

总主编 / 季羨林
著 / 王玉德

长江文化研究文库

长江流域的巫文化

CHANGJIANGLIUYU DE

WUWENHUA

湖北教育出版社



长江文化研究文库
C J W H Y J W K



长江流域的巫文化

CHANGJIANGLIUYU DE
WUWENHUA

责任编辑：漆咏德

装帧设计：刘福珊

牛 红

ISBN 7-5351-4352-0



9 787535 143525 >

定价：27.00 元

长江文化研究文库

总主编 季羨林

副总主编 (以姓氏笔画为序)

冯天瑜 汤一介 李学勤 张正明

俞伟超 袁行霈 章开沅

执行副总主编 陈 昕 刘玉堂

长江流域的巫文化

CHANGJIANGLIUYU DE

WUWENHUA

著/王玉德

民族宗教系列

主 编 张正明

湖北教育出版社

(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

长江流域的巫文化/王玉德著. —武汉:湖北教育出版社.

(长江文化研究文库)

ISBN 7-5351-4352-0

I.长… II.王… III.长江流域-巫术-文化-研究
IV.B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 073432 号

出版 发行:湖北教育出版社

网址:<http://www.hbedup.com>

武汉市青年路 277 号

邮编:430015 电话:027-83619605

邮购电话:027-83669149

经 销:新 华 书 店

印 刷:湖北新华印务有限公司

(430034·武汉市汉口解放大道 145 号)

开 本:880mm×1230mm 1/32

3 插页 12.25 印张

版 次:2005 年 11 月第 1 版

2005 年 11 月第 1 次印刷


字 数:275 千字

印数:1—3 000

ISBN 7-5351-4352-0/G·3624

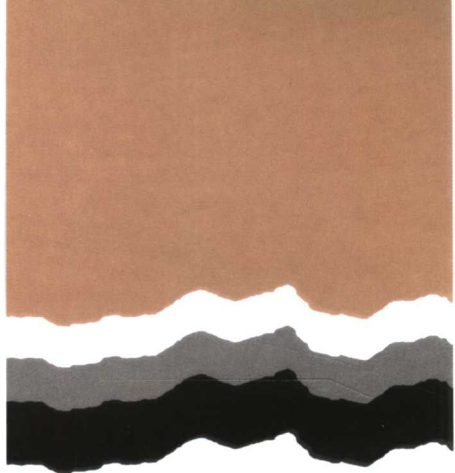
定价:27.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

A stylized graphic of a mountain range with three distinct layers of peaks. The top layer is light beige, the middle layer is a darker tan, and the bottom layer is dark grey. The peaks are jagged and layered, creating a sense of depth.

长江文化研究文库

长江流域的巫文化



长江流域的巫文化

CHANGJIANG

LIUYU DE

WUWENHUA

本书列为国家“十五”重点图书选题出版规划

顾问 (以姓氏笔画为序)

王元化 (华东师范大学教授) 任继愈 (国家图书馆馆长)
许倬云 (美国匹茨堡大学教授) 张光直 (美国哈佛大学教授)
柳存仁 (澳大利亚国立大学教授) 饶宗颐 (香港中文大学教授)
梅原猛 (日本国际文化研究所顾问) 清水茂 (日本京都大学教授)

总主编 季羨林

副总主编 (以姓氏笔画为序)

冯天瑜 汤一介 李学勤 张正明
俞伟超 袁行霈 章开沅

执行副总主编

陈 昕 刘玉堂

民族宗教系列

主 编 张正明

编辑出版委员会

主 任 密加凡

副主任 邓剑秋 邱久钦

委 员 (以姓氏笔画为序)

王建辉 史可荣 刘玉堂 杨中岳 陈 昕
陆才坚 金德万 胡治洪 姜齐贵 袁定坤

编辑部 (以姓氏笔画为序)

史可荣 刘玉堂 孙艳魁 杨唐轩 陈 昕 陈雅峰
陆才坚 尚甫署 郑保荣 胡治洪 袁定坤 徐耀明
章宗裕 漆咏德 鞠继元 魏天无

编 务 鞠继元

出版说明

长期以来,长江文化在中华文明史乃至世界文明史上的重要地位,并未得到学术界应有的重视。已有的中国历史文化著述对中国传统文化的认识似乎形成了一种定势,认为黄河是中华文明的唯一“摇篮”,即黄河中心论或中原中心论。

20世纪80年代以来,长江流域越来越多的考古发现,引起众多学者对长江流域各地区文化形态研究的重视和参与,学界对巴、蜀、楚、吴、越文化及徽州、湖湘、岭南、海派等亚文化的研究方兴未艾,发表了不少有影响的著述,形成了研究长江文化的热潮。

1993年,著名学者季羨林在参观荆州博物馆和湖北省博物馆后,受到震动,撰写了题为《中国古史应当重写》的文章,指出:长江流域古文化,至少可与同期的黄河文化并驾齐驱。1997年,他再撰《中国历史必须重写》,重申应将这一观点贯穿于中国通史的研究。近年来,学术界的研究表明:奇丽弘深的长江文化也是中华民族优秀传统文化的重要源头之一,她和黄河文化南北交会,澎湃激荡,形成奔涌不息的中华文化之巨流,汇入古代世界文明的海洋。

长江文化研究的兴起,有其历史的必然和现实的缘由。根据20世纪90年代的资料,作为亚洲第一大河,长江流域面积占全国陆地面积的19%,人口占全国总人口的33%,国民生产总值约占全国的40%,历史文化名城和重点文物保护单位亦占全国的30%以上。随着国家经济建设重心向内地转移以及长江开发战略的实施,长江文化研究日益受到海内外学术界的关注。1995年8月在武汉举行的长江文化暨楚文化国际学术讨论会,把多学科、多层面、全方位研究

长江文化提上了议事日程。与会代表普遍认为,离开了长江文化,就没有中华文化;全面深入地研究长江文化,不仅有利于对中华文明起源的探索,而且对于从整体上认识长江流域历史上政治、经济、文化的状况及其与东南亚、南亚、中亚乃至环太平洋地区的交流,对于弘扬中华民族优秀文化,加速我国的物质文明、政治文明和精神文明建设,促进长江经济文化带的生成与发育,都有重要的理论意义和巨大的实践价值。

在 20 世纪 90 年代中期初步酝酿的基础上,1998 年 12 月,经湖北省社会科学院长江文化研究中心策划,湖北省新闻出版局决定由湖北教育出版社组织实施,编辑出版《长江文化研究文库》。季羨林先生欣然应允担任总主编,并亲自为《文库》撰写了“总序”;十多位著名学者应聘担任《文库》副总主编;海内外近两百位专家学者参与了《文库》的撰写工作。这一工程涉及的学术领域十分广泛,其研究成果对长江文化研究的深入展开将发挥巨大的推动作用。

芳菲非兮满堂,五音纷兮繁会。六年来,经过全体作者和编辑出版人员的努力,七大系列,五十余种,图文并茂,洋洋二千余万字的《长江文化研究文库》杀青付梓了。欣喜之余,我们也不无遗憾。《文库》原定六十多种,由于种种原因,其中十几种未能按计划推出。在《文库》出版之际,我们期待着海内外专家学者的批评指正,更期盼着长江文化和中华传统文化的研究出现新的繁荣。

《长江文化研究文库》

编辑出版委员会

2004 年 6 月 1 日



总序

一 缘起

中国是世界文明古国之一,这一点并不稀奇,世界文明古国颇有几个。但是,中华民族最爱历史,简直可以说有“历史癖”,我们有几千年之久的历史典籍,联绵不断。每一次朝代更换,下一个朝代在百废待举的情况下,第一批要做的事情中往往就有为前代修史。这在世界上是独一无二的,真可以算得上稀奇了。

中国旧日把所有的典籍分为四大部分:经、史、子、集,名之曰“四库”,史学典籍是其中之一。四库中有关文化的记载,比比皆是。再加上考古发掘,因此对研究中国文化史或文明史是十分有利的。然而,在欧风东渐以及日本风西渐以前,在漫长的历史时期中,专门研究文化或文明的著作,如凤毛麟角,绝无仅有。其原因何在呢?

根据我个人的看法,“文化”和“文明”两词,都是古已有之的,然而涵义却同我们今天使用的并不无差异。今天的涵义,多少有点“出口转内销”的意味,有点受了西方或日本的影响。名词是旧名词,却增添了新的内容,在一定程度上是“旧瓶装新酒”。中国旧日学者往往不把文化或文明作为独立研究的对象,所以这一方面的专著就只好付诸阙如了。

我不是研究中国文化史的专家,在这一方面读过一些书。但

并没有真正下过工夫。根据我的推测,赋予“文化”或“文明”以新的涵义的时期,可能是在 20 世纪初叶,极有可能是受了外来的影响。其后间有以文化史或文明史名书名文者。在我上大学的时期,也就是 30 年代初至中叶,最著名的一部书是柳诒徵的《中国文化史》。此书原系大学讲义,后连载于《学衡》,最后成书,于 1932 年出版。此书总起来看,走的还是旧的路数,但是材料颇为丰富,间亦有新观点,而且规模颇大,不愧是筚路蓝缕之作。书中对黄河文化,也就是北方文化,和长江文化,也就是南方文化,都有所涉及,对于两方面的交流,也举了一些例证,可供我们今天参考。

建国以来,有相当长的一段时间,由于众所周知的原因,学术界表面上轰轰烈烈,实质上则是“万马齐喑”。真正文化研究是谈不上的。改革开放以后,知识分子头上的紧箍宽松了一点,思想解放了一些,真正的研究工作开始了。对文化的认真的研究也提到日程上来了。80 年代腾涌于全国的“文化热”,是顺应时势的壮举。这大大地推动了文化的研究。从整体文化研究一直到地区文化研究,都是百花齐放,灿烂辉煌。地区文化研究更是空前兴旺。楚文化、齐文化、吴文化等等,都推出了规模大、质量高的专著,令人耳目为之一新。长江文化研究,更不敢后人。有关机构邀集了与长江文化有关的各方面的专家,共同努力,用了将近两年的时间,写成了一部由李学勤教授和徐吉军教授主编的《长江文化史》(江西教育出版社 1995 年 12 月第 1 版),资料丰富,探讨深入,论点鲜明,成为空前巨著。在这样一个坚实的基础上,湖北社会科学院,更上一层楼,扩大了邀请专家学者的范围,以全国为目标,敦请对长江文化研究有兴趣,有造诣的著名学者,担任编写工作,编成了这样一套《长江文化研究文库》,包括一个“综论”系列和其他六个系列,共五十多部,真可谓洋洋大观,前无古人了。从内容上来看,这套《文库》综合了过去的研究成果,又加

以扩大和加深;从时机上来看,我们正处在一个新旧世纪和新旧千纪转换之际。从这两个方面来说,这套《文库》都有承前启后、继往开来的作用,为 20 世纪做了总结,为 21 世纪导夫先路。我相信,它会受到全国甚至全世界对长江文化有兴趣的读者欢迎的。

二 文化中心或重心问题

我是主张文化产生多元论的,意思就是,全世界文化是全世界各国、各民族共同创造的。中华文化是中国各民族共同创造的。国家有大小,民族有众寡,因此创造的文化有多有少,有轻有重,不能一概而论。但是,每一个民族都有所创造,有所贡献,则是不容怀疑的事实。那种认为只有一个民族能创造文化,而其他民族则都是文化的破坏者,是法西斯论调,有识者只能嗤之以鼻。

世界各地,中国各地,虽然都能产生文化,但是,由于人类生存的地理条件和气候条件相差悬殊,这就导致了经济发展的不平衡;经济发展的不平衡导致了文化发展的不平衡,于是就产生了文化中心或重心。这是世界和中国共有的现象,不足为怪。

英国著名的史学家汤因比,穷毕生之力,写成了一部巨著《历史研究》(Historical Studets)(曹未风译,上海人民出版社 1997 年新 1 版),从最广阔的宏观上,上下五千年,纵横千万里,探讨了世界历史发展的情况和规律。他把世界文明分为二十几个,名之曰“社会”或“文化”,实际上也就是世界文化的中心或者重心。关于中国文化,他在该书中前后看法就有改变。他先列了二十个“社会”。其中第六个为“远东社会”,第十个为“古代中国社会”。后来又把“远东社会”分为“中国社会”和“朝鲜—日本社会”,最后他又增加了一个“黄河流域古代中国文明以前的商代文化”。可见他对中国文化的分类或者分区有点拿不定

主意。

汤因比对中国文化有下列一些论述。《历史研究》(上),第28页,他说:“古代中国社会的策源地是在黄河流域,它从这里扩展到长江流域。远东社会的策源地把这两个流域都包括在内,然后一方面沿着中国海岸向西南方扩展,另一方面向东北扩展到了朝鲜和日本。”他这些意见,我们不见得都能同意,抄在这里,聊备一格而已。

同书,第92页,在“古代中国文明的起源”一节中,汤因比写道:“古代中国文明的祖先们,从种族上看来,好像同南方和西南方广大地区的居民——从黄河到雅鲁藏布江之间,从西藏高原到东海和南海——没有什么差别。如果说在这样一片广大的人群当中,有一部分人创造了文明,而其余人都在文化上毫无所有,我想这个理由也许是他们虽然全有潜伏的创造才能,可是由于某些人遇到了一种挑战,而其余人等却没有遇到的缘故。……我们所能肯定的仅有这么一点,就是在黄河岸上居住的古代中国文明的祖先们,没有像那些居住在南方的人们那样享有一种安逸而易于为生的环境。事实上也确是如此,南方的居民,例如在长江流域的居民,他们没有创造文明,他们为生活而斗争的艰苦性也的确比不上黄河流域的人。”在同书第109—110页,汤因比比较了黄河和长江的自然条件,认为长江条件比黄河优越,“然而古代中国文明却诞生在黄河岸上而不是诞生在长江流域”。这些说法显然是自相矛盾的:既然长江流域条件优于黄河流域,为什么后者能创造文化而前者不能呢?

汤因比能够把中国文化放在全世界众多的文化中心中来加以审视,加以比较,这是他的贡献;然而他毕竟是一个并非汉学家的外国学者,对中国古代文化了解得不够深入,再加上他写《历史研究》时,中国的考古工作还很滞后,中国学者本身对长江文化了解得也颇为肤浅,因此不能苛求于一个外国学者。汤因

比能把中国文化研究到这个水平,我们对他也只能表示敬意了。他提到的黄河文化与长江文化的关系,下面我还将要谈到。

继汤因比之后,我想再介绍一位外国学者,这就是美国哲学家、史学家杜兰。他穷四十年之力,著成了一部规模大大超过汤因比《历史研究》的力作,原文名叫 *The Story of Civilization*,直译应该是《文明的故事》,现译为《世界文明史》,全书共分十一卷,再加上一个“结论”。每一卷内容都异常丰富。重点是放在欧洲文明上的,只在第一卷“东方的遗产”中讲了埃及、近东、印度、中国、日本等国。对中国文明讲得不算多,我不打算介绍。但是,第一卷第一章“文明的条件”,却很值得介绍。杜兰先给“文明”下了一个定义:“文明是增进文化创造的社会秩序。它包含了四大因素:经济的供应,政治的组织,伦理的传统,以及知识与艺术的追求。”紧接着他又讲了五个条件:地质的条件,地理的条件,经济的条件,种族的条件,心理的条件,最后还讲了文明衰退的原因。

这些对我们研究长江文化都有参考作用。我之所以在这里介绍两位外国学者的学说,是因为我最近几年来深感中国学者对外国有关学者的研究成果不够重视。时至今日,地球已经变成了“地球村”,鸡犬之声相闻。如果我们仍然不闻不问,坐井观天,抱残守缺,对我们的研究工作是极为不利的。外国学者的意见,不见得都正确,正和我们本国学者一样;但是,他们往往能够从一个新的我们注意不到的角度上来看中国问题,即使是肤浅或者甚至荒谬,对我们也是有启发的。

杜兰给“文明”下了一个定义。据说世界学者对“文化”或“文明”下的定义有数百个之多,那就等于没有定义。杜兰的定义也只能是一家之言。但是,“文明”和“文化”两个词儿他都使用了。这就使我们也不得不考虑这两个词儿的涵义。就我个人浅见所及,“文明”的对立面是“野蛮”;“文化”的对立面是“愚昧”。消灭了野蛮就是文明;消灭了愚昧就是文化。由此可见,文



化和文明两个词儿你中有我,我中有你,有时候颇难以区别。在欧美,这两个词儿有时也是混用的。

现在再回头来谈我们的文化中心问题。我常常想,就世界范围来说,文化的分野是东方文化和西方文化。就中国来说,文化的分野却是北方文化与南方文化。这个现象也许可以用杜兰的“地理的条件”来解释吧。

中国的北方文化源于黄河流域,南方文化源于长江流域,更南的则产生于珠江流域。南北文化的特点还是比较明显的。专就文学而论,北方可以《诗经》为代表,南方可以《楚辞》为代表。艺术风格和思想内容,都是不同的。如果用几个现有的词儿来说明的话,则北方文学可以说是现实主义的,而南方文学则可以说是浪漫主义的。这从地理环境方面也是可以解释清楚的。给一隅而以反三隅,南北文化的特点也大体上可以推断出来了。

过去的中国典籍,以及近代的历史著作,一讲到中国文化,往往把中心或重心放在北方的黄河流域文化上。这并不奇怪,不能说是没有历史根据和事实根据。根据传说和历史记载,虞夏商周各个朝代,建都都在黄河流域。当时的政治中心,也往往就是文化中心。因此,说中国古代中心或者重心是在北方黄河流域,不能轻率地称之为偏见。但也不能说,其中毫无问题,不能说这种说法完全正确。我的意见是,原因在于研究不够。现在根据历史记载,特别是根据考古发掘工作的结果,南方早就发展起来了水平相当高的文化。长江流域无论矣,吴、越、楚、蜀等文化不都是长江文化吗?远在长江之南的广东、福建等地在很早的时期也都有了可观的文化。连无法解释为什么“享有一种安逸而易于为生的环境”的南方人没有创造文化的汤因比也不得不承认他们“全有潜伏的创造才能”。汤因比由于对历史情况了解得不够多,所以才做出了错误的结论。

三 文化交流

这里包含两个内容：一、中外交流；二、南北交流。

文化这种东西是具有很多特点的，最鲜明的特点就是扩散。也可以称之为交流。文化，一旦被创造出来，特别是与人类生活有密切联系的发明创造，立即自动地传播开去。最古的例子，比如采集技术、狩猎手段、种植技术，等等，都是最容易交流的。意识形态领域内的东西，比如神话、传说等次之。以后，人口日益增多，交通日益方便，于是文化交流也就随之而日益频繁。即使在蒙昧的远古，在有文字记载以前，文化已经以惊人的速度传播开来，无孔不入，无远弗届。中国同美洲隔着烟波浩渺的太平洋，但是中国人早已到了美洲。至于具体的时间和具体的路程，则还不清楚，有很多争论，我相信，总有一天会弄清楚的。

谈到先秦时代的对外文化交流，十分坚牢的事实根据现在我们还没有。但是交流的迹象却是不不少的。《战国策·楚策一》中的“狐假虎威”的说法，有人研究，认为可能不是中国土产。先秦典籍中，类似的例子还可以找出一些来。《楚辞》中的例子就更多。《天问》中的许多神话都带有“异域”的色彩。《离骚》一开始的几句话：“帝高阳之苗裔兮，朕皇考曰伯庸。摄提贞于孟陬兮，唯庚寅吾以降。”其中“摄提”这样的名词无论如何也看不出是中国土生土长的。现代学者们研究的结果证明，在很古的时代，长江流域的楚国和巴蜀地区就有一条通过云南到达缅甸和印度等地的道路。尽管地势险阻，行旅困难，但毕竟是能够通过的。

在北方，齐国濒临大海，尽管在最早的时候只有独木舟作交通工具，但毕竟能与海外联系，知道一些海外的信息。齐国的驺衍之所以独能倡大九州之说，良有以也。到了秦代，对外交通更

方便了,徐福东渡瀛洲的传说,不是没有根据的。陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文中说:“自战国驺衍传大九州之说,至秦始皇,汉武帝时方士迂怪之论,据太史公书所载(始皇本纪封禅书孟子荀卿列传等),皆出于燕齐之域。盖滨海之地应早有海上交通,受外来之影响。以其不易证明,姑置不论。但神仙学说之起源及其道术之传播,必与此滨海地域有连,则无可疑者,故汉末黄巾之乱亦不能与此区域无关系。”这是一个很好的概括。

现在再谈中国国内的文化交流,具体地说,就是黄河文化与长江文化或者比长江更南的文化的交流。这种交流,由于没有大海大山的阻挡,起源应当更早,交流应当更频繁。因为头绪过多,我无法详细叙述,只能笼统地谈一谈。资料过于丰富,没有可能,也没有必要一一征引。我现在仅仅根据现有的两部书:一部是柳诒徵的《中国文化史》,一部是李学勤、徐吉军主编的《长江文化史》,前者出版于将近七十年前,后者出版于1995年,一新一旧,可以看出观点之异同,也可以看出学术研究之进步。

柳书中颇多讲南北文化交流的地方。我只能极其简略地加以介绍。上册,第274页,柳先生说:“隐桓之世,齐郑最强。郑居中原,齐则东方之大国也。庄僖之世,齐桓称霸,而晋楚秦三国相继而兴,其势渐趋于西南矣。成哀而后,吴越复兴,天下大势,偏重南服。故春秋之时,实为文化自北而南之时。楚之先出自颡顼,固亦神明之胄,然自初封于丹阳今湖北秭归县,传至熊渠已五叶六君,而熊渠犹自居于蛮夷。”这里脉络讲得简洁明了,文化自北而南,说得也有道理。

第284—286页,讲老子与孔子的关系。柳说:“老子生于陈而仕于周,并非楚人。世之论者,以史记有楚苦县人一语,遂以老子为楚人。因以其文学思想,为春秋时南方学者之首领,并谓与孔子之在北方者对峙。”柳先生不以此说为然,说:“其说倡于日

本人,而梁启超盛称之。”他接着说:“实则苦县故属陈,老子生时,尚未属楚,史记索隐正义言之甚明。(中略)藉令其地属楚,亦在淮水流域,距中夏诸国甚迩,未可以南北判之也。”这个公案,由专家们去审断吧,我在这里不想进行论证。

柳书,第213—215页,还指出孔子众多的弟子中有南人,这一方面表示,孔子生时影响已经极大,同时也能表示南北文化的交流。同书,上册,第二编,第四章“南北之对峙”,主要讲的是三国时吴魏对峙的情况。一直到晋代,南方长江流域人才辈出。吴人人洛,虽为北人所轻,然而南方文化人的光辉是掩盖不住的。惠愍之际,北方胡人大举入侵,北方的文化人大量南渡,有人称之为“衣冠南渡”,北方文化因之大规模地流入南方长江流域,其影响是深远的。这可能是中国史上规模最大的一次文化交流。这不禁令我想起了印度历史上北方穆斯林进入,大量的文化人婆罗门逃往南印,其影响也是极其巨大的。在晋以后一直到今天一千多年的时间内,由于交通更加方便,南北来往更加容易,黄河文化与长江文化之交流,日益频繁,柳书都有所涉及,我就不再抄录了。

现在再谈一本最新的书《长江文化史》,这部书同柳诒徵的《中国文化史》比较起来,尽管后者之功不可泯,却是不可同日而语的。我在下面简略地介绍一下书中有关南北文化交流的论述。

史前的情况不介绍了,我的介绍从春秋战国时代起。该书第二章,第七节,第173页“超越中原”,讲到春秋中晚期楚文化发展的情况。文中说:“中原的文化本来就比较发达,因此,楚人对中原既有侵吞之意,也有歆羡之情。春秋五霸,主要是两霸:一为楚,一为晋。楚晋角逐,究其实,就是长江中游文化与黄河中游文化的碰撞和交融。”下面又讲到楚国一些国王对战争的见解,都是极为难得的。特别是楚庄王,更是一个了不起的人物。在他统



治时期,楚国的精神文化,决不让中原文化专美于前。文中说:“楚庄王克敌制胜,不以功自矜,而以暴自责,这样的见识和气度是古今中外所罕见的。他对战争与和平、武功与文治的辩证关系有透彻的理解,在春秋战国时代为数众多的明君、贤臣、良将中如鹤立鸡群,在世界军事理论史上也是破天荒的创见。”(第174页)从这一点就可以看到,说当时楚文化,也就是长江文化,超越北方黄河文化,决不是无的放矢的。

该书在下面又论到淮夷文化、吴越文化、扬越文化及其楚化。到了楚文化鼎盛时期,又出现了富有浪漫色彩的文学,彪炳千秋。下面(第206页)又论到东周时期的蜀文化、巴文化和西南夷文化,基本上都属于长江文化范围,我就不介绍了。

第四章,标题是“南北对峙与文化交融”,主要是讲南北文化交流的,是很重要的一章。书中讲了三国时期、西晋时期和东晋南朝时期长江文化发展的情况,以及南北文化交流的情况。第二节“西晋时期的长江文化”,下分三目:一、“长江流域行政建置的增设与经济文化的发展”;二、“蜀、吴人士入仕中朝及其文化影响”,讲的是长江文化对北方文化的影响;三、“永嘉之乱与中国封建社会文化重心的第一次南移”(第362—364页),这个问题,我在上面介绍柳诒徵的《中国文化史》时已经谈过。北方战乱肆虐,不仅是“衣冠南渡”,一般老百姓南逃的人数也大得惊人,根据谭其骧先生的估计,约有90万人,占当时北方人口的八分之一强。“衣冠”泛指文化人,他们的“南渡”,造成了中国文化重心的第一次由北向南的大转移,其意义是重大的,影响是深远的。

该书在西晋后的许多章节里面详尽地介绍了长江文化发展的情况,以及黄河文化与长江文化交流的情况,写得都很精彩。如在此介绍起来会占去很多篇幅,而且同我现在要讨论的问题关系不大,读者自己去读吧。

到了该书第七章“宋元长江文化的成熟”，其中第二节“中国封建社会文化重心南移的完成”，是非常重要的第一节。书中（第719页）说：“长江流域经济的繁荣、文教的昌盛、私人讲学风气的流行和社会环境的相对安定，使宋元时期的长江文化终于确立了中华文化中的主导地位。”这个结论是正确的，也是重要的。下面第三节（第729—742页）“宋室南迁对长江文化的影响”，讲到“靖康之难”（1126年），南迁的人口在150万至200万人之间。我认为，这是继“永嘉之乱”以后的第二次“衣冠南渡”，其意义是无比重大的。从那以后，800多年的时间内，朝代变了几个，虽然北京始终是首都，可以说是政治的中心，但是，经济和文化的中心或重心，始终在南方，主要是在长江流域。我现在立一个假说：经济和文化没有南北重心而是南北均衡地发展，始自中华人民共和国的建立。这种均衡发展是中国经济和文化发展的一个更高的阶段，其意义是极其重大的。我这个假说能否成立，请专家们加以评断。

南北文化交流就介绍到这里。

我之所以这样刺刺不休地讨论南北文化交流的问题是有我的用意的。我个人认为，中华民族已经有了五千年的文化，而文化又是立国之本，我在上面已经说过，在中国，古代文化的差异是南北问题，南方以长江文化为代表，北方则以黄河文化为代表。按时间的先后，北方文化可能发展早一些，而南方文化也从极早的时代起就发展了起来，这一点往往被人所忽视。在漫长的历史时期内，南北文化的交流，促进了中华文化整体的发展，促进了社会向前发展。我在上面谈到文化中心或重心的问题，通过我的叙述，我们可以看到，中心并不总是固定的，一个时期在北方，另一个时期又在南方。把南北两大区域文化研究清楚，中华文化的总体也就清楚了。从宏观上来看，文化中心先在北，宋元时期始，移向南方，虽然在政治上北方仍是中心，因为首都是在

北京。有没有南北文化均衡地发展的时期呢？有的，我个人的一个假说，上面已经谈过了。从那以后，中国 56 个民族真正团结起来了，文化是众民族共同创造的事实也日益显著了。只要能保持安定团结，则共同创造的文化必能共同发展下去，达到更高更辉煌的阶段。

四 中华民族立国之本

我在上面已经谈到，文化是中华民族立国之本，现在再进一步加以阐释。

北京正在建造一座中华故土园。园中立一巨大石碑，碑文是我撰写的，欧阳中石教授书丹。我的碑文的内容大体上是：1. 爱国主义；2. 凝聚力；3. 文化积淀。前二者是中华民族的特点，后者则是前二者的基础。三者实一而三、三而一者也。

爱国主义不是中国一国的专利，世界各国都讲。但是，我们必须认真严肃地分清两类不同性质的爱国主义：一真，一假；一正义，一邪恶。所谓真的正义的爱国主义是指被侵略、被压迫、被虐待、被屠杀的民族的爱国之情。反之，侵略人、压迫人、虐待人、屠杀人的民族的爱国主义是假的、邪恶的。二者泾渭分明，不容混淆。中国的爱国主义属于前者。因为自先秦时代起，中国就边患不断，垂两千多年之久。存在决定意识，真的正义的爱国主义从而产生。历史上出了像苏武、岳飞、文天祥、林则徐等一大批受人尊敬的爱国者。有人主张，中国历史上那些制造边患的民族到了今天已经大多融入中华民族共同体内，因此中国历史上只有内战，而没有侵略，来自东方的南方的西方的敌人，其中包括倭和西方殖民主义者，是比较晚的事情。这个说法是不能成立的，他们把古代史近代化了。当时屠杀侵略中原人民的民族，确是地地道道的敌人。否则一部中国历史就只有内战牺牲者，而没有一

个爱国者,西湖的岳飞庙,以及布满全国各地的文丞相祠就都应该统统拆掉了,岂非天大的笑话!

至于凝聚力,则与爱国主义大有关联。《三国演义》上虽然说“话说天下大势,分久必合,合久必分”,但是,统计起来,中国有文字记载的几千年的历史都是合多而分少。到了今天,建成了这样一个包括 56 个(这个数字可能还要增加)民族的统一的大国,巍然屹立于世界民族之林中,成为空前的壮举,连反对我们的人也是不得不承认的。

有一个颇为奇特的现象,我必须在这里提一提,我没有研究过国际法,我不知道,国际法中对国籍是怎样规定的。听说有的国家,比如美国,不管是哪一个国家的人的后嗣,只要在美国诞生,就自动有了美国国籍。但是,国籍决不是一成不变的,是可以获得,也能够主动放弃的。中国人以及其他国家的人,有的就放弃了本国的国籍。这纯是个人行为,无可厚非。可是独有一些中国人,即使已经放弃了中国国籍,仍然爱着中国,尽上一切力量帮助中国。这在别的国家是极为罕见的。我认为,这也是中华民族凝聚力表现之一端。我曾再三说,中国知识分子是世界上最好的最爱国的知识分子,决非无稽之谈。现在有人出国,甚至改变国籍,我们,特别是我们的领导人,大可不必大惊小怪,寝食难安。设法留住人才,倒是我们的当务之急。

我在上面说过,爱国主义和凝聚力的基础是深厚的文化积淀。这话有点太空洞,需要具体加以解释。

从先秦春秋战国的形势来看,中国本来很有可能走欧洲以后走的路子。但是,为什么竟没有走上去,原因就在于我们有统一的文化背景。约略言之,可有以下几端。首先,尽管我们全国方言极多,但是我们从先秦起就有一种统一的文字。字体有过变化,从大篆到小篆,从小篆到隶书,从隶书到草书、楷书,至今全国皆通行。五四运动以后,文言改成了以北方方言为基础的白话

文,仍然是全国皆通。这大大地便利了思想的交流与沟通。其次,我们有统一的道德规范,这就是以儒家伦理为基础的道德规范,连宗教的不同都没能阻碍这种规范的通行。再次,占人口绝大部分的汉族有基本上统一的宗教信仰。中国汉族是一个没有多大宗教需要的民族,对宗教信仰有点马马虎虎,他们是儒、释、道兼信,而以祖先崇拜为中心。中国历史上没有像欧洲那样的宗教战争。我认为,这是我们民族的优越之处。我们相信的是一个各种宗教的混合体,并不追求泾渭分明。更次,我们有统一的艺术欣赏。中国在上世界上占有独特地位的书法和绘画,为全体人民,不管其宗教信仰如何,所共同欣赏。在音乐方面,欣赏稍有区别,但并不严重。许多少数民族的音乐汉族也能欣赏。最后,我们有基本上统一的哲学思想。这种哲学思想,表面上纷然杂陈,其实却有一个共同的特点,这就是“天人合一”的思想,以综合思维模式为基础的思想,与西方的分析思维模式迥异其趣。从本体论上来看,宋张载的“民吾同胞,物吾与也”,可以为代表。从方法论上来看,我们主张“整体概念,普遍联系”。还可以举出一些特点来,以上五点不过是代表而已。这就是我所说的以文化深厚的积淀为基础的根据。

五 21 世纪研究工作的展望

再过一年,一个新的世纪和千纪就会来到人间了。在新的世纪里,我们的文化研究,特别是长江文化研究,会是什么样子呢?能够起什么样的作用,产生什么样的影响呢?我想,这是我们都会关心的问题。

我想先从文化研究的目的谈起。学术研究,一般说来,目的是探讨真理,为研究而研究也是未可厚非的。但是从事学术研究而抱有一定的实用目的,也同样是可取的。我想,我们研究中国

文化,其中包括长江文化,是有目的的。首先是弘扬中华民族优秀文化,对内能够提高人民素质,对外则能使外国了解中国,我们不能抱瑰宝而自秘,我们想提高全世界人民的文化素质,使天下共此凉热。其次,特别是区域文化的研究,能促进中国各民族的相互了解,加强我们的团结。再次,文化研究能提高中华民族在世界民族之林中的地位,大大有利于维护世界和平。这一点与上面的第二项有关。最后,对中国文化的研究能济西方文化之穷。西方文化辉煌了几百年,现在弊端百出,全世界都大呼“保卫环境”,其根源就在这里。这种弊端必济之以东方文化,其中以中国文化为主,才有可能减少。我们的文化研究,至少有以上四个目的。

长江文化研究属于区域文化研究的范畴。我在上面提到的楚文化、吴文化等等的研究,都是长江文化。今后地区文化的研究还会日益发展。专就目前来看,长江文化研究实居领先的地位。地域文化加在一起,就成为一个中华民族文化的整体。地域文化搞清楚了,整体文化也会因之而充实,而丰富。地域文化的研究离不开考古工作,而从目前情况来看,考古工作还将日益加强。到了新的世纪,考古工作的规模一定会日益加大,地区一定会日益加广,成果一定会日益丰富。其直接影响会使我们中华民族的历史越来越长。这里需要做一点解释。历史是已经存在的东西,已经完成的东西,已经过去的东西,怎样还能延长呢?这样问,一点没错。但是我们对已经存在的、已经完成的、已经过去的东西的理解,却永远也不会圆满完成,永远也不可能划上句号。历史就属于这一类。如果没有近代的考古发掘工作,没有把地上资料,比如古代典籍之类,同考古结果加以对比研究,加以综合研究,我们对于古代史的了解能有现在这个水平吗?试举一个小小的例子。五四运动时,北大的疑古学派的代表学者顾颉刚说大禹只是一条虫,但是现在怎样了呢?大禹早就由虫变成了人,恢



复了他的“人权”。现在夏、商、周断代工程已经启动。将来对唐、虞,我相信我们也会有更深入更具体的了解,这是毫无疑问的。

我在这里想加一段插曲。在一次座谈会上,我又发表我那中国的历史将越来越长的看法。不意在座的有一位某大学历史系教授,以鄙夷的口气说道:“神话(按指大禹是条虫的神话)在成为历史事实之前,仍然只是神话!”我大吃一惊:如果人们不去利用考古和古籍等手段把神话变为历史事实,神话能自己变吗?这样的教授怎样教学生,我真担心!

我想谈另外一个与考古工作有关的问题,这问题更与长江文化有关。我讲的就是“震撼世界的‘巫山人’”(见《科技潮》1998年第11—12期)。1985年10月13日,考古学家黄万波等人在重庆市巫山县庙宇镇发现了“巫山人”化石。以后历经许多专家学者研究探讨,经过严格地科学考察,证明了200万年以前,我国就出现了在长江三峡一带活动的人类,从而进一步动摇了“人类起源于非洲”的学说。至于“人类起源于中国”的学说能否成立,我看为时尚早。不管怎样,就目前研究水平,“巫山人”早于北京周口店猿人,是完全可以肯定的;长江文化起源很早,这也是完全可以肯定的。

这样的研究,还能够纠正目前流行的大部分中国通史对中国古代文化描述的偏颇,即:重心放在北方黄河文化上,对长江文化注意不够。在最古的一段时期,黄河文化确是比较发展;但南方也并没有停止发展,近年来的考古越来越证实了这一点,将来证实得还会更多。无论如何,我们也不能给中国的大中小学学生和一般读者,以及外国的读者留下一个印象,认为中国历史已经铁板一块,不能变动了,这是不符合事实的。

我们的研究在对外方面也会起越来越大的作用,这一点我在上面已略有涉及。从目前形势看起来,我们中国人对外国,特别是对西方的经济发达的大国,了解得相当透彻。过去我们采用

了鲁迅所说的“拿来主义”，现在已经见了成效。反观外国对中国的了解，简直少得可怜。他们以“天之骄子”自居，鄙视中国，甚至有人认为中国人现在还在缠小脚，拖辫子，简直是荒谬透顶。孙子说：“知彼知己者，百战不殆”。将来世界一旦有事，我们中国是站在优势的地位上的，这是毫无问题的。外国人不来拿，怎么办呢？我认为，我们要采取“送去主义”，我们主动送货上门，把我们研究中国优秀文化的成果，其中当然包括对长江文化的研究，译成外国文，拱手送上。这就是我所谓的爱国主义与国际主义相结合的最佳方式。

21 世纪将会是世界文化融合的世纪。美国学者亨廷顿主张未来的战争将会是文化冲突的战争。这说明他既不懂东方文化，也不懂西方文化。将来文化融合中不可避免地会有矛盾和冲突，但是最终必然是融合。不过，我认为，融合必有主有次。过去的几百年，世界文化是以西方文化为主东方文化为次的。中国俗话说：“三十年河东，三十年河西。”我认为，将来东方文化必然会重现辉煌。它一方面汲取了西方文化的精华，另一方面又发展自己的特点，把人类文化发展推向一个新的高潮，前所未有的高潮。

我多年胡思乱想的结果，让我发现，东西文化有根本不同之处。西方文化以分析的思维模式为基础，对事物分析，分析，再分析，把“一分为二”的思想方法推到了无休无止的境地。表现在对大自然的态度上就是“征服自然”。自然虽无言，孔子说：“天何言哉！天何言哉！”指的就是这一点，但它却能惩罚和报复，眼前全球人类社会所面临的许多灾害和危机，大多是大自然惩罚的表现。中国文化是以综合的思维模式为基础的，表现在哲学上就是“天人合一”，我们主张与大自然和一切动植物和睦相处，张皇祥和的思想，扬弃“征服”的狂妄。人类如果还想继续生存下去，必须改邪归正，丢掉过去错误的想法和做法，也就是说，必



须以东方思想、东方文化为依归,走上“三十年河东”的道路。这就是我的看法。但是,我必须声明,我们中国虽然有这种高明正确的哲学思想,但是在行动上我们也没有完全做到,因此我们也受到了大自然的惩罚。我觉得,在新的世纪中,中国人要把思想转化为行动,而西方人则首先要进行一场思想启蒙运动,先纠正错误的看法,然后再让行动跟上去,这样一来,人类就能顺利幸福地活下去,人类将有一个辉煌的前途。

我们中国的文化研究者,其中当然包括长江文化研究者,首先都应该有上述我讲的那样远大的眼光和心胸,决不应鼠目寸光,然后来进行研究工作,这样一来,视角宽广而又全面了,必能做出更大的更辉煌的成绩,必能对中国人民,对世界人民有更大的更有深远意义的贡献。

我虽衰朽,愿与同志们共勉之,是为序。

季羡林

1999年1月17日

序 言



我在接到这个课题之时，多少有些心有余悸。随着人类社会的文明化，巫术似已被抛进历史的垃圾箱，君子不屑一顾，“狗肉上不了正席”。如果谁要为巫术写书，难免有宣传迷信之嫌。

然而，这样一个宏大的长江文化研究工程，不能回避巫术。长江流域的古文化以崇道、尚柔、敬神、好巫为突出特征，先秦时期的《楚辞》、《山海经》就是巫文化的代表作，《汉书·地理志》已明确指出楚人“信巫鬼，重淫祀”这一普遍的文化现象。如果这套丛书没有涉猎巫术，那是残缺的。如果因避嫌而不研究长江流域巫术，那是不严肃的态度。

在切入课题之时，我考虑得最多的是应以什么样的态度和视野去展开研究。

学术界往往有这种情况，研究什么对象，就“恋”上了，作出过分的肯定。我认为，研究巫术应当进得去，也出得来。如果一个学者在研究巫术的过程中过分地夸大巫术、甚至溺于巫术而不可自拔，那就是一个失败者。

反之，有些人对巫术不了解，或只见到皮毛，既不读有关的书，也不进行社会调查，仅凭陈见就妄加评说，武断地批判，这也是不成熟的表现。



我认为,研究任何问题之初,都应尽量避免戴着有色眼镜,避免“盖棺论定”的陈见。结论得之于研究之后,而不是研究之初。这么多年的政治教育,使人们对巫术普遍产生了厌恶感,普遍存在着观点上的偏见,即只看到巫术迷信、危害的一面,而忽略了从整体上审视巫术。欲对巫术了解,必须从文化的角度对以巫术为核心的巫文化进行全方位的、历史的考察。

评价巫文化,应坚持时段原则,即从不同的历史条件看待巫术。

同样是一个巫师、一种巫术行为,如果我们把它置于现代社会,毋庸置疑是要被否定的。反之,如果我们把它置于原始社会或上古社会,也许会受到较多的肯定。

试举一例:同样是用巫术放血疗法治病,现代医学认定其是野蛮荒谬的行为,上古医学却以之为了不起的尝试。

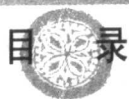
时段原则就是历史主义观点,把特定的历史现象放在特定的历史条件中考察,才可能得出相对公允的结论。我认为:古代巫术的存在,自有其合理性。在社会的发展过程中,巫术在不同地区、不同时间发挥了作用。巫师在部族、村寨的影响很大,往往有举足轻重的作用。巫师群体,原始社会就出现了,并且占据社会显耀的地位,这是不以人们意志为转移的。巫师的多寡,巫师的沉浮,都是人类社会必不可少的生态链中的必然。巫文化被人们鄙视为垃圾文化、负面文化,但是古代社会如果没有巫师,人类的童年就

无法一步步走向成熟，偏远的村寨文化就无法生机有序地延续，文化就会变得苍白。对于古代的巫师，我们应放在当时的历史条件下，用理解的心情去看待他们。在古代社会，入仕当官的路很窄，人们的出路有限，何况官场也很黑暗，有些人适应社会的要求去做巫师，这是没有办法的办法。况且，巫师做的事情并不全都是坏事，其中也有某些有益的事情(尽管很少)，我们不能用现代眼光去苛求他们。

迄今研究巫术的论著已不算少，但研究巫文化的论著微乎其微。换言之，把巫术当作一种“术”去研究的成果为我们提供了借鉴和基础，而把巫术及其相关的文化联系起来去研究尚是刚刚起步，在巫文化领域还有开垦的前景。

学术界对全国或某一省、某一少数民族、某一方面的巫术已有不同程度的研究。但是，对长江流域的巫术或巫文化却缺乏系统的研究，至少没有一部专门的著作。长江流域是中华文化的摇篮之一，也是自南朝以来文化最具生机的区域，我们怎么能忽略这一条文化带？

长江流域的巫文化是极具魅力、极其复杂的文化，只要我们以务实求真的态度去扫视，去研究，就一定会有收获。



目 录

总 序	季羨林
序 言	1
第一章 综论	1
第一节 巫文化概说	1
第二节 长江流域与巫文化	17
第二章 时空视野下的巫文化	61
第一节 长江流域巫文化的流变	61
第二节 长江流域各区域巫文化	84
第三节 长江流域少数民族的巫文化	116
第三章 巫文化的理念与实践	141
第一节 长江流域的巫文献与巫观念	141
第二节 长江流域巫术的类别及行为	188



第四章 社会与习俗:巫文化之功能	254
第一节 部族的凝聚与管理	254
第二节 文化的创造与传播	263
第三节 巫俗的选择与参与	277
第四节 社会的动荡与不安	316

第五章 巫文化的是非曲直	333
第一节 长江流域先哲对巫术的揭露和打击	333
第二节 当代国内外学者有关巫术的观点	341
第三节 比较与反思	348

参考文献	361
后 记	363

第一章

综 论

第一节 巫文化概说

一 释“巫”

1. 什么是巫

什么是巫?《汉语大词典》^①的解释是:“古代从事祈祷、卜筮、星占,并兼用药物为人求福、却灾、治病的人。”

这个解释是比较准确的,但是还有三点需要补充:

其一,巫不仅仅存在于古代,还活动于当代。当代不仅在偏远的落后地区有巫,在发达的城市亦有巫。

其二,巫的活动不仅仅限于求福、却灾、治病,还从事预测、谋划等事宜。

其三,巫往往自称能交通鬼神,与鬼神感应,趋吉避凶,从而骗取民众信任而获得财物。

概言之,巫是人类社会专事巫术,以祈祷、降神、感应等神秘行为为人驱灾、求吉、治病、表达心愿,并为自己谋求生存的人。

^① 罗竹风:《汉语大词典》,1149页,北京,汉语大词典出版社,1997。



实际上,学术界迄今尚未有令人信服的、统一的关于巫的定义,但也没有较大的观点差异。我认为,巫的泛称是文化人,狭义解释是吃鬼神饭的文化人。

2. “巫”字本义

巫,上古已有此字。在甲骨文、金文中,都有“巫”字,它应当属于中国先民最早创造的一批文字。长江流域出土的文物上很早就有了“巫”字”。有人考证江苏吴县澄湖出土的良诸文化陶罐上的符号,释其四个符号为“巫戌五俞”。在安徽含山凌家滩4号墓出土刻纹木版也有“巫”字,这些有待进一步证明。

(1) 从字形释巫

中国上古创字是有规律的。先民把“工”与两个“人”字组合在一起,自有其用意。工,《说文》解释说:“工,巧饰也。象人有规榘也,与巫同意。凡工之属皆从工。”宋代徐锴说:“为巧必遵规矩法度,然后为工,否则目巧也。巫事无形,失在于诡,亦当遵规榘,故曰与巫同意。”^①工的原始意义至少有两点,其一是巧饰,其二是曲尺。近人杨树达在《积微居小学述林·释工》认定工象曲尺之形。工,借用古代文字学家对“工”字的解释,上下两横分别代表天地。巫,则是有两个人在其中。《说文》释“巫”：“象人两袖舞形”。今人根据甲骨文和金文,认为巫字“象两玉交错形”。《汉语大字典·工部》^②的“巫”字条说:“《说文》:‘靈,靈巫以玉事神。从玉,霤声。靈、璽或从巫。’古代巫师以玉为灵物,故以交错的玉形代表巫祝的巫。”因此,巫字的字形与舞形、玉器有关,上古没有贬意。

(2) 从读音释巫

① [汉]许慎:《说文解字》,100页,北京,中华书局,1963。

② 徐中舒:《汉语大字典》,412页,武汉,湖北辞书出版社;成都,四川辞书出版社,1986。

中国古代创字规律,音义有微妙的联系。清代考据学家往住穷尽毕生精力研究音群与义群的关系。巫与乌、呜、污、诬、误、恶、雾、勿、忤、芜同声,大多是些晦暗之词。

巫与诬通。汉代扬雄《法言·君子》载有“不果则不果矣,人以巫鼓”。李轨《注》云:“巫鼓,犹妄说也。妄说伤义,甚于不言。”汪荣宝《义疏》云:“巫读为诬。诬鼓,谓诬妄鼓扇。”

此外,巫与舞、武在读音上都是一声之转,这可能与巫的动作有关。巫给人的最初印象是手舞足蹈、颠三倒四的样子。

3. 辨“女巫男覡”

巫是女巫与男覡的通称。但是,古代曾经把女巫称为巫,男覡称为覡。如《荀子·正论》云:“出户而巫覡有事。”杨倞注:“女曰巫,男曰覡。”

(1) 女巫

这里要讨论的是女巫的数量。曾经不止一次有人问我:为什么女子好巫?女子喜好以巫为职业?女巫多于男巫?

这些问题很难回答,就一般的印象而言,女子比男子更容易轻信迷信,诸如看手相、算命等。有许多女子选择以巫为职业,但是到底有多少女子从事巫术,这很难量化。事实上,历史上的男巫数量也不会少,男巫在社会上的影响大于女巫的影响。

已知确实有许多女性为巫。如江汉平原上至今仍有许多女巫在乡村中活动,乡民称之为巫媪、巫姬。民族学调查发现,少数民族有许多女巫,但地位比男巫要低。如云南彝族有女巫“香么”、“师娘”,她们从事祭鬼、卜咒、降神、祛病,常常手持法器(鼓、剑、扇之类),起舞降神。

为什么巫中有许多女性?可从两个方面加以解释:

其一,从社会发展过程看。人类社会童年阶段曾经历过母系氏族社会,女性在社会中起过主导性的作用。妇女养育子女,子女知母而不知父。妇女中间有一部分颇有经验、智慧、威信



人成为巫,她们为氏族推测季节,为女人接生,为人治病,世代相传。

其二,从生理和心理特征看。女性受体力限制,选择职业的机会比男性少,许多重活、技术活都不适宜女性。女性在心理上较软弱,缺乏刚毅,畏惧外来压力,容易盲目接受迷信观念。她们轻信超自然之力,相信法术之力。此外,女性比男性更擅长表演,巫术活动在“降神附体”的过程中,女性常常扮演得出神入化。这种情况,古今中外大抵相同。在西方,至今仍有许多妇女相信神灵,相信命运,相信巫师,愿意学习巫道。

这里,介绍晋朝会稽(今属浙江)的一位女巫章丹,堪称女巫的一位代表。《晋书·夏统传》记载夏统的母亲生病,“其从父敬宇祠先人,迎女巫章丹、陈珠二人,并有国色,庄服甚丽,善歌舞,又能隐形匿影。甲夜之初,撞钟击鼓,间以丝竹,丹、珠乃拔刀破舌,吞刀吐火,云雾杳冥,流光电发。”女巫章丹等长得漂亮,穿得华丽,能歌善舞,她们“在中庭轻步回舞,灵谈鬼笑,飞触挑样,酬酢翩翻”,如同仙女下凡。更有甚者,她们还擅长江湖上的幻术,用刀割舌头,吞刀入口,口中吐火,隐形匿影,称得上是职业巫师。

(2) 男巫为什么称觐

这个问题一时还很难作出圆满的解释。

先秦时的典籍多次出现“觐”字。《国语·楚语下》记载:“在男曰觐,在女曰巫。”汉代韦昭注:“巫觐,见鬼者。”

汉唐时“巫觐”合称。汉代王符的《潜夫论·巫列》记载:“巫觐祝请亦其助也。”《新唐书·黎干传》记载:“时大旱,(黎)干造土龙,自与巫觐对舞,弥月不应。”

为什么古代曾以“觐”为男巫呢?宋代王观国《学林·巫觐》有一段考证:

《国语》、《说文》、《汉书·郊祀志》、郑康成注《周礼》、注《礼记》、《集韵》、《类篇》皆云：在男曰覡，在女曰巫。《玉篇》、《广韵》皆云：在男曰巫，在女曰覡。观国按：《周官》有司巫，掌群巫之政令。又有男巫，有女巫，通谓之巫，而不谓之覡。若言巫覡，则必有别矣。今按《檀弓》曰：“岁旱，穆公召县子而问然，曰：‘天久不雨，吾欲暴巫而奚若？’”曰：“天则不雨而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？”谓巫为愚妇人，则女为巫矣；女为巫，则男为覡也。

我认为男巫之所以称覡，不外两点原因。一是把男巫与女巫区别开来，二是强调男巫的见识能力。

我们知道，中国人历来重视称谓，把称谓分得很细，这与西方人是不同的。之所以不同，是因为农耕宗法社会讲究尊卑等级，男女的地位不同，男巫与女巫当然应以名称区别开来。巫的本领在于预见，男巫应当比女巫更有先见之明，所以，古人给巫字加了个偏旁“见”，以强化男巫的职守。

覡的独特功能是“见”、“视”。晋代的《搜神记》记载：“吴孙休有疾，求覡视者，……使覡视之。”多次把覡与视联系在一起，可见覡是以预测、见识为突出特长。

覡，《说文》释为“能斋肃事神明也。在男曰覡，在女曰巫。从巫从见。”张舜徽先生《说文解字约注》说：“湖湘间犹称巫覡能见鬼神，谓可招致亡魂，与生人对语，俗名下马。乡僻男女，为所惑者甚众。此亦伤风败俗之一端，盖其所从来远矣。”覡比巫更有见地，更能招魂，所以称男巫为覡。

在古代，覡并不一定是男巫的专称。女巫也曾被称为覡。这种情况在唐代以后频繁出现。如《新唐书·逆臣传上·安禄山》记载：“（禄山）母阿史德，为覡，居突厥中。”

宋明时期以“覡”为女巫，称巫婆为覡女。宋代王禹偁、《合



崖湫》诗：“州民与郡吏，覡女杂巫童。朝祈又夕祷，拜起虔且恭。”明代高启《赠步炼师祷雨》诗：“祠官空为大雩舞，覡女羞作迎神歌。”可见“覡”不是男巫的专称。

概言之：巫与覡在一般情况下没有严格区别。但是，为了强调男女差别、招鬼魂的能力差别，为了强调覡更具有经验性，所以古人把男巫称为覡。覡的读音 xī(习)，有反复操习、十分熟悉之意。

二 巫术与巫文化

1. 巫术与其他相关的概念

(1) 什么是巫术

什么是巫术？通常的解释是：巫术是依据虚构的超自然的力量，企图用一整套神秘活动的影响，控制事物或环境，以实现某种愿望的行为。巫术是一种准宗教现象，幻想靠特定主观行动来影响或支配客观事物的现象。巫术试图以一定的程式或动作，对客体加以控制和影响。

巫术可按行为内容、时间及社会影响分成不同的类别。

有人把巫术分为巫师的巫术与群众的巫术，前者是狭义的巫术，后者是广义的巫术。

狭义的巫术指巫师实施的法术。

广义的巫术指广大民众自觉或不自觉实施的巫术行为，近乎巫俗。凡是崇尚巫鬼，专门致力于趋吉避凶的行为，都可视为巫术的范围。民众的愚昧迷信言行，大多与巫术有联系。张紫晨认为：“巫术，特别是中国的巫术，巫师的活动只是一个方面，还有一个重要的方面，便是群众巫术。这种群众巫术并不是如西方学者所说只是巫师巫术形成之前的公众巫师，而是在巫师巫术存在的同时自始至终地存在着。特别是巫师巫术发生广泛影响之后，民间群众更是处处以某些巫术原理、巫术观念和手段

处理各种问题。”^①这就是说狭义的巫术是巫师巫术,广义的巫术是群众巫术。

巫术是历史文化之一,它随着历史发展而变化。有人把原始社会的巫术称为原生形态,奴隶社会的巫术称为次生形态,封建社会的巫术称为再生形态。这样划分,也许有助于对巫术进行阶段性的认识。但是也应看到,三阶段不是截然分开的,而是密切联系的。巫术史大致可分为两阶段,人类进入文明社会之前;人类进入文明社会之后。奴隶社会与封建社会的巫术都是阶级社会的巫术,应有同一性。封建社会与奴隶社会在社会性质方面是有所不同,但巫术未必有本质不同。既使人类进入到封建社会了,原始社会的巫术仍然传承下来。民俗学调查发现,直到近代社会,在一些偏远的山区的少数民族中仍保存有原生形态的巫术。

英国学者弗雷泽在《金枝》中把巫术分为诸多类别。根据交感律,他把巫术称为交感巫术。在交感巫术中,他又根据相似律和接触律分出顺势巫术与接触巫术。根据内容行为,他又提出了理论巫术、应用巫术的概念:“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。”^②

(2) 巫术与方术不能划等号

有人把算命、看相、占候、望气、观星、测字、堪舆、说梦等方术都称为巫术,这是不妥当的。巫术不等于方术,如果把巫术与方术混为一谈,就不可能对巫术有准确的把握。以方术代称巫术,实则是对巫术的无知。

① 张紫晨:《中国巫术》,66页,上海,上海三联书店,1990。

② [英]弗雷泽:《金枝》,20页,北京,大众文艺出版社,1998。



巫术与方术也有区别。方术是方士的神秘术。在先秦就有了。“方术”名词,本指谋略之道,《庄子·天下》说:“天下之治方术者多矣。”秦汉时,神秘的方术盛行。《汉书·方术列传》记载:“汉自武帝颇好方术,天下怀道艺之士,莫不负策抵掌,顺风而屈焉”。

关于方术,陈永正主编的《中国方术大辞典》有系统的诠释,该书由中山大学 1991 年出版。陈永正等人把方术分为预测术、长生术、杂术。方术的内容有甲骨卜、易占、象占、梦占、星占、六壬、太乙、遁甲、杂占、相人、堪舆、择吉、星命、外丹、内丹、气功养生、服食辟谷、房中、符咒、巫术。

巫术与方术的关系大致有以下异同:

第一,巫术是方术的源头。巫术发生和流行的时间比方术早。原始社会就有了巫术,而阶级社会才有了方术,或者说巫术与方术同源,鲁迅在《中国小说的历史变迁》第二讲作过辨析:“中国本来信鬼神的,而鬼神与人乃是隔离的,因欲人与鬼神交通,于是乎就有巫出来。巫到后来分为两派:一为方士;一仍是巫。巫多说鬼,方士多谈炼金及求仙。”^①

第二,方术是巫术的衍生。从某种意义上说,方术是广义的巫术,是巫术的外延。一般来说,方术不能与巫术划等号。但是,方术总是伴有巫术的影响。

第三,巫术和方术的思想基础不同。巫术以原始宗教为出发点,发生于史前。方术以阴阳五行观念为基础,发生于秦汉。对此,清代馆臣在《四库全书总目提要》总论术数:“术数之兴,多在秦汉以后,要其旨不出乎阴阳五行、生克制化,实皆易之支派,傅以杂说耳。”术数即方术,指占星、占候、堪舆等。

(3) 巫术与法术不能划等号

^① 《鲁迅全集》第 8 卷,319 页,北京,人民文学出版社,1958。

这个问题尚有争议。有人认为巫术不同于法术,巫术比法术产生稍晚,巫术有个明显的特征是具有模糊的超自然力。法术起源于早期原始社会,幻想以特定动作来影响或控制客观对象,尚无依靠神力行事的观念,但取悦神灵,求其赐助。为求雨而洒水,为打猎而跳舞。

有人认为巫术与法术没有什么区别,可以把巫术与法术混用。林耀华主编的《原始社会史》说原始巫术的种类很多,一种是用比拟或模仿的方式进行巫术。如澳大利亚人要天下雨,就用口含水,喷向四方,作出霖雨的象征。他们期望猎获更多的袋鼠,在出猎前跳袋鼠舞。巫师在地上画袋鼠的形象,猎手们纷纷用矛去刺它。这样一些巫术实例,有的学者归为法术类。

因为巫术与法术不同,所以巫师与法师也有区别。法师即魔法师,专门降妖伏魔。法师通过做法事获取报酬,职责是与妖怪打交道。巫师通常与鬼打交道,所以又称为鬼师。

(4) 巫术与迷信不能划等号

巫术有浓厚的迷信色彩。从一定层面上说,巫术是迷信的一种表现形式,它相信外在的神秘力量,笃信外在神力对人的影响,反映了文化的落后面。

但是,巫术与迷信之间不能划等号,其内涵、外延都有所区别。如果说迷信是文化的垃圾,那么巫术在上古未必尽是文化垃圾。在人类的童年阶段,巫术对自然界、社会作了探讨和阐述,表现出上古人的睿智。到了阶级社会,随着文明进化,巫术才深深堕于迷信的泥潭。如果我们把巫术等同于迷信,那么我们就用不着去剥离巫术的不同文化成分,而可以迅速地把巫术扔进历史的垃圾箱,在辞典上删掉“巫术”一词而代之以“迷信”。

(5) 巫术与科学不能划等号

这里介绍三种观点,是英国三位学者的不同看法。

弗雷泽认为巫术包含了科学,科学是从巫术中诞生出来的,



巫术与科学是人类文化起始阶段的兄弟。“巫术与科学在认识世界的概念上,两者是相近的。……对那些深知事物起因、并能接触到这部庞大复杂的宇宙自然机器运转奥秘的发条的人来说,巫术与科学这二者似乎都为他开辟了具有无限可能性的前景。”^①

另一位科技史专家丹皮尔认为巫术是科学的初生地,但巫术不仅没有帮助科学,而且在迫害科学,他说:“科学并不是在一片广阔而有益于健康的草原——愚昧的草原上发芽成长的,而是一片有害的丛林——巫术和迷信的丛林中发芽成长的,这片丛林一再地对知识的幼苗加以摧残,不让它成长。”^②

马林诺夫斯基认为巫术不是科举,也不是伪科学,也不是原始科学。他批评弗雷泽把巫术与科学视作相同的性质。他认为“科学的功能是在给初民以技术活动的理论及实际指导。……即使巫术确是包涵在交感原则之中,及确受联想的支配,它和科学根本上还是两回事。”^③

在上古社会,巫术是从唯心的方向发展,科学是从唯物的方向发展。巫术是以相信超自然力为前提的,在这一点上,决定了科学与巫术分道扬镳。巫术不可能真正认识自然的本质,不可能揭示自然、社会、思维的规律。在当代社会,巫术是科学的敌人,巫术仇视科学的每一次进步,因为科学的新进展把巫术逼进了阴暗的角落。

但是,巫术有其可爱的一面,即在困难面前不是盲从屈服,而是模仿、探索、思考,其言其行对科学或多或少有某些启示。在上古社会和少数民族部落,巫术以独有的方式开拓着文化之

① [英]弗雷泽:《金枝》,20页,北京,大众文艺出版社,1998。

② [英]丹皮尔:《科学史》,29页,北京,商务印书馆,1979。

③ [英]马林诺夫斯基:《文化论》,58—59页,北京,中国民间文艺出版社,1987。

路。这个问题,我们将在以后的章节加以探讨,但这并不意味着我们把科学与巫术混淆在一起。

2. 巫术与道教

西方有些学者在归纳宗教类别时,提出了“自然宗教”类,把巫术归于自然宗教。德国的黑格尔、荷兰的埃利都认为自然宗教是宗教进化过程中的初级形式。

实际上,巫术与宗教是不同的文化体系。巫术是实践的体系,而宗教提供的是价值体系。

关于巫术与宗教的区别,我想借用臧振的一段论述:

早在宗教产生之前就有了巫术,宗教产生之后也没有取代巫术。巫术流行在保留着思想万能的世界观的领域,宗教流行在人们发现自己渺小的地方。巫术建立在人类自信心的基础上,宗教建立在人们丧失自信心的地方;巫术借助人自身的力量同敌对力量抗争,宗教拜倒在超自然力量膝下;巫术的精神是斗争,宗教的精神是崇拜。巫术是实用的技术,它要达到的目的是具体的,宗教寄希望于神灵,因而不直接达到目的。巫术的目的简单明白,宗教则是对整个未来幸福的追求;巫术是切近的追求,宗教是高远的信仰、理想的追求,巫术提供给人现成的勇气,宗教则启示人以广义的真理^①。

这段话比较简练地概括了巫术与宗教的关系,这对于我们把握巫术的内涵与特征是有益的。

巫术不同于宗教。巫术不是对客体加以神化,而是力图影响或控制客体。宗教相信在现实世界之外还存在着超自然、超人间的神秘境界和力量,它们主宰着自然和社会。英国人类学

① 臧振:《蒙昧中的智慧——中国巫术》,5页,北京,华夏出版社,1994。

家马林诺夫斯基认为巫术与宗教有同一性,也有差异性。在人们的认识过程中,巫术侧重于手段,宗教侧重于目的。他说:“巫术和宗教是有分别的。宗教创造一套价值,直接地达到目的。巫术是一套动作,具有实用的价值,是达到目的的工具。现代的宗教中的许多仪式,甚至伦理,其实都该归入巫术一类中的。”^①长江流域是道教产生的发源地。道教是中国土生土长的宗教,产生于东汉时期,蜀地是早期道教的重要活动区域。

道教与巫术的关系十分密切,简述如下:

首先,巫术是道教的源头之一。道教受巫术、民间宗教、佛教影响而产生。道教创造人张道陵等无不利用巫术,或从巫师演变而成道士。《三国志·张鲁传》记载:“张鲁字公祺,沛国丰人也。祖父陵,客蜀,学道鹤鸣山中,造作道书以惑百姓,从受道者出五斗米,故世称米贼。”《后汉书·刘焉传》也记载:“(张)鲁字公祺。初,祖父陵,顺帝时客于蜀,学道鹤鸣山中,造作符书以惑百姓。受其道者辄出米五斗,故谓之‘米贼’。”由此可见,蜀郡鹤鸣山(今四川成都市大邑鹤鸣山)是早期道教的重要活动地点。张道陵等用巫符迷惑百姓。

早期道教被称为鬼道,道徒称为鬼卒,这是因为道教的源头与巫术有关。巫术的突出特点是实行驱鬼之术,鬼是巫术的核心问题。《逸周书·史记》云:“昔者玄都贤鬼道,废人事天,谋人不用,龟策是从,神巫用国,哲人在外。”玄都即巫术盛行之地,有人认为在西南,即今之丰都。李膺《蜀记》说张道陵在四川大邑的鹤鸣山,“避病疴于丘社之中,得咒鬼之术书,为之,遂解使鬼法。”这都说明道教在创始阶段与巫术尚鬼驱鬼有渊源关系。

道教的思想源头,既有巫术观念,也有《老子》学说。道教的三玄即《老子》、《庄子》、《周易》。但是,有人认为《老子》是讲长

① [英]马林诺夫斯基:《文化论》,51页,北京,中国民间文艺出版社,1987。

生久视之书,与道教和巫术的祈祷、符咒完全不同,明代中叶吉安府泰和县(今属江西)人罗钦顺在《困知记·续记》持这种观点,他说:“今之道家(指道教),盖源于古之巫祝,与老子殊不相干。老子诚亦异端,然其为道,主于深根固蒂、长生久视而已。《道德五千言》具在,于凡祈禳、崇祷、经咒、符篆等事,初未有一言及之。”

第二,道教的信仰与巫术的观念有许多相同之处。两者都相信唯心论,推崇多神论,有共同的神祇,如日月星辰山水雷电土地等自然神;也有许多共同的禁忌观念,如忌时,忌方位,忌神煞。

有些人物身兼道士与巫师两种性质,如早期道教创始人张鲁就是一位大巫,他以巫术组织民众,弟子称为鬼卒。东晋的葛洪既是道士,也是巫师,他的《抱朴子》一书既是道教书籍,也是巫术文献。

巫、道还有共同尊奉之神,如土地神、财神、灶神、门神、文昌神、城隍。《道藏》有《灶王经》、《三教源流搜神大全》把诸神都排列得很清楚。但是,巫术对道教中的“四大真人”(南华真人庄子、冲虚真人列子、通玄真人文子、洞灵真人亢仓子)不重视。

在从事求神活动方面,道教与巫术约定俗成地有所分工。道教敬拜教内所奉之神,巫术敬拜万物之灵。道士不轻易到民间作斋事,而巫师到村庄民户作法术,有很大的灵活性、随意性。云南昭通地区的情况就很典型,民国年间编修的《大关县志》记载:“本县庙宇有以道士主持者,但未与人作斋事,有的在家俗人略读道经,亦称道场,亦号端公戏,为人作酬神驱邪之术。”

第三,道教的许多法术与巫术如出一辙,道士与巫士都采用符篆、咒语、占卜、扶乩、祈禳、降神等行为。他们都经常为人消灾、去病、求嗣、预测。据吴荣曾在《文物》1981年第3期发表的《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》一文,汉代巫师作法,为人解

除罪责,然后把用过的道具陶瓶、泥封留在墓室,用于驱鬼避邪。道教承袭了巫术墓门解除的内容,用咒语、符文请神役鬼。

当然,道教与巫术之间不能划等号。道教有教义、教规、组织、宫观,而巫术没有这些。

道教的许多法术与巫术也有相通之处:

巫师画符,道士也画符。所画之符大致相同,都是似字非字的图文。所不同的是,道士称符是太上老君所传,而巫师不一定托名于太上老君。

巫师念咒,道士也念咒。《道藏》中有几万种咒语,用途很广,巫术的咒语比道教的咒语更加杂乱。道士念咒,有一套规则,要存想、意念。

巫师有禹步,道士有步罡踏斗。魁罡、北斗代表天庭。道士作法,以法场为天庭,脚穿云鞋,按斗宿之序踏着步子。道教借用巫术的禹步,创造了几百种步法,分别用于不同的法术。《道藏·洞神八帝元变经》称“禹步者,盖是夏禹所为术,召役神灵之行步,以为万术之根源,玄机之要旨。”

道教史籍总是宣传道术高于巫术,道师高于巫师,并介绍一些神奇的事例,力图把信徒都拉到道教中。这里,介绍《云笈七签》一百二十一《苏州盐铁院招商官修神呪道场验》的一段记载,说的是某官人本信巫术,后来皈依道术,原文:

苏州盐铁院招商官姓王,其家巨富,货殖丰积,而疾苦沉痼,逾年不痊,斋供像设,巫医符咒,靡不周诣,莫能蠲除。玉芝观道士陈道明专勤清斋拜章,累有征验,而招商素不崇道,闻之蔑如也。攻理所疾费货财万计矣。日以羸荼,俟时而已。其亲友劝勉俾请陈道明章醮祈禳,不获。已而召焉。道明为于其家修神咒道场。

这个陈道明道士持剑喷水，招商官竟然很快病愈，饮食起居如初。为了报答道教，招商官投资数百万钱维修扩建了玉芝观。

这个故事有可能是真实的。招商官生病，医治了很久，即将康复，道士前来作法，独贪治病之功。道教抓住这样一个例子，夸大道士的作法，鼓励受益的信众向道观捐款。实际上，道士作法，为人起死回生，十例难有一例成功。

3. 巫文化

文化是个复杂的概念。在古代西方，文化一词源于拉丁文 *Cultura*，意为人为努力摆脱自然。中世纪，文化概念的含义被神学观念所压倒。到了 19 世纪，文化才作为独立的概念被提出。英国学者泰勒（1832—1917 年）在《原始文化》开篇给文化下了一个著名的定义：“所谓文化或文明，乃是包括知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗及包括作为社会成员的个人而获得的其他任何能力、习惯在内的一种综合体。”这个定义在学术界有较大的影响。循着这个定义，我们可以说：巫文化是文化的组成部分，巫文化是关于知识、信仰、习俗等内容文化。

中国巫文化的理论大本营可以追溯到《周易》。《周易》是一部卜筮书，是巫文化的结晶，其中提供了“观乎人文，以化成天下”。文中的“化”，就是巫化，就是神道设教。中国原始社会的文化主要是巫文化，商代文化是巫文化发展的一个高峰。周代文化有浓厚的巫术色彩。秦代至清末，巫文化一直流行。

巫文化的轴心是巫术，粘结剂是巫术观念，主导者是巫师，社会基础是笃信鬼神的民众。

巫文化与巫术很难分清楚，从某种意义上说，巫术是狭义的巫文化，巫文化是广义的巫术。巫术是巫文化的主体、核心内容。巫文化是个大概念，巫术是具体的、实质性的概念，没有巫术，就谈不上巫文化。

巫文化是辐射、交叉、动态的文化范畴，当巫术与观念、巫术



与社会风气、巫术与医学、巫术与其他种种文化现象发生交融时,就形成了文化。

巫文化近乎巫风,与巫风的意思相近,但两者不能等同。巫风体现了巫文化,它是民风的一种类型,与民俗密切联系在一起。所谓巫风,就是以巫观念、巫术、巫民俗为表象的社会风气。

“巫风”一词,早在《尚书·伊训》就出现了,其文:“恒舞于宫,酣歌于室,时谓巫风。”唐代孔颖达疏云:“巫以歌舞事神,故歌舞为巫觋之风俗也。”这是狭义的“巫风”。还有广义的、泛指“巫风”,如鲁迅在《中国小说史略》第五篇说:“汉末又大畅巫风,而鬼道愈炽。”

巫风最大的特征,是与鬼神观念、祭祀行为、驱凶择吉联系在一起。凡一个社会有这些特征,皆可称为巫风。巫风是愚昧迷信之风。

巫风既是风气,也是文化。凡是具有巫术思想和实践的现象,我们都可以称为巫文化。

巫文化还可以分成雅、俗两个层面。凡是有很强实践性的、民俗性的巫文化,我们可以列为俗层面。凡是有较多学理性的巫文化,我们可以列为雅层面。

巫学就是雅层面的巫文化。巫学是关于巫术的学问。从古到今,凡是研究巫术及相关问题的,我们都可统称为巫学。

巫术与巫学是有区别的。巫术是以巫师为主体的法术,巫学是以学者为主体的学术。对此,张正明先生有一段话对我们是很有启迪的。他说:“楚国本来盛行巫学而兼用杂学,巫学是楚人的传统学术,杂学是指楚人所能搜集和研习的外来学术——即《书》、《志》、《记》等以及南方的周人如随人季梁的学说。巫学不是今人所讲的装神弄鬼,它是一种原生形态的学术,其中有原始的科学即天文、历算、地理和医药等等,有原始的哲学即道学的萌芽,有原始的艺术即诗歌、乐舞和美术,有神话、传

说和信史,当然也有巫术、巫技和巫法。除了楚国,还有陈国和宋国也盛行巫学。就宇宙观来说,道学其实导源于巫学。巫学朝着理性化、形上化的方向发展,到了脱胎换骨的程度,便是道学。”^①

综观中国历史,不难发现中国巫文化有三个特点:

第一,长期性。

几乎任何一个民族都有巫文化,但是,世界各大洲的古老文化都有断裂现象,如古埃及文化、巴比伦文化都没有连续发展下来,中华文化连绵悠久,巫文化也没有中断。

第二,民族性。

世界每个地区、每个民族的文化都有一些相对独立的特征,中华民族文化自有特色,其巫文化当然也有特殊性。巫师的名称、巫术方式、巫术的社会影响有所不同。

第三,复杂性。

由于中国历史悠久、民族众多、疆域辽阔,因而文化多元,巫文化特别复杂,这是其他国家难以比拟的。

第二节 长江流域与巫文化

一 长江流域是巫文化的温床

任何文化都根植于一定的生存环境、一定的社会条件、一定的历史时段。没有相适应的温床,就没有相适应的文化。正如细菌往往繁殖于湿润温暖的条件下,巫文化在长江流域是颇有生存之“缘”的。

从历史的、学理的角度而言,巫术或巫文化自有其产生的原

^① 张正明:《楚史》,275页,武汉,湖北教育出版社,1995。



因：

客观上，氏族社会的生产力水平极低，原始人对自然了解极其有限。大自然使人畏惧，充满未知和神秘。

主观上，原始人为了生存，企图通过特殊的行为影响和利用不可知的力量。

巫术不是某一人一时发明。人类的每个民族在童年时期都有巫术。巫术是人类文化的最早的文化形式。英国人类学家马林诺夫斯基说过：“初民社会中的经济活动直接地及切肤地使他们感觉到运命的拨弄。无端的天旱或水涨，闹起灾荒来，……晴雨丰歉好象是天意，和人类经验及知识是无涉的，于是人们又有求于巫术了。”^①

探讨巫术文化的本源，一定要从社会生存条件及人的生活情况入手。如果离开了特定条件，就不可能理解人们为什么相信巫术。长江流域的生态条件从总体上是适合人们生存的，但在生产力水平极其有限、人们的科学知识极其有限的情况下，人们生病而不能治；人们种田而靠天收；人们外出碰到野兽怪异，人们怎么可能不去求助于鬼神？有社会要求，就必然有某些人去充当人神之间的媒介，于是就有了巫师与巫术。

1. 自然条件的分析

文化的产生和形成受制于生态环境，受制于生产力发展水平。

从地理学角度看，长江流域也许天然就是盛产巫术的地方。著名史学家侯外庐似乎已注意到这个问题，他把先秦时期的文化流派现象与地理联系起来考察，得出了基本的区域文化发生模式。他说：

^① [英]马林诺夫斯基：《文化论》，50页，北京，中国民间文艺出版社，1987。

各个学派的流传分布,往往也有其地域特点。大略的形势可以描述如下:儒墨以鲁国为中心,而儒家传播于晋、卫、齐;墨家则向楚、秦发展;道家起源于南方原不发达的楚、陈、宋,后来可能是随着陈国的一些逃亡贵族而流入齐国。楚人还保留着比较原始的“巫鬼”宗教。^①

长江流域的自然条件,对长江流域的巫术有什么影响呢?

(1) 地形复杂与巫文化多元

首先,长江特别长,流域范围广。长江干流全长 6300 余公里,长度居世界第三,流域面积 180 余万平方公里,流经青、藏、川、滇、黔、渝、鄂、湘、赣、皖、苏、沪等 12 个省、直辖市、自治区。长江地跨中国地貌的三大阶梯,地形复杂,有高原、高山、丘陵、盆地。长江上游玉树以上地区干燥、气压低、日照长、辐射强。长江中下游湿润多雨,气温高,气候条件使长江上、中、下游文化有明显差异。少数民族集中分布在中上游,而中、下游是经济发达区。这些情况决定了长江流域巫术文化不可能是单一的类型,其文化特征必然是多元的。如昆明盆地、四川盆地、汉中盆地、南阳盆地的文化各有特色,流行的巫术也有所不同。云贵湘黔巴蜀有许多“坪”、“坝”,民众各自为居,隔山则隔俗。

许多自然现象,在长江流域都被巫鬼化。

明代谢肇淛《五杂俎·人部》说:“吴越好鬼,由来已久。……于是邪怪交作,石狮无言而称斧,大树无故而立祀。木偶漂拾,古柩嘶风,猜神疑仙,一唱百和,酒肉香纸,男妇狂趋。”

神是人们对自然的异化观念,是超凡的形态。人们畏惧自然,就把自然当作神,《礼记·祭法》云:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”

^① 侯外庐主编:《中国思想史纲》,北京,中国青年出版社,1980。

(2) 水域与灵氛

长江流域的水系密布,众多的支流南北伸展。流域面积超过 1000 平方公里的河流有 437 条。上中游有主要支流雅砻江、岷江、嘉陵江、汉江。长江中下游有众多的湖泊,如洞庭湖、鄱阳湖、巢湖、太湖,全国湖泊总面积的五分之一在长江流域。成都平原、杭嘉湖平原河网密布。这种自然状况,决定长江流域文化比黄河流域文化更具有“水”的灵性,巫术特征偏重灵氛。东汉史学家班固在《汉书·地理志》说得很清楚:

楚有江汉川泽山林之饶;江南地广,或火耕而水耨。民食鱼稻,以鱼猎山伐为业,果窳羸蛤,食物常足。故沓窳偷生,而亡积聚,饭食还给,不忧冻饿,亦亡千金之家。信巫鬼,重淫祀。

巫术观念源于生活,源于历史。人们知道夏代大禹治水,降伏水龙,于是以大禹为神。人们过江渡河,用朱笔书写一个“禹”字佩带在身,认为大禹就在身边降神附体了,风涛不敢危害。这是精神胜利法。

吴地多水,古为泽国,于是有众多的水神崇拜,如白龙神、五龙神、太湖神、天后、水仙。此外,凡有功之官员也被称为水神,如先秦的伍子胥、汉代的陈平、南朝的顾野王、南宋的李禄。之所以供奉这些神,不外乎纪念他们的功劳,期望诸神再立新功。如顾野王是吴地硕儒,在吴地兴修水利,造福于后人。同治《苏州府志》记载:“吴郡江海泽国,而太湖居娄淞上流,每多风潮之灾。公以铁柱正之,至今永无潮患。其益农田之功,更莫大焉。建祠邑北门外。”

江南水乡尤其崇拜水神。有人调查,江苏的鄞县曾有 60 座水神祠庙,吴县曾有 54 座。供奉的神有龙、大禹、天妃等。民间一方面希望水神保佑平安,另一方面怀念有功劳的历史人物。

伍子胥、萧何、马援、王安石也被列为水神。水神曾帮助人们战胜洪水，为社会兴修水利，制服瘟疫，确保水上交通安全，所以受到祭祀。

江苏北部有洪泽湖，淮水汇于湖中。这一带流传“巫支祈”的神话，传闻巫支祈是水神，被大禹制服。晚清薛福成在《庸庵笔记·佚闻》说：“今洪泽湖滨之龟山有井，名曰巫支祈井，相传神禹锁巫支祈于此，有大铁链系于井栏，垂于井中，其下深黑，莫窥其底。明季及国初，尝有人拖铁链出而视之，盖一老猴也。”

长江中游至今仍有三淩庙、长王庙，这些都与古代的巫文化有关。

(3) 山大多怪

长江流域山大林密，雾障弥漫，幻景奇特，生物种类繁多，常常会出现一些怪现象。如白色的狗熊、硕大的老鼠、三条腿的鸡等，又如石头出声，枯树开花等。乡民不能解释种种怪现象，就求助于巫。巫不愿意使乡民失望，就要想方设法去解释，要自圆其说，于是巫就要去分析、探索，获取知识。巫崇拜万物有灵，巫自称无所不知。在乡民脑子里，巫是可以回答一切问题的智者，是神灵附会给巫有这种超凡的本领。山区的民性多疑多虑，畏惧自然，思想局促，容易轻信鬼神，巫术有社会基础。

大凡山区，文化都不易新生，不易流散。古老的文化最容易在山区保存。欲寻古文化，山区是渊藪。山民世代生活在山里，所见所闻的新鲜事情很少，而对原有的民俗、信仰有极大的保守性。山民接触科学愈少，则保存巫术愈多。若欲在 21 世纪看巫术，最好是到山区去。

《山海经》有祭山的记载，如《中山经·中次十经》：“堵山，冢也，其祠之：少牢具，羞酒祠，婴用一璧瘞。骊山，帝也，其祠羞酒，太牢具，合巫祝二人舞，婴一璧。”我们不能判断堵山在何地，但从中可知巫师参与祭山。

宋代思想家张载认为山区之人容易信巫鬼，他在《经学理



窟·周礼》说：“如深山之人多信巫祝，盖山僻罕及，多为强有力者所制，其人屈而不伸，必咒诅于神，其中又有偶遭祸者，遂指以为果得伸于神。”

长江的源头有昆仑山，山势巍峨，插入九天。于是，沿江人民就把昆仑山称为神山、巫师出入之山。《山海经·海内西经》说：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞，上有木禾，长五寻，大五围，面有九井，以玉为槛，面有九门，门有开明兽守之，百神之所存在。”

汉晋间把昆仑山描述成众神住守的城池。葛洪在《抱朴子·祛惑》说成都太守吴文讲过昆仑的传说：“昆仑山上，一面辄有四百四十门，门广四里，内有五城十二楼，楼下有青龙白虎，螭蛇长百余里，其口中牙皆如三百斛船，大蜂一丈，其毒煞象。又有神兽，名狮子辟邪，天鹿焦羊，铜头铁额，长牙凿齿之属，三十六种，尽知其名，则天下恶鬼恶兽，不敢犯人也。其神则有无头子、倒景君、翕鹿公、中黄先生与六门大夫。”

如果没有昆仑山的雄伟，怎么会有这么神奇的传说？

在中国的大山崇拜中，长江之滨的巫山有很多关于巫的传说。巫山是四川与湖北两省边境交界的大山，它北与大巴山相连，俯视如同汉字“巫”，这可是老天爷的神笔所致。巫山的山势奇特，有著名的十二峰，峰峰如巫觋、神女。巫山云雾缭绕，给人们以奇特幻想，于是有巫山神女的故事。相传赤帝之女瑶姬未嫁而卒，葬于巫山之阳，楚怀王游高唐，晚上梦见与其神相遇，自称为巫山之女。战国时宋玉在《高唐赋序》记载了这个故事。其后，人们又把巫山与大禹联系在一起。《太平广记》卷五十六引《集仙录》说大禹治水，驻于巫山之下，忽然有大风刮来，悬崖震荡，山谷坍塌，这时有瑶姬下凡，赐给鬼神之书，使大禹化险为夷并顺利完成治水大业。如果没有巫山的奇特自然景观，怎么会有这些神女的传说？

北魏郦道元在《水经注·江水二》记载了巫峡及巫风,说:江水东经巫峡,有大巫山,山上是司法之神孟涂的居住地。孟涂本是夏启的臣子。赤帝的女儿瑶姬也住在这里。“所谓巫山之女,高唐之姬,旦为行云,暮为行雨,朝朝暮暮,阳台之下,旦早视之,果如其言,故为立庙,号朝云焉。”巫峡的山势最奇特,所以神奇的传说最多。

南宋陆游在《入蜀记》记载他于孝宗乾道六年(1170年)十月二十三日经过巫山神女祠的情况。当时在巫山有凝真观,又称真人祠,实为祭祀巫山神女的场所。祠正对巫山。《神仙传》记载夏朝的大禹在此遇见神女,得到符书。于是,人们把巫山当作巫的大本营,把大自然神化为巫。12座山峰,峰峰似神女、似巫仙。陆游记载“岁旱祈雨颇应。”巫仙崇拜与大自然崇拜在这里得到了充分的融合。

宋朝的李惟清曾经在巫山一带治理巫风。《宋史·李惟清传》记载:蜀地涪陵一带的山民崇尚淫祀,生病不求医,听任巫覡摆布。李惟任涪陵尉时,擒笞大巫,改变了淫祀之风。

据《后汉书·宋均传》,东汉时的浚遒县(属当时的庐江郡,治今安徽肥东县东)有两座山,一座叫唐山,一座叫后山,老百姓把它们当作山神祭祀。当地的巫师从民间选取少男少女作为山神的山姬、山公,代替山神受祭,年年都要更换。事后,凡是被选取作为山公、山姬的少男少女,都不敢再与别人通婚。宋均担任九江太守后,严禁巫风陋俗,他下令说:有要替山神娶亲的都到巫师家里去娶,不得骚扰百姓。从此以后,巫师再也不敢提为山神娶亲了。

长江流域一直流行鞭石巫术,即希望鞭打石头引发天气变化。北魏郦道元在《水经注·夷水》记载鄂西的巫风说:“夷水又东经难留城南,城即山也。独立峻绝,西南上里余得石穴,把火行百步许,得二大石碛,并立穴中,相去一丈,俗名阴阳石。阴石



常湿,阳石常燥,每水旱不调,居民作威仪服饰,注入穴中,旱则鞭阴石,应时雨;多雨则鞭阳石,俄而天晴。相承所说,往往有效。但捉鞭者不寿,人多恶之,故不为也。”

鞭打石头是不可能导致旱涝的,这是基本的科学常识。但是,每到久旱久雨时节,人们总要有所作为,盼望通过某种行为感应自然神,所以就有了鞭石巫术。酈文说“往往有效”,又说“鞭者不寿”,这只是传说而已。敢于捉鞭的人,当然不会是地方官员和地主,他们应当是有神灵附体的巫。巫“威仪服饰”地进入穴中鞭石,是需要胆量的。巫是冒险者,是勇士。

对奇怪的地理现象加以神化,这在长江流域很普遍。唐代柳宗元在永州(今湖南零陵县)时,见到乡民崇拜一块神地,在地上建了堂,络绎而去朝敬,于是写了《永州龙兴寺息壤记》,说:“永州龙兴寺东北辄有堂,堂之地隆然负砖甃而起者,广四步,高一尺五寸。始之为堂也,夷之而又高,凡持锺者尽死。永州居楚、越间,其人鬼且礼。由是寺之人皆神之,人莫敢夷。”

文中说到用锹起土则致人于死,现在已不可考证。当时果真有其事?土能致人死么?姑且存疑。柳宗元认为“南方多疫,劳者先死,则彼持锺者,其死于劳且疫也,土乌能神?”柳宗元的推断是令人信服的。

四川奉节江边有奇石布列,这本是自然现象,但人们把它神秘化,说是诸葛亮排出的八卦阵。《太平寰宇记》云:“八阵图在奉节县西南七里,周围四百八十丈,中有诸葛孔明八阵图,聚石为之,各高五尺,广十围,历然棋布,纵横相当,中间相去九尺,正中开南北巷悉广五尺,凡六十四聚。或为人散乱及为夏水所没,冬水退后,依然如故。”

四川曾经流行崇拜石祖与拣石乞子,认为石子可以提供预兆。《太平寰宇记》记载:“石乳水在州(四川简州,今简阳)东北二十一里玉女灵山。每三月上巳日有乞子者,漉得石即是男,瓦

即是女，自古有验。”

湖北蒲圻陆水雪峰山有一石柱，酷似男性生殖器，每年都有求子者前去烧香，期盼感应生子。这类民俗已成为当地的一种文化，虽有迷信色彩，但反映了人们的心理需求。

(4) 痲疫致鬼

在古代社会，长江流域的自然条件比现在要湿润，痲疫之气弥漫，人们生存很艰难。汉代王充在《论衡·解除》记载长江沿岸有个传说：“昔顓頊氏有子三人，生而皆亡，一居江水，为虐鬼；一居若水，为魍魎，一止欧隅之间，主疫病人。”江水、若水都是本书所论列的范围。人们不知道疾病的原因，所以归于鬼怪，于是用巫术驱鬼。汉唐之际，许多人不愿到南方居住，就是害怕痲疫。

《三国志》多次记载北方畏惧南方的痲疫疫气。其《魏志·武帝纪》记载曹操率兵南下，“公至赤壁与(刘)备战，不利。于是大疫，吏士多死者，乃引军还。”当时的沿江居民往往早夭，原因在于疟疾、伤寒、血吸虫病。从秦代至明代，吴楚人口一直增加不多，这与湿润、疾病有关。晋代葛洪在《抱朴子内篇·登涉》托名抱朴子之口，把中原的自然环境与长江中下游的环境进行比较，认为后者要恶劣一些：

中州高原，土气清和，上国名山，了无此辈。今吴、楚之野，暑湿郁蒸，虽衡霍正岳，犹多毒藟也，又有短狐，……以气为矢，则因水而射人，中人身者即发疮，中影者亦病，而不即发疮，不晓治之者煞人。其病似大伤寒，不十日皆死，又有沙虱，水陆皆有，其新雨后及晨暮前，跋涉必著人，唯烈日草燥时，差稀耳。其大如毛发之端，初著人，便入其皮里，其所在如芒刺之状，小犯大痛，可以针挑取之，正赤如丹，著爪上行动也。若不挑之，虫钻至骨，便周行走入身，其与射工相似，皆煞人。人行有此虫之地，每还所住，辄当以火炙燎令遍身，则此虫堕地也。

葛洪所述,当为实情。晋代,沿江确实“暑湿郁蒸”、“犹多毒蜚。”人们容易患病,寿命普遍不高。在这样的自然条件下,人们容易误信巫鬼。

《旧唐书·南平僚传》记载南方“土气多瘴疠,山有毒草及沙虱蝮蛇,人并楼居。”唐时,在西南山区的疫疠之气严重,人们不得不住高敞之地以回避。

长江流域天气炎热,空气中湿度大,许多人是靠打渔摸虾生活,如太湖、鄱阳湖、洞庭湖沿边的民众总是在上肢或腹臂刻画蛟龙,或刻画鳞虫,有的刻画崇拜的图腾,或符篆。这就是断发纹身的巫俗,人们这样做的原因有两点,一是壮胆,让那些毒虫、猛兽、疫疠不敢靠近身体,增强自信心。《汉书·地理志》说(越人)“其君禹后,帝少康之庶子云。封于会稽,纹身断发,以避蛟龙之害。”另一原因是爱美。纹身是一种文化,反映了一种心理状态,是人们爱美观、审美观的表现。南方人赤膊的时间多,他们就把美丽、吉祥的图案画在身上,让人们欣赏。这种由地理、气候引发的、具有巫术现象的风俗,南方比北方明显地突出。

宋代龚鼎臣在《述医》注意到风土与巫俗的关系。他指出:

巴楚之地,俗信巫鬼,实自古而然。当五气相沴,或致病疫之苦,率以谓天时被是疾,非医药所能攻,故请祷鬼神无少暇。鸡豚鸭羊之荐,唯恐不丰。迨其不能,则莫不自咎,事鬼神之未至,或幸而愈,乃曰:由祷之勤也,荐之数也。……余尝访于人,其患非他,由覼师之胜医师耳。呜呼!覼者其能必胜诸医哉?其所胜者,盖世俗之人易以邪惑也。^①

^① 载《医部全录》,转引自马伯英:《中国医学文化史》,257页,上海,上海人民出版社,1994。

2. 社会土壤的分析

为什么中国长期流行巫术？怎样才能制止巫术？

这要从中国国情、即社会土壤加以分析。中国是一个农业古国，生产力和科技不发达。广大民众缺乏受教育的机会，特别是缺乏科技知识的教育。人们对自然、社会、事物往往缺乏科学的认识，于是神秘的观念、愚昧迷信的思想容易泛滥，巫术有广大的市场。

在神秘观念很浓厚的社会土壤，人们往往自觉不自觉地陷入到巫术之中，如：

晋代葛洪的《抱朴子》一书既有批评巫术的内容，又有宣扬符图咒语等巫术实质性内容。

太平天国的洪秀全一方面在《原道救世歌》声称“第五不正为巫覡，邪术惑众犯天诛”，另一方面又大搞降神附体。

从某种意义上说，巫术在长江流域的传播是不可避免的。在愚昧的氛围中，人们难以逃出巫术的侵蚀。

(1) 官府尚巫

古人说：“上有好者，下必甚之”。长江流域具有巫术文化的社会土壤，历史上在长江流域建立政权的统治者大多溺恋鬼神和巫道。

南朝刘宋时，文帝第八子刘祗笃信巫术迷信，试图用巫术方法颠覆朝廷，篡夺皇位。《宋书·庐江王祗》记载刘祗的劣迹，文帝下文指责他：“每觐天察宿，怀协左道，咒诅祷请，谨事邪巫，常被发跣足，稽首北极，遂图画朕躬，勒以名字，或加之矢刃，或烹之鼎镬。”刘祗不仅用这种巫蛊方法发泄对文帝的仇恨，还把巫师作为贵宾请到府中施巫术。“在江州，得一汉女，云知吉凶，能行厌咒，大设供养，朝夕拜伏，衣装严整，敬事如神，令其祝诅孝武，并及崇宪，祈皇室危弱，统天称己，巫称神旨，必得如愿。后事发觉，委罪所生，缴幸敲阨，仅得自免。”刘祗以为感应巫术很



灵验,实际上丝毫没有伤及朝廷,反而暴露了他不孝不忠的野心。

《南史·齐本纪下》记载废帝东昏侯笃信迷信,每天都有“师巫魔媪,迎送纷纭”。魔媪,可释为魔性的妇人。

地方官员笃信鬼神,巫师方士才可能兴风作浪。唐末高骈在广陵(治今江苏扬州)时广招妖人,许多巫士闻风而至,他们相互串通,编造神秘的事情,误导高骈。五代人罗隐在《广陵妖乱志》记载:为了引荐巫士诸葛殷,已为幕僚的巫士吕用之与诸葛殷狼狈为奸,拙劣的表演。先是由吕用之告诉高骈,说有神下凡前来帮助高骈。然后,诸葛殷前来自荐。诸葛殷“见(高)骈于碧云亭,妖形鬼态,辩诈蜂起,谓可以坐召神仙,立变寒暑。骈莫测也,俾神灵遇之,谓之诸葛将军也。每从容酒席间,听其鬼怪之说,则终日忘倦。”^①

唐宋以降,长江中下游盛行城隍信仰,把城隍当作冥界的地方长官,掌管鬼神,控制人的生死祸福。新官上任,首先到城隍庙敬拜,期盼与城隍合作愉快。民间每到节日或有大事,都要到城隍烧香。有些地方举办城隍庙会,短则三、五天,长则一月,祭祀活动与商业赶集一同进行。有的人生病不愈,就住到城隍庙里,请巫作法赶鬼。巫师在庙里请城隍“降身”,劝告鬼放了病人的魂魄,许以日后谢恩。城隍信仰风日盛一日,得到地方政府的支持,各地纷纷修建城隍庙,县里有城隍,乡里有城隍,城隍构成了一个庞大的阎罗世界,这些为巫术的泛滥提供了条件。巫师借城隍的名义,随意解释人事,唬弄百姓。

(2) 民间有尚巫的群众基础

中国历来的政治中心在北方。长江流域文化没有黄河流域文化的正统性。南方人的政治伦理意识相对淡薄,民间蕴藏着

^① 该文载《罗隐集》,北京,中华书局,1983。

很深的尚巫氛围,即尚巫有群众基础。

《楚辞》的《招魂》曾经叙述了天下四方的自然与文化,其中说到东方“十日代出”,西方“流沙千里”,北方“增冰峨峨,”南方“蝮蛇蓁蓁”。南方有许多“雕题黑齿”的部族,“得人肉以祀”。这说明南方比其他地区更有迷信土壤。《招魂》中的南方与长江流域有关,但不尽相同。

沿江居民的鬼观念特别浓厚。湖北云梦睡虎地 11 号秦墓出土的《日书》记载了许多鬼名,如状鬼、哀鬼、棘鬼、字鬼、阳鬼、凶鬼、暴鬼、刺鬼、饿鬼、夭鬼、厉鬼等,可见人们恐惧的对象很多。正因为有鬼,就会有预测鬼、与鬼勾通、赶鬼的人,这人就是鬼师,鬼师即巫师。

春秋时,长江中下游的民众相信鬼神和命运,楚国大夫孙叔敖有精炼的概括:“荆人畏鬼,而越人信机。”《吕氏春秋·异宝》载有此文,“机”,可有二种解释,一是兆头,二是作“机”解,意为妖祥。孙叔敖辅佐楚庄王,颇有政绩,所以对时弊看得很清楚。他在临死前告诫儿子,在接受楚王的封地时,不要贪恋术士们说的吉祥地,而要接受术士们认为不吉的地,这样才可长期安逸。

汉代,长江流域流行巫俗“送瘟神”。东汉蔡邕《独断》中说瘟神是颛顼的儿子,死后为鬼,居于江中。《后汉书·礼仪志》记载先腊一日,大傩逐疫。南朝梁宗懔《荆楚岁时记》也有此类记载。每当发生灾疫,民众要隆重举行驱疫仪式,然后用纸做一个船,船上载纸扎的瘟神。瘟神的模样严厉,以凶像制煞。民众燃烛,祈祷神灵保佑。四川各地很流行这种风俗。在民众心中,瘟神是吉神?还是煞鬼?如果是吉神,为什么民众要把它送得远远地?如果是煞鬼,为什么民众要修瘟神庙,供奉瘟神?民众的心态是复杂的,既怕瘟神,又尊瘟神。

三国时,在长江中下游,容易产生巫师方士,也容易造就大巫。东汉末年的诸葛亮就是一个典型。诸葛亮的活动经历主要



在长江中下游,《三国志》卷三十五记载诸葛亮的“从父玄为袁术所署豫章太守,玄将亮及亮弟均之官。”后来,诸葛亮又隐居隆中,“躬耕陇亩,好为《梁父吟》。”后来,刘备三顾茅庐,诸葛亮辅佐刘备而三分天下。《三国志》记载的诸葛亮很平实、很有智慧。然而,从唐宋至明清,诸葛亮被民间附上了神秘的色彩,塑造出了一个“大巫”诸葛亮;他精通占星术、候风术、奇门遁甲术,擅长唤风呼神,推算天数。明代罗贯中的《三国演义》在描述赤壁之战时,铺陈诸葛亮七星坛祭东风,诸葛亮俨然成了一个降神的大巫,周瑜骇然而称诸葛亮天地造化之功、鬼神不测之术乃东吴祸根。在描写诸葛亮与司马懿争战时,添加了诸葛亮夜祭北斗,“披发仗剑,踏罡步斗”,活脱一个大巫!

