

# 中国古代巫术

胡新生 著

1998 年·济南

**中国古代巫术**

胡新生　著

*

山东人民出版社出版发行

（社址：济南经九路胜利大街 39 号　邮政编码：250001）

日照市印刷厂印刷

*

850×1168 毫米 32 开本　16.625 印张　2 插页　400 千字

1998 年 12 月第 1 版　1998 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—3000

ISBN 7—209—02325—9

K·354　定价：25.00 元

# 前　言

最近十几年来，中国传统文化一直是人们喜欢谈论的话题。同谈论其他任何问题一样，评说中国传统文化也可以有不同的角度和侧重点。我们可以专门探讨传统文化中至今仍不失积极意义的内容，可以专门研究形成高雅精致的古代哲学和艺术等等。在这种情况下，研究者当然有理由沉浸在对祖国优秀文化成果的欣赏和礼敬之中而暂时忽略巫术一类低级鄙俗的历史现象。可是，如果要从整体上说明中国传统文化的特点，或者以冷静、客观和严肃的态度评价中国传统文化的长短得失，这时，对中国古代巫术的研究就将成为任何人都无法回避的重要课题。

古老的中国曾是一个“巫风”炽盛的国度。频繁的巫术活动和浓重的巫术意识，对中国古代的政治、军事、法律、文化、民俗乃至中国人的思维方式和价值观念，都产生过非常深刻的影响。从汉代的“巫蛊之祸”，到隋代的“猫鬼”奇案；从先秦墨家的“迎敌祠”法，到晚清杨芳的“马桶战术”；从《汉律》关于严惩巫蛊行为的规定，到明清法典中与之相似的条文……巫术虽然被文明逼向历史的边缘和角落，但它生息繁衍的力量和无孔不入的渗透力却一直未曾衰竭。巫术是中国传统文化机体上的骈拇枝指和附赘悬疣，更确切地说是这具机体上能够扩散毒素和痛苦的毒瘤与痈疽，但是无论如何它总是这具机体的一部分，撇开它我们就不可能全面准确地认识中国传统文化。正像撇开符箓派来谈道教，撇开祝由术来谈中国传统的医学，最终谈论的已是经过

取舍、与历史真相大有出入的道教和医学一样，不了解中国古代巫术的状况，我们对中国传统文化的整体把握也必定是片面的和肤浅的。

对中国古代巫术的研究本是史学研究的题中应有之义，然而目前有关中国巫术史的研究现状却很难令人满意。早在上一世纪末，英国民族学家弗雷泽已经对世界上许多原始民族中流行的巫术现象作过系统的整理，他在巫术研究的经典著作《金枝》中曾提出过一整套关于巫术原理和巫术分类的理论。相比之下，我国对本民族巫术史的研究就显得相当薄弱。本世纪二三十年代，著名学者江绍原和郑振铎虽曾分别写过分析中国古代巫术现象的《发须爪》和《汤祷篇》，但是这些著作和有关论文的题目大都过于狭窄，搜集的材料不够完备，对弗雷泽理论的套用也显得较为生硬和稚拙。80年代以来，社会上出现过不少论述中国古代巫术的书籍，除去其中立意庸鄙、面目伧俗的可以不计外，其他学术性的专著有的只侧重于对敦煌遗书或新出考古材料的论列；有的主要论述近现代少数民族的巫术现象；有的侧重于论述古代辟邪风俗，而全书体例又难以称善。总之，到目前为止，我们还没有看到过一部系统论述中国古代巫术现象的较有分量的著作。

这部40万字的《中国古代巫术》书稿，就是为弥补上述缺憾而撰写的。与以往的巫术史著作相比，本书的特点就在于，它对中国古代曾经盛行的典型的巫术(即被用于直接控制自然、社会和个人生活的发展进程的那类巫术)作了一次全面的清理。具体说来，本书所涉及的研究工作主要包括以下三方面：为中国古代形形色色的巫术手法和巫术活动划分类别和种属，较为清晰地揭示了每一类巫术的总体特征和内在联系；对各种巫术形成、发展和演变的历史过程作了详细的考察；对一种巫术能够盛行的文化背景以及它对中国古代其他人文现象所产生的影响作了

比较系统的说明。

据《金枝》中译本的序言介绍，当年弗雷泽在他的《金枝》第三版中曾以自负的口气说："我确信，一切理论都是暂时的，唯有事实的总汇才具有永久的价值。因此，在我的种种理论由于丧失了用处，而和那些习俗及信仰一样承受废止的命运的时候，我的书作为一部古代习俗和信仰的集录，会依然保留其效益。"《中国古代巫术》虽然只是一本普通的书，但它的特点同样在于注重史实的丰富和准确，所以弗雷泽的这段话可以为本书增添很多自信。可以相信，本书所介绍的巫术史料以及书中对中国古代巫术形态和源流所作的分析，对于需要了解巫术史知识的文史研究者来说，一定会有较长久的参考价值。

除了学术研究的意义以外，剖析古代的巫术现象同时还具有一种思想启蒙的意义。所有靠神秘外装包裹起来的伪劣事物，都害怕人们追查它的来源和历史，巫术当然也不例外。从这种意义上说，用科学的态度和方法研究中国古代巫术的历史，本身就是对巫术迷信的批判。限于体例，本书不可能过多涉及当代的巫术现象，但是读者通过这本书却不难追寻到当代各种巫术手法的来源从而看清它们的真相。中国古代巫术家早就有"照妖镜"之说，研究巫术史的著作正是可以帮助人们识破各种巫术幻形的照妖镜。

为适应普通读者的需要，本书力求以平易浅显的文字描述各种巫术现象，只是在这方面做得还不很彻底。此外，由于受到客观条件和个人能力的限制，本书一定还存在不少缺点，诚恳地欢迎读者给予批评和指正。

# 目　　录


前言……（1）

第一章　导论……（1）
一　史前时代的巫术……（1）
二　最早的巫师……（9）
三　阴阳五行学说及其对中国巫术的影响……（16）
四　巫术原理与施术术语……（24）
五　巫舞与禹步……（30）
六　巫术灵物的形成及运用……（40）
七　咒语的起源及演变……（45）
八　符箓的起源及演变……（57）
九　巫术效果与伪巫术……（70）
一〇　巫术与民族心理……（78）
一一　史料略说……（89）
第二章　古代巫术灵物与一般辟邪法……（96）
一　桃木辟邪术(上)……（96）
二　桃木辟邪术(中)……（102）
三　桃木辟邪术(下)……（111）
四　芦苇与荆棘……（117）
五　桑木驱邪……（123）
六　白茅神力……（128）

七　兰汤与祓禊……（133）
八　艾蒿和茱萸……（141）
九　鸡禳法……（146）
一〇　犬禳法……（152）
一一　衅礼……（157）
一二　青牛髯奴……（163）
一三　唾法……（170）
一四　呼鬼名……（176）
一五　秽物驱邪(上)……（185）
一六　秽物驱邪(中)……（191）
一七　秽物驱邪(下)……（197）
一八　镇妖石……（204）
一九　灰土驱鬼……（212）
二〇　新布、朱丝与五彩丝……（218）
二一　刚卯与印章……（225）
二二　照妖镜……（237）
二三　厌胜钱……（248）
二四　火炬与烟熏法……（254）
二五　爆竹与鼓噪法……（258）
二六　掘妖与镇墓法……（264）
二七　钟馗像……（271）
二八　其他辟邪灵物与厌胜法……（277）
**第三章　控制自然与禁治疾病的巫术**……（284）
一　求雨(上)……（284）
二　求雨(下)……（298）
三　止雨……（306）
四　灭火……（312）
五　救日月……（318）

六　禳星云与移祸法……（325）
七　驱疫(上)……（330）
八　驱疫(下)……（338）
九　驱恶梦……（343）
一〇　禁疟鬼……（348）
一一　治难产……（356）
一二　禁其他疾病……（363）
一三　禁龙蛇毒虫……（372）
一四　除螟蝗……（378）
一五　灭鼠……（382）
一六　禁其他猛兽害虫……（387）
**第四章　控制人类行为和情感的巫术**……（393）
一　招魂(上)……（393）
二　招魂(中)……（399）
三　招魂(下)……（406）
四　偶像祝诅术(上)……（412）
五　偶像祝诅术(下)……（420）
六　工匠魇魅术……（426）
七　蛊术(上)……（435）
八　蛊术(下)……（443）
九　御敌辟兵……（450）
一〇　隐身……（460）
一一　厌盗捕亡……（465）
一二　致爱(上)……（470）
一三　致爱(下)……（477）
一四　止淫妒……（485）
一五　令人相憎与解除忧思……（493）
一六　生男……（498）

一七　致孝与消口舌……（509）
一八　致富和如愿……（513）

后　记……（522）

# 第一章　导　　论

## 一　史前时代的巫术

本世纪30年代，考古工作者在旧石器时代晚期的山顶洞遗址发现了中国最早的巫术遗迹。山顶洞遗址的下室有三具完整的人头骨和一些躯干骨，引人注目的是在这些人骨周围撒有很多赤铁矿粉末。专家们推测，山顶洞人如此使用赤铁矿粉是因为他们将这些红色粉末当作血液的象征，认为用它可以补充死者业已枯竭的血液，使其在另外的世界里复活。世界上许多原始民族都有用红色矿土涂画身体和装饰尸体的风俗。在那里，用红色涂身常常具有灌注生命和力量的意义。[①] 联系这类风俗来看，专家的推测是可信的。山顶洞人在尸体上面播撒赤铁矿粉无疑是一种巫术行为，这种巫术正是中国古代盛行的朱色辟邪术的最早源头。

山顶洞人还习惯用赤铁矿粉把一些装饰

---

① 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆1984年版，第42—49页。

物如穿孔的小石珠、穿孔的鲩鱼眼上骨等等染成红色，这些红色饰物可能同时具有巫术灵物的性质。原始的审美观念往往与宗教巫术观念相关联。欧洲旧石器时代的雕刻作品、绘画作品大都不是现代人所说的那种纯粹的艺术品。法国诺克斯洞穴内一万多年前的壁画上所表现的被矛刺中、被箭射中的野牛形象，就是一种典型的巫术图画。与此相同，山顶洞人把佩物染成红色也不仅仅是出于审美的需要。山顶洞人崇拜血液，崇尚红色，所以他们不但用赤铁矿粉对死者实施魔法，而且喜欢用它染红饰物。在他们的意识中，红色的石珠和鱼骨既是可以增美的装饰品，又是可以辟邪的护身之物。

山顶洞人距今一万八千年左右。从这时到距今一万年左右新石器时代开始的时候，可以算作中国巫术的萌芽时期。

进入新石器时代以后，伴随着原始的农业、手工业、畜牧业的出现和发展，巫术和宗教信仰也发展到一个新的阶段。巫术活动日趋频繁，巫术种类越来越多，最终出现了专职的巫师。有关早期巫师的情况，我们将在下节予以说明，现在先来分析新石器时代的各种巫术现象。

旧石器时代晚期形成的血液崇拜和尚赤观念以及与之相关的巫术活动，在新石器时代的丧葬习俗中有更明显的反映。仰韶文化遗址中多次发现过当时人使用涂朱术的痕迹，例如，宝鸡北首岭墓地出土的一些遗骸上有涂朱现象；华县元君庙墓地中的一具头骨前额染有红色；在洛阳王湾第一期文化层中发现的25座墓葬里，人骨涂朱现象更为普遍。龙山文化遗址中也发现过类似的巫术遗迹，如襄汾陶寺的一些墓葬内就有随葬朱砂的现象。用朱砂涂抹人骨或随葬朱砂都是巫术行为，它与山顶洞人撒赤铁矿粉的习俗一脉相承。新石器时代的涂朱术承上启下，对中国古代巫术产生了十分深远的影响。古代术士一直把朱砂当作一种巫术灵物，道教徒尤其强调须用朱砂书写灵符，这

些巫术现象都与新石器时代的朱砂辟邪术有直接的承继关系。

新石器时代出现的俯身葬法也是一种巫术手段。在我国新石器时代,除黄河上游的马家窑文化、长江中游的大溪文化比较流行屈肢葬,长江下游的马家浜文化比较流行俯身直肢葬以外,仰韶文化、龙山文化、大汶口文化和齐家文化中的葬式都以仰身直肢葬为主,俯身葬只是其中的个别现象。一般说来,在以仰身直肢葬为基本葬式的地区,俯身葬是对非正常死亡者采取的一种特殊的埋葬方式,它的主要目的是镇压这些凶死者的灵魂使之不能作祟于人间。文明社会流行的有关俯身和俯身葬的观念,可以帮助我们理解史前时代俯身葬的巫术意义。春秋战国时期已有人明确指出,俯身向下是伏罪的象征,是使俯身者断绝阴阳之气的一种方法。春秋晋楚城濮之战前夕,晋文公看到强大的楚军凭险列阵,内心充满恐惧,以致于睡觉时恶梦不断。他梦见自己与楚成王搏斗,成王将他摔倒在地并伏在他身上吸食脑髓。梦醒之后,晋文公更加害怕,而大臣子犯却认为这是一种吉梦:晋文公仰面朝天预示着晋人将得到上天的佑助,楚成王俯身向下则预示着"楚伏其罪"①。又有一则故事说,战国时的齐湣王生了恶疮,派人去请宋国名医文挚前来医治。文挚采用激怒法给湣王治好疮病,自己却被余怒未消的湣王处以生烹的酷刑。奇怪的是被投入大鼎煮了三天三夜的文挚"颜色不变",生气未绝。最后文挚在鼎内提出:"诚欲杀我,则胡(何)不覆之,以绝阴阳之气?"齐湣王让人把文挚的身体翻转朝下,这才将文挚烹死。② 以上两例清楚地反映出周人对俯身所持的神秘观念。既然俯身向下可以断绝阴阳之气,可以使罪人彻底伏罪,那么对

① 《左传·僖公二十八年》。

② 《吕氏春秋·至忠》。

凶死者采用俯身葬式自可起到镇伏凶鬼的作用。汉代以后，俯身葬仍然被当作一种厌胜法术来使用。魏文帝的皇后甄氏因与郭氏(即后来的郭皇后)等人争宠，口出怨言，被魏文帝赐死。文帝下令：埋葬甄氏时让她披头散发，面孔朝下，并在她口中塞满谷糠。后来魏明帝为母亲甄氏复仇，逼死郭太后，对她采用了同样的葬法。① 西晋宫廷斗争中也出现过类似情况。晋惠帝的皇后贾南风图谋专权，先后将惠帝的外祖父杨骏和母亲杨太后害死。贾南风迷信"妖巫"，害怕含冤而死的杨太后"诉冤于先帝"，于是"覆而殡之，施诸厌劾、符书、药物"②。在贾南风看来，将杨太后的尸体翻转朝下，杨氏的鬼魂就不能到天廷向死去的晋武帝诉冤，再配以画符、药物和其他厌镇术，杨太后就将永受镇压。最后这个事例最能反映俯身葬的巫术意义。今人吴世昌先生曾用这一史实解释古代的俯身葬现象，遗憾的是他没有将贾后的巫术行为同春秋战国时代流行的俯身观念联系起来考察。吴文发表后收到一些表示赞同的来信，有人在信中补充了一个俄国俯身葬的事例："俄国作家格利格罗维奇在他的小说《乡村》中曾经写过，村里的铁匠德隆死去后在村子里出现，吓唬村里的人。后来村长的弟弟看到铁匠在夜里这么淘气，心里很发烦。为了彻底消灭祸根，他刨了铁匠的坟，把他的尸体翻个身，在背上钉了一个又长又大的白杨木钉子。以后不久，德隆就不再在村子里蹓跶。"③ 由此可见，作为一种厌胜方法的俯身葬并非中国所特有，其他国家和民族也流行过同类巫术。

新石器时代常见的二次葬法可能也带有巫术性质。二次葬

① 《三国志·郭皇后传》注引《汉晋春秋》。

② 《晋书·杨皇后传》。

③ 吴世昌：《罗音室学术论著》，中国文艺联合出版公司 1984 年版，第 190—203 页。

是在埋葬死者后经过一段时间掘出尸骨重新埋葬的葬法。这种葬法在后代有许多表现形式如剔肉埋骨葬、洗骨葬等等，其中一些形式在现代某些少数民族中间仍被作为基本的葬法。迷信二次葬法的人认为，血肉只属于人间而不属于鬼魂世界，为使死者真正进入阴间，必须等死者的血肉枯竭腐朽之后再作正式埋葬。从这种观念出发的二次葬具有安抚亡灵和保护生者的双重意义。《墨子·节葬》曾说，楚国南方的炎人国有种陋俗：父母死后，必须把他们尸体上的肉全部剔净，“然后埋其骨，乃成为孝子。”孝的反面是不孝，不孝则有可能受到鬼魂的惩罚。在原始宗教观念中，祖先的鬼魂并不常常保佑子孙，它们也像其他鬼魅一样对生者充满敌意，商代甲骨文中屡有祖先作祟为祸的记载即可为证。由此推测，炎人国的人们实行剔肉埋骨葬并不完全是为死者考虑，同时也是为生者考虑。他们相信，不按剔肉埋骨的程序处理死者，就会导致鬼魂的不满和报复从而带来一系列灾祸。从这种意义上说，二次葬既能使死者获得幸福，又能使生者摆脱鬼魂的纠缠，既是一种宗教仪式，又是一种辟邪法术。

新石器时代的许多装饰品也往往同时具有巫术用途。新石器时代的玉器制作已达到很高的水平，良渚文化遗址出土的大量玉器尤为精美。这些玉器大都兼有审美与实用的功能。如玉斧、玉琮、玉璧都是祭神时使用的礼器，偏重于实用；玉珠、玉管、玉坠、玉镯等小型玉器偏重于审美，但却不是现代意义上的装饰品。先秦时期有“玉足以庇荫嘉谷，使无水旱之灾”的说法，古代术士也一直把玉石当作巫术灵物，这些与玉石有关的巫术意识和巫术行为都应起源于新石器时代。有人认为良渚文化中的琮形玉管是汉代辟邪佩物刚卯的前身，这种看法不一定正确，但它包含着合理的内容，即良渚文化中的玉管等佩物在当时除用于审美外还具有巫术意义。

与生殖崇拜相关的生育巫术在中国起源很早。考古工作者

多次发现新石器时代陶制或石制的男性生殖器模拟物，这类物品一般被称为“祖”。据统计，目前发现的史前时期的陶祖和石祖合计在18件以上，分属仰韶文化、马家窑文化、龙山文化、齐家文化、大溪文化、屈家岭文化和早期越文化。[①] 陶祖、石祖的分布如此广泛，说明当时人已普遍使用生育巫术。今四川省木里县俄亚乡卡瓦村的纳西族群众，世代将附近一座山洞中的钟乳石柱奉为石祖，当地妇女常在巫师和亲属的陪同下到石祖前举行求育仪式。仪式的内容之一是，求育妇女从巫师手中接过一根上下相通的竹竿，插到石祖上端凹坑的积水之中，吸饮这些被认为是神圣精液的积水。在木里县其他地区，求育妇女要提起裙子在石祖上坐一下以象征受孕。[②] 新石器时代陶祖、石祖的使用方式可能与此相似，也就是说，那时的巫师是通过用陶祖、石祖触及妇女身体的方式来给她们灌注生育的神力。

新石器时代已经出现用神秘图像辟除邪祟的巫术。河南濮阳西水坡仰韶文化遗址中曾发现用蚌壳摆成的龙虎图。[③] 被龙、虎拱卫的死者，生前可能是一位巫师或氏族首领。汉代人传说，喜欢吃死者肝脑的恶鬼“罔象”最怕虎和柏树，所以当时有“墓上树柏，路头(立)石虎”的风俗。据此推论，西水坡墓葬中摆塑的龙、虎，可能类似于后世的镇墓之物。此外，仰韶文化遗物上的人面形纹和人头塑像，马家窑文化遗物上的人体像，龙山文化陶寺遗址出土的陶盘上彩绘的蟠龙图形等等，都应具有巫术意义。用神秘图像辟除邪祟的巫术对早期铜器铸作有着直接影响。传说夏初统治者曾用方国进贡的金属铸成九鼎，并将远方

① 李零：《中国方术考》，人民中国出版社1993年版，第410—415页。

② 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1983年版，第204—207页。

③ 《河南濮阳西水坡遗址发掘简报》，《文物》1988年第3期。

各种物像铸在鼎上，目的是让民众了解神灵、鬼魅的相貌，使“民入川泽山林，不逢不若(善)，螭魅罔两，莫能逢之”①。这表明夏代九鼎上的图像本有辟除恶鬼的作用。明人田艺蘅在《玉笑零音》中指出：“周旦作《金縢》以祈天命，君子以为咒诅之媒；夏铸鼎象以辟神奸，后世遂有厌镇之术。”《四库全书总目·子部杂家类存目》在评述《玉笑零音》时完全从卫道者的立场出发，认为“以铸鼎为镇厌之术，《金縢》为诅咒之媒，皆纰谬之甚者。”其实田艺蘅的说法很有见地。田氏的局限在于，他不知道夏代“铸鼎象物”只不过是新石器时代图像辟邪法的余绪，远远算不上最早的厌镇术。

中国古代的纹身习俗也起源于新石器时代。纹身大多是从宗教观念和巫术意识出发的。《淮南子·原道训》说：“九疑之南，陆事寡而水事众，于是民人被发文身，以像鳞虫。”高诱注：“文身，刻画其体，内(纳)黥(墨)其中，为蛟龙之状，以入水，蛟龙不害也。”据说夏王少康的庶子封于会稽时就曾“文身断发以避蛟龙之害”②。唐代还有人在脊背上纹刺天王像，认为如此即可获得神力。③ 一些少数民族如海南黎族直到近代仍流行纹身之俗。新石器时代考古不可能发现纹身实例，但是我们可以通过其他考古发现推知当时已出现纹身法术。大汶口文化有人工拔牙、人工枕骨变形和口颊含石球的习俗，这些习俗与纹身比较接近，它们都是特殊的人体装饰手段，都是通过改变身体的某一部分来形成一种固定的标志。纹身习俗的起源不会与拔牙风俗的起源相距太远，甚至有可能是与拔牙风俗同时形成的。据专家分析，发源于黄河下游与长江下游之间的拔牙风俗有向南方和

① 《左传·宣公三年》。
② 《汉书·地理志》。
③ 《酉阳杂俎》前集卷八。

西南方传播的迹象。[①] 后来南方民族的纹身习惯可能就是受北方传来的拔牙风俗的影响而形成的。《楚辞·招魂》描写南方民俗时曾以“雕题黑齿”并举。“雕题”即雕画额头，是纹身的表现形式之一；“黑齿”指染黑牙齿，它直接从拔牙风俗演变而来。战国时代南方民族“雕题黑齿”同时流行的状况，说明纹身与拔牙风俗确有密切的联系，它们都应是新石器时代出现的民俗现象。

新石器时代还出现了最早的巫术乐舞和巫术咒语。《吕氏春秋·古乐》说，古帝王朱襄氏统治天下时，阳气郁积，风灾频仍，果实不能成形，万物皆被摧毁，于是朱襄氏的臣属士达制成一种五弦瑟，用以召唤阴气，安定众生。该书又说，古帝王葛天氏创造了一种乐舞：“三人操牛尾，投足以歌八阕。”这八段歌曲中有三段分别题为《遂草木》、《奋五谷》和《总禽兽之极》。顾名思义，三段歌词可能主要是些祝词和咒语。弹五弦瑟以改变自然环境，手操牛尾载歌载舞以助长草木、助长五谷和控制禽兽，显然都是巫术活动。新石器时代原始农耕、狩猎和畜牧业的发展推动了巫术乐舞的发展，《遂草木》、《奋五谷》、《总禽兽之极》等巫术乐舞就是这一时期的产物。在属于马家窑文化的青海省大通县上孙家墓地内，出土过绘有五人连臂舞蹈纹的彩陶盆；在新石器时代的很多遗址内都曾发现过乐器，其中龙山文化陶寺遗址出土的用鳄鱼皮作鼓面的木鼓和大型石磬尤为典型。这些出土实物，说明音乐舞蹈活动已成为新石器时代社会生活的重要组成部分，也说明中国古代“恒舞于宫，酣歌于室”的巫风正是发源于这一时期。

新石器时代是巫术得到全面发展的时期。随着巫术活动的日益频繁，社会需要有一部分人专门从事和组织巫术活动，而经济的发展和财富的集中也为社会分工的日益细密提供了保证。

---

① 韩康信、潘其风：《我国拔牙风俗的源流及其意义》，《考古》1981年第1期。

让一些巫术手段高明的人脱离生产，专门负责为他人解危济困，不但成了社会的需要而且有了现实的可能。这时，被视为人神之间的使者，垄断了通神降神事务的专职巫师便应运出现了。

## 二 最早的巫师

中国最早的巫师大致出现于距今五六千年的新石器时代晚期。这一时期是原始社会向文明社会过渡的时期，财富的集中、社会分工的发展和部族规模的扩大，都为专职巫师的出现提供了充分的社会条件。

巫师的出现是历史上的一件大事，它像当时许多大规模的部族战争一样给后人留下了难以磨灭的记忆。西周春秋时期流传的颛顼氏“绝地天通”的神话就曲折地反映了专职巫师形成的历史过程。

据《国语·楚语》记载，楚昭王曾向观射父问道，《周书》所谓“重、黎实使天地不通”是什么意思？难道重、黎不隔断天地人们就能登天不成？观射父解释说，“绝地天通”与人们真能登天与否没有关系，它是指古帝王颛顼在人神关系方面采取的一项改革措施。少皞氏之前“民神不杂”，“民神异业”，男女巫师和有关官员专门负责同神灵打交道，管理民众和现实事务的官则不插手与神灵有关的活动。地面上的事和通天降神的事各有专人负责，因而“天”和“地”界域分明，一切显得井井有条。但是到了少皞衰世，九黎人却打乱了正常秩序，人人都可祭神，家家都有巫史，以致出现“民神杂糅”的局面。这些没有特殊本领、用心不诚的人随便祭神求福，无异于亵渎神灵，结果非但没有求得福祥，反而频遭灾祸。后来颛顼兴起，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，恢复了管地面民事与管天廷神事的官各司其职互不侵越的传统，这就叫“绝地天通”。

观射父的上述解释对于了解中国专职巫师的形成过程有着重要意义。“夫人作享,家为巫史”意味着部落氏族内还没有出现专职的巫师和祭司。随着巫术活动的日益频繁,人人通神降神作法施术的状况必然导致宗教巫术领域的混乱;当社会组织不断扩大特别是当部落联盟出现之后,随便宣布神旨、随便实施巫术更不利于社会的稳定。这时,部落联盟便开始授权给一些擅长巫术或具有奇特人格的人,让他们全权负责通神降神事宜,这些人就是最早从物质生产领域独立出来的巫师。专职巫师出现后很快取得全社会的承认,从此与神灵打交道、用超自然手段干预生活进程成为一种特殊职业,一般人通神降神的道路便被堵塞了。这就是“绝地天通”神话的基本历史内容。观射父认为颛顼之前已经存在“民神异业”的状况,不过是想给颛顼的宗教改革寻找历史依据。实际上,“夫人作享,家为巫史”只能是比“民神异业”更为原始的现象。颛顼之前神职人员与管理民事的人员还不可能有明确的区分,否则“绝地天通”这件大事就不会记到颛顼的名下。颛顼生活的确切年代已无从考证,根据颛顼出自黄帝、颛顼出自少皞等历史传说,将颛顼及其宗教改革划属新石器时代晚期,当与事实相去不远。

史前时代的巫师与文明社会的巫师有很大不同。原始社会后期的社会分工毕竟还很简单,刚刚脱离物质生产领域的巫师人数很少,他们的职责不可能像后代巫师那样单一和固定。那时的巫师大都是一种综合性的技术人才或文化人才,他们在作法施术的同时还兼管所有与精神生活有关的事务。

最早的巫师同时也是祭司。观射父在解释“绝地天通”时还提到,古代巫觋都是精神特别专注,宗教感情特别虔诚,具有正确处理人神关系的智慧和领会传达神意的灵性,能够目视四方、耳听八极的人;正是因为他们具有这种特殊才能,所以祭神仪式上如何安排神位,如何使用牺牲、器物和服装,都由巫觋负责。

进入阶级社会以后，宗教巫术事业内部的分工日趋细密，在巫觋之外又有了以组织大型祭仪为主要职责的宗官和以祝祷求福为主要职责的祝官。到周代，巫觋在祭祀活动中的主角地位已被宗、祝所取代。据《周礼》描述，列居卿位的大宗伯"掌建邦之天神人鬼地示之乱"，司巫、男巫、女巫等巫师都是大宗伯属下位卑权轻的服务性人员。这种描述基本可以反映西周以来巫师与祭司在职权上判然有别的历史状况。巫师不再兼任宗族或国家的祭司并不意味着他们已被排斥于祭祀活动之外。事实上，自从神灵观念出现以来，巫术行为和宗教行为就一直保持着紧密的联系，被认为具有通神降神才能的巫觋也一直参与各种祭礼。在民间小规模的祭祀活动中，在一些文化比较落后的地区，巫觋仍常常兼任祭司之职。譬如先秦楚国祭神仪式上被称为"灵"或"灵保"的女巫，以及齐国民间至老不嫁、为家主祠的"巫儿"，都具有巫师与祭司的双重性质。

最早的巫师又都是传达神旨和利用各种手段预测吉凶的预言家。巫师兼通预测性巫术和攻击性巫术的现象在后世较为少见，而在原始社会和早期文明社会却是一种普遍现象，因为那时的巫术还不可能形成很细致的专业划分。当时的巫觋不但负责驱逐各种鬼魅邪祟，直接干预自然、社会和个人生活的进程，而且从事星占、望气、占梦、卜筮等各种预测活动。传说筮法就是由黄帝时代的大巫师巫咸发明的。[①] 正像科学学科越分越细一样，巫术也在不断发展和分化。周代已经出现专职的卜官、筮官以及占梦、视祲等官职。在这些更加专业化的预测家出现之后，尽管有些巫觋仍然涉足预测领域，但预卜吉凶毕竟已不是他们的主要职责了。

最早的巫师也是最早的医生。巫医同源的现象在中国文化

① 茆泮林辑本《世本·作篇》；《太平御览》卷七九引《归藏》。

史上表现得十分突出。医术的医字在古代又写作毉，造字者用“巫”作医字的意符，就是因为巫师和医生、巫术和医术本无严格的界限。《世本·作篇》、《吕氏春秋·勿躬》都说“巫彭作医”，说明战国人普遍认为医术是由大巫创造的。《山海经·海内西经》说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之。”巫彭等神巫在古人看来也都是神医，他们手持不死之药，排拒“死气”，使死者重新获得生命。同书《大荒西经》说：“大荒之中……有灵山，巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”巫觋同时掌管“百药”的传说表明，在原始社会和文明社会早期这段相当长的历史时期内，医术一直是巫术的附庸，治病救人的工作一直被巫师把持着。早期的巫师为人治病，既用巫术又用药物，他们对两种方法究竟有什么不同并无清晰的认识。随着医疗技术的不断发展，医学逐渐从巫术的束缚下独立出来，这时才会出现与巫觋性质不同的另一类治病救人的技术人才，即主要用医学方法治疗疾病的医师。大概从西周开始，巫和医已有明显的区分。春秋时期各国都设有专职医师，其中秦国医生在列国间尤被推重。《周礼》描写的医师和巫师也是各司其职分工明确的。巫医之间的同源关系对中国古代医学的发展产生了十分深远的影响。尽管医学独立后医生与巫师之间主要是呈相互排斥的态势，但这并不妨碍中国古代医学与巫术一直保持着千丝万缕的联系。古代医学身上始终拖着一根巫术尾巴，这就是古人常说的“祝由科”。《素问·移精变气论》说：“惟移精变气，可祝由而已。”祝由即诅咒。这种治病方法以使用符咒为主，基本属于巫术方法。唐代皇家医院中还设有“按摩咒禁博士”①，“咒禁”也就是祝由。孙思邈《千金翼方》最末两卷称为《禁经》，专讲如何

① 《旧唐书·职官志一》。

念咒治病。孙思邈认为，禁咒、符印与汤药、针灸、导引一样，都是“救急之术”。前两种秘术虽“不近人情”，不合常理，却能收到出乎意料的功效。持孙思邈这种观点或对巫术疗法半信半疑的医师在古代大有人在。中国人对巫术疗法一直抱有超乎寻常的热情，这种热情到现代仍常以膜拜特异功能等形式表现出来。

史前时代的巫师又是天文学家和历史记录者。传说中奉颛顼之命“绝地天通”的南正重和火正黎历来被视为历法的创始人。负责通天降神的巫师自然也负责观测星象，这使他们能够掌握更多的天文知识并成为历法学方面的专家。据说齐景公时的巫师柏常骞能根据星象变化预知地震时间，可见早期巫师确有通晓天文的特长。后代巫师经常装模作样地借用星宿的力量驱除邪祟，如呼唤星神前来助战，在符箓中画出多种星象符号等等即可为例。这些现象显然与巫师曾掌管天文观测的历史传统有关。古代术士还很迷信数字中的七，他们习惯使用七、二七、三七、四七这种特殊的计量方法。之所以如此，也与他们对北斗七星的崇拜直接相关。和巫、医同源一样，巫、史也具有同源关系。先秦秦汉时期的史官一般兼掌观测星象和制订历法；《国语·楚语》和《史记·太史公自序》都认为先秦史官家族程氏和司马氏是南正重和火正黎的后代；古人还常常以“巫史”联称，观射父所谓“家为巫史”即是一例。这些史实都说明巫师和史官出自一源。

总之，最早脱离物质生产领域的巫觋实际上就是最早的一批知识分子或脑力劳动者。在社会还不可能养活更多文化人的时代，巫师理所当然地成为掌管宗教、巫术、医药、天文历法和文字记录的综合性人才。

专职巫师的出现对于宗教、巫术的发展和各项文化事业的发展都起了很大的推动作用。因为不再从事生产资料和生活资料的生产，巫师可以摆脱各种烦杂事务的干扰，专心致志地钻研

巫术和各种文化知识，于是巫术种类越来越多，巫术技巧日臻细密，其他各种学术也迅速发展起来并最终摆脱了巫术的控制。

原始社会后期和夏商西周时代，巫师的社会地位和政治地位很高。巫觋经常参与政治军事决策，在国家和宗族中享有崇高的威望。《尚书·君奭》中有“巫咸乂王家”的记载，是说大巫师巫咸曾帮助商王治理国家；同书又说商王祖乙曾得到巫贤的辅佐，这位巫贤肯定也是一位大巫。《山海经》所说的巫咸、巫彭等“十巫”大都实有其人，因为他们在社会政治生活中发挥过重要作用，故被后人描绘成半人半神式的人物。商代帝王在重大决策前必须“谋及卜筮”。按当时的惯例，只要卜筮结果显示某事可行，即使王、卿士、庶民表示反对，此事仍然可行；反过来说，假如卜筮者认为某项举措不可行，即使王、卿士、庶民全都认为可行，最后仍不得付诸实施。商代人既把卜筮结果视为神灵的启示，那些负责卜筮的官员特别是掌管龟卜的“贞人”，地位自然很高。巫师参政的制度一直延续到西周时期。《礼记·曲礼》说：“天子建天官，先六大，曰：大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。”这六种大官的职责都与神事有关，如大宗负责宗庙祭祀，大祝负责祷告诅咒，大卜负责预卜吉凶，大史负责书写和诵读祝文。正因如此，“六大”又被统称为“天官”。《礼记》的上述记载基本可以反映西周官制的特点。据郭沫若考证，西周早期器铭中的“三左三右”就是与天官“六大”相当的职官。“三左”是指大史、大祝、大卜，“三右”是指大宰、大宗、大士。[①] 这些巫史性的官员被合称“三左三右”，是因为他们经常陪同周王参加典礼并在典礼中分成左右两班夹王排列。西周春秋时期，天子、国君出门时照例要由巫师在前面开路，《荀子·正论》称此为“出户而巫觋有事，出门而宗祀有事”；春秋时期鲁襄公去楚国访问时

① 《金文丛考·周官质疑》。

就带去了自己的贴身巫师;据《仪礼·士丧礼》说,那时国君去臣属家中吊唁更必须有巫祝的保护。巫师不但参与大政决策,而且随时充当上层贵族个人生活中的卫士,他们能成为社会和国家的宠儿是顺理成章的。

进入战国时代,传统的宗族组织全面崩溃,社会结构发生了重大变化,巫师的地位也一落千丈。社会变革刺激了理性的觉醒,人们对鬼神天命的信仰大大削弱;宗族组织的解体使许多曾经世袭爵禄的巫师失去安身立命之地,成为四处飘泊、卖术谋生的流浪者;春秋以来大量残疾人混充巫师的状况也极大地削弱了巫觋集团原有的神圣性,使巫觋行骗的事实更加充分地暴露出来。这时,巫师已不可能继续维系昔日的尊严。《周礼》描写的巫官之长"司巫"只相当于中士,卜官之长"大卜"和祝官之长"大祝"只相当于下大夫,这同商代西周时期巫祝的显赫身份已无法相比,此类记载正是战国时代巫师权威日益衰微的真实反映。战国时代一些崇扬理性的思想家对巫觋尤为鄙视。《荀子·王霸》曾说,百姓对于暴虐无道的统治者,就像对有残疾的巫师那样轻蔑,又像对鬼魅那样厌恶,每天都想找机会践踏和驱逐他们。《荀子·正论》又说,那些认为汤武不应推翻桀纣的人,就像驼背女巫和跛脚男巫一样,自以为聪明,其实愚蠢得很。《韩非子·显学》也指出,现在的巫祝常常为人祝福:"保佑你千秋万岁。""千秋万岁"之声聒噪不绝,可是巫祝连为人增寿一天的证据也拿不出来,这就是世人鄙弃他们的主要原因。在荀子、韩非笔下,施法作术再也不是一种高尚神圣的职业,而是愚蠢无能、心术不端之辈所从事的一种下流活动。尽管中国古代国家机构中长期保留着祝卜等职官,统治者迷信和重用大巫师的事例也不鲜见,但就社会发展趋势来看,巫师的地位是日益降低的。科学知识越普及,社会文明程度越高,巫术的社会影响力就越小,巫师以及各种变相巫师的生存空间就越狭窄。只要人类文明前

进的脚步不停止，巫术和巫觋的没落就是不可避免的。

## 三 阴阳五行学说及其对中国巫术的影响

西周春秋以前的中国巫术还处于比较原始的阶段，它与世界上其他民族的巫术相比还没有表现出很明显的特点。战国秦汉时期，巫师们开始用一种中国人特有的理论指导巫术实践，开始依据这一理论致力于巫术的系统化和规范化，从而使中国巫术从整体上呈现出一种与众不同的民族特色。这种给中国巫术带来重大影响的理论就是阴阳五行学说。

阴阳五行观念可能在夏代就已形成。现存最早使用阴阳概念的文献是写成于商周之际的《易经》一书，不过阴阳概念的起源却远早于商周之际。传说《周易》中的卦象是伏羲所画，这或许意味着用阴爻和阳爻表示阴阳两极的筮法早在原始社会后期已经出现。《周易》以外还有“连山”、“归藏”等筮法。据说“连山”创自神农（或说伏羲、烈山氏），“归藏”创自黄帝。这些筮法可能与《周易》有所区别，但它们在运用阴阳概念预测吉凶方面应基本相同。五行观念的起源也相当古老。据《尚书·洪范》记载，包括“五行”在内的九种治国大法是从夏禹传下来的。《尚书·甘誓》是夏启讨伐有扈氏时告戒族人的一篇誓辞，其中提到“有扈氏威侮五行，怠弃三正”。这里的“五行”涵义不很明确，但可肯定它与后世代表金、木、水、火、土的五行有某种渊源关系。

西周春秋以前的阴阳五行观念还很简单和朴实。阴阳观念是把一切事物和事物中相互关联的方面划分成阴、阳两大类：将光明、刚强、雄性、居上、主动以及带有类似属性的一方划归阳；将晦暗、柔弱、雌性、居下、被动以及带有类似属性的一方划归阴。阴阳观念认为阴阳两极具有对立统一的关系，阴阳的消长

变化推动着事物的变化和发展。原始的五行观念是把金、木、水、火、土当成世界上最重要的五种物质。《尚书·洪范》在论述“五行”时说，水总是向下浸润和流动，它会生出咸味；火总是向上燃烧，会产生苦味；木可曲可直，会产生酸味；金可以随着器范之形而变化，会产生辛辣味道；土可以种植作物，会产生甘甜之味。这些论述都以日常生活经验为基础，没有夹杂先验、幻想、怪诞、神秘的成分。

从战国时代开始，原始的阴阳五行观念与天人合一、天人感应学说结合起来，成为一种带有浓重神秘色彩的宇宙观和方法论。五行观的变化尤其显著。《洪范》将五行作为治理国家的九项大政方针之一，不过是要统治者注意控制这五种重要的资源。《洪范》没有谈五行之间的关系，也没有把五行看成无所不包的宇宙图式。但是到了战国时代，一些术士特别是燕齐一带的方士却在五行之间建立起相生相克的关系，同时又按五行划分所有事物，构筑起一套秩序井然的世界体系。这时的五行与《洪范》中的五行已经有了本质的不同。

战国时代以邹衍为代表的阴阳家对阴阳五行观的神秘化起了很大推动作用。邹衍认为历史上每个朝代都分别属于“五德”——即五行的另一种叫法——中的某一德，朝代的更替是按五行相克的顺序依次进行的。黄帝属于土德，代替黄帝的夏朝就属木德，代替夏朝的商朝属于金德，继起的周朝属于火德，代替周朝的必然属于水德。每一个新王朝兴起之前，必然出现与该朝所属的德相应的征兆，如代表土德的黄帝兴起时出现了黄龙、大蚯蚓，代表木德的夏朝兴起时出现过秋冬时节草木不死的征象等等。五德依次更替以及出现相应的符瑞是不以人的意志为转移的天命。为了顺应天命，新朝的开创者必须认明本朝所属的德并在历法、服饰、数目等方面采取相应的措施。邹衍的这套学说号称“五德终始说”，它对秦汉时期的政治和文化发生了

深刻的影响。如秦朝统治者就自认为本朝属于水德，并据此确立了以十月为岁首，礼服旌旗都用黑色，崇尚数字中的六等一系列制度。用五行说明世界的结构和变化并不始于邹衍，但邹衍的“五德终始说”无疑加速了五行观的神秘化过程。

到汉代，用阴阳五行公式解释自然现象和社会现象已成为一种普遍的思维习惯和认识习惯。对于秦汉思想家来说，离开阴阳五行公式，他们已无法对世界作出系统、抽象的理论说明，他们的思想将变得杂乱无章甚至将不知如何思想。阴阳五行概念的形成是对事物进行归纳、概括和抽象的结果，可是战国以后阴阳五行观的发展却走上一条主观演绎的道路。原始朴实的阴阳五行说的提出不失为一种伟大的创造，战国以后将阴阳五行引申为宇宙图式的人却大都是思想的懒汉。他们无意在阴阳五行之外寻找说明世界结构及其变化的新概念新方法，只想通过对一个现成原理的无限引申和发挥去驾驭整个世界。他们更关心的是如何执简驭繁、避难就易，而不考虑这种便于操作的世界模式是否真能反映客观事物的内在联系。

战国以后的阴阳学说包括阴阳对立、阴阳互根、阴阳消长、阴阳转化四个基本内容。阴阳对立是指世间一切事物和现象都包含着呈对立态势的阴阳两面；阴阳互根是指事物和现象中相互制约相互斗争的两方面同时又是相互依存的，没有阴也就无所谓阳，反过来说也是一样；阴阳消长是指阴阳两方面总是处在运动和变化之中，阴阳力量对比的变化超过一定限度，就会破坏平衡，引起事物性质的变化；阴阳转化是指阴可以转化成阳，阳也可以转化成阴。除此以外，古人还习惯在阴阳内部作更细致的划分，如经常使用少阴、太阴、少阳、太阳等概念；又认为阴阳之间具有互相包含互相渗透的关系，阴中有阳，阳中也有阴。不容否认，阴阳学说包含着丰富的辩证法思想，它在古代自有其理论价值。但是，阴阳学说中的辩证思想只有在准确把握事物阴

阳属性的前提下才能得到合理的运用，而如何划分阴阳、如何判定事物的阴阳属性却恰恰没有什么科学的规定性可言。如果阴阳划分是建立在主观想像的基础上，阴阳学说就不可能指导人们正确地认识事物。古代很多人认为，在现实世界即所谓“阳世”之外还有一个独立存在的“阴间”，又认为天干、地支、数字等等也具有阴阳属性，这些观念和思想虽符合阴阳学说，却完全出自虚构，因而是极其荒诞的。

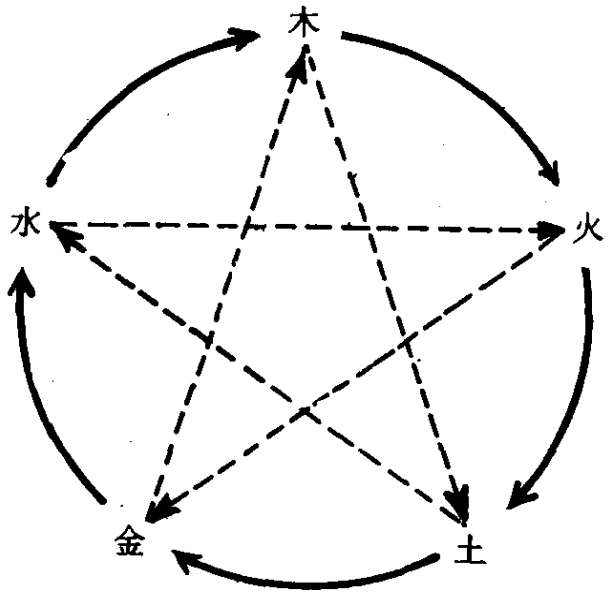
与阴阳学说相比，战国以后的五行学说带有更浓厚的主观色彩。五行学说包括五行配物和五行相生相克两个基本内容。五行配物是把事物及其属性分成五类，一概配属于水、火、金、木、土名下，特别是将时间、方位、色彩、数目等也统统纳入五行体系之内。战国以后流行的五行配物模式在《管子·幼官》、《墨子·迎敌祠》、《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则训》等文献中都有详尽的记载，这种模式大致如下表所示：

| 五行 | 木 | 火 | 土 | 金 | 水 |
|---|---|---|---|---|---|
| 方位 | 东 | 南 | 中 | 西 | 北 |
| 季节 | 春 | 夏 | 季夏 | 秋 | 冬 |
| 色彩 | 青 | 赤 | 黄 | 白 | 黑 |
| 臭味 | 酸 | 苦 | 甘 | 辛 | 咸 |
| 音调 | 角 | 徵 | 宫 | 商 | 羽 |
| 天干 | 甲乙 | 丙丁 | 戊己 | 庚辛 | 壬癸 |
| 地支 | 寅卯 | 巳午 | 辰戌丑未 | 申酉 | 亥子 |
| 数字 | 八 | 七 | 五 | 九 | 六 |
| 帝王 | 太皞 | 炎帝 | 黄帝 | 少皞 | 颛顼 |
| 方神 | 句芒 | 祝融 | 后土 | 蓐收 | 玄冥 |
| 家神 | 户 | 灶 | 中霤 | 门 | 行 |
| 星辰 | 岁星 | 荧惑 | 镇星 | 太白 | 辰星 |

（续表）

| 牺牲 | 羊 | 鸡 | 牛 | 犬 | 彘 |
|---|---|---|---|---|---|
| 祭物 | 脾 | 肺 | 心 | 肝 | 肾 |
| 食品 | 麦 | 菽 | 稷 | 麻 | 黍 |
| 木材 | 榆柳 | 枣杏 | 桑柘 | 柞栖 | 槐檀 |
| 五脏 | 肝 | 心 | 脾 | 肺 | 肾 |
| 五官 | 目 | 舌 | 口 | 鼻 | 耳 |
| 形体 | 筋 | 血脉 | 肌肉 | 皮 | 骨 |
| 情志 | 怒 | 喜 | 思 | 悲 | 恐 |

五行相生相克是指五行之间具有固定的相互生成和相互克制的关系。相生的公式是水生木，木生火，火生土，土生金，金生水，由此组成一个促进性的循环。相克的公式是水克火，火克金，金克木，木克土，土克水，由此组成一个抑制性的循环。现代人常用下图表示五行相生相克的关系：




图中实线表示相生关系，虚线表示相克关系。

五行学说中包含着整体联系的思想。五行中的每一行都与其他四行发生生我、我生、克我、我克四种联系。五行系统中的

各个部分都不是孤立的，部分的变化可以影响整个五行系统，五行整体也对部分的状态和变化起到强有力的制约作用。这种整体观念当然有其合理性。然而五行模式本身却基本是一个臆造的体系。古人对事物五行属性的理解往往牵强难通，除了比附还是比附。例如将数目字中的五六七八九与时令中的春夏秋冬、方位上的东西南北中、时间上的干支拉扯到一起，就完全是先验的无法论证的。为了构建五行模式，古人不惜违背客观事实将一些根本不宜使用五分法的现象也生硬地肢解成五块，一一填到五行的框架里去。如春夏秋冬四季本来无法与五行相对应，五行家在以木配春、以火配夏、以金配秋、以水配冬之后还剩下一个土行没有着落，只好说土行寓于每个季节当中，硬从每个季节中各抽出十八天算作土行；有的人则干脆把夏季的最末一个月即六月算作土行。再者，五色、五味、五音、五牲、五木以及人体的五脏、五官，其内部的联系也不是五行生克原理所能解释的。五行模式看上去严整有序，其实是一笔无法理清的糊涂账。《荀子·非十二子》在批评思孟学派时指出："案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。"怪僻讹谬，神秘晦涩，不伦不类，不可解说，正是古代五行模式的通病。五行学说虽重视整体和系统的作用，但它对那些具体事物的结构、系统的认定却充满比附，这样的整体观和系统观难道不是空洞、僵化的吗？法国学者列维·布留尔曾说："假如概念凝结了、僵化了，使自己形成一个趋向于自足的体系，则应用这些概念的智力活动便会无限期地运用这个体系，而与概念所要求表现的那些实在不发生任何接触，这些概念会变成捕风捉影、空洞无物的议论的主因，变成抱残守缺的根源。"[①] 用这段话来评价中国古代的五行模式是完全合适的。

① 《原始思维》，商务印书馆 1985 年版，第 447 页。

阴阳五行学说对中国传统文化尤其是对包括巫术在内的实用性文化产生了巨大影响。阴阳五行学说是了解中国传统文化的一把钥匙，更是了解中国古代巫术的一把钥匙。

古代术士最擅长运用阴阳学说。董仲舒的求雨法和止雨法就是本着闭阳开阴和闭阴开阳的原则炮制出来的。古人常用雄鸡辟除邪祟，汉代学者解释说，这是因为鸡属阳物，故能抑制阴性的鬼魅。汉代人还常用阴阳学说论证朱丝等红色物品具有助阳抑阴的特殊威力。清人纪昀也曾用阴阳理论解释为什么爆竹之类的火器可以驱除鬼怪。古代术士要求求子夫妇交合时下身朝南，又要求求子的孕妇"射雄雉，观牡虎"，或在床下放置大刀、斧头之类，都是从阴阳观念出发的。中国民间往往将术士者流统称为"阴阳先生"，正是因为这些人最习惯使用阴阳理论的缘故。

五行学说中的配物原理对中国古代巫术的影响也很明显。五行配物模式对时间、空间、数目、色彩和其他事物的对应组合作了硬性规定，对于术士来说，这一原理比阴阳理论更实用、更便于操作。战国以后，按照五行配物模式安排宗教巫术活动已成惯例。《墨子·迎敌祠》记录的御敌仪式，贾谊《新书·胎教》记录的为新生太子辟邪的悬弧仪式，董仲舒《春秋繁露·求雨》所描绘的求雨仪式，都是根据五行学说设计出来的。这些仪式乍看起来令人眼花缭乱，其实并不复杂，因为它们都是根据一个机械简单的原理排定的。熟悉五行配物原理的人，只要知道这类巫术仪式中的任何一个部分，就可以举一反三，推知整个巫术仪式的全貌。

古代巫师常用的符箓咒语也明显受到五行学说的影响。在古代咒语中，通过列举五方神灵向鬼魅示威的咒语比较多见。翻开《千金翼方·禁经》和一些道教经典，随处可以看到"东方青帝甲乙君，南方赤帝丙丁君，西方白帝庚辛君，北方黑帝壬癸君，

中央黄帝戊己君，千乘万骑护卫吾身”一类的咒语。清代黄人《大狱记》引《天山清辨节录》说，明崇祯时苏州人程智（后成为高僧）能够辨识道教符箓，并能预知符箓是否有效。据程氏说，“书符必备五行”，如果符箓上五行不备，此符即不起作用。认为符文必须把五行完整地体现出来，这可能不是程智一个人的看法，而是深通符箓的道士们共同的观点。

从战国到秦汉，阴阳五行学说逐渐被中国术士普遍承认和接受。从此巫师们有了共同的宇宙观和方法论，有了共同的思维模式，有了共同的巫术概念和巫术语言。在阴阳五行学说的指导下，各地区的巫术实践开始表现出共同的趋向，即讲究阴阳五行、讲究法度和规范的趋向。除了阴阳五行学说对巫术活动潜移默化的影响外，汉王朝采取的兼容并包政策也推动了不同地区不同民族巫术的融合和统一。汉高祖刘邦曾在长安设置负责祭祀各种神灵的祝官和女巫，其中包括梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫，还有专门祠祭河神的河巫，专门祠祭南山的南山巫等等。汉武帝征服越族后，大力吸收越族巫术，鼓励越巫在长安从事“越祠鸡卜”之类的宗教巫术活动。汉武帝时，匈奴族的巫师在内地也很受推重，江充率领“胡巫”追查巫蛊案件就是一例。各种巫术汇聚一地为这些巫术的相互渗透和影响提供了方便，尤其为各地巫师接受阴阳五行学说创造了便利条件。在阴阳五行学说日益盛行、各地巫术不断融合的同时，一些重要的巫术技法也日趋规范：从没有章法纵情而舞的巫术舞蹈发展到循规蹈矩的禹步；从比较简单和随意性很大的咒语发展到较为复杂而又有一定格式的咒语；从比较形象的厌胜图像发展到由抽象符号组成的符箓。所有这些变化，都标志着一个以阴阳五行学说为骨架、带有鲜明民族特色的巫术体系已经形成。汉代以后，中国本土出现的巫术没有一种能突破阴阳五行学说的藩篱，没有一个巫师能摆脱阴阳五行学说的影响。从这种意义上说，汉代

以后巫术领域里实际上已经没有多少新的东西。

## 四　巫术原理与施术术语

荒诞怪异的巫术行为在施术者看来总是根据充分、合情合理的。正如精神病人对自己的反常行为往往有一套独特的解释一样，施术者也有其独特的思维逻辑。这种特殊的思维逻辑作为巫术的基本原理贯穿于巫术实践之中，从而使复杂怪诞的巫术活动表现出某种规律性，使巫术研究者仍然可以从理性出发对这种非理性的行为作出合理的解释。

中国古代巫术所依据的基本原理主要表现为两种观念，一种是关于操纵和控制超自然力量的观念，另一种是同类事物相互感应相互作用的观念。

19世纪末叶，英国传教士和人类学家发现太平洋诸岛的土著民族中普遍流行对“曼纳”的信仰。在当地人的观念里，曼纳是一种无形的超自然力量，它可以附着在物件和人体上，可以通过自然物和自然力而起作用，可以被人获得、遗传、转移或丢失。当地人并不把曼纳当作崇拜对象，但认为获得曼纳的人特别是巫师可以借助曼纳的力量实施对人和物的控制，可以由此给他人带来幸福或灾祸。后来不断有研究者指出，有关曼纳的信仰是世界范围内普遍存在的一种原始宗教观念，印度教、基督教和美洲印第安人的宗教中都有与曼纳类似的概念。[①] 与原始宗教观念密切关联的早期巫术一般都幻想依靠曼纳一类超自然力来对客体施加影响，这时的巫师往往被看成具有超自然力量的人。

---

① （美）罗纳德·约翰斯通：《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版，第27页。

中国古代没有与曼纳完全对应的概念，但是对超自然力的信仰以及运用超自然力的巫术在中国古代同样十分流行。中国人一般认为巫师的超自然力来自神灵，古人所说的巫觋本来就是指通神降神的人。在巫术信徒看来，巫师能使神灵附体，能召唤神灵和役使神灵，所以他们具有超常的能力，可以创造很多奇迹。由于巫师以通神降神、控制神灵为职业，因而在古代汉语里巫又被直接称为“灵”。《山海经》称十巫居住的山为“灵山”，灵山的意思实即巫山。春秋时期楚国的申公巫臣取字“子灵”，灵和巫在这里是同义语。《楚辞·九歌》“灵连蜷兮既留”中的“灵”也指巫师而言。巫师在降神附体后被看成神灵的化身，他们实施的法术自然就被看成具有超自然力量的灵异之术。中国古代有专门的召鬼术和役鬼术，这些巫术在控制超自然力方面更具典型性。古代民间习惯用桃木、桑木、玉石、古钱、官印、刚卯、朱丝等等作为驱邪武器，这是因为人们相信在这些物品中蕴藏着巨大的超自然力量。巫师和道士常用的符咒也一直被巫术信徒视为具有超自然力的特殊灵物。咒语常常首先列举诸神的名称，那是为了表示诵咒者的超自然力渊源有自。奇形怪状的符箓或者被看成神灵创造的文字，或者被看成凝聚着“道之精气”的文字，总之，术士们认为它具有神秘莫测的特殊威力。

借助于超自然力除凶致吉的巫术带有以下特点：它们往往直接与某种宗教观念相关联，并且大多由专职巫师负责实施。相信超自然力的存在，本身就是一种宗教信仰，因为除了用曼纳、精灵、鬼神或上帝的存在来解释超自然力以外，不可能还有其他的解释。普通人没有通神役鬼的技能，他们只能通过巫术灵物间接地运用超自然力，而不能像巫师那样直接调动神力去实现巫术目的，所以与超自然力有关的巫术虽非巫师所能垄断，却是巫师最擅长、最习用的一种方法。

另一类巫术以表面相似或有所关联的事物可以互相感应的

思想为基础。英国著名民族学家弗雷泽在《金枝》一书(1890 年出版)中对这类巫术作过详尽的分析,他提出的许多论断特别是他对巫术原理的概括,直到今天仍被学术界所沿用。弗雷泽将那些认为物体通过神秘感应可以超时间超距离地互相作用的巫术统称为"交感巫术"。交感巫术又有两大分支,分别基于两种原理。第一个原理是"相似律",即凡是相似的事物都能互相感应,凡是相似的行为都能产生同样的效果。从相似律出发,巫师认为仅仅通过模仿就能实现任何目的,由此产生的巫术叫作"顺势巫术"或"模拟巫术"。第二个原理是"接触律",即物体一经接触将永远保持联系,即使在切断实际接触后,它们仍然能远距离地相互作用。从接触律出发,巫师认为只要某个物体同某人接触过,他就可以通过这个物体对某人施加影响,由此产生的巫术叫作"接触巫术"。① 后来的学者在《金枝》的基础上对巫术原理和巫术类别作过一些新的探讨,但大都没有超出弗雷泽的理论体系。

弗雷泽不了解中国历史,他在《金枝》中列举的有关中国交感巫术的材料大都不具有典型意义。实际上,中国古代流行过非常"正宗"的交感巫术,不但如此,就交感巫术的兴盛程度和影响程度而言,世界历史上没有几个国家能同古代中国相比拟。中国从商代开始就有使用模拟巫术的明确记载。在商代以后的三千多年内,通过刺射或埋葬偶像攻击仇敌一直是贵族和百姓惯用的巫术手法。由这种巫术引发的宫廷事变史不绝书,其中仅汉武帝后期就有数万人因使用偶像祝诅术而被处以死刑。战国以后的历代法律大多明文规定对"巫蛊"行为严加制裁。所谓"巫蛊",主要是指用偶像诅咒仇敌一类的模拟巫术。古代民间传用的致爱灵物大部分是根据巫术上的相似律确定的,例如佩

① 《金枝》,中国民间文艺出版社 1987 年版,第 19—21 页。

带鸳鸯以获得对方的爱就是一种从相似律出发的模拟巫术。生男巫术、致孝巫术、致富巫术中的很多手法也带有模拟巫术的性质。接触巫术在中国古代同样盛行。脱落的胎盘、牙齿、头发、胡须、眉毛、指甲因为曾是人体的一部分,与某人发生过接触,有可能被仇敌拿去当作实施巫术的工具,所以古人对这些物件十分重视,反复强调必须将它们妥善地保存起来。近人江绍原写的《发、须、爪》一书,专门论述过与此有关的巫术风俗。先秦时期,为刚刚死去的人招魂复魄,照例要挥舞死者穿过的华丽服装,因为在招魂者看来,死者生前接触过的服装与死者永远保持联系,可以起到吸附死者灵魂的作用。

与上面提到的利用超自然力的巫术相比,交感巫术更重视技法、程序的作用。施术者认为,只要按照一定的程序去做,就必定导致预想的结果。交感巫术不强调借助神灵的力量,也不要求施术者本人有特殊的功力,它只是想通过固定的程序让表面相似或有表面联系的事物互相感应。正因如此,交感巫术是一种人人可以操作的巫术。

交感巫术从本质上说也与超自然力信仰有关。例如,通过射击偶像攻击仇敌的人,用死者接触过的服装、饰物招魂复魄的人,都相信他们的手法可以产生超自然力量。照此看来,似乎没有必要把巫术分成运用超自然力的巫术和交感巫术,其实不然。有大量巫术活动既不遵循相似律,也不遵循接触律,而是从某种原始宗教观念出发的。只用交感巫术这一概念无法解释历史上所有的巫术行为。当巫师认为自己已经得到神灵的帮助,已经具备特殊的能力,已经掌握了某种蕴含着神秘威力的灵物时,他们就可以直接为人驱除邪祟。这类巫术直接运用超自然力,而不是像交感巫术那样通过相似律和接触律间接地运用超自然力。交感巫术主要依靠模仿活动和象征活动对施术对象发生作用,而运用超自然力的巫术却不需要通过这类活动就直接去控

制和改变客体。

需要说明的是，运用超自然力的巫术和交感巫术，以及交感巫术中的模拟巫术和接触巫术，在巫术实践中常常混杂在一起。有些巫术既借助神灵威力，又运用交感原理；既使用模拟偶像，又在偶像上粘附仇敌的头发、指甲等物，研究者很难把这些巫术简单地划入上述巫术范畴中的任何一类，只能说它们是一种综合性的巫术手法。

中国古代攻击鬼魅邪祟的巫术大都属于运用超自然力的巫术。鬼魅无形可像，人们又不可能找到鬼魅邪祟接触过的物品，所以古人在驱鬼除邪时主要是借助神灵、巫师和灵物的力量。中国古代常用祓、禳、诘、解除、厌劾、厌胜、辟、禁等术语来表示驱鬼除邪活动，这些术语所反映的巫术行为一般都与超自然力信仰密切相关。考察中国古代巫术现象不能不涉及这些基本术语，为此，有必要对它们作些简单的说明。

祓、禳原来都是祭法名称。祓，本指除恶之祭。禳，与表示推拒、排斥的"攘"字意义相通，本指排除鬼怪灾殃的祭法。祓、禳的祭祀目的、祭祀方式最初可能有所不同，也就是说，它们最初可能是与"傩"类似的专用名词。后来，祓、禳逐渐演变成除凶活动的通称。在中国古代，祓除、禳除、祓禳等术语一直被广泛使用。先秦时期的很多祭法同时也是巫术。例如，"禜"祭是请日月、山川、星辰诸神驱除水旱、风雪、瘟疫等灾害；"祭"的本义是"刮去"，也是一种除灾祭法；还有一种祭法叫"梗"，用于预防疾殃的降临。[①] 但是这些祭法名称没有像祓禳一样被后人普遍用为除凶活动的通称。其中，禜字、祭字到后代还偶见使用，"梗"作为专业术语到汉代已基本废弃了。

睡虎地秦简《日书》中有一篇记述驱鬼除邪方法的文章以

① 《周礼·女祝》及郑玄注。

《诘》为标题。“诘”的本义是质问。《周礼·大祝》说,祝官头目大祝负责使用六种诅咒方法,其中包括“攻”法和“说”法。诘的原义可能与“攻”、“说”相近,本指攻击性的诅咒,以后才被术士用来泛指一切驱邪活动。据学者考证,驱邪意义上的“诘”字到汉魏时期仍在使用。《汉书·艺文志》著录的数术书中有《变怪诰咎》,曹植写过《诰咎文》,这两个标题中的“诰”字都可能是“诘”字的误写。①

“解”和“解除”是汉代常见的巫术术语,意思是解除邪祟。洛阳西郊出土的东汉陶瓶上写有“解注瓶,百解去”等朱色咒文。“注”指传染病。“解注瓶”是说此瓶专用于解除恶疾。“百解去”是说把导致恶疾的各种鬼魅邪祟全部驱除。王充《论衡》中有一篇题为《解除》的文章,批判当时流行的“解除”活动。据王充介绍,解除是与祭祀相对应的概念。祭祀侧重于取悦鬼神和求福,解除侧重于驱逐鬼神和吉凶。虽然“解除初礼,先设祭祀”,但是“祭祀之后,就“驱以刃杖”。这种祭祀寓有送鬼之意。东汉时期,“解除之法,众多非一”:驱除宅中恶鬼名叫“解宅”;造屋凿土后告谢土神名叫“解土”。汉代以后,解除、禳解等概念仍然常用。

所谓“厌胜”、“厌劾”、“厌镇”等巫术活动侧重于压伏邪祟。这里的“厌”与“压”相通,有压伏之义。厌胜的意思是压伏、制胜,厌劾的意思是压伏、惩治。厌胜、厌劾、厌镇等术语在古代都很常用。

“辟邪”也是古人常用的巫术术语。“辟邪”的“辟”字应读开辟的辟,有屏除、排除之义。辟邪是一种积极的攻击性的巫术行为。有人把辟邪读成避邪,等于把辟邪看成消极的躲避行为,这是一种误读和误解。古代辟邪灵物大都具有厌胜的意义,它是

① 刘乐贤:《睡虎地秦简〈日书·诘咎篇〉研究》,《考古学报》1993年第4期。

一种攻击手段或攻击武器。使用辟邪灵物意在通过镇压邪恶来保护自己,而不是一味消极地逃避灾祸。

"禁"字有禁止、抵御之义。古代术士所说的"禁法"主要指"气禁"而言,即借助神秘的精气和凝聚着精气的符咒控制客体。大部分禁术都属于运用超自然力的巫术。汉代有一种禁咒法术称为"越方",可能是由越族巫师创造的禁术。《后汉书·方术列传》记载,东阳(今浙江金华)人赵炳"能为越方"。据说赵炳能用禁法使枯树生花,使人、虎伏地不起,又曾"以盆盛水,吹气作禁,鱼龙立见"。凡此种种,均说明越方是一种以气禁为主的法术。孙思邈《千金翼方·禁经》专记治病咒语和有关技法。所谓"禁经",就是咒法经典的意思。

古人用来指称巫术行为的概念还有巫蛊、魇魅等等。广义的巫蛊包括一切巫术行为在内,狭义的巫蛊是指偶像祝诅术。魇魅与今人所说的迷惑相近,主要指用巫术手法控制对方的精神状态。一种巫蛊术、魇魅术究竟依据何种原理,需要作具体的分析。

## 五 巫舞与禹步

巫术与舞蹈曾长期保持着一种血脉相联的关系。时代越早,这种关系就表现得越明显。

原始社会的集体性巫术活动往往就是一种群舞表演。到商周秦汉时代,从原始社会流传下来的驱旱求雨的雩礼、驱逐疫鬼的傩礼等巫术活动,仍然采用大规模集体舞蹈的形式。通过这类巫术群舞,我们可以发现巫术和舞蹈之间有一种天然的联系。《毛诗序》曾说,当倾诉、慨叹和歌唱仍不足以宣泄内心的情感时,人们就会不由自主地手舞足蹈起来。巫术舞蹈的出现与舞蹈最能表现狂热情绪是分不开的。由于外部世界的压迫和刺

激,人类经常产生摆脱压迫获取幸福的强烈欲望。被这种欲望折磨的人们,有时确会进入一种通过诉说、慨叹和歌唱仍觉不能畅意的激奋状态。如果这些高度亢奋、非舞不可的人们又有了如下妄想,认为只要把自己的欲望表现出来就能使欲望神奇地得到满足(如认为只要表现出对旱灾的憎恶和对雨水的渴求就能得到雨水),那么接下来进行的舞蹈就非常接近巫术了。当一种舞蹈反复、固定地同某种妄想相联系,当人们有意识地把它当作神秘手段去控制客观事物的时候,这种舞蹈就成了真正的巫术。

巫术与舞蹈密切关联,既是由于两者同样基于狂热,可以相通,同时又与巫师装神弄鬼的需要有关。随着神灵观念的出现和专职巫师的诞生,巫师成为沟通人神的使者和借助神力实现巫术目的的非凡人物。现实世界与鬼神世界相隔遥远,巫师为了降神附体,必须把自己的精神调整到一种迷狂状态,至少必须表现出或伪装出一种与正常人完全不同的精神状态,而要进入这种状态,唯一的途径就是狂歌劲舞。某些巫师在狂舞中咬牙、翻眼、口吐白沫直至昏厥倒地,稍隔片刻便爬起来代表神灵说话或借助神力实施法术。在场的人看到这种反常的精神状态,都不会对巫师已经沟通鬼神表示怀疑。如果没有狂舞和狂舞后出现的迷狂状态,如果巫师像常人那样不动声色地宣称神灵已经附体,巫术就不能取信于人,巫术效果就将大打折扣。出于此种考虑,巫师们很早就把巫术舞蹈同其他巫术技法结合起来,从而使巫术舞蹈成为巫术活动中最基本的仪法。《说文解字》说:"巫,祝也。女能事无形,以舞降神者也。"这段话至少揭示了两点事实:古代巫师的基本职能是以舞降神,离开巫术舞蹈,巫师的其他职能例如驱邪治病等等都将无从谈起;正因如此,巫、舞两字不单声韵相同,词义也是密切关联的。随着礼教的日益严密,普通民众的歌舞能力呈退化之势,这时巫师的狂舞就越发显

得突出。伪《古文尚书·伊训》将“恒舞于宫，酣歌于室”称为“巫风”，就是从这一点着眼的。

《周礼·乐师·舞师》曾提到六种舞法，分别根据舞具和饰物的不同而命名：手持兵器而舞称为“干舞”或“兵舞”；手持一种鸟羽或五彩缯而舞称为“帗舞”；手持杂羽而舞称为“羽舞”；头戴鸟羽、身饰翠羽而舞称为“皇舞”；手持旄牛尾而舞称为“旄舞”；徒手而舞称为“人舞”。前四种舞法都有宗教巫术方面的用途：祭山川用兵舞，祭社稷用帗舞，祭四方神灵用羽舞，驱旱求雨用皇舞。从舞具、饰物的角度看，中国古代的巫术舞蹈基本不出这六种舞法。

西方一些学者曾将原始民族的舞蹈分成模拟式和操练式两种。[①] 照此分析，中国古代的巫术舞蹈大都是模拟式的。方相氏头蒙点了四只金眼的熊皮，身穿玄衣朱裳，手里挥舞着长戈和盾牌，率领众人驱逐疫鬼，这种舞蹈就是典型的模拟舞蹈。汉代大傩舞上又增加了十二个由舞者装扮的吃鬼神兽，十二神兽通过舞蹈模拟追逐恶鬼的情形，直到把想像中的恶鬼全部赶走为止。《山海经》中记有十几则神人两耳操蛇或两耳挂蛇的神话，如雨师妾“其为人黑，两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇”，



① 格罗塞：《艺术的起源》，商务印书馆 1984 年版，第 156 页。

后人还据此补画了雨师妾图(如上图)。这类神话对神人形象的描写很有可能是借用了模拟舞蹈中巫师的形象。

战国时代,随着巫术舞蹈的不断规范化,逐渐形成了一种比较固定的巫术步法——禹步。以舞降神是世界各民族巫术中普遍存在的现象,禹步则是中国巫师所独创、中国巫术所特有的巫术步法。

秦简《日书》已经提到禹步,这是目前所知有关禹步的最早记录。《日书》甲种记有一种远行除咎时使用的法术:"行到邦门困(梱),禹步三,勉壹步,呼:'皋! 敢告曰:某行毋咎,先为禹除道。'即五画地,撮其画中央土而怀之。"大意是说,远行者通过城邑门槛时,先走三个禹步,然后用力并足行步,同时高呼:"皋! 敬告某神,让我出行无灾! 现在我先为大禹清除道路。"咒毕,在地上画个交叉图形,拾取图形中央即交叉点上的土揣在怀里。《日书》乙种也记有类似的远行除咎法:"……投符地,禹步三,曰:'皋! 敢告□□'□符,上车毋顾。"这段文字残缺很多,所述仪法和咒语都不明确,但要求三行禹步与前种法术完全相同。

到西汉时期,禹步已成为巫医常用的步法。马王堆汉墓帛书《五十二病方》多次提到巫医施术时必须走三个禹步。如一则治"阴㿗"(即阴囊肿大)的医方为:"令㿗(癃)者北首卧北乡(向)庑中,禹步三,步呼曰:'吁! 狐麂!'三,若智(知)某病狐。"巫医让患者头北足南躺在堂下朝北的回廊里,自己三行禹步,边走边呼"吁! 狐麂!"同时装出一副知道患者疾病来自狐祟的样子。巫医还通过"禹步三"并配合其他巫术方法治疗蛇虫咬伤,磨去赘疣,驱逐危害小儿的魅鬼,医治毒疮恶疮。马王堆帛书《养生方》也记有三行禹步、念咒施术以使人疾行善趋不患脚痛的方法。

规范严谨的禹步剔除了原始降神舞蹈中夹杂的人为夸张、迷狂混乱的成分,显得文明、雅驯而又不失神秘,所以它在术士

中间迅速流传开来并被广泛应用于各种巫术活动之中，成为中国巫师乐于遵循的基本步法。

道教形成后，禹步又被纳入道教方术体系。道士同其他巫师一样把禹步视为作法施术的基本步法，并对禹步步法作了比较系统的总结和整理。晋人葛洪指出："凡作天下百术，皆宜知禹步。"这个看法可以代表所有道士对禹步重要性的认识。葛洪在《抱朴子·仙药》和同书《登涉》中分别介绍过两种禹步。第一种是：先出左脚，次出右脚迈在左脚前方，然后出左脚与右脚并拢，这算第一步；继之出右脚，次出左脚迈过右脚，再将右脚并于左脚，这是第二步；第三步出脚法与第一步相同。"如此三步，当满二丈一尺，后有九迹"。因为每一步包括三小步即三跬（古代称举足一次为跬），三步加起来自然留下九个脚印。晋代二丈一尺相当于现代5米左右，三个禹步走满5米，步幅并不太大，常人也能做到。第二种禹步与上种步法有所不同："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。"这种禹步法的特殊之处在于：预备姿式右脚在前，左脚在后；每步总是先出右脚；第一步和第三步只包括两小步，所以三个禹步加起来只有"七迹"。完备的禹步必须走满三大步，或者说禹步以三大步为一节，本是战国以来巫医施术时"禹步三"的老传统。葛洪介绍的两种禹步都包括三大步，就是继承传统禹步步法而来。可以确信，葛氏禹步法的其他规定如出脚、并步等方面的规定也都是世代相传的古法。由此推论，《日书》、《五十二病方》等早期方术书所说的"禹步"一般不会出于上述两种禹步法之外。

最初，术士们可能还没有想到应该用某种理论对禹步作出解释。随着时间的推移，有些道士开始关注下列问题：何以只得这样走而不能采用别的步法？这种特殊步法究竟包含着什么意

义？后世道经说，禹步法的“三步九迹”，是“三元九星、三极九宫以应太阳大数”的象征。“其法先举左，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置脚横直互相承如丁字形，亦像阴阳之会也。”① 道士用阴阳学说和星象概念对禹步法所作的解释，一方面赋予禹步以神秘的意义，从而证明了它的合理性与必要性，一方面又导致禹步步法本身发生新的变化。葛洪认为，一个完整的禹步长度要超过二丈一尺，说明他所理解的禹步是两脚沿正直线路向前方移动，这还是一种比较质朴的禹步。后来一些道士则拿星象比附禹步，认为禹步应采取左右转折的方式向前移动，脚步的反复转折象征着施法者踏在北斗七星之上，所以他们又将禹步称为“步罡踏斗”。步罡踏斗式的禹步与葛洪记载的禹步有所不同，它是道士根据联想和比附对传统禹步进行加工改造后形成的一种比较特殊的禹步法。

禹步的起源是个很有趣味的问题。古代术士认为，禹步是由夏禹首创或由夏禹传授下来的，因此，冠之以“禹步”之名。有些道士说：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水……届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”② 这是说夏禹模仿某种鸟步创造了禹步。另有一些道士则把禹步的起源推到夏禹之前：“诸步纲（指步罡踏斗）起于三步九迹，是谓禹步。其来甚远，而夏禹得之，因而传世，非禹所以统也。”③这是说禹步通过夏禹而传世，并非由禹所首创。以上两说显然都属无稽之谈。规范的巫步在战国时代即被称为禹步确系事实，但“禹步”一名不过是巫师的假托，丝毫不能证明夏商时期即有禹步，

① ③ 《云笈七签》卷六一。

② 《洞神八帝元变经·禹步致灵》。

更不能说明禹步创自夏禹或传自夏禹。据现有史料分析，禹步是春秋战国时代形成的一种巫术步法，它的首创者是那些腿脚有残疾的巫师，它的直接渊源是跛脚巫师所跳的跛舞。

腿脚残疾者担任巫师是很早就有的现象。这些跛者因为不能正常从事政治、军事和生产活动，只好以通神施术作为谋生手段。商代有一种焚巫求雨的烄祭，从甲骨文"烄"字字形看，被焚烧者就是两胫绞在一起行走不便的残疾人。不过，商代西周时期巫师的社会政治地位还相当高，巫师的身份一般要得到宗族和国家的确认，所以这时跛者滥竽于巫师行列的现象尚属少见。春秋以来特别是到战国时期，随着宗族组织的逐步解体和巫师地位的下降，由跛者混充的巫师大量涌现。正是由于大批跛者充任巫师，东周时代的人干脆将巫觋尤其是男巫称为"尪"。据许慎《说文》解释，"尪"字原义是指"跛曲胫也"，即相当于今人所说的跛子、瘸子。巫、尪对言时往往分指女巫和男巫。春秋时期鲁僖公曾想"焚巫尪"以求雨，战国初年鲁穆公也曾打算曝巫和曝尪。清代学者孙诒让指出，这些与"巫"对举的"尪"都特指男性巫师，相当于《周礼》中的男巫。[①]《荀子·王霸》提到"贱之如侳"，同书《正论》提到"伛巫跛匡"，其中的"侳"和"匡"都是"尪"的假借字。《荀子·王制》还提到"伛巫跛击"，这里的"击"通"觋"。无论"侳"(尪)、"跛匡"(尪)，还是"跛击"(觋)，都是指瘸腿的男巫。巫师被称为"尪"、"巫尪"、"伛巫跛尪"或"伛巫跛觋"，驼背、瘸子成了巫觋的代名词，说明春秋战国时代残疾人尤其是跛者担任巫师已非个别现象，而是一种随处可见的带有普遍性的现象。

相传尧舜手下管理音乐事务的乐正夔只有一只脚，又有人

① 《周礼正义》卷三二。

说夔是一种独脚怪兽。[①] 这些神话耐人寻味。巫师本来擅长歌舞，这使人们容易把他们和"乐正"联系起来。巫师在巫术舞蹈中往往要化装成神灵和怪兽，旁观者看到他们就容易产生对山中鬼怪形象的联想。因此，我们怀疑"夔一足"的神话是在跛脚巫师猖獗一时的大背景上产生的。《庄子·德充符》写了很多"兀者"——被砍了脚的残废，这些兀者如鲁国的王骀、叔山无趾和郑国的申屠嘉等人都有高超的智慧和德行。在这篇文章里，庄子还虚构了一个名叫"闉跂支离无脤"的圣人。闉跂的意思是曲足、跛脚。这串人名可以合译为"跛脚伛背无唇"。残疾的种类很多，庄子为什么偏偏喜欢用断脚者和跛脚者来充当寓言的主人公？为什么那样偏好赋予腿脚不灵便的人以大智大德？联系战国时代普遍存在"伛巫跛匡"的情况来看，庄子的写法肯定受到这一事实潜移默化的影响。腿脚残疾者往往以巫师为职业，从事与心智、神灵、奇迹有关的巫术活动，他们当中有些人确实具有超常的智力。当庄子准备以外形的残缺不全与内在德智的完美作比较时，他自然会首先想到那些跛脚的巫师。但是庄子内心又很看不起巫，《庄子·应帝王》写过神巫技穷即可为例。于是，《德充符》中正面歌颂的外残内全的人物就被写成没有固定职业、不与巫师牵连的兀者和跛者了。一种社会风俗必然会深刻地影响人们的精神生活并在当时的精神产品上留下印记。"夔一足"的神话和《庄子·德充符》中的寓言就是春秋战国时代跛者为巫之风的曲折反映。

理清跛者为巫这一史实，将为探讨禹步起源提供一幅具有参照意义的形象画面。巫师通神降神离不开舞蹈，跛脚巫师当然也不例外。"跛，行不正也。"行步不平衡是跛尪步姿的特点。跛者那只有残疾的脚迈出去步幅较小，而另一只正常的脚走起

① 《尚书·皋陶谟》；《吕氏春秋·察传》；《国语·鲁语下》及韦昭注。

来步幅较大，他们步行、舞蹈时不能像正常人一样左右脚交替迈过，那只偏废的脚总是需要有一个并步才能与另一只脚相配合。跛脚巫师走这种一只脚迈步一只脚并步的步法本是因为他们腿脚有残疾，不得不这样走，然而由于跛脚巫师的巫术活动频繁出现，此种瘸子步法反倒被看成巫师步法的一种特色，渐渐又被看成巫师施术时必须遵循的典范步法、正宗步法，不如此行步反倒不合巫术的要求。再到后来，连那些本来并无残废、腿脚灵便的巫师也不自觉地模仿起这种步法。他们在模仿和继承的同时，一方面根据自身腿脚正常的特点对跛步作了加工，使之更趋规范；一方面又宣称这种步法来自夏禹，使之无比神圣。于是，一种为所有巫师认同的禹步就形成了。我们细看葛洪记录的两种禹步，可以发现它们带有一个共同的特点，即都有并步的动作，这种并步法就是跛巫一瘸一拐走路的遗制。葛洪说禹步第一步与第三步结束时左脚并于右脚，第二步结束时右脚并于左脚，强调左右脚交替并拢，这不过是两脚正常的巫师对原始的瘸腿步法加工改造后的结果。

禹步源于跛步之说并非新解，先秦秦汉学者已经提出这种看法，只不过他们大多仍相信禹创禹步之说，没有将禹步同春秋以来的跛者为巫之风联系起来考察而已。《吕氏春秋·行论》说，夏禹“官为司空，以通水潦，颜色黎黑，步不相过。”夏禹治水时腿脚落下残疾，两脚走路不能递相跨越，只能有一个并步的动作，这就叫“步不相过”。《吕氏春秋》表面没有涉及禹步，但按它的意思很容易推出下述结论：禹步是大禹流传下来的一种“步不相过”的跛脚步法。在《尸子》那里，《吕氏春秋》隐含的这种观点就被明确地表述出来：“禹之劳，十年不窥其家，手不爪，胫不生毛，生偏枯之病，步不相过，人曰禹步。”① 禹步来自夏禹是一种假

① 《荀子·非相》杨倞注引《尸子》佚文。

托，禹步源于步不相过的跛步却是事实。《鹖冠子·环流》写道："积往生跂，工以为师；积毒成药，工以为医。""往"通"尪"，"工"或写作"王"，以作"王"为是。北宋陆佃解释说："跂，跛倚也。师如师巫之师。巫步多跛，故积往成跂，工以为师。"《鹖冠子》的意思是说，一瘸一拐的丑陋步姿演化成为一种独特的巫术步法，那些本来无人理睬的跛者靠着这种跛步反而成为统治者信任的大巫，就像使用毒物者经过长期摸索熟悉了药性，反而被任命为医生一样。西汉末年的大学者扬雄也把跛步视为禹步的渊源。《法言·重黎》写道，有人曾向扬雄请教"黄帝终始"的问题，扬雄回答说：黄帝的故事都是假托，"昔姒氏治水土，而巫步多禹；扁鹊，卢人也，而医多卢。夫欲雠伪者必假真。禹乎！卢乎！终始乎！"晋人李轨注道："姒氏，禹也。治水土涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，是以鬼神猛兽蜂蚤蛇虺莫之螫耳，而俗巫多效禹步。"大禹因治水落下蹇跛之疾，他的跛步本与法术无关，后世俗巫却纷纷仿效跛步并把自己的丑陋步姿美其名为"禹步"；名医扁鹊生于卢邑，后世庸医也都自称太山卢人。存心作伪者必要模仿和利用真实。所谓禹步、卢人、黄帝终始之类，都是骗人的幌子。值得注意的是，扬雄似乎已经觉察到被巫师神化的禹步同大禹没有什么关系，在他看来，将跛步同禹联系起来，就像冒称卢人和信口编造黄帝故事一样，都是托古欺世的行为。

汉代以后，仍不断有人阐述同一观点。明人刘元卿曾援引陈所敏的话说："鹤能巫步禁蛇，故食蛇；啄木（鸟）遇蠹穴，能以嘴画字而成符，蠹鱼自出……此皆鸟之有智者也。巫步又曰禹步，盖以禹为百神所畏而行步蹇跳，巫故效之以令百神也。"[①] 所谓"鸟能巫步"、"禹创巫步"诸说，都是战国以来的旧说，无须深辩。此说值得称道的地方，在于它指出禹步或巫步本是一种

① 《贤奕编》卷四。

“行步蹇跳”式的颇为滑稽的步法。

谈到禹步的起源，还使人联想起战国时代名震天下的墨家学派。墨子及其门徒最信鬼神，先秦诸子百家中只有他们高张“明鬼”的旗帜，只有他们用各种巫术奇迹来证明鬼神的存在和威力。墨家最崇拜夏禹，他们自称本学派的节俭、勤劳、刻苦等作风都是继承了夏禹的风格，他们称禹为“大圣”，认为不合禹道的人即“不足谓墨”。墨家与下层社会的联系最为密切，墨子创立的“巨子”集团就带有民间秘密结社的性质。墨家又最迷信巫术，《墨子·迎敌祠》曾述及多种御敌法术。墨家学说中保留了大量原始宗教和巫术方面的内容，墨家是诸子百家中巫术气味最浓的一个学派。墨家从西汉以后归于沉寂，可是后代术士特别是那些曾受到墨学中巫术糟粕深刻影响的术士并没有忘记墨子，他们把充满妖妄气氛的方术书《五行记》归到墨子名下不是偶然的。根据以上种种迹象分析，禹步这个名称很可能就是由战国后期的墨家门徒发明的。这些人本来就喜欢夸张夏禹的劳苦之状，只有他们才会根据这种夸张作出禹在平治水土时曾落下蹇跛残疾的推想，也只有他们才能进一步将巫师的跛步同想像中夏禹的跛脚联系起来。

## 六　巫术灵物的形成及运用

巫术灵物是指与巫术活动直接关联、被认为具有超自然力量或起某种巫术作用的物品。巫师施术时也要使用一些与巫术关系不大的器具如木桌、大瓮、水盆等等，这类物品都不在我们所说的巫术灵物的范围之内。

实施巫术很少有徒手进行的，即便是自诩功力高强的巫师也离不开巫术灵物。巫师的“巫”字本来就可能是对某种人工制造的巫术灵物的摹写。古文字中的巫写作  ，像两工交叉之形；

又写作弄，像两手持玉之形。[①] 巫既可用于手持，表明它是一种器具。《周礼·壶涿氏》记有一种“以牡橭午贯象齿而沈之”的杀神法，是将两段象牙一纵一横贯穿橭木，组成一种十字形的特殊器具，沉在水底以驱杀水神、化渊为陵。上引秦简《日书》也说，出城前禹步念咒，“五画地”，继之拾取图画中央的土揣在怀内，远行时就能辟除灾祸。“五”通“午”，有交叉、交贯的意思。所谓“五画地”即午贯画地之意，是说在地上画一个纵横交叉的十字形或×字形。唐人孙思邈介绍过在火上画十字以禁治蛇毒的法术；明人高濂也介绍过用筷子摆成十字形以破解工匠魇魅术的方法。[②] 由此可见，古代术士一直对交叉形的器具和图像有着特殊的偏爱。据此推测，最早的巫字或许就是“午贯象齿”一类巫术灵物的象形。巫师的形象与常人没有多大区别，他们的特点在于经常使用巫术灵物。造字者用象征灵物和象征手持灵物的玉、弄两字来表示巫师这类人是很自然的。

巫术灵物涉及植物、动物、人体以及包括人工制品在内的各种无机物品。各地风俗的差异和民族习惯的不同会形成不同的巫术灵物；随着时代的发展会不断出现新的巫术灵物；一种巫术灵物也会派生出许多性质相近的灵物。因此，中国古代巫术灵物的品种形形色色，蔚为大观，正如古代药物的品种一样，永远没有人能对它们作出确切的统计。

上文曾根据巫术原理的不同将巫术分成借助超自然力的巫术和交感巫术两大类。巫术灵物的形成也以这两种原理为基础。

许多物品被用作驱鬼除邪的武器是由于人们认为它蕴含着超自然力量。这些物品无论在巫术实践之中还是在巫术实践之

---

① 杨树达：《积微居金文说·余说·史懋壶跋》。

② 《千金方》卷二五《蛇毒》；《遵生八笺》卷七。

外都是人们敬畏膜拜的对象，都被看成具有神秘威力的非凡之物。巫师拿这些东西驱鬼除邪，不是因为它们与施术对象有某种相似或有过接触，而是因为在巫师看来它们天然地具有震慑和压伏邪祟的功能。常常用于辟除鬼魅邪祟的桃木、桑木、大青石、玉石、雄黄等等在日常生活中就是人们膜拜的圣物和宝物。血液和红色物品被当作巫术灵物是基于血液、红色与灵魂相通的观念。镜子被用来驱逐鬼魅是基于镜子能映照灵魂的观念。用神荼郁垒的画像、钟馗画像、张天师塑像、秦叔宝和尉迟敬德的画像辟除邪祟，是来自对神话人物和历史人物的崇拜。用狗皮止风，用白茅招神，用兰草、大蒜除祟，都与古代祭祀制度和斋戒制度有关。印章和钱币被当作灵物，来源于对权力和金钱的崇拜。蛤蟆、蜥蜴、蛇被用来驱旱求雨，是因为它们曾被视为与雨水有关的神物。符箓、《周易》、八卦图以及巫师制造的各种器具被认为凝聚着神灵或巫师的超常法力，因而也被用作巫术灵物。上述与超自然力信仰密切关联的灵物都是最典型的巫术灵物。

交感巫术中使用的灵物，其形成的依据是相似律和接触律。代表攻击对象的木偶、土偶、画像，用于致爱的无风独摇草、喜鹊、鸳鸯，用于生育男孩的雄鸡鸭毛、斧头、大刀、弓弦和男子衣冠，用于致富的猪耳、粟豆和富家土，用于令人孝顺的猪肝、狗肝，都是由于与施术对象属于同类或其特性与巫术目的有某些相似之处而被用作巫术灵物。用于辟邪的牲畜粪便、人粪便、灰垢、沙土、经衣、裈裆等秽物，以及烟火、爆竹、虎头、干蟹、怪异面具等可惧之物，都是依据“人所厌恶的鬼必厌恶，人所畏惧的鬼必畏惧”的联想而形成的巫术灵物，它们的灵化原因也都基本符合相似律这一原理。用于控制他人灵魂的头发、眉毛、指甲，用于召唤亡灵的死者遗物，是依据巫术中的接触律形成的灵物。交感巫术中使用的灵物是一种有时限的灵物，它们的灵异特性

只有在巫术实践中才被承认。离开巫术实践,这些物品毫无神秘可言,有些东西甚至一钱不值。

中国古代流传着很多与巫术灵物有关的神话,这些神话产生的年代一般晚于巫术灵物形成的年代。某种巫术灵物传用已久,有些人觉得应当对它们的灵异特性作出解释,于是就产生了相应的神话。神荼郁垒在大桃树下捕捉恶鬼的神话,羿被桃杖杀死的神话,都是为解释桃木的神秘威力和"鬼畏桃"的观念而创作的。黄帝铸制大镜,秦德公用朱丝伐断神树,诸葛恪用桑木煮烂老龟,南朝人用楝叶救助屈原,杀鬼丸的来历,蟆字的形成,以及鬼畏唾、鬼魅忌狗、鬼魅害怕青牛舄奴等神话传说,都可以看作对某种巫术灵物的灵异来由所作的解释。解释总是滞后于实践,所以这些神话肯定是在某种巫术灵物业已流传之后才形成的。尽管如此,一些神话故事所反映的神秘观念,可以说明某种巫术灵物和巫术手法的存在与流行,例如鬼畏唾的传说可以印证唾法的流行,鬼魅忌狗的传说可以印证犬禳法的流行,因而这些神话对于研究某一时代的巫术现象仍具有非常重要的参考价值。有些巫术灵物如门神像、张天师像等等直接来源于神话传说,这类在神话流传之后形成的灵物只占少数。

从一种原始的巫术灵物中可以派生、演化出一系列性质相近的灵物。从桃枝、桃杖演化出桃弓、桃俑、桃板、桃符,演化出桃印、桃殳、桃刚卯,又演化出桃汤以及桃胶、桃蠹屎等灵物。以血液崇拜为基础形成了以血涂器的衅礼,血液崇拜和涂血法术又共同导致了尚赤观念,由此形成了朱丝、朱带、朱衣、朱符等灵物,从朱丝灵物又进一步演化出五彩丝、五彩缯等辟邪灵物。找出这种通过不断演化而形成的巫术灵物家族,可以理清一种巫术的演变轨迹并有助于把握巫术演变的一般规律,因而是巫术史研究中极有意义的课题。

同一种巫术灵物在用途方面往往有很大不同。蛤蟆、蜥蜴

可用于求雨，又能用来制止淫妒。鸡翅之毛可用于兴风，可用于辟除瘟疫，又能用来致爱和生男。纸偶、画像有时代表攻击对象，有时却被直接用作攻击武器。同一种巫术灵物在用途上差别如此之大，主要是因为施术者在运用灵物时是从不同的巫术观念和巫术原理出发的。焚烧鸡翅以呼唤疾风，是在利用鸡翅的兴风威力；焚烧鸡毛以除瘟疫，是在利用鸡的一般驱邪力量；焚烧鸡毛用水冲服以获得女人的爱或使胎儿变女为男，是专门借用雄鸡的雄性力量。施术者在运用灵物时往往取其一点不计其余，他们只考虑巫术灵物所包含的与即将进行的法术相关的特性，而完全舍弃这种灵物所具有的其他性质。将狗肝和在泥土中涂抹灶台可以使家人顺从孝敬，将狗毛放在一对夫妻床内却能让他们互相憎恨。同是使用犬体上的东西，用意、取舍却大不相同。狗肝涂灶术只取狗的忠诚特性，犬毛放置术只取狗的吠啮特性；前者不考虑狗肝涂灶会导致家人互相憎恶，后者也不考虑放置犬毛有可能使夫妇彼此忠诚。总之，一种巫术灵物的用途完全视施术者从何种观念出发而确定，不同的人可以从各自不同的角度去理解巫术灵物的妙用，可以用一种灵物达到不同的巫术目的。

从同一种观念和原理出发，巫术灵物的用途也可以不断延伸和扩大。古代术士认为七月七日将蜘蛛网放在衣领内可以遇事不忘，又认为将蜘蛛汁涂在女人衣服上能使她“夜必自来”。这两种法术都在利用蜘蛛网汁的粘附特性，其中的一种方法可能是从另一种方法推衍出来的。用月事布包裹蛤蟆埋在灶前本是一种止妒术，后来又被说成是令人孝顺的法术。不妒则无可无不可，唯命是听则必然孝顺，所以止妒灵物可以转用为致孝灵物。与此相似，“埋发灶前，妇安夫家”的致爱法又被用作解怒法。蛤蟆能使人免受兵器的伤害，又能使妇女生育贵子。不受兵器伤害意味着有神呵护，有神呵护则必然富贵，因而辟兵灵物

可以转用为致贵灵物。原蚕屎能将胎儿变女为男，又能使人致富。多子意味着增加劳动人手，人丁兴旺自然可以致富，因而生子灵物可以转用为致富灵物……

在巫术实践中，施术者往往同时运用多种巫术灵物。桃棒与芦苇苕帚的组合，桃弓与棘矢的组合，桑弓与蓬矢的组合，青牛与髯奴的组合，都曾是比较固定的灵物组合形式。不按固定形式综合运用多种巫术灵物的事例更为常见。人工制作的巫术器具往往集多种灵物于一体，如桃板本身就是灵物，再在上面用朱砂写上灵符，就成为一种综合性的巫术武器。古代术士还常用多种巫术灵物合成巫术性丸药，如主要用于辟兵的“萤火丸”就是由 9 种灵物配制而成；用于养胎和变女为男的“丹参丸”是由 19 味药材配制而成，其中至少包括 3 种巫术灵物。同时使用多种灵物意在加强攻击力量，使巫术获得更为明显的效果。

大多数巫术灵物是人人可以使用的。灵物的效力被认为是不以人的意志为转移、不受使用者的身份和才能限制的。人们相信，只要按照同一方法使用同一灵物，无论施术者是巫师还是普通人，都会收到同样的效果。弄清古人对巫术灵物的这种看法很有意义。有人企图用巫师的特异功能论证古代巫术的有效性，论证巫术灵物的有效性，其荒谬之处就在于忽略了一个基本事实，即古人在灵物使用方面本来不要求使用者必须具有某种特殊的功力。相信灵物就是相信巫术，它与科学是根本对立的。

## 七 咒语的起源及演变

咒语是巫师和其他施术者用来驱除鬼魅邪祟、消灭各种危害的巫术语言。

咒语的形成与无限夸大语言的功效有关。人类语言本是一种能动性的符号系统，它除了反映外部世界、表达情感、传递和

交流各种信息等等功能以外，还可以直接引起外部世界的变化。用语言控制驯化的牲畜，用呵斥阻止他人特别是从属者的某种行为，用恐吓性的言词震慑对方，往往能收到一定的效果。巫术意识强烈的人由此产生联想，认为某些攻击性的语言具有特殊威力，可以随时随地用来贯彻自己的意志，控制和改变事物的现状。尤其是当他们针对某种事物和现象说了某句话而这些客体恰巧发生了令人满意的变化时，例如在他们诅咒某人速死而这人恰巧不久死去的时候，他们就将这些语言视为客体变动的原因，视为控制事物变化程序的秘诀。

专职巫师出现以后，巫师经常以通神降神者的身份实施巫术，这时他们使用攻击性、役使性的语言已不再是基于对诅咒语句的简单迷信，而是基于某种原始的宗教信仰。他们代表神灵发号施令，通过号令将神灵赋予的超自然力量施加到客体身上，从而使咒语成为一种更具威力的巫术手段。随着巫术实践的发展，巫师不断对这些攻击性、役使性的言辞加以总结和整理，使咒语的形式也日趋规范。这种被巫师和社会认同的规范化的咒语是更成熟的咒语，它的出现排除了咒语使用过程中的随意性，使滥创咒语、滥用咒语的混乱状态得到整治，使咒语的运用成为一种专业化的巫术技巧，同时也使巫术咒语与日常生活中的诅咒语言在性质上有了更严格的区别。一般的诅咒和恐吓并不具有巫术性质，只有当这些语言被看成一种超自然力的载体，被看成一种与鬼神有关的进攻武器，被当作一种特殊的辟邪灵物来使用的时候，它们才会转化成巫术咒语。

先秦秦汉时代，诅咒行为一般用“祝”字表示。《释名·释言语》说：“祝，属也，以善恶之词相属著也。”求福和驱邪，祝愿和诅咒，本是同一件事的两个方面，从善的方面说是祝福，从恶的方面说就是诅咒，它们在宗教、巫术实践中往往混在一起，所以古人用同一个“祝”字来表达这两层含义。古代的祝官如《周礼》中

的大祝、小祝、丧祝、甸祝、诅祝、女祝等等实际上都是巫师，他们和其他巫师的不同只在于他们更擅长使用咒语和更经常地宣读祝辞。古代医家有“祝由科”，祝由的本义就是念咒。大概从汉代开始，人们才造了一个与“祝”字声音相同的“咒”字专门表示诅咒之义。不过，汉代以后很多人仍然沿用传统的语言习惯，用“祝”字来指称一切诅咒行为。

中国古代的巫术咒语大致经历了两个发展阶段。先秦至西汉时期的咒语比较简单和质朴，咒语开头往往有一声呼号或有一个感叹词。从东汉开始，巫师创制咒语时有意模仿公文格式，咒语趋于繁复、华丽和规整，突出的特点是咒语结束时加一句比较固定的催促语。

今人所能见到的先秦时期比较典型的巫术咒语，合计不过数则而已。传说商汤时有人在郊野四面张网，诅咒飞禽走兽说：“从天坠者，从地出者，从四方来者，皆离(罹)吾网！”① 《山海经·大荒北经》说，驱逐旱神女魃时，需要高喊：“神北行！”《礼记·郊特牲》说，年终蜡祭上要念咒语：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽！”这些咒语都是直接向对象发号施令。

西周以来，施术者在举行与神灵、灵魂有关的巫术活动时，常常先呼“皋”字，然后发号施令。周人招魂复魄时，招魂者就是在呼“皋”之后才呼唤死者的名字。据郑玄解释，皋是一种拖长了声音的呼唤语，我们猜想它可能近似于现在招呼他人时使用的“唉——”“喂——”之类。发令之前长呼“皋”字，意在引起被呼唤者的注意。战国巫师念咒时仍然常常先呼“皋”字。上引秦简《日书》甲种记载的出行咒语以及同书记载的驱梦咒语都是首先呼“皋”。到西汉时期，念咒时呼“皋”的现象已不太常见。马王堆帛书《五十二病方》记录了将近30种祝由方法，只有一种治

① 《吕氏春秋·异用》；《史记·殷本纪》。

痈的咒语先呼“皋”字。这则咒语祈求山陵帮助制伏痈鬼，呼“皋”可能是为了呼唤山神。《文选·西京赋》薛综注说：“神皋，接神之声。”对比以上咒语分析，“皋”可能是当时呼唤神灵的专用词语。以“皋”开头的咒语东汉以后已极为少见。

马王堆古医书记录的一些咒语在主要内容之前加有感叹词。《五十二病方》中一条治毒蛇咬伤的咒语先呼表示痛苦的“嗟！”另一条治阴囊肿大的咒语先呼表示惊讶的“吁！”此外，《五十二病方》所记疗法中的贲、喷、歊诸字也很值得注意。这些字的用法可能有两种情况。治小儿发热抽搐的咒语第一句是“喷者剧喷”，下面才说到要杀死恶鬼等内容。这里的“喷”是指喷气、喷水或喷唾。巫师宣称“喷者剧喷”含有威吓恶鬼之意：我现在就要猛烈地“喷”击你们，再不逃走就会如何如何。另一些咒语中的“歊”似乎是一个感叹词。如治疔漆疮的咒语“歊！漆”、“歊！漆王，若(汝)不能漆甲兵，令某伤……”，其中的“歊”当即后世表示唾弃的语气词“呸”。歊、呸双声，自可通假。《千金方》卷五记有一种治客忤的咒法，咒法要求吐十四口唾沫，喊十四声“啡”。啡即呸。拿这个例子同《五十二病方》相对照，大致可以肯定“歊”即“呸”。巫医在噀唾的同时发出“呸”声，表示对漆鬼的唾弃和轻蔑，然后再数说漆鬼的罪状，宣布对漆鬼的惩罚，这与西汉咒语中先呼皋、嗟、吁的咒语属于一类。

东汉时代是巫术咒语趋于定型的时期。道教创立之前，民间巫师已开始致力于咒语的规范化，像“急急如律令”等公文语言就是首先由普通巫觋引入咒语的。道教创立之后，道士为树立和维护本教法度谨严的形象，势必要在吸收民间巫术的同时又对它作进一步的加工和整理。道士使用的咒语规范严整，使得他们的宗教巫术活动更有吸引力，更易得到他人的仿效，这反过来又推动了规范化巫术咒语的传播。

东汉以后，一套完整的咒语主要由示威语、惩戒语和催促语

三方面内容所构成。咒语的前两部分是历史上一切咒语的基本内容。不过,汉代以前的咒语大多只有两项中的一项,而东汉以后有更多的咒语把这两项内容同时表现出来,显得比较完整。最后一项催促语则是东汉以来巫术咒语所特有的惯用结束语。

示威语最常见的形式是向施术对象宣布神灵已经降临或巫师具有神灵所赋予的超常法力。《五十二病方》中已有"浸燔浸燔虫,黄神在灶中。□□去,黄神兴"、"帝有五兵,尔亡(无)"一类咒语,这些咒语就是用黄神、上帝来威吓恶虫。后世道教咒语中的示威语也以召神为主要内容,只是召唤的神灵更多,咒语的气势更大而已。道经《太上三洞神咒》卷一所载《天蓬真君神咒》为:"天蓬天蓬,九玄煞童。五丁都司,高刀北翁。七政八灵,太上皓凶。长颅巨兽,手把帝钟。素枭三神,严驾夔龙。威剑神王,斩邪灭踪。紫炁乘天,丹霞赫冲,吞魔食鬼,横身饮风,苍舌绿齿,四目老翁。天丁力士,威南御凶。天驺激戾,威北衔锋。三十万兵,卫我九重,辟尸千里,祛却不祥。敢有小鬼欲来见状,镘天大斧,斩鬼五形,炎帝烈血,北斗然(燃)骨,四明破骸,天猷灭类,神刀一下,万鬼自溃。急急如律令!"按上文的分析,此咒"敢有小鬼欲来见状"以上的文字就属于示威语。为了震慑小鬼,首先必须壮大声势,所以诵咒者按自己的想像请来了各种威力无比的神灵和三十万神兵。在道教咒语中,三十万兵马并非大数。道经《太上洞渊神咒经》卷七说:"自大汉以来,有五通大鬼,鬼名王翦、白起、韩章、乐阳、楚狂。又有郝景、女娲、祝融三万九千人各领八亿万人,此鬼从伏羲以来帝王相丞。此大鬼主召领十二万人,天下小鬼依凭求食,与其鬼王作兵来耗动万民……"恶鬼既如此之多,对付它们的神兵天将自然也应该数以亿计。

为了向鬼魅显示威力,诵咒者还常常自称神人或宣称自己在神仙那里学过制鬼法术。这种自我夸耀、虚张声势的示威语

在孙思邈《千金翼方》卷二九《禁经》记录的禁咒中最为常见。如该书《禁鬼客忤气》所载一则咒语为："吾为天师祭酒，为天地所使，身佩乾灵之兵百千万亿，在吾前后，罗列左右，何神敢住，何鬼敢当？正神当住，邪鬼速去！急急如律令！"此外如"吾上太山府谒拜皇老君，交(教)吾却鬼，语我神方"；"吾上知天文，下知地理，天地夫人教吾禁名，能禁疫鬼"等等，不胜枚举。因为道士、巫医常用噀唾方法为人治病，所以《禁经》所记咒语中夸大唾液威力的示威语也很多见。(详见下章"唾法"节)

列举恶鬼恶虫的名字，揭示其亲属关系并对其父母兄弟实施攻击，是示威语的另一常见形式。汉代咒语中这类示威语已不鲜见。马王堆汉墓帛书《杂疗方》、《五十二病方》记录的治蛇虫螫伤的咒语中都有列举蛇虫家族成员的名称或直接辱骂蛇虫父母的内容。此类咒语在魏晋隋唐间尤为常见。《千金翼方》卷三〇记录的一则禁咒注鬼的咒语为："注父张，注母杨，注兄靖，注弟强，注姊矩，注妹姜，知汝姓字，得汝宫商，何不远去，住何所望？前出封侯，后出斫头；前出与赏，后出与杖。汝今不去，住何所望？急急如律令！"其中"知汝姓字，得汝宫商"一语最可注意。它表明在咒语中揭示鬼怪的姓名和亲属状况，寓有"你们的隐情我全掌握"之意。这是一种特殊的示威方式。

汉代以后的示威语往往提及五方神灵，制造一种"神灵无处不在，邪祟无处可逃"的声势以加强咒语的威慑力。下面两段从完整咒语中节取的示威语就是如此："东方青帝甲乙君，南方赤帝丙丁君，西方白帝庚辛君，北方黑帝壬癸君，中央黄帝戊己君，千乘万骑护卫吾身"；"东方青帝禁驾青毒，南方赤帝禁驾赤毒，西方白帝禁驾白毒，北方黑帝禁驾黑毒，中央黄帝禁驾黄毒"。[①]还有大量咒语直接述及金、木、水、火、土，这类咒语与列举五方

① 《千金翼方》卷二九《禁温疫时行》、《禁疮肿》。

神灵的咒语实属一类。由五行观念派生的五方神名先秦时代就已出现,但巫师频繁地将五方神名运用到咒语当中却是汉代以后的事情。此外,示威语中提到"四灵"和四方神威的例子也很多见,如"吾头戴朱雀,足履玄武,左挟青龙,右挟白虎";"北风飘飘至,西风郁郁来,南丹凤翱翔,东火龙徘徊"等等。①

所谓"惩戒语"是指咒语中表示如何惩罚鬼怪的那部分内容。惩戒语在汉代咒语中已很常见。《五十二病方》中有"抉取若刀,而割若苇(尾),而刖若肉"、"不亡,泻刀为装(斨)"、"涂若以豕矢(屎)"、"编若十指,投若(于)水"等威逼恶鬼的语言。《续汉书·礼仪志》所载东汉驱疫咒语的后半段"凡使十二神追恶凶,赫(借为拺,撕裂)女(汝)躯,拉女干,节解女肉,抽女肺肠,女不急去,后者为粮",更是典型的惩戒语。汉代以后,惩戒语几乎成为咒语中必不可少的组成部分,不涉及拘、折、破、杀、伐、斩、灭、死、食、除等惩戒字眼的咒语反属少数。诸如"(五毒)不止不已,拘汝牙,折汝齿"、"谁使汝(喉痹)著人喉里,拘汝牙,折汝齿,破汝头,破汝胁"、"后出斫头"、"汝若不去,吾遣张丞伯捉汝缚送镬汤"、"汝不疾去,咸盐苦醋唾杀女(汝)"之类的惩戒语令人目不暇接。惩戒语一般列在示威语之后,表现为"违者如何"、"敢不从命,如何如何"的句式。也有不少惩戒语与示威语混在一起,这时就很难将两者严格地区分开来。

最能反映咒语格式化的是加在咒语末尾的催促语——"急急如律令"。东汉以后绝大多数咒语后面都缀有这句话,所以它事实上已成为整套咒语的固定结束语。在道家咒语中,"急急如律令"还有"一一如太上口敕律令"、"急急如太上口敕律令"、"急急如太上口敕杀鬼安民律令"、"急急如律令敕"等表现形式。"急急如律令",是要求鬼魅邪祟赶紧按神灵和巫师的法令办理,

① 《千金翼方》卷二九《禁温疫时行》;《太上三洞神咒》卷二。

不得拖延。其他形式的催促语，意思与“急急如律令”大体相同。

“如律令”和“急急如律令”本是汉代政府文告中常用的术语。汉武帝时发布的文书中已提到“如律令”这个术语：“(元狩)六年四月戊寅朔癸卯，御史大夫汤下丞相，丞相下中二千石，二千石下郡太守、诸侯相，丞书从事下当用者，如律令！”① 这是一份逐级传达政府决定的文书。“如律令”的意思是说像执行律令一样执行这一规定或按有关律令从速办理，相当于现代公文中常用的命令语“务必遵照执行”之类。汉成帝时，琅邪太守朱博为督促姑幕县长官缉捕盗贼，口占檄文说：“檄到，令丞就职，游徼王卿力有余，如律令！”② 居延汉简中也有“受报如律令”、“书到如律令”、“如诏书律令”等惯用催促语。③ 东汉安帝永初二年(108年)，朝廷向上郡(今陕西北部及内蒙乌审旗)有关官员发布命令：“发夫讨叛羌，急急如律令。”④ 东汉熹平四年(175年)韩仁碑文中也有“如律令”一类字眼。⑤ 东汉末年陈琳写的两篇檄文仍遵循汉代公文格式，以“如律令”和“如诏律令”作结。⑥ 律令在汉代官吏心目中具有极高的权威，朱博所谓“太守汉吏，奉三尺律令以从事耳”，就是最好的说明。汉代政府能有效地控制辽阔的疆域，很大程度上是依靠一整套严密的律令和保障律令贯彻执行的规章制度。上级在下行公文中加上“如律令”等语句，意在赋予文告内容以律令的威严，使有关命令和规定能更迅速地传达各地，并使下级机关更迅速更坚决地付诸实施，而这个

① 《史记·三王世家》。
② 《汉书·朱博传》。
③ 陈直：《汉书新证》，天津人民出版社1979年版，第416页。
④ 严可均辑：《全后汉文》卷九七《诗羌符》。
⑤ 高文：《汉碑集释》，河南大学出版社1985年版，第430页。
⑥ 《文选》卷四四《为袁绍檄豫州》、《檄吴将校部曲文》。

目的在汉代基本上达到了。

官府文告的强大威力给汉代巫师留下了十分深刻的印象。他们非常羡慕这种威力,非常希望自己对鬼魅发布的号令也能像官府文告和朝廷律令那样具有不可抗拒的力量。对公文威力的崇拜驱使巫师去模仿这些文告的格式和语言,于是,最能体现公文威力、具有强烈役使色彩的"如律令"、"急急如律令"等公文用语就很自然地被巫师们移植到咒语和咒文之中。陕西户县汉墓出土的陶瓶上有一篇写于东汉顺帝阳嘉二年(133年)的咒语性质的解除文,文末即以"如律令"三字为结。① 河南洛阳西郊东汉地层出土的巫术用陶瓶上则有"解注瓶,百解去,如律令"字样。② 这些考古资料表明,东汉时代民间巫觋已将公文用语"如律令"吸收到咒语中来。道教形成后,道士继承了这一惯例。从此,用"如律令"、"急急如律令"结束诅咒就成为中国巫术咒语千篇一律的固定模式了。

关于"急急如律令"的含义,后人有过不同的解释。宋人李资翁《资暇录》介绍:"符咒之类,末句'急急如律令'者,人皆以为如饮酒之律令,速去不得滞也。一说汉朝每行下文书,皆云'如律令',言非律非令之文,书行下当亦如律令,故符咒之类末句有'如律令'之言。"第一种说法显属附会,后面"一说"则符合史实。但是李资翁认为这两种说法都不正确,他的看法是:"律令之令宜平声,读为零(李氏自注,音若《毛诗》'卢令令'之令,若人姓令狐之令也。)律令是雷边捷鬼,学者岂不知之?此鬼善走,与雷相疾速。故云如此鬼之疾走也。"③ 后世道士确以律令为雷部神名,但如此解释"急急如律令"却不可信。以律令为雷边捷鬼,可

① 禚振西:《陕西户县的两座汉墓》,《考古与文物》创刊号。

② 郭宝钧等:《1954年春洛阳西郊发掘报告》,《考古学报》1956年第2期。

③ 《说郛》卷一四引。

能是道教咒语“急急如律令”广泛流行之后才出现的观念。上引道家咒语“急急如太上口敕律令”等催促语，按李氏之说是讲不通的。宋人王楙、赵彦威，明人郑瑗、都称，清人俞正燮、梁绍壬等都曾批驳李氏的谬说，指出咒语“急急如律令”是窃用了汉代公文语言，他们的看法是正确的。①

诵咒驱邪的巫师一贯重视语言形式，东汉以后道士、巫师所用的咒语在形式上尤为规整。三言、四言、五言、七言句式的咒语都很常见。这类咒语，句子匀称，韵脚整齐，念起来朗朗上口，铿锵有力。为使咒语具有雄壮的气势，诵咒者还大量使用排比句，不厌其烦地反复强调一个相同、相近的意思。如一则呼唤风沙和黑暗的《五黑咒》说：“天濛濛，地濛濛，人濛濛，鬼濛濛；天黑黑，地黑黑，人黑黑，鬼黑黑；天断头，地断头，人断头，鬼断头；天沉沉，地沉沉，人沉沉，鬼沉沉，大湖沉沉，小湖沉沉，天地沉沉……”② 一种用于预防恶人恶鬼侵害的咒语说：“人皆浊，我独清；人皆去，我独停；人皆极，我独丁；人皆枯，我独荣；人皆破，我独成……”③《太上三洞神咒》卷三所载用于役鬼驱邪的《天蓬大咒》，更像一首描写神仙巡行的五言诗：“大道玄元始，覃恩出上清。九天排队仗，五岳列班迎。万里风云合，千山草木平。云垂过北海，雨阵激南溟。黑煞为中禁，天蓬见外营。灵官持玉印，太乙捧金晶。猛将骑朱虎，先锋跨大鲸。电火(光?)飞猛火，雷鼓震天廷。号令传三将，诛伐用六丁。四向神豁落，童子尽开明。地网周围布，天罗匝匝行。火轮红焰起，雨盖碧烟生。摆撼乾坤动，翻腾宇宙惊。渴吞沧海竭，力压泰山倾。虎应庚辛白，

① 王楙：《野客丛书》卷一二；赵彦威：《云麓漫钞》卷七；郑瑗：《井观琐言》卷二；都称：《听雨纪谈》；俞正燮：《癸巳存稿》卷一三；梁绍壬：《两般秋雨盦随笔》。

② 《太上三洞神咒》卷六。

③ 《千金翼方》卷三〇《护身禁法》。

龙乘甲乙青。斩馘颠狂祟,消除凶毒精。下鬼与妖怪,何敢共战争。群邪皆荡尽,人道永安宁。急急如律令敕!"咒语繁复和整齐到如此地步,反而不如先秦时代那些简单质朴的咒语更有震撼力。先秦人呼喊"神北行!"呼喊"土反其宅,水归其壑",让人感到诵咒者真正相信自身的法力和咒语的威力,而后代这些过分注重形式的咒语却给人以空虚矫情、华而不实之感。这些咒语的作者似乎完全忘记了他们是在与鬼作战,把主要精力都用在了修饰语言和卖弄文字技巧方面。

中国古代流行过各种用途不同的咒语。有解除自然危害的咒语如求雨咒、灭火咒、治病咒等,有解除人际危害的咒语如防盗贼咒、辟兵器咒等,还有大量没有具体攻击对象可言的辟邪咒语。此外,道教徒还创造了很多用于自我修炼、自我保护的咒语,如修行咒、安魂咒、理发咒、栉发咒、著衣咒、洗手面咒、未食咒、三时食饭咒等等。①。

佛教传入中国后,佛家咒语也产生过一定影响。这些佛咒有的来自意译,有的只是梵语译音。佛教兴盛之后,道士每每袭用佛家咒语。如道经《太上三洞神咒》卷一所载《金光神咒》中"啼哆哽唎"等三十多个带"口"偏旁的字,就都是佛咒译音。除了佛道合璧式的咒语以外,有的道士更为大胆,他们常常直接使用佛咒而不加任何宗教上的伪装。

东汉以来巫术咒语的繁复化、规范化是相对先秦咒语而言的。事实上,在道士、巫医使用规范化咒语的同时,民间一直流传着很多简单的毫无章法可言的咒语。在规范化咒语更受尊崇的时代,这些原始低级的咒语毕竟已退居于支流的地位。

在民间传说中,咒法的威力往往被夸大得没有边际。宋人沈括在朝廷任职期间读过雷州奏牍中记录的一件奇闻:有位乡

① 《云笈七签》卷四六至四七。

间巫师本领非凡，他对着切碎的熟肉念咒，能使碎熟肉变成完整的熟肉；再念咒，熟肉变成生肉；继续念咒，生肉就活动起来，并根据肉质的不同分别恢复成小型的牛或羊。重新念咒，牛羊渐渐变大，再后来又还原成熟肉。人们吃过被他咒过的熟肉，就觉得腹内有物摇动，只好带上财物前来请他解咒，否则食肉者就会腹裂而死，而且死时会有小牛或小羊从裂缝中窜出。后来这位巫师把别人咒死，被村民告发。官府提审巫师，发现他的咒语不过是"东方王母桃，西方王母桃"两句简单的话。[①] 这则极其荒诞的传说从一个侧面反映了当时人对巫术咒语的迷信。清人李王逋在《蚓庵琐语》中说："意想所注，物即成焉。无暇远论，世有最平易而甚验者，如民间畜养母鸡，生卵无雄，取卵向灶内咒之云：'与灶鸡打雄！'即与抱伏，日满出雏，羽毛必黑。此非意向所成耶！"李王逋还由此发挥说："是知纸钱衣帛，可作冥资；画马鹤龙，可供骑御；木俑殉葬，可为奴婢；水火祭炼，可使绝食而上升。意想所化，理固然也。"纪昀也曾分析道："《酉阳杂俎》载骰子咒曰：'伊帝弥帝弥揭罗帝。'诵至十万遍，则六子皆随呼而转。试之或验或不验。余谓此犹诵'驴'字治病耳。大抵精神所聚，气机应之；气机所感，鬼神通之。所谓至诚则金石为开也。笃信之则诚，诚则必动；姑试之则不诚，不诚则不动。凡持炼之术，莫不如是，非独此咒为然矣。"[②] 李、纪两人的解释可以概括为八个字：心诚则灵，信即有效。在无视客观规律，任意夸大精神力量方面，李、纪的思想与巫师毫无区别，他们说出了许多巫师想说而又不会说的话。与上述理论不同，方以智对一些自防惊恐的"辟邪"咒语的分析还比较合理。他认为这类咒法不过是一种"内定之功"："人心有所依归，不动他虑，则邪气退避，此内定之

① 《梦溪笔谈》卷二一。

② 《阅微草堂笔记》卷一二《槐西杂志二》。

功也。”[①] 身处恐怖境地的人通过默念咒语集中意念、保持镇定，自然有可能驱除他们自己幻想出来的鬼魅并最终摆脱恐惧。除了这种自壮胆气的意义之外，咒语不可能产生任何真实的效用。所有试图证明咒语具有超自然力量的理论都是自欺欺人的。

## 八 符箓的起源及演变

中国古代的巫师特别是道士常常画些神秘怪诞的图形来驱邪治病，这些图形统称“符”或“符箓”。

和咒语“急急如律令”的起源一样，巫术上的“符”这一名称也是来自巫师对政治军事用语的模仿。符，原指发兵、过关用的凭证。《说文解字》说：“符，信也。汉制以竹，长六寸，分而相合。从竹付声。”《释名·释书契》说：“符，付也。书所敕命于上，付使传行之也。亦言赴也，执以赴君命也。”符的形制是将写有文字的竹片、木板或其他物品一分为二，国君与臣属、官府与个人各持一片(符)。将领调动军队，一般人通过关卡，只有在自己所持的符与国君、官府保存的另一片符相合时才会得到批准，这就是许慎所说的“分而相合”的验符方法。验符合符制度从战国时代盛行起来。当时魏秦等国国君都用铜虎符作为传达命令、调兵遣将的凭证。魏国信陵君为调兵援救赵国，必须先设法窃取魏王的半个虎符并假造命令；传世的秦国新郪虎符铭文中明确规定，调兵 50 人以上，必须会合王符后才能行事。战国文献还经常提到“符节”、“符契”等名称，如《周礼·掌节》说“门关用符节”，《韩非子·主道》说“符契之所合，赏罚之所生也”。节、契都是与符性质相同的物品。战国以后历代统治者都把使用兵符、关符

① 《物理小识》卷一二。

作为控制官僚和人民的重要手段。[①] 拿汉代来说，汉文帝二年（前178年）曾向郡国守相分发铜虎符和竹使符，其中的竹使符即后人所说的“令箭”。[②] 汉代过关用的凭证有符、传、过所、繻四种形式。符上刻齿，分为左右两块，“先寄右符至所到之地，用以合符”。符上详记日期、符的齿数和长度以及过关者的姓名、年龄甚至相貌。[③] 用符制度对术士的思想影响很大。符可以调兵遣将，可以使人通行无阻，它代表着敕命、威严和力量。术士们通过文字、图像对鬼神发号施令时，希望这些驱鬼武器具有与符同样强大的威力，所以他们将这些文字、图像也称作“符”。

巫术用符最早出现于战国时期。睡虎地秦简《日书》乙种记有一种出行巫术：“禹符，左行，置，右环（旋）曰：（下阙）右环曰：‘行邦令行！’投符地，禹步三，曰：‘皋！敢告□□□符，上车毋顾。’”《日书》甲种也有类似记载，其中提到咒语：“出行无咎，先为禹除道。”联系起来看，所谓“禹符”应是术士设计的代表大禹敕命的符。《日书》乙种上述文字的大意是：手持禹符向左行走，继之放下禹符向右转，念一段咒语。然后（捡起禹符）再向右转，念：“行邦令行！”可能是说大禹颁发的“行邦”符命现在开始通行。念完后将禹符投掷于地，走三个禹步，再念一段咒语。最后拾起禹符，上车远去，不要回视。这段文字是目前发现的对巫术用符的最早记载。根据汉代情况推测，这时的巫术用符还处在直接模仿军事政治用符的阶段，在相当于大禹“行邦令”的禹符上面，写的应是当时通行的文字而不是神秘的图形、符号。

中国巫术灵符的形态到汉代趋于成熟。汉代巫师不再满足于用一般的文字写符，他们开始使用各种象征性的图像符号并

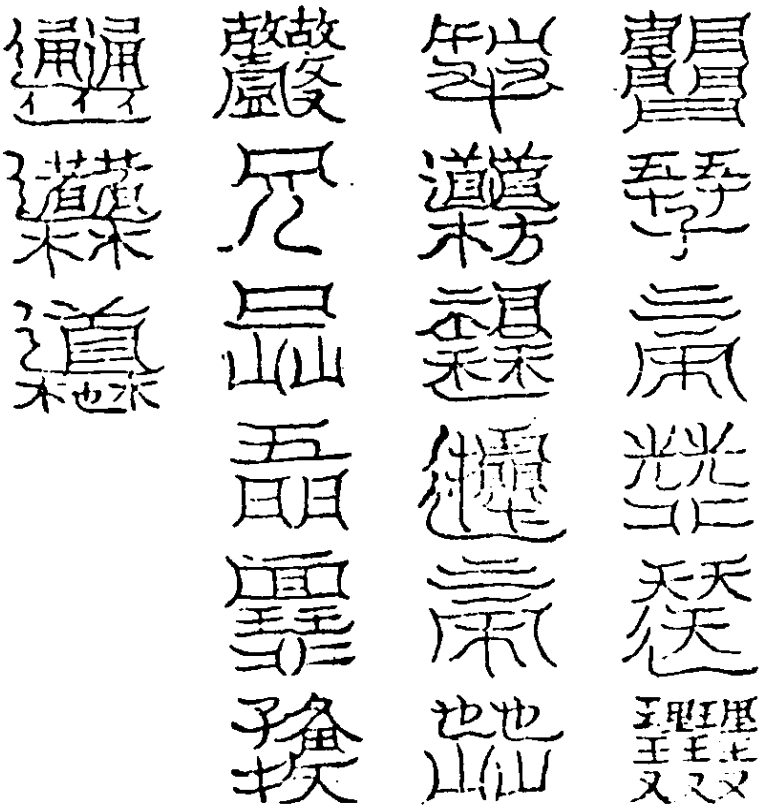
---

① 《癸巳类稿》卷七《符考》。

② 《史记·孝文本纪》及《集解》引应劭说。

③ 陈直：《汉书新证》，天津人民出版社1979年版，第21页。

逐渐创造出一种奇形怪状的专用字体。汉武帝发兵征伐南越时，让人专门制作画有日月、北斗和登龙的灵旗，武帝每次为汉兵祷告，都让太史举着灵旗指向敌国。这种由日月、北斗和登龙组成的图形就是一种新的巫术灵符。东汉道经《太平经》中有数篇经文是用复文写成的（如右图），这是道教徒专用的秘密文字。西汉末年齐人甘忠可曾向朝廷进献《天官历包元太平经》，这本书与东汉《太平经》有一定渊源关系。可以确信，复文之类的奇文怪字早在西汉末年就已被创造出来。巫师专用的秘密文字的出现进一步推动了巫术灵符的发展。东汉时代，由神秘图形或秘密文字构成的符已被民间巫师频繁运用。据统计，已发表和见于著录的东汉灵符至少有七种，[①] 其中比较典型的是陕西户县出土的顺帝阳嘉二年解除瓶上所画的两道符，河南洛阳出土的东汉“解注瓶”上所画的三道符。符形如下：



① 王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991年第1期。



（陕西户县出土）



（河南洛阳出土）

这些神秘图形的大量出现，标志着巫术灵符已经不再是对实用符节的简单模仿。从此，图形符号本身就是一种巫术武器，无论它们附着在竹木片上、绢帛上、陶瓶上，还是附着在其他物品上，都被认为具有驱鬼制邪的威力。与此相关，后人在提到巫术性的“符”时，已主要是针对神秘的图形、文字而言，至于符的载体属于何种质料，采用何种形制，是否与实用符节相近似，都已显得不很重要了。

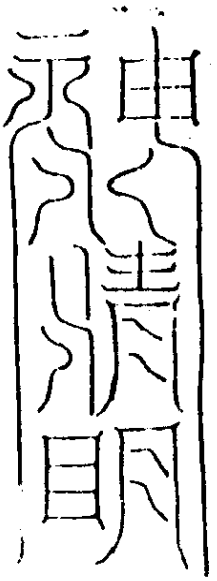
道教形成后，奇文怪字和神秘图形被纳入道教体系，成为道士显示自身威力的重要工具。起初，人们将道教经文特别是记录“天曹官属佐吏之名”的经文称为“箓”，将夹杂在经文中的“文章诡怪，世所不识”的图形符号称为“符”。[①] 后来符和箓的意思渐趋混同，所有召神役鬼治病延年的符都被统称为“符箓”。据葛洪《抱朴子·遐览》记载，晋代道符仅“大符”就有600多卷；又据《隋书·经籍志》记载，隋代皇家所藏道经包括符箓17部，共103卷。随着道教的发展，记录和论述符箓的专著也不断增加。继承了五斗米道传统的正一派道士尤其重视符箓的作用，他们致力于符箓咒语的创制和研究，把符箓之学发展到登峰造极的

① 《隋书·经籍志四》。

地步，后人因此而称他们是道教中的“符箓派”。在中国古代，符箓的制造几乎被道士所垄断，民间巫师所用的灵符大部分是从道士那里学来的。

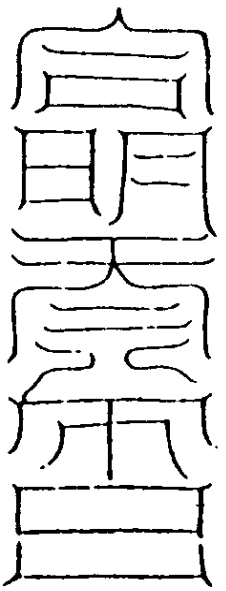
符箓和咒语一开始就密切相关。《日书》所说的禹符上面写有大禹的命令，这种命令实即巫师的咒语。所有的符都不过是诅咒的书面形式，一道符就是一句咒语或一篇咒文。后人常常以符咒联称，有些学者为《道藏》分类时把论述咒语和符箓的道经统统划入“符箓”一类，都是从符、咒本有内在联系着眼的。不过，符箓如何表现咒语却有不同的方式，有的是用文字直接记录咒语，有的则是通过象征符号间接地表现诅咒内容和巫术观念。根据这种不同，我们可以将古代符箓分成文字符和图形符两大类。

文字符由文字组成，它与古文字中的合文有相似之处。文字符直接记录咒语，整道符有形有义而且有音，可以像读一般文字那样把符文诵读出来。符文记录的语句可以反映整道灵符的基本含义。如道士使用的“沐浴净秽符”由“神水清明”四字组成（如左图），用于沐浴时辟除秽气。[①] 这类符文直接记录语言，符义往往比较明显。有些文字符的整体含义虽比字面的意义复杂，但文字与符义之间仍有比较直接的联系。古代道士常用的役使百神拘魂制魄的“合明符”由“合明天帝日”五字组成（如下图），寓有汇聚光明、天帝和太阳的神力之义。道士书写此符时要边写边诵咒语：“心与神合，神与炁合，炁与真合，阴与阳合。阳同日耀，阴同月曜。三天运明，斡旋造化。帝



① 《灵宝玉鉴》卷一九（如左图）。

真合灵，洞达杳冥。如日之升，回转无穷。”①五句咒语其实是在分别解释符中五个字的含义。拿本符字面上的意思与道士所作的夸大解释相比较，相去并不太远。



因为文字符可以诵读，道士在用符时常常要把符文念上几遍。有部道经说：“若遇灾兵之间，盗贼虎狼风波之内，及惊恐恶梦、闻招魂之声、吊丧临尸、见诸污秽，皆正心诵‘合明天帝日’三过，无不禳之也。”②“合明符”的咒语性质在这里表现得尤为明显。上面引录的沐浴净秽符，使用时也要求诵念符文。

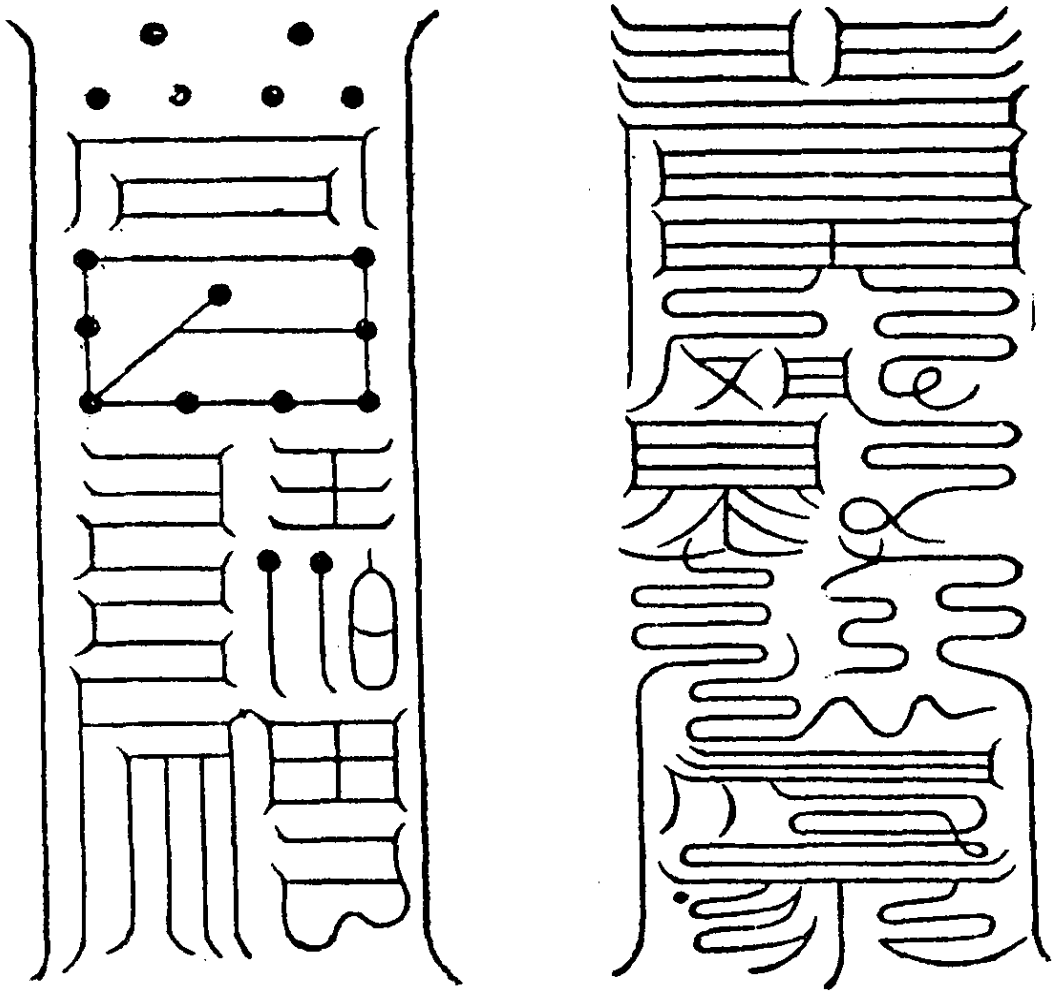
古代民间传用的一些文字符大多比较简单。如用于辟除蛇虫的“仪方”符、“荼”字符、“龙”字符、“嚣”字符，辟除蚊蝇的“风烟”符、“滑”字符、“白”字符，治疟疾的豆瓣“日月”符；治难产的豆瓣“父入子出”符，治逆产的“千里”符，辟邪用的“孽”字符等等，都很简单。这些符同样直接记录咒语，稍有区别的是，它们所记录的咒语更为精炼，只是一些神名或经过简化的威胁语、命令语。

