

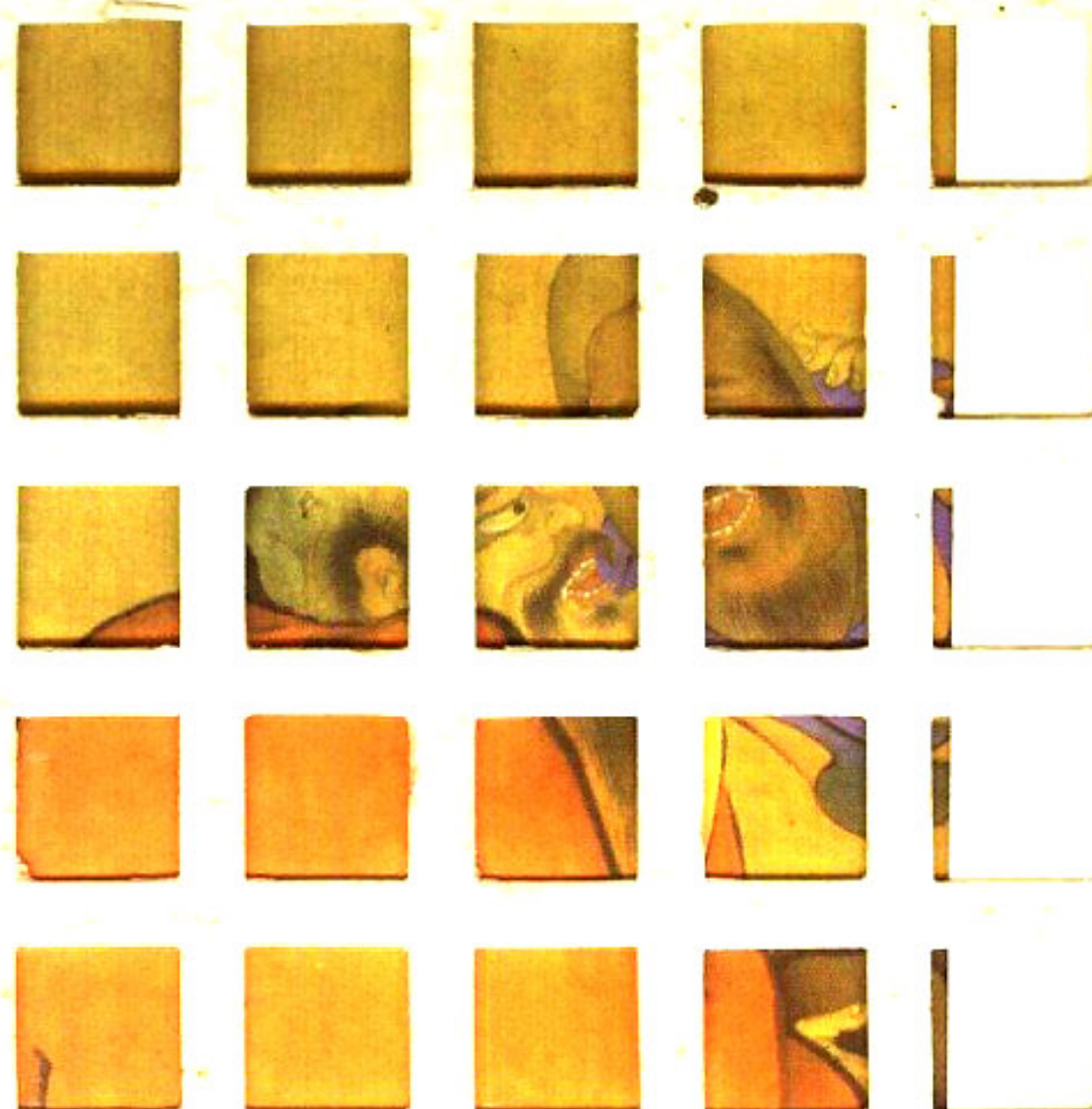
中国人的信仰

信仰与崇拜对人们
生活的影响是显而易见的。
人们相信天上有神，
相信名山大川有仙，相信
地下有阎王与鬼，相信
『命运』，相信『死生有命』，

中国社会生活

富贵在天』，
相信『生辰八字』，相信
『相面术』，相信『舆地风
水』……可以说，
人们从一出生直至老死，
其间的每一个环节无不
在信仰与崇拜的掌握之中。

与崇拜



中国人的信仰与崇拜

<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877> 此处有大量书籍免费下载！

仅供个人阅读研究所用，不得用于商业或其他非法目的。切勿在他处转发！

水隐醉月

周积明 主编
傅才武 著
湖北教育出版社

中国人的信仰与崇拜



傅才武 著
周积明 主编

湖北教育出版社

(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

中国人的信仰与崇拜/傅才武著. —武汉:湖北教育出版社. 1999

ISBN 7-5351-2293-0

I. 中… II. 傅… III. ①信仰—研究—中国②崇拜—研究—中国 IV. B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 29093 号

出版 发行:湖北教育出版社	汉口解放大道新育村 33 号 邮编:430022 电话:85443735
经销:新华书店	
印刷:湖北省新华印刷厂	(430034·武汉市解放大道 145 号)
开本:850mm×1168mm 1/32	5 插页 8.75 印张
版次:1999 年 8 月第 1 版	1999 年 8 月第 1 次印刷
字数:195 千字	印数:1—5 000
ISBN 7-5351-2293-0/G·1872	定价:15.50 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

中国社会生活谈丛·总序

人类的历史既是一部文化的历史，又是一部社会的历史。然而，无论是“文化”还是“社会”，都在东西方的史学传统中缺乏一席之地。诚然，在司马迁与希罗多德以来的浩瀚典籍中不乏有关文化现象和社会生活的丰富记载，然而，古典的与中世纪的史学家们深为感兴趣的是王朝的更替以及统治者的政治行为。梁启超指出：以往的中国史“不过叙某朝以何而得之，以何而失之而已，舍此则非所闻也”。麦考莱的《新英格兰史》也揭示，西方的传统史学，只是对政治和军事事业从一个时期到另一个时期的喋喋不休的叙述，其中充斥的不过是“一些战役和围城；行政部门的盛衰；宫廷里的密谋”。他们的尖锐批判，深入到东西方古典的和中世纪的史学的文化本性。

18世纪的启蒙时代开始廓清人们的视野。在其后的一二百年间，人民的历史、人民的生活日益为史学家们所关注，本世纪20年代崛起的法国“年鉴派”把“社会生活研究”鲜明地写上了

自己的旗帜。他们主张从人们的日常生活出发,追踪一个社会物质文明的发展过程,深入分析社会的经济生活和结构以及全社会的精神状态。“年鉴派”史学家雅克·勒维尔便在《法国史》中明确指出:重要的历史时期、社会制度的演变、革命以及改革等等历史内容固然重要,但是,“法国历史从此以后也是耕地形式和家庭结构的历史,食品的历史,梦想和爱情方式的历史”。布罗代尔的《15至18世纪物质文明、经济和资本主义》的第一卷即题为《日常生活的结构》,描述了15到18世纪世界人口的分布和生长规律,各地居民的食品结构、日常起居和服饰、技术的发展和货币状况,显示了对社会生活的高度关注。1942年,屈威廉出版《英国社会史》,将社会史的研究对象定义为人民的社会生活,社会生活研究的价值和地位进一步得到强调。

中国学者对社会生活研究的关注开启于本世纪初年。尖锐批评旧史“不过是帝王家谱”的梁启超着重指出:“匹夫匹妇”的“日用饮食之活动”,对于“一社会、一时代之共同心理、共同习惯”的形成,极具重要意义。为此,他在拟定中国史提纲时,专门列入了“自初民时代以至今日”的“衣食住等状况”、“货币使用、所有权之保护、救济政策之实施”以及“人口增殖迁转之状况”等等社会生活内容。1911年,张亮采的《中国风俗史》出版,这部著作的问世,标志着近代中国学者研究社会生活史的开端。在此后40年的时间内,有关社会生活史的论著蓬勃涌现。其间如陈顾远的《中国古代婚姻史》、贾仲的《中华妇女缠足考》、陈东原的《中国妇女生活史》、杨树达的《汉代婚丧礼俗考》、王书奴的《中国娼妓史》、袁业裕的《中国古代姓氏制度研究》等,皆是当时产生了较大影响的社会生活史的专著。瞿宣颖的《中国社会史料丛钞》则搜集和整理了大量的中国传统社会生活的史料,研究中国社会史的学者,至今还在受其惠赐。

1949年中华人民共和国的成立,开启了中国历史学的新阶段。唯心主义历史观受到尖锐的批判,漠视阶级斗争的旧史学传统得到有力的反拨。然而,新中国史学在体现历史正当性的同时,却陷入了另一种历史错误:一方面,历史研究高度服从于意识形态的需要和兴趣,阶级斗争、生产关系、民族关系以一种制约性的方式成为史学研究的中心和全部内容。另一方面,与社会学、文化人类学、政治学作为资产阶级的学科被取消同步,文化史、社会史遭到冷落。虽有王瑶著《中古文人的生活》,李亚农著《殷代社会生活》,吴晗著《古人的跪拜礼》、《宋元以来老百姓的称呼》、《谈烟草》等有关古代社会生活的文章,但整个社会史的萧条局面未能因此改变。

从70年代末到80年代初,中国政治格局焕然一新。沉寂30年的社会史馆同社会生活史研究在人文科学复苏的春潮中也勃发生机。在其后的20年时间内,社会生活史研究持续扩展,以致成为史学研究的热点之一。

社会生活史研究的振兴,包含着史学思想的重大变革。首先,它体现了一种“自下向上看”的历史主张,把对普通民众的研究放到了首位。其次,它深刻地意识到,一个民族的文化,一个历史时期的文化,不仅是思想的精彩绝伦、文物制度的美轮美奂,而且更鲜活地植根于社会生活中。正是衣食住行一类琐碎生活,构成了特定历史时期或特定民族的文化样式。

湖北大学中国文化史研究所在多年的文化史研究中一直贯穿一条独特的理路,这就是始终关注于在历史上和现实中探寻一个民族的民族性(包括民族的心理结构、性格趋向、思维方式以及长期积淀的若干稳定的观念)是如何生成、积淀、整合、定型的?这种民族性又是怎样渗入民族文化的各个领域,使之表现出民族特色的?为此,它把研究重心放在精神的物化与物化的精

神,放在民族精神的“外显”与“内隐”,具有文化史和社会史整合意义的社会生活史自然成为该所的研究方向之一,而《中国社会生活谈丛》正是在这样一种学术理路中酝酿产生。诚然,对于丰饶生动的社会生活史而言,《中国社会生活谈丛》提供的仅仅是十分有限的图景,但读者诸君毕竟可以从中看到曾经鲜活存在于我们祖先生活中的若干历史内容,进而加深对中华民族和中国人的了解。而这种了解,是从过去走向未来的必不可少的环节。

周积明

1997年12月

目 录

中国社会生活谈丛·总序	周积明 1
信仰崇拜：中国人心灵中的圣殿	1
由民俗谈佛教	6
“邪教第一门派”的来龙去脉	11
“一贯道”源流	16
神灭与神不灭	22
敬神漫话	29
祖宗与家风	33
说说“祖师情结”	38
亦善亦恶话财神	44
本命年·太岁神	50
科举之星与文昌之神	55
清官作了阎罗	62
说“鬼”	68

从“大蛇背小蛇”说起	74
崇拜偶像与偶像崇拜	82
英雄神祇化与神祇英雄化	91
英雄信仰与英雄崇拜	98
神蛇与蛇神	103
墓地植柏与古代树崇拜	109
石头上的精灵	113
玉崇拜源流	119
照妖镜与镜子迷信	126
盟誓歃血与血崇拜	132
汉字与上古性崇拜	141
黄袍子、绿帽子及其他	145
谈祥瑞	151
千岁·万岁·不死信仰	157
前世定下的姻缘	164
“石祖”谈趣	174
说说“性禁忌”	180
骂人与伤害巫术	186
情爱巫术考	193
神乎其神的姓名	203
“古都风水”的背后	209
风水·祖坟·帝王气	217
古有“观人术”	225
古代占梦琐谈	234
士人与乩仙	240
拆字与讖纬术	248
指纹·命痣与命运	258

眼皮跳·打喷嚏与福祸 262

后记 266



信仰崇拜：中国人心灵中的圣殿

小时候，我生活在一个小山村，家里使用火塘。记得每天晚上睡觉前，奶奶总是要很仔细地用炉灰将燃烧的木炭掩盖住。我好奇地问奶奶，奶奶告诉我：黑夜里大地上游荡着一位名叫“火灵官”的天神，他在人间到处放火烧人家的房屋。“火灵官”本身没有“火种”，放火时必须“偷火”。如果把灯（煤油灯）熄灭，将火塘里的“火种”盖严，“火灵官”“偷”不到“火种”，便无法放火了。

长大后，进了大学，我才渐渐地明白，奶奶所做的这一切表现的是一种经验禁忌。大约古代的人们由于忽视对火的管理，导致了火灾频发，于是人们相信在黑夜的大地上游荡着一位专在人间放火的恶神——“火灵官”。在这里，人的防火经验借助宗教的方式反映出来，并在下层民众中广为流传，成为他们现实日常生活中的一种规范。

这种生活规范本质上是一种禁忌，它告诉人们要尽量避免做某事而免遭神灵的侵害。这些禁忌表现在人的生产、生活的各个方面，不但汉族有，其他少数民族均有。如贵州布依族在祭神时禁止外族或外村人进村，违者重罚，并须对今后村中发生的一切灾祸负责。云南姚安县左门彝族祭山神时禁止用山羊。他们认为，羊终年生活在山上，为山神所有，以羊献祭，会引起山神的不满。水族禁止在第一节春雷响后的一段时间内到田间劳动，认为这样会得罪雷公，致使雨水不调。其他如哈萨克族忌讳面对太阳和月亮大小便，鄂温克、鄂伦春族忌讳用铁器拨火，等等。

就本质而言，禁忌不过是人类信仰崇拜的一种表现，它渊源于人们心目中的神灵观念。古代的人们相信，人神之间的权利和义务是相互的，人们要想得到神灵的保佑，就必须博得神灵的欢心，不要做神灵不喜欢的事，否则，神不但不会赐福，反而会降祸于人，禁忌便由此而生。从这一意义上说，与其说是禁忌影响了人们的生活，还不如说是信仰崇拜制约、影响着人们的思想和生活。

信仰崇拜对人们生活的影响是显而易见的。人们相信天上有神，相信名山大川有仙，相信地下有阎王与鬼，并赋予他们超人的力量，让他们掌握人的命运和世间大大小小的事情，干预人的生活。如人们相信“命运”，相信“死生有命，富贵在天”，相信“姻缘前定”，相信“生辰八字”，相信“相面术”，相信“舆地风水”，等等，可以说，人们从一出生直到老死，其间的每一个环节无不在信仰崇拜的掌握之中。

这里有必要对信仰、宗教、禁忌以及崇拜的关系作一初略探讨。信仰是指对某种宗教或某种主义极度信服和尊重，并以此为行动的准则（见《辞海》）。而宗教则可以理解为一种系统的信仰，一种信仰的高级形式。但是，就宗教和信仰的关系而言，信仰与

宗教是不同的,信仰是比宗教更为根本的东西,宗教活动本身不过是人类精神意识信仰状态的一种外在形式,而不是其全部的外在形式或必然形式。信仰是宗教活动的前提,而禁忌则是信仰或宗教在人们日常生活中的一种表现。

信仰与崇拜又是一对孪生兄弟。人类在征服自然界的过程中,由于感到智力或体能上的不足而出于心理补偿的需要,对那些超人或超自然的力量顶礼膜拜,这就是崇拜。崇拜造就了崇拜对象的崇高感和神圣感,它是信仰发生的心理基础。而信仰则造就了信仰对象的真实感和庄严感,它又是崇拜产生的条件。信仰与崇拜紧紧结合在一起,共同构成人类的一种心理补偿,即补偿人们在现实中的精神匮乏,慰藉人们在现实中的愤懑和创伤,净化人们在现实中的不洁与犯罪,牵导人们在现实中的取舍趋避。