文学作品中诸葛亮的巫师化,说明长江流域有诸葛亮的神秘传闻,民众乐意于把诸葛亮神秘化。宋元明的说书人把民间的巫术附会在诸葛亮的经历中,形成了不朽的经典名作《三国演义》。

西晋时,有天竺(今印度)胡人到达长江流域传播类似于巫术的杂术。干宝在《搜神记》有记载:

晋永嘉中,有天竺胡人来渡江南。其人有数术,能断舌续、吐火,所在人士聚观,将断时,先以舌吐示宾客。然后刀截,血流覆地,乃取置器中,传以示人。视之,舌头半舌犹在。既而还,取舍续之,坐有顷,坐人见舌则如故,不知其实断否?

中国历史上的巫术或杂技确曾受到西域以远的胡人影响,在徐州铜山县洪楼的东汉大型百戏乐舞图有“吐火”,吐火是从西域传入的。此外,还有舌刀、自支解等行为都曾被后世的巫术借鉴为表现神力的法术。

宋代,江浙流行在腊月赶鬼。宋人程大昌在《演繁露·腊

鼓》记载：“胡州土俗，岁十二月，人家多设鼓而乱挝之，昼夜不停，至来年正月半乃止。问其所本，无能知者，但相传云此名‘打耗’。‘打耗’云者，言警去鬼祟也。”

宋元时，长江流域盛行淫祠，其风愈刮愈烈。明初谢应芳在《辨惑编·辨论》中认为这是社会动荡的表现，人们在绝望中祈求鬼神：

夫江南淫祠，在唐为狄梁公尽毁，唐衰礼废，继以五季之乱，妄意徼福，诤非其鬼，泛然以大号加封，素杂祀典，祠庙滋多，里巷间土地有祠，盖实启于此。

大街小巷皆是祭祀之祠，可见当时敬鬼信神之风是很普遍的。当时的人，一有病就找巫医，信巫而不信医。《辨惑编·答陈先生祷疾书》介绍社会风气说：

迨其有疾，唯巫是听。必曰某鬼某神祸之，祈禳百端，炳楮缯如内赂，然甚者破家荡产，且乞诸邻里亲戚而为之助。幸而愈，则欣欣然归德于巫。如其不幸，则曰祷之或迟也。

清代，在浙江鄞县有驱贼神的巫俗，《清稗类书》记载鄞县若有人家被盗，为了防止再次被盗，就举行驱贼术。民家扎一草人，以之象征贼，民家质问之，草人请求宽恕。民家把草人举到室外，最后扔进茅厕。这个草人有两个身份，一是贼神，主管盗事；一是盗贼，有罪者。民家通过惩治草人，以泄心头之恨，同时也起教化作用。让那些有偷摸习惯的人知道，凡为贼者必受到严厉地指责并扔进粪坑。如果小偷在一旁围观了这个活动，良心应受到谴责，不敢再犯。在举行这种巫俗活动时，巫师就派上了用场。



当家中发生了意想不到的事情就去找巫师,这已是民间的习惯。《子不语》卷八《蒋厨》记载:“常州蒋用庵御史家厨李贵取水灶下,忽中恶仆地,召巫视之,曰:‘此人夜行冲犯城隍仪仗,故被鬼卒擒去。须用三牲纸钱祷求城隍庙中西廊之黑面皂隶,便可释放。’”家厨突然倒地而不醒人事,主人赶紧找巫师,巫师当然用鬼神故事解释原因,说是城隍的卫兵捉拿了。这样的故事,只有相信城隍迷信的人才会信以为真。民众偏偏笃信城隍,所以巫师大得其昌。

凡是鬼神观念浓厚的地方,巫术就容易存在。民众的鬼神迷信,与巫师的活动是成正比例的。老百姓信神,于是就有代神说话的巫;老百姓怕鬼,就有驱鬼的巫。史书不乏这样的事例。贵州的《仁怀厅志》记载近代民俗,说民间传闻有“小神子”,“其神反复无常,去来甚速,无踪无影。如祀之甚恭,则于他家将银钱货物运至此家;但其神量小,若稍为简慢,即为殃作祸,其害最酷,有孔姓遇此祟,竟至火烧三次,家产消亡。如为人正气,定不敢犯,如遇巫师之高明者,亦能禳解驱送之。”^①巫师能够驱邪神,这在百姓中已形成一种共识。如果没有鬼神观念,也就不存在巫师用法术的观念了。因此,巫师的存在,与民众的鬼神观念是密不可分的。

迷信的风气到晚清越来越浓。1903年,《江苏》发表《社说》一文指出:“江苏,古之吴地也。吴俗信鬼,由来旧矣,……不独吴人也,充中国而人人信鬼,则四百万万里之地,四兆黄族人民,说鬼话,释鬼像,祭鬼食,施鬼钱,畏鬼祝,求鬼福。无时不鬼,无地不鬼,无人心目中无鬼。”此话说得可能有些过激,但道出了时代的特点。汉代王充《论衡》就说过:“衰世好信鬼,愚人好求福。

① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,431页,北京,书目文献出版社,1991。

周之季世,信鬼修祀,以求福助。”清末正如周朝末年一样,信鬼求福是社会普遍的现象。

1903年,陈幌在《浙江潮》第2期发表《续无鬼论》,分析当时的国情说:“亚洲之东,有待亡之老大帝国焉,亦一信鬼神之国也,各行省中,庙宇不知其几千万家,香火不知其几千万种。今岁甲地之神兴大会,明岁乙地之神兴小会,某日某神诞也、某所某鬼现矣。漫淫谤渎,忘反流连,故风俗如中国,实可称为纯粹信鬼神之国。”陈幌对浓厚的鬼神迷信非常痛恨,一一揭露了当时流行的鬼魂、妖怪、偶像、符咒、谶纬、城隍等现象。

正因为巫术根植于特定的社会文化土壤,因此治病要治本,治巫要从文化土壤入手。首要的工作是推动全社会的进步,即经济的进步、科学的进步、教育的进步,国民综合素质的进步。

如果我们对宏观的宇宙、微观的微生物,对日月、人体都有科学的解释,巫术就不可能用胡诌占领市场。如果我们坚持不懈地批判巫术,打击巫术的危害社会行为,巫术将会逐渐消失。

二 长江流域的巫师

1. 巫师的各种名称

中国历史悠久,民族众多,文化纷繁。民间对巫师的称呼很杂乱,因时间不同、区域不同、民族不同,人们对巫师的称呼亦不同,各种称呼可以以数十百计。

巫的名称一般可分为三类:

一大类是按行业、职守、专长划分,如巫史、巫医、巫马、巫祝、巫卜、巫鬼。巫史是掌管记载史实的巫,巫医是为人治病的巫,巫马是养马、治马病的巫,巫祝是以祈祷为主的巫,巫卜是侧重占卜的巫,巫鬼是经常装扮鬼神的巫。

另一大类是按性别划分,如巫媪、巫姬、巫婆、巫娥,都是女性为巫者。又如神汉、师公、高公师、端公,一般是男性为巫者。

还有一大类与少数民族语言有关的巫,如萨满。

以下对史书所见巫名,特别是长江流域流行的巫名进行介绍和考释:

(1) 巫史与史巫

① 巫史

巫史是上古有文化的神职人员。他们从事求神占卜之类的巫术,还掌管天文、历法、史册等事宜。《礼记·礼运》记载:“祝嘏辞说,藏于宗祝、巫史,非礼也,是谓幽国。”这是说巫史等人掌藏占卜文献。有的史学家认为这句话的“巫史”应断开为“巫、史”。

汉代仍流行巫史一词,《后汉书·臧洪传》记载青州刺史焦和“不理戎警,但坐列巫史,茆祷群神。”注云:“巫,女巫也。史,祝史也。茆谓营攒用币,以(襁)风雨霜雪水旱厉疫于日月星辰山川也。”可见女巫与祝史的职业都是从事敬神求神,祝史侧重文职,女巫侧重神职。古代的分工不细致,巫与史一度是互为职守的。

② 史巫

除了巫史,古代还有“史巫”一词,指占卜吉凶的巫师。《周易·巽卦》九二爻辞云:“巽在床下,用史巫纷若,吉无咎。”意译为:当处于卑下地位时,要像巫师那样殷勤,才会吉庆无灾。纷若,是巫师勤勉善变的样子。

(2) 巫阳与巫恒

① 巫阳

上古在长江流域已有“巫阳”一词,《楚辞·招魂》记载:“帝告巫阳曰:‘有人在下,我欲辅之。魂魄离散,汝筮予之。’”汉代王逸注:“女曰巫。阳,其名也。”后世常以巫阳为招魂的巫,是天帝的帮手,宋苏轼在《澄迈驿通潮阁》云:“余生欲老海南村,帝遣巫阳招我魂。”

既然巫阳是女性,为什么不称为巫阴。帝以女巫“巫阳”为招魂者,为什么不用男巫?因此,巫阳是个谜。也许,巫阳是住在巫山以南的巫的代称,有阴阳调和之术者;也许,巫阳得名于起死回生之术。古代称死而复活为返阳。巫阳能聚人魂魄,勾通天地鬼神,所以称为巫阳。

实际上,宋明时期在楚地仍流行“巫阳”这种称呼,《武陵竞渡略》云:“划船用巫阳为厌胜,或是聘名巫于万山中,谓之山老师,法力尤高大。”(引自《古今图书集成·岁功典》)这里的巫阳应为男性,因为龙舟竞渡大多是男人的比赛活动。

②巫恒

巫恒,颇为费解。典出《周礼·春官·司巫》:“国有大灾,则师巫而造巫恒。”造巫恒,是什么意思?汉代郑玄注云:“恒,久也。巫久者,先巫之故事。造之当按视所施为。”按郑玄的解释,巫恒非人名,造巫恒是按巫术故事作法术。清代学者汪中认为巫恒是世代习巫者的通称。恒与成在意义上相近。

古代有巫姓者,人数虽不多,但很有特点,一是与医有关,一是以春秋时代为盛。

所谓与医有关,可以追溯到传说中的仙人巫彭。巫彭擅长开处方,精通养生延年术,被以为是黄帝时人。上古有一位名医叫巫妨,创小儿科,能判断疾病生死。汉代有巫都,著有《养生经》。

所谓以春秋时代为盛,是因为这时产生了几位巫氏名人,如鲁国的孔子弟子巫马,楚国的巫臣。关于巫臣,我们现在尚不能确定他是否以巫为专门的职业。古人往往以职守为姓,我们推测巫臣的先辈也许是从事巫职的。这个巫臣很有心计,据《左传·成公二年》记载,楚庄王想收纳美丽的夏姬,而巫臣说夏姬是个不吉利的人,她使得子蛮早死,御叔被杀,灵侯被弑,夏南受诛,孔宁外逃,陈国灭亡。然而,巫臣却带着夏姬私奔到晋国去



了。巫臣后来联络吴国，吴、晋联手，屡次打击楚国。

(3) 宗与祝

宗、祝是古代普遍存在的祭祀官、神职人员。商、周时期就有宗祝，《逸周书·克殷》记载武王“乃命宗、祝崇宾享祷之于军，乃班。”

长江流域在古代也有宗、祝，楚人对宗、祝很崇敬。宗、祝既是祭祀的行为，也是祭神的人。

古人认为宗与祝是有区别的：

所谓祝，就是祝祈。《国语·楚语下》记载：“知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之质，禋絜之服，而敬恭明神者，以为之祝。”祝掌管祈福。

所谓宗，就是掌管祭祀礼仪。《楚语下》又云：“使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量，次主之度，屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为宗。”通过施行宗礼，人们加强了宗法姓氏观念，稳定了社会秩序。

① 祝

祝，本是上古祭祀时司礼仪的人，《诗经·小雅·楚茨》载有“工祝致告”、“祝祭于祊。”《楚茨》是讲秋收后祭祀的诗，巫师献上美好的酒食，让神明吃醉，民众就拜托神明，“永锡尔极，时万时亿。”

楚国大夫观射父认为祝所从事的职业很高尚，很神圣。祝是执行礼制的人，他们维护神权和君权，掌管文化，提供精神导向，使社会处于有序的文明状态，详见《国语·楚语下》。

秦汉以降，朝廷内外均有巫祝之人。《史记·封禅书》记载“祝官有秘祝”。宋梅尧臣在《将行赛昭亭祠喜雨》诗云：“萧萧灵风来，蹲蹲祝郎舞”。

汉代设有专供巫师祭神的祝祠,《史记·封禅书》记载:“乃令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝百鬼,而以鸡卜。”

南方人崇尚祝融,祝融的“祝”当与巫祭有关。

祝与咒、诅同声,有相近的意思,即通过发音表达信息,但也有区别。祝,侧重于祝福,成语有“祝不胜诅”,意为祝而得益而不能胜过诅而受损。我们常听见人们说“敬祝某某万寿无疆,”而从未听人说过“敬咒(诅)某某万寿无疆。”

祝是郑重尊崇地表达愿望。古代称祭祀神鬼或祖先的文辞为祝文。南朝梁刘勰《文心雕龙·祝盟》记载:“昔尹耆始蜡,以泽八神,其辞云:‘土反其宅,水归其壑,昆虫母作,草木归其泽。’则上皇祝文,爰在兹矣。”又云:“陈辞乎方明之下,祝告于神明者也。”又说:“若夫《楚辞·招魂》,可谓祝辞之纽丽也。”南朝宋刘义庆《世说新语·伤逝》亦有“祝予之叹,如何可言”之语。

晋代葛洪《抱朴子·勤求》对“巫祝”的功能持否定态度,认为仅靠祝是不能使人平安健康的。他说:“况于匹夫,德之不备,体之不养,而欲以三牲酒饔祝愿鬼神,以索延年,惑亦甚矣。”

②宗

宗是上古掌管祭祀的人。《荀子·正论》:“出户而巫覡有事,出门而宗祀有事。”杨倞注:“宗者,主祭祀之官。”

中国古代盛行宗法制度,人们的宗族观念浓厚。宗的职责往往与宗庙祭祀有关。《仪礼·士冠礼》:“彻筮席,宗人告事毕,主人戒宾,宾礼辞许。”

因为宗主祭祀,民间把祓除灾害之神称为宗布。《淮南子·汜论训》云:“羿除天下之害,而死为宗布,此鬼神之所以立。”高诱注:“有功于天下,故死托祀于宗布。”《宋书·武帝纪中》:“夷羿乘衅,荡覆王室,越在南鄙,迁于九江,宗祀绝享,人神无位。”

(4)灵与尸

灵有神灵、灵气、圣明等意思。王逸《九思·疾世》有“周徘徊



徊兮汉渚，求水神兮灵女。”这里的灵即神。《墨子·迎敌祠》有：“徙外宅诸名大祠，灵巫或祷焉。”这里把巫与灵联用了。

《楚辞》经常用“灵”代称巫。如《九歌·云中君》有“灵连蜷兮既留”、“灵皇皇兮既降，”《九歌·东皇太一》有“灵偃蹇兮姱服，芬菲菲兮满堂。”汉代王逸注：“灵，谓巫也。”洪兴祖补注：“言神降而托于巫也。”王国维《宋元戏曲考·上古至五代之戏剧》：“古之所谓巫，楚人谓之曰灵。”

尸是古代祭祀时代死者受祭的人。《诗经·小雅·楚茨》：“神具醉止，皇尸载起。钟鼓送尸、神保聿归”，古代又称巫师为尸人或尸祝，《庄子·逍遥游》：“庖人虽不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。”南方流行尸祝一词，明代归有光《吴山图记》：“异时吾民将择胜于岩峦之间，尸祝于浮图老子之宫。”

尸与师，古代往往音义相通。

长江流域曾尊称巫覡为“太保”或“师人”，名称颇雅，宋代俞玉在《书斋夜话》卷一说：“今之巫者，言神附其体，盖犹古之‘尸’，故南方俚俗称巫为太保，又呼为师人，‘师’字亦即是‘尸’字”。

细究言之，“师”是“尸”演变而来，“尸”是很难听的名称，巫覡在祭祀降神时扮演了死尸的角色，代死者接受祭祀，民间雅称“尸”为“师”。南宋的朱熹在解释《诗经·小雅·楚茨》的“先祖是皇，神保是飨”时说：“神保，盖尸之嘉号。楚辞所谓灵保，亦以巫降神之称也。”（《诗集传》卷十三）。

（5）端公

端公本是古代的雅称，唐代称侍御史，宋代称官府公人为端公。宋人称巫师为端公，宋人赵彦卫的《云麓漫钞》卷十二、明代《英宗正统实录》卷二一，均有端公一词，指托神惑众，敛取财物的巫师。如《云麓漫钞》卷十二记载：“端公逛取施利，每及万缗。”唐甄在《潜书·抑尊》说：“蜀人之事神也，必冯巫，谓巫为端

公。”相对于巫师这个称呼，端公有尊重的意思。

今广西、安徽等地仍流行端公戏，它以跳神为文化本源，具有浓厚的宗教色彩。

西南地区，特别是少数民族地区习惯称男巫师为端公，端公不用于女性。民国年间编纂的云南《绥江县志》介绍风俗说：“男曰覡，俗号端公；女曰巫，俗称为师娘子。各就私人住宅设有巫堂。”

(6) 少数民族的巫师名称

历史上，巫师的名称特别复杂，这主要是因为少数民族多、语言方言多、巫师的级别和法术多，所以有了许多不同的称谓。如：

彝族有毕摩、么尼、苏尼、西波。

羌族有释比。

水族有尼𪛗、鬼师。

土家族有梯玛。

苗族有鬼师、白马、巴代雄。

白族有闪么、闪波。

布依族有魔公。

纳西族有东巴。

仡佬族有博帔。

这些名称之所以殊异，主要原因是语言发音不同所致，其次是职守不同。不同职守的巫师，则有不同的名称。

例如：梯玛是土家族的巫师。梯玛是有一定阅历见闻的人，受到部族的尊重。年轻人欲想成为梯玛，须拜师，经过传法仪式，才有资格主持巫祭。梯玛拥有“阴兵”，这些“阴兵”是一根根尺余长的杉木柴，梯玛曾用这些杉木柴拜祭东南西北四方，于是杉木柴就附会上了神力。梯玛在作法时，常以这些“阴兵”为护从。



凉山彝族有一种巫师称为毕摩。毕摩由男性充当,懂文化,掌管文书,主持祭祀仪式。毕摩时常为部族的大型活动诵经念咒,请神招灵。如果族人有请,毕摩为之择时,预卜,攘灾,驱邪。毕摩的法术有掷卦、烧羊膀等。毕摩常到村民家招魂,带着神扇、经袋、法帖、法衣、神铃、神签之类的法器,念咒除祟。毕摩施法术时,有人协助才能完成。当有人的“魂”丢了,毕摩就到其家,在门口置玉米粑和鸡蛋,从门内牵出红绳到门外作为引魂钱,毕摩念咒,家人吆喝,家人用木瓢装草木灰泼向门外以驱鬼。毕摩也常为人作神判,方式有“捞油锅”、“端铎口”、“嚼米”、“吃血酒”等。

凉山彝族还有一种地位较低的巫师称为苏尼。男女都可以成为苏尼。苏尼的产生较晚,他们用的法器是羊皮鼓。作法时有两种方式,一是降神,自称阿萨附体,吼叫跳跃,击鼓舞剑。另一种方式是捉鬼,在屋后打开泥罐,装上“鬼”。

在今云南省文山、湖南省江华、贵州省东南地区居住的少数民族相信巫覡,把从事巫术的人称为巫公、巫婆。巫婆又称为禁婆。巫公又称为师公、道公。他们为人做预测、看风水、打斋醮、送葬。

2. 巫师群体的来源、构成、素质

(1) 巫师群体的来源

巫师是社会的一个群体,历代都有许多人以从事巫术作为生存方式。每个时期的巫师群体构成是不同的。

原始社会,巫师是部落的首领或文化人,堪称原始人中的精英分子。

直到商代至西周,巫师都是由知识分子担任,是人们最尊重的人。《国语·楚语下》载录观射父之语:

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，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。

由此可见，上古的巫师来源是具有神圣性质的，不是任何人可以随便自称为巫师的。

从周代到秦汉，巫师群体声誉骤跌，其构成混乱不堪，大多是被社会抛弃的乌合之众。其中既有失意的知识分子，也有一字不识的文盲和盲人，还有患病致残、精神失常之人，还有好逸恶劳、乐于诈骗的江湖混混。当然，在少数民族地区仍有一批文化精英充当巫师。试举若干类别实例：

①身残之人选择巫职

许多巫覡是身体残缺或失去劳动力的人，如中老年妇女、瘸子、盲人等。那些不能做重事的人，就以巫术为职业。《荀子·王制》说得很清楚，“相阴阳，占祲兆，钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶妖祥，伛巫跛击之事也。”看地形阴阳，测定物候，以钻龟布卦等方式趋吉去凶，这是巫士的事情，“伛巫跛击”就是身体有残疾的巫士。击，有人认为即覡。

身残之人在从事体力劳动方面确实受到限制，但是这些人可以做的事情还有很多。他们不愿从事艰苦的劳动，满脑袋鬼神观念，且认为巫不好赚钱，所以选择了巫师为职业。

②大病之后而成为巫

历史上这类事例颇多。近代洪秀全就是在大病数日之后，自称在病中见到天帝，降神附体，下凡布教。

南朝，有孝女患病后变成巫医。《南齐书·孝义》记载：“诸暨东夸里屠氏女，父失明，母痼疾，亲戚相弃，乡里不容，女移父母远住，昼樵采，夜纺绩，以供养。父母俱卒，亲营殡葬，负土成坟。忽闻空中有声云：‘汝至性可重，山神欲相驱使，汝可为人治病，必得大富。’女谓是妖魅，弗敢从，遂得病。积时，邻舍人有中

溪蚨毒者，女试治之，自觉病便差，遂以巫道为人治疾，无不愈。”这位屠氏女突然受空中的声音启发，得了一场病，竟然奇迹般地学会了以巫道治病。

明清以来的巫师常常是人害病之后，自称有神灵附体而变成巫。如黔南水族巫师的来历是：女子患重病，梦见几个已故青年，青年告知：“我等下界为‘阴子’（鬼），附灵魂于你身上，你可以沟通阴阳了，可替人看病、断事、驱凶。”女巫就对村民讲梦中的故事，村民就向她打听自家的事，把她当作巫师。

③奇特的经历之后而成为巫

巫师往往是根据经历奇遇而获得殊荣，如梦见异象，打猎时击中两只猎物，野菜煮成了肉，饭中生出了贝壳。人们认为有这样经历的人有神灵跟随或附身，经过特定的仪式可以担任巫职。这样的巫师大多会医术，如独龙族有一种“那木萨”巫师懂得本民族治病方法，得到族长批准后，可以串村走寨行医，成为巫医。

④失意之人成为巫

巫师或尚巫之人不一定是文盲。

长江流域历来不乏尚巫信神之名人，如屈原、张道陵、葛洪、陶弘景、梁武帝、张君房、张三丰等。他们有的是文学家，有的是医学家，有的是宗教家，都是知书达理而尚巫者。他们知书，但不一定懂唯物论，缺乏真正的科学知识。

古代读书人的出路是当官，但官场容不下所有的读书人，且官场黑暗，于是有许多失意的人沦落江湖，从事巫卜之道。《史记·日者列传》就是记载巫师、星占之人的传记，所载楚巫司马季主就是失意的文人。一部二十四史，其中不乏司马季主这样的人物。宋明以来最为突出。降神者、扶乩者、占筮者往往是很很有学问之人，他们以迷信的手段谋生。明代郎瑛《七修类稿》卷三十七记载：

金陵(今南京)士友某,一日召仙,得诗云:“风露凄凉雨过天,窗疏有月到床前,夜深不作红尘梦,注得南华四十篇。”又云:“强胡扰扰我提兵,血战中原恨未平。大厦已斜支一木,岂期长脚误苍生?”……观其诗文,明爽气健,且有理致,是亦文名之士欤?

(2) 巫师群体的构成

从总体上说,巫师群体是散乱的。细加推究,巫师群体仍有一定的构成。

早在《周礼》就记载了许多巫师及职守,他们构成了相对完整的巫师体系。不过,《周礼》有可能是后人随心所欲写成的史书,周代制度不可能与《周礼》所述完全相同。但古人能够设想出一套周代官制,这也是一个创造。

巫师有专职,也有兼职。

有的巫师长年在街头摆摊,甚至有个“卜肆”(小店铺),或有个小神祠之类的场所,如汉代的司马季主在街上收徒讲课,堪称专职巫师。

大多数巫师是兼职。平时参加农业生产或村寨的其他事务,每逢农闲、节庆、婚丧、灾病之时被人请出来从事巫术。

据民族学调查,巫师作为一个社会群体,他们内部是有层次等级的。在少数民族中,几乎每个村寨都有一、二个最高威望的巫师,又有若干个中等地位的巫师,还有一些学习巫术的小巫师。此外还有一大批信徒。

巫师的分层标准是不成文的习惯的努力,不是人为制定,更没有民法。大巫师靠的是资历、年龄、经验、功绩,中等巫师靠的是执着、智慧、技能,小巫师靠的是灵性、悟性、谦虚、吃苦。巫师的一生就是学习和反复实践。随着年龄增大,他们的地位不断提高。



历史上巫师在成长过程中需要时间的积累,小巫师先是观察别人是如何主持祭祀,如何处理问题,自学咒语和方法,有时尝试着主持以鸡、鼠等小牺牲为祭品的祭祀,一般情况下是为大巫师打杂,做帮手。过了若干年以后,小巫师成了独立的有威信的巫师,就可以主持用牛、老母猪等作牺牲的正规祭祀,经常被民家请去施行巫术,甚至身边还带几个助手。佤族的大巫师称窝朗,他们是本民族宗教活动的祭司,有时兼任氏族头领。此外又有教奇艾也是大巫师,受到族人普遍的尊重。

苗族的巫师分为不同类别,^①一类是通神巫师,他们可以降神附体;一类是祭司,他们主要从事占卜、祭祀、巫医;一类是看相、占卜、选风水的专业巫师;一类是巫师助手,称为通师,他们的任务是维持秩序,保证祭祀或法事的正常进行,主管祭祀活动中的供食事宜。在这几类巫师中,第一类出现得最早,是苗族巫覡的代表。但祭司地位最高,有较高的文化修养。

湘黔的巫师有不同类别,苗族对不同职能的巫师有不同的名称,如:

“故相商”是通神巫师,他们以降神附体的形式举行仪式,自称能沟通人与神的关系,代表鬼神说话,以舞蹈或癫狂的形式表现自己,以达到驱邪、招魂、祈祷、治病等目的。他们的地位较低。

“故相牢”是祭司,他们从事策划、占卜、祭祀,以智谋和经验为资历,不同程度地影响着部落大事,是首领的主要幕僚。

“故相迦”是巫医,他们采用巫术形式,给人点穴、敷药,治疗疾病。

“故相捏”是相命师,他们以术数为人算命,推测未来的祸

^① 参见李廷贵等:《苗族历史与文化》,190—194页,北京:中央民族大学出版社,1996。

福。

有必要说明的是,巫师靠自己的劳动养活自己。他们出卖智力、体力,想方设法满足迷信者的要求。从这个意义上说,巫师的获取是正当的。比起那些拦路抢劫、贪污的行为要光明一些。但是,巫师是在搞愚昧活动,甚至是在毒害社会,用精神鸦片麻痹无知的人们,巫师的获取又是肮脏的,是骗人的。

巫师的经济来源有一部分是乡民的捐送。根据法事和节俗,巫师可获得米、酒、肉。

1949年前,云南弥勒县的许多村寨都有“阿姐受”和“尼摩达”。他们是宗教文化人,为人们招魂、通神、看病。法事是有报酬的,阿姐受念经可以得半升米、半斤酒及念经时身披的麻布孝服。尼摩达在看鬼后可以得一碗米、一个鸡蛋。在过年时,每家都要给尼摩达送一块三、四斤重的腊肉、一升米、一斤酒。八月十五,各家也要给他一碗米、一两酒。^①

(3) 巫师的素质

巫术之所以流行,这与巫师的夸诈有关。西汉贾谊曾经说过:“世皆言曰:夫卜者多言夸严以得人情,虚高人禄命以说(悦)人志,擅言祸灾以伤人心,矫言鬼神以尽人财,厚求拜谢以私于己。”(《史记·日者列传》)可见汉朝初年的民众已看穿了巫师的伎俩。

几乎每一个巫师都有一个共同点,即夸大自己的本领。巫师的法术是蛊惑人心的行为,为了让人们相信法术,必然要自我吹嘘。巫把自己吹得比神还要神,可以操纵神,那么巫师才便于让愚昧的人跟着他走。巫师声称可以感应神、与神通话、代神发言,可以看见鬼,驱赶鬼,可以获得超凡的功能,达到凡人达不到

① 引自中国哲学史学会云南省分会编:《云南少数民族哲学、社会思想资料选辑》第一辑(内部发行),145页。

的境界。

汉代,有个叫八公的人拜见淮南王,自称无所不能,他说:“吾一人能坐致风雨,立起云雾,画地为江河,撮土为山岳。一人能崩高塞渊,牧虎豹,致龙蛇,役神鬼。一人能分形易貌,坐在立亡,隐蔽六军,白日尽螟。一人能乘虚空,起海陵烟,出入无间,呼吸千里。一人能入火不焦,入水不湿,刃之不伤,射之不中,冬冻不寒,夏暑不汗。一人能千变万化,恣意所为,禽兽草木,立成转徙,万物陵岳,移行宫室。一人能防灾度厄,辟却众客,延年益寿,长生久视。一人能煎泥成金,锻铅为银,水炼八石,飞腾流珠,乘龙驾云,浮游太清。”^①天下的巫师大抵都是这样自吹,吹得自己已不是人,近乎神,于是招摇撞骗。

巫术的诀窍在于机智(或称为狡黠)。巫师观天察地,了解民俗,揣测心理,要求反应敏捷,巧妙附会,能言善辩。特别是在复杂的情况下,面对疑难问题,要处处掌握主动权。每当遇到失言、预测失误,要临危不惧,迅速化险为夷。因此,不是任何人都可以当巫师的,我们不可能设想一个思维木讷的人能够长期厮混于巫术中。

巫术善于借势。所谓借势,就是利用执政者或民众的迷信观念,利用民间流传的鬼神舆论,乘势大肆推波作澜,造就巫术舞台。每到民间发生了奇怪的事,每当官员要组织祭祀活动,巫师必然会跳出来表演。

巫师不一定个个识字,但个个都必须有巫术知识和经验。他们的知识是从师傅、前辈、实践等途径得来,有的是读书所得、自悟所得。

巫师善变,他们头脑灵活,因时、因事、因人而从事巫术。他们眼观六路,耳听八方,能根据对方的每一个言辞或表情而猜测

①. 《云笈七签》卷一百九《淮南王八公》。

其内心想法,然后迅速调整方略。当对方前来问吉凶,巫师对方是一无所知的,但巫师马上能切入角色,掌握对方的信息,并且不断变换口气,由推测、模棱两可发展为初步判断和进一步判断。

巫师要善于伪装。装扮很仁慈宽厚、助人为乐的样子,装出对钱财不屑一顾的样子,从而博得人们的好感,使人们放松警惕。

巫师善骗。明清的巫师往往把明初青田(今属浙江)的术士刘基当作大预测师,把《烧饼歌》托名于刘基。其实,在《明史》等文献中,看不出刘基有什么巫术。有一本托名于刘基的《郁离子》不仅没有宣传迷信,而且批评了巫术,其《楚巫》篇云:“楚俗尚鬼,鬼实弗神也,而其巫谋神之,乃阴构于邑侠,请以其利共,邑侠以其情通于国侠,故得悉闻有司之事与讼狱之胜负。如向有不用巫言,则事之已右者必左,已左者必右,于是楚人奉巫过于奉王令。”这段话说的是楚巫师勾通官府,掌握信息,于是自称得到神示,感骗民众。

巫术宣扬伦理,以伦理为迷信服务,如巫师对民众宣扬“诚”字,要求神者心诚,心诚则灵。骗子可以说谎,受骗者必须诚实地接受谎言。如果巫术失效,暴露了巫术的虚伪和假像,巫师就说是受骗者心不诚,心不诚则不能感应神,神不显灵,就逃不出罪孽。巫师又说受孽是还上辈子的债,还了债就可以解脱了。受苦受罪莫悲伤,或许神降之后会出现奇迹。这一套邪说特别具有欺骗性。

巫师常常被民众作为崇拜对象,形成了巫师崇拜。对这种现象,乌丙安曾指出:“对依然生活在世的人物也附会以超自然力,甚至这些人物自身也认为自己具有一定的超自然力,即具有一定的神性、半神性或暂时依附有神灵的特性,是崇拜的另一特征,这就是民间信仰中从远古就有的巫师崇拜。巫师是民间信



仰中特有的能与神灵、仙灵、圣灵、精灵、鬼灵相通,并使诸灵附体的活人,以他们拥有的某些神性与神格受到民间的特殊崇拜。因此,民间对巫师的崇拜包括两方面的用意:一是民间信仰者力图经由巫师的中介和某些与己相关的神灵、仙灵、圣灵、精灵及鬼灵沟通,以期祈愿成功;二是民间信仰者担心巫师利用自身与神鬼相通的能力作祟于人,因而对巫师存有敬畏心理。”^①

巫师被崇拜大致有三点原因:其一,巫师能通神驱邪;其二是巫师确实有一些特别的能力,如他们掌握了大量的知识,对民众生活、生产作指导;其三是巫师既可以成全人,也可以坑害人。

3. 上古巫化的神与神化的巫

上古传说中的神,往往被巫师化;上古的巫师,往往被神化。人与巫与神往往三体合一,难以剥离。从盘古、蚩尤,到巫咸、祝融、廌君都是神、巫兼备的人物和精神偶像。在长江流域巫文化中,这几位传说中的人物和偶像特别值得介绍和研究。

(1) 盘古

盘古,通常又称盘瓠,学术界有不同争议,或认为盘古与盘瓠不能等同。长江流域的人们一直尊奉盘古为开天辟地的人类始祖。特别是苗族、畲族、瑶族有很多关于盘古的神话传说。盘古的形象具有巫的内涵,多被称为盘瓠。

盘瓠的传说,晋朝干宝在《搜神记》卷十四记载得比较详细,先抄录于下,再作分析:

高辛氏,有老妇人居于王宫,得耳疾历时。医为挑治,出顶虫,大如茧。妇人去后,置江瓠蒿,覆之以盘,俄尔顶虫乃化为犬,其文五色,因名“盘瓠”,遂畜之。

时戎吴强盛,数侵边境。遣将征讨,不能擒胜。乃募天下

^① 乌丙安:《中国民间信仰》,236页,上海,上海人民出版社,1996。

有能得戎吴将军首者，购金千金，封邑万户，又赐以少女。后盘瓠衔得一头，将造王阙。王诊视之，即是戎吴。为之奈何？群臣皆曰“盘瓠是畜，不可官秩，又不可妻。虽有功，无施也。”少女闻之，启王曰：“大王既以我许天下矣。盘瓠衔首而来，为国除害，此天命使然，岂狗之智力哉。王者重言，伯者重信，不可以女子微躯，而负明约于天下，国之祸也。”

王惧而从之。令少女从盘瓠。盘瓠将女上南山，草木茂盛，无人行迹。于是女解去衣裳，为仆竖之结，著独力之衣，随盘瓠升山入谷，止于石室之中。

王悲思之，遣往视觅，天辄风雨，岭震云晦，往者莫至。盖经三年，产六男六女。盘瓠死后，自相配偶，因为夫妇。织绩木皮，染以草实，好五色衣服，裁制皆有尾形。后母归，以语王，王遣使迎诸男女，天不复雨，衣服褊褊，言语侏离，饮食蹲踞，好山恶都。王顺其意，赐以名山广泽，号曰蛮夷。

蛮夷者，外癡内黠，安土重旧，以其受异气于天命，故待以不常之律。田作贾贩，无关繡符传租税之赋，有邑君长，皆赐印绶；冠用獾皮，取其游食于水。今即梁、汉、巴、蜀、武陵、长沙、庐江郡夷是也。用糝杂鱼肉，叩槽而号，以祭盘瓠，其俗至今。故世称“赤髯横裙，盘瓠子孙。”

祭盘瓠神，这种巫俗在黄河流域似不太普遍，而长江流域的先民和现在的少数民族却很流行，此足以说明盘瓠是长江巫文化的特色。

这段史料说明以下问题：

第一，在沿江的万物有灵崇拜中，狗曾经是崇拜的对象，历史上有过以狗为图腾的部族。狗与人们生活息息相关，狗是人类的好朋友，崇拜狗是人类童年文化的正常现象。

第二，上古部族发生争斗。部族的地位不论贵贱都可以建

功,强者得立。盘瓠部落本是被人蔑视的部族,因战胜强大的“戎吴”而受到尊重,因而与先进的部族联姻。

第三,沿江的先民为了生存,已经向深山开发,远离文化发达地区。他们有独特的文化。

第四,沿江巫风有祭盘瓠的礼俗,“叩槽而号”,模拟盘瓠进食的样子,长期得到神助。

除了《搜神记》,历代史籍和传说都讲到沿江崇尚盘瓠:

梁朝任昉在《述异记》记载:“吴楚间说,盘古氏夫妻,阴阳之始也。”这是把盘古的时代作为人类之始。

唐宋时,南人普遍敬祀盘古,各地建有盘古庙、盘古墓。《路史·前纪一》注云:“今赣之会昌有盘古山,湘乡有盘古堡,雩都有盘古祠,荆湖南有以十月十六日为盘古生日。”可见江西、湖南、湖北都有盘古的遗迹。此外,在四川双流县曾有盘古三郎庙,香火很盛。

《广博物志》卷九引《五运历年记》:“盘古之群,龙首蛇身,嘘为风雨,吹为雷电,开目为昼,闭目为夜。”《五运历年记》是已佚的古籍,其中记载了盘古的很多传说,清代马骕的《绎史》卷一也转引其书:“首生盘古,垂死化身:气成风云,声为雷霆,左眼为日,右眼为月,四肢五体为四极五岳,血液为江河,筋脉为地理,肌肉为田土,发髭为星辰,皮毛为草木,齿骨为金石,精髓为珠玉,汗流为雨泽。”

至今,在贵州、云南等地的山村仍流行《盘王书》。《盘王书》是巫师的唱本,歌颂盘瓠开天辟地、与万物化为一体、造福于社会的功绩。例如,畲族的乡民几乎都知道盘王的故事,其故事与《搜神记》大致相同:遥远的古代有个高辛帝,其后宫有个大耳婆。从大耳婆的耳中取出一卵,把卵放在盘中,以瓠覆盖。医官剖卵而生出一犬子,即盘瓠。盘瓠帮助高辛帝而有功绩,高辛帝就把三位公主嫁给了他。盘瓠把三位公主带到深山,生了三男

一女，三子分别姓盘、蓝、雷，女婿姓钟，他们繁衍了畚族。透过这个故事可知，畚族的祖先是从小平原迁到山区的，人们有很深的恋祖情结，以盘瓠作为维系民族的纽带。

盘瓠是伟大的，他用牺牲换取了和谐的大自然，他创造了人类，他神化在万物中，他有无比法力。正因为如此，巫师宣扬他，民众信服他，他成为沿江巫俗的精神偶像。

(2) 九黎首领蚩尤

长江流域在上古最大的部落联盟是九黎，九黎的主要首领是蚩尤。蚩尤的在世时间与炎帝、黄帝大致相当。九黎时盛行巫风，《国语·楚语》记载：“少皞之衰，九黎乱德，民神杂糅，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀。”

九黎的详情不太清楚，“九”，古代汉语表示多。黎，常指边远的部落。九黎，也许是中原民族对外国地区众多部落的称呼。《史记·五帝本纪》说轩辕时“蚩尤作乱，不用帝命，于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂擒杀蚩尤。”蚩尤兵败，一部分部落融到了炎黄集团，另一部分人向长江流域的山地迁徙。今黔湘山区的苗人即九黎的后裔。《国语·楚语》说“三苗，九黎之后也。”《战国策·魏策》说：“昔者三苗之居，左彭蠡之波，右洞庭之水。”

大禹时，三苗也受到一次重创。《墨子·非攻下》记载：“昔者三苗大乱，天命殛之。日妖宵出，雨血三朝，龙生于庙，犬哭乎市。夏冰，地坼及泉，五谷变化，民乃大振。高阳乃命玄宫。禹亲把天之瑞令，以征有苗。四电诱祗，有神人面鸟身，若瑞以待，扼失有苗之祥，苗师大乱，后乃遂几。”这次战争，双方都动用了巫术。苗人的时令颠倒、季节混乱，大禹趁机征服了苗人。

在贵州的安顺、四川的珙县等苗族地区流传有《蚩尤神话》，故事分为15个部分，3万多字，说蚩尤用铜质铸造工具和武器，创文字与历书，后来与黄龙大战而失败，81寨苗民痛悼蚩尤。这



个长期流传的神话与古代史书记载的情况基本一致。

(3) 火官祝融

楚人崇拜祝融,祝融是传说中的楚人始祖。天下有“五岳”,四岳都在黄河流域,唯南岳衡山在湖南,这是长江流域唯一的一岳。南岳山顶上供奉的最高尊神就是祝融。

1986年在湖北荆门市包山二号楚墓出土的竹简显示,当时的墓主——楚怀王时的左尹昭佗就把祝融排在祭祀之列。

祝融的事迹见之于《国语·郑语》和《史记·楚世家》,传闻他是古帝高辛的“火正”,即火官。火官可不是现代的灶房烧火者,而是掌管祭祀之火、烧荒之火,特别是天上的“火星”的运行规律的官。祝融要观天象,推时令,守燎祭神。

一个火官为什么受到楚人如此崇敬?这与楚人崇火的原始信仰有关。春耕烧荒需要火,祭天需要火。长江流域在中原的南方,南方在五行学说中属火,祝融是司火之官,所以在长江流域有了最高的地位。

这位祝融,当他在行使职责时实际是充当了大巫的角色,他要体察民情,又要代表炎帝、高辛实施法术。他给潮湿的南国带来了光明,所以,长江流域的许多庙宇一直在供奉他。

古人以祝融为南方之神。《管子·五行》记载:“得奢龙而辩于东方,得祝融而辩于南方。”传闻祝融死后葬于衡山,所以衡山之巅供奉的尊神是祝融。著名历史学家张正明认为楚人的始祖就是祝融,祝融有三个职责,第一是观象授时,第二是点火烧荒,第三是守燎祭天。祝融凭自己的天文知识、历数知识和巫术特长,成为专职的大巫。^①

(4) 巫咸

巫咸是古代出现频繁的巫师,《尚书》、《山海经》、《世本》、

^① 张正明:《楚史》,12页,武汉,湖北教育出版社,1995。

《楚辞》、《史记》都有“巫咸”一词，因而引起了人们的注意。

巫咸到底是何时之人？以何事为业？一直缺乏定论。

清代顾炎武在《日知录》卷二十五有专节考释巫咸，认为巫咸是商朝有政绩的贤相，他还认为巫咸是吴越一带的人：

《史记正义》谓巫咸及子贤冢皆在苏州常熟县西海隅山上。盖二子本吴人。云《越绝书》云虞山者，巫咸所出也，是未可知。而后之言天官者宗焉，言卜筮者宗焉，言鬼神者宗焉。言天官，则《史记·天官书》所云：昔之传天数者，高辛之前重黎，于唐虞羲和，有夏昆吾，殷商巫咸者也。言卜筮，则《吕氏春秋》所谓巫彭作医，巫咸作筮者也。言巫鬼则《庄子》所云巫咸招日来；《楚辞·离骚》所云巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之；《封禅书》所云巫咸之兴自此始。许氏《说文》所云。巫咸初作巫，又其死而为神。

对于巫咸的传说，史料多有抵牾，顾炎武接着论云：“《淮南子·地形训》言轩辕丘在西方，巫咸在其北方，则益荒诞不可稽，而知古贤之名为后人所假托者多矣。”

我以为巫咸不是某一个巫师的名字，而是上古不同时期都通用的巫师称呼，巫咸即巫师。史书中说神农氏、黄帝、尧、殷帝等时期都有巫师，如：《路史·后纪三》记载神农氏命巫咸占筮。《太平御览》卷七九引《归藏》记载黄帝命巫咸占筮。《归藏》是古代的《易经》之一。《世本》的宋衷（汉人）注说巫咸是尧臣。《太平御览》卷七九引《外国图》说巫咸是殷中宗时臣。

既然各个时期都有巫咸，我们就有理由说巫咸不是某一时期某一巫师的名号。

巫咸是以什么为业？其社会地位怎么样？

首先解释“咸”字。咸，作为副词，有“都”、“全”的意思。作



为实词，与“感”相通。巫咸的“咸”当作感应、感化、感知解。《周易·咸卦》云：“象曰：山上有泽，咸。”孔颖达疏：“泽性下流，能润于下；山体上承，能受其润。以山感泽，所以为咸。”《荀子·大略》云：“《易》之《咸》，见夫妇。夫妇之道，不可不正也。君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而刚下。”

巫咸是感知天意，感化庶众的神与人之间的媒介，具有半仙半人的身分。《楚辞·离骚》记载：“巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之。”王逸注：“巫咸，古神巫也。”战国时的楚人普遍认为巫咸是仙人，来往于天上人间，常给人带来吉祥，屈原在《离骚》表达了人们对巫咸的景仰和盼望，巫咸是一种正面的形象。

巫咸的职业大约有三方面：

其一是行医。古代传闻巫咸住在特别的境域，有灵山，有仙药。《山海经·海外西经》记载：“巫咸国，在女丑北。”《山海经·大荒西经》记载：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”晋代郭璞在《巫咸山赋》的序文说：“盖巫咸者，实以鸿术为帝尧医。”古代的巫师大多粗识医理，巫咸是何等贤明之巫，当然懂得医道，尤以辨识药物见长。巫咸是上古最早的药物学家。

其二是进行卜筮预测。《世本·作篇》记载“巫咸作筮”。《太平御览》卷十九引《归藏》说了一个实例：“昔黄神与炎神争斗涿鹿之野，将战，筮于巫咸，曰果哉而有咎。”可见巫咸用筮法为业。

其三是作为谋臣。巫咸是有智谋的大师，受到头领或君王重用。《尚书·君奭》记载：“巫咸乂王家”。《史记·殷本纪》说：“巫咸治王家有成，作《咸艾》，作《太戊》。”《史记·天官书》说：“昔之传天数者，高辛之前，重、黎；于唐虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸。”所谓天数，即社会变化规律。诸多的史料说明巫咸在殷商时代大得其道，大红大紫。《太平御览》卷七九〇引

《外国图》说：“昔殷帝大戊使巫咸祷于山河，巫咸居于此，是为巫咸民，去南海万千里。巫咸是商朝贤相，直到现在，巫姓之人都以巫咸为宗族之祖。宋朝邓名世在《古今姓氏书辩证·咸韵》说唐代开元殿中侍御史咸广业即巫咸之后裔。

秦汉以后，没有巫师用“巫咸”这个名称，人们也不愿后世的巫师褻渎“巫咸”一词。

《山海经·海外西经》记载上古有“巫咸国，在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”这句话不通顺。巫咸国怎么可能“右手操青蛇，左手操赤蛇”？巫咸国是由巫师组成的国家吗？有待考证。

由上可见，巫咸是个大家族，不仅跨时长、地域广，而且人口兴旺，形成了一个国。

在众多的神祇之中，巫师尊崇的宗祖巫咸也被列为神祇之列。战国时的楚人和秦人都曾以巫咸为神判之神。秦国和楚国曾相互约定，如有哪一方破坏盟约，就将受到巫咸惩罚。公元前318年（楚怀五十一年）赵、魏、韩、燕、楚五国合纵攻秦，推秦怀王为纵长，秦国很恐惧，秦惠王作《诅楚文》，指责楚国违背原有的盟约，不听从巫咸的意旨，发动战争。秦国祈请巫咸显灵，镇服楚国。其文云：“有秦嗣王敢用吉玉宣璧，使其宗祝邵馨、布怒告于丕显大神巫咸，以底楚王熊相之多罪。昔我先君穆公及楚成王是戮力同心，两邦若壹，绋以婚姻，衿以斋盟，……亲仰丕显大神巫咸而质焉。今楚王熊相不畏皇天上帝及丕显大神巫咸之光烈威神，而兼倍十八世之诅盟，率诸侯大兵，以临我郤，……亦应受皇天上帝及丕显大神巫咸儿灵德赐，克剂楚师。”^①

该文多次出现丕显大神巫咸，其地位仅次于皇天上帝，说明巫咸是很受尊重的。巫咸在秦国、楚国一度成为精神支柱，是神

① 引自丁山：《中国古代宗教与神话考》，186页，太原，龙门联合书局，1961。



判之主宰。

(5) 巴人的巫宗廩君

在当代区域文化研究中,巴文化是最有魅力而又最模糊不清的文化。对巴人最崇拜的族祖——廩君也一直缺乏系统深入研究。考证廩君,这是搞清楚上古巴文化的关键。

从各民族族源的观点来看,廩君与祝融、共工一样具有重要地位,甚至可以与黄帝、炎帝媲美。然而,当今的许多史书,甚至像《辞海》这样的工具书都没有介绍。事实上,除了土家族人,以及一部分文化学者,很少有人知道廩君,他的功绩受到忽略。

从史料学角度看,先秦时期的典籍《世本》最早最多地记述了廩君的事迹,可惜《世本》在宋代以后就失传了。唐宋修纂的史书保存了《世本》的一些资料,如《晋书》、《太平寰宇记》等。清人张澍辑佚《世本》就是从唐宋文献中搜集资料。除开《世本》,历代史籍以《后汉书·南蛮传》载录廩君的事迹最多。《后汉书》是南朝刘宋范曄修撰,唐章怀太子李贤为《后汉书》作注,征引广博、训释简当,受到史家赞誉。李贤在《南蛮传》的注文说:“已上并见《代本》也。”《代本》即《世本》,唐人避李世民讳,改“世”为“代”。李贤在注《南蛮传》时,案头应当备有《世本》,所以他才会在注文中如是说。因此,《南蛮传》与《世本》在记载廩君时有一致性,否则李贤会在注文中一一指出差异。我们现在用《南蛮传》研究廩君,实际上是用了现存最早最系统最可信的廩君资料。除非地下考古有新的发现,我们别无选择。

谈到廩君,不能不首先论及他活动的地域。《南蛮传》介绍说:“巴郡、南郡蛮,本有五姓:巴氏、樊氏、譚氏、相氏、郑氏,皆出于武落钟离山。”钟离山,先秦史籍载有几处,吴楚之间(今安徽凤阳县东北)就有一处。巴人的钟离山在今湖北长阳县境。张澍在所辑《世本》的“巴氏”条注云:“武落钟离山,一名难留山,在长阳县西北七十八里。一云即夷陵巴山也,夷陵郡巴山县清

江水，一名夷水。”

谈到廩君，不能不论及其先世。我们知道，长阳县是我国古人的发源地之一，在境内已发现10万年前的古人类化石，考古学取名的“长阳人”。这说明长阳很早就有了人类生存。《山海经·海内经》追记巴人的始祖说：“西南有巴国，大暉生咸鸟，咸鸟生乘釐，乘釐生后照，后照是始为巴人。”大暉即太暉伏羲氏，战国时人总是把各支世系都附会到伏羲，但很难考证详实。

廩君的文化渊源，当与巫文化有关。李贤在《南蛮传》注文引《世本》说：“廩君之先，故出巫诞。”巫诞，不见于其他文献。根据取名习惯，巫诞是名叫诞的巫师。《山海经》记载有巫咸、巫彭、巫阳、巫凡等十几位巫师，巫诞即是这样的一位巫师。巫诞的事迹已不可考，但这条材料可以说明一段文化现象，廩君的先人以巫术为职业，廩君之前的巴文化是巫文化，廩君继承了巫文化。我们知道，几乎每一个民族在其童年时代都经历过巫文化阶段，最初的巫师是人类在体力劳动和脑力劳动分工的产物，巫师是最早的文化人。把廩君的先世追述到巫诞，丝毫没有贬低之意，恰恰说明了文化发展演进的必然。

廩君的生存时代，对于当时的人来说，是一个社会变革时代，廩君的第一个功绩是要把散居的氏族联合起来，这是当时各氏族的强烈愿望。达到氏族联合，首要的标志是必须选出众人信服的首领。廩君依靠自己的真实本领，被众人推崇为君。《南蛮传》记载当时的人“未有君长，俱事鬼神，乃共掷剑于石穴，约能中者，奉以为君。巴氏子务相乃独中之，众皆叹。又令各乘土船，约能浮者，当以为君，余姓悉沉，唯务相独浮。因共立之，是为廩君。”这里说出了务相（即廩君）有两项特技，一是掷剑如有神助，行舟似有鬼帮。从中我们间接可知，廩君的氏族在文化上领先于其他氏族，不仅有武功，而且擅长造船航船。廩君正是用技能、勇力、智慧、神助、平等竞争赢得了人们的拥戴，从此各氏



族开始凝聚在一起了。

廩君的第二项功绩是带领氏族走出洞穴时代,开创了城建新生活。《南蛮传》记载廩君的父辈生活在洞中,廩君也出生在洞中。“其山有赤黑二穴,巴氏之子生于赤穴,四姓之子皆生黑穴。”务相生于赤穴,红色有避邪、尊贵的意思。古人尚红,所以把“赤穴”的殊荣附会给务相。务相并不满足于这种特殊的颜色,他下决心要迁移族人到适宜氏族壮大的地方去定居。于是,廩君和族人历尽艰辛、长途跋涉,到达夷城一带,劈山破石,精心规划,建起了层层相因、阶陞相乘的夷城。夷城的详细地址难以考证,大致范围在今恩施、三峡一带。《晋书·李特载记》对廩君的壮举作了生动地描述:

廩君复乘土船,下及夷城,夷城石岸曲,泉水亦曲。廩君望如穴状,叹曰:“我新从穴中出,今又入此,奈何!”岸即为崩,广三丈余,而阶陞相乘,廩君登之,岸上有平石方一丈,长五尺,廩君休其上,投策计算,皆著石焉,因立城其旁而居之。其后种类遂繁。

试想,如果廩君和族人仍住在“穴中”,如果不是廩君“投策计算”、“立城其旁”,又怎么可能使其族“种类遂繁”?

廩君的第三个功绩是发展农业、增加积蓄。对此,《南蛮传》没有交待,但我们可以从文字学角度推测历史。廩,与“畛”可以相通,实际上是廩的初字。《说文·廩部》云:“谷所振入,宗庙粢盛,仓黄畛而取之,故谓之畛。从人,回象屋形,中有户牖。廩、畛或从广,从禾。”畛的甲骨文像谷仓,其上为屋顶,其下为谷堆。《广韵·寝韵》云:“仓有屋曰廩。”据《左传》,谷仓为廩,襄公二十六年、昭公二十年都有关于廩的记载。古人给头领或君主取名号都不是随意的,必须根据实绩。务相能带领族人耕作,并且

建立了粮仓,才可能被尊称为廩君。廩君,意味着财富的积累、贫富的差别、以及专门的职守。

廩君的第四个功绩是塑造了敢于斗争、善于斗争、艰苦奋斗、勇往直前的精神,这是廩君当时之所以成功的重要条件,也是巴人在后世取之不竭的精神源泉。《南蛮传》记载了廩君的一段经历,把其英雄形象塑造出来了,其文:

(廩君)乃乘土船,从夷水至盐阳。盐水有神女,谓廩君曰:“此地广大,鱼盐所出,愿留共居。”廩君不许。盐神暮辄来取宿,旦即化为虫,与诸虫群飞,掩蔽日光,天地晦冥。积十余日,廩君(伺)其便,因射杀之,天乃开明。廩君于是君乎夷城。

唐代李贤在这条材料的注文中引用了《世本》原文,内容稍异,其文:

廩君使人操青缕以遗盐神,曰:“娶此即相宜,云与女俱生,(弗)宜将去。”盐神受缕而娶之,廩君即立阳石上,应青缕而射之,中盐神,盐神死,天乃大开。

从这两条材料,我们可以折见廩君的执著精神,他不因为盐神的挽留、阻挡,执意要到达最合适的地点;他不贪恋女色,不因为“盐神暮辄来取宿”就沉溺“共居”;廩君利用杰出的智慧和高超的射技,消灭了“掩蔽日光”的飞虫,制服了盐神。用历史学观点看,廩君和盐神之间的和合与纷争,实际上是上古的部族兼并过程。所谓的飞虫,实际上说明上古也有蝗虫之类的灾害。巴人在他们的发展过程中,经历了与人斗、与自然斗的阶段。

廩君去世后,廩君的事迹和精神一直鼓励着巴人进取。《南蛮传》记载:“廩君死,魂魄世为白虎。巴氏以虎饮人血,遂以人



祠焉。”这说明廩君受到人们的怀恋,廩君成为巴人凝聚力的动力。纵观廩君以后的巴人历史,廩君似乎一直活在巴人中间。尽管公元前316年秦惠王灭苴及巴,巴文化受到秦文化撞击,但巴文化仍顽强生存。楚汉战争时,巴人帮助刘邦,卓尔建功。东汉时,巴人不断反抗封建统治。西晋时,巴人李特率领流民起义,这些都说明廩君的精神长期存在。廩君是巴人的骄傲,他的功绩将永垂史册。

第二章

时空视野下的巫文化

第一节 长江流域巫文化的流变

长江流域巫文化与中华巫文化一样,我认为可以分为四个阶段。

第一阶段是史前巫文化。人类从猿类分离出来,有了思想和行为,创造了童年的巫文化。

第二阶段是三代时期。夏商周三代是中华文化奠基时期,巫文化在这时有充分的表现。

第三阶段是秦汉至清代。这是中国封建社会中央集权时期,儒家文化是主流文化,巫文化是民间的潜在文化。它在江湖上,在少数民族中的影响,不可低估。

第四阶段是辛亥革命以来。科学昌明,迷信日渐清除,但巫文化仍在一些地方顽强存在,甚至还披上了“科学”的外衣。巫文化仍在传播和延续中。

一 史前巫文化

长江流域在史前有没有巫文化?答案是肯定的,原始宗教文化即巫文化。了解史前巫文化不外乎三个途径:

其一是翻检古典文献,从古代学者的追记中猜测原始巫术的蛛丝马迹。

其二是通过考古发掘和实地踏勘,从上古遗存了解当时的巫术行为。如原始人的岩画上有不少动物图像,这些岩画反映出祈求的意愿和憎恨的对象。原始人为了使敌方遭厄运,作画施以巫术。

其三是进行民族学调查,从后进的少数民族的巫术推测人类童年的巫术。

让我们先来看看考古所见上古的巫文化。

考古学是20世纪以来的新学科。我国考古工作者长期注重黄河流域的考古,先后对陕西蓝田、西安半坡、山东龙山进行了一系列发掘。新中国建立后,才逐渐加强了对长江流域的考古。通过考古,我们对史前的长江流域有了零散的、猜测性的了解。

1958年前后,在江苏南京市内北阴阳营发掘了新石器时代文化遗址,发现墓葬中有天然花石子随葬,有的石子放在人口中,有原始宗教的用意,由此可推断当时已有巫文化存在。

上古的巫师在进行法术或祭祀时,一般都有一些法器或礼器。考古发现了这样一些实物,这对于我们了解古代的神秘观念是有所帮助的。

1986年在浙江省余杭县反山良渚文化墓地发现玉琮、玉笄、玉钺等。如玉琮的竖槽内有八组神人兽面图像。神人有重圈眼睛,蛋形眼眶、桥形鼻、扁长方形嘴,神人两侧有神鸟。神人下肢作下蹲状,颇似巫师作法,实为写实。这些实物表明古人对神兽、神人的崇拜,说明原始社会解体时期有浓厚的原始宗教观念。

1987年在江苏省新沂花厅遗址发现属于良渚文化的一串玉项饰,周长92厘米,重145克。专家们认为它不单纯是装饰品,而可能是掌握祭祀大权的巫师在作法时披带的法器,墓中的主

人或许就是大巫师,或许是掌握沟通天地权力的首领。玉项上有兽面纹,实是一种神徽。

1987年在浙江余杭瑶山发掘良渚文化的祭坛遗址,^①这是史前巫术宗教的活动场所。遗址在山顶上,面积约400平方米,有红土台,猜想当年巫师就是站在土台上施法术感应天。祭坛的南边有两排墓葬。东南方的两座墓里陪葬品最多。

长江流域出土的文物上也许有了“巫”字。有人考证江苏吴县澄湖出土的良渚文化黑陶罐上的符号,释其四个符号为“巫戌五俞”。在安徽含山凌家滩4号墓出土刻纹木版也有“巫”字,这些有待进一步证明。

在湖北长阳县清江北岸的渔峡口镇有一处香炉石遗址,出土了先秦时期的近万件历史文物,其中有早期巴人用牛骨和鱼骨做的卜骨,最大的一片长42厘米。这些卜骨距今3—4千年,是巴人巫师的遗物,说明巴人很早就采用了占卜方式。

让我们再来看看民族学的调查:

现代民族学家往往给我们提供这样一个画面,当他们深入到西南山区的部落去进行人类学调查时,他们经常看到现存的巫术“活化石”,即仍然活跃在极偏僻地区的巫的表演。试描述如下:

月挂中天,密林幽邃的中间有一片平地,篝火飘燎在夜空中,四周散发着泥土的芳香,远处传来蟋蟀或青蛙的鸣叫。部落人围成一个大圈,席地而坐,一个个瞪着企望的眼睛。场地中间躺着一个气息奄奄的病人,作痛苦呻吟状。人们把希望寄托在做法事的巫士身上。只见那巫士在一边默默祈祷,嘴里喃喃有词。忽然跃身起舞,大声对天叫嚷,双手举起接应“神明”,一阵密锣响鼓之后,巫士往病人口中塞了一把杂草乱叶(或是切开手

① 见《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》,载《文物》1988年第1期。



臂放血,或是冷水浇身,或是大粪淋头,或是用荆棘扎身体,或是用药草熏身体)。一番作弄之后,病者或继续昏迷,或突然大吐秽物。倾间,周围的人欣喜若狂,群起而舞,把巫士抬起抛向天空,接着是端来了大碗酒,送上了烤熟的小乳猪……

这是一副多么有趣的场面!如果巫士不是事先对病人有所诊断,他怎么敢如此动作?整个过程中,他既要故弄玄虚,又要拿出一点真本领。他表演时是满头大汗,虽然双眼微闭,但一直在仔细观察着周围的人的一举一动。他的心情是紧张的,对神灵是虔诚的。如果这病人是部落首领的亲人,他更感到责任重大。巫术这碗饭不好吃呵!

或许人有会说:巫士的表演太荒唐。

我认为:荒唐中不有荒唐。巫士不能超越当时的社会条件,他们只能做条件范围之内的事,我们也只能把巫士放在特定的条件下加以评判。英国科技史学者丹皮尔在《科学史》中说过:“在早期阶段,人们差不多普遍地走错了路。他们以为同类事物可以感应相生,因此就企图在交感巫术的仪式中,用模仿自然的办法,来为丰富的土壤祈得雨水,日光或肥沃。”

从总体上说,史前巫文化很零散,今人对史前巫文化的了解仅是臆想或推测,不可能对史前巫文化作全面的了解。

这里要讨论的是:我们应当怎样看待史前巫文化?

第一,史前巫术是历史的必然,巫术是人类童年阶段的必然游戏,是文化进程中的合理文化。

从某种意义上说,史前的原始宗教与巫术是一对伴侣。原始宗教是意识形态,巫术是实践行为,有观念才有行为,行为又加强了观念。

什么是原始宗教?原始宗教是人类童年的自发宗教,或称为自然宗教。它是人们的自发信仰。2万年前的山顶洞人在遗体周围撒满了赤铁矿粉末,这就是原始宗教观念引发的早期巫

术行为。原始人的蒙昧未开,分不清自然力和人的关系,对自然界无知,把大自然当作庞大、神秘、变幻莫测、无限威力的对立面。原始人也不明白身体结构,不明白疾病的原因,不明白梦是怎么回事,以为肉体的自我之外还有精神的我,以为人世之外还有神灵的世界,认定万物有灵,于是崇拜自然、崇拜灵魂、崇拜鬼神。

原始宗教是史前普遍存在的意识形态,因此在氏族中必然普遍存在与原始宗教相呼应的巫术。巫术是原始宗教在实践上的表现,原始宗教与巫术是很难剥离开来的连体儿。巫术既是一种行为,也体现一种思想。原始宗教既是意识形态,也是原始观念的表现。

人类在童年阶段的文化只能是浅层次的、愚昧幼稚的文化,我们丝毫不应用现代眼光鄙视上古的原始宗教和巫术。评论文化现象,只能从特定的社会发展阶段作为思考的出发点,在那个生产力水平极其有限的社会,人们想的、做的只能是原始宗教和巫术。

史前的巫术文化实际代表了原始社会至文明社会门槛前的文化主流。在那个时期,有文化存在就已经了不起了,不可能有现代社会这样理智而科学的文化。以巫术文化作为原始社会的代表,现在的人可能很难理解和接受,但毕竟是事实。当时的文化只能是愚昧的,原始宗教色彩很浓的文化。

近代思想家严复认为学术、宗教的源头都可追溯到巫师,他在《天演进化论》说:“夫巫医之徒皆以使物通神,弹厌呵禁为能事,旱则致雨,潦使放晴,而又有前知之验,则由是而有研究物性,深求理数之人,夫如是谓之学术家;又由是而有笃信主宰,谓世间一切皆有神权,即至民生,其身虽亡,必有魂魄,以为长存之



精气者,如是谓之宗教家。”^①

吕思勉曾说:“古代之文明在宗教,后世之文明在学术。”^②这些话说出了宗教的历史地位,告诫我们要注意古代的宗教,是很有见识的。

第二,史前巫术具有积极的探索精神。

在原始社会,呈现在人们面前的是何等恐怖的大自然!雷电风雨,地震山火,野兽出没,人类对外界充满了困惑,多么想与自然交流思想,多么想揭开自然奥秘。于是巫术产生了,巫师担负了在神与人之间的交感、传媒的重任。

巫师的职业并不轻松。他们必须尽量继承前人积累的经验知识,尽量熟悉民间的习俗及心理,尽量掌握天文、地理、时令、农业等知识。巫师没有丰富的知识,就不可能在氏族立足。巫术有欺人欺己的特征,但也不能全是哄骗,佯诈只能得逞一时,不可能长期得逞。巫师深谙个中之理,他们不得不钻研知识,探索自然,努力揭示未来世界。

巫师在施法术时,他们不是以完全臣服的状态出现在自然面前。换言之,巫师不是以弱者、不是以奴隶的样子去向自然乞讨,而是手舞神器,嚎叫跳跃地面对自然,面对困难,他们装扮成鬼神,要借助“超自然力量”来达到人的目的。在荒诞的行为中,体现了人类的战斗进取精神,这正是人类一步步走向文明的艰难过程。

第三,要把史前的巫师与后世的江湖巫师分别开来。

任何一个社会群体,他们在不同的时代则起不同的社会作用。史前的巫师群体与后世的江湖巫师所扮演的社会角色是截然不同的。

1. 《严复集》第三册,316页,北京,中华书局,1986。

2. 吕思勉:《先秦史》,445页,上海,上海古籍出版社,1982。

史前的巫师群体是体力劳动与脑力劳动分工的产物。人类在迈向文明门槛的历程中有三次大分工,脑、体分工是很重要的分工。没有这次分工,就不可能分离出上层建筑和意识形态,巫就不可能有较多的精力从事精神文化的管理和创造。

史前的巫师群体是当时的社会精英。每一个社会都有一批最有头脑的人,他们对社会起引导作用。巫师往往由年龄较大的老者担任。年龄大,必然阅历丰富。巫师在长期的生活中积累了许多宝贵的经验,足以指导部落的行为。他们对生育、疾病、四季、采集、狩猎都有较多的知识,他们是历史上最早的文化人。他们继承文化,传播文化,创造文化,其功甚大。

正如前面所言,史前的巫师是进取的求索者。他们认真观察万事万物,模拟自然现象。当发现蛙鸣就会下雨时,巫师就在大旱季节学蛙叫,以便感应苍天下雨;当发现某些动物以草叶敷外伤时,他们也模仿着采集草药。于是,知识一点点积累起来,人类的生活、生产便不断改善。

史前时期没有任何职业比巫师更具有活力。史前有烧陶的人、盖房的人、打猎的人,他们各有贡献,唯巫师是精神文化的最大贡献者。

史前没有私有财产,没有金钱观念,巫师用不着为谋财而行巫,不必谋财害命。巫师的责任就在于全心全意为氏族服务,这就是其人生价值。

后世的江湖巫师则完全不同。他们是社会上受唾弃的群体,远离主流文化,用小伎俩混饭吃,有时做些害人的勾当。当文明已经有所发展,而巫术充满迷信,这就注定了江湖巫师是落伍的、残渣型的群体。

总之,人类的历史是漫长的,人类已知的、有文字记载的历史相对于整个人类的历史是很短暂的。在进入阶级社会以前,人类一直在孜孜不倦地创造着文化,巫文化在史前文化中占相



当大的比重。上古的巫文化是超阶级的文化、原始的文化。巫文化既不属于奴隶主阶级、地主阶级,也不属于农民阶级,它是人类童年时期滋生的、具有迷信成分的、愚昧的文化,而又是闪烁着智慧、充满探索精神的文化。

二 夏商周三代的巫文化

夏商周三代是我国上古文明的奠基时期。三代是从原始社会脱胎而来,生产力发展水平有限,难免有浓厚的原始宗教并盛行巫文化。历史上,三代都尊重鬼神,《礼记·表记》说:“昔三代明王,皆事天地神明,无非卜筮之用,不敢以其私褻事上帝。是故不犯日月,不违卜筮……是以无害乎鬼神,无怨乎百姓。”敬奉鬼神的社会是巫术最好的温床。今人张光直说过:“在商人的观念中,祖先的世界与神的世界是直接打通的,但生人的世界与祖先的世界之间,或生人的世界与神的世界之间,则靠巫覡的仪式来传达消息。但东周时代的重黎神话,说明祖先的世界或是人的世界都需要靠巫覡的力量来与神的世界交通。”^①不论是人与神、祖先与神,还是人与祖先,都需要巫来沟通关系。巫在商周社会是不可缺少的。

1. 夏代巫文化

长江流域很难发现夏朝时期的遗存,也难以寻找巫文化的蛛丝马迹。

夏朝的活动中心在黄河流域的伊、洛一带。从公元前 21 世纪到前 16 世纪这 500 年间,长江流域的文化相对滞后,散居着众多部落。中游居住着苗人。《墨子·兼爱下》引《禹誓》,记载大禹出征三苗时的誓言:“非惟小子,敢行称乱,蠢兹有苗,用天之罚。”三苗战败后,散居到丹水、汉水以南。

^① 张光直:《中国青铜时代》,271 页,北京,三联书店,1983。

对夏朝的历史缺乏研究资料,我们很难对其巫术文化进行考察。但是,对于夏朝的创始人大禹来说,则有一些与长江流域巫文化相关的文献和传说。大禹是治水的英雄,在治水中奠定了夏朝的基石。作为原始社会末期的部落联盟首领,在那个巫术盛行、以巫文化为主流的时期,大禹不可能不兼用巫术。

传闻大禹曾在越地大会诸侯。《国语·鲁语》记载:“昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀而戮之。”至今在会稽山仍有许多关于大禹的传说。他在会稽山“致群神”,举行祭祀,实是开展巫术活动。防风氏,当是以风为图腾名称的氏族首领,因对神有怠慢亵渎之嫌,受到大禹重惩。由此可见,大禹充满神秘信念,执行铁的纪律。

今四川东部的巫山一带有许多关于禹的传说,说巫山有许多巫仙,禹在巫山导水,斩龙开峡。

在今荆州一带,传闻禹治水采用了息壤。息壤是具有魔力的土壤,只有巫术才可搬至。

在汉水上游的陕西省旬阳县东有禹穴,世传禹决汉水时在此活动。在汉水入长江处的汉阳,现有晴川阁,用于纪念大禹治水。

传闻大禹擅长施展变化之术,甚至能降神,帮助治水事业。《楚辞·天问》“应龙何画”条王逸注:“禹治洪水时,有神龙,以尾画地,导水所注。”《拾遗记》卷二说禹凿龙门时,“有兽状如豕,衔夜明之珠,其光如烛,又有青犬,行吠于前。……又见一神,蛇身人面,禹因与语,神乃探玉简授禹,长一尺二寸,使度量天地,禹即执此简以平水土。”历代巫师都自诩替神说话办事、有神帮助,禹即如此。

禹本身也可以变换。《淮南子》记载禹治洪水,化为熊,被涂山氏撞见,禹羞惭不已。这种变化的法术,是后世巫师所向往的。

传闻大禹治水得到神助,如同巫师降神兴功。《太平寰宇记》引《古岳渎记》:“禹治水,三至桐柏山,乃获涡水神名无支祁,喜应对言语,辨江淮之浅深,原隰之远近,形若猕猴,缩鼻高额,青躯白首,金目雪牙,头伸百尺,力逾九象,搏击腾蹕,疾奔轻利,若倏忽之间,人观之不可久。”文中的无支祁,有人认为是青蛙模样的神。蛙善于在水中、陆地上生存,所以被尊奉为大禹时的有功之神。巫师经常模仿蛙跳而求雨。

后世的巫师常常以禹为始祖,在举行巫术时采用禹步。汉代扬雄在《法言·重黎》说:“昔者姒氏治水土,而巫步多禹。”关于禹步,晋代葛洪在《抱朴子·登涉》专门介绍了步法,讲的是左足与右足的步法关系,如同现在流行的舞步:

禹步法,正立,右足在前,左足在后,次复前右足,以左足从右足并,是一步也。次复前右足,次前左足,以右足从左足并,是二步也。次复前右足,以左足从右足并,是三步也。如此,禹步之道毕矣。

云梦出土的秦代简牍《日书》记载禹步似鸟步,进三退一,弯弯曲曲,然后在地上取泥土,揣土祷神,有的还画符,以符护身。

“禹步”是修炼时的仪礼,唐代王昌龄有《武陵开元观黄炼师院之一》诗云:

松间白发黄尊师,童子烧香禹步时。

欲访桃源入溪路,忽闻鸡犬使人疑。

把巫步与大禹联系起来,看起来是歪曲了大禹的形象,实际上是民众乐意神化大禹,把他作为神巫。

禹是中华民族五千年历史中最杰出的人物,他历尽艰辛,平

息洪水,功不可没。他的故事不断地被后世神化,使之成为戏剧化的历史人物,并更具魅力。禹面对巨大的自然灾害,为了凝聚民心,增强斗志,借用巫术行为,幻想利用超人的力量、鬼神的力量达到治水的目的,这种情况是完全可能的。历史唯物论者丝毫不会因为禹有巫的身份而蔑视他。正视历史人物的多样性,这才是正确的态度。

2. 商代巫文化

商代是历史线索比较清楚的朝代,商代以神道设教,有极其浓厚的巫文化特征。

关于商朝在文化史上的地位,范文澜在《中国通史简编》第一编第二章有精湛的论述。他认为:中国古代文化,包括文学、音乐、艺术、医药、文字、天文、历法、历史等学科,在商朝都奠定了初基。这个文化的代表人物主要是巫和史,商朝文化比夏朝有极显著的进步,庶民劳动,培养出有较高知识的人物巫和史。巫、史代表鬼神发言,指导国家政治和行动。巫偏重鬼神,史偏重人事。巫能歌善舞,能医治疾病,代鬼神发言主要用筮法。史能记人事、观天象与熟悉旧典,代鬼神发言主要用卜法。^①

先秦史专家金景芳谈到殷商的巫师说:“殷代同鬼神经常打交道的已成为一种专门职业,这就是巫。祝宗卜史等一些名目,则是自巫派生的。我们不要简单地说巫都是骗子,实际上当时的知识分子就是巫。”^②

商代以精湛的青铜称著于世。青铜器由食用器皿发展到礼制器皿,器皿上的复杂的动物花纹不断增多,表明青铜器的内涵日益变得厚重。但是,很少有人注意到青铜器与巫术的关系。实际上青铜器大多是用于祭祀的,青铜器上的纹饰大多与祭祀

① 范文澜:《中国通史简编》第一编,121—122页,北京,人民出版社,1965。

② 金景芳:《中国奴隶社会史》,98页,上海,上海人民出版社,1983。



有关。如果没有盛行的祭祀,也许不会需要那么多青铜器。祭祀活动的策划者、操纵者是巫师,巫师在设置安排青铜器方面是有讲究的。青铜器上的饕餮、夔之类的怪兽,反映了巫师的创意。

今人张光直先生对青铜器研究得很深入,他很早就提出:商周青铜器上的动物纹样,乃是协助巫觋通天地工作的各种动物在青铜彝器上的形象。商周的青铜礼器是内通民神,亦即通天地之用的,而使用它们的是巫觋。这就把巫术文化与青铜文化联系起来了,指出了两者内在的关系,使我们能明了为什么商周在盛行巫术时也盛行青铜器。

据考证,青铜的原料大多取自长江中游。1988年在江西瑞昌县发现商代古铜矿。在江西新干县曾发现商代大墓,出土400余件铜器。这就给我们提供了思考的问题,商代的青铜器是不是在长江流域铸造的?青铜文化的创造者是否有长江流域工匠的功劳?青铜器上的图案是否凝结南国神韵?