文字符在现存道符中只占极小的比例，更常见的符箓是由各种象征符号组成的图形符。这类符箓有形有义而没有读音，因为其中的象征符号包括符中夹杂的字形都不直接记录语言。图形符当然也反映制符者的意志和某种巫术观念，其含义也与诅咒有关，但这种符并不是对咒语所作的准确的文字记录，不能直接用于诵读。《抱朴子·登涉》记录的“老君入山符”有两个符形为：

---

① 《灵宝玉鉴》卷一九。

② 《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上。



第一符可以辨识的字有王、白(伯)、田(鬼头)等字,第二符里有厂(或尸)、日、鬼、景(魅)、七、九、一等字。这些字都不构成句子,不直接与语言相对应,属于一种特殊的象征符号。换句话说,图形符中虽然夹杂文字,但整个符形与符义之间的关系却不是文字与咒语的关系,而是象征符号和咒语的关系。图形符不具有合文的性质。它更近似于现代人所说的抽象画,尽管也有寓意和主题,但是旁观者不可能通过诵读符中文字来把握符箓的寓意和主题。葛洪曾说,三国时代吴国术士介象"能读符文,

知误之与否。"① 这里的"读",意思与读画之读相近。"能读符文"只是说能看懂符文,能解释象征符号的意义,并不意味着符中的每个符号都像文字一样有确切的读音,更不能由此推断所有的符箓都是具有合文性质、可以一一读出的文字符。有些道士说:"凡一切符文、皆有文字,但人不解识之。若解读符字者,可以录召万灵,役使百鬼。"② 这段话中的"文字"、"解读"大概也是"符号"、"解释"的意思。如果说一切符文都是由记录语言的文字所构成,都可以像诵读咒文一样准确地读出来,那绝对是不顾事实的鬼话。传世道符中夹杂有很多星象符号、屈曲盘绕的符号、像云雷纹一样笔画旋转的符号、呈正面头像和侧面奔跑状的人形符号,还有将写好的文字涂抹成实心圆点的符号,这些符号绝不可能都有确切的读音。即便每个符号都有读音,很多灵符读出来也将不成语句,符文与符义(咒语)之间仍然不具有直接对应的关系。

由于绝大部分符箓是象征性的图形、符号而不具有文字的性质,所以在考察符箓的起源时不能单从语言文字角度着眼。有人认为,道士在创造符文时曾受到甲骨文、金文等古文字的启发。③ 这种说法不能成立。《太平经》中的复文接近隶书,云篆、玉札等文字也主要是根据隶书变化而成。这些文字的字形与甲骨文、金文包括笔画复杂、花样繁多的美术字"鸟虫书"都有很大不同,何况汉代的术士们已经很少见到甲骨文甚至根本不知甲骨文为何物!现在发现的最早的东汉灵符,笔画也都接近隶书,与古文字相差很远。传世符箓中夹杂的一些文字,字形略带小篆意味,这是因为小篆在整个古代一直通行,术士自可仿效。道

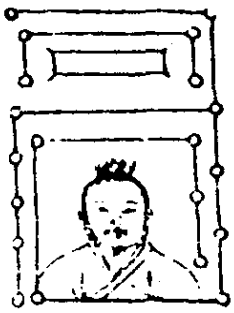
① 《抱朴子·遐览》;《神仙传·介象》。

② 《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上。

③ 高国藩:《中国民俗探微》,河海大学出版社 1990 年版,第 62—64 页。

教秘密文字纯属道士自创的书体，与小篆以前的古文字基本上没有渊源关系。至于图形符的起源，与其说源于古文字，不如说源于先秦时期的巫术图画。前面曾经谈到，用神秘图像驱除鬼魅厌胜邪祟是一种非常古老的传统。汉代巫师继承了这种传统，也把图像作为厌镇邪祟的武器，汉武帝使用的御敌灵旗上画有日月、北斗和登龙就是一例。后来道士逐渐把比较形象的图像抽象化，这就有了由各种象征符号组成的图形符。在道教符箓中，有些图形仍然很形象很逼真，例如《太上洞玄灵宝五岳神符》卷下所载治疟符有：





符中的道士头像可能代表张天师。这类形象、直观的图形还保留着以图驱邪的古意，可以为图形符源于神秘图像的说法提供佐证。另外，还有学者认为符箓的创制基于文字崇拜，这种看法也不准确。文字符中的文字记录的是咒语，与其说它基于文字崇拜还不如说它基于语言崇拜。图形符是用象征符号表示对鬼魅的威慑和诅咒，与文字崇拜更没有关系。

由象征符号组成的图形符比文字符更加神秘难识。符箓本是一种特殊的巫术灵物，它不像文字那样通行，它的创造不需要社会的认同，也从来没有受到社会强有力的制约。如何画符总是带有很大随意性，很多符可能只有制符者自己才真正理解它的含义。葛洪曾说："今符上字不可读。"所谓"符上字"是通指符中的文字符号。葛氏又说，从介象以后，已没人能看懂符文。其实，即便在介象时代和介象以前，真正理解符形的人也微乎其微，否则"能读符文"就不会被看成一种特殊的本领。不理解符

形的意思，并不妨碍术士使用灵符，恰恰相反，使符形神秘难识正是制符者所追求的一种效果。只有谁也不懂，才能显示符箓的神秘。葛洪的老师郑隐曾说："符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。"① 为证明符箓来自神授，势必要把符形画成无人可识的"鬼画符"模样；又因符形无人可识，更使术士和百姓深信符箓是"神明所授"。符的创造和使用陷入这样一个恶性循环的轨道，必然导致符形日趋怪诞和神秘。

话说回来，灵符的书写随意性很大并不意味着图形符毫无章法、毫无规则。由于制符者的巫术观念基本一致，加上制符者之间相互模仿，他们在运用象征符号、安排图形结构时也表现出一些共同的趋向，从而使少数符箓（符形）与符箓所要表现的巫术观念（符义）之间形成了一些比较稳定的有规律的联系。个别术士注意观察和分析这种联系，故能看懂某些符文。《抱朴子·遐览》说："有人试取治百病杂符及诸厌劾符，去其签题以示（介）象，皆一一据名之。其有误者，便为人定之。"所谓"签题"，在葛洪的另一部著作《神仙传·介象》中称为"标注"。这两个词相当于今人所说的标题或附注。有人抹去符的标题，将功能、名称不同的符拿来试验介象的鉴别力，介象能清楚地说出各符的名称，分辨出哪些是治病的符，哪些是厌劾鬼魅的符，并能对笔划有误或名称有误的符作出纠正。从葛洪的记载看，在画符方面确有一些约定俗成的规则，只是这些规则不像后代道士描写的那样统一和严格，大多数术士也未对此作过认真的总结而已。

现代学者已注意探索图形符上的文字和象征符号所代表的意义。在这些解释中，除了对比较直观的象征符号如星象符号的解释大致可信外，其他解释尤其是对符形整体含义的解释大都不很可信。考察图形符的含义必须以道教经典对符箓的解说

① 《抱朴子·遐览》。

为依据，否则探讨符义就将成为没有标准没有规定性可言的任意猜测。道士在画符时常常边画边念咒语，这种咒语称为“书符咒”。每句书符咒大都与符中的笔画、符号相对应，所以往往能反映出象征符号的意义。下面我们根据“书符咒”对道符中较易识别的符号略作说明。

星象。道符中的星辰或作填实的圆点，或作不填实的圆圈；有的用直线联贯起来，有的呈散布状。户县曹氏解除瓶上的一道符内画有  ，符内有文字“大天一，主逐敦恶鬼如节”。据考古工作者考证，这个星图就是汉代术士常用的由太一星（天极星）和天一星组成的“太一锋”图像，其主要特征是“一星在后，三星在前”。星象符号中以北斗七星图更为常见。星象符号大多位于符形上部，少数位于符形下部。星象符号本来寓有借用星神力量的意思，但是后来某些星象符号的含义有所变化。据《灵宝玉鉴》卷九记载，书写符形上部的敕时，一律念“三清敕命”或“三清玉敕”。敕字上面的星符似乎已被看成代表道教“三清”（即三天）的符号。

日月。日字符、月字符在道符中都很多见。一般说来，日代表“太阳君”，月代表“太阴君”。日、月合书代表光明。有时日、月的写法区别不大，月也写成日。如《灵宝玉鉴》卷九所载“合明符”中的“明”常常写成两个左右排列或上下排列的“日”字。符中的“日”字常常重叠繁复。《上清天心正法》卷三记载，画“上清倒海致雨符”中的八个“日”字时须念“八大金刚”，而写另一个“日”字时须念“金木水火土”，可见道符中的“日”字含义并不确定。

尸字。道符中的“尸”有多种形态，如左右对称的、笔画繁复的等等。道家有“三尸”之说，那是指人体中的三条神虫。道符中的尸可能代表神灵。

鬼字。鬼字的字形变化最多，鬼字下部常呈曲屈延伸的形

状，鬼字中的“厶”常常省略。在道符中，鬼字一般代表恶鬼，是该符叱令、攻击的对象。

王字。一般代表玉帝或玉女。

三划。三条横线或三条曲线一般代表天官、地官、水官，或代表上元将军唐宏、中元将军葛玄、下元将军周武，合称“天门三将军”。

外旋笔画。从有关书符咒看，这种形似旋涡的笔画表示驱使多种鬼神之意。

道符中的山、水、火、敕、治、令、命、元炁、急等字的含义一般与各字字面上的意思相一致。

象征符号的含义很难确定，只是图形符神秘难识的原因之一。实际上，即便把握了所有象征符号的意义，也不一定能了解整个符形的意义。象征符号不直接记录咒语，从把握单个的象征符号到把这些符号联贯成完整的意思还有一段相当大的距离。

在中国古代，符箓的使用方式主要有佩带、悬挂、张贴、焚烧内服和埋沉几种。治病用的符大多需要病人内服。东汉太平道徒为人治病，先让病人叩头思过，然后让病人饮用“符水”。所谓“符水”，是指拌有符灰或浸有灵符的水。内服灵符的另一种方法是直接吞咽纸符。道教符箓一般要求用朱砂书写，这是古老的尚血尚赤观念的曲折反映。朱砂又有镇静作用，内服朱书符箓的病人病情好转，往往是因为朱砂发挥了药力，与符形完全无关。

在道士的推动下，符箓之术在社会上广泛流行开来。北魏太武帝时，嵩山道士寇谦之宣称从“老君玄孙”李谱手中得到劾召百神的“图箓真经”六十余卷，并决定将此书献给魏太武帝。“太武亲备法驾而受符箓焉，自是道业大行，每帝即位，必受符

箓,以为故事。"① 宋代道观、佛院于五月五日向百姓施送佩带用的符箓,已成惯例。② 元代四川风俗,三月三日"巫觋卖符于道,游者佩之,以宜蚕避灾"③。除此之外,临时请术士画符念咒治病驱邪的事例就更多见了。

古代术士之所以相信符箓的作用,主要基于两种观念,即认为符箓是"神明所授",或认为符形上凝聚着书符者超常的法力。一些道经在说明符文的作用时指出:"一切万物,莫不以精气为用……以道之精气,布之简墨,会物之精气,以却邪伪,辅助正真,召会群灵,制御生死,保持劫运,安镇五方……"④ 近来又有人说符文上凝聚着气功、信息云云。这些试图证明符箓神验的理论都是变相的神话。早在道教初创时期,已有人认识到符箓之术的虚妄。《典略》曾说,太平道和五斗米道的符咒治病法"实无益于治病,但为淫妄"⑤。葛洪尽管相信"符皆神明所授"的谬说,而且为维护符箓的神圣性作了很多辩解,但他不得不承认当时人使用符箓大都没有效验。清人陈其元说,道士习惯用天下闻名的富阳竹纸书写符箓和其他文书,但他们不知道富阳竹纸的制作过程极为不洁:"竹丝不用小便煮则不能烂。"⑥ 代表神灵或道士意旨的灵符实际上是写在用小便和其他原料制成的纸张上,这一事例对于爱洁净、敬神明和神化符箓的道士们来说无疑是有力的讽刺。纪昀也曾指出,有些法术颇能惑人耳目,然而"从古及今,有以壬遁星禽成事者乎?即如符咒厌劾,世多是术,亦颇有验时,然数千年来,战争割据之世,是时岂竟无传?亦未

① 《隋书·经籍志四》。
② 《武林旧事》卷三。
③ 《岁华纪丽谱》。
④ 《云笈七签》卷七。
⑤ 《三国志·张鲁传》裴松之注引。
⑥ 《庸闲斋随笔》卷二。

闻某帝某王某将某相死于敌国之魇魅也。其他可类推矣。”[①]现代一些过份崇拜祖传方法、深深迷恋符箓咒语的人还远远没有达到这种思想境界，所以纪昀的话至今仍不失教育意义。

## 九　巫术效果与伪巫术

巫术原理是主观想像的产物，它与客观事物的内在逻辑、内在规律毫无共同之处。巫术根据一些极其表面的相似和联系在两种性质绝不相同的行为和事物之间建立因果联系，并依据这种虚幻的因果关系去改造外部世界，最终当然只能受到客观规律的嘲弄和惩罚。正像一切无类比附、误解因果的观念和行为都不可能取得任何有意义、有价值、与主体意愿相符合的成果一样，巫术也是一种不结果实的花朵。用弗雷泽的话说，巫术“是一种伪科学，也是一种没有成效的技艺”[②]。

历代文献中有关巫术奇迹的记载不胜枚举，至今很多人仍能举出种种巫术神验的事例。这些记载一部分出自有意编造，应当归入神话传说的范畴；另一部分则是耳闻目睹过巫术奇迹的人所作的忠实记录。奇迹的确存在，记录奇迹的人并不全是有意作伪，因为否定巫术便否认有关记载是不公正的。然而如果认为这些记载和传说能为巫术的有效性提供证明，那就一定是“非愚即诬”。施术之后收到预期效果，并不意味着这些效果真正来自巫术。一前一后发生的两种现象之间也许完全没有因果联系。基于幻想和谬误的巫术不可能创造任何真正的奇迹。创造奇迹的看起来是巫术，其实是巫术以外的另一种力量。

有些巫术效果纯粹是低级经验和简单联想的产物。古人在

① 《阅微草堂笔记》卷九。

② 《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 19 页。

日食发生时常常举行救日之礼，这种救日活动每次都是成功的，每次都会伴有“奇迹”的出现。巫术信徒看到救日之后必然取得预期的效果，就以为救日巫术灵验无比，其实所谓的灵验和奇迹纯属施术者的自我感觉。战国思想家对巫术效果的虚幻性已有深刻的认识。《荀子·天论》曾说：“雩而雨，何也？曰：无何也，犹不雩而雨也。”女巫舞号求雨，最后果然降雨，这丝毫不值得奇怪，就像平时不施法术也会下雨并不值得奇怪一样。传说商汤在七年大旱之后决定自焚求雨，正当自焚时突然下起大雨，解除了旱情，古人认为这是商汤的精诚之心感动了上帝。七年大旱没有被看成巫术失败的证据，而七年大旱之后的一场大雨却被用来证明巫术的成功，这就是巫术信仰者的奇特逻辑。古代所有与控制天象有关的巫术，无一例外都是靠“贪天之功为己有”的方式取得成效的。用紧承前种行为之后出现的事实来证明前种行为的有效，往往造成一种无可辩驳、无往而不胜的假相。例如让孕妇腰系弓弦或在孕妇床下放置雄鸡鸭毛、大刀、斧头等等的变女胎为男胎的法术，永远都不会绝对失败。生男生女的机率本来大致相等，变女为男法至少有一半成功的把握。具体到某一个体来说，实施法术后生出一个男孩，法术的有效就可以得到百分之百的证明。术士像狐假虎威一样把自然规律的结果说成巫术的功绩，无疑可以唬倒很多轻信表面事实的人。

有些巫术效果来自人的精神活动特别是心理暗示。古代流行的个人逐鬼巫术和集体打鬼活动，有时确会发生效力。人们把“鬼”打走之后，卸掉了精神负担，内心感到轻松，从而有可能引发一系列生理方面的良性变化。这些变化是施术者自我暗示的结果，与逐鬼巫术是否具有超自然威力的问题实无关涉。鬼魅本来就不存在，攻击一个虚设的目标谈不上成功也谈不上失败。从逐鬼巫术的本来意义上说，它的作用只能是零。逐鬼巫术只有被借用为调节精神活动的工具时才能产生相应的效果，

而这时巫术仪法的性质实际上已经发生转变。古代巫师常常手持桃枝、桃棒为人驱邪，相信桃木有辟邪威力的病人在得到“桃木已将恶鬼逐走，疾病一定会好”之类的自我暗示或他人的暗示之后，也许果真渐渐痊愈。然而取得这种效果绝不是由于桃木真正蕴含着神秘的威力，桃木仍然是普通的木头，桃木辟邪术仍然是“没有成效的技艺”，起作用的只是那种认定桃木可以逐鬼的观念和由此产生的精神力量。中国传统医学非常重视精神活动对人体的影响，认为“七情”失衡是致病的重要因素。古代医家常用精神疗法治精神疾病，在这方面积累了很多经验。古代巫医所用的祝由术能够收效，除了病人不治自愈、与任何疗法完全无关的情况以外，主要是由于窃用了医学上的精神疗法。在巫术普遍流行的时代，在巫术意识特别强尤其是在那种“愚而善畏”的人身上，假托巫术使用心理暗示很易生效。清代医师高侶琴接待过一个病人，病人自诉道：“我于某日墓荒，见枯骨一大堆，心中疑忌，遍体悚然，归家即发寒热，合眼便见有鬼来侵，声言索命。”高侶琴心知“此疾殆所谓疑心生暗鬼也”，便故作神秘地对病人说：“此鬼甚恶，非药可治，必得符箓方可驱除。”又自称曾在上海得到神人张天师亲授的符箓之术，保证“百发百中”。说完即去书房画符，因为一时找不到黄纸，干脆在紫绿二色东洋纸上用红笔胡乱挥洒出一个世界上无人可识的符，出来郑重其事地交给病人并嘱咐了一大套使用方法。几天后，病人一改恹病之相，两肩分别扛了一麻袋豆子和一麻袋麦子兴高采烈地前来道谢：“自得符后，归途已不复见鬼，真灵符也！”① 历史上符咒产生奇效的事例，大部分与这个故事性质相同。

有人将某些巫术效果归因于巫师本人的气功，这种说法在加以严格限定之后可能有一定道理。晋人葛洪对气禁之术作过

① 李伯元：《南亭笔记》卷一五。

很详细的描述,其中有些语言与现代某些江湖气功大师的语言非常近似。例如:"善用炁者,嘘水,水为之逆流数步;嘘火,火为之灭;嘘虎狼,虎狼伏而不得动起;嘘蛇虺,蛇虺蟠而不能去。若他人为兵刃所伤,嘘之血即止。闻有为毒虫所中,虽不见其人,遥为嘘祝我之手,男嘘我左,女嘘我右,而彼人虽在百里之外,即时皆愈矣。"葛氏又说:"吴越有禁咒之法,甚有明验,多炁耳……入山林多溪毒蝮蛇之地,凡人暂经过,无不中伤,而善禁者以炁禁之,能辟方数十里上,伴侣皆使无为害者……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。彼能禁我兵者,必不能禁无刃物矣'。乃多作劲木白棒,选异力精卒五千人为先登,尽捉掊彼山贼。贼恃其善禁者,了不能备,于是官军以白棒击之,大破彼贼。禁者果不复行,所打煞者乃有万计……"① 古代人惯用既带物质性又带精神性的"气"来解释一切现象,在这种文化背景中出现几个善于气禁的怪才不足为奇,但是如果夸大气禁的作用并由此夸大祝由术的作用,就势必歪曲祝由术的性质。气禁术绝不像葛洪描述的那样神奇。诸如辟除方圆数十里内的溪毒蝮蛇,通过向自己手上吹气来为百里以外的人治病等等神话,只能证明神话制造者的想像丰富和胆气过人。葛洪提到号称能够气禁金刃的山越"善禁者"却不能抵挡白棒的进攻,已经雄辩地说明这些禁咒大师不过是近代义和拳的先驱而已。古代祝由术本质上是一种巫术,靠气功使禁咒显灵的情况即使存在也是极个别、极少见的,它不足以改变祝由术的总体性质。譬如用唾液涂治蜂螫、蚁螫本有微效,但是当巫师将吐唾沫变成一种驱鬼除邪的仪法并认为这种方法随时随地都有

① 《抱朴子·释滞》;同书《至理》。

效力的时候，喷唾就完全成为一种巫术。说祝由术中包含着气功，就像说巫师唾法也包含着一些小道理一样，对于判定祝由术的性质没有多大意义。

创造巫术奇迹的另一种潜在力量是魔术。真正的巫师对巫术的态度非常严肃和虔诚，他们的信仰发自内心，而利用魔术制造巫术奇迹的人却毫无信仰可言。巫术基于神秘意识，基于认识方法和思想方法上的偏差，而用魔术假扮巫术却大多基于人品的恶劣。披着巫术外衣的魔术表演实际上并非巫术，只能说它是“伪巫术”。这是一种有意作伪的伪中之伪，一种嘲弄旁观者同时也嘲弄巫术本身的伪劣方法。《淮南万毕术》曾提到“取亡人衣带，裹磁心悬井中，亡人自归”的法术，此法意在利用磁石的超自然力量吸附逃亡者的灵魂从而使其自动返回故地。这是一种纯粹的巫术，它的创制以迷信磁石、迷信巫术原理为基础。可是在有些巫师那里，磁石、磁粉只不过是用来耸动视听的魔术道具，巫师内心根本不相信磁石是巫术灵物。后面这种方法就属于伪巫术的范畴。

巫术不可能创造奇迹，所以它永远离不开伪巫术的支撑。巫师们一般都很注意提高自己的表演技艺，有些原始民族的巫师甚至通过专门的组织秘密传授魔术技巧。美国人种学家弗朗茨·博亚兹讲过一个典型事例：一位名叫奎萨利德的印第安土著人一直不相信巫师和术士的魔力，总想揭穿其中的骗局，“于是他便开始和巫师们鬼混。过了一段时间，一位巫师居然邀他参加他们的小组。在那里面，一切将不向奎萨利德保密，他将被当作自己人。奎萨利德没有犹豫，很快就加入其中，研习巫师学课程。这是一门十分奇特的混合学问，其中既有表意动作培养，手的灵巧训练，也有日常经验知识的学习。在导师的指导下，奎萨利德学会了假装昏厥和神经性的抽搐，哼唱巫师的阴阳怪调；学习了诱使自己呕吐的技术；获得了有关听诊和助产的知识；学会

了利用对自己有益的耳目——间谍和密探，后者有义务偷听私人的谈话，向巫师密报村里某位乡亲害病的起因和症状。这所巫师学校的‘伟大艺术’和‘秘密中的秘密’是学会使用藏在巫医嘴角的一束绒毛的方法。巫医在治病过程中，临到一定的时刻，便咬破自己的舌头，或使自己的牙床出血，于是吐出一团血糊糊的东西，并煞有介事地端给患病的印第安人以及在场者观看，指称这就是致病的魔鬼和病痛的根由，全赖他法术高超，终于将其拿获。”① 中国古代也有类似的专门传授伪巫术技巧的秘密组织。汉武帝时两位著名的巫师，后来都被武帝处死的两个骗子少翁和栾大，就是出自同一师门。

古代的伪巫术品种极多。凡是可以利用的魔术方法，在没有巫术信仰而又想打着巫术旗号攫取名利的人那里都被尽可能地使用了。让我们仍举使用磁铁的方术为例。《淮南万毕术》说：“取鸡血杂磨针、铁杵，和磁石棋头，置局上，即自相抵击也。”这种技巧马上就被术士拿来蒙骗皇帝。汉武帝元鼎四年（前113年），一度受封为文成将军的齐人少翁因骗术败露而被处死，有人便推荐少翁的师兄弟栾大来填补空白。栾大长得魁梧英俊，而且见多识广，出言不俗，尤其“敢为大言”。汉武帝初次听他说过一通曾在海上见过安期、羡门等神仙的大话，就已深受吸引。吸取上次被少翁欺骗的教训，武帝这次特地要栾大找种方技表演一下。结果，栾大毫不费力地演示了这套斗棋术——实即利用磁粉使棋子“自相触击”。这种小手段令汉武帝目眩神迷，五体投地。在接下来的几个月内，栾大连续获得五利将军、天士将军、地士将军、大通将军和天道将军的称号；又被封为乐通侯，受赐两千户赋税、一千名奴仆和一栋上等住宅；不久又娶

① （前苏）格里戈连科：《形形色色的巫术》，上海人民出版社1992年版，第18页。

武帝的女儿卫长公主为妻，得到妻子带来的万斤黄金。燕齐之间的方士看到致富成名如此容易，无不摩拳擦掌，“自言有禁方，能神仙矣。”一年之后，栾大的真面目暴露无遗，终于被以诬罔之罪判处腰斩之刑。① 如果栾大老实讲出斗棋术的真相，如果汉武帝明白磁石吸铁的原理，后来的一切也许都不会发生。从这种意义上说，栾大的闹剧就是由“斗棋”这种利用磁性的小戏法引起的。在指南针已经流行的宋代，还有人在水瓢中装置磁石，利用磁性使两瓢跳跃旋转，耸动视听。② 直到明清，暗用磁石伪称神术的巫师仍大有人在，而能够识破其中奥秘的人也越来越多。方以智曾说，江湖卖药者烧香拜神，能使药丸自动跃入金蛤蟆口中，旁观者以为鬼神显灵，纷纷购药。实则这种法术“盖与木马自走，纸人自舞同法，一处用铁浆，一处用磁吸也”，它不过是汉代斗棋术的变种。③ 周亮工曾提到，有人认为相思豆有雌雄之分，将它们放入醋内，雌雄两豆会自动靠拢；有人则反驳说：“豆安有雌雄！以磁石养一，以铁屑养一，伪置水中，亦自相就，不必醯也。”④ 从前一种说法看，当时还有人利用磁豆伪造奇迹。纪昀也记录过一个与方以智介绍的情况极为相似的事例：有位游方僧在河间市场上卖药，先将一尊作伸手取物状的铜佛像放在桌上，让买药的人向佛像祈祷，然后僧人手捧盛了药丸的盘子对准佛像，有时药丸自动跳进佛手，有时却安然不动。据僧人解释：“病可治者，则丸跃入佛手；其难治者，则丸不跃。”一时全城哄动。后来有人偶然发现和尚在其寓所闭户研磨铁屑，“乃悟其盘中之丸，必半有铁屑，半无铁屑；其佛手必磁石为之，而装

① 《史记·封禅书》；《汉书·武帝纪》。
② 《鸡肋编》卷中。
③ 《物理小识》卷一二。
④ 《书影》卷九。

金于外。”一加检验，果然如此。[①] 一种简单的戏法两千年来假托神术之名花样翻新传用不绝，足以说明巫术与魔术相互依赖相互利用的关系。此外，咒水自沸、咒枣起烟、日中移影、挂钱于空、手捧沸油以及招魂返形等等，均系魔术手法。[②] 由于这类伪巫术大量渗入巫术活动，巫术研究者已很难将它们截然分开。

蓄意作伪的术士有一个共同特点即“敢为大言”。术士把朴实与神秘，真实技能与夸诞吹嘘巧妙地融为一体，使本来不着边际、无法验证的大话听起来若有其事。正如大投机商必具冒险精神一样，敢为大言也是邀名射利的术士必须具备的一种素质，因为不夸诞即无法掩饰小术的贫乏和局限。晋代有人自称已活了四千岁，见过尧舜，与孔子谈过话；又有人把会见太上老君的情景描绘得有声有色。葛洪曾花很多笔墨揭露此类术士的劣迹，称他们“敢为虚言，言之不怍”[③]。这八个字其实可以用来概括历史上所有名噪一时的大巫师的共同特征。

巫术盛行与否，巫术效果取信于人的程度，与社会政治状况紧密相关。在中国古代，巫术大师层出不穷，人人争传巫术奇迹的时代往往就是政治危机日益严重的时代。秦始皇为秦王朝埋下速亡的种子，汉武帝险些重蹈亡秦的覆辙，唐玄宗时大唐帝国由盛转衰，宋徽宗时北宋政权沦于异族铁蹄之下……而这些时代也正是术士最活跃的时期。统治者礼遇术士，意味着统治集团已日趋腐朽；社会上盛传神术神迹，则预示着民众已对现实生活失去信心，已对政府失去信赖，甚至已对政府产生一种蔑视情绪。官僚集团的腐败不但打碎了百姓对政治的幻想，使术士更易得到人们的好感，而且使政治控制力不断削弱，使各种术士得

① 《阅微草堂笔记》卷一三。
② 《物理小识》卷一二；《书影》卷九。
③ 《抱朴子·祛惑》。

到更大的自由活动的空间。当政治溃烂到足够的程度时，必然有人以巫术、宗教相号召，发动起义或割据一方，再造一个新的政权。

## 一〇 巫术与民族心理

巫术是一种低级鄙俗的文化现象。谈到巫术，总会使人联想起愚昧、怪诞、污秽、丑恶等灰色的词汇。巫术史研究不可能唤起自豪感、崇高感以及其他一切美好的情感，也不可能直接有助于提高人的智慧，提高人的思维能力。然而需要正视的现实是，灰色的巫术并非只是某个偏僻村落或落后群体内孤立存在的现象，中国古代巫术更是凭借着深厚的民间信仰基础参与了对中国传统文化品格的塑造并一直影响着它的发展。在中国文化长河的底层，始终涌动着一股巨大的巫术暗流。这股暗流平时只是潜在地发挥着它的渗透力，一旦遇到适当的时机，它便裹挟着各种沉渣泛上文化长河的表面，掀起术数热、气禁热等诸如此类的大大小小的波澜。

巫术行为总是以一定的观念意识为基础的。同外在的巫术仪法相比，巫术意识是巫术中更关键、更本质的东西。巫术对中国传统文化的影响主要是巫术意识对中国人的思想、观念或中国民族心理的影响。这种影响在以下两方面表现得尤为突出。第一，巫术的兴盛导致了与巫术密切关联的低级迷信观念的发达，从而抑制了中国古代宗教的发展。其次，巫术的兴盛使中国传统思维方式中保留了更多的原始思维残余，由此形成了一种贬低概念分析、崇尚神秘直觉的风气。

中国人的宗教意识不够发达，中国本土生长的各种宗教学说比较庞杂和粗糙，这是许多学者都承认的事实。在造成这种事实的诸多原因之中，巫术的盛行，巫术意识长期支配着下层民

众的精神世界,应是最直接的原因。

巫术与宗教既有联系又有很大的区别。巫术和宗教都相信超自然力量的存在,都包含某些仪式和行为规范,都试图解决人们所面临的问题。但是巫术和宗教至少在两方面有着明显的不同。首先,宗教经常着眼于未来,经常关注如何拯救灵魂、如何摆脱世俗的困扰、如何理解生命的意义等关乎人类前途命运的大问题。宗教所描绘的理想世界是超现实的彼岸世界。成熟的宗教特别是那些世界性宗教一般不许诺直接给人带来某种利益,而是力图把信徒引入一种虚幻的超功利超世俗的精神境界。巫术与此大不相同。巫术总是着眼于对当前具体问题的解决,总是直接谋取眼前的利益,总是追求一种立竿见影式的效果。宗教是一种虚幻的理想,巫术则是一种虚妄的技艺。巫术的核心内容是操作方法,它不需要宏大精致的理论体系作后盾,它只关心如何使操作方法既简便易行而又收效快捷。巫术"从未提供对世界的全面看法,对人类存在的解释或者对来世生活的前景。它是驳杂纷繁的秘方集合体,而不是全面综合的学说体系。"① 其次,宗教神学以崇拜神灵为基础,宗教对神灵的态度偏于敬畏和恳求,而巫术对神灵和其他各种超自然力量的态度"更经常的是骄傲而不是谦逊"②。巫术从本质上说是不敬神灵的,它总是试图操纵、打击或消灭神灵。尽管古代巫术实践中也常常夹杂着祭祀、祝祷等宗教行为,尽管古代巫师往往对神灵软硬兼施、恩威并用,但巫术不敬神灵的本质并未因此而改变。

宗教与巫术可以彼此结合、相互利用,却很难相互转化,因为它们对世界和生活的态度截然不同。正是由于存在这种差

① (英)基思·托马斯:《巫术的兴衰》,上海人民出版 1992 年版,第 521 页。

② (美)罗纳德·约翰斯通:《社会中的宗教》,四川人民出版社 1991 年版,第 28 页。

别,宗教和巫术的兴衰消长往往呈现出一种反比例关系。如果一个民族和国家长期弥漫着浓重的巫术气氛,这里的宗教只能处在比较原始低级的阶段。在中国古代,巫术对宗教的抑制作用就表现得特别显著。巫术的高度发达不但影响到中国宗教教义的建设,而且潜在地左右着某些宗教的发展方向。

中国土生土长的道教是由黄老学说、阴阳五行学说、民间鬼神信仰和民间方术构成的十分驳杂的宗教体系。道教的创立主要是由巫师完成的,所以道教一开始就包含着大量的巫术因素。早期道经《太平经》的前身《太平清领书》,"其言以阴阳五行为家,而多巫觋杂语";最早出现的道教组织太平道和五斗米道,或以"符水咒说"为人治病,或"造作符书","以鬼道教民"。早期道士在当时人眼里与巫觋没有什么区别,其中五斗米道道徒尤被人们直接冠以"米巫"的称号。[①] 除宋元时期的全真道等少数教派不提倡符箓、烧炼以外,大多数道士一直在使用和传播画符念咒等巫术手段,一直把驱鬼降妖、祈福禳灾视为自己的使命。道教的影响广泛而又深远,完全可以跻身于世界大教之列,但是世界上没有一种大教像道教这样保留了如此众多的巫术内容。

巫术构成道教体系中的重要组成部分还不是巫术对道教影响最深刻的方面。中世纪的基督教徒常用圣水、十字架、圣烛、教堂的钟、献祭过的草药、神圣的语言以及诸如此类的东西来确保自己免受魔鬼的伤害;佛教徒也常用各种咒语为人治病驱邪,这些方法的性质都与道教徒使用的符咒之术相近似,但是基督教、佛教的基本教义并没有受巫术太大的影响。道教则不然。道教的宗旨是追求不老不死、长生久视。道教不像三大世界宗教那样追求死后的幸福,它的最终目标是成仙,是使个人的肉体和生命永恒不灭。道教是一种否定死亡、不断同死亡抗争的宗

① 吴荣曾:《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》,《文物》1981年第3期。

教，是一种肯定生命、肯定现世利益的宗教。葛洪在《抱朴子·释滞》中指出，修仙者“其事在于少思寡欲，其业在于全身久寿”。梁人刘勰《灭惑论》引《三破论》说：“道家之教，妙在精思得一，而无死人圣。”刘氏又说：“道家立法，厥有三品，上标老子，次述神仙，下袭张陵。”后周释道安《二教论》也援引别人的话说，当时的道教学说不外乎三方面：“一者老子无为，二者神仙饵服，三者符箓禁厌。”这些说法都对道教基本教义作了高度概括。清静无为、少思寡欲与服用丹药是相通的，都是为了实现“无死人圣”的目的。道教何以会将全身久寿、肉身成仙作为人生理想和本教的宗旨？除了说这是因为道士不能摆脱巫术意识的影响之外没有更好的解释。远在先秦时期，巫觋们就已开始研究祛病延年、长生不死的法术，有些巫师甚至已把长生不死作为奋斗目标。《山海经·海内西经》说：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之”，表明使人不死原是巫觋的本职工作之一。春秋时期齐国的大巫柏常骞曾宣称他能让齐景公延寿七年；战国时代的巫祝更是经常夸口能让别人“千秋万岁”。战国时代还有一批“导引之士，养形之人”，他们崇拜传说中活了七百岁的彭祖，喜欢从事“吹呴呼吸、吐故纳新、熊经鸟申(伸)”一类体育活动。从《庄子·达生》关于“祝肾学(养)生”的记述来看，这些膜拜彭祖讲究养生的人，大部分都是充满神秘意识的巫祝。秦汉时期，向秦皇汉武宣扬神仙真人事迹并为其寻求不死之药的徐福、卢生、李少君、少翁、栾大之流，实际上也都是些大巫。道教把追求长生作为基本教义，完全是继承了古代巫觋的传统，这与道教大量吸收民间巫术毫无二致。道教体系本是在巫术广泛流行的基础上由一批文化层次稍高的巫师经过长期酝酿后创立的，这些巫师生长在追求长寿成仙的氛围之中，脑子里充满对尘世幸福的渴望和对具体利益的渴求，他们自然不会去构建绝对虚幻的与现实生活对立的宗教理想。基督教

关于人类生来有罪因而需要上帝拯救的学说，佛教关于彻底转变世俗欲望和追求涅槃境界的学说，在中国古代都不可能自发地形成。充满自信的巫师和道士认为，在神灵的帮助下，运用巫术和一些经验性的手段（如气功之类）就可以实现自我拯救，就可以使自己的生命无限延长从而永享世俗的以及超世俗的幸福。

道教以追求长生成仙为最终目标，反过来又促进了道教体系中包括巫术在内的各种实用技艺的发展。道教给人最直观的印象是它更重视技艺，更接近卫生学或养生学。和世界上的其他大教相比，道教所激发起的情感主要不是追求出世或追求灵魂永恒的宗教狂热，而是一种技术热情、巫术热情。这一点对中国人的心理状态影响极大。

还有一些宗教虽然表面看来与巫术的关系不大，但实际上它们的命运同样受到中国古代根深蒂固的巫术意识的支配。东汉时期传入中国的佛教经过长期发展和演变，到隋唐时期形成了天台宗、法相宗、华严宗、禅宗等许多宗派。禅宗以外的佛教宗派虽经统治者的优待和提倡而兴盛一时，但最终趋于衰落。与此相反，起初并未受到朝廷重视和礼遇的慧能一派禅宗却显示出顽强的生命力，它的势力越来越大，到唐代后期几乎已经垄断了整个佛教。禅宗的崛起是以特定的社会心理和民族心理为背景的。禅宗不像其他佛教宗派那样主张累世修行才能成佛，它提倡“放下屠刀，立地成佛”的顿悟说，认为只要接受佛教的基本原理就可以马上得到解脱。禅宗没有过于繁琐的宗教仪式，不赞成背诵那些浩如烟海的佛教经卷，它认为坐禅、诵经等外在的宗教仪规并不能使人体悟佛性，通过“运水搬柴”等生活琐事照样可以悟道成佛。正如一些学者所说，禅宗的这些理论无异于廉价地向世人出售进入天国的门票，这样的学说显然比其他佛教宗派更能迎合中国人的趣味。中国的民众和统治者对看不

见摸不着难以企及的宗教理想向来没有多大兴趣，只有大家都相信某种理想境界马上可以实现的时候，理想才会真正引发人们的狂热。造成这种状况的思想方面的重要原因之一就是巫术意识在作怪。看惯用惯了巫术的人对一切立竿见影的方法和理论都会充满特殊的好感，而对那些繁琐复杂却又不能带来眼前效益的事绝不可能保持长久的热忱。主张顿悟成佛、主张"西方只在眼前"的禅宗正是因为与大众的巫术意识一脉相通，才能最终掩盖其他宗派的光芒而成为流行全国的显学。再从另一角度来分析，禅宗学说的提出本身就与下层人民追求速成追求实效的心理有关。禅宗的信徒多半出身于平民家庭。禅宗(南宗)的开创者慧能三岁丧父，长大后靠卖柴养母度日，后来到黄梅高僧弘忍那里作"行者"，服杂役。慧能本不识字，他那首倡导向内心觅佛的著名的偈还是请别人代写的。顿悟学说出自没有受过教育、没有多少文化的人之手，不是偶然的。下层民众每日从事"运水搬柴"之类的劳作，更深切地体会到生老病死的痛苦，也更需要一种能使自己迅速脱离苦海的方法和理论。同时，巫术以及与巫术有关的捷径意识、速成意识在社会下层有着更深厚的信仰基础，人们相信世间一定有更简便、更实用的修行方法，相信一旦找到这种方法就能马上实现自己的理想。慧能的过人之处就在于他虽不识字却能用佛教的形式把下层人民的这种意愿表达出来。禅宗同巫术没有表面联系，禅宗的许多思想另有渊源，但只就鼓吹立竿见影以及把宗教理想世俗化这些基本倾向而言，禅宗也同道教一样折射出了中国人强烈的巫术意识。

巫术的兴盛还直接影响到大众对神灵的态度。在中国民间宗教信仰中，原始的多神崇拜一直占主导地位。中国古代宗教里也有元始天尊、玉皇大帝等至上神，但在民众看来，这类至上神距离人世比较遥远，甚至不直接与个人、家庭、乡村、城邑发生关系。古人最关注的神灵是土地、城隍、门神、灶君、风伯、雨师、

山神、龙王、关帝、财神等形形色色的有具体职能的神，人们相信这些神灵能直接给人带来利益或灾祸。古人评论一种神灵是否伟大，往往以它能否帮助人解决具体问题为标准，他们对神灵的态度与其说是崇敬，不如说是利用。为了从神灵那里得到好处而贿赂神灵，当神灵不再显灵时就用各种强硬手段胁迫它、催促它、打击它，这种事例在中国古代不胜枚举。中国古代没有西方那种宗教观念，中国人对诸神的态度与西方人对上帝的崇拜是截然不同的两种风格。需要注意的是，不敬鬼神、不怕鬼神或否定鬼神的存在并不一定意味着崇扬理性，与唯物主义更无必然联系。从巫术意识出发的无鬼论、无神论常常与无限夸大人类主观意志的力量联系在一起。不信鬼神的人也有可能是蔑视客观规律、胆大妄为的自大狂，那些没有鬼神信仰或鬼神信仰并不坚定的术士就是这类人的代表。

中国古代宗教意识的薄弱和巫术迷信的盛行是互为因果的。巫术迷信的兴盛抑制了宗教的发展，宗教的停滞又进一步助长了巫术迷信的猖獗。强调巫术与宗教之间的相互影响，不是否认巫术的兴盛还有其他原因，也不是否认原始宗教观念的长期延续除了有利于巫术迷信的盛行以外还有其他影响，更不是对中国古代宗教没有得到充分发展这一事实作全面的价值判断。后面这些复杂的问题都需要另作专门的研究。

现在来分析一下巫术的盛行与中国传统思维方式之间的关系。

本世纪初，法国学者列维·布留尔提出关于原始思维的学说。他认为原始民族与文明社会的人们在思维方式上有很大不同，前者的思维很少运用抽象概念，也不受逻辑规律尤其是矛盾律的支配。在原始思维中，事物和现象没有确定的性质，它们既是自身，同时又是其他东西，它们可以发出自身的神秘力量，又可以接受外来的神秘力量。列维·布留尔将这种思维规律称为

"互渗律",他在《原始思维》一书中罗列了大量材料来证明以互渗律为基础的原始思维方式的存在。列维·布留尔用以说明互渗律的各种事例主要是原始宗教和巫术迷信方面的事例,如波罗罗人认为自己就是本族以为图腾的金刚鹦哥;墨西哥的回尔乔人把鹿、圣树、云、羽毛等同起来;许多原始民族把名字同人体、梦境同现实等同起来等等。据此,我们不妨将列维·布留尔的意思反过来说,即大部分巫术行为都与原始思维方式有关。交感巫术认为一切相似或有某种关联的事物和现象都可以相互影响、相互作用,这当然是一种"互渗";巫师把神灵招附到自己的身体上并以神灵自居,这同样也是一种"互渗"。以互渗律为基础的原始思维是人类思维发展史上必经的阶段,世界上每个民族都曾有过这种低级的思维方式。当人类思想摆脱了互渗律的统治进入更高级的逻辑思维阶段以后,原始思维并未完全绝迹,而是伴随着巫术迷信的流传保留下若干残余。在巫术高度发达的中国古代,原始思维的残余更为活跃,原始思维对中国人的思维方式所产生的影响也更为深刻。

据说列维·布留尔是在读了《史记》法文译本后才萌发了研究原始思维的念头。他对《史记》中关于星象与人事直接相关的记述大为震惊,从此便注意搜集和研究旧中国宗教迷信方面的材料,并经常引用这些材料来证明自己对原始思维的看法。[①] 列维·布留尔和弗雷泽一样对中国历史知之甚少,他引用的中国材料大都不足以反映中国传统思维方式的特点。此外,列维·布留尔还对中国文明抱有极大偏见,他认为中国古代的"天文学、物理学、化学、生理学、病理学、治疗学以及诸如此类的浩如烟海的百科全书"都"只不过是扯淡"。又说中国人"在许多世纪中付

① 《原始思维》中译本《译后记》,商务印书馆 1985 年版。

出这样多的勤劳和机智而其结果却完全等于零”[①]。这种由无知引发的偏见无疑应予摒弃。但是,列维·布留尔站在旁观者的立场上敏锐地感觉到中国传统思维方式中带有很多原始思维的成分,这一点确有发人深思之处。

在中国古代,《周易》一书一直被视为凝聚着最高智慧的神圣经典,古代学者为钻研这部书花费了巨大精力。《周易》特别是其中的《易传》的确包含着朴素的辩证思想,可是《周易》能够受到持久不衰的重视和推崇却主要不是因为它阐述了深刻的哲理。《周易》本是一部讲筮占方法、筮占理论的巫术书,它的宗旨在于通过神秘手段预知吉凶祸福。《周易》的筮占方法是用 50 根蓍草或竹策推演卦象、预测未来,《周易》以为这种推演程序与天地万物的秩序和变化暗中相通。《周易》认为乾卦卦象代表天、圆、君、父、玉、金、塞冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马和木果,其他七卦也分别代表一大串毫无关联的事物和现象,这些说法有何理据,连推崇《周易》的大儒朱熹也承认“多不可晓”。《周易》规定奇数属阳,偶数属阴,以一、三、五、七、九为“天数”,以二、四、六、八、十为“地数”,认为筮占中的数字运算可与四时代兴、五年再闰、一年三百六十日甚至与“万物之数”相对应。所有这些观念都反映出一种神秘的、不受逻辑规律支配的原始思维方式。古代学者尤其是汉代学者热衷于钻研易学,主要就是为了掌握这种神秘的预测方法。古代持续不衰的《周易》热以至近来一度甚嚣尘上的《周易》热,说到底不过是一种巫术热。《周易》中哲理与巫术迷信相混杂本不足奇,因为在原始社会和早期文明社会,科学、哲学与巫术、宗教总是混而不分的,然而一部包含着朴素哲理的巫术书能在两千多年中高居于群经之首,能受到历朝政府和一代又一代知识分子的重视和推崇,却是世界上

① 《原始思维》,商务印书馆 1985 年版,第 447 页。

独一无二的奇特景观。易学的兴盛意味着中国古代人心目中最高的智慧是一种既能通晓天地万物之理又能洞彻"鬼神之情状"的巫师式的智慧,是一种与神秘观念和互渗律保持着密切联系的智慧。

中国古代的五行配物学说也是以互渗律为基础的。将青、白、赤、黑、黄,东、西、南、北、中,七、九、八、六、五等等与木、金、火、水、土对应起来,是一种永远无法加以科学论证的神秘学说,因为发明这种学说的人运用的是与逻辑思维根本不同的原始思维方法。世界上其他一些民族也有类似的配物观念。北美朱尼人喜欢数字中的6,他们把空间分成6个方位并分别配以不同的颜色:"北方是黄的,西方是蓝的,南方是红的,东方是白的,天顶是花的,天底是黑的。"不但如此,朱尼人还试图给谷类和豆类也配上相应的颜色。与朱尼人不同的是,中国古代的五行配物理论更为复杂——"包括数在内的对应和互渗的复杂程度达到无穷无尽。"① 同古代易学的发达一样,五行配物学说的长期流传,本身就是中国传统思维方式中带有较多原始思维残余的体现。

中国古代哲学中有一个重要理论叫作"天人合一"。强调人是自然的一部分,强调人与自然应当保持和谐,人的行为应当顺从自然规律,都是天人合一学说中很有价值的内容。不过,古代思想家心目中的天人合一还有一个更为重要的方面,即认为人的身体和情感与天体及其性能相类同,人的行为可与上天的意志互相感应,人类的道德规范反映和体现了整个宇宙的基本原则和普遍规律。汉代董仲舒说,人的头颅像圆天,头发像星辰(!),耳目像日月,口鼻呼吸像刮风;人的366块小骨节与日数相符,12块大骨节与月数相符,五脏与五行相符,四肢与四季相

① 《原始思维》,商务印书馆1985年版,第212页。

符,时起时眠与昼夜相符,时刚时柔与冬夏相符,时哀时乐与阴阳相符……总之,人体上有数目的方面必与天的数目相符,没有数目的方面则与天的同类现象相符。董仲舒又说,天是人类的"曾祖父",所以人的一切都与上天相类同:人的形体来自"天数",人的血气来自"天志",人的德行来自"天理",人的好恶由天气的冷暖化成,人的喜怒由季节的寒暑化成。据此,董氏得出结论说:"以类合之,天人一也。"① 董仲舒对天人感应学说也作过详尽的阐发。他认为自然灾异是上天对国君发出的警告,如果灾异发生后不及时改良政治,国君就会受到更严重的惩罚。不难看出,董仲舒对天人关系的思考基本上是沿着原始思维的线路进行的。董仲舒之后很少有人再把天体和人体牵扯到一起,但是大多数思想家始终相信天人相通,相信人类等级秩序和伦理道德与宇宙原则相一致。天人相类、天人感应、天人相通意义上的天人合一学说与巫术的精神十分合拍。巫师最相信这种天人合一,他们用土龙求雨,用鸡毛兴风,用狗皮止风,正是基于"巫术仪法与天体活动存在一致性"的信仰。可以确信,天人合一学说以及与之相关的思维方式之所以长期流行和延续,肯定与古代巫术的高度发达有关。天人合一论与巫术意识之间的联系在董仲舒那里表现得尤为明显。董氏本人就是一位巫师气味很浓的思想家,他亲自设计过求雨止雨的巫术仪式,又喜欢妄说灾异。董氏提出一整套天人相类、天人感应等理论,与他平时迷信巫术,习惯进行互渗式思维有着直接的关系。

中国古代学者习惯运用笼统模糊的概念,习惯通过直觉把握事物,而不擅长逻辑分析和细密的论证。这种思维习惯的形成虽不能完全归因于巫术意识的发达和原始思维方式的残存,但两者之间有一定因果关系是无庸置疑的。有人过分夸大中国

① 《春秋繁露·人副天数》;同书《为人者天》、《阴阳文》等篇。

古代直觉思维的优点，过分夸大传统的综合观和整体观的优点，而不知道古代的直觉思维往往与神秘的臆测联系在一起从而显得妄诞，重综合重整体的传统常常与笼统模糊联系在一起从而显得空洞和苍白。与互渗律和巫术意识相关的直觉思维和整体观念不可能有利于科学理论的发展，如果说它有优点，它的优点只在于能为艺术的生长提供更深厚的土壤，因为从某种意义上说，巫师也都是具有丰富想像力的诗人和艺术家。

## 一一 史料略说

中国古代文献中有关巫术的记载非常丰富，同时又比较零碎和分散。巫术史料的丰富是中国古代巫术高度发达的必然结果，史料的零碎和分散则与巫术渗透到社会生活的各个领域、各个层面有关。

古代术士专门论述巫术仪法的著作应是研究古代巫术状况的主要依据，但是由于历史的淘汰，此类巫术专著到现在已百不存一。《汉书·艺文志》数术类曾著录《变怪诰咎》13 卷、《执不祥劾鬼物》8 卷、《倩官除袄祥》19 卷、《禳祀天文》18 卷、《请雨止雨》26 卷。这些书显然都是论述攻击性巫术的专著，可是早在隋代以前它们已全部佚失。有些巫术书如《淮南万毕术》等等，可能是因为同时介绍了一些实用技巧，流传时间稍长一点，但到宋代以后也渐渐失传。中国历代目录书加以著录、流传比较广泛和久远的数术文献绝大部分是谈预测方法的书，这些文献对于研究攻击性巫术来说意义不大。现在可资利用的古代巫术专著，有些是以片断的形式保存在唐宋类书和其他传世文献当中，有些则是近现代人通过考古发掘等手段重新发现的，如本世纪初发现的敦煌遗书中保存的巫术文献，70 年代出土的马王堆汉墓帛书和云梦睡虎地秦简中保存的巫术文献等等。

巫术史料的另一个大宗是道教文献。道教在长期的发展演变过程中始终与巫术保持密切的关系。最早出现的太平道和五斗米道都把巫术作为号召信徒的重要手段。黄巾起义失败后，太平道趋于衰微，五斗米道即后人所谓的天师道继续流传。南北朝时期，天师道分为南北两派。唐宋以后南北天师道逐渐与道教其他门派合流，到元代共同归并于讲究画符念咒、驱鬼降妖的正一道。除全真道等少数教派之外，大多数道教徒一直在有意识地利用巫术和发展巫术，所以道教经典特别是道教符箓派的著作里包含大量巫术内容是很自然的。道经总集明刊《道藏》中只符箓(包括咒语)类经书就有一百三四十种，这还不包括论述其他镇妖法术的经书在内。道经中的巫术资料庞杂繁芜，很难在短期内对它作全面的把握，所以使用起来反很困难。缺乏对道教巫术的全面了解，举出的巫术事例很可能不具有代表性，例如本书随便引用的道教符咒在造诣深厚的道士看来也许不是道教符咒中最典型的。

原始社会巫、医不分，这种共源关系使医学和巫术各自独立后仍长期保持千丝万缕的联系。表现之一就是古代医术中夹杂着不少祝由术方面的内容。马王堆汉墓出土的古医书，唐代的《千金翼方》、《本草拾遗》，明代的《本草纲目》，都记有很多巫术疗法。有些医方如孙思邈的“丹参丸方”是医术与巫术的混合体；有些医方如陈藏器所说的用各种灰土治病的方法形似医术而实为巫术。准确地判断一种医方是否具有巫术性质亦非易事。

中国古代文人大多相信鬼神和巫术，像荀子、韩非那样既不信鬼神也不信巫术的人颇为少见。东汉思想家王充不相信人死为鬼，不相信各种禁忌和驱邪方法，但却坚信土龙能够致雨。他在《论衡·乱龙》中列举了15条证据——其中把传统的偶像祝诅术也列为证据，来证明象征性的土龙能够感动真龙。明清之际

的方以智是学识渊博的科学家，也是唯物论者，但他的名著《物理小识》里面却有一卷专讲鬼神法术。从这两位思想家的态度可以推知一般文人对巫术的态度。因为相信鬼神和巫术，又因为古代文人习惯以"稗官"自任，习惯把记录道听途说、街谈巷议视为见闻广博的表现，所以在他们的笔记小说中常有大量关于巫术奇迹的描写。这类描写特别是对鬼畏桃、鬼畏唾、鬼忌狗等迷信观念的描写，为今人理解古代巫术现象提供了重要线索。从研究巫术意识的角度看，小说情节越离奇、越荒诞往往越有史料价值。荒诞的情节反映了荒诞的思想，一种荒诞观念又可以反映当时巫术流行的状况。巫术奇迹是虚伪的，奇迹伪造者、传播者和信仰者的心态却是真实的。通过笔记小说分析巫术信徒的心态和观念应当"自伪窥真"而不能简单地"去伪存真"，因为在这里真伪融为一体，撇去伪迹即无法窥见真实。基于上述认识，历代神怪小说和内容荒诞的故事，只要与巫术有关，都可纳入巫术史料的范围。

中国古代史书中也保存了不少巫术史料。古代史家偏重于记述政治事件和政治制度，他们记录的巫术活动和巫师事迹大多与政治有关。这类记载对于了解某一时代巫术与政治的关系、巫术的兴盛程度自有重要意义。不过，由于着眼点侧重于政治史，史书对巫术手法的说明往往十分简略。正史中保存巫术史料比较集中的篇目是《封禅书》、《郊祀志》、《礼志》、《五行志》、《方术传》等等。《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》、《续汉书·祭祀志》和历代史书中的《礼志》，在论述祭祀活动或礼仪制度时常常涉及巫术活动和巫术仪法。《五行志》按五行图式分类记述各种灾异，有时也涉及巫术性的救灾方法。《方术传》、《方伎传》专门介绍有特殊技能的名人，其中大部分人物是神秘预言家和大巫师。此外，正史中的《艺文志》、《经籍志》分类著录包括数术类文献在内的皇家图书，是了解古代巫术种类和巫术文献流传情况

的重要线索。

下面对本书引用较多的几种已经失传或重新发现的巫术书和医书作一简单说明。

睡虎地秦简《日书》。1975年12月,考古工作者在湖北云梦睡虎地发掘12座秦墓,其中11号墓出土竹简1100多枚,简文内容主要是秦国法律。竹简中有《日书》两种,竹简整理者分别称之为《日书》甲种和《日书》乙种。《日书》甲种有《诘》篇(有的学者称为《诘咎篇》),专讲驱除鬼魅邪祟的方法,是目前发现的最早集中论述攻击性巫术的文献。两种《日书》还都述及如何驱除恶梦,如何通过裁衣辟兵、媚人,如何推测盗贼相貌及藏匿地点等内容。睡虎地秦简中的许多文书是秦王政(秦始皇)即位以前或秦统一以前写成的,《日书》的写成时间可能也在秦统一之前,也就是说,《日书》应是战国时代秦国术士的作品。1990年出版的《睡虎地秦墓竹简》精装本对《日书》作了新的释文并附有注释。限于条件,本书引用和译述《日书》原文时仍主要依据1981年文物出版社出版的《云梦睡虎地秦墓》所附图版中的释文。

马王堆汉墓所出方术书。1973年底至1974年初,湖南长沙马王堆3号汉墓出土大量帛书和少量竹简。帛书、竹书中包括多种医书和数术书,整理者根据原书内容定名为《五十二病方》、《养生方》、《杂疗方》、《胎产书》、《杂禁方》等。《杂禁方》篇幅较短,主要讲如何控制他人的感情,所述方法全是巫术。《五十二病方》等医书大量涉及祝由术,是现有的最原始的祝由术史料。马王堆3号墓出土的一件木牍上标有下葬日期——汉文帝十二年(前168年),学者据此推定,墓中大部分帛书的抄写年代应为汉高祖时期至汉文帝初年,其写作年代则可上推到战国时期。文物出版社1979年出版过《五十二病方》平装注释本,其他方术书收入1985年文物出版社出版的《马王堆汉墓帛书》(肆)。

《淮南万毕术》。西汉景帝、武帝时期，淮南王刘安招致文人术士编书著书，《淮南万毕术》就是这些术士的作品之一。《汉书·淮南王安传》说："淮南王安为人好书……招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。"《汉书·艺文志》诸子杂家类著录《淮南内》21篇，《淮南外》33篇。高诱《淮南子注·叙》说《淮南外篇》共19篇，可能是因为东汉末年《外篇》已部分散失。所谓"内书"、"外书"、"中篇"应是西汉末年刘向校书时划分、编定的。《内书》原名《鸿烈》，就是流传至今的《淮南子》，侧重论述道家理论；《外书》或《外篇》多是"杂说"；《中篇》主要讲神仙方术。《淮南万毕术》当即《外书》或《中篇》中的一篇。西汉元、成间人褚少孙自称见过"万毕石朱方"，据唐人司马贞解释，所谓"万毕石朱方"是指《万毕术》中的"朱石方"。[①] 由此可知，《淮南万毕术》在西汉后期已经单行。汉代以后，《淮南外书》、《淮南中篇》已大部散失，但其中的《淮南万毕术》、《淮南变化术》等书仍作为单行本继续流传。《隋书·经籍志》说《淮南万毕经》(与《万毕术》同书异名)隋时已亡，不全是事实。《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》都还著录《淮南万毕术》一卷。宋代以后，这部书才彻底亡佚。现代人只能从《艺文类聚》、《太平御览》等文献引用的《淮南万毕术》的片断文字窥见该书的大概面貌。清代以来，许多学者重辑此书，辑本在五种以上。[②] 我们引用此书时主要参考了叶德辉的辑本。为方便读者，引文后仍注明原始出处。

关于"万毕术"的含义，叶德辉在辑本序言里作过如下解释："万，盈数也；毕，尽也，言万物之理尽具于此也。""万毕术"的意思是否如此姑置不论，《淮南万毕术》一书涉及范围很广则是事

① 《史记·龟策列传》及司马贞《索隐》。

② 《书目答问补正》，上海古籍出版社1983年版，第242页。

实。现存该书遗文约计100多条,所述方法大部分都是巫术,只有一小部分是有实用价值的小技巧,如"高悬大镜,坐见四邻"、"鸿毛之囊,可以渡江"、"狼皮当户,羊不出牢"、"欲发不脱,梳头洒千遍"等等。张之洞将这本内容怪诞的书列入指导治学门径的《书目答问》,不知出于何种考虑,也许是因为该书"可用以考古"的缘故。对于研究古代巫术的人来说,这本书的确有重要的参考价值。

《白泽图》。白泽是传说中的神兽。《云笈七签》卷一〇〇《轩辕本纪》说,黄帝去东方巡狩,在海滨得到"白泽神兽"。此兽能言善语,又通晓万物之情。黄帝向它问及11520种鬼神和精怪的情况,它都能一一作出回答。于是黄帝命令白泽将各种鬼怪画成图画,昭示天下。《白泽图》一书就是比附这一传说写成的。书中主要介绍各种鬼怪的名称、形状、性情和制伏这些鬼怪的方法,制鬼方法中又侧重介绍"呼鬼名"一法。葛洪《抱朴子》、干宝《搜神记》都曾提到《白泽图》,说明该书在晋代已经流传。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》在五行类都著录《白泽图》一卷。该书到宋代以后散失。唐人释道世《法苑珠林》卷八五保存了《白泽图》片段。敦煌遗书中有两种《白泽精怪图》,据考证就是目录书著录的《白泽图》原书。

《本草拾遗》。这是唐代陈藏器写的一本医药书。据宋人掌禹锡介绍,陈藏器在唐代开元年间曾任三原县尉。陈氏认为《神农本草经》虽经后人不断补充,但仍有很多遗漏,所以他自著《序例》1卷,《拾遗》6卷,《解纷》3卷,总名为《本草拾遗》。[①] 这本书现已佚失,亡佚时间当在明代以后。李时珍对陈藏器及其著作评价很高,《本草纲目》曾大量引用该书。《本草纲目》卷一《序例》说:"(陈)藏器,四明人。其所著述博极群书,精核物类,订绳

① 《本草纲目》卷一《序例》引。

谬误,搜罗幽隐,自《本草》以来,一人而已。肤谫之士,不察其该详,惟诮其怪僻。宋人亦多删削。岂知天地品物无穷,古今隐显亦异,用舍有时,名称或变,岂可以一隅之见,而遽讥多闻哉!"看来《本草拾遗》的特点是淹博和怪僻。一般人非议其怪僻,李时珍则推崇其淹博。根据传世文献引用的《本草拾遗》遗文分析,陈藏器所述医方大多带有巫术色彩。很多人批评它怪僻,并不是因为批评者肤浅无知,而是因为书中论述的大量巫术性疗法一望而知是荒诞无稽的。宋人陈元靓编著的时令风俗书《岁时广记》也多次引用《本草拾遗》。陈元靓引书时称为《本草》,对照李时珍的引文来看,所谓《本草》即《本草拾遗》的简称。

《医心方》。日本古代医家丹波康赖编著的医书。成书于日本永观二年(984 年),相当于中国宋太宗雍熙元年。《医心方》的珍贵之处在于书中引用了大量现已失存的中国隋唐以前的古典医籍。到清代,《医心方》又回传中国,有些学者如叶德辉等曾依据该书辑录古代房中术方面的佚书。我们注意的是该书所引古代医籍中保存的巫术资料。如该书卷二三、卷二四所记产科医方均大量涉及巫术;卷二六中的《相爱方》、《求富方》、《避水火方》、《避兵刃方》、《避邪魅方》、《辟虎狼方》诸篇,所述方法都是纯粹的巫术。现在常见的《医心方》版本有人民卫生出版社1993 年 3 月出版的影印本和同年 7 月华夏出版社出版的校注本。校注本质量很差,错字太多并时有漏印医符和断句错误等现象,必须对照影印本重加校对才能使用。

# 第二章　古代巫术灵物与一般辟邪法

## 一　桃木辟邪术(上)

中国古代流行的桃木辟邪术是以“鬼畏桃”的观念为基础的。从有关神话传说来看,这一观念可能起源于夏代或更早,它的历史应当说是相当悠久了。

汉代流传的一则神话说,夏朝初期东夷族有穷氏的首领羿是被人用桃木杖杀死的,从此以后,一切鬼魅便都对桃木感到恐惧。[①]这个神话对于后人了解“鬼畏桃”观念的形成很有帮助。以勇武和射技著称的羿,曾一度率领东夷人夺取夏朝政权。在族众的心目中,羿是上天派来统治世界的带有神性的人,是不可战胜的英雄。然而,号称天下无敌的羿最终却被他亲信的外族人塞浞采用阴谋手段击杀于桃杖之下,这个结果对于崇

① 《淮南子·诠言训》许慎注。

仰爱戴羿的族众来说，无疑将产生一种强烈的震撼和刺激，他们很难接受偶像被打碎这种严酷的现实。为了调和固有观念与既成事实之间的矛盾，他们开始对事实作出一种独特的解释：那班平庸之辈如何能杀死超凡的羿？只不过是凭借大桃杖才侥幸取胜而已。羿的死不是因为谋害者比他更有本领，而是由于桃木本身具有某种神秘的威力。羿的崇拜者们就是通过神化桃木来求得心理上的平衡与满足。紧随其后所要产生的观念就是：既然连羿这样带有神性的英雄都受制于桃木，那么还有什么鬼魅邪祟不能为桃木所制伏？鬼岂能不害怕这种具有超自然威力的灵物？由羿的死联想到桃木的威力，又由桃木的威力联想到鬼魅与桃木的关系，“鬼畏桃”的观念就通过这一连串联想形成了。

有人认为，古人对桃木的崇拜来源于他们对桃的食用价值与药用价值的高度评价。这个论断固然有一定道理，但它只涉及了桃木崇拜的起源而没有说明“鬼畏桃”的观念和桃木辟邪术究竟是怎样兴起的。喜欢桃、崇拜桃与相信“鬼畏桃”之间毕竟还有一段距离。后种观念的出现除与一般意义上的桃木崇拜有关以外，应当另有具体的历史原因。就现有资料看，“羿死于桃棓(杖)”，“由是以来，鬼畏桃也”的神话是对这一历史原因或历史契机所作的最好的解释。

周秦之际另有一则神话说，东海之中有一座“度朔之山”，山上生长着一株巨大的桃树，它的枝叶可以覆盖三千余里。在朝东北延伸的桃枝之间有一条众鬼出入的通道，号称“鬼门”。把持鬼门、检阅百鬼的神人是神荼、郁垒两兄弟，他们一旦发现为害人类的恶鬼，便用芦苇绳索将恶鬼缚住，交给老虎吃掉。后来黄帝效法此制，创造了“立大桃人”等一系列驱除鬼魅的法术。[①] 这是一则更纯粹的神话，它没有从历史角度解释“鬼畏桃”观念

① 《论衡·订鬼》引《山海经》佚文；《风俗通义·祀典》引《黄帝书》。

的由来，没有对桃木何以成为辟邪灵物作出具体的说明，但是因为它提到了黄帝从而把桃木辟邪术形成的时间推得更早，所以在后世的影响很大。东汉著名学者王充、高诱、应劭等人都曾用这个神话来说明桃木辟邪术的起源。

羿被大桃杖杀死和神荼、郁垒在大桃树下检阅百鬼的神话有一个共同特点，即都把"鬼畏桃"的观念同东方或东方人联系起来——羿是东夷人的首领，大桃树也生长在东海度朔山上。由此不难发现，鬼畏桃的观念以及用桃木辟除恶鬼的风俗一定是首先从东方民族中兴起的。更确切地说，鬼畏桃的观念本是东夷人的一种信仰，桃木辟邪术也是由东夷人发明的。随着民族融合的不断扩大和深入，这种观念和巫术才在更大的范围内普遍流行开来。

秦代以后，"桃，鬼所恶"、"桃，鬼所畏也"之类的观念已经深入人心。从专职巫师到普通民众，都相信桃木是"五木之精"，是可以压伏邪气、制御百鬼的"仙木"。[①] 此外，汉代学者还不断对桃木和桃木制品的神秘威力作出新的诠释。如东汉服虔认为用桃木辟邪是因为桃、逃同音："桃，所以逃凶也"；有人先把"桃"理解为"逃"，然后说桃有"亡"即灭亡之义。[②] 所有这些运用音训、义训方法得出的新解，都是古老的"鬼畏桃"观念的变种和余波。

三千多年来，桃木辟邪术一直是中国巫术体系中最庞大的分支之一。从使用方式的角度分析，古代的桃木辟邪术主要有以下三种表现形式：一是手持桃杖、桃弓或其他桃木制品挥击、射击鬼怪。这类巫术要求通过象征性的姿势和动作来发挥桃木的驱邪威力。二是通过安置或佩带桃木制品厌镇邪祟。三是使

---

① 以上见《礼记·檀弓下》郑玄注；《周礼·戎右》郑玄注；《艺文类聚》卷八六引《典术》。

② 《左传·昭公四年》疏引服虔说；《韩诗外传》卷一〇。

用与桃木有关的桃汤、桃胶、桃蠹等物品辟除邪恶。这类巫术侧重于夸大桃类物品的药用价值，往往披有医术的伪装。

先看第一类巫术的使用情况。

先秦巫师最常用的巫术工具有两件，一件是桃棒，另一件是用萑苇扎成的苕帚。这两件巫术灵物经常被配合使用，当时人将它们合称为"桃茢"。在巫师看来，桃棒可以击退鬼魅，苇帚可以扫除不祥，桃茢并用自可增强攻击力量，更好地实现巫术目的。唐人孔颖达认为，先秦时期的桃茢是指同一件器具即以桃棒为柄的萑苇苕帚。此说也有一定道理。无论桃茢中的"桃"是指单独使用的桃棒，还是指与萑苇缚在一起的帚柄，都不妨碍一个基本事实：先秦巫师已经习惯以桃茢作为固定的灵物组合形式。

西周春秋时期，君主前往臣属家中吊唁，照例要由巫祝手持桃茢在前面开路。进入死者家门后，为扫除死者散发的凶邪之气，保护君主的人身安全，巫师要首先拿桃棒和苕帚在尸体周围挥拂一番。[①] 这种行为叫作"祓殡"或"祓柩"。祓殡法术基于人们对死人、新鬼的恐惧，本来可以施于所有的死者，随着君主地位的提高，祓殡逐渐演变成一种只有君主对臣属才能使用的"君临臣丧"之礼。例如，公元前544年鲁襄公到楚国访问时，就曾让随行巫师用桃茢在楚康王的灵柩上祓除一番，以表示自己是"君临臣丧"。[②]

桃茢驱邪术还常被用于盟誓、饮食等场合。周代盟誓活动中有一种歃血仪式，参加盟誓者必须一一微饮牲血以表示对盟约的忠诚。当主盟者割下牲耳取出鲜血时，同样要用桃棒和苕

① 详见《仪礼·士丧礼》；《周礼·丧祝》；《礼记·檀弓下》；《礼记·丧大记》。

② 《左传·襄公二十九年》；《礼记·檀弓下》。

帚在牲血上挥击、扫拂几下。[①] 古人把血液视为凶邪不洁之物，用桃苅扫拂牲血是为了驱除与血有关的秽气。在周代，如果大臣想把自己做的好饭好菜献给国君品尝，必须在这些美食上面放一束桃枝和一把苕帚。这种特殊的献食礼是秦汉以后人所不能想像的。进献美食者不敢保证自己的食品不带邪气，深怕自己的好意反而给君主带来麻烦，为此，他们便将桃苅覆盖在美食之上以供君主随时挥击不祥。[②]

用桃棒、桃杖、桃枝挥击邪祟是桃木辟邪术最原始的形态，这种法术在中国古代一直非常盛行。秦简《日书·诘篇》曾说，有种无家可归的"哀鬼"喜欢与人为伍，被哀鬼缠上的人不思饮食，癖好清洁，面色苍白，丧失生气。只要用棘锥和桃棒敲击病人的心脏部位，哀鬼便不会再来。该书又说，野兽或牲畜逢人说话，这是"飘风之气"作怪，用桃杖击打它，再脱下草鞋来投击它，妖象自会消灭。又说，如果在屋内休息的人全都昏迷，这间屋就不宜再住，必须用桃木作成的大杖击打居室四角和中央，同时杂用其他法术，才能免除灾殃。在汉代，年终逐疫仪式结束之后，朝廷要向公卿、将军、诸侯等显宦贵族颁赐桃杖。[③] 这种桃杖不是一般的生活用品而是一种巫术器具，它是专供显宦贵族们驱除殃咎时使用的。

用弓箭射击鬼魅邪祟是传统巫术的重要手法。射鬼巫术中使用的弓箭一般不是实用弓箭而是特制的道具式的弓箭。其中，用桃木制作的弓和酸枣树枝制作的箭最为常见，古人称之为"桃弧棘矢"。相传西周时期楚国先王熊绎曾专门挑选桃弧棘矢

① 《周礼·戎右》及郑玄注。
② 《礼记·玉藻》及郑玄注、孔颖达疏。
③ 《后汉书·礼仪志中》。

作为贡品献给周天子。[①] 这件事并不像春秋人所说的那样意味着“筚路蓝缕以处草莽”的熊绎没有别的珍宝可以贡奉，恰恰相反，这意味着在楚人心目中没有什么东西能比桃弧棘矢更可宝贵。对于具有浓重巫术意识的人来说，进贡能够除殃去咎的桃弧棘矢是向对方表示最高的礼敬，而接受这种辟邪灵物的一方同样也会把它看成一份非常厚重的礼物。

西周春秋时期有藏冰出冰的习惯，每年十二月将冰块藏在深山峡谷中的“凌室”，春夏时节再将冰块取出以供降温防腐之用。由于出冰时山谷内外温差很大，取冰者极易染病。当时取冰者使用的禳除病灾的唯一方法，就是在出冰前手持桃弧棘矢向邪气作象征性的射击。[②]

秦简《日书·诘篇》也谈到，如果某人受到鬼怪长时间的攻击，那是遇到了好斗的“厉鬼”。“以桃为弓，牡棘为矢”，并在箭杆尾部插上鸡毛，发现鬼影马上放箭，就能恢复平安。马王堆帛书《五十二病方》说，治疗男子疝气，须用大瓢盖住阴囊，然后取一条向东延伸的桃枝弯作弓形，傍晚时分用这具桃弓同时发射三箭，再配合药物治疗，即可痊愈。[③] 在东汉大傩仪式上，方相氏带领一群打鬼的童子边击鼓边放箭，他们用的弓箭也是桃弧棘矢。[④] 张衡《东京赋》在描写那种场景时说：“桃弧棘矢，所发无臬。”臬指箭靶。使用桃弧棘矢的人是以鬼怪为射击目标的，然而他们并不真正知道鬼怪藏身何处，只好凭着自己的感觉和联想毫无目标地乱射一气。

除了桃弧棘矢以外，有些巫师还习惯使用桑弧桃矢。在这

---

① 《左传·昭公十二年》。

② 《左传·昭公四年》。孔颖达认为“出冰之时置此弓矢于凌室之户”，不太可信。

③ 《五十二病方》，文物出版社 1979 年版，第 83 页。

④ 《后汉书·礼仪志中》刘昭注引《汉旧仪》。

种灵物组合中，桃木不是用于作弓而是用于作箭。清人袁枚写道，京师一带把导致小儿夜啼的恶鬼称作“夜星子”，某些巫师自称能用桑弧桃矢捉拿这种鬼怪。有个官宦人家苦于小儿夜啼不止，便请专捉“夜星子”的巫师前来施术。这位巫师手里拿着小型的桑弓桃箭，还在箭杆上缚了一条数丈长的丝线。等到半夜，窗纸上隐隐闪现出一个骑马妇人的影子，巫师低声说：“夜星子来矣！”随即弯弓向鬼影射击。人们顺着箭杆上的丝线搜寻战果，发现被桃箭射中的“夜星子”原来是家中一位九十多岁的老妇。后来，这家人在巫师的指点下断了老妇的饮食，把这个所谓的“夜星子”活活饿死了……[①]。袁枚的描写带有很多渲染成分，但从古代民俗的角度说，这个巫术事例基本可信。当时人确实相信老妇能变成“夜星子”危害小儿，也确实相信桑弧桃矢具有击溃妖怪的威力。

## 二　桃木辟邪术（中）

桃木辟邪术的另一种表现形式，是将桃质辟邪物安放在住处、墓葬等场所或者直接佩带在身上。用传统的巫术术语说，这是一种侧重于压伏邪祟的“厌胜”之术。它不是通过施术者的挥舞、射击等动作来实现桃木的制邪功能，而是让桃木制品在某一固定位置自行发挥它的威力。

古人常常将桃木放置在门户上面辟除邪祟。这类用于守卫门户的桃质辟邪物大致可分为桃梗和桃枝、桃板、桃符两个不同的系列。后世的春联就是在这两个系列不断演变和交互影响的基础上形成的。

桃梗一般是指用桃木刻成的桃人。相传黄帝曾立大桃人逐

① 《子不语》卷二三《夜星子》。

除恶鬼，这个神话隐约反映出桃梗辟邪法的起源相当古老。大概从周代开始，每年年终设立辟邪桃梗已成为辞旧迎新的节俗活动之一。战国外交家苏秦讲过一则著名的寓言：桃梗对土偶人出言不逊，土偶人反唇相讥道："你本来只是块普通的东国桃木，人家把你刻成人形，又给你涂上丹彩，不过是让你抵挡门户之外的邪气罢了！"① 由此可见，战国人不但习惯在门前设立辟邪桃梗，而且喜欢在桃梗上涂饰色彩以使桃人的形象更加鲜明和逼真。

设立桃梗"以当门户之疠"的风俗一直延续到魏晋时期。汉代皇宫、朝廷内，每逢腊祭和除夕就要"饰桃人，垂苇茭（索），画虎于门"；曹魏时期，人们把腊祭和正月初一设立的"画作人首"的桃木称为"桃神"，认为桃神可以收缚恶鬼，使人不死；晋代一仍旧俗，春节这天"常设苇茭、桃梗，磔鸡于宫及百寺之门，以禳恶气"②。直到南北朝时代，上述风俗才有所变化。刘宋时期，除了某些郡县仍然沿袭传统习惯以外，皇宫和都城内已不再沿用春节立桃梗、挂苇绳的礼俗。③。

立桃梗之举被逐渐从春节节日活动中剔除出去，与世人对桃梗的迷信不断淡化有关。新年立桃梗的习惯尽管延续了相当长的时间，但是汉代以后这项活动的巫术意义实际上已日趋淡薄。很多人沿袭这一传统不过是借此表达良好的祝愿或增加节日气氛，他们并不了解设立桃梗的原始含义，甚至并不真正相信桃梗具有收缚恶鬼的威力。曹魏时期的桃神只是画在桃木上的一个人头，而不是那种制作起来费时费力的雕刻作品，说明桃梗

① 《岁时广记》卷五引《战国策》别本。今本《战国策·齐策》无"假以丹彩，用子以当门户之疠"语。

② 分见《风俗通义·祀典》；《荆楚岁时记》杜公瞻注；《晋书·礼志上》。

③ 《宋书·礼志一》。

的制作日趋粗陋，人们对设立新年桃梗的态度日趋轻慢。曹魏时还有人对春节立桃梗是否合乎礼制提出质疑。如果不是感到立桃梗之举过于怪异，绝不会产生这样的疑问。一种让人觉得怪异的礼制是不能持久的，刘宋朝取消春节立桃梗的旧礼正是巫术意识不断淡化的必然结果。

刘宋以后，桃梗在守卫门户方面的职能逐渐被更简便的桃板、桃符所取代。悬挂桃板、桃符的礼俗是从先秦时代插桃枝的风俗一脉相传下来的。《庄子》曾说："插桃枝于户，连灰其下，童子入不畏而鬼神畏之。"又说："有挂鸡于户，悬苇索其上，插桃符(?)于旁，百鬼畏之。"① 可见插桃枝于门户的辟邪方法战国时代已被广泛传用。值得注意的是，汉晋之间论述春节风俗的文献极少提到插桃枝、挂桃板等方法。这是否意味着挂桃板等巫术形式在刘宋以前还不流行呢？不能如此理解。正史中的《礼志》主要记载皇家和朝廷礼仪；张衡《东京赋》所谓"度朔作梗，守以郁垒，神荼副焉，对操苇索，目察区陬，司执遗鬼"，是通过"述典"描写东汉首都洛阳城中的立桃梗风俗；应劭《风俗通义》明确指出："县官常以腊、除夕饰桃人"，这里的"县官"也是指皇帝或朝廷。史家和文人对设立桃梗一法记述较多，可能是由于这种方法在都市和显贵中间比较流行的缘故；而插桃枝、挂桃板等形式主要流行于乡村或下层社会，不易引起著述者的注意，所以在当时文献中记载较少。据此分析，立桃梗与插桃枝、挂桃板应属同一种巫术中两个不同的系列，因为后者在民间更为盛行，手法也更简便，故能最终取代前者，成为与新年有关的桃木辟邪法术中的主导形式。

南朝时期，春节挂桃板于门户的做法已在社会各阶层流行开来。梁人宗懔在《荆楚岁时记》中说："正月一日……造桃板著

① 《艺文类聚》卷八六引《庄子》佚文；《荆楚岁时记》杜公瞻注引庄周说。

户，谓之仙木。”① 这本书没有再提桃梗。春节悬挂的桃板最初只是一块，上面也没有文字和画像，因为当时人在“造桃板著户”的同时，要另外张贴门神的画像：“绘二神贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神。”神荼、郁垒原本是由桃梗代表的，立桃梗的礼制消亡后，一度出现过桃木和门神互不相关、同时并存的现象，宗懔所说的情况就是如此。不知从何时起，桃木和门神又被以一种新的形式联系起来——人们开始将神荼、郁垒像画在桃板上，并把辟邪桃板由原来的一块变成左右两块。南北朝时期道教迅速发展，道士们常在桃板上书写符箓。春节悬挂的桃板特别是画有门神形象的桃板与道士使用的桃木符箓性质相近，所以这些桃板又被人们通称为“桃符”。

唐朝人喜欢写对仗工整的律诗，可能从这时起已有人发挥他们对对子的才能，在桃符上书写对联。到五代时期，达官显宦、文人学士在桃符上题写对联已不是个别现象。后蜀国君孟昶每年腊月三十，赐给各宫门一对桃板，让人在上面题写《周易》中的“元亨利贞”四字。孟昶的太子孟玄喆擅长书法，颇好舞文弄墨，他曾选取策勋府大门上使用的桃符，自拟了一条“天垂余庆，地接长春”的联语写在上面。因为词句、书艺俱佳，很为时人所称道。后来宋太祖赵匡胤发兵灭蜀，正好有一位叫吕余庆的大将担任蜀地知事，就在后蜀原来的策勋府里办公；而且赵匡胤的生日又恰好被宋人称为“长春节”，于是一些善于比附的人认为“天垂余庆，地接长春”一语正是后蜀行将灭亡的前兆。②

到宋代，每当接近春节，街市上卖桃板、桃符的摊贩比比皆是，悬挂新桃符成为春节节日活动中必不可少的内容。③ 宋代

---

① 《太平御览》卷二九、《岁时广记》卷五引本书作悬“桃棒”。

② 《茅亭客话》卷一《蜀先兆》。《宋史·五行志四》记载稍异。

③ 《东京梦华录》卷一〇；《梦粱录》卷六。

桃符的形制是以桃木制成二三尺长，四五寸宽的薄板，上方画狻猊、白泽等神兽形象，画像下面左板写“郁垒”二字，右板写“神荼”二字，或者书写颂春祝祷词语。① 王安石的《元日》诗“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”以及不少宋人词曲，都生动地再现了当时换桃符迎新春的情景。

在使用桃符的同时，宋代还出现了写在纸上的春帖、柱联、门额等等。宋人周必大说，每逢除日，人们便忙着更换春贴、柱联和门额，那时人习惯在庭堂、走廊、门楣等处粘贴“福禄寿”、“一财二喜”等字幅；信仰释道二教的人则分别在门上张贴写有“阿弥陀佛”、“悉咀多般咀那”和“九天应元雷声普化天尊”等字样的帖子。②

到了明朝，写在纸上的对联逐渐取代了用桃木制作的新春桃符，人们开始把这种对联定名为“春联”。③ 纸做的春联普及之后，仍然有人沿袭传统把它称作“桃符”。这时的“桃符”一名除能反映春联与桃符之间的渊源关系之外，与桃木辟邪术已无任何关联。

从桃梗、桃枝、桃板演变成写有联语的桃符，从真正用桃木制作的桃符演变成有名无实的“桃符”，巫术气息越来越淡，烘托新年气氛的意义越来越大。人们在不知不觉之中把一种古老的巫术活动改造成为不具有巫术性质的民俗活动，使原来充满神秘意味的辞旧迎新节令脱胎换骨，获得了新的生命力。

应当说明，新春桃符不断向非灵物化的方向发展是由特殊的历史原因促成的，桃符的神秘性仅仅是在新春节日活动的范

① 《岁时广记》卷五《写桃板》引《皇朝岁时杂记》。

② 《清嘉录》卷一二《春联》引《玉堂杂记》。

③ 《簪云楼杂说》；《癸巳存稿》卷一一《门对》。

围以内受到了削弱。从总体上看，古人对桃木的迷信观念并未发生根本的改变，桃木辟邪术的其他形式在古代中国始终是非常盛行的。

将桃木制品如桃弧、桃橛、桃符等等安放在庭院或居室的特定位置，是历代巫师惯用的另一种厌胜方法。

汉代方士介绍说，拿七枚桃枝当箭，用桃弓依次射出后重新捡起，最后将桃弓桃箭与四块大青石一同埋在庭院四角，家中就不会闹鬼遭殃。[①] 类似的巫术直到明清时期仍被广泛使用。明代人"多削桃木钉于地上，以镇家宅"。当时医家把这种用于镇宅的桃木称作"桃橛"或"桃杙"。[②] 清人纪昀曾说，他17岁时因故经过河北文安县，住在孙氏开的一家旅店里。旅店客房是新房，奇怪的是屋内土炕下钉着一个大桃木橛子。纪昀嫌桃橛碍事，让店主赶快拔去，孙氏摇手阻止道："此不可去，去则怪作矣。"据孙氏说，该店开张后，住宿的人夜间常见炕前有一女子，十分瘆人。最后店主请来道士施法灭怪，道士手持桃橛念了一段咒语，又将桃橛钉在炕下，鬼影才不复出现。[③] 鬼影云云，自系荒唐之言，然而当时人相信桃橛可以镇妖却是事实。

因为相信桃木具有神秘威力，巫师和道士一直喜欢把符箓写在桃板上。这是一种真正意义上的桃符，一种更典型的巫术灵物。《抱朴子·登涉》记录的第一组"老君入山符"包括五道灵符。作者葛洪强调说，这五符必须用丹砂书写在桃板上，而且要"大书其文字，令弥满板上"。据葛氏说，将这五个桃符安置在门户上、住处的四边四角或所要经过的要地，都可以在五十步以内辟除山精鬼魅。此外，"户内梁柱，皆可施安。凡人居山林及暂

① 《太平御览》卷五一引《淮南万毕术》。
② 《本草纲目》卷三八《桃橛》。
③ 《阅微草堂笔记》卷一四。

入山，皆可用，即众物不敢害也。”北魏末年，术士刘灵助以巫术相号召聚众起兵，他使用的巫术之一就是“画桃木为符书”。①

在古代文人的笔下，术士所用的桃符往往被神化到无以复加的程度。唐人张鹭写道，唐初术士明崇俨法术极高，名声很大。有一次唐高宗为检验崇俨的本领，暗中安排乐妓去地窖中奏乐，然后与崇俨走到附近地面，装模作样地问道：“此地常闻管弦之声，不知是何怪异？有没有法术制止它？”明崇俨听罢马上制作了两个桃符钉在地面，音乐声果然停止。事后唐高宗叫来乐妓询问中断奏乐的原因，乐妓们回答说，当时突然看见有两个龙头张口向上，“遂怖惧，不敢奏乐也……”张鹭又写道，隋人树提新建一栋住宅，正打算搬家，新宅内突然涌出无数条蛇，稠密得像蚕箔上的桑蚕，布满庭院。有个过路人自称懂得“符镇”之术，他要来四条桃枝，分别在上面画了符箓，继之一一把桃符钉在新宅四周。不久，众蛇开始退走，桃符则跟踪而行。最后所有的蛇都钻入庭堂中心的一个地洞里，过路人便让树提烧了一百斛开水灌进洞口。第二天，人们用铁锹掘开蛇洞，发现一尺来深的洞底堆着二十万贯古铜钱。树提因为得到这批古钱，一下子成了大富翁。被开水汤死的蛇为什么会变成古钱？当时人认为这是由于“蛇乃是古铜之精”的缘故。② 现实生活中巫师频繁使用桃符厌胜术的事实为小说家提供了丰富的素材，这些素材经过小说家的渲染和夸饰就变得更离奇、更荒诞了。

桃木辟邪术既被用于保护生者，也被用来保护死者。长沙马王堆1号汉墓葬有33件桃梗，全部置放在内棺盖板上。桃梗长度自8厘米到12厘米不等。这些小桃梗的制作方式是将桃树枝劈成两半，一端削成三棱形，用中间的脊作人鼻，两侧用墨

① 《魏书·刘灵助传》。

② 分见《朝野佥载》卷三、卷五。

点出眉目。除了桃枝的这一端粗具人形外，桃枝的其余部分未加砍削，还有少数桃梗直接用未加工的桃枝来代替。[①] 考古工作者根据桃人的制作方式及其在墓中所处的位置，推测它是一种辟邪之物，这个判断是可信的。墓中桃梗的性质和作用，可能近似于镇墓兽以及画像石上的方相氏和铺首，是用来驱除地下邪祟，保证死者遗体安全和灵魂安宁的巫术灵物。汉墓出土的桃梗实物，为我们了解汉代和相近时代日常生活中所用的桃梗提供了类推的依据。曹魏议郎董勋说当时制作的"桃神"是在桃木上"画作人首"，所谓"画作人首"可能就是指用墨汁在三棱桃木上点出眉目。

桃木辟邪术中最为简捷便利的方法是随身佩带特殊的桃木制品。春秋时期，齐国已有佩带桃殳辟除邪祟的风俗。殳是先秦武士常用的一种武器，本指用竹片积合而成的多棱杖。作为佩物的桃殳大概是用短小的桃木仿照实用殳的形制制成的。传说齐桓公某次出游途中遇见一位身佩桃殳的男子，桓公没见过桃殳，便问此物何名、古人是否用过、究竟有何用途，那人回答说："此物名叫'二桃'。桃的意思就是'亡'，有丧失、失掉之义。天天看见桃，是天天提醒自己不要失去有价值的东西。每日谨慎从事，还会有什么祸患！就像征服者保留亡国的社坛用来警戒诸侯一样，我们庶人的警戒物就是桃殳。"齐桓公很赞赏这番宏论，高兴得与那人同车而归。到了来年正月，齐国庶人群起仿效，佩桃殳之举遂蔚然成风。[②] 这个故事是汉代学者讲述的。汉代学者好从政治学和伦理学的角度解释先秦时代的宗教和巫术，上引齐国男子对桃殳用途所作的说明实际上代表了汉儒的观点，那是一种完全不符合历史事实的解释。齐国庶人听说国

① 《马王堆一号汉墓》上册，文物出版社 1973 年版，第 101 页。

② 《韩诗外传》卷一〇。

君赞赏某事便一齐模仿，由此形成了一种流行全国的风俗——这是一种十分可笑的描写，它把齐国庶人都写成了见善思齐的圣人。可以断言，佩带桃殳绝不是一种自警自励的道德修养方法，而是一种与插桃枝、立桃梗类似的辟邪巫术。

一种桃质辟邪物并没有固定的使用方式，究竟用于安置还是随时佩带，还是数种方式同时并举，那要看施术者的需要而定。譬如桃梗既可用于镇守门户和墓葬，也可用来佩带和投掷。秦简《日书·诘篇》说，有种"大魅"常常深入人的居室，一般方法难以阻止，必须用桃梗投击它才能将它逐走。《诘篇》又说，人无缘无故感到忧伤焦虑，可用桃梗在身体上抚摩一遍，于癸日日落时分将桃梗掷到大路上，急喊一声"某（代指忧者名字）免于忧矣"，忧虑即可解除。这里说的桃梗与春节设立的辟邪桃梗有所不同。它被用于投击妖怪和抚摩患者身体，很可能是巫师随身携带的巫术武器。巫师一定准备了很多这样的桃梗以供随时投击之用。马王堆1号汉墓出土的那些零散桃梗可能就是墓主生前使用过的。唐代孙思邈的《千金方》中有一个治健忘的方子："常以五月五日取东向桃枝，日未出时作三寸木人，著衣带中，令人不忘。"[①] 这个治忘方与《诘篇》中的除忧方有异曲同工之妙，一望即知它是来源于古老的桃木辟邪术。

古人还常用桃木制成印章和类似印章的刚卯，或悬于门户，或系于臂膀，用以逐除精魅。晋人张华曾说："桃根为印，可以召鬼。"[②] 所谓"召鬼"包括召唤、役使、厌劾鬼魅等多种涵义。桃印、桃刚卯都是古代术士常用的辟邪灵物，与此相关的巫术活动在中国古代相当流行。这类巫术除了与桃木崇拜有关外，还与其他多种迷信观念相关联，我们将在"刚卯与印章"一节再对它

① 《千金方》卷一四《好忘》。

② 《本草纲目》卷三八引《博物志》佚文。

作详细的说明。

## 三　桃木辟邪术(下)

一些与桃木有着密切关联的物品如桃汤、桃胶、桃蠹等等，似乎可以沾染桃木的超自然魔力，因而也被古人当成了除鬼辟邪的巫术灵物。

用桃木煮成桃汤泼洒鬼怪是古代术士和巫术信徒们常用的方法。此法不但是想利用桃木的神秘威力，而且包含着用沸水烫死鬼怪的意图。地皇二年(21年)，篡夺了西汉政权的"新"朝皇帝王莽已陷入内外交困的境地。沉重的政治压力和下意识中对汉朝的负罪感使王莽经常梦见汉高祖刘邦前来对他进行严厉的谴责。迷信鬼神的王莽对这种恶梦既恨又怕。为不让刘邦的鬼魂再来捣乱，王莽派自己的亲兵卫队"虎贲武士"进入安有刘邦神位的高庙中实施法术：先在庙内挥剑四面击刺，又用大斧劈破门窗，然后四面泼洒桃汤并用赤色鞭抽打屋壁。为彻底压伏幽灵，王莽还派轻车校尉带领士兵屯驻在高庙中心，又从中军北垒调了一部分部队驻扎在高庙的其他地方。[①] 在这一系列巫术行为中，泼洒桃汤的做法最值得注意，它是从原始的桃木辟邪术派生出来的一种新的辟邪方法。

泼洒桃汤法直到隋代仍很受术士的青睐。隋文帝杨坚在位时，太子杨勇报告说，自己居住的东宫鬼气太重，常闹鼠妖，杨坚便派当时著名的术士萧吉前去禳除。萧吉在东宫宣慈殿上设置神座，发现有股旋风从东北角"鬼门"吹来，随即用桃汤、苇火把这股邪气赶出宫门。[②] 萧吉与王莽相隔五百多年，而他们使用

① 《汉书·王莽传下》。

② 《隋书·萧吉传》。

的逐鬼方法却如此相似！一种巫术所具有的生命力往往比人们想像得还要顽强。

桃汤辟邪法的另一种形式是用桃汤沐浴身体。古代医书记录了不少与沐浴桃汤有关的医方，其中很多医方既未经过充分的临床检验，更没有科学的理论依据，与其说它们是医术不如说它们是桃木辟邪术的副产品。孙思邈等人曾说，遇到季节性瘟疫，只要于每月十五日“细挫东引桃枝煮汤浴之”，就能确保无事。[①] 古医书《如医方》记录的一种人工流产术为：用桃树根煮成浓汤，让孕妇沐浴或浸泡膝盖，胎儿即下。《龙门方》一书认为，用同样的方法也可以催出死胎。[②]《产经》说，用桃根、李根、梅根三物加水煮汤，洗浴小儿，能辟除各种不祥之气，使小儿终身不生疮疥。[③] 这类医方与王莽、萧吉的桃汤辟邪法显然是一脉相通的。

古代还一度流行过用桃汤擦洗尸体的风俗。三国魏人王肃说，古人用桃叶、桃枝、桃茎煮汤洗尸，号称“三桃汤”。[④] 用桃汤洗尸应是秦代以后出现的礼俗，先秦时期还没有这种丧制。此举可能是为死者驱除邪祟，也可能是防止尸体为害生者，总之它是一种利用桃汤的超自然威力辟除凶邪的巫术仪式。

直接饮用桃汤是桃汤辟邪法的第三种形式。凡是某种植物被赋予超自然力量，它往往也被用来煮汤内服，这是古代巫术灵物运用方面的普遍规律，不独桃木如此。古代民间流行的饮桃汤风俗和医家倡导的内服桃汤的疗法大多带有巫术性质。南北朝时期，荆楚地区的人习惯在正月初一饮用桃汤。同“造桃板著

① 《千金方》卷九《辟温》；《本草纲目》卷二九引《类要》。

② 《医心方》卷二二《治妊妇欲去胎方》、卷二三《治死子腹中方》引。

③ 《医心方》卷二五《小儿初浴方》引。

④ 《太平御览》卷九六七引《丧服要记》。

户”一样，这种习俗完全是从“桃者，五行之精，厌伏邪气，制百鬼也”的巫术意识出发的。在古代医家看来，春节悬挂的辟邪桃符和镇宅用的桃木橛子，都是具有神奇疗效的特殊药材。唐代孟诜、甄权都曾指出，用桃符煮汁内服，可以医治“中恶”与“精魅邪气”；陈藏器认为，用桃橛煮汁饮用，可以医治心腹疼痛、鬼疰、破血、腹胀等疾病，又能辟除邪恶之气；明代李时珍的名著《本草纲目》除在果部“桃”条下述及桃符、桃橛的药用价值外，又在木部专列“桃符”、“桃橛”两条，详细说明这两味药材的特殊功效。李时珍不但大量援引孟诜、甄权、陈藏器等人的旧说，而且补充了一些新见解，例如他认为钉在地内三年的镇宅桃橛疗效最佳；又认为用镇宅桃橛煮成汤汁可以治疗“风虫牙痛”——将少许桃橛汁灌在龋齿的蛀洞里，然后用蜡把龋齿封锢起来。①

与医家相同，古代道士也相信饮用或沐浴桃汤可以辟除邪气。道教经典中记有一种“解秽汤方”：取竹叶十两，桃白皮（桃木表层粗皮下面的嫩白皮）四两，加水三斗煮沸。等桃汤不冷不热时，先饮一两，再用其余的桃汤沐浴身体。道士解释说，竹子清素内虚，桃木能辟邪物，因而用这两样东西即可排除形体中的浊滓与秽气。②

由于迷信桃木的神秘威力，术士们又对桃树上的胶脂发生了浓厚的兴趣。他们根据桃胶晶莹透亮的性状，猜想服用此物就能使人体发生相应的变化。《典术》一书说，服用桃胶 15 天后，半夜时分注视北斗魁星，可以看到星内的神仙。③ 晚清叶德辉认为《典术》就是《淮南万毕术》。如果此说正确，意味着西汉时期的术士已经开始夸大桃胶的功用。后世医家和道士对桃胶

① 详见《本草纲目》卷二九、卷三八。

② 《云笈七签》卷四五。

③ 《太平御览》卷八六一引。

的看法更加离奇。葛洪曾说,吃了用桑灰汁浸泡过的桃胶可以治愈百病;长期服用能使身体轻捷、发光,夜晚看上去犹如一轮明月;大量服用能收"断谷"不饥之效。[①] 有些医家还设计过一种服胶成仙的方法:将20斤桃胶装进绢袋,把绢袋放在10斗栎木灰汁中,煮沸三五次,取出后挂在高处晾干,晾干后重新再煮。如此三遍之后,取出桃胶曝晒,再将它磨成细粉,最后加入蜂蜜,和成梧桐子大小的药丸。每次空腹以酒送服20丸,坚持下去即可"轻身不老"。由于这类成仙方法过于虚妄,连相信桃胶可以治病并大量引录上述医方的李时珍也对它们表示了极大的怀疑:"古方以桃胶为仙药,而后人不复用之,岂其功亦未必如是之殊耶?"[②]

与桃木有关的灵物性药物还包括"桃蠹"一项。桃蠹是指生长在桃树上蛀食桃木的虫子。唐人陈藏器说:"桑蠹去气,桃蠹辟鬼,皆随所出而各有功也。"桃木本可辟鬼,依附在桃树上的虫子也因此而被传染上了相同的灵性。古代医家不但相信桃蠹具有"杀鬼、(除)邪恶不祥"的功用,而且认为桃蠹屎也能产生神奇的疗效。《伤寒类要》指出,将桃蠹屎研成细末,用水冲服"方寸匕"(古代用药剂量,相当于今人所说的一小匙),可以辟除瘟疫或不受瘟疫患者的传染。[③] 从桃木想到桃蠹,又从桃蠹想到桃蠹屎,施术者的联想层层推进,逐步深化。在这种超常想像力的推动下,必然会不断涌现新的巫术灵物和巫术手法。

古代巫医在实施桃木辟邪术时都强调必须使用"东引"、"东向"、"东行"即朝东方伸展的桃枝或桃根。马王堆医书《五十二病方》说,将东引桃枝插在门户上,可以驱除专门惊吓小儿的魅

① 《抱朴子·仙药》。
② 《本草纲目》卷二九。
③ 《本草纲目》卷四一引。

鬼，说明人们对东引桃木的重视由来已久。《本草纲目》卷二九“桃”条引录的古代医方大都明确要求使用东引桃枝和桃根。例如，常用东引桃枝熬汤沐浴，可以预防瘟疫；清明节早晨，避开鸡、犬和妇女，秘密地取一把粗细像筷子、形状像头钗的东引桃根，切细后加水熬成一小升桃汤，让黄疸病人空腹饮用，百日后即可渐渐平复；戊子这天，将14条东引桃枝放在枕头下面，可以医治心虚健忘；将一把东引桃枝切碎，放在一升酒内煎煮，煮到只剩下半升汤汁的时候，让病人按时服用，可以迅速治好突发性的心痛……除去这些明确要求使用东引桃木的医方以外，还有一些医方虽未明确表述这种要求，其实也隐含着尽量使用东引桃木的意思。李时珍在概括桃茎和桃白皮的使用方法时指出：“(桃)树皮、根皮皆可用，根皮尤良。并取东行者，刮去粗皮，取白皮入药。”所谓“并取东行者”，就是说无论治疗哪种疾病，入药的桃白皮全都必须取自向东延伸的桃枝或桃根。

巫医强调使用东引桃木是以神荼、郁垒在东方大桃树下捕捉恶鬼的神话为依据的。按古人的想像，东方或东南方是桃树之神控制的区域，是恶鬼接受宣判和制裁的地方。桃木本来就具有制鬼威力，如果它再同东方联系起来，就等于具备了双重的威慑力。因此，古代医家偏爱东引桃枝和东引桃根，完全是巫术意识的产物。

有些小说家对术士为何强调使用东引桃枝作过更形象的说明。晋代小说《甄异记》写道，夏侯文规死去一年之后，时常现形回家。有一次文规对着庭中桃树大发感慨：“这株桃树是我亲手栽种，现在桃子都长得这样大了！”文规的妻子向丈夫的鬼魂问道：“都说死人害怕桃木，你为何不怕？”鬼魂回答说：“鬼最怕的是朝东南延伸、向着日光、长度超过二尺八寸的桃枝，对别的桃

枝倒不怎么害怕。"① 在这里,小说家为了突出东南桃枝的威力,干脆否定了其他桃枝的制鬼功能。

《淮南万毕术》记录的一种"令鸡夜鸣"的法术显得与众不同,它要求使用南北桃枝:"取孤桃南北行枝,长三尺,折以为券,涂以三岁雄鸡血,夜居棲(鸡窝)下则鸣。"② 这是由于施术于家禽故求变异,还是因为西汉时期对东方桃枝的迷信尚不够盛行?具体原因虽难推求,但可肯定这只是一个特例。古代巫医很少甚至没有人提到使用西方桃枝,那是因为西方毕竟与传说中的捉鬼门神和大桃树相距太遥远了。

桃木辟邪术中的某些方法在流传过程中也出现过讹变和分化。如《千金方》说"常以五月五日取东向桃枝,日未出时作三寸木人,著衣带中,令人不忘",是指一种治疗健忘的方法;可是在古医书《枕中方》里,同样的法术却有着完全不同的用途。该书说:"五月五日取东引桃枝,日未出时作三寸木人,着衣带中,世人语贵,自然敬爱。"③ 这是一种让对方特别是异性敬爱施术者的法术。两种相似的记述可能是从同一种原始记载分化出来的。"令人不忘"四字极易产生歧义。《千金方》把"不忘"理解成病理性的记忆力不好,《枕中方》则把"不忘"理解成感情方面的成功:不被别人遗忘,永远受到对方的爱慕。根据敦煌方术书记载的桃梗致爱法推断,《枕中方》的论述更为原始,《千金方》的说法应是后起的。后面一说的出现可能是因为误解"不忘"二字造成的,也可能是出自施术者有意识的引申和发挥。

---

① 《太平广记》卷三二五《夏侯文规》引。

② 《艺文类聚》卷八六;《太平御览》卷九一八引。

③ 《医心方》卷二六《相爱方》引。

## 四　芦苇与荆棘

在古代巫术实践中，芦苇、荆棘常被拿来与桃木配合使用。前面提到的桃棒与芦苇苕帚的组合，桃弧与棘矢的组合，已经表明芦苇和荆棘是古人常用的辟邪灵物，现在我们来考察一下这两种灵物的其他使用方式。

芦类植物包括很多种属。茎秆一丈来高，中空、皮薄、白色的一种叫作葭、芦、苇；比苇子矮小，中空、皮厚、青色的一种叫作荻、荄、荻、萑；还有一种最为矮小、茎秆实心的叫作蒹。[①] 所谓"芦"，既是别名，又是通称。被用作巫术武器的芦类植物主要是苇和萑。为叙述上的便利，我们不再严格遵循上述划分，而将芦类植物一概称为芦苇。

用芦苇制成的绳索即古书所说的"苇索"、"苇茭"可能是最早被用作辟邪灵物的芦苇制品。用芦苇绳索缚人缚物能勒得比较结实，能勒入人的肉体从而给被缚者带来较大的痛苦。古人大概由此发生联想，认为鬼怪也害怕苇索；再进一步引申，整个芦苇就都被当成辟邪灵物了。传说神荼、郁垒曾在度朔山大桃树下用芦苇绳索捆缚恶鬼，后来黄帝仿照此举，创设了"悬苇索以御凶魅"等一系列法术。这个著名的神话意味着苇索辟邪法同桃木辟邪术一样，都是非常古老的巫术形式。晋人司马彪《续汉书·礼仪志》说，夏商周三代都曾流行过夏季五月悬挂辟邪灵物的风俗，只是每代悬挂的灵物各有不同而已。夏人习惯挂苇茭，商人习惯挂螺首，周人习惯挂桃梗，汉代则兼用三代之礼。照这种描述，悬挂苇索禳除邪气的法术早在夏代就已形成。到战国时代，除夕和元旦在门上悬挂苇索的做法已在民间普遍流

① 《本草纲目》卷一五。

行，庄子所谓“悬苇索于其上，插桃符于旁，百鬼畏之”，就是一个重要的例证。

汉代宫廷和各级官府一年之内至少要举行两次悬挂苇索的仪式。一次是在年终腊祭之日和除夕这天，另一次是在夏季五月。第一次悬挂苇索与设立桃梗、画虎于门等活动相配合，目的在于辟除未来一年中的邪祟和殃咎。第二次悬挂苇索主要是为了禳除夏季的暑气和邪气。汉代有禁止夏至“举大火”的禁忌，诸如烧炭、冶炼等一切与大火有关的活动在夏至这天都必须停止。禁止夏至举火意在防止助长暑气和邪气，夏季悬挂苇索的用意与此大致相同。为什么单单用苇茭而不是用其他绳索辟除邪祟？汉代学者一面引用神荼郁垒的神话予以说明，一面又挖空心思对芦苇和茭索的意义分别作出新解。他们认为，使用芦苇是希望子孙世代繁衍，宗族永不衰败，就像丛生的芦苇那样茂盛；“茭”字寓有交替之义，使用茭索意在推动阴阳二气顺利地交接和更替。①

芦苇绳索可以御凶的观念对汉代人的思想影响很深。陕西户县出土的辟邪陶瓶上画有两道灵符，其中一符带有𠂤形符号。据介绍，四川长宁七个洞汉画像崖墓石壁上也多处绘有这种图形符号。考古学者指出，这个符号形状像盘绕的绳索，它就是汉代人常说的可以用来缚鬼的苇索的象征。在灵符中安插一个代表苇索的符号，与在同一灵符中画出天一星符号一样，都是为了震慑和逐除恶鬼。②

魏晋时期，腊祭、除夕之日在门户上悬挂苇索的风俗仍很流行。魏人王肃曾说，“今之腊、除逐疫，磔鸡，（设）苇茭、桃梗之

① 《风俗通义·祀典》。

② 王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》1991 年第 1 期。

属”就相当于先秦时代岁末举行的大傩仪式。[①] 直到南朝刘宋政权罢省悬苇绳、立桃梗等旧俗之后，用芦苇绳索驱除恶鬼的活动才算告一段落。

悬挂芦苇绳索与设立桃梗、桃符一样，也有逐渐形式化、庆典化的趋向，因而它还不算芦苇辟邪术中最典型的形式。在古代巫师那里，芦苇还有更重要的用途：巫师常常用芦苇制成苇杖、苇戟、苇矛等巫术武器，随时挥舞起来刺杀鬼怪。秦简《日书·诘篇》中有两条用芦苇击鬼的记载。一条说，恶鬼自称“上帝子下游”，常来纠缠女子并与之同居。要消灭此种淫鬼，先让女子用犬屎汤自浴，再用芦苇抽她，如此这般，“鬼则死矣”。另一条说，鬼常来发号施令道：“把你女儿给我！”气势汹汹，让人无法抗拒。这是上天某种鬼神到人间娶妻，如不设法禳除，鬼神来过五次之后，女子就会丧命。治这种恶鬼的方法也很简单：“击以苇，（鬼）则死矣。”上面两条简文实是中国古代治疗女子“鬼交”的最早记录。古代医家所说的“鬼交”是一种因体质虚弱和性压抑导致的精神性疾病，患者经常在梦中与鬼神同处，平日喜怒无常，时出狂言呓语。所谓“上帝子下游”、“把你女儿给我”之类的鬼话，实际上均出自患有鬼交怪病的女子之口。当女患者发病说胡话的时候，人们就认为淫鬼已经降附到她身上。用芦苇猛力击打患者，再结合“浴以犬屎”等方法，有可能使患者恢复清醒和平静，而在旁观者看来，患者恢复神智就等于淫鬼已被杀死，也就等于芦苇这种巫术灵物显示了神奇的威力。应当说明的是，很多学者认为两段简文中“击以苇”的“击”字借为“系”，意思是捆缚。照此理解，“击以苇”就不是击打患者（鬼）而是捆缚患者（鬼）了。如上所述，先秦秦汉时代确有用苇索缚鬼的传说和悬挂苇索抵御凶气的风俗，但是具体到这两段简文来说，把“击”释

① 《太平御览》卷三三引《腊议》。

为“系”不够准确。“击”的本义就是击打、击刺，没有必要改释为“系”。此外，有关神荼郁垒的神话明确指出，用苇索缚住恶鬼后还要把鬼交给老虎吃掉，也就是说只用苇索缚鬼并不能将鬼彻底杀死，而《诘篇》明明说“击以苇，则死矣”，如果将“击”释为“系”，等于说缚住恶鬼就能杀死恶鬼，这从神话和巫术的角度都很难讲通。

东汉时期，年终逐疫仪式结束之后，皇室应向公卿、将军、诸侯等显宦贵族颁赐特制的苇戟和桃杖。苇戟应是仿照实用戟的形制扎成的，它和桃杖一样，专门用于攻击鬼怪，辟邪防身。葛洪《抱朴子·登涉》曾说，进山者听见附近有个官吏呼人不止，却只闻其声不见其形，这必是鬼魅作怪。驱鬼的方法之一是：“以苇为矛以刺之，即吉。”这里说的苇矛与汉代年终颁赐的苇戟属于同类物品。葛氏又说，山中鬼魅经常迷惑行人，使人迷失方向，不辨路径。如何对付鬼魅呢？“以苇杖投之，(鬼)即死也。”将这段文字与《日书·诘篇》中治疗女子鬼交的记载对照来读，不难发现两种法术之间的历史联系。由此推延，还可以进一步证明《诘篇》“击以苇”的“苇”，指的是苇杖而不是苇索。

由于芦苇具有易燃的特性，术士又发明了用苇烟、苇火驱邪的方法。相传商汤得到有侁族的人才伊尹之后，十分重视。为保证伊尹的安全，商汤派人在伊尹的住处燔烧雚苇，用苇烟熏除四周的邪气。[①] 南北朝时期，南方人习惯在每年正月末日的夜里点起芦苇火把照耀水井和厕所，认为这样就能驱逐百鬼。[②] 上节曾提到，直到隋代，术士们仍把“桃汤苇火”作为禳除妖邪的重要武器。

古人在使用桃弧棘矢的同时，还用芦苇制成苇矢，使其与桃

① 《风俗通义·祀典》引《吕氏春秋》。今本《吕氏春秋》脱去“熏以雚苇”四字。

② 《荆楚岁时记》。

弧相配。魏晋之际的著名学者谯周曾说，周代大傩仪式上使用的射击疫鬼的箭就是苇矢。[①] 这种说法自应有其依据。

现在来看荆棘的巫术用途。

古代施术者使用的射鬼之箭有棘矢、苇矢、蓬矢数种，以棘矢最为常用。“棘”字在指称一种植物时专指“小枣丛生者”，即今人所说的酸枣树。酸枣树上的刺有直刺和稍呈弯形的“倒钩刺”两种，用来制造棘矢的当是前者。“棘”字在古代可以与表示急切急迫的“亟”字通用，根据这种联系，东汉服虔解释说，射击鬼怪时之所以使用棘矢，一是因为酸枣树的枝条上有锋利的针刺，再是因为‘棘”与“亟”通，使用棘矢可以表达施术者必欲除邪而后快的急迫心情。[②] 用音训法说明古代礼制的起源是汉代经学家的一种恶癖，他们通过这种分析得出的结论没有几条符合历史事实。酸枣树枝被用作巫术灵物实际上基于一种非常简单的联想。人在野外活动经常会被棘针刺伤，棘木丛生之地总是被人视为畏途，一些人由此便产生了鬼怪也怕棘刺的联想。不用更锋利的金属箭而偏偏用棘矢射鬼，既是由于古老的巫术惯例影响巨大，人们乐于遵循惯例而不愿轻易改变它；又是因为古代术士在相信人鬼相通的同时还相信人鬼有别。从人鬼有别的角度说，对人类最有杀伤力的武器，用来对付鬼怪却不一定有效，所以驱逐鬼怪必须使用特殊的工具和手段。

棘类植物中有一种叫作“牡棘”，可能是由于它的刺特别大、特别锐利，格外受到巫师的重视。《日书·诘篇》说，如果人无故受到厉鬼无休止的攻击，“以桃为弓，牡棘为矢，羽之鸡羽，见而射之，则已矣。”在巫师看来，这种牡棘之矢比一般的棘矢更有威力。秦国巫师还常用牡棘制成牡棘剑、牡棘刀、牡棘锥刺杀鬼

① 《后汉书·礼仪志中》刘昭注引。

② 《左传·昭公四年》孔颖达疏引。

怪。《日书·诘篇》说，有种“暴鬼”经常气势汹汹地斥责人，“以牡棘之剑(刺)之，则不来矣”；有种“不辜鬼”经常来吓唬人，“以牡棘之剑刺之，则止矣。”这两条都是说用牡棘之剑刺击恶鬼。该书又说，有种恶鬼进入居室，使在屋内睡觉的人昏迷过去，这种屋子不能再住人。逐除恶鬼的方法是，先用桃杖击打居室四角和中央，然后用“牡棘刀”砍击院墙，边砍边呼：“赶快出去！今天再不出去，就用牡棘刀劈破你的衣服！”如此施法，就能免受灾殃。这是一个用牡棘刀驱除邪祟的例子。《诘篇》还说，如果有人被前来纠缠的哀鬼搞得面无生气，只要拿“棘锥”和桃木柄敲击病人心脏部位，就能把哀鬼彻底赶走。所谓“棘锥”，大概也是指牡棘之锥。

秦国巫师也很重视对棘烟、棘火的利用。《日书·诘篇》说，酷暑季节居室里“无故而寒”，这是一种叫作“幼螯”的神虫作怪。在室内焚烧牡棘，此虫就会自动逃走。如果死去的妻妾或朋友返回故地作祟，只要点起用莎苇、牡棘制作的火把，鬼魂便不会再来……

在中国古代，荆类植物中的牡荆也是一种常用的巫术灵物。《淮南万毕术》有“南山牡荆，指病自愈”的说法。[①] 后代术士发挥说，找一种枝条不对生的牡荆(牡荆的枝叶一般对生)，在月晕之夜刻削成长度与病人身高相等的荆杖，放在床下，“病虽危亦无害也”[②]。汉武帝征伐南越时，让人制成厌胜敌军的“灵旗”指向南越，灵旗的旗杆就是用牡荆做成的。葛洪《抱朴子·杂应》介绍的一种不受兵器伤害的方法是：“取牡荆以作六阴神符，符指敌人。”这些观念和行为都说明牡荆在古代术士心目中是一种灵异之物。

---

① 《太平御览》卷九五九引。

② 《本草纲目》卷三六。

牡荆被当成巫术灵物可能与古代刑罚有关。用荆条、荆杖抽打罪犯是古代常用的刑罚，战国时代廉颇向蔺相如负荆请罪即可为例。用作刑具的荆条、荆杖一般取自牡荆。牡荆的别名叫“楚”，用牡荆制作的刑具也叫“楚”。古书形容痛苦时常用楚毒、痛楚、酸楚等字眼，这些说法都是从棰楚之刑的毒辣引申出来的。按照“人所畏惧的鬼必畏惧”这一思维逻辑，巫师很容易把牡荆看成具有超自然力的东西。

## 五　桑木驱邪

自从先民发明养蚕缫丝以来，桑树便与人民生活发生极为密切的联系。桑树能为人类提供衣履冠带之利，能创造其他树种不能创造的巨大效益，这些特殊性能在古人看来都是上天赋予的，具有特殊秉赋的桑树因此就被视为一种非同凡品的神树。

中国古代流传的许多关于桑树的神话反映了人们对桑树的崇拜。《山海经·中山经》等篇写道，宣山上生有“帝女之桑”，树围五丈，叶阔一尺；洹山上生有“三桑”，有干无枝，其高百仞；汤(旸)谷中生有“扶桑”，与十个太阳相伴，“九日居下枝，一日居上枝。”后面这个扶桑的神话得到社会的认同，并且被神话爱好者不断加以扩充和发展。汉代人描写道，东方旸谷是太阳初升之地，其中生长着一株巨大的桑树，名叫扶桑、榑桑或若木，太阳就是攀着这株桑树慢慢升到天空的。[①] 扶、榑都有大的意思，扶桑、榑桑就是大桑。越到后来，扶桑在传说中的形象越是高大。有人说扶桑高八十尺，叶长一丈，桑椹长三尺五寸；有人说它高数千丈，粗二千围，桑椹九千年一生而且通体金光灿烂；还有人

① 《淮南子·天文训》；同书《地形训》；《说文解字》“叒”字。

说它高与天齐，下与泉通……[①] 因为崇拜桃树，人们曾虚构出度朔山与大桃树的神话，与此同理，古人把扶桑形容得如此高大，也是为了满足自己崇拜桑树的心理需求，弥补桑树这种普通灌木在形象上的不足，给“桑树是种神树”的观念提供更合理的依据。

桑树崇拜最初也是从东方民族中间兴起的，有关扶桑的神话无一例外地把扶桑说成东方神木即可为证。在推动桑树崇拜的普及、发展方面，起源于东方的商族人发挥了尤为重要的作用。商族特别崇拜桑树丛生的山林，认为其中蕴藏着一种非常有威力的神灵，他们把这种神灵直接称为“桑林”。商王朝的开创者汤曾向桑林祷告求雨；商朝垮台后，周人把商纣王的庶兄微子启封到宋国，让他“世为长侯，守殷常祀，相奉桑林”，可见桑林是商族最有代表性的神祇；墨子曾说，宋国祭祀桑林，相当于燕国祭“祖”，齐国祭社稷，楚国祭“云梦”，是一种男女老少共同参与的盛会；宋国保留的只有天子才能享用的大型乐舞也叫“桑林”，那本是祭祀桑林之神时使用的乐舞。[②] 所有这一切，都表明商族对桑树的迷信格外深重。随着商王朝的建立，商族的宗教信仰以及有关神话必然像商族的青铜铸造技术一样四处传播开来，从而使桑树崇拜成为一种世人普遍接受的观念。

既然桑树是一种神树，它就必然具有一般树木所不具有的超凡力量。由此出发，利用桑木的神秘威力制鬼驱邪就是很自然的了。

据《礼记·内则》记载，周代国君的嫡长子诞生后，要在大门左侧悬挂弓弧，并在第三天举行父亲与孩子见面的“接子”仪式。

---

① 《太平御览》卷九五五引《神异经》、《十洲记》、《玄中记》。

② 以上分见《吕氏春秋·顺民》；同书《诚廉》；《墨子·明鬼下》；《左传·襄公十年》。

接子仪式上有一项重要内容，是由专门负责射箭的“射人”，用“桑弧蓬矢”即桑木弓和蓬草箭连发六箭，分别射向天地四方。郑玄解释说：“桑弧蓬矢，本太古也；天地四方，男子所有事也。”他认为使用桑弧蓬矢是在模仿太古时代的做法，射击天地四方是预祝太子长大后志在四方、有所成就。这种解释难惬人意。孔颖达的《礼记正义》说：“蓬是御乱之草；桑，众木之本。”联系古代桑木崇拜和古人用桑木辟除邪祟的事实来看，孔说更为可信。接子仪式中使用的桑弧蓬矢，其用途应与古代常见的灵物组合形式桃弧棘矢相近似。用桑弧蓬矢射击天地四方，意在利用桑木和蓬草的超自然力量驱除来自天地四方的邪恶，保佑太子的平安。它是一种攻击性的巫术活动，并不像郑玄所说只是一种祝愿太子日后有所作为的祷祝仪式。

战国以后，深受五行学说影响的术士对悬弧仪式和接子仪式作了新的设计。他们把这种本来比较朴素和简单的巫术活动加工成了一种整齐而又花哨的仪法。贾谊《新书·胎教》引《青史氏之记》说，为王太子举行的悬弧之仪要分别使用五种木材制作的弧：东方用梧弧，南方用柳弧，中央用桑弧，西方用棘弧，北方用枣弧，每具弓都配五支箭。先用每种弧朝相应的方向（中央之弧射高空）发射三箭，然后将东西南北四具弓和剩余的箭分别悬挂在都邑四个城门的左侧；将属于中央的桑弧和余箭悬挂在社稷门的左侧。这种近于作茧自缚的设计不可能真正实行过，但是设计者把桑弧规定为中央之弧，说明桑木的地位在他们看来仍然高于一般的树木。

秦简《日书·诘篇》多次谈到用桑木驱鬼的法术。书中说，人无缘无故被鬼迷惑，这是善于戏弄人的“箜鬼”作怪。用桑树树心制成木杖，等箜鬼再来时迎头痛击，就能把它吓死。书中又说，有种叫作“图夫”的鬼使人常作恶梦，而且使作梦的人醒来后也无法知道是什么鬼怪作祟。将桑木杖倚在门内，将饭锅反扣

在门外，图夫就不会再来。这两种方法都是典型的桑木辟邪术。《诘篇》另有一条简文说：一种狗形鬼怪常在夜间深入居室，扑咬男子，调戏女子，人们无法抓到它，这是神狗扮成鬼怪前来捣乱。将桑树皮作某种处理后，燔烧，吃下，怪物就会停止作祟。通过内服桑树皮抵御鬼怪，属于桑木辟邪术的特殊表现形式。

西汉哀帝时，一度受封为宜陵侯的息夫躬被罢除官职，赶出京城。息夫躬来到宜陵，无处安身，只好暂住在空亭里。附近有伙惯盗认为息氏曾经封侯，一定随身携有财物，因此经常在夜间前来窥视动静。息夫躬的同乡贾惠得知这种情况后，向息夫躬传授了一套"祝盗方"——诅咒盗贼的法术。方法是：用向东南伸展的桑树枝作成匕首，在匕首上画出北斗七星，入夜后，施术者披头散发站在庭院中央，面朝北斗，手持桑木匕首诅咒盗贼。[①] 发明祝盗方的人强调使用桑木匕首，是因为他相信桑木具有特殊的制邪功能。当然，祝盗方除了利用桑木的超自然力量以外，还想借助于北斗七星的神秘威力。

古代文人有谈鬼说狐的癖好。他们从别处听来的和自己杜撰的那些鬼狐故事，往往曲折地反映出当时巫术意识和巫术实践的某些侧面。清代大诗人袁枚就是谈鬼能手，他的小说《子不语》一书的书名，就寓有专谈"怪力乱神"之意。《子不语》续集里有一篇题为《山魈怕桑刀》的短文，所述内容正可与《日书·诘篇》以及汉代的祝盗方相印证。袁枚写道，常山山中时有山魈出没，当地人习见不怪，称其为"独脚鬼"。独脚鬼习惯用倒行的方式走路，每次出现总会有大风相随。当地人说，这种山鬼最怕桑刀：用老桑树削成桑刀，可以轻而易举地将山魈砍死；将桑刀挂在门上，魈也远远避去……清代常山土著人所用的桑刀与战国时代秦国术士所用的桑杖、汉代息夫躬所用的桑木匕首显然属

① 《汉书·息夫躬传》。

于同一类武器。一种巫术意识和巫术手法时隔两千年仍能不褪色不走样，足可反映巫术迷信令人惊异的传承力。有些迷恋传统的人喜欢质问说：如果某种巫术方法例如筮占等等是荒谬的，它为什么还能流传不衰？为什么人们会对它保持长久的信仰？这种质问貌似有力，其实是缺乏巫术史常识的表现。提问者不知道荒诞的现象也能长期延续，不知道历史悠久与合乎理性并无必然联系，总之，他们对社会生活和事物命运的理解太过简单了。

古代医家常用桑根、桑枝治疗疾病，这类医方中的一部分实际上是传统的桑木辟邪术的变种。让我们来看南北朝时期的一个传说。三国时代，吴国永康县某人在山里捉到一只大龟，因为大龟突然说话，捕龟者甚感惊异，决定把这件神物献给吴王孙权。他撑着船运送大龟去都城建业，途中停泊时，将船系在一棵大桑树上。深夜时分，捕龟者听到了桑树与大龟的对话。桑树问："元绪（龟名）兄怎到此地？"龟说："我被捕获，将遭烹煮。不过，砍尽南山之柴也煮不烂我，其奈我何！"桑树则说："孙权的谋臣诸葛恪博学多识，如果他拿我们桑树对付你，看你怎样？"大龟听到这里，声音变得凄恻起来："子明（桑名）兄勿再多言，我知道大祸就要临头了。"孙权得到大龟，果然让人点火烹煮。一连烧了一万车柴草，仍然没能把龟煮死。最后孙权采纳了诸葛恪的建议，以老桑为柴，没过多久就把大龟煮烂了……[①] 这个故事着力渲染的"桑木灵异无比"的观念，对古代医家必然也产生深刻的影响。晋代以前，道士中就流传着"一切仙药，不得桑煎不服"秘诀。《千金方》卷九说，正月初一早晨，找一根向东伸展的桑树根，削成七寸长、手指粗细的木条，涂上丹砂，无论挂于门户还是随身佩带，都能辟除瘟疫之气和伤寒热病。另有一些古医

① 《异苑》卷三。

书说，用桑树东南根下面的土，加水和成泥饼，按在患者肿疼之处，然后施以艾灸之法，可以治疗毒肿；将东引桑枝烧成灰末，加在水中煮赤小豆，感到饥饿时饱食小豆，可以治身面水肿。[①] 后面两方可能都有一定的医学道理，但是医方特别强调使用东引桑枝和东引桑根下面的泥土，却明显是受了神秘意识的影响。古代神话以桑树为“东方神木”，所以术士特别看重向东伸展的桑枝和桑根，这一点与迷信东引桃枝别具奇效的观念极为相似。

## 六 白茅神力

白茅即通常所说的茅草。南北朝以前，这种极普通、极常见的野草一直被术士当作驱鬼除邪的重要工具。

白茅能成为巫术灵物与古代祭祀制度密切相关。白茅的根部很长而且洁白柔软，古人常用它包裹食物或礼品。《诗经·野有死麕》所谓“野有死麕，白茅包之”，就是一例。因为白茅具有洁白素净的优点，古人祭祀神灵时也经常用到它。在先秦祭礼中，白茅主要有两种用途。一是将很多白茅切成五寸长的小段，捆扎起来，用作放置祭品的垫子，当时称之为“苴”或“藉”；二是将未加修整的白茅束成“苞茅”——也就是茅草捆，用来“缩酒”。所谓缩酒，是指向苞茅上倾浇酒汁。缩酒有时是为了把浊酒过滤成清酒，有时则是一种象征美酒已被神灵享用的祭神仪式。周代王室重大祭典中的苞茅，有些是用出产于江淮之间、能散发香气的菁茅制成的。不过，由于菁茅在中原较为难得，王室使用菁茅需要依赖南方国家的进贡，所以普通祭礼中的苞茅大部分仍用白茅来制作。[②] 东周时期，王室权威一落千丈，原向王室进

① 《医心方》卷一六引《救急单验方》；《本草纲目》卷三六引《梅师方》。

② 《周礼正义》卷八。

贡菁茅的楚国不再履行此种义务，这时王室贵族当然更不得不用白茅缩酒祭神。《周易·大过》有“藉用白茅，无咎”的爻辞，《周易·系辞》解释说：“茅之为物薄而用可重。”白茅虽只是普通野草，却能担当承藉祭品和缩酒的重任。人们经常用白茅制品向神灵祭献美酒和肴馔，经常通过白茅同神灵打交道，久而久之，他们就会在神灵和白茅之间建立固定的联系：神灵看到白茅就会条件反射似地联想起世人祭献的美酒佳肴，就会经受不住引诱而迅速降临人间；白茅因为经常与神灵接触，也会沾染神的灵性和威力。随着这种神秘意识的发展，白茅必然会被当成通神招神之物和辟除邪祟的武器。

传说商汤在位时遇到持续七年的大旱，为解除旱情，商汤乘着白马素车，穿着粗布衣服，“身婴(系)白茅，以身为牲，祷于桑林之野。”① 为什么把自己献给神灵时要佩带白茅？显然是因为当时人已经相信白茅具有沟通人神的特殊性能，已经相信佩带白茅可以让神灵更清楚地了解人类的意向。

据《周礼》记述，周王朝中专设男巫一官，他的职责之一是手持白茅向四面八方召唤神灵。招来远方鬼神有时是为了当面祭祀它们，有时则是为了对其中的恶鬼当面进行斥责和诅咒。这种招鬼术虽不直接驱鬼，却是整个除鬼活动的重要组成部分。《周礼》又说，在制造王室祭礼所用的器具时，各类官员要联合行动、分工协作，有的提供原料，有的制成成品。苴的制作也是如此：管理王室公田的甸师只提供白茅，把白茅加工成苴则由巫师的首领司巫来完成。这一点极可注意。将茅草切成整齐的小段后捆束成苴，并不复杂难办，当时人强调这项工作必须由巫师来做，是由于他们认为放置祭品的茅苴直接与神灵发生联系，只有具备通神能力的巫师制作和提供这种物品，才能更好地满足神

① 《艺文类聚》卷八二引《尸子》。

灵的需要。男巫以茅招神，司巫提供茅苴，不但说明白茅是巫师常用的通神灵物，也说明白茅的灵化确与祭祀制度有关。

《周礼》是一部论述周代典章制度的书，它所说的巫师用白茅招神的情况是就一般风俗制度而言的。在《晏子春秋》中，我们可以看到春秋时期的巫师用白茅招神驱邪的具体事例。该书《内篇杂下》写道，齐景公曾催促下属在自己的住处建造一座高台，高台筑成后却没有登临之意。经常出入宫廷的大巫师柏常骞询问其中的原因，景公说："昨天夜里有只大枭不住地乱叫，我怕是个恶兆，所以不敢登台。"柏常骞说："让我用法术除掉它！"景公问需要什么用具，柏氏回答说："盖间新屋，放上白茅即可。"就在柏氏手持白茅作法施术的当天深夜，齐景公听到大枭发出一声尖叫。第二天派人四处查看，发现大枭早已倒在宫殿的台阶上死掉了……1972 年临沂银雀山汉墓出土的《晏子春秋》竹简残本也记有柏常骞禳枭一节，只是文字与传本略有不同。据竹简本记载，事后齐景公对柏常骞说过一句"汝能请鬼神杀枭"的话，可见柏常骞也是借助白茅的通神特性，招来鬼神除去邪祟。柏常骞曾在周王室担任巫史之职，后来才投奔齐国[①]，他的白茅禳枭法与《周礼·男巫》的"旁招以茅"正可谓一脉相通。有本题为《感应经》的古书说得更为直接、明确："常骞为齐景公以《周礼》之法禳枭，枭乃布翼伏于地死。"[②] 清人惠士奇所著《礼说》也曾将男巫"旁招以茅"与柏常骞禳枭一事联系起来理解，他概括指出："古者禳皆用茅也。"又说："后世医存而巫废，其术犹传于人间，方士窃之，以役使百鬼，柏常骞盖得其术者也。"这些论断都很有见地。

