神秘的鬼魂世界



赖亚生 著

人民中国出版社

责任编辑　韩勃
封面设计　李薇

ISBN7-80065-465-6/C·224
定价：6.80元



神秘的鬼魂世界
——中国鬼文化探秘

赖亚生 著

0017216

人民中国出版社



(京)新登字 133 号

责任编辑:韩　勃
装帧设计:韩　勃
责任校对:刘铭生
封面设计:李　薇

神秘的鬼魂世界

——中国鬼文化探秘

赖亚生著

※

人民中国出版社出版发行

(北京车公庄大街 3 号)

中国人民解放军第 1201 工厂印刷

新华书店经销

850×1168　32 开　10 印张　246 千字

1993 年 3 月第 1 版　1993 年 3 月第 1 次印刷

ISBN 7-80065-465-6/C・224

定价:6.80 元

导言

鬼文化曾经是中国社会颇具影响力的一种民俗文化现象。法国学者格罗特说："在中国人那里，巩固地确立了这样一种信仰、学说、公理，即似乎死人的鬼魂与活人保持着最密切的接触，其密切的程度差不多就跟活人彼此的接触一样。当然，在活人与死人之间是划着分界线的，但这个分界线非常模糊，几乎分辨不出来。不论从哪方面来看，这两个世界之间的交往都是十分活跃的。这种交往既是福之源，也是祸之根，因而鬼魂实际上支配着活人的命运。"① 这仅是从信仰方面着眼，其实鬼文化所造成的影响何止于此，古代中国社会的政治、哲学、艺术、文学等方面无不烙着它的斑斑印痕。即使在今天的一些僻远山区，鬼 文化的某些事象也仍在不同程度地被接受、被传承。

假如我们将目光移向整个世界，则会发现鬼文化乃是一个带有世界性的普遍现象。无论哪个国家、哪个民族，在历史上都无一例外地有过对鬼魂、冥界的种种设想，都有过祭鬼、驱鬼、招魂、鬼事禁忌诸多行为事象，都有过丰富多彩的鬼故事流传。可以说，它是每个民族的历史长卷中必然要揭开的一页。

那么，什么是鬼文化呢？在我们看来，鬼文化是古代的人们对人类死亡现象及相关问题的思考所带来的观念和行为。它大

---

① 转自〔法〕列维－布留尔《原始思维》第 296～297 页，商务印书馆 1987 年版。

体由以信仰为核心的观念(如鬼魂观念、冥界观念)和仪式、风俗为表现形式的行为事象(如丧葬、祭鬼、驱鬼、招魂、鬼故事的讲述以及鬼事禁忌)构成一个整体。前者是抽象的、隐秘的、深层的,后者则是具体的、显现的、表层的,是对前者的"物化"。除此之外,各种有关鬼的小说、戏曲、美术、建筑、音乐、舞蹈、歌谣、谚语、俗语等,也属鬼文化范畴。

我们知道,现代科学的发展使今天的人们掌握了科学、理性地认识自然界和人自身现象的武器。然而原始时代的人类却非如此,它们由于受认识能力的局限,对自然界、人自身的许多现象无法作出合理的解释,误以为世界的背后有一种神秘力量在支配着自然现象和人类的行为,这就是人类学上所说的"灵力"。对灵力的信仰有着广泛的民族学证据。英国学者罗伯逊这样写道:"许多野蛮部落都有一个表示任何种的威力的名词——不管它所指的是人类、动物、植物还是无生物的威力,在伊罗夸人中叫做'奥伦大'、在苏人中叫做'威康大'、在阿尔工金人中叫做'马尼度'、在米拉尼西亚人中叫做'马那'。只要我们记着这些名词不一定含有人格的意义,便可将它们译为'精灵'。这种威力寓于人中,但也寓于野兽、鸟、树、石头或雷电中。"① 在"灵力"观的基础之上,原始时代的人类又因为对梦境、幻觉等生理心理现象的误解,把梦幻中的自我视为"第二个自我",赋之以超人的特性,并推及到整个自然界,萌生出"万物有灵"的观念。这种"十分荒唐的见解"(恩格斯语)一经与人的死亡现象相联系,便发展为以死人为对象的鬼魂观念。人们害怕它、信仰它,并在行为上做出种种举动(如遇到困难祈求本部落死者鬼魂帮助,事情顺利时对鬼魂进行祭献、答谢等),从而形成最初形态的鬼文化。这样的思维流程在世界各民族都是共同的,中国也不例外。因此,鬼文

① 〔英〕罗伯逊《基督教的起源》第3页,三联书店1984年版。

化是发轫于原始时代具有普遍性的文化创造。

中国的鬼文化在原始社会的土壤中萌生，同时随着中国历史、文化的发展、进化而有一个不断丰富、发展、变异、更新的过程。

从现有资料看，殷商以前的鬼文化与原始社会差别不大。但到了商代却有一个突飞猛进的变化，这就是鬼魂观念与祖灵观念的结合和祖灵观念与"上帝"观念的合一。《礼记·表记》说："殷人尊神，率民以事鬼，先鬼而后礼"，所尚之"鬼"乃祖先之鬼灵。鬼魂观念与祖灵观念的这一结合，给中国鬼文化打下了鲜明的宗法烙印，使鬼魂与祖灵混为一体，并以宗庙、祭祖的形式影响了数千年的中国社会、文化。武丁以后，祖先的鬼灵更被披上了"帝"（或"上帝"）的外衣，由其子孙后代按照世次顺序轮番"周祭"，国中大小诸事也均要向被称为"帝"的祖先鬼魂求问。祖灵崇拜（鬼）与上帝崇拜（神）的合一，实质是人与天的合一，它不仅使天人感应观从此成为笼罩在中国鬼文化里一股强大力量，还使鬼、神观念在古代中国人那里难以绝然区分。这是殷商社会也是后来社会的中国鬼文化的两大特点。

在这个发展过程中，儒家思想和道教、佛教先后对中国鬼文化造成了至关重要的影响。

儒家思想以忠孝为本，养老送终乃其所倡导的重要内容，同时儒家又是对传统极为推崇的学派。因此，尽管孔子对鬼神采取保留的态度，说"未能事人，焉能事鬼"①，并对厚葬极力伐挞，但对中国鬼文化仍给以莫大的关注。突出表现为对中国鬼文化的一些事象作出义理化的解释，并加以制度化、规范化。义理化也就是伦理化、社会化，将伦理观念、社会观念注入纯属于巫术、仪式范畴的鬼文化事象的解释之中，这一倾向深刻地影响了中国

① 《论语·先进》。

鬼文化从自然性向社会性的转变。而制度化、规范化的后果，则在丧葬、祭祖、招魂等方面归纳了一套完整的礼仪模式，为后世社会所传承。

在中国本土生长起来的道教，虽然主张通过修炼而长生不老以致成"仙"，尽量回避谈论鬼神的话题，然其思想渊源是《易经》之中的阴阳观念，这就使之跟以人鬼构成阴阳对应的"鬼"难以绝缘。因此，道教对中国鬼文化的影响，更多地表现为对原始宗教中的阴阳观念的继承与强化，以鬼魂是人死后精魂所化，如《太平经》说："昼为阳，人魂常并居；冥为阴，魂神争行为梦，想失其形，分为两，至于死亡。"离开形体的"魂"就叫"鬼"，人死之后，其魂进入幽冥世界接受地阴神的考察，别其善恶，所谓"收其形骸，考其魂神"①。从而善者有赏，可上天受天衣食；恶者受罚，谪作河梁山海之鬼。这恰好给那些没能修得长生不老而成仙的信徒以一条出路，同时，谪作河梁山海之鬼又与道教回归自然的宗教意旨相合拍。在与佛教的斗争中，道教仿照佛教地狱观念所构想出来的幽冥世界、泰山府君、五方鬼帝及冥吏鬼使，也为中国鬼文化的殿堂增添了不少色彩。此外，因"巫"在封建社会以后走向衰落，道士替代了巫的大部分职能，如主持丧葬仪式、驱鬼活动，成为操作鬼文化事象的重要角色，造成了中古以后中国社会道巫合一的局面。

佛教传入中国后，对中国固有的鬼文化更给予强有力的改造。在佛教的教义中有很成熟的轮回和地狱观念。佛教认为，人体不过是灵魂的肉身，众生都要在三界(欲界、色界、无色界)六道(地狱、饿鬼、畜牲、人、天、阿修罗)中生死循环。轮回造成了投生、替死鬼观念在中国鬼文化里的滥觞。特别是地狱观念，对中国鬼文化造成的影响更深。佛教为吸引教徒，恩威并施，极力渲

① 《太平经》卷一百三十七。

染地狱的恐怖，并创造出“八大地狱”、“八炎火地狱”、“八寒冰地狱”等名目繁多的地狱。各地佛教寺庙里喜欢绘 地狱的壁画，各种佛经变文中多有叙述地狱惨状的内容。它对中国的鬼故事、戏曲、小说的影响是极大的。在行为事象中，则有斋七、放焰口、施食会、水陆道场、盂盆会等超度亡灵的活动，它们还演化成人生礼仪及岁时节日。

作为一种“准宗教”，中国的鬼文化有其显著的特征：从信仰的角度说，它是一个开放的系统，历史上许许多多的观念、行为都被它融入其中，因此表现出杂乱无序的特点；从信仰者的角度说，民众信仰之乃是希望寻找一种精神上的安慰，或者行为上的一种解决办法(哪怕是无助的)。因此，中国鬼文化还表现出实用性、实践性很强的特点。正因为如此，中国的鬼文化最容易被接受、被运用，并在接受、运用过程中根据不同时代、不同阶层的人们的价值标准，不断加以改造完善。

中国的鬼文化又是古代中国社会里最普遍的民间信仰和行为，远古时代自不待言。进入阶级社会以后，作为信仰，虽然出现了道教、佛教这些层次更高的宗教，然而道教、佛教宣扬的是“仙文化”和“神文化”，它们只能作为一种美好的境界可望不可及，并且道教、佛教均有一套严格的仪规，远不及鬼文化那样来得直接、简便。同时，鬼文化讲求的是人人平等，无论生前贵贱贫富，都难免一死，都难免要化为鬼魂，一样地要到冥间去，接受冥王的审判裁决。这无疑给深受压迫、奴役的中国人民以一线希望，从而使这一文化在以往的社会里有其广泛的群众基础。

我们也看到，基础广泛、源远流长的中国鬼文化对中国社会、文化的影响是极为复杂的，即使同一观念或事象，在不同历史时期所发挥的作用也是不尽相同的。以丧葬习俗为例，丧葬在远古时代无疑起到了维系氏族、部落的聚结力，促进氏族、部落的发展，并促成了养生送死、尊重老人的传统习惯；但隆重的丧

葬活动却也严重破坏了经济，影响了生产力的向前发展。到宋明以后，丧葬活动中的风水邪说造成的消极影响更是登峰造极。至于鬼文化中的某些观念数千年来禁锢着中国人民的思想意识，束缚着中国人民的斗争精神，甚至被统治阶层用作统治手段、工具，则是大家所深知的。

也许正因为中国鬼文化具有这样的特点，使得过去的研究者不加区别地予以全面的否定，甚至"谈鬼色变"，从而造成了中国民间文化研究领域的一块待填补的空白。我们认为，应该对鬼文化作历史的、全面的把握，并区分出"信仰的"和"文化的"两种不同内涵。因为鬼文化既是一种信仰，同时又是一种文化现象。作为一种信仰(这是鬼文化的内核)，无论在历史上或者在今天，都没有任何积极意义，应该予以全面、彻底的否定。但作为一种文化现象(这是鬼文化的外壳)，则值得我们重视，加以全面客观的分析和研究。同时还应当看到，作为一种文化现象的鬼文化不像作为一种信仰的鬼文化，随着鬼魂信仰的生存基础的消失而退出历史舞台。实际上，它早已融入到中国文化的大血脉之中，成为中国文化整体的有机组成部分。比如我们今天的绝大多数人都已经不相信有鬼魂，但我们仍在使用"鬼哭狼嚎"、"鬼斧神工"、"鬼使神差"、"鬼蜮伎俩"这样的鬼文化积淀。

当然，我们是信奉唯物主义的无神(鬼)论者，按照唯物论的观点，世界上是没有什么鬼魂的。今天我们研究中国鬼文化，并不是要宣扬鬼魂，赞成人死化鬼、善恶报应等荒谬错误的神秘观念；相反地，我们认为不应该让鬼魂信仰、鬼文化神秘化，而应该客观地还鬼文化以历史的本来面目：鬼文化并不神秘，它不过是原始先民对自然界、人自身的现象从困惑到恐惧而产生的错误认识和文化传承。通过探讨鬼文化的观念和行为事象的渊源演变，阐释这一神秘文化现象的实质，使之从"神秘"的阴影下解脱出来，并发掘其积极因素，为完善今天的精神文化作借鉴。这是

今天研究中国鬼文化的意义所在，也是我写作这本书的目的。

对中国鬼文化的研究，国内目前尚属起步阶段。尽管还没有较系统地研究这一问题的专门性著作出现，但令我们高兴的是，过去长期禁锢学术界的某些观念正在改变，一些宗教学、民族学、民俗学者从不同角度开始对鬼文化的某些事象展开研究，并撰写出不少有价值的论著。当然，这项工作还刚刚开始，无论其深度或广度都还有许多工作需要做。

笔者长期以来对这一研究课题有着浓厚的兴趣。近年来结合自己的工作，在力所能及的范围内搜集了一批资料，并在一些地方做了田野调查。本书所依据的主要就是这些资料：第一，典籍中的零星记载；第二，不断发现的考古资料；第三，堪称“活化石”的民族学资料。

本书共十章。第一章、第二章为鬼文化的观念，它们是中国鬼文化的基础，形形色色的鬼文化莫不根源于此。第三章至第九章为鬼文化的事象，它们是中国鬼文化诸观念的外化形式。第十章粗略地对上述鬼文化观念、事象在中国社会、文化里所造成的影响作了总结。附录的两篇文章，也与中国鬼文化密切相关。我们所采用的方法，主要是历史研究法，即从历史发展的角度对中国鬼文化诸观念、事象的渊源、流变做出客观描述。同时也结合功能分析的办法，对某些事象在中国鬼文化中的功能进行探讨。

由于笔者水平不高，占有资料有限，研究不够深入，尽管我们设想对中国鬼文化作出较全面、系统的阐述，但实际做到的距设想的还有很长一段距离。像中国鬼文化这样一个正在从禁区中解放出来的复杂的研究课题，绝非一个人或一代人就能完满解决的。如果本书能够弥补过去这方面研究的某些缺陷，或者给以后的研究提供一点启发，那将是笔者最大的愿望。

目　录

导言 …… 1

第一章　灵魂观、尸体崇拜与鬼魂观念的起源 …… 1

一　从“万物有灵论”说起 …… 1

二　尸体崇拜与鬼魂观念的脱胎独立 …… 5

三　鬼的类型:恶鬼与善鬼 …… 9

四　鬼形象及实现其功能的机制 …… 20

第二章　鬼魂的归宿:从山上到地下 …… 23

一　人鬼失调与幽冥世界的观念 …… 23

二　昆仑山和最初的幽冥世界 …… 26

三　幽冥世界从山上转入地下 …… 36

四　佛教地狱观和中国幽冥世界观念的完备 …… 39

第三章　丧葬:送鬼入阴的仪式 …… 49

一　对鬼的恐惧与丧葬的习俗 …… 49

二　丧葬习俗的流变 …… 57

三　丧葬习俗的功能 …… 61

第四章　祭鬼:对鬼的恐惧与收买 …… 73

一　祸福无常的鬼魂与祭鬼的习俗 …… 73

二　祭鬼习俗的流变 …… 78

三　祭鬼的形式 …… 87

1. 公祭与私祭 …… 87
2. 墓祭与庙祭 …… 89
3. 随时祭与定期祭 …… 93
第五章 驱鬼:对鬼的憎恶与制裁 …… 99
一 作祟的鬼魂与驱鬼的习俗 …… 99
二 驱鬼习俗的流变 …… 105
三 几种重要的驱鬼习俗 …… 112
1. 傩 …… 112
2. 符箓驱鬼 …… 115
3. 门神驱鬼 …… 122
第六章 招魂:人鬼之间的争夺战 …… 127
一 灵魂观念与招魂的习俗 …… 127
二 几种重要的招魂习俗 …… 146
1. 以衣招魂 …… 147
2. 以鸡招魂 …… 147
3. 以矢招魂 …… 147
4. 以草招魂 …… 148
5. 剪纸招魂 …… 148
三 对上述招魂习俗的阐释 …… 149
第七章 鬼事禁忌:一张无形的网 …… 159
一 直接禁忌 …… 162
1. 禁忌音乐 …… 162
2. 禁忌性交、婚娶 …… 165
3. 禁忌叫死者姓名 …… 169
4. 禁忌触摸死者所有物 …… 172
二 间接禁忌 …… 175
第八章 鬼故事:鬼文化的证词 …… 179

一　鬼魂信仰的沃土与鬼故事的渊源…… 179
二　鬼故事的功能…… 184
三　鬼故事的类型…… 189
1. 途中见鬼型…… 189
2. 凶宅闹鬼型…… 191
3. 报冤报德型…… 194
4. 显形兆示型…… 196
5. 人鬼婚恋型…… 198
6. 不怕鬼型…… 201
第九章　巫师:人鬼之间的"使者" …… 203
一　巫师源流…… 203
二　有关巫师通鬼神的神秘说法…… 212
1. 直接通鬼的巫师…… 213
2. 间接通鬼的巫师…… 216
三　巫师通鬼神的手段…… 217
1. 歌舞通鬼神…… 218
2. 动物(牺牲)通鬼神…… 219
3. 法器通鬼神…… 223
4. 药料通鬼神…… 224
四　对巫师通鬼神的初步阐释…… 225
第十章　鬼文化对中国社会文化的影响 …… 231
一　鬼文化对中国社会政治的影响…… 231
二　鬼文化对中国哲学的影响…… 239
三　鬼文化对中国文学艺术的影响…… 249
附录一　试论中国古代的冥婚习俗…… 263
一　冥婚习俗的由来…… 263
二　冥婚习俗的几种变式…… 273

1. 迎茅娘…… 273
2. 抱主成亲…… 274
3. 娶孤娘…… 275
三 冥婚习俗的根源…… 277
附录二 从镇墓文看汉代的冥界观念 …… 285
一 镇墓文与替死者解适的习俗…… 285
二 镇墓文中的幽冥世界…… 291
三 镇墓文中的地吏体系…… 296
1. 泰山君…… 296
2. 地吏体系…… 298
后记…… 301

图片索引

图一 残存在贵州苗绣里的肠道崇拜
图二 仰韶文化出土的男根实物——陶祖
图三 崇左驮柏山壁画(左)、关刀山壁画(右)中的祖先崇拜
图四 红山文化里的大肚子女神
图五 仰韶文化彩陶上的女阴纹样
图六 泰山府君(中)
图七 长沙马王堆汉墓出土的"非衣"帛画(象征天堂、人间和阴界)
图八 女仙首领西王母
图九 地狱
图十 一殿秦广王
图十一 五殿阎罗王
图十二 十殿轮转王
图十三 鬼判官崔珏

图十四　白无常、黑无常
图十五　孟婆与孟婆亭
图十六　同丧仪有关的古文字举例
图十七　汉代冥钱“泥封”
图十八　驱鬼镇墓的随葬物——鱼
图十九　唐代墓穴符
图二十　阴山岩画里的鬼面、神面
图二十一　四川广汉三星堆商代祭祀坑出土的驱鬼面具
图二十二　二十八宿中的鬼宿
图二十三　沂南汉墓画像石里的行傩驱鬼图
图二十四　甲骨文“车”字
图二十五　金文“王”字
图二十六　籀文“雷”字
图二十七　石鼓文“吾”字
图二十八　小篆“车”字
图二十九　《太平经》中道教早期符箓“复文”
图三十　吐鲁番出土文书中的驱鬼符咒
图三十一　吞符(用于呕吐症状的病人)
图三十二　吞符(用于腹泻症状的病人)
图三十三　吞符(用于出汗症状的病人)
图三十四　挂符(护身符)
图三十五　挂符(护宅符)
图三十六　挂符(床头符)
图三十七　道士设坛驱鬼的总坛式
图三十八　龙篆真印(左)、龙篆神印(右)
图三十九　南阳汉代画像石上的古老门神——神荼、郁垒
图四十　门神钟馗
图四十一　瑶族巫师为小孩招魂

图四十二　汉族古代的招魂幡
图四十三　陕北剪纸“招魂娃娃”
图四十四　半坡文化彩盆上的巫师形象
图四十五　清代的巫婆和神汉
图四十六　依《楚辞》描绘的“云中君”降临图
图四十七　《山海经》中的上帝四方使者
图四十八　信阳楚墓出土地锦上的古楚巫形象
图四十九　欧洲旧石器时代壁画中的巫师形象
图五十　四川长宁七个洞崖墓雕刻里的“道士施法图”

第一章　灵魂观、尸体崇拜与鬼魂观念的起源

一、从“万物有灵论”说起

19 世纪 70 年代，英国人类学家泰勒提出了著名的“万物有灵论”。他认为在宗教产生以前，尚处在蛮野状态的原始人从对影子、回声、呼吸、睡眠、水中映像等现象，尤其是从对梦魇现象的感受，以为人自身有两个实体：一为躯体，一为灵体。二者可即可离，如梦魇是灵体暂时离开躯体所致，死亡则是灵体与躯体的永久性分离。甚至在躯体腐烂以后，灵体仍然停留在空间与有生命者共居于人世。将这一观念移至自然界，原始 人笃信自然界万物无一不附有灵体，具有灵性，如树木山石、风雨雷电、日月星辰、飞禽走兽，在其可视的有形体背后深藏着无所不在的神灵。泰勒认为，这万物有灵论乃是见诸原始世界的宗教情感的最初显现。在他看来，后世的一切信仰、迷信无不导源于此①。

对泰勒的“万物有灵论”，后代学者多有毁誉②。一些人类学者提出了“前万物有灵论”加以反驳，他们认为在灵魂观之前，原始先民观念中已经出现一种存在于天地之间的神力（或超自然

---

① 泰勒《原始文化》，蔡江浓编译，浙江人民出版社 1988 年版。

② 参阅袁珂《前万物有灵论时期的神话》，《民间文学论坛》1985 年第 4 期。

力),此神力亦即所谓的"摩那"(Mana),它不完全是人体的、个体的灵魂。比如马林诺夫斯基就说:"科学概念依据自然力;巫术观念则原于神秘而非个人的势力。大多数初民都信这种势力,有些梅兰内西亚人管它叫作摩那(Mana),有些澳洲部落管它叫作阿隆吉他(Arungguiltha),许多美洲印第安人管它叫作瓦坎(Wakan),欧伦达(Orenda),或摩尼图(Manitu)。有的地方没有一定名称,然在巫术流行的地方,据说都是几乎普遍的观念。根据上述作家,最原始的民族与一切低级蛮野人,都信一种超自然而非个人的势力来运行蛮野人底一切事物,来支配圣的范围里面一切真正重要的东西。因此,'前于有灵观的宗教'乃以摩那为要素,不以有灵观为要素;这与科学相异的巫术也以摩那为要素。"①

无论这些看法孰是孰非,在原始先民的观念世界里存在着万物有灵与灵魂不死观念,并且一直延伸到后来的俗信之中,却是不容置疑的事实。例如,澳大利亚黑人、北美休伦人、卢特卡人、斐济人、印度旁遮普人相信,在人和动物体内有个"小我"(灵魂),它能迅速飘游,人睡熟、昏迷或疾病时暂时离开身体,人和动物死后便永远离开,不再返回体内。在非洲的祖鲁(Zulu)人那里,"顿兹"一词是用来表示"影子"、"精灵"、"鬼魂"的,他们认为人活着时影子(灵魂)与躯体相随,人死后影子离开身躯他往。我国一些少数民族,如景颇、佤等族,也都普遍认为人在睡眠时灵魂可以暂时离开自己的躯体四处游荡,梦中的景象就是灵魂离体后经历的事情②。佤族人还相信,疾病是灵魂遇到鬼的阻拦,致使灵魂与肉体分开,因此治病的办法就是将灵魂喊回来。而赫

---

① 〔英〕马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第5页,中国民间文艺出版社1986年版。

② 林耀华主编《原始社会史》第394页,中华书局1984年版。

哲族则认为人有三个灵魂，一个叫“奥任”，只有人、动物才具有，它与生命共始终，人、动物死后“奥任”自行消失；一个叫“哈尼”，它可以离体，人、动物死后即离体而永存；一个叫“法相库”，人、动物死后离开躯体①。

不仅如此，世界各原始民族对灵魂还有过很多极为形象有趣的幻想。日耳曼民族笃信人的灵魂似老鼠，当人睡熟后灵魂以白老鼠形象离体；在马来亚人那里，灵魂有如鸟儿一样，因此他们招魂时必须在丢魂处撒上稻谷，以诱回在外面徘徊游荡的灵魂重返体内；桑塔尔人认为灵魂是蜥蜴，能入小罐里喝水②。上述澳大利亚黑人、北美休伦人、卢卡人、斐济人、印度旁遮普人以为灵魂与人一样，是有头颅有身躯有四肢的“小我”。我国北方阿尔泰语系的一些民族，如满族、鄂伦春族、朝鲜族也视灵魂为“鹰”，人死后灵魂化作鹰飞走，所以死者葬后次日，亲属家人要到墓地勘察，看墓地附近是否有鹰的足迹。在蒙古族布里亚特人的神话传说中，灵魂呈蜜蜂形状，人睡熟后从鼻孔里爬出去；谎盖依人则说灵魂小如苍蝇，存在于人的头或手指中③。

对原始先民普遍存在的灵魂不死观念，恩格斯曾经从认识论的角度进行了深刻的剖析，他说：“在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生了一种观念：他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是一种独特的、寓于这个身体之中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这个时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系。既

---

① 宋兆麟、黎家芳、杜耀西《中国原始社会史》第 475～476 页，文物出版社 1983 年版。

② 〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》第 274～275 页，中国民间文艺出版社 1987 年版。

③ 郎樱、尚锡静《北方民族鹰神话与萨满文化》，《民族文学研究》1988 年第 3 期

然灵魂在人死时离开肉体而继续活着，那么就没有理由去设想它本身还会死亡，这样就产生了灵魂不死的观念。”①

有关中国史前时代的灵魂观，今天只能在典籍记载的蛛丝马迹中寻找了。从典籍记载来看，我们的先人也是笃信万物有灵和灵魂不死的。例如，《礼记·祭法》云：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”又云：“大凡生于天地之间者皆曰命。万物死曰折，人死曰鬼。”以自然万物有灵性，称之“神”、“命”，故有日月星辰、风雨雷电、山川林石、鸟犬蛇虫诸自然物的崇拜。同时，还视自然物如人一般，也有知觉、生死。据《搜神记》载：

> 建安二十五年五月，魏武帝在洛阳起建始殿，伐濯龙树而血出，又掘徙梨，根伤而血出。魏武恶之，遂寝疾，是月崩。②

此树、梨皆可伤之出血，如同活人一般。虽然这个故事出现的时间较晚，但仍不失为远古时代万物有灵观念的一种“遗存”。《祭法》中将物死（折）与人死（鬼）作出区分，还呈现出灵魂观念与鬼魂观念的交溶。而在更多地秉承了我国原始宗教信仰的道家那里，万物有灵的观念在其教义、经典中也随处可见。比如葛洪《抱朴子·微旨》就说：“山川草木，井灶污池，犹皆有精气，人身之中，亦有魂魄；况天地为物之至大者，于理当有精神，有精神，则宜赏善而罚恶，但其体大而网疏，不必机发而响应耳。”但是，古代中国人对灵魂的理解与上述诸民族的认识是很不一样的。灵魂不是体内的“小我”，也不是“影子”，更不是“蜜蜂”、“白老鼠”、“蜥蜴”等物，而是“精”或“精气”。彼“精”或“精气”，乃是天地所赋的东西，它如风如气息，视之无形，听之无声，游荡于天地之

---

① 恩格斯《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，人民出版社1962年版。

② 《搜神记》卷六。

间，与有形物结合，遂成生命，一旦形毁人亡，精气则离有形而去，重返天地间。如《淮南子·精神训》："精神者天之有也，而形骸者地之有也。精神入其门，而形骸反其根。"《管子·内业篇》也说："凡物之精，此(比)之为生。下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神。……精也者，气之精也。"

二、尸体崇拜与鬼魂观念的脱胎独立

如果说，鬼魂观念孕育在灵魂观念的土壤之中，那么从灵魂观念的流行到鬼魂观的脱胎独立，则是灵魂观念演进史上的长足进展。大家知道，在人类之初，人既是独立于自然的高级灵长动物，更是自然中的有机组成部分。对每一个具体思维着的个体来说，除去自我以外的一切人和事，都属于自然的部分。因此，初民心目中的灵魂涵盖了人和自然物，人魂与物魂、人鬼与物鬼浑然一体，并无分界线。世间万物"皆曰命"，"皆曰神"。我们从一些社会形态较原始的少数民族那里，也可以看到这个特点。例如阿昌族的恶鬼，除人鬼外，又有太阳鬼、月亮鬼、藤子鬼、毛虫鬼、狼鬼、野山鬼等。又如拉祜族的"尼"(鬼)，这种"尼"不仅是祖先的灵魂，还是自然界现象的主宰。宋恩常先生谈到："拉祜族基于各种自然现象的不同，将尼分为不同的种属，……其中，反映与分司主要的自然现象的尼有：'厄沙'(天公鬼)、'厄马'(地母鬼)、'厄尼'(水鬼)、'哈尼'(石鬼)、'拔尼'(龙鬼)、'厄简尼'(箐谷鬼)、'米比尼'(倒山鬼)、'牟厚尼'(风鬼)、'牟哈厄尼'(虹鬼)、'迷拜尼'(火塘鬼)、'厄交尼'(路鬼)等。反映和主宰生产活动的尼有：'谷尼'(谷鬼)、'夏尼'(猎鬼)等。"① 当然，随着文化

① 宋恩常《拉祜族原始宗教辑要》，《中国少数民族宗教(初编)》第209页，云南人民出版社1985年版。

的进化，拉祜族已划分出尼（鬼）的不同种属，但将人鬼、物鬼统一在“尼”的名称之下，仍反映出早期社会人鬼、物鬼不分的初始状态。

鬼魂观念从灵魂观念中分化出来，成为与自然物灵魂相区别的一种特殊的灵魂，是人类文化的不断进化，特别是人类对自身认识不断深化的结果。因为当人类的经验、知识发展到可以觉察人与自然界不同的时候，必然出现物魂与人魂、物鬼与人鬼的区别。但在这个分化过程中，先民们对尸体的崇拜是起着极为重要的作用的。

前面说到，原始先民以为万物有灵，万物均被视为神灵，人体的某些器官也不例外。例如牙齿、头颅、肠道等对人体生存的作用，先民因不理解而有诸多的敬奉、崇拜现象。在中国神话里，多有对人体（或尸体）某一器官进行神化、崇拜的记载。例如盘古，《述异记》载云：“昔盘古氏之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为北岳，足为西岳。先儒说：盘古氏泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。”盘古死后尸体各部分化为各种自然物、自然现象。此外还有对肠道的崇拜，如《山海经》中有女娲之肠化为十神人的传说①。这种对肠道的崇拜现象，甚至到现代的贵州“苗绣”里仍有残存②。（图一）对牙齿的崇拜也是很突出的，如在神话传说中有葫芦里藏着兄妹逃避洪水之灾、斩恶龙撒牙齿变武士，以及女阴中有牙齿等说法。③ 正是这种对尸体（或其中某一器官）的崇拜，最终导致了对具体死者尸体进行特殊处

① 《山海经·大荒西经》。

② 刘敦愿《神圣的肠道——从台江苗绣谈到大波那铜棺图案》，《民间文学论坛》1989年第2期。

③ 参阅陶思炎《牙角文化探幽》，《民间文学论坛》1991年第6期。

理，从而确立了以死人（尸体）为鬼的对象和来源。



图一

在古籍里，有关鬼的来源的记载也是与人的死亡联系在一起的。如最早的文字甲骨文的鬼字，其象形为脸上盖着一件东西的死人。《礼记·祭法》："人死曰鬼。"《说文》释"鬼"云："人所归为鬼，从人象鬼头，阴气贼害。"《尔雅·释训》："鬼之为言归也。"何谓"归"？郭璞注引《尸子》云："古者谓死人为归人。"

确实，古代中国人以人鬼与物怪、精相区别，《玉篇》卷二十说："天曰神，地曰祇，人曰鬼。"动、植物之"鬼"，称之"精"、"怪"。如"魑魅魍魉"，皆物老化成之物。《国语·鲁语》云："木石之怪曰夔、蚿蛃（魍魉）。"鲍照《芜城赋》也说："木魅山鬼，野鼠城狐，风嗥雨啸，昏见晨趋。"精、怪在中国文化中是与鬼、神不同的一类神秘物。

中国古代将死人与鬼联系在一起，但并没有简单地在二者之间划等号，以为死者的灵魂（精气）就是鬼，而是将人的灵魂（精气）分成魂（阳之精气）和魄（阴之精气），以此来解释与鬼的关系。如《大戴礼·曾天子圆》就说："阳之精气曰神，阴之精气曰灵。神灵者，品物之本也。"北周卢辩注："神为魂，灵为魄。魂魄者，阴阳之精，有生之本也。及其死也，魂气上升于天为神，体魄

降于地为鬼，各反其所由出也。”

人死化鬼，根据阴阳观念，人又是由神魂与形魄两方面构成，这就引出了另一个问题：鬼是神魂还是形魄所变，抑或是形魄、神魂共同变幻而成的？古代对此有两种不同的说法。一种认为，人死后魂魄随尸体一起变成为“鬼”。如《国殇》：“子魂魄兮为鬼雄”。《左传》昭公七年：“子产曰：人生始化曰魄，既生魄，阳生魂。……匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。”孔颖达作疏时，对魂与魄的作用更作进一步解释：“魂魄神灵之名，本从形气而有，形气既殊，魂魄各异，附形之灵为魄，附气之神为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识手足运动啼呼为声，此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也。”魂附精神与魄附肉体，作用迥异，人死是魂魄离开人的精神和肉体。这可能是古代人既关注死者灵魂，又重视死者尸体，对之作种种防腐性保护处理（如置棺椁、石灰）的原因之所在。

另一种说法则不同，认为人死后魄随肉体消灭而消灭，只有魂离开肉体变成了“鬼”。如《礼记·郊特性》就认为人死之后，“魂气归于天，形魄归于地。”归于地的魄随形而灭，归于天的魂继续存在。所以古代有一种风俗，人死后只向天招魂而不向地招魂，如《礼记·礼运》所载：“及其死也，升屋而号，告曰皋某复，然后饭腥苴熟。故天望而地藏也。体魄则降，知气在上。”

这两种迥然而异的观念同时体现于典籍记载之中，究竟是先哲因观念不同所作的阐述，或者原本就是原始先民与后世民间俗信的真实写照，今天已很难辨识。不过，魂也好，魂魄也好，都是看不见、摸不着的东西，鬼的身上很自然地就被涂上了一层神秘的色彩，加之原始先民驾御自然的能力很有限，看不到诸多怪异事象背后的“因”，误以为生活里的种种事物、现象，好事与坏事，都有鬼魂在背后进行左右，或庇佑或作祟，只是活人肉眼凡胎无法知道而已。所谓“鬼神之明必知之”，“鬼神之罚不可为

富贵、众强、勇力、强武、坚甲、利兵(所阻)，鬼神之罚必胜之”，“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之”，① 就是先民对鬼魂的超人能力、神秘色彩的体验与认识的总结。

三、鬼的类型：恶鬼与善鬼

原始先民之萌生鬼魂观念并虔诚事奉之，乃是基于对鬼魂与人的神秘关系的认识。据此，他们将鬼划分为两个基本类别或序列：恶鬼与善鬼。

鬼魂观念作为主要诉诸恐惧情感的表现形式，恶鬼应该是先民观念世界中较早出现的鬼类。恶鬼因被认为经常在人间作祟为害，古代称之“厉”。《左传·襄公二十六年》：“厉之不如。”杜预注：“厉，恶鬼也。”早期的厉鬼、恶鬼仅指意外事故死亡(“横死”、“强死”、“凶死”)者所变的鬼魂，尚未涉及道德判断和阶级对立。考古学提供的资料显示，早在新石器时代的仰韶文化里，当时的人类就已存在“凶死”、“善终”的不同观念，以及对“凶死”者的恐惧心理，如仰韶文化的成人二次葬的瓮棺葬，有研究者认为是“‘凶死’的一种葬俗”，在先民的观念里，“凡是‘凶死’的人，其灵魂也是恶的，他的尸体不能同本族人的尸体埋在一起，往往另埋葬在一处”②，可见当时人对凶死者的鬼魂(厉鬼)是非常恐惧的。害怕“凶死”者的鬼魂，并在丧葬上作出特殊处理的现象，在我国西南一些民族里近现代仍有遗存。如西盟佤族对摔死、烧死、溺死、砍死等“凶死”者，都必须埋在寨子外边的山脚下，绝不允许埋进本族的公共墓地里，连埋葬仪式都与正常死亡者有区别，如埋葬时间，一般正常死亡者在下午埋葬，“凶死”者则一律

---

① 《墨子·明鬼》。

② 李仰松《谈谈仰韶文化的瓮棺葬》，《考古》1976年第6期。

于上午埋葬，永宁纳西族的葬法，也是对“凶死”者从不拾骨灰、公共墓地也没有他们的份儿①。过去有些人笼统地将恶鬼与善鬼的区别视为阶级对立或道德判断的产物，这是不妥当的。鬼的善与恶，最早以是否正常死亡为依据，这种观念即使到了后来的阶级社会里，也仍有很多遗存与表现。

关于厉鬼，《礼记·祭法》曾经从祭祀的角度划分为“泰厉”、“公厉”、“族厉”。孔颖达疏云：“泰厉者，谓古帝王无后者也。”“公厉者，谓古诸侯无后者也。”“族厉者，谓古大夫无后者也。族，众也。大夫众多，其鬼无后者众，故言族厉。”无后者亡魂易形为厉鬼，笼罩着很浓厚的伦理因素，其实是孔儒“不孝有三，无后为大”思想观念的外化，但与先民“鬼有所归，乃不为厉”的观念却也有相吻合的地方。实际上在更早的社会里，一切吊死、溺死、饿死、难产死亡、冻死等非正常死亡者都在恶鬼的行列里。

在俗信中，由凶死者所变之厉鬼、恶鬼，以整个人类为祟害对象，并不因其与被祟者关系亲疏而有任何差异。因此，这类鬼魂引发的恐惧情感尤为强烈。如汉族对溺死过人的池、河、溪、塘，就非常忌讳，绝对不允许人尤其是孩子到那里去游泳，据说溺死在那里的人变成了凶猛的水鬼，要拖人下水溺死他才能获得解脱。有些地方说得更具体，说凶死的鬼都要到阴间去站岗值勤，只有等到有新鬼来才能被替代，从而解脱出来②。如《广异记》载：

> 唐天宝中，章仇兼琼为剑南节度，数载入朝。蜀川有张夜叉者，状如狂人，而言事多中。兼琼将行，呼而问之。夜叉云：“大使若住蜀，有无涯之寿。若必入朝，不

① 宋兆麟《云南永宁纳西族的葬俗——兼谈对仰韶文化葬俗的看法》，《考古》1964年第4期。

② 柯克士：《民俗学浅说》，商务印书馆。

见其吉。”兼琼初甚惶惧，久之，曰：“安有是耶？”遂行。至汉州，入驿，堕马而死，独心上微煖。彭州刺史李先令洛阳尉马某，送药酒畗药兼起居。洛阳去汉州五十里，奉命便行。至汉州入驿，到兼琼所，忽然颠倒而卒。后兼琼乃苏，云地下所由以马尉见。马氏亦死，便至其家，家人惊异，云：“适尔奉命，还何处也？”不言，视天太息。其妻再问宾从何在，又不把笏，何也？马殊不言，遂挥使者，因流涕言，已代章仇大使死，适于地下苦论，地下所由并为他，无如之何。自念到官日浅，远客孤弱，故还取别。举言悲号，又谓其妻曰：“无苦，我代其死，彼亦当有深恤，无忧不得还乡。但便尔仓卒，死生永隔，以此为恨耳。”言讫不见。子等初犹恍然疑之，寻见床舁尸还。兼琼翌日还成都，赙马氏钱五百万，又敕彭州赙五百万，兼还四年秩禄云。

章仇兼琼死于意外事故(堕马)，但找到了替死鬼马尉后，又复活(再生)过来，获得了解脱。至于明清时代的民间传说、笔记小说中，鬼找到替身后复活(再生)的事情更是比比皆是。

替死鬼是凶死者之鬼行列里很特殊的一类，其来源很古老，在先秦古籍里已有鬼神要求别人死亡和某人应死可由他人替代的明确记载。如《尚书·金縢》载云：

> (武王有疾)公乃自以为功，为三坛同墠。为坛于南方北面，周公立焉。植璧秉珪，乃告太王王季文王。史乃册。祝曰：“惟尔元孙某，遘厉虐疾。若尔三王是有丕子之责于天，以旦代某(指文王)之身。予仁若考，能多材多艺，能事鬼神；乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神，乃命于帝庭，敷佑四方。周能定尔子孙于下地，四方之民，罔不祗畏。呜呼，无坠天之降宝命，我先王亦永有所归。今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪，归俟

尔命。尔不许我，我乃屏璧与珪。

透过祝词的内容，可知当时人们笃信鬼神要周武王去服侍，才要他病死，同时相信可以替死，周公旦才向鬼神祈求代替武王去死。较之后来的“替死鬼”观念，虽然其内涵有明显差别，然其形式却是相同的，可以说一脉相承。

再往上溯，则替死鬼观念与先民“转嫁灾祸”的巫术信仰相关联。转嫁灾祸是弗雷泽在《金枝》里归纳概括的普遍流传于各原始民族的一种巫术观念，即灾祸可以转移给无生物、动物、活人①。中国原始先民无疑也存在有这种观念和风俗，史传“河伯娶妻”即是这一观念、风俗的遗存与变形。据《史记·滑稽列传》载：

> 魏文帝时，西门豹为邺令。豹往到邺，会长老，问之民所疾苦。长老曰：“苦为河伯娶妇，以故贫。”豹问其故，对曰：“邺三老、廷掾常岁赋敛百姓，收取其钱得数百万，用其二三十万为河伯娶妇，与祝巫共分其余钱持归。当其时，巫行视小家女好者，云是当为河伯妇，即聘取。……民人俗语曰：‘即不为河伯娶妇，水来漂没，溺其民人云。’”

撩开其政治、道德的外衣，“转移灾祸”之古俗是显而易见的。洪水之“灾祸”黎民，百姓乃将此灾祸“转移”给“妇”，在这里，“妇”正是众人转移灾祸的工具。而死亡作为困扰着活人的“灾祸”，既然灾祸可以转移，那么死亡自然也能转移了，对活人如此，对死者（鬼）也一样，这大概就是“同类相生”的泛化吧。

除凶死者之厉鬼一如既往地贯穿于后代社会，等级社会之后，在俗信中还出现了一类由冤死者所变的厉鬼。它与“凶死”者之厉鬼的差别，表现为“冤有头，债有主”，只对仇人进行报复，而

---

① 参阅弗雷泽《金枝》有关部分，中国民间文艺出版社 1987 年版。

不是象凶死者那样对任何人都作祟。如《左传·昭公七年》伯有被子晳、驷带杀害，其亡魂变为厉鬼进行报复，“或梦伯有介(甲)而行，曰：‘壬子，余将杀带(驷带)也。明年壬寅，余又将杀段(子晳)也’。及壬子，驷带卒，……齐燕平之月，壬寅，公孙段卒”。又，《墨子·明鬼》载云：

周宣王杀其臣杜伯而不辜。杜伯曰：“吾君杀我而不辜，若以死者为无知则止矣，若死而有知，不出三年，必使吾君知之。”其后三年，周宣王合诸侯而田于圃田，车数百乘，徒数千人，满野。日中，杜伯乘白马素车，朱衣冠，执朱弓，挟朱矢，追周宣王射之车上，中心折脊，殪车中伏弢而死。……昔者燕简公，杀其臣庄子仪而不辜，庄子仪曰：“吾君王杀我而不辜，死人毋知亦已，死人有知，不出三年，必使吾君知之。”……日中，燕简公方将驰于祖涂，庄子仪荷朱杖而击之，殪之车上。

杜伯、庄子仪都是屈死的，冤魂不散，化为厉鬼，对其仇人进行了报复。据说这类厉鬼到了冤屈得以伸报之后便不再为厉。可见这类厉鬼又有个从厉鬼到善鬼的转变过程。当然，这类厉鬼所展示的是死者生前未了矛盾的继续。在这里，鬼魂观念已经融进了较多的现实生活的内容。这种观念在后世俗信中有极端表现，人们在阳世上解决不了的事情，往往通过自杀化为厉鬼来报仇。古代戏曲作品中对此有很充分的反映，“鬼戏”里就有许多这方面的内容。如《焚香记》中女主人公敫桂英不顾一切恋爱落难书生王魁，助之得中状元，却惨遭王魁遗弃。她阳告无门，遂自尽而死，让冤死的灵魂变成厉鬼，返回阳间“活捉”王魁，弄死负心情郎复了仇。

如果说冤死者变成厉鬼是死者生前矛盾的继续与伸延，以厉鬼的形态来解决生前未了之事；那么，阳世之人与阴间之鬼因某种媒介(如坟墓、祭祀等)而产生的矛盾，同样被认为将招致其

鬼为厉作祟。这实际上也是阳世社会人、事关系的反映，即阳世间人们之间的相互尊重反映到鬼魂世界里来。不过，人与鬼存在着空间上的分隔，二者能直接发生关系的一般只有坟墓、尸骨等中介。所以这类鬼为厉的原因往往表现在这些中介物上面。如民间多有掘地毁坟、见尸骨者必招致鬼魂报复、身染疾病的说法。每逢此时，当事人须将发掘的尸骨再度埋好，并以祭品祷告，乞求原宥，或能平安无事。故意为之者，自是难逃厄运。如《幽明录》载：

> 东魏徐忘名，还作本郡卒，墓在东安灵山。墓先为人所发，棺柩已毁。谢玄在彭城，将有齐郡司马隆、弟进、及东安王箱等，共取坏棺，分以作车。少时三人悉见患，更相注连，凶祸不已。箱母灵语子孙云："箱昔与司马隆兄弟，取徐府君墓中棺为车，隆等死亡丧破，皆由此也"。……
>
> 隆安初，陈郡殷氏为临湘令。县中一鬼，长三丈余，跂上屋，犹垂脚至地。殷入，便来命之。每摇屏风，动窗户，病转甚。其弟观亦见，恒拔刀在侧，与言争。鬼语云："勿为骂我，当打汝口破。"鬼忽隐形，打口流血。后遂喁偏，成残废人。

司马隆兄弟以棺为车、临湘令殷氏之弟恶言骂鬼，因亵渎鬼魂而遭到报复。

至于善鬼的观念，出现的时间也是很久远的。在冥界出现之前，先民们笃信鬼魂与本氏族活着的成员生活在一起，或者与本氏族死去的成员共同生活，所以当时多将尸体葬于生活区内，埋在山洞中。这说明在先民心目中鬼（正常死亡者）是友善的，否则当时的那种葬俗便不可思议，无法解释。据神话材料，在重、黎两位大神"绝地天通"前，人、鬼（神）是杂处在同一空间里的。《壬癸之际胎观》记载"人之初，天下通，旦上天，夕上天，天与人，旦有

语，夕有语。”[①]《周书》所说“民神杂糅”、“民神同位”都是此种情形的真实写照。当时天地未分，幽冥世界观念尚未出现，鬼与人的关系是互善互助的，人们只是在遇到困难时要求鬼魂帮助，或者根据原始民主制原则，尊重死者的权利，将氏族中所发生的大事奉告曾是氏族成员的鬼魂，以征求意见，或者在其面前处理。在原始氏族社会，人的生活范围狭窄，所接触的大体都是与自己有血缘关系的本氏族成员，作为本氏族的死者，其鬼自然表现出“善”的特点，即在冥冥之中保护着本氏族的成员。这一传统一直延伸到等级社会。因此，在善鬼的殿堂里，可以说“先人”的鬼魂是占据大部分席位的。对善鬼的这种观念，到了母系氏族社会中后期，还逐步升级发展为对祖先的崇拜。它对中国鬼文化、尤其是丧葬、祭鬼(祖)习俗有着重大影响。

对祖先的崇拜，是鬼魂观念的进一步发展。就信仰对象而言，祖先的本质仍是鬼魂，所不同的只是与信仰者有血缘方面的关系，被视为本氏族、本家族的神秘保护力量。从这点说，它确与善鬼极为相似，所以我们把它放在善鬼的范畴来对待。



图二

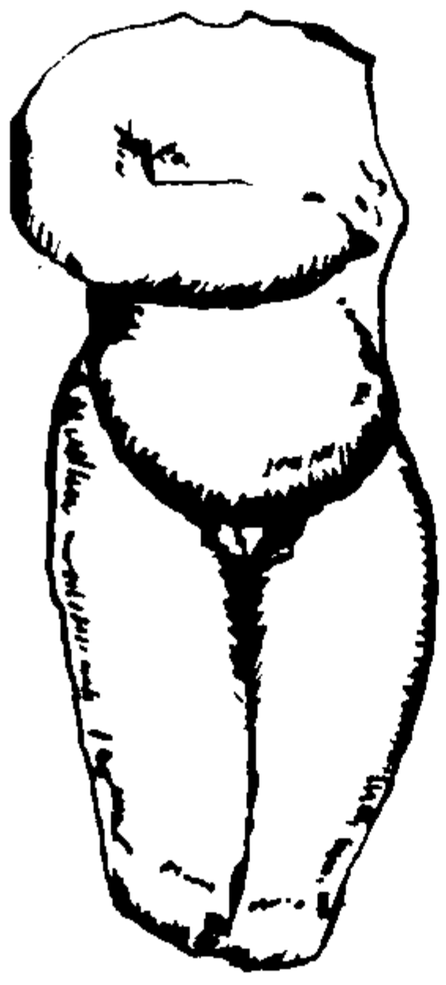
祖先崇拜的原始形式是对生殖力的崇拜。祖，从示从且，很多学者都认为，“且”是男性生殖器的形体字。由泥土烧制或石头雕成的生殖器形象“祖”，在仰韶文化、龙山文化遗址中多有发现。[②]（图二）在南方各地的崖画中，也有许多祖先崇拜的图案，如左江崖画、

① 《定盦续集》卷二。

② 参阅宋兆麟等《中国原始社会史》第485页，文物出版社1983年版。



图三



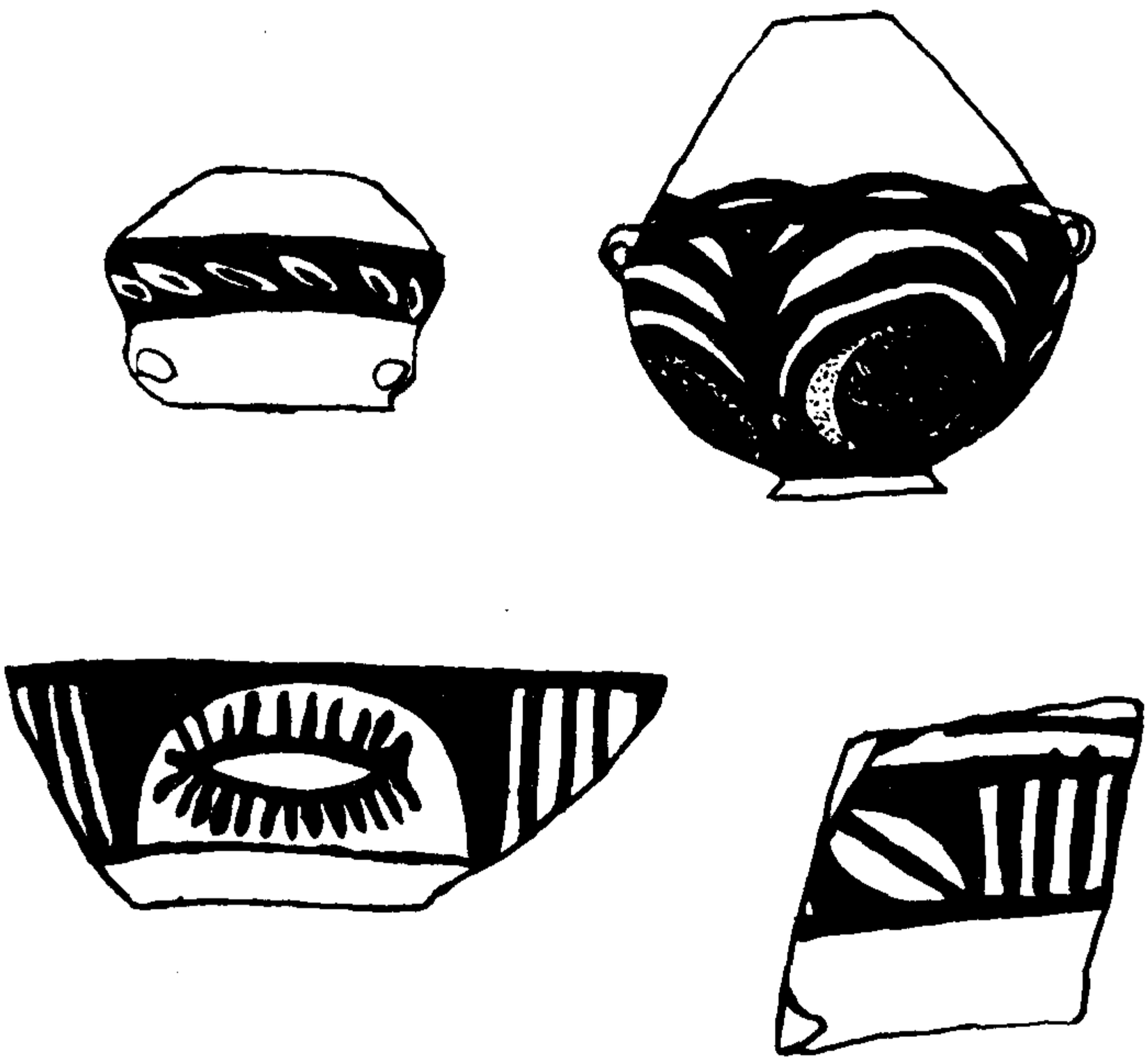
图四

花山崖画、崇左驮柏山及关刀山崖画。(图三)红山文化里的大肚子女神(图四)及仰韶文化彩陶上的女阴纹样(图五),则说明在更早的母系社会,祖先崇拜已和宗族繁殖联系在一起。在今天的一些少数民族那里,也有不少遗俗。如在丧葬习俗中,哈尼族、白族都有从死者那里"接气"的事象。① 这种功利取向反映到对崇拜对象的选择上,则表现为:有血缘关系的死者虽被视为善鬼,但并非所有的有血缘关系的鬼魂都会被当作祖先崇拜。一般地说,只有那些生前是强者,对本氏族有特殊贡献的人死后才会被奉为祖先来崇拜。"凡祖者,宗有德",② 因为人们迷信生前强有力者,其鬼魂才是强大的,才有能力保护本氏族的安全,我们知道,繁殖与安全对民族都是同等重要的。这在原始氏族社会里表

① 参阅《西南少数民族生葬志》有关部分,云南人民出版社 1988 年版。

② 《礼记·祭法》注引赵氏匡语。

现得大为突出。从后代对祖先祭祀制度中，也可以清楚地看到这一点。如《礼记》对祭祀的祖先就有几条标准：



图五

夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。是故厉山氏之有天下也，其子曰农，能殖百谷，夏之衰也，周弃继之，故祀以为稷。共工氏之霸九州也，其子孙曰后土，能平九州，故祀以为社。帝喾能序星辰以著众，尧能赏均刑法以义终，舜勤众事而野死，鲧鄣鸿水而殛死，禹能修鲧之功，黄帝正名百物以明民共财，颛顼能修之，契为司徒而民成，冥勤其官而水死，汤以宽民而除其虐，文王以文治，武王以武功去民之灾，此皆

有功烈于民者也。①

这里所列举的祖先，无一不是对本族有特殊成就、贡献者。所以王充说："凡祭祀之义有二：一曰报功，一曰修先。报功以勉力，修先以崇恩。"修先、报功的对象都是那些能庇护、荫福后代子孙的善鬼。

《礼记·祭法》里的一段话则可作为上述看法的另方面佐证。其文云：

> 人死曰鬼，此五代所不变也。七代之所更立者，禘郊宗祖，其余不变也。设庙、祧、坛、墠而祭之，乃为亲疏多少之数。是故王立七庙，一坛、一墠，曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，曰显考庙，曰祖考庙，皆月祭之。远庙为祧。有二祧，享尝乃止。出祧为坛，去坛为墠。坛墠有祷焉，祭之。无祷乃止，出墠曰鬼。诸侯立五庙，一坛一墠：曰考庙，曰王考庙，曰皇考庙，皆月祭之。显考庙、祖考庙，享尝乃止。去祖为坛，去坛为墠。坛墠，有祷焉，祭之。无祷乃止，去坛为鬼。适士二庙一坛：曰考庙，曰王考庙，享尝乃止。显考无庙，有祷焉，为坛祭之，去坛为鬼。官师一庙，曰考庙。王考无庙，而祭之，去王考为鬼。庶士庶人无庙，死曰鬼。

有庙墠等能受祭者为神，无之而不能受祭者则为鬼。王为大宗，其祖先受祭可上推到七世祖，这七世祖都是神，庶人和灭族者祖先只能为鬼而不得祭。祖先崇拜与氏族安全的关系，于此也可见一斑。

能够庇佑人的善鬼，除与活人有血缘关系的先祖鬼魂及正常死亡者鬼魂外，尚有一类因活人"有恩"于鬼魂，鬼魂因而报答施恩者，这类鬼魂包含了大量的道德内涵，是观念里较后出现的

---

① 《礼记·祭法》。

"鬼类"，它作为善鬼是有条件的，即以活人有恩于鬼魂为前提，从而其为"善"也只限于特定对象。《国语》里有魏颗妾之父的鬼魂报恩的记载，此类传说古籍中比比皆是，如王子年《拾遗记》载云：

> 糜竺用陶朱公计术，日益亿万之利，资似王侯，有宝库千间。竺性能振生死，家马厩屋则，有古冢，中有伏尸。竺夜寻其泣声，忽见一妇人，袒背而来，云："昔汉末为赤眉所发，扣棺见剥，今衽肉在地，垂二百余年，就将军求更深埋，并乞弊衣自掩。"竺即令为石椁瓦棺，设祭既毕，以青布裙衫，置于冢上。……数日，忽见有青衣童子数人来，云："糜竺家当有火厄，万不遗一，赖君能恻愍枯骨，天道不辜君德，故来禳却此火，当使君财物不尽。自今已后，亦宜自卫。"竺乃掘沟渠、周绕其庐内。旬日，火从库内起，烧其珠玉，十分得一。皆是阳燧得旱烁，自能燃物也。火盛之时，见数十青衣童子来扑火，有青气如云，覆火上即灭。……

又《幽明录》载：

> 须县民姚牛，年十余，父为乡人所杀。牛尝卖衣服，市刀戟，图欲报仇。后在县庭前相遇，手刃之于众中，吏擒得。官长深矜孝节，为推迁其事。会赦得免，又为州郡论救，遂得无他。令后出猎，逐鹿入草中，有古井数处，马将趣之。忽见一翁，举杖击马，马惊避，不得及鹿。令奴引弓将射之，翁曰："此中有井，恐君堕耳。"令曰："汝为何人？"翁长跽曰："民姚牛父也，感君活牛，故来相谢。"因灭不见。

那"妇人"死后墓棺遭发掘，恶气横逸，"姚牛父"属于"凶死"（非自然死亡）的厉鬼，在此处却以助人的善鬼形象出现。可见善鬼、恶鬼的划分也不是绝对的，在某些时候恶鬼对某些人可能是善鬼，善鬼对某些人可能是恶鬼。

与此相一致，被视为善鬼的祖先鬼，有时也会对其后代子孙为厉作祟。这主要表现在子孙后代对其祖先的祭祀不及时、祭品不丰盛。祭祀不及时与不丰盛，均可视为亵渎鬼魂的形式。这种情况在福建一些农村至今仍有遗存。例如某人患病，求医久治无效，经巫师“跳神”打卦后方知某人久不祭祀祖先，祖先鬼魂饥饿不堪，因而对“不孝子孙”进行惩罚。有些时候，某人家中灾祸连连，巫师“过阴”后才知道原来埋葬先人的坟墓被水浸透，先人在湿漉漉的“屋子”（坟墓）里生活，苦不堪言，故祸其子孙，责其不孝。古代以“无后”者之鬼魂为厉鬼，“无后”则意味着无人祭祀、照顾，有“后”者得不到祭祀，实与“无后”者无异，因而同样要招灾惹祸。可见鬼魂观念在其发展过程中投进了人世间的许多成份。

四、鬼形象及实现其功能的机制

神秘的鬼魂，在古代人的观念中究竟有没有物化的形象？抑或仅是可以感知的虚无？

《淮南子·泰族训》的“夫鬼神，视之无形，听之无声”，在反映先民们对鬼的神秘性的理解上无疑是正确的；不过，鬼应该还有可诉诸视觉的形象，否则当某鬼作祟以后，“受害者”就无从知晓究竟是何鬼在捣乱，从而采取祭祀或驱逐的措施。

据现代学者研究，古人观念里的鬼是有形的。“马叙伦先生却从‘鬼’、‘魁’、‘畏’三字的古形，结论‘始之所谓鬼者，状介乎人兽之间’。”① 此说甚是。它反映了从灵魂观到鬼魂观过渡阶段人们对鬼魂形象的认识。因为灵魂观阶段的“鬼”包括了自然物与人，其形象也应具有自然物与人的特点；唯其进入鬼魂观阶

① 转自江绍原《中国古代旅行之研究》第54页注廿一，上海文艺出版社影印本。

段，鬼魂形象才人形化。我们在我国古代鬼故事中，还可以看到对鬼的动物特征的描绘。如南宋刘敬叔《异苑》载：

> 元嘉中，魏郡张承吉息元庆，年十二，见一鬼，长三尺，一足而鸟爪，背为鳞甲，来招元庆。恍惚如狂，游走非所，父母挞之。俄闻空中云："是我所教，幸勿与罚。"张有二卷羊中敬书，忽失所在。鬼于梁上掷还一卷，少裂坏，乃为补治。王家嫁女，就张借□，鬼求纸笔代答。张素工巧，尝造一弹弓，鬼借之，明日送还，而皆折坏。①

故事中的鬼形象，没有人的特征，却带有明显的动物的特征，如鸟类，又似鳞甲类。

鬼形象到了鬼魂观念流行的阶段，因为人们以死亡的人为鬼的主要来源，自然物特征转变为人的特征。这是鬼形象演变过程中很重要的一次飞跃，它奠定了后代人们对鬼形象认识的基本格局。从古人对鬼的众多描绘，可以充分地看到鬼形象与人的形象的同构。

在古代人的鬼魂观念中，凶死者之鬼形象除了呈现人的基本特征之外，还往往以死亡之状联系起来想象。如被砍了头的人，身首异处，其鬼形象就成了只有身体的无头鬼；吊死者舌头长伸，其鬼形象便吐着长长的舌头。

总之，对鬼魂的信仰，是原始先民对自然界、自身无法把握，从而产生恐怖情感的反映和传承。从功利上说，它与迷信鬼能庇佑人、祸害人的功能有关，从情感上说，则与鬼在形态上的神秘性（幻化）息息相关。所谓"夫鬼神，视之无形，听之无声"，正是这种无形无声、来去无常的神秘感，在情感上强化了先民们及其后代对鬼的执着笃信。鬼作用于人的诸种功能，就是以无形与幻化

---

① 《异苑》卷六。

成有形为实现机制。

所谓"无形",乃是鬼不需诉诸物质形式、视觉形象,却能实现其功能(或庇佑或祸害);所谓"有形",即是鬼在实现其功能过程中,诉诸物质的形式,可视的形象。有形与无形的观念,跟古代对魂化鬼和魂魄化鬼的不同认识有关。它们不仅同时体现在后代俗信之中。在鬼故事中也留下了斑斑印记。例如《幽明录》载:

> 晋恒豹奴为江州时,有甘录事著,家在临川郡治下,儿年十三,遇病死,埋著家东群冢之间。旬日,忽闻东路有打鼓倡乐声,可百许人,径到甘家。问录事在否,故旧相诣,贤子亦在此。上闻人声,亦不见其形也。乃出数罂酒与之,俄顷失去,两罂皆空。始闻有鼓声,临州太守谓是人戏,必来诣己。既而寂尔不到,闻甘说之,大惊。

这里众鬼并无可视之形象,属于无形之鬼。又,《搜神记》载:

> 吴时,嘉兴倪彦思,居县西涎里。有鬼魅在其家,与人语,饮食如人,唯不见形。……彦思夜于被中,窃与妪语,共患此魅,鬼即屋梁上,谓彦思曰:"汝与妇道吾,吾今当截汝屋梁。即隆隆有声……

也是以"无形"来实现其机制的。至于有形之鬼,上述《墨子·明鬼》里的杜伯、庄子仪鬼魂即属此类:杜伯之鬼是"乘白马素车,朱衣冠,执朱弓,挟朱矢",以追射周宣王;庄子仪之鬼是"荷朱杖",击杀燕简公。它们均化成有形实体,以实现对仇人的惩罚。不仅鬼本身有形象,所用的工具也是"弓"、"箭"、"杖"这些有形之物。它在鬼的神秘性(幻化)的基础之上,使其与人的种种关系更具可信性,从而进一步强化了人们对鬼魂的笃信。

中国的鬼文化正是以这样的鬼魂观念作为其基础的,冥界观念、鬼事禁忌、丧葬、祭鬼、驱鬼、招魂以及鬼故事的讲述等观念、事象,无不导源于此并受其内涵的流变所左右。

第二章　鬼魂的归宿：从山上到地下

一、人鬼失调与幽冥世界的观念

如上所述，原始先民深信人死后将化为另一种形态——鬼继续存在，并与阳世之人保持着千丝万缕的联系；而所有这一切又都以人世间的经验来进行构想。那么正如活着的人们需要有一个生存空间、生活环境一样，鬼同样也存在一个生存空间、生活环境的问题，即鬼魂在何处栖身，在那里怎样生存、生活 。

我们知道，在鬼魂观念出现以后相当一段时间，曾有过人鬼在同一空间和睦相处的时代。例如，旧石器时代的周口店山顶洞人，将死者的尸体埋葬在人们居住的山洞里，山洞既是人的生活场所，同时又是鬼的活动空间。这种人鬼共处的现象，在我国某些少数民族习俗里也有诸多体现与遗存。比如，台湾高山族的泰耶尔、派湾、朱欧、蒲嫩等支系，有将死者埋在屋内床底下的葬俗。① 景颇族的房屋格局，除设前门外，还设有后门（俗称“鬼门”），人走前门，鬼走后门。这些都展现出人鬼同居一室、和睦相处的情形。观射父所描绘的上古“民神（鬼）杂糅”、“民神（鬼）同位”，② 也透露出同样的信息。

---

① 朱天顺《原始宗教》第 48 页，上海人民出版社 1964 年版。

② 《国语·楚语》。

幽冥世界观念的产生，据我们分析，是与原始先民的思维特征和对鬼魂的情感倾向密切相关的。

众所周知，原始先民的思维以“相似律”为其特征。早期人类根据自己对自然界和自身的体验，错误地认为世界万物，人也罢，物也罢，莫不相类。依据这种观念，在信仰上造成了人魂与物魂的同构，在巫术行为上则带来了顺势或模拟巫术。鬼魂观念出现后，在这样的“相似律”思维原则的带动下，原始先民必然要进入这样的考虑：既然人在一定的环境里生存，鬼也应该有如人一般的生存空间。这是幽冥世界观念之所以产生的认识论依据。

幽冥世界作为鬼魂独享之所在，如果说上述认识论只提供了一种可能，那么人对鬼魂（尤其是恶鬼）的情感倾向——恐惧，则使其成为必须。宋代张师正《括异志》里记载着这样的一则传说故事：

> 刘烨侍郎有别第在襄阳，烨卒，长子库部又卒，乃鬻其第，为茅处士所得。夜间呼曰：“库部来！”俄，一人顶帽，从数鬼，叱茅曰：“我第，尔何敢据？速出，无贾祸也。”凡三夕至，其声愈厉。……

这种类型的故事在古代笔记小说中几乎到处可见，它虽然是较晚的传闻载录，却折射出人鬼共处同一环境所带来的不协调与矛盾的事实。既然人鬼和睦相处已不可能，人又无法给自己再寻找另一生存空间，唯一的选择只能是替鬼另寻生存环境，以免除因争夺生存空间带来人鬼矛盾冲突。

人鬼关系失调并由此带来生存空间的分离，从神话学方面的有关资料也可以得到证明。例如在我国开天辟地神话里，天地原是连为一体或相距很近的，《定盦续集》卷二《壬癸之际胎记》所载即是此种情形的反映。瑶族神话说，天地初始，“人在地下说

话，天上也能听得到。”① 壮族神话也说，天地初分时，天很低，“爬到山顶上，伸手可以摘下星星，装到篮里，也可以扯下云彩来玩耍。”② 甚至通过“天梯”一类的交通工具，地上的人与天上的神（鬼）可以随便来往。后来传说恶神蚩尤作乱，帝颛顼“乃命重、黎绝地天通”，从此天地分离，人神（鬼）各处一方，断绝了来往③。重、黎之所以要“绝地天通”，使天地分离，人神（鬼）异处，原因是蚩尤捣乱，神通广大、法力无边的帝颛顼对恶神（鬼）尚且如此惧怕，更何况凡人呢？

根据考古学资料，幽冥世界观念至少在新石器中期就已经出现了。这从所发掘的此期墓葬可以得到某些验证。新石器时代墓葬较之旧石器时代墓葬有两个显著特征：一是普遍出现了氏族公共墓地；二是死者葬式很有规律，多数为头朝西单人仰卧伸展葬。民族公共墓地的出现，许多学者认为它是加强氏族关系的有力手段。这固然不错，不过它呈现的内涵绝非仅止于此。从旧石器时代的人鬼共处，到替鬼魂寻找一块独立的栖身之地，安排一个独享的空间，这无疑是极为重要的一个步骤：从空间上体现了人与鬼的隔离，亦即当时的人类对鬼魂活动空间的安排，从而也就意味着幽冥世界的建立。至于“头西脸北”的葬式，则与典籍里的“死者北首”的记载相吻合，历来被研究者视为鬼魂归于幽都（冥界）的佐证，也证明当时已有幽冥世界的观念存在，且这幽冥世界方位在北面。新石器时代是原始先民大量创造创世神话的时代④，先民们既创造了观念中的天界、阳界，也创造了众鬼生存的阴界。

---

① 中国民间文艺研究会广东分会编《甘基王》第 1 页，花城出版社 1984 年版。

② 谷德明编《布碌陀》，《中国少数民族神话》（初选本）。

③ 《尚书·台刑》。

④ 陶阳、钟秀《中国创世神话》第 27 页，上海人民出版社 1989 年版。

二、昆仑山和最初的幽冥世界

从典籍记载、考古资料来看，原始先民观念里的幽冥世界最初出现在西北方向。如王逸注《楚辞·天问》"日安不到，烛龙何照"云：

> 天之西北，有幽冥无日之国，有龙衔烛而照之也。

此"西北无日之国"就是冥界幽都。

《礼记·檀弓下》云：

> （人死后）葬于北首，北首，三代之达礼也，之幽之故也。

《礼记·礼运》也说：

> 故死者北首，生者南乡。

这些记载跟属于新石器时代的马家窑文化墓葬的葬法（死者侧身屈肢，头朝西，面向北）不谋而合。在半坡村成人共同葬地，死者也多为头朝西的仰卧伸展葬。

这里需加说明的是，上述典籍记载、考古资料中存在着"西"、"西北"、"北"的矛盾，乃是古代人方向感混乱、不准确所造成的误会。上古时代所说的北方，并不是我们今天的正北，而是指的西北。上古时代的中国人对西、西北、北的方位划分并不十分缜密严格，认识也相当模糊，对介于北、西之间的西北方向的认识尤其混乱，或称西，或称北。如西王母，《山海经》记其在西北，《尔雅·释地》则记其在西。再如烛龙，《山海经》记其处西北海外，而《楚辞·大招》则又记其处于北方寒山①。

幽冥世界在西北方，具体地说，是在西北的昆仑山。理由有四：

---

① 参阅周明《论中国上古冥界神话》，《民间文学论坛》1988年第2期。

第一，在我国神话里，昆仑山从来就是“天堂与地狱之山”。古代有关幽都的记载，地点多在于此。

《博物志》云：

> 昆仑山北，地转。下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。地有四柱，四柱广十万里。地有三千六百轴，犬牙相奉。

《淮南子·地形训》：

> 禹掘昆仑墟以下地，中有增（层）城九重……旁有九井，……是其蔬圃。疏圃之地，浸浸黄水。黄水三回复其源泉。

此处之“黄水”，也即所谓的“黄泉”。

第二，从语义上来看，昆仑也是幽冥之地。昆仑有“黑”的语义，如我国唐代，泛称来自南海的黑种人为昆仑，当时大食人在南海贩卖黑奴的人很多，到中国的黑奴被称为“昆仑奴”。唐宋二代的笔记小说中，也有许多关于昆仑奴的记载。昆仑的意思是黑色，昆仑奴为黑奴，因此，昆仑山亦可称之“黑山”。这与幽者为黑是一致的。

第三，《山海经》里记载的“鬼”和跟鬼相关的神灵怪物，也大都集中在昆仑及附近地区。从篇目上看，多见于《西山经》、《海内经》、《大荒北经》，地望多偏西北。例如《西次三经》：“又西三百二十里曰槐江之山，……实惟帝之平圃，神英招司之。……南望昆仑，其光熊熊，其气魂魂。……北望诸妣，槐鬼离仑居之，鹰鹯之所宅也。东望恒山四成，有穷鬼居之，各在一搏。”郭璞注曰：“搏犹言胁也。言群鬼各以类聚，处山四胁，有穷其总号耳”。此槐江之山，承接昆仑之丘。又，《海内北经》云：“鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目。”按，《论衡·订鬼》引《山海经》云：“北方有鬼国，说螭者谓之龙物也。”鬼国地处西北，与昆仑相邻。《山海经》里还记叙了员神磈一目人、一目国等有着鬼的特征的神怪，位均在西

方、西北或北方，靠近昆仑地区。这显然不是一个偶然的现象。

第四，从昆仑山最早的记载看，它有不少因素可与外国冥界神话相比较，请看《山海经》中关于昆仑的三条原始资料：

其一，《大荒西经》：

西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。有神，人面虎身，有文有尾皆白处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有。