信仰主体的心态必然表现为一种崇拜,但并不是所有的崇拜都是信仰。一般说来,崇拜可分为三个阶段,即自然物崇拜阶段、动植物崇拜阶段和对人的崇拜阶段,只有当崇拜进入某一较高层次,或者说人们进入完全的崇拜时,新的信仰才能确立。

信仰崇拜对中国人心灵的掌握主要表现为一种非理性控制。信仰崇拜对中国人心灵乃至生活方式的影响,与行政干预、经济制裁、军事镇压、司法强制等自觉的社会调控手段(即理性控制)不同,它是通过感情联络、价值认同、威望附从、理想牵导等非强制方式来影响人们的价值判断,进而影响到人们的生活方式。弗洛姆在《占有还是生存》一书中说:

对重生存的生存方式来说,信仰主要不是对一定的观念的信仰(虽然这种信仰也会成为一种观念),而是一种内在的价值取向,一种态度。与其说有信仰,不如说在信仰中生活。

信仰崇拜对人的影响主要表现为影响人的内在的价值取向，人们接受这种影响是自觉的、非强制的，信仰崇拜对人的控制一般表现为一种隐蔽的、潜在的控制。

信仰崇拜具有文化控制的功能，这一点早已为古代的一些聪明的帝王将相们所认识，历代的统治者装神弄鬼，神道设教，无不是基于此。

据《明史·礼志三》记载，明太祖朱元璋建国伊始，即于洪武二年(1369年)，封京都及天下城隍。京都、开封、临濠、太平、和州、滁州六地的城隍被封为“城隍王”，秩正一品，与朝廷百官中的太师、太傅、太保和左右丞相平起平坐；各府的城隍被封为“城隍公”，秩正二品，与六部尚书平级；各州的城隍被封为“城隍侯”，与六部左右侍郎平级；各县的城隍被封为“城隍伯”，与都察院的佥都御史、大理寺的左右少卿平级。朱元璋又诏天下府、州、县重建城隍庙，规格要与当地官署的正衙相同。还命令各地的藩王和知府、知州、知县亲自主祭。朱元璋之所以如此抬举城隍，自有他的机心。他曾对大学士宋濂透露过心里话：“朕立城隍神，使人知畏，人有所畏，则不敢妄为！”说穿了，无非是借鬼神的威力来震慑臣民，钳制民心。帝王的装神弄鬼再高明，也不过是他们设下的一个“温柔的陷阱”罢了。

值得说明的是，古代的皇帝除极个别是虔诚的宗教徒外，绝大多数是利用神灵为帝王政治服务。而民间百姓则不同，他们对神灵献上丰厚的祭品顶礼膜拜时，心情都是极虔诚的。但这并不是说中国古代的老百姓都是虔诚的宗教徒，事实上，中国老百姓信神是有条件的，很少有无条件的绝对信仰。中国老百姓信神信鬼都怀有急功近利的实用目的。如古代戏曲《目连救母》中，傅罗卜(目连)的母亲本来信佛，而她在生活中却屡屡不能如愿，于是她宣布不信了(见《目连救母》)。《乌盆记》中的张

别古，向城隍许愿之后又想到自己连吃饭都成问题，哪里有钱买猪头三牲还愿？于是又向城隍宣布退愿。

在古代中国，帝王将相等上层贵族造神，贩夫走卒等下层民众信神，而构成中华民族主体的是底层社会，是下层民众。他们虽然数千年来被压在社会的最底层，终身为养家糊口而挣扎，并得不到文化的布施，但他们也有所思所欲、所依所恃，也有自己的幻想、理想和信仰。他们一方面把自己的希望寄托于信仰崇拜，另一方面又从信仰崇拜中获取力量，寻求对生活之路的指示。正是千千万万底层群众的笃诚信仰，影响着各个地区的民风民俗和社会的思维方式、生活方式，甚至对中华民族性格的形成起过不可忽视的作用。

基于以上想法，我写了这本书。全书大体由信仰（包括宗教）、崇拜、禁忌三个部分组成。每一个部分按照立足于最广大民众生活的初衷，选取与民众生活最密切相关的若干小专题作专题介绍，企望能通过它们对中国古代民众信仰崇拜领域的情状作一粗略探讨。

本书写作过程中，参考并吸收了前人和今人的一些研究成果，未能一一注明，在此一并表示感谢！因学力所限，舛讹之处难免，敬请方家教正。



由民俗谈佛教

与民众生活息息相通的，莫过于民俗。而中国有许多民俗却又是源出于佛教。中国的六大民间习俗就是在佛教的影响下形成的。

拜庙。中国民间有句俗谚：“逢庙便烧香，见佛就磕头。”“拜庙”又称为“拜佛”、“拜菩萨”，它是源出于佛教信仰的偶像崇拜。在日常生活中，中国民众“于圣贤仙佛各种偶像，不分彼此，一例崇拜”（梁漱溟《中国文化要义》）。人们以烧香拜佛、供奉果品、布施僧侣、修建寺庙、塑像造塔、刻印佛经、许愿还愿、广作法事等来表达对佛、菩萨的景仰崇拜。因此，修寺建庙蔚然成风。历史上西安、洛阳、开封、大同、太原、北京、南京、镇江、苏州、杭州等地都曾寺庙林立，盛极一时。如梁武帝时，仅京都建康（今南京）一地就有寺庙 500 多所。即使在偏远的山区和乡村，也都建有佛庙。如北齐时五台山区有寺院 200 余所，普陀山直到建国前

有寺院、庵堂、茅棚 216 个，九华山在清初有寺院 150 余座，等等。这些地方的佛事活动都盛极一时。善男信女们烧香礼佛，烟火不绝，从而逐渐形成中国人的偶像崇拜心理。

火葬。中国的火葬习俗有两个源头：一是源于先秦时期西北、西南地区的少数民族，如《墨子·节葬下》记载：“秦之西，有仪渠之国者，其亲戚死，聚柴薪而焚之，熏上谓之‘登遐’，然后成为孝子。”仪渠国即今甘肃庆阳及泾川一带，当时仪渠人即实行焚尸火葬。二是源于佛教，佛教制度规定，出家僧人死后都要火葬。将骨灰用瓦罐装好埋葬在寺院中或寺院周围。一些高僧在死后还要筑龛或建塔（舍利塔）埋葬骨灰，如被誉为“天下第一刹”的少林寺，其西侧有砖塔、石塔 220 多座，是少林寺历代名僧的墓地。有的寺院不但火葬自己的教徒，还替民间的一般人家办理火葬，有的还以此谋利。西北、西南少数民族的火葬习俗因受“夷夏大防”观念的束缚对中原地区汉族的影响甚微，而佛教的葬俗则随着佛教的传播对民间产生了广泛的影响。宋辽金元时期，中原地区和盛行佛教的青藏地区火葬已成民风。只是到了明代以后，朝廷对火葬实行厉禁，才逐渐衰落，但在青海的土族、藏族中仍一直沿袭着火葬习俗。

食素。民间素食之习源于僧侣肉食之禁。而僧徒禁止肉食则源于南朝的梁武帝萧衍。佛教传入中国之初，对食品没有进行严格的规定，佛教徒可以食用“不见、不闻、不疑”“三种净肉”，即没有亲眼看见、没有亲耳听到、没有怀疑是杀生的三种肉食。南朝时，虔诚的佛教徒梁武帝认为肉食就是杀生，是违背了佛教“不杀生”的戒条，因此大力提倡僧侣禁止肉食，并对喝酒吃肉的和尚加以严惩。由于梁武帝的大力提倡，后来僧徒的食物结构发生了根本性的变化，逐步改变了东汉以来僧人食“三净肉”的习惯，常年食素。这种寺院素食对民间饮食习惯又产生了一定的影

响。有的人每月初一和十五素食,也有的老年人长年素食,民间称之为“吃斋”。素食风尚至今持久不衰。

放生。放生是佛教“五戒”中“不杀生”戒的延伸。佛教讲“大悲为首”,在戒杀生的同时还提倡放生。佛门认为,释放生物可以得到长命的果报。“放生”的观念依附于因果报应的思想,对民间习俗产生了重大的影响。上自帝王、下至百姓都有意识地放生一些鱼鸟,以积“功德”。南朝梁时在荆州设有放生亭;唐代唐肃宗曾下令在全国设立放生池81处;宋天禧(1017—1021)中,王钦若上奏请以杭州西湖为祝圣放生池;明代,皇家为皇帝祝寿或作道场、做佛事超度时,也买鱼放生,并刻纪年牌拴挂在鱼头上。1950年,北京疏浚北、中、南三海,在中海获得一条2尺以上的大鲤鱼,鱼头上拴着一块银牌,牌上刻有大明万历某年字样,这条鱼显然是明代万历年间的放生鱼,已活了300多年。在民间,一些寺庙都建有放生池,人们在烧香拜佛时,也往往带着自养或临时购买的鱼、鸟等动物来放生,这种放生的习俗一直沿袭到近代。

做道场。做道场又称“水陆法会”、“水陆道场”,是民间广泛流行的一种丧俗,它源于佛教的因果报应、轮回转世观念。佛门认为,人死后的灵魂,根据其生前的善与恶,或升天堂为菩萨,或重新转世为人,或转生为牛、羊、猪、狗,甚至是饿鬼,坠入地狱。在这种轮回转世观念的支配下,人死后的丧俗受到特别的重视,出现了水陆法会,即准备一切水陆生物供养斋食,并颂经礼忏,共持续49天,以追荐亡灵。这种法会规模庞大,参加法事的僧人有的几十人,多则上百人。法会上设内坛和外坛,以各种供品供奉诸佛、菩萨、天神、五岳、河海、龙神、冥官眷属乃至畜生、饿鬼及地狱众生。因谓“取诸仙致食于流水,鬼致食于净地”,故名“水陆”。它是由梁武帝的《慈悲道场忏法》和唐代密教冥道无遮

大斋相结合发展起来的,后逐步盛行于世,朝廷常用它来超度战争中的亡魂,民间则用它来超度已去世的亲戚。如宋代文学家苏东坡就曾为其亡妻王氏设水陆道场,撰《水陆法赞》16篇,世称其为“眉山水陆”。水陆法会一直延续到清代,民间至今仍有遗存。

饮茶。中国人的饮茶之俗,在很大程度上得力于寺院的推动。佛教徒出于坐禅的需要和受到“过午不食”戒条的限制,对茶有着特别的钟爱。唐代时禅宗盛行,禅寺非常讲究饮茶,专设有“茶堂”,是僧侣讨论佛理、招待施主宾客、品尝名茶的地方。有的寺院还设有专事烧水煮茶的“茶头”,专为游人惠施茶水的“施茶僧”。一般禅僧在早晨起床盥漱后,先要饮茶礼佛,饭后又先饮茶再作佛事,有的禅僧一天要喝40至50碗茶。这种寺院的饮茶习惯,对民间饮茶风俗的普及有着极大的影响。史载晚唐禅宗巨匠赵州从谗禅师,“见人即唤吃茶去”。唐代封演也在《封氏闻见记·饮茶》中说,禅教僧人,学禅不能打瞌睡,过午又不能食,但都允许他们喝茶,因此这些僧人“人自怀挟,到处煮饮。从此转相仿效,遂成风俗”。寺僧饮茶风气,蔓延至民间而成为民间普遍风俗,甚至还影响到朝鲜和日本的民俗。寺院对中国人饮茶习俗的影响还在于它为后世培植了众多的名茶。据史载,我国现存的名茶中,有不少最初是出生于寺院。如四川雅安出产的“蒙山茶”,相传是汉代甘露寺的普慧和尚所植,因品质优异,被列为贡品;福建武夷山出产的“武夷岩茶”,前身叫“乌龙茶”,宋元以来以武夷寺僧制作的最佳;北宋时,江苏洞庭山水月院的山僧制作的“水月茶”,是今天著名的“碧螺春茶”的前身;明代僧人大方精于制茶,其茶名“大方茶”,曾闻名于海内,是现今皖南茶区所产“屯绿茶”的前身。其余如产于浙江云和县惠明寺的“惠明茶”、产于普陀山的“佛茶”、产于黄山的“云雾茶”、产于云南大理感通寺的

“感通茶”，等等，都是由寺院培植出来的名茶。由此观之，无论在饮茶习俗的推广，还是在茶的种植方面，寺院的功绩都是不能抹杀的。



“邪教第一门派”的来龙去脉

南宋初年,在江苏吴郡的一个宁静的寺庙中,发生了一件并不引人注意的事情:一位名叫茅子元的僧人创立了一个佛教的异端教派——白莲教。

然而,就连创宗的人也没有料到的是,白莲教不同于正统佛教的特点会蕴含着如此巨大的力量,不仅改变了宗教信仰领域的传统结构,而且在它诞生后的数百年中以排山倒海之势对固有的社会秩序产生强大的冲击,以至于后来白莲教被冠以“邪教”的总称,而不容于天地之间。

从宗教发展的轨迹来说,白莲教是佛教净土宗与天台宗结合的产物,是由南北朝时传入中土的弥陀净土信仰演变转化而来的,但它又不属于得到当局承认扶持的正统宗教,而是从佛教净土信仰领域独立出来的民间教派。

白莲教的前身叫白莲宗,南宋绍兴三年(1133年)由沙门茅

子元创立于江苏吴郡。据传,茅子元 19 岁出家,学习止观禅法,一日坐禅,闻鸦声而悟道,写了一颂:

二十余年纸上寻,寻来寻去转沉吟。

忽然听得慈鸦叫,始信从前错用心。

他在大悟之后,便发下宏愿:“劝人皈依三宝,受持五戒,一不杀,二不盗,三不淫,四不妄,五不酒,念阿弥陀佛五声,以证五戒。”(《庐山莲宗宝鉴》)后来又往淀山湖建立白莲忏堂,“劝诸男女同修净业”,组织信徒礼忏念佛。《释门正统》讲到了茅子元创宗的大体经过:

所谓白莲者,绍兴初吴郡延祥院沙门茅子元曾学于北禅梵法主会下,依仿天台出《圆融四土图》、《晨朝礼忏文》,偈歌四句,念佛五声,劝诸男女同修净业,称白莲导师。其徒号白莲菜人,亦曰茹茅 闍黎菜。有论于有司者,加以事魔之罪,蒙流江州。

这大概是最早的关于白莲教创始人茅子元行迹的记载。

白莲教得名于白莲宗,而白莲宗则是依佛教莲宗之名而来。东晋时期,著名僧人慧远在庐山宣扬弥陀净土信仰,30 年身不离庐山,名闻遐迩,以至恃才傲物的诗人谢灵运也肃然心服。谢灵运为慧远于东林寺前凿池以种白莲,此即莲宗名称的由来,慧远被称为莲宗初祖,白莲教因托其名号。

白莲宗与正统佛教最大的不同之处就在于它的世俗化。它的忏法仪式简单通俗,使一般人易懂、易听、易接受。白莲宗的信徒可以“不断烦恼(断发),不舍家缘,不修禅定,但念佛名”,便可往生净土。茅子元把理性佛教加以改造,使之由面向上层变为面向社会各阶层。白莲宗摆脱了正统佛教的森严戒律,允许男女信徒于忏堂同修净业,也不必落发为僧,家居火宅,婚丧嫁娶,与常人无异。甚至允许信徒在家修行而成为“在家菩萨”,这在中国宗

教史上是个创举。这种宗教改革措施,既适应于一般群众世俗生活,又适应了中国儒家伦理固有的传统,同时满足了广大下层信徒的宗教要求。因此,白莲宗一经出现,便吸引了广大的群众:“愚夫愚妇转相诳诱,聚落田里,皆乐其妄。”(《佛祖统纪》卷四八)白莲宗迅速发展壮大。

流及元代,白莲宗更趋发展,已成为一种独立的宗教,即白莲教。从教势上看,这一时期的白莲教势力与佛、道两教三分天下有其一。据刘坝《水云村泯稿》记载:

南北混一,盛益加焉,历都过邑无不有所谓白莲堂者,聚徒多至千百,少不下百人,更少犹数十。栋宇宏丽,像设严整,乃至与梵宫道殿匹敌,盖诚盛矣。

这一时期的白莲教“历千年而其教弥盛,礼佛之屋(白莲忏堂)遍天下”。白莲教徒统称为“白莲道人”,从者如蚁。

元代,白莲教由于迅猛发展而又缺乏大一统的宗教组织,出现了严重的分化。一些教徒以茅子元正宗自居,继承子元的宗教学说和宗教实践,政治上采取与当局合作的态度。而另一部分教徒则背离子元的倡教宗旨,与不甘异族统治的下层民众运动相契合,将流传已久的弥勒下生救世观念杂糅其中,使白莲教成为反抗元政权的思想武器。

元代的白莲教徒造反事件,史载颇多,如至元十七年(1280年)杜万一“指白莲会为名作乱”,拥众数万,号“杜圣人”。成宗大德四年(1300年),柳州高仙道“惑众作乱”,被牵连致死者2000人,等等。特别是在元末那场推翻元朝统治的农民大起义中,白莲教部分教团及香会(弥勒教会)发挥了重大作用。《元史·顺帝纪》:

五月……颍州妖人刘福通为乱,以红巾为号,陷颍州。

初,栾城人韩山童祖父,以白莲会烧香惑众,谪徙广平永年

县。至山童,倡言“天下大乱,弥勒佛下生”,河南及江、淮愚民皆翕然信之。

以刘福通为首的这场农民大起义,史称为“红巾军起义”。元政权在这次起义的打击下轰然坍塌,大明政权建立。

明代,明太祖朱元璋可说是“邪教”出身,深知民间教派对统治秩序的危害。在他上台后的第三年,即发布了禁止民间教派活动的禁令。其中,白莲教也在被禁之列:“白莲社、明尊教、白云宗,巫覡扶鸾祷圣书符咒水诸术,并加禁止。”(《明实录》)并在其后颁布的《大明律》中以法律的形式将禁令固定下来。从此,白莲教从公开的宗教活动转为地下的宗教活动,流入民间。但白莲教的活动并未就此止息,它贯穿着整个明代的历史,遍布大江南北,构成了整个明代最为严重的社会问题之一。

值得指出的是,明代的白莲教已与宋元时期的白莲教不是一回事了。明代的白莲教已发生了信仰转换,教徒不再信仰弥陀净土观念,而是信仰起弥勒救世观念了。不仅如此,白莲教的活动也出现了严重的分化,一些支派仍被民众用来对抗现行秩序;一些教派领袖则由于传教致富而发生蜕变,走向社会上层,参与当权派的内部斗争;而有些教派则误入歧途,在利欲的驱使下沦为异族侵扰的工具。

至明代中叶,随着罗教的兴起,在政治上一再受到打击的白莲教受到了罗教的强有力的挑战,其在信仰领域的主导地位逐渐被罗教等其他民间教派所取代。明中叶以后,民间信仰进入了罗教盛行的时代。而白莲教则与诸多的民间教派混而为一了。

白莲教是佛教逐步世俗化的产物,它的出现适应了佛教大发展的要求,但它却走过了头,超出了正统佛教所能容忍的范围。它窃佛家经纶,却又不遵守佛家规矩;教徒自称“白莲道人”,却又不诵道经,可谓非僧非道,当然是大逆不道的“邪教”。特别

是在后来的发展过程中，白莲教融会了“弥勒下生”等其他的异端思想，成为下层民众反抗现存封建政权的思想武器，其影响非同小可。



“一贯道”源流

“一贯道”作为门道会组织的代表，在中国近代史上可谓是“鼎鼎有名”。它在中国近现代史上臭名昭著，是辛亥革命后军阀混战的工具和日伪统治时期反动势力的帮凶。

中国学术界一直视对一贯道的研究为禁区，因而对大多数中国人来说，一贯道就显得十分神秘，考察一下一贯道的来龙去脉及所作所为，也是一件饶有趣味的事情。

一贯道认为，它是由儒、佛、道三教合参而来，故其“道统”十分长久，不仅儒家的尧舜文武是其始祖，而且佛教的一些名僧大德也是教中的太上长老。一贯道抄袭佛教禅宗的师承，封达摩为“第一祖”。从“第一祖”到“第六祖”惠能，与禅宗的师承完全一样，这显然是从禅宗那里移植过来的。“第七祖”一变为道教人物，是宋元时期的道教内丹派大师白玉蟾和马端阳。实际上，这些人都与一贯道没有什么关系，不过是一贯道的教徒们乱拉师

祖，谬托神圣，以此来抬高本门的“身价”。

在一贯道的孕育过程中，“八祖”罗蔚群是一位重要人物。据一贯道内部传说，罗蔚群号远公，唐代北直隶涿州人，白、马七祖之徒，著《通天钥匙》、《皂袍灵文》。但据马西沙、韩秉方等人考证，罗蔚群实际上是清代直隶（今河北）人，是一位罗祖大乘教教徒。大乘教是罗教创始人罗梦鸿死后从罗教中分化出来的教派，为明代蓟州（今北京）人氏王森所创。该教既宗罗祖经典，又诵大乘教经。清代康熙六年（1667年），罗蔚群将此教由直隶传入江西，并与南传的罗教再次融合，从而形成了一贯道的最早源头。

1948年，学者李世瑜收集一贯道内口头传说，摸清了一贯道“道统”传承，并将它记录在他的著作《现代华北秘密宗教》一书中。据此书记载，“八祖”罗蔚群传“九祖”黄德辉，其后又有“十祖”吴紫祥，“十一祖”何若，“十二祖”袁志谦，“十三祖”杨守一、徐吉南，其后又经过了一个“五老掌教时代”，传至“十四祖”姚鹤天。这一时期大约是从清朝初期至同治末年，可视为一贯道的孕育时期。

罗教和大乘教（以及由大乘教演化而来的青莲教等）虽是一贯道的前身，但它们还都只能算是民间秘密教派。因而从“八祖”罗蔚群到“十四祖”姚鹤天都只是民间秘密教派的教首而不是一贯道的教主。真正的一贯道是由被称为“十五祖”的王觉一在清末创立的。

王觉一，又名王学孟，觉一是其道号，又名北海老人，山东青州人。据林万传《先天道研究》记载：

十五代祖，王学孟，又名希孟，道号觉一，又名北海老人，山东青州益都县城东北八里阙家庄人，约生于道光元年（1821年），谓水精子化身，幼年孤苦伶仃，三岁丧父，七岁母逝，幸蒙族叔收养。他平生好道，手不释卷，潜心三教奥旨

.....

王觉一在《一贯探源》中谈到他“得道”的经过。他在27岁时,拜山西姚鹤天为师,“入室静坐,由定静而入大化”。后于山东青州开创了东震堂,至光绪三年(1877年),自称“无生老母”降身附体而成为“十五代祖”。此后到江苏、安徽、河南、北京、湖广传道,组织反清暴动。光绪九年(1883年)在汉口“遭风考”,隐遁荆门,后又避居北京,接着又转居天津杨柳青镇,次年3月病逝于杨柳青。

王觉一是一贯道的“总教首”,教徒们大都称他为王养浩或王古佛,因为他“称系古佛降生,手掌有古佛字纹”。他在传教初期,并不是一开始便称一贯道,而是称“末后一著教”,从渊源上说,它是从青莲教教系中分化独立出来的民间教派。王觉一为何把本教门称为“末后一著教”呢?其教名来源于《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》和《古佛天真考证龙华宝经》。这两经有多处关于“末后一著”的记载,如“末后一着皈家去,九玄天上证无生”;“末后一着龙华会,三佛掌教,六祖当极”;“古佛法门,末后一着,千门万户,尽归佛门”,等等。这里的“末后一着”,指的是民间宗教教义中末劫之时(即世界末日),古佛弥勒佛行“龙华三会”,最后一次普度众生,回归“真空家乡”。王觉一所处的时代是清代晚期,清王朝外有列强虎视,内有太平天国和捻军等农民起义威胁,外忧内患使大清面临着一个大乱不止的混乱局面。这在以普度众生的救世主自居的王觉一看来,正是末劫来临的征兆,所以他将教门取名为“末后一著(着)”。

“末后一著教”后来又称一贯道,主要是源于教内流传的《一贯图》。“末后一著教”教徒入教时,并不拜神拜佛,而是参拜“一贯图”。王觉一著有《一贯探源图说》,教内传有一贯图。该图只能由教内的教主及大头目掌握,一般教徒是得不到的,它是教内的

核心机密。但它实际上并不神秘,只不过是末后一著教教义的图解说明而已。《一贯探源图说》宗旨是认为儒释道三教之源本一,未有三教先有道,道即一,“一者何也,乃无极也”。“一”即是天地人之根本。故孔子说,吾道一以贯之。这就是一贯道教名的来历。其实,这也不是王觉一的发明,是他从宋明理学家那里移植过来的。

一贯道教内组织严密,等级森严。初入教者仅知所传是末后一著教,而“不知另是一贯教也”。教内规矩十分严格,王觉一称“太老师”,其子王继太称“大老班”,他的大弟子刘至刚称“老师”,凡是入教不久的人,都见不到这三人。

一贯道教内有一套完整的教阶制度。教阶共有“九品”:一品众生,二品天恩,三品正恩,四品引恩,五品保恩,六品顶行,七品十果,八品十地,九品莲台。一品最低,九品最高。教阶不同,其权利也不同。一品众生、二品天恩只能茹素念经,三品可以传徒,四品可以戴用道冠道袍,传授经卷。而九品莲台,是古佛的宝座,只能由教主王觉一亲自领任。教阶的高低由“功行”的大小决定,而“功行”的大小又由入教者的社会地位及传授门徒的多寡即传教敛钱的多寡而定。只要多交银钱,一入教即可得到“高官”。如江苏沐阳人钱振元在入教时因奉银元多,被王觉一封为八品十地之职,仅在教主之下。

王觉一是一个组织能力和活动能力非凡的人。终其一生,他都在传教和组织反清暴动。

王觉一在传教过程中,主要采取三种手段:一是用三教一贯之旨引导有一定文化基础的人加入其教;二是以算卦、扶乩等迷信活动诱导处于底层社会的人们入教;三是以内丹之术引人入教。

王觉一平时以算卦为业,行走江湖,足迹遍及大半个中国。

他不仅讲“性命”之理，而且讲劫灾、异术、象数，用卦象而妄言天命，用扶乩替人决休咎，诱惑一大批人入其教。如曾为白云观道士的教徒晏儒栋、平民崔华等人，就是在卦摊前由王觉一劝说入教的。而河南教徒张怀松则是王觉一以传授炼精化气功夫为由，使其拜师入教的。王觉一这个深信预言谶语、迷信杂说的宗教传道者，以其狂热的宗教感情，感染了众多的下层群众，使之追随其后，至死不悟。

其实，一贯道并不只是讲宗教感情，它有时还要讲“钱”的。据光绪九年（1883年）八月左宗棠奏折所记苏北教徒华景沂供词称，华景沂由王觉一之徒张道符引入教。张劝他人教时讲到两点：一是入教“可免灾害”，二是“可传徒赚钱”。此后，华传陈明伦数人入教，赚得钱又与张道符分用。

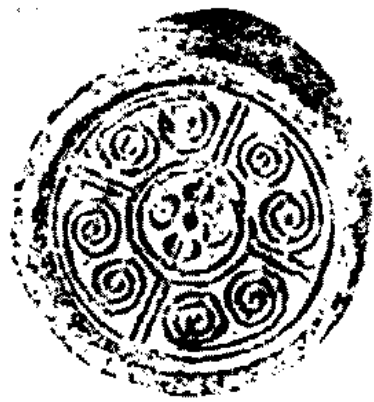
王觉一还在江苏、湖广一带组织了数起反清暴动。早在光绪元年（1875年），王觉一及其弟子张道符来到苏北一带传教，到光绪八年（1882年）则开始酝酿起事，但动静太大，以至地方百姓害怕兵灾战火，纷纷避居，遂为当局侦破，教徒四散。与此同时，他还派弟子徐金洪组织苏南常州、武进一带的暴动事宜，并定于光绪九年三月二十八日“起事”。但这些一贯道教徒并未攻城掠地，杀官劫狱，仅是在武进等地抢了钱庄和药铺，起义计划破产。

王觉一在布置完江苏的起事计划后，于光绪九年三月初乘船抵武汉，指挥武汉的暴动，约定三月二十八日子时在武昌、汉口放火为号，同时举事，不料又被当局侦破，遭到镇压，其子王继太被捕，斩决枭示。王觉一不得已避居北京，最后病死于天津杨柳青。

应该说，一贯道的抗清暴动并无多少进步意义。王觉一具有勃勃的政治野心，妄想以一贯道统一整个世界，以圆他的帝王之

梦。他自称是古佛临凡，能知“天文奇门”，手掌有“文字像”，其子王继太不学多识，“耳大手长，是帝王之相”，在教内独自尊贵，带有浓厚的宗法家长制色彩。他组织反清暴动，仍然摆脱不了为“家天下”的巢臼。

王觉一后，一贯道由王的大弟子刘至刚接掌教位，称为“十六祖”。这时，一贯道的全盛时期已过，它的教义、组织特点开始与华北诸类教派发生融合，最终汇入近代义和团运动的洪流中。



神灭与神不灭

人死后精神还会存在吗?在这一问题上,古人存在着两种针锋相对的观点。一种认为,人的形体死亡后,其精神也会随之消失,即“神灭”论;另一种认为,人的形体死亡后,其精神不会因此而消灭,还会继续存在,这就是所谓“神不灭”论。

先秦时期,关于人的形体死后其精神消失还是继续存在的争论就已经在先达哲人们中间展开了。如春秋战国时代,墨子相信鬼神,认为“人死而为鬼”。而儒家门徒公孟子则与他展开辩论,明确提出“无鬼神”。(见《墨子·公孟》)另一位儒家门徒董无心也与墨子门徒缠子进行过辩论。缠子坚持墨家主张,认为鬼神存在,有德的人可以得到鬼神的保佑。而董无心则举尧、舜、桀、纣为例,说明鬼神并不存在,更不会保佑好人,惩罚恶人。

两汉之际,佛教传入中国。佛教讲求三世轮回、因果报应。范曄《后汉书·西域传》记载了传到西域的佛教讲究“精灵起灭,因

报相寻”，因而“通人多惑”。而“神不灭”论正是佛教的因果报应、三世轮回理论的基础。如果人死了精神也幻灭了，因果报应和三世轮回又从何处实现呢？正如宋代名臣司马光在其家训中所说的“形既朽灭，神亦飘散，虽有剉烧舂磨，亦无所施”。正是由于“神不灭”论对佛教的这种极端重要性，决定了佛教徒必须誓死地捍卫它的地位。可是，就在佛教大讲因果报应的同时，也有人不信，认为“人死神灭，无有三世（轮回）”（僧祐《弘明集》）。东汉末年出现的《牟子理惑论》也记载了有人对投生转世表示怀疑，说：“佛道言人死，当复更生。仆不信此言之审也。”一旦这种“神灭”论得以在社会中流传，那么，它对佛教将是一种根本上的、理论上的致命打击，还没有立足的外来佛教就不可能在中国本土上扎根，因此，从东汉末年佛教一传入中国开始，佛教信徒就开始全力宣扬“神不灭”的理论。信佛者与排佛者及无神论者关于“神不灭”与“神灭”的争论就此展开。如当有人对佛教的投生转世说有疑问时，自称是释迦牟尼信徒的牟子作了明确不容怀疑的回答：

魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实，根叶生必当死，种实岂有终亡？（《牟子理惑论》）

牟子在这里显然是犯了“偷换概念”的错误。“根叶”是指具体的根叶，而在这些具体“根叶”上结出的“种实”则是一种抽象化了的“种实”。这种错误的推断过程很自然地得出了这么个奇怪而不合逻辑的结论。相比之下，东晋名僧慧远对“神不灭”的阐述则要高明得多。

慧远为了解决形体与精神间的关系问题，专门写了一篇《形尽神不灭》的文章。这篇文章主要是针对“怀疑论者”所谓“神之处形，犹火之在木，其生必存，其毁必灭。形离则神散而罔寄，木

朽则火寂而靡托”的论点,进行答辩。慧远认为,人的精神是“精极而为灵者”,即使是最聪明敏锐的人,也无法定其形体、穷其幽致。精神本身不是物体,所以它可以不随人形体的死亡而幻灭。而且,“情有会物之道,神有冥移之功”。所谓“冥移”,就是指精神能从“前形”转移到“后形”,从今世的有情个体转移到下世的有情个体上去。所以他认为“怀疑论者”提出的“薪火之喻”应当作这样的解释:

火之传于薪,犹神之传于形。火之传异薪,犹神之传异形。(《形尽神不灭》)

在此基础上,他又进一步解释:“前薪非后薪,则知指穷之术妙;前形非后形,则悟情数之感深。惑者见形朽于一生,便以为神情俱丧,犹睹火穷于一木,谓终期都尽耳。”其中心意思是说,个人的形体会死亡消失,但依附于各个形体之上的精神是不会消失的,它可以从今天的个体身上转移到来生的个体身上,可以从这个“个体”身上转到那个“个体”身上。愚昧的人只看到某个个人的形体死了,就认为他的精神也丧失了;看到一段木柴烧完了,就以为火也从此熄灭了,这些都是肤浅之见。

但是,慧远的因果报应迷信一出笼,就受到东晋著名思想家戴逵的反对,这是神灭论与神不灭论的第一次正面交锋。戴逵与慧远反复进行辩论,他在《流火赋》中也用“薪火之喻”来阐明神灭的观点:“火凭薪传焰,人资气以享年;苟薪气之有歇,何年焰之恒延?”意思是没有薪,火就失去依存;人没有形体,你怎能做到长生不死?