春秋时期，人们还习惯用白茅制作旗帜，号称"茅旌"。茅旌

① 《晏子春秋·内篇问下》。

② 《太平广记》卷四六二《禳枭》引。

除具有旗帜的一般作用之外，又有辟邪开道的巫术意义。楚国军队中的先锋部队常以茅草为旗帜，号称“前茅”；在周代大夫一级的丧礼中，送殡队伍之前也有茅旌为先导。[①] 表面看来，使用茅旌只是传递前方信息、指挥后续人马行进的特殊手段，其实并不如此简单。公元前597年，楚军攻破郑国都城，郑襄公袒胸露臂，“左执茅旌，右执鸾刀”，率众投降。[②] 据说周武王灭殷后，“微子启肉袒面缚，牵羊把茅，膝行而前”，[③] 可见这种投降仪式由来已久。袒胸露臂、执刀牵羊都含有甘执贱役的意思，手持茅旌的蕴意应当与此相近。东汉何休指出，茅旌本用于宗庙祭祀活动，它可以迎接、引导神灵和“指护祭者”，也就是说，茅旌具有通神辟邪的功能。投降者手持茅旌应是表示从此甘愿为战胜者充当前驱，辟邪开路，虽苦不辞。由此推测，楚军中的前茅和大夫丧礼中的茅旌，也都具有辟除邪祟，保证后继者安全通过的意义。

应当一提的是，清代大学者王引之、刘文淇等人都否认先秦时代有以茅为旌的风俗。他们或者认为茅旌之“茅”是“旄”的借字，茅旌即旄旌；或者认为“茅”是“明”的借字，前茅即前明，茅旌即明旌。[④] 这些学者只从语言文字角度考虑问题，没有顾及先秦时代巫术十分兴盛的事实，更不了解白茅在古代被用为辟邪灵物的社会文化背景，所以会得出这种化神秘为普通、化特殊为一般的错误结论。

在周代，宗庙中的祖先牌位和其他祭祀场所中各种自然神的牌位都按固定位置依次排列。自然神的神位又称“屏摄”。之

① 分见《左传·宣公十二年》；《礼记·杂记下》；同书《丧大记》。
② 《公羊传·宣公十二年》。
③ 《太平御览》卷九九六引《典略》。
④ 《经义述闻》卷二四《茅旌》；《春秋左传旧注疏证·宣公十二年》。

所以如此命名，是因为这些神位常常被人们用茅草捆屏蔽起来。[①] 用白茅遮掩神位既是为了投合“鬼神尚幽暗”的特性，又是为了借助白茅的威力护卫神灵。

由于巫师经常用白茅通神辟邪，白茅也同桃苅一样成了巫师身份的一种象征。庄子说过一句非常生动的话：“小巫见大巫，拔茅而弃，此其所以终身弗如也。”[②] 茅草已经拔出，法术表演就要开场，不幸的是一个比自己高明的大巫突然出现，于是自叹弗如，羞愧有加，终于弃茅而逃。这样的巫师连一点与大巫抗衡的勇气都没有，如何能在法术上有所进步？这就是他们终身难脱小巫行列的根本原因。庄子寥寥数语，已将战国时代的小巫形象刻画无遗。庄子对小巫的讽刺还有一种言外之意，那就是对白茅辟邪法的极度蔑视：茅草岂能驱邪？手持白茅虚张声势只能说明巫师低能罢了。

像庄子那样的智者毕竟只是少数。从秦简《日书·诘篇》的有关记载看，战国术士对白茅的驱邪威力是深信不疑的。《诘篇》说，满屋人无缘无故地受到伤害，这是“粲逐之鬼”作怪，用白茅加黄土遍洒四周，鬼即逃去。《诘篇》还特别强调施术时必须用白茅包裹物品。例如，如果小儿常被“不辜鬼”夺去生命，可在庚日日出时朝门上喷灰，然后祭祀鬼神，十天后收取祭品，用白茅裹好埋在野外，就能除去灾殃……

汉代是各种巫术交流荟萃的时代，包括白茅辟邪法在内的各种巫术方法都得到了充分的发展。马王堆帛书《五十二病方》记录的一个治疗疝气的医方最后部分写有“县(悬)茅比所(近处)，且塞寿(祷)”等字样。由于文字残缺太多，现已无法了解该医方的全貌，但是通过“县茅”数语仍可知道当时的巫医在使用

① 《左传·昭公十八年》孔颖达疏引郑众说。

② 《太平御览》卷九九六引《庄子》佚文。

药物治疗的同时，还要采用悬挂白茅驱除邪祟的方法。汉武帝相信方士栾大的诡说异术，先封其为“五利将军”，后来又要授予他“天道将军”的玉印。授印仪式在夜间举行，武帝的使者身穿羽衣，站在白茅之上，栾大也身着羽衣，站在白茅上面接受玉印。似乎只有在白茅的承托下，授印仪式才更为神圣。

葛洪《抱朴子·登涉》曾传授如下法术：“山中见鬼来唤人，求食不止者，以白茅投之即死也。”这种击鬼法应该说是白茅辟邪术中最典型的形式。葛洪学有师承，受过很多术士的指点，白茅击鬼法当然也渊源有自。《周礼》中男巫的白茅招神法，柏常骞的白茅禳枭法，葛洪的白茅击鬼法，虽然手法各异，但性质完全相同。只要相信白茅具有神力，人们总会按自己的需要创造出各种各样的巧用白茅的方法。一种巫术在其产生时已经包含着演化为多种具体形式的可能，从可能转化为现实，并不需要复杂的条件，而只是一个时间问题。

## 七　兰汤与祓禊

李时珍《本草纲目》卷一四“兰草”条说：“兰乃香草，可辟不祥。”李氏所说的这种观念起源甚早。最晚在春秋时期，用兰草辟除邪祟的法术，确切地说是用兰草煮汤沐浴或手持兰草到河中沐浴的法术，已经相当盛行了。

从前面的分析可以看出，一种植物被用作巫术灵物大致需要两个条件：它必须具有某种特殊的性能或某种重要的实用价值；它必须与祭神活动、祭祀制度、神话传说或某一重大的历史事件有所关联。我们考察兰草、兰汤的灵化原因也可从这两方面入手。

兰草有香气袭人的特点。春秋时代的人已把兰草之香列为众香之首、一国之冠，郑重地称它为“国香”。古代民间又把兰草

叫作“香水兰”、“燕尾香”或直接称之为“香草”。因为兰草有这种优点，古人经常把它当作一种上等的化妆品来使用。《左传·宣公三年》通过神的口吻说：“兰有国香，人服媚之……”意思是说佩带了清香超群的兰草就能得到他人的爱慕。屈原《离骚》咏道：“扈江离与辟芷兮，纫秋兰以为佩。”这类诗句反映了楚人以佩兰为美的共同心理。《大戴礼记》中的《夏小正》相传是夏代历书，其中说到夏历五月要积蓄兰草，“为沐浴也”，可见沐浴兰汤也是一种由来已久的习惯。讲究化妆美容、喜欢使用香物是女人的特点，所以古代女子与兰草的关系尤为密切。汉代流传着“男子树兰，美而不芳”的说法，[①] 这句话反过来理解就是：只有女人栽种的兰草才会发出香气。如果不是女子使用兰草更为频繁，自不会出现这种怪说。古代兰汤辟邪术大多由女巫实施，这一点很可能与女子本喜使用兰草的传统有关。

佩带兰草沐浴兰汤起初只是一种日常生活方式，一种增加体香追求美洁的装饰手段，并不具有巫术意义。古人之所以产生兰汤可洗邪祟、兰草可辟不祥的观念，是他们从沐浴兰汤的斋戒制度出发无限联想的结果。

古人在举行重大祭神仪式之前，总要先期进行斋戒活动。斋戒包括不饮酒、不食荤（指有刺激气味的葱、韭、蒜等）、沐浴更衣、独处一室、集中意念等内容。斋戒是一种自洁自律的仪式，斋戒的目的在于避免亵渎神灵和讨得神灵的欢喜，因此，为斋戒而进行的沐浴也非同一般，斋戒者必须采用当时最好的沐浴方式——兰汤沐浴。战国时代祭祀云神的楚国女巫就是在沐浴兰汤之后以一种华丽绚烂的形象出场的：“浴兰汤兮沐芳，华采衣兮若英，灵连蜷兮既留，烂昭昭兮未央。”祭神必斋戒，斋戒必沐浴，沐浴用兰汤，于是兰汤、兰草便与神灵有了联系。事奉神灵

① 《淮南子·缪称训》。

的人总是认为与祭神活动相关的一切物品都具有神秘的意义。如果某人在祭神之后果然取得"灵异"的效果而他又回忆起事前曾沐浴过兰汤，那他就一定会把兰汤视为祭祀收效的原因之一。白茅因洁白而被用于祭祀，因用于祭祀而被看成招神驱邪的灵物，兰草的灵化过程与此极为相似，不同的只是兰草的优点不在于洁白而在于芳香而已。

《周礼》中有女巫一官，掌管按时令举行"祓除衅浴"等巫术活动。"衅浴"是指"以香熏、草药沐浴"，其中当即包括兰汤沐浴法在内。当兰汤沐浴成为一种辟邪法术的时候，这种沐浴活动就必须由专职的女巫组织和领导。春秋时期，齐桓公为表示对"天下之才"管仲的礼敬，特意用"三衅(熏)三浴"的仪式来接待他。[①] 需要注意，这里的"浴"同样不是普通的沐浴。让管仲反复熏香、反复沐浴，并非因为管仲身上灰垢特多、臭气逼人，而是为了彻底清洗可能危害这位大才的一切秽恶和邪祟，保障他的绝对安全。联系当时的巫术背景来看，管仲所接受的特殊沐浴应该就是兰汤之浴。

战国时代民间流传的一个笑话说，燕人李季经常离家远游，李妻乘机与另一公子私通。这天李季突然回家，正在内室厮混的李妻与公子听到奴仆的报告后不知所措。李妻的贴身老妈子急中生智，让公子裸体、散发、堂而皇之地跑出大门。李季看见有个裸人从身边窜过，惊问："是何人也?"早已被李妻串通好的家人全都说根本没人出去，并一致认为是李季自己中了邪祟，白日见鬼。李季信以为真，反而请老婆为他驱邪。李妻是怎样驱邪的呢？有人说是给李季浇了一身"五牲之矢(屎)"，有人则说是"浴以兰汤"[②]。这两种故事结局都符合当时的风俗。兰汤与

① 《国语·齐语》。

② 《韩非子·内储说下六微》。

五牲之矢虽有香洁与臭秽之别，却同是战国人惯用的巫术灵物。

直到唐代，兰汤沐浴法仍然很受女巫的重视。唐人薛渔思在《河东记》中写道，士人韦浦在赴选途中误收了一个“客鬼”变成的男子为仆，两人走到潼关，住到一家旅店里。仆人见店主的孩子正在门边玩耍，上前轻拍其背，小孩马上昏死过去。店主认为孩子是中邪而死，赶紧派人去请名叫二娘的女巫前来救治。二娘来到旅店，先弹琵琶迎接神灵，接着又打了一串喷嚏和呵欠，折腾了很久才以神灵的口气说：“金天神三郎来了！替我传语店主，这是客鬼为祟，我金天神就要拘传这名客鬼。”随即把客鬼的相貌服饰描述一遍。站在旁边的韦浦听后，才恍悟自己的仆人原是客鬼。最后二娘说道：“用兰汤洗浴小儿，可除此患。”店主依法治疗，小儿很快苏醒。韦浦等回头再找仆人，“客鬼”却早已不知逃到哪里去了……①

中国古代还有一种大规模的节日活动从起源上看与兰汤辟邪术密切相关，这就是暮春三月到河边洗除邪秽的“祓禊”风俗。兰汤沐浴多在室内，祓禊则在河滨；兰汤沐浴可随时实施，河滨祓禊则定时举行；兰汤沐浴是个人行为，河滨祓禊则是集体活动；巫术中的兰汤沐浴一直保持着驱妖除邪的基本性质，河滨祓禊则朝着不同的方向演变和发展。尽管有这些差异，早期的河滨祓禊礼俗与兰汤辟邪术仍然属于同一巫术体系，因为它们都是以兰草可辟不祥的观念为基础的。

春秋时期郑国的祓禊活动最为典型。按照干支记日法，一个月有两个或三个巳日，每月的第一个巳日称为“上巳”。郑国大规模的祓禊活动就在三月上巳日举行。每到这天，郑国男女倾城而出，纷纷来到溱水、洧水之滨，手执兰草洗濯身体，招魂续

① 《太平广记》卷三四一《韦浦》。

魄，祓除不祥。[①] 在这样的盛会上，青年男女可以无拘无束地与意中人互诉爱意，互赠信物。《诗经·溱洧》所说“溱与洧，方涣涣兮；士与女，方秉蕑兮”、“维士与女，伊其相谑，赠之在芍药”，描写的就是那种场景。其中的“蕑”，是指用来祓除不祥的兰草；芍药花则是情人之间互赠的信物。“兰有国香”本是郑国的传说；李季被浴以兰汤的笑话出自韩国韩非之口，同样与郑国有关（郑国是被韩国灭掉的，韩灭郑后迁都于郑）。再联系《溱洧》一诗，不难发现郑人对兰草有着特殊的感情。郑国的祓禊活动能够出现举国赴之的盛况显然与这一带对兰草的迷信特别发达有关。

春秋时期其他地区也有河滨祓禊的风俗。《论语·先进》记录曾点的话说：“我的志向是在暮春三月，身穿春季单衣，与五六个成年人，六七个童子，到沂水中洗洗澡，到舞雩台上吹吹风，然后一路唱着歌回家去。”暮春三月不是戏水的好时节，曾点说的“浴乎沂”应是特指三月到河边祓除邪祟的活动，这表明祓禊在鲁国也同样流行。《周礼·女巫》“岁时祓除”，据郑玄解释相当于汉代的“三月上巳如（到）水上之类”；《礼记·月令》说季春三月“天子始乘舟”，东汉学者蔡邕认为“始乘舟”是为了“禊于名川”。[②] 这些记载都证明暮春时节水滨祓禊是先秦时代包括周王室在内的各国通行的礼制。清代某些经学家认为水滨祓禊只是郑国的“淫俗”，[③] 此说绝不可信。

先秦时期的水滨祓除还只算上巳节的雏形。到了汉代，三月上巳已成为固定的节日。汉高祖刘邦和戚夫人曾于“三月上巳张乐于流水”；吕后晚年曾在三月间亲自去灞水边举行祓除仪

① 《后汉书·礼仪志上》刘昭注引《韩诗》。
② 《宋书·礼志二》引《月令章句》。
③ 《论语正义》卷一四引沈涛《十经斋文集》。

式;汉武帝因多年无子曾去灞水边参加祓禊活动。[①]《续汉书·礼仪志》说,每到三月上巳之日,上至显贵,下至平民,都来到东流水边尽情沐浴,认为如此便能洗去一切污秽、一切疾病,当时人把这一活动称为"大絜(洁)"。张衡《南都赋》曾用文学语言描述南阳宛邑的禊礼景象:"于是暮春之禊,元巳之辰,方轨齐轸,祓于阳滨,朱帷连网,曜野映云,男女姣服,骆绎缤纷……"其盛况可以想见。

汉代学者还从文字学角度对禊礼作出解释。应劭《风俗通义·祀典》认为,禊的意思就是"洁"。春天是阳气"蠢蠢摇动"的季节,人类易生疾病,因此必须到水边自洁一番。为什么必在巳日祓禊?应劭说:"巳者,祉也。"巳日意味着福祉降临。汉代祓禊虽仍带有巫术色彩,但已不再使用兰草,应劭已不知道祓禊之礼本与兰汤辟邪法有关。应氏对"禊"字字义的解释则基本可信。先秦古籍未见"禊"字,《说文》也未收此字,说明它在汉代还不常用。三月上巳到河边洗澡是一种去邪秽求清洁的活动,在禊字出现之前,人们可能一直用"潔(洁)"、"絜"来指称这种行为。后人根据"潔"的音义,取"契"作声符,又加"示"符表示此字与神事有关,便创造出一个新字"禊"。禊、潔、絜三字字音相同,意义也是相通的。至于说祓禊必以巳日是因为巳、祉同音,则未必符合先秦人的观念。

祓禊之礼到三国时期发生了很大变化。第一个变化是日期方面。先秦秦汉时代的禊礼一般在上巳举行,与上巳对应的日期可能是初一、初二、初三,也可能是十二日以前的其他一天。曹魏以来,例以三月初三为祓禊之日,不再管此日是不是巳日。[②]魏晋以后仍称三月三日为上巳节,不过是沿用旧名而已。

---

① 分见葛洪《西京杂记》;《汉书·五行志中》;同书《卫皇后传》。

② 《宋书·礼志二》

第二个变化是沐浴之举渐渐被“流觞曲水”所取代。“流觞曲水”或“流杯曲水”是一种饮宴活动：大家围坐在回环弯曲的水渠旁边，将酒杯放进缓缓流动的“曲水”，当酒杯漂浮到某一位置，坐在这里的人就取杯饮酒。如此循环往复，直至饮者尽兴而止。

关于流觞之俗的起源，晋人有过激烈的争论。有一次晋武帝问尚书挚虞：“三月初三曲水饮酒是怎么来的?”挚虞答道：“东汉章帝时，平原人徐肇的妻妾三月开初生了三个女儿，当月全部死去，村民诧为怪事，于是大家携酒来到东流水边，洗除灾殃，并用流水泛觞饮酒。曲水之俗即起于此。”晋武帝说：“照这样说，曲水流觞本非好事。”尚书郎束晢听了武帝的话赶忙发言：“挚虞后生，哪知曲水之义！古时周公卜城洛邑，就曾用流水泛酒，逸《诗》里也有‘羽觞随波流’之句。秦昭王曾于三月上巳置酒河边，忽有金人从东方出现，向昭王献上‘水心剑’，并说‘让你征服西夏’！后来秦国称霸，就在昭王故处设立曲水。西汉沿袭此制，盛极一时。”晋武帝听罢非常赞赏，赐给束晢黄金五十斤，又把不会谄媚的挚虞赶到阳城当县令去了。[①] 束晢将曲水流觞之俗上溯到西周，纯属无稽之谈，倒是挚虞的说法触及了在河滨祓除邪祟的事实，比较可信。

东汉时代虽已出现曲水流觞之举，不过直到魏晋时期它才成为上层社会普遍流行的风俗。《宋书·礼志》所载魏明帝在天渊池南“设流杯曲水”宴请群臣，晋废帝（海西公）于钟山后设流杯曲水会集百僚，都是皇帝主办流觞宴会的例子。东晋穆帝永和九年（353年）三月初三，王羲之与当时名流谢安等人集会于会稽山阴之兰亭，共修祓禊之礼。事后他们将有关诗文荟为一集，由王羲之挥毫作序，这就是著名的《兰亭集序》。

---

① 吴均：《续齐谐记》。《后汉书·礼仪志上》、《宋书·礼志二》记载稍异。

南北朝以来，禊礼的游乐性质更加明显。南齐人习惯在禊礼上“为百戏之具，雕弄技巧”①。梁朝“三月三日，四民并出江渚池沼间，临清流，为流杯曲水之饮”②。到了唐代，每逢上巳佳节，长安水边，男女杂沓，“幄幕云布，车马填塞，绮罗耀日，馨香满路。”朝士文人纷纷写诗纪事，第二天就有佳辞妙句传遍京师。③ 杜甫的名篇《丽人行》首句“三月三日天气新，长安水边多丽人”，就是对当时上巳节盛况的真实描写。宋代以后，上巳仍是十分重要的节日。不过，汉魏兴起的流觞曲水之礼到这时已被渐渐淡忘了。

秉持兰草沐浴河水的祓禊礼俗一变而为与兰草无关的河滨洗濯，再变为与洗濯无关的流觞曲水，其巫术意味日趋淡薄。可以说，魏晋以来的上巳节已经是纯粹的游宴活动而不再具有巫术意义。

当上巳节逐步定型并朝着娱乐化的方向发展时，另有一种不定时的水滨祓除法术一直流行。换言之，先秦时代的祓禊活动到后代分化成两个支系，一支转变为节日性的水滨沐浴和流觞曲水之礼，另一支则长期保持着原始的巫术面貌。

周代女巫进行的“岁时祓除衅浴”包括的内容非常广泛，三月上巳举行的禊礼只是其中的一项内容。“岁时……衅浴”本来就是指每个季节都可用衅浴的方法祓除邪祟。汉末刘祯的《鲁都赋》说：“及其素秋二七，天汉指隅，民胥祓禊，国子水嬉。缇帷弥津，丹帐覆洲。日暮宴罢，车骑就衢，盖如飞鹤，马如游鱼。”④“素秋二七”是指七月十四。刘祯所说表明汉代某些地区还习惯

① 《南齐书·礼志上》。
② 《荆楚岁时记》。
③ 《岁时广记》卷一八《置赏亭》。
④ 《艺文类聚》卷六一引。

在七月十四举行祓禊活动，其规模之大并不亚于三月上巳节。南北朝时期的女巫还时常使用或向人传授渡河涉水的辟邪方法。传说梁武帝的皇后郗氏降生时“有赤光照于室内，器物尽明，家人皆怪之。”女巫认为此女光彩异常，将妨害其生母的安全，“乃于水滨祓除之”。① 传说东魏大将窦泰的出生更是非同一般：窦泰的母亲有一次梦见自己在风雷大作时走出庭院，看到耀眼的闪电并被骤雨淋湿，醒来后便有了身孕。已到产期却不能生产，窦母极感恐惧，请来女巫解救，女巫说：“度河湔（溅湿）裙，产子必易。”② 清人惠士奇将这一传说与《周礼·女巫》所谓“岁时祓除衅浴”联系起来分析，认为“度河湔裙”是古代女巫世代相传的法术，堪称卓识。③ 有趣的是，“度河湔裙”之术也有朝节日习俗转变的趋向。隋朝前后，人们习惯在正月里聚会饮酒，涉渡河水；无论男女都洗涤下衣，同时将酒洒于河边，以为这样可以“度厄”。后来人们只在正月的最后一天“临河解除”，又只有妇女才洗涤裙裳。④ 一种巫术发展到人人都可实施和每到固定时节人们便一齐实施的程度，它就容易逸出巫术的藩篱。巫术赖以生存的基础是神秘莫测，它经不起大众世世代代的重复和检验。一旦某种巫术从巫师专用的秘密技术转变为大众通用的方法，它的严肃性将大受损害，它的变质就不可避免。

## 八　艾蒿和茱萸

在中国古代，巫术和医术既有互相排斥的一面，又有互相影

① 《梁书·高祖郗皇后传》。
② 《北史·窦泰传》。
③ 《礼说》卷九。
④ 分见《玉烛宝典》卷一；《荆楚岁时记》杜公瞻注。

响、互相渗透甚至是互相转化的一面。不少医方源自巫术，上文列举的有关桃木、桑木的医方就带有明显的巫术印记。同时，又有一些医术因为被人神化而最终脱离了医学体系，蜕变成一种专靠超自然力量制服鬼魅的巫术行为。用艾蒿和茱萸除鬼辟邪就属于后一类型。

中国传统针灸法中的灸法一直以干艾叶搓成的艾绒为基本材料。早在先秦时期，艾灸法已被广泛使用。《诗经·采葛》有"彼采艾兮，一日不见，如三岁兮"的诗句，采艾就是为了治病。《孟子·离娄上》也曾提到，医治"七年之疾"必须使用"三年之艾"。在古代医士看来，几乎所有的疾病都可以用灸法治疗，因而艾草又被《神农本草经》等书称为"医草"。从这里很容易引导出艾草可以对付所有疾病的观念，而这种观念距离巫术只有一步之遥。《荆楚岁时记》杜公瞻注引《师旷占》说："岁欲病，病草先生。"杜氏认为"病草"指的就是艾蒿。每年大病流行之前，艾蒿一类医治疾病的"病草"必然生长得特别茂盛。这句话的深层意思是，上天在降下病殃之前已经为人类准备了用艾蒿灸病的后路。既然艾蒿的生长与天意相联，既然艾蒿负有保护和拯救人类的重大使命，那它必然蕴藏着神力而不再是普通之物。杜公瞻还说，有位姓宗名则的人"常以五月五日鸡未鸣时采艾，见似人处，揽而采之，用灸有验。"唐人韩鄂也有"(端午)日采艾，收之治百病"的说法。[①] 认为在特定时间采收的特殊形状的艾草具有特殊的效力，不过是神化艾草的另一种形式。古代术士间还流传着三年陈艾燃烧后会有"津液下流成铅锡"的怪说，据说晋人张华曾亲自作过类似的试验。[②] 这些充满神秘色彩的怪说都对艾蒿成为巫术灵物起了重要的推动作用。

---

① 《岁时纂要》卷三。

② 张宗法：《三农纪》卷一八引《博物志》佚文。

从晋代开始，艾蒿就与中国传统节日端午节紧密地联系在一起，挂艾人、戴艾虎、插艾叶以及其他种种与艾相关的活动成为端午节俗中的重要内容。晋人习惯五月五日“以艾、蒜为人，安门上”，认为如此即可辟除瘟疫。① 这里的艾人与晋代以前常见的辟邪桃梗非常接近。《荆楚岁时记》记载，南朝时人同样于五月五日“采艾以为人，悬门户上，以禳毒气”。五个世纪后的北宋时期，情况仍没有多大变化：一进五月，汴梁市民便忙着购买桃柳、葵花、蒲叶、艾蒿等物。端午这天，家家户户都在门前摆放艾蒿或“钉艾人于门上”。② 不知从何时起，人们又把艾人同道教创始人张陵牵扯到一起。宋代端午节上，“合泥作张天师，以艾为头，以蒜为拳，置于门户之上”，已是习见的现象。为了发挥各种灵物的综合威力，有人还在横眉怒目的“张天师”身下配上一只艾虎。当时词人描写道：“挂天师，撑着眼直下觑，骑着个生狞大艾虎。闲神浪鬼，辟惰他方。远方大胆的，更敢来上门下户！”③

宋代妇女喜欢在五月五日佩戴用艾蒿制作的虎形头饰。这些虎形头饰有的直接用艾蒿作成，有的则是将艾叶粘在彩帛剪成的虎形上面。用作头饰的艾虎“有如黑豆大者”，可见制作工艺的精巧。

有些地区习惯在端午节上以艾叶泡酒饮用。《岁时广记》卷二一所引“洛阳人家端午作术羹、艾酒，以花彩楼阁插鬓，赐辟温扇梳”，即是一例。此举与元旦饮桃汤、饮屠苏酒的做法颇为相似，它们都具有巫术性质而不同于一般的保健手段。

艾蒿被用作辟邪灵物与夸大艾蒿的医疗作用有关，因而艾

---

① 《岁时纂要》卷三引周处《风土记》。

② 《东京梦华录》卷八。

③ 《岁时广记》卷二一《画天师》。

蒿辟邪法的巫术气息一开始就不那么强烈。五月五日插艾蒿等活动始终与巫师的关系比较远，与普通民众的关系比较近。时代越晚，插艾辟邪的巫术意义就越隐晦。宋代端午节上，一些仕女簪戴的艾叶是用缯、楮之类剪成的象征性的“艾叶”。在这里，艾叶已成一种纯粹的装饰品。

与艾蒿相比，茱萸被用作辟邪灵物的历史更为久远。《神农本草经》说：“夏至之日，豕首、茱萸先生，为牡蛎乌喙，使主四肢二十三节。”可见茱萸的药用价值很早就引起医家的注意。茱萸的子实具有香气浓烈的特点。晋人孙楚在《茱萸赋》中写道：“攀紫房于纤柯，缀朱实之酷烈，应神农之本草，疗生民之疹疾。”[①] 所谓“酷烈”，就是指茱萸子的香味浓郁刺鼻。古人常把有刺激气味的植物如大蒜之类当作对付鬼怪的利器。茱萸较早成为辟邪灵物，除因它本身有药用价值之外，与茱萸子气味“酷烈”也有一定的关系。

汉代人已很迷信茱萸的辟邪威力。《淮南万毕术》认为：“井上宜种茱萸，叶落井，人饮其水无瘟疫；悬其子于屋，辟鬼魅。”古书《五行志》也说：“舍东种白杨、茱萸，增年除害。”[②]

艾蒿与端午节密切关联，茱萸则是古代重阳节上必用的灵物。据说西汉宫廷贵族惯于九月九日“佩茱萸，食蓬饵，饮菊花酒”；皇帝要在这天向百官颁赐茱萸以辟邪气。[③] 南北朝时期的一些传说认为，重阳节佩带茱萸的习惯与东汉末年著名术士费长房有关。梁人吴均的《续齐谐记》说，汝南郡的桓景跟随费长房学习法术，有一次长房告诉桓景：“九月九日你家将有灾厄。让家人缝制袋子，里面装满茱萸，再将茱萸袋系在胳膊上，初九

① 《艺文类聚》卷八九引。
② 《本草纲目》卷三二引。
③ 《西京杂记》卷三；《岁时广记》卷三四引《汉官制》。

这天登山饮菊花酒，可消灾祸。”桓景按老师的嘱咐作好准备，九月九日全家在山上呆了一天。傍晚下山回家，发现家中饲养的鸡犬牛羊已全部病死。长房解释说：“正是这些牲畜代人接受了灾祸。”从此，九月初九登高饮酒、妇女佩带茱萸袋的做法便为各地所仿效……吴均认为茱萸辟邪法由费长房所首倡，自系小说家言，但是故事中有两点却大致可信：九月九日佩带茱萸最晚到东汉时期已成为固定的节日活动；佩带茱萸囊起初是巫师抵御邪气的一种法术，经巫师提倡后才在民间广泛传播开来。

重阳节期间各地对茱萸的使用方式有所不同。三国时期，有些人习惯把茱萸插在头上。《岁时广记》卷三四引周处《风土记》说：“俗尚九月九日，谓之‘上九’。茱萸到此日成熟，气烈色赤，(人)争折其房以插头，云辟除恶气而御初寒。”后世流行的九月九日登高插茱萸的做法即由此演变而来。

茱萸既有辟邪威力，饮用茱萸酒自然也成为辟邪方法。南朝小说家刘敬叔写道，晋朝庾绍与宋协是表兄弟，两人性情相投，十分亲密。庾绍在担任湘东太守期间不幸早死。一天，庾绍忽然重现人形来访宋协，两人说过家长里短之后，庾绍提议饮酒畅谈，宋协便将刚泡好的茱萸酒拿来招待。庾绍端起酒杯，眉头紧皱，声言“此酒有茱萸气”，置杯不饮。宋协问道：“表兄怕这种酒吗？”庾绍高声说：“岂但我怕，连鬼中的大官都怕！”[①] 如果不是大众普遍迷信茱萸酒的制鬼威力，刘敬叔不可能杜撰出这样的奇闻。《岁时广记》卷三四引《提要录》说：“北人九月九日以茱萸研酒洒门户间辟恶，亦有人盐少许而饮之者。”又说，男女各摘18粒和9粒茱萸子以酒冲咽，“大能辟恶”。由此可知，茱萸酒不但用于内服，也可以像桃汤一样用于泼洒；不但九月九日例须饮用，平时也被用作除邪辟恶的神秘药物。

---

① 《异苑》卷六。

佩茱萸、插茱萸、饮茱萸酒的风尚到唐代臻于极盛。与汉代相似，唐朝也有九月九日赐茱萸于百僚的制度。[①] 唐代诗人吟咏佩插茱萸的诗不胜枚举，传诵最广的要数王维的《九月九日忆山东兄弟》和杜甫的《九日蓝田会饮》。重阳节客居异地的王维，眼前浮现的是故乡亲人遍插茱萸的情景；杜诗则抒发了茱萸难凭、人生易老的感叹。这些诗句隐约地透露出重阳节的巫术意义已有所淡化的事实。大概从宋代开始，重阳节上使用茱萸的风俗已渐趋衰微。尽管宋代诗词中仍不乏吟咏茱萸之作，然而孟元老的《东京梦华录》、周密的《武林旧事》等专门记述宋代风俗的书已经不大提及此类活动。茱萸子的气味毕竟不是那么好闻，没有巫术意识的支撑，茱萸酒恐怕也难以下咽。由于这样一些原因，茱萸最终还是被人们从重阳节中剔除出去了。

## 九　鸡禳法

应劭《风俗通义·祀典》"雄鸡"条说："鸡，主以御死辟恶也。"应氏所说可以代表古人对鸡特别是对雄鸡所持的神秘观念。古代术士一直把鸡视为灵物，相信用鸡可以抵御鬼魅和各种邪恶势力的侵袭。与鸡有关的辟邪法术在古代有多种表现形式，这里我们一概称之为"鸡禳法"。

鸡有知时报晓的特性，所以它的别名叫作"时夜"、"烛夜"、"知时畜"。在记时仪器尚未普及的时代，雄鸡、鸡鸣与大众生活的联系极为密切。墨子曾说："鹤鸡时夜而鸣，天下振动"[②]；战国时代秦国的《关法》规定，城门的开启以鸡鸣为准；《周礼》把负责报时的官员称为"鸡人"，这个概念曾被长期沿用。人们对鸡

① 《岁时广记》卷三四《赐茱萸》。

② 《太平御览》卷九一六引《墨子》佚文。

鸣如此依赖，却无法弄清雄鸡何以会有知时报晓的奇特性能，只好把它看成一种与神意相关的神秘动物。古纬书《春秋运斗枢》说，鸡是上天玉衡星的化身[①]；《荆楚岁时记》杜公瞻注引《括地图》说："桃都山有大桃树，盘屈三千里，上有金鸡，日照则鸣。"对于这样一种"灵鸟"和神物，术士们当然是不会轻易放过的。

鸡被用作辟邪灵物还有一个更重要的原因。"雄鸡一声天下白"，报晓的雄鸡历来被视为光明的使者。按一般的迷信观念，鬼魅总是喜欢在黑夜、幽暗中活动，它们害怕白昼和光明，而雄鸡恰恰向世间报道白昼的来临，它当然就成了鬼魅的天敌和克星。"鬼魅怕鸡鸣"的观念在下面两则神话故事中反映得最为明显。《古今图书集成》卷三六引《青州府志》说，山东博兴东北的嫌城里住着一位石姓老妪，她在夜间听到妖怪说："筑城以围居民，鸡鸣前当尽食之！"石氏闻言大惧，遂"以手拊箕作鸡鸣，群鸡皆鸣，妖惊去。"百姓感激石氏救命之恩，为其立庙，号称"石婆婆庙"。另一则鬼故事出自袁枚《子不语》卷八，题为《鬼闻鸡鸣则缩》：司马穰某天夜间燃烛卧读，忽听门外啾啾有声，继之阴风扑面，烛光渐弱，一个矮鬼和一个老鬼先后进门。老鬼先大模大样地坐在椅子上阅读诗文，后来又携矮鬼走到床前，司马穰赶紧坐起来与两鬼对视。正在对峙之时，"忽鸡叫一声，两鬼缩短一尺，灯光为之一亮；鸡三四声，鬼三四缩，愈缩愈短，渐渐（鬼之）纱帽两翅擦地而没……"这两个故事都较晚出。但它们所反映的鬼畏鸡鸣的观念却由来已久。在古代，鸡代表光明、可以制鬼的观念又曾以理论化的形式表现出来："鸡为积阳，南方之象。火阳精物，炎上，故阳出鸡鸣，以类相感也。"[②] 按这套理论推延，鬼属阴类，鸡为阳物；阳能制阴，鸡当然也可制鬼。

---

① 《艺文类聚》卷九一引。

② 《艺文类聚》卷九一引《春秋说题辞》。

自先秦以来，鸡一直是禳除活动中最常用的祭牲之一。甲骨文、金文中的“𢍏”字，像一只鸡被缚住双翅，人手举持奉祭之形，本义与祭献、禳祝有关，后来成为青铜祭器的通称。《周礼》中的“鸡人”，除负责报时外，还有一项重要职责是为祭祀、禳祝和衅礼提供鸡牲。按周代礼制规定，宗庙、居室建成后必须用鸡血涂洒大门和夹室，这是当时衅礼的一种。先秦鲁国的郊祀礼中伴有一种禳祝法术，祝官手持赤色雄鸡祷祝说：“以斯翰音赤羽，去鲁侯之咎。”① “翰音”是形容雄鸡的报晓声悠长高亢，“赤羽”是突出鸡牲的羽色。鲁国人认为向神灵献上雄鸡就能为国君驱除灾祸，一定是因为他们相信鸡牲具有其他牺牲所不能取代的作用，也就是说，他们相信雄鸡除能供神灵享用以外，本身也具有辟除邪祟的功能。

有人会说，既相信雄鸡可以制服鬼魅，又用雄鸡祭祀鬼神，岂非自相矛盾？按常理说的确如此。但是这种矛盾在古代术士看来并不存在。攻击性的巫术行为与祈求性的祭祀行为在古代往往融为一体，施术者并不认为将这两者结合起来有什么不妥。同样，他们使用的雄鸡也不妨同时具有诱神和驱鬼的双重功能。巫术行为总是依据特殊的原则，受巫术意识支配的人绝对不会承认形式逻辑中的矛盾律。

南朝道士陶弘景《真诰》有言：“学道山中，宜养白鸡白犬，能辟邪灵。”白鸡辟邪法应系道士根据民间巫术加工而成，这是一种典型的鸡禳法。

古代术士还常常把鸡当作召唤疾风的灵物。《淮南万毕术》记载的一条秘法为：“欲致疾风焚鸡羽。”只有一种古书说：“五酉日，以白鸡左翅烧灰扬之，风立至。”② “五酉日”语不可通，当系

① 《说文解字·鸟部》“翰”字；《风俗通义·祀典》。

② 《本草纲目》卷四八引《感应志》。

“五月酉日”或“己酉日”之误。以鸡羽招风的法术起源很早。按《周易·说卦》解释，八卦中的巽代表风，也代表鸡，可见战国时代的筮占家已把鸡和风联系起来。鸡和风既属同类，自可互相感应，焚鸡羽招疾风的法术当即由此而来。在商代甲骨文中，风的概念是用凤凰的“凤”字表示的。被后代传说神化的凤鸟，从晋人所谓“其形似鸡”来看，原不过是指一种尾长体大、较为罕见的山鸡。商代人借凤为风，除了文字学上的原因之外，是否还意味着他们认为这种特殊的鸡与大风有某种神秘的联系？如果回答是肯定的，那么鸡风同类互感的观念起源就更早了。

鸡禳法对古代节俗的影响也十分深远，如上所述，桃木、苇索、鸡、虎(画)都曾是古代春节节日活动中常用的灵物。战国时代民间已有“挂鸡于户，悬苇索其上”以逐百鬼的习惯。西汉人邓平认为，年终腊祭必须“杀鸡以谢刑德”；将杀死的雄鸡悬挂于门，雌鸡悬挂于户(单门)，就能调和阴阳，节制风雨。[①] 三国时期，魏人常在正月初一和腊祭之日的早晨“杀鸡著门户”，议郎董勋认为这一风俗与先秦“十二月索室逐疫、衅门户磔鸡”的制度一脉相承。魏明帝曾大修禳礼，“以鸡牲供禳衅之事”。直到晋代，“岁旦常设苇茭、桃梗，磔鸡于宫及百寺门，以禳恶气”，始终是官府通用的惯例。刘宋政权罢省正月设桃梗、磔雄鸡的传统后，“诸郡县此礼往往犹存”。

南朝时期，磔鸡于门逐渐被贴画鸡等做法所取代。《荆楚岁时记》说，“帖(贴)画鸡或翦镂五采及土鸡于户上”，是当时元旦节庆活动中的重要内容。这里提到的刻镂而成的五彩鸡就是现代乡村中常见的剪纸鸡的滥觞。贴画鸡、五彩鸡或置放土鸡，目的仍是驱逐百鬼，但其巫术意义与磔鸡相比已明显削弱。有些小说家为神化画鸡的厌胜功能，又杜撰出画鸡之俗与“明鸟”有

① 《风俗通义·祀典》。

关的说法。晋人(或说后秦)王子年的《拾遗记》说,唐尧时祇支国献来一种明鸟,此鸟似凤而小,能禳妖灾。以后明鸟"或一岁数来,或数岁一来,国人每扫户以望其集"。有人还用金玉刻成明鸟形状,置于门窗之间,以求镇伏鬼魅。"今人元旦刻为画鸡于户上,盖其遗像也。"

鸡禳法对古代医术的影响更为深刻。古代医家、术士好以鸡头、鸡身、鸡血、鸡毛入药,这类医方不少是从巫术转化来的。

按古代阴阳五行学说的解释,鸡是东方之牲,东方属阳,鸡也属阳。鸡头又是鸡体阳气荟萃之处,所以"东门鸡头"对医治鬼魅作祟等阴类疾病有特殊的疗效。汉代人已相信"东门鸡头可以治蛊";那时又有十二月于东门磔白鸡头以配"法药"的习惯。① 从此,东门鸡头一直是医家常用的辟邪药物。李时珍《本草纲目》卷四八"鸡"条中专列"鸡头"一项,认为鸡头可用于杀鬼、治蛊、禳恶、辟瘟,其疗效以"东门上者尤良"。李氏又追本溯源道:"古者正旦磔雄鸡、祭门户以辟邪鬼,盖鸡乃阳精,雄者阳之体,头者阳之会,东门者阳之方(向),以纯阳胜纯阴之义也。"

《风俗通义》曾提到,汉代人治疗"鬼刺"的方法之一是将杀死的雄鸡放在患者心口处。这种疗法到后代被涂上一层更神秘的色彩。晋代小说《志怪录》写道,术士夏侯弘有一次在江陵看到一个手提矛戟的大鬼领着几个小鬼从大路通过,来势甚猛。夏侯弘避过大鬼,捉住一名小鬼审问起来:"大鬼手提矛戟何用?"小鬼说:"用来杀人。人被矛戟刺中心腹,立时就死。""有何方法解救?""将黑鸡贴近心腹,即可痊愈。"夏侯弘听后,急忙向人传授"鬼法",结果十之八九的病人保住了性命。小说最后写

① 《风俗通义·祀典》;《齐民要术》卷三引《四民月令》。

道，后人遇到中恶中邪者“辄用乌鸡薄之”，用的就是夏侯弘遗法。①

除了乌鸡贴胸法以外，另有术士认为食用雄鸡也能收到同样效果。葛洪《肘后方》记载的一个辟禳瘟疫方为：“冬至日取赤雄鸡作腊，至立春日煮食至尽，勿分他人。”独自吃完一只腊鸡对于菜食之民来说无疑是顿美餐，若说如此便可预防瘟疫，那就只能用巫术去解释了。

古代医家又十分看重鸡血尤其是鸡冠血的治疗效果。《肘后方》中记有多种用鸡冠血治疗猝死的方法，例如治“鬼击卒死”的方法是：将乌鸡血滴在病人口中，令其咽下，再撕裂此鸡，放在患者心窝下方，鸡体冷却后将鸡弃于路边；治“中恶寝死”的方法是：用雄鸡冠血涂抹患者面部，稍干再涂，同时围着患者身体撒一圈灰土；治猝然死去不能言语的方法是：用鸡冠血和真珠合成小豆大小的丸子，纳三四丸于患者口中；治缢死的方法是：只要缢者心口尚有余温，勿断缢绳，将鸡冠血滴在死者口内以安其心神，缢者是男性使用雌鸡，是女性则用雄鸡。凡此种种，均与巫术意识有关。有些医家的想像力尤为丰富，他们认为用雄鸡冠血还能治妇女阴内出血：“女人交接违理，血出，用雄鸡冠血涂之。”李时珍解释说：“鸡冠血，用三年老雄者，取其阳气充溢也。……冠血咸而走血透肌，鸡之精华所聚，本乎天者亲上也。丹（红）者阳中之阳，能治中恶、惊忤诸病。”② 说来说去仍不过是阴阳家先验神秘的老调子。古代流行的巫术意义上的鸡血治病法并不限用鸡冠血，《千金方》卷二五记录的治自缢而死的方法中就有“鸡血涂喉下”这样一个极简单的方子。

鸡毛在古代巫医手里另有妙用。有的医书说：“庚辰日取鸡

① 《太平广记》卷三二二《谢尚》。

② 《本草纲目》卷四八。

犬毛于门外微烧烟之，避瘟疫。”① 联系一下夏侯弘治瘟疫的故事，不难看出此方的真实面目。古代医家又说，“取鸡翅毛一孔生两茎者烧灰饮服”，可治“阴(囊)肿如斗”，最奇的是必须“左肿取左翅，右肿取右翅，双肿并取”；用“雄鸡翎烧灰，酒服方寸匕，日三(次)”，可治妇人遗尿。② 有的术士则声称“雄鸡毛烧着酒中饮之，所求必得”③。照这样说，鸡毛不但可以治病，而且能满足人的一切欲望；它不但是灵物，而且是一种其他灵物都无法望其项背的万能的灵物。

## 一〇　犬禳法

在传统所谓的“六牲”即马牛羊鸡犬豕之中，犬类是最富攻击性而又最早被人驯化的动物。家犬能守卫门户，猎犬能助杀猛兽，它们是否也能按主人的意旨去攻击与人异类的鬼怪？巨獒跃出使人如临大敌，恶犬狂吠让人丧魂失魄，犬对鬼魅是否也具有同等的威慑力？习惯进行“互渗”式思维的巫术信徒很容易提出这类问题并作出肯定的回答。

早在商代和西周，犬牲已被频繁运用于祭祀，但是犬被用作特殊的巫术灵物，却是从春秋时期开始的。春秋初期，秦德公曾“作伏祠，磔狗(于)邑四门以御蛊灾。”东汉服虔说：“周时无伏，磔犬以御灾，秦始作之。”④ 秦德公所用的磔法是一种劈裂牲体的祭法，它来源于商代的“卯”祭和西周的“翻辜”，但是商和西周时的磔并不限于磔犬，那时使用的犬牲与羊牲、豕牲等等并无多

① 《医心方》卷一四引《灵奇方》。
② 《本草纲目》卷四八。
③ 《本草纲目》卷四八引《五行志》。《物理小识》卷一二引少夫说略同。
④ 《史记·封禅书》司马贞《索隐》引。

大区别，只是一种普通的祭品。秦德公的磔祭有所不同，它是专用犬牲抵御某一种灾祸，这意味着犬牲具有其他祭牲所不能替代的作用，不用它就不能实现御蛊的目的。这里的犬牲既是一种祭品，又带有巫术灵物的性质。

汉代以来，人们习惯用破磔犬体的方法禳除大风。东汉郑司农说，《周礼·大宗伯》中的"酮辜"相当于汉代的"磔狗以禳风"；晋人郭璞说，当时人常在大路上剖裂狗体以止风，[①] 可见汉晋时期磔狗禳风的法术一直比较盛行。因为磔狗止风已成惯例，"磔"又成为止风之祭的专名，《尔雅·释天》所说"祭风曰磔"即是一例。磔狗何以能够止风？古代学者曾用五行学说解释这个荒诞的问题。唐人贾公彦说："磔狗止风者，狗属西方金，金制东方之木、风，故用狗止风也。"[②] 狗应与五行中的哪一行相配，战国秦汉间有过不同的看法。有人认为狗是南方之牲，属火，《墨子·迎敌祠》、贾谊《新书·胎教》即持此说。有人则认为狗是西方之牲，属金，如应劭《风俗通义·祀典》就明确提出："犬者，金畜。"这两派意见的对立似乎以后者的胜利而告终，贾公彦所谓"狗属西方金"就是运用了后种说法。狗属金，风属木（《周易·说卦》的说法），金能克木，所以狗能止风——这样的论证简直无可辩驳。中国术士能用阴阳、五行、八卦等概念证明任何一种巫术的合理性，至于这些概念能否如此运用，则不在他们考虑的范围。

磔狗禳风是"磔狗（于）邑四门以御蛊灾"的变式，从磔狗禳风术又进一步演化出其他不同的巫术形式。《本草纲目》卷四八引《感应志》说："黑犬皮毛烧灰扬之，风立止也。"此法的创制显然受到过磔狗止风法的直接影响。

---

① 《周礼·大宗伯》郑玄注引郑司农说；《尔雅·释天》注。

② 《周礼·大宗伯》疏。

随着犬禳法的发展，术士们又总结出一个更具普遍意义的论断——鬼魅忌狗。有了这个理论，术士就可以踢开繁琐的论证更加心安理得地运用犬禳法术。请看晋人干宝描述的下列神怪故事：西晋惠帝时，住在燕昭王墓前的一只千年斑狐听说司空张华才学超众，就变成一个年轻的书生前去访谈。张华见来人虽是少年，才学却举世罕见，不免大生疑惑，认为此人非魅即狐。于是一面盛情留客，一面派人暗中监视。书生察觉后请求离去，张华坚决不许。不久，号称博学的雷焕来访，听到这种情况后建议："若怀疑他是妖物，何不以猎犬试之？"张华马上让人牵来猎犬扑咬书生，不料书生并无惧色。张华见状说："相传魑魅忌狗，可是狗只能识别几百岁的精怪。要让千年老妖现形，还须用千年枯木点火照它。"于是派人砍来燕昭王墓前的千年木柱，点火一照，书生立刻现出斑狐的原形。[①] 对猎犬的制鬼功能加以限制，应是在鬼魅忌狗说的基础上进一步引申的结果。只有在鬼魅忌狗说广为流传之后，才能出现"千岁以下的鬼魅怕狗"这种更具体更细致的观念。

鬼魅忌狗的观念在后世笔记小说中仍有反映。明人陆粲写道，吴地富某在死去一年之后，其鬼魂又能回家协助儿子料理家事。每日晨来暮归，不辞劳苦。鬼最怕狗，所以富某每晚返回坟墓都让家中仆人一路护送。有天傍晚偶然无人送行，一群恶狗上来撕咬，富某鬼魂尖叫着窜上树顶，瞬间无踪无影，以后鬼魂再也没有回来过。[②] 如果按作者的思路续写这个故事，结局将是：受到狗的攻击和惊吓之后，鬼魂不但不敢重返人世，而且无力回归阴曹地府，只能像柳絮一样随风飘荡……

在古代传说中，家犬又是妖物"九头鸟"的克星。九头鸟又

① 《搜神记》卷一八。

② 《庚巳编》卷三《鬼还家》。

有姑获、天帝女、夜行游女、隐飞鸟、鬼鸟、鬼车、奇鸪等别名。传说此鸟原有十头，后来被狗咬去一头，故得九头鸟之名。春夏之间，每遇阴雨天气，九头鸟便从村庄上空飞鸣而过。因其一颈被狗咬伤，故常常滴血。鲜血滴入某家，这家即有灾咎。九头鸟好摄取人的灵魂，尤好"取人子女养之，有小儿之家，即以血点其衣以为志(记)。"宋代诗人梅尧臣有首《古风》专写九头鸟，其中有"自从狗啮一首落，断头至今清血流"，"有时余血下点污，所遭之家家必破"等句。宋人周密甚至说有人曾捕获此鸟，其状"身圆如箕，十脰(颈)环簇，其九有头，其一独无，而鲜血点滴，如世所传。每脰各生两翅，当飞时十八翼霍霍竞进，不相为用，至有争拗折伤者。"① 九头鸟虽然凶恶，却生性怕狗，因此对付它并不困难。南朝时期，人们认为正月里常有"鬼车"飞过，每到夜晚，"家家捶床打户，捩狗耳，灭灯烛以禳之。""捩狗耳"就是为了警醒这个九头鸟的天敌以收驱妖制邪之效。

用狗血驱除妖邪也是古代常见的法术。汉代已有"正月白犬血辟除不祥"的观念和"杀白犬以血题门户"的风尚。② 之所以强调使用白犬之血，也是从五行观念出发的。五行学说认为西方、秋天、白色都与金行相配，狗是"金畜"，白狗就是金上加金，它集中了金行的杀伤性能，可以增强对邪祟的攻击力量。葛洪《肘后方》说，染上伤寒温病六七日后，常"热极发狂，见鬼欲走"，这时可取白狗"从背破取血，乘热摊胸上，冷乃去之"。古代医家还认为：白犬血可治鬼击之病、小儿癫痫、疔疮恶肿等等。③ 这些疗法都与巫术中的犬禳法有关。古代术士对黄犬血的疗效

① 《齐东野语》卷一八。另见《太平御览》卷九二七引《三国典略》；《荆楚岁时记》；《酉阳杂俎》卷一六；《岭表异录》等。

② 《风俗通义·祀典》。

③ 《本草纲目》卷五〇。

也很迷信。传说三国时期的神医华佗就曾用黄犬血从患者疮口中引出一条似蛇非蛇的虫子。[①] 从有关描写来看，华佗的这一疗法更接近巫术。

明清时期，人们对犬特别是犬血的迷信有增无减。《本草纲目》卷五〇曾总结道："术家以犬为'地厌'，能禳辟一切邪魅妖术。"清人宋荦说，麻城医士赵时雍的幼子自称是本地三年前死去的刘泰宁转世，能详述刘氏的生平事迹，一时成为奇闻，每天来看热闹的人络绎不绝。赵时雍认为是不祥之兆，取狗血喷其幼子，转世的"刘泰宁"便不再说话。[②] 清人黄均宰写道，蛟龙生卵在地，附近"冬雪不凝，春草不生，飞鸟亦不集。其上有气，朝黄暮黑，有声如轻雷，如秋蝉鸣于掌中，及是时以金鼓、火器、犬血、秽物镇之，可掘而取。"[③]

犬禳法本是巫师发明的，百姓则用这种法术去对付巫师，正可谓"请君入瓮"。古代有法术的人最忌讳吃狗肉，自认为稍一破忌，术即不灵。元代一位民间巫师刘先生在向另一巫师王万里传授控制生魂的符咒时即谆谆告诫："牛狗肉破法，休吃。"[④] 因为巫师害怕狗肉、狗血，有些聪明人就专用这些东西破解他们的妖术。《聊斋志异》中有篇小说题为《妖术》，写的就是卖卜者以术害人和普通人用狗血破解妖术的故事：胆壮气豪的于公在得到别人的提示后，准备了很多犬气去对付阴险的卜者。当卜者再次用隐形术销声匿迹时，于公马上将犬血浇在卜者刚才站立的地方，立即使他现了原形："但见卜人头面，皆为犬血模糊，目灼灼如鬼立"……

---

① 《三国志·方技传》裴松之注引《(华)佗别传》。

② 《筠廊偶笔》卷上。

③ 《金壶浪墨》卷五《起蛟》。

④ 《辍耕录》卷一三。

避忌狗肉狗血的禁规直到晚清仍为巫术信仰者所遵行。下面是一条有关义和团运动的记载："初三日，牛家庄拳民因近月间查禁时，县公拘一人，给黑狗肉面一碗食之，遂破其法。今来城内寻县公复仇，纠周各庄、老李村聚众百余，持械并舁鸟机炮两尊，来杀县官，势极凶悍。经余（作者）弟及绅民劝阻，暂住东林寺，罚城内钱千缗，官绅齐赴东林寺叩头，拜坛谢罪，始散。"① 义和团攻杀贪官污吏自有更深刻的社会原因，但是具体到这一事件来说，县令用黑狗肉面破解拳民的法术无疑成了暴动的导火线。义和团相信符咒法术，他们的法术又同一定的政治信仰联系在一起，污辱其法术就等于污辱其信仰和理想。一碗黑狗肉面能引发暴动，原因即在于此。

应当特别指出的是，即便在巫术十分猖獗的时代，仍有人对犬禳法投以轻蔑并予以有力的抵制。明朝正德年间，江西安仁县有一陋习：新县令上任，必须杀狗禳祭一番，据说不这样做，县署内潜藏的妖魅就会使县令呕血而死。汪济民上任后坚决地破除了这一旧例。不久汪氏果然染上呕血之疾，百姓、亲友无不劝他遵行旧制，汪济民至死没有动摇。他对劝告者说："寿命长短俱有天意，怪物岂能支配人的性命！我得病只是积劳成疾，没有别的原因。"汪济民的死充满悲壮气氛，他的坚定和从容使这件事的记录者、笃信鬼神法术的陆粲也不由得赞叹说："毅然持正，之（至）死不回，君子哉！"②

## 一一　衅　礼

衅礼的"衅"字在古书中写作釁，是指一种涂抹血液的巫术

① 艾声：《拳匪纪略》。

② 《说听》卷上。

仪式。①

早在原始社会，人们已通过大量的经验认识到血液与生命的密切联系。那时人习惯把生命看成灵魂的活动，因此，血液是生命的源泉，血液的流失将导致生命的灭亡这些事实，在他们看来就意味着血液是与灵魂密切相关的东西，是蕴含着某种神奇力量的灵异之物。中国古代各族和世界上许多民族都流行过关于血液的禁忌，他们害怕血液给人类带来灾祸，极力避免与血液的接触，这些禁忌也是血液崇拜的曲折反映。对血液的敬畏以及由此产生的一系列有关血液的神秘观念，为包括衅礼在内的各种用血法术的形成奠定了思想基础。

关于衅礼的含义和性质，古代学者有过不同的解释。一种意见认为，衅礼是血祭仪式或伴有祭祀行为的涂血仪式。许慎说："釁，血祭也，(字形)像祭灶也。"高诱说："杀牲祭，以血涂之曰衅。"赵岐对衅钟的解释是："新铸钟，杀牲以血涂其衅隙，因以祭之曰衅。"应劭、颜师古、司马贞都赞同此说。② 另一种意见认为衅钟衅鼓之类与祭祀无关，纯系将血的神力传导给所衅器物的法术。《司马法》说："血于鼙鼓者，神戎器也。"郑玄说："衅，杀牲以血之，神之也。"臣瓒说得更为明确："案《礼记》及《大戴礼》有衅庙之礼，皆无祭事。"晋人杜预、清人孙诒让也都认为衅礼与祭祀属不同性质的仪式。③

以上两说中，前说对后世影响最大，现代人常挂在嘴边的以血祭旗、以血祭鼓等提法即来源于此。然而从衅礼的起源看，后

---

① 《周礼·女巫》"衅浴"、《国语·齐语》"三衅三浴"，都是借衅为熏，与衅礼无关。

② 分见《说文解字·爨部》；《吕氏春秋·慎大览》高诱注；《孟子·梁惠王上》赵岐注；《史记·高祖本纪》司马贞《索隐》引应劭、颜师古说。

③ 分见《史记·高祖本纪》司马贞《索隐》引《司马法》、臣瓒说；《周礼·天府·龟人》郑玄注；《左传·僖公三十三年》杜预《集解》；《周礼正义》卷三八。

说更为准确可信。巫术和祭祀虽然有所关联，但毕竟又有很大的差异。祭祀重在取媚神灵，而巫术偏重于用神秘手段控制客体。衅礼与祭祀相混杂应是后起的现象，这不足以代表衅礼的原始意义。正如臣瓒所说，周代衅庙礼还只是涂血而没有与祭祀行为相结合，仍然保持着衅礼的本来面貌。釁字与表示缝隙意义的舋、裂纹意义的璺，字音相同，字义相近。涂血术叫作"衅"，就是因为人们常将血液涂在器物的缝隙而得名，与祭祀本无关系。应劭所谓"衅呼为舋"，还算接触到一点衅礼的本质。周代确有向神灵荐血之仪，这种血祭也确被称为衅，[①] 但这不过是从衅钟衅鼓的说法中借用了一个衅的名称，它与典型的衅礼即涂血仪式大不相同。清人焦循根据大量记载得出结论说："然则血祭之衅与衅器之衅，自是两事"[②]，是完全正确的。施术者把血液视为灵物，认为被血涂过的物体可以获得灵气，涂庙而庙不毁，涂鼓而鼓不破，涂旗而旗不折，涂钟而钟声清越，涂龟而龟卜神验……于是一切重要的器具无不可以涂血以"神之"。血祭是向神灵提供食物以博得神灵的欢喜，衅礼则是通过涂抹血液向物体灌注神力，两者的指导思想是有区别的。

典型的衅礼在先秦时代最为常见。那时的衅礼一般使用猪血、羊血和鸡血，特殊情况下使用牛血和战俘之血。牲血使用方面又有许多具体的规定，如衅宗庙正室用羊血，门户夹室用鸡血，衅礼器用公猪之血等等。

衅礼的施用对象都是人们特别重视或有特殊用途的建筑和器物。从实施对象上说，衅礼主要包括以下几种：

衅宗庙。《礼记·杂记下》、《大戴礼记·诸侯衅庙》对衅庙仪式有详细记载。据说周人在普通居室建成后要举行以饮宴为主

---

① 《周礼·大祝》"隋衅"郑玄注。

② 《孟子正义》卷一。《周礼正义》卷八说略同。

的落成仪式，称为“考”；宗庙的落成仪式则无考礼而有衅礼。衅庙当天，国君身穿一套黑色礼服站在居室门前，参与衅庙礼的祝官、宗人、宰夫、雍人等官员身着礼服侍立于旁。掌管宗族事务的宗人请命说：“请下令举行衅礼。”国君回答说：“可以进行。”此后，平时负责国君食物的雍人开始擦拭羊牲、鸡牲，宗人和祝官念出一套祝辞。一切准备完毕，这批官员便携带羊鸡进入宗庙。宗庙庭院中有“碑”，专供拴牲之用。负责礼仪的宰夫站在碑南，监督衅礼的进行，其他官员面朝北站成一排。这时，雍人扛着羊从宗庙正前方登上屋顶，站在屋顶正中央面朝南方刺羊。等羊血洒落堂前，雍人降下。紧接着进行衅门户、衅夹室的仪式，此仪例用鸡血。雍人分别在庙门中间和夹室正中央割鸡，让鸡血流于地面。涂衅已毕，将结果报告国君，整个衅庙仪式便告结束。《礼记·杂记下》称屋下割鸡为“衈”，郑玄认为：“衈，谓将割牲以衅，先灭耳旁毛荐之。”此说不可信。[①] 收取牲血的方式以刺取牲耳之血较为简便，歃血盟誓时取用牛耳之血即可为例。“衈”最初是刺取耳血的专名，后来则和衅字一样成为涂血法术的通称。礼书所说的衈其实就是衅，与“灭耳旁毛”荐于神灵无涉。

衅社稷。新建成的社稷坛也必须涂血。特殊情况下要为“社主”和其他神灵的牌位涂血。《周礼·小子》“掌珥（衈）于社稷”，是指社稷坛落成时由小子主持衅礼。《周礼·大司马》说：“若大师……帅执事泣（涖）衅主及军器”，是说在大规模出征之前，要从宗庙和社坛内请出祖先牌位和社神牌位，以牲血涂之，然后由祝官保护着神位，随军参战。《左传·定公四年》所谓“君以军行，祓社衅鼓，祝奉以从”，可与《周礼》的记载相印证。“祓社”也就是衅社主。用牲血涂抹社主，具有增强社神威力和为社

① 详见《周礼正义》卷三七《肆师》。

神祓除邪祟的双重含义。社神代表国家，“祓社”等于为国家祓除邪祟，其直接目的是保证战争的胜利。《春秋·僖公十九年》记载，鄫子到邾国参加盟会，被邾人拘捕，用于衅社。《公羊传》、《谷梁传》解释说，这次衅礼是“叩其鼻以衈社”。鄫子毕竟是国君，击鼻取血可能是对他的特殊优待，一般战俘用于衅礼是要被杀掉的。

衅厩藏。《周礼·圉师》说，新马房建成后也要举行衅礼，仪式由负责养马的圉师主持。《周礼》又说，掌管契约的官员司约遇到订约双方发生争执时，需要核对契约原文。在打开契约收藏室之前，必须先用鸡血涂洒门户。

衅军器。“军器”是指旗、鼓、甲兵等军事用品。周代每次大规模征战前，国君之下的最高军事长官大司马要亲自参加衅社主和衅军器的仪式。春秋时期，“衅鼓”之说极为常见。“师之耳目，在于旗鼓。”战鼓临阵不灵，后果不堪设想，所以当时人对衅鼓格外重视，专门取用战俘的血液涂抹军鼓。公元前 537 年，吴楚交战，吴人击败楚军，吴君派弟弟蹶由去楚军“犒师”以羞辱楚人，气急败坏的楚灵王要把蹶由杀掉衅鼓，蹶由靠着机辩才保住了性命。秦国大将孟明被晋国俘虏后放还，晋国将领知罃被楚人俘虏后释放，他们临行前都对对方不拿自己衅鼓表示感谢。在这里，“衅鼓”已成为屠杀俘虏的同义语。公元前 209 年，刘邦在沛县聚众反秦，所做的第一件事就是“祠黄帝、祭蚩尤于沛庭而衅鼓旗。”祭黄帝是向世人宣布自己代表华夏族的正统，祭蚩尤是为求得战神的佑助，衅鼓旗则是通过涂抹血液向这两件最重要的军器传输永不毁折、震慑敌胆的神力。

衅礼器。《礼记·杂记下》说：“宗庙之器，其名者成，则衅之以豭豚。”只要是有名目的宗庙礼器，制成后都要用公猪血涂抹一遍。据《周礼》记载，负责祭祀方面杂务的小子职掌“衅邦器及军器”，所谓“邦器”即指礼器乐器之类；掌管宝物收藏的天府，每

年开春要为镇国宝物和宝器举行衅礼。《礼记·文王世子》说，周代贵族教育中作为教学用具的礼器乐器，制成后也要涂抹牲血。

《孟子·梁惠王上》曾谈到齐宣王衅钟时以羊代牛的事。齐宣王这样做是因为他觉得为衅钟宰杀整牛未免可惜，而孟子却别具只眼，从中看出齐宣王良知未泯，并由此发挥出一大套推行仁政的道理。齐宣王的以羊代牛反映出他对衅礼已不那么虔诚，这应当视为衅礼走向没落的先兆。

衅龟策。龟策是占卜用的龟甲、蓍草或竹签。龟甲、蓍草本来就被视为预知吉凶的灵物，再涂以血液是为了使预测结果更加灵验。周人习惯在每年正月为新龟甲涂血，秦人则于每年十月为龟策和记录龟卜繇辞的经书举行衅礼。[①] 秦人以十月为岁首，周、秦的礼俗实无不同，都是把衅龟策作为新年伊始所要进行的一项重要活动。

用血液驱除邪祟、破解妖术是从衅礼派生出来的一种法术。上两节谈到的用鸡血犬血辟邪的法术其实也可纳入衅礼的范围，它们的特殊之处在于不仅把血液而且把提供血液的鸡犬也当作灵物，在于认为鸡血犬血比一般牲畜的血液更为灵异。此外，用猪血灭妖的现象也很常见。《太平广记》卷七三《郑君》说，唐代贞元末年，郑某在信州管理盐铁，一个行踪诡秘的"莽夫"前来捣乱，此人不怕笞背，也不怕杀头。最后郑某派人把莽夫捉定，"先折脚笞死，沃以豕血，埋狱中"。这里的"沃以豕血"就是一种破解妖术的方法。宋人笔记中谈到，宋神宗某日来到后苑，见有人正在放牧一群公猪，便问原由。牧人说："这是太祖留下的规矩。从小猪养成肥猪，宰掉以后再养猪仔，历朝如此，我们也不知用意何在。"神宗沉思良久，总觉得禁中养猪意义不大，便下令废除旧制。刚过去一个多月，忽有"妖人"直入皇宫，从大庆

① 《周礼·龟人》；《吕氏春秋·孟冬纪》。

殿登上房顶，一时宫内大乱。禁中卫士抓获妖人后急需用猪血浇之以破其妖术，但因禁中已不许养猪，仓猝之间竟无处获取猪血，这时神宗才悟出太祖命苑中养猪大有深意……。[①] 此事确否无需深究，可以肯定的是，用牲血泼浇妖人即可破其法术确系中国古代长期流行的一种观念。

红色是术士喜欢使用的颜色，这种嗜好也与衅礼有关。血液崇拜使人们把与血液相联的红色也一起神秘化了。古人在救日礼上用朱丝缠绕社主，在五月五日缠朱丝于臂以辟邪祟；术士认为九月九日佩带盛有茱萸的绛（大红）色囊可除灾祸，又认为头戴绛帽可辟瘟疫，还喜欢用朱砂书写灵符，如此等等，都与先秦时期盛行的涂血法术密切相关。

## 一二　青牛舆奴

两晋六朝时期，巫术信徒们对青牛和大胡子奴仆发生了浓厚的兴趣。他们把青牛舆奴当作一种特殊的灵物组合形式，认为这种组合具有御鬼辟邪的神秘威力：拥有青牛和舆奴，鬼魅就不敢入门作祟；让舆奴赶着青牛引道开路，鬼魅会自动退避三舍。

在晋代神怪小说里，小说家通过鬼怪之口说出了当时人对青牛舆奴的看法。《杂语》写道，宗岱担任青州刺史期间，著《无鬼论》，驳"有鬼"说，持论精密，人莫能屈；又下令禁止淫祀，移风易俗，其影响波及邻近各州。后来有个鬼魅变成书生来访宗岱，两人畅谈人情物理，颇觉投缘。渐次谈及鬼神问题，书生想方设法证明有鬼，辞锋锐利，与之辩驳的宗岱眼看招架不住。这时书生站起来说："阁下在青州破除许多祭典，致使我辈二十多年没

① 赵葵《行营杂录》引《冷斋夜话》；《说郛》卷二二引陈师道《后山谈丛》。

有饭吃。以前你有青牛髯奴，我们不能把你怎样，现在青牛已死，髯奴已逃，是好好教训你的时候了。”话音刚落已不见踪影。结果第二天宗岱便无疾而死。①

相传由陶渊明撰写的《续搜神记》一书也描述过青牛髯奴的威力。书中说，西晋安丰侯王戎年轻时到一个朋友家里参加丧礼，因为仪式尚未开始，暂且躺在车内休息。这时，王戎忽然看见空中有一异物，起初像只飞鸟，后来越变越大，近看竟是一辆红色马车。车中一人头戴巾帕，身着赤衣，手里提着一柄利斧。马车落地，此人径直来到王戎车中，对王说：“王君神清气朗，洞察万物，是有来历的人。现在送您一句话，切记勿忘：凡敛殡送葬，不是至亲，不要急于参加。万不得已可乘青牛车，让大胡子奴仆赶车，或干脆骑匹白马，都能禳除灾祸。”谈了很久，丧家已将死者敛入棺内，前来吊唁的亲友纷纷进门，红衣鬼也混进院子，手持利斧站在棺上。有人走到棺前想与死者诀别，红衣鬼用利斧击其额头，那人应声倒地。就在众人乱作一团时，鬼却坐在棺材上诡笑着目视王戎，大有“看老夫手段如何”之意……②

以上两篇小说表现了一种共同的思想，即巫术活动中的青牛和髯奴是一对不可分离的搭挡，只有将它们配合起来，才能收到除鬼辟邪的效果。这种牛奴配用方式很可能是由晋人独创的。不过，青牛和髯奴被当作巫术灵物并非从晋代开始，远在秦汉甚至更早的时期，有关的神秘意识就已形成，只是那时还不强调牛、奴的结合罢了。

青牛被用为镇鬼灵物，首先与青牛凶猛好斗的特性有关。梁人刘孝威写过一篇《辟厌青牛画赞》。“辟厌”即辟鬼厌邪之

---

① 《太平广记》卷三一七《宗岱》引。《杂语》不知作者，一般认为晋人作品。详程毅中：《古小说简目》，中华书局 1981 年版，第 14 页。

② 《太平广记》卷三一九《王戎》引。

意。从题目就可看出，这是一篇赞颂“青牛镇鬼图”的文章。刘孝威的赞语中有“气嘘风喷，精回电流”、“狡力难京，肆怒横行”、“雄儿楷式，悍士规模”等语句，[①] 都是突出青牛的凶猛与雄健。唯其如此，故能辟厌。刘文通篇未说青牛如何辟厌，钱钟书先生因此批评刘氏文不对题，“文心殊粗疏”。[②] 仔细分析，这种“粗疏”或许另有原因。大概在刘氏看来，辟厌之意已经寓于对青牛雄悍的赞美之中，没有必要再费笔墨详加说明。

晋代以前，社会上已经广泛流传着种种神化青牛的传说，这些神话传说为青牛制鬼法术的形成提供了合适的空气和土壤。青牛制鬼法术的传播反过来又推动了青牛崇拜的发展，使有关的神话更易为大众所接受。秦汉到六朝时期，至少有以下四种神话传说与青牛制鬼法术有着密切的关系：

关于蚩尤的神话。蚩尤历来被看作兵器的发明者。相传蚩尤及其兄弟81人，都是“兽身人语，铜头铁额，食沙石子”，凶猛异常。蚩尤虽被黄帝打败，但直到汉代民间仍把它奉为战神。神话中蚩尤的形象是“人身牛蹄，四目六手”。又据“秦汉间(传)说，蚩尤氏耳鬓如剑戟，头有角。与轩辕斗，以角抵人，人不能向。”说来说去总带有牛的影子。梁朝时，“冀州有乐名‘蚩尤戏’，其民两两三三，头戴牛角而相抵”；“太原村落间祭蚩尤神，不用牛头。”[③] 祭蚩尤不用牛头，那是因为蚩尤本身就是神牛。头戴牛角互抵而称为“蚩尤戏”，更表明蚩尤实即牛神的化身。汉代画像石中的蚩尤也是画作牛首兽身的形象。传说黄帝战败蚩尤后，天下并不安定，黄帝无力控制混乱局面，只好“画蚩尤形

① 《艺文类聚》卷九四引。
② 《管锥编》，中华书局1986年版，第1463页。
③ 任昉：《述异记》卷上。

象以威天下”，于是“天下咸谓蚩尤不死，八方万邦皆为弭服”①。这个传说意味着挂蚩尤画像的习惯很早就已出现。蚩尤氏牛头兽身，挂蚩尤画像与挂青牛图已相差无几，可见梁朝人用青牛图“辟厌”鬼魅确是渊源有自。

关于青牛与水神的神话。据汉代传说，秦昭王时蜀郡守李冰曾变成一条青牛，与另一青牛——江水之神的化身在江岸决斗。最后李冰在众人的帮助下杀死江神，从此江水不再为患。②后代小说中也有不少神化青牛的故事。如《渚宫旧事》说，东晋桓玄曾从一个老翁那里换取一条形色奇异的青牛。某次桓玄“息驾饮牛，牛走入水不出”。桓玄派人在水边等待，一整天没看到青牛的踪迹，“当时以为神物”。南唐徐铉所撰《稽神录》说：“京口居人晚出江上，见石公山下有二青牛，腹嘴皆红，戏于水际。一白衣老翁长可三丈，执鞭于其旁。久之，翁回顾见人，即鞭二牛入水，翁即跳跃而上，倏忽渐长。一举足，径上石公山顶，遂不复见。”③ 只就把青牛视为水中神物这一点来说，以上两则晚出的传说与李冰治水的神话完全一致。

关于青牛与树精的神话。传说春秋“秦文公时，雍南山有大梓树，文公伐之，辄有大风雨，树生合不断。”后来秦文公得一秘术，用红丝线缠绕树干，让披发之人伐树，终于将大梓树砍断。不料从树中跑出一条青牛，直入丰水。不久青牛又从丰水走出，秦文公派骑兵捕杀，反被青牛冲散。一个从马上摔下的骑士披散着头发重新上马，青牛见状顿感害怕，逃入水中不再出现。于是人们在武都郡建立“怒特祠”，祭祀大梓牛神。从此帝王便以

① 《史记·五帝本纪》张守节《正义》引《龙鱼河图》。

② 《太平广记》卷八八二引《风俗通义》佚文。《太平广记》卷二九一《李冰》引《成都记》略同。

③ 《太平广记》卷四三四《青牛》。

披发之士为前驱，号称“髦头”。[①] 又据传说，“汉桓帝时，出游河上，忽有一青牛从河中出，直走到桓帝边，人皆惊走。太尉何公……以右手持斧斫牛头而杀之。此青牛是万年木精也。”这些神话中的青牛仍与河水有关，不同的是它已被看成“木精”。此后，青牛是木精的神话即逐渐定型。《嵩高记》说：“（嵩）山有大松，或千岁，其精为青牛”；《述异记》也说：“千年木精为青牛。”《玄中记》则说：“千岁树精为青羊，万岁木精为青牛，多出游人间。”[②] 在“犬禳法”一节，我们介绍过张华用燕昭王墓前的千年木柱点火照妖的故事。青牛既是木精的化身，人们自然可以像使用千年木柱一样用青牛辟鬼厌邪。

关于老子与封君达的传说。老子本是周王朝的一位史官。到了汉代，老子被奉为神灵，道教徒又把老子神化为“太上老君”。在传说中，老子的坐骑是一条青牛。刘向《列仙传》说：“老子西游，关令尹喜望见有紫气浮关，而老子果乘青牛而过也。”[③] 从此，神仙骑乘青牛似乎成了道家固定的神话模式。葛洪《神仙传》罗列的最后一位神仙是东汉的封君达。据说封氏“服黄精五十余年，又入鸟鼠山，服炼水银。百余岁，往来乡里，视之如三十许人。常骑青牛，闻人有疾病时死者，便过，与药治之，应手皆愈。不以姓字语人，世人识其乘青牛，故号为‘青牛道士’。”道士是专与鬼怪作对的，道士中的成仙者又以青牛为坐骑，迷信者根据这些现象和观念来作发挥，就会得出青牛是辟邪灵物的结论。

既然青牛是兵神、水精和木精的化身，又是法力无边的神人常用的坐骑，那它自然蕴含着辟鬼厌邪的力量。事实上，即便在

---

① 《史记·秦本纪》张守节《正义》引《录异传》。

② 以上见《太平御览》卷九〇〇、卷八八六引。

③ 《史记·老子韩非列传》司马贞《索隐》引。今本《列仙传》卷上作“乘青牛车。”

习惯以青牛髯奴配合使用的两晋六朝时期，人们也没有放弃单独利用青牛的机会。梁朝有用青牛画像厌胜鬼魅的法术，上引刘孝威《辟厌青牛画赞》即可为例。唐代仍有“画青牛障”的风俗，张守节认为此俗与秦文公的神话有关。在古代医家看来，以青牛治梦魇、猝死有奇特疗效。葛洪的一个治疗梦魇不醒的医方为：“以牛若马临魇人上二百息，青牛尤佳。”① 北齐学者颜之推也曾提到这种方法。颜氏小说《还冤志》写道，晋富阳县令王范误杀了都督孙元弼，不久孙元弼的鬼魂前来复仇。有天夜里王范刚刚睡着，“忽然大魇，连呼不醒。家人牵青牛临范上，并加桃人、左索，向明小苏，十许日而死。”可见青牛救魇法在当时相当流行。唐代医家在沿用这种法术的同时又有所发展。孙思邈《千金方》卷二五所述治猝死的医方为：“牵牛临鼻上二百息，牛舐必差(瘥)。牛不肯舐，着盐汁涂(病人)面上，即牛肯舐。”又有治梦魇不醒的医方为：“慎灯火，勿令人手动，牵牛临其上，即觉。”所有这些医方显然都曾受到青牛辟厌法术的深刻影响。

现在再来考察髯奴辟邪说的起源。

先秦时代崇尚勇武，那时人惯把络腮胡子看作男子壮勇的标志。《诗经·卢令》末章咏道：“卢重锅，其人美且偲(腮)。”“卢”是一种猎犬；“锅”是挂在猎犬脖子上的金属环；“偲”即指男子满腮的胡须。一个长着络腮胡子的大汉，手牵一只套着响环的猎犬，这形象与传说中手持青龙偃月刀的美髯公关云长有点神似。如果把这首诗理解成出自女子口吻的情诗，那么她所称赞的“美且偲”就可以代表当时女性心目中最可爱的男子形象。春秋时期，宋国大臣华元与郑国作战时被对方俘虏，宋人用了百辆战车和百匹骏马才将华元赎回。后来华元监督筑城，筑城的国人编出歌谣来讽刺他：“眼其目，皤其腹，弃甲而复。于思

① 《医心方》卷一四引《葛氏方》。

于思，弃甲复来。”[①] 瞪着一对大眼，挺胸腆肚，满脸胡须，样子很威武，可惜是个丢盔弃甲的败军之将。细品这首歌谣，似有相貌与品行不符，空长了一副络腮胡子之意。公元前535年，楚灵王在新建成的章华之台宴请来访的鲁昭公，专门让“长鬣之士”为侍者。“长鬣，美须髯也。”[②] 在楚人看来，只有长鬣之士才能表现出泱泱大国的气象。长髯代表勇武，勇武之士可御鬼魅，“鬼畏髯奴”的观念大概就是循着这种思路形成的。

公元前525年，吴楚交战，楚人夺取了吴国的传世战船——“余皇”。吴公子光发誓雪耻，想出一条出奇制胜的计策。他派三位长鬣者潜入楚军，在战船余皇旁边埋伏起来，事先与三人约定：“听我高呼‘余皇”，你们就在暗中回应。”当天深夜，公子光三呼“余皇！”三位潜伏在战船边的吴国长鬣之士三次应对。楚人虽杀死潜伏者，却不能阻止混乱，吴人乘机进攻，一举击败楚师，夺回余皇。[③] 为什么偏让长鬣者前往潜伏？让长鬣者回应“余皇”之呼是想制造一种什么气氛？为什么楚军会被三个长鬣者搅得大乱？联系当时的鬼神迷信来看，长鬣者在这次战役中很可能扮演的是战船之神的角色。公子光让三位大胡子应对“余皇”，是想制造战船显灵的假相。战船自动答话，已足以使人心惊胆战，再加上从船边窜出的“余皇之神”长髯飘胸，更增添了恐怖气氛。楚人弄不清他们杀死的三位长鬣者究意是人是神，当其惊惧、猜疑、围观和评头论足之时，军心已彻底崩溃，而这正是公子光所要追求的效果。公子光让长鬣者装扮神灵，表明当时人已把长鬣同神灵联系起来。尽管长髯者扮神与髯奴驱鬼并不完全相同，但两者毕竟已很接近。一绺长髯，先被看作勇武的象

① 《左传·宣公二年》。

② 《左传·昭公七年》；《国语·楚语下》韦昭注。

③ 《左传·昭公十七年》。

征，再被当作假扮鬼神的天然装饰，最后就成了威吓鬼神的自然面具。晋人把髯奴视为与青牛有着同等威力的特殊巫术灵物，可以说是上述观念不断发展的必然结果。

## 一三 唾 法

在中国古代，唾液一向被视为灵异之物。古代医家把唾液称作“灵液”、“神泉”、“金浆”、“醴泉”，认为它由人体的“精气”酿化而成。这些代表了大众观念的提法都反映出一种夸大唾液功能的倾向。既然唾液凝聚着“精气”，而巫师又自认为其精气强盛过人，他们自然会想到用唾液去射人射鬼。古人还发现，将唾液涂注于被虫蚁螫伤的部位可以暂时止痛，这个简单经验对于那些善作无限联想的人能产生更大的迷惑作用。按他们的推论，唾液既可治小虫螫伤，便可治一切疮肿；既可治疗疮肿，就表明它含有神奇的力量，因而也可用它驱鬼辟邪。

吐唾沫能成为一种驱鬼法术，原因尚不止此。在世界范围内，除个别民族如东非洲的查加兰人是用吐唾沫表示祝福以外，绝大多数民族都是用它表达一种极端厌恶、蔑视和愤怒的情绪。汉语中的唾弃、唾骂两词最能反映啐唾的性质：唾人意味着彻底鄙弃对方，被唾所受的污蔑则有甚于谩骂。巫师打鬼时总是摆出一副居高临下的攻击者的姿态，他们不但要用最刻毒的语言、最凶狠的语气诅咒鬼魅，而且要在咒骂的同时连吐唾沫以表示对鬼魅的极端厌弃与鄙视。唾、咒相联起初可能只是一种下意识的行为，随着唾液被不断神化，唾鬼除表示对鬼的厌恶和施术者的盛怒之外，又被当作一种直接打击鬼怪的方法。到这时，唾咒相联就成了一种巫术惯例。

从唾咒并施的传统来看，唾法实即祝由术的一部分。这就是说，当先秦巫医用禁咒法术为人治病驱邪的时候，唾法就已经

形成了。睡虎地秦简《封诊式》曾把“毒言”作为一种案件类型。所谓“毒言”，是指用口中毒液加害他人，它与古代巫师惯用的唾法属于一类。《封诊式》提供的“毒言”案例说，某村公士甲等21人把同村的无爵男子丙绑送官府，状告丙用口舌之毒害人。丙辩解说，与他外祖母同村的丁曾因口舌有毒而被处以流放之刑，从此甲和其他村民即误认为丙也会这种法术，凡遇集体聚会活动，都不愿与丙共进饮食。丙声称他并未受过“毒言”训练，也没有其他犯罪活动。这个案件虽以虚惊一场而告终，从中仍不难看出当时人对口中毒液的畏惧。

到了汉代，唾法已成为祝由术中的基本技法。巫医念咒疗疾一般需要三唾，患者自己念咒治病时男唾几口、女唾几口也分别有相应的规定。马王堆汉墓帛书《五十二病方》记有大量唾咒并施的法术，例如：

婴儿发热抽筋，眼球上翻，两肋疼痛，喘息急促，大便干硬而色青，此为瘛病。取屋脊杂草燃烧，又将新水注入地坑，搅浑、澄清后盛在杯内。朝汤匙上吐口唾沫，诅咒道：“我现在要猛烈地喷唾！天上的彗星，人身的坏血，你们听好，我要杀你的门左警卫，还要杀你的门右警卫。再不收敛恶行，我便劈裂你的身体，陈尸示众！”咒毕，用汤匙抚摩婴儿筋脉抽搐之处，将汤匙朝杯中一倾，以象征致病的坏血已被倾入杯内。等杯水上面浮现蝇羽状的血迹，将水泼在墙上。继之重新取水，再唾汤匙，按刚才的程序重做一遍。没有效果就反复进行，直到病情好转为止。

身上长了毒疮，可以自找一座山陵，对之念咒：“某某（患者自名）不幸生痈，承受百般痛苦。现在我要用明月照你，用柞木击你，用虎爪治你，拔你的刀，割你的尾，砍你的肉。若不逃走，有你的苦吃！”咒毕唾之。为巩固疗效，第二天日出前还要朝某

一方向连吐唾沫。①

治疗漆疮(一种由漆引起的皮肤病),先唾三口,骂三声"呸!漆王",然后念咒:"天帝派你来漆弓矢,你却让下民身上长疮。现在我要用猪屎涂你。"说罢用鞋底磨擦疮病部位。另有一法是,先念咒语:"天帝有五种兵器,你没有。若不逃走,挥刀杀你!"随即唾之。男唾七口,女唾十四口……

汉武帝以后,南方越族的宗教、巫术如越祠、鸡卜、厌火术、禁咒法等纷纷传入中原。其中,越族的禁咒法在内地影响尤大,号称"越方"。汉代人大都相信南方巫师特别是越巫的禁咒最具威力,认为他们的咒语总是和口中的毒液相配,故能喷唾射人,毁树坠鸟。东汉思想家王充曾试图证明毒是一种阳气,南方人阳气充盈,所以口含剧毒。王氏《论衡·言毒》说:"太阳火气常为毒螫,气热也。太阳之地,人民促急;促急之人,口舌为毒,故楚越之人促急捷疾,与人谈言,口唾射人,则人脤胎肿而为创(疮)。南郡极热之地,其人祝树树枯,唾鸟鸟坠。巫咸能以祝延人之疾、愈人之祸者,生于江南,含烈气也。"又说:"小人皆怀毒气,阳地小人毒尤酷烈,故南越之人,祝誓辄效。"按王充所说,不但南方巫师有"口唾射人"的本领,普通南方人的唾液也非同寻常。王充不信鬼神和禁忌,却这样迷信越巫的唾咒。王充尚且如此,一般人的认识可想而知。

唾法传用既久,有人就开始为它的合理性寻找依据,上引王充的话就是一例。与王充用阴阳学说论证"口唾射人"的可信有所不同,魏晋时期的一些人喜欢站在鬼的立场上说明这个问题,他们替鬼总结说,鬼没有更多的畏忌,"惟不喜人唾"。最先记述这条鬼怪公理的是晋人张华。张氏小说《列异传》写道,南阳宋定伯有天夜里走路遇见一鬼。鬼对自己的身份直言不讳,接着

① 《五十二病方》,文物出版社1979年版,第113页。此段原文有残缺。

反问宋是何人，宋狡诈地说："我也是鬼。"真鬼和假鬼互问去向，发现目的地都是宛市，于是结伴同行。途中宋请教道："我初入鬼伍，未习规矩，不知鬼中有何畏忌？"鬼回答说："鬼就是害怕被人唾面！"行近宛市，宋将鬼扛在肩上死死抓住不放。到了市场中心，宋把鬼狠狠摔下地面，结果鬼竟变成了一只羊。宋定伯干脆在市场上招呼卖羊，又怕鬼再起变化，不时朝羊身上大唾一通。最后这只羊竟被人用一千五百钱买去了。时人艳羡宋定伯的奇遇，称之为"定伯卖鬼，得钱千五"①。既然鬼怪怕唾，谁会为驱鬼吝惜唾沫？谁能不为这样的方便法门而动心？正因如此，鬼畏唾的观念和唾鬼法术影响极其深远。宋人郭彖《睽车志》说，孙元善经过市场，发现卖饼者酷似其业已死去的奴仆，认为自己白日见鬼，于是上前大唾卖饼者；明人姚旅《露书》中也有"鬼不畏符只畏唾，人不畏辱只畏妻"的诗句。②

传统的唾咒法术到唐代进入了最活跃的时期。唐代名医公然将唾咒之术列入医典，并且对那些极端夸饰唾液神力的妖妄咒语深信不疑，这些现象为后世医学界所少见。在这方面，孙思邈的《千金要方》和《千金翼方》两书可为代表。《千金方》卷五记载的治客忤法和卷二五记载的治金疮法中分别列有两种唾咒法术。其中一种治客忤的方法是，将一把刀横搁灶上，解开小儿衣服，露出心脏部位，边咒边唾，同时挥刀向心腹作砍击状。孙氏明确指出，念咒时必须伴有"啡啡"之声。"啡"即"呸"的古字。咒语十四句，必须配以"二七啡啡"，所以这段咒语听起来就是："煌煌日，呸！出东方，呸！背阴向阳，呸！葛公葛公，呸！不知何公，呸！子来子视去不顾，呸！……"唾过十四口，念过十四句，"砍"过十四下，算是一遍。施术三遍后，用豆豉丸抚摩小儿

① 《太平广记》卷三二一《宋定伯》引。又见《搜神记》卷一六。

② 《管锥编》，中华书局 1979 年版，第 778 页。

身体，再念咒两三遍，用刀剖开此丸，“视其中有毛，弃丸道中，客忤即愈矣。”治金疮的一种唾咒法为，诵念咒语：“某甲（患者名字）今日不良，为某所伤。上告天皇，下告地王，清血莫出，浊血莫扬。良药百裹，不如熟唾。”一天念它十四遍，只要伤口一痛，“唾之即止”。

唾法的历史十分悠久，然而巫师在咒语中无限夸张噀唾的威力，宣称自己吐出的唾沫可以崩山裂石、扭转乾坤，这在汉代以前还很少见。此类示威语应是魏晋以来巫师和道士的新作品。唐代巫道又对这类咒语作了进一步加工，从而使其在神化唾液的威力方面达到了空前绝后的顶峰。《千金翼方》末尾两卷记录的与唾有关的咒语最具代表性。该书卷二九所记“大总禁法”中的咒语“一唾止毒，二唾止疮，三唾之后，平复如常”，还算是比较谨慎的。下列咒语则更像疯人的胡话。如禁一切疮肿的咒语为：“吾口如天雷，唾山崩，唾木折，唾金缺，唾水竭，唾火灭，唾鬼杀，唾肿灭。池中大鱼化为鳖，雷起西南不闻音。大肿如山，小肿如气，浮游如米。吾唾一肿，百肿皆死。急急如律令！”禁疔疮的咒语有：“吾口如天门，不可枉张，唾山崩，唾石裂，唾金缺，唾火灭，唾水竭。急急如律令！”

在所有这类夸饰唾液神威的咒语中，《千金翼方》卷三〇记载的一则禁遁注（传染病）的咒语可以说创造了说大话的最高记录。这则咒语前半段为：“吾从天南来至北，食盐三斛，饮水万千。经江量海，手捉丘山，口含百毒，心怀蚰蜒。唾天须转，唾地地穿，唾石碎裂，唾火灭烟，唾鬼即死，唾水竭渊。”汉代神话说，共工与颛顼争帝，怒触不周之山，致使“天维折，地维绝”，天倾西北，地陷东南。和后代巫师自称的口唾本领相比，共工只能算一个大笨伯。

唐宋时期，人们还常用唾法禳除恶鸟。王充曾说汉代南方巫师能“唾鸟鸟坠”，以唾禳除恶鸟的风俗当即由此推延而来。

唐人刘悚的《隋唐嘉话》说："有枭鸣于张率更庭树，其妻以为不祥，连连唾之。"宋人陶谷引用术士的话说，"枭乃天毒所产，见闻者必罹殃祸。"一旦遇见枭鸟，"急向枭连唾十三口"，然后静坐默思，心中常想北斗形象，一个时辰后即可禳除灾祸。五代时一位武官极讳"枭"字，受其管辖的百姓只好称枭为"十三唾"。[①] 由此可见"连唾十三口"的禳枭法是当时尽人皆知的法术。

明清时期，以唾治病的法术仍被广泛传用，只是像《千金翼方》记载的那种狂吃式的咒语已经少见。李时珍认为长期用唾液擦眼能"令人光明不昏"，又说："凡人有云翳，但每日令人以舌舐数次，久则真气熏及，自然毒散翳退也。"更怪的是有人认为吐唾沫具有起死回生的功效："凡人魇死，不得叫呼，但痛咬脚跟及拇指甲际，多唾其面，徐徐唤之，自省（醒）也。"[②] 俗传蠼螋（一种长脚蜈蚣）尿过人影，人即生疮。清代流传的一种"治蠼螋尿射人影"的法术是：在地上画出蠼螋形状，掘出图形腹部之土，加上唾沫和成稀泥，涂在患处。又有一种治犬咬的法术为：人被犬咬，立即在地上写一"虎"字，口中念咒："一二三四五，金木水火土，凡人被犬咬，请土地揭起土来补。"咒毕，将口涎吐在土上，揭土敷在患处，用手抚摩，据说立时就可痊愈。[③]

唾法简便易行，对于心虚多疑，常需自壮胆气的人来说，应该是一种最适用的方法。无奈世上本无鬼神，满眼鬼怪的唾法使用者往往认人作鬼，滥施痰唾，结果不但使别人遭受不虞之辱，而且无意之中也把自己摆到滑稽可笑的位置。唐代天宝初年，萧颖士夜里赶路时遇到一位年轻妇人请求同行。只因妇人自称"姓胡"，萧颖士便认定她是野狐所变，不但一口唾沫啐到对

① 《清异录》卷二《唾十三》。
② 《本草纲目》卷五二。
③ 《庸闲斋笔记》卷一一《神咒治病》。

方脸上，还高声喝叱："死野狐，敢媚萧颖士！"[①] 用这种方法战胜"鬼魅"，除了说明施术者内心虚弱以外，又能证明什么！

鬼不喜唾、鬼畏唾等说法是人类厌唾心理的反映，而从同一心理出发也可以引申出鬼魅会被唾沫激怒的观念，这种引申对唾鬼法术的存在极为不利。日常生活中像唐代娄师德那样具有"唾面自干"肚量的人毕竟微乎其微，更多的人在蒙受唾面之辱后会拔剑而起。《吕氏春秋·离俗览》描写的战国时代的勇士宾卑聚就是因为在梦中被人唾面而又没有在现实中找到梦中仇人而羞愤自杀的。既然唾面能挑起如此重大的仇衅，鬼魅在受到唾面大辱后岂能善罢干休？按这一逻辑想下去，唾法非但不能制鬼，简直就是在激怒鬼怪自找苦吃。宋人洪迈曾在《夷坚志》写道，有一恶鬼千方百计为某人制造麻烦，鬼的兄弟问："七哥必欲置之死地而后快，莫非他曾冒犯过你？"被称为"七哥"的鬼回答说："有次在庆善桥上他朝我喝叱、啐唾，所以现在定要复仇。"从这个故事看，唾鬼法虽能把鬼暂时赶走，却不能将其彻底消灭，结果只能和鬼结下怨仇，让人永世不得安宁。也许正是因为这种反面联想引发的唾鬼有害无利的观念，使得唾鬼法的影响逐步削弱。随着科学的普及，唾鬼法、唾狐法、唾枭法以及所有的唾咒治病法越来越遭唾弃。到现代，尽管唾液止痛法仍有遗存，但它已蜕变成老妪哄骗小儿的游戏之举了。

## 一四　呼鬼名

古代民族特别是一些原始民族大都相信名字与生命、灵魂有着直接的联系。譬如"印第安人把自己的名字不是看成简单的标签，而是看成自己这个人的单独的一部分，看成某种类似自

① 《太平广记》卷二四二《萧颖士》。

己的眼睛或牙齿的东西。他相信，由于恶意地使用他的名字，他就一定会受苦，如同由于身上的什么部分受了伤一样会受苦。这个信仰在从大西洋到太平洋之间的各种各样部族那里都能见到。"① 在中国古代，对名字的信仰也很盛行，人名、物名和鬼名都被视为各自灵魂的一部分，从这种观念中又派生出一系列与名字相关的厌胜方法。

中国古代与人名有关的法术大致包括两类。一类是用名字改变恶运或预防灾祸，另一类是用名字攻击仇敌或违背施术者意志的人。

按商代礼俗，为死者招魂必须直呼其名。《礼记·丧服小记》所谓"复与书铭，自天子达于士，其辞一也"，据郑玄解释就属"殷礼"。文中的"复"是指招魂；"其辞一也"是说无论死者是天子还是士人，一概都要称名。② 古代与"字"对称的"名"特指乳名，"字"是成年后起的，所以人们认为名离灵魂更近，招魂时只有呼名才会引起游魂的注意和回应。即便在名讳已严的汉代，祝官为国君祝祷时仍须直呼其名，《淮南子·泛论训》所说："祝则名君，势不得不然也"，即可为证。因为相信人名与灵魂密切关联，人们对取名自然格外重视。在古代文献中，去疾、弃疾、辟兵、却敌、延年、益寿、千秋、万岁之类的人名不胜枚举。古人使用这类名称，除了像现代人那样表达良好的祝愿以外，还包含着一种更深微更带功利性的压伏邪祟的意思，时代越早越是如此。古代算命先生常常根据生辰八字与五行的对应关系预测一个人的命运，当发现某人命中缺少五行中的某一行时，就要采取补救措施——以缺少的这一行为名字，如缺金即以金为名或选一个以金为偏旁的字为名字，缺木、缺水、缺火、缺土俱可类推。鲁迅小说

① 《原始思维》，商务印书馆 1985 年版，第 42 页。

② 《礼记·曲礼》及同书《丧大记》所说招魂时称爵、称字的现象是后起的。

《故乡》中的主人公闰土，就是因为五行缺土而取了这样一个名字。

用名字攻击仇敌或震慑小儿更是古人常用的方法。古代流行的偶像祝诅术，主要手法就是将仇人的名字写在象征仇人的木偶或画像上面然后对它施以诅咒。颜之推《还冤志》写过一个狠心妇人为亲生儿子取名"铁杵"，以对付名叫"铁臼"的丈夫前妻之子的故事。取名"铁臼"，本来就是想赋予此人以打不垮摔不烂的顽强特性；取名"铁杵"，厌胜的意思就更为明显。古人还经常用凶恶威武之人的名字制止小儿啼哭，据说屡试不爽，效果神奇。宋人周密《癸辛杂识·呼名怖鬼》说："刘黑，面黝黑，似胡蛮，人畏之。小儿啼，语云：'刘胡来！'便止。杨大眼，威声甚振，淮泗荆沔之间，童儿啼者，呼云：'杨大眼至！'即止。将军麻秋有威名，儿啼，辄呼：'麻秋来！'即止。檀道济雄名大振，魏甚惮之，图以禳鬼。江南人畏桓康，以其名怖小儿，且图其形于寺中，病疟者写其形帖床壁，无不立愈。"呼名止啼最初不过是偶然之举，一人使用偶然有效其他人就会模仿，等到普遍运用之后，人们便不能不用名字与灵魂密切相关的观念来解释，这时呼名止啼就不再是游戏而成了一种巫术活动。

与名字有关的神秘意识在涉及鬼神事务时表现得更为突出。延续了两千多年的名讳制度，最早就是从避讳鬼神之名开始的。周代有"以讳事神"的礼俗，这里的"神"主要是指死去的祖先。除在招魂、祭祀等特殊场合外，死人的名字尤其是祖先的名字绝不可随口乱叫。如果死人的名字与世间某物同名，那就要废弃、改换该物的名称，让祖先独享此名。晋僖公名"司徒"，宋武公名"司空"，他们死后晋宋两国分别废弃了这两个官名，其中宋国是将"司空"改成了"司城"。鲁献公名"具"，鲁武公名"敖"，具、敖恰是鲁国两座山的名称，献、武死后当地人只好改用乡名来称呼这两座山。考虑到人死后需要改变与之同名的事物

名称,引起不必要的麻烦,所以当时人强调取名必须慎重,不可取用国名、官名、山川之名、隐疾之名、牲畜之名和器币之名。[①] 不独中国周代如此,世界上许多原始民族都有"以讳事神"的习惯,在那里"既不能说出自己的名字,也不能说出别人的名字,尤其是不能说出死者的名字,甚至一些包含了死者名字的日常用语也常常废弃不用。涉及到谁的名字,就意味着涉及到他本人或者涉及到起这个名字的存在物。这意味着谋害他,对他这个人施加暴力,强迫他现身,这可能成为一种巨大的危险。"[②]

"以讳事神"要求平时不可随便呼唤鬼名,它只反映了鬼名迷信的一个侧面。古代巫医道士并没有被"以讳事神"的传统束缚住手脚,他们对鬼名与鬼神之间的关系还有另一种更积极的理解。他们认为,只要呼唤恶鬼恶虫的名字特别是一并列举出恶鬼恶虫家族中其他亲属的名字,就能对恶鬼恶虫起到强有力的震慑作用。这种特殊的制鬼方法包括两层含义:一是通过鬼名控制鬼魂,就像通过人名控制人的灵魂一样;二是以居高临下的姿态向鬼怪传达一种带有威胁意味的信息:休要以为躲在暗处就可以为所欲为,你的姓名我一清二楚,你的亲属状况、家族内幕我全了解,作了恶事就别想逃脱惩罚。

古代巫术咒语中的示威语有多种形式,其中一种形式就是列举恶鬼恶虫的名字或揭示其亲属关系。马王堆汉墓帛书《杂疗方》有一条治疗蛇虫螫伤的咒语是:"某,女(汝)兄弟五六七人,某索智(知)其名,而处水者为鲛,而处土者为蛟,栖木者为蜂、癘斯,蜚(飞)而之南者为蜮。"接着就说如果不让患者康复,将把你如何如何。这段咒语是以教训蛇虫的口气说的,大意为:我已探索到你们家族的隐秘,知道你有六七位兄弟,并且分别掌

① 《左传·桓公六年》;《国语·晋语九》;《礼记·曲礼上》。

② 《原始思维》,商务印书馆 1985 年版,第 42 页。

握了他们的名字和习性。马王堆帛书《五十二病方》所记“父兄产大山，而(尔)居□谷下”、“父居蜀，母为凤鸟蓐”、“父居北在，母居南止”等咒语，侧重揭露和攻击恶鬼恶虫的父母。其中虽未明说鬼怪父母的名字，却强调了它们的住址和身份。此类示威语与列举鬼名的示威语在用意、性质上都很接近。

晋唐之间，由于巫医道士的提倡，列举鬼名的咒语更为盛行。例如唐代流行的驱除“注”鬼的咒语有：“东方之注自名羊，人人体中主腹肠，神师咒注注即亡。南方之注自名狗，人人体中主心口，神师咒注注即走。西方之注自名鸡，人人体中主心脐，神师咒注注即迷。北方之注自名鱼，人人体中主六府，神师咒注注即无。中央之注自名雉，人人体中主心里，神师咒注注自死。”巫师对注鬼之名的提法似带有很大随意性，如有的咒语说，东方之注自名医，南方之注自名青，西方之注自名摇，等等。还有的咒语既说名字，也说姓氏：“注父张，注母杨，注兄靖，注弟强，注姊姖，注妹姜。知汝姓字，得汝宫商，何不远去，住何所望?”此外，当时流行的禁蛇咒语有：“一名蛇，二名蟾，三名腹(蝮)，居近野泽。南山腹蛇，公青蛇，母黑蛇，公字麒麟蛇，母字接肋……”禁蠍(蝎类毒虫)咒语有：“蠕蠍神祇，八节九枝，兄字大节，弟字蝎儿，公字腐屋草，母字烂蒿枝。但自摄敛汝毒，不出去何为?急急如律令!”① 后两条咒语不厌其烦地列举了主要禁咒对象及其兄弟父母的名字，显然是从汉代《杂疗方》记录的禁治蛇虫的咒语一脉相传下来的。

念咒时大段列举鬼名及其亲属状况只是呼名驱鬼法中较为繁琐的一种。传统巫术中还有更为简便的呼名法。创制这种法术的人认为，没有必要絮絮叨叨地朝鬼怪讲它的父母兄弟，也没有必要说些要杀要砍之类的威胁话，只要认得这种鬼怪，熟记它

① 《千金翼方》卷三〇。

的名字，遇见时喊它一声，它就会乖乖溜走。

晋人葛洪很重视这种简便易行的制鬼法，他对山中精怪的名字作过详细介绍，目的是要为入山修道者提供一种自卫的方法。葛氏《抱朴子·登涉》说，山精共有四种形状、五个名称。有种山精状如小儿而独脚，背退着走路，喜欢与人作对，又好夜间高声笑语，其名为"蛊"，一名"热内"。"知而呼之，即不敢犯人也。""又有山精，如鼓赤色，亦一足，其名曰暉；又或如人，长九尺，衣裘戴笠，名曰金累；或如龙而五色，赤角，名曰飞飞。见之皆以名呼之，即不敢为害也。"除了笼统的"山精"外，山中还有许多具体的精怪。如"山中有大树，有能语者，非树能语也，其精名曰云阳，呼之则吉"；"山水之间见吏人者，名曰四徼，呼之名即吉；山中见大蛇著冠帻者，名曰升卿，呼之即吉。"

葛氏又说，有些精怪是由常见的动植物和其他物品变化而成，它们按固定的日期出现，遇人时喜欢自称为官吏、神仙或某类人物。例如："山中寅日有自称虞吏者，虎也；称当路君者，狼也；称令长者，老狸也。卯日称丈人者，兔也；称东王父者，麋也；称西王母者，鹿也。辰日称雨师者，龙也；称河伯者，鱼也；称无肠公子者，蟹也。巳日称寡人者，社中蛇也；称时君者，龟也。午日称三公者，马也；称仙人者，老树也。未日称主人者，羊也；称吏者，獐也。申日称人君者，猴也；称九卿者，猿也。酉日称将军者，老鸡也；称捕贼者，雉也。戌日称人姓字者，犬也；称成阳公者，狐也。亥日称神君者，猪也；称妇人者，金玉也。子日称社君者，鼠也；称神人者，伏翼也。丑日称书生者，牛也。"据葛洪说，对付这类精怪最为简单：不需要呼唤其特殊的鬼名，"但知其物名，(呼之)则不能为害也。"譬如说，寅日这天在山中遇到一个自称是看管山林的人，只要你觉得他可疑，喊一声"虎！"即便他真是虎精所变，也不能为害于人。

葛洪所述侧重于如何防备山中精怪特别是由动物变成的精

怪，古巫术书《白泽图》则对鬼形、鬼名以及呼鬼名法作了更全面的描写和论述。葛洪和干宝都曾提到《白泽图》；干宝说吴国诸葛恪曾引用过《白泽图》；葛洪所记的精怪名称有些也与《白泽图》相合，这都说明该书在晋代以前已经流传，也说明简易的呼鬼名法在魏晋时期已为术士所传用。读秦简《日书·诘篇》可以发现，书中虽记有众多的鬼怪名称，却没有表示直呼鬼名即可驱鬼的意思，由此可知《白泽图》所说的呼名法至少应是秦代以后才兴起的。

现在来看《白泽图》对鬼名、鬼形和呼名驱鬼法的奇特描述：

厕所之精名叫“倚”，穿青衣，持白杖，知其名而呼之即可将其驱除，否则有可能被它害死。

火精名叫“必方”，形似独脚鸟，呼其名即离去。

玉精名叫“岱委”，状如身穿青衣的美女，发现它时用桃木匕首刺它，同时呼其名字，就可将它抓住。

金精名叫“仓唐”，形状像猪，住在哪家哪家就难娶妻，呼其名则离去。

旧门之精名叫“野状”，状如侏儒，被人发现后常低身叩拜，呼其名则饮食无忧。

故泽之精名叫“冤”，形状像蛇，一身两头，长满五彩花纹，呼其名可以让它取来金银。

荒丘废墓之精名叫“无”，形状像个老差役，身穿青衣，手持木杵，最喜舂米，呼其名能使禾谷茂盛。

故道野径之精名叫“忌”，状如野人，边走边唱，呼其名人不迷路。

旧车之精名叫“宁野”，形状像辆卧车，被人发现后常击伤人眼，呼其名即可无事。

在路上游走的精怪名叫“作器”，状如大汉，善于惑人，呼其名即离去。

旧臼之精名叫“意”，形状像猪，呼之即去。

旧井旧渊之精名叫“观”，状如美女，喜欢吹箫，呼其名即离去。

河水尽头产金之处有种精怪名叫“侯伯”，形状像人，身高五尺，穿五彩衣，呼之即去。

旧台旧屋之精名叫“两贵”，像条赤色狗，呼其名可使人眼亮。

山涧流水之精名叫“喜”，状如黑色小儿，呼其名能让它取来食物。

古战场上的精怪名叫“宾满”，有头无身，两眼发红，见人即旋转不已，呼其名则离去。

旧河水中的巨石之精名叫“庆忌”，形状像人，乘车飞奔，一日千里，呼其名可让它入水取鱼。

旧市场之精名叫“问”，形状像囤子，无手无脚，呼其名即离去。

旧居室之精名叫“孙龙”，状如小儿，高一尺四寸，身穿黑衣，头戴红巾大帽，腰中佩剑，手中持戟，呼其名则离去。

旧牧场、废池塘之精名叫“髡”，形似牛而无头，性喜逐人，呼其名即离去。

夜间看见有小儿在堂下披发奔跑，这是恶物之精，名叫“沟”，呼其名即无灾祸。

百岁老狼之精名叫“知女”，常变成美女坐在路旁，看到中意的男人就自称没有父母兄弟，请求收留。如果男子心软娶它为妻，一年后就会被它吃掉；若直呼“知女！”狼精便逃之夭夭。

旧粪坑之精名叫“卑”，状如美女，常常持镜自照，人呼其名，它便羞愧难当，转身离去。①

---

① 《法苑珠林》卷五八引。

以上奇谈中的一些内容也可用理性作出解释。该书绝大部分条文是罗列荒废场所、故旧器物中的精怪，这与古人对旧物心存恐惧有关。荒废场所总是弥漫着阴森气氛，故旧之物则往往呈现出破败、腐朽、污秽、虫蚁丛生的景象，古人很容易由此发生废旧之物中藏有精怪的联想。《白泽图》对某些精怪形状的描写也是以生活经验为基础的，如古战场上的精怪有头无身，两眼发赤，实即来源于战死者的形象；牧场之精牛身无头，见人则逐，可能是来源于牛被屠宰的形象；故室之精状如小儿，是因为小儿常在室内活动；旧车之精仍为车形，则干脆是照搬原型。人类的想像力总要受到现实生活的限制，连专门创造鬼怪形象的人也有江郎才尽的时候。

按《白泽图》的说法，几乎所有的精怪都可以用呼名法加以降伏。只要牢记精怪之名，熟悉精怪的形状和特性，面临危境时一声高喊，就可万事大吉。此种法术表面看十分简便，而实际操作起来大非易事。先不说各种精怪之名复杂难记，会使缺乏耐性的人望而却步，尤其困难的是绝不会有人提供出各种形状的精怪标本来供初学者实习。《白泽图》原书一定画有多种精怪的图形，但那些《山海图》式的图形又能对巫术实践有多大指导意义？《白泽图》本来想提供一种驾御鬼怪的捷径，结果却事与愿违，它摆的鬼谱过于繁杂，繁杂得让人头晕目眩，这便违背了巫术需要易学易用、立竿见影的原则。呼鬼名法的用处太大，最后就大到没有用处的地步。

古代术士特别是道士中间还流传着一种呼唤神名以借助神力辟除灾难的方法。从迷信名字威力的角度看，此法与呼名驱鬼法是相通的。道士们说："天公字阳君，日字长生，月字子光，北斗字长史，雷公字吾君，西王母字文殊，太岁字微明，大将军字元庄。"只要熟记这些名字，临难呼之，男人不会死于兵器之下，妇女不会死于难产之灾。又说："入水呼引阴，入山呼孟宇，入兵

呼九光，远行呼天命，凡呼之皆免难。”最离奇的是，道士认为呼叫兵器之神的名字就能保证不被击伤。他们说，弩名远望，又名箄张；弓名曲张，又名子张；矢名续长，又名信往，又名傍徨；刀名脱光，又名公详，又名大房；剑名阴阳；戟名大将；镶名钩伤，又名钩殃；铓名牟，又名默唐；楯名自障。这些兵器分别由不同的星辰掌管和支配，“有兵革即呼其名，无所伤害，能福于人，大吉良矣。”① 照此说来，呼兵器神名的法术不但易学易用，其威力也远远超过“金钟罩”一类刀枪不入之术。可惜从来没人敢于以身试术，徒然剩下一套合辙押韵的兵器之神的名称听来悦耳而已。

呼名驱鬼法尤其是其中一些较易操作的方法毕竟对人有着很大的诱惑力，所以它在中国民间流传甚久。有些巫术文献介绍的“梦之鬼名奇伯（应为伯奇），呼其名则无恶梦”、“釜鸣，鬼名婆，呼其字，不为灾，反召吉祥”等奇方秘术，在清代一些生活用书中还被连连引用。② 不过，清人对此类小巧法术大多是抱着既无损失何妨一试的态度，他们对呼鬼名法的信仰程度显然已不能与《白泽图》时代相提并论了。

## 一五　秽物驱邪（上）

牲畜的排泄物、人类的排泄物尤其是与女人体有关的一系列污秽之物，在中国古代都曾被视为具有除鬼辟邪威力的灵异之物。

人总是按自己的喜怒哀乐想像鬼神的性格与情感，鬼神的好恶往往是人类好恶的翻版。人闻臭秽无不掩鼻远遁，鬼神又岂能例外？由此推进，就有了“妖邪惧秽”的观念。古人侍奉神

① 《抱朴子·杂应》；《云笈七签》卷六一。

② 《三农纪》卷二一引《禳书》。

灵之前总要焚香沐浴，修饰一新，这种行为背后即潜藏着“鬼神厌恶不洁”的意识。当人们不是需要侍奉鬼神而是需要惩罚鬼神、驱逐鬼神的时候，自然就会想到粪汤、马桶、经血之类的武器。

中国自古就有万物相生相克的观念，这种观念被套上阴阳五行学说的理论外装之后更加深入人心。俗语所谓“一物降一物”不单是人们对外部世界的认识，而且常被当作一种处世哲学，一种调整人鬼关系、控制鬼神行为的巫术原则。秽物驱邪法流行既久，就没有人再关心它的缘起以及能否成立等问题，人们认定污秽之物天然具有降伏鬼怪的力量，秽物制鬼就像狸猫制鼠、蜈蚣制蛇一样自然。训练有素的术士则稍高一筹，他们把秽物也视为一种邪物，认为它与鬼魅等邪物之间有着某种固定的制约关系；他们还借鉴古代医学以毒攻毒的理论，把这种思想概括为“以邪制邪”。

中国古代的秽物驱邪法主要有三种形式：用牲畜的粪便驱邪；用人粪尿、人的其他秽物及相关的器物驱邪；专用与女人有关的秽物驱邪。下面分三节依次予以说明。

在“兰汤与被禊”一节，我们引用过韩非讲述的燕人李季因白日见鬼被浴以兰汤的故事。这个故事的结局在民间有不同的说法，韩非为渲染喜剧气氛，把不同“版本”的说法都罗列在书中：一说李季被“浴之以狗矢(屎)”，一说李季被浴以“五牲之矢”，还有的说是浴以兰汤。这三种异说意味着用犬矢、五牲之矢和兰汤驱除邪祟的方法都是当时人经常使用的。“五牲”是指牛、羊、豕、犬、鸡。李季故事中的“五牲之矢”，应是指将五牲的粪便混合、搅拌而成的粪汤。施术者也许认为，使用这种大杂烩式的东西比单单“浴以犬矢”收效更快。粪汤驱邪法在睡虎地秦简中也有反映。《日书·诘篇》所说让患上“鬼交”的女子“自浴以犬矢”就是一例。

《日书》表明，当时的牲矢驱邪术形式多样，并不限于淋浇粪汤一种。《诘篇》说，“大神”所在之地，不可随便经过，因为大神常常出来伤害行人。若要通过此地，必须预先用犬矢抟成弹丸，作为防身武器。遇见大神，以犬矢丸投之，就能将其击退。该书又说，鬼无缘无故在人的居室周围窥伺，百计驱之而不去，这是一种叫作“祖某”的鬼在游荡，用犬矢丸投击它，就不会再来。以上两条都是用投掷犬矢的方法驱逐鬼神。另有一种方式是燔烧牲矢，用浓烟臭气熏走鬼魅。例如，炉灶无故不能烧熟食物，这是“阳鬼”把灶中火气偷走的缘故，在室内焚烧猪矢，炊灶就能继续使用。满屋人全都无缘无故地口中垂涎，这是“爰母”在屋内作怪。此鬼大小像杵，身上红白相间，所居之处特别反常：有水则干，旱则冒水。在室中掘地三尺，燔烧猪矢，即可将其驱走。

韩愈的名文《进学解》说：“玉札丹砂，赤箭青芝，牛溲马勃，败鼓之皮，俱收并蓄，待用无遗者，医师之良也。”文中的“牛溲”即指牛尿（一说指车前草）。韩愈不过是举例说明医师的兼收并蓄，实际上古代医家使用的秽物远不止牛溲一种，五牲之矢、六畜溲尿俱被收入药物之中。这种医术从先秦到明清一直沿用不衰。为避用不雅洁的字眼，医家还为牲畜的粪便起了特殊的名称，如“马屎曰通，牛屎曰洞，猪屎曰零”之类即是。[①] 医家用牛洞马通治病，不全与巫术有关。有些医方确有疗效，有些医方属于把个别的、偶然的事实上升为普遍真理，然而不能否认的另一个事实是，这类医方中确有不少方法与古老的秽物驱邪法一脉相通。且看古代医书是如何描述牛洞马通等秽物的妙用的：

将手掌大小的干牛矢置于卧席之下，“勿令母子俱知”，可治小儿夜啼；用牛矢涂门户方圆二寸，可辟瘟疫。[②] 将牛矢涂在孕

① 《本草纲目》卷五〇。

② 《医心方》卷二五引《玄感方》、卷一四引《灵奇方》。

妇腹部，可下死胎；点燃牛矢，置于门前，让它常常冒烟，可预防小儿被“非常人”和“异物”冲犯。[①] 被犬咬伤，可“以热牛矢涂之”；被狐尿刺中，可用“牛屎薄之”[②]。阴囊肿痛，可取“牛屎烧灰，酒和敷之”。[③] 据《南史·孙法宗传》记载，刘宋时期有名的孝子孙法宗每为头疮所苦。一天夜里，有个女人对他说：“我是上天派来向你道歉的，传播头疮的鬼不该祸及孝子。教你一法：将牛矢煮烂，敷在患处即可。”孙氏一试灵验，自有患者仿效，结果此方成了众多头疮患者的救星。如此看来，上至头顶，下至阴囊，无不可用牛粪敷之。内服牛粪或牛粪灰的医术也不鲜见。例如，《本草纲目》卷五〇提到，“黄牛屎一升，绞汁饮”，能治小便不通；将黄牛粪研成末，加面糊抟成梧桐子大的丸子，饭前用白汤冲服七十丸，能治“湿黄热病”；用黄牛矢半升，加水二升，煮三沸，服半升即能治愈霍乱；治猝死不省人事者，可取“牛洞一升，和温酒灌之，或以湿者绞汁亦可”，据说这是扁鹊遗法；孕妇腰痛、毒肿，可取“牛屎烧末，水服方寸匕”，一日三次；小儿口噤，“白牛粪涂口中即瘥”。

不拘大人小儿，忽然吐泻不止，可用新马粪一丸“绞汁灌之”，干马粪煮汁亦有效力，据《肘后方》说这也是扁鹊遗法。小儿被邪气冲犯，“取热马屎一丸，绞取汁饮儿，(服)下便愈”；又可用“马通三升，烧令烟绝，以酒一斗煮三沸，去滓，浴儿即愈。”[④] 口含白马矢汁，可治“风虫牙痛”；口中含满新马矢汁，仰头灌入鼻内，可治鼻塞不通；患“搅肠沙”疼痛欲死者，“用马粪研汁饮之，立愈。”此外，马粪灰又能治疗口鼻出血、痢疾、恶疮等等。[⑤]

---

① 《千金方》卷二上《产难》、卷五上《客忤》。
② 《医心方》卷一八引《葛氏方》、《杂新录方》。
③ 《本草纲目》卷五〇。
④ 《千金方》卷五上《客忤》。
⑤ 《本草纲目》卷五〇。

汉墓帛书《五十二病方》所记治疗漆疮的咒语中有“我要用猪矢涂你”的话，咒毕还要用鞋底磨擦患处。从原文文意看，施术者可能确在鞋底涂了猪粪。该书还提到“熬彘矢”治疗烫伤的方法。两种医方都是用外敷猪矢的方式治病，不能视为偶然的巧合。也就是说，后一种医术与前种唾咒法实属同类。到后代医家那里，猪零被应用于更广泛的领域。例如：《千金方》卷五说，小儿被人冲犯，可用公猪屎二升煮汤，洗浴小儿；小儿阴囊肿大，用“猪屎五升，水煮沸，布裹安肿上”。猪零又被用为解毒良药：中了雾瘴之毒，用新猪矢二升半，加好酒一升，用布绞矢取汁，服之发汗即愈；食用猪肉中毒，可“烧猪屎末服方寸匕”；“母猪屎水和服之”能“解一切毒”。[①] 此外，猪零又被用于治口唇结核、白秃发落、十年恶疮等等。

被兵刃击伤，可烧羊矢为灰，敷在伤口。[②] 患痢疾将死，用新羊矢一升，加水一升，浸泡一夜，绞汁而服，服三次即可治愈。将青羊矢研烂，涂在孕妇脐内，可安胎气。将白羊矢纳于小儿口中，可治流涎。阴囊阴茎热肿，可用羊矢、黄檗煮汁洗之。小儿头上长疮，可用羊粪研末涂之。此外，羊矢又被用于治疗呕吐、疔疮、木刺箭簇入肉等等。[③]

《五十二病方》说，治疗疯癫，先备好一只白鸡、若干犬矢。病人发作时，从鸡颈部位割断鸡头，用犬矢浸湿，然后割开鸡身，盖在用犬矢浸湿的鸡头上面。三日之后，烧熟鸡身让病人吃掉，即可痊愈。医家还说，白狗之矢药力尤佳，它可治小儿霍乱、心痛欲死、月经不调、各种疟疾与各种恶疮。不但如此，医家还把注意力延伸至犬矢中的余物，如犬矢中的小米可治噎食打嗝，犬

① 《千金方》卷九《辟温》，卷二四《解食毒》、《解百药毒》。

② 《五十二病方》，文物出版社 1979 年版，第 29 页。

③ 《本草纲目》卷五〇。

矢中的余骨可治小儿惊痫等等。①

《五十二病方》中已有燔烧鸡矢"以熏其痔"的疗法,又提到用鸡矢涂抹漆鬼的方法,如治疗漆疮的一则咒语为:"呸!漆王。你不能漆甲兵,反把人伤,我现在要用鸡矢和鼠穴之土涂你漆王!"鸡矢中发白的部分习称"鸡矢白",古代医家对此物最为重视。例如《肘后方》卷三说,取鸡矢白一升,加清酒五升,捣碎筛细,饮之可以治疗"四肢不随,烦乱欲死";取枣子大小的鸡矢白一枚,加酒半盏,灌于自缢者口鼻,即可将其救活。《千金方》卷五说治小儿惊啼,"取鸡屎白熬末,以乳服之,佳";治儿小抽风,取枣子大小的鸡矢白,用绵裹起,"以水一合煮二沸",分两次服用,即可治愈。此外,鸡矢、鸡矢白又被用来治疗牙疼、鼻出血、耳聋、头疮等疾病。

以上医方有两点值得注意。第一,几乎所有的牲畜粪便都可治疗夜啼、客忤等儿科疾病。这类疾病在古人看来多与中邪有关,因而此种疗法的主要意图在于以秽驱邪,正像战国人用犬矢、五牲之矢为白日见鬼者驱邪,用犬矢为鬼交患者驱邪一样。尽管医治的对象由成人转为小儿,但疗法本身仍带巫术性质。其次,几乎所有的牲矢都可医治皮肤疾病。这一现象与古代巫术传统密切相关。西汉巫医已经惯用豕矢、鸡矢、鼠壤涂抹漆疮,他们的咒语明显地反映出一种巫术意识,即漆鬼像人一样害怕脏臭,使用这类秽物就可以把漆鬼赶走;漆鬼逃走,漆疮自可痊愈。后代医家对外敷牲矢法那样迷信,正是这种巫术观念的余孽。如果说牲矢疗法中确也包含着有效经验的成分,这些经验和贯穿于疗法中的主导思想即巫术意识比起来是微不足道的。

---

① 《本草纲目》卷五〇。

## 一六　秽物驱邪(中)

用人粪尿除殃去咎与牲矢驱邪法基于同一原理。从可能性上说,既然战国时代已经流行"浴以犬矢"、用犬矢丸投击大神等巫术,那么用人粪汤泼击鬼怪的方法起源也应很早。

清代小说中有很多关于用人粪尿泼击鬼怪的描写,这些描写直接反映了当时人普遍运用此种法术的现实。清人李王逋在《蚓庵琐语》中写道,有个木炭精变成少年,天天来找一位貌美的农妇鬼混,从此农妇家里怪迹不绝。后来农妇道出真情,有经验的婆母说:"我听说'妖邪惧秽'。改天他若再来,你将他推入尿桶。我和族人在外埋伏,听到动静就来救应。"不久,精怪又来纠缠,妇人依计而行。被推入尿桶满身臊污的少年连声大叫着"垃圾!垃圾!"形象渐渐缩小。等待已久的族丁一拥而上,盖牢桶盖。等到桶里没有声音,众人将它移到屋外倒出一看,发现妖怪不过是一块烧焦的柘木……

蒲松龄《聊斋志异》中有一篇《雷公》,说的是雷神被人粪尿制伏的故事:亳州百姓王从简之母正在家中闲坐,外面下起小雨,忽见雷公手持大锤,破门而入。王母急中生智,马上操起粪桶,将粪便泼在雷公身上。雷公沾上秽物,如同被刀斧砍中,虽极力想逃,却已无力飞升,跌跌撞撞倒在院墙旁边,嗥声如牛。这时云层渐低,高与檐齐。云中似有马鸣之声,与雷公的哀嗥相呼应。未过多久,大雨倾盆而下,雷公被雨水冲洗干净,这才霹雳一声,腾空而去……有趣的是,七十多年后袁枚也提到一个类似的故事。袁氏《子不语》卷二三《雷公被污》转述同时人沈雨潭的话说,某年"淮安有雷轰轰然,将击孤贫院中一老妇。妇方解裤溲,心甚急,即以马桶泼之。随见(身披)金甲者绕屋而下。少顷,有雷神蹲老妇之旁,尖嘴黑身,长二尺许,腰下有黑皮裙遮掩

下体，瞪目无言。两翅闪闪，摇动不止。居民报知山阳县官，官遣道士来画符建醮，以清水沃其头，至十余石。次日复雨，才能飞去。”故事所述地点、人物、雷公模样和许多情节都与《聊斋》的描写有所不同，不像是抄袭蒲氏旧作，可是两文在说到用人粪尿击落雷公时却完全一致。

袁枚在另一篇小说中写道，有人曾用泼浇粪汤的办法破解白莲教徒的“妖术”。原文文字平易，不妨照录如下：“京山富人许翁，世居桑湖畔，娶新妇（儿媳）某，妆奁颇厚。有偷儿杨三者，羡之年余，闻翁送其子入京，新妇有孕，相伴惟二婢，乃夜入其室，伏暗处伺之。至三更后，灯光下见有一人，深目虬须，负黄布囊，爬窗而入。杨念吾道中无此人，屏息窥之。其人（自）袖出香一枝，烧之于灯，置二婢所，随向妇人寝处喃喃诵咒，妇忽跃起，向其人赤身长跪。其人开囊，出一小刀，剖腹取胎，放小磁罐中，背负而出，妇尸仆于床下。杨大惊，出户尾（随）之。至村口一旅店，抱持之大呼曰：‘主人速来，吾捉得一妖贼！’众邻齐至，视布囊小儿胎，血犹涔涔也。众大怒，持铁锄击之，了无所伤。乃沃以粪，始不能动……”① 小说把白莲教徒说成杀人越货、穷凶极恶的魔鬼，自有污蔑不实的成分，不过只就用粪秽破解“妖术”这点来说，作者并未虚构和浮夸。当时的百姓和士大夫确实相信人粪尿具有破除妖邪的威力，并且经常把这种巫术观念付诸实践。

直到晚清，粪秽驱邪法仍很受青睐。陈其元《庸闲斋笔记》卷五《棍徒陷害浴堂主》说：“咸丰癸丑，上海县东门外民家，地忽涌血，扫除不尽，邑令袁君亲往视之，浇以粪秽，不止，乃筑土填之。”地下冒出红色水浆被视为“涌血”，自作聪明的县令又祭起传统的除妖法宝——粪秽，人们对怪异现象的恐惧和对人粪尿

① 《子不语》卷一五《白莲教》。

镇妖威力的迷信可见一斑。

与泼浇人粪尿的法术相比，内服人粪尿的方法可能出现更早。据张华《博物志》卷二说，交州（今广东、广西一带）地区的少数民族“俚子”善用毒箭，“弓长数尺，箭长尺余，以燋铜为镝，涂毒药于镝锋，中人即死。”中箭者起初身体膨胀，继之肌肉腐烂，须臾之间便只剩一堆骨头，死状惨不忍睹。“俚子”间有严格规定，绝不以解毒秘方传授外人。中原人如被毒箭射中，“饮妇人月水及粪汁，时有差（瘥）者。”时人又说，家畜中的猪狗一类即使被毒箭射中也不会中毒，因为它们经常食粪，具有天然的免疫力……

晋代传说还只是认为饮用粪汁后“时有差者”，即承认此法也有不验的时候，但到后代医书中，饮粪汁却被夸大成解除箭毒的普验神方。唐代医家说：“毒箭有三种，岭南夷俚用焦铜作箭镞；次岭北诸处，以诸蛇虫毒螫物汁着管中、渍箭镞。此二种才伤皮，便洪肿沸烂而死。唯射猪犬，虽困得活，以其啖粪故也。人若中之，便即食粪或饮粪汁，并涂疮即愈。”[①] 所述内容虽与晋代传说基本一致，但原来“时有差者”这样的特称判断被上升为“即愈”式的全称判断，其意义已大不相同。

古代医家称粪汁、粪清为“黄龙汤”、“还元水”或“人中黄”，又想出很多办法来制造和提取这种灵液。[②] 黄龙汤主要被用来医治热极发狂、猝死等疾病，从这里也可看出它与巫术的亲缘关系。葛洪说，连续六七日发热烦闷，“狂言见鬼”，“绞粪汁饮数合至一升，世人谓之为黄龙汤，陈久者弥佳。”[③] 葛氏此方后来被人作了更细致的加工：“奔走似癫，如见鬼神，久不得汗及不知人

① 《医心方》卷一八引《病源论》。
② 《本草纲目》卷五二。
③ 《医心方》卷一四引《葛氏方》。

事者，以人中黄入大罐内，以泥固济，煅半日，去火毒，研末，新汲水服三钱，未退再服。”① 又有人说，治猝死，可将粪汁灌于死者鼻内；治疔疮致死者，“取大黄龙汤一升，暖之”，用木棍撬开死者之口，一灌即活……②

自从晋人关于粪汁可解箭毒的说法流传开来后，粪汁渐被看成解一切毒的良药。例如：治蛇咬，“人屎尖厚涂，帛裹即消。”③ 治蛊毒百毒，“用人屎尖七枚烧灰，水调顿服，温覆取汗即愈。”提供此方者还特别强调：“勿轻此方，神验者也。”④ 治狂犬咬伤，“以人屎涂之，大良。”⑤ 这些医方无疑都是粪秽驱邪巫术不断向医学领域延伸和渗透的产物。

应当指出，粪汁解毒之说在特殊情况下不无道理。如葛洪《肘后方》说，治疗误食野葛芋、毒菌中毒欲死的人，“并饮粪汁一升即活”。这里的粪汁可能相当于吐药或泻药。饮粪汁者承受不住秽气而恶心呕吐，吐出毒物自会减轻病情。不过，古人未必意识到这一点，他们内心深处仍相信粪汁具有超自然的解毒效力，那些歪打正着的医方不足以改变整个粪汁解毒法的巫术性质。

人尿在古代又被称为“轮回酒”和“还元汤”，医家常用它治疗中邪、难产、打伤瘀血、蛇犬咬伤等多种疾病。有些方士则通过饮用小便益寿延年，如东汉“甘始、东郭延年、封君达三人者，皆方士也，率能行容成御妇人之术，或饮小便，或自倒悬，爱啬精气，不极视大言”，据说三人都活到百岁以上。⑥ 海内外至今尚

① 《本草纲目》卷五二。
② 《医心方》卷一四引《龙门方》、卷一六引《救急单验方》。
③ 《千金方》卷二五《蛇毒》。
④ 《本草纲目》卷五二引《外台秘要》。
⑤ 《医心方》卷一八引《经心方》。
⑥ 《后汉书·方术列传》。

有不少被称为“喝尿族”的服尿爱好者，可见有关小便的信仰源远流长。服用小便是否像信仰者说的那样神妙且不细论，从此法的起源上看，它必与秽物驱邪的神秘意识有关。葛洪曾说，治猝死者，“以人小便灌其面数回，即能语，此扁鹊法也。”又说，治胎死腹中，“饮夫小便一升”，死胎即下。[①] 另有医书说，妇女产后绝气不醒，“可与男子小便灌口，得一升入腹，大佳。”[②] 据专家研究，尿液中含有性激素，古代术士从尿液中炼取的返老还童的宝丹“秋石”实即最早的性激素制剂。但是炼取“秋石”绝非易事，大多数方士因不得其法，炼出的“秋石”不过是些普通的无机盐。[③] 如果说甘始等人的服尿法还稍有道理的话，那么葛洪等提供的上述医方就连暗用无机盐也谈不上了。

精液等物也被古代巫医用于驱邪治病。《五十二病方》称人精为“男子恶”。该书两次谈到，涂抹“男子恶”可以预防伤口留下疤痕。葛洪《肘后方》也说，用人精、鹰屎白涂抹烧伤烫伤处，不但可以止痛，而且愈后无痕。有关人精的神秘观念到后代更加恶性膨胀，方士们常把此物视为一种灵异物质并用它制造神丹。李时珍《本草纲目》卷五二曾批判道：“邪术家蛊惑愚人，取童女交媾，饮女精液；或以己精和其天癸，吞咽服食，呼为铅汞，以为秘方，放恣贪淫，甘食秽滓，促其天年。吁！愚之甚矣，又将谁忧？”邪术家把人精当成神奇的补品，这与传统的粪秽驱邪法只有形式的不同，实质上没有二致。