其二，《海内西经》：

海内昆仑之墟，在西北，帝之下都。昆仑之墟，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。面有九井，以玉为槛；面有九门，门有开明兽守之，百神之所在。在八隅之岩，赤水之际，非仁羿莫能上岗之岩。……昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。……开明北有视肉、珠树、文玉树、玗琪树、不死树。……常服树。其上有三头人伺琅玕树。

其三，《西次三经》：

西南四百里，曰昆仑之丘，是实为帝之下都，神陆吾司之。……有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。有鸟焉，其状如蜂，大如鸳鸯，名曰钦原，蠹鸟兽则死，蠹木则枯。

以上三条，至少有以下几项可以视为幽冥世界的因子。

①弱水

郭璞注："其水不胜鸿毛。"《史记·大宛列传》索隐引《舆地图》云："昆仑弱水，非乘龙不至。"这颇似后世俗信中的"奈河"，为通往幽冥世界的必经之道。参照国外民族幽冥世界的观念，在通往阴界的道路上均有一条河流或其他水域。如美洲印第安人

维兰西姆族的神话说，凯欧蒂和老鹰到死神之地就经过一片水域。① 埃及神话中进入幽冥世界前必须经过一条叫乌尔尼斯(Urnes)的可怕河流；北欧神话里的冥河叫吉乌尔(Gioll)，上有镶金水晶桥，用一根发丝吊住，狰狞的枯骨老妪莫特吉德(Modgud)把守在河桥上，新鬼须先纳血作路费，才可进入冥界；希腊神话中的冥河叫阿刻纶(Acheron)，河水湍急，有个名叫哈隆(Charon)的摆渡人引渡新鬼；日本人死后要在死者手里放佛珠和 6 分钱，让死者顺利渡过鬼怪之河，或者干脆将尸骨装入被称为“舟”的罐状容器中，然后扔入江河湖海，使之飘入幽冥世界。② 因此，《大荒西经》里的“弱水”，很可能就是能通往冥界的死亡之河。

②炎火山

郭璞《山海经图赞》云：“弱水昆山，鸿毛是沉；北沦流沙，南映火林。”《搜神记》则作了进一步的发挥：“昆仑之墟，地首也，是惟帝之下都，故其外绝以弱水之深，又环以炎火之山。山上有鸟兽草木，皆生育滋长于炎火之中。”③ 炎火也是幽冥世界的特征。如印度佛教神话中，地府里有“八炎火地狱”：炭坑、沸屎、烧林、剑林、刀道、刺棘、咸河、铜柱。④

③九门

此门为众鬼出入之通道。《论衡·订鬼》引《山海经》曰：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。”大概就是这样的门户。在古埃及，神话传说“西门是死人灵魂进入的地方，灵魂进入那里，去受(冥王)奥

① 《凯欧蒂和老鹰到死神之地》，《美国俄亥俄州印第安神话传说》，中国民间文艺出版社 1983 年版。

② 刘宁波《人生礼仪中水的再生功能试析》，《民间文学论坛》1989 年第 4 期。

③ 《搜神记》卷十三。

④ 《大智度论》卷十六。

西里斯的审判。”① 巴比伦神话则说，进入死国冥宫要通过“七重门户”，每过一道门户都要被守门关的恶灵剥去一件衣物或首饰，直到过完七重门户一丝不挂，才能去见死神欧卡拉(Irkalla)。② 昆仑山的“九门”，似与埃及、巴比伦神话里的“西门”、“七重门”同义。

④开明兽

开明兽是“九门”守卫者，郭璞《山海经图赞》云：“开明天兽，禀兹金精，虎身人面，表此桀行，瞪视昆山，威慑百灵。”这与《论衡·订鬼》里提到的神荼、郁垒极为相似。在北欧神话里，通往冥界道路上的“赫尔门”，是由一条“可怕的血斑大犬加尔姆(Garm)守着，这犬蜷卧于名为格尼帕(Gnipa)的黑暗土穴。这可怕的妖魔只有所谓‘赫尔饼’者，能够买通它。”③ 开明兽的形状、职司，与北欧神话中血斑大犬相似，同是幽冥世界门户的守护者。

实际上，这种以死魂归于险峻高山之上的早期观念，在后代典籍中也仍可见到。如《后汉书·乌桓传》直接了当地说：“中国人死者，魂神归岱山。”《三国志·乌桓鲜卑东夷传》裴松之注引《魏书》记乌桓人死后，“特属累犬，使护死者神灵归乎赤山，赤山在辽东西北数千里。”直到道家那里，仍以高山为鬼魂所归，幽冥之地。如《酉阳杂俎玉格》云：“罗丰山，在北方癸地，周回三万里，高二千六百里。洞天六宫，周一万里高二千六百里，是为六天鬼神之宫。”就是将罗丰山视为幽冥之地。

昆仑山之所以能被奉为最早的幽冥世界之所在，与我们原始先民的灵魂返祖观念和民族迁徙是分不开的。

---

① 《世界神话传说选》第 19 页，外国文学出版社 1982 年版。

② 同上书，第 46 页。

③ 茅盾《神话研究》第 317～318 页，百花文艺出版社 1981 年版。

在远古时代，先民们迷信人死后亡魂都要到祖先那里，跟祖先们一起生活。西安半坡村、河南裴李岗等新石器时代遗址的氏族公共墓地，是这种灵魂返祖观念的物化形式。后世丧葬俗中遂有“归葬”的事象，即每逢有人客死他乡，无论路途多么遥远，都要将尸体或骨殖送回老家安葬。在今天语词中，“叶落归根”、“魂归故里”等尚蕴涵着灵魂返祖的内容。在少数民族中，灵魂返祖观念则有更为生动的体现。湖南侗族《雁鹅村》神话说，人死后“老祖母”会派来神雁将他（或她）接回去。① 云南阿昌族认为人有三个鬼魂，死后分别送到三个地方：一个送到墓地，一个供在家中，一个送到鬼王或父母所在的地方。② 为了使亡魂能够顺利回到祖先那里，景颇族在死者埋葬后，要举行送魂仪式，由董萨念魂，按照历史传说中远祖南迁的路线，指引死者亡魂返回“北方老家”；③ 苗族在出殡前，要请巫师举行“问路”仪式，为死者指引返回老家的道路，使亡魂得以返抵老家与历代祖先团聚。④ 彝族人在举行葬礼仪式时，也要由毕摩念指路经《喀吉思》，将死者的灵魂从他生前住地，逐站引向古代彝族发祥地，与老祖宗的神灵相聚。⑤

而中华民族的发源地，追溯起来似都牵涉到西部的青藏高原。一般认为，在远古的中华大地上生息着华夏、东夷、苗蛮三大部落集团。他们长期争战，最后华夏部落集团占据统治地位，其他部落集团或被融合，或向他乡迁徙。如东夷被融合，苗蛮被迫向西南方向迁徙。居住在大西北的华夏集团（分黄帝、炎帝两个支族，前者居北，后者居南），历史上也经历过由西北向东的迁徙

---

① 林河、杨进飞《马王堆汉墓飞衣帛画与楚辞神话、南方神话比较研究》，《民间文学论坛》1985 年第 3 期。

② 转自罗开玉《中国丧葬与文化》第 6～7 页，海南人民出版社 1989 年版。

③ ④ 见《云南少数民族生葬志》有关部分。

5 杨知勇《宗教与民间文学》，《云南民间文学通讯》第五期。

过程。据徐旭生先生说，“黄帝氏族东迁的路线大约偏北；他们大约顺北洛水南下，到今大荔、朝邑一带，东渡黄河，跟着中条及太行山边逐渐向东北走。”炎帝族的东迁路线偏南，“大约顺渭水东下，再顺黄河南岸向东。”① 对迁徙的华夏族后裔来说，人死后灵魂返祖，自然要返回到西北方向的青藏高原了。因此，在葬俗中有那样的体现。华夏族进入中原后，融合了东夷集团，在冥界的方位问题上，东夷人接受华夏族的观念也是可能的。至于苗蛮集团，虽然在族源问题上有许多说法，如九黎说、三苗说、南蛮说、南来说（马来人种南来）、西来说（高加索、雅利安人种西来），② 但与大西北的华夏族不无渊源关系。如驩头是苗族祭祀的先祖之一，《山海经·海外南经》说：“西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民。”可见苗民祖居西北。其次，苗民的祖先驩头乃颛顼的儿子，而据《山海经·海内经》：“黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流，韩流擢首谨耳，人面豕喙，麟身渠股豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。”颛顼为黄帝曾孙，驩头则是黄帝的曾曾孙了。蚩尤历来被视为三苗之先祖，《路史后记四·蚩尤传》则直接说：“阪泉氏蚩尤，姜姓，炎帝之裔也。”炎帝与黄帝同属华夏集团。属汉藏语系的西南许多少数民族，都与青藏高原的华夏部落集团有密切关系。如景颇族传说，其祖先源于“木祖省腊崩”，此山在迈立开江、恩梅开江、怒江、金沙江、澜沧江之源以北的遥远的地方，也就是青藏高原。这与该族送“木代鬼”时所念的地名、路线是一致的。

假如上述不谬，则上古时代幽冥世界的地望在西北昆仑山。那么昆仑幽冥鬼界有无主冥者？由谁人主宰？对前者，回答是肯

---

① 徐旭生《中国古史的传说时代》第 44～46 页，文物出版社 1985 年版。

② 翁家烈《从〈山海经〉窥索苗族族源》，收入《山海经新探》，四川省社会科学院出版社 1986 年版。

定的。不过，上古有着幽冥鬼界主宰者身份的，却有那么几位。

第一位：神荼、郁垒。《论衡·订鬼》所引《山海经》佚文及《荆楚岁时记》都说神荼、郁垒掌管天下之万鬼；然细加分析，其主要神职在看守鬼门，实与开明兽大抵一样，最多只能算幽冥世界的"鬼吏"，尚够不上幽冥鬼界统治者的资格。

第二位：宗布神。《淮南子·氾论训》说："羿除灭天下之害，而死为宗布。"传说羿射九日，杀了猰貐、凿齿、九婴、修蛇诸凶怪后，收徒弟逢蒙，不料逢蒙"思天下惟羿愈己，于是杀羿。"① 后来人们感念羿能除害，遂供之以统辖天下厉鬼并诛除邪鬼。② 但幽界所容纳者除厉鬼之外，尚有善鬼。羿为宗布神，所辖不及善鬼，因此也不能算幽冥主宰。

第三位：尺郭。《神异经·东南荒经》载："东南方有人焉，周行天下，身长七丈，腹围如其长，头戴鸡父魁头，朱衣绾带，以赤蛇绕额，尾合于头。不饮不食，朝吞恶鬼三千，暮吞三百。此人以鬼为饭，以露为浆，名曰尺郭，一名食邪。道师云吞邪鬼，一名赤黄父，今世有黄父鬼。"尺郭以吞食恶鬼闻名，并不司幽，故也不是幽冥世界主宰者。

第四位：后土。大约从汉代开始，后土被当作冥界主宰者来对待，据王逸注《楚辞·招魂》云："幽都，地下后土所治也。"相传幽都黑暗无比，乃古冥界地府，既为后土所治，后土自然顺理成章就是冥王了。但是，在王逸以前的典籍里，并无后土主幽冥的文字。如《山海经·海内经》："炎帝之妻，赤水之子听沃生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工……共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。"并没有他神职的记载，在谱序上也无主幽冥的迹象。又，《左传·昭公二十九

① 《孟子·离娄下》。

② 袁珂《中国古代神话》第 204 页，中华书局 1981 年版。

年》:“共工氏有子句龙,为后土。……后土为社。”再,《国语·鲁语上》:“共工氏之伯九职,其子曰后土,能平九土,故祀以为社。”至此始明确其神职为社神。“社”,《说文》解为“地主也,从示从土。《春秋传》曰:‘共工之子句龙为社神。’《周礼》:‘二十五家为社,各树其土所宜木’。”后土的身份是土地神,他主掌百谷草木生长而不司幽。另外,后土司职方位地域与上古冥界的方位也不一致。《礼记·月令》云:“中央土,其曰戊巳。其帝黄帝,其神后土。”《淮南子·时则训》亦云:“中央之极,自昆仑东绝两恒山,日月之所道,江汉之所出,众民之野,五泉之所宜,龙门河济相贯,以息壤堙洪水之洲。东至于碣石,黄帝、后土所司者万二千里。”后土配黄帝,主司中土,而上古幽冥世界却是在西北方向。

根据周明先生的考察,中国远古时代幽冥世界的统治者是西王母。① 证据有二:

第一,西王母具有冥王之职司。幽冥世界统治者的职能,无论东西方都表现为既司疾病瘟疫,又主摄人魂魄。这两方面内容西王母都兼而有之。如《山海经·西次三经》:“西王母,其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。”郭璞注:“主知灾厉五刑残杀之气也。”郝懿疏云:“厉及五残,皆星名……《礼记·月令》郑注云‘此月之中,日行历昴。昴有大陵积尸之气,气佚则厉鬼随而出行,是大陵主厉鬼。’昴为西方宿,故西王母司之也。”明确记载西王母有冥王职司,在先秦典籍里也仅此一位。

第二,作为幽冥世界的统治者,除了掌刑杀职能外,还应有使人返魂或长生的法力或法器。中国上古诸神具有这种本领的也只有西王母。相传西王母居住的西北昆仑山上有棵“不死树”,树上结有一种食之可以长生不死的果实,它为西王母所拥有②。

---

① 周明《论上古冥界神话》,《民间文学论坛》1988年第2期。

② 参阅袁珂《中国古代神话》第196页,中华书局1981年版。

同时，西王母又掌有功用相类的“不死之药”，嫦娥奔月的神话即本于此。据《淮南子·览冥训》：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之。”因此，西王母可能就是上古时期中国幽冥世界的统治者。

可见在远古时代，我们的先民就已经有了自己的幽冥世界观念，它在昆仑山上，由西王母统治着。但是整个来说，当时对冥界的认识是相当简单的，甚至还很混乱。如对幽冥世界里的环境、对鬼在那里如何生活、对冥界主宰者怎样统摄众鬼这些相关的问题，都缺乏鲜明的想象。我们知道，在国外以及我国某些少数民族那里，对幽冥世界的认识是清晰而丰富的。例如，在湖南的侗族及相邻的民族中，幽冥世界（雁鹅村）是一个花果遍地的去处，亡魂被老祖母派来的神雁接到那里后，重又恢复青春年少，终日在一起围着花树唱歌跳舞，过着无忧无虑的好日子。在黑龙江流域的许多民族那里，亡魂的居处是与人间相像的“另一世界”。这个世界与人世间一样有各种种族、各种民族，也是一家一户地居住着；那里也有太阳、月亮和星星，也有黑龙江水在流淌，也有山林、牧场，也有各种动物，亡魂在那里可以打猎、放牧、捕鱼。与人世间不同的是这个世界的昼夜、季节恰好跟人间相反，人间白天，那里黑夜，人间夏季，那里冬天[①]。远古时代的先民对幽冥世界的想象力何以如此不发达，我们今天已难以知道。也许正因为上古对幽冥世界认识的简单、模糊，留下许多空白点，所以当佛教带来一整套更为完备、缜密的地狱观念后，便马上被填补、取代了。

① 乌丙安《神秘的萨满世界》第 126 页，上海三联书店 1989 年版。

三、幽冥世界从山上转入地下

在佛教的地狱观念深入影响中国之前，我国幽冥世界观念又有一变：幽冥世界的方位从山上转入地下，主宰者由西王母变为泰山君或泰山府君（图六）。这变化至迟始于战国时代，到汉代则完全定型。



图六

据《左传·隐公元年》载，郑庄公置母亲姜氏于地宫，发誓说："不及黄泉，无相见也。"后来庄公听取颖考叔的意见，"阙地及泉，隧而相见。"以黄泉为死地，又掘地及泉，可见当时已有将地下视为死灵归所的幽冥世界的观念。这一观念在西汉也得到了承袭，《史记·绛侯周勃世家》说到周亚夫购尚方甲盾为其父周勃殉葬，后来廷尉竟以此为籍口指控亚夫谋反，说："君侯（指周亚夫）纵不反地上，即欲反地下耳。"也是将地下世界视为死者寄身之所。在长沙马王堆一号汉墓出土的帛画中，也将宇宙分作三界：上方为天界，象征未来；中间为人界，象征现实；地下为阴界，象征死亡和过去。（图七）

以地下为阴界的观念，在汉代镇墓文中则有更清晰的反映。镇墓文云：

> 生人生就阳，死人下归阴；生人就高台，死人深自藏。

上天苍苍，地下茫茫，死人归阴，生人归阳，（生人有）里，死人有乡。

“阴”、“阳”相对，是中国原始哲学的两个基本范畴。既然生人属阳，生存在地上，则死者属阴，生存于地下。湖北江陵凤凰山 10 号、168 号汉墓出土的竹木简牍，也有“平里五大夫张偃敢告地下主”、“江陵丞敢告地下丞”一类的文字。在墓中置放镇墓文以“解适”，是遍行于汉代各阶层的习俗，因此我们将它视作幽冥世界从山上转入地下的定型时期，应该是不会错的。与此相适应，有关幽都方位的解释，到了汉代也都与地下联系在一起。



图七

当然，这一转变并未全然摆脱上古冥界观的影响。其中一个突出表现是，地下幽冥世界是在泰山周围这约定的“地下”，而不是泛泛的“地下”。幽冥中依然有“山”的影子存在，由此也可看到在文化嬗变中传统习惯的力量。

在这个新生的地下世界里，主宰者为泰山君或泰山府君，而不再是西王母了。西王母之被泰山君替代，与当时的方士将西王母列入仙班（女仙首领）不无关系。因为“仙”的生存空间是在天上，自然不好理地下阴间事。与此相适应，西王母的形象，在《山海经》中是“虎齿、豹尾”的怪物，到了《穆天子传》则变为雍容华贵的“贵妇人”、女仙首领了。（图八）让她再执掌那万分可怕的阴司，显然已不合情理。

此时的幽冥世界观念，较之远古幽冥观念在对幽冥世界的幻想上有许多显著特征，概而言之，对地下世界的认识清晰起

来。具体表现在：



图八

第一，地下世界用户籍制度管理众鬼。如镇墓文说：

> 黄神生五岳，主死人录，召魂召魄，主死人籍。
>
> 谨奉黄金千斤两，用镇塚门，地下死籍削除，无他央(袂)咎。

在当时人的观念中，人世间管理人靠的是户籍，人死后其户籍被注销；阴间也与阳世一样，人断气后马上被写上阴间的簿录。冥王正是依靠这来管理众鬼灵的。这正是远古冥界观念中所没有的。鬼魂户籍的观念，还影响到以后佛教(中国化了的)地狱观念，在地狱中阎罗王(或判官)手里都有本生死簿，众鬼都在生死簿上挂名。

第二，泰山(地下)是冥幽世界的最高枢纽机构，梁父(地下)为死人聚居之处，在那里也有“乡”、“亭”，与人世间一般。

第三，幽冥世界中有一套完整的地吏体系。泰山府君是阴间的最高主宰，具体事务有各类等级不同的地吏去分别执行。镇墓文中提到许多地吏的名称，如“地下二千石”、“主冢司令”、“冢丞冢令”、“陌上游徼”、“主墓狱史”、“陌门卒史”、“魂门亭长”等。在这些地吏名称中，似有某些“刑”的色彩。我们知道，“狱刑”是佛教地狱观的一大特色，地吏中的这种“刑”的色彩是否受到佛教

的影响，也即此时的冥界观念是否仿照了佛教的地狱观念呢？结合历史上佛道互相抄袭的情况看，不是没有这种可能。但我们认为，它主要不是对佛教地狱观念的模仿，而是秉承了上古冥界观念的传统。其实，上古幽冥主西王母就是“司天之司及五残”的。①

四、佛教地狱观和中国幽冥世界观念的完备

佛教在公元一世纪的两汉之际传入中国以后，经三国两晋至南北朝而隆盛，在中国社会造成深远的影响。佛以生为空幻，主张因果报应、轮回转生。因此有一整套的地狱以磨难，从而达到涅槃。它根据众生生前善恶的行为，安排了五种轮回转生趋向：地狱、饿鬼、畜生、人、天。地狱就是佛教所谓“六道”（以上五种趋向再加上“阿修罗”）的恶道之最。



图九

地狱是梵文 Naraka（那洛迦）的意译，为阴间（地下）众生受磨难的所在。（图九）与中国固有冥界观念相比较，佛教的地狱突出“狱”的特点，也即刑罚。世间之人无

① 关于幽冥世界观念的这次变化，详细情况请参阅本书附录二《从镇墓文看汉代的冥界观念》。

论生前贵贱贫富，均要到阴间地狱接受冥王的审判。这无疑为进入阶级社会以后伸冤无门的中国老百姓提供了一种心理解脱的手段，遂为他们所深信。

佛教中地狱数目甚多，而且极为杂乱，大致有根本地狱、近边地狱、孤独地狱、十八层地狱诸种。

根本地狱：包括八大地狱（或称“八热地狱”）和八寒地狱。据《俱舍论》说，八大地狱在南赡部洲下面，在地下 60 万里处，深广各 60 万里，即占据 216000 万立方里的空间。它们一层一层竖向排列，分别是：

1. 等活地狱：众罪人在此互相残杀，凉风吹来死而复生，继续活受罪。

2. 黑绳地狱：以黑铁绳为刑具，绞勒众罪人。

3. 合众地狱：以众兽、众刑具一并施于罪人。

4. 号叫地狱：众罪人在此痛楚无比，凄切悲号。

5. 大叫地狱：比前狱受苦更甚，大声号叫。

6. 炎热地狱：以铜镬、炭坑煮烤罪人。

7. 大热地狱：众罪人受煮烤较之前狱更甚。

8. 阿鼻地狱：即“无间地狱”，凡造“十不善业”重罪者堕入地狱，在此备受诸刑，一刻不停，无有空隙。

八热地狱之外，横向排列着“八寒地狱”，它们分别是：

1. 颊哳吒（“疮狱”）：入此狱者寒而生疮。

2. 尼剌部陀（“胞疮狱”）：入此狱者身寒疮破。

3. 阿吒吒：入此狱者唇舌冻僵，发出“阿吒吒”颤声。

4. 臛臛婆：入此狱者冻得口发“臛臛婆”寒战声。

5. 虎虎婆：入此狱者冻得不能作声，只在喉咙里“虎虎婆”作响。

6. 嗢钵罗：入此狱者身体冻裂如青莲花。

7. 钵特摩：入此狱者身体大折裂如红莲花。

8. 摩诃钵特摩：入此狱者骨折如白莲花。①

此外，在八大地狱周围还有“八炎火地狱”：炭火地狱、沸屎地狱、烧林地狱、剑林地狱、刀道地狱、刺棘地狱、咸河地狱、铜（热铜）柱地狱。②

近边地狱：佛教称八大地狱的每一狱分别又有六小地狱，以每一狱城之四面门外，各有“炉煨增”、“尸粪增”、“锋刃增”、“烈河增”四处小地狱，四四一十六，每一狱即有十六个小地狱。八大地狱共计有一百二十八个这样的小地狱。如《大智度论》云：“如是等种种八大地狱，复有十六小地狱为眷属，八寒冰八炎火，其中罪毒不可见闻。”③

孤独地狱：“孤独”者，乃无定处，单独存在，据说有八万四千座之多，遍布于地下的山间旷野、树下水上。如《俱舍颂疏》云：“余孤（独）地狱各别业招，或多或少，或二或一，所止差别多种，处处不定。或近江河山边旷野，或在地下空及余处。”④

十八层地狱：佛教有一部《十八泥梨经》，“泥梨”为梵语之地狱，故此经又名《十八地狱经》。十八层地狱依次为：

1. 泥梨地狱。

2. 刀山地狱。

3. 沸沙地狱。

4. 沸屎地狱。

5. 黑身地狱。

6. 火车地狱。

7. 镬汤地狱。

8. 铁床地狱。

---

① 据《俱舍论》卷十一。

② ③ 《大智度论》卷十六。

④ 《俱舍颂疏》卷十。

9. 嵁山地狱。

10. 寒冰地狱。

11. 剥皮地狱。

12. 畜生地狱。

13. 刀兵地狱。

14. 铁磨地狱。

15. 冰地狱。

16. 铁笖(册)地狱。

17. 蛆虫地狱。

18. 烊(烧)铜地狱。

此说早在南朝时已十分流行。如《梁书·诸夷传·扶南国》云："其后西河离石县(今山西西部)有胡人刘萨何,遇疾暴亡,……经十日更苏。说云:'有两吏见录,向西北行,不测远近,至十八地狱,随报重轻,受诸楚毒。"唐代更依据这种地狱观念,在山西蒲城柏山建筑"十八层地狱",全部建在地下,呈纵向排列,至今犹存。

佛教不仅有众多的地狱以及各种刑具,让亡魂在此以生前行为的善恶进行或轻或重的制裁,而且还有以阎王为首,佐之判官、鬼吏、鬼卒的一整套管理地狱的官僚体系。

阎王或译作"焰魔罗王"、"天阎魔"、"阎罗王"、"阎罗",系古代印度神话里掌管阴间之王,在《梨俱吠陀》中即已出现,后来被佛教吸收,以之为地狱阴间之主。故慧珠《一切音义》说:"焰魔,……此司典生死罪福之业,主司地狱八热八寒以及眷属诸小狱等,役使鬼卒于五趣中,追罪摄人,决断善鬼,更无休息。"① 据说阎罗王原为毗沙国王,"阎罗王者,昔为毗沙国王。经与维陀如生王共战,兵力不敌,因立誓愿为地狱主。臣佐十八人,领百万之

① 《一切音义》卷五。

众，头有角耳，皆悉忿怼，同立誓曰：‘后当奉助，治此罪人。’毗沙王者，今阎罗王是。十八大臣，今诸小王（判官）是。百万之众，诸阿傍是。”[1] 一说阎罗王乃兄妹两人，皆“作地狱主，兄治男事，妹理女事，故曰双王。”[2]

阎王属下有十八个判官，分管十八地狱。另有牛头、马面、夜叉、罗刹等诸多鬼卒，司刑罚之事，均由其执行。据《五古章句经》载：“狱卒名阿旁。牛头人手，两脚牛蹄，力壮排山，持钢铁叉。”牛头系因其相貌如牛得名。又据《铁城泥梨经》，这牛头“于世间为人时，不孝父母”，死后为鬼卒，牛头人身，在地狱巡逻访捕逃跑众罪人。而马面，据《楞伽经》说：“亡者神识，见大铁城，火蛇火狗，虎狼狮子，牛头狱卒、马面罗刹，手执枪矛，驱入城内，向无间狱。”[3] 马面与牛头均为阎王、判官麾下具体办事者。夜叉也是地狱中的鬼卒，负责各地狱施行刑法。《注维摩经》说，夜叉分三种，“一在地，二在虚空，三天夜叉也。”[4] 有名有姓的夜叉，据《大日经疏》说，北方毗沙门天王麾下有八大夜叉。[5]《陀罗尼集经》又有十六大夜叉之说，每一夜叉之下还有七千小夜叉，合十数万众。[6] 罗刹所司之职与夜叉同，如《法华玄赞》：“夜叉……类诸罗刹。”[7] 据说罗刹有男女之分，男罗刹为黑身朱发绿眼，女罗刹都是绝色美女。数量相当大，仅女罗刹就有八大罗刹女，十大罗刹女、十二大罗刹女，以及五百罗刹之说。至于小罗刹就更不计其数了。

---

① 《法苑珠林》卷十一。

② 《玄应音义》。

③ 《楞伽经》卷八。

④ 《注维摩经》卷一。

⑤ 《大日经疏》卷五。

⑥ 《陀罗尼集经》卷二。

⑦ 《法华玄赞》卷二。

可见佛教的地狱观念是很完备的，不仅可将亡魂依善恶区别对待，施以不同的刑罚；同时，地狱中又有大大小小的裁决者与执行者，使之对死灵的惩罚有了充分的保证。而这些正是中国远古幽冥世界观念中不曾有过的。

不过，佛教传入中国后不断被中国化了，佛教的地狱观念也不例外。这突出表现在：第一，吸收了中国上古冥界观念中的某些因素；第二，吸收了中国的官吏体制。

例如，中国上古有九个土伯分掌地下九层之说①，汉化的佛教地狱也出现了“十殿阎王”。研究者认为，这是“从原始宗教和神话中发展而来的。”② 据《玉历宝钞劝世文》、《玉历钞传警世》等书，这十殿阎王的名目、职掌分别是：

第一殿，秦广王蒋：保送生前善人到西天极乐世界，将恶人打入地狱受审。（图十）



图十

第二殿，楚江王历：掌管割舌地狱（第一地狱），凡生前谗言害人、挑拨离间者，割其舌头；剪刀地狱（第二地狱），剪掉诱拐妇女者之手指；吊铁树地狱（第三地狱），凡挑拨父子兄弟失和者，倒吊于铁树之上。

第三殿，宋帝王余：掌管孽镜公地狱（第四地狱），不认罪者，一照便善恶分明；落蒸地狱（第五地狱），长舌

① 陈子展《招魂试解》，《中华文史论丛》第一辑，1962年。

② 陶阳、钟秀《中国创世神话》第184页，上海人民出版社1989年版。

妇女，诬陷人者，送入蒸笼。

第四殿，五官王吕：掌管铜柱地狱（第六地狱），凡杀人放火者，让其抱热铜柱；剑山地狱（第七地狱），凡杀生及亵渎神佛者，令裸体上剑山；寒冰地狱（第八地狱），凡通奸杀人、教人赌博、不仁不孝者，令其裸体坐冰。

第五殿，阎罗王仓：掌管油鼎地狱（第九地狱），凡盗窃、诬告、敲诈及谋财害命者，令下油锅。（图十一）



图十一

第六殿，卞城王毕：掌管牛坑地狱（第十地狱），凡伤人杀生者，捆缚于柱，纵牛冲撞践踏；石压地狱（第十一地狱），凡绞死人与压死婴儿者，用石压杀；舂臼地狱（第十二地狱），凡浪费五谷者，用臼舂杀。

第七殿，泰山王董：掌管血池地狱（第十三地狱），凡亵渎灶神与公婆之产妇，不孝敬老人，虐待前房子女，不贞尼姑，诱拐妇女为娼者，均浸入血池；枉死城地狱（第十四地狱），咬死、吊死、自杀者，监禁于此；木梴地狱（第十五地狱），凡犯有盗墓或侵犯死者行为的，钉以木梴。

第八殿，都市王黄：掌管刀锯地狱（第十六地狱），凡犯忤逆不孝者，即归八殿审判，八殿又有车崩、碎刮、开膛等十六小地狱；落磨地狱（第十七地狱），僧道不惜米粮，沦为盗贼杀生者，投入石磨。

第九殿，平等王陆：掌管火山地狱（第十八地狱），凡破戒僧道及放火烧山者，投入火山。



图十二

第十殿，轮转王薛：掌管最后判决，令恶人转生禽兽或使其永不能转生。善人则护送西天极乐世界。（图十二）

在这里，十殿阎罗都有中国的姓氏，其中第七殿泰山王，很可能就是从中国古代以泰山为阴间，以泰山府君为阴王的观念衍化而来的。这套汉化了的十殿阎王，又仿照了我国封建社会的衙门设置制度。从《唐太宗入冥记》变文中，太宗于冥间所见也可以获得极形象的证明。如阎罗王乃一付人间帝王形象，而判官则是唐代的官职，“唐制之节度使、观察使、防御史等官都置判官为其僚属，佐理政事。”① 在此变文中，阎罗王喝令太宗行礼的“拜舞”，也是古代官场的习惯，“三司副使以上拜官，则拜舞于阶上。”②



图十三

除此之外，后世民间还根据佛教的说法，对判官进行了一番完善。如仿朝廷文武分位，有左右判官，《古今小说·闹阴司司马貌断狱》即说阎罗王身边“有左右判官”。十殿阎王，判官数量甚多，数不胜数。主

① 《旧唐书·职官志》。

② 《梦溪笔谈》卷一。

要的有四位：掌刑判官、掌善簿判官、掌恶簿判官、掌生死簿判官，其中掌生死簿判官最为重要。据民间传说，这位主掌人之生死的判官，叫做崔珏。[①] (图十三)后来《西游记》、《三宝太监西洋记》、《列仙全传》等均附会此说。



图十四

与此同时，民间还对阎罗王属下的鬼卒做了新的安排，如单独分出黑无常、白无常为勾魂之鬼。(图十四)佛教中替阎罗王执行刑狱诸事的原是牛头、马面之类的罗刹、夜叉，并无专门勾魂之鬼卒。黑、白无常的出现估计是宋以后的设想，一左一右、一黑一白，体现出中国固有的阴阳观念。在俗信中，黑白无常执行阎王的旨意，到人间来勾魂，谁见到它们，就要寿终正寝，所以“无常”往往成了死亡的代名词。有趣的是，为了与十殿阎王(而不是十八地狱)观念相适应，在较后的冥界观念中，创造出了职司“灌迷魂汤”的新鬼吏孟婆。(图十五)据《阎王经》说，各类鬼魂在诸殿受苦后，押往十殿交与轮转王投生。凡发往投生者，“先令押交孟婆神，醮忘台下，灌迷饮汤，使忘前生之事”，这位孟婆的前身，自然也是中国化了的，据《玉历至宝钞·玉历之缘起》，是前汉人氏。因此在民间传说中，每每有碰巧没喝上迷魂汤，投生后前身记忆历历在目的趣事。如清代赵

① 《宋人轶事汇编》卷三。



图十五

吉士《寄园寄所寄》载，宣府都指挥胡缙有妾，死后投生于八十里外，一民户小女，此女生下便言“我胡指挥二室也。”①

值得一提的是，道教在与佛教争夺地盘的过程中，仿照并吸收了佛教的地狱观念，建立起自己的一套冥官体系，在民间也有影响，尤其在我国南方一带。如以东岳大帝为幽冥地狱的主宰，延及世人生死贵贱，其属下配有七十五司（或说七十二司、七十六司），分司冥界诸事务，而将阎罗王置为东岳大帝的僚属。此外又有“丰都大帝”、“五方鬼帝”等等说法②，甚至在四川丰都的罗丰山营造了著名的“鬼国幽都”，有所谓“六宫”之景。今天的丰都“鬼城”便是在此基础上发展而来的。但总的来说，其影响远不及佛教（汉化了的）阎罗王主幽来得广泛深远。

综上所述，中国的幽冥世界观念凡历三变。佛教传入中国后，佛教的狱观念成为俗信的主体。然而，固有的冥界观念仍有影响力，它们互为对恃又互为补充，共同构成了中古以后庞大、繁杂的中国幽冥世界体系。

---

① 《寄园寄所寄》卷五。

② 见《枕中书》。

第三章　丧葬：送鬼入阴的仪式

一、对鬼的恐惧与丧葬的习俗

正如鬼魂观念的出现与人类死亡现象有着极为密切的联系一样，丧葬习俗和人类死亡现象之间的联系也是显而易见的：唯有死亡，才有可能出现对尸体的处理以及随之而来的丧葬风俗。

不过，死亡现象与丧葬习俗的出现却不是同步的。彝族的神话《勒俄特衣·居子猴系谱》说，在氏族刚刚产生，分为“八支”与“九支”的居子石涉时代和居子格俄时代，彝族是“不设灵”、“不待客”、“不做帛”、“不送鬼”的。只是到了母系氏族社会向父系氏族社会过渡的时代，才开始供奉神灵，实行丧葬仪式。汉族的古籍《周易·系辞传》也说：“古之葬者，厚衣之薪，葬之中野，不封不树，丧期无数。”可见尽管人类从来就有死亡，但人类之初尚无任何丧葬习俗存在。

根据考古学、民族学提供的资料，原始先民对死人尸体的处理，最早很可能是将尸肉吃掉。从世界范围讲，早在人类直系祖先的南方古猿时期就已经流行这种处理死尸的方式。就我国来说，在更新世叶晚期的猿人阶段，当时的人类（猿人）便是以这种方式来处理死尸的。例如对北京猿人，许多学者都认为确实存在着一个“同类残食”的现象。作为一种求生存的办法，“残食”的对

象无疑也包括了所有的死者尸体。英国考古学家安特生(J. Anderson)在考察了辽宁锦西沙锅屯洞穴遗存的早期人类头骨、躯干化石后,也得出同样的结论,并推测洞穴之民都是"食人之族"。① 这种做法在后世民俗中有许多遗存与变异。《墨子·节葬》载:"楚之南有啖人国者,其亲戚死,刳其肉而弃之,然后埋其骨乃成为孝子。"这与近代苗族、瑶族流传的丧葬习俗出现之前"分食尸肉"的做法是一致的。万震《南州异物志》说:"鸟浒,……在广州之南,交州之北,恒出道间伺候行旋,辄出击之,利得人食人,不贪其货,并以肉为肴俎,其髑髅破之以饮酒,以人掌趾为珍异,以食老也。"《马可波罗游记》也谈到,福建沿海一带的土著很喜欢食人肉,以为人肉比其他肉类味道更鲜美。② ——这些都可视为原始先民那种以食尸肉来处理死者尸体的做法流风所披。类似的现象在国外一些原始民族中也极常见,如南洋群岛的土著素有吃尸肉的习惯;桑塔尔·帕吉尔娜(Santal parganav)人每逢父母衰老之时,就掷之于屋顶,等老人滚下来便杀而食之,说:"瓜熟了,落下了,我们吃了它吧。"③

勿庸讳言,早期人类这种处理死者尸体的方式,后世确实渗入了诸多信仰、崇拜的因子,譬如迷信吃了死者的肉能够得到死者鬼魂的庇佑。然而,在人类之初,这种做法则不过是维持生存需要的一种物质手段。生物学研究表明,早期人类食人现象(包括食尸肉)的产生很可能与生物的生存斗争有关。人类愈早期,生产力水平愈低,因而愈受地理环境的制约,生物规律的作用也就愈大。由于人类刚从动物界分化出来,生产工具十分简陋,没

---

① J. G. Anderson, The cave-depoist at the sha-kuo Tun in Feng Tian, paleontogia Sinica, Ser. O vol 1, Fase. I, 1922, P38～40. cc。

② 《马可波罗游记》第 189～190 页,福建科学技术出版社,1981 年版。

③ Ewald volhard: kannihalimus, Stuttgart, 1933 年, P428。

有锋利的石器,没有强壮的身躯,力量极为单薄,而生存环境又极其险恶,周围凶猛兽类层出不穷,无时无刻不对他们构成威胁。因此,为着获取一定数量的食物来源,求得生存,人类必然要不断进行包括残食同类在内的生存斗争。① 既然为了生存不得不"同类残食",那么放弃死者身上可食之尸肉显然是没有理由的。所以,将尸肉吃掉的处理死者的做法,对现代人虽难以理喻,在人类之初却是顺理成章的事情。

除了将尸肉吃掉以外,原始先民处理死者的另一种做法,则是将尸体弃之野外,或用树枝之类的东西覆盖起来。《周易·系辞传》所载大约就是此种情形。它的出现估计后于食尸肉的做法,在生产力水平发展到足以维持人的最起码生存需要之后。这种做法很可能与作为动物的人对生存环境的"生态"要求有关。其实在动物界,许多动物都有埋葬同类或异类尸体的行为。比如大象,每遇同类死亡,就用树林、花卉等物将死者盖住,"埋葬"起来,除此之外,大象还"埋葬"犀牛、奶牛、水牛等动物的尸体。不少的蚁类也有类似行为。据生态学家分析,大象之所以"埋葬"同类或其他动物的尸体,是为了去除死尸的恶臭气味,净化环境,以利于生存。② 我们推测,人类之初将死者尸体弃之野外、用树枝等物盖住的做法,有可能与大象、蚁类"埋葬"同类或异类尸体一样,也是为着生存环境的需要。特别是随着人类的生活环境逐渐稳定以后,这样来处理死者尸体的做法更有其现实依据,并由此启发了后来的土葬。

国外一些学者由此推出人类丧葬习俗的缘起,并猜测人类

---

① 李安民《试论史前食人习俗》,《考古与文物》1988 年第 2 期。

② 〔美〕乔治·阿贝尔、巴里·辛格《探索神秘事物的真相》第 165 页,友谊出版公司 1990 年版。

的丧葬活动是对动物(如大象、蚊类)“埋葬”行为的模仿。[①] 这种看法我们不敢苟同。尽管“埋葬”与丧葬习俗(如土葬)不无联系，但它们之间的差别同样也是明显的，前者是作为纯粹的物质行为存在的，后者则是一种精神性的行为。

那么，中国丧葬习俗究竟何以肇始？作为一种精神性的行为，其契机又是什么？

关于丧葬习俗的来源，在中国的古籍、民间传说中流传着一些说法。例如，《孟子·滕公上》载：

> 盖上古尝有不葬其亲者，其亲死则举而委之于壑。他日过之，狐狸食之，蝇呐姑嘬之，其颡有泚，睨而不视。……盖归反蘧梩(一种取土工具)而掩之。……则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。

苗族民间流传的《子更易俗的传说》则更为形象生动：

> 传说古时候苗家死了人不兴埋。人死之后朝天射三只响箭，大家听到响箭声，都抬着刀，来到死者家，将死人你一块我一块地割了，然后拿回家去烤着吃。那时候的人说，吃了死人肉，死者亲属才会繁荣昌盛，大家才会长命安康、人财两旺。这风俗不知传了多少代。后来，传到子更这个家传不下去了。
>
> 子更早年丧父，跟母亲一起过着凄凉的生活。有一回，妈妈领着子更去放牛，见一条母牛生仔翻来滚去地叫，还流了很多血。子更见了，就向妈妈问起生他的痛苦情况，从此对妈妈更加敬重。
>
> 有一天，忽然听得三声响箭，妈妈拿着刀出门去。不一会儿，只见妈妈提着一块肉回来，哭着架在火上

① 〔美〕乔治·阿贝尔、巴里·辛格《探索神秘事物的真相》第165～166页，友谊出版公司1990年版。

烤,烤熟了就给子更吃。子更问:“妈妈,这几天又没有人打猎,为啥三声箭响,你才出去一会儿就能拿回一块肉来呀?”妈妈一听,哭得更伤心,说:“对门山上你阿公死了,这是他的肉。儿呀,吃吧,吃了这块肉才好。”子更听说阿公死了,也哭了起来。他不忍心吃阿公的肉。过了几年,子更的妈妈也死了。他哭了一阵,想起老牛生仔的痛苦情景,又想起老人的恩情,就不忍心叫众人来割他妈妈的肉去烤吃。于是,他做了一个木匣子,将妈妈装殓了,又用铁链将木匣子箍紧,想一个人偷偷扛上山去埋,可木匣子太重,半天都没扛动。于是,他走出门去,朝天射了三支响箭。听到了响箭,众人从四面八方聚了过来,找死人割肉回去烤吃。找了半天,没有找到。一个老人问子更:“你为啥射三支响箭?”子更说:“我阿妈死了。”“在哪里?”“被我装在木匣子里了。”“你……你难道想着一个人吃,不让我们吃吗?”“我不忍心吃,也不准你们分吃。我放三支响箭,是请大家来帮我抬妈妈上山去埋呀!”“吃死人,这是古规。再说,你家祖祖辈辈都吃了各家各户死人的肉,你妈死了不分给大家吃,行吗?”子更想了想,说:“我杀条牛分给大家吃,代替我妈妈的肉,这样行了吧?”那老人拿不定主意,就砍了棵金竹,截下一段,砍成两半当作卦,丢在地上。那付卦一翻一扑,老人没有话说,于是杀牛分给大家。众人提着牛肉,各自回家,谁也不愿帮子更抬妈妈上山去埋葬。于是,子更扑在装着妈妈的木匣子上大哭。哭着哭着,忽然听见楼梯上“啦啦——罗罗”、“咚咚——喳喳”的响声,子更抬头一看,见一个老人站在楼梯上,一边吹着动人的歌,一边用脚去踢像草墩一样的东西。子更止住了哭泣,问老人:“阿爷,你是谁?”老人停止了动作.

答道:“我是右梭老人。”“你吹的踢的是啥东西?”“我吹的叫芦笙,踢的叫牛皮鼓。子更呀,你良心很好,我很感动,特意来帮你的忙。只要你跟我学会吹芦笙、踢牛皮鼓,人们就会来帮你抬妈妈上山安葬。”“这是为什么呢?”“因为我吹的芦笙,是吹老人开天辟地,制造人烟的丰功伟绩,劝人们敬重老人,不要忘记老人恩情的歌呀!人们听了这些歌,就不会割老人肉烤吃,还会帮你安埋老人呢。”于是,子更跟老人学吹芦笙,学踢牛皮鼓。不多一会儿就将老人的技艺学会了。老人见子更样样都学会了,就说:“这芦笙和牛皮鼓,是天家之物,不能给你。你好好看着,再到东方去砍白竹做芦笙,砍白木来做牛皮鼓吧!”说完,老人眨眼就不见了。子更依老人的指引,到东方砍来了白竹白木。芦笙、牛皮鼓造好后,子更不停地吹芦笙,不停地踢牛皮鼓。众人听到了芦笙响,都围聚过来,听着听着,都哭了。子更便杀了一条牛,用牛心供祭在妈妈木匣子前。祭完,众人饱吃一顿,就抬着子更的妈妈上山安葬了。从此,苗家死了人,就不兴分吃而兴埋葬。丧葬时兴吹芦笙、敲牛皮鼓和杀牛奠祭的风俗,也就一直流传下来。①

上述解释、传说,有着浓厚的孝道因素,显然不足以说明丧葬习俗的原始。因为孝道是较丧葬礼仪晚近得多的观念。我们认为,中国丧葬习俗的来源,当与原始先民的鬼魂观念、阴界观念相关联,是鬼魂信仰的产物。

前面说过,鬼魂观念出现以后,初民对死人的普遍看法是,人在停止呼吸或肉体腐烂后仍然以另种方式继续活着。山顶洞

---

① 参见吉星编《中国民俗传说故事》中《子更易俗的传说》,中国民间文艺出版社 1988 年版。

人埋死人于活人居住的洞穴之中,台湾高山族将死人葬在床底下的习俗都是极好的例证。周代以后丧礼中每天的奠祭①、葬礼中的殉葬、“并骨”,也都说明人死后还跟活人一样,每天要进食,也有夫妻生活。但死人(鬼)的存在形态与活人的存在形态毕竟不同,因此对原始先民来讲,死去的人(鬼)又是神秘莫测的。他(她)“既是福之源,又是祸之根,因而鬼魂实际上支配着活人的命运。”确实,在我国各民族的观念世界里,鬼魂总是在“冥冥”之中对活人降福降祸,活着的人们只能任由鬼魂摆布。这样,在鬼魂观念出现以前的那些不尊重死者尸体(同时也意味着不尊重死者灵魂)的做法,就不可能再继续下去了。否则,将招致冥冥之中的鬼魂的报复、惩罚。因此,对死者尸体做认真处理便成了历史发展的必然之举。

这种或祸或福的观念,反映在初民的情感世界里,尤其是对初死之人的情感,表现出极为矛盾、复杂的特点。诚如纳骚所说,当原始先民“深情地哀号时,祈求死者返生时,他们当然希望他完完全全地返生;然而,差不多就在号叫的同时,他们也产生了一种恐惧,害怕死者真的返生,而又不是他平常的助人而合群的有肉体的灵魂返回,却是他看不见的生疏的和可能怀着敌意的没有肉体的灵魂返回。”② 马林诺夫斯基谈到“未亡人”对其死去的配偶的情感时说:“未亡人主要情感乃是对于死者的反感与对鬼魂的恐惧。……一面是对于死者的爱,一面是对于尸体的反感;一面是对于依然凭式在尸体的人格所有的慕恋,一面是对于物化了的臭皮囊所有的恐惧。”③

---

① 《礼记·檀弓上》:“朝奠日出,夕奠逮日。”

② 转自〔法〕列维－布留尔《原始思维》第304页,商务印书馆1987年版。

③ 〔英〕马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》第30页,中国民间文艺出版社1986年版。

原始先民对死者的矛盾情感，在以后的丧葬习俗中打下了深深的印记。从逻辑上说，无论慕恋还是恐惧，都有可能导致对死者尸体进行特殊处理，从而使丧葬习俗得以生成。但我们更相信，由死人激起的恐惧情感因素与给尸体作特殊处理、使丧葬习俗生成的关系要更直接一些。事实上，在原始先民那里，对死者的恐惧较之对死者的仰依也是浓厚得多。这在各民族的丧葬活动中有许多实例。

比如，许多民族的丧葬习俗中都有因害怕鬼魂而“逃亡”的风俗。如哈尼族人出殡时，“贝玛”在棺前边诵送鬼经边举手投足而舞，丧家及送殡者跟在棺木后头，等到跟在灵柩后面的手持死者生前用物的人到齐，就将这些遗物在路上烧毁，然后送殡者猛然抬起棺材逃跑，夺路似的将棺材送上墓地。回来时到大路口，每个人还要用红毛树叶、野姜叶、箬叶，转身一一扫除自己的脚印，以免鬼魂顺着脚印回来。扫完脚印后，则争先恐后蜂拥奔至丧家，在丧家的门口洗手，片刻即匆忙离去。① 台湾的雅美、排湾等高山族，埋葬死者须行襮被仪式，将死者衣物弃于山地，然后族人须逃回，在途中边以灰土向后掷边急步疾走。② 据此，则《颜氏家训》所记之“偏傍有事，死有归煞，子孙逃鼠，莫肯在家；画瓦书符，作诸厌胜，丧出之日，门前燃火，户外列灰，被送家鬼，章断注连”之事，虽“不近有情”，却全然符合原始思维：对死者鬼魂的恐惧战胜了对死者鬼魂的依赖。

既然如此，那么尽快将死者（尸体和灵魂）送走，使之断绝与活人的关联，便成为原始先民面临并且务必要解决的问题。事实上，在各民族中均有匆忙搬走、埋葬死者尸体的通例。如拉祜族

---

① 杨知勇、秦家华、李子贤编《西南少数民族生葬志》第97页，云南人民出版社1988年版。

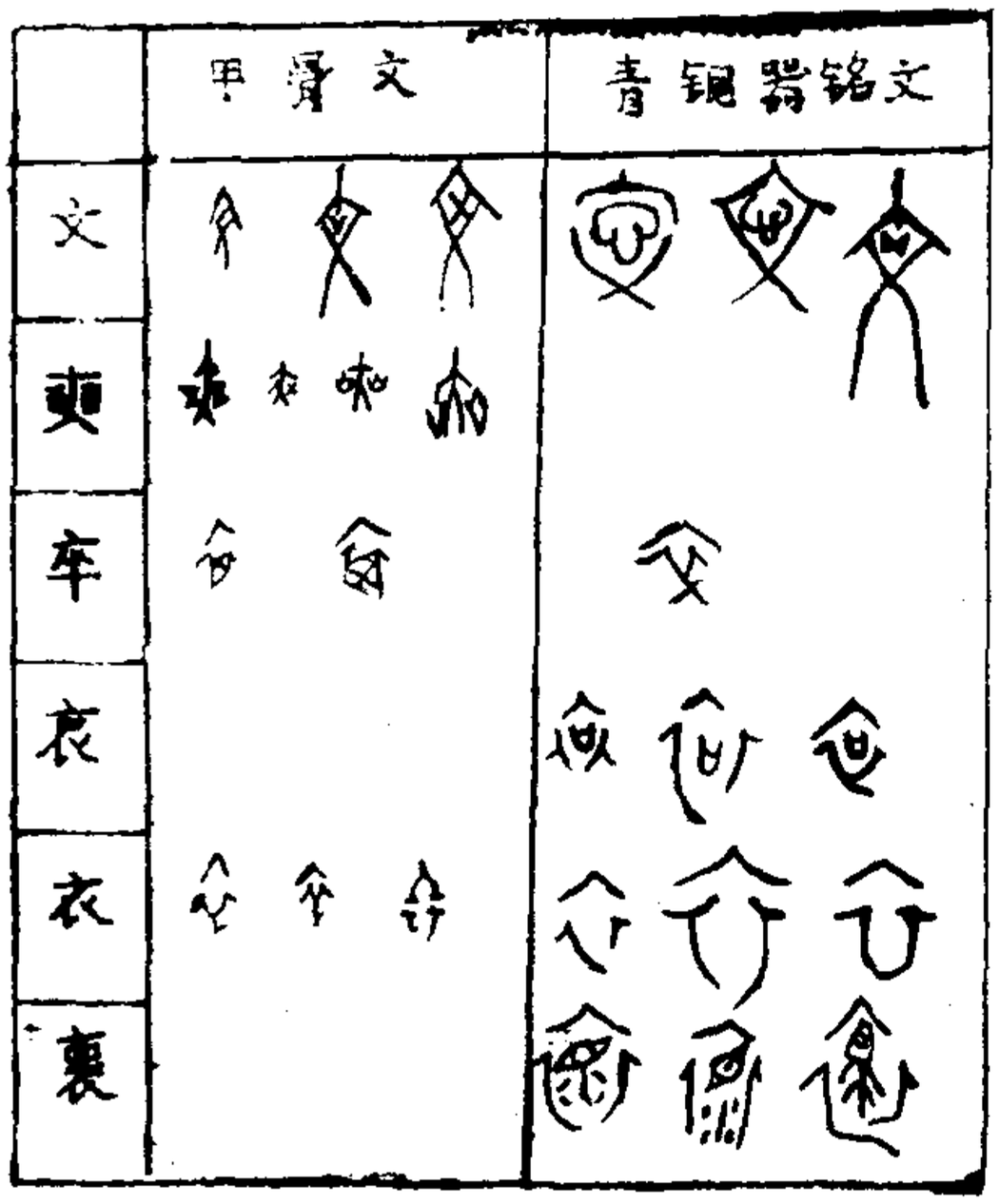
② 《民俗调查与研究》第370页，河北人民出版社1988年版。

成年人死亡,在“当天或第二天就发葬”①,尸体停留的时间极短。瑶族成年人正常死亡,都是白天死亡晚上就埋掉,或者晚上死亡白天安葬,只有在极为特殊的情况下才停尸一天,次日再安葬。② 汉族远古时代这方面情况我们不清楚,不过“殡尸”的做法为较后才出现的习俗却是可以肯定的。国外一些民族这方面则走得更远。如阴比朋人,“当垂死的人的呼吸有一会儿听不见了……当呼吸哪怕只停了一瞬间,就宣布他死了……接着就按照死者乡土的时尚,给这个还是温暖的尸体穿衣服,把他裹在兽皮中……用预先备好的马车把他送到坟地去。”③ 在加拿大的印第安人那里,“按照他们的风俗,常常在人实际上断气以前就把他埋葬了。”④南非的巴克温人也有同样的行为,“不幸的病人只要刚一断气,就急忙把他抬出去埋了。为了节省挖坟的时间,常常选食蚁兽的穴来埋人。”所以,往往出现“活埋”死人的现象,“活着被埋葬的土人苏醒过来,回到自己家里,使自己的亲属大受惊吓。”⑤ 可见丧葬习俗的来源与对鬼魂的恐惧情感有着何等密切的关系。

二、丧葬习俗的流变

我们知道,有关丧葬礼仪的文字在我国最早的文字——甲骨文、金文中已有许多记载,如“文”、“奠”、“凶”、“卒”、“哀”、

① 《西南少数民族生葬志》第203页,云南人民出版社1988年版。
② 《西南少数民族生葬志》第240页,云南人民出版社1988年版。
③ 〔法〕列维—布留尔《原始思维》第301页,商务印书馆1987年版。
⑤ 同上书,第301～302页。



图十六

“展”、“裹”、“哀”、“衰”等都与丧葬礼仪有关。白静川《中国古代文化》中就列举过一些与丧仪有关的中国古文字：(图十六)“文”字中部的“心”、“×”、“∞”等，都是尸体上的纹身符号。在胸口刻“心”形图案，象征招魂续魄，赋尸体以生命。“奭”字在殷代甲骨卜辞中常见于妣名之前，是对女祖先进行尸体圣化，亦即文饰其双乳或在双乳侧装饰某种玉器。“卒”、“哀”字形如在胸口放礼器进行祭祀祈祷。”衣”、“裹”表示尸衣或面对尸衣恸哭，泪洒死者胸襟。①

自然，中国丧葬礼仪的出现不能以古文字中有否与此相关的文字来判断，它较之有文字的记载显然要早得多。今天所能知道的中国最早的丧葬习俗，出现在旧石器时代后期。(世界上已知的最早的墓葬，则产生于旧石器时代中期。在旧石器时代中期的尼安德特人遗址中，如巴勒斯坦的厄斯一斯虎尔、法国的圣沙贝尔、莫斯特·拉费拉西、苏联的切舍克——塔什、基克——科巴等遗址中，都发现有一定埋葬之规的墓葬，或侧身屈肘，或在尸体周围安放几对山羊角。②)如周口店的山顶洞人遗址(下室)

① 王小盾《原始信仰与中国古神》第 142 页，上海古籍出版社 1989 年版。

② 吴汝康等《人类发展史》第 168～169 页，科学出版社 1978 年版。

就遗留有早期人类的三个头骨和一些躯干骨,人骨附近撒有铁矿粉粒,身旁还遗留有作为随葬之用的装饰品,据此可猜测当时的人类已有简单的葬仪。至于史前时代的丧仪,由于远古的墓葬无法显示这方面的情况,商周时代以前有关资料几乎等于零。

从考古资料看,中国远古时代丧葬习俗在进入新石器时代以后有很大的发展。第一,出现了氏族公共墓地。如半坡遗址中成年人的墓地在居住区外,小儿的墓地则在居住区内。裴李岗墓地也存在着类似的情形。第二,墓向呈现一定的规则,比如西安半坡墓地的墓向多数朝西;河南裴李岗墓地的墓向几乎全都呈南向,略为偏西;大汶口墓葬大多朝西;南京北阴阳营的墓葬多数朝东北;江苏大墩子墓葬均东北向。① 第三,有了不同的葬式,如半坡村、裴李岗遗址的葬式都以仰卧伸展葬为主导,此外又有俯身葬、屈肢葬、割体葬、瓮棺葬、二次葬等形式。第四,给死者以随葬品,主要是石斧、石刀、骨、木、角器之类的生产用具,及陶器(水器、食器、饭器、贮存器)之类的生活用品,如妇女随葬纺轮,男子随葬生产工具,有的还随葬生前相伴的猎犬。数量很有限,尚无明显等级差别。当时的丧葬习俗已经比较发达,从墓葬呈现的稳定性与规范化来推测,很可能有巫师介入这一时期的丧葬活动中。

夏代丧葬习俗的情况,今天能知道的仍然不多。从二里头遗址发掘的材料看,大体上仍承袭以往的做法,只是随葬品较丰富一些,并有一定的等级差别。② 在丧礼方面则出现了"三年之丧"的做法,如《孟子·万章上》在讲到尧、舜、禹禅让时,提到当时的丧俗:

---

① 王仁湘《我国新石器时代墓葬方向研究》,见《中国原始文化论集》,文物出版社 1989 年版。

② 孙淼《夏商史稿》第 101 页,文物出版社,1987 年版。

尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。……
舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城。……禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。

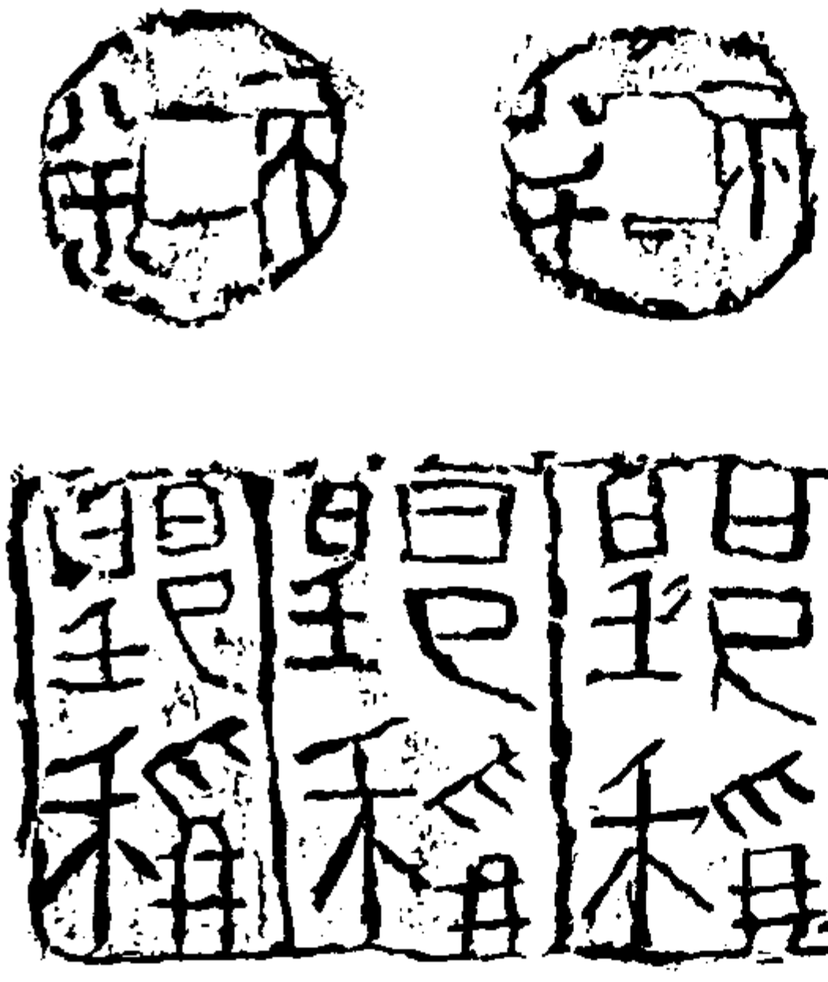
这与《史记·五帝本纪》"尧辟位凡二十八年而崩。百姓悲哀，如丧父母。三年，四方莫举乐，以思尧"，"舜……十七年而崩。三年丧毕，……"和《史记·夏本纪》"帝禹东巡狩，至于会稽而崩。……三年之丧毕"的记载相吻合。可知夏代丧俗中有"三年之丧"的做法，以及诸如声、乐方面的一些禁忌。

商代的丧葬习俗突出表现在"厚葬"。一方面墓葬特别奢侈，另一方面用大量奴隶或战俘殉葬。如安阳的商王陵墓，墓室约三百三十平方米，加墓道达一千八百平方米。一般贵族的墓，墓室加墓道也有数十到数百平方米。当时流行的墓葬形式像"亚字形墓"、"中字形墓"、"甲字形墓"都是规模很大的坟墓，墓坑中部还有"腰坑"以殉葬人、畜、随葬品，墓上则建"享堂"以供祭祀。此外，还出现以棺、椁保护尸体的葬俗，《礼记·檀弓上》："有虞氏瓦棺，夏后氏及周，殷人棺、椁。"在发掘的殷代大墓中，大都有棺、椁，棺上多涂红、黄漆一至数层，少数棺上还有彩绘。

中国的丧葬习俗发展到周代，由于"普天之下，莫非王土"的大一统政治需要，进行了一番整肃、规范，纳入到"礼"的范畴里，加以制度化、法律化。据《周礼》记载，当时丧葬礼仪的程式、项目，都有严格规定，并设置相应的职司。比如由甸人、管人、祝、筮人、宗人等对丧礼中的各项事宜分工负责，设"冢人"专司王室贵族的"公墓"，确定墓地的位置、大小，享堂的标准，植树的数目，还设有"墓大夫"掌平民的"邦墓"、"族坟墓"，按亲疏贵贱定墓次。规范化的周代丧葬礼俗，在思想、感情倾向上突出了等级、孝道内容。如墓葬大小、棺椁层数、随葬品种类以及丧期等等都做了明确的规定：

级　别	棺椁重数	随葬铜鼎	随葬铜簋	植　树
天　子	七	九	八	松
诸　侯	五	七	六	柏
大　夫	三	五	四	杨
士	二	三或一	二	榆

又如对丧葬礼俗中的宗教、巫术因素,加以"义理化",在其中注入了许多人伦的成份,从而使丧葬习俗的内涵、新旧交叠在一起,更趋复杂化。



图十七

经过整肃的周代丧葬习俗的主要内容有:复(招魂)、楔齿、缀足、沐浴、饭含、小敛、大敛、殡尸、哭踊、祭奠、视椁视器(即备办棺椁、随葬品)、卜葬日、造坟墓、出殡、窆柩(放棺入墓穴)及丧期等,作为中国丧葬习俗的基本模式,它对后世产生了深远的影响。后来的丧葬习俗虽然有增有减,如出现了看风水、冥钱(图十七)、"路引"这些新东西,又如招魂仪式逐渐消亡了;但大体说来,丧葬习俗的主体没有多大的变化。

三、丧葬习俗的功能

从上述可以看出,丧葬习俗的产生是原始先民对鬼魂的恐

惧情感的必然结果。否则的话，原始先民是没有必要对死者尸体作如此复杂、繁琐的处理的。因此，丧葬礼仪的功能，便是把鬼魂送入阴间，从而确保活人的安宁。正如列维－布留尔所说："不管葬礼采取什么形式，不管尸体以什么方式处理——土葬、火葬、停放在高台上或架在树上以及诸如此类，所有这些仪式实质上都是神秘的，或者如果愿意的话，也可说都是巫术的……人死后头几天举行的葬礼实质也是把死者从活人群中彻底排除出去的仪式。葬礼防止死者今后再混进活人中，并把他引进他即将作为一员去参加的那个社会中。"① 需要补充的是，送鬼入阴的直接目的在中国，不同的民族表现出来的情况略有不同，有的是为了让死者获得再生、投胎，有的则是为了让死者到祖先居处与先人一起继续生活。

关于丧葬仪式与引导鬼魂入阴的关系，国外一些原始民族对此有着清楚的表述。如西非的达荷美人认为，"如果人死后三年以内没有举行适当的丧葬仪式，则鬼魂永远也不能进入西天，它只有无望地彷徨着，降祸于疏忽的后人，最后即成为一棵树或其他自然物的精灵。"② 我国某些民族也有类似的说法。如瑶族老人死后，丧家要请巫师来替死者开路引魂，举行超度（或称"让位顶替"）仪式。巫师双手执一半木棒，边念边敲，对死者的祖先说："你们在阴间没有保佑他，管得也不好，让他走（死）了。现在，地府由他来管，你们马上离开地府，上天堂享福去吧！"瑶族传说，阴间的鬼也像阳间的人一样，要转位接宗，先死的人住在地府里，等后死的人进入地府后，给后来者让了位，才能升到天堂去。这样传一个顶一个，一个让一个，各有所归。如果不举行让

---

① 〔法〕列维－布留尔《原始思维》第305～306页，商务印书馆1987年版。

② 乔治·彼德·穆达克《我们当代的原始民族》第374～375页，四川省民族研究所，1980年。

位顶替仪式,死者就会进不了地府。① 在藏族那里,据说人死后有三个或四个灵魂,这些灵魂将会四处游荡,所以要念经做佛事,把这些灵魂集中起来送往地狱。否则死者无法投生,还会给村民带来灾难。② 既然佛教的投生须先经地狱,无法投生也就意味着无法进入阴间地狱。布朗族人死后,其家属前往召曼(村寨头人)家告之死讯,召曼便到寨子中间高喊:"××已经不是我们寨子的人了,他是竜山上的人了,家家户户都要送他到竜山上安身。"③ 此后所举行的各种仪式,均围绕将死者送到"竜山"(即阴间)来展开。古代汉族似乎没有如此明确的说法,但从丧葬礼俗的各个项目所蕴含的内涵来看,整个丧葬仪式均围绕送鬼入阴这个核心来展开也是可以肯定的。当然,中国古代丧葬习俗中有不少内容纯属体现等级制度和张扬孝道精神的东西,与导鬼入阴无关,这些都是我们把握丧葬习俗的功能时必须注意的。

为了更充分地领悟丧葬习俗的功能与引导鬼魂入阴的关系,我们以下从丧俗和葬俗两方面入手加以剖析。

先看丧俗。

古代中国的丧仪,实际上在人死之前就已经开始了。《礼记·丧大记》说:"疾病,外内皆扫。君大夫彻悬,士去琴瑟。寝东首于北牖下,废床彻褥衣加新衣体一人。男女改服。"何以人尚未断气就匆忙开始这些似乎不近人情的做法呢?古人的解释是,为了养病和返生的需要。比如郑玄就说,"废床"是"人始生在地,去床庶其生气也"。事实未必如此。第一,"彻悬"、"去琴瑟"乃是一种鬼事禁忌,这说明弥留之际的人已被当成死者(鬼)来对待了。第二,"废床"的做法可能是让病者(死者)处在"出生"时的状态,但

① 《西南少数民族生葬志》第 241 页,云南人民出版社 1988 年版。
② 同上书,第 253 页。
③ 《西南少数民族生葬志》第 265 页,云南人民出版社 1988 年版。

它不是“庶其生气”，而是象征“再生”、进入另一世界的一种仪式。根据古人的观念，人始生在地，因此死（再生）也应该在地。第三，“男女改服”的目的，应是为使鬼魂难以辨认，与穿丧服避鬼的情况一样。总之，上述做法无不围绕着对鬼的恐惧与送鬼入阴，从而使活着的人们得到安宁。

其后要“移尸别室”，将死者尸体移往约定的处所。《仪礼·士丧礼》载：“死于适室，怃用敛衾”，据说是为了让死者“寿终正寝”①，停尸的方向因此也多取西向。我们知道，古代汉族的观念，阴界在北方（或西北方向），故古籍中常见有“葬者北首”的记载。因此，我们推测这种做法可能也是为了让死者鬼魂能够顺利进入北方幽冥世界的一种象征性行为。更早的情况可能不是移尸别室，而是像有些少数民族那样，将尸体移到屋外。如瑶族人死，马上将尸体移到屋外，否则不吉利，死者的鬼魂会长时间地停留在死处不肯离去。这里移尸室外与否，跟死者鬼魂的停留阳世与进入阴间联系在一起，也从另方面作证了我们对这一做法与引导死者鬼魂入阴关系的判断。正因为如此，古代汉族和一些少数民族多有人死后弃屋另筑的习惯，如高山族只要人死在床上，就弃屋另建。②《礼记》、《仪礼》中记载孝子居“庐”的习俗，就是从弃屋（或毁屋）转化而来的。

接下来要对死者实施“招魂”，古籍中对此仪式记载较多。招魂的功能，《礼记·檀弓下》认为是“复，尽爱之道也。有祷祠之心焉，望反诸幽，求诸鬼神之道也。”作为判断死亡是否真正完成的一种仪式，确是“尽爱之道”的表现。如上所述，早期的人类经常出现“活埋”死者的现象，因此旨在避免“活埋”死者的做法应运而生，就汉族古代而言，“属纩”、“招魂”、“殡尸”等都是用来确认

---

① 《礼记·丧大记》。

② 罗开玉《中国丧葬与文化》第139页，海南人民出版社1989年版。

死亡是否完成的。

在判断死亡真正完成以后,要进行哭丧(哭灵、哭踊)。《礼记·曲礼》谓之"卒哭",从人刚断气持续到入葬以前,甚至持续时间更长,所谓"父母之丧,哭无时"。① 哭者在仪态上要做到"哭泣不秩声翁,拥缞绖垂涕"。② 《礼记·丧大记》对守孝者的哭泣还有不同规定:"始卒,主人(死者之子)啼,兄弟哭,妇人哭踊。"注、疏说,"哭"、"啼"、"踊"的不同,为感情亲疏深浅所致,血缘越亲近感情越深越"涕不成声",唯其妇人来自外族,才清楚地哭出声来。这种说法不符合实际情形。哭丧固然是"孝子仁人"因亲人死亡心感悲戚的自然流露,由哭泣而哭踊,《礼记·檀弓下》:"辟踊,哀之至也。""有子谓子游曰:'予壹不知丧之踊也。予欲去之久矣。情在于斯,其是也夫。'子游曰:'礼有微情者。有以故兴物者。有直情而径行者,戎狄之道也。礼道则不然,人喜则斯陶,陶斯咏,咏斯犹,犹斯舞,舞斯慆,慆斯忧,忧斯戚,戚斯叹,叹斯辟,辟斯踊矣。"而从另方面讲,哭丧、哭踊(哭着舞蹈)还体现了从行为上改变自己形象以避鬼,因为在丧葬礼仪完成以前,死者鬼魂尚未离家,将对活着的人们构成威胁,是很危险的。

古代丧礼都有"殡尸"的阶段。殡尸的地点,据《礼记·檀弓上》:"夏后氏殡于东阶之上,则犹在阼也。殷人殡于两楹之间,则与宾主夹之也。周人殡于西阶之上,则犹宾之也。"殡尸时间的长短有严格规定,如《礼记·王制》:"天子七日而殡,七月而葬。诸侯五日而殡,五月而葬。大夫、士、庶人三日而殡,三月而葬。"孔颖达疏云:"天子,诸侯位既尊重,送终礼物其数既多,身在于丧,许其申遂,故日月缓也;大夫及士,礼数既卑,送终之物其数简少,又职惟促遽,义许夺情,故日月促也。……(庶人)为至卑,无饰也。"由于备办随葬物品需要时间,故殡尸时间长短也就因死

① 《礼记·檀弓上》。
② 《墨子·节葬》。

者尊卑不同、随葬物品多寡所需准备的时间不同而异。因为按照古礼,“丧具,君子耻具”。① 这里明显有着浓厚的等级、人伦色彩,反映了较后时代的情形是对的。不过,远古时代生产水平低下,不可能有多少随葬品要准备,即使原始民族的埋葬氏族首领,葬仪也十分简单,人死后不久就掩埋。因此,更早的丧仪很可能没有殡尸这一项。其来历估计是先民们判断死亡是否完成的另一种手段,例如瑶族(盘瑶和靛瑶),“老人死后暂不入棺,都要停尸一至两天,认为死者有的不是真死,而是假死,还会还阳,需停尸再观察一两天,证明死者是真死后才入棺。”② 只是到了后来,随葬之俗的盛行、等级制度的出现,殡尸的内涵才出现变化。

停尸阶段对尸体的处理,如“饭含”、“洗尸”、“换衣”等,都是为送死者入阴的葬礼所做的准备。比如在死者嘴里放玉、金、银等含物,乃是以“饭含”仪式助死者鬼魂入阴。《后汉书·礼仪志》说:“登遐,饭含珠玉如礼。”便取让死者顺利过冥河入阴间之意。布朗族人死,要在口中放些碎银作为给死者赴阴间时渡河之用。③ 所以俗间常戏称之“买路钱”。再比如给死者洗尸,我国许多民族都流行这种风俗。《礼记·檀弓上》:“掘中霤而浴,毁灶以缀足。”孔颖达疏云:“中霤,室中也。死而掘室中之地作坎,……一则言此室于死者无用,二则以床架坎上,尸于床上浴,令浴汁入坎,故云掘中霤而浴也。”《丧大记》也提到“浴衣拭巾”“用巾拭发”的做法。后世丧礼中有“买水浴尸”之俗。我们认为,洗尸也是送鬼入阴的仪式之一。苗族人以不洗尸者灵魂到“刁嘎腮、咀兵浓”(祖先居处,即阴间)祖先不收留,还要回到人间找子孙的

---

① 《礼记·檀弓上》。

② 《西南少数民族生葬志》第240～241页,云南人民出版社1988年版。

③ 同上书,第267页。

麻烦。① 纳西族也说,不洗尸的死者的灵魂见不到祖先,只有洗过尸的死者才能顺利抵达祖先居住的阴界。② 可见,洗尸与否成了死者鬼魂能不能顺利抵达阴间、留居阴间的条件。与此相适应,对洗尸之水则有特别的要求和限定。如只用泉水、雨水,不用人饮用的井水。彝族丧葬祭祀词《净尸篇》唱道:"泉水何处有,泉水哪里寻?烦请毕摩来,帮着去寻找。买水上高山,找水入林间,箐中把水找,深涧把水寻。来到干河里,顺河往上寻,源头一深湖,湖水绿茵茵。这是泉水湖,冬天它不冻,秋天它不干,夏天它不浑。庶民好儿女,挑着松桶去,挑着杉桶去,争挑清泉水。"③ 人死后洗尸之水须用这"源头"之泉水,此泉水乃源泉之意,亦即祖先居住地之冥河水。而苗族民间称雨水为"天水",最宜洗尸,其《丧葬歌》这样唱道:"提水不提人所饮用的井水,提水不提村边的泉水;得提塘里的雨水啊,烧热来帮死者梳洗。"④ 从对洗尸用水的特殊要求上,也可以看出洗尸与顺利抵达阴间的关系。

再看葬俗。

在整个丧葬活动过程中,送葬从外在行为上最直接地体现了送鬼入阴的内涵。这里要指出的是,有些民族以鬼随尸走,送走尸体也就送走了鬼魂;有些民族则认为灵魂在人死后已经不附尸身,因此送走尸体以前或以后,还要单独举行送魂入阴的仪式。例如怒族,在给死者洗尸更衣之后,把死者安放在担架上,然后由长老为之诵"送魂词",举行送魂仪式。那长老手拉一根预先砍成半断的竹竿直挺挺地站在死者家门口,念起"送魂词"。念完

① 刘宁波《人生礼仪中水的再生功能试析》,《民间文学论坛》1989 年第 4 期。

② 《宁蒗彝族自治县纳西族社会及家庭形态调查》第 184 页,云南人民出版社 1986 年版。

③ 《查诗拉书》第 9 页,普学旺等译注,云南民族出版社 1987 年版。

④ 《民间文学资料》第 66 集,第 324 页,中国民间文艺研究会贵州分会编,石宗仁整理。

"送魂词",又给死者指点去阴间的路。指完路以后,长老把手中的竹竿压断,表示让死者独自踏上阴间的路途。这时,三个成年男子高举长刀和竹片,高喊"嘹——!嘹! ——嘹! ——"边喊边飞速绕死者家三周,表示已送走死者亡灵。其后才抬起尸体出殡。① 普米族的"给羊子"仪式也属此类。此外,苗族、彝族等都有类似的做法。景颇族则说,送葬所送走的仅是死者躯体,死者的灵魂尚未送走,因此还要送魂,葬礼才算结束。景颇人送魂有与送葬同时进行的,也有相隔数月或更长时间才进行的。一般由"董撒"来决定。送过魂后还要验证鬼魂是否被送走,方法是由占卜者选择一位老年妇女,让她把祭鬼用的木刀以背刀之势丢到鬼门之外:刀落地后刃向外,表示鬼魂朝外走;若刀刃朝内,鬼魂就没有被送走。② 与此相关,独龙族俗信,初死之人很恋家,经常要跑回来,因此须请巫师举行撵魂仪式,将鬼魂撵回阴间去。其做法是:先杀猪、鸡,供祭于坟地,巫师手持撵魂棍杖,边指边念:"你已经死了,在格蒙那里你像摘黄瓜一样地被摘掉了! 这里不是你的地方,你回去吧!酒肉饭菜都抬给你了,不要来家里捣乱,让大家平平安安吧!"如果撵走了复又回来,则再撵一次。届时,于坟架再供酒肉,家人拿上木棍,在坟地四周和家屋前后不断敲打哄撵。巫师再度念道:"你怎么又回来了?为什么赖着不走?吃的喝的全抬给你了,你赶快走吧!'阿细默黑'(亡魂居地)才是你在的地方!"这样的仪式,通常要举行两、三次。③

葬俗中除"送葬"直接体现了送鬼入阴的功能外,各种葬法(土葬、火葬、悬棺葬、天葬、水葬等)虽然在不同民族那里有不同的信仰背景,但一般地说,它们都与送鬼入阴紧密联系在

---

① 《西南少数民族生葬志》第 298—300 页,云南人民出版社 1988 年版。
② 《西南少数民族生葬志》第 330 页,云南人民出版社 1988 年版。
③ 宋兆麟等《中国原始社会史》第 477 页,文物出版社 1983 年版。

一起。

第一. 土葬

这是汉族最主要的葬法(后世一些少数民族也采用此法,特别在明清以后,表现得更为突出),也是有实物可证的最早的葬法之一。从考古资料看,早在旧时器时代后期就盛行此法。它的特点是将死者尸体经过保护处理后埋入地里。在古籍记载中,尧、舜、禹等传说时代的人物死后都采用此葬法。土葬的做法,在历史上有一个发展过程,主要表现在葬具和坟墓两方面。从葬具说,最早的土葬使用的葬具极简单,很可能只用草类编织物、兽皮之类包裹尸身,或者未加任何包裹就直接埋入地里。如旧石器时代的墓葬遗址中,就都找不到葬具的珠丝马迹。新石器时代以后,人类逐步懂得制作陶器,葬具便采用陶制的东西。比如仰韶文化遗址中埋葬死者就用陶器装敛,其中如半坡遗址在小孩的瓮棺上还有意识地打了一些被视为"供灵魂出入"的小洞。这种陶制瓮具直到现在一些地方搞两次葬还使用,如福建、台湾在人死后十年左右要进行拾骨,就用陶器来作装骨殖的容器,称作"金瓮"。《淮南子·氾论训》说:"殷人用槨,周人墙置翣。"在棺木的基础上,发展了更豪华的"槨"来保护棺木,而周人在棺外四周还有用羽毛装饰起来的框盖。这些都在此时的考古发掘中获得了验证。与此同时,坟墓的形式也经历了从简单到复杂的过程。孔子说:"古也,墓而不坟。……吾闻之,古不修墓。"① 最早的墓葬情况只是将尸体装入挖好的墓坑中,"下毋及泉,上毋通臭"②,埋葬之后"不封不树",牛马市人照样从上面通过,以后才在墓基上修筑"坟",形成了后来的"坟墓"。此风所盛,后世坟墓愈修愈大,愈修愈复杂,形成大规模的陵墓。比如安阳侯家庄西

① 《礼记·檀弓上》。
② 《墨子·节葬》。

北岗的亚字形商代陵墓，面积300多平方米，最深处达12米，墓中宫室交通，几乎就是一座鬼的地下宫室了。临潼骊山北麓的秦始皇陵，更是举世无双，连陪葬墓在内，占地东西、南北各15里，总面积达225平方里，其夯土为墓的丘垅，现在尚存的高度就有76米之高，地下宫室更是四通八达、左右沟连。

土葬的做法，反映了古代汉族保护死者尸体、使死者（尸体和灵魂）入阴间继续生活的观念。正如我们前面所说，汉族先民认为鬼、神与阴界、天界相对应，鬼生活在地下世界里。因此，将死者尸体埋入地下也就象征着将死者的鬼魂送入处在地下的阴界。从后来的许多鬼故事里也可以看到，坟墓是鬼魂的生存空间，许多闹鬼的故事都发生在墓地里，坟墓成为阴界的缩影。所以，我们说土葬乃是将死者鬼魂送入阴间的象征手段。

第二. 悬棺葬

悬棺葬是广泛流行在我国南方各民族的一种葬法，就地区而言，分布在湖南、湖北、江西、安徽、浙江、福建、台湾、广东、广西、贵州、云南、四川和陕西南部等13个省、区；就民族来讲，古代越、濮、僚等族活动过的地方都存在过此种葬法。悬棺葬的位置与水有密切关系，或悬棺木于岩壁（壁下有江河），或放在高山大洞里（临河高岩）。比如湖北秭归的“棺木峡”，清代洪良品《东归录》说：“棺木峡　案邵伯温《闻见后录》：‘棺木峡，三峡中，石壁千万仞，飞鸟悬棺不可及之处，有洞穴，累棺槨，或大或小，历历可数，峡中人谓之仙人棺’，洞穴在绝壁，棺槨完好如新，不知果何物，为之异矣。”湖南淑浦县有“鬼葬山”，《舆地纪胜》说：“淑浦有鬼葬山，岩中有棺木，望之可长十丈，谓之鬼葬之墟。耆老云：鬼七日造棺，昏昼唯闻斧凿之声，因以为名。”诸如此类，不胜枚举。它们是中国文化的千古奇观，给后人留下了不解之谜。

我国最早的悬棺葬是福建武夷山观音岩的“仙人葬”，时代在夏

代以前。① 史载武夷山"半岩有悬棺数千",是"武夷君"留下的。② 据学者考证,各地的悬棺葬就是从这里通过民族迁徙而传出的。③

悬棺葬的做法,也与鬼魂入阴有关。悬棺所处的位置是临江、河的地方,在许多民族那里,江、河是通往阴界必经之路,将悬棺葬在江、河边,或与通往阴界之路不无联系。也许正因此,一些悬棺的棺木才用"船棺"。如武夷山仙人葬的葬具就是一种船形棺木,俗称"船棺",外观酷似一只小船。国外一些民族以江、河、海通达冥间的观念也间或可见。如南太平洋的萨摩亚人,超诺人和斐济人,都有用船做葬具的习俗,"将他们的死者葬在近海的船板上",或者"埋他们的首领在一只船中",斐济人则认为他们身后的"福地"(阴界)只能以一只舢板才能达到"。④ 不同的只是悬棺葬把船棺悬在山岩顶或悬壁上,后者则把船椁直接葬在近海,或任其飘流。这种差别是否有受灵魂升天观念的影响(故将悬棺置之高处),两种观念交叉重叠?今天已难以辨识,不过,无论是受哪种观念支配,都反映出与鬼魂入阴有关。此外,我们还可以彝族的葬法佐证之。彝族葬法中有岩葬(悬棺葬之一种)的做法,人死后将装有骨灰的陶器放入岩洞里,"这岩葬,有一层意思,说咱们彝族先祖,不会盖房子,居住在岩洞里几千年,为了后来死人的灵魂与祖先相会合,要葬在岩洞里。'岩葬经歌'唱道:丰衣又足食,别忘老祖宗,死后归源流,葬在岩洞头,先祖来接待,先祖来保护……"⑤ 岩洞其实就是先人生活的"阴界",把装骨灰的陶器放入岩洞不正是将死者(鬼魂)送入阴间吗?