戴逵针对佛教的“善恶报应”论,举出许多例证来驳斥。他说,按照善有善报、恶有恶报,那么,圣人做尽了善事,善有善报,就应历代相传,成为圣人之门。一个人做尽了恶事,恶有恶报,就应该百世不能昌盛。但实际情况却并不是这样,尧和舜都是伟大

的“圣人”，可是尧的儿子丹朱和舜的儿子商均都是才智平庸而不能继承父业的人；舜的父亲瞽叟是一个不通事理的人，可是舜却十分孝顺；颜回是个大贤人，可是却早死并绝了子孙；楚穆王商臣坏到了极点，可是他的后代却很昌盛；伯夷、叔齐是最有仁德的人，可是他们却饿死在首阳山上；盗跖肆意为虐，可是却富贵快乐一生；比干忠正，可他却遭殷纣王杀害。这种事例，不可胜数，就此而论，积善的报应究竟在哪里呢？（见《广弘明集·释疑论》）

东晋末，除慧远和戴逵的争论外，还有罗含与孙盛的“更生”之争。罗含著《更生论》，认为万物虽然都有生存的时限（“有数”），但代谢（“更生”）则是无穷无尽的，神明也可以复生，“凡今生之生为即昔生”，此说正与佛教的轮回转世相合。为此，孙盛与之辩论，写《与罗章君书》，驳斥神明“更生”之说，认为“形既粉散，知亦如之”，在人的形质腐变之后，人的意识知觉也不可能保持。

南朝宋初，有关形神的论战迭起。郑道子著《神不灭论》，认为形体与精神“各有其本，相因为用”，两者之间不存在相互依存的关系，由此说明形体死亡而精神可以不灭。宗炳著《明佛论》，提出“精神不灭，人可成佛”。他认为，在形与神的关系上，不是神从形而是形从神。为此，何承天又作《达性论》，与宗炳辩难。随后，又有颜延之作《释达性论》，对何承天进行质疑，何又作书反驳。此外，任城彭丞作《无三世论》（“三世”是指前世、今世、来世），僧含又作《神不灭论》与之抗衡。争论的焦点都集中在神明是否与形质同尽的问题上。

在这场争论中，最激烈的争论是在佛教徒宗炳与御史中丞何承天之间展开的，它是中国佛教史上的一次重大争论，史称“白黑之争”。“白”谓“白学先生”，即儒家学者；“黑”谓“黑学道士”，即佛教僧人。“白黑之争”实际上就是儒佛两家之争。争论是

由南朝著名僧人、人称“黑衣宰相”的慧琳著《白黑论》(又名《均善论》)所引起的。慧琳是南朝宋初建康(今南京)冶城僧人,曾受宋文帝器重,参与朝廷大事。他所著《白黑论》,假设“白学先生”(儒)和“黑学道士”(佛)两家较论优劣,认为佛家既讲世间现在,又讲来生幽冥,但都无征验,难以相信,并指责佛家教人不贪,却又以利诱人,以报应之说吓人,其最后结论是儒与佛“殊途而同归”。此论一出,佛教界哗然,认为慧琳背弃了自己的信仰,甚至要驱逐他。但此论却得到何承天的赞同,也得到宋文帝的称赏。何承天便写了一封信连同《白黑论》一起送给宗炳征求意见。宗炳读后,即作《答何衡阳书》复何承天,对《白黑论》作了批驳。他认为慧琳在《白黑论》中所假设的“白学先生”的立论是错误的,并逐条加以责难。何接此信,又作《答宗居士书》,为慧琳《白黑论》辩护。此后宗炳与何承天进行了往复多次的辩难。宗炳更作《明佛论》,提出“精神不灭,人可成佛,心作万有,诸法皆空”的神不灭观点。何承天又作《达性论》来驳斥宗炳的神不灭之说,认为:“生必有死,形毙神散,犹春荣秋落,四时代换,奚有于更受形哉?”他也援引前人以薪火比喻形神的论据来批驳宗炳的神不灭论:“薪弊火微,薪尽火灭,虽有其妙,岂能独传?”(《答宗居士书》)他在《报应问》中,以例证说明放生不会有善报,杀生也不会有恶报。他说,鹅在池塘中漫游,吃青草,不伤害其他的动物,然而却免不了为厨子所烹的命运。燕子在空中飞来飞去,专门捕捉昆虫吃,可人们却很喜爱它,虽然燕巢筑在人们的房檐下,人们也不会去惊扰它。诸如此类,还有很多。燕子吃了昆虫不会遭报应,为什么人吃了自己豢养的鸡羊牛猪会遭报应呢?

南朝齐末,神灭论与神不灭论的争论达到高潮。争论在南朝齐梁时的唯物主义哲学家范缜与南朝齐竟陵王萧子良和南朝梁武帝之间展开。

范缜字子真，南乡舞阴（今河南泌阳）人。早年丧父，家境清贫，青年时代穿着破衣草鞋到很远的地方拜儒家学者刘瓛为师学习，打下了坚实的经学根基。他生性耿直，遇事有主见。30岁时始入仕做官，先任南齐宜都太守，后升任尚书殿中郎。当时佛教盛行，齐武帝次子萧子良笃信“释教”，经常在鸡笼山府第“西邸”召请名僧讲经说法，宣扬神不灭和因果报应。一次萧子良又大行宴会，范缜也应邀出席。萧子良知他不信佛，就在宴会上发难：你不信世上有因果报应，那么，人间为什么会有富贵贫贱呢？范缜回答说：

人生如树花同发，随风而堕，自有拂帘幌坠于茵席之上，自有关篱墙落于粪溷之中。坠茵席者，殿下是也；落粪溷者，下官是也。贵贱虽复殊途，因果竟在何处？（《南史·范缜传》）

萧子良虽然辩不过他，但对他却大为不满。范缜并不畏惧，回去之后把他的观点加以整理，写出了著名的《神灭论》一书。明确提出了“形神相即”、“形谢神灭”的观点，认为“形者，神之质；神者，形之用。是则，形称其质，神言其用。形之与神，不得相异也”。他用“刃”和“利”作比喻：

神之于质，犹利之于刃；形之于用，犹刃之于利。利之名，非刃也；刃之名，非利也。然而舍利无刃，舍刃无利。未闻刃没而利存，岂容形亡而神在？（《神灭论》）

这里是说，“神”对于作为本质的东西“形”来说，就如同刀刃和锋利的关系，锋利不能叫刀刃，刀刃不能叫锋利。但是，刀刃如果没有锋利，就不成其为刀刃，而没有刀刃也就无所谓锋利了。从来没有听说过刀刃没有了而锋利仍在。换言之，人的形体如果消失了，人的精神又如何能够存在呢？

范缜《神灭论》一问世，朝野大哗，议论纷纷，于是萧子良召

集天下名僧对《神灭论》进行驳斥,但最终仍胜不了范缜。萧子良又改变策略,派人对他说道:你何苦要坚持这种不合潮流的议论呢?以你这样的高才,还怕当不上中书郎的官职?!放弃你的观点吧,不然,我真为你可惜。范缜听了,哈哈大笑,回答说:“使范缜卖论取官,已至令(尚书令)仆(仆射)矣,何但中书郎邪!”(《南史·范缜传》)

到了南朝梁武帝时期,范缜被任命为尚书左丞。梁武帝“舍道事佛”,宣布佛教为国教,但范缜仍坚持无神论的观点,使得梁武帝大为恼火,专门写下了《敕答臣下神灭论》,谓范缜“违经背亲,言语可息”,甚至还用“神灭之论,朕所未详”的话相威胁,但范缜仍不屈服,而且正式发表了《神灭论》。梁武帝动员王公朝贵62人,发动了一场围攻《神灭论》的大论战,先后发表声讨《神灭论》的文章75篇。范缜作《答曹舍人书》,奋起反驳,“辩摧众口,日服千人”,始终坚持自己的观点。

梁代以后,虽然也有一些关于形神关系的争论,但已不再是佛教争论和著述的主流,神灭与神不灭之争暂告一段落。



敬神漫话

宋代诗人范成大有一首《祭灶诗》，把盛行于宋代民间的祭灶风俗描绘得非常生动：

古传腊月二十四，灶君朝天欲言事。云车风马小留连，家有杯盘来典祀。猪头烂熟双鱼鲜，豆沙甘松粉饵圆。男儿酌献女儿避，酹酒烧钱灶君喜。婢子斗争君莫闻，猫犬触秽君莫嗔。送君醉饱登天门，杓长杓短勿复云，乞取利市归来兮。

古代阴历腊月二十四祭灶神，是民间十分流行的敬神风俗。古人认为，灶神决定着一家人的贫富之命，并记人善恶，上报天廷。一些仙书秘笈称他“辄上天言人罪状，大者夺纪，小者夺算”。一旦被他的告发，便要减寿损命，所以世人没人不敢不敬灶神的。

与中世纪的欧洲相比，古代的中国民众对宗教和神灵的虔

诚是极有限的,中国没有像欧洲那样经历过宗教迷茫的时代,唯其如此,中国对来源于不同宗教、居住在不同地域的不同的神,都以一种兼容并包的态度对待之。中国人自己创造了大量的神,又引进了许多外来的神,人们都勤于祭祀。古老的神州大地,祭神敬神的香火终年不灭,不信请看:

正月初一,弥勒佛诞辰;正月初五,财神诞辰;正月初九,玉皇诞辰;二月初二,土地神生辰;二月初八,祠山张大帝诞辰;二月十二日,城隍诞辰;二月十九日,观音菩萨生辰;二月二十一日,普贤菩萨诞日;三月初二,北极佐圣真君诞日;三月二十八日,东岳齐天圣帝诞日;四月初四,文殊菩萨诞日;四月初八,释迦牟尼佛诞日;四月十四日,吕洞宾诞日(神仙生日);……十一月十七日,阿弥陀佛诞日;十二月二十四日,传为灶神上天日。

这些神的诞辰,都是法定的祭神日,善男信女们或献上牺牲祭品,或奠献花果,或诵经上寿,诚惶诚恐地对神礼拜,请求神的庇佑。

敬神在古人眼中是非常严肃的事情,因此在敬神过程中又有许多的禁忌。以最普通的祭灶神为例,如“切不可对灶吟咏及哭,秽语恶言,烧不净柴,禁厌秽物,免至触犯,亦不可用灶火烧香,谓之伏龙屎”;又如“祀灶当用社日,可以谢过,能为人转祸为福,除死安生。凡有祷祈,威应如响,家有灶神,宜知敬惧”。这是祭祀灶神的种种规矩。灶神不过是一小神,尚且如此,其他一些大神的禁忌就可想而知了。

神的禁忌是靠神的权威来维持的,而神的权威最直接的表现就是神的为福为祸的能力。祭神时若态度侮漫,或不信神,灾祸就会临头。《夷坚志》记载丹阳一刘姓县令,因不肯敬庙神,不久他的弟弟因一场小病就死掉了。其妻梦见神对她说:“你丈夫对我无礼,我已取他弟弟的性命,若再不敬我,当心再取你的性

命!”其妻将所梦告诉刘,刘不信,其妻又亡。刘方知悔惧,亲往庙中祷告,才得以宽恕。不但人不信神不行,祭礼菲薄也不行。《夷坚志》中还记载潭州兵马都监某,受命押粮船过洞庭湖,因此人平素性格倔强吝啬,祭龙王的祭品菲薄,结果遇风船破,赔去两年的俸禄。

人类造神是为了满足自身的心理需要,人们敬神是为了求得神灵的保佑。但令人感到为难的是,神的“神格”一旦确立,神的言论行动就不受个人的控制,于是,聪明而又实际的古人在敬神礼神的同时,又想出一些对付神的办法,如请神大喝其酒,让神变成一个说话迷迷糊糊、走路摇摇晃晃的醉汉。朱彝尊《醉司命辞》写道:“饧糕粉荔,杂沓上阵。藉糟漉滓,涂之灶门。司命入觐,行步偶旅。窥觐两目,醉不能语。”灶神成了醉汉,还能上天言人罪状吗?又如请灶神大吃“胶牙饧”,俗称糖元宝,用这种甜而粘的食物胶住灶神之口,使他无法开口说人的坏话,对此,鲁迅先生曾感叹不已。他在《送灶日漫笔》一文中写道:

灶君升天的那日,街上还卖着一种糖,有柑子那么大小,在我们那里也有这种东西,然而(是)扁的,像一个厚厚的小烙饼,那就是所谓“胶牙饧”了。本意是在请灶君吃了,粘住他的牙,使他不能调嘴学舌,对玉帝说坏话。我们中国人意中的神鬼,似乎比活人要老实些,所以对鬼神要用这样的强硬手段,而于活人却只好请吃饭。

其实,在中国古人虔诚的表象背后,一直隐伏着对鬼神的“反动”,腊月二十四日捉弄灶神即是一例。另据《大唐传载》云,唐代的一些茶商,“陶为陆羽像,置炆器间,谓之‘茶神’。有交易则以茶祭之,无则以釜汤沃之”。生意好则请神喝茶,生意不好则用开水烫,敬神的功利目的是再明显不过了。而对于一些女性神,虔诚中或许隐藏着一些轻薄。中国古代的女神,大都是宫样

装饰,体态丰盈,皮肤白嫩,往往在端丽中带着一点妖冶。如《封神榜》中的女娲圣像:“容貌端丽,瑞彩翩翩,国色天资,婉然如生;真是蕊宫仙子临凡,月殿嫦娥下世。”竟使“纣王一见,神魂飘荡,陡起淫心”。又如《水浒传》中的九天玄女:“脸如莲萼,天然眉目映云鬟;唇似樱桃,自在规模端雪体。犹如王母宴蟠桃,却似嫦娥居月殿。”这都是妖冶的印象。特别是观世音像,一宫装少妇手托一插柳净瓶,而这“瓶中插柳”,正是古代性行为的隐语。倾慕中包藏着亵渎,这也是中国古人对神的一种非常微妙的心理。



祖宗与家风

中国人对祖宗有着一种莫名的敬畏和崇拜。中国被视为标准的祖先崇拜的国度：家中供有祖先的灵牌，家庙中供奉着祖先的神主，坟墓中安放着祖先的灵柩，脑海中蕴藏着祖先的功绩和风范。可以说，对祖先的崇拜是中国民众宗教意识的核心，它深刻地影响到社会生活的诸多方面。就家庭生活而言，它促成了中国人的三大家风：