古代医家又有下列怪法：“男子阴毛主（治）蛇咬，以口含二条，咽汁，令毒不入腹”；治产妇横生逆产，“取夫阴毛二七茎（十

① 《医心方》卷一四、卷二三引《葛氏方》。
② 《医心方》卷二三引《经心方》。
③ 阮芳赋：《性激素的发现》，科学出版社 1983 年版。

四根)烧,以猪膏和丸如大豆,吞之,儿手即持丸出,神验。"等等。①

用厕筹、古厕木和马桶驱邪治病,是从人粪尿驱邪法派生出来的另一支系。厕筹是便后刮净余秽的竹木简,与今之手纸属于一类。唐人陈藏器所著《本草拾遗》说,治难产及霍乱引起的身冷抽筋,可在床下燃烧厕筹,令热气穿透床席;又说厕筹能治疗"中恶鬼气","此物最微,其功可录。"另有医书说,小儿受到惊吓,两眼看地不能上视,可取皂角烧灰,以童尿浸泡"刮屎柴竹"(即厕筹),用火烘干研末,再将皂角灰与厕筹末合而为一,贴在小儿囟门上,即能还魂。②

古厕木是指废旧厕所中的树木或木头。据《本草纲目》卷三七引陈藏器说,古厕木能治鬼病和外伤:"鬼魅传尸、温疫、魍魉神祟,以太岁所在日时,当户烧熏;又熏杖疮,令冷风不入。"

马桶驱邪术在明清时期更为常见。《本草纲目》卷三八曾说,用尿桶旧板煎水饮服,可治霍乱;用尿桶旧箍烧灰外敷,可治脚缝搔痒、疮口流血。这与上述厕筹医方和古厕木医方都有神似之处。一般马桶已属不洁,产妇马桶尤为污秽,而术士们也最喜用它。袁枚有篇短文说:"湖广竹山县有老祖邪教,单传一人,专窃取客商财物。其教分两派,破头老祖即竹山师弟。学此法者,必遭雷击。学法者必先于老祖前发誓,情愿七世不得人身,方肯授法。避雷霆,须用产妇马桶七个,于除夕日穿重孝麻衣,将三年内所搬运之银,排设于几。叩头毕,遂钻马桶数遍,所以压天神也……"③ 袁文介乎纪实与夸诞之间,其中对钻产妇马桶以避雷击的描写应属可信。鸦片战争开始后的1841年3月,

① 《本草纲目》卷五二引《本草拾遗》;《千金方》卷二《逆生》。

② 《本草纲目》卷三八。

③ 《续子不语》卷四《学竹山老祖教头钻马桶》。

曾多次率兵围剿“白莲教匪”的杨芳被清政府派往广州主持与英军作战。杨芳见英国战舰横行无阻，认为其中必有邪术，于是命令地方保甲遍收民间马桶，载于木筏之上，出御乌涌炮台。这种“以邪制邪术”在英军炮火面前自然毫无灵验，英军长驱直入，逼近广州城郊。时人赋诗讥刺道：“杨枝无力爱南风，参赞如何用此功，粪桶尚言施妙计，秽声传遍粤城中。”① 南方人崇尚巫鬼，蔚成风气，诗中的“南风”实指巫风而言。杨芳生于贵州松桃，这一带本是巫术盛行之地。杨氏从小耳濡目染各种妖术，后来又与好用法术的白莲教徒作战，他的脑子里自然装满了各种神秘怪异的念头。杨氏在与英军作战前想必就已多次使用马桶战术，只不过这一次是用古老的巫术对付近代文明，荒诞色彩显得更加突出而已。

## 一七　秽物驱邪（下）

在古代术士眼里，女性是各种污秽的渊薮，与女子有关的秽物是世间所有秽物中最不洁、最不可接近的东西。基于这种观念，女子的经血、经衣、裈裆、汗衫、阴液、便液以及女人体本身都被当成了极有威力的辟邪灵物。

原始民族中间普遍流行过关于月经和分娩的禁忌。人们把经期、产期的妇女看作危险人物，严禁她们与别人接触，并常把她们赶到偏僻无人之地隔离起来。② 这种禁忌在中国也曾长期存在。先秦时期，贵族夫人怀孕七个月就要从正室搬到侧室居住，从此一直到孩子降生，不能与丈夫见面。即使丈夫不顾俗忌亲来探望，她也自称“不敢见”，断然拒绝。如果男子正值斋戒，

① 《平夷录》，《鸦片战争》第三册，第410页。

② 《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第312页。

更不能跨进侧室半步。[①] 汉代江南人对分娩之事尤为忌讳。“将举吉事、入山林、远行度川泽者”，一概不与产妇之家来往。产妇本家也不敢让妇女在家分娩，而是让她住到远离人群的空墓或道旁茅舍中待产，等到生子满月后，才允许她进入家门。[②] 这种被王充称作汉代“四讳”之一的恶俗，直到近代仍未绝迹。汉代法律还明文规定：“见姅变者不得侍祠”。“姅，妇人污也”，特指经血而言。[③] 严禁经期妇女和接触过经期妇女的人参与祭祀，是害怕她们亵渎、冲犯了神灵。汉代礼制又要求，如果斋戒期间恰逢家中女子行经或被其他秽物污染，即须“解斋”，[④] 这意味着在经血和其他秽物的影响下斋戒已彻底失败。有关分娩和月经的禁忌都是从女子之血秽恶不堪的观念出发的。基于同一原理，术士们自然会想到用这种鬼神极端厌恶的秽物去镇压鬼神。

古代巫医惯把经血称作“月水”、“天癸”、“红铅”等等，他们认为用它可以解剧毒、破妖术、治外伤、求长生。如上所述，晋代已有人相信饮用月水可以解除交州“俚子”毒箭的剧毒。又据晋人传说，扶南国的巫师有一种不怕刀砍的奇术，但是这种奇术最怕月水：将月水涂在刀上，便可立时将巫师砍死。[⑤] 不知从何处得到灵感，古代医家认为用妇人月水医治与马有关的外伤可以收到特殊的疗效。《医心方》卷一八引《葛氏方》说，人被马踏伤或咬伤，“以月经敷上最良”；又引《医门方》说，人被马骨刺伤，“以妇人月经血敷之即瘥”。《千金方》卷二五《蛇毒》也说，治马血误入疮中，“取妇人月水傅之，神良。”

---

① 《礼记·内则》；《新书·胎教》引《青史氏之记》。

② 《论衡·四讳》。

③ 《说文解字·女部》“姅”字。

④ 《后汉书·礼仪志上》。

⑤ 《本草纲目》卷五二引《博物志》佚文。

有些术士喜用经血尤其是童女初次经血合制长生不老的丹药，月水一名“红铅”即由此而来。红铅术不完全出自秽物驱邪的观念，但两者仍有一定关联。由于经血长期被当作一种灵物运用于巫术实践，以秽驱邪的原始意义就渐渐隐晦，不少人转而把它看成一种神圣之物，认为其中蕴含着助长生命、益寿延年的神秘成分，加之中国古来就有血液崇拜，两者结合起来自会推动红铅邪术的产生。

服用红铅之风在明代尤为炽盛，当时有些方士曾因向皇帝进献红铅之方而骤登高位。方士们似乎特别看重月水中的血块，他们想出了种种收取和保存“梅子”、“红梅”的方法。明人高濂的《遵生八牋》卷一七对此作过详细记述，书中说完一种方法后往往以诗作结，毫不掩饰自己的嗜秽恶癖。在红铅邪术极其猖獗的时代，不少有识之士曾予以痛斥。陈良谟《见闻纪训》就曾结合实例揭露术士的妄诞。李时珍也曾指出：“今有方士邪术，鼓弄愚人，以法取童女初行经水服食，谓之先天红铅，巧立名色，多方配合，谓《参同契》之金华，《悟真篇》之首经，皆此物也。愚人信之，吞咽秽滓，以为秘方，往往发出丹疹，殊可叹恶。按萧了真《金丹》诗云：一等旁门性好淫，强阳复去采他阴，口含天癸称为药，似恁洇沮枉用心。呜呼！愚人观此，可自悟矣。”①

古代医家最常用的女子秽物是承垫经血的布巾，他们称之为“月经衣”、“月衣”或“月事布”。月衣入药，以附血者为最佳，所以此种疗法与直接使用月水并无多大区别。《五十二病方》记有大量与月衣有关的医方，例如：以女子第一次使用的月衣烧灰、沐浴，治疗男子癫痫；用浸泡过月衣的水煮肉，让病人食肉饮汤，治疗男子疝气阴肿；将月衣点燃后放在器皿里面，用烟熏烤痔疮；用浸泡过月衣的水外敷患处，治疗被火灼伤；燔烧处女的

① 《本草纲目》卷五二。

月衣，取灰以水冲服，治疗蛊毒。如此等等，不一而足。后代医书也说，染上霍乱，多方医治无效，病人烦躁欲死，“烧童女月经衣血，末，以酒服少少，立瘥”；被虎咬伤，“烧妇人月水污衣，末，敷疮中”；伤寒病后发“豌豆疮”，可用“妇人月衣帛拭之”；身上长满红色毒疮，“取妇人月布薄之，又取汁以浴小儿”；房事过频以致阴卵肿大或卵缩入腹，“取妇人经月布衣有血者，汤洗，取汁服之”；因经期房事导致男子阳物溃烂，可用处女月衣烧灰研末，用麻油调和，涂于患处。① 李时珍曾经痛斥服用红铅的邪术，凡与红铅有关的医方一概不收入《本草纲目》，但他对上面征引的月事布医方却很相信，不厌其烦地一一录入《纲目》之中。

月事布又常被古人用来控制妇女的行为和情感，这是一种更典型的巫术，有关内容我们将在第四章详予说明。

由月事布扩展想像，古代术士就把妇女的内衣如裩裆、汗衫之类也都划入巫术灵物的范围。医家所说的“裩”特指内裤之类的亵衣。他们强调，使用女裩时必须取用贴近性器的裆部。由此可见，医家以女人裩裆入药主要是利用其污秽与恶臭。汉末张仲景《伤寒论》说，男女伤寒初愈后尚有热毒，如果同房就会把病毒传给对方，这种因伤寒初愈草率同房而传染的疾病称为“阴阳易病”（男患者称“阴易病”，女患者称“阳易病”）。患者身体沉重，少气乏力，或“头重不欲举，眼生中花”。治疗之法是：“取中裩近隐处烧灰，水服方寸匕，日三服。小便即利，阴头微肿则愈。男用女（裩），女用男（裩）。”葛洪对这则医方的表述更为明了：“取妇人裩亲阴上者，割取烧末，服方寸匕，日三，小便即利，而阴微肿者为当愈。得童女裩益良。若女病取男

① 以上分见《医心方》卷一一；同书卷一八；《千金方》卷一〇；《医心方》卷一七；同书卷七；《本草纲目》卷五二。

裈，如此为之。”[①]《千金方》卷一〇《劳复》记录的一个“治交接劳复、阴卵肿缩、腹中绞痛、便欲死方”是：“取所与交接妇人衣裳，以覆男子，立愈。”所谓“妇人衣裳”，当亦包括女裈在内。这个方法比饮用裈裆灰简便多了，正因如此，它的巫术气味也更强烈。据其他医书说，产妇胞衣不下，可“以本妇裈覆井上，或以所着衣笼灶上”；洗裈水也能像月水一样解除箭毒；用裈裆还可治疗中邪引起的昏厥：“四肢拳(卷)冷，口鼻出血，用久污尿衣烧灰，每服二钱，沸汤下。男用女，女用男。”[②]

李时珍在《本草纲目》卷三八还特列“汗衫”一条，认为“卒中忤恶鬼气，卒倒不知人，逆冷，口鼻出清血，或胸胁腹内绞急切痛如鬼击之状，不可按摩，或吐血衄血，用久垢汗衫烧灰，百沸汤或酒服二钱。男用女，女用男。中衬衣亦可。”此种疗法显然是从裈裆治病法推衍出来的。

妇女的“精汁”也同经血一样被术士当作治病驱邪的灵物。《千金方》卷二五《火疮》说，被烫伤烧伤，马上“以女人精汁涂之”，即可痊愈。此法来源于上节所引《五十二病方》记载的以“男子恶”涂抹伤口的疗法，只是把男精改成了女精。以此物涂治外伤，几乎没有可能。术士发明这种邪术，不见得就是想将它付诸实践，更主要的目的可能是耸动视听。

古代医书中又常见如下医方：被蛇咬伤，可“令妇人尿疮上”，又可“令妇人骑度三过，又令坐上”[③]。治男子阴卵入腹，“取妇人阴上毛二七(十四)茎烧作灰，以井华水(每日初次汲取的井水)服之。”[④]“阴易病者，妇人阴毛十四枚烧服之；阳易病

① 《医心方》卷一四引《葛氏方》。
② 《本草纲目》卷三八。
③ 《千金方》卷二五《蛇毒》。
④ 《医心方》卷七引《玄女经》。

者，烧丈夫阴毛十四枚服也。”① “病后交接，卵肿或缩入腹，绞痛欲死，取妇人阴毛烧灰饮服，仍(又)以洗阴水饮之。”最为奇诡的说法是：牛腹膨胀欲死者，取“妇人阴毛草裹与食即愈”②。此类法术表现形式虽不尽相同，但都以秽物驱邪的观念为基础。其中以妇人阴毛治阴阳易病的方法与以妇人裈裆治阴阳易病的方法尤其有着同源关系。

用裸体女人压伏妖邪是一种起源更早、影响更大的巫术。《国语·郑语》、《史记·周本纪》都记有下列传说：夏代末期有两条神龙在王庭交配，夏人将龙口吐出的涎沫收藏在一个匣子里，历经商朝周初没有人敢开此匣。胆大妄为的周厉王偏要打开看个究竟，结果龙沫四处流淌，扫除不尽。周厉王只好让王宫妇女一丝不挂，围着龙沫大声呼噪。龙沫在呼噪声中忽然变成一只巨大的蜥蜴朝王府深处逃窜，逃窜途中触到一个女童的身体，使她无夫而孕并生下妖女，这个妖女就是以后给周王朝带来灭顶之灾的褒姒。故事中“厉王使妇人裸而噪之”的情节必以真实的社会风俗为背景。褒姒的神话大致在西周灭亡之后不久就已形成，由此可以推知，用裸女驱除妖邪的法术最晚在春秋时期已经出现。

裸体女人的威力被术士们愈传愈神，到明清时期，已有很多人相信将裸女朝向大炮就可以让大炮熄火。明清之际的方以智曾列举实例说明这种奇特的厌胜方法：“李霖寰大司马征播，杨应龙败逃囤上。李公以大炮攻之，杨裸诸妇向炮，炮竟不然(燃)，此受厌也。崇祯乙亥，流贼围桐，城上架炮，贼亦逼人裸阴向城，时乃泼狗血、烧羊角烟以解之，炮竟发矣。故铸剑铸镜，合

① 《医心方》卷一四引《僧深方》。

② 《本草纲目》卷五二。

制丹药，皆忌裙钗之厌。”① 方以智学识渊博，对传统自然科学和当时传入的西方自然科学都有研究，连他都陷入对裸体女人的迷信不能自拔，足见这种巫术的影响之大、流毒之深。

清乾隆三十九年（1774 年）七月底，民间秘密宗教清水教（八卦教）教徒在王伦等人的率领下发动起义。起义军先后攻下寿张、堂邑和临清旧城，继又围攻临清新城。守城的清朝绿营兵纷传清水教徒身怀“邪术”，能用咒语躲避枪炮的袭击，有些“见多识广”的绿营兵头目便下令用裸体女人、鸡犬粪、狗血等物破解教徒的妖术。目睹了新城之役的清吏俞蛟在《临清寇略》中记述说，当官兵施放枪炮不能击中攻城教徒的时候，“忽一老弁急呼妓女上城，解其亵衣，以阴对之，而令燃炮，群见铅丸已堕地，忽跃起，中其（指教徒）腹，时兵民欢声雷动，贼为之夺气。知其术可破，益令老弱妓女裸而凭城，兼以鸡犬粪汁，缚帚洒之，由是炮无不发，发无不中，贼碎首靡躯，洞胸贯胁，尸枕籍城下以千计……”清朝大学士舒赫德在写给乾隆皇帝的奏折中也描述道：“临清西南二门俱有关圣帝君神像，纵有邪术不能胜正。然起初施放枪炮，贼竟敢向前，叶信因想起俗言黑狗血可以破邪，又闻女人是阴人，亦可以破邪，是以用女人在垛口向他，复将黑狗血撒在城上……”② 清水教徒自认为有枪炮不入的法术，绿营兵也相信和害怕这一点；绿营兵自认为用裸体女人厌镇妖术取得了成功，清水教徒也相信自己是被“以邪破邪”的法术打败的，总之作战双方都是巫术的坚定信仰者。方以智举的例子是用裸女压伏大炮，这里的绿营兵则是用裸女破解妖术、使大炮重新显灵。两种法术的用意虽有区别，性质却是相同的。

---

① 《物理小识》卷一二。

② 详见马西沙、韩秉方：《中国民间宗教史》，上海人民出版社 1992 年版，第 1043 页。

一个多世纪后的义和团运动中，类似的悲喜剧又一次重演。义和团和教会组织虽是敌对的双方，却同样迷信裸体女人的威力。艾声《拳匪纪略》说："昨张登开仗时，教堂置炮七尊于屋上，各以赤体孕妇骑炮镇之。拳民以钩搭三妇人下，破其腹，血喷涌，而炮然(燃)，击毙拳民数十……"① 义和团自称"能避枪炮，从来火器不能伤身"，又有"立意先进素，最怕妇人冲"的禁忌。一旦受伤，则往往以"此被秽物所污也"自我解嘲。义和团与虎神营联合攻打西什库，一个月未能攻破，即"诡云镇物太多，有光腚女人无数在楼上者云云。"② 这些记载多出自敌视义和团的人之手，不免有夸大渲染之处，不过，义和团忌讳裸体女人，害怕法术被它破解；教堂方面害怕大炮被义和团的咒语咒得不响，故用"赤体孕妇"作为镇炮之物，都是事实。用裸体女人破除妖邪毕竟是一种流传了两千多年的巫术手段，与此有关的神秘意识已经渗透到人们的精神深处，清水教、义和团及其敌人都不可能超越历史和文化的局限。从这一角度看，他们那样相信裸女的辟邪威力并不值得特别奇怪。

## 一八　镇妖石

在漫长的石器时代，打制、磨制而成的石器和未经加工的石头一直是人类的主要工具和武器。进入文明社会后，锐利的金属武器仍不能完全取代石头的攻击作用，因为后者取之不尽、用之不竭而又俯拾可得。石既可以击人，当然也可击鬼，巫术中的投石击鬼法就是比照"桀石以投人"一类举动创造出来的。

将石头视为辟邪灵物特别是用巨石作为镇宅之物，又与古

① 《义和团》第1册，神州国光社1951年版，第450页。

② 袁昶：《乱中日记残稿》。见《义和团》第1册，第346、348页。

老的巨石崇拜密切相关。江苏铜山丘湾商代遗址和连云港将军崖古遗址中都曾发现巨石崇拜的遗迹。丘山遗址的中心矗立着4块天然巨石，巨石周围掩埋着人骨架20具、人头骨两个、狗骨架12具，说明当时人曾围绕着巨石进行祭祀。[①] 将军崖遗址的中心立有3块巨石，巨石周围的平地岩面上刻有表现人面、兽面、星辰等内容的岩画，表明这一遗迹同样与祭祀有关。考古工作者根据《淮南子·齐俗训》所记"殷人之礼，其社用石"推定以上两处遗存为古代社祀遗迹。[②] 先民被巨石的高大形象所震慑，用神意来解释它的存在，进而就会把它看成土地神或其他神灵的化身。随着巨石崇拜观念的发展，普通石块、石子也被赋予神秘的意义。《淮南子·览冥训》中"女娲炼五色石以补苍天"的神话，从一个侧面折射出视石头为灵物的观念。当石头尤其是一些比较特殊的石头被视为灵物之时，人们就会用它去压伏所有的妖邪。

秦简《日书·诘篇》说，一种没有固定住所的"遽鬼"常在外面"召人出宫"，听到遽鬼的召唤不可贸然应对，用白石投击它，此鬼就不再作祟。这种白石击鬼法直到晋代仍为道士所沿用。《抱朴子·登涉》指出，山中遇见官吏模样的人，连连呼唤人的姓名，忽又只闻其声不见其影，这是一种鬼魅的幻形，"以白石掷之，则息矣。"白石不是仓猝可得之物，要想随时击退鬼魅的挑衅，必须随身携带这种石子，这意味着实施白石击鬼法的人必须事先就做好选石、保存等一系列准备工作。

将石头埋在地下或插在地面以镇妖邪，是石头辟邪法常见的形式。古人最初使用的镇宅之物就是大石头。《淮南万毕术》中记有"埋石四隅家无鬼"的法术："埋员（圆）石于四隅，杂桃弧

① 《江苏铜山丘湾古遗址的发掘》，《考古》1979年第2期。

② 俞伟超：《先秦两汉考古学论集》，文物出版社1985年版。

七枚，则无鬼殃之害，非独今也。”后代类书征引此条时文字上略有差异。另一种说法是：“取苍石四枚及桃枝七枚，以桃弧射之，乃取(回)，并埋弓矢(于)四隅，故无鬼殃。”还有一种异说为：“埋圆石于宅四隅，捶桃核七枚，则鬼无能殃也。”① 综合来看，这种镇宅术的基本内容包括两项，首先是准备四块圆形青石；再是用七具桃弧将七枚桃枝做成的箭象征性地射出，然后重新取回，最后将弓箭与青石一起埋在住宅四角。七枚弓箭无法与四枚青石均匀搭配，所以原文说“杂桃弧七枚”，意即桃、石两者可随意搭配。桃木本是辟邪灵物，将它与青石并埋，是为了增强镇宅石的制鬼力量。

汉代以后，埋石镇宅之举仍很流行。《荆楚岁时记》说：“十二月暮日，掘宅四角，各埋一大石为镇宅。”② 北周庾信的《小园赋》也有“镇宅神以蘊(埋)石，厌山精而照镜”之句。③《医心方》卷二六引《如意方》说：“以黄石六十斤置亥子间地及鸡栖下，宜六畜”。所谓“亥子之间”是指西北与正北之间的位置。这种法术主要是为了使六畜兴旺，属于目标更加具体和明确的镇宅术。后世道士常用符箓镇宅，又有术士用古钱等物镇宅，这些形形色色的镇宅术都可以看作青石镇宅术的支派。

从唐代开始，又兴起了一种立“石敢当”的风俗。据宋人王象之《舆地碑目记》记载，宋仁宗庆历年间，张纬被派往福建莆田做县令，重修县府时从地下掘出一块石碑，上面刻着“石敢当，镇百鬼，厌灾殃；官利福，百姓康；风教盛，礼乐张。唐大历五年县令郑押字记。”这一发现表明唐代已有人在石碑上镌刻“石敢当”

① 《太平御览》卷五一；《岁时广记》卷四〇。
② 《政和证类本草》卷三引该书佚文。
③ 《艺文类聚》卷六五引。

字样。[①] 元明清三代，凡住家大门正对巷口、桥梁、大道等要冲之地，人们就在门前立一个石人或石碑，上刻“石敢当”三字，用以镇压灾邪。为什么给镇物取名“石敢当”？当时学者有不同的解释。陶宗仪等认为，“石敢当”一名是从西汉元帝时黄门令史游所著的《急就章》中借取来的。[②]《急就章》与《千字文》、《百家姓》之类的书性质相近，是供学童发蒙用的识字课本。书中列有“宋延年，郑子方，卫益寿，史步昌”、“朱交便，孔何伤，师猛虎，石敢当”等一系列虚拟的人名。之所以凑出“石敢当”这个姓名，是因为汉代及汉代以前有很多姓石的人，“敢当”则包含着“所当无敌”之意。清代褚人获等则另有解说，他们认为“石敢当”三字中的“石敢”是指五代刘知远手下的一名勇士。《新五代史·汉本纪》记载，刘知远曾让石敢袖藏铁槌保护与唐愍帝议事的石敬瑭，最后石敢与愍帝左右“格斗而死”。后世立石敢当于门前“以为保障”，就是以此象征五代之石敢，“其曰当者，或为惟石敢之勇，可当其冲也。”[③] 此说将虚拟的镇物之名坐实为五代勇士，看似有据，实则属于附会。唐大历年间即有立“石敢当”者，这时谁知道一百多年后会有石敢其人？褚人获又把“石敢”和“当”拆开解释，添了很多话才把“石敢当”三字勉强说通，立镇物的人岂会有如此迂曲的想法！唐代以前许多大书法家如皇象、钟繇、卫夫人、王羲之、索靖等都摹写过《急就章》，这使它成为一本影响很大的书。到唐代，《急就章》流传更广，著名学者颜师古曾为它作了注释。不知哪位读过《急就章》的人突发灵感，把书中“石敢当”之“石”同镇石之石联系起来，便借用这个响亮的名字来称呼镇邪用的小石人和小石碑。这个巧妙贴切的名称一经确立，随

① 俞樾：《茶香室续抄》卷一九。

② 《说郛》卷二四引施青臣《继古丛编》；《辍耕录》卷一七。

③ 《坚瓠四集》卷三。陈继儒《眉公群碎录》说略同。

即得到大众的认可，于是愈传愈广，世代承用而不衰。后来又有人将镇邪之石称作“泰山石敢当”，意在强调这块镇石是来自五岳之尊泰山上的神石，进一步增强镇石对鬼魅邪祟的威慑力量。

后世巫师认为某些古石碑也具有镇邪的作用。元人陆友《研北杂志》卷上说，元惠宗至元年间，“句容县西五里石门村，有吴故衡阳太守葛府君之碑，仆野田中，近岁一村大疫，巫言立此碑则安，民始共立起之。”立碑驱疫，除去崇拜碑主亡灵的因素以外，与神化碑石本身也有关系。

古代还常用石制物品镇伏水患。据一些古小说描写，大禹治水时在荆州发现一孔泛滥无常的“海眼”，“禹乃镌石，造龙之宫室，置于穴中，以塞水脉。”① 又据传说，秦国蜀郡守李冰曾用石雕犀牛厌镇水怪。如《艺文类聚》卷九五引《蜀王本纪》说：“江水为害，蜀守李冰作石犀五枚，二枚在府中，一枚在市桥下，二在水中，以厌水精。”这些传说曲折地反映了古代水工常以石制物品厌镇水灾的事实，其中有关李冰的传说与史事尤为接近。汉代已有李冰系青牛之神的神话。青牛与犀牛相近，这个神话很可能就是在李冰用石犀牛镇伏水怪的事实背景上创作的。在当时很多人看来，李冰能成功地治理水患，得力于他的石牛镇水法，李冰不是凡人而是一个神或巫。宋人黄休复所谓“(李)公以道法役使鬼神，擒捕水怪，因是雍止泛浪”②，足以反映此种观念。神巫与神巫所用的手段往往被视为一体，因此，到了神话作者那里，李冰就变成和石犀牛同属一类的青牛了。

用石头镇宅院、守门户、厌水怪，所涉及的范围还较狭小，有些官吏则用石制物品当作整个城市的镇物。唐大历五年莆田县令郑某所立的石敢当，严格地说与后人镇门户用的石敢当并不

① 《书影》卷七引《息壤记》。

② 《茅亭客话》卷一。

完全相同，因为它不但被用来“镇百鬼厌灾殃”，而且有保佑“官利福，百姓康，风教盛，礼乐张”的功能，它的职责几乎就是对县令职责的摹写，它不是某家某村而是整个莆田县的镇物。传说唐宪宗元和年间，裴宙镇守荆州时，从六尺深的地下挖出一个石制的城市模型，上面的楼台哨所，全部仿照江陵城的实景雕刻而成。裴宙以为是一般器玩，没有特别留意，让人把它挪到篱笆旁边。这年开春淫雨连绵，到四月份仍未见雨停的迹象，江陵城内一片汪洋，人人自危。此时“雒中道学博闻之士”欧献乘刚好在附近楚山居住，裴宙便驰马前往征询对策。欧氏说，现在形势紧迫，已来不及凿取石料精雕细刻，可用陶范烧铸一个江陵城模型，模型上的城墙门楼要全部比照江陵城的模样铸造；铸成后在南门外掘地六尺掩埋，大雨即止。裴宙听到这里，才悟出先前掘出的石城是前人用来镇伏水患的镇物……①

古代小说中有不少关于镇妖石被人搬动、妖怪逸出从而导致天下大乱的描写，这些“发石走妖”的情节其实是当时大量使用镇妖石等巫术现象在文学上的反映。② 下面两则“发石走妖”的故事可称为同类题材中的范本：

唐人薛用弱所撰《集异记》写道，苏州百姓汪凤所住的宅院怪异迭起，十几年内妻子仆人死丧殆尽。汪氏将怪宅卖与同乡盛忠，盛家住进也连续死人。附近的富豪张励发现院内常有两股青气直冲云天，认为地下必有宝玉，便用低价从盛忠手里买下此宅，并迫不及待地带人前去掘宝。掘地六七尺深，碰上一块磐石；挖出磐石，看到一个制作精巧的石柜。石柜外缚铁索，缝隙之间灌了铁汁，每面各有七个朱印，印文古怪难识。张励见状，更认定其中藏有宝物，于是钳锤齐下，用力砸开石柜。柜中有具

① 《书影》卷七引《江陵志》。

② 详参《管锥编》，中华书局 1979 年版，第 690—691 页。

大铜釜，釜上盖着铜盘。拆下铜盘，发现釜口还蒙着好几层绸布。等张励揭开最后一层绸纱，忽然有只巨猴跃出，转眼已无踪影。张励定神去看铜釜，只见里面有块石碑，上刻“祯明元年七月十五日，茅山道士鲍知远囚猴神于此，其有发者，发后十二年胡兵大扰，六合烟尘，而发者俄亦族灭”字样。“祯明”是南朝最后一位皇帝陈叔宝的年号，距此时已逾百年。果然，十二年后安禄山起兵反唐，天下大乱，张励家族在战乱中全部灭绝。①

《水浒传》首回所写的“洪太尉误走妖魔”一事与上面的故事非常相似：太尉洪信奉宋仁宗之命去江西龙虎山请张天师下山禳除瘟疫。来到山上，洪信不顾众人劝阻，执意要进“伏魔之殿”见识魔王。大殿内只有一具石碑和石龟，洪信猜想魔王就在石碑底下，于是“聚集众人，先把石碑放倒，一齐并力掘那石龟，半日方才掘得起。又掘下去，约有三四尺深，见一片大青石板，可方丈围。洪太尉叫再掘起来……众人只得把石板一齐扛起，看时，石板底下却是一个万丈深浅的穴。只见穴内刮剌剌一声响亮，那响声非同小可，恰似天摧地塌，岳撼山崩……那一声响亮过处，只见一道黑气从穴里滚将起来，掀塌了半个殿角。那道黑气直冲上半天里，空中散作百十道金光，往四面八方去了。”原来大殿内锁着三十六天罡星，七十二地煞星，压伏它们的大青石板一旦揭开，一百零八个魔君就腾空出世，这就是后来到处造反、最终在梁山聚义的一百零八位英雄。

与白石相近的玉石在古代也有巫术方面的用途。新石器时代的一些玉制佩物如琮形玉管等可能就被用为辟邪灵物。殷代卜辞中时见用玉或珏祭神的事例。春秋时期，将玉石沉于河水同时向神灵发誓或祷告已成惯例。玉石有温润缜密、光泽柔和等优点，又常被用来同鬼神打交道，因而极易走入灵化一途。春

① 《太平广记》卷一四〇《汪凤》。

秋楚人王孙圉说，“玉足以庇荫嘉谷，使无水旱之灾”，它和可以“御火灾”的珠一样，是国家“六宝”之一。[①] 战国时代有人曾用阴阳学说解释珠、玉的御灾功能：“珠者，阴之阳也，故胜火；玉者，阴之阴也，故胜水。其化如神，故天子臧(藏)珠玉。”[②] 战国最有名的宝玉是和氏之璧。为了这块宝石，和氏两罹冤狱，失去双足，付出惨痛的代价。战国时和氏璧转入赵惠文王手中，秦昭王则愿以15座城池换取这块宝玉，后来就有了蔺相如完璧归赵的故事。如果仅仅把宝玉看作一种供欣赏的高级工艺品，它岂值得和氏冒着生命危险不顾刖刑的耻辱三番两次地去进献国君？它又怎能抵得上15座城池？古人把玉看得那样宝贵，一定是从“玉足以庇荫嘉谷，使无水旱之灾”的实用观念出发的。只有如此，他们才会为了得到宝玉而不惜舍弃个人利益和国家的局部利益。

古代道士又把玉视为仙药，有“服金者寿如金，服玉者寿如玉”之说。道士称玉为“玄真”，宣称“服玄真者，其命不极”。葛洪还介绍过服玉的具体方法：“玉可以乌米酒及地榆酒化之为水，亦可以葱浆消之为粕，亦可饵以为丸，亦可烧以为粉，服之一年以上，入水不霑，入火不灼，刃之不伤，百毒不犯也。”葛氏又说，服玉“不可用已成之器”，用之伤人，“当得璞玉，乃可用也”，其中以于阗出产的白玉效力最佳。又说，古神仙赤松子“以玄虫血渍玉为水而服之，故能乘烟上下也。玉屑服之与水饵之，俱令人不死。”[③] 服玉长生法对后人影响颇大。李时珍《本草纲目》卷八“玉”条曾详细记录古代道士对服玉的看法。李氏指出：“汉武帝取金茎露和玉屑服，云可长生，即此物也。但玉亦未必能使

① 《国语·楚语下》。
② 《管子·侈靡篇》。
③ 《抱朴子·仙药》。

生者不死，惟使死者不朽尔。”李氏批判了服玉长生的谬说，但仍认为服玉能使尸体不朽。其实，连最后这一点也是不可信的。

## 一九　灰土驱鬼

《庄子》佚文中曾提到“插桃枝于户，连灰其下，童子人不畏而鬼神畏之”，可见用灰尘对付鬼怪由来甚久。灰土驱鬼法的原理其实很简单，它最初应该就是一种眯鬼眼的方法。

秦简《日书·诘篇》记有很多与灰土相关的法术，分别涉及到洒法、扬法和渍法。《诘篇》说，寒风专在某人独处时袭入居室，这是一种妖孽，以沙洒之，寒风自退；室中之人无故受伤，这是“粲迂之鬼”作祟，“取白茅及黄土而西(洒)之，周其室，则去矣。”这两条说的都是自上而下的洒法。另有一种自下而上的扬法。如，居室无故被“丘鬼”借住，可取荒丘之土捏成土人和土狗放在院墙上，每隔五步置土人、土狗各一个，将居室环绕起来，丘鬼来时扬灰尘、敲簸箕并高声呼叫，鬼就不敢再来。《诘篇》记述最多的是渍法。“渍”当是歃、喷的借字，指口吹灰土以驱鬼怪。该书说，小儿夭折之后没有埋葬，常会变成裸鬼进入居室，“以灰渍之，则不来矣”；小儿常在学会走路前死去，这是室中“不辜鬼”作祟，于庚日日始出时朝门上吹灰，随之祭祀神灵，十日后收起祭品，用白茅裹好埋在野外，即可除去灾殃；鬼常常变成婴儿向人呼号：“给我饭吃！”这是一种“哀乳之鬼”，如果居室外面有死人骨头，“以黄土渍之”，怪象自灭；有种虫豸被人砍断身体后能自行联接起来，朝它身上渍灰，则一断不能复联。帛书《五十二病方》多次谈到诅咒时还要施以“贲”法，它所说的“贲”主要是指喷气。《诘篇》中的“渍”很可能与这种“贲”属于一类。如果确是如此，那么渍灰、渍黄土的驱邪方法一方面是在利用灰土的威力，另方面也是在利用巫师喷出的具有特殊法力的气息。

由鬼怪害怕灰土的观念可以产生不同的灰土使用方式。《诘篇》说，婴儿常常死去，这是被水中精怪“亡伤”夺走生命，造一座四面涂灰的坚固的“灰室”，里面挂上菑草，就可抓住“亡伤”；以菑砍之，可将它杀死；烹而食之，即可永除祸害。又说，女子不狂不痴，却时常唱出动听的歌曲，这是“阳鬼”附体之故。燔烧朝北生长的某种植物之瓣十四枚，将灰末拌在饭里让女子吃下，阳鬼就会离去。① 很明显，秦国巫师已惯于采用各种方式来发挥灰土的巫术效力。最后这条记载述及内服灰土治病的方法，尤可注意。

马王堆帛书《杂疗方》提到，用泥土涂抹井上五尺见方，可禁恶犬之嗥；涂户上五尺见方，可治夫妻不和；涂大门左右两侧各五尺见方，可取媚于贵人；涂床下七尺见方，可消除恶梦；涂户五尺见方，又能治妇姑勃谿；涂“伎”（借为闬，里间之门）上五尺见方，能治小儿善啼。这种涂泥法对古代医术和巫术都曾产生过深远的影响。

古代巫医一直相信用黄土特别是灶中黄土、井底黄土以及春牛之土可治多种疾病。此类医术既是直接继承了灰土驱鬼的传统，同时又与古代灶井崇拜和春牛崇拜密切关联。

灶神崇拜起源很早。春秋后期流行过“与其媚于奥，宁媚于灶”的俗语。战国时灶神被列为“五祀”之一，战国以后灶神被人格化，有人说它是炎帝，有人说它是黄帝或祝融。民间为灶神起了许多名字，有的说它名叫“髻”，“著赤衣，状如美女”；有的说它“名禅，字子郭，衣黄衣”；还有的说它“姓苏，名吉利”②。唐代以

① 原文说到植物名称时文字残缺。

② 详见《淮南子·泛论训》；《太平御览》卷一八六引《淮南子》佚文；《荆楚岁时记》杜公瞻注引许慎《五经异义》；《庄子·达生》司马彪注；《后汉书·阴识传》李贤注引《杂五行书》。

前，祀灶日期还不固定。《礼记·月令》规定每年夏季四、五、六月都要祭灶；《荆楚岁时记》说，梁人以腊月八日为祀灶之日。唐代以后才固定以腊月二十三或二十四日为祀灶节。

既然灶中有神灵存在，那么灶中之土以及与灶有关的灰土自然就非同常土。古代医家称灶中土为“伏龙肝”，梁人陶弘景解释说：“此灶中对釜月（脐）下黄土也。以灶有神，故号为伏龙肝，并以迂隐其名尔。”① 孙思邈说，治“鬼魇不悟”，可将伏龙肝研成末吹在病人鼻中；治中邪和蛊毒，“冷水和伏龙肝如鸡子大，服之必吐”；治狂癫谬乱，“以水服伏龙肝方寸匕”，每日三次，即可痊愈。其他医书也有“取灶突中墨如弹丸，浆水和饮之，须臾三四服之”以治猝死的医方。② 梦魇、疯癫、猝死诸症多被视为鬼魅作祟的结果，用灶土治疗这些疾病实即意味着用灶土驱除鬼怪。灶中土灰又常被用于治疗难产，如“取灶屋上墨以酒煮一两沸，取汁服”，可治妇女逆产，胎儿不出；“末灶突中墨三指撮，以水若酒服之”，可治子死腹中，胞衣不出；有的医书甚至说，取灶中黄土末，按在产妇肚脐内，就能将胞衣催下。③ 灶中黄土还被用来治虎狼咬伤和小儿夜啼，又被用来涂治男子阴肿：“以灶中黄土，以酒和之，涂其上立愈有验。”④ 这些怪法都只能以巫术视之。至于有些医书所谓“取灶中黄土，以胶汁和着屋上五日，取涂所欲人衣，即相爱”⑤，巫术性质更其明显。

在古代，井的神圣不亚于灶。“不跨井灶”被儒者奉为训条，民间也有“千里不唾井”的谚语。井是不容亵渎、不容玷污的圣地，井底泥土自然也就成了灵物。《淮南万毕术》说：“车行马蹄

① 《本草纲目》卷七引。
② 《千金方》卷二五《卒死》、卷一四《风癫》；《医心方》卷一四引《集验方》。
③ 《千金方》卷二《胞胎不出》；《医心方》卷二三引《龙门方》。
④ 《医心方》卷七引《枕中方》。
⑤ 《医心方》卷二六引《灵奇方》。

中土令人卧不起。取车行马蹄下土，三家井中泥合土而和之，置卧人脐上，即不能起。”① 这是将马蹄下土与井底泥土混合起来，用以控制他人。按医家所述，井底泥土的功用与灶中灰土有不少类同之处，它可以治猝死：如果某人一睡不醒，“勿以火照，但痛啮其踵及足拇趾甲际，而多唾其面，以井底泥涂其目，令人垂头入井中呼其姓名，便苏也”；可以治难产：“井底土如鸡子中黄，以井华水和服之，（胞衣）立出”；“取井中黄土，丸如梧桐子，吞之（胞衣）立出，又治儿不出”；② 又可以治头风热痛、小儿热疖、蜈蚣螫人等等。

秦代有季冬之月“出土牛以送寒气”的风俗，汉代则于立春“施土牛、耕人于门外，以示兆民”。此后，象征春季耕作开始的“立春牛”仪式一直延续下来。“春牛”与耕作有关，耕作的结果是收获和富足，因而春牛之土渐成一种致富灵物。宋代“立春前五日，都邑并造土牛、耕夫、犁具于大门外之东”。立春黎明，有关官员先在坛上祭祀农神，然后各持彩杖击打春牛三下以示劝耕之意。等官吏打过春牛，早在等候的百姓便一拥而上，顷刻间就把春牛瓜分完毕，有些人甚至为争夺某块春牛土而发生斗殴“以至毁伤身体”。这是因为当时人认为“得牛肉（即春牛土）者其家宜蚕，亦治病”；“春牛角上土置户上，令人宜田。”③

唐代医士陈藏器所著《本草拾遗》一书收录了大量用灰土治病的医方，名目繁多，内容怪异，称得上是古代灰土驱鬼法术的集大成之作。且看陈氏所列各种灰土的名目和功用：

甘土。陈氏说，“甘土出安西及东京（洛阳）龙门”，以“热汤调末服之”，可解“草药及诸菌（菌）毒”。

---

① 《太平御览》卷三七引。

② 分见《本草纲目》卷七引《肘后方》；《千金方》卷二《胞胎不出》。

③ 《岁时广记》卷八。

黄土。“土气久触，令人面黄。掘土犯地脉，令人上气身肿；掘土犯神杀，令人生肿毒。”这句话是从消极一面说的，意在强调黄土有灵，不可冲犯。从积极方面说，灵异的黄土即可拿来治病。如“泄痢冷热赤白，腹内热毒绞结痛，下血，取干土，水煮三五沸，绞去滓，暖服一二升。又解诸药毒、中肉毒、合口椒毒、野固毒。”从巫术角度说，陈氏的这种方法还不够彻底。在有些医士看来，黄土还具有抵御瘟疫的神力。如《医心方》卷一四引《灵奇方》说，正月初一寅时，“用黄土涂门扉，方二寸”，即可避时气疫病。

东壁土。因其“向阳久干”，故能“止泄痢霍乱烦闷”。

天子藉田三推犁下土。古代天子每年开春要率百官举行亲耕“藉田”（公田）的仪式。亲耕是象征性的，天子只需要三推耒耜。由于天子是“龙种”，他们为摆样子而亲手翻掘、犁开的一点泥土也被医家当成了宝贝。陈氏说，以水冲服此土，可治惊悸癫邪，能“安神、定魄、强志”；将它收藏起来，“入官不惧，利见大官，宜婚、市”。陈氏又说，王者举行封禅大礼时所用的五色土，用来治病效果稍差。与此有关的社稷坛土，则有保护百官的神力：“牧宰临官，自取涂门户，令盗贼不入境也。”

道中热土。夏季中暑休克者，将它堆积在病人心口，稍稍冷却后换掉重积，病人即可气息通畅，死而复苏。

车辖土。指车轮上附着的尘土。病人“恶疮出黄汁，取盐车边脂角上土涂之”，即可痊愈。

市门土。指市场门栏附近的尘土。妇人临产时身带此土，以酒冲服一钱，即无难产之虞。

户限下土。指门槛下边的尘土。妇女产后腹痛，可用热酒冲服一钱。产妇吹奶，以户限下土与雄雀粪混合，“暖酒服方寸匕。”

鞋底下土。更换居处，水土不服，从鞋底刮下泥土，以水冲

服，即可平复。

柱下土。“腹痛暴卒，水服方寸匕。”孙思邈《千金方》则用它治胞衣不下。

床脚下土。被狂犬咬伤，取此土和水敷之，再灸“七壮”（一灼为一壮，七壮即灸七次），即可痊愈。

冢上土。主治瘟疫。每年五月初一，将坟墓上的土或砖石放入瓦器内，埋在门外台阶下，“合家不患时气”。

桑根下土。“中恶风恶水而肉肿者，水和傅上，灸二三十壮，热气透入，即平。”

胡燕窠土。湿疹恶疮长满全身，用燕巢中土和水外敷，两三日内即可痊愈。陈氏此说渊源有自。陶弘景《名医别录》说，用燕巢土和燕屎煮汤，洗浴小儿，可去惊邪。陈氏又说，百舌鸟巢中土可以涂治“蚯蚓及诸恶虫咬疮”。

蜣螂转丸。“此蜣螂所推丸也，藏在土中，掘地得之，正园（圆）如人捻作，弥久者佳。”“淋汤绞汁服，疗伤寒时气、黄疸烦热及霍乱吐泻。”还可以治项瘿，涂一切瘘疮。这种方法与秽物驱邪术也有相通之处。

鼠壤土。即鼠类咬碎的细土。收取后晒干、蒸热，盛在袋内，可用来熨治“中风筋骨不随、冷痹骨节疼、手足拘急、风掣痛、偏枯死肌”等。此法渊源更古，西汉《五十二病方》已记有用“鼠壤”恐吓漆鬼的方法。

屋内墉下虫尘土。“墉”指河边、墙角等低湿之地。这种土能治恶疮。此外，蚂蚁窝上的土称为“蚁垤土”，可用来涂治狐尿疮，又可治难产：“死胎在腹及胞衣不下，炒三升，囊盛，拓心下，自出也。”蚯蚓翻出的泥土则能治疔痢疾。

猪槽上垢土。主治难产：“取一合和面半升，乌豆二十颗，煮汁服。”

寡妇床头尘土。“耳上月割疮，和油涂之。”此方能在寡妇与

耳疮之间建立联系，堪称互渗式思维的杰作。

陈藏器还谈到“弹丸土”可治难产，“瓷瓯中白灰”可以消肿等怪异疗法。其他医家在陈氏记载的基础上又续有补充，李时珍《本草纲目》卷七《土部》就是以陈氏医方为主扩充而成的。这些医方虽明载于药典，但真正实践者恐怕寥寥无几。它们赖以存在的基础是比附和联想，是根深蒂固的巫术意识，将它们定性为灰土驱鬼巫术的变种，是符合医方创造者的本意的。

## 二〇　新布、朱丝与五彩丝

新布成为巫术灵物的历史过程与白茅的灵化过程颇为相似。新织成的麻布比较洁净，常被用于祭祀、丧礼等与神灵有关的活动之中；又因新布经常与神发生联系，祭祀者便认为它沾染了神性从而具有辟除凶邪的功能。再到后来，所有的新布无论是否与神事相关都被看成了辟邪灵物。

在周代较大规模的祭礼中，人们常在放置祭品的几案上搭一块三尺长的新布，当时称为“道布”。按周代祭祀惯例，祭祖时必须找一位同姓族人装成祖先直接享用祭品。那时还不习惯用筷子吃饭，这位人扮的祖先同样是用手抓食饭菜。满手油垢饭渣的“神”当然需要一块手巾随时擦拭，“道布”就是特意为他准备的“神巾”。要求用洁净的新布作神巾，无非是为了讨得神的欢喜。据《周礼》记载，天子祭礼中的道布和白茅等物，照例要由巫师之长“司巫”负责提供。这条记载至少透露出两方面信息：第一，当时人已把祭祀用的新布看得非常神秘，否则何必强调要由司巫全权负责道布的准备工作？其次，让巫师提供茅藉是因为他们平时大量使用白茅，基于同样道理，让巫师提供新布一定是由于巫师经常使用或备有这类物品。

周代丧礼中使用的麻布分为斩衰、齐衰、大功、小功和缌麻

几个等级，其中的“大功”又称“功布”，是用七升至九升麻线（八十缕为一升）织成的。《周礼》中的道布从其质地来说也属于功布。功布的巫术用途在当时丧礼中表现得最为明显。《仪礼·既夕》描述说，殓尸入棺后要把灵柩半埋起来停置一段时间，殡期结束时由一种特殊的巫师“商祝”来主持“启殡”仪式：商祝手持一块功布来到灵柩前，高喊：“噫！噫！噫！启！启！启！”然后用功布拂去灵柩上面的尘土。“三声三启”是为了警醒和通知死者；使用功布则寓有迎接神灵和拂去凶邪之气的意思。正式出殡途中，商祝手持功布在前面指挥灵车的行进，“若道有低昂，则以布为抑扬左右之节”，以便让后面牵引灵车的人了解前方的地形。在这里，功布的用途相当于大夫丧礼中的茅旌。前面已经指出，茅旌不仅具有传递信息的功用而且具有辟邪开道的巫术功用。由此类推，商祝手中的功布也不单是一面引导灵车的旗帜，它同时又是辟除各种邪祟，护佑整个送葬队伍的巫术武器。

两汉时代，用新织布帛辟除邪祟的做法已在民间普遍流传开来。汉代人常把新布条缝于衣襟或挂在门上，认为如此就能躲避瘟没和兵器的伤害。《淮南子·说林训》说：“曹氏之裂布，蛊者贵之。”高诱注道：“楚人名布为曹。今俗间以始织布系著（着）其旁，谓之曹布。烧以傅诸蛊则愈，故蛊者贵之。”高诱没有明确指出当时人为何系佩新布，但联系其他记载和用曹布治病的做法来看，佩曹布必是一种辟邪法术。正像桃符、桃橛因能辟邪而被用作药物一样，用曹布灰敷治虫疮的疗法也是从曹布辟邪法推衍出来的。首先对挂新布的巫术性质作出准确说明的是另一位东汉学者应劭。应劭认为，汉代人“取新断织系户”，与用五彩绸布辟疠鬼辟五兵属于同一类现象。应氏又说，在瘟疫流行时，人们往往从新织绢的最后一截上剪一小块用于辟除灾祸：“今家

人织缣新，皆取着后嫌(缣)绢二寸许系户上，此其验也。"①

有些汉代学者试图用现实的原因来解释这种巫术现象。他们认为，布帛织成后取一小段缝缀在衣服上只是表示纺织工作已经完成而已。如应劭在指出系新帛有辟邪意义的同时，又说："织取始断二三寸帛，缀着衣衿，以己织纴告成于诸姑也。"这前后两说显然自相矛盾。据应氏说，后一种解释出自服虔，应氏本人似乎也更赞成服虔的说法。② 其实服说不可信。妇女向众婆母宣告或证实自己已完成织功，没有必要采用缀新帛这种拙笨的方法，除非她根本不会说话或"诸姑"全已老得不能走路，无力验收新帛。

上述道布、功布、曹布、缣绢等都是指未曾染色的素底布帛，用它们接神驱邪应是新布驱邪法的原始形式。由此进一步演变和发展，就有了用染色的朱丝、五彩绢、五彩丝辟除邪祟的法术。

应劭在谈到新帛辟邪法的演变时说："后世弥久，易以五彩。"似乎五彩辟兵术直接从前者转化而来。事实恐不如此简单。在新帛辟邪法流行的同时，用朱丝、朱索制御恶神恶气的方法也很盛行。从逻辑上说，这种方法应介乎素帛驱邪与五彩驱邪两种法术之间，它在前者转向后者的过程中可能起了一种承前启后的作用。

朱丝驱邪术是中国的传统法术。有人认为鬼畏惧红色和赤索的观念是"中古风俗观"，又说"这种信仰风俗观来自佛教"，③都是错误的。春秋时期，晋国大臣荀偃曾"以朱丝系玉二珏"向河神祷祝，说明春秋人已赋予朱丝以神秘的意义。《春秋·庄公二十五年》记载，是年六月发生日食，鲁国君臣在社坛上击鼓献

① 《太平御览》卷二三引《风俗通义》佚文。

② 《太平御览》卷三一引《风俗通义》佚文。

③ 《中国民俗探微》，河海大学出版社 1990 年版，第 355 页。

牲以救日。《公羊传》又补充记载了救日的另一种方法：用朱丝把社神牌位捆缚起来。为什么这样做？何休注解说："或曰胁之，与责求同义。社者，土地之主也。月者，土地之精也，上系于天而犯日。故鸣鼓而攻之(社)，胁其本也。朱丝营(萦)之，助阳抑阴也。"红色属阳，用红线把凝聚着阴气的社主捆绑起来，就可以帮助阳气击退阴气，从而把太阳从阴物的包围中解救出来。《公羊传》最晚到西汉初年已经成书，这表明朱丝驱邪法至少在汉初已经形成，岂能说它是与佛教有关的中古风俗？

东汉时期，每逢五月五日便以"朱索、五色印为门户饰，以难止恶气。"《续汉书·礼仪志》解释说："仲夏之月，万物方盛，日夏至，阴气萌作，恐物不茂"，因此要用代表阳气的朱索抵御阴气。从临时、偶然地悬挂朱索到固定于五月五日悬挂朱索，这中间又不知经历了多么漫长的岁月。因此，东汉时期的悬朱索风俗也不是突然出现的，它的历史渊源可以上溯到西汉甚至先秦时期。

朱丝驱邪术在古小说中有明显的反映。上文提到的《录异传》中秦文公伐树的故事就曾涉及朱丝，现在有必要重温这一故事。该书原文为："秦文公时，雍南山有大梓树，文公伐之，辄有大风雨，树生合不断。时有一人病，夜往山中，闻有鬼语树神曰：'秦若使人被发，以朱丝绕树伐汝，汝得不困耶？'树神无言。明日，病人语闻，公如其言伐树，断，中有一青牛出，走入丰水中……"砍不断的神树被缠上朱丝以后就不能有所作为，而且它自己也深知朱丝的威力，以至听见鬼说起朱丝便不敢作声。这样的描写正是对朱丝驱邪术的真实写照。

受朱丝驱邪法术的影响，后世巫师又常用红布作为辟邪灵物。按一定方位和时辰悬挂红布条，至今仍是民间术士习用的辟邪法。据记载，明代一些少数民族中流行着无论生男生女"产

毕俱悬红布并腰刀于门上"的风俗。[①] 这里的红布，除用来向外人传递生子的消息外，可能也具有驱邪辟灾的意义。

朱丝的颜色毕竟是单调的。随着巫术观念的发展，特别是在五行学说盛行之后，单独使用红色已不能满足施术者的心理需求，他们需要比朱丝更复杂、更有威力的辟邪灵物。于是，在朱丝驱邪法的基础上又出现了用五彩缯、五彩丝驱邪的法术。我们将巫术中的五彩缯、五彩丝列为朱丝的变异形式，主要基于以下理由。首先，五月五日以"朱索、五色印为门户饰"是汉代早有的风尚，而在汉代又流行着五月五日"集五色缯辟兵"的风俗。根据巫术仪法由简趋繁的一般规律，后者应是从前者演化而来。具体些说，使用五色缯实际上是把"朱索、五色印"合而为一的结果。其次，应劭《风俗通义》指出："五月五日以五彩丝系臂，名长命缕，一名续命缕，一名辟兵缯，一名五色缕，一名朱索。"[②] "朱索"之称值得玩味。五彩丝是指青、黄、赤、白、黑五种颜色的丝线，为什么称它为"朱索"？很明显，五彩丝不过是朱索的改进形式或替代品，它的功用与朱丝完全相同。人们沿用"朱索"这一旧名称呼五彩丝，正像后人把纸作的春联称为"桃符"一样，说明两种灵物之间有着渊源关系。

汉代人所用的五彩缯上常题有鬼神的名称。应劭说："夏至著五彩辟兵，题曰游光（或）厉鬼知其名者，无温疾。五彩，辟五兵也。"又据应氏介绍，东汉顺帝永建年间，洛阳一带大疫流行，民间纷传疫鬼的名字叫"野重游光"，虽然没人亲眼见过疫鬼，然而流言煽惑，不容不信。"其后岁久有病，人情愁怖，复增题之，冀以脱祸。"所谓"复增题之"，就是在原来的"游光"二字上面再加"野重"二字，组成一个完整的鬼名。

---

① 萧大亨：《夷俗记·生育》。

② 《事类赋》卷四引该书佚文。

应劭曾就“五月五日集五色缯辟兵”的起因问题请教过当时的大学者服虔，服虔作了一番很巧妙的解释。他说，青赤白黑四色象征四方，黄色代表中央，把这些杂色缯“襞”（折叠）成方形缝缀在胸前，“以示妇人蚕功也”，这与当时农民用麦秸织成蓑子挂在门上“以示农功成”是同样道理。后来传说讹误，把折叠意义上的“襞”字理解成辟兵的“辟”，这才有了五色缯辟兵的说法。服虔不相信佩带五色缯就能躲避兵器的伤害，这种崇尚理性的态度值得敬佩。可是他把一种迷信习俗的起因归结为语言传播中出现的讹误，而没有详考从道布、曹布到朱丝再到五色缯的演变历史，所以得出的结论并不正确。

根据应劭的记载分析，汉代的五色缯与五色丝在使用方式和功能方面有所区别。五色缯缝缀在胸前衣襟上，主要用来辟除兵器的伤害，所谓“五彩，辟五兵也”即是此意。五色丝系在胳膊上，主要功能是使人延年益寿、长命无灾，辟兵只是其次要的功用，故而五彩丝又被称为“长命缕”、“续命缕”。

后世道士继承了五色缯辟兵术并有所发展。葛洪《抱朴子·登涉》曾说：“入名山，以甲子、开除日，以五色缯各五寸悬大石上，所求必得。”“开除日”是古代“建除”迷信中的专用术语。此种迷信将子日至亥日分别配属到建、除、盈、平、定、执、破、危、成、收、开、闭十二个名目之下，每月建除日的安排又各不相同，如“正月建寅除卯”、“二月建卯除辰”等等。某月何日属建、何日属除，可依次类推，也可查阅表格，秦简《日书》就列有这种表格。葛洪所说的“开除日”是指本月的开日和除日。他的意思是，逢甲子日或开日、除日，将五寸长的五色缯悬挂在巨石上，即可收到“所求必得”的神效。

五月五日是纪念诗人屈原的传统节日。汉代人习惯在五月五日系“长命缕”，这便使五彩丝驱邪法逐渐与屈原的传说发生联系。应劭指出：“五月五日以五彩丝系臂者，辟兵及鬼，令人不

病温，亦因屈原。”五彩丝与屈原有何关联，应劭没有详论。到南朝时期，小说家吴均就把其中的关联弥补起来。吴氏《续齐谐记》写道，屈原五月五日自沉汨罗江而死，以后楚人就在这天用竹筒盛米，投在水中祭奠他。东汉建武年间，长沙人区回遇见一个自称屈原的人对他说：“闻君当见祭，甚善。但常年所遗，每为蛟龙所窃。今若有惠，可以楝树叶塞其筒，上以彩丝缠之。此二物，蛟龙所惮也。”区回遵嘱而行，事后屈原曾来向他表示感谢。最后吴均总结说：“今世人以五月五日作粽并带五色丝及楝叶，皆汨罗水之遗风也。”

南朝宋文帝元嘉四年（427年）三月，文帝刘义隆采纳了富阳县令诸葛阐的建议，下令“禁断夏至日五丝命缕之属”。[①] 何以会下这样的禁令，原因不明，不过这条禁令实际上没起多大作用。除去这段短暂的插曲外，从汉代到明清，系五彩丝一直是端午节上的重要内容。《荆楚岁时记》所说“（五月五日）以五彩丝系臂，名曰辟兵，令人不病温”，可以代表整个南朝的风尚。《酉阳杂俎·礼异》指出，北朝妇女习于五月五日“进长命缕、宛转绳，皆结为人像带之”。用长命缕结成人像大概是北朝特有的礼俗。唐宋时期，系长命缕的风俗既有因袭又有变化，如宋代的“结百索”就是从古礼演变出来的一种新形式。当时学者已指出：“端五百索，乃长命缕等物遗风……时平既久，而俗习益华，其制不一。”“百索即朱索之遗事，本以饰门户，而今人以约臂。”[②] 清代人习惯五月五日“结五色丝为索，系小儿之臂，男左女右”，并为它起了一个新的名称——“长寿线”。[③]

应劭、宗懔在论述有关长命缕的风俗时都曾提到“条达”。

---

① 《南史·宋文帝本纪》。

② 《岁时广记》卷二一。

③ 《清嘉录》卷五。

条达，有的文献称为“条脱”，就是今人所说的镯子。带镯子和系五彩丝一样，最初也是从巫术意识出发的。镯子被当成纯粹的装饰品，那是后起的事情。

## 二一　刚卯与印章

刚卯是用金玉或桃木制作的立方体的佩带物。小型刚卯的外形类似于后世赌徒所用的骰子。稍大些的长方体刚卯上刻有咒文，这类刚卯与印章相似，所以有人又把“桃卯”称为“桃印”，将它看作印章的一种。

湖北随县擂鼓敦战国早期墓葬曾侯乙墓中出土过6件完整的白蓝色玉刚卯。每件刚卯中间都有一个对向钻孔，这是供佩带时穿绳用的。6件刚卯分属三对，其中一对长1.1厘米，宽0.95厘米，高1.5厘米，孔径0.35厘米，别外两对的大小与此略同。[①] 据推测，曾侯乙的埋葬时间在公元前433年或稍后，这个年代上距孔子去世只有40多年。墓中的玉刚卯应是曾侯乙生前佩带过的，实际上是春秋末期的遗物。

刚卯辟邪法到汉代盛极一时。“刚卯”这个名称就是汉代人创造的。“刚卯”名称中的“卯”来自刚卯的制作时间即正月卯日；“刚”则是形容刚卯的坚硬和“刚强不屈”。先秦秦汉以子、卯日为忌日，有子卯日不举乐不吃荤等禁忌。从每年第一个卯日起制作和佩带刚卯，是为了厌胜卯日带来的刑杀、疾病等灾祸。

刚卯一般成双成对，分称时一个叫“刚卯”，一个叫“严卯”。刚、严卯上刻有诅咒和威吓疫鬼的文字，字数最多的共66字。刚卯上刻有34字：“正月刚卯既央，灵殳四方。赤青白黄，四色是当。帝令祝融，以教夔龙。庶疫刚瘅，莫我敢当。”铭文大意

① 《曾侯乙墓》，文物出版社1989年版，第422页。

为，正月卯日制成刚卯，这个神圣的“灵殳”四面方正，分别代表赤青白黄四种颜色，用以抵御四方疫鬼。上帝命令祝融教训夔龙，众多疫鬼以及刚强难制之鬼，谁敢与我相抗衡！严卯上刻有32字：“疾日严卯，帝令夔化，顺尔固伏，化兹灵殳。既正既直，既觚既方，庶疫刚瘅，莫我敢当。”① 大意为，正月卯日制成严卯，上帝命令夔龙改恶从善，顺从你潜藏隐伏的本性，接受这灵殳的教训。严卯方正平直，有棱有角，众多疫鬼和刚强难制之鬼，莫敢与我相抗衡！

刚严卯铭文是韵脚整齐、文意固定的套语，出土和传世的汉代刚严卯铭文大都遵循这个套路，只是用字稍有差异。安徽亳县汉墓出土的刚卯是目前仅有的两枚经科学发掘得到的汉代刚卯。这两枚刚卯的铭文以“玺”代“尔”，以“命”代“令”，以“疟蝼”、“赤疫”代“庶疫”。②《东京赋》李善注说：“赤疫，疫鬼恶者也。”“疟蝼”可能是另一种疫鬼，也可能就是赤疫的别名。汉代刚卯铭文的句法与《诗经》相近，如“顺尔固伏”近于《诗经》的“谨尔侯度”和“慎尔出话，敬尔威仪”；“既正既直，既觚既方”近于《诗经》的“既方既阜，既坚既好”，铭文的创作者可能是在有意模仿《诗经》。

刚卯铭文提到的“夔龙”和“夔”是指一种为害人类的精怪，而不是指《尚书·尧典》所说的乐正夔。张衡《东京赋》描写大傩仪式时说：“飞砾雨散，刚瘅必毙；煌火驰而星流，逐赤疫于四裔……残夔魖与罔像，殪野仲而歼游光”。文中的刚瘅、赤疫、夔与汉代刚卯铭文相合，说明刚卯铭文中的夔龙也是人们所要打击、驯服的对象。《国语·鲁语下》说：“木石之怪曰夔、蜽蛃”。《东京赋》李善注说夔的形状“如龙有角”。另有人说夔的形状像牛、像

① 刚严卯铭文详《汉书·王莽传中》颜师古注引晋灼说；《后汉书·舆服志下》。

② 《亳县凤凰台一号汉墓清理简报》，《考古》1974年第3期。

鼓、独脚，总之都是把它视为怪兽恶虫一类的精怪。

汉代刚卯的体积大小和铭文字数并不统一。服虔说刚卯“长三寸，广一寸”；晋灼说刚卯“长一寸，广五分”；司马彪《续汉书·舆服志》则说刚卯“长寸二分，方六分”。后世学者往往拿出土或传世的刚卯与以上三说相对照从而判断哪种说法更正确，如唐代颜师古说：“今往往有土中得玉刚卯者，案大小及文，服说是也。”① 清代吴大澂《古玉图考》认为服说错误；今人陈直则认为“以现时出土之刚卯证之，与晋说合”。② 实际上，除了司马彪所说的刚卯之制属于官方规定，可能比较规范划一外，民间使用的刚卯在大小、字数方面是不尽相同的。《说文解字》说：“毅𣪊，大刚卯也，以逐精魅。”《急就篇》中有“射魅辟邪除群凶”之句，颜师古注：“射魅，谓大刚卯也。以金玉及桃木刻而为之，一名毅𣪊，其上有铭，而旁穿孔，系以彩丝，用系臂焉，亦所以逐精魅也。”大与小是相对而言的，有大刚卯必有小刚卯。由此也可看出，汉代刚卯在长宽尺寸方面并无统一规定。

两汉时代，无论达官贵人还是普通百姓，都深信佩带刚卯可以逐除精魅。王莽篡汉后，特别害怕民众怀念西汉刘姓政权，极力铲除与刘字相关的一切风俗制度。公元9年王莽正式称帝时专门发布一道命令，禁止百姓佩带刚卯，同时废除刀形钱币。原因是刘字繁体由卯、金、刀构成，“正月刚卯，金刀之利”都与刘字有关联，容易诱发人们对刘姓皇帝的追缅。王莽的禁令从反面证明刚卯辟邪法曾广泛流行。汉代卫戍边境的军人也佩带刚卯，如《居延汉简》有一条就记有“木刚卯二品”字样。

东汉时期，朝廷对各级官员所佩刚卯的质料和系绳都有明确规定：皇帝、诸侯王、公、列侯用白玉，级别在中二千石以下至

① 《汉书·王莽传》注。

② 《汉书新证》，天津人民出版社1979年版，第477页。

四百石的官吏用黑犀，二百石至私学弟子用象牙。皇帝系佩刚卯用玉丝，玉丝上串联白珠，以红色罽（一种毛织物）为下垂饰物；诸侯以下勋贵、官员用红丝线为下垂饰物，系绳分别与应佩刚卯的质料相同。①

汉代以后佩带刚卯的习俗渐趋衰微，但后世仿制刚卯者却不乏其人。有些仿制者不懂汉代刚卯铭文的含义，随便刻上些“修尔国纪，惟兹灵式，既彝既敕，处陵烟瘴”之类莫名其妙的话。② 陶宗仪《辍耕录》卷二四“刚卯”条记载，有人收藏的严卯上刻有如下文字：“制日严卯，帝令莫忘，日资唯是，黑青白黄”。这与汉代严卯铭文差异太大，很可能也是后人的仿制品。

汉代有夏季在门上悬挂桃木刚卯以辟邪气的风俗。《后汉书·礼仪志》说，夏至之日为抵御刚刚萌发的阴气，“以桃印长六寸，方三寸，五色书文如法，以施门户”。这里说的“桃印”在其他文献中又称“桃卯”，就是指桃刚卯。它的体积比佩带的刚卯略大，应属殺敔一类大刚卯。悬挂“桃印”的制度到三国时期被官方废除，但直到宋代民间仍零星保存着这种古礼。

现在来探讨一下刚卯的起源。

汉代以后有人将刚卯与印章视为一类，其实刚卯没有钤署的作用，它的起源也比印章更早。近来一些学者认为“汉代的刚卯是从东周和西周、商的方柱形玉管退化而来，而商周的方柱形玉管无疑是从良渚文化的琮形管的直接演化”。③ 如果此说正确，那么刚卯的起源就可上推至新石器时代，然而此说未必可信。质地、外形相同的物品不见得用途、性质相同。此外，汉代刚卯有一个重要特点即总是成双成对，这一特点植根于一种很

① 《后汉书·舆服志下》。

② 详王正书：《汉代刚卯真伪考述》，《文物》1991年第11期。

③ 马承源：《从刚卯到玉琮的探索》，《辽海文物学刊》1989年第1期。

深的宗教信仰。如果仅仅根据单个的大小不一的琮形管、方柱管与刚卯外形相似，就确定它是刚卯的渊源，这种结论是可疑的。

从现有的巫术史料来看，刚卯直接来源于春秋时人佩带的辟邪用的桃殳。《韩诗外传》卷一〇记载："齐桓公出游，遇一丈夫，裒衣应步，带著桃殳。桓公怪而问曰：'是何名？何经所在，何篇所居？何以斥逐，何以避余(除)？'丈夫曰：'是名二桃。桃之为言亡也。夫日日慎桃，何患之有……'桓公说(悦)其言，与之共载。来年正月，庶人皆佩。"文中所说"二桃"极可注意，它表明这个男子佩带的桃殳共有两件，这与汉代成对制作、成对佩带刚严卯的习惯完全一致。从齐桓公的问话可以看出，桃殳是用来"斥逐"和"避除"的(文中"丈夫"的答语是一种引申)，这与汉代刚卯的性质也完全相同。用桃杖桃殳逐除鬼魅本是自古相传的巫术手段，佩带象征性的桃殳不过是这种巫术的另一表现形式。使桃殳成双成对，来源于神荼郁垒二兄弟在桃树下捕捉恶鬼的神话，一双桃殳即代表两位捉鬼神灵。

汉代人自己也认为刚卯来源于桃殳。刚严卯铭文中的"灵殳四方"、"化兹灵殳"，说明刚卯的旧名或雅名是"灵殳"，这是刚卯由桃殳演化而来的重要证据。灵殳实即桃殳的别称。大刚卯又称毅敔，"毅"字从殳，可见"毅"造字者也把刚卯划入殳的范围。汉代人称刚卯为"灵殳"，就像东汉人称五彩长命缕为"朱索"，明清人称春联为"桃符"一样，是因为其间有着渊源关系。不承认刚卯源于桃殳的学者说："汉儒把刚卯比作灵殳，主要取其杀义"；"本来在汉代人心目中，是将刚卯比作有灵殳的威力。"这些"比"字用得费解。刚卯铭文明明说刚卯就是灵殳，怎能称之为"比作"？刚卯和灵殳在汉人心目中是涵义相同的名称，他们何曾作比拟又何须去作比拟？如果说刚卯又称灵殳"主要取其杀义"，那么汉儒何以不称其为灵刀、灵剑而偏偏选中"灵殳"

一名？灵殳的“灵”字又当作何解释？春秋时代齐国人已佩带桃殳并称其为“二桃”；桃为辟邪灵物，所以桃殳又叫“灵殳”；汉代人则根据灵殳的特性和制作时间而称其为“刚卯”，这一演变脉络十分清晰。把桃殳从刚卯演进史中剔除出去，只能使巫术史线索变得混乱和模糊。不承认桃殳是刚卯渊源之一的考古学家把注意力过分集中在玉刚卯上，实际上汉代绝大多数刚卯应是桃木制品。玉石、黑犀、象牙等物毕竟不是易得之物，普通百姓使用的刚卯无疑以桃刚卯为主。出土和传世的汉代刚卯中没有桃木制品，只是因为桃木不像玉石那样易于保存和流传。

据《说文解字·叙》介绍，“秦书八体”中有“殳书”一类。古代的文字学家认为殳书是指兵器上的文字，近来又有人重申此说。[①] 然而兵器款识怎么会成为一种特殊的书体呢？如果像有些人所说殳书只是一种比较草率的篆体或六国文字，那么秦政府有何必要把它列为一种特殊的书体？如果说铭于兵器就称殳书，那么秦人何必用殳代指兵器？出土秦兵器的款识大多铭刻在兵器刃部，而殳恰恰是无刃的武器，秦人何以要用无刃和大多无铭的殳来统称有刃有铭的戈戟之类？只此一端，就足以使人对殳书是指兵器铭文的说法产生怀疑。有关殳书的性质，还是清人段玉裁的说法比较可信。他根据刚卯又名灵殳，认为秦代殳书应包括刚卯铭文在内。今人唐兰进一步指出：“汉代的刚卯，明明指出是灵殳，我们可以看出它是殳书的遗制。”[②]《后汉书·舆服志下》说：“汉承秦制，用而弗改，故加之以双印佩刀之饰。”大概秦代也有佩带“双印”即灵殳的等级规定。灵殳既关乎官员身份，灵殳上的铭文字体又别具一格，所以政府才将灵殳铭文称为“殳书”，使其与其他官方用物上的字体如刻符、摹印、署

① 王正书：《刚卯殳书之我见》，《中华文史论丛》1985年第4辑。

② 唐兰：《中国文字学》，上海古籍出版社1979年版，第161页。

书等区别开来。

殳特别是殳的截段，与刚卯的形制也比较相近。据《说文》解释："殳以积竹(为之)，八觚，长丈二尺。""积竹"指用竹片捆绑成竹杖，"八觚"指殳有八棱。许慎对殳制的说明已为考古发现所证实。曾侯乙墓出土的殳(器物上自铭为"殳")均为积竹木而成，殳体呈八棱形。由此可知，桃殳本是用桃木作成的八棱木杖。《日书·诘篇》所记用来击退"飘风之气"的桃杖，或许就是指这种特制的八棱桃殳。《韩诗外传》所说齐国男子佩带的两枚桃殳当然不会是一丈多长的实用桃殳，而只是桃殳的象征物——用桃木制作的小型的八棱殳。八棱体与四方体的共同特点是"既正既直，既觚既方"，八棱的小型桃殳很容易演变成四棱四方的桃刚卯。这就是刚卯又名"灵殳"的真正由来。佩带玉石"以御不祥"也是一种古俗，但用玉石、黑犀、象牙制作灵殳，却是受了桃殳辟邪术的影响。

与刚卯外形相近的另一类辟邪灵物是印章。辟邪用的印章又可分成两种：一种是实用的官印，它们本是官吏身份和政府权威的标志，后被巫师转用来厌胜鬼神和"妖人"；另一种可称为"神印"或"法印"，是巫师、道士特意为实施法术制作的印章。

印章成为辟邪灵物基于人们对官印以及与之相联的长官权威的崇拜。自从春秋后期出现玺印以来，这个小小的物件便与权力、命令联系起来。国家的文书必须带有玺印方能生效，官吏的任免要以玺印的授收为凭。掌握了"印把子"就意味着有了当家作主颐指气使的威严。历代试图建立新王朝的人攻下旧朝皇宫后第一件事就是夺取"传国玉玺"，他们相信只有得到此物才能使未来的政权名正言顺。西楚霸王项羽每当封侯的时候，总是拿着大印玩弄摩挲不忍授人，以致常把印角磨秃，他知道印章一旦授出就等于又从自己手中分出一份权力。印章对个人的生活和命运更有魔幻般的影响。游说不成狼狈而归的苏秦得到的

是家人的讥笑和冷遇，等他身佩六国相印重归故里时，使惯了白眼的兄弟妻嫂却匍匐前行，不敢仰视；汉代朱买臣从一介平民升任会稽太守，会稽郡府内一帮旧吏见他衣衫蓝缕，毫不理睬，等到发现朱氏怀揣"会稽太守章"，却大惊失色，伏地叩头……在帝制时代，人人都会感到玺印蕴含着钱币所具有的那种"危可使安，死可使活，贵可使贱，生可使杀"的超自然神力，用印章驱鬼辟邪正是这种玺印拜物教的必然产物。

先看官印的用法。据说有些术士炼就一种"辟杖"、"寄杖"之术，能避开杖击或在接受杖击时把疼痛转移到别人身上。古人对付此种妖术的武器之一就是官印。方以智、周亮工都曾介绍过这种方法，如"妖人之能遁形者，厌以犬豕血，不复遁；能辟杖寄杖者，官印击之或向之，伏辜。""官获妖人及能寄杖者，官不能刑，取印印其背及持印向之，或浴以狗豕血，则妖术不得行。"① 褚人获还记录过一则用官印破解妖术的"实例"："吾郡尤定中（何），康熙乙卯孝廉，选神水县令。一日，审一道士奸状，极其刑讯，了不知痛，一吏教以清水贮前，喷道士身，出县印照之，一讯吐实。"②

小说家对官印辟邪法作过更生动的描写。袁枚《子不语》卷九《吕道人驱龙》写道，河南归德府吕道人法术颇高，年已百余岁。雍正年间，王朝恩奉命治河，本计划在张家口筑一石坝，费了很多钱财仍未筑成。恰好吕道人路过此地，对王说："坝不成是因水下有毒龙作祟。"又说："此龙已修炼两千年，魄力甚大。当年梁武帝修筑的浮山堰崩塌，伤害数万生灵，就是此龙作孽。要想筑坝，须由贫道亲自下河与它斗法。"吕道人提出的要求是：将皇帝授予的"王命牌"用油纸裹起，缚在他背上，再在油纸上钤

① 《物理小识》卷一二；《书影》卷九。

② 《坚瓠广集》卷四。

封“河道总督印”，并由王朝恩亲手写上自己的姓名。吕道士仰仗王命牌、河道总督印和总督手书的神威，下水与毒龙大战了一天，终于将毒龙赶回东海……。《续子不语》卷一〇又有一个“人化鼠行窃”最终被官印制伏的故事：小官王某有次在长沙公馆内休息，“至三更，忽梁上仰尘中有物作啮木声，甚厉。悬帐觇之，见顶板洞裂大如碗，一物自上堕地。视之，鼠也，长二尺许，人立而行。王骇甚，遍索床枕间，思得一物击之，仓猝不可得。枕畔有印匣，举以掷之。匣破印出，击鼠，鼠倒地皮脱，乃一裸人……”用官印可制毒龙，可破妖术，是那时人的普遍信仰，小说家只是使这种观念情节化、故事化，显得细致生动、更加可信。

在位的官吏不会轻易让人拿公家印章作法施术，所以施术者最常用的还是古代官印。《安化县志》说，巫师宁均“在飞霜崖见一鼠盘旋道上”，遂跟踪追寻，结果在鼠穴下掘出一枚铜印，上刻篆文“扶蛮王印”。宁氏用来钤署符箓，能呼风唤雨。后来印柄损坏，便无灵验。《春渚纪闻》说，福建侯官农夫耕田时耕出一枚铁铸的“文信国印”，一个老学究得到铁印后拿它镇伏邪祟，屡收奇效：“凡人家有疫祟或疟者，持此镇之，辄愈。”路途遥远不能借用铁印的，把盖有印章的白纸贴在大门或疟疾患者的额头，也能驱除病鬼。老学究因此发了一笔大财。[①] 清人王士祯在《陇蜀余闻》中写道，成都府衙内立着一块龟蛇碑，碑上的龟蛇系唐代大画家吴道子的手笔。每到端午节，就有龟蛇聚集碑下，以致“屋瓦庭树皆满”。麻城人梅氏出任郡守，对此极为厌恶，派人凿去碑上图像，从此龟蛇不聚，不过此碑上方所刻的“成都府印”仍有神力，将印章拓下来，“可以镇辟邪祟，治疟亦验”。

专门为驱除邪祟制作的神印或法印是所有印章中巫术性质最为突出的一种。先秦时代已出现刻有龙凤虎兕等图案的肖

① 朱象贤：《印典》卷四引。

形印和刻有“宜官内财”、“出入大吉”、“利出入”等字样的吉语印，这类印章大部分被当作护身符来使用，我们可以将它看作神印的先导。在传统吉语印的基础上制造出更有威力的辟邪印章，是由汉代术士完成的。汉代传说中已有神仙用印章实施法术的故事。刘向《列仙传》说，唐尧时代的隐士方回，夏朝初年被人劫持到一间茅屋中禁闭起来，劫持者想胁迫他传授道术。方回略施手段，脱身而去，临行前在屋门上加盖“方回”印章，结果以后再没有人能进入这间茅屋。虚构的方回事迹反映出一个重要史实，即汉代巫师已经运用印章实施法术。在宋人收藏的大量古印中，还可发现汉代巫师的遗物。宋代王俅《啸堂集古录》卷下所载印章中有一方印文为“夏禹”（如图）。元人吾丘衍《学古编》鉴定该印“系汉巫厌水灾法印。世俗传有渡水佩禹字法，此印乃汉篆，所以知之。”这个判断是可信的。东汉时代是道教的形成期，博采各色方术的道士也把民间巫师使用的印章驱邪法术吸收进来并有所发展。从此，制造和使用神印就渐渐被道士所垄断。



东汉到魏晋南北朝时期，道士最常用的神印是“黄神越章”。黄神是传说中能驱除鬼魅虎狼的大神。马王堆帛书《五十二病方》记有一种治恶疮的咒语：“浸熇浸熇虫，黄神在灶中，口口远，黄神兴。”说明黄神崇拜在西汉已很盛行。“黄神越章”中的“越章”，可能是黄神的私名。1972 年 11 月，考古工作者在陕西户县朱家堡汉墓中发现一件写有红色咒文的陶罐，咒文后段为：“从今以长保孙子，寿如金石，终无凶。何以为信？神葬厌填（镇），封黄神越章之印。如律令！”这是目前发现的最早提到“黄神越章”的汉代遗物。全篇咒文是自称“天帝使者”的巫师于东汉顺帝阳嘉二年（133 年）八月六日（干支为甲戌，建除为除日）为死者曹伯鲁的遗属逐除殃咎时写的。据咒文分析，曹伯鲁及

其几名亲属可能死于瘟疫。“从今以长保孙子，寿如金石，终无凶”，是祷祝曹氏遗属后代不再遭遇瘟疫。最后巫师自问自答道：“以上祝祷用什么来保证实现呢？用神葬厌镇之术，用钤盖的黄神越章之印。”在巫师看来，“封黄神越章之印”是一种十分有效的镇伏邪祟、驱除殃咎的方法。朱书咒文后面还附有两道灵符，自然也是用来辟除疫病的。这件朱书陶罐不是用来保护死者的镇墓之物，恰恰相反，它的用途在于厌镇死者的邪气，使曹家的生者不再受死者的牵连、疫气的传染。

到晋代，黄神越章的威力更被道士夸大到无以复加的地步。葛洪《抱朴子·登涉》曾说：“古之人入山林者，皆佩黄神越章之印。其广四寸，其字一百二十，以封泥著所住之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。行见新虎迹，以印顺印之，虎即去；以印逆印之，虎即还。带此印以行山林，亦不畏虎狼也。不但只辟虎狼，若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封泥，断其道路，则不复能神矣。”葛氏又举实例说，吴国石头城（今南京）内有一深潭，潭中有只大鼋，人称此潭为“鼋潭”。这只大鼋能变成鬼魅为害居民，许多人因此得了怪病。道士戴晞偶经此地，发现潭中有鬼，便将数百副黄神越章印的封泥遍掷潭内。过了许久，一只直径一丈多长的大鼋浮出水面，一动不动。戴晞杀死大鼋，患病者全部痊愈……在纸张流行之前，印章主要盖在封泥上。如传递竹简木牍一类公文时，需要在简牍外捆缚绳子，用湿泥将绳结盖住，再用印章在湿泥上打出印文。葛洪所说的封泥，就是指印有“黄神越章”的泥块。流传到后代的黄神越章为数不少，如近人刘体智《善斋吉金录·玺印录》即收有数枚黄神越章印，但印文都很简略，与葛洪所说铭有120字的黄神越章大不相同。葛氏介绍的可能是黄神越章中比较特殊的一种。

道士还常用黄神越章为人治病。北周甄鸾所著《笑道论》是一部讥刺道教的书，该书《戒木枯死》一节说，道士“造黄神越章、

杀鬼朱章，杀人或为涂炭”。[①] 黄神越章如何能够杀人？想来是道士用法印为人治病，每每把人治死，所以甄鸾夸张地称为“杀人”。唐末五代道士杜光庭所撰《道教灵验记》专记道士法术灵验的事例，其中一篇《张让黄神印救疾验》，把黄神越章的疗效说得神乎其神：张让患了“裸露驰骋，不知避忌；履水火，冒锋刃，不为尤患”的精神病，“道士袁归真新刻黄神越章印，醮祭方毕，试为焚香，依法以印印之——印心及背。（张）让正狂走，执而印焉。昏然而睡，（袁）归真知印之效也。复染丹灶香，再印其心，倏然疾愈，有物如鹘从其口中飞去，数丈之外坠于地上，众往视之，乃大蝙蝠耳。让乃平复如旧。归真持此印所在救疾，大获灵验。”[②] 这篇神话唯一可信的内容是对印章治病方式的描述：印章刻成后要举行祭仪；治病时先要焚香，然后用印章在病人前胸和后背盖上印文；病情严重时要加印一次或数次。

黄神越章之外，道士还使用其他多种法印。如葛洪还提到“制百邪之章”、“朱官印包元十二印”等，甄鸾也提到“杀鬼朱章”、“太极章”等。《道教灵验记》另有一则用“天蓬印”致雨的事例：成都人范希越刻成一枚天蓬印，于唐僖宗广明年间大旱之时，将印投在池中，霎时暴雨如注，“螟蝗之属，淹渍皆死”。清人宋荦《筠廊偶笔》也记有此类故事：“康熙七年，京师正阳门挑浚御河，得玉印如升，篆文人不能识。礼部出榜访问并原印印其后，数十日无辨之者。少宰孙北海先生家居，闻之曰：‘此元顺帝祈雨时所刻龙神印也。各门俱有之，盖雨后即埋地下耳。’因取一书送礼部，上刻印文，注释甚详。一时叹为博物。”元顺帝用龙神印祈雨，自然也是道士出的主意。稍有不同的是，用这种神印招来大雨后还要把印埋在城门之下。

---

① 严可均辑：《全后周文》卷二〇。

② 《云笈七签》卷一二〇引，下同。

黄神越章及各种法印多用枣木或玉石制成。《抱朴子·登涉》说，“老君所戴”辟除“百鬼及蛇蝮虎狼神印”，“以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。”《印典》卷五所引“黄君制使虎豹法”说：“道士当刻枣心作印，方四寸也。”这里说的法印，用途和体积大小与葛洪所说的黄神越章相合，也许就是指黄神越章。以枣木制作印章主要取其坚硬耐用。宋人所撰《睽车志》说：“鬼畏白玉，宜佩白玉印，以雄精囊盛之。”① 在术士看来，用辟邪灵物玉石作成的白玉印当然比枣木印更有威力。

## 二二　照妖镜

中国古代小说中常见“照妖镜”一名，那是特指可以追寻妖怪踪迹使其无法遁形的一种宝镜。实际上古人对明镜的巫术威力的理解，要比这个狭义的“照妖镜”的内涵广泛得多。在他们看来，“凡镜皆可照妖”，古镜或宝镜只是更加灵异罢了。

中国是世界上最早铸制铜镜的国家之一。甘肃、青海齐家文化遗址出土的两枚铜镜，制作年代都在公元前两千年左右。对照这个年代来看古书中“黄帝铸大镜十二面，随月用之”、“黄帝铸十五镜……法月满之数”等传说，似不能完全把它们视为无稽之谈。从齐家文化到西周时代，铜镜的制作还较原始，镜体较小，工艺粗陋，数量有限。春秋战国以后，铜镜制作工艺大大提高，铸造量也迅速增加，再到后来又有铁镜出现。尽管如此，在整个先秦秦汉时期，铜镜的使用远未普及。对于无力置备铜镜而不得不以水自鉴的普通百姓来说，铜镜是一种只曾耳闻却极少目睹的奢侈品和神秘之物。一种只被少数人掌握、使用的技术和器物，它的功用和效力往往会被无限地夸大和神化。人们

① 《物理小识》卷一二引。

想像帝王和显贵使用的铜镜不但可以照出人的外形，而且可以照出人的腑脏；不但可以照人，而且可以照妖；不但可以照妖，而且可以驱妖。这种想像不断积累和发展，就会推导出一切明镜都能驱妖的观念。

铜镜的灵化还有两个具体原因。第一，它可以聚焦引火。周礼规定，祭祀中点燃火炬必须用“夫遂取明火于日”。“夫遂”，汉代以后又称为“阳遂”、“阳燧”，是一种特制的取火凹镜①。“夫遂”所取的火来自太阳，故称“明火”。频繁使用阳燧取火，使人注意到一个事实：铜镜的焦点对准某人某物，足可将其灼伤。巫师以镜驱邪可能受到过此类事实的启发。第二，镜面的凹凸不平能使铜镜映照出怪异的形象。镜子如何能照见妖魅？古人在镜中看到的妖魅想来不过是这类怪象。清代褚人获在谈到古代异镜和人们面临异镜的神态时说：“王度有镜照见妖魅。徐铉得一镜，照人只见一眼。宗寿有古铁镜，照见青衣小儿坐酒楼上。谢在杭之彭城，逢市上鬻一镜，面照如常，背照人影倒见，颐颏向上，当时传观惊骇……”② 不难推想，当先秦秦汉人看到怪镜中的怪象时会作出何种解释。铜镜可取火于日，又可“照见妖魅”，这便使本来就对铜镜抱有神秘感的人们愈发觉得它神秘莫测。

明镜驱邪法大致形成于秦汉时期。《西京杂记》卷三说秦朝咸阳宫中有一面大方镜，能照见人的五脏和病源；“又女子有邪心则胆张心动，秦始皇常以照宫人，胆张心动者则杀之”。该书又说，汉武帝处决戾太子后，将戾太子的孙子刘询关进监狱。尚在襁褓中的刘询胳膊上系着五彩丝绳和一枚从身毒国传来的“大如八铢钱”的宝镜。“旧传此镜见妖魅，得佩之者为天神所

① 详参《周礼正义》卷七〇《司烜氏》。

② 《坚瓠续集》卷三《异镜》。

福”，所以刘询能转危为安，最后还做了皇帝。从这些传说看来，秦汉时期明镜已被运用于巫术实践。汉代有在棺盖上放置铜镜的葬俗，铜镜在这里被当作镇墓之物（详下）。传世东汉铜镜上有“洞照心胆，屏除妖孽”的铭文。[①] 这些事实都可印证上述传说。

古代道士最重视明镜的威力，也最常使用明镜驱邪法。葛洪《抱朴子》曾两次详论镜子的巫术功用，他认为镜子既可用于预测，也可用来除鬼。该书《杂应篇》说，要知将来吉凶、安危、去就，用九寸以上的明镜自照，凝神静思，七天七夜即可见到神仙。神仙或男或女，或老或少，一旦出现，给人启示，照镜者“心中自知千里之外方来之事也”。照镜时可只用一枚明镜，也可同时使用两枚或四枚。两镜同用叫“日月镜”，四镜同用叫“四规镜”。“四规者，照之时前后左右各施一也。”因其东西南北都能照到，故能看到更多的神仙。葛氏又说，照镜功夫最好在幽静的山林中修炼，目不旁视，耳不旁听，精神专注，其道必成。无论是三童九女、九头蛇之类出现，还是有人来询问、呵斥，一概不要理睬。修炼者只须一心去想太上老君的真形，一旦从镜中见到老君，“则年命延长，心如日月，无事不知也”。

《抱朴子·登涉》说，世间万物，老而成精，都能变成人形魅人试人，但它们有个弱点，即不能在镜中隐藏自己的真面目。因此，“古之入山道士，皆以明镜径九寸已（以）上，悬于背后，则老魅不敢近人。”如果有人前来招呼，先回头看镜，若是仙人或“山中好神”，镜中人形不变，若是鸟兽邪魅，则一定原形毕露。老魅又有倒退走路的习惯，等它行走时转镜照之，可以发现它没有脚后跟。葛氏举例说，从前两位道士在蜀郡云台山的石室中静坐修炼，忽有身穿黄衣头戴葛巾的人前来慰问：“道士辛苦了！在

① 《全后汉文》卷九七《镜铭》。

这样幽隐的地方用功。”两人回视镜中，看到的是一只鹿，便呵斥道：“你这山中老鹿怎敢假托人形！”话音未绝，来人已变成鹿仓皇逃走。林虑山下的一座公亭里常常闹鬼，在亭中住宿的人不死则病。据患者说，夜里有几十人前来骚扰，这些人男女混杂，衣色不一。后来道士郅伯夷也在亭内过夜，高烧明烛，坐而诵经。半夜里果有十几人闯进来，坐在郅伯夷对面赌博嬉戏。伯夷暗中拿小镜一照，发现是群野狗。伯夷执烛起身，假装不慎将烛火落到这群人的衣服上，顿时就闻到狗毛燎焦的气味。于是伯夷掏出小刀，捉住一人猛刺，那人死后马上现出狗的原形。其余狗精纷纷逃遁，从此亭中不再闹鬼。葛洪总结说，郅伯夷之所以能克敌制胜，“乃镜之力也”。

后世道经对明镜的巫术功能和使用方法作过更详尽的论述。一本托始于太上老君的道经《老君明照法叙事》说，使用明镜能“分身散形，以一为万，立成六军。千亿里外，呼吸往还，乘云履水，出入无间。天神地祇，邪鬼老魅，隐蔽之类，皆可见也。”其中，一枚镜可以见神，但不能使人长生；日月镜可以延年益寿，但不能修成分身飞行之术；“若欲分身散形，坐在立亡，上升黄庭，长生不死，役使百灵，入水入火，入金入石，入木入土，飞行在意者，当用吾四规之道。”使用四规镜，须让镜面离人一尺五，离地三尺。修行者从四面镜子中看到的神仙也是不同的：东规中会出现脸小耳高、身生黑毛的两位仙人，西规能见西王母，南规能见一身十一头的中和无极元君，北规能见一身十三头的天皇君。“太上老君”共描述了将近三十种神仙的形象，强调发现诸神时要保持镇定，切勿惊恐。

这部道经还介绍了两种直接用明镜驱邪的秘术。一种是为人治病和进入大山时使用的：将一面镜子挂在门上，在门下放一盆“井华水”，将刀或剑横搁在盆上，锋刃向外，任何鬼魅包括擅长直入门户的老魅都不敢近前，“过水即死，血在水中”。此法极

有效，要求“秘之勿示俗人”。另一种法术用于辟除刀兵百邪：准备一枚三寸镜，铸一个“圆天符”附在镜子背面。将此镜揣在怀内，甲丙等阳日揣在怀左，乙丁等阴日揣在怀右，进入人群，“人皆畏之”。此法也怕别人识破，同样要求秘而不宣。

四规威力最大，因而道士在传授四规的使用秘诀时往往要求对方赌咒发誓：诚心奉法，不得擅自外传。使用明镜还有很多禁忌，如不能进入丧葬、分娩之家，不吃荤辛之物，不接近妇人和腥臊之物，不得在明镜前闭目打盹等等。道士间又流传着特殊的“摩照之法”，即用药物涂抹镜面以使其“明如日月”。其中像用唾沫摩镜之类的方法，涉及到古老的噀唾术，等于为明镜灌注另一种神力。①

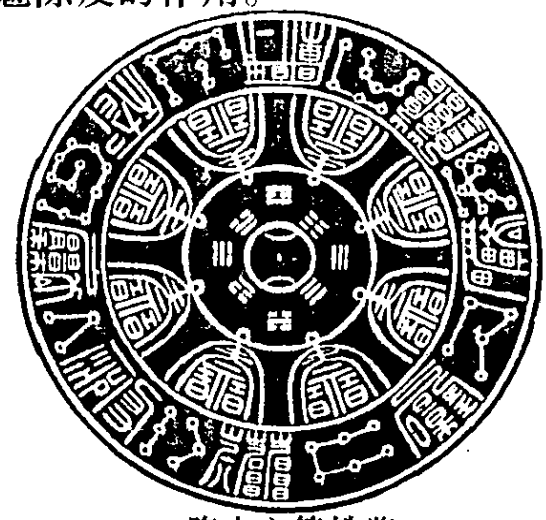
佛教为扩大对中国民众的影响，也时常借用道教的明镜照妖术。《摩诃止观》是天台宗创始人隋僧智顗口述的一部佛书，书中说道：“隐士头陀多蓄方镜，挂之座后，媚(魅)不能变镜中色像，览镜识之，可以自遣。”此说与道士的看法完全相同。纪昀《阅微草堂笔记》卷一三也讲过僧人用小镜照狐精的故事。由此可见，明镜照妖术是古代佛道两家通用的方法。

有关明镜的迷信和运用明镜的巫术活动到隋唐时代臻于极盛。“照妖镜”一名就是这时兴起的。李商隐《李肱所遗画松诗》中有“我闻照妖镜，及与神剑锋”之句，此为“照妖镜”之名所始见。② 隋唐时代遗留下来的巫术用镜，其纹饰、铭文都带有浓重的神秘气氛。试看《宣和博古图》卷三〇收录的下列铁镜，即不难领略这种气氛(如图)。清嘉庆年间，“钱塘赵晋斋来吴门，携有一铁镜，径六寸许，背有嵌金飞龙两条，中有字曰：‘武德壬午年造辟邪华镔铁镜’十二字。”武德是唐高祖年号，武德壬午年时

① 以上见《云笈七签》卷四八。

② 钱钟书：《管锥编》，中华书局 1986 年版，第 729 页。

当公元622年。此镜显系唐初遗物。铁镜上还铸有一首咒文性的诗。“三(乾卦)镔铁作镜辟大旱,清泉虔祈甘霖感,魅孽当前惊破胆,服之疫疠莫能犯。双龙嚄略垂长颔,回禄睢盱威旱敛。”连乾卦符号在内(以两字计)共44字。[①] 文中的镔铁指精炼铁;嚄略,形容气势威猛;回禄是传说中的火神;睢盱,指自下仰视之状。从铭文可以看出,这面唐镜主要用于驱除旱灾,同时又有驱魅除疫的作用。



隋十六符铁鉴



唐二十八宿铁鉴

唐代最有名的辟邪宝镜是扬州镜。据说这种宝镜是每年五月初五在江心舟中所铸,故又称为“水心镜”或“江心鉴”。唐人李玫的小说《异闻录》写道,唐天宝三载(744年)五月十五,扬州向皇宫进贡水心镜一枚。此镜精光耀日,背铸蟠龙,唐玄宗一见深感奇异。据进镜官扬州参军李守泰介绍说,铸此镜时,有位须发皓白、身着白衫、自名“龙护”的老人,带领一个身穿黑衣、名叫“玄冥”的小童,突然来到铸镜现场,表示愿助一臂之力。接着便去炼炉旁边,关门闭户,不让他人进入。过了三天三夜,大门洞开。工匠吕晖等人只在炼炉前发现一张白纸,上写“镜龙长三尺四寸五分,法三才,象四气,禀五行也。纵横九寸,类九州分野。

① 钱泳:《履园丛话》卷二《唐镜》。

镜鼻如明月珠焉。开元皇帝通神灵，吾遂降祉。斯镜可以辟邪，鉴万物，秦始皇之镜，无以加焉……”吕晖等看罢仙书，便将镜炉移到船内，决定五月五日午时在扬子江江心正式铸镜。开铸之前，天地静谧；兴造之际，江水忽然高涌三十余尺，就像雪山浮出江面，又听到龙吟之声，笙簧之音，声传数十里外。当地老年人说，自铸镜以来，没见过如此奇瑰壮观的景象……。唐玄宗听过介绍，下令让收藏官格外留意，善加保存。天宝七载，关中大旱，唐玄宗亲去祠龙堂祈雨，却毫无灵验。著名道士叶法善说：“听说龙形道具有一处类似真龙，就能感应真龙，求得雨水。现在祈雨无验可能是祈雨之龙不像真龙的缘故。”于是唐玄宗让人带叶法善去皇宫宝库寻找类龙之物，叶氏一眼就发现了这面扬州镜，回奏说：“此镜龙，真龙也。”第二天，叶氏用此镜求雨，顷刻之间，镜背的蟠龙喷出两道白气，与大殿栋梁处冲出的两道白气相接。白气很快充满宫殿，遍布全城，随即甘霖普降，七日方止。赖有这场及时雨，关中获得丰收。事后，唐玄宗特意让大画家吴道子比照铜镜上的蟠龙画了一幅龙图，赏赐给叶法善。①

“五月五日扬州于江心铸镜以进”是唐代特有的风俗，白居易的《新乐府》里有一篇《百炼镜》，专咏此事。与扬州镜有关的神话传说对后世影响很大，宋代诗人在端午帖子词里更是常提扬州镜的故事，如有人写道：“何时又进江心鉴，试与君王却众邪！”②

除了扬州镜的传说以外，唐代还有大量与照妖镜有关的传说和神话。这类神话又可分为两类，一类是描写各种神奇的镜子，一类是写用镜子驱除妖魅。

对奇镜的描写从一个侧面表现了神化镜子的巫术意识。粗

① 《太平广记》卷二三一《李守泰》。

② 详《容斋随笔·五笔》卷九《端午帖子词》。

泛统计，唐代及稍后的笔记小说至少提到这样一些神奇的镜子：济南方山山南有块“镜石”，能照鬼魅，山神怕它乱照，涂之以漆；长安任中宣家藏有一面“飞镜”，此镜后来在洞庭湖畔不翼而飞；叶法善有枚“照病镜”，能照见腑脏和病源所在；唐德宗贞元年间，打渔人在苏州太湖捞出一枚照脏古镜，照镜者即时昏厥呕吐，事后顽疾不治自愈；唐穆宗长庆年间，打渔人从秦淮河中得到一面能照腑脏的古铜镜，照镜者因惊恐失手将镜坠入河中，李德裕曾派人潜入水底搜寻，无功而返；南唐王氏有一枚“六鼻镜”，能照见千里之外的物象；裴岳有面古镜，镜中出现朱衣官吏的形象，预示裴氏日后做官；宋璟年轻时在镜中看到“相”字，以后果然当了宰相……①

隋唐小说中又有不少用古镜驱妖的传奇故事。唐人李隐《潇湘录》说，有群鼠精变成少年在长安劫道杀人，某道士手持古镜照之，这群少年便丢盔弃甲而逃。该书又说，马举镇守淮南时，一副镶有珠玉的棋盘奇怪地丢失。不久有老人上门求见，与马举大谈用兵之道。当天夜里马举再找他谈，却发现客馆内只剩一副棋盘，正是前几天丢失的那副。马举猜想老人和棋盘都是精怪所变，便让左右拿古镜来照，结果“棋局忽跃起，坠地而碎”。②

在所有夸饰古镜神力的小说中，隋人王度的《古镜记》最为有名。这是一篇专写古镜驱邪故事的引人入胜的奇文。小说的主要情节有：

汾阴人侯生临终前将一枚据说是黄帝所铸十五镜中的第八

① 分见《酉阳杂俎》卷一〇；《龙城录·任中宣梦水神持镜》；《开元天宝遗事·照病镜》；《太平广记》卷二三一引《原化记》；同书卷二三二引《松窗录》；《云仙杂仙·六鼻镜生云烟》引《纂异记》；《尚书故实》；《坚瓠九集》卷四《镜中形》。

② 《太平广记》卷四四〇《逆旅道士》、卷三七一《马举》引。

枚镜子赠与王度，嘱咐说："持有此镜，则百邪远人。"此镜直径八寸，镜钮作麒麟蹲伏状，围绕镜钮铸有龟龙凤虎，其外依次铸有八卦、十二属相和二十四个铭文。大业七年六月，王度携镜来到长安，寄宿于程雄家中。程家丫环"鹦鹉"远远望见王度摆弄古镜，便自动跑来叩头求饶。原来此女是华山神庙前的一只千年老狸所变，一生颠沛流离，饱尝艰辛。此次本想在程家暂住一时，"不意遭逢天镜，隐形无路"。王度怜其身世悲惨，答应暂将古镜收起，又为她布置酒宴，纵其痛饮。鹦鹉醉后奋衣起舞，唱了一首"宝镜宝镜，哀哉予命"的凄惋歌曲，终于"化为老狸而死"。

大业九年秋，王度到芮城当县令。县府大厅前有株数丈粗的老枣树，据说县令上任，必须祭拜此树，否则大祸临头。王度认为树中必有精魅，便偷偷把古镜挂在树枝上。夜里敲罢二鼓，厅前突然一声雷响，接着便是一阵狂风暴雨。第二天人们发现一条紫鳞赤尾、绿头白角、额带"王"字的长蛇死在树上。王度让人焚烧巨蛇，填平蛇洞，从此怪迹灭绝。

同年冬，天下大饥，瘟疫流行。王度的下属张龙驹，家中几十口人全部病倒。王度携镜来到张家，让龙驹持镜夜照，结果患者都说看到了一轮明月，"如冰著体，冷彻腑脏"，温热顿消，一夜之间全部痊愈。

大业十年，王度的弟弟王勣带着古镜遍游天下山水。三年后回来说，"此镜真宝物也"，因为他在嵩山用古镜照杀了化身为人高谈阔论的龟精和猿精；在太和县照杀了红首白额、龙形蛇角的鲛精；在汴梁照杀了张琦家的大雄鸡精，解救了被鸡精迷惑的张氏之女；南渡扬子江时，携镜上舟，驱散乌云，镇伏风浪；在摄山、芳岭之中，以镜开路，"熊鸟奔骇"；渡浙江时，以镜照江，"鼋鼍散走"；在丰城县照杀了夜间纠缠女子的黄鼠狼精、老鼠精和蜥蜴精，治好了李氏三女的魅病。途中有人对王勣说，此镜为天

下神物，必不久居人间，所以王勃匆匆返回，将宝镜交还兄长。果然，就在这年的七月十五，“匣中悲鸣，其声纡远，俄而渐大，若龙咆虎吼，良久乃定。开匣视之，即失镜矣。”①

《古镜记》的描写是以当时盛行的明镜驱邪活动为素材的。单看小说开头对古镜样式的描写，与传世的隋唐巫术用镜何其相像！内容如此丰富、意境如此诡异的古镜传奇恰恰出现在隋唐时代，是因为只有在明镜驱邪巫术被频繁运用和全面普及的时期才有可能诞生这种特殊的作品。

宋代以至明清，以镜驱邪一直是术士惯用的法术。宋徽宗时，大巫王老志进献“乾坤鉴法”，徽宗命其依法铸制。乾坤鉴铸成后，王老志对徽宗说：“皇帝与皇后日后皆有危难。请时常坐在乾坤鉴下静思，保持警觉以消灾变。”② 明代苏州城内有个无业游民张皮雀，曾跟术士胡风子学过法术，据说能用以墨涂镜的方法兴云播雨。③ 清代北方少数民族中的萨满也以小镜为常备法器之一，“其法之最异者，能舞马于室，飞镜驱祟，又能以镜治疾：遍体摩之，遇病则陷肉不可拔，一药振之，骨节皆鸣而病去矣。”④ 民间还传说“妖人”能用小镜照知他人财物：“光绪八年，妖人率众诈称逃荒……其男女头目各带小镜一枚，名曰卜财镜，到人家以伞笠遮人耳目，以镜照水，即知财物所在，遂以遁法摄取以去……”⑤

明镜驱邪术对古代医学、古代文学创作和古代人民的生活方式都产生了至为深刻的影响。

---

① 以上《古镜记》，《太平广记》卷二三〇引作《异闻集》。

② 《宋史》卷四六二《王老志传》。

③ 杨循吉：《蓬轩吴记》卷上。

④ 何秋涛：《朔方备乘》卷四五。

⑤ 《驱蛊录》，转引自瞿宣颖《中国社会史料丛钞》甲集，上海书店 1985 年版，第 524 页。

《医心方》卷二五引《龙门方》说，将镜子拴在床腿上，可以治小儿夜啼。《本草纲目》卷八引陈藏器说，用古镜“煮汁和诸药煮服”，可治“惊痫邪气，小儿诸恶”。如果古镜上铸有铭文，字体越古疗效越佳。又引《大明会典》说，古镜“可辟一切邪祟”，尤能治疗女人鬼交、飞尸蛊毒、难产和突发性心痛；当虫子钻入耳鼻，只须在耳鼻边敲击古镜，虫子自然就会出来。李时珍总结道：“镜乃金水之精，内明外暗。古镜如古剑，若有神明，故能辟邪魅忤恶。”他还在列举前人的古镜医方之后补充说，用古镜煮汁饮服，可以治“小儿疝气肿硬”。

有关照妖镜的风俗和传说激发了诗人和小说家的艺术灵感，使他们创作出大量像《古镜记》那样至今读来仍能让人目眩神驰的作品。《西游记》第六回写过托塔李天王手持照妖镜捉拿孙悟空的故事，《红楼梦》第十二回有跛足道人送给贾瑞“风月宝鉴”的情节。这些写法是作家将巫术素材提炼加工后融入作品的典型事例。

古代民间礼俗如婚礼、居室布置、葬礼、占卜等方面也都被打上明镜驱邪术的烙印。在宋代普通婚礼上，新娘下车后要由一名妓女在前面手捧镜子照新娘的面孔，边照边倒退着把新娘引进丈夫家门。[①] 宋代有些人要求新娘亲自持镜：“新人宜披紫服、抱明镜，可远恶召祥。”这条古训，在清代某些生活用书中仍被着意强调。[②] 在居室布置方面，明清人认为：“凡人家宜悬大镜，可辟邪祟”，“房中置大镜一面，昏晨照之，可令人寿，又不干恶邪。”[③] 这类生活秘诀显然是从道士的日月镜、四规镜法术演变来的。

---

① 《东京梦华录》卷五；《梦粱录》卷二〇。

② 《北梦琐言》；《三农纪》卷二三。

③ 《本草纲目》卷八；《三农纪》卷二一。

早在汉代，就有随葬镜子的风俗。西汉霍光死后，汉宣帝曾赐给他“东园温明”。东园是少府属下的一个机构；温明是一种器物，“形如方漆桶，开一面，漆画之，以镜置其中，以悬尸上，大敛并盖之。”① 看来汉代的温明特别是其中的镜子，是一种镇墓之物，主要用来为死者驱逐地下的恶鬼。宋代和清代都有类似的葬俗，但当时学者解释说，在棺材上悬镜照尸，是“取光明破暗之义”。② 唐代段成式《西阳杂俎·尸穸》提到一种完全相反的风俗：“送亡人不可送苇革、铁物及铜磨镜使盖，言死者不可使见明也。”确切地说，不随葬铜镜是怕这种制鬼武器引起新鬼的不安。随葬铜镜和不许随葬铜镜，都是为了保护死者，只因考虑问题的角度不同，才会引出两种不同的做法。

唐代以后民间流行一种特殊的占卜术，称为“镜听”，又称“响卜”，是怀揣镜子到大街上听人说话，以听到的第一句话预测未来。唐代诗人王建的《镜听词》即写此事。宋人陈元靓在《岁时广记》卷七中详细介绍过所谓“鬼谷子响卜法”。③ 镜听术属于照妖镜法的变种。至于宋人孙光宪《北梦琐言》所说南方人以镜取龟尿的奇闻，事涉荒怪，只是一种等而下之的低级迷信。

## 二三　厌胜钱

钱币是商品交换发展到一定阶段的产物。人类铸制钱币本来只是为了交换的便利，然而从钱币出现那天起，它就作为一种不以人的意志为转移的巨大力量反过来控制人和支配人。钱造就了繁华，同时又不断催生丑恶；钱能使人趾高气扬，也能使人

① 《汉书·霍光传》颜师古注。

② 《癸辛杂识·续集》卷下；《坚瓠广集》卷六。

③ 又详陈继儒《枕谭·镜听》；王应奎《柳南随笔》卷一；顾禄《清嘉录》卷一二。

陷入悲苦与绝望;钱能把人性扭曲到难以想像的程度,能把人变成非人而又使其不能自觉。在这样巨大的异己力量面前,人们不能不顶礼膜拜。晋人鲁褒的讽刺名文《钱神论》说:"钱之为体,有乾坤之象,……难折象寿,不匮象道,故能长久,为世所宝。亲之如兄,字曰孔方,失之则贫弱,得之则富昌。无翼而飞,无足而至。解严毅之颜,开难发之口。钱多者处前,钱少者居后,处前者为君长,在后者为臣仆。"又说:"钱之为言泉也,无远不往,无幽不至……无德而尊,无势而热,排金门而入紫闼。危可使安,死可使活,贵可使贱,生可使杀。是故忿争非钱不胜,幽滞非钱不拔,怨仇非钱不解,令问(闻)非钱不发。"① 这种视钱如神的观念并非晋人所特有,而是古今中外一切拜金者对小小孔方兄的共同认识。

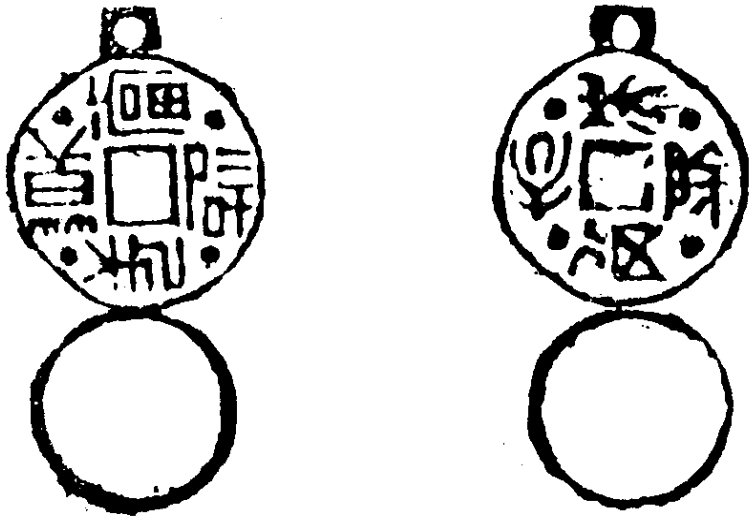
《钱神论》还提到当时的一句谚语"钱无耳,可使鬼",这句话就是后来民间俗语"有钱能使鬼推磨"的原型。钱币既可通神,自可使鬼;既能使鬼,必有压伏鬼怪的威力。如此推想,钱币就会成为一种辟除邪祟的超级灵物。

在专门制造的厌胜钱流行之前,应该有一个从辟邪目的出发佩带普通钱币的阶段。由于资料缺乏,现在对这个阶段的情况知之甚少。为除鬼辟邪专门铸造灵物性质的厌胜钱,是从汉代开始的。传世的汉代五铢钱中,有的钱币正面铸有"君宜侯王"、"脱身易宜子孙"字样。② "君宜侯王"、"宜子孙"是汉代器铭中习见的吉语。"脱身易"之"易"是"疡"的借字,泛指各种恶疮。这种五铢钱显然是为压伏邪祟、除凶致吉而特意制造的。传世的汉代钱币中又有"千金钱"和"辟兵钱"。千金钱的正面铭有"日入千金",背面铭有"长毋相忘"。其中"长毋想忘"一语在

① 《晋书·鲁褒传》。

② 详见丁福保:《古钱大辞典》,下同。

汉瓦当、汉铜镜中频繁使用，是当时流行的一句吉祥话。辟兵钱正面铭文为“辟兵莫当”，背面铭文为“除凶去央(殃)”(如图)，也都是汉代常用的吉语。辟兵钱铭文更明显地反映出此类物品的巫术性质。千金钱、辟兵钱形制相同，上面有柄，下面有环，一看即知是佩带之物。刚卯的形制与印章相似却不是实用的印章，与此相同，厌胜钱虽名为“钱”却不是实用的钱，它基本不具有货币的职能而只具有厌胜的作用。把这种厌胜物品铸成钱形，不过是希望它像金钱一样发挥出制鬼驱邪的威力。

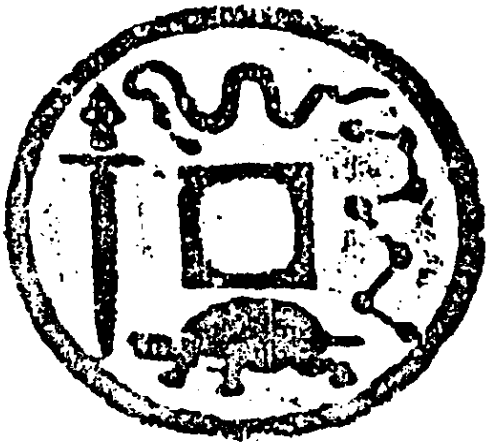


汉代以后，厌胜钱的种类越来越多，其巫术用途也愈益广泛。厌胜钱常被用来驱除一般的妖邪，保佑富贵平安，镇宫殿，治疾病等等。

在所有厌胜钱中，铭有“斩妖伏邪”等字样以及铭有符箓咒文、神像神名的厌胜钱最为典型。传世的“斩妖伏邪”钱正面四字为楷书，背面方孔之上铭有“敕令”二字。“敕令”相当于“急急如律令”，有严令妖鬼从命之意。另有“驱邪辟恶”钱，正面如文，背面铸有北斗七星、宝剑、龟和蛇的形象(如下图)。北斗七星是道士借力之处，龟蛇是道士喜欢驱使的灵物，宝剑是道士常用的斩邪利器，铸上此类图像使之与“驱邪辟恶”四字相配合，无疑是受了道教法术的影响。受道教影响最明显的是带有符咒的厌胜

钱。如“天罡符咒”钱正面铭有咒语“天罡天罡，斩邪灭亡，吾有令剑，斩鬼不存。急急如律令。上清摄。”背面铭有咒语“神清神清，捉鬼降妖，此符到处，灭鬼不存。雷煞摄。”正面背面都铭有捉鬼神符。此外又有“太上咒”钱，正面铭有“太上咒曰：天圆地方，六律九章，符神到处，万鬼灭亡。急急如律令，奉敕摄。此符神灵。”背面铸有星官脚履龟蛇之形、神符和人形。又有“斩鬼大将”钱，背面铸有披甲戴胄、右手持剑的武士形象。在施术者看来，金钱本可使鬼，再铸上符咒或捉鬼神将的形象就会产生更大的驱邪力量。另如背面铸有星、剑、龟、蛇图像的“大泉五十”、“常平五铢”、“五行大布”、“大观通宝”、“泰和重宝”等古钱，也都是用来驱除邪祟的。





侧重于祝祷富贵平安的厌胜钱为数很多。祝祷国家平安、社会祥和的有“天下太平”钱、“物阜民安”钱、“太清丰乐”钱等等。“太清丰乐”是梁武帝太清年间铸造的。这时灾异迭出，民不聊生，梁政权已陷入危机。铸造“太清丰乐”的目的是用它祈求年丰民乐，挽救梁朝于危亡。祝祷个人富贵长寿的厌胜钱上铭有“长命富贵”、“长生保命”、“金玉满堂”、“嘉官进禄”、“福寿延长”、“龟鹤齐寿”等字样。“出入通泰”、“合家清吉”、“元亨利贞”等厌胜钱则是用来祈求一般意义上的吉祥与平安。

中国古代有多子多福的观念。传世古钱中有不少是用来解

除“无后”之灾的厌胜钱。汉代的“五男二女”布，一面作五男之形，一面为二女之形。北魏的“永安五男”钱，形制与当时的永安五铢相似，背面铸有龙凤等图像。有的五男二女钱正面铸有七星、宝剑、龟蛇图像，背面为五男二女嬉戏之形。传说周武王有五男二女①，从此五男二女即被古人视为最理想的生育模式。古代没有人为控制性别比率的医学手段，要实现五男二女的理想，非借助于巫术不可。佩带五男二女钱就是当时形形色色的求子巫术中的一种。据说梁朝曾铸造四铢半钱，号称“男钱”，因为那时人相信“佩之即生男也”。② 值得注意的是，古代还有一种秘戏钱，钱的两面都铸有男女秘戏的图像，其主要用途是压伏邪祟，祈求多子。中国古代很早就有通过描画性器和交合以感应多育的法术，暗佩秘戏钱就是这种古老的生殖巫术的孑遗。

用厌胜钱祈求富贵平安的风俗随着历史的发展而不断演变。到清代，每逢春节，长辈便以“朱绳缀百钱”送给家中小儿，称为“压岁钱”。有些地区习惯“编钱为老虎头形，系小儿胸前，以示服猛，谓之‘老虎头’”；③ 有些地区则“以彩绳穿钱，编作龙形，置于床脚，谓之压岁钱。”④ 压岁钱的风俗与原始的厌胜钱法术相比已发生若干变化，如专施于小儿；固定于春节期间；以实用的钱币作为辟邪灵物等等。

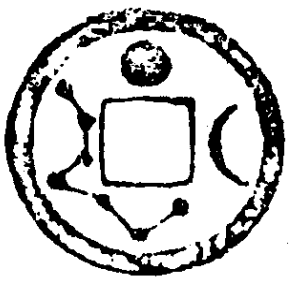
古人还常将钱币放在建筑物中作为镇物。传说刘宋时期的大臣徐羡之少年时代曾见过祖先的鬼魂，祖先指点说：“你有贵相，但将遇一大厄，拿二十八文钱埋在住宅四角，就能免灾。渡过此厄可位极人臣。”后来徐羡之偶到城外办事，恰在这时县城

① 《诗·何彼秾矣》孔颖达疏引皇甫谧说。
② 《坚瓠八集》卷四《子母男女钱》。
③ 《清嘉录》卷一二《压岁盘》、卷五《老虎头、老虎肚兜》。
④ 富察敦崇：《燕京岁时记·压胜钱》。

被“盗贼”攻破，城内居民全部遇难，惟有徐羡之因暂时外出而幸免，当时人认为这就是徐氏遵嘱埋钱之效。[①] 明万历七年(1579年)五月四日，皇城北苑的广寒殿突然倾倒，人们发现宫殿大梁上放有“至元通宝”一百二十文。这些钱就是当时用来护佑宫殿的镇物。[②]

厌胜钱的另一重要用途是驱邪治病。据清人说，手持“周元通宝”一文即可治愈疟疾。当时金陵一带又流传着难产妇女手持“周元通宝”即可顺利分娩的奇说。清初周亮工解释道，“周元通宝”是周世宗销毁天下铜佛像后铸造的钱币，它能驱逐疟鬼，是因为其中蕴含着佛祖释迦牟尼的神力。[③] 其实，清人用来治疟疾和难产的“周元通宝”可能不是一般的同名古钱，而是特指专门用于厌胜的一类。传世“周元通宝”中，有的背面铸有日月、七星或龙凤图案，无疑是厌胜之物而不是普通的货币(如图)。这种“周元通宝”和其他厌胜钱一样专为辟邪而铸，在当时就被视为巫术灵物。清人用它治疗疟疾和难产不过是继承或扩大了它的巫术功能，这与周世宗毁佛铸钱并无关系。





历代医家都相信古钱可以治病，他们的疗法主要是用古钱煮水服用。李时珍在《本草纲目》中特列“古文钱”一类，并说“古文钱但得五百年之外者即可用，而唐高祖所铸开元通宝，得轻重大小之中，尤为古今所重。”为什么强调使用五

① 《宋书·徐羡之传》。
② 张尔岐：《蒿庵闲话》卷二引《江陵集》。
③ 《书影》卷八。

百年以前的古钱？为什么那样重视开元通宝？除了说这是迷信古钱的超自然威力，是巫术意识在作怪之外，很难再作别的解释。

## 二四　火炬与烟熏法

以火辟邪是人们将火的照明功能和驱逐野兽的功能引入巫术领域的结果。这就是说，用火对付鬼怪兼有烧和照两方面的意义。古人心目中的精怪大多是些出没无常、形象奇异的怪兽，它们与普通野兽一样也害怕烈火的攻击。此外，古人对火与鬼魅之关系的理解，与他们对雄鸡与鬼魅之关系的理解颇有相通之处：鬼魅的伎俩只有在黑暗中才能施展而火炬能照破黑暗，它们当然怕火。晋代小说曾这样表现"鬼畏火照"的观念："谈生者，年四十无妇，常感激（即发愤之意）读书。忽夜半有女子，可年十五六，姿颜服饰，天下无双，来就生为夫妇。乃言：'我与人不同，勿以火照我也。三年之后方可照。'为夫妻，生一儿，已二岁。（谈生）不能忍，夜伺其寝也，盗照视之，其腰以上生肉如人，腰以下但有枯骨……"[①] 后世学者对鬼怕火所作的理论说明是，鬼属阴类，火属阳气，所以用火或火器足以制伏鬼魅邪物。

先秦时代已出现用芦苇火炬祓除邪祟的"火祓法"。施术时，为了让火炬照彻那个接受法术的人，需要高举火炬，有时还需要用桔槔将火炬高高吊起。这种火称为"爟火"或"权火"，意为高举之火。[②] 实施火祓称为"爝"。《说文》："爝，苣火祓也。"即用芦苇束成的火炬驱除邪恶。《吕氏春秋·本味》说，商汤得到伊尹后曾为他举行"爝以爟火"的仪式。高诱注云："火者，所以

① 《太平广记》卷三一六《谈生》引张华《列异传》。

② 《说文解字·火部》"爟"字；《史记·封禅书》裴骃《集解》引如淳、张晏说。

祓除不祥”；又说“爝以燋火”的具体仪法是“置火于桔皋(槔)，烛以照之”。商代是否已有桔槔尚属疑问，高诱也许是用后代风俗解说商礼，但商代人已经开始用火炬祓除不祥应是事实。又据《吕氏春秋·赞能》说，齐桓公从鲁国诱来管仲后也曾“祓以燋火”。《淮南子·道应训》中有一大段文字谈到，百里奚、伊尹、太公和宁戚从卑贱之人上升为三公或贤相时，都曾被“洗之以汤沐，祓之以燋火”，看来这是先秦时代迎接人才的一种通用仪式。

与桔槔举火法相比，民间流行的火祓法大都比较随便和简单。秦简《日书·诘篇》说，“有众虫袭人人室”，这是野火之精前来作怪，“以人火应之，则已矣”；雷火焚烧人体，无法扑灭，“以人火乡(向)之，则已矣”；“云气袭人之宫，以人火乡之，则止矣。”所谓“人火”，是指普通的火把。最后一条说到用火把驱赶云气，似有一定道理，然而《诘篇》作者在这里并不是从物理学着眼的，他是把云气看成一种妖邪，又把“人火”当作制御妖邪的超自然手段。

在汉代的祓禊礼和年终打鬼仪式上，巫师和有关人员都要高擎火炬。东汉杜笃的《祓禊赋》中有“巫咸之徒，秉火祈福”的句子[①]，就是描写巫师在祓禊仪式上手持火炬祈福祛邪的情景。在东汉傩礼中，持火炬送疫鬼是一项重要内容。当喊完咒语、跳完逐疫舞蹈，跳舞者“持炬火送疫出端门”；端门外又有人传递火炬，送出宫门；最后由五营骑士将火炬弃于洛水之中。张衡《东京赋》在描写传炬的情景时说：“煌火驰而星流，逐赤疫于四裔。”场面之大可以想见。

魏晋南北朝时期不少节日活动中仍使用火祓法术。《荆梦岁时记》说，曹魏人每逢腊祭和元旦便在门前点火放烟，曹魏议郎董勋认为这种习惯始于汉代：“汉火行，故作火助行气。”其实

① 《后汉书·礼仪志上》刘昭注引。

用火祓除邪祟是先秦旧俗，汉代不过是继承和发展了这种传统。该书又说，梁朝人惯于正月未日之夜用芦苇火把照耀水井和厕所，认为如此可逐百鬼。芦苇本身就是辟邪灵物，先秦时代的"爝以爟火"以及南朝的照井厕之法，都是在利用苇和火的双重驱邪力量。唐代还有用"庭燎"驱邪的习惯。唐人韩鄂《四时纂要》卷五所说"岁除夜，积柴于庭，燎火，辟灾而助气"，就是一例。

随着火药的发明，火铳、火炮等"火器"相继出现。与火炬相比，火器的威力更大，术士自然不会放过这些新式武器。有关火器制鬼的原理，纪昀曾作详尽说明："余乡（指河北献县）产枣，北以车运供京师，南随漕船以返鬻于诸省，土人多以为恒业。枣未熟时，最畏雾，雾浥之则瘠而皱，存皮与核矣。每雾初起，或于上风积柴草焚之，烟浓而雾散；或排鸟铳迎击，其散更速。盖阳气盛则阴霾消也。凡妖物皆畏火器。史丈松涛言，山陕间每山中黄云暴起，则有风雹害稼。以巨炮迎击，有堕虾蟆如车轮大者。余督学福建时，山魈或夜行屋瓦上，格格有声，遇辕门鸣炮，则踉跄奔迸，顷刻寂然。鬼亦畏火器。余在乌鲁木齐，曾以铳击厉鬼，不能复聚成形。盖妖鬼亦皆阴类也。"[①] 就像《日书》把火炬驱云法同火炬避雷法、火炬逐鬼法混杂在一起一样，纪氏也拿北方人用烟火、鸟铳驱雾的方法来与火器驱鬼法相提并论。不过，《日书》的作者或许出于无意，而纪昀却是有意地把现实可信的经验当成了论证虚妄的依据。这篇短文既写了个人的经历和体会，又有理论上的总结，堪称巫术论著中理论与实例相结合的典范。中国古代的巫师大多胸无点墨，他们的经验和理论很大程度上要靠富有巫术意识的文人来概括和总结。

在古代巫术实践中，火还有一个非常重要的用途，就是用来焚烧巫师和"妖人"。中原地区的华夏民族历来厌恶火葬，却习

① 《阅微草堂笔记》卷一三。

惯用此法惩罚那些杀不死的术士。人们相信，只有用火焚之法才能将妖人彻底消灭，才能将他们散布的毒素和遗留的秽恶彻底清除。以火焚巫的现象在商代已屡见不鲜。到周代，求雨不成的巫尪照例要被施以火刑或处以暴晒的惩罚。汉武帝时江充与"胡巫"诬陷戾太子，戾太子杀死江充，将胡巫烧死在上林苑中。北魏法律明文规定："为蛊毒者，男女皆斩，而焚其家。"[①] 宋文帝时，女巫严道育与东阳公主的婢女鹦鹉妄施巫蛊，事发后二人先被鞭杀，继之又被焚尸扬灰。这些特殊的惩罚方式本身就是一种巫术手段，有人又称它是一种"宗教清洁仪式"。[②] 正如牲血、粪秽是巫师常用的灵物而百姓也用这些东西来回击巫师一样，火既是巫师手中的驱邪利器，又常是他们毙命的陷井。

清代有一种"烧僵尸"的陋俗：遇到特大干旱，只要有人指认某家祖坟中有僵尸为祟，众人便群起响应，掘坟破棺，焚尸求雨。这种陋俗也基于火可驱邪的观念。（详见下章"求雨"节）

最后来看巫术中的烟熏法。烟熏、火祓二法本有密切关联，只是侧重点各有不同。《吕氏春秋·本味》说："汤得伊尹，祓之于庙，熏以萑苇，爝以爟火，鲜之以牺猩。"[③] 可见用烟气熏去邪祟，与火祓法的起源同样古老。战国时代，攻城者发明了一种"穴攻"法：在城下挖掘地道，一直通入城内，攻城士兵可通过地道一举攻占城堡的心腹地带。守城者则发明了对付穴攻的烟熏法：在城内挖掘地道，使之与敌人的地道相接，然后点燃木炭、谷糠和柴草，用牛皮囊——当时的鼓风机吹起浓烟，熏退穴中之敌。[④] 战争中频繁使用烟熏法必然给攻击鬼怪的巫师带来启

① 《魏书·刑罚志》。

② 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局 1981 年版，第 268 页。

③ "熏以萑苇"四字据《风俗通义·祀典》补。

④ 《墨子·备穴》。

示，使他们更加相信熏鬼法术的威力。秦简《日书·诘篇》多次提到烟熏法，其中一些内容前面在论述牡棘的巫术功用和秽物驱邪术时已予征引。牡棘和牲屎本身都是辟邪灵物，用它们烧烟驱鬼具有双重意义。《诘篇》又说，游鬼常常迎着人面直入居室，燔烧灌木，它就不敢再来；鸟兽常在人的居室上乱叫，制止之法是在鸟兽落脚的地方燔烧人的鬓发或六牲之毛；满屋的人忽然身体搔痒，这是疠鬼在屋内作怪，在室中焚烧鲜桐木，怪异自止。

以烟熏鬼的法术也曾长期延续。三国时代元旦之日"门前作烟火"的做法就是在兼用烟熏、火照两法。后世每逢春节必放烟花，各种烟花仍统称为"烟火"。这一习俗的最早源头实即先秦时期的烟火驱鬼术。此外，古代医士也常用巫术性的烟熏法治疗疾病，如"庚辰日，取鸡犬毛于门外微烧烟之，避瘟疫"等等，显然就是传统熏鬼法的变种。

## 二五　爆竹与鼓噪法

中国古代流行过两种相互关联的噪音驱鬼法。一种是用猝不及防的爆炸声吓走鬼怪，一种是用混杂的噪音制造出排山倒海、无坚不摧的气势，以达到慑伏鬼怪的目的。两种驱鬼法都与一定的生活经验相关联。闪电之后的霹雳，火中竹木、器皿的爆裂，人的有意无意的尖叫，按照"人所畏惧的鬼必畏惧"的思维逻辑，都会被列入驱鬼之物的范围。古人从中选取爆竹作为辟邪武器只是因为它简便易行。另一种鼓噪法更多地汲取了战争的经验。两军对垒，必有鼓铎之声、马嘶之声、喊杀之声，声势雄壮的一方更易取胜。集体打鬼很像作战，同样需要发出震天动地的鼓噪自壮声威。

先看爆竹驱鬼法。最早的爆竹是将竹子投入烈火使之爆裂发声，"爆竹"之名即由此而起。爆竹法的创制可能与火祓仪式

有关。用来祓除邪祟的火炬或火堆偶尔发出竹节的爆裂声，这使人受到惊吓，同时也给人以启发，继之就会有人有意制造这种声音来惊吓鬼怪，于是竹的爆裂便从火祓仪式中分离出来，成为一种相对独立的新的驱鬼法术。隋代不少人认为爆竹起源于先秦时代照明用的大火把"庭燎"①，从爆竹与火密切相关的意义上看，此说自有道理。

最初爆竹专被用来对付山鬼。古小说《神异经》说："西方山中有人焉，其长尺余，一足，性不畏人，犯之则令人寒热，名曰山臊。人以竹著火中，燃烨有声，而山臊惊惮远去。"所谓"山臊"，就是古代文献中常见的夔。山鬼有很多异名。据段成式《酉阳杂俎·诺皋记下》介绍，除山臊、山缫（獠）、山魈这些较为常见的名称外，山鬼又被称为山萧、山魅、山骆、蛟或蛟、濯肉、热肉、晖、飞龙和治乌。单看这些异名，就可知道古人对山鬼的迷信程度。竹子的爆裂声在扰攘的闹市不算什么，在寂静的山林里则足以惊心动魄，用它对付山鬼可以说是最合适的方法。从施术者的深层心理来分析，燎竹而爆与其说是驱逐山鬼，不如说是用来破除寂静和沉闷。震鬼法说到底是一种壮胆法。随着时代的变迁，爆竹的用途也不断拓展，渐渐就被当成辟除一切妖魅的武器。尽管如此，后人仍然认为用爆竹对付山鬼最为有效。唐宋时的一本小说写道，山魈经常去李畋的邻居仲叟家作怪，投石掷瓦，破门毁窗，仲叟惶惶不可终日。仲叟求菩萨保佑，反使山魈变本加厉。李畋为这个倒楣的老人出主意说："像除夕那样，晚上在院子里'爆'它几十竿竹子，看看如何。"仲叟认为有理，当夜"爆竹数十竿"，山魈果然不敢再来。② 照这种说法，在驱逐山鬼方面燎爆竹比求菩萨更为有效。