第三. 火葬

① 《福建武夷山观音岩船棺葬棺木》,《文物》1978 年第 5 期。

② 《太平御览》卷 28。

③ 石钟健《悬棺葬研究》,《民族论丛》第一辑。

④ 均见柯克士《民俗学浅说》第 183 页,商务印书馆。

⑤ 《西南少数民族生葬志》第 25～26 页,云南人民出版社 1988 年版。

这种葬法在佛教传入以前，就在我国一些民族中流行。《墨子·节葬》说："秦之西有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪焚之，熏上，谓之登遐，然后成为孝子。"《荀子·大略篇》也说："氐羌之累也，不忧其系虏也，而忧其不焚也。"后代史籍对此记载也甚多。如《后汉书》："羌人死则烧其尸"。《北史·突厥传》："死者停尸于帐，子孙及亲戚男女各杀羊马，陈于帐后祭之，绕帐走马七匝，指帐门，以刀割面而哭，血泪俱流，如此者七度乃止。择日取亡者所乘马，及经服用之物，并尸俱焚之。"《南史》"林邑传"、"扶南传"、"赤土传"、"真腊传"、"石国传"，都记载西北民族有纵火焚尸的葬俗。佛教传入后，这种葬法对西南民族和汉族都产生了一定的影响，在西南一些民族那里还形成按凶死、善终，或死者地位的差别来决定是否用火葬的习俗。

从古籍记载看，火葬的功能目的是为了"登遐"，也就是升天（进入鬼界）的手段，所以信奉此俗的羌人有不"焚尸"之忧。而佛教对火葬的看法，也是只有通过焚尸灵魂才能够随火气升入天国，故佛教徒死后无不用火葬法。这与他们观念中的"天堂"在上方的信仰是联系在一起的。

至于天葬、水葬也与俗信中的阴界（天堂）在天上、入阴界须经水道（冥河）始能抵达的观念有关，这里不一一谈论。

总之，整个丧葬仪式的功能目的，无不为着送鬼入阴间及确认死亡是否完成。正如米尔希·埃利亚所说："生理性的死亡，仅仅是一个信号，向人们表明，为了'创造'出死者的新身份，必须要举行完成一套新的仪式程序。死者的尸体必须要得到处理，……更为重要的是，其灵魂必须要被引导到新居所，并仪式性地与冥界成员的灵魂结合在一起。"①

---

① 米尔希·埃利亚《神秘主义、巫术与文化风尚》第45～46页，光明日报出版社1990年版。

第四章　祭鬼：对鬼的恐惧与收买

一、祸福无常的鬼魂与祭鬼的习俗

神秘莫测、无处不在的鬼魂，在原始先民心中激起的情感是复杂而矛盾的。他们既害怕鬼魂无端作祟，却又祈望得到鬼魂的庇佑。正如马林诺夫斯基所说，“一面是对于死者的爱，一面是对于尸体的反感；一面是对于依然凭式在尸体的人格所有的慕恋，一面是对于物化了的臭皮囊的恐惧”。因此，向鬼魂表示屈服，通过一定的祭祀手段来取悦鬼魂便成了人类的“万全之策”。

中国古代祭鬼的习俗正是跟人们对鬼魂与人的这种微妙关系的认识密切相关的。在原始先民的观念里，人死后虽然躯体被埋葬了，其鬼魂却依然飘荡于人间。这种观念普遍存在于世界各原始民族。例如，西非的黑人相信，人死只是摆脱了自己的有形躯体和改换了地址而已，其余一切依然如故。① 北美的土人也认为，“人死后，灵魂在去布拉库利(burkure)旅行以前，还留在尸体近旁一个时期。”② 而鬼魂游荡处一般为死者咽气时的房屋里或尸体附近的地方。至于那些“凶死”者，就不仅仅是死后一段时间的问题了，它将成为“孤魂野鬼”，永远飘荡在人间。古代中国同

---

① 列维－布留尔《原始思维》第 297 页，商务印书馆 1987 年版。

② 同上书，第 305 页。

样存在这样的观念。丧礼中的“复”(招魂)、食物供祭等,无不以此为依据。其次,经过一定的葬礼将鬼魂送入阴间后,鬼仍然可以在夜间或“鬼节”(如清明节、中元节)返回到人间来。古代人认为,鬼往往在夜里出来活动,鸡叫(天亮)之前才赶回阴间①,故有“鬼怕鸡叫”之说。在民间鬼故事里,遇鬼的时间无不发生在夜晚。鬼于鬼节返回人间的说法则更普遍,许多地方都有“七月鬼门大开”、禁忌七月、五月娶妻、生子的习俗。《史记·孟尝君列传》:“田婴有贱妾,有子名文,文以五月五日生,婴告其母勿举。其母窃生之。及长,其母因兄弟见其子于婴,婴怒。文顿首曰:‘君所以不举五月子者何故?’婴曰:‘五月子者长与户齐,不利父母。’”《论衡·四讳》也说:“讳举正月、五月子,以为正月、五月子杀公与母矣。”为什么呢?因为清明、端午这两个“鬼节”分别在农历正月、五月,俗传此二月所生之子为“鬼投胎”,所娶之妻则是“娶鬼某(妻)”。至今在一些地方,清明节和中元节都禁止背孩子出门,据说就是“怕招野鬼”。②

格罗特在论及中国人的鬼魂信仰时曾精辟地指出,“在中国人那里,巩固地确立了这样一种信仰、学说、公理,即似乎死人的鬼魂与活人保持着最密切的接触,其密切程度差不多就跟活人彼此的接触一样。当然,在活人与死人之间是划着分界线的,但这个分界线非常模糊,几乎分辨不出来。不论从哪方面来看,这两个世界之间的交往都是十分活跃的。这种交往既是福之源,也是祸之根,因而鬼魂实际支配着活人的命运。”③ 确实,在我们祖先看来,鬼不仅与活人有着极为密切的联系,而且这种联系“既是福之源,也是祸之根”,也就是说,鬼于人既能作祟亦能福佑。

---

① 参阅《荆楚岁时记》、《论衡·订鬼》。

② 李绪鉴《民间禁忌与惰性心理》第 42 页,科学出版社 1989 年版。

③ 转自列维—布留尔《原始思维》第 296～297 页,商务印书馆 1987 年版。

甲骨卜辞中，以疾病、死亡、战败、旱涝、欠收等不祥之事为祖先亡魂作祟的记载随处可见。例如：

贞上甲祟王。(《林》二·三·一五)贞娥𠂤(祟)□。(《戩》一七·一五)王疾首，旬出祟。(《前》六·一七·七)贞祖辛𠂤我。(《殷墟书契前编》1115)贞隹(唯)妣庚𠂤。(《卜辞通纂》615)庚午卜亘贞，不隹多介父𠂤。(同上)

并且亡故的考、妣、祖考、祖妣作祟为害，都是无缘无故、没有先决条件的。因此，后来风俗中有“避煞”事象出现。如《三国志》就提到躲避亡魂返家的事情，《颜氏家训·风操篇》也说到，在亡魂返家的时候，子孙纷纷逃窜，不肯在家，并书写符咒以祛除之。不过，自周代始亦有观念与此迥然，即祖宗亡魂是以“敬德保民”为己任的，只有在君主“无德”，供俸不周的情况下才降灾祸于世人。如《尚书·召诰》云：“有夏服天命，惟有历年……惟不敬厥德，乃早坠厥命……有殷受天命，惟有历年……惟不敬厥德，乃早坠厥命。”但无论前提条件有何不同，祖先亡魂能作祟活人这一点却是一致的。至于厉鬼、野鬼，则更是以作祟活人为能事。

鬼(包括祖先鬼)更能庇佑活人，《孟子·公孟》：“古圣王皆以鬼神为神明，能为福祸，执有祥不祥”，阐述的就是这种观念。周人克殷后，周公旦说，所以克殷乃是“昊天大降丧于殷，我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命，终于帝。”① 祖先鬼佑人的观念，同样存在于我国各少数民族。例如苗族，“一般都有神龛供祖先。认为老人死以后，他的灵魂不死，可以造福于家人，故要设龛供奉。除祭祖节日外，逢年过节对灵位献酒、肉。”② 台湾高山族的某些支系，将死者的尸体埋葬于活人居住的屋内(床下)，以为

① 《尚书·多士》。

② 《西南少数民族风俗志》第 43 页，中国民间文艺出版社(云南)1981 年版。

死去的先人能在冥冥之中保佑他们。① 佤族风俗房屋开三个门：鬼门（在房前壁左侧）、火门（在房左壁）、客门（在房右壁与火门相对），住房分主间、客间。鬼门供祖先鬼出入，客间为供奉祖先的地方，也是基于对祖先鬼能庇佑活着的后代的理解。② 可以说，凡是有祖先崇拜的民族，都存在着祖先鬼魂佑其子孙后代的观念。

因此，为了报恩、祈福或避害，先民们遂有对鬼的祭祀。《礼记·郊特性》说："祭有祈焉，有报焉，有由辟焉。"就是这个道理。祖先鬼如此，对为厉之鬼也是如此。《礼记·郊特性》："乡人禓。"郑玄注："禓，强鬼也。谓时傩，索室驱疫，逐强鬼也。禓或为献，或为傩。"对厉鬼，"傩"并不是唯一的办法，同时还可采取"献"，也就是供祭。因为在先民们看来，"鬼有所归，乃不为厉。"反之，"为厉"之鬼只要使其"有所归"，自然也就不再为难活人了。

实际上，对鬼祭祀的好坏，在相当程度上是"为祟"与"福佑"的分界线。《搜神记》里有这样一则故事：

> 蒋子文者，广陵人也。嗜酒好色，挑达无度，常自谓己骨清，死当为神。汉末为秣陵尉，逐贼至钟山下，贼击伤额，因解绶缚之，有顷遂死。及吴先主之初，其故吏见文于道，乘白马，执白羽，侍从如平生。见者惊走，文追之，谓曰："我当为此土地神，以福尔下民，尔可宣告百姓，为我立祠，不尔，将有大咎。"是岁夏，大疫，百姓窃相恐动，颇有祠之者。文又下巫祝："吾将大启佑孙民，宜为立祠。不尔，将使虫入人耳为灾。"俄而小虫如尘虹，入耳皆死，医不能治。百姓愈恐。孙主未之信也。又下巫祝："若不祀我，将以大火为灾。"是岁，火灾大发，

① 朱天顺《原始宗教》第48页，上海人民出版社1964年版。

② 《西南少数民族风俗志》第220页，中国民间文艺出版社（云南）1981年版。

> 一日数十处。火及公宫,议者以为鬼有所归,乃不为厉,转号钟山为蒋山,今建康东北蒋山是也。自是灾厉止息,百姓遂大事之。①

虽然蒋子文的鬼魂近乎无赖,但从此也可以看出祭祀与降灾、消灾的关系。又如,叶车人(哈尼族的一支)"每逢建成一幢安家的大房,便立即编制三块一市尺见方的小篾笆,分别插在堂屋后山墙上部的墙缝处,以为自家历代亡故的祖先回家歇脚的地方,不准谁碰弄。据说,祖先们只在每年'年首扎勒特'(十月年)、'鸟收收'(三月黄饭节)、'苦扎扎'(五月节)、'车收阿巴多'(七月新谷节)等大佳庆典期间才回家来看一次,看望自家的儿孙。节日结束就回到遥远的'打俄'地方去。但只要儿孙们不犯'天规',祭奉得好,居住在'打俄'的众祖先无时无刻不在关照自家儿孙'灵魂'的完整与安康。为了让众祖先满意,叶车人时时提防违反'天规',逢年过节都要杀牲祭奉祖先,称'扎欧欧'。节日里每天早晚就餐前,在大房里摆开张方桌,桌上两路成行地摆上六个饭碗,碗中分别盛有一小撮米饭,几片熟肉和少许清酒。随即,男家长将盛有供品的碗和一双筷子放进一个小簸箕中,面对墙壁的小篾笆,高举小簸箕过顶,向众祖先虔诚敬献。认为这样一来,全家人的'灵魂'就可以得到祖先的卫护了。"② 云南阿昌族认为人有三个灵魂,人死后一个到阴间,一个到墓地,一个在家中。留在家中的祖先灵魂能祸福子孙,每家设有'家堂'以供祭祀。他们认为,祖先灵魂时刻在家里看着每一个人,祭祀不敬,就会惹祖先生气,就会出怪。家里的人生病、牲畜出了问题、庄稼长不好,以及出现各种恶兆,都是祖魂不满所致,因此当晚就要致歉、许愿,

---

① 《搜神记》卷五。

② 《云南民俗集刊》(第一辑)第 46～47 页。

次日便要虔诚祭祀。① 相反地，如果祭祀不丰盛或不及时，鬼魂随时都会降灾降厄。据《左传·昭公七年》载："晋侯有疾，韩宣子逆客私焉，曰：'寡君寝疾，于今三月矣。并走群望，有加无瘳。今梦黄熊入寝门，其何厉鬼也？'子产回答说：'昔尧殛鲧于羽山，其神化与黄熊，以入羽渊，实为夏郊，三代祀之。晋为盟主，其或未之祀也乎？"杜预注云："周室既衰，晋为盟主，得佐助天子，祭祀群神，故不祀鲧而鲧为崇也。"按，杜预的说法取自《礼记·祭法》的"有天下者祭百神，诸侯在其地则祭之，亡其地则不祭"，对此我们没有必要深究，然子产、杜预之语恰好说明不祭祀应该祭祀的鬼神，鬼神就会降病降灾。其实在甲骨卜辞中这类例子已经很多。如"武丁疾身，御祭妣，己及妣庚"。"武丁病齿，祭己父乙，以求赐愈。""武丁疾舌，祈于亡母庚。"武丁以为对先妣、先父祭祀不够，先妣先父降疾于他，因此才通过祭祀来企求原宥。这种观念也为后代所承继。《神仙传》说，"利漕民郭因，字义博，兄弟三人皆得躄疾。使辂筮其所由。辂曰：'卦中有君本墓，墓中有女鬼，非君伯母，当叔母也。昔饥荒之也，当有（人）利其数升未者，排著井中，啧啧有声，推一大石下，破其头，孤魂冤痛，自诉于天耳。"后来经郭因对亡者的尸骨作了适当的处理，并举行祭祀之后，兄弟三人的躄疾才得以痊愈。

二、祭鬼习俗的流变

由于祭鬼活动是对鬼魂表示屈服，报恩或祈求，因此这种活动当在鬼魂观念产生后不久即已出现。我们从史前时期可以见

① 转自罗开玉《中国丧葬与文化》第6～7页，海南人民出版社1989年版。

到较早的祭鬼活动的一些踪迹。例如达斡尔族的祭祀祖先神“阿娇鲁”,传说在很早以前,鄂嫩“哈拉”都博浅“莫昆”有兄弟七人,他们中间有人生了一个女儿,许配给莫尔丁“哈拉”某男子为妻。出嫁前此女与别人私通怀孕,被父亲和伯叔们发现后受到斥责,遂抱梳妆匣出逃,父亲和伯叔们在后边追赶,此女走投无路,登上“怪勒哈达”(悬崖)上,投入嫩江自尽。此后她的阴魂作祟,鄂嫩、莫尔丁两个“哈拉”的人经常闹病,于是把她立为祖先神(称作“都博浅阿娇鲁”)进行祭祀。至今祭此神时,尚有祷词追述其来由:

从始祖时就供奉的神,
说起开头从哪里发生,
曾与镶黄旗有联系,
于霍日里·开阔有根源,
攀登在怪勒哈达之上。
……①

从所祭祀的对象(女性)可知,它是母系社会祭鬼活动的写照,“祖先崇拜起源历史的印记。”② 解放前还处在氏族社会时期的佤族,也有祭祀死者鬼魂的习俗,他们在公共墓地上用竹木建起的大房屋,就是氏族每年祭祀鬼神的场所。③ 汉族这方面的情况,考古发现已经为我们提供了一些可贵的资料。如在属于仰韶文化的甘肃大地湾遗址发现的我国目前最早的地画。考古工作者认为:“地画绘制在房屋居住面正中的上方,又没有被人们活动所破坏,可能有祖神崇拜的意义。地画下部方框内的动物很难断定为何种动物,但它和上部人物图案——祖神,是有密切联系

① 转自秋浦主编《萨满教研究》第52页,上海人民出版社1985年版。
② 同上书,第54页。
③ 罗开玉《中国丧葬与文化》第197页,海南人民出版社1989年版。

的，应是代表其供奉神灵的牺牲之物。”① 我们还可以从半坡氏族公社的葬俗中作一些推测。半坡瓮棺葬的陶盆或陶钵底部中间，均有一人工凿制或敲击而成的小孔，对这些小孔的用途，研究者认为它可能是供灵魂出入之用。其实它可能还与祭祀有关。这种情况与贵州从江加勉乡苗族的葬俗极为相似，当地苗族将死者埋葬后，须在坟墓顶部左侧掘一小洞，以使尔后举行墓祭活动由此往墓内投放供品，供死者食用。半坡瓮棺葬的小孔，很可能与苗族上述用途相一致。在汉族后来的墓穴建筑上，多有留“墓门”的现象，也是用来投放供品的，这可视为远古祭鬼习俗在葬俗中的遗存。

现在能够肯定至迟到殷商时代已经有很完备的祭鬼仪式、风俗。祭祀对象多为祖先鬼，祭品除宰杀牛羊外，还要杀人为祭。甲骨卜辞中有许多这方面的资料。考古发现也充分证实了这一点。1976 年在安阳殷墟掘发的“妇好墓”，墓口上有房屋一座，房基面经过夯打，上面有规则地排列着铜柱穴，整个建筑面积与墓口的大小相近。发掘者研究认为，这房基上的建筑物是有意识建在墓上的，是为“祭祀墓主人而建造的享堂”。②

殷商的祭鬼（或祭祖）③ 仪式、制度，陈梦家对甲骨文所做的综合研究弄清了不少问题。例如，明确殷商时代祭祖的办法是轮流祭祀的“周祭”。“‘祭祀周’以旬为单位，每旬十日皆依天干甲

---

① 甘肃省文物工作队《大地湾遗址仰韶晚期地画的发现》，《文物》1986 年第 2 期。

② 中国科学院考古研究所编《殷墟妇好墓》第 6 页，文物出版社 1980 年版。

③ 祭鬼与祭祖，从被祭的对象、祭祀者的感情态度以及祭祀的地点、祭品的数量品种看，存在着一定的差别。例如祭鬼所祭是外鬼、野鬼，祭祖所祭的则是家鬼、祖灵；祭祀者对野鬼、外鬼的感情态度表现为恐惧、厌恶，对家鬼、祖灵则主要表现为敬畏。但家鬼、祖灵从根本上说，也属于鬼的范畴。基于这种认识，我们在研究中一般将二者放在一起进行考察。——作者。

乙丙丁为序，商王、妣以天干为庙号，即依世次及各王、妣庙号之天干顺序而祭。如第一旬甲日祭上甲、乙日祭报乙以至报丙、报丁、示壬、示癸六世；第二旬祭大乙、大丁；第三旬祭大甲、外丙。每旬之祭，我们称之为'小祀周'。当祖甲时，从上甲到祖庚行'羽日'、'彡日'、'劦日'三种祭法遍祀其先王与其法定配一周而毕，即称'一祀'，我们称之为'大祀周'"。① 除了采用"周祭"对重要的祖先进行祭祀外，还采用"合祭"的办法。合祭亦即祫祭，集合远近祖先的神主，在太祖庙大合祭。《公羊传》文公二年："大事者何？毁庙之主陈于大祖，未毁庙之主皆升合食于祖。五年而再殷祭。"所谓"毁庙"，就是将原来每年单独祭祀的祖先变成每五年一次的在太祖那里的大合祭。

祭品方面，殷商的牺牲以动物为主，且是活体或血腥的胴体。例如，《尚书·洛诰》："肆台小子，将天命明威，不敢赦，敢用玄牡，敢昭告于上天神后，请罪有夏，聿求元圣，与之戮力，以与尔有众请命。"注云："玄牡，夏尚黑，未变其礼也。"这里的"玄牡"（黑牲），即未去毛之野兽，是守猎时代祭祀用牲的残存。殷商时代不仅用动物活动作牺牲，还流行用活人作牺牲来祭鬼、祭祖。甲骨卜辞中有关人祭的卜辞相当多，据胡厚宣先生统计，"有关人祭的甲骨共有一千三百五十片，卜辞一千九百九十二条。"② 现摘录数条如下：

……酉卜，侑祖甲有𠂤（《拾》1.12）

御于南庚二𠂤（《库》1641）

贞，侑于黄尹二羌（《簠》八十八）

乙巳卜，宾，贞，三贞用于祖乙（《前》1.9.6）

侑于祖乙十羌？二十羌？三十羌？（《库》1535）

---

① 陈梦家《殷墟卜辞综述》第385页，中华书局1988年版。

② 胡厚宣《中国奴隶社会的人殉与人祭》（下篇），《文物》1974年第8期。

三百羌用于丁(《续》2.16.3)

癸丑卜,㱿,贞,五百仆用。旬壬出用仆百, 三月(《京津》1255)

……㱿贞,五百仆……(《前》7.9.2)

胡厚宣先生说:"总算起来,从盘庚迁殷都到帝辛亡国,在这八世、十二王、二百七十三年(公元前 1395～1123)的奴隶社会昌盛期间,共用人祭一千三百零五十二人,另外还有一千一百四十五条卜辞未记人数,即都以一人计算,全部杀人祭祀,至少亦当用一万四千一百九十七人。"① 实际数字可能还要多得多。

殷商的人祭手段是十分残暴的,有砍头、焚烧、肢解等。甲骨文中有"伐"字,其形如用戈砍人头。又有"𢦏"字,《说文》卷三下说:"𢦏,斫击也。"据于省吾先生考证"𢦏"为现今方言切物曰剁的"剁"字。② 甲骨卜辞:"巳卯卜,贞,王宾祖乙奭妣己,姬婢二人,𢦏二人,卯二牢,亡尤。"(《京津》5080)即君王在祭祖时,要用姬婢二人、𢦏二人为牲。

考古发现也充分证明了这一点。例如,1950 年春,考古工作者在殷墟武官村大墓以南发现一批葬坑,共四排十七坑,坑内埋的均为无头人骨架,是被砍头后埋入的。在这十七坑中,有两坑是每坑九个骨架,有一坑埋八个,有一坑埋六个,另有一坑因骨架散乱无法计算数目,其余十二坑每坑皆埋十个,总计共埋一百五十二个骨架。这些无头人骨架有的还带着上下颌骨,有的还带着牙齿,现出当时被杀祭时的惨状。在王陵区还有很多散乱葬坑,每个坑内都散乱埋葬一些人骨,有些是无头骨架,有的只是堆在一起的人头骨。这些排葬坑、乱葬坑都是祭祀时掩埋被杀的

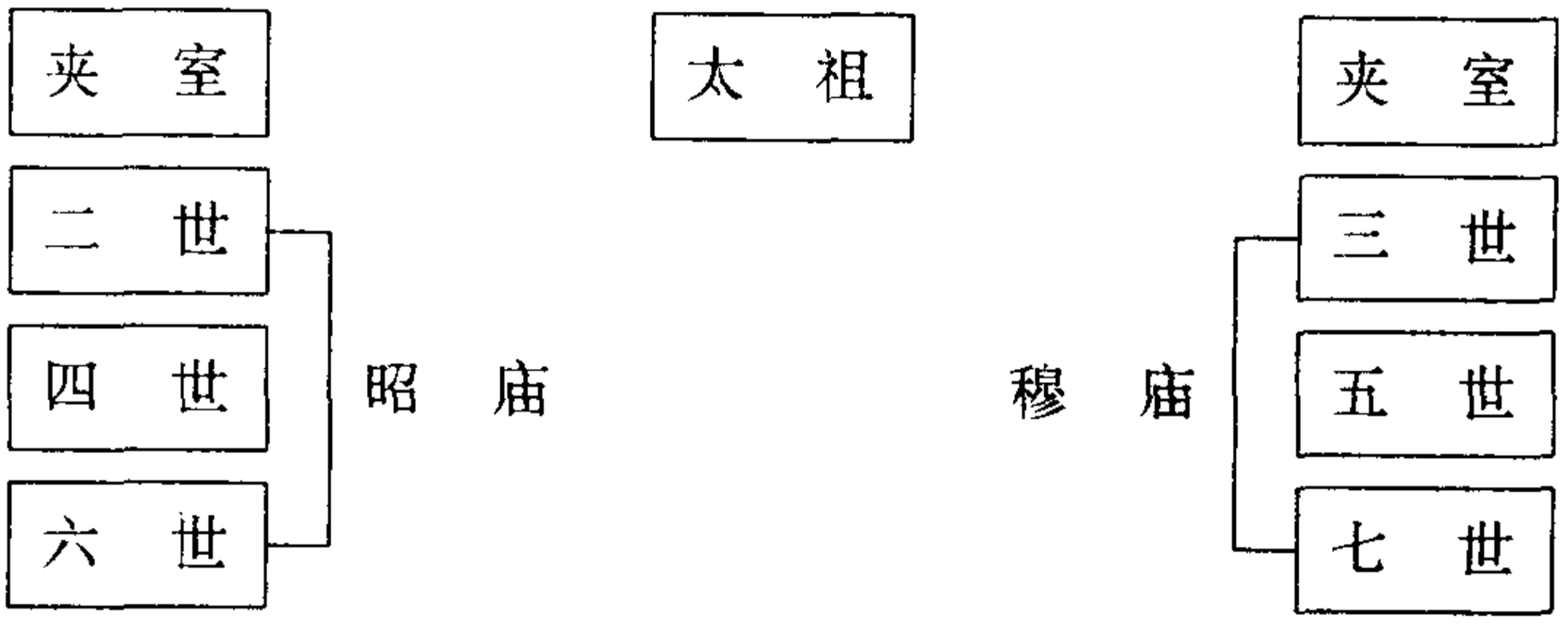
---

① 胡厚宣《中国奴隶社会的人殉与人祭》(下篇),《文物》1974 年第 8 期。

② 于省吾《甲骨文字释林·释𢦏》,中华书局 1979 年版。

人牲的“祭祀坑”。像这样的祭祀坑在殷墟屡有发现。①据考古工作者研究，殷商人祭的“牺牲”是战俘和奴隶。

周代的祭鬼（或祭祖）仪式、制度较之殷商时代我们知道的要多一些。表现在庙制上，“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”② 我们从朱熹的注释中可以看得更清楚。朱熹说：“周礼建国之神位，左宗庙，则王庙皆在东南矣。……盖大祖之庙，始封之君居之。昭之北庙，二世之君居之。穆之北庙，三世之君居之。昭之南庙，四世之君居之。穆之南庙，五世之君居之。……大祖之庙百世不迁，自余四庙，则六世之后，易一世而一迁。”朱天顺先生曾对周王室的七庙之排列及其庙主之迁移制度作一图解，现转述如下：



左昭右穆是宗庙排列的顺序，第二、四、六世之祖为昭，第三、五、七世世祖为穆。从王自己算起第七世以上至太祖之间的祖先，合祀于夹室。当王崩时，第二世就迁入夹室，第四世就迁入第二世之庙，而第六世就迁入第四世之庙，当时崩的王的神主就迁入第六世的庙。下次王崩迁穆庙，三世之祖入夹室。（《中国古代宗教初探》第 211 页。）

很显然，周代的宗庙制度的多寡具有了等级的特点，其“庙”

① 孙淼《夏商史稿》第 532～533 页，文物出版社 1987 年版。

② 《礼记·王制》。

的排列及庙主的迁移制度，则为后世所承袭。

与殷商相比较，周代祭祖、祭鬼用的祭品种类增加了许多。《礼记·礼运》："腥其俎，孰其殽，"郑玄注："腥其俎，谓豚解而腥之及血毛，法太古也。孰其殽，谓解体而炮之……法中古也。"有活体祭品与炮熟祭品两种。除用"少牢"、"太牢"这样的家禽家畜（《仪礼·少牢·馈食礼》郑注："礼，将祭祀，必生挤牲，系于牢而刍之，羊豕曰少牢。"《公羊传》"桓公八年"何休注："礼，天子诸侯卿大夫，牛、羊、豕凡三牲曰大牢。"）还用农产品致祭，如春祭用韭，夏祭用麦，秋季用黍，冬祭用稻。① 残忍的人祭则基本被革除。

周代祭祀用牲很讲究，须先占卜来确认牲之"凶"、"吉"，"吉"以后始可为牲。《左传·僖公三十一年》："夏，四月，四卜郊，不从，乃免牲，非礼也、犹三望，亦非礼也。礼不卜常祀，而卜其牲日。牛卜日曰牲，牲成而卜郊，上怠慢也。"

同时，在祭祖仪式中有立"尸"风俗，这是周代祭祖的一种特殊形式，即把与死者有关系的人立为"尸"，以象征死者。通常情形下，为"尸"者多是死者之孙。《礼记·祭统》："孙为王父尸"，《周礼·春官·司服》："若将祭祀，则以其服授尸"。用"尸"的原因，据《朱子语类》："古人用尸，本与死者一气，又以生人精神去交感他那精神来会，便附着歆享。"是为了祖魂享祭的方便。何以独用死者之孙为"尸"呢？《礼记·祭统》说："夫祭之道，孙为王父尸，所使为尸者，于祭者子行也。父北面而事之，所以明子事父之道也。"因为死者之子要亲祭其父，只好以死者之孙为尸。这是从"孝"的角度作解释。其实用"尸"很可能体现了"投胎再生"的观念。

立"尸"风俗，既行于庙祭，也施于墓祭。同时，还不只限于祭

① 张亮采《中国风俗史》第32页，上海文艺出版社影印本。

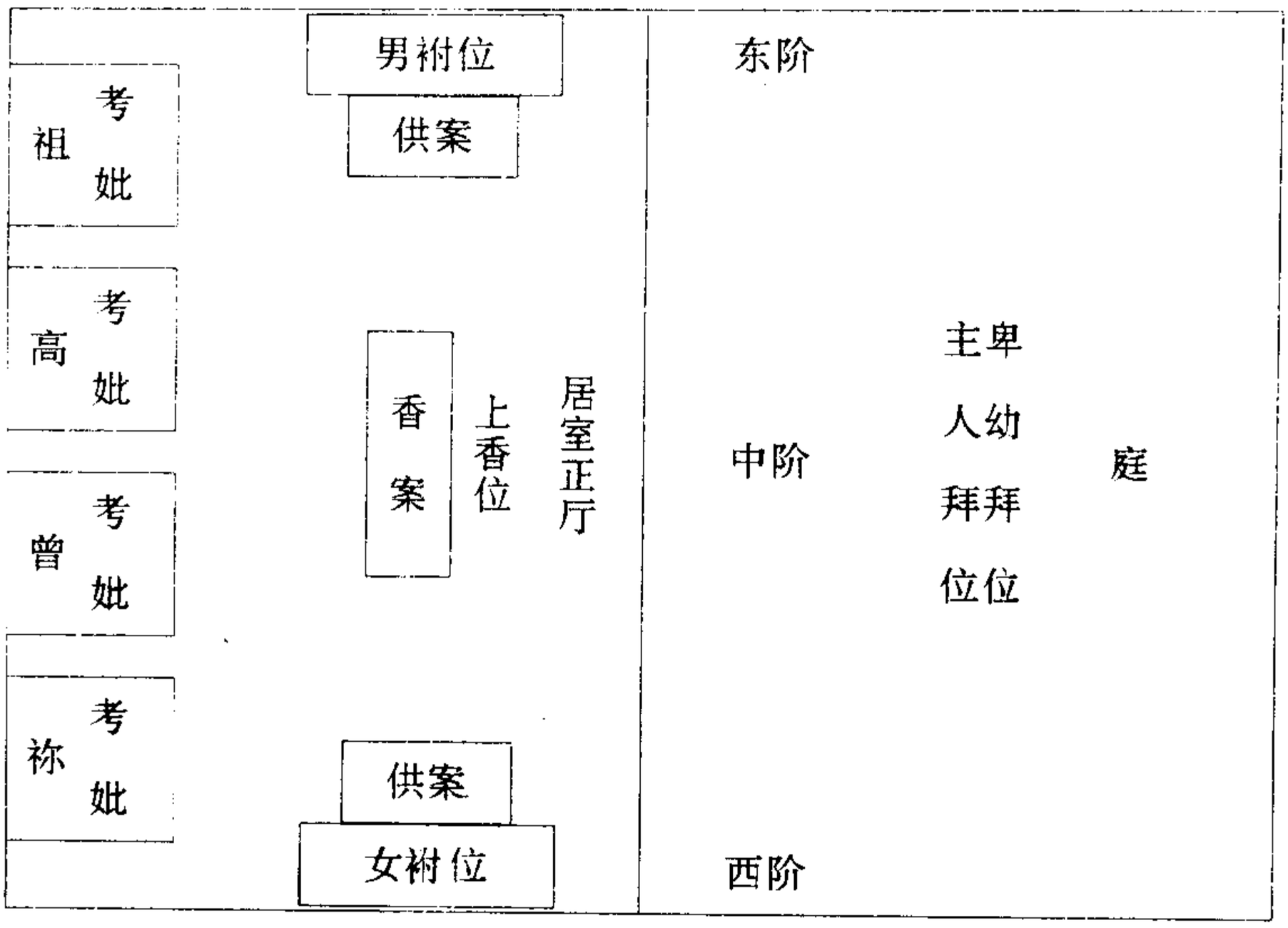
祖、祭天神、地祇也用之。如《国语·晋语》:“平公祀夏郊,以董伯为尸。”就是在郊祭中立“尸”。此外,除了私家立“尸”,尚有“公尸”。《毛传孔疏》引《白虎通》云:“王者祭宗庙,以卿为尸,射以公为耦,不以公为尸何?避嫌也。”“公尸”都要用异姓人去做,与私家“尸”之用同姓嫡孙不同。

周代的祭祀活动,还有专门主祭人员。《周礼·春官》中参与祭祖者就有:大宗伯、小宗伯、肆师、鬱、鬯人、鸡人、司尊彝、司几筵、天府、典瑞、典命、司服、守祧、世妇、内宗、外宗、冢人等。在祭祖过程中,由“祝”、“史”致祭词。《周礼·春官·太祝》:“下大夫二人、上士四人,小祝中士八人,丧祝上士二人”,这些都是专门(或协助)致祭词的神职人员。周代祭祖词,从《诗经·周颂》可见一斑。祭词的内容,大致为对祖先庇佑的致谢和祈求降福。

后世的祭祖(或祭鬼)仪式,或简或繁,基本都承袭周礼。如唐代《开元礼》的仪式,分别为:1,筮日;2,斋戒;3,设位陈器;4,省牲视濯;5,出主;6,就位设馔;7,蠲炉炭;8,拭手拭爵;9,奠爵;10,读祝;11,祝减迹减姐授主人受福;12,亚献终献;13,礼毕;14,纳主;15,焚祝版。需要指出的是,朱熹在《朱子家礼》中对周代祭祖仪式做了疏理,总结出一套更为规范化的祭祖仪式,对以后的祭祖仪式影响殊深。

此后的祭祖仪式,基本承袭这一礼制路数,且引《通化县志》所载当地祭仪如下:

> 士家祭之礼,于寝堂之北为龛,以版别为四室,奉高曾祖祢,皆以妣配位,南向,如下图,前设香案总一。服亲男女成人无后者,按辈行书纸位祔食,男东女西相向,事至则陈,事已焚之,不立版。
>
> “岁以春、夏、秋、冬节日出主而荐,饼饵二盘,肉食、果蔬之属四器,羹二、饭二。前期,主人及与祭者咸致斋;荐之前夕,主妇盛服治馔于房中。厥明夙兴,主人



吉服率子弟设香案于南，然烛、置祭文；堂北设供案二，昭东穆西，均以妣配位，均南向；设祔案于两序下各一，男东女西，东西向。主人以下盥，奉木主，设于案，设祔位于两序案讫，主人东阶下立，众各依行辈东西序立。主人诣香案前上香毕，率在位者一跪三叩，兴。主妇率诸妇出房中，荐七(匕)著、醯酱，跪叩如仪，退。子弟奉壶，主人诣神案，以次斟酒荐熟讫，皆就案南跪叩，兴。子弟荐祔位毕，主人跪，在位者皆跪，祝进至香案之右，读祭文，辞曰：‘维某年、月、日，孝孙某谨告于某考某府君、某妣某氏之灵曰：气序流易，时维仲(春、夏、秋、冬)，追感岁时，不胜永慕，谨以庶品粢盛醴齐，敬荐岁事，以某亲某氏祔食，尚飨。’讫，兴，退。主人以下叩，兴。再献，主妇荐饭羹。三献，主妇荐饼饵。主人斟酒跪叩，均如初仪毕，主人率族姓一跪三叩，兴。祝取祭文

及衬食纸位焚于庭，众出，主人纳木主，彻，退。”①

可以说，直到清代，汉族各地的情况基本如此。

三、祭鬼的形式

从历史上看，中国各民族的祭鬼（或祭祖）形式多种多样。我们这里以祭祀的组织、祭祀的时间、祭祀的地点为标准，把它们分为三个序列。

1. 公祭与私祭

祭鬼（祖）从组织形式说，有公祭（国家或氏族、部落）和私祭（家庭或家族）两种。

公祭是由国家牵头组织的，祭祀对象为民族的始祖。例如汉族以轩辕黄帝为始祖，历代均有“封禅”大典，或祭黄帝陵。据《史记·封禅书》载，自从舜的时代就开始了封禅祭祖活动。《礼记·祭法》：“夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王”。夏族崇拜的祖先是黄帝的曾孙鲧和鲧的儿子禹，殷人崇拜的祖先是黄帝的曾孙喾和喾的儿子契，周族崇拜的祖先是黄帝的曾孙喾和喾的儿子后稷，如此，每朝代的祖先无不出诸黄帝，黄帝成了“共同的始祖”而被历代历朝所祭祀。秦始皇即位三年，更在泰山举行了一次空前的封禅祭祖活动，“始皇遂东游海上，行礼祠名山大川及八神，求仙人羡门之属。八神将自古而有之，或曰太公以来作之。齐所以为齐，以天齐也。其祀绝莫知起时。八神：一曰天

① 转自《中国地方志民俗资料汇编》（东北卷）第322～323页，书目文献出版社1989年版。

主，祠天斋。……二曰地主，祠泰山梁父。……三曰兵主，祠蚩尤。……四曰阴主，祠三山。……五曰阳主，祠之罘。六曰月主，祠之莱山。……七曰日主，祠成山。……八曰四时主，祠琅玡。……皆用一牢具祠，而巫祝所损益，珪币杂异焉”。①

国家是历史发展的产物，在国家出现以前，各氏族、部落已经开始了他们的祭鬼、祭祖活动了。那时的公祭，表现为氏族或部落祭祀其祖先。夏后氏“祖颛顼”、殷人“祖契而宗汤”，周族“祖文王而宗武王”就是很好的说明。② 在民族地区，不同民族有不同的祖先，如达斡尔族的祖先是“都博浅阿娇鲁”，侗族祀“萨”（即“先祖母”），瑶族以“密洛陀”为共同始祖。在整个民族共同参与的祭祖活动中，他们所祭祀的正是这些先祖。与此同时，同一民族不同支系又有各自的“氏族先祖”，也是公祭的对象。

公祭的仪式尤其隆重。如广西仫佬族祭祀民族共同祖先的“依饭祭”，每 3 年举行一次（有时 3 年举行 2 次，或 10 年举行 3 次）。这种大型祭祀，在各村寨的宗祠里举行。每到祭时，全宗祠的男女老少都要参加，整个仪式由两个“梅山法师”主持，甚为壮观。畲族的祭祀始祖盘瓠，更是如此。祭时举族出动，各村奉迎祖图，彩旗纷飞，鼓乐喧天，热闹非凡。祭祖的时间，有“祭必三年”的说法，祭祀时间持续之久实属罕见。

除了民族的共同祖先，公祭的对象还有对厉鬼的祭祀。《礼记·祭法》中王、诸侯、大夫所立之祀，则有祭“泰厉”、“公厉”、“族厉”。明朝洪武年间的礼制还规定，“各府州县每岁清明日，七月十五日、十月一日，祭无祀鬼神，其坛设于城北郊间，府州名郡

---

① 《史记·封禅书》。

② 现代研究者认为，黄帝被当成夏、商、周的始祖是在战国或秦汉以后由于政治的需要才被扯上去的。其实夏族的始祖是颛顼，殷人的始祖是契，周族的始祖是文王。——参阅朱天顺《中国古代宗教初探》第 232 页。

厉，县名邑厉。”① 这些都是由官方出面组织的祭鬼活动。

与公祭相对的是家祭，它是由各个家庭、家族独自组织举行的，祭祀对象为各自家族或家庭的祖先。较之公祭，家祭的仪式要简单得多，不过次数却较公祭频繁。如孔家的祭家先（孔子），每年有大大小小 50 多次，除四大祭（在每年的春、夏、秋、冬的丁日）外，还有四仲丁（大祭后的第 10 天）、八小祭（清明、端阳、中秋、除夕、六月初一、十月初一、生日、忌日），每月的初一、十五还有祭拜，一年二十四节气还有二十四祭。瑶族、布依族、阿昌族、苗族、彝族等少数民族的家庭（或家族）里，也都有家立神龛（或祠堂）四时祭祀的习惯。比如瑶族家庭的家祭，神龛很简单，只放一碗米和一个竹筒，烧香供祭而已，没有祖先神位，受祭者为家主尚能记住姓名的先祖（尤以祭祖辈、父辈为主），一般在每年的正月初一、二月初二、清明、端午、七月半、八月十五、十月十五、除夕行家祭。还未建神龛的家庭，则只在年节时撒酒、饭于地，呼唤祖先，以示供奉。布依族的家祭，各个家庭设神龛于堂屋中央，按位次供祖先灵牌，在年节时供以酒肉。

2. 墓祭与庙祭

从祭鬼（祖）的地点看，公祭与家祭一样都有墓祭和庙祭两种形式。

墓祭又称墓祀、上墓、上冢、上坟、上饭、上食、祭扫、拜扫、拜墓等。上古时代为到祖先墓地“上饭其亲”，后世则变成到祖先墓地的祭祀、扫除活动。最早的墓祀活动，估计早在氏族社会就已经出现。解放前尚处在原始社会末期的云南孟连县公吉等地的佤族，习惯在氏族公共墓地上用竹木建一公共大房屋，氏族成员死后均葬在房屋周围，每年要对死者进行祭祀，② 就是一个很好

① 《古今事物考》卷五。

② 转自罗开玉《中国丧葬与文化》第 197 页，海南人民出版社 1989 年版。

的例证。而汉族有关墓祭的文字记载，则始于夏代。《吴越春秋》说："禹崩，……启遂即天子位，治国于夏，……使使岁时春秋而祭于越，立宗庙于南山之上。禹以下六世而得少康，少康恐禹祭之绝祀，乃封其庶子于越，号曰无余。余始受封，……租贡才给宗庙祭祀之费，……无余质朴，不设宫室之饰，从民所居，春秋祠禹墓于会稽。"① 到了殷商时代，墓祭活动更是极盛一时。解放前后多处殷墟的发掘，都充分证明这一点。如河南安阳殷墟有一片王室陵墓集中的地区，分布着王族的许多大墓。解放前，曾在王陵的东区发现一千二百余座小墓，"这一千多个成丛的小墓，都埋在大墓的附近，又往往成排，或单埋人头，或仅葬肢体，人头肢体又常常是多具，此外又有车马鸟兽的葬坑，知其必为大墓的附属无疑。"② 经过考古工作者深入研究，弄清了这些小墓是商代的祭祀坑，坑中死者并非殉葬的人殉，而是用于祭祀祖先的"人牲"。1976 年，又在其附近清理出二百余座墓葬，研究者更进一步指出，这些祭祀坑所在之地，便是殷王朝祭祀祖先的祭祀场。同样的情况在其他殷墟中也普遍存在。③ 周代以后，墓祭之风长盛不衰，《周礼·春官·冢人》："冢人，掌公墓之地，辨其兆域而为之图，……凡墓祭立尸。"设有专人主持墓祭活动，在祭祀时装扮"尸"。《孟子·离娄下》描写的那位在自己妻妾面前神气活现的齐人，每天就是吃喝他人祭墓食物得以"酒足饭饱"的，假如没有东郭墦间那样广泛的墓祭活动，他是不可能每天"必餍酒肉而后饭"的。不过，古代众多的墓祭活动，随着历史的推移，大多已经消亡了，只有清明祭墓传承至今。

---

① 《吴越春秋》卷六。

② 胡厚宣《殷墟发掘》第 328 页，学习生活出版社 1955 年版。

③ 杨锡璋、杨贵成《从商代祭祀坑看商代奴隶社会的人牲》，《考古》1977 年第 1 期。

早期的墓祭，是直接将供祭物品送入墓穴之中的。这种情形在近现代某些民族地区仍可见到，如贵州从江苗族在坟墓顶部左侧掘小洞，墓祭时由此往墓内投放供品；东北民族的亡夫（或亡妻）到“亡妻”（或亡夫）墓地致祭，做法为手持满满一壶水到死者墓前，从死者头部的位置将水灌下。① 这些都是早期墓祭的反映。同样，在国外一些原始部落也可看到类似的情况。如非洲刚果的一些原始部落，“有一个风俗是掘一个甬道于墓中，直到尸体的头或口边，由此可以一口一口的将食物及饮料的祭礼送下去。”②

严格的庙祭，由于要有相应的建筑物，较为复杂，因此出现的时间应比墓祭晚一些。《轩辕本纪》说：“（轩辕）帝升天，臣寮追慕，取几杖立庙，于是曾游处皆祠云。此庙之始也。”③ 轩辕系传说中人物，以庙祭始于轩辕之说未必确信。不过到殷商时代，庙祭制度已很完备却是事实。甲骨卜辞中出现的宗庙名称，就有“宗”、“升”、“家”、“室”、“亚”等多种。根据陈梦家先生对甲骨文所作的综合研究，殷商统治者采用“周祭”的办法来轮流祭祀祖先。“商代王族不问性别，在死后都用十天干之一作为庙号，就以天干的顺序按照六十甲子的日辰致祭。……‘祭祀周’以旬为单位，每旬十日皆依天干甲乙丙丁为序，商王、妣以天干为庙号，即依世次及各王、妣庙号之天干顺序而祭。”④ 周祭的地点，在供放祖先神主的宗庙里。殷商时期，同姓者有共同的“宗庙”；同宗者有共同的“祖庙”；同族者有共同的“祢庙”。对殷商祖庙建筑和供祭祖神的情形，陈梦家有如下看法：“立于宗庙的先王的神主，称

① 乌丙安《神秘的萨满世界》第143页，上海三联书店1989年版。
② 柯克士《民俗说浅说》第56页，商务印书馆。
③ 《事物纪原》卷八。
④ 陈梦家《殷墟卜辞综述》第385页，中华书局1988年版。

之为'示'。示有大小之别：'大示'是直系先王，'小示'是包括旁系先王的。大示从上甲开始，称为'元示'。卜辞'自上甲六示'指上甲至示癸六个先王，'自上甲廿示'指上甲至武乙二十个直系先王；小示也称若干示。大示常用牛牲，小示常用羊牲。卜辞的'上示''下示'大约也是大小之分。'示所在之处，后世称为宗庙，卜辞有不同的名称，如宗、升、家室、亚等等，如'文武丁宗'是文武丁的宗庙。凡大示所集合之处名'大宗'，小示所集合之处名'小宗'。大宗从上甲起，小宗从大乙起。大小宗以外，还有'中宗'。……宗庙建筑有许多名目，如东室、南室、大室、小室等是祭祀之所，宗、家、室、亚等是藏主之所。除此以外的建筑，寝是居住之所，庙是享宴之所，大室是治事之所。根据小屯的发掘，我们知道这些宗庙和王宫是怎样建造的。它们可以是面向南北的，也有面向东西的，大都是长方形的。"[1]

家先的亡灵，有葬埋之所及宗庙（或祠堂、神主）自然可以进行墓祭、庙祭，而对那些无主孤魂则只能以临时在野外设"坛"的办法进行"招魂致祭"了。其方位为北向，可能与古代对阴间方位的理解有关。如福建《平和县志》记载在城北野外设"邑厉坛"云："（邑厉坛）在北门员外，知县王禄建以祀邑之无祀者，岁以清明、中元及十月朔日致祭，先期主祭官牒告城隍，迎神主之为位，城隍居坛上正中，无祀鬼神主列于坛下左右，各祭以羊一豕一，祭文云：'普天之下，后土之上，莫不有人，莫不有鬼，神人鬼虽殊，其理则一，尚念冥冥之中，无祀鬼神孤魂无依，精魄不散，悲号于星月之下，呻吟于风雨之时，凡遇人间令节悬悬望祭与言及此，怜其惨凄，兹以某日置备牲醴、羹饭，专祭合境无祀等众，灵其不昧，依期来享。坛南向，方二丈二尺，崇二尺七寸四，出陛前有级上，外为门，内为亭，西为厨，房周以垣墙。"

---

① 陈梦家《殷墟卜辞综述》第643页，中华书局，1988年版。

3. 随时祭与定期祭

依据祭鬼时间的不同，祭鬼则有随时祭与定期祭两种。

先民们最初是在遇到人、畜灾病的情况下才进行祭鬼活动的，从而表现为祭鬼的随时性。在傈僳族，“每年的祭鬼活动频繁，祭鬼的方法也随所祭事情的大小而复杂程度不同。如家人生病，则按病的轻重来确定祭鬼的种类，生什么病就祭什么鬼，身上发肿就祭退血酒鬼；吐泻头痛就祭吃血酒鬼，全身发痛就祭山鬼。”① 在怒族那里，“最大的鬼是家鬼，通常在人病危或遇到凶难时祭祀，以牛或猪为牺牲。祭祀时巫师对它说：某某人病了，是你害他吗？你为什么要跟他为难？你让他快点好吧。他一无所有，唯有一条心爱的牛，病好后祭献给你。”② 在苗族地区，每逢人、畜患病和某些奇异现象，或庄稼患了某种病状等等，就认为是恶鬼作祟所致，请鬼师用掐草或“过阴”的办法到阴间侦察。经鬼师侦察确定是某一群恶鬼作祟之后，就按例准备牺牲供献。苗族俗信，鬼有许多集团，每个集团由一定数目的鬼组成，如常献祭的鬼集团有“商领”、“商办”、“商即”、“商细当”、“商术”、“商看”等。③ 基诺族、景颇族等也在人、畜灾病之时祭鬼。汉族的情况，我们在前面引甲骨卜辞已有涉及，不再赘述。从原始先民普遍存在的“急功近利”的心理特征看，不会无缘无故地祭鬼，因此，这种情况大致体现了较早时代的祭鬼状况。

随着人类的进步与发展，除了在灾病之时祭鬼以外，又在无灾病之时举行祭鬼活动。甲骨卜辞中殷人每天、每事必卜、必祭，正反映了此种情形。所以有人说殷代“天天有祭祀，甚至一天之

---

① 《西南少数民族风俗志》第202～203页，中国民间文艺出版社（云南版）1981年。

② 同上书，第20～21页。

③ 《苗族社会历史调查》（二）第283页，贵州民族出版社1987年版。

内数次祭祀”、④ 同样的情形在《日书》中犹可见一斑。《日书》反映秦人祭鬼之频仍，甚至出门也须祭祀。如“行祠，东南行，祠道左；西北行，祠道右。其谪日大常行，合三土皇，耐（乃）为四席，席叕（缀）其后，亦席三叕。其祝曰：毋王事，唯福是司，勉饮食，多投福。”（简 1040～1041）做恶梦也要祭鬼祷告，如甲种本“梦”云：“人有恶梦，觉（觉），乃绎发，西北面坐，镳（祷？）之曰：皋敢告，玺（尔）豹奇，某有恶梦，走归豹奇之所，豹奇强饮强食，赐某大幅（福）。非钱乃布，非黄乃絮，则止矣。”这对极端惧怕鬼魂降灾的先民，是不难理解的。也许由于祭鬼活动太频繁、太琐杂，后来预防性的祭鬼活动变成了定期的祭鬼活动。

以预防为特征的定期祭鬼活动，从对象上看大致有三类：一是对新近死亡者的祭祀，二是祭祖先鬼，三是祭无主厉鬼（野鬼）。不过，各民族在不同历史时期，祭的时间、次数很不一样。

对新近死亡者的祭祀，一般有周年祭、忌日祭等，汉族地区在受佛教影响后还有“七旬祭”（从“一七”、“二七”到“七七”）。例如，闽南的风俗就是在人死后第七日开始“做七”（或称“旬祭”、“头旬”）。此次祭祀除供一般祭品外，还要加甜汤圆。据说是为了让死者用手抓着吃，吃后到奈河桥下洗手，发现指甲全数脱落，才知道自己已经死了。“头旬”、“二旬”由孝男置备供祭物品，称“孝男旬”，“三旬”由孝女、女婿设祭，称“孝女旬”；“四旬”为“侄儿旬”；“五旬”是“孙女旬”。⑤ 蒙古族、满族、赫哲族等东北民族的亡灵祭，也很注重七日和七的加倍日，其祭祀习俗中更多地保留了一些古老遗俗。例如，赫哲族的“尼姆干”（行于死后第七天或更晚些），其祭仪为：在祭祀前，先做出祭时要用的面食，然后召请萨满来，坐在“法尼阿”（象征死者的白靠垫）旁的座上，向

---

④ 彭邦炯《商史探微》第十章，重庆出版社 1988 年版。

⑤ 参阅《闽台民俗风情》第 108 页，鹭江出版社 1989 年版。

"法尼阿"供上酒、烟叶,在木制神偶的胸部用火作法施术。由妇女们在院中搭起一临时神棚,设东西二门,然后家里人把载有神灵的"法尼阿"捧到棚中,放在干净的软皮垫上。在东西二门入口处分别燃起火堆,向东去通往大地,向西去通往"布尼"(冥土),妇女们再用干草做一个草人,给它穿上死人衣服(称"木哥呆"),之后,萨满穿神衣进入神棚,施术到处搜寻死者亡魂,如果亡魂游荡时受伤或有病,萨满先为之治病,然后把亡魂收入"法尼阿"中。接着给"法尼阿"供食物,由萨满斟酒劝饮,又向"法尼阿"供饮水,把剩余的食物和草人"木哥呆"投入火中烧尽。最后,把"法尼阿"放回原来的家中,遂完成了"尼姆干"祭。①

对祖先鬼,各民族都有自己特定的祭祖节。如汉族"清明节"、"中元节"、"十月一"。苗族的祭祖节有"吃鼓藏",分定期、不定期两种。定期的有三年、五年、七年、十三年举行一次不等;不定期的则由占卜确定。其祭仪相当隆重复杂,要确定鼓藏头,准备鼓藏牛(或猪),进行接鼓、制鼓、斗牛、宰牛、送饭等仪式,有的地区举行这些仪式可连续进行两三年才告完成。吃鼓藏期间,不仅全鼓人家的老幼都参加,亲戚朋友也要参加。② 蒙古族则在除夕之夜进行祭祖,《元史·祭祀志》"国俗旧礼"条载:"每岁九月内及十二月十六日以后,于烧饭院中,用马一、羊三,马湩、酒醴、红织锦及裹绢各三匹,命达官一员,偕蒙古巫觋,掘地为坎以燎肉,仍以酒醴、马湩杂烘之。巫觋以国语呼累朝御名而祭焉。"既是谢祖先的庇佑,又是祈求祖先给予更多的赐福。

此外,对鬼魂祟人为祸的预防,还波及对厉鬼(野鬼)进行定期的祭祀。《礼记·祭法》"王为群姓立七祀","七祀"之中有祀"泰厉";"诸侯为国立五祀","五祀"之中有"公厉";"大夫立三

---

① 乌丙安《神秘的萨满世界》第143～144页,上海三联书店1989年版。

② 《西南少数民族风俗志》第44页,中国民间文艺出版社(云南版)1981年

祀”、“三祀”之中有“族厉”。此“三厉”均为没有后代的野鬼。可见周代已有祭祀野鬼的做法。根据郑玄注：“春祠司命，秋祠司厉也。”我们推测“四时之祭”的秋尝在当时已是专门祭厉鬼的节日。如此说不谬，后世中元节当是对它的继承与发挥。

由于祭鬼的目的是为了报谢、祈求善鬼的福佑，避免恶鬼的降祸为祟，中国古代祭鬼的对象表现出相当宽泛的特点，大凡家鬼、野鬼，善鬼、恶鬼均在祭祀之列。这是与驱鬼的对象所不同的地方。古代驱鬼一般只限于驱赶为厉的野鬼、外鬼，对家鬼、善鬼则绝不采取驱赶、镇压等强制性手段。祭鬼则不然。

从时间上看，定期祭鬼的时间首先在一年之中有约定的时间。例如祭祖先，上古时代有“四时之祭”，《礼记·王制》说：“天子，诸侯宗庙之祭，春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰蒸。”郑玄注：“此盖夏殷之祭名，周则改之，春曰祠，夏曰礿。”此四时之祭后来分别被上元节（清明节）、中元节（七月十五日）、下元节（十月一）和春节所替代。对定期祭厉鬼的时间，郑玄注《礼记》说到，“秋祠厉也”。则“秋尝”至迟在汉代已被当作厉鬼的专门性节日。后来道教造神时，有“天官”、“地官”、“水官”之说，“天官赐福”，该神正月十五生，为“上元”；“地官赦罪”，该神七月十五生，是“中元”，七月十五就成了“中元节”了。道家何以选择七月十五为地官生日，我们不清楚，不过解厄的地官与汉代以前的“秋祠厉”也许有着某种关联。中元节作为厉鬼的专门性节日，还有赖于佛教的解释。据《盂兰盆经》说：“目连见其亡母在饿鬼道中，即钵盛饭往饷其母，尚未入口，化成火炭，遂不得食。目连大叫，驰还白佛。佛言汝母罪重，非汝一人奈何，当须十方众僧威神之力。至七月十五日，当为七代父母危难中去，具百味五果以著盆中，供奉十方大德。佛教众僧皆为施主祝愿七代父母，行祥定意，然后为受食焉。是日，目连母得脱一切饿鬼之苦。目连白未来世师，弟子行孝顺者，亦应奉盂兰盆供养。佛言大喜。”这无疑对中元节的完

善起到了推波助澜的作用。

其次，一日之中的祭鬼时间在夜晚。辽宁《庄河县志》叙当地祭仪云："……次日昏后，用纸扎车马、亲友送纸箔，齐至庙前焚化，……若巨富之家，或弥月而后葬，或浮厝而不即葬，则于首七以纸扎望乡台一座，用僧道讽经，于子夜时以前焚化金银库纸箔，……时荐、墓祭，均于正月十五日昏时送豆面灯于墓前，及清明、七月十五日、十月初一日，各用香楮、馔具致祭于墓。岁终除岁日昏时，至墓前致祭，请先祖及族人亡魂于门前大道口，名曰'送年'。"① 笔者幼年在福建，所见乡间祭祖、祭鬼，均行之于太阳落山之后，特别是七月十五的祭鬼，必定在天黑之后始行祭事。在毛难族地区，清明祭祖时有一奇特的习俗，即于清明节凌晨（天没亮之前），在家族墓地的坡顶上摆摊买卖各种物品，表示供在此日被"阴间"放回的列祖列宗及族人进行交易，以备他们阴间生活必需，也可以作为给子孙后代的礼物。这场极有趣的交易活动，至天亮则立即停止。②

定期祭鬼活动中的时间选择，无论一年之中还是一日之中的时间选择，都是不无原因的。选择在夜间进行祭祀，是由于人们认为鬼通常在夜间到人间来活动，所以夜间举行祭祀活动，请鬼魂来享，正好顺理成章。选择在"祠"、"礿"、"尝"、"蒸"定期祭祀，则可能与农业作物收成的季节有关。春季的"祠"祭行于每年四月份，要供新收的麦子。③ 夏季的"礿"祭，据《公羊传·恒公八年》何注："麦始熟可礿，故曰礿。"秋季的"尝"祭，何注："尝者，先享也，秋谷成者非一，黍先熟可得荐，故曰尝。"冬季的"烝"祭，何

① 转自《中国地方志中的民俗资料》（东北卷）第155页，书目文献出版社1989年版。

② 罗开玉《中国丧葬与文化》第196页，海南人民出版社1989年版。

③ 同书第197页。

注云："丞，众也，气盛族，冬万物毕成，所荐众多，芬芳俱备。"除了冬季的"丞"祭外，"祠"、"礿"、"尝"皆为农作物收成后，以所获果实祭祖的活动。选择在农作物收获之后举行祭祖、祭鬼的事例，在我国少数民族那里也极为常见。如苗族、侗族在吃新节祭祖先，就是在六、七月间稻谷出穗或成熟时举行，以稻苍或新米饭为供品的；哈尼族也要在每年收新谷后祭祀祖先，除了供献新米饭外，还把稻谷挂在墙壁木杆上。① 因为收获后，物品丰备，正是祀鬼神的好时机。《诗经》中有许多反映丰收后祭祖盛况的篇章，如《丰年》即为周族获得大丰收后酬谢神明福佑，感激祖宗庇护，用新米做的饭、新谷酿的酒，求列祖列宗保佑来年再获丰收。其诗云："丰年多黍多稌，亦有高廪，万亿及秭，为酒为醴，烝畀祖妣，以洽百礼，降福孔皆。"又过年祭祖是诸民族通例，《说文解字》对"年"的解释是："谷熟也"。《谷梁传》云："五谷皆熟为有年，五谷皆大熟为大有年。"可见选择祭鬼（定期）时间与收获季节的关系。

① 《西南少数民族风俗志》第 154 页，中国民间文艺出版社（云南）1981 年版。

第五章　驱鬼：对鬼的憎恶与制裁

一、作祟的鬼魂与驱鬼的习俗

与向鬼表示屈服、用供祭来取悦的行为不同，人类那对鬼魂既依赖又恐惧的矛盾心理和情感，还外化出截然相反的另一种行为，这就是对鬼采取敌对手段实行强制性的驱赶、劾杀、镇压。

驱鬼习俗由来已久，它直接导源于鬼魂尤其是恶鬼作祟的观念。大家知道，原始先民自从有了鬼魂观念以后，就把所有的病疫、灾难、不幸统统归诸鬼魂作祟。这种荒诞错误的认识，无论在汉族或者在少数民族那里，都可谓古今通例。在甲骨卜辞中，有鬼神作祟降祸的许多记录。如“贞上甲祟王”(《林》二·三·十五)，“贞娥𡆥□”(《戬》一七·十五)，记载祖先亡魂为祟于人。“王疾首，旬𠂤祟”(《前》六·十七·七)，也将殷王头疼视为一旬之内祖先亡灵作祟为厉所致。《韩非子·解老》云：“凡所谓祟者，魂魄去而精神乱，精神乱则无德。鬼不祟人则魂魄不去，魂魄不去而精神不乱。”把人的疾病，“无德”(社会灾难)说成是鬼作祟的结果。传说“昔颛顼氏有三子(生下夭折)，死而为疫鬼：一居江水为疟鬼；一居水为魍魉鬼；一居人宫室，善惊人小儿，为小鬼。”①

---

① 《搜神记》卷十六。

在一些少数民族那里，对鬼魂作祟与疾病之间的关系，则有更形象具体的俗信。例如，布依族人若有疾病即以为神鬼作祟，要找“魔公”（男巫）或“迷纳”（女巫）来“解帮”（驱鬼）患病者始可痊愈。① 拉祜族有许多专司各种疾病的鬼魅：“比那”（头晕鬼）、“那苟尼”（肚痛鬼）、“阿塔”（眼睛疼鬼）等。② 彝族密且人可根据病人症状确定哪种鬼在害人，“若突然发病，某部位剧痛者，被认为是暴死者鬼作祟；若发高烧、不省人事，说昏话者，被认为是刀枪所杀的无头鬼在作祟；若肚子绞痛、一身虚汗者，被认为是饿死鬼在作祟；若腹胀水肿者，被认为是淹死鬼作祟；若喉头肿痛，声音沙哑，甚至不会说话，一身僵冷者，被认为是吊死鬼或冷死鬼作祟。”③ 这样，与疾病有关的鬼就有“头痛鬼”、“麻疯病鬼”、“腹痛鬼”、“疟疾鬼”等等。④

鬼不仅作祟活人，使之身患疾病、蒙受灾难，而且还会危及墓穴中死者的安全和命运，而墓穴中死者受到侵扰，反过来又将降灾祸于活人。原始思维均以人的诞生、成年、死亡为“再生”，⑤处在这三个阶段的灵魂（或亡魂）最软弱，最怕恶鬼危害。所以许多原始民族在这几个关键的时候都要施以巫术，举行仪式避免鬼魂干扰。如佤族在婴儿降生之前必须叫鬼，否则将被鬼拦阻而导致婴儿死亡。⑥ 死亡既然也是一种“再生”，刚埋入墓穴中的尸体（或灵魂）则犹如初生婴儿一般，尚没有能力对无处不在的恶鬼进行自我防卫。故尔《周礼·夏官》说：“方相氏……大丧，先

---

① 《西南少数民族风俗志》第105页，中国民间文艺出版社（云南）1981年。

② 宋恩常《拉祜族原始宗教信仰辑要》，《中国少数民族宗教（初编）》，云南人民出版社1985年版。

③ 高立士《彝族密且人的原始宗教》，《思想战线》1989年第1期。

④ 同注①，第74页。

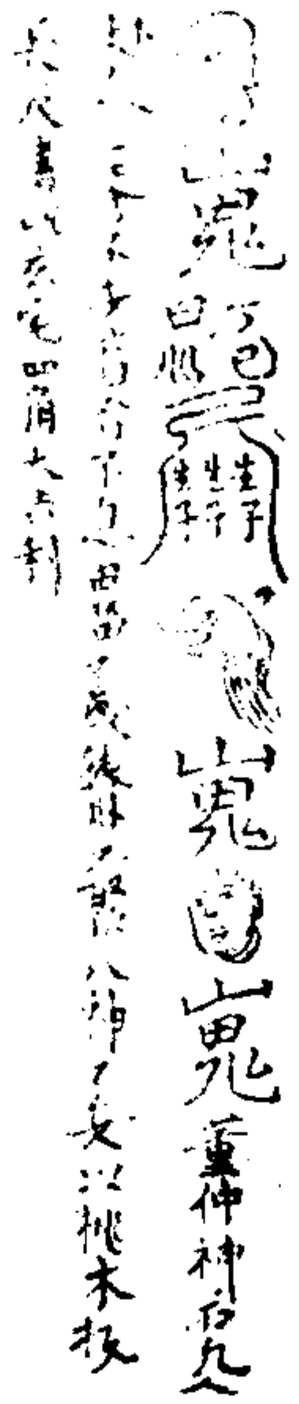
⑤ 参阅[法]列维－布留尔《原始思维》第330页，商务印书馆1987年版。

⑥ 宋兆麟等《中国原始社会史》第475页，文物出版社1983年版。



图十八

侲；及墓，入圹，以戈击四隅殴方良。”方良相传就是专门干扰死者的凶恶鬼魅。古代墓葬多有涂朱人头、鱼等随葬品，（图十八）便是当时的人们用来驱鬼避邪护墓的。[1] 据介绍，唐代符箓中素有用“墓穴符”的习惯，（图十九）“唐人认为家中‘钱财不聚，人神不安’，全由于辞世的上人在墓穴中受到鬼捣乱的结果，故书此墓穴符于桃木板上，安于玄宅四角，墓中驱鬼后，家庭便会兴旺发达了。”[2] 可见鬼作祟的对象，不仅仅生活在阳世的人，甚至连墓穴中的死者也难免深受其害。



图十九

因此，只有将作祟的鬼驱赶掉，患病人方能痊愈，死者也才得以安宁。

驱鬼活动在古代汉族地区称“傩”或“逐除。”《礼记》说：

傩，人所以逐疫鬼也。

高诱注云：

大傩，逐尽阴气为阳导也。今人腊岁前一日击鼓驱疫，谓之逐除是也。

关于冲傩（驱鬼）的起源：据说有这么一个传说：

为什么要冲傩？冲傩起源于封神榜之后，有一个小鬼没有封上榜，榜上无名无位，就到

---

[1] 参阅《新中国的考古发现和研究》第64、66页，文物出版社1984年版；陶思炎《中国鬼文化》，第96页，华侨出版公司1989年版。

[2] 高国藩《敦煌古俗与民俗流变》，第83页，河海大学出版社1990年版。

处乱窜，四处害人。老君就来传法，传冲傩的法，冲傩就是驱赶小鬼。用什么法子来驱赶呢？用金木水火土。木首风过，风传话语，这话语只有学法的人才听见。老君还传太极。太极者，包罗万象也。太古时，不分阴阳，太极生，始有阴阳，阴阳生两仪，两仪生三才，三才化四象，四象衍五行、六合、七星。日月七星，又生八卦，八卦生九宫，九宫生十层……这就是太极，天罗地网，小鬼无处藏，人间始得安宁。①

把冲傩（驱鬼）的来源与《封神演义》里的神话故事联系在一起，显然属附会之说。不过，这个说法却也道出了个中因由：冲傩驱鬼源于恶鬼作祟为害。

此外，西南某些地区尚有关于驱鬼面具、驱鬼时供奉之神“傩公”、“傩婆”来历的传说，因有助于我们对驱鬼活动与恶鬼作祟关系的理解，也引录如下。傩面具的来源，贵州一带的土家族传说：

从前，几个牧牛娃捡得一个骷髅，戴在头上玩耍。当时此地区流行瘟疫，但自从孩子们戴着骷髅在村里打闹之后，染病的病人便纷纷痊愈了。人们于是照骷髅的模样制作木面具，一旦有天灾人祸，便戴在头上扮神灵逐疫。②

“傩公”、“傩婆”的来历，传说也是为着驱邪除鬼：

“傩公”、“傩娘”相传是人类洪荒时代唯一幸存下来的一对兄妹。为了繁衍人类，他们举火卜筮为誓，结为夫妻，繁衍出人类。但是，繁衍出来的人类，却又面临着生存的威胁——广袤的大地被邪家占据，还得承受

① 潘英年《抄乐乡傩文化考察》，《民间文学论坛》1989年第3期。

② 郭净《试论傩仪的历史演变》，《思想战线》1989年第1期。

天上十二个太阳的炙烤。傩公傩娘率领人类战胜了太阳,但傩公被太阳炙烤成红脸,傩娘被月亮照射成白脸,因此傩仪上祀奉的傩公傩娘,一为红脸,一为白脸,沿袭至今。战胜太阳后,傩公傩娘又率领人类与邪家争抗,终于把邪家赶到水边、岩洞、阴山,使人类获得居住生息的土地。但是,邪家不甘心失败,当人类软弱无能、不能自助自信的时候,邪家就会趁虚而入,降下三灾六痛,或夺走人的魂魄。这样,当人类受到邪家侵扰的时候,就得请出傩公傩娘及其他神祇,帮助除邪消灾。①

"水边"、"岩洞"、"阴山"这些地方,在西南许多民族那里都是死者埋葬地或鬼魂聚居处,"邪家"当为恶鬼的隐词。撩开这个传说的创世神话外衣,不正好暗喻着人类与他们创造出来的邪鬼恶灵艰难斗争的历史么?