祭祖。逢年过节，中国民众总要把祖先请回家中，以“竭尽孝思”。如在除夕夜用白纸尺许长，8寸宽，上书先世神主的名字，放在诸神主之侧。在初更时要在门外焚化钱帛，作“延客入门势”，将祖宗请进门。接着全家老幼向祖先行礼，献上鸡鸭鱼肉、米饭蔬菜等祭品，摆上碗、筷、杯盏，请祖先们享用。午夜后，全家老少按长幼、男女之序跪在祭坛前，叩头行礼。《红楼梦》第五十三回《宁国府除夕祭宗祠，荣国府元宵开夜宴》曲折反映了清代

贵族之家祭祖的盛况：

只见贾府人分昭穆排班立定：贾敬主祭，贾赦陪祭，贾珍献爵，贾琏贾琮献帛，宝玉捧香，贾菖贾菱展拜毡，守焚池。青衣乐奏，三献爵，拜兴毕，焚帛奠酒，礼毕，乐止，退出。……左昭右穆，男东女西；俟贾母拈香下拜，众人方一齐跪下，将五间大厅，三间抱厦，内外廊檐，阶上阶下两丹墀内，花团锦簇，塞的无一隙空地。鸦雀无闻，只听铿锵叮当，金铃玉佩微微摇曳之声，并起跪靴履飒沓之响。

这种祭祖仪式每年须举行多次，清嘉庆四年刊《束鹿县志》：元旦及生死忌日，皆设供饌于神主前；寒食、中元、十月朔，则祭于墓。民国二十五年刊《东平县志》：每月朔望及先人忌日，于神主前设祭品，焚香奠酒，家长率子弟行叩首礼，并要向子弟描述先人行状，诏告子孙，以示不忘。对那些贫困老百姓来说，他们无力立祠堂，则可以在堂屋中安“神龛”，设供以祭。力犹不殆者，还可以“画祖考像于轴，岁除张于堂，戚友贺岁必先展拜，谓之‘拜影’”（清光绪十二年刊《遵化通志》）。

古人祭祖的行为，可以追溯到上古时代。早在原始社会，就出现了用于祭祖的“人祭牺牲”，主要是战争中的俘虏。原始人们在祭坛前杀掉俘虏，向祖先之灵显示英武。夏代君王率先祭拜当权者自己的亲祖。殷王室感到一切特权和财富都是祖先的传授，因而对祖先格外敬奉，祖先崇拜压倒天神崇拜。周代形成了一套祭祖的制度，“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。……庶人祭于寝”。秦汉以后，祭祖被纳入儒家正统礼教之中，流为民间风俗。据东汉崔寔《四民月令》和南朝宗懔《荆楚岁时记》载：每年正月初一，家家户户都要祭祀祖先，先进酒请祖，供酒、糖及其他食品，然后全家老少分别拜贺，接着列坐于祖先牌位前，开怀畅饮，以此来宽慰祖灵，表达孝心，让祖先分享家人的欢乐。

扫墓。扫墓又称“墓祭”，俗称“拜祖坟”。中国民众每逢清明节，甚至“七月望、十月朔、冬至、腊月二十五或二十七各日”，要带上醴酒、庶馐、糕果等物，往祖坟前跪拜。有的还要给祖坟培土，挂纸钱于上，这就是扫墓。

扫墓也是祖先崇拜的一种。中国在商代以前是墓而不坟，因而也就没有墓祭之习。至周代，开始在墓上起坟以为标记，但贵族祭祖仍在宗庙中进行。而在民间，因“庶人不得立宗庙”，便出现了墓祭。至春秋战国时，已有哭墓的记载。汉代时，“宗庙之礼移于陵墓”，祭祖的重心开始由宗庙向陵墓转移，祭墓逐渐成俗。至东汉，自天子至庶民，皆举行墓祭，故王充《论衡》说：“古礼庙祭，今俗墓祀。”

墓祭起源于春秋战国时期，流传至今已有 2000 多年，其间大略经历了三个不同的时期。一是从先秦至唐，盛行四季扫墓，称春祭、伏祭、秋祭、腊祭。史载汉留侯死后，葬于“黄石”，其家人“每上冢（坟），伏腊祠黄石”，“伏”指夏天的伏日，“腊”指冬月的腊日，是古代两种祭祀的名称。这一时期的墓祭基本上是实物祭，即祭品是一些可食可饮的食物，祭墓后即于墓间食之。二是从唐至宋，盛行“寒食”扫墓。“寒食节”是东汉末年并州太原一带为纪念介子推而发起的节日，至唐时已蔓延各地。“寒食节”在清明节前一两天，正值春祭之时，故民间渐行寒食日扫墓。唐代柳宗元曾生动记载了民间寒食扫墓的情景：

每遇寒食，则北向长号，以首顿地；田野道路，士女遍满。皂隶佣丐，皆得上父母丘墓；马医夏畦，无不受子孙追养者。

以此可知，寒食扫墓是唐代十分普及的风俗。这一时期的祭墓物品，在实物之外又出现了纸钱。我国纸钱的出现最早是南齐废帝时，但那时还没有形成风俗。唐玄宗时以王玙为祠祭使，祈祷用

纸钱,民间竞相仿习,逐渐成俗,“寒食野祭而焚纸钱”,至宋代甚至出现了“纸钱”这一行当,致有以“纸钱”为业者。第三个时期是宋至明清,流行寒食、七月十五、十月初一上坟扫墓。史载宋代风俗:“每逢七月望日(七月十五日),士庶皆行拜扫,禁中车马出道都院及西京朝陵。”至明清两代,民间仍是“春以清明,秋以七月望,冬以十月朔”三节上墓扫祭,至今民间仍有遗存。这一时期的祭品名目日多,实物祭仍受到普遍的推崇,如七月十五祭祖惯用“新米、新酱、冥衣、时果、彩缎、面棋”诸物。在唐宋纸钱的基础上,又出现了纸做的冥衣、冥器。市井之中往往在节前数日“卖冥器、靴鞋、幘头、帽子、金犀假带、五彩衣服”。明清的“教坊”还发明了一种新式“冥衣”：“教坊制刻板，如男女衣状，饰以五色出售。农民一日买之，烧之祭祖，谓之送寒衣。”

重子嗣。民间俗谚云：“炕上多个拉屎的（意指婴儿），坟上多个烧纸的。”话虽极为不雅，但却一针见血地点明了子嗣与祖先在宗教上的联系。

祖先之“祖”，甲骨文作“且”，是男性生殖器的象征。这说明在原始人眼中，祖先的功绩就是繁衍后代。与祖先观念一脉相承的就是后代观念，崇拜祖先就必须使祖先的血统得以承传，使祖宗能够“血食”。孟子说：“不孝有三，无后为大。”把对祖先的“孝”与繁衍后代直接联系在一起，充分说明了崇拜祖先与重视子嗣的关系。古人既重男女之生，还特重男女之别。如在《诗经·小雅》的描绘中，古代人们一旦生了男孩即“载寝之床，载衣之裳，载弄之璋”，十分尊贵；生了女孩则“载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦”，十分卑顺。因为在人们的眼中，只有男孩才能承传祖先的血统和家族的香火，所以人们认为男尊女卑就是很顺理成章的事了。从这一意义上说，盛行于中国社会长达几千年的重男轻女的思想与祖先崇拜的观念有着直接的关系，祖先崇拜是造成

重男轻女思想的一个重要原因。

祖先崇拜几千年来在中国社会一直延绵不绝，有着其深层次的合理性。从表象看，人们重视祖先是因为祖先有保佑个人幸福发达，家庭或家族人口繁衍、生存、安宁和兴盛的功能，“祖先”是一种可资利用的超自然的“力量”；从深层次看，祖先崇拜还蕴含有类人文关怀的因子，如柳宗元认为人们在寒食上坟拜扫，是子孙在“追养”其父母祖先；明清时人们买“冥衣”烧之祭祖，称之为“送寒衣”，等等，这实际上是一种类人文关怀的延伸。

最后，特别需要指出的是，中国人的祖先崇拜意识之所以如此浓厚，还在于中国的先贤们十分聪明地将祖先崇拜的行为与人们的日常生活紧紧地联系起来，从客观上使其在人们日常饮食男女的无限重复中得到不断的强化，日积月累，祖先崇拜就成为中国人心目中最根深蒂固、至高无上的情感。



说说“祖师情结”

民间将不同的职业分工统称之为“三百六十行”。有行业便有行业祖师爷，所谓“三百六十行，无祖不立”。各行各业都有自己崇拜的祖师爷和祖师神。不同行业的从业者普遍认为，祖师不仅是本行业的创业者，而且本行业的兴旺发达也必须依靠祖师的灵光 and 神功默佑，因此祭拜祖师不能不竭尽诚心。与祭拜本族祖先一样，不同行业的徒子徒孙们也要在家中或行业会馆中设祀，祭拜祖师，殷勤地礼遇，虔诚地祈祷。中国民众这种对祖师挥之不去的情愫，可以称之为“祖师情结”。

中国民间供奉的行业神，主要有两类：一类是由宗教或神话中的神祇转化而来的“祖师神”，一类是由古代英雄人物演变而来的“祖师爷”。

从宗教之神或神话中的神仙转变为祖师神，是一种神性和神职的转换。如一般家庭供奉灶君，是求其“上天言好事，回宫降

吉祥”；而厨业供奉灶君，则是求其保佑厨业兴旺。观世音菩萨在一般民众眼中是救苦救难之神，玉器业则因其所穿白衣洁白如玉而奉为本行业的祖师；戏影业则又根据戏影源于观音的传说奉为戏影业的祖师。一般民众供奉土地神，是求其保佑风调雨顺，五谷丰登；而陶业供奉土地神，则是求其保佑得到好陶土。

宗教或神话之神转变为行业之神的过程是怎样的呢？一般说来，它都遵循这样一个原则，即抓住原型神祇与某一行业之间的相似点或相关点，然后再加以扩张放大，宗教或神话之神自然就演变为行业神。以窑业为例，窑业奉道教的祖师爷“太上老君”为行业神，在窑工中有一段“老君显圣斗倒太岁神”的传说。窑工必须破土取土，而迷信中管土的太岁神却凶神恶煞，极不好惹。窑工在破土时必须查黄历，挑吉日。但自从老君斗倒了太岁神，窑工便可以随便取土，不怕太岁头上动土了。而窑业之所以选老君为本行神主，还有两个内在因素，一则老君是道教的“道德天尊”，神位极高，可以服众压邪；二是道教讲究烧丹炼汞，讲究“火候”。而窑业直接与火打交道，掌握火候十分重要，于是便将“八卦炉”的主人李老君奉为窑神。不仅如此，凡是与火炉有关的行当，比如打铁、铸锅、补锅等行业，都奉李老君为祖师。清人孙喜淦在《重修炉神庵老君殿碑记》中说：

老君之为炉神，于史传无所考。予尝揆以意，或世传道家丹灶，可铅汞致黄白故云尔，抑别有据耶？

孙喜淦推测老君成为窑神，可能与道教炼丹有关，这是极有见地的。

被窑业信奉为窑神的不仅有太上老君，还有雷公、山神、土地神以及牛王、马王。古代窑业因技术条件所限，往往要仰仗自然气候，雷雨天气对煤柴等燃料和窑器的质量有很大影响，因此，窑工们便把主管风雨的雷神请来做了窑业的行业神。而土和



鲁班祖师

山是窑业烧砖制陶的原料来源，没有了土和山，窑工便断了生计，所以要感谢和祈求山神和土地。牛、马二王即畜力马与牛，是窑业的主要运输工具，从运原料到运窑制成品均离不开牛、马，因此，又将牛、马奉敬为神。旧时的窑神庙，一般在主殿供奉三位主神（老君、雷公、舜），庙侧是“四圣祠”，供奉四位辅神（山、土、马、牛）。窑神对面常建有歌舞楼，每年的农历二月十五和三月初三祭窑神，一连三天，唱戏歌舞，大吃大唱，称之为“闹窑神”。

从传奇英雄转变为祖师爷则是将人神化，使之具有神的品质和超人的能力。这种源出于传奇英雄的行业神与源出于神仙界的行业神的不同之处在于，他们大多是以“祖师爷”的身份出现的，也就是说，某一行业奉某一位历史人物为神，大多是因为他（她）是本行业的“开山之祖”，如木匠、瓦匠、石匠、绳匠、席工、

雕工奉春秋战国时鲁国的著名土木建筑工匠鲁班为神；油漆匠奉唐代著名画家吴道子为神；茶店奉陆羽为神；药店奉孙思邈为神；渔人奉姜太公为神；医生奉华佗为神；戏班奉唐明皇为神，等等，这些人大都与某一行业的创立与发展有着直接或间接的关系，主要有二类：

一种是由于历史人物对某一行业作出了很大的贡献，后世由感谢他、纪念他到敬仰他，最后演变为祖师爷。如茶神陆羽，本是生活在唐玄宗至唐德宗年间一位才士，史称他淡薄名利，性嗜茶。曾为了研究茶的品种和特性，游历天下，遍尝各地出产的茶和各地之水，终于写出中国第一部，也是世界第一部研究茶的专著《茶经》，对后世的种茶、采茶、制茶、煮茶、品茶等产生了极大的影响，因而被尊为“茶神”。匠师之神鲁班，本是生活在周敬王至周贞定王年间鲁国的一位能工巧匠，又称公输盘，据《物原》、《事物纪原》、《古史考》等书记载，他在长期的实践中发明了曲尺、刨子、钻子、墨斗以及凿、铲等工具，改进了工艺技术，使工匠们减轻了劳动强度，提高了劳动效率，因而被后世匠人尊为祖师爷。

此外，还有发明钻木取火的燧人氏被厨师奉为祖师爷，发明八卦的伏羲氏被镖师奉为祖师爷，发明医药的神农氏被奉为药业的祖师爷，发明冠冕的黄帝被衣帽匠人奉为祖师爷，制丝的嫫祖被蚕业奉为祖师，造字的仓颉被书吏奉为祖师，制造铜器的大禹被景泰蓝业奉为祖师，抁土造人的女娲被制伞业、泥塑业奉为祖师，等等。对于常怀崇德报功心理的中国民众来说，这些在文明初开之时的“创业英雄”应该受到神的待遇。“古圣人开美利之源，以贻万世。后人必有报祀之典，以答其功。”（周庆云《盐法通志》）确立祖师爷是为了报恩，当然祖师爷也不能白受香火，必须在冥冥中保佑徒子徒孙们逢凶化吉、遇难呈祥。

另一种是不同行业的从业者为提高本行业的社会地位，常常谬托圣明，将一些历史名人奉为祖师爷，如渔人之祖姜太公，梨园之祖唐明皇，酸梅汤贩之祖朱元璋等。

姜太公又名姜尚，是西周武王的“相父”，曾助周武王伐纣，为建立西周王朝立下赫赫功勋，是中国历史上的贤相之一。史载他未发迹前，曾以直钩垂钓于渭水，这就是民间俗谚“姜太公钓鱼，愿者上钩”的由来。因姜尚有一段垂钓于渭水的经历，渔人便将他奉为祖师。

唐玄宗李隆基是唐代皇帝，本人雅好音乐，善打羯鼓，是一个文艺天才。他登基的第二年，即在京城长安光化门（一说芳林门）外的禁苑中设立“梨园”，作为训练演艺人员的教坊，培养出一大批名噪一时的音乐人才，因而后世将戏曲界称之为“梨园界”，戏曲演员称之为“梨园子弟”，而唐明皇也被尊奉为“梨园神”了。

一些历史名人被尊为祖师爷，往往带有明显的附会性。如奉朱元璋（明代开国皇帝）为祖师的酸梅汤贩，将他们的广告标志“铜招子”和作货声之用的冰盏碗儿说成源自朱元璋。“铜招子”的形状是铜座上立一铜柱，上有一铜月牙。传说朱元璋即位金陵后，月牙中间又加上一“日”字，形成“明”字，作为明朝国号。“冰盏碗儿”则说成是由朱元璋做和尚时所用的法器“手罄”改造而成的。实际上，朱元璋以“明”为国号，源于元末农民起义的“明王（摩尼教中善势力之代表）出世”的口号，与酸梅汤贩手中的铜招子无半点关系。只因朱元璋是位极有威信的皇帝，恰好又有一段当和尚、做乞丐的谁也说不清的经历，于是便牵强附会地成为酸梅汤贩的祖师爷了。