---

① 《荆楚岁时记》杜公瞻注引"俗人"说。

② 《岁时广记》卷四〇引李畋《该闻集》。李畋，时代不详，大致应属唐宋时期。

爆竹驱鬼法与春节联系起来大概是晋代以后的事情。三国时期的春节上还没有“爆竹”之举，不过那时的“门前作烟火”与爆竹法已很接近。《荆楚岁时记》说，南朝人习于正月初一“鸡鸣而起，先于庭前爆竹，以辟山臊恶鬼”。从此，爆竹声中辞旧岁就成为中国人世代相沿的传统。

火药炮仗出现后，爆竹的形式大为改观，古拙的烧竹爆裂法被彻底淘汰。爆竹的品种越来越多，爆竹制造的声势越来越大，年节气氛因为有了震天动地的爆竹声也越来越浓。例如清代，“烟火花炮之制，京师极尽工巧……种种纷繁，难以悉举。”除夕之夜，亥子时刻，“爆竹声如击浪轰雷，遍乎朝野，彻夜无停。”[①] 早在春秋时期，孔子就对当时年终蜡祭时“一国之人皆若狂”的狂欢活动予以肯定，他认为这种狂欢使长期劳作的民众得到了暂时的休息和放松，符合一张一弛的“文武之道”。春节齐放爆竹同样带有狂欢性质，它是以一种新的狂欢取代了先秦时代狂歌劲舞加性自由式的狂欢。一千多年以来，燃放爆竹作为辞旧迎新的固定模式一直发挥着巨大的社会功能，它使愤怒不平的情绪得到宣泄，使被侮辱被损害的灵魂得到片刻的慰藉，使尚未坠入绝望谷底的失意者重新燃起生活的希望。爆竹声成了凝重、沉闷、令人压抑、令人窒息的社会政治空气下仅存的一种能够表现大众自由意志的声音。

时代越晚，节日燃放爆竹的巫术意味就越淡薄。除夕元旦放爆竹，娶妻生子、升官发财放爆竹都是如此。但是，爆竹驱鬼法在个别领域的蜕变并不意味着此种巫术已全部变质。明代苏州最隆重的集会是“五方圣贤会”，这是一种祭祀五行之神或五湖之神的大型祭典。祭典中使用的“火器”是一枚需要四名大汉

① 潘荣陛：《帝京岁时记胜·元旦》。

才能抬动的特大爆仗。[①] 燃放这样的大爆仗显然不是仅供一时的娱乐。袁牧《子不语》卷六《怪弄爆竹自焚》写道，绍兴某家楼上有鬼，楼门长年锁闭。一天有个远方客人前来求宿，不顾主人劝说，毅然登楼，佩剑以待。“漏三下，有声索索自室北隅起。凝睇窥之，见一怪如主人所言状，跳而登座，翻阅客之书卷。良久，复启其箧，陈物几上，一一审视。箧内有徽州炮竹数枚，持向灯前把玩良久，烛花落药线上，轰然一声，响如霹雳，此怪唧唧滚地，遂殁不见。（客）心大异之，虑其复来，待至漏尽，竟匿迹销声矣。”清人不但对爆竹驱鬼法深信不疑，而且运用阴阳学说对此法的原理作了解释。纪昀《阅微草堂笔记》卷二三说，某士人赁居僧舍，夜晚在灯下凝视墙上悬挂的一幅天女散花图，不料画中的天女突然开口说话。生性刚直的士人不为妖怪所迷，坚决地把画投入火炉。后来夜间常听到嘤嘤的哭泣声，士人说：“妖之余气未尽，有可能复聚成形，让我用阳刚之物破这阴邪。”于是买来十几串爆竹，将引信联成一股。等哭声再起，马上点燃爆竹，一声轰响“如雷霆砰磕，窗扉皆震”，从此妖怪寂然无声。纪昀通过士人之口说出的爆竹属阳刚之物故能破除阴邪的看法，与他所谓“阳气盛则阴霾消”、“凡妖物皆畏火器”的思想是一致的。

与爆竹法有关的鼓噪法是将多种噪音混合起来，营造一种人多势众的气氛吓退鬼怪。鼓噪法远在爆竹发明之前就已出现。据《夏书》说，夏人遇到日食，常通过击鼓与狂奔解救太阳。《夏书》虽未提及“噪”，然而可以想见救日者在狂奔的同时一定伴有高呼或狂喊。春秋时期，“伐鼓于社”仍是救日的主要方法。在近代许多乡村，当人们发现太阳被“天狗”吃掉后，全村人便一齐叩盆击缶高声呼喊以逐“天狗”，这类鼓噪救日的风俗是从夏代一脉相传下来的。

---

① 王稚登：《吴社编》。

秦简《日书·诘篇》也多次提到鼓噪法。书中说，鬼无故占据人的宫室，这是丘鬼作怪，用荒丘之土做成土人、土狗，在院墙上每隔五步放一个土人土狗，将宫室环绕起来。丘鬼再来时，扬灰土，敲簸箕，高声呼噪，就能将它彻底逐走。《诘篇》又说，居室内不见有鼓却不时听到鼓音，这是鬼鼓在响，敲起"人鼓"即人们平常使用的鼓和它作对，鬼鼓之声自会停止；外人或鸟兽、六畜时常莫名其妙地进入宫室行走，这是有私情的天神下到人间做爱取乐，让童男童女进入宫室击鼓挥铎，呼噪一番，天神就不会再来。

秦代以后，鼓噪驱鬼法一直被广泛沿用。东汉大傩礼上有诅咒，有舞蹈，也有"嚾呼"——一百二十多人一齐拉开嗓门高声嚷叫。唐代还有用鼓噪抵御"鬼兵"的习俗。传说唐玄宗开元二十三年(735年)夏六月，洛阳百姓"相惊以鬼兵，皆奔走不知所在，或自冲击破伤。其鬼兵初过洛水之南，坊市喧喧，渐至水北。闻其过时，空中如数千万骑甲兵，人马嘈嘈有声，俄而过尽。"鬼兵常于夜间经过天空，每夜出现两到三次。唐玄宗非常害怕，"使巫祝禳厌，每夜于洛水滨设饮食。"有些地区的百姓却不像洛阳人和唐玄宗那样胆小，他们用传统的集体鼓噪法来回击所谓的"鬼兵"。天宝年间，晋阳一带风传有鬼兵经过，"百姓竞击铜铁以畏之"。[①] 男女老少一齐上阵，铜铁撞击声震彻云霄，那种同仇敌忾的情绪，热闹嘈杂的场面，不亚于一场激烈的战斗。

南宋程大昌《演繁录》"腊鼓"条记载，宋代"湖州土俗，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。"两宋时期，京师汴梁和临安城内都有腊月二十四夜间

① 《太平广记》卷三三一《洛阳鬼兵》引《纪闻》。

"于床底点灯"的风俗，当时称为"照虚耗"。[①] 湖州人的"打耗"活动极有可能是"照虚耗"的另一形式。照虚耗使用灯火，打耗则以昼夜击鼓为手段。大概湖州人所理解的"耗"能量更大，非用"多设鼓而乱挝之"的方法不足以驱逐它。

方以智《物理小识》卷一二曾说，声音能感动幽灵，优美和谐的音乐"可感异类"，震耳欲聋的钟声则能降伏妖魔，"洪声叩击，鬼物帖然"。清代不少文人对当时的鼓噪驱妖活动作过详细的描述。从反映民风民俗、民间信仰的角度说，这些充满荒诞内容的描述也可称为纪实之作。李王逋在《蚓庵琐语》中写道："顺治丁酉七、八月之交，民间传有妖人叫摄生魂，白日呼人姓名，即随妖人去，卖与边地。一时苏、常之人，贸易市物，以笔代口，事露处以极刑。未几，哄传妖魔来，起自镇江，自北而南。果有妖在晚间来，必先有怪风作腥膻气，屋瓦皆鸣，初如数斗瓮，转盼间变为黑鬼，长与屋齐；或如狸而嘴长盈尺；或双目如星；或作禽兽犬马之属，变幻不一。人人卧（室）内，扑压人身，至有死者。或被指爪划伤，出血淋漓，惊病数日。人以刀剑砍之，反伤家人。惟惧锣鼓众哄声。每夜民间鸣金伐鼓，达旦不息，或击铜器，或击木板，作声驱之。"据李氏说，他翻检明代有关文献，知道明朝成化、嘉靖、隆庆、万历年间都出现过这种妖异现象。李自称他开始也不相信有妖，但某晚"目击一妖双目如镜，迸出火光，炯炯射人"，这才深信不疑。李氏所说的"妖魔"与唐代的"鬼兵"相似，其实可能是人们对奇异天象或怪鸟群产生的幻觉。当这种"妖邪"大规模袭来的时候，巫师们已经束手无策，老百姓只好按自己的理解，自动组织起来，敲锣击鼓，"作声驱之"。

袁枚曾描写过浙江吴江一带的驱鲎风俗。鲎（音后）是一种长着甲壳的鱼，形状像鳖。袁枚所写的鲎是指鲎精："吴兴卞山

① 《东京梦华录》卷一〇；《梦粱录》卷六。

有白鲨洞，每春秋间即见，状如匹练起空中，游漾无定。所过之下，蚕茧一空，故养蚕时尤忌之。”鲨精虽然厉害，却也有致命弱点：“性独畏锣鼓声”。乾隆年间，吴兴范某在城隍庙得到神的启示，说是将有“玄衣真人”前来逐鲨，让众人备好硫磺柴草在洞口等候。到了约定日期，范某召集数十人来到洞前，不久看见有个一丈来长的大蝙蝠带领许多小蝙蝠飞来。范某认为这就是“玄衣真人”，下令点起硫磺与柴草。后来有匹白练从洞中飞出，蝙蝠围上前去搏杀，“乡民亦群打锣鼓，放爆竹助之”，直到蝙蝠把鲨精杀败为止。[①] 在这里，烟火、爆竹、锣鼓是同时使用的，吴兴乡民一定认为如此驱妖威力更大。不过，我们从小说中也看到另一种重要的倾向，即噪音驱妖法在巫术活动中已落到陪衬的位置。不是说鲨精“性畏锣鼓”吗？果真如此，当鲨精经过时只须敲击锣鼓就能将它驱走，又何劳“玄衣真人”带了它的子孙亲自出战？先秦的鼓噪救日，汉代的鼓噪驱疫，唐代的鼓噪驱鬼兵，宋代的鼓噪打耗，尚未掺杂多少怀疑的成分，到了袁枚这里，却凭空添上许多蝙蝠助攻妖邪，这预示着上演了三千多年的鼓噪驱鬼的闹剧已经唱到头了。

## 二六　掘妖与镇墓法

古人不但想像鬼怪精灵遍布天地之间，而且认为地下也潜伏着多种妖怪。据《国语·鲁语》说，春秋时代季桓子家打井时在地底深处发现一件土缶，土缶里有只活羊。季桓子想试探孔子的学识深浅，派人去问：“桓子家里挖井挖出一只狗，不知何故？”孔子从容地回答说：“就我所知，挖出的应是羊。旧传木石之怪叫夔和罔两，水中精怪叫龙或罔象，土中精怪叫作羵羊。”这个故

① 《子不语》卷一六《驱鲨》。

事是孔门弟子为夸大老师的博学编造出来的，它表明当时人对地下精怪的想像还比较简单。到汉代以后，如果再像孔子那样一口咬定地下挖出的精怪只能是羊，必被笑为孤陋寡闻，因为这时人不但相信地下有羊，而且认为地下有狗、有猪甚至有人。《尸子》说："地中有犬，名曰地狼；有人，名曰无伤。"《夏鼎志》也说："掘地而得狗，名曰贾；掘地而得豚，名曰邪；掘地而得人，名曰聚。聚，无伤也。物之自然，无谓鬼神而怪之。"晋人干宝记过两条从地下挖出一对小狗的奇闻，说得活灵活现，好像干宝亲眼见过的一样。①

当先民从地下挖到大堆蛰居的蛇虫时必定十分惊异和恐惧，这很容易使他们产生许多精怪活动于地底深处的想法。古代人又相信世间万物可以互相转化，如《礼记·月令》等书所谓春分鹰化为鸠，秋分鸠化为鹰；鼠变鹌鹑；腐草生萤；雀入大水变成蛤，雉入大水变成蜃等等怪说即是。有人便据此认为，地下的羊、犬、猪、人是从某种物质转化而来。《夏鼎志》所说："此物之自然，无谓鬼神而怪之"，可以代表这种观念。此说看似不信鬼神，其实它是利用朴素的气化理论来论证地下精怪的形成和存在。此外，中国古代盛行土葬，人们相信死者都进了阴间的"地府"。一代又一代死人被埋入地下，在信鬼者看来，地府中的鬼自然也越来越多。

地下妖怪众多，难保它们不出来作祟。对付这些妖怪的简便方法就是挖地三尺，"掘而去之"。秦简《日书·诘篇》说，满屋人无故染上瘟疫，轻则病，重则死，这是"棘鬼"在室内地下作怪。棘鬼头顶所对的地面，旱时潮湿，涝时无水。掘出棘鬼，将它远远地放逐，疫病自止。有时，全家人都得了瘟疫并多在梦中死去，这是"匀鬼"潜伏在地下的缘故。匀鬼所处的上方寸草不生，

① 上引《尸子》、《夏鼎志》均见《搜神记》卷一二。

光滑如席。“屈(掘)而去之,则止矣。”满屋人无缘无故地抽筋,这是“会虫”在居室西墙下作怪。对准屋内西南角离地面五尺高的地方,用铁锥猛刺,定能击中会虫之首,然后掘而去之,怪异就会消失。一家人无故流涎不止,是因为“爰母处其室”。爰母大小如杵,身上红白相间,它正对的地面也是有水则干,遇旱则湿。在屋内掘地三尺,焚烧猪矢,垂涎之症自会痊愈。

古代巫术书常常说到可以把掘出的妖怪吃掉,并说妖怪的味道甚为鲜美。《日书·诘篇》说,全家人都喘不上气,不能动弹,这是“状神”潜伏在室内的缘故。掘地及泉,就可以抓到状神——一种马尾犬首的红色的猪,“烹而食之,美气”。该书又说,狼常到门前呼道:“给我开门!”这不是鬼。“杀而亨(烹)食之,有美味。”狼能说话,当然不是一般的狼而是狼精。此条虽与掘法无关,但从中仍可看出术士嗜食妖怪的癖好。《白泽图》一书也多次提到捕食妖怪的事,如“木之精名彭侯,状如黑狗,无尾,可烹而食之。又千载木其中有虫,名曰贾诎,状如豚,有两头,烹而食之,如狗肉味。”书中还说到吃水中的精怪罔象:“以索缚之,则可得烹之。”与中国官吏的爱吃、会吃相此,中国术士的敢吃可谓更胜一筹。

传说植物也能成精作祟,制伏这类妖怪的方法也是将它掘出吃掉。陶宗仪《辍耕录》卷九写道,临海章安镇有位蔡木匠,某日晚间喝得大醉,回家途中经过停棺场,自以为已经到家,摸着一口棺材说:“是我榻也!”躺倒就睡。半夜里被冷风吹醒,因为天黑辨不清方向,只好在棺上坐以待旦。这时蔡木匠听到了棺内外鬼魂的对话。其中一鬼说:“某家女儿得了怪病,是后园的‘葛大哥’使然。”第二天清晨,蔡木匠径直来到这家,自称能治女子之疾。当问明这家屋后确曾种葛,蔡木匠便去后园遍地翻掘,终于找到一条最粗的葛根。拿斧砍断,发现葛根冒着鲜血。把葛根煮烂,让女子吃掉,怪病即刻治好了……

中国古代还盛行另一种掘法，是将住宅下面埋藏的死人骸骨挖掘出来迁葬于其他地方。春秋时期齐景公和季武子的宫殿都建在别人的墓地上，两位统治者较通情理，允许要求合葬父母的人进入宫殿，掘出先人的遗骸。[①] 这两件事不是巫术活动，却已开启了后世迁葬驱鬼的先河。按古代小说的描写，如果住宅下面埋有死人，一定会常常闹鬼，只有将死人遗骨掘出迁走才能恢复平静，有时甚至会得到鬼魂的报答。唐人张鹭《朝野佥载》卷二写道，左司郎中郑从简办公的地方屡现怪迹，前来勘察的巫师说下面埋着一位死人。巫师又质问死人为何作怪，鬼回答说："郑君每天坐在我的大门上，让人出入极感不便。郑君自己不好，并非我有意挑衅。"郑从简让人掘地三丈，果然发现死人骸骨。移葬死者，怪迹遂绝。另有隋朝将领史万岁因掘迁旧骨而得到鬼兵佑助的故事，唐朝张琮由于为鬼迁葬而得到鬼怪保护的故事，狄仁杰将死人迁葬他处从而使官府中不再闹鬼的故事，赵叔牙为鬼迁葬而求得大雨的故事，[②] 表现的都是同一个主题。

既然地下有许多妖怪，就必须用法术保障墓中死者的安全。周代天子下葬之前，要由打鬼专家方相氏手执长戈到墓穴中四处挥击一番，目的是驱除墓中的妖怪"方良"。这个"方良"，就是《国语》所说的木石之怪"蜩蛹"，有人又称其为"罔象"。汉代人为驱逐地下妖怪，常在墓中画些方相氏打鬼的图像，这类图像在出土的汉画像石中屡见不鲜。汉代人相信"罔象好食亡者肝脑"，他们觉得只用"方相氏"为死者保驾远不够安全，又用柏树、石虎或画虎配合起来共同对付罔象。汉代传说，秦穆公时一位

① 《晏子春秋·外篇》第七；《礼记·檀弓上》。

② 分见《太平广记》卷三二七《史万岁》、卷三二八《张琮》、卷三二九《狄仁杰》、卷三四二《赵叔牙》。

姓陈的小官从地中掘出一个羊形怪物，想把它献给穆公，途中遇到两个童子，指点说："此物叫蜮，常在地中吃死人的脑子，须用两条柏树枝捆束起来捶击其头，才能杀死它。"从此人们便都在墓旁种植柏树。[①] 汉代人又认为："虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，嗜食鬼魅。"[②] 罔象害怕虎和柏树，所以人们常在墓前"立虎与柏"。汉代画像石中有很多白虎铺首的形象，这些画虎与安置在墓旁的石虎一样，也是用来驱逐地下怪物的。

为保证墓内平安，古人还制造了许多奇形怪状的镇墓兽。先秦时代楚人最信"巫鬼"，随葬镇墓兽的做法在楚国也最盛行。湖北江陵东周楚墓、湖南长沙东周楚墓、河南长台关战国楚墓都曾出土过这样的镇墓兽。

从汉代开始，兴起了一种给阴曹地府写文书的葬俗。长沙马王堆3号汉墓出土的一枚木牍记道："十二年二月乙巳朔戊辰，家丞奋移主藏郎中，移藏物一编，书到先选具奏主藏君。"[③] 这篇文书附在记侍从、车骑、随葬食品、器物和衣物的木牍后面。主藏郎中和主藏君都是指地下的官吏。文书大意为，汉文帝十二年二月（初一为乙巳）戊辰日，死者的家吏"奋"寄书给阴间的"主藏郎中"：现将随葬物品的清单随书寄到，接到书信后请首先将有关情况详细地报告给"主藏君"。江陵凤凰山汉墓出土过两件类似的文书。一件写有："（文帝）十三年五月庚辰，江陵丞敢告地下丞：市阳五大夫燧少言与大奴良等廿八人，大婢益等十八人，轺车二乘，牛车一两（辆），驷马四匹，骝马二匹，骑马四匹，可令吏以从事。敢告主。"另一件写道："（景帝）四年后九月辛亥，

① 《封氏闻见记》卷六引《风俗通义》佚文。

② 《风俗通义》卷八。

③ 《马王堆二、三号汉墓发掘简报》，《文物》1974年第4期。木牍中的"藏"，原字上从臧，下从贝。

平里五大夫伳(张)偃敢告地下主:偃衣器物、所以蔡(祭)具器物,各令会以律令从事。"① 地下丞和地下主的关系,与主藏郎中和主藏君的关系相似,都是对人间君臣关系的摹拟。"可令吏以从事"、"各令会以律令从事",是请求地下主宰让属下仔细清点随葬品,按有关法律处理。在埋葬死者的人看来,经过仔细查点,地下主心中有数,其他妖邪就不能随意侵害死者的这些财产。就此而言,上述被考古学者称为"告地策"的文书,实际上也是一种压伏妖邪的镇墓之物。

"告地策"的性质在道士那里有所变化,祈求保护的文书变成了一种向地下官吏发号施令的役使性文件。出土的东汉熹平二年(173年)术士为死者张叔敬写的"告地策"为:"熹平二年二月乙巳朔十六日庚申,天帝使者告张氏之家三丘五墓,墓左墓右,中央墓主,冢丞冢令,主冢司令,魂门亭长,冢中游幽土(?),敢告移丘丞樘(墓)伯,地下二千石,东冢侯,西冢伯,地下幽棺卿,耗里伍长等:今日吉良,非用他故,但以死人张叔敬,薄命蚤(早)死,当来下归丘墓。黄神生五岳,主死人录;召魂召魄,主死人籍。生人筑高台,死人归深自貍(埋),眉须以落,下为土灰。今故上复除之药,欲令后世无有死者。上党人参九枚,欲持代生人;铅人持代死人;黄豆、瓜子,死人持给地下赋;立制牡厉(蛎),辟除止咎,欲令祸殃不行。传到,约束地吏,勿复烦扰张氏之家。急急如律令!"② 从格式、语气上看,这篇告地策很可能出自早期道徒之手。文书遍告诸鬼吏,一方面让它们保护死者,一方面告诫它们不得再为害张氏亲属。和一般的告地策不同,这篇文书不是消极地祈求"地下主"的保佑,而是罗列了多种巫术手段,如用党参代替生者,用铅人代替死者,随葬黄豆、瓜子以便让死

① 《关于凤凰山一六八号汉墓座谈纪要》,《文物》1975年第9期。

② 转引自《郭沫若全集·历史编》第3卷,人民出版社1984年版,第665页。

者在地下交纳赋税，随葬牡蛎以制邪祟等等，显示出一种积极进攻的态度。最后一句“约束地吏，勿复烦扰张氏之家”，尤其表现出一副居高临下、颐指气使的作派。

和告地策性质相近的另一种厌胜文书是“买地券”。汉代告地策实即后世买地券的前身，两种文书的区别只在于后者更侧重于“买地”。买地券声称，已为死者出钱若干，从地神手里买断这块土地。按写券者的推想，这块墓地既已归死者所有，其他鬼怪就不会再来胡闹，死者由此可以平安地度过阴世生活。就像孙行者用金箍棒画了一个让所有鬼魅望而却步的保护圈一样，买地券的作者们也用虚拟的大把大把的金钱为死者设立了安全区。武汉东吴墓出土的吴景帝永安五年(262年)彭卢买地铅券中说，已为死者彭卢从“丘父土王”那里“买地纵广三千步”，所费钱“万五千”，东王公西王母可以作证，诸神不得违背这一协定。① 武汉南朝墓出土的齐永明三年(485年)刘觊买地券是一篇砖刻文书，全文四百余字。其中说道：“封域之内，东极甲乙，南极丙丁，西极庚辛，北极壬癸，上极青云，下极黄泉。从此土神买地，雇钱八万万九千九百九十九文，毕了。日月为证，星辰为明，即日葬送。丘墓之神，地下口长，不得莫胡(模糊)诘记……生人莫敢大意，明然奉行，一如泰清玄元、上三天无(气)极大神、太上老君陛下之青诏书律令。”② 这篇买地券后还附有符箓，整篇文书、灵符无疑都是道士的作品。

随葬买地券的风俗从魏晋一直延续到明清时期。买地券除刻在砖和铅板上以外，有的刻在玉板、陶柱、石板、木板或铁板上。宋人周密说：“今人造墓必用买地券，以梓木为之，朱书云：用钱九万九千九百九十九文买到某地，云云。此村巫风俗如此，

① 《武汉出土的两块东吴铅券释文》，《考古》1965年第10期。

② 《武汉地区四座南朝纪年墓》，《考古》1965年第4期。

殊为可笑。及观元遗山《续夷坚志》,载曲阳燕川青阳坝有人起墓得铁券,刻金字云:敕葬忠臣王处存,赐钱九万九千九百九十九贯九十九文。此唐哀宗之时,然则此事由来久矣。"[①] 由于时代的限制,周密不知道买地券早在魏晋甚至更早些时候就已出现。据专家介绍,五代到宋朝有的买地券是一行顺书,一行倒书,书写格式甚为奇特。之所以如此书写,也许是书券者认为地下鬼神的阅读习惯与常人不同的缘故。

## 二七　钟馗像

中国人迷信的捉鬼神灵各有不同的来历。有些神灵来自人们对法术高明或勇武盖世的历史人物的神化,如辟邪御鬼的神灵张天师,唐代以后被奉为门神的秦叔宝和尉迟敬德,历史上都曾实有其人。另一些捉鬼神灵则完全来自虚构的神话传说。最古老的门神神荼、郁垒,唐代以后民间设立的御鬼将军石敢当,以及本节所要论述的捉鬼大神钟馗,都是如此。

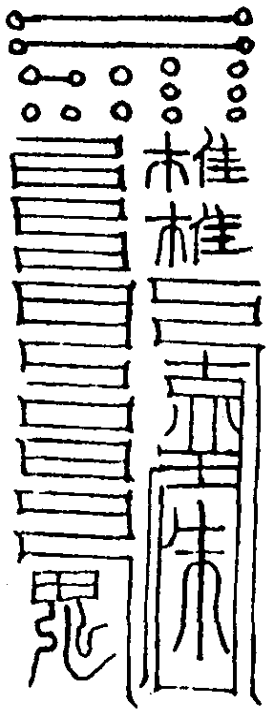
钟馗之名从"终葵"演变而来。终葵本是指刺人刺鬼用的利器——锥。[②] 战国时代写成的《考工记》(即《周礼·冬官》)一书提到,天子用的大圭"终葵首"。郑玄注道:"终葵,锥也。""终葵首"是说大圭的上端形状像锥。把"锥"叫成"终葵"是齐国的方言。《说文解字》指出:"椎,……齐谓之终葵。"椎,同锥。从语音上看,锥是终葵的合音。齐人称锥为终葵,是因为他们说话比较迟缓,把一个音节拖成了两个音节。再向前追溯,西周初期就有"终葵"之名。周初大分封时分给康叔"殷民七族",其中一支叫

① 《癸辛杂识·别集》"买地券"条。

② 详杨慎《丹铅总录》卷一三《钟葵、钟馗、终葵》;顾炎武《日知录》卷三二《终葵》。

“终葵氏”，据说这是一个专门制锥的家族。如果此说可信，齐人称锥为终葵不过是沿袭了古老的传统。

秦汉时期，终葵和刀剑斧杖一样是一种常用武器。马融《广成颂》就曾描写过古代勇士“翠(挥)终葵，扬关斧”的情景。[①] 这种利器也常被用来对付鬼怪。秦简《日书·诘篇》两次谈到以锥击鬼。一条说，人被哀鬼缠上，“以棘椎、桃秉(柄)以敲其心，则不来。”这是说用安在桃木柄上的棘椎驱逐哀鬼。另一条说，“会虫”使家人抽筋，照准居室西南角“以铁锥椯之，必中虫首，屈(掘)而去之。”文中的“椯”借为“段”，有击打、击刺之意。西汉帛书《五十二病方》也记有用铁锥击鬼治病的法术。书中说，治阴囊肿大以致小便不利者，可选某月十六日日出之时，让患者面朝东方，巫医先走三个禹步，念三遍“月与日相当，日与月相当”，再念一段威胁病鬼父母的咒语，咒毕即以铁锥象征性地击打十四下。《道藏》所收《太上秘法镇宅灵符》中有一个用于“厌疫气百杂鬼”的灵符，符文如右图所示。灵符中的两个“椎”字显然寓有以锥击鬼之意。《太上秘法》一书的叙言声称，此书是汉文帝时的术士刘进平所传。据此推测，书中所载灵符有可能是汉代或稍后一段时间内的作品。顾炎武在《日知录》“终葵”条中指出，“盖古人以椎逐鬼，若大傩之为耳”，后来“终葵”即由逐鬼武器之名转变为人名和神名。可惜顾氏当时没能找到“以椎逐鬼”的实例。随着秦汉文书大量出土，古代盛行以锥逐鬼的法术已被证实，顾氏对钟馗起源的说明自然更加可信。



① 《后汉书·马融传》。

唐代以前曾有不少人取名为钟葵或钟馗。取这样的名字是希望此人像刺鬼武器终葵那样令所有的鬼魅望而生畏，保证他(她)不受侵害，平安一世。据顾炎武统计，唐代以前已有杨钟葵、丘钟葵、李钟葵、慕容钟葵、乔钟葵、宫钟葵、段钟葵等人名。宋仁宗皇祐年间，金陵上元县发掘了一座刘宋征西将军宗慤之母郑夫人的墓，该墓墓志铭说："慤有妹名钟馗。"① 可见女子也不妨以钟馗为名。最耐人寻味的是以下三例人名：北魏孝文帝时的大臣尧暄，本名"钟葵"，取字"辟邪"；大致同时有位大臣张白泽，字叫"钟葵"；稍后又有大臣于劲，也以"钟葵"为字。② 古人的名和字在意义上密切相关。钟葵之名与辟邪之字相配，表明钟葵一定是种辟邪之物；钟葵与"劲"相配，说明它具有强劲不可犯的特性；钟葵与传说中的识鬼神兽白泽相配，意味着钟葵有逐除鬼魅的本领。这三例人名都说明名字中的"钟葵"就是取义于打鬼的利锥"终葵"，同时也说明以锥击鬼的风俗在南北朝时期还没有太大的变化。

到唐代，利锥意义上的终葵、钟葵或钟馗终于演变成了姓钟名馗的捉鬼大神，挂贴钟馗捉鬼图也成为一种新的辟邪方法。据说北宋皇宫中藏有一轴吴道子画的钟馗图，画卷前面有唐人的题记。这篇题记详细记述了钟馗捉鬼传说的来历：开元年间，唐玄宗有次去骊山主持军事演习，回宫不久即发疟疾。一个多月里，巫医竭尽全力也没能把病治好。一天晚上，玄宗梦见一大一小两个鬼来到宫内。小鬼拿起杨贵妃的紫香囊和唐玄宗的玉笛，转身就跑。头戴纱帽、身着蓝袍、袒露一臂、足蹬皮靴的大鬼上前捉住小鬼，剜出它的眼睛，又把它的身体掰开吃下。唐玄宗质问大鬼何名，大鬼回答说："臣姓钟名馗，曾考武举未被录取。

① 沈括：《梦溪补笔谈》卷三。

② 分见《魏书》卷四二《尧暄传》；《北史》卷二一《张白泽传》、卷二三《于劲传》。

尽管落第，仍愿为陛下除尽妖孽。”听到这里，玄宗醒来，只觉浑身有力，病痛全消。为留下纪念，唐玄宗召见画工吴道子，让他按玄宗梦中见到的形象画一幅钟馗图。吴道子不愧“画圣”，马上画出一个栩栩如生的钟馗。唐玄宗龙颜大悦，赐之百金，并批示道：“灵祇应梦，厥疾全瘳。烈士除妖，实须称奖。因图异状，颁显有司。岁暮驱除，可宜遍识，以祛邪魅，兼静妖氛。仍告天下，悉令知委。”大意是说要把钟馗图颁发给各级官吏以供逐鬼之用，同时还要布告天下，让所有的人都知道钟馗的威力。①

这则题记涉及的唐朝皇帝向下属颁赐钟馗图、唐人于岁末悬挂钟馗图等内容，都真实地反映了当时的风尚。唐代诗人张说有《谢赐钟馗及历日表》一文，其中说：“臣某言，中使至，奉宣圣旨，赐臣画钟馗一及新历日一轴……屏祛群厉，绘神像以无邪。”刘禹锡也写过《为淮南杜相公谢赐钟馗历日表》和《为李中丞谢赐钟馗历日表》。前表说：“臣某言，高品某乙至，奉宣圣旨，赐臣画钟馗一、新历日一轴，呈纪方迴，虽逢岁暮，恩辉忽降，已觉春来，臣某中谢，伏以图写神威，驱除群厉。”② 正如东汉傩礼结束后以苇戟桃杖赐公卿将军一样，颁赐“驱除群厉”的钟馗图体现了皇帝对大臣的关心和爱护，所以接受图画的人必须具表道谢，有时还要请有文才的人代写谢表，上引杜相公、李中丞请刘禹锡撰写谢表一事即是其例。

在上层勋贵挂钟馗图以除群厉的同时，民间也出现类似活动。唐代民间流行的钟馗逐鬼活动是钟馗崇拜与传统傩礼结合后形成的一种新的巫术形式：在岁末打鬼仪式上，有人扮成钟馗，狂歌劲舞，逐除疫鬼。据介绍，敦煌遗书唐写本中有《除夕钟馗驱傩文》，记录的是驱疫活动中钟馗扮演者的唱词：“亲主岁领

① 《梦溪补笔谈》卷三。

② 以上谢表分见《全唐文》卷二二三、卷六〇二。

十万，熊罴爪硬，钢头银额，魂（浑）身总着豹皮，尽使朱砂杂赤，感称我是钟馗，捉取江游浪鬼。”研究者通过比较，正确地指出这里的钟馗就相当于传统傩礼中的方相氏。① 敦煌文献中还有这样的说法：“驱傩之法，自昔轩辕，钟馗白泽，统领仙居。”其实唐代以前尚未有钟馗统领众仙的观念。钟馗捉鬼的神话广泛流传之后，钟馗在人们心目中的地位越来越高，有些人觉得应该由它来做驱傩活动的首领，这才将钟馗与黄帝、白泽列在一起。

五代两宋时期，利用钟馗驱鬼的风俗相沿未改。五代时期的吴越国在钱倧继位后发生过一次政变，这次政变就是由一幅“钟馗击鬼图”引发的。新吴越王钱倧与大将胡进思互相猜忌，矛盾日深。钱倧继位当年（947 年）的腊月三十，画工献上钟馗击鬼图，钱倧题诗于画上，诗中说要像钟馗除鬼一样除掉可恶之人。胡进思看到这幅题过诗的钟馗图以后，悟到“倧将杀己”，于是先发制人，除夕之夜调动禁兵将钱倧囚禁起来，另立钱倧的弟弟钱俶为王。② 和唐代一样，宋代也有颁赐钟馗画像之礼。北宋熙宁五年（1072 年），宋神宗命画工摹拓钟馗像，然后雕板印刷，将成品赐给中书省和枢密院。除夕之夜，神宗又派人内供奉官梁楷“就东西府给赐钟馗之像”。③ 除夕贴钟馗像之举在宋代民间尤为盛行。《东京梦华录》、《梦粱录》曾谈到，汴梁城内，每近春节，“市井皆卖门神、钟馗、桃板、桃符”等物。腊月三十，皇宫内照例要排演钟馗戏；而在市井中间，一进腊月就有一些乞丐三五成群“装神鬼判官、钟馗小妹等形，敲锣击鼓，沿门乞钱”。

挂钟馗图的习俗到清代有所变化。唐宋定于除夕挂图，清

① 高国藩：《中国民俗探微》，河海大学出版社 1989 年版，第 332 页。

② 《新五代史·吴越世家》。

③ 《梦溪补笔谈》卷三。

代许多地区却改在五月整月或端午节挂图。顾禄《清嘉录》卷五说:"(五月)堂中挂钟馗图一月,以祛邪魅。"顾氏还引用李福的《钟馗图诗》说:"面目狰狞胆气粗,榴红蒲碧座悬图,仗君扫荡妖魔技,免使人间鬼画符。"富察敦崇《燕京岁时记》说:"每至端阳,市肆间……或绘画天师、钟馗之像……悬而售之。都人士争相购买,粘之中门,以避祟恶。"

古代医家认为桃符、桃橛等镇鬼之物可以用来治病祛邪。从同一种思维方式出发,他们把钟馗像也当成一味神奇的药材。李时珍《本草纲目》专列"钟馗"一项,认为它有"辟邪止疟"的功用。李氏还收录了两种秘方,一种是将画像中钟馗的左脚剪下来烧成灰末,以水冲服,可以治妇人难产;另一种是用钟馗像烧灰二钱,外加阿魏、砒霜、丹砂末,同"寒食面"和在一起,抟成小豆大小的丸子,每发疟疾时用冷水冲服一丸,即可止疟。后条秘方要求,药丸必须在"正月十五日、五月初五日修合"才有效力。

有关钟馗的传说和法术对古代文学艺术产生了深刻的影响。唐代以后许多画家以画钟馗而闻名于世;从钟馗驱傩活动派生出形形色色的钟馗戏,如北宋表演钟馗捉鬼的"哑杂剧",清代戏曲中的"钟馗嫁妹"等等即是;此外还有多种专以钟馗捉鬼为题材的小说如《钟馗全传》等等。①

中国人最重传统,中国民间巫术风俗大都有其古老的渊源。钟馗(终葵、钟葵)从锥的同义语演变为捉鬼之神的名称,从以锥击鬼法演变为钟馗捉鬼的传说及种种相关的巫术,虽有变迁,传统未断。可以说,钟馗捉鬼风俗是以缩影的形式反映了中国巫术世代承袭、源远流长的特点。

① 详参《中国民俗探微》,第342—345页。

## 二八　其他辟邪灵物与厌胜法

各地习俗的差异和社会风俗的不断变迁，使中国古代的辟邪灵物与厌胜法术异彩纷呈。除上面列举的以外，还有很多植物、动物、人工制品以及其他杂物被用来驱鬼辟邪。现在我们从中选取一些影响较大或有某种代表性的辟邪灵物和驱鬼法术略作说明。

竹。秦简《日书·诘篇》说："鸟兽虫豸甚众，独入一人室，以若便击之，则止矣。"又说："人卧而鬼夜屈其头，以若便击之，则已矣。"文中的"若便"借为"箬鞭"，指用竹皮作成的鞭子。有人将"若便"释为"汝粪"，认为这里是讲以粪驱鬼。从简文叙述驱邪方法时一般不用第二人称的情况看，此说不确。如前所述，道士认为用竹叶和桃白皮煮汤饮用或沐浴，可以辟秽消浊。这种保健方法可能与竹可辟邪的观念有所关联。

杨柳。《岁时广记》卷五引唐人苏鹗《苏氏演义》说，正月初一"取杨柳枝著户，百鬼不入家"。

松柏。汉代人认为罔象怕柏，故有"墓上树柏"之俗。魏晋时期又有在门上插松枝的风俗。《岁时广记》卷五引董勋《答问礼》说，每年初一须饮椒酒，"饮毕，又折松枝于户"，男插七枝，女插十四枝。插松枝的用意当与插桃枝相似。

芝麻。《齐民要术》卷二引古巫术书《龙鱼河图》说，除夕四更时，取芝麻、小豆各十四粒，加上家人头发少许，一起投入水井，可以"终岁不遭伤寒瘟疫"。又据《三农纪》卷一二说，将一根芝麻秸竖在房中，可驱鬼怪；除夕之夜将芝麻秸铺在床席下，可辟邪恶。

小豆。豆类是古代术士常用的灵物，其中赤小豆尤被常用。赤小豆的巫术用途主要是辟除瘟疫和解除无子、难产等灾祸，详

见下章“驱疫”节。

楝叶。《风俗通义》曾提到“獬豸食楝”的传说。獬豸是种独角神兽，专司维护人世间的公平。獬豸食楝的传说意味着楝树已被赋予神秘意义。南朝人普遍相信蛟龙害怕楝叶，端午节沉粽于江时必用楝叶塞住贮米的竹筒。据《荆楚岁时记》杜公瞻注说，南朝人还习惯以“楝叶插五彩丝系臂，谓之长命缕”。这是传统长命缕的一种变式。另外也有专佩楝叶以辟邪祟的，如《岁时广记》卷二一引《陶隐居诀》说：“楝树处处有之，俗人五月五日皆取叶佩之，云辟恶。”

蒲。宋代风俗，“端五刻蒲为小人子或葫芦形，带之辟邪。”当时许多诗人咏及此俗。[①] 清人习于端午节“截蒲为剑，割蓬作鞭，副以桃梗蒜头，悬于床、户，皆以却鬼”。有些地区则用蒲扎成龙形，从五月初一起“插蒲龙艾虎”以驱邪。[②]

蒜。蒜在先秦即被列入辟邪灵物。当时臣属向国君进献美食必须同时附上“荤”和“桃荛”，“荤”中即包括着蒜。《太平广记》卷三二五所引晋代小说《甄异记》写道，夏侯文规的鬼魂现形回家，看见地上有些蒜皮，马上让家人拾走，人们由此知道鬼对大蒜特别憎恶和害怕。后来大蒜也成为端午节上常用的辟邪灵物。在大蒜之中，古人尤其看重不分瓣的独头蒜。《清嘉录》卷五说，清代长江沿岸有在端午日“择蒜本之不分瓣者，结线网，系之以为饰”的风俗，当地人称之为“独囊网蒜”。这是大蒜驱邪法中形式较为特殊的一种。

虎。与虎有关的灵物包括两类，一类是虎形制品，一类是虎体的一部分如虎皮、虎骨等等。汉代人年终画虎于门和用石虎、虎头像镇伏罔象，宋代以来佩带艾虎等做法，都属前类法术。后

① 《岁时广记》卷二一。

② 《清嘉录》卷五；《帝京岁时纪胜·端阳》。

类法术影响更大。汉代人常用饮用虎皮灰或佩系虎爪的方法治疗猝然中邪。[①] 梁人陶弘景说，虎骨配以朱画符，可以辟邪；虎头骨作枕，能除梦魇；挂在门上，可以辟鬼。陈藏器说，虎的两肋和尾端有块一寸长、乙字形的"威骨"，官吏佩之立增威严。[②] 还有的方术书说，悬虎鼻于门，能使子孙富贵。古人对琥珀的看法最为奇特，他们认为琥珀即虎魄，是由虎的精魄或目光堕入地下变成的。陈藏器、段成式、黄休复都曾详述此说。[③] 有人认为所谓"目光堕地之说"纯系谎言，李时珍却反驳道："目光之说，亦犹人缢死则魄入于地，随即掘之，状如麸炭之义。"他不但相信虎的目光可变琥珀，而且相信缢死者的精魄能变实物，还用后者来推证前者。由此出发的琥珀能"辟恶镇心"、能治"惊邪"、能治小儿惊痫诸说，显然都是巫术观点。

羖羊角。焚烧牛角、羊角、鹿角以避虎豹蛇虫的方法在晋代已很流行。此法并非巫术，但当它被用来熏除鬼怪时，就转化成地道的巫术。术士辟邪时常用羖（音古）羊角即公羊之角。《太平广记》卷三二七所引古小说《五行记》说过萧摩侯用烧羖羊角的方法驱退鬼兵的故事，其中"烧羖羊角，妖自绝"一语可以代表古代术士的共识。焚烧羖羊角会发出恶臭气味，所以此法也可列入秽物驱邪法或烟熏法。

兔头。《岁时广记》卷五说，宋代有元旦挂兔头的风俗。这里的兔头也是辟邪灵物。古人还常用兔脑髓治妇女难产，详见下章"治难产"节。

螃蟹。沈括《梦溪笔谈》卷二五说："关中无螃蟹。元丰中，

---

① 《风俗通义·祀典》。

② 《本草纲目》卷五一引陶弘景、陈藏器说。

③ 《本草纲目》卷五一引陈藏器说；《酉阳杂俎》卷一一《广知》；《茅亭客话》卷八。

予在陕西，闻秦州人家，收得一干蟹，土人怖其形状，以为怪物。每人家有病疟者，则借去挂门上，往往遂差(瘥)。”沈括调侃道，不但当地人不识螃蟹，当地的疟鬼似乎也不识螃蟹。挂螃蟹辟疟法到后世仍有人相信。此法虽较罕见，但它对说明辟邪灵物形成的心理机制和灵物创造的神奇效果，都具有典型意义。

面具。古代傩礼上打鬼者照例要戴面具。这些面具有“黄金四目”式的，有“金刚力士”式的，有“钢头银额”式的，均极其怪诞凶恶之至。单用面具驱鬼是从傩礼分化出来的一种法术。宋代人习惯元旦这天将面具与兔头等辟邪灵物一同挂在门上。古代小说家也写过“面具治怪”的故事：金陵一个卖“鬼脸子”(面具)的商人为赶快烤干被雨淋湿的面具，头上戴了一枚、两手两腿各套了一枚面具靠近火堆来烤，结果把一个来找某家女儿幽会的黑鲤鱼精吓倒，自供隐情，请求恕罪。①

沃法。秦简《日书·诘篇》说，鬼进入居室，鬼影乍有乍无，作祟不止，遇到这种情况，可备好泡有谷糠的泔水，等鬼再来时迎头一泼，怪异自绝。又说，居室之内卧者连人带席向下陷，这是“地蠪”作怪，朝陷处灌注开水，再用黄土填塞，就能制伏此怪；人无故得到鬼的赐物，这是“天鬼”作祟，“以水沃之，则已矣”。褚人获《坚瓠广集》卷四说：“五行各有利用，而水更能辟邪。如人出行舟楫及旅店中夜卧，贮清水一盂，则闷香无效。又闻狐狸亦畏水，不能越水而渡。若疫气侵延，遇大雷雨，亦可消止。”褚氏又说，用清水喷吐妖人即可破其妖术。此类法术实即先秦沃法的变种。

投屣法。《日书·诘篇》多次谈到脱鞋打鬼之法。譬如，野兽或六畜对人说话，那是“飘风之气”作怪，以桃杖击之，脱鞋投之，怪异自消；“饿鬼”时常提着竹篮到人家里说：“给我饭吃！”“以屣

① 《坚瓠秘集》卷一引《湖海搜奇》。

投之，则止矣”；凡有疾风害人，也可脱鞋投击它；疾风入室取物，赶快脱下鞋子投击它，投中了就拿瓦盆去路上收鬼，若未投中，将鞋子扔在路上也可确保无灾。上引诸例表明，投屣法主要用于驱除飘风、疾风。《白泽图》曾说，用桃弧棘矢射击狼鬼，它会化作飘风。“脱履捉之，不能化也。”所谓“脱履捉之”当即包含着脱履投击的意思。

挥苕帚。秦汉以后，桃茢组合模式已不像先秦时代那样流行，但苕帚被当作驱邪灵物的情况并未改变。宋人黄休复讲过道徒雍法志用棕帚为人扫病的故事；清人袁枚讲过用苕帚扫倒“走尸”和用苕帚击倒白骨精的传说①，都反映了古人对苕帚击鬼法的信仰。

用魔枕。唐代时兴用“豹头枕”辟邪，用“白泽枕”去魅。唐朝韦皇后（中宗之后）的妹妹号称“七姨”，最信邪术，她在使用豹头枕、白泽枕的同时，又制作了一种“伏熊枕”，认为枕它即可生子。韦七姨首嫁冯太和，太和死后再嫁李邕。后来李隆基杀死韦皇后，诛除韦氏势力，李邕怕受牵连，亲手割下韦七姨的头颅献给朝廷。时人讽刺说，由此“则知辟邪之枕无效矣”②。

贴门神。先秦时祭门神为“五祀”之一。战国以后例以神荼、郁垒为门神。最初人们是用桃梗代表门神。《风俗通义》只说“除夕饰桃人”，没有提及荼、垒画像，那是因为“桃人”本身就象征两位门神。后人不明此义，觉得一具桃梗难代两神，又在桃梗之外另加郁垒的画像。《续汉书·礼仪志》所谓“设桃梗、郁垒”，大概就是指过渡时期的情况。这里的桃梗只代表神荼，郁垒则以画像表示。清人俞正燮因为该书只提郁垒未提神荼，便

① 《茅亭客话》卷一；《子不语》卷五、卷一七。

② 《朝野佥载》卷五。

认为汉代门神只有一位[①],不可信。再到后来,神荼、郁垒便都用画像来代表。这种情况始于东汉,魏晋南北朝普遍流行。唐代以后,在荼、垒之外又有了两位新门神即唐太宗手下的两员大将秦叔宝和尉迟敬德。宋代皇宫中"除夕用镇殿将军二人,甲胄,装门神,亦曰门丞"。道士则分别称两位门神为"门丞"和"户尉"。[②] 以人装扮门神,与扮成钟馗捉鬼的做法相似,是门神驱鬼法术的新形式。晚清富察敦崇说,北京人对门神的态度是"神之而不祀之",这意味着人们没有把门神当成一种真正的神灵来对待,而只把它当成一种巫术工具。

书蹩字。唐人"好于门上画虎头,书蹩字"。俗说蹩是"阴刀鬼"之名,书之于门可辟疟疠。段成式说,《汉旧仪》上提到逐疫鬼的方法有"立桃人、苇索、沧耳、虎"等,蹩字就是"沧耳"的合体。[③] 唐人张读所撰《宣室志》对蹩字的起源另有解释:李道士对术士冯渐非常佩服,代宗大历年间,李写信给自己的好友说:"当今制鬼,无过渐耳。"从此冯渐的大名不胫而走,长安城内家家以"渐"字或"蹩"字题写于门。[④] 唐代以后书蹩镇鬼法仍为术士所传用。明人陈继儒在《太平清话》中写道,宋神宗熙宁年间,柳应辰夜泊于湖南浯溪山下,用"夬"字符驱走妖怪,临行前又写了一个蹩字送给当地和尚,从此这里再未出现怪迹。[⑤] 看来术士认为蹩字不仅可驱疫鬼,而且能镇伏一切妖怪。

诵《周易》。《北史·权会传》说,权会长期钻研《周易》,擅长筮占之术和风角占法。传说权氏年轻时有天夜里骑驴出城,发现两个怪人来到身边,一人牵驴,一人随后,似乎有意相助。这

① 《癸巳存稿》卷一三《神荼郁垒》。
② 《清嘉录》卷一二引赵与时《宾退录》。
③ 《酉阳杂俎·续集》卷四。
④ 《太平广记》卷七五引。
⑤ 《坚瓠广集》卷三引。

两人动作轻飘，异于人类，权会被他们领着乱走，渐渐迷路。权会感到怪异，“遂诵《易经》上篇第一卷”。尚未背完这段书，怪人已不知去向，权会自己也从驴背上摔下来昏迷过去。醒来后“方知堕处乃是郭外，才去家数里”。宋代郑文宝《南唐近事》中记有一个相似的故事：江都县大厅内鬼怪猖獗，历任县令升堂时总被瓦砾击伤。为了躲鬼，县令上任时都到小厅办公，相沿成习。江梦孙以前听到这个传说就十分不平，后来恰好被任命为江都县令。上任当晚，江梦孙来到大厅，备好香案，手持笏板，正襟危坐于大厅中央，把《周易》朗诵了一遍。第二天照常理事，以后也未出现怪迹。表面看来，这两个故事的主人公都是不怕鬼不信邪的勇士，实则不然。在这里，朗诵《周易》本身就是一种驱鬼法术。权会、江梦孙都是试图用《周易》的神秘威力镇慑妖邪，《周易》在他们手里与桃茢、白茅、牲血、秽物等辟邪灵物并无实质的不同。传诵和记录两件怪事的人也把怪迹的泯灭归功于《周易》。他们不是不信鬼神，而是认为正神大神可以战胜邪鬼小鬼。与此同理，用先天八卦图镇伏妖魅等做法也都是从《周易》崇拜出发的巫术行为。

除以上灵物外，雄黄、朱砂也是古代巫医常用的驱鬼之物，因其确有药力，暂不将它们划入灵物范围。还有大量灵物如求雨的蛇、蜥蜴、蛤蟆，致爱的各种花草鸟虫等等，因其巫术功用较为专门，以下各章将随文说明，这里不再一一罗列。

# 第三章　控制自然与禁治疾病的巫术

## 一　求雨(上)

中国古代的求雨巫术包括两大支系。一支出自殷代的"舞"法和周代的雩祭，汉代以后发展成为一种以阴阳学说为指导、以土龙感应术为核心的包括多种法术在内的综合性巫术活动。后世以蛇、蜥蜴、各种龙的图像以及诸如此类的灵物驱旱求雨，都可视为传统雩礼的余绪。另一支出自商代的"烄"法和与之有关的"燎"法、"檮"法，主要形式是焚烧导致旱灾的罪人和妖怪。古代帝王、大臣的自焚求雨，用火刑和暴晒惩罚巫师以及形形色色的烧旱魃活动，均属这一支系。两类求雨法在巫术实践中有相互渗透、混杂纠结的一面，但根据手法的差异和历史渊源的不同，仍可将其看作两个各自独立的巫术系统。

先秦时期流传的有关应龙和旱魃的神话传说分别为以上两类巫术提供了观念基础。

《山海经·大荒东经》说，大荒东北角有座“凶犁之丘”，应龙就在这座山的最南端。应龙受黄帝驱使，自天而降，杀死蚩尤与夸父，此后却不能复返天廷。天上少了这个兴云播雨的应龙，下界便频遭旱灾。遇到大旱，只要做条假应龙，就能让它与真应龙感应，使人如愿得雨。注释《山海经》的郭璞指出，后世以土龙求雨，即本于这个传说。第一类求雨巫术主要围绕着与龙有关的灵物而进行，对龙的信仰长盛不衰是此类巫术得以长期延续的根本原因。

《山海经·大荒北经》还提到女魃的传说：大荒之中有座系昆之山和共工之台，这里有个身穿青衣的“黄帝女魃”。当年黄帝大战蚩尤，命应龙攻蚩尤于冀州之野，蚩尤则请来风伯雨师纵施疾风暴雨。黄帝发来天女“魃”止雨助战，才将蚩尤杀死。后来魃也不能回到天上，所居之处长年无雨。周族的祖先叔均向黄帝诉苦，黄帝乃将女魃安置在赤水之北，叔均由此而被世人奉为“田祖”即土地之神。魃在赤水之北并不安心，每每逃到其他地方，所到之处必有旱灾。要想驱逐女魃，先挖水道，疏通沟渎，然后大喝一声“神北行”就能把魃赶回原处。这个传说出现很早。西周已有“旱魃为虐”的说法，旱魃即女魃。中国古代有关魃神来历和形状的传说虽有不同，但魃是旱神的观念始终未变。第二类求雨法主要就是针对旱魃而实施的。

先看第一类巫术的演变情况。

以舞求雨在商代已成惯例。殷墟卜辞中有大量“乎舞，有从雨？”“今日奏舞，有从雨？”之类的记载。“乎(呼)舞”是招集众人跳舞，“奏舞”当指奏乐而舞。“从(纵)雨”指大雨。占卜者就“跳舞能否求得大雨”之事征询神的启示，既表明舞蹈求雨法在当时甚为盛行，又意味着这是一种流行已久的老办法——占卜者已经注意到此法常不灵验的事实而又没有放弃对它的信仰，这才会提出“本次舞蹈能否致雨”的问题。求雨舞蹈一般在宗庙或某

种神祇面前进行,最常见的是"舞河"和"舞岳"。大概殷人认为河神和岳神是引发旱灾的主要神灵,所以特别重视用舞蹈去感化它们。

商代求雨之舞是一种集体舞蹈活动。卜辞中数见"贞,我舞,雨?"一类记载,其中的"我"不代指个人而是指"我们"或整个商邑。商代有专职的舞臣和负责舞蹈事宜的"多老",遇到干旱,这些人就被"呼"来祈雨。碰到重要的祈雨活动,商王要亲自出马载歌载舞一番。卜辞中有这样的例句:"贞,王勿舞?""王舞?""王舞,允雨。"最后一条尤可注意,它是说由于商王亲来舞蹈,果然得到了普降甘霖的回报。

甲骨文中还有"霾"字,这是为把求雨之舞和一般舞蹈区别开来而特创的新字。"于翌日丙霾,有大雨?""乎霾,无大雨?"从这些例句看,霾和舞的音义基本相同,只是加了个"雨"旁,表示它是特指求雨之舞而已。

从殷代"舞"法演变而来的周代雩礼是一种规模更大的求雨活动。在周代雩祭中,祈雨舞蹈的组织者和主角是巫师。《周礼·司巫》说:"若国大旱,则帅巫而舞雩。"该书《女巫》也说:"旱暵则舞雩。"《周礼》又有"舞师"一官,其职责之一是向普通民众传授包括求雨舞在内的各种舞法,大旱时即率领人们与女巫一起跳舞。雩祭中所需要的物资则由"稻人"一官负责征集,据说这是因为掌管种植水稻等作物的"稻人"最需要雨水,能从雩祭中得到最大益处的缘故。

周代祈雨之舞名叫"皇舞",它的特点是舞蹈者必须头戴鸟羽特别是鹝鸟的羽毛。传说鹝鸟能"知天将雨",先秦时代的天文官员也习惯头戴鹝冠以为标志。求雨者戴鹝羽而舞,是因为相信这种鸟羽具有感应上天的灵力。

求雨者在狂舞的同时要发出呼号、悲叹、痛哭和祷祝。《尔雅·释训》说:"舞号,雩也。"说明雩祭中"有舞有号"。雩、吁音

同，雩礼中又总是伴有“吁嗟”悲呼之声，所以郑玄等人解释说：“雩，吁嗟求雨之祭也”、“雩之祭，舞者吁嗟而请雨。”① 据《周礼》记载，遇到“邦之大灾”，要由女巫“歌哭而请”，遭临大旱时当然也不例外。所谓“歌”，是指歌唱祷祝之辞。现存周代祈雨祷辞中最长的一篇是《诗经·云汉》。据说周宣王即位后连遭六年大旱，大臣仍叔就代宣王写了这篇祷辞。诗中说，“旱魃为虐”已使周人死丧殆尽，幸存者也都感到生命的大限已经来临。国家纲纪荡然无存，生活秩序樊然淆乱，周王忧心如焚，祈求“群公先正”和“昊天上帝”看在周人祭神勤勉的份上，赶快终止旱灾。

周代雩祭分为两种，一种是不定时的“旱雩”，集中在夏历的五、六、七月进行，遇旱则祭，不旱不祭。另一种是定时的“正雩”，无论有旱无旱，照例在夏历四月举行一次。② 《左传·桓公五年》所谓“龙见而雩”即指正雩，它带有预防旱灾的性质：“四月昏，龙星体见，万物始盛，待雨而大，故雩祭以求雨也。”③ 正雩仪式比较隆重，故又称“大雩”。大雩礼上不但有歌舞，而且“用盛乐”，即动用多种乐器为舞者伴奏；不但祭上帝，而且要祭“山川百源”、先王先公和曾经有功于民的古代名臣。

谈到商代的“舞”法和周代的雩祭，还有一个重要问题值得讨论，即商周时期的求雨仪式上是否已经使用龙形道具？裘锡圭先生根据“龙田有雨”等龙、雨相联的卜辞，联系相关的社会风尚，认为商代已有造龙求雨的仪法。④ 龙崇拜早在新石器时代就已流行，辽西红山文化遗址中发现过玉龙，陶寺文化遗址中发现过朱绘龙，濮阳西水坡发现过蚌塑龙。传说太皞氏以龙名官；

① 《礼记·月令》郑玄注；《尔雅·释训》郭璞注。

② 详参《周礼正义》卷二三《舞师》。

③ 《后汉书·礼仪志中》刘昭注引服虔说。

④ 《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，载《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社 1983 年版。

舜时有董父驯龙养龙，号称“豢龙氏”；上帝赐给夏末帝王孔甲四条“乘龙”，黄河、汉水中各有雌雄一对；孔甲又使刘累驯龙，并赐以“御龙”的氏号。这些神话足以与考古发现相印证。《易经》乾卦的爻辞提到“潜龙勿用”、“见龙在田”、“飞龙在天”、“亢龙有悔”。《左传·昭公二十九年》记录春秋时人的话说，如果不是朝夕见到真龙，怎能描写如此细致？其实所谓“豢龙”、“御龙”很可能是对擅长制作龙形道具、世代以造龙为业的神话性表述，把龙描写得那样生动只是因为神话作者对龙特别崇拜和经常接触龙形道具的缘故。先秦人认为龙是“水物”，是虫类中最具智慧的一种，并且说河、汉中都有龙在活动，那么殷墟卜辞所说的“舞河”求雨极可能也与龙崇拜有关。《淮南子·地形训》说：“土龙致雨”。高诱注：“汤遭旱，作土龙以象龙。云从龙，故致雨也。”联系商代和商代以前的宗教背景来看，高诱之说必有依据。商代既已造龙求雨，周代无须细论。至于传世文献中很少提到先秦雩礼中使用龙形道具，或许与先秦人更重视舞号的作用，较少使用土龙致雨法有关。

到汉代，雩祭仪式发生了重大变化。汉代雩礼的总设计师是董仲舒，他把许多传统巫术汇总到一起并按阴阳五行的模式配置起来，从而使雩礼成为一种井然有序、杂而不乱、整齐得像现代大型团体操一样的巫术仪式。

董仲舒的求雨术以“开阴闭阳”、“损阳益阴”为基本原则。他认为，天和人可以互相感应，正如天气的变化会对人体及情绪发生影响一样，人的行为也能使上天发出回应。旱灾的成因是阳气过盛，为打退过盛的阳气，人必须有意识地去强化阴气。这种思想在《春秋繁露·同类相动》中表述得最为明确：“天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴气应之而起；人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起，其道一也。明于此者，欲致雨，则动阴以起阴；欲止雨，则动阳以起阳。故致雨非神也，而疑

(拟)于神者,其理微妙矣。"那么怎样开阴闭阳呢?这就需要按阴阳家对事物阴阳属性的先验判断来处理。譬如,南方属阳,北方属阴;火为阳,水为阴,因此求雨时必须关闭南门,开放北门;禁止举火,到处洒水。[①] 女人属阴,男人属阳,故求雨时男人必须暂受委屈。董仲舒在写给江都王的奏书中说,"求雨之方,损阳益阴",故请大王免收从事祷祝的广陵女子的一月租税,拿这笔钱赏赐巫师;将所有大巫小巫召集到郭门处,建坛祭神;让妇女们把市场移到开阔宽敞、交通便利的地方,不让男人进入市场;求雨期间,禁止男人聚会饮酒;让官吏的妻子都去衙门看望丈夫,官吏见到妻子必须如对大宾,恭敬相迎。这些做法同时并举,直到大雨降下为止。[②]

在《春秋繁露·求雨》中,董仲舒全面系统地论述了他设计的春、夏、季夏、秋、冬五种求雨仪式。这些仪式都包括祭祀本季神灵、建造请雨之坛、安置土龙、舞者起舞、凿池放置蛤蟆、实施开阴闭阳诸措施等几个大的环节,每个环节中的仪法又都必须符合五行学说的要求。因为每季的求雨仪法精神相通,全面复述董氏的这篇妙文将浪费很多笔墨,我们还是专述春季求雨法以例其它:

春季求雨,以"水日"——天干中的壬、癸日,地支中的亥、子日——向社稷山川祈祷,让百姓祭祀"户"神。严禁砍伐山林,暴晒巫尪八天。在县邑东门外造一座八尺见方的"四通之坛",在坛上悬挂八块青缯,用生鱼、玄酒(水)祭祀共工。选一位干净利落能言善辩的巫师,让他斋戒三日,身穿青衣,口诵祝辞,再拜、请雨。甲、乙日将一条八丈长的大青龙、七条四丈长的小青龙分别安放在土坛中央和坛的东部,龙头都朝东方,大龙与小龙相隔

① 《汉书·董仲舒传》颜师古注。

② 《后汉书·礼仪志中》刘昭注引。

八尺。让八名小童在坛边跳舞，让管理农田的田啬夫肃立监督，他们都必须斋戒三日、身穿青衣。在社坛上凿一个方八尺、深一尺的蛤蟆池，使它与墙外的水沟相通，将五个蛤蟆放入池内。让祝官在社坛边再次祷祝。在四通大路的神庙前焚烧一只三岁雄鸡和一只三岁公猪。命令各地关闭南门，置水于南门之外；开放北门，门外放一只老公猪，听到号令后点燃猪尾。掩埋暴露中野的死人骸骨。开放山渊之禁，在那里点起柴堆。平整道路，修架桥梁，疏通沟渎。如果求得大雨，应以猪、酒、盐、黍报祭神灵。

夏季（属火）、季夏（六月，属土）、秋季（属金）、冬季（属水）求雨仪式的程序与春季求雨法大致相同，只是因每季五行属性的不同而在具体仪法上有细微的差别。另一些较为重要的不同是，夏季求雨前要暴晒锅釜和杵臼七日；季夏要移市于南门之外，十天内有五天禁止男人进入，还要将巫师聚集到市场旁边，官府为其搭制棚屋；秋季曝巫九日；冬季舞龙六日。夏季和季夏由成年男人跳舞，秋季须由鳏夫跳舞，冬季须由老者跳舞。除此以外，大龙一条小龙若干条凑成本季塑龙数，小龙长度是大龙的一半，大龙安在求雨坛中央，蛤蟆池深一尺，放入蛤蟆五只，祝者舞者须提前斋戒三日等等，都是求雨礼的通例。

董仲舒还强调说，求雨所用的龙都必须在“水日”以洁净之土塑造，塑成之前要遮盖起来。求雨期间赶上庚子日，官吏、百姓都要在这天过夫妻生活。求雨的大体要求是男子深居简出，女子尽情欢乐。

董仲舒的新雩礼集传统求雨巫术之大成。如焚柴焚牲、暴晒巫尪等法术在先秦本属另一巫术体系，现在都被董氏纳入雩礼的框架之内。

“开阴闭阳”理论和相关的求雨仪法产生过深远的影响。汉

昭帝始元六年(前 81 年)夏季,政府举行大雩,明令"不得举火"。[①] 这是董仲舒死后不久朝廷即运用开阴闭阳理论的例子。董仲舒曾提到"阖邑里南门,置水其外"的求雨法,直到明代,一些官吏还照此办理。[②] 置水之法后来又演变为泼水浇人之举。东魏孝静帝天平二年(535 年)五月出现特大干旱,政府勒令"城门、殿门及省、府、寺、署坊门浇人",即便王公过门,也不能免此当头一浇;而且规定浇人没有期限,"得雨乃止"[③]。宋代山西一些地区,祈雨的乡民一丝不挂,奋臂高呼,"又以水洒行道之人"。[④] 置水求雨的正剧到这里已变成了笑剧。

土龙感应术是董仲舒新雩礼的核心内容,其历史影响也最大。汉代学者曾就土龙求雨的有效性展开过争论。扬雄《法言·先知》说:"像龙之致雨也,难矣哉! 龙乎! 龙乎!"那些假龙能算龙吗? 用它求雨岂不难哉! 与扬雄同时的刘歆却是另一种态度:"刘歆致雨,具作土龙,吹律,及诸方术,无不备设。"桓谭曾当面质问刘歆"土龙致雨有何道理",并举出"磁铁不像针却能吸针"等现象来驱斥同类感应说,驳得刘歆没有话说。后来王充又起而反驳桓谭,他列举了形似之物可以感应的十五个事例,又从四个方面说明土龙求雨术符合"礼"意。[⑤] 这场辩论最后以迷信土龙者的胜利而告终。据《续汉书·礼仪志》说,东汉时期,凡遇大旱,"公卿官长以次行雩礼求雨:闭诸阳,衣皂,兴土龙,立土人,舞僮二佾,七日一变如故事。"

汉代以后,龙能兴云播雨的观念深入人心,有关龙王的神话越来越多,与龙相关的求雨巫术也日趋复杂。这些巫术主要有

---

① 《汉书·昭帝纪》。

② 陈懋仁:《泉南杂志》卷下。

③ 《魏书·孝静纪》。

④ 邵博:《闻见后录》。

⑤ 《后汉书·礼仪志中》刘昭注引《新论》;《论衡·乱龙》。

以下四种形式：

使用龙形道具。此法与土龙致雨术一脉相承，只是后代的龙形道具品种更多更杂。上章“照妖镜”节引用过叶法善用扬州蟠龙镜祈雨的故事。值得注意的是段成式《酉阳杂俎·贝编》中也有一个情节相同的故事，只是该书中的施术者不是叶法善而是僧一行。这两个雷同的故事表明，唐代术士确有用扬州镜上的龙形镜鼻祈雨的习惯。

《宋史·礼志五》记载，宋真宗在位时曾两次颁行与龙形道具有关的祈雨法术。第一次在咸平二年(999 年)，所颁法术名叫“李邕祈雨法”。仪法是：甲乙日作坛于东方，取土造青龙。当地长官斋戒三日后来到设龙处，汲水洒坛，备好香、茶、果品等祭物，以后每天率领群吏、乡老前来祝祭两次，不得使用音乐和巫觋。求得大雨后，把土龙放入流水。其他四方西、中、南、北都要筑坛设龙，筑坛日期、坛的大小、龙的长度和颜色，都按五行模式来处理。“李邕祈雨法”与董仲舒的求雨法基本一致，只是在不用巫师、不跳舞和雨后送龙入水几点上略有新意。第二次在景德三年(1006)，颁行的法术名叫“画龙祈雨法”。仪法是：选择靠近潭洞湖泊的密林深处作为求雨场所。庚辛壬癸日，刺史、守令率当地德高望重之人，以酒肉告祭土地神，然后去预定场所筑造方坛。坛分三级，高二尺，长宽各一丈三尺。坛外二十步拉上白绳为界。坛上插条竹竿，把龙图挂上竹竿。这幅龙图画在白缣上：上方画条黑鱼，鱼头朝左，鱼周围环绕着玄黿和十个星辰；中间画条白龙，正在喷吐黑色云雾；下方画有波浪，波浪中有只向左回顾的龟吐出一缕黑气。龙图的边饰是用金银丹砂装饰的龙形。除龙图外，还要在坛上树起黑旛。布置已毕，杀鹅取血，置于盘内；用柳枝蘸水洒向画龙。三日之后，用一只猪祭祀龙神，然后将画龙投入水中。“画龙祈雨法”没有套用五行模式的迹象，除了“取画龙投水中”一点外，它与“李邕祈雨法”有很多不

同。两种祈雨法颁行的时间只隔七年，如果李邕祈雨法曾经收效，为何不继续使用而换用另一法术呢？看来咸平二年的土龙求雨活动肯定是失败了。

古人对求雨之龙并不总是持崇敬、敬畏的态度，有时他们也惩罚这些道具，尤其在祈雨无效时更是如此。汉代的土龙只在雩礼上是种神物，仪式结束后就被视为尘土草芥。[①] 传说唐玄宗曾让术士罗公远与和尚不空同时祈雨以比试法术的高低。降雨之后，不空宣称"昨晚我烧过一条白檀香木作成的小龙"，玄宗让侍臣去庭院捧闻雨水，果然闻到一股檀香味，于是知道还是不空的烧龙法更为高明。又据传说，不空常用的祈雨法很简单：安排几个绣座，手中玩弄一只数寸长的木神，念咒后将木神投掷于地，等它嘴边露出牙齿，眼睛不断眨动，大雨就会降临。[②] 根据不空曾经焚龙求雨的情况分析，他用的木神可能也代表龙王。焚烧和投掷木龙都有斥责、惩罚龙王之意，这是一种特殊的龙形道具使用法，其巫术色彩也更强烈。张鹭在德州平昌做县令时，当地大旱，郡府下令让"师婆"、"师僧"以土龙求雨，二十多天仍不见效，张鹭索性派人推倒土龙，结果当天夜里就下起大雨。[③] 不要以为推倒土龙就是破除迷信，其实这是在用惩罚土龙的方式求雨。张鹭的《朝野佥载》里充斥奇法秘术之类的内容，他不是不信巫术，只是瞧不起小巫野巫罢了。类似的法术直到清代仍被广泛使用。弗雷泽曾说："中国人擅长于袭击天庭的法术。当需要下雨时，他们用纸或木头制作一条巨龙来象征雨神，并列队带它到处转游。但如果没有雨水降落，这条假龙就被

① 《淮南子·齐俗训》。
② 《酉阳杂俎》卷三《贝编》。
③ 《朝野佥载》卷三。

诅咒和被撕碎……”① 弗雷泽描述的现象就发生在晚清时期。

使用蜥蜴和蛇。此法与汉代的蛤蟆感应术有相通之处。《易林》说:“蛤蟆群聚,从天请雨,集聚应时辄雨,得其所愿。”蛤蟆群聚齐鸣多与降雨有关,古人由此把它当成了请雨的灵物。然而蛤蟆的形象毕竟与龙相差太远,所以凿蛤蟆池、置五蛤蟆一类法术到后世已不常用,代之而起的是用外形与龙更为接近的蜥蜴和蛇驱旱求雨。

蜥蜴在古代又被称为“龙子”和“蛇医”,这两个异名可以反映人们对蜥蜴与龙蛇关系的理解。唐代民间还传说龙和蜥蜴本是亲家。段成式《酉阳杂俎·广知》曾写道,唐宪宗时,王彦威在汴州做官。有一次袁王李绅(唐顺宗之子)的老师季玘打此经过,王彦威设宴款待。席间王氏谈到当地大旱无计可救,喝得醉醺醺的季玘说:“要想下雨,十分容易!捉四只蜥蜴,准备两口能容十石的大瓮,朝瓮里灌满水后各放两只蜥蜴,用木盖盖严,涂泥密封。将两口大瓮放在吵闹嘈杂之处,瓮前瓮后摆席、烧香,再找十来个10岁以下的男孩,让他们手持小青竹昼夜轮班敲击大瓮,一刻不停,包能降雨!”王彦威照法尝试,一天两夜后大雨如注。《宋史·礼志四》记载,宋神宗熙宁十年(1077年)四月,京师汴梁久旱不雨,朝廷遂颁行“蜥蜴求雨法”,让城内各坊巷遵照执行:捕蜥蜴数十只纳于水瓮,再在瓮内放些混杂的树叶;挑选28名13岁以下,10岁以上的男童,身穿青衣,用青色涂饰面部和手足;28人分成两班,轮番用柳枝蘸水散洒,昼夜不停;洒水的同时还要围着水瓮高诵咒语:“蜥蜴蜥蜴,兴云吐雾,降雨滂沱,放汝归去!”以上两法都是用威逼蜥蜴的手段祈求降雨。另外也有把蜥蜴当成神灵祭祀的。宋祁在郑州作官时,为消除旱

① 《金枝》,中国民间文艺出版社1987年版,第112页。

灾写了一篇祭文“祭蜥蜴于祈所”，据说“即时大雨告足，民乃有秋。”①

蜥蜴求雨法传用既久，有些人把与蜥蜴形近的壁虎也当成了兴云播雨的神物。《子不语》卷一七《铁匣壁虎》说：“云南昆明池旁，农民掘得铁匣……中有壁虎寸许，蠕蠕然似死非死。童子以水沃之，顷刻寸许者渐伸渐长，鳞甲怒生，腾空而去，暴风烈雨，天地昏暗，见一角黑蛟与两黄龙空中攫斗，冰雹齐下，所损田禾民屋无算。”故事所反映的观念显然是从蜥蜴致雨观念派生出来的。

被称为“小龙”的蛇更是常用的祈雨灵物。求雨者对蛇的处理也包括惩罚和敬奉两种方式。明初某年，松江一带大旱，地方官听说方士沈雷伯道术高妙，派人携带厚礼请来沈氏作法驱旱。沈自以为雨可立致，态度十分傲慢。其实他的方法并无过人之处，除了结坛、下书外，就是在湖畔井边“日取蛇、燕焚之”。结果了无应验，沈只好于夜间偷偷逃走。② 焚烧蛇、燕带有惩罚恶龙的性质。民间传说“龙嗜燕肉”，所以术士在惩罚龙的子孙蛇的同时，对龙最喜欢的食物燕也一块施以惩罚。

供奉神蛇的求雨法在民间尤为常见。清代绥邑（今四川达县一带）地区，每遇干旱，巫师便应乡民之请，披头散发，口诵咒语，深入深山洞壑，看到蛇虫之类，就取回供奉起来并不断向它祈祷。等到蛇神“显灵”，降下大雨，乡民们集资打造银圈等饰物，系在蛇身上，最后敲锣打鼓把蛇送回原处。有一年，岳溪（今四川万县一带）某人为求雨进山捉蛇，发现有条蛇身上套着六件银圈，恍悟此蛇已被人供奉多次，每次都能显灵致雨，所以得到

① 《岁时广记》卷二引《翰府名谈》。

② 《辍耕录》卷二七。

了这样多的奖赏。①

投物激龙。此法是将龙讨厌的东西投入深潭，使潜伏在水底的“懒龙”发怒、腾跃、兴云、纵雨。在传说中，虎与龙实力相当，互不相让，最易争斗。有些求雨者据此发明了将虎头骨投入深潭的求雨法，试图用虎骨挑起一场龙虎大战从而坐收风雨大作之利。唐代南中地区即有此种风俗：每逢大旱，就以长绳拴一块虎头骨，抛入人们认为藏有神龙的深潭之中。据说虎骨入水之后即剧烈动荡，岸上好几个牵绳的壮汉被拉扯得来回摇晃，不久就有大股云气从潭中升起，雨水也随之而降。记述这一风俗的李绰评论说：“龙虎敌也，虽枯骨犹激动如此！”②清人卢若虚《岛居随录》卷下曾说：“龙潜水中，以虎头投之，则必惊怒簸腾，淘出之乃已。”他立论的依据就是唐代的虎骨激龙法。

常用的激龙求雨之物还有狗、猪羊粪和菌草。《尚书故实》援引张延赏的话说，舒州灊山下有九眼深泉，当地人遇到干旱，“即杀一犬投其中，大雨必降，犬亦流出。”五代杜光庭《录异记》卷七说：“新康县西百二十里有清潭，在漳浦，溪源极深，常有白龙藏此中。天旱，令人取猪羊粪掷潭中，即有洪雨大水，至今有验。”卢若虚《岛居随录》在总结龙的习性时特别提到菌草可以激龙：“龙嗜燕肉，故食燕者忌渡水，祈雨者用燕。龙畏铁及菌草、楝叶、五色丝，故镇水患者用铁，激龙者用菌草……”

召龙役龙。这种方法主要是依靠术士个人的“法力”。《晋书·佛图澄传》说，十六国时期的名僧佛图澄曾经敕龙取水。有一年，后赵都城襄国（今河北邢台）护城河的水源突然枯竭，佛图澄与弟子法首等人来到都城西北五里处的源泉旁边，焚香而坐，诵咒数百句。施法三天，泉中开始冒水，有条五六寸长的小龙随

① 包汝楫：《南中纪闻》。

② 《尚书故实》

水而来。不多久，大水涌出，护城河马上被灌满了。唐玄宗时洛阳有个和尚无畏三藏最擅长召龙致雨术。据李德裕《次柳氏旧闻》说，某年大旱，无畏经不住唐玄宗和高力士的催促，拿小刀在水钵里不断搅旋，边搅边念咒语，最后搅出一条拇指粗细的红色龙在钵中时现时没，一股白气从钵中升起，冲出堂外，布满全城。结果矫枉过正，暴风骤雨摧毁了道路和树木。有趣的是，《尚书故实》曾说，李德裕的政敌牛僧孺也讲过类似的故事，牛僧孺在襄州做官时救旱无效，只好请一位号称"豢龙者"的处士施法求雨。处士说："江汉间无龙，只有某处小泊有条黑龙，一旦动它将难以控制，造成灾难。"牛氏坚请，处士不得已而为之，果然汉水暴涨，冲毁民房无数。处士怕被治罪，逃亡他乡，十多年没敢回来。

有些僧人自称能遥控湖泊之龙，使它受惊降雨。五代时期蜀国的梁州曾遭大旱，外地来的和尚子朗声称可以致雨。他让人准备一口灌满水的大瓮，自己坐在瓮里，水没头顶。三日之后，大雨充足。后来另一位和尚在兴州遇见子朗，问起上次求雨的事，子朗说："那是种闭气之术，一个月即可练成。此法本要求直接在湖潭中建造楼台，使之与龙相接，人在其中发力，龙受惊后就会下雨。但这样做容易被龙伤害，不如在瓮中施术更为保险"……①

道教经典中不少祈雨经以召唤龙王为主要内容。如《太上元始天尊说大雨龙王经》一口气召唤了68种龙王，其中很多龙王名称是信口编出的，毫无逻辑关系可言，如有大雨龙王，又有降雨龙王、雨水龙王；有有德龙王，又有威德龙王、道德龙王；有无上龙王，又有太上龙王；有天降龙王，还有地降龙王——不知地如何能"降"龙王？按这种呼龙法，只要求雨者不嫌费事，尽可

① 《太平广记》卷三九六引《北梦琐言》。

列举一万种、十万种乃至更多的龙王名称。《龙王经》所说的求雨方法与传统的召龙致雨术有密切的关联，不同的是它更强调求雨者修心行善，更偏重于祈求龙王的恩赐，而且求雨者已经放弃了那种凭借异术役使龙王的过分的自信，而把这种权力交给了想像中最高的神仙——元始天尊。

## 二　求雨（下）

古代求雨巫术的另一支系是以火刑和暴晒惩罚导致旱灾的罪人和妖孽。此类巫术包括以下四种形式：焚烧和暴晒巫师；统治者自焚自曝；焚烧山林；焚烧各种旱魃。

焚巫曝巫。焚烧巫师的求雨法在商代称为“烄”。卜辞中有关烄法的记载很多，如“烄𡚒，有从雨？”、“烄闻，有从雨？”等等。卜辞更常见的情况是不举被焚者的名字而只问实施烄法后下不下雨。在巫术迷信盛行的商代，被认准与旱灾有关的巫师难以逃脱火焚的厄运，“𡚒”这个女巫经过多次卜问后仍然未被烧掉，只能算是特例。

周代继承了商代的焚巫之俗而又有所变化。鲁僖公二十一年（前639年）夏，僖公打算“焚巫尪”以救旱，因臧文仲劝阻而作罢。臧氏劝阻时提到一句“（巫尪）若能为旱，焚之滋甚”，表明当时人大多把巫尪看成制造旱灾的罪魁之一。战国初期，鲁穆公想用曝尪和曝巫的方法求雨，礼仪专家县子表示反对，穆公未再坚持，最后采用了“徙市”的方法。这两件事只是由于显示了统治者的明智，在当时显得比较特殊才被记载下来，可以想像焚巫曝巫法被付诸实施一定是那时更常见的现象。两事中的“巫”指女巫，“尪”指有残疾的男巫。最初这两种人在久旱不雨时都要被烧死，后来则被处以与火刑相近的暴晒之刑。换言之，曝巫尪是焚巫尪的演变形式。郑玄认为“尪”是特指一种仰面朝天、不

能俯身的残疾人，曝尪是希望上天心生怜悯，降下雨来解救他们；曝巫也有"觊天哀而雨之"的意思。这种解释未必符合先秦焚曝法术的原意。联系后世风俗来看，焚曝巫尪主要是为了破解他们的妖术。

先秦时代的焚巫曝巫是一种与舞雩各自独立的求雨法。在商代，舞自舞，烄自烄，两种仪式没有关联。周代的焚巫曝巫与雩祭之礼也都自成系统。到汉代，董仲舒把"暴巫聚尪"安排在筑坛、设龙、舞蹈等仪式之前，这等于说遇到大旱必须首先暴晒巫师，而不是等求雨无效之后再来惩罚他们。这种设计把曝巫固定为舞雩的前奏，可以算董仲舒的创新之处。

东汉末年，孙策准备渡江攻许，命令道士于吉随军出征。时值大旱，孙策不断催促将士加速行船，却偶然发现官兵聚在于吉那里听讲道术。孙策以"装神弄鬼败坏军心"为由把于吉捆起暴晒，迫令他施术请雨：若能正午得雨，尚可赦罪，否则立即斩首。未过多久，云气上蒸，微云聚合，恰到日中时分，大雨滂沱，沟壑皆满。崇拜于吉的将士非常高兴，以为这样一来于大师必被赦免。可是孙策并未信守诺言，终于还是把于吉处死了。[①] 这个传说显然是在东汉末年曝巫请雨术仍很盛行的大背景上产生的。

焚曝巫师具有惩罚妖巫和破解妖术的双重含义。汉代以后，人们一直在这种意义上使用此类求雨法。五代时期，五台山和尚诚惠号称"降龙大师"，自诩能呼风唤雨。后唐皇帝李存勗很推重他，曾亲率后妃、皇弟、皇子以礼拜见。同光三年（925年），京师大旱，李存勗派人将诚惠迎至洛阳，请其祈雨。百姓听说有高僧施术，莫不翘首仰望，企盼云气早日出现。可是几十天过去，丝毫没有下雨的迹象。有人告诚惠说："大师祈雨无

① 《搜神记》卷一。

验，皇帝要烧死大师。”诚惠吓得连夜逃走，回到寺庙后羞惧交加，很快病死。① 诚惠何以听到捕风捉影的话就信以为真？那是因为用火刑惩罚祈雨无验者确系当时的惯例。

古代人还相信，用其它手段惩罚妖巫也能感动上天求得雨水。唐武宗会昌年间，晋阳县令狄惟谦下令将祈雨无验的女巫郭某按在“晋祠”神像前痛抽二十皮鞭，然后投入河水淹死。因为郭某曾被皇帝赐予“天师”称号，狄惟谦的行动冒了很大的风险。幸运的是，惩治女巫后大雨如注，旱情解除。于是晋阳百姓、州官、皇帝甚至狄惟谦自己都认为大雨是惩治女巫的结果，狄惟谦不但没被治罪，反而大受嘉奖。②

自焚自曝。传说商汤推翻夏朝后，遭逢七年大旱，最后商汤决定自焚求雨。汤剪去头发和指甲，沐浴更衣，修饰一新，坐在柴堆上等待自焚。正当臣下把火点着，大雨突降，旱情解除。③ 汤在自焚仪式上还念过一篇祷词，《论语·尧曰》、《墨子·兼爱下》都记有这篇祷词的片断，其中的一句名言是：“万方有罪，即当朕身；朕身有罪，无及万方。”祷词表明，商汤自焚带有自罚自裁的性质，它与焚烧巫师的烄法本质上并无不同。《吕氏春秋·顺民篇》说，商汤决定自焚时，“民乃甚说(悦)”。商族人的确相信大旱的降临与君主的某种罪行有关，他们认为商汤自焚求雨是理所应当、义不容辞的。令他们高兴的也许是，汤未经别人劝说和强迫就自请受刑，从而使盼望大雨的族人省了很多麻烦。

对于后世国君来说，商汤自焚请雨的壮举高不可及。这些国君追求享受的本领越来越高，受到人民由衷的爱戴和信任越

① 《北梦琐言》卷一九；《资治通览》卷二七三。

② 《太平广记》卷三九六《狄惟谦》引《剧谈录》。

③ 《吕氏春秋·顺民》；《文选·思玄赋》旧注引《淮南子》佚文；《太平御览》卷八三引《帝王世纪》。

来越少，权力却越来越大，他们岂肯舍弃生命去为万民抵罪，最多只会用自曝请雨的方式装点一下门面。春秋某年，齐国大旱，齐景公听了卜官“祟在高山大川”的报告后，准备增收赋税，用以祭祀灵山和河神。晏婴说，灵山以石为身，以草木为发；河神以水为国，以鱼鳖为民。久旱不雨，灵山将身烂发焦，河神将国破家亡，它们岂会制造旱灾自为不利？所以祭祀山川毫无用处。如果国君走出宫殿，露宿田野，暴晒几天，以示与灵山、河伯共忧患，或许能侥幸求得雨水。据说齐景公听从这一劝告，住在野外连晒三天，果然下了大雨。[①] 如果说曝巫是焚巫的变式，那么自曝就是自焚的变式。晏婴当然不可能直斥齐景公有罪，应当接受暴晒的惩罚，只好把自曝解释成一种“与灵山河伯共忧”的行为。

自焚请雨的方法未曾被后世国君所继承，却被一些书痴式的小吏继承下来。东汉时期有两位小官模仿过自焚求雨的义举。一位是戴封。他在担任西华县令期间，求雨无效，“乃积薪坐其上以自焚，火起而大雨暴至，于是远近叹服。”另一位是谅辅，他只是郡中属吏。某年大旱，本郡太守祈祷无验，谅辅便决定自焚于庭。应当特别注意的是他在自焚前的慷慨陈词：“谅辅身为股肱之臣，不能纳谏尽忠，荐贤退恶，和调阴阳，承顺天意，至令天地之气隔绝，万物焦枯，百姓愁烦，罪过全在谅辅身上。近日太守改穿素服，自责自罚，为民祈福，精诚之心未有感应。现在谅辅冒昧向天祈求，若到日中时分还不下雨，我愿自焚赎罪。”说完把柴草堆在周围，手持火把，随时准备引火自焚。未到日中，阴云密布，须臾下起大雨，全郡旱情得以缓解。[②] 戴封除了自焚求雨外另有其他值得推崇的事迹，谅辅却全靠自焚一事

① 《晏子春秋·内篇谏上》。

② 《后汉书·独行列传》。

出名。一个郡中小吏竟套用商汤的口吻，说天地不通、百姓受难是由于他没有“和调阴阳，承顺天意”，可谓大言不惭。① 商汤自焚尚不失悲壮，谅辅自焚却实属不伦，而且在这行为的背后也许隐藏着一种更阴暗的邀名射利的心理。

燔柴焚山。商代求雨祭法中有“取”法和“寮”法。这两种祭法都要燔烧柴木。寮法用牲，取法不用牲。卜辞有“取河，有从雨？”、“取岳，雨？”、“其寮于岳，大牢，小雨？”等等，即可为例。

取、寮两种祭法都被周人继承下来。《周礼·大宗伯》说：“以槱、燎祀司中、司命、风师、雨师。”槱、燎即相当于卜辞中的取和寮。《说文解字》：“槱，积木燎之也。”又说：“寮，柴祭天也。”燔烧柴木仍是这两种祭法的共同特点。

董仲舒《春秋繁露·求雨》提到的“取三岁雄鸡与三岁豭猪，皆燔之于四通神宇”、“闻鼓声，皆烧豭猪尾”、“开山渊，积薪而燔之”等等，都是承用了槱燎的仪法。按照开阴闭阳的原理，求雨时不得举火。董仲舒不会不注意到燔牲燔柴与开阴闭阳相矛盾，但他仍然这样要求，就是因为燔牲燔柴都是行之已久不便更改的古礼。

求雨为什么要点火焚柴？董仲舒所谓“开山渊，积薪而燔之”可以为解答这个问题提供启示。“开山渊”有开伐山林之意，“积薪而燔”紧承“开山”之后，意味着求雨所焚的“积薪”一定是从山上砍来的树木。由此推测，“积薪而燔”寓有惩罚山神之意。先秦人认为久旱不雨的原因之一是山川之神作怪，殷人“舞”河岳、“取”河岳，齐人认为大旱“祟在高山广水”，都是这种观念的反映。《左传·昭公十六年》记载，是年郑国大旱，执政官子产派屠击、祝款、竖柎三人负责祭祀桑山。屠击等人却对桑山采取了另一种措施——“斩其木”，终未求得雨水。子产为此剥夺了三

① 《癸巳存稿》卷九《求雨说》。

人的禄邑。其实，屠击等人砍伐山林同样是一种求雨法，而且是一种更典型的巫术。他们是想通过惩罚山神逼它降雨。这一事例与董仲舒说的“开山渊，积薪而燔之”一脉相通。唐代一些地区还有烧山求雨的风俗。《酉阳杂俎·诺皋记上》说：“太原郡东有崖山，天旱，土人常烧此山以求雨。俗传崖山神娶河伯女，故河伯见火必降雨求之……”读过此文，回头来看商周时期的取（槱）、尞（燎），可以悟出那本是一种惩罚山神的求雨法，至于有些法术同用牲结合起来，只是宗教观念发展后巫术与祭祀融为一体的结果。

梁朝以前，官方雩礼中一直保留着燔柴之仪。直到梁武帝天监七年（508年），情况才有所改变。有一次梁武帝询问群臣：“求阴求阳理应各从其类，以阴求阴，以阳求阳。现在求雨仪式上却点火焚柴，岂非以火祈水？令人疑惑。”号称“经史笥”的许懋回答说：“雩祭燔柴，经无其文，采用此种仪法是先儒未加深察造成的。”接着就引《诗经·云汉》为证，说其中只提瘗埋祭品，未提燔柴之仪。最后提出建议：“请停用柴，其牲牢等物，悉从坎瘗，以符周宣《云汉》之说。”梁武帝采纳许氏意见，废除了雩祭中的燔柴之仪。[①] 上节曾谈到，以舞号、设龙为主要手法的雩礼，与焚曝巫师、燔柴燔牲的求雨法，在先秦分属两个不同的系统，所以许懋为话自有道理。不过，许懋因否定燔柴之仪便否认它的历史渊源却有欠准确。开山燔柴最初确未与雩祭合为一体，但它同样是一种古老的求雨法术。

焚击旱魃。汉代以后，有关旱魃的传说在“女魃”神话的基础上不断演变和发展。有人把魃理解成怪兽。托名东方朔所撰的《神异经》写道：“南方有人，长二三尺，裸形，而目在顶上，走行如风，名曰魃，所见之国大旱，赤地千里。一曰旱母，一曰狢。

① 《梁书·许懋传》。

遇者得之，投溷中乃死，旱灾销也。”[①] 这是说抓到旱魃这种怪兽后将它投入茅厕即可除旱。史书中有“晋阳得死魃长三尺，面顶各二目”、“长安获女魃，长尺有二寸”之类的怪诞记载，[②] 都是好事之徒根据魃为怪兽的传说杜撰出来的。宋人周密《癸辛杂识·别集下》写道，金朝贞祐初年，洛阳大旱，传言登封吉成村有旱魃作祟。老年人说，旱魃来时必有火光。一些青年登高瞭望，果然发现有团火光进入农家，便一齐操起大杖去打，只见火星迸散，又听到怪物发出骆驼一样的叫声。清代某些乡民仍把旱魃看作怪兽：“己卯岁（盖指光绪七年即1879年）七月间，光福山人彼此喧传旱魃出世。每逢星月交辉，有一物出没峰顶，箕踞树间，其形似人非人，似鬼非鬼，面目须发，不可谛视，第觉周身上下，皓如铅垩，头上冠若仰盂，常有白气，上冲霄汉。山人众口一词，谓自有此物，及今两月，未有雨泽，想此为厉耳。”[③] 这种怪兽模样的旱魃，清人又称其为“兽魃”。《子不语》卷一八《旱魃》形容它的样子是“猱形披发，一足行”，并说只要抓住它，像对付僵尸那样把它烧死，就能驱旱致雨。

又有人把旱魃说成是妇女生出的妖怪。宋人朱彧《萍州可谈》说：“世传妇人有产鬼形者，不能执而杀之则飞去，夜复归就乳，多瘁其母。俗呼为旱魃。”时人还认为此魃有男女性别的不同：“女魃窃其家物以出，男魃窃外物以归。”对付这种旱魃，往往要首先严惩那些被认定生过妖怪的妇女。相传十六国时期的北燕国内就曾发生过此类事件：太平十五年（423年），自春季到五月持续干旱。有人上告说，在右部做官的王荀，其妻曾产一妖，现妖物已经失踪云云。于是朝廷派人逮捕王荀之妻，将她押在

① 《太平御览》卷八八三引。
② 马瑞辰：《毛诗传笺通识·云汉》引。
③ 百一居士：《壶天录》卷下。

社坛上暴晒，不久竟“大雨普洽”。此种恶俗直到清代仍未绝迹。当时，只要中原遇到大旱，便有人谣传某家妇女生了旱魃，召集众人揪出这位妇女，一齐朝她泼水，美其名曰“浇旱魃”。造谣者多系不法之徒，借机诬陷仇家，发泄私愤。①

明清时期，以僵尸为旱魃的观念甚为流行，由此派生出打旱骨、焚旱魃等求雨法术。死人骨骸与大旱有关的观念起源很早。《春秋繁露·求雨》强调求雨时须“取死人骨埋之”；东汉河南尹周畅为解除旱情，将洛阳城边一万多具客死者的骨骸妥善埋葬，据说如愿得雨；② 东魏孝静帝天平二年(535年)三月，“以旱故，诏京邑及诸州郡县收瘗骸骨。”③ 这些事例均表明当时人把无人收拾的尸骨视为导致旱灾的重要因素。不过，那时还未将死人骨骸同旱魃视为一物。大概从明代或更早些时候起，民间已哄传尸骨会变成旱魃。明人杨循吉《蓬轩别记》说：“河南山东愚民，遭亢旱，辄指新葬尸骸为旱魃，必聚众发掘，磔烂以祷，名曰‘打旱骨桩’。沿习已久，奸诈往往藉以报私仇，孝子慈孙莫能御。以禳旱为名，愚民相煽而起，蚁集瓦合，固难禁也。”弘治四年(1491年)，有人上疏请禁此俗，政府才下令严惩“打旱骨桩”的发起者和领头人，对一般参与者也要罚其戍边，从此发坟击骨之风才稍有收敛。

一种风俗既已形成，单靠行政命令很难禁绝。到清代，求雨者已不满足于发坟击骨，他们还要用烈火焚烧尸骨。上引袁枚之书说到，有种旱魃是“缢死尸僵出迷人者”，号称“鬼魃”，“获而焚之，足以致雨。”《阅微草堂笔记》卷七也说：“近世所云旱魃，则皆僵尸，掘而焚之，亦往往致雨。”可见焚僵尸的求雨法在清代仍

① 《书影》卷四。
② 《后汉书·独行列传》。
③ 《魏书·孝静纪》。

较流行。

在古代求雨巫术的两大系统之外，还有很多难以归类或无源可寻的“杂法”。上章提到的张皮雀以镜致雨、范希越以天蓬印致雨等等，即属此类。据陶宗仪《辍耕录》卷四介绍，元代蒙古术士有一种特殊的祷雨之法，汉人求雨常用的印符、令牌、旗剑、炁诀一类，他们一概不用，“惟取净水一盆，浸石子数枚而已”。石子最大的才像鸡子。备好清水、石子后，术士即默诵密咒，将石子反复洗刷摩弄。过一段时间，就会降雨。术士称石子为“鲊答”，那不是一般的石块，而是走兽腹中生长的结石，传言以狗、牛、马的结石最为有用……类似的求雨秘术，所根据的巫术原理已难明瞭，它对民风民俗的影响也很有限。因此，尽管古书中还有很多类似的记述，这里就不去一一搜寻列举了。

## 三 止 雨

与复杂多样的求雨巫术相比，古代止雨法显得比较单调。术士把主要精力用在驱旱求雨方面，而对如何防止暴雨洪涝似乎兴趣不大。古代水灾绝不比旱灾少，造成的危害同样大，术士们为什么对研究相应的救灾方法不甚积极？原因应当从巫术本身去寻找。求雨是从无变有，成功的机率比较高。正如荀子所说，不雩祭天也照样下雨，如果施术期间恰好降雨，施术者便可毫无愧色地宣布法术有验。求雨仪式一般要持续较长的时间，施术与降雨偶然相合的机会又可从时间上得到保证。一种法术能够不断“成功”，就能争取到更多的信仰者，也能刺激起术士继续钻研的热情，它的发展就比较顺利。相比之下，从有变无的止雨就难乎其难。制止暴雨虽然也能利用巧合，但由于这里时限要求极严，巧合极少出现：止雨者必须立即使法术应验，而不能像求雨那样以三日五日为期，否则暴雨早已把城乡淹没了。如

果说制止下雨还有巧合可以利用，那么对付暴雨引发的洪灾则绝无这种机会。巫术在此陷入了困境。从避难就易的本性出发，古代术士当然不愿把很多精力浪掷在这种“终身役役而不见其成功”的事业上面。

先秦时代只有一种“攻大水”的仪式与止雨有关，而其仪法也很简单。《春秋·庄公二十五年》记载：“秋，大水，鼓，用牲于社于门。”对付大水的方法不过是用牺牲祭祀社神、门神再加上击鼓而已。周代所祭的社神相传是共工之子句龙，因为“能平九土”故被奉为社神。洪灾发生后祭祀句龙，是想让它显示神威，平定水患。祭祀门神可能是祈求它阻止大水于门外。击鼓是一种威胁手段和攻击手段，属于《周礼·诅祝》所说的“攻”法。在击鼓的同时，可能有“诅祝”一类神职人员在旁边宣读攻辞。

需要注意的是，击鼓所攻的直接对象并非大水而是社神。《左传》认为，大水时“击鼓于社”不合常礼，只有遇到日食月食时才可击鼓。这意味着大水时击鼓于社是借用了救日月食的方法。救日礼上击鼓是针对社神的，驱除洪水的击鼓法自应具有同样性质。击鼓攻社与用牲于社看似矛盾，其实一是威胁，一是利诱，目的相同，并不冲突。在巫术与宗教杂糅之后，对神灵恩威并施双管齐下的事例屡见不鲜。《谷梁传》评论鲁庄公二十五年“鼓、用牲于社于门”时指出，既已击鼓，就不该用牲。这是由于不知祭祀与巫术可以结合而导致的误说。

中国古代唯一系统论述止雨法术的人仍是董仲舒。董氏没有回避止雨这个难题，因为在他看来这根本不算难题。他认为只要按阴阳感应原理去做，止雨与求雨同样容易：“求雨，闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是。”只要使用与求雨相反的方法，闭塞阴气，助长阳气，止雨即可成功。在《春秋繁露·止雨》中，董氏按“废阴起阳”的总方针罗列了以下止雨方法：

各县邑以“土日”即天干中的戊己日或地支中的辰戌丑未

日，堵塞水沟，隔绝道路，遮盖水井。

禁止妇女外出，更不许她们进入市场。

各县、乡、里分别清扫当地社坛周围。推举三名以上主祭者（主要由当地行政长官担任）和一名祝官，斋戒三日，身穿本季“时衣”（春穿青衣、夏穿红衣等），用一头猪和适量的黍、盐、酒祭祀社神。击鼓三天后由祝官祷告。祝官先行再拜之礼，跪在地上背诵祷辞，复行再拜之礼方可起身。祷辞为：“嗟！天生五谷以养人，今淫雨太多，五谷不和。敬进肥牲清酒，以请社灵，幸为止雨，除民之苦，无使阴灭阳。阴灭阳，不顺于天。天之常意在于利人。人愿止雨，敢告于社。”祝毕，参与止雨者不歌不舞，只是不停地击鼓，直到疲惫不堪为止。

董仲舒又指出：“凡止雨之大体，女子欲其藏而匿也，丈夫欲其和而乐也。开阳而闭阴，阖水而开火。以朱丝縈社十周，衣朱衣赤帻。”朱丝、朱衣和红色头巾都代表阳气，可以助阳抑阴，以此止雨确实符合阴阳感应原理。不过有一点董氏似乎考虑未周：他在按五行学说设计止雨法时要求“各衣时衣”，即止雨者要依春、夏、季夏、秋、冬季节的不同分别穿青、赤、黄、白、黑色的服装；而在这里却又要求一律穿戴“朱衣赤帻”。大概董氏考虑到冬季止雨穿黑色服装正好与“废阴起阳”的总原则相违背——黑色属水属阴，穿黑衣止雨等于以水止雨，只能助长阴气，使雨水更多——这才提出“衣朱衣赤帻”来弥补隙漏。战国以后的阴阳五行图式是一种削足适履的宇宙图。专讲阴阳或专讲五行时，矛盾还不明显，一旦把阴阳五行捏合到一起，用以解释事物便触处牴牾。有关止雨（也可包括求雨）应穿何色服装方面的矛盾是由方法论的先天缺陷派生的，这种矛盾任何人都无法解决。

《止雨》一文还收录了董仲舒于汉武帝二十一年（元狩三年，前120年）以江都相的身份写给江都内史、中尉的一道文书。书中明确提出“止雨之礼，废阴起阳”，又提到“女子不得至市”、“井

盖之，勿令泄(气)”以及击鼓、用牲、祝祷等内容。这篇文书补充的新内容是：江都国内17县、80乡以及国都内千石以下的官员，凡有夫人住在官府的，都必须把她们遣送回家；书到之日，县、乡、里各级首领必须率领当地男子到社坛下聚餐三天，如果三天内天已放晴，就在晴天后结束聚餐。我们还记得，董仲舒的求雨法要求官吏的妻子住在官府而且要求“吏民夫妇皆偶处”，同时还禁止男人“相从饮食”。这里说的止雨法正与上述求雨法相反，它是“女子欲藏而匿，丈夫欲和而乐”总方针的具体化。

董仲舒的止雨法也是巫术与宗教的杂拌。击鼓不绝、朱丝萦社、塞水渎、绝道路、盖水井等法都是典型的巫术，而跪地祝祷、奉献牺牲又属于宗教行为。至于止雨法的总体性质，董仲舒认为以“攻”为主。当时有人质问：“大旱时举行雩祭，是祈求老天下雨，发了大水却鸣鼓而攻社。大旱、大水都是天地所为，阴阳二气变化所致，为什么一用祈求之法，一用怒攻之术呢?”董氏回答说：“天地之间，阳气为尊，阴气为卑。大旱的发生是因为阳胜阴、尊胜卑，尽管尊者强盛得过份，但尊卑秩序本来如此，所以大旱时只能用哀求的方式恳请尊贵的阳气稍加收敛，除此之外又能怎样？发大水则不同，那是阴欺阳、卑胜尊的结果。就像日食一样，它属于以下犯上、以贱伤贵，违背了天地间正常的秩序和公理。对于这不义的阴气必须毫不留情地敲起鼓来攻击它，用朱丝胁迫它。”[①]董仲舒把阳和阴的关系理解成人世间君与臣的关系，把水灾看成犯上作乱，从而为攻大水的传统巫术找到了政治伦理上的依据。止雨与攻大水性质相同，董氏的这种理解也完全可以代表他对止雨法术的看法。

东汉时期，王充曾对击鼓“攻”社之说提出尖锐的批评。王充的批驳现在看来同样可笑。譬如他说，君主以天为父，以地为

① 《春秋繁录·精华》

母，如果因为阴气太盛导致大水就去攻击地母，等于母亲的亲属中有人作恶，就去攻击母亲本人。又说，有人认为攻社止水是因为社属阴类，然而不能因为同属阴类就不管谁是肇事的首犯乱攻一气。例如甲是盗贼而且就在眼前，舍甲不顾而去攻乙，岂能制止盗窃？现在放着大雨大水不攻而去攻社，毫无道理……王充并不反对击鼓于社的止雨方法，他只是想说明击鼓没有攻社之意。在他看来，击鼓是一种向社神告急的方法：止雨者担心只凭祝官向社神传达阴盛阳衰、大雨成灾的意思还不足引起社神的重视，所以加上鼓声来强化急迫的气氛。①

据王充介绍，董仲舒还倡导过祭祀女祸的止雨方法。汉代神话中的女娲，是一位炼五色石以补苍天、斩断大鳌之足重立天柱的女性帝王。董仲舒想用祭女娲的方法止雨，也是从阴阳学说出发的：女祸是代表阴气的神灵，阴气为害时当然可以向她祈求保佑。

董仲舒的止雨法和他的求雨法一样被后世奉为经典性法术。晋代“雨多则禁祭，赤帻朱衣，闭诸阴，朱索萦社，伐朱鼓焉。”② 唐玄宗天宝十三载(754年)秋，长安连降暴雨，朝廷下令“闭坊市北门，盖井，禁妇人入街市。”③ 这些方法都是从《春秋繁露》学来的。

古代术士大多能求雨而不能止雨。上节所引无畏三藏和“豢龙者”不敢贸然使用召龙致雨术的故事，说明他们只能放龙而不能收龙。唐睿宗景云年间，胡僧宝严自称有止雨之法，设坛场，诵经咒，杀了二十只羊和两匹马祭祀神灵，一连施术五十多

① 《论衡·顺鼓》。
② 《晋书·礼志上》。
③ 《旧唐书·五行志》。

天，雨却越下越大。官府把宝严斩首后，反而未再下雨。①

《酉阳杂俎·贝编》说，唐玄宗时梵僧不空任佛教事务总主持，很得信赖。某年大旱，唐玄宗按不空提供的方法设坛祈请，结果暴雨成灾。玄宗召来不空，让他赶紧止雨。不空在寺庭中手捏泥龙五六条，站在屋檐下用梵语咒骂一通。过了许久，放下泥龙，纵声大笑，眼看着雨霁天晴。这是古小说写到的术士兼能致雨和止雨的极少见的例子。

古代民众对止雨法术的态度也远不如对求雨法术那样恭敬。宋徽宗时的大巫师林灵素就是因为施术止雨险些被百姓捉住打死。林灵素生在盛产骗子的温州，少年时代先出家做和尚，因受不住师傅的笞骂，改当道士，依靠学到的一点妖幻之术，在淮泗一带流浪乞食。政和末年，宋徽宗访求方士，有人把灵素推荐上来。灵素与徽宗一见面，便说徽宗是上帝之子"长生大帝君"的化身，自己则是仙卿下凡，令徽宗彻底畏服。从此即以御赐"通真达灵先生"的身份在各地建神宫设神坛，借斋祭搜括民财，又收罗门徒两万人，美衣玉食，横行不法。灵素主要靠帝诰、天书、云篆一类秘书欺世惑众，其实道术造诣很低，据说"惟稍识五雷法，召呼风霆，间祷雨有小验而已。"宣和初年，汴梁暴雨成灾，皇帝派灵素施术止雨，灵素"方率其徒步虚城上，役夫争举梃将击之"，灵素抱头鼠窜才免一死。② 虚城上的"役夫"是在暴雨中抢险的民工，他们最知道在大雨倾盆城墙将颓之时实施止雨法术意味着什么。

---

① 《朝野佥载》卷五。

② 《宋史》卷四六二《林灵素传》。

## 四　灭　火

中国古代的灭火巫术包括祓禳、噀水噀酒、埋火殃、设鸱尾、聚鸡鹊、画水于壁等许多种类，其中后四种均系预防之法。古代求雨止雨法术曾被纳入阴阳五行体系，可以作出理论说明，显得整齐有序。灭火术却没有经过一个理论化系统化的过程，诸多法术之间没有什么联系，呈现出一种零碎杂乱的状态。

春秋时代通行的灭火法多与祭祀相联。公元前564年，宋国发生火灾，宋大臣在组织救火的同时，命令四乡乡正敬祀群神，命令祝官和宗官以马牲祭祀"四墉"即四面城墙，并在西门外祭祀宋人的祖先盘庚。公元前524年，宋、卫、陈、郑四国同时出现大火，郑国执政子产一面组织救火，一面派城郊居民协助祝史到城北除地为坛，祭祀水神玄冥和火神回禄，并向四墉祈祷，事后又举行大规模的祭社活动和祭祀四方神灵的祓禳仪式。①

这两次救火行动中有两件事影响很大。一件是四国大火时发生的，郑国术士裨灶在大火前曾作"预报"，并向子产求借郑国祭器，自称能使郑国躲过灾难；火灾发生后裨灶再次求借祭器，并威胁说："不用吾言，郑又将火"，子产都不予理睬。有人见裨灶预测准确，相信他能压伏火灾，责备子产不通情理。子产在回答这些责难时提出"天道远，人道迩"的著名命题。子产说，天道高深，非人所及，生活的道理才切实可信。术士怎会知道上天某日降灾？裨灶又哪懂天道？他整天滥发预言，说中一次何足为奇？子产的态度没有动摇，郑国也未再发生火灾。"天道远，人道迩"的观点到荀子那里发展成为"天人相分"的思想，尽管这种思想也有局限，却比"天人感应"说高明得多。子产反对妄谈天

① 分见《左传》襄公九年；昭公十七年、十八年。

道，反对术士干政，也为后世提供了好的范例。

另一件影响深远的活动是宋郑禳火时都祭过四墉，后代对城隍神的祭祀即滥觞于此。梁朝武陵王萧纪曾烹牛祭祀城隍神，北齐慕容俨曾到郢城城隍神庙中祈祷。唐宋时期，祭城隍之风更盛，当时诗文多述其事。明朝洪武初年，朱元璋批准礼官的请求，将京城和地方的城隍神依次封为“升福明灵王”、“威灵公”、“灵佑侯”和“显佑伯”，不久又免去封爵，只称某地城隍之神。京城内每年派太常寺官员依礼致祭，地方的城隍神由当地行政长官负责祭祀。从此祭城隍成为一种通行天下的国家祭典。[①] 先秦时代祭祀四墉多与禳火有关，后世城隍神却成了无所不管的神祇。

按阴阳理论说，火灾与大旱都是阳气太盛所致，灭火不妨去搬用救旱法术，然而汉代经师特别是董仲舒却没有作过类似说明。之所以如此，一方面是由于用“闭阳开阴”理论及相关法术扑灭大火过于荒诞，另方面也可能与董仲舒的个人遭遇有关。董仲舒曾对《春秋》记载的火灾作过全面评述，他认为每次火灾都是政治不良引起的。汉武帝初年，设在辽东的汉高祖庙和长陵（汉高祖陵）旁边的“高园”殿相继失火，董仲舒上书武帝，说这是上天发出的警告：辽东高庙失火意味着外地诸侯有不法行为，长陵高园殿起火意味着中央内部某些大臣有罪。他劝武帝尊重天意，及时惩处骄横奢侈的皇亲国戚与国中近臣。[②] 这次上书没有引起反应。后来董氏因故降职，便在家中继续钻研火灾与政治的关联，推说灾异所传达的天意，并把心得写成一部新书。大臣主父偃有次前来拜访，乘仲舒不在翻看了该书草稿。也许书中有讥刺大臣的内容，主父偃看罢非常嫉恨，便偷偷把稿子带

① 详钱大昕：《潜研堂金石文跋》。

② 《汉书·五行志上》。

走上呈武帝。武帝召集众儒讨论此书，在场的董氏弟子吕步舒不知道这是老师的新作，把书稿贬得一无是处。于是汉武帝下令将董仲舒逮捕治罪，司法官员判定当处死刑。武帝念其在朝野享有盛名，才下诏赦免。经过这场风波，董氏再不敢谈论灾异之事[①]。董仲舒对灭火法术避而不谈是否与经受此次打击有关？不能完全排除这种可能。

西汉经师在灭火方面留下的空白被一些少数民族巫师填补起来。汉武帝太初元年(前104年)，柏梁台起火。越族巫师"勇之"说，按越人风俗，楼台房屋失火，就造一座更高大的建筑压伏火灾。汉武帝最愿听这种言论，随即决定兴造建章宫。这是一座内设"千门万户"、外附数十里虎圈和特大人工湖的雄伟建筑。[②]

马王堆帛书《五十二病方》常见喷法，那是通过喷气、喷水或喷唾驱邪治病，噀酒噀水的灭火术当即由此推演而来。《后汉书·方术列传》记有郭宪和樊英使用此类法术的事例。郭宪在东汉光武帝建武七年(31年)任光禄勋(负责宿卫宫殿，九卿之一)，有次随皇帝去南郊，途中忽然含酒向东北方向连喷三口。执法官认为应按不敬之罪给予惩处，郭宪解释说："当时齐国失火，我是用喷酒之法压伏火灾。"后来齐国上报灾情，所说失火日期与郭宪喷酒的时间正相符合。另一位术士樊英既懂"风角星算、河洛七纬、推步灾异"等多种法术，又通晓儒家经典。樊不愿做官，隐居于河南壶山脚下，前来学习道术的人络绎不绝。一次正在讲学，有股暴风从西方吹来，樊告诉弟子："成都市场失火，火势甚猛。"说罢含水喷向西方，并让弟子记住喷水时间。以后有客人从成都来访，说"某日成都市场起火，突然有片黑云从东方飘

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《史记·孝武本纪》。《汉书·武帝纪》注引文颖说，越巫名"勇"。

来，须臾大雨如注，一下子把火浇灭了。”所说时间与樊英噀水之日相合。从此樊英名声大振，备受朝廷礼遇。

据葛洪《神仙传》记述，东汉方士栾巴和成仙公也有噀酒灭火的本领。汉顺帝时的栾巴早年曾当宦官，不知何故“阳气通畅”，遂离宫出任外职，最后又被调回中央任尚书。栾巴“素有道术，能役鬼神”。某年春节，皇帝宴请群臣，迟到的栾巴一入席就喝口酒朝西南喷吐。有司劾奏栾巴“不敬”，栾巴解释道：“臣本县成都市失火，臣故因酒为雨以灭火。臣不敢不敬。”皇帝派人去成都核查，成都方面的回奏是：“正旦大失火，食时有雨从东北来，火乃息，雨皆酒臭。”① 成仙公是东汉初期人，姓成名武丁，因有道术，为桂阳太守周昕所赏识。也是在春节宴会上，负责行酒的成武丁“忽以杯酒向东南噀之”，并声称“临武县火，以此救之”。后来临武县上书说：“元旦庆集饮酒，晡时火忽延烧厅事，从西北起。时天气清澄，南风极烈，见阵云自西北直耸而上，径止县，大雨，火即灭。雨中皆有酒气。”② 樊英和栾巴都救成都之火，栾巴和成仙公都在春节宴会上喷酒灭火，事情何以如此巧合？其间必有误传和仿造。东汉时代一下子冒出这样多的无比神奇的灭火能手绝非偶然。吏治的腐败和政治控制力的削弱，为道教组织和巫术活动的迅猛发展提供了有利条件。道徒势力的不断扩大，既使编造奇迹威慑信徒成为必要，又使编造奇迹者提高了无所顾忌大放厥辞的胆量。噀法灭火等大言欺世的行为和传说正是畸形社会生出的怪胎。

噀酒灭火术本是道士的专利，佛教传入后，和尚为争取信徒，声称高僧也有这种本领。据《晋书·佛图澄传》描写，佛图澄

---

① 《后汉书·栾巴传》李贤注引《神仙传》、《太平广记》卷一一《栾巴》引《神仙传》，字句与今本《神仙传》均略有不同。

② 《太平广记》卷一三《成仙公》引《神仙传》。今本《神仙传》无此事。

与石虎同登中台，忽然大叫“变！变！幽州当有火灾。”急忙取酒喷吐，许久后笑语道：“已经救下了。”石虎派人去幽州验证，幽州人说，那天“火从四门起，西南有黑云来，骤雨灭之，雨亦颇有酒气。”此种描写明显模仿道教故事。钱钟书先生指出，噀酒灭火本“道家自诩优为之事”，“释子知而艳羡，故言僧亦能办，不容道士专美耳。”①

古代民间有“火殃”致火的传说。“火殃”不是指回禄一类的神灵，而是指一种怪物。《朝野佥载》说：“唐开元二年，衡州五月频有火灾。其时人尽皆见物，大如瓮，亦如灯笼，所指之处，寻而火起。百姓咸谓之‘火殃’。”② 对付火殃的办法是将它掩盖、压住。明人传说，某年夏季，一村民看见斗大的火殃自天而坠，从庭院滚到屋内，便急用石臼将火殃扣住，又堆土把石臼掩埋起来。此人死后，子孙忘记了他“永勿发掘土堆”的告诫，掘土发臼，焚烧土中黄蚁，结果有团烈火直冲屋顶，把房屋和全部家当烧成灰烬。③ 这里说的火殃与周密描写的旱魃有些相似，不知两种传说是否有所关联。

汉代以来，为了预防火灾，人们还根据想像塑制一些“海兽”，安置在宫殿上起厌胜作用。汉代宫殿常被火焚，有的巫师就说，天上有鱼，名为鸱星，做成象征鸱星的鱼形物品放在屋上，就能禳除火灾。唐代寺观殿宇上安放鱼形灵物的习惯即由此而来。④ 后世人在屋檐角上塑制厌火灵物蚩尾的风俗据说也起自汉代。蚩尾和鸱星用途虽同，但旧传鸱星塑作鱼形，蚩尾则是兽形，两者疑非一物。传说汉武帝建造柏梁殿时，有人上书说：“蚩

① 《管锥编》，中华书局1986年版，第680页。

② 《说郛》卷二引该书佚文。

③ 冯梦桢：《快雪堂漫录》“埋火殃”。

④ 苏鹗：《苏氏演义》卷上引张师政《倦游杂录》；高士奇：《天禄识余》卷上。

尾，水之精，能辟火灾，可置之堂殿。”① 蚩尾又写作鸱尾，或称鸱吻、螭吻。设置蚩尾开始是皇帝和三公的特权，一般官吏不得僭用。例如陈朝旧制规定只有三公办公大厅上才能设置蚩尾，后来陈后主特批功臣萧摩诃得在公事堂和寝堂上都置蚩尾，② 可见那时蚩尾之设还是一种特权。唐代以后此制渐趋普及。大概从明代开始，好事文人又杜撰出蚩尾是“龙九子”之一的说法。有关龙九子的名称有很多异说，其中一说为：狻猊、螭吻、蒲牢、狴犴、饕餮、蚣蝮、睚眦、金猊、椒图。这九种神兽各具特性，各有所司，螭吻的性格是“好吞”，所以让它立在屋檐上吞火。③

古代又有以鹳鸟、鸧鹒避火的法术。王子年《拾遗记》写道，三国时的糜竺藏有很多珠玉宝物，某日库内起火，把财物烧去十分之九。“火盛之时，见数十青衣童子来扑火，有青气如云，覆火上即灭。童子又云：‘多聚鹳鸟之类以禳灾，鹳能聚水巢上也。’家人乃收集鸧鹒数千头，养于池渠之中厌火也。”④ 聚鸧鹒厌火法到唐代仍为术士所珍视。陈藏器曾说：“鸧鹒，水鸟也。出南方池泽，似鸭，绿衣。人家养之，驯扰不去，可厌火灾。”⑤ 聚鸧鹒法与设蚩尾法都是基于对灵物的迷信和巫术中的“相似律”，它们的区别在于，前者是利用活的水禽，后者则是利用想像中的水精。

既然水鸟可以厌火，水应该更能厌火，为什么不经常备水以防火灾？这正是巫术与常识的不同。巫术要寻找的是超自然的

---

① 蚩尾的传说又详《湘素杂记·蚩尾》、《说郛》卷一五引彭乘《墨客挥犀》、《书影》卷上。

② 《陈书·萧摩诃传》。

③ 胡侍：《真珠船》卷四；陆深：《金台纪闻》；《坚瓠十集》卷一；《浪迹续谈》卷八。

④ 《太平广记》卷三一七引。

⑤ 《本草纲目》卷四七引。

捷径。巫术信徒确也想到了水，但他们用来镇伏火灾的却是“画水”。周亮工说：“相传人家粘画水，多能厌火，故古刹壁上多画水。常州太平寺佛殿后壁上，有徐友画水，兵火间，寺屋尽焚，而此殿岿然独存，或云画之力。赵州柏林寺，有吴道子画水在殿后，至今犹存。吾梁人家无贵贱，好粘赵州印板水；照墙上无一家不画水者。汴水滔天后，人又以画水为恶兆。”① 古刹不遭火焚被看成“画水”的功劳，洪水滔天又被看成“画水”的罪过，总之人们深信“画水”召水厌火的威力。画饼充饥用常识评价是愚蠢，用巫术的眼光看却是真理。巫术研究的课题和追求的目标，就是如何使画饼能够充饥，所以画水厌火法应算是典型的巫术手法。

## 五　救日月

在相当长的历史时期内，人们一直认为日月食是太阳月亮被某种魔物吞噬造成的。《春秋》把日食记作“日有食之”，意思就是“有物食日”。《谷梁传隐公三年》说得更明白：“其‘日有食之’何也？吐者外壤，食者内壤，阙然不见其壤，有食之者也。”文中的“壤”有体积、轮廓之义。一种东西被吐出时体廓在外，被吃掉时体廓在内，现在太阳突然缺失，不见体廓，那一定是被某物吃掉了。日月被吞噬，世间将失去温暖和光明，所以古人把日月食特别是日食视为巨大的灾难，他们在震惊之余又鼓足勇气要把日月从魔口中抢救出来，这就有了救日救月诸法。

救日法术和有关风俗早在夏代已经出现。《左传·昭公十七年》援引《夏书》说：“辰不集于房，瞽奏鼓，啬夫驰，庶人走。”《夏书》虽非夏人所著，却能反映夏代的风俗。所谓“辰不集于房”是

① 《书影》卷四。

说日月不安其位，这里特指日食而言。每当日食发生，盲乐师一齐擂鼓，官吏驾车疾驰，庶人发疯似地狂奔，鼓声、马蹄声、脚步声与震天动地的嘶喊声汇成一片。这种救日方式是中国古代常见的鼓噪驱邪法的雏形，它试图用各种声音造成一种雄壮的气势，威逼天上恶魔把太阳吐还给人间。

细读《夏书》文字，不难体会出在救日的雄壮声势中裹挟着一种极端惊恐的气氛。据此分析，“嗇夫驰，庶人走”一类活动最初可能是日食发生后人们惊恐无措的自然反映：太阳突然消失，白昼变成黑夜，世界末日来临，人们不由自主地发出惊叫，毫无目标毫无组织狼奔豕突般地四散逃命。然而日食绝不会持久，狂奔者很快便发现太阳又重新出现。原始思维的特点之一是在前后发生的两种现象之间建立必然联系。本来被日食吓得丧魂失魄的狂奔者事后却认为是自己的狂跑与尖叫拯救了太阳，而且他们幻想的这种因果联系又在每次日食后都得到了“印证”，于是有些人便开始有意识地通过鼓噪驱魔救日，惊惶无主的驰、走就变成了有组织有目的的救日法术。

《夏书》描述的救日礼是官吏主持、全民参与的活动，魏晋以前的救日礼一直保持着这种传统。只要相信日食是重大灾异，救日就会被视为“匹夫有责”之事，国家也会把组织救日当作自身的职能之一。

周代以来，救日礼在夏代旧制的基础上不断发展。这时的救日礼包括击鼓击柝、朱丝絷社、置兵射箭、祝官诅咒等仪法。其中，前两种法术的影响尤为广泛和深远。

击鼓之仪在历代救日礼中必不可少。在周代，遇到日食，天子必须亲自出马击鼓救日。周代祭祀神灵时使用一种有八个鼓面的“雷鼓”。天子救日也要敲击雷鼓。与此同时，天子左右的

亲兵卫士要协助天子敲击雷鼓的其他鼓面。[①] 随着政治等级制度的日趋严密,鼓噪救日活动也被打上等级的烙印。战国学者说,日食发生后,天子要贬损膳食,撤除音乐,在社坛上击鼓;诸侯用鹿皮一类礼物祭祀社神,在公堂击鼓;大夫击门;士击柝(即今人所谓"梆子")。[②] 这种差别只是自然形成的差别,不宜理解成硬性规定。魏晋以后官方救日之礼流于形式。《宋书·礼志一》说,晋代"若日有变,便伐鼓于门",已不很讲究击鼓仪法的等级差别。有人认为此举不合《春秋》旧典,晋元帝遂下令矫正。不过收效如何,史无明文,很可能没有多大意义。

朱丝絷社是较为后起的救日法,大致出现在战国时期。朱丝絷社法是利用红色丝绳的驱邪力量惩罚社神,并以此威胁与社神同类的月亮,让它不要侵犯太阳。《公羊传·庄公二十五年》列举的一种解释为:日食时天色昏暗,为防备有人不慎践踏社主,才用显眼的朱丝缠绕社主以为标识。此说否认朱丝絷社的巫术性质,歪曲了这一仪法的原始意义,东汉学者何休已予否定。

战国人开始用阴阳学说对击鼓击柝和朱丝絷社作出新的诠释。《公羊传》说:"日食则曷(何)为鼓、用牲于社?求乎阴之道也。"这里的"求"兼有责求与祈求之意。《谷梁传》说:"大夫击门,士击柝,言充其阳也。"他们都认为击鼓、击门、击柝具有助长阳气攻击阴气的意义。朱丝絷社一般被看成鼓噪法的辅助措施。王充《论衡·顺鼓》引用过当时流行的说法:"社,阴;朱,阳也。……以阳色絷之,助鼓为救。"《公羊传》何休注说得更为明确:"社者,土地之主也。月者,土地之精也,上系于天而犯日,故鸣鼓而攻之,胁其本也。朱丝营(絷)之,助阳抑阴也。"救日法是

① 《周礼·鼓人》,同书《太仆》。

② 《左传·文公十五年》;《谷梁传·庄公二十五年》。

一种“攻”法，其实质是以阳责阴，在这点上，汉代及后世学者的认识基本一致。正是因为朱丝絷社被视为攻阴之法，所以它又被借用来对付大水之灾。

用“以阳责阴”解释救日礼的意义，是人们对日食成因有了比较科学的认识后出现的新动向。春秋时代鲁国术士梓慎和大臣叔孙昭子都曾运用阴阳学说来推测日食的后果：前者说大部分日食都将导致水灾，理由是阳气不能制胜阴气；后者则预言某次日食会引发旱灾，理由是迟兴的阳气一旦强盛就会过分抑制阴气。[①] 这些说法是用阴阳学说解释日食现象的最早尝试。汉代已有少数人猜测到日食的真正成因，何休所谓“月者，土地之精也，上系于天而犯日”就是一例。在较为科学的日食观念已经出现而传统的救日迷信仍未衰退的时代，如何把两者调和起来，对救日法术的合理性作出新的论证呢？恰恰就有一种现成的两方面都能说通的理论可供术士和经师们利用，这就是阴阳学说。月亮遮掩太阳是阴犯阳，朱丝絷社、击鼓于社则是助阳抑阴。在巫术信徒看来，这样的论证天衣无缝。

布置兵器、射击邪祟的救日法可能也出现于战国时期。《谷梁传·庄公二十五年》说，天子救日，要树起五面大旗，设置五兵与五鼓；诸侯救日，树三面大旗，设置三兵三鼓。“五兵”，据说是矛、戟、钺、楯和弓箭。《礼记·曾子问》假托孔子之口说，如果诸侯朝见天子时发生日食，诸侯应跟随天子一起救日，他们应按在仪式中所处的方位穿相应颜色的服装，手持相应的兵器。郑玄注说，救日用何种兵器“未闻也”，说明陈兵救日之礼到东汉已不太常用。晋人挚虞说，日食时“闻鼓音，侍臣皆著赤帻，带剑入侍；三台令史以上，皆各持剑立其户前；卫尉卿驰绕宫，伺察守备，周而复始”；刘宋时期，当太史把推算出的日食时间上报之

① 《左传》昭公二十一年、二十四年。

后，政府要提前三天宣布内外戒严。[①] 这些制度仍有先秦时期陈兵救日之法的遗意。

《周礼》中的“庭氏”一官“掌射国中之夭(妖)鸟”，当遇到只闻其声不见形迹的妖鸟怪兽时，庭氏即用“救日之弓与救月之矢夜射之”。救日之弓与救月之矢，是指日月食发生后用来射击邪祟、解救日月的弓箭。根据这段记载，我们知道最晚在战国时代救日法术中还有射击一法；不但如此，当时人还把救日救月所用的弓箭视为神圣之物，救日月之后仍用它射击各种妖怪。《周礼·庭氏》又说，遇到鸟兽以外的其他神怪，“则以大阴之弓与枉矢射之。”郑玄根据《庭氏》上文提到的救日之弓与救月之矢相配的情况，正确地推断，“太阴之弓与枉矢”就是指救月之弓与救日之矢。所谓“枉矢”，是一种带火的“火箭”，又称“变星”、“飞矛”或“兵矢”。这种箭重量稍轻，速度迅疾，箭尾系有燃烧物，“飞行有光”，多用于守城和车战。[②] 救日必用枉矢，也许是由于救日者认为射出火箭更有助于太阳重现光明的缘故。

救日礼中少不了祝官的祷祝和诅咒。今人所能见到的唯一的救日祝辞是由董仲舒设计的：“炤炤大明，灪灭无光，奈何以阴侵阳，以卑侵尊！”[③] “炤炤”通“昭昭”，形容明亮；“大明”指太阳；“灪灭”即消灭。这句咒语出自董仲舒的《救日蚀文》，该文已经佚失。郑玄认为诵念此类咒语相当于周代大祝所用的“说”法——用激烈的言辞责骂恶神。

汉代以后，天文历法研究日趋精密，日食时间可坐而推定，不少人尤其是天文官已经知道日食是日月运行进程中出现的有规律的自然现象，不是“有物食之”，不是灾异，与政治的好坏没

① 《宋史·礼志一》。
② 《周礼·司弓矢》及郑玄注。
③ 《周礼·大祝》郑玄注引。

有关系。这种认识对救日法术产生了巨大冲击，汉代以后已经很少见到皇帝亲自擂鼓救日的场面了。但是不应忽略的另一事实是，有关日食的科学知识在整个古代并不普及，大部分人仍然相信“有物食之”的神话。例如清人周亮工在《书影》卷七中说：“夫日月之食，莫有知其审者，故圣人书‘有食之’，言若有物食之，而不知其名云耳……语有极荒唐而终不可尽摈之者，此类是也。”周氏又根据《春秋》记载的疏漏，断言推算“日月交会而食”的方法不足为凭。文化人如此，普通民众对日食的了解可以想见。另有一些学者明知日月食有“定限”、有规律，但为维护古代圣人的地位和天人感应学说，仍不愿放弃政治、道德可以干预日月运行的理论。宋代朱熹是这方面的代表。朱氏先承认日月食“皆有常度”，接着就说：“然王者修德行政，用贤去奸，能使阳盛足以胜阴，阴衰不能侵阳，则日月之行虽或当食，而月常避日，故其迟速高下，必有参差而不正相合、不正相对者，所以当食而不食也。”① 君主的善举虽不能改变日月运行轨道，却能使运行稍有“参差”，从而使日月“不正相对”，本来该出现的日食就不会出现。这番解释字斟句酌，可谓用心良苦。不难看出，汉代以后日食迷信尽管有所削弱，但它对一般人的影响仍然很大。中国民间救日风俗能够一直延续到近代，原因即在于此。

与救日礼相比，古代救月活动的规模要小得多，这是因为月食对人类生活的影响本不太大。《诗经·十月之交》咏道：“彼月而食，则唯其常；此日而食，于何不臧！”月食尚属常见，日食则是很大的恶兆，由此可见西周人对月食已不甚畏惧。不过，月亮被吃掉总非好事，所以月食发生后同样必须用法术施以救助。《周礼》常以“救日月”联称，说明周代自有救月之法。唐代贾公彦认为“月似无救理”，那只是他自己的想像。《周礼·鼓人》：“救日月

① 《诗集传·十月之交》。

则诏王鼓”;《大仆》:“凡军旅田役赞王鼓,救日月亦如之”;《庭氏》“若不见其鸟兽,则以救日之弓与救月之矢夜射之;若神也,则以大阴之弓与枉矢射之。”这些记载表明周代救月法与救日法基本相同,也要由周王亲自击鼓,也要用弓箭射击邪祟。

阴阳学说盛行之后,人们认为妇女与月亮同属阴类,女人救月更有效果,积久成习,救月就成为主要由妇女参与的活动。《白虎通义·灾变》说:“月食救之者,阴失明也。……月食救之者,谓夫人击镜,孺人击杖,庶人之妻楔搔。”夫人和孺人分指国君之妻和大夫之妻。“楔搔”当系“搔楔”之误。楔是竖在屋门两旁的长木柱,古时用它防止车过触门。“搔楔”是指用手拍击门楔。[①] 击镜、击杖、击楔,也是一种鼓噪法。《太平御览》卷四引《荆州占》说,妇女救月与男人救日一样,也使用击鼓击柝的方法:“月蚀,后自提鼓阶前,把槌击鼓三中,良人、诸御者宫人皆击柝救之。月已蚀,后乃入斋,服缟素,三日不从乐,以应其祥。此先王所以免天地之灾而解四境之患也。”唐代救月之风尤盛:“长安城中,每月蚀时,即士女取鉴向月击之,满郭如是,盖云救月蚀也。”[②]

击鼓、击柝、击镜所用的木头被称为“救月杖”,唐代一些医师把它当成一种神药。陈藏器说,患有“月蚀疮与月割耳”,将救月杖烧成灰,以油和灰,敷在疮口处,即可治愈。据说月蚀疮“生于两耳及鼻面间并下部诸孔窍侧……月初则疮盛,月末则疮衰,以其随月死生,因名之为月蚀疮也。”“月割耳”大概是同类病症。以救月杖治疗“月蚀疮”,是利用救月杖的余威制伏月食带来的邪祟。孙思邈也说,救月杖“乃治蜃之神药”[③]。这些对救月杖