在我们原始先民及其子孙的观念世界里,宇宙之间到处充斥着神秘莫测的鬼魂。那么,驱鬼的时候是否对待任何作祟于人的鬼魅都采取敌对的办法强制驱赶、逐除呢?因为正如我们所知道的那样,几乎在原始先民对鬼魂产生既依赖又厌恶的矛盾心理之日起,"厉鬼"、"善鬼"(包括祖先鬼)的观念也就出现在他们的观念之中了。虽然在他们看来,作祟的一般都是恶鬼,但是善鬼(祖先鬼)的可能程度有时也与厉鬼不相上下。如甲骨卜辞里无端作祟、危害后代的多数就是祖先的鬼魂。云梦秦简中《日书》(甲种本),也收录了许多涉及父母、祖先对子孙作祟的占卜文辞。"病"篇共五条简文,其中三条涉及亡亲为祟。

甲乙有疾,父母为祟。(简 797)
丙丁有疾,王父为祟。(简 797)
戊己有疾,王母为祟。(简 801)

---

① 王龙《贵州傩仪散记》,《傩戏论文选》,贵州民族出版社 1987 年版。

"王父"即祖父,"王母"即祖母。《日书》乙种本所收录的涉及父母、祖先为祟的占卜文辞更多:

外鬼、父叶(某)为姓,高王父遣□系□□……(简1053)

高王父遣姓。(简 1063)

母叶(某)外死为姓。(简 1067)

高王父□为姓。(简 1073)

王父遣牲为姓。(简 1069)

母叶(某)见之为姓。(简 1075)

此处"姓"是"祟"字的假借。[1] 父母、祖先亡魂为祟不仅致使其后代疾病,甚至于死亡。如乙种本简 1052～1053:"以入见疾,以有疾,辰少(小)(廖),午大(太)(瘳),死生在申……父叶(某)为祟。"而在景颇族,"祖先鬼,好的时候可以为后代子孙看家,不好的时候也咬人,致人生命。"[2]

尽管如此,驱鬼时所驱对象还是有一定限制的,绝非对待任何作祟的鬼魂都一律采取强制性的驱赶、厌杀手段。一般地说,对待善鬼、特别是祖先的鬼魂,是不允许使用强制性手段来解决的。更多的时候则是从人身上找原因。例如秦人每逢亡故先人为祟,则总要怀着慕敬恭顺的心情,通过举行一种小型的祭祀活动——酢,来告慰亲、祖亡灵,避免殃祸,"驱赶亲、祖鬼魂是绝对不允许的"。[3] 在某些少数民族地区,巫师给人治病时也往往先用"卦爻"来测定哪种鬼在作怪,然后再根据鬼的善恶不同,来决定用"祭鬼"、"送鬼"或者"驱鬼"。据周道光《纳雍傩戏收集》,当

---

[1] 李晓东、黄晓芬《秦人鬼神观与殷周鬼神观比较》,《人文杂志》1989 年第 5 期。

[2] 《云南民族民俗和宗教调查》第 203 页,云南民族出版社 1985 年版。

[3] 李晓东、黄晓芬《秦人鬼神观与殷周鬼神观比较》,《人文杂志》1989 年第 5 期。

地驱赶作祟鬼神的办法是：上神则敬奉，善鬼则调停，恶鬼则驱赶；有不听劝告处置者，则施法斩除，迫使现形，后将其收回一小土罐内密封后埋掉。① 只有对那些无可奈何的恶鬼，才使出最后的解数，强力驱赶、逐除之。实际上，即便对恶鬼也多有采取先"祭"后"驱"的办法，到祭不动了不得已才使用"驱"的办法。正是因为如此，我国各民族的驱鬼活动往往与祭鬼不是绝然分开的，有时祭中有驱，有时驱中有祭。

对鬼的内涵的理解各地是不尽相同的。在西南一些民族那里，降祸致病的鬼往往包括人鬼和物鬼（自然鬼），例如傈僳族每逢全身发痛，就以为是"米司尼"（山鬼）作祟，要请巫师"尼扒"用咒语杀鬼。② 西北薛家湾人的"鬼魂"也是包括人鬼与物鬼（动、植物亡魂）、恶鬼、恶煞均能致人疾病灾祸。如患"邪气病"，薛家湾人则以为是遇上了"恶煞"，这时就要采用符咒、摆阵请神等法镇厌之。③ 历史上道教施符咒劾鬼避邪，劾杀、逐除的对象除了人鬼还有物鬼（煞），所以其法术里有许多避煞、镇煞的内容。这是需要加以说明的。

二、驱鬼习俗的流变

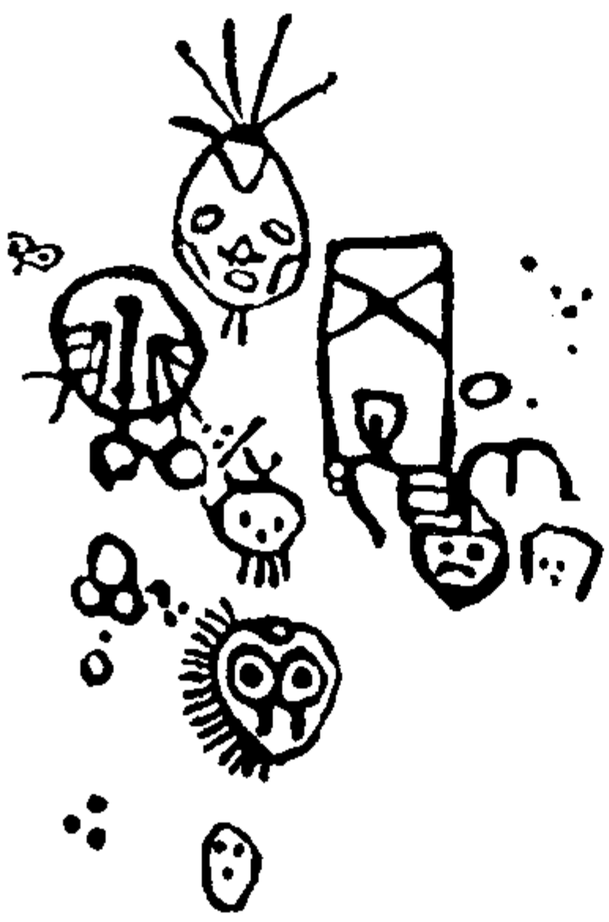
驱鬼活动在我国的出现，是很久远的事情。史前文化中已经可以看到若干踪迹。例如阴山某些以幻面为内容的岩画，既有形象可怖的骷髅，又有奇形怪状的鬼面、神面，其中有些可能就是对用于驱鬼活动的巫术面具的摹画。（图二十）新石器时代中期，

---

① 转自徐建新《傩与鬼神世界》，《民间文学论坛》1989年第3期。

② 《西南少数民族风俗志》第202页，中国民间文艺出版社（云南）1981年版。

③ 柯杨、赵宝玺《甘肃永登县"薛家湾人"的职业及其信仰习俗》，《民俗调查与研究》，河北人民出版社1988年版。



图二十

西北和中原也有类似的幻面巫术流行，人们熟知的平山彩绘人头陶器和绘有鱼面人像的新陶盆，都是辟邪所用的随葬品。

最早关于驱鬼活动的文字记载当是甲骨文，写作“寇”。根据于省吾先生考证，这是一种使用人牲或兽牲，搜寻住宅，驱除疫鬼的重大祭祀活动。① 甲骨文里还有一个象征驱鬼者所戴面具的“祺”字，后世写作“魌”，是大傩的意思。②

1986 年，四川广汉三星堆商代祭祀坑的发现震动了考古学界，在大批出土文物中，以各种精美的面具最引人注目。一种是金面具，纯金模压制成的；另一种是青铜面具，分为人面、兽面两类，二者均比人脸窄小，据推测是仿面具制作的驱邪灵物。（图二十一）此外，又有烧埋的动物（兽牲）和用作人祭替用品的青铜头像（人牲），很可能是傩祭时“埋祟”的遗址，即将厉鬼逐出宫禁之外，杀牲祭祀，焚烧掩埋，并以面具随葬辟邪，防止妖祟窜回人间作恶。③

驱鬼活动既然如上所述，源于鬼魂作祟为害、对人类降灾降病，从而驱鬼活动最初的功能目的便是直接用来治病与祛灾的。

图二十一

① 于省吾《甲骨文释林》“释寇”，中华书局 1979 年版。

② 姜亮夫《古文字学》第 24～25 页，浙江人民出版社 1984 年版。

③ 《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987 年第 10 期。

只要某人患病或者某家庭、某村庄蒙受灾祸，笃信这是因鬼魂作祟所致的人们，便随时随地地采取相应方法举行驱鬼活动，我们称之为“随时的驱鬼”。此类驱鬼活动所驱赶的对象很明确，哪种鬼捣乱就驱赶、镇压哪种鬼。它是驱鬼活动较原始的一种形式。

随着人类自觉意识的增强，人们不甘心伏首瑟索地受鬼魅摆布而仅只“亡羊补牢”，遂在随时驱鬼之外又产生了定期驱鬼的风俗。定期驱鬼不象随时驱鬼那样有着明确具体的对象，也不必先有疾病灾祸做前提，还常只是一种预防措施。正如招魂、祭鬼活动中所表现的那样，对无处不在的鬼魂多一重保护套总是有益无害的，这尤其能给原始先民在心理上增加许多安全感。所以定期驱鬼的对象表现出相当的随意性，不像随时驱鬼那样，患哪种病就驱哪种鬼。从驱鬼活动的参与者看，有着很强的群众性，整个部落、村寨的全体成员（女性除外）都参加到这种活动中来。

一般地说，定期驱鬼在各民族那里均有约定的时间、次数，多数为一年举行一次。比如云南哈尼族定期驱鬼的时间是每年的九月，“他们认为人畜出进寨门，许多恶鬼也会跟随进到寨里或家中，因此每年九月须定期驱鬼。举行前，各家制作木刀，并用木炭在刀上画满花纹。驱鬼时，全寨男性不论长幼都手持木刀，由追玛导引至寨内四处挥舞，作砍杀状。接着在追玛带领下，一路挥舞木刀冲至寨外，最后将手中的木刀置于寨内排成两排，驱鬼方告结束。”① 也有几年举行一次的，如崩龙族一般在农历二、三月份农闲时驱鬼，几年就要搞一次。驱鬼时，由两人化装成面目狰狞可怖的鬼魔，身披棕衣，手持长矛，其后有背细沙的随者数人，他们从佛寺奔向村里，两“鬼魔”持长矛向每户屋前猛烈虚

① 邓启耀《崩龙族原始宗教简述》，《中国少数民族宗教（初编）》，云南人民出版社 1985 年版。

刺数下，随后向竹楼屋顶抛细沙，同时高喊："打死恶鬼，打死恶鬼！"然后继续动作，一直将恶鬼们驱逐到寨门外，并在寨门两柱顶上各插一把弯弓形木刀，守卫寨门。① 仫佬族定期驱鬼也是一至二年举行一次。

古代汉族地区定期驱鬼活动，据典籍记载有那么三次：季春（三月）、仲秋（八月）、仲冬（十二月）。《礼记·月令》云：

> 天子居宫室左个，乘玄路，驾铁骊，载玄旂，衣黑衣，服玄玉；食粟与彘，其器闳奄，命有司大傩旁磔，出土牛，以送寒气。

孔颖达疏云：

> 此月（仲冬）之时，命有司之官大为傩祭，今傩去阴气，言大者以季春为国家之傩，仲秋为天子之傩，此则下及庶人。故云大傩旁磔，旁谓四方之门皆极磔其性，以禳除阴气；出土牛以送寒气者，出犹作也。此时强阴既盛，年岁已终，阴若不去，凶邪恐来岁更为人害。

这些记叙告诉我们，古代驱鬼傩祭每年三次，不独腊月，还有季春、仲秋，而且规模宏大，肃穆隆重。季春、仲秋为统治者举办（"国傩"），仲冬是老百姓普遍参加的（"乡傩"）。

当然，这里记载的是周代傩祭情形，远非原始形态的定期驱鬼活动，故有统治者与老百姓的等级差别，"国傩"与"乡傩"的不同祭仪。从傩祭参加者的等级对立与傩祭仪式的相应差别，可知《礼记》所载三次驱鬼活动当为阶级社会出现之后的做法。而如前所述，定期驱鬼活动早在阶级社会以前的氏族社会就已经存在，因此，我们猜测较原始的驱鬼活动在汉族古代很可能只有一次，亦即腊月那一次。也许正因为这样，在后世的定期驱鬼活动

---

① 邓启耀《崩龙族原始宗教简述》，《中国少数民族宗教（初编）》，云南人民出版社 1985 年版。

中,腊月那一次驱鬼活动才能如此影响深远而最具群众基础。

对为何将定期驱鬼活动规定在季春、仲秋、仲冬这样的特定的时间来举行,古代的解释是跟阴阳关系、季节变化联系在一起的。如《礼记·月令》季春之月"令国傩,九门磔禳,以毕春气"注云:

> 此傩傩阴气也,阴寒至此不止,害将及人。所以及人者,阴气右行,此月之中,日行历昴,昴有大行积尸之气,气佚则厉鬼随而出行。命方相帅百隶索室欧疾以逐之。又磔牲以禳于四方之神,所以毕止其灾也。王室明堂。礼曰,季春出疫于郊,以禳春气。

仲秋之月"天子乃傩,以达秋气"注云:

> 此傩傩阴气也,阳暑至此不衰,害亦将及人。所以及人者,阳气左行,此月宿值昴。毕,昴、毕亦得大陵积尸之气,气佚则厉鬼亦随而出行。于是命方相氏帅百隶而傩之。王居明堂。礼曰,仲秋九门磔禳,以发陈气,御止疾疫。

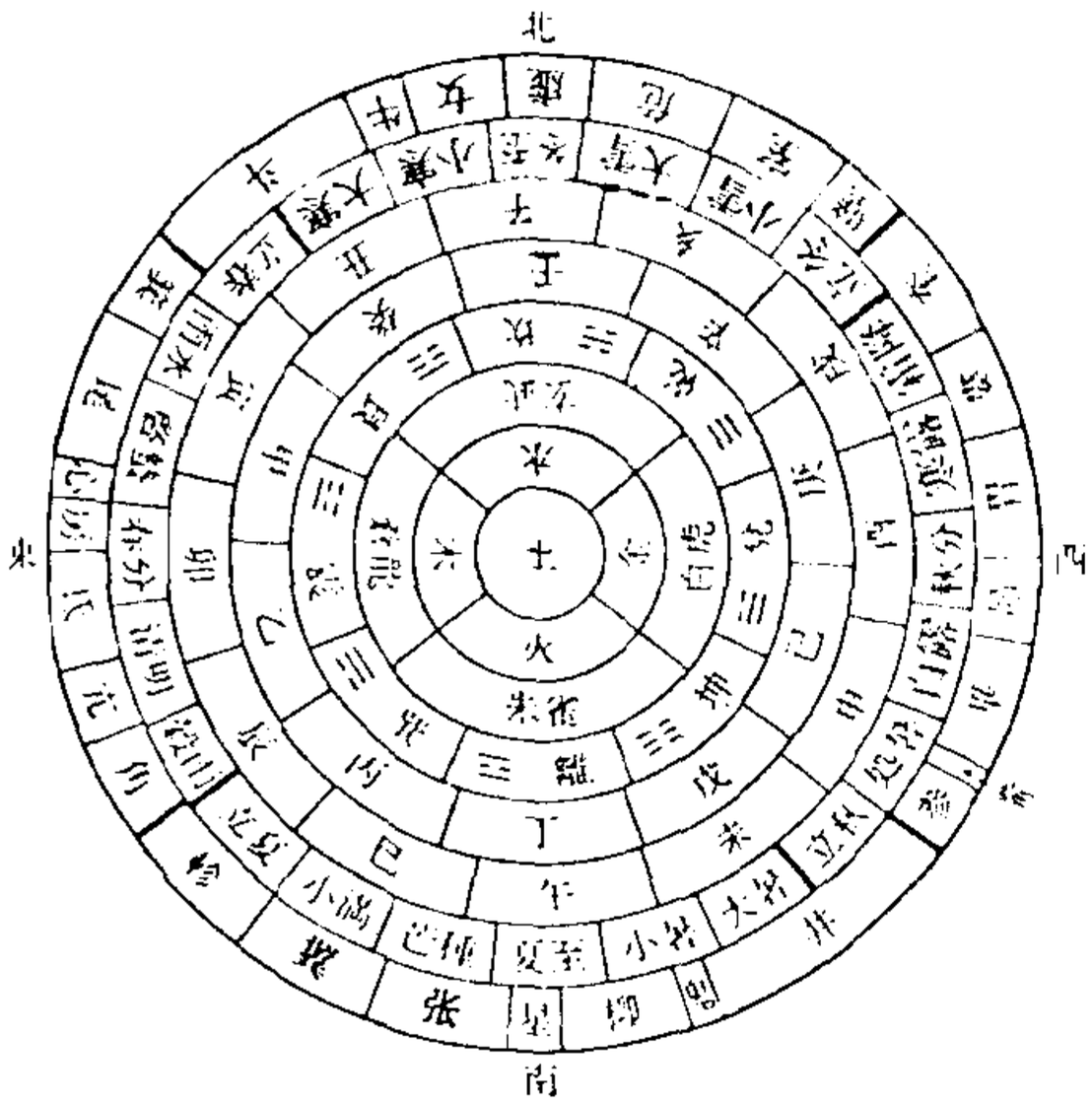
又,季冬之月"命有司,大傩旁磔"注云:

> 此傩傩阴气也。傩阴始于此者,阴气右行,此月之中,日历虚、危,虚、危有坟墓四司之气,为厉鬼,将随强阴出害人也。旁磔于四方之门者,磔禳也。

显然,中国古代将三次定期驱鬼的时间规约在特定的季春、仲秋、仲冬,乃是出自对气候变化、星宿转移的理解。古代人认为,气候变化、寒暑转换之时,剧寒剧暑均易引起疫病流行,四时转换又与天象(二十八宿)变化有关。在他们的观念里,天体中有二十八宿,南方朱雀统辖的区域里有个鬼宿,白如粉絮,似云而非云,似星而非星,乃积尸或积尸气所显。① (图二十二)而太阳

① 参阅《石氏星经》。

在二十八宿中所处的位置，导致了阴阳不调，致使厉鬼横行，影响疾疫成灾。因此，设专门职司方相氏，率众蒙面化装，扮作天神恶鬼，执戈扬盾，跳跃舞蹈，以驱逐厉鬼。其中季春和仲秋之间，寒暑将退，变化不烈，仅王者行傩以保其平安。至冬季三月，严寒侵袭，受害颇深，故令民间尽傩以驱邪除疫。同样，水族的撵寨鬼（俗称"黑板反"），一般也在瘟疫、传染病流行的春夏季举行。



图二十二

与驱鬼的时间有一个从随时驱鬼到定期驱鬼的流变过程一样，驱鬼所使用的工具或手段也有一个流变过程。

人类最早的驱鬼术是行为巫术与口头巫术的统一体。汉、唐之前的傩仪大体上反映了这种情况。其特点有二：一是有模拟性的驱赶、追杀动作，二是有命令式的驱赶、厌杀咒语。在较接近原始社会形态的民族那里，我们可以看得更为清楚。例如，云南永蔼地区的巫师为了把病人身上的恶鬼赶走，"毕摩打鼓念经，让病者头顶一个竹簸箕坐在门口。这时毕摩大声疾呼说：'把害人的鬼捉住，快捉住他！'同时令一助手，手拿铁锹，把草木灰撒在病人头上，象征以灰驱散鬼魂。"西双版纳的傣族那里，则是"在病人身边置一竹席，上放一个芭蕉叶盒，内盛一个泥人，象征害人生病的鬼像。巫师在病人身上用刀伪装乱杀乱砍，作驱赶状，然后把芭蕉盒里的

泥人关牢,从而病魔脱身。”① 彝族巫师“苏尼”的“捉鬼”,“需用猪、鸡、山羊各一只,酒一坛,用泥巴做的有盖的罐一个及树枝等物品。于夜晚苏尼到病人家中,让其坐在锅庄客位上,将羊、猪牵到苏尼面前,树枝插到苏尼坐近的墙下,泥土罐子放到面前,然后苏尼开始祷念师徒的神灵,继而请山神,而后一面手击羊皮鼓,一面旋转。据苏尼说,此时各神捉鬼,由屋内赶到山坡再赶回来。经过一段时间,苏尼叫把泥土罐子盖打开,待苏尼大吼一声‘盖住’,鬼就算捉到了。接着便杀牲吃肉。吃罢,对捉到的鬼进行处理。由一人将罐子拿到门前,另一个人用铲铲一撮火灰,苏尼站在拿鬼罐子的人面前,边念咒边说:‘害人鬼,今天要打死你、烧死你……’,念毕大吼一声‘放啊’! 拿罐子的人把盖子敞开,一铲灰向罐子撒去,把鬼赶跑。”②

随着历史的发展,驱鬼中的行为巫术与口头巫术出现分离。如葛洪《抱朴子·登涉篇》说,一心想往成仙的人,如果能熟知记录天下鬼神名称的《百鬼录》,即使在山林中遇见鬼怪,人们可直呼鬼名,使鬼害怕暴露自己的真面目而隐藏起来。直呼鬼名也即驱鬼的口头巫术。在侗族地区,人们对付、驱赶使人突然丧魂落魄、如痴如呆的“小矮子鬼”,也是由巫师率领一帮人到山边上去大骂小矮子鬼,骂得越丑越好。当地俗传,小矮子鬼脸皮最薄,最怕人骂,因此,只要出现不祥情况,人们便那样做,骂过之后,小矮子鬼便会将病人的魂魄送回来。③

东汉以后,道教的兴起带来了一种新的驱鬼手段——符箓。这是对后世中国民间影响颇深的驱鬼方法。同时,也由于巫觋的

---

① 宋兆麟等《中国原始社会史》第 492 页,文物出版社 1983 年版。

② 《西南少数民族风俗志》第 80～81 页,中国民间文艺出版社(云南)1981 年版。

③ 林河《〈九歌〉与沅湘民俗》第 248 页,上海三联书店 1990 年版。

日益世俗化，原始驱鬼活动中的动作因素逐渐减弱（汉族地区尤其明显），口头驱鬼的手段脱胎独立，念咒语与画符箓遂结合在一起，成为后世沿袭不衰的主要的驱鬼手段。

三、几种重要的驱鬼习俗

在中国这样一个历史悠久的多民族国家里，驱鬼的巫术仪式、习俗是多种多样的。在众多的驱鬼巫术、习俗里，尤以“傩”、“符箓”、“门神”、“钟馗”驱鬼的习俗影响最为深广。

1. 傩

这是中国较原始的集体定期驱鬼的习俗。根据《周礼·夏官》：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难（傩），以索室欧。”其驱鬼程序大致是：由方相氏（巫师，同时又是傩仪中的主神）操作，身掌熊皮，玄皮朱裳，头戴黄金四目的面具，手中挥动着戈与盾，率领着百隶（助手，或还包括群众），挨家挨户去寻找，驱赶疫鬼。这样的驱鬼活动，有主神（方相氏），有面具（黄金四目），有服饰（玄衣朱裳），有道具（执戈扬盾），一年举行三次。

到了汉代，傩的习俗出现了一些较明显的变化，据《后汉书·礼仪志》载：

> 先腊一日大傩，谓之逐疫。其仪，选中黄门子弟十岁以上，十二岁以下，百二十子为侲子，皆赤帻皂制，执大鼗，方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾；十二兽，有衣毛角。……于是，中黄门倡侲子和曰：“甲作食驺、腑胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死、寄生，委随食观，错断

食巨，穷奇、腾根共食蛊，凡使十二神追恶凶。赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮。”因作方相与十二兽舞，欢呼用偏前后者三过，持炬火送疫出端门，门外驺骑传火炬出宫，司马阙门之外，五营骑士传火弃洛水中。

此时的傩祭不再是一年三次，而是只在岁终大腊或除夕之夜举行。驱鬼神灵，除方相氏外还出现了与方相氏相配的十二兽（神），它们均为汉代宅中主神，掌驱鬼之事。如《论衡·解除》谓：“宅中主神有十二焉，青龙白虎列十二位，龙虎猛神，天之正鬼也。飞尸流凶，不敢妄集。”十二兽（神）各有专名：甲作、胇胃、雄伯、腾简、揽诸、伯奇、强梁、祖明、委随、错断、穷奇、腾根。据说，这十二兽神是承袭了楚人的东西。① 还出现了咒语与火炬这些驱鬼工具，而且规模更大、场面更热烈。在张衡《东京赋》里，还可以看到当时傩祭时殴斗撕杀的惨烈恐怖的情景。沂南汉墓前室横额上那幅画像石，就是这样的一幅盛大的行傩驱鬼图。（图二十三）



图二十三

魏晋、南北朝至隋唐，傩仪的内容、形式大体承袭汉代旧制，但一些新的因素也开始生长起来。据《乐府杂录》：

用方相四人，戴冠及面具，黄金为四目，衣熊裘，执戈扬盾，口作傩傩之声，以除逐也。右十二人皆朱发，衣白绣画衣，各执麻鞭，辫麻为之，长数尺，振之声甚厉。

① 郭净《试论傩仪的历史演变》，《思想战线》1989年第1期。

乃呼神名。其有甲作食驺者，胇胃食虎者，腾简食蛊者等。侲子五百，小儿为之，衣朱褶素襦，戴面具。以晦日于紫宸殿前傩，张宫悬乐。……事前十日，太常卿并诸宫于本寺先阅傩，并遍观诸乐。其日大宴，三五署官其朝寮家皆上棚观之，百姓亦入看，颇为壮观也。

很明显，神圣的傩仪渐渐渗入了娱人的因素，不再仅仅是驱逐疫鬼的仪式了。突出表现在方相氏不再由禁中人员装扮，而直接让教坊乐人表演。侲子等出场者多达二百四十人，声势浩大，然其神秘气氛已经不浓。“遍阅诸乐”，暑官、朝僚、百姓观看，有如观戏一般。此外，乡间行傩开始打破方相氏和十二兽的固定程式，将一些民众熟悉的鬼神请进傩仪中来。南朝民谚云：“腊鼓鸣，春草生，村人打细腰鼓，戴胡公头，及作金刚、力士以逐除。”① 金刚、力士为佛教护法神，胡公则是汉族将北方胡人与厉鬼相附会而臆造出来的妖怪。

有宋一代，傩的风俗仍然盛行，且有更大的变异。孟元老《东京梦梁录》详细记载了北宋傩仪的情况：

至除日，禁中呈大傩仪，并用皇城亲事官。诸班直戴假面，绣画色衣，执金枪龙旗。教坊使孟景初身品魁伟，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，出南薰门外龙湾，谓之“埋祟”而罢。是夜，禁中爆竹山呼，声闻于外。

吴自牧《梦梁录》也说：

禁中除夜呈大傩，并系皇城司诸班直，戴面具，著绣画杂色衣装，手执金枪银戟、画木刀剑、五色龙凤、五

① 《事物纪原》引《荆楚岁时记》。

色旗帜，以乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门神、神尉等神，自禁中动鼓吹，驱祟出东华门外转龙池湾，谓之“埋祟”而散。

由此，宋代驱傩习俗：第一，方相氏、十二兽被佛教、道教及民间传说诸神替代，如门神、将军、判官、符使、钟馗、小妹、六丁、六甲、神兵等均是。第二，傩舞变为傩戏，上述傩仪表演已有一定故事情节，如钟馗、小妹、判官等便可能与《钟馗嫁妹》、《五鬼闹判》等戏有关。这种情况影响到后代，直至今天南方流行的傩仪、傩戏。

2. 符箓驱鬼

道教作为秉承原始巫觋传统的地道的中国宗教，与“鬼”有着不可分割的联系。原始道教被称为“鬼道”，其经典著作《太平经》，“其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。”① 劾鬼治鬼是道教徒的主要职能。葛洪之后分化为方士与术士，前者侧重炼丹神仙之道，后者则仍以劾鬼治病为旨。道教驱鬼的主要办法是以丹书符箓、禁咒方术来发现、鞭笞、驱除、招引、镇劾、厌杀。

关于符箓驱鬼的来源，我国远古时代就有神话传说。据《龙鱼河母》云：“

> 天遣玄女，下降黄帝兵信神符，制伏蚩尤，黄帝出车决曰：蚩尤无道。帝讨之梦西王母遣人以符授之，帝悟，立坛而请，有玄龟衔符从水中出，置之坛中，盖自是始传符箓。②

这自然是不足信的“神话”，不过立坛、求神、授符等风俗都为后代道士画符驱鬼时所秉承。其实符箓的来源，是道士自神其教，

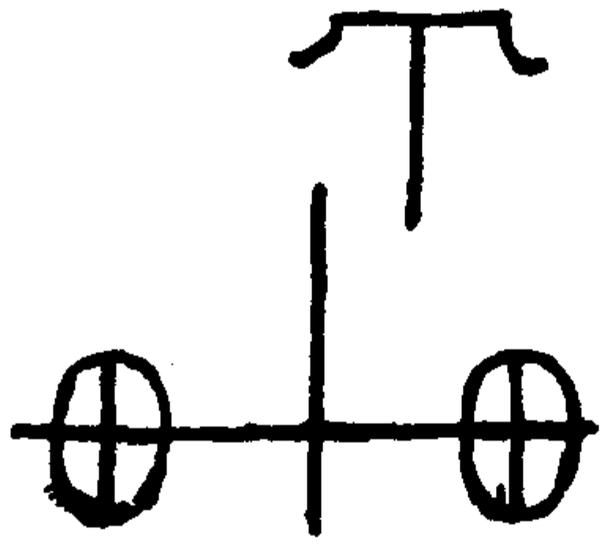
---

① 《后汉书·襄楷传》。

② 《事物纪原·符箓》

利用汉字古体(甲骨文体、金文体、籀篆体、草体等)进行变形、使之神秘化的结果。试看以下甲骨文、金文、籀文、石鼓文、小篆：

1. 甲骨文



(车)

图二十四

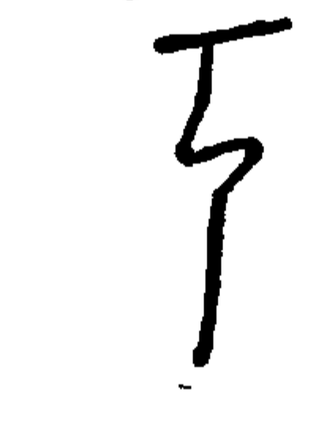
2. 金文



(王)

图二十五

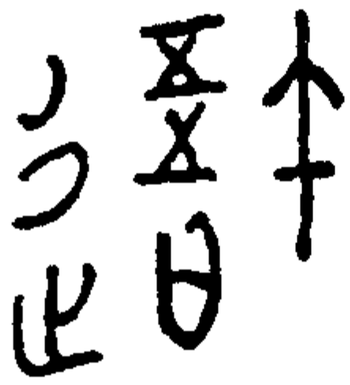
3. 籀文



(雷)

图二十六

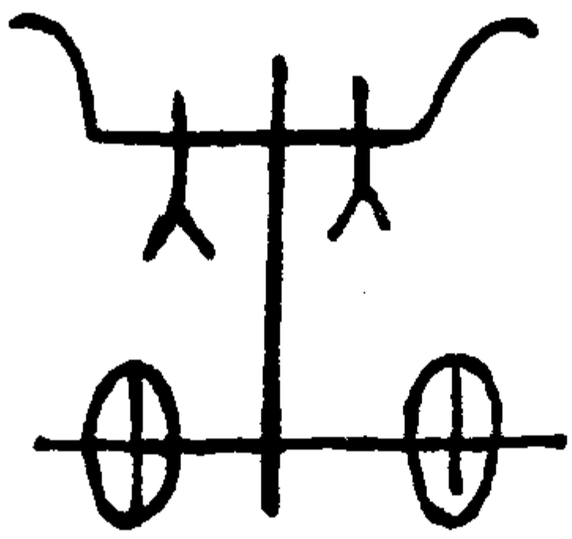
4. 石鼓文



（吾）

图二十七

5. 小篆



图二十八

其形态与道教符箓何其相似！再看《太平经》里的“复文”（符箓）：

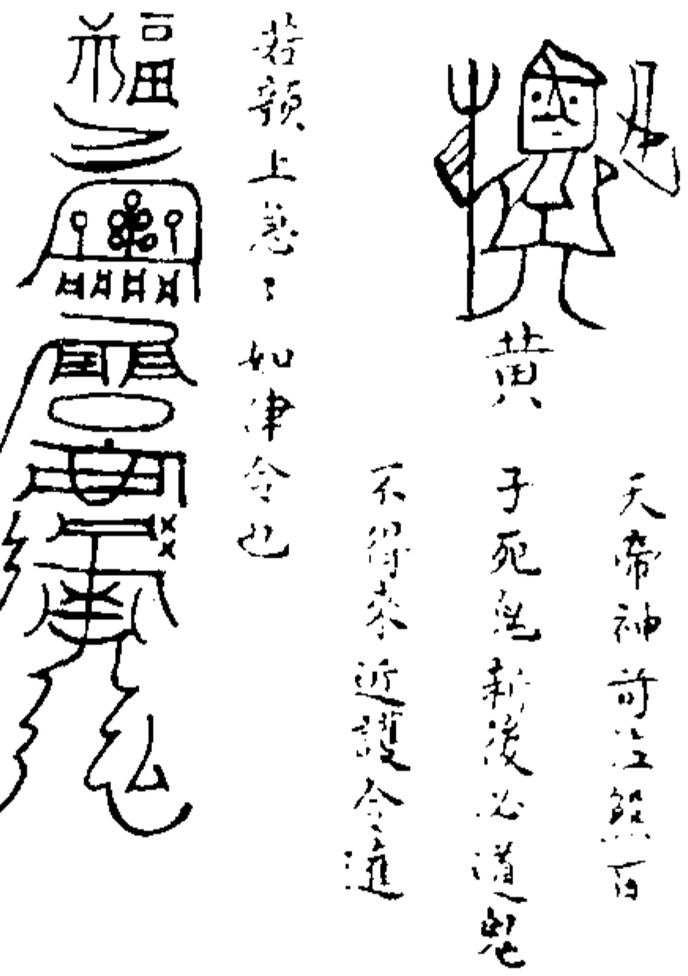


图二十九

两相对照，其对汉字变形的特点不言自明。

与符箓相随的还有“咒语”，或作韵文体（如四言、五言、七言），或作散文体（长短参差不一），道士施法时，有时写在符箓上（如图三十），有时则在口头诵念而已。无论写在符箓上还是口头

诵念，此“咒语”都是对原始驱鬼术中口头巫术的吸收与改造。



图三十

道士用以驱鬼活动的符箓种类是很多的。《道法会元》载云：

> 紫微真人曰：符命有九，一、三光符，二、真武符，三、天罡大圣符，四、三官搜鬼符，五、铁扇符，六、九岳符，七、安胎符，八、催生符，九、斩邪符。各有其符行用之法、罡咒不谬者，其灵极检。

《抱朴子·遐览》所载诸符则有：

> 其次有诸符，则有自来符、金光符、太玄符、三卷通天符、五精符、石室符、玉策符、枕中符、小童符、九灵符、六君符、玄都符、黄帝符、少千三十六将军符、延命神符、天水神符、四十九贞符、天水符、青龙符、白虎符、朱雀符、玄武符、朱胎符、七机符、九天发兵符、九天符、老经七符、大捍厄符、玄子符、武孝燕君龙虎三囊辟兵符、包元符、沈羲符、禹跻符、消灾符、八卦符、监乾符、雷电符、万毕符、八威五胜符、威善符、巨胜符、采女符、

玄精符、玉历符、北台符、阴阳大镇符、枕中符,治百病符十卷、厌怪符十卷、壶公符二十卷、九台符九卷、六甲通灵符十卷、六阴行厨龙胎石室三金五木防终符,合五百卷,军火召治符、玉斧符十卷、此符大符也,其余小小,不可具记。

应该说,道教如此众多的符箓绝非全数作驱鬼之用,但无论治病、避煞、还是延命,都无不与鬼怪作祟相关联,因此将它们视为驱鬼之符箓大致也是不错的。

从用法看,道教符箓驱鬼治病可分为吞符与挂符两大类。

第一类:吞符。

这类符箓在治病中最为常见,至今民间巫医、道士替人治病仍多用此法,也即将符子烧后,用符灰冲水吞服。不同的病状服不同的符。例如,有呕吐症状的病人所吞符为:①



图三十一

有腹泻症状的病人所吞符为:



图三十二

① 本章所引符箓未注明出处者,均引自高国藩《敦煌古俗与民俗流变》。

有出汗(盗汗、虚汗、冷汗)症状的病人所吞符为：



图三十三

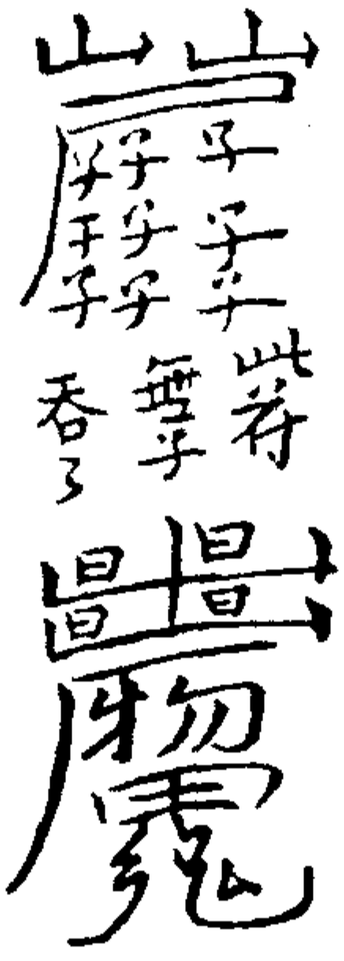
第二类：挂符。

将符子挂(贴)在病人(或灾家)身上、家中，如门顶、灶头、床上等处，有灾病者鬼邪自消，无灾病者鬼邪不敢近。其护身符为：



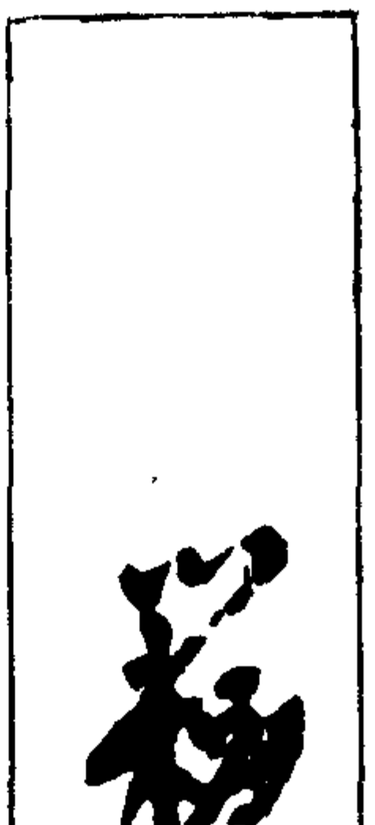
图三十四

护宅符为：



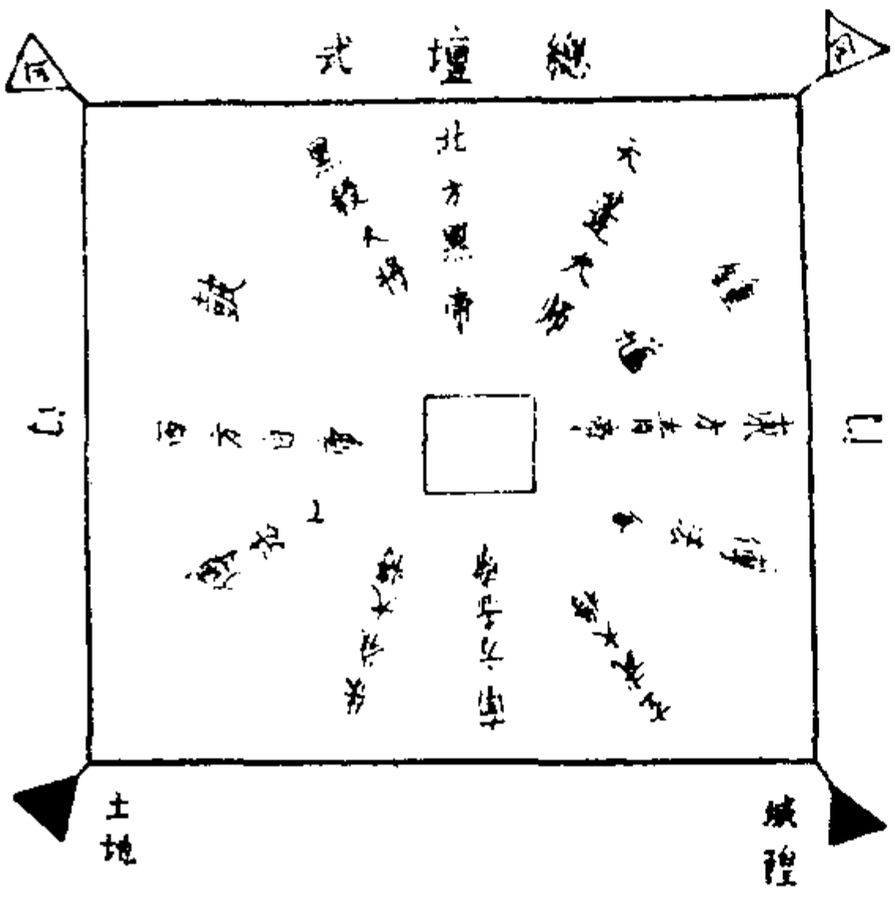
图三十五

床头符[1] 为：



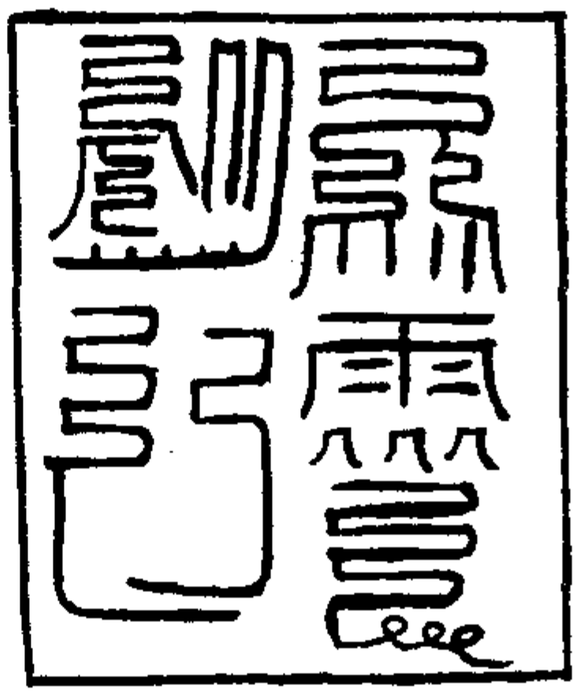
图三十六

道士画符念咒、驱鬼治病之时，通常还要设坛行祭，有所谓“总坛式”。总坛式里的总符咒写道士信奉神祇。（图三十七）将这幅“总坛式”图挂在中央，然后造坛，又造两块天帝“玉玺”，一块叫“龙篆真印，”一块叫“龙篆神印”（图三十八）此两印雕在坛上，接着祭祀作法。不过在后代民间设坛这一关节多被省略。



图三十七





图三十八

[1] 此符系何方先生提供。

3. 门神驱鬼

挂贴门神来驱鬼的作法，是我国民间极重要的驱鬼习俗。我们知道，人类之初是没有房屋可住的，传说为了逃避敌害和遮风避雨，原始先民中有些部落便开始“构木为巢”，在树上搭个“窝”，栖身树上，这就是“有巢氏”，有些部落则“穴居而野处”，住在天然洞穴里，如山顶洞人。随着社会的进步，原始先民们学会了建造房屋，私有制出现后，又由群居变为自立门户。房屋的出现固然为抵御蛇虫猛兽、风雨雷电等自然灾害，起到相当重要的作用。但是，对笃信鬼神无处不在的原始先民来说，房屋、门户虽能抵御来自自然界的威胁，却难以防范无孔不入的鬼神，于是，把守门户、驱鬼镇邪的门神便应运而生。

估计在周代的时候，门神驱鬼的习俗就已经出现。《礼记·祭法》说，大夫立二祀，适士二祀，庶人一祀，合为“五祀”。这“五祀”包括了祀门、户、井、灶、中霤（土地）五位神祇。此处之门神当职司驱鬼镇邪，所以人们祭祀之。



图三十九

最早的有名有姓的门神是神荼和郁垒（图三十九），传说在东海的桃都山上，有一株巨大的桃树，树干枝丫盘屈伸展达三千里，大桃树东北枝间有座鬼门，是万鬼出入的地方，神荼、郁垒把守着这个门户，严厉监视着那些从人间游荡回来的大小诸鬼，如发现在人间祸害人的恶鬼，就用苇索绑将起来，扔到山后喂虎。[①] 于是，民间在元旦之时便用桃木雕

① 《论衡·订鬼》。

成神荼、郁垒的形象,置之门户以镇宅驱鬼。因《论衡·订鬼》所引乃《山海关》逸文,此俗当在秦汉之际就已经出现。后来或许雕桃人不易,人们遂简而化之,用桃木板一左一右钉在门上,上面两种图象;或者干脆写上他们的名字。如《说郛》引马鉴《续事始》:"《玉烛宝典》曰:'元旦造桃板著户,谓之仙本……'即今之桃符也。其上或书神荼、郁垒之字。"① 这就是后世的"桃符"——对联的前身。

继神荼、郁垒之后,中国的门神驱鬼习俗出现了一些有趣的变化,突出表现为镇鬼门神庞杂与武门神、文门神的分化。

例如,在东汉时代,俗间始有以武将勇士奉为门神的风俗。据《汉书·景十三王传》:"广川景王越,殿门有成庆画,短衣大裤长剑。"颜师古注:"成庆,古之勇士也。"唐代又有著名武将秦琼、尉迟恭被列入门神行列,此二人之成为门神,据《三教搜神大全》说:"按传,唐太宗不豫,寝门外鬼魅呼号,太宗以告群臣,秦叔宝奏云:'愿同胡敬德戎装立门外以祠。'太宗可其奏,夜果无事;因命画工绘二人之像悬宫门,邪祟以息,后世沿袭,遂为门神。"这类传闻有如钟馗成为门神的传闻一样,显然是附会之说。不过,秦琼、尉迟恭二门神的信仰在后代影响颇为深广,至今仍兴盛不衰。二门神像的样式也最多,有坐式、立式、披袍、贯甲、徒步、骑马、舞鞭锏、执金爪诸多种类。有些地方,在此二门神画两旁还贴有对联云:

昔为唐朝将
今作镇宅神

明清以后,门神家族成员更多,并且出现地方性特点。如河北的门神多为马超、马岱、薛仁贵、盖苏文,河南的门神多为赵云、马超、还有魏征、赵公明、杨延昭、穆桂英、韩信、岳飞等不下数十

① 《说郛》卷十。

位，它们或取自古典小说，或取自民间传说，皆为正义、凶猛之人，大约是民间以“鬼怕恶人”、“正气压鬼”观念的体现。

在众多的门神驱鬼习俗里，唐代开始的钟馗驱鬼习俗是影响很广的一种型式。据唐代诗人张说《谢赐钟馗及历日表》云：“臣某言，中使至，奉宣圣旨，赐臣画钟馗一，及新历日一轴者，猥降王人，俯临私室，莱钟睿泽，宠被恩辉。臣某中谢，臣状以呈纪迥天，阳和应律，万国仰维新之庆，九霄垂湛露之恩，爱之下臣，亦承殊赐。屏祛群厉，缋神像以无邪。”① 张说为初唐人，说明钟馗驱鬼习俗在初唐已经由宫廷转入民间。对此敦煌写本也有记载，如斯二〇五五《除夕钟馗傩傩文》云：“

亲主岁领十万，
熊罴瓜硬，
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。

据研究，这是唐代敦煌人除夕驱傩化装成钟馗时唱的驱鬼词。②

钟馗驱鬼的来历，有这么一则传说：

禁中旧有吴道子画钟馗，其卷首在唐人题记曰：明皇开元讲武骊山，岁暮，翠华还宫，上不怿，因店作，将逾月，巫医殚伎不能致良。忽一夕，梦二鬼，一大一小。其小者衣绛犊鼻，履一足，跣一足，悬一履，携一大筠纸扇，窃太真紫香囊及上玉笛，绕殿而奔。其大者戴帽衣蓝裳，袒一臂，鞹双足，乃捉其小者，刳其目，然后擘而

① 《全唐文》卷 223。

② 高国藩《敦煌古俗与民俗流变》第 332 页，河海大学出版社 1990 年版。

啖之。上问大者曰："尔何人也？"奏云："臣钟馗氏，即武举不捷之士也。誓与陛下除天下之妖孽。"梦觉，疝若顿瘳，而体益壮。乃诏画工吴道子，告之以梦，曰："试为朕如梦图之。"道子奉旨，恍若有，立笔图讫以进，上瞠视久之，抚几曰："是与朕同梦耳。何肖若此哉！"道子进曰："陛下忧劳宵旰，以衡石妨膳，而疝得犯之。果有触邪之物，以卫圣德。"因舞蹈，上千万岁寿。上大悦，劳之百金，批曰："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，悉令知悉。"①



图四十

驱鬼钟馗的画像，或挂于门户，起门神镇宅的作用，如《历代神仙通鉴》："诏神画手吴道子手图其象，悬后宰门。"②《旧京遗事》也说："梦中岁除，各宫门改易春联，及安放绢画钟馗神像。"或挂在屋里（图四十），如《平鬼传》第十回写道："至今元旦令节，家家画钟馗神像，目睹蝙蝠，手持宝剑，悬挂中堂。"唐代以后，此俗还经历过许多衍变，如挂钟馗画、用钟馗驱鬼的时间，先

① 《梦溪笔谈·补笔录》。
② 《历代神仙通鉴》卷十四。

是行于除夕，刘禹锡《为淮南杜相公谢赐钟馗历日表》述唐代朝廷中在岁暮以钟馗及历日赐臣子，反映的就是这种在除夕以钟馗驱鬼的习俗。① 有宋一代，则衍化为十二月全月驱鬼，如吴自牧《梦梁录》载：此月有街市贫丐者，三五为一队，装神鬼判官，钟馗等形，敲锣击鼓以驱傩。② 明清以降，又于端午挂钟馗神像，如吴曼云《江乡节物词》小序云："杭俗，钟进士画像，端午悬之以逐疫。"《吴江震泽合志》也说："五日堂中悬钟馗画像，谓旧俗所未有。"③

① 《全唐文》卷602。

② 《梦梁录》卷六。

③ 《清嘉录》卷五。

第六章　招魂：人鬼之间的争夺战

一、灵魂观念与招魂的习俗

世界上的民族举凡有灵魂观念的，几乎都存在过各种形式的招魂仪式与习俗。因为持有灵观的民族一般都认为，人是由灵魂和躯体两部分构成的，灵魂可以离开躯体而独立存在。但离体不归的灵魂往往是危险可怕的：如果对象是病人，将直接导致病人死亡；如果对象是死者，不仅对死者本身是极其痛苦的，而且对活着的人特别其亲属，那既可怜又可恶的“孤魂野鬼”将时刻威胁着人们的安全。为了避免病人死亡、死者（鬼）作祟为害，这就需要采取一定的措施，将在外飘零的灵魂招回来，使之返回躯体或尸体、圹穴、阴间，有所归附，因为“鬼有所归，乃不为厉”。①

针对病人（生魂）与死人（死魂）的招魂仪式、风俗，在国内外许多原始民族那里极为盛行。例如，在苏门答腊，巴塔克人认为灵魂离体要引起疾病、惊恐甚至死亡，因此每逢有人患病或死亡，“他们便像引诱小鸡似地在道路上撒 下许多米粒，试图招回在外飘零的游魂”，并反复念诵：“回来吧，魂啊！无论你淹留在树林、山间或幽谷。瞧，我手拿铜鼓、禽蛋和一片能治百病的树叶，在向你呼唤。莫要羁留了，莫要羁留在树枝、山上或谷中。切莫

---

① 《左传·昭公七年》。

要那样啊！啊，魂呀，赶快回来吧！”这样的招魂咒语。[①] 在以游魂为“鸟类”的婆罗洲的新当地区，当有人从屋上或树上摔下，受伤者(或死者)立即被抬回家中，其妻子或亲属便尽快到出事地点，“一面撒下金黄色的稻谷，一面口中念念有词：‘咯！咯！咯！魂呀！某某人已经回到家里了。咯！咯！咯！魂呀！接着把撒出的稻子收回篮子里，带到患者面前，把稻谷撒在他头上，重复后来说的那些话：‘咯！咯！咯！魂呀！……”当地俗信，这样做可以诱使在外面徘徊游荡的灵魂重返体内，使病者或死者痊愈或复活。[②] 这很能使人联想起我国彝族到落魄处将魂喊回来的招魂习俗。

其实，中国古代乃至近现代，灵魂观念、招魂仪式习俗同样也是相当发达和流行的。《左传·昭公七年》说：

> 人生始化曰魄，既生魄，阳生魂。

孔颖达疏曰：

> 魂魄神灵之名，本从形气而有；形气既殊，魂魄各异，附形之灵为魂也。附形之灵者，谓初生之时，耳目心识手足运动啼呼为声，此则魄之灵也；附气之神者，谓精神性识渐有所知，此则附气之神也。

人活着时灵魂是“生魂”，死亡之后为“亡魂”，“魂气归于天，形魄归于地”[③]，《礼记·檀弓》也说：

> 骨肉归复于土，命也。若魂气则无所不之也，无所不之也。

既然生时与死后的灵魂能从躯体中单独逸出，这就具有很大的危险性，特别是亡魂，尸体腐烂后，魂气还在四处飘零，就会祸害

---

① [英]詹·乔·弗雷泽《金枝》第 276 页，中国民间文艺出版社 1987 年版。
② 同上，第 274 页。
③ 《礼记·郊特性》。

活着的人们。因此，要举行招魂仪式，使游魂返归躯体、尸体或圹穴。

《楚辞·招魂》：

魂兮归来，君无下此幽都些。土伯九约，其角觺觺些。敦脄血拇，逐人驱驱些。参目虎子，其目若牛些。此皆甘牛。归来归来，恐自遗灾些！魂兮归来，入修门些。工祝招君，背行先些。秦篝齐缕，郑绵络些。招具该备，永啸呼些。魂兮归来，自故居些。……

东汉王逸注云：

《招魂》者，宋玉之所作也。招者，君也，以手曰招，以言曰召。魂者，身之精也。宋玉怜哀屈原忠而斥离，愁懑山泽，魂魄放佚，厥命将落，故作《招魂》，以复其精神，延其年寿。外陈四方之恶，内崇楚国之美，以讽陈怀王，冀其觉悟而还之也。①

屈原耿耿忠心，反遭放逐，“愁懑山泽，魂魄放佚，厥命将落”，故宋玉仿楚俗作《招魂》，让屈原那在外飘流的生魂返复其体，以“延其年寿。”这是施诸活人（患病者、受惊者）的招魂习俗，亦即通常所说的“招生魂”。楚地直至近现代此俗仍然颇盛。如胡文英《离骚指掌》引述清代吴楚地区民俗云：“今吴、楚俗，为生人叫魂者，取病人黑衣，备一小斗，实之以米，米上埋箸，箸放插剪尺，剪尺上挂线。用三人于深夜无人时往招。去时无声、疾行，至土神庙、或野处。化楮叫呼生人乳名，其抱斗者随声作应。背行引魂。至家，以衣复病者，遂愈也。”林河、杨进飞先生也介绍过类似的招魂习俗：

解放前，在湖南的沅、湘之间，这风俗仍有保留。如小孩生病，巫师常认为是失了魂，要取小孩贴身汗衣一

① 《楚辞章句》卷九。

件，用竹篙穿了，插在屋顶上，巫师则到四方喊魂，把小孩的魂招回来。①

沅、湘属楚地，此俗乃古楚招魂遗风，其中巫师“四方喊魂”，“背行引魂”，与《楚辞·招魂》的“工祝招君，背行先些”和喊魂的方向如出一辙。

在湘西同样的招魂风俗也极流行：

湘西一带，招魂时，便是用竹篓子装着水饭纸钱，到四方去施舍，求野鬼把小孩放回来。同时，还要在病孩的头上或腕上，缠上七道青丝，并以病孩衣悬挂屋上，随风飘扬。然后，巫婆拖着长嗓子去四方喊魂，处处都和《楚辞》的描写吻合。②

福建厦门沿海地区，当地人深信孩子生病是灵魂被恶鬼抓走，如果要使病孩痊愈，就必须举行仪式，将他（或她）的魂招回来：

每当一个婴儿抽搐打滚时，惊慌失措的母亲便赶紧跑到屋顶用一根竹竿，把孩子的衣服绑在竹竿的一端，拿着它在屋顶上挥动，不断地喊着：‘×××我的孩子，回来吧，快回家来！’与此同时，家里另一个人在屋里敲着锣，希望引起在外面迷路漂泊的魂魄注意，认出它熟悉的衣服而回到体内。然后把衣服拿到孩子身边或放在孩子身上，认为孩子的魂魄已经附在衣上，如果孩子不死，肯定迟早会痊愈。③

这与瑶族的招魂（惊魂、病魂）习俗有异曲同工之妙。瑶族每

---

① 林河、杨进飞《马王堆汉墓飞衣帛画与楚辞神话、南方神话比较研究》，《民间文学论坛》1985年第3期。

② 同上。

③ [英]詹·乔·弗雷泽《金枝》第280页，中国民间文艺出版社1987年版。



图四十一

逢人受惊或患病，便请巫师（娘母）敲击锣鼓进行招魂，（图四十一）可以说，这样的招生魂习俗遍布于我国各地，尤其是对患病、受惊的婴儿，招魂之事表现更为集中。这大概与婴儿身心都未成熟，最容易失魂、恶鬼最有可能干扰婴儿的观念有关。

按照原始思维，失魂的情况是很多的：患病可以失魂，鬼怪作祟可以失魂，受到某种惊吓也可以失魂。至今民间尚忌讳带婴儿远游，就是基于害怕婴儿受惊丢魂的心理。因此，招魂的情况也是多种多样的，患病者要招魂、受惊吓者也要招魂，否则将导致疾病。招生魂中的这种招惊魂的习俗，在我国古代很为普遍，甚至流披于受惊的成年人。如谢灵运《山居赋》云：

招惊魂于殆化，收危形于将阑。

杜甫《彭衙行》述其在战乱中逃命，惊魂甫定之时，邂逅巧遇老友孙宰，孙当夜即为之“暖汤濯我足，剪纸招我魂”。清人仇兆鳌注引梦弼的话说：“剪纸作形以招其魂，不必果有其事，只是多方安慰耳。”然所写招惊魂有其民俗背景却是可以肯定的。

汉族民间的招魂活动，典籍记载的已经相当世俗化了。具体表现为：第一，招魂中的仪式甚为简单；第二，主持招魂活动的不再是巫师，往往是家中的女性长者。而在社会形态古老一些的部分少数民族那里，招魂活动中巫术、宗教的因素则显然要浓厚得多，一般由巫师主持，并有相对完整的仪式。如苗族招魂是个大的举动，要请鬼师来主持，用公鸭作道具。在招魂之前，鬼师要先

在地上撒一层火坑灰，量下落魂者脚印的长短，把尺寸交给身旁的助手。鬼师招魂时，端坐在矮凳上，用布帕将脸盖起，不断地抖动双脚，口中唱着悠扬婉转的招魂歌，催促他的“呆胚”(阴崽)跟着所追之魂的踪迹前进。当呆胚发现所落之魂的脚印，就报告给鬼师。鬼师马上取稻草左比右比，前量后量，然后递给助手印证。如果长短相符，就认定跟踪对了，再命呆胚急速前行。如果长短不符，则再找新的脚印，再行比量。就这样，鬼师催促他的呆胚赶完了一程又一程，一直要找到病者的魂为止。魂找到后，将其抓住，方才返回。这时，鬼师向身边助手说：“魂在这里呀，魂在这里呀！”助手立即把鸭子递过去。只见鬼师左手猛地把鸭子抓住，右手拇指和食指往鸭肚一戳，眨眼间鸭子的心被挖了出来。助手立即用病者的衣物包住，意味着魂已被招回。然后，鬼师唱返程歌，送回呆胚。呆胚走山过水，直至到家为止。这时鬼师双手往膝上一拍，轻轻一跳，取下盖脸布帕，揉揉眼皮，恢复本来面目。如果病者之魂已经上天，招魂过程则要延长，鬼师的招魂活动往往要熬到半夜，要唱完苗族“开天辟地”、“二十个蛋”等古歌。这种古礼就是歌唱苗族传说中的人类始祖姜央的。鬼师用这种歌来感动姜央，请他出来帮忙，上天之魂才有可能被招回。①

同时，招生魂的习俗，在我国少数民族地区的表现更为多样化。比如，除了生病时要招魂外，某些少数民族的婴儿降生、远行者归来、参与丧事活动者，甚至娶新娘也要招魂。

云南佤族人认为，婴儿降生前孩子的灵魂还未附体，仍然在村外四处飘荡，必须叫鬼，否则会使婴儿死亡。② 这里的叫鬼，实际上就是以驱赶恶鬼来招魂，使魂在婴儿萌生时得以附体，不致

---

① 张泰明编《苗族风俗与风俗传说》，黔东南苗族侗族自治州文化局文化科编印，1984年。

② 宋兆麟等《中国原始社会史》第475页，文物出版社1983年版。

受恶鬼拦阻。

广西北部地区的一些民族，当有人远途归来，家里亲属基于对此人之魂是否随躯体一起回来的担扰，为预防万一计，往往要行招魂仪式，如宋代范成大《桂海虞衡志》写到当地招远足归来者之魂，云："家人远而归者，止于三十里外，家遣巫提竹篮迓，脱妇人贴身衣贮之以前，导还家，言为行人收魂归也。"

西南彝、苗、景颇等族，在丧葬活动中不仅要招亡魂，还要招生魂。如景颇族每逢人死，出殡送葬的亲朋好友行至墓地，等棺木入葬后，有人站在墓穴前大声喊叫："死者的魂进，活人的魂出。"然后始可埋土。这样，才能使生魂不至于与亡魂一起被埋在坟穴之中。彝族素来也有此俗，这从《送魂经》中的"招魂词"可见一斑。它由丧家毕摩（巫师）主持念诵，旨在让参与送葬的人的灵魂回来。其词云：

朵阿诺资爹，
阴地安置好。

太阳已发红，
快要偏西落。
送魂众亲友，
该往阳地回。

我从东边来，
得往东边回。
顺着月出处，
朝着月光行。

月亮已出山，
赶快往回走。

活人走完后，
得把魂招回。

归来魂归来，
日无魂不亮，
月无魂不明，
人无魂不活。

归来魂归来，
族人亲友们，
切无长流连，
留着鬼抢魂。

归来魂归来，
媳妇首先回，
家中有孩儿，
靠你来抚育。

归来魂归来，
孤儿魂快回，
家中庄稼地，
待你做晨炊。

归来魂归来，
苍苍白发翁，
人老脸色好，
回去教儿孙。

归来魂归来，
工匠魂不归，
阳间工匠活，
没有人会做。

归来魂归来，
粮魂赶快回，
粮魂不回去，
谷穗出瘪壳。

归来魂归来，
村庄魂回来，
村魂不回来，
村民难住稳。

归来魂归来，
舅家好毕摩，
我俩同命苦，
你快往回走。

阴间多鬼魂，
全靠毕摩压，
一日不念经，
四舍不安宁。

归来魂归来，
舅舅该你回，
虽是亲郎舅，

总是两姓人。

……。

归来魂归来，
死人魂留下，
活人魂回来，
阴阳要分清。①

所招者有人魂，还有村魂、粮魂。苗族也有同样的习俗，“入棺时，先由鬼师手执一枝芦苇在棺材上空来回绕三次，并念咒语：‘我们阳人的魂要出来，让这块地方给死者住。我们家里还有儿女，我们还要生产。让死者在这里成为我们的祖宗。’然后才将尸体放入棺内。”② 古代汉族地区，“当收敛死者、要盖棺的时候，除死者最近的亲属外，其他人都要退后几步甚至退入别的房间，因为如果人的影子被关入棺材，此人的健康便将受到危害。当要将棺材放进墓穴的时候，在旁的人大都后退一定距离，以免自己的身影落进墓穴而伤害了身体。”③ 也是担心生魂被关进棺材里，埋到圹穴中，不过他们不加以招魂，而是采取别的措施（如用布条紧捆手腕），以使灵魂巩固地附于身上。

我们知道，在古代人观念中灵魂是可以离体的，送葬的人也不例外，因此，在丧葬活动中就面临着一个活人之魂可能随亡魂一道（或被亡魂带入）到阴界去的问题。尤其是中国上古观念以人死魂归故里、魂归祖先，死地乃“仙境福地”，上述顾虑就更具

① 杨知勇等《西南少数民族生葬志》第69～71页，云南人民出版社1988年版。

② 《苗族社会历史调查》（二）第131页，贵州民族出版社1987年版。

③ [英]詹·乔·弗雷泽《金枝》第287页，中国民间文艺出版社1987年版。

可能性。

一般说来，我国多数民族都以祖先居处的阴间是很美好的地方，如侗族人死后的去处——雁鹅村，就是一个很美的地方，那里处处都是花树，每天亡魂们游山玩水，围着花树唱花歌，跳花舞，饿了有仙果充饥，渴了有清泉解渴，个个无忧无虑，在对情歌、吹芦笙、跳"多耶"中过日子。① 彝族亡魂所归之处的"阿着落"也是个好地方，在那里，祖先们吹吹打打，杀了许多牲畜，迎客似的接待亡魂。在汉族民间，也有因阴间太美使走阴的生魂不愿返回人间的说法。如此美好的所在，误入的生魂怎能不流连忘返！难怪人们要行专门仪式把误入墓地或阴间的生魂招回来了。

同时，由于灵魂可以离体，人们还有可能担忧生魂附错地方，误入死尸之中。这种情况在东西方民族都存在过，如印度人中有一传说故事，说有一位国王的灵魂误入一个婆罗门死者的尸体中，国王的躯体则被一个驼背人的灵魂所占据，于是驼背人成了国王，国王则成了那个婆罗门。后来，有人引诱驼背人显示本领，把他的灵魂引入一只死了的鹦鹉体内，国王的灵魂才得以重返自己的躯体。② 在马来人、古希腊人中，也有类似的故事。中国古代素有"忌狗见尸"的说法，据《海州民俗志》说："人死后要马上用一张方形草纸对角蒙在亡人脸上，并用烧纸压住。传说有个蒙面纸，可以防止各种牲畜靠近呼吸为死人换气。死人能因得牲畜灵气而游尸。"亡魂误入狗尸的事情，古籍多有记载，如《论衡·死伪》说："高皇帝以赵王如意为似我而欲立之，吕后恚恨，后鸩杀赵王。其后，吕后出，见苍犬，噬其左腋。怪而卜之，赵王

① 林河、杨进飞《马王堆汉墓飞衣与楚辞神话、南方神话比较研究》，《民间文学论坛》，1985 年第 3 期。

② ［英］詹·乔·弗雷泽《金枝》第 278～279 页，中国民间文艺出版社 1987 年版。

如意为祟，遂病腹伤，不愈而死。”所以《酉阳杂俎·尸穸》说：“又忌狗见尸，令有重丧。”——这是在丧葬事中招生魂的又一原因。

在贵州赫章县海确苗族则在嫁娶活动中，亦行招魂仪式，将新娘的魂招入郎家。据《苗族社会历史调查》介绍：“新娘快到门外时，新郎在大门外迎接，家中一对‘双全’的夫妇面向门外等候，这对夫妇称为‘足漏’，男的手抱一对公、母鸡，女的则接新娘和陪姑等二人的伞。新娘到达，立即进大门，先跨左脚或右脚不论。新娘随即跟她进家，第三个进家的是伴娘。这时，抱鸡的男人即说：‘魂来！魂来！’表示新夫妇的魂来做一家，不往外去。”① 当地苗族对招魂习俗的起源的认识，就是与婚娶中招新娘魂相联系的。

我们还看到，招生魂的习俗不仅施行于疾病、婚丧等非常之时，即便在平时的无事之秋，由于担心灵魂随时会飘散人们往往也要举行预防性的招魂活动。《诗经·郑风·溱洧》：“溱与洧，方涣涣兮；士与女，方秉兰兮”，就是秉兰招魂以防魂魄飘散的习俗。② 马学良先生也说，彝族地区“其平时无病之人，每年或间数月，亦必常常举行叫魂仪式”，③ 这无疑是建立在“预防在先”的心理基础之上的。