商代,长江流域的巫文化缺乏文献材料,目前还理不出头绪来。但有些地下发掘在不断地提供信息。如四川三星堆遗址距今三千年,相当于商代,其中有巫师模样的造型和巫师的法器,可以窥见四川上古的巫文化。

3. 周代的巫文化

周代分为西周和东周,这一时期的文化线索是比较清楚的。

西周从公元前11世纪到前771年,前后约280余年。西周以洛、伊为中心,政治文化的主要范围仍在黄河流域。

但是,西周时江、河之间已有文化联系。武王伐纣时,长江流域的一些部族已参加了征战,如庸(今湖北竹山)、蜀(在今川西、陕南)、卢(今湖北襄樊西南)、彭(今房县)、濮(今渝东、鄂西)等部族均有功绩。

西周时,长江流域有“汉阳诸姬”,淮、汉间有随国,汉江地区

有楚国,江东有吴国。这些国家与西周有道义上的臣属关系,但关系松散。周成王以后,楚国势力日趋壮大。周昭王曾发动南征而落水淹死。

也许是荆楚之地有许多神奇的植物,周天子要求楚人“唯是桃弧棘矢以共卸王事”^①。周天子对这些桃木、棘枝、包茅很看重,认为这是敬神、祭祀必不可少之物。

春秋时期从公元前 770 年至前 476 年,这时期周王室衰微,小国林立,大国争霸,政治中心仍在黄河流域。在长江流域有楚、吴、越三大势力。楚国向东灭掉了江、六、蓼、舒、巢等国(均在今安徽、河南),楚庄王觊觎中原,饮马黄河。

对于当时流行的文化,楚国大夫孙叔敖有精炼的概括:“荆人畏鬼,而越人信机。”《吕氏春秋·异宝》载有此文。孙叔敖辅佐庄王,颇有政绩,所以对时弊看得很清楚。他在临死前告诫儿子,在接受楚王的封地时,不要贪恋术士们说的吉祥地,而要接受术士们认为不吉的地,这样才可长期安逸。

春秋时,楚地巫风盛行,达到了前所未有的高潮,突出的特点是流行卜筮。由于战事频繁,卜筮大多与军事有关。如楚成王、楚灵王、楚昭王、楚惠王都有以卜筮决定军国大事的记录在册。

当时的巫卜之士受到一定范围的尊重,对杰出的巫师奉为国宝。有的家族以巫为姓,或者世代传袭巫职。

这里,着重介绍楚国的一个巫术世家观氏。

观氏世代以巫卜为业,深受楚王信任,为楚国出谋划策。最初有个观丁父,曾为楚国立过功,后来又有了观射父、观从、观瞻等。

《国语·楚语下》用较大篇幅介绍观射父:

^① 《左传·昭公十二年》。



楚大夫王孙圉到晋国，晋国公宴请他，赵鞅鸣其佩玉以为礼仪。赵问王孙圉，楚国的宝物白珩是否还保存？王回答：“楚之所宝者，曰观射父，能作训辞，以行事于诸侯，使无以寡君为口实。”可见，观射父是楚国国宝级的人才。

楚昭王曾向观射父问人神关系，问巫的作用。观射父谈了少皞氏前后的演变，少皞之前，神明肃正；少皞之后，民神杂糅。观射父认为巫师是很崇高的职业，如果充分发挥巫的作用，“民是以能有忠信，神是以能有明德”。

观射父精通祭礼。当楚平王之子结（子期）祭祀平王（昭王之父）时，致牛俎于昭王，昭王惑于俎肉，而问观射父。观射父说“祀所以昭孝息民，抚国家，定百姓也，不可以已。……天事武，地事文，民事忠信。”观射父认为祭祀不宜铺张，但有规制。“夫神以精明临民者也，故求备物，不求丰大。……明德以昭之，和声以听之，以告遍至，则无不受休。”

观射父认为祭祀的作用是为了进行教化，让民众和谐相处，创造良好的社会环境。他说：“国于是乎蒸尝，家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，洁其粪除，慎其采服，裋其酒礼，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百苛，殄其谗慝，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。”所以，观射父在辅佐楚国国政时，把祭祀当作严肃的文化，丝毫没有亵渎。

观射父的心目中有一个理想的社会，即脱胎于上古的“民神不杂”的社会。所谓“民神不杂”，就是司民、司神各异，国家有分别掌握民事、神事的两套班子，一批官员管世俗，一批官员管精神。

什么样的人适合掌管精神？《国语·楚语下》记载观射父的

回答是巫覡。他说：“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”巫覡的思想专一，有崇高的境界，有严肃的敬业精神，有上通下达的智慧，有远见，有威望，这样的巫覡才可能感动神明赐福。观射父心目中的巫覡是极其高尚的社会知识精英，不是那种知识贫乏、谋财害命的江湖骗子。

观射父之后有观从。

春秋时，楚国的士人认为占卜是一项很重要的工作，以担任卜师为荣耀。《左传·鲁昭公十三年》记载了一件事，楚平王打算“施舍宽民，宥罪举职。”于是召见观从，要观从挑选官职，“唯尔所欲”。观从没有挑选显赫的官职，仅表示愿当卜尹。这说明时人不蔑视巫卜职事。或许，巫卜可以掌握军国实权，更能使士人实现抱负。

观从之后有观瞻。

楚惠王时，观瞻继承父辈的占卜工作，在宫廷服务。《左传·鲁哀公十八年》记载，楚惠王曾为是否任命子国担任右司马而进行占卜，“观瞻曰：‘如志。’故命之。”观瞻认为占得的是吉利征兆，符合惠王的意图。惠王就重用了子国。以后，惠王还任命子国出任元帅职。对于惠王与观瞻的占卜事，《左传》接着议论说：

《夏书》曰：“官占，唯能蔽志，昆命于元龟。”其是之谓乎？

意为卜筮之官首先应判断君王的意愿，然后借用龟卜，以神示表达君王的图谋。这句话清楚地说出了卜筮的真相，它不过是政治工具而已。

战国时，长江流域有吴、越、楚等强国，其文化特征都比较清



晰。楚人把巴人赶进了深山,楚巴文化融合。楚与吴、越争强,吴与越互斗,各国都想得到神的启示和神的帮助,巫师得以表演。

战国的《楚辞》是巫文化的结晶,屈原把巫文学、巫艺术推到了一个炫丽的极致。

楚国的末代之君是楚怀王,怀王的国策之一是祈鬼致福。《汉书·郊祀志》说得很清楚:“楚怀王隆祭祀,事鬼神,欲以获福,却助秦师,而兵挫地削,身辱国危。”

楚怀王时,楚国是七国之中最辽阔的国家,即疆域最大。怀王一度自以为天下老大,以一种类似于巫术的方式玩政治游戏。

《新书·春秋》记载这个游戏说:“楚怀王心矜好高人,无道而有伯王之号,铸金以像诸侯人君,令大国之王编而先马,梁王御,宋王骖乘,周、召、毕、陈、滕、薛、卫、中山之君皆像使随而趋。诸侯闻之,以为不宜,故兴师而伐之。”楚王用模拟的手段显示楚国的威力,表现诸侯国的驯服。据巫师解释,这种巫术对诸侯国是有威慑的,诸侯国在遥感中受到节制。事实上,这只会导致诸侯国的不安,群起而攻击楚。

楚怀王试图“玩”诸侯,最终被秦国所“玩”。众所周知,他试图取得秦国土地,秦国却把他骗到秦国囚禁起来。楚怀王最终客死异乡,时间在公元前 296 年,这时楚国已近尾声了。

三 秦汉至清代的巫文化

秦汉至清代,中国文化从总体上讲是封建集权、宗法、农耕文化。汉武帝以降,儒学处于独尊地位,且与道教、佛教文化三足鼎立。巫文化处于受抑制状态,作为社会低层的潜流。

秦朝宠信方士,不禁卜筮,巫鬼之风在全国流行。吴广利用吴楚之地的巫术,以书帛、狐鸣的方式神化陈胜,有巫师作为顾问,顺利发动起义,天下闻风而动,推翻了强秦,实现了“楚虽三

户，亡秦必楚”的谶谣。

汉代，长江中下游“信巫鬼，重淫祀”（《汉书·地理志》），越祠、荆祠遍布，世俗迷信之风愈刮愈浓。巫文化为道教提供了襁褓。这时期的巫术仍以卜筮为主，司马季主就是代表之一。

汉代流行谶纬神学，神秘的谶谣到处流传，大多出自失意的知识分子。刘秀利用谶谣夺取政权。

汉代流行巫蛊之风，攻击性巫术对人们的心理有伤害。

汉代流行筮占，长江流域有丰富的筮占资源，如大龟、筮草。

东汉的荆州刺史谢夷吾精通筮学，知识渊博。《后汉书·谢夷吾传》记载他：“少膺儒雅，韬含六籍，推考星度，综校图录，摆颐圣秘，观变历征，占天知地，与神合契。”谢夷吾不施巫术，但有兴趣钻研巫术。

东汉的桓谭、王充等人展开了对世俗迷信的批判，标志巫术已经成为思想界的靶子，说明巫术的危害已发展到不能容忍的地步。

魏晋流行禁占巫术，葛洪的《抱朴子》记载了禁咒的许多方法和实例，足以说明长江流域流行禁咒巫术。民间流传符文咒语，巫术与道教混淆。

魏晋还流行巫术特技，如“割舌”、“吞刀”、“发光”、“吐火”，这说明巫术与方术、魔术搅在一起了。南朝大刮鬼神志怪之风，鲁迅在《中国小说史略》论及当时的图书说：

中国本信巫，秦汉以来神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。其书有出于文人者，有出于教徒者。文人之作，虽亦如释道二家，意在自神其教，然亦非有意为小说。盖当时以为幽明虽殊途，而人鬼乃皆实有，故其叙述异事，与记载人间常事，自视固无诚妄之别矣。



鲁迅所说幽明之事,南朝彭城(今江苏徐州)人刘义庆写了一部《幽明录》,大抵反映了当时的巫文化。《幽明录》早在宋代已亡佚,鲁迅作了辑佚。从辑文看,南朝的感应巫术是一个特征,如《螻蛄报恩》记载了人与昆虫的感应:

晋庐陵太守庞企,字子及,上祖坐事系狱,而非其罪。见螻蛄行其左右,相谓曰:“使尔有神,能活我死,不亦善乎?”因投饭与螻蛄,食尽去。有顷复来,形体稍大,意异之,复与食。数日间,其大如豚。及当行刑,螻蛄掘壁根为大孔破,得从此孔出亡。后遇赦得活。^①

南朝的巫术已巫俗化,民俗中融入了巫术观念和行为,《荆楚岁时记》记载全年每个节令或多或少都带上了鬼神吉凶色彩,人们的禁忌趋多。

南朝的帝王溺恋鬼神迷信,术士推波助澜,经常到宫中捉鬼,使巫文化日益浓烈。

隋唐时期的朝廷设置巫师,并且有十多巫职。《唐六典·太卜署》载录“巫师十五人。”《注》云:“《周礼》有男巫、女巫无数,其中土巫能制神之处位次主者,隋太卜署有男巫十六人,女巫八人。”

唐宋流行扶乩巫术,这与科举制度有关。士人心急,希望仕途得到神示。

长江流域的巫文化在沿江各地区之间传播,互有影响。宋代时,江西是文化凝聚之地,许多名人出自江西,或到过江西。明代以降,江西文化向湖北、四川、云南辐射。例如,清代云南镇

^① 鲁迅:《古小说钩沉》,242页,北京,人民文学出版社,1951。

雄县泼机乡有个邹氏世家,擅长端公坛门,其家谱把先祖追述到明初,说是从江西临江府青江迁徙到云南的。

明清的巫术种类特多,五花八门,令人眼花缭乱。时空禁忌也很多,人们一举一动都要受到迷信观念的制约。

巫文化在少数民族地区仍是很重要的文化形态。雉祭在山区的县、乡仍很流行,跳端公是山民很喜欢的带有迷信成分的文化活动。

巫术开展了一些新活动,如圆光、照面。特别流行降神附体,且不说民间巫师降神,金陵(今南京)的太平天国宫殿中也经常出现降神附体传达天帝旨令的荒唐剧。

明清时代,巫师被贬称为术士的下九流,地位低下。九流是:一为算命,二为看相,三为测字,四为扶乩,五为圆光,六为走阴,七为星象,八为法师,九为巫师。

四 民国年间的巫文化

1911年的辛亥革命推翻了满清封建帝制。1912年1月1日成立中华民国,至1949年10月1日,这段时期是民国时期。其间战争频仍,文化纷繁,巫文化也有表现。

巫文化在山区,在少数民族中表现得最浓烈,如贵州、云南、湘西、四川的巫风盛行。民间盖房、丧葬、生病、节庆无不请巫师参与。由巫师选择时间,安排程序,主持活动。

平原地区,由于科学知识的普及,巫文化渐渐淡薄。明智的人越来越多,信巫的人越来越少。但是,仍有巫风巫俗存在。几千年以来的巫文化仍有很大惯性,长江流域从上游到中下游普遍存在巫术行为。

滇黔山区仍有种种巫术流传,巫师术士靠“惊门”混饭吃,“惊”就是唬弄人,当时有“男子九惊,女子十惊。”男子九惊是:堪舆、子平、看相、测字、卜课、跳神、配像、磨光、收妖镇鬼。女子十



惊是：帕帕、花花、嘴嘴、烧胎、水碗、虫虫、血光、灵姑、圆梦、桃木。这些惊门的具体方法至今已不太清楚。试介绍几种：

跳马脚：先把神像供在堂屋神龛下的方桌上，像前摆设红包、米，点上香蜡。巫师右手拿着七寸长的人字形木叉，开始起舞，速度不断加快，不断向四周叉鬼。

圆光术：让一女童闭眼站立，巫师在女童眼睛上用中指画符，口念咒语，然后用手掌揉女童眼，使眼花缭乱，再要女童睁眼看巫师的手掌。巫师紧接着提问，女童回答，巫师进行神秘的解释。据说，巫师在搓女童眼睛时，事先抹有罗陀曼、天仙子、颠茄之类的药，可使瞳孔放大而产生幻觉。

咒语：当时常用的咒语内容都是先念一串神的名称，然后叙述他们的威风本领，造成威猛不可阻挡的声势，以之吓跑鬼煞。试举一咒语：“谨请北方真武神，脚踏天阙极鳌精，披头散发为上将，顶戴森罗七座星，来镇北方为上帝，兼管诸天挂甲兵，左青龙，右白虎，前朱雀，后勾陈，坐管千里虚空内，立照十方世界中，弟子今日焚香告，云端直上显真身，骑条火龙长千丈，点检魂邪百万兵，上有皂旗庶日月，雪坠百刃见天明，张口狼牙滔铁柱，拥身左右杀奸魂，先使黄风吹恶鬼，后将雷霆震天庭，震动山林海妖气，炁打山林不散云。将军打阵点起兵，天又暗时地又昏，地户千魔乱纷纷，千个夜叉杀万阵。吾奉玉皇亲敕令，又蒙北斗七星、南斗六星、太上老君，急急如律令”。

民国年间，四川流行降神。据《简阳县志》（二十四卷·民国十六年铅印本）记载：“乡民有识弱而神痴者，语言无次，疑若有神附之，名曰‘降神’。妇人每深信之，不惜远造其室，以问方来。降神者故作恹恹，包罗语云：入冥间，见汝花树几实、几花。谓男为实，女为花。偶有微中，则群惊，以为神圣。观家事之顺逆，则持水一盂，置于案上，以足顿地，盂震而浪圆者，名曰顺，否则曰

逆。”^①巫师的黑话以“实”代男，以花代“女”，与江湖上的术士语言几无区别。秘密宗教都有一套黑话，黑话使巫术更具有神秘性。

民国年间，荆楚流行的巫道仍沿用神水治病疗法，但完全是骗术。

据一贯道头目王效峰回忆：1939年，民间传闻有瘟疫大流行，天神赐了仙丹，仙丹泡在水中，稀释成仙丹水，可以医疗百病。每粒丹需交十多枚铜钱。其实，仙丹是一粒绿豆而已。

20世纪20年代，毛泽东在湖南农村步行考察，写出了《湖南农民运动考察报告》，归纳了中国存在的三种文化现象，其中就有巫文化。他说：

中国的男子，普遍要受三种有系统的权力的支配，即：（一）由一国、一省、一县以至一乡的国家系统（政权）；（二）由宗祠、支祠以至家长的家族系统（族权）；（三）由阎罗天子、城隍庙王以至土地菩萨的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统（神权）。^②

这第三种就是巫文化，或理解为与巫文化相关的文化。这种以鬼神系统为核心的巫文化在长江流域是比较突出的。

当时，江浙仍流行鬼观念，刮巫风。绍兴人以农历五、六月为凶月，各村都要演驱鬼的平安戏。村民自觉地凑钱请戏班演戏。妇人和儿童头上插桃枝以避鬼。演员扮鬼，最终被赶下台。村民认为演了这样的戏，鬼就不敢作恶了。许多人前来看戏，非常热闹。这既是民俗，也是宗教，还是文艺。老百姓都很喜欢这

① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，140页，北京，书目文献出版社，1991。

② 《毛泽东选集》，第一卷，33—34页，北京，人民出版社，1964。



类活动。

20世纪初,江浙还盛行设坛扶乩。1917年,有人在上海开设“盛德坛”,组织“上海灵学会”,出版了几十种宣传灵学和鬼神迷信的书籍。俞复在《答吴稚晖书》中^①公开声称“鬼神之说不张,国家之命遂促。”这些人的思想之荒诞,气焰之嚣张,完全像是历史倒退了几百年。

为什么会出现这种思想回潮的情况?刘叔雅在《新青年》第6卷第2号撰文指出:“这两年国人因为精神的不安,政治的紊乱,生事的压迫,更加上缺乏科学知识,固执陈旧思想,所以群众心理,忽起变态。什么《灵学丛志》、心灵学、四秉、十六司、城隍、土地、四大元帅、王鼎真人、盛德坛、先天道,百怪先奇,纷纷出现”。^②

这时期,有识之士开始用近代自然科学批驳巫术迷信。如《浙江潮》1903年第2期发表陈槐的《续无鬼论》,分析巫术符咒违背科学常理,指出声音的大小强弱与距离远近成正比例,发咒语不可能传得很远。烧符变成灰烬,不可能招到鬼神。声学与化学都证明符咒招神是骗人的。

民国初年灵学会的源头可以追溯到西方。早在1875年,英国就成立了牛津幻象学会;1882年,英国又成立了超心理学会。当时有一批英国人热衷于灵学,研究魂灵出没现象。有一位叫派帕的巫师总是把亡灵的思想向人们传达。还有一位叫伦纳德的巫师能够降神,让活人与死人对话,当时流行《心灵研究》、《灵光》等杂志,百余年来,超心理学会的会员总共有近万人,活动记录超过百卷。他们把巫师称为正当的职业,对

① 载《灵学丛志》第1卷第1期。

② 转引自牙含章、王友三主编:《中国无神论史》,864页,北京,中国社会科学出版社,1992。

那些假借巫师之名的人称为“冒牌巫师”。巫术成为特异功能的核心。

巫术在风水中也有影响,传闻20世纪初,上海人认为有一座大庙如同龟形,龟不利于人文,容易使上海人变成龟仔。怎么办?风水师不忍心拆毁大庙,就用巫术方法,填了两口水井。据说,这两口井代表了龟的眼睛,龟无眼,就不可能为非作歹了。这就是“交感巫术。”

这件事不知怎么传到了英国人类学家弗雷泽(1851—1941年)那里,他在他的巫术研究专著《金枝》中将其作为模拟巫术的素材。他说:“大约40年前,上海的聪明人发现了一起正在酝酿中的地方叛乱,对此深为忧心。后来经过周密调查,才知道引起这个乱子的因由是由于一所新建庙宇的形状竟十分不幸地像一只乌龟,而乌龟是一种秉性极为恶劣的动物。但如果推倒重修,就会亵渎神明招致灾祸,若让它仍然保留龟形则将招来类似的甚至更可怕的灾难。困难严重,危险逼人。在此紧要关头,该地的占卜先生们灵机一动,成功地找到了好办法,避免了一场灾难。他们把代表乌龟眼睛的两口井填死,这个臭名远扬的动物便立即成为瞎子,从而不可能再兴风作浪。”^①弗雷泽似乎相信这种巫术的灵验。事实上,龟形庙宇与政变叛乱是没有任何关系的,填掉两口水井更不可能制止叛乱,完全是风马牛不相及。我们不知道这场即将发生的叛乱是指的哪一件事,但是20世纪初的上海不断有各种闹事,反洋教,反军阀,直至工人起义,并没有因为巫术改变水井而使社会安定。一个社会发生震荡,不是巫术所能制止的。

① 弗雷泽:《金枝》,徐育新等译,56页,北京,中国民间文艺出版社,1987。



第二节 长江流域各区域巫文化

滔滔长江从几千米高的世界屋脊从西向东一泄 6300 公里,流域面积 180 万平方公里。长江流域根据不同的地形可分为不同的文化区域,每个区域的巫术各有不同特征及源流。

一 青藏高原巫文化

青藏高原是长江的源头。在这片世界最高大的高原上,有终年积雪的高峰,也有清澈寒冷的湖泊。这里高寒缺氧,自然条件恶劣,人们生存艰难,但却有悠久的、奇特的文化。

有必要说明的是:长江流域文化的源头在青藏高原,但青藏高原与长江流域上游不是一个对等的概念。严格说来,金沙江流域是长江上游最重要的一段地区。金沙江全长 2308 公里,从青海省玉树县巴塘河到四川省宜宾市,其间又有无量河、牛栏江等支流。这一区域保存着深厚的巫文化传统。

青藏高原很早就有文化发生。1978 年在西藏昌都县卡诺发现距今 4 千多年前的新石器时代遗址。

青藏文化的创造者主要是藏族。我国是个多民族的大家庭,有近 4 百万藏民。藏民主要分布在西藏、甘肃、青海、四川、云南,大多数生活在青藏高原。也许是高原高寒,大自然太严峻,人们无时不有恐惧,所以长期流行万物有灵观念。又由于该区域相对闭塞,文化不易交流,所以当地的文化一直处于封闭式传承,文化古老而凝重,原始巫术相当流行,这是其明显的特征。

长江源头很早就有原始宗教信仰,藏民把日月星辰牛羊都当作神灵,形成了本教。本教把宇宙分为神、人、魔鬼三个境界,此外还有龙神、帐神、灶神等。当地人认为,人的行为会触怒神与魔,为了协调关系,就需要有巫师进行祈祷和作法,于是巫术

是必要的。有人作过初步统计,西藏有各类巫术,有烧施的修火神法,有用色线、神言、牲血等占卜的巫术,还有360种禳祓法,81种镇伏法。巫师干预了人们生活的各个方面,诸如婚姻、丧葬、疾病、生产、交兵、会盟等,甚至吐蕃王朝的王位继承、赞普的安葬,都有巫师参与策划。直到佛教传入,本教的势力才受到限制,巫师的权限变小。

长期以来,长江上游的藏民大多习惯于在帐房供奉神龛,龛上摆着大波罗蜜经文。经文是宝物,用于镇宅避邪。宅主未必识字,也未必读经。但宅中供着经文可以使宅主感到安全,总认为有无形的神祇在护佑着住宅。为了表明对神的尊重,龛前常摆着铜制的净水小盅,并点着长明的酥油灯。

在长江源头,有拣石堆垒的习俗。在山坡或路口常可见到由许多石块堆成的小山,这些石头是几百年来的人们一块一块拣来的,积少成多。有的石块刻有文字。石堆旁有一根根经幡,人们崇拜石头,把石块放在神圣的地方以便获得神佑。

长江源头有些地方曾用抛米粒的方式进行预测。村民在垦荒、盖房、出外之前,请巫师精选饱满的米粒放在手掌,念罢咒语就抛洒米粒,根据米粒呈现的样子判断事情的进展和宜忌,俗称“暗角工”或“暗角嘎。”

长江源头的巫师偶尔也用卜筮。卜筮方法不一。有的用青稞排卦象占,有的用五色毛线占,有的用数牛羊骨占,有的画八卦占。民间流传《易经》,但不普遍。巫师用羊骨占卜,必用宰杀的羊,而不能用老死病死的羊,否则说是不灵。

有的地方用烧羊骨的方法,视灰烬之迹以断吉凶。有的以竹片插鸟翼,投之屋上,以定方位,有的投木棒于空中,视其下落方向而定结局。

巫师还参与断案。若怀疑有人偷了东西,就让他们口含黑米,命令他们在一定时间内咬碎吐出,米中若有血,表明其人有



行窃嫌疑。

长江源头的民居有明显的巫术文化装饰。从老远就可看到碉房上的幡,有的房顶插着树枝,枝上挂着蓝、白、红、黄、绿五色布条。据说,蓝色象征天,白色象征云,红色象征火,黄色象征土,绿色象征水。五色幡可用于避邪趋吉。

许多民居的门楣上供奉神龛,龛内有神物或玛尼石或牛头。有的在门上悬风马旗。有的在门上用草扎成牛头,牛头上有吉祥图案。

民居的外墙上常常画有图腾,村民常在自家院墙上绘有蝎子图象,寓意以毒攻毒,防止邪恶入侵。

民居的门框常常涂成黑色。门上用白色画月亮,用土红色画太阳,黑白相同,有的画牛角。门上有遮阳的装饰。

长江源头民众在相当长的时间内都是信巫不信医。据清代的《西藏见闻录》记载:“俗不重医而信巫,风寒伤感,动云命运衰低,冲犯神鬼,必延喇嘛诵经,或唱佛歌而禳之,或向垂仲以叩问吉凶。迨至日延一日,病人膏肓,而佛不为之救,然后求救于医,虽有卢扁不能治矣。”^①

二 滇黔山区巫文化

云南省简称滇,贵州省简称黔。滇黔山大林密,少数民族多,巫术纷繁。这是其巫术文化的突出特点。

让我们从地形说起。云南北高南低,西北是青藏高原的南延部分,西部排列横断山脉,东部是高原,北部有五莲峰、白草岭等山。云南多山,面积的94%是山区,群山之间有1440多个一平方公里以上的坝子,坝子即小平原,它把云南文化切割得很细碎。山区闭塞,民间宗教观念浓厚,巫术流行的种类很多。

^① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,876页,书目文献出版社,1991。

贵州省境内多山,人称“八山一水一分田”。山脉大多是东北—西南走向。西部地势高,海拔在两千米以上。西部有乌蒙山,北部有大娄山,东北部有武陵山,中部有苗岭。山势崎岖,河流湍急,山区之间有许多枣形盆地。每个盆地有独特的文化。

山多则民众闭塞。史书中记载的“夜郎自大”的故事就说明了当地缺乏文化交流。

文化闭塞就容易保存原始巫术宗教。《后汉书·西南夷传·夜郎》记载:“牂柯地多雨潦,俗好巫鬼禁忌。”

滇黔山多山大,大山隔绝文化交流。因而,当地巫文化有两个明显特征,一是原始性,一是多元性。

云南少数民族地区曾流行原始的贝壳卦方法。巫师取6颗或25颗贝壳,喃喃念经后抛贝壳于地,根据贝壳的仰覆确定吉凶。全仰全覆,则凶。

还有一种原始的木棒法,巫师在一根长条细棒上刻许多线条,边刻边念经,然后闭目把木棒折成三段,再来数每一段上的线条的单双数,据此定吉凶。

有的巫师随身携带一块木牌,牌上有纵横5条格子,共有25个方格,格中有的空着,有的有黑点,有的只有一个黑点,有的二点、三点、四点,有的还打叉,这些分别代表不同的意思。村民判断吉凶,依次数方格,根据格里的信息作解释。

少数民族巫师曾流行用芭茅作法。村民患病,巫师前往,持芭茅,先撕去茅上的薄叶,取出中心的叶脉,每次取三根,折为四截,边折边念咒,据说这样可以避鬼。芭茅是一种神物,可以感应鬼神。明代嘉靖年间修撰的《贵州通志》卷七把敬神当作大事,说:“贵州夷俗祭鬼,……岂《书》所谓诅盟,《传》所谓人神揉杂者,其俗至今犹然耶。然则明典礼以倡之,励禁防以止之,任治民事神之责,不可不谨也。”

巫术与万物有灵观念有关。旧时在贵州三都水族自治县有



一崇拜“霞石”的巫俗。民众以为某一块石头有神灵附着其上，就把它当作水神，举行“借霞”祭祀。由水书先生念咒语祭天，祈祷风调雨顺，然后由各宗族头目携带米酒浇淋霞石，以为这样可以使来年平安和丰收。每到十二地支的子年时，这种活动必将举行。

云南、贵州的一些村寨都流行巨石崇拜，把那些天然的、巨大的、不知从何而来的石头作为神物。村民认为这些石头关系一村之安危，任何人不得践踏和敲打。这些大石是守护神，它的坚稳象征着村子的平安。如果石头像金元宝，像虎、像男性生殖器，村民更是奉为神明。

贵州民间在清代流行“跳鬼”，巫师头戴面具，手拿法器，穿乡走镇地表演。康熙三十一年（1692年）修定的《贵州通志》印有“土人跳鬼图”，生动地描绘了“跳鬼”的场面。这种“跳鬼”，实际上是简短的戏剧，用于传播历史文化，其中掺杂着迷信观念。民众在新年迎山魈，逐村屯以为雉，男子装饰如社火，击鼓以唱神歌。

云贵的少数民族众多，各个民族都有自己的巫文化，如云南境内有彝、白、苗等20多个少数民族文化并存。全省有8个民族自治州和19个民族自治县。少数民族大多从事农耕，也有少数地区从事畜牧。早在《史记·西南夷列传》就曾记载云南古代的部落，一种是“魑结，耕田，有邑聚”，一种是“编发，随畜迁徙，毋常处。”

云南的彝族以虎为图腾，巫师披虎皮，以虎象征权威，并认为虎皮可以避邪。贵族死了则以虎皮裹尸，企盼死后化为虎。

由于彝族有许多分支，于是分演出众多的图腾，如獐、羊、牛、蛇、蜂等图腾。杨和森在《图腾层次论》认为：“彝族图腾遗迹之丰富，就国内来说可谓首屈一指。全国五十几个民族，已没有像彝族保留有如此众多的图腾遗迹了。在世界范围内，就目前

所知,也只有彝族图腾的种类较能与美洲和大洋洲的土著相比。”^①

晋代常璩在《华阳国志·南中志》注意到滇黔各地的巫俗。他指出:“南广郡无稻田蚕桑,俗尚妖巫,惑禁忌,多神祠。”

不仅各郡有独特的巫俗,各大部落也有自己的巫俗。《新唐书·南蛮传》记载:“俗尚巫鬼,无跪拜之节。其语言四译乃与中国通。大部落有大鬼主,百家则小鬼主。”

事实亦如此,滇黔有各种各样的巫术:

巫师有勾魂的巫术。传闻云南山区的巫师有求爱的符咒,当某男子爱上了某女人,巫师就制作一具男女交欢的木偶,在女性木偶上写某女人的名字,或粘上某女人的指甲、头发等物,以便获得感应。巫师躲在某妇人家的附近念咒,连咒七夜,据说那女人的魂就飞到了男子身边。

云南的巫师参与丧葬。《丽江府志》记载:

土人亲死,既入棺,夜用土巫名刀巴者,杀牛羊致祭。亲戚男女毕集,以醉为哀,次日送郊外火化,不拾骸骨。至每年十一月初旬,凡死人之家,始诣焚所拾灰烬,余物裹以松枝瘞之,复请刀巴念夷语,彻夜,再祭以牛羊,名曰葬骨。^②

文中的夷语即少数民族语言,土著巫师帮助丧家办事,告诫宜忌。

贵州兴仁县的农村丧礼必有巫师参与。丧家沐尸后,巫覡祝尸,示亡人以西方之道,祝其升于极乐世界。堂祭后,巫师鸣铙钹,诵经。掘土下棺时,巫师念咒,招魂入墓,洒土及米。

① 杨和森:《图腾层次论》,85页,昆明,云南人民出版社,1987。

② 引自胡朴安编:《中华全国风俗志》,35页,上海,上海书店影印,1986。



以上可见,滇黔的巫文化既原始,又多元。为什么会形成这种情况?原因在于山大,自然环境闭塞,科学知识不普及。

科学不普及,人们就容易信神弄鬼。加上山民贫穷,贫穷与愚昧往往相连。据调查,在落后的山区,山民生病,首先想到的是中蛊了。所谓中蛊,就是受人暗害;在食物中放了毒;在接触时放了毒;在意念中放毒。人中了蛊,就生病,于是请巫师。巫师往往身兼医生职,确定的病名有“中蛊”。如民国年间的贵州《定番县乡土教材调查报告》载有一位响导龙君的自述:

我在前年常到九龙山(在定番)一带山槽内做挑盐或挑烟的买卖。早晨出门,晚上归来,中间的午饭就在山槽苗家买来的吃的。有一天晚上,我睡在床上,觉得腹痛如绞,后来实在痛得不止,家里人才替我请医生来。这医生说我不中蛊,我那时想不起怎样中了蛊,也不知是谁放的,全家人听到我受了蛊,都号嚎大哭,以为我要死。……计算从中蛊的那一天起,我一直睡在床上,痛苦不堪,有半年之久,家人用尽心力医治,我才能病好,否则我会死去。^①

这位龙君的病,如果用现代医学检查,很快就可确定“腹痛”的原因,并且马上可治愈。而在当时当地,庸医诊断顽疾,统称为中蛊。

贵州山区在解放前很贫穷,村民生病不去请医生,直到病重,才请巫师。巫师以捉鬼驱病,先要确定鬼的方位,用一根线牵拉,看它倾向于哪一方,以定吉凶。有时用煮鸡蛋的方法,看黄白质的厚薄。有时掷二块小木,看覆仰,巫师到病人家捉鬼,先在门外插一根竹子,上飘白纸,门上悬一把染鸡血的小刀,标

① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,699页,北京,书目文献出版社,1991。

志这家在捉鬼，外人不得擅入。巫师有时到田间捉鬼，捉完鬼，就大吃一顿。

云南的毕摩常为人禳解病祟。他们到病者家，边念经，边从彝文经书上查找依据。他们用草扎2—9个草人，大小不等。用红线拴男病人，蓝线拴女病人，牵牲畜（用于牺牲的祭品）绕病人转，令病人向牲畜吹气，使牲畜身上留下病人的信息，最后杀掉牲畜，看牲畜的内脏哪里有黑点或异象，借以说明病人的病因。

云南少数民族曾流行用刀诊病。具体方法是：巫师把祭刀悬空，刀两端用竹篾系着，横向摆动，巫师在一旁念咒，念毕则指出病人犯病的祸根，告诉家属如何逢凶化夷，病人家庭拿出食物祭鬼。

有的地方把鸡蛋刺一个小孔，让病人向鸡蛋呵气，又把鸡蛋在病人身上擦，再用纸火烧蛋壳，然后把蛋打在碗中，由巫师看蛋的泡，如果蛋泡大，说是有大凶鬼作祟；如果蛋泡小，说是有小鬼作祟。为了送鬼，须杀羊或鸡。

贵州侗族人治病，一边求医，一边求神。巫师给病者家属一个小竹筒，俗称“关魂筒”，吩咐他们到村外的树下捉魂，把捉到的小蜘蛛或小虫放进筒内，说是赎回了病人的魂魄。这种愚昧的方法是为了从心理上让病人得到满足，实际上不可能治愈病人。

云南有些地方流行“闹巫海”，巫海即蛊毒。村里有人生病，病者家属就怀疑有人放了巫海，怀疑仇家暗中使坏。当病人的病情严重时，村民就把被怀疑者赶出村外或惩罚。这种愚昧的巫俗，导致村民人人自危，家与家之间的隔阂增大。

云南的少数民族村民常请巫师念咒语，凡远行、贸易、出征、搬迁、婚嫁，都要让巫师来家中念咒，一方面是预防不虞之事，另一方面是预测吉凶。巫师常要举行抛鸡仪式，将鸡杀死，随手抛到堂中，如果鸡口朝门外则表示吉，如果鸡口朝屋内则凶，俗称



“断口嘴”。

贵州的三穗、剑河、天柱等县曾流行一种攻击性的“倒白虎”巫术,即用魔法制服冤家。作法者先要打听到冤家的生辰八字,然后派遣“神兵神将”把冤家的灵魂捉来装进坛子,连同冤家的生辰八字都封入罐内,封罐前先用雄鸡血淋罐内,寓意制煞,最后用红布封口,让冤家关在罐内,有的巫师把罐子压在石礁下,或埋在火炉下,或埋在十字路口,意在让冤家永远不能翻身,永无出头之日。

三 巴蜀盆地巫文化

四川简称川。春秋时代为巴、蜀地,故称为巴蜀。自重庆独离出来成为直辖市以后,现在的四川已与古代的四川有很大的不同。为了便于叙述历史上的巫术,我们仍有必要以古代的巴蜀为一单元地理。

巴蜀的地形很像一个宽边微倾的大澡盆,具有相对完整的封闭性。四周有海拔 1000 至 3000 米的山脉环绕,山区民风闭塞,盆地中间有富庶的成都平原。

巴蜀历史悠久。几千年前就有人居住。最早有蜀山氏,后有蚕丛氏王朝,还存在过鱼凫王朝代(在广汉三星堆发现遗址)。“蜀”的本义是野蚕。唐代李白在《蜀道难》云:“蚕丛及鱼凫,开国何茫然。尔来四万八千岁,始于秦塞通人烟。”

巴蜀盆地有独自发展的文化轨迹,文化在特定的自然条件下有相对的封闭性。

1986 年 6 月在四川阿坝藏族自治州茂汶县沟口乡二鲤寨发现羌族巫师法印。印由铜铸,正方形,边长 6.5 厘米,印面是符篆体纹,刻有雨神。印钮为道教真武祖师坐像。没有年号,估计为明清时代铸制,用于巫术活动。该印保存于四川茂汶县羌族博物馆。

在四川成都以北 40 公里的广汉市有个三星村,考古学家从 1929 年至 1986 年期间在此地发现了古蜀王都遗址,史称三星堆遗址。

这个遗址的年代大约距今 3000 年,相当于商代,三星堆是古商城南墙的三个土堆。迄今已发现十余万件古文物,40 余间房屋遗迹等。其中有巫文化内容。

三星堆遗址有两个大型的祭祀坑。祭祀坑内出土了一件青铜铸人神像,有人认为是巫师像。神像通高 260 厘米,身高 170 厘米,面部粗眉杏眼,鼻梁突出。左肩右斜佩一方格形“法带”。巫师身穿云雷纹左衽长袍,手握玉琮,一副神秘的样子。此外,还发现数十尊人面铜像、神树、金面罩、金杖。金面罩被认为是巫师的法器,可以用来驱鬼,它是当时巫师所用而被作为陪葬品而保存下来。金杖长 1.42 米,杖端为铜制龙头,是一种象征王权与神权的法器。

三星堆遗址有其发展序列,可向上推到新石器时代,向下推到周初,但祭祀坑及文物的时间当在商代。三星堆遗址文化有独特的文化内涵,与中华大地的其他一些遗址有很多不同的文化特征。

三星堆文化虽被埋没,但巴蜀文化仍连续。战国时,蜀地有巫师擅长择地筑城,为人指点迷津。《搜神记》卷十三记载:“秦惠王二十七年,使张仪筑成都城,屡颓。忽有大龟浮于江,至东子城东南隅而毙。仪以问巫。巫曰:‘依龟筑之。’便就。故名龟化城。”

这个故事还见载于《蜀王本纪》、《晋太康地理志》,内容大同小异,大致情况是:秦国在成都设县,治所在今成都市区。秦惠文王更元十四年(公元前 311 年),秦王接受张仪的建议,命张修建成都城,史称“张仪城”。民间传闻筑城之初,城垣边筑边颓,张仪非常着急,一筹莫展。一天,一只灵龟从江中浮出,爬行了



一大圈,又回到水池。巫师发现了这个奥秘,认为是神在示意,于是告诉了张仪。张仪就按照巫师所说的路线建城垣,城周东西狭而南北长,非方非圆,如同龟壳,后世就称成都城为龟城。

神龟的事到底有多大真实性,我们不必考究,也不可能回到两千年前去调查。问题在于我们可以从中得到某些启示:建城应当因循自然,不必求方求正。实际上,做任何事情都要顺其自然,这是中国古代朴素哲学的真谛。

不仅张仪,蜀国丞相诸葛亮也精通占星术、占候术、候风术、八卦术,并有所实践。

明代罗贯中在《三国演义》中描述:蜀吴联合抗魏,诸葛亮屡次出兵都不利,久劳成疾,他夜观天象,大呼:“吾命在旦夕矣!”并对姜维说:“吾见三台星中,客星倍明,主星幽隐,相辅列曜以变其色,足知吾命矣!”诸葛亮祈禳以避凶,命令姜维率领49个士兵环绕帐外,自于帐中设祭物,中布7盏大灯,顺布49盏小灯,内安1盏本命灯。每天祝告天帝,披发仗剑,踏罡卡斗镇压将星。不料,魏延鲁莽地进入帐内,碰灭了主灯。诸葛亮长叹:“死生有命,富贵在天。主灯已灭,吾岂能存乎?不可得而禳也!”不久,诸葛亮辞于世。在这个故事中,诸葛亮既是巫师,又是方士,很难把巫术与方术剥离开来。

巫师造神,是为了愚弄民众,特别是为了谋取钱财。明代王同轨在《耳谈·巫诈》记载了四川内江的一件事:“蜀内江落凤坡,有庞士元庙。巫许某死,而其徒殷某假神颠语,谓许当作神,遂以其躯涂泥塑像。自是,祷卜云集,威大著。病者治以符水,立愈,殷居积亦大饶。”这个殷某在炒作巫师许某时,自己则成了富翁。

四川民间有迷魂法,用咒语、迷药害人。王同轨在《耳谈·涪州妖人抹脸儿法》记载:

重庆、涪州诸处，妖人王大虎、二虎、三虎等行抹脸儿法。其法先于家凿地窖，用乌头、花椒、南星、半夏、海芋、砒霜等数十味，制造迷药。遇逢男女，先念一咒，左捏三台诀，右捏剑诀，足步丁字，咒曰：“千和万合，与吾主张。吾有一盘果子，不敢先尝。吾今与尔小娘尝。小娘吃了发颠狂，不用自肯，与我同行。”咒毕，将迷药顺脸一抹，其人觉后有虎，左右皆水，唯前有路，不得不往。

这种法术控制了人的思想，然后迫使人拿出钱财，民众深受其害。后来，官府捉到了妖人，用大辟之刑处死。

“川俗多赛神拜忏，信巫祀神，曰‘盘香会’，亦有所谓祀坛神者，巫覡伐鼓歌舞，自暮达旦，大似优伶演戏。此巫者又多为之名假于神，以骇愚夫妇，间亦有验。”这是四川《乐山县志》（十二卷·民国二十三年铅印本）所载川人的信仰习俗，这说明四川的巫文化一直是很流行的。

四川大、小凉山一带在清代曾有“煮面人”的巫术，甚为可笑，其法是用麦粉做成面人，根据在锅中煮的情况，判断人物的刚柔。如，每当朝廷派官吏前来，村民想知道官吏是否威严，就把面人放在锅中煮，巫师念咒，然后看面人是否煮烂。如果面人已烂，说明派来的官员无能，很好对付。

清末民初，蜀地的跳端公流行“丢刀”、“观碗”、“观仙”等法术。《重修彭山县志》（八卷·民国三十三年铅印本）记载当地民众“召巫覡从事跳端公。其有就巫家请巫师以刀掷地占之者，曰‘丢刀’。巫之刀，上为剑形，长不盈咫；下为大圈，贯小环八，大环九。占时，以箸与剪与牌并剑柄执而摇之，咒而掷于地，视环之偃仰与剪、箸之横斜而决之也。又有就女巫咒碗而占者，曰



‘观碗’；亦有就女巫降神而占者，曰‘观仙’，此之所为妇人多信之。”^①

民国初年，巴地仍盛行巫术，据《巴县志》（二十三卷·民国二十八年刻本）记载：“尚鬼信巫，巴俗至今犹然也。”如请巫医施法术治病比比皆是，方法有各种样式：“延巫退病，以烟墨涂巫面，大声疾呼，赤身跳舞后乃席地而坐，仆役与之对饮共食，谓之‘和梅山’。其用一巫攘病，谓之‘小送’。妇延巫削桃木作符，朱画符号，谓之‘钉符’。或书符封水满罍，倒悬梁上，谓之‘起海水’。或信星士言，命犯关煞，招巫作法，置刀前悬锁，抱小儿由刀经过，请宾开锁，谓之‘开关’。”巫师跳舞、钉符，都是很典型的巫术。

民国年间，四川有个刘神仙（刘从云），他是四川威远人，利用扶乩术传道，在自贡、内江等地农村发展教徒达3000人。教内设六“通”，由乩手主管事务。军阀刘湘的21军利用神道治军，1928年在重庆南岸真武庙设皇坛作法，扶乩降谕。刘从云的弟子组织“模范师”，烜赫一时。后来战败，扶乩不攻自破。当时，“二刘”争斗。刘文辉时任四川省政府主席，刘湘时任四川善后督办。两人都拥有军权，都想在四川争老大，并且都相信巫术。刘从云煽动“一川不容二流（二刘谐音）”。刘文辉手下的人曾经请巫师扎稻草人，把刘湘的生辰八字放在草人腹中，又用刀插进草人身体，企图用巫蛊遥害刘湘。刘湘请刘神仙化解巫术，选择吉日向刘文辉进攻。刘文辉请巫师王瞎子与刘湘斗法。经过几番较量，刘文辉占据了西康，刘湘占据了四川。1938年，刘湘病死于汉口。

民国年间，四川军阀杨森笃信迷信，颇多忌讳。他听术士说

^① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，191页，北京，书目文献出版社，1991。

午未相合,午为马,未为羊,于是喜欢马。他姓杨,杨与羊谐音,故自认为属羊。他又听术士说“羊子会叫狗咬死”,于是很恨狗,见狗就杀。他曾经请洪雅县的术士苏瑞卿到官邸降神。杨森吃斋三日,苏术士执法铃,持剑东捅西刺,然后说杨森是宋代名将杨业转世。

巴蜀巫术的种类很多,数不胜数。四川的《合江县志》(卷六·民国十八年铅印本)记载:“人之祀之也,其崇功报本之情,恒不胜其徼福禳祸之念,于是僧道、巫覡、祝史遂缘鬼神以求食,而愈肆其逛诱。其禳解厌胜之术,则有收骇、烧胎、扬关、上锁、延生、拔案、填还、梅山、五道、打十保、送花盘、还茅人、裨星辰、还泰山、捞油火、砍红山等。交通鬼神之术,则有观花、照水、关亡、走阴、磨光、扶乩、降神等。崇人则有放五猖、放小神子、养樟柳神等。其说皆荒诞离奇,不可穷诘,而妇女信之尤深。”^①

成都平原的巫术到了20世纪渐渐消失。据民国十年的《金堂县续志》记载的信仰民俗:“巫祝之风,如禳星、拜斗等类,疾病之家、愚民偶一为之。近日民智渐开,知信巫不如信医,故斯事渐罕见。”

四 湖湘山水巫文化

湖南简称湘,湖北简称鄂,湖湘是围绕洞庭湖的一个大型地理单元。

湖北省在洞庭湖以北,其地形呈马蹄状,西、北、东三面高,中间低。西北部是秦岭东延部分(即武当山脉)和大巴山东段(即神农架、荆山、巫山)。西南是云贵高原的东北延伸,有大娄山和武陵山。东南有幕阜山脉。东北有桐柏山和大别山。中部

^① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,163页,北京,书目文献出版社,1992。



有江汉平原。

湖南地处洞庭湖以南,境内有湘江流贯,简称湘。湖南在长江中游南部,五岭山脉以北,东南西三面环山,湘西的群山海拔多在千米以上,最高的雪峰山海拔 1900 米。湘北是敞开的洞庭湖平原。

洞庭湖区的人民靠水吃水,有湖区的浪漫和虚幻。两千年前的《楚辞·湘夫人》有辞云:“筑室兮水中,葺之兮荷盖。荪壁兮紫坛,播芳椒兮成堂。桂栋兮兰橈。辛夷楣兮药房。”其辞颇有诗情画意。

湖南与贵州、四川、湖北相邻的山区居住着苗族、土家族、侗族等少数民族。这些民族长期流行巫文化。

在湖北长阳县清江北岸的渔峡口镇有一处香炉石遗址,出土了先秦时期的近万件历史文物,其中有早期巴人用牛骨和鱼骨做的卜骨,最大的一片长 42 厘米。这些卜骨距今 3—4 千年,是巴人巫师的遗物,说明巴人很早就采用了占卜方式。

1978 年,在湖南溆浦县马田坪发现汉代的墓葬群,出土巫师用的面具,其形象各异,大眼、阔嘴、獠牙、双角,威猛诡奇的样子。

1. 楚人尚巫

湖湘地区是楚地,楚人“尚巫鬼,重淫祀”,这在《史记》、《隋书》中已被古人指出,成为天下共识。

古代的楚国有 800 年历史,楚文化覆盖面广,但主要在今湖湘范围内。楚文化灿烂,具有浓厚的巫鬼特征。

大约在周成王时,即公元前 1010 年前后,楚地的熊绎正式被封为诸侯。《史记·楚世家》记载:“当周成王之时,举文、武勤劳之后嗣,而封熊绎于楚蛮,封以子男之田,姓芈氏,居丹阳。”

熊绎是楚地里程碑似的人物,他有创业奠基之功勋。《左传·昭公十二年》载有楚右尹子革语:“昔我先王熊绎辟在荆山,

筭路蓝缕以处草莽，跋涉山林以事天子，唯是桃弧棘矢以共御王事。”可见，楚的后世是很怀念熊绎的。

熊绎在世时，一方面要建立楚国基业，另一方面要向周天子进贡桃木弓、棘枝箭，还要进贡苞茅。据张正明先生考证，苞茅虽是微不足道的，但却是很重要的。它有五个用途，第一是做神的坐垫，第二是做酒以敬神，第三是望祭，第四是做宗庙和王宫的门檐，第五是代表宗庙和社稷。张正明先生指出：“熊绎这位楚国的始封之君虽号为子男，而实为大酋兼大巫。”^①

在熊绎所处的时代，巫文化勃兴，苞茅的种种用途都可纳入巫文化范畴。如望祭，《周礼·春官》说：“男巫掌望祀，望衍授号，旁招以茅。”熊绎为周王室办事，尽诸侯之责，也是尽楚地大巫之责。所以，称熊绎为“大酋兼大巫”是恰如其分的。

楚国有专门人才解释神道巫术之类的事情，这类人才被称为楚国的“六宝”之一。楚昭王时，楚大夫王孙圄出使晋国，向晋定公讲述这六宝。《国语·楚语下》记载：“楚之所宝者……又能上下说于鬼神，顺道而欲恶，使神无有怨痛于楚国。”

楚灵王笃信神巫，以为只要虔诚，就可感动神鬼前来相助。当吴国军队攻伐楚地，楚人告急时，楚灵王却执羽帔于舞坛，祭祀群神，不作防御，耽误了战机。

灵王是个很狂妄的人，年轻时曾想占有天下，占卜不利，竟然骂天。《左传·昭公十三年》记载：“初，灵王卜，曰：‘余尚得天下。’不吉，投龟诟天而呼曰：‘是区区者而不余畀，余必自取之。’”灵王扔掉龟板，发誓要夺得天下。学术界认为灵王敢于“投龟诟天”是蔑视天命。

灵王时，吴国和楚国在征战前都要占卜吉凶，占卜的结果对于卜者的思想有很大影响。卜者对卜兆坚信无疑。《左传·昭

① 张正明：《楚史》，35页，武汉，湖北教育出版社，1995。



公五年》记载公元前537年楚国伐吴，吴王余祭派弟弟蹇由前往楚军犒劳（探明军情），楚人打算杀蹇由。楚王派人问蹇由出使前是否占卜。蹇由回答：“寡君闻君将治兵于敝邑，卜之以守龟，曰，余亟使人犒师，请行以观王怒之疾徐，而为之备，尚克知之。龟兆告吉，曰，克可知也。君若欢焉，好逆使臣，滋敝邑休怠，而忘其死，亡无日矣。今君奋焉震电冯怒，虐执使臣，将以衅鼓，则吴知所备矣，敝邑虽羸，若早修完，其可以息师。难易有备，可谓吉矣。且吴社稷是卜，岂为一人。使臣获衅军鼓，而敝邑知备，以御不虞，其为吉孰大焉。国之守龟，其何事不卜。”蹇由说吴国以龟为宝，国事必以龟卜。楚王听说吴国将根据蹇由的命运而制定战备，于是决定不杀蹇由，以便吴国松懈。这件事情的真正胜者是蹇由，他以高超机灵的应变而骗取了楚王的不杀。实际上，吴国是否为此事占卜，无法考证，或许是蹇由的杜撰。

秦国灭掉楚国之后，楚文化仍然保存，楚地仍有巫风巫俗。历代官员都注意到巫风的弊端，试图移风易俗，破除陋习。如：东汉时的官吏卫飒、宋均、许荆，南北朝的顾宪之、郭产，隋唐的乞伏慧、崔陵、韦宙，宋代的魏廷式，元代的王都中，明代的朱鉴都曾在湖南移风易俗。如《后汉书·宋均传》记载：宋均为辰阳长，发现当地民风信巫鬼，于是倡立学校，禁绝淫祀。

宋代洪迈《容斋随笔·四笔》记载靖州（今属湖南）的“渠阳蛮俗”，说“要约以木铁为契，病不谒医，但杀牛祭鬼，率以刀断其咽，视死所向卜，多至十百头。”当地土著多是瑶民，风俗与中原有差异。而巫俗大致相同，都是病不求医，祭鬼求愈。

《岳阳风土记》记载湘北风俗：“疾病不事医药，惟灼龟打瓦，或为鸡子占卜，求神所在，使傜巫治之。”

清代，湖北流行扶乩，扶乩的思想基础是鬼神观念。《子不语》卷六《阴间中秋官不办事》记载了一事：

罗之芳，湖北荆州府监利县举人。辛未会试，有福建蒲城县李姓者来拜曰：“足下今科必中，但恐未能馆选。”罗询其故，李不肯说，云俟验后再说，榜发，果中进士，竟未馆选。……不料处馆三年，一病而歿，家中亦不知李所说楚中事也。又一年后八月十五日，家中请仙，乩盘上书：“我系罗之芳，今回来了。”……问：“现在何处？”乩写：“做浦城县城隍。”且云：“阴间比阳间公事更忙，一刻不暇。惟中秋一日，例不办事，然必月朗风清，英魂方能行远。今适逢此夕，故得闲回家一走，若平常日子，便不得暇回来。”又吩咐家人：“庭外草木，不得摇动，我带回鬼吏、鬼座，有十余人，皆依草附木而栖。鬼性畏风，若无所凭藉，被风一吹，便不知飘泊何处，岂不是我做城隍的反害了他们么？”

这个故事当然是从事扶乩的巫师编造的。我们知道，扶乩于沙盘或米盘，盘上有纹路而无文字，巫师根据纹路而讲述有关故事。每到中秋，人们都加倍地思恋亲人，巫师声称亡者在做城隍（阴间的县官），以使其家属安心。巫师又说有十几个小鬼附随而来，增添了故事的神秘性。巫师的高明之处在于揣摩民众的思想而编造故事。

2. 湘西、鄂西南残存的巫风

湖湘地区的巫文化在湘西、鄂西南保存最多。如果要研究中国传统的巫文化，湘西与鄂西南仍是最佳地点。那一带地区交通不便，文化得以聚藏。

鄂西南在历史上流行的巫术有各种名目，如还愿跳神、破石打胎、捞油锅、上刀竿、降童子。清代同治五年的《来凤县志》记载：

村民颇信巫覡，疾病不服药，多听命于神，方邑侯《竹侗诗》



所谓“女梦山鬼纷勾惹，长奉巫师不信医”是也。一曰“还天王愿”。病中许之，愈则召巫酬之，植伞大门外，设天王牌位，割牲陈酒醴，烧黄蜡香，匍匐致敬，已乃席地欢欢。有忿争不白者，亦异神出，披黄纸钱，各立誓词，事白乃已。一曰“还雉愿。”延巫屠杀，设雉王男女二像，巫戴纸面具，饰孟姜女、范七郎，击鼓鸣锣，歌舞竟夕。^①

湘西有八部大神庙，传闻土家族的祖先有8个聪明能干的兄弟，分别是8个部落的首领，他们带领部众从常德溯沅水而上，到达西水流域定居，人们为纪念其功劳就修庙祭祀这八部大神。

清末民初，湘西苗族女子往往私下钻研巫蛊之道，试图以这种绝技防身或攻击别人。为什么男子不学巫蛊？尚不清楚。女人之间是如何传递巫蛊术？有学者作过调查：

蛊术只女子相传。如某蛊妇有女三人，其中必有一女习蛊，但不一定要传亲生之女，普通女子亦得相传。如有一女子向蛊妇学习女红与唱歌，蛊妇见此女可以传授蛊术，即在无意之中问女：“你得了！”女即生病。如欲病好，非向其学习蛊术不可。传授的仪式与咒语，无从究得其详。^②

从这条调查材料，蛊妇传授蛊术是很神秘的，她随时挑选传授者，使传授者走火入魔。

湘西山区有巫师“下阴术”，即巫师作法，使凡人在一段时间内“神灵附体”，凡人就具有了神的职能。被下阴的人往往是女

① 《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，448页，北京，书目文献出版社，1991。

② 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，200页，上海，商务印书馆1947。

子,据说女子的骨头轻一些,容易起飞。据民俗学者彭荣德介绍:

巫师“请神”毕,使人去村头土地堂燃油香三支,然后指令“下阴者背对神坛而坐。下阴者双眼用黑布蒙住,双脚步并拢,脚尖触地,脚跟踮起。双手燃一支香抱在胸前,可见其烟多为下阴者吸入鼻孔,且其脚根处还焖烧一小堆棉花籽,烟雾缭绕,依稀仙境。倘若下阴者一被“发”起,登入仙境,则见其口水、眼泪流淌,摇摇晃晃不能自控,似乎真入了忘我的境界。^①

既有下阴术,必有还阳术。神仙附体,完成使命后,神仙就要离体上天。巫师唱着送仙词,唱毕,巫师焚纸,受阴者恢复凡人常态,全身松软,似乎虚脱。

五 赣皖巫文化

江西和安徽介于吴、楚之间,且与闽、豫接壤,文化有腹地特征。严格说来,赣、皖没有形成独立的文化单元,而是分别依附和交融于吴文化、楚文化、闽文化中。

1. 江西盛行巫风

在笔者接触到的资料中,江西的巫风比安徽巫风更浓厚。

江西省位于长江中游以南,唐代归江南西道管辖,所以称江西,又因其境内有赣江,所以简称赣。江西地形东南西高,北边低。南边是南岭山脉的大庾山、九连山。东边是武夷山和怀玉山。西边和西北有罗霄山、幕阜山。江西是“吴头楚尾,”是历史上道教发源地之一。汉末五斗米道的天师张道陵曾在江西贵溪龙虎山修道炼丹。晋代道士葛洪、刘宋道士陆修静都在庐山有

① 彭荣德:《花巫术之谜》,150页,北京,学苑出版社,1994。



活动。这种宗教文化与民间盛行巫术是有关联的。

晋代江西流行巫蛊术。《搜神记》卷十二记载：“鄱阳赵寿，有犬蛊。时陈岑诣寿，忽有大黄犬六七群，出吠岑。后余伯妇与寿妇食，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，其人皆自知其形状。行之于百姓，所中皆死。”犬蛊是怎么样的情况，现在不得知。

南朝时的豫章内史君正是个很有魄力的地方官员，曾严厉打击巫术头目，《南史》第二十六《君正传》记载：（君正）“为豫章内史，性不信巫邪。有师万世荣称道术，为一郡巫长。君正在郡小疾，主簿熊岳荐之。师云：‘须疾者衣为信命。’君正以所著襦与之，事竟取襦，云‘神将送与北斗君。’君正使检诸身，于衣里获之，以为乱政，即刑于市而焚神，一郡无敢行巫。”由此可知，万世荣这样的巫长一度在豫章是很有影响的。如果不是遇到君正，巫风很有社会市场。

唐末，鄱阳（今属江西）安仁里有个巫师吕用之，他因巫鬼之道而得势于一时。据五代吴越的钱塘令罗隐在《广陵妖乱志》记载：高骈坐守扬州，惑于神仙之说。吕用之等自称能使鬼神，恣为不法。“用之贫贱时，常与妻寓止巫舍，凡所动静，祷而后行。及得志，谓为冥助，遂修崇之。”

吕用之经常弄虚作假，欺上瞒下。罗隐举了几个例子：

是岁诏于广陵立（高）骈生祠，并刻石颂。差州人采碑材于宣城，及至杨子县，用之夜遣人密以健牯五十，牵至州南，凿垣架濠，移入城内。及明，栅缉如故。因令杨子县中府：昨夜碑石不知所在，遂悬购之。至晚，云“被神人移置街市”。骈大惊。乃至其旁立一大木柱，上以全书云：“不因人力，自然而至。”……明日，杨子有一村妇，诣知府判官陈牒云：“夜来里胥借耕牛牵碑，误损其足。”远近闻之，莫不绝倒。

吕用之为了神化高骈，命地方官吏在夜间搬运修祠之石，又谎称是神搬移的，不虞被老妇戳穿。可见凡声称神力之事，其背后往往有诈。

又有一例：

时广陵久雨，用之谓骈曰：“此地当有火灾，郭邑之间，悉合灰烬。近日遣金山下毒龙以少雨濡之。自此虽无大段烧蒸，亦未免小小惊动也。”于是，用之每夜密遣人纵火，荒祠坏宇，无复存者。^①

吕用之为了证明自己神通的本领，派人纵火烧房，可见手段之毒辣。历来的巫鬼之人只有心狠手毒，才可以达到其不可告人之目的。

为了防止瘟疫，江西等地乡民曾在门上贴符文、经文，传闻疫鬼因此不敢犯宅。清代褚人获《坚瓠集》记载：“（明）天启中，蜀明时举庐陵令，值邑中疫大作，明刻一经条似封条字样，上写《玉青文昌大洞经》，取道士印铃于上，散病人家，贴门上，病者即愈，未病者不染。人咸异之，问于明。明曰：‘文昌父母皆死于疫，及得道，及法治疫鬼，鬼名元伯，愿听约束，但有经号在门，即不敢入，已入即出。’”这个庐陵令有爱民的意识、防疫的意识，在当时条件下只能做到这些。让民众增强爱护身体的观念，有利于防疫，但文中所云：“病者即愈，未病者不染”，有夸大嫌疑。如果仅靠贴经文就能防疫，天下就不会有疾病流行了。

江西巫俗，民间若有人生病，就以为是丢了魂，病家就请巫道之士去抢魂。晚清文人俞樾在《右台仙馆笔记》卷五记载：“江

① 以上均见《罗隐集》，由雍文华校辑，北京，中华书店，1983。



西南昌府有所谓抢魂者。……凡病重者，请道士为之抢魂，用响轿一乘，迎太子之神至其家。响轿者，异之格格有声者也。既至，焚纸钱，道士叩头为病者祈祷。其夜以健者四个舁神，道士从之，又十余人执炬从之。至于旷野，盘旋，众皆大呼。既毕，飞奔而回，甫及门，即大呼病者之名，门内应曰‘诺’，于是复奉神于其家。”人们对疾病无可奈何，只得求助于巫俗，成也罢，败也罢，尽一份努力而已。这种抢魂巫俗不可能治愈疾病，但是它可以引起更多的乡亲关注病者、帮助病者，也可以从心理上、精神上慰藉病者，偶尔也可以达到一定效果。

清代，江西流行扶乩，乩语甚至以神的名义写诗。《饶州府志》卷三十二记载：“鄱阳仙坛所祈神曰罗仙，甚显。祷者扶木笔默告，笔自运书符方药，疗病则效，祈雨驱鬼立应。凡与人赛咏尤韵致逸宕。有诗云：“河声夜下龙门峡，岚色晴连太岳山。与事欲为长往计，不应名姓落人间。”

清代，江西每当发生旱情就请巫师祈求祭雨，然而很难灵验。湖北长阳人彭秋潭在江西担任知县长达20年，熟知民情，写了不少有关民风的诗文，有一首《不雨叹》就是讲在吉水县五龙寺祈雨不灵的感受，诗云：

乞雨乞雨龙不与，五龙五龙奈何许！
得毋只能数米盐，端然不解为霖雨。
从数师巫与鬼谋，醉舞婆娑张两眸。
唱赞闾黎热欲死，冠巾道士拜不休。
皇天仁爱无终极，必然一阵苏民力。
剖刀割豕享鬼龙，庙祝醉饱夸功德。^①

^① 引自杨发兴等：《彭秋潭诗注》，241页，北京，中国三峡出版社，1997。

由此诗可知,巫师在祭祀时与鬼神通话,道士也频频跪拜,人们宰猪供奉鬼龙,这一切都是为了求得雨水。可是,天仍大旱,彭秋潭不得不发出了“不雨叹”。笔者查看了江苏古籍出版社1996年推出的《中国地方志集成》的江西志书,可见江西农村长期流行巫俗:

清同治十年(1872年)印行的《德化县志》记载:“立春前一日,县令谒府,率僚属盛仪从迎春于东郊,士民集观,为土牛,以其色占一岁丰欠。”

同治《湖口县志》卷一《风俗》,江西农村在祭祖时,有时也请巫师参与,以示虔诚。其文:“除夕设饌祀祖先,有延巫先期举行者,是日换桃符,贴春联,示更新之意。至夕烧烛,围炉团聚。”

同治《都昌县志》卷一《风俗》:“六月六日,晒衣酿酒,士大夫家晒书画。村民有会众请巫备旗鼓铙钹伞夫马抬神游社,谓之楹社巫,亦曰游社户。各都图不同日。或以初一、初六、初十、十五、十六、二十等日,亦有临时择吉者。大约不出六月。”

同治《武宁县志》卷八《风俗》记载:“礼鬼之俗习而未变,凡有疾病,多听于巫。”“天中节,市井以纸印龙舟,标插门外,晌午迎神鼓吹,沿门收之送诸水以禳灾。夜则沿街歌唱为乐。”“小除夕用巫祝灶,酬之以米。”

民国二十四年(1935年)印行的《昭萍志略》(即《萍乡县志》),卷十二记载:“乡里迷信鬼神,病辄疑为鬼作祟,就卜者占,宜向何方用钱若干。延道士于家鸣钲代鼓以禳。有因以喊魂者,向夕由道士率主人亲至其地,以米筛抛钱摄之,或捉生虫如飞蛾之类以病人衣藏之,或有抬木偶神,以布捧系其项,名打菩萨者,小儿痘殇,父母不敢哭,祀痘神最虔。新年村市各有神会,神出鼓吹导行。”

以上巫术,都是为了祈求吉祥、平安,满足心愿。每个村镇年年沿袭这些行为,形成巫俗。



2. 安徽巫风

安徽省因安庆和徽州两地的首字而得名,又因其西部的皖山而简称皖。安徽境内南高北低,有黄山、九华山、皖山等。

安徽的文化传统深厚,民俗因循守旧。人们重视宗法,讲究伦理。由于儒家思想的影响,巫风稍稍淡薄。这是相对于滇黔湘赣而言,但仍有巫文化存在,试举如下:

安徽和县、含山县有一种“烧天香”(或称“平安香”)的活动,每到农历七月十五日中元节,乡民称之为鬼节、冥节。这天傍晚,民众悬灯结彩,在空敞之地欢庆,意为与孤魂野鬼结缘同乐,以免鬼魂来年作恶。这种巫俗实质是为了讨好冥鬼,惧怕冥鬼发怒。这是民众软弱的表现。

郎溪县流行“跳五猖”。传闻西汉时的张渤兴修水利有功,人们为他修了祠山庙,庙中殿堂两侧供有五猖神。人们遇到灾异则举行跳五猖,把祭祀与娱乐形成一个整体。巫师在跳五猖很活跃,由五个人扮演,头戴假面,手持双刀,装神弄鬼。另有几个人作为“副身”配合舞蹈。主体活动一般在广场进行,演出完毕,演出者到各家各户驱邪逐疫。

贵池地区长期流行巫术表演。明代嘉靖《池州府志》记载当地民俗,“凡村落自(正月)十三至十六夜,同社者轮迎社神于家,或踹竹马,或肖狮象,或滚球灯,妆神像,扮杂戏,震以锣鼓,和以喧号,群饮毕,反社神于庙。”人们在迎送社神的过程中表达了对神的期盼,并且自乐自娱,演出傩戏。演出者头戴各种样式的面具,装扮玉帝、观音、水官、文曲、社公、赵公明、和合、城隍,手舞足蹈。在社祭中,有迎神下架、请神上架这两个程序。所谓请神下架,是在隆重的仪式中从祠堂请出“社公”的面具,托到村外社坛设祭,然后把“社公”供奉于“龙亭”。所谓请神上架是在演毕巫戏之后,焚香化纸,送神回祠堂,以待来年再迎。人们认为对神不能怠慢,更不能亵渎,否则神灵不佑。

六 江浙巫文化

江苏省与浙江省经常被作为一个地理单元区,合称为江浙。江、浙之间有太湖,形胜颇似湖、湘间的洞庭湖。

江苏省在长江下游。长江横贯东西,大运河纵穿南北,省内水域面积占 16.9%。江苏的城镇密布,经济文化发达,以吴文化为底蕴。

浙江省因钱塘江曲折而得名,省内山多,有“七山一水二分地”之称。山脉自南而北,有天目山、天台山、雁荡山等。浙南群山大多在海拔千米以上。

浙江以越文化为底蕴。春秋时,这里属越国。古代的越人尚鬼。越王勾践灭吴的国策之一是尊天事鬼。越人常在皮肤上刻图纹,纹身是原始宗教图腾的表现残余。

1. 考古所见江浙巫源

江浙的巫术文化可以追溯到很早。

1958 年前后,在江苏南京市内北阴阳营发掘了新石器时代文化遗址,发现墓葬中有天然花石子随葬,有的石子放在人的口中,有原始宗教的用意,推断当时已有巫文化存在。

1987 年在江苏省新沂花厅遗址发现属于良渚文化的一串玉项饰,周长 92 厘米,重 145 克。专家们认为它不单纯是装饰品,而可能是掌握祭祀大权的巫师在作法时披带的法器,墓中的主人或许就是大巫师,或许是掌握沟通天地权力的首领。玉项上有兽面纹,实是一种神徽。

1987 年在浙江余杭瑶山发掘良渚文化的祭坛遗址^①,这是史前巫术宗教的活动场所。遗址在山顶上,约 400 平方米面积,有红土台,猜想当年巫师就是在站在土台上施法术感应天。祭坛

^① 见《余杭瑶山良渚文化祭坛遗址发掘简报》,载《文物》1988 年第 1 期。



的南边有两排墓葬。东南方的两座墓,陪葬品最多。在浙江省余杭县良渚文化墓地发现玉琮、玉筛、玉钺等。如玉琮的竖槽内有八组神人兽面图像。神人有重圈眼睛,蛋形眼眶、桥形鼻、扁长方形嘴,神人两侧有神鸟。玉筛的中部也有神兽面纹,大阔嘴内有一对獠牙。其两侧有神人图像,神人的四肢张开,上肢作上举状,下肢作下蹲状,颇似巫师作法,实为写实。这些实物表明古人对神兽、神人的崇拜,说明原始社会解体时期有浓厚的原始宗教观念。

1981年,在浙江绍兴发掘了一座战国土坑墓,出土了一个铜屋。考古学家推测铜屋是祭祀之物,象征庙堂。屋顶是四角攒尖,屋柱顶端是鸱形,反映了鸟崇拜。屋内是祭祀的地方。这说明战国时的越巫很活跃。

2. 历代文献所载江浙巫流

历史文献中对江浙一带的巫文化有许多记载。

《吴越春秋·阖闾内传》记载的干将故事具有巫术色彩。吴人干将作剑,先要到四方采精气,然后选择天时地利,让百神降临,方才开炉。冶炼中“断发剪爪,投入炉中”,遂成利剑。这段近乎神话的传说,增添了干将剑的文化内涵。吴地之所以有这样的传说,与当时流行巫术有关。

西汉淮南王刘安是沛郡丰(今江苏丰县)人,他喜欢方术。方术中夹杂着巫术。《论衡·道虚》说:“淮南王学道,招会天下有道之人,倾一国之尊,下道术之士。是以道术之士并会淮南;奇方异术,莫不争出。”他组织学者编写了《淮南子》、《淮南万毕术》,其中尽是方术。刘安手下还养了一批术士,其中有八人被称为八公。他们分别是苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、晋昌。《录异记》说他们八人“各能吹嘘风雨,震动雷电,倾天骇地,回日驻流,役使鬼神,鞭撻魔魅”,出入水火,移易山川,变化之事,无所不能。”所谓“役使鬼神,鞭撻魔魅”,正是巫术的本领。

今南京东北的钟山曾经称为蒋山,其中有一个典故,说的是汉末的秣陵尉蒋子文的故事。蒋子文在钟山被贼人杀死,孙吴时显灵,自称土地神。他又多次托言于巫,要民间祭祀他,否则有灾。《搜神记》卷五记载:

是岁夏,大疫,百姓窃相恐动,颇有窃祠之者矣。(蒋子)文又下巫祝:“吾将大启佑孙氏,宜为我立祠。不尔,将使虫入人耳为灾。”俄而小虫如尘蠹,入耳皆死,医不能治,百姓愈恐。孙主未之信也。又下巫祝:“若不祀我,将又以大火为灾。”是岁,火灾大发,一日数十处。火及公官。议者以为鬼有所归,乃不为厉,宜有以抚之。

祭祀蒋子文之事,完全是巫师“炒作”。把自然灾害的原因归为蒋子文,让人们都去相信迷信,形成神秘的社会氛围。如果有谁不祭蒋子文,就制造火灾,逼得人们去祭神拜鬼。据说,东吴政权派使者追封蒋子文为中都侯,设立庙堂,改钟山为蒋山,灾异终于变少了。

三国时,吴地有一位大巫叫王表,他在民间有一些神奇的传闻,因而被孙权请到都城,酒肉款待。《三国志·吴王传》记载:

初,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。遣中书郎李崇赉辅国将军罗阳王印绶迎表。表随崇俱出,与崇及所在郡守令长谈论,崇等无以易。所历山川,辄遣婢与其神相闻。秋七月,崇与表至,权于仓龙门外为立第舍,数使近臣赉酒食往。表说水旱小事,往往有验。

这个王表是个普通的公民,知识面广,善于言谈,知道天象气候。民间把他称为神,说他能预测水旱,可见是个典型的巫



师。王表得到“罗阳王”印绶,但他并没有做有益的事。当时的史学家孙盛在该卷的注文说:“盛闻国将兴,听于民;国将亡,听于神。权年老志衰,谗臣在侧……伪设符命,求福妖邪,将亡之兆,不亦显乎!”可见,吴国的衰亡与孙权相信巫鬼是有关系的。

三国时,吴国民间有术士用禁咒术对付官军。官军也采用巧妙的方法对付禁咒。《抱朴子·至理》记载:

昔吴遣贺将军讨山贼,贼中有善禁者,每当交战,官军刀剑皆不得拔,弓弩射矢皆还向,辄致不利。贺将军长智有才思,乃曰:吾闻金有刃者可禁,虫有毒者可禁,其无刃之物,无毒之虫,则不可禁,彼能禁吾兵者,必不能禁无刃物矣。乃多作禁木白棒,选异力精卒五千人先登,尽捉梃彼山贼,贼恃其善禁者,了不能备,于是官军以白棒击之,大破彼贼。

这真是一件怪事,禁咒发功可以使官军的金属刀剑拔不出鞘,弓箭射不出去。迄今尚无任何人能重复这种巫术,是果有其事?还是以讹传讹?官军换了装备,就破了禁咒之法,真是有些神奇,叫人难以相信,姑且存疑。

晋朝时,越地流行以巫术治病,巫师能表演神奇的“割舌”、“吞刀”、“发光”,令俗人惊叹。

据晋代葛洪的《神仙传》,三国时的葛玄擅长捉“精怪”。有一次,葛玄拜访某家主人,而主人正在生病,葛玄就设坛作法。传闻有精怪附在主人身上了,葛玄就命令“五伯”去捉拿精怪,把精怪绑在柱子上,抽打精怪,围观者似乎听到了精怪的求饶声。精怪逃走后,宅主的病就好了。东吴大帝孙权听说葛玄法术高明,就把他留在宫中。有一年天旱,葛玄画了一个符,让人放到庙里,天就下雨了。关于葛玄的传说很多,但仅是传说而已。

唐朝末年,高骈坐镇扬州,大搞迷信,一时间巫术泛滥。有

吕用之、张守一、诸葛殷等声称能役使鬼神，深得高骈信任。五代吴越余姚（今属浙江）人罗隐撰《广陵妖乱志》介绍说：

江阳县（治今江苏扬州）前一地祇小庙，（吕）用之贫贱时，常与妻寓止巫舍，凡所动静，祷而后行。及得志，谓为冥助，遂修崇之。……时高骈镇京口，召致方伎之士，求轻举不死之道，用之以其术通于客次。

以上可见，吕用之与巫师交往密切，又以巫术自荐于地方官，然后以迷信的预测、蛊道危害社会。

南宋都城临安（今浙江杭州）是个繁华的城市，市风中不乏巫风。

宋代的《西湖老人繁胜录》记载：“御街应市两岸术士，有三百余人设肆。年夜抱灯，及有多般，或为屏风，或做画，或做故事人物，或做傀儡鬼神，驱邪鼎沸。”这些人各有本领，在江湖上颇具神秘色彩。

明代嘉靖年间修的《江阴县志》记载当地流行的巫风，有一首打油诗云：

里人有病不饮药，神君一来疫鬼却。
走迎老巫夜降神，白羊赤鲤纵横陈。
儿女殷勤案前拜，家贫无肴神勿怪。
老巫击鼓舞且歌，纸钱索索阴风多。
巫言汝寿当止此，神念汝处賒汝死。
送神上马巫出门，家人登屋啼招魂。

这首诗反映了江苏在明代时的乡村巫风，有病不吃药，请老巫师降神却鬼，儿女们在一旁料理忙碌。如果巫师宣布患者已



到尽头,人们就只好准备后事。

据明代俞弁的《山樵暇语》,明代的吴地(属今江苏)仍盛行巫风:

吴中风俗信淫祠而薄葬塋,如五郎神之类,家各为庙,有疾则指以为祟,有事则祈以为佑,往往杀羊宰豕以祀之,击鼓设乐,歌讴赞叹,竟日通宵,谓之茶筵,皆巫祝之徒藉此获利。

民间供奉五郎神,把祸福都归为五郎神,“巫祝之徒”在祭祀中扮演角色,获取钱财。人们以乐鼓相伴,通宵达旦地表达着自己的心愿。

明末乌程(今浙江湖州)人凌蒙初编《拍案惊奇》,凌做过上海县丞、徐州通判,对民风比较了解。《拍案惊奇》第三十九卷《乔势天师攘旱魃,秉诚县令召甘霖》讲吴越巫风说:

直到如今,真有术的巫覡,已失其传。不过是些乡村里夫,游嘴老嫗,男称太保,女称师娘,假说降神召鬼,哄骗愚人。口里说汉话,便道神道来了,却是脱不得乡气。信口胡柴的,多是不囫圇的官话,杜撰出来的字眼。正经人听了,浑身麻木,忍笑不住的;乡里人信的是活灵活现的神道,偏偏的信伏。……律上禁止师巫邪术,其法甚严。也还加他邪术二字,要见还成一家说话。而今并那邪不成邪,术不成术,一味胡弄。愚民信伏,习以成风,真是痼疾不可解,只好做有识之人的笑柄而已。

由此可见,当时的法律明文规定不许巫术存在,但民间仍然相信巫术,而巫术不过是骗人术而已。

明末,巫师在浙江制造嫁女于神的事件。《松江府志》记载(转引自《古今图书集成·巫覡部》):

松俗颇尚淫祀，信师巫。城市乡镇迎神祈赛，盛饰彩亭，仪从沿门抑派因而射利，男女并集，远近若狂，舟车饮食，又糜费无算。崇祯庚辰，葑澳塘杨某以病祷里中神庙，入寝祠。偶言神尚缺配，巫遂以迎娶谋于杨，杨许之。乃诡言神托梦择婚，属意某工，乡愚惑畏，以杨以主媒，具礼，整花舆，将女嫁神。好事者飞舸四集，列火炮，驾矛戟，以数百艘。郡守方公岳贡正首事者以法，乃止。

神毕竟不是人，何言婚娶？巫师自称可通达神意，劳命伤财，破坏社会安定，幸亏明智的郡守制止，绳之以法。

江苏农村有以巫师捉鬼驱病的风气。胡朴安《中华全国风俗志》下篇《江苏》记载：

病者寒热久而不住，医药无效，俗谓失魂之故。延请巫人捉之于旷野间，见一虫豸，斯即病人之魂，捉归掷病人床，喃喃数语，病起则有功，病败亦不任咎。此种迷信，唯乡间有之。

生病与失魂无关。魂是莫须有之物。如果一定要说有魂，那就是人的精神或心理。巫师为患者捉魂，装模作样，煞有介事，实则是荒唐之举。如果一定要说有作用，那就是治心病。患者久治不愈，失掉信心，待巫师捉回了魂，患者重新建立战胜疾病的信心。许多疾病，仅靠药物与手术是不够的，一定要辅之以心理治疗。对愚昧的人而言，巫术或许比科学更能治心病。

清代袁枚在《镜中花月》描写松江（今属上海）一带的巫俗信奉钟馗打鬼。每到农历五月初五，家家悬挂丹砂画钟馗于厅堂，用以避邪。钟馗像盖有道教张天师印，以示权威性。钟馗能吃鬼，鬼怕钟馗，愿为钟馗做奴仆。每当钟馗外出，就有众鬼前呼



后拥,提灯抬轿。

龚炜在《巢林笔谈》说:

吴俗信巫祝,崇鬼神,每当报赛之期,必报巡游之盛;整齐执事,对对成行,装束官弁,翩翩连骑。金鼓管弦之迭奏,响遏行云;旌旗幢盖之飞扬,辉生皎日。执戈扬盾,还存大雉之风,走狗臂鹰,或寓田猎之意。集金珠以饰阁,结绮彩而为亭。执香者拜稽于途,带柎者匍匐于道。虽或因时而各异,莫不穷侈而极观。^①

苏州巫俗浓烈。有人指出:“吴中尚左道,有自号目能见鬼者,曰师娘,亦称净眼。常有神祇降附其身,故作颠厥。有云能摄死魂与生人回答者,曰关曰。”^②

第三节 长江流域少数民族的巫文化

一 苗族的巫文化

1. 苗族人的巫观念

长江流域生活着几百万苗族人,仅贵州省就有苗民 368 万,湖南省有 155 万,四川省有 50 多万,湖北有 20 多万,黔东南、湘西的苗民最多。他们聚族而居,分布在山区。

英国学者弗雷泽在研究巫术时,注意到中国南方少数民族残存的巫术,他在《金枝》说:

^① 引自《中国伦理文化宝库》,1298 页,北京,中国广播电视出版社,1995。

^② 周振鹤:《苏州风俗》81 页,上海:上海文艺出版社,1989。

中国西南苗族人聚居地区每个村庄村口都有一棵神树，村里居民相信他们最早祖先的灵魂就住在其中并且左右着他们的命运。有时村庄附近有一片神树林，林中树木枯死朽烂，枝干纵横遍地，也无人敢于挪动，必须向树祭奠请求允许后方可。……

中国西南的傩傩相信灵魂要离开有慢性病病人的身体。遇到这种情况，他们就念一种精心准备好的祷文，呼唤灵魂的名字，要它从迷途的地方——山谷、水流、树林、田野——回来。与此同时，还在门口放着杯碗，内盛水、酒、米饭，供远道跋涉归来倦累的灵魂食用。仪式之后，在病人臂上系一根红带子拴住其灵魂，直到日久天长这根带子自己朽坏掉落为止。^①

弗雷泽没有到过中国西南考察，但他认为人类的上古文化有共性，研究巫术唯有事实的总汇才具有永久的价值。

湘西的苗民尚巫，近人刘锡蕃在《苗荒小纪序》说：“苗人崇信神巫，尤甚于古。婚丧建造，悉以巫言决之。甚至疾病损伤，不以药治，而卜之于巫，以决休咎”。

贵州的《镇远府志》记载镇远清江一带的苗民崇尚巫术，“病不服药，唯听巫卜，或卜草、卜蛋、卜梳子、卜草鞋、卜鸡骨、所卜之鬼，与祭鬼之物甚夥。病愈归功于巫卜之甚灵，病死则归咎于祭鬼之未遍，巫亦计其贫富，恣其醉饱，愚而弄之。”^②

关于苗族巫术，有必要提及凌纯声、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》，这是一份了解民国年间苗族巫术的重要文献。其中详细记载了苗民祭鬼的过程，如祭祀家鬼称为“打家先”，家鬼有家先普通鬼和家先老鬼。之所以要祭祀家鬼，一是尊祖情结，二是

① 弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，260—277页，北京，中国民间文艺出版社，1987。

② 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，597页，北京，书目文献出版社，1991。



请祖先亡灵帮助家人摆脱厄运。如主人近来办事总是不顺利,外出碰见不祥之物,晚上做了恶梦,家中有人生病,就请巫师来到家里,还要请来舅家的客人。巫师念咒,列举请鬼的原因,想要达到的目的,筹备的过程等等。念咒实际上是与亡灵先鬼对话,仿佛祖先就在眼前,祈求祖先显灵。

苗族对巫术也有不同的看法,有许多苗族人不信巫术,甚至鄙视巫师。如松桃县苗族流传一个故事,说有个苗民生病了,巫师说是被鬼缠住了,要做肉粑粑请巫师禳解,苗民偏不这样做,结果病还是好了,并平安地过了一辈子。

苗族流传一个“竹筒巫师”的故事,说有个叫绞力的巫师,他拣了个竹筒,把蜜蜂放在竹筒中,到岳父家行诈,竟然骗了许多钱。后来怕露马脚,就把竹筒搞破了,不再当巫师了。

当代少数民族史专家在研究苗族历史得出的结论是,巫教在苗族社会起过积极的作用^①,试录如下:

其一,巫教在一定程度上提高了苗族人民同大自然作斗争的自信心和勇气。苗族历史上的大迁徙和战争,使他们所处环境恶劣,灾难不断。巫教虽然运用的方法不科学,但在一定程度上避免了畏难情绪,鼓舞了苗族人民改变客观事物的勇气:在巫教活动中,施巫者甚至无视鬼神的存在,这乃是苗族人民发现自己、认识自己能动性的反映,是一种进步的思想。

其二,巫教在苗族社会关系中起着重要的影响,在调节社会生活、保护生态平衡和妇婴健康方面起过一定的积极作用。巫教活动除能满足人们的心理平衡外,作为巫教主体的巫覡,由于被认为是能人、智者,往往成为习惯法的解释者,为解决社会纠纷、调节社会生产积极活动;巫教中有关保护寨树及一些对妇女的禁忌(如禁止砍伐路边、寨前的大树,忌妇女下地犁田等),也

^① 李廷贵等:《苗族历史与文化》,北京,中央民族大学出版社,1996。

在一定程度上保护了生态平衡和妇婴健康。

其三,不少巫教为后来文化娱乐活动所吸收,成为进步文化的一个来源。苗族绘画、雕刻、音乐、舞蹈中有些艺术就来源于巫教;由于苗族巫教的群众性,巫教活动场所有的成了苗族地区的娱乐场所,苗族巫教活动之一的“鼓社祭”更已变成大型的民族节日了。

其四,苗族巫教中也存在不少科学技术知识。如苗族巫覡在进行巫教活动时,为了显示其有一种超人的能力,从威力上压倒鬼魂,往往要进行一些显示功力的表演,他们或利用化学、物理知识,或利用气功、武术等技能为自己服务。

2. 巫师的表现手段

(1) 各种杂术

湘、黔山区的苗族巫师擅长各种特殊技能,据民族学家调查^①,巫师的技能有:

“踏火堆”,即巫师经过燃烧着的火堆而不受伤,又称跳火炼。踏火堆是苗族巫师“挨商”(驱鬼)时为了向鬼显示神力而常用的手段之一。

“吞火”,也是巫师显示自己有特殊功能的手段,它包括吞火(吃火)和吐火两种方式。吞火功能在苗族地区也是常见的,苗族巫师在“过阴”时多吃火。其法是手中拿一纸片,纸片上涂有黄蜡,巫师把纸片点燃,待火苗起来后,放入嘴里咬灭,如此进行数次。这时巫师认为鬼来了,于是开始抖动手脚,作鬼来之势。

踩铁板(杀铎)是苗族巫师的奇功,所谓踩铁板,即巫师把一块或数块犁田的铎口置于炭火上烧红,然后用脚去踩,之后再捧着(或用木棒叉着)铁铎到主人家的各个房间驱逐疫鬼。

苗族巫师较为奇特的技能还有上刀梯。上刀梯又名上刀

^① 李廷贵等:《苗族历史与文化》,202页,北京,中央民族大学出版社,1996。



山,是在一个以两根木杆为梯架的高梯上横拴若干把刀,刃部朝上,巫师赤着脚,踏着刀刃爬到梯顶,然后从另一侧跳下去,脚掌不会受伤。

此外,苗族巫师的特殊技能还有“舐炽石”(把石头或铁条烧烫,然后用舌头舐)、“坐钉椅”(椅上有刺)、“插五针”(把针刺进口角)、“捞油锅”(用手伸入滚烫的油锅)等等。

(2) 巫医

苗族的巫医大多懂得草药,有的巫医能认识几百种草药,并能自采自制,往往有奇效。《凤凰厅志》卷七记载:“苗地多产药餌,祭鬼,不服药,间亦有药疗者,其药名色诡异,非方书所载,统谓之草药,或吞或敷,奏效最捷。”

巫医还重视环境卫生,当村里流行痢疾时,巫医就要人们保护井水、湖水,防止牲口野兽污染饮用水。

20世纪初,苗族称巫师为鬼师或“巴代”。人们有病,仍习惯于请巫师。《苗防备览·风俗上》说:“苗中凡病必曰有鬼,延巫祈祷酿酒割牲,约亲邻饮福,名曰做鬼,既祭之不愈,则委之于命。”

(3) 参与祭祀等活动

苗族巫师参与祭地神的活动。苗族人都知道他们的远古祖先是居住在水边,水龙护佑他们人丁兴旺。迁到山区后,灾害很多。地神托梦给苗族的头领,说龙神已不能保佑苗民了,只有地神才可以使苗民兴旺。于是,苗民聚族祭祀地神。

巫师献祭,常常用一头猪、一只鸡。有一种习俗称为“棒棒猪”祭祖,由巫师念经致祭,先请亲戚中的一男一女陪祖先象征性地吃酒,然后由族人一同进餐,一顿吃完酒肉。

(4) 丧葬

湘、黔的苗族巫师要参与丧葬活动。苗人主要采用土葬。巫师充当司祭。丧家要杀牲孝敬死者。宰杀前,巫师念巫词,丧

家孝子把系牲口的绳索交给巫师，巫师把绳的一头交到死者手里，嘱告死者一路平安。巫师又酌酒祭奠，再把牲口交给丧家孝子。巫师用竹枝或树枝制成数双“金钩”相勾相套，放在丧家门槛，表示亡魂与丧家的关系。当灵柩抬出停尸堂时，巫师负责用法事清理停尸堂。巫师手持芭茅草或刀，撒祭奠的香灰，又用清水象征性地做清洁，清除秽气，最后解散金钩，抛掉芭茅草。人殓前，巫师用芭茅草扫棺驱邪。巫师不时地念巫词，并且把饭放入死者装饭的袋子。葬后第七天，巫师又参与引魂复山，从坟上引回亡魂，象征性地让亡魂吃喝。

(5) 其他

巫师进行民事调解。村寨有问题解决不了，巫师就采取神判。贵州等地山区常用“烧油捞斧”、“踩斧头”、“吃血赌咒”等方式处理纠纷。

巫师还用卜卦的方式作预测、占梦，判断事物吉凶。苗族流行的《节气歌》说人们看见老鸡吃蛋、谷子轻飘、陨石坠落，就请巫师用巴茅卜卦，看是什么鬼作祟，然后采取相应的方法。

历史上，苗族的巫师擅长以蛊毒为法术。

巫师怎样制造蛊毒？又怎样解毒？

《峒溪纤志》记载：“其法：五月五日聚毒虫于一器之中，使相吞噬，并而为一，乃诸毒之尤也。以为之蛊，中者立毙。造蛊之法多端，有所谓金蚕蛊、蜈蚣蛊者。其术不可思议，大约其用蛊放在冷茶、冷酒中，及菜蔬、肉食中第一块上。虑为所毒，宜取甘草嚼而咽之，中毒即能吐出，仍以炙甘草三两、生姜四两、水六升，日三服，或用都淋藤、黄藤，酒煎温常服，则毒随大小便出。若含甘草而不吐者，非毒也。又三七末、荸荠，皆可解，又白矾、细辛为末，各五钱，新汲水调下，得吐即止。又解蛊毒药有名‘三百头牛’者，土常山也；有言‘三百两银’者，马兜铃藤也，皆宜佩带。其中蛊而卧病者，烧病人所卧之簟，则病者能自言下蛊何人



也。蛊祟有神,夜出摄死者之魂,光如拽、慧,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,则蛊不灵,又,闻畜蛊之家,鸡辄飞去,彼或蛊我,方食时,窃其少许,埋十字街心,则蛊神反为彼祟。又,蛊神畏蜈,取蜈入养蛊家,其蛊立擒。数说皆有征。”^①

山民知道巫蛊的毒性,但一般不知道毒汁是怎样培养出来的。于是,口耳相传造毒方法,多有附会猜测。传闻有斑鸠蛊、老蛇蛊、麻雀蛊、蛤蟆蛊、乌龟蛊。每年端午节的正午,相传是五毒百虫现身之时,巫师到山上捉五毒百虫,放入小坛内,经年不揭坛盖,毒虫互相残杀,只剩最后一条虫,就是蛊。或者,将死虫和虫粪取出研成细末,细末有巨毒,人食则死。

为施行巫蛊术,民间有人传授培养蛊毒的方法。贵州《八寨县志志稿》记载民国年间的习俗说:苗人养蛊,每每暗置蛊于菜饭之中,凡食者必周身浮肿而死。其毒,有各种类型。女巫喜养蛊,蓄蚰、虻、蜈、蟻等毒物于罍缶中。将涎沫毒汁放在酒食中,中毒者绞肠吐逆,十指皆黑,吐水不沉,嚼豆不腥,含硃不苦。

解除巫蛊施放的毒汁,可以用中草药。《周礼》记载“庶氏掌破蛊,工祝衿之,嘉草攻之。”嘉草即植物。

化解蛊毒,民间流传用蕺荷汁有奇效。传说蕺荷叶似甘蕉,根似姜芽差肥,春初生根可为苴,曰莼苴,性好阴,中蛊者,饮其汁,睡在其叶上,可解毒。

荷当是荷类植物,潘岳《闲居赋》有“蕺荷依阴”。《神农经》云:“蕺荷治中蛊。”

二 土家族的巫文化

^① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,466页,北京,书目文献出版社,1991。

1. 土家族人的信仰

在湘西、鄂西北有近 300 万土家族人。历史上,土家族普遍信仰土王,到处都有土王庙。每年春季都要祭祀土王,祭祀活动由巫师主持,推牛以祀。每到秋季,常要请巫师赶“白虎”。村民认为小孩的灵魂容易被白虎作祟招走,就在门外插一根竹竿,竿上挂活公鸡,巫师作法,当公鸡叫时,表示已驱走了白虎。