① 陈立:《白虎通疏证·灾变》。

② 王仁裕:《开元天宝遗事·击鉴救月》。

③ 《本草纲目》卷三八引。月蚀疮的病状详《病源论》。

的迷信从侧面反映出唐代救月活动的频繁与兴盛。

## 六　禳星云与移祸法

有关星辰和云气的迷信观念是与原始的天文学相伴产生的。由于把许多偶然的巧合看成必然现象，天文观测者认为星辰云气的变化预示着人间的吉凶，并由此总结出一套系统的星占术和云气占法。

中国古代的星占术有两个基本理论。一个可称为“星职说”，是说某星主管某事或主降某种灾祸。春秋时人认为彗星是一种“除旧布新”的灾星，即属此类。星职说出现较早，《史记·天官书》对此作过详细的阐述。另一个理论是“分野说”，它把天上星宿划分成与地面对应的十几个区域，认为某星运行异常，与其对应的国家和地区必然出现相应的吉事或凶事。分野说在春秋时期已基本形成，到战国秦汉时代不断完善，它对古代星占术影响很大。《周礼·保章氏》说，保章氏“以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥。”这就是说星宿多与固定的地区相对应，观察星象的妖祥要以分野说为依据。

先秦时代云气占法也很盛行。按西周惯例，每逢春分秋分、夏至冬至、立春立夏、立秋立冬，国君必须亲自带人到宫门旁边的高台上观察云气，记录观察结果以占未来的吉凶。当时各国一般都建有“望国氛”、“望氛祥”的高台，因其用途与神事有关，号称“灵台”。周人尤其重视观察太阳周围的云气。《周礼》中的“视祲”官“掌十晖之法，以观妖祥，辨吉凶”，“十晖”就是指太阳的十种光气；保章氏另掌“以五云之物辨吉凶水旱，降丰荒之祲象，”所谓“五云之物”也是特指日旁云气的五种颜色，时人以为它预示着不同的灾祸或吉祥：“青为虫，白为丧，赤为兵荒，黑为

水，黄为丰。”① 云气占法到秦汉时代更为普及。陈胜起义军中的将领周文（又名周章）通晓“视日”之法，“视日”即指“视日旁云气”而言。《汉书·艺文志》著录的《汉日旁气行事占验》则是这方面的专著。政府组织的云占和星占都由“天官”负责，所以《史记·天官书》也多次谈到云占方法。

预测只是手段，干预才是最终目的。既然星辰云气可以带来灾祸，而通过占术又可预知这些灾祸，那么用何种方法消除灾祸就成为术士们更重视的研究课题。《周礼·保章氏》说，通过星占、云气占等方法预测吉凶，目的是为了“诏救政”，即帮助周王采取相应的预防和解救措施。那时对付星云灾异的措施主要有两大项，一是积德修善，改进政治，二是使用禳解法术。《史记·天官书》所谓“日变修德，月变省刑，星变结和”，属于前者；出现灾异“太上修德，其次修政，其次修救，其次修禳”，则是给两类措施分出高下等级，认为使用禳解之术只算下策。其实，司马迁所说的这种下策正是备受古代帝王喜爱的除灾方法，因为它简便省力，无需改变习以为常的奢靡的生活方式。

古代禳除星云灾异的法术又有两种形式，一种是直接驱除灾星妖云，一种是把灾祸转嫁他人或其他事物。《周礼》中的“视祲”官另掌“安宅叙降。”所谓“叙降”是说按一定程序“推其凶祸所下之地，可禳者禳却之，不可禳者则令移徙以就吉。”② “禳却之”即相当于第一种法术，“移徙以就吉”则相当于第二种法术。

传说春秋时期齐景公的御用巫师柏常骞擅长禳星之术。公元前516年，齐国上空出现彗星。因为传言“有彗星者必有亡国”，齐景公非常害怕，当即召来柏常骞，让他“禳去”彗星。后因

① 《周礼·保章氏》注引郑司农说。

② 《周礼正义》卷四八《视祲》。

晏婴劝阻，才取消了禳星计划。①

唐朝后期，社会上曾盛传僧一行禳星救人的故事。据《酉阳杂俎·天咫》说，一行为解救恩人王姥之子，用法术令北斗七星全部消失，然后诡称这是上天对皇帝发出的警告，鼓动唐玄宗宣布大赦，最终使被捕入狱的王姥之子得以轻松获赦。僧一行在天文历法方面的贡献举世公认，但他的思想中包含着很多神秘观念与巫术意识也是事实。段成式记录的这则"大传众口"的故事不全是向壁虚造，它表明一行也曾用禳星术唬过人，更表明唐代大众对术士的禳星法深信不疑。

明清术士仍不时使用禳除灾星法。《三国演义》第一〇三回写到诸葛亮临死前使用禳星术的情节时，描画细致入微，使人有身临其境之感。这种描写，既非取材于古代传说，也不是作者的凭空悬想，它只能是对明代巫术实践的写照。作者目睹过实施禳星法术的人和事，写起来才会如此得心应手。从这一角度说，书中的诸葛亮其实是明代术士的化身。

古代术士岂能真有消灭灾星的本领？如果没有，他们又怎样取信于人？看看下面的事例，或许能对解答上述问题有所启发。齐国大巫柏常骞曾宣称他能为齐景公益寿七年。以法术延长寿命原本无法验证，无论活到多大岁数，也不能证明其中七年是用法术得到的，所以齐景公质问："怎样才能知道益寿术的成功？"柏常骞回答说："这有征兆为证。益寿成功时将发生地震。"在即将举行益寿活动之前，柏氏对晏婴讲了同一番话，但他没有料到晏婴也懂天文。晏婴质问道："前几天我发现维星绝、枢星散，这是地震之兆。你的益寿术以地震为证，就是因为看到了这种天象吧！"柏氏沉默良久，不得不承认确是如此。② 一般说来，

① 《左传·昭公二十六年》；《晏子春秋·内篇谏上》。

② 《晏子春秋·内篇杂下》。

古代人对天象的关心程度远较现代人为甚，长期观测和研究天文现象的术士往往有丰富的天文知识。他们利用这些知识发布预言、显示手段，使人相信星辰轨迹的变化是他们的法力所致，这也许就是古代禳星术的主要秘密所在。

控制星辰云气的运行，从根本上消灭灾异，自然最为直捷痛快，然而此种举措毕竟不是普通巫师所能办。古代更常见的对付星云灾异的巫术是移祸法，即把本来应由某人承当的灾祸转移到其他方面。

移祸法起源很早。周文王八年六月，文王身患重病，五天后又发生地震，一时人心惶惶，大臣都来请求移祸。他们认为："召集族众，增修国城，或能把灾病移走。"① 这个故事表明，早在先周时期已经有通过增修城墙移徙灾病的方法。

公元前489年，楚国望气者发现一种异常天象："有云如众赤鸟，夹日以飞三日。"楚昭王派人去周王室询问兆象的意义，周大史说："楚王将有灾祸。若行禜祭，可把灾祸移到令尹、司马身上。"昭王认为这种移祸法等于"除腹心之病而置诸股肱"，没有照做。与楚昭王同时的宋景公也有同类事迹。某年荧惑星远行至心宿位置，宋景公询问是何征兆，太史子韦说："荧惑代表天罚，心宿为宋之分野，此次灾祸正当君身。不过也可用法术把灾祸移给宰辅。"景公说："宰辅助我治国，移祸移死了不是好事。"子韦又说可移祸于百姓和年成，景公都未同意。② 楚昭王、宋景公自觉抵制移祸法在当时是罕见事例，因而史家作为一种珍闻大书特书。这从反面证明移祸法在春秋时代比较多见。

汉初祝官中有"秘祝"一职，专门负责把落到皇帝头上的灾

---

① 《吕氏春秋·制乐》。

② 以上分见《左传·哀公六年》；《吕氏春秋·制乐》、《史记·宋微子世家》、《淮南子·道应训》。

祸转嫁给众官及百姓。这种祝官不像其他祝官一样可以堂而皇之正大光明地祷祝，只能在秘密状态下活动，故得“秘祝”之称。直到汉文帝十三年（前167年）夏，文帝才下诏废除秘祝之官。诏书是这样写的：“盖闻天道，祸自怨起而福由德兴。百官之非，宜由朕躬。今秘祝之官移过于下，以彰吾之不德，朕甚不取，其除之。”① 西周春秋时代的禜祭、祈禳活动多由祝官负责，但那时还未设专司移祸的官员。汉初秘祝官的设置说明移祸法术在春秋以后是继续向前发展的。周代移祸法主要针对星云灾异而实施，汉初的秘祝很可能也是以转嫁天祸为主职。

汉文帝废除秘祝对移祸法术本身影响并不很大。从高处估计，这只说明官方或皇帝不再使用移祸法；从低处说，秘祝的废除只是不再设置专掌移祸的官员，而遇到天灾时仍不妨命令其他祝官转嫁灾祸。后种估计可能更符合实际。葛洪《抱朴子·遐览》列举的道经中有《移灾经》一卷，所述内容当与移祸法有关。移祸法直到清代仍为术士所传用。《子不语》卷一三《飞星入南斗》写道，苏松道长官韩青严通晓“天文”，他在宝山做官时，因组织捕蝗露宿田野，四鼓时分看到客星飞入南斗。韩想起占验书上说过“见此灾者，一月内当暴亡。（禳）法宜剪发寸许，东西禹步三匝，便可移祸他人。”于是挥退仆人，按书中要求实施法术。几天后，县署中一位姓李的文书无故以小刀割腹自杀，韩则平安无事。后来韩青严向袁枚述及此段经历，又提到：“不懂‘天文’的人，即使看到飞星飞入南斗，也不会有什么灾祸。”袁枚反问：“那么您又何必研究天文、通晓天文，多此一事呢？不但自己招灾，还用移祸法把别人害死，岂不是损人而不利己吗？”韩青严听了，一句辩解的话也说不出来。

---

① 《史记·孝文本纪》及《集解》引应劭注。

# 七　驱疫(上)

中国古代流行的驱疫法术大致可分两类。一类是集体参与的大规模驱疫活动,包括傩礼及其在后代的各种演变形式;一类是个人或家庭实施的各种奇法秘术,包括小豆驱疫、古砖驱疫及各种驱疫符咒等等。

先看傩礼及其演变的情况。

傩礼是一种集体进行的驱逐疫鬼的仪式。傩礼的"傩"本写作"难",也读难(去声),有责难、发难之义,表示驱疫活动是一种攻击性行为。后人不知傩礼的原始意义,用"傩"字代替"难"字,并读为"娜"音。这种误写误读在汉代已经出现,但当时的许多经师都还知道"傩"礼应作"难"礼,如杜子春说:"傩,读为难问之难。"高诱说:"傩犹除也……傩读躁难之难。"郑玄则直接将旧本《周礼·占梦》中的"始傩驱疫"改为"始难驱疫",并指出:"难,谓执兵有以难却也。"① 梁朝皇侃解释傩礼说:"口作傩傩之声以驱疫鬼",说明他已不知"傩"字本义。陆德明所撰《经典释文》把经书中的"傩"一概注音为"乃多切",从此"傩"字即成为指称驱疫礼的标准用字。②

先秦时代,傩礼照例由巫师主持。据《周礼》记载,占梦、男巫和方相氏三官是傩礼的组织者。这三种人实际上都是巫师。占梦的本职是解释梦象和逐除恶梦,但冬季大傩仪式必须等他发令后方可进行。男巫的职责包括"春招弭以除疾病"与"冬堂赠,无方无算",这两方面都与傩礼有关。其中,"冬堂赠"是指冬季驱疫时,男巫在堂上驱逐疫鬼以协助在室内打鬼的方相氏。

---

① 《周礼·占梦》郑玄注;《淮南子·时则训》高诱注。

② 详段玉裁:《周礼汉读考》。

“赠，送也”，实即驱赶；“无方无算”是说不管方向不计里程，把疫鬼赶得越远越好。

傩礼中的主角是方相氏。驱逐疫鬼时，方相氏头蒙熊皮，熊皮上还用黄金点出四只眼睛，上穿黑衣，下穿深红色裙裳，一手执戈，一手挥舞盾牌，带领百名左右打鬼者深入居室，四面搜索，直到把疫鬼全部赶出为止。

《周礼·夏官》叙官部分提到，方相氏由“狂夫”四人组成。“狂夫”是指疯狂、凶猛的男子。挑选那些疯癫乖张的人领导打鬼，可谓人尽其材。有人认为，方相氏在傩礼中的表现十分狂怪，因而才被冠以“狂夫”的别号。以狂夫为方相和称方相为狂夫的情况可能同时存在，它们都说明方相氏是一种充满萨满气息的具有特殊人格的人。

方相氏戴的附有“黄金四目”的熊皮面具，在周代称为“俱”或“皮俱”。《荀子·非相》说：“仲尼之状，面如蒙俱。”这是形容孔子长得丑怪，脸上像套了打鬼的假面具似的。戴假面具逐除疫鬼一直是傩礼的传统，尽管历代面具各有不同的风格。汉代把面具称为“魌头”。魌、俱或颩，意思相同，都指丑恶。傩礼中的面具极其丑怪可怖之至，称之为“魌头”是名符其实的。

“方相”这个名称也值得探讨。郑玄说：“方相犹言放想，可畏怖之貌。”孙诒让阐发说：“放想，言仿佛想像也。”仿佛、想像与“可畏怖”有何关系？一种打鬼的官怎会按仿佛之意来命名？郑、孙的说法不能令人满意。“方相”之称到唐代仍在沿用，段成式《酉阳杂俎·尸穸》曾对“方相”的本义作过如下说明：“四目曰方相，两目曰傲。据费长房识李娥药丸，谓之‘方相脑’，则方相或鬼物也，前圣设官象之。”费长房识药丸一事，《后汉书·方术列传》未见记载，可能出自唐代以前的小说。段成式据此推测“方相”本系鬼物之名，对我们很有启发。以声音求之，“方相”实即“罔象”，是传说中的土中精怪或水中精怪。《周礼》方相氏的另

一职责是送葬时在前面开路，到达墓地后进入墓穴“以戈击四隅，驱方良。”这个“方良”在应劭的《风俗通义》中正写作“罔象”。“罔”与“方”，“象”与“相”古音非常接近，方相、方良、罔象可以说是同一名称。甲骨文把管马匹、畋猎的官称为“马”，把管猎犬的官称为“犬”；《周礼》称管兽的为“兽人”，管鳖的为“鳖人”，管牛的为“牛人”。与此同例，掌握驱除方良、罔象的人自然也可称作“方相氏”。质言之，方相氏就是打“方相”的官。再举个旁证来看。《论语·乡党》提到的“乡人傩”，《礼记·郊特牲》作“乡人禓”。很明显，禓和傩意思相同。傩为什么又称为禓？郑玄说：“禓，强鬼也。谓时傩，索室驱疫逐强鬼也。”刘宝楠《论语正义》说得更为明白：“强鬼即疫鬼，不必分为二。言鬼名则曰禓，言驱除此鬼则曰傩。其后假鬼名以为祭名，则亦曰禓。”值得注意的是，这个被称为“禓”的强鬼很可能就是“罔象”。《庄子·达生》说：“水有罔象”，其中的“罔象”在《庄子》司马彪注本里写作“无伤”。《尸子》中有“（地中）有人名曰无伤”的说法。据此可知，无伤、罔象实指同一种精怪。而无伤的“伤”字恰恰又与“禓”字古音相同，这岂能是偶然的巧合？这些蛛丝马迹显示，“禓”本是指无伤或罔象一类的强鬼，后来则被用以称呼打禓的仪式。傩礼既可借用鬼名而称为“禓”，则主持傩礼的人借用“罔象”这个鬼名而称为“方相氏”，也是很自然的。

周代每个季节都要举行索室驱疫活动，故称“时难”（傩，下同）。据《吕氏春秋》描述，秦代驱疫活动固定为每年三次，分别在夏历三月、八月、十二月举行。第一次由方相氏率人在国都的九座城门前杀牲施术，“以毕春气”，号称“国难”。第二次需要天子亲自参加：“天子乃难，以达秋气。”第三次需要全民参与，故称“大难”，目的是送走寒气。

到了汉代，有关疫鬼的神话传说逐步定型，傩礼仪法日趋规范，傩礼的规模也不断扩大。汉代人认为疫鬼主要有三种，是由

颛顼的三个儿子变成的：住在长江的叫“虐鬼”，住在若水的是“罔两、蜮鬼”，还有一种住在世间居室角落，最好惊吓家中小孩。[①] 按一般说法，罔两是木石之怪，而这里却说是水精、疫鬼；罔象、无伤或被认为水精，或被说成墓中、地下的精怪，这两类精怪的名称本无严格界限。这进一步证明前面提出的“方相”之名源于方良、罔象的推断是正确的。

汉代傩礼中规模最大的仍是年终举行的大傩。东汉大傩仪式定于腊祭的前一天举行。大傩前，从“中黄门”即宫廷宦官的子弟中选出120名10岁以上12岁以下的少年，称为“侲子”，都头戴红巾，身穿黑衣，手执大鼗。傩礼的主角方相氏仍是一副传统打扮。同时派定12人身披兽皮，头上插角，化装成12种捕食恶鬼的神兽。入夜，朝臣聚会一堂，侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎等官员及其下属，全部头戴红巾，在皇宫前殿陛阶之下列队侍卫。这时皇帝来到前殿，宦官首领黄门令请示道：“侲子备，请逐疫。”等皇帝一声令下，一年一度的大傩礼就正式拉开帷幕。首先由中黄门高诵一段咒语，大意是说：甲作吃凶鬼，胇胃吃虎，雄伯吃魅，腾简吃不祥，揽诸吃灾咎，伯奇吃恶梦，强梁、祖明共吃寄附人体的磔死食，委随吃“观”，错断吃“巨”，穷奇、腾根共食蛊。现在就让这12位大神逐除凶恶，撕裂你的四肢，折断你的躯干，咬碎你的肉，抽出你的肺肠。再不赶紧逃走，就会变成神的食粮！中黄门每念一句，侲子齐声附和一句。诵完咒语，方相氏与12个“神兽”一齐跳逐疫舞蹈。舞毕，全体逐鬼者高声呼噪，围着前后殿绕行三周，手持火炬把疫鬼送出正门；门外上千名卫士接过火炬，送出宫阙；最后由上千名五营骑士把火炬投入洛水之中。传炬结束后，各官府都要供奉代表傩人祖师的“木面兽”，并在门前设置桃梗、郁垒，悬挂苇茭。至此，排列在

① 《后汉书·礼仪志中》刘昭注引《汉旧仪》。《论衡·订鬼》、蔡邕《独断》略同。

前殿陛阶下的官员才依次散去，大傩礼也宣告完成。

张衡《东京赋》用文学语言描写了洛阳城内大傩礼的壮观场面："尔乃卒岁大傩，驱除群厉。方相秉钺，巫觋操苅；侲子万童，丹首玄制。桃弧棘矢，所发无臬，飞砾雨散，刚瘴必毙；煌火驰而星流，逐赤疫于四裔。然后凌天地，绝飞梁，捎魑魅，斮獝狂，斩蝼蛇，脑方良，囚耕父于于清泠，溺女魃于神潢，残夔魖与罔象，殪野仲而歼游光，八灵为之震慑，况魁蜮与毕方！度朔作梗，守以郁垒，神荼副焉，对操苇索，目察区陬，司执遗鬼。京师密清，罔有不韪。"张衡的描写表明，东汉大傩礼中又有以苇帚扫疫气，以桃弧棘矢射疫鬼，以石子投击疫鬼等仪法。《续汉书·礼仪志》刘昭注引《汉旧仪》说："方相帅百隶及童子，以桃弧棘矢土鼓，鼓且射之，以赤丸五谷播洒之。"据此，驱疫活动中还要使用击土鼓、投赤丸、撒五谷等制鬼方法。

从总体上看，汉代傩礼基本沿袭了周秦旧制。例如，《周礼》中的方相氏是大司马的属官，他们不是普通的巫师而是军队中的巫师，这表明周代傩礼有军人参与，带有某种军事性质。汉代大傩中宫门卫士与五营骑士依次传递火炬遣送疫鬼的仪式就是继承了军人驱疫的传统。再如，将疫鬼逐出殿门、宫门直至逐入洛水的"递远逐鬼法"也是先秦旧俗。刘向《说苑·修文》指出："古者有菑(灾)者谓之厉……其有重尸多死者，急则有聚众童子，击鼓苣(炬)火，入官宫里用之。……事毕，(众童子)出乎里门，出乎邑门，至野外。此阖闾救厉之道也。"可见手持火炬层层逐鬼的方法确是汉代以前的古制。

与周秦傩礼相比，汉代傩礼又表现出一些新特点。周秦傩礼有国傩、天子之傩和大傩之分，到汉代这三种傩礼渐趋合一。高诱注解《淮南子·时则训》"国傩"时说："如今驱疫逐除是也"；注"大傩"说："今之逐阴驱疫为阳导也。"但他没有参照汉代礼俗对"天子之傩"作出解释。这可能是因为东汉时期已经没有独立

的天子之傩。汉代以后，原来季春举行的国傩和仲秋举行的天子之傩都已不禁自废，传统傩礼实际上只保留下一种年终大傩。汉代傩礼反映的另一趋向是，年终大傩在“逐疫”的名义下被塞进更多的内容，它已成为以逐疫为核心的逐除一切恶鬼的仪式。例如宫廷大傩咒语所诅咒的“虎”，与疫病实无多大关系；“不祥”和“咎”则涉及太泛，与疫病也不完全等同。这些恶鬼都是被汉人拉来陪斩陪逐的。由于逐除对象增多，请来的逐鬼神灵自然随之增加，例如12种食鬼“神兽”舞而逐鬼就应是汉代傩礼中新增添的节目。

东晋时期，京城建康每年腊月三十举行傩礼，驱疫者“结党连群，通夜达晓，家至门到，责其送迎”。为人放荡的名士孙绰为了取乐，戴上面具，混在大队驱疫者中间，到大司马桓温家逐除恶鬼。[①] 梁朝曹景宗“为人嗜酒好乐，腊月于宅中使作野呼逐除，遍往人家乞酒食”。“野呼”又作“邪呼”，是指驱鬼时鼓噪喧哗。曹景宗让部下扮成傩人“野呼逐除”本来也是游戏之举，但他的部下却乘机侮辱妇女，掠夺财物，秽声传遍京城。[②] 后来有人称年终傩礼为“野雩戏”，又有人误传为“野云戏”，都是从“野呼逐除”讹变而来。

以上两则史实表明年终傩礼到这时发生了重要的变化。第一，东晋南朝时期已时兴傩者挨家挨户上门逐鬼，接受服务的家庭必须为打鬼者提供酒食以示酬谢。第二，随着迷信意识的淡化，傩礼的严肃性大受削弱，许多人把“野呼逐除”看作一项可笑好玩的活动，驱疫仪式被剥蚀得只剩下一副空架子。第三，打鬼者的身份也一落千丈，成为被人瞧不起的变相的乞丐。沿着这一趋势向前发展，唐代以后的民间年终驱疫活动就成为穷人、乞

① 《荆楚岁时记》杜公瞻注引《殷芸小说》。

② 《梁书·曹景宗传》。

丐的专职，成为这些上天的弃儿赖以度过年关的乞食手段了。

傩礼的形式随着时代的推移不断演变。梁朝有金刚力士逐疫礼，唐代有傩翁傩母逐疫礼，宋代有埋祟与打夜胡之举，清代有跳灶王与跳钟馗活动。这些仪式均在腊月举行，都是以当时最时髦的神灵作为驱鬼的主力。

宗懔《荆楚岁时记》说，梁朝以十二月八日为腊祭之日，每到这天，“村人并击细腰鼓，戴胡公头，及作金刚力士以逐疫。”“胡公头”即假面具。“金刚力士”是佛教名词，指手持金刚杵的力士。傩礼本是中国土俗，梁朝人却把印度的金刚力士也塞入打鬼者的行列。

唐代有扮成钟馗“驱傩”的风俗，这是钟馗信仰兴起后傩礼发生的又一个新变化（详见上章“钟馗”节）。据唐人李绰《秦中岁时记》说，每年除日举行傩礼，傩者“皆作鬼神状，二老人名傩翁傩母”。[①] 傩翁傩母当是众多驱疫神仙的首领，他们的身份也相当于古傩礼中的方相氏，不同的是这两人扮演的是一对夫妇神祇。

宋代傩礼在宫廷和民间表现形式大不相同。宫廷傩礼称为“埋祟”，它更多地继承了汉代傩礼的仪法。北宋时期，每到除日，禁中照例举行大傩仪式，参加大傩的都是禁中官兵和御用艺术家：“诸班直（随驾卫兵）戴假面，绣画色衣，执金枪、龙旗。教坊使（管女乐的官员）孟景初身品魁伟，贯全副金镀铜甲，装将军；用镇殿将军二人，亦介胄，装门神；教坊‘南河炭’丑恶魁肥，装判官；又装钟馗、小妹、土地、灶神之类，共千余人。自禁中驱祟出南熏门（汴梁外城南门）外，转龙弯（湾），谓之‘埋祟’而罢。”南宋时宫廷傩礼的情况大致相同。[②] 宫廷傩礼中的各种神灵，

① 《岁时广记》卷四〇引。

② 《东京梦华录》卷一〇；《梦粱录》卷六。

其职能与汉代大傩中的十二神兽相当;众傩者出门"埋祟",则是由汉代"传火弃洛中"之仪演化而成。

宋代民间傩礼称为"打夜胡",由贫民、乞丐在整个腊月挨门驱鬼,带有梁朝那种"遍往人家乞酒食"的遗风。北宋时,进入十二月,汴梁城内"即有贫者三数人为一火(伙),装妇人、神鬼,敲锣击鼓,巡门乞钱,俗呼为'打夜胡',亦驱祟之道也。"此种风俗南宋相沿未改。"夜胡"究系何种鬼怪,未见记载。推测起来,"打夜胡"可能也是"野呼逐除"的讹变。"夜胡"也就是"野呼"、"邪呼",近于今人所说的"咋呼",本非鬼怪之名。后人不明此义,遂有"打夜胡"之说,听起来"夜胡"就成了一种被打被逐的恶鬼。可供对比的是,"傩"字的用法也有类似变化。傩本指驱疫,可是后人又有"驱傩"的说法。若不细加分辨,"驱傩"的"傩"也极易被误认为一种鬼怪。

清代跳灶王和跳钟馗的风俗可以说是延续了三千年之久的古老傩礼的最后一幕。褚人获《坚瓠续集》卷二在详述傩礼的变迁后说:"今吴中以腊月一日行傩,至二十四日止,丐者为之,谓之跳灶王。"顾禄《清嘉录》卷一二记述得更为详细:"(十二月)月朔,乞儿三、五人为一队,扮灶公灶婆,各执竹枝,噪于门庭以乞钱,至二十四日止,谓之跳灶王。"顾氏又引用吴曼云《江乡节物词小序》说:"杭俗跳灶王,丐者至腊月下旬,涂粉墨于面,跳踉街市,以索钱米。诗云:借名司命作乡傩,不醉其如屡舞佺,粉墨当场供笑骂,只诲囊底得钱多。"跳灶王的乞丐为乞得一点钱物,不惜供人指点笑骂,这与先秦秦汉时代的方相氏相比已有天壤之别。跳钟馗与跳灶王属于同一系统,只不过驱鬼主角由灶王变成钟馗而已。顾禄又记述道:"丐者衣坏甲胄,装钟馗,沿门跳舞以逐鬼,亦(十二月)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'。"周诗对破衣烂衫的逐鬼者颇有

讽刺之意。汉代以前隆重而庄严的傩礼，唐宋以后竟变成了令人生厌的丐帮表演。走向末路的傩礼已经不能维系民众的信仰，不能唤起民众的参与热情，它退出历史舞台是必然的。

## 八　驱疫（下）

《周礼》中的女祝"掌以时招梗祭禳之事以除疾殃"，这是依靠女巫师个人的法力禳除疫病。与此类似的由个人实施的驱疫法术在中国古代甚为流行，主要种类有：

赤小豆禳疫法。汉代大傩礼上有投"赤丸"之仪，"赤丸"可能就是用赤小豆作成的。汉代以后，赤小豆禳疫法主要有三种形式：吞服、投撒和兼而用之。

葛洪《肘后方》说，吞服在水井中泡过的赤小豆即可避疫："正月七日，新布囊盛赤小豆置井中三日，取出，男吞七枚，女吞二七（十四）枚，竟年无病。"又说："正月元旦，面东，以韭水（腌菜水？）吞赤小豆三七枚，一年无诸疾。又七月立秋日，面西，以井华水吞赤小豆七枚，一秋不犯痢疾。"生吞赤小豆未免让人为难，后来有些地区就改用喝赤豆粥的方法禳除疫病。《荆楚岁时记》说："冬至日，量日影，作赤豆粥以禳疫。"赤小豆自有其药用价值，但用它驱疫却是从巫术意识出发的。杜公瞻注说："共工氏有不才子，以冬至日死，为疫鬼，畏赤小豆。"这类迷信正是赤小豆、赤豆粥禳疫法的观念基础。后代医家用赤小豆治难产、治无子，也属巫术而非医术。

上章引用过《龙鱼河图》所谓"除夜四更，取麻子、小豆各二七粒，家人发少许，投井中，终岁不遭伤寒温疫"的方法。这是葛洪吞豆除疠法的变异形式。投小豆于井与"新布囊盛赤小豆置井水"基本一致，只是省略了吞服环节，另加麻子、头发等物。

孙思邈一面继承了吞豆古方，如"新布袋盛赤小豆内（纳）井

中三日，出，举家服二七枚”、“常以七月七日合家吞赤小豆，向日吞二七枚”等等即是；一面又把上面两种方术综合起来，创造出一种吞投兼用的新法，“正旦吞麻子、赤小豆各二七枚，又以二七枚投井中。”①

赤小豆禳疫法常与水井相联，是因为古人把水井视为疫气的发源地之一。梁朝已有“芦苣火照井厕中则百鬼走”的观念，小豆投井法与此相通。古代流传的许多除疫法如“腊月腊夜，令人持椒卧井旁，无与人言，内椒井中，可除瘟病”、“以附子三枚，小豆七枚，令女人投井中”以及“断汲水绠长七寸，盛（密）着病人卧席下”等法，② 均与厌胜水井有关。

古人也常用黄豆、黑豆等物避煞驱疫。宋代婚礼上，“新妇下车子，有阴阳人（即巫师）执斗，内盛谷、豆、钱、果、草节等，咒祝，望门而撒，小辈争拾之，谓之撒谷豆，俗云厌青羊等杀神也。”③ 有人认为这种法术起源于汉代：“汉京房之女适翼奉之子，房以其日三煞在门，犯之损尊长，奉以为不然，以麻豆谷米禳之，则三煞可避。自是以来，凡新人进房，以麻米撒之。后世撒帐之俗起于此。”④ 清人还习惯用黄豆禳除痘疫：“或撒黄豆于帐顶，或以红绿线穿黄豆三粒置帏间，俱能禳痘。”⑤ 这些法术都与赤小豆禳疫法有密切关联。

桃桑驱疫法。此法起源最古。桃木辟邪术、桑木辟邪术最初都应兼有驱疫之用。《淮南万毕术》说：“腊日埋园（圆）石于宅隅，杂以桃弧七枚，则无鬼疫。”这是杂用青石与桃弧厌镇疫鬼。《千金方》卷九《辟温》备载各种驱疫方术，其中提到沐浴桃汤和

① 《千金方》卷九《辟温》。
② 《岁时广记》卷三九引《养生要诀》，《医心方》卷一四引《葛氏方》。
③ 《东京梦华录》卷五。
④ 于鬯：《花烛闲谈》引《知新录》。
⑤ 《清嘉录》卷一二。

饮用桃蠹屎的方法。该书又说，“正月旦，取东行桑根大如指，长七寸，以丹涂之，悬门户上又令人带之”，即可辟疫。

古砖驱疫法。《岁时广记》卷五引陈藏器《本草拾遗》说，正月某日清晨，去坟墓上取古砖一块，口中念咒：“要断一年无时瘟！”然后将古砖挂在大门上，一年内不遭瘟疫。清人卢若虚《岛居随录》卷下说：“五月一日取古塚上土或砖石，入瓦器中，埋著门外阶下，合家不患时气。”用坟墓上沾染了鬼气的砖石辟除疫气，与陈藏器等人所说用上吊绳子治疗颠狂，用死人枕席治疗邪病一样，都是以鬼制鬼、以邪制邪的法术。

钉面蛇。唐宋时期流行的一种诅咒疫鬼的法术为：用面做成蛇形，再备些炒熟的黑豆和煮熟的鸡蛋，正月初一夜里四鼓时分，找三位不同姓氏的人掘地挖坑。用铁钉分别将面蛇、熟黑豆和熟鸡蛋各钉三下，诅咒道：“蛇行则病行！黑豆生则病行！鸡子生则病行！”咒毕将三物投入坑中掩埋起来。[①] 咒语极言疫病的流行之不可能，与古诗中“冬雷震震夏雨雪”一类咒誓相似。

戴绛帽。唐代陆勋《集异志》写道，梁武帝太清元年，丹阳莫氏之妻生一怪物：大如两岁小儿，两眼长在头顶。怪物一落地就说：“我是旱疫之鬼，不能久住。”莫妻问如何躲过瘟疫，疫鬼说：“疫情危急时，不妨作只绛色帽戴上，可保无事。若来不及，用绛色带系发也能抵挡一时。”自妖怪降生，两年内连行瘟疫，扬、徐、兖、豫四州疫情尤重。莫妻牢记疫鬼之言，又把此法传授乡邻，结果这一带未遭大害。绛指大红色。绛帽绛带避疫法与朱丝驱邪术原理相同，与汉代“五月五日以五彩丝系臂”辟厉鬼瘟病的风俗也有联系。

戒牛肉。《岁时广记》卷二三“戒牛肉”条说：“《藏经》：每岁五月五日瘟神巡行世间，宜以朱砂大书云‘本家不食牛肉，天行

① 《岁时广记》卷五。

已过，使者须知’十四字，贴于门上，可辟瘟疫。盖不食牛肉之家，瘟神自不侵犯。今人多节去‘本家不食牛肉’六字，只贴云‘天行已过，使者须知’八字，遂使《藏经》语意不全。”原来十四字的告示带有禁忌与祈祷的性质，后来民间删去前面六字，不只是“语意不全”，告示的语气也变得强硬多了。“天行已过，使者须知”，是说最高的天神业已巡查过了，本家没有问题，应排除于受疫者之外，天神的使者瘟神必须严格按天的意旨办事，不得滥施疫灾，加害无辜。

傍贵人。古代术士对巫术无验的自我解嘲的方式之一，就是说“贵人”无论善恶都有天神护佑，任何人都对他们无可奈何。术士认为，贵人不只令常人敬畏，就连疫鬼也怕见他们。有些人由此递进，就想出了通过贵人的玉手或威名驱赶疫鬼的方法。一本题为《碣石剩谈》的古书形象地描述了这种观念和法术。书中写道，明正统年间，丰城李裕还是一介书生。这年春季，李裕岳父家里全染上瘟疫。一天，卧床不起的岳父忽做一怪梦，梦中听到数鬼窃窃私语：“明天有吏部尚书来此，我们要小心避开他。”其中一鬼说：“大家可以到厨房的空坛里暂避一时。”老人梦醒后十分诧异。第二天并未见别人来访，只有穷女婿李裕前来探视。岳父听说李裕来了，一改往日鄙夷简慢之态，马上将他请进卧室，也不说明情由，只是让他写几张“吏部尚书”封条。岳父让人用泥土把厨下空坛层层涂封，又贴封条，然后把坛子丢到野外。此后，疫情大减，患者渐都痊愈。景泰甲戌年李裕考中进士，成化年间果然升任吏部尚书之职。[①] 一个未来的吏部尚书就把疫鬼吓得钻入空坛，真正的吏部尚书不知将有何等威力！古代巫术活动中不时折射出权力崇拜的影子，李裕的故事堪称佳例。

① 《坚瓠九集》卷一引。

贴经条。明天启年间，蜀明任庐陵县令，适值县内疫病大作。蜀明下令刻印一种封条状的“经条”，上写《玉清文昌大洞仙经》，又在经条上方加盖道士印章，分发到染病之家。据说有相邻三家，未贴经条的左右两家皆患疫病，中间贴过经条的一家独得幸免。后来此法传入乡间，贴经于门、焚香供神的皆能免疫，众人无不称奇。有人询问其中原故，蜀明回答说：“文昌帝（本星名，即“文曲星”，道教尊为主宰功名禄位之神）的父母都死于瘟疫，所以文昌得道后就以法术狠治疫鬼。疫鬼名叫元伯，被文昌治得叩头伏罪：‘下界人有罪业，上帝命阎王与元伯等实施惩罚，我辈只是奉命行事。请勿灭我，我愿听从约束。’因此，只要把文昌君的大名和有关经文贴在门上，疫鬼就不敢进门，已进门的也会自动退出。”①

施符咒。唐代人好于门上画虎头，书聾字，以为如此“可息疫疠”。这个聾字实即特殊的避疫符。有些方术书介绍，要去伤寒病人家，先在手中写一“鬼”字，就能防止传染。② 清代某年，“吴中大疫，居民多粘籱、籱、籱三字于门首，云驱疫也。”③这些怪字出自道经，严格地说不算文字，只是巫术用符。道教符箓派的著作常设专节介绍驱疫符咒，种类繁杂，不可胜计。如《太上洞玄灵宝素灵真符》卷上《理殟（瘟）病》部分就记有八十八道符，其中有吞符、佩符和张贴符等等。

用咒语禁治疫鬼也是术士常用的方法。《千金翼方》卷二九《禁温疫时行》共列十几种咒语，现在举两种文字较短的为例。《禁时气却疫法》的咒咒为：“吾是天师祭酒，当为天师驱使，头戴日月北斗七星。吾有乾灵之兵十万人，从吾左右前后。吾有太

① 《坚瓠续集》卷三。

② 《医心方》卷一四引《得富贵方》。

③ 龚炜《巢林笔谈·续编》卷上。

上老君、天地父母在吾身中，左手持节，右手持幢，何鬼不役，何神不走，何邪不去，何鬼敢往？急急如律令！”孙思邈自注说，此咒“一日十念，万恶不近人也”。《禁温疫法》为：“咄汝黄奴老古知吾否？吾初学道出于东方，千城万仞上紫宫，灵钢百炼之剑利如锋芒，斩杀凶咎，枭截不祥。叱汝黄奴老古，先出有礼，后出斩你！叱叱急急如律令！”自注说，此咒施于逐鬼仪式之后，念咒时必须心想青龙、白虎、朱雀、玄武四神。咒语中提到的“黄奴老古”当是对疫鬼的蔑称。

其他杂法。古代驱疫法几乎涉及到所有的辟邪灵物，如黄土涂门法、牛矢涂门法、焚鸡犬毛取烟法等等，前文已经涉及。另有沐浴法：“五月十五日日中取井华水沐浴，避邪鬼”、“五月戊己日沐浴，避病。”有烧绳法：用绳子量一量居室门户，然后“屈绳烧断”，就能防止传染瘟疫。有密灸法：“密以艾灸病人床四角各一丸(壮?)，勿令病人知之。”有密置鲫鱼法：“以鲫鱼密置病人卧席下，勿令知之。”① 此外，古代元旦节俗中饮桃汤、饮屠苏酒、服“却鬼丸”以及其他节日中的辟邪活动，也都包含着压伏疫气的目的。

## 九　驱恶梦

著名精神分析学家弗洛伊德曾说：“古人都以为梦有重大的意义和实际的价值，他们都从梦里寻求将来的预兆。古代希腊人和其他东方民族出兵时必带一详梦者，好像今日出兵必定要带侦察员来刺探敌情一样。”② 这些话用来说明中国古代的梦境迷信也同样合适。商代卜辞中有大量占梦的记录。商王、王

① 以上杂法均见《医心方》卷一四《避伤寒病方》。

② 《精神分析引论》，商务印书馆 1986 年版，第 59 页。

妃、近臣等梦见人物、鬼怪、走兽、天象或其他可怕的景象，都要占卜一下，他们认为恶梦的出现是由于先祖先妣暗中作祟，它预示着某种灾祸就要降临。商代以后，占梦术日趋复杂和细密，成为术士经常使用的预测方法。

在占梦术不断发展的同时，驱除恶梦的巫术也发展起来。周人习惯在每年年终举行遣送恶梦的仪式，称为“赠恶梦”。也许因为周人把恶梦视为瘟疫的前兆，周代“赠恶梦”之举往往与驱逐疫鬼的傩礼相结合。据《周礼》说，“占梦”官负责推求“六梦”即正梦、噩梦、思梦、寤梦、喜梦、惧梦所预示的吉凶；每年腊月，要详细询问周王的梦象，又把群臣所做的吉梦“献”给周王；此后要用蔬菜祭祀四方神灵，“以赠恶梦”；继之便朝方相氏发出命令，宣布年终大傩正式开始。《周礼》中的男巫“冬堂赠，无方无算”，这个“赠”即指驱赶疫鬼，也指遣送恶梦。东汉大傩礼上由傩者扮演的十二种食鬼神兽中有一种名叫“伯奇”，是专吃恶梦的神兽。由此可见，直到汉代，驱梦与驱疫仍有关联。

周人将恶梦与瘟疫联系起来是由误解梦境与疾病的关系所致。在迷信盛行的社会，体弱多病或病入膏肓者不免会梦见恶鬼。晋景公临死前梦见一个披着长发、捶胸顿足的高大厉鬼，撞破大门小门，追着景公索命；又梦见病鬼变成两个小孩此问彼答，声称躲在景公的膏肓之间足令名医束手无策。晋平公得过一场大病，数月卧床不起，有一次就梦见“黄熊入于寝门”。这类恶梦都与梦者的体质、心境有关，本无可怪，但倒因为果的人却认为是梦中恶鬼带来了疾病和死亡。如果天子做了恶梦，那就意味着鬼神不但要对天子本人而且要对他所管辖的子民实施惩罚，由此推进，就很容易把恶梦视为瘟疫流行的前兆了。

睡虎地秦简《日书》中有《梦篇》，内容包括占梦和驱梦两方面。书中所说的驱恶梦法是：梦醒之后，抽出发笄，披发而坐，面向西北咒道：“皋！敢告尔豹奇，某有恶梦。走归豹奇之所，强

饮强食，赐某大幅(福)，非钱乃布，非茧乃絮。”“豹绮”在《日书》乙种中写作“宛奇”，它显然就是《后汉书·礼仪志》所说的专吃恶梦的神兽“伯奇”。咒语大意是说，我这里出现恶梦，现将情况报告豹绮。我还要亲自去豹绮住处，请它再勉力饮食一次，把恶梦吃掉，赐我大福。这大福不是钱就是布，不是蚕茧就是丝絮。《梦篇》所说解笄披发之举，也是当时常用的制鬼方法。《日书·诘篇》所说“人行而鬼当道以立，解发奋以过之，则已矣”，就是一例。前引《录异传》所说秦文公靠披发者伐断神树，以及披发士兵吓走青牛的神话，也与《梦篇》记载的“释发”驱梦术相合。

汉代以后，集体进行的“赠恶梦”活动较为少见，驱梦与驱疫之间的联系渐趋隐晦。恶梦被视为由鬼魅邪祟引起的个人的病态，各种驱梦法主要用来使梦者的精神恢复正常。在驱梦方面，后世僧、道用力最多，因为他们自己也常受恶梦的困扰。为加强自我保护，顺利地完成修炼过程，这些修行者势必要创造种种驱梦符咒。

《酉阳杂俎·怪术》记有一种“主夜神咒”。咒语极简单，只“婆珊婆演底”五字。传言此咒功效甚大，常念可积累功德，获得善报；睡觉不做恶梦，夜间走路也不觉恐怖。“婆珊婆演底”不知何意，应系佛家咒语。古书中还有僧人为他人禳除恶梦的描写。五代王仁裕所撰《开元天宝遗事》“梦虎之妖”条说，唐开元天宝年间，汾阳县令周象“忽梦一乳虎相逼”，梦醒后即得大病。过路和尚海宁作法施术，令周象床下发出虎吼，又施以水喷等法，才把恶梦的余孽赶走。

古代道士对压伏恶梦尤为重视，他们不但创制种种驱梦方法，而且对恶梦的成因有一套系统的看法。《云笈七签》卷四五引《太丹隐书》说：“若数遇恶梦者，一曰魄妖，二曰心试，三曰尸贼。”辟除恶梦的方法是，梦醒后以左手捻人中二七(十四，下同)过，叩齿二七通，然后小声念咒：“大洞真玄长练三魂，第一魂速

守七魄，第二魂速守泥丸(脑)，第三魂受心节度，速启太素三元君，向遇不祥之梦，是七魄游尸来协邪源。急召桃康护命，上告帝君、五老、九真，各守体门；黄阙神师，紫户将军，把钺握铃，消灭恶精，返凶成吉，生死无缘。”咒毕，再睡必获吉祥。修持三年之后，就不会再做恶梦。

《云笈七签》卷四六录有《厌恶梦神咒》、《太帝制魂伐尸神咒》和《太帝辟梦神咒》。咒语繁简各异，手法大体相同。现在只选前两种咒法为例。《厌恶梦咒》说，每遇恶梦，只须面朝北启禀“太上大道君”，细说梦象，不过四、五遍，即可“消绝”恶梦。又援引“青童君口诀”说：“夜遇恶梦非好，觉即当返枕而咒曰：太灵玉女，侍真卫魂。六宫金童，来守生门。化恶返善，上书三元。使我长生，乘景驾云。”咒毕，咽唾七过，叩齿七通，如此四五遍，即可“返恶梦而更吉祥”。

《太帝制魂伐尸神咒》说，每月第一天和最后一天，以及甲寅、庚寅、庚申之日，人体内的“七魄游尸”和诸种“血尸之鬼”就跑到天上说人罪过，下来后或独自深入人体为害，为游走他乡，招集外鬼，协同肆虐，使人恶梦不断，神室不宁。“人所以恶梦疾病者，皆七魄游尸之所为也。”因此，遇到七魄游尸猖獗之日，必须沐浴更衣，焚香静思，不理杂务。当日黄昏或半夜，卧于正寝，头朝东方，叉手胸前，先叩齿三七通，然后微声咒道：“七灵八神，八愿四陈，上告灵命，中皇双真。录魂炼魄，塞灭邪精，血鬼游尸，秽滞长泯，利我生关，闭我死门。若有真命，听对帝前，使我长生，劫龄长存。太帝之法，敢告三元。”咒毕，再叩齿三七通，咽液十遍，咒法即告结束。据作者说，常诵此咒，可“辟恶除病，令人神明不死”或“终身不被魇昧”。

与这些求助于各色神灵、繁琐絮叨的咒语不同，道家也有“婆珊婆演底”式的极简单的咒法。孙思邈曾说，无论做了好梦恶梦都不要向别人述说，只须早晨起床后口含净水面朝东方喷

吐，咒道："恶梦着草木，好梦成宝玉！"即可免除灾咎。①

道士还经常用符箓压伏恶梦。托名三国术士管辂所撰的《梦书》说："昔黄帝画十二符以厌恶梦。清晨随日至诚书篆，以水面东噀之，执符而咒曰：'赫赫阳阳，日出东方，断绝恶梦，辟除不祥，急急如律令！'"一口气念七遍，按要求佩带或张贴符箓，即可除凶致吉。②



有些禳梦法是符咒与呼鬼名法的混合体。敦煌遗书《新集周公解梦书》第二十三章题为《厌攘恶梦》，所述方法为："凡人夜得恶梦，早起且莫向人说，虔净其心，以黑书此符，安卧床下，勿令人知，乃可咒曰：赤(赫)赤阳阳，日出东方，此符断梦，辟除不祥，读之三遍，百鬼潜藏，急急如律令！夫恶梦姓云名行鬼，恶想姓贾名自直？吾知汝名、识汝字，远吾千里，急急如律令敕！(又姓子字世瓠，吾知汝名，识汝字。)"③ "赤(赫)赤阳阳"至"急急如律令敕"实是一段独立的咒语，对比前面列举的《梦书》驱梦咒，可以发现两者十分相近。后半段咒语可能是在传统驱梦咒后续加的另一种咒语，它用的是呼鬼名法，大意是：我已知道你的名字，你叫云行鬼，又叫子世瓠，你别想用"贾自直"这样的假名蒙混过关。

呼鬼名的驱梦法在古代民间比较普及。传说梦神名叫"趾离"，睡前呼其名，"梦清而吉"④。另有传说，梦鬼名叫"奇伯"，呼其名则无恶梦。⑤ 上文已经说过，秦汉时代信仰的食恶梦之神称为豹蜼、宛奇或伯奇，"梦之鬼名奇伯"的说法系这一古老

① 《千金方》卷二七。

② 《居家必用事类全集》丙集引。

③ 刘文英：《中国古代的梦书》，中华书局1990年版，第50—51页。

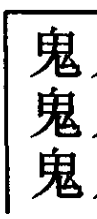
④ 《致虚杂俎》，载《古今说部丛书》第三集。

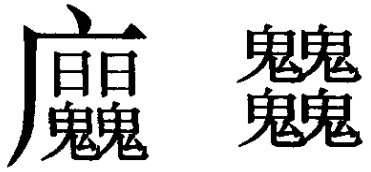
⑤ 《三农纪》卷二一。

传说的讹变。

古代民间还流传着许多其他辟梦法术，如临睡前念七遍“元州牂管娶竺米题”可致吉祥，以虎头骨作枕可以“辟恶梦魇”等等[①]。这些方法大都来自僧道巫医。

解救魇死者应算作驱恶梦的特殊形式。晋唐之间，以青牛或马附临魇死者是最流行的救魇法，有关内容详见上章“青牛髯奴”节。道士另一惯用的治魇魅猝死法是使用符箓。葛洪《肘后方》卷一记有一道治魇魅猝死的符（如左图），葛氏说，遇到魇死者，急书此符于纸，把符熏黑，以水少许搅和，灌入死者口中，然后拿镜子在死者耳边敲打，边敲边呼死者名字，“不过半日即活”。葛洪记录的符在后世某些医书中变成了两道符（如右图），该书文字说明为：“（治魇死）书此符烧令黑，以少水和之，置死人口，悬镜死者耳前，击镜呼死人，不过半日即生。”[②] 操作方法与葛洪的方术完全相同，可以肯定这两道符是由葛氏之符演化而成的。





## 一〇　禁疟鬼

寒热交作的疟疾在古代是常见病。汉代传说，颛顼氏的三个儿子死后变成疫鬼，其中之一是住在长江的“虐鬼”。虐鬼即疟鬼。这个神话反映了汉代人对疟疾的畏惧。疟鬼致疟的迷信对古人影响至深，由此产生了形形色色的禁治疟鬼的巫术。为说明的便利，我们暂将这些巫术分为依时治疟法、符咒治疟法和

① 《致虚杂俎》；《本草纲目》卷五一。

② 《医心方》卷一四引《范汪方》。

其他杂法三大类。

依时治疟法。魏晋以来，巫医中间流传着一种很细密的禳疟法术。巫医认为，十二种疟鬼分别按十二时辰轮流值班，疟疾的发作就分别由这十二种疟鬼所造成。这些疟鬼各有来历，性情不同，因此，禳除疟疾必须视发疟时间采取相应的措施。一种佚名的古医书以岐伯答黄帝问的形式详细记述了对付十二种疟鬼的方法，大意为：

寅时发作的疟疾是“狱死鬼”所为。将病人置于窑上灰烟之中连续熏烤，即可痊愈。

卯时发疟是“鞭死鬼”所为。将“五白衣”烧成灰，取少许加在酒或清水中让患者服用。

辰时发病是“堕木死鬼”所为。让病人爬上大树高危之处，在树枝间塞满荆棘，即可痊愈。

巳时发病是“烧死鬼”所为。让病人坐在地上，巫师在其周围点一圈火，即可治愈。

午时发病是“饿死鬼”所为。让疟者手持动物脂肪和火把，来到田野无人之处，火烧脂肪，待油脂发出香气，假装拾柴离去。

未时发病是“溺死鬼”所为。疟者于发作前三次渡过东流河水，即可痊愈。

申时发病是“刺死鬼”所为。将要发病时，疟者持刀刺入坟堆，呼唤坟中死者的姓名，咒道：“若瘥，我与汝拔却！”——你让我痊愈，我才给你拔出刀来。

酉时发病是“奴婢死鬼”所为。让疟者躺在碓（一种舂米设备）架上，别人不提疟者姓名，自可痊愈。

戌时发病是“自绞死鬼”所为。以绳索的左股，紧勒疟者手、脚、腰、头，即可痊愈。

亥时发病是“盗死鬼”所为。以灰土围绕病人播撒一圈，拿把刀放在病人腹上，将一支箭垫在病人身体下面。

子时发病是“寡妇死鬼”所为。让疟者脱去衣服，卧于东厢床上，巫师左手持刀，右手持杖，打得病人叫声不绝，又将盛满水的瓦盆放在路边，即可痊愈。

丑时发病是“斩死鬼”所为。让疟者头朝东对门而卧，刺其头，使血流于头下，即可痊愈。①

以上十二种禳疟法主要基于两种原理。第一，巫医认为疟鬼潜伏在病人体内。第二，必须针对各种疟鬼的不同心理使用相应的驱鬼方法。这两者结合起来，就表现为用不同的方法震慑和惩罚疟疾患者，因为惩罚了病人也就等于惩罚了病人体内的疟鬼。例如，惯于辰时作祟的“堕木死鬼”是指从树上跌下摔死的人变成的疟鬼，它们有过此种经历，最怕上树，因此，辰时发病的疟疾患者必须爬上塞满荆棘的大树，才能把体内的疟鬼镇住。与此同理，“烧死鬼”怕火，即用“周匝燃火”法；“溺死鬼”怕水，即用“三渡东流水”法；“自绞死鬼”怕绳，即用绳勒病人法；“寡妇死鬼”怕刀杖，巫师就专用这些武器对付它，而且要打得患者不断发出女人那样的尖叫，才能证明患者体内的“寡妇死鬼”也同时受到了杖击！最倒霉的要数丑时发病的患者，巫师认定他们体内藏着一个“斩死鬼”——被砍头的人变成的疟鬼，只有给他们破头放血才能把疟鬼慑伏或吓走。显而易见，接受爬树、绳勒、杖击、破头诸法的治疗，患者除必须具有对巫术的坚定信念外，还需要有拿生命下赌注的勇气、强壮的体格和超常的抵抗力。

《医心方》卷一四所引《范汪方》记载的下列禳疟法也是根据疟疾发作的时间使用十二种法术，但它列举的鬼名和驱鬼法别具面貌：清晨发作的疟疾是外乡鬼作怪，发作前“令病人持衣如辞去，言欲远出，立愈”；早饭时发作的疟疾是客死鬼作怪，发作

① 《千金翼方》卷一八引。

前让病人虚称返归故里，走到大路或桥下后逃回；近午发疟出自受刑而死的鬼，让病人戴上枷锁一类刑具面北而坐，再挖条浅坑将他围绕起来；正午之疟是溺死鬼作怪，让病人端盆水放在庭院，面向南坐，绕以浅坑；午后之疟是有罪逃亡的死鬼作怪，发作前让病人说："吏人要把你从庭中抓起来！"傍晚之疟是吊死鬼作怪，让病人躺在房梁下面，用绳索缠绕病人的头、颈；日落时之疟是奴仆死后变成的鬼作怪，发作前可让病人从磨碓间"逃"走；黄昏之疟是盗死鬼作怪，可让病人远远地躲起来，不让人知道他的行踪；夜深时发作的疟疾是小儿鬼所为，"病者取小儿墓上折草木，立愈"；夜半之疟是冻死鬼所为，让病人穿暖，坐在浅坑环绕之地，手持桃枝饮食，然后"逃入"屋内，不要让别人发觉；夜半后之疟是囚死鬼作怪，让病人手持官家所用刑具，又找人笞击疟鬼；鸡鸣时之疟是"乳死鬼"（产死鬼）所为，让病人坐在禾秸上，手持桃枝，再挖条浅坑将他围绕起来。

《范汪方》还提到一种禳疟法术，它既要求按发疟时间的不同使用不同的法术，又强调针对疟鬼的特点进行药物治疗。这是巫术与医术的混合体。书中说："平旦发者，市死鬼，恒山主之，服药讫持刀；食时发者，缢死鬼，蜀木主之，服药讫持索；日中发者，溺死鬼，大黄主之，服药讫持盆水；晡时发者，舍长（守客馆之长）鬼，麻黄主之，服药讫持磨衡；黄昏发者，妇人鬼，细辛主之，服药讫持明镜；夜半发者，厌（压）死鬼，服药讫持车软（轸）；鸡鸣发者，小儿鬼，附子主之，服药讫持小儿墓上折草木。"

符咒治疟。《千金翼方》卷二九专列《禁疟病》一节，述及十多种禁咒方法。这些咒法大致可分四类。第一类是呼唤山水之神吞食疟鬼。如咒语有："登高山望海水，水中有一龙，三头九尾，不食诸物，惟食疟鬼。朝食三千，暮食八百……"又有："南山一神字铜柱，出门入户口有语，捉得疟鬼大镬煮；南山一神字长丘，早起到门绕家游，捉得疟鬼斩却头；南山一神字辟邪，铜作髑

髂铁颔车，斧凿作齿，金钢作牙，生吞疟鬼三万车……”

第二类咒语与砖配合使用。患疟疾连年不愈者，“先取平砖一块，令病人在无人处，不得见人。”从本月建日到破日，用砖磨平地面，按住砖的四角，将砖竖立起来，在砖所正对的地面画出北斗七星，再在旁边画出“三台”六星，外面写上本旬的“孤虚”——本旬缺少的和被视为空虚的地支名称。北斗中画一小鬼，北斗斗柄处写上患者的姓名年岁，继之咒道：“小鬼字某甲，年若干，你从台入斗，疟鬼断后……”① 咒毕把砖放平。若患者每天发疟，拍砖“二七”下；隔日一发，拍砖“三七”下；三日一发或其他情况，拍砖“四七”下。拍砖之后，用旁边的土把砖堆起来，又用左手抓把土撒在砖上，离去时不要回顾。据说此法“大验”。如果病人得罪术士，术士想让病人再发疟疾也很简单：十四天内取根患者的头发，来到原处踢砖而咒：“小鬼！尔从斗入台，疟疾还回！”病人就会重受疟疾之苦。

第三类咒语与桃枝配合使用。有种咒法为，日中时面南站立，用西北桃枝缠绕颈项、手脚。撒三圈灰土，当中插把刀子，然后念“头上戴九天，两手把九弓”等咒语。另有一法是在桃枝上写咒文“南山有地，地中有虫，赤头黄尾，不食五谷，只食疟鬼，朝食三千，暮食八百”等等，遇到疟者，朝他脸上吐口唾沫，诵咒十四遍，将桃枝系在疟者头上。

第四类咒语侧重使用呼鬼名法或配合使用其他灵物。如：“唾！疟鬼翁字园（一作周），母字欲，大儿赢长矣，小儿如石，大女瓯甑炊，小女鲁子因。玉道将军取疟鬼，不得停留，速出速出，不得停住。急急如律令！”再如：“登高山望海水，使螳螂捕疟鬼。朝时来暮时死，暮时来朝时死。捕之不得与同罪。急急如律令！”从咒语看，术士念咒时一定手持一只活螳螂。

---

① 此咒后段文意不明。

有些咒法采用了书写咒文的形式。《千金方》卷一〇记录的一则咒文为："疟小儿，父字石拔，母字石锤，某甲（著患人姓名——原注）患疟，人窃读之曰：一切天地、山水、城隍、日月、五星皆敬灶君，今有一疟鬼小儿骂灶君作'黑面奴'，若当不信，看文书。急急如律令！"为激怒灶君，让它帮助驱疟，施术者不惜无中生有，给疟鬼捏造了一个咒灶君为"黑面奴"的罪名。使用咒文的要求是：以"真书"（楷书）书写，文字前后各留一行空白；将咒文条幅放在灶额上，用瓦石压住，但不能压在文字上，也不能让灰土盖住文字；勿让闲人靠近条幅，最好派专人看守。如果疟疾在明天日出时发作，头天夜里即须派人将灶打扫干净，次日疟发前，患者衣帽端正地站在灶前诵读咒文或请别人代读，读时须格外小心，字字分明；每读一遍，患者跪地一拜，自报姓名，读过三遍后，将咒文压在灶额上。如果疟疾下午发作，除头天晚上读文三遍外，当日午时还要依法诵读；若是夜间发疟，又须在黄昏时加读三遍。

驱疟者有时要把咒文写到身体上。《范汪方》记录的"治鬼疟方"说，用红色在疟者额上写"戴九天"，臂上写"抱九地"，脚上写"履九江"，背上写"南有高山，上有大树，下有不流之水，中有神虫，三头九尾，不食五谷，但食疟鬼，朝食三千，暮食八百。急急如律令！"胸上写"上高山望海水，天门亭长捕疟鬼，得便斩，勿问罪，急急如律令！"《如意方》说，疟发之日，早早起来取井华水合兑朱砂，在额上写"天狱"，胸上写"胸狱"，背上写"背狱"，左手上写"左狱"，右手上写"右狱"，两脚心各写"地狱"。写毕面朝东方念咒三遍，疟疾即愈。[①] 还有的术士用这种方法治小儿疟疾。《产经》说："（小儿）头、面、胸（？疑衍字）、背上皆笔作'天公'字，胸上书作咒：'太山之下有不流水，上有神龙，九头九尾，不食余

① 《医心方》卷一四引。

物，正食疟鬼，朝食一千，暮食五百。一食不足，遣我来索，疟鬼闻之，亡魂走千里。'用朱书之。"① 不难想像，写了满脸满身红色咒文的疟疾患者是副什么模样。能否驱走疟鬼尚不可知，病人已先被巫师变成了大花脸式的妖怪。

来自佛家和百姓自创的驱疟咒法也很多见。《坚瓠七集》卷四说，将"疟堙迦醯迦，疟坠帝药迦，疟怛唎帝药迦，疟者特托迦"连念一昼夜，就能使疟鬼远遁。这是一则佛家咒语。古小说《录异传》写道，有位邵公患疟疾经年不愈，某次疟发，朦胧看见几个小孩搬动他的手脚，邵公猜想是小鬼作怪，乘其不防突然起身捉住一个，转眼小鬼变成一只黄鹂。邵公将黄鹂拴在窗前，准备杀掉它美餐一顿。第二天起床一看，黄鹂早已飞走，而邵公的疟疾也彻底好了。从此，凡患疟疾者，只要呼声"邵公"，立可痊愈。② 像这种"邵公"咒，就是民间自创的咒法。民间有些治疟咒文，文意与疟鬼、疟疾全无关涉，可谓神秘莫测。例如《坚瓠七集》还记录过"少陵子璋髑髅血模糊，手提掷还郑大夫"一咒，鬼知道这种莫名其妙的咒语何以能禁疟鬼。褚人获又举自己为例说，康熙初年他患上疟疾，十多天未见好转。一天正在发疟，其族兄(?)李君前来探视，见状用朱砂在纸上写了数字，折叠起来系在褚人获的胳膊上，并叮嘱不可开看。此后疟疾未再发作。褚氏好奇心切，病一好就把纸团打开，满以为上面一定写有符咒，不料看后让他大失所望，因为纸条上写的是："江西人讨木头钱，要紧要紧！"

现在来看治疟符箓。十二种疟鬼分别造成十二时疟疾的观念，也影响到符箓的创制。晋代道士陆修静等编纂的《太上洞玄灵宝素灵真符》卷下《治疟疾》节曾列举了三十六道按疟发时间

① 《医心方》卷二五引。

② 《太平广记》卷三一八《邵公》引。

分别使用的符。每三道符管一个时辰，主治一种疟鬼。不同时辰使用的符需要写在患者身体的不同部位。如专治平旦发作之疟（兵死鬼）的符写在左胁下，治日出时之疟（盗贼死鬼）的符写在右胁下，等等。记符者宣称，用这些符治十二时疟鬼可收“立愈”之效。

道家治疟符种类极多。除直接书写在患者身体上的符箓外，还有佩带、吞服用的符；除成组使用的符以外，更多的是零散使用的符。

古代道士认为，五月初五吞符对预防疟疾最为有益。如三十代天师虚静所传的治疟秘法为：事先将朱砂、雄黄研成细末，五月五日用水调和，在五片小钱大小的槐纸上书写“天地日月星”五字，将纸捻成丸状，以桃柳汤冲服，即可“大治疟疾”。另有秘法为：五月五日焚香、叩齿，在七片橘叶上分写魁、魄、魑、魅、魍、魉、魑七字，烤干，研末，以井华水调和，面朝北服用，治疟“大验”。[①] 这里说的治疟法实即防疟法。

古代文人政客大多相信治疟符咒，有些人还热心加以推广。《续子不语》卷五《驱疟鬼咒》说，道家所谓“疟鬼皆分干支值日，有名字，某日得病，查其名即可以符驱之”的驱疟法，还不算最为灵验，最灵验的是《太平广记》记载的咒语：“勃疟勃疟，四山之神，使我来缚。六丁使者，五道将军，收汝精气，摄汝神魂。速去速去，免逢此人！”疟发时只要不停地诵念此咒，“寒热即散，汗出而愈”。有位张雨材“亲试有验”，便在台州传播这一咒法，据说试者无不见效。我们可以相信，由于巫术信徒的推波助澜，更多的疟疾患者成了符咒的试验品和牺牲品。

其他杂法。古代常见的治疟法术还有刺影法：巫师左手持

① 以上两法分见《岁时广记》卷二一引《玄微集》、《博闻录》。后面七字，道经常见，如《上清天心正法》卷四“蝎蜈蚣符”中即有此七字。

水碗，右手持刀，面对患疟疾的小儿念咒三遍，然后“禹步就病儿前，令视碗中。师则吐呵，以其持刀刺碗中儿影……”① 有吞豆法：“破一大豆，去皮，书一片作‘日’字，一片作‘月’字，左手持‘日’，右手持‘月’，吞之立愈。”有系蜘蛛法：四季之末，“取大蜘蛛一枚，纳芦管中，密塞管口”，用细绳将盛有蜘蛛的芦管系在脖子上。② 有旧鞋底烧灰冲服法：“故鞋底去两头，烧作灰，井华水服之。”有雄鸡禳疟法：“未发前，抱大雄鸡一头著怀中，时时惊动，令鸡作大声，立瘥。”③ 有悬蟹画狮法：北宋陕西秦州人以干蟹为怪物，“每人家有病疟者则借去挂门上”，清代人仍相信“悬干蟹、门画狮，皆可愈疟。”有高官画押法：“昔文路公花押能愈疟，公女尝剪收以疗人。”④ 如此等等，不胜枚举。

## 一一　治难产

《医心方》卷二三引《小品方》说：“古时妇人产，下地坐草法如就死也。既得生产，谓之免难。”对于古代妇女来说，分娩不啻为鬼门关。难产及相关病症成为古代妇女死亡率最高的疾病之一，这一事实使那时人对分娩之事倍感恐惧，而古代医师在对付难产方面又没有多少可靠有效的方法，这就为迷信观念的流行和催产巫术的发展提供了广阔的余地。

对付难产及相关灾祸的巫术主要包括两大类，一类用于预防，一类用于急救。

预防分娩意外和有关灾难的巫术与生育禁忌密切关联，其

① 《医心方》卷二五引《产经》。
② 《医心方》卷一四引《葛氏方》。
③ 《千金方》卷一〇。
④ 《坚瓠七集》卷四。

中包括与血污禁忌有关的立产庐法和借地法，反支禁忌及相关法术，关于分娩坐向和坐姿的规定，禁坐草法和禁水法等等。

以分娩为秽事的观念由来已久。前面曾经提到，先秦时期，贵族妇女分娩前必须搬到侧室居住；汉代江南一带有“讳妇人乳子，以为不吉”的恶俗，临产妇女必须远离家庭，到简陋茅舍或人迹罕至的住处分娩，满月后才能重进家门。这类恶俗都来自对产妇血污的禁忌。为产妇临时搭置的产房古称“产庐”，建造产庐大有讲究：“正月、六月、七月、十一月作庐，一户，皆东南向，吉；二月、三月、四月、五月、八月、九月、十二月作庐，一户，皆西南向，吉。凡作产庐，无以枣棘子、铤戟杖，又禁居生麦稼、大树下，大凶。又勿近灶祭，亦大凶。”① 在习惯“乳子不出房室”的地区，同样有很多忌讳。为避免产妇身上的血污冒犯神灵，防止神灵给产妇及其家庭带来灾祸，术士们发明了“产妇借地法”。此法意在从神灵那里“借”一块地方供分娩之用，请诸神避开这一污秽区域，否则受了亵渎自负其责，不要怪罪和加害产妇及其家人。古医书《子母秘录》所载“借地文”为：“东借十步，西借十步，南借十步，北借十步，上借十步，下借十步，壁方之中，卅余步。产妇借地，恐有秽污。或有东海神王，或有西海神王，或有南海神王，或有北海神王，或有日游将军、白虎夫人，横去十丈；轩辕招摇，举高十丈；天狗地轴，入地十丈。急急如律令！”分娩前一个月，每天书写一本，念三遍后贴在房屋北墙正中位置。

“反支”禁忌是一种关于分娩时间的禁忌，分为“年立反支”，如子年七月为产忌，丑年八月为产忌等；“年数反支”，如产妇十四岁以八月为产忌，三十岁以十二月为产忌等；“生年反支”，如生于子年的产妇以正月为产忌，生于丑年的以十二月为产忌等；“日反支”，如初一为子、丑日的月份以六日为反支，初一为寅、卯

① 《医心方》卷二三。本节下引该书不另注。

日的月份以五日为反支等。古医书《产经》说，产妇冲犯产忌，大多丧命，因而产前必须慎之又慎地查看产期是否在反支之月。如果正值反支之日分娩，产妇必须在牛皮或草木灰上生产，绝不能让血污之物着地，否则必死无疑。产妇洗涮过的水也要用器物盛起，不可随地乱泼，直到忌月过后为止。

另有一种避凶趋吉法根据"天气"运行情况和诸神所在方位，规定了产妇分娩时的坐向和坐姿。《产经》说："妇人产乳，先审视十二月神图，能顺天气，可向日虚月空。"术士中间很早就传用按月划分的择吉图，此处所谓"十二月神图"当是专供分娩择吉用的图。"日虚月空"是专用术语，不明所指。《产经》又说，正月、九月、十一月天气南行，产妇面向南，以左膝着丙地或丁地而坐，大吉；二月、四月、十二月天气西行，产妇面向西，以右膝着辛地或庚地而坐，大吉；三月、五月、七月天气北行，产妇面向北，以右膝着癸地或壬地而坐，大吉；六月、八月、十月天气东行，产妇面向东，以左膝着甲地而坐，大吉。按古代五行配置，甲乙属东，丙丁属南，戊己为中，庚辛属西，壬癸属北。《产经》所说坐于某地大吉，是指坐在房内某相应的方位分娩可以避免灾祸。

为保障产妇母子平安，古人还常用"禁坐草法"和"禁水法"。禁坐草是指为产妇铺草、席时念咒驱邪，咒语有："铁阳铁阳，非公当是王。一言得之铜，二言得之铁，母子相共，左王后西王母，前朱雀后玄武，仙人玉女来此护我，诸恶魅魍莫近来触。急急如律令！"铺草时须将此咒连诵三遍。禁水是指为产妇贮水时念咒驱邪。《子母秘录》记有一段释道杂糅的禁水咒语为："南无三宝水！……以净持浊以正邪，日游月杀、五十一将军、青龙白虎朱雀玄武、招摇天狗、轩辕女妖、天吞地吞、悬尸闭肚六甲、六甲禁讳十二神王、土府伏龙，各安所在，不得动静，不得妄干。若有动静，若有妄干，头破作七分，身完不具。阿法尼阿法尼，毗罗莫多梨婆地利沙呵。"

除以上具有预防性质的禁忌、法术外，古代民间还流传着大量急救性的催产巫术，内容涉及治难产、治逆产、下死胎、下胞衣等许多方面。这类巫术大都按照同类事物相互感应的原理或是利用辟邪灵物的超自然力量辟除灾邪。常见的催产、易产巫术有：

开门窗。《产经》说："产难时，皆开门户、窗、瓮、瓶、釜一切有盖之类，大效。"此法是用揭盖通气之举引发产妇的感应，促使产道通畅。

覆井灶。临产时，用产妇平时穿的衣服将灶头灶口盖得严严实实，可收易产之效；用丈夫的衣服覆盖井口，胎儿即出——据说此法有"神良"之验。覆井灶和开门窗两法从宏观上看自相矛盾，然而在各行其法的巫医那里可能并不感觉到矛盾。一开一堵，都应有相应的解释。堵，可能是为了防止血污和秽气冒犯了井灶二神。

用滑疾之物。产妇手持鼯（一种长有飞膜的鼠，又称飞鼯）的皮毛；暗中以马鬃系在产妇衣内；产妇身带飞鸟毛及"飞生虫"；将弓弩之弦系在产妇腰中，都被认为有易产之效。这些法术都是试图通过象征迅捷、疾速的物品使产妇得到感应从而更快地分娩。另有一些易产法强调佩带滑利之物。如佩带獭皮，腰缠蛇蜕等等，这是想通过此类物品把滑利的性能传给产妇。

用丈夫之物。除上文所说的夫衣覆井法之外，还有："取夫裤带，烧末酒服"；"破大豆，以夫名字书豆中，合吞之"；"令夫从外含水着妇口中二七过"等等。有些医书说，将丈夫名字写在逆产胎儿脚底，胎儿即顺；"取夫阴毛二七茎，烧，以猪膏和丸如大豆，吞之，儿手即持丸出，神验"；还可以剪掉丈夫十个手指上的指甲烧末冲服。又有医方说，饮夫小便一升或"取夫尿二升，煮

令沸，饮之”，即能催下死胎。①

用兔脑。腊月将一个兔脑匀摊纸上，风干后剪成符，在上面写个“生”字。产妇阵痛时，用产妇的头钗夹住此符，放在灯火上烧成灰，用丁香酒调和服下。与此类似的方法是用兔脑制作催生丹：腊月内取两个兔脑涂在纸上风干。在腊祭（十二月八日）的前一天，将通明乳香和干兔脑合在一起研成粉末。当天夜里，露天下安张桌子，上摆果品香茶，制丹者焚香仰拜北帝，祝道：“大道弟子某，修合世上难产妇人药，愿威灵佑助此药，速令生产。”祝祷毕，将祷文和磨好的兔脑粉露天放置一夜。第二天即腊祭之日日出前，以猪肉（油？）与兔脑粉等和成丸子，装在纸袋里，悬挂于透风之处。遇难产时，用醋汤服下一丸，无效时再用冷酒服下一丸，胎儿即出。制方者宣称：“此神仙方，绝验。”②服用兔脑髓之法可能与上举用滑疾之物的方法原理相通——不是想利用兔脑的滑性，就是想利用脱兔的迅疾特性。

呼鬼名。相传使妇女难产的恶鬼有两个，一叫“语忘”，一叫“敬遗”。临产时呼唤这两个名称，即可顺利分娩。把两名写在纸上，也能把两鬼赶走。还有人说：“硃书‘语忘敬遗’四字于黄纸上，贴在产妇卧床对面，令入口念四字不歇，立产。”③

“饮”太守姓名。宋代民间流行一法：“凡产难，密以净纸书本州太守姓名，灯上烧灰，调汤（服用），即产。”④ 利用太守的权威镇压阻碍分娩的邪恶力量，这与傍贵人的治疟法依据的是同一原理。

服土法。古医书说取灶中黄土，用酒冲服三指撮，胎儿立可

① 《千金方》卷二。

② 《岁时广记》卷三九引《博济方》、《经验方》。

③ 《天禄识余》卷下；《阅微草堂笔记》卷五；《冷庐杂识》卷七。

④ 张杲：《医说》卷九。

降生，而且吞下的黄土会附着在小儿头上！用同样方法还可催下死胎。将灶中黄土末置于产妇肚脐，可以催出胞衣；将井底土抟成梧桐子大小的丸子，吞服后也同样有效。此外，取车轮上附着的尘土服用三指撮，可治逆产。以灶中黄土或井底之土催生是想借助灶神井神之力；以车轮土治疗逆产，是想感应胎儿，使其旋转，复于正位。

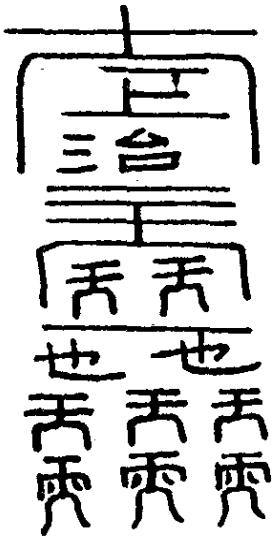
服墨法。《医心方》卷二三引《博济安众方》说，在灶中黄土内加上"灶突墨"即炉灶烟囱中的墨灰，治疗难产更为有效。此方本是借用灶神之力催生，后人误解此方，以为只要是墨就能医治难产，如同书卷二三所引《僧深方》说，用好墨二寸，研成粉末一顿饮服，可以催下死胎。宋人钱易《南部新书》卷庚谈到，雷州之西有雷公庙，当地百姓对雷公十分膜拜。每当大雷之后，能在野外拾到黑石，人称"雷公墨"。此墨光泽如漆，叩之铿然有声。小儿佩带可辟惊邪，磨成粉末可做催生之药。以"雷公墨"治难产，既与雷公崇拜有关，又是服墨催生法的演变形式。

吞豆法。古医书说，在一粒大豆的左瓣上写"日"字，右瓣上写"月"字，合而吞之，可治难产。有的医方更其神妙："取牛屎中大豆一粒，一片书'父入'字，一片书'子出'字，吞之。"牛粪、大豆都是传统的辟邪灵物，"父入"一语则是借用未来父亲的权威催出胎儿。赤小豆也是常用的催生灵物。如"取赤小豆二枚吞之"，胎儿即手持此豆降生；生男吞小豆七枚，生女吞十四枚，可治胞衣不出，等等。《坚瓠余集》卷四引《啴语》说："一奇僧传难产方，用杏仁一个，去皮，一边书'日'字，一边书'月'字，外用熬蜜为丸，或滚水或酒吞下，试之有验。"此法显然是从吞大豆法演变而来。

催生符咒。上引写有丈夫姓名、"日月"、"父入子出"等字样的大豆或杏仁，实际上都是特殊的文字符。宋人传说，用五月五日午时的雨水调和朱砂，在小钱大小的纸片上写一"龙"字；再用

下年五月五日午时的雨水磨墨，也写一个同样大小的“龙”字；将两片纸揉成小团，妇女临产时用乳香汤吞服，“催生如神”——胎儿会手握纸团降生，男孩左手握之，女孩右手握之。[①] 古代医书中还有在逆产胎儿左脚下写“千”字，右脚下写“里”字的医治方法。这些方法都是在使用文字符。

催生符中的图形符更为多见。《医心方》卷二三所引古医书中记有治难产符、治逆产符、治胎死腹中符、治胞衣不出符。因原书中符的书写混有日文假名，不甚“规范”。现举道经《太上说六甲直符保胎护命妙经》记录的一个辟邪符为例。这篇经文是专治难产的，所记符形见右图。



经文说：“此符用朱书。产母顶戴，辟一切邪妖魇蛊。”

古人称阻碍分娩破坏生育的恶鬼为“运鬼”，并创造了一系列诅咒运鬼的咒法。有“吞蒜诅咒运鬼法”：正月初一面朝东方，夫妻各念咒语一遍，继之丈夫吞大蒜一瓣，吞麻子七枚，正面向东行走，连念七遍咒语。咒语为：“吾蹑天刚游九州，闻汝难产故来求，斩杀不祥众喜投，母子长生相见面，不得久停留！急急如律令！”有“唾运鬼法”：夫妻互从对方口中接受唾液，然后喷出，念一段“吾受东海王禁，故来追捉汝(运鬼)”之类的咒语。还有“禁运鬼法”：禹步三周，左手持刀，右手持水，怒目而视，盛气而咒：“唾！东方青运鬼，字青姬，年七十；南方赤运鬼，字赤姬，年六十；西方白运鬼，字白姬，年四十；北方黑运鬼，字黑姬，年四十；中央黄运鬼，字黄炬，年三十。……唾汝急出，不得留藏，汝若不去，吾遣张丞伯捉汝缚送镬汤。急急如律令！”当然，还有更

① 《岁时广记》卷二一引《博闻录》。

多的咒语不去涉及运鬼，而是直接对胎儿下命令，如“何故不出？速出速出！”“促出无迟，并持胞衣”之类。①

佛家所用的催生咒语，数量也很可观。《法苑珠林》卷四五引有《佛说妇人产难陀罗尼咒》，是大段“叽哩咕噜”式的梵文译音。《医心方》卷二三所引《大集陀罗尼经》中的治难产神咒也多是此类“天书”。《子母秘录》记载的下列佛咒尚有意义可求，但其真正含义也很隐晦：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”该书介绍说，临产时用墨写这四句咒语，分成四符，放在水中吞服，胎儿能和四符一起从母体内娩出。古代医书、道经中常见胎儿与符箓或其他灵物同时落地的怪谈。和尚也吹嘘这种奇迹，或许是受了道家的影响。

## 一二　禁其他疾病

古代祝由术涉及的范围十分广泛，几乎每种疾病都有相应的禁咒方法。见于文献记载的大量禁病方法只是古代祝由术中的一小部分，因为很多咒法只在术士间口头流传而未被记录下来。下面列举的禁治客忤、邪病、遁注、阴癞、赘疣、疮肿、破伤和其他杂病的方法，又只是文献记载中的一小部分。

禁客忤。客忤是指人被外来鬼气或某种邪恶之气所冲犯，因发病突然，又称“卒忤”。《千金翼方》卷二九记有多种“禁鬼客忤气”的咒法，其中一种为：先用咒过的水喷吐病人，同时用刀作象征性的斩鬼动作；用被单一头把病人头部蒙住，又派两人扯住被单另一头遮盖前面，病人在被单下合手而跪，静听巫师念咒。咒语为：“神师所唾，严如雪霜，唾杀百鬼，不避豪强。当从十指自出，前出封侯，后出斩头，急急如律令！”念过七遍病情仍不好

① 《千金翼方》卷二九。

转，则继续诵咒，直到病人十个指头上出“毛”为止。

道经所记治客忤、中恶的符箓很多，例如，《太上洞玄灵宝素灵真符》卷中就列有治客忤的四道灵符。然而该书又说，如患者已经休克而“心下尚温”，仓促之间来不及写符，可在纸上随便写些什么，抟成一丸，给病人服下。照此看来，似乎用不用灵符又不是那样重要。

禁治小儿客忤有专门的咒法。上章“唾法”节引用的以豆豉丸抚摩小儿身体等方法即属此类。古代医家有时将小儿魅病和夜啼也列入客忤的范围。魅（音奇），本指小儿鬼。传说妇女怀孕时，有恶神指使腹中胎儿嫉妒已经出世的小孩，使其时时得病，即为魅病。[①] 马王堆帛书《五十二病方》中已有禁治魅病的记载。其中一法是，禹步三周，将一条东向桃枝劈为两半，门、户上各插一枝。另一种方法是实施诅咒。治小儿夜啼的方术更为常见。诸如在里闾大门上涂抹泥土；拔剑倚户；将镜子系在床腿上；在小儿肚脐上写“田”字（可能即代表鬼头的“由”字）；瞒着小儿的母亲，将废井中的草挂在门上；取井口边的草或牛矢密置于母亲卧席下；将狗颈下的毛装在袋中，将袋子系在小儿两只手上；黄昏时分将小儿衣服系在房柱上；用灶中土和通衢大道上的土混合研末，给小儿服下，等等不一。[②]

禁鬼邪。《千金翼方》卷三〇说：“凡鬼邪著人，或啼或哭，或嗔或笑，或歌或咏，称先亡姓字，令人癫狂。有此状者，名曰鬼邪。”可见所谓“鬼邪”实即指精神病。自古以来，巫术在精神病学领域中的地位一直比较牢固，这是因为巫术活动中的心理暗示在对付精神疾病方面较易收效。禁治鬼邪有“伏鬼遣送法”、

① 《千金方》卷五《客忤》。

② 分见马王堆帛书《杂禁方》；《太平御览》卷三四四引《淮南万毕术》；《医心方》卷二五。

“炬火禁邪法”、“咒水喷病人法”，每种法术分别使用不同的咒语。

伏鬼遣送法是当患者发病时，让四人分别捏压患者双手的“鬼门”（掌心）与“鬼市”（大拇指底部），再让两人以“棕子”刺击患者左右肩的“肩井”穴位，直到制伏邪鬼为止。捏、刺动作不可太缓，也不可太急。太缓不能制鬼，太急容易疲劳从而减轻力度。捏刺的同时，巫师要诵念咒语（不详）。等病人被六位制鬼者压制得精疲力竭、疯癫之举有所收敛，即表明邪鬼已被制伏。这时巫师派一人捉住邪鬼（实即病人），审问此鬼姓甚名谁，家住何方，年岁多大，家属姓名，同伴几人，为何而来，等等。病人的回答即是邪鬼的供词。巫师要把供词一一记录下来。如果“邪鬼”伏地叩头，请求离去，巫师要问它上路需要何物，需要饭菜就摆好饭菜，需要金银车马就画些金银车马。若是远方之鬼，还要给它一个象征性的过关凭证。一切就绪，即于当天或拖后几天遣送邪鬼：准备一块长七寸、宽三指的桃板，上系一条七寸长的丝绳，用红色在桃板上书写送鬼咒文。先写年号日期，次写邪鬼的乡里、姓名、年龄及仆从数量，最后书写正文：“告五道大神，河伯将军，上件鬼某甲等，在我家中作如此罪过，捉获正身，所索之物，并已具给，发遣速出去，不得久停，不得久住。急急如律令！”

炬火禁邪法是用火炬配合咒语驱鬼治病。施法之前，点把火炬放在房门前，让病人站在房外。巫师手持一把火炬，禹步作法。让病人越过门前火炬，进屋，卧床，然后派人将门前火炬送出大门，丢弃于百步以外的道路上，返回时切勿反顾。巫师取净水一盆，置于门槛，水盆上横搁一把大刀；若不用水盆，则在病人屋内点起昼夜不灭的长明灯。待病情有所好转，巫师拿火炬熏烤病人，咒道：“粉良！天火赫赫，天火奕奕，千邪万恶，见火者避。急急如律令！”用火炬驱除邪祟是传统的巫术手法，以火炬治“鬼邪”即来自于此，其中弃炬于门外之举与东汉大傩礼中弃

炬于洛水的仪法尤为近似。

咒水喷病人法是用"咒水"驱逐邪鬼:将净水盛于器皿,巫师对水念咒三遍,闭目吸气,想像鬼神怒击邪魅,并用咒过的水喷吐患者。另有一种喷水咒法,据说不仅可治"鬼邪",而且百病皆治。咒语为:"太一之水祖(神?)且良,举水向口续神光。大肠通膀胱,荡涤五脏人胞囊。脾肾太仓,耳目皆明,百病除瘥,邪精消亡。急急如律令!"

除使用符咒外,上举以某种植物烧灰食用的方法,以芦苇抽打患者的方法,沃浇粪汤的方法,以明镜照鬼的方法等等,也都是广泛流行的治疗精神疾病的法术。

禁遁注。遁注是指传染性疾病。"注"又写作"疰"。汉代术士常将写有符箓、咒文的陶瓶陶罐放在墓内压伏注病,这类遗物已出土不少。《千金翼方》卷三〇记有大量禁遁注的咒语,下面这则是最简单的:"东方青注,南方赤注,西方白注,北方黑住(注),中央黄注。五方五注,何不速去?雷公霹雳,欲居汝处。吾唾山山崩,唾石石裂,唾火火灭,唾水水竭。吾唾五毒,逐口消灭。急急如律令!"

禁癫病。癫指疝气,症状是阴囊肿大。《五十二病方》记有多种治癫方法,大都带有巫术性质。除前面已经涉及的以外,还有:

术士手操柏木杵,禹步三周,念一段"贲者一襄胡,溃者二襄胡,溃者三襄胡"等莫明其妙的咒语,让患者同族人把患者抱到东窗外的道路上,以柏杵击打"恶鬼"。

日出时,让患者面朝东坐在屋檐下,又让人手操柏杵面西而立。术士喊道:"今天就好!某某的癫疝今天就好!疝鬼,你的父母都已死在柏杵之下。父亲已被撞死,儿子怎敢不停止作祟!"咒毕,以柏杵撞击患者十四下。撞完呼唤患者:"某某站起来!"疝气就会消除。

辛卯日，术士站在堂下，面对东方太阳，让人把患者扶起，命令道："今日辛卯，给你改名叫禹！"

有些癫疝患者夜间不能小便，此症被认为是狐鬼所致，称为"狐疝"。《五十二病方》也曾提到与狐有关的禁法。例如，以辛巳日劈牲祭神，念三遍"贲辛巳日"，然后咒道："天神已下来干预疾病，神女在倚墙倾听天神之语。某某狐鬼，这里不是你久留之地。赶快停止作祟，否则用斧杀你！"咒毕用布(?)击打病人十四下。

《五十二病方》中还记有用刖者假足戳击病人，用女子月事布泡水饮用等巫术性的治癫方法。

禁疣。疣即俗称的瘊子。《五十二病方》中有很多禁疣法，如：让疣者抱捆庄稼，让别人在旁边发问："你为何这样做？"疣者应道："我长了疣。"随即放下庄稼走去，不要反顾。

某月晦日(最末日)去水井边，用破苕帚扫疣十四下，咒道："今日月晦，扫疣于北！"咒毕将苕帚扔到井内。

晦日下午，找些鸡蛋大小的土块放在屋后，男子长疣用七块，女子用十四块。夜间来到屋后，禹步三周，从南向北依次拾取这些南北排列的土块，咒道："今日月晦，磨疣于北！"随即用土块磨疣，磨完把土块放回原处，直去不顾。

晦日到寝室后面咒道："今日晦，磨疣于寝室之北！"然后在寝室墙壁上磨疣十四下。

某月朔日(初一)，用葵茎磨疣十四下，咒道："今日朔，用葵茎磨疣！"再将十四根蒌草根或路旁蓟草根投到水泽或深渊之中。

磨疣也可徒手而磨。某月晦日到室北磨疣，男磨七下，女磨十四下，边磨边说："今日月晦，磨疣室北！"不出一月，疣会自行消失。

此类治疣法到后世仍很常见。《千金方》卷二三说："每月十

五日月正中时，望月以秃条帚扫三七遍，瘥。”《医心方》卷四引《如意方》说，手持扫床的旧条帚对着青虹咒道：“某甲患疣子，就青虹乞瘥，青虹没，疣子脱。”咒毕将条帚丢到大路口，不顾而返。这些法术都与汉代的破帚扫疣法一脉相承。《范汪方》所记治疣法为，晦日之夜到厕所前取旧草十四根，每根在眼前晃动十四下，咒道：“今日月晦，疣惊去！”下月初一后，用死人用过的枕头或席子擦疣十四下，也可除疣。这里强调晦日施术，强调以草磨疣十四下，都来自西汉古法。《如意方》所述另一方法是：“雷时以手撚疣，掷与雷二七过，即脱。”这是说打雷时象征性地抓疣而掷十四次，即可借用雷电的威力把疣除去。

禁疮肿。《五十二病方》记有禁治痈疽、身疙的法术。痈疽是一种化脓性的恶疮。疙本指头疮，身疙指身上长的疮疖。该书说，痈疽患者可面对高山念段威胁病鬼的咒语，再施以唾法；身疙患者可念咒语“浸燔浸燔虫，黄神在灶中，浸燔远，黄神兴”，以利用灶中黄神的威力驱逐导致身疙恶虫浸燔。

后世禁治痈疽疔疮的咒法很多，如《千金翼方》卷二九记有下列三法：

一面用刀割痈疽，一面唾、咒：“吾朝晨行，女娲相逢，教我唾痈。从甲至乙，痈疽速去；从乙至丁，痈疽不生；从丁至癸，痈疽皆死。青痈、赤痈、白痈、黑痈、黄痈、血疽、肉疽兄弟八人，吾皆知汝姓名，徒忍割汝，汝须急去。急急如律令！”

从东墙上取土，抟成三丸，在水井东边放置一丸，念咒三遍（咒语略），嘘气二十一次，然后把另两粒土丸投入水井。

在枣树南边靠近树干放碗水，碗上搁把刀子，刀刃朝树。用三个手指象征性地撮鬼，置于刀刃之上，然后“胡跪”（右膝着地，竖左膝）而咒：“上启伏奴将军，伏奴将军能治疔疮。今是某年月日，姓字某甲，年若干，患某处生疔疮，或是浮沤疔，或是麻子疔，或是雄疔，或是雌疔，或是羊角疔，或是蛇眼疔，或是烂疔，或是

三十六疔，或是驱失疮，或是水洗疮，或是刀镰疮，三头著体于人，不量清净七寸枣树下之水，洗之伏藏。急急如律令！”

一般的禁肿咒法数量更多。有的咒语比较简单，如“一二三四五六七，百肿皆疾出，急急如律令！”有的则颇为复杂，如号称“禁天下大肿法”的咒语共二百多字，先请五方之神收摄五方毒气，继说五帝之尊与五毒之恶，尔后自吹禁法的威力。咒语的最末一段为：“吾禁盘石开，深涧契，天架摧，地柱折，晓停光，夜星灭，冬变雨，夏积雪，冷肿热肿速消灭。急急如律令！”

喉中肿痛古称“喉痹”，巫师也常用咒法对付此类疾病。如有咒语为：“吸喉痹！父喉痹，母喉痹，妇喉痹。孙天生汝时，缘上百草露，谁使汝著人喉里！拘汝牙，折汝齿，破汝头，破汝胁，神不得动，不得停留，北斗知汝名‘汲汲’。急急如律令！”

遇漆中毒，体痒面肿，古称“漆疮”。《五十二病方》记有多种禁漆疮法，涉及诅咒、嘬唾和秽物驱邪术。《千金翼方》卷三〇记录的一种“禁漆著人”咒为：“漆翼丹盈，漆翼丹盈，丹为兄，漆为弟，汝不漆杯以(与)盂，乃漆人肌肤。刀来割汝，斧来伐汝，汝不疾去，咸盐苦醋唾杀汝。急急如律令！”从咒语看，巫师认为丹漆之鬼由兄弟二人组成，分别叫“盈”和“翼”。

禁破伤。被外物刺伤首先需要止血。《五十二病方》中有“男子竭，女子截”六字咒，是目前所见最古老的止血咒，意思大概是说，男子血已枯竭，女子血流成浆，现已无血可流，必须到此为止。《千金翼方》卷三〇记有多种止血咒，无非是些“一唾断血，再唾愈疮”、“吾禁此疮，金血须止”之类的套话。

被兵器刺伤，伤口久不愈合，发炎化脓，古称“金疮”。许多咒法是专治金疮的。《千金翼方》卷三〇记录的一种较为复杂的咒法是：正月初一日未出时，从四面屋壁上取些尘土，掺在酒和井华水中；分别向四方三次施拜，各说一句“言受神禁愿大神”，然后口含酒水喷吐四方。到正午时分再照此法做一遍。七日之

内连续斋戒，七日后即可念咒："日出东方，惠惠煌煌，上告天公，下告地皇。地皇夫人，教我禁疮。吾行步不良，与刀相逢。断皮续皮，断肉续肉，断筋续筋，断骨续骨，皮皮相著，肉肉相当，筋筋相连，骨骨相承。今会百药，不如神师，一唾止痛，再唾愈疮。北斗七星，教我禁疮；南斗六星，使疮不疼不痛，不风不脓。北斗三台，转星证来。急急如律令！"

汉代已有通过裂牲祭神和诅咒火精来治烧伤的法术，唐代也有"上付河伯，还付壬癸，火精毒灭，入地千里"之类的治烧伤咒语。壬癸代表水，所以咒语中让它和河神共惩火精。传说赴汤蹈火不受损失的巫师中间传用的一种咒语是："龙树王如来，授吾行持。北方壬癸，禁火大法。龙树王如来，吾是北方壬癸水，收转天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令！"此咒不但用于避火，也被用来治疗烧伤的病人。①

禁杂病。古代有"禁牙齿法"，专治牙中之"虫"以驱痛。例如，《千金翼方》卷二九说，面向正南，屏住呼吸，在一尺二寸长的桃板上写出"某州某县乡里女某甲，年若干，患口中左右若干齿痛"，读三遍后将桃板埋在三岔路口，用石子盖好，离去时不要反顾。埋桃板时口中念道："南山有一虫，名赤松子，不食五谷，但食口中齿。埋汝三路头，塞汝用石子，埋汝著树东，千岁万岁不得起。急急如律令！"

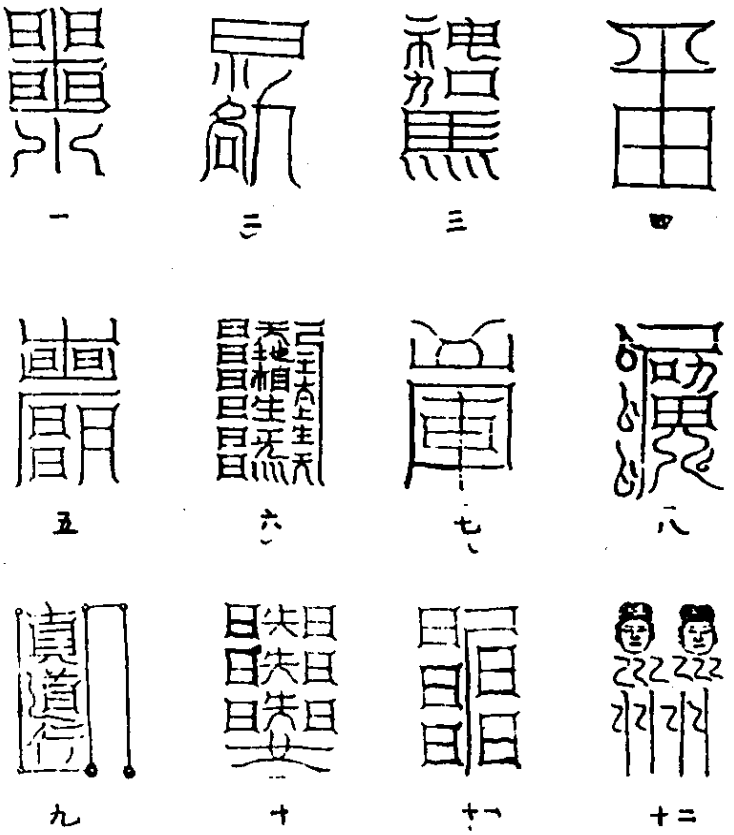
有"禁鲠法"，专治鲠噎。如《千金翼方》卷二九所记治鲠咒语有："南山大虎，北山狐狸，江中大獭，海中鸬鹚共来食，哽速消除。横者即入，顺者即出。急急如律令！"有人说，喉咙被骨头卡住，可备净水一碗，用手指在空中虚划"天上金鸡叫，地下草鸡啼，两鸡并一鸡。九龙下海，喉咙化如沧海"。再将这段文字念七遍，饮水后骨鲠即化。还有一法更为简练，只须书写和念读

① 《坚瓠续集》卷二引《夷坚志》。

“鸟飞龙下，鱼化丹丘”八字。①

有“禁目痛法”，专治眼睛疼痛。如《千金翼方》卷二九所记咒语：“日出东方，赤如紫阳，儿子目痛，父母心伤。吾口一唾，明见四方。百药千治，不如吾汤。若唾唾汝，汝眼毒消亡。急急如律令！”

除咒语外，道士用于治疗各种疾病的符箓可谓应有尽有。下面我们从《太上洞玄灵宝素灵真符》中选录几个以窥一斑：



以上第一符治头痛，第二符治腹痛，第三符治心痛，第四符治腹胀，第五符治腰痛，第六符治背痛，第七符治胸痛，第八符治痢疾，第九符治霍乱，第十符治大便不通，第十一符治小便不通，第十二符可治百病。这些符都是吞用符。

① 《坚瓠续集》卷二引《二酉条谈》。

1925年,鲁迅曾以治疗牙疼为例批评了中国人对科学的冷漠:"牙痛了二千年,敷敷衍衍的不想一个好方法……"① 上面列举的"禁牙齿法"以及其他众多的祝由术,都可以为鲁迅的话作注脚。祝由术的兴盛加速了苟且敷衍的恶劣作风的蔓延,而不愿花费气力探究事物真相,一味追求速成之效的坏习惯反过来又必然助长巫术的猖獗。

## 一三　禁龙蛇毒虫

古代传说中的蛟龙是水中精怪和水虫之长,它能兴云播雨,也能给涉水行舟者造成伤害。为对付蛟龙,先秦巫师发明了一种投掷镇物的法术:取一段牡樗树干,在上面穿孔,用两段象牙贯穿木干,一纵一横,呈十字形。巫师认为,将此物沉入水底,就能杀死水神龙或罔象,并且能使深渊化为山陵。

《周礼》中有种小官叫"壶涿氏",专掌驱除水虫,"以牡樗午贯象齿而沈之"的驱杀水神之法就是由他组织实施。壶涿氏常用的驱水虫法还有敲击瓦鼓和向水中投掷"焚石"。投"焚石"意在烫死水虫,不属巫术范畴;击瓦鼓则相当于传统巫术中的鼓噪法。正因此种小官常常击鼓攻虫,所以《周礼》作者名其为"壶涿氏"。其中的"壶"即指瓦鼓,"涿"是敲击的意思。

汉代术士惯以禹字符或禹字印辟除蛟龙。传说大禹治水,"掘地而注之海,驱龙蛇而放之菹",术士由此发生联想,认为龙蛇必然害怕大禹,故用"禹"字镇伏蛟龙和风波。

应劭《风俗通义》曾提到"五月五日以五彩丝系臂"的风俗与纪念屈原有关。吴均《续齐谐记》说,汉代人习惯用楝叶塞住盛米的竹筒,并在竹筒上缠绕彩丝,投水以祭屈原;他们认为蛟龙

① 《鲁迅全集》第3卷,人民文学出版社1991年版,第14页。

最怕楝叶和彩丝，看到这两样东西就不敢再窃夺人们献给屈原的祭品。对照分析，吴均的小说家言当包含着某些史影。它意味着，汉代特别是当时的南方地区确曾流行过用楝叶和彩丝驱除蛟龙的法术。

晋代葛洪对“涉江海辟蛟龙之道”作过更详细的论述。葛氏共述及四种方术。一是洗濯法。游涉大川之前，在河边放一个盛满水的器皿，打枚鸡子放入其中，再加少许杂香粉末，搅匀后用来洗身或洗衣，“则不畏风波蛟龙也”。二是佩符法。渡水时佩带“东海小童符”、“制水符”、“蓬莱札”或“六甲三金符”，“皆却水中之百害也”。在帛上用星辰图像写一“大”字，或写“有北帝书”，佩带起来，“亦辟风波蛟龙水虫也”。三是禁咒法。临川念咒：“卷蓬卷蓬，河伯导前辟蛟龙，万灾消灭天清明。”又有“五木禁”，内容不详。四是佩神剑。葛氏引《金简记》说，五月丙午日中时分，将“五石”即雄黄、丹砂、雌黄、礬石、曾青捣成粉末，以“金华池”水淋之，然后将它与铜矿石一起放入所谓“六一神炉”中鼓风冶炼。先以桂木为燃料，铜成后再用“刚炭”重炼。必须用童男童女添柴续火。矿石溶化后，让童男童女用水浇铜，那铜会自然分成两段，一段凸起，称为“牡铜”；一段凹陷，称为“牝铜”。用牡铜铸成雄剑，用牝铜铸成雌剑，各长五寸五分。在五行体系中，数字五与土相配，“取土之数”铸剑，意在以土克水，厌伏水精。涉江渡海时，左佩雄剑，右佩雌剑，“则蛟龙、巨鱼、水神不敢近人也”。①

还有的术士用神药对付蛟龙。唐人小说《龙城录》曾写到，术士贾宣伯能配制除虫神药，药方简单得很：熬煎黄柏木，再泼上些热酒。有一次他在松江捕到一条巨鱼，将一刀圭（剂量名）神药投入鱼网，马上把鱼毒死，奇怪的是死鱼身上被毒出八只

① 《抱朴子·登涉》。

脚，都像鹰爪般锋利。后来吴江常闹妖怪，当地人认为是蛟龙作祟。贾氏将数刀圭神药投入深潭，第二天就发现一条老蛟龙死在水面，还有无数水虫也被一同药死。贾宣伯的“神药”主要用来制伏蛟龙和各种精怪，它与符咒之类本质上并无不同。

古人把龙蛇视为一类并认为龙的神通更大。巫师既自称能用法术镇伏蛟龙，禁除毒蛇和治疗毒蛇咬伤当然不在话下。《五十二病方》所记治蛇咬的法术有：呼气后高喊：“啊呀！年呀！现在痛熬人了！”疼痛不止就反复呼喊；呼吸一番后咒道：“伏食（指蛇）！你父亲住在北方，母亲住在南方，生下你们兄弟三人，都不是好东西！”咒毕未见好转，就在疮口上敷些药物；汲杯土浆倒在大瓢里，左手拿瓢，面朝北方，对着患者禹步三周，问患者姓甚名谁。患者回答后，让他喝下半杯土浆，术士就说：“会好的。毒渐渐消失，病慢慢好起来。”说完扣下大瓢，一同离去。

魏晋以来，道士经常进山修炼，故对躲避和驱除毒蛇的方法格外重视。葛洪《抱朴子·登涉》曾详述“隐居山泽辟蛇蝮之道”，其中如佩带雄黄、带活蜈蚣、烧牛羊鹿角熏身等法，不能一概以巫术视之，但葛氏所说以炁和意念为主要武器的禁法却基本属于巫术。这些方法包括下列几种：

道士进山前必须在家练习禁蛇之法。先凝神静思日月和朱雀、玄武、青龙、白虎的形象，让这些神灵护住身体，继之来到山林草木中间，“左取三口炁闭之”，再发炁吹向山草，想像这股气已如红色云雾，弥漫于数十里内。实施禁法后，进山就难遇蛇，即便踩到蛇，它也不敢动弹。

遇到蛇虫，面向太阳，左取三口炁闭之，舌顶上腭，手捏“都关”穴位，“闭天门，塞地户”——似是指上下皆不出气，尔后找件东西压住蛇头，手转蛇身，在地上画个牢狱盛蛇，就可以随意摆布它了。只要不撤禁法，不朝蛇身上“吐炁以吹之”，这条蛇将永远不能出“狱”。

别人被蛇咬伤，“左取三口炁以吹之”，可立即使其止痛痊愈。与受伤者相距十几里，也可呼唤着病人姓名“遥为作炁”。治疗这些异地的男女病人，施术者应分别朝自己的左手和右手念咒。

来到山中，想像五色蛇各一条，闭炁，用青竹或小树枝刺“蛇”，又向左回环禹步，想像身披蜈蚣数千枚，走路时就不会遇到蛇虫。据葛洪说，此法乃是著名道士介休所创。

葛洪还提到，将猪耳中的灰垢和麝香扪在脚指甲内，可以驱蛇，因为野猪和麝都能吃蛇，此类物品能起厌胜作用；南方人进山时常佩蠃龟之尾和鸧鸟之喙，也是利用厌胜原理……

孙思邈《千金翼方》卷三〇有《禁蛇毒》一节，系统地记录了驱蛇和解蛇毒时使用的咒语。例如，为预防毒蛇出现，三月三日夜间，面北焚香，闭气诵咒“三七”遍。咒语为：“日出东方，赫赫煌煌，报你蛇虫，远逃深藏。你若不藏，鹳鹊步刚（罡），食你蛇头，吞汝入肠。大蛇死，小蛇亡。急急如律令！”有则命令毒蛇敛毒的咒语中一一列举了蛇虫的天敌，不啻为一篇降蛇灵物谱：“犀牛角，麝香牙，鹳鹊嘴，野猪牙，啄蛇腹，腹熟；啄蛇头，头烂。蜈蚣头，鸧鸟羽，飞走鸣唤。何不急摄汝毒，还汝本乡江南畔！”还有则禁蛇咒语提到了凤凰：“道边一木，百尺无枝，凤凰嘴如丝，速去速去吾不知！”

孙思邈又写道，有些咒语正念能禁毒，倒念能发毒。某人被蛇咬伤，只要压住蛇头念三遍“寅加卯，寅加卯”，即可消毒；如果压住蛇尾念三遍“卯加寅，卯加寅”，蛇毒就会剧烈扩散。这种正念止毒倒念发毒的咒法还有其他表现形式，咒语大都是地支名称，如正念三遍“庚寅卯，庚寅卯”即可止毒，倒过来念“卯寅庚，卯寅庚”蛇毒即发，或念“辰生巳，辰生巳”止毒，念“巳生辰，巳生辰”发毒，等等不一。

段成式曾写道，有种十丈长的蚺蛇，口能吞鹿，等它把鹿肉

消化掉，就盘绕在树上吐出鹿骨。养伤期间的蚺蛇肉味极美，要把它捉来解馋并不费力，只须将一件女人衣服投去，它就蟠屈在原地不能动弹。[①] 这种描述实际上是把古老的女子秽物驱邪法又复述了一遍。

宋代民间流传的辟蛇法术多在端午节上实施。如五月五日午时写“仪方”二字，倒贴在房柱下面，可辟蛇虫；在潮湿脏乱可能有蛇虺栖身的地方，多放些写有“仪方”的砖瓦，蛇类自逃；进入山林，默念“仪方”，也不会遇见蛇虫。端五午时用朱砂写一“荼”字，倒贴在屋壁上，“蛇、蝎、蜈蚣皆不敢近”；用逆流之水磨墨，写一“龙”字贴在四壁的房柱上，同样能驱蛇蝎之类。[②] “荼”或系神荼的简称，龙则是蛇虫的首领，它们都被视为压伏蛇类的大神。所谓“仪方”应当也是一种神灵的名称。要求倒贴神名，可能寓有制蛇之神正在头部朝下从天而降的意思。

清代苏州和漳州都立有蛇王庙。相传四月十二为蛇王华诞，每到这天，苏州人纷聚庙内，“焚香乞符，归粘户牖，能远蛇毒”。在这里，苏州人用的是以蛇制蛇的方法——让假大空的蛇王管住真实的小蛇。漳州人医治蛇啮也常乞灵于蛇王：城里人被蛇咬伤，去庙中诉说一番，疼痛自止，而且马上就会有条蛇或在路旁被拦腰截断，或在庙中被砍掉脑袋，“俗谓蛇王治其罪也”。令漳州人不解的是，在山林野地被咬伤的人向蛇王倾诉却不能收效。[③]

苏州蛇王庙内向进香者分发辟蛇符的也许是道士。同是在苏州，端午节上，尼姑会向施主分发用五色彩纸剪成的蟾蜍、蜥蜴、蜘蛛、蛇、蚿（多足毒虫）。这种剪纸作品号称“五毒符”，人

① 《酉阳杂俎》卷一七《虫篇》。
② 《岁时广记》卷二一。
③ 《清嘉录》卷四。

们将它贴在门楣、床铺上以厌毒虫。山东一带则习惯在谷雨节画另一种“五毒符”:“图蝎子、蜈蚣、虺蛇、蜂、蜮之状,各画一针刺之,刊布家户,以禳虫毒。”①

一些喜欢祝由术的晚清文人曾提到一种“治蛇缠咒”。他们说的“蛇缠”不是指人被蛇咬,而是指人的影子受到蛇的袭击,症状是腰生红疮,疼痛难忍,迁延不治会有生命危险,当时又称之为“缠身龙”。治疗方法是,右手拿一根与腰围同长的稻秆,向患处连念七遍咒语:“天蛇蛇,地蛇蛇,螣青地扁乌稍蛇,三十六蛇,七十二蛇,蛇出蛇进。太上老君急急如律令!”咒毕,将稻秆放在门槛上,用刀砍成七段后点火焚烧。②

下面来看禁治其他毒虫时使用的咒法。

《五十二病方》记有两则治蝎螫的咒语,其中之一提到“凤贯而(尔)心”,这与上文引用的禁蛇咒语“凤凰嘴如丝”可以互证。在古人看来,凤鸟的嘴巴尖长锋利,是专啄蛇蝎一类毒虫的。

后世流传的禁蝎咒语很多,《千金翼方》卷三〇列举的一种为:被蝎螫伤,斋戒两日,第三天日出前洗身净手,在北堂东侧念三七遍咒语:“天有八节,地有九枝,一非草木,二非蒿枝。上他床上,伤他妇儿。速去速去,戴胜来追。不痛不疼,不肿不脓。急急如律令!”

该书所记禁蜂毒的咒语有:“兄弟三人走出野,大兄名蝮,南山上下;中兄名蛇走田野;小弟名蜂看屋梁。坚如瓦,热如火,二七唾,毒当堕。急急如律令!”后世所传用的治蜂螫法还有:“向蜂来之方,以右手中指,空中草书‘帝’字,中竖直下至地,即以中指挖土涂螫处,立即止疼。”③

---

① 《清嘉录》卷五。

② 《冷庐杂识》卷七。

③ 《庸闲斋笔记》卷一一。

治蜈蚣螫伤的法术有：右手按住螫伤处，一气念咒七遍："止见土地，神知载灵，太上老君急急如律令敕！"另一法是，用手指在花枝下面的泥土上写一"田"字，随即取泥土涂擦患处。施法时"勿令人知"。①

《千金翼方》卷三〇记录的一种禁治带毒毛虫的咒语为："蛆似蜂，著山丛；蚝似蝇，著山腹；老蚝蚊，缘木枝，兄弟五人吾都知。摄汝五毒莫令移，汝不摄毒灭汝族。急急如律令！"还有的禁毛虫咒同时又能禁治"狐尿刺人"，称得上是一咒多用。

## 一四　除螟蝗

"虫灾"的概念是在原始农业有了充分发展之后出现的。有了虫灾，也就有了消灭螟蝗等害虫的需要。这种需要一方面刺激了科学的灭虫方法的发展，同时也使纯粹精神性的除虫巫术迅速兴盛起来。

据《周礼·秋官》说，周王朝中有专管除虫的官员，如庶氏掌管消灭毒虫，翦氏掌管消灭蠹虫，赤发氏负责扫除墙屋之虫，蝈氏掌除蛙黾，壶涿氏掌除水虫等等。这些除虫官员在使用自然手段灭虫的同时，也使用巫术特别是诅咒法。譬如庶氏"掌除毒蛊，以攻说祰之，以嘉草攻之"；翦氏"掌除蠹物，以攻禜攻之，以莽草熏之"，都是将"攻"、"说"等诅咒法与药物除虫法配合使用。有关周王朝中专设庶氏、翦氏等除虫官员的描述未必可信，然而《周礼》提到的除虫巫术却绝非虚构。不但如此，这些方法可能早在西周以前就被广泛使用了。

《诗经》中的《大田》一诗是描写西周农业生产情况的"农事诗"，其中一章说："既坚既好，不稂不莠，去其螟螣，及其蟊贼，无

① 《冷庐杂识》卷七；《庸闲斋笔记》卷一一。

害我田稚。田祖有神，秉畀炎火！”螟、螣、蟊、贼都是指为害作物的害虫。田祖即田神。后面一句是说，神通广大的田祖定会显灵，把所有害虫都投入烈火。联系《周礼》中的相关记载来分析，“去其螟螣”诸语并非描写现实中的除虫活动，而只是带有发号施令意味的咒语。如果这样理解不错，那么这段诗写的正是“攻说”害虫的情景。《礼记·郊特牲》记载，先秦时期每年年终都要举行大规模祭礼，号称“蜡祭”。蜡礼上要念不少咒语，其中一句是“昆虫毋作”。这句咒语正是针对害虫而发的“攻说”之辞。

古代最严重的虫灾是蝗灾。《春秋》中已有不少蟊灾的记录，蟊就是蝗。历代正史的《五行志》（《南齐书》除外）或《灵异志》、《灾异志》都设专章记述一朝的蝗灾情况，其中“飞蝗蔽日”、“飞蝗蔽天”、“覆地尺许”、“积地二尺”一类字眼触目皆是。明朝崇祯甲申年（1644 年），“河南飞蝗食民间小儿，每一阵来，如猛雨毒箭，环抱人而吞食之，顷刻皮肉俱尽”。开封府城门被蝗虫堵塞，行人不能出入，县令不得已让人抬来火炮轰击蝗虫，冲开一路，始能通行，可不到一顿饭的功夫，道路又被重新堵塞。[①] 清康熙丁卯年（1687 年），江宁乡试，飞蝗丛集考场，不少参加考试的士子被蝗虫啮去须发，其状狼狈不堪。[②] 每当遮天蔽日的蝗阵袭来，庄稼马上就被扫荡净尽。蝗群过后，紧跟着就会出现一批又一批流落四方、沿街乞讨的难民。

在两三千年的漫长岁月里，人们一直没有找到很有效的灭蝗方法。之所以如此，一个重要原因是由于古人对蝗灾的形成持有一种根本错误的观念。《吕氏春秋·十二纪》以及类似的历书都把蝗虫为灾看成是政令与季节搭配不当的结果。汉代儒生根据《尚书·洪范》提供的五行模式，把蝗灾强行塞入“水不润下”

① 《子不语》卷一二《炮打蝗虫》。

② 《坚瓠广集》卷六。

(水失常性)和君主"听之不聪"(偏听偏信)的框框里,认为是皇帝用人不当和官吏"贪利伤人"导致了蝗灾。从此,历代史家在编纂《五行志》时也都把蝗灾归于"水不润下"和"听之不聪"一栏。唐玄宗开元四年(716年)五月,太行山以东"螟蝗害稼",中央派御史到各地督促灭蝗,推行"捕而埋之"的方法。汴州刺史倪若水却拒绝御史到该地指挥灭蝗,理由是"蝗是天灾,自宜修德",不应捕杀。宰相姚崇强制执行中央命令,倪若水不得已"卒行埋瘗之法,获蝗一十四万石,投之汴河,流者不可胜数"。不料此事在朝廷引起轩然大波,一些满脑袋天人感应观念的官吏议论纷纷,横加指责。唐玄宗不知所措,也竟诫姚崇说:"杀虫太多,有伤和气!"有的皇帝威望极高,大臣不便借蝗灾之机批评时政,这时如何修德灭蝗就全凭皇帝自觉。贞观二年(628年)六月,长安在遭受大旱后出现蝗群。有一天唐太宗在禁苑里拾起一个蝗虫说:"人靠谷物为生,你来残害庄稼,就是残害我的子民。百姓有罪,在我一人。你若通灵,只应害我,不要害民。"说罢不顾侍臣的阻拦,一口把蝗虫吞下。传说这年上天被唐太宗的壮举所感动,虽有蝗群,未致大灾。[①] 吞蝗之举带有自惩性质,它仍然没有摆脱修德灭蝗的俗套,也同样显示出统治者在蝗灾面前一筹莫展的窘状。

各种巫术的活跃都以科学的苍白无力为前提。一般人既无力制伏蝗虫,道士、和尚以及各色术士就有了充分施展其特殊才能的机会。道经《太上元始天尊说消殄虫蝗经》,是一篇专门对付虫蝗的经文。作者以元始天尊的口吻说:"天下人民每年丰熟之时,全无敬信,不荷三光,将其谷米贱慢,鸡踏狗践,抛散粪秽,非为使用,并无护惜。"由此便导致了虫蝗水旱之灾。元始天尊为保护下民,"谨遣五帝大魔、三元官属、六甲神将、五岳四渎、风

① 《旧唐书·五行志》。

伯雨师、雷公电母、二十四炁神君、洞府名山、八大龙王、五谷精灵、一切龙神，今于下界收摄虫蝗，使风调雨顺。”同时要求“天下万民改恶从善，宜于宫观灵坛仙靖洞府之中，建立道场，安排真像，或一日二日乃至七日，齐心精洁，烧诸名香，行道念诵经文，设斋醮祭，上告乾象星宿尊神，作大福利，乃得虫蝗消殄，雨顺风调，五谷秀成，仓库盈满，人民欢乐，国土太平，衣食自然……”这样的经文其实就是灭蝗咒语，它的特殊之处只在于篇幅稍长和内容更为庞杂。

《法苑珠林》卷七五记有两种佛家除蝗“陀罗尼”（即咒语）。一种称为“咒谷子种之令无螽蝗灾起陀罗尼”，咒语比较简单：“多掷唎，婆罗跋题，那蛇婆提。”种谷时，取种子一升，念此咒二十一遍，然后“以谷著大种种子中种之”。所谓“大种种子”似是指念过咒的谷种。这是要求把未曾施咒的一般谷种掺入咒过的种子中，再来播种。据说如此即可“不被虫食，无有灾蝗”。另一种咒法称为“咒田土陀罗尼”，咒语为：“南无佛陀蛇，南无达摩蛇，南无僧伽蛇，南无弥留竭脾菩提萨埵怛提唎……”如果担心田苗不好，取土一斛，对之念咒二十一遍，将“咒土”撒到庄稼上，等于命令“诸恶鬼不得吸此谷精”，违背命令的恶鬼将头破血流。此咒不但“能除一切灾蝗”，而且能把各种危害庄稼的邪恶力量都消灭于萌芽之中。这两种咒法都要求诵咒二十一遍，显然是对道家咒法的剿袭。道士因为迷信北斗七星，故而特别迷信数字中的七，他们习惯用七或七的倍数规定念咒施法的次数。《法苑珠林》所说“二十一遍”，用中国本土术士的话说就是“三七遍”。

清代一位文人记录的“祭蝗法”可能出自民间术士之手。此法认为，一年之中有若干天是蝗虫的忌日：“子午卯酉月，甲辰、甲戌为蝗死日；辰戌丑未月，甲寅、甲申为蝗死日；寅申巳亥月，甲子、甲午为蝗死日。”查找蝗死日并不困难。夏历十一月为子，

十二月为丑，正月为寅，二月为卯，以下月份都按地支顺序依次排列。子午卯酉月分指十一月、五月、二月、八月，其他月份可以类推。每月三十天的干支可从历书中查得。遇到蝗灾，就在“蝗死日”天亮前，把房间扫洒干净，内设“八蜡”神位——“八蜡”是古代年终合祭的八种神灵，包括先啬、司啬、农、邮表畷、猫虎、坊、水庸、昆虫。备好香烛和一般祭品，余外再准备一升米和一只公鸡。把米放在开水中略煮，盛于盘内；宰杀雄鸡，把鸡血淋在米上；将淋过鸡血的米拌匀后放在神位前，对神施拜。最后“持此米向有蝗处疏疏撒之”。据称撒米之后，“蝗或自毙，或竟不知去向，极灵验。”①

也许由于蝗灾像洪灾那样不易消除，灭蝗法术极易失败，尽管巫师也曾传播过此类法术，可实际上影响并不太大。唐玄宗时方术大师很多，诸如叶法善、罗公远、和尚不空等都曾名噪一时，可是开元四年遇到特大蝗灾时仍不得不推行“捕埋”之法，足见术士无力灭蝗。“飞蝗成灾”一类记载史不绝书，更说明历代术士在蝗灾面前束手无策。连术士都不敢涉足灭蝗或没有把握灭蝗，百姓对灭蝗巫术当然更不敢深信了。

## 一五　灭　鼠

自古至今，人们使用过烟熏水灌、设置捕鼠器具、投放鼠药、畜猫制鼠以及诸如此类的形形色色的灭鼠方法，但是这些方法不是杀伤力有限，就是同时危及人畜的安全。先秦时代将猫列为“八蜡”之一，年终蜡礼上要迎接猫神，隆重致祭，希望它到来年多食田鼠；汉代更有一种十分可笑的驱蟹捕鼠法：点燃艾草烧

① 抟沙拙老：《闲处光阴》卷下。

灼蟹背，再把蟹子放入鼠穴，蟹子负痛急走，“适能禽（擒）一鼠也。”[①] 还有人设想在屋内放置“狐目狸脑”以吓走老鼠。[②]。这些方法都足以反映出人鼠之战中人类智力的局限。

自然灭鼠法留下的隙漏又被巫师用超自然力量填补起来。他们要寻找一种理想的、完美的、灵巧便捷而又没有任何负面影响的灭鼠方法，并且宣称确实找到了这样的方法。这些方法包括念咒、画符、断鼠尾、焚鼠骨、埋九鼠、涂神土等等。

汉代术士有“被发向北，咒杀巫鼠”的说法。“巫鼠”是指一种鼠名还是分指巫和鼠无庸细论，总之那时术士认为用咒语就可以杀鼠灭鼠。传说有的术士能用禁咒控制鼠类的行动，呼之即来，挥之即去，罪轻则罚，罪重则杀，几乎无异于鼠神。晋代术士赵侯（一作赵度），姿形猥琐，相貌丑陋，从小喜欢钻研法术，能“闭目吹气作禁”，使一盆清水中出现鱼龙。古来身怀异术的人大抵很穷，恰恰有天晚上赵侯仅存的一点白米被老鼠吃掉了。恼怒之下，赵侯披发持刀，在地上画一牢狱，牢狱四周各有门户；继之向东长啸，群鼠应声而至。赵侯发令：“未曾盗吃白米者走开，盗食者留下！”结果剩下十余只鼠趴在“牢狱”里不敢动弹。赵侯将它们一一杀死，“剖腹看脏，有米在焉”。[③]

隋代民间流行一种“为蚕逐鼠”法：正月十五煮粥祷告，然后在粥上加盖一块大肉，施术者登屋而食，食毕念咒：“登高糜，挟鼠脑，欲来不来，待我三蚕老。”[④] 咒语大意是，登高食粥，挟制鼠脑，想来为害的老鼠都不要来，等我的三番蚕老化后再来不迟。“正月十五日作豆糜，加油膏其上，以祠门户“本是南朝传统

① 《淮南子·原道训》高诱注。

② 《艺文类聚》卷九五引《淮南万毕术》。下引“被发向北”条同见该书。

③ 《异苑》卷九。

④ 《荆楚岁时记》杜公瞻注。

风俗，为蚕逐鼠法当是从这种风俗蜕变而来。

《千金翼方》卷三〇对唐代以前传用的灭鼠咒法作过系统的总结。孙思邈首先论述了号令群鼠出洞、聚集一处的“集鼠法”。其中一法为：将房内特别是鼠穴前扫净，把一根茅草绳系在桃枝中间，站在鼠穴前咒道：“天皇地皇，卯酉相当。天皇教我压鼠，群侣聚集一处；地皇教我压鼠，群侣聚集一处。速出速出，莫畏猫犬，莫畏咒咀(诅)。汝是猫之仇，又非猛兽之侣。东无明，南无明，西无明，北无明，教我压鼠失魂精，群阳相将，南(一作西)目失明，呼唤尽集在于中庭。急急如律令！”另一法为：施术者用香汤洗身，再用香汤泼洒房内和庭前，继之将三把刀分别横放在盛有三家“浆粉”的三个盆子上；在每个盆子周围撒一圈灰；在离盆三尺远的地方放一支笔；在所有鼠穴前撒上一尺宽的灰土，又在灰上写上“子”字(一说在鼠穴上写“紫”字)，最后念咒：“北斗三台，招摇所录，天李目形，必归所属，寄食附人，寄穴我屋，胡为杨时，饮食欲熟，急敕鼠王，召集眷属。大鼠小鼠，并须来食。侧立单行，洗荡心垢，伏罪勿走。汝父小奚，汝母幽方，汝兄阿特，汝弟阿当，汝妹仆姜。室家相将，归化坐旁，固告敕汝，莫以旧为常。急急如律令！”现在来看，术士用此种咒法很有可能把老鼠召唤出来，这不是因为咒语有灵，而是由于术士在施法前曾四处泼洒香汤的缘故。

《千金翼方》称驱逐群鼠的方法为“去鼠法”或“解放鼠法”。咒语有“鼠必栗兜，牛必栗兜，蛾蛾必栗兜，犯犯必栗兜，母名必栗兜，三唤神来赴，欲辟之法。悉在华上，勿得东西。”咒语意思比较隐晦，“栗兜”一词尤其费解。另有咒语为：“日东向旷二里，西向旷二里，辟方八里，此广阔耐停止。鸡零星，牵至厅；鸡零禄，牵至狱。汝得此中行，勿得与人相牵触，当断汝手足。急急如律令！”这是为老鼠安排了一块方圆八里的新住地，命令它们迁居于彼处。

《千金翼方》还记有“禁鼠耗并食蚕法”，咒语是：“天生万虫，鼠最不良。食人五谷，啖人蚕桑。腹白背黑，毛短尾长。跳高三尺，自称土公之王。今差黄头奴子三百个，猫儿五千头，舍上穴中之鼠，此之妖精，咒之立死。随禁破灭，伏地不起。急急如律令！”与以上集鼠、去鼠诸咒相比，此咒的语气更为凶狠和严厉。

古代术士也常用符箓厌镇鼠类。晋朝有位淳于智，年轻时就擅长厌胜之术。一次，高平人刘柔夜间被老鼠咬伤左手中指，跑到淳于智那里寻求帮助。淳于智在刘柔的手腕横纹后三寸处，用朱砂写了个一寸二分大小的“田”字，嘱咐刘柔睡觉时露出手腕。当天夜里，果然有只大鼠趴在刘柔床前死掉了。[①] 符箓“鬼”字的“鬼头”部分常写作“田”，淳于智所写的“田”可能也代表鬼头。

古代小说中有关以符制鼠的描写很多，有些作者故意把时间、地点和人物写得很具体，极力给读者造成一种确有其事的印象。《穷怪录》写道，齐世祖永明十年(492 年)，丹阳郡百姓茅崇丘家里出了怪事：每到夜间厨房内灯火通明，传出饮食说笑声；开门查看，复归寂然；刚关上门，里面又发出声响。正当大家疲于应付的时候，有个神秘的道士前来除妖。道士从怀中取出一符交与茅氏，嘱道：“把符钉在与灶相连的北墙上，明天早晨就有结果了。”茅崇丘依嘱办理，第二天起来一看，厨房中有五六只二尺多长的无毛红鼠死在北墙之下，从此怪迹再未出现。[②]

唐人冯翊的《桂苑丛谈》也曾写道，唐僖宗末年，广陵鳏夫杜可均为报答酒馆主人的厚待，把自己小时学过的一道灭鼠符写出相赠。结果此符出奇地灵验，此后酒馆内鼠迹灭绝。照这个故事说，灭鼠符箓自有天然的威力，无须依靠巫师的特殊“功夫”

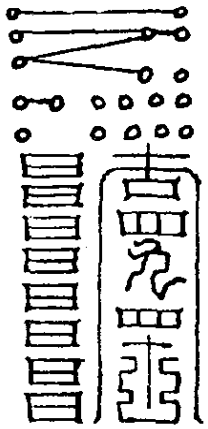
---

① 《搜神记》卷三；《晋书·淳于智传》。

② 《太平广记》卷四四〇《茅崇丘》引。

也能生效。

《道藏》中的《太上秘法镇宅灵符》记有一道“厌蛇鼠食蚕”符，符形如右图。该书说，此符还能消除夫妻反目不和之事。古小说大多浓墨渲染灵符灭鼠的奇迹，而不记符的笔画形状。得此一符，则不难推想杜可均之流使用的灵符是什么模样。



古代民间比较流行的灭鼠法术是杀一儆百式的断鼠尾法：腊月里捕鼠一只，剁断鼠尾，正月初一日出前将这只断尾之鼠杀死后放在屋内，祝道：“付敕屋更，制断鼠虫，三时言功，鼠不敢行！”另有一法与此相似，只是手法、咒语更为简单：家长于正月初一日出前，手持十二月剁断的鼠尾，在蚕房内祝道：“制断鼠虫，切不得行！”连祝三遍后将鼠尾挂在蚕房墙壁上，就能“永断鼠暴”。①

在术士看来，各种动物均有忌日或凶日。老鼠的忌日是辰日，选择这天打击老鼠最为有效：正月辰日堵塞鼠穴，“鼠当自死”；正月第一个辰日，将鼠骨夹在柴草中焚烤鼠穴，“永无鼠患”。②

段成式《酉阳杂俎·怪术》记录的一个厌鼠法为，某月七日，将九只老鼠分别关进九个笼子里，挖九个二尺五寸深的土坑，秤好九百斤土，一一把鼠笼埋在坑内，把土夯实，就能厌伏鼠害。

古人认为缉捕盗贼的官员对鼠类有着特殊的威慑力。《酉阳杂俎·怪术》引古方术书《杂五行书》说：“亭部地上土涂灶，水火盗贼不经；涂屋四角，鼠不食蚕；涂仓，鼠不食稻；以塞坎（指鼠穴），百鼠种绝。”“亭部”似是指负责缉捕盗贼的亭长办公的处所。以亭部之土厌胜盗贼和鼠类，一是因为视鼠与盗为同类，再

① 《齐民要术》卷五引《龙鱼河图》；《四时纂要》卷一。

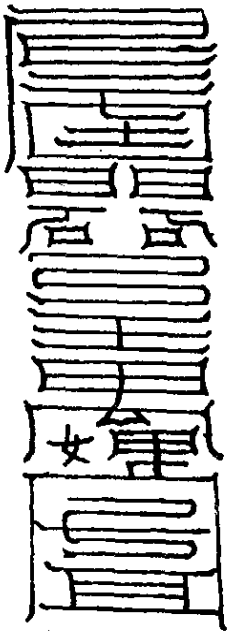
② 《四时纂要》卷一；《三农纪》卷二一引《方术》。

是想借助治安官员的威灵。清代张宗法《三农纪》卷二一引用过一种“李处士断鼠法”，说正月初一“取神后土泥屋、泥仓四角及塞鼠穴，一年鼠绝迹。”所谓“神后土”当是指神庙屋后的土。此法只是将“亭部土”换成了“神后土”，其他方面都沿用了《杂五行书》的旧说。

## 一六　禁其他猛兽害虫

自然界中各种对人类有害的动物，大至虎狼，小至蚊蝇，都是巫师攻击的对象。在与此有关的法术中，气禁和符咒是最常用的方法。

辟虎狼。汉代术士认为，蟾蜍血具有控制虎狼诸兽的特殊功能。五月十五日，取一只蟾蜍剥皮取血，将血除在一尺见方的新布上，以布蒙头，面朝东方，即可收到奇效：“百鬼、牛、羊、虎、狼皆来坐视之”。只要施术者静坐不动，被召唤来的鬼魅和动物“须臾皆去”。[①]召唤虎狼之术本身也有辟除虎狼的作用。如术士到旷野中施法，把虎狼集中到无人之处，村民自然可以不受侵害；也可以在预定地点设好埋伏，将虎狼聚而歼之。



道教形成后，各类巫术迅猛发展，辟除虎狼的方法也日见其多。东晋时有人问葛洪：“道士修炼多在山林，进山易被虎狼伤害，不知如何辟除灾难？”葛氏在《抱朴子·登涉》中对此作了比较全面的答覆。他提到的法术大致包括三类：

第一，用印。道士最常用的神印是“黄神越

① 《玉烛宝典·五月》引《淮南万毕术》

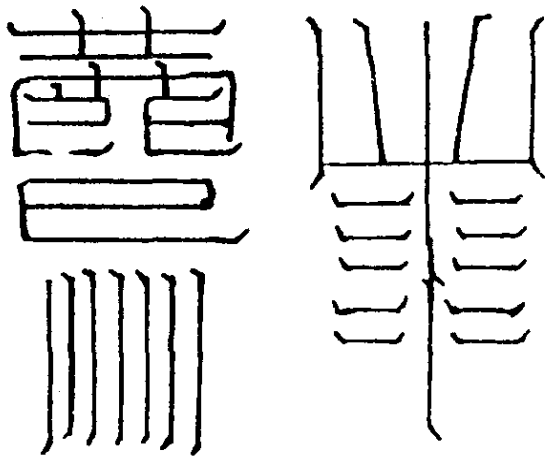
章之印”，有关情况，上章已作介绍。葛洪又提到一种辟除百鬼及蛇蝮、虎狼的神印，印文如图。此印“以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。”葛氏说，这种神印原是太上老君佩带的，后来仙人陈安世只取印文而不用印章，所以变成了一种符。葛洪还说，用“中黄华盖印文”也能辟除虎狼，但他未记印文的形状。