如果说，生魂离体在大多数情况下只是一种可能，施行招魂术不外乎人们采取的预防性措施；那么，人死灵魂离体在中国人观念里，则是确信无疑、不折不扣的。因此，也就更有必要招亡魂，使之有所归附，以免灾害活着的人们。所以，较之招生魂，招亡魂的仪式则表现得更加隆重而复杂。

汉族古代施于死者的招魂仪式，主要是“复”一种。据《礼记

---

① 《苗族社会历史调查》(三)，第53页，贵州民族出版社1987年版。

② 《太平御览》卷30引薛汉《韩诗章句》。

③ 马学良《云南彝族礼俗研究文集》第38页，四川民族出版社1983年版。

·礼运》载:

及其死也,升屋而号,告曰皋某复,然后饭胜而苴熟。

这是企望死人复活而举行的招魂仪式,所以在招魂仪式之后,还要"饭胜而苴熟"。所谓"饭胜而苴熟",也就是"饭含"、"含口",是希望生命延伸的手段。因为以世俗的眼光来看,人是靠食物(饭)来维持生命力的,无论它是实在的还是象征的,都意味着与死神拉开了距离(至于说饭含是到阴间路上的买路钱,则是佛教传入后出现的变异)。类似的做法在国外一些原始民族也存在过,如南美的伊多拉玛人在临死前要蒙住死人的眼睛、鼻子和嘴巴,以防其灵魂离开身体并把别的灵魂也带走,尼亚斯人对死人也是"堵塞死者的鼻孔,绑住死者的上下颚,想法使其飘游的灵魂仍旧寄居于尘世的躯体之内。"① 与中国汉族古代的饭含有异曲同工之妙。因此,《礼记·檀弓》说:

复,尽爱之道也。有祷祠之心焉。望反诸幽,求诸鬼神之道也。

"复"的具体仪式,先秦典籍里有很详尽的说明,大体程序如下:

1. 更服。《礼记·丧大记》:"复者朝服",为死者招魂的人在行仪式前必须身穿朝服。(对庶民则应身穿庄重之服)以示肃穆。

2. 荷衣。《仪礼·士丧礼》云:"复者一人,以爵弁服,簪裳于衣,左何之,报领于带"。爵弁服是招魂者所穿的礼服(属于士的阶层)。郑玄注:"簪,连也。"为携带方便,把死者生前穿过的衣和裳连缀在一起。然后,招魂者把它搭在自己的左肩,将招魂衣的领子插入自己的衣带之下,以防脱落。据《周礼·玉府》载,为天子招魂用的衣裳由王府提供。以此类推,各等级为死者招魂的衣

① [英]詹·乔·弗雷泽《金枝》第　页,中国民间文艺出版社 1987 年版。

裳也由相应的属官或亲人准备。

3. 设阶。为招魂者设置上房的阶梯。死者如是贵族，“有林麓则虞人设阶，无林麓则狄人设阶”。① 士既无虞人、又无狄人须为自己属官，当然只能是隶子弟设阶了。庶人死后招魂由亲人设阶。

4. 升屋。复者身荷招魂所用衣裳，沿着所设阶梯，“皆升自东荣，中屋履危”。②从房子的东翼升上，攀登到屋顶。

5. 呼号挥衣。复者登上屋顶之后，“北面三号”，③呼唤用语是“皋某复”，④ 面向北方用长声唤死者归来，如是者三。在对死者的称谓上，“男子称名，女子称字”。⑤与此同时，把招魂所用的死者的衣裳从上取下，以手持衣相招。具体姿势是“左执领，右执要，招而左”。⑥

6. 投衣。复者三号完毕，回身面向南方，“降衣于前，受用篚”，⑦把招魂的衣服卷起投向前方，下面的人用小篓筐承接。为贵族招魂，“复者卷衣投于前，司服受之”，⑧士的阶层由隶子弟和私臣之属受之，庶人则由其亲人承受。

7. 降屋。复者从屋上降下，据《礼记·丧大记》：“降自西北荣”，从房屋的西北翼降下，与升屋的方向相反。

8. 衣尸。在复者降屋的同时，以篚受衣者“升自阼阶，以衣衣尸”，⑨把招魂之衣覆盖在死者身上。至此，整个招魂仪式遂告结束。

在早期社会里，人类因生活环境狭窄，在家里“善终”的情况较多。其后，随着生活的社会化，人们远走他乡经商、谋生，这便出现了“客死他乡”的问题。对这种情况，古代一般由其亲属扶柩

---

①②③⑤⑧ 《礼记·丧大记》。

④⑦⑨ 《仪礼·士丧礼》。

⑥ 《仪礼·既夕礼》。

归葬，否则，据说将成为他乡异域的游魂。在归葬之中，为使灵魂与尸体一起回来，也要举行招魂仪式，“其为翼，则公馆复，私馆不复。其在野，则升其车之毂而复。”或“复”于公馆，或“复”于道路，总之，死亡处就是招魂的地点。特别在战争时期，将士战死沙场的情况是屡见不鲜的，这时要举行招魂仪式。据《礼记·檀弓》载：

邾娄‘复’之以矢，盖自战于升陉始也。

郑玄注：

战于升陉，鲁僖公二十二岁秋也。时师虽胜，死伤亦甚，无衣可招魂。

孔颖达疏云：

以其死伤者多，无衣可以招魂，故用矢招之也。必用矢者，时邾人志在胜敌，矢是之所好，故用所好招魂，冀其复反。

除了国家出面为战死将士招魂，死难将士的亲人往往也为之招魂，使亡魂返回故里。张籍《征妇怨》就写到征妇为其亡夫招魂的悲壮场面：

九月匈奴杀边将，汉军全没汉水上。

万里无人收白骨，家家户户招魂葬。

这种死难不得骸骨，招魂而葬的事例甚多。据《后汉书·邓晨传》云：

晨初娶光武姐元。……汉兵败小长安，诸将多亡家属，光武单马遁走，遇女弟伯姬，与共骑而奔。前行复见元，趣令上马。元以手伪曰：“行矣！不能相救，无为两没也！”会追兵至，元及三女皆遇害。……光武即位，封晨房子侯。帝又感悼姐没于乱兵，追封谥元为新野节义长公主……（晨）卒，诏遣谒者备公主官属礼仪，招迎新

野主魂，与晨合葬于北芒，乘舆与中宫亲临丧送葬。①

《水经注》卷七“济水篇”云：

沛公起兵野战，丧皇(姚于黄乡，天下)(平定)，乃使使者以梓宫招魂幽野，……(因)作寝以宁神也。

中国人与其他原始民族一样，以为人死后灵魂飘逸在死地周围(历代遂有五花八门的避煞习俗)，行丧葬礼时，死魂是否随尸入墓或入阴间，这对死人和活人都是很重要的。为确保亡魂能够随尸入阴，以免让它成为孤魂野鬼，祸害活人，送葬的同时又要招魂，灵魂才能进入阴间。著名的方相氏驱傩，就是招魂入墓的仪式。据《周礼·夏官·司马》：

方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室毆疫。大丧，先匶，及墓，入圹，以戈击四隅毆方良。

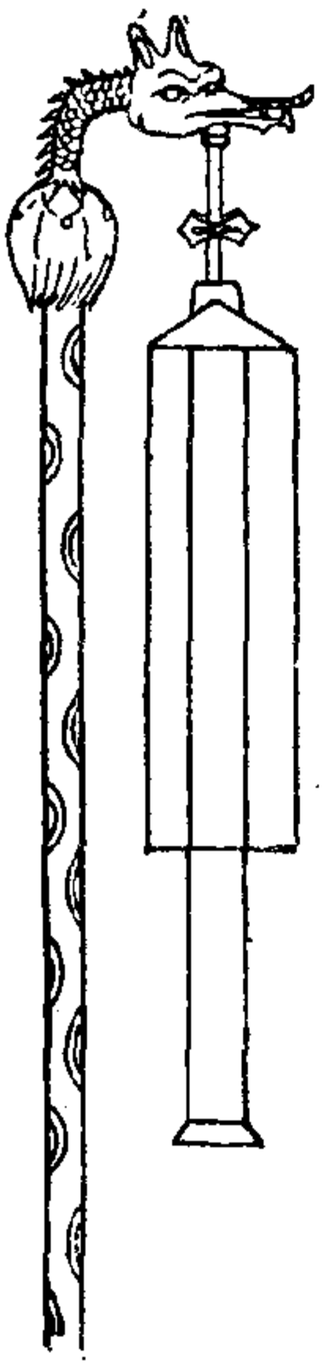
方良是一种凶恶无比的鬼魅，郑玄注：“方良，罔两(魍魉)也。”古代人以人死为新的生命旅程的开始，如初生的婴儿一般，抵抗力极弱，最易被恶鬼侵害、羁绊。为此，须将恶鬼赶走，亡魂才能顺利进入圹地鬼域，以此观之，方相氏毆方良确是一种招魂仪式，是以鬼制鬼，以毒攻毒的“招魂”。按，《说文解字》：“吊，问终也。古之葬者厚衣之以薪。从人持弓，会欧禽”，②吊丧的本义为持武器毆逐危害亡魂的禽兽。其实又何尝不是毆逐如禽兽一般危害亡魂的恶鬼！弓在后世多用于避鬼物。柳诒征先生说：“吊字从弓，疑古人荷负武器送殡。”江应梁先生则认为是一种“过渡仪式”：

一个人进入了一种新的境界，是最危险的，人死以

① 《后汉书》卷十五。

② 《说文解字》卷八。

后，也到处可以受到魔鬼的侵害。①



图四十二

招魂入阴的仪式习俗在规范化的“复”礼出现之前，当也很流行。比如，某些汉族地区丧葬中所用“开路神”、“招魂幡”（图四十二），便可视为这种招魂习俗的遗存。而在一些少数民族地区，招魂入阴、招魂入墓则有极生动的体现，例如：

> 滇缅交界的开钦（kachin）人，葬前由数人持花矛绕尸而舞。海南黎人，出殡时亲属要持武器，到了圹穴，歌舞一番，状如战争，然后举行埋葬……②

这不正与方相氏殴方良招魂的做法如出一辙吗？在苗族地区，丧事中多举行一种叫“带路”（或“开路”）的招魂仪式。

> 带路：尸体停放后，即将“鬼师”为死者　带路，苗语称为‘呆开’。其过程是：“鬼师”双手抱着一只母鸡在死者身旁念咒语说：“××（死者的名），鬼来打你病，鬼来杀你死。这鸡是白鸡，它来带你的路，它来跟你一起走，现在要上‘卡椎’（坟墓）那条路去。你的公××、婆××（把祖宗名字依次念至死者的前一辈），都在‘卡椎’。你去踩歌堂了，你到天上去踩歌堂了。你反脸就走，你托腮就去。”念毕，即用临时制成的长约二公分，软如小拇指的竹卦，在死者腹上卜卦……直到掷得“者卦”或“阴卦”为止。之后，即把鸡的左脚砍下，挂在尸体旁边的墙壁上，表示给死者拿着鸡

① 江应梁《西南民族文化论丛·武器送殡》，岭南大学 1948 年。
② 同上书。

脚。使鸡不能乱跑乱飞，好好给死者带路……带路的鸡必须是母鸡，据说：带过小鸡的母鸡，才晓得带路，公鸡喜欢乱打乱跳，又不会带小鸡引路，决不可用。①

苗族认为人有三个魂魄，人死后，一个由鬼师“交路”后回到祖先发迹地，一个转生，一个守坟。据说，“如不交路，死者的魂魄找不到去路，就会回家作祟。”②这种以鸡招魂的方式，与西北一带丧礼中在棺木上用“领魂鸡”相通之处颇多，只是具体做法不同而已。施诸死者的招魂仪式，除了害怕鬼魂回来作祟的认识、心理基础外，还有一个民族迁徙的原因。我国多数民族以为人死后灵魂要回到祖先处团聚，但历史上许多民族都经历过多次迁徙，经过的地方很多，一般亡魂是难以独自回去的，只有依靠巫师招魂引导才有可能到达目的地。如苗族巫师开路将死人魂送到苗族祖先住的地方“刁嘎鳃、咀兵浓”，经过的路线就极复杂：

养尖兜、乓东洋（家门口、寨当中）
嘎往八、嘎替歌（毁坏的菜园、倒塌的寨门）
相里将、敖补汪（寨边的田埂和水井）
养的兜、别谋港
嘎赏引、嘎囊略（本寨经常放牧的地方）
养刚蒙、别刚压（蜂岭、虫坡）
嘎鸟学、嘎道心（岩石嵯峨、树枝丛生的地方）
养催立、别段霞（讲理的山岭、唱歌的山坡）
养良、松诡　（陡岭、嵫上）
敖晚虐、告皎呆（天河和撑篙者告皎）
杠皎工、告楼羊（拱桥、告楼家）
虐修
响肯　（市集名）

①② 《苗族社会历史调查》（二）第234页，贵州民族出版社1987年版。

歹给咀虐　　(跳芦笙和踩鼓的地方)
匡嘎两、咀嘎兑(嘎两、嘎兑(神名)的家)
匡屋榜、咀屋所(屋榜、屋所(女神名)的家)
敖寡归　　(鸡粪河)
敖鳃　　(黑水)
敖收　　(白水)
刁嘎鳃、咀兵浓(祖先住地)①

彝族地区在尸体火化后,亦要行"开阴路"仪式,由毕摩念诵《指路经》,使亡魂得以到阴间与祖先相聚。据武定彝文文献《指路经》,得走 37 站,才能到灵魂安栖之地的"亮汪城"。② 如此复杂的路线,自然需要招魂、送魂、开路、交路才有可能顺利抵达。

从以上叙述不难看到,我国古代招魂仪式、习俗的产生,是建立在灵魂观念基础之上的;同时,各民族不同的文化背景,又深刻地影响了各地的招魂仪式、习俗,使之呈现出不同民族的差异性。为了达到招魂的目的,中国各民族采取了多种多样的手段,有以患者或死者所爱之物,诱使灵魂返回躯体或尸体的"文招魂"(如《礼记》中以死者衣招魂,《楚辞》中以楚国之美诱魂返归,拉祜族剪纸成人形招魂均属此类),也有以暴力手段,强迫羁绊在灵魂上的恶鬼离开,从而达到使灵魂归还体内的"武招魂",如在棺木上置招魂鸡,以矢招战死兵士之魂,景颇族跳"金冉冉"舞驱鬼送魂等;又有文、武交叉使用的,如厦门人招病孩生魂既用衣(文招魂),又用锣(武招魂),傣族的射煞招魂,其用衣与《礼记》以衣招魂一样,其用矢又有"武招魂"的色彩。招魂的时间多在夜里(或傍晚),这与灵魂属阴性,往往在黑夜飘荡,恶鬼的出游亦在夜间的传统观念有关。主持招魂仪式、施行招魂术的人,

① 《苗族社会历史调查》(二)第 282 页,贵州民族出版社 1987 年版。
② 《云南彝族社会历史调查》(一)第 92～93 页,云南人民出版社 1986 年版。

多为具有一定“法力”、“神通”的巫觋，如西南民族的招魂，多数就是由这些人主持。汉族地区在“家为巫史”之前，也是由巫觋主持的，《礼记》中主招“复”礼的复者，大概就是此类人。后来，这项活动变为由家庭主妇来主持了。这种变化对其他少数民族也有影响。但是，无论招生魂也好，送死魂也好，无论“招”的手段、方法的差别多么悬殊，归根到底，所有的行为都是为了活着的人，这也是一切有关鬼的民俗事像的共同特点。

二、几种重要的招魂习俗

《墨子·非儒下》说：“其亲死，列尸弗(敛)。登屋、窥井、挑鼠穴、探涤器，而求其人(返)矣。”除“登屋”可能是《礼记》中的登屋以衣招魂外，窥井、挑鼠穴、探涤器也是上古招魂的办法。可知上古招魂术较现在知道的还要多，只是有些做法后代失传而已。而《礼记·曲礼》之“邻有丧、舂不相”，赵建伟先生认为此禁忌的背后有个“舂米招魂”习俗，并以一则民俗学资料证之云：

> 今西双版纳仍然保持着这样的风俗：寨里有人死了，全寨人都不得舂米。因为人死了鬼就要来接他。鬼见寨人还舂米，便是不以为哀的意思，会把舂米家的米饭吃光。而丧家自己做饭请来吊丧的人吃，必需舂新米，无论多少。①

尽管我们更相信它与天人感应观念有关，不过，此说仍可备一解。总之，招魂的方法是很多的，我们以招魂工具为对象试作划分、归纳，大体有这么几类：

---

① 赵建伟《人间的禁区》第78页，陕西人民教育出版社1988年版。

1. 以衣招魂

《礼记》对此记载甚详,其中"礼运"、"曲礼"、"檀弓"、"丧大记"均有与"衣招"相关的文字,尤以"丧大记"的记载最为详细:

> 复,有林麓则虞人设阶,无林麓则狄人设阶。小臣复,复者朝服,君以卷,夫人以屈狄,大夫以玄赪,世妇以襢衣,士以爵弁,士妻以税衣,皆升自东荣中屋履危,北面三号,卷以投于前,司服受之,降自西北荣……凡复,男子称名,妇人称字。

由主持此仪式的复者小臣(庶人为家中年长妇女)持病者(或死者)穿过的衣物,登上屋顶,面对北方呼唤病者(或死者)名字,凡三遍,接着挥动、摇晃衣服,将之投给地上的"司服","司服"用它覆于死者(或病者)身上,离体的灵魂就可"招魂复魄"了。此招魂仪式、习俗为汉族传统的招魂办法。

2. 以鸡招魂

用鸡(或鸡蛋)来招魂,也是我国所流行的招魂习俗,其表现形态各地不一,概而言之,或如李宗昉《黔记》:"黔俗,家有病者,妇人以米置鸡子于上,蹲门而禳之,名曰'叫魂'";或抱鸡在怀,至失魂处将魂叫回;或于送丧时在棺木上置大公鸡(模型),名曰"招魂鸡",送葬的同时也将灵魂招入墓中、阴间;或如苗族巫师抱鸡为亡魂带路。不过,用鸡的做法虽然大同小异,信仰背景却相差甚大。苗族用鸡为亡魂带路却不是因鸡能驱鬼,而是因为鸡能带路,因此带路的鸡必须是被认为善于带路的母鸡,西北地区丧葬中的用招魂鸡,却是基于对鸡能驱鬼的认识,因此所用之鸡必须是公鸡。

3. 以矢招魂

这是以矢等武器作为招魂工具的一种招魂术,最早可能如"滇缅交界的开钦(Kakin)人,葬前由数人持花绕尸而舞",或者如"海南黎人,出殡时亲属要持武器,到了圹穴,歌舞一番,状如

战争”，它采取的是强制性的手段，因为魂的天敌是恶鬼，强迫恶鬼离去，魂自然招来，这也是为什么招魂往往与驱鬼联系在一起的原因。《礼记》中“邾娄‘复’之以矢”即是，上古送葬招亡魂，也当多用此法。《说文解字》：“吊，问终也。……从人持号，会欧禽。”柳诒征先生云：“吊字从弓，疑古人荷负武器送殡。”此说甚是，后世孝子仍持有“哭丧棒”，此棒传为桃木所做，我们知道，射下九日的羿被逢蒙打死，用的就是桃木大棒。①哭丧棒也可视为武器，可能是远古荷负武器送殡的遗存变异。

4. 以草招魂

用蒲草、茅草、兰草等草类做成死者灵魂依托物（神主），将灵魂招入依托物之中，或者用它作招魂工具，由主持者（巫师）持在手中，在死者或病者身上扫过，招魂归来。《诗经·郑风·溱洧》的“溱与洧，方涣涣兮；士与女，方秉兰兮”，就是施于河水之畔的男女都参与的以持兰在双方身上扫除不祥的这样的招魂习俗。

5. 剪纸招魂

自东汉蔡伦造出了第一张纸以后，纸不仅被广泛运用于日常生活，也被广泛用于仪式生活里，如糊纸车、纸马以替代明器实物。汉世蜃钱以纸代钱，六朝时已有行之者，至有唐纸钱有“泉台”、“上宝”、“冥游”、“亚宝”诸多种类②，以致用纸来招魂。杜甫《彭衙行》已有对剪纸招惊魂的描写，则此种做法的出现当远在这之前。其法为：用



图四十三

① 《孟子·离娄下》

② 邓子琴《中国风俗史》第131页，巴蜀书社1987年版。

纸剪成如人一般的形象(代表病者或死者),持此到落魂失魄之处,呼唤死者(病者)名字,举行仪式,将灵魂招入纸剪成的人像中。此俗所披,影响到某些少数民族,如拉祜族有剪纸招魂引路,"出殡之前,要请比目师(巫师)或安占为死者叫魂引路。叫魂时,用白纸剪人形标竿,点着香蜡,在死者身旁举行祷告。然后由亲属用木料扎成担架,将尸体仰放其上,抬出埋葬……"① 在陕北地区,则流行用纸剪制成"招魂娃娃"(图四十三)进行招魂。

三、对上述招魂习俗的阐释

世界万物,何以独用"衣"、"矢"、"鸡"、"兰"、"纸"等器物来招魂呢?我们认为,第一,这些器物之被运用于招魂仪式中,与先民的某些信仰、观念有关。第二,不同的地区、民族,在招魂时所用器物上的差别,则跟该地区、该民族流行的文化背景相联。

先说以衣招魂。

对古代"复"礼之用衣物招魂同时佐以"北面三号",过去的人们作过一些阐释,如孔颖达解之云:"令魂知其名字而还"。② 这固然有它的道理,尤其在中国,名字就是人的灵魂,"名=魂=命。按原始社会的通例来看,一个人的灵魂,即是该人的个人图腾,也即该人命名的主要依据,更即是该人生命之所系者。由此而联及我国历史上的忌讳制,可以得出结论:名者魂也,生命之所系也。"③ 但是它依然没有解释为什么一定要用死者穿过的衣

---

① 《拉祜族社会历史调查》(二),第73～74页,云南人民出版社1981年版。

② 《礼记·曲礼》疏。

③ 周国荣《名、魂、命》,《文史哲》1985年第1期。

服而非别的衣物的原因。

宋克顺《屈原的传说》提出一种颇有趣的意见：

> 罗子国的风俗，要招死者的魂魄，就得把他生前的贴身衣高高撑起，魂魄听见呼唤自己的名字，又嗅到自己的汗臭，知道亲人在呼唤，就一定回来。①

由于衣物上留有死者的气味，死者的灵魂才寻着自己的气味回来，此说显然深入一步。不过，何以死者看见自己的衣服、闻到自己的气味就会回来，人们仍不得而知。

实际上，用死者穿过的衣物来招魂，是导源于先民的被称为“触染律”（接触巫术）的思想原则。所谓触染律，是说事物一旦互相接触过，彼此之间将一直保留着某种联系，无论距离多远、时间多久。在这样的交感关系中，无论针对任何一方做什么事，都必将对另一方产生同样后果。

例如，头发、指甲、牙齿都是人的组成部分，在剪下或拔掉以后，与此人仍保持交感关系。江绍原先生说：

> 成婚时男子把自己的发给新娘，乃是破例行事，以表示无上信托无上亲爱之心。那件东西，粗看虽然很不值什么，其实正是男子给女子的无字保单，担保品，“质”。男子将来会负心会“跳槽”吗？不要紧，他的发既在对方手中，量他既不能，又不敢有什么出轨的行为。假使有，那么，亡羊补牢，女人对那簇发做上一点“法”，能使他心回意转；否则就下个狠心，对“冤家”当初拿来的定情品做上另一种“法”，搅得他头痛眼花，魂不守舍，也未始不可以出气；万一他竟受不住，躺下去死了，那更该谢天谢地。发主人不是和他剪下的发同样甘苦

① 转自林河、杨进飞《马王堆汉墓飞衣帛画与楚辞神话、南方神话比较研究》，《民间文学论坛》，1985 年第 3 期。

吗？所以如果要害男人，害他的发就达到目的了；如果要培养男人对于自己的爱情，也在他的发上面下手就成功了，成婚时把男女的发结在一起，已经是一种促进爱情的“法术”，或云强制性的合欢术，他俩的发亲近，就可以使他俩的心、他俩的魂，也非常亲近。况成婚后男子的发并不拿回，那东西将永远是她的。如上所说，她以后要下毒手报复负心人也好，要把汉子的心迷住省得他作狂蜂浪蝶也好，总而言之，无论她要活的要死的，也无论她要弄软的弄硬的，都可以用发为万无一失的‘介品’”。①

同样地，一个人和他穿过的衣物之间，也保持着这样的交感联系，“以致于无论对衣服做了些什么动作都将被这衣服的主人所感知，尽管他当时可能远离在外。”② 因此，可以通过他穿过的衣服，来施行巫术发挥交感作用。弗雷泽为我们列举了很多这样的例子：

在维多利亚的瓦特约巴勒克部落，一个男巫可能有时抓住一个男人的袋鼠毛毯放在火旁慢慢烧烤，在他这样做的时候，这毯子的所有者就会生病。若这次男巫答应解除这个法术，他就把这个毯子交还给病人的朋友们，嘱咐他们把它没入水中，这样就会把火洗掉。这样做的时候，那位遭受病痛之苦的人就会有一种更生的清凉感，并可能就此健康。

这与男人有能染关系的袋鼠毛毯，就是此人的本身(灵魂)，再如：

---

① 江绍原《发须爪——关于它们的风俗》第 60～61 页，上海文艺出版社 1987 年影印本。

② ［英］詹·乔·弗雷泽《金枝》第 66 页，中国民间文艺出版社 1987 年版。

在新赫布里底群岛的塔纳岛上，一个人想将他的仇人置于死地，便设法搞到一件浸有他仇人汗水的衣服。如果他成功了，便用某种树的细枝和树叶仔细地把那件衣服整个擦一遍，然后把衣服、树枝、树叶裹在一起卷成香肠状放在火里慢慢烧掉。当它被烧着时，那位被害者就陷入病痛之中，而当衣服化为火烬之时他的生命也就结束了。

而在古希腊诗人西奥克里斯特诗中，那个妖妇为了软化那不忠实的情人对她的铁石心肠，而溶化一个蜡制偶像或蜡人，“这时她还会想着将他换在她房里的外衣的一块碎片投入火中。”① 以上所述之例与衣招在目的上虽然不同，但在巫术原理上却是一致的：都是以人接触过的衣物对人本身（灵魂）施以交感作用。这正是《礼记》注疏中强调非用死者服过之衣物的原因所在。

再说剪纸招魂。

剪纸招魂尽管出现的时间较晚，然其巫术信仰基础却相当久远，与先民的相似律（顺势巫术）密切相关。相似律作为交感巫术的另一分支，其思想原则是“同类相生”或“果必同因”。通过偶像（象征某人）采取手段，对某人的灵魂产生交感影响。例如，在马来人中间，“用空蜂巢中的蜡做一个大约一个脚印那么长的尸体模型，若刺偶像眼睛，敌人的眼睛就瞎了，如刺他的肚子，他就胃疼，如刺他脑袋，他就头疼，刺他胸膛，他就胸疼。如果你干脆要杀死他，就从头顶往下将这偶像戳穿，用寿衣将它包裹起来，就象你包裹真的尸体一样，向它祈祷，就如同象真的死者祈祷一样，然后就把它埋在你的仇敌肯定会踩得着的那条路中间。”②

---

① ［英］詹·乔·弗雷泽《金枝》第三章第三节，中国民间文艺出版社 1987 年版。

② 同上书，第 22～23 页。

中国古代也盛行此俗。直到二十世纪，在曹禺的《原野》剧本中，那个恶毒的地主婆谷置金子于死地，用木头做成金子模样，向头上、心窝扎铜针，不是也可以看到这种巫术吗？

这种“同类相生”的相似律，不仅被运用于人的身上，在中国甚至被施用于城市之间。据说，在很久以前，泉州府的城廓形状很像一条鲤鱼，而与之相邻的永春县城的城廓形状则像一个鱼网，因而泉州府就经常成为永春县城掠夺的牺牲品，直到泉州府的居民想出了这样一个办法：在城市中心建起两座宝塔，才结束了那种恶运。因为这两座宝塔高耸在城市之上，阻止了想象中的鱼网（永春）降下来网住想象中的鲤鱼（泉州），从而对这个城市的命运起到了最美好的影响。再如多年以前，上海人发现了一起正在蕴酿中的地方叛乱，后经周密调查，始知引起这个乱子的因由是一所新建的庙宇形状十分不幸地像一只乌龟，而乌龟是一种秉性极为恶劣的动物，但如果推到重修，就会亵渎神明招致灾祸，若让它仍然保留乌龟形状则将招来类似的甚至更可怕的灾难。在此紧要关头，该地的占卜先生想出了一个好办法：将代表乌龟眼睛的两口井填死，使乌龟成为瞎子，不能再兴风作浪，从而避免了一场灾难。① 此类情况特别是经占卜先生的吹捧，在中国古代是很多的。

剪纸招魂正是对这样的模拟巫术的运用。无论用于招病魂或者用于招亡魂，纸剪成的人形就是那个人的本身了。既然是那个人的本身，那么在外飘荡的灵魂看到他的躯体，自然要来归附，从而也就可以将病魂招回病人体内，或将亡魂招入尸体之中。

至于用“草”招魂，则可能与草（兰草、蒲草、茅草等）如剑的形状及其神秘性、象征性有关。

---

① ［英］詹·乔·弗雷泽《金枝》第56页，中国民间文艺出版社1987年版。

肖兵先生认为,“兰是亡魂的依托,族灵的化身。”① 据《神农本草经》,兰草主“杀蛊毒,辟不祥,……通神明。”《西京杂记》则谓汉时于池苑种兰以降神。既然兰可以降神召鬼安魂而为鬼神所凭依,秉兰招魂就可以厌胜邪魅,驱除恶鬼,祓除不祥,而且可以使在外飘零的灵魂招回来,不致于贻害活人。这里,“兰”与招魂复魄的“衣”是一样的功能。据《周礼·春官·男巫》:“旁招以茅。”郑玄注引杜子春语云:“旁招以茅,招四方之所望祭者。”孔颖达疏:“旁谓四方,此男巫于地官祭此神时,则以茅招之于四方也。”茅可招祭神祇,自然也可招引魂神。

《公羊传》宣公 12 年:“郑伯肉袒,左执茅旌。”何注,“茅旌,祀宗庙所用,迎道外,指护祭者。”这是“茅”的变异,但其旌仍是神魂祭主之所托。所以《五经异义》说:“大夫束帛依神,士结茅为丛。”这四方望祭的“茅”、“茅旌”、“束帛”等,都是一致的,就是《溱洧》中所述以“兰招魂”时用的兰草。

在一些少数民族近世犹存的招魂仪式中,也常用树枝之类做“神主”,这有助于理解“草”作为灵魂的依托物和招魂道具。

例如,过去西康的彝族死人焚化后一两个月,要请巫师“招魂做灵”,其法是以竹子、羊毛、细冬青枝,做成一个短毛笔似的灵位,供在“锅庆”前面。又如,湘西苗族也用菖蒲之类当作“招魂物”。“‘细蒲’又叫小蒲,即湘西所称的‘小菖蒲’,又名‘石菖蒲’,这是古代苗族和近代苗族世代相传的必不可少的‘招魂物’。苗老师戴在头上,有时拿在手中,‘驱魔除邪’,‘祭祀招魂’。倘若病者长久不愈,苗老师或病人家属中懂得古老话的人,就拿着菖蒲,从病床扫起,扫出帐子,扫过墙壁,然后,把菖蒲分别挂在病床帐钩上和病人房门上。这一习俗世代相传,至今有不少苗族群

① 肖兵《楚辞新探》第 489 页,天津古籍出版社 1988 年版。

众也还间或这样做。”①

菖蒲之类（包括兰、茅）形如尖锐之短兵器，更与春秋战国以来的剑器相似。以相似律观之，既然剑可斩妖逐怪，菖蒲也可辟邪除魅了。据《本草图经》说，“（菖蒲）叶长一二尺许，其叶中心有脊，状如剑，无花实”，确与剑同。病魂不归或亡魂飘荡多由于恶鬼缠扰、羁绊、兰草之类既有如剑一般的驱避恶鬼的功能，用之于招魂中，通过赶掉恶鬼，使灵魂得以返回的道理是容易理解的。

由此我们再看以“矢”招魂，则一目了然了。孔颖达说：“必用矢招魂，……是之所好”。这是不对的。正如衣招用衣投其所好，必用病者穿过的衣，如果说“矢”招也是“投其所好”，那么必须用他们用过的武器才行。事实上并非如此，可见孔颖达的说法站不住脚。

实际上，用矢招魂是通过赶跑恶鬼以招魂的一种办法，也即“武招魂”。矢与剑等兵器一样，都有杀妖除魔的功能，是鬼所恐怕的，不少民族的巫师在驱鬼活动中就多用剑作驱鬼工具。所以用之驱鬼以招魂确是好办法。傣族丧葬中，有一种“射煞”之俗，“……葬后数日，杀猪牵羊，邀集亲族致祭，嚎哭一场，痛饮而归。葬后把死者衣服悬于墓上，由儿孙以弓弩环射，称‘射煞’，以后便无祭祀。”② 用衣招魂，希望游魂归而附之，是可以理解的，然而为什么还要“以弓弩环射”呢？显然，用“投其所好”是难以说得通的。我们认为，此处所射之“煞”应是威胁亡魂“归”去的恶鬼之类，这种招魂习俗是以衣招魂和以矢招魂的混合。

---

① 龙文玉《苗族的招魂风俗与屈原的招魂作品》，《吉首大学学报》1982年第1期。

② 《云南省德宏景颇族自治州概况——傣族调查之一》第17页，全国人民代表大会民族委员会办公室编，1957年。

在某些少数民族地区，确有以武力威迫缠扰灵魂的恶鬼就范，从而使之放回灵魂的事情。如湘西苗族就有“强招魂”的仪式，据龙文玉先生介绍，“如果赎不回魂魄，就强行‘迫魂’。其声势较为杀猪宰羊，祭巫师的祖师‘普楚’，即楚爷爷，请他发‘鬼雄’，协助巫师，‘迫剿’野鬼，强行‘索回’魂魄。举行这种活动时，巫师骑长板为‘飞马飞龙’，头戴菖蒲，手拿桃木刀，边舞边唱，有时要闹腾一天一夜。”① 这里招的是生魂，而方相氏在圹穴以艾驱击方良，不就是这个实质的同样的反映吗？

最后，我们来看看用鸡（或鸡蛋）招魂的信仰基础。

鸡被用作招魂工具，与我国古代盛行的雄鸡信仰直接相关（苗族的用鸡“带路”除外）。在我国古代，确有不少部族把雄鸡视为信仰与崇拜的物类。例如，殷族所尊奉的凤凰就是鸡类。《说文》云：“鸾，亦神灵之精也。赤色五彩，鸡形，鸣中五音，闻声则至”。又说，“凤，神鸟也。天老曰凤之象，鸿前麐后，蛇颈鱼尾，鹳鸐鸳鷖文虎背，燕颔鸡喙，五色备举，出于东方君子之国……”按，鸾鸟为凤凰之别名，《山海经·大荒西经》：“有五彩三名，一曰鹓，一曰鸾鸟，一曰凤鸟。”鸾是鸡形，凤也如鸡。又，《尔雅·释鸟》：“鷩凤其雌皇”，郭璞说：“鸡头、蛇颈、燕颔、龟背、鱼尾、五彩色，高六尺许。”《山海经·南山经》亦云：“有鸟焉，其状鸡，五彩而，名凤凰。”都说凤凰的形状如鸡。所以刘城淮先生说：“雉类是凤凰的主要的模特儿。……凤凰是以雉类为主体，融合了鹰等许多种鸟的典型形象，是以雉类为代表的鸟族的艺术结晶。”②

实际上，古代视鸡为神物的地区和民族是很多的。《列异传》记陈仓宝鸡云：“得雄者王，得雌者伯。”《拾遗记》载：“沉鸣

---

① 龙文玉《苗族的招魂风俗与屈原的招魂作品》，《吉首大学学报》1982年第1期。

② 刘城淮《凤凰的模特儿与始作者考》，《民间文学论坛》1985年第6期。

鸡，色如丹，大如燕。常在地中，应时而鸣。声能远彻，其国闻其鸣，乃杀牲祀之。……若天下太平，翔飞颉颃，以为嘉瑞。”在《甄异记》中，徐州民吴清被征为差，“民杀鸡求福，煮鸡头在盘中，忽然而鸣，其声甚长，后破贼帅邵宝……鸡之妖，更为吉祥。”

人们正是以鸡为神物，始对它进行崇拜，而鸡之“神”者，尤其以其有驱鬼能力被人们深信不疑。据六朝梁肖绮伪撰之《拾遗记》云：

> 尧在位十七年，有祇支之国，献重明之鸟，一名双睛，言双眼庇目，状如鸡，鸣似凤，时解落毛羽，肉融而飞。能搏逐猛兽虎狼，使妖灾群恶不能不害。胎以琼膏，或一岁数来，或数岁不至。国人莫不洒扫门户，以望重明之集。其未至之时，国人或刻木，或铸金，为此鸟之状，置于门户之间，则魑魅丑类，自然退伏。今人每岁元旦，或刻木铸金，或图画为鸡于牖上，此其遗象也。

这只重明鸟，实即为鸡。[①] 它既然“能搏逐猛兽虎狼，使妖灾群恶不能为害”，更能使“魑魅丑类”见其形而“自然退伏”，具有驱鬼的功能。由此形成的习俗在生活中很多。如《荆楚岁时记》载：“三月一日，是三元三日也。……帖画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。”至于我国传说中的司鬼者，如尺郭、神荼、郁垒、钟馗，也都与鸡有关。《神异经·东南荒经》云：

> 东南方有人焉，周行天下，身长七丈，腹围如其长，头戴鸡冠魈头，朱衣缟带，以赤蛇绕额，尾合于头。以鬼为饭，以露为浆，名曰尺郭，一名食邪。

尺郭驱鬼时的装束打扮就是戴着鸡形帽子和假面具。史传方相氏驱鬼时也是这般装束。后代招魂施术者虽不再戴这种帽子和假面具，却改成“抱鸡在胸”，似有替代之意。又《楚荆岁时记》云：

---

① 武文《鸡招考释》，《民间文学论坛》1987 年第 4 期。

桃都山有大桃树，盘曲三千里，上有金鸡，日照则鸣；下有二神，一名荼、一名垒，并执苇索，以伺不祥之鬼，得则杀之。

金鸡一唱，于夜间出游人间的鬼们立刻赶回来，俗传钟馗打鬼，胸藏金鸡的护符，据说现今招魂时抱鸡在怀的姿势就是模仿钟馗。

关于鬼怕鸡叫，在历代传说故事中有更生动的描述。如唐佚名《古文苑》云：

……于是鸡无曙而羽，忽嘈然而自鸣，鬼闻之以迸失，心慑怖而皆惊。

袁枚《新齐谐》也说：

忽鸡叫一声，两鬼缩短一尺，灯光为之一亮。鸡叫三四声，鬼三四缩，愈缩愈短，渐渐纱帽两翅擦地而没。

既然鸡有如此神奇的本领，能使鬼对之退避三舍，那么用鸡来对付缠挠灵魂（生魂和亡魂）的恶鬼，从而将魂招回，这办法是再好不过的了。

第七章　鬼事禁忌：一张无形的网

如果说各种驱逐鬼魂的仪式、活动与习俗，是活着的人们对鬼所采取的积极姿态，那么与鬼相关的形形色色的禁忌习俗，则可视为对鬼所施行的消极设防。弗雷泽在谈到禁忌的原则时这样说："如果某种特定行为的后果对他将是不愉快的和危险的，他自然要很小心地不要那样行动，以免承受这种后果。换言之，他不去做那类根据他对因果关系的错误理解而错误地相信会带来灾害的事情。简言之，他使自己服从于禁忌。这样，禁忌就成了应用巫术中的消极的应用。积极的巫术或法术说：'这样做就会发生什么什么事'；而消极的巫术或禁忌则说：'别这样做，以免发生什么什么事'。"① 弗氏对积极巫术与消极巫术的区分，恰好与驱除鬼魂和对鬼事实行禁忌的差别相吻合，亦即驱鬼是"积极的巫术"，鬼事禁忌为"消极巫术"。从本质上说，所有与鬼相关的禁忌习俗无一例外都是因对鬼的恐惧而采取的一种自我约束的手段。

弗洛伊德则从对象入手，将所有的禁忌分为两类，他说："塔怖(禁忌)，就我们看来，它代表了两种不同方面的意义。首先，是'崇高的'、'神圣的'，另一方面，则是'神秘的'、'危险的'、'禁止的'、'不洁的'。"② 这就是说，禁忌的对象包括神圣的、神秘的事

---

① 〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》第31页，中国民间文艺出版社1987年版。

② 弗洛伊德《图腾与禁忌》第31页，中国民间文艺出版社1986年版。

物和不洁的、危险的事物两个方面。对神圣的、神秘的事物的禁忌，表现在对自然界诸神和宗教诸神的禁忌上，对不洁的、危险的事物的禁忌，一般则表现在对尸体、鬼魂等不祥物及与此有关的一切事物、言行的制约。鬼文化范畴的禁忌习俗，指的就是后者。

有关鬼事的禁忌事象在中国各民族、各地区是相当普遍的。古代的人们一方面虚构出虚无飘渺、无处不在、无所不能的“鬼魂”来统摄自己，另一方面却又不得不在日常生活和仪式生活中对它进行层层设卡、处处提防。譬如，民间多以说“鬼”、“死”之类的字眼为忌；有些地方夜间走路忌吹口哨，否则将招来恶鬼跟踪；在清明、中元这两个鬼节，传说野鬼到处游荡，或者鬼到人间找替身投胎，许多地区便都禁止背小孩出门，更以在鬼节生育为大忌，鬼节所生之子称“鬼孩”，谓为鬼投胎。不过，在众多的事象中，与鬼最有可能直接发生关联的，则是在丧葬仪式活动的过程当中。因为“人死曰鬼”，鬼的观念是从死者尸体直接引发的。同时，人们对鬼的惧怕也常常因时光流逝而日渐淡漠，在日常生活中对鬼的禁忌远非在仪式生活中那样的浓烈。因此，尽管有关鬼的禁忌事象很多，最突出、最强烈的体现却在丧葬活动中对死者（鬼）的禁忌。从而使我们在研究有关鬼事禁忌风俗时，可以把眼光放在丧葬禁忌上面。

必须指出的是，丧葬禁忌虽然早在《礼记》中就有很多记载，但是古代人对这些禁忌事象的阐释往往存在着“义理化”的倾向，也即有意识地将大量属于宗教信仰范畴的禁忌解释成社会礼俗的内容。比如孝子在守丧期内的改变外形装束，穿丧服戴丧具，最初是为了躲避鬼魂的追踪作祟，在《礼记》中却被说成是孝子“悲哀在中，故形变于外。”① 其次，中国文化在漫长的历史长

① 《礼记·问丧》。

河中,受到过外来的佛教的深刻影响,鬼又是佛教很重要的一项内容,因此,中国鬼文化中的禁忌事象也深深地打上了佛教的烙印。比如,中国人的轮回转生观念是受佛教观念影响所致的,相应地,在汉代以后就出现某些新禁忌;忌给死人穿兽皮衣物,因为穿上兽皮衣裤来世会转生为野兽。《淮南子·氾论训》注:"裘不可以藏。"顾颉刚先生说:"裘不可以藏一事,今尚流行。相传穿了皮衣入棺,来世是要变成兽类的。"① 在山西定襄,给死人穿寿衣男人有穿黑色衣之忌,说穿黑色衣则会转生为驴,这也是佛教轮回转生观念的产物。

围绕着丧葬所设置的禁忌,多数是暂时性的,只实行于服丧期内,服丧期满则不为忌。实行禁忌的主体,除了那些与死者直接发生关系的亲属外,很多地方还延伸到几乎所有的活人。丧葬中的禁忌很多,停尸守灵有禁忌,如忌把眼泪落在尸体上,忌猫触越尸体,否则可能使尸体骤然挺立;殡葬日期有禁忌,如忌双日、重丧日,怕再接着死人,汉族、白族、土家族等都有此忌;随葬品有禁忌,如上述忌给死者穿皮衣裤,阿昌族死者忌穿毛衣和鞋,不能带金属物品,连金牙也得取下,这样才不会影响死者转世;送葬有禁忌,如忌回头看,忌从原路回来,天津、山西定襄、扬州等地都有此俗;吊丧有禁忌,如辰日、亥日吊丧忌哭,《论衡·辨崇》云:"辰日不哭,哭有重丧。戊、巳死者,复尸有随。一家灭门,先死之日未必辰与戊也。"此外,选择墓地、下葬过程等还有诸多的禁忌。我们从针对死者所设置的"直接禁忌"和针对守丧者所设置的"间接禁忌"两方面择要阐述之。

---

① 见娄子匡《民俗丛书》第十七辑。

一、直接禁忌

由死者直接引发出来的禁忌，行于整个丧葬期间，较之间接禁忌，其内容的神秘、对守忌者要求的严格程度，都更为强烈。

1. 禁忌音乐

古代中国人素以守丧期内演奏、听闻音乐为忌，《尚书·尧典》："二十有八载帝乃殂落，百姓如丧考妣三载，四海遏密八音。"相传五帝之一的尧帝死后，举国上下听不到音乐，这大概是丧葬禁忌音乐的最早记载。此俗至有周一代，被列为礼仪项目、纳入法律条文，为后代一脉相承。

首先，守丧者必须严格禁忌演奏、听闻音乐。《礼记·曲礼下》："居丧不言乐。"守丧者在整个居丧期间，绝对不能与音乐沾边。实际上，类似的行为在人断气之前就已经开始了。《礼记·丧大记》说："君大夫彻悬，士去琴瑟。寝东首于北牖下，废床，彻亵衣，加新衣体一人。男女改服，属纩以俟绝气。"这里的"彻悬"、"去琴瑟"就是对音乐采取的禁忌，它出现在人正式死亡以前，可见禁忌音乐的缜密程度。同时，音乐禁忌的对象不仅是孝子，而且适用于绝大多数与死者有血缘关系的人。古代丧礼实行"五服制"，从重到轻依次为：斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻。服"斩衰"者忌音乐自不待言，籍典中明确记载服"齐衰"、"大功"、"小功"者也要禁忌音乐。据《礼记·杂记》：

> 父有服，宫中子不与于乐。母有服，声闻焉，不举乐。妻有服，不举乐于其侧。大功将至，辟琴瑟，小功至，不绝乐。

实际上，俗间在丧期内禁忌音乐的情况较上述走得更远。不仅"五服"者忌乐，就是没有任何血缘关系的左邻右舍、行吊之人也都要禁忌音乐。如《礼记·曲礼上》云：

望柩不歌。……邻有丧，舂不相。里有殡，不巷歌。

适墓不歌，哭日不歌。

这是针对那些与死者无血缘关系的左邻右舍专门设置的禁忌。《礼记·檀弓》还说到：

吊于人，是日不乐。

去凭吊死者的外人，在参加吊唁活动的当天不能奏、听任何音乐。这样，与死者有无血缘关系的人都要禁忌音乐。所不同的是与死者有血缘关系的人禁忌音乐的时间要长一些，整个服丧期（古制为三年）都要遵守此禁；与死者无血缘关系的人禁忌音乐的时间则要短一些，一般只须在入葬以前或与丧葬行为发生联系时忌乐就够了。

为了使禁忌音乐的习俗能够遵行，不少朝代都颁发过法律进行约束、推行。特别是中国传统的丧葬习俗受到佛教冲击以后，丧葬禁止用乐的法令到处可见。如《唐会要》"葬"条载：

> 长庆三年十二月，浙西观察使李德裕奏：缘百姓厚葬，及于道途盛设祭奠。兼置音乐等。闾里编氓，罕知报义。生无孝养可纪，殁以厚葬相矜，丧葬僭差，祭奠奢靡。仍以音乐荣其送终，或结社相资，或息利自办。生业以之皆空，习以为常，不敢自废，人户贫破，抑此之由。今百姓等丧葬祭，并不许以金银锦绣为饰及陈设音乐。①

后晋天福年间，高鸿渐上奏云：

> 伏睹近年以来，士庶之家，死丧之苦，当殡葬之日，被诸色音乐伎艺人等作乐，求觅钱物。伏乞显降敕文，特行止绝。②

---

① 《唐会要》卷三十八。

② 《全唐文》卷八五二高鸿渐《请禁丧葬不哀奏》。

有宋一代，则由统治者直接下令禁止丧葬用乐。如太平兴国七年，李昉奏云：

> 其用音乐及拦街设祭，身无官而葬用方相者，望严禁之。其诏葬设祭者不在此限。……丧家辄举乐者，谴伶人。”①

诏从之。两年后，宋太宗又亲自下诏：

> 访闻丧葬之家，有举乐及令章者。……或则举奠之际歌吹为娱，灵柩之前令章为戏，甚伤风教，实紊人伦。今后有犯此者，并以不孝论，预坐人等第科断。所在官吏，常以觉察，如不用心，并当连坐。②

在考察服丧期内禁忌音乐现象的同时，我们也注意到与此禁忌似有矛盾的一些传统做法，如以乐娱尸、以乐设祭。例如古时候送葬唱挽歌，《礼记·檀弓》云：

> 季武子之丧，曾点倚门而歌。

又，《春秋》哀公令吴子伐齐，公孙夏命其徒歌虞殡，示必死也，将唱挽歌与死亡（丧葬）联系在一起，足见丧葬时唱歌之俗的普遍。而《庄子》：“绋讴所生，必于斥苦。”司马虎注云：“绋读曰拂，引柩索，讴挽歌。斥疏缓，苦急促，言引绋讴者，为人用力也。”③

被誉为戏剧之祖的傀儡戏，至少在汉代以前也是被用来祭奠死者的。据唐代杜祐《通典》载：

> 窟礧子，亦曰“魁礧子”，作偶人以戏，善歌舞。本丧乐也，汉末始用于嘉会。④

同时，我们还从汉代随葬品中，发现以乐器随葬的风气。《后汉书·礼仪志》记大丧明器云：

---

①② 《宋史·礼志二十八》“庶人丧礼”。

③ 转自张亮采《中国风俗志》第31页，上海文艺出版社影印本。

④ 《通典》卷一四六。

钟十六,无虡。铸四,无虡。磬十六,无虡。壎一,箫四,笙一,口一,柷一,敔一,瑟六,琴一,竽一,筑一,坎侯一。

又据《乐浪》六十二叶:"王盱墓内有琴壮木板。"① 解放以后在考古工作中,也多有此类发现。

在民族地区,丧葬用歌舞的现象更是比比皆是。苗族丧葬,"三更以后,守灵人要唱丧歌(苗族称为哭丧),叙述亡灵的经历和遗族的悲伤,安慰亡人不要想念家人。"② 滇东北地区的彝族,"送丧时,主人骑马,头包白布,亲自随其后,打一阵枪,吹一阵号,再从亲友中选出五至七人,手持马铃,跳舞,唱孝歌。"③ 哈尼族丧葬,"停尸一至二、三天,由巫师为死者唱挽歌,追忆死者由生到死的历程。出殡至亲好友留丧家陪住,晚上村中青年聚集在死者屋前跳"落作舞"。④ 佤族在老人死后到埋葬前,"妇女们跳舂臼舞,以娱死者"。⑤ 羌族的送葬者也"须跳'芝干寿'(一种丧舞),并唱丧歌。"⑥ 这样的丧歌,在各民族、各地区大量存在,是民歌中一个品种、门类。

显然,无论是古代汉族还是其他民族,丧葬中又有不禁忌音乐的现象。相反地,歌舞可以娱尸,可以祭灵。这种矛盾如何解释呢?我们认为,古代丧葬所忌之乐只是给守丧者或活人享乐的音乐,至于给死者的音乐则不在此列。

2. 禁忌性交、婚娶

对守丧者来说,不仅要禁忌音乐,还要禁忌性交。究其原因,

---

① 转自杨树达《汉代婚丧礼俗考》第 121 页,上海文艺出版社影印本。

② 《西南少数民族风俗志》第 45 页,中国民间文艺出版社(云南版)1981 年。

③ 同上,第 65 页。

④ 同上,第 51 页。

⑤ 同上,第 224 页。

⑥ 同上,第 283 页。

有可能是害怕由此引起鬼魂的不满，从而对当事人进行惩罚。从五行观念来看，则可能是担心性交受气之时被鬼魂袭入。如《论衡·四讳》说："凡人受命日，在父母施气之时，已得吉凶矣。"守丧期内，阴气最盛，鬼魂时时缠绕、飘荡在家屋附近，这就有可能在性交时侵入。同样是鬼气盛行的五月，忌生孩子，《史记·孟尝君列传》说孟尝君生于五月五日，其父忌而弃之。据《后汉书》："武威郡俗多妖忌，凡二月、五月产子及与父母同月生者，悉杀之。"

守丧期内禁忌性交，在《礼记》中已有诸多记载。如《礼记·丧大记》：

禫而从御。期居庐，终丧不御于内者，父在为母。为妻齐衰期者，大功、布衰九月者，皆三月不御于内。

所谓"御"，乃"妾接于寝皆曰御"，也就是夫妻性生活的意思。对此，是要严格加以禁止的。在"檀弓"、"丧大记"中，还有许多明确守丧期内夫妇不可同房，倘若同房所生者不可收养的规定。所以《礼记·檀弓》中孔子对献子"比御而不入"的行为大加赞赏，说他"加于人一等"：

献子禫，县而不乐，比御而不入。夫子曰：献子加于人一等矣。

与此相反，守丧期内同房性交是习俗所不允许的，轻者众口皆伐，重者甚至要受到法律的治罪。据《后汉书·陈蕃传》：

民有赵宣，葬亲而不闭埏隧，因居其中，行服二十余年。乡邑称孝，州郡数礼请之。郡内以荐蕃，蕃与相见，问及妻子，而宣五子皆服中所生，蕃大怒曰："乃寝宿冢藏，而孕育其中，诳时惑众，诬污鬼神乎。"遂致其罪。

赵宣在服中过性生活，生下五子，事情败露后竟被坐罪。这样一来，在服丧期中性交所生之子于是也成了忌讳，没有人看得

起。《风俗通》说："今俗间多有禁忌生三子者，五月生者，以为妨害父母；服中子犯伤孝，莫肯举。"可见古代此禁忌之深。

与禁忌在守丧期内性交相联系的，是对守丧者守丧期内婚娶的忌讳。后者可视为禁忌守丧期内性交的延伸。据《礼记·内则》云：

（女子）二十而嫁，有故，二十三年而嫁。

古礼守丧期三年，女子从二十岁推延到二十三岁才出嫁，是因为她还"带孝"，守丧期内不能结婚。碰到这种情况，即便在婚事都准备妥当甚至开始迎娶了，也要将婚期往后推迟。如《礼记·曾子问》：

曾子问曰："昏礼既纳币，有吉日，女之父母死，则如之何？"孔子曰："婿使人吊。如婿之父母死，则女之家亦使人吊。已葬，婿之伯父致命女氏曰：某之子有父母之丧，不得嗣为兄弟，使其致命。女氏许诺，……礼也。女之父母死，婿亦如之。"曾子问："亲迎，女在涂而婿之父母死，如之何？"孔子曰："女改服，布深衣缟素以趋丧。女在涂而女之父母死，则女返。"

儒家习惯于用"孝"来解释任何社会习俗、人生礼仪，实际上，上述的真实涵义并不在"孝"，而是古代守丧期禁忌性交的伸延。

禁止在守丧期内婚娶，历代都有明令。如明代的佶焯，一个有皇族血统的王子，在1451年请求天子允许他娶妾及妹妹出嫁，因为此时他们正在为其父戴孝，需要破例才能婚娶。可是占卜者说，在他们完成服大孝的最后一年内没有"吉日"可行婚礼，并提出"服内成亲有明禁"，其要求终于没有达到。①

清代的《大清通礼》也把守丧期内婚娶的禁忌明确法律化："凡丧三年者不处的，期之丧在丧不昏嫁。"这部法典还记载了对

① 转自 Groot：The religious system of China.

违反上述禁制的处罚条例：

凡男女居父母及妻妾居夫丧，而身自主婚嫁娶者，杖一百。若男子居父母丧，而娶妾，妻居夫丧，女居父母丧而嫁人为妾者，各减二等，并离异。……知其居丧而共为婚姻者，主婚人各减五等，财礼入官。不知者不坐，追财礼，仍离异。……若居祖父母，伯叔父母、姑、兄、妹丧，除承重孙外，而嫁娶者，杖八十，不离异。妾不坐。……若居父母舅姑及夫丧，而与应嫁娶人主婚者，杖八十。①

值得注意的是，古代中国人以“不孝有三，无后为大”，因此，一方面主张严格遵守守丧期内的性交婚娶禁忌，另一方面，为了达到传宗接代的目的(也是对祖先的孝)，守丧期结婚之禁有时并未得到真正的遵守。例如许多地方的风俗，若完婚之时碰上了丧事，往往就采取“红白喜事”一起办。不过，即使在这样的时候，仍要对如期举行的婚娶活动作一番调整才可以。据格罗特《中国宗教制度》介绍，厦门地区过去在守丧期内男人可以照样结婚，然其婚仪与正常的婚仪很有些不同的地方，多数不设喜庆的宴席，所有吹鼓乐和其他娱乐活动全部取消，新娘乘坐的轿子也一反常规，不得用任何带喜庆气氛的色彩与装饰物，而只能坐在不加装饰的简陋不堪的轿子里无声无响地送到男方家去。这种“秘密”的婚礼，当地称“孝顺娶”。这就是说，即使违反在守丧期内不准婚娶的禁制，但所违是有限的，必须服从于哀悼习俗，以“白”喜事占据主导地位。

尽管此禁时有所违，然而，人们一般采取的是能回避就尽量回避的态度，只是在万不得已的情况下才那样做。这种现象只是一种例外，不足以说明古代中国人明目张胆地违反此禁忌。

---

①《大清通礼》卷 10“居丧嫁娶”，转自 Groot：The Religious system of China.

3. 禁忌叫死者姓名

守丧期内禁忌音乐、性交与婚娶主要是针对守丧者而设置的禁忌，对死者的姓名、所有物的禁忌，则是与死者无血缘关系的其他人们都必须遵守的。

我们知道，对死者姓名的禁忌，是世界各原始民族中普遍流行的民俗事象。在澳大利亚土著民族中，禁忌叫死者的名字是被最严格遵行的风俗，只要说到某个已死者的名字，就会被认为是对他们最神圣观念的极端违犯。在维多利亚，土人们也是极少谈起死人，更从来不提死人的名字，当他们提到死者时总要用压抑的嗓音说“逝去的人”或者“那不再在人世的可怜人”，他们认为，如若谈起死者时说出名字就会激起“考依特—吉尔”(Gouit-gil，即死者灵魂)的愤恨。在他们看来，死者的灵魂总是在地球上徘徊留连很长时间才永远离开，随便叫唤某个死者的名字，将要触怒鬼魂，招来报复的。这样，就在许多民族中形成诸多独特的习俗，如南澳大利亚阿德莱德与恩坎特湾的各部落“不愿提到新近逝世者的名字这种做法竟发展到凡与死者同名的都取消了自己这个名字，另换新名，或者改用别的原为大家熟知的名字”。北美印第安人也有同样的习俗，“凡与新亡人同名的一律都放弃旧名，另换新名，并在首领为死者举行悼唁时更改”。更有甚者，延伸到死者的所有近亲无论叫什么名字，其名字都要更改。如西北美洲的印第安人部落中，死者近亲通常要改名字，他们认为“死者在天之灵听到这些熟悉的名字，会怀念亲人，重返人间。”因此谁家死了人，全家人的名字都要另取。①

古代中国人对死者姓名的禁忌同样广泛而严格，国有国讳(公讳)，家有家讳(私讳)，所以《礼记·曲礼》有“入境而问禁，入

---

① 〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》第372～374页，中国民间文艺出版社1987年版。

国而问俗，入门而问讳”的说法。禁忌的范围除了死者的名字之外，还波及到所有长者的名字都不可以直叫。如今俗间妻子叫丈夫尚称“××他爹”诸如此类，都是古代对名字禁忌流风所披的遗存。

中国人对死者名字的禁忌，是从人一断气(死亡)就开始了的。《礼记·檀弓下》说：

虞而立尸，有几筵。卒哭乃讳，生事毕而死事始已。

人死之后，因为已经变成鬼了，故要以鬼事之。为什么“卒哭”以后对死者的名字要进行避讳呢？孔颖达疏《礼记·曲礼上》“卒哭乃讳”云：“言之则感动孝子，故讳之。”

我们前面说过，儒家对原始礼仪的阐释存在着“义理化”现象，孔颖达将避讳死者姓名说成是害怕引起孝子的悲恸，就是“义理化”的体现。相较之下，郑玄的注更接近此禁忌的原始内涵。他说，卒哭后讳死者姓名，是“敬鬼神之名也，讳辟(避)也。”但是，为什么鬼神之名要“敬”、“讳”呢？郑玄并未说清楚。我们认为，对死者姓名的禁忌亦与其他鬼事禁忌一样，是害怕鬼魂听到唤叫他的名字而返回人间骚扰活人。在招魂仪式中，我们已经看到呼叫某人名字可以将他(或她)的灵魂招回。死者鬼魂在很长一段时间里是在他(或她)居住过的房子旁、坟地上，一言以蔽之，在活人生存的同一空间四处游荡。谁要唤叫死者的名字，鬼魂自然就会闻声而至，从而招来倒楣。所以，“卒哭”之后，尤其在丧葬过程中，无论死者的亲属还是其他人都禁忌叫死者姓名。

死者姓名的禁忌，以丧葬期内最为严格，一直延续到很长的时间，似乎没有终期，在汉族民间，死者无论死多久，人们谈到他时，尽量要避免直呼其名，通常情况下，要用“××他爷”之类来称呼。

禁忌叫死者姓名的情况，在古代中国是很繁杂的。《礼记·曲礼》云：

礼不讳嫌名，二名不偏讳也。逮父母，则讳王父母，不逮事父母，则不讳王父母。君所无私讳，大夫之所有公讳，诗书不讳，临文不讳，庙中不讳，夫人不讳，虽然君之前，臣不讳也。妇讳不出门，大功、小功不讳，入境而问禁，入国而问俗，入门而问讳。

自然，这是经过人伦化了的禁忌。不过从中却也可以观察到古代中国禁忌呼叫死者姓名之俗达到何种缜密的程度。

为了避死者姓名之讳，古代有一种做法，即在人死后给死者一个“谥号”（有官衔者）。此后谈及死者时，均称“谥号”而不呼其姓名。这与澳大利亚土著的风俗有异曲同工之处，该土著“当一个人死后即被换上了新的名字；于是，人们可以自由的呼叫他，因为，所有的禁制仍然附在旧有的名字上。这种做法似乎是预防鬼魂不知道且无法知晓他的新名字的假定。”① 只是古代中国有资格获得谥号的仅限于帝王将相，普通老百姓无此殊荣。（东汉出现民间私谥的做法，如蜀郡新都人杨厚，晚年在家乡教授门徒三千余人，八十二岁卒，乡人尊谥为“文父。”② 但这种情况毕竟不普遍。）然而，结合外国原始民族的有关资料来看，中国远古的“谥号”似不仅是贵族的专利品，很可能在远古时代也存在过这项习俗，后因等级观念影响，遂成为贵族们的专利。

中国古代还在书面语言上形成了一整套的避讳法，这里不妨作些简单叙述。

改字法。对君王、尊者改用其它名字代替。如神话人物“嫦娥”，《淮南子·览冥训》原作“姮娥”，宋孝宗赵昚淳熙版《文选·月赋》李善注中，“姮娥”则因避宋真宗赵恒名讳，改为“嫦娥”。

空字法。避讳之字空而不写，或以“□”空之。如唐人撰《隋

① 弗洛伊德《图腾与禁忌》第74页，中国民间文艺出版社1986年版。

② 罗开玉《中国丧葬与文化》第150页，海南出版社1989年版。

书》，凡是王世充，皆因与唐太宗李世民的“世”同，则将《隋书》中所有王世充作“王　充”。

缺笔法。将所避之字的最后一笔或几笔不写。《红楼梦》第二回，林黛玉已故母亲名敏，“她读书时凡‘敏’皆念着‘密’字。写字时遇着‘敏’也减一二笔。”

4. 禁忌触摸死者所有物

对死者本身的禁忌，除了姓名以外，诉之可观形象的死者所有物，如穿过的衣物、用过的器皿……都是人们所忌讳的。因为根据交感巫术原理，凡是与死者有关的东西，或成为死者的一部分，或与死者存在着某种神秘的交感关系。这是对死者所有物设置禁忌的心理、思维基础。

首先，死者的遗物须要禁忌。《礼记·玉藻》云：

> 父没而不能读父之书，手泽存焉尔；母没而杯圈不能饮焉，口泽之气存焉尔。

这就是说，死者用过的东西，在人死之后仍然保存着交感关系，因此不能使用它。一般的做法，是将它们随葬到坟墓里去，或者拿到坟地焚烧，古代随葬来源的原因很多，此忌当是其中之一。

古代中国围绕对死者所有物的禁忌导出的风俗甚至于有将死者住过的房子拆掉或弃置不用，重新再建新房。因为死者住过的房子不洁，只有拆掉它重建才能摆脱那种交感关系。这种情况在远古时代当极为盛行。至后汉以后，在东部地区仍有遗存，如《后汉书·东夷列传》载当地民俗：

> 疾病死亡，辄捐弃旧宅，更造新居。

有些死者用过的房子，虽然没有拆掉，但同样不能使用。如《颜氏家训》说：

> 二亲既殒，所居斋寝（死人居住过的私房）子与妇弗忍入焉。北朝顿丘李构母刘氏夫妇亡后，所住之堂终

镌闭，不忍开入也。①

在闽南地区，死者住过的房子在“百日”之前是不使用的，因为当地人认为死者在“百日”之前尚在他死亡的屋子里或人世间羁连，其屋不可用。只有到了“百日”过后，其鬼已入阴界，不会再随便回来了，这时才能使用。

与此相类，俗间每逢有人吊死屋中，则要将那吊死人的栋梁锯断，换上新栋梁；若人吊死在树上，便将此树砍倒。在民族地区，将死者住过的房子拆掉重建的事情也很多。如台湾高山族某些支系，视人死于屋内为不洁，每逢此时则或拆掉屋子，或干脆把屋子当作葬所。

国外一些原始民族人死毁屋的现象也甚为常见。例如，澳大利亚土著阿龙塔人，“安葬以后，死者（男人或女人）的帐篷立即予以焚烧，那里的一切东西也和它一起毁掉”，在阿比朋人那里，“属于死者的全部用具都放到火堆里烧掉。……他的住宅完全被捣毁。他的妻子、孩子和家庭的其他成员则到什么地方找个栖身之所，他们不再有自己的住宅，就在别人家里住一个时期，或者用席子搭个篷聊以栖身。”在南非，在印第安部落，都存在同样的风俗，或烧掉死者的住宅，或将它夷平。② 可以说，世界许多较原始的民族无不普遍存在这样的做法。

古代中国毁死者房屋、弃置不用的做法，或许因为耗费太大，后来此俗不再流行。但死者住过的房子仍然不能马上使用，在服丧期内，死者的至亲（孝子）要搬到新建起的简易棚子（庐）里去暂住一段时间，以免与死者住过的房子发生联系。《礼记·丧服小记》载云：

创钜者其日久，痛甚者其愈迟。斩衰、苴杖，居倚

① 《颜氏家训·风操》。

② 〔法〕列维—布留尔《原始思维》第315～317页，商务印书馆1987年版。

庐，食粥、寝苫，枕块，所以不至痛饰也。

《礼记·丧大记》也说：

父母之丧居倚庐，不涂，寝苫，枕由。非丧事不言。君为庐宫之，大夫檀之。既葬柱楣涂庐，不于显者，君大夫士皆庐之。凡非适子者自未葬以于隐者为庐。

这“庐”就是临时搭起的小棚子，极其简陋，连粘土都不涂的。据《论语》说，古代所有帝王遇丧都生活在这样的丧棚之中。

其次，丧具也是禁忌的对象。如孝子所持哭丧棒，就是这样的禁忌物。《礼记·丧大记》说，丧期结束后，孝子要将所持丧杖折断，扔到人们看不见的地方去。如果外人看到了，是要犯忌的，以为不洁。《礼记·曲礼上》也说：“临祭不惰，祭服敝则焚之，祭器敝则埋之，龟筴敝则埋之，牺牲敝则埋之。”因为它们既然用于丧葬中，自然与死者脱不了干系。

纸钱是殡葬、祭祀时送给死者使用之物。这些东西也是人们所忌讳的。在民间，一般不允许孩子拾纸钱玩耍。甚至在梦中，梦见了纸钱也是莫大之忌。《夷坚志》就记载着许多梦见纸钱后死人的故事。如有一个叫王德的少保，死后埋在离建康数十里的地方。绍兴二十一年，他的寡妻李氏于寒食节扫墓前夜，住在城外农民家，黎明时那农民对她说，昨天半夜里王少保路过这里，花了五千钱向他买谷米喂马。李氏取过钱一看，乃是纸钱也。等到坟墓扫祭完毕回家后不久，李氏便染病而亡。又说，一个名叫席旦的死在长安，他儿子过了丧期后调到长安为官。有一次，梦见父亲对他说，昨天给你五十万钱。醒后但见敲门声急促，开门一看，只见数人挽一车，上插一小黄旗，写着“席相公钱三百贯”，放在地上就走了。过后不久，其母死亡，此子随即也命归黄泉。

对死者所有物的禁忌，甚至还推得到更远。如殷商以前坟上多种荆棘、薪柴，周代以后则在墓上种松柏。因为这植物常见于坟上，与死者便发生了关系。这样，它们也成了禁忌对象。《周易

·困》："困于石，据于蒺藜，入于其宫。不见其妻，凶。"站据在荆棘上，有不祥之兆头，要死妻子。《酉阳杂俎》则说："司农卿韦正贯应举之时，尝至汝州，汝州刺史柳凌，留暑军事判官。柳尝梦有一人呈案，中言欠柴一千七百束。因访韦解之，韦曰：'柴，薪木也。公将此不久乎！'月余，柳疾卒。"① 《风俗通》也说，汉代有在坟墓上种松柏的做法，用来避鬼魅，对松柏也有诸多禁忌。如《晋书·索忱传》说，有一个人梦见骑马上山，绕宅三周，只见松柏，不知门处，请索忱为之圆梦。索忱说：马在八卦中属离，离为火，火与祸同音，人与山合起来是"凶"字，而松柏是墓门的象征，三周表示三年。三年后，必有大灾祸。《酉阳杂俎》："补阙杨子孙堇，善占梦。一人梦松生户前，一人梦枣生屋上。堇言松丘垅间所植，枣字重来，重来呼魄之象，二人俱卒。"② 其实，即使到今天人们也习惯于将松柏与死亡（牺牲）联系起来，虽然取义不同，但其底蕴却是一样的。

二、间接禁忌

弗洛伊德说："任何一个接触到禁忌事物的人，他的本身也将成为禁忌。"③ 在丧葬活动中接触禁忌物最多的，无疑是守丧者。④

对守丧者设禁的现象，在中国各民族中是很普遍的。例如，苗族"孝子在父母死后一个月内不能过桥、赶场、干活。据说是因

① 《酉阳杂俎》卷八。

③ 弗洛伊德《图腾与禁忌》第34页，中国民间文艺出版社1986年版。

④ 主持葬事的巫祝也是与死者接触较多的人，但巫祝非常人也，故不在此禁忌之列。当然有些地方（如漳州的某些农村）巫祝衰微后，葬事由有经验的男子（俗称"土公"，不是巫职）来施行，当地对"土公"有如守丧者类似的禁忌，如在葬事过程中"土公"要独桌用餐，因为别人多不愿与之同桌。

为亡人的灵魂在这个月内紧紧跟随孝子，孝子如过桥，魂魄就会失掉，如赶场，它很羞。”① 在佤族，“寨中一家死了人，全寨都要忌生产一天，当事之家则忌生产数天。他们认为，死了人还去生产，谷物不会长好。”② 普朱族地区，“丧葬期间孝子孝女不能喝酒，不能唱歌，不能宰杀六畜。而高山族的丧忌，则普遍遵行死者亲属默默留在家中，停止工作，不饮酒，不唱歌，不高声谈笑，不穿盛装，不渔不猎。③

汉族古代对守丧者设置的禁忌同样严格。首先，守丧者必须被严格隔离起来，如同防范传染病一般。《礼记·曲礼》云：

有丧者专席而坐。

守丧的人要单独坐在另一领席子上，不能与别人同坐在一领席子上。《左传》：“古者臣有大丧，君三年不呼其门。”这也是针对守丧者的一项禁忌。到了汉代，由于对守丧者实施如此严格的禁忌制度，许多官员因此只好长期离职，不参与政事，朝野议论蜂起。④ 直到清代，此种禁忌风俗仍然极盛，甚至有以法令形式出现。如《大清通礼》说：“凡丧三年者不与吉事……凡丧三年者不入公门。”⑤

不过，对守丧者的禁忌有轻重之分，而禁忌最严格的，自然要首推寡妇或鳏夫。《墨子·节葬》谓：“鬼妻不可与居处。”这样的女人，俗间称“鬼妻”，是人们最忌讳的对象。同样的禁忌风俗，在台湾的某些原始部落里可以看得更清楚。例如，在台湾的高山族的阿美人那里，人们将鳏夫、寡妇称作“吃人精”，认为他们会

① 《西南少数民族风俗志》第 46～47 页，中国民间文艺出版社（云南）1981 年版。

② 同上书，第 229 页。

③ 同上书，第 328 页。

④ 参见张亮采《中国风俗史》，上海文艺出版社影印本。

⑤ 转自 Groot：The Religious System of China.