关于土家族的巫师,马昌仪等人曾作过实地调查,撰写了《湘西土家族梯玛文化调查报告》^①,说在以土家族为主体的湘西龙山、永顺、保靖、古丈等县一直有梯玛(巫师),仅龙山县就有 50 多位梯玛。他们有职业的,也有半职业的。尽管梯玛的活动被视为迷信,但梯玛仍受到村民敬重。梯玛的职能有三方面:第一是主持家族范围内各种群体性的大型巫祀活动。第二是主持以家庭为单位,以求嗣、祈福、攘灾、赎魂为目的的各种巫祀活动。第三是求神问卜与行巫医。

湘西土家族每年农历正月初三至十七日举行舍巴日活动,由巫师主持,唱舍巴巫歌,跳摆手舞,表演巫戏茅谷斯,歌曲的内容涉及创世、迁徙、农事、英雄。乡民男女齐集,鸣锣击鼓,踮踮进退。

巫术在传承过程中有很大的保守性。据彭荣德等人深入到湘西调查^②,发现土家族梯玛的传承有四个特点,一是限于土家族内部,与其他民族不交流。二是限于男性,几乎没有女性充当梯玛。三是限于亲属。四是限于同一门派。

梯玛要学习独立作法,一般要经过两个阶段。一是门内师授业,徒弟学习巫辞、鼓乐等知识、技艺;二是传法师传授通神。传法师是同门的,但不能父传子,一般由威望高的担任。传法的

① 马昌仪:《中国灵魂信仰》,374—378 页,上海,上海文艺出版社,1998。

② 马昌仪:《中国灵魂信仰》,395—403 页,上海,上海文艺出版社,1998。



程序很复杂,要选吉日,报客收礼,办宴,仪式三天。常常要杀掉两头牛、两只羊。传法是神圣的。只有通过传法,巫师才真正得到乡民认可。

小巫师在出师时,往往要举行一定的仪式,以便获得通神的本领。土家族老巫师向宏清曾向前来考察的学者讲述他解放前的出师仪式:

落神时,我把凤冠、八幅罗裙穿戴好,左手拿铜铃,右手拿司刀,开始在马(板凳马)上摇铃。掌坛师开始唱“一重门”的时候,板凳给往后拖开了,我站了起来,跟着师父的唱词,合着锣鼓点子,左脚不动,右脚不停地打转转儿。这时候我自己摇着铜铃、司刀,听着它们噼噼啪啪地响,火铺房里有人在那里咚咚扁、咚咚扁地敲锣打鼓,旁边有两个帮师拿着两杆红纸旗子在我头上忽拉忽拉地舞,神龛上一闪一闪的。师父在那里“一重门尼/我打开着啊/三重门尼/我也打开是/着啊”慢慢地唱,我在这里一个劲地不断打转转。转到三十层的时候,给我引路的梯玛让开了,剩下我一个人转。转到三十三重门时,舞旗子的把神灯一遮,四周一下子黑漆漆的,我也咚地倒下了。当时只晓得有些热,以后就什么都不知道了^①。

这就是过 33 重门的通神法仪,实际上是让人转圈,直至头晕,失去正常状态,于是就达到了通神的境界。

湖北长阳土家族一直保存着生殖崇拜,流行生殖巫术观念。历史上,每到农历三月三日,人们就说有媒神降临,欲求子女的纷纷参加三仙娘娘会。许多地方建有观音庙。在县西龙角山有个观音洞,年年都有人进洞求子。洞中有一石柱高约 1 米,径约

^① 马昌仪:《中国灵魂信仰》,385 页,上海,上海文艺出版社,1998。

1尺,石柱朝上指向洞顶的一片钟乳石,钟乳石湿漉漉一片,长满暗黑的绿苔。人们认为这是大自然赐予的象征男根、女阴的神物,凡触摸就可感应生子。此外,在武落钟离山的山顶小庙有一石神台,台上供奉的是两枚径若尺许的河卵石,它象征男性的睾丸,已被求子的妇女摸得发亮,庙旁的石刻对联云:“脉系盔头钟灵秀,面朝龙角子孙兴。”意思是这两枚圆石关系到子孙的兴旺。笔者曾登临此神台,看见游客络绎不绝地触摸,两枚普通的圆石已被赋予了神秘的文化内涵。它在历史上曾寄托了多少人的希望!如果有谁敢亵渎圆石,土家族人是决不会答应的。

土家族人有“请七姑娘”的巫祀。民俗学者彭荣德在《土家族仪式歌漫谈》一书有介绍,七姑娘是天仙,为了请她下凡,巫师在堂屋的神龛下摆设大方桌,桌上置一木升,升内有米,米上摆钱,这是沟通人神的卖路钱。巫师净手焚香后唱“请神歌”,诸如“我有钱财把路引,七姐要出南天外,弟子为你驾祥云。”

2. 土家歌舞巫韵

土家族的群众性文化活动大多具有巫术的成分,即掺和着巫风。如果抛开巫术巫风,土家族歌舞就失去了原汁原味,也就失去了民族性。如果我们到土家族采风,既可发现巫歌巫舞,又可见到受巫风熏染的其他歌舞。

不论是到哪一个寨子,都有能歌善舞的巫师,他们擅长唱“古歌”,从遥远的开天辟地一直唱到身边的琐事。

在农耕社会,农民最大的心愿是风调雨顺、五谷丰登、吃饱穿暖。土家族在清末民初有许多谷神庙,并且流行神歌《祭谷神》。每年农历八月二十四日,当地农民都要请巫师做庙会,祭谷神。通过这样的活动,农民表达了愿望,相互之间加强了接触,对取得丰收增加了信心。

《祭谷神》歌词云:



五谷神，五谷神，天下没有你，世上没有人。八月二十四，本是你降生；锅里我不煮，甑子我不蒸，磨子我不推，怕你失魂落了魂。路上有鬼桩，心里莫要惊，巫司为你设，是根打鬼棍。上有天，下有人，路旁还有土地神，顺着人间大道走，平平安安进我门。

将你请到土地里，五谷平地长，将你请到荒坡上，五谷荒坡生。有人把你踩脚下，要遭五雷劈周身；有人把你火里去，瞎得双眼失光明；有人把你水里甩，定成孤寡无儿孙。五谷神，五谷神，年年显威灵，岁岁保丰登。

这首巫歌充满了对谷神的爱护，要人们珍惜粮食，也盼望年年丰收。其中的咒语是针对那些糟蹋谷物的行为，人们听了巫师这首歌就再也不敢轻视农耕了。

少数民族的歌舞往往有多重性质，既是宗教祭祀集会，也是祈盼风调雨顺、人畜平安的文化娱乐。以土家族的摆手舞为例，它最初是人们祭土王神的巫舞，以后逐渐增多了农家生活气息，深受广大土家人喜欢。据说，解放前在龙山县马蹄寨一带的土家族跳摆手舞，常有万余人参加，历时七天，插旗幡，打龙旗。巫师主持祭神仪式，然后带头跳舞，众人跟着进入舞场。舞蹈的内容是全年12个月的生产劳动动作，如薅田、插秧、扯草、收割等样子。大型的舞蹈有出征的动作，小伙子披着土花被盖，做着刺杀的动作，英俊威武。整个活动都是由巫师来导演，歌舞是村民取悦神鬼，又是村民精神的排泄，还是人与人交往、表现的一个机会。每当歌舞散场，村民都不忍离去，并企盼着下一次。

2000年8月，在湖北恩施清江闯滩节和梭布垭石林土家“女儿会”上，沉寂了多年的傩戏重新露面。历史上，土家人通过傩戏把村民聚集起来，让村民在一起娱乐。最初的傩戏受到巫术影响，以请神驱鬼、还愿为目的。它与土家人的跳丧舞、摆手舞

近似,风行全境。有些家里遇到红、白喜事,也要请傩戏艺人前来助兴。近些年,文化部门从民间傩戏艺人发掘文化,剔除糟粕,以健康向上的形式向社会推出,受到普遍的好评。

(1) “茅谷斯”的表演

土家族有一种原始巫术行为——“茅谷斯”,它实际上是一种扫地表演。巫师手持扫帚,做着扫进扫出的动作,并且口念咒语,如“风调雨顺的扫进来,五谷丰收的扫进来,牛肥马肥的扫进来,太太平平的扫进来”,“坏的丑的扫出去,是非口舌的扫出去,鸡瘟鸭瘟扫出去”。这反映了民众的趋吉避邪心理,施巫的过程有教化的作用。

据彭荣德先生介绍^①,每年正月初三至初七日,土家族人聚集于“鬼堂”前面,由掌坛“梯玛”主持祭祀。傍晚,“鬼堂”前燃起篝火,男女老少载歌载舞。这时,扮演“茅谷斯”的躲到密林装扮自己,脱光身体,用稻草从头裹到脚,不能露出脸部,一当扮成了“茅谷斯”,意味着祖宗神灵已经附体,成为“毛人”始祖。当“茅谷斯”出场时,众人退下,以示畏祖。“茅谷斯”在胯下夹一根草棒,象征男性生殖器,边走边动,称为“试雄”。草棒时而向地,称为“刷露水”,意为与地交;时而向上翘,称为“翘天”,意为与天交。在与天地交感的过程中,人们认为可以祈得风调雨顺和多子多福。

“茅谷斯”的表演为土家族人提供了聚族活动的机会,人们在一起开心地歌舞,通过巫师表达美好的愿望。这是充满积极意义的文化活动。

(2) 跳端公

土家族的民间文化活动可以用一个“跳”字来概括。不论是庙会,还是傩祭,都要群起而跳,最精彩的是跳端公,它不亚于一

① 彭荣德:《花巫术之谜》,77—78页,北京,学苑出版社,1994。



场歌舞剧,全场由巫师自导自演。

笔者曾到湖北长阳土家族采风,深感土家人特别喜好跳唱。当地文人王子君等编有《巴土研究》(未正式出版),其中有萧国松的《〈端公收兵〉的魔幻色彩与艺术真实》一文,记录了民间流传的《端公收兵》,实为难得资料。

土家族以跳端公治病,其法事常在夜间进行。先在堂屋设法坛,在神坛上供神牌,让病人坐在坛旁,有锣鼓手站立。巫师吩咐敞开大门,以便让神降临。在一阵锣鼓声中,乔装打扮的巫师唱开场白:“说跳云,就跳云,动口为诀,指示为令,脚踩罡手,手摇排铃,弟子坛前显威灵。”然后,巫师一边点香,一边一一请神。所请之神庞杂,大多是民间传说中的神,有道教神,也有佛教神,还有个别的儒教人物,诸如九天圣母、十二雷神、五岳大帝、雪山童子、茅山师祖、观音菩萨、赵公元帅、关羽等。

巫师本是普通人,他要做超凡的事情,就得请神降神,壮大自己的胆量。在民智未开的社会,巫师降神是必然的活动。所降之神不能太柔弱,必须有法器和特技,方能驱邪致胜。《端公收兵》有巫师的降神歌云:

玄皇启教赵候坤,弟子未动你先行。
上方救男男请泰,下方救女女安宁。
罗公主,本姓罗,脚踏火车下油锅。
手执令牌法水碗,十方门下斩妖魔。
赵候祖师法中王,脚踏蟒蛇丈二长。
过河忘却温凉帽,蟒蛇尾上放豪光。
三只眼睛王灵官,一嘴红须往上翻。
手执竹竿鞭一把,火车道法广无边。
仰启灵官马天君,脚踏金砖驾火轮。
每日三度朝金阙,玉皇殿前召雷神。

白鹤仙，白鹤仙，身骑白鹤上九天。
 口星造卦来相请，神灵得道你为先。
 黄龙仙姐好英雄，万丈深潭去捉龙。
 人人说她水上死，黄龙背上显神通。
 三元将军是一家，身骑神马走天下。
 部落三千人和马，十字路上断冤家。
 二郎爷，本姓杨，梭罗树上打鸳鸯。
 一对鸳鸯俱打散，丢下弓箭赴行坛。
 黑眉玄坛赵公明，铁鞭枷锁响沉沉。
 铁鞭响来鬼神怕，枷锁响来鬼神愁。
 天门土地本姓冰，身穿白袄下天门。
 前头领队五猖走，随后兵马赴行坛。
 观音菩萨过海来，婆伽龙王问善财。
 借问菩萨归何处，一降福来二消灾。
 镇江王爷杨四神，你在何处显威灵？
 千人过渡猪羊许，万人台下许香灯。
 一请普庵当代佛，二请鲁国孔圣人。
 三请天王排左右，四请四海四龙神。
 五请关爷来下马，六请六丁六甲神。
 七请梅山人七个，八请金刚下凡尘。
 九请玄女早下界，十请空王赴行坛。^①

以上诸神，真是东扯西拉，甚至把儒家的孔子也请来了，儒释道来了个大杂烩。在巫师看来，神愈多则巫愈灵。“韩信点兵，多多益善”。神与神之间没有整体联系，巫师想到什么神就唱什么神，直唱得口干舌燥，众人听得都很累了才暂停请神，转

① 引自王子君：《巴土研究》（内部印刷），第135—136页。



为新的程式。仔细想想,这些巫师真不简单,记得这么多神,满脑子是神。

巫师请来众神,然后要杀鸡、敬酒,先把酒向四方洒,最后把剩余的酒倒在案前的地面。又用鸡冠抹各牌位,再向四方掸鸡冠血,并唱道:

弟子即时破鸡性,将此鸡血献众神。
此鸡羽如五彩凤,此鸡身如金乌形。
叫声震得天地应,鸣啼使得鹊鸟惊。
吾今赐汝三杯酒,阐法雷坛万年兴。

接着,巫师就要画符,边画符,边传递信息,即唱道:

何年何月好敕符? 今年今月好敕符。
何日何时好敕符? 今日今时好敕符。
奉请何神来敕符? 老君天师来敕符。
奉请何神来敕符? 祖本三师来敕符。
奉请何神来敕符? 师祖师父来敕符。
奉请何神来敕符? 六大元帅来敕符。
奉请何神来敕符? 弟子领兵来敕符。
一道敕十道,十道敕百道。
百道敕千道,千道敕万道。
道道有准,道道有灵。
道道治邪魔,道道斩妖精。

敕了符,表示有了神力相助,有了战无不胜的法宝。巫师把画了符的黄纸烧掉,意味着在天地之间有了无形的、无穷的力量。

然后,巫师就要开始驱邪了。如果是户主求治病,就发放治病的牒文。巫师在牒文上写病人的名字、疾病等,请神拿着牒文到各处捉拿邪魔。巫师边发牒文,边唱道:

敕一道,灵又灵,弟子当堂发牒文。
 何年何月好发牒,今年今月好发牒。
 何日何时好发牒,今日今时好发牒。
 奉请何人来发牒? 弟子当堂来发牒。
 弟子发牒到东方,东方原是木德星。
 木德星君发牒文,发牒师,谢牒郎。
 弟子发牒到西方,西方原是金德星。
 金德星君发牒文,发牒师,谢牒郎。
 弟子发牒到北方,北方原是水德星。
 水德星君发牒文,发牒师,谢牒郎。
 弟子发牒到中央,中央原是土德星。
 土德星君发牒文,发牒师,谢牒郎。
 弟子发牒回坛来,牒文交在法王台。

巫师煞有介事地发完牒文,表示任务已派遣妥当,然后又取酒、洒酒,忙得不亦乐乎。突然间,巫师拿起牛角,作吹号状,意在众神要出发降妖了,法术到了“端公发兵”阶段。巫师成了主帅,众神受其派遣,巫师唱道:

弟子鸣角叫几声,催动兵马出坛门。
 一放东方青帝兵,骑青马,驾青云。
 不求阴,不求阳,青龙顺卦出坛场。
 二放南方赤帝兵,骑赤马,驾赤云。
 不求阴,不求阳,青龙顺卦出坛场。



三放西方白帝兵,骑白马,驾白云。
不求阴,不求阳,青龙顺卦出坛场。
四放北方黑帝兵,骑黑马,驾黑云。
不求阴,不求阳,青龙顺卦出坛场。
放了四方留一方,只有中央我不放。
中央留到镇坛场,弟子坐镇法坛上。

巫师边唱边派出神兵神将,又嘱咐他们一路小心,快去快回:

四方兵马快些行,切莫惊醒梦中人。
戌亥二时放你去,半夜子时转回程。

经过一番折腾,邪魔已被捉至,巫师念着咒,把他们关进兵坛。巫师满怀喜悦,将符水洒在庭前、神前、路上。巫师来到十字路口,把兵坛深埋在地下,并画符作法,让邪魔永远不得翻身,患者全家听说巫师已镇服了邪魔,皆大欢喜。

3. 土家婚丧巫俗

(1) 主持婚礼

土家族的嫁娶习俗一直保存巫师作法。婚姻是民间的大事,举办婚姻的过程自始至终都需要吉利。吉利实际上是人们的一种心理感受。土家人认为,新娘辞别父母,是从一个家族到另一个家族,在过渡的过程中必然形成薄弱的空间,神鬼容易作祟,这就需要巫师作法,也需要新郎和新娘配合,采取“藏身躲影”术避开鬼邪的骚扰。具体做法是:

新娘以“梦帕”盖头,使鬼邪看不见新娘的面孔。新娘由哥哥背着上轿,脚不沾地,就不会留鬼邪跟踪的足迹。迎亲的队伍带来“露水衣”,供新娘临上轿时穿,传闻鬼邪不近“露水衣”。于

此同时,巫师作法,念咒语避开鬼妖邪怪的纠葛,时而天上,时而地下,时而人间。巫师让新娘在胸前挂一面镜子,称为照妖镜。新娘在轿中打开一把“窝窝伞”,半撑开,头藏在伞中。巫师把轿遮得严严实实地,轿外两边书写“李广将军箭在此”,据说鬼邪就很难伤害新娘了。有巫师全方位保护,符咒在轿两边,轿内的新娘“全副武装”,既有挡煞伞、照妖镜,还有露水衣。

尽管如此,巫师仍担心有鬼邪“无孔不入”。在花轿到达新郎家时,巫师又杀大公鸡,念咒,绕新娘的花轿淋鸡血三周,然后把未断气的公鸡甩过轿顶。因为公鸡是刚猛之物,鸡血可以避煞,鬼邪岂敢不躲得远远的。此时,新娘乘机离轿,撑着伞,跨门坎,过七星灯,最终到达郎家的安全防范区。所谓嫁娶,在热热闹闹的过程中充满了严密的避邪措施,巫师是保护新娘的法神,又是总策划者。若没有巫师这一套,土家人总觉得心理上不安。可见,巫俗已经在婚礼中成为习惯。

(2) 跳丧

土家族的跳丧是天下一绝。两千多年前,庄子的妻子去世了,庄子击鼓庆祝,认为死是生的开始,这一传统在土家族得以继承宏扬。

土家人流行跳丧舞,是由巫师充当主要角色。当老人正常死亡,村民必须跳丧,女人不得跳丧。先由巫师或歌师击鼓叫歌,众人按曲牌跳丧,有几十种舞姿。与汉族不同的是:汉人逢丧事必哭,土家族人放歌。土家族人认为老人去世是白喜事,通过跳丧让丧者在另一个世界快乐。

三 彝族的巫文化

我国共有 500 多万彝族人,他们主要分布在云南、四川、贵州、广西等省区。四川凉山的彝人最多,他们直到 1949 年时,仍保存有奴隶制度,其宗教信仰仍处于较原始的阶段。



彝族的巫师有毕摩和苏尼,他们的职责各有不同。

毕摩是世袭的祭司和巫师,均为男性。在彝文中,毕摩有“教师”的意思,地位较高。他们精通典章、制度、风俗,拥有神扇、法帽、法铃、签筒等法器,经常主持生死婚嫁节庆等活动,诸如祭祀、占卜、招魂、攘灾、驱鬼、治病、送灵都需要他们参加,特别是发生了民事纠纷或重要事情都得请毕摩裁决。他们实际上掌握了神权,是贵族僧侣。

彝族的巫师参与民间丧葬。民国年间,马学良通过社会考察,撰写了《宣威彝族白夷丧葬制度》^①,其中详细地讲述了巫师的葬礼,如:彝民有人死亡时,巫师来到家中,用长矛把屋顶的瓦戳开一片,以便亡魂登天。巫师口念咒语“红煞黑煞出出,凶煞出,生魂进,亡魂出。”接着巫师根据鸡蛋观察吉凶信息,决定殡葬的日期。验蛋的过程很严肃,先是拿着鸡蛋绕亡者一周,然后在彝文经典上放一个碗,把蛋壳打破,倒蛋于碗中,蛋黄的水泡代表天地日月夜(神)游神的神位,如果蛋泡正常则吉,蛋泡偏斜则意味不祥。在出殡之前,要跳“蹉蛆舞”。守灵时,巫师头戴羽毛帽,身穿法衣,背着黑漆念经。

彝族的农事节庆一般都要请巫师毕摩主持。民家祈求丰年,请毕摩到村里或家中。毕摩在正屋大门口插树枝,然后喃喃请神,把各种神请一遍。毕摩又扎一草人,用鸡血淋草人。毕摩还用羊肉敬山神、护法神。为了让家里的亡灵来享受供献,毕摩念召魂经。最后,毕摩将树枝送到门外坝子上表示丰收。

彝族巫师毕摩是当地真正的文化传播者,注重保存文化,精通用彝文写的经典。彝文经典多达数百种,有作斋经、百解经、除祟经、膀卜经、鉴卜经、解梦经、算命经,经文的内容涉及天文、历法、谱牒、伦理、史诗、传说、民俗等。彝文的《咒鬼经》记载巫

① 收入马学良:《云南彝族礼俗研究文集》,成都,四川民族出版社,1983。

术是鬼怪的死敌,巫师可以驱鬼、捉鬼。

苏尼的地位要低一些,是下层社会的巫师,男女均可担任。他们不懂经典,文化水平有限。许多苏尼自称是神灵附体而成为巫师,有的苏尼则是在大病一场后获得神性。他们接近民众,专门从事驱鬼、跳神、治病。他们为人作法时,猛击羊皮鼓,旋转跳跃。

彝族的巫师毕摩总是与头人一同进行神判,根据不同的情况而采用不同的神判方法。据覃光广等编《中国少数民族宗教概览》^①介绍,最普遍的神判有:

捧铎口:发生纠纷的双方在某地集合,由毕摩念经。同时烧红一铎口,又用几根箴条放在当事人的手掌中,箴条上再垫以白布。当事人祷告神灵或在高山狂声吼叫,以双手捧起烧红的铎口,行走9步(有的走5步、7步均可),如未灼伤人,表示这个人胜诉。

摸蛋:发生纠纷的双方齐集场上,毕摩在旁诵经。用锅盛水把水烧开,又用蒲草编一小网,内放一蛋,并加一小块石英石,丢入锅内。当事人伸手至锅底取蛋,没有烫伤手的一方胜诉。

摸石头:将烧红的石头放在当事人的手掌上,没有烫伤的一方胜诉,烫伤的一方作为败诉处理。

折断棍子:当事人双方,在头人证明下,在毕摩念经后,有一方敢折断一小棍,头人即判他胜诉。因为这属于模仿巫术的实施,折断棍子表明折断身躯。

打鸡:这是对神灵起誓诅咒的方式,当事人双方集合在一起,滴鸡血于酒中,饮之并赌咒发誓:如有不轨,如鸡一样死。

打牛:这是一种隆重的盟誓方式。其法是将牛打死,将牛皮

① 覃光广等编:《中国少数民族宗教概览》,第198页,北京,中央民族学院出版社,1988。



连头尾、脚剥下，挂在木架上，将牛皮张开，作直立之状，头向东，尾向西，盟誓的人皆从尾部之下钻入，从牛头部钻出，然后滴鸡血于酒中，盟誓人仰天赌咒。

毕摩与苏尼能够施行白色巫术与黑色巫术。

所谓白色巫术，是彝民为自身谋利益的巫术。彝民请毕摩来家里施“解污术”，方法是先烧红一块石头，然后淬入盛有艾蒿水的瓢里。趁着冒热气，毕摩诵解秽咒，在屋内转圈，表示除掉各方秽气；又折断一根木枝，表示折断了魔鬼的腰；又把水泼到火灰上，表示魔邪已逃。有的人家打一只公鸡，抛到户外，表示除秽挡污。这些都是为了自家平安吉祥。

彝族的黑色巫术是用来攻击或诅咒仇敌。人们为了让仇敌旱夭，就请巫师用草扎仇敌的模样，在草人身上写姓名，又把一根病骨放在仇敌家的附近。据说，仇敌受感应会伤亡。

四 其他少数民族的巫文化

1. 羌族

我国有10万羌族人，主要分布在四川岷江上游的茂汶羌族自治县和松潘县南部以及汶川县。

羌族的历史悠久，文化充满神秘的巫文化成分。

羌族人世代生活在大山之中，对山有很大依赖性，古代每年要祭山。祭山由巫师主持，祭地一般在后山的山林。由巫师把酒灌入羊耳，当羊发抖时则表示山神已领受。人们带着食物互相赠送。有的地方吊狗祭山，把狗吊七天七夜，如果狗不死则表明来年丰收。

羌人祭山，有环保意义。他们认为得罪了山神就会引发灾难，于是不许村民随意砍树和狩猎。每逢干旱，羌民组织搜山，如发现有人破坏山林则痛打，以此取悦于山神。

羌人认为到处都有鬼活动。人的疾病、灾祸都是鬼引起的。

凡“毒药鬼”附身,人就会生病。患病就请巫师禳解。当巫师在为病人驱鬼时,外人不得随便闯入。巫师身兼数职,为人治病,解释祸因,受到人们尊重。

四川的羌族有巫师,巫师的产生有一个古老的传说:天神阿爸木比达有三个女儿,小女儿木吉卓与凡世的羌人热比娃恋爱成家,使羌族发展起来。木吉卓回天宫说人间有灾邪横行,请天神驱鬼。天神就派阿爸木拉下凡,为人占卜、治病、收鬼。于是,历年的羌族巫师都把祖师追述到天上,尊奉阿爸木拉。

羌族巫师都是有文化的人。青年人欲成为巫师,必得巫师传授知识。巫师口耳相传的宗教经典有十多部,巫师以之作为执行法事的依据。法事分为三个层次。最高的是上坛,主要是祭山、祭树林。中等的是中坛,有占卜、治病、敬神等。下坛则是驱鬼,为死于非命的招魂。

羌人信赖巫师。如民国年间,汶川县每年迎春节那天,请巫师到衙门打太平保护,赏以银两。每年正月二十日,村民到巫师处领取一张木刻版印有各种图案的纸贴于牲畜圈前。

羌族人崇拜天神(太阳神)、羌人有巫师端公,他们负责与神、恶魔打交道。巫师能讲历史故事、神话故事、有法器,能念咒。当人们需要敬神、驱鬼、除秽、还愿,就去找巫师。巫师一般不脱离生产,他们在闲暇时向徒弟传授巫术。

羌族巫师常常上身穿羊皮背心,下穿白裙,头戴猴皮帽,身披豹皮,随身携带神杖、法铃、响盘、兽角、法术瓶、羊皮鼓。

2. 白族

在今云南,以及四川省的西昌和贵州省的毕节居住着百余万白族人。白族人一度流行巫教,人们害怕鬼,甚至认为洗脸会让鬼把灵魂勾走。白族人称本地区的“主宰神”为“本主”,每个村都有本主庙,供奉的本主各不相同。主持本主庙的人是巫师,所以巫师掌握着白族的神权。据徐嘉瑞在《大理古代文化史》介



绍：“大理现存之本主庙，若稽来源，皆历史甚古，今大理之七十村几乎各有本主庙。”^①

白族人崇拜自然，对石、树、动物加以崇拜。剑川县白族人崇拜沙石，把红河石当作本主。大理蝴蝶泉附近原有三块鼎足而立的巨石，人们长期对石头烧香献祭。白族人特别崇拜鸡，有许多以鸡命名的地名，如鸡村、鸡坪、鸡邑、鸡足山、拉鸡井，说明鸡是普遍的图腾。

白族的巫师帮助患病者驱鬼，为丧家协办丧事。男巫叫赛波，女巫叫赛母，他们为人求神、卜卦、跳神。

3. 纳西族

云南永宁纳西族人把狮子山视为纳西人的女神，把瓦哈山视为男神。女神管男神。纳西人每年七月十五日都要朝拜狮子山，祈求人畜兴旺。这是母系氏族社会山神崇拜、女性崇拜的延续。

巫师自诩有无穷的神力，有英雄般的作为。云南纳西族的《创世歌》具有巫术成分，其中体现了原始社会的巫文化，其歌词：

开天的九神是我的父，辟地的七神是我的母。我能翻过九十九道山，我能登上九十九重天，我的力量胜过黄狮和金象，我的气魄恰似“居高那伯”一般。吃掉大山不抵饿，金沙江水一口能吸干。我挟起雪山走平路，吞噬三根骨头不算难。三石粘粑哽不住我，我能吃掉居那少劳山。刀辟我不死，杀砍我不烂。^②

唱歌的巫师自认为已经有神附体，具有超自然的力量，所以能吃能做不怕死。这正是民众盼望的神人。

4. 布依族

贵州有212万布依族人，布依人很爱干净，每年都要在巫师

① 徐嘉瑞：《大理古代文化史》，277页，北京，中华书局，1978。

② 转引自林耀华主编：《原始社会史》，436页，北京，中华书局，1984。

的主持下清扫一次寨子,做大扫除。时间一般在春季。巫师戴法冠,穿法衣,左手拿棍,右手握铃,在纸扎的龙船前念咒。众人跟着巫师挨家挨户走,每到一家,主人就把准备好的水饭向外泼,然后关门,寓意避邪除邪。全村检查完毕,巫师等到河滩烧掉龙船。

这样的巫术活动有迷信特征,但也有讲卫生的实际意义。家家户户做清洁,当作神圣不可亵渎的事情,有利于防疫。

5. 侗族

在贵州、湖南、广西等地有 140 余万侗族人。历史上为了祭祀和赶鬼,巫师在村寨中很活跃。巫师有巫书,常为村民择吉日,选地脉,送丧,判断吉凶。凡民家碰到麻烦,就请巫师来确定是什么鬼,在什么地方作祟,应用什么东西祈禳,采用什么形式达到化凶为吉。如果村寨有许多人生病,就要请巫师安龙神或送火秧,外人不得进入寨子。当人们把草打结挂在家门口或寨门口,外人不得闯入。

6. 水族

在贵州、广西等地有近 30 万水族人。明末文献《赤雅》记载了水族其名。水族流行多神论。水族称鬼师为“阳探”,女巫为“阴探”。村民有大病大灾就找女巫“过阴”。

过阴是在唱阴歌中进行的:主人家准备好酒、糯米饭、熟猪肉等供品,中堂的桌上放一个簸箕,箕中有米。女巫烧香,唱阴歌,歌词中代神讲话,历数善事恶事。唱完歌,女巫用米包向箕中打米,然后看米包上粘的米,根据米粘的多少及位置判断吉凶。

水族人患病,请鬼师驱鬼。死人出殡前,鬼师打斋。打斋时要杀牛,放牛血到地上,以便死者在阴间有牛耕地。

传闻水族的巫师有巫书。巫书既是法器,也是巫术的依据。巫师总是装模作样地翻检巫书,代神讲话。水书原有黑、白二种,黑书是记载凶日的书,凡嫁祸于人或被人嫁祸则查黑书。白

书记载吉日,凡除病、结婚、求子都要择吉日。历史上,水族有一种古老的文字,称为水书。水书有神秘色彩,在宗教活动中使用,我们不知道巫书是否用水书撰写。

长江领域的巫术对南方其他流域的巫术也有影响。如瑶族主要生活在广西,散布于湖南、云南、广东、贵州、江西、海南等省,有近300万人。广西的瑶族历史可追溯到上古,秦汉时在洞庭湖和鄱阳湖的平原地区生活着一支瑶族先民,由于战争等原因,他们一步一步地向南迁移,到了桂西的崇山峻岭定居。瑶族一直有巫师,他们是文化的传播者。20世纪下半期,蒙冠雄等人深入到瑶族村寨,搜集瑶族创世史诗《密洛陀》,由广西民族出版社1998年出版。该诗的保存者、演唱者有不少是巫师,如蓝阿勇(1896—1981年)是布努瑶巫师,才思敏捷,15岁就登上还愿歌场,穿戴虎皮当主祭。蒙志庭(1911—1986年),精通壮、汉、瑶三种语言,在地方上以秉性刚烈闻名。蒙朝吉曾经连续不重复地唱了11天的《密洛陀》。

《密洛陀》是瑶族在长时期积累的巫文化作品,其中有《造神界》、《造神童》、《造武神》等几十首诗。据蒙冠雄等统计有44个神祇,其中冥神有始神、种子神、雷神、水神、人类神;神界有山神、治水神、路神、铁神、卜算神、调解神、命名神、消息神、云雾神、风神、文字神、生死神、裁缝神、修天神、飞天神、遁地神、骑马神、弩神、操刀神、斧神、生死神、生育神、月神、鸡神、功劳神、童神等。如《开场歌》就唱:“神台香火永不断,天天高朋围满桌”,“祈请所有的仙,恳请所有的神。唱给所有的人,说给所有的鬼”。瑶民最崇拜的密洛陀似人似神,无所不能。她迎风受孕生了14个神。她能开天辟地,又能穿针走线,实是人神一体。在密洛陀的巫文化光环里,内裹着一个勤劳、善良、聪明、伟大的瑶民母性!

第三章

巫文化的理念与实践

第一节 长江流域的巫文献与巫观念

一 浸透巫蕴的文献

巫术作为一种文化现象,既有理论性,也有实践性。依巫术观念而实践巫术行为,又从巫术实践中不断改善原有的巫术理论。

不过,迄今很难看到由巫师写的书。绝大多数巫师都缺乏写作能力。巫师的思想是口耳相传,是通过实践表现出来。由于实践主体性和时代的局限性,我们见不到巫术理论书。但是,在乡间采风,我们经常可以看到村庄里的巫师有手抄本巫术歌诀或图案。其中有为人驱灾的,有为农民求雨的,内容都很零散,字迹歪邪,浅陋而荒唐,只能私下流传,不能登大雅之堂。

有的学者曾试图把巫术划分为应用巫术、理论巫术,认为巫术从总体上是一种实践行为,行为是由思想原则支配的。但是,我们迄今很难发现巫师写的系统理论书籍。严格说来,巫术只有思想而无理论。所谓理论应是系统的成文的思想。因此,不宜把巫术分为应用巫术与理论巫术。



1. “古之巫书”《山海经》

《山海经》是两千年前流传下来的奇书,对于它的性质,有人认为是地理书,有人认为是小说书,有人认为是神话书。鲁迅先生认为它是“古之巫书”。研究巫术文化不能不涉及此书。

《山海经》是谁写的?众说纷纭。汉代刘秀在《山海经·叙录》说:“益等类物善恶,著《山海经》。”这就把大禹时的伯益当作了《山海经》的作者,伯益的传说玄远无稽,古人喜欢把名著归于圣贤,即“高远其所从来”。《颜氏家训·书证篇》沿袭其说,指出“《山海经》禹、益所记,而有长沙、零陵、桂阳、诸暨,由后人所属,非本文也。”大禹和伯益为治理洪水,走遍了名山大川,所以他们最有资格被称为《山海经》作者。但是,大禹和伯益的时代基本上没文字,又怎么可能写书?答案不攻自破。

许多学者认为《山海经》是南方人写,因为南方有许多大山,南人特别重视鬼神,南方的巫师为《山海经》提供了素材,然后由某些文人完成其书。

《山海经》是巫文化的一个源头。司马迁在《史记·大宛列传》说:“至《禹本纪》、《山海经》所有怪物,余不敢言也。”

《山海经》多次提到巫的名字。《大荒西经》提到灵山有巫咸、巫即、巫盼、巫鼓、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗。《海内西经》又提到开明山以东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相。地方不同了,仍有巫抵,不知是否指同一人。清代学者郝懿行认为巫履的“履”与“礼”通;巫盼即巫凡,音近;巫谢即巫相,声转。这未免有些附会。袁珂认为诸巫无非神之臂佐,其职责在上下于天,宣达神旨人情。

《山海经》原本有古图,《山海经》的许多文字是对图的说明。古代巫师在祭祖敬神时绘有巫图,写有巫辞,这些祈禳的图文被有心人汇编成了《山海经》。神话学专家袁珂认为:

《山海经》尤其是以图画为主的《海经》部分所记神怪异人,大约就是古代巫师招魂之时所述的内容大概。其初或者只是一些图画,图画的解说全靠巫师在作法时根据祖师传授,自己也临时编凑一些歌词。^①

《山海经》记述的内容极其广泛,多处地名属于长江流域。如《南山经》提到句余山、会稽山。《中山经》提到岷山、洞庭山。《海内经》提到衡山、桂山、九嶷山。

《山海经》对长江中上游一带的巫风有多处记述,特别是对巫术图腾、民间鬼神崇拜有描述。

《中山九经》记载:“岷山之首……其神状皆马身而龙首。”岷山在今四川北部。

《大荒南经》记载:“有巫山者,西有黄鸟。帝药、八斋。黄鸟于巫山,司此玄鸟。”今人袁珂先生认为《山海经》中的巫山、灵山、云雨山均是同一山。巫山在四川、湖北两省边境,长江穿流其中。秦朝在这里设有巫县,隋朝改称巫山县。这里还有巫溪县,都与巫山有关。

《中山经》记载:“凡荆山之首,……其祠:用一雄鸡祈瘞,用一藻圭,糝用稌。”这一带用公鸡作为祭祀品。荆山,在今湖北境内。

《中次十二经》记载:“洞庭之首,……其神状皆鸟身而龙首。”洞庭湖在今湖南。

《中山经》记载天帝的两个女儿住在洞庭湖,她们“常游于江湖、澧、沅之风,交潇湘之渊,是在九江之间,出入必以狂风暴雨。是多怪神,状如人而载蛇,左右手操蛇。”这两个女神颇似《楚辞》中“湘夫人”那样的神祇,出入水中,以蛇为灵物。

① 《袁珂神话论集》,15页,成都,四川大学出版社,1996。



蛇是巫术时常采用的图腾和法物。《海外西经》曾描述了操蛇的群巫：“巫咸国，在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”巫师的双手持蛇，右青左赤，象征着灵性。

《山海经》谈到每一地区都有特定的祭祀习俗，《南山经》记载：

凡雒山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里，其神状皆鸟身而龙首，其祠之礼：毛用一璋玉瘞，糝用稌米，一璧，稻米，白菅为席。

自天虞之山以至南禺之山，凡十四山，六千五百三十里。其神皆龙身而人面。其祠皆一白狗祈，糝用稌。

此外，《西山经》、《北山经》、《东山经》、《中山经》都有记述，有的用太牢礼，有的用酒百尊，各不相同。

中国有“五岳”名山，四岳均在黄河流域，唯南岳在长江流域。南岳衡山供奉的尊神是祝融。《海内经》记载祝融是炎帝的后裔，“祝融降处于江水，生共工，共工生术器，术器生首方颠，是复土壤，以处江水。共工生后土。今衡山的香火一直很旺，南方的巫道在衡山有集中的体现。

《海内经》还记载南方“有人曰苗民”。苗民的生存之地“有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维，人主得而享食之，伯天下。”巫术最讲究祭祀品，认为越神奇之物，越有灵性，越可感应神鬼赐福。“延维”或许就是这样的神物。

《南山经·首鹾山》记载避邪方式：“其首曰招摇之山，……有木焉，其状如谷而黑理，其华四照，其名曰迷谷，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，其名曰狴狴，食之善走。丽膺之水出焉，其西流注入海，其中多育沛，佩之无暇疾。”这段材料所说的可佩

之木、可食之兽都难以考证清楚,但文字间却体现了一种观点,即自然界有些神奇的东西可以用作镇邪物,帮助人们逢凶化夷。

《山海经》记载了许多神怪,神怪都很离奇。这些神怪并不是一个人所能想象出来的。它们应当是巫师长期编造出来的。有些神怪是巫师想象的自我化身,介乎人神之间。在巫术表演时,巫师常扮成古怪离奇的神,传达神的意旨。为了获取人们的信赖,巫师编造出海内、海外的山中之神,企图调动所有的神为人造福。这,或许就是历史上之所以产生《山海经》的根本原因吧。

2. 巫之绝唱《楚辞》

《楚辞》是上古楚地的诗歌专集,它代表了楚人文学艺术的最高成熟,体现深沉的、原汁的楚文化。它不仅是中国古典文化的精品,也是世界文化宝库的精品。

《楚辞》是楚人的作品,楚地盛行巫风,这就注定了《楚辞》的巫术特色。《楚辞》的一些篇章是在巫师的唱词基础上改写或创造而成的。这些篇章被巫师经常演唱,其文辞优美,神话色彩浓郁,乡土味厚重,没有政治的、伦理的、生硬的说教,所以民众喜闻乐见。

屈原之所以成为屈原,这与巫风熏陶有关。楚人定期举行宗教祭祀,楚人美化鬼神,楚人普遍流行巫术,这些使得屈原有很深的巫观念,他以巫的方式表达情感,借鉴了楚地的巫文学,所以才成为特定意义的屈原。屈原只能在楚地产生,只能在巫文化大背景下产生。

屈原之所以求助于神,这与他在政治上失意有关。他对楚国很忧虑,对官场上的丑恶现象很反感,但又自感无能为力,无力回天。《离骚》中有多处流露出这种情感,如:“唯此党人之不谅兮,恐嫉妒而折之。时缤纷其变易兮,又何可以淹留?”屈原是很有正义感的人,但屈原又无法施展抱负,所以他只好向苍天呼



喊,希望借助巫术神力以创造奇迹。正如马克思所说:“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。”^①

屈原的家乡秭归县古称夔子国。夔是传说中的一足怪兽,它长期作为巫的图腾。屈原出生在崇山之中的乐平里,这里山大林密,盛行祭祀之风。人们喜欢谈论鬼神,不以鬼神为恶。巫师在山里很活跃,民间有很多关于巫的故事。屈原的父亲为屈原取字为“灵均”,颇有巫风流韵。屈原的作品几乎篇篇都与巫风有关,他以积极浪漫主义的思想描述了神祇与人世的关系,他多次谈到卜筮、降神、招魂等巫术。可以这样说,《楚辞》代表了楚地巫风的积极方面,因而极具生命力,受到了两千年来的中国人的喜爱。

(1)《离骚》

《离骚》是屈原的代表作。“离骚”就是要离别忧愁。传闻屈原受上官大夫谗毁,离开郢都时作《离骚》。《离骚》充满政治情怀,屈原在诗中抨击了楚国的没落政治,渴望楚国进行改革和振兴。

限于当时的历史条件,屈原在创作《离骚》时充满了神秘的成分,巫文化在《离骚》中有所体现。

屈原是相信卜筮的。《离骚》有句子云:

索藟茅以筮蓍兮,(我找来灵草细竹)

命灵氛为余占之。(请灵氛来为我占筮)

欲从灵氛之吉占兮,(想听从灵氛占得的吉卦)

心犹豫而狐疑。(心里犹豫不决)

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,2页,北京,人民出版社,1972。

巫咸将夕降兮，(巫咸今晚降神)

怀椒糈而要之，(带着花椒相遇)

屈原在怀才不遇时，希望神巫帮他指路。听说巫咸要降临，又希望巫咸说一些实用的吉言。人在彷徨时最容易投到巫术，《离骚》正体现了屈原的这种心态。他盼望神巫降临救楚国。

关于降神的巫术，至迟在战国已流行。屈原在《离骚》记载他为了抛离烦恼，请灵氛(神巫)为他占卜，灵氛说晚上巫咸降神附体，屈原赶紧带上“椒糈”进献。降下来的神通过巫向屈原说了不少衷言(告余以吉故)，说“求矩矱之所同”(求找意气相投的志士)、“时亦犹其未央”(趁年轻而不气馁)。屈原自忖道：“灵氛既告余以吉占兮，历吉日乎吾将行。”(神巫告诉了吉祥的预言，我要选吉日行动)屈原满怀信心地要做一番作为。

屈原是爱楚国的，愿为楚国的强盛呕心沥血。但是，当楚国已是“扶不起的阿斗”时，屈原仍未走出狭隘的地方主义思想，没有韩非、吴起、李斯等人那样的胸怀，离开出生地，在天下更广阔的空间施展才华。事实上，《离骚》中的神巫已告诉屈原远行，屈原很犹豫。巫说：

勉远逝而无狐疑兮，(劝你远走高飞不要迟疑)

何所独无芳草兮(天下何处无芳草)

尔何怀乎故宇(你何必怀恋故地)

这也许是屈原在作品中托巫之口说出了自己的想法；也许是屈原写实，即他确定请巫降神附体发言。不论怎样，屈原在去留楚国的问题上，心情矛盾，斗争激烈。他意识到“时缤纷其变易兮，又何可以淹留。”(时世变化，何必滞留)。“国无人莫我知兮，又何怀乎故都。”(楚国既然不信任我，我又何必恋旧土)。



按照巫的提示,屈原本该可以到其他诸侯国大展身手,而他却选择了投水,追随仙人彭咸而去。

《离骚》是屈原心灵的写照,也是巫文化的折射,透过纷扬的文采,其中不乏史实。

(2)《九歌》

《九歌》本是在楚国流传很久的古代乐曲,民间传闻是夏启从天上偷下来的。屈原流放到湘沅一带时,在原有的《九歌》基础上创作了《九歌》。汉代王逸在《楚辞章句》解释《九歌》说:“昔楚国南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠。其祠,必作歌乐舞以乐诸神。”这就是说,楚人举行祠祀活动以敬鬼神,为了让鬼神高兴,就创作了《九歌》之类的作品。

《九歌》与楚国原始的巫术宗教有密切关系,本质上就是巫歌。屈原在《九歌》塑造了一系列鬼神形象,赞美神巫,渲染神人合一,期盼诸神降临,要巫师借神力作法以驱灾。其中有句子云:“灵皇皇兮即降”、“帝子降兮北渚”、“九疑纷兮并迎”、“登九天兮抚慧星,竦长剑兮拥幼艾,荪独宜兮为民正”,“举长矢兮射天狼”,表现出屈原对神和巫的期盼。

《九歌》中的每一篇都由巫师演唱:

《东皇太一》是巫师迎神的序曲,它是祭祀天神伏羲的祭歌。在吉日良辰(吉日兮辰良),巫师布置好了祭品,大多是玉器兰草(瑶席兮玉瑱,蕙肴蒸兮兰藉)。巫师粉墨登场,手上舞着长剑(灵偃蹇兮姣服,扬抱兮拊鼓,抚长剑兮玉珥)。诗句里的“灵”,王逸在《章句》解释说:“灵,谓巫也。”

《云中君》是祭祀云神的巫歌。云神降临,给人带来灿烂的光芒(灵连蜷兮既留,烂昭昭兮未央)。

《湘君》是巫扮女神湘夫人的独唱,表达了湘夫人对湘君的期盼(扬灵兮未极,女婵媛兮为余太息)。

《湘夫人》是巫扮男神湘君,表达湘君思盼湘夫人,其中讲到

了迎神的场面，“九疑缤兮并迎，灵之来兮如云。”

《大司命》由男巫扮神，女巫扮唱，祭祀主宰人类生命之神——大司命。男巫假扮天神降临（广开兮天门，纷吾乘兮玄云。一阴兮一阳，众莫知兮余所为）。

《少司命》是巫师唱颂女神，其中颇有人情味，如“怨莫悲兮生别离，乐莫乐兮新相知”。

《东君》由男巫扮太阳神领唱，众巫扮观者合唱。《河伯》由男巫扮河伯与女巫对唱。《山鬼》由女巫扮山鬼独唱。《国殇》追悼阵亡将士。《礼魂》是送神曲。

由《九歌》可知，楚人当时的巫文化与后世江湖上的巫术有很大区别，虽然同样是信神奉鬼，但楚人的巫风有浓厚的文化味，有神人之间的眷念情。即使是山鬼也与后世有别，鬼不仅不可恨，还令人思恋。神鬼与人可以沟通，神鬼漂亮而有作为，神鬼是人们的朋友。我们切切不可用现代的巫术观念去指责二千年前楚人的巫风。

（3）《天问》

《天问》是楚辞的一首长诗，全诗提出了 178 个问题，后人认为这是屈原见到楚国神庙内图画后的呵问之作。有人认为《天问》是巫史文献。巫史文献的一个突出特征是用提问的形式表达思想，提问可以促使人记忆。“《天问》是屈原对所掌握的巫史文献所加工改造的产物，它在内容和问句形式上都保留了巫史文献的特点。也可以说，屈原借助巫史文献来表达自己的一些思想和感情。为什么要这样做呢？一是可能为巫史文献所表达的理念有所怀疑和修正；二是可能巫史文献更容易为楚王所接受，便借它来进行讽谏，表达自己的政治主张。”^①

（4）《卜居》和《招魂》

^① 过常宝：《楚辞与原始宗教》，39 页，北京，东方出版社，1997。



《卜居》是专门记载屈原占卜的叙事诗。有人说该篇是屈原作,有人说是深知屈原生活和思想的楚人作。该篇描述屈原“心烦意乱不知所从,乃往见太卜郑詹尹。”郑詹尹掌管卜筮,他“端策拂龟”,要屈原先陈述事由。听罢,郑詹尹“释策而谢”,感到国事难断,说:“夫尺有所短,寸有所长,物有所不足,智有所不明,数有所不逮,神有所不通。用君之心行君之意,龟策诚不能知此事。”

不论《卜居》是屈原作,还是熟悉屈原的人作,它都说明当时的楚人在心情烦乱时,常到巫卜处寻求解释或解脱。哪怕“神有所不通”,但可以得到心理上的解脱。

由于有鬼魂观念,相应地就有招魂巫术。先民认为人活着时有魂,死后成鬼,但魂始终存在,魂可以离开人体游荡。即使人未死,魂也可能离散。人若没有魂,就会生病,就会遭到许多麻烦。于是巫师的重要职责就是招魂。

《楚辞·招魂》就是先秦楚地招魂情感的写真,它既可以理解为屈原招楚怀王之魂,也可以理解为宋玉招屈原之魂,还可以理解为楚人招先祖之魂。它看起来是一种迷信观念,实际上有民族凝聚的情感、乡土情感、重新振作的情感。它不仅仅是文学作品,极有可能是楚人当时招魂场景的朗诵词,千万个楚人站在江边的旷野,向苍天呼喊,招唤为楚地作出贡献的英灵。

从《楚辞·招魂》看,当时负责这项神职的是巫阳。巫阳是人名,或是官名。当时,楚怀王被骗入秦,忧郁致死。楚人举行招魂,以天帝的口气要巫阳占卦。“帝告巫阳曰:有人在下,我欲辅之。魂魄离散,汝筮予之。”巫阳自称自己的职务是掌梦,难以用卜筮招魂,“掌梦,上帝,其难从。若必筮予之,恐后之谢,不能复用。”于是,巫阳采用了降神招魂的方法,“巫阳焉乃下招曰:魂兮归来。”

招魂讲究四方空间方位,从东南西北四个方位招魂,依次呼

叫“东方不可以托些”、“南方不可以止些”、“西方之害、流沙千里些”、“北方不可以止些”。巫师说东方有十日并出,炎热至极;南方有蝮蛇野狐;西方有赤蚁玄蜂;北方有飞雪千里。一方面,巫师称“天地四方,多贼奸些”;另一方面,巫师又说为游魂布置了美好的“高堂邃宇”、“层台累榭”,有“红壁沙版、玄玉梁些”,还有“画龙蛇些”,并供奉了许多牲畜祭品,如“肥牛之腱、臠若芳些”。

《楚辞·招魂》中诗一般的描述,反映了楚人招魂的场面是阔大而浪漫的,神秘而庄严的。

古希腊奥维德《变形记》记载巫女美狄亚有超凡的法术,能够降神招魂,其言辞与《楚辞·招魂》颇有相通之处,可见,中西上古巫文化有共性。如:

我可以念咒,使澎湃的大海平静,使平静的大海兴起波澜;
我可以驱云、聚云;我可驱风、唤风;我可以用咒语启开蛇口;我
可以将岩石整块取出,把大树连根拔起;我可以使森林搬迁、高山
动摇、大地震荡;我可以使幽魂从坟中走出。你们曾服从于
我,减弱了那些神牛吐出的火焰,把弯弯的犁套在它们桀骜不
驯的颈上;他们曾让龙牙变成的野蛮人自相仇杀;让从不睡觉
的龙放松警惕,昏昏入睡,我因此才能把金羊毛带回希腊城
邦。^①

楚国巫术与印度古文化有相通之处,今人金克木先生怀疑这两种文化是否有过交流。他在《(梨俱吠陀)的招魂诗及有关问题》说:“我们若把现存《楚辞》各篇合起来看,就可将其中的鬼魂和早于它一千年的《吠陀》中的死去的人的情况相比较。

① 转引自[法]洛维希:《巫术奇观》,24页,上海,上海文艺出版社,1991。



当然最明显的是前引《吠陀》诗第五十八首和《招魂》的相似；……看来《吠陀》和《楚辞》虽有时地之隔，而这一点风俗和思想却是相通的。但楚俗和北方却不相通。《诗》、《书》、《易》都没有这类提示。到南北交通频繁的战国时代，楚人信鬼神也较北方强烈。因此，一个萦绕于许多人心中的问题是：中国的楚文化和印度的东部及南部的沿海文化有无从相交通的可能？印度有些学者提出这个问题。他们尤其注意在神秘教派和医学理论方面。上古时人的海路交通比陆路并不一定更艰险，而且文化信息的传播途径和现在不一样，这是可以理解的。”^①金克木先生提出的问题很值得我们思考。古代楚文化与印度文化是否有交流，现在尚无充分的证据。在不同区域发生内容相近的文化，这是完全可能的。至于“楚俗与北方不相通”，也不可作为定论。

3. 埋没两千年的《帛书周易》

从一定程度上说，古代的《周易》是神秘主义的渊藪，也是巫术的理论依据。《周易》倡导的“神道设教”一直被巫术所利用。巫师无不津津乐道于《周易》。在巫师看来，“易与天地准，故能弥纶天地之道，仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”（《系辞》语）《周易》分为《易经》与《易传》，其作者仍是争论不休的悬案。有人说《易经》是伏羲氏、周文王作，这不过是“高远其所从来”，不可相信。因此，我们现在还不能断定《周易》是南人还是北人所作。但有一点是可以肯定的，《周易》是基于卜筮的总结，它的真正的作者是巫师。

长江流域巫文化处处受《周易》的影响。巫师乐于画八卦，以卦来作预测，以太极图标志，以《周易》语录作为教条，此不一一赘举。

^① 金克木：《比较文化论集》，北京，三联书店，1984。

1973年在湖南长沙马王堆汉墓出土的《帛书周易》，堪称有长江流域巫文化特征的《周易》读本。《帛书周易》包括《帛书易经》、《帛书易传》、《帛书易传佚文》，它是南方巫师流传的巫书，与现存的王弼注的《周易》有所不同。如：“乾”作“键”，“坤”作“川”，“否”作“妇”，“离”作“乐”。

为什么《帛书周易》能在楚地流传和保存？这与楚地巫文化有什么关系？现在还难以回答清楚。但我们认为，如果楚地没有浓厚的巫文化，就不会有《帛书周易》。《帛书周易》被精心保存于地下，说明当时的人们是很看重此书的。当时的文化与文献都与巫有关，巫文化颇有社会基础。1973年在马王堆汉墓还发现了《五星占》、《天文气象占》、《篆书阴阳五行》、《木人占》、《符策》等文献，都可以归之于巫文化文献，而《帛书周易》的发现绝不是偶然。

《易》筮传到楚地，或许与孔子有关。《史记·仲尼弟子列传》记载孔子传《易》于商瞿，商瞿传楚人馯臂子弘。子弘是孔子的再传弟子，时间在战国初年。因此，子弘是楚地最早采用《易》筮的学者之一。

4. 实用交感巫术汇编《淮南万毕术》

《淮南万毕术》是汉代淮南王刘安编撰的巫术杂录。晋代葛洪在《神仙传》记载此书“论变化之道，凡十万言。”《拾遗记》说：“《淮南子》云：含雷吐火之术，出于万毕之家，……自神化以来，神奇莫与为例，岂末代浮诬所能窥仰天龄修短之所效哉。”《淮南万毕术》久佚，但《太平御览》等类书残存其佚文。清代孙冯翼、茆泮林有辑本。

《淮南万毕术》颇多交感巫术的资料，《太平御览》卷七三六《符术》引用了以下资料：

鹄脑令人相思，取雌雄鹄各一，燔之四通道。丙寅日与人

共饮酒，置脑酒中则相思也。

这段史料隐隐约约暗喻了古人对大脑的认识，认识到大脑是思维的器官。医学史上说直到清代王清任才开始指明思维与大脑的关系，而这段史料表明古人已意识到大脑的思维作用了。巫术用鹊脑为感应之物。

铜瓮雷鸣，取沸汤置瓮中，沉入井里则鸣数十里。取家祠黍以啖儿，儿不思母。

古人认识到地底下是可以传感信息的，汤沸于瓮，声感传至很远。巫师借用这种理论作为交感巫术的依据。该书又说“取亡人衣裹磁石悬井中，亡者自归矣。”用司南去感应灵魂，这肯定是不可能的，但感应的意识却是很强的。此外又有“取马尾犬尾置朋友夫妻衣中，自相憎也”、“拔剑倚门儿不惊”、“狼皮在户，羊不出牢”语，这些均是信息感应的朴素观念。

依上又可发见《淮南万毕术》记载的都是实用交感巫术，即民间日常生活中的常用巫术。如相思、相憎、招亡。交感的目的是为了达到实际的目的。此再举数条：“赤布在户，妇人留连。取妇人月事布，七月七日烧为灰，置楣上，即不复去。”妇人看见月事布，所以留连而不外出。“削冰令圆，举以向日，以艾承其影，则火生。”这都是古代巫师方士总结实践经验的结论，既荒唐，也有某些道理。

5. 巫士的传记《史记·日者列传》

《史记》是汉代司马迁著的纪传体通史，司马迁追求“天人之际”“古今之变”。今天的学者很少研究司马迁是如何在《史记》中阐发“天人之际”观点，而只强调司马迁的唯物论观。实际上，司马迁有浓厚的神秘主义观念，他在许多篇卷有阐发，在《日者

列传》对巫术,对楚国巫士司马季主有客观的叙述。

《日者列传》开卷即云:“自古受命而王,王者之兴何尝不以卜筮决于天命哉!其于周尤甚,及秦可见。”应当如何看待卜筮?司马迁引用了贾谊的话:“吾闻古之圣人,不居朝廷,必在卜医之中。”当时楚地的巫士浪迹江湖。有的到达北方定居,把南人的神秘观念传到了各地。汉初的司马季主就是这样一位巫士,《日者列传》说:“司马季主者,楚人也。卜于长安东市”。唐司马贞《索隐》称司马季主是“楚相司马子期、子反之后,芊姓。”

《史记》一般不记载鬼神怪异方术迷信之类的事情,而《日者列传》对司马季主给予了正面评价,其中以一件个案,即贾谊、宋忠会见司马季主的故事,记载了司马季主的见识。《日者列传》记载:司马季主在卜肆修闲地坐着,有三四个弟子在一旁侍候,师徒常在一起,“辩天地之道,日月之运,阴阳吉凶之本。”司马季主“分别天地之终始,日月星辰之纪,差次仁义之季,列吉凶之符,语数千言,莫不顺理。”贾谊、宋忠听了,“瞿然而悟,猎缨正襟危坐”。“忽而自失,芒乎无色,怅然噤口不能言。于是摄衣而起,再拜而辞。行洋洋也,出门仅能自上车,伏轼低头,卒不能出气。”

我们知道,贾谊和宋忠都是当时的大学问家,竟然在司马季主面前感到无地自容,可见司马季主的口才和思想是很超凡的。

对于司马季主,汉代褚先生在《史记·日者列传》有很高评价:

夫司马季主者,楚贤大夫,游学长安,通《易经》,术黄帝、老子,博闻远见。观其对二大夫贵人之谈言,称引古明王圣人通,固非浅闻小数之能。及卜筮立名声千里者,往往而在。

巫士之所以愿意藏伏于社会底层,这与他们的隐逸观分不



开。许多巫士能够洞穿社会人际关系的复杂性,摆脱勾心斗角,从而避免仕途的险恶。《日者列传》记载司马季主的隐士观,载其语:

骐驎不能与黑驴为驷,面凤凰不与燕雀为群,而贤者亦不与不肖者同列。故君子处卑隐以辟众,自匿以辟伦,微见德顺以除群害,以明天性,助上养下,多其功利,不求尊誉。

巫士中有正经的高士,褚先生对这种情况有亲身经历和见识,他在《日者列传》的结语说:

臣为郎时,游观长安中,见卜筮之贤大夫,观其起居行步,坐起自动,誓正其衣冠而当乡人也,有君子之风。见性好解卦来卜,对之颜色严振,未尝见齿而笑也。从古以来,贤者避世,有居止舞泽者,有居民间闭口不言,有隐居卜筮间以全身者。

巫卜之士之所以从事这个职业,他们自认为这是天下最崇高的、最合乎道理的工作。《日者列传》记载卜士司马季主之语:

今夫卜者,必法天地,象四时,顺于仁义,分策定卦,旋式正棋,然后言天地之利害,事之成败。昔先王之定国家,必先龟策日月,而后乃敢代,正时日,乃后入家;产子必先占吉凶,后乃有之。自伏羲作八卦,周文王演三百八十四爻而天下治。越王句践放文王八卦以破敌国,霸天下,由是言之,卜筮有何负哉!

在司马季主看来,尽管有人蔑视卜筮,但卜筮对社会的积极作用依然是明显的,圣人创造了卜筮、句践这样的国君实践成功,说明卜筮是能够预言“事之成败”的。正因为巫卜之士笃信

卜筮的灵验,所以终生致力于这个职业。

司马季主还认为其职业恪守礼节道德,奉献大于获取,对百姓有很多帮助,是益于民生的工作。他说:

且夫卜筮者,扫除设坐,正其冠带,然后乃言事,此有礼也。言而鬼神或以亨,忠臣以事其上,孝子以养其亲,慈父以畜其子,此有德者也。而以义置数十百钱,病者或以愈,且死或以生,患或以免,事或以成,嫁子娶妇或以养生,此之为德,岂直数十百钱哉!此夫老子所谓“上德不德,是以有德”。今夫卜筮者利大而谢少,老子之云岂异于是乎?

在司马季主的那个时代,也许确实有为民众着想的巫卜之士,也许当时确实有巫士行正道,也许司马季主就是这样教弟子的。但是,司马季主的言辞,只见巫卜的正面作用,不言巫卜的负面作用,固执己见,以偏概全。

对于君主,仅靠圣言哲语去说服是行不通的。巫士以神秘的观念去告诫君主,其作用不可低估。历史上大多数君主都相信神秘观念,有些君主甚至是愚昧的人,需要巫士去开导。这种情况,司马季主已经看得很清楚,《日者列传》载其语:

言必称先王,语必道上古,虑事定计,饰先王之成功,语其败害,以恐喜人主之志,以示其欲。……今夫卜者,导惑教愚也。夫愚惑之人,岂能以一言而知之哉!

巫卜之士的经济收入偏低,从来就没有听说有人因从事卜筮而暴富。汉代的卜士无饥寒之患,但也无蓄积之喜。《日者列传》记司马季主之语可以证实这种情况。



今夫卜筮者之为业也，积之无委聚，藏之不用府库，徙之不用輜车，负装之不重，止而用之无尽索之时。持不尽索之物，游于无穷之世。

其实，汉初的人们对卜士的看法并不好，认为巫士无非骗子。《日者列传》记载贾谊、宋忠以卜筮为卑贱的职业，并说：

世皆言曰：“夫卜者多言夸严以得人情，虚高人禄命以说人志，擅言祸灾以伤人心，矫言鬼神以尽人财，厚求拜谢以私于己。”

这种情况与后世无异。卜者以自我矜夸而表现出神秘，吹捧人的命运而取悦于人，胡言灾祸以刺伤人心，妄说鬼神以夺钱财，乞求重赏是其本意。

6. 巫道杂术之大成《抱朴子》

《抱朴子》是东晋术士葛洪(281—341年)代表作。《晋书》有《葛洪传》，《抱朴子》有自述篇，从中我们可知：葛洪，字雅川，自号抱朴子，丹阳句容(今属江苏)人。

葛洪出生于方术世家。他的从祖父葛玄师承三国初年的左慈，善长服气饵术，能用符，每醉则潜入水底，经日方出，被道教尊奉为“太极左仙公”、“冲应真人”。葛玄传业于郑隐，郑隐对九宫、推步、河洛、谶记均有涉猎。郑隐传业于葛洪。葛洪还向岳父鲍靓学习术数，得尸解法。

葛洪执著地相信长生成仙术，认定丹药可以使人长寿。他还笃信巫术方法，认定巫术可以帮助人驱凶避邪。如：

葛洪在《登涉》篇认为：入山而无术，必有患害。“凡人入山，皆当先斋洁七日，不经污秽，带升山符出门，作周身三五法。”他介绍了许多避鬼法，其中之一是：“带天水符，及上皇竹使符，老

子左契、及守真一思三部将军者，鬼不敢近人也。其次则论百鬼录，知天下鬼之名字，及《白泽图》、《九鼎记》，则众鬼自却。”

葛洪相信符咒的力量，认定符可消灭，不同的符可对付不同的灾。他搜集了金光符、太玄符、黄帝符、雷电符、采女符、厌怪符。他还认定咒语可以逢凶化吉，通过存思行气念咒而驱走煞气。

后世许多巫师就是从《抱朴子》接受了巫术的种种方法，如巫步即禹步，《抱朴子·仙药》记载得很清楚，“禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举右，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”

《抱朴子·杂应》对一些特异方术的实施作了一些介绍，诸如怎样断谷，怎样做到不寒不热，怎样隐沦，怎样解脱桎梏，怎样不病，怎样聪耳明目，怎样登峻行远，都一一回答了。试举二段：

或问辟五兵之道。抱朴子答曰：“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。……或以五月五日作赤灵符，著心前。……”

或问：“将来吉凶，安危去就，知之可全身为有道乎？”抱朴子曰：“仰观天文，俯察地理，占风气，布筹算，推三棋，步九宫，检八卦，考飞伏之所集，诊沃讹于物类，占休咎于龟策，皆下术常伎，病劳而难恃。若乃不出帷幕而见天下，乃为入神矣。”

以上都是难以置信，不可思议的。诵五兵名称，贴灵符于胸，就可以刀枪不入，这种方法是天大的谎言。凡肉身之人，没有不忌刀枪的。至于回避未来的灾难，抱朴子提出用明镜，用诀，用致祭，可以达到目的，其实都是无济于事的。

汉晋时的巫医有奇丹妙药，使病者出现奇迹。《抱朴子·至



理》：“召魂小丹三使之凡，及五英八石小小之药，或立消坚冰，或入水有浮，能断绝鬼神，攘却虎豹，破积聚于腑脏，追二竖于膏肓，起猝死于委尸，返惊魂于既逝。夫此皆凡药也。”在葛洪看来，这都还只是一般的药物，如果有神仙之药，那就更神奇了。

葛洪深信有些药物确实可以使人长生，他在《抱朴子·仙药》说了一件事，似乎有些道理，现录于下：

余亡祖鸿少卿曾为临沅令，云此县有廖氏家，世世寿考，或出百岁，或八九十，后徙去，子孙转多夭折。他人居其故宅，复如旧，后累世寿考。由此乃觉是宅之所为，而不知其何故，疑其井水殊赤，乃试掘井左右，得古人埋丹砂数十斛，去井数尺，此丹砂汁因泉渐入井，是以饮其水而得寿，况乃饵炼丹砂而服之乎？

宅地导致人长寿，不是有神煞保佑，而是从物质的角度、生活的角度加以解释，这是唯物的态度。古人限于科学知识之不足，不可能说出丹砂的元素，今人不必苛求。

晋代传闻符箓有奇效，可以帮助人隐身或变化。《抱朴子·遐览》介绍说：“其法用药符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿，执杖即成林木，种物即生瓜果可食，画地为河，撮壤成山，坐致行厨，兴云起火，无所不作也。”

葛洪的《神仙传》卷六有一篇《樊夫人》，讲上虞县令刘纲和他的妻子樊夫人都精通巫术，能降神，能生火灭火，能变化虫兽。夫妇俩经常在一起斗法，但丈夫总是输给了夫人，最后两人都得道升天成了仙。从这个故事，我们可以了解当时的法术幻想。故事如下：

樊夫人者，刘纲之妻也。纲字伯鸾，仕为上虞令，亦有道术，能檄召鬼神，禁制变化之道。亦潜修密证，人莫能知……暇日与夫人较其术用，俱坐堂上，纲作火烧客碓舍，从东而起；夫人禁之，火即便灭。庭中两株桃，夫妻各咒一株，使之相斗击。良久，纲所咒者不胜，数走出篱外。纲唾盘中，即成鲫鱼；夫人唾盘中成獭，食其鱼。纲与夫人入四明山，路值虎，以面向地，不敢仰视；夫人以绳缚虎牵归，系于床脚下。纲每共试术，事事不胜。将升天，县厅侧先有大皂荚树，纲升树数丈，力能飞举；夫人即平坐床上，冉冉如云气之举，同升天而去矣。

以上故事，如果说是变魔术或意念，似还可信。如果说真的能吐火出水，搬物上天，则为无稽之谈。古代的方术最热衷于这类故事，把神秘的法术夸大，附会到一些修道者身上，明眼人仅作笑料而已。

葛洪一方面相信各种神奇的法术，另一方面又抨击了原始道教中的“妖伪”内容。他在《抱朴子·道意》说：

俗所谓道，率皆妖伪，转相诳惑，久而弥甚。既不能修疗病之术，又不能返其大迷，不务药石之救，唯专祝祭之谬，祈祷无已，问卜不倦，巫祝小人，妄说祸祟。……或偶有自差，便谓受神之赐。如其死亡，便谓鬼不见赦，幸而误活，财产穷罄，遂复饥寒冻饿而死，或起为劫剽，或穿窬斯滥，丧身于锋镝之端，自陷于丑恶之刑，皆此之由也。

葛洪认为在崇敬鬼神之时，个人应当讲究修养，国家应当讲法治。他在《抱朴子·道意》说：“神不歆非族，鬼不享淫祀。……楚之灵王，躬自为巫，靡爱斯牲，而不能却吴师之讨也。……孙主贵待华向，封以王爵，而不能延命尽之期。非牺牲

之不博硕，非玉帛之不丰醑，信之非不款，敬之非不重，有丘山之损，无毫厘之益，岂非失之于近，而营之于远乎？”如果不把近处的、眼前的事情做好，而去拜求遥远的神灵，怎么可能有好的结局。葛洪主张以法治巫，他接着说：“唯宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟，购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之道路，不过少时，必当绝息。”

7. 斥责巫术的文献拾遗

中国古代有许多无神论著述，其中不乏抨击巫术的文献，长江流域的先哲也做过一些理论探讨。这里，试对汉代迄清的有关文献作一介绍。

两汉之际的沛国相（今安徽淮北市相山）人桓谭是一位唯物主义者。他著有《新论》已佚，有辑本。《后汉书·桓谭列传》记载他批判图谶神学，上疏力斥图谶之非经，指出“今诸巧慧、小才、伎数之人，增益图书，矫称谶记，以欺惑贫邪”。他在朝廷上与光武帝抗争，激怒了光武帝，险些被杀头。像桓谭这样大无畏的无神论者是值得敬佩的。

东汉会稽上虞（今浙江上虞县）人王充是一位杰出的无神论者，他撰写的《论衡》是一部批判迷信的力作。《论衡》现存84篇，其中的《卜筮》、《诂术》、《辨崇》、《祭意》、《祀义》、《解除》、《四讳》、《讥日》、《逢遇》、《感虚》、《验符》、《纪妖》、《订鬼》等都涉及对巫术迷信的斥责。

以《解除》为例，王充指出：“夫论解除，解除无益；论祭祀，祭祀无补；论巫祝，巫祝无力。竟在人不在鬼，在德不在祀。”他说民间盖房，必谢土神，称为解土。“以土偶人，以像鬼形，令巫祝延以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸已去。如讨论之，乃虚妄也。”

在《卜筮》，王充指出：“蓍不神，龟不灵。”“卜筮不问天地，兆数非天地之报。”“世人言卜筮者多，得实诚者寡。”

在《书虚》，针对伍子胥的神话传说，王充发表了看法。当时在民间有祭祀伍子胥之风，民间传言：“吴王夫差杀伍子胥，煮之于镬，乃以鸱夷囊投之于江。子胥悲恨，驱水为涛，以溺杀人。”王充认为：“夫言吴王杀子胥投之于江，实也；言其恨悲驱水为涛者，虚也。”“浙江、山阴江、上虞江皆有涛，三江有涛，岂分囊中之体，散置三江中乎？”“生任筋力，死用精魂。子胥之生，不能从生人营卫其身，自令身死，筋力消绝，精魂飞散，安能为涛？”

在《祭意》，王充指明了祭祀的真正意义：“凡祭祀之义有二：一曰报功，二曰修行。报功以勉力，修行以崇德。力勉恩崇，功立化通，圣王之务也。是故圣王制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”

汉代是迷信漫延的时代，王充的《论衡》无疑是当时的异端，遭到众人的白眼。但是，真理终归是真理，《论衡》的思想内涵与社会价值日益被人们认识，受到有识之士的重视。直到今天，《论衡》对于我们批判迷信仍是很值得学习的。

三国时，谯国铨（今安徽宿县）人嵇康敢于擅发己见、长于辩论。现存《嵇康集》有《卜疑》，其中提出“至人不相，达人不卜”。他提出做人的原则是“文明在中，见素表璞，内不愧心，外不负俗，交不为利，仕不谋禄，鉴乎古今，涤情荡欲。”

唐代，襄阳（今属湖北）人皮日休有无神论思想。《皮子文藪》卷五载有《祀疴疔文》，文中提出：“凡在是病者，人也，又非天也。”

德清（今属浙江）人沈颜撰有《妖祥辨》、《祭祀不祈说》、《时日无吉凶解》。他在《祭祀不祈说》指出：“智有先后，岁有丰俭，运有否泰，非神之所置也。”对社会上的迷信习俗，他指出：“奸巫乘之，以语祸福，竟不能明，浸以成俗。得非上失其正，下效其为者乎？”（《全唐文》卷八六八）

唐代元和九年(814年),担任道州(治今湖南道县北)刺史的薛伯高在当地移风易俗,大破迷信。《柳宗元集》卷二十八有《道州毁鼻亭神记》一文,专记薛伯高的事迹。薛下令毁掉了鼻亭神祠宇,又遍告民众“鬼神不歆非族”、“淫祀无福”。柳宗元在永州听说此事,欣然而为之记。

柳宗元还写过一篇《永州龙兴寺息壤记》,记载“永州(治今湖南零陵县)居楚、越间,其人鬼其机”。当地有一块土地,铲平了又增高,“凡持锺者尽死”,柳宗元评论说:“南方多疫,劳者先死,则彼持锺者,其死于劳且疫也,土乌能神?”

唐代,江夏(今属武汉)人李肇,反对巫鬼淫祀,撰写了《敬鬼神议》,指出:“今江东委巷之礼祠夏禹,蜀人则祀先主与武侯。祈祝徼福,昧亦甚矣。且夏之后桀奔南巢,蜀之后主面缚于成都。苟有神禹、先主、武侯之灵,何不救也。岂有未能救其骨肉子孙而爱他人乎?推而考之,则鬼神未必能专为利害也。”^①李肇针对沿江的淫祀之风,以历史事实说明求神无用,驳论是有力

的。北宋庐陵(今江西永丰县)人欧阳修一生反对灾祥附会,他主张删除经书中的讖纬,破除迷信。他曾撰写《论葬荆王札子》,劝宋仁宗“必不信此巫术之言而违礼典。”当时有巫士以阴阳拘忌之说要搞厚葬,欧阳修明确提出了节俭的主张。

宋代储泳侨居松江华亭(今江苏太仓),他年轻时相信阴阳术数,后来自觉地揭露迷信,写出了《祛疑说》,用亲身体会批判江湖方术的虚伪。在中国古代,从道理上批判迷信的书很多,而从实际例子中一一剖析揭露迷信的书较少,《祛疑说》以通俗平实的口气帮助人们从骗术中解脱出来。

试举几例:

① 《全唐文》卷八〇三,北京,中华书局,1983。

旧闻咒枣而烟起，或咒而枣焦者，心虽知其术，不知其所以为术也。后因叩之道师，乃知枣之烟者，藏药于枣，托明以咒，捻之则药如烟起。其枣之焦者，藏镜于顶，感召阳精，举枣就镜，顷之自焦。

向有行雷法者，以夜游、艾纳数药合而为香，每烧则烟聚炉上，人身鸟翼，恍如雷神，所至敬向，不知其为药术也。

余旧见咒水者不施药物，立使腾沸。始甚奇之，及得其说，乃以猪囊藏袖中，用手法助之耳。如移景之法，类多仿佛，唯一法如烈日中影，人无不见，视诸家移景之法特异及得其说，乃隐象于镜，设灯于傍，灯镜交辉，传影于纸，此术近多施之摄召，良可笑也。

幼时尝闻一道士有析鬼之法，每置剑空室中，以水喷之，叱其斩妖，对众封闭，来日启之，流血满地。数年后，旅寓中得亲见此道士，既久闻名，厚加礼遇，而求其法，始甚珍秘，久之许传，乃出示一草实，密以擦剑，含水大喷，经夕视之，水皆血色，一见释然。

在储泳看来，所有的绝技都不是神功，都有某些手法暗藏其中。如“咒枣起烟”是把药物藏于枣中，捻热则生烟。“烧香召雷神”也是用草药制造幻景。至于“咒水自沸”、“移景法”都不过是搞了手段而已。储泳认为药物在这些法术中起了很重要的作用，他说：

向见一女巫，应有祈祷，必纳香钱，使自投于净盂中，随即



不见，人多神之，后得其术，乃用葶荠、水银、杂草药数种，埋之地中，七七药成。每密投少许水中，钱入即化。

总之，任何神秘的巫术都是不神秘的，一当揭穿其把戏，都不过是骗人而已。

明末的方以智在《物理小识·神鬼方术类》认为宋代储泳对巫术的揭露很有道理。方以智也指破了一些小道的技巧，如“卖丸者，烧香入金虾蟆口，人惊视之，故买其药。盖与木马自走，纸人自舞同法，一处用铁浆，一处用磁吸也。”

元代富州人揭傒斯对楚地的“信巫不信医”风气很反感，指出楚人患病深信巫道，既使巫师治死了患者，患者也心甘情愿。反之，如果医生一时治不好患者，患者家属就有许多抱怨。揭傒斯认为楚地盛行巫风的原因在于不明先王之道。他在《赠医者汤伯高》^①中指出：

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，而用巫之晚也。终不一语加咎巫。故功恒归于巫，而败归于医。效不效，巫恒受上赏，而医则后矣。故医之稍欲急于利，信于人，又必假邪魅之候以为容，虽上智鲜不惑。甚而沅湘之间用人以祭非鬼，求利益，被重刑厚罚而不怨恚，而巫之祸盘错深固不解矣。医之道既不胜于巫，虽有良医且不能施其用，以成其名，而学者日以怠，故惑旷数君求一医不可致。呜呼，其先王之道不明欤？何巫之祸至此也。

① 见《揭傒斯全集·文集》卷三

揭氏所述四百多年前的情况在今天仍然存在。湖湘乡民有了疾病,先是找医生看病,如果几天之内无效,就马上求神求鬼,倾尽家财而在所不惜。任凭地方政府如何宣传无神论,乡民的鬼神观念依旧。传统的势力和习惯是根深蒂固的,改变是极其艰巨的。

明初,处州青田(今浙江青田)人刘基撰有《郁离子》,其中有许多反对鬼神巫卜的言论。他在《畏鬼》中叙述了楚人畏鬼的故事:“荆人有畏鬼者,闻槁叶之落与蛇鼠之行,莫不以为鬼也。盗知者,于是宵窥其垣作鬼音,惴弗敢脱也。若是者四五,然后入其室,空其藏焉。”这件事说的是:世界上本无鬼,鬼是人扮的。刘基还在《楚巫》讲巫师骗楚国君臣的事情,说某君把国事交给巫师处理,而“巫言多不中,民治懈。”

刘基的思想很复杂,但唯物论思想居多。可是,民间的传说把他附会为一个大预测家、大巫师。我们查《明史》等历史文献,认为江湖上对刘基的传闻大多是不实之词,应当重新评价刘基,还其本来面目。

明初,江苏武进人谢应芳一生致力于破除世俗迷信,撰写了无神论专著《辨惑编》。

谢应芳从小就厌恶巫师,鄙视巫术,他在《辨惑编》卷二说:“予早岁见巫者,为亲戚祀神,吐鄙俚之词,缴漫患之福,辄羞赧去之,既长即拒绝其人。虽见之,亦不为礼。”

谢应芳字子兰,号龟巢。他晚年曾作诗自述其志:

龟巢老人貌不扬,触邪之性如神羊。

一生憎巫煽妖妄,疾视聃竺隳纲常。

一次,有群巫到村中施展巫术,村民痛打巫觋,谢应芳当时有病卧床,也奋起击巫,顿觉身体舒服多了。他作诗云:



老拳驱妖巫，拄杖挤木偶。
西邻一壮夫，怒挺击群巫。
捐袍偃旗盖，脱网免疾走。
时予病中间，病去什八九。^①

当时，太湖周围流行淫祀，谢应芳认为荒唐可笑。他在《辨讹》中举了一个例子：无锡梅村的三姑庙，起初是某姓三孤之官，后讹传为三姑。“村毗巫姑之流，无知妄作，以孤为姑。”他在《淫祀》也举了一例：无锡人把唐代张巡当作“疫疠之神”，每年大规模游行迎神。谢应芳认为张巡是一位勇将，忠义有为，怎么可能变成疠鬼害人。

谢应芳曾向地方官员上书，指出“巫覡之流复以妖象混淆，煽惑愚俗”，请政府张榜“严加禁约”。^②

谢应芳不信巫医，竟然活到96岁，死前嘱咐后人不择时日，不择风水，不请僧道，要节俭、速葬。

谢应芳的无神论思想对后世有积极影响，他的《辨惑编》在江浙流传，熏陶了曹端、黄宗羲等人。黄宗羲在《明儒学案》卷四十四说曹端读了《辨惑编》之后，“心悦而好之，故于轮回、祸福、巫覡、风水、时日世俗通行之说，毅然不为所动。”

明代学者罗钦顺在《因知记·续记》已经注意到巫术在历史上的变化，他说：“古者，用巫祝以事神，建其官，正其名，辨其物，盖诚有以通乎幽明之故，故专其职掌，俾常一其心志，以导迎二气之和，其义精矣。去古既远，精义浸失，而淫邪妖诞之说起，所谓经咒、符策，大抵秦汉间方士所为，其泯灭而不传者，计亦多

① 以上见《抱巢稿》卷八。

② 《龟巢稿》卷十二。

矣，而终莫之能绝也。”这就是说：先秦的巫术为社会文化的重要组成部分，通达幽明，意义粗深。秦汉以降的巫术已沦为淫邪妖诞之说了。

罗钦顺的话是对的，故引录于此。

明末思想家黄宗羲是浙江余姚人。他倡导“工商皆本”，扫除一切不利于工商的社会因素。他在《明夷待访录·财计》说：“今夫通都市肆，十室而九，有为佛而货者，有为巫而货者，有为倡优而货者，有为奇技淫巧而货者，皆不切于民用。”

明末清初的熊伯龙是今湖北汉阳人。他编有《无何集》，把汉代王充《论衡》的无神论思想按类别编排，并加以自己的观点，其中不乏卓识，他认为：“人之所以畏神者，以畏死耳。涉江、险事也，则谓江涛有神。痘疹，危疾也，则谓痘疹有神。畏死之心迫，而后神明之说兴。”他认为凡是托鬼神以敛民钱的，都是坑人的。他呼吁社会上的有识之士都来揭露巫术。

清代，白族（一说彝族、汉族）出了一位无神论思想家高鹗映，他曾袭任云南姚安府土同知世职，撰有许多著作。据《姚安县志》卷六十二，高鹗映曾写《禁邪惑众义》，他指出“巫之害甚于盗贼鸩毒”。巫的危害在于使人倾家荡产、思想混乱，“信之而破人家，信之而荡人意，转趋于邪，虽死不变。……一家之贫，仅存鸡，巫曰：‘是祀可以鸡’则无故而害其鸡。犹不止也，曰‘可羊’则害其羊。‘可牛’则害其牛。病未瘳而家已破。”^①把民家的牛、羊、鸡都杀了去祭鬼，民家本来就很贫寒，即使病愈也难以生存下去了。

近代著名教育家蔡元培是浙江绍兴人，他倡导科学，反对鬼神。他从心理上分析人们信巫的原因，指出：

① 史料转引自牙含章、王友三：《中国无神论史》，1267页，北京，中国社会科学出版社，1992。



昧理之人，既归其一切之因于神，而神之情不可得而实测也，于是不胜其侥幸之心，而欲得一神人间之媒介，以为窥测之机关。遂有巫覡卜人星士之属，承其乏而自欺欺人。

这就是说：信神弄鬼是一种侥幸心理作怪，以为巫覡等可作神人之间的媒介，于是失去了理智。以上原文见于蔡元培的《华工学校讲义》，该讲义对迷信进行了全面的分析，值得一读。

二 巫观念

任何行为都是受思想支配的，巫术也有指导思想。巫师信奉万物有灵，对大自然盲目崇拜；巫师相信鬼神存在，认定神人感应。这些思想是巫师的精神支柱和依托。

1. 万物有灵与自然崇拜

万物有灵论是一种泛灵论，是最原始的一种宗教观念。这种观念认定万物皆有神灵并影响着人事。历代巫师都笃信万物有灵，认为一石一木、一山一水无不暗藏神机，可以对人们施加吉凶，人们必须对它们顶礼膜拜，才可趋吉避凶。

英国人类学家爱德华·泰勒于1871年出版他的力作《原始文化》，对万物有灵作了解析：

万物有灵的理论分解为两个主要的信条，它们构成一个完整学说的各部分。其中的第一条，包括着各个生物的灵魂，这灵魂在肉体死亡或消灭之后能够继续存在。另一条则包括着各个精灵本身，上升到威力强大的诸神行列。^①

① 泰勒：《原始文化》，连树声译，419页，上海，上海文艺出版社，1992。

巫师之所以有自然崇拜,这与当时的生产力水平和人们的认识能力有关。他们不可能明晰地理解自然现象与人的关系,只能被动地、盲目地、敬畏地观察自然。今人吕思勉讲过:“邃古之民,知识浅陋。外物情况,概非所知。不特动物,既植物、矿物,亦皆以为有神灵而敬畏之。”^①

巫师的崇拜是愚昧无知的表现,是人对自然畏惧的表现,是神秘观念作怪的表现。巫师以为万物有灵,认为大自然的背后有某种神性的东西在支配着人类社会,以为崇拜的对象会赐福于人类,这无非是幻想而已。

(1) 崇拜大山

大山是自然生态的骨架,也是各种生活生产资源的府库。它含泽布气,孕育风雨。巫师认为大山暗含神机,《礼记·祭法》云:“山林川谷丘陵,能出云,为风雨,见怪物,皆曰神。”《春秋繁露·山川颂》亦云:“山川神祇,主宝藏,殖器用,资曲直。”早在原始社会末期,尧舜就已开始祭拜大山,三代百姓都以为山是神灵的住所,苍天的意志通过大山传导给人间。《山海经》记载了几百个山神,说山神的气息就是风,它吹气时,天下就是冬天;它呼气时,天下就是夏天。山神有凶、善之别,示人以祸福。

崇拜大山,无非是为了祈求风调雨顺。先民知道,积土成山,风雨兴焉。山不作怪,风雨必和。《尚书大传·略说》云:“山,草木生焉,鸟兽蕃焉,财用殖焉,生财用而无私为焉,四方皆伐焉,每无私予焉,出云风以通乎天地之间,阴阳和合,雨露之泽,万物以成,百姓以享。”

巫师认为山神掌管生态变化。《太平广记》卷五十六引《集仙录》说巫山之神叫嫫嫫,有制服灾异的本领。当年大禹在巫山治水,忽然有大风刮来,悬崖震荡,山谷坍塌,幸好遇到嫫嫫相

① 吕思勉:《先秦史》,445—446页,上海,上海古籍出版社,1982。



助,她吩咐部下狂章等神帮助大禹砍削石头,凿开水道,化险为夷。《山海经·海外北经》记载:“钟山之神,名曰烛阴,视为昼,瞑为夜,吹为冬,呼为夏,不饮不食。”

巫俗不仅崇拜山,还崇拜山上的一草一木、一土一石,特别是对奇怪的石头,总是赋予神奇的传说,认为可以避邪、驱魔,规定不许随意搬动和破坏。这样一些崇拜很有群众性,尽管愚不可及,但从客观上有利于保护山林生态,使自然环境保持原始的状态。现在农村中的神山、神林都是保护得最好的地方。山洞、山石、山柱都是巫师神化的对象,民间也均加以崇拜。

巫师认为石头有灵,可知晴雨,亦可调节晴雨。《太平御览》卷五二引《荆州图》:“宜都有穴,穴有二大石,相去一丈。俗名其一为阳石,其一为阴石。水旱为灾,鞭阴石则雨,鞭阳石则晴,即廩君石是也。”鞭打石头而改变气象,这是不可能的事情。但是,石头的干湿可以反映气象变化,石头的位置和地基对石头的干湿有影响。

江西、安徽、湖北等地流行“石敢当”。在条石上刻“石敢当”或“泰山石敢当”,认为条石可制服对面方位的煞气。这是从心理上自慰。

四川省凉山的少数民族崇拜原始女神巴丁喇木,流行生殖巫术。人们认为女神可以帮助生殖,妇女到神洞中喝泉水,泉水象征“产子露”。妇女还到圆形柱前祷告。在湖南常宁县的求子洞,有妇女往洞里上下抽动木棒,模拟性交动作。在湖北蒲圻陆水旁有一石柱很像男性生殖器,经常有乡民前往烧香。四川木里县大坝村有个30厘米高的石祖,当地普米族妇女为了生育,就拉起裙子,坐在石祖上,希望通过接触石祖而生儿育女。

20世纪二三十年代,美国汉学家葛维汉(David Crockett Graham)在巴蜀进行田野考察,发现民间仍存在浓厚的万物有灵观念,如叙府(今宜宾市)附近有一座白石寺,寺里有一块巨大的白

石,人们崇拜这块大石,花钱买石屑,磨成粉子冲服,传闻可以治病。按,乱饮石粉水是有害身体的,但这块大石也许是一块药矿,其中含有某种药理成分。笔者不知其寺其石是否仍然保存,建议当地部门作一番化验^①。