第二，禁咒。突然遇虎，可用“三五禁法”，此法异常复杂，“当须口传，笔不能尽委曲矣”。遇虎时把自己想像成一只三丈长的朱雀，飞上虎头，同时闭气，虎即离去。如果夜宿山中，暗中取下头钗，闭气以刺“白虎”——大既是画在地上的白虎七宿，就不会感到畏惧。另有一法为，左手持刀，闭气，在地上画一方框，咒道：“恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关。”咒毕将刀横搁在“旬日中白虎”——可能是两边各画五“日”、中间画着白虎星座的符——上面，也不会害怕虎狼。此外又有“大禁”之法：“吞三百六十气，左取右以叱虎，虎亦不敢起，以此法入山，亦不畏虎。”

葛洪《肘后方》提到另一种禁虎法，不妨附记于此。来到山中，先闭气二十五息，想像山神已带老虎来到自己面前，又想像我肺中有“白帝”出现，挖出老虎双目，塞在我的下部。随后念咒：“李耳！李耳！图汝非李耳耶？汝盗黄帝之犬，黄帝教我问汝，汝答之云何？”此后任行山中，不遇猛虎。汉代已有“虎本李氏公”的传说，咒语中的“李耳”即老虎之名。“汝盗黄帝之犬”云云，是在捏造罪名震吓老虎。①

第三，用符。使用“玉神符”、“八威五胜符”、“李耳太平符”、“西岳公禁山符”、“入山辟虎狼符”、“入山佩带符”、“老君入山符”均可辟除虎狼。前四符已经失传。“入山辟虎狼符”相传出

① 《外台秘要》卷四〇引。



自仙人陈安世，符文如右图。二符用朱色写在绢上，每符各备四枚，随身携带或钉在住处。移居时要把符收起，因为神符不可被外人瞧见。“入山佩带符”共有三符（符文略），将它们一同贴在牛马棚的前后左右和猪栏上面，可辟虎狼。“老君入山符”的符文有多种形态，而且大多能驱除山中一切精怪和恶兽。按葛洪之意，其中有五符可专用于对付虎狼（符文略）。使用方法是：“以甲寅日丹书白素，夜置案中，向北斗祭之，以酒脯各少少，自说姓名，再拜受取，内（纳）衣领中。”“又可户内梁柱皆施之。”无论久居山林还是暂时进入，如此用符都能起保护作用。

孙思邈《千金翼方》卷三〇设有“禁恶兽虎狼”一节，所述禁虎法有繁有简。其中一种较为简捷的方法为：在荒野山林中行走，一旦遇见虎狼等“恶虫”，只须闭上右眼，“以左眼营之三匝”——用左眼扫视恶虫三周或将左眼球转动三圈，就能使各种恶虫和鬼神伏地不起。此类法术的妙处在于永远没有人敢于以身试之。

明人陈继儒写过一本《虎荟》，专门辑录历代与虎有关的故事和奇闻。该书卷三说：“有神巫能结坛召虎。人有疑罪，令登坛，有罪者虎伤，无罪者不顾，名‘虎巫’。”又说有位名叫上官昶的人，有神术，能捕虎。某次独进山林，披发对虎，只用衣袖拂一下虎头，虎即伏地不动。上官昶骑上老虎进城，走到城门时，有人喊了声“上官先生骑虎来矣！”虎被惊醒，回头咬了上官昶的脚，赖有众猎徒在旁才把老虎打死……不能否认古代术士有用催眠术驯服猛虎的可能，然而即使有过这种驯虎法，也与术士吹

嘘的制虎神术相差很远，上官昶的历险记就是证明。

禁恶犬。古代禁狗法包括预防狗咬、狗吠的法术和治疗被狗咬伤的法术。

唐代以前流传着很多“禁狗令不咬人法”。例如，去某家拜访，进门前先用脚踏大门右侧，然后咒道：“主人某甲家门丞户尉、篱落诸神，主人有狗，黄白不分，师来莫惊，师去莫瞋。急急如律令！”

与禁狗啮人法相关的是“禁狗不吠人法”，其主要用途是防止恶犬狂吠。咒语为：“黄狗子！养你遣防贼捕鼠，你何啮以他东家童男、西家童女？吾请黄帝、灶君、震宫、社土付与南山黄斑、北山黑虎，左脚踏汝头，右脚踏汝肚，向暮必来咬杀食汝。狼在汝前，虎在汝后，三家井底黄土塞汝口。吾禁你四脚踡不得走，右掷不得，左掷搦草。吾来上床，汝亦莫惊；吾出十里，汝亦莫起。急急如律令！”

被狗咬伤后也有咒法解毒驱痛。施术前，吸气吹气，捏压狗目，向左转动眼球，面朝本季“旺”的方向咒道：“犬牙狗齿，天父李子，教我唾汝，毒出乃止。皇帝之神，食汝脑髓；白虎之精，食汝之形。唾汝二七，狗毒便出。急急如律令！”从咒语看，施术者念咒后须吐十四口唾沫。

用泥丸抚摩伤口也是常见的治狗咬法术。抚摩时往往以咒语和唾法相配合。例如，取些西厢房屋檐下的土，捣成粉末，用绢包起，以“大苦酒”和成泥，抟成鸡子大的泥丸，用来摩擦疮口，边摩边咒。（咒语略）咒过三遍，将泥丸掰开，若泥丸中心已变成狗毛颜色，施术即告成功。①

攻恶鸟。春秋时期已有巫师用法术襮杀枭鸟的事例。《周礼》设计的王官系统中有专门负责驱除妖鸟的蜡族氏和庭氏两

① 以上禁犬法均见《千金翼方》卷三〇。

官。硩族氏专管破坏"夭鸟"之巢。所谓"夭鸟"特指"恶鸣之鸟"如鸮、鹭之类。硩族氏还使用一种非常特殊的驱鸟法,是在一块木板上写十个天干名称、十二个地支名称、十二个月的月名(陬、如等)、十二个岁阴名称(摄提格、单阏等),再写上二十八宿的名称。把这块写有五方面内容的木板挂在鸟巢上,妖鸟就会自动飞走。郑玄说:"夭鸟见此五者而去,其详未闻。"说明此法到汉代已少见使用。庭氏一官"掌射国中之夭鸟",同时负责射击一切发出怪声的妖物。如果夜间有鸟兽鸣呼,只闻其声不见其形,就用"救日之弓与救月之矢"搭配起来射击夜空;如果声音不象鸟鸣和兽吼,那一定是神怪之声,可用救月之弓与救日之矢射击发声之处。

西汉术士曾说:"甑瓦止枭鸣。"① 甑是蒸饭用的瓦器。宋人所著《物类相感志》对此法有更详细的说明:"瓦甑之契,投枭自止。"文下自注道:"取甑瓦书'契'字,置墙上,有枭鸣声,投之自止也。"②

古代民间还曾流行听到枭鸣后连吐唾沫以除不祥的习惯,详见上章"唾法"节。

辟蚊蝇。宋代人传用的辟蚊蝇法术大多要求在五月五日实施。如:"五月五日写'风烟'二字贴窗壁下,辟蜒蝘蚊蚋。"有人说贴"滑"字也有效验。又如:"端五日多写'白'字,倒粘贴柱上,四处可以辟蝇子。"另一法为:五月五日午时眼望太阳,吸取太阳之气,口念咒语:"天上金鸡吃蚊子!"咒毕凝神运气,对着灯芯连吹七口。夜间将灯芯点着后,就能"辟去蚊子之属"。③ 一卷本《物类相感志》旧题苏轼所撰,其中写道,日食时用纸搓成一绳,

① 《太平御览》卷七三六、九二七引《淮南万毕术》。

② 《岛居随录》卷下"制伏"条引。

③ 《岁时广记》卷二一引《琐碎录》、卷二三引《提要录》。

搓时由外向里搓;月食时也用纸搓成一绳,由内向外搓。两种纸绳各长五丈以上。又可将两绳合而为一,以日食之绳为左股,以月食之绳为右股。将这些纸绳拦在床铺周围,蚊子就不敢飞入。如上所述,先秦时代有用救日弓箭和救月弓箭射击妖物的法术,那是在利用这种弓箭的余威。宋人所说的辟蚊法则是选在日食月食时制造辟蚊灵物,目的是想让纸绳吸取纯阴或纯阳之气。两法看似相近,其实所依据的原理并不相同。

# 第四章　控制人类行为和情感的巫术

## 一　招魂(上)

自从灵魂观念产生以来,所有巫术尤其是控制人的巫术均受到这一观念的深刻影响。用巫术控制他人的行为和情感,必须通过攻击和支配对方的灵魂来完成,它不需要直接袭击对方的肉体。至于控制亡灵或鬼魂的巫术,更是以无形体的纯粹的灵魂为施术对象。从这种意义上说,巫术其实就是控制灵魂的一种方法。

中国古代常用魂、魄两个概念来表示人的灵魂。在古人看来,魂代表人的阳气,魄代表阴气。魄与肉体的关系更密切,而魂的独立性更强,自由度更高。魂和魄都是精神性的东西,而且常常结合在一起。它们不需要依附肉体而存在,而人的机体却要依靠这两者的进入才能具有生命与活力。一旦魂魄脱离肉体,人就死去或变成失去思想情感的徒具驱壳的人。

人死后，魂魄或以鬼的形式而存在，或进入他人的身体而“托生”，在这两种情况下，魂魄都还带有它最初所寄居的那个人的思想感情和性格特征。因为古代迷信观念中的魂和魄性质基本相同，人们大都把两者作为同一个概念即指称灵魂的概念来使用。

在所有控制灵魂的法术中，招魂术是巫师必须首先具备的基本功。巫的本义是“以舞降神者”，现代民间仍统称巫婆施术为“下神”，这是因为招来神灵或鬼魂是实现其他巫术目的的前提，用这种最基本的手法自可概括其他一切巫术手法。

古代招魂术以先秦时期的“复”礼最为典型，另有使亡灵现形的返形术属于“复”礼的变种。还有降神附体、视鬼役鬼、收摄生魂以及控制自身魂魄等方法，都与招魂有关。

先来考察先秦“复”礼的情况。

在周代，为死者办理丧事前照例要举行招魂仪式，当时称为“复”。“复”即招魂复魄之意。举行此仪的目的是使游离于外的魂魄重新进入死者体内从而收到起死回生的效果。

据《仪礼·士丧礼》等文献记载，周代士级贵族死去后，先将死者生前穿过的最华贵的服装“爵弁服”（褐色上衣与红色裙裳）的上衣和下裳缝联到一起，身穿“朝服”的招魂者把这件爵弁服搭在左肩上，并将爵弁服的衣领插在自己的衣带中，然后从房屋东南角登上屋顶，站在屋顶正中位置，面朝北方，左手执爵弁服衣领，右手执衣腰，挥衣而呼：“皋——，某复！”“皋”是一声长啸，“某”代指死者乳名。“某复”即“某某回来”之意。连喊三遍后，招魂者向左转身，面朝南方，把爵弁服抛向屋前。屋下有人手捧衣匣将爵弁服接住，从东侧台阶登堂入室，把这件招魂之衣覆盖在尸体上面。招魂者抛下爵弁服后，从房屋西北角下来，随手拆坏这里的房檐，使房屋西北角露出一个洞口。至此，整个招魂仪式宣告完成。

“复”礼的许多仪法都是以巫术意识和宗教观念为基础的。招魂之衣、招魂方向、呼唤、拆洞诸方面尤其值得注意。

用死者生前穿过的服装招魂复魄是典型的接触巫术。施术者相信死者接触过的这件东西与亡灵之间仍旧保持着密切的关联。在周代“复”礼中，通过服装对死者施法分为两个步骤。先将魂魄招还到衣服上；再用衣服覆盖尸体，使附着在衣服上的魂魄进入死者体内。对照接触巫术的原理来分析，前一步骤较为原始，后一步骤可能是晚起的、续加的。也就是说，在招魂礼的早期形态中，招魂者认为只要魂魄已返归衣服，即无须再做别的事，因为他们相信衣服上的魂魄自会通向尸体。后人看到招魂于衣并不能起死回生，才又加上用招魂之衣覆盖尸体一节。

周代贵族的服饰有较严格的等级划分，天子、诸侯、大夫各有不同的礼服，但无论死者是哪级贵族，招魂时都必须遵守下列原则：“复用死者之祭服”或“凡复，皆用死者之上服”。[①] “祭服”指参与祭祀时所穿的礼服，“上服”指最上等的服装，这两个概念在大多数场合是重合的。要求用死者最华贵的服装招魂复魄，是因为这类服装曾经最受死者的珍视，它对亡灵更有吸引力，可以更顺利地把游魂召唤回来。

面向北方挥衣招魂，基于“离体的魂魄飘向北方”的观念。在周人看来，北方是幽暗之地，是阴间所在，是鬼魂的大本营。后世以西方为灵魂的归宿和极乐世界，是佛教传入后才有的观念。《礼记·檀弓下》说：“葬于北方北首，三代之达礼也，之幽之故也。”是说夏商周三代都把墓葬区安排在城北，葬式都是头北足南，这是为了使死者的灵魂顺利地返归北方幽暗之地。已经发现的西周墓葬大多采用头北足南的葬式，表明《檀弓》所说有一定依据，也表明周人确有以北为幽的观念。战国阴阳家以黑

① 《礼记·丧大记》郑玄注；《仪礼正义》卷二六引李如圭说。

色配北方，实即沿袭了西周以来的传统。《礼记·檀弓下》又说，招魂时面北而立，“求诸幽之义也”、“望(魂魄)反诸幽，求诸鬼神之道也”。既然亡灵聚于北方，招魂者当然应该面朝北方呼唤和迎接。

在周代，婴儿出生三个月后起“名”，十五岁左右举行成人仪式时取“字”。作为乳名的“名”几乎与生俱来，它伴随灵魂的时间最长，故被视为同灵魂联系最密切的东西。《礼记·丧服小记》说：“复与书铭，自天子达于士，其辞一也。”招魂时必须呼唤与亡灵联系最密切的乳名，这是为各级贵族招魂时都要遵行的“通礼”。《礼记·曲礼下》有“复曰：天子复矣”一段话，反映的是春秋以后名讳制度日趋严密时的情况。郑玄认为《丧服小记》所记是殷礼，《曲礼》所记是周礼，不完全准确。西周春秋时期“臣不得名君”的规定还不像秦汉人想像的那样严。周公曾向上天请求代替兄长周武王生病，他的祝辞里就直呼武王之名；春秋诸侯盟书中也要直书国君之名，而盟书总是要由史臣宣读的。类似的事例无烦多举。严格说来，“天子复矣”一类招魂语是与巫术原理相悖的，它不再强调乳名与灵魂之间的特殊联系，用一个其他人也能使用的通名代替了只与某一亡灵有关的私名。从原始巫术的角度看这简直形同儿戏：天子屈指难数，漫无边际地呼喊“天子复矣”，亡灵如何知道召唤的是哪位天子？魂魄听不懂是在召谁，怎能顺从地返回体内？《礼记·丧大记》又说：“凡复，男人称名，妇人称字。”根据同样理由，可以推断“妇人称字”的说法也是后起的。

招魂时的呼唤声尤其是那声拖长了音节的“皋”，总是凄厉刺耳使人战慄的。今人仍习惯贬称刺耳的呼叫为“叫魂”，可算一种很形象的比喻。只要熟悉现代人所说的“叫魂”之声，就不难体会出两千多年前的“皋”是怎样一种声音。

士丧礼规定的招魂后拆除屋檐西北角的仪法颇为罕见，所

以引起了后人不同的猜测。郑玄认为此举与招魂无关，只是象征屋内充满凶气，生者不宜再来居住。此说显然不可信。有关拆檐开洞的意义，以清人沈彤的解释最为合理。沈氏指出，招魂时尸体停置在室内南窗下，在屋檐西北角开一个洞，目的在于"去其盖蔽以通神也"。招魂者抛衣于屋前，对魂魄是否已附于衣服没有把握，故又拆坏西北檐，希望魂魄自洞而入，返回尸体。面北挥衣唤呼是向幽暗之地索求灵魂；拆檐开洞则是打通幽暗的北方与尸体之间的通道。[①] 据《礼记·丧大记》说，从西北檐抽出的木头另有用途：在熬制为死者洗头的米汁时就用这些木头烧火。不少经师对此想入非非，其实正如沈彤所说，并不是为了熬米汁才拆坏屋檐，而是因为拆下的木头别无它用，才拿它充作燃料。

周代招魂礼的规模视死者的身份等级而定。如上所述，士级"复"礼规模较小，只有一位招魂者和一位在堂下接衣的人。为天子、国君举行的招魂仪式要隆重得多。《礼记·杂记上》说，为国君招魂的人事前要面朝北排成一列，排头在西，可见这里的招魂者不止一人。据推测，"复者多少各如其命之数"，[②] 即招魂者的人数以死者所受天子策命的次数而定。《周礼》中的夏采、祭仆、隶仆三官都有为天子招魂的职责，贾公彦据此推测"王丧当有十二人复"。天子国君丧礼中的招魂地点也不限于住处。《礼记·檀弓上》认为："君复于小寝、大寝、小祖、大祖、库门、四郊。"《周礼》中的夏采招魂于大祖和四郊，祭仆招魂于小祖，隶仆招魂于小寝大寝。这些记述所反映的高级贵族的"复"礼远比士级"复"礼隆重的事实是无可置疑的。

当招魂仪式不能按常规要求举行时，就有了因时因地制宜

① 《仪礼小疏》"复者降自后西荣"。

② 《礼记·杂记上》郑玄注。

的“变礼”。鲁僖公二十二年(前638年),小国邾娄战胜鲁国,却为此付出惨痛代价:死伤太多,国力大损,以至于“无衣可以招魂”,只好用箭代替招魂之衣为战死者举行“复”礼。从此,以箭招魂反成了邾娄国的定制。[①] 招魂所用的箭应是战死者生前制作和使用过的。“复之以矢”仍属接触巫术的范畴。《周礼·夏采》说,到郊外为天子招魂必须乘着天子生前乘过的车子,将旄牛尾挂在大竿子上挥舞一番。《礼记》也多次谈到,出使外国的卿大夫、士如果死在途中,招魂者要站在马车左轮的毂上,挥舞旄牛尾以招魂。看来,在野外用旄牛尾招魂到战国时代已成惯例。这个惯例最早也是一种变礼:某位使者正当赶路突然死亡,同行者仓促之间找不到招魂礼服,只好用当作旗帜的旄牛尾来代替。

由于风俗习惯、文化背景的不同,各地招魂礼必然存在差异。楚国一带巫风最盛,这里的招魂礼也格外隆重。《楚辞》中的《招魂》和《大招》是模仿巫师口吻写成的两篇招魂辞,两文结构大体相同:先说天地四方充满凶恶,呼唤魂魄返归故地;然后铺陈夸饰肴馔的丰美、女人的妖冶、歌舞的迷人和宫室的华丽,吸引魂魄弃暗投明。招魂语如此复杂,大概是楚地巫术的特色。

一种巫术成为民间礼仪后,其巫术性质往往受到削弱。招魂术的仪式化也不例外。“复”礼不能使死者复生,得到这一知识并不困难,但是在很长的时期内,具有这种知识的人们仍然抱着希望法术真能奏效的侥幸心理实施法术。久而久之,“复”就完全成了一种仪式,似乎不这样做就对不起死者。战国以后,儒家开始用仁爱学说解释招魂仪式的合理性,他们说:“复,尽爱之道也,有祷祠之心焉。”招魂复魄是为了表达生者对死者的爱,表达一种祈求的愿望。“复而后行死事”表示生者在尽力抢救一个

① 《礼记·檀弓上》及郑玄注。

人的生命而不是对死者漠不关心，草率地把他送往另一个世界。[①] 这种解释等于承认，丧葬之前实施的招魂法术除了体现生者的愿望之外，没有多少实际意义。此说本想维护“复”礼，然而事与愿违，正是它给了“复”礼以毁灭性的打击。既然升屋而立、挥衣呼号、抽檐拆洞诸法仅仅是表达情感的方式而没有巫术上的意义，那么人们完全可以用更简单的形式去表达“祷祠之心”。到秦汉以后，丧葬之前的“复”礼果然就被淘汰掉了。

## 二　招魂（中）

“复”礼的消亡并未给整个招魂法术的存在带来太大的影响。“复”礼被淘汰是因为它丧失了巫术赖以生存的神秘性，而其他多种招魂术由于普通人绝无能力操作和运用，其神秘性未曾受到损害，故能一直延续下来并有所发展。在这些招魂术中，对上层社会影响最大的一种是使亡灵复现原形的返形术。

在一般招魂术的实施过程中，巫师以外的人看不到魂魄的踪影，他们只能根据巫师本人的神态、语言和其他迹象来判断招魂是否成功。与此不同，返形术的目的就是要让招魂者以外的人亲眼看见死者的形象。它所召唤的不是无形的魂魄，而是旁观者可以目验的有形的魂魄。正因如此，可以说返形术是一种更复杂更高级的招魂术，一种只有大巫才能完成的绝技秘法。

传说晋惠公元年（前650年）秋天，晋大臣狐突在曲沃遇见已经死去五年的晋惠公的同父异母兄弟申生。申生说，他已征得上帝的同意，将把晋国变成秦的领地，以惩罚不守礼制的晋惠公。经狐突劝解，申生才答应请上帝重新处置，又嘱狐突七日之后去新城西侧，到时将有巫师把申生的形象“变”出来同狐突谈

① 《礼记·檀弓下》，同书《丧大记》。

话。狐突如约而往，果然在巫师的帮助下又见到申生并得到上帝的启示。[①] 史实表明，晋惠公、怀公即位后，狐突并不真心拥戴。见到申生云云，意在抨击惠公的“无礼”并预言他将受到恶报。这篇鬼话一定是狐突或其亲信编造出来的。不过，这则传说也折射出一种真实的现象，即当时已有巫师宣称他们具备招返亡灵的本领。没有这一背景，狐突等人就编造不出上述奇闻，即使编造出来也没人相信和传播。

汉武帝也曾起用方士为李夫人招魂返形。[②] 李夫人美而善舞，号称“一顾倾人城，再顾倾人国”，不幸早逝。方士齐人少翁揣透汉武帝的心理，声称能让李的亡灵重现。某日夜间，少翁设置帷帐，张灯燃烛，施法招魂。武帝在另外一个帐蓬里影影绰绰地看见那边有个体貌酷似李夫人的美女在灯下出现，时尔静坐不动，时尔缓步徘徊。因为事先少翁已告诫“不得就视”，汉武帝只能遥望，看不真切，心中转增伤感，于是赋诗说：“是邪？非邪？立而望之，偏何姗姗其来迟！”以汉武帝那种多疑的性格，不会对少翁之术完全没有猜疑，可惜他最终没有勇气跑到对面的帐蓬内看个明白，否则“是邪非邪”的疑问是不难弄清的。

方士招返李夫人的故事被后代小说家作了进一步渲染。后秦王嘉所撰《拾遗记》写道，李夫人死后，汉武帝让方士董仲君招魂返形。仲君说，黑河之北有座“对野之都”，出产“潜英之石”。石呈青色，轻如羽毛，冬温夏凉。用此石刻成人像，虽无气而有声，能向神传达人的旨意。以石人招魂，李夫人必至。于是汉武帝派出一百艘楼船和一千名能浮水上树的大力士，让董仲君带领着前往寻石。十年后，仲君携石回到汉朝，马上让人依照李夫

① 《左传·僖公十年》。旧说申生灵魂附于巫师之体，亦通。

② 《汉书·李夫人传》。《史记·封禅书》及《孝武本纪》作“王夫人”。有关记载矛盾很多，详《汉书补注》引周寿昌说。

人的画像刻成石人，置于轻纱幕中，果然把李夫人的灵魂招来，石像变成了真人。汉武帝乐极忘形，蠢然欲动，仲君阻止道："万乘之尊岂能为精魅所惑？况且此石有毒，只宜观望，不能接近。"事后董仲君让人把石像砸成九块，从此汉武帝便不再受思念之苦。[①] 葛洪《神仙传》卷七记有董仲君事迹，说他"服气炼形，二百余岁不老"，也算是有名的神仙。齐人少翁后因伪迹败露被武帝处死，《拾遗记》大概是考虑到这点才将施术者改成了名声好听的董仲君。小说续加的情节是借助"潜英之石"招返亡灵，其他内容与原始传说大致相同，尤其是关于"只可远望不可接近"这条禁规的描写与《汉书》的记载完全一致，它说明近观或接触亡灵确是返形术的大忌。

《后汉书·方术列传》记载了多位擅长返形术的东汉方士。"章帝时有寿光侯者，能劾百鬼众魅，令自缚见(现)形。"又有颍川人刘根，法术尤高。刘根隐居于嵩山，许多好事者不远千里来学道术。当地太守史祈认为刘根妖妄惑众，将他抓到郡府，逼其做件有验的事显显手段。刘根回头向左，长啸一声，不久史祈看到自己早已去世的祖父、父亲及近亲数十人，都像囚犯一样绑着手臂，来到刘根面前叩头谢罪，又责骂史祈累及亡灵，喝令他跪地求饶。史祈见状惊惧悲哀，顿首出血，恳请代替亡灵接受惩罚。刘根起初默不作声，转眼之间，人鬼俱逝……汉末各种巫术盛极一时。术士门徒众多，对民众的号召力很大，给现政权带来威胁，因而与统治者构成尖锐的矛盾。孙策杀于吉，曹操欲杀左慈，史祈欲杀刘根，都是这种矛盾的直接反映。统治集团的腐朽使术士得到广泛的同情，所以在有关此种矛盾冲突的传说中，总是术士取得最后的胜利。刘根传说的形成，还与返形术的迷信愈益严重有关。少翁招返亡灵尚需设帷置酒，刘根却能临时施

① 《太平广记》卷七一《董仲君》。

术；少翁只能复现一人之形，刘根却能招来一群鬼魂；少翁施术在夜间，刘根施术却在白昼；少翁没有白日飞升之奇迹，刘根却能转瞬即逝，飘忽如风……术士的本领越来越大，意味着世人对返形术的信仰越来越深。

南朝宋孝武帝刘骏曾暗纳叔父刘义宣之女为嫔妃。为掩人耳目，宫内假言此女姓殷，号称"殷淑仪"。淑仪死后，刘骏精神颓靡，不理政事。某巫自称能够"见(现)鬼"，刘骏大喜，促其施法。等巫师布置妥当，刘骏果然在帷帐中看到了殷淑仪。刘骏与她讲话，对方默然不答；刚想上前拉手，殷淑仪立即消失。[①]这个故事几乎就是少翁招返李夫人一事的翻版。稍有不同的是，这个巫师胆子更大，他敢把"殷淑仪"招到离观看者更近的地方，以至刘骏心生妄念，差点破了巫师的机关。

北朝某些少数民族的巫师也使用过类似法术，只是手法略显拙笨。蠕蠕族首领丑奴继位后，小儿祖惠忽然走失。那时蠕蠕族内有个名叫"是豆浑地万"的年轻女巫，颇得丑奴信任。她说："此儿今在天上，我能呼得。"到第二年八月，地万在大泽中设置帐屋，斋戒七日，祈请天神。又过了一夜，祖惠已在帐中，说他这段时间确在天上。丑奴为此大会国人，授予地万"圣女"称号。数年后，祖惠年龄稍大，母亲问他走失时的情况，祖惠回答说："我那时一直在地万家里，根本不曾上天。'上天'那些话，都是地万教的。"由此引发了一连串的纷争与仇杀，祖惠、地万、丑奴都死于这场残酷的游戏。[②] 地万的法术与汉代少翁之术有所不同，它招来的不是灵魂或死者而是走失的儿童。亡灵形象"可远观而不可亵玩"，能使法术不露破绽；招来的活人特别是儿童总有一天要说真话，这正是地万巫术的拙劣之处。尽管如此，地万

① 《南史·殷淑仪传》

② 《北史·蠕蠕传》。

自天招人的宗旨以及设帐、斋戒、祈神、帐中得人等手法，仍与典型的返形术非常接近。

读过白居易《长恨歌》、陈鸿《长恨歌传》的人都知道唐玄宗请术士为杨贵妃招魂的故事。从巫术角度看，这是一个返形术失败的事例。术士和唐玄宗约定的目标是效法少翁招魂的故典让杨贵妃重现人间，结果却是，术士只说自己在海上仙山见到了贵妃，而唐玄宗连鬼影也没看到。据其他野史说，试图招返杨贵妃的巫师名叫杨什伍（一说姓陈），广汉什邡人，小时跟一个道士学习"徼召之术"，从此"役命鬼神，无不立应"。杨什伍初来宫中，唐玄宗问起招魂返形之事，什伍肯定地说："虽天上地下，冥寞之中，鬼神之内，皆可历而求之。"可是接连施法三天，找遍了九地之下、九天之上和人寰之中，都没觅到贵妃的灵魂。也许再找不到亡灵就无法交待，最后杨什伍终于说在东海之上蓬莱之顶的群仙居处遇见了杨贵妃，并找来几件开元年间的遗物当作贵妃的信物聊以交差。老迈的唐玄宗看到所谓"信物"后似乎完全忘记了当初拟定的重见贵妃的计划，夸奖说："大师升天入地，通幽达冥，真得道神仙之士也。"遂赐名什伍为"通幽"，又赐以金银、良田等大量财物。①

唐代某些术士很重传统，招魂返形时谨守先秦"复"礼和汉代设帷燃烛的遗法。唐人参寥子的一篇小说写道，长安韦进士请擅长"返魂之术"的嵩山任处士为其死去的爱妾招魂，任处士选好吉日良辰，洒扫房屋，焚香斋戒，依墙设好帷帐，最后说还缺少一件用来"导魂"的死者穿过的衣服。韦氏找来女子遗留的一件金丝边裙子，任处士看后说："此事成矣！今日招魂须屏绝闲杂人等，勿做杂事，勿接近亡灵，勿悲泣。"当天夜里，任处士在香

① 《太平广记》卷二〇《杨通幽》引《仙传拾遗》。又详《管锥编》，中华书局1979年版，第835页。

火前点起蜡烛，突然发出长啸，随即手执香裙朝帷帐挥舞起来。三啸三挥之后，帐中传出嗟叹之声，一个红衣女子轻轻走出，目光微斜，一副幽怨之态。韦惊起施拜，被任处士拉住。韦与亡魂说话，红衣女子闻而不答，只以点头摇头示意。眼看就到任处士规定的离别时间，韦进士不顾一切奋身扑去，结果烛灭人空，唯剩神女的香气缭绕不绝……[①] 任处士三次长啸挥衣，与先秦"复"礼相同。由此可知，"复"礼作为丧葬前必行的仪式虽已不复存在，但那种招魂复魄的方法却一直在术士间长期流传。

宋代仍有不少术士试图用招魂返形术求取富贵，只是表演成功的更为少见。宋神宗时，术士姜识听说神宗对祖母太皇太后曹氏的死深为悲悼，就自称有"使死者复生"的神术，入宫效劳。姜识在宫内施术几十天，毫无成就，只好说："我见太皇太后正和仁宗倚着白玉栏杆饮酒赏花，她已无意复来人间了。"神宗知其妄诞，将他赶出京城。[②] 宋徽宗时，"通真达灵先生"林灵素说他在徽宗宠爱的刘贵妃临终前闻到一股异香，听到阵阵音乐声，却丝毫没有敢于招返亡魂的表示；次年，有位"青坡术士"声称他在巫山见过刘贵妃。[③] 这些话同杨什伍的诡辞如出一辙，不过，在拿不出见过亡灵的信物这点上，宋代术士比杨什伍还要低能。

明清时期，招魂返形活动中出现一些新的招数。明崇祯甲申年间，吴江人薛君亮来到嘉兴，为人演示"少翁追魂之术"。他的方法是：将死者的生日忌日写在纸上，在密闭的房屋内设坛，靠坛设一案，案南悬一面大镜，案下放张交椅，用白纸糊起来。念咒焚符四十九天之后，就能看到大镜里冒出烟雾，亡魂从案下

① 《阙史》卷下。
② 孔平仲：《孔氏谈苑》卷四。
③ 钱愐：《钱氏私志》。

冉冉升起，容貌如生。薛君亮对着亡魂画像，画完后亡魂即缓缓降下。此事在当地哄传一时，有人说某某受刑而死，现形时手里提着脑袋；有人说一妇女死于生育，招来时满身血污；如此等等，不一而足。①

纵观以上招魂返形诸例，可知返形手法不外两种：以形似之人假扮亡魂和利用某种装置制造幻象。第一类返形术带有这样一些共同的特点：一般在夜间实施；需要有安静甚至是封闭的环境；旁观者一般只有一人；需要设帷燃烛；亡魂现形的时间很短；亡魂绝不开口说话；严禁旁观者接近亡魂；一旦旁观者违禁，灯烛立灭。只看这些要求，就不难猜出返形术的内幕。让我们再来看袁枚的一篇短文：娄县某道士"善致天女"，请道士施术必须按要求备好极其华丽珍贵的衣裙和饰物。道士招致天女都在夜间初更时分，"先扫净室，屏绝人迹，道人入，书符步咒，则天女始至。色果殊丽，异香袭体。与人交合，与世人无异。亦不言笑。天未明，道士来，又屏人，书符送天女去。"天女临走必将服装饰物悉数带走，道士对此早就有一番令人信服的解释。与天女共眠的人未见有何异常，因此一些富豪纷纷请道士施法，倾家荡产在所不惜。后来人们才知道所谓"天女"不过是与道士长期私通的娼妓。道士身材颀长，每次施术，"将女裸缚于怀，以袍袭之，昏黑人莫能辨，屏人而出诸怀，服其衣饰"，然后就宣告天女降临；天亮前，再诡称送女回天，屏绝人迹，将妓女束于怀内而去。法术完成后，道、妓便共分衣物——以上秘密是道士死后他的徒弟泄露出来的。② 得此一例，少翁招李夫人、宋巫招殷淑仪、任处士招亡妾诸事都无须再作说明了。

另一类返形术如薛君亮的追魂之术略显高明。薛氏设置了

① 《蚓庵琐语》。

② 《续子不语》卷一〇《妖术二则》。

大镜子，又暗中施放烟雾，可见他是用特殊装置制造亡魂降返的幻象。此法在其他古代民族中早已使用。“埃及祭司们常常在自己的寺庙中把神像投射到一团白色烟雾上。用一面摇晃的幕布当作活动银幕，便可产生出一个人体或一张人脸在活动的幻象。把预先制好或雕刻好的人像投射到一团烟雾上，只须十分简单的装置即可。在古埃及祭司时代使用的是镜子，而在卡利奥斯特罗（18世纪意大利大巫师）时代使用的则是幻灯。”① 薛君亮很有绘画才能，他事先已根据人们的描述默画出死者轮廓，制出相应的人像，再用大镜慢慢将人像投射到烟雾缭绕的墙壁上或白纸上，看起来当然就像亡魂从案下“冉冉而升”。

招魂返形术是十足的伪巫术，不少人虽不了解返形术的隐秘，却也通过其他事实看清了此法的虚妄。五代人何光远说，后唐时“有术士杨迁郎者，善使鬼神，触物变化，是时见之，称为奇人。及就诛夷，亦无灵异”。杨迁郎的叔父杨勋曾在王氏蜀国活动，号称“能召九天玄女、后土夫人，悉人廉帷，经宿而去。及折其一足，西市斩之，药亦无征，术亦无验，尸骸臭秽，观者笑焉……”② 术士能召唤鬼神却不能自卫其足，这一点无论如何不能讲通。招魂术的神话，主要不是由别人而是由术士自己将它打碎的。

## 三 招魂（下）

招魂术还有降神附体、视鬼役鬼、收摄生魂等表现形式。道士常用的控制自身魂魄的方法，其性质也与招魂术相近。运用超自然力量控制鬼魂、生魂，最终达到控制人操纵人的目的，是

① 格里戈连科：《形形色色的巫术》，上海人民出版社1992年版，第55页。

② 《鉴诫录》卷三。

这些巫术的共同特征。

降神附体。降神术与“复”礼和返形术的区别在于，它所召唤的不只是死人、祖先的魂魄，也包括各种神灵和鬼怪。按照施术后神灵寄附对象的不同，可把降神术分为三种：或将神灵降附于巫师身体，或降附于他人身体，或附降到某种器具上面。

巫师降神于自身从而自命为神灵的代言人，是所有降神术中起源最早流传最广泛的一种。巫的本职就是以舞降神，她们要通过舞蹈进入迷狂状态从而显示神灵已经附体。先秦楚人又称祭神仪式上的巫觋为‘灵”或“灵保”，是因为降神之后巫觋已被视为神的化身。五代人谭峭说：“魍魉附巫祭，言祸福事，每来则饮食言语皆神，每去则饮食言语皆人，不知魍魉之附巫祭也，不知巫祭之附魍魉也。”① 谭峭所说可以代表古巫师降神活动的一般状况。

降神附体时的动作、声音和神态对旁观者有极强的感染力。如果旁观者是虔诚的巫术信徒，这种感染力就更大。巫术通过此种感染力有可能改变人的精神状态从而创造“奇迹”，例如患者经巫师“下神”而痊愈的事例即不鲜见。然而个别的灵验无法掩盖更多的欺诈和丑恶。葛洪曾痛斥“巫祝小人”妄说祸祟借病谋财的劣行，后世百姓对降神者也时有羞辱嘲弄之举。②

巫师有时把神灵降附到他人身上，使之代神发言、不由自主地啼笑舞蹈或演练拳棒。宋人洪迈说：“漳泉间人好持‘秽迹金刚法’治病禳祫，神降则凭童子言。”③ “秽迹金刚法”是一种梵咒，清人笔记《闲处光阴》还曾记录过这种咒语。降神于他人的法术以儿童为主要对象，所以明清人称之为“降僮”或“舞仙童”。

---

① 《化书》卷三。

② 详《抱朴子·道意》，《说听》卷上。

③ 《夷坚志》甲集卷一九。

此法在晚清影响尤大，义和团中就有降神练武的法术：初学神拳者俯伏于神坛之下，“由所谓大师兄者为其焚符诵咒，名为请神，复令其人坚合上下牙齿，从口呼吸。俄而口吐白沫，即扬言曰：‘神降矣！’乃使其人起执刀棒，随意舞弄。”①

降神于器物的法术如扶箕、圆光、降庙等等主要用于预测吉凶。扶箕或作“扶乩”，又称“飞鸾”、“神卟”、“降仙”。其法为：人扶“丁”字形木架（直杆一端弯曲下垂或插笔）在沙盘或纸上写字，以所书字句占卜吉凶。明清时期，上至皇帝、大臣，下至士人、百姓，均极迷信箕仙和扶箕术，有关情况详见许地山《扶箕迷信的研究》一书。“圆光”又称“卦影”。术士焚符招神后，使纸中、镜中或水中出现未来、未知的景象。《阅微草堂笔记》卷九所谓“张素纸于壁，焚符招神，使五六岁童子视之，童子必见纸上突现大圆镜，镜中人物历历示未来事”，即圆光术中的一种。《子不语》卷二二《降庙》曾详述粤西降庙之法，其法大要为：先去庙中卜卦降神，降神成功后将八仙桌倒置在一个盛满水的水碗上，派四个童子“以指抬桌”。降神者念咒后木桌即旋转起来。“然后请药方，无不验者。”在这里，降神者先把神灵降附于己身，然后再通过符咒把灵力传导给童子和木桌。

通过降神术驱动童子和器物往往制造出一些十分反常的现象，局外人不知其中隐情，每觉大惑不解。在弄清奇迹发生的真正原因之前，不妨比照宋人欧阳玄讲的一则故事来推测这些“神术”的性质：陈增之妻请巫祝李恒施术，李恒将一张白纸放入水盆，纸上立即出现一个妇女被二鬼撕扯的画面，陈妻看后惊恐万状。陈增听过老婆的诉说，决定还以颜色。第二天，陈把李恒叫来，也在水中放张白纸，结果纸上出现十鬼撕扯一人的图像，那

① 《义和团》第1册，上海人民出版社1957年版，第271页。

人头上还题了姓名:“此李恒也。”李恒看罢羞惭而去。[①] 李恒的招鬼之术今天看来浅显不足道,可是在陈增之妻一流人的眼里,它的神秘与可怖实非语言所能形容。

视鬼役鬼。视鬼术意在让人看到冥冥中的鬼神。它不是把鬼神招来,而是要把人或人的灵魂招入阴间或仙境。古代视鬼术的基本手法是使用巫术灵物和带有迷醉性的药物。术士认为,将鹰眼放人人乳中研磨,夜间把这种混合液滴入眼内,三天后就能看见碧霄中的鬼神;吞服枭目或朝眼内滴蝙蝠血同样有效;以蛇的油脂点灯,放在水中即可发现种种怪物;午日取蜈蚣、蛇蝎等置于瓮中,令其互啮,以最后所剩毒虫的血液混合药物,给求术者洗眼,就能令其“妄见眩乱”。诸如此类,均为巫术。它们的依据是,上述动物目光凶猛锐利、夜视能力较强或具有某种神秘功能,故可赋予人以视鬼的能力。

有些视鬼术介于巫术与药法之间。如:以清水冲服紫麻油,能“目视精魅”;服用莨菪子、云实、防葵、赤商陆、曼陀罗花等,“皆令人狂惑见鬼”[②]。曼陀罗花在古代尤为常用,据说它就是“蒙汗药”的主要成分。唐人孟诜说:“要见鬼者,取生麻子、菖蒲、鬼臼等分,杵丸弹子大,每朝向日服一丸,满百日即见鬼也。”[③]以上所谓“见鬼”、“视精魅”,均可理解为因中毒而迷幻。

视鬼法的实践价值如何,古人已作出回答。清代青阳庵的一个和尚,出家前听说“凡人能偷啖新死人头边饭,反左手取食少许,不令人见,如此七次可日中视鬼。”便亲身试验。试后果然可以白日见鬼,但是从此无时无地不见鬼魂,终于“渐厌且惧”,成了满口鬼话的疯子。后来疯病被张真人用符水治好,却又变

① 《朕车志》“纸上鬼”。

② 以上视鬼术均见《物理小识》卷一二。

③ 《本草纲目》二二引。

成一无所知的傻子。佛门慈悲，收其为僧，这才有了安身糊口之地。①

古代道士习惯用炼气、存思、悬挂明镜等方法晤见神灵；古小说中写过很多目能视鬼的高人；晚清民间仍有把人引于阴间会见已故亲属的“走阳”、“关亡”之术。总之，视鬼术并未因其荒诞而减弱它的影响。

从汉代开始，比视鬼术更进一层的役鬼术迅速发展起来，桓谭就曾将“使鬼物”者列为五种“天下神人”之一。② 传说汉代最高明的役鬼大师是东汉人费长房。长房早年跟一老翁学道，学成告别时老翁送给他一道役鬼灵符。长房回到家乡汝南，依靠此符治病笞鬼，驱使社公。有时独自一人无故怒骂，别人莫名其妙，长房说他正在训斥犯法的鬼魅。在汝南郡府门前，长房逮住一个屡来捣乱的鬼魅，略施法术即使其现出原形——原来是只大如车轮、颈长一丈的老鳖。长房命鳖精到太守面前认罪，又让它带封信札给葛陂之神“葛陂君”。长房还把奸淫葛陂君夫人的“东海君”囚禁于葛陂以至海滨大旱……最后不知什么原因，费长房丢失了役鬼灵符，终于被蓄怒已久的众鬼杀死。③ 汉代以后，役使鬼物几乎成为合格术士的基本功法。术士挂在嘴边的“急急如律令”，就是要鬼神遵令而行，从速勿怠。凡念此咒者，无论他是否具有役鬼法力，事实上已在使用役使鬼神的方法。

费长房之术既有如此威力，帝王大臣岂有不向往不迷恋之理。北齐薛荣宗自称能够“使鬼”。北周来攻北齐，薛对齐后主高纬说，我已派名将斛律光带大兵上前抵挡。此时斛律光已死

① 《述异记》卷中。

② 《新论·辨惑》，见《全后汉文》卷一五。

③ 《后汉书·方术列传》。

多年，而高纬对薛的话竟很信服。[①] 唐末坐镇扬州的高骈广收方士。方士吕用之用木头刻成一个三尺五寸长的大脚模型，又选久雨初霁之夜在地上印了很多大脚印，次日对高骈说，昨晚有神人在地上相斗，我连夜派"阴兵"把它们赶到江南，否则广陵会被洪水淹没。高骈听后当即拿出二十斤黄金赏赐吕用之。[②]

收摄生魂。控制活人的魂魄是古代巫医常用的法术，其手法与"复"礼大致相同。收生魂主要用于治病，如某人因受惊失魂，巫师即为之招魂返体。此外，巫师又把收生魂视为极有威力的"黑巫术"用以攻击他人。唐代张读写过杨居士从太守酒席上召来乐妓的魂魄演奏佐酒的故事；清代纪昀写过用摄魂术惩罚妒妇的故事；袁枚笔记中记有招来妇女生魂与之交媾的妖术。[③] 如此等等，都反映了古人对收摄生魂法术的迷信。

控制自身魂魄。古代道士对魂魄分析得相当细致。他们说，"魂欲人生，魄欲人死"；魂阴阳参半，魄全属阴类；魂可以制御阴魄使其不与邪气交通。魂有三种，号称"三魂"，又叫"三命"。三魂各有名称，一叫胎光，代表纯阳之气，主性命；一叫爽灵，主财禄；一叫幽精，主灾病。后两者都属阴气。三魂是人诞生后分别以正月七日、七月七日、十月五日依次降附到人体上的，此后即以初降之日上天报告人的善恶，这称为"本会之日"。此外还有一次小聚会：胎光于甲子日上天，爽灵庚申日上天，幽精以"本命日"上天。魂游离人体，魄巴不得它不再回来，往往乘机勾结阴鬼，致病害人。为此，道士把拘制三魂视为修道长生的重要任务并研究出很多"拘三魂法"。例如较为简单的一种是：

---

① 《北齐书·恩倖传》。

② 《太平广记》卷二九〇引《妖乱志》。

③ 分见《太平广记》卷七五《杨居士》；《阅微草堂笔记》卷一八；《续子不语》卷一〇。

清晨日出前，叩齿三通，呼三魂之名三遍，夜卧时再呼三遍，然后念咒："胎光延生，爽灵益禄，幽精绝死。急急如律令！"每天如此，即可收到"魂不离人左右，飞灾横祸、害鬼凶神不能为害，游梦变怪杜绝"的效果。

三魂之外又有七魄，名字分别是尸狗、伏矢、雀阴、吞贼、非毒、除秽、臭肺。月朔、月望、月晦之日傍晚，是七魄游荡之期，它们勾结鬼魅、尸精或变成魍魉为害人体："残病生人，皆魄之罪；乐人之死，皆魄之性；欲人之败，皆魄之病。"为此就要用更严厉的手段威慑和控制七魄。制魄方法有：撤枕仰卧，两手搓掌心，继之捂住两耳，使手指在头顶相接（这一点非常人所能办），闭息七通，想像鼻端喷出一股白气，初如小豆，愈来愈大，分成九层，覆盖全身。又想像白气变成天兽，两青龙处于两眼，两白虎处于鼻孔，苍龟在左足下，灵蛇在古足下，身穿玄锦衣、双手持火的玉女站在两耳中。存想既毕，咽液七过，叩齿七通，呼唤七魄名字，咒道："素气九迴，制魄邪奸，天兽守门，娇女执关。亡魄和柔，与我相安，不得妄动，看察形源。若汝饥渴，听饮月黄日丹。"①

道经中类似的拘制魂魄法不胜枚举。这些方法中的确包含着一些炼气的经验，但那终究只是巫术的副产品，并不足以改变控制魂魄活动的总体性质。

## 四　偶像祝诅术（上）

偶像祝诅术是对塑像、雕像、画像或其他偶像实施诅咒和攻击，借以打击偶像所代表的人物或鬼神。这是一种曾在世界各民族中广泛流行的典型的模仿巫术。

中国使用偶像祝诅术的事例始见于商代。《史记·殷本纪》

① 以上制魂魄法均见《云笈七签》卷五四。

说，商朝后期帝王武乙曾以偶人代表“天神”并与之赌博，“天神”赌输后，武乙对其大事惩罚——以后世情形推测，大概是鞭笞偶人或把它劈碎烧掉了。

商族首领包括后来的宋国国君习惯使用一种射天法术。武乙曾“为革囊盛血，卬(仰)而射之，命曰射天”；战国宋康王也曾“盛血以韦囊，县(悬)而射之，命曰射天”。[①] 两事如出一辙。宋康王射天一事在战国甚为有名，《吕氏春秋·过理篇》对此有更详细的描述：宋康王筑成高台，在上面悬挂盛血的“鸱夷”(大皮囊)，自己戴盔披甲从台下向上射击，“血坠流地”后众臣一齐称颂：我王之贤超过汤、武，汤武只能胜人，我王却能胜天。射天使用的皮囊是一种比较特殊的偶像。因为天无形可像，只好用混沌一体不具面目的皮囊来代表。当然，皮囊还可盛血，能直接满足施术者看到天神负伤惨相的心理需求。

西周以来，偶像祝诅术愈趋活跃。传说周武王推翻商朝后，丁侯不来朝见。周大臣师尚父(即小说中的姜子牙)画了一幅丁侯像，朝画像连射三十天，致使丁侯大病一场。丁侯让人卜问得病缘由，卜官报告说祸祟来自周朝。丁侯十分恐惧，赶忙派使者朝见武王，表示服从周朝的统治。师尚父于甲乙日拔去画像头部之箭，丙丁日拔去目中之箭，戊己日拔去腹部之箭，庚辛日拔去股上之箭，壬癸日拔去足上之箭，结果丁侯不治自愈.从此四方各族无不敬畏，都顺从地按时前来进贡。这个传说出自《六韬》和《太公金匮》。[②] 临沂银雀山汉墓出土过汉初抄本《六韬》，此书的成书年代当在战国时期或更早。师尚父射丁侯像的故事自是先秦旧说。现在看这个故事无需拘泥细节，只要由此知道

① 《史记·宋微子世家》。

② 《艺文类聚》卷五九；《太平御览》卷七三九引《太公金匮》；《太平御览》卷七三七引《六韬》。

西周初期确有用偶像祝诅术攻击他人的事实就足够了。

周代贵族射箭用的靶子有的用熊皮、虎豹之皮、麋鹿之皮做成，有的是在布上画出这些动物的形象。这种靶制可能来自原始的狩猎巫术。到春秋后期的周灵王时，周大夫苌弘又给此种射法附加了新的巫术意义。苌弘是位巫师气息极浓的政治家，据《淮南子·泛论训》说，此人“天地之气，日月之行，风雨之变，律历之数，无所不通”。战国文献《吕氏春秋·必己》、《庄子·外物》都提到苌弘死后三年其血化为碧玉的神话，这表明民间也把苌弘视为法术高超的神人。周灵王即位后，诸侯都不来朝觐，苌弘试图用巫术改变这种状况，恢复天子的威严。他的做法是，用画成的“狸首”象征不来朝觐的诸侯，让参加射礼的人都朝狸首射箭。狸又名“不来”。狸、来古音相同，“不来”实即“狸”的变音。按照苌弘的巫术逻辑，射狸就是射“不来”，射“不来”就是射不来朝觐的诸侯。经过这番解释，射狸首已不同于传统射礼中的射熊侯虎侯(侯即靶)，它的目的不再是制伏猛兽而是控制和惩罚不听号令的人。苌弘“设射狸首”与师尚父射丁侯像，性质完全相同，区别只在于，师尚父的攻击对象只有一位，故可画其形象而射之；苌弘的施术对象是一群人——“诸侯之不来者”，除了巧用谐音，以“不来”象征这群人外，实在无法找到更合适的偶像。

“狸首”又是一首乐诗的名称，据说诸侯参加天子举行的射礼时必须伴奏“狸首”之乐。许多古书提到，射礼中须念祝辞：“嗟尔不宁侯，为尔不朝于王所，故亢而射女(汝)。”祝辞大意为：可叹呀，你们这些不安份的诸侯！只因不来王室朝觐，现在要张起靶来射杀你们！孤立地看这句话将不知所云，只有将它同苌弘“设射狸首”之举联系起来才能索解。由此可以断定，这句祝

辞必系已经亡佚的“狸首”诗中的片断。① 推进一步说，“亢而射女”云云，可能本是苌弘“明鬼神事，设射狸首”时所念的咒语，因其与射狸首有关，故被诗歌整理者冠以《狸首》标题，以后又被配上乐曲，成为射礼的伴奏曲目之一。

《史记·封禅书》说：“周人之言方怪者自苌弘（始）。”这是说苌弘之后使用方术谈论神怪的人越来越多。就偶像祝诅术而言，的确如此。战国时代一个较为突出的现象是，利用木偶土偶攻击仇敌的事例逐渐增多。如宋康王曾按秦王面孔刻一木人，闲暇无事即以箭“射其面”；又制成许多诸侯的塑像，放在厕所内，每于出恭之时“展（扭折）其臂，弹其鼻”②。睡虎地秦简《日书·诘篇》多次谈到用桃梗驱除邪祟，又谈到用“故丘之土”做成假人假狗吓退鬼怪。《诘篇》专讲制鬼方法，它未涉及典型的偶像祝诅术不足为奇。用偶像除鬼与用偶像咒人之间本有关联，当术士需要攻击仇敌时，自然会像宋康王那样拿土偶木梗诅咒对方。

汉代特别是汉武帝时期，被称作“巫蛊”的偶像祝诅术空前兴盛。“巫蛊”一语有广狭二义，广义上可统称一切巫术，狭义上是指偶像祝诅术。汉代人一般使用狭义的“巫蛊”概念，他们说的“蛊”多指咒人用的偶像，并不用其“毒虫”的本义。例如《汉书》中的“掘蛊”，即指发掘偶人而言。

汉代的咒人偶像大抵用桐木作成。许慎所说：“偶，桐人也。”可以代表汉代的风俗。以桐为偶除因桐木木质较软便于雕刻以外，还包含着更深层的巫术意识。自春秋以来，桐棺被视为最粗劣最下等的棺材，以三寸桐棺下葬被当作惩罚死者的一种

---

① 逸诗见《考工记·梓人》、《大戴礼记·投壶》。清儒大多认为此诗属《狸首》中的一章，孔广森《大戴礼记补注》可为代表。

② 《战国策·燕策二》。

方式。最早使用桐木偶的咒人者肯定受到过这种观念和习俗的影响。在他们看来,桐木偶既是仇敌的化身,又是仇敌的葬身器具。换言之,他们是把攻击对象当作死有余辜的罪犯看待的。

汉代的巫蛊术包括埋偶人、祝诅和祭祀三个相互关联的活动。埋偶人等于为攻击对象下葬,意在促其速死;祝诅是朝偶人念咒或表达某种愿望;祭祀是祈求鬼神佑助法术的成功。武帝陈皇后请女巫暗行"巫蛊、祠祭、祝诅":公孙敬声"使人巫祭祠诅上,且上甘泉当驰道埋偶人,祝诅有恶言";江充查治巫蛊,一面四处"掘地求偶人",一面泼酒污损地面,伪造祠祭证据,借以收捕无辜之人。《汉书》的这些记载均表明巫蛊之术融埋偶、祝诅、祠祭于一体。祝诅和祭祀可单独进行,埋偶或"巫蛊"却必须与祝祭相结合。在汉代文献中,"巫蛊"和"祝诅"可作为同义语交换使用。《汉书》卷四一《鄫商传》说,鄫终根"坐巫蛊诛",同书卷一六《高惠高后文功臣表》、卷一九下《百官公卿表》则说鄫终根因"祝诅"被诛;卷三四《韩王信传》说韩兴"坐巫蛊诛",《功臣表》则记为"坐祝诅上腰斩"。巫蛊必然伴有祝诅,故二语可以互代。从概念关系上说,"祝诅"的外延较大,巫蛊只是祝诅活动中比较特殊的一种。

汉代文献对武帝以前巫蛊术的流行情况记载很少,只有一例是说汉景帝派郅都任雁门太守,匈奴人刻成象征郅都的木人,让骑兵朝木偶射箭。[①] 有的学者将此事同江充带领"胡巫"发掘偶人一事联系起来,认为汉代巫蛊术来自"外国"(指匈奴)。[②] 此说不可信。如上所述,武乙、宋康王都曾使用偶像祝诅术,先秦时代的射天、射画、射狸首也与巫蛊性质相同,说明中原地区自有使用偶像祝诅术的历史传统。其次,埋偶人一法与春秋战

① 《史记·酷吏列传》。

② 吕思勉:《秦汉史》,上海古籍出版社 1983 年版,第 147 页。

国兴起的葬俑风俗直接相关。汉代人说，春秋末期已有“桐不为器用，但为甬(俑)”的现象[①]，表明诅咒用的桐偶与随葬用的桐俑实出一源。埋偶人之法是在葬俑风俗的影响下从传统的射偶法术中派生出来的，与匈奴没有关系。再次，江充任用胡巫主要是因为他能“视鬼”。视鬼与巫蛊并非一事，不能由此推论胡巫擅长巫蛊或胡族流行巫蛊，更不能说汉代巫蛊来自匈奴。还有一层原因是胡巫不懂汉语，略通胡语的江充任用胡巫不过是因为胡巫不会把江充伪造巫蛊证据陷害他人的秘密泄露出去。最后，由于政府的干预和打击，武帝时期巫蛊成了社会政治生活中引人注目的焦点，这并不意味着汉初民间不流行巫蛊法术，只是那时社会矛盾比较缓和，政局较为稳定，巫蛊没有与政治发生频繁而直接的联系，没有成为社会热点问题，没有引起一贯重视政治史的旧史家的注意而已。

汉武帝末年，“群盗并起，至攻城邑、杀郡守，充满山谷，吏不能禁”，大有秦末政局重演之势。此时武帝年过六旬，易怒易疑，“以为左右皆为蛊道祝诅”，为此掀起大规模的反巫蛊运动，致使五六万人死于非命，史称“巫蛊之祸”。武帝元光五年(前130年)，曾以“巫蛊”罪名废陈皇后，将女巫楚服枭首于市，并诛杀同案犯三百余人；天汉二年(前99年)，明令禁止民间巫觋在道中祠祭，这些事件都可视为“巫蛊之祸”的前奏。

“巫蛊之祸”由公孙贺父子巫蛊案、太子巫蛊案和刘屈氂夫妇巫蛊案三件大案构成。丞相公孙贺与武帝有连襟关系，其子公孙敬声仗势横行，征和初年挪用北军军费，事发被捕。公孙贺为替儿子赎罪，亲自带人抓获武帝通缉的京师大侠朱安世。朱安世从狱中上书，告发公孙敬声曾埋偶人于驰道等罪行。征和二年(前91年)正月，公孙贺父子死于狱中，公孙氏族人全被诛

① 《越绝书》卷一〇。又详《盐铁论·散不足》。

杀。卫皇后之女阳石公主、诸邑公主和卫皇后的侄子长平侯卫伉也因牵连被处以死刑。

太子刘据系卫皇后所生。卫皇后色衰爱弛及其亲属牵连公孙贺一案,已经预示了太子的命运。被武帝任命为维持京师治安的"直指绣衣使者"的江充与太子素有积怨,因怕武帝死后遭太子报复,便挑唆武帝全面追查巫蛊之事,将矛头对准太子和卫后。江充带领胡巫到处"掘地求偶人",随意伪造施术痕迹,把许多无辜者抓起来施以"烧铁钳灼"的酷刑,逼供陷害。一时仇家互告对方使用巫蛊之术,江充等捕巫官吏不分皂白,一律以"大逆不道"之罪论处,先后杀死数万人。征和二年七月,江充宣称"宫中有蛊气",带人进宫掘蛊,连武帝的御座都拆开翻掘了。最后在太子居住的东宫挖出桐木人来。其时武帝等人正在北山上的甘泉宫避暑,只有卫后与太子住在京师皇宫内,木偶究系何人所埋有口难辩,于是太子伪造诏书逮捕江充等人,将江充斩首示众,将胡巫烧死于上林苑中。武帝得知后,命丞相刘屈氂率领从附近各县调集的部队围击太子。太子则赦免长安囚徒,打开武库散发兵器,率囚徒和市民迎击刘屈氂。两军交战五日,战死者数万人。太子兵败逃走,不久在湖县泉鸠里自缢而死。卫皇后自杀,卫氏灭族。太子的宾客和与太子交往较深的人都被处死,随太子参战者全被灭族。

丞相刘屈氂本是平定巫蛊事变的功臣,但不到一年他自己也被送进巫蛊的罗网。武帝晚年宠爱李夫人,刘屈氂与李夫人之兄李广利是儿女亲家。征和三年(前90年)春,李广利奉命出征匈奴,刘屈氂前来送行,两人议及劝说武帝立李夫人之子昌邑王为太子一事。这时告发巫蛊之风极为炽烈,未等屈氂有所动作,已有人状告刘妻指使巫师祭祀社神、诅咒武帝,又告刘、李二人共同祷词,想让昌邑王做皇帝。司法部门判定刘屈氂犯有大逆不道之罪,刘被游街示众后腰斩于东市,刘妻及子女均被枭

首。是年六月，李广利家属也被收捕，正在前线激战的李广利听到消息后投降匈奴，朝廷则将李氏族人全部处死。

三件大案过后，民间巫蛊活动未曾稍衰，用武帝的话说是“余巫颇脱不止，阴贼侵身，远近为蛊。”武帝身心交瘁，每天只用一餐，无心再听音乐。征和四年(前89)，遂专设司隶校尉一官，主掌“捕巫蛊，督大奸猾”。①

巫蛊之祸是汉代政治史上的一幕丑剧。实施巫蛊者和惩治巫蛊者都是病态社会造就的病态的人，他们尤其是后者又把社会的病态进一步推向疯狂发作的地步。16至17世纪，西欧天主教和新教的宗教裁判所曾发起大规模的迫害巫师运动，那是一种意在树立宗教裁判官全民保护者形象的宗教运动，而汉代对巫蛊的清除则是一场政治迫害，目的在于维护皇帝个人的安全。

西汉以后，偶像祝诅术仍不断引发宫廷事变，用巫蛊术攻击仇敌或伪造巫蛊证据诬陷他人，成为阴谋家惯用的伎俩。偶像的种类越来越多，偶像祝诅术的形式日趋复杂。东汉和帝时，阴皇后与其外祖母邓朱共用“巫蛊道”诅咒和帝与邓贵人；和帝死后，有人偷埋木偶诬陷和帝的幸臣吉成；② 东晋画家顾恺之用针钉画像法制裁不爱他的女子；③ 石勒统治时期，百姓制造了酷吏沐坚的偶像，用兵器乱刺；④ 南朝宋文帝时，女巫严道育等人在宫中偷埋玉人诅咒文帝，后被鞭杀、焚尸，扬灰长江；庐江王刘祎酷信邪巫左道，在宋明帝的画像上题写明帝的名字，“或加以矢刃，或烹之鼎镬”；⑤ 南齐东昏侯萧宝卷任用巫师朱光尚为

① 《汉书·车千秋传》；同书《百官公卿表》。
② 《后汉书·和帝阴皇后纪》；同书《和熹邓皇后纪》。
③ 《晋书·顾恺之传》。
④ 《异苑》卷九。
⑤ 《宋书·刘劭传》；同书《文五王传》。

相国，每日祭神十余次，以至“师巫魔媪，迎送纷纭”，有一次用菰草扎成齐明帝形状，挥刀将“明帝”的头砍掉，又将草头挂在大门上示众；同时人徐世檦则画了十余幅萧宝卷画像，“备为刑斩刻射支解之状”；[①] 北魏孝文帝的皇后冯氏指使女巫使用“祷厌”妖术，将白刃插在孝文帝偶像的两肋上；北魏末年，术士刘灵助聚众割据，“遂刻氈为人像，书桃木为符书，作诡道厌祝法，人多信之”；[②] 隋朝杨广制成缚手钉心、套了枷锁的木偶，写上隋文帝杨坚和汉王杨谅的名字，让人埋在华山脚下，再派心腹杨素前去发掘，以此作为太子杨秀使用巫蛊图谋不轨的罪证，致使杨坚黜免杨秀为庶人，又写了一篇声色俱厉的诏书斥责杨秀的罪行；[③] 唐末高骈重用术士吕用之，吕却暗中制造三尺多长的桐木人，在其胸前刻上“高骈”二字，又给桐人套上脚镣手铐，心脏部位钉上钉子；[④] 元朝正式建立前夕，户部尚书李德辉在山西怀仁县视察时平反了一起妾埋偶人诬陷嫡妻的巫蛊案，由此名声大振。[⑤] 清代以来，偶像祝诅术仍在民间广泛传用，有按仇家模样作成面人蒸熟食用的；有用针、钉钉刺布偶的；有如《红楼梦》所写用纸铰的青面白发鬼与纸人同时使用的；还有只将对方年庚写在纸上埋于土窖“用法诅咒”的，形形色色，难以缕述。总之，巫蛊术称得上是历史最悠久、影响最深远的巫术之一。

## 五 偶像祝诅术（下）

本节将要探讨偶像祝诅术的两种变异形式和古人用来破解

① 《南史·废帝东昏侯本纪》；同书《茹法珍传》。
② 《魏史·孝文幽皇后传》；《北史·刘灵助传》。
③ 《隋书·庶人秀传》。
④ 《资治通鉴》卷二五七。
⑤ 《元史·李德辉传》；《辍耕录》卷五。

祝诅术的方法。两种变式是采生魂入偶像的法术和用樟柳神预测吉凶的法术，它们都使用偶像，但在偶像的性质和使用方式方面都与典型的偶像祝诅术有所不同。

南朝陈后主的弟弟陈叔坚一度势倾朝廷，陈后主想剥夺叔坚的实权，“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，能跪拜，昼夜于日月下醮之，祝诅于上”。[①] 陈叔坚给木偶穿上道服，又安上机关使其能跪拜施礼，这个木偶似乎并不代表陈后主，这是使用特殊偶像的较早事例。

采生魂入偶像的法术大概在宋代已经形成，元明人称之为“采生妖术”。这是种十分残忍的黑巫术，施术者将活人杀死后割取死者的五官、手足指甲以及心肝肺等，晒干研末，收藏起来；再将死者的头发、五色彩帛、五色绒线粘附在偶像（多为纸人）上，利用符咒遥控偶像攻击他人。这是将收生魂法、役鬼法和偶像祝诅术融为一体后形成的综合性巫术，它与以汉代巫蛊术为代表的典型的偶像祝诅术的区别在于：它使用的偶像只象征已被害死可供驱使的人，而不代表术士将要攻击的那个人，是进攻武器而不是攻击目标；术士认为此种偶像附着了死者的灵魂，可以驱使它飞到空中、破门入窗、发出叫声以威吓对方，他们自然不会将偶像埋于地下或缚手钉心。

陶宗仪《辍耕录》和长谷真逸《农田余话》都记录过元末术士王万里用采生妖术害人一案。两书对案件始末描述甚详，可能是依据政府公文或官方档案材料写成的。让我们看看这起充满妖妄气氛的奇案：

至正三年（1343年）九月，陕西省察罕脑儿（今内蒙乌审旗西南）南街礼敬坊百姓王弼，到同街义利坊平易店与新来的算命

① 《陈书·长沙王叔坚传》。

先生王万里闲聊，其间王先生说“此地水浅，留龙不住”；王弼很不服气，引起争吵。九月二十九日夜，王弼在卧室听到窗下发出可怕的风吹葫芦声，此后怪声不时出现，王弼便请法师李江前来驱邪。施术过程中，听见半空有鬼连称“冤枉”，又哭诉说是算卦先生让她来的。王弼叫来社长、邻里多人，向鬼祝告：“你是神是鬼，对我讲明。”鬼说：“我是丰州黑河村周大之女周月惜，母姓张，兄名那海，母舅叫张大，老家西邻姓董，北邻姓吴。至元二年九月十七夜里在后院被王先生杀害，当作奴婢，现今他让我在你家作怪哭之声，索要衣服。”王弼让人录下鬼话，随即到官府告发。官府的卢捕盗等人，由当地社长吴信甫指引，搜查了王万里的住处。搜获木印二枚；黑丝绳二条，上有铁针四枚；厌镇用的女身小纸人八个，上缠五色彩帛、五色绒线和头发；小葫芦一个，上拴红头绳一条，内盛琥珀珠二颗，外包五色绒；朱书符箓一沓。时隔不久，王弼又告发说，腊月初三听到空中鬼言：“我是奉元路南坊开织机房的耿大之子耿顽驴，被这先生改名耿顽童。十八岁那年被一老先生和其三名随从杀害。”腊月二十二，又有鬼在空中说：“我是察罕脑儿李帖之子李延奴，又名李抱灰，被一老贼杀害后改名买买，死时十一岁。”官府接到王弼状纸，将王万里逮捕，又派人去怨鬼家乡调查，实情竟与鬼言相符。

王万里对其罪行供认不讳。据王供称，王现年五十二岁，江西省吉安路人。在襄阳周先生处学会阴阳算命术，从此浪迹江湖。至顺二年（1331 年）三月，王来到兴元府（今陕西汉中一带），遇术士刘先生，彼此投契。刘先生说：“我有一法，容易觅钱。收采生魂，遣去人家作怪，人家必来请我等禳镇，即可广得钱财。”又说：“我有收下的生魂卖与你一个。”当即从身边取出一块五色采帛，内包头发一团，介绍道：“这个小名唤‘延奴’。我课算（后）拣性格聪明的童男童女，用符命、法水、咒语迷惑，活割鼻、口、唇、舌尖、耳朵、眼睛，咒取活气；剖腹，掏割心肝各小块，

晒干捣罗为末，收裹。及用五色彩帛同生魂头发相结，用纸作人形样，(以)符水咒遣往人家作怪。”王万里听后随刘先生去住处验收生魂。入夜，刘焚香、念咒、烧符，不久听到黑暗中发出声音：“师父，你教我谁家索什么?”刘吩咐道：“李延奴，你与这先生做伴去。”王遂以七十五贯钱买下五色帛和头发，为生魂改名“买买”。刘向王传授了采取、驱使和收禁生魂的符咒，告诫道：“牛狗肉破法，休吃。”至顺三年(1332 年)，王万里来到房州(今湖北房县一带)，在此遇见以前在广州认识的术士旷先生。旷先生说：“我亦会遣使鬼魂，我有收下的生魂卖与你。”王又拿钱从旷先生手里买进一个用五彩帛和头发缠结的纸人，取名“耿顽童”，与李买买一同驱使。后来王万里到大同路丰州(今内蒙呼和浩特一带)算命谋生。至正二年(1342 年)八月，王在丰州黑河村周大家算命，见周月惜生性聪慧，遂起杀人采魂之念。九月十七日夜，王潜伏在周家后院，密念咒语把偶去后院的周月惜拖走，又施术“将月惜禁止端立，脱下沿身衣服，用元(玄)带、鱼刀将其额皮割开扯下，悬盖眼胆，及将头发割下一缕，用纸人并五色彩帛、绒线结成一块，如人形样，然后割下鼻、口、唇、舌、耳尖、眼睛、手十指稍、脚十指稍，却剖开胸腹，才方倒地气绝。又将心肝肺各割一块，晒干捣末，装于小葫芦内”。次年九月，来到察罕脑儿平易店开一卦铺，因与王弼相争生仇，便派周月惜等三名生魂去王弼家制造灾祸。其间王万里到肉店买马肉食用，店家用牛肉充作马肉卖给他，王误食后不能再收纸人，于是罪情败露。察罕脑儿宣慰司将本案状书呈送陕西行省，陕西行省又上报中书省并请示处理意见。后经中书省和刑部批准，王万里被处以凌迟之刑，王氏家属被流放海南。①

---

① 以上据《辍耕录》卷一三、《农田余话》卷下综括而成。《续子不语》卷三《王弼》引述此案细节稍异。

这起荒诞的巫术案件也许包含着王万里因迷信妖术确曾杀人等若干真实的案情，也许竟是王弼蓄意制造的一桩迫害术士的冤案。无论真情如何，本案都折射出一些惊人的事实。从术士、告发者直至中央司法部门都极其相信采生妖术的威力，都有着一副半人半鬼的面目和灵魂。对采生妖术的迷信流毒于南北各地，元末社会弥漫着浓重的妖气与鬼气。江湖术士积极传播和使用"咒取生魂"驱使偶像的秘法，有时不惜谋杀聪慧的少年男女来满足他们研究法术和迅速致富的欲望。术士们以纸人象征生魂的躯体，给纸人缠上头发以传导生魂，又在纸人上附加五色帛、五色丝等传统的巫术灵物以加强对纸人的控制或赋予它更大的魔力。这些手法综合运用了模仿巫术和接触巫术的原理，与古代巫术传统保持着相当密切的联系。

王万里的供词中没有提到买来和自制的生魂为他带来了多少钱财，官府从王氏住处搜到的最值钱的东西是两颗琥珀珠，余外不过是木印、纸人、头发、符箓、葫芦之类的破烂玩艺。王万里以南土之人流窜北国，居无定处，唯食是求，形同丧家之犬，未改寒窘之相。这些事实足以说明术士吹嘘的和官府渲染的采生妖术的威力，实在不过是一种幻想和意识而已。

陶宗仪等对王万里案的叙述近于记实，文学家对此类法术的描写则附加了更多想像的成分。《聊斋志异·妖术》写道，一算命先生预言于公三日当死，为使预言应验，第三天夜间驱使偶人前来作祟。于公先砍倒一纸人，又击碎一土偶，最后与一巨鬼展开激战。于公猛砍巨鬼胁下，"铿然有声，鬼仆而僵。公乱击之，声硬如柝。烛之，则一木偶，高大如人，弓矢尚缠腰际，刻画狰狞；剑击处，皆有血出……"

明清时期，民间还流传着一种用木偶预测吉凶的法术，俗呼此种木偶为"樟柳神"。以木偶预测未知之事，始于汉代。传说汉代"李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形。凿地为

坎，以卢为椁，卧木囚其中。囚罪正则木囚不动；囚冤侵夺，木囚动出”。[①] 使用樟柳神的法术远承汉代传统，近受采生魂法术的影响，是一种新的预测方法。

樟柳神的制作程序与采生妖术相近，也是咒杀活人或招来鬼魂后把灵魂灌注到偶像上面。明人陆粲《说听》卷上说，官宦子弟文奎结识一位术士，此人“能令鬼报事，即俗所呼樟柳神者”。文奎有意学术，术士先让他禁欲四旬，之后与其去野外设食招鬼。经术士询问，一鬼愿随文公子，于是术士“出小木偶人，书鬼姓名及生年月日于其上，以授文，缝著衣领间”。这是传说中招鬼魂附于木偶的例子。清人钱泳《履园丛话》卷二四写道：“今吴越间有所谓沿街算命者，每用幼孩八字，咒而毙之，名曰樟柳神。星卜家争相售买，得之者，为人推算，灵应异常。然不过推已往之事，未来者则不验也。乾隆甲辰七月，有邻人行荒野中，闻有小儿声，似言‘奈何’；倾听之，又言‘奈何’，乃在草间拾得一小木人，即星卜家之所谓樟柳神也。先兄柏溪见之，持归戏玩，留家两三日，诸小儿皆不安，或作寒热，或啼哭不止。先君子曰：‘此不祥物也。’速还之，安然如故。”钱泳不信樟柳神能预知未来，但仍相信它能推算过去，能发出声音，能使小儿发病啼哭。在宣鼎笔下，樟柳神的形象不失可爱，而且成了昏庸官吏的对照物：催租隶张大眼在去县城纳赋途中，于某家茑花棚上得一木雕婴孩。小木人长二寸许，颈上系一缕头发，“粉面朱唇，目清眉秀”，能唱能跳，预言如神。张大眼进城后被县令无故抓起毒打，小木人被县令要去。从此，县官审案必将木人置于帽中，果然明察秋毫，曲直无误，满城人无不称其神明，“而不知公帽中有樟柳神也”。[②]

---

① 《论衡·乱龙》。

② 《夜雨秋灯录续集》卷一。

术士研究出诅咒别人的方法，不能不考虑如何防范别人也用同样方法对付他们。有招神役鬼之术，必有送神遣鬼之术；有一种攻击术，必有一种破解法。尽管后者可能要在攻击术长期流行后才会形成，但术士基于生存的需要迟早会把破解法研究出来。汉代巫蛊活动甚嚣尘上之时，朝廷只知搜捕和杀戮，说明那时人还不知破解巫蛊术的方法。道教形成和佛教传入后，这种破解法方告成立。道士和高僧不会把巫蛊这类小术放在眼里，他们自信凭法力和符咒即可消解对方的攻击。方以智记录过两种佛道杂糅的破解巫蛊法，这些方法的理论依据是把巫蛊术理解为制魂术："汉巫蛊言桐木人，盖以刚桐刻其人而以药、血诅咒厌之也。诅必夜中，乘人游房，神速失守，然后能制人之魂。"按此种理解，破解巫蛊的根本问题是如何把握住自己的灵魂。具体方法有：一、"旦夕端坐，持唵嘛金刚咒八十一遍，作剑诀，出门入户则彼不能吸（魂）。"二、"寻常床眉画八卦，书'嗏怛多般怛哆'，悬轩辕镜，则术力不能人。"方以智又指出，说到安定魂魄，以上方术都不如"诚正"二字更为简易和有效。[①] 这等于把一切巫蛊和破解巫蛊的巫术都否定了。所有巫术都是通过施术对象自身的精神萎靡、内省有愧和恐惧不安而发生作用的。诚则不信虚妄，正则无畏无愧，能做到这两点，一切巫术都将不攻自破。

## 六　工匠厌魅术

唐代以后特别是明清时期，木工、泥瓦匠、石匠时常借助职业之便将偶像或其他厌胜物品秘密置放于新造的房屋、家具、船只之中，或者对木石材料采用特殊的加工方式和安装方式，以使

① 《物理小识》卷一二。

房屋的居住者和器具的使用者身染怪病，家破人亡。这种巫术带有鲜明的职业特点并且在巫术手法上自成体系，有必要将它从相关巫术中提取出来单独加以论述。

工匠魇魅术主要有三种表现形式，一种使用偶像，一种使用偶像以外的其他灵物，一种是采用特殊的建造方式。这三种方法各有不同的历史渊源。

安放偶人一法来自偶像祝诅术，但工匠对偶像的使用与传统的巫蛊术和明清时期的驱使偶像法都有区别。工匠将偶人暗藏于房屋、器具之中，意在把整座房屋或整个器物变成凶宅凶物，通过凶宅凶物来对居住者、使用者施加影响；此种偶人不代表攻击对象，而是一种扩散凶恶之气、毒化生活环境的人造的鬼魅。工匠使用的偶人，其性质和作用与采生妖术中用来吓人害人的偶像比较接近，不同的是工匠认为必须将它固定、安放在攻击对象的住所和器物里面才会有效。

北宋孙光宪《北梦琐言》卷九写道，唐僖宗文德年间，少年张某常到官吏陆某家中走动，在此被一美人迷惑，日久生疾。道士吴守元送给少年一道灵符，未见有效。后来人们发现陆家一间空屋的柱洞里藏着一个女俑，女俑背后书有“红英”二字。焚烧女俑后，美人消失，妖祟灭绝。在柱洞中放置女俑应是工匠有意所为。这个故事意味着工匠魇魅术在唐代已经出现。

明清两代是工匠魇魅术最活跃的时期。时人传说，“梓人（木工）造屋，必为厌镇”；“凡梓人造屋，瓦人覆瓦，石人甃砌，五墨绘饰，皆有厌镇咒诅”。[①] 几乎所有的工匠都被视为惯用邪术之徒。明清流行的工匠魇魅术以放置偶人为主。明初长谷真逸说，“愚民惑于妖巫，虽官府严禁，莫之能止”。山东某地有一富豪，一向不信巫觋。巫师乘富豪建房之机唆使木工制作木人

① 《物理小识》卷一二；高濂《遵生八笺》卷七，本节下引该书不另注。

放在房柱、斗拱里面。几年后富豪家人全得重病，最后才知道是巫师背后捣鬼。[①] 巫师教唆木工施术害人可能只是工匠魇魅术不发达地区的情况。更多的人认为，工匠内部自有世代相传的安置偶人制造灾异的方法。有人甚至说："凡梓人家传未有不造厌镇者，苟不施于人必至自弊，稍失其意则忍心为之。"某地莫氏一家每到夜间即闻摔跤之声，后将房子卖出，买主拆房时发现"梁间有木刻二人，裸体被发，相角力也"。常熟某家新建一屋，此后两三代女子放荡不贞。一天偶因修葺房屋，"于椽间得一木人，为一女子，三四男（木人）勾引淫亵"。将木人拿走，家风始得好转……"如此类者，不可殚言"。[②]明人高濂也说，有些木工刻成人像，写上咒语，用钉子钉在屋上。钉子钉在人像哪一位置，房主的哪一部位就会受伤："钉眼令瞎，钉耳令聋，钉口令哑，钉心令有心疾，钉门（面）使房主不得在家。"有的泥瓦匠在房脊中放土人，砌灶时放木人；有的石匠"凿人形置磉（柱下石）上"，都能给主人带来不同程度的危害。高濂所说法术与传统的巫蛊术基本相同，属于工匠魇魅术中直接承用旧法未加变化的一类。

清人纪昀曾举例说，其堂弟纪东白的一所住宅里每夜发出可怕的叩门之声，某日大门旁边的院墙突然倒塌，"出一木人，作张手叩门状，上有符箓"。纪氏由此发挥说："世有蛊毒魇魅之术，明载于刑律。蛊毒余未见，魇魅则数见之。为是术者，不过瞽者巫者与土木之工，然实能祸福、死生人，历历有验……其中必有理焉，但人不能知耳。"[③]

有些人对工匠魇魅术更为迷信。他们说，工匠暗藏的木偶

① 《农田余话》卷上。
② 《说郛》引《西墅杂记》。
③ 《阅微草堂笔记》卷四、卷一四。

可以变成鬼魅出来活动，与人搏斗；又认为这些木偶与工匠之间存在交感关系，销毁木偶就能把制造和安放木偶的工匠一并处死。袁枚写过明经高某制伏木偶的故事：高明经婚后突然倒地不省人事，醒来听到耳边有“勒勒”声，又看见一个一尺多长的童子在床前闪动。高明经用宝剑刺中童子，“家人于铜盘内得一木偶小儿，穿红衣，颈缠红丝，两手拽之作自勒状”。把小木偶烧掉，妖象消失。“后相传里中某匠，即于是日死，盖明经人赘时，其岳家修葺房宇，匠有求而不遂，故为是压（厌）魅术。术破，故匠即死”……① 另有文人写道，余杭章某新建的住宅里每到夜间便出现官吏审案的怪象，从此章家不断同人打官司。后来一位擅长“袖弩”的亲属夜宿于此，用涂了猪羊血的箭射倒一个从房梁坠下的小官模样的鬼，拾起一看竟是头戴纱帽身着蓝袍的小木偶。事后章某让人抬起房柱，发现下面早被镂空，其中藏有很多小木人。叫来建房木工质诘，木工拒不承认。章家当面把木偶烧掉，木匠回家后心痛数日而死……②

安放木人诅咒雇主是工匠反抗雇主发泄仇恨的较为平安保险的方式。雇主确会得病，雇主家里确有可能出现“怪异”，焚烧木人后工匠确有可能恰恰病死，这些事实到了巫术信仰者眼中都成了魇魅术“历历有验”的证据。以工匠之死为例说，厌镇行为一旦败露，工匠必受严厉的质问，必受乡里亲友的谴责与鄙视，必然会自认为犯了罪而经历一场自我审判，又必然会联想到官府对巫蛊罪犯的惩罚而充满恐惧，看到木人被焚烧又必然认为自己的生命已遭重创。诸多因素相加，就会导致“术破，故匠即死”的结果。纪昀说魇魅活动“必有理焉”，至多就是这种道

① 《续子不语》卷七。

② 《听雨轩笔记》。转引自瞿宣颖：《中国社会史料丛钞》甲集，上海书店 1985 年版，第 580—581 页。

理。

正因放置偶人法不可能有实际效果，所以有人认为木工安放木偶时说的第一句话决定此物的性质和作用。咒语固可制造灾祸，好话也能带来福祉。褚人获所谓“木工厌胜者，例以初安时一言为准，祸福皆由之”，即是此意。褚氏举例说，娄门人李鹏建造高楼，木工萌发恶念，做了个带着刑具的木人埋在门槛下，恰巧被李鹏撞见。李上前喝叱质问，木工惶惧之中胡乱应付说：“翁不解此耶？‘走进娄门第一家’也。”李听到这句话即不再阻止。从此李家骤然发迹，富冠乡里。[①] 埋置木偶无关祸福，吉凶莫定，一言可使偶人成为凶神恶煞，一言又可使其成为致富灵物，可见魇魅术的效果完全以人的心理活动为转移。

有些木工习惯用草人制造灾祸。焦循曾自道经历说，嘉庆庚申年(1800年)，焦为儿子办婚事，让江南籍木工谢某做一木床。数年内，两个孙子相继夭折“一日，此床忽裂，于中得草人二，颠倒舛卧。乃悟向来小口不存者，此为祟也。焚而去之，此后遂存小口。”[②] 小儿夭折由于草人为祟系焦循的认识，木工放置草人则是事实，其他魇魅事例均可如此理解。

工匠也常用画像实施厌镇。清东轩主人说，崑山李左君请工匠修理墙门，粗食相待，被工匠暗中放了厌镇之物。后曹某迁居此宅，家人多病。康熙三十五年(1697年)，墙门偶然倒塌，家人发现墙内木头上“画一绿衣判官，旁有小鬼持铁索，一足跪，一手指内，傍写‘妙诀’二字，字甚端楷。”将画刮去，始得平安。[③] 包用中也有过类似描述：蔡某家中三代人死于吐血，一天，其母忽吐血数斗，请通晓法术的亲戚刘同教前来察看，刘说后院楼梯

① 《坚瓠余集》卷一。

② 《江都焦循忆书》。转引自《中国社会史料丛钞》甲集，第579页。

③ 《述异记》卷中。

下埋有妖物。“就地掘之,得一竹片,画一人,口中红点累累。盖匠人所为厌镇者。”①

工匠魇镇术的第二种形式是从古老的镇宅术演化出来的。汉代已有在房屋四周埋青石、埋桃木之类的镇宅术,那是为了抵御鬼魅邪气的侵袭。后世工匠在建筑、器物中放置偶像以外的其他厌镇物品,则是为了给使用者制造邪祟和灾祸。用意虽然不同,手法却基本一致。

据说曹魏时期的大预言家管辂曾让人在盗鹿者的屋椽下塞入一块瓦片,致使盗鹿者的父亲头疼发热。② 明清时期流行的第二种工匠魇魅术实即滥觞于此。管辂的法术不是在专职巫师而是在工匠中间广泛传用,是因为工匠在登墙升屋方面有其职业上的便利。

明清时期工匠使用的魇镇杂物至少包括以下几种:

孝巾。《说郛》引《西墅杂记》说,明代“皋桥韩氏,从事营造,丧服不绝者四十余年。后以风雨败其垣,壁中藏一孝巾,以砖弁之,其意以为‘砖戴孝’也。”孝巾即今人所谓“孝帽子”。“砖”与“专”谐音。砖戴孝取专门戴孝之意。自从发现工匠在墙壁中暗藏的“砖戴孝”,韩氏家人便确信四十多年来屡屡死人都是此物造的孽。

船伞模型。明代某些瓦匠常在“合脊中放土人、船、伞之类”。“船”谐“穿”,“伞”谐“散”。此法当是诅咒雇主房屋洞穿,家属四散。

食具食物。高濂说,有些工匠在墙壁中放只汤匙和一双筷子,咒道:“只许住一时,其家便破!”有的在砌造门槛时用荷叶包点米饭放在台阶下,再在荷叶之上用双筷子摆成十字形,以诅咒

① 《翼驷稗编》。转引自《中国社会史料丛钞》甲集,第578页。

② 《三国志·方伎传》裴松之注;《异苑》卷九。

房主有“呕噎之疾”。晚清俞樾写道，湖北人习称上吊为“吃油面”。油面是在面粉内加少许油做成的长面条。咸宁章某建房时待匠苛刻，工匠愤恨，有次偶吃油面，就把吃剩的埋在门槛下。不久，章妻自缢而死，章某也不时拿着带子对人说：“我宜于何处自缢?”家人经阴阳先生指点，从门槛下掘出油面若干，章某的疯病才见好转。①

灯檠。纪昀曾说，其堂兄纪旭升家，上三代皆死于心悸失眠之症。旭升之子汝允又患此疾。后一工匠看出楼角藏有异物，结果从砖龛中搜出一副旧灯架。该工匠说：“此物能使人不寐，当时圬者(泥匠)之魇术也。”②

针、钱。上引焦循书说，焦的堂伯父与木工殷某素有交情，建房时“待之益恭，丰其膳饮，防其厌也”，但终究还是被殷某安了魇物。此后七年，焦氏亡故；又过六年，焦家决定拆屋，拆到屋脊，“得一瓶，瓶内一针，一雍正钱。”藏针有使之刺人之意；放钱则是厌胜钱法术的变异形式。

纸符。《听雨轩笔记》写道，一向精明敏捷的邱苍佩自移居乡下后“心渐昏沉，惟事鼾睡”，其内弟王学曾认为是受了工匠的魇魅。后以明镜照遍室内，于中门上得一纸片，纸中心写一“心”字，四周涂了浓墨，形如月晕。“焚纸于原所，(邱)翁疾日瘳，而造魇之匠方居肆挥斤，忽一黑圈自空而下，直套其身，即疾颠狂，终身不愈”。

木龙。王用臣《斯陶说林》引《便民图纂》说，苏州某富翁请工匠造船，自觉怠慢，害怕工匠心怀不轨，便在即将完工之夜潜伏在船尾偷听动静。只听工匠用斧头敲着船体念道：“木龙木龙，听我祝词：第一年船行，得利倍之；次年得利十之三；三年人

① 《右台仙馆笔记》卷一四。

② 《阅微草堂笔记》卷六。

财俱失。”此后前两年经商情况与工匠祝词相合，第三年富翁不敢再用此船。“一日，破其舟，得木龙长尺许，沸油煎之。工在邻家疾作，知事败，来乞命，复煎之，工仆地而绝。”①

据俞樾《右台仙馆笔记》说，工匠无意中将血液滴在房梁上也会使居住者发病。此说反映出一种更强烈的巫术意识。它意味着与工匠有关的物品在工匠无意施术时也能造成怪异现象。

通过反常的建造方式给主人制造灾祸是工匠魇魅术的又一形式。此法来自古老的建筑禁忌。这样用料吉，那样用料凶；这样上梁吉，那样上梁凶，如此等等，本是禁忌迷信。图谋害人的工匠故违禁忌，专用那种致凶的方式，于是便形成一种新的巫术。宋人孔平仲《孔氏谈苑》卷一说，船头高于船身，称为“望路”，可以致凶；船底板为六板、八板等偶数的吉，为五板、七板等奇数的凶。“造屋主人不恤匠者，则匠者以法魇人”：木头本来上细下粗，木匠削粗为细，倒置使用，即可致凶；用皂角木作门栓，也可致凶。高濂也说，建房之家最忌木工倒用木柱：“植必取生气，根上而稍下，其魇者倒用之，使人家不能长进，作事颠倒。”又说，有的工匠临上梁时把前梁调为后梁，咒道：“前梁调后梁，必定先死娘。”有的工匠在卯孔内放入竹楔，咒道：“枸卯放竹，不动自哭。”有人“钉床以竹钉十字钉之，或画人形、纸符于内，使卧床之人疾病不安”。有些泥瓦匠砌灶时拿泥瓦刀对着卧室或厅堂，使这家“刀兵相杀”。此类法术都明显带有禁忌反拨的性质。

在工匠魇魅术盛行的同时，有关的破解法也发展起来。明清流行的禳解法以咒语为主。高濂曾说，“建造之初，必先祭告方隅土木等神，其祭文曰：‘兹者建造屋宇，其木、泥、石、绘画之人，所有魇镇咒诅，不出百日，乃使自受其殃。’预先盟于群灵，则

① 《坚瓠余集》卷一。

灾祸无干于我，使彼自受，而我家宅宁矣。造船者亦如此例。”发现木工倒用木柱，可持斧敲击木柱，念“倒好倒好，住此宅内，世世温饱！”房屋建成，全家人手持柳枝蘸水遍洒房屋四周，边洒边咒：“木郎木郎，远去他方，作者自受，为者自当，所有魇镇，与我无妨。急急一如太上律令敕！”

咒法之外又有“说破法”。高濂还谈到，无论何种工匠，只要发现他们实施魇镇，“说破不妨”——将其阴谋当面挑明即无危害。另有一法是在木工的用具和锯落物上打主意：“凡木匠魇人，必插木签在首，不令插之，即不灵矣。”“木工造械（指魇物），必首领插墨签。禁之当取初锯木脑藏识之，落成后劈万片，即有械机，不灵。”① 还有人说：“人家修造已毕，须将匠作墨表（斗）、墨线、墨签相留，帛裹封藏于栋所，不特令匠魇无权，亦镇房屋不震，可获吉。”② 最末一法如果出自木工之手必被视为魇魅术，而雇主却以此破解魇魅术，巫术意义的随心而定于此也可见一斑。

因为相信魇镇物品与安放者之间具有交感关系，所以销毁此类物品也被看作破解法术、惩罚施术者的手段之一。上文列举的点火焚烧偶人，用沸油烹煎木龙等行为都是其例。以沸油烹炸魇镇之物尤被视为最严厉的制裁法：“若炼以沸油，造魇者当立死。”“凡取厌胜者，必以油煎。”③ 术士或能刀枪不入，其邪物亦必顽冥异常。油炸魇镇物正是考虑到妖物妖人的厉害而采取的一种更刻毒的措施。

---

① 《物理小识》卷一二。
② 《三农纪》卷二一。
③ 《听雨轩笔记》。

## 七　蛊术(上)

蛊术是利用鬼魅性质的毒虫攻击他人的巫术。这种巫术主要流行于古代江南地区特别是少数民族地区。

《左传·昭公元年》说:"于文,皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。""蛊"字由皿虫组成,本指生于器皿的虫或器皿被虫蛀坏。逐步引申,谷物腐败所生的飞蛾从及通过其他物体变质而形成的虫也被称为"蛊"。蛊被认为具有变幻莫测的性质和非同寻常的毒性,所以又叫"毒蛊"。

由毒蛊引发的疾病称为"蛊疾"或径称为"蛊"。先秦秦汉人所说的蛊疾有两个特点:蛊疾患者如同被鬼魅迷惑,神智昏乱;毒蛊主要通过饮食进入人体而从体内发作,与蝎螫蛇咬有异。春秋时期,秦国医和为晋平公诊病时说:"疾如蛊,非鬼非食,惑以丧志。"晋平公的病与蛊疾相似,然而病因与鬼魅和饮食都没关系,而是由惑于女色所致。这句话反过来理解,就是蛊疾必与鬼魅、饮食有关。后来"蛊"字被用为迷惑之义,一切迷惑人的行为和神智不清的状态均可称为"蛊",这是由蛊疾进一步引申的结果。

先秦人提到的蛊虫大多是指自然生成的神秘毒虫。秦德公二年(前676年),秦人设立伏祭并"以狗御蛊";《周礼》中的庶氏一官"掌除毒蛊",这些驱蛊活动所要打击的对象主要是自生的毒蛊而不是人工畜养的蛊。

造蛊害人的蛊术是在毒蛊迷信长期发展的基础上形成的。《汉律》中的《贼律》说:"敢蛊人及教令者弃市。"郑玄曾引用这条律文说明《周礼·庶氏》中的"掌除毒蛊"一语。《贼律》来源于李悝《法经》中的《贼法》。这条律文说明战国时代中原地区已有人使用和传授造蛊害人的方法。

魏晋以来,随着南方地区的开发和民族融和的加强,有关蛊术和蛊疾的描述逐渐增多。蛊术不但在民间秘密流传,而且进入社会上层并引发过宫廷事变。从此,蛊术成为中国巫术体系中较大的一支,对古代医学、法律和民俗都发生着越来越深刻的影响。

传说中制造毒蛊的一般方法,是将多种带有剧毒的毒虫如蛇蝎、蜥蜴等置于同一器物,使其互相啮食互相残杀,最后剩下一种唯一存活的毒虫便是蛊。有些造蛊者强调必须在五月五日聚置毒虫,这是受了五月五日毒气最盛的传统观念的影响。除去聚虫互咬一法外,各种特殊的毒蛊又分别有特殊的制造方法。

造蛊害人表面看是一种非巫术性的投毒法,实则不然。蛊术中确有像下毒那样把蛊虫、蛊药"入于饮食中或弹衣领上"的投蛊方式,那只是较为原始低级的蛊术。在古人看来,更多的蛊能飞游,能变幻,能发光,它们像鬼怪一样来去无踪,神秘莫测,造蛊者可用法术遥控这些蛊虫飞入酒食之中,给施术的对象带来各种疾病直至把他害死。《搜神记》卷一二说:"蛊有怪物,若鬼,其妖形变化,杂类殊种,或为狗豕,或为虫蛇,其人(指造蛊者)皆自知其形状。行之于百姓,所中皆死。"造蛊者驱使此种妖蛊害人,与明清术士驱使附着了生魂的偶像害人的行为实无两样。

通过饮食等途径投施的毒蛊,其性质也与一般毒虫不同。造蛊者用独特的解药可使毒蛊现出原形,就像术士使精怪现出原形一样。他们能通过蛊虫制造各种超自然的怪象。有人说,中蛊者吃过解蛊药会"立吐奇怪:或人头蛇身,或八足六翼,如科斗子,斩之不断,焚之不燃。"① 有人说中蛊者接受解蛊治疗后

① 邝露:《赤雅》卷上。

会吐出"拨刺"乱跳的活鲫鱼。[①] 又有人说，滇中妇女能让蛊在薄情男子的体内变成一面猪食槽从而使其腹裂而死。[②] 所有这些通过饮食投放的毒蛊，在当时人看来都是特殊的鬼魅。

传说中的蛊术还有两种更可怕的功能。一是将中蛊者的财产神不知鬼不觉地转移到造蛊者家中；二是造蛊者把人害死后后可以随便役使他们的鬼魂。这两方面最能反映蛊术的巫术性质。干宝说："荥(营)阳郡有一家，姓廖，累世为蛊，以此致富。"可见最晚在晋代已有人把施蛊作为一种致富法术来使用。南朝时期，南方新安、永嘉、建安、遂安、鄱阳、九江、临川、庐陵、南康、宜春数郡"往往畜蛊"，其中宜春郡(今江西中部)蛊风尤盛。"其法以五月五日聚百种虫，大者至蛇，小者至虱，盒置器中，令自相啖，余一种存者留之，蛇则曰蛇蛊，虱曰虱蛊，行以杀人。因食入人腹内，食其五藏，死则其产移入蛊主之家。三年不杀他人，则畜者自钟其弊。累世子孙相传不绝，亦有随女子嫁焉。"[③] 北朝和隋代流行的猫鬼术也是一种害命兼移财的蛊术(详下)。明代壮族妇女使用的一种蛊术为："蛊成，先置食中，味增百倍。(中蛊者)归或数月或经年，心腹绞痛而死。家中之物，或潜移去；魂至其家，为之力役，犹虎之为伥也。"[④] 清人也写道："凡畜蛊之家，必盟于蛊神曰：愿此生得富，甘世世勿复为人。其用蛊也，其人既死，死者之家赀器物，悉运来蛊家；其受蛊之鬼，即为蛊家役使，凡男耕女织，起居伏侍，有命即赴，无不如意，若虎之役伥然。"既潜移死者财物，又役使鬼魂耕织，故畜蛊者"不用人力而粟满庾，帛盈箱。"[⑤] 移财役鬼的蛊术在有些传说中以更加荒诞

① 《中国社会史料丛钞》第518页，引《双槐岁抄》。
② 《述异记》卷下。
③ 《隋书·地理志下》。
④ 《赤雅》卷上。
⑤ 《述异记》卷中。

的面貌出现，如有人说："云南人家家畜蛊，蛊能粪金银以获利……食男子者粪金，食女子者粪银。"[①] 这是因为不知有移财役鬼一说而把蛊说成了痾金痾银的虫子。

古代蛊术种类极多，影响较大的有下列几种：

蛇蛊。干宝所说"累世为蛊"的廖氏畜的就是蛇蛊。后来廖家新妇不知内情，"遇家人咸出，唯此妇守舍。忽见屋中有大缸，妇试发之，见有大蛇。妇乃作汤灌杀之。及家人归，妇具白其事，举家惊惋。"不久廖家全都患病，几乎死绝。正像魇镇物与施术工匠存在交感关系一样，古人相信蛊和蛊主的命运也紧密相联，蛇蛊当然也不例外。

唐代医家对中蛊症状的分析相当细致。他们说，蛇蛊患者有面色青黄、腹内热闷、舌根胀硬、不喜言语诸症状。[②] 唐代医家还说，中蛊者死时，蛊虫"皆于九孔中或于胁下肉中出去"[③]。照此推理，蛇蛊患者的体内必有蛇在活动，患者死时蛇即从体内爬出或飞出。古人确实也是这样理解的。五代王仁裕(?)《玉堂闲话》写过一个"钉铰匠"从蛇蛊患者于遵口中夹出一蛇的故事，又写过自称"能出蛊毒"的医生从一中了蛇蛊的女子口中"钤出一蛇子，长五、七寸"的故事。[④] 这些治蛊方法可能带有戏法性质，而相信蛇蛊患者体内生蛇却是那时真实存在的观念。

犬蛊。《搜神记》卷一二写道，鄱阳赵寿畜有犬蛊，陈岑去见赵寿，忽有大黄犬六七群，迎面狂吠；干宝的伯母与赵寿之妻一块吃饭，回家吐血不止，喝过桔梗汤才渐平复。此种犬蛊并非狂犬病，而是一种犬形之蛊或蛊变成的狂犬。清光绪年间刊行、署

① 《子不语》卷一四。
② 《诸病源候论》卷二五。本节下引该书不另注。
③ 《千金方》卷二四。
④ 《太平广记》卷二一九引。

名然犀道人所撰的《驱蛊然犀录》提到："近时毒蛊盛行，猘犬较多于昔。"① 似乎已将狂犬列为毒蛊之一，这与晋人对犬蛊的看法有所不同。

猫鬼。唐代医家说："猫鬼者，云是老狸野物之精，变为鬼蜮而依附于人。人畜事之，犹如事蛊，以毒害人。其病状心腹刺疼，食人府藏（腑脏），吐血利（痢）血而死。"猫鬼虽非虫类，但从畜造方式和性能上看，也属毒蛊的一种。

隋文帝时发生过独孤陀以猫鬼移财害人一案。独孤陀是独孤皇后的同父异母弟，其妻杨氏是大将杨素的同父异母妹。独孤陀的母亲和外祖母高氏都曾畜造猫鬼，独孤陀受此影响，"性好左道"。案发前，有人传言高氏用猫鬼杀人，又说猫鬼已转入独孤陀家，隋文帝不信。后来独孤皇后和杨素之妻同时发病，诸医诊断她们得的是猫鬼之疾。文帝想起传言，又联想到独孤陀夫妇与皇后、杨素非一母所生，遂疑心猫鬼来自独孤陀。经过一段追查，独孤陀的婢女徐阿尼供出真相。徐阿尼从独孤陀母家转来，平时就畜造猫鬼。"其猫鬼每杀人者，所死家财物潜移于畜猫鬼家。"有一次独孤陀要酒喝，其妻声言无钱，独孤陀对徐阿尼说："可令猫鬼向越公（杨素）家，使我足钱也。"阿尼念咒施法，数日后猫鬼便飞入杨素家中。开皇十一年（591 年），独孤陀又指使阿尼："可令猫鬼向皇后所，使多赐吾物。"从此阿尼把猫鬼传入宫内。有位杨远也曾让徐阿尼呼唤猫鬼，阿尼于夜间置香粥一盆，用匙子敲着粥盆呼道："猫女可来，无往宫中。"过了好大一会儿，徐阿尼脸色发青，似被某物牵扯，口称"猫鬼已至"……查清案情后，文帝将独孤陀除名为民，罚杨氏做了尼姑。这是开皇十八年（598 年）的事情。事前有人告状说，其母被人用猫鬼害死，隋文帝认为妖妄不实，愤怒地把告状者赶走。独孤陀案审

① 转引自《中国社会史料丛钞》第 520 页。

毕，文帝确信有猫鬼妖术，遂于同年四月颁布诏书："畜猫鬼、蛊毒、厌媚、野道之家，并投于四裔。"①

清代学者指出，见于记载的猫鬼病例"惟周、齐时有之"；猫鬼是"南北朝时鬼病，唐以后绝不复闻"②。这些估计大致可信。唐代《千金要方》、《千金翼方》、《外台秘要》等医书都记有治疗猫鬼的医方，这些医方在当时主要作为一种备考文献而存在。

野道。野道是指无主游蛊。因其活动于田野道路之中，故称"野道。《隋书·地理志》说，梁朝侯景之乱后，蛊主大多灭绝，致使许多无主之蛊"飞游道路之中"。隋开皇十八年诏书明令禁行"野道"。唐代医书中有不少治野道的医方，这些医方大多兼治猫鬼。

蜴蛊与蜣螂蛊。蜴蛊即蜥蜴蛊，可能是指百虫互食后独存的蜥蜴。据说蜴蛊患者有面色赤黄、腰背沉重、舌上生疮诸症状。蜣螂蛊患者"颜色多青，毒成吐出似蜣螂。"在文献记载中，这两种病例较为少见。

蛤蟆蛊。唐代医家说："颜色乍白乍青，腹内胀满，状如虾蟆；若成虫，吐出如科斗形，是蛤蟆蛊也。"蛤蟆蛊的特点是蛤蟆成精为怪。袁枚《子不语》卷一九《虾蟆蛊》专写某人头顶鼓出一只活蛤蟆的瘆人故事，可以反映古人对蛤蟆蛊所持的神秘观念。

从宋代开始，畜蛊者习用送蛊之法：蛊主将蛊连同财物丢在道路上，拾者从此便不由自主地加入畜蛊者的行列。送蛊活动中也包括送蛤蟆蛊在内。清人对此作过极详细的描写："闽有虾蟆蛊，与金蚕蛊大略相同，事之者辄富。其来也，人或于路侧见金帛甚多，知是送蛊。贪昧者遂奉以归，其蛊亦随至。"送蛊者附送小书一册，书中介绍事蛊之法与行蛊之术。养蛊者家中必须

① 《隋书·独孤陀传》；同书《独孤皇后传》。

② 《四库全书总目》卷一〇三《病源论》、《外台秘要》。

洒扫清洁，不信外教，只奉蛊神。“每至金日，则蛊神下粪如白鸟矢，刮取以毒人。非庚辛申酉日则不下蛊。中其毒者，必先一嚏，则虫入百节五脏矣。”每至除夕，事蛊之家以鸡子祭祀蛊神，蛊主夫妇裸体向蛊神施拜。他们还根据中蛊者的数量和身份同蛊神清算帐目：“每蛊一衙役，算银五钱；秀才算银四两；官长算银五十两。蛊(人)多者获利必厚，少则薄。”若蛊主对畜蛊感到厌倦，可用加倍财物将蛊送出，于是“又有贪昧者奉之而去。”①

金蚕蛊。传说金蚕蛊形状像蚕，通体金色灿烂。唐代人认为金蚕蛊“屈如指环，食故绯帛锦，如蚕之食叶”，故又称之为“食锦虫”②。

金蚕蛊术在宋代尤为盛行。宋人蔡绦说：“金蚕毒始蜀中，近及湖广闽粤浸多。有人或舍去，则谓之‘嫁金蚕’。”③ 宋人小说写道，家贫而有节操的邹阆拾到一个内盛数十件银器的小竹笼，等了很久无人来取，便提笼回家，对妻子说：“此物无因而至，莫非上天所赐?”话音刚落，即觉腿上有物蠕动，细看是只金蚕。从此百计驱之而不去，使邹阆坐卧不宁。有见识的朋友告诉他这是金蚕蛊，让他干脆畜蛊移财致富，邹阆认为此事昧心不愿干；又让他加上数倍财物把所拾原物一并送出，邹阆又没有“嫁金蚕”的财力。为此邹阆不愿再活，留下遗言后把金蚕吞掉。出乎意料的是不但没死，反而得享高寿。④

金蚕蛊术在宋代和后来的医学专著中也有反映。南宋法医学家宋慈曾提到验尸时如何辨认金蚕蛊毒。他说，中金蚕蛊而死者，“死尸瘦劣，遍身黄白色，眼睛塌，口齿露出，上下唇缩，腹

① 《述异记》卷中。
② 《本草纲目》卷四二引陈藏器说。
③ 《铁围山丛话》。
④ 方回：《虚谷闲抄》引《幕府燕闲录》。

肚塌。将银钗验，作黄浪色，用皂角水洗不去。”又援引另一说为：身体肿胀，皮肉像被烫伤烧伤一样起泡化脓，舌头、嘴唇、鼻子破裂，“乃是中金蚕蛊毒之状”①。古人既相信巫术能致人死命，自然就会从巫术受害者身上找出各种“证据”，法医也不会摆脱这种局限。

虫蛊。虫蛊是清代某些地区对蛇蛊以外形体较小、数量较多的毒虫的泛称。道光年间，江西兴国县发生过一起虫蛊案，轰动相邻各县。据有关案犯供称：“蛊有三，曰瓜、虫、蛇也。瓜蛊下物为瓜形，大如枣栗；蛇蛊为蛇形，与蚘虫彷佛；虫蛊小于蛇而数多。”②

疳蛊。清代《验方新编》卷一五说：“疳蛊者，匪人谓之放蛋，又谓之放疳，又谓之放蜂。唯两粤最多。端午日取蜈蚣与各小蛇、蚂蚁、蝉蚯蚓、蚰蜒虫、头发等研末。其人常刻一小五瘟神像，在房内或箱内奉之，常将毒药置于神前。若将蛇蛊等末放肉菜饭酒内与人吃，亦有放在路上踏着即入人身，则药末粘于肠脏之上……”以上虫蛊、疳蛊，不像传说中的猫鬼、金蚕蛊那样不滞于形迹，属于毒药与巫术的混合体。

飞蛊。飞蛊指能飞行的毒蛊。唐人张鹭曾说江岭间有种有声无形的飞蛊，那是指自生之蛊。蛊术中使用的蛊大多是飞蛊。明人邝露说，蛇蛊、蜴蛊、蜣螂蛊一旦形成，“其后夜出，有光熠如曳彗，是名‘飞蛊’。光积生影，状如生人，是名‘挑生’。影积生形，能与人交，是名‘金蚕’”③ 邝氏给毒蛊的变幻形态分出了高低层次。从飞行的意义上说，挑生、金蚕也是飞蛊。清代东轩主人写道，沈心涯到浙江开化做官，晚间偶坐堂上，见空中有

① 《洗冤录》卷四。

② 《道光兴国县志》，转引自《中国社会史料丛钞》第517页。

③ 《赤雅》卷上。

流光飞过，状如彗星。熟悉当地风俗的下属说："此名飞蛊，乃蛇蛊也。畜蛊之家，奉此蛊神能致富，但蛊家妻女，蛇必淫之。蛇每于晚间出游，其光如彗，遇人少处，下食人脑。……"① 从来源上说是蛇蛊，从性能上说是飞蛊。飞蛊与其他蛊名相比是个统称。

古代各地对蛊术的命名不尽一致，如清代广东香山一带习惯将蛊术称为"鬼药"或"挑生"。除以上标目分析的影响较大的蛊种外，还有很多蛊只具名称而内容不详，如《本草纲目》提到蜈蚣蛊、蚂蝗蛊、草蛊；明人张溍《浑然子》提到鼠蛊、鸠蛊等等。古人早有"百蛊"之说，毒蛊和蛊术的品类是难以悉举的。

## 八　蛊术（下）

自从使用蛊术谋财害命的犯罪活动出现以后，封建国家一直将其作为严厉打击的对象。《汉律》中有"敢蛊人及教令者弃市"的条文；北魏法律规定，"为蛊毒者，男女皆斩，而焚其家"；隋文帝曾下令将畜造猫鬼和施蛊害人者流放到蛮荒之地；唐宋以至明清的法律都把使用毒蛊列为十恶不赦的大罪之一：畜蛊者及教唆畜蛊者均处死刑，家属处流刑，财产没入官府，基层小吏知情不报者也要治罪。② 宋太祖乾德二年（964年），朝廷下令将永州（今湖南西南部）各县的326家畜蛊者迁徙到偏僻无人之地居住，禁止他们重返乡里；宋仁宗审阅福建刑事报告，发现那里的蛊毒案件特别多，遂于庆历八年（1048年）颁行了介绍各种治蛊方法的《庆历善治方》一书……③

---

① 《述异记》卷中。

② 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，中华书局1981年版，第269页。

③ 《宋史·太祖本纪》；《续资治通鉴》卷四九。

畜蛊害人是特殊的犯罪活动，官府对畜蛊者的惩罚除了斩首、绞杀、流放等一般方式外，也有不少特殊的方式。北魏法律中焚烧蛊主居室的规定意在彻底清除毒素，这种处罚本身就是一种宗教巫术仪式。明清人传说，畜蛊者多有特殊的本领，一般刑罚很难制裁他们甚至不能使其受任何损伤。如《述异记》说，福建尤溪县逮捕一个畜蛊者，此人对所犯罪行供认不讳。吏人用夹棍夹他，又打他一百大板，他却没有痛楚的反映。后来这人从监狱中神秘地逃走，吏人"至其家追捕之，则已举室遁矣"。基于这种"经验"，一些官吏往往请来巫师指导治蛊，其惩罚畜蛊者的手段也更加残忍。明人邝露说，壮族地区的"峒官"提陀潜得知当地蛊术流行，便命巫师作法厌镇。抓到施蛊妇女，将其身体埋在地下，露出头部，浇上蜡汁点火焚烧。他们认为如此才能招来中蛊而死的冤魂，把畜蛊者真正处死。如果巫师认为冤魂未到，还要找些壮族妇女代表冤魂痛骂畜蛊者，以使罪犯彻底伏法。①

官府对蛊术活动的打击一般是在犯罪事实既已成立后，它只能起威慑作用，而不能破解蛊法，挽回中蛊者的生命。随着蛊术的兴起，民间医生和巫觋不断摸索治蛊方法，渐渐形成了一整套破解蛊术的巫术。由于蛊术是下毒与役鬼害人混杂而成的特殊巫术手段，治蛊巫术也更多地带有医学色彩。具体到某种治蛊法时，往往很难说它是纯巫术或纯医术，因为其中往往兼有两种因素。

古代流行的巫术性治蛊法以使用灵物和咒语为主，此外还有埋蛊、吞蛊诸法也带有巫术性质。常见的治蛊灵物和治蛊法主要有下列几种：

蘘荷。《周礼》中的庶氏"掌除毒蛊，以攻说祰之，以嘉草攻

① 《赤雅》卷上。

之”。这里的“嘉草”即特指蘘荷。干宝说：“今世攻蛊，多用蘘荷根，往往验。蘘荷或谓嘉草。”蘘荷不同于一般药物，因为古人认为它能使中蛊者喊出蛊主的姓名。干宝又说，蒋士家的雇工“得疾下血”，医生诊断为中蛊，“乃密以蘘荷根布席下”，不久患者即嚷道：“食我蛊者，乃张小小也。”蒋士派人找张小小对质，张已畏罪逃走。[①] 葛洪《肘后方》总结道：“中蛊者服蘘荷汁，并卧其叶，即呼蛊主姓名。”从此，以蘘荷治蛊毒的方法为历代医家所承用。

败鼓之皮。医家认为，破鼓皮与蘘荷一样能使中蛊者呼出蛊主姓名。葛洪医方中有“欲知蛊主姓名方”：“取鼓皮，少少烧末，饮病人，病人须臾自当呼蛊主姓名，去即病愈。”[②] 孙思邈对此法的表述更详细。孙氏说，有些中蛊者的病因不是来自自生的蛊，而是被人为畜造的毒蛊所伤害。治疗这种蛊疾，必须在服药的同时探知蛊主姓名，让蛊主把毒蛊召唤回去。“若欲知蛊主姓名者，以败鼓皮烧作末，以饮服方寸匕，须臾自呼蛊主姓名，可语(蛊主)令去，则愈。”[③]

鸡。鸡是传统的辟邪灵物，同时又是厌胜蛊疾的专用灵物。鸡能食虫，以鸡治蛊法当即由此推导出来。孙思邈记录的一种“禁蛊毒法”是：准备一只红色雄鸡，巫师左手持鸡，右手持刀，走到患者家门前，站在离屋溜(檐下)三步远的地方，高喊三声：“门尉！户丞！”然后将鸡头伸入病人口中，同时念咒：“某甲病蛊，当令速出，急急如律令！”咒过三遍，用刀割破鸡冠，将鸡血滴入苦酒。让病人喝下鸡血酒，即可治愈蛊疾。还有一种医方为：用槲树背阴皮、桃根皮煮成浓汁一升，加入猬皮灰、乱发灰、生麻子汁，搅匀，让中蛊者于清晨空腹饮服，患者不久就会呕吐。朝盛

① 《搜神记》卷一二。
② 《医心方》卷一八引。
③ 《千金方》卷二四《蛊毒》。

放呕吐物的盆子里投一根鸡翎，各种奇形怪状的蛊虫就会显现出来。[①] 此方不是用鸡翎治病，但同样反映出鸡能伏蛊的观念。古代医家还相信饮用发热的白鸡血可以解除百蛊之毒。[②] 又有人说，一位异人曾传授如下治蛊方法："凡至蛊者之家，须挟一鸡入门。"蛊主见来者有鸡，自会奉送解药一付。彼此心照不宣，无需多言。来者饭后吃下这付解药，可保无患。[③]

刺猬。孙思邈已提到用猬皮灰治蛊，说明刺猬伏蛊的观念由来已久。宋代人则认为刺猬是金蚕蛊的天敌。蔡绦从郁林州长官那里听到的故事说，福建福清县有人状告某家畜造金蚕蛊，官吏前去搜查，未得证据。有人献计说："取两刺猬入捕，必获矣。"照计而行，两只刺猬果然把藏在床下墙缝中的金蚕擒获。时人以为，"盖金蚕畏猬，猬入其家，金蚕则不敢动"，只能伏首就擒。[④] 这一妙法很为后世某些学人所珍视。方以智介绍的传统厌胜法中就有"刺猬可制金蚕蛊"一条；李时珍也曾详录刺猬制伏金蚕的传说，并认为在所有治疗金蚕蛊的药物中，猬皮是最有效力的一种。[⑤]

玳瑁。玳瑁是海中动物，形似龟。古人相信从活玳瑁身上揭下的背甲能解毒和辟邪。刘恂《岭表异录》说，有人生揭玳瑁背甲"带于左臂上以辟毒"。当时人传说，"凡饮馔中有蛊毒，玳瑁甲自摇动"。宋仁宗时政府颁行的医书《图经本草》也说，用玳瑁甲"磨汁服，解蛊毒；生佩之，辟蛊毒"[⑥]。佩带生揭玳瑁甲辟蛊一法纯为巫术。

---

① 分见《千金翼方》卷三〇；《千金方》卷二四。
② 《本草纲目》卷四八。
③ 《述异记》卷中。
④ 《铁围山丛话》。
⑤ 《物理小识》卷一二；《本草纲目》卷四二。
⑥ 《本草纲目》卷四五引。

粪汁。晋人张华曾提到“饮妇人月水及粪汁”可解交州夷人的箭毒。蛊疾与中毒相似，故医家也常用粪汁解除蛊毒。《千金方》说，中了蛊毒，“用人屎尖七枚，烧作火色，置水中研之，顿服即愈。”又特别强调：“勿轻此方，极神验。”《述异记》则说，中蛊者“唯自投粪窖中，稍或可解”。粪汁治蛊法不过是古代秽物驱邪术中的一种。

以蛊治蛊。陈藏器《本草拾遗》对以蛊治蛊法作过详细论述。此法包括两层相互关联的意思。第一，将捉到的蛊虫晒干，作为药物给中蛊者服用。陈氏说：“古人愚质，造蛊图富，皆取百虫入于瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊。能隐形似鬼神，与人作祸，然终是虫鬼。咬人至死者，或从人诸窍中出。信候（以时等候）取之，曝干。有患蛊人，烧灰服之，少许立愈。亦是其类自相伏耳。”第二，用作药物的蛊必须是足以制伏患者体内蛊虫的另一种蛊。陈氏说，凡用蛊虫治疗蛊疾，先要弄清害人的蛊是哪一种类。知道了害人蛊虫的名称，即可根据一蛊降一蛊的原理对症下药，如治疗蛇蛊用蜈蚣蛊虫，治蜈蚣蛊用蛤蟆蛊虫，治蛤蟆蛊又用蛇蛊之虫。根据蛊虫“相伏”原理用药，则每种蛊疾都能医治。[①] 陈藏器没有说明“能隐形似鬼神”的毒蛊究竟如何收集，所以他这种治蛊法完全是根据以毒攻毒原则推想出来的没有实际意义的方法。不但如此，按陈说推论，势必得出以蛊治蛊必须先去畜蛊的结论。

以上列举的治蛊灵物只是古代治蛊灵物中的一小部分。《本草纲目》卷四罗列治蛊药物160多种，其中不少药物如古镜、羖羊角、羖羊皮、灵猫阴、猫头骨、人牙、头垢之类显然是巫术灵物。关于古代治蛊医方还有两点值得注意。首先，相信“虫鬼”本来就是迷信，因而有关医方大多带有巫术性质。例如，相信猫

① 《本草纲目》卷四二引。

鬼的人所发明的“治猫鬼方”必定是破解巫术的巫术。《千金方》卷二五记录的一则治猫鬼方为：用相思子、蓖麻子、巴豆、朱砂和蜡五味药物“合捣作丸”，让病人口含一丸，用灰土围绕病人，再在他面前放一斗柴火。病人吐药于火中，烟气上腾时在火上虚画十字，则“其猫鬼并皆死矣”。药丸中确有杀虫毒药，然而整套方法仍属巫术。对于孙思邈所说的用“腊月死猫儿头灰”治猫鬼的方法，以及“出门常须带雄黄、麝香、神丹诸大辟恶药，则百蛊、猫鬼、狐狸、老物精魅永不敢著人”诸法，都可作如是解。其次，在蛊术迷信的基础上，古人把某些解毒药物也神秘化了。唐人传说：“新州（今广东新兴）郡境有药，土人呼为吉财，解诸毒及蛊，神用无比。……遇毒者夜中潜取二三寸，或挫或磨，少加甘草，诘旦煎饮之，得吐即愈。俗传将服是药，不欲显言，故云潜取，而不详其故。”又有故事说，一老妇中蛊后服用吉财，蛊鬼夜晚托梦给老妇，声言服这种药必定死人。众人坚持让她饮吉财汤，终把蛊疾治好。[①] 如此等等，都说明治蛊药物在古人看来同时就是打鬼武器。使用秘密武器不可让虫鬼知道，所以割取吉财时只宜“潜取”不可“显言”。

咒语。《千金翼方》卷三〇“禁蛊毒”节记有多种专用咒语。如“咒蛊毒文”为：“毒父龙盘推，毒母龙盘脂，毒孙无度，毒子龙盘牙。若是蛆蛛蜣螂，还汝本乡；虾蟆蛇蜥，还汝槽枥。今日甲乙，蛊毒须出；今日甲寅，蛊毒不神；今日丙丁，蛊毒不行；今日丙午，还著本主。虽然不死，腰脊偻拒。急急如律令！”另有些咒语可能主要用于破解猫鬼等无形的蛊术。例如：“天无梁，地无柱，魇蛊我者，还著本主。一更魇蛊不能行，一午魇蛊不能语。太山昂昂，逐杀魅光。魅翁死，魅母亡。魇蛊大小，驱将入镬汤。急急如律令！”

① 房千里：《投荒杂录》“治蛊草”。

宋人张杲写道，一高僧西游途中到畜蛊者开的旅店里吃饭，店家送上食物，高僧即闭目诵咒，不久就有些小蜘蛛从碗底爬上碗沿。杀死蜘蛛，吃饭后平安无事。高僧念的咒语是："姑苏啄，摩耶啄，吾知蛊毒生四角。父是穹窿穷，母是舍邪女，眷属百万千。吾今悉知汝，摩诃萨摩诃。"① 此咒虽出自僧人之口，却是辱骂对方父母、揭露家族隐情的中国式咒法。另有文献谈到："闽广蛊毒名曰超生，有林宰家显得其二咒，曰：本师未来，祖师来末，三百六十祖，莫能吾前要反生，急急如律令！又曰：本师来一，祖师来末，咒作牛，咒吃泄草入人肠，急急如律令！"还有一种更简单的预防蛊毒法是，到闽广地区借宿吃饭，先问主人："你家有无蛊毒耶？"如此一问，主人就不敢下蛊。② 这种质问式的咒语直到明清时期仍被广泛传用。

其他方法。清人所著《驱蛊录》引《易简方》说，在蛊术流行地区吃饭，只要初次下箸时暗中收藏食物一片，尽食无妨。饭后将所藏之物埋在大道十字路口下，蛊会返回蛊主家中作怪。吃饭时让主人先下箸，或在饭前用筷子敲几下饭桌，也可免遭蛊毒。《驱蛊录》又引《峒溪纤志》说："蛊祟有神，夜出摄死者之魂，光如曳彗，流入人家，当知防御。畜蛊之家，其居必洁。觉之，为女子坐则其蛊不灵。"意思是说，发觉毒蛊飞来，只要采用女子坐姿，就能使飞蛊失灵。③

在谈蛊色变的时代，有人不但不怕反而把蛊虫当作佳肴。《说郛》引录的一段传说讲到："剑南东川节度鲜于叔明，好食臭蛊，时人谓之'蠭蛊'。每散（朝），令人采拾得三五升，即浮之温热水中，以抽其气尽。以酥及五味熬之，卷饼而啖，云'其味实

① 《医说》卷六《解蛊毒方》。《夷坚志》辛集所记此咒，字句稍异。

② 《说郛》卷二四引程荣《三柳轩杂识》。

③ 转引自《中国社会史料丛钞》甲集，第516页。

佳'。"褚人获有篇小说写道,漳州某士人勇猛好胜,当着朋友的面把一个蛊主送出的藏有蛤蟆蛊的包裹带回家。当天夜里,只见两个像周岁小儿那样大的蛤蟆蹲在床上。士人正恨无物下酒,遂砸死大蛤蟆,"割而煮食之"。"明夜又有蟆十余枚,小于前,复烹食之。明夜又得数十枚。夕夕增多而益以减小,最后遂满屋充塞,不可胜食。士人胆气益振。一月后(蛤蟆)乃绝,举家亦无他异。"① 这些传说和文字描写表明古代自有不怕蛊甚至敢于吃蛊的冒险者。中国巫师很早就有掘食妖怪的癖好,很多人也坚信正气能够压倒妖邪,食蛊之举正是植根于这些悠久的传统之中。食蛊行为怪僻不足取,然而它雄辩地说明,所谓蛊"能隐形似鬼神"、"终是虫鬼"诸说都不过是愚而善畏者自创的神话。

## 九　御敌辟兵

原始社会末期,战争已由简单的氏族械斗发展成为部落联盟之间进行的更大规模的战争。决定战争胜败的因素越来越多,战争结果变得难以预料,这时人们就会请巫师前来助战。传说黄帝大战蚩尤,对铜头铁额的蚩尤族人无可奈何,最后"天遣玄女下授黄帝兵信神符",才将蚩尤制伏。另有神话说,大战中"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。"如果说这些神话有一定的史实背景,那么这种背景就是当时的战争双方都曾使用巫术。蚩尤请风伯雨师兴风作雨,不过是让本族巫师招来风神雨神助战;黄帝则针锋相对,让女巫招来玄女、女魃打击蚩尤。

春秋时期,晋国军队在战前要举行"战祷"仪式:参战者宣誓

① 《坚瓠十集》卷四。

之后，都从战车上跳下来，在祖先或社神牌位前念些“无绝筋，无折骨，无面伤，以集大事”之类的祷词，祈求神灵保佑自己的安全和己方的胜利。按当时礼制，国君率军出征时，最高祝官必须奉持社主随军行动。祝官在作战期间的职责大概就是组织这类战祷活动。

系统的巫术性御敌仪式是由战国时代既信鬼神又重守城的墨家学派创设的。《墨子·迎敌祠》说，迎击敌人前要进行下列活动：

第一，按五行理论祭祀方神。敌从东方来，在东坛祭神。选八位八十岁的老人主祭，祭牲用鸡。坛高八尺，堂深八尺，坛上立八面八尺长的青旗青神。设八架弩机，连射八次。将领须穿青色军服。敌从西方来，在西坛祭神，选九位九十岁的老人主祭，祭牲用羊。坛高九尺，堂深九尺，坛上树立九面九尺长的白旗素神。设九架弩机，连射九次。将领须穿白色军服。敌军来自南方或北方，也按五行模式采用相应的仪法。

第二，巫师祷告，卜者占卜，望气者观测云气。“能得明此者，可知成败吉凶。”预测结果只能让守城主将一人知晓。让城内巫师和望气者分别集中居住，以便监视和控制。

第三，举行各种胜敌仪式。国君率众宣誓已毕，射手朝象征敌军的目标发射三次，然后向祖先报告已经战胜敌人，此谓“告胜”。在鼓声的伴随下，负责征发役夫的役司马在大门右侧发射蓬箭；持矛之士做三次刺杀动作，又用弩箭射击“敌军”；军中校官自大门左侧挥舞兵器，继之象征性地发射木石。最后由祝史、宗人向社神告胜，用甑将社主覆盖起来。

以上三项活动都是巫术行为。当祭神仪式同某种现实目的直接相联而且其中夹杂大量“年九十者九人主祭”一类的神秘仪法时，它实际上已成为巫术活动。占卜、望气属于预测性巫术，

对古代军事家影响极大。[①] 第三项活动属于模仿巫术。它是在战前就把战胜敌人的场面预演一遍，并向神灵宣告已经获胜，以促使战争中出现同样结果。《尚书·牧誓》所谓“不愆于四伐、五伐、六伐、七伐，乃止齐焉”，据研究是指一种战前舞蹈。对照《迎敌祠》分析，这种战前舞蹈很可能也带有模仿巫术的性质。“射三发”、“矛三发”等行为的主要意义不是备战，而是“告胜”，它与一般的军事演习大不相同。以甑覆盖社主，蕴意不明，但可断定也是一种厌胜之术。

西汉时代汉朝同匈奴的战争中，双方都曾使用御敌巫术。匈奴用的是缚马术和祝诅术。他们将一匹缚住前后腿的战马扔到汉军城下，高喊：“秦人，我丐若马！”这时匈奴仍沿袭旧称，把汉人称为“秦人”。“我丐若马”是说我送战马给你。汉方军候将此事报告朝廷，汉武帝召集大臣讨论，很多人认为匈奴自缚其马是他们的不祥之兆；还有人认为匈奴随便扔马是虚张声势，表明他们内心虚弱，财力不足。后来汉军抓到一个匈奴探子，才知道缚马的用意与汉人想像的完全不同。这本是一种“诅军事”的法术——诅咒汉军战马都被缚住，使汉军失去攻击力和战斗力。俘虏还说，匈奴人听到汉军前来征伐，先派巫师在汉军将要经过的道路、河流下面埋牛羊、施咒法；匈奴单于送给汉朝皇帝的马皮，都曾被巫师施过咒法。[②]

无独有偶，汉武帝也曾指派巫师诅咒匈奴各国。太初元年（前104年），汉军征伐大宛，武帝命“丁夫人、洛阳虞初等以方祠诅匈奴、大宛焉”。丁夫人姓丁名夫人，是越族后裔，当系巫术世

① 《史记·天官书》、《越绝书·记军气》、《通典》卷一六二《风气云候杂占》对望气术有详述。

② 《汉书·西域传》。

家。丁夫人“以诅军为功”，可能在此次祠诅前后曾多次施术助战。[①] 此外，元鼎五年（前112年）汉军征伐南越时，汉武帝举行过多种厌胜活动，其中使用的一种厌胜灵物就是画有日月、北斗、登龙等形象，又以牡荆为旗杆的“灵旗”。

南北朝时期，著名术士陆法和与綦母怀文都曾以巫术助战。陆法和是佛家居士，在梁朝被目为神人。梁大宝二年（551年），陆法和带蛮族子弟八百人协助梁湘东王萧绎打败了侯景的部将任约，据说战役中陆的法术极其灵验。后来萧绎做了皇帝（梁元帝），陆法和任郢州刺史等职。不过四年，北齐高洋发兵攻陷梁的重镇江陵，这时的陆法和却不再讲破敌之术，未曾接战就率郢州吏民投降北齐。当准备去见高洋时，陆法和还有兴“下马禹步”一番，以至别人暗示他，像他这种“万里归诚”的降将实无资格再谈法术。另一位术士綦母怀文比陆法和略早。武定元年（543年），东魏与西魏在邙山大战，高欢率领的东魏军举着赤旗，西魏军则用黑旗。因道术高明被高欢收罗到帐下的綦母怀文认为，赤是火色，黑是水色，水能灭火，故东魏军宜改用黄色旗帜，以土克水。高欢听后当即将旗帜换成赭黄色。綦母怀文就是因为有这类法术而被一度任命为信州刺史。[②]

大概从汉代开始，术士根据阴阳五行学说发明了一些更细密的预测术如六甲、六壬、遁甲等等。这些纸上谈兵、盘上谈兵的技法（六壬、遁甲都是通过旋转同轴重叠、上下不等的圆盘预测吉凶），作为一种满足将军欲的游戏活动本无大害，然而有人却真正用它指导作战。靖康元年（1126年），宋都汴梁已陷入金人的重围，宋军却企图靠巫术摆脱危机：“丙辰，妖人郭京用六甲法，尽令守御人下城，大启宣化门，出攻金人，兵大败。”郭京怕受

① 《史记·封禅书》；《汉书·郊祀志下》注引应劭说。

② 《北史·陆法和传》；同书《綦母怀文传》。

责罚，托言重新下城作法，带领部分人马逃走。①

元末至正十一年(1351 年)，元朝派大军剿捕方国珍，此时盛传方国珍军中有人能呼风唤雨，所以元大臣也先等举荐松江术士谢景旸随军助战。元总兵官在写给松江知府的公文中说："恭裁军事，必访异人。既达天时，当为世用。"要求地方官务必请谢出山。谢氏来到前线，"其术一无所验"，结果元军大败。②清代蒙古喇嘛也常以巫术助战："喇嘛有咒诅之术，凡蒙古有所争斗，必令其徒诵之，时有验者，名曰《黑经》。然其掌坛番僧，往往自毙，盖邪术也。"正如批评者所说："夫以堂堂之国，不能以威德胜人，而欲仗区之异术以压其敌，其志亦鄙矣。"③

御敌法术的诱惑力主要来自它的安全省力。古代术士中一直流传着"布豆成兵马"的神话；④ 明清民间秘密组织中流行所谓"剪纸为兵"的法术。⑤ 以豆兵纸兵克敌制胜，代价极小而收效极大，因此尽管这一神话不断被打破而仍然不断有人为之动心。

下面来看与御敌术相关的辟兵法术。术士认为，使用此法即可避免兵器的伤害，甚至可以使对方击来的兵器调转方向去伤害对方。御敌术侧重于厌胜敌方将士，辟兵术侧重于厌胜敌方武器；御敌术意在消灭敌方群体，辟兵术则主要用于己方的个人防卫。当然，辟兵无非也是为了御敌，两者本无严格界限。《汉书·艺文志》"兵阴阳家"类著录《辟兵威胜方》七十篇，就是一部既讲辟兵也讲取胜的书。

秦简《日书》记有裁衣法，论述裁衣日期与人事吉凶之间的

① 《宋史·钦宗纪》。
② 《辍耕录》卷二八。
③ 昭槤：《啸亭杂录》卷一〇。
④ 如《朝野佥载》卷三所记妖人李慈德事。
⑤ 如《明史》卷一七五《卫青传》载唐赛儿事。