从本质上说，“祖师情结”是中国民众根深蒂固的祖先崇拜的延伸。在各个行业中，“师徒如父子”。父母养成，师傅传艺，那

么,徒弟对待师傅也就应该像儿子对待父亲一样,毫不怠慢地加以供奉。崇拜祖师与崇拜祖先具有很大的相通性,加上祖师开基立业,功泽后世,后人从报恩的基础上又油然而生敬仰之心,正如周庆云《盐法通志》所说:“古圣人开美利之源,以贻万世。后人必有报祀之典,以答其功。下至贩夫佣竖,亦知求其始事之人而奉祀之,若酒则杜康,茶则陆羽,其类甚多。”不但说明了中国民众何以特别尊奉祖师的原因,而且十分生动地反映了祖师崇拜在中国的普遍性。中国人的“祖师情结”中,没有对大自然的畏惧和对征服大自然过程中所遇到的困难的种种悲观消极情绪,相反却包含着人们借助神的力量与自然抗争、战胜困难取得成功的愿望和要求。这种做法可能是反科学的,但我们也可以从中领略到中华文化中那种奋发向上、积极有为的内在力量。



亦善亦恶话财神

华北一带的乡村民众在正月二十前后，都要接财神。人们认为，接到了财神，即可保佑发财。当地流传着这样一首接财神谣：“财神爷，打南来，反穿着皮袄，踢拉着鞋，隔着墙头扔元宝来。”

在古代社会，财神是各阶层最普遍的信仰对象。这种普遍的信仰造就了中国古代众多的财神，如有文、武财神之说，以殷代的忠臣比干为文财神，以武圣人关羽为武财神；有财帛星君，即太白金星，其全称是“都天致富财帛星君”。因阴阳家称太白金星为金神，故世俗就附会为财神。虽在不同的朝代、不同的地区，人们崇奉的财神各有不同，但就全国范围而言，最主要的财神是赵公元帅和五通财神。

在梦想发财的人的心目中，财神爷赵公元帅赵公明有着至高无上的地位。赵公明在民间传说中出现很早，大约在晋朝，他

就是上帝属下的神将了。但是,晋代的赵公明是专管勾摄人命的冥神。干宝《搜神记》记载,散骑常侍王祐在弥留之际,忽见有人来访,自称是上天所派到人间招兵买马的赵公明将军的部下。王祐心知是冥神来召,不免一死,但死后老母无人赡养,因而十分悲伤。这位鬼官便到“三将军”赵公明前为王祐求情,得到赵公明的允许,又替王祐治好了病。此时的赵公明是一位“督数鬼下取人”、让人敬而远之的“鬼将军”。

隋唐时期,赵公明又演变为瘟神。他专管在秋季向人间降灾。至明代,赵公明又成为八部鬼帅之一,“各领鬼兵,动亿万数,周行人间”,是一位作恶多端的人物。其中,赵公明专门向人间传播“下痢”(即痢疾),后被太上老君派张天师布龙虎神兵降伏。但他“虐毒啸祸,暴杀万民,枉天无数”,像这样的恶神,确实是让人无法亲近的。

到元明间,浑身鬼气、瘟气的赵公明开始发生了变化。元明间的《三教源流搜神大全》称赵公明为“正一元帅”,手下有八王猛将,六毒大神,五方雷神,五方猖兵,还有二十八将。他的职责是“驱雷役电,唤雨呼风,主除瘟翦疟,保病禳灾”,开始由人见人怕的恶神一变为保境护民的善神。这时的赵公明手中开始有了财权。《三教源流搜神大全》卷四说:“至如讼冤伸抑,公能使之解释公平;买卖求财,公能使之宜利和合。但有公平之事,可以对神祷,无不如意。”人们担心买卖不公,所以要找这位恶神来作裁判。

赵公明作为财神在民间受到广泛的敬奉,还与明代神魔小说《封神演义》的广泛传播有关。在《封神演义》中,赵被写成是峨眉山的仙人,身跨黑虎,手执钢鞭,因助纣抗周而身亡,死后受封为“正一龙虎玄坛真君”,下辖招宝天尊、纳珍天尊、招财使者、利市仙官。因他具有招财纳珍的神力,人们自然就将他奉为财神

了。

在众多的财神中，赵公明的影响最大，但在南方，五通财神也颇有影响。自宋以来，南方民间即奉五显神或五通神为财神。关于“五显神”的由来，民间传说为兄弟五人，宋代封为王，分别叫显聪、显明、显正、显直、显德，因为封号的第一字皆为“显”，故名五显（一说为唐代的五位神）。五通则为妖鬼。明人田艺蘅《留青日札》讲到“五通”的由来：

五圣即五通也，或谓明太祖定天下，封功臣，梦阵亡兵卒千万请恤，太祖许以五人为伍，处处血食。命江南家立尺五小庙，俗称五圣堂。



五通财神

五通神从清代以来也成为民间尊奉的财神。但他们却常常作祟人间,祸害百姓,淫人妻女,让老百姓大受其苦。卢润祥《谈狐说鬼录》引清人蒲松龄《聊斋志异·五通》篇,其开头一段话讲到江南民俗:“……江浙五通,民家有美妇,辄被淫沾,父母兄弟,皆莫敢息,为害尤烈。”由此看来,五通神确是一位恶神。

在中国民众敬奉的众多神祇中,要么是善神,要么是恶神,而这种集善恶于一身的财神,当是个特例。在这种现象的背后,隐藏的是中国古代金钱观与义利观强烈碰撞的文化冲突。财神要由死神、瘟神、恶神来充当,反映了中国民众对金钱财富又爱又恨、又想又怕的矛盾心理。古代人们对待发财有一套价值观:“君子讳言利”,“君子喻于义,小人喻于利”。虽然人们在现实生活中时刻不能离开金钱财富,但起码在表面上要做到合乎这种价值观,总要对发财表现出厌恶和不屑。人们的这种畸形心理,也就赋予了财神的两面性,一方面要保佑人们发财,另一方面却又在祸害百姓。除赵公明和五通神外,其他民间供奉的财神如五路神、五盗将军、利市仙官、金元六总管、金元七总管等,几乎都是由恶神演变而来。即使是武财神关帝,在唐以前也算不得什么善良之辈,也是一位家家恐惧、人见人怕的鬼兵头领。而赵公明在执掌财神大权的同时,他的瘟神形象并未消失。中国财神的形象,实在有点滑稽。

在对待金钱财富的问题上,古人的心态是极为复杂矛盾的。这里还有一个佐证。除财神之外,更有一种“钱神”(可视为财神阵营中的“亚种”),也被古人赋予了为祸作祟和赐福发家的双面属性,这也在一定程度上折射出古人在对待金钱上极为矛盾又极其微妙的心态。

《搜神记》卷一八记载了一则“细腰”的故事,说是黄金化作一金衣人,白银化作一白衣人,铜钱化作一青衣人,夜间在一民

宅聚会作祟：

魏郡张奋者，家本巨富，忽衰老财散，遂卖宅与程应。应入居，举家病疾，转卖邻人何文。文先独持大刀，暮入北堂中梁上。至三更竟，忽有一人，长丈余，高冠黄衣，升堂呼曰：“细腰。”细腰应诺。曰：“舍中何以有生人气也？”答曰：“无之。”便去。须臾，有一高冠青衣者，次之又有高冠白衣者，问答并如前。

及将曙，文乃下堂中，如向法呼之，问曰：“黄衣者为谁？”曰：“金也。在堂西壁下。”“青衣者为谁？”曰：“钱也。在堂前井边五步。”“白衣者为谁？”曰：“银也。在墙东北角柱下。”“汝复为谁？”曰：“我，杵也。今在灶下。”

及晓，文按次掘之，得金银五百斤，钱千万贯，仍取杵焚之。由此大富，宅遂清宁。

原来，这里的“细腰”是一个舂米或捣物用的木棒槌。黄金价值最贵，所以由黄金幻化的“黄衣人”就俨然成为“首领”，升堂就坐，指挥“白衣人”和“青衣人”在宅中作歹。但其智终不如人，何文略使小计，便得金银 500 斤，钱千万贯。

五代王仁裕《玉堂闲话》也有一银化妇人褒奖孝义的故事。说是宜春郡平民章乙，其家以孝义闻于乡里，数世都不分家析产，子弟皆好善积书。一天傍晚：

有一妇人，年少端丽，被服靓妆，与一小青衣，诣门求寄宿。章氏诸妇，欣然近接，设酒馔，至夜深而罢。有一小子弟，以文自业，年少而敏俊，见此妇人有色，遂囑其乳姬，别洒扫一室，令其宿止。至深夜，章生潜身入室内，略不闻声息，遂升榻就之，其妇人身体如冰，生大惊，命烛照之，乃是银人两头，可重千百斤。一家惊喜。然恐其变化，即以炬炭燃之，乃真白金也。

章家得这两个“银女”后，一下子成为巨富，全家 500 余口，每日擂鼓升堂就食，富盛无比。这是上天对章家讲求孝义的赏赐。但从这一段文字看，以孝义闻乡里的章家，一家人见到银子而惊喜异常，生怕银子再变化逃走，火烧炭燎，这似乎是见财起心。其子弟中，也有见色而动心者。这些现象似乎都与章家的孝义家风不合。两个“银妇”寄宿章家，似乎走错了门。

钱可以幻化成人格化的神（鬼），是中国古代文化中特别有趣的现象。“钱”是人造物而非自然物，因此，很难说它是源于自然崇拜。比较合理的解释是，钱化神可能源于古人对钱无限力量的崇拜和对金钱巨大力量无法把握的恐惧。因为在封建社会里，钱是一种可以“颠倒黑白的力量”，“是一切自然的性质和人的性质的混淆和替换”。（马克思语）正如西晋鲁褒在《钱神论》中所称：“钱之所在，危可使安，死可使活；钱之所去，贵可使贱，生可使杀。”钱虽然是物而不是神，但它却有着超人的力量，有着与神相似的属性，因而才会引起人们对它的恐惧和崇拜。但这种崇拜心理在儒家正统“重义轻利”的义利观的重压下，不可能直接地表现出来，只能间接地、曲折地体现在宗教意识之中。这就是中国古代的财神为何如此奇怪滑稽的底蕴。



本命年·太岁神

中国人往往将自己出生的干支之年称为“本命年”。人们认为,人逢本命年可能生活不顺心,道路多艰,需要特别小心,所以民间又把“本命年”叫做“槛儿年”,意思是说此年是人生的“关口”,要像迈进门槛一样地小心谨慎。甚至有的地方,本人要在自己的本命年系上红腰带,以此来“驱凶避邪”,保佑平安。

民间这种重视本命年的习俗,与民间传说中的“太岁神”有关。“太岁”本是古代天文学中为适应干支纪时法需要而想像出来的虚体,又称苍龙、太阴、岁阴等,本指木星,又是旧历纪年所用值岁干支的别名,如逢甲子年,甲子即是“太岁”;乙丑年,乙丑即是“太岁”,以此类推,至癸亥年止。但习惯上只重视“岁阴”(即十二地支),“地支”分12,“太岁”也12年一循环。“地支”有方位,“太岁”也有方位,故旧时民间的许多禁忌也由此而生,因在民众心目中太岁是凶神,所以“太岁”所在方即是“凶方”,禁止兴

土木及迁徙房屋等，否则会惹恼太岁神而带来灾祸。《土风录》说：“术家以太岁为大将军，动土迁移者必避其方。”

“太岁”在古人心目中，地位较高。《神枢经》说：“太岁，人君之象。率领诸神，统正方位，斡运时序，总成岁功。……若国家巡狩省方、出师略地、营造宫室、开拓封疆，不可向之。黎庶修建宅舍，筑垒墙垣，并须回避。”《黄帝经》也说：“太岁所在之辰，必不可犯。”按照风水家言，太岁是一大凶神，故凡一切动土修造，须等他出游他处，方可动工，否则将受其害，这就是迷信人所说的“太岁头上动土”。

清人王有光《吴下谚联》讲到一则太岁头上动土惹祸的故事。说是有一位农民持锄到田间锄草，看见一株小草，一锄去之，回家即高烧说胡话：“太岁头上动土！”家人惊骇，大破钱财，百般献祭，才得以治愈。

古人所谓的太岁神的模样是一“蠕蠕而动”的“肉块”。《幽怪录》载：董表仪家住沙河塘，想拆房取土，风水术士言：“太岁方，不可兴工。”董不信邪，但却在掘地三尺时，掘得一肉块，“漫漫然，人言即太岁也”。董表仪很是懊悔，将肉块投到河中，但后来也没有什么灾祸发生。

但“太岁”害人的事例也多见于史载。《古今图书集成·艺术典》引唐人段成式《酉阳杂俎》云：

莱州即墨县有百姓王丰兄弟三人，丰不信方位所忌，常于太岁上掘坑，见一肉块大如斗，蠕蠕而动，遂填其肉，随填而出，丰惧弃之。经宿长塞于庭，丰兄弟奴婢数日内悉暴卒，唯一女子存焉。

又元好问在《续夷坚志》也有记载说：

何信叔，许州人，承安中进士。崇庆初，以父忧居乡里……率童仆掘之，深丈余，得肉块，如盆盎大，家人大骇，亟命

埋之。信叔寻以疾亡，妻及家属十余人继歿，识者谓“肉块”太岁也。

此两例均是说太岁的形状是一肉块，能害人。但也有说太岁是一“饭团”的。段成式《酉阳杂俎》载：

工部员外郎张周封言：旧庄城东狗脊嘴西尝筑墙于太岁上，一夕尽崩。且意其基虚，功不至，乃率庄客指挥筑之，高未数尺，炊者惊叫曰：“怪作矣！”遽视之，饭数斗悉跃出，蔽地著墙，匀若茧子，无一粒重者，矗墙之半如界焉。因诣巫酬地谢之，亦无他焉。

这也是太岁作怪，使人们筑的墙一夕尽崩塌。所幸的是，这位太岁还算友好，未伤害人。

太岁既能害人，人们便不得不防，“不与太岁相触，亦不抵太岁之冲”是最根本的方法。此外，古人又创造了回避之法。《黄帝经》说：“如岁月食西家，西家悬金；食东家，东家悬炭。是太岁避忌之法，汉已有之。”据王充《论衡》所云，东汉人即盛行厌胜法：“岁月有所食，所食之地必有死者。假令太岁在子，岁食于酉。正月建寅，月食于巳。子寅地兴功，则酉巳之家见食矣。见食之家作起厌胜，以五行之物悬金木水火。……设祭祀以除其凶，或空亡徙以避其殃。连相仿效，皆谓之然。”

另据《闻见后录》载：宋嘉祐年间欲修东华门。太史上奏说：“太岁在东，不能动土。”仁宗皇帝在他的奏折上批道：“东家之西，乃西家之东；西家之东，乃东家之西。太岁果何在？其兴工勿忌。”这位仁宗皇帝不信太岁，偏要动土，倒很有见地。太史说太岁在东，但“东”的界限定在何处？定不好，太岁何在？一个皇帝能有此胆识，确实不容易。

但据史载，第一个不信邪的皇帝还不是宋仁宗，而是周武王。《荀子》载：“武王之诛纣也，行之日以兵忌，东面而迎太岁。”

《尸子》：“武王伐纣，鱼辛谏曰：‘岁在北方不北征。’武王不从。”由此观之，周武王也是一个不怕“太岁”的人。这也是中国历史上关于“太岁”禁忌的最早记载，由此推知，中国人关于“太岁”的信仰最晚在战国已形成。