(2) 崇拜动植物

崇拜动物和植物,把它们当作灵物而信奉。《史记·五帝本纪》记载黄帝教熊罴貔虎与炎帝战于阪泉之野。《左传·昭公十七年》记载少皞氏以鸟名官,有五鸟五鸠五雉五扈。《山海经》把草木鸟兽都说成与人一样有灵感。在各地的被崇拜动物中,夏人最崇拜蛇(龙),商人周人最崇拜凤鸟。先民认为龙、凤、龟、麟最有灵性,龙能变化,凤知治乱,龟兆凶吉,麟体信厚。《礼记·礼运》说:“何谓四灵,麟、凤、龟、龙谓之四灵。故龙以为畜,故鱼鲔不淦;凤以为畜,故鸟不獠;麟以为畜,故兽不狘;龟以为畜,故人情不失。”有了龙,鱼鲔则不惊走。有了凤,百鸟不惊飞。有了麟,众兽不惊逃。有了龟,人不失理智。龟为北方之灵,介虫之长。龙为东方之灵,鳞虫之长,凤为南方之灵,羽虫之长。麟为西方之灵,毛虫之长。

伴随着万物有灵、自然崇拜观念,长江流域长期流行图腾信仰。特别是少数民族和上古的民众,分别有自己的图腾。长江下游的古越人姓骆,或作雒,以鸟为图腾。长江中上游的南蛮族以鸟、狗为图腾,狗图腾演变为盘瓠崇拜。当代人类学家把图腾列为巫术文化范围。巫师根据民意或传说确定图腾,并策划图腾的供奉与祭祀,衍生出一系列巫术活动。

赣南的畬族长期流传犬图腾崇拜。畬族的古老唱本《狗王歌》歌颂狗,认为开天辟地的始祖是盘瓠,盘瓠的头像似狗头。畬民禁止打狗杀狗吃狗,许多家里供奉狗,狗死了要同人死一样

^① 参见《民间文学论坛》,1989年第6期。



安葬。畚民传说盘瓠娶了高辛氏公主,得了3男1女,长姓盘,次姓蓝,老三姓雷,女婿姓钟,四姓繁衍而有畚族。他们世世代代生活在大山之中,在狩猎和耕种中,狗是他们最亲切的伙伴和得力助手,所以喜欢狗、爱护狗,以至于有了神秘的崇拜。

巫师认为动物与自然灾异有某种内在的联系,凡是当某种动物出现或表现异常时,就预示着某种灾害的发生。如:

动物预示大风。《山海经·北山经》记载:“有兽焉,其状如犬而人面,善投,见人则笑,其名山獬,有行如风,见则天下大风。”

动物预示大旱。《山海经·北山经》记载:“有鸟焉,其状如枭,人面四目而有耳,其名曰颙,其鸣自号也,见则天下大旱。”

动物预示大水。《山海经·北山经》记载:“化蛇,其状如人面而豺身,鸟翼而蛇行,其音如叱呼,见则其邑大水。”

动物预示大疫。《山海经·北山经》记载:“有鸟焉,其状如鸱而一足,彘尾,其名曰跂踵,见则其国大疫。”

民众往往捕风捉影,造神自拜。南朝人一度崇拜鱼,刘敬叔在《异苑》记载鱣父庙就是人为造成的:

会稽石亭埭有大枫树,其中空朽,每雨,水辄满溢。有客载生鱣至此,聊放一头于朽树中,以为狡狴。村民见之,以鱣非树中之物,咸谓是神。乃依树起屋,宰牲祭祀,未尝虚日,因遂名鱣父庙。人有祈请,及秽慢,则祸福立至。后客返,见其如此,即取作臠,于是遂绝。^①

客人把生鱣寄存于枯树,乡民见了以为是神物,就大肆朝拜,方圆数里的乡民闻风都赶来参与祈禳,当客人返回取走生鱣

^① 刘敬叔:《异苑》,47页,北京,中华书局,1996。

时,乡民而不知其愚,仍然继续信神,这就是根深蒂固的乡土巫风。

崇尚蛇,这是南方巫术观念的一个特征。沿江有许多沼泽湖泊,蛇多于黄河流域。民众吃蛇肉,又惧怕中蛇毒。蛇的生存能力很强,这些导致人们对蛇的关注,出现祭蛇习俗。《赤雅》卷上说:“甌人龙宫画蛇以祭。”古代的吴越之地尤其尚蛇,浙江杭嘉湖一带讳称蛇为“天龙”、“大仙”,江苏宜兴一带讳称蛇为“蛮家”、“苍龙”。

江西道光《浮梁县志》卷二十二记载大树崇拜,地方官员笃信树精。元代时景德钟秀里有古樟一株大数抱,夜静树上忽有纺丝声。有人于月中微见一妇人坐树枝交互处绕轮,急唤人往视,无所有。他日夜复然,遂闻于州。州尹谓居民曰百物精美,或有所见所得所凭则已矣。居人于是设牲醴,立小祠肖女像祀之,影响乃灭,尹题额为彰瑞里。

万物有灵,连猫狗都被认为是精灵。清代同治《饶州府志》卷三十二《纪异》记载:“鄱阳龚纪与二子俱应进士举其家。众妖竞作牝鸡司晨犬巾帻而行,凡几榻器服皆迁移。大恐,召巫姥治之,有猫在侧,或指之曰独此物如常,猫忽作人言曰不敢。众皆骇遁。”

浙江山阴县的巫俗有“遣白虎”,每到正月十四,村民请巫师前来祭祀白虎之神,摆上贡品,念罢咒语,以红绿线把虎像钉在门上,相信这样可以驱邪。

(3) 水崇拜

巫师经常以水施术,根据不同的目的,取不同的水,念不同的诀,做不同的动作。

长江流域、特别是中下游地区的水资源丰富,文化有浓厚的水特征,体现在巫术中就是流行画水巫术。凌纯声、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》有详细的记述,张紫晨在《中国巫术》也作



过介绍,此赘引如下:

画水的巫士都有师传授。其传授之法,于夜晚三更,用一长板凳,上摆香、烛、纸钱、茶、公鸡、一支朱沙笔,另外青布三丈,鞋一双,钱一封。师父口授咒语,传演种种仪式。最后师父用刀,划破徒弟的头皮,使之出血,以人血和鸡血,再以朱沙笔蘸之,画符圈书。传授以后的四十五日中,须天天练习。过此时期,只在初一、月半,烧香复习。据云,如十分勤习,能得阴传。巫士学习画水巫术,须一生禁食天上的斑鸠,地下的犬、马、猴,水中的鳝、鳖、鳅。犯之,术则不灵。

画水的仪式,用烛一对,香三支,碗一只,内装米,肉一块。另用一杯,盛清水。纸钱若干。巫士在开始作仪式时,脑中须想象师父传授时的情形。先燃烛,再点香,将香插在米碗内。米上须放利市钱,多少不定。然后,再将水杯、酒杯及肉一一放好。巫士乃向香案行三叩首礼。礼毕,焚化纸钱,将水碗取下,左手以大、食、小三指叉杯(中指无名指曲于掌心),右手以食、中二指相并,对水杯画符三道。画符时默诵请师父口诀,同时想象师父传授时的状态。请师口诀念毕,即念画水口诀,念至某段某句时,即喝水一口向病者喷去,或将杯水使病者饮之。如遇急病,或在野外山上受伤,不及摆设香案,只须烧香纸,念咒画符,用唾沫唾病人伤处。

画水的咒语,可分为两部分,一为请师父的口诀;二为水的口诀。各种画水的咒语内容,请师的口诀,大同小异。水的口诀则各不相同。兹略举一例如下:

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

念完了请师父口诀,再念水的口诀:

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

“动一脚,喊一声,喊到上元大将军。第二将军本姓葛,鼻子出烟口出河,住在天堂都未宫,脚踏推车八百轨,如在老君点内房。老君殿前十军厂,受走一张文武件,受起天上振妖真。招得龙,服得虎,斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊。一刀砍断送长江(如前一前,喷一口水,顿起一脚)。退不退,将军等你下地来;走不走,将军等你来上手。如今不退等好些,开鬼肠,破鬼肚,破了鬼肚吃鬼心。

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

20世纪一度泛滥成灾的信息水也应归于这种画水巫术,或称为画水巫术的余孽。气功师声称发功到水里,水就可以治疗疾病,有的声称包治百病。气功师还声称有特异功能杯,把水装进杯中,水就具有特别的疗效。

2. 敬神信鬼

没有鬼神观念就没有巫文化。巫文化的重要思想根源就是



鬼神观念。民众之所以相信巫,就因为相信鬼神。巫师之所以能有活动的舞台,就因为擅长说神弄鬼。

每一个巫师都相信天地之间有鬼神,并认定人与鬼神之间可以沟通,一旦鬼神附于人体,人就可替鬼神讲话和作法。这一套邪说对普通民众有特别大的欺骗性。

先来说神。

神,《说文》云:“天神,引出万物者也,从示从申。”《周易·系辞上》云:“阴阳不测之谓神。”神是变化而不可捉摸之形态,它通常是作为正面形象出现。

中国古代编造了众多的神祇,有农神、雷神、财神、武神、药神、城隍神、门神、灶神等,这些神可以给人带来祸福。神比鬼的地位高,神统领和管辖鬼。前面提到的郁、垒就是控制鬼的神,《山海经》说他们住在鬼门,掌管鬼的进出。

历代巫师在祭祀或作法时,都要敬神。在钱塘江祭祀则敬伍子胥,在湘江祭祀则敬湘君,在洞庭湖祭祀则敬范蠡。

没有神的观念,就没有巫术行为,巫术总是与神联系在一起。例如,扶乩术是以紫姑神的名义作预测,南宋诗人陆游《箕卜》云:

孟春百草灵,古俗迎紫姑。厨中取竹箕,冒以妇裙襦。竖子夹相持,插笔祝其书。俄若有物凭,对禽不须臾。岂必考中否,一笑聊相娱。诗章亦间作,酒食随所需。兴阑忽辞去,谁能执其祛!持箕畀宠婢,弃笔卧墙隅。几席亦已彻,狼藉果与疏。纷纷竟何益,人鬼均一愚。

扶乩术崇敬的神祇是紫姑,紫姑的传说故事在南朝已深入人心。宗懔《荆楚岁时记》记载农历正月十五“其夕迎紫姑,以卜将来蚕桑,并占农事”,这说明至迟到南朝已经就有了请紫姑神

解释和预测的民俗。有的乡民对请紫姑持虔诚慎重态度,而陆游这样的文人只是应和民俗,把请紫姑作为一种消遣,一笑了之。

山区的少数民族崇拜自然神,自然界的现象无不赋予神的含义。滇黔流行的彝文典籍《献酒经》在一个段落就列出了13种自然神,如:

神神十三种,献酒到座前。天神是阿父,地神是阿母,原神银幕穿,野神全帐围,树神白皎皎,石神黄焦焦,岩神乌鸦翅,水神鸭以祭,露神露浓浓,雨神雨淋淋,光神光明明,雾神雾沉沉,坑神气熏熏。^①

长江流域各地有不同的神祇祭祀。如:

四川巫俗祭祀二郎神。战国时李冰与次子在岷江治水,被民间奉为水神,修建了二王庙。《古今图书集成·神异典》卷三九记载“庙食灌江口,岁时民疾病祷之,无不应。”蜀地每到夏历六月二十四日二郎神生日就举行隆重祭祀,地方官员都要亲临现场。

湘西苗族有崇拜傩神的巫风。凡五谷不收,六畜不旺,瘟疫流行,人口不安,巫师判断是傩神作怪,就得敬傩神。敬傩神时,在屋中央供傩公傩母,烧香,时间3至7天。

江浙信奉钟馗。钟馗之名首见于《五代史·吴越世家》,其文“岁除画工献钟馗击鬼图。”《唐逸史》记载钟馗戴一破帽,一手持剑,一手捏妖。后来,汉族普遍崇尚钟馗。

长江流域的多神论、泛神论突出,许多神是独有的,这为巫术的多元性提供了基础,同时也体现了巫术文化的多样性。美

① 转引自张紫晨:《中国巫术》,82页,上海,上海三联书店,1990。

国汉学家葛维汉在民国年间考察四川时,对当地的各种神祇感到惊讶,他在《四川的宗教信仰》一书记述了一种阴阳神:

叙府(今宜宾市)附近的南林桥,有一个半男半女叫阴阳菩萨的偶像,它象征自然界“阴”和“阳”的力量,雌和雄的本原。左边是男,右边是女。左边的眼睛、耳朵、嘴巴很大,而右边的小,所以脸部有一不平衡的外表。左脚是自然的,右脚缠成尖尖脚,左边穿着像一个男人,右边像一个妇女。^①

按,这个类似于阴阳人的神,在黄河流域、乃至外国都是罕见的。它表明沿江民众富于大胆的玄想,没有什么约束。阴阳神既可保佑男性,又可保佑女性,阴阳合和。

浙江景宁族自治县长期流行迎神、降神活动。首先,巫道之士选择神童“化身”,即持香作笔,虚空对神童的身体画符,又烧符纸围绕神童绕行以去秽,并让神童喝一小杯酒,据说这样可以使神能附着于神童。然后,让神童挟香向神位叩头,并在坛前绕圈圈。在咒语的诱引下,神童很快就进入错乱的状态。接着,神童就回答巫道之士的话,神童代表神,人神一体。^②

这种活动是为了把神请到人间,让神接受人们的献祭,以便神能够保护民众。村民常在农历六月初六举行迎神活动,场面热闹壮观。

再来说鬼。

鬼,《说文》云:“人所归为鬼,从人,象鬼头,鬼,阴气贼害。”可见,鬼是害人的阴气。民间传闻人死之后变为鬼,鬼是看不见、摸不着的精神形态。

① 转引自马昌仪:《中国灵魂信仰》,69页,上海,上海文艺出版社,1998。

② 沈毅、陈孟嘉:《浙江景宁族畲余公岱迎神习俗活动》,载《中国民间文化》,总第18集,上海,学林出版社,1995。

在古代楚地,鬼一度是一种正面形象,民间说众鬼所聚之地为鬼谷,楚人的谋略家鬼谷子就是从鬼谷出来的智者。

《楚辞》有多处赞美鬼的诗句。如《山鬼》以女巫的口吻歌唱了一位美貌的山鬼:

若有人兮山之阿,被薜荔兮带女罗。

既含睇兮又宜笑,子慕予兮善窈窕。

乘赤豹兮从文狸,辛夷东兮结桂旗。

被石兰兮带杜衡,折芳馨兮遗所思。

.....

这个拟人化的山鬼含情脉脉,一点也不可怕。

古人认为鬼常做好事,可以造福于人。《晋书·王羲之传》记载孙恩进攻会稽,王凝之入靖室请祷云:“吾已请大道,许鬼兵相助,贼自破矣。”《蜀梼杌》记载徐瑶的“兵皆文身黥黑,衣装诡异,众皆称为鬼兵,称瑶为鬼魁。”《新唐书·刘禹锡传》记载刘禹锡贬至连州,“州接夜郎诸夷,风俗陋甚,家喜巫鬼。”可见,人们一度是喜欢鬼的。

但是,在大多数情况下,鬼是贬义的形象。鬼经常害人,令人不安。《荆楚岁时记》记载汉代有山獠鬼,它常使人偏寒偏热。“西方山中有人焉,其长尺余,一足,性不畏人,犯之则令人寒热,名曰山臊;其竹著火中,焮焮有声,而山臊惊惮。《元黄经》所谓山獠鬼也。”

古代沿江的民众认为鬼怪可以致疾。汉代王充在《论衡·解除》记载南方的传说:“昔颛顼氏有子三人,生而皆亡,一居江水,为虐鬼;一居若水,为魍魉,一止欧隅之间,主疫病人。”正因为有鬼主疫致虐,所以人们要请巫师驱鬼。不过,几乎每一个巫师都有一些治病的土法,即放血、嚼药草、炙艾之类,这些土法常



常有一定的疗效。

汉武帝时,南方的祭鬼方法受到朝廷重视,并向北方传播。《史记·武帝本纪》记载:“越人俗信鬼,而其祠皆见鬼,数有效。”又记载汉武帝“令越巫立越祝祠,安台无坛,亦祠天神上帝百鬼,而以鸡卜。上信之,越祠鸡卜始用焉。”此处的越人可以泛指南人。汉武帝曾经南巡,祭祀名山大川,在当时的南岳天柱山祭天。

鬼观念是巫术赖以存在并流传的意识形态。鬼神观念由来已久,是原始宗教的残余。如湘黔的苗族民间传说中的鬼有数十种之多,有些鬼非常凶恶,是死于非命或做了坏事的人变成的,鬼没有形体,人眼见不到,只有巫师才能与鬼打交道。因此,巫师又被称为鬼师。巫术实际上是鬼神之术。

自然灾害是怎样造成的?巫师创造出一个山鬼——魃,说它是雨神旱鬼。《玉篇》引《文字指归》说:“旱魃,山鬼也,所居之处天不雨。”又说:“女媧,秃无发,所居之处,天不雨也,同魃”。《艺文类聚》一百卷引《异经》描写魃的形状说:“南方有人长二三尺,袒身而目在顶上,走行如风,名曰魃,所见之国大旱,赤地千里。一名貉。遇者得之,投溷中死,旱灾消。”

考“魃”的渊源,《山海经·大荒北经》已有记载:“有系昆之山者,有共工之台,射者不敢北乡(向)。有人衣青衣,名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水,蚩尤请风伯雨师,纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃,雨止,遂杀蚩尤。魃不得复上,所居不雨,叔均言之帝,后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之,所欲逐之者,令曰:‘神北行!’先除水道,决通沟渎。”这里,魃是作为天女身份出现的,穿着青色衣,它所到之处有旱无水。人们害怕它,不得不祭拜它,祈求它不要为患于民。

中国的巫术行为往往是矛盾的,又是统一的,如鬼与神、祭

与驱、爱与恨,有对立性和统一性。民众既祭鬼又驱鬼。鬼往往就是神,山鬼、地鬼可以帮助人民满足心愿。

湘西的苗族巫俗有祭鬼仪式,时间长达3天,有14个环节,自始至终都有巫师参与,其过程有放鞭炮、吹号、打锣、念咒、献食物等。要让鬼吃好吃饱,最后把鬼送走。时刻都是谨慎地以礼待鬼,丝毫不敢得罪鬼,通过飧鬼而讨得鬼的高兴。在这一过程中,祭与驱、爱与恨是融为一体的。

唐五代年间,苏州有位赵十四,以巫术闻名。《太平广记》卷二八三“许至雍”条引《灵异记》记载赵巫“善致人之魂。”传闻许至雍的妻子死了,亡妻托言请赵巫招魂。许至雍请来赵巫,设坛焚香,弹琴起舞,果然招得亡妻魂,许至雍与亡妻互诉衷肠,全赖赵巫作法。这件事说明当时的市民相信招魂巫术。许至雍之所以能得到亡妻的托言,潜意识里相信赵巫有特别的本领。赵巫的事迹传得很神奇,所以市民争相传闻,于是史书就记载下来了。

巫师捉鬼而怕鬼。《夷坚志》乙志卷十五记载:“临川有巫,所事曰‘木平三郎’,专为人逐捕鬼魅,灵验章著,远近趋向之。自以与鬼为仇敌,虑其能害己,日日戒其家人云:‘如外人访我,不以亲疏长少,但悉以不在家中告之,然后白我。’”这个巫师是深信鬼的存在,自知鬼不饶他,所以精神恍惚而不自安,每天都惶惶不可终日,实际上已被鬼缠身了。

有些巫术需要人配合才能进行。《夷坚志》甲志卷十一《五郎鬼》记载钱塘有个叫四娘的女巫擅长预测,“有问休咎者,鬼作人语酬之。或问先世,验其真伪,虽千里外,酬对如响,莫不谐合。”当时有个官员把女巫请到府上,只让她一人进府,她“踌躇不自安”,一筹莫展。后来才知道她的随仆被挡在门外,随仆不配合,她就不知道怎么应付。可见,这个随仆比她还要高明。

刘宋前废帝刘子业相信巫师有捉鬼的本领。据《南史》卷二,刘子业杀害一宫女,又梦见冤女骂他,巫师说是宫中有鬼,于



是“帝与山阴公主及六宫彩女数百人随群巫捕鬼。”

为了对付鬼,人们又编造出捉鬼之神,郁、垒二神就是专门捉鬼喂虎之神。《荆楚岁时记》引《括地图》说:“桃都山有大桃树,盘屈三千里,上有金鸡,日照则鸣,下有二神,一名郁,一名垒,并执苇索以饲不祥之鬼,得则杀之。”该书还记载了多种驱鬼方法,有“服却鬼丸”,有用桃木,“桃者,五行之精,厌伏邪气,制百鬼也”,有“贴画鸡户上,悬苇索于其上,插桃符其傍,百鬼畏之。”该书还讲了一个故事:

江夏刘次卿以正旦至市,见一书生入市,众鬼悉避。刘问书生曰:“子有何术以至于此?”书生言:“我本无术。出之日,家师以丸药降囊裹之,令以系臂,防恶气耳!”于是,刘就书生借此药,至所见鬼处,诸鬼悉走,所以世俗行之。其方:用武都雄黄丹散二两,蜡和,令调如弹丸。正月里,令男左女右带之。

这个故事近乎荒唐,鬼本是人们臆念中的无形之物,何以在集市上见到众鬼?用药丸系臂,对无形之鬼怎么会有作用?

故事虽荒唐,但说明民间信鬼,畏鬼。

3. 吉凶感应

巫术的一个大类别就是感应巫术,感应巫术的思想基础是感应。

中国古代长期流行天人感应思想。

古代“天”的涵义主要有两种,一是相对于地面的上空,即自然之天;二是人格化的神,主宰之天。先民认为天是有意志的,《诗经·雨无正》云:“浩浩昊天,不骏其德,降丧饥馑,斩伐四周。昊天疾威,弗虑弗图。”这是咒天不保佑苍生,失德之天戕害民众。

先民认为万物不可孤立的存在,作用与反应构成感应。《吕

氏春秋·应同》记载“类同则召，气同则合，声比则应。”这就是物物之间的感应。《尚书·泰誓》说：“天视自我民视，天听自我民听。”这句话强调了天人之间的感应关系。

甲骨卜辞中以天为“帝”或“天帝”，每事必告天，求天恩准或赐福。《吕氏春秋·顺民》记载商汤祭天求雨。《礼记·月令》记载周天子一年四季都要祭天。《诗经·小雅·天保》专门讲述苍天佑国诗，如：“天保定尔，以莫不兴。如山如阜，如冈如陵。如川之方至，以莫不增。”意为上天保护着社稷，没有不兴盛的地方，山阜冈陵河川处处丰收。由此可见，天主宰自然、社会的观念，在民间有深厚的渊源。

汉代董仲舒在《春秋繁露·同类相动》说：“美事召美类，恶事召恶类，类之相应而起也，如马鸣则马应之，牛鸣则牛应之。帝王之将兴也，其美祥亦先见。其将亡也，妖孽亦先见。物故以类相召也，故以龙致雨，以扇逐暑”。

董仲舒在担任江都相等职务时，积极履行他的天人感应思想，《汉书·董仲舒传》记载“仲舒治国，以春秋灾异之变推阴阳所以错行，求故雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是。”为了求雨，就把阳性之物封闭起来；为了止雨，就封闭阴性之物，董仲舒竟然以之为诸侯国的国策，俨然像个大巫。

董仲舒把人间的灾害看成是天人感应的表现。他在《春秋繁露·必仁且智》说：“天地之物有不常之变者，谓之异，小者谓之灾。灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也；异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。……凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾异以谴告之。”在他看来，一当人事违背了封建常理，也就是失去了天道，天就降灾惩罚人类。

这种思想影响着古代君主制定国策。《史记·天官书》提出国家应当根据天象的变异而改进政务：“日变修德，月变省刑，星变结合。……太上修德，其次修政，其次修教，其次修禳。”



巫师认为人可以感应风雨雷电,亦可以呼风唤雨。《太平广记》卷三九四引《神仙感愚传》,记载唐代信州(属今江西)有个叶迁韶有唤雷的本领。“雷公为树所夹,奋飞不得迁,韶取石楔开枝,然后得去。”于是,雷公秘传墨篆一卷,“依此行之,可以致雷雨,祛疾苦,立功救人。”“自是行符致雨,咸有殊效。”此事纯为神话。雷公有天大的本领,竟然被树夹住而不得脱身,又怎么可能“立功救人?”雷公传《墨篆》,这无非是人们的盼望而已。

古代有用梳鸟羽感应头发的行为,《潜居录》记载“巴陵俗,元旦梳头,先以栉理鸦之羽毛,祝曰:愿我妇女黦发髟髟,唯百斯年似其羽毛。故楚人谓女髻为鸦髻。”

巫俗“喊魂”与天人感应观念有关。民间认为人与鬼魂可以呼应,同一血缘的母子也可以呼应。云南少数民族曾有一个故事,说有个母亲突然预感矿井下的儿子有危险,于是对着天喊儿子的名字。儿子竟然感应到了,并且提前走出矿井,结果发生矿塌,儿子幸免于难。湖北农村有一种风俗,凡小孩患夜游症或精神病,巫师或乡民就到村外喊小孩名字,直到认为把小孩的魂喊回来,并且坚信可以感应小孩之魂。此外,沿江还有叫祖宗之魂,叫友人之魂,叫牛魂,叫谷魂,人们很认真地做这件事,代代相传。

感应是巫术很重要的思想特征。弗雷泽在《金枝》曾说:“如果我们分析巫术赖以建立的思想原则,便会发现它们可以归结为两个方面: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’。巫师根据第一原则,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之一部分。基于相似律的魔术叫做顺势巫

术或模拟巫术,基于接触律和触染律的法术叫做接触巫术。”^①

有的学者认为,巫师之所以要采用巫术,自有其所谓的依据。“巫术”所根据的原理可以析成两点:一为同能致同,或果必似因;一为相接触过的东西,分开之后,也可隔着距离相互影响。前者可称为“相似律”,后者可称为“接触律”。根据相似律,术士认为他模仿什么,便可产出什么;根据接触律,他认为凡一个人所接触过的东西,不管他是不是他自身底一部分,只要在这东西上作了什么把戏,便和在那人本身上作了什么一样。^②

民俗学家江绍原对民间迷信研究得很细致,认为诸如头发、指甲、唾沫等物都与巫俗有关,他曾指出:“吐沫能避邪制鬼,在中国大概是极普通的迷信。杭州城里,尼姑庵无论比哪儿都多,可是,杭州人也和旁省的人一样,清早看见尼姑算秽气,解法只有一条最简便,就是唾。老鸱叫,在杭州也主凶,听见的人立刻朝着它唾多少口,还念四句咒,老鸦叫四方,有祸别人当;别人当不起,老鸦嘴里生疔疮。”^③这些我们都可以归于感应巫术或接触巫术。

天人感应的巫术体现了朴素的信息观念。古人从朴素观念认识到万事万物之间有某些神秘的联系,人与人、人与神、人与超自然之物有特别的感应关系或交感关系,于是有了交感巫术。《庄子·徐无鬼》提出了“以阳召阳,以阴召阴”思想。古人曾作过实验,在相邻的两间屋子各置一把瑟,当弹动其中一把瑟宫弦时,另一把宫弦也嗡嗡作响,这就是感应。《墨子》记载了“瓮听”,即通过在地下埋瓦罐以获得信息。

企盼巫术就是基于交感思想。巫师认为人通过言语或动作

① 弗雷泽:《金枝》,19页,北京,中国民间文艺出版社,1987。

② 李安宝:《巫术与语言》,上海,上海文艺出版社,1988。

③ 江绍原:《民俗学论集》,93页,上海,上海文艺出版社,1998。



发出信息,外物可接受这种信息。信息是可以通过触摸传递,当巫师接触了其人其物,那么其人其物就容易感应巫师传递的信息。此外,人用过的东西,人身上的东西,如毛发、指甲、穿过的衣物,哪怕放置到很远的地方,也可以感应。

交感中有潜在的思想和语言在流动,神秘莫测,唯巫术可以感应。通过感应,知道趋避,也可获得外在物质的注入。传说中的踏巨人足而怀孕,摸石头而转运,都是愚昧的、普遍流行的感应巫术。因此,我们可说巫术是一种信息术,巫师试图捕捉信息,传递信息,变化吉凶,以满足人们的心愿。

第二节 长江流域巫术的类别及行为

巫术的实践性很强,根据不同的目的而有不同的行为方式,各地区、各民族因文化背景不同而有不同的巫术。

巫术活动有各种各样的名称,各地的名称也各不相同,如贵州有“裨星辰”、“扬关”之类的术语。民间有人生病,请巫驱祟,不用茅人,仅止跳端公,称为“裨星辰”;小孩有疾,请巫师跳端公攘关,称为“扬关”。

巫术根据不同的目的而分成不同的类别。湖南新化县旧时的巫事分为驱傩、庆娘娘、庆家主等。民间为了求嗣,求雨、攘灾、攘病,就请巫师进行不同的法事。民间为了祭天地,就发鼓鸣金,吹号角,戴法冠,执戈扬盾。

面对众多的巫术,学者们试图进行分类研究,到底应该如何分类?

西方学者往往把巫术分为古代巫术与近代巫术。古代有黑巫术、白巫术等,近代有魔鬼巫术。苏格兰学者克里斯蒂纳·拉娜著有《巫术与宗教》一书,该书有刘靖华、周晓慧译本,由今日出版社1991年出版。拉娜开卷即说:“在原始社会,已证明有两

类巫术；白巫术或称医病巫术和黑巫术或称咒人巫术。”“16 世纪和 17 世纪的历史学家不得不再加一类巫术，它只存在于 15 世纪到 18 世纪早期这一时期，……这种巫术乃是通过教士和律师从基督教神学、教会法规以及某种哲学理念引申而来，……基督教巫术理论家倒把恶魔盟约的观念置于核心地位。魔鬼以某种肉体形式显示于他的潜在的被招募人，巫士则需凭借同魔鬼达成一种私人契约才能行使巫术。……基督教巫术理论的另一组成部分是巫术并不自行巫。巫术包括午夜聚合、向魔鬼礼拜、接受他的命令并与从属他的妖精性交。”

西方有人把巫术分为物理巫术与精神巫术。所谓物理巫术，指那些能够用意念搬移物体之类的行为，即远距离移动。物理巫术大多与客观发生的事件有关。精神巫术，指那些通过神秘途径获得知识的行为，即突然间知道了不可能知道的信息，其思维、笔迹都令人奇怪。所以，他们把巫师称为有规律地以及随意地表示接受来自死者讯息的人或造成物理显形的人。^①

英国的弗雷泽在《金枝》把巫术分为模拟巫术和接触巫术，又把巫术分为理论巫术（巫术作为一种伪科学）和应用巫术（巫术作为一种伪技艺），而应用巫术又分为积极巫术和消极巫术。

马林诺夫斯基在《巫术·科学宗教与神话》把巫术分为生产巫术、保护巫术、破坏巫术。

中国学者往往把巫术分为广义和狭义。狭义的巫术与原始宗教有关，强调超自然的力量。广义的巫术把方术也包括进来了。方术的涵盖面很广，涉及占星、占候、看相、相宅等。

中国学者也试图把本民族存在过的巫术加以分类。宋兆麟在《巫与巫术》把巫术分为祈求巫术、招魂巫术、诅咒巫术、驱鬼

① 参见[英]奎内斯编：《现代人体特异功能研究》，沈英丁等译，中国友谊出版公司，1990。



巫术、放蛊巫术、避邪巫术、肆忌巫术。邓敏文在《神判论》把巫术分为预测巫术、判断巫术、防卫巫术、祈求巫术、驱赶巫术、惩治巫术。彭荣德在《花巫术之谜》把以驱邪为主要目的的巫术称为黑巫术,以纳吉为目的的巫术称为白巫术,白巫术以求殖(生殖)巫术占核心位置。

张紫晨认为中国历史上的巫术主要属于防守型的“白巫术”。他说中南、两湖等地的巫师“其巫术的威力最主要的是驱鬼除祟,还很少涉及到人或敌对者。主要特点是自我保护,为了自我保护而施行各种活动。在这种巫术活动中,视各种鬼灵为人们的敌对者。人们信奉鬼灵,又企图征服鬼灵。各种巫和巫师活动的存在,都以此为中心而展开。在这个意义上可以说,中国巫术的发展完全是按着保护自身的原则而发展。它不仅在产生时期是如此,就是在它的发展时期也大体如此,因此,我认为它更多的是属于白巫术的范畴。”^①

我认为以上对巫术的每一种划分自有其理。划分是为了按类进行研究。在翻检了长江流域的巫文化资料之后,我把巫术大致分为三类,即预测类、盼求类、攻防类。以下分别论列。

一 预测类巫术

人们做任何一件事都希望预先知道未来的结果。决定一件事情是否该做,重要的依据是预测。做预测是要承担责任的。事情的发展往往是不以人们意志为转移的,预测的“变数”很大。从部落酋长到村庄的村长,一般都不愿承担预测的风险。因此,他们在做出一件大事的决定时,为了推卸未来可能出现的责任,为了使众人心服口服,为了顺利进行其事,就请巫出来,假借神灵的意图,作出一番预测。巫师是众人的期望,是酋长或村长意

^① 张紫晨:《中国巫术》,32页,上海,上海三联书店,1990。

志的代言人,是未来责任的承担者。如果没有巫师,许多事情难以最后决定。巫师在预测中,给人们以勇气、智慧、方向。敢于进行预测的巫师,必须有胆有识。

巫术注重神秘的信息感染。巫术信息有几个要素:其一是作为神人之间的传媒,代神发布咒语等信息,其二是通过道具或动作表演加强神秘信息的传递力度。其三是通过信息反馈以神化巫术。巫覡自编一些故事,或者把偶有灵验的事情无限夸大,使人们笃信巫术。

巫师是谋臣,是预测师。从原始部落的首领到阶级社会的君主,他们经常要向巫师咨询。《尚书·洪范》说得很清楚:“汝则有疑,谋及乃心,谋及卿士,谋及庶人,谋及卜筮。”所谓卜筮,就是巫师的预测。

巫师预测的方法很多,有些方法已失传或只限于某一地区。如杭州西湖一带在明代曾有“镜听”巫俗,除夕晚上在灶神前搅动锅中之水,置杓于水,虔礼拜祝,根据水停之后看杓柄所指方向,拿着镜子出门,朝杓柄指的方向窥听人言。以其言占休咎。

1. 卜筮

卜筮是巫师以自然之物获取先兆的方法,属于巫术的一种行为。

卜筮,可以分为龟甲卜、筮草占,也有其他物占。在文明初开时期,社会上就已流行卜筮,用以决断犹疑的事情,对未来的趋势作出判断。卜筮方法是古代帝王很常用的政治手段,太史公在《龟策列传》感叹道:“自古圣王将建国受命,兴动事业,何尝不宝卜筮以助善!唐虞以上,不可记已。自三代之兴,各据祯祥。涂山之兆从而夏启世,飞燕之卜顺故殷兴,百谷之筮吉故周王。”

长江流域自古就流行卜筮。《史记·龟策列传》说得很清楚:“蛮、夷、氏、羌虽无君臣之序,亦有决疑之卜。或以金石,或



以草木,国不同俗。然皆可以战伐攻击,推兵求胜,各信其神,以知来事”。

“巫”与“筮”经常通用。《周礼·春官·宗伯下》讲筮人掌管三《易》九筮。九筮分别是巫更、巫咸、巫式、巫目、巫易、巫比、巫祠、巫参、巫环。这九个“巫”字都可以译成“筮”。所谓巫更,就是筮迁都;所谓巫咸,就是筮民众是否都顺心。

据刘玉建先生统计,《左传》中有关楚国的卜例记载有9条,分别是:莫敖卜战;灵王问吴蹶由之卜;灵王卜得天下;阳句子鱼卜战;昭王卜战;昭王卜病;惠王卜选将领;惠王卜选令尹;惠王卜选右司马^①。卜,一般指龟卜。

汉代的巫士可以公开为人卜筮,但必须纳税,《汉书·食货志》记载得很清楚:

工匠医巫卜祝及它方技商贩贾人坐肆列里区谒舍,皆各自占所为于其在所之县官,除其本,计其利,十一分之,而以其一为贡。敢不自占,自占不以实者,尽没入所采取,而作县官一岁。

长江流域有些巫术很特别,并已失传。如长沙马王堆汉墓出土了一篇帛书,考古学家取名为《木人占》。它是巫术活动的产物。李学勤先生在《新出简帛与楚文化》一文介绍说:

《木人占》记载了一种有鲜明地方色彩的占卜方法。帛书说:“为木象人,长□寸,眉目肩北(背)具。”把这个木偶放在每边长一尺二寸的方形木盘中,然后进行一定的巫术仪式,根据

① 刘玉建:《中国古代龟卜文化》,364页,桂林,广西师范大学出版社,1992。

木偶的移动情况来占验吉凶。^①

古人以一尺二寸为吉利的数字。象征每年12个月，木人的样式已不清楚，巫师如何使木人移动，也不清楚，姑且存疑。

巫术有很大的随意性，在很大程度上是由巫师决定的。如傩傩族巫师进行刀卦时，卜时准备一把刀、一根绳。问卜者用双手抓住麻绳的中间，然后诉说问卜的目的，说出一个个鬼的名称，当念到某一鬼名时，巫师感到刀在动，就说是某鬼在作怪。实际上，世上本无鬼，是巫师心中有鬼，旁人也不知道巫师心怀怎样的诡计，全凭巫师胡说。

(1) 龟甲卜

用龟壳或牛羊的肩甲骨为材料，以烧烤的裂纹判断吉凶信息，即龟甲卜。

有人认为，龟甲卜主要流行于黄河流域，而长江流域不太时兴这种方法。其实不然，楚人经常采用龟卜，《左传·昭公十三年》记载：“初，（楚）灵王卜，曰：‘余尚得天下。’不吉，投龟，诟天而呼曰：‘是区区者而不余畀，余必自取之。’”灵王贪得无厌，龟卜显示不吉，而他仍要固执地兴师征伐，违天意而一意孤行。史料中类似的龟卜尚多，说明长江流域的人很相信龟卜。

南方长期流行龟崇拜，人们把龟当作宝物。《国语·楚语下》记载楚王孙圄语：“龟足以宪臧否，则宝之”。《庄子·秋水》也记载“吾闻楚有神龟，死已三千岁矣，王巾笥而藏之庙堂之上。”《疏》云：“龟有神异故剖之而卜，可以决吉凶也。盛之以笥，覆之以巾，藏之庙堂，用占国事，珍贵之也。”

楚人的龟卜规则与中原的规则有相同之处。《尚书·洪范》说：“三人占，则从三人之言。”《左传·哀公十七年》记载楚国

① 《楚文化新探》，武汉，湖北人民出版社，1981。



“(惠)王与叶公枚卜子良以为令尹。沈尹朱曰：‘吉，过于其志。’叶公曰：‘王子而相国，过将何为！’他日，改卜子国而使为令尹。”楚王、叶公、沈尹朱参与同一占卜事。用占卜决定令尹的人选，采用少数服从多数的规则。

一般说来，天子用龟卜，诸侯用筮草。《礼记·表记》说：“天子无筮，诸侯有守筮。”郑玄注：“天子至尊，大率皆用卜也。”楚人大胆地用龟卜，颇有僭越之嫌。另一方面，楚地多湖泊，盛产龟贝，取用龟贝很方便，所以流行龟卜方法。

汉代，长江流域仍有太卜官用龟卜方法，他们选择吉日杀龟，保留龟甲，作为龟卜时用，《史记·龟策列传》记载褚先生语：“余至江南，观其行事，问其长老，云龟千岁乃游莲叶之上，蓍百经共一根。……神龟出入江水中，庐江郡常岁时生龟长尺二寸者二十枚输太卜官，太卜官因以吉日剔取其腹下甲。龟千岁乃满尺二寸。”当时的人认为千年龟甲有一尺二寸长，最为灵验，故收藏之。

直到1949年以前，西南的许多少数民族仍流行巫术占卜。他们用牛羊肩胛骨、鸡骨占卜，根据征象判断吉凶。有的地方流行牛肝卜、猪胆卜、竹卜、刀卜、贝壳卜、草茎卜。

(2) 筮占

用筮草等植物排列组合，根据数字推测吉凶，即筮占。

长江流域有许多可用于筮占的植物，西周时，楚人每年向中原王子进贡苞茅，茅草有神秘性。

长江流域一直流行茅卜。茅是茅草，有白茅、黄茅、青茅等。巫师用茅作签，卜测吉凶。《离骚》有“索藟茅以筮簪兮，命灵氛为余占之”。意为择取神秘的茅草用作预测，请巫师说明吉凶。屈原的这句期盼，表明当时的文人时常采用卜筮方法。这种方法，宋代的周去非在《岭外代答》介绍得很详细：

南人茅卜法：卜人信手摘茅，取占者左手自肘量至中指尖而断之，以授占者，使祷所求，即中折之。祝曰：奉请茅将军、茅小娘，上知天纲，下知地理云云。遂祷所卜之事，口且祷，手且捏，自茅之中捏至尾，又自茅中捏至尾，乃各以四数之余，一为料，余二为伤，余三为疾，余四为厚。

根据这四种结果，推断吉凶祸福及其时间。卜者的随意性很强，现在已不太流行了。

据一些学者研究，春秋时代，楚国基本不用《易》筮。到了战国时代，楚国开始大量使用筮法。^①

为什么楚人在春秋时代基本无《易》筮？这些是值得探讨的。

考稽先秦典籍，诸如《左传》、《国语》，可知在春秋时代，楚人尽用龟卜。

到战国时代，楚人已用拈蓍占卦。《史记·日者列传》记载楚司马季主说“分策定卦”。更早些的《楚辞·卜居》所载楚太卜郑詹尹“端策拂龟”。策，当为蓍草。

在楚国的墓葬中，已多次发现巫术的器物。荆门包山三号墓有卜筮用具，如长灵、骤灵、长恻。在有些墓中出土了用于卜筮的记录简，不乏卜官运、卜病情的材料。包山二号墓简文载有墓主左尹邵氏卜问官运的命辞：“出入侍王，……尚毋有咎”。

楚昭王相信卜筮，每事必占，但他不能根据卜兆来变化，即不擅于利用卜兆。公元前489年，吴国伐陈，楚昭王率兵救陈。吴、楚在城父摆开阵势。昭王令卜官卜战，不吉；又令占卜退兵，也不吉。进退都不吉，昭王决定继续开战，带兵攻打大冥，结果他死在了城父。此事表明卜兆是灵验的，昭王应当采用一种若

① 宋公文、张君：《楚国风俗志》，445页，武汉，湖北教育出版社，1995。



战非战的态势,或许会取得不胜不败的结局。

据《左传·哀公六年》,楚昭王固执地不愿按巫卜的意思祭河:

初,昭王有疾。卜曰:“河为祟。”王弗祭。大夫请祭诸郊。王曰:“三代命祀,祭不越望。江、汉、睢、漳,楚之望也。祸福之至,不是过也。不谷虽不德,河非所获罪也。”遂弗祭。

在昭王看来,楚人只宜祭祀长江、汉水、睢水、漳水,黄河不在所祭范围,所以不必祭祀黄河。这说明昭王对楚的地望界限很清晰,不愿做僭越的事情。哪怕是卜兆的神旨,也不遵从。此事辗转传到孔子那里,孔子赞道:“楚昭王知大道矣。”

以蓍草推测吉凶。一般以偶数为吉,奇数为凶。《史记·李将军传》记载李广“数奇”,是说他命运不好。现在西南少数民族在占筮时仍以奇数为不好的兆头。

巫师自称可以用卜筮推算孕妇腹中是男是女,其方法是:把父母的岁数分置上下爻的位置,受胎的月数放在中爻的位置,组成卦象。乾、坎、艮、震卦为男、巽、离、坤、兑卦为女。如,父母的岁数是双,作阴爻外置上下,受胎月数是单,作阳爻放在中间,组成坎卦,腹中为男。父母岁数是单,作阳爻分置上下,受胎月数是双。

清末的巫士常常采用“马前课”作预测,他们预测清朝的运数仅有十世。“马前课”是由筮占演变而致。徐珂《清稗类钞·方伎类》记载:蜀汉诸葛亮有《马前课》,每一课指一朝,白鹤山僧守元解释之,其论本朝者为第九课,……,中止,水月有主,古月为君,十传绝统,相敬若宾。证曰:“阳阴阳,阴阴阴,在卦为晋”。解曰:“水月为主,清也;古月,胡也。”

从顺治到宣统,共有十世,此“马前课”或许是在辛亥革命前

后产生的,它从舆论上、心理上动摇满清统治。所谓“古月为胡”,说明汉人对满族贵族的仇视。

2. 扶乩

扶乩是预测巫术的一种。扶乩又称为扶箕、扶鸾、降乩。它是用乩笔显示乩语,据乩语作预测的巫术。乩语即神的暗示。扶乩的源头可追溯到唐代的“请紫姑”。紫姑神在南朝刘宋时已有故事传世。宋代以降,流行扶乩。

扶乩术是失意文人的巫术,只有文化积累的文人才可能根据扶乩的纹路信口诵诗作文。宋代沈括在《梦溪笔谈》曾感叹说:“近岁迎紫姑仙者极多,大率多能文章歌诗,有极工者,予屡见之,多自称蓬莱谪仙,医卜无所不能,棋与国手为敌。”可见,从事扶乩的人不是等闲之辈,比起降神附体、巫蛊等小技更需要文化功底。宋代至清代盛行扶乩,说明文人的堕落在走投无路。

(1) 乩法与乩语

扶乩的方法

巫师降乩,先烧香礼拜,作弄一阵之后,说神灵已降,然后两人拿着约六寸长的木椿两端,中央垂直系着一根笔状的桃枝,桃枝在沙盘上移动写字,记乩语。

扶乩一般是在沙盘上操作,民间还有一些奇异的方式,有人甚至用水乩。袁枚在《子不语》介绍了盲人程术士的水乩:先准备一盆水,用手指在水面上书写符诀。一会儿,水面会泛起泡沫,泡沫就连成了一个字。反复几次,由字成诗。巫师就根据水上的字解释吉凶。这种方法仅是传说,没有谁实验成功。

扶乩的方法,民国年间在一贯道组织内很流行。湖北的一贯道经常举行“飞鸾宣化”,由“三才”(三个少年或三个道徒)实施,“三才”分别是“天才”、“人才”、“地才”。“天才”又称“机手”,负责在沙盘上写字,“人才”负责高声报字,“地才”负责抄写。三个人共同完成代神宣化的事务,道内称他们为“传法官”。



中南地区的道首王效峰曾撰文讲述一贯道的扶乩：^①

开坛,也叫开沙、土坛、扶乩、扶鸾,即所谓的“飞鸾宣化”。当时,我看到有人拿出两个一高一低的活动支架,上面各放一块木板。较低的一个摆在桌子的左前方,上边摆着沙盘,盘是木制的,长方形,长约60公分,宽40公分,高5公分,内盛干沙。沙盘里放一个乩笔和一个推耙。乩笔是用长60公分,宽3公分,厚0.3公分的蔑片弯成圆圈,圈上固定一根比竹筷子稍粗长的竹棍,竹棍的1/3在圈上,2/3在圈下,形成笔的样子。推耙,用一块长约40公分、宽5公分,厚0.6公分,上厚下薄斜坡形木板,再钉上一个木把做成。另一个较高的支架,摆在桌子的右前方,上面放有笔、墨和纸本。这都是“扶鸾”用的工具。这时,“三才”早已在另一房内静坐。静坐说穿了就是“天才”在构思:以什么仙佛的名义开坛,批写什么内容,几个字一句;或者是在默记预先拟妥的词句。“人才”和“地才”,则在摒除杂念,集中思想,为报字和抄写作准备。稍停,“扶乩”开始,点传师、男女道亲分立两旁,垂手肃立,接着“三才”出来,同立于拜垫前,天才在左,地才在右,人才居中。作揖,跪,献香3炷(由人才献);5叩首,起,作揖,各就各位:天才站在沙盘旁,手握乩笔,闭目;地才立于抄写架旁,垂手持立;人才站在沙盘前边,右手持推耙,垂手立候。二三分钟后,只见天才提笔先划两三个圈圈,随即4个字一次,3个字一次,快速循环地在沙盘中不停地横着写。这就是道中宣扬的“闭目横书”,后来,我才知道,实际上闭目是伪装的,并不是把眼闭死,而是半睁半闭,使别人看不出来。沙盘中的字迹清晰,字如行书。人才边报字边推耙,地才则不停地边听边抄写,直到天才写出“退”字。稍停,天才睁眼,放下乩笔,人才把推耙放在沙盘里,地才放下笔,3

^① 载《湖北文史资料》1994年第2辑。

人又立于拜垫前，作揖，跪，5叩首，起，作揖，鞠躬，退。这就叫“下坛”。人才随即把该篇坛训加以察看，把错漏的字添改好，然后再由人才讲解坛训。在不到20分钟时间里，写出了一篇将近400字的训谕，而且都是7个字一句，合仄压韵，文理也还通顺。到坛的仙佛是所谓“活佛师尊——济公”。训的内容，不外是宣传道义，诱惑恫吓之词。

乩语

乩语是人们对未知事情的预感。清代纪昀在《阅微草堂笔记》卷四《漆阳消夏录》四指出：扶乩“盖亦借人之精神始能运动，所谓鬼不自灵，待人而灵也。蓍龟本枯草朽甲，而能知吉凶，亦待人而灵耳。”扶乩是巫师心愿用神的形式表现出来，而巫师的心愿亦是对求乩者的揣摩。

巫术的乩语大多模棱两可，似是而非。如“船到江心不可回，人间多少是和是非，劝君多种福田地，解除轮回不吃亏”。“来来往往，匆匆忙忙，恍恍惚惚，仓仓皇皇，世间太苦，断下心肠，同登彼岸，地久天长。”这些乩语的意见含糊，求乩者得不到明示。

巫师写定乩语后，往往不作解释，只是赶快拿出缘簿，让求乩者捐献钱财，以谢神灵，实际是谢巫师骗术。

(2) 扶乩兴盛的原因

唐宋迄清，流行扶乩。为什么这段时间会出现扶乩兴盛的情况？原因在科举制。

自从隋唐设立科举制，读书人把仕途当作唯一的出路。为了预知是否“金榜题名”，为了寻求精神慰藉，有些失意的文人就钻研扶乩术，或以扶乩为业。另有许多参加科举考试的人就去求扶乩作预测。

扶乩大多用于预测科举。《夷坚志》支丁卷四《王监之》记载宋代一例：



大学生王监之，婺州人也。绍熙壬子秋荐，告假还乡里。常时好招邀大仙，遂焚香泚笔，拜祈来岁得失。即大书十五字云：“罗春伯急欲相见，已为公讨冥州差遣。”是时罗以刑书兼吏部尚书，王甚喜，谓春闱必知贡举。当于其衡鉴下登科，欲诣学参假。方解舟，疝气大作。急还家，俄顷而卒。旋营周身之具，乃罗木柏木各两片，而前后用椿板足之。始验前说“罗春伯”三字，冥州之兆，安得云吉乎！

这个王监之认为“春闱必知贡举”不料身亡，落得个木板夹身的下场。

清人薛福成《庸庵笔记·幽怪》记载两件事：

道光甲午科江南乡试，题为执圭一节。合肥县诸生，有先期扶乩问题者，乩盘大书唐伯虎三字，遂寂然不动。诸生沉思苦索，有悟者曰：“唐伯虎自号六如，此题中必有六如字也。”因检《论语》，得执圭一节。为文会者十人，是岁，合肥诸生举乡榜者七人，而六在会课中，唯李玉泉封翁以乡居未与于此会。

又道光癸卯科浙江乡试，题为子曰加我数年两章。杭州诸生亦先期扶乩问题，乩盘上大书“在白云红叶之间”。当时，莫能解者。及题既出，始悟题之上为“于我如浮云”之云字，题之下为叶公之叶字，与红叶之叶字音异而文同。

按，仕子作扶乩，实例多矣。不灵者则被人忘忽。偶有灵验者，则大加传扬。对于每一次扶乩都有多种解释，往往有某一种解释能够牵强地说通，实不足为怪。仕子心理惶恐不安，求助于扶乩，以期思想寄托。他们热衷扶乩，乩语让他们产生广泛的联想，特别是当结果出来之后，文人偏执地把结果与乩语牵强附

会,必然得出“乱语已有暗示”的结论。上文故事中的“六如”影射有六人榜上题名,这完全是附会。

3. 预测事项

人们无不希望知道未来的事情,巫师总是自称有神明感应可以预知万事变化。历史上,巫师预测的内容遍及各个方面,大到国事,小到家事,诸如农业丰欠、战争胜负、社会动荡、科举成败、婚嫁丧葬、失物疑案等,这里试举若干方面。

(1) 预测人事

楚惠王时以占卜决定官吏或将领人选。《左传·哀公十七年》记载公元前478年,楚惠王准备灭陈,向子高和子谷询问将领的人选。子高和子谷的意见不和,“王卜之,武城尹吉”。于是楚惠王派武城尹公孙朝为将帅,攻灭了陈国。同传又记载:楚惠王欲决定令尹的人选,他与叶公共同为选子良出任令尹而占卜吉凶,沈尹朱看了卜兆,认为“吉,过于其志。”楚惠王担心子良有篡位野心,“他日,改卜子国而使为令尹。”令尹相当宰相,如此重要的官职,惠王当然要依靠神示。

春秋时的诸侯国以占卜决定大事,随国有一例。事在公元前506年,吴王阖闾率军攻捣了郢都,楚昭王逃到随国。昭王的哥哥子期为救昭王,自己扮成昭王,让随人把他交给吴国。随君面对吴军压境,既恐吴,又怕楚,于是决定动用龟卜,依卜兆而行事。结果,卜兆显示交出子期不吉利,于是随君决心保护子期,以强硬的态度对待吴军,吴军只好作罢,这件事情,巫师的释兆很关键。他既可以说吉,也可说不吉或居中,但他明确表示不吉,使子期获救。

当君主不能决定由哪个儿子继承王位时,往往采用巫卜的手段,并暗中加进一些人事手段。据《左传·襄公十三年》记载,楚共王没有嫡长子,他有五个宠爱的儿子,不知应该立谁,于是遍祭名山大川的神灵,祈祷说“请神择于五人者,使主社稷。”共



王决定把一枚玉璧埋在祖庙的院子里,让五个儿子依次进来斋戒,看谁正对着玉璧叩拜,就作为神灵所立的王储。结果,五个儿子中,康王的两脚跨在玉璧上;灵王的胳膊放在玉璧上;子干、子皙都离开得很远。平王还小,抱进来,两次下拜都压在璧纽上,最后决定平王将来继位。

巫师预测人的生死祸福。古代楚国的巫师常常从事算命。试举例如下:

《左传·文公十年》记载:“楚范巫裔似谓成王与子玉、子西曰:‘三君皆将强死。’”

按,裔似是范邑的巫师,强死即无病而死。裔似以预见先兆而闻名于后世,《北魏书·阳固传》引阳固的《演颂赋》说:“识同命于三君兮,兆先见于裔似。”“似”与“似”通用。裔似预言子玉、楚成王、司马子西都死于非命。晋楚城濮之战后,令尹子玉自缢而死,成王与子西都被太子商臣(楚穆王)杀。裔似的预测为什么能如此灵验?实为他观察的结果。以子玉之死为例:晋文公在外流亡19年,回国后励精图治。楚成王深知楚不可与晋交战,《左传·僖公二十七年》记载,成王告诫子玉:“无纵晋。晋侯在外,十九年矣,而果得晋国。险阻艰难,备尝之矣;民之情伪,尽知之矣。天假之年,而除其害,天之所置,其可废乎!《军志》曰‘允当则归’,又曰‘知难而退’。又曰‘有德不可敌’。此三志者,晋之谓矣。”子玉骄狂,不听劝阻,甚至派伯棼向晋军挑战,想邀功以堵众议。成王愤怒,减少军资和士卒,使子玉的力量单薄,子玉骄兵必败。子玉的骄蛮,楚国上下臣民都久已有闻。当初,子玉在茆地练兵,一天之内鞭打了七人,楚国大夫芳贾就已预言子玉必败,批评子文不该把军务让给子玉。芳贾对子文说:“子之传政于子玉,曰:以靖国也。靖诸内而败诸外,所获几何!子玉之败,子之举也。举以败国,将何贺焉。子玉刚而无礼,不可以治民。过三百乘,其不能以入矣。”由此可见,子玉

的下场,贤达之士在城濮之战前已有预测,并非巫师喬似一人能预测。城濮战败,楚人元气大伤,政务动荡,“三人强死”势所必然。如果说喬似高明,不过是他洞察了晋楚形势和子玉的偏执骄狂,并非有神明暗示于巫。

宋代苏轼的《东坡集》多次记载预测事,卷十三云:“元丰三年(1080年)正月朔日,予始去京师,来黄州。三月朔,至郡。至明年,进士潘丙谓余曰‘异哉!公之始受命,黄人未知也。有神降于州之侨人郭氏之第,与人言如响,且善赋诗。曰:苏公将至,而吾不及见也。已而公以是日至,而神以是日去。’”苏轼是不相信鬼神的,他把这件事记录下来,应如何看待“神降”之事?我们可作几点分析:其一,也许确实有人能事先得到预感。其二,苏轼贬到黄州,尽管大多数黄州人不知道,但侨居黄州的郭氏有可能事先获得信息。其三,潘丙见到苏轼,托言郭氏降神,附会其事,编造而已。鬼神之事都是人编的,经不起再次或多次应验。

(2) 预测疾病

三国时吴帝孙权时常向巫师咨询,据《太平广记》卷三百十七记载:“孙权病,巫启云:‘有鬼著绢巾,似是故将相。呵叱初不顾,径进入宫。’其夜,权见鲁肃来,衣巾悉如其衣。”可见巫师经常在宫中出入,直接向吴帝进言。

孙休在位时也习惯于向巫师求教。据晋干宝《搜神记》卷二记载:“吴孙权有疾,求覘视者,得一人,欲视之。乃杀鹅而埋于苑中,架小屋,施床几,以妇人展履物着其上,使覘视之。”

(3) 预测失物

巫师为人卜测失物。四川农村有一种习俗是:当丢失了东西,失主就请术士到家里来,失主准备一个瓷盘,以香油涂抹,旁边点燃香烛。术士用中指细磨盘中,对盘凝神审睇,说看见了什么样的人形,失物在何方,民间称之为“磨镜”。术士往往要失主报出一个时间,术士推测吉凶时辰,有所谓的空亡、流连、赤口、



大安、小吉等名词,民间称之为“掐时”。

孙休的夫人朱主被专权的孙峻杀害,埋在(南京)的乱石冈,时间久了而墓址被遗忘,后来用巫术感应方法探寻墓地,竟然十分准确。《搜神记》卷二记载了此事,说“宫人颇识主亡时所着衣服,乃使两巫各住一处,以伺其灵,使察鉴之,不得相近。久时,二人俱曰:‘见一女人,年可三十余,上着青锦束头,紫白衿头,丹终丝履,从石子冈上半冈,而以手抑膝长太息,小住须臾,进一冢上便住,徘徊良久,奄然不见。’二人之言,不谋而同,于是开冢,衣服如之。”这件事是说巫师通过朱夫人的衣服感应其墓,两个巫师不谋而合。

(4) 预测案件

著名小说《红楼梦》大量取材于长江下游文化。作者曹雪芹对扬州、南京的民俗很了解,书中描述了许多巫术。据红学专家考证,曹雪芹出生在江苏江宁府织造府内宅,大约在江南度过了13个春秋,少年的经历给他很深的印象。

《红楼梦》第四回讲了扶鸾术。虽是叙述故事,实是批判了扶鸾,指出扶鸾显灵是人为的骗局。当时,贾雨村碰到一桩棘手的案子,门人帮他出主意说:

老爷只说善能扶鸾请仙,堂上设了乩坛,令军民人等只管来看。老爷只说“乩仙批了……。”小人暗中嘱咐子令其招供。众人见乩仙批语与拐子相符,自然不疑了。

门人的谋划,是要贾雨村托言扶鸾断案,门人则暗中安排应合,以神的意旨使众人相信案子判得准确,读者阅至此,恍然知道扶鸾只不过是借神道而已。

(5) 预测婚姻

巫师帮助预测婚姻前景。任何一对新人在结婚前都想知道

未来的前途,在民智未开的山区更是如此,贵州从江县加勉乡等地苗民经常请巫师施行蛋卜^①。所谓蛋卜,由巫师用锅底上的黑烟在蛋壳上画一椭圆形封闭曲线,在蛋壳上分出嘴、双翅、腰、脚等部位。蛋形大的一端为嘴,小的一端为脚,巫师手捏鸡蛋而念咒,念毕,将蛋煮熟,用刀把蛋剖成两边,去掉大的一半中的蛋黄,对着阳光看蛋白,如果蛋白厚度均匀、蛋白透亮,是为吉兆。如果左边的蛋白较厚,右边的薄,表示男强于女,反之则女强于男。男方与女方的家庭根据蛋卜来安排婚姻大事,巫师的预言往往决定了婚姻是否成功。

(6) 预测国事

元末用巫语预测国事。如元末流行乱语:“天遣魔军杀不平,不平人杀不平者,杀尽不平方太平。”陶宗仪《辍耕录》卷二十六记载说:“至元十三年(1276年),江南初内附,民间盛传武当山真武降笔,书长短句曰西江月者,镀刻于纸,黄纸模印贴壁间,其词曰:九九乾坤已完定,清明节候开花,米田天下乱如麻,直待龙蛇继马。依旧中华福地,古月一阵还家,当初指望作生涯,死在西江月下。”乱语中“米田”“古月”言番人胡人,九九八十一代指元代在立国八十一年后已面临危机。

晚清庚子事变之前,乱语满天飞,把人心搅得惶惶不安。义和团的坛谕就是乱语,尽是诡秘的预言。如关帝坛谕推测天有十愁:“一愁天下不安宁,二愁山东一扫平,三愁湖广水连天,四愁四川起狼烟,五愁江南大荒乱,六愁人死多一半,七愁义和拳人弱,八愁洋人直隶闹,九愁有衣无人穿,十愁有饭无人吃。”这些乱语的内容反映了民众的担忧。

(7) 预测战事

吉凶由人。当求卜者必欲得到吉兆,巫师必然会以吉兆相

^① 参见《苗族社会历史调查》(二),72页,贵阳,贵州民族出版社,1987。



告。这种情况在《左传·鲁昭公十七年》记载了一例,说吴楚交兵,楚平王派阳句抵抗吴军,阳句“卜战,不吉”。楚军司马子鱼不服,认为“我得上流,何故不吉?”于是重新占卜,以命令的口气对龟甲说要大吉,果然得到吉兆。由于楚军有必胜的信念,最终“大败吴师”。

曾国藩对于神秘不可解释的扶乩现象,偶亦信之。薛福成在《庸庵笔记·幽怪》记载:

曾文正公尝告幕客曰:余向不信扶鸾等术,然亦有奇验者。李忠武公(续宾)之克九江也,余方銜恤家居。一日,偶至余弟沅甫宅中,塾师方与人为扶鸾之戏,问科场事。余默念此等狡狴,何足为凭?乩盘中忽写赋得偃武修文得闲字。余言:“此系旧时灯虎,作败字解,所问科场事,其义云何?”乩盘中又写为九江言之也,不可喜也。余诤曰:“九江新报大捷,杀贼无遗类,何为言败?”又自忖九江去此二千里,且我现不主兵事,忽提及此,亦大奇事。因问:“所问不可喜者,为天下言之乎?抑为曾氏言之乎?”乩判为天下大局言之,即为曾氏言之。时戊午四月初九日也,余始悚然异之,而不解所谓。至十月而果有三河之败,全军尽歿,忠武及余弟沅甫咸殉焉。乩仙自言彭姓,河南固始县人,新死于兵,将赴云南某城隍之任,道经湖南云。

噫,一军之胜负,关系甚巨,此时文正虽奉讳里居,而东南全局隐倚以为轻重,忠武固文正旧部,而文正之弟又在军中,半年之前,败征未见,而鬼神早有以告之,凡事莫非前定,岂不信哉。

按,三河之役前半年,扶乩已预测湘军必败,此实为奇谈,亦使曾国藩不得不信服。然而,每次战役前有多次预测,有预言胜的,有预言败的,有预言和的。哪一种预言命中了,则就成为奇

谈了。乩仙是有阅历之人,他由河南去云南,途径湖南,或许根据某些迹象推测湘军必有一败,亦未可知。

二 盼求类巫术

人类不仅总是想预知未来之事,而且总是盼望天神赐福,降临好运。人是有情感,有意志,有欲望的生灵。人们总是希望有一定的场所、机会表露自己的愿望。人们不能直接与天神交感,巫师就充当了神与人之间的媒介。巫师参与祭祀、祈禳,以请神、降神等形式取悦于天神,向天神表达盼求,又借天神之口以满足人们的心愿。

趋吉避凶心理是人类必然的、正常的心理。在科学不甚发达的时代,人类不可避免地要采用一些看起来很愚昧的趋吉避凶方式。从特定的历史条件出发,对这种方式的存在,我们应从理解的态度去看待,而不应鄙视、非议,更不应猛烈批判。如果那样做,不仅不能从根本上解决问题,还会引起抵触或反感。因此,宽容、理智、冷静地对待各种趋吉避凶方式,才能客观地深入地了解它。

楚人从二千多年前就有招魂巫风,至今在湘黔山区仍保存这种巫风。巫师对魂要喊、赎、追,竭尽表演之能事。当代学者龙文玉介绍说:

苗族把招魂形式分为两大类:一是为病者招游魂,二是替死者招亡魂。为病者招游魂的形式是“难贵”、“柳贵”、“追魂”。

“难贵”相当于邻近汉族地区的“喊魂”,由病者亲属两人配合,前者拿病者衣物呼唤病者的姓名,后者在后面随声而答。在过沟过桥,转弯岔路处,喊身要高,答声要响。“喊魂”之后,病者不愈,便认为魂魄已被贪财鬼锁进了关魂牢,就举行柳贵活动,意译成汉语是赎魂,由苗族巫师代赎……巫师骑长板为



“飞龙飞马”，头戴菖蒲，手拿桃木刀，边舞边唱，有时要折腾一天一夜。^①

求神许愿，愿望达到了则敬神还愿。人们在婚娶、丧葬、盖房、春播、灾异、生病、外出、科举等生活事情无不有祈求，所以时时都要请神荫佑。一当愿望实现，不论是什么原因实现的，乡民认为神不可欺，欺神则神怒，所以要还愿。笔者到农村考察，发现在烧香敬神的乡民中，有三分之一的人都是还愿的。还愿时感谢神灵暗中赐福，申明不忘神佑。还愿时又许下新的愿望，如“风调雨顺”、“全家无病无灾”等等。这样，乡民年复一年地周转于许愿、还愿的求神之中，并且愈来愈信神。

湖南的偏远山区流行巫术。清朝道光元年的《辰溪县志》记载当地的民俗说

求财、求嗣、求雨、禳灾、禳病，必延巫致祝，或请道士建醮燃烛，又有还雉愿者，遇有祈禳，先于家龕焚香叩许，择吉酬还。至期，备牲劳，延巫至家，具疏代祝，鸣金鼓，作法事，扮演《桃源洞》、《神梁土地》及《孟姜女》等剧，主人衣冠，随巫拜跪，或一日、三日、五日不等。其名有三清愿、朝王愿、云霄愿、白花愿之属。亲友送贺，分掷钱赏巫，曰“歌钱”。^②

还愿巫术是以表演戏剧的形式，装扮角色，鸣金击鼓，一连数天，聚会乡邻，以娱乐祈吉。

1. 祭祀祈禳

(1) 祭祀

① 龙文玉：《苗族的招魂风俗与屈原的招魂作品》，载《吉首大学学报》1982年第1期。

② 《中国地方志民俗资料汇编·中南卷》，608页，北京，书目文献出版社，1991。

中国古代重视宗法伦理,人们有许多祭祀活动,祭祀社稷,祭祀祖宗,祭祀功臣,祭祀日月山川。巫师经常参与祭祀。

商代的祭祀由巫导演,巫把祭祀的过程简要地刻写在卜骨上,保存在库房,作为将来核实其是否灵验的依据。

周朝取代商朝以后,对待鬼神的态度有所变化。周人尊礼尚施,敬鬼神而远之。比起商人,周人鬼神观念有所淡化。但是,周代特别重视祭祀,比商代有过之而无不及。《左传·成公十三年》记载:“国之大事,在祀在戎。”《国语·楚语》记载:“天子遍祀群神品物,诸侯祀天地,三辰及其土之山川,卿、大夫祀其礼,士、庶人不过其祖。”可见从上到下的祭祀成为严肃的制度。

祭祀制度为巫师提供了活动舞台,使他们有表演机会,能淋漓尽致地施行巫道。

1986年在四川广汉三星堆发现的祭祀坑,考古工作者推测距今有3000年左右,大约相当于商代末周初。从发掘的青铜器、金器等祭祀礼器看,多与巫术有关,反映了当时的自然崇拜、祖先崇拜、鬼神崇拜。祭祀坑内出土了一件172厘米高的青铜巫师像,巫师身穿云雷纹左衽长袍,手握玉琮,一副神秘而得意的样子。

三星堆是个谜,许多问题还没搞清楚。商代时的长江流域文化到底发展到什么水平?四川平原在当时盛行巫术么?现在都很难回答。

《楚辞·东皇太一》记载楚人祭祀的华丽场面,不亚于一场音乐会。其辞云:“瑶席兮玉瑱,盍将把兮琼芳。蕙肴蒸兮兰藉,奠桂酒兮椒浆。扬枹兮拊鼓,疏缓节兮安歌,陈竽瑟兮浩倡。灵偃蹇兮姣服,芳菲菲兮满堂。五音纷兮繁会,君欣欣兮乐康。”有桂酒、姣服、五音,祭祀的场面可听、可视,其乐也陶陶。

汉朝初年,在全国实施巫师祭祀制度,由上而下,遍及全国,有巫师祭祀各类灵物。《汉书·郊祀志》记载:



令祝立蚩尤之祠于长安。长安置祠祀官、女巫。其梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫祠五帝、东君、云中君、巫社、巫祠、族人炊之属；秦巫祠社主、巫保、族垒之属；荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫祠九天，皆以岁时祠官中。

由此可见，巫按照地方分类，有梁巫、晋巫、秦巫、荆巫之别。巫师各有祭祀的对象，如天、地、日（东君）、云（云中君），甚至还有巫社、巫祠、巫保、巫先这样的古巫之神也被作为神祇共同受到祠祭。

（2）祈禳

祈禳与祭祀是同一类性质的行为。但是，祈禳没有祭祀那样正规。

长江流域在古代普遍流行祈禳。所谓祈禳，就是请求驱凶得福。《尔雅》郭注：“叫呼请事曰祈。”《说文》：“磔攘除厉曰禳。”每年上元前后，民间请巫道驱瘟火，祈丰年。春夏之秋，旱则祈雨，禁屠沽。冬季宰牲报享。巫师为婆娑舞，百姓恬不为怪。祈禳时，巫师设香楮、酒肴，诵《北斗》、《莲华》、《药师》诸经。田家祷祝田祖，农工商贾各祭其始事之神。

祈禳又称祷禳，四川各地的方式有所不同。据四川的《重修彭山县志》（八卷，民国三十三年铅印本）记载：

祷禳之礼，自古有之，所以事鬼神，祛不祥，除疾病也。古以巫为之，今以术士为之。为之者不同，而其意一也。俗于二、三月间召术士，筮日设坛建清醮。醮之日禁屠宰，户皆于门为所禳神位，术士夜出巡视，则户各于所为位前燃香烛，谓之“清街醮”。毕，则为纸船，以人舁之，导以钟鼓行于市。术士扫帚、扇、剑、牌，帚有令，扇有符，逐户以扇灭其火，取其所禳之神而

仆之，持剑书符以牌拍其门，咒而以帚扫出之投于船毕，则焚之江，谓之“扫荡”。古者方相氏掌熊皮、黄金四目，元衣朱裳，执戈扬盾，率百隶而时雉，以索室驱疫，此犹其遗意也。市中苟有盗火之警、疾疫之变，必重为之，谓之曰“瘟醮”。若人家自因不虞，召术士作之者，则曰“谢土火”，皆所以禳其除灾而虑变也。五六月间，农夫共为秧苗醮，亦属祈年禳灾之意。至于禳病，有为朝斗之事者，召术士以朱粉画魁柄各星于庭，燃灯于其中，灯如星图数，又遍燃烛于其外，设星神位，礼厢禳之，此有力者之所为也。^①

由此可知，巫士与术士的职守到了清末民初已无区别，避邪的名目繁多，有“清街醮”、“扫荡”、“瘟醮”、“谢土火”等。从农历二三月至五六月，斋醮不断。

蜀地用巫术祈禳。《汉州志》（四十卷·清嘉庆二十二年刻本）记载当地人“有疾延巫祈祷，曰‘打保福’；无疾亦为之，曰‘太平保福’。若争端不白，赴城隍庙刑鸡狗相誓，其事亦息。”^②

巫师帮助不育妇女满足愿望。据宋兆麟先生调查，在四川省木里县俄亚乡卡瓦村居住着 20 多户摩梭人，他们以钟乳石为男根，加以崇拜。巫师带着不育妇女进洞拜钟乳石，洞内有水，巫师认为是“合吉水”，让妇女以之饮用或洗身体，并口念咒语。

巫师帮助百家除灾。为了增强除灾效果，巫师常化妆、涂面。据贵州《毕节县志》记载当地在清代时的巫术文化，“每岁春时，城市乡村，醮钱延僧道作清醮，以纸扎龙船，巫以朱墨涂面，像灵官雷部各神，沿户搜捕，以禳瘟疫。”^③

① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，191 页，北京，书目文献出版社，1991。

② 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，65 页，北京，书目文献出版社，1991。

③ 引自郭净《中国面具文化》，62 页，上海，上海人民出版社，1992。



(3) 祈求风调雨顺

先民把巫当作天神与人类交接的媒介,通过巫术感应祈求风调雨顺。三千多年前的殷商甲骨文就有了“巫”字,近人罗振玉在《殷墟书契考释》第五解释“巫”字条说:巫在神幄中,好像执事于神。卜辞中有许多关于巫祭山川,求平安的材料,限于排版困难,此不录引。史书中亦不乏记载,《荀子》、《竹书纪年》、《说苑》、《吕氏春秋》有资料可证。

民以食为天,农业丰收是人们最大的愿望之一。封建社会的帝王每到立春之日要祈年,偏僻乡村的土著也是定期求神赐给丰年。在求神时,巫师作法,向神转达百姓的愿望。如果天旱,巫师就祭天求雨。如果是天涝,就祭天求晴。如果有蝗灾,就祭天灭虫。巫师代表了民意,求天就是求丰收。

社会有需求,就会有应求之物。巫就一定社会需要的产物。在科学不发达的社会,人们不能处处以科学解释各种现象,科学在许多方面无济于事、无能为力,于是巫就有了用武之地。如,每当久旱,人们迫切盼望下雨,上天无路,入地无门,只好请巫作法。巫哪有呼风唤雨本领,迫于无奈,只好粉墨登场。他们看见每次蛙鸣时天就会下雨,以为蛙鸣可以呼应上天,就学习蛙鸣和蛙跳。天天学,天天盼,旱久必雨,物极必反,终有一天会下雨。当雨下降时,人们就以为是巫术的灵验,感激巫术为民造福。

用巫道之法降雨,三国时有传闻。《搜神记》卷一记载葛玄有这个本领:“葛玄字孝先,从左元放受《九丹液山经》,……尝与吴主坐楼上,见作请雨土人,帝曰:‘百姓恩雨,宁可得乎?’玄曰:‘雨易得可。’乃书符著社中,顷刻间,天地晦冥,大雨流淹。”

《抱朴子》记载:“外国方士能祝龙临渊,禹步,龙浮出长数十丈余,国少雨屢旱者则赍一龙往卖之,一龙千金,取一头着渊中即兴云雨也。”这是祝诅巫术,企图在旱季求雨。求雨的动机是

好的,方法却是愚昧的。

梁武帝时,每遇旱灾,则由巫师祈求蒋帝神赐雨。《南史·曹景宗传》记载:“先是旱甚,诏祈蒋帝神求雨,十旬不降。帝怒,命载获欲焚蒋庙并神影。尔日开朗,欲起火,当神上忽有云如伞,倏忽骤雨如写,台中宫殿皆自振动。帝惧,驰诏追停,少时还静。自此帝畏信遂深。”蒋帝即东汉蒋子文,死后被尊为神。

宋代民间用巫术求雨,以水为感应。《夷坚志》支乙卷第三《周狗师》记载:“岳州崇阳县村巫周狗师者,能行禁祷小术。最工于致雨,其法以纸钱十数束,猪头鸡鸭之供,乘昏夜诣湫洞有水源处,而用大竹插纸钱入水,谓之‘刺泉’。凡以旱来请者,命列姓名及田畴亩步,具于疏内,不移日,雨必降。”

巫术求雨,有许多神秘的仪式与禁忌。一般要筑求雨坛。坛址选在水的附近,如湖、池旁边。坛呈方形,高三级。坛上挂图画,画有龙、鱼、云气等物,据说这些图形可以感应雨水。春不雨,在东方造青龙。夏不雨,在南方造赤龙。秋不雨,在西方造白龙。冬不雨,在北方造黑龙。如果大规模祈雨,就要在不同的方位设多座坛,甲乙日在东方设坛,丙丁日在南方设坛,戊己日在中央设坛,庚辛日在西方设坛,壬癸日在北方设坛,并分别造青龙、赤龙、黄龙、白龙、黑龙。地方官员要吃斋,每日两次祷祝,如果久祷而不雨,就要请巫师跳舞,或让巫师曝晒,或把神置于薪柴上,或击鼓呐喊。宋真宗咸平年间天大旱,扬州知府魏羽上奏《雪祀五龙祈雨法》,大抵就是以上方法。

祷雨祈天离不开巫师表演,明代张璨有一首《社庙观巫师降神》描述得很生动:

灵风吹坛毛发竖,老巫跳踉作神语。
千轮万马空中来,东海神君许行雨。
急酒椒酒祭神兵,黑旗颭日阴云兴。



鼓声咚咚未彻鸣，纸钱灰湿天瓢倾。

须臾雨歇神归去，神鸦犹噪坛前树。

用泼水的形式表示感应求雨。《古今图书集成·岁功典·立春部》引浙江书志，说浙江余姚县“立春前一日迎春于东郊，装春官，充以丐者，沿街贮水，俟其过，以泼之淋漓委顿，以为夏雨之征，布种于县门侧。丰欠水旱，乡人取验于是。”由此可见，巫术的感应方法被借用到春耕前的求雨活动之中。人们深信这种行为可以感动上苍。

江西同治年间编修的《铅山县志》卷五《风俗》记载：“六月遇旱，城内外居民蜂屯蚁聚，头戴柳圈，手擂大鼓，群诣石井庵龙潭及观音岩等处求雨，至县衙前请邑侯出拜龙神或邑侯自行虔祷，无不立应。”可见求雨是有群众基础的，由不得地方官员。

同治《南昌府志》卷六十六《杂类》记载清代的巫师祈雨：

嘉庆丙子旱，乡人往祈，立坛于白石桥。有巫者为神曰：吾昨夕自龙山获二龙，当于某日雨，雨止吾当送去。遂以瓶水贮之背黑腹赤蛇头鱼尾足蠕蠕然。观者如堵，居人疲于应接，且疑巫言不待其期而放之溪中，是物溯流而上迳回龙山。去其时日烈如辉，竟天无云。须臾片云从龙山起游漫四布，雨如倾盆。溪中怒涛高数丈。白石桥田庐皆毁而四境获沾足焉。是所谓灵湫黄鱼能致风雨者欤。

湖北恩施地区流行巫师求雨，据清代同治五年的《来凤县志》介绍当地民俗：

大旱或召巫祷于洞神，巫戴杨枝于首，执兔吹角，跳跃而往，众鸣钲击鼓随之，名曰：“打洞”。或祷之于邑之佛潭，沿溪

毒鱼，名曰“闹佛潭。”击潭底有灵鱼，能出云为风雨也。

人们对大自然无可奈何，只好用尽各种办法感应自然，巫术就派上了用场。

巫术不仅用于祈雨，还用于祈晴。清代赵翼在《陔余丛考》卷三三记载：“吴俗，久雨后，闺阁中有剪纸为女形，手持一帚扫悬檐下以祈晴，谓之‘扫晴娘’。”在民俗中，女属阴，女子最勤劳，由她们拿着扫帚扫散天上的浓云，所以就天晴。把剪纸挂在屋檐，颠倒着挂，足朝天，寓意站在天上扫。当天晴以后，就将剪纸烧掉。

巫师求雨而献身，受到民间祠祀。《古今图书集成·巫覡部》引《广信府志》，讲述宋朝在江西乡间的一件事：

贵溪县仁福乡圣井，相传宋初有郭巫祈雨井上，忽坠所吹白牛角，巫投取之，遂坠井。初不觉，既而见水中，有楼台，俨然一老翁中坐，侍卫森列，持所坠角于牖间。巫进请角，翁谓曰：旱乃天数，非吾独专，小民不修诚回天，而昼夜聒井何为。故夺汝角，巫恳请不已，谓后不敢聒井，翁命还之。巫得出，衣中不濡。后再旱，巫违前诚，吹角井工，角复坠井，巫取之，溺不复出，逾五日尸出山前潭水上，僵坐不仆。渔者推赴长流，旦视坐如前。如是者数四，尸竟不去，亦不朽败。是夕梦见于乡人曰吾郭巫也。向再如井见龙，龙谓数入冥间不令出，既因命我掌祠，出尸以见异。乡人往验之，信为立祠，凡有祷则应。宋理宗朝三十代真人赴阙雪旱檄井龙致雨，大验。遂言于朝，敕封广运侯。

巫师有祈雨之绝技，但巫师必须遵守“游戏”规则，不得惹怒水神，否则被制裁。故事中的巫师为民求雨而献身，后来托言百

姓建祠而受祭。托言者,无非是未死的巫师。故事中的幻术颇蹊跷,水下有楼台和老翁,殊不可信。

(4) 防洪防雨

长江中游常受洪水之苦,1788、1860、1870、1931 这 4 个年份的水灾使几千公顷农田淹没,数千万人流浪。据长江流域规划办公室档案资料室编的《长江历代水灾记载》,长江在唐代发生大水灾 16 次,宋代 63 次,元代 16 次,明代 66 次,清代 62 次,民国 37 次。唐代是平均 18 年一次,清代是平均 4 年一次,民国是年年水灾。

清乾隆五十三年(1788 年),川西和长江中下游连降暴雨,湖北省 36 个县被淹,江堤有 22 处溃口,荆州城成为泽国。

灾异的原因,民间有人以为是鬼神作怪,如钱塘江的潮起潮落,人们认为是伍子胥作祟,他被吴王夫差处死,尸体抛入江中,冤枉太深,所以驱水为涛。人们耽心潮水为害,就在江边建子胥庙祭祀,欲宽慰伍子胥,停止暴涨之潮。

祈禳有时求雨,有时求晴,有时既求晴又求雨。宋代江西就发生过这样的事情,朝廷下令祈雨,而地方需要祈晴,为了两相兼顾,只得同时进行,天神不知所从,百姓讥为笑谈。洪迈在《容斋随笔·四笔》记“水旱祈祷”说:

乾道九年(1173 年)秋,赣、吉连雨暴涨。予守赣,方多备土囊,壅诸城门以杜水入,凡二日乃退,而台符令祷雨,予格之不下,但据实报之。已而闻吉州于小厅设祈晴道场,大厅祈雨。问其故,郡守曰:“请霁者,本郡以淫潦为灾,而请雨者,朝旨也。”其不知变如此,殆为侮惑神天,幽冥之下,将何所据凭哉?俚语笑林谓:“两商人入神庙,其一陆行欲晴,许赛以猪头。其一水行欲雨,许赛羊头。神顾小鬼言:‘晴干吃猪头,雨落吃羊头,有何不可。’正谓此耳。坡诗云:‘耕田欲雨割欲晴,去得顺

风来者怨。若使人人祷辄遂，造物应须日千变”。

人们求神有很强的目的性。由于信息不灵，朝廷祈雨的圣旨往往是“马后炮”，已经过时，地方官不敢违背圣旨，所以一边祈晴，一边祈雨，这也算是灵活应对罢。洪迈根据此提出：“海内雨暘之数，郡异而县不同，为守为令，能以民事介心，必自知以时祷祈，不待上命也。”祈祷本是无效之举，为了应付社会上的要求和朝廷圣旨，而做一些形式上的事情，实为浪费。

2. 降神附体

巫要使人们相信他，就要有沟通神的本领，平民百姓之所以相信巫，就因为巫自称是神与人之间的媒介。巫师通过法术，自诩把神请下来了，附会到了自己身上，自己代神说话，发表神旨，满足人们的愿望，这种行为即是降神附体巫术，俗称降神、下神。

“降神”一词在上古已出现，《诗经·大雅》有“维岳降神，生甫及申。”《楚辞》充满神祇降临的描述，《山海经》讲述有许多巫师往来于天上人间，反映了人们对神的企盼。

在信阳楚墓锦瑟上绘有巫师三种形象，一种是身穿红色长衣，双手各如鸟爪持一蛇；另一种是双手合持一法器，伫立在蟠曲的蛇身上；第三种是两腿微启，腹前有一龙首，左侧立一龙身。这三种形象似乎象征降神附体。（参见《楚文化觅踪》，中州古籍出版社 1986 年版。）

降神巫术尚红。早在原始宗教就有用赤铁矿粉作为避邪的传统。长江流域巫术经常用红色驱煞。宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《李氏红蛇》：“招村巫马氏子施法考验。巫着绯衣，集邻里仆童数十辈，如驱傩队结束。”绯衣即红衣。南方考古多次发现大红色衣物，亦与镇邪有关。

神从天降的观念，先秦已很普遍，南方尤盛。《山海经》有巫咸等上下往来于天地之间的记载。《楚辞》有“巫咸将夕降兮”



(《离骚》)、“帝子降兮北渚”(《九歌》)的记载。这说明当时的人们很相信神降。

《九歌·大司命》有一段词似是巫师降神时内心的独白：“灵衣兮被被，玉佩兮陆离。壹阴兮壹阳，众莫知兮余所为。”众人围观，都不知道巫师在变什么法术，而巫师自我感觉有神灵降临附体，在阴阳中恍惚。

贵族降神有一套复杂的仪式，如设帐、供糈椒、陈肴酒，奏乐起舞，祈祝。所谓设帐，即在郊野或旷地撑起帷帐，设置祭具。《九歌·湘夫人》记载，以荪草为墙壁，紫贝铺庭院，木兰为屋椽，薜荔为大幔，于是，九疑山的众神纷纷降临。所谓糈椒，即精米和香物，这是百神最喜欢的供品。还有香甜的酒肴，既能消毒，又能醉倒神仙。巫师翩翩起舞，呈欢乐貌。《楚辞·云中君》“灵连蜷兮既留”，王逸注曰：“连蜷，巫迎神导引貌。”

秦末刘邦揭竿造反，有巫师代神发言，神化刘邦。《汉书·郊祀志》记载：“汉兴，高祖初起，杀大蛇，有物曰：‘蛇，白帝子，而杀者赤帝子也。’”物不能言，当为人言。“物”“巫”谐声，“物”在此处可释为“巫”。任意解释神秘的现象，只有巫才具有这种职能。刘邦杀蛇，发生在江南，长江中下游在上古一度以蛇为图腾，刘邦杀蛇的文化内涵在于五行生克，赤帝代白帝，更换朝代是天的意志。

唐代陈劭撰《通幽记》（见《太平广记》卷四七〇），其中有巫术故事，如《薛二娘》请巫师降神，审知獭精惑女怀孕。江浙的民间长期有獭精迷惑男女的传闻，一当有人中邪，就请巫师出来相救。其故事如下：

唐楚州白田，有巫曰薛二娘者，自言事金天大王，能驱除邪厉，邑人崇之。村民有沈某者，其女患魅发狂，或毁坏形体，蹈火赴火，而腹渐大，若人之妊者。父母患之，迎薛巫以辨之。既

至,设坛于室,卧患者于坛内,旁置大火坑,烧铁釜赫然。

巫遂盛服奏乐,鼓舞请神。须臾神下,观者再释。巫奠酒祝曰:“速召魅来。”言毕,巫入火坑中坐,颜色自若。良久,振衣而起,以所烧釜覆头鼓舞,曲终去之。

遂据胡床,叱患者令自缚,患者反手如缚。敕令自陈。初泣而不言,巫不怒,操刀斩之,骤然刀过而体如故。患者乃曰:“伏乞”。自陈云:“淮中老獭,因女浣纱悦之。不意遭逢圣师,乞自此屏迹。但痛腹中子未育,若生则不杀,以还某,是望外也。”……方说,被完纱时,有美少年相诱,因而来往,亦不自知也。后旬月,产獭子三头,欲杀之。

女子交代了被獭精诱奸的经过,神话色彩很浓。由此故事可知:巫师的存在,是愚昧社会的要求,也是历史的必然。人们有迷信的观念,有大惑不解的事情,他们就心甘情愿地找巫师。巫师自称有法术,且装模作样地表演,很有欺骗性。

宋朝淳熙年间,在华亭县(今属上海)有个汉霍将军祠,庙里有个巫者自称可以使霍去病将军附体传言,方圆几十里的乡民都前来供奉巫者。有一位乡民叫沈晖偏不信巫者,与巫者争辩起来。突然,沈晖倒在地上了,呈昏迷状。庙里的巫者就神气起来,说沈晖得罪了神明,神明降临惩罚沈晖,乡民纷纷围观,对巫者很恐惧。突然,沈晖跳了起来,扭住庙巫就打,说你这骗人的巫,我刚才是装扮倒地的,看你如何表演,庙巫觉得没趣,躲进庙里,再也不敢大发谬言了。江浙一带的许多人都知道这件事,《初刻拍案惊奇》第三十九卷载有此事。此事说明,在下层民众中仍有不信鬼神的人,他们甚至敢与巫术斗争,而民间乐于传述批巫的故事。

太平天国流行降神附体巫术。早在太平军起义初期,杨秀清、萧朝贵便利用巫术,假托天父、天兄下凡,号令民众。以后,



太平军打到了长沙、武昌，定都南京，都一直沿用降神附体。杨秀清每当弄权时，声称天父下凡附体，装神说话，指责太平天国的将领，甚至奚落洪秀全，他还预测事态未来的发展趋势，告诉人们应当如何去做。

降神附体巫术之所以在太平天国流行，关键是有群众基础。起义的农民大多相信宗教迷信，对传统巫术深信不疑。太平天国的头目认为巫术有一定的作用，它能用宗教的形式把农民笼络在一起，使涣散的农民有精神寄托和约束。在农民没有找到正确理论为指导时，巫术就有可能被利用。

在太平天国攻城夺池之时，清朝官员用降神巫术与太平军作战。当时的两江总督陆建瀛身居要职，其防守方略不过是方术小伎而已。汪士铎在《乙丙日记》卷二记载：

陆建瀛之率师迎剿也，自称霜神助阵，云见赤身女子在前督阵。既败归，“贼”围城，陆堵御城上，又称观音大士助守城，使城中人家焚香，既而无验，又使人扛丧家方相上城以示“贼”，云天神助，“贼”大笑谑，陆乃无如何，……嘻，此我大臣之经略也，既粉饰以欺君，又荒诞而诬民，徒供有识者一噱尔！

总督大员的战术是用邪术对付勇猛的太平军，何等昏庸无能。清朝用这样的人当官，岂有不亡之理？

降神附体者往往有些奇异的举止言谈，令人捉磨不透。王同轨《耳谈》有一篇《张翼德附身》，讲述了降神附体之事：

永州（今属湖南）有男子，为神所附，自称汉张翼德也。持巨木刺舞，不知其重，言祸福亦甚符，里人尊事之。

一青衿独曰：“吾有对语云：‘神即神，人即人，神何可附

人。’能对则真张将军，不然，就是草木妖假名耳！”其人即仆地，不省。半日，复舞木，大言曰：“尔为尔，我为我，尔焉能浇我。好否？”青衿曰：“对善矣，然必半日始得，谓何？”其人笑曰：“我岂作学子对者！今往黄鹤楼叫吕岳对来。”大是翼德口语。

按：吕岳即八仙之一的吕洞宾。张翼德即蜀国猛将张飞，明代时的张飞已被神化，乡民崇敬张飞，所以声称张飞降临。永州的这位巫士的神经质与常人不同，但也许学习过诗词，所以能在考虑半日之后应对自如。他应当是一位失意落魄的文人。

西方的巫术也有降神，神与魔混淆，西方人认为魔界之王是鲁司非鲁，也有极大的权威，把他请下来，没有什么事办不成。但是，如果降魔时不虔诚，魔不愿意出来，或者出来时心烦，则事与愿违。巫师降魔是在有月之夜，最好在入烟稀少的旷野或林地，念着咒语。

所谓降神，当然是巫师的骗局。明清有个故事说出了真相：

有一端公教着个徒弟，一日端公出外，有人来请跳神。这徒弟刚会打鼓唱歌，未传真诀，就去跳神，到了中间不见神来附体，就奈何信口扯了个神灵，乱说一遍，得了钱米回家。见他师傅，说道：“好苦！”把他跳神之事说与师傅，师傅大惊：“徒弟你怎么知道？我元（原）来就是如此！”^①

这个端公师徒就是降不得神的巫师，每逢作法事就信口编出一个神，混一点钱米，而乡民依然相信他们的降神。降神之风经久不衰，这种现象是值得我们思考的。

“降神”不是很难的事情。世上本无神，神是人想象的超凡

① 周启明：《明清笑话四种》，10页，北京，人民文学出版社，1958。



之物,所以巫师只要用胡言乱语就可搪塞愚民,愚民不可能验证巫师言语的真实性。

即使一般的平民百姓,也可以轻易“降神”。只要虔心施术,装出疯疯癫癫的样子,口念咒语,失去常态,就可以对人谎称已有神祇附体了。

三 攻防类巫术

巫术在精神上和实践上有很强的攻防意识。我们可以把巫术分为防守型和进攻型。

所谓防守巫术,就是用一些方法防止鬼煞的伤害和仇人的伤害,如采用符咒、照妖镜、石敢当等巫术手段保护自己。

所谓进攻巫术,就是用巫蛊之类的巫术去伤害仇人。

防守巫术与进攻巫术是一个整体,难以割裂。这两者在实际上只有心理作用,不可能直接达到预想的结果,在理论上是荒谬的。

中国是个农业古国,农耕民族的保守性大于攻击性,因而巫术的形式大多是保守性巫术,即防止受到外来邪恶伤害的巫术居多。

一般说来,中国民性趋善,乐于白巫术,痛恨黑巫术。黑巫术以进攻和伤害为特征,违背了“和合”观念。在民众看来,善有善报,恶有恶报,黑巫术在施恶的过程中必然会自食恶果。因此,黑巫术没有普遍地流行,仅仅只是暗地里个别施行。

在白巫术、黑巫术这两者之间,白巫术是防守型、趋吉型;黑巫术是进攻型、施恶型。因此,对黑巫术应重点打击。尽管黑巫术不可能有巫师自吹的那么大的神力,但其造成心理伤害,导致部族或村落矛盾扩大,危害性不可低估。

汉代在西南流行伤害类巫术。《汉书·西南夷传》记载:“成帝河平中,夜郎王兴与钩町王禹,漏卧侯俞更举兵相攻。牂柯太

守请发兵诛兴等,议者以为道远不可击,乃遣太中大夫蜀郡张匡持节和解,兴等不从命,刻木象汉吏,立道旁射之。”夜郎王刻木人,像汉朝的官吏,然后命令士兵射箭,希望通过这种感应伤害汉吏。这类巫术在精神上有作用,一方面激怒汉吏,另一方面培养士兵的憎恨之情。

1. 符文咒语

符咒术是用符文咒语为手段的巫术。不论是巫士,还是道士,都常采用这种方法。他们认为符咒可攻可防,既可以驱邪,也可以趋吉。

近代新文化运动主将、安徽人胡适在《名教》一文说过:“我们的古代老祖宗深信‘名’有不可思议的神力。我们也免不了这种迷信的影响。这也是幼稚民族的普遍迷信,高等民族也往往不能免除。《西游记》上如来佛写了‘奄嘛呢叭咪吽’六个字,便把孙猴子压住了一千年。观音菩萨念一个‘奄’字咒语,便有诸神来见。他在孙行者手心上写一个“咪”字,就可以引红孩儿去受擒。小说上的神仙妖道作法,总得口中念念有词。一切符咒,都是有神力的文字。”^①

南朝陈高宗第四子陈叔坚相信符咒有害人的作用,他对后主陈叔宝不满,就暗害后主。《陈书·长沙王叔坚传》记载:“(陈叔坚)乃为左道厌魅以求福助,刻木为偶人,……昼夜于日月醮之,祝诅于上。”

南朝刘敬叔是彭城(今江苏徐州市)人,曾在湖北公安和湖南长沙一带担任官职。他搜集从先秦到刘宋的一些怪异之事,编写了《异苑》一书,今有中华书局1996年的版本流传。

《异苑》卷八载有巫师降伏精怪的故事,题为《武昌三魅》,说的是武昌一带的民间流传龟、蛇、鳄能成精作祟,巫师极尽符文

^① 《胡适文存》第三集,48—49页,合肥,黄山书社,1998。

咒语之能事,用咒语、朱书、符箓制服精怪。故事有美化巫师的色彩,间接也可知道为什么长江中游的人迷信巫道。在当时的社会条件下,人们害怕精怪,又找不出对付精怪的办法,只好求助于巫师。巫师又总是用此类神奇的伎俩蒙骗民众。世间本无精怪,又哪有制服精怪的神术?