给大家带来不幸。习俗要求他们“守丧三年，严禁外出与他人接触，尤其严禁到旱地播种，否则会触怒天神，降下倾盆大雨，甚至酿成水灾，惩罚人间；他们种下的庄稼，枝叶疯长，不结谷穗。部落严禁鳏夫、寡妇参加集体性的祭祀与会议，禁止穿黑色衣服，禁止授物于人，禁止与外来者同桌共餐……总之，鳏夫、寡妇在人们心目中形同‘恶灵’，污秽不堪，丑恶无比，他们的言行举止必须恪守许多难以形容的禁规，大家对他们冷眼相向，惟恐来不及躲开。”①

也许因此，中国古代寡妇自杀的例子特别多。据格罗特介绍，中国远古时代有一种将寡妇弃之荒野的习俗。②

确实，在民间人们不到万不得已，一般是不到守丧者的家里去与守丧者进行接触的。

实际上，同样的禁忌不独中国古代存在，在国外一些原始民族也很常见。例如，在北美的部落里，丈夫死后，“寡妇必须穿着由成簇杂草作成围于下体的装束数天，以防止丈夫的鬼魂与她性交。”因为“他们认为死人的灵魂在丧葬期间仍然不断地围绕在亲属旁边而未曾离去。”③ 弗雷泽也为我们提供了诸多类似的事例。如，在英属新几内亚的墨克奥地区，“死了妻子的男人丧失了一切公民权利，成为被社会遗弃的人，是人们害怕、恐惧的对象，人们都回避他，不敢接近他。他不得栽种花草，不得在公众场所露面，不得在村里走过，也不得在大路或小路上行走，而必须象一头野兽那样潜行于草莽灌木丛中，如果看见或听到有人（特别是妇女）走近，就得躲到树后或潜伏在深草中。”④ 同样，不利

① 许国良、曾思奇《高山族风俗志》第72页，中央民族出版社 1988 年版。
② The Religious system of China. i. P. 744。
③ 弗洛伊德《图腾与禁忌》第72页，中国民间文艺出版社 1986 年版。
④ 〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》第311页，中国民间文艺出版社 1987 年版。

颠哥伦比亚的舒什瓦普人，“新死了丈夫或妻子的寡妇鳏夫必须离人独居”，他们要在溪流附近搭起一座“汗浴小室”，整夜躺在那里出汗，经常洗浴，浴后必须用云杉树枝揩擦身体。

将守丧者隔离起来或者避开他们，这种风俗是在交感原理影响下形成的。我们可以这样理解，其一，寡妇的丈夫或鳏夫的妻子的死亡，本身就是不幸的，未亡人可能将这种不幸传给别人；其二，他（或她）不可避免地要接触到死者的尸体及禁忌物，而尸体等物又是污秽不洁的，他（或她）可能将这些污秽不洁带给其他人；其三，他（或她）与死者的关系并未因配偶的死亡而终止，那种神秘的交感关系几乎是长久的。因此，我们才更透彻地理解了为什么对守丧者尤其是对寡妇、鳏夫的禁忌如此严格，如此不近人情。

同样的交感关系还伸延到守丧者所穿丧服、丧具“凶器”上面来。因此，丧服、丧具被严禁出现在公众场所。如《周礼》有“丧服凶器不入宫”，《礼记·曲礼》也说：

> 龟、筴、几、杖、席、重素，衫绡绤，不入公门。苞屦、报衽、厌冠，不入公门。书方、衰、凶器，不以告，不入公门。

对旁人来说，守丧者的不洁与不幸，又可以通过他（她）接触过的东西传染给别人，从而引起新的灾害，疾病甚至死亡。

过去在厦门，穿丧服的人一旦碰到别的家庭婚娶、做生日，一定要绕道而走，避开那些喜庆场所，否则人家要讨厌之。因为他（她）所穿的凶服，将会对别人产生不吉利的影响，毁掉人家将来的好运气。有时候穿丧服者躲避不及，办喜事的“当事者”（老人或主妇）在那穿丧服的人走后，赶紧采取一些补救措施，如在门口撒些盐和大米，以此避害驱邪。

第八章　鬼故事:鬼文化的证词

一、鬼魂信仰的沃土与鬼故事的渊源

鬼故事的讲述作为一种民俗文化事象,与祭鬼、驱鬼、招魂、丧葬等习俗共同构成了中国鬼文化的行为层面。所讲述的鬼故事既反映了中国鬼文化的各个侧面、各项内容,在整个鬼文化中扮演着自己的角色,发挥着自己的功能;同时又自成体系,在漫漫历史长河中依照自身规律不断发展、变化。在整个民间故事大系里,这种特殊的幻想性故事较之其他类别的故事,流传范围之广,故事数量之多,都是首屈一指的。可以说,有黑夜的地方,就有鬼故事。

我们所观照的鬼故事,包括所有无意识流传的民间鬼故事和有意识创作的鬼故事;同时,还包括那些有故事情节的鬼故事,以及只有某些细节、还很难称得上"故事"的鬼故事。因为在我们看来,鬼故事从根本上说就是对鬼魂信仰的阐释与反映。恰恰因此,民间流传的鬼故事才往往呈现出缺乏完整故事情节而支离破碎,甚至故事仅有几句之长的现象。① 鬼故事关注的首先是鬼的有和无,而不是围绕鬼展开的故事情节。

---

① 李溪《黑色艺术——民间鬼故事"无形"与"有形"论》,《民间文学论坛》1988年第5、6期合刊。

显而易见，这样的一类故事正是源于丰厚的鬼魂信仰的土壤之中的。我们知道，早在远古时代，中华民族的先民们与其他原始民族一样，由于对梦魇、疾病、死亡等现象无法理解，遂按照自身体验幻想出灵魂观念，误以为人除了躯体之外尚有一个或数个独立存在、永远不死的灵魂，人死后尸体腐烂消亡，灵魂（亦即鬼）依然以其固有方式存在着，由此逐步形成了各种处理尸体的办法和习惯以及阴界、招魂、驱鬼、祭鬼等相应的观念与行为。从山顶洞人对尸体所做的巫术性处理可知，我们的先民至迟在旧石器后期已经有“鬼”的观念。甲骨文辞里，“鬼”字也多处出现。史载“夏道遵命事鬼敬神”，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”① 对鬼魂的信仰十分流行，在当时人们的物质生活和精神生活里占据着极为重要的位置。这所有的一切都为鬼故事的生成与发展提供了一个非常厚实的基础。

目前我们所能看到的最早记载“鬼事”的文献是《易经》。据《易·睽·上九》载：

见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧。

这大概是文字记录下来的最早的鬼故事。实际上，关于鬼的传说故事应该还要早得多。我国西南许多社会形态还处在原始社会末期的民族，鬼故事的讲述一般都十分发达。徐华龙先生则认为，鬼话（鬼故事）是中国神话形成的“中介”。② 这些都是佐证。早期（或原生态）的鬼故事不一定具有情节，很可能仅有某些片断、细节的传闻，譬如谁梦中见到鬼、谁在半路上遇见鬼之类。

从民间鬼故事的讲述情形，我们可以较充分地领会到鬼魂信仰对鬼故事生成的深刻影响。民间讲述鬼故事，讲述者总是很少对所讲述的故事的背景或环境作交代，即便交代也往往简单

---

① 《礼记·丧大记》。

② 徐华龙《鬼话：中国神话形成的中介》，《民间文艺季刊》1989年第2期。

到几近于零的地步。据李溪女士介绍,她在三江侗族自治县采风时搜集到一则《吊颈鬼的故事》,讲述者对环境的描述是:"在那个龙洞地方,有个鬼非常厉害,说是吊颈鬼","他们一路走来,走啊走,走到三团庙那个地方,那个鬼呢,又不见了",后来在三团庙的河边,鬼将那人"拉下深潭里面去"。整篇故事只涉及:"龙洞"、"三团庙"、"深潭"三个近乎符号的地名。她说,陌生的外人对如此简单的讲述是很难领悟到其中涵盖的特定文化意义的,可当地听众却能极形象具体地领会其特定的文化内涵。原来,"龙洞"是当地人过去悬棺葬集中点,对崇信灵魂不死、幻化成鬼的侗族人来说,那是一座为鬼魂占领的山。"三团庙"在当地侗族人眼里乃是"鬼王之府",侗族鬼魂观念里又有鬼"隐形"、"显形"之说,并且在这座庙里发生过小鬼"隐形"惩治村民的事情。"深潭"则是当地一个经常使夜行者落水丧生的所在,村民们视之为"死亡陷阱",进入阴间的界地。① 这样,故事讲述对具有上述地理、文化环境的村民,马上能引起心理上的共鸣。因为在讲、听鬼故事之前,就已经有了一个鬼魂信仰、鬼事风俗的背景。

我们还可以再来看看《艾子杂说》里的一则鬼故事:

> 艾子行水,途见一庙,矮小而装饰甚严。前有一小沟。有人行至水,不可涉,顾庙中,而辄取大王像横于沟上,履行而去。复有一人至,见之,再三叹之曰:"神像直有如此亵慢!"乃自扶起,以衣拂饰,捧至坐上,再拜而去。须臾,艾子闻庙中小鬼曰:"大王居此为神,享里人祭祀,反为愚民之辱,何不施祸以遣之?"王曰:"然则祸当行于后者。"小鬼又曰:"前人以履大王,辱莫甚焉,而不行祸;后来之人敬大王者,反祸之:何也?"王曰:"前

① 李溪《黑色艺术——民间鬼故事"有形"与"无形"论》,《民间文学论坛》1988年第5、6期合刊。

人已不信矣，又安祸之！”艾子曰：“真是鬼怕恶人也。”从这则鬼故事里，我们不是也能够对鬼魂信仰、鬼事风俗之影响鬼故事获得某种启发吗？不信鬼，就不可能怕鬼，鬼又何以左右人的生死祸福？反过来说，倘若没有对鬼魂的信仰，又何以能够创造、传播鬼故事？

鬼故事不仅在鬼魂信仰的沃土中产生，而且鬼故事的发展也深受鬼魂信仰的发展而左右、支配。从鬼故事的情节内容看，每每鬼魂信仰的内涵出现发展变化，鬼故事的情节内容就随之出现发展变化。

原生态的鬼故事，因为我们今天已经见不到，所以很难窥见其整体面貌。不过，没有后来鬼故事那样具有丰富的内容、多样的类型则是可以肯定的。当时的鬼故事很可能只有某些细节、情节因素集中在“见鬼”或“为厉”上，鬼的形象趋于动物性、自然性。至少，人鬼恋爱型、不怕鬼型的故事是不会有的，还有“凶宅闹鬼”型的故事，由于私有财产(宅)的出现要远在鬼魂信仰、鬼故事流行之后，故似也不太可能。后来随着鬼魂信仰的变化，一些新的观念、事象、器具出现了，由此产生了相应的鬼故事。比如，泰山治鬼的说法是在西汉末年出现的，顾炎武《日知录》卷三十“泰山治鬼”条引《遁甲开山图》：“泰山在左，亢父在右；亢父知生，梁父知死。”及《博物志》之“泰山一曰天孙，主召人魂魄，知生命之长短者。”汉代的镇墓文中也有“生人属西长安，死人属东太山”的文字。[①] 相应地，在秦汉以后的鬼故事中就有许多对“泰山治鬼”的反映。据《广古今五行记》载：

丹阳石秀之，宋元嘉中，堂上忽有一人，著平巾帻，乌布袴褶，擎一板及门，授之曰：“闻巧侔班垂，刻杭尤妙，太山府故便相召。”秀之自陈，止能造车，制杭不及

① 《古器物小识》。

高平刘儒。忽持板而没。刘儒时为朝请，除历阳县丞，数旬而殁。

再比如，东汉中后期贿鬼观念相当盛行，在丧葬中有以银财宝物贿赂冥吏以求“解适”的做法，甚至正史里也有此类记载，如《三国志·蒋济传》注引《列异传》云：“济为领军，其妇梦见亡儿泣曰：‘死生异路！我生时为卿相子孙，今在地下为泰山伍陌，憔悴困辱，不可复言。今大庙西讴士孙阿，今见召为泰山令，愿母白侯嘱阿，令转我得乐处。”后来蒋济向孙阿请托行贿，济子果然在阴间得转为“录事”。相应地，其后的鬼故事则出现贿鬼的类型或内容。如《甄异录》载：

口城张闿，以建武二年，从野还宅。见一人卧道侧，问之，云：“足病，不能复去。家在南楚，无所告诉。”闿悯之，有后车载物，弃以载之。既达家，此人了无感色，且语闿曰：“向实不病，聊相试耳。”闿大怒曰：“君是何人，而敢弄我也？”答曰：“我是鬼耳，承北台使来相收录，见君长者，不忍相取，故佯为病卧道侧。向乃捐物见载，诚衔此意。然被命而来，不自由，奈何？”闿惊，请留鬼，以豚酒祀之。鬼相为酹享。于是流涕，固请求救。鬼曰：“有与君同名字者否？”闿曰：“有侨人黄闿。”鬼曰：“君可诣之，我当自往。”闿到家，主人出见，鬼以赤摽摽其头，因回手，以小铍刺其心，主人觉，鬼便出，谓闿曰：“君有贵相，某为惜之，故亏法以相济。然神道幽密，不可宣泄。”闿后去，主人暴心痛，夜半便死。闿年六十，位至光禄大夫。

索命的冥吏（相当于佛教传入后的黑白无常）因被贿赂，遂徇私枉法。这类故事到明清时代有很充分的发挥。

再，佛教的地狱治鬼、鬼道诸说在南北朝开始流行，随后鬼故事中则有对此的反映。如《记闻》载云：

京兆人刘子贡，五月二十二日，因病热卒。明日乃苏，自言被录至冥司，同过者十九人，官召二人出，木括其头，加钉镤焉，命系之，曰："此二人罪重，留，余者且释去。"又引子贡历观诸狱，但空墙垣为数十院，不见人。子贡问曰："此为何处？"人曰："此皆地狱也，缘同光王生，故休罪人七日，此中受罪者暂停。若遇其鼓作，罪人受苦，可惊骇耳目。"子贡娶于难江县令苏元宗，见元宗于途，问之曰："丈人在生好善，何得在此？"元宗曰："吾前生有过，故留。然事已办，今将生天，不久矣。"又问二子先死者何在？长者愿而信，死便生天。少儿贼而杀，见在地狱。又遇邻人季瞳，瞳曰："君为传语吾儿，吾生前坐罪，大被拘留，为吾造观世音菩萨像一，写妙法莲花经一部，则生天矣。"又遇其父慎。慎曰："吾以同光王生，故得假在外。不然，每日受罪，苦不可言。坐吾弹杀鸟兽故。每日被牛头狱卒，烧铁弹数千，其色如火，破吾身皮数百道，纳热弹其中，痛苦不可忍。"又见身存者多为鬼。子贡以二十三日生，生七日，至二十九日又殂，遂不活矣。

上述所举，仅是极少数的例子。鬼魂信仰在不同历史时期均有许多新的内容，鬼故事无不随即对之进行反映，直至后来形成了类型众多的鬼故事，这是鬼故事发展的一条规律。总之，鬼魂信仰的沃土使鬼故事得以孕育产生，鬼魂信仰的每一次发展变化，都导致了鬼故事相应的发展变化。

二、鬼故事的功能

如此众多的鬼故事，究竟在整个鬼文化中扮演怎样的角色，发挥怎样的功能呢？我们认为，鬼故事在鬼文化中的功能就在于

阐释鬼的存在。

首先，所有的鬼故事无论在内容上有多大的差异性，归根到底都是在向听众（或读者）说明这样一个问题：鬼是确实存在的。

历史上的大多数鬼故事，是由书面记录流传下来的，在众多书面记载的鬼故事里，无论是客观记录的还是经过加工的，或者是创作的，人们不难发现它们中间存在着一个共同特点：写实性。第一，强调鬼故事内容的真实可信，几乎每篇鬼故事所涉及到的人物都是有名有姓的真实人物，是发生在他们身上的故事。甚至有些故事的“真实性”可以与正史记载的内容相印证。如西晋无神论者阮瞻见鬼的故事，就是一个例子。《幽冥录》载：“阮瞻素秉无鬼论，有一鬼通姓名，作客诣之。寒温，聊谈名理。客甚有才情，末及鬼神事，反复甚苦。客遂屈之，乃作色曰：‘鬼神古今圣贤所共传，君何独言无？’即变为异形，须臾便灭。阮嘿然，意色大恶。年余病死。”《晋书·阮瞻传》云：“瞻素执无鬼论，物莫能难，每自谓此理是可以辩明幽明。忽有一客通名诣瞻，寒温毕，聊谈名理。客甚有才辩，瞻与之言，良久及鬼神之事，反复甚苦。客遂屈，乃作色曰：‘鬼神，古今圣贤所共传，君何得独言无？即仆便是鬼。’于是变为异形，须臾便灭。瞻默然，意色大恶。后岁余，病卒于仓垣，时年三十。”两相对照，一目了然。第二，强调鬼故事讲述的可靠性，这也是书面流传的鬼故事的一个共同特点。记录者总要在文末指出这个鬼故事是某某讲述，某某听到后转达的。例如，《法苑珠林》说丹阳郡吏章授在出使吴郡途中见鬼，鬼通报“今年多病，君勿至病者家”的故事，在末尾处就特别注明是“元嘉末，有长安僧什昙爽，来游江南，具说如此也。”又如《南楚新闻》载段成式的鬼魂送段之手札给温庭筠之事，不独“温段二家，皆传其本”，而且强调这故事是“子安节，前沂王傅，乃庭筠婿也，自说之。”再如，《稽神录》所记青州贾客入游阴间的事，是“时贺德俭为青州节度，与魏博节度杨师厚有亲，因遣此客使魏，其为

师厚言之。魏人范宣古，亲闻其事，为余言。”为什么要这样强调故事讲述的真实有据呢？除非怕别人不相信世上有鬼这类神秘的东西，实在没有别的解释。

其次，透过今天民间鬼故事的讲述情况，也可以获得同样的认识。民间讲述的鬼故事，总是讲述发生在你认识的人身上的事情，或者有人证明的故事，或者干脆就是讲述者亲历的事情。我的一个同事对我讲述过一则鬼故事，就是属于“发生在你认识的人身上”的。她说：

> 我家原先在九峰公社有一座不错的宅院，土改的时候被充公了。当时的公社书记搬进去住，头天夜里，那个书记忽然看到屋里有一个白胡子老人，对他说：“这是我家的房子，你怎么可以住进来！”第二天夜里，第三天夜里，那个白胡子老人还来，照样对他讲同样的话。那个书记只好赶紧搬往别处。由于怕别人说他迷信，他从未敢对外人提起此事。后来，又来了一个新书记，他也搬到那座宅院里去住，也是接连几天，睡到半夜就有一个白胡子老人来对他说：“这是我家的房子，你怎么可以搬进来住！”过了好些年，当年的这两个书记才分别对别人提起这件事。他们描绘出来的白胡子老人，跟我死去的爷爷照片上的像一模一样。

笔者少年时代，有位姓叶的工作队长也常常给我们讲鬼故事。其中有一则故事属于“有人可证明”的类型。故事是这样的：

> 溪头过去有一座两层的楼房，楼房主人都死光了，也没有别的亲属，公社就用来接待上面来的人。可是，这座房屋经常闹鬼，弄得后来没人敢进去住。县公安局林局长有一次下乡到这个公社，别人闲聊时跟他谈了这个事，挑动他去试试，因为老林胆子大是有名的，又随身带着枪。这天夜里，老林住进了那座楼房，睡觉前

把手枪放在枕头下。下半夜的时候,老林起来解小便,忽然被脚下的什么东西给绊了一跤,仔细一看,地上横七竖八躺着好些人。他以为出了什么事了,赶紧去拿枪鸣警,可枪怎么也打不响。等他找到电灯开关,将电灯打亮,发现地上躺着的人都不见了!他睡的那张床,整个被里外调转过来。那天夜里,我睡在公社值班,老林来打我的门,脸色都青透了。

实际上,民间讲述鬼故事,为了追求它的真实性,往往以"我"所见或转述他人目击来描绘遇鬼之事。《黑色艺术——民间鬼故事"无形"与"有形"论》的作者谈到她采风时有一个晚上听到的这样一些鬼故事:

1."人和鬼赶集的故事"(其中人鬼行走路线与讲述者家乡赶集路线一致)。

2.本村修表工匠遇鬼之事。

3.讲述者本人幼时亲见女鬼的事情。

4.家母之魂回家。

5.讲述者幼时见山峭的事情。

6.本村××被山峭带走的事情。

7.本村鲁家祭山魈,山魈显灵的事情。

除了第一则未直接说故事与讲述者的关系外(不过故事发生在讲述者的家乡),其余六则均是活生生的、耳闻目睹的事情。"从讲述者的讲述动机看,他们是通过目击(无论亲见"鬼"还是亲见被鬼捉弄的人),强调它的真实性,强调鬼的存在。"此外还可看到民间在讲述鬼故事时往往将故事发生地点与讲述地点挂钩的做法,结果使虚无的鬼有了真实的环境,又由于环境的真实,反证鬼故事的可信性。不像讲述动物故事、童话故事那样,讲述的是遥远的与听众无关的往事。

由此可见,无论是书面流传的还是民间讲述的鬼故事,其目

的、功能都是一致的，都是为阐明鬼的存在，说明鬼是确实有的。从而，鬼故事首先追求的是“真”（而不是美），这正是甚至连著名的鬼国京城——丰都，如此之地，鬼故事还多数缺乏完整的情节、支离破碎的原因所在。

其次，历史上所有在自觉意识支配下编造的鬼故事，也都是为了证明鬼是否存在这样一个问题。从有鬼论者编造的鬼故事来看，明显在正面阐明鬼的实有。阮瞻见鬼的例子是众所周知的。《搜神记》里也有这样一则鬼故事：

> 吴兴施续，有门生，常秉无鬼论。忽有一单衣白袷客，与共语，遂及鬼神。移日，客辞屈，乃曰：“君辞巧，理不足，仆便是鬼，何以云无？”问鬼何以来，答曰：“受使来取君，期尽明日食时。”门生请乞酸苦，鬼问有人似君者否？云：“施续帐下都督，与仆相似。”便与俱往，与都督对坐。鬼手中出一铁凿，可尺余，安著都督头，便举椎打之。都督云：“头觉微痛。”向来转剧，食顷便亡。

魏晋南北朝时期，有鬼（神）论者与无鬼（神）论者的争论与斗争十分激烈，双方都使出浑身解数，使用种种手段来论证自己的观念，歪曲、编造之举并不罕见。如慧远就对无鬼（神）论者使用的著名的“薪（或烛）火之喻”加以歪曲。① 所以，上述“鬼”故事很可能就是有鬼论者编造出来的，这类鬼故事在《幽明录》、《惊听录》等书中还有多则。有鬼（神）论者编造这类故事的目的，正是为着阐明鬼的存在。与此相反，我们猜测无鬼（神）论者也针锋相对地编造了许多旨在说明“无鬼”的鬼故事，不怕鬼类型的鬼故事中有相当部分很可能就是这类创作。从编造“有鬼”与“无鬼”故事，来证明各自的观念，围绕的问题还是鬼的“有”与“无”，这恰恰从正、反两方面证明了鬼故事的功能目的就是为了阐明

---

① 见慧远《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五。

鬼的存在。

三、鬼故事的类型

鬼故事在漫长的历史长河里，从仅有某些细节的“见鬼”传闻，到具备完整、曲折的故事情节；从故事内容的较单一，到丰富多样的情节内容被融入鬼故事之中，形成了诸多的鬼故事类型。这些各式各样的故事类型的鬼故事，大体上体现了整个中国鬼故事的面貌。我们把它们归纳为以下六种类型：

1. 途中见鬼型

这种类型的鬼故事又有两种型式：途中见鬼和路遇“索命鬼”。前者反映的是人对鬼的恐惧情感。如《幽明录》：

> 吴时，陈仙以商贾为事，驱驴行，忽过一空宅，广厦朱门，都不见人。仙牵驴入宿。至夜，闻有语声：“小人无畏，敢见行灾。”便有一人，迳到仙前，叱之曰：“汝敢辄入官舍！”时笼月暧昧，见其面上黮深，目无瞳子，唇褰齿露，手执黄丝。仙即奔走后村，具说事状。父老云：“旧有恶鬼。”明日，看所见屋宅处，并高坟深墜。

陈仙途中见鬼，后又走脱，除了渲染鬼的可怕之外，并未对人构成威胁。这类故事发展到后来，“鬼性”因素愈发淡薄，而世俗的色彩愈加浓烈。如，《会昌解颐录》载：

> 进士祖价，咏之孙也。落第后，尝游商山中，行李危困，夕至一孤驿。去驿半里已来，有一空佛寺，无僧居。价与仆夫投之而宿。秋月甚明，价独玩月，来去而行。忽有一人，自寺殿后出，揖价共坐，语笑讲经史，时时自吟。价烹茶待之，此人独吟不已，又云：“夫人为诗，述怀讽物，若不精不切，即不能动人。今夕偶相遇，后会难期，辄赋三两篇，以述怀也。”遂朗吟云：“家住驿北路，

百里无四邻。往来不相问，寂寂山家春。”又吟：“南岗夜萧萧，青松与白杨。家人应有梦，远客已无肠。”又吟：“白草寒路里，乱山明月中。是夕苦吟罢，寒烛与君同。”诗讫，再三吟之。夜久，客揖而退。至明日，问邻人，云：

“此前后数里，并无人居，但有书生客死者，葬在佛殿后南岗上。”价度其诗，乃知是鬼，为文吊之而去。

故事中的鬼是个才情横溢的“才鬼”，如果不是文末那几句话点明祖价所遇是书生客死之鬼，则几乎是一篇生活故事而不是鬼故事了。

与此不同，路遇“索命鬼”的故事反映的则是鬼对人身安全的严重威胁，遇鬼者人死身亡。如《记闻》载云：

武德县酒封村田叟，日晚，将往河内府南，视女家礼事。出村，有二人随之，与叟言，谓叟曰：“吾往河南府北，喜翁相随。”乃至路而二人皆不肯去。叟视之非凡，乃下驴谓之曰：“吾与汝非旧相识，在途相逢，吾观汝指顾，非吉人也。汝姑行，吾从此南出；汝若随吾，吾有返而已，不能偕矣。”二人曰：“慕老父德，故此相随，如不愿俱，请从此逝，翁何怒也？”方酬答，适会田叟邻舍子，自东来，问叟何为？叟具以告。邻舍子告二人：“老父不愿与君俱，可东去，从老父南行，君何须相绊也？”二人曰：“诺。”因东去。叟遂南，邻舍子亦西还。到家未几，闻父老惊家叫，邻舍子问之，叟男曰：“父往女家，计今适到，而所乘驴乃却来，何谓也？”邻舍子乃告以田叟逢二人状，因与叟男寻之。至与二人言处，叟死沟中，而衣服甚完，无损伤。乃知二人取叟之鬼也。

汉代以后，鬼故事中的索命鬼则明确为泰山府君的冥吏替代，再后来有佛教传说中的黑白无常。如《醉茶志怪》卷二：

邑某医，夜乘肩舆，路过城隍庙。轿夫忽停步不前。

怪而隔帘视之,见二大鬼俱盈丈;一衣白,一衣青,昂然阔步至寺前,门忽豁然自辟,揖让而入,门复自合。时月色光明,纤毫毕见。归后不数日,医与轿夫四人亡其三焉,独在轿后未见鬼者存免。

需要说明的是,这类鬼吏索命的故事与惩报类型的鬼故事不一样,后者是因为生前为人所冤屈,死后找当事人报仇雪恨,属于前世恩怨的继续和伸延;前者索命之鬼与被索者之间的关系则是不确定的,鬼只是履行"公务"而已。此外,在这类型的故事中,还有一种型式,即人在途中遇见变形之鬼(往往是自己亲属)百般戏弄他,引来第二次"遇鬼"时误杀自己的亲属。这种鬼变幻成某人的状貌以迷惑人的故事,最早见于《吕氏春秋》记载,如黎丘有奇鬼的故事,说黎丘有奇鬼,"喜效人之子侄昆弟之状",有个老汉吃醉酒回家,遇到奇鬼变做他儿子,百般作弄他。老汉回家后遂责备其子,经儿子解释始知是途中遇鬼。于是,第二天入市复醉,归途中误杀来接他的亲生儿子。此型式的故事后世流传很广。如《搜神记》即载有此类故事:

琅邪秦巨伯,年六十,尝夜行饮酒,道经蓬山庙,忽见其两孙迎之,扶持百余步,便摔伯颈着地,骂老奴,汝某日捶我,我今当杀汝。伯思惟,某时信捶此孙。伯乃佯死,乃置伯去。伯归家,欲治两孙。孙惊惋叩头,言为子孙,宁可有此,恐是鬼魅,乞更试之。伯意悟。数日,乃诈醉,行此庙间,复见两孙来扶持伯。伯乃急持,动作不得。达家,乃是两人也。伯著火炙之,腹背俱焦拆,出著庭中,夜皆亡去。伯恨不得之。后月,又佯酒醉夜行,怀刀以去,家不知也,极夜不还,其孙恐又为此鬼所困,仍俱去迎之,伯乃刺杀之。

2. 凶宅闹鬼型

这也是流传较广泛的鬼故事类型。它很可能是私有观念与

鬼魂信仰混合的产物，因为闹鬼之宅，所闹者往往是宅主之鬼，而闹鬼的直接原因是外人占据了宅第，或在坟地（鬼的住宅）之上筑屋建房，从而引起鬼魂不满所致。由居处在鬼生前所有的宅第引来闹鬼的故事是很多的，上述“白胡子鬼闹宅”就是例子。又，《括异志》载：

> 刘烨侍郎有别第在襄阳。烨亡，长子库部又卒，乃鬻其第，为茅处士所得。夜闻呼曰：“库部来！”俄，一人顶帽，从数鬼，叱茅曰：“我第，尔何敢据？速去，无贾祸也。凡三夕至，其声愈烈。……

中国人素来相信人死后躯体虽腐，灵魂不灭，这灵魂变成鬼的形态在生前活动过的房屋附近或墓穴周围游荡，所以，像刘烨这样虽然全家俱亡，其住宅却仍是他们的所有物，至少他们的灵魂（鬼）还在占据着它。因此茅处士（外人）居之，则自然要闹鬼。这涉及到“所有权”的问题，有形的人与无形的鬼争夺空间。还有些是宅中有过缢死者（往往是女性），大概是为着找替身或不满外人侵入属于他（她）的领地，因而通过闹鬼把居住者惊死或赶走。此类故事颇多，此引《咫闻录》中一则，以窥其一斑：

> 某处有房一所，盛传有缢死鬼，无人敢属。一生曰：“吾素不畏鬼。”整食宿焉。睡至三更，听飒飒有声，视灯火转碧，灯前立有艳妆绝色妇人，心思：“是房久空，妇从何来？此即人云缢死鬼也，吾当哄其如此类人自缢。”……

自缢而死的鬼因属凶死，又其死时形状可怖，故尔在这种鬼故事中，女鬼的形象往往是极难看、令人恐怖的。此外，在坟地上修筑住宅，也往往引发闹鬼的事情来，特别是未能对坟中之鬼作适当处理，或者作了处理未得到鬼的首肯。如《神鬼录》载：

> 吴郡张道虚、张顺，知名士也，居在阊门，遭母丧中，买新宅。日暮，闻人扣门云：“君是佳人，何为危人自

安也?”答云:“仆自买宅,得君棺器,为市赁作冢相移,有何负?”鬼曰:“移身著吴将军冢,吾是小人,日夜斗,不可堪忍。不信,君可随我视之。”于是二张恍惚,便至阊门外,二张听之,但闻冢中淘淘打拍,鬼便语云:“当令君知。”少时兄弟俱亡。

当然,凶宅闹鬼的故事与其他类型的鬼故事一样,只是鬼魂信仰支配下虔信的真实。有趣的是,在鬼故事严重人伦化的后代,鬼故事中出现了一些试图对凶宅闹鬼造成的极端后果——致人死亡这种现象进行解释,借鬼神之口说话人非死于“索命”,而是被“惧死”,鬼本身并不如想象的那般险恶,往往还是很讲道理、很友善的。这显然融入了很多世俗化的内涵了。如《两京记》:

长安待贤坊,隋北领军大将军史万岁宅,其宅初常有鬼怪,居者辄死。万岁不信,因即居之。夜见人衣冠甚伟,来就万岁。万岁问其由,鬼曰:“我汉将军樊哙,墓近君居厕,常苦秽恶,幸移他所,必当厚报。”万岁许诺,因责杀生人所由。鬼曰:“各自怖而死,非我杀也。”及掘得骸柩,因为改葬。后夜又来谢曰:“君当为将,吾必助君。”后万岁为隋将,每遇敌,便觉鬼兵助己,战必大捷。

又,《宣宝志》也载:

广陵有官舍,地步数百,制置宏丽,里中传其中为鬼所宅,故居之者,一夕则暴死,镌闭累年矣。有御史崔某,职于广陵,至,开门曰:“妖不自作,我新居之,岂能为灾耶?”即白廉使而居焉。是夕微雨,崔君命仆者尽居他室,而独寝于堂中。惕然而悟,衣尽沾湿。即起,见己之卧榻在庭中,却寝,未食顷,其榻又迁于庭。如是者三。崔曰:“我谓天下无鬼,今则果有矣。”即具簪笏,命酒沃而祝曰:“吾闻居此者多暴死,且人神殊道,当自安

其居，岂害生人耶？虽苟以形见，以声闻者，是其负冤郁而将有诉者，或将求一饭以祭者，则见于人，而人自惊悸而死，固非神灵害之也。吾甚愚，且无畏惮，若真有所诉，直为我言，可以付汝托，虽汤火不避。”沃而祝者三，俄闻空中有言曰：“君人也，我鬼也，诚不当以鬼干人，直将以深诚奉告。”崔曰：“但言之。”鬼曰：“我女子也，女弟兄三人，俱未笄而殁，父母葬我于郡城之北久矣，其后府公于此竣城池，构城屋，工人伐我封内树且尽，又徙我于此堂之东北隅，羁魂不宁，无所栖托。不期今夕，幸遇明君子，故我得以语其冤。倘君以仁心，为我棺而葬于野，真恩之大者矣。”已而涕泣呜咽，又曰：“我在此十年矣，前后所居者，皆欲诉其事，自是居人惊悸而死。某儿女子，非有害于人也。”崔曰：“吾前言固如是矣，虽然，如何不见我耶？”鬼曰：“某鬼也，岂敢以幽晦之质而见君乎？既诺我之请，虽处冥昧中，亦当感君子恩，岂可徒然而已。”言讫，遂告去。明日，召工人，于堂东北隅发之，果得枯骸，葬于禅智寺隙地，里人皆祭之，谓三女坟，自是其宅遂安。

从故事中可以看出，凶宅闹鬼是因为鬼有冤屈，欲诉于人而使人惊死，并非鬼存心与人过不去。如樊哙的鬼最终不仅不再闹鬼，还帮史万岁打仗；“三女坟”故事里女鬼是“涕泣呜咽”的弱女子形象。

3. 报冤报德型

报冤报德亦即通常所说的“报应”，是报应的两个方面。商周时代就有不少此类记载。春秋时代更是极盛一时，因此《墨子》中有很大篇幅谈到这个问题。《墨子》侧重谈的就是这类观念与事例。而最早见诸典籍记载的是《左传》中的两则鬼魂报冤报德的故事。一则写庄公八年，齐侯在贝丘打猎，看见被他杀死的公子

彭生显灵,变大豕(猪)把齐侯惊骇坠车,后回宫为乱兵所杀。另一则写宣公十五年,魏颗没听父亲魏武子病危时,处于昏乱中所说的话,而听从他清醒时说的话,将父亲的一个爱妾出嫁了,没有用去给魏武子殉葬。后来,魏颗在战场上遇到那个爱妾父亲的鬼魂前来报恩,捉住了敌人。这两则完整的鬼故事,可谓开了报冤报德型鬼故事的先河。尤其是彭生变大豕一则,鬼魂幻化的形象为动物,可视为原生态的鬼故事。此后,这类鬼故事层出不穷,有生前受人恩惠,死后报恩者;也有死后受人恩惠,或者子孙受人恩惠,鬼感而报恩。

死后受人恩惠者,多为人收其发露骸骨,使鬼在阴间免受痛苦、灾难。如《潇湘录》载:

> 洛阳人牟颖,少年时,因醉,误出郊野,夜半方醒,息于路傍。见一发露骸骨,颖甚伤念之,达曙,躬自掩埋。其夕,梦一少年,可二十已来,衣白练衣,仗一剑,拜颖曰:"我强寇耳,平生恣意杀害,作不平事。近与同辈争,遂为所害,埋于路傍,久经风雨,所以发露,蒙君复藏,我故来谢君。我生为凶勇人,死亦为凶勇鬼,若能容我栖托,但君每夜微奠祭我,我常应君指使。我既得托于君,不至饥渴,足得令君所求狥意也。"颖梦中许之,及觉,乃试设奠享,暗以祀祷。夜又梦鬼曰:"我已托君矣,君每欲使我,即呼赤丁子一声,轻言其事,我必应声而至也。"颖遂每潜告,令窃盗。盗人之财物,无不应声遂意。后致富有金宝。一日,颖见邻家妇有美色,爱之,乃呼赤丁子令窃焉。邻妇至夜半,忽自外逾垣而至。颖惊起规曲,问其所由来,妇曰:"我本无心,忽被一人擒我至君室,忽如梦觉,我也不知何怪也。"不知何计,却得还家,悲泣不已。颖甚怜之,潜留数日,而其妇家人求访极切,至告官。颖知之,乃与妇人诈谋,令妇人出别

墅，却自归，言不知被何妖精取去；今却得回。妇人至家后，再每三夜或五夜，依前被一人取至颖家，不至晓，即却送归。经一年，家人皆不觉。妇人深怪颖有此妖术，后因至切，问于颖曰："若不白我，我必自发此事。"颖遂具述事实，邻妇遂告于家人，共图此患。家人乃密请一道流，洁净作禁法以伺之。赤丁子方夜至其门，见符箓甚多，却反，白于颖曰："彼以正法拒我，但力微耳，与君力争，当恶取此妇人。此来必须不放回也。"言讫复去。须臾，邻家微风骤起，一宅俱黑色，但是符箓禁法之物，一时如扫，复失妇人。至曙，其夫遂告官，同来颖宅擒捉，颖乃携此妇人逃，不知所之。

至于伸冤报屈的，也有两类。一类是当事人蒙冤而死，其鬼魂返回阳间报仇雪恨。如《搜神记》有一则苏娥的故事，说苏娥夫死，前往旁县买僧，被鹄奔亭亭长龚寿强奸不遂而杀死。后来交州刺史何敞行至鹄奔亭住宿，鬼女上前告发龚寿奸情，何敞遂杀龚寿。甚至于为报冤仇，一死以期伸惩治之，如《聊斋志异》中"席方平"等故事即是。有时候，这类故事也反映在家庭压迫与反压迫上。据《本事诗》载：

开元中，有幽州衙将姓张者，妻孔氏，生五子而卒。后娶妻李氏，悍妒狼戾，虐遇五子，日鞭捶之。五子不堪其苦，哭于其母墓前，母忽于冢中出，抚其子，悲恸久之，因以白布题诗赠张曰："不忿成故人，掩涕每盈巾。死生今有隔，相见永无因。匣里残妆粉，留将与后人。黄泉无用处，恨作冢中尘。有意怀男女，无情亦任君，欲知肠断处，明月照孤坟。"五子得诗，以呈其父，其父恸哭，诉于连帅，帅上闻，敕李氏诀一百，流岭南，张停所职。

4. 显形兆示型

中国古代以人死后相当一段时间，其鬼魂尚在人世间游荡，

只是到了丧葬礼仪完成后鬼魂才进入阴间。因此，就有人死后其鬼魂自往亲友处再行相聚或报死讯一类的故事，类似现代所说的“心灵感应”现象。它往往反映出死鬼与活人之间真挚的亲情和友情，如《搜神记》云：

有诸生远学，其父母夜作，儿忽至，叹息曰：“今我但魂魄耳，非复生人。”父母问之，儿曰：“此月初病，以今日某时亡，今在琅邪任子成家，明日当敛，来迎父母。”父母曰：“去此千里，虽复颠倒，那得及汝？”儿曰：“外有车乘，但乘之，自得至矣。”父母从之，上车忽若睡。比鸡鸣，已至所在。视其驾乘，但魂车木马。遂与主人相见，临儿悲哀。问其疾消息，如其言。

又，《宣室志》载：

刑部员外邢群，大中二年，以前歙州刺史居洛中，疾甚。群素与御史朱瑄善，时瑄自淮海从事罢居伊洛，病卒，而群未知。尝昼卧，忽闻扣门者，令视之，见瑄骑而来，群即延入坐。先是群闻瑄病，及见来，甚喜，曰：“向闻君疾，亦无足忧。”瑄曰：“某尝病，今则愈矣。然君之疾，亦无足忧。不一二日，当间耳。”言笑久之，方去。瑄访群之时，乃瑄卒也。

更有显形替挚友亲朋兆示安危者，如《王子年拾遗记》：

田畴，北平人也。刘虞为公孙瓒所害，畴追慕无已，往虞墓，设鸡酒之礼哭之。音动林野，翔鸟为之凄鸣，走兽为之悲吟。畴卧于草间，忽有人通云：“刘幽州来，欲与田子泰言生平之事。”畴神悟远识，知是刘虞之魂，既进而拜，畴泣不自止，因相与进鸡进酒。畴醉，虞曰：“公孙瓒购求子甚急，宜鼠伏避害。”畴对曰：“君臣之道，生则尽其义，今见君之灵，愿得同归九泉。骨且不朽，安可逃乎？”虞曰：“子万古之高士也，深慎尔仪。”奄然不见，

而畴醉亦醒。

5. 人鬼婚恋型

在鬼故事中，这大约是最动人的一种类型。它的直接来源，可能与冥婚习俗有关。因为所有人鬼婚恋的故事，都无一例外地具有人鬼同居坟穴中过夜的故事情节，而这与冥婚的形式相一致。在一些此类型的故事里，也明确地与幽婚联系在一起。如《搜神记》"卢充"的故事就说"是幽婚也"。人鬼婚恋型鬼故事，往往人是男性，鬼为女性。原形态的人鬼婚恋故事，大约如《风俗通》所载：

> 后汉时，汝南汝阳西门亭有鬼魅，宾客宿止多死亡，或亡发失精。郡侍奉掾宜禄郑奇休，去亭六七里，有美妇人乞寄载，奇初难之，然后上车。入亭，趋至楼下，吏卒白楼不可上。奇曰："我不恶也。"时亦昏冥，遂上楼，与妇人接宿，未明发去。亭卒上楼扫除，见死妇，大惊，走白亭长，击鼓会诸庐吏，共集诊之，乃亭西北八里吴氏妇，新亡，夜临殡火灭，及火至失之，其家即持去。奇发，行数里，腹痛到南顿利阳亭，加剧物故。楼遂无敢复上。

避开凶宅闹鬼的因素不谈，故事强调的是"奇（人）与妇（鬼）接宿"及由此引起的"腹痛"、"加剧物故"，更多地反映出人与鬼（实际上是尸体）接触的厌恶与恐怖。接触"凶物"是鬼文化中的禁忌内容，因此，它的鬼性较之别的同类故事要浓厚得多。我们怀疑它是人鬼婚恋型故事的原始形态。这种形态的鬼故事，常常表现出鬼的自然属性、恐怖可怕的一面。随着时间的推移，人鬼婚恋型故事则不断人伦化、生活化，鬼性的因素越来越淡，或为鬼女不甘寂寞，出坟穴找男人与之缠绵，甚至于生儿育女。这类故事较早的记录有《列异传》：

> 谈生者，年四十，无妇，常感激谈书。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。已两岁,不能忍,夜伺其寝后,盗照视之,其腰已上生肉如人,腰下但有枯骨。妇觉,遂言曰:"君负我,我垂生矣,何不能忍一岁而竟相照也。"生辞谢,涕泣不可复止,云:"与君虽大义永离,然顾及我儿,若贫不能自偕活者,暂随我去,方遗君物。"生随之去,入华堂,室宇器物不凡,以一珠袍与之曰:"可以自给。"裂取生衣裾,留之而去。后生持袍诣市,淮阳王家买之,得钱千万,王识之曰:"是我女袍,此必发墓。"乃取拷之,生具以实对,王犹不信,乃视女冢。冢完如故,发视之,果棺盖下得女裾,呼其儿,正类王女,王乃信之,即召谈生,复赐遗衣,以为主婿,表其儿以为侍中。

有些时候则是男子于道中遇幻化成艳妇之鬼女,与之欢娱、缠绵,如《搜神记》载:

卢充,范阳人,家西三十里,有崔少府墓。充年二十。充冬至一日,出宅西猎,射麏中之,麏倒而起之,充逐之,不觉忽见道北一里许,高山瓦屋,四周有如府舍,不复见麏。门中一铃下,唱客前,有一人投一袱新衣,曰:"府君以遗郎。"充着讫进见,少府语充曰:"尊府君不以仆门鄙陋,近得书,为君索小女为婚,故相迎耳。"便以书示充。父亡时,充虽小,然已识父手迹,即虧欷无复辞免,便敕内,卢郎已来,便可使女妆严,既就东廊。至黄昏,内白女郎妆严毕。崔充语:"君可至东廊。"既至,女已下车,立席头,却共拜,时为三日。给食三日毕,崔谓充曰:"君可归,女生男,当以相还,无相疑,生女当留养。"敕内严车送客,充便辞出。崔送至中门,执手涕零。出门见一犊车,驾青衣,又见本所着衣及弓箭,故在

门外。寻遣传教将一人捉袱衣与充，相问曰："姻缘始尔，别甚怅恨，今故致衣一袭，被褥自副。"充上车，车如电逝，须臾至家。母见，问其故，充悉以状对。别后四年三月，充临水戏，忽见傍有犊车，乍沉乍浮，既而上岸。同坐皆见，而充往开其车后户，见崔女与三岁男共载，女抱儿以还充。又与金椀，并赠诗曰："煌煌灵芝质，光丽何猗猗。华艳当时显，嘉异表神奇。含英未及秀，中夏罹霜萎。荣耀长幽灭，世路永无施。不悟阴阳连，哲人忽来仪。今时一别后，何得重会时？"充取儿椀及诗，忽然不见。充后乘车入市卖椀，冀有识者，有一婢识此，还白大家曰："市中见一人乘车，卖崔氏女郎棺中椀。"大家即崔氏亲姨母也。遣儿视之，果如婢言。乃上车叙姓名，语充曰："昔我姨嫁少府，女未出而亡，家亲痛之，赠一金椀著棺中，可说得椀本。"充以事对，此儿亦为悲咽，遂还白母。母即令诣充家迎儿还。诸亲悉集；儿有崔氏之状，又复以似充貌。儿椀俱验，姨母曰："我外甥也。"即字温休，温休者，是幽婚也。遂成令器，历郡守，子孙冠盖相承至今，其后植字干，有名天下。

这种类型的故事，经常发生在野冢孤坟这样的环境里，男主人公一觉醒来，发现那里却是坟穴。由此联想同样迷人的狐妻故事的来源问题，何新、龚维英先生分别把"风流女郎"（嫦娥）或"鳄鱼女郎"（龙）视为狐妻故事渊源所自。① 其实，狐妻故事更有可能直接从人鬼婚恋型鬼故事中化出。无独有偶，狐妻故事的背景（环境）也是墓穴。传说狐狸精是女子变的（如《艺文类聚》卷45引《名山记》："狐者，先世之淫妇也，其名曰紫，化而为狐。"）

① 龚维英《嫦娥神话面面观》，《民间文学论坛》1987年第4期；何新《中国神话中狐狸精怪故事新解》，《书林》1988年第1期。

变成女子来与阳间的男性发生婚恋关系。能够变化的女子,恐怕只有死亡了的女子(女鬼)才是合理的解释。

6. 不怕鬼型

如果说,怕鬼取决于对鬼的虔信,则惟有不相信鬼的存在,才有可能不怕鬼;而不怕鬼,从而才有可能去斗鬼。因此,这类鬼故事包括了三个层次:不信鬼、不怕鬼、斗鬼。基础是不信鬼。不信鬼、不怕鬼的故事古代颇多,据《异苑》载:

> 永嘉朱彦,居永宁,披荒立舍,便闻弦管之声,及小儿啼呼之声。夜见一人,身甚壮大,吹杀其火。彦素胆勇,不以为惧,即不移居,亦无后患。

对笃信鬼魂的人来说,朱彦"披荒立舍"时既"闻弦管之声,及小儿啼呼之音",又见一人"杀其火",自然是冲撞了此间的鬼魂,是要遭鬼报复的,可他不惊不怕,反而平安没事,从而,世俗的鬼神秘万能观念就不攻自破了。

从不怕鬼到斗鬼,是不怕鬼型故事的进一步发展和飞跃。不但不信鬼、不怕鬼,还跟鬼进行针锋相对的斗争,而且往往以人的胜利而告终。这显然是为了破有鬼论者宣传的鬼的神秘性和无所不能,因为在有鬼论者看来,鬼是神圣的、不可亵渎的,而在这类故事中,却把鬼打倒在地。如《续搜神记》"刘他药鬼",《幽明录》"刘道锡杀鬼",《稽神录》"陈守规告鬼",还有著名的"宋定伯卖鬼"。据《列异传》载:

> 南阳宋定伯,年少时,夜行逢鬼。问之,鬼言我是鬼,鬼问汝复谁,定伯诳之,言我亦鬼。鬼问欲至何所,答曰:"欲至宛市。"鬼言:"我亦欲至宛市。"遂行数里。鬼言:"步行太迟,可共递相担,何如?"定伯曰:"大善。"鬼便先担定伯数里。鬼言:"卿太重,不是鬼也。"定伯言:"我新鬼,故身重耳。"定伯因复担鬼,鬼略无重。如是再三,定伯复言:"我新鬼,不知有何所恶忌?"鬼答

言："唯不喜人唾。"于是共行，道遇水，定伯令鬼渡，听之了然无水音。定伯自渡，漕漼作声。鬼复言："何以有声？"定伯曰："新死，不习渡水故尔，尔勿怪吾也。"行欲至宛市，定伯便担鬼著肩上，忽执之。鬼大呼，声咋咋然。索下，不复听之。径至宛市中，下著地，化为一羊，便卖之。恐其变化，唾之。得钱千五百，乃去。当时有言，定伯卖鬼，得钱千五。

但是，这类故事往往在排除了"人鬼"的同时，又陷入了"物鬼"的泥沼之中。这与历史上无鬼论者与有鬼论者持续的争论中，对鬼的"物鬼"解释是相吻合的。如《论衡·订鬼》云："鬼者，老物精也，……物之老者，其精为人。"所以，我们说这类故事有很多是有意识的创作，正因此，笃信鬼魂的人也通过一些不怕鬼的人后来见鬼、怕鬼的故事，反其意而攻之。如《潇湘录》说魏征素不信鬼，后在风雪中亲眼见鬼，"自此稍信鬼神"。与此相同，有鬼论者还在"斗鬼"的层次上反目相对，编造出大量的与鬼争斗没有好下场的故事。如《幽明录》中临阳令抽刀斗鬼，结果受到惩罚，致身残废；《法苑珠林》中索颐之父居凶宅、砍鬼，终被鬼杀掉全家。

第九章　巫师：人鬼之间的“使者”

一、巫师源流

由鬼魂观念、冥界观念、丧葬、祭鬼、驱鬼、招魂、鬼事禁忌习俗及鬼故事的讲述等诸多观念与行为共同构成的中国鬼文化，从相当程度上是以巫师为载体的。作为鬼文化的操作者与阐释者，在巫师的身上千百年来一直环绕着许多令人眩目困惑的轮晕，诸如踏火堆、吞火、舐炽铁、上刀山、放蛊等，在那些令人眩目的轮晕中，最叫人困惑的莫过于“巫师通鬼神”的问题了。

在讨论巫师通鬼神这一神秘民俗事象之前，让我们先来简要考察一下巫师在我国的发展历程。

一般地说，以巫师为鬼魂观念的产物是不错的，因为唯其有鬼，始有事鬼之人。不过，鬼魂观念的出现与巫师的产生在时序上却有着一段明显的距离：在鬼魂观念产生后相当长的时间里，社会上还没有专门事鬼之巫师，更说不上巫师通鬼神之类的民俗事象。据《国语·楚语》记载：

> 昭王问于观射父曰：“《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂，民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宜朗，其明能光照之，其聪能听彻之。如是，则明神降之，在男曰觋，在女曰

巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号，高祖之主，宗庙之事，昭穆之世，齐敬之勤，礼节之宜，威仪之则，容貌之崇，忠信之贞，禋絜之服，而敬恭神明者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生，牺牲之物，玉帛之类，采服之仪，彝器之量，次主之度，屏摄之位，坛场之所，上下之神，民族之出，而心率旧典者，为之宗。于是乎，有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂揉，不可方物，夫人作享，家为巫史，无有要质，民匮于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位，民渎齐盟，无有严威，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命

南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通。①

这则神话通常被视为有关中国古代巫觋的最重要的资料。从表面上看，它反映了西周以后巫觋对其社会、政治地位日益下降的极端不满，从而企望从宗教上恢复古制。可是如果我们结合民族学资料，对它做一番复原，则不难发现该神话透露出这样的信息：第一，观射父所说的“民神杂糅”，实际上曲折反映了史前时代曾经存在过一个人神(鬼)同位，彼此可以直接联系、自由交往的时期。我国很多民族关于天地开辟、人类起源的神话，都说到天和地原来是连成一体的，人与神(鬼)同为一个家族，他们和睦相处，甚至还互通婚姻。后来人跟神(鬼)发生矛盾冲突，天地

① 颛顼命大神重、黎“绝天地通”之事，又见于《尚书·吕刑》、《山海经·大荒西经》。

这才出现分离。即使在天地刚刚分离的时候，天与地相距仍然很近，借助“天梯”作交通工具，地上的人也还可以到天上去。① 这正好与“民神杂糅”的情形相吻合。据此推测，并非先“民神不杂”再“民神杂糅”，而是先“民神杂糅”后“民神不杂”。如此，则这个时期人人都是“巫师”，为了自身的生存、安全、繁殖与丰收，他们随时随地直接向众神灵祈祷、祭祀和歌舞，所谓“家为巫史”当作此解。第二，“绝天地通”以后，由于天和地在空间上出现分离，人与神（鬼）受到空间的限制，不可能再像过去那样进行直接联系、自由交往，需要有个“中介”才有可能互通信息，那么沟通人鬼（神）关系的巫师至此才成为必须。几乎所有天地开辟、人类起源神话，都印证了这个事实。从另一角度讲，“绝天地通”的神话也反映出当时社会分工的变化和鬼神观念的发展。换句话说，巫师是在鬼魂观念的发展达到一定程度之后才宣告产生的。

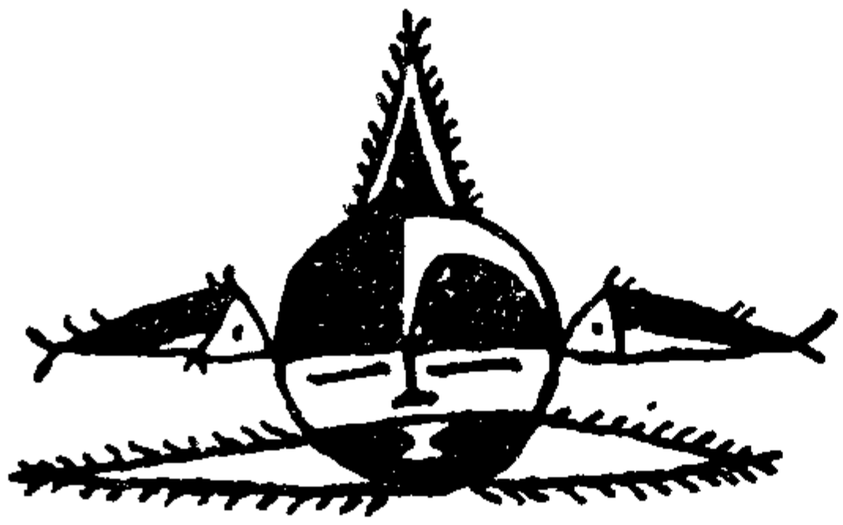
当然，仅仅以一则“绝天地通”神话来把握巫师出现的具体时代是很困难的。但通过考古发现与民族学资料，我们可以推测它大约肇始于母系氏族社会。

目前考古发现巫师的最早踪迹，当推法国南部拉塞尔洞穴中那件三万年前的浮雕裸体女巫像。在我国，巫师的具体迹象则至迟于母系氏族社会的仰韶文化就已显露端倪。例如，半坡仰韶文化遗址彩盆上著名的“鱼形装饰”人头纹样（图四十四），便是当时巫师的形象。②《山海经》里巫师多为“珥两青蛇”，郭璞释之为“以蛇贯耳”，半坡彩陶盆上“鱼形装饰”的人面“以鱼贯耳”，恰与《山海经》里巫师形象相似。

我国东北一些信奉萨满教的民族，至今依存的许多古老习

① 参阅陶阳、钟秀《中国创世神话》第四章，上海人民出版社 1989 年版。

② 张光直《中国远古时代仪式生活的若干资料》，《民族研究集刊》第 9 期，1961 年。



图四十四

俗，也印证了我们对巫师最早产生于母系氏族社会的认识。如萨满始祖，据锡伯族传说是一个身披神衣、手持神鼓的女萨满。其他东北民族也有类似的传说。与此相适应，这些民族的萨满神职，或者全部是女性担任，或者绝大多数由女性扮演。例如，堪察加地区没有专门的萨满，他们的宗教活动均由老年妇女来主持；内蒙古陈巴尔虎旗的鄂温克族，宗教活动也以妇女为主。据统计，1900年至1945年期间，鄂伦春两个地区共出现39名萨满，其中女萨满就有24名。无独有偶，西南的珞巴族（达木地区）称女巫为“爸目”，男巫为“爸窝”，从有“爸目”到现在，全都是由妇女充任，而“爸窝”的名称虽然存在，但迄今为止男巫尚未出现过。正是因为萨满巫师肇始于母系氏族社会，因此在许多民族那里，即使到了男性主宰一切的时代，男人想要涉足这一领域，仍然要受到诸多限制，如东北一些信奉萨满教的民族，在从事跳神等宗教活动时，男性萨满必须装扮成妇女的模样。[①] 同样的情况在西南民族里也有许多实例。如黎族称男巫为“娘母”，作法事时所佩戴的服饰多为女上衣、花裙、头巾、女项圈、大耳环等女性用物。[②]

既然巫师是母系氏族社会的产儿，女性在母系氏族社会里的地位又是绝对的，那么最早的巫师是女巫则不言自明。而汉字以女性巫师为“巫”，称男性巫师为“觋”，从文字发展的角度也可以看出女巫和男巫的前后时序。

---

① 见秋浦主编《萨满教研究》第55、56页，上海人民出版社1985年版。

② 《黎族社会历史调查》第65页，民族出版社1986年版。

父系氏族社会以后，随着社会分工的转变，巫师队伍里发生了一个显著的变化，这就是男巫的出现和女巫的地位被男巫逐渐替代。我们知道，在母系氏族社会里，经济生活已经有了初步分工，由女子从事采集，男子负责狩猎。在当时条件下，狩猎收获是极为有限的，可以说，全体氏族成员的生活资料，绝大部分要依赖妇女的采集活动，妇女在经济生活中起着举足轻重的作用，因此她们较之男子有更高的社会地位。如世系按女系计算，财产按女系继承，氏族首领由女子充任。我们从彝族的《天地祖先歌》，可以清楚地看到先民们对女性在氏族中的地位与作用是如何评价的：

古时天底下，
男女聚成群，
分也无法分，
无法分夫妻。
在这个时候，
孩子不知父，
孩子不知母。
一切是母大，
母是一切根。
一切的事物，
全由女子管，
女子当君长，
女人当臣子。
做成弓和箭，
分箭打野兽，
猎物女人分，
女人分得清。
她就是君长，

人人都平等，
一切听从她，
她说了就得。
……
女的来按摸，
女的来治病。
女的有知识，
百病都能治，
青草当药吃，
树皮也做药。
……
很古的时候，
庄稼长不起。
又是女人啊，
带领着大家，
带领去烧坡，
烧过几趟坡，
带领去撒种，
撒种撒几窝。
女的有知识，
女的有办法。
从此以后呀，
才有苦荞吃。
……①

可是到了母系氏族社会以后，由于生产力的发展，农牧业生产变成社会的主要劳动，而农牧业生产劳动强度大，只有男子才

① 《贵州民族研究》1983年第3期。

能胜任，因此，男子在经济生活中所起的作用便日益重要起来，逐渐取代了妇女在经济生活中的主导地位。于是，世系变成按男系计算，财产按男系继承，男子担任氏族的首领，成为氏族的核心。经济社会生活的变化反映到宗教世界里，表现为男巫替代了女巫的地位。正如恩格斯所指出：“古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗族，它们从各民族的社会和政治条件中产生，并和它们一起生长。宗教的这些基础一旦遭到破坏，沿袭的社会形式、继承的政治结构，……一旦遭到毁灭，那末与之相适应的宗教自然也就崩溃。”①

当然，由于传统习惯的制约，男巫替代女巫并不十分彻底。进入父系氏族社会以后，男人们曾经在宗教活动中对女性设置了重重限制，② 不过，一些民族里男巫们在主持宗教仪式过程中却不得不装扮成女性。前述萨满教民族中男萨满跳神时作女性的样子，黎族男巫（娘母）的称呼及其服饰的女性化特征，都是极好的例子。同时，在父系氏族社会以后，各民族的女巫和男巫往往也是同时存在的。

我国有文字的历史从殷商开始，所以殷商之前巫师的资料极少，或许从《山海经》里多少能观察到夏至殷商这段时期的某些情况。在《山海经》中，有关“巫”的记载是很多的：

> 巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所以上下也。（《海外西经》）
>
> 开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫相、巫履、巫凡、巫相、夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之，窫窳者蛇身人

---

① 恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》第十九卷，第 333 页，人民出版社 1963 年版。

② 参阅拙文《闽南婚俗中的“跨火盆”仪式试解》，《民间文学论坛》1991 年第 3 期。

面，贰负臣所杀也。（《海内西经》）

大荒之中有山名曰丰沮玉门，日月所入，有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗、十巫从此升降，百药爰在。（《大荒西经》）

这里诸巫可能包括男性巫和女性巫。至于他（她）们在宗教事务中是否有分工（如甲骨卜辞，在“巫”之外又常见有“宾”为神（鬼）人沟通的中介），则无法清楚。不过，巫（尤其是男性巫）在这段历史时期地位颇尊则大致可以肯定。比如巫咸，据《古文尚书》记载是大戊的重臣，《史记·殷本纪》：“伊陟赞言于巫咸，巫咸治家有成，作《咸艾》。”又云：“帝祖乙立，殷复兴，巫贤任职。”《史记·天官书》还说：“昔之传天数者：高辛之前重黎，于唐虞义和，有夏昆吾，殷巫咸，周室史佚、长弘，于宋子韦，郑则裨灶，在齐甘公，楚唐昧，赵尹皋，魏石申。”说诸巫“传天数”，可知其在当时社会的重要性。相传巫师瞽叟，非常恶毒（可能是会黑巫术的巫师），多次想加害于舜，即便是这样的人，其身份也仍是五帝之一的舜的父亲。①

周代以后，巫师开始出现分流、变化，突出表现为巫师开始有较细的分工，如“祝”、“宗”、“史”等巫职名称出现，以及巫师（狭义的）的一些职能、地位被祝、宗、史等取代，从而导致传统巫师地位下降，逐渐流回民间。

在《山海经》、《古文尚书》等较早的典籍里，“祝”、“宗”、“史”这些名称很少出现，周代以后则不同，一些典籍如《左传》、《国语》、《仪礼》、《礼记》等书，有关“祝”、“宗”、“史”的记载相当之多，他们的地位也比巫（狭义的）更为重要。各种祭祀、占卜活动，主持者一般都是宗、祝之辈。巫参与这些活动，只不过起一些辅助性作用。如《周礼·春官》所说巫的职掌仅主降巫之礼，地位并

① 《史记·五帝本纪》。

不比宗、祝高。更多的时候则是见于捉鬼、医病、解梦等无关紧要的场合。例如，《左传·僖公十年》记太子申生附于新城之巫，纯属一套鬼魂附着人体的把戏；《成公十年》晋侯大厉，召桑田巫来解释；《襄公十八年》齐侯梦与厉公讼，召梗阳之巫来问话；《僖公二十一年》僖公竟因大旱而欲焚巫尪。《昭公元年》郑子产聘于晋，值晋侯病，叔向对子产说卜人以为实沈台骀作祟；《昭公七年》，韩宣子问子产晋侯所做黄熊入寝室之梦是何鬼作祟。巫所从事的不外乎这些无关大体的事情。

出现了细致分工以后的巫师，大致有这么几类：

1. 史。《说文解字》云：“史，记录者也，从又（手）持中，中，正也。”《周礼·春官》谓大宗伯之属，有大史、小史、内史、外史、史官所掌之事，兼知礼仪等次，及吉凶兆头。

2. 宗。服务于天子者为大宗伯，是朝廷的官员，此外又有称为宗人者。诸侯所用宗人为公臣，士大夫所用宗人为私臣。《仪礼·释官》：“宗人，私臣，掌礼及宗庙……”按，掌礼之官，天子谓为宗伯，诸侯以下，通谓之宗人。“宗”是明制度、知旧典的人，《国语·楚语》也说：“……而心率旧典者，为之宗。”

3. 祝。据《国语·楚语》：“……而敬慕神明者，以为之祝。”可知祝是事宗庙知礼仪者，周代分夏祝、商祝、周祝，《仪礼释官》云：“夏祝、商祝、周祝皆祝也，以习夏礼谓之夏祝，习商礼谓之商祝，三祝皆公臣。”从《仪礼·士丧礼》所见，夏、商、周三种祝的职务有很大区别。《仪礼·释官》云：“掌浙米、鬻余饭，进奠，彻奠者，夏祝也；掌袭含、小大敛拂柩、饰柩御柩者，商祝也；掌取铭者，周祝也。”在群祝之上还有大宗伯，行礼时大宗伯持冕旗领导宗祝，巫史、卜筮，瞽侑而行。①

4. 巫（狭义的）。《仪礼·释官》述士丧礼巫与祝之人数、等级

① 王应麟《困学纪闻》。

云:“巫,男巫,祝,丧祝,皆君之臣。周礼男巫无数……”。其职掌从《仪礼》“君临视大敛之仪”那段文字及郑注可知,巫是先行保护国王,对付邪鬼的。(郑注说:“巫掌招弭,以除疾病,小臣掌君之法仪者,周礼男巫,王吊则与祝前。”)《礼记·檀弓》也说,君临臣丧,以巫祝桃茢执戈,恶之也,所以异于生也。又《礼记·礼运》郊祭、庙祭、社祭、山川之祭活动中,巫都是在国王前面驱鬼开路。除此之外,还有“冢人(掌墓地兆域者)、“甸人”(掘造冢穴者)、“筮人”、“卜人”等。

有周以降,巫在历代的民间仍有相当的市场,如清代还有专门替人驱鬼治病、扶乩降神、上供还愿的巫婆神汉。(图四十五)不过较之以前,巫则很明显地日渐式微、没落。



图四十五

二、有关巫师通鬼神的神秘说法

无论在氏族社会还是在阶级社会,巫师的一个共同的、也是最重要的特征就是人们深信他(她)们有见鬼降神、沟通鬼神的能力。(巫师所操作的丧葬、祭鬼、驱鬼、招魂等鬼事活动,无不以此为前提。)这在各民族的文字和俗信里都有比较充分的体现和反映。

例如，汉字的“巫”，便是沟通天地、人鬼（神）关系之人。《说文解字》：“巫……女能事无形以舞降（鬼）神者也。”《国语·楚语下》韦昭注也说：“巫、觋，见鬼者。”台湾高山族的文字尤其形象生动，人作“  ”字，鬼作“”字，巫则写成“”，称为“胡术”，是人与鬼沟通的中介。[①] 在信奉萨满教的东北民族，人们相信萨满穿上神衣、摇动神鼓、跳起神来，其灵魂能上天入地，与各种鬼神打交道。在我国西南地区，傈僳族的巫师有“尼扒”、“尼古扒”两种，二者均被认为是人与神鬼之间的沟通者。所不同的仅仅是尼扒可以“直接看到鬼”，跟鬼面对面地打交道，尼古扒则只能通过卜卦与鬼神打交道；苗族的鬼师据说能过阴（走阴间）通鬼，他们在给人治病以前，通常先要到阴间去侦察一番，查清究竟是何鬼作怪，然后才根据侦察到的情况，因鬼而异地对之进行形式不同的祭祀；碧江怒族巫师“绵安”，据称能预感和看见鬼神的踪迹并可通鬼；彝族的巫师“苏理”、“香尼”、“幺尼”，基诺族的“莫丕”，纳西族的“沙尼”、“觋波”，独龙族的“龙萨”，都是与鬼打交道的人。景颇族的“迷堆”在各种祭祀活动中则只扮演人与鬼的中间人，用咒语的形式把人的愿望告诉给鬼，同时把鬼的旨意转达给人。这样的俗信在我国可谓古今通例，各族皆然。

对巫师何以能通鬼神的问题，我国各民族都有大量神秘怪谲的传说。为了叙述的方便，这里将能通鬼神的巫师划分成两类：一类为能直接通鬼的巫师（不必用辅助物），如傈僳族的“尼扒”、苗族会过阴的鬼师；一类为可间接通鬼的巫师（需要借用辅助物），如傈僳族的“尼古扒”（使用卜卦通鬼），苗族不会过阴的鬼师（借助比芭茅通鬼）。

1. 直接通鬼的巫师

关于巫师为什么能直接通鬼神，有一种说法，巫师系从天上

---

① 金梁《台湾史料》下册。

下凡的，是天上的家族，所以与生俱来就有通鬼神的本领。例如羌族的巫师“端公”，供奉的神灵阿爸木拉，传说原是天神阿爸木比达家专管占卜凶吉、驱邪、治病、送鬼的人，因天神的三公主木吉卓与凡间的羌人热比娃相爱结婚，随丈夫来凡间居住、繁衍羌人，她回天上探亲时曾向自己的父亲诉说人间的百姓深受鬼怪灾病威胁，天神就派他到人间来，给木吉卓和凡间的羌人算凶吉、驱邪、治病、送鬼。后来的端公就将他奉为本行业的“始祖神”。由于端公是从天上下凡的，是“神”，自然生来就能通鬼神。正因为如此，在神道系统中端公的权力至高无上，对鬼神一点都不客气，请神时直呼神名，鬼神呼名后无不随声到场，到场后鬼神站着，端公则坐着不动。

另一种传说，说巫师之所以能通鬼神，是由于他们的身上附有阴魂(或神灵)，作法时阴魂附身，二者合为一体，因此能直接通鬼神。例如苗族会过阴的巫师，传说就是因为这种鬼师的身上附有许多死去的成年男女的灵魂(“阴鬼”)。苗族的观念，以人、畜患病和自然灾害为恶鬼作祟所致，而恶鬼有若干种，每种均由固定数目的成员合为一群(一个集团)，如有“商领”(“商”即鬼，分男女集团两种，每个鬼怪集团有二十五个成员，外加“商大”一个)、“商办”(十五个成员，外加一个“商大”)、“商即”(分三个集团，一为十三个成员，一为七个成员，一为三个成员)、“商细当”(有三个成员)、“商术”(分六个集团、一为十三个成员，一为七个成员，其他的均为一个成员)、“商看”(“看”为客人，即死了的客人变的鬼)。因此，要请鬼师到阴间去侦察，看究竟是哪一群鬼在作祟，需要用什么祭品。鬼师下阴的时候，便是让附在身上的这些“阴鬼”去侦察的，所以，据说这种鬼师能看得到阴间的景象，各种鬼怪的模样。蒙古族的“波”(萨满)也属于这种类型，据说“波”能与鬼神沟通，是因为身上附有死者灵魂“翁格达”(副神)和前任“波”的阴魂(主神)。相传李世民东征途中，有一些人马落

水而死，这些落水丧命的兵将阴魂后来变成了“翁格达”附入到人体中，从此蒙古人有了身附“翁格达”的“波”，可见“波”（萨满）通鬼神，也是由于身上有了死灵“翁格达”的缘故。——这是“副神”。此外，附在“波”身上起作用的又有“主神”，也就是上一任“波”死后的阴魂。① 彝族有一种专门捉鬼的巫师“苏尼”，每逢人患病，就在夜间到病人家中把作祟的鬼捉起、赶跑，苏尼能够这样，传说也是因身上附有苏尼神的缘故。

能直接通鬼的巫师往往还伴随着许多特异的现象或经历。例如，基诺族巫师“牟培”是被视为能与鬼神面对面打交道的人，一般在某人成为牟培之前，在他（她）的生活中，据说都会有一些荒诞离奇的现象出现：不是饭蒸熟后打开蒸笼，从饭里爬出一条活着的毒蛇或飞鸟，就是打中的是鸟落下的却是木头或石头，要不就是砍地砍出一堆堆稻谷等等。② 珞巴族女巫“爸目”，在某人成为“爸目”前先要发疯，裸体到处乱跑，自己抓破自己的身体，有的甚至投江跳崖。彝族巫师“苏理”，一个人要成为“苏理”，一般开始时会患神经病，胡言乱语，说自己见到了已经死去的某某“苏理”。③ 在萨满教民族，选择萨满的条件和标准，是那些出生时未脱胞衣者，长久患病或神经错乱、许愿当萨满后痊愈者。例如新疆维吾尔族自治区塔城有一哈萨克人，据说十七岁时随母亲到远方亲戚家参加葬礼，途中马受惊，突然感到有个东西在他腿上猛刺了一下，回到家里后，腿部即刻脓肿，疼痛难忍，久治不愈，后来，有萨满说这是神灵选中他当萨满。经许愿做萨满以后，腿部脓肿逐渐消去。这时他又反悔了，不想当萨满了，不料这样

---

① 见《蒙古族的“波”》一文，《中国少数民族民俗资料》（上），中国少数民族学会编印。

② 《云南民族民俗和宗教调查》第 181 页，云南民族出版社 1985 年版。

③ 转自秋浦主编《萨满教研究》第 153 页，上海人民出版社 1985 年版。

一来，腿病复发，不仅脓肿，而且掉下两块碎骨。无奈之下，他再请来萨满，重新许愿做萨满，腿病这才恢复正常。总之，几乎每个萨满巫师都能说出他(她)成为萨满前的种种特异经历。

从上述事例可以看到，能直接通鬼者往往是患过重病而痊愈的人，包括言行异常的精神病者、癫痫病患者。这些人的言行举止异于正常人，因此被认为有通鬼神的能力，或被鬼神附体，成为人与鬼神之间的中介人。

2. 间接通鬼的巫师

对可间接通鬼的巫师，关于他们的神奇本领的来历似未有明确的传说。但从他们使用的法器或服饰的传说那里，可以知道他们是借助一定的工具通鬼神的。如以卜卦器具通神，基诺族巫师“白腊泡”替人占卜，某人若生病，病者家属用病人衣衫一件，内包米一斤、姜一块、盐巴一块、鸡蛋一个，来到白腊泡家中。白腊泡将手中的扇子放在杯子边上或指甲上数念各种鬼神的名字，每个名字念三次，念到某个鬼的名字时，只要那扇子竖起来，就认为是此鬼作祟。① 扇子在这里起着辨认鬼怪的作用，是巫师“白腊泡”借以沟通鬼神的工具。苗族不会过阴的巫师在辨别、确认哪一个鬼怪集团作祟时，需用“比芭茅”，其具体作法是：先撕去芭茅上的薄叶(有些地方也有用稻草芯的)，取下长约六、七寸的中心叶脉，每三棵为一次，逐棵掐折为四截。在掐的过程中念诵巫词，呼唤鬼怪，作祟的鬼怪就会出现在芭茅上，鬼师看清楚以后，知道是哪个鬼怪集团在作怪，就告诉病人家里备办牺牲供献。② 这里，鬼师使用的芭茅(或稻草)，也是用以通鬼神的工具。