历史上设专祠以祀太岁，大约始于北魏。据杜佑《通典》载，北魏的道武帝时曾立“神岁十二”，即设立了一个专祀12个太岁神的祠。大约到了金代，道教吸收了民间“太岁”的观念，将12位太岁神演化成“六十元辰”，即60位“甲子神”。金章宗明昌元年（1190年），为纪念自己的生母，章宗建立了一座“瑞圣殿”（今北京白云观元辰殿），供奉“六十甲子神”。流及明代，祭祀“太岁神”被列入国家祭典。据《春明梦余录》：“明洪武七年甲寅，令仲春秋上旬择日祭‘太岁’。”“嘉靖十一年，别建太岁坛，专祀‘岁’。”

道教还把六十甲子星宿化和人格化，六十甲子成为60尊元辰星宿神，并把他们附会上人名，将其塑为文、武、长、幼等形态各异的60位神仙模样，如甲子太岁名叫“金辨大将军”，面目清癯，五绺长髯，两眼中各长出一只小手，手心中各托有一目，身穿长袍。乙丑太岁名叫“陈材大将军”，是一位身穿铠甲、手执长枪的年轻公子模样。这些太岁神“率领各神，统正方位，斡运时序，总成岁功”，受到民间极大尊重。

道教又吸收了民间流行的“本命”说法，在“太岁”神的基础上，又提出了“本命星”、“本命年”、“本命日”的理论。凡本人的出生年在六十甲子干支之年，叫本命元辰，也叫本命年，本人的生日在六十甲子的干支日，叫本命日，由此演化出礼拜本命元辰的习俗，即乞求本命星保佑自己吉祥如意，一生顺利，称之为“求顺星”。《三国演义》第一百零三回，就谈到诸葛亮祈禳北斗、本命星，以求延寿之事。说是孔明因杀伐太重，杀人过多，天折其阳寿，孔明就在五丈原的军营中禳星以延寿。他令人在帐中设下香

花祭物，地上分布 7 盞大灯，外布 49 盞小灯，内安本命灯一盞。孔明就在帳中披发仗剑，踏罡步斗，祈禳北斗，若 7 日内本命灯不灭，即可增寿一纪（12 年）。不料，大将魏延夜里闯入帳中报告军情，误将本命灯扑灭。诸葛亮弃剑叹道：“死生有命，不可得而禳也！”孔明禳星未必真有其事，但这恰恰反映了在中国古代的民间，礼拜“顺星”确是存在的。



科举之星与文昌之神

乡村民间在喝酒猜拳时,常说一句“五魁首”的酒令。“五魁首”本是酒桌上一句含“五”的赞语,但它的起源却与喝酒不沾边,倒是与古代读书人的科举考试大有关系。

五魁首本是“五经魁首”的简称。明代科举分“五经试士”。“五经”即《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》五部儒家经典。每经所取第一名为“经魁”,“魁”即是“首”、“第一”之意。乡试中,每科前五名必须是某一经的“经魁”,故称“五经魁”。后来,这种试士的制度虽然被废弃,但习惯上仍称乡试的前五名为“五经魁”,简称“五魁”。尔后,“五魁”被一些喜欢喝酒宴聚的文人作为吉语祝福之词引入酒令中,成为民间的一句俗语。

“经魁”、“五魁”之“魁”,则与古代的奎宿崇拜有关。魁即是“奎宿”,是古代星官名称,是西方白虎七宿的第一宿,为古代二十八宿之一,在现代天文学上,它包括仙女座的9颗星和双鱼座



魁星点斗

的7颗星。“奎星”在古人心目中是主管科举之神。清代顾炎武在《日知录》卷三二中说：

今人所奉魁星，不知始自何年，以奎为文章之府，故立庙祀之。乃不能像奎，而改奎为魁。又不能像魁，而取之字形，为鬼举足而起其斗。

古代盛行星象崇拜，认为天上一星必主人间一事，而奎星即“主文章”。为什么奎星主文章，东汉宋均有一种解释：“奎星屈曲相钩，似文字之画。”也就是说，奎星的星象弯弯曲曲，好像是文字的笔画，因而成为主管文运之神。这显然是古人的臆断，但却又是古人普遍认同的一种信仰。从现在所掌握的资料看，“奎主

文章”的信仰至迟在东汉时已出现,如常以“奎”来称文章,称秘书监为“奎府”,称皇帝写的字为“奎书”、“奎章”。因“魁”与“奎”同音,并有“首”之意,后来“奎星”便转化为“魁星”,所以取得科举高第也称“夺魁”,科举考试进士第一名又称“魁甲”,乡试举人第一名称“魁解”。后来,“魁星”又进一步形象化,人们对“魁”字“望文生义,因声起意”,把“魁”字附会为“鬼”抢“斗”,演化出一赤发蓝面之鬼。明代的魁星神像图是:一赤发蓝面之鬼,右足立于鳌头之上,左脚向后翘起如大弯钩,左手捧斗,右手执笔,寓意用笔点定科举中试者的名字,此即所谓“魁星点斗,独占鳌头”。至今在昆明滇池西山龙门的“达天阁”殿中,仍供奉着一手持点斗硃笔、独占鳌头、高三尺余的魁星神像。

由于魁星主文运,掌握着读书人功名的成败,故深为广大读书人所崇拜。宋人周密在《癸辛杂识》中记载,当时考中状元者,“送镀金魁星杯样(盞)一副”,以示祝贺。明代的考生在座右贴魁星图,乞求魁星保佑,金榜题名。还有一些地区盛行在科场出售泥塑小魁星,考生们争先恐后地购买。对此,古代的一些明达之士感到滑稽可笑。清人李调元《新搜神记·神考》中记载了一则故事,说的是明末陈士奇督学四川时,看见考生们争先购买泥塑小魁星,便出了一副上联请考生对句:

卖魁星,买魁星,亏心不买,亏心不卖;

考生们面面相觑,没人能对。次日,陈士奇又把诸生招集在一起,说出下联:

真胭脂,假胭脂,焉知是假,焉知是真。

陈士奇的用意在于对考生进行委婉的劝诫:魁星哪能信以为真?应凭各人的真本领。对此,清代学者李调元也有一番感慨:

所谓魁星踢斗者,不过藏一魁字,以为得魁之兆耳。抑有见魁星之像而得高科者,梦魁星之降而夺锦标者,岂天上

真有蓝面赤发之精而为文星哉！

李调元与顾炎武的看法一样，读书人崇拜魁星，不过由一“魁”字望文生义而来，于事无稽，不足为信。尽管如此，旧时魁星楼、魁星阁、魁星山仍遍布全国各地。功名利禄对于读书人的魅力，倒使得这一身鬼气的魁星得以大行其道。

与魁星信仰相似的还有文昌信仰。民谚云：“男逢文昌，提笔写文章；女逢文昌，聪明又嘹亮（谓能干）。”文昌，原指北斗魁前呈半月形的6颗星，是魁星之上6颗星的总称。汉代以前，人们

文昌帝君



从天命迷信观出发,把文绪、仕进、老幼、灾咎等人事,分别视为文昌诸星的职责范围。但这一时期,民间对文昌的信仰还不是源于文昌主文章仕进,而是由于文昌主灾咎。因为在战国时期,对其中司命、司中(文昌6星中的第四、第五星,司中亦称司灾)诸神的信仰盛极一时。不仅被列入国家祀典,而且民间家家祀之。在战国时的大诗人屈原的《九歌》中,就有咏大司命、少司命的专篇。汉代以后,文昌司命的信仰仍流传不衰,甚至还有人刻为小像,在家辟室供奉,出外则随身携带。至魏晋,道教兴起,文昌诸神的职责渐由其他神祇所取代,但文昌司命神的抽象名号仍得以保留。

隋唐以后,国家以文章取士。功名利禄的变幻,成为人们捉摸不定的普遍社会现象。人们一方面将它视为“人事”,受制于个人行为的善恶;同时,又认为冥冥中有神灵在支配着这一切,其代表性神祇,就是文昌帝君。

文昌由魏晋以前的司命之神转变为隋唐以后的主管文章仕进之神,其间经过了一次神职转换,是文昌星与梓潼神合二为一的产物。大约在东晋,四川梓潼县一带十分信仰一位名叫恶子神的地方神,传说他姓张,曾仕晋战死,故当地人立庙祀之。唐玄宗入蜀时曾利用过他,于是这位地方神的威望不断升高。至南宋,人们对之奉祀尤虔,梓潼神种种灵验的传说开始溢出乡邦之外。当时的道士就因势臆造玉帝命其主神仙人鬼生死爵禄的传说,实际上是使他继承了文昌诸星中司禄星“赏功进士”的神职,得到了民间信仰的普遍认同。元代正式将他封为“辅元开化文昌司禄宏仁帝君”,至此,“文昌帝君”之名正式确立,文昌神被掏空的躯壳由梓潼神重新还了“魂”。近代民间所谓的文曲星,其实就是指文昌星。

梓潼神由唐代蜀地的保护神,演变而成掌握文运的神祇,始

见于北宋的民间传说。叶梦得《崖下放言》记载了北宋民间流传的一个故事：宋真宗大中祥符年间，西蜀有两位举人进京赶考，到剑门张恶子庙（即梓潼神庙）时，天色已晚，且风雪交加，二人遂寄宿庙中，并在神前祷告，以求赐教。夜半时分，忽见庙中灯烛齐明，人来人往，原来是诸神来此聚会。这两人藏身于暗处，只听得一神说：“天帝让我们作明年状元赋，当先议题。”又一神说：“就以‘铸鼎象物’为题。”然后每神一韵作赋，后又商榷了许久才完成。一神又高声朗诵，并说：“当召状元的魂魄来此传赋于他。”天快亮时，众神尽去。这两人高兴极了，将众神所作状元赋一字不差地记下了，都以为此次状元非己莫属。到御试时，两人见试题果然是“铸鼎象物”，但答起卷来，却无论如何也想不起庙中神赋中的字句。两人相互询问，结果两人互相生疑，都以为对方因利害相关不肯相助，各自草草完卷，到发榜时自然是名落孙山了。

叶梦得记载的这个民间故事，还没有讲到梓潼神掌文运，只是讲到诸神汇集梓潼庙中议题并作状元赋。大约在北宋末年，梓潼神主科举故事在社会上广泛传播起来。洪迈《夷坚甲志》卷一八说王龙光入京赴考，过梓潼时谒拜梓潼神张恶子，做了一梦，梦中见一神持榜，正面没有姓名，反面则有拿着席帽蒙面的人。士人登第则戴席帽，这是神在暗示于他。后来，他梦中的一切均得到了应验。《夷坚丁志》卷八说，何文缜在做丞相前从仙井到京师，途经梓潼，本想顺路拜见梓潼神，偏又忘了，一直过了梓潼10多里才记起。于是，他下马回望，默祷再拜。当晚，何文缜梦见自己进入庙廷，神坐于帘中，投给他一卷文书。文书上说，此番进士取10名，自己是第一名。何文缜心想，廷试一般取数百人，神只说取10人，大概是戏我之言。等发榜后，一甲放榜9人，又补了1名省元，果为10名，何文缜也真的考中了第一名。

南宋时,梓潼神主科举文章已为广大的士子们所奉信,影响很快遍及全国。宋元之际,道教看到梓潼神的威望日高,就把他纳入了自己的鬼神体系,假传梓潼神降笔作了《清河内传》,把梓潼神的历史由晋再向前 1000 多年而推到周初,说他本是吴会间人,生于二月初三,曾 73 代下世为士大夫,并说玉皇大帝命他掌管文昌府及人间禄籍,这样,文昌与梓潼神便合二为一了。后来,又在民间鬼神体系中演化而为主宰天下文教的“文昌帝君”,并在民间流传开来。

道教还创造出文昌帝君的神像模样,说他每次出门总是骑一匹白骡,身后跟随着天聋、地哑两位童子,这两位童子负责为文昌帝君登记,看守禄运的簿册。童子之所以要用天聋、地哑,大概是为了保守科举的机密,使知者不能言,言者不能知。

在中国古代,科举入仕对文人士子的影响力、诱惑力之大是无法形容的,一入龙门,身价百倍,什么“黄金屋”、“颜如玉”都有了。但诱惑越大,落第的痛苦也就越大。《西游补》生动地描绘了科举放榜时的情景:

顷刻间,千万人挤挤拥拥、叫叫呼呼来看榜,初看但有喧闹之声,继之以哭泣之声,继之以怒骂之声。须臾,一簇人儿各自分散,也有呆坐在石上的,也有击碎鸳鸯瓦砚;也有首发如蓬,被父母师长打赶;也有开了亲身匣,取出玉琴焚之,痛哭一场;也有拔床头剑自杀,也有大笑拍案叫“命命命”,也有垂头吐红血。

文人士子一旦踏入科举之路,也就无法掌握自己的命运,不得不把前途托付于魁星、文昌帝君的身上,虔诚地拜倒在他们的脚下,恳请他们的福佑。

其实,古代的读书人也忒可怜!



清官作了阎罗

中国民众心目中最敬佩的清官，莫过于北宋的包拯（世称包公）。包拯是北宋名臣，做到开封知府，以刚直敢言、不畏权贵、执法公允、屡平冤狱著称于世。在民众心目中，包拯生时为直臣，死后即作阎王。

包拯为阎王的说法，在宋时就已流行，当时的俗谚说：“关节不到，有阎罗包老。”更有趣的是，《集说诠真》在叙说十殿阎王及其职守时，竟提出五殿阎罗王姓包：

第五殿，阎罗王天子包，正月初八日诞辰。前本居第一殿，因怜屈死，屡放还阳伸雪，降调此殿，司掌叫唤大地狱并十六诛心小狱。凡解到此殿者，押赴望乡台，令之闻见世上本家因罪遭殃各事，随即推入此狱，细查曾犯何恶，再发入诛心十六小狱，钩出其心，掷与蛇食。

这里所说的包阎罗，就是包拯。在民众心目中，包拯最不忿



阎 罗

2 的是冤狱，所以，即使在他死后作阎王时，还是“因怜屈死，屡放还阳伸雪”，以致从第一殿降调第五殿。元明时期，社会上出现了许多以包公断案为内容的“包公戏”，包公的形象进一步被神化，即在他活着的时候，就开始管理阴间之事。民间流传着包公“日断人间，夜断阴间”的说法，意思是包公白天在人间执法，夜间即到阴间去上任。为了顺利完成由人到神的过渡，民众还给他“设计”了一件名叫“游仙枕”的法宝，活着的包公只要头枕此“游仙枕”，即可进入阴曹地府。在传统戏《铡判官》中，就有包公下阴曹，探阴山，铡了徇私的判官等情节。

清官作阎王,是古代清官崇拜的表现形式,这种信仰出现在隋唐。当时民间有“人之正直,死为冥官”的说法。阎王是中国民众心目中的公平之王,故要由正直之人充任,而清官是民众心目中公认的正直人士,所以充当阎王的任务便非他们莫属了。

但最早由人间人士充当阎王的,还不是北宋的包拯,而是隋朝名将韩擒虎。韩擒虎作阎王,见于正史《隋书·韩擒虎传》,说的是韩母见擒虎门下仪卫甚盛,有同王者,母异而问之。其来人回答说:“我来迎王。”尔后其人忽然不见。又有人病重,忽然惊走至韩家说:“我欲谒王。”左右问曰:“何王也?”答曰:“阎罗王。”韩擒虎的弟子想打他,韩制止了,说:“生为上柱国(爵号),死作阎罗王,斯亦足矣。”因寝疾,数日竟卒,时年55岁。

敦煌变文中有一部《韩擒虎话本》,把韩擒虎变化作阎王的经过说得更详细一些。叙述韩擒虎率兵破阵,活捉陈叔宝,后又担任和蕃使,以高超射艺威震单于君臣。后五道将军(阎王的第一大帮手,权力极大)奉了天符牒命,请韩擒虎赴任阴司之主。擒虎特请假三日,隋文帝为他举行了盛大的告别宴会。第三日,忽有一紫衣人、一绯衣人乘黑云来至殿前,自称“原是天曹地府,来取大王”去赴任。于是,韩擒虎辞别皇上诸臣及家小,到阴间走马上任去了。

从公正的角度说,韩擒虎虽是一员虎将,但其军队军纪不严,常有骚扰百姓之事,这与阎王的作风殊不相称,但韩擒虎死后作阎王的说法被载入正史,可见当时这种说法流传甚广,影响极大。