其故事如下:

高祖永初中,张春为武昌太守。时人有嫁女,未及升车,女忽然失怪,出外殴击人,乃自云已不乐嫁俗人,巫云是邪魅。将女至江际,遂击鼓以术咒疗。春以为欺惑百姓,刻期须得妖魅。翼日有青蛇来到巫所,即以大钉钉其头。至日中时,复见大龟从江来,伏于巫前,巫以朱书龟背作符,更遣入江。至暮,有大白鼃从江中出,乍觉乍浮,龟随后催逼。鼃自分死,冒来,先入幔与女辞诀。女遂痛哭,云失其姻好,于是渐差。或问巫曰:“魅者归于一物,今安得有三?”巫云:“蛇是传通,龟是媒人,鼃是其对”。所获三物,悉以示春,春始知灵验,皆杀之。

这个故事有神话成分,很难实证。巫在江边击鼓发咒,引来龟蛇鼃三怪,均与嫁女有关系,杀了三个精怪,女子就恢复了正常心态。巫师怎么能招来这三怪?又有多少人目睹了其事?又有谁能重复其事?回答是否定的。

(1) 符术

符术是用文字或图画施行的巫术。符可以描绘在纸、绢、桃木板上,人们携带于身,或悬挂于屋,或置于神秘之处。

自古流传的符文有成千上万种,如九天发兵符、太上老君符、厌胜符、登山符、涉水符、驱魔符。

道教有一个符箓派,侧重于符术,认定符图可达到人想要达到的目的。

需要说明的是,有些图符是没有什么危害的,仅仅是一种民俗、一种迷信心理而已。如古人在灶边、牲畜棚里、房屋内外贴符,应归于白巫术、防守型巫术,是为了求安求吉。试举镇江、芜湖一带的一种巫俗为例:当地人认为:“酱者,百味之将帅,酱领百味而行”。古人又认为“姜太公不善将兵,而善将将”。于是酱坊利用将与酱谐音,在酱坛上贴着“姜太公在此”的标签,防止酱质变坏。

唐代段成式(约803—863年)居住荆州,撰写了《酉阳杂俎》凡20万字,多有长江流域的巫俗。其中谈到“门书渐耳”巫俗时说:民间常在门上画虎头,书“渐耳”字(竖排),谓阴府鬼神之名可以消疟病,人死为鬼,鬼死为渐耳,书“渐耳”字可以制鬼避邪。

书写符字以避邪。每个汉字有文化内涵,“刀”可劈杀,“火”可烧物。“正”字代表正气,有正气在身,不怕邪气袭来。《子不语》卷一记载苏州有个姓韩的家庭里有一位叫阿龙的仆人中了邪,“痴迷不食。韩氏召女巫诊之,巫曰:‘取县官堂上朱笔,在病者心上书一正字,劲上书一刀字,两手书两火字,便可救也。’韩氏如其言,书至左手火字,阿龙张目大叫曰:‘勿烧我,我即去可也’。自此怪遂绝,阿龙至今犹至。”

按,文字只是一个符号,不同的民族有不同的文字,鬼神是不认识文字的,因此文字不可能去鬼邪。人在身体上书写某字,充其量不过是壮胆或调整心理而已。

巫师往往把纸放在火上烘烤,然后发现白纸上显现出文字,就说是神显灵了。其实,巫师事先用稀硫酸在纸上写字,只要用火烧使水蒸发,文字就显现出来了。

还有一种神符是用明矾和人奶在黄裱纸上画成,肉眼看不出痕迹。当把黄裱纸放到水中,画符的地方不易湿,于是就显现出了神符文。

(2) 咒术



以诅咒的方式改变事物处境,化解危险并伤害仇人,是为咒术。咒术是用言语施术,以发声传递信息。

据《南史·僧昭传》,梁武陵王纪担任会稽太守时,某日在池边设宴待客,有蛙鸣聒耳,客人心烦,僧昭用咒语十几句就使蛙鸣停止了。这就是所谓的咒术。

又传闻咒术可以使蚊子成片的死亡,《太平御览》卷七三七引《异苑》说上虞人孙某有这个本领。

汉代流行咒禁术,考古发现的《马王堆汉墓帛书》有杂禁方,如“与人讼,书其名直履中。”“夫妻相去,取雄佳左蚤(爪)四,小女子左蚤(爪)四,以熬熬,并冶,傅人,得矣。”“又(有)犬善皋(嗥)于稟(坛)与门,涂(涂)井上方五尺。夫妻相恶,涂(涂)户方五尺。”这些都是典型的巫术方法,针对民事纠纷、夫妻矛盾,采取不同的禁咒,可以设想,当时荆楚之民经常向巫师咨询禁咒方法,有好事者将禁咒方汇编成册,作为家庭防患于未然的指导。

汉晋之间,长江下游的巫术有一种禁咒法,即通过所谓的发气而驱避灾邪,《抱朴子·至理》有一大段介绍和吹捧:

吴越有禁咒之法,甚有明验,多气耳。知之者可以入大疫之中,与病人同床而已不染。又以群从行数十人,皆使无所畏,此是气可以禳天灾也,或有邪魅山精,侵犯人家,以瓦石掷人,以火攻人屋舍,或形见往来,或但闻其声音言语,而善禁者以气禁之,皆即绝,此是气可以禁鬼神也。入山林多溪毒蝮蛇之地,凡人暂经过,无不中伤,而善禁者以气禁之,能辟方数十里上,伴侣皆使无受害者。又能禁虎豹及蛇怪,皆悉令伏不能起。以气禁金疮,血即登止。又能续骨连筋,以气禁白刃,则可蹈之而不伤,刺之不入,若人为蛇虺所中,以气禁之则立愈。近世左慈、赵明等,以气禁水,水为之逆流一二丈。又于茅屋上然火,煮食食之,而茅屋不焦。又以大钉钉柱,入七八寸,以气吹之,钉即

涌射而出。又以气禁沸汤,以百许钱投之,令一人手探揽取钱,而手不灼烂。又禁水著中庭露之,大寒不冰。又能禁一里中炊者尽不得蒸熟。又禁犬令不得吠。

以上罗列,几乎是巫术特异功能之大全,大概有以下方面:

其一,抵制传染病。

其二,壮大胆子。

其三,赶走无形之鬼神。

其四,不怕毒蛇猛兽。

其五,治外伤,连接断骨。

其六,不怕刀砍剑刺。

其七,使水倒流。

其八,意念燃火煮食。

其九,外力取钉。

其十,沸水中赤手取物。

其十一,使冬季不结冰。

其十二,使烹饪者煮不熟食物。

其十三,使狗不叫。

如果一个人有了如此多的绝技,还愁生计?可是,穷困潦倒的巫师术士总是吹诩有如此神奇之本领,又不愿显露,而是让人们一传十、十传百地当奇闻。吴越的禁咒之术吹得越神,越是令人难以置信,发气固然有某些作用,但不宜夸大,且必须施展某些另外的手段才可能显示效果。

清代道光年间,塘纳居士撰《咫闻录》,载录了南方的许多传闻,其中也有讥讽巫术的材料,如卷三有《木匠厌咒》,说的是贵州有户人家修大门,对匠人刻薄,匠人就用巫术害户主,每次施巫术都没得逞,匠人当着户主的面只得诵吉咒,心理却总想报复户主,户主最终得到了吉咒的运气,故事是:

周端如，籍隶黔中，其家大门年久朽败，延匠重修。周刻薄待匠，锱铢较量。匠有算法，合其意用好算，不合其意用恶算。匠恨周之刻薄，将朱漆竹箸数十枝遍插土上，以土掩之，盖欲其速败得快意也。方欲咒时，忽仰首见主人在前观视。匠不得已，大声咒曰：“一进门楼第一家，旗杆林立喜如麻，人间富贵荣华老，桂子兰孙着意夸。”嗣以后门坏烂，周复延此匠修治，匠思前此几为看破，先为厌魅。遂刻木人一、木马一、碎米一撮，置于门限之内。周于窗棂见之，急出问讯，匠为禹步戟拽，看见主人，遂撰水而咒曰：“叱咄，赫赫阳阳，日出东方，公子封翁，米粟盈仓，舆仆毕至，骡马成行，自求多福，云集千祥。急急如律令敕。”百余年来，竟如匠祝。

这个匠人不是巫师，但他懂得巫术。他计较酬金，暗恨户主，企图暗害户主，但未得逞。在湖北民间也有许多这样的传说，如果户主不款待好工匠，工匠就会在地基或屋梁上设机关，使户主破财，甚至殒人。这种巫术是没有任何科学依据的，但在心理上很伤人。户主若知工匠施恶作剧，总感到有不祥之云笼罩。

晚清，义和团运动席卷大半个中国，其中有许多巫术泛滥。四川义和团用咒语对付洋枪洋炮，有咒语云：“天连天，地连地，何方来了多土地，奉请何人封枪口，洪钧老祖封枪口，说不响，就不响，弟子全身来拜仰。”洪钧老祖是义和团的保护神，但当血肉之躯抵挡子弹时，洪钧老祖从未发挥过作用。

巫术发声，有特定的吼、笑、哭，有爽口的咒语、歌诀。巫师或大声吁气，或于无声处暗喻惊雷。一场法术，往往就是一场巫术表演。围观者的心被揪着，紧张地、好奇地跟着巫师摆布。巫师的情绪如钱塘江大潮，一浪接一浪，围观者没有闲暇去喘

息。巫师在呼唤鬼神,在接受鬼神降体,在哭诉痛楚,在代鬼神驱邪,在告谢鬼神,在祈祷着未来,……长达几个小时,有时甚至是通宵达旦。如果说每一个巫师都是朗读家、歌唱家、舞蹈家,是民间艺人,这丝毫不过分。

巫师总是过分夸大咒语的作用,这一方面是为了自吹自擂,另一方面也是骗人。如《千金翼方·禁经》有“禁唾恶疮毒法咒”,声称咒语有特别的效果,无所不能。其咒云:“百药之长,不如吾之膏唾;吾仰天唾杀飞鸟,唾南山之木,木为之折;唾北山之石,石为之裂;唾北方之水,水为之竭;唾百虫之毒,毒自消灭;唾百疮之毒,生肌断血,连筋续骨,肌肉充实。”

应当承认用发音影响事物变化,在一定范围内是有效果的。隋唐太医署设有咒禁师,专门用咒语治病,《新唐书·百官志》记载“咒禁博士一人,从九品下”。患者接受咒语,可以调适心态。患者自念咒语,可以振动脏腑而加强身体活动。尽管咒语是迷信色彩很浓厚的行为,但其中有道理可言,并且可以深入研究。

念咒语有调气的功效。有的咒语不属于任何一种言语体系,而是迸发内心想吐出的声音,如“呜!”“啊!”通过发音而调节身体内部的气道,释放一种情感,试图与外界自然进行感应。

有的咒语是表达一种愿望。如民歌有“天皇皇,地皇皇,我家有个夜啼郎,四方君子来看过,一夜睡到大天光。”这是古代巫俗的一项内容,对那些心神不定的小孩进行催眠镇定。

咒语是“阿Q精神胜利法”的一种形式。鲁迅先生在《狂人日记》描述的阿Q受欺侮时则自言自语:“儿子打老子”,以辈份大小安慰自己。巫师念咒时也是这种情况,自诩有神相助,无所不能。《云笈七签》卷四六记载了一条咒语:“吾昨被帝君召,摄领真元,令我封掌此五岳,摧割酆山。山精万灵,受事俱会帝前,七神所引,三元司真。若有小妖,即对桌残。山精泽尉,速来奉引。神师口命,上闻三清。”念咒语时要叩齿二七通,以调气息,



示虔诚。

清代,云南彝族的奴隶经常诅咒万恶的奴隶主。当时有些从边缘地区掠来的奴隶称为“赤黑”,赤黑痛恨奴隶主,每年集中商量对哪个奴隶主进行诅咒。奴隶主很害怕赤黑的诅咒。人民出版社1982年出版的《凉山彝族社会》介绍了这类诅咒。民间也有些人不相信毕摩(巫师)及其咒语,谚语说:“祈祷如有效,毕摩不会死”、“有了苏业(巫师)就出鬼,出了毕摩就闹病”、“念咒语多少,看猪的大小”。这就是说巫师是闹鬼神的根源,他们根据给的钱财来念咒。念咒是不灵的,灵则毕摩不会穷,民不会死。

在四川凉山彝族地区,清末民初流行黑巫术。如果某一家痛恨某一仇人,就请巫师毕摩或苏业前来施术。巫师说是找来一根病死的牲畜腿骨,然后用麦秆或草扎成假人,把病骨与草人捆在一起作为仇者,全家人一起诅咒仇者,然后把“仇者”扔到野外,或烧掉。人们用这种方法发泄仇恨,以使心理平衡。他们相信,被咒的仇者一定会生病或遭厄运。实际上,这是很愚昧的方法,诅咒不仅不会伤害仇者,只会加深仇者的仇恨,双方更仇。

2. 厌胜与巫蛊

(1) 厌胜

厌胜术以诅咒或其他法术镇服妖邪,使己方不受伤害,又化解对方的攻击,并使对方遭殃。厌胜术采用符咒方法,还采用意念等其他方法。

厌胜又称为厌伏、厌诅、厌断、厌祷、厌魅、厌禳,这些名称大同小异,方法都是用法术改变事物状态。唐朝杜甫在《石犀行》讥讽厌胜术说:“自古虽有厌胜法,天生江水向东流。”意思是大自然的规律是不可改变的,厌胜法若违背常理就不可能灵验。

厌胜术在汉代已流传。《汉书·匈奴传下》记载:“元寿二年,单于来朝,上以太岁厌胜所在,舍之上林苑蒲陶宫。”

三国时，会稽人介象（字元则）精通禁架术和隐身术，《神仙传》记载他“入东岳受气禁之术，能茅上燃火煮鸡，鸡熟而茅不焦；能令一里内不炊不蒸，鸡犬三日不鸣、不吠；能令一市人皆坐，不能起；能隐形变化为草木鸟兽。……吴王诏征象到武昌，甚敬重之，称为介君，为象起第宅，以御帐给之，赐遗前后累千金。从象学隐形之术，试还后宫乃出入殿门，莫有见者。”文中所说“鸡熟而茅不焦，”这很难令人相信。巫术故事总是传得很神奇，又很难应验，只能作为茶前饭后的谈资而已。

厌胜虽为巫术之一，但古人常常认为厌胜是比一般的巫术更高明的一种。如《晋书·韩友传》记载：

韩友字景先，庐江舒人。为书生，受《易》于会稽伍振，善占卜，能图宅相冢，亦行京、费厌胜之术。

龙舒长邓林妇病积年，垂死，医巫皆息意。友为筮之，使画作野猪著卧处屏风上，一宿觉佳，於是遂差。……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，命作布囊，依女发时，张囊著窗牖间，友闭户作气，若有所驱，……女遂差。

这条史料举了两个例子，都是讲巫术失灵，而韩友以厌胜治愈顽疾。

晋代已经以镜制煞厌胜。古人认为镜子很神奇，可以照见人影，可以反光，可以接收和发放信息。古代镜多以铜制成，光亮的一面为镜，镜的反面有各种图纹，巫道之士常把镜子携带在身，用以照妖避邪；他们又时常带着镜子到民家，东照西照，试图照出妖魔鬼怪。晋代葛洪在《抱朴子·杂应》介绍了一种方法：“用明镜九寸以上自照，有所思存，七日七夕，则见神仙，或男或女，或老或少，一示之后，心中自知千里之外，方来之事也。”



民间现在常以镜悬在门上,实是防御性巫俗,用以把煞气反射到宅外,以满足心理平衡。这种情况往往“损人利己”,把煞气射到对面的邻居家,引起民事纠纷。

厌胜术与禁术相似。禁架术是用法术禁止邪恶靠近,亦可称为厌胜术之一种。

葛洪在《抱朴子》记载“道人赵炳,以气禁人,人不能超。禁虎,虎伏地,低头闭目,便可执缚。以大钉钉柱。入尺许,以气吹之,钉即跃出射去如弩箭之发。”

葛洪特别相信禁架术。他在《抱朴子·登涉》记载术士炼丹,以吹气或意念禁蛇,“未入山,当预止于家,先学作禁法,思日月及朱雀、玄龙、青武、白虎,以卫其身。乃行至山林草木中,左取三口气闭之,以吹山草,意思令此气赤色如云雾,弥漫数十里中。”

长江流域在南朝时流行厌胜。《南史·梁昭明太子统传》记载:“有道士善图墓,云:‘地不利长子,若厌伏或可申延’。乃为蜡鹅及诸物埋墓侧长子位。”《陈书·后主陈皇后传》附《张贵妃》:“又好厌魅之术,假鬼道以惑后主。”

梁元帝相信厌胜术。他命令巫师画武陵王萧纪的像在木板上,亲自钉萧纪的肢体,以解心头之恨。他酷好方术,受迷信毒害很深,有许多忌讳。《南史·元帝纪》记载:

(元帝)于技术无所不该,尝不得南信,筮之,遇《剥》之《艮》,曰:“南信已至,今当遣左右季心(人名)往看。”果如所说,宾客咸惊其妙。凡所占决皆然。初从刘景受相术,因讯以年,答曰:“未至五十,当有小厄,禳之可免”。帝自勉曰:“苟有期会,禳之何益?”及是四十七矣。特多禁忌,墙壁崩倒,屋宇倾颓,年月不便,终不修改。庭草芜没,令鞭去之,其慎护如此。

这样的帝王最注重的是鬼神迷信,绝不会关心人民的生活。元帝最终没有落到好下场。

贵族施行厌胜巫道,往往是不安份的表现,受到皇帝制止。《陈书》卷二十八记载长沙王“叔坚不自安,稍怨望,乃为左道厌魅以求福助,刻木为偶人,衣以道士之服,施机关,能拜跪,昼夜于日月下醺之,祝诅于上。其年冬,有人上书告其事,案验并实,后主召叔坚囚于西省,将杀之。”

民间还有用鲁班尺以厌胜的现象。为了避煞驱邪,乡民在盖房时用鲁班尺确定门窗长宽,取吉数,避凶数。南宋陈元靓在《事林广记》云:

鲁般即公输班,……其尺也,以官尺一尺二寸为准,均分为八寸,其文曰财、曰病、曰离、曰义、曰官、曰劫、曰害、曰吉,乃北斗中七星与辅星主之。用尺之法,从财字量起,虽一丈十丈皆不论,但于丈尺之内量取吉寸用之;遇吉星则吉,遇凶星则凶。亘古及今,公私造作,大小方直,皆本乎是。

由此可见,鲁班尺在南宋以前就已流行。财义官吉(或写为本)为吉,病离劫害为凶。盖房用吉寸,宅主从心理上得到宽慰。尺上的排列依据可能与阴阳巫术有关,《事林广记》又云:《阴阳书》云:一白、二黑、三绿、四碧、五黄、六白、七赤、八白、九紫,皆是之名也。惟白星最吉。用之法,不论丈尺,但以寸为准,一寸、六寸、八寸乃吉。纵合鲁般尺,更须巧算,参之以白,乃为大吉。俗呼之压白。

压白即压在白星上,以白星的长度为吉利的长度。这一套做法缺乏科学实证,纯粹是阴阳迷信观念的产物。

(2) 巫蛊

长江流域的巫师擅长巫蛊术。



所谓蛊,是一种毒虫。《周礼·秋官》记载“庶氏掌除毒蛊。”起初,蛊是伤害谷物的虫,《论衡·商虫》说:“谷虫曰蛊”。后来,蛊成为毒虫的泛称,有时指人工培育的毒虫。《通志·六书三》记载:“造蛊之法,以百虫置皿中,俾相啖食,其存者为蛊,故从虫皿也。”

作为巫术之一,至迟在战国已产生了巫蛊。战国人托名吕望编的《六韬》有文:“伪方异伎,巫蛊左道,不祥之言,幻惑良民,王者必止之。”

汉武帝时发生了历史上最大的一次巫蛊案狱,死者数万人。《汉书·武帝纪》、《汉书·江充传》作了详尽记述,“上(武帝)以(江)充为使者,治巫蛊狱。充将胡巫掘地求偶人,捕蛊及夜祠、视鬼、染汙令有处,辄收捕验治,烧铁钳灼、强服之。民转相诬以巫蛊,史辄劾以为大逆无道。”

汉武帝时代的巫蛊也曾波及长江流域。《史记·淮南衡山列传》记载元朔末年(此案比江充案要早),衡山王谋反案发,畏罪自杀,“王后徐来亦坐蛊杀前王后乘舒,及太子爽坐王告不孝,皆弃市。”徐来是如何行巫蛊术,史实已不详。

巫蛊是用来害人的。《隋书·地理志下》记载:

新安、永嘉、建发、遂安、鄱阳、九江、临门、庐陵、南康、宜春,其俗又颇同豫章,而庐陵人庞淳,率多寿考。然此数郡,往往畜蛊,而宜春偏甚。其法以五月五日聚百种蛊,大者至蛇,小者至虱,合置器中,令自相啖,余一种存者留之,蛇则曰蛇蛊,虱则曰虱蛊,行以杀人。因食入人腹内,食其五脏,死则其产移入蛊主之家,三年不杀他人,则畜者自钟其弊。累世子孙相传不绝,亦有随女子嫁焉。

巫蛊是一种意念巫术。蛊主养毒蛊,意在伤害某人,待某人

死去,某人的财产就转移到蛊主之家了。若三年之内没有伤人,则自祸其身。这些只是蛊主自己心里所想,实际上蛊主没有直接去伤害对方。但是,当某人知道自己已经成为被蛊的对象,于是在心理上必然惶恐不安,由心病或许会导致身体疾病。因此,任何人都害怕受蛊。

巫蛊也有用毒药的情况。《左传·昭公元年》“何谓蛊”条唐孔颖达疏:“以毒药药人,令人不自知者,今律谓之蛊毒。”蛊毒,或许就是动物身上的毒,清人王士禛在《香祖笔记》卷三说:“两广、云、贵多有蛊毒,饮食后,咀嚼当归即解。”

佛教有用念经治蛊的故事,《酉阳杂俎》续集卷七记载:“长庆初,荆州公安僧会宗,姓蔡,尝中蛊,得病骨立,乃发愿念《金刚经》以待尽,至五十遍,昼梦有人令张口,喉中引出发十余茎。夜又梦吐大螭长一肘余,因此遂愈。”腹中有头发,称之为蛊。念《金刚经》促使头发吐出,或许久诵有促吐功能。

面对巫蛊之毒,佛僧声称有神咒可解,并编出故事。宋洪迈《夷坚志》补卷第二十三《解蛊毒方》记载:

蔡人李枢,避建炎之难,同数乡人入蜀。绍兴乙卯(1136年),自夔之涪,过上岩,买一大鱼,其状如鲤,命仆治其半为羹,以半为鲙。初啜羹,其汁甚苦,意谓胆破,复尝肉脍,则一甘一苦,心疑焉。忆其父所书解毒咒,因急诵之,而屏去羹弗食。……枢乃道父书云:顷有朝官,与一高僧西游,道由归峡,程镇荒远,日过午,馁甚。抵小村舍,闻其家畜蛊,而势必就食,去住未剖。僧曰:“吾有神咒,可无忧也。”食至,僧闭目诵持,俄见小蜘蛛延缘盃吻。僧曰:“速杀之。”于是竟食,无所损。其咒曰:“姑苏啄,磨耶啄,吾知蛊毒生西南,父是穹窿穷,母是舍耶女,眷属百千万,吾令悉知汝,摩诃。”是时同行者竞传其本,所至皆无恙。



这个故事讲了摩诃咒的神效,现在读来令人生疑。村民为什么会随意放蛊?鱼中果真有毒吗?咒语怎么可能真正解毒?李枢迷信太深,一遇到鱼苦就怀疑蛊毒,并赶紧念咒。实际情况不是鱼有毒,而是李枢思想中毒。

明清时代流行巫蛊术。《红楼梦》第二十五回记载,赵姨娘妒恨王熙凤和贾宝玉,请来马道婆施行巫术。她“向赵姨娘要了张纸,要剪子铰了两个纸人儿,递与赵姨娘,叫把他二人的年庚写上面。又找了一张蓝纸,铰了五个青面鬼,叫他并在一处,拿针钉了。‘我在家中作法,自有效验的。’”马道婆的魔魔法,使得凤姐颇受其害。

清代云南流行巫蛊,袁枚在《子不语》卷十四记载:

云南人家畜蛊。蛊能粪金争夺以获利。每晚即放蛊出,火光如电,东西散流。聚众噪之,可令堕地。或蛇或虾蟆,类亦不一。人家争藏小儿,虑为所食。养蛊者,别为密室,命妇人喂之,一见男子便败,盖纯阴所聚也。食男子者粪金,食女子者粪银。——此云南总兵华封为予言之。

这条史料把养蛊说得很神奇,蛊见了男人就难成,飞到户外闪光。蛊还甚至吃小孩,天地之间迄今很难找到这样的蛊。

清代,在湖南等地的苗民有用巫蛊害人的情况。《乾州厅志》卷七记载:

苗妇能巫蛊杀人,名曰:“放草鬼。”遇有仇怨嫌隙者放之,放于外,则虫蛇食五体;放于内,则食五脏,被放之人或痛楚难堪,或形神萧索,或风鸣于皮肤,或气胀于胸膛,皆致人于死之术也。将死前一月,必见放蛊人之生魂,背面米医物,谓之催

药。病家如不能治，不一月人即死矣。闻其法不论男妇皆可学。必秘设一坛，以小瓦罐注水，养细虾数枚，或置暗室床下土中，或置山僻径石下。人得其瓦罐焚之，放蛊之人亦必死矣。放蛊时有能伸一指放者，能戟二指放者，能骈三指、四指则不易治矣。苗人畏蛊，不学其母法，唯苗妇暗习之，嘉庆以前，苗得放蛊之妇则杀之。

乾州厅的治所在今湖南吉首县西南的乾州镇，当地以苗族人居多，清康熙年间设厅管理，地方政府对巫蛊严加制止，实际上很难杜绝。因为人们生病之后无钱医治，把疾病都归于巫蛊。只要是消瘦、胸胀、腹痛，都认为是有巫师在使坏，于是怀疑邻里居民。在科学不发达之地，巫蛊观念是难免的。

1928年，在湖南凤凰县曾发生一件巫蛊案，说有一家人的两个儿子死了，乡民猜测是蛊妇作祟，于是有重点地抄家，发现某家有一瓦罐内装有蛇、蟹、蛤蟆等物，还有一个纸剪的人形，于是认定是此家的妇女作祟，官府把蛊妇杀了。^①

按，这件事有疑点。妇人在罐内装有作祟之物是事实，但这些东西怎么可能伤害别人？两个儿子死了，有可能死于疾病，而人们不从疾病想，却从迷信角度考虑，那个妇人暗自在家中搞巫蛊，活该她受惩罚。

3. 驱鬼事鬼

迷信时代处处有“鬼”的故事，举凡一件怪事、不顺心之事，就被认为有鬼作祟。巫师的“天职”之一是驱鬼捉鬼。

浙江东阳等地每年从腊月至正月半都流行“柯（捉）年鬼”之俗。有乞丐扮神，头戴纸帽，穿蓝袍，露出一臂，左手拿铜铃，右手舞剑，沿街捉鬼，边走边喊：柯柯柯，柯个阴阳壳。前门抓来

① 参见凌纯声、黄逸夫：《湘西苗族调查报告》，200页，上海，商务印书馆，1947。



杀,后门抓起炸。围观者前呼后拥,居民都认为柯鬼之后,全年平安。

湖北随县曾侯乙墓内的棺侧绘有巫术驱鬼图,兽面人身的怪物手执双戈、曲臂起舞,足戴似熊头的四目假面具,足踩火焰纹,颇像巫舞逐鬼。墓主以为阴间有害人的鬼,所以用巫术图渲染墓中的气氛。

汉代请巫师劾鬼,用精神胜利法对付恶鬼。1960年在江苏高邮东汉遗址发现劾鬼的木牋,上书:“己巳日,死者鬼名为天光,天帝神师已知汝名,疾去三千里,汝不即去,南山口令来食汝,急如食汝,急如律令。”^①

吴国君主有病时,请巫覡诊治,采用巫术捉鬼。《搜神记》卷二记载:

吴孙休有疾,求覡视者,得一人,欲试之。乃杀鹅而埋于苑中,架小屋,施床几,以妇人展履服物著其上。使覡视之,告曰:“若能说此冢中鬼妇人形状者,当加厚赏,而即信矣。”竟日无言。帝推问之急,乃曰:“实不见有鬼,但见一白头鹅立墓上,所以不即白之,疑是鬼神变化作此相,当候其真形,而定不复移易。不知何故,敢以实上。”

这时的巫覡被认为是捉鬼的高手,能够隔物透视,有神秘的感应。吴景帝孙休笃信巫术,表明他是一个昏君,他身边的臣子也缺乏明智的头脑。

《搜神记》还记载了类似的事情,说“吴先主病,遣人于门观不祥。巫启:‘见一鬼,著绢斤,似是大臣将相’。其夜,先主梦见

^① 引自侯杰:《中国民众宗教意识》,219页,天津,天津人民出版社,1994。

鲁肃来入，衣巾如之。”^①巫师可以发现鬼，吴主竟然信以为真。吴国宫中有信鬼的传统，巫师大有活动的机会。

南朝时，荆楚的民众特别畏惧鬼神，民间有各种各样的避鬼方法。梁人宗懔撰写的《荆楚岁时记》记载了一些驱鬼的方法，竟然还有避鬼的药。

正月一日是三元之日也。《春秋》谓之端月，鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以避山臊恶鬼。……服却鬼丸……江夏刘次卿以正旦至市，见一书生入市，众鬼悉避。刘问书生曰：“子有何术以至于此？”书生言：“我本无术，出之日，家师以丸药绛囊裹之，令以系臂，防恶气耳！”于是，刘就书生借此药，至所见鬼处。诸鬼悉走，所以市俗行之。其方：用武都雄黄散二两，蜡和，令调如弹丸。正月旦，令男左女右带之。

人生了病才吃药，而为了避鬼“服却鬼丸”，这真是迷信到了极点。

洞庭湖的湘沅一带有“狷鬼”的传闻，说这种山鬼最淫乱，寻找民间的美女并纠缠不休。女子被缠上后，神魂颠倒，不认父母，甚至还脱衣裸体。家长就去请巫师去邪避鬼。巫师来到女子家，装作神仙附体，做一些不忍目睹的淫乱动作，表演男女房事，念念有词地说些淫词咒语。据说，狷鬼见到这样的表演，就会自感没趣，然后逃走。家中的女子看了巫师表演，从此不再迷恋狷鬼了，对男女之事很厌恶，精神很快恢复正常。

据《荆楚岁时记》，南朝人用于避鬼的方法有以下数种：

(1)用桃木。常用的方法有：“饮桃汤”，即桃树叶、枝、茎煮沸的水。又“造桃板著户，谓之仙木。”当时的人认为“桃者，五行

^① 转引自《太平御览》卷八一七。



之精，厌伏邪气，制百鬼。”人们“贴画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。”

(2)用火驱鬼。在正月第一个含“未”的日子，夜间用“芦茆火照井厕中，则百鬼走。”

(3)用艾草消灾。农历五月五日，人们把艾草扎成人形，“悬门户上，以攘毒气。”

(4)以丝织品护身。农历五月初五日，人们“以五彩丝系臂，名曰辟兵，令人不病瘟。”

民间信神弄鬼，宫廷更甚。刘宋的前废帝刘子业在宫中养了一群巫士，随时帮他捉鬼。他淫佚放荡，满脑袋迷信。《南史·废帝纪》记载：

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

堂堂一国之君，在宫中与裸体女子追逐玩耍，并随心所欲的杀死宫女，又怀疑冤魂变鬼，与群巫在宫中大肆捕鬼，竟然还射杀了鬼，真是荒唐。这样的朝廷肯定是短命的。

《宋书·阮佃夫传》也记载了这件事，说景和元年(465年)“帝出幸华林园，……时巫覲云：‘后堂有鬼’。其夕，帝于竹林堂前与巫共射之。”巫师有射鬼之本领，这个鬼无非是心中的鬼。

实际上，刘宋的帝王大多笃信迷信，宋文帝也是忌讳很深的人，他不允许臣僚上奏的文书上有“凶败丧亡”等字，在宫中维修门窗或移床，一定要先请人念祝词巫语。有一次，某官员说到

“白门”，文帝很敏感“白”字，顿时变脸骂了这名官员。

陈后主陈叔宝每天疑神疑鬼，在宫中捉妖，《南史·陈本纪》记载了他的许多迷信活动，这里举一例：

后主又梦黄衣人围城，乃尽去绕城橘树。又见大蛇中分，首尾各走。夜中索饮，忽变为血。有血沾阶至于坐床头而火起。有狐入其床下，捕之不见，以为妖，乃自卖于佛寺为奴以禳之。于郭内大皇佛寺起七层塔，未毕，火从中起，飞至石头，烧死者甚众。

陈叔宝是陈朝的末代皇帝，而他不问政事。当隋军南下，陈叔宝仍自信有长江作为天堑，可保无虞，最后他被隋军俘获，送到洛阳，死在北方。

巫师喜欢谈鬼神，《茅亭客话》记载宋代有个孙处士，名知微，他遇见一个女巫，女巫自称识鬼神。她认为道途中人鬼各半，凡鬼神都不会无故伤害生人。鬼有数等，有福德者精神俊爽，神如同阳间的尊贵大臣，体貌魁梧，气岸高迈，魂魄强盛。鬼神非人实亲，于德是依。凡有德者，神必福佑。“若弃无行，虽勤祷之，得福鲜矣。”“祸福之事，不可前告，神道幽秘，弗许预知。”

晚清，当成都流行瘟疫或发生了不祥之事，市民往往要请人演《捉寒林》，即由乞丐扮寒林，躲在荒郊野冢，市民手持刀枪到处捉寒林，把寒林当妖邪，押回审判，以此达到驱鬼的目的。这类演出可以使人心理平衡，发泄对瘟疫的仇恨，动员人们讲究卫生，提高防护意识。

巫术的大小规模是依据于人的目的，有多大问题就举行多大规模的巫术活动。如黔东南舟溪地区的苗族每当家中有灾难或疾病，就请巫师“过阴”侦察。当民家有人患小病，巫师就说有小群的鬼在作祟，只用鸡、鸭、鱼、蛋等作为供献祭品。当民家有



人患大病,巫师就说有大群的凶鬼作祟,需要水牛、猪、羊作为祭品,而祭祀时间长,场面大。

民国年间,白族的巫师常为人们驱鬼。如洱源西山的白族人常常认为有阴谋鬼依附人身,于是就请巫师来查鬼治病。有的巫师暗地里做些小动作,他们事先把骨渣、头发埋在某地,然后假装有神灵传言,带着病人家的亲属找实物,胡乱解释一番。

巫师往往胡说八道,制造矛盾。他们说某某人暗害宅主,埋下了秽物,导致了宅主生病和不顺利。这样一来,宅主必然十分仇恨某某人。巫师如果讨厌谁,就加罪于谁,谁就有可能被吊打、活埋、家破人亡。所以,人们都不敢得罪巫师,宁愿送钱财给巫师,或者逃离他乡。巫师成为民间真正的祸源。这种祸源很难根除,因为社会充满了迷信,人们相信巫师的权威性。

据1981年10月1日的《解放日报》,上海有两个巫师之间斗法。甲说乙的头上有鬼气,冒黑烟,要帮乙捉鬼。甲又说乙发了功,使甲彻夜受干扰,不能入睡。甲在家里和徒弟围着八卦炉发咒语,把写有乙名字的纸片丢进炉子烧,并声称乙快不行了。乙则在家里用痰盂接秽应战。最终,甲的身体支撑不住了,送进了医院。

这类气功斗法,实际上是古代巫术的残余。甲、乙分别在异地,试图用发气发咒的方法伤害对方,以使心理平衡。在装模作样的过程中,肯定会伤身体的,活该!

四 表演类巫术

巫师在施行巫术时,总要作一番表演。表演是为了显示神奇的功夫,以便人们更加相信巫术,所有的表演都寓意有超凡的力量在帮助巫师,巫师是超凡之人。

试介绍若干表演巫术,并加以分析。

1. 跳端公

跳端公就是巫师有目的的表演。

巫师被民众请去跳端公,实则是进行巫术表演,装扮土地神、师娘子、四季功曹、灵官等。民间有病或祟,就举行跳端公。大多在夜晚举行,冬季最流行。据说,在腊月跳端公最灵,有谚云:“三黄九水腊端公。”黄,黄牯;水,水牛。

跳端公实是以巫师为演员,长袖为舞,降神用歌,借精神魔力,安慰并调整民心。围观者以之取乐,虽知道愚昧之至,但仍然喜闻乐见。

跳端公的步子,大多用的是禹步。禹步即巫舞,古人说巫、舞、武不分,这在禹步中体现得最突出。传闻大禹治水,模仿鸟行,创禹步,遂成大功。禹步,实际是练功的步法,跳舞的步法。步子要走得规范、舒服、漂亮,上仿天,下仿地,中仿人事,达到天人合一的境界。跳端公的过程,先是由主人家把灾殃事告诉巫师,巫师掐算出跳神的日期,排出法事内容,告诉应准备的香烛、酒食。

跳端公有小跳和大跳之区别。

小跳是小规模。二名端公扮成五郎神和仙妹。扮五郎神的端公头戴四楞帽,身着道袍,手执扫尘,在帘后唱一番,说是受下界祈求,往人间消灾。川北盛行小跳。

渝中流行大跳。仪式很正规。由掌坛人宣布事由,主人焚表,端公接表,值日神将下凡。演神戏,抓鬼魂,念“太上老君急急如律令。”

不论小跳还是大跳,巫师都要作寻鬼状,蹦蹦跳跳,所以称为跳端公。法事做完,巫师吃喝一顿,携带酬物而归。围观者时而嘻嘻哈哈,时而紧张不安,从昼至夜,不知疲倦。

渝东南流行一种“仙娘教”的跳端公,说是酉阳神巫王法灵(俗名王砣子)所传。一般有男女搭配,扮演女巫的被称为“仙

娘”或“仙妹”，专为民众祈福、逗笑。

四川凉山地区的跳神，是巫师手持羊皮鼓，鼓上系着小铜铃，鼓内装有木枝、竹节。巫师用另一手掌击鼓，绕场跳跃唱念，一边口喊驱鬼，一边声称神灵降临；一边提出问题，一边扮神回答，气氛活跃。

表演跳端公时，各地有所不同。贵州的跳端公信奉二神，一为男形，赤面长须，称为“师公”；一为女形，白面，称为“师娘”。巫师以这两个神为道具，用竹子为支撑，竹上下各环绕圈，置男女衣，像两个假人，供在案台两边，假人的足部用两个碗垫托。又设立一案台，供“五猖”神。巫师披红衣，戴七佛冠，左手握牛角，右手拿神带，登坛载歌载舞。大巫在前表演，小巫戴假面具辅助表演。巫师抑扬拜跪，进退徐疾，旋转生风。

贵州的端公一直很活跃，许多文献有记载。郭净在《中国面具文化》引用了一些方志的材料。如《沿河县志》说：“男巫曰端公。凡人有疫病，多不信医药，属巫诅焉，谓主跳端公。跳一日者谓之跳端公神，三日者谓之打太保，五日至七日者谓之大雉，城乡均染此习，冬季则无时不有。”又如《都匀县志》卷五说：“今民间或疾或祟，即召巫驱逐之，曰攘雉。其雉必以夜至，冬为盛。盖先时因事许愿，故报赛多在岁晚。谚曰：三黄、九水、腊端公。黄、黄牯；水、水牛，皆言其喜走时也。”

四川人称跳端公为跳郎君、庆坛、传老爷。端公有固定的活动场所，据一些资料介绍^①：川东端公人称“X掌坛师”，其门悬匾云：“X姓坛门”，边有小字为“烧胎、延送、庆坛、净宅”之类。其屋正堂设置的“天地君亲师”牌位之下，便是神坛，中间为木龛供有五猖神像，左为坛神，右为法器。一般有两种坛，一是磴子坛，小石磴中有小孔插五色旗，一是兜坛，篾箕中有盛灰的小碗插

^① 孙旭军等：《四川民俗大观》，360—361页，成都，四川人民出版社，1989。

旗。用量米木升装司刀、令牌。端公作法，请的神有太上老君、五郎神、桃花夫人、五猖、马元帅、张天师、王幺姑、麻大婆。当人们遇到灾殃，就请巫师跳端公驱邪。

清末傅崇矩在《成都通览》介绍成都的巫术说：“端公，即巫教也，及所居之宅曰端公堂子。省城凡 89 人，警局发有规则，类此之女巫如观仙、画蛋、走阴等等，均经警局禁革。所演之法事有解结、度花、打梅花、接寿、打保符、收鬼等名目。”

四川《合川县志》八十三卷记载了当地的跳端公情况。

临事，（男女巫师）各以一竹承其颈，竹上下两篾圈，衣以衣，倚于案左右，上承以大碗。其右设一小案，上供神，曰“五猖”，亦有小像，巫党椎锣击鼓于此。巫或男装，或女装。男者衣红裙，戴观音七佛冠，以次登坛歌舞，右执者曰“神带”，左执牛角，或吹，或歌，或舞，或抑扬拜跪，以娱神。曼声徐引，若恋者慕，电旋风转，裙口舒圆，散烧纸钱，盘而灰去。听神弦者，盖如堵墙也。至夜深，大巫舞袖挥诀，小巫戴鬼面随扮土地神者导引，令受而入，受令而出，曰“放五猖”。大巫乃吹角作鬼啸，侧听之，谓时必有应者；不应仍吹，而啸时掷筊，筊得谓捉得生魂也，时阴气扑人，香寒烛瘦，角声所及之处，其小儿每不令睡，恐其梦中应也，主家亦然。间有小儿坐立间无故如应人者，父母不觉，常致奄奄而毙。先必斩茅作人，衣袴者衣履，至是歌侑以酒肉，载以茅舟，出门焚之，曰“劝茅送茅”，谓使替灾难也。^①

云南的端公（巫师）经常举行跳神仪式，俗称端公戏。滇东北有些跳神的端公自称从江西、湖南、四川的巫师学来了戏法，

① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，215 页，北京，书目文献出版社，1991。



在云南世代相传。

2. 魔幻般的杂耍

(1) 兴云吐雾

兴云吐雾的幻术,传闻汉代樊英已有一招,《后汉书·方术列传》记载:“尝有暴风从西方起,(樊)英谓学者曰:‘成都市火甚盛,’因含水西向漱之,乃令记其日时。客后有从蜀都来,云:是日大火,有黑云卒从东起,须臾大雨,火遂得灭。”这件事有偶然的巧合性,也可能是术士之间串通,也可能樊英有特异功能,存疑待考。

(2) 隐身

晋代葛洪对隐身术笃信无疑。他在《抱朴子·遐览》介绍了一种以符药作法的隐身术:“其法用药符,乃能令人飞行上下,隐沦无方,含笑即为妇人,蹙而即成老翁,踞地即为小儿,执杖即成林木,种物即生瓜果可食,画地为河,撮地成山,坐致行厨,兴云起火,无所不作。”葛兴对神仙变化之术向来十分推崇,但从未亲身体验和目睹,只是道听途说,殊不可信。

(3) 变虎

传闻在三国时的浔阳县北山中有蛮巫擅长变猛虎。陶潜在《搜神后记》说县城周家有个仆人到蛮人居住区买稻米,有位巫师宣称能变虎,周家仆人很好奇,就用主人的钱财买了三尺布,几升米,外加一只红毛雄鸡、一升陈年旧酿,向蛮巫换得了变虎术。仆人回县城后,在妻子面前表演过一次,把妻子吓了一跳。后来,家里的人把仆人灌醒,从头发中搜出了一张小纸符,符上画了一只大老虎,虎旁写着咒语。家里人拿走了虎符,仆人再也不能变老虎了。

按,人是不能变虎的。但是,当观者产生幻觉时,有可能把人当作虎。

(4) 圆光术

纪昀的《阅微草堂笔记》记载了一种圆光术。说的是术士手持镜子，口念咒语，然后可从镜中显现吉凶预兆。有的术士用白纸取代镜子，烧符请神，纸上就会凸现一面大圆镜，镜中有图影。

圆光术，大约有三种方法，都要小孩协助，其一是在米麦中安置一面镜子，镜前燃灯，让小孩长久地凝视镜子，报告镜中之物。其二是让小孩看巫师的符纸，报告纸上之物。其三是让小孩看巫师手掌，报告掌上之物。小孩在报告之前，巫师总是让小孩眼花缭乱，形成幻觉，然后口述，巫师对小孩的口述加以解释，作为神示。

(5) 照面

定都于南京的太平天国有浓厚的神秘现象，巫术迷信十分流行。

太平天国有以火驱邪照心的邪术，如《天兄圣旨》记载了一种以灯照面术：“天兄复下凡谕曰：先将灯亮照西王面，化西王心。次将灯亮照南王日纲、玉书同众小面。化南王日纲、玉书众小心。”

清代，巫师又开展了一些新的“业务”，杭州流传一种讨亡术。袁枚《续子不语》记载有个叫陈以逵的人擅长讨亡术。当某人死亡，死前还有一些心思没完成，亡人的家属就请巫师作法，了解亡人心思。作法时，先请一个与亡人熟悉的小男孩跪坐并闭眼，术士在男孩头上画符，小男孩就昏睡过去了。过了一会儿，小男孩醒了，说是到阴间冥司走了一趟，遇到亡人了，把亡人的心思说了出来，陈以逵以这种法术骗了许多人，最终他自己也走火入魔了，在身上写满了符篆，总是梦见有人在追杀他。也许是他做了太多的亏心事，他死后，皮肉虽好，骨头已烂了。

按，讨亡术中的小男孩被迷药熏昏，醒后按巫师的引诱讲述阴间之行。天地之中本无阴间，阴间是迷信者臆想出来的。

(6) 还阴



据胡朴安的《中华全国风俗志》下卷,南京有巫婆施行“还阳术”,她们自称在冥阴间受过训练,领有职责,往来于冥路。当民间有人久病不愈,就请这些巫婆往冥间走一趟,到另一个世间去说情,打通关系,放人一码。巫婆作法时,睡在床上,或睡在地上,佯为死去,不让人碰,一小时后“醒”过来,胡言乱语地讲冥间见闻,好像很神通、很辛苦的样子,然后博取病人家的钱财。

(7) 吞火

巫师在进行法术时,常常把火吞进口腔,竟然不烧伤口腔,令观者瞠目结舌,以为有神助。

为什么巫师能吞火而不烧伤口腔?行家分析认为:巫师在吞火前,嘴里积存唾液,以水灭火,火团很小,吞入口腔后马上闭嘴,火因缺氧而灭。

巫师怎么能从口腔吐出火来?行家认为这是眼睛的错觉所致。巫师口里根本就没有火,而是含着细末硫磺。巫师在嘴外边对着一支点燃的蜡烛或松明,把硫磺粉往火上吹,似乎从口腔吐出火苗来。

(8) 踩火

巫师在进行法术时,经常踩火、跨火、踏铁板。

为什么巫师踩着烫铁、火堆而不伤脚板?行家分析:巫师的行动非常快,脚板与火的接触时间极短。有的巫师在脚底下沾一层盐,而盐是一种冷却剂。有的巫师往火堆上撒盐末,降低火炭的温度。火星看起来旺,实际上不烫。有的巫师事先在脚底涂硼砂,据说硼砂加水溶化后,涂在脚板可防烫伤。

(9) 踩刀

在湘黔等地流行上刀山的巫术,巫师或巫师的弟子口念咒语,踩着一把把刀刃攀上高空,在空中宣读告神表章,然后回到地上。刀梯有25级,也有49级。有的地方,弟子若不能够上刀山,就不能毕业。

为什么巫师赤足踏利刃而不受伤？有人认为其中有诈。在安置刀梯时，刀口上一般都涂有鸡血，使刃口变钝。刃口上还放有纸钱，增大了刃口阻力。其实，攀刀还有技巧，两手要多用劲，以便减轻脚板的重量，手掌要避开刀刃，脚也不要直着压刀刃，而应从刀的侧面用力。攀者要胆大心细，还要有毅力，否则难以胜任。

土家族曾流行“上天刀”。表演者赤脚攀越天刀，意味着把邪魔丢弃了，认为天刀以锐锋挡住了邪魔。天刀梯绑有36把刀，顶端有独脚凳。巫师在上天刀之前，先请神、祖宗保护，然后背着一只羊攀踩，至顶端甩下羊子，吹牛角，作老鹰展翅表演。下面的人迅速割下羊头，把羊头密封于罐子，埋到三叉路口，俗称“替死打羊（阳）”。

有的地方流行踩地刀，把刀梯横放在地下，巫师念咒语，杀羊，用净水临空划紫微符。踩地刀的耗费小一些，穷人常请巫师踩地刀。

云南鹤庆县白族在民国年间流行上刀杆，由巫师（男巫称朵兮子，女巫称朵兮婆）主持。每当节庆，或有什么祈祷事，就由巫师设坛场，挂神像。场中有两根4米左右高的刀杆，杆中间有钝刀依次排成阶梯。巫师唱罢巫歌，就披发赤脚爬刀杆，引起观众一阵阵惊叹。

（10）手入油锅

巫师有时表演把手伸进油锅，观者见到油已烧沸，而巫师的手竟然没有烫伤。

这是什么原因呢？有人说巫师事先在油锅里倒进了醋，醋比油重，沉入锅底，烧火时，醋膨胀而形成气泡，看起来像油沸腾。有的用“吹干子”土药代替醋，形成假像，伸手者事先在手上涂防烫的膏液，如青阳或白醋，可以起到隔热作用。

以上诸多巫术表演，大多是魔术或幻术被借用到巫术活动



中,这种情况在历史上有很多:

巫师常施行幻术,造成人的幻觉。《南史》卷十一记载刘宋孝武帝为宠妃殷淑仪的死而伤感,很想再见到宠妃,“时有巫者能见鬼,说帝言贵妃可致。帝大喜,令召之,有少顷,果于帷中见形如平生。帝欲与之言,默然不对。将执手,奄然便歇,帝尤哽恨,于是拟《李夫人赋》以寄意焉。”

唐玄宗在位时溺恋巫道,他身边有位术士罗公远来自长江中游的鄂州。传闻罗公远在鄂州时能识破白龙变人术,经鄂州刺史推荐而来到长安。他第一次见到玄宗时,把火筷插到炉灰中,使得城外火焰连灭,观者惊讶。又传闻罗公远擅长隐身术,可以钻进殿柱,也可以躲避刀斧。玄宗想学习方术,罗公远却不愿意传授。罗公远的事迹至今不可考证,也不可能应验,但是,当时的人们都知道南方有高人,知道南人擅长巫幻之技。

对于溺信巫术的乡民来说,巫术是神圣的,他们请巫师来做法事是虔诚的。但是,当乡民发现前来的巫师是假巫师、蹩脚的巫师,乡民必然气愤。乡民在围观法术时是很细致的,这就要求巫师在表演法术时眼快、手快、嘴快,要善于镇得住场面。万一露馅,要能及时补救。因此,巫师是最聪明的表演师,是在众目睽睽之下进行危险的特技表演。诸如降神附体、感应发气、吐火踩刀都需要熟练而镇静。这个职业不是任何一个人可以随便充当的,以这个职业谋生是艰难的。

3. 道具·神坛·化妆

(1) 道具

巫术的道具有很多,如硃砂黄纸、神符、香烛、巫衣、面具等。这些东西的颜色斑斓,绘有神秘的图文,被说成有神力。

巫师手持的法器有芭茅秆、竹片、摇铃、神杖、弓箭、剑、刀、矛等。

巫术的器物,大多是一些所谓的能避邪趋吉的自然物。先

秦时,楚国人常把桃弧棘矢献给西周王室,周天子用此作为法物。《左传·昭公十二年》记载楚人语:“昔我先王熊绎辟在荆山,筮路蓝缕,以处草莽,跋涉山林以事天子,唯是桃弧棘矢以共御王事。”这类法物,汉代仍流行,张衡在《东京赋》说:“卒岁大雉。驱除群厉。方相秉钺,巫覡操茆;偃子万童,丹首玄制。桃符棘矢,所发无臬。”

桃矢等法物的用法,常常是在为死人送葬时驱邪。楚人作为一种丧葬风俗,《左传·襄公二十九年》有记载:楚康公去世,鲁襄公前往吊丧,楚人要襄公为死者穿衣,襄公很耽心。随行的穆叔说“被殡而禭,则布币也。”即主张被除不祥之祭,用朝聘的皮币陈列。“乃使巫以桃、茆先被殡。”即要巫师用桃棒与符帚先在柩上扫除不祥。

汉代巫师常用糯藉作为求神治病的工具。《淮南子·说山训》记载:“医之用针石,巫之用糯藉,所救钧也。”高诱注:“糯米,所以享神。藉营茅,皆所以疗病求福祚”。藉,也许是苞茅之类的神圣植物。

巫师用小铜人为法物,用以控制百姓。荆楚一度流行其术。《太平广记》卷三百六十六记载:“处士张缜,多能善琴,其妻早亡于江陵,纳妾甚丽。未旬日,主庖小青衣于灶下得一铜人,长可一寸,色如火。须臾渐大,长丈余,形状极异,走入缜室,取其妾食之,毛发皆尽。食訖渐小,复如旧形,入灶下而失。”后来,巫师常把小铜人埋在某处,用于威慑民众。

湘西苗族巫师有各种各样的法器,如黄蜡碗、铃铛、竹筒、短剑、纸旗、纸伞、卦具、砍牛刀、牛角、桃棍等。湘西苗族巫俗祭雷鬼时,要摆设桌子,桌下摆一柄锄头、一件蓑衣、一张犁;桌上有瓦片、黄蜡、酒、饭、水、牛肉、酸汤、茶水;屋外墙上挂红毡子、梭标。巫师右手执宝剑,左手拿芭叶。每场祭祀活动还需要牛角、麻绳、弓箭、篾条等许多东西,乡民的几乎所有生活生产用品都



可用作道具。

苗族的巫师在进行法事时,常用面饰遮脸。有的用包头帕,有的用木削的假面具。之所以要遮脸,是为了增加神秘色彩,并防止邪气伤害巫师。巫师在过阴找鬼时必定遮脸,然后晃动身体。

土家族巫师梯玛对马有特别的感情。传闻梯玛以马得名。马巫即梯玛。他们把铜铃绑在腿上当作马,降神附体叫作上马,他们随身带着四寸左右的黄铜铸马。巫师把长凳当作马,把铜马放在凳上,口里唱着龙马歌。巫师作法时,常表演上马、奔马、医马、喂马。巫师把马当作神人之间的工具,期待神马上天入地。古丈县太平村曾举办过跳马节,在土地庙祭祀土地神,乡民以竹、木扎马,开展赛马。

(2) 神坛

巫术有巫坛。历史上的巫道之士经常设八卦坛,场面甚为壮观。大致的情況是:用桃木为桩,分别立在乾坤离坎震巽艮兑八方,有八人护卫。又有五人持旗,旗上分别画东方青龙神君、南方火德星君、西方白虎神君、北方黑杀神君、中央灵官神君。又按 24 方位设 24 个水缸和 24 个火炉,依次排列,有 24 人护卫。坛上焚香、供奉物品、奏乐,气氛严肃而神秘。

民国年间,在四川等地的巫师供奉坛神。据方志载录:坛神有主坛的罗公像,黑脸,手持大斧,被供奉在房屋的西北隅。“奉坛神者,其神以经尺之石,高七八寸置于堂石倚壁,曰‘坛等’。上供坛牌,粘于壁,旁列坛枪。其牌或书‘罗公仙’师,或书‘镇一元坛赵侯元帅郭氏领兵三郎,’而旁列称号数十名,皆不可究诘。每岁一祭,杀豕一,招巫跳舞,歌之彻夜,谓之‘庆坛。’”^①巫师吹角鸣锣,男作女妆,歌舞达旦。

^① 参见《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,9 页,北京,书目文献出版社,1991。

有的地方以直径一尺、高七八寸的石头置于中堂神龛的右侧，称筲筲坛，或称呱呱坛。《炎徼纪闻》记载：“罗罗，本庐鹿讹而为罗罗。居水西十二营宁谷、马场、槽侯者为黑罗罗。曰乌蛮。居慕役者为白罗，曰白蛮。俗尚鬼，故曰罗鬼。”《简阳县志》二十四卷记载：“俗人每庆贺则杀一豕，招十数村巫解秽，扮灯歌唱彻夜，谓之‘大庆’。招三四村巫，吹角呜呜，招兵收兵，不事跳舞者，曰‘搬扎’。庆毕，张白纸十二，巫以刀发刀自划其额，沥血点之，粘坛侧，谓应十二月之数。”可见，四川的巫师在施法时，有的跳舞，有的用意念搬兵，有的还要付出血的代价。

(3) 化妆

巫师在为民家驱邪时，常以烟墨涂面，疾呼着跳舞。巫师与仆役对饮共食，称之为“和梅山”。巫师有时穿着病人的衣裳，佯为死，躺在板上，用黑纸棺材罩定，让人抬出门外，谓之“替死”、“发阴丧”。这样做的目的是替代病者、受害者、中邪者，把孽邪引到自己身上，从心理上、观念上解除别人的痛苦。

据贵州的《八寨县志稿》卷二十一，当地供奉两种形状的神头，一是男形，赤面长须，称为师公；一是女形，白面，称为师娘。作法时各以一根竹竿撑颈部，竹子上下套两个圈，置男、女衣。用两个碗分别摆在师公、师娘脚下。又设一小案，供二小神头，称为五猖。群巫敲钟击鼓，有一个大巫披红衣，戴七佛冠，右手执神带，左手执牛神，进退徐疾，抑扬拜跪，旋转生风。到了深夜，大巫两手挥袂，小巫戴假面具，扮土地神者引导巫师出入。大巫踏阄吹角，装模作样地在听什么声音，然后加以解释，说什么神已至，生魂已还，云云，这种方法在长江流域的山区很普遍。



第四章

社会与习俗:巫文化之功能

第一节 部族的凝聚与管理

一 首领用巫术凝聚部族

不论是部落,还是民族,都有其文化心理,共同的信仰崇拜使其族人凝聚在一起。巫术也是一种心理的体现,它扎根于人类的童年,有很深的群众基础。特别在少数民族地区,文化不发达,巫文化适宜于其社会的政治经济水平。民众离不开巫文化,网络式的巫术把民众笼络在一起。如果以行政手段强行制止巫文化,人们很难习惯。文化依社会发展水平而变化,少数民族的巫文化在相当长一段时间还会起着维系其部族的作用。

据民族学调查,巫文化构成了部族文化不可分割的一部分。人们认同巫术,巫术适合人们的习俗。人们相信万物有灵,相信巫术的作用。每当春耕秋获,巫术帮助祝福;每当出征或远徙,巫术提供启示;每当旱涝瘟疫,巫术则以各种方式驱邪;每当有喜庆之事,巫术以歌舞助兴。巫术之所以能长期在部族存在并流行,是因为有广泛的社会基础。

当代学者林惠祥曾指出巫师在部族中的作用,说:“在一部

族之中能做酋长的人,大抵是因他具有孔武勇健的身体,是无畏的猎人,勇敢的战士。至于具有最灵敏最狡猾的头脑,自称能通神秘之奥者,则称为神巫,即运用魔术的人。原始的民族相信这种有能力以对付冥冥中的可怖的东西。有时这种人也自信确能这样。”^①正因为这些人有特别的能力和威信,所以被部族推出来做首领,支配部族大小事务。

张紫晨在谈到西南少数民族的巫师时曾说:“巫师不仅在存在原始宗教及鬼灵信仰的各族成员中不可缺少,成为他们驱崇除邪、各种祭祀、占卜吉凶、解除病患时须臾不可离开的重要角色,而且在村社行政、部族组织、民族活动中也占有重要位置。他们服务于民族内部或民族本身的利益,在本民族或本村社完成职能和发挥作用。”^②

许多部族首领身兼巫职,他们秉承神意,以巫术的魅力治理部族。《后汉书·南蛮西南夷传》记载巴郡南郡蛮,“未有君长,俱事鬼神,乃共掷剑于石穴,约能中者,奉以为君。巴氏子务相独中之,众皆叹。又令各乘土船,约能浮者,当以为君。余姓悉沉,唯务相独浮。因共立之,是为廪君。”廪君务相是巴人历史上很杰出的君主,也许是从他开始,深居大山的巴人才出现了统一,进入到部落联盟社会。务相之所以能掷剑于石穴,又能乘土船而不沉,或许是有巫师相助。务相实际上是大巫。在落后的部落,非巫术不能服众,巫术是凝聚部落的文化。

在上古社会,部落首领必须身兼巫师身份,或者身边有巫师相助,才可能聚集民众。民众相信神力,超过了相信人力。当首领自我神化或被身边的巫师神化,首领才可能使民众信服。一当首领被神化,他就加速和加强了权威性,有力地凝聚起部落。

① 林惠祥:《文化人类学》,327—328页,上海,商务印书馆,1934。

② 张紫晨:《中国巫术》,32页,上海,上海三联书店,1990。



部落很快就集小为大,变得强盛。强盛的部落在生产中、征战中,必然形成特权群体和受支配群体,两者差距越来越大,贫富悬殊,这就为阶级的出现、国家的出现提供了前提。因此,巫术或巫师在原始社会解体中的作用是不可低估的。

作为一位“神灵附身”的智者,巫师往往是乡村里最权威的发言人。他们解释各种事物,解释吉凶,解释是非。在文化落后的村寨,在长期的历史发展过程中,人们形成了特有的道德观念和习惯法,用以约束人们的行动。巫师是受到普遍尊重,又有丰富阅历的人,因此巫师有权解释道德观念和习惯法。当人与人之间发生纠纷,各持其理,众人莫衷一是时,就由巫评判。巫一方面装神弄鬼,另一方面也讲传统,摆事实,说道理,调解民事。事实上,作为村寨最有文化的人,巫承担了许许多多的职责。现代社会白领阶层做的许多事情,如律师、医师、教师,在不开化的社会都是由巫师一身兼任。只有当社会进步,分化出许多工种,巫师才消失,巫师才专守“作法”之类的巫技。

巫师是部落、村寨文化活动的主持者、组织者。如黔东南苗族每年有“洗寨”活动,苗人认为用了一年的旧火应当灭掉,换上新火。巫师挨家挨户去淋熄旧火。全寨人集中到溪边或田坎上,巫师振振有词地念一段火经,大意是要防止火灾,驱除火邪,祈求寨子平安。这种洗寨活动实际上是安全教育活动。

巫从事消灾事宜。人生在世,无不希望万事万物顺心,但许多事与愿违。不吉的事,不顺利的事,就是灾。在文化不发达的地区,不育、难产、生病、瘟疫、旱涝、蝗虫、盗窃、失火、死人、见到不祥物,都是灾。人们就去请巫师消灾。巫师通过法事,找出灾难的来源,提出灭灾的办法,驱走灾祸,满足人们的心理愿望。尽管招魂、诅咒之类的活动极其荒唐,但人们为了调整心态,可以不择手段。手段是其次,关键是要达到目的,远期的承诺是其次,关键是眼前要使心情解开郁闷,巫师正是充当了调整心态、

满足人们眼前愿望的角色。巫师不可能从根本上消灭,但他可从某一个环节上满足人们需要。

巫术活动包括祭拜自然,这对于热爱自然、保护自然具有教育意义。四川的羌族村寨每年定期举办祭山会。祭山的目的是祈求山神保护村民,使林木茂盛、五谷丰登。祭山会由村寨负责人筹备,巫师主持,杀牛、羊、狗为祭品。祭山会在寨外的空地举行。法事活动后,宣布乡规民约。羌人把附近的树林称为“神林”采取吊狗封山的仪式。即把一条狗吊在树上,由老人讲述禁伐树木的传统,每户男子依次到捆狗树旁发誓不滥砍树。如有破坏山林的行为,如同狗一样受到惩罚。

巫士参与祭祀。祭祀不是迷信活动,而是表达思想、培养凝聚力的文化活动。《礼记·祭法》讲得很清楚:“夫圣王之制祭法也,法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,以御大灾则祀之,能捍大患则祀之。”后世的巫师术士也参与朝廷的、地方上的祭祀,并且在其中起重要作用。

楚人为了强化荣誉感、民族心、伦理情,就安排巫师从事“祝”的活动,这是楚国当时的重要文化建设。《国语·楚语下》记载:“使先圣之后之有光烈,而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服,而敬恭明神者,以为之祝。”

二 首领用神判管理部族

1. 调解民事

关于神判,日本学者伊藤清司曾专门到中国考察,著有《日本和中国西南的神判》,其中记录了贵州等地的神判习俗。中国学者宋兆麟在《巫与巫术》、夏之乾在《神判》、邓敏文在《神判论》都有专门研究。按照中国传统推理,古代应当很盛行神判,但历史文献记载不多,估计是因为文人对神判缺乏研究的兴趣。



今人对神判的了解,大多是依据于民俗学调查资料,调查的地点主要是贵州、云南、广西、西藏等省份,即以长江流域的中上游地区为主。对于神判的性质,学者普遍认为它是人们企图借助神灵的力量判断或裁决各种疑难案件所采用的一种手段。从本质上讲,神判是一种巫术行为,是原始宗教的一种表现形式,是世界各民族在一定历史条件下普遍实行的古老裁判方法。

神判是古老而落后的民间习俗,它不能等同于巫术,但与巫术密切相关。大多数神判都有巫师参与其事,巫师在神判过程中从策划到导向都有决定性的作用。神判是巫术活动的内容之一,但不是所有的神判都可归于巫术。巫术还有许多其他的活动,但不属于神判。巫术赋予了神判以神秘的魅力。没有巫术,神判就失去了权威。社会在初级形态中,在一些部落或村寨中,若没有神判,许多疑难事情就无法解决;若没有巫术,神判也就没有了社会效应,从这个意义上讲,巫术的社会功能是不可否认的,它是特定历史条件下,社会文化链中的重要一环。

巫术用以决疑,有时甚至代替了法律,以神判的形式决定各种事情。实际上,神判是人类文化发展到一定阶段普遍存在的民间文化,以巫为施术者,用神的意旨解决疑难。

在法律不健全的时代,在民智初开的愚昧时代,人们相信神灵可以主宰人类,相信巫师可以代神执法,因此神判必然被广泛地运用。汉代王充在《论衡·是应篇》说到皋陶治狱,现在看来应是一种神判。其文:“皋陶敬羊。”皋陶是原始社会末期的部落首领,也是一位大巫,他用“羊触”判断案狱,以羊代表神的意旨。这与后世巫术的神判,实有渊源关系。

民间之所以流行神判,首要的前提是有广大的村民信神,相信神或某种超人力的东西能有灵性,这是神判的社会土壤,也是其生生不息的温床。人们仅靠人的权威不可能解决所有问题,在神气浓厚的社会,神的权威远远大于人的权威。借助神力以

安定社会、调控民心,这是一种绝妙的驭民术。其次,特定的社会和历史必然产生适应人们要求的巫师。巫师以经验、公平、神力主持神判,他通过作法而转换身份,从普通的乡民变为鬼神的使者,脚踏阴阳界,在人神之间联络。乡民认同巫师,巫师就有了合理性。事实上,巫师的权威性是乡民赋予的,巫师利用神秘观念,在闭塞的村寨充当社会舞台的导演和表演者。若没有巫师,当时当地的社会很难有序地运作。

巫师参与民事纠纷调解,充当了“土法官”、“治安委员”。他们大多年长,有社会经验。且披上神媒为外衣,所以受到村夫山民的信任。如湘西苗族地区发生是非争端,常常请巫师调解。巫师让原告准备公鸡与酒,在土地庙取鸡血拌酒,让争执双方喝下。巫师说,理亏的一方喝了鸡血酒后就会有报应,受到天灾人祸。实际上,鸡血酒对人没有任何危害,喝酒只会息事宁人。在文明遮蔽的偏远地区,巫师的这种调解是有效的,也是适合社会文化发展水平的。山里人朴实,那些理亏的人往往不敢喝血酒,担心有惩罚报应,有时会主动承认过错。如果巫师有意在碗中涂抹一些药物,加害某一方,这种情况也不是不可能的。总之,这种调解方式大致合理。

巫师的神判,对愚朴的村民在心理上有震慑力。《南风》1989年第1期发表巴伦《神判与神游巫术》,记载贵州郎岱县某村为坟地发生争执,赵家和杨家各不相让,两家就请巫师进行神判。巫师选定吉时进村,叫各家到指定的山头生火搭灶,每家蒸一甑糯米饭,备一桶大粪。巫师在山头搭起神台,叫当事两家的长子各站在神台一边。巫师举着“摩剑”,喃喃念咒,手舞足蹈。巫师叫人们把热气腾腾的饭倒在神台旁,又叫大家把大粪泼在饭上。巫师大声呼喊,忽然天边雷声隆隆,巫师说:“神来了,理亏者将被大神惩罚!”几声炸雷轰响,赵家长子瘫倒在地。人们都惊呆了,赵家的人马上跪伏认罪,答应杀猪祭神。巫师又大吼



一阵,黑云渐去,天又放晴了。

应该怎样看待这件事情呢?巫师是一位精通心理的人。他呼叫神来了,使心虚者吓倒在地,从而完成了神判。他擅长择时,并能推断气象变化,预测有雷声轰鸣,于是巧借天时。他要乡民把饭与粪倒在一起,让污秽物与珍贵物混淆,意在说明是非不分是很呕心的,上苍一定会明察是非。

此事使我想到1998年的一件事。当时,我陪一些外国人到武当山下的一个武术学校参观,有位美国女子琳子请道士发功治病,旁边有一些外国人围观。道士对病人做着各种动作,突然大叫一声“病赶走了!”说时迟那时快,在一旁围观的德国人莫里卡应声而昏倒过去。有几个游客说这是病邪从琳子处移到莫里卡身上了。经过抢救,莫里卡醒过来,她说这几天太累,当道士大喊时,她受到惊吓。巫术确实会引导人的心理变化,凡身体虚弱或心虚者极易失态。

神判不是科学的判断手段,它是愚昧的行为。疑难事件不可能通过神判而了解真相。何况神判是由巫师控制的,巫师的态度往往决定事情的结果。从一定层面说,神判就是巫师判案。

2. 神判的类别

神判的种类很多,邓敏文在《神判论》^①把中国各民族神判的分布作了归纳。

中南地区:

瑶族:装袋(人体判类)、砍鸡砍狗、喊天喊雷(起誓判类)。

土家族:上刀梯(能力判)。

西南地区:

藏族:捞石头、捞钢针(捞沸判)、捧铎、滴锡水、骑铜马(铁火判)、火中取物、上刀梯(能力判)、吞毒物(饮食判)、掷骰子、钻

^① 邓敏文:《神判论》,贵阳,贵州人民出版社,1991。

神索、顶呷乌、化蜡、煮草秆(灵物判)、砍鸡砍狗(起誓判)。

彝族:捞鸡蛋、捧铎、捧石头(铁火判)、嚼米(人血判)、漂灯草、折棍子(灵物判)、砍鸡砍狗、打鸡打狗、钻牛皮(起誓判)。

白族:喊天喊雷(起誓判)。

哈尼族:看手相(人体判)、喝清水(起誓判)。

纳西族:钻牛皮(起誓判)。

布朗族:量米(灵物判)。

苗族:捞斧头(捞沸判)、踩斧头(铁头判)、上刀梯(能力判)、煮米、煮粽子(煮物判)、看鸡身(鸡卜判)、砍鸡砍狗、喝血酒、对菩萨起誓(起誓判)。

布依族:看鸡眼(鸡卜判)、对菩萨起誓。

侗族:捞斧头、煮米、看鸡身、看鸡头、看鸡眼、喝血酒、喊天喊雷、吃枪尖肉。

(1) 捞油锅

神判在中国南方的云南、贵州、湖南的少数民族地区长期流行。明代的《云南图经志书》卷五记载剑川白族“笃信巫鬼……凡有争讼不告官，必杀鸡狗誓于神，以求平其曲直。”如清代陆次云的《峒溪纤志》(卷中)记载：“蛮僚有事，争辨不明，则对神祠热油鼎，谓理直者探入鼎中，其手无恙。”

最常见的神判形式是巫师让当事者在烧热的油中水中取物，若手被烫伤，说明烫伤者亏理。巫师在一旁念咒语，然后把钱币或器物扔进锅内，监督当事人分别从锅底捞物，然后判断孰是孰非。如贵州台江等地苗族的神判有一套规则：失物者请巫师祭红雷，被怀疑者请巫师祭白雷，祭词是希望烧伤贼人之手和不要烫伤无辜者的手。祭毕，被怀疑者伸手从油锅捞斧头，若手不伤，证明受冤枉，失物者被判定诬告好人。

把手伸进油锅，有魔法可施。巫师往往在油锅渗进一些醋。由于醋的比重比油大，醋就沉到了锅底。当油加热之后，醋的体



积膨胀,使油面腾泡,看似沸点很高。当手伸进锅里,实际上并不烫。有的巫师擅长配到一种“吹干子”的土药,类似于醋的作用。有的伸手者在手上涂青阳或白醋,它们可隔热,不沾油,起到保护手的作用。显而易见,所谓滚油捞物是有秘窍的。

有的地方不是在油中捞,而是在烫水中捞。巫师主持神判,让被告人在烫水中捞石子,若捞者被烫伤,说明捞者有嫌疑。据说,有的捞者在手上涂些药料,从水中快进快出,可以减轻烫伤。

清代方亨咸在《苗俗纪闻》记载沅州以西的苗民巫俗流行沸汤判罪:

若小隙争论不已,则彼此期以日以地辨曲直。地必酌道里之中,无偏近。届期,两寨之人及两家戚属以弓刀从左右列,中设一大镬,满贮水。于中置一斧。然以沸沸热不可执。

双方在各陈理由之后,相互敲锣,民众仰天长啸,然后当事人把手伸到沸水中,如果拿到斧子而手不伤,说明有道理,反之则背理。有时,双方还要展开大规模格斗或杀掳,“如直者在左,则右者奔,奔不脱者,则群执而杀之。虽死数人者不敢校,死者家亦不敢向怨主偿,云:天所命也。曲者复备多牛马以请成,右直亦然。”

这种神判太野蛮了。本来,这种方法就不科学,败者还要被任意伤害,并准备牛马道歉,这是极其愚昧的。

(2) 热铁热石判

云南的山区流行热铁神判,即以火烧铁器或石头,令嫌疑人手握或脚踩,烫伤者被定罪。如20世纪上半期,四川大凉山彝族发生争执时,请巫师主持热铁神判。据《竹核乡彝族“毕摩”“苏

尼”情况调查》^①：由双方请毕摩1人，证人5至8个。择定日期，由原告将白公鸡、铁铤等送至村寨附近的山上，毕摩即在一旁念咒，证人即让被嫌疑者双手平摊于胸前，将9根小树杈横置于手上，并在上面铺一层白布。然后由毕摩以火钳将铁铤夹起，放在被告手面的白布上，让他向前慢走9步。如果布和树枝未燃烧，手也未烫伤，表明被告者无罪；如果9斤木炭烧完后铁铤仍未烧红，表明被告确系偷盗。

云南西北的怒族常常采用热石判。巫师将一长约2尺的石桩，埋一半在土中，另一半露在地面。石桩周围放柴。如果被嫌疑者是男性，就须烧掉九背柴；如果被嫌疑者是女性，只用七背柴。柴燃尽之后，被嫌疑者就对天发誓，用手拔出石桩，若石桩已断裂，表明被嫌疑者理直无过。如果被嫌疑人的手被烫伤，表明理亏。^②

当施行这种神判时，虽有一定规则，但也有灵活性。石桩的粗细和石质、土地的湿与燥、柴禾的旺与湿、发誓的时间，都影响到嫌疑人是否能够被烫伤。因此，巫师在主持神判时有很大的权利，他若想从重处罚嫌疑人，完全有可能使石桩大而烫，使嫌疑人大受其苦。

第二节 文化的创造与传播

一 巫师是创造上古文化的中坚

文化是人创造的，不同的人群在创造文化中有不同的作用。巫师是脑力劳动与体力劳动分离之后而产生的文化人，其在文

① 转引自夏之乾《神判》，45页，上海，三联书店上海分店，1992。

② 参见《怒族社会历史调查》，20页，昆明，云南人民出版社，1981。



化创造中的作用是客观存在的。

巫师创造文化,这个问题可从三方面理解:

其一,历史上的巫师创造了人类最早的文化,即童年时期的原始文化,他们是最早的文化人、文化创造者,是氏族中最有智慧的人。

其二,当人类进入文明门槛,巫师并没有停止文化的创造。文化的延续仍有一定的惯性,尽管文明日益取代蒙昧与野蛮,巫术黯然失色。但是,在阶级社会的最初时段或某些领域仍可以见到巫师在文化活动中的积极作用。

其三,在少数民族中,巫师一直很活跃,承担着创造文化的任务,巫文化是民族文化中的异彩。

我认为,从原始社会到文明社会初期,巫师在文化创造中的作用可从以下方面见到:

1. 原始宗教中的巫文化

从某种意义上说,史前的原始宗教与巫术是一对伴侣,原始宗教是意识形态,巫术是实践行为,有观念才有行为,行为又加强了观念。

什么是原始宗教?原始宗教是人类童年的自发宗教,或称为自然宗教。它是人们的自发信仰。二万年前的山顶洞人在遗体周围撒满了赤铁矿粉末,这就是原始宗教观念引发的早期巫术行为。原始人蒙昧未开,分不清自然力和人的关系,对自然界无知,把大自然当作庞大、神秘、变幻莫测、无限威力的对立物。原始人也不明白身体结构,不明白疾病的原因,不明白梦是怎么回事,以为肉体的自我之外还有精神的我,以为人世之外还有神灵的世界,认定万物有灵,从而崇拜自然、崇拜灵魂、崇拜鬼神。

著名史学家吕思勉在《先秦史》说过:“古代之文明在宗教,后世之文明在学术。”又说:“遂古之民,知识浅陋,外物情况,概

非所知。不特动物,既植物、矿物,亦皆以为有神灵而敬畏之。”^①这就是说,后世的学术都是从落后的上古继承过来的。

原始社会的文化,从总体上说是巫术文化。特别是精神层面的文化大多与原始宗教有关。弗洛伊德说过:“对于野蛮人,一切都是宗教,因为野蛮人通常都生活在神秘主义与仪式主义的世界里面。”^②这里说的野蛮人,主要指原始社会的人,他们盛行原始巫术,崇拜自然宗教,始终笼罩在神秘主义氛围中。

原始宗教是史前普遍存在的意识形态,因此在民族中必然普遍存在与原始宗教相呼应的巫术。巫术是原始宗教在实践上的表现,原始宗教与巫术是很难剥离开来的连体儿。巫术既是一种行为,也体现一种思想。原始宗教既是意识形态,也是原始观念的表现。

人类在童年阶段的文化只能是浅层次的、愚昧幼稚的文化,我们丝毫不应用现代眼光鄙视上古的原始宗教和巫术。评论文化现象,只能从特定的社会发展阶段作为思考的出发点。在那个生产力水平极其有限的社会,人们想的、做的只能是原始宗教和巫术。

2. 艺术中的巫文化

历史上最早的绘画,往往是巫术的产物。在上古的岩画,我们经常可见到日月、雨水、植物、生殖器等,史学家把这些简朴的图画解释为巫师思想的体现,反映了原始人的崇拜或信仰,如在四川珙县发现的上古岩画,有可能是巫术仪式遗留下来的,部落在举行祈求丰收的活动时绘画,以示向往和追求。

楚人经常在器物上绘制巫师的表演,作为一种装饰,也是表达对神的期待。湖北随县曾侯乙墓内棺左右两侧绘有十几个巫师,

① 吕思勉:《先秦史》,445—446页,上海,上海古籍出版社,1982。

② 弗洛伊德:《巫教科学宗教与神话》,8页,北京,中国民间文艺出版社,1986。



他们执戈而舞。长沙子弹库出土的楚帛书上也绘有人神兼备的巫。信阳长台关楚墓出土的锦瑟上也绘有持蛇降神的巫师。这些绘饰都是褒意,不是贬意,是文艺的创作,并丰富了文化。

1973年在湖南长沙马王堆发掘了西汉软侯墓地。墓中的陈设有浓厚的宗教色彩,相信有巫师参与了丧葬。如二层棺为黑地彩绘棺,绘有众多的神、怪、禽兽,有云气纹环绕。三层棺为朱地彩绘棺,绘有龙、虎、朱雀、仙人。棺盖上有帛画,帛画呈T字形,上部画的是天堂,有蛇身神人作引导。中部画的是墓主人出行,有众人恭送。下部画的是地下境界,有一巨人站立在两条大鱼上,双手托举着象征大地的平板,有灵鬼、鸱鸢等神物为伴。这幅帛画完全可以认定为巫师送墓主成仙图。蛇身神人就是已经神化了的巫,他利用超凡的本领为墓主打前站,以便墓主平安到达天堂。至于帛画上的日、月、扶桑、灵龟、蛇,都与巫术图腾崇拜有关。这幅帛画是当时巫文化的真实写照,给我们研究当时的巫术提供了生动、鲜活的信息。

3. 青铜文化中的巫文化

今人张光直先生对青铜器研究得很深入,他很早就提出:“商周青铜器上动物纹样乃是协助巫觋通天地工作的各种动物在青铜彝器上的形象。”“商周的青铜礼器是为通民神,亦即通天地之用的,而使用它们的是巫觋。”^①这就把巫术文化与青铜文化联系起来了,指出了两者内在的关系,使我们能明了商周为什么在盛行巫术时也盛行青铜器。

据考证,青铜的原料大多取自长江中游。1988年在江西瑞昌县发现商代古铜矿。在江西新干县曾发现商代大墓,出土400余件铜器。这就给我们提出了思考的问题,商代的青铜器是不是在长江流域铸造的?青铜文化的创造者是否有长江流域工匠

^① 张光直:《中国青铜时代》,322—324页,北京,三联书店,1983。

的功劳？青铜器上的图案是否蕴含着南国神韵？

但是，很少有人注意到青铜器与巫术的关系。实际上，青铜器大多是由于祭祀的，青铜器上的纹饰大多与祭祀有关。如果没有盛行的祭祀，也许不会需要那么多青铜器。祭祀活动的策划者、操纵者是巫师，巫师在设置安排青铜器方面是有讲究的。青铜器上的怪兽纹反映了巫师的创意。

4. 科技中的巫文化

传统的科学技术与巫术是密不可分的，最早科技往往是从巫术中走出来的。科技把最早的发明创造归功于巫师。巫师在长期的实践中总结经验，提炼对宇宙及万事万物的认识，形成了朴素而蒙眬的科技，其功不可没。顾颉刚曾说：“予尝谓科学发端于迷信，其始巫觋，握知识界之威权，任意放言天地鬼神，以搏取蚩蚩者之信仰，其后接触实际日多，遂多据之以为人民服务。故医学者，所以疗疾也，而始作于巫彭。地理学者，所以认识地形与其生产者也，而集合巫者长期之经历，以成《山海经》，凡山川、矿物、禽兽咸有记载，开科学性记载《禹贡》《水经注》之端。”^①

正是从早期巫术文化中孕育了人类最早的科学。英国学者 W. C 丹皮尔在《科学史》说过：“科学并不是在一片广阔而有益于健康的草原——愚昧的草原上发芽成长的，而是一片有害的丛林——巫术和迷信的丛林中发芽成长。”“早期宗教和自然科学也许就是以妖术和巫术所形成的观念中脱胎出来的。”^②我国古代最早的天文学家、医学家都脱胎于巫，《史记·天官书》云：“自初生民以来，世主曷尝不历日月星辰？……仰则观象于天，俯则法类于地，……所见天变，皆国殊窟穴，家占物怪，以合时

① 陈维辉：《中国数学纲要序》，1 页，上海，同济大学出版社，1994。

② 丹皮尔：《科学史》，27、221 页，北京，商务印书馆，1979。



应……其之传天数者，高辛之前重黎，于唐虞羲和，有夏昆吾，殷商巫咸。”周代的苋弘、鲁国的梓慎、郑国的裨灶等，都是杰出的天文学家和大巫，正是这样一批人开拓了中国最早的巫文化。

学术界大致有一个共识，即巫术不是完全被动地面对世界，对困难不是采取消极的态度，对“超自然力量”不是纯粹的屈服。不像民间流行的禁忌那样去盲目地、无奈地、严格地遵守。比起禁忌，巫术能尽量发挥人的主观能动性，以模拟或其它方式去对付已经面临的事情。禁忌是束手待毙，巫术是手舞足蹈，也许效果相同，但动机有异。巫术在施术过程中，必然观察自然、观察周围的一切，甚至注意到非常细微的变化，这样人们的知识就会积累起来，人们认识世界的能力也会逐步加强。当然，巫术与禁忌有密不可分的关系，巫术本身就存在着禁忌，甚至被纷繁的禁忌网罗着。巫术的一个分支就是禁忌巫术。尽管如此，我们仍不可把巫术与禁忌混为一谈。

二 巫师讲唱历史文化

巫师不仅创造文化，而且传播文化。他们通过唱讲故事，表演巫舞，参与民俗事务，组织群体活动，使文化得以传播和延续。

民俗学家刘守华曾说：“许多古老而神奇的故事同巫事有关，巫师往往是讲故事的能手。甚至到20世纪末的今天，在我国汉族和少数民族故事讲述家中间，仍有少数人兼有巫师身份。”^①

巫师在祭词或唱词里讲历史，讲人类起源，讲部族的故事，讲天文、地理、生物知识。一个人影响一群人，一代又一代地讲和唱。有的巫师还会写字，擅长编顺口的诗句。

湘黔的苗族巫师几乎都是歌手，他们边说边唱，谈古论今，把苗族的历史、名人、为人处事的道理和鬼神信仰都唱出来。

^① 刘守华：《中国民间故事史》，34页，武汉，湖北教育出版社，1999。

《鼓社祭之歌》就是苗民喜闻乐见的歌谣,其中有艺术性和知识性。

贵州东南山区的巫师经常唱《焚巾曲》,这是丧葬歌曲。从人的出生唱到婚嫁和衰老,其中涉及民族的来源、迁徙、战争。每次办丧事时,有许多人围观听唱,无意中使文化得到传播。

在湘西的山区,巫师很会讲故事,从蚂蚱、螳螂讲到公鸡、水牯牛,其中有生物知识、农业知识,还有拟人性的伦理知识。

清代,在长江流域的神农架林区和枝江民间一直流传口头文学《黑暗传》。民间口耳相传的版本众多,有的版本长达三万多行。它是具有巫风性质的汉民族神话史诗,侧重于创世故事,内容从盘古、三皇五帝唱到明代。它是巫风的一部分。

试录其中一段:

来在歌场上前站,闻听歌师唱黑暗。
随着歌师唱一番,讲起黑暗这根基。
那时哪有天和地,那时哪有日月星。
人与万物皆未有,到处都是黑沉沉。

.....