较之能直接通鬼的巫师，那些可间接通鬼的巫师一般没有神秘的特殊经历，更多的时候，需要依靠后天的训练。例如瑶族

---

① 《云南民族民俗和宗教调查》第 180～181 页，云南民族出版社 1985 年版。

② 《苗族社会历史调查》(二)第 280 页，贵州民族出版社 1987 年版。

的“鬼公”、“娘母”，在成就之前要用三五年时间，由上一辈鬼公、娘母进行训练。① 彝族的毕摩亦如此，在做毕摩以前先要拜老毕摩为师，跟老毕摩念经文、学做道场和法事。时间长短不一，或三年，或五年，或十年八年，直到教会为止。因此小毕摩与老毕摩也成了师徒关系，与汉族过去各行业的拜师傅几乎没有多少差别。②

当然，能直接通鬼的巫师与可间接通鬼的巫师，在训练与否这个问题上的差别，也并不是绝对的。很多能直接见鬼的巫师也要辅以后天的训练。如东北民族的萨满，在被神灵选中当萨满以后，并不是马上就能当萨满主持各种鬼事活动，而是还要经过一定时间的训练才有资格。训练的内容包括跳神训练，学习祭神的祷词，熟悉萨满宗教活动的具体内容。每次训练约十五天，如此三年，直到跳神跳到神智不清（萨满的神灵已经附体），才有资格独立进行有关宗教活动。③ 羌族的端公虽是天上的家族，天生的通鬼者，但是在独立作法事之前通常要跟师傅（老端公）学习，时间约三、四年。拜师时还得先给师傅猪肉十斤、米一斗。跟师傅学完以后，还要由师傅带着在做仪式，行法事、法术时跟着“实习”。等到从理论上和实践上都掌握各种仪式、法事的做法，才能成为端公。④

三、巫师通鬼神的手段

巫师通鬼神的手段在我国是五花八门的，概而言之，主要有

---

① 《黎族社会历史调查》第64页，民族出版社1986年版。

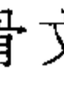
② 参阅《我在鬼神之间——一个彝族祭司的自述》第23页，云南人民出版社1990年版。

③ 秋浦主编《萨满教研究》第61页，上海人民出版社1985年版。

④ 《西南少数民族风俗志》第286页，中国民间文艺出版社（云南版）1981年。

以下几种：

1. 歌舞通鬼神

甲骨文里巫、舞同作"  "，形象三人操牛尾而歌舞。《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》云："昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。"很可能就是上古时代巫师歌舞通鬼神的真实写照。《说文·解字》也说："巫，祝也。女能事无形以舞降(鬼)神者也。象人两褎舞形。"远古时代歌舞一体，以舞降神实为以歌舞降神。在《楚辞·九歌》里，也有许多巫觋以歌舞降鬼神的例子。如《东皇太一》：

吉日兮良辰，
穆将愉兮上皇。
抚长剑兮玉珥，
璆锵鸣兮琳琅。
瑶席兮玉瑱，
盍将把兮琼芳。
惠肴蒸兮兰藉，
奠桂酒兮椒浆。
杨枹兮拊鼓，
疏缓节兮安歌，
陈竽瑟兮浩倡。
灵偃蹇兮姣服，
芳菲菲兮满堂。
五音纷兮繁会，
君欣欣兮乐康。

诗中描绘楚巫举行祭祀活动时的安坛歌舞，自始至终，都是以美好的歌舞来通神，请东皇太一降临。又如《云中君》：

浴兰汤兮沐芳，
华采衣兮若英。

灵连蜷兮既留，
烂昭昭兮未央。
謇将憺兮寿宫，
与日月兮齐光。
龙驾兮帝服，
聊翱游兮周章。
灵皇皇兮既降，
焱远举兮云中。
览冀州兮有余，
横四海兮焉穷。
思夫君兮太息，
极劳心兮忡忡。

这里，巫师同样用迷人的舞蹈和音乐来招引云中君降临。(图四十六)这种以歌舞通鬼神的传统做法，一直延伸到今天。如汉族一些边远山区的神汉、神婆，在跳神活动中手舞足蹈、口念巫语(或咒语)，实际上就是古代巫师歌舞降神的余绪。所不同的只是今天的神汉、神婆跳神时的"歌舞"不如远古时代巫师歌舞降神时那样仪式化而已。

2. 动物(牺牲)通鬼神

动物(牺牲与图案)作为巫师降鬼神的手段，在我国有诸多的实例。我们不妨先来看看殷商、周初的青铜器，那是祭祀等鬼事活动中必备的"礼器"。[①] 在众多的青铜礼器上面，都刻有一些动物的图样。一类是写实的动物，如犀牛、鸮、兔、蝉、蚕、龟、鱼、鸟、象、虎、蛙、牛、水牛、羊、熊、猪；一类是虚构的动物，如饕餮、肥遗、夔、龙、虬。这些动物一般认为就是用来沟通人与鬼神、天与地之间的关系的。据《左传·宣公三年》载，楚庄王伐陆浑之

① 参阅《国语·楚语》所述"巫"与"器"的关系。



图四十六

戎，遂至于雒，观兵于周都洛阳之疆，周定王使王孙满前去慰劳，庄王向他询问鼎之大小轻重。王孙满说："在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。故民入川泽山林，不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之。用能协于上下，以承天休。"张光直先生以古代礼器上的图纹都是动物为依据，认为"铸鼎象物"的"物"是"牺牲之物"或"助巫觋通天地之动物"，因此，王孙满的那段话是说夏人铸了铜鼎，又把动物形象刻在上面，使人们知道哪些动物是助人通天地鬼神的，哪些动物对人是无助或有害的。① 可见，青铜器上那些动物图案具有沟通人鬼（神）、天地关系的功能。

《山海经》中也有动物协助巫师升天沟通天地、人鬼（神）关系的许多记载。如《大荒西经》："西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开（启）。升上三嫔于天，得九辨与九歌以下。"夏后开（启）即巫师，他因两蛇和两龙帮助始得与天交通。实际上，龙和蛇这些动物在《山海经》中都是沟通四方的上帝使者的标准配备。（图四十七）如：

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。

——《海内东经》

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。

——《海外西经》

① 参阅张光直《美术·神话与祭祀》第50页，辽宁教育出版社1988年版。

南方祝融，兽身人面，乘两龙。

——《海外南经》

北方禺疆，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。

——《海外北经》



图四十七

信阳楚墓中出土的地锦上，有一鸟形的巫师形象（图四十八），可见古代楚巫也把自己打扮成鸟的模样，通过鸟来与鬼神沟通。

在萨满教里，动物也是巫师通鬼神的重要工具。萨满作法时，在达到一种颠狂状态下，这时候动物的精灵便往往被萨满召唤而出，让它们帮助萨满与鬼神相会。满族的民间故事说到，女巫尼三在通往天国的漫长行程中跋涉，当她到达红河岸边时，举目四望，不见渡河的船只，连一个人影也没有。于是她念动咒语，



图四十八

召来鹰、蟒蛇等动物帮她渡河。① 这则故事可以帮助我们印证动物在沟通天地、人神(鬼)中的作用。因此,在一些萨满教民族那里,还出现萨满是动物(如青蛙)变幻而来的说法。② 而在壮族人的观念里,青蛇是天神的女儿,来往于天地之间的使者。壮族在"蚂拐节"埋葬青蛙,就是为了让青蛙上天去传达人间的信息。《蚂拐歌》这样唱道:

青蛙和蚂拐,
它妈在天上,
名字叫伢雷(雷母),
专管风和雨。
伢雷将蚂拐,
派遣到人间,
帮它妈报信,
好来定雨晴。③

其实这种通鬼的手段的使用,在国外其他原始民族那里也

① 转见张光直《美术·神话与祭祀》第 54～56 页,辽宁教育出版社 1988 年版。

② 参阅吕光天《论温克族萨满教的特点》,《北方民族原始社会形态研究》第 288 页,宁夏人民出版社 1981 年版。

③ 见周作秋《壮族的蚂拐节和〈蚂拐歌〉》,《民间文学》1986 年 6 期。

是极普遍的，有的甚至将巫师与动物联系起来想象，如欧洲旧石器时代的壁画中，就有这样一个头戴鹿角、身穿鹿皮有如动物的巫师。（图四十九）



图四十九

3. 法器通鬼神

巫师在行法事过程中，使用一定的法器以通鬼神，这在我国各民族可谓通例。如羌族端公祭神时头上戴着饰有海螺、铜镜等物的皮帽，手里敲着羊皮鼓，赶鬼的时候另有竹帽、神棍、师刀等法器。达斡尔族萨满经常使用的法器有神帽、神衣、神鼓、念珠等。彝族毕摩较重要的法器是神扇、经袋、牌袋、法衣、神铃和“绿茨”。这些法器在祭鬼神、驱鬼、招魂等仪式中各有专用，如“绿茨”是毕摩用来捉鬼的工具，师刀是端公驱鬼的器物，在这些法器中，有些法器则对巫师通鬼神直接发挥作用。

例如萨满在跳神活动中都有专门的法器和装饰。其中的神鼓（配有鼓槌），在跳神过程中，萨满敲动神鼓，随着逐渐急促的鼓声，进入到一种与鬼神交往的迷狂状态。人们相信，神鼓在萨满跳神活动中充当运载工具：萨满要上天请神，神鼓就变成了他（她）骑坐的鸟；萨满若在陆地上疾行，神鼓便变成了他（她）的马，鼓槌则成为马鞭；萨满要下到水里的时候，神鼓又变成了他（她）的船，鼓槌则成了划船的桨。萨满的神帽也有类似的功能，一般在萨满（巫师）升天与天地鬼神沟通中的用途，我们在讨论“动物通鬼神”时已经谈到。近年有研究者提出鹿角的枝叉象征

通天地的生命树杈，是供萨满攀援而上的天梯。① 但无论是以鹿体还是以鹿角通鬼神，都说明萨满佩戴的神帽在各种宗教仪式中确是帮助巫师通鬼神的有效工具。

面具作为巫师跳神时必备的沟通鬼神的法器，则更多地体现于南方的傩文化之中。通常搞傩事活动，巫师都要佩戴上各种各样的面具。只要巫师一戴上傩面具，那么就意味着鬼神的关系获得了沟通。从而人与鬼(神)合二为一，巫师的行为随傩面具的指代和象征，表演相应的鬼神之状。因此，面具被认为是“充当一种通神工具”。② 汉族古代有名的驱傩(鬼)活动，据《后汉书·礼仪志》等典籍记载，受命主持驱鬼活动的巫师(方相氏)，是“黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾”。在这里“黄金四目”乃巫师佩戴的用来通鬼神的一种装饰性面具，通过面具与鬼神沟通以后，巫师方相氏始获得驱鬼的目标。

4. 药料通鬼神

用服食药料来通鬼神也是我国各民族的巫师进行宗教活动时普遍存在的现象。例如服酒，在我国古代的铜器、陶器、漆器之中，用作饮酒的酒器是相当多的，酒在各种仪式中的使用也非常普遍。《尚书·酒诰》说，你们要喝酒，只能在祭祀时候喝，“越庶国饮，惟祀。”“尔尚克羞馈祀，尔乃自介用逸。”“惟姑教之，有斯明享。”酒是巫师在仪式活动中专用的东西，巫师对它拥有特权。显然，古代巫师在进行宗教活动时要饮酒。周策纵先生也说：“巫者最早使用药物，并把医术传授给了古代的君王与圣贤。”③ 现代在一些少数民族那里，病人家属请巫师驱鬼治病时，也往往带

---

① 参阅蔡大成《论西王母形象中的萨满因素》，《云南社会科学》1988 年第 2 期。

② 徐建新《傩与鬼神世界》，《民间文学论坛》1989 年第 3 期。

③ 周策纵《中国古代的巫医与祭祀、历史、乐舞及诗的关系》，《清华学报》新 12 卷，1979 年 12 月。

上一壶酒送给巫师。除服酒外，有的巫师还服用某些毒品使自己致幻，从而沟通与鬼神的关系。如壮族巫师采用的药物是曼陀罗，俗称“风茄儿”，其茎叶、根均有致幻、麻醉作用，通过饮用曼陀罗泡过的酒巫师们使自己达到颠狂状态。古代神话里的女巫嫦娥① 是在吃了“不死药”后奔月的。这不死药是何物呢？《说文》云：“芝，神草。”《博物志》：“名山生神芝，不死之草。”《尔雅·释草》：“菌，芝也。”因此，灵芝极可能是有致幻作用的毒蘑菇。而“不死药”（毒蘑菇）恰恰又是古代巫师独掌的东西，可知古代巫师素有以药物通鬼神的习惯。

在我国古代巫师的作法仪式中，麻醉致幻药也经常出现。《楚辞·大司命》：“折疏麻兮瑶华”，王逸注：“疏麻，神麻也”，也就是大麻。《楚辞·少司命》中，少司命自称“荪”，荪即菖蒲，多食可产生强烈幻视。（现在苗族巫师作法时，还常常用之作重要道具）大麻成为巫师举行祈神仪式时的“道具”，菖蒲被司命巫师用来自称，说明巫师与药料之间确有特殊关系。巫师服用药物致幻通鬼神的现象，在国外民族中也都存在过，如西伯利亚、印度和印第安人的萨满巫师，用数种毒蘑菇使自己致幻，从而达到迷狂境界以得到神谕。②

四、对巫师通鬼神的初步阐释

以上我们对巫师为什么能“通鬼神”和怎样“通鬼神”作了客观叙述，关于巫师“通鬼神”的来历，从两类巫师的种种神秘传说和后天训练的关系可以看出，巫师神授的说法是无稽的。至于其

---

① 参阅石沉、孙其刚《月蟾神话的萨满巫术意义》，《民间文学论坛》1988 年第 3 期。

② 陈士瑜等《致幻蘑菇与拜物教》，《化石》1986 年第 4 期。

中的某些现象(如言行异常),我们在下面还要进一步分析。关于巫师"通鬼神"的手段,我们认为,每种手段均有其文化的或心理的或生理的依据,通过某种手段所"见"到的虽不是"鬼神",却也绝非无稽之谈。我们不妨依次进行阐释。

第一,歌舞、动物、法器通鬼神并非真实的自然存在,它只不过是一种文化符号。这可以通过以下分析来验证。

首先,歌舞通鬼神与法器通鬼神,操作者(巫师)分别在行为、外貌表现出与日常生活中正常人迥然不同的特征。从歌舞通鬼神来说,巫师在仪式中或手舞足蹈,或迷醉颠狂,明显异于日常生活中正常人的行为;从法器通鬼神来说,无论是萨满穿神衣戴神帽、敲神鼓的装束,还是方相氏的"黄金四目,蒙熊皮、玄衣朱裳,扬戈执盾"的模样,或者《九歌》里女巫作法时的各种打扮,均显现出与日常生活中的正常人的外貌特征的不同。我们知道,在原始初民的观念世界里,鬼神乃是十分神秘莫测的东西,正常人根本无法与之进行交往,只有那些"非正常"的人才有可能,因此他们在选择巫师时,以言行异常的精神病、癫痫病患者(行为),生理有缺陷或畸形体质的人(外貌)为对象。因为有病态之人不同于正常人,是特殊的、神异的人。在原始初民看来,其行为、外貌同样是神秘莫测的,这恰是与鬼神的特征具有相通之处。基于这样的认识,先民们将那些有缺陷、毛病的人视若神灵,或神灵附体者,亦即能与鬼神打交道的人。很明显,"非正常"是实现与鬼神沟通的条件。那么,什么是"非正常"的人或人的"非正常"呢?最直接地诉诸外观的莫过于某人行为上的"非正常"和外貌表现出来的不同于一般人或正常人。歌舞、法器(面具、服饰)正好与这样的条件相符合。前者是行为的非正常,后者是外貌的非正常,在这里,正常和非正常的差别,不过是那既可施行又可停止的歌舞、既可穿上又可卸下的法器。也就是说,与其说能通鬼神的是人,不如说能通鬼神的是那一身装饰。因此,有别

于生活中的正常人的歌舞、法器（面具、服饰）便成为一种文化符号，一种象征，一种通鬼神的手段。当巫师戴上面具，或进入歌舞状态的时候，他才是巫师；当他卸下面具、停止歌舞，回到生活中来，他仍然是“正常人”。

其次，动物通鬼神作为一种文化符号，很可能来源于原始先民对动物特别是两栖动物神秘特性的理解。天上是鬼神的活动空间（其后变为神居天上，鬼居地下），巫师与鬼神交往，或要上天，或要下海，或要入地。在被视为能通鬼神的动物中，有许多动物具有飞翔（上天）、钻土（入地）的神秘功能。便如青蛙、蛇，既生存于陆地，又生活在水中，还能钻躲到泥土里去冬眠；鹰、飞鸟，能在陆地上行走，还可以在空中飞翔。那虚构的龙，则上天入渊，无所不能。至于在今天看来不那么神秘的其他动物，如猪、羊、牛、兔等，在原始先民那里也是奇怪、神秘的。与人类相比，也可以说是属于“非正常”的范围。既然鬼神在天上（或地下），许多动物升能上天，降可入地，至少有许多不同于人的神秘性，由它们来沟通鬼神与人、天与地之间的关系，自然顺理成章。

第二，药料通鬼神，反映了一个被误解了的客观实在。

巫师服药通鬼神在国内外都有不少实例。从医学上讲，药物也确实可以使人致幻。据《神农本草经》载：

> 麻贲，……多食令人见鬼，狂走。久服通神明。
>
> 茛菪子，……使人健行见鬼，多食令人狂走。
>
> 云实，……华主见鬼物，多食令人狂走。

“麻贲”即大麻籽，“茛菪”属茄科，“云实”为豆科植物，食用这些植物，均可产生强烈幻觉，看到变态的人形，即所谓“见鬼”。国外的实验报告也表明，在人体内注入一氧化二氮、乙醚等药剂后，会刺激大脑中枢神经系统模，造成许多奇妙的幻觉。如发光的城市、几何形图案、空中鸟瞰、飞上天的感觉、全景式的美景，甚至

经过暗示还能看到死去的亲人和朋友。①

据此推测，巫师服用药料后“通神明”的现象确实存在，不过巫师看到的不是什么鬼神，而是食用药物以后出现的幻觉形象。人们基于对鬼魂的笃信，把这种神奇的幻觉形象当作有生命力的鬼神，这实在是一场历史的误会。

第三，气功——一种值得重视的解释

近年来，气功领域里的一些突破性研究成果，为我们阐释巫师通鬼神的神秘现象提供了某些依据。巫师实现通鬼神(降神、下阴)的关键是通过某些手段，如文化符号的暗示、心理的诱导、药物的刺激，然后进入昏乱迷醉的精神状态，这种精神状态与气功师发功后的“忘我”、“无意识状态”有着惊人的相似性。同时，巫师在神迷颠狂之时，往往会产生一些幻觉形觉(“见鬼”之类)，而近年来气功方面也有不少报道说到气功师发功后见到死去的人(鬼)，知道死者的人的要求。② 可见二者具有相通之处。

不仅在巫师跳神时的“神迷”状态与气功师发功时的“无意识状态”的相似，而且，实际上有相当一些巫师本身就是气功师。近年来学术界对此已经有一定的认识。《易经》一般被认为是部“巫书”，而人们追溯气功之源时，则往往以之为气功学的“鼻祖”。道士由巫觋演变而来，这是大家所熟知的，但正是道士成为后来气功的一个很重要的载体，许多道士都会气功，气功又因之得到了继承和发扬光大。这些都是巫师与气功师关系的佐证。因此，不排除极少数巫师在跳神、下阴等仪式活动中的“通鬼神”、“见鬼神”为发功的结果。

气功大师严新在解释气功师“见鬼”现象时，谈到宇宙间的

---

① 《探索神秘事物的真相》第十一章，友谊出版公司 1990 年版。

② 参阅《瑰宝之光——严新与气功》工人出版社 1988 年版；《气功奇趣珍闻》，广西民族出版社 1989 年版。

“残留信息”问题。他说：“在气功的发展过程中，又有人出现了更高级的功能，能够看到残留信息。如果说残留信息这种说法是真的，那么，气功中有人用大脑，或者其他方法看到你走后留下的影子，到什么地方了。那么人死了，能不能看到？有可能，死后也有人能够看到他的影子。甚至能听到他脑子想的思维波。这种思维波一般用耳朵是听不见的，要用自身效应器才能听见。有这种功能的人，就有可能在练功的时候，或给人家治病、破案的时候，能够看到谁把东西拿走了，放到了什么地方，甚至能看到这个人的生前影子，知道生前的一些想法。如果有人在给人看病时，听到了他的祖先要钱、要衣服穿等声音，于是他就告诉活着的人，告诉病人的家属，快给祖先烧钱、烧衣服，这样病就好了，……（其实）他看到的、或听到的，是死人生前的想法，还有些残留信息。很可能有人进入气功状态，把这些残留信息反应出来了。只是反应了无法解释，他自己也迷信了，认为真的人死了还要衣服穿、用钱等。”他还进一步解释，“进入气功状态后，他把活人身上的遗传信号看到了，因为死去的祖先在活人身上留有遗传信息。通过活着的人身上，就能够查到与他有关的亲人生前的需要或想法。他很可能是从这个途径得到的信号，或者是在某些地方留下了某些生前的信号，或者说某些东西留有他的残存信息。”①

这无疑是一种令人感兴趣的解释，但是，正如气功本身就存在着许多神秘因素一样，这种解释很难得到实证的例子。

巫师通鬼神现象，国外学者尤其是一些心灵学研究者，曾经作过孜孜不倦的求索，提出这样那样的解释。② 我们认为，某些巫师经过气功或者药物确实能够“见鬼神”，但不是迷信中那种

---

① 《瑰宝之光——严新与气功》，第 90～92 页，工人出版社 1988 年版。

② 参阅《现代人体特异功能研究》中有关部分，友谊出版公司 1990 年版。

有生命力的“鬼神”，而是病理反应上的幻觉形象或死者遗留在宇宙间的残存信息；多数巫师则不过是文化符号意义上的“通鬼神。”由于这两种情况在历史上鱼龙混杂，比如懂气功的巫师为了“自神其教”，往往同时又使用一些文化符号；不会气功的巫师常常模仿会气功的巫师在发功后或服药料后的外部精神状态，再加上人们对巫师服药、发功后所见幻象、残留信息的曲解，从而造成了巫师通鬼神现象在历史上的真真假假，真假莫辨。相信随着气功学的不断发展，有关巫师通鬼神的事象将会得到更为充分的验证和完满的解释。

第十章　鬼文化对中国社会文化的影响

鬼文化既是一种隐形的观念，同时又是一种显形的行为。作为观念，它深深地植根于每个中国人思想意识的底层；作为行为，它五彩纷呈地体现在人们的日常生活之中。特别是鬼文化生成的初始性、接受的直接性和传播的广泛性特点，使得它在漫长的历史长河里，对中国文化的各个方面都发挥了重要的作用，产生了深远的影响。

一、鬼文化对中国社会政治的影响

鬼文化之影响中国社会的政治生活，情况较为复杂，不同历史时期所表现出来的情形也有很大差别。这里分政教合一（神治）、政教分离（人治）两阶段分述之。

1. 在政教合一时期，“鬼”凌驾于一切政治之上，对政治行为具有绝对裁决权，发挥的作用是直接的。

徐旭生先生说：“三皇的时代可以说为完全神治的时期。”① 上古“民神杂糅”，鬼神未分，“神治”也即是“鬼治”。

我们知道，先民们没有法律，发生诉讼要请鬼神来决断曲直；它们没有行为规范，鬼神的意旨就是行为准则。这可以“神判”为例。神判作为维系先民社会秩序的一种习惯法，是很早就

---

① 徐旭生《中国古代传说的时代》第 197 页，文物出版社 1985 年版。

出现了的。其功能有二，第一，解决财产争执；第二，解决通奸之类的两性关系的纠纷。这样的神判法，就是以神(鬼)万能、至高无上为宗教意识的出发点的。在神判实践中，无论是同一氏族、同一家族，甚至亲兄弟之间发生纠纷，都可以通过神判方式予以裁决。神(鬼)的意志具有至高无上、不容置疑的权威。

鬼神对社会政治的绝对裁决权，从殷商社会也可以清楚地看到。“殷人尊神，率民以事神。先鬼而后礼”。① 这时的社会形态虽然处在政教合一向政教分离过渡，然其以往的习惯做法仍未式微。国王事无大小，都必须请示鬼神而后决。而代表鬼神发言的是巫史，巫偏重鬼神，代鬼神发言用筮法；史偏重人事，代鬼神发言用卜(龟)法。国王的行为须征得巫史(即鬼神)同意方可。据《尚书·洪范》载：“汝(殷王)有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。汝则从，龟从、筮从、卿士从，是谓大同。身其康强，子孙其逢吉。汝则从，龟从、筮从，卿士从，庶民逆，吉；卿士从，龟从、筮从，汝则逆，庶民逆，吉；庶民从，龟从、筮从，汝则逆，卿士逆，吉。汝则从，龟从、筮逆、庶民逆，作内吉，作外凶。”卜筮(鬼神旨意)的重要性，由此可见一斑。范文澜先生《中国通史》列有一表，现引录如下：

赞同	反对	赞同	反对	赞同	反对
王 龟 筮 卿士 庶民		王 龟 筮	卿士 庶民	龟 筮 卿士	王 庶民
(一)大同(大吉)		(二)吉		(三)吉	

① 《礼记·表记》。

赞同	反对	赞同	反对	赞同	反对
龟 筮 庶民	王 卿士	王 龟	筮 卿士 庶民	王 卿士 庶民	龟 筮
（四）吉		（五）做内事吉 做外事凶		（六）不行动吉 行动凶	

从表中可以看出，只要卜筮一致赞同，即使国王、卿士、庶民都反对，也无济于事；如果卜筮一致反对，即使国王、卿士、庶民都赞同，事情依然不可行。可见卜筮（鬼神）的绝对裁决权。

政教合一时期“鬼”之对政治行为的绝对裁决权，便表现为祭司（或巫师）兼任部落酋长（或国王），以此来发挥其对政治的直接作用。关于远古时代祭司、巫师兼任部落酋长、国王，弗雷泽在其巨著《金枝》中有很好的论述，它是世界各民族远古时期普遍存在的共同现象①。我国也不例外。例如黄帝，既是华夏部落集团的首领，同时又是部落中最大的巫师。传说他“合鬼神于西泰山上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤凰覆上，大合鬼神，作为清角。”② 后来他与蚩尤涿鹿大战，参战者除华夏部落集团各氏

① 参阅弗雷泽《金枝》第二章、第六章，中国民间文艺出版社 1987 年版。

② 《韩非子·十过》。

族外，还有四方的鬼神①。能通鬼神者，只有较大的巫师才能有这样的法力。再如夏禹，据孙诒让《墨子闲诂》所辑《随巢子》的一段佚文："昔三苗大乱，天命殛之，夏后受之于玄宫。有大神，人面鸟身，降而神之。司禄益食而民不饥，司金益富而国家实，司命益年而民不灭，四方归之。禹乃克三苗，而神民不违，避土以王。"他直接在玄宫奉了大地高阳的旨命，又有"人面鸟身"的大神作辅佐，其大巫师的身份也昭昭然②。再如成汤，传说他在桑林祷雨，欲积柴自焚以告于天，也是一个酋长（国王）兼大巫师的形象。据《文选》注引《淮南子》云："汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：'我本卜祭为民，岂乎自当之。'乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，将自焚祭天。火将然，即降大雨。"杀祭司（或巫师）祭天祀雨的现象在远古时代十分普遍。而在昆明一带的土著部落，"以鬼神为征验"③，"谓主祭者曰鬼主，故其酋长号都鬼主"④，"大部落则有大鬼主，百家二百家小部落，亦有小鬼主"⑤。更大者为"百蛮都鬼主"⑥。因部落众多，最大的首领被"诸部推为长，号都大鬼主"⑦。其国邑名称也为"鬼国"⑧。"主祭者"亦即巫师，可见也以巫师兼任酋长、首领。通过巫师、祭司兼酋长（国王），使鬼神的意志直接体现在政治行为上。

与此相一致，巫的社会地位在这一时期是相当高的。何新先生说："殷人事鬼，及政官也皆兼巫祝灵保"⑨，换言之，即以巫祝

---

① 袁珂《中国古代神话》第114页，中华书局1981年版。

② 转见《山海经新探》第234页，四川省社会科学院出版社1986年版。

③ 《太平寰宇记》卷七十九。

④⑥ 《宋史·黎州诸蛮传》。

⑤ 樊绰《蛮书》卷一。

⑦ 《新唐书·南蛮传》。

⑧ 《续资治通鉴》"保佑三年"。

⑨ 何新《诸神的起源》第273页，三联书店1986年版。

灵保兼政官。如伊尹、伊陟、巫咸、巫贤、老彭等，莫不如此。他们既是有名的大巫师，又是直接参与朝政国事的大臣，且政绩斐然。比如"巫咸治家王有成"①，尤其是伊尹，在政治上表现得更为出色。成汤用之为"左相"，他"既丑有夏，复归于亳"，又使"诸侯毕服"，并作《伊训》、《肆命》、《徂后》，为殷商制定了一系列制度，以为典范，垂示后人。后太甲继位，"既立三年，不明，暴虐，不尊汤法，乱德，于是伊尹放之于桐。三年，伊尹摄行国政，以朝诸侯。"直到太甲"悔过自责，反善，于是伊尹迎帝而授之政。"他死后，"沃丁以天子礼葬之"②，成为后代人所敬仰的政治家。巫的政治地位直到政教分离以后的战国时代，在某些诸侯国仍然很高。比如楚国，这个自古以来"信巫鬼，重淫祀"的诸侯国③，巫就为社会所推崇。楚国有一个以巫为世家的家族——观氏，原为鄀人。楚武王伐鄀获观丁父。观丁父的后代观从因对楚平王即位有拥立之功，平王任其自选官职，他选了卜尹（巫官）之职。观射父是楚国的大巫，有一次王孙圉出使晋国，赵简子问他：楚国有一块叫"白珩"的玉佩国宝，有多少代了？王孙圉说，楚国从来不把白珩当国宝，楚国的国宝第一是观射父，第二是左史倚相，第三是一片叫"云连徒洲"的广野。④ 大巫师观射父被捧为国宝，可知巫在楚国的政治地位有多高。楚国的一些公族子弟，有不少身为大巫者，如曾任申公的屈灵（按，灵从雨落从巫，象神灵下降于巫之状，乃巫之别称），在庄王、共王之世，申公是楚国最大的县公，地位与司马相近。

如果说政教合一时期鬼神往往凌驾于政治之上，通过巫师

① 《史记·殷本纪》。
② 《史记·殷本纪》张守节注引《帝王世纪》。
③ 《汉书·地理志》。
④ 《国语·楚语》。

兼任酋长、国王在政治生活中发挥着直接的、决定性的作用；那么在政教分离后，鬼神对政治的影响与作用就不那么直接、权威了。如巫一般不再直接参与政务，社会地位急剧下降即为明证。① 又，齐景公逐楚巫"微"②，鲁国君以天父不雨而欲曝巫③，西门豹沉巫于河中，史迁更以滑稽出之。④ 这与统治者逐渐觉察到人事的重要有关，所谓"天命靡常"，就是这种变化的反映。以周代为例，在《尚书》中记载着周公旦总结殷商亡国的经验，指出敬德保民的具体内容是：不能像殷人那样"湎于酒"，殷人因为"庶群自酒腥闻在上，故天降丧于殷"；不能像殷人那样"耽乐安逸"，殷人长久以来就是在"生则逸不知稼穑之艰难，不闻小人之劳"，所以王多短命，甚至亡国；不能象殷人那样乱杀人，不"殄戮多罪"，而要"开释无辜"。可见统治者对生产、劳动力的重视。不过，封建统治者也是深谙"鬼神之说，其有益于人心，阴辅王教者甚大，王法虽诛所不及者，惟阴教足以慑之"的。⑤ 所以他们虽不相信鬼神，但并不反对鬼事活动，这涉及到整个封建社会深有影响的"神道设教"的实质。诚如章太炎所说："呜呼！吾于是知神道设教之故矣。睿哲若公旦，其知上帝之有无，与不知上帝之有无，吾不敢知也，苟知之，则其心苦矣。"⑥ 郭沫若说得更明确："周人……把宗教思想视为愚民政策。自己尽管知道那是不可信的东西，但拿来统治原来信仰它的民族，却是很大的方便。自然发生的原始宗教成为有目的有意识的一个骗局，所以表记上所

① 《国语·楚语》。
② 《晏子春秋·内篇·谏上》。
③ 《礼记·檀弓》。
④ 《史记·滑稽列传》。
⑤ 魏源《默觚》。
⑥ 章太炎《视天道》，《章太炎政论选集》第 127 页，中华书局 1977 年版。

说的'周人事鬼神而远之'，是道破了这个实际的。"① 我们从这里也可更深切地领会孔子"祭如在，祭神如神在"的要义。正因此，后来祭天、祭祖、祭鬼神的活动，成了做官人的奉行例事，即使是无神论者，不相信天帝鬼神的存在，却也只好奉行公事。

一般地说，政教分离以后，鬼文化对政治的影响与作用是间接的，主要表现为从思想上、精神上为统治者利用以维护其统治。

其一，借祖先崇拜来维护王位及宗族继承制度，调和统治阶级内部矛盾。如周代的祖先崇拜，在庙制方面有一条规定："天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯王庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫二庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝②。王、侯、大夫、士共同祭祀"大祖"，有着共同的血缘基础，对外部则是一个整体。当外族入侵、外姓叛乱之时，祖先崇拜便起到了团结族姓，一致对外的作用。另一方面，庙制的多寡又存在着差别，它既体现了阶段、等级的不同，也体现了宗族的亲疏关系。《礼记·丧服小记》说："别子为祖，继别为大宗，继祢为小宗。有五世而迁之宗，其继高祖者也。是故祖迁于上，宗易于下。"大宗、小宗之别与权柄的大小是一致的，这样，祖先崇拜又起到了维护统治阶级内部等级次系不同的目的，使这种等级次系成了与生俱来的东西，从而维系了统治阶级内部的秩序。正因如此，历代君王对祖先崇拜都极为重视，紧紧掌握宇庙的祭祀权，而将诸侯、大夫、卿等同祖共宗者排斥在外，士、庶人的祖先崇拜权更限制在"不过其祖"，不允许其"追远尊先"。对祖先崇拜的作用，《国语·楚语下》有一段话说得很清楚："国于是乎蒸尝，

---

① 郭沫若《先秦天道观的发展》，转自《中国无神论思想论文集》第159页，江苏人民出版社1980年版。

② 《礼记·王制》。

家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，絜其粪除，慎其采服，禋其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道顺其辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百苛，殄其谗慝，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。天子禘郊之事，必自射其姓，王后必自舂其粢，诸侯宗庙之事，必自射牛、封羊、击豕，夫人必自舂其盛。”统治者很清楚，祖先崇拜对加强族姓的宗派团结，麻痹人民虔诚事上很有用处，所以有关宗庙祭祀之事，都要亲自参与筹办牲礼。

其二，用“天命”来维护王族地位的神圣性，调和统治集团内部矛盾。所谓天命，就是说国王（皇帝）统治权是天帝赐与的，“君权神授”。“天”的观念，系从祖先崇拜发展而来，“实际上是鬼魂崇拜、祖先崇拜的结果和升华。”① 历代统治者多以此来证明其权杖的“合理性”。如说周文王“我文孝文王，克成厥勋，延膺天命，以抚有夏。”②《诗经·昊天有成命》也说：“昊天有成命，二后受之。”对诸侯来说，周王的君权是文王接受天命建立的。这样，就把君权合法化、神圣化，使统治阶级内部也要尊重君王，维护君权。对被统治阶级，也从精神上麻痹之，使之自卑驯服。同时，君王的行为，都被说成是凭依天命。例如，周革商命，就冠以受天帝之命的籍口，“闻于上帝，帝休。天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命”。③ 又说，文王“作罚兹无赦”，处分泯乱民彝（伦理）者是天命他做的。

周代以后，天命对政治的作用更表现为上帝具有直接派遣国王的权威。从而上帝选定的受命者与上帝之间有了特殊关系，

---

① 朱天顺《中国古代宗教初探》第255页，上海人民出版社1982年版。

② 《尚书·牧誓》。

③ 《尚书·康诰》。

亲密如同父子，故以“天子”称国王。

其三，在佛教传入后，则主要通过因果报应观念从精神上钳制、驯服民众。因果报应以众生言论与行为(“业”)的善恶差异，分别受到不同报应，或转生，或上天堂，或下地狱。众生只有谨小慎微、循规蹈矩，方可得到善果。因果报应对民众无异于一付麻醉剂，对此统治者是看得很清楚的：“若彼愚夫、愚妇，理喻之不可，法禁之不可，不有鬼神轮回之说，驱而诱之，其不入井者几希。”① 作为政治的补充手段，有效地钳制下属劳动者的思想，从而更有效地维护封建基层政权的统治。

值得一提的是，在历代农民起义的政治斗争中，也出现过利用鬼神信仰的现象。如陈胜、吴广领导的农民起义，就将写有“陈胜王”三个字的帛书塞进鱼腹中，用神秘的“鬼事”来动员群众。又如唐代的黄巢起义，在攻入宋都、改元称帝之时，也宣传以“黄”代“唐”是“神启”，用“天命”作为改元称帝的论据。这也从另一角度印证了鬼文化对中国政治的影响。

二、鬼文化对中国哲学的影响

原始思维中的鬼魂观念，从本质上说是一种认识论的反映，所体现的是先民对自然、对人生进行的一种哲学思考，它以及由它衍生出来的众多的神话和传说，共同构成了上古社会的自然哲学。恩格斯说：“自然哲学只能这样来描绘：用理想的、幻想的联想来代替尚未知道的现实的联系，用臆想来补充缺少的事实，用纯粹的想象来填补现实的空白。它在这样做的时候提出了一

① 沈榜《宛署杂记》卷二十九。

些天才的思想，预测到后来的发现，但是也说出了十分荒唐的见解，这在当时是不可能不这样的。”又说，“思维对存在，精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，像一切宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘而愚昧的观念。”① 鬼魂观念正是这样的一种“狭隘而愚昧的观念”，“十分荒唐的见解”。它虽然“荒唐”、“愚昧”，却为后来的唯物主义哲学和唯心主义哲学的产生与发展提供了应有的依据（前者是对自然哲学的继承，后者是对自然哲学的反动）。我们知道，唯物主义哲学是在自然科学相应发展的基础上出现的，而自然科学恰是从早期自然哲学中分化出来的，它是对自然哲学的否定，对鬼魂观念这自然哲学的“假设”的否定。显然，如果没有自然哲学，就不可能有自然科学，也就不可能有唯物主义哲学。实际上，鬼魂观念一直是中国哲学中争论不休的问题，并因看法不同，划分出有神（鬼）论与无神（鬼）论两大哲学阵营。

在中国哲学史上，关于形神关系的争论持续了数千年之久，神灭即无鬼，成无鬼论；神不灭即有鬼，成有鬼论。神形关系，也是生与死、肉体与灵魂、人与鬼的关系，无论是唯物主义或是唯心主义，在围绕这一课题的论争中，许多哲学范畴的认识都得到了不断扩大和深化，从而对中国哲学思想的发展起到了不可低估的推动促进作用。下面按历史顺序分四阶段阐述。

（一）春秋战国、秦汉之际围绕着形神问题的争论。

生活在秦汉以前的中国人，几乎很少不迷信有鬼神存在的，无论是上层阶级还是普通百姓。不过，人们的看法并不太一致，大体上有三派观点：

一派是继承传统的“灵魂不灭观念”及与之俱存的鬼神之

---

① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》第37页，人民出版社1972年版。

说，表现为敬祭鬼神、祖先，实行厚葬甚至用人殉葬。如墨子就基本持这样的看法。他在《墨子·明鬼》里列举了杜伯的鬼魂射杀周宣王、庄子仪的鬼魂杖杀燕简公等一系列历史记载作为证据，来说明鬼神无所不在，人的行为或善或恶，“鬼神之明必知之”，亦分别情况予以庇护或惩罚。“鬼神之罚不可为富贵、众强、勇力、强武、坚甲利兵(所阻)，鬼神之罚必胜之。”虽贵为天子、富有天下者，也难免受鬼神之罚。所以他对当时的“无鬼论”者深恶痛绝：“今执无鬼者曰：鬼神者，固无有旦暮以教诲乎天下，疑天下之众，使天下之众，皆疑惑于鬼神有无之别，是以天下乱。”① 在他看来，鬼魂崇拜可以用来治国安民。“国家淫乱无礼，则语之尊天事鬼”。②与传统稍有不同的是，墨子不主张厚葬。这与他的政治思想有关。③ 一派是以“气”的聚散来解释生死现象、形神关系，如庄周即是代表。但庄周说的“气”并不是第一性的物质，“气”还须依赖于“道”。他说：“精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。”④ 庄周主张精神摆脱一切物质条件的束缚，达到绝对自由的逍遥状态，这就是所谓的“道”，它与宗教中的“神”是一回事，表面上没有谈鬼神，实际上承认了鬼神的存在。再一派以孔子为代表，一方面他们继续了周代的天命论，提倡敬天法祖，主张厚葬隆祭，认为“获罪于天，无所祷也。”⑤ 他表彰夏禹重视祭祀鬼神的行为，“子曰：夏禹无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕。”⑥ 教人在祭祀上宁愿节俭自己的饮食，也要拿出丰盛的供品祭祀鬼神，平时自己的衣服可以穿得坏些，

① 《墨子·明鬼下》。
② 《墨子·鲁问》。
③ 《墨子·薄葬》。
④ 《庄子·知北游》。
⑤ 《论语·八佾》。
⑥ 《论语·泰伯》。

也要添置一套华美的祭服。另一方面，他又不热心宣扬鬼神和灵魂，对鬼神采取敬而远之的态度。

与此相反，一些哲学家则坚决否定鬼神的存在。公孟子可能是最早直接提出无鬼论的哲学家，据《墨子·公孟子》载："公孟子曰：无鬼神。"稍后一些的荀况直接否认人死后变成鬼，指出所谓"见鬼"，不过是感官错乱产生的幻觉，"凡人之有鬼也，必以其感忽之间疑玄之时正之。"① "见寝石以为伏虎也，见植林以为后（立）人也。"②从认识论的角度分析了鬼所以产生的根源，否定了鬼，从而也否定了不死的灵魂。不过荀况作为一代大儒，又是很推崇孔丘的，对丧礼、祭祀又十分重视，这是他唯物论不彻底的地方。杰出的唯物论者韩非也主张有生必有死，反对灵魂不灭。他说："生者固动，动尽则损也，……损而不止，则生尽。"③表现出有生必有死的辩法思想，韩非子还有一个著名的论断："人处疾则贵医，有祸则畏鬼。"④试图从社会根源上反对有鬼论，虽然很简陋，但在当时已十分可贵。

（二）西汉时期围绕着形神关系的论争

汉代是我国封建社会的上升时期，鬼魂信仰较之先秦时代有所发展。除了原来的那些灵魂不灭、鬼神观念、丧葬礼仪、祭祀习俗外，又增加了三个新的内容：一是"纤纬迷信"，二是道教，三是佛教。

针对当时的鬼神迷信，司马迁父子提出了"形神离则死，死者不可复生，离者不可复反"⑤，反对灵魂不死和有鬼论。西汉末年，杨雄也提出"有生必有死，有始必有终，自然之道也。"⑥颇有

①② 《荀子·解蔽》。

③④ 《韩非子·解老》。

⑤ 《史记·太史公自序》。

⑥ 《法言·君子》。

辩证法的味道，可惜未作详细论述。到了东汉初年，桓谭撰专文述形神、人鬼关系，形象地将形体与精神（灵魂）的关系比喻成蜡烛与火焰的关系，火靠烛而燃，神凭形而存，火随烛尽而鬼，神随形死而灭，他说："精神居形体，犹火之然烛矣，……烛无，火亦不能独行于虚空"，"火也，犹人之耆老，齿堕发白，肌肉枯腊，而精神弗为之能润泽内外周遍，则气索而死，如火烛之俱尽矣。"① 以此来主张神灭论，否定有鬼、灵魂不灭。这一比喻是后来王充、范缜神灭论的先导，它坚持物质派生精神的唯物主义原则，在中国哲学史上可以说迈出很重要的一步。

东汉最有名的无鬼神论者王充，对当时官方神学和鬼神迷信进行了生动具体的批驳。他发挥桓谭"烛火"之喻，系统地论述了神形关系，批判了有鬼（神）论的基础——万物不死观念。首先，他提出了"生死气化"说，认为"元气"是构成世界万物的基本因素。"人未生在元气之中，既死复归元气"。②人的生命只是元气变化过程中的一种暂时的具体形式，生命有尽，"元气"不灭。第二，精神必须依赖于形体方能存在，形体是由"元气"形成的，绝对没有孤立自存的灵魂。"形须气而成，气须形而知。天下无独燃之火，世间安得无体独知之精？"③强调形体是精神（灵魂）的质体，只有人的形体才有知觉。他还进一步指出，"天地之性，能更生火，不能使灭火复燃，能更生人，不能令死人复见④。人死不能复活，能更生者已是他人了。第三，他运用生理学、病理学知识论证形死则神灭。"人之所以生者，精气也，……能为精气者，血脉也，人死血脉竭，竭而精气灭，灭而形体朽，朽而成灰土，何用为鬼？"⑤这样一来，神秘的鬼神只不过是人死后化为"元气"而已。因此，"人死不为鬼，无知，不能害人"⑥。此外，王充还探讨了鬼神观念产生认识论方面的根源，认为不是人死之后仍有精

---

①②③④⑤⑥　《论衡·论死》。

神鬼魂作怪，而是由于人们思念存想引起的。如人生病时常胡思乱想，最容易见鬼，“凡人不病则不畏惧，故得病寝衽，畏惧则存想，存想则用虚见。”① 因此，“见鬼之击，皆存想虚致，未必有其实也。”②与此相关，在丧葬上他认为既然人死无知，不能为鬼，没有必要厚葬，从而提出薄葬的主张：“今著论死及死伪之篇，明死无知，不能为鬼，冀观览者，将一晓解约葬，更为节俭，斯盖论衡有益之验也。”③ 至于祭祀，“论祭祀，祭祀无补，论巫祝，巫祝无力。意在人不在鬼，在德不在祖。”④不过王充对祖先祭祀并没有否定，这是干涉到“数典忘祖”的大事，许多杰出的无鬼神论者在其他问题上可以有很多独到的卓见，但在祭祀祖先上却往往毫无二致地不敢越雷池一步。

（三）魏晋南北朝围绕神灭神不灭的争论

魏晋南北朝时期鬼魂信仰依然十分盛行，特别是佛教自两汉之际传入中国后至此时乃大盛。据史载，南朝梁代佛教最盛时寺院多达 2846 所，僧民多达 82700 余人。许多统治者不遗余力地提倡佛教，如梁武帝三次舍身到同泰寺为奴。佛教主因果报应、轮回转世，认为有情众生未“解脱”时必有生老病死诸种痛苦，死后还将在“六道”之中轮回转生，转生的好坏（果）取决于其行为的善恶（因），前世如行善，今生必定能得到富贵、交上好运；前世如作恶，今生则必陷入贫贱、交上恶运。而今生行为善恶亦能决定来世报应的好坏。这就是被完善了的传统鬼魂信仰中报应的内容。

中国的佛教徒为推广、发展佛教，花费了不少功夫著书立说来宣扬神不灭理论。早在汉末，牟融就著《理惑论》明确提出“魂

---

①② 《论衡·订鬼》。

③ 《论衡·对作》。

④ 《论衡·解除》。

神固不灭矣，但身自朽烂耳”①。他以植物作喻，须根（形）有生死，种实（神）无终亡，论证神不灭、魂不死。东晋和尚道安则大力宣扬“六道轮回”、“因果报应”，认为“神驰六道”、“形尽一生”，因果报应乃“必然之故”。他为了解释“积善而得祐，凶邦而致应”理象与因果报应的矛盾，提出了“现业未熟，而前报已应”，“今之积德，利在方将”、“今之肆恶，衰在未来”的说法②，使因果报应有了很大的灵活性。他的弟子慧远则将这一思想发挥得更为系统化。慧远将报应分为“现报”、“生报”、“后报”，所谓“后报”，可能经二生三生，甚至百生千生。同时，他又说神形“相与而化”、“浑为一体”，合而为用，使神不灭、魂不死更具迷惑性③。此外，南朝郑道子撰《神不灭论》，宣扬神形二元论，认为形神虽“相因为用”，但“粗妙分源”，“各有所本”，神“其源至妙”，“神体灵照，妙统众形”，不会与形体同灭，神形相资如火薪相资，“火本自在，因薪为用耳。”④ 对桓谭的“薪火”之喻作了极大的歪曲。

南北朝神灭论与神不灭论的大论争，是从晋宋之间的孙盛对罗含《更生论》的批驳开始的。罗含认为万物有生死而无进化，形与神合则生，离则死，而合必离，离必合，生而死，死而生，人的个体可以不断更生于世⑤。孙盛给罗含的信批驳了这种生死循环论，反对灵魂不死，说“形既粉散，知亦如之”⑥。他认为，人死之后转化为他物，不可能有灵魂更受形的事情。随着争论的不断深入，佛教徒宗炳著《明佛论》，郑鲜之作《神不灭论》，将问题集中到佛教三世轮回报应理论的基础——灵魂不死，全力宣扬“神不灭”理论。何承天、刘峻等人则由反对佛教三世轮回因果报应，

---

① 《弘明集》卷一。

② 道安《二教论》、《广弘明集》卷八。

③ 慧远《明报应论》、《三报论》，《弘明集》卷五。

④⑤ 《弘明集》卷五。

⑥ 《与罗君章书》，《弘明集》卷五。

发展到反对灵魂不死上面来。到了南朝齐、梁两代，围绕“神形”关系的争论达到了高潮。一边是以梁武帝为首、外加权贵（如曹思文、萧琛）和僧侣（如法云和尚）共六十六人，先后写了七十五篇讨伐文章；一边是我国最大的无神论者范缜及其一批不甚知名的支持者。双方展开声势浩大的论战，结果范缜取胜，逼得梁武帝不得不运用权势强行结束这场论争①。

范缜在其名作《神灭论》里，对形神关系进行逐层分析、系统论证。要之有二：第一，他认为形神相即。人的形体与精神是不可分割地结合在一起的，生命存在一日，两者就分不开；形体一旦死亡，灵魂也随之而灭，“形存则神存，形谢则神灭”。从根本上否定了形神二元论。既然天地之间不存在脱离形体而独立的灵魂，三世轮回因果报应也就不能成立了。第二，形质神用。他认为形体与精神不是并列的二物，而是“名殊而体一”，“形称其使，神言其用”，譬如刀刃与锋利的关系一样，锋利是刀刃的性能和作用，精神是形体的机能和属性，并非刀刃之外另有个锋利之物，也不是形体之外有个精神实体。形质神用是对神形关系相当科学的说明，它把无神论哲学提高到一个崭新的理论高度。因此，在解释鬼神观念时，范缜指出：“妖怪范范，或存或亡，强死者众，不皆为鬼，彭生、伯有，何独能然？”又说，“人之生也，资气于天，禀形于地，是以形销于下，气灭于上”，“岂必有神与知邪”②。人死形气俱灭，哪里还会有独立不死的灵魂（鬼）和感觉呢？范缜在哲学基本理论上坚定反对神不灭论，却未能将无神（鬼）论思想一以贯之，对儒家经典中的鬼神记载提出非议。所以当对方以此来反驳神不灭论时，他的回答就显得不那么坚决了。如他在反对人死变为鬼之时，只好又承认有一种与人不同的生物叫鬼。他

---

① 参阅《梁书》、《南史》、《弘明集》、《广弘明集》中有关记载。

② 《答曹舍人》。

说，有的叫禽，有的叫兽，区别在前者能飞，后者能走；有的叫人，有的叫鬼，区别在前者显露(明)，后者隐蔽(幽)。否认人鬼说，却又陷入物鬼说。这是他神不灭思想不彻底之处。

与范缜同时代的刘勰也值得一提。他撰有《革终论》论生死形神，认为"死者不可复反，而精灵递变，未尝灭绝"，既说灵魂不灭，又认为灵魂不能再生。他还反对祭拜尸体，主张不必厚葬，无须祭祀。因为"形之于神，逆旅之馆耳。及其死也，神去此而适彼也。神已去此，馆何用存？速朽得理也。神已适彼，祭何所祭？祭则失理。"①

(四)隋唐以后围绕神鬼问题的争论。

隋唐直至近代，神灭神不灭的矛盾依然存在，时有交锋。不过再没有出现过象南北朝时期那样集中的大辩论。在千余年的时间里，佛教仍旧在宣扬神不灭、因果报应、生死轮回；社会上灵魂不死、祖先崇拜、祭祀鬼神的各种活动依然影响深广。此外，在唐代还出现了看风水的信仰及活动。所谓"风水"，也称"堪舆"，就是根据人死后埋葬尸体环境好坏，来推断子孙的富贵贫贱与凶吉祸福，在社会上流行甚广，影响颇深。从本质上说，风水观念是灵魂不死观念的一种反映。因此，这一时期的争论除了继续原来的问题外，更多的反映在"风水"问题上。

例如，司马光就特别反对"风水"之说。他在《葬论》中说："今之葬书，乃相山川岗畎之形势，考岁月日时之干支，以为子孙贵贱贫富寿夭贤愚皆系焉，非此时，非此地，不可葬也，举世惑而信之。……呜呼，可不令人深叹愍哉！……吾尝疾阴阳家立邪说以惑众，为世患，于丧家尤甚。顷为谏官，尝奏乞禁天下葬书，当时执政莫以为意。"②明代唐顺之对"风水"之说也深恶痛绝。他说：

---

① 《梁书》卷五十。

② 《司马温公文集》卷十三。

“诸家之中，其尤炽者，曰堪舆。……堪舆吾不知其所自始，吾意其初，本以候土验气，测量水脉，以宁死者，而赞慈孝，如是而已，盖未始有鬼神之说也。自兹说之行，致使子孙露其先人不葬，或取土中数十年之陈腐非有山崩水啮而好数移之。甚者，豫章绕兴之间，资地以葬，往往至于杀人而不止。然则堪舆家之说吾惧其不祥，而为蘖也。”① 他痛斥了“风水”迷信对人民的毒害，而且根本不承认有什么“鬼神”。再如黄宗羲的同窗陈确，著《葬书》大力抨击“风水”邪说，其《葬书·葬论》说：“物之材不材，自为荣枯焉，非天有意枯之也。地承天施，亦犹是耳。人之善不善，自为祸福焉，非天与地能祸福之也，何不善地之有”，“而世莫之悟，争地而仇乡党，争利而仇同气，连狱连祸，破家亡身者有之。异端之害未有过此毒者也，不亦痛哉？”② 他在《葬书·甚次》中进一步指出“今天下异端之为害者多矣，葬师为甚，佛次之，老又次之”，“故凡书之言祸福者，皆妖书也，而葬书为甚。”③

如上所述，关于生与死、形与神、人与鬼的关系在中国哲学史上争论达数千年之久，“生”、“死”、“形”、“神”等概念也成了中国哲学的基本范畴。仅此即可窥见鬼魂信仰在中国哲学上所投下影子之一斑。其实，只要在哲学上存在着唯心主义与唯物主义的对立，鬼魂信仰的影响就有可能继续存在下去。因为无论是唯心主义哲学还是唯物主义哲学，都必须面对并解决生与死、神与形、存在与思维、物质与精神的关系这些问题。

① 《无何集》卷七。
②③ 《遗书别集》。

三、鬼文化对中国文学艺术的影响

鬼文化与中国文艺也是息息相关的。王国维说："歌舞之兴，其始于古之巫乎!？巫之兴也，盖在上古之世。"① 后来的一些学者在研究艺术起源时，也多认为与原始巫有关。甚至有"祭坛即文坛"的提法。当然，将艺术起源笼统地归之巫、巫事，自有其可商榷之处。然而古代中国艺术的源流常常与鬼文化纠缠在一起，却也是事实。有些具体的艺术品种，则可确认生成于鬼文化的温床之上。同时，鬼文化还为各种文艺创作提供了许多情节来源和思想观念。

首先来看看音乐舞蹈。

远古时代，歌舞未分，所谓"古乐"，包括了诗歌、音乐和舞蹈。从《河图玉版》所载："古越俗祭风神，奏防风古乐。截竹长三尺，吹之如嗥，三人披发而舞。"以及《吕氏春秋·古乐篇》："昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。"很容易可以看出诗、歌、舞三位一体的情形。同时，这两则记载还使我们联想起普列汉诺夫《艺术论》描述的"非洲的黑人在杀大象的时候，往往围着它跳舞，以表示对鬼神的敬仰。"无论"三人操牛尾，投之以歌"也好，"三人披发而舞"也好，都是原始巫祭祀（或驱逐）鬼神仪式活动的写照，它所昭示的正是鬼文化与歌舞艺术在远古时代密切的关系。

从文字学的角度来看，这种密切关系也是极明显的。《说文解字》说："巫，祝也。女能事无形以降神者也。象人两褎，舞形，

① 王国维《宋元戏曲考》。

与工同意。”甲骨文的“巫”字则与“舞”字一样，均作“  ”。其形颇似三人操牛尾而歌舞。可知最早的歌舞乃是原始巫的驱鬼媚神活动。当然，歌舞到底起源于巫事活动，或者起源于劳动，都是可以商榷的。然其某些歌舞品种生成于鬼文化的深刻影响，却有诸多成例。

譬如，巴渝民族歌竹枝辞的来源，就可以追溯到远古时代的驱鬼活动。① 据《新唐书》记载：巴渝之地“风俗陋甚，家喜巫鬼。每祠必歌《竹枝》，鼓吹徘徊，其声伧哼。”②《新唐书·刘禹锡传》也说：“禹锡贬连州刺史，未至，斥郎州司马，州接夜郎诸夷，风俗陋甚，家喜巫鬼。每祠，歌《竹枝》。”《月令粹编》四引《玉烛宝典》：“蜀中乡市，士女以人曰，击小鼓，唱《竹枝》，作鸡子卜。”杜兄庭也说：合州赵燕奴“每斗船，驱傩，及歌《竹枝词》。”③ 唱竹枝词乃是巴渝民间驱鬼活动中不可或缺的一项内容。巴渝一带唱竹枝词活动有两大特点。一为“踏碛”，脚用力踏地，犹如《吕氏春秋·古乐》中的“投足”一样。对这一特征，《夔府图经》有云：“巴人尚武，击鼓踏歌。”刘禹锡《阳山庙观赛神》也说：“日落风生庙门外，几人连踏《竹枝》还。”一为“吼唱”，即用力高声吆吼，如上引《新唐书》卷一六八“其声伧哼”。又，孟郊《教坊歌儿》：“能嘶《竹枝词》，供蝇床禅。”苏辙《竹枝歌忠州作》：“连春并汲各无语，齐唱《竹枝》如有嗟”都记载了唱竹枝词时用力高声吆吼的特点。再看川东边远村镇至今犹存的驱鬼撵邪的“倒煞”活动，于倒煞之时，老年人一手端着碗水，另一手握着把米，口中喃喃有语，一边把手中的米、水撒向不同方位，一边用力踏脚，发出“tu”的吼声。与唱竹枝相比较，何其相似！所以有些研究者认为，竹枝词源于远

① 季智慧《探〈竹枝〉之源》，《民间文学论坛》1989 年第 6 期。

② 《新唐书》卷一六八。

③ 杜光庭《录异记》之二。

古驱鬼活动之中。

再如汉族地区广泛流行的民间舞蹈“秧歌舞”，也是源自傩事活动。关于秧歌舞的起源，学术界过去多以为“起源于劳动”，是“插秧之歌”。① 近年张喜臻先生提出与“傩”、“打野胡”存在着渊源关系。② 此说甚是。秧歌舞的特点有三：其一，舞蹈者一般都扮成各种人物，手持彩扇、手帕、霸王鞭，或是敲击花鼓（腰鼓）而舞。如陕北秧歌的扮相是姜子牙（伞头）、哪吒、二郎神、尉迟恭、秦叔宝、二十八宿等；东北秧歌的扮相为凶神煞公（相当于伞头）、货郎、张三、渔翁、小妹、老扛等。其二，每次演出，无论在广场、街市，还是在家门、店铺、衙门，都能得到数目不定、形式不同的“赏赐”。其三，秧歌舞的功能不管是陕北秧歌的“谒门子”，或是东北秧歌的“大象”、四川龙灯的“参龙”，除了娱乐之外，还有驱除邪疫、祈保平安的深层涵意。这些特征在历代傩事活动中都能找到“出处”。如秧歌舞驱除鬼疫的功能，《礼记》在谈到“傩”时说得很明确：“傩，人所以逐疫鬼也。”傩的这种驱邪除疫的功能，即使在唐代以后随着娱人因素的不断增加，也仍然保留着。傩者的扮相，《周礼·夏官》里的描绘是：“方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾”。经汉唐至有宋傩仪的扮相已充分世俗化，装扮成各种人物，其扮相与后来无异，甚至连一些人物的名称（如小妹、张三、尉迟恭、秦叔宝）都与秧歌一致。又，表演秧歌舞得“赏赐”习俗，傩仪亦然。如《南史·曹景宗传》云：“（曹景宗）为人嗜酒好乐，腊月，于宅中使人作邪呼逐除，遍往人家乞酒食。”“邪呼”即野胡（打傩），打傩过后可向人家讨酒食。在宋代甚

---

① 参阅黄芝岗《从秧歌到地方戏》、匡扶《秧歌小考》、刘国伯《秧歌》、常任侠《中国古代舞蹈史话》。

② 张喜臻《略谈“傩”、“打野胡”与秧歌的关系》，《民间文学论坛》1986年第2期。

至成了一条谋生之道，如《东京梦梁录》说："自入此月（十二月），街市有贫乞者，三五为一队，装神鬼，判官、钟馗、小妹等形，敲锣击鼓，沿门乞钱，俗呼'打夜胡'，亦驱傩之意也。"所讨酒食，所乞钱币，与后来秧歌舞之得"赏赐"如出一辙。

不仅如此，鬼文化的某些内容还为历代一些歌舞作品提供了创作素材。仅以舞蹈为例，《抱锣》、《硬鬼》、《舞判》、《舞鲍老》、《判官醉酒》等古代舞蹈作品便是在有关鬼故事、传说基础之上加工创作的。

其次，鬼文化对美术、尤其民间美术深有影响。

我们知道，有关鬼判官钟馗捉鬼、啖鬼、嫁鬼、饮宴、部鬼、夜猎、出游乃是国画里的传统题材。如吴道子就画有《钟馗捉鬼图》。据宋代张若虚《图画见闻志》载："吴道子画钟馗，衣蓝衫，靸一足，眇一目，腰笏中首而蓬发，以左手捉鬼，以右手扶其鬼目。笔亦遒劲，实绘事之绝格也。"吴道子以后，五代的黄筌、王道求、周文矩，宋代的杨棐、石恪、李公麟、马和之、马骐、颜辉，元代的陈琳、王蒙，明代的钱谷、刘枋、陈洪绶，清代的高其佩、金农、赵之谦、任熊、任伯年、吴昌硕，以及齐白石、徐悲鸿、张大千等历代名家均有此画作。不过，鬼文化之影响美术更直接、显著的还是体现在民间年画和民间工艺品方面。这两类美术品中，大量的内容被驱鬼除祟的题材所占据。如"保吉除邪，镇宅神虎"类型的民间年画，漳州有"王福图"（五只虎守着聚宝盆，取"虎"与"福"谐音）；江浙一带有"张天师骑虎镇邪"年画；广东、广西有画虎头书"蘴"字的年画，据说可以"避邪驱鬼"，它与段成式《酉阳杂俎·续集》里记载的"俗好于门上画虎头，书渐（蘴）字，阴刀鬼名。可息虚厉也"的唐代习俗相一致。同样，民间工艺品中类似内容的作品也很多，如在河北、山东、山西、陕西一带，给小孩制作虎头帽、虎头鞋、虎头枕，甚至连白馍都有"虎头馍"，据说这样能够使孩子避免恶鬼邪魅作祟为害，平安大吉。上述民间年画、工艺品

中有一个共同的形象——虎。我们知道，在古代中国，虎是驱鬼之物，以啖鬼闻名于世。《风俗通义·祀典》："虎为阳物，百兽之长，能执搏挫锐，噬食鬼魅。"神话传说中的度朔山上守鬼门之神荼、郁垒，镇压恶鬼的法宝之一就是将鬼扔下深渊去喂虎，后代遂有在门上画虎替代镇宅门神的习俗，民间年画、工艺品中的虎，正是这种鬼文化观念的反映。而在年画上书"蘴"字，则渊源于古代俗信中人死变鬼，鬼死变为"蘴"，乃鬼最惧怕之物。

上述民间美术作品受鬼文化影响较为了然，有些作品则因时间的变化、观念的流变而不那么容易看出来。如民间年画中流传甚广"长寿图"即是典型之例。各种形式的"长寿图"一般画有桃树或桃果。后世的人们受道家思想的影响，以为此"桃"乃仙桃，如《西游记》所描述，可食之长生不老，故以之为"长寿"的象征物。其实，它的深层内涵是驱鬼除邪的。桃在中国古代为避邪镇恶之物，如将"桃符"置于门首，使鬼不敢入内。在江汉流域，端公（巫师）跳神、祭祀中使用的神器也多是桃木所制，有桃条、桃板、桃棍、桃人、桃椿、桃印、桃弓等，诸多的神器用处不同，目的却是一样的，即驱鬼逐疫，厌胜避邪。"长寿图"中的桃树、桃果也是这样的驱鬼之物，只是年代久远，其内涵淹没鲜为人知而已。这种现象在民间美术作品中还有很多。

其三，对戏剧的影响。

戏剧的来源，一般认为与傀儡戏、影戏有关。而傀儡戏、影戏又同鬼文化中的驱鬼、走阴事象联系在一起。据常任侠先生的看法，傀儡戏源自原始社会的驱鬼（傩）活动，"'大傩'方相驱鬼，便是傀儡戏的开始。"① 我们暂且略之不说，而更多地来看看影戏的来源与鬼文化的关系。

影戏，顾名思义是弄影为戏，它包括了弄影和影戏两个部

① 《常任侠艺术考古论文选集》第132页，文物出版社1984年版。

分，而“弄影”是其基础。这“弄影”是充分汲取了鬼文化中的灵魂（影子）观念和巫师、方士的弄影还魂术的。远古时代，人们相信影子是人的灵魂的组成部分，若损害影子，势必危及人的生命，所以对影子悉心保护，且有诸多禁忌。如《荆楚岁时记》：“五月俗称恶月，多梦。……或问董勋曰：‘俗五月不上屋。云五月人或上屋见影，魂便去。’”《酉阳杂俎》也说：“俗讳五月上屋，言五月人蜕，上屋见影，人当去。”在收敛死者、将盖棺之时，在场的人要迅速离开，否则影子被盖入棺中则导致疾病、死亡。影子与灵魂的这种“同类相生律”，后来被方士加以发挥运用，成弄影还魂术。据班固《汉书·外戚传》记载：“李夫人少而蚤（早）卒，……上思念李夫人不已，方士齐人少翁言能致其神。乃夜张灯烛，设帷帐，陈酒肉，而令上居他帐，遥望见好女如李夫人之貌，还幄坐而步。又不得就视，上愈相思悲戚，为作诗曰：‘是邪，非邪？立而望之，偏何姗姗其来迟！’令乐府诸音家弦歌之。”《拾遗记》也载：“汉武帝思怀往者李夫人，不可复得。……初，帝深嬖李夫人，死后常梦之，或欲见夫人。帝貌憔悴，嫔御不宁。诏李少君与之语曰：‘朕思李夫人，其可得见乎？’少君曰：‘可遥见，不可同于帷幄。’帝曰：‘一见足矣，可致之。’少君曰：‘暗海有潜英之石，其色青，轻如毛羽，寒盛则石温，暑盛则石冷。刻之为人像，神悟不异真人。使此石像往，则夫人至矣。此石人能译人言语，有声无气，故知神异也。’帝曰：‘此石像可得否？’少君曰：‘愿得楼船石艘，巨力千人，能浮水登木者，皆使明于道术，齐不死之药。’乃至暗海，经十年而还。昔之去人，或升云不归，或托形假死，获反者四五人。得此石，即命工人依先图刻作夫人形。刻成，置于轻纱幙中，宛若生时。帝大悦，问少君：‘可得近乎？’少君曰：‘譬如中宵忽梦，而昼可得近观乎？此石毒，宜远望，不可逼也。勿轻万乘之尊，惑此精魅之物。’帝乃从其谏。见夫人毕，少君乃使舂此石人为丸，服之，

不复思梦。凡筑灵梦台，岁时祀之。”① 致神者是李少翁也好，李少君也好，都是方士。鲁迅先生说：“中国本来信鬼神的，而鬼神与人乃是隔离的，因欲与鬼神交通，于是乎就有巫出来。巫到后来分为两派：一为方士，一仍为巫。”② 这是弄影还魂的文化基础。第二，汉武帝自帐中所望者，是方士以方术“作夫人形”的影子；第三，方士所用的道具如灯烛、物象简直与影戏设备没有任何差别。故宋代高承《事物纪原》说：“影戏之原出于汉武帝李夫人之亡”。③ 并为一些后来的学者所赞同。④

同时，鬼文化的某些思想观念与传说材料，还大量渗入或被运用于戏剧创作之中，甚至形成了专门的一类“鬼戏”。

“鬼戏”或称“出鬼的戏”，是我国古典戏剧与地方戏曲中普遍存在的一种现象。诚如某些学者所说：“不论哪一个剧种，在传统剧目中，总或多或少的有一些鬼戏或出鬼的戏。”⑤ 这样的鬼戏，便是在鬼文化的背景下出现的，是对鬼文化的一些观念与传说故事的发挥与阐发。在鬼戏中，既有十殿鬼吏、牛头马面，又有屈死的冤魂。据曲六乙先生统计，鬼戏或出鬼的戏有三、四十出之多。分为“冥中幽会”、“活捉”、“托兆”、“显灵”、“还魂”等几类。⑥ “冥中幽会”的鬼戏，反映青年女子坚贞爱情为封建婚姻制度扼杀，徇情而死，于幽冥之中继续相爱。此类作品，如《游园惊

① 《拾遗记》卷五。

② 鲁迅《中国小说的历史变迁》，《中国小说史略》“附录”，人民文学出版社1973年版。

③ 《事物纪原》卷九。

④ 近年有人提出不同意见，认为方士“还魂术”之弄影，无音乐、歌唱、舞蹈、说白、故事，尚不能称之影戏，然仍未否定它作为中国影戏的基础。参阅汪玉祥《中国影戏探源》，《民间文学论坛》1988年第2期。

⑤ 李啸仓《论古典戏曲艺术中的鬼戏问题》，《戏曲研究》1957年第3期。

⑥ 曲六乙《漫谈鬼戏》，《戏剧报》1957年第7期。按，曲六乙统计的是五十年代仍在各地上演的鬼戏，实际上鬼戏的数量远比此数多。

梦》、《红梅阁》、《倩女离魂》等均是。“活捉”的鬼戏则是情人负情，对方冤恨而死，化为厉鬼“活捉”负心汉以报仇雪恨，例如《活捉王魁》中敫桂英“活捉”王魁，《活捉三郎》中阎惜姣“活捉”张三郎。至于“托兆”、“显灵”一类的鬼戏，如《碰碑》、《东窗事犯》、《西蜀梦》、《罗成小显》、《钓金龟》，戏中的杨七郎、岳飞、罗成、张义，生前或为国家、或为民族、或为正义而死，死后托兆显灵，要求别人给他们报仇。而“还魂”（冤鬼还魂或借尸还魂）一类的鬼戏，实是佛教投胎转世观念的体现，此类剧目如《探阴山》中的柳金蝉、《僵尸拜月》中的俞风英、《双鞋记》中的李月英借尸还魂均是实例。尤其是通过鬼魂的遭遇，来折射人间社会的悲剧，对拓展戏曲的表现空间、深化戏曲作品的思想意识，都起到了很好的作用。

我国古典戏曲中习用人鬼、阴阳二界的描写，以至影响到具体戏曲作品的结构。例如关汉卿《窦娥冤》，便是用鬼魂来做结构上的一个关键。再如徐渭《四声猿》中有《狂鼓史渔阳三寻》一出，俗称《骂阴曹》，写冥间的祢衡痛骂曹操。历史上的祢衡被害在建安初年，剧中却一直骂到曹操逼汉献帝。这里以阴界来结撰故事，突出主题的意图十分明显。

其四，对文学的影响。

刘师培在谈到文学的起源时说：“盖古代文词，恒施于祈祀，故巫祝之职，文词特工。……文章各体，多出于斯。又颂以成功告神明，铭以功烈扬先祖，亦与祠祀相联。是则韵语之文，虽匪一体，综其大要。恒由祀礼而生。欲考文章流别者，曷溯源于清庙之守乎！”① 鬼文化对文学的影响，不仅促成了某些文体，同时给文学创作提供了丰富的情节素材和思想内容。

---

① 刘师培《文学出于巫祝之官说》，转自《文学理论学习参考资料》（下册）第99～100页。

1. 促成了某些文体

《诗经》三百篇之后出现在中国文坛的新诗体楚辞，在文学史上有着重要的地位，且对其它一些文体(如赋)深有影响。楚辞的形成，原因固然很复杂，比如中原文化与楚地文化的互相交融。远在西周初年江汉汝水间的民歌如《诗经》中的“汉广”、“江有汜”，以及《说苑》里保存的“子文歌”、“楚人歌”、“越人歌”、“沧浪歌”等都是楚地较早的民歌，有些歌词每隔一句的末尾用语气词，如“兮”、“思”之类，后来成了楚辞的主要形式。但对楚辞影响更深的是当地的巫事、巫歌。楚地历来巫风盛行，民间祭祀鬼神之时，必使巫觋“作歌乐鼓舞以乐诸神(鬼)”，这种原始的巫风，对楚辞产生了直接的影响。屈原《离骚》的巫咸降神，《招魂》的巫阳下招以及高冠长佩、荷衣惠缨的形象，都是很好的说明。所以《吕氏春秋·侈乐篇》说：“楚之衰也，作为巫音。”楚辞正是在巫觋祭祀天地鬼神这样的鬼文化基础上产生的带有巫音色彩的诗体。

在鬼文化中，丧葬、祭祀从来就是很重要的鬼事活动，围绕着丧葬、祭祀等活动，也产生了许多相关的文体，如墓志铭(或称墓志、埋铭、墓碑文、墓碣文)、祭文、哀辞(诔)、吊文等。

墓志铭，古之人有德善功烈可名于世，殁则后人为之祷器以铭，而俾传于无穷，如《蔡邕集》所载《朱公叔鼎铭》即是。到汉代，杜子夏始勒文埋墓侧，遂有墓志，后人因之。“盖于葬时述其人世系、名字、爵里、行治、寿年、卒葬岁月，与其子孙之大略，勒石加盖，埋于圹前三尺之地，以为异时陵谷变迁之防，而谓之志铭。”① 此文体又分“权厝志”、“续志”(后志)、“附志”、“墓砖记(或铭)”、“坟版文”、“葬志”、“坟记”、“塔记”诸种。一般由散文体与韵文体两部分构成。②