联系。其中一条是："丁酉材(裁)衣，衣常(裳)以西，有(又)以东行，以坐而饮酉(酒)，矢兵不入于身，身不伤。"大意是说，丁酉这天裁好衣裳，穿上裳裙先向西、再向东行走，然后坐下饮酒，即可免除锋镝兵刃的伤害。

马王堆汉墓出土过一幅描画辟兵仪式的图(如下图)，学者



称其为"神祇图"或"辟兵图。"[①] 此图上层中间是太一神，左右分别是雷公和雨师；中层是四个"武弟子"，其中三位手执兵器；下层是三条龙。除全图有题记外，每个图像均附有文字。总题记有"百兵莫敢我伤"、武弟子像题记有"百刃莫敢起"、"我虎裘，弓矢毋敢来"等字样，表明此图内容与辟兵有关。从总题记"即

① 周世荣：《马王堆汉墓的神祇图帛画》，《考古》1990年第10期；李零：《马王堆汉墓神祇图应属辟兵图》，《考古》1991年第10期。

左右唾，径身毋顾。太一祝曰：某今日且□□”来看，这是一幅记录辟兵仪法和咒语的图。“即左右唾，径行毋顾”是说，念过“百兵莫敢我伤”等咒语之后，朝左右喷唾，直行而不反顾，继之就由“太一神”念咒。汉武帝征伐南越时多次举行“兵祷”仪式，这幅帛画应即描写“兵祷”仪式的，也可称它为“兵祷图”。它本身并非辟兵灵物，只是与《导引图》、《禹藏图》类似的指导如何举行辟兵仪式的图。照此推测，当时的兵祷仪式上要由人扮成太一神和雷公雨师，各诵辟兵咒语（图中题记大部分是咒语）；又由四人扮成“武弟子”——其作用大概相当于傩礼中的“侲子”，也要念诵辟兵咒语。兵祷场所还要安置三条龙。兵祷仪式上为何请来雷公、雨师和神龙？对照兵神蚩尤与黄帝作战时“请风伯雨师纵大风雨”的神话，即不难理解。湖北荆门桥战国墓中出土过一件带有“兵阏太岁”铭文和太岁神像的铜戈，戈上图像与兵祷图的太一神图像颇为相近，这意味着通过扮神和祷咒辟兵御敌的仪式早在战国时代已经流行。

认为从北斗星那里可以汲取克敌制胜的神力，是汉代术士间通行的观念。新朝天凤四年（17年），各地百姓“悉起为盗贼”，王莽政权已走向末路。这年八月，王莽为压伏天下兵器，亲自去南郊主持铸造了一种辟兵灵物“威斗”：“威斗者，以五石铜为之，（形）若北斗，长二尺五寸，欲以厌胜众兵。”所谓“五石铜”是指用五色药石和铜矿石混炼而成的铜。威斗铸成后，王莽让“司命”官时时背负此物保驾：出门时背负威斗在前面开路，进宫后背负威斗侍立于王莽左右。[①] 王莽相信有了这个象征北斗、厌胜众兵的灵物，就能避免一切兵刃伤害特别是刺客的袭击。

汉代术士还认为，蛤蟆除可用于求雨外，还有辟兵和解缚的功能。《淮南子·说林训》有“鼓造辟兵，寿尽五月之望”的说法。

① 《汉书·王莽传下》。

“鼓造”即蛤蟆。汉代人相信五月十五饮用蛤蟆羹可以辟兵，所以每到“五月之望”便四处捕杀蛤蟆。蛤蟆就因为有辟兵这点用处而享寿不永，以至五月望日成了它固定的死期。与《淮南子》出自同一作者群体的《淮南万毕术》说，五月五日取喉下长有“八”字的蛤蟆，反缚其四足，阴干百日后磨为粉屑，盛在五彩囊内，将囊放在头上，被捆绑的人会自行解脱。[①] 魏人编撰的《神农本草经》也曾提到同一方法。

蛤蟆辟兵术到魏晋南北朝时期流传更为广泛。那时人尤其看重蟾蜍即癞蛤蟆的辟兵功效。晋人传说的蟾蜍辟兵术至少有两种。一种是：“以月蚀时刻、三岁蟾蜍喉下有八字者血，以书所持之刀剑。”这是用蟾蜍血在刀剑上写字或写符。另一种是佩带阴干的肉芝：“肉芝者，谓万岁蟾蜍，头上有角，颔下有丹书八字再重，以五月五日日中时取之，阴干百日，以其左足画地，即为流水；带其左手于身，辟五兵；若敌人射己者，弓弩矢皆反还自向也。”[②] 后一法强调五月五日取蟾蜍，要求蟾蜍喉下生有“八”字，对蟾蜍采取阴干百日的处理方式，都是继承了汉代的解缚术。晋代以后，取蟾蜍的日期固定在五月五日。《荆楚岁时记》说：“五月五日，俗以此日取蟾蜍，为辟兵。六日则不中用，故世云‘六日蟾蜍’，起于此也。”[③] 五月六日的蟾蜍完全失去辟兵效用，故世人以“六日蟾蜍”比喻无用之物。

汉代流行的五彩帛五彩丝辟兵术也产生过非常深远的影响，详见第二章“新布、朱丝与五彩丝”一节。

到晋代，葛洪对传统的辟兵法术作了系统的总结。葛氏《抱朴子·杂应》介绍过十几种辟兵法，除上文提到的蟾蜍辟兵术外，

---

① 《玉烛宝典》“五月”引。

② 《抱朴子·杂应》；同书《仙药》。

③ 《岁时广记》卷二三引该书佚文。

其余方法可分五类。一是临战时书写或默诵北斗神、日月神的名字:“但知书北斗字及日月字,便不畏白刃。”《太平御览》卷三三九引作“但知北斗姓字及日月名字”,意思更为显明。据说道士介象曾向吴王孙权传授此法,孙权让左右数十人作试验,结果这些人常常冲锋陷阵而“皆终身不伤”。第二法是念诵兵器之神的名字。此法系葛洪的老师郑隐所传。弓矢剑戟各有名称,临战时小声念这些名字,也可收辟兵之效,详情见第二章“呼鬼名”节。第三类方法是佩带神符:“或以五月五日作赤灵符,著心前;或丙午日日中时作燕君龙虎三囊符。”这些符有岁符、月符、日符之分,岁符每年更换,月符每月更换,日符每日更换。此外还有辟兵灵符多种,其中“取牡荆以作六阴神符,符指敌人”一法,显然是汉代遗法。第四类是使用神药:“或傅玉札散,或浴禁葱汤”,“或带武威符、萤火丸”。萤火丸极有名,“其方用雄黄、雌黄各二两,萤火、鬼箭、蒺藜各一两,两铁槌柄烧令焦黑,锻炉中灰、羖羊角各一分,九物各如粉面,以鸡子黄并丹雄鸡冠血,丸如杏仁大,作三角绛囊盛五丸,带左臂上。从军者系腰中,居家悬户上……”此丸不但可辟除五兵白刃、盗贼凶杀,而且能驱除百鬼、虎狼、蚖蛇、蜂蚤等恶兽毒虫。相传此方是神仙务成子所创,后由道士尸公传于汉冠军将军、武威太守刘子南,刘子南试之有“神效”。汉末青牛道士封君达以此方传于皇甫隆,皇甫隆又传于魏武帝曹操,从此“乃稍传于人间”。因与刘子南有关,道士又称此丸为“冠军丸”或“武威丸”。[①] 第五类辟兵法是禹步呼神:“交锋刃之际,乘魁履罡,呼四方之长,亦有明效。”

晋代以后,辟兵术的种类有递增之势。唐代民间习惯在正月初一将鹊巢烧着后放在厕所内,认为如此即可辟兵。[②] 道士

① 萤火丸方见《云笈七签》卷七七。

② 《四时纂要》卷一。

还有怀揣贴有灵符的三寸镜制胜辟兵的方法。[①]《千金翼方》卷三〇曾详记各种旨在对付恶人追杀的“护身禁法”，此类咒法也可理解为辟兵之法。如一种咒法为，碰上仇家或歹徒，先倒退三步，手捻“生人喉”，用两脚大脚趾踩地，口念咒语：“北斗神君，来灭恶人，斩截冤家某甲头，送上天门。急急如太上老君魁刚律令！”另有咒语提到“扬兵追我，刀反自伏。明星北斗，却敌万里。”此类咒法与汉代的图画北斗辟兵法、装扮太一起舞辟兵法，王莽的威斗辟兵术，介象的念诵北斗神名辟兵法，有着一脉相承的关系。

明清时期，辟兵法术仍流传不衰。明清战争中屡见用裸体妇女厌胜大炮的现象；《续子不语》中有明末和尚“撮土避贼”的故事；光绪间的名士邹弢说，他遇见的一位大愚和尚能用遁甲术“反炮伤敌”或使敌人“枪炮不灵”，他对这种辟兵神术的失传倍觉惋惜。[②] 凡此等等，均反映出某些人对辟兵巫术的坚定信仰。

害怕怀疑和检验是所有巫术的致命弱点，辟兵法术亦不例外。纪昀曾遇见一位客商以数百金的高价兜售一块柴窑瓷片，声称将这块瓷片嵌于甲胄之中，“临阵可以辟火器”。围观者无从断定瓷片是否确有神效，纪昀说：“何不缚悬此物，以铳发铅丸击之？如果辟火，必不碎，价数百金不为多；如碎，则辟火之说不确，理不能索价数百金也。”客商坚决不肯试验，并说纪昀“于赏鉴非当行，殊杀风景”，说完就揣起瓷片走人。不过，自有人喜欢玄妙之说，这块瓷片最终还是被一官宦之家以百金买去了……[③]

---

① 《云笈七签》卷四八。
② 《三借庐笔谈》卷二。
③ 《阅微草堂笔记》卷八。

## 一〇 隐 身

隐身术是适应防御兵灾、解救危急的需要产生的。古代隐身术包括"坐在立亡"和"移形易貌"两种形式。坐在立亡是使自己的形体突然从众人面前消失,据说这时的隐身者或仍在众人之中,或已升于云霄之上、入于九地之下。移形易貌是指术士突然改变本来形象,以草木、动物、水火或老人、小儿、妇人等变幻莫测的面貌出现。这两种法术的目的都在于隐藏真实形象,使别人无法识别,所以古代术士统称之为"隐沦之道"或"隐形变化"之术。

隐身术与攻击他人的巫术有所不同,它的宗旨是改变自我。隐身术必须借助神力或隐形灵物的力量才能完成,它追求的是土行孙式的隐遁效果,其本质仍属巫术。

隐形变化之术在西汉时期已经出现。《淮南万毕术》说:"得螳螂伺蝉自鄗叶可以隐形。"① 伺机捕蝉的螳螂用来隐蔽身体的树叶有特殊功能,人得到这种树叶就可在青天白日下将自己的形体隐藏起来——这讲的正是坐在立亡之术。《淮南万毕术》又说:"牛胆涂目,莫知其谁。"② 这一条是讲移形易貌术。用牛胆涂抹眼睛,就会突然改变平常相貌,使别人都不知道此人是谁。

古代道士很重视对隐身术的研究,他们自认为已经掌握了这种秘法。传说三国时期的道士介象就"能隐形变化为草木鸟兽"。吴王孙权曾将介象请到武昌,倍加礼敬,除跟他学习辟兵术外,又亲自学习隐形之术。结果孙权"试还后宫及出入殿门,

① 《太平御览》卷九四六引。

② 《太平御览》卷八九九引。

莫有见者”[①]。这样的效果并不足奇。皇帝一心想学隐形，宫女、待卫岂敢说他愚笨学不会，只好视而不见以便让他独享“莫有见者”的乐趣。

葛洪对隐沦之道也作过全面的阐述。他认为，坐在立亡之术为五种“神道”之一，但此法对延年益寿没有好处，只可在兵乱危急、别无良法避难时“不得已而用之”。葛洪列举的坐在立亡术主要得自郑隐和某些道经，这些法术包括用符、用药、用其他灵物和居于特殊方位等等。例如：

吞服“大隐符”十天后，身体向左转即隐没无形，再向右转又重新出现；

用“粉丸”或“蛇足散”涂抹身体；

怀揣“离母之草”；

“或折青龙之草，以伏六丁之下；或入竹田之中，而执天枢之壤；或造河龙石室，而隐云盖之阴；或伏清泠之渊，以过幽阙之径……”青龙、六丁诸语，其具体含义莫可究诘，但可看出是方位概念；“避乱世，绝迹于名山，令无尤患者，以上元丁卯日——名曰阴德之时，一名天心，可以隐沦，所谓白日陆沉，日月无光，人鬼不能见也。”这是强调施术时所选日期的重要性；

进入山林，左手取些“青龙”方位的草，掐断一半放在“逢星”下面，用禹步方式经“明堂”方位进入“太阴”方位，三次念咒“诺皋太阴，将军独开(闻)，曾孙王甲，勿开外人。使人见甲者，以为束薪；不见甲者，以为非人。”咒毕，将手中拿的另一半草掐断放在地上，左手取土傅在鼻孔和人中部位。之后右手持草自蔽，左手放在前面，用禹步走到六癸方位，闭气站定，则“人鬼不能见也。”[②]

---

① 《神仙传·介象》。

② 以上见《抱朴子·杂应》；同书《登涉》。

葛洪还指出，晋代流传的论述移形易貌术的著作，篇幅最长的是《墨子五行记》。此书原有五卷，后经仙人刘根（君安）“钞取其要”，定为一卷。“其法用药用符，乃能令人飞行上下，隐沦无方，含笑即为妇人，蹙面即为老翁，踞地即为小儿……”其次有《玉女隐微》一卷，也讲“化形为飞禽走兽及金木玉石”的法术。该书传授的方法“曲折难识”，极难掌握。汉代《淮南万毕术》等方术书，皆不及此书精深。

葛洪所说的移形易貌术中以所谓“白虎七变法”最为怪诞。其法为：将三月三日杀死的白虎的头皮、生驼血、虎血、紫绶、履组和流萍共六种东西，于三月三日混合起来种在地下。开始长出的草，状似胡麻，结有子实。再将子实种下，生出的又是另一种草。每种一次，草的形状和子实都发生变异。连续种过七次（大概这就是“七变”之称的由来），“则用其实合之，亦可以移形易貌，飞沈（沉）在意”。[①] 从字面上分析，紫绶指大印上的紫色系带，履组指鞋带子，流萍当是水萍一类。用这几种东西与虎皮、虎血、驼血配合起来人工培植移形易貌的神药，不知依据何种原理。道士能凭玄想把六种杂物联系起来，又有耐心连续七次种草而不厌烦，这本身已足以反映出他们对隐身术的热诚。

时代在发展，道家对隐身术的钻研也日趋细密。《云笈七签》卷五三所录《太上丹景道精隐地八术》记有八种隐形方法，分别名为藏形匿影、乘虚御空、隐沦飞宵、出有入无、飞灵八方、解形遁变、回辰转玄、隐景儛天。这是一种成组配套的法术。该书作者说，隐地八术本是上清境秘法，由“太上玉晨高圣君”从“九玄”那里学到，又过了七千年才传给太极真人等神仙，授法时曾经盟誓：“口口相授，不得妄传，子不示父，臣不奉君。”这八种隐身术有大致相同的格式程序，为节省文字，现只举前两种以示

① 《抱朴子·遐览》。

例：

藏形匿影法为：立春之日，平旦时分，坐在室内东北角，想像有片紫云从东北角艮宫位置降下，笼罩全屋，使内外一片黑暗。良久，再想像紫云变成状如麒麟的九色之兽在眼前晃动。继之叩齿三十六通，小声祝道："回元变影，晚晖幽兰，覆我紫墙，藏我金城，与气混合，莫显我形。"咒毕，九次咽气，睁开眼睛，便觉云气消除。最后服用"灵飞玉符"。修炼一年，即可隐没形体。一旦遇到危难，站在艮宫位置，撮取"本命上土"（盖指与生年干支相符位置上的土，如生于子年者用北方子位之土，生于寅年者用东方寅位之土等），自障自蔽，再像立春修炼那样想像和祝祷，就会有云气把人体掩盖起来，使别人不能发现。

乘虚御空法为：春分之日，正午时分，进入室内，面朝东方。闭目想像有股浓郁的碧色云气像飞轮一样从东方震宫位置降下，充满房屋，使内外一片黑暗。良久，想像青气化作两条苍龙，一条在我左耳，一条缠绕我身。继之叩齿三十六通，小声祝告："腾玄御气，轮转八宫，坐则同人，起则入室，覆我碧宵，卫我神龙，映显我形，通灵洞冥，吞咽九灵，永得无穷。"咒毕，九次咽气，睁开眼睛，服用灵符。修炼两年，即可"乘虚驾空"。遇到危难，站在震宫，撮取"行年上土"自障，再像春分修炼那样想像祝祷，就会收到"人视如气"的神效。

地隐八术有关日期、方位、咒语、叩齿、咽气、撮土等方面的规定比较整齐，显然比葛洪记载的隐身术有所发展。闭目内思是道士常用的修炼方法，它同时也是一种祛除邪祟的方法。在地隐八术中，意念的力量和气的力量被夸大到极其荒诞的程度。

古代小说和少数正史中都有关于隐身术的生动描写，这些描写反映了古人对此种秘法的高度仰慕与迷恋。传说唐玄宗曾向著名道士罗公远学习隐形之法，无奈总是学不到家，隐形时不是露出衣带，就是露出巾角。玄宗十分恼怒，责怪罗公远不悉数

传授，罗则隐形于宫殿的柱子里数说玄宗失德之事。玄宗让人击破柱子，却听到罗公远在柱础内大声说话。搬下柱础，发现它已变得锃明透亮，其中有个一寸多长的罗公远在活动。把柱础打碎，十几块碎石中全有罗的形象。等唐玄宗表示道歉，碎石中的罗公远突然消失。后来有个宦官在四川遇见罗公远，罗有说有笑，还让宦官带话给唐玄宗：以后勿再开那样过分的玩笑……① 还有小说写道，唐代庐山道士茅安道的两个弟子跟老师学了"隐形洞视"之术，下山后来到平生最恨术士的润州长官韩滉的府上故意捣乱，结果隐形术不起作用，被韩滉拘捕起来。茅安道来到韩府，喝一口砚台中的剩水，喷吐两个戴着枷锁的弟子，两人立即"化为双黑鼠，乱走于庭前。安道奋迅，忽变为巨鸢，每足攫一鼠，冲飞而去……"②

有些当政者无力镇压民众暴动时，常借口"盗贼"身怀异术为自己开脱责任。包汝楫《南中记闻》说："绥地（今四川东北）惯贼有藏形术，使人对面不见。……复有窃贼刘传定，善幻术，能障眼匿形，遇追捕急，每用术扬去。"追捕不到"惯贼"就说他有藏形术，实在是掩饰无能和自我解嘲的一种方法。

汉魏之际邯郸淳著有《笑林》一书，书中讽刺过一个手持"螳螂自障叶"当面行窃的蠢人。唐人段成式说："术士多言风狸杖难得于翳形草。"翳形草大概就是与螳螂自障叶或葛洪所说的"离母之草"相近似的隐形灵物。唐代术士已承认这种草极不易得。自从道士设计出系统而深奥的隐身术以后，取叶自障一类的简陋的隐身法已渐渐失去号召力甚至成了人们嘲笑的对象。

古代民间大都把隐身术视为妖邪之术。人们认为，朝隐形

---

① 《酉阳杂俎·壶史》、郑棨《开天传信录》、《唐语林》卷五、《新唐书》卷二〇四《张果传》附罗公远事。

② 《太平广记》卷七八《茅安道》。

之处泼洒狗血即可破解此术。前引《聊斋志异·妖术》写过类似的方法。狗血当然泼不出活人或鬼怪。以狗血破解隐形术如同隐形术本身一样，都不过是一种观念，一种稍显特殊的心理活动而已。

## 一一　厌盗捕亡

自财产私有制度确立以来，盗窃行为即相伴而生，国家机器也把惩治盗窃作为自身的一项重要职能。战国时代，原始的宗族组织和其他共同体组织全面瓦解，个体家庭成为财产的基本单位，随之而来的是贫富分化加剧和众多的人成为无社会保障、无群体归属的游民，于是群盗蜂起，虽刑网日密亦无济于事。一系列防盗、厌盗、捕盗的巫术就是从这时开始形成的。

秦简《日书》中有《盗者》篇，专门论述如何推断盗贼的相貌和藏匿地点以及能否抓获盗贼。它所依据的逻辑是，日期中的十二地支各与某种动物相对应，此即后人所说的十二生肖；某日行窃的人，其相貌特征和藏匿处所必定与本日生肖的特性相符合。且看《盗者》的描述：

子日属鼠，这天的盗贼必定长着尖嘴，胡须稀疏，喜欢弄手，肤色黝黑，面有雀斑，耳有疮疤，躲在院内垃圾、杂草堆下；

丑日属牛，盗者大鼻长颈，臂膊宽大，驼背，眼上有疤，藏在牛圈草木中；

寅日属虎，盗者身体强壮，胡须稀疏，面有黑斑，肢体虽有残缺却能纵身上墙，臂膊坚硬粗大，藏身于瓦器中。对付此盗应重点防范西面，西门晨闭暮开；

卯日属兔，盗者大脸大头高颧骨，鼻有疮病，藏于草中。对付此日盗贼应重点防范北面，北门晨闭暮开……

以下对辰日至亥日盗者情况的描写均属此类，无须赘引。

后文所述有两点值得注意。一是午日属鹿，未日属马，申日属“环”(猿)，酉日属“水”(雉)，戌日属老羊，与后世属相观念有所不同。再是申酉戌亥日之盗“夙得莫(暮)不得”，即认为这些盗贼早晨能抓到而晚上不能抓获。

《日书》乙种也记有与《盗者》类似的内容，篇首冠以《盗》的标题。不同的是它是按天干日期推测盗贼情况。其中有关甲日、乙日、丁日的论述，文字有残缺。该篇大意说，甲日失窃，盗者在西方一栋房屋内闲处，这人养活五口之家，女儿或母亲是巫婆，在他家门西北方向还要出现三名盗贼；(乙日不明)丙日失窃，盗者是游手好闲之人，不是鳏夫就是寡妇，家住西方，有疤在耳，刚刚碰断牙齿；丁日之盗是女子，家住东方，臀部有伤疤，养活五口之家；戊日之盗家住南方，这是惯盗，曾在上墙时折断牙根；己日失窃，盗贼共三人，其子已死，闲处在家；庚日失窃，盗贼是成年男子，家住西方，他家北墙异常坚固，此人污垢不洁，肤色发黑。

根据日期干支推测盗者情况还算平常，最怪的是当时术士认为失窃日期与盗者的名字也有固定的联系。《盗者》说，子日之盗多叫鼠、鼬、孔、午、郢，丑日之盗多名徐、善、趯、以、末，寅日之盗多名虎、豻、貙、豹、申，卯日之盗多名兔、灶、陉、突、垣、义、酉……甲日之盗名叫耤、郑、壬、强、当、良，乙日之盗名叫舍、徐、可、不诃、亡尤……总之，按天干和地支都可大致推知盗贼之名。

知道了盗贼的相貌特征、藏匿处所、居住方位、性格、性别、家庭状况和盗贼的名字，抓获盗贼将变得轻而易举。因此，《日书》所述测盗方法也可以说是一种捕盗术或捕亡术。

如前所述，汉代术士间传用一种“祝盗方”，是在桑树东南枝制成的匕首上画北斗七星，施术者于夜间披发立于中庭，面朝北斗手持匕首诅咒盗贼。汉哀帝时息夫躬曾以此法厌胜盗者，盗

者是否被压伏不得而知，息夫躬却因此类活动被诬告为诅咒皇帝，本人被投入大狱，暴病而死，母亲被判死刑，妻、子被流放到今广西合浦。

晋代有人曾问葛洪，既未修成道德，掌握道术，又不能藏身于名山，处在当今世情不古盗贼甚多的社会，将如何防备随时可能出现的灾祸？葛洪在答语中列举了三种厌盗方法：

“常以执日取六癸上土以和百（柏）叶熏草，以泥门户方一尺，则盗贼不来。”按《日书·秦除》的记载，正月未日、二月申日、三月酉日、四月戌日、五月亥日、六月子日、七月丑日、八月寅日、九月卯日、十月辰日、十一月巳日、十二月午日，均为执日。葛洪所说的执日是指正月至十二月所有的执日而言。“六癸”是方位概念。《抱朴子·登涉》引《遁甲中经》说：“六癸为天藏，六己为地户”。六癸是术士对付盗贼时常常涉及的一种方位。清张宗法《三农纪》卷二一说：“执日在天星方取土，和熏草、柏叶，涂门户上方一尺，可远盗。”此法显然来自葛洪，只是将六癸说成“天星方”。这应是两个意义相同的概念。

第二法为：“亦可取市南门土，及岁破土、月建土，合和为人，以著朱鸟地，亦厌盗也。”破、建都是建除法中的概念。岁破土应指当年第一个破日所取的土，月建土则指当月建日所取的土。朱鸟地指南方。此法是用三种土和成泥，塑成土偶，放在南面固定方位上。

第三法侧重于避藏：“有急则入生地而止，无患也。天下有生地，一州有生地，一郡有生地，一县有生地，一乡有生地，一里有生地，一宅有生地，一房有生地。”生地是指可以使人躲过灾难求得生存的方位。葛洪未讲如何推算生地，但他坚信任何地方都有生地。有人问，一房之内也有生地，岂不过于狭窄？葛氏答道，经书上说：“大急之极，隐于东轼。”可见一辆车子中间也有生

地，更何况一所房屋！①

《酉阳杂俎·怪术》引《杂五行书》说："亭部地上土涂灶，水火盗贼不经。"《三农纪》卷二一说："社坛土、宰官自取土涂城门，盗贼不入境；人家取以涂门户，远盗。"对照来看，"亭部土"当与"宰官自取土"意义相近，都是指与官府有关的土。盗怕见官，"亭部土"由此也被赋予厌盗的神力。

古代术士更喜欢用咒语制御盗贼。息夫躬使用的"祝盗方"即包含咒语在内，只是咒语未见记载。《千金翼方》卷三〇设"禁贼盗"一节，共记两种咒法。其中一种为：准备远行，先画地为"坛"，房内庭院之坛六尺见方，野外之坛长宽六十步。在坛内设置十二辰位，本人站在甲地（东），自呼姓名说："某某今欲出往某处，征讨时神保佑于我，吉昌。"三次说"乾"字，大呼"青龙下！"然后念咒："六甲九章，天园地方。四时五行，青赤白黄。太一为师，日月为光。禹前开道，口尤辟兵。青龙侠举，白虎承衡。荧惑先引，辟除不祥。北斗诛罚，除凶去殃。五神导我，周游八方。当我者死，向我者亡。欲恶我者，先受其殃。吾受北斗之孙，今日出行，乘青龙，出天门，入地户，游阴中，履华盖，去寇贼。矛盾刀，戟戟弩，见我摧伏，莫取当御。急急如律令！"从咒语看，此法以厌胜"寇贼"为主。偷窃财物的"盗"和伤害人身的"贼"往往相关，所以禁贼咒法也不妨用于禁盗。

清代"山东李鼎和传得屏盗贼咒语，羁旅路宿，颇可预防"。姚伯昂、梁章钜等都将此咒视为妙法，郑重其事地抄在自己的笔记里。这种咒语为："七七四十九，盗贼满处走，伽蓝把住门，处处不着手。童七童七奈若何！"施咒要求是"于清晨日出时，向东方默念四十九遍，勿令鸡犬、妇女见之。"②

---

① 《抱朴子·微旨》。

② 《归田琐记》卷一引《竹叶亭杂记》。

古代道士也常用镇宅符箓厌镇盗贼。行窃者必入居室，若对居室施加魔力，使行窃者望而却步，自可将失盗之祸消灭在萌芽之中。《太上秘法镇宅灵符》记有厌盗四符。第一符为“盗贼不侵万事称意”之符，第二符“厌盗贼惊恐人”，后两符除厌镇盗贼外还有其他作用：第三符“厌盗贼口舌无端之鬼”，第四符“厌疾病盗贼虚耗之鬼”。

与厌盗法术相关的是捕亡法术。《日书·盗者》从某种意义上说也是一种捕获罪犯的方法。汉代术士认为，在逃亡者的衣服、衣带内裹上磁铁，悬挂在井中或居室中，就能把对方吸回：“磁石悬人井，亡人自归。取亡人衣带裹磁心悬井中，亡人自归”；“取亡人衣裹磁石悬室中，亡者自归矣。”① 以磁石招归逃亡者基于对磁石魔力的迷信，将磁铁裹在亡者的衣服内则属于典型的接触巫术。后世有种招亡方法则干脆取消了磁石这件灵物：“取逃人衣服，井中垂运之则自归。”这些挥衣、悬衣法都多少受到了传统招魂礼的影响。还有一法为：“以甑带麻缝奴婢衣脊一尺六寸，即无逃走之心。”② “甑带麻”当是指拴在甑上以便提携的麻绳。使用“甑带麻”可能主要取其“拴”义，意在像拴甑那样拴住奴婢的灵魂。这是种防止逃亡的方法。

有些术士认为，倒写逃亡者姓名或倒盖官印能比较容易地捕获逃亡者：“捕逃奴，帖倒书奴姓名；捕逸囚，牒倒用印，易获。”③ 张贴倒写逃奴姓名的帖子，或许是想通过姓名影响逃奴的灵魂，使其头足颠倒，迷幻昏乱，不能继续远逃。在追捕逃犯的公文上倒盖官印，似寓有官府神威已“到”之意。

---

① 《太平御览》卷九八八、七三六引《淮南万毕术》。

② 《岛居随灵》卷下《制伏》。

③ 《物理小识》卷一二。

## 一二　致爱(上)

原始社会的狩猎者已用涂绘被箭射中的野牛等巫术手段来帮助自己捕获更多的猎物,其中一些正在经受失恋之苦的猎手自有可能把这种方法转用来对付另一种"猎物"。致爱巫术大致即形成于史前时期。用超自然手段获取爱情又是一种带有普遍性的巫术现象。从马来半岛到南斯拉夫,从阿拉伯地区到美国的维尔吉尔,随处都可以看到类似的手法和事例。①

中国古代致爱术的起源也可以上溯到先秦时期。《周礼·内宰》说,负责教导宫廷妇女的内宰,其职责之一是"禁其奇邪"。郑玄认为,所谓"奇邪"是指宫女所用的致爱巫术,相当于汉代的"媚道"。秦简《日书》述及裁衣禁忌时说:"丁丑材(裁)衣媚人人。"丁丑之日裁衣即可引人爱慕,并能使所爱之人自动进家。这些零碎的记载表明,战国时代或更早些时候,致爱术已在民间和宫廷内秘密流传。

从汉代开始,有关此类巫术的记述日渐增多。为叙述的便利,现将这些巫术分作两类,一类是通用的攻击性巫术,包括使用常见的辟邪灵物,它偏重于制伏对方的灵魂。另一类是使用专门的致爱灵物,它侧重于增强施术者自身的吸引力。

先看第一类致爱法术。

汉代皇后嫔妃一旦失宠,常靠实施"媚道"挽回君主之心。媚道是致爱法术的统称,其中应包括多种巫术手法。让君主回心转意势必要攻击他的魂魄,要想擅宠专爱又必得攻击其他嫔妃,所以媚道一般与巫蛊、祝诅活动相关联。正因如此,从先秦开始媚道即被视为害人的邪术。汉代宫廷中发生过多起媚道事

① 详《金枝》,中国民间文艺出版社 1987 年版,第 68 页、284 页、359 页。

件，当事人均受到严厉的惩罚。汉景帝的皇后栗姬受到使用媚道的诬陷，被逼死，栗姬之子刘荣的太子身份也被废除；汉武帝的皇后陈阿娇，指使女巫实施“妇人媚道”，又进行“巫蛊、祠祭、祝诅”活动，败露后女巫楚服等三百多人被杀，陈皇后被废；汉成帝时，许皇后的姐姐许谒见皇后受冷落，暗中代其实施媚道、祝诅，事后许谒被杀，许皇后遭幽禁。在此之前，成帝宠妃赵飞燕已曾诬告“许皇后、班倢伃挟媚道，祝诅后宫，詈及主上”，班倢伃因有才华，得帝怜悯，才侥幸逃脱大祸。

关于汉代媚道的具体手法，《史记·建元以来侯者年表》透露出一点消息。这份年表中的“宣帝侯表”是西汉后期褚少孙所补，该表在列举将陵侯史子回时顺便提到史氏的妻子：“子回妻宜君，故成王孙，嫉妒，绞杀侍婢四十余人，盗断妇人初产子臂膝以为媚道。为人所上书言，论弃市。”这说明媚道的形式之一是偷偷砍断头生子的臂和膝制作灵物。现在已无法推断用初生子的臂膝挽回宠爱究竟基于何种观念，然而可以断定的是，媚道的实施往往伴有十分残忍的虐杀活动。先秦以来政府将媚道列为“奇邪”之术予以严禁，这可能也是重要原因之一。

媚道是借助鬼魅之力迷惑对方，就此而言，媚道也可称为魅道。陈后主的宠妃张丽华“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。”[①] 这里所谓“厌魅之术”实即媚道的别称。

以通用的攻击性巫术邀宠致爱也可算作广义的媚道。在古代，几乎所有攻击仇敌灵魂的巫术都被运用于致爱活动之中。在致爱术收效之前，施术对象违背施术者的意志，施术者则急待降伏对方的灵魂，两者处于敌对关系，所以攻仇敌与致爱慕不妨使用同样的方法。此类致爱术使用的灵物诸如发爪、姓名、血液

① 《南史·张贵妃传》。

及带血之物、鸟类毛爪、桃木、桐人、泥土等等，都是攻击仇敌或辟除邪祟时常用的灵物。下面即以灵物为线索分述此类方法。

使用毛发、指甲。致爱术对发爪的处理大致有埋藏、安置、佩带和内服几种方式。汉代术士说："埋发灶前，妇安夫家。"[①] 后世术士由此推衍出很多相关的法术，如："夫妇相憎之时，以头发埋著灶前，相爱如鸳鸯"；"取妇人头发廿枚烧，置所卧床席下，即夫妇相爱"；"欲令女人爱，取女人发廿枚烧作灰，酒中服之，(女即)甚爱人"；"取未嫁女发十四枚，为绳，带之，见者肠断"，等等。[②] 马王堆汉墓帛书《杂禁方》提到："取其左麋(眉)直(置)酒中，饮之，必得之。"意思是说，将对方左眼上的眉毛放在酒内饮下，即可得到对方的爱。敦煌唐人文书中有《攘女子婚人述秘法》一篇(以下简称《秘法》)，专述致爱巫术。篇题"攘"字，学者释为"禳"，大致可信。[③] 《秘法》说："凡欲令夫爱敬，取夫大母(拇)指甲，烧作灰，和酒服之，验。"又说："凡男子欲令妇爱，取女头发廿茎，烧作灰，以酒和成服之，验。"后面这种方法与上面列举的"欲令女人爱"一条，内容完全相同，系民间行之已久的法术。

用毛发和指甲控制对方的感情基于以下观念，即认为这些东西与其主人的身体和灵魂具有感应关系。如"埋发灶前"一法，就是通过埋藏妇女的头发来收束和固定她的灵魂。这种法术的基本要求是，必须使用对方的发爪或让对方服用我方的发爪。《延龄方》所说"取己爪、发烧作灰，与彼人饮食中，一日不见如三月"，就是将自己的发爪烧成灰，拌在饭菜中让对方吃掉，使

① 《艺文类聚》卷一七引《淮南万毕术》。

② 《医心方》卷二六引。本节下引该书所录古医书不另注。

③ 高国藩：《中国民俗探微》，河海大学出版社 1990 年版，第 216—220 页。本节所引《秘法》均转引自该书。该书对《秘法》的解释有多处失误，不另说明。

其对施术者产生“一日不见如三月”的感觉。使用对方发爪意味着我将控制对方，让对方使用我方发爪则意味着他(她)将被我所控制，两种行为是从同一巫术原理出发的。但是，后来有些施术者完全不懂这一原理，认为只要使用发爪即可致爱，于是从原始的发爪致爱术中派生出一种与致爱原理大相径庭的巫术——求爱者将自己的毛发和指甲烧成灰自己享用。敦煌《秘法》说：“凡男子欲求妇人私通，以庚子日，取自身右腋下毛，和指甲，烧作灰，泥署自口”；“凡欲令妇人爱，取苦杨和目中毛，烧作灰，和姻(茵)自服，即得验”。表面看来，这些方法与上述典型的发爪致爱术并无区别，实则大不相同。从交感巫术的角度看，自己烧吃自身之物无异于自己向自己求爱，它未曾和对方发生任何联系。这显然是因粗心或误解而形成的一种变态的致爱术。

使用对方姓名。古医书《龙树方》说：“心中爱女无得由者，书其姓名二七枚，以井华水东向正视，日出时服之，必验。密不传。”名字被古人视为与灵魂密切关联的东西，吃掉对方姓名与吃掉对方的发爪灰一样，都是镇压对方灵魂的方法。《陶潜方》说：“戊子日书其姓名著足下，必得。”把女子姓名写在脚底，等于踩住她的灵魂。敦煌《秘法》也提到：“凡欲令女爱，以庚子日书女姓名。方圆□□，无主，即得”；“凡男欲求女妇私通，以庚子日书女姓名，封腹，不经旬日，必得”；“凡男子欲求女私通，以庚子日书女姓名，烧作灰，和酒服之，立即密验”。三种方法都要求庚子日书写对方姓名，表明庚子日被术士视为具有特殊意义的日期。其中，第一法只要求在庚子日书写女子姓名并符合一定尺寸(“方圆”后阙文当指尺寸)，它专用于对付无主女子；第二法要求把女子姓名贴在腹部；第三法要求把女子姓名烧灰内服。

使用血污之物。《淮南万毕术》说：“赤布在户，妇人留连。取妇人月事布，七月七日烧为灰，置(门)楣上，即不复去。勿令

妇人知。"[①] 月事布带有妇女血污，血污与其灵魂相联。焚烧血污之物，又将灰烬置于门框之上，与"取妇人发廿枚，烧，置所卧床席下"一法相通。张华《博物志》引有另种说法："以月布埋户限下，妇人入户则自淹留不去。"[②] 此法原理与"埋发灶前"一法尤为相近。

据说明代某些娼家仍在使用这种秽物致爱法。《坚瓠广集》卷一《娼家魇术》援引祝枝山《志怪录》说："一少年狎一娼，娼以其年少，又美且富也，趋奉甚谨。少年感之，留其家已经岁。一日，偶倚楼闲望，见娼自携一鱼以入，私念何不使婢仆而必自持？因密察之。娼持鱼径入厕中，少年益怪焉。谛窥之，见娼置鱼于空尿器中，顷之，又将一器物注尿器中，若水而色赤。亟前视之，乃月水也。乃大恨而别。"这是说娼妓惯以灌了月水的鱼作成菜肴给中意者吃，以使其不能离去。血污之物和发爪一样也可交互使用，用褚人获的话说是："女可以此留男，男亦可以此留女也。"

使用鸟鸡毛爪。《杂禁方》说："取两雌佳尾，燔冶，自饮之，微(媚)矣。"又说："取雄佳左蚤(爪)四，小女子左蚤四，以鉴熬，并冶，傅，人得矣。"这里的"佳"通指鸟类而言。两文大意为，取两只雌鸟的尾毛烧成灰，和在水中饮下，即可取媚于人；取雄鸟左足爪四枚，少女左手指甲四枚，放在鉴(头盔或炊器)内干煎，调和起来，涂在对方衣服或身体上，即可得到对方。后代术士多用雄鸡毛爪。古医书《枕中方》说："人求妇难得，取雄鸡毛二七枚，烧作灰末，着酒中，服，必得。"《延龄经》也说，致爱者可"取雄鸡左足爪，未嫁女右手中指爪，烧作灰，敷彼人衣上。"《延龄经》所说与上引《杂禁方》第二法相似，应是汉代古方不断演变的结

① 《太平御览》卷七三六引。

② 《坚瓠广集》卷一引《博物志》佚文。

果。古人一向把雄鸡视为辟邪灵物，而且鸡与鸟也可说是同类，因此雄鸡爪可以作为雄鸟爪的代用品。

使用桃木偶和桃枝。《枕中方》说："五月五日取东引桃枝，日未出时作三寸木人，着衣带中，世人语贵，自然爱敬。"施术者既可得到世人的赞颂，当然也能引发施术对象的爱慕。需要说明的是，此方在某些医家那里被误解成了加强记忆力的方法。《千金要方》卷一四《好忘》记录的一则医方为："常以五月五日取东向桃枝，日未出时作三寸木人，著衣带中，令人不忘。"这则治健忘的方子与《枕中方》所述致爱法完全相同。"令人不忘"四字易生歧义，可以理解成令爱人不能忘怀，也可理解成不再健忘。之所以说将此方列入《好忘》属于误解而不是相反，是因为敦煌《秘法》一书也记有类似的致爱法。《秘法》说："凡欲令妇人爱敬，子日取东南引桃枝，则作木人，书名，安厕上，验。"又说："凡欲令妇人自来爱，取东南引桃枝，书女姓名，安厕上，立即得验。"可见用桃偶、桃枝致爱是术士间习用的法术。《秘法》的特点在于，它要求每月子日砍取桃枝；在桃偶、桃枝上书写女方姓名；要把灵物安放在厕上。这是一种综合性的致爱法术。

使用梧桐木偶。《灵奇方》说："庚辛日取梧桐木东南行根长三寸，克(刻)作男人，以五色彩衣之，着身，令亲疏相爱。"此法是女子专用的。古代术士惯用桐木制作偶人，怀揣桐人致爱应是从巫蛊术演化而来。

使用泥土和灰尘。汉代《杂禁方》已提到，在门上涂泥五尺见方，可治"夫妻相恶"；在大门左右涂泥五尺见方，可以取媚于贵人。后来《枕中方》所谓"嫁妇不为夫所爱，取床席下尘，着夫食，勿令知，即敬爱"；《如意方》所谓"取履下土作三丸，密着席下，佳"；《灵奇方》所谓"取黄土和酒，涂帐内户下，方圆一寸，至老相爱"以及"取灶中黄土，以胶汁和，着屋上，五日取，涂所欲人衣，即相爱"等等，都是从迷信特殊尘土的观念出发的。敦煌《秘

法》也说:“凡欲令夫爱,取户下(土)泥户上,方圆五寸,即得夫畏敬。”这是让追求夫爱的妇女从门下挖土、和泥,然后在门上涂一个五寸长宽的泥块。

明清时期,娼家供奉的职业神名叫“白眉神”或“祆(音先)神”。白眉神像“长髯伟貌,骑马持刀”,与关羽神像相似,不同的是“眉白而眼赤”。明代京师风俗,如果有人骂对方“白眉赤眼儿”,对方必定翻脸。娼家内部也忌讳直称“白眉神”,表面上都称它为“关侯”或“关壮穆”(唐代以后关羽的封号)。“坊曲倡女,初荐枕于人,必与艾猴(狎客)同拜此神,然后定情,南北两京皆然也。”① 娼家既以白眉神为职业保护神,便常借助它的神力对狎客实施法术。每月初一、十五两天,妓女用手帕蒙住白眉神像头部,拿针刺穿手帕,之后将手帕收藏起来。遇到用情不专者,佯装嗔怒,将手帕掷到此人脸上,再让他从地上拾起,就足以镇伏他的魂魄,使其不生去意。明人沈周《白眉神词》写道:“祷眉神,掩神面,金针刺帕子,针眼通心愿。”最后一句话对了解这种法术所蕴含的巫术意识有所启示。通过针刺,使手帕与神像相贯通,于是手帕上不但凝聚着倡女的意志,也灌注了白眉神的神力;将手帕掷到某人脸上,即等于用这种意志和神力震慑此人的灵魂。据说娼家又有赶走客人的法术:“娼不欲接人,则撒盐入水投火中,其人便焦急而去矣。”此外,狎客也自有防止娼妓魇人魅人的方法,他们称之为“制雌魇法”:知道娼家好用魅术,事先佩带“雄精”(或即雄黄),口念咒语“婆珊婆演底”,则不为所魇。② 据段成式《酉阳杂俎》记载,“婆珊婆演底”本是驱除恶梦的神咒。想来此咒最初是被用来抵御娼家“撒盐入水投火”等排拒法术的,目的是为了维护眠花宿柳者的好梦不被搅散。久而

① 沈德符:《野获编补遗》卷四。

② 以上见《物理小识》卷一二;《坚瓠广集》卷一;《坚瓠补集》卷四。

久之，它便被用来抵御娼家所有的魅术。

古代还有一种与致爱相关的致梦术。唐人冯贽引用别人的话说："敲两耳铛，服桂心丸，念金轮咒，则所思之人，不以（无论）存没，是夜必梦见之。"① 方以智《物理小识》也曾说，收取思念之人平时最喜欢的东西如自写书画之类，在上面用硃砂写出对方姓名，再用狐脑、商陆和香烟熏袭，月圆之夜，念诵"离趾持唵嘬嚩怛吽。"经过四十九天，将对方画像放在标有对方姓名的物品之下，就能如愿梦见对方。如果使用对方曾经铺过的席子，可以更迅速地梦见思念之人。

古代民间流行的致爱术虽可笑而犹不失纯朴，某些名士的做法则更其卑下。晋代术士郭璞为购得庐江某家的女仆，便在此家制造妖象；东晋画家顾恺之则用偶像祝诅术使邻女患上心疼之疾。郭、顾的行为与典型的致爱活动非属一路，同时又带有更多的流氓气息。

## 一三　致爱（下）

古代致爱术的另一支系是佩带特殊的致爱灵物。这些专用的致爱灵物被统称为"媚药"。与上节列举的发爪、桃木、黄土等具有多种巫术功能的灵物不同，媚药除用来迷幻、吸引对方外，一般不具有其他巫术功能。

某物被认定为媚药大致有两种原因。首先，这种动植物的性能和活动状态与人类恋爱行为有相似之处，人们认为其中蕴藏着神秘的致爱力量，借助此种力量可以增加自身魅力，直接影响对方的情感活动，使其自动、主动地向本欲求爱者求爱，使已经确立的恋爱或夫妻关系臻于稳固。独摇草见人自动，无风自

① 《云仙杂记》"念金轮咒"引《事略》。

摇，致爱者佩带此物是想把“自动”性能传递给对方；鸳鸯雌雄相爱，偶居不离，致爱者佩带鸳鸯心尾也是想从中获取男女互爱的神力。由此形成的媚药占绝大部分，与此相关的致爱术主要属于模拟巫术。其次，有些物品被当作致爱灵物可能纯粹出于偶然。某甲身上附着了一件东西，而这时他正得到异性的青睐，某乙见状即以为甲的好运与此物有关，于是有意识地佩带此物。如果某乙的确从此同样走运，自会引起更多人的仿效。时间一长，这件物品就会被认同为致爱灵物。

与媚道相关的“媚药”不同于古人所谓的“春药”。唐宋人提到的“媚药”又称“相念药”，是指控制他人情感的巫术灵物，非指影响人的生理机能的房中药物。“媚”字的本义就是指两情相悦彼此爱慕。媚药的使用是以巫术原理为基础的。再者，媚药也不同于一般装饰物。“扈江离与薜芷兮，纫秋兰以为佩”，其意义主要是美学的而非巫术的。基于此种认识，本书未将《左传》“兰有国香，人服媚之”一语所涉及的兰草列入媚药之内。

中国古代民间传用的媚药至少有十余种，大部分是花草和鸟虫：

蓇草。《山海经·中山经》说，天帝之女女尸死于姑媱之山，死后变成蓇草。此草叶子重叠，开黄花，子实像菟丝子，“服之媚于人”。郭璞注释说，蓇草又名“荒夫草”；“服之媚于人”意即“为人所爱也”。这里的“服”是指佩带。

蓇草在有些文献中误作詹草。《博物志·异草木》说：“右詹山，帝女化为詹草，其叶郁茂，其萼黄，实如豆，服者媚于人。”这是把《山海经》中的古番山（即姑媱山）抄成“右詹山”，把番（蓇）草抄成了詹草。

砂俘。又作“砂 挼”，也是一种媚草。陈藏器《本草拾遗》说：“砂俘，又云‘倒拘子’，蜀人号曰‘浮郁’。旋干土为孔，常睡不动。取致枕中，令夫妻相悦。”宋人孙光宪在引用这段文字后

写道，他的一位表亲曾得到砂俘，只是未曾试验。后来孙光宪游历成都，在旅店里与卖草药的李山人相识。孙见当地年轻人常兴高采烈地登门拜访李山人并出高价买药，便问李所卖何药，李答曰“媚药”。进一步寻问，知是砂俘。孙光宪由此联想到《本草拾遗》的说法，认为陈藏器的话确有来历。那位李山人严守秘密，孙光宪无法确知砂俘的使用方法。孙氏又说，“武陵山出媚草，无赖者以银换之，有因其术而男女发狂，罹祸非细也。”言下之意是，砂俘的功能可能与这种媚草相近。①

周亮工《书影》卷五也引用过陈藏器的说法，只是引文稍有不同：“陈藏器《本草》：砂挼子生砂石中，形如大豆，背有刺，能倒行，常睡不动。生取之，置枕中，令人夫妻相悦。蜀人号曰浮郁。”照此说，用作媚药的主要是砂俘的子实。周亮工又引用了汤若士的《武陵春梦》诗：“细语春情惜夜红，妨人睡眠五更风，明朝翡翠州前立，拾取沙挼置枕中。”末句说明，砂俘置枕法在古代较为通行。

鹤子草。唐人段公路《北户录》说，鹤子草是种“蔓花”，夏季开放。“南人云是媚草，甚神，可比怀子、梦芝。”当地妇女将此草晒干后用来代替面部的装饰物。鹤子草形状酷似飞鹤，翅羽嘴爪，无不毕具，可称草中奇品。段氏提到的怀子、梦芝显然也是媚草，而且像是中原人使用的媚草。

无风独摇草。《岁时广记》卷二二引《本草拾遗》：“无风独摇草，带之使夫妻相爱。生岭南，头如弹子，尾若鸟尾，两片开合，见人自动，故曰独摇草。”独摇草被用作媚药，一定与某些人看到它“两片开合，见人自动”的特殊性状后想入非非有关。关于独摇草的产地，古书说法不一。除岭南说外，有人说它生在大秦国；有人说“五月五日采诸山野，往往有之”；又有人说“此草即独

① 《太平广记》卷四七九引《北梦琐言》佚文。

活苗也，出雍州山谷或陇西南安，今蜀汉者佳。此草得风不动，无风自动，故一名独摇草。”

《酉阳杂俎·草篇》曾提到一种舞草：“雅州出舞草，独茎三叶，叶如决明，一叶在茎端，两叶居茎之半，相对。人或近之，歌及抵掌讴曲，必动，叶如舞也。”《本草纲目》卷二一说这种舞草即虞美人草，与独摇草属于一类。李时珍又推测独摇草可能就是《山海经》所说的蓇草。《本草纲目》卷一三所载草药鬼督邮又名“独摇草”，也有无风自动的特性，但它与用于致爱的无风独摇草不是一种。

桃朱术。桃朱术（音住）是草药青葙中的一种。《岁时广记》卷二三引《本草拾遗》说：“桃朱术，取子带之，令妇人为夫所爱。喜生园中，细如芹花，紫子作角。以镜向旁敲之，则子自发。五月五日收之。”《本草纲目》卷一五“青葙”条下附有“桃朱术”一条，也引录了陈藏器的说法。

榼子。《本草拾遗》说：“榼子蔓生，取子中仁，带于衣，令人有媚多迷人。”①

相怜草。宋人周密《癸辛杂识续集》卷下说：“南丹山中有相怜草，媚药也。”暗中将少许相怜草掷到某人身上，“草著其身，必相从不舍。”

媚草种类远不止上述几种。有些媚草只留下名称，如段公路《北户录》提到的“芍草”、“左行草”等等；有些则不知名称，只知是种媚药。如《岁时广记》卷二二引《投荒录》说，有人在番禺过端午，听见街上高声叫卖“相念药”，原来是位少数民族的老妪在出售“山中异草”。此草专门卖给富家妇女用作“媚男药”。五月五日所采异草功效如神，价格昂贵，故只有富豪之家才能购置。还有的文人夸饰说，滇南少数民族妇女“善为媚药以悦男，

① 《北户录》“红蝙蝠”条引。

其药成，必试验乃用。试法以二巨石各置房东西两头，相隔寻丈，以药涂之，至夜则自能相合。其药亦以各草合成。"[①] 此外，古代诗人常常吟咏的红豆（又名相思子），最初可能也被用作致爱灵物，只是其意义到后世有所变化而已。

喜鹊。汉代术士已把鹊脑视为致爱灵物。《淮南万毕术》说："鹊脑令人相思。取雌雄鹊各一，燔之四道通，丙寅日与人共饮酒，置脑（灰）酒中，则相思也。"[②] 南朝道士陶弘景也说："五月五日取鹊脑，入术家用。"[③] 术家使用鹊脑无非也是搞致爱之类的活动。后来又有人把喜鹊的致爱神力扩展到鹊巢和鹊巢中的石子身上。《如意方》说："戊子日，取鹊巢、屋下土烧作屑，以酒共服，使夫妇相爱。"[④]《投荒录》则说，有的鹊巢内有两块小石子，号称"鹊枕"。五月五日搜得的鹊枕是最珍贵的媚男药，某些妇人遇见此物，"抽金簪解耳珰"在所不惜，必购得而后快。

鹊脑、鹊巢、鹊枕被视为媚药由多种迷信观念所促成。古人认为喜鹊"上下飞鸣，以音感而孕，以视而抱"，即它的受孕和孵子分别通过鸣声和对视来进行。施术者使用鹊脑似乎就是想取得这种不露形迹地吸引对方的效果。喜鹊的巢常被布谷、八哥等鸟所占据，《诗经》"维鹊有巢，维鸠居之"即咏此事。致爱术中的鹊巢灰除有可能是鹊脑灰的代用品之外，还可能寓有彻底消灭鹊巢鸠占之虞的意思。与一般媚药不同，鹊巢另有其他巫术用途，如医家认为它能治疗"颠狂鬼魅及蛊毒"；春节将鹊巢灰撒在门内可辟盗贼等等。[⑤]

布谷。布谷鸟异名很多，先秦文献一般称之为"鸤鸠"。

---

① 《续子不语》卷八。

② 《太平御览》卷七三六、卷九二一引。

③ 《本草纲目》卷四九"鹊"条引。

④ 《医心方》卷二六引。本节下引该书所录古医书不另注。

⑤ 《本草纲目》第四九。

《本草拾遗》写道："布谷似鹞长尾，牝牡飞鸣，以翼相拂击"；将雌雄布谷的脚胫骨放在水中，它们能自动靠拢。这些特点无疑会引发致爱者的联想。陈藏器、段公路都介绍过下列致爱法：五月五日收取雌、雄布谷的脚胫骨各一块，男人佩带在身体左侧，女人佩带在右侧，就能"令人夫妻相爱"。①

有些术士还用布谷鸟的脑子同其他灵物配合起来制作媚药。《物理小识》引用明代流传的《秘抄》一书说，野狐名"紫"，每夜头戴髑髅朝拜北斗。用野狐之心、布谷之脑、狗嘴中初生的媚肉，加上沉麝制成香，让人闻见就能使其思念旧日的情人。破这种法术只须目视冷水即可。

鸳鸯。用鸳鸯象征颠扑不破的爱情是中国人的传统，鸳鸯的心尾被用作致爱灵物自属理所当然。《龙树方》记道，"取鸳鸯心阴干百日，系在臂，勿令人知"，即可致爱。《千手观音治病合药经》所记方法为："取鸳鸯尾，于大悲像前咒一千八十遍，身上带彼。"发明后种方法的人似已知道单靠鸳鸯尾绝难收效，所以他又要求施术者应手持鸳鸯尾在观音像前念一千多遍咒语。

细鸟。细鸟是神话中的鸟。汉魏小说《洞冥记》写道，汉武帝元封五年，勒毕国贡来细鸟，用一尺见方的玉笼盛了数百只。细鸟大小像大蝇，形状像鹦鹉，鸣声则像黄鹄之音，声震数里。不料十天内这些鸟全部飞走，多方搜求不能复得。第二年细鸟忽又飞回宫内，或集于帷幕，或落在宫人衣袖上，宫内嫔妃无不喜悦，都称它为"蝉"。凡是衣服上落有细鸟的宫女，总是得到武帝的喜爱。武帝末年，细鸟相继死掉，而死细鸟的皮仍为人所珍视："服其皮者，多为丈夫所媚。"细鸟传说虽系神话，影响却很深远。段公路、李时珍都曾引录这个传说，他们都相信世界上确有

① 《本草纲目》卷四九引《本草拾遗》；《岁时广记》卷二三引《北户录》。

此种灵物。

媚蝶。段公路《北户录》说，媚蝶是鹤子草上的小虫变成的。每到春天，蔓延的鹤子草上便生出一对虫子，啮食鹤子草草叶。南方土人将此虫捉来养在妇女的脂粉盒或梳妆盒里，像喂蚕一样喂它鹤子草叶，虫子衰老后就变成赤黄色的飞蝶。妇女收取飞蝶，佩带在身上，可收佩带细鸟皮之效，故此蝶被称为“媚蝶”或“细蝶”。

红飞鼠。唐代刘恂《岭表录异》说：“红飞鼠，多出交趾及广、管、泷州，背腹有深毛茸茸，惟肉翼浅黑色，多伏红蕉花间，采捕者若获一，则一不去。南中妇人买而带之，以为媚药。”“若获一，则一不去”是说捕得一只，另外一只也会自投罗网或待以受缚。可见红飞鼠也有雌雄不离的特点。红飞鼠又名“红蝙蝠”。段公路《北户录》“红蝙蝠”条所述内容与刘恂所说完全相同，说明两者系同物异名。

庞蜂。《岭表录异》又说：“庞蜂生于山野，多在橄榄树上，形如蜩蝉，腹青而薄，其名自呼，但闻其声而鲜能得之，人以善价求为媚药。”李时珍推测庞蜂与青蚨为一类，故将它列在《本草纲目》卷四“青蚨”条的附录里面。李书“庞蜂”写作“庞降”，系传抄之误。

蠛蠓。蠛蠓（音免终）又名负蠜、蚱蜢，是种善跳的蝗类害虫。《诗经·草虫》首章咏道：“喓喓草虫，趯趯蠛蠓，未见君子，尤心忡忡。亦既见止，亦既觏之，我心则降。”全诗是写女子思念心上人，见面后心情由忧转喜的情景。此诗以蠛蠓起兴，意味着那时人已赋予蠛蠓以特殊的意义。《本草拾遗》中有则奇谈，说蠛蠓、蚯蚓两虫虽为异类，却同穴而居，雌雄相配，所以蠛蠓有“令人相爱”的功能。具体方法是五月五日捕取正与蚯蚓交合的蠛

螽，“夫妇佩之，令相爱媚”。[①] 宋代陆佃《埤雅》卷一〇“蠹螽”条根据《诗经》的描写进一步发挥说：“草虫鸣于上风，负蠜鸣于下风，因风而化。”似乎认为蠹螽与草虫也有互慕关系，此说更为可笑。

吉丁虫。《本草拾遗》说：“吉丁虫，甲虫也。背正绿，有翅在甲下，出岭南宾、澄诸州。人取带之，令人喜好相爱，媚药也。”

金龟子。《北户录》卷一“金龟子”条说：“金龟子，甲虫也。五、六月生于草蔓上，大于榆荚，细视真金帖。龟子行则成双，其虫死，金色随灭，如萤光也。南人收以养粉，云与养粉相宜。”今本该书没有明言金龟子可作媚药，李明珍的引文则有“令人有媚也”一句。李氏认为“此亦吉丁之类，媚药也”，又详述其性状：“大如刀豆，头面似鬼，其甲黑硬如龟状，四足二角，身首皆如泥金装成，盖亦蠹虫所化者。”唐宋时期不少人谈到金龟子，李时珍说它是媚药当有所据。

腆颗虫。陈藏器说，此虫出自岭南，“状似屁盘，褐色身扁。带之令人相爱也，彼人重之。”

叩头虫。晋人傅咸写过《叩头虫赋》，其中说道：“叩头虫，虫之微细者，然教之辄叩头。人以其叩头，伤之不祥，故莫之害也。”[②] 以此虫为媚药可能是想向对方传递顺从、伏贴的品性。南朝刘敬叔《异苑》卷三说：“叩头虫，形色如大豆，咒令叩头，又令吐血，皆从所教。杀之不祥。佩之令人媚爱。”[③]

蜘蛛。《延龄方》说：“蜘蛛一枚，鼠妇子十四枚，右置瓦器中阴干百日，以涂女人衣上，夜必自来。”此法主要取蜘蛛的“粘”

---

① 《岁时广记》卷二二《候蚯蚓》、《本草纲目》卷四一引。下引李时珍、陈藏器说均见《本草纲目》卷四一。

② 《太平御览》卷九五一引。

③ 此据《本草纲目》引文，今本《异苑》无后二句。

性。古医书中有“七月七日取蜘蛛网，着衣领中，勿令人知，则不忘”的方法，这与蜘蛛致爱法原理相通，只不过它所要“粘”附的是记忆力。鼠妇即潮虫。陆佃《埤雅》曾提到，食用此虫“令人善淫”。可见《延龄方》之法是在兼用蜘蛛和鼠妇的双重威力。

同媚草一样，古代民间传用的鸟虫类媚药也远不止上述几种。唐人蒋防所撰传奇《霍小玉传》写道，霍小玉的鬼魂为报复薄情的李益，从门外抛给李益之妻卢氏一个盒子，盒内放有“相思子二，叩头虫一，发杀嘴一，驴骟媚少许”。李益见状痛殴卢氏，终至夫妻反目。正如周亮工所说，与红豆、叩头虫并列的发杀嘴和驴骟媚必定也是唐代传用的媚药，但究系何物已不可知。此外，古代还有一种超性爱的致爱法术，如《灵奇方》所谓“取猪皮并尾者方一寸三分，纳衣领中，天下人皆爱”即是。这个方法对于那些领袖欲极强的人来说倒是颇为适用。

## 一四　止淫妒

止淫、止妒是古代男性专用的两种巫术。前者用于防止妇女淫荡不贞，后者用于消解妇女的妒情。

自从妇女沦为奉箕帚的家庭仆役和繁衍子孙的生育机器，社会开始把禁淫佚的枷锁片面地套在妇女身上。战国以来，礼制之防愈来愈严，淫佚被列为“七出”之一。唐代以至明清的法律虽都援引“三不去”即三种不许出妻的惯例对离婚加以限制，但又都规定唯独奸罪不得援用此例，由此可见封建统治者对淫佚行为的深恶痛绝。然而法律制裁以及社会舆论的鞭挞都不能杜绝淫妇荡妇的出现，于是一些术士试图用巫术手段弥补道德和法律的不足，解决这个令妻妾成群者头痛的问题。

秦汉术士最迷信验证女子不轨行为的“守宫”法术，这种验证法同时也是威慑施术对象、防患于未然的方法。守宫即壁虎，

古代又称之为蝘蜓，个别人也混称之为蜥蜴。术士认为壁虎有防淫邪、守后宫的功能，故谓之“守宫”。马王堆汉墓帛书《养生方》在“戏”的标题下列举了两种守宫法。一段文字说，将守宫放入新瓮，再在瓮内放入丹砂，让守宫吃掉丹砂。守宫死后，将其研成粉末，用来点画女子的臂膊或身体。一旦女子有不轨行为，点画的标记就会由明转暗。另一段文字残缺很多，大意是从守宫体内取出液汁或作其他处理后，把守宫埋在灶口下，之后用带色的水调染守宫之汁，并以色汁点染女子臂膊。若“女子与男子戏”，点染的标记就会残缺；若有房室之事，标记将全部消失。

西汉《淮南万毕术》也谈到此类方法。后世类书援引该书的有关文字详略不一。有的引文为：“守宫饰女，臂有文章。取守宫新合阴阳者，牝牡各一，藏之瓮中，阴干百日，以饰女臂，则生文章。与男子合阴阳，辄灭去。”有的作：“七月七日采守宫阴干之，合以井华水，和涂女身，有文章，即以丹涂之。不去者不淫，去者有奸。”还有的作：“取守宫虫，饵以丹砂，阴干而涂妇人身，男合则灭之。”① 综合起来看，《淮南万毕术》比出土帛书讲的更细，它列举了不少具体要求，如七月七日捕取一对“新合阴阳”的雌雄壁虎；阴干百日；用井华水调和阴干壁虎等等。

汉代皇宫内常用此术对付众多的怨女。有一次汉武帝与人玩“射覆”游戏，拿吃饭用的盂扣住一只守宫让众人猜，以诙谐机敏著称的东方朔一下就猜中“是非守宫即蜥蜴”。② 汉武帝不会为射覆临时让人捕捉守宫，这只守宫一定是现成的、本来另作他用、射覆时才被顺手拿来的。皇宫内储存壁虎派作何用是不言自明的。

后世术士在继承传统的守宫法术的同时，又有补充和发展。

---

① 分见《太平御览》卷九四六、卷三一、卷七三六。

② 《汉书·东方朔传》。

晋人张华说:“蜥蜴或名蝘蜓。以器养之以朱砂,体尽赤。所食满七斤,治捣万杵。点女人支(肢)体,终年不灭。唯房室事则灭,故号守宫。”张华所谓喂满七斤朱砂、捣一万杵等要求显然比传统方法更趋具体和细致。张华又转述传闻道:“东方朔语汉武帝,试之有验。”① “多所博观外家之语”的东方朔确有可能曾将守宫法传授给汉武帝,正因如此,他才能根据武帝的近期行为和心理,马上猜中盂下覆扣的是壁虎。据说东方朔早年上书达“三千奏牍”之多,足足让汉武帝读了两个月。以东方朔的读书兴趣而论,奏牍内容必不全是治国治民的大道理,可能杂有守宫验淫之类的方术,而汉武帝正是酷爱方术的。如此说来,东方朔能成为武帝的宠臣和弄臣,也与进献秘术有关。

南朝道士陶弘景记述的饲养守宫法又与张华所说不尽相同:“蝘蜓喜缘壁篱间,以朱饲之,满三斤(意谓饲完三斤朱砂),杀,干末以涂女人身,有交接事便脱,不尔如赤志(痣),故名守宫。而蜥蜴亦名守宫,殊难分别……”② 有些医书则认为守宫腹下发红时即可取用。《如意方》说:“五月五日若七月七日取守宫,张其口,含以丹,视腹下赤,止器中,阴干百日出,少少治之,敷女身。拭终不去,若有阴阳事便脱。”③ 唐代颜师古《汉书》注在引录“术家”之说(实即张华说)后指出:“(壁虎)可以防闲淫逸,故谓之守宫也。今俗呼为辟宫,辟亦御扞之义耳。”可见守宫法术在唐代仍有一定影响。

也是从唐代开始,有些医师明确对守宫法作出批判,如苏恭认为,以守宫“饲朱点妇人,谬说也”。李时珍也认为《淮南万毕术》等书介绍的方法“大抵不真”,但他又说“恐别有术,今不传

① 《博物志》卷四。

② 《本草纲目》卷四三引。下引苏恭说同。

③ 《医心方》卷二六引。下引《如意方》、《灵奇方》、《延龄经》均出该书。

矣”，仍幻想古代别有一种真实有效的守宫法。

守宫法术的形成与古代蜥蜴崇拜有关。蜥蜴状似阳根，在性崇拜的时代它自然被视为包含着超常雄性力量的灵物。西周末年出现的褒姒神话中有蜥蜴触及女童身体使其无夫而孕的情节，说明古人确把蜥蜴看成一种雄性神物。大概由于后来蜥蜴专用于求雨，与蜥蜴外形相近的壁虎即被当成主要的雄性灵物。认为以壁虎与朱砂相配可在女子肢体上留下永久的贞操标记，就是从相信壁虎具有神秘的雄性威力，可以协助男人控制女子行为的观念出发的。正是基于同一观念，汉代术士还认为守宫有使妇女不孕的功能。《淮南万毕术》说：“守宫涂脐，妇人无子。取守宫一枚置瓮中，及蛇衣，以新布密裹之，悬于阴处百日。(捣)治守宫、蛇衣，分等以唾和之，涂妇人脐，磨令温，即无子矣。”① 蛇衣即蛇蜕。蛇在古代也被视为阳性的象征。在术士看来，将混有男性唾液的守宫、蛇蜕的粉末涂在妇女脐内，即足以征服阴类的意志，使其不能生子。这种绝育术在后代又演变成去胎术。如《医心方》卷二二引《如意方》说，将守宫或蛇肝与醋(?)调和后涂在脐部，“有子即下，永无复有”。

古代术士还设想过使女子自道隐情的方法。《淮南万毕术》曾提到“竹虫饮人，自言其诚”一法，大要为：“竹虫三枚，竹黄十枚，治之。欲得人情，取药如大豆，挠酒中，饮之不令醉，以问其事，必得其实也。”② 此法虽非专对女人而设，术士却无妨用它探取奸情。另有些法术则是专用的。《如意方》说：“白马足下土，着妇人所卧席、床下，勿令知，自呼外夫姓名也。”《延龄经》记载的“疗奴(指女奴)有奸事令自道方”为：“以阿胶、大黄磨敷女衣上，反自说。”

---

① 《太平御览》卷九四六引。

② 《太平御览》卷九四八引。

术士不但有验证淫佚行为的方法，而且相信用法术可以根除女子的淫佚之心。《如意方》曾提到三种法术。一用雄鸡后爪："三岁白雄鸡两足距烧末，与女人饮之，淫即止"；一用牡荆："取牡荆实与（女）吞之，则一心矣"，此方名叫"欲令淫妇一心方"；最后一法使用灵符："阳符①，朱书之，入心；阴符，此欲绝淫情，入肾。朱书之，可服（佩）。此二符，以丹涂竹里白淫（荨）令赤，乃以空青书符，吞之淫即绝矣。"雄鸡、牡荆都是巫术灵物而且被视为包含着雄性神力的灵物，以此治淫与守宫法原理相通。从释文看，阳符用于治心，阴符用于治肾。治心意在灭绝其情思，治肾则是想抑制其性欲。两种符都以吞服为主，阴符也可佩带。以阴阳二字调整和确定阴阳关系，再以八只眼睛居高临下洞察秋毫，荡妇即可收其"放心"——灵符制造者的用意不过如此。

在文化比较落后的地区流行着一些更原始的观念，那里的防淫佚法术也带有更多原始巫术的痕迹。袁枚写道："广西柳州有牛卑山，形如女阴，粤人呼阴为卑，因号牛卑山。每除夕，必男妇十人守之待旦，或懈于防范，被人戏以竹木梢抵之，则是年邑中妇无不淫奔。有邑令某恶之，命里保持土块填塞，是年其邑妇女小便梗塞，不能前后溲，致有伤命者……"② 山形与人形相似，山和人即可互相感应，防人先须防山，这是典型的万物交感观念。此类巫术与《金枝》介绍的以性行为促使丰收的巫术正可谓异曲同工。

现在来看古人使用的治妒法术。

---

① 阳符符形为：第一符上部为并排两"目"字，下部画一方框，框内写繁体"阴"字；第二符框内写繁体"阳"字，其余皆同第一符。阴符只是将二符次序颠倒："阳"字符在前，"阴"字符在后。

② 《子不语》卷二三。

在社会公然允许纳妾狎妓的时代，由性爱排他性所决定的妒情主要由女人来表现和发挥，所以古人一般把善妒视为妇女特有的天性。妒妇违背男子意志，破坏家庭和谐，还有可能造成家族"无后"的危险，因而历代统治者均把妒嫉作为恶德严予挞伐。战国以来妒嫉即被列为"七出"理由之一；汉元帝皇后的母亲，东汉大臣冯衍的妻子都曾因妒嫉而被逐出夫门；南朝宋明帝因当朝公主"莫不严妒"，特令近臣虞通之写成《妒妇记》一书，用作公主的反面教材；站在男性立场上嘲笑和贬斥妒妇的故事屡见不鲜；"不妒者妇德之本"一类文字在历代文人的著作中更是不胜枚举。在这种合唱中，俞正燮等人提倡的"妒非妇人恶德论"只是一种十分微弱的声音。[①] 正像道德法律禁不了淫佚一样，杜绝妒情亦不可能。妒妇不但层出不穷，而且许多妒妇被社会扭曲成或杀子为肴、或缝锁婢阴的极端残忍、极可畏怖的悍妇。[②] 当深受妒妇悍妇之苦者技穷之时，方术家就会不适时机地提供各种治妒止妒的法术。

《红楼梦》第八十回写道，宝玉同情香菱的遭遇，问王道士可有治女人妒病的方子。这一问把专意在江湖上卖药、弄些海上方治人射利、外号"王一贴"的王道士问住了，他拍手笑道："不但说没有方子，就是听也没有听见过。"在这里，曹雪芹为刻画人物，没有再像前面抄录医方一样把他知道的治妒方抄到小说里。其实，古代不但有治妒方，而且方法不止一种。

《山海经·中山经》说，泰室之山，"其上有木焉，叶状如棃而赤理，其名曰栒木，服者不妒。""服"当指佩带栒木的树叶。这是一则以神树树叶厌胜妒情的神话。

---

① 详《管锥编》，中华书局 1986 年版，第 1324—1328 页。

② 详《虚谷闲抄》；《两般秋雨盦随笔》卷八《妒律》；《坚瓠秘集》卷五《缝婢阴》；《埋尤集》卷五《锁阴》。

《淮南万毕术》说："取门冬、赤黍、薏苡为丸，令妇人不妒。"[①] 门冬盖指天门冬，是味中药；赤黍是黍中的一种；薏苡又称"药玉米"，是一种谷类植物。这三味治妒药物有时也被单独使用，例如《如意方》所记止妒术即为："以牡薏苡二七枚与(女)吞之。"据《本草纲目》介绍，天门冬主治多种疾病，长期服用能"轻身益气延年"；薏苡仁也有令人"轻身省欲"的功效，唯有赤黍多吃无益，"久食昏五脏，令人好睡"。《本草纲目》卷二三"黍"条引录了《淮南万毕术》的治妒方，李时珍似乎认为此方以赤黍为主药。从赤黍"令人好睡"的性能说，李说也有道理：长期服用治妒丸，整日昏昏欲睡，自然无力再妒。不过，《淮南万毕术》的治妒方主要是从巫术意识出发的，它相信这三味药都有超常的止妒威力。王一贴为同贾宝玉开玩笑，开了一种由秋梨、冰糖、陈皮组成的疗妒汤方，最后说这三味药都不伤人，甜丝丝的，又止咳嗽，又好吃，"吃过一百岁，人横竖是要死的，死了还妒什么！那时就见效了。"西汉术士的治妒丸，除了多吃可以充饥以外，其功效亦当作如是观。

古人认为仓庚鸟也是一种止妒灵药。仓庚即黄莺、黄鹂，古籍又称作"黄鸟"。《山海经·北山经》说，轩辕之山"有鸟焉，其状如枭而白首，其名曰黄鸟，其鸣自讼，食之不妒"。这种黄鸟应是神化的仓庚。相传梁武帝的皇后郗氏嫉妒成性，不让武帝接触俘获的齐朝宫女。有个读过《山海经》的人提醒道，以仓庚为膳食，可以疗妒。武帝照法试验，郗后果然"妒减半"。[②] 宋人杨慎为夸张妒性之难除，根据郗后传说另外杜撰了一个故事：梁武帝听从术士之说，与郗后共食仓庚。为检验仓庚效力，梁武帝故意问可否把吃剩的仓庚分给其他夫人品尝，结果正在吃饭的郗

① 《太平御览》卷七三六、卷八四二引。

② 《文苑英华》卷三七八载《止妒论》。

后停箸不食，面有愠色，武帝遂大发感叹。[①] 无论杨慎本意如何，我们不妨把这个故事看作是对仓庚止妒法的嘲讽。

妇女的污物既被用来致爱，也被用于止妒。《博物志》已述及此法："令妇不妒，取妇人月水布裹蛤蟆，于厕前一尺，入地五寸埋之。"[②]《如意方》也说，用妒妇本人的月事布裹蛤蟆一枚，"盛着瓮中，盖之，埋厕左，则不用夫"。"不用夫"即不再霸占其夫之意。古代医方中有用蛤蟆灰治疗"狂言鬼语"的方子，蛤蟆被认为具有辟除百邪鬼魅的神力。[③] 以上两方是借助厕神和蛤蟆的威力，对妒妇的月事布进而对妒妇的灵魂实施厌镇。

头发和灵土也被用来改变妒妇的行为。《灵奇方》说，将某人的头发埋在灶前三尺深的地下，那人就不会发怒。这一用途广泛的方法主要被用来防止妒妇作河狮之吼，故《医心方》将它列在止妒术内。《延龄经》记载的"疗(女)奴恶妒方"为：从男子脚下刮些土垢，烧成灰末，放在酒内给善妒的女奴喝下，从此"(男)取百女，(奴)亦无言"。

传说佛家有专治妒妇悍妇的化妒神咒。褚人获写道，扈统之妻荀氏妒悍异常，一天扈统梦见神人告诉他："天上有本《化妒神经》一卷，自孔丘、孔鲤、孔伋三代休妻之后，此经在人间失传。现在我把它传授给你，你当认真听受。"说罢打开经书朗诵。扈统俯首谛听，默记于心。从此每天清晨念诵经文，三天后觉得荀氏渐转温柔。念到第四十九天，荀氏大病一场，口吐一物。此物色如黑漆，两头似蛇，两尾似蝎。扈统夜里又梦见神人指点道："此是汝妻妒根，今为佛力拔去，永无妒心矣。"[④] 小说着力

① 《升庵全集》卷一一《仓庚传》，转引自《管锥编》第1327页。
② 《本草纲目》卷五二引该书佚文。
③ 《本草纲目》卷四二。
④ 《坚瓠十集》卷四。

描写妒根的可怖，《化妒神经》云云或系假托。然而术士既认为咒语无所不能，自有可能创造出止妒的咒语。

止淫术与治妒方浅陋粗鄙，大多经不起常人经验与直觉的检验，故其流传范围比较狭小。在江湖混了多年的老道士王一贴听到疗妒之事就不由自主地发笑，并声明自己从来没有听说过这种奇术，正是此类法术常遭唾弃不很盛行的反映。

## 一五　令人相憎与解除忧思

离间他人感情使其互相憎恨是卑劣的致爱者惯用的伎俩。就此而言，相憎术就是致爱术的变种。悲哀忧愁的发生也往往与致爱无由有关。《医心方》将令人相憎方、令人不思方与止淫止妒方一同列在《相爱方》内，正是基于这种考虑。

马王堆3号汉墓出土的竹书《杂禁方》说："取东西乡(向)犬头，燔冶，饮，夫妻相去。"这段文字是讲如何让夫妻相憎相离。[①]犬头本没有固定方向可言，所谓"取东西乡犬头"大概是指乘家犬面向东或向西时将犬头割下。在《杂禁方》作者看来，将东西向的犬头割下后加以燔烧，再将灰末调在水中，骗施术对象喝下，一对夫妻就会相互厌弃并最终离异。

《杂禁方》说的饮用狗头灰使人相憎的法术不是孤立存在的巫术现象。与此相关的事实是，古代术士特别是汉代术士始终相信，在一对夫妻或朋友的床铺和衣服内放置犬尾和马毛，就能让他们互相憎恨。《淮南万毕术》说："马毛犬尾，亲友自绝。"[②]《如意方》对这一方法作了更具体的解释："取马发犬毛置夫妇床

① 有人将"夫妻相去"四字截归下文，不可取。

② 《艺文类聚》卷九三、《太平御览》卷八九六引。

中，即相憎。”① 对照分析，《淮南万毕术》所谓“马毛”，不是泛指马体之毛，而是特指“马发”即马鬃；《如意方》所谓“犬毛”也不是泛指犬体之毛，而是特指犬尾之毛。汉代术士认为，单用马尾也足以令人相憎，如《淮南万毕术》说：“取马尾火之，置朋友夫妻衣中，自相憎矣。”② 这是把马尾烧成灰末，放入施术对象的衣服内以破坏其亲密关系。

马鬃马尾和犬头犬尾被当作实施相憎术的灵物，基于一种非常简单的联想。《说文解字》说：“马，怒也，武也。”古音“马”字与怒、武同韵，因而文字学家认为“马”的得名就是由于它善怒而且威武。在古代文献中，骏马狂奔称为“怒步”，策马疾驰称为“怒马”，《急就篇》所谓“骐骝驰骤怒步超”，《左传·定公八年》所谓“林楚怒马，及衢而驰”，都可为例。古人既有马、怒相联的观念，术士自会受到影响。他们把马视为怒气的化身，又根据骏马怒驰时鬃毛尾毛尤为显眼等现象，把马鬃马尾视为集中了骏马怒气的物件。他们由此推想，把马鬃或马尾灰放在一对亲密者的床铺和衣服里面，就能将马的怒气偾张的性状传递给这些人，使其不由自主地暴躁、愤怒以至忿争，最终导致朋友绝交或夫妇仳离。与此相似，犬有善吠善啮的特性。古代造字者以“犬”字表示两犬相啮，以从犬从言的“狱”字表示争讼，就是来自对犬性的观察。骗人饮用犬头灰和放置犬毛等相憎法，仍不过是根据交感巫术中的相似律试图让一对亲密者如犬互吠、如犬互啮而已。

将对方姓名写在桃板上再作其他处理既是一种致爱法，又被用作令人相憎的方法。《灵奇方》说，在三寸长的桃枝上写下两个姓名，将桃枝埋在十字路口下面，两个姓名所代表的人就会

① 《医心方》卷二六引。下引《灵奇方》同。

② 《太平御览》卷七三六、卷九五引。

彼此相憎。此法一方面运用了传统的辟邪灵物桃木，另方面是想让经过十字路口的南来北往的行人践踏对方的姓名和灵魂。

解除悲哀忧思的法术也起源于先秦时代。春秋人已认为萱草有令人忘忧的功效。《诗经》中的《伯兮》一诗是模仿女子口吻完成的，诗的末章写道："焉得谖草，言树之背，愿言思伯，使我心痗。"大意是说，哪里能得到谖草，我将把它种在北堂之下，因为对远人的思念已使我心身交瘁。被忧思折磨的人所以要种植谖草，是因为他们相信"谖草令人忘忧"。谖草即通常说的萱草。据李时珍总结，萱草在古代又有忘忧、疗愁、妓女诸名。李时珍引用李九华《延寿书》说，用萱草的嫩苗作菜，"食之动风，令人昏然如醉，因名忘忧。"① 如果这种解释可信，萱草忘忧法就是一种麻醉术而不能算作巫术。但是大多数医书未曾提及萱草有麻醉作用；李时珍引录此说时也仅认为它可备一说；而且《伯兮》明言将萱草种在北堂即可忘忧，这与种植合欢即可止怒本属同类方法。因此，可以肯定"萱草令人忘忧"的传说主要与巫术意识有关。后来萱草又被当成生男灵物并被称为"宜男草"，那是萱草令人忘忧的古老观念进一步演变的结果。

如果说萱草忘忧术还有可能是医药与巫术的杂拌，那么秦简《日书·诘篇》所说的忘忧术就是一种更纯粹的巫术。该书说，某人无故而忧，可用桃梗抚拭忧者，然后在癸日日落时分将桃梗投在大路上，同时急呼："某某已免于忧矣！"用桃梗抚摩身体，意在把心中的忧愁吸附到桃梗上；将桃梗掷到大路上，则意味着把忧愁送走。这种免忧法术在控制情感的法术中极具典型意义。既然如此使用桃梗可以解忧，那么按照同样方法去做当然也能免除悲哀、思念或愤怒。施术者可以根据目的的不同灵活使用这套方法，只需把咒语改为"某已免于悲矣"或"某已免于怒矣"

① 《本草纲目》卷一六。

就足够了。

与忧愁相联的思念、依恋等情感活动都是术士控制的对象。《淮南万毕术》说:"灶之土不思故乡。"具体方法是:"取灶前三寸方半寸,取中土,持之远出,令人不思故乡。"① 在灶前三寸远的地方划一个半寸见方的方格,从方格内取出半立方寸的土带在身上,远离家乡的游子就不会起故园之思。灶神的神圣使灶前土也沾染了灵性,携带它无异于携带灶神,而携带这位家庭主神就等于携带了整个家庭,远游者就会产生每时每刻都与家庭和亲人生活在一起的感觉。尽管此法也有一定的感情基础,但它与那些收藏旧物以寄托乡邦之恋的行为仍然有着很大的差别。

《淮南万毕术》还谈到一种让小儿不再依恋母亲的法术:"取冢墓黍啖儿,不思母。"具体方法是:"取新冢前祠黍用啖儿,则不思母也。"② 小儿吃过摆在新坟前的黍饭何以就变得木呆起来?其中的逻辑实难揣测。陈藏器讲过正月初一到古墓上掘取墓砖挂在大门上辟除灾病的方法,那是一种以鬼制鬼的法术。两相比较,令儿不思母法或许是想用鬼饭压制小儿的灵魂。

古代术士设计过多种驱怒方法。秦简《日书·诘篇》说:"人毋故而弩(怒)也,以戊日日中而食黍于道,遽则止矣。"某人无缘无故地发怒,让他于戊日正午时分在路上急匆匆地吃些黍饭,怒气自止。这种驱怒法与刚才说到的令儿不思母法在食用黍饭一点上相同,两者可能有一定联系。小儿思母往往表现为啼哭不止,啼哭不止也可视为怒气太盛,防止小儿思母自可借用止怒法。照此分析,《淮南万毕术》对付小儿的方法或许受到过传统止怒法的影响。

合欢令人蠲忿的传说曾与萱草令人忘忧的传说并驾齐驱。

---

① 《太平御览》卷三七引。

② 《太平御览》卷八五〇引。

蠲忿就是解除怒气。合欢是种乔木，又有合昏、夜合等异名。《神农本草经》已有“合欢蠲忿，萱草忘忧”的说法，三国名士嵇康也说：“合欢蠲忿，萱草忘尤，愚智所共知也。”可见对这两种灵物的迷信曾盛极一时。晋人崔豹描述到：“合欢树似梧桐，枝叶繁，互相交结，每一风来，辄自相离，了不相牵缀。树之阶庭，使人不忿。”① 只要将合欢树种在庭院，就能蠲除愤怒，这与种萱草于北堂以求忘忧的方法基本一致。自古至今，人们常用蕴结、苑结、郁结等字眼形容心情的烦闷和沉重。纠结的心绪一旦疏朗，人就不会大动肝火。合欢树“每一风来，其枝叶辄自相离，了不相牵缀”的特性与人的情感活动有相似之处。于是善于比附的人便指其为蠲忿之物。基于同一原因，合欢又被视为忘忧灵物。《神农本草经》认为合欢树皮有“安五脏、和心志、令人欢乐无忧”的功效；朱熹《诗集传》在解释《伯兮》时说：“谖草、合欢，食之令人忘忧者”，都把合欢和萱草看成功用相同的东西。既能止怒，自可解忧，反过来说也是一样。

有些致爱术也因用途相近而转化成解怒术。《灵奇方》说：“解怒，埋其人发灶前，入土三尺，令不怒。”这种解怒法来源于“埋发灶前，妇安夫家”的致爱术。妇安夫家意味着妇人已无怨怒，安妇与解怒本可相通，所以《灵奇方》把传统的致爱法术转用来化解一切愤怒。

除以上法术外，古代还有解除悲哀的方法。《日书·诘篇》说：“有人思哀也弗忘，取丘下之莠，完掇其叶二七，东北乡（向）如（茹）之，乃卧，则止矣。”完整地拾取十四枚土丘下面的莠叶，面朝东北方向吃掉，之后躺下休息，久萦心怀的哀思就会自动消失。该书又说：“人毋故而心悲也，以桂长尺有尊（寸）而中折，以望之日日始出而食之，已乃饷，则止矣。”将一条一尺一寸长的

① 《文选》卷五三《养生论》及李善注。

桂枝从中折断，于十五日太阳始升之时吃掉半截桂枝，直至吃完后再吃晚饭，即可制止无故而生的悲伤。据古代医家说，桂有肉桂、牡桂之别，久服均有“神仙不老”、“轻身不老”之效。[①]《诘篇》要求生吃桂枝，未免强人所难。后人以桂入药，大多采用冲服桂末或饮用桂汤的方式。

## 一六　生　男

中国古代与婚姻家庭有关的伦理规范和思想意识始终受大家族制度的支配。生育家庭财产继承人并传衍祖先的血脉被视为婚姻的主要目的，同时又被列为每个成年人基本的人生义务。无子即为绝后，绝后等于断绝祖宗“血食”的来源，这不但意味着无能，而且被看成最大的不孝，于是无子妇女就成了“七出”对象并自觉愧对夫家，无子的男人也同样受到社会的奚落和白眼，时时处于一种莫名的烦躁和痛苦之中。

古人对生子如此重视，但对生育机制的研究和了解却一直处于很幼稚的状态。历代医家在承认不育有其生理原因的同时，大都强调还有一种与命理有关的神秘原因。唐代巢元方《病源论》的说法颇具代表性：“妇人无子，其事有三也。一者坟墓不祀，二者夫妇年命相克，三者夫病妇疾，皆使无子。其若是坟墓不祀、年命相克，此二者非药能益。”古人对同居日期与受孕之关系的认识也是根本错误的。从马王堆帛书《胎产书》到明人袁黄的《祈嗣真诠》，都认为经水始净后三日之内可受孕有子，六七日后即不能成胎。李时珍不但相信妇人生产有“自胁产、自额产、自背产、自髀产者”，而且相信女子思慕至深即可“不夫而孕”。[②]

① 《本草纲目》卷三四。

② 《本草纲目》卷五二。

一方面求子若渴，一方面对生育之理懵懂不明，在这样的背景下，生子巫术必然盛行不衰。

古代流行的生子巫术按其用途可分三类，或用来祓除无子之祟或治疗无子之疾；或用来改变胎儿性别；或用来影响胎儿未来的命运。

与求子有关的祓祭活动起源于新石器时代。几十年来，考古工作者发现了大量新石器时代生殖巫术方面的遗物，我们在第一章已略予说明。

传说周族的始祖母姜嫄曾参加祓除无子的仪式，《诗经·生民》"克禋克祀，以弗(祓)无子"即写此事。《生民》诗提到："履帝武敏歆，攸介攸止，载震载夙，载生载育，时维后稷。"闻一多认为这一节就是描写当时求子仪式的仪法。"履帝武"是说踩了上帝的脚印。诗中的"帝"是人扮的上帝，他在前面舞蹈，求子妇女尾随其后，践其足迹，以此接受神力，祓除无子之祟。[①] 其他古籍记载的姜嫄踩上巨人脚印从而怀孕生子的神话，都是对这种求子仪式的曲折反映。

商代卜辞中有不少"𠂤生"的记载，𠂤生也是一种祈求生育的仪式。卜辞有生男为"嘉"、生女"不嘉"的说法，表明商代的𠂤生主要是祈求多男。𠂤生之祭的对象高妣丙、妣庚、妣丙等，都是商代先王的配偶，大概她们在多育方面远远超过其他先妣，故被后人奉为生育之神。

商周秦汉时代地位最高的生育神是"高祺"，它的化身是一只玄鸟即通常所说的燕子。商族有"天命玄鸟，降而生商"的神话，他们奉玄鸟为图腾，将它看作司掌生育的神鸟。后来人们便借用沟通男女的"媒"来称呼它，并在文字上改"媒"为"祺"，以增饰这位生育神的庄严和神圣。周秦时代的祭高祺仪式尚可

① 《闻一多全集》第1册《姜嫄履大人迹考》，三联书店1982年版。

考见，大致情况为：仲春之月第一批燕子北返时，天子亲往设在郊区的神庙，用太牢之礼祭祀高禖。王后也率嫔妃前来“侍祠”——包括做些准备祭品、器具的服务性工作以及与天子在庙中同居。经过几天祭祀，求子活动在即将结束时进入高潮：“天子“御”过的嫔妃一一走到高禖之前，接过祭司授予的弓和箭，把弓套束在身上。天子和有关官员一齐向她们行礼致敬，祝愿她们在弓箭的感召下为国家增添更多的战士和英雄。①

祓除无子之祟和祭礼高禖的风俗在汉代也很盛行。汉武帝即位后多年无子，为此曾于三月上巳亲去灞水边祓除凶邪；二十九岁时得一男孩，遂特设禖神牌位隆重致祭，又命东方朔和枚皋分别写了《皇太子生赋》和《立皇子禖祝》两篇祭文来表达对高禖的感谢。②

“克禋克祀，以弗无子”一类活动在中国古代十分常见，无须费辞缕述。下面来看与祭祀无涉的较为纯粹的生子巫术。

先秦时代，芣苢在妇女心目中是种圣物。芣苢的异名很多，今人通称车前子。《诗经》中的《芣苢》一诗是妇女收采芣苢时唱的歌谣，全诗反复吟咏收采芣苢的各种动作。妇女收采芣苢是有特殊用途的。毛亨解释说：“芣苢，马舄；马舄，车前也，宜怀任（妊）焉。”《逸周书·王会》说，一种名叫桴苢的树也有宜子的功效：“桴苢者，其实如李，食之宜子。”晋孔晁注：“食桴苢，即有身。”许慎《说文解字》的解释是：“芣苢，一名马舄。其食如李，令人宜子。从草以声——《周书》所说。”据此分析，芣苢和桴苢其实只是一物。所谓“其实如李”的桴苢不过是神化了的车前子。芣苢何以被当作宜子灵物？闻一多也有精辟的分析：“芣苢之音近胚胎，故古人根据类似律之魔（巫）术观念，以为食

① 详《诗·生民》传、《玄鸟》传，《吕氏春秋·仲春纪》等。

② 《汉书·卫皇后传》，同书《枚皋传》、《戾太子传》。

芣苢即能受胎而生子。”闻氏对《芣苢》主题的新解是：“妇人思有子也。芣苢食之宜怀妊，故相呼采而食之。”① 当然，也可能人们先有了车前草“令人宜子”的观念，然后为它取了一个音近“胚胎”的名称。无论如何，都不妨碍周人曾把芣苢当作宜子灵物这一事实。

汉墓帛书《胎产方》列举的许多求子方法绝大部分是巫术。书中指出，“多男无女”而想生育女孩的，可将胞衣埋在阴面院墙下；与此相反，只要将胞衣埋在阳面院墙下，即可得男。另有一法为，用“觻衣”（拴觻的绳子？）捆束胞衣，埋在墙下，也可生男。埋胞衣生子法主要遵循以下逻辑：先让胞衣接受阳气或阴气的影响，通过胞衣向与这具胞衣保持感应关系的妇女传递阳气和阴气，进而控制今后胎儿的性别。

《胎产书》又说：“求子之道曰：求九宗之草，而夫妻共以为酒，饮之。”九宗即九族，指本身一代外加上辈四代下辈四代，或指父族四、母族三、妻族二。九宗之草凝聚着大家族的意志和力量，任何妨碍生子的邪祟都会被它摧垮。《医心方》卷二三引录的治逆产方有：“取三家饭置儿手内即顺”；“取三家盐熬，涂儿手足，立出”；“取三家水，服并洗手即顺生。”这些医方与以九宗之草治无子的法术基于相同的巫术观念。

在古代巫医那里，赤小豆有多方面用途，其中一种用途是治疗无子之疾。《玉房秘诀》记载的求子法最为可笑：“治妇人无子，令妇人左手持小豆二七枚，右手扶男子阴头纳女阴中，左手纳豆著口中，女自男阴同（通）人，闻男阴精下，女仍当咽豆。有

① 《闻一多全集》，三联书店 1982 年版，第 2 册第 121 页，第 4 册第 69 页。

效万全,不失一也。女人自闻知男人精出,不得失时候。"① 古人好把阳精比作种子,长期被当作巫术灵物的小豆当然是更神奇的种子。妇人吞服小豆十四枚,就是想用这种灵异的种子保护和加强另一种疲弱的种子。

古代术士特别重视"合阴阳"日期与生子之间的联系。他们根据子丑寅卯的"子"与生子的"子"字面相同,便先验地把子日定为有子之日,又由此规定子日特别是其中的戊子、庚子、壬子日是求子夫妇合阴阳的最佳日期。《葛氏方》所载"治妇人不生子方"为:"以戊子日令妇人敞胫卧上,西北首交接,五月、七月庚子、壬子日尤佳。"《枕中方》则说:"欲得生子日,子日正午时,面向南卧合阴阳,有验。"南方是阳气充盛之地,正午是阳气充溢之时,术士在设计求子方时是严格遵循阴阳原理的。

有些术士还强调子日交接时须配合使用其他法术或服用其他灵物。《新灵方》说:"常以戊子日日中时合阴阳,解发振,立得。""解发振"似指事后披发而枕。解发本身就是一种辟邪法术,秦简《日书》和秦文公伐梓树的传说都曾提到这种方法。《葛氏方》说,取些未全开放的桃花,阴干百日后捣成细末,"以戊子日三指撮酒服",即可怀子。此法隐含以传统灵物桃花配合交接之意。《本草拾遗》认为:"夫尿处土令有子。壬子日,妇人取少许,水和服之,是日就房,即有娠也。"

按阴阳学说的解释,夏历正月是阳气萌动的季节。正月的雨水、正月十五的灯盏被当作生男灵物即与此种观念有关。《新录方》说:"正月始雨水,男女各饮一杯,有子。"《本草拾遗》说:"正月十五日灯盏令人有子。夫妻共于灯下盗取,置卧床下,勿

① 《医心方》卷二四引。下引《玉房秘诀》、《葛氏方》、《枕中方》、《新录方》、《本草拾遗》、《耆婆方》、《灵奇方》、《如意方》、《产经》、《胎产书》均见《医心方》卷二四,不另注。

令人知，当此月有娠。”唐代以来，道家以正月十五为上元节的习惯得到社会的承认，上元之夜放灯成为一种民俗景观，而盗灯之术也有所发展。《岁时广记》卷一二引《琐碎录》说，亳社（今安徽亳县）里巷小人常在上元之夜偷取别人的灯盏等物，目的是得到失窃者的咒骂，偷灯的人认为这种咒骂吉利无比……盗取上元灯盏能致吉利和能生男孩是当时并存的两种说法，两说实有密切的关联：吉利自可生男，生男也是吉利的一个方面。

佛教传入后，民间又有不少与拜佛活动相结合的生子法术。《耆婆方》说：“常以四月八日、二月八日奉佛香花，令人多子孙，无病。”二月不应列于四月之后，“二月八日”当系十二月八日之误。四月初八是佛诞节，十二月初八是纪念释迦牟尼成道的“成道节”。要求在这两个特殊的日期向佛像奉献香花，无疑是想借助佛力消除无子之灾。明人袁黄《祈嗣真诠》认为，求子者对于“山川之英，鬼神之灵，凡可祈求，皆当致力”，所以他在该书中推出《祈祷》一篇，专列祈子咒法特别是他自称亲身试验过的咒法。不过袁氏列举的经咒并不涉及中国本土的神灵，无一例外都是从佛经中抄来的。

古代生子法术的另一分支是变女为男法。

古代医家有一个根深蒂固的观念，即认为三个月以内的胚胎尚无性别之分，妇女在怀孕三个月前通过服药或接受法术，就能使本来有可能自然演化成女孩的胚胎向男性方向转化。汉墓帛书《胎产书》说，三个月的胚胎名叫“始脂”，“当是之时，未有定义（仪），见物而化。”此说一直被后代医家奉为圭臬。孙思邈引《徐之才养胎法》说：“（身孕）至于三月名曰始胎，血脉不流，象形而变，未有定仪，见物而化。是时男女未分，故未满三月者，可服药、方术转之，令生男也。”[①] 其他医书也有类似论述。这种误

① 《千金方》卷二。下引该书不另注。

说成为中国古代一切变女为男法术的理论基础。

改变胎儿性别在古人看来简单之至。他们认为，与男子生活密切关联以及一些呈现雄性、阳性的物品都具有变女为男的魔力。

先秦祭祀高禖的仪式上要求嫔妃把弓套束在身上，这是最早的通过男子物品影响和控制胎儿性别的法术。《千金方》等书所谓"取弓弩弦一枚，绛囊盛，带妇人左臂；一法，以系腰下，满百日去之"，显属先秦遗法。除弓弦外，大刀和斧子也被用作变性灵物，因为它们与弓箭一样也是男性专用或常用的物品。《葛氏方》、《如意方》都记录过"密以大刀置(妇人)卧席下"即可变女为男的说法；《灵奇方》说"(孕)未满三月，取斧着妇人床下，即反成男"。孙思邈等人不但介绍了放斧子的方法，还举出一个在他们看来能证明此法灵验的十分有力的旁证："以斧一柄，于产妇卧床下置之，仍系刃向下，勿令人知。如不信者，待鸡抱卵时，依此(法)置于窠下，一窠儿子尽为雄也。"

以丈夫的衣冠衣带控制胎儿性别也是古人常用的方法。张华说："妇人妊娠未满三月，著婿衣冠，平旦左绕井三匝，映详影而去，勿反顾，勿令人知，必生男。"宋人周日用对此有所补充。他认为，张华提供的方法专用于变女为男。如果已知胎儿是女性自可依法行事，然而假如胎儿本是男孩，再用此法即无意义。所以他强调在施法前应先算准胎儿的性别："余闻有定法，定母年月与受胎时日，算之，遇奇(数)则为男，遇偶则为女。知为女后即可依法。"① 周日用的解释表面看似乎已承认三个月内的胚胎也有性别之分，实则不然。他所谓"为男"、"为女"，不过是说胚胎具有分化为男或分化为女的趋向而已。与张华所说相似，《枕中方》认为把丈夫的衣带烧成灰给孕妇吃下也能收到变

① 《博物志·杂说下》周日用注。

女为男的效果："妊身三月求男，取夫衣带三寸，烧作灰，井华水二升，东南服，大良。"

雄鸡毛、雄鸭毛也被用来影响胎儿的性别。《如意方》说："用乌鸡左翼毛廿枚，置女人席下，即男。"又说："取雄鸭翅毛二枚，着妇人卧蒋(床)下，勿令知。"《葛氏方》里有一则更怪的生男方："觉有妊三月，溺(尿)雄鸡浴处。"这等于说，不但雄鸡毛能使胎儿变性，即使雄鸡洗浴之处也具有同样的魔力。

雄黄常被古代巫医用于除瘟疫、驱虎狼、辟鬼魅，同时又被用为生男灵物。创造这种方法的人可能是看中了雄黄的"雄"字。孙思邈记录的一种变女为男法为："取雄黄一两，绛囊盛，带之。要女者带雌黄。"

有些虫卵和卵房因与人类生殖有表面的相似而被当成了生男灵物。《胎产书》说："以方苴(咀)时，取蒿、牡、卑稍三，冶，饮之必产男。已试。"这是让求子妇女在吃饭时将三枚卑稍和蒿草等物研成末以水冲服。卑稍，后代一般写作蜱蝉，又名桑螵蛸。《产经》曾提到将十四枚桑螵蛸研成末以酒冲服的生男法，其渊源就是《胎产书》所说的方法。蜱蝉、桑螵蛸指螳螂在桑树上产的卵以及包卵的卵房，这种卵房"房长寸许，大如拇指，其内重重有隔房，每房有子如蛆卵。"古人用它改变胎儿性别，就是想把房内包子的性状传递给孕妇。此外，螳螂又名当郎，因其"两臂如斧，当辙不避，故得当郎之名。"[①] 螳螂的形象充满阳刚之气，当郎之名又易引发"应当得郎"的联想，螳螂的卵房自然会被术士视为生男灵物。

毛虫的卵房"雀瓮"和蜂房中的卵蛹在汉代都曾被用为宜男灵物。《胎产书》说："怀子未出三月者，呻(吞)爵瓮二，其子男也。一曰，取爵瓮中虫青北(背)者三，产呻之，必产男，万全。"爵

① 《本草纲目》卷三九。

瓮即雀瓮，是毛虫在树上作的茧。其形像瓮，雀类又喜欢捉食茧中的虫卵，故名“雀瓮”。该书又说：“取逢（蜂）房中子、狗阴，干而冶之，以饮怀子，怀子产男。”文中的“怀子”代指孕妇。雀瓮、蜂房与蜱蛸的构造相似，它们的灵化原因也基本相同。

孙思邈曾指出，除使用方术外，还可用服药法控制胎儿性别。医家将服药和方术分为两途，并不意味着服药法就不带巫术性质，只是他们使用的变性药物和药方所据原理比较隐晦，而且常同货真价实的药物混合使用，让人难辨真假罢了。例如，有些医师认为，在怀孕三月内服用原蚕屎，佩带东向杨柳枝，置五茄于床下，取石南草四株着床下以及食用或佩带宜男草（即萱草），都能收到“必得男”的神效。这些所谓的药，和巫术灵物是没有多大区别的。

孙思邈还曾列举过一种“治妇人始觉有娠，养胎并转女为男”的“丹参丸方”。丹参丸是由丹参、人参、干姜、冠缨、甘草、犬卵、东门上雄鸡头等十九味药物加上蜂蜜调制而成的。其中，冠缨（灰）、犬卵、东门雄鸡头三味药显然是巫术灵物。冠缨的作用相当于丈夫衣冠；犬卵相当于《胎产方》中的“狗阴”；东门雄鸡头相当于雄鸡毛。用这三味药转女为男依据的是巫术观念，它与用丹参、人参等药养胎在性质上完全不同。丹参丸实际上是医术和巫术的杂交产品。

应当说明，以上各种宜男灵物在巫术实践中常常是综合运用的。《胎产书》通过幼频回答大禹提问的形式写道，怀孕第三月是控制胎儿性别的关键时期。要生男孩，须令孕妇“置弧矢，□（射？）雄雉，乘牡马，观牡虎”。《产经》中有一段假托伊尹所说的话与此相似：“盖贤母妊身……宜弄文武兵器，掺弓矢，射雄雉，观牡虎，走马犬，生子必为男也。”在这些术士看来，有三月身孕的妇女手持男性常用的弓箭，射雄性野鸡，看雄性老虎，玩男人常玩的狗马游戏，就能汇成一股不可抗拒的雄性力量，促使胎

儿不由自主地朝男性演化。

古代流行的生子巫术中还包括生子富贵的方法。认为一个人的前途命运在他处于母腹时已经决定的观念起源很早，根据生辰八字预测富贵贫贱和一生遭际更是命理家最常用的方法。秦简《日书》中有《生子》篇，专讲"甲寅生子必为吏"、"乙丑生子贫而疾"一类内容；《医心方》卷二四引录的《产经》一书，记有二十余种"相子法"，无非是些"甲子年生，寿九十，食麦"、"正月生男妨兄弟"之类的怪论。生子富贵术与这些预测法都以命运预定的观念为基础，不同的是预测法偏于消极，认为胎儿的命运由上天决定；生子富贵术则认为可以通过超自然手段人为控制和确定胎儿的命运。

控制胎儿命运的方法仍以使用象征性的灵物为主，这些灵物包括虎鼻、蛤蟆、男子冠缨等等。

古方术书《龙鱼河图》说，将纹虎之鼻挂在门上有"宜官"之效，家中子孙都能带印当官；将虎鼻挂在屋门中间，一年后取下，烧作灰屑，让妇女以水冲服，"二月便有儿，生贵子"。制术者还强调要秘密使用此法："勿令人知，泄则不验也。亦弗令妇见之。"[①] 陶弘景、李时珍、张宗法都相信这种法术。虎是兽中之王，悬挂虎鼻无非是想把虎威传递给胎儿，使其日后成为人上之人，然而"弗令妇见"的要求却使此法变得毫无意义。虎鼻悬于屋门中央，一年内不可能不被妇人发现，所以术士等于开了一道不能使用的仙方。

《枕中方》记录的一种方法为："取井中蛤蟆着户上，生子必贵。"汉晋术士均相信蛤蟆有辟兵的功能。蛤蟆既能使人不受兵器的伤害，意味着它能保护在道家看来比任何权力和财物都更宝贵的生命。大概由于此种关系，本来被用为辟兵灵物的蛤蟆

① 《太平御览》卷八九一引。

又变成一种生子必贵的灵物。

有些术士则特别看重男人帽子上的系带——冠缨。《玉房秘诀》说:“妇人怀子未满三月,以戊子取男冠缨烧之,以取灰,以酒尽服之,生子富贵明达。秘之秘之。”先秦时期,贵族子弟二十岁左右举行加冠取字的冠礼,从此他们才被宗族和社会承认为合法的战士和统治者,因此冠和冠缨成为男子尊严的象征。子路“君子死,冠不免”的故事可以说明冠和冠缨对于一个有身份的男人来说是何其重要。冠缨开始是作为男性标志被用于转女为男法术的,孙思邈记录的丹参丸古方就是如此;它被用于“生子富贵明达”当是这种转女为男法进一步演变的结果。

古代术士还认为在特定日期以特定方式合阴阳也能收到生育贵子的效果。唐人韩翊所谓夏历二月“乙酉日日中时,北首卧合阴阳,有子即贵”①,即是一例。

古人认为胞衣与产妇及婴儿都保持着永久的感应关系,胞衣的埋藏方式将影响小儿的一生,所以他们把如何埋胞视为大事。与此相关的巫术行为包括埋胞禁忌和通过埋胞为孩子确定一个吉祥如意的命运。后种法术与预致胎儿富贵的法术有所不同,它是在小儿出生后实施的。因为埋胞总是紧承分娩之后进行,我们在此一并叙述。

汉墓帛书《杂疗方》曾详述“禹藏埋胞图法”,其主要内容为:埋胞要避开“小时”和“大时”,找一个不在“死位”的数字大的吉日埋藏。妇女分娩后,马上用流水或清洁的井水反复浣洗胞衣,洗净后反复拧挤,使其不带水汁。用干净的旧瓦瓯盛胞,再用另一只瓦瓯盖严,使虫子不能进入。最后将瓦瓯埋在清净、朝阳、日晒充足之地。如此处理,可使婴儿聪慧有智,肤色美好,少得疾病。

---

① 《四时纂要》卷二。

后代术士对埋胞法又有发展，一个突出的表现是他们强调应在盛胞器皿内放入古钱等物。《产经》说，凡欲埋藏胞衣，先用清水洗净，再用优质绛缯把干净的胞衣包裹起来。在新瓮底部摆放"子贡钱"五枚，让钱文向上，然后将裹好的胞衣放入瓮内，用新瓦盖严并拿泥土涂缝密封。随后查阅埋胞图，选定吉日和方位，让男性掘土埋胞。掘坑深度以三尺二寸为宜，填土后捣筑坚实。"能顺从此法者，令儿长生，鲜洁美好，才高心善，圣智富贵也。"《产经》还记录了随埋毛笔、雏鸡，随埋土偶并由小儿之父口诵祷词等传统的埋胞法。[①] 随埋毛笔是"欲令儿有文才"，埋雏鸡、土偶的用意则不易猜测。可以肯定的是，施术者对这些物品的用途，必然都有一套独特的解释。

## 一七　致孝与消口舌

中国古代倍受推崇和重视的孝道是家族制度的产物。在宗统君统合一的先秦时期，孝不仅是社会伦理，也是政治规范。战国秦汉以来，个人和小家庭的独立性虽有所增强，却始终未曾摆脱家族势力的控制，意在维护家族组织的稳固和统一的孝道自然成为最有影响力的道德范畴之一。古代社会对家族成员尤其是妇女搬弄是非放言无忌之类的行为也给予严厉的声讨和制裁，"多言"与"不顺父母"被一同列入"七出"之内就是明显的例子。不顺父母有损大家长的威严，势必削弱家族的向心力和凝聚力；多言引发的矛盾纠纷即古人所说的"口舌"同样足以导致家族的分裂，所以它们都被视为家族生活的大敌。令人孝顺与免生口舌的巫术，是适应家族生活的需要而产生的一种带有鲜明民族特色的巫术。

---

① 《产经》所述埋胞法见《医心方》卷二三。

古代较为通行的致孝术是将猪肝或狗肝和在泥土中涂制炉灶。《杂五行书》说:“灶神名禅,字子郭,衣黄衣,夜被发从灶中出,知其名呼之,可除凶恶。宜市猪肝泥灶,令妇孝。”① 很早以来人们就用“圈养”的方式养猪,本义是指养猪的“豢”字即由“圈”而得音。卧圈不出、老实顺从、无个性、无脾气,这在一些害怕妾妇不孝的人眼里都成了优点。照古代医学解释,肝和心一样有调节情志的作用,换言之,肝也是掌管情感活动的器官。猪肝泥灶术就是想通过家庭主神灶君的威严把猪肝产生的那种品性传递到妇女身上。与此相似,家犬一向被看作六畜中的忠臣,故而有人认为用狗肝泥灶也能致孝。张华曾写道:“以狗肝和土泥灶,令妇妾孝顺。”② 清人张宗法还说,使用狗肝比使用猪肝效果更好:“(治灶)宜相杂以猪肝和泥,或犬肝更佳,召媳贤。”③

正像传说中工匠暗置的厌镇物品既可致凶也能致吉一样,巫术灵物的性质和作用是以施术者的意志意念为转移的。施术者往往只从一点着眼选取灵物的某一种功能,而暂时排除或忽略不计此种灵物的其他功能。猪肝泥灶术的目的是“令妇孝”,施术者不再考虑它也有可能把妇女变成饱食终日无所事事的懒虫;犬肝泥灶术是为了使妇妾忠诚孝顺,施术者此时即不再考虑犬肝也有可能像犬尾一样导致夫妇反目,有可能把妇女变成无事生非狂吠乱咬的泼妇。施术效果完全依据施术者的心理活动而定,这正是巫术的特点。

《杂五行书》又说道,在住宅西侧种植五株梓树或五株楸树,可“令子孙孝顺,消口舌”④。五行学说认为西方属金,金代表凄

① 《后汉书·阴识传》李贤注引。

② 《本草纲目》卷五〇引张华《物类志》。张华无此书,李时珍所引或系《博物志》佚文。

③ 《三农纪》卷二一。

④ 《齐民要术》卷五引。

凉肃杀之气。在宅西种植梓楸，大概是想通过压伏金气来保障家族生活的和谐。这种法术同样是只取一点不计其余的方法。按五行模式推论，将梓楸种在西方金行之地等于拿木去对付金，这无异于以卵击石。

《物理小识》卷一二引用前人的话说："思螺、鹤草，佩之孝顺；似松小草，忌置床间。""思螺"可能是指师螺，俗名蜗螺、螺蛳，在南方是常见之物，形似蜗牛，"大如指头，其壳厚于田螺"①。佩带思螺以使人孝顺，或许是取义于蜗螺不离其壳。鹤草不明所指，猜想可能是传说中的鹤子草。鹤子草和鹤子草上生出的媚蝶都曾被当作致爱灵物。爱、孝相通，故又转化成致孝之物。强调"似松小草，忌置床间"，是害怕这种具有锐利针刺的草传播针锋相对互不相让的紧张气氛。张宗法还曾提到，"以井华水并香草和泥"涂制炉灶，可"令子孝"。张氏没有说明这种香草究系何草，推测起来应该也是鹤草一类。

方以智引录的另一种致孝法最能显示致爱术转化为致孝术的演变轨迹。这种法术是："取姅帕裹蛤蟆，于厕前一尺入地五寸埋之，则（妇人）孝顺。"此法与上文列举的《淮南万毕术》记载的赤布致爱法和《博物志》记载的止妒法完全相同，无疑是根据传统方法推衍而成。这种推衍只是用途上的扩展，无须改变法术本身。它所依据的逻辑是，妇女既已流连不去或消除妒情，意味着她已绝对顺从丈夫的意志，由此递进，她也会顺从丈夫的父母的意志，因而一种法术不妨在性质相近的活动中通用。

古代佛教徒还创造过专门的致孝咒法。孙思邈记录的一种"禁家令和"的咒语为："南无伽帝伽帝腻，伽帝收溜避。南无阿乾陀罗呵，弥陀罗灌陀沙婆呵。"与咒语相配的仪法是："取一把土，咒三七遍，置家大门下；又咒一把，置中门下；又咒一把，置堂

① 《本草纲目》卷四六。

门下；又咒一把，撒在井中；又咒一把，置灶额上。如是七月，内外自然和顺。”孙氏又强调说：“此法能令家内不孝子、不顺妇女皆孝顺。”①

《杂五行书》所谓种植梓楸可以“令子孙孝顺消口舌”的话明显地反映出求孝顺与消口舌是密切关联的行为。古人在设计致孝术的同时也创造了很多厌镇口舌的方法。汉墓帛书《杂禁方》有“姑妇善斗，涂户方五尺”之说，主张用泥土涂门五尺见方以消除妇姑勃谿。也许由于口舌之祸起于阃内，涉及整个家族，不镇宅即无法根除的缘故，古代更流行的消口舌法术是贴置镇宅灵符。《太上秘法镇宅灵符》列有四道与厌镇口舌有关的符，四道符的具体用途分别为：“厌盗贼口舌无端之鬼”、“厌除口舌恶事侵害”、“厌除口舌疾病之灾”、“厌百怪口舌之鬼”。将厌镇口舌与镇鬼魅、除疾病、厌百怪并列，可见造符者对口舌之事的重视。

古代民间还流传着一些更简便的消除口舌符。唐宋间书《陈氏手记》写道，当时人习惯在端午节写“赤口”二字贴在屋壁上，并在“口”字中间钉上一根竹钉，认为如此就能断除口舌之殃；闽地风俗，每逢端午节便造两个纸符，一张写“官符上天”，一张写“口舌入地”，将它们“颠倒贴于壁间”。② 所谓“颠倒贴于壁间”，应是指“官符上天”正贴，“口舌入地”倒贴。正贴者字形朝上，恰能象征官符上天；倒贴者字形朝下，自然就代表口舌入地。这两个符表达的是一句话，意即官符上天后可借得神力将口舌是非打入地下。“赤口”又称“赤口白舌”。后四字与“口舌”同义，都指言语争讼之事，但感情色彩更强，贬义更重。南宋时代，端午节在大门上悬挂“赤口白舌”帖子已成为都城杭州的一种景

① 《千金翼方》卷三〇《护身禁法》。

② 《岁时广记》卷二一引。

观。吴自牧《梦粱录》卷三记载，每临端午，杭州人便用艾草和其他各种草束成张天师像，悬挂在门楣上；士宦人家常在这天正午时分用朱砂书写“五月五日天中节，赤口白舌尽消灭”的帖子。周密《武林旧事》也说，杭州人过端午，“又以青罗作赤口白舌帖子，与艾人并悬门楣，以为禳祫。”赤口白舌帖子是用通用字体写成的，这与上文列举的厌镇口舌符有所不同，但就巫术性质而言两者没有多大区别。“赤口白舌”等咒文也是一种灵符，一种不像道士专用的符那样玄怪，更通俗也更易流传的符。

## 一八　致富和如愿

致富欲望与财产私有制本是一对形影不离的孪生兄弟。春秋以前，个人的致富欲望受到宗族组织和较为原始的财产分配方式的抑制，尚未得到充分的体现。从战国开始，随着宗族体系的全面崩溃，空前活跃的商品经济像幽灵一样渗透到社会生活的各个角落，追逐利润的贪欲和发财致富的欲望一下子膨胀起来。与此同时，偶然致富、侥幸致富、毫无道理莫名其妙地一朝暴富等事实，又使许多人丧失了靠勤劳智慧谋利求富的信念，他们渴望得到一种既不费力又能发财的超自然手段，渴望把致富过程变成自己可以随意控制的过程。在这种强烈的致富欲望的推动下，致富巫术终于被创造出来。

由汉代术士首倡的一种致富术是青蚨还钱法。古代常称钱为“青蚨”，即由此而来。《淮南万毕术》说：“青蚨还钱。”[①]《说文解字》也说：“青蚨，水虫，可还钱。”关于青蚨的习性和使用青蚨的方法，以晋人干宝的说明最为详细：“南方有虫，名蟓蝎，一名蜴蜮，又名青蚨。形似蝉而稍大。味辛美，可食。生子必依草

① 《太平御览》卷九五〇引。

叶，大如蚕子。取其子，母即飞来，不以远近。虽潜取其子，母必知处。以母血涂钱八十一文，以子血涂钱八十一文，每市物，或先用母钱，或先用子钱，皆复飞归，轮转无已。故《淮南子术》以之还钱，名曰青蚨。"① 另有一些古籍提到，青蚨又名鱼伯、蒲虷。用青蚨血涂抹钱币前，须将小钱放在瓮内或用巾帕包裹，放在向东延伸的阴面墙壁下，三天后才能取出涂血。②《本草纲目》还附有青蚨图（如右图），图上依据陈藏器的说法特地标出此虫生于"南海"。术士认为青蚨的母虫和子虫之间有超乎寻常的感应能力，子虫如被捉到，母虫无论距子虫多远都会准确无误地飞到子虫身边。如果认识到此为止（段成式即如此），后人无须异议。世界上有许多比青蚨还要奇特的鸟虫，青蚨的存在不足为怪。然而术士并不满足于描述青蚨的习性，而是试图利用青蚨的特异功能从事一本万利的活动。他们由青蚨想到了青蚨血，又想到用青蚨血涂抹钱币以使其互相吸引，又作出涂抹母子钱各八十一文的规定，又提出涂血前先把钱币埋藏三日的要求。他们把青蚨钱当成了可以像飞蛊那样潜移财物的灵物，从而把一种博物学知识变成了巫术。




青蚨还钱法所具有的损人利己的品格无庸细说，值得注意的倒是这种致富术所反映的思维方式。按照青蚨还钱的原理，

① 《搜神集》卷一二。

② 详《广雅·释虫》；《太平广记》卷四七七引《穷神秘苑》；《本草纲目》卷四〇引《本草拾遗》、《异物志》等。

母钱与子钱的吸引应是相互的、双向的，可是施术者却只考虑对自己有利的一面。他们把母钱或子钱付出，只想到这些钱会被自己持有的子钱或母钱吸引回来，却未想到自己手中的钱也有可能飞到对方那里；只想到自己所持的八十一文钱有吸引力，而忘记了付给对方的那八十一文钱也有同等的吸引力。如果说青蚨的特点是母虫寻求子虫，因而青蚨钱的特点是母钱飞附子钱，那么合理的用钱法应该是只付母钱而保留子钱，可是所有的方术书无一例外地说既可支付母钱也可支付子钱，无论支付什么钱都能原封不动地重返术士之手；如果说青蚨钱只与涂血者保持单向的飞附关系，那就意味着不是青蚨血而是涂血者有着吸引钱币的特异力量，这又等于否定了青蚨血互相吸附的特性。一种本应包含着致富与破产双重可能的方法被一厢情愿地确定为致富方法，是由施术者特有的单线思维方式决定的。这与猪肝涂灶致孝术以及类似的巫术手法都有相通之处。

唐宋不少类书如《初学记》、《太平御览》等等都引录了有关青蚨还钱的记述。类书的编辑者引录这个传说，不仅是因为觉得它有趣或仅仅是为了让读者了解“青蚨”一词的缘起，他们对这套法术也是抱有幻想的。当然，就实际应用而言，青蚨还钱术并不像别的巫术那样流行，而且有关传说本身也在演变。《太平广记》卷四七七引《穷神秘苑》一书说，不能用青蚨钱购买金银珍宝之类，“若买金银珍宝，即钱不还”。大概该书作者害怕有些人被青蚨还钱法刺激得发昏，才提出这条补充性的戒律。

魏晋南朝时期，一度流传过蜻蜓能变青珠的传说。《博物志·戏术》说：“五月五日埋蜻蜓头于西向户下，埋至三日不食则化成青真珠。又云，埋于正门。”所谓“埋至三日不食”是指埋蜻蜓者三天不能吃饭。晋司马彪《庄子注》也有类似记载，说一个童

子埋下蜻蜓头，不食而舞，且舞且呼："此将为珠！"见者无不发笑。[①] 某些道士特别迷信"青色大眼"的蜻蜓，认为只有蜻蜓眼才能变成青珠；明代某些术士还用红蜻蜓制造房中药物。[②] 埋在地下的蜻蜓头或蜻蜓眼若能化作青色之珠，埋蜻蜓自不失为致富捷径。不过此法比青蛱还钱术更易检验，其流传范围也更狭小。

古代较为常见的致富巫术多从交感原理出发，主要包括埋灵物、涂灵土、用符咒诸法。

埋灵物的方法中，埋蚕沙一法尤为多见。蚕沙就是蚕屎。《龙鱼河图》说，将蚕沙埋在住宅的亥方位即西北方位下，"大富，得蚕丝，吉利"；甲子日用一斛二斗蚕沙镇宅（也指埋于亥方位），"大吉，致财千万"[③]。《枕中方》也说："埋蚕沙着亥地，令家大富。"[④] 埋蚕沙本是利用同类相感的原理多获蚕丝，蚕丝多了自能致富，后来则转化成一般意义上的致富术。上节曾指出，古代医师又把蚕沙当作一味变女为男的灵药，这可能是蚕沙致富法进一步讹变后形成的方术。

古人认为埋牛角、鹿鼻、鸟、五谷、李木炭也可致富。《如意方》说："埋牛角宅中，富"；"埋鹿鼻舍角，致财"；"埋鹿骨门中、厕，得钱"；"埋鸟于庭中，令富"；"五谷各二升埋堂中，聚钱财"；"以李木炭三斤，掘门中三尺，埋之，令富百倍"。埋牛角意在多牛，埋五谷意在多粮，埋鹿鼻鹿骨意在多"禄"，这些致富法都不难理解。唯埋鸟法、埋李木炭法，极难索解。

汉代术士已经发明了黄石镇宅法，后人又由此推衍出埋黄

① 《太平广记》卷四七三《青蜓》引。

② 《本草纲目》卷四〇。

③ 《齐民要术》卷五引。

④ 《医心方》卷二六引。以下《枕中方》、《如意方》、《灵奇方》均见该书，不另注。

石有利于六畜繁殖的观念。《如意方》认为："以黄石六十斤置亥子间地及鸡栖下，宜六畜。"六畜兴旺，家庭自可富足。以上埋蚕沙、埋黄石之法都强调应将灵物埋在"亥地"或"亥子间地"，这与五行学说有关。亥与刑杀相配，来自西北方向的杀气不利于蚕和六畜的生长，所以要将蚕沙、黄石埋在亥位镇压杀气。从这种意义上说，蚕沙除有感应蚕类生长的作用外，又同黄石一样是种厌伏邪气的镇物。

《灵奇方》记述的一种致富法是更典型的交感巫术："欲得人家好田，以戊子日密作买券，埋着田中央，其主必来卖之。"偷偷作成买地券，埋在想要得到的良田中央，那块土地的主人就会自动前来卖地。既然对方非卖不可，作为买方的埋券者就可狠狠地杀价，从中获利。如此行事，用不了几次，附近的良田就都归施术者所有了！

使用灵土致富的方法最早见于汉代。《淮南万毕术》提到："二月上壬日，取道中土，井华水和，泥蚕屋四牖，则宜蚕神——名'菟窳'。"[①]《如意方》所记宜蚕法与此大同小异，只是把"四牖"改成"四角"。二月第一个壬日，用道中土与井华水和成泥，涂在蚕房四角或四面窗子上，对蚕神十分有利因而也能多收蚕丝。这种宜蚕法影响很大，用灵土涂仓涂灶等致富法都是从它派生出来的。后世求富者最重视的灵土是富人田地或宅院中的土，他们相信使用这种土就能把富家的财运转到自己家中。《枕中方》说："立春日取富家土涂仓，立富。"《如意方》也说："立春日取富家田中土涂灶，令人得富。"直到清代，一些农学家仍在传授此法，如张宗法《三农纪》卷二一曾介绍说："除夕日取富家田中土泥灶，招财；七月丑日取富家庭中土涂灶，勿令人知，可致富。"除取土日期有所变化外，基本精神与传统法术完全一致。被当

① 《玉烛宝典》"二月"引。

作致富灵物的土还有“春牛”之土。张宗法所说“春牛角上土置户上,令人家吉,又宜蚕”,就是一例。

用以致富的灵物种类很多,使用方式也不限于埋、涂两种。例如,有挂猪耳者:夏历十二月“收猪耳钩(吊)堂梁上,令人致富”;有呼牛马、撒粟豆者:“元旦向晨,至门前呼牛马杂畜令来,仍置粟豆于灰,散之宅内,云可以招牛马”;有烧牛马骨者:“烧牛马骨于庭中,大贵(富)”①;有画米囤者:除夕之夜,用石灰在谷场、道路或居室内画个米囤,祈求丰收。② 这些方术的共同特点是祈灵于象征手法。

致富法术特别注重日期的威力。《枕中方》说:“老子曰:常戊子日买马,巳(己)丑日乘之,令人世世有马不绝。”老子果真知道此法,出关时何必再骑青牛。作者找这样一位代言人可谓疏于考虑。《灵奇方》曾要求戊子日暗埋买地券,前面说过要求戊子日合阴阳的求子法,联系起来看,可知戊子日在术士心目中确有不同寻常的意义。

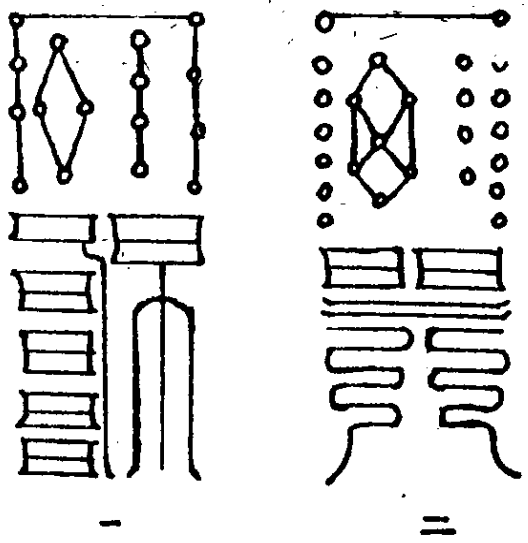
梦想发财的术士没有忘记用符咒去达到目的。《如意方》说,春季的甲午、乙亥日,夏季的丙辰、丁丑日,秋季的庚子、辛亥日,冬季的壬寅、癸卯日,夜半之时面向北斗祝祷念咒,“欲得某物,即自得”。该书未记咒语内容,大概是认为随便说些“欲得某物”的话即可应验。《太上秘法镇宅灵符》记有多种招财进宝和防卫畜、蚕的灵符,比较典型的致富符为:第一符用于“招金银入宅,富贵,不逢殃祸”,第二符“招金银自入,大富贵”(如下图)。

以求富为目的的祭祀在民间也很流行。《五行书》有“猪头

① 分见《四时纂要》卷五;《岁时广记》卷五引《五行书》;《医心方》卷二六引《枕中方》。

② 《清嘉录》卷一二。

祭祀，治生万倍”之说；[1] 明清时期祭祀赵公明、五显神、刘市仙官等财神的活动更为常见。这些活动均属比较低级的迷信行为。



一　二

随着巫术实践的发展，从致富术中又派生出一种功效更大的如愿术。人生一切愿望的实现往往要以富有为根基，所以如愿术常与致富术紧密相联。《如意方》记载的“欲得某物即自得”，既是一种致富方，也可以说是如愿术。《五行书》所谓“猪头祭灶，治生万倍”，主要针对发财致富而言；但在其他方术书中又有“五月戊辰日祀(灶)以猪骨，所求如意”的说法。[2] 同一种巫术小用有小功效，大用有大功效。本职是致富，扩而大之即可无不如愿。在术士手里，这两种方法并无严格的界限。

葛洪曾说，进入名山，以甲子日或本月的开日、除日，将各长五寸、分别染成五种颜色的缯条悬挂在大石上，就能“所求必得”。这是从五彩缯辟兵长寿术演变而来的一种如愿法。

南北朝时期，人们习惯在元旦之日将穿钱的绳子系在木杖一头，手持木杖绕垃圾走几圈，然后把木杖投在垃圾堆上，认为如此即可令人如愿。隋朝北方也有类似风俗：正月初一夜间，追求如愿的人站在垃圾旁边，让另外一人执杖击打垃圾堆并代垃圾呼喊疼痛；或用细绳拴个偶人投向垃圾。小说《录异传》写道，商人区明经过彭泽湖时遇见一个自称“青洪君”的神仙。青洪君

① 陈继儒：《眉公群碎录》引。

② 《三农纪》卷二一引《图纂》。

邀区明去仙居作客，临别时问他需要什么。区明听人说过，碰到神灵这样询问，不要乞求其他物品，只求"如愿"一物即可。区明记起这话，就说想要"如愿"。青洪君听罢甚有吝惜之意，但已不好反悔。叫出如愿一看，原来是个年轻的侍女。区明得到如愿，果然有求必应，不几年就成富翁。可是区明渐渐不知怜惜这个婢女。某年元旦早晨，如愿稍稍晚起，区明即手持木杖来打，吓得如愿一头钻进垃圾，再也没有露面，从此区明沦为贫民。[①] 故事通过解说杖击垃圾之俗的起源鞭挞负义与冷酷，极富感染力。它的出现足以说明追求如愿活动的广泛流行及其对当时人精神生活的深刻影响。不过，故事本身并未对如愿法术的渊源作任何切实的说明。现在来看，新年杖击垃圾或向垃圾投击偶人本来是一种驱邪法术。秦简《日书》已提到，用桃杖可以驱逐哀鬼和飘风之气；用桃杖击打居室四隅和中央能够免除灾祸；将桃木偶摔到大魅身上可以将它逐走。除夕或元旦安置桃梗，更是先秦以来世代相传的礼俗。东汉时代，还有年终向公卿将军颁赐桃杖的习惯。将这些事实同魏晋以来的如愿术联系起来分析，不难得出如愿术源自辟邪术的结论。所有阴暗肮脏的地方都曾被视为妖魅存身之地，垃圾堆也不例外。最初，人们为了保障一年的平安，常于元旦之日用桃杖或桃偶驱逐垃圾中的妖魅，这与放置桃梗桃板的新年风俗本无不同。后来由于人们对桃木的崇拜有所削弱，遂用一般的木杖和偶人击打垃圾，此项活动也被赋予了新的意义：原来说此举能辟除邪祟保证平安，现在却说它能令人如愿以偿特别是能令人发财致富，于是一种传统的巫术手法就因具有了新的功能而转变成一种新巫术——如愿术。

用符咒追求如愿的行为也不鲜见。《太上秘法镇宅灵符》就记有一道由星、日、鬼等符号组成的灵符，符前的文字说明是：

① 《荆楚岁时记》及杜公瞻注。

“此符大招经求遂意。”“大招”即很能招致之意。照作者的意思，此符实可名为“如意符”。

唐代有位宋居士说，赌徒掷骰子时将咒语“伊谛弥谛弥揭罗谛”念满一万遍，即可收到“彩随呼而成”的神效。[①] 赌徒若有念一万遍咒语的耐心，早就不会去干侥幸取胜的勾当了，所以宋居士提供的咒语如同废话，甚至可以看作是戒赌的方法。然而后世不少人仍很看重这则咒语，他们把一句玩笑话真正当成了一种如愿法术，郑重其事地将它抄录在自己的著作中以广流传……

① 《酉阳杂俎·怪术》引。

# 后　　记

1992年春，我申报的一项有关中国古代巫术研究的课题经国家教委批准列入社会科学基金项目，这部书稿就是在该项基金的资助下完成的。书稿写成于1996年，写成不久就得到了山东大学出版基金会的资助。尽管本书在交付山东人民出版社之前也曾遇到一些小小的挫折，但相对于那些长期难以面世的学术论著来说，它已经算是比较幸运了。

本书的写作和出版得到过很多师友的帮助。徐鸿修先生审阅了书稿的导论部分和其他一些章节，纠正了其中不少讹误。安作璋、赵凯球、孟祥才、王如绘诸位先生曾为书稿写出审定意见。王育济、王晓毅两位先生对本书的出版给予了很多的关心和支持。山东人民出版社的李明功先生更为本书的编辑出版付出了辛勤的劳动。在此，谨向他们表示诚挚的感谢。

**胡新生**

1998年9月于山东大学