《黑暗传》是民间艺人或巫师创造、传播的作品,反映了人们的民俗、信仰,在民间有很大的影响。

巫师经常用手势表达信息,这是一种非语言的文化表达形式。每一种手势代表一种意思,并具有神秘色彩。有的学者仅在湘西等地就采撷了两百多种巫舞手势^①,如“祖”、“主本二师”、“老君”、“风”、“五雷”、“五岳八神”、“白鹤神”、“阴龟”、“左关”、“排兵”、“九牛躁”、“金丝猫”、“降魔杵”、“日月二宫”、“金

① 参见周冰:《巫·舞·八卦》,北京,新华出版社,1991。



銮宝殿”、“莲花宝座”、“银交玉凳”、“云梯”、“合合”、“钢铁板”等。这些手势只在巫师内部流传,父教子,师教徒。动作简明,表达的内容不外乎敬重鬼神、借重天威、镇邪去恶、吉祥如意。在做手势时,如果能念出相关的咒语,使围观者可观可听,方显出巫师的真本领。手势的流行,表明巫术的江湖化,表明巫术需要更充分而神秘的表达信息。

20世纪中叶在湖南长沙东郊子弹库发现的楚墓帛书时占神物图,有人认为是历书,有人认为是讲明堂制度,也有人认为是巫书咒语。其中讲述了人类远祖、四时之神、天神的惩罚、天灾禁忌,如“未有日月,四神相弋,乃步以为岁,是惟四时”;“炎帝乃命祝融,以四神降”。这些说明战国时的楚人有浓厚的天神观念。这篇帛书,也许就是巫师作法时的蓝本,有唱词,也有动作。

巫术在少数民族文化中有其存在的合理性。长期研究苗族的专家在谈到苗族的巫教时认为:苗族巫教是一种原始的多神教,它除了满足用幻想来弥补人们在实际中的需要外,还满足他们在求知、教育、抒情、审美等方面的需要,其混合性功能主要表现在强化与凝聚民族共同体;陶冶艺术情趣;历史研究的“活化石”;医药疗理;教育管理。

三 巫舞巫音 聚庆同娱

1. 表演巫舞 参与庆典

荆巫默默传神语,野老婆婆启醉颜。

日落风生庙门外,几人联踏竹枝还。

这是唐代刘禹锡在武陵当刺史时写的《阳山庙观赛神》,记述在民间文化中巫师起了很重要作用。

巫师热衷于参与各种集会,他们表演巫舞,增添了人们的欢

快气氛,使人们得到文化享受。

古人很早就把文娱活动与巫风联系在一起。《尚书·伊训》记载:“恒舞于宫,酣歌于室,时谓巫风。”唐孔颖达《疏》云:“巫以歌舞事神,故歌舞为巫觋之风俗也。”

巫与舞,在读音上是一声之转,内涵上有相近的意思。《说文解字·巫》释巫“女能事无形,以舞降神者也。象人两袖舞形。”民间长期流传的“大韶”、“大夏”、“咸池”、“雩舞”,大多出自巫的创作。《周官·司巫》记载:“若国大旱,则帅巫而舞雩”。通过跳舞而求雨,所以舞名“雩”贯以“雨”字头。

雩,有几种解释,有说是虹,《尔雅·释天》说“蜺蜥谓之雩”;有说是兽,角如山羊的野豕。上古指祈雨的祭祀,《左传·桓公五年》记载“龙见而雩”;汉董仲舒在《春秋繁露·精华》说:“大旱雩祭而请雨,大水鸣鼓而攻社。”

关于巫舞,周冰著《巫·舞·八卦》已有许多论述。书中谈到湘西的巫师擅长巫舞,民间流行的小册子绘有八卦和符箓。巫师在坛地上踩着八卦步,进退有度。巫舞祭祀分为三类,一是祈神降福,二是酬神欢庆,三是超度亡灵。

巫术与武术结合,巫、武一体。湖湘每逢丰收,请巫师设坛酬神。巫师作法时,常以武术助兴。巫师手执“师刀”,挥舞自如,身段灵活,赢得一片喝彩声。

巫舞在《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》有记载:“昔葛天氏之乐,三人操牛尾投足以歌八阕:一曰载民,二曰玄鸟,三曰遂草木,四曰奋五谷,五曰敬天堂,六曰达帝功,七曰依地德,八曰总万物之极。昔陶唐氏之始,阴多滞伏而湛积,水道壅塞,不行其原,民气郁阏而滞著,筋骨瑟缩不达,故作为舞以宣导之。”由此可见,舞蹈的产生源于人们健身的需要。气候阴冷、天寒地冻时,人们通过舞蹈疏导筋骨血脉。农耕民族的舞蹈常与牛为伴,祈求农业丰收、天地和谐。我们不能因为有巫在跳舞、巫有迷信



色彩,就认为巫舞不是好的文化活动。没有上古的巫舞,就没有后世的舞蹈。当然,上古舞蹈未必全是巫舞,但巫在引导、编排舞蹈方面的作用不可抹煞。

巫师载歌载舞,依据于不同的目的而决定采用不同的乐舞。《周礼·大司乐》说得很清楚:“舞云门以祀天神,舞咸池以祭地祇,舞大磬以祀四望。舞大夏以祭山川,舞大濩以享先妣,舞大武以享先祖。”每一种乐曲的填词都不同,表达的期望不同,说明中国人的乐舞有极大的实用价值,有明显的功利性。

先秦时的楚国歌舞成就与巫师的努力分不开,不论男巫或女巫都尽力创作和表演。有学者认为:“巫术性的歌舞表演之所以取得了极高的艺术成就,与战国时期楚国尚巫之风空前炽盛有关。巫歌、巫舞受到上层社会的高度重视,并精心改编,使其艺术水平得以大大的提高,成为熔巫术、祭祀和艺术表演为一体的优美的歌舞节目。”^①

巫舞不是空洞无物的舞蹈,它往往有一定的积极性。如爱情是人类具有永恒魅力的一个主题,生育崇拜是人类普遍的现象。巫术表演过程中,经常反映了人神交感、阴阳化合的思想。《楚辞》中的巫术,不乏这种情况。表演中,男巫和女巫眉目传情,然后堕入爱河,《少司命》有男巫的唱词:“满堂兮美人,忽独与余兮目成。……与女沐兮咸池,晞女发兮阳之阿。”所以,宋代朱熹在《楚辞辩证》说:“楚俗祭祀之歌,今不可得而闻矣。然计其间,或以阴巫下阳神,或以阳巫接阴鬼,则其辞之褻慢淫荒,当有不可道者。”

汉代的巫舞采用禹步。

禹步源于大禹治水的故事,作为一种规范的巫术动作则完成于汉代。《道藏·神洞八帝元变经·禹步致灵》云:

① 宋公文、张君:《楚国风俗志》,312页,武汉,湖北教育出版社,1995。

末世以来,好道者众,求者蜂起,推演百端。汉淮南王刘安以降,乃有王子年撰集之文,沙门惠宗修纂之句。触类长之,便成九十余条种。举足不同,咒颂各异。详而验之,莫贤于先举左足,三步九迹,迹成离坎卦。步罡躔纪者,斗有九星,取法于此故也。

《抱朴子·内篇·仙药》记载了巫术的禹步:禹步法,前举左,右过左,左就右。次举右,左过右,右就左。次举右,右过左,左就右,如此三步,当满二丈一尺,后有九迹。

步子左挪右动,令人眼花缭乱,有神秘感。人们在走禹步时,既是跳舞,也是锻炼身体,使腰身更灵活。禹步就是阴阳步。古云:“一阴一阳谓之道,”巫步时左时右,寓意阴阳交替。

唐代刘禹锡曾被贬到楚黔之地朗州任司马,对民情风俗有所了解。《旧唐书·刘禹锡传》记载“蛮俗好巫,每淫祀鼓舞,必歌俚辞。”所谓巫风,无非就是载歌载舞,祈求丰年吉祥。

楚俗不事事,巫风事妖神。
事妖结妖社,不问疏与亲。
年年十月暮,珠稻欲垂新。
家家不敛获,赛妖无富贫。
杀牛贯官酒,推鼓集顽民。
喧阗晨闾隘,凶酗日夜频。

诗中所述“事妖神”的巫风,不过是在农历十月庆祝秋收的喜庆活动,村民不论贫富亲疏,杀牲畜,聚集饮酒,通宵达旦。

在男耕女织的封建社会,这样的巫风实际是很有乡土特色的文化,是人们互相联络,发泄高兴情绪,充分放松的机会。我



们不可因一个“巫”字而蔑视这种民俗。试想,农民若没有这种活动,岂不太沉闷枯燥?

宋代,巴地民众喜欢在祭祀田神时跳巫舞。宋代的《太平寰宇记·通州巴渠县记》记载:“巴之俗,皆重田神。春到刻木虔祈,冬即用牲解赛,邪巫击鼓以为淫祀,男女皆唱竹枝歌。”这种载歌载舞的大型活动,长期保存。

宋代巫师参与祈年,他们拜天祭地,把农民渴望丰收的心情用巫舞表现出来。欧阳修在夷陵为官时,写了《夷陵岁暮书事呈无珍表臣诗》记载了巫舞的场面:

萧条鸡犬乱山中,时节峥嵘忽已穷。

游女髻鬟风俗古,野巫歌舞岁年丰。

巫舞流行的时间很长,清代康熙年间编《贵州通志》有“土人跳鬼图”,村落的农夫以此作为娱乐。清人胡奉衡在《黎平竹枝词》有词云:“巫师载面舞傩傩,岁晏乡风竞逐傩,彻夜鼓钲村老唱,斯神偏喜听山歌。”(载《黎平府志》)

尽管民俗文化活动中有巫俗迷信色彩,但乡民喜欢这些活动,官员很难制止。《古今图书集成·岁功典·清明部》引江南书志,说“高淳县清明后村落迎神赛社,间里各治具,集优演戏若延大宾,以必得为胜。又以降神谈祸福鼓众,至有吞盛吐火为幻者。官下令禁革,辄曰于地方不利。”这样的活动已经流行很久,若要求民众突然中止,很难办到。官员没有真下决心,加上“迎神”不妨碍社会治安和封建教化,所以农村一直延续了这类活动。

乡民信神,巫师就有了表演的舞台,有的巫师如同散兵游勇地走串于村户,有的则结成帮群,设神坛,演巫戏,场面壮观。清代同治二年(1863年)《酉阳直隶州总志·风俗志》记载川东南

酉阳一带民俗：“案州属多男巫，其女巫则谓之师娘子，凡咒舞求佑，只用男巫一二人或三四人，病愈还愿，谓之阳戏。多则至十余人，生旦净丑，袍帽冠服，无所不具，伪饰女旦，亦居然梨园弟子，以色媚人者。”

巫师的活动是有季节性的，构成了民俗文化的一部分。清朝，贵州仁怀直隶厅一带的百姓每逢节庆，必有巫师作为最活跃的表演者。《怀仁厅志》记载：“凡年终腊月庚申日，民间每庆坛神，必杀豕，招巫跳舞歌唱，彻夜不息。巫装女样，如戏子中旦脚。又有所谓‘打阴兵’者，以小刀穿手肚中，向客索赏。又有所谓‘坐九州’者，主人于地下摆设肴饌，请同贺者围坐，巫执壶酌酒歌唱；将圆满时，巫师以小刀砍其额，出血滴于坛旗上，谓之‘砍洪山’，亦必向主人及客索赏。道光初年，此风尤甚。”巫师以“打阴兵”、“坐九州”这种杂耍参与神坛庆祝活动，又乘机索取小费，用为生活之资。其中有魔术成分，也有技巧，砍额出血，付出了代价。^①

民间的文化活动与巫术联系在一起。正因为有巫文化色彩，民众才乐于参与。江西同治《瑞州府志》卷二记载农历年末的民间庆祝活动说：“岁暮人家召巫祝披五色衣，鸣锣跳舞，祈福免灾，又有傀儡戏，或提或挈，相与为业。”

江浙一带流行的吴越神歌就是巫文化的一部分。神歌手太保先生往往就是巫师，他们把巫术、道教、民间文艺融为一体，在民间为百姓驱邪避灾。神歌中夹杂着巫术仪式和巫术咒语。如太保为农民主持“敲木梢”祭仪，常采用符篆。符篆上加盖“雷霆都司”之印的劝土文书，作为护家的符文。有时，太保到民家念咒，声称“吾奉太上老君，急急如律令。”

① 《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》，432页，北京，书目文献出版社，1991。



2. 迎傩驱疫

傩是具有民间宗教特征的群体活动,起初在北方流行,后来在南方的少数民族中得以保存。

傩的源头可追到先秦。《周礼·夏官》记载:“方相氏掌蒙熊皮,黄金四目,玄衣朱裳,执戈持盾,帅百隶而时傩,以索室驱疫。”这条史料告诉我们:第一,傩按时举行。第二,参加人数众多,有“百隶”。第三,表演者要化妆,执法器。第四,傩的目的是避邪。

到了汉代,傩的形式很规范、庞大。《后汉书·礼仪志》有大段记载,此不赘举。汉、唐、北宋等朝的政治中心也在黄河流域,傩在中原北方都很盛行,《东京梦华录》有记载。

随着经济重心的南移,人口大量由北向南迁徙,文化也向南流动。南朝、南宋时期在长江流域也流行傩。

在人口迁移过程中,平原、河湖一带的居民又迁到山区,与当地土著结合,使傩具有了少数民族特征。

贵州东部铜仁地区盛行傩戏,巫师在其中起很重要的作用。资深巫师任司坛师长,导演傩戏。傩戏是原始巫术的流变,用于趋吉。当地有民谚说:“一傩冲百鬼,一愿了千神。”又说:“戴上面具是神,脱下脸子是人。”

每一种祈求,就有相应的一种傩戏或傩仪。人们为了求子,巫师就用竹筒盛米,用棍子插进米筒,寓意“天地合一,阴阳相配”。为了庆祝丰收,人们就戴上面具,扮神下凡显灵。

在贵州,安平县的土著每年从正月元旦至十五,击鼓唱神歌,装扮傩神,沿村逐疫。

在湖南,澧州的农民按时举行迎傩活动,人们头戴面具,击鼓铙钹,歌唱孟姜女故事,驱逐疫疠。

在江西,婺源县的村民头戴各式各样的面具,至今还有清朝道光年间的傩具保存。

傩神是人们幻想中的吉祥神,它的形象往往比鬼更凶猛,神力比鬼力更大,所以民间要供奉它,请它除恶制邪。通过傩祭,人们表达了祈求平安、兴旺的愿望。

据孙建昌在《刍论江西稻禾俗神信仰的祭祀习俗》^①一文可知:江西的傩祭产生于汉代,至今在萍乡、万载、南丰等地都有相似的一套仪式。如南丰县石邮村的村民世代奉敬傩神,每年正月初一至元宵,村民很认真地从事傩祭活动。初一为起傩,元宵为圆傩。圆傩又称收傩,仪式壮观。晚上,傩神殿内排满了红蜡烛,神案上和梁柱上陈设着大鬼、小鬼、判官的面具,傩祭的神职人员严肃地伫立在四周,有许多群众围观,并且很喜欢参与其中的活动。

第三节 巫俗的选择与参与

一 择吉日避凶煞

上古的文化人,无不兼有巫师的职能。羲和、巫咸、梓慎、裨灶既是文化人,也是巫师。古代巫师的天职就是趋吉、择吉。

古代的择吉,主要是指择日。择吉以天人感应、阴阳五行、天干地支、吉凶神煞为推算依据,选择吉日吉时,确定趋避。狭义的择吉又称为涓吉、諏吉,它不是孤立的方术,仍与太乙术、六壬术、奇门遁甲术、堪舆术、占星术紧密相连。

为什么中国先民如此重视时间?因为中国是个古老的农业国,农业对天时依赖性大。不重视时间,就是自取灾殃。

关于时间,中国先民积累了丰富的资料,提出了许多精辟的见解,这是一份宝贵的遗产。《周易》提出“观乎天文,以察时

① 《中国民间文化》总第18集,上海,学林出版社,1995。



变”。《史记·天官书》：“为天数者，必通三五。终始古今，深观时变，察其精粗，则天官备矣。”这就使时间打上了方术烙印。

在先民看来，时间与吉凶这两个概念是人体与影子的关系。时间被神化，《尚书·益稷》说“敕天之命，惟时惟几”。时间就是天命，不得违忤。圣王法天以立教，以时为宪。所以，《淮南子·要略》反复强调恪守时运：“知逆顺之变，避忌讳之殃，顺时运之应。”

春秋战国时代用干支为择吉的基本术语和符号。《吴越春秋》记载，吴王将伐齐，伍子胥谏阻，认为不宜，他说：“……今年七月辛亥平旦，大王以首事。辛，岁位也。亥，阴前之辰也。合壬子岁前合也。利以行武，武决胜矣。然德在合斗击丑。丑，辛之本也。大吉，为白虎而临辛，为太常而临亥，大吉，得辛为九丑，又与白虎并重。有人若以此首事，前虽小胜，后必大败，天地行殃，祸不久矣。”可见，伍子胥是以日期推测征战胜负。

先秦时期的巫术文献中，有一件特别宝贵的材料，那就是解放前在湖南长沙东郊子弹库发现的帛书。饶宗颐先生在1954年发表《长沙楚墓时占神物图卷考释》，认定帛书是“楚巫占验时月之用”的材料。李学勤先生认为帛书内容涉及天灾禁忌和神话，周围的图文与《山海经》有关，并与《尔雅·释天》的十二月名一致。许多学者认为这件帛书是巫师的经咒。

笔者未能见到帛书的原始资料，只是从臧振的《蒙昧中的智慧——中国巫术》得见影印图文。由此可知，该帛书分为图、文两部分。

先来说图，有12幅图，均为怪兽，类似于《山海经》的神怪图。这图或许就是12图腾，或者象征执事的巫师。再来说文字，帛书的图旁从1到12月分别标明文字：取、女、秉、余、颀、狙、仓、臧、玄、阳、姑、涂。这些名称与汉代《尔雅》中的12月名称基本相同，《尔雅》记载的是：陬、如、病、余、皋、且、相、壮、玄、阳、辜、

余。

每幅图下指出了该月的宜忌：一月，楚地燕来，不可以杀。壬子、丙子日凶；若率师北征，将不利。二月，可以筑城，不可以嫁女娶妾。四月，不可以作大事。五月，不可以享祀。六月，不可以出师征伐，水师更不利。八月，不可以筑室；娶女，凶。十一月，可以聚众，会诸侯，施形戮。

帛书中间有两大块文字。其中一块有8行。学者们大致认出了原文。

原文大意是：伏羲渔猎，婚娶女娲，生四子。四子参天察地，依法自然运行，又协助执政者管事，疏通郁气，确定四时，用四种颜色的树木，又用四木撑天，上通天神。十日一句，一年四季，昼夜有其规律。

秦汉有专门为民众和朝廷选择日子的巫士，称为日者。司马迁在《史记》中写有《日者列传》，这说明当时的日者在社会上很活跃，有较大影响。到了明代，择吉家仍被称为日者，陶宗仪在《辍耕录·日家安命法》说：“日家者流，以日月五星及计罗气李四余气躔度过宫迟留伏逆，推人之生命月日時，可以知休咎，定寿夭。”人们在干任何事情时，除了空间就是时间，在什么时间适宜干什么事，日者就是回答这个问题的人。

中国古代举行大事，没有不选择日期的。在他们看来，选日总比不选日好，相信民俗总比不信好，何况选了日期可以调动民众信心，并且还有一些成功的实例在先，何必不选吉日呢？武王伐纣，在甲子日成功了，甲子日就成了吉日。所以，在农历上的甲子日乃百事咸宜。

择日之所以必要，这与诸多的日期禁忌有关。如父母的去世日，皇帝的去世日，禁止饮酒猜欢，禁止婚娶。民间在九月初八流行“登高以避凶”的活动，传闻起源于桓景与费长房的故事。每一种禁忌，不一定有道理，或者还很荒唐，但都有来龙去脉。



随着许多人采纳这种禁忌,它就成为了共识,就成为了普遍的民俗。

巫术特别重视神煞。每年有年神煞。按阴阳二分法,分为善、恶两大类。善神有岁德、岁德合、岁干合等;凶神有岁破、太阴、岁煞、岁刑等。年神煞以太岁为魁首。它本身无吉凶,但与星相叠时有了吉凶。太岁遇吉星,吉就大;遇凶星,凶就大。太岁是众神之首,有中和之尊,发力极大。《协纪辨方书·义例·义岁》说:“太岁,人君之象,率领诸神,统正方位,乾运时序,总成岁功。……岁徙一位,十二年一周,若国家巡狩、省方、出师、略地、营造宫阙、开拓封疆不可向之;黎庶修营宅舍,筑垒墙垣,并须回避。”俗语有“太岁当头坐,非灾便是祸。”

坐太岁是否就有凶?《论衡·润时篇》云:“世俗信起土兴功,岁月有所食,所食之地,必食之地,必有死者。假令太岁在子,岁食于酉,正月建寅,月食于巳,子、寅地兴功,则酉、巳之家见食矣。见食之家,作起厌胜,以五行之物悬金木水火。假令岁月食西家,西家悬金。岁月食东家,东家悬炭。设祭祀以除其凶,或空亡徙以避其殃。连相仿效,皆谓之然。如考实之,虚妄述也。”太岁本是一种设想之物,古人把由西向东运行的木星称为岁星,用它纪年。后来为了推算方便,设想了一个与岁星运行相反、由东向西的假岁星纪年,称为太岁。太岁是人为设想、实际上是莫须有的神煞,怎么会害人?

除了年神煞,还有月神煞,也分为两类。善神以天德居首,又有月德、月恩、月德合、天赦等。恶神有月煞、月形、月害、月厌、月游火等。月神煞以月建为首,月建相当于年神煞的太岁,本无吉凶,叠星则吉凶。

每月有数日,每日也有神煞。日神也分为善恶两类。它们轮流在天空值班。善神有宝日、义日、王日、相日、守日、民日、临日、三合、四相、五合、六仪等。恶神有四忌、五虚、八风、致死、大

败等。

日神煞决定日期吉凶。如大安吉日分别是：阴历正月和七月的初五、十一、十七、二十三、二十九日；二月和八月的初四、十、十六、二十二、二十八日；三月和九月的初三、九、十五、二十一、二十七日；四月和十月的初二、八、十四、二十、二十六日；五月和十一月的初一、七、十三、十九、二十五日；六月和十二月的初六、十一、二十四、晦日。

巫师认为最吉的日子是黄道日，分别是：子日青龙、丑日明堂、辰日金匮、巳日天德、未日玉堂、戌日司命，诸事咸宜，不避凶忌。“黄历”一词可能渊源于黄道日。人们求吉心切，故称历书为黄历。

相对于黄道日，则有黑道日。当寅日天刑、卯日朱雀、午日白虎、申日天牢、酉日玄武、玄日色陈值班时，诸事不宜。元朝流行黄道日、黑道日这种分类，元曲《桃花女》：“（正旦去）且慢着，今日是黑道日，新人踏着地皮无不立死。”

巫术对日期禁忌各有不同，百姓往往不知何去何从。上面的择吉术以未日为吉，而堪舆术则不尽然。堪舆术的凶日是一月的未日，二月的申日，三月的酉日，四月的戌日，五月的亥日，六月的子日，七月的丑日，八月的寅日，九月的卯日，十月的辰日，十一月的巳日，十二月的午日，称之为八十二神灭人穴恶日，不宜造房。

更早些的秦朝又有不同的规定，睡虎地秦简《日书》提出有些日期不宜动土，如正月丑、二月戌、三月未、四月辰、五月丑、六月戌、七月未、八月辰、九月丑、十月戌、十一月未、十二月辰。

到底孰是孰非，恐怕永远说不清楚，因为这些宜忌本来就是不清楚的。

为了协调日子的吉凶，有的巫师又提出日子有半吉半凶。如友引日是白天凶、晚上吉。子、卯、寅、巳、酉、戌日是男日，男

吉女凶。午、未、申、丑、亥、辰、日为女日，女吉男凶。将这些吉凶日验之人事，未必确切。在男吉日，不乏男士遇车祸、损财、病殁的情况；在女吉日，也不乏女士被打骂侮辱的情况。

不仅每日有神煞，而且每个时辰也有神煞。吉时是天官贵人、福星贵人值班，凶时是日破、日害等值班。在二十四方位中，当辰、戌、丑、未四煞隐没时，就是四大吉时。月将在四孟，用甲丙庚壬时；月将在四仲，用癸己丁辛时；月将在四季，用艮巽坤乾时。

如果上面的这些见解都能成立，那么在每时每刻，时空中都有不同级别的年神、月神、日神、时神在玩弄吉凶，吉凶并存，随时有喜从天降，有祸从地来。任何时间都不是全吉，也不是全凶，方士提出了对吉凶的取舍原则。《协纪辨方书》卷十说：“凡吉足胜凶，从宜不从忌；凡吉凶相抵，德喜之事仍忌；吉不足胜凶，则从忌不从宜。”

趋吉理论如此复杂高深，神煞阵营森严神秘，可怜芸芸众生该怎么办？自称“为民解难”的巫师站出来了，他们虽然骨瘦如柴或毕生不得意，但却帮人趋吉。他们的做法是：

为人推测神煞，然后提出回避凶兆的方法。具体说来就是制煞和化煞。所谓制煞，就是依五行相克之理，以克者制煞，如煞属金，以火制之。煞在西庚酉辛属金，用丙（火）日，金就被火神克灭。煞在东主寅（木），用申（金）日克之。煞在南丙午丁属火，用癸亥壬子（水）日克之。五行之间是一幅仇讎图，“金往克木，火复其仇；火既消金，水雪其耻。”

化煞比制煞更高明。化煞也是依五行之理，以相生相亲化之，使煞贪生忘克，反为恩中之恩，如煞属木，用火局，使木生火以生土，煞属水。用水局，使用类相亲。如煞在北方亥位，用金生水之理，以酉化之。化煞就是以怀柔安抚为上。

绝大多数凶日都是依据五行相克理论推算出来的。先民认

为万物可以归为五行，五行的金克木、木克土，土克火，水克火，火克金，循环往返，是普遍的自然法则。择吉术把六十干支中的甲申日到癸巳日称为十方墓，甲申木金，乙酉木金，丁亥火水，戊子水土，己丑水土，癸巳水火均为相克。甲属木，申属金，称为“同气相重”，如壬子水水，甲寅木木，己卯木木，癸亥水水，天地之气失和，百事不顺。择吉术认为：春丙丁、夏戊己，秋壬癸，冬甲乙为四时旺相之辰；春木壬生丙丁，夏火壬生戊己，秋金壬生壬癸，冬水壬生甲乙，符合养育相生之道，宜于营建、起工、养育、生财、栽植、运行、移徙。五行生克关系给人们提供了思维模式，教人们关联性地看问题。但是，五行这一套学说过于机械、绝对化。干支与五行之间的换算至今都得不到科学解释。如甲为木，甲为什么是木？甲日与申日怎么会相冲突？难以回答！

巫师的神煞术语，清代四库馆臣已有一番考证，认为所谓的神煞不过是一些代号而已。《四库全书·星历考原提要》论其源流说：

考古者，外事用刚日，内事用柔日，其日以卜不以择。赵岐《孟子注》天时为孤虚王相，则战国时已渐讲之，然神煞之说则莫知所起。《易纬乾凿度》有太乙行九宫法。太乙，天之贵神也。《汉志》兵家、阴阳家类亦称顺时而发，推刑德，随斗击，因五胜，假鬼神而助。又阴阳家类称出于羲和之官，拘者为之则牵于禁忌，拘于小数，舍人事而任鬼神，则神煞之说，自汉代已盛行矣。夫鬼神本乎二气，二气化为五行，以相生相克为用，得其相生之气则其神吉，得其相克之气则其神凶，此亦自然之理。至其神，各命以名。虽似乎无稽，然物本无名，凡名皆人之所加。如周天列宿，各有其名，亦人所加，非所本有，则所谓某神某神，不过假以记其方位，别其性情而已，不必以词害意也。



概言之,神煞不过是人取的代名词,依五行生克关系而划定其吉凶的属性。方术讲神煞,听起来够吓人的,实际上是故弄玄虚,以之作为特定时空的代号,诸如游祸、九神、月破、小耗、五鬼,都类似于西方的 ABCD 符号而已,然而更生动形象、引人注目而已。

神煞的理论,是从庞杂的术数义理东拼西凑的。《星历考原》卷六《选择总论》指出:

吉凶之说,昉于《易》,衍于畴,所以顺性命之理,尽变化之道,而教人卜筮,以为趋避云宜者也。然阴阳既分,刚柔定位,五行顺布,则生克生端,干支相推,则冲合互见,以及纳音纳甲派而枝分八卦九宫,同条而共贯,皆推原于易理,根抵于图、书,论日以繁,术日以巧,是不可谓理之所必无而亦势之所必至者也。三代而后,阴阳家者流各出其说,以鸣于世,亦已纷矣。况一日之间有吉神,又有凶神,且有一神而异名者,异其名异。又有一为吉,一为凶者。夫神煞之名,不过即五行之生旺休囚,干支之刑冲合会以为断耳。术数之徒乃其言其吉凶,以骇众而震俗,偶有所检,群焉信之,而古之立说茫乎,莫知其所由来矣。

可见,“骇众而震俗”的趋吉术语不过是术士的大拼盘,在上古没有理论依据,在后世也没有经过检验,想怎么编就怎么编,阴阳五行学说被杂糅,从战国以后逐渐形成了神秘而复杂的理论。不过,制煞也罢,化煞也罢,内含了一个思想:自然界有一些不利于人的因素,人不应被动地对待不利因素,而应化解它们,战胜它们,最好是与它们和谐相处。这个思想是有积极意义的,但蒙上了历史的积垢,荒诞和迷信的成分遮掩了它闪光的内核。

二 岁时巫俗民事

农耕民族在春播秋获的过程中,养成了很强的宜忌观念,在

择时行事方面有许多经验和记录。《夏小正》、《诗经·七月》、《管子》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则训》,以及1975年在湖北云梦县睡虎地秦墓发现的竹简《日书》,都有岁时与民事的记载,其中不乏巫术观念。

历代官方认可或参与岁时巫俗民事,商周的统治者设巫官管理民间巫事。《周礼·春官》记载“女巫掌岁时祓除衅浴”。汉代重视巫师在巫社巫祠中的作用,《史记·封禅书》记载汉高祖四年“天下已定,诏御史,令丰谨治粉榆社;常以四时春以羊彘之。……荆巫,祠堂下,巫先、司命、施糜之属。”

有许多文献记载了长江流域的岁时巫俗民事,特别是《荆楚岁时记》按时间记载得很清楚。它大致反映了长江中下游、特别是荆楚在南朝及南朝以前的巫俗。

《荆楚岁时记》的作者是南朝梁宗懔。宗懔的事迹,在《梁书》、《周书》、《北史》、《南史》均有记载,他的生活年代大约在公元501年至565年。宗懔是个有心人,他把楚地民俗中的宜忌收录成册。别看这只是一本小册子,它却保存了丰富的巫俗史实,对后世有较大影响。以下未注明出处的引文,均出自该书,时间均为农历。

正月是农历的第一个月,古称三元。三元即年之首、季之首、月之首。新旧交替,万象更新,民间考虑得最多的是不要把秽气和邪恶的东西带到了新年。所以,沿江百姓“鸡鸣而起,先于庭前爆竹,以辟山臊恶鬼。”

南朝时未有火药,人们把竹子烧得噼啪作响,称为爆竹山臊之类的恶鬼就躲开了。现在值得思考的是,竹子到底能烧得多响?烧竹子时是否会放一些硫磺之类的药石?家家户户烧竹子,岂不是要毁了许多竹林?史书中没有记载民众在腊月间砍竹蓄竹的准备工作,我怀疑爆竹驱鬼的巫俗不是很普遍。

正月初一这天,人们的饮食习俗有浓厚的迷信观念,“进椒



柏酒，饮桃汤。……进散于散，服却鬼丸。”这条史料说明人们已有了卫生防疫观念。所谓“却鬼”，就是祛病。然而，桃汤是否能却病？值得怀疑。先民认为“桃者，五行之精，厌伏邪气，制百鬼也。”然而，在现代医学看来，桃汤是不可能（制百鬼）治百病的。

中国传统社会是由采集经济发展到农耕经济，所以先民对植物的特征很留心，积累了许多经验，中医就是以中草药为主要治病手段。巫医当然对药草是熟悉的。巫师推崇的椒柏、屠苏，都有强身健体的药效。《四民月令》说：“椒是玉衡星精，服之令人身轻能走，柏是仙药。”梁沈约《俗说》说：“屠苏，草庵之名。昔有人居草庵之中，每岁除夜遗闾里药一剂，令井中浸之，至元日取水置于酒尊，合家饮之，不病瘟疫。今人有得其方者，亦不知其人姓名，但名屠苏而已。”我们相信这些药草确实有益于身体，但又必须看到巫师在服药过程中添加了迷信的文化内涵。正因为有迷信贯穿其中，所以民众更加自觉遵守。

南朝时，在今武昌一带，初一这天流行佩带避鬼药丸，男女分别系在臂上。传闻江夏刘次卿在正旦入至市，见一书生入市，众鬼悉避。刘问书生，得知书生有避鬼丸。刘就向书生借此药，至所见鬼处，诸鬼悉走，所以世俗行之。按：这是巫师炒作迷信的成功例子，为了兜售避鬼药，编出书生的故事。试想：鬼是无形之物，怎么可能出现“众鬼悉避”、“诸鬼悉走”的场面？估计这种避鬼丸价格便宜，民众认为“信鬼总比不信要好，”于是纷纷买药缠臂。这种巫俗现已失传，是民众觉得太无聊。

在正月，民众“造桃板著户，谓之仙木”，这种巫俗至今仍残存。乡间有人在桃板上画图，或写神名，悬在门外，据说可以抵挡邪气，挂了桃板的人，在心理上得到一种安慰。有的地方风俗稍异，“贴画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。”但民间大抵都用桃木，桃木的避鬼观念在民俗中根深蒂固。宋代抚州临川（今属江西）王安石有《元日》诗也说明了这种巫俗在江

西颇流行：“爆竹声中一岁除，春风送暖入屠苏。千门万户瞳瞳日，总把新桃换旧符。”

初一这天，有的地方迎祀灶神，钉桃符于门，挂钟馗像，家长率全家敬拜天地万神与列祖列宗，寅时饮屠苏酒，屠苏酒的配方是大黄一钱、川椒和桔梗各一钱五分，桂心一钱八分，乌头六分，白术一钱八分，茱萸一钱二分，防风一两。《玉烛宝典》记载屠苏酒的制作方法是以绛囊装药，悬于井中，至元旦寅时取出，以酒煎沸，每人饮二三杯。

云南彝族在正月初一至初三祭火，有时把大块的肥肉“喂”到火塘以娱神，祈求火神保护家人平安。

从初三开始，民间有不同的活动。《古今图书集成·岁功典·孟春部》记载：

初三，瑞州府乡民在晚上剪彩纸为衣，巫师祝咒，乡民到河边焚纸衣，投水中。

初四，嘉定县乡民设粉饵祀灶。

初五，嘉兴县乡民到田间祝祷祈年。

八日，松江府乡民观星，测来年旱涝。

十五日，山阴县乡民请巫师以牲祀白虎之神。

正月的一至七日均有禁忌，初一日是鸡日，不杀鸡；初二为狗日，不杀狗；初三是猪日，不杀猪；初四是羊日，不杀羊；初五是牛日，不杀牛；初六是马日，不杀马；初七是人日，这天“以七种菜为羹，剪彩为人，或镂金薄为人，以贴屏风，亦戴之头鬓”。

初七人日这天，“荆人于此日向辰门前呼牛马鸡畜，令来。乃置粟豆于灰，散之宅内，云以招牛马，未知所出。”荆州一带的民众用感应的方法招呼牲畜，又装模作样地喂它们，颇有巫师作法的余风。



我认为人日是很有意义的节日,尊重人,确立人的地位。但是,令我大惑不解的是:为什么把人日排列在鸡日、狗日等之后?难道人不如鸡狗?人是天地之间的精灵,不应与低等动物并列。从这个排列显而易见:古代一直残存图腾崇拜,对与人关系密切的动物很尊重。农耕社会的民众在新年让家畜也快乐一天,体现了一种仁性。

荆楚以初九为上九日,以为是玉皇诞辰。《续修江陵县志》记载这天“夙兴祀神,陈枣汤,焚松枝柏叶亦如元旦。”

正月十五,俗称月半,楚人认为“年小月半大”,所以也有一些突出的巫俗。梁人吴均的志怪小说集《续齐谐记》记载太湖发生的一件怪事,说的是:“吴县张成夜起,忽见一妇人立于宅东南角,谓成曰:‘此地是君家蚕室,我即此地之神。明年正月半,宜作白粥,泛膏其上祭我,当令群蚕桑百倍。’言绝而失之。成如言作膏粥,自此后大得蚕。”这条材料反映了农民在过完春节之后的最大心愿,即“蚕桑百倍”。

吴地的这条传闻与楚地的巫俗是呼应的。楚人“正月十五日作豆糜,加油膏其上,以祠门户。先以杨枝插门,随杨枝所指,仍以酒脯饮食及豆粥插箸而祭之。”世人正月半作粥祷之,加肉覆其上,登屋食之。咒之曰:“登高糜,挟鼠脑,欲来不来?待我三蚕老。”按:这个习俗至今已鲜见。豆糜用于祭蚕神。豆糜的制作方法是在粥上盖一层肉,美其名曰祭蚕神,实际上是勾引老鼠,灭鼠而使蚕业兴旺。

月半的晚上是巫师最忙的时候,村民“迎紫姑,以卜将来蚕桑,并占众事。”传闻紫姑是正月十五死的,所以人们在这天请她降临。巫师往往采用降神附体的方式,托紫姑之言,预测农事及百姓的家事。紫姑本是厕神,她是怎么变成了蚕神?尚不清楚。紫姑是冤死的,又是女性,所以深受女巫的同情和敬仰。到了宋元明清时代,紫姑又变为扶乩之神,可见人们是很喜欢紫姑,并

相信紫姑最灵。

据道光七年刊《安平县志》，贵州安平民俗是“正月自元旦以至十五，击鼓以唱神歌，妆扮傩神，沿村逐疫。”

正月十五元宵节有迎龙的风俗，传闻龙是掌管风雨的神物，人们盼望风调雨顺，所以供奉龙神。《中华全国风俗志》下篇卷六记载湖湘“每户必设香案，以龙首据案享受，随有四老者，衣冠立香案左右。”又云：“省城各庙如定湘王朗公元帅诸神，每岁扎一纸老，沿街行走，鸣锣击鼓，甚为热闹，家家焚香顶礼，若迎接真神然。”

到了正月十六，安徽桐城、江苏六合等地的妇女在晚上外出，把随身带的瓦罐扔在外面，认为可以消除全年的灾病。

正月是一年之始，民众期望有个吉利的开端，所以有许多禁忌。

荆楚的百姓在正月的晚上要祭祷消灾。传闻有一种鬼鸟，专偷人家的子女。为了防范鬼鸟，“家家槌床打户，捩狗耳，灭灯烛以禳之。”“有小儿之家，即以血点其衣为志。”“正月未日夜，芦荻火照井厕中，则百鬼走。”这些晚间的巫俗，今已不存，估计与鬼鸟有关，当时“荆州弥多”，“世人名为鬼鸟”，“夜多鬼鸟度”。一般情况下，鸟在夜间不飞，为什么南朝时有许多夜飞鸟，难以考证。

正月要忙春耕，准备全年的农事，其间掺杂巫术观念。据《古今图书集成·岁功典·立春部》：明清时杭州的官民到城外设香烛，抛五谷。绍兴人用巫祝祠祀，称为作春，亦称烧春。温州人烧樟叶以宣达阳气。崇明人争相看土牛，以手摸牛，占新春造化。

二月有春社，一般在二月二日，也有在二月八日或十五日的，一般是在立春后第五个戊日祭祀土神，称为春社。民间举办春社欢庆的同时，有诸多禁忌，《中华全国风俗志》下篇卷六记载



湖南宁远“春社，禁春碓，俗云是日春碓，必断牛脚。惊蛰，将石灰遍撒墙隅僻处，俗云可避虫蛇。”

据《古今图书集成·岁功典·社日部》引湖广书志，“钟祥县农家于社日祈谷，招巫覡歌鼓迎神，联臂踏地为歌节，祭毕，饮社酒，分社肉。”“崇阳二月社日，乡四邻合祭本境社神，祭毕饮其饌，分其胙”。宋陆游有《社肉》诗云：“社日取社猪，燔炙香满村。饥鸦集街树，老巫立庙门”。

春社节，是农耕民族特有的祭祀土地，祈求丰收的乡村聚会。“社日，四邻并结宗会社，宰牲牢，为屋于（社）树下，先祭神，然后享其胙。”

在春社，民众狂欢。《淮南子·精神》：“今夫穷鄙之社也，叩盆拊瓠，相和而歌，自以为乐矣。”《隋书·地理志》记载南郡、襄阳二郡在社日有“牵钩之戏”，“俗云以此厌胜，用致丰穰。”《墨子·号令》曰：“巫舍必近公社”，说明巫师是参与社庆的。

巫师有“二月占”，周履靖《天文占验·二月占》云：“惊蛰闻雷米似泥，春分无雨病人稀，月中再得逢三卯，豆麦棉花处处宜。”《嘉定县志·风土志》记载：“十二日晴则棉花稔、百果实；十七日忌东南风；春分宜晴。”

三月，民间有“出火”祭仪，传闻“大火”星出现在东方，这是农耕的开始。楚人尚火，以祝融为火神。在野外燃篝火，迎祭火神。

农历三月三，官民都到水边饮酒。传闻汉代徐肇的三个女孩都是在三月上巳日死的，人们为了消灾，就到水边祭祀。“是日，取鼠曲汁蜜和粉，谓之龙舌饼，以厌时气。”

三月三又称上巳节，民间在此日拔除不祥，为生人招魂续魂。“四民并出江渚池沼间，临清流，为流杯曲水之饮。”

四川庙顶藏族在每年三月六日举行祭山活动。村民在神山前杀鸡宰羊，集体祭山，各人表达祈福心愿，没有生育的妇女则

乞求生子。

安徽的巢县每年三月举行雩祭。《古今图书集成·岁功典·季春部》引江南志书,说“巢县三月初一至初三作神会,即雩礼也。每方各装扮大神一尊,鬼使四驱导之,皆面戴傀儡,规神鬼制各异。择长大者扮大神。……各方之神会于一衢,多至十二尊,少或六七尊,聚观者塞道。”

四月份,农事忙,乡民无暇搞文化活动,这就成了巫师的淡季。在农历的日子,二月二、三月三、五月五、六月六均有敬神活动,唯四月四一般不敬神。这是什原因?尚待探讨。乡民在四月八日有斋醮活动,与佛教有关,僧人认为释迦是这天出生的,有孟兰之会。僧人忙碌,巫觋休闲。

五月的禁忌多。早在南朝,湖湘地区就把五月当作不祥之月。《荆楚岁时记》云:“五月俗称恶月,多禁忌曝床荐席及忌盖屋。”民间传闻在五月上屋,魂就丢了。《风俗通·佚文》记载:“俗说五月五日生子,男害父,女害母。”王充在《论衡·四讳》云:“讳举正月、五月子,以正月、五月子杀父与母,不得举也。”

为什么五月被认为是恶月?这与农耕民族的朴素自然观念有关。农民认为从五月开始,阴气和阳气相斗,季节发生变化,白昼渐短,阳气始衰。先秦典籍《吕氏春秋·仲夏纪》说:“是月也,日长至,阳阴争,死生死。君子斋戒,处必掩身,欲静无躁,止声色,无或进,薄滋味,无致和,退嗜欲,定心气,百官静事无刑,以定宴阴之所成。”

为了避邪,人们采取了许多措施,均与巫术观念有关。

端午节时,江南自制五毒扇,在扇上画蛇、虎、蝎、蜘蛛、蜈蚣,民众认为这些毒物可以避邪。有的人家贴午时符,符上书写“艾旗迎百福,蒲剑斩千邪。”

“五月五日,四民并蹋草,又有斗石草之戏。采艾以为人,悬门户上,以禳毒气。”士农工商采摘艾草扎成一束,挂在门上,据

说这样可以避邪。有的人“以五彩丝系臂，名曰辟兵，令人不病瘟。又有条达等织组杂物以相赠遗，取鸠鹄教之语。”人们纷纷采药，认为这个月的药可以除掉毒气。《夏小正》云：“此月蓄药，以蠲除毒气。”

“是日，竞渡，采杂药”。按，五月五日竞渡，俗为屈原投汨罗日，伤其死，故并命舟楫以拯之。舸舟取其轻利谓之飞凫，一自以为水军，一自以为水马。州将及士人悉临水而观之。端午龙舟节，又称为龙子节。

长江流域流行的赛龙舟活动，一度也具有巫俗性质。在湖湘吴越之地，几乎年年都有龙舟赛事，人们以之作为盛大的民间文化，文化的主题是纪念屈原。然而，古代龙舟赛的目的是为了禳灾祈福，《古今图书集成·岁功典》所载《武陵竞渡略》云：

竞渡事本招屈，实始沅湘之间，今洞庭以北，武陵为沅，以南长沙为湘也。故划船之盛甲海内，盖犹有周楚之遗焉。……今俗说禳灾，于划船将毕，具牲酒黄纸钱，直趋下流，焚酹诅咒疵疠夭札，尽随流去，谓之送标。

这且不说，划船时还有巫师作法厌胜，甚至诅咒不测之虞。《武陵竞渡略》又云：

划船之日巫举油火发船，以其红黑高下占船之胜负，历历不爽。巫所奉神，名西河萨真人；诅咒有“蜚雷”、“猛火烧天”等术，手诀有“收前龙”、“息阴山”、“移山倒海”等术；卷裤露足，跳罡七步，持咒激火，火起船行，咒词有“天火烧太阳，烧火烧五方，雷火执常法，烧死诸不详，龙舟下弱水，五湖四海任漂荡”云云。船底在水中，用白茅从首至尾顺拂一过，亦防敌人暗系诸物，以成滞碍。

可见巫师用神秘的方法防止敌方攻击,在船上念咒诀,在船下设白茅。古代的乡民在赛龙舟时,乡民取胜心迫切,就借助神力,巫师正好派上了用场。

早在1926年,著名民俗学家江绍原就曾发表《端午竞渡本意考》,认为竞渡的本意是一种用法术处理的公共卫生事业,即每年在五月中把疵疠天札烧死,并且用船送走。他说:“送灾之时须用好几条船,各代表一个区域。诸船的迟速不能同,于是妒忌好胜之心遂起;今年落后者,希望明年优胜;第一次送的最快的,巴不得第二次亦然。一区域如与另一区域有新仇宿恨,说不定会请巫偷作幻术于敌人船中,或暗系诸物于其船底以挠之。”^①

江绍原的这个观点依据了《武陵竞渡略》和清代的方志,把龙舟竞渡的巫术色彩指出来了,这是令人信服的。但是,他基本上否认了划龙舟与祭祀屈原的关系,提出“龙舟竞渡的真原始,必须离开屈原、伍子胥、勾践等等去求。”“我们相信竞渡实与屈原无涉”。这个观点令我们不敢苟同。

湖湘划龙舟具有多种文化内涵,其中既有巫俗色彩,也有祭祖、纪念屈原、培养拼搏精神的思想。划龙舟的起源与屈原不能说“无涉”。早在梁代吴均的《续齐谐记》就有记载:“楚大夫屈原遭谗不用,是日(农历五月初五)投之汨罗江死,楚人哀之,乃以舟楫拯救。端阳竞渡,乃遗俗也。”唐代储光羲有《观竞渡》诗云:“大夫沉楚水,千祀国人哀。习棹江流水,迎神雨雾开。标随绿云动,船逆清波来。下怖鱼龙起,上惊凫雁回,能令秋大有,鼓吹远相催。”唐代刘禹锡有《竞渡曲》诗云:“沅江五月平堤流,邑人相将浮彩舟。灵均何年歌已矣,哀谣振楫从此起。……曲终人散空愁暮,招屈亭前水东注。”白居易有《竞渡》诗云:“竞渡相

① 《江绍原民俗学论集》,220页,上海,上海文艺出版社,1998。



传为汨罗,不能止遏意无他。自经放逐来憔悴,能效灵均死几多?”这类诗文可以俯首即拾,说明南朝以来的划龙舟是为吊唁屈原而举行的活动。

但是,江绍原引用的主要史料《武陵竞渡略》一书是宋元以来传于世。从史源学角度考证,《武陵竞渡考》是没有说服力的。但是,从中我们也发现这样一个事实,随着端午竞渡的流行,迷信观念不断渗透到这个活动中,巫术在划龙舟中的影响力加大,江绍原注意到这种现象,这是有见地的。

每到五月,浙江绍兴的乡间就要上演平安戏。当夜幕降临时,演员扮成鬼,妇幼头插桃枝以避鬼。戏剧演出通宵达旦,观者不得中途回家,以免被鬼缠住。史书记载:“唯戏剧之外,还要扮许多恶鬼之形状,在戏台之下舞跑。迨至明天,将恶鬼赶到台下,云是将乡村中恶鬼一律赶去之意,近村妇女,呼朋唤友,前来看戏,非常热闹。唯必须看至天明,始可回去。盖若不终局而散,必有真恶鬼随之而去。”^①

六月巫师跳神,扮演钟馗,钟馗是鬼的克星。《吴中岁时记》记载江苏巫俗:丐者衣坏甲冑,装钟馗,沿门跳舞以逐鬼。六月朔始,届除夕而止,谓之跳钟馗。周宗泰《姑苏竹枝词》云:“残须破帽旧衣裳,万两黄金进士香。宝剑新磨堪逐鬼,居然护国有忠良。”^②之所以六月跳神,也许与过了半年有关。

六月六日,俗称晒衣节,忌阴雨。

六月六日,传闻是大禹的生日,又说是天贶节,各地有朝香赛神之习俗。清代《甲乙存稿》记载湖北蕲春“俗以六月某日赛二郎神,一人前导,山民呼行者,举行者名,则元人小说所载孙悟空也。是日蕲人无远近,皆来就观,辍市肆,肃衣冠,立于门。”

① 胡朴安:《中华全国风俗志》下编,248页,石家庄,河北人民出版社,1986。

② 胡朴安:《中华全国风俗志》下编,168页,石家庄,河北人民出版社,1986。

又有传闻说北极真武大帝也是六月六生的,又有说后土是在这天遇难的。布依族以这天为“敬盘古节。”

湖南瑶族在这天过半年,又称过小年。民间传闻有两个瘟神下界,瘟神过年才回家,于是乡民在六月六日杀鸡宰猪,让瘟神认为过年了而离开。

吴地在六月二十四日庆祝雪神诞辰。吴人认为雷神司火。

二十五是祭火神的火把节,西南少数民族流行这个节日。旧云南《建水州志》记载“二十五日为星回节,于燃松炬,醺饮村落,火炬插田,设牲醴致祷”星回节即火把节,人们聚饮欢庆。

七月,俗称鬼月。

七月七日是七夕,即双七节、乞巧节。民间祭祀牛郎织女。有人认为织女与楚国女子有关。《诗经·周南·汉广》云:“汉有游女,不可求思。”说的是有两个美女随周昭王南巡时溺水身亡,“江汉之人到今思之,立祀于江湄。”^①楚人祠祀汉水,以“汉之游女”为偶像。《楚辞》又有湘水女神湘夫人、仙女云中君、处女神少司命,说明尊重女性。这是尚柔尚凤的思想反映。汉水可释为天汉、银河,地上的故事转变成天上的神话了。

七月十五是中元节,又是鬼节,有盂兰盆会。安徽等地上演目连戏。目连是释迦牟尼的十大弟子之一,曾救生母脱离饿鬼。在颇讲孝道、且吃不饱饭的农耕社会,乡民当然推崇目连。几乎村村演目连戏,充满恐怖。台上有缢鬼、饿鬼、溺鬼作鬼噪声,折腾一阵子,闻太师出场,手执钢鞭把鬼打得乱叫,台下一片驱鬼声。

在中元节,巫师道士都很忙,要祭祖招魂,驱逐疫疠,放江灯。楚人、滇人、巴人都在七月十五大祭鬼神。民间传闻鬼魂都出来了,人们不得出远门。

① 《拾遗记》卷二。



“八月十四日，民并以朱水点儿头额，名曰天灸，以厌疾。又以锦彩为眼明囊，递相餉遗”。用露水调朱砂，洗眼睛，可使眼睛明亮。朱砂是一种矿物，性微寒，味甘，医学上用为定惊药。这种习俗，各地的时间不一，北方人以八月一日为六神日，《风俗通》、《述征记》均有记载。

民间有“八月占”。《嘉定县志·风土记》：“八月十二日为盐生日，十三日为卤生日，雨则盐贵。中秋有月，则明岁上元晴。”

八月十五是中秋节，人们望月占年，祛灾厌疫。据历史文献记载：“秋分以牲祠社，其供帐盛于仲秋之月。社之余胙，悉贡馈乡里，周于族。掷教于社神，以占来岁丰俭。或折竹以卜。”注文：“教以桐为之，形如小蛤。言教，教令也。其掷法，则半府（俯）半仰者为吉也。此其所以为教也。”^①至今，湘楚的巫师仍用“教”为卜。

九九重阳，民众登高以避邪，眺远，求仙。晋代周处《风土记》记载：“俗尚此日折茱萸以插头，云避除恶气而御初寒。”九九是两个阳数，民间认为数太刚，阳气上浮，所以登避之。

《中华全国风俗志》上篇卷十记载云南“九月朔日至九日，礼北斗祈年。”可见其习俗与长江中下游不同。

巫师一般在冬季最忙，云南有句民谚：“端公端公，全靠一冬，五荒六月，要倒烟囱。”因为冬季是农闲季节，人们庆祝一年劳动的收获，期盼来年风调雨顺，所以要敬祖拜神，举行各种各样的活动，巫师正好发挥作用。云南的端公进行阴坛、阳坛活动。阴坛从事丧葬祭祀。阳坛从事庆典敬拜。阳坛一般在冬季，端公设坛为人攘灾纳福，表演傩戏。

① 引自宋公文、张君：《楚国风俗志》，300页，武汉，湖北教育出版社，1995。该书说引自《岁时记》。

民间忌十月打雷。胡朴安《中华全国风俗志·崇明时令之歌谚》：“十月雷，人尸拌来推。”注：“言十月中如有雷鸣，疫疠盛行也。”

楚人在十月有腊祭，举行社庆。唐代元稹《长庆集》卷三有诗云：“楚俗不事事，巫风事妖神。事妖结妖社，不问疏与亲。年年十月暮，珠稻欲垂新。家家不敛秋，赛妖无富贫。”

浙江磐安地区旧时于十月初一举行“十月抬”，人们抬泥菩萨游街，晚上有巫师表演踩火。

十月十五日是下元节，民间祭祖、敬神。十一月的中气是冬至，楚人在冬至节祭祀主神太一。《楚辞》有《东皇太一》，由此诗可知祭祀的场面盛大，女巫载歌载舞。

楚地曾有祭祀饮食神的巫俗，《风俗通》卷八记载：“楚俗常以十二月祭饮食也。”民以食为天，炊神管人的饮食，饮食关系人的健康，所以有了崇敬炊神的习俗。至于当时如何祭神，不太清楚。

直到宗懔写出《荆楚岁时记》，我们才知道楚人的诸多饮食禁忌和祭祀，腊八节祭社即是其中之一。

民间有“十二月占”，明周履靖《天文占验·十二月占》云：“初一东风六畜灾，若逢大雪旱年来。但遇此日晴明好，吩咐农夫放下怀。”

十二月八日是腊日，是岁终祭祀百神和先祖的日子。“村人并击细腰鼓，戴胡头，及作金刚力士以逐疫。”这种巫俗在北方有更大的规模，《荆楚岁时记》又引《东京赋》的原文：“卒岁大傩，驱除群厉。方相秉钺，巫覡操茷。”

《古今图书集成·岁功典·季冬部》记载诸暨县“腊月以豕为牲，召巫祀之曰作年福。以果物佐牲醴相遗馈，岁终拂屋上尘。”攸县“十二月无贵贱率请巫师朱衣象笏音乐大作诵经，杀猪报岁功也。”



浙江临安在“十二月二十四日谓之交年。人家祀灶，以胶牙饧，糯米花糖、豆粉团为献。丐者涂抹变形，装成鬼判，跳叫驱傩，索乞财物。”^①

传闻灶神在腊月二十四上天汇报情况，所以有的地方在灶王上天前举行驱傩。据褚人获《坚瓠集》，“吴中以腊月一日行傩，至二十四日止，丐者为之，谓之跳灶王。”

十二月，俗称腊月。各地有傩祭。

鄂东在明代流行大傩庆典，在敬神的同时表演乐舞，有问有答，反映了民众祈盼平安的愿望。《中华全国风俗志》上篇卷五引《蕲州志》云：

楚俗尚鬼，而傩尤甚。蕲有七十二家，有清潭保、中潭保、张王万春等名。神架铜镂金葢，制如橈，刻木为神首。被以彩绘，两袖散垂，项系杂色纷帨。或三神，或五六七八神为一架焉。……迎神之家，男女罗拜，蚕桑疾病，皆祈问焉。其徒数十，列幃歌舞，非诗非词，长短成句，一唱众和，呜咽哀惋，随设百献。

农民一年忙到头，到了腊月终于有了休息和享受丰收的时间，在街头出现这种大傩活动，当然很受欢迎。傩者抬着神态各异的神祇，男女唱和，场面壮观，谁不愿意参与？

三 丧葬

民间最大的事情之一是亲人去世，为了表达哀思，为了化解凶事，就请巫师帮助办理丧事。

^① 《临安岁时记》，引自胡朴安：《中华全国风俗志》下编，233页，石家庄，河北人民出版社，1986。

巫师接到办丧事的请托,就要为丧家选择时间,安排程序,参加丧事全过程。

先秦时期,巫师要参加丧礼活动,这已成为一种制度。《礼记·檀弓下》记载:“君临臣丧,以巫、祝、桃、茷、执戈,恶之也,所以异于生也。”丧事有凶邪之气,所以派巫师去,邪气不敢作恶。楚国、鲁国等诸侯国都有这种制度。

春秋时,巫师参与国家的丧事活动。楚国有这样的实例。《晏子春秋》记载:鲁襄公二十九年,楚康王死。当时的外交礼节是各国派使节给死者送衣服。鲁襄公正好在楚,楚人想侮辱襄公,要他亲自送衣,襄公无奈,就让巫师在前引路,用桃枝等拔除殡邪,这是君临臣丧之礼,楚人当时没有在意,后来后悔不已。

巫师的职责之一是为死者招魂,在少数民族地区至今依然保存这种文化。贵州松桃县的苗民长期风行巫师招魂术。若有乡民死了,就由巫师前来为死者念颂祭祠。巫师又把桃枝和水菖蒲叶放入锅中烧热,然后把水倒入盆中,用桃枝和水菖蒲为死者洗浴,据说这样可使死者的灵魂不飘散。死者的家属不得大声哭泣,否则会惊散了灵魂。历史上,桃树有避邪驱鬼的传闻,所以巫师以之招魂。

彝族的长篇史诗《梅葛》记载了丧葬唱词,其中讲到人们怀亲时就要请巫师举行祭祀,其词云:“最后找老朵覓,三炷香他接去。三升白米他收下,三块盐巴他拿去。”又记载老朵覓语:“天神我会祭,地神我会祭,屋里的神我会祭,屋外的神我会祭。要祭房后的山神地神,要用蜡烛白纸蔬菜来祭它,要用青树叶祭它,要用松枝打卦祭它,要用母鸡祭它,要用鸡蛋祭它,要用老绵羊祭它,要用母羊和阉羊祭它。”^①

① 引自中国哲学史学会云南省分会编:《云南少数民族哲学、社会思想资料选辑》第一辑(内部发行),108页。



由这条史料可见民间巫师祭祀各种各样的神,用树枝、鸡羊祭祀。文中的朵现是彝族的文化人,专替人念经送鬼。

滇黔的彝族也有跳丧巫俗。村民在为死者守灵时,由四人手持八卦铃在尸旁跳舞唱孝歌,这一方面是为了取悦死者,另一方面是为了赶走野鬼,只有野鬼远避,死者才可顺利地到阴间去,俗称“跳脚”或“送阴灯”。

四 巫医

1. 巫师兼行医道

巫是最早的医生,原始社会的巫就是专为病人驱疾镇邪之士。卜辞中有“巫”字,巫的身份就是医生。

传闻黄帝开创了医学时代。他重视发明创造,聚集了许多名医,如馮贷季善方脉,岐伯尝草药治百病,俞拊精通外科,马师皇长于兽医,此外还有雷公、桐君、鬼臾区都懂得医道。我国现存最早的、系统的医学理论专著《黄帝内经》就是托名于黄帝,以黄帝与岐伯、雷公讨论的方式撰写。

古代巫医不分,史称“巫、医同源”,即巫与医最初是混在一起的。巫师掌管医术,医术是巫术的组成部分,巫师即医师。古文献中,有许多巫医。《世本·作篇》说:“巫咸,尧帝时臣,以鸿术为尧之医。”《山海经》记载了许多与医药有关的巫,如《大荒西经》云:“大荒之中有灵山,巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗,从此升降,百药爰在。”实际上还不止这十巫,《海内西经》又记载了“皆操不死之药”的巫阳、巫履、巫凡、巫相。《大荒南经》记巫山有天帝神仙之药。这说明,巫是中医的主要创造者。

《山海经》记载了巫师对医药的探索。如《南山经》说吃了某些食物之后,可以治蛊病,治妒,治狂,治痛,治眇目,治溺,治肿,治聋,这些正是巫师探索治病方法的经验总结。

进入阶级社会以后,巫的一部分人分化为专门从事医术的巫医。卜辞中有不少关于巫医为君主治病的记载。周代从朝廷到乡村都有职业化的巫医。《周礼》把巫祝列于《春官·大司马》,把医师列于《天官·冢宰》,说明医、巫分流。《逸周书·大聚》记载“乡立巫医,具百药以备疾灾。”

春秋战国时期,巫的分化加剧,分工日益细致。社会上有巫祝、巫宗、巫卜、巫医等名称。

战国以降,“方士”这个名称日渐流行。方士比巫士要雅致一些,人们热衷于称有方技本领的人为方士。但是,许多方士是巫医演变而来。《史记·秦始皇本纪》记载方士欲炼奇药。《汉书·艺文志》说:“方技者,皆生生之具,王官之一守也。太古有岐伯、俞拊,中世有扁鹊、秦和……汉兴有仓公。”

巫医在其他大洲也曾普遍存在。

北美印第安人生病时,通常请巫医看病。巫医先听病人自述,边听边分析是什么神在作怪。在印第安人看来,每个人的体内都有一个能给人体及其财产造成伤害的神。如果某人肚子疼得厉害,不是因为他吃了什么不干净的东西,而是因为他冒犯了某个神灵,神灵在折磨他。巫医靠魔力、咒语、妖术及药水将神灵赶出体外。

印第安人塞尼加族部落流行一个传说。讲的是一个猎人到森林睡觉时,恍恍惚惚地被人引到一处篝火旁,有人敲打着葫芦,唱着歌。忽然见到有人把烧红的木棍烫伤了另外一个人的脸部,然后不慌不忙地拿出自制的药涂在伤口,伤口马上愈合了,并且没有留下疤痕。猎人请教制药的方法,土人教他唱了一首制药之歌。猎人后来从幻觉中醒来,发现周围的土人都不在了,他搜索记忆,从歌词中知道先拿晒干的玉米棒碾成粉末,再捣烂南瓜,用溪水掺合玉米粉与南瓜,这就是治疗创伤的神奇之药。塞尼加人长期用这种药治烧伤。笔者在澳大利亚中部的土



著部落考察时,注意到澳洲的巫师一方面用祷告四方的方式治病,另一方面还掌握了一些草药常识。由此推断,在人类童年阶段都经历了巫医时代,其治病的过程大致相同。

长江流域的巫医一度受到人们尊重,并且被认为很神奇。《论语·子路》记载孔子语:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。善夫!’”只有有恒心的人,坚持学习和实践,才能成为巫医。《楚辞·天问》有屈原的一句深切感叹:“化为黄熊,巫何活焉”。巫医是怎么能使化为黄熊的现象改变过来?发问之间,流露出对巫的神秘感,巫医以神道和医道来助人,起死回生,功莫大焉。

巫医不仅在先秦很活跃,在汉代以后仍有社会需求。《南齐书·孝义传》记载:“诸暨东湾里屠氏女,……遂以巫道为人治病,无不愈。”

巫与医掺合在一起的现象,贯穿于中国古代全过程,许多医药书、养生书都有巫术内容夹杂。

明代中期吴县(今属江苏苏州)令邝璠编《便民图纂》,其中既介绍了许多治病方法,如“神明散”、“屠苏酒”,又讲了巫术的禁忌。卷八《祈禳》说病了喝桃汤,“桃者,五行之精,能厌伏邪气,制服百鬼。”当迷信观念浸透到医理中,医学的科学性就大打折扣了。

湘黔的苗人称行医的巫师为苗父,苗父受到尊重。汉代刘向在《说苑·辨物》说:“吾闻上古之为医者曰苗父。苗父之为医也,以菅为席,以刍为狗,北面而祝,发十言耳。诸扶而来者,辇而来者,皆平复如故。”苗父的医技高明,使那些不能独自前来看病的人,经过一番巫术治疗之后,恢复到以前的身体状况。从“苗父”这个名称看,应当是年纪较长者。“以刍为狗”是怎么回事?今不得其详。向着北面唱诵十句祷词,竟能治愈病,怎么会有如此神通?待考。

长江流域长期存在信巫不信医的现象和既信巫又信医的现象,不论是富人还是穷人都往往求助巫医。清代同治年间的《铅山县志》卷五《风俗》记载江西人“疾病沾染,无论贫富,多惑于巫。医药稍有未效,立即延巫。”可见巫医在人们心目中是占有一席之地的。

试以浙江为例:

浙江农村有“烧野头”的巫俗,家中有人生病,就扎一个纸船,准备一些贡品,挑选两名生肖属龙或属虎的男子到家中赶鬼。全过程由巫师导演,最后到野外烧香奠酒,分吃食物。

浙江有的乡村流行“缚煞”巫术。村民生病,巫师前来念咒,抓起病人家中某种小动物,狠狠地甩在地下,用脚践踏,然后用绳捆住其动物,又将其动物挂到村外的树上,风吹雨淋,让恶鬼附到其动物身上,据说这样可以转移病人的痛楚,缚煞驱恶。

浙江北部山区的巫师称为山人,村民患病,以为是邪魔作祟。山人在厅堂挂张天师图,在堂中间烧一堆炭火。山人把病人背着跨过火堆,跨火时喷硫磺,据说这样就可以把邪气烧掉。有的村民还要做一个稻草人,把稻草人埋在土里而佯哭。

浙江西部山区有驱野猫精的巫术。村民若患精神分裂症,其家属就请巫师前来捉野猫精。事先准备一个空坛子,巫师举手在空中抓精怪,迅速塞进坛子,封住坛口,手捧出门。村民反穿鞋,反穿衣,把坛子埋到村外,据说这样可以使精怪不再害人。

以上这些巫术当然是愚昧的。谈到古代巫医,现在有一种以偏代全的观念,认为长江流域都是巫医当道,民间治疗疾病都是靠巫医。其实不然,据笔者的了解,特别是翻检历代方志,发现各地有许多名医留名于史册。以清同治(江西)《瑞昌县志》为例,其卷八方伎传记载了刘特生、王日助、戴绳周、陈景春等名医,他们熟悉中医典籍,医德和医技都很突出。我们既要肯定古代医术的朴素科学性,又要批判和剥离其中的迷信,这才是务实



的态度。

2. 巫术治病方法

巫医用什么方法治病？有药物治疗法、手术疗法，精神疗法，有时兼而用之，有时与民间的医生共同治病。

民间传闻巫师住在灵山药园，操不死之药，他们特别知道麻醉药，俗称迷魂药或麻沸散，这些药实际上是用曼陀罗等中草药炼制而成。巫师用麻醉药使人失去知觉，人们以为是魔法。

(1) 咒语祝由治病

湖南长沙马王堆汉墓出土的文献是研究汉代及汉以前巫文化的重要依据，几乎每一部出土的文献都有巫俗的痕迹。

其中的《五十二病方》记载用咒语移灾驱病，原文有：

今尢(疣)者抱禾，令人嚱(呼)曰：“若胡为是？”应曰：“吾尢(疣)。”置去禾，勿顾。

以月晦日之丘井有水者，以敝帚骚(扫)尢(疣)二七，祝曰：“今日月晦，骚尢北。”入帚井中。

以朔日，葵茎靡(磨)又(疣)二七，言曰：“今日朔，靡又以葵戟。”有以杀本若道旁剪根二七，择泽若渊下。

以月晦日之内后，曰：“今日晦，弱(搦)又内北。”靡又内辟二七。

祝尢，又月晦日之室北，靡宥，男子七，女子二七，曰：“今日月晦，靡宥室北。”不出一月宥已。

按，该文有些字句费解，但大致的意思是通过言、行驱病。让病人抱禾、扫地，选择特定的时间，念咒语，据闻这样可在一月内病愈。为什么要抱禾、扫地？这可能与感应观念有关。人们认为用扫地的方式可清除污秽，又认为月晦、日朔日表示时间转折，所以相信巫术可以取得一定的效果。

《南史·陈显达传》记载有姓潘的巫婆擅长用禁咒方法治病。当陈显达的右眼受了伤,请潘巫施行巫术,她在柱上钉钉,禹步发气,口念咒语,竟然治愈了陈显达的眼伤。此事颇玄,属于感应移动巫术。至于当时是如何行术?姑且存疑。

用咒语等语言方法调节患者心理的巫医方法,称为祝由。祝由在古代很普遍,理论的源头可追溯到《内经素问》,其中的《移精变气论》记载了黄帝与岐伯的一段对话:

黄帝问曰:余闻古之治病,唯其移精变气,可祝由而已。今世治病,毒药治其内,针石治其外,或愈或不愈,何也?

岐伯对曰:往古人居禽兽之间,动作以避寒阴,居以避暑。内无眷慕之累,外无伸官之形。此恬淡之世,邪不能深入也。故毒药不能治其内,针石不能治其外。故可移精祝由而已。

言下之意,上古的人生活在很原始的状态,人们恬淡之至,所以生病仅限于表层或精神,用语言即可治愈疾病。这类语言,实为祷告。

正因为祝由在一定范围内有效果,所以,唐代的太医署设有咒禁科,元代和明代的太医院也有祝由科。《祝由十三科·自叙》说:“有病病者,对天祝告其由,故名曰祝由科。”向天帝讲明病情缘由,祈祷上苍反馈信息治病,让患者在心理上疏通,这就是祝由。

祝,本是祠庙中承担祭礼的男巫。《诗经·小雅·楚茨》说:“工祝致告,徂赉孝孙。”(男巫行祭告神,神赐福给孝孙。)祝,又指祈福之词,《礼记·礼运》说:“修其祝嘏,以降上神。”《注》云:“祝,祝为主人享神辞也;嘏,祝为尸致福于主人之辞也。”

长沙马王堆汉墓出土的《五十二病方》、《杂禁方》等上古医学文献,其中包括祝由咒禁等治疗方法。明显地体现出医、巫杂糅。



祝由的主体是巫师,祈祷的客体是天帝,意念上受益的对象是患者。祝由的过程使得患者“移精变气”,改善身体机制,更主要的是调整精神状态,用暗示法、引导法使患者从病态中解脱出来。

祝由与催眠术有密切关联。催眠巫术是运用心理暗示、神秘主义观念,使对象处于特殊的意识恍惚状态。

在人类社会进程中,普遍存在催眠术。传闻古罗马的僧侣总是先在神前进行自我催眠,让神灵附体,然后为教徒消灾。古印度婆罗门教中的某些派别也流行打坐催眠。

催眠术利用声音、灯光、文化氛围诱导对象,对象在虔诚相信、积极配合的情况下,催眠才发生效果。对象首先必须形体放松,从头皮到脚板逐步放松。然后,导引者用语言诱导对象进入意念中的某种状态,如腾云驾雾、光球在前,幻想大海蓝天。

催眠对调整人的精神状态是有效果的。当人感到生活压力、情绪躁动、心理失衡时,可以通过催眠治疗心理性疾病。

《清朝野史大观》卷十一记载湖南的巫术祝由,其中有灵验,也有不灵验。原文:

赵瓯北云:湖南有祝由科,能以符咒治病。余与陈玉亭同直军机,时皆少年,暇辄手搏相戏,玉亭有力,握余手辄痛不可忍,余受侮屡矣。一日在郊园直舍,余愤甚,欲报之,取破凳一枕,语玉亭:“吾闭目相击,触余枕而伤,非余罪也。”余意闭目则玉亭必不敢冒险来犯;又玉亭又意冒险来,余不敢枕击也。忽闻枕端掙一声,惊视则玉亭已血满面将毙矣。盖枕著唇间也。急以汤灌之始苏。呼车送入城。是日下直,余急骑马往视玉亭,而马忽跳跃,余亦跌死半刻方醒,及明日见玉亭,玉亭故无恙。后其家人语余奴子,始知余之跌,即玉亭所为祝由科,能以伤移于人也。

方术妖符，因有不可以常理论者。然湖南葛盖山以此治病，最擅名，人称葛仙翁。余在滇时，将军果毅公患左肩一小瘤，本旧时骑马跌伤臂，其筋擎结而成者。至是为庸医所误，皮破不能合。滇抗明公德特为招致葛仙来治之，用符水喷患处，刀割去腐肉，愈割而瘤愈大，竟不效而去。

文中的葛盖山是江湖上以祝治病的巫医，用符水消毒，用刀割“腐肉”，其方法与现代外科手术相似。这说明巫医也采用实质性的手段治病，终是因人因病而有不同结果。文中说到“以伤移于人”，这是没有科学根据的，骑马跌伤是心急所致，陈玉亭的表皮之伤当然在第二天“无恙”。

在现代社会，咒与祝由已经被淘汰，定性为文化垃圾。实际上，早在先秦时就已有人对祝由产生怀疑。当时曾有人提出：为什么祝由常常失效？《内经素问·移精变气论》认为是社会变化了，说：“今人虚邪贼风，内著五藏骨髓，外伤空窍肌肤，所以小病必甚，大病必死，故祝由不能已也。”岐伯不是从祝由找原因，而是从病人身上找原因，这是有失偏颇的。祝由可以在治小病、精神病方面有某些效果，但不能治其他病。缺乏科学理性的治病方法，终将会被淘汰。

(2) 驱鬼治病

汉晋之际，长江中游的巫师为人治病，用祈祷、挖墓捉鬼、占卜、厌胜等方法。他们不是从患者的身体找病因，而是从身外找妖怪。《搜神记》卷三记载：

韩友字景先，庐江舒人也。善占卜，亦行京房厌胜之术。刘世则女病魅积年，巫为攻禱，伐空冢故城间，得狸鼯数十，病犹不差。友筮之，命作布囊，俟女发时，张囊著窗牖间。友闭户作气，若有所驱。须臾间，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。女病遂差。

依这个故事，刘世则的女儿之所以生病，是狐妖作怪，一般的巫术难以对付。庐江人韩友用卜筮获得信息，用发气的方法把病邪赶入囊中，得两斤狐毛，患者就逐渐恢复了健康。这种治病方法，治心理精神方面的病或许有些疗效，用于治身体之病则太荒唐。刘世则的女儿是“病魅”，病因与鬼神有关，所以故事有一定的真实性。

南朝齐明帝萧鸾有一次患病，就请巫师入宫治病。据《南齐书·明帝纪》记载，巫师要宫人：“身衣绛衣，服饰皆赤。”巫师又谎称有秽水流入宫内，导致帝疾。巫师使宫中折腾了好长一段时间。

土家族巫师治病，有时用鸡血涂抹，用桃树枝驱赶，用芭茅秆为箭射鬼。巫师认为血是红色，可以避邪。桃枝是五行之精，可以镇鬼。芭茅秆是神物，可以降魔。

江西部分地区有一种巫俗，称为“打菩萨”。村民患病，久治不愈，巫师就导演法术，二个壮汉在锣声相伴中出外，捕捉一二只飞蛾蚊虫，塞进罐中，说是病人的魂魄。

向鬼神进贡物品，祈求鬼神保佑人们安全，这也是巫师常用的治病方法。《淮南子·说山》记载：“病者寝席，医之用针石，巫之用糈藉，所救钧也。”医生用针刺疮疮，放出脓血；巫师用糈米之类的物品，享祀鬼神。两者共同配合治病，使患者从身体上、心理上痊愈。

(3) 感应治病

先秦时，楚地流行神医俞跗的故事，俞跗实是大巫医，用模拟感应的方法为人治病，有鬼神之妙。《鹖冠子》载有庞煖回答楚悼襄王的一段话：“王独不闻俞跗之为医乎？已成必治，鬼神

避之。

这个俞跗,《史记》记载了他的治病方法,说:“医有俞跗,治病不以汤液醴酒,铍石拊引,案机毒熨。一拨见病之应,因五藏之输,乃剖皮解肌,抉脉结筋,搦髓脑,揲荒爪幕,湔浣肠胃,漱涤五藏,练精易形。”我们知道古代的外科技术不可能达到开肠剖肚的水平,传统的伦理观念不容忍随意解剖。对这条史料,我们只能理解为在草人或虚幻人的身上做动作,让病者躺在一边,通过感应巫术使病者的心理得到调整。古人宰杀过牲畜,所以知道身体之内有脑髓、肠胃之属。

这种感应的方法是茫然愚昧的,但有时也有针对性。《黄帝内经·灵枢·贼风》记载黄帝与岐伯的一段对话:“黄帝曰:‘其祝而已者,其故何也?’岐伯曰:‘先巫者,因知百病之胜,先知其病之所从生者,可祝而已也。’”巫医只有知道战胜疾病的方法,知道疾病的起因,才会采用祝由感应。

前引《韩诗外传》记载苗父为医,也是感应方法,以菅草铺地,以稻草扎成狗形,巫医苗父面向北边咒祝,竟然可以把扶来的病人治愈,似健康人一样回去,这完全是心理暗示感应的结果,对少数患者是有效的。

宋洪迈《夷坚志》记载溧阳(属今江苏)的一位巫师能够用遥感方法给人治病,说的是长苍村有个乡民叫卫四,吃鹅骨时卡在喉咙里了,肿胀了三天,就要儿子求巫医。巫医在远隔四十里的家里行法术;从灶里取出炉灰,把灰洒在地上,然后点香、烧纸、念咒,又用一个苇筒当小犁杖在灰上作耕地状,说这鹅骨真硬。过了一会儿,巫医从苇筒倒出了一块骨渣,说是患者的病已愈。卫四的儿子谢过巫医,回家看见其父果然没事了,甚为惊奇。

这种方法是典型的巫蛊遥感方法,在甲地作法,在乙地见效,迄今尚找不出任何科学根据。但是,万物之间的感应是存在的,可以研究。巫师的这种方法很难应验,大多是在传述中变得



很神奇。据笔者所知,民间还有用咒语化骨鲠的方法,《坚瓠续集》卷二记载:凡骨鲠者,左手端一碗水,右手指划天,口念“天上金鸡叫,地下草鸡叫,两鸡并一鸡,九龙下海,喉咙化如苍海。”口诵七遍,并书写“鸟飞龙下,鱼化丹丘”。我曾经要骨鲠的朋友采用这种方法化解鱼刺,从未灵验,最后还是到医院才解决问题。

(4) 神水治病

南方的水多,巫术好在“水”上打主意。所谓神水、圣水治百病的故事,史籍屡见不鲜。

东汉的巫道之士以符水治病,愚弄广大民众。于吉就是一位在江浙很活跃的巫道之士。《三国志·孙策传》注引《江表传》云:“时有道士琅邪于吉,先寓居东方,往来吴、会,立精舍,烧香,读道书,制作符水以治病,吴、会人多事之。”此文中的吴、会,在今江苏吴县和浙江会稽一带。

三国时,安徽寿春巫婆声称可以用水治病,《三国志·魏书·明帝纪》记载:“青龙三年(253年)中,寿春农民妻自言为天神所下,命为登女,当营卫帝室,蠲邪纳福,饮人以水,及以洗疮,或多愈者。于是立馆后宫,下诏称扬,甚见优宠。及帝疾,饮水无验,于是杀焉。”这个女巫被请到宫中作为贵宾,得意一时,最终被杀。

《南史·羊欣传》记载羊欣懂得医术,笃信符水的疗效,“素好黄老,常手自书章,有病不服药,饮符水而已。兼善医术,撰药方数十卷。”这个羊欣自己“有病不服药”,但又“撰药方数十卷”,真不知他是怎样看待医药的。

唐代,亳州(今属安徽)闹过一阵子“圣水风”。长江下游的乡民争相抢取圣水,被浙西观察使李德裕制止。《新唐书·李德裕传》记载:

时亳州浮屠谎言水可愈疾,号曰圣水,转相流闻。南方土

人，率十户僦一人使往汲；既行若饮，病者不敢近荤血，危老之人率多死。而水斗三十千，取者益它汲转鬻于道，互相欺诟。往者日数十百。德裕严勒津逻捕绝之。且言：昔吴有圣水，宋齐有圣火，皆本妖祥，古人所禁。请下观察使令狐楚填塞，以绝妄源。从之。

此事发生在宝历三年（826年），《旧唐书·五行志》也记载了此事，圣水惊动了朝廷，如果不是地方官员头脑清醒，这场愚昧的闹剧还会波及到北方或更长时间。

用符水治病，其中往往有诈。表面上看起来是符咒发生作用，实际上另有玄机。鲍东藩在《煮石轩笔记》举了一例：

韩飞霞曾治白虎历节风，其人信巫不信药。韩乃用霞天膏、白芥末，作墨书字入水，令顿服一缶，吐利交作，去胶痰臭汁数斗而起，谓韩符水有神。韩真能出奇以活人者。今之祝由科，假符以欺人，其实皆用药水以吞符，幸而中病，亦药之灵，非符之灵也，蒙蔽之人，信巫不信医，喜符不喜药，受欺而不悟，殊可笑也。^①

（5）其他怪诞方法治病

巫医治病，有时以扫除亡人障碍为借口，要“生人休死妻。”《夷坚志》丁志卷十二记载宋代发生于长沙的一件事：

岳州平江令吉抃之，唐州湖阳人，初娶王氏，枢密伦女弟也。既亡，复娶同郡张氏，居于长沙，张氏生女数日得危疾，医不能治。其母深忧之，邀巫媼测视云：“王氏立于前，作祟甚

① 引自马伯英：《中国医学文化史》，751页，上海，上海人民出版社，1994。



剧。”命设位禳解，许以醺忤，不肯去。巫语拐之曰：“必得长官效人间夫妇决绝写离书与之，乃可脱。”拐之不忍从。张日加困笃。不得已，洒泪握笔，书之授巫。即杂纸钱焚付之，巫曰：“妇人执书展读竟，恸哭而出矣。”张果愈。

平江令吉拐之按巫医的吩咐，给亡妻写离婚书，使续弦感动而病愈，这堪称心理疗法。

3. 如何看待巫医

应当如何看待巫医治病？一般而言，巫术是骗术，巫师骗自己，骗别人，骗的是信誉和钱财。天地之间哪有鬼神，哪有超自然的力量，巫师又怎么可能去降神附体、去借用超凡之力？

但是，巫术又不完全是骗术，巫术毕竟有巫术之理，至少巫术在心理上是有一定作用的。对于疾病，特别是精神病，仅靠物理性的药物是难以痊愈的，有时要辅之以心理疗法，“心病还须心病方”。巫术帮助病人提高战胜疾病的勇气、解除病人的心头忧患。所以，接受巫术的人明知巫术有诈，仍愿意接受巫术，这也就算不上是骗了。还有些人，在没有办法的情况下，走投无路就“乱投医”，找到巫医，寄希望于万分之一，碰碰运气，这也不算受骗。

古代学者对巫医采取二分法评价，并且认为巫医是方术之宗。《宋史》卷四六一《方技》的序论云：

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、禳袪，至于兵家遁甲、风角鸟占，与夫方士修炼、吐纳、导引、黄白、房中、一切熬蒿妖诞之说，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，一惑于其言，害于而国，凶于而家，靡不有之。

在当时的条件下,这个评论是中允的。人们为趋安,必然信巫医。惑于巫医,必害家、国。

西方人也曾长期流行巫医,巫医并不是长江流域的专利。法国人米什莱在她写的《女巫》一书有专门的论述:

千百年来,广大民众唯一的医生就是女巫,帝王、教皇、最富有的贵族手下有几位来自萨莱纳的医生,或者摩尔、犹太医生。其他各阶层的民众,或者说所有其他的人,只找萨加就诊。当他们对疾病无能为力时,人们便骂她是巫婆。通常,人们总是对她既尊敬又害怕,按照对仙女的称呼,称她为大慈娘娘。

巫医常用的药有颠茄,这种茄科植物可以起镇痛作用。女巫为了寻找有效的药材,历尽千辛万苦,如果用药不成功则遭到严厉的制裁。米什莱又写道:

女巫冒着极大风险。那时,无人相信外敷或内服少剂量的药物也能治病。被人们笼统地归为巫婆之草的那些植物都被视为死神的使者。人们若在她手中发现这些草,便会认定她是下毒手,或是专施那些该死的魔法者。一群丧失理智的人会在某个早上用石块砸她,用水对她视以神意裁决。^①

巫医有其社会功能,马林诺夫斯基说过:“迷信中的巫术,以及迷信本身所形成的种种文化现象,正是功能方法试金石。这种莫名奇妙的咒语,奇奇怪怪的态度,捕风捉影的态度,究竟满

① 引自络维希:《巫术奇观》,谢军瑞等译,131—138页,上海,上海文艺出版社,1991。



足些什么需要呢？相信疾病和恶运可以用符咒、仪式来驱除，逢凶化吉，有什么实用呢？呼风唤雨，驱瘟除疫的迷信有什么功能呢？若我们深刻的分析一下，却不难见到这些动作，不但满足着个人机体的需要，而且是一种重要的文化功能，在社会中有它的价值。”^①

如何说巫医有作用，那主要是指巫医治心病，调理心理障碍患者。

在迷信时代，愈是信鬼神，人们的心理就愈是容易出现障碍，巫术的作用就愈突出，这就形成了一种恶性循环。当人们做了恶梦，或半夜听见鼠叫，诸如此类，就会惶恐不安。心病只有靠心理疗法，于是巫士粉墨登场。实践证明巫术也确实可以解决一些心病，因此巫术受到了信赖和欢迎。

中国传统医学认识到有些疾病是精神性的问题。古代医书用“鬼邪”代称病因，把精神错乱的人称为中了邪。隋代巢元方的《诸病源候论》记载：“凡邪气鬼物所为病也，其状不同。或言语错谬，或啼哭惊走，或癫狂昏乱，或喜怒悲笑，或大怖惧，如人来逐，或歌谣咏啸，或不肯语。”

巫医常用的是用精神疗法，即以神道调整病人的心理，他们常用符篆咒语、巫舞、祈祷敬拜、降神附体等形式安慰病人。通常的情况下，患者总是认为疾病的原因是邪恶作祟。民俗学调查证明：彝族人曾误认为腹病的原因是一种喜欢花花绿绿的女鬼缠身，眼病是一种爱弹口弦的女鬼缠身。彝族人就请巫师来去掉邪魔。

巫师治心病有些小伎俩。

一种方法是恐吓。当小孩受了惊吓，巫师念“如意诀”，绘镇魂符，烧纸钱，然后喊魂，请土地神转告小孩的魂魄归来。

① 马林诺夫斯基：《文化论》，50—51页，北京，中国民间文艺出版社，1987。

一是拴胎。人若有疾病,巫师念咒语,将红线系在病人颈上或足上。有的用五色线拴在病人手腕,用艾叶烧鸡蛋给病人吃,晚上用脚踏灶门叫魂。清代六对山人在《锦城竹枝词》写道:“鸡卵烧胎艾叶燔,五丝束腕病根除。东厨果是能司命,夜夜弓鞋踏灶门。”^①

心病必须用心理方法,当巫师这番装神作鬼地搞完法术,患者的心理也许就解开了疙瘩。

据《太平广记》卷四七〇,唐朝的楚州有个女巫薛娘,常给人治精神病,她自称是金田大王的侍者,能驱妖除怪,村里有个疯女,像是有鬼附身。薛二娘到疯女家设神坛,挖坑烧了一个大铁锅,奏乐请神,把疯女捆住审问,疯女哭哭啼啼地吐诉了心中的苦闷之情,病就好了。此事说明巫术对于治精神病还是有一定疗效的。

古代有些医方是从巫医中整理出来,中药的“乌鸡膏”即出自楚地。据晋干宝的《搜神记》,三国时的夏侯弘自称能在人与鬼之间周旋。传闻夏侯弘在江陵碰见几个持戟的巫鬼,夏侯弘问巫鬼如何治疗戟刺的伤口,巫鬼说:把乌鸡宰了,制成药膏敷伤口即愈。夏侯弘听了,就按照这个方法给人治病,取得了好疗效。

历史上有些高明的中医大夫常到民间采风,偶尔也向江湖郎中或巫医搜集药方,然后加以淘汰和吸收。巫医生活在社会底层,他们有可能从民众中得到医疗疾病的经验。

巫不仅为人治病,还为牲畜治病。上古有相马、相鸡的巫士。《周礼·夏官》记载“巫马掌养疾马而乘治之,相医而药攻马疾。”唐贾公彦疏:“巫知马祟,医知马疾。疾则以药治之,祟则辨而析之。二者相须,故巫助也。”马有受惊吓而生病的情况,先民

^① 引自孙旭军等:《四川民俗大观》,364页,成都,四川人民出版社,1989。



称为受了邪,巫可以辨别和调理,并兼以药物治疗。巫马与巫医都是杰出的兽医。

应当指出,巫医不是科学,不是真正的医学。巫医不论在观念上,还是方法上都是以相信鬼神为前提,这注定了巫医的荒诞性和危害性。例如:民国年间,江西有一股“神检药”的巫风。村民生病,请神取药与配药,在神座前放数十百味药,有巫医用两手摇神,当神头磕向某药,就检取某药。巫医又根据神的摇曳而决定每味药的重量。这种取药方法纯粹是迷信,害死了许多人。《点石斋画报·神检药》对此有揭露。

第四节 社会的动荡与不安

一 巫术酿发社会骚动

中国历史上经常发生社会骚动,原因是多方面的,巫术在社会骚动中起了引发促成的作用。

1. 朝廷动荡

中国古代社会的宫廷总是潜藏着动荡不安的因素。各种力量都有可能利用巫术达到自己的目的。

巫师参与朝廷阴谋,被有阴谋的人所利用,这类事情也很多。如《汉书》卷六十三《武五子传》记载:

昭帝时,(刘)胥见上帝少无子,有觊觎心。而楚地巫鬼,胥迎女巫李女须,使下神祝诅。女须泣曰:“孝武帝下我,”左右皆(伏)。言“吾必令胥为天子。”胥多赐女须钱;使祷巫山。会昭帝崩,胥曰:“妇须良巫也。”杀牛塞祷。及昌邑王征,复使巫祝诅之。后王废,胥寝信女须等,数赐予钱物,宣帝即位,胥曰:“太子孙何以反得立?复令女胥祝诅如前。……胥子南利侯宝

坐杀人夺爵……胥复使巫祝诅如前。”

汉武帝的儿子广陵厉王胥在家中养着楚巫李女须，要李女须用祝诅的方法帮助他实现政治目的。李女须先后祝诅了昭帝、宣帝，因而得到许多钱财。刘胥甚至认为是李女须把昭帝祝诅死了，所以称李女须为“良巫”。李女须的巫术方法是伪称武帝下神，祈祷巫山，发咒语。

三国吴时，有巫觋为孙亮篡位作祷祠。孙权的小儿子孙亮图谋替代孙休。在宫中养有巫师。《三国志·三嗣主传·孙休传》记载：“会稽郡谣言王亮当还为天子，而亮宫人告亮使巫祷祠，有恶言。有司以闻，黜为候官侯，遣之国。道自杀，卫送者伏罪。”孙休为巩固地位，以谣言为借口，贬黜了孙亮。民间传闻孙权又用鸩毒杀了孙亮。

刘宋时，文帝的长子刘劭等人杀父篡位，文帝的第三子刘骏为父报仇，宫廷折腾了很长时间。其间，有女巫严道育自称与神灵感通，与刘劭勾结。《南史》卷十四“宋宗室及诸王下”，记载刘劭等与女巫严道育串通，企图以巫蛊杀宋文帝而篡位。“有女巫严道育夫为劭，坐没人奚官。……后遂为巫蛊，刻玉为上形象，埋于含章殿前。……黄门庆国并与巫蛊事，虑将见及，乃以白上，上惊惋，即收鸚鵡家，得(刘)劭、(刘)睿手书，皆咒诅巫蛊之言。得所埋上形象于宫内，道育叛亡，捕之不得。”严道育用巫术从心理上激励刘邵等叛乱，造成“成初之难”，宋文帝终于被害，严道育等人最终也被焚尸抛灰。

巫在宫中往往是成群地串通在一起活动。南朝陈后主的宠妃张丽华擅长巫术，并有一批女巫与她结成一伙。《南史》卷十二记载张妃“工厌魅之术，假鬼道以惑后主。置淫祀于宫中，聚诸女巫使之鼓舞。”

关于朝廷动荡，有人认为巫音导致政权衰败，楚国亡于巫



音。这里,有必要讨论“楚之衰也,作为巫音”的问题。

古代的哲士认为,判断一个政权是否衰败,有一个重要标志,即是侈靡的音乐。《吕氏春秋·侈乐》说:“夏桀、殷纣作为侈乐,大鼓钟磬管箫之音,以巨为美,以众为观,俶诡殊瑰,耳所未尝闻,目所未尝闻,务以相过,不用度量。宋之衰也,作为千钟。齐之衰也,作为大吕。楚之衰也,作为巫音”。这段话,千钟、大吕、巫音都是同一概念,都是指侈乐。

关于巫音,今人陈奇猷在这段话的注文说:“千钟应上‘以众为观’,大吕应上‘以巨为美’,则此巫音必是应上‘俶诡殊瑰。’”由此可推知巫音是奇异之乐器组成之乐队而且演奏奇异之乐调。楚地与中原文化本不相同,而巫风特盛大,故荀卿至楚,嫉楚俗营于巫祝、信机祥。此巫音盖即源于巫祝祷祠而具有浓厚民族风格之音乐也。^①

巫音即具有浓厚民族风格而有巫祝祷祠等内容的音乐。应当怎样看待巫音?是巫音导致楚衰,还是楚衰之后寄托于巫音?