①② 《文体明辨序说》第148页，人民文学出版社1962年版。

哀辞(诔),叙死者之德行,以寄哀思,犹今之悼念文章。其文皆用韵语,四言骚体,如班固有《梁氏哀辞》名篇。

祭文则奠祭亲友之辞也。古之祭祀,止于告飨而已。中古以还,兼赞言行,以寓哀伤之意,乃巫觋"祝祠"所变。其辞有散文,有韵语,韵语之中又有四言、六言、杂言、骚体、骈体之不同。为专用于祭祀的文体。

吊文,或与哀辞无异。按,吊文,吊死之词也。刘勰《文心雕龙》云:"吊者,至也。诗曰:'神之吊矣',言神至也。"客之慰主,以至到为言,故为之吊。"或骄贵而殒身,或狷忿而乖道,或有志而无成,或美才而兼累,后人追而慰之,均谓之吊。如贾谊《吊屈原》则是吊文杰作。从功能上看,它与哀辞又有所区别,不完全用于丧葬祭祀。

上述仅是缘丧葬、祭祀而起的文体,鬼文化之影响中国文体绝非仅此。用这些文体,历代作家写出了许多佳作名篇,使我国文学宝库更呈五彩斑斓。

2. 为文学创作提供素材与思想内容

屈原《九歌》即是成例。九歌乃沅湘之间驱鬼媚神活动的直接写照,"昔楚国南鄙之邑,沅湘之间,其俗信鬼而好祠,其祠必作歌乐鼓舞,以乐诸神",屈原在被放逐中,"出见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其祠鄙陋,因而作《九歌》之曲,上陈事鬼之敬,下见己之冤结。"① 其中所祀之鬼神,如山鬼、河伯、云中君、大司命、少司命,祭祀时歌舞娱神的场面等等,无不是对民间驱鬼敬神活动的真实反映。而《招魂》之作,则完全依民间招魂词写成,甚至连楚地巫觋招魂时常用的语气词"些"都原封不动保留不变。近现代该地流行的民间巫师招魂时诵唱之"招魂词",从内容到形式

① 王逸《楚辞章句》。

都与屈原《招魂》无异。[①] 离魂与招魂在后代诗人创作中，甚至成了很重要的主题和意象。历代诗人多有佳作。例如谢灵运《山居赋》中“招惊魂于殆化，收危形于将阑”，杜甫《彭衙行》“暖汤濯我足，剪纸收我魂”，白居易《长恨歌》，都是取材于招魂风俗。其他鬼文化的有关事象与观念，在历代诗歌创作中也多有体现。鲍照将鬼魂、阴界的材料纳入诗中，有《蒿里行》等佳作，故李昌谷诗有“秋坟鬼唱鲍家诗”。被誉为“鬼才”的李贺，也以民间流传的鬼怪传说，写就《苏小小墓》，明代刘基的《二鬼》，长达一千二百余字。诸如此类，不胜枚举。

反映到小说制作里，鬼文化的因素表现得更为明显。六朝时期，“特多鬼神志怪之书”，如《搜神记》、《灵鬼志》、《冤魂记》、《冥祥记》、《幽冥录》等，其思想基础与故事来源就是鬼魂信仰和民间鬼故事。鲁迅先生说：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传，凡此皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。”[②] 在历代志怪小说中，鬼魂托梦显兆、作祟报应、借尸还魂、阴间冥王、牛头马面，均成其主要内容。这个传统一直为后代笔记小说所承袭。至蒲松龄《聊斋志异》集其大成。蒲翁“喜人谈鬼”，乃至邀田夫野老，强之谈说以为粉本。[③] 因此一部聊斋，尽是狐仙鬼怪之事。在明清白话小说中也多有用鬼文化事象入作品者，如《封神榜》姜子牙“封神以妥功鬼”，《西游记》唐太宗入游冥界，《三宝太监西洋记通俗演义》中“五鬼闹判”，三言二拍中“游丰都司马貌断狱”，以及众多的钟馗小说，都或多或少地采用

---

① 吴蓉章《招魂词的比较研究》，《民间文学论丛》第一辑。

② 《鲁迅全集》第九卷第43页，人民文学出版社1981年版。

③ 邹弢《三借庐笔谈》，转自《鲁迅全集》第九卷第209页，人民文学出版社1981年版。

了鬼文化的观念与事象。

鬼文化对白话小说的思想渗透、影响同样也是严重的。例如宋元话本和拟话本中，鬼文化的思想、观念就表现得很普遍。《清平山堂话本》、“三言”、“二拍”乃至后来的《点石头》、《西湖二集》、《醉醒石》里，不少作品张扬鬼魂、冥界业报、宿命，用轮回、报应的鬼文化构成超现实的情节，并往往成为作品中矛盾的关键。在一些历史小说中，则常以“报应”解释历史事件。如宋代讲史《新编五代史平话》就有这样的说法：“刘季杀了项羽，立着国号曰汉。只因疑忌功臣，如韩王信、彭越、陈豨之徒，皆不免族灭诛夷。这三个功臣抱屈衔冤，诉于天帝。天帝可怜见三功臣无辜被戮，令他们三个托生做三个豪杰出来：韩信去曹家托生做着个曹操，彭越去孙家托生做着个孙权，陈豨去那宗室家托生做着个刘备。这三个分了他的天下……”把历史事变套到了因果报应、灵魂不死的鬼文化框子里。《全相三国志平话》也有相同的写法。《金瓶梅词话》描述市侩、商人兼暴发户西门庆勾结官府，蹂躏女性，为非作歹，由发迹到灭亡的丑恶史。它以西门庆的一生起落，形象地说明欲海无厌的可悲下场。但又把人生的命运归结为生前命定，是“因果报应”。

除了报应观念以外，小说中表现的冥界、地狱，描绘幽、明两个世界，并把它们相沟通，也完全是受鬼文化的冥界、地狱观念影响的想法。这在小说中有大量的表现。如唐话本《唐太宗入冥记》，唐传奇《续玄怪录》中的《杜子春》都写到地狱。宋话本《拗相公》写王安石祭王滂梦入地狱。《古今小说》卷二十二《游丰都胡毋迪吟诗》写胡毋迪斥骂天道，冥府使者引导他游丰都。《四游记》中华光为救亡母三下丰都，在冥界游行。公案小说如《海公案》、《龙图公案》更有不少冤魂告状、查访冥界的故事。

话又说回来，鬼文化影响文学创作既有积极的一面，也有消极的一面。不同的人把握不一样，使鬼文化对文学创作所造成的

影响也就不同。对有才华卓识的作家，可以化腐朽为神奇，对缺乏见识的人，精金亦会成为粪土。同时，在鬼文化影响下，中国小说、戏曲还出现了程式化与概念化的倾向。

总之，鬼文化对中国文化诸方面产生的作用，造成的影响是极为复杂的，积极与消极往往并存。上述分析只是初步、简单的梳理。然而，无论是积极的影响还是消极的渗透，鬼文化都在中国文化中打下了深深的印记，值得我们今天做深入的分析和研究。

附录一　试论中国古代的冥婚习俗

一、冥婚习俗的由来

中国人曾经生活在鬼的阴影下，茫茫宇宙间，到处都是“视之无形，听之无声”①的鬼神。对那些神秘莫测的东西，人们从来就是无可奈何的；另一方面，作为一种超自然的实体，鬼却无时无刻不在冥冥之中对活人施加各种影响，或保庇或作祟，所谓“鬼神之所赏，无大小必赏之；鬼神之所罚，无大小必罚之”。② 因此，正如格罗特所说，在中国“鬼魂实际上支配着活人的命运”。弱小可怜的生灵，为着祈福和避害的目的，虽然不断给自己设置了层层保护套，如驱赶、镇压厉鬼的“傩仪”及桃符、棘弓等驱邪物，但更多的时候则只好向鬼表示屈服，以隆重的葬礼、丰盛的随葬品、四时的献祭等办法来取悦鬼魂。由此形成了诸多怪诞的媚鬼风格，替鬼娶妻的“冥婚”就是其中之一。

所谓“冥婚”，又称“冥配”、“幽婚”、“鬼婚”、“配骨”，它是古代对偶婚制与鬼魂信仰混合生成的婚俗怪胎。古代中国人以为阴间与阳世一样也有婚配，因此，大凡男女生前未婚者，死后其父母、亲属按人间婚仪，为之寻配偶、行婚礼，使死男亡女在阴间

---

① 《淮南子·泰族训》。

② 《墨子·明鬼》。

有妻室夫婿。此俗由来已久，早在《周礼·地官·媒氏》里就已有“禁迁葬者，与婚殇者”的法律条文。东汉郑玄注云：

> 迁葬谓生时非夫妇，死既葬迁之，使相从也。殇十九以下未嫁而死者，生不以礼相接，死而合之，是亦乱人伦者也。……嫁殇者，谓嫁死人也，今时娶会是也。

唐代孔颖达疏：

> 迁葬谓成人鳏寡，生时非夫妇，死乃嫁之。嫁殇者，生年十九已下而死，死乃嫁之。不言殇娶者，举女殇，男可知也。

称冥婚为“嫁殇”、“迁葬”，二者在“生时非夫妇”、“死乃嫁之”上是一致的，只是对象稍有差异：迁葬是二十岁以上的成年男女，活着的时候彼此无婚姻关系，未婚而死，其亲属为之结合，将其骸骨迁葬于同一墓穴之中，使他们得以在阴间结为夫妻；嫁殇则为十九岁以下未成年人（中国古代男子二十岁行冠礼，是为成年，十九岁以下死者均称“殇”，有“上殇”、“中殇”、“下殇”之分。①）未婚而死，由其亲属（一般是父母）为之行婚礼，成阴间夫妻。从《周礼·地官·媒氏》中的“迁葬”、“嫁殇”之禁，可知至少在周代冥婚风俗已经相当盛行，惟其如此，始有对此的禁令。而冥婚的肇始则要更早一些。

自周代制“迁葬”、“嫁殇”禁律到民国二千多年间，冥婚之风长盛不衰，无论庶民百姓还是帝王大夫，均尚此俗。

清代赵翼《陔馀丛考》曾经列举自周至元明十多起冥婚事例，兹引录如下：

> 《周礼·地官》有嫁殇之禁，注谓生时非夫妇，死而葬相从者。曹操幼子苍舒卒，椽邴原有女早亡，操欲求与苍舒合葬，邴原辞曰：‘嫁殇非礼也。’然终聘甄氏亡

① 参阅《礼记·冠义》、《仪礼·士冠礼》。

女与合葬。魏明帝幼女淑卒，取甄后从孙黄与之合葬，追封黄为列侯，为之置后袭爵，陈群谏曰：‘八岁下殇，礼所不备。’《北史·穆崇传》：‘崇元孙平城早卒。孝文时，始平公主薨于宫，追赠平城驸马都尉，与公主冥婚。’《旧唐书·懿德太子重润传》：‘中宗为聘国子监丞裴粹亡女为冥婚合葬。’《萧至忠传》：‘韦庶人为亡弟洵与至忠亡女为冥婚合葬。及韦氏败，至忠发墓持其女柩归。’建宁《王琰传》：‘代宗立，追念琰死非其罪，乃追谥为承天皇帝。以兴信公主亡女张为恭顺皇后冥配焉。’凡此，皆不经之甚者。《五代史》：郑馀庆作《书议》，以冥配为定制。唐明宗深识其非，有诏删正。然康誉之《昨梦录》：北俗男女未婚而死者，两家命媒而求之，谓之‘鬼媒人’，通家状，各以父母卜之，得吉即制冥衣，媒者就男墓设酒果以合婚。二座相并，各立一小幡。奠毕，二幡微动，若相就。其有不动者，则以为不喜也。两家备以币帛酬鬼媒，鬼媒常借以自给。《元史》：郭三从军死，其妻杨氏守节。舅念其子，不忍使鳏居地下，欲聘邻家亡女合葬之，杨氏遂自缢死。则元时犹有冥婚之俗，而杨用修《丹铅录》亦云：‘今民间犹有行焉，而无禁也。’然则前朝尚有之矣。

又云：

《魏书·高允传》：古者祭必立尸，使亡者有凭正。今已葬之魂人，但求貌类者，事之如父母，燕好如夫妻，损败风化，莫此为甚。然则北魏时又有所谓魂人者。①

此类例子还有很多，这里不再赘述。

需要指出的是，上述所引冥婚事例皆帝王大夫之属，并非此

① 赵翼《陔馀丛考》卷三十一。

俗只行于上层，历代冥婚风俗在民间也同样流行，只是史乘未载而已。据《昨梦录》，南宋社会有一种专门撮合、办理冥婚的“鬼媒人”：

> 北俗，男女年当嫁娶，未婚而死者，两家命媒互求之，谓之‘鬼媒人’。通家状细帖，为以父母命祷而卜之，得卜即制冥衣，男冠带，女裙帔等毕备。媒者就男墓备酒果，祭以合婚，设二座相并，各立小幡长尺馀者于座后。其未奠也，二幡凝然直垂不动；奠毕，祝请男女相就，若合卺焉。其相喜者，则二幡微动，以致相合；若一不喜者，幡不为动且合也。又有虑男女年幼或未闲教训，男即取先生已死者，书其姓名时以荐之，使受教，女即作冥器充保母使婢云属。既已成婚，则或梦新妇谒翁姑，婿谒外舅也。不如是，则男女或作祟，见秽恶之迹，谓之‘男祥女祥’鬼，两家亦薄以币帛酬鬼媒，鬼媒每岁察乡里男女之死者而议，资以养生焉。

足证民间冥婚之盛。同时，郑馀庆作《书仪》将冥婚列为“定制”，虽经唐明宗“深识其非，有诏删正”，但郑氏此举已经足以说明冥婚之风在当时社会上流行到何种程度。

且看何光远《鉴戒录》的一段“活人与偶像”的冥婚故事：

> 传言鬼神所凭，有时而信，故黄能入梦，不为无神，豕人立啼，显彰有鬼。蜀有曹孝廉第十九，名晦，因游彭州导江县灌口，谒李冰相公庙，睹土塑三女，俨然而艳，遂指第三者祝曰：“愿与小娘子为冥婚，某终身不孀，凡庶矣。”遂呵卦子掷之，相交而立良久。巫者度语曰：“相公请曹郎留著体衣一事，以为言定。”曹遂解汗衫留与女座。巫者复取女红披衫与之曰：“书曹郎保惜此衣，后二妃当就姻好。”曹亦深信，竟不婚姻，纵遇国色，视之如粪土也。果自天祐甲子终于癸未二十年，曹稍觉气

微，又疑与神盟约数，乃自沐浴，俨然衣冠，俟神之迎也。是日至暝，车马甚盛，骈塞曹门，同街居人，竞来观瞩。至二更，见曹升车而去，莫知其由。及晓视之，曹已奄然矣。议者以华岳灵姻，咸疑谬说，苎梦所遇，亦恐妖称。今曹公冥婚，目验其异。呜呼！自投鬼趣，不亦卑乎。①

《鉴戒录》是一部说鬼道神的书，所记多荒诞无稽，未必确有其事，不过，故事不可能凭空捏造，当有所本。结合郑馀庆《书仪》的史实来看，所本者当是风行于中国社会的冥婚风俗。而从用于死男亡女，至推广到活人与偶像，不也折射出当时社会冥婚风气之"盛"、影响之"深"么？

实际上，冥婚滥觞于历代，各类记载不一而足，直至民国年间仍有许多记载、报导。这里只引两例。其一，黄华节发表于《东方杂志》的《冥婚》引李景汉《定县社会概况调查》叙此俗云：

结阴亲：无论男女，到了成年时期，没有结婚就死去的人，家里因着孤男孤女不入祖坟的习俗所限，又不忍把他们埋在地边上独受凄凉，又因为他们没有结过婚，家里总觉得对不住他们，要想着给死人继子立后，接续香烟，这才有'结阴亲'之说。"②

所叙乃河北一带的冥婚习俗。三、四十年代北平《世界日报》也经常有此类报导文章。足见中原一带冥婚之俗至民国年间仍盛行。

其二，陆汉斌在《浙江偏远地区的冬至趣谈》，谈及浙江地区的冥婚习俗时说：

浙江安吉、孝丰二县边境的林边、洋沟和连坑、烙城等几个乡镇的居民，年届十六岁以下的姑娘不幸夭

① 何光远《鉴戒录》卷十。

② 《东方杂志》第三十一卷第三期。

折时，她父母要替她请媒人找一个“冥婚夫”，找到冥婚夫之后，才能收敛。且死者的冥婚夫就是她双亲的正式女婿了，所以也要有一番选择；惟愿意应征做她冥婚夫的，大都是贫穷子弟，因弟兄多，恐日后没钱结婚。所以选择冥婚夫，也只能挑品行较好的青年人，谈不上“门当户对”了。冥婚夫寻妥之后，由媒人带他到女家时，他就具有“杖期生”① 的身份，但不穿丧服。他要做的第一件事，就是立他冥婚妻的灵位，并把冥婚妻的眉毛、手指甲剪下，用红纸包一小包放在灵位前“香火碗”里，然后给她“开光”，道士们用纸捻成一条约铅笔大小的纸捻，俗称“纸捻芯”。一面念念有词，一面将纸捻芯醮了油，点起火给她冥婚夫，冥婚夫持此火在她的尸体上由头照到脚，由脚再照到头，及第二次由头照到脚后，即将残余的火光丢入她香火碗里，便开始举行“冥婚”仪式；入殓之后，要把冥婚妻的灵位移到他自己家里来，请道士“择上家堂”（把她香火碗里那一包眉毛、指甲移到他祖先牌前一个大香炉里，俗称“公婆炉”之后，她就有他元配的地位，祖先牌上也有她的姓名，她就可以享受他子孙们的供奉、祭祀，并不是“无主孤魂”了）。②

找“冥婚夫”亦即“嫁鬼女”，它以活男与死女联姻为特点，跟“迁葬”、“殇婚”的古代冥婚形式有所不同，是冥婚的一种变式，但仍属冥婚范畴。

有的学者认为，冥婚是一种“古老的封建加迷信的婚俗类型”，相应的社会制度是它赖以生存的基础，从而断言，随着制度

---

① “杖期生”，“杖”乃哭丧棒也，妻死，夫持棒祭奠曰：“杖期生”；惟父母在，妻虽死，亦不得持杖祭，故有“不杖期生”。

② 《浙江月刊》第六卷第六期。

的变革、丧葬礼制的革新，这种婚俗已经成为“历史的陈迹”了①。事实并非如此，即使当今的社会，在偏僻乡村和某些并不偏僻的城市，冥婚习俗仍然很顽固地存在着。例如，1976 年唐山大地震以后，冥婚就在当地极盛一时，十年过后，该地尚能见到冥婚活动：

1986 年 5 月 16 日上午 10 点多钟，在河北省唐山市路北区税务庄河东联合工房三街六排七号住宅内，举行过一次冥婚的婚礼活动。

一阵噼哩叭啦的鞭炮声，迎来了几部小汽车，车前还贴着大红喜字，车上走下两位老年夫妇，和一群亲朋好友，那老太太抱着一个大镜框，镜框里镶着一张姑娘的照片。模样很美，也很可爱。后边老头和亲朋好友在搬被褥嫁妆等。这家主人出来迎接，老先生姓名是冯立务，已 60 多岁，原在烟酒公司工作，现已退休，老太太原在清洁站工作，也退休在家，他们俩将客人迎进屋里。

新房已布置好了。门上贴着两个大红喜字，窗上贴着窗花，屋内家具一溜新，最引人注目的是正中墙上挂着冥婚男女的单人像，那男青年叫冯建国，29 岁，唐山人，那姑娘叫张虹，19 岁，天津人。主人把客人迎进新房，按照天津风俗，新娘头上应该戴两只红双喜字发卡，送亲的人戴一只，所有女宾客，每人头发上都别了一只红双喜字发卡。

屋内举行了肃穆庄严的冥婚礼。由司仪宣讲冥文，说：“新娘新郎在得了白血病期间，同住在天津第一肿瘤医院时相爱，他们爱得是那样深沉、真诚、热烈，他俩

① 乌丙安《民俗学与民俗调查》，中国民间文学刊授大学教材。

饱含了爱情的泪水，告别他们所爱的人生与灿烂的青春。张虹，1985年8月去世，死后留下遗书夹在日记本里，请求允许结为伉俪，张虹父母一直伺候照料泪中的冯建国，直到冯建国于1986年5月去世。他死前也请求死后永远结为夫妻。现在双方家长和亲友，决定成全他们的心愿，为他俩完婚。现在让我们大家为他俩祝福，祝福他俩永远幸福，大家举杯喝了这杯喜酒。”于是大家干杯。

冥婚仪式过后，女宾客摘掉了头发上的红双喜字发卡。在新房正中墙上，又换挂上一个带黑边的新郎新娘的冥婚像。这是把他俩的单人像，拿到照相馆，经过特殊处理，放大成一张合影像。然后，双方家长分别把两个骨灰盒打开，将骨灰合并，由男方家长出几尺红布，包上了骨灰盒，亲友在盒边放几束鲜花。这时又把早已雇好的几个乐手叫来，吹打起来，开始办丧，举行追悼仪式，大家向遗像与骨灰盒默哀、致礼、悼念。先喜后丧，事毕，让冥郎冥娘的骨灰盒继续摆放在男青年的“新房”之中，众人离去。女方未要彩礼。①

在冥婚仪式中还渗入了许多“现代因素”。近年一些报刊对改革开放后某些地区冥婚陋习的死灰复燃，也有不少的报导。

历代民间故事里对冥婚习俗也多有反映，如《纪闻》载云：

> 天宝初，会稽主薄季攸，有女二人，乃携外孤女之官，有求之者，则嫁己女。己女尽而不及甥，甥恨之，因结怨而死，殡于东郊。经数月，所给主薄市胥吏姓杨，大族子也，家甚富，貌且美，其家忽有失胥，推寻不得，意其为魅所惑也。则于墟墓访之，时大雪，而女殡室有女

① 转自高国藩《敦煌民俗学》第234～235页，上海文艺出版社1989年版。

裾出，胥家人引之，则闻屋内胥叫声，而殡宫中甚完，不知从何入，遂告主簿。主簿使发其棺，女在棺中，与胥同寝，女貌如生，其家乃出胥，复修殡屋。胥既出如愚，数日方愈。……乃设冥婚礼，厚加棺敛，合葬于东郊。

《广异记》中此类故事更多，如：

长洲县丞陆某，家素贫。三月三日，家人悉游虎丘寺，女年十五六，以无衣不得往，独与一婢守舍，父母既行，慨叹投井而死。父母以是为感，悲泣数日，乃权殡长洲县。后一岁许，有陆某者，曾省其姑，姑家与女殡相近，经殡宫过，有小婢随后，云："女郎欲暂相见。"某不得已，随至其家，家门卑小，女郎靓妆，容色婉丽。问云："君得非长洲百姓耶？我是陆丞女，非人，鬼耳。欲请君传语与赞府，今临顿李十八求婚。吾是室女，义难自嫁，可与白大人，若许为婚，当传语至此。某人尚留殡宫中。"少时，当州坊正，从殡宫边过，见有衣带出外，视之，见妇人，以白丞。丞自往，使开壁取某，置之厅上，数日能言。问焉得至彼，某以女言对。丞叹息，寻令人问临顿李十八，果有之，而无恙自若，初不为信，后数日乃病，病数日卒，举家叹恨，竟将女与李子为冥婚。

又：

临汝郡有官渠店，店北半里许李氏庄王乙者，因赴集，从庄门过，遥见一女年可十五六，相待欣悦。使侍婢传语，乙徘徊槐阴，便至日暮，因诣庄求宿。主人相见甚欢，供设亦厚。二更后，侍婢来云："夜尚未深，宜留烛相待。"女不久至，便叙绸缪，事毕，女悄然忽病。乙云："本不相识，幸相见招，今叙平生，义即至重，有何不畅耶？"女云："非不尽心，但适出门闭，逾垣而来，墙角下有铁爬，爬齿刺脚，贯彻心痛，痛不可忍。"便出足视之，言讫

辞还，云："已应必死，君若有情，回日过访，以慰幽魂耳！"后乙得宫东归，途次李氏庄所，闻其女已亡，私与侍婢持酒馔至殡宫外祭之，因而痛哭。须臾，见女从殡宫中出，乙乃伏地而卒。侍婢见乙魂魄与女同入殡宫。二家为冥婚焉。

大致说来，冥婚仪式与活人婚娶礼仪的做法相仿佛：丧家自己或请媒人（鬼媒人）访得乡间死男亡女，双方商量，若同意通婚结"亲家"，即择吉日，然后分头备办聘礼、嫁妆，与活人嫁娶不同者，聘礼、嫁妆不用实物，而是采用纸制的冥器，如纸屋、纸衣、纸车、纸马等。结婚之日，先发掘出男女骨骸，遵礼成敛，亡女的骨骸由棺材装着运往男家坟地，送棺时须有鼓乐，鼓吹于前，乐工在后，一乘花轿内置"鬼新娘"神主牌位，棺材排在花轿后面，直抬到男方坟地，行礼如仪后，与所配亡夫同墓埋葬，至此一对"阴夫妻"遂告"礼成"。死男亡女在阴间变成夫妻的同时，两家的活人也从此成为姻亲了。行冥婚礼时，两家通知各自的亲友来参加，并备喜筵接待来客。冥婚仪式有繁有简，皆依家庭经济条件而定。

据敦煌写本资料，夭亡男女双方家长在冥婚仪式过程中，应先写出祭文祭告殇男殇女双方。男方父母告亡儿的祭文是：

> 告汝甲乙，汝既早逝，大义未通。独寝幽泉，每移风月。但生者好偶，死亦嫌单。又悟某氏有女，复同霜叶。为汝礼聘，以会幽灵。择卜良辰，礼就合吉。设祭灵右，众肴备具。汝宜降神就席尚飨①。

女方父母告亡女的祭文是：

> 告汝甲乙，尔既早逝，未有良仇（俦）。只寝泉宫，载离男女。未经聘纳，祸钟德门，奄同辞世。二姓和合好，

① 斯一七二五《大唐吉凶书仪》。

以结冥婚。择卜良时，就今合棺。①

此外，在行冥婚礼仪以前，也与俗间婚仪一样，须先行订婚，男女双方家长互通书信纳聘。男方家长写给女方家长的《冥婚书》为：

某顿首顿首：仰与臭味如兰，通家自昔。平生之日，思展好仇。积善无征，苗而不秀。又承贤女，长及载笈，淑范夙芳，金声早振。春花未发，秋叶已凋。贤与不贤，春言增感。曹氏谨以礼词（亦云请）愿敬宜。谨遣白 书，不具。姓名顿首。②

女方家长给男方家长《答冥婚书》为：

久缺祇叙，延伫诚劳。积德不弘，璧钟已女。贤子含章挺秀，幼劲松贞。未展九能，先悲百赎。既辱来贶，敢以敬从。愿珍重（亦云厚）。谨遣白书，不具。姓名顿首顿首③。

二、冥婚习俗的几种变式

以“鬼娶鬼”为特征的冥婚习俗，滥觞于中国历代社会各阶层，在数千年的历史进程中，发生过诸多变异，出现过许多变式，从而使冥婚习俗更加丰富、多彩。

1. 迎茅娘

据宋代周去非《岭外代答》云：

钦廉，子未娶而死，则束茅为妇于郊，备鼓乐迎归

---

① 斯一七二五《大唐吉凶书仪》。

②③ 据伯四〇三六、伯三六三七。

而以合葬，谓之“迎茅娘”。昔魏武爱子苍舒卒，聘甄氏亡女合葬。明帝爱女淑卒，取甄后亡孙合葬。钦之“迎茅娘”，夷风也。曹氏父子，直为冥婚。岂足尚。①

按，钦廉属广东南部，当时中原汉人尚少移往此间，故宋人视为蛮夷。这里“迎茅娘”，实为冥婚的一种变式，即殇男所娶新娘不是未嫁而死的女子，而是用茅草扎成姑娘模样的草人，然后按礼迎娶，与已死男子合葬，使之成家室，茅娘之名由是得之。它很可能是较早的冥婚变式。周代有“迁葬”、“嫁殇”之禁，对杀殉陪葬也每多有厚非。“孔子谓为明器者，知丧道矣，备物而不可用也。哀哉，死而用生者之器也，不殆于用殉乎哉。其曰明器，神明之也。涂车刍灵，自古有之，明器之道也。孔子谓刍灵者善，谓为俑者不仁，殆于用人乎哉。”② 孔子以作俑先于杀殉，与事实不符。实际是先有杀殉陪葬，后来因社会进步，才改用刍灵和木雕的或陶土烧的俑来代替活人。这刍灵就是用草扎成的人形。可见“刍灵”不仅用于冥婚中，也用于丧葬礼仪。与丧葬的兴衰历史互为参照，用茅草扎成的人形替代亡女的“迎茅娘”作法，显然是“迁葬”、“嫁殇”遭禁后采取的变通办法。

2. 抱主成亲

它不是殇男殇女互为嫁娶，而是活着的未婚妻（或未婚夫）抱着已死亡的未婚夫（或未婚妻）的神主牌位，行结婚大礼，让活人与死人结婚。据梁绍壬《两般秋雨盦随笔》载：

今俗男女，已聘未婚者，女或抱主成亲，男或迎柩归葬。此虽俗情，亦有礼意。宋康誉之《昨梦录》云：“北俗男女年当嫁娶，未婚而死者，两家命媒互求之，谓之鬼媒人。则真奇闻矣。然《周礼·地官·媒氏》，禁嫁殇

① 周去非《岭外代答》卷十。

② 《礼记·檀弓下》。

者，则冥婚之说，似古已有之。

梁绍壬是清代人，“今俗”自然是清代风俗了。此冥婚变式的流行不独在清朝。民国年间仍有风行者，俗称“守门寡”。女子一经抱着殇男的神主牌进入婆家“成亲”后，就做一世的活寡妇，守一辈子寡。因为定婚之后，双方便有了夫妻的名份。虽然或未行结婚大仪，女子仍然是对方的妻子，得为死去的“丈夫”守寡。同样，男子也得将未婚而亡的妻子迎回，“迎柩归葬”，因为她“生是他家的人，死是他家的鬼。”故此俗也用于有婚约的男子。不过，男子较之女子命运要好得多，女子“抱主成亲”后就不得再改嫁，女人只能允许有一个丈夫，男人则可以有三房六妾，尽管“抱主成亲”，经采取一定的措施后，仍可再行婚娶。

3. 娶孤娘

解放前，浙江、福建一带凡订过亲未成婚的女子死殇，其未婚夫在另娶新人前，须先迎死者神主回家，举行娶神主仪式，然后再娶新人，俗称“先娶鬼后娶人。”鬼妻为正室，新妇作偏房，否则鬼妻会作祟、弄死新人。所以凡此情况，当事者无不十分谨慎行事。这种形态的冥婚形式，台湾至六、七十年代仍广为流行，所谓“娶鬼某”①是也。并称已死之女为“孤娘”，取与活人“姑娘”之对称。据何联奎、卫惠林《台湾风土志》载云：

> 大抵未婚妻亡故，男家再议婚娶，当缔婚之日以一黑轿接“孤娘”牌位，以一红轿接姑娘，俗谓这两人为“大姐、二姐”，一生一死宛若姐妹。既至男家，新郎接孤娘牌位安置桌上，再出门迎接新妇。男家将“孤娘”名字记在祖宗世代灵位之列，永远供祀香火，以“孤娘”为正室，以新妇为继室或二房。

这是已有婚约者，此外，未有订婚而死的，也有“人娶鬼”习

① 台湾方言，“某”即妻，“娶鬼某”亦即“娶鬼妻”。

俗，不过情况与上述有所不同：

在台南，凡女子成年未订婚约而死亡的。父母以其无后嗣供奉，乃用红纸条书明其生死年月日时，附现款四元、六元、十二元或二十四元不等，包封妥当，遗置路旁，有人拾得的，即须迎娶其神主承祀之。否则必有不祥之兆。①

李亦园《从若干仪式行为看中国国民性的一面》也说到：

民国五十四年，笔者在台湾中部彰化县的一个农村中做田野调查时，曾搜集到冥婚的资料，并以之为题写成短文，在第十一届太平洋科学会议中宣读。笔者在彰化所搜集的这种当地称为“娶鬼新娘”或“娶神主牌仔”的婚俗只有三个例子，而且都是当地人所报导的，笔者并未亲身“躬逢”其盛。其后，一位美国青年人类学者饶大卫(David Jo-rdan)于一九六六年到六八年间，在台南市北郊的西港乡做调查时，就看到更多冥婚的例子。去年，民族学研究所的同事陈中民和吴丽珠夫妇，在台南县佳里镇作地区调查研究，他们发现在佳里附近的区域内，冥婚的风俗相当流行，在他们一年两个月的调查期间中，曾亲身看到和记录的冥婚例子，共有二十四个之多，在一处十数个村落的区域内，有这么多的冥婚例子出现过，实在不能不说是相当普遍了。……笔者在彰化地区所记录的，通常某一家有一未出嫁的女儿早年夭折了。过了若干年，其家人在梦中看到，或经由“童乩”(神媒)之口而得知夭折的女儿在阴间很感到寂寞，而且已到出嫁的年龄了，因此家人就计议为她找一门亲事。找亲事的方法通常是包了一个“红包”的

① 何联奎、卫惠林《台湾风土志》第三章。

金子，并把红包放在“大路口”，家人则躲在附近看守。此时假如有男子走过而捡起红包，这位男子就被认为是选定的女婿了。①

这确实是一种颇具地方特色的冥婚变式，它有可能是鬼媒不振之时，丧家苦心设计出来的一种办法。传统的冥婚都是经过鬼媒人从中撮合而成的，台南则以拾得钱包为记，如偷奸耍滑则必有“不祥之兆”或遭报应惩罚，持有鬼魂信仰的人自然畏惧鬼神，所以只好自认倒霉，迎娶“死鬼”的神主牌归宗。

三、冥婚习俗的根源

冥婚习俗（包括各种变式）之所以风行中国社会达二千余年，经久不衰，其根源究竟在哪里呢？研究者的看法有二。其一，为父母怜疼儿女的体现。如马之啸《中国的婚俗》就说：“（冥婚）显然是作父母的过分疼爱子女，拟以此举解除心理上对子女夭殇之痛”。② 其二，为封建社会制度的产物。如有的学者说，冥婚是“一种古老的封建加迷信的婚俗类型”，“首先取决于社会制度的变革，冥婚兴废正基于此”。③ 应该说，它们都道出了一定的事实，然而我们认为，更深层的原因还在于信仰方面，亦即至今流行于中国社会的鬼魂信仰的基础。所以我们说冥婚是对偶婚与鬼魂信仰的混合物。

---

① 李亦园《从若干仪式行为看中国国民性的一面》，中央研究院民族学研究所“专刊”乙种之四。

② 马之啸《中国的婚俗》第 152 页，岳麓书社 1988 年版。

③ 乌丙安《民俗学与民俗调查》，中国民间文学刊授教材。

在中国人的观念世界里，人死称“归”，死人谓“归人”，《说文解字》说：“人归为鬼”，《释训》郭璞注引《尸子》：“古者谓死人为归人。”人死后灵魂不灭，飘归祖先坟地与已死亲族一起过生活，这就是原始社会公共墓地生成的基础以及封建社会里家族墓地持续不断的潜在原因之所在。冥界观念出现后，死者之鬼到阴间冥界与祖先一起生活。

而冥间的生活，与阳世并无二致。鬼的世界，是人世的翻版。“那里的社会是以同样方式组织起来的，那里继续过着宗教生活，每个人在这个世界中占有与生前一样的地位、一样的等级。每个人都在那里实行活人所实行的祭祖仪式。死人有自己的军队、自己的战斗、自己的坟地、自己的葬仪。人怕鬼，鬼也怕人；他们互相发生坏影响，他们双方都用供奉的办法来祓除这个坏影响。……一些人钻进了阴曹地府，以自己在那里的出现引起了惊恐。那里向他们献以供品，采取了无数预防措施把他们送出了阴界。”① 同时，鬼亦与人一样有生死，鬼死称“蘲”，据《酉阳杂俎·续集》：“俗好于门上画虎头，书“渐(蘲)”字，阴刀鬼名。可息虚厉也。”所以民间有以此来驱鬼除邪的习俗做法。

我们还可以从古墓葬来看有关鬼魂在冥间生活的信仰。在西安半坡村和河南裴李岗新石器时代遗址，都有集中的公共墓地，均反映出当时的人们相信鬼与活人一样过着氏族体制的团体生活。半坡村遗址有二百五十个墓葬，小儿放在瓮棺里，一共七十六个，埋于居住区内；成人埋在沟外的“公共墓地”，除头朝西的仰卧伸展葬外，尚有伏卧葬、屈肢葬。二次葬的集团改葬者有五例②。从墓葬情况可以看出，半坡古人是根据他们的现实生

① 《原始思维》第 296 页引格罗特之语，商务印书馆 1985 年版。

② 参见朱天顺《中国古代宗教初探》第 190～191 页，上海人民出版社 1982 年版。

活来安排鬼魂生活的，例如按年龄分级，使儿童在居住区内过着集体生活。屈肢葬可能是因为死者生前行为不轨，为了使其在阴间不致破坏鬼魂的集体生活，或使其不能出来对活人作祟，故使其尸体抱膝或捆绑而埋葬。伸展葬、伏卧葬则可能是尊重死者生前睡卧习惯。总之，所有一切都是按阳世的生活来设计的，以为到阴间后仍与阳世一样生活。裴李岗遗址的墓葬，其企图让鬼魂按阳世生活模式过阴间生活的设想，表现得更加淋漓尽致。在那里出现的一个大墓内有五至七个小墓坑的墓葬，内埋死者多至四十二人，很明显这四十二人是氏族内部同一个时期死亡的成员，或是有家族关系的集团。① 其中的随葬品，除装饰品外，主要是劳动工具，如石斧、石铲、石镰、石磨盘、磨棒等，说明古人迷信鬼魂在阴间不仅与阳世一样生活，还与阳世一样劳动。同时，鬼魂的劳动，也按阳世那样实行分工，这从随葬品的类别可以清楚地看出，男墓内的随葬品多是斧、铲、镰等，女墓内的随葬品则多为石磨盘、磨椿等加工粮食的工具，这是当时社会的男女分工，也反映到冥间生活里了。

正因为如此，人们相信阴间也有夫妻关系和生活。这在我国古代墓葬制度上有着充分的体现。例如夫妻合葬，丈夫死后其妻亦死，则将妻尸骨与丈夫合葬，这在中国是通行的惯例。《诗经》中有“穀(生)则异室，死则同穴”和“夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其宫；冬之夜，夏之日，百岁之后，归于其室。”锡伯族夫妻无论谁先死，都须实行合葬(分棺)，夫棺在左，妻棺在右，在夫棺右侧和妻棺左侧墙上各凿一小孔，供他们的灵魂出入，以便他们在阴间继续过夫妻生活；云南屏边县瑶族也实行夫妇分棺合葬，坟墓上修筑石门，如系原配夫妇，则只筑一道石门，供他们灵魂共

① 参阅朱天顺《中国古代宗教初探》第 190～191 页，上海人民出版社 1982 年版。

同出入，若是二次婚的夫妇，则须在坟墓上筑两道石门，供他们各自的灵魂出入。① 杨树达《汉代婚丧礼俗考》辑录过西汉时代这方面诸多实例。此风所披，远非一般意义上的夫妻，有些已经离绝的“夫妇”往往也并骨合葬。如《孔雀东南飞》中焦仲卿与被迫离异的妻子刘兰芝双双殉情后，“两家求合葬，合葬华山傍。”甚至有与私夫合葬者，如《汉书·东方朔传》云：“武帝宫陶公主，号窦太主，堂邑侯陈午尚之，午死，主寡居，年五十余矣，近幸董偃。……偃年三十而终。后数岁，窦太主卒，与董君会葬于霸陵。”② 能否合葬，甚至成了一种“待遇”。《汉书·外戚考景薄皇后传》云：“皇后废，废后四年薨，葬长安城东平望亭南”，不许她与夫君合葬，使之成为“无主孤魂”。③这不啻于一种惩罚。《后汉书·陈球传》所载史实，更为我们清楚地看到这一点。其书载云：

熹平元年，窦太后崩。宦者积怨窦氏，遂以衣车载后尸置城南市舍。及将葬，曹节等欲别葬太后，而以冯贵人配祔。诏公卿大会朝堂，令中常侍赵忠监议。太尉李咸时病，乃扶舆而起，拄椒自随，谓妻子曰：“若皇太后不得配食恒帝，吾不生还矣。”既议，坐者数百人，各瞻望中官，良久，莫肯先言。赵忠曰：“议当时定。”怪公卿以下各自顾望。球曰“皇太后以盛德良家，母临天下，宜配先帝，是无所疑。”忠笑而言曰：“陈廷尉便宜操笔！”球即下议曰：“皇太后自在椒房，有聪明母仪之德，遭时不造，援立圣明，承继宗庙，功烈至重。先帝晏驾，因遇大狱，迁居空宫，不幸早世。家虽获罪，事非太后。今若别葬，诚先天下之望。且冯贵人冢被发，骸骨暴露，与贼并尸，魂灵污染，且于功无国，何宜上配至尊！”忠省球议，作色俛仰，蚩球曰：“陈廷尉建此议甚健。”球曰：“陈窦既

① 《半坡仰韶文化纵横谈》第79～80页，文物出版社1988年版。
② 《汉书》卷六十七。
③ 同上，卷九十七。

冤，皇太后无故幽闭，臣常痛心，天下愤欲。今日言之，退而受罪，宿昔之愿。”公卿以下皆从球议，李咸始不敢先发，见球辞正，然后大言曰：“臣本谓宜尔，诚与臣意合。”会者皆为之愧。曹节王甫复争，以为“梁后家犯恶逆，别葬懿陵，武帝黜废卫后，而以李夫人配食。今窦氏罪深，岂得合葬先帝乎！”李咸乃诣阙上疏，曰：“臣伏惟章德窦后虐害恭怀，安思阎后家犯恶逆，而和帝无异葬之议，顺朝无贬降之文。至于卫后，孝武皇帝身所废弃，不可以为比。今长乐太后尊号在身，亲尝称制，坤育天下，且援立圣明，光降皇祚。太后以陛下为子，陛下岂得不以太后为母。子无黜母，臣无贬君，宜合葬宣陵，一如旧制。”帝省奏，谓曹节等曰：“窦氏虽为不道，而太后有德于朕，不宜降黜。”节等无复言，于是议者乃定。①

唐代诗人张籍《离妇》诗说：“十载来夫家，闭门无瑕疵，薄命不生子，古制有分离，托身言同穴，今日事乖违。”也反映出古代妇女以死后能与丈夫“同穴”合葬为崇高目标。

夫妻合葬更有甚者，夫死以后活妻与之合葬。《礼记·檀弓下》记载二件反对杀殉的例子。其一，“陈子车死于卫。其妻与其家大夫谋以殉葬。定而后陈子亢至，以告曰，夫子疾，莫养于下，请以殉葬。子亢曰，以殉葬，非礼也。虽然，则彼疾当养者，孰若妻与宰。得已，则吾欲已，不得已，则吾欲以二子者之为之也。于是果弗用。”其二：“陈乾昔寝疾，属其兄弟，而命其子尊己曰：‘如我死，则必大为我棺，使吾二婢子夹我。’陈乾昔死。其子曰：‘以殉葬，非礼也。况又同棺乎。’弗果杀。”虽然均未杀殉成功，从中也可窥见一斑了。实际上，在更早的新石器中后期，以活妻与死夫合葬的事情已经出现在中国大地上。例如，1959 年和 1960 年在甘肃永靖秦魏家，两次发掘齐家文化墓地，发掘的一百八十三

① 《后汉书》卷五十六。

座墓中，有一部分就是夫妻合葬墓；在武威皇娘之台遗址，也发现同样葬式的男女合葬墓，墓中的骨架全是一次葬。显然他们不可能同时死亡，必有先后，从葬式看可能是男子先死、女子殉而葬之。①

中国古代，寡妇在亡夫坟上自尽以求取在阴间继续他们的夫妻生活的例子是很多的。有这种举动的女性常常被称为“烈女”、“贞女”大肆鼓吹、提倡，她既是“自愿”的，也是光彩的，如果再嫁则不仅“不贞”，而且面临被几个丈夫“分尸”的危险，如同鲁迅《祝福》里的祥林嫂一样。

在如此丰厚的鬼魂信仰及夫妻合葬习俗的基础上，形成怪特的冥婚制度，就不足怪了。惟其如此，才能使“鬼”有所归附，有所凭依，从而不致于作祟活人，危及阳世。②

如果说，冥婚习俗的根源在于中国古代的鬼魂信仰，那么，封建社会的祖坟制度则又强化了这一风俗，使之得以持续不断地发展。

依照中国的祖坟制度，一般鳏男寡女是不准埋入祖坟的，因为他（她）们无后，“不孝有三，无后为大”，无后被视为对祖先的大不恭敬，祖先不收如此不肖之后代；另一方面，凡未行“成丁礼”的男子死亡，也不允许葬入家族墓地里。这种定制可以追溯到新石器时代。如半坡遗址墓地，成年死者与未成年死者实行分开埋葬处理，儿童死后绝大多数不是葬于氏族公共墓地，而是置之瓮棺内，这就是所谓“瓮棺葬”。研究者认为，未成年人尚未获得氏族正式成员资格，从鬼魂信仰的角度看，未成年死者是凶

---

① 《甘肃永靖秦魏家齐家文化遗址》，《考古学报》1975年第2期。

② 民间也传说，夭亡者是“短命鬼”，会游荡人间作祟，他们在阴间安了家，就不会到阳世胡闹了。——参阅吴真《大山里的鬼神世界——浙西南山区信仰民俗调查》，《中国民间文化》第二辑。

死、不正常死亡，其鬼是不善的，所以不能葬入氏族墓地，以免他(她)危害家先。这种习惯做法在解放前的我国一些民族地区都还可以看到。比如，在广东连南瑶族自治县南岗等地，每个瑶民都有自己的家族墓地，凡本家族成年人死后都葬入于此，但儿童死后不得葬入。按当地习俗，未满月的婴儿死亡，只能埋葬在自家房屋内父母亲的床下。凡九岁以下女孩、十二岁以下男孩死后经简单的“童子葬”仪式后，随便葬在附近山岗上，不能入家族墓地。再比如，广西隆林各族自治县的壮族，年龄在十岁以下的儿童死后不许埋葬到公共墓地，须另葬他处。因为按当地习惯，十岁以下的孩子都不算成年，也不能算是家族的正式成员，祖先不承认他们是自己的后代。在纳西族地区，男女孩长到十二岁须行穿裤子礼、穿裙子礼(即成丁礼)。经此仪式后，这些男女青年方可参加正式劳动，进入社交场合，才有家庭正式成员的资格。凡未举行此仪式的少男少女死亡，均不得葬入本“斯目”公共墓地。①

可见，举行成丁礼与否是成为本氏族、本家族成员的标志。殇男殇女，是为未成年人，自然无资格入家族墓地去与祖先们团聚，只能成为“无主孤魂”。因此，为了让他们能顺利地进入阴间与祖先们结成如人世间一般的家族、家庭关系，遂有“婚殇”之举。

① 均见《半坡仰韶文化纵横谈》第74页，文物出版社1988年版。

附录二　从镇墓文看汉代的冥界观念

一、镇墓文与替死者解适的习俗

1916 年，罗振玉在编撰《古明器图录》时，发现了一件在瓶身上有墨书文字的罕见的陶瓶。随后，他又搜集到 4 件有类似墨书或朱书文字的铅券，将它们收入《贞松堂集古遗文》卷十五。罗氏在搜集典籍中很少见的这类朱墨书器物，于著录那些器物上的文字的同时，还对朱墨书文字的内容作了研究，并把它们定名为“镇墓文”。他说：“东汉末叶，死者每用镇墓文，乃方术家言。皆有天帝及如律令，以朱墨书于陶瓿者为多，亦有石刻者，犹唐之女青文也。”① 在《古器物识小录》里，他也表述了同样的看法：“汉人冢墓中往往有镇墓文，或书铅券上，或书陶器上。”②

解放以后，考古工作者在洛阳、灵宝、西安、宝鸡、望都等地的东汉墓中，相继出土了不少这类有朱墨书文字的陶瓶、砖石③。据吴荣曾先生初步统计，总数约有 30 余件(包括传世品)，其中有纪年者占三分之二，依早晚顺序排列分别为：

和帝：永元四年、十六年

---

① 《贞松堂集古遗文》卷十五。

② 《辽居杂著两篇》。

③ 参见吴荣曾《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》，《文物》1981 年第 3 期。

顺帝：永建三年，永和五年、六年

恒帝：建和元年，元嘉元年，永寿二年，延熹四年

灵帝：建宁元年、二年、四年，熹平元年、二年、四年，元和二年

献帝：初平元年、二年、四年

最早者属和帝、顺帝时代，最晚的是献帝时代，又以恒帝、灵帝时代者为最多。这种情况表明在墓中置放镇墓文的风俗，于恒帝、灵帝时尤为盛行。

从目前所掌握的材料看，镇墓文的内容、形式均有一定之规。每篇镇墓文大致由这几项内容构成：第一，纪年、月、日。第二，天帝（或天帝派使者）告死者之家或丘丞墓伯，替死者解适，为活人除殃。第三，言明生死异路，死人魂归泰山，受冥司官吏的管束。第四，说些有利于活人或子孙后代的吉利话。此外，在有些镇墓文中还有东西南北、青帝白帝一类阴阳五行的话。常用的格式是，在文中用“谨告”、“移”、“令”等字样，文尾则用“如律令”或“急急如律令”作结束语。绝大多数的镇墓文押韵合辙。

在坟墓中置放镇墓文，这种做法涉及到汉代甚为流行的一种习俗——替死人解适。

我们且从当时人们写镇墓文的目的入手加以考察。在大多数镇墓文里，均有“解适”、“除百适”、“为死人解适”、“为死者解适”之类的话。例如：

立冢墓之□，为生人除殃，为死人解适。①

故为丹书铁券，□及解适，千秋万岁，莫来相索。②

谨以铅人金玉，为死者解适，生人除罪过。③

---

① 邹安《艺术丛编》第2册。

② 《贞松堂集古遗文》卷十五。

③ 《灵宝张湾汉墓》，《文物》1975年第11期。

刘元□家冢，□青黑漆书之，以除百适，急急如律令①。

"解适(或"除适")当是解除罪罚之意思。"解"者，乃解凶除灾也。《史记·封禅书》："古者天子常以春解祠。""索隐"云："谓祠祭以解殃咎，求福降也。"而适则是罪罚。《毛诗传》说："适，过也。"《汉书·陈胜传》："适戍之众"，颜师古注云："适读曰谪，谓罪罚而行也。"由此可知"解适"之"适"，乃是"谪"之假借。谪为罪过、惩罚，《说文解字》说："谪，罚也。"因此，"解适"就是化解、解除死者因某种罪过带来的惩罚。

在佛教的观念世界里，人在阳世造的孽是要到地狱里接受惩罚的。替死人"解适"所解者莫非也如佛教一般，是阳世所造的孽呢?如果是的话，"解适"是否为受佛教观念影响而产生的一种风俗?因为佛教传入中国的时间一般认为在两汉之交，上述问题绝非是没有根据的疑问。

但我们认为，替死人解适所解之适不是死人生前的罪过，而是埋葬时破土冒犯土神之"过"，那么这个习俗自然也就不可能是受佛教观念影响而产生的。

我们知道，在东汉的民间流传过诸种"解除"风俗。王充对此有过许多揭露、谴责。《论衡·解除》载："世信祭祀，谓祭祀必有福；又然解除，谓解除必去凶。解除初礼，先设祭祀，比夫祭祀，若生人相宾客矣。先为宾客设膳食，已驱以刃杖。"不仅逢凶遇祸施以解除，即使在凶祸未现之前也往往解除以防范。例如在动土之后，要请巫祝来"解土"："世间缮治室宅，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以像鬼形，令巫祝延以解土，神已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。"筑室如此，播殖、营都、建邑也莫不如此。如晋人所作《江氏家传》云："土者民之主，

① 周季木《居贞草堂汉晋石影》第34。

用播殖、筑室、营都、建邑，皆有明制，著在经典，而无禁忌犯害之文。唯末俗小巫乃有巫(此)言，师(书)乃禁入地三尺。"①

为什么破土后要"谢土神"呢?这是因为，汉代人以破土动地为对居住在地下的土神的侵犯与亵渎，如不谢罪，求取原宥，则将有祸殃降及。我国古代盛行土地崇拜，所谓"天神地祇"、"天公地母"，地神乃是仅次于天神的神祇，它主掌百谷草木生长，是人们的"衣食父母"和生活依靠，人们既依藉它丰登五谷，同时又惧怕它发怒而将地上的东西震倒、震毁。因此，自古有"神地"的记载，如《礼记·郊特性》："社，所以神地之道也。地载万物，天垂象，取财于地，取法于天，是以尊天而亲地也。故教民养报焉。"这种崇拜土地之神的习惯做法，在甲骨卜辞中也随处可见。如，"贞，又𡆥于亳土。"(佚 928)、"𡆥于土，三小宰，卯一牛，沈十牛。"(前 1,24,3)"其又亳土。裸小宰。"(甲 1640)。与其说是对土地之神表示感谢，勿宁说是向土地之神谢罪，因为种植破土乃是侵犯土神。那么埋葬掘地，同样存在着一个"侵犯"土神的问题，在有的镇墓文中就有"葬犯墓神墓伯之说。因此须替死者向土神谢罪，始能得以安宁。

替死者解适，汉代有一整套的习惯做法。从镇墓文看，一般都是假天帝之命，由天帝直接给地下官吏下达命令，以免除死者的罪咎。如"天帝下令，移前洛乡，……。"②或者由天帝派遣使者去完成，如镇墓文中有"天帝使者告丘丞墓伯"、③ "天帝使者黄神越章"④、"天帝神师使者"⑤等等。黄神越章亦即天帝使者。天帝之所以派他传达命令给地吏，或因该神的职责是总管死人簿籍的。在镇墓文中，有"黄神生五岳，主死人录；召魂召魄，主死人

① 《太平御览》卷 735 引。
② 《贞松堂集古遗文》卷十五。
③④⑤ 《书道全集》卷三。

籍。”① 这样的文字。黄神生五岳，说明它是山岳之神。按，泰山为五岳之首，泰山神乃山岳之神。《博物志》云：“泰山，天帝孙也，主召人魂。”这主死人籍录的黄神有可能就是“天帝之孙”的泰山神。

在通过“正常渠道”进行解适的同时，死者之家还要辅以贿赂的手段。贿赂的物品种类甚多，有以金银财宝为献的，例如：

谨奉黄金千斤两，用填(镇)冢门地下死簿……②。

谨奉金银□□以谢……③。

有在金银财宝之外，又用铅人奉献者，例如 1972 年灵宝张湾出土杨姓汉墓，“镇墓瓶”上就有这样的记载：

谨以铅人金玉，为死者解适，生人解罪过，……④。

更有甚者，乃以药材奉献者。据郭沫若《奴隶制时代》转述 1935 年同蒲路出土的瓦盆上，就有这样的文字：

今故上复除之药，欲今后世无有死者。上党人参九枚，欲持代生人，铅人持代死人⑤。

何以用铅人？镇墓文中颇有些线索，如“故以自代铅人，铅人池池，能舂能炊，上车能御，把笔能书。”⑥ 据此可推测是让铅人替死者在地下干活受罚的。

至于解适的仪式活动，则是由巫觋者流所主持的。《论衡·解除》“令巫祝延以解土”，可明了“解适”是巫觋的专务。又，《幽冥录》说：“巴丘县有巫师舒礼，晋永昌元年病死，土地神将送诣

① 郭沫若《奴隶制时代》第 83 页，新文艺出版社 1952 年版。

② 唐金裕《汉初平四年王氏朱书陶瓶》，《文物》1980 年第 1 期。

③ 《古器物识小录》。

④ 《灵宝张湾汉墓》，《文物》1975 年第 11 期。

⑤ 郭沫若《奴隶制时代》第 83 页，新文艺出版社 1952 年版。

⑥ 陕西省文物管理委员会《长安县三里村东汉墓发掘简报》，《文物参考资料》1958 年第 7 期。



图五十

太山……太山府君问礼：‘卿在世间，昔何所为？’礼曰：‘事一万六千神，为人解除，祠祀，……”① 明确记述巫师与解除的关系。在四川长宁“七个洞”崖墓雕刻中，发现有道士施法图（图五十），便是佐证。巫师作法降神多讴唱，如后汉曹娥之父盱就“能弦歌为巫祝”，镇墓文文句的押韵合辙的特点，不会是偶然的，当是巫祝方士在主持解适仪式时讴唱之巫词的实录。

我们还可通过比较镇墓文和道家符咒的行文特点，来认识二者之间的联系。

镇墓文——

熹平二年十二月乙巳朔，十六日庚申，天帝使者告张氏之家三丘五墓、墓左墓右、中央墓主、塚丞塚令、主塚司令、魂门亭长、魂中游击等；敢告移丘丞樟柏、地下二千石、东塚侯、西塚伯、地下击犊卿、耗里伍长等：今日吉辰，非用他故，但以死人张叔敬、簿命早死，当来下归丘墓。黄神生五狱，主死人录；召魂召魄，主死人籍。生人筑高台，死人归，深自埋，眉须以落，下为土灰。今故上复除之药，欲今后无有死者。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

① 《太平御览》卷375引。

制牡厉，辟除土咎，欲令祸殃不行。傅到约敕地吏，勿复烦扰张氏之家。急急如律令。①

道家符咒——

光君曰，子欲过度三灾九厄，应作是言：我以天为父，以地为母，吾居其中，常如赤子。日为功曹，月为主簿，雷公使者，在吾左右，风伯雨师，在吾前后，六甲直符，周匝周绕，青龙扶吾左，白虎扶吾右，朱雀导吾前，玄武从吾后，北斗覆吾头，天罡指吾足，腾蛇在吾手，为吾灭殃咎。……令敕千鬼万神，各还本乡，当吾者死，背吾者亡，速出急进，隐匿深藏，天丁力士，斩杀不祥。急急如律令。②

两相对照，它们之间的共同点不是一目了然吗？

二、镇墓文中的幽冥世界

镇墓文的价值，不仅在于它用实物记载了汉代的“解适”习俗，更重要的是，在镇墓文中所反映的幽冥世界和冥吏体系，清楚地勾勒出中国古代冥界观念从山上到地下的转变轨迹。

灵魂不灭，人死后到彼岸世界继续生存，几乎是世界各民族共有的观念。但是，彼岸世界在哪里？它又是个什么模样？各民族的看法却是大相径庭的。如有的民族以为在海岛，有的民族以为在山上，有的民族以为在地下；有的民族认为幽冥世界如阳世一般，也是一家一户地居住着，也有太阳、星星、月亮，也有河水、

① 郭沫若《奴隶制时代》第 83 页，新文艺出版社 1952 年版。

② 《枕中经》。

山林、动物、牧场；有的民族的幽冥世界则暗无天日，刑狱处处、惨不忍睹。就是同一个民族，不同历史时期的看法、观念也不完全一致。

东汉人观念中的阴界方位，我们从镇墓文中可以看到有较为清楚的反映：

> 生人生就阳，死人下归阴；生人就高台，死人深自藏。①

> 上天苍苍，地下茫茫，死人归阴，生人归阳，（生人有）里，死人有乡。②

“阴”、“阳”是中国原始哲学的两个基本范畴，“一阴一阳之谓道”，③ 宇宙万物无不包括在阴阳之中，如天与地、男与女、生与死、人与鬼等等，所体现的无不是这样的“阴”、“阳”关系。既然生人属阳，生存于地上；则死人属阴，生存于地下，“地上”（或天上）与“地下”、生人与死人对应，正是这种阴阳关系的体现。镇墓文中甚至明确指明冥界在地下。如湖北江陵凤凰山 10 号、168 号汉墓出土的竹木简牍有“平里五大夫张偃敢告地下主”、“江陵丞敢告地下丞”一类的文字，④便是明证。以阴界在地下的观念，在西汉以前的典籍里也可找到一些珠丝马迹，例如《史记·绛侯周勃世家》说到周亚夫买尚方甲盾为其父周勃殉葬，后来廷尉以此为亚夫谋反的根据，说：“君侯纵不反地上，即欲反地下耳。”显然也视地下为死魂寄身之冥界的所在。

我们知道，在远古时代，中国人的观念，死者之魂是归于昆仑的。无论对昆仑的地望有多少种说法，幽冥世界都被搁置于大

---

① 《艺术丛编》第二册。

② 《古器物识小录》。

③ 《易·系辞》。

④ 《湖北江陵凤凰山一六八号汉墓发掘报告》，《文物》1975 年第 9 期。

山之上。神话传说中，西王母、神荼、郁垒等主掌众鬼命运的冥王，无一不是住在山上。如，“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，名曰昆仑之丘。……有人戴胜、虎齿、豹尾，穴处。名曰西王母。”① ——西王母居处昆仑山。又，《论衡·订鬼》引《山海经》佚文云：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼……。”——神荼、郁垒也居处山上。著名的鬼界“幽都”，据《山海经·海内经》记载：“北海之内，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。”也在山上。所以《后汉书·乌桓传》直言“中国人死后，魂神归岱(泰)山”，正因此，有些学者认为魂归地府、阴间在地下的观念是佛教带进来的。②

其实这不符合实际情形。早在佛教传入之前，中国的冥界世界的方位就开始了从山上到地下的嬗变交替历程。先秦以前的史籍，已有人死后(亦即幽冥世界)在地下生活的记载，如《左传·隐公元年》郑元公将母亲姜氏置之地宫，发誓说：“不及黄泉，无相见也。”后来听取颍考叔的意见，”阙地及泉，隧而相见。”以黄泉为死地，又掘地及泉，可见当时已把地下视为死灵归所的幽冥世界了。而古老的土葬做法，也与幽冥世界在地下的观念有关。③

阴界从山上(或天上)转入地下的契机，很可能与阶级对立的影响有关，实际出现的时间，估计要早出先秦时代，虽然今天已难以清楚其具体时间，不过有一点可以肯定，即先秦到汉代乃是这种转变形成、定型的时期。实际上，汉代人几乎所有牵涉到阴间的文字，都联系到地下了。

---

① 《山海经·大荒西经》。

② 周明《论上古冥界神话》，《民间文学论坛》1988 年第 2 期。

③ 请参阅本书第三章。

例如，对阴界幽都，最早的记载是屈原的《招魂》，其辞云："魂兮归来，君无下此幽都些，土伯九约，其角疑疑些。"但是，这幽都究竟在地上还是在地下，不甚了然。因为战国以前的古籍，幽都又是城市或山脉的名称。《尚书·尧典》："申命和叔，宅朔方，曰幽都。"蔡沈注："日行至是，则沦于地中，万象幽暗，故曰幽都。"这是一座阳世间的城市，所以称幽都，仅是"日行于是"造成了"万象幽暗的缘故。《山海经·海内西经》则说："昆仑山北，地转。下三千六百里，有八玄幽都，方二十万里。"幽都又成了昆仑的一座山。值得注意的是，汉代王逸注《淮南子·地形训》时，第一次将幽都与地下联系了起来："幽都，地下后土所治也。地下幽冥，故称幽都。"对幽都"幽暗"的如此解释，显然与《尚书》不同。王氏究竟以何为本，我们不清楚，但是既然《左传·隐公元年》有地下黄泉死地的说法，王氏的注解应该说是不奇怪，它恰恰是当时社会对阴界观念从山上到地下转变认识的反映。

再如，死亡之地昆仑于《山海经》中也是在山上。可是到了汉代，《淮南子》、《博物志》等一批典籍则把昆仑的方位转移到了地下。如《淮南子·地形训》说："禹掘昆仑墟以下地，中有增(层)城九重……旁有九井……是其蔬圃。疏圃之地，浸浸黄水。黄水三回复其源。"黄水即黄泉，幽冥世界的象征。

泰山作为鬼山替代古昆仑的地位，发生在秦汉之际。这是政治东移的结果，同时也得归功于术士儒生的极力推崇渲染，将东岳泰山列为五岳之首，使秦始皇、汉武帝多次"封泰山，祥梁父"。泰山作为众鬼所归之处，也是在地下。在泰山旁边，有两座密切相联的较小的鬼山——梁父、蒿里，它们与泰山同为鬼域。如《遁甲开山图》云："泰山在左，亢父在右；亢父知生，梁父知死。"历代诗人多有吟咏，如陆机《泰山吟》："梁父亦有馆，蒿里亦有亭。幽都延于鬼，神房集百灵。"《史记·封禅书》记齐人所祀八神，其中有"地主"祭于梁父，此"地主"极可能是泰山府君的原型。至于蒿

里，《汉书·武帝本纪》云："太初元年十二月，禅高里。"蒿里作高里，颜师古注："死人之里，谓之高里，或呼下里。"也就是地下里。据《汉书·韩延寿传》："其敢卖偶车马，下里伪物者，弃之市道。"张晏注云："下里，地下里也。"既然蒿里、梁父为鬼域，都处地下，那么与之相连的主要鬼域泰山自也当在地下。

镇墓文习俗的广泛流行，不正是这一观念转变完成的标志么？

在汉代以前的典籍资料中，对幽冥的情况是不甚明了的，大体说它黑暗一片，可怕无比，或如《山海经》所载，有城有门，有疏圃，四围黄水环绕。随着秦汉冥界从山上到地下转变的完成，幽冥世界的模样也变得清晰起来。

第一，泰山是冥界的最高枢纽机构。蒿里、梁父为死人聚居的地方，前者有如汉代之都城，后者有如汉代之乡村。在那幽冥世界里，与人间一样亦有"乡"、"亭"。

第二，地下世界用户籍制度管理众鬼。如镇墓文说：

> 黄神生五岳，主死人录，召魂召魄，主死人籍。"
>
> 谨奉黄金千斤两，用镇塚门，地下死籍削除，无他央(袂)咎。①

因为"生死异簿"，人死后世间的户籍被注销，幽灵立即又被写上阴间的簿录，泰山之神便是地下"鬼籍"的掌管者。这就是人死后要系于"泰山录"的缘故。因此，在民间故事中往往有为延年寿而到泰山"阅簿"、"请命"的内容。例如，《后汉书·许曼传》说许曼之祖许峻少尝笃病，三年不愈，乃谒太山请命也。"又《搜神记》："汉献帝建安中，南阳贾偶字文合，得病而亡，时有吏诣太山司命阅簿。"这种观念一直影响到后来的冥王掌生死簿的信仰。

第三，死者在地下无等级差别。对活着的人来说，每个人都

① 《汉初平四年王氏朱书陶罐》，《文物》1980年第1期。

面对着死神的召唤，不论贵贱贫富，如《蒿里》诗云："蒿里谁家地，聚敛魂魄无贤愚，鬼伯一何相催促，人命不得少踟蹰。"人死后的命运都是一样的，还没有有些人上天堂，有些人下地的观念出现。《三国志·蒋济传》注引《列异传》云："济为领军，其妇梦见儿涕泣曰：'死生异路，我生时为卿相子孙，今在地下为泰山伍伯，憔悴困辱，不可复言。今大庙西讴士孙阿，今见召为泰山令，愿母为白侯，嘱阿令转我得乐处'……"。可见，在阴间纵使贵介子弟死后仍不免厕身卒隶之列，人间的权力、富贵，对后不能带到地下去。正因此，镇墓文中多有通过解适时的奉献，让死者得以"食地租"。

第四，死者在地下须交纳租税。如镇墓文中有"黄豆、瓜子，死人持给地下赋。"

三、镇墓文中的地吏体系

秦汉以前的中国神话、文献资料中，不仅有关地下世界的描绘很模糊，而且对地下世界的管理机制的描述同样也是很不清楚的。比如，冥王是亲自统治众鬼，每事必躬亲还是依靠什么手段来管理众多的鬼魂？人们不得而知。然而，在汉代镇墓文中，我们却看到了包括冥王（泰山君）在内的众多的地下"官吏"。也就是说，冥王泰山君总领冥间大权，具体事务则由地吏们依职分别执行。

1. 泰山君

这是阴间的最高主宰，有如阳世的君王。在镇墓文中常常提到：

生人属西长安，死人属东太山。①

生属长安，死属太山，死生异处，不得相防(妨)。②

东汉的都城在洛阳，所谓“生人属西长安，死人属东太山”的说法，是从西汉流传下来的。顾炎武《日知录》“泰山治鬼”条云：“尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末。……自哀平之际而谶纬之书出，然后有如《遁甲开山图》所云：‘泰山在左，亢父在右。亢父知生，泰山知死’。《博物志》云：‘泰山一曰天孙，主召人魂魄，知生命之长短者。’”就认为泰山治鬼之说起自西汉末年。这里的泰山，除鬼域外，尚含有“泰山神”之意，也即镇墓文中常见到的“泰山君”。

主宰幽冥世界的鬼王，在汉代以前有过那么几位，如西王母、后土、神荼、郁垒。它们之间有否关系，今天已不可知；但是，它们在秦汉以后由于种种原因，都相继离开了冥王的宝座。例如西王母，自从与周穆王相会于瑶池的传说出现后，就变成了风雅富贵的贵妇人③，再将她置之于“司天之厉及五残”④ 的冥王宝座显然已不合适。后土被视为冥王，是附会的结果，其实它的本来面目是社神⑤，主掌地上百谷万物的生长，后世遂变成管理一方土地的“土地爷”。而神荼、郁垒，尽管它们治鬼有方，但与其说是众鬼的管理者，勿宁说是杀鬼者，让它们做冥王显然有诸多可挑剔之处，于是，后世便让它们充分发挥专长，画其形象(或书其名)置放于门户之上，专门用来驱邪避鬼，让它们守门户。这样，随着昆仑山被泰山替代，旧的冥王不复存在，新的冥王泰山神自然替代了原来冥王的宝座。

---

① 《古器物识小录》。

② 《贞松堂集古遗文》。

③ 参阅《穆天子传》。

④ 《山海经·西次三经》。

⑤ 周明《论上古冥界神论》，《民间文学论坛》1988 年第 2 期。

从镇墓文来看，泰山君的神职是很明确的，主要有两端。第一，管理众鬼。他“主死人录”、“主死人籍”，人死后魂归泰山神那里报到、登记；第二，掌握活人寿命。前述神话传说为延长年寿，要到泰山神那里去“阅簿”、“请命”，说明泰山君也掌活人寿命。魏晋时代的神话传说甚至进一步，说泰山君有一本生死簿，谁的寿命终了，就将谁的名字勾掉。

2. 地吏体系

在泰山君属下，有一个较为系统、完整的冥吏体系。它们各有专司，协助泰山君掌管地下世界。镇墓文中就提到许多地吏的名称。现集中抄录如下：

地下二千石
中央墓主
三丘五墓
墓左墓右
冢丞冢令
主冢司令
丘丞墓伯
陌上游徼
魂门亭长
魂中游击
地下击犊卿
耗里伍长
主墓狱史
陌门卒史
墓皇墓主
西冢公伯
东冢侯
西冢伯

墓门亭长

蒿里君

蒿里父老

中蒿长

泰山伍伯

……

汉代外官设郡守，俸米二千石，故也称郡守为二千石。郡以下置县，长官为县令，协助县令的有县丞，管文书。县以下的组织为乡官，有“三老”、“有秩”、“啬夫”、“游徼”诸等，最低的一等是亭长。镇墓文中的“二千石”、“丞”、“令”、“游徼”、“父老”(疑为“三老”之误)、“亭长”等，当与汉世官制相同。其他如“冢公”、“冢伯”、“墓伯”、“冢侯”，当是揉合了周、秦的爵号。公、伯、侯在先秦已经存在，汉代也有称“太尉”、“司空”、“司徒”为“三公”者，王室子弟也多有封“侯”者。这些官职在汉代是闲官，荣誉而已，没有实权。镇墓文中的“公”、“伯”、“侯”，当是由阳世相应官职扣制而成。因此，我们说汉代人设想出来的地吏地系，是以阳世职官体系为蓝本的。中国的官制，在秦汉完成大一统以前是不成体系的，大一统以后为了政治需要，逐渐形成了以皇帝为首的一套完整的官吏体制。地吏体系始现于汉代镇墓文中，不正证明了这一点吗?其次，汉代人构想的众多地吏中，除一般官吏外，还侧重刑狱和镇压的法官、武吏，这也符合汉代官僚机构的情况。

其实，汉代人不仅以阳世的官吏制度来结构地吏体系，甚至连阳世官吏敲诈勒索的弊端，也带到了地下世界。如镇墓文中说，“传到，约勒地吏，勿复烦张氏之家。”“解适”所用的金钱财宝、人参药材，也都是对地下官僚的贿赂。反映到民间鬼故事中，由贿赂冥吏免除丧命的事情也是每每可见。这说明中国古代鬼魂信仰在其发展过程中，吸收了大量的社会内容，从某种意义上说，鬼魂世界就是人间社会的翻版。

汉代以镇墓文替死者解适的风俗，以及镇墓文中所呈现的冥幽世界、冥吏体系，对中国鬼文化有着重要价值。它不仅标志着中国古代幽冥观念从山上到地下转变的完成，同时也更正了以地下世界为佛教带来的舶来品的错误认识。

后　记

这本《神秘的鬼魂世界——中国鬼文化探秘》，从1990年底动笔，断断续续写了将近一年半时间。现在，终于可以作为一份薄礼奉献给读者了。尽管它还很粗糙、很不成熟，但我是尽心尽力地做了，而且相信将来有机会还可以雕琢得更好一些。

在我们中国人的生活里，无论是在仪式生活还是在日常生活里，有关鬼魂的民俗文化事象自古以来都是十分发达的。我的家乡福建漳州，正是这样一个尚鬼的地方，南宋大儒朱熹在漳州做官的时候，就曾经采取过一些措施，革除该地尚鬼陋习。所以我很小的时候，便生活在这样的鬼文化氛围之中，经常能耳濡目染家乡父老祭祖先、驱恶鬼、招亡灵、走阴间、搞丧葬等活动的情景，并引起了我的一些兴趣，后来也就比较留心这个问题。于是，当我1986年到《民间文学论坛》杂志从事编辑工作以后，便利用到外地出差的机会，几次对这个问题进行了田野考察，并查阅了大量的文献资料，最后形成了这本书。

在这本书的写作过程中，我得到不少师友的关心和帮助。初稿写出以后，刘晔原女士、刘锡诚研究员、张紫晨教授先后对稿子进行了认真的审阅，他们不仅给拙稿以热情的肯定，还提出了很多具体的修改意见。我爱人王泉替我翻译了部分外文资料，并誊清了全部书稿。尤其令我感动的是，张紫晨教授在身患癌症住

进医院以后，还一直惦记着为拙著作序，不幸未及动笔，教授就离开了人间。应该说，在这本书里也凝结着他们的心血。同时，这本书能够与读者见面，还应该感谢王然先生和人民中国出版社。

这本书是我的第一本学术专著，粗疏错漏是难免的。我期待着学术界前辈、同仁和读者的批评指正。

作者

1992 年 9 月于北京