首先,巫音并非都是颓废糜烂的音乐。陈奇猷先生在上文亦强调这一点,说:“《楚辞·九歌序》云:‘九歌者,屈原之所作也,昔楚南郢之邑,其俗信鬼而好祠,其祠必作乐鼓舞,因为作九歌之曲,托之以讽谏也。’姑不论《九歌》是否屈原所作,而据此序,《九歌》之曲调盖即巫音也。”古今学者把《九歌》纳入巫音的范围,《九歌》确实与原始的巫术宗教有密切关系(本书另外的章节有介绍)。凡是读过《楚辞·九歌》的人都应有一个共同的感受,即《九歌》充满浪漫主义气息,人与神具有平等的地位,充满了进取和热烈的思想,根本就不是衰亡之音,如《九歌·东君》云:“青云衣兮白霓裳,举长矢兮射天狼。操余弧兮反沦降,援北斗兮酌桂浆。”又如《九歌·国殇》歌颂了楚国将士的牺牲精神,

① 陈奇猷:《吕氏春秋校释》,268页,上海,学林出版社,1984。

他们面对遮天蔽日的敌众,冲锋陷阵,把白骨捐在茫茫原野,“首身离兮心不怨,诚既勇兮又以武,终刚强兮不可凌,身既死兮神以灵,魂魄毅兮为鬼雄。”

其次,巫音可以导致两方面后果。诚如《吕氏春秋·侈乐》所说,一方面“乐者不乐,其民必怨,其生必伤。”君王过分地奢乐,必然导致政务衰败,民众怨恨,世风不振。另一方面“嗜欲无穷,则必有贪鄙悖乱之心,淫佚奸诈之事矣。故强者劫弱,众者暴寡,勇者凌怯,壮者傲。”好乐则好强,强则凌弱,所以纷争。

关于巫音,张正明在《楚史》中也作了一定的肯定。他认为巫音即巫歌巫舞。灵王所做的是把村野的巫音引进宫廷,这是宫廷乐舞的一次改革。

从文化发展角度看,巫音并不是不好的音乐,它是具有巫风特色的民间音乐,是多元音乐中的一支奇葩,引进到楚宫,无可厚非。

问题就在于楚灵王沉溺于巫音。正如我们前面所述,楚灵王特别相信占卜祭祀,正如《新论·言体》所述:“楚灵王骄逸轻下,简贤务鬼,信巫祝之道。”他没有把很多精力放到国务上,而是放到鬼神上。所以,当公元前529年发生宫廷政变,灵王措手不及,独自跑到深山,死无葬身之地。可见灵王仍是“巫音”的受害者,楚国当时有贤臣也难以强盛。诚如徐干在《中论》卷下所说:“楚有伍举、左史倚相、右伊子革、白公子张,而灵王丧师。”

2. 农民起义利用巫术

长江流域的巫术根深蒂固,巫术对民众有极大的诱惑力,社会的骚动往往与巫术有关。纵观中国古代的农民起义和农民闹事,巫术是起过作用的。新政权的建立也往往有些神奇的经历。

秦朝末年发生了第一次大规模的农民起义,陈胜、吴广领导农民揭竿而起,一举成功。为什么广大贫苦农民愿意跟随陈胜、



吴广？原因是多方面的。其中有一个长期被人忽略的问题，即巫术舆论帮助了陈胜。

当时，九百名戍卒在秦尉的监督下，长途跋涉到蕲县大泽乡（今安徽宿县刘村集），天下着大雨，道路泥泞，戍卒已不可能按期到达指定的地点，误期必斩，前进亦死，不进亦死。陈胜和吴广不得不铤而走险，密谋反叛。但是，他们自知地位低微，难以服众，于是只得借助巫术，以便把农民组织起来，《史记·陈涉世家》记载了起义的筹备经过：

乃行卜。卜者知其指意，曰：“足下事皆成，有功。然足下卜之鬼乎！”陈胜、吴广喜，念鬼，曰：“此教我先威众耳。”乃丹书帛曰：“陈胜王”，置人所罾鱼腹中。卒买鱼烹食，得鱼腹中书，固以怪之矣，又间令吴广之次旁所丛祠中，夜篝火，狐鸣呼曰：“大楚兴，陈胜王。”卒皆夜惊恐，旦日，卒中往往语，皆指目陈胜。

这段史料说明：巫师参与了起义的谋略，为陈胜指明了舆论的重要性，巫师要陈胜借用鬼魂观念以服众人，用书帛与狐鸣神化陈胜。当时的戍卒有浓厚的鬼魂观念，轻易相信天意“陈胜王”。吴广在丛祠学狐鸣，实是巫术表演。巫语“足下卜之鬼”有两种解释，一是劝陈胜利用鬼，二是断言陈胜当死为鬼，模棱两可。

当时响应陈胜起义的还有数支队伍，刘邦即是一位枭雄。刘邦当初也曾利用巫术迷信神化自己。刘邦是沛（今属江苏）人，《汉书·高帝纪》记载刘邦年轻时在沛地（今江苏沛县）受到民众拥护，甚至连卜筮都显示刘邦有吉兆。“诸父老皆曰：‘平生所闻刘季奇怪，当贵，且卜筮之，莫如刘季最吉。’高祖数让，众莫肯为，高祖乃立为沛公。”正因为刘邦有这样的传奇，在陈胜、吴

广起义后,刘邦在沛吏萧何、曹参的拥戴下,顺利起兵。

刘邦的出生也有神奇的故事,巫师把感应巫术与生殖巫术附会到刘邦的身上。《史记·高祖本纪》说高祖的母亲受龙感应而怀孕。“父曰太公,母曰刘媪。其先刘媪尝息大泽之陂,梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往观,则见蛟龙于其上。已而有身,遂产高祖。”古代为了神化君王。总是把他们的出生编成神话故事,以便愚昧的民众绝对服从天生之子——君王。这样的传说之所以有社会效果,原因在于人们轻易相信神话,有很深的巫文化土壤。

西汉末年发生了绿林、赤眉起义,其中也有巫术蛊惑之心。《后汉书·刘盆子传》记载樊崇的“军中常有齐巫鼓舞,祠城阳景王以求福助,巫狂言景王大怒曰:‘当为县官、何故为贼?’有笑巫者辄病,军中惊动。”当时,湖北枣阳人刘秀也趁机拉起了一支队伍,有人用巫术的谶言说服刘秀起事。《后汉书·光武帝纪》记载:“宛人李通等以图谶说光武云:‘刘氏复起,李氏为辅。’”从而坚定了刘秀举兵的决心。

刘秀称帝时有巫术制造舆论,当时社会上流传《赤伏符》,有谶语云:“刘秀发兵捕不道,四夷云集龙斗野,四七之际火为主。”群臣于是上书劝刘秀登基,说:“受命之符,人应为大……符瑞之应,昭然若闻。”

隋朝末年,天下大乱。江都郡丞王充趁机起兵,与李密的部众交战。为了取胜,王充利用鬼神观念惑众。《隋书》卷八十五《王充传》记载:(王)充欲乘其敝而击之,恐人不一,乃假托鬼神,言梦周公,乃立祠于洛水之上,遣巫宣言周公欲令仆射急讨李密,当有大功,不则兵皆疫死。充兵多楚人,俗信妖妄,故出此言以惑之。众皆请战。”王充利用士兵中许多楚人的迷信观念,激励他们为鬼神的意志而战,巫师在其中扮演了重要角色。

宋朝吉州(今江西吉安)巫士黄捉鬼有大批巫术信徒,他起



兵造反，往来于鄱阳湖以南，朝廷用了四年时间才平息黄捉鬼。

南宋初年，湖南农民起义领袖钟相实际上是个大巫，或者说他是用巫术组织下层民众造反。钟相对民间传播神秘的教义达20年之久，建炎四年（1130年）他在武陵起兵，震动19个县，鼎澧逸民在《杨么事迹》记载：“有土人妖巫钟相，久以幻怪鼓惑本土乡村愚民，连洛澧，峡州无知之俗，悉来归奉。（谓之投）拜法下，莫知其数。若受其法，则必田蚕兴旺，生理丰富，应有病患，不药自安，所以人多向之。”

南宋陆游还注意到巫术等迷信活动是引起社会动荡的根源之一。他在《渭南文集》卷五《条对状》说：“自古盗窃之兴，若止水旱饥谨，迫于寒饿，啸聚攻劫，则措置有方，便可抚定，必不能大为朝廷之忧。唯是妖幻邪人，平时诳惑良民，结连素定，待时而发，则其之害，未易可测。”陆游看到“妖幻邪人”总是趁“水旱饥谨”待时而发，使朝廷防不胜防。因此，他劝诫统治者加强对社会底层民众的防范，特别要防止用妖术串连。

《宋史·方腊传》也记载方腊“托左道以惑众，自号圣公，建元永乐，置官吏将帅。以巾饰为别，自红巾而上，凡六等。无弓矢介冑，唯以鬼神诡秘事相扇诱。”

方腊起义，民俗中的“吃菜事魔”很流行，为民众提供了思想、组织准备。明教的群众基础在于吃菜事魔之俗。对此，李心传在《建炎以来系年要录》卷七十六说得很清楚：

伏见两浙州县、有吃菜事魔之俗。方腊以前，法禁尚宽，而事魔之俗，犹未至于甚炽。方腊之后，法禁愈严，而事魔之俗，愈不可胜禁。……今民之师帅，既不能以是为政，乃为魔头者，窃取以瞽惑其党，使皆归德于魔，于是从而附益之以邪僻害教之说。民愚无知，谓吾从魔之言，事魔之道，而食易足事易济也，故以魔头之说为皆可信，而争趋归之。

可见,魔头利用宗教迷信,很容易使下层民众虔诚地崇敬而盲目跟随。

元朝的民族矛盾和阶级矛盾突出,民间巫师很活跃,他们用乩语制造舆论,唯恐天下不乱。当时有乩语预测国事说:“天遣魔军杀不平,不平人杀不平者,杀尽不平方太平。”^①陶宗仪在《辍耕录》卷二十六又记载说:“至元十三年(1276年),江南初内附,民间盛传武当山真武降笔,书长短句曰西江月者,镌刻于纸,黄纸模印贴壁间,其词曰:九九乾坤已定,清明节候开花,米田天下乱如麻,直待龙蛇继马。依旧中华福地,古月一阵还家,当初指望作生涯,死在西江月下。”乩语中“米田”“古月”言番人、胡人,九九八十一代指元代在立国八十一年后已面临危机。

巫师扰乱社会秩序,引起民间动荡不安,这类事例在元代时有发生,《元史·虞集传》记载虞集的弟弟虞盘担任湘乡州(治今湖南湘阴县)判官时发生一事:

有巫至其州,称神降,告其人曰:“某方火。”即火。又曰:“明日某方火。”民以火告者,(虞)盘皆赴救,至达昼夜,告者数十,寝食尽废,县长吏以下皆引巫至家,厚礼文。又曰:“将有大水,且兵至。”州大家皆尽室逃,盘得劫火卒一人,讯之,尽得巫党所为,坐捕盗司,召巫至,鞠之,无敢施鞭箠者,盘谓卒曰:“此将为大乱,安有神乎!”急治之,尽得党与数十人,罗络内外,果将为变者,同僚皆不敢出视,曰:“君自为之。”盘乃断巫并其党如法一,时吏民始服儒者为政若此。

湖南的乡民在元代如此笃信巫术,而巫师聚为党伙,煽布谣

① 陶宗仪:《辍耕录》卷二十七。



言,又制造火灾以应验谣言,甚至谎称有水灾、兵灾,致使大户人家逃离,人心惶恐,严重地影响了人民的正常生活秩序。如果不是虞盘等官吏头脑清醒,审讯而获知巫党阴谋,州城将不知乱成什么样子。此事很有启发意义:为官者在民众受愚弄时,要尽快用事实教育群众,果断打击一切阴谋行为。

由巫术导致社会动荡,在落后的山区最容易发生此类事情。乾隆年间的官吏胡端撰文建议禁止端公,嘉庆年间官吏曹廷奎也力倡禁巫术,认为贵州的苗民之所以闹事,实与跳端公有关。《兴义府志》记载:“郡苗嘉庆二年之变,始亦托于跳端公,知府曹廷奎以跳端公禀复,大吏遂不设备,以致祸延数千里。方今天下多事端公之术,……然不禁苗之跳端公可,且不禁绅民之跳端公亦尚可,甚至以守土之官感其术而亦跳端公,则断乎不可。”^①

为什么农民起义总是利用巫术迷信?

恩格斯在论述欧洲中世纪的农民战争时有一段话可以回答这个问题:当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式,对于完全受宗教影响的群众的感情说来,要掀起巨大的风暴,就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。这就是说,农民领袖只有利用迷信,才能调动农民,使农民虔诚地、义无反顾地跟着造反,只有众多的农民参加起义,才可能掀起波澜。

迷信容易导致肇事,近代社会的许多事件都与迷信有关。梁启超在总结义和团事件的起因时,认为根于历史上遗传的两种心理,其一是排外心理,“其二则迷信的心理,因科学思想缺乏之故,种种迷信,支配民心之势力甚大,而野心家常用以倡乱。自汉末之五斗米道,以迄明清间白莲教匪等,其根株蟠积于愚民

^① 引自《中国地方志民俗资料汇编·西南卷》,473页,北京,书目文献出版社,1991。

社会间者甚厚,乘间辄发。”^①梁的这番话无疑是有偏见的,但他从历史文化的积累和心理因素考察近代事件,这很能说明问题。

二 巫术加剧社会贫困化

中国传统社会的生产力水平是极其有限的,社会经济发展受到巫术活动的负面影响。这个问题可以从两个角度理解,一是人们信巫而不信科学。在浓厚的巫术迷信熏陶下,人们更加愚昧。二是巫术的祭祀、祈禳等活动需要耗费大量的财力人力和时间,不利于人们的生产和生活,因而巫术愈泛滥,社会愈贫困。

云南昭通地区凡信巫术的民家必须三五年设一次坛,请端公从事法术,传闻不庆不灵,中断了则添麻烦。乡民的这个观念由来已久,根深蒂固。传统观念是很顽固的意识形态,难以用简单的行政手段去改变。如果要乡民不信鬼神,乡民停止了巫俗,平安则罢,如果有什么不虞之事发生,乡民就认为是鬼神作怪,立即又会重新敬神拜鬼,甚至抱怨地方官员。因此,制止或改变巫俗,关键是教育要普及,提高民众素质。

巫术活动经常伤害牛。牛是农耕社会最宝贵的“劳动力”,封建统治者屡次颁布保护耕牛的命令。凡伤害牛者,要受法律处分。但是,巫术在进行祭祀时,有时要杀牛。如湘西和贵州的苗族的祭鬼活动内容主要是“椎牛”。民家得了重病或中年无子,就被认为是牛鬼作祟,请巫师作法驱鬼。献祭用壮实的水牛与黄牛各一头,牛的角根要宽,四膀有毛旋,五官完好。巫师把牛引进屋,看牛进屋的形状而判断吉凶。如果牛头昂然向香炉及神龛,主吉;如果牛惊骇,主凶。巫师祝告鬼神,要把牛交给鬼神。经过一些复杂的仪事以后,选日期椎牛。巫师念咒,众人把

^① 梁启超:《中国历史研究法》。



牛角捆扎并拴在一根五花柱子上,然后由小伙子刺牛至死,如果牛头倒向主人家为吉,反之为凶。众人接着分割牛肉,各自带回家。

巫术耗费财力物力。据云南白族的调查报告,1949 年仅西山蕨菜登村的 15 户人家,祭鬼神杀鸡 100 只,羊 20 头,猪 36 头,牛 3 头,折合包谷 4622 斤,占全村农业总收入的百分之 20.89,如果加上其他杂费,浪费是惊人的。在缺衣少吃的山村,为巫术而大量浪费,这只能使人们更加贫穷,社会难以进步。^①

邻近四川的湖南苗族巫师为村民驱邪还愿。当某人有病或无生育,巫师占卦而断定有牛鬼作祟,于是作法除灾,化凶为吉,然后要还愿,巫师设坛诵经,聚集众人大吃一顿。

巫师在从事法术活动中,趁机聚敛钱财,这种情况早在汉代已经很突出。应劭的《风俗通》卷九记载:“会稽俗多淫祀,好卜筮,民一以牛祭,巫祝赋敛受谢,民畏其口,惧被祟,不敢拒逆,是以财尽于鬼神,产匮于祭祀。”牛是农业的命根子,没有牛,农民的劳动强度加大,生产率下降。为了满足祭祀,农民不得不做违背愿望的事情,巫师却大得其利。

东汉王符撰《潜夫论》,对巫术进行了批评,其中的《浮侈》指出了巫术不利于社会经济,不利于医学的发展。“《诗》刺‘不绩其麻,女也婆娑。’今多不修中馈,休其蚕织,而起学巫祝,鼓舞事神。”人们都去从事巫术,谁来从事生产?且巫术浪费财力物力,把一些物资用于祭祀,修祠建冢,乱政薄化。当时还有些民众信巫不信医,“至于死亡,不自知为巫所欺误,乃反恨事巫之晚。”王符对此深为痛心,他在《巫列》中呼吁禁止不良的风气,即使对巫觋也必须讲究道德,“巫觋祝请,亦其助也,然非德不行。”

① 参见覃光广等编:《中国少数民族宗教概览》,241 页,北京,中央民族学院出版社,1988。

东汉时,第五伦担任会稽太守,为了发展农耕,保护耕牛,第五伦坚决与巫风陋俗斗争,树立新民俗。据《后汉书·第五钟离宋寒列传》记载:

会稽俗多淫祀,好卜筮。民常以牛祭神,百姓财产以之困匮,其自食牛肉而不以荐祠者,发病且死先为牛鸣,前后郡将莫敢禁。伦到官,移书属县,晓告百姓。其巫祝有依托鬼神诈怖愚民,皆案论之。有妄屠牛者,吏辄行罚。民初颇恐惧,或祝诅妄言,伦案之愈急,后遂断绝,百姓以安。

第五伦是顶着压力破除迷信。会稽人长期盛行淫祀,而巫祝诈怖,第五伦敢作敢为,令行禁止,使耕牛得到保护,有利于农业生产,民众很感谢第五伦。据说,第五伦在永平五年(61年)因受屈而调离,百姓不忍让他离开,纷纷为他喊冤。“老小攀车叩马,啼呼相随,……吏民上书守阙者千余人。”

三 巫师谋财害命

巫术是江湖骗子哄人谋财的手段。巫师竭尽虚伪之本领,妄谈鬼神,以祸福挑拨人心,向愚昧的民众牟取钱物。早在汉代,社会上对巫术已有厌恶感,对巫师的丑行已有共识。《史记·日者列传》说:

世皆言曰:夫卜者多言夸严以得人情,虚高人禄命以说人志,擅言祸灾以伤人心,矫言鬼神以尽人财,厚求拜谢以私于己。

由此可见,西汉初年的巫术声誉极坏,巫师摇唇鼓舌,借用人们对鬼神的迷信心理而大讲灾祸驱避,从而骗钱。



宋代有人用巫术作歹,调戏良家女子,但自食其果。《夷坚志》补卷二十“董氏子学法”条记载:“信州(属今江西)贵溪龙虎山,世为张天师传正一教策之地。而后山巫祝所习,谓之‘南法’,乃邪术也。能使平地成川,瓦石飞击,败坏酒稼,鼓扇疾疫,其余小伎作戏,更多有之。吾乡乐平白石村董氏子,年少轻浮,往求侮惑妇女之术,得一咒诀,能使妇人自脱衣裳,喜而归。欲验其信否,先呼妻试之。便觉遍身奇痒,又若蜂蛰入怀,爬搔拂撮,无可奈何,亟脱上衣,已而袴履皆自堕,遂登榻仰卧。此子谄所学已成,旋取衣便再著,不复可著体,皆滑挹如油,盖向来贪于亟还家试法,不暇问其返服之法。窘挠经日,告妻,将再往尽其术,妻不胜羞愧,自缢而死。”社会上确有一些好色之徒,挖空心思地去做坏事,于是编出了这类令人脱衣巫术。实际上,用咒诀是不可能令人奇痒而脱衣的。故事中的董某藉此取乐,结果先害了自家妻子。文中的“南法”即南方巫术,是流行于江南少数民族地区的巫术。

有些巫师以巫术杀人,引起公愤。元代无名氏《湖海新闻夷坚续志》前集卷二有一篇专讲妖巫断首,说的是:

太和袁文靖,调湖南宪干,待次于家。有谒士来访,告之曰:“宪司有一疑狱不能决者三年,闻君将赴宪幕,愿献小忠。衡有妖巫李生,能以术断人之头。里有刘氏嫁女于张,去之日,中途而遇妖巫,女竟失首,刘氏不知也。至张,亲戚族党及环聚扶新人下车,忽见无首之女子,大骇,扭拽媒妁仆从,求白于官。刘诉张则云:张杀其女。张诉则云:刘以无首之人欺骗。系狱者数人,前后囚死者十余人,州郡皆不得其情。君能平反,亦是阴德。”袁闻之喜。及任,果有是狱未断,乃以言密告之提刑刘希仁,希仁委之县尉王君。慰告病假,月余不出,携仆至其地算卜。尉精于五行,祸福如神,里人皆敬之,与之言曰:‘吾里李

巫，有术甚奇。何若更学之为佳！’尉欣然托其人求之于李，许以厚资，李喜，与之敛。先以其仆试之，李曰：“请回头一觑。”则其仆无首矣，尉恐，李曰：“无恐，且饮。”又与尉言：“更一觑”。则其仆复存。盖其法过三日，断者不可复全矣，尉迟去，约以某日携钱楮来尽其术。及期领率同行，尉先过其家，饮酒极欢，中夜令群卒围屋就缚，搜藉其家，有髑髅百五十个，并其妻子，悉以付官，狱遂解。宪司将妖巫一家弃刑于市。

这个妖巫竟然滥杀了150个无辜的人，到底是怎样杀的，我们不得而知。不过，这件事加深了人们对巫师的痛恨，教育了民众。

民间盖屋很忌讳厌胜术。宋代洪迈在《夷坚志》丙志卷十记载了一例：

中大夫吴温彦，德州人，累为郡守，后居平江之常熟县。建第方成，每夕必梦七人，衣白衣，自屋脊而下。以告家人，莫晓何祥也。未几，得疾不起。其子欲验物怪，命役夫升屋，撤瓦遍观，得纸人七枚于其中，乃圻者以佣直不满志，故为厌胜之术，以祸主人。时王显道唤为郡守，尽捕群匠送狱，皆杖脊配远州。吴人之俗，每覆瓦时，虽盛暑，亦遣子弟亲登其上临视，盖惧此也。

文中的圻者即泥瓦匠，他们因嫌工钱少而在屋顶施行黑巫术以厌胜宅主，宅主果然产生幻觉而生病。厌胜术果真灵验？果真能使宅主生病，这故事讲得很神奇。

工匠因嫌工钱少而作孽，用魔魅术暗害宅主。清代成书的《述异记》卷中记载了康熙年间江苏的一个例子：



昆山李左君,房舍阔巨,尝石匠修墙门薄其工食,匠作为魇魅,人不知也。修理毕,即典与曹明,经青虬迁居之居后,每岁家中多病,禳祷方愈,未久又病,又复禳祷。十年以来,禳费不貲矣。后值墙门壁坏,见壁内木穿画一绿衣判官,旁有小鬼持铁索,一足跪,一手指内傍,写“妙诀”二字,甚端楷,遂刮去之,宅得平安。

在住宅的建构里放置或刻画某物,果真能伤害主人?迄今没有科学依据,因此不可相信。

1949年前,云南洱源山区的白族有两种巫师。一是跳神、降神的“塞波”,二是推算阴谋的巫师。推算阴谋是一种危害社会的巫术。乡民认为有一种阴谋鬼很厉害,专门害人性畜。只有巫师才知道谁是阴谋鬼。巫师总是暗地埋些骨头、头发、草鞋在某处,然后在作法事时说出某处的藏物,以证明先见之明。巫师又诬陷有人是阴谋鬼,使其人受到众人的憎恨。如果其人送礼物给巫师,巫师就可以改口诬陷另外的人。人们怕自己被诬陷,不得不讨好巫师。那些被诬陷为阴谋鬼的人常常遭到吊打至死,或被活埋。据西山110个村的统计,群众能够记忆的被作为阴谋鬼打死的有50多人。^①

清代袁枚在《子不语》卷八记载了一例黑巫术,说的是杭州人赵清尧因为奚落了道士的棋艺,晚上遭到巫道之士的精神袭击:

是夕上床就寝,有鬼火二团,绕其帐上。赵不为动。俄有青面锯齿鬼持刀揭帐,赵厉声呵之,旋即消灭。次夕,满床作啾啾声,如童子学语。初不甚分明,细听之乃云:“我棋劣自称炼

^① 引自中国哲学史学会云南省分会编:《云南少数民族哲学、社会思想资料选辑》第一辑(内部发行),第267页。

师，与汝何干？而敢轻我。”赵方知是道士为祟，愈加不恐。旋又闻低声云：“汝大胆，刀剑不畏。我将以勾魂法取汝性命。”遂咒云：“天灵灵，地灵灵，当门顶心下一针。”赵闻之，觉满身肉跃跃然，如欲颤者。乃强制其心，总不动，兼以手自塞其耳。然临卧，则咒声出于枕中。

这个梦是无法验证的。因为，梦是睡眠时的幻觉，大多与白昼时的所见所闻所行有关。赵清尧自知冒犯了巫道之士，耽心巫道之士会报复，于是精神恍惚。加上赵清尧平时溺信巫道，当然就会梦见黑巫术的袭击。试想，如果一个人没有这样的经历，又从未接触过咒语，他会梦见这样的袭击吗？显然不会。

基于这个故事，我们认为对巫术坑人害人的事件要进行两方面分析。一是巫师作恶，承担主要责任；二是笃信迷信者自愿接受愚弄，或迷恋巫术，咎由自取。

术士之间相互争斗，扰民不安。这类事例也不鲜见。刘敬叔《异苑》卷八记载“后汉时姑苏忽有男子衣白衣，冠白冠，形神修劬，从者六七人，遍扰居民，欲掩害之，即有风雨，郡兵不能掩。术士赵晃闻之，往白郡守，曰：‘此妖也，欲见之乎？’乃净水焚香，长啸一声，大风疾至，闻室中数十人响应。”姑苏即今苏州。白衣白冠的男子以风雨术扰民，赵晃则以啸风术与之斗，这就是民间所说的斗法。所谓斗法，都是装模作样，自欺欺人。有史以来，从未有人能通过发功呼风唤雨，个人的能量不可能长啸得风。但是，人可以根据气象规律推测何时从何方有风雨至，术士也许有这方面经验积累，他们把自然规律说成是个人意志的行为，实为愚民。

民间巫术有一种迷魂药，传闻巫士往人的脸上一抹，人就迷糊了。这种迷魂药，至今得不到科学的解释。明代黄冈人王同轨在《耳谈》有一篇《涪州妖人抹脸儿法》，专讲迷魂事：



重庆、涪州诸处，妖人王大虎、二虎、三虎等，行抹脸儿法。其法先于家凿地窖，用乌头、花椒、南星、半夏、海芋、砒霜等数十味制造迷药，遇逢男女，先念一咒，左捏三台诀，右捏剑诀，足步丁字，咒曰：“千和万合，与吾主张。吾有一盘果子，不敢先尝。吾今与尔小娘尝。小娘吃了发颠狂，不用自首，与我同行。”咒毕，将迷药顺脸一抹，其人觉后有虎，左右皆水，唯前有路，不得不往。

按，王同轨所述，似可作为我们研究迷魂药的线索。中药确有令人失智的功效，咒语可以加速人的恍惚感。但是，利用上述方法果真能使人迷魂？姑且存疑。

巫师经常做些齜齜事。当民间有人不遵巫道，巫师就使坏。《古今图书集成·巫覡部》记载一件巫师弄脏酒的事例。说的是“襄阳邓城县有巫师能用妖术败酒家所酿。凡开酒坊者，皆畏奉之。每岁春秋必遍谒诸坊求丐年计十余家，率各与钱二十千，则岁内平善。巫偶因他事窘用，又诣富室求益拒之甚峻。巫出买酒一升，盛以小缶，取粪污搅杂，往林麓，禹步诵咒，环绕数匝，瘞之地乃去。俄酒家列甕尽作粪臭。有道士曰：‘吾有术能疗，但已坏者不可救耳。即焚香作法半日许，臭止。’”

巫师果能用遥咒的方法使香甜的酒水变臭？其实难以相信。若果真有其事，必定是巫师另有施谋。这件事情中的巫师颇像江湖上的黑社会。巫师以敲诈勒索为生，必有报应，受到惩治。

我们在揭露巫术时，指出了一些真相，如赤脚踏刀，手伸进油锅，利刃刺喉，都有暗藏的内容在后面，不是鬼神在帮助。但是，特别要指出的是，这些近乎魔术的巫术是有技巧的，我们不可盲目地去实验。譬如用棍击头，让汽车压身体，脚踩火烧的铁板，等等，冒失必出事故。

巫文化的是非曲直

人类社会的历程是不断从愚昧走向理智的历程,是科学不断战胜迷信的历程。人类的童年经过了巫术文化阶段,随着理性文化的成长,巫术受到唾弃,残存的巫术受到鄙视。巫术在现代社会中已无地自容,这是社会进步的标志。

但是,应当怎样评价巫文化?对待巫文化?人类在相当长的时间没有有效地运用理性武器,人们对巫术及巫文化的认识和评价有个渐进的过程。

第一节 长江流域先哲对巫术的揭露和打击

从总体上说,巫术是愚昧的文化,是无知的表象,是极其拙劣和荒唐的。它是对社会主流文化的反动,是历史潮流汰弃的糟粕,是人类文化进程中的消极文化、负面文化。

历代先哲对巫术都有积极揭露和抨击,早在战国时的荀子就曾痛斥巫术,认为巫术是亡国之术。《史记·孟子荀卿列传》记载:“荀卿嫉浊世之政,亡国乱君之属,不遂大道而营于巫祝”。

长江流域的哲士也有许多积极的言行,对巫术进行剖析和批判。



一 移风易俗

从春秋时代开始,巫术社会影响日益恶劣并日益受到鄙视。为什么巫术会发展到这种地步呢?有的哲士认为巫术太滥,民间都滥用巫术,导致巫术由“雅”变俗,以致滥乱而不可收拾。公元前500年左右,楚昭王的谋臣观谢父就认为民间把神圣的巫道亵渎了,导致巫术危害社会。《国语·楚语下》记载其语:

及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史,无有要质。民匮于祀,而不知其福。蒸享无度,民神同位。民渎齐盟,无有严威。神狎民则,不蠲其为。嘉生不降,无物不享。祸灾荐臻,莫尽其气。

在观射父看来,巫术是严肃的事情,只应控制在少数人手上,如果人人都去搞祭祀活动,家家都施行巫术,耗尽人力财力,天下就乱套了。巫术不是任何人都可以随意玩弄的,社会上巫术泛滥,势必成灾。

春秋时,巫术受到怀疑。北方人对敬天尊神的传统观念放松了,南方人也开始否定神的权威。《左传·桓公十一年》记载楚人斗廉的质问:“卜以决疑,不疑何卜。”意为没有疑虑的事情就不必占卜了。《左传·桓公六年》记载楚地的随国大夫季梁语:“夫民,神之主也。是以圣王先成民而后致力于神。”这些话表明天、神的地位已经动摇,巫术赖以生存的意识形态开始冰释。有识之士已经公开否认神意。要人们不必盲目相信巫卜之道。

东汉时,辰阳(今湖南辰溪县)一带盛行巫风,地方官员以行政命令手段移风易俗。《后汉书·宋均传》记载宋均“至二十余,调补辰阳长。其俗少学者而信巫鬼,均为立学校,禁绝淫祀,人

皆安之。”

宋均调任九江太守时也提倡新风尚，制止巫术。《后汉书·宋均传》记载，“浚遒县有唐、后二山，民共祠之，众巫遂取百姓男女以为公姬，岁岁改易，既而不敢嫁娶，前后守令莫敢禁。均乃下书曰：‘自今以后，为山娶者皆娶巫家，勿扰良民。’于是遂绝。”这种方法颇类西门豹治邺，以巫道治巫，既然巫师以巫道逼百姓为公姬，宋均不直接禁止，而是让巫师家的年轻子女充当公姬，巫师感到有损自家子女，必定主动停止这种风俗。

晋代越地人夏统讨厌巫术，制止家人求巫治病。《晋书·夏统传》记载夏统看见宗族人请巫女章丹、陈珠作法，他愤然“破藩直出”，指责族人说：“奈何诸君迎此妖物，夜与游戏，放傲逸之情，纵奢淫之行，乱男女之礼，破贞高之节，何也！”他一气之下，“被发而卧，不复言，”族人见状，赶紧遣退了巫女，不敢再施巫术。

宋代地方官员在巴地移风易俗，《宋史·侯可传》记载：巴州化城县的巴俗尚鬼废医，唯巫言是用。侯可颁布新的规则制度，令百姓遵守。另有一位官员蒋静，他是宜兴人，调任安仁县令。安仁当地流行巫风，患病宁死不服药。蒋静揭露巫师罪行，毁掉了巫师供奉的神像。

宋代，楚地民风笃信巫术，有病就请巫师祭山作法。《宋史·刘清之传》记载：“鄂俗计利而尚鬼，……尤谨奉大洪山之祠，病者不药而听于巫，死则不葬而畀诸火，清之皆谕止之。”

宋代的有识之士痛恨巫术，有时鞭打巫师。江西流传一个故事，见载于《夷坚志》补卷第二：“陈俞，字信仲，临川人。豪侠好义，自京师下第归，过谒伯娣，值其家病疫，闭门待尽，不许人来，人亦无肯至者。俞欲入，妇止之曰：‘吾家不幸，罹此大疫，付之于命，无可奈何，何为甘心召祸！’俞不听，推户径前，见门内所奉神像，香火甚肃，乃巫者所设，俞为姊言：‘凡疫病所起，本以蒸



郁熏染而得之，安可复加闭塞，不通内外。’即取所携苏合香丸十枚，煎汤一大锅，先自饮一杯，然后请姊及一家，长少各饮之。以余汤遍洒房壁，撤去巫具，端坐以俟之。巫人，讶门开而具撤，作色甚怒。俞奋身出，掀髯瞪视，叱之曰：‘汝何物人，敢至此！此家子弟皆幼，病者满屋，汝以邪术诳惑，使之弥旬弗愈，用意安在，是直欲为盗尔！’顾仆缚之，巫犹哓哓辨析，将致之官，始引伏请罪。俞释其缚，使自状其过，乞从私责，于是鞭之三十，尽焚其器具而逐之。邻里骇慑，争前非诮，俞笑不答。翌日，姊一家脱然，消者乃服。”

这个豪侠陈俞懂得一些医学常识，用药汤防疫，又狠狠地教训了巫师，故事很有教育意义。

类似的事在饶州府安仁县（今属江西）也有发生。《宋史》卷一百一十五《蒋静传》记载：“蒋静字叔明，常州宜兴人。第进士，调安仁令。俗好巫，疫病流行，病者宁死不服药，聚悉论巫罪，聚其所事淫像，得三百躯，毁而投诸江。”

明朝对巫术严格制止，朱元璋深知邪教的鼓动性，所以用法律形式约束巫术和民间宗教。《大明律》十一《礼》有明文规定：

凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公太保师婆，及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，佯修善事；扇惑人民，为首者绞，从者各杖一百，流三千里。

这个刑律是很重的，哪怕是“佯装善事”的“左道”，也要分别处以绞刑或杖打，并流放到不毛之地。

明代，大理人杨士云（字弘山）撰有许多诗文，现有《杨弘山先生存稿》传世。他反对鬼神迷信，重视人的因素，他有一首《旱》诗云：

亢旱何须揭大巫，术人囊里有遗书。

不忧天旱忧人旱，应识民间岁有无。

清代，江西有地方官员制止降神之风。同治《武宁县志》卷四十四《轶事》记载：

邑旧有跳神之俗，其为神所凭依者曰马脚，亦曰降童。民家迎神童必从巫诵咒作法。童则颠顿腾跃起作神语，决人疾病祸福。乡民多听命焉。凡神择人而降众，召巫作醮事，令旧巫传法于新降者，鸣钲击鼓，一村若狂，谓之驾马脚。乾隆丙辰，东门外有神降于人巫者侈其事，众益奔走，相与设坛演决。邑令吴使尉夜往侦之，至则烛燎煌煌。巫仗剑指挥降童，方赤足踏火砖，观者如堵。尉即砖上锁降童并逮巫就理，自是跳神之风息矣。

清代周树槐是今湖南长沙人，担任过江西吉水知县。他有《壮学斋文集》传世，在其中的《壮学斋记》公开声称不学巫，不学谏。他反对禄命、择日、阴宅观念，提出了鬼不能荫，吉凶由人的命题。

新文化运动领袖、安徽休宁人陈独秀痛恨迷信，他主张抛弃“一切阴阳、五行、吉凶、祸福、灾祥、生克、画符、念咒、奇门、遁甲、吞刀、吐火、飞砂、走石、算命、卜卦、炼丹、出神、采阴、补气、圆光、呼风、唤雨、求晴、求雨、招魂、捉鬼、拿妖、降神、扶乩、静坐、设坛、授法、风水、谶语。”^①但是，陈独秀有些偏激，对传统的阴阳五行学说、气说、气功有全盘否认的倾向。事实上，古代的

① 陈独秀：《克林德碑》，《独秀文存》，352页，合肥，安徽人民出版社，1997。



炼丹、静坐是有一定道理的。

二 严惩不怠

唐代,长江流域的地方官员对那些做坏事的巫师敢于先斩后奏,胆识卓越。如:唐肃宗时的宰相王屿崇尚鬼神,分别派遣女巫到全国各地祭名山大川。女巫也来到了长江中游的黄州,聚敛了许多钱财。黄州刺史左震向来憎恨巫术。听说女巫谋财,左震亲自到驿站,砸坏门锁闯进去,拖出女巫,斩杀在台阶之下,查抄没收了数以万计的钱财,开出清单并呈报肃宗,请求用这些钱救济穷人,并请朝廷处分自己的先斩后奏。朝廷安抚了左震,授予他担任商州刺史。唐代李肇的《唐国史补》卷上记载了此事:

肃宗以王屿为相,尚鬼神之事,分遣女巫遍祷山川。有巫者少年盛服褰传而行,中使随之,所至之地,诛求金帛,积载于后,与恶少年十数辈横行州县间,至黄州,左震为刺史。震至驿而门扃不启,震乃坏锁而入,曳巫者斩之阶下。恶少年皆死,籍其缗钱巨万金宝堆积,悉列上而言曰:臣已斩巫,请以所积资货以贷贫民输税,其中使送上,臣当万死。朝廷厚加慰奖,拜震商州刺史。

这个左震是有胆识的,他知道自己做得是正确的,皇帝不会为难他。所以,杀了谋财的巫师,把财货充公。

南唐时,鄂东流行巫风妖术。黄梅县境内有个独木村,村里有个术士叫诸佑,他倡导邪道,自称几代人不吃肉,有法术能使富者变穷,穷者变富。乡民渐渐地相信了他,信徒由几十人发展到几百人,号称“忍辱”。他们都说诸佑有神仙之术,能飞向太空、潜入水火,州县长官也害怕他们,不敢过问。蕲州人陈起是

升元年间的进士，性情刚烈，厌恶妖言惑众。他被派到黄梅任县令，到任不久就打击邪道，命巡检使周邺出其不意地逮捕了诸佑等人。这帮巫士邪徒根本就不会仙术，都束手就擒了。此事载于南宋陆游的《南唐书》卷十四。

明代，有些读书人痛恨巫术的虚伪，于是奚落巫师。《拍案惊奇》第三十九记载了一个故事：

苏州有个小民，姓夏，见这些师巫兴头，也去投着师父，指望传些真术。岂知费了拜见钱，并无甚术法得传，只教得些游嘴门面的话头，就是祖传来辈辈相授的秘诀。习熟了，打点开场施行。其邻有个范春元，名汝舆，最好戏耍。晓得他是头番初试，原没基本领的，设意要弄他一场笑话，来哄他道：“你初次降神，必须露些灵异出来，人才信服。我忝为你邻人，与你商量个计较，帮衬着你，等别人惊骇方妙。”夏巫道：“相公有何妙计？”范春元道：“明日等你上场时节，吾手里拿着糖糕，叫你猜。你一猜就着，我就赞叹起来，这些人自然信服你了。”

夏巫道：“相公肯如此帮衬小人，小人万幸。”

到得明日，远近多传道：“新太保降神。”来观看的甚众。夏巫登场，正在捏神捣鬼，妆憨打痴之际，范春元手中捏着一把物事来问道：“你猜得我掌中何物，便是真神道。”夏巫道：“手中是糖糕。”范春元假意拜下去道：“猜得着，果是真神明。”即拿手中之物塞在他口里去。夏巫只道是糖糕，一口接了，谁知不是糖糕滋味，又臭又硬，甚不好吃。欲待吐出，先前猜错了，恐怕露出马脚，只得攒眉忍苦，咽了下去。范春元见吃完了，发一捺道：“好神明，吃了干狗屎了！”众人起初看见他吃法烦难，也有些疑心，及见范春元说破，晓得被他做作，尽皆哄然大笑，一时散去。



这个故事或许就是真的。对付醒醒的巫术,最好的方法是当众揭露,以恶作剧使巫师难堪,巫师有了深刻教训,就会收敛。

明代陆容在《菽园杂记》卷十二记载了一个奚落信神者、讥讽巫师的故事。说的是绍兴人王冕住在庙宇旁边,没有柴薪,就把庙里的神像搬来烧。邻居有一位信神者,看见王冕毁神像,就赶紧补刻供上。王冕一连毁了几个神,而邻居就补了几个神。邻居家不仅没有得到神的恩赐,而且还患了重病。邻居愤愤不平,“一日召巫降神,诘神云:‘冕屡毁神,神不之咎;吾辄为新之,神可不佑耶?’巫者仓猝无以对,乃作怒曰:‘汝不置象,彼何从而囊邪?’”这位邻居指责巫师,而巫师却尴尬地回答,把原因归到邻居身上:“你不补神像,王冕怎么会烧神?”邻居敬了神,却得罪了神和巫。王冕从不相信鬼神、巫术,后来都平平安安,并且成了有名的画家。

清代同治《上饶县志》卷十《风俗》载有江西人蒋士铨《驱巫诗》:

巫覡纷纷行鬼教,可怜不遇西门豹。
呵神叱鬼啼复笑,病者惊疑医莫效。
东邻夜半击巫鼓,扰我酣眠魂梦苦。
披衣踏月登邻堂,妻孥含泪子卧床。
老巫摇头作神语,手持龙角咒白虎。
狰狞丑怪神数层,杂以淫娃真可憎。
木鸢金帖隐旗帜,高蒸本命符牌镫。
我裂神像付一炬,脚践余灰折弓弩。
吹镫骂巫巫疾走,宾客循墙皆舌吐。
巫神巫鬼纷窜逐,明晨病者起食粥。
胡生为作驱巫诗,三日传诵城乡知。

在《中国地方志集成》中读到此诗,如同沙里淘金而有所得,兴奋不已。先哲破除迷信,一身豪胆,可敬可佩,又查得《铅山县志》卷五《风俗》有几句与上文不同,“含泪”作“含泣”;“淫娃”作“淫哇”;“胡生”作“师楷”。如果先民都有蒋士铨这样的觉悟与胆识,古代的巫术就会收敛得多!

第二节 当代国内外学者有关巫术的观点

一 国外对巫术的渐进认识

在中世纪的西方,人们痛恨巫术,视巫术为洪水猛兽,禁绝巫术,焚烧巫师,杀了数以十万计的巫师,但一直缺乏对巫术的研究。

早在16世纪晚期,欧洲流行魔鬼巫术。英格兰的君主詹姆士一世1597年撰写了《魔鬼信仰》,认为巫术构成了对王权的威胁,也冲击了基督教神学。巫术是一种邪恶的力量,他们制作蜡像(代表某人的肖像),对蜡像施行咒语,然后烧化蜡像。巫术否定上帝,它是中世纪的异端。因此,巫术受到王权和基督教神权的打击。当今的一些西方学者认为,当时的巫术正是文艺复兴前的思想骚动,对于冲决中世纪神学是有意义的。巫术不仅仅是文化,而且与社会政治有密切关联。打击巫术,实际是迫害,是窒息思想。

西方人关于巫术的一本小册子名叫《巫术奇观》值得一读,它是法国人雅克·洛维希编著的文摘汇编,谢军瑞等翻译,上海文艺出版社1991年出版。作者在该书把她所见到的书籍中关于巫术的论述按时间排列,使我们可以比较清楚地了解西方人的巫术观。例如,其中介绍了《女巫》一书,使我们知道:

西方人一度非常憎恨巫术,把他们当作魔鬼的代名词,可以



任意拷打、焚烧被认作是巫师的人。但是,自从法国人米什莱的《女巫》一书在1862年出版之后,人们对巫师的认识有了转变,发现巫师是被指定的牺牲品,他们有的是无辜的,他们中的大多数人并不是宗教徒所说的那么坏。西方人的头脑开始有了一些理性。洛维希在《巫术奇观》说:“这部书对于理解巫术这一现象却是至关重要的。可以这么说,虽然这位历史学家带有某些偏见,但这部作品出版后,巫术在西方人的观念中彻底改变了以往的形象。”^①

时至19世纪,西方的哲学家、文化人类学家开始用理性的态度评价巫术。泰勒、弗雷泽、马林诺夫斯基等人都有独到的见解。

学术界认为对巫术的评价应把握其本质。巫术的本质是相信某种超自然力量的存在,巫师试图通过一些行为实现非人力所能实现的意图。所谓“模仿巫术”、“接触巫术”、“行善巫术”、“害人巫术”都离不开其本质的规定性。巫师作法,不外乎用语言、动作等,意在借神秘的力量达到目的。对此,文化人类学家泰勒(E. B. Tylor)在《原始文化》从历史角度客观地评价巫术说:巫术是原始野蛮人的一种科学,野蛮人试图以模拟行为达到特定的目的。

在全世界迄今问世的巫术专著中,英国学者弗雷泽的《金枝》堪称经典性的力作。詹姆斯·乔治·弗雷泽(1854—1941年)受泰勒《原始文化》一书影响很深,用50年时间研究巫术。我国学者徐育新等把《金枝》的第四版译成了中文,由大众文艺出版社1998年出版。

弗雷泽在《金枝》论述了许多国家和地区存在过的巫术,如澳大利亚、新西兰、印度、日本、柬埔寨、刚果等,也有几次论及中

^① 洛维希:《巫术奇观》,谢军瑞等译,130页,上海,上海文艺出版社,1991。

国,但对中国知之甚少,更谈不上研究。《金枝》所引用的巫术故事,中国历史上几乎都存在过类似的情况。如果弗雷泽再用50年研究中国巫术,他一定会惊叹地发现中国历史上的巫文化之丰富,可以与世界其他国家的巫术总和相匹敌。人类的巫术是编织人类文化锦毯的一部分。不管是宗教、艺术,还是文学、科技,共同组成了大文化。中国文化博大精深,巫文化奇光异彩。如果世界上的一个巫文化研究家没有研究过中国巫文化,那他的研究是不完整的。

弗雷泽在关于中国巫术的仅有几条材料中,也有片面性。

如第五十一章《吃神肉是一种顺势巫术》说“中国人吞食刚被处死的江洋大盗的胆汁”。弗雷泽以之作为巫术。其实,这种情况是不普遍的,中国的一般巫师没有这种观念和做法。

在第五十七章《公众的替罪羊》说:“中国许多土著部落每年三月间举行一次盛大节会,欢庆彻底驱除过去十二个月来的一切邪恶。其做法如下:将一只装满火药、石子、小碎铁块的陶制大缸埋在地下,同时埋下一根导火线,和大缸联在一起,划一根火柴把导火线点着,缸内火药立即爆炸。这里,石子和铁片表示过去一年的疾病和灾害,经过爆炸飞裂,表示疾病和灾害被驱除。整个节日充满着狂欢和醉酒。”按,这种情况也不普遍,农民除旧迎新不是在三月。

弗雷泽在第三章第四节《巫师发展》把巫术分为个体巫术与公众巫术。他认为:“只要见到这类为了公共利益而举行的仪式,即可明显地看出巫师已不再是一个个体巫术的执行者,而在某种程度上成了一个公务人员,这种官吏阶层的形成在人类社会政治与宗教发展史上具有重大意义。当部落的福利被认为是有赖于这些巫术仪式的履行时,巫师就上升到一种更有影响和声望的地位,而且可能很容易取得一个首领或国王的身分和权势。”按,长江流域的巫师与以上论述有所不同,封建社会的政府



总是宁愿请道士而不请巫师。巫师的名声不好,不可能成为政府官员的座上宾,更不可能具有首领或国王的身分。道教是古代合法的宗教,道士在许多情况下取代了巫师的职守。

在第三章《交感巫术》,弗雷泽说:“没有任何地方比澳大利亚中部的荒瘠地区更加系统地实地运用了交感巫术的原理,以争取丰足的食物。在这里,各部族划分为许多图腾生物”。这里,弗雷泽的结论有些草率,如果他接触过我国云南、贵州山区少数民族的图腾信仰和巫术,他一定会瞠目结舌。滇、黔的文化远比澳洲中部文化深厚,民族文化颇有特色,堪称上古文化的活化石。弗雷泽写《金枝》用了一辈子心血,查阅了许多资料,但他几乎没有接触我国云贵地区的巫术资料。

弗雷泽几乎没有涉及到中国固有的真正巫术,这是令人遗憾的,但也不必苛求他。因为,他毕竟不懂中文,也没有到过中国,而世界上可供他研究巫术的资料几辈子也用不完。

弗雷泽在《金枝》也认为巫术是以因果律为推理基础,但巫术的因果观念是一种错误的观念联想。巫术企图控制超自然力量,当巫术失败后,人们就去祈求超自然力量,于是有了宗教。当宗教失效时,人们就追求科学。有了科学之后,巫术与宗教就成为迷信。原来的巫术有些演进为科学,如炼丹术、占星术分别成为了化学、天文学。巫术不是科学,巫术是伪科学。巫术依靠的是虚伪的“教条知识”,经不起任何经验的验证。巫术的虚假性甚于它的秘密性。

英国学者马林诺夫斯基是人类学功能学派的大师,重视文化对于人类生活的效用。他的代表作之一《文化论》由费孝通等译,中国民间文艺出版社1987年出版。该书的《巫术》、《巫术的生理基础》两章集中地反映了马氏的巫文化观。

为什么会产生巫术?马氏认为“无论有多少知识和科学能帮助人满足他的需要,它们总是有限度的”,于是有了巫术生存

的领域。

马氏认为“迷信中的巫术,以及迷信本身所形成的种种文化现象,正是功能方法的试金石。……不但满足着个人机体的需要,而且是一种重要的文化功能,在社会中有它的价值。”

巫术有探求功能,马氏说:“当人类遇到难关,一面知识与实际控制的力量都告无效,而同时又必须继续向前追求的时候,我们普遍便会发现巫术的存在。”

巫术有助于社会的组织及首领的权威。马氏说:“巫术不仅对于个人言,可以促成人格的完整。对社会言,它也是一种组织的力量。……巫术的社会重要性,不仅在于它可以给某种人以权势,而使他得居高位。”

俄罗斯的学者对早期巫术也是持肯定的态度。20 世纪初年,库斯聂著《社会形式发展史大纲》(有中译本),其中指出“在氏族社会的生活中,术士、巫人皆具有重大意义。他们的职务不仅限于执行宗教的祭礼,其他活动亦有重大社会意义。”“巫师的技术是世代相传的结果,如此才积聚宝贵的知识。他们完成了催眠的方法,善于使用药草及其他的药剂,观察自然界的气象。在氏族社会中,巫师、术士是一般人所需要的,这一切都是原始医学家、催眠术家、气象学家、兽医,而不是简单的骗子。”^①

二 中国学者的看法及研究

中国直到 20 世纪才有巫术研究,并且是受到国外学者的影响才开始把巫术纳入研究领域。巫术已经成为全世界文化人类学研究的一个重点。对巫术的研究,反映了文化人类学的发展水平。文化人类学实际上是与民族学、民俗学、社会学、宗教学有密切关系的文化学分支。

^① 引自《江绍原民俗学论集》,263 页,上海,上海文艺出版社,1998。



早在20世纪30年代,李安宅就把巫术比为“错误底孩子”和“真理底母亲”。他说:

巫术之公共的职业,既为能人自致于无上之权势底道路之一,则他那同样的贡献便是解放人类,脱离了传统底束缚而进于更大,更自由的人生,享有对于世界更广阔的眼光。这于人类,并不是一件小工作。而且我们若想着巫术在另一方面也为科学备了道路,我们便不能不承认,虽然这个“黑艺术”(巫术)作恶不小,他也曾是好多善事底源泉。虽然他是错误底孩子,他也曾是真理的自由底母亲。^①

先秦史专家金景芳谈到殷商的巫师说:“殷代同鬼神经常打交道的已成为一种专门职业,这就是巫。祝宗卜史等一些名目,则是自巫派生的。我们不要简单地说巫都是骗子,实际上当时的知识分子就是巫。”^②

对上古的巫师,学术界一般给予了一定程度的肯定。范文澜曾说:“在阶级剥削的基础上,商朝文化比夏朝有极显著的进步,庶民劳动,培养出拥有较高知识的人物巫和史。巫史都代表鬼神发言,指导国家政治和国王行动。巫偏重鬼神,史偏重人事。巫能歌舞音乐与医治疾病,代鬼发言主要用于筮法。史能记人事,观天象与熟悉旧典,代鬼神发言主要用卜法。国王事无大小,都得请鬼神指导,也就是必须得到巫史指导才能行动。”^③商代的巫、史都属于知识分子,直接参与国事,传播巫文化。

安徽旌德人江绍原(1898—1983年)长期研究民俗学,对巫术的发须爪、礼俗迷信、占卜、端午竞渡都有独到见解。他研究

① 李安宅:《巫术与语言》,68页,上海,上海文艺出版社,1988。

② 金景芳:《中国奴隶社会史》,98页,上海,上海人民出版社,1983。

③ 范文澜:《中国通史简编》第一编,121页,北京,人民出版社,1964。

民俗,致力于破除迷信。他认为:“迷信的本质,是将本来乌有的事认为有,本不存在的关系认为存在,其实不能发生的功效和不至于出现的危险认为能发生、能出现;糟粕视为精华,轻重不免倒置,种类鉴别不清,观察只及片面。……精神与体力是白耗了,时光与金钱是虚掷了,正经事是耽误了,人生乐趣是牺牲了。”^①

民俗学家张紫晨著《中国巫术》,对巫术及其原理、作用均有深入研究。他对上古的巫作了许多肯定,指出:“中国传统观念中对巫的记述与理解,主要是两千年以前形成的认识。它自然是一种古老的甚至是陈旧的观点,欲从中寻求近代学术思想的痕迹,是决然不可能的,但是,它的价值在于它是世界上最早的对于巫的理解,而且是根据中国夏商周时期,巫的实际地位与作用而概括出来的。它是把巫放在中国古代社会中进行考察的结果,在巫如何参政、治史、为仕问题上提供了重要资料。从中可以看出,巫是中国知识分子的原型,巫是上古精神文化的主要创造者,它对中国文化的推进,具有不可忽视的作用,举凡天文、地理、历法、术算、军事、历史、乐舞、医药、技艺无不与巫的活动和创造有关”^②。

当代学者马昌仪曾深入到湘鄂川黔四省接壤的山区考察巫文化,撰写了《中国灵魂信仰》一书,其中对长江流域的巫术有许多涉猎,如《湘西土家族梯玛文化调查报告》是一篇很有价值的文章,对巫师梯玛的分布、职能均有介绍。该文指出梯玛有三个职能^③,第一是主持家族范围内各种群体性的大型巫祀活动。第二是主持以家庭为单位,以求嗣、祈福、禳灾、赎魂为目的的各种

① 《江绍原民俗学论集》,193页,上海,上海文艺出版社,1998。

② 张紫晨:《中国巫术》,25—26页,上海,上海三联书店,1990。

③ 马昌仪:《中国灵魂信仰》,376—378页,上海,上海文艺出版社,1998。



巫祀活动。第三是求神问卜与行巫医。这说明在当代社会,巫文化在偏僻山区仍有一定的社会作用。

高国藩的《中国巫术史》是一部很厚实的巫术史专著,虽然是以敦煌巫术为轴心,但也涉及了长江流域的巫术。他把巫术分成交感巫术、模仿巫术、反抗巫术、蛊道巫术。他提出了巫文化化的社会功能在于充分地表现了人的生理与心理现象;充分地表现了各个朝代流行的各种思潮;充分地表现了客观世界的多彩与复杂。他在论述南朝巫术时,认为南朝政权动荡,皇室笃信巫术,而地方官吏对巫师则是采取严厉打击态度。他列举了南朝宋豫章内史君正焚神治巫,梁吴兴太守纵巫反省^①。

第三节 比较与反思

一 长江流域巫文化具有农耕特色 (兼与西方巫文化比较)

中国是个农业古国,文化大多与农耕息息相关。巫文化与农耕有密切联系。

作为农业历史悠久的古国,至迟从周代开始就已围绕农耕而进行大规模祭祀,《周礼》、《吕氏春秋》均有先秦祭祀的记载,长江流域的楚国、吴国、越国都有祭祀之举。这种农耕祭祀文化比欧洲的农耕仪式要丰富、正规。弗雷泽在《金枝》曾说:“欧洲农民的春季风俗和收获风俗应该算是原始的。因为没有划出一批专门的人来指导这些仪式,也没有划出专门的地方来举行这些仪式;任何人都可以举行这些仪式。”^②

^① 高国藩:《中国巫术史》,240页,上海,上海三联书店,1999。

^② 弗雷泽:《金枝》,592页,北京,大众文艺出版社,1998。

土地是中国农民的命根子,所以土地神是农 最普遍崇拜的神祇之一。最初的土地神是社神。社是“示”与“土”的合写,意味祭祀土地,民间常念土地咒,唱赞美土地歌,盼望土地神满足人们的心愿。

江西民间有祭祀谷神的习俗,俗称谷神为福主。谷神帮助人们丰收,所以称为福神。崇义县每年农历正月初五祭祀谷神,家家户户迎谷神上谷仓。许多地方是在割新谷之后祭神,瑞金县在每年农历九月十三日举行活动,祭祀福主。每当这时,免不了有巫俗存在。巫俗不能简单地理解为迷信,它反映了民众朴素的心理和良好的愿望。

在浙江江山市南 30 公里处凤林镇凤三村有一座鸣山殿,左侧有“五谷王”殿,殿里供奉五个神,中间的一个神手持水稻。神像前司云和司雷的小神,神像上端横额两边书写“风调雨顺”、“五谷丰登”。乡民经常到此祈求谷神保佑,特别是在水稻的播种和收割时都要祭祀谷神。每到此时,巫师手执牛角号,念咒语,到各家掷筊预卜吉凶。农民不得挑粪,妇女不得倒马桶。巫俗认为粪便是秽气,谷神害怕秽气相冲。农民自觉地准备了擎盆盆,盆中装有祭祀之物(猪头等),烧元宝纸锭,献给谷神。

长江中下游流行稻作文化,农民在从事耕作时最大的愿望是丰收。巫术往往用于表达农民的意愿。如土家族长期跳一种“茅古斯”舞,用于祭祀五谷神。跳舞者半蹲着身子,平伸两臂,横向跳跃,以示对太阳的膜拜。湖南郴州地区流行“跳土地”,有人扮土地公公,有人扮土地婆婆,他(她)们头戴面具,手拿蒲扇,幽默风趣地表演。通过表演,使人与土地的关系更加密切了。

贵州威宁县流行一种具有巫俗性质的戏剧名叫“撮泰吉”,一般在农历正月初三至十五演出,旨在祭神驱邪、祈盼丰收。全戏的核心是关于农耕。演出者表演犁地、播种、收割,穿插一些生活情节。农民喜欢这种戏剧,因为它贴近生产与生活,戏中表



达了乡民对神佑的期盼。

农耕社会的乡民在除旧迎新的时候,往往通过向神祈愿,表达对来年丰收的心情。光绪《南昌县志》卷五十六《风土》记载:“新年村居各有神会,神出旗鼓,导从有常。”这种神会已经形成作为一种习俗,如果要乡民突然停止这种神会,他们很难接受。乡民“祀鬼信神者病则疑为疫,初就卜者占,宜用钱若干。延道士于家,甚至设灶于外,伐鼓于门以禳。”他们的思想层面就停留在鬼神观念上,把巫俗当作正常的文化习俗。

农耕民族相信巫术,实是对自然的无知和畏惧。英国的马林诺夫斯基说过:

依靠耕地为生的民族对于农业的知识,没有不发达的。他们知道土质,知道垦犁割耘,知道用肥料,知道选择种子。但是,即使选得极好的土地,种得极好的田亩,不幸的事件一样会发生。无端天旱或水涨,闹起灾荒来,把好好的庄稼全都摧残了,或是不知哪里来了一群蝗虫,顷刻把稻穗都咬断了。有时大家认为秋收无望了,谁知道平平安安的大熟起来。而且最没有办法的是年荒成熟,来来去去,人力是没法左右的。晴雨丰欠好象是天意,和人类经验及知识是无涉的。于是人们只有求于巫术了。”^①

如果说中华文化是以农耕宗法为基本的特征,那么可以说欧洲文化与中华文化是有差异的。欧洲人重视商业和航海,重视基督教。因而,西方的巫术与中国巫术有些不同。

在西方,航海巫术发达。在中国,在长江流域,航海巫术的实例很少。对此,英国人类学家已有断言:“在初民社会中,航海

^① 马林诺夫斯基:《文化论》,50页,北京,中国民间文艺出版社,1987。

的巫术是极发达的。那些熟悉巫术的水手们有胆量,有自信。他们准备着遭遇风暴。他们这种不慌不忙的态度,确使他们对付自然及命运时强硬及有效得多。”^①欧洲文化与海洋有很密切关系,城邦国家之间往往是通过水路交往,所以航海巫术盛行;中国传统文化主要建立在农耕基础之上,海上贸易极少,所以航海巫术欠发达。但是,我们不可忽略沿海的,江河湖泊上的巫俗,崇拜与禁忌很多,仪式也很复杂。

在长江流域,似乎没有大杀巫师的史实。

在西方,一度大肆焚巫。在以基督教文化为主流的社会,人们认为巫师抛弃了上帝,于是巫师成了牺牲品。1862年,法国人米什莱撰写了《女巫》一书,揭露有些地方滥杀女巫,“仅在特莱串一地,人们就烧死了七千名巫女。……在日内瓦,三个月内(1513年)将五百名巫女送上了柴堆。在伍尔兹堡,几乎一次就烧死了八百人。班堡仅有两个小小的主教辖区,却烧死了一千五百人。”^②在那个年代,“女巫”成了一切罪名的代名词,谁要置某人于死地,最好的方法是诬陷某人是女巫,于是就可以大开杀戒。

把长江流域的巫文化与外国巫鬼文化进行比较,已有学者作过探讨。金克木在《〈梨俱吠陀〉的招魂诗及有关问题》一文曾指出楚文化与印度文化有某些相似,也许有过文化交往,他说:

我们若把现存《楚辞》各篇合起来看,就可将其中的鬼魂和早于它一千一年左右的《吠陀》中的死去的人的情况相比较。当然最明显的前引《吠陀》诗第五十八首和《招魂》的相似;都呼唤那已远去四方上下或者自然界天地山海等处的魂归来……

① 马林诺夫斯基:《文化论》,49页,北京,中国民间文艺出版社,1987。

② 雅克·洛维希:《巫术奇观》,谢军瑞等译,132页,上海,上海文艺出版社,1991。



但两者都更像是指生魂而不是招死鬼。……看来《吠陀》和《楚辞》虽有时地之隔,而这一点风俗和思想却是相通的。但楚俗和北方不相通。《诗》、《书》、《易》都没有这类提示。到南北交通频繁的战国时代,楚人信鬼神也较北方强烈。因此,一个萦绕许多人心中的问题是:中国楚文化和印度的东部及南部的沿海文化有无从古相交通的可能?^①

金先生的怀疑和推断是有根据的,中国南方与古代南亚是有可能展开文化交流的。但是我认为:在不同的地区,巫文化有许多相同的因子,出现这种情况,有两种可能性,一是文化的互渗和传递,二是文化仍可能独自发生。长江流域与恒河在相近的纬度地带,生态环境有相似之处,因而文化有可能相似。

二 长江与黄河:巫文化之异同

我们在第二章曾强调了长江流域生态与巫术的关系,这并不意味黄河流域就没有巫术。中国自古就是一个整体,在文化交流融合的过程中巫术很难分成南方巫术、北方巫术。南方有的巫术,北方往往都有;北方有的巫术,南方也不鲜见。以清代蒲松龄的《聊斋志异》为例:蒲是山东淄川(今淄博市)人,平生留心搜集巫鬼怪异之事,撰成《聊斋志异》,其中记载的山东巫术与南方巫术大同小异。如:

《跳神》篇记载:“济俗:民间有病者,闺中以神卜。倩老巫击铁环单面鼓,婆婆作态,名曰跳神。而此俗都中尤甚。良家少妇时自为之。堂中肉于案,酒于盆,几上烧巨烛,明于昼,妇束短幅裙,屈一足作商羊舞。两人捉臂,左右扶掖之。妇口中刺刺琐絮,似歌似祝,字多寡参差,无律带腔。室数鼓乱挝如雷,蓬蓬聒

^① 该文载金克木:《比较文化论集》,北京,三联书店,1984。

人耳。妇吻獬豸，杂鼓声，不甚辨了。既而首垂，目斜睨，立全需人，失扶则仆。旋忽伸劲巨跃，离地尺有咫。室中诸女子凜然愕顾曰：‘祖宗来吃食矣。’便一嘘吹灯火，内外冥然。人惛息立，暗中无敢交一语；语亦不得闻，鼓声乱也……”。

按，这一段描述特别逼真，所述跳神过程与南方的降神过程大抵一样。南方人称这类巫术为降神，称那些“跳”得特别多的巫术为跳神。南方是巫婆神汉降神。北方“良家少妇自为之”，可见北方更甚于南方。

把历史的镜头推向上古，我们不难发现，当长江流域尚处于荒蛮之时，黄河流域已经盛行巫术了。最典型的是商代巫术。

商代是中国第二个朝代，历史史实比较清晰。商代的政教受控于巫覡，巫覡造就了一个巫术时代、原始宗教时代。《礼记·表记》云：“殷尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”《白虎通论》亦云：“殷教以敬，故先祭器。”巫覡负责祭祀、预测、医疗等各方面事务。巫比史的地位高，把巫排在文化人首位。

商代的势力范围已到达长江北岸，但文化的重心是在黄河流域。从这个角度上说，商代巫文化的重心在黄河流域。商代的长江流域尚未有活跃的文化现象，直到西周初年楚人的祖先才开始开启山林。商被周灭掉之后，北方的神道巫术时代开始变化。巫术在南方活跃起来，不论是楚地、吴地、巴蜀，巫文化都放射出异彩。周代，北方进入人治时代，即天子之治，虽有宗教氛围，但比起商代的“神道设教”已不可同日而语。

为什么巫文化在商、周有这样的空间转移？

第一，在南方的历史进程中，巫文化必然会与北方一样有一个兴盛的阶段，这是人类文化的演进规律。人类以蒙昧、野蛮走向文明，其间必然伴随着恐惧，伴随着信神弄鬼，巫术必然要活跃于历史舞台。南方文化比北方文化演进得稍迟，因而南方巫文化绽开稍迟。



第二,周人灭商,商代的巫觋有可能南下到长江流域。中国文化一直存在着南迁的趋势,当黄河流域文化受挤压时,文化自然地流向南方。长江流域的巫文化与黄河流域巫文化大同小异,甚至可以说是一脉相承,文化有同源性。因此,我们完全有理由推测长江流域的巫文化是黄河流域巫文化易位之后的重绽。

到了周代,南方盛行巫风,逐渐超过了北方。

范文澜先生认为南方比北方有更多的巫文化特征。他说:“黄、炎族掌文化的人叫做史,苗、黎族掌文化的人叫做巫。黄、炎族与一部分苗、黎族混合成华族,巫史两种文化并存,互相影响也互相斗争。……史重人事,长于证实;巫事鬼神,富于想像。”又说“楚国传统文化是巫官文化,民间盛行巫风,祭祀鬼神必用巫歌,《九歌》就是巫师祭神的歌曲。又巫师行术,唱禁咒辞。……可知楚辞是巫官文化的最高表现,其特点在于想象力非常丰富,为史官文化的《诗》三百篇所不能及。”^①

周代是中国文化全方位奠基时期,从中国文化奠基的源头比较,长江流域比黄河流域更加风行鬼神观念。

以文学源头为例。《诗经》的主要社会基础在北方,如陕西、山西、河北、河南、山东等地。《诗经》中很少有鬼神观念,大多是实实在在的生活和情感。而产生于楚地的《楚辞》充满浪漫的情调和鬼神色彩,与《诗经》完全是两个文化系统。

以思想源头为例。鲁之地产生了《论语》,专讲人的伦理。楚地产生了《老子》,专讲玄奥的“道”与“无”。前者平实,后者神秘。

以其他文献为例。在地理书中,北方有《管子》,南方有《山海经》。前者颇多朴素的理性成分,后者尽是奇特的玄想。

① 《中国通史简编》,282、285页,北京,人民出版社,1965。

周代以后,南方从未中断巫风,有些人以巫为业。自魏晋以来,长江流域人口逐渐增多。南朝时开发江浙,唐五代开发湖广,明清时开发山区。到清代,有些地方已出现人多地少的情况,于是有许多人弃农从商,或者从事巫职。清代同治年间修撰的江西《南康府志》卷四《风俗》记载说:“安邑土狭人稠,田地之所出不足以供给,故逐末者众,而以星人为业,游江湖者较他邑尤多,邻壤或以相诟病,然自食其力愈于舍业而嬉者远矣。”

南方巫术有什么不同呢?

南方的巫俗比北方的巫俗更加具有浪漫性、随意性、普遍性,北方的巫俗比南方的巫俗更加正统化、宗教化、专门化。《国语·周语下》说:黎苗之民俗“上不象天而下不仪地;中不和民,而方不顺时;不共神祇而蔑弃五则。”《国语·楚语下》说“九黎乱德,民神杂糅”,这都说明中原或北方的大夫看不惯南方的巫俗,认为南方的巫术太俗,缺乏北方的巫术之雅。

北方人受孔子伦理思想影响深,认为身体发肤受之父母,不得伤害。国外有些地方的巫术把头发、指甲看得很重,人们把剪下来的这些残物放在很安全的地方,以免有人以之使坏。吴越人断发纹身,把身体上的指甲、头发看得淡一些,不太在意这些。

南方人在巫俗中注重乐舞,以欢快兴奋的情绪祭神,多有媚神悦神之举,江汉洞庭一带尤甚。汉代王逸在《楚辞·九歌章句》说:“昔楚国南郢之邑,沅、湘之间,其俗信鬼而好祠。其祠,大作歌乐鼓舞以乐诸神。”

北方黄河流域巫术设坛作法。南方的长江中下游巫术很少设坛,但在滇黔山区有设坛的巫俗。云南昭通的端公常以坛门进行巫术活动,坛门又称教门,每坛几人或几十人。端公根据活动规模而安排一定的人数,如村寨举行“全堂傩”,事关一寨的平安,法事有开坛、砍路、压火等一整套程序,往往有几十名端公参与其事。



长江流域迄今很少发现有殉人祭祀巫术,即杀人以祭天、祭地、祭江、祭神。这样的巫术在黄河流域是存在的,西门豹治邺时的巫婆就曾鼓惑把女子嫁给河伯。美洲印第安人的帕乌龙族有一种巫术:让一个裸体的年轻妇女站在一个土台上,在土台周围站满手持弓箭的武士。到一定时刻,全体武士举起弓箭向她齐射。然后把她的身体砍成许多块,分别埋在各个地段里,用她的血来灌溉种子。西非的一个部族也有类似的巫术仪式:每年农事以前要杀一个男人和一个女人向土地献祭,并把他们的尸体埋在田地里。人们举行这种巫术仪式,乃是希望男人和女人的生命力将转输入土地中,确保土地肥沃高产。^① 长江流域似乎还没有这类实例。这说明民众有了一定的理性。

关于南北巫术之异同,乌丙安有所论及,他说:“南北诸多民族的巫师崇拜尽管有许多相似处,但究其源流仍有许多复杂性和多样特点。但是,北部中国诸多民族的巫师崇拜,却几乎都与阿尔泰语系几个语族古老的萨满教信仰有着密切的关联,甚至有的同出一辙。”又说:“北方各族巫师的跳神活动和神灵附体的多种巫术,大体有相近相似甚至相同之处,反映了古老的巫师崇拜在北中国有着漫长的历史,且有深远的影响。”^② 在南方,巫师多,巫术杂乱。在北方,巫师“萨满”的数量有限,威望高,有一定的社会地位。如蒙古族的“勃额”自称是成吉思汗的宫中巫师阔阔出的后裔,专门主持重大的祭祀。

南方人曾到北方传播巫术,颇多事例。《史记·日者列传》记载的司马季主就是一例。此外,《清稗类抄·方伎类》记载:“乾隆时,有南客馆京师,巫也,自言能拘蛇。”这位南巫“步罡书符、口喃喃作词”时,可以把各种各样的蛇吸引过来,如果停止发

① 格里戈连科:《形形色色的巫术》,吴兴勇译,13页,上海,上海人民出版社,1992。

② 乌丙尔:《中国民间信仰》,246、259页,上海,上海人民出版社,1996。

咒,“众蛇皆散。”我认为这个巫师定是一位养蛇专家,他的巫术不是邪术,用口技使蛇获取信息,呼来唤去,完全有可能性。

三 当前长江流域巫文化及对策

巫术是现代社会仍然普遍存在的现象,也是社会科学工作者不可回避的、应当研究的课题。现代社会的许多禁忌都可以归于巫术观念,英国的马林诺夫斯基曾说:“一提起巫术,我们自会想到:火柴不应燃着第三根香烟,破镜是个凶兆,不宜在梯子下穿行,十三是个不吉利的数目,星期五不是个好日子。这些末枝小节的迷信,在知识阶级看来似乎不很惊心,虽则他们亦时常顾忌这些,但是在现代都市的下属阶级中,比这些更发达、更严重的迷信还多着。”^①

文化大革命中,我们每天都要喊毛主席万岁,殊不知这就是巫俗的遗风。早在先秦《韩非子·显学》就批评了这种行为:“今巫祝祝人曰:‘使若千秋万岁!’千秋万岁之声聒耳,而一日之寿无征于人,此人之所以简巫祝也。”韩非的这段话,我们许多文化人在“文革”中不会不知道,但囿于当时的背景,又不得不随波逐流。

当前,长江流域的巫文化仍以三种形式存在:

第一,在山区、特别是少数民族中仍较活跃。民众不认为巫术是科学,也不认为巫术是迷信,民众把巫术当作生活中的一种习俗。对祖辈传下来的巫文化形态仍有依恋之情和守旧心态。如婚聚、丧葬、盖房、节庆无不掺杂巫术,遍布山村。

第二,在平原、丘陵的乡镇,一度被政治横扫过的巫文化又有重新抬头的趋势。没有职业的江湖浪人、乡村妇女重操巫师旧业,田头地角又修起了一个个土地庙,乡民普遍地信神鬼鬼,

^① 马林诺夫斯基:《文化论》,51页,北京,中国民间文艺出版社,1987。



甚至还请巫医驱鬼避煞。

第三,在城市或发达地区的医院、庙门、公园门口往往有成排的算命看相先生,实际上是从事巫术活动。有的人甚至利用电脑作预测,用气功代替医学,科技形象被歪曲和借用。

以上情况,我们从每天的报刊、电视、网络等信息媒体可以知道许多事例,绝不是危言耸听。如果我们沿着长江从青海走到上海,考察沿江民风,就会发现巫风巫师举不胜举。

在青藏高原,许多民房的门墙都画有避鬼的图符,如毒蝎等。许多藏民对巫医仍情有独钟。

在云贵高原,巫师仍在少数民族走村串寨,做法事的场面严肃而气派,如同中世纪。

在成都平原、江汉平原、鄱阳湖平原、太湖平原,人们生活富裕了,但许多人科学知识并未同步增加。乡民一听有神降临,即趋之若鹜。如江汉平原曾有一个小湖干涸了,湖边露出了树根,根桩如同观音形状,于是就有数千老妪去膜拜,女巫在湖边煞有介事地大讲降神故事,兴风作浪。曾几何时,巫师似已绝迹,而这些年如雨后之菌遍布各地。

虽然人类已经进入了崭新的 21 世纪,进入到知识经济的信息化时代,但是巫文化仍然存在,这是人文社会科学工作者所不容忽视的。

为什么巫文化在 21 世纪还存在呢?

第一,文化的传承有一定的连续性,不是几十年或百余年所能中止的。巫文化从人类原始社会流传了数千年、数万年,而工业文明、科技文明不过才几百年,从历史长河纵向看,巫文化的终结不是几代人所能解决的事情。

第二,在经济一体化的过程中,文化仍呈现多元化。各地区的经济、文化发展不平衡,发达的地区已经进入后现代社会,未发达的地区仍在部族社会。长江流域各区域之间也是发展不平

衡,西南山区与东南平原的社会发展水平差异较大,有的县与县,乡与乡之间相差数十年,恍如隔世。民智开闭的程度注定了巫文化仍会有活动的舞台。

第三,巫文化从总体上是已被历史淘汰出局的文化,但是巫文化中的某些文化因子仍然有一定的生命力,在某些山区、乡村仍然有社会需求。巫文化是很有乡土气的、民族化的东西,老百姓喜闻乐见。如傩庆、巫歌巫舞仍有一定的魅力。

我们应当怎样对待呈恢复状态的巫文化呢?我以为对巫文化应分别采取限制、引导、改造、打击等手段,倡扬进步的、有益于社会的文化,以正压邪。

首先是正确引导。对意识形态的东西、精神文化的东西,最好是采取教育引导。学校应大力宣传无神论,普及科学知识,使民众的综合素质尽快提高。

消除巫术,要依靠科学和教育,试举一例:

南方山区常常挖地窖藏种子。有一次,某村的村民下地窖取种子,下去就昏倒了。村民以为闹鬼,请来巫师。巫师画符图,念咒语,又抓来大活公鸡和狗子,宰了放血,把血洒到地窖,又要村民准备女人的月水、破短裤、污秽垃圾抛进地窖。村长请巫师先下窖去,巫师不敢。村民把活鸡丢到窖里,鸡子顿时就死了。在这关键时刻,村里的老师来了,要村民抬来吹谷用的风车,往窖里吹风。老师说,地窖的种子吸收氧气,呼出二氧化碳,使窖中氧气不足,人若下到窖中,必然缺氧昏迷。只需往窖中加氧或泼水,就可下窖了。老师带头下去救出了村民,而巫师灰溜溜地躲回家中。

其次是改造。有些地区为了发展经济,就把陈旧的巫文化搬出来“搭台”,以便吸引游客和商人。这个思路是对的,动机是好的,但方法和效果未必好。我们赞同“化腐朽为神奇”,但不赞同把腐朽的东西原样搬来或“新瓶装老酒”。任何“搭台”的文化



都应是健康的文化。如果让文化垃圾泛滥,尽管获得了一些短期的经济效益,而精神文明失落了,危害是很大的。因此,对传统文化要分清精华与糟粕,弘扬优秀的文化。改造巫文化的过程中,用不着谈巫色变,也不宜把巫文化与迷信完全等同。

第三,行政的手段仍然是有必要的。对有危害的巫术,对作恶的巫师应坚决打击,用行政手段制止。中国古代的许多官员曾打击巫术陋俗,移风易俗,何况今日!我们提倡民主自由,但对危害社会的言行必须加以制止。

第四,对待巫术,应有法可依、有法必依。中国古代法律就有治巫的条文,《唐律义疏》规定“诸有所憎恶而造厌魅,改造符书咒诅欲以杀人者,各以谋杀论灭二等。”欧洲早在17世纪就有了惩治巫术的法律,把巫术害人与妖术害人视为同罪。中国正在进入法制社会,对任何以巫术犯罪的行为都应绳之以法。

参考文献

一、著作

- 张紫晨:《中国巫术》,上海,上海三联书店,1990。
- 王玉德:《神秘的风水》,南宁,广西人民出版社,1991。
- 王玉德:《中华神秘文化》,长沙,湖南出版社,1993。
- 王玉德:《神秘的术数》,南宁,广西人民出版社,1994。
- 臧振:《蒙昧中的智慧——中国巫术》,北京,华夏出版社,1994。
- 张正明:《楚史》,武汉,湖北教育出版社,1995。
- 宋公文、张君:《楚国风俗志》,武汉,湖北教育出版社,1995。
- 乌丙安:《中国民间信仰》,上海,上海人民出版社,1996。
- 马昌仪:《中国灵魂信仰》,上海,上海文艺出版社,1998。
- 于文宝、江小惠:《江绍原民俗学论集》,上海,上海文艺出版社,1998。
- 高国藩:《中国巫术史》,上海,上海三联书店,1999。
- 刘守华:《中国民间故事史》,武汉,湖北教育出版社,1999。
- (美)弗雷泽:《金枝》,北京,大众文艺出版社,1998。
- (英)丹皮尔:《科学史》,北京,商务印书馆,1979。
- (英)马林诺夫斯基:《文化论》,北京,中国民间文艺出版社,1987。
- (法)洛维希:《巫术奇观》,上海,上海文艺出版社,1991。

二、论文

- 宋恩常:《略论云南边疆山区民族的原始宗教》,载《学术研究》1963年第9期。
- 李桥贵:《巫术三议》,载《贵州民族研究》1987年第2期。
- 孙致中:《巫术文化的南北兴衰与〈山海经〉的修订》,载《天津社会科学》1987年第4期。
- 潘家霖:《水家黑巫术浅说》,载《贵州民族学院学报》1991年第4期。
- 姜孝德:《巴、越图腾文化之比较》,载《西南师范大学学报》1992年



第2期。

孙秋云:《巫术研究观点综述》,载《社会科学动态》1992年第4期。

龙耀宏:《爱药与恋爱巫术》,载《贵州民族学院学报》1993年第4期。

吴蓉章:《论巫术和原始宗教在艺术起源中的作用》,载《西南民族学院学报》1993年第2期。

王纪潮:《楚人巫术与萨满教的比较研究》,载《江汉考古》1993年第2期。

龙迅:《侗族巫文化叙论》,载《贵州民族研究》1994年第1期。

李清和:《从先秦文献看巫与文化的关系》,载《中央民族学院学报》1995年第5期。

何明:《竹与云南少数民族巫术》,载《云南民族学院学报》1996年第2期。

朱祥贵:《梯玛巫术文化探究》,载《湖北民族学院学报》1996年第4期。

钱传鹏等:《与迷信巫术相关的精神障碍41例临床分析》,载《医学与社会》1997年第3期。

李复华等:《三星堆宗教内涵试探》,载《宗教学研究》1999年第3期。

詹鄞鑫:《巫医治疗术“有效性”析论》,载《华东师范大学学报》1999年第6期。

冉瑞铨:《巫溪与古老的巫文化》,载《四川三峡学院学报》1999年第1期。

杜文忠:《中西神判比较研究》,载《贵州师范大学学报》1999年第4期。

胡新生:《当代巫术迷信的十种特征》,载《文史哲》2000年第1期。

王政:《皋陶的巫文化特征》,载《六安师专学报》2000年第1期。

马廷中:《彝族古代原始宗教信仰浅论》,载《贵州文史丛刊》2000年第1期。

陈高华:《元代的巫覡与巫术》,载《浙江社会科学》2000年第2期。

连劭名:《卜辞所见商代的自然崇拜和巫术》,载《故宫博物院院刊》2000年第3期。

何瑛:《巫术对中国传统法律文化的影响》,载《法律科学》2000年第4期。

邓红蕾:《神学的俗化与文化的神化》,载《江汉论坛》2001年第2期。

后 记



这部书稿断断续续写了两年,交稿时间日促,我不得不赶快杀青。综观全稿,深感如果还有一段时间打磨,才会更加满意。不过,与已经出版的有关巫术书籍相比,拙稿仍有几个特点:

第一,拙稿是从文化的角度对长江流域的巫文化作了整体性的涉猎,也许写得较粗糙,但无疑是个尝试。

第二,拙稿致力于历史文献的发掘,并适当加以考证。学术界研究巫术的学者大多是从从事民族学、民间文化的专家,他们注重实地调查研究。本人的学术基础在于历史文献学,试图从浩瀚的历史古籍中多找一些有关巫文化的资料,以补田野考察之不足。

第三,本人受文化功能学派的影响,对巫文化的社会功能颇感兴趣。拙稿试图从功能学角度对中国历史上的巫文化发表一些自己的看法。既然已往的著作已对巫术进行了许多批判,拙稿就没有必要再过多地饶舌了。我认为,注重社会上的巫术作用,这是一种务实的态度。史学的本质在于探索历史的真实性。如果我们一味批判巫术,必然流于简单化。批判是必要的,批判的目的不是毁灭。适度地把握批判分寸,才



是唯物主义的态度。

当然,拙稿也存在明显的不足,诸如理论发掘不够,民俗学实地考察的材料不多,有些观点不够严谨或发掘不深,这都是我今后应当加强的。欢迎读者提出批评。

拙稿参考了已有的学术成果,张正明先生在审读初稿后提出了许多宝贵的意见,在此深表谢意。

作 者

2001 年