除隋朝的韩擒虎外,还有北宋名臣寇准和范仲淹死后为阎王的传说。

寇准是北宋名相,为人刚正,力主抗辽,又曾在刑部任职,很得人心。在流传极广的《杨家将》故事中,寇准是一位机智干练、

清正廉明的清官形象。“寇准背靴”是民间脍炙人口的故事。对这位深受爱戴的人物，民众自然会推他作阎王。《宋人轶事汇编》卷五说：“(寇准)当为天下主者，阎浮提王(即阎罗王)也。”意思是说，寇准之所以能当上宰相，就因他是阎罗王转世。另据《通俗编》载，甚至有人在驿舍旁，挂起了寇准的标准像，上面写道：“今作阎罗王。”

范仲淹也是北宋名臣，曾做过龙图阁直学士，被尊为“龙图老子”。他为官正直敢言，做事有胆有识，不怕开罪于权贵，特别是以“先天下之忧而忧”而深受民众敬重爱戴，故民众在他死后也推他作阎王。宋人龚明之《中吴纪闻》即载了“范文正公(范仲淹)亦为阎罗王”的民间传说：

曾王父捐馆，至五七日，曾王妣前一夕忽梦其还家。急令开篋笥取新公裳而去。问之，答曰：来日当见范文正公，衣冠不可不早正也。又问范公何为尚在冥间，曰：公本天人也，见司生杀之权。既觉，因思释氏书谓人死五七则见阎罗王，岂非文正公聪明正直，故为此官邪？

除此四大名人外，还有一些声名虽不及他们但颇有事迹可传的官吏也做了阎王，计有：

唐代京兆尹严安之。宋人曾慥《类说》载：“唐严安之为京兆尹，以强明称，民吏畏之。一日见一神鞬橐致礼甚恭，曰：‘五道将军拜谒，今奉天符迎公为阎罗王，替韩王。’安之是夜卒。明皇闻之，追封为平等王。”

宋代名臣韩琦。宋人叶梦得《避暑录话》说：“元丰间有监黄河埽武官，射杀埽下一鼯。未几死而还魂，云为鼯所诉于阴府，力辩鼯数败埽，以其职杀之，故得免。而阴官韩魏公也，冥间呼为真人。”韩魏公即韩琦。“埽”是秸秆等结成的防护堤。

宋进士周庄仲。宋人洪迈《夷坚丙志》卷七说：“周庄仲，建炎

二年登科。梦至殿廷下，一人持文字令书押，视其文，若世间愿状，云：‘当作阎罗王。’”

宋知州林衡。宋人洪迈《夷坚丙志》卷一说：“林衡，字平甫，平生仕宦，以刚猛疾恶自任，尝知秀州。……归而病，病且革，见吏抱案牍来，纸尾大书阎罗王林，请衡花书名。……少日遂卒。卒之夕，秀州精严寺僧十余人，同梦出南门迎阎罗王。车中坐者，俨然林君也。”

元代有华岳为阎王的传说，而明清两代各式各样的人物作阎王的说法更是充斥于文人的笔端，为阎王者不知有多少，为此，俞樾颇有感慨。他在《茶香室续钞》中说：“世传赵定字、冯具区皆为阎罗王。近闻比部张屏公四维言：……然则阎罗王又为王西樵矣。而自康熙至今，又未知冥中主者为谁也。”民间人们作阎王的太多，把清醒的人也给弄糊涂了。

人作阎王，还必须经过上帝的册封。唐人张读《宣室志》中有《册立阎波罗王使》一篇，叙述唐大历（766—779年）年间，山阳（今江苏淮安）人郗惠连因事父至孝，有“至行”，被上帝拜为“司命主者，以册立阎波罗王”。时有地府府掾告诉他地府选阎王的条件是：

（阎王）地府之尊者也，擢冠岳渎，总幽冥之务，非有奇特之行者，不在是选。

他所要主持的册立阎罗王的仪式十分考究，其规模、仪礼、场面完全是人间帝王的翻版，这是地地道道的中国式阴间帝君，仅沿袭了阎王的名号而已。不仅阎罗王，阴界的其他官职，如判官、府君、差吏等，都是从人间招聘的。

清官作阎王，是中国古代民众津津乐道的一件快事。民间百姓对一些清官生前即顶礼膜拜，对他们死后作阎罗更是倾心接受。清人翟灏《通俗编》说：“今童妇辈凡言平反冤狱，辄称包龙

图,且言其死作阎罗王。”清官作阎王的故事,在民间妇女、小儿中间广为传诵,这一方面体现了人们对清官的敬仰,另一方面又满足了人们惩罚邪恶、保护善良的心理需要,而更重要的是,它表现的是老百姓对活着的清官的一种褒奖和对死去的清官的一种人文关怀。《北梦琐言》说:“世传云:人之正直,死为冥官。道书云:酆都阴府官属,乃人间有德者卿相为之,亦号阴仙。”人间有德的卿相,死后仍可能做“冥官”,做“阴仙”。至忠至孝者也不例外,“至忠至孝之人,命终皆为地下主者。命终受三官书,为地下主者,一千年,乃转三官之五帝,游行太清,为九宫之中仙”(《酉阳杂俎》)。让人间的清官、忠臣、孝子死后有个好去处,这既是中国民众最朴素的奖励,也是他们最真挚的情感。

清官作阎王,是中国古代宗教史上一件值得回味的东西。从表面上看,它反映了古代老百姓对清官的敬仰与崇拜;从深层看,这实际上寄托了身处贪欲横流、缺乏公正世道中的广大民众,追求公正平等的审美理想,它是一束弱者的烛光。



说“鬼”

鬼是何物？东汉许慎《说文解字》称：“人所归为鬼，从人，像鬼头；鬼阴气贼害，从厶。”这是说人死后即变为鬼，鬼是阴气所聚，能害人。

一般说来，鬼的观念最初是一种一般的灵魂观念，它源于初民对死亡的看法。在蒙昧初开之际，初民们由梦境而推断出灵魂的存在，他们天真地认为，灵魂不受肉体束缚，超越于肉体之外，能够在天地间自由驰骋。在人活着的时候它是生人之精，在人死后它是死者之灵。《尔雅》说：“鬼之为言归也。”尸子曰：“古者谓死人为归人。”《韩诗外传》对鬼有着详细的解说：

鬼者，归也。精气归于天，肉归于地土，血归于水，脉归于泽，声归于雷，动作归于风，眼归于日月，骨归于木，筋归于山，齿归于石，膏归于露，毛归于草，呼吸之气复归于人。这里是说，人死之后即化为鬼，身体的各部分归于自然大地，而

精灵、神魂仍归于人。这当然是一种牵强附会的说法。但这种对“鬼”的解释却包含着古人对生命现象的困惑不解和对人死后何去何从的努力探索。

鬼的由来可以追溯到上古时期。《绎史》卷五引《轩辕本纪》载,传说上古时黄帝曾在海滨遇到一头名叫“白泽”的神兽,能说人话,能知天地鬼神之事,它向黄帝说到 11520 种鬼怪。这些鬼怪既有人鬼,又有精怪,它是古代人们万物有灵观念的反映。

上古时笼统的鬼怪观念到春秋战国时日益丰满,人们心目中的鬼已不再是一种一般的灵魂观念,而是一种比灵魂观更复杂的“魂魄观”。《左传》中子产曰:“人生始化曰魄。既生魄,阳曰魂。用物精多,则魂魄强。”人们心中之“鬼”,已有了栩栩如生的性格特征,能报恩,能寻仇,能恶作剧害人。

最早的有关鬼报恩的故事见于《左传·宣公十五年》。故事是说魏武子有个爱妾,一直没有生育。后来魏武子生病,吩咐儿子魏颗说:“等我死后把我的小妾嫁掉吧!”但到了临死前,他又改变了主意,要魏颗把小妾陪葬。但等到魏武子死后,魏颗还是把小妾嫁人了。他认为一个人临死时神智不清,说的话不能相信,应该听他头脑清醒时说的话。后来,秦晋开战,魏颗看到阵前有个老人用草打结绊倒了秦将杜回,让魏颗活捉了。当晚,魏颗梦见那个结草的老人对他说:“我是魏武子爱妾的父亲,为感谢你对我女儿的恩惠,所以结草为环,助你作战,作为回报。”这便是“结草报恩”的典故。

最早的鬼报仇的故事见于《墨子·明鬼》。说的是周宣王有个爱妃名叫女鸠,看上了杜国诸侯杜伯,要引诱他和自己通奸,杜伯不答应,女鸠便在周宣王面前诬告杜伯对她无礼。周宣王便把杜伯杀了。杜伯在死前发誓报仇。三年后,周宣王带领数千人,在野外打猎,忽然看见杜伯身穿大红衣冠,手持朱弓朱矢,白马



素车前来。他面色惨白，满脸杀气，周宣王吓得面无人色，逃跑不及，被箭射中而死。

最早的有关鬼害人的故事见于《吕氏春秋·慎行论》。它记

载的故事发生在春秋时梁国之北黎丘地方：

梁北有黎丘部，有奇鬼焉，喜效人之子侄昆弟之状。邑丈人有之市而醉归者，黎丘之鬼效其子之状，扶而道苦之（捉弄使他吃苦头）。丈人归，酒醒而诮其子曰：“吾为汝父也，岂谓不慈哉？我醉，汝道苦我，何故？”其子泣而触地曰：“孽矣！无此事也！昔也往责於东邑人，可问也。”其父信之，曰：“嘻！是必夫奇鬼也，我固尝闻之矣。”明日端复饮于市，欲遇而刺杀之。明旦之市而醉，其真子恐其父之不能反也，遂逝迎之。丈人望其真子，拔剑而刺之。

鬼变为老人的亲人，百般侮辱于他，竟使得老人稀里糊涂地刺杀了自己亲生的儿子，这个鬼的恶作剧，真是害人不浅。

秦汉以后，民众心目中的“鬼”，不但有任由变化的各种形态，还有了职业之分。据湖北云梦睡虎地 11 号秦墓中出土的《日书》记载，秦人心中的“鬼”就有擎鬼、状鬼、神鬼、哀鬼、棘鬼、字鬼、阳鬼、软鬼、凶鬼、暴鬼、图夫、游魂、丘鬼、夭鬼、不幸鬼、爰鬼、厉鬼数十种。到唐代又衍生出四方之鬼、浮游浪鬼、酣大之鬼、贫儿之鬼、田舍之鬼、市廓之鬼、工匠之鬼、奴婢之鬼、僧尼之鬼、盗窃之鬼，等等。凡人之分工，即是鬼之“职业”，生时为人，死后为鬼，因此他们的职业自然可以承袭。流及近代，“鬼”种更多，又有了如家鬼、野鬼、小面鬼、长鬼、无头鬼、大头鬼、青鬼、掠剩鬼、算命先生鬼、瘟鬼、疟鬼、勾魂鬼、讨债鬼、厕鬼、淫鬼、酒鬼、水鬼、吊死鬼、刀下鬼，等等。（见徐华龙《中国鬼文化》）

中国人心目中的鬼还有善恶之分。人有善恶，鬼自然也有好鬼、恶鬼。好鬼助人，恶鬼害人。好鬼和恶鬼的分野，大约从春秋时就已开始，如前面提到的“鬼报恩”、“鬼报仇”的故事，即是此例。但在秦汉时期，人们心目中的“鬼”，霸气恶行较多，做好事的少。如王充《论衡·论死》说：“世谓死人为鬼，有知，能害人。”许

慎也说：“鬼阴气贼害。”说明这一时期，人们心目中的“鬼”大多是“害人精”的形象。唐宋以后，“好鬼”的数量激增，在宋人洪迈《夷坚志》和清人蒲松龄《聊斋志异》等志怪小说中，有的好鬼替人治病，不图回报；有的好鬼救人危难，不图钱财；有的好鬼情谊深重，倾心结友，相知不相忘；有的好鬼心地善良，助人为乐；有的好鬼还颇有几分豪侠气，路见不平，拔刀相助，等等。

古人认为，鬼之善恶与人们死亡的方式有着直接的关系，寿终正寝者变为善鬼、好鬼，遭难横死者变为凶鬼、恶鬼，如冤死、饿死、吊死、溺死、中毒死、难产死、夭折，等等，这些人死后其“鬼”凶恶异常。《左传·昭公七年》记载了伯有死后变为厉鬼杀人，郑国大臣子产说：“匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉。”他认为：“鬼有所归，乃不为厉。”至今民间认为，吊死鬼和溺死鬼都必须找“替身”，否则将会永世为鬼，不能超生。而因难产而死的鬼，民间称之为“月里大娘”，凶恶异常，常常作祟于人。因此，民众对这些鬼采取敬而远之的态度，殷勤招待，打发得越远越好。如 1960 年，在江苏高邮东汉遗址中出土了一方木牍，其上刻有一则“驱鬼令”：

己巳日死者鬼名为天光，天帝神师已知汝名，疾去三千里。汝不即去，南山口口令来食汝，急如食汝，急如律令。

这则“驱鬼令”，令鬼赶快远走 3 000 里外，否则将要派“南山”来吃它。从言词上看，对鬼威胁、恐吓的语气十足，这也说明了古人对鬼是避之如鸱，畏之如虎，唯恐它作祟害人。

有必要说明的是，在古人心目中，鬼与神是不同的。鬼与神在产生之初，本质上是一样的。神是本事大些的鬼，鬼是本事小些的神，人们对待鬼、神的态度和心理基本上是一致的。然而在后来长期的演化过程中，神逐渐成为善与美的象征，成为人类的希望与救星；鬼却成为丑与恶的化身，成为人类的灾难与克星。

从功能上说，神赐福的时候多些，降灾为祸的时候少些，即使是降祸，其祸也多半是由人作孽而咎由自取，怨人不怨神；而鬼则是作祟时候多，给人以恐惧之感。从形象上说，神以美者居多，一般都仪表堂堂，威严之中带有悲天悯人的慈祥；而鬼却较为丑陋，吐火喷血，青面獠牙，令人恐怖厌恶。所以，人敬神而畏鬼，近神而远鬼。



从“大蛇背小蛇”说起

中国古代有一则“大蛇背小蛇”的故事，见于《韩非子·说林上》。说是因为天旱，一个湖泽的水已经干涸了。住在湖边的两条蛇，觉得没有水很难继续生活下去，便决定搬到远方去住。

聪明的小蛇对大蛇说：“如果我们搬家的时候，你在前面走，我在后面跟，人们一定会以为这是两条蛇在走路，那就一定会把我们杀掉。不如我伏在你的背上，你背着我行走，人们就一定以为我是个神灵，不敢伤害我们。”

大蛇觉得小蛇讲的有理，就照着做了，结果人们一看到这两条蛇便远远地避开，并恐惧地互相传说：“神君来了！神君来了！”

这则故事虽是一则寓言，但它却说明了一个道理：“神”是被创造出来的。这两条蛇之所以要把自己装扮成神，是出于自己生命安全的需要；而人们之所以要创造许许多多的神，是出于自己心理的、精神方面的需要。蓝翎《从神案前站起来》说：

造神是人从自己的需要出发的。世界三大宗教，基督教、佛教、伊斯兰教的起源太远了，且不去管他们。就拿中国杂七杂八的神来说，无不都是人从自己的需要造出来的。“码子”店里为了赚钱，就可以在神仙爷们儿身旁随便多画上个老婆。有人想发财，就抬出来个赵公元帅，有人想成仙，就抬出了老子、张天师……搞的处处都是神，连井台上、磨眼里、阴沟里、草棒上都有神。

中国古代人们创造出来的神有两类：一类是根据上古文化英雄创造出来的人格神；一类是从上古自然崇拜中提炼抽象出来的自然神。

在人格神中，中国人最为熟悉的莫过于盘古、女娲和三皇五帝。盘古是中国的造物神，民间一直有“盘古开天地”的说法。《太平御览》卷二说：“天地浑沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。”《述异记》记载“秦汉间俗说”：盘古死后，头化为东岳，胸腹化为中岳，左臂化为南岳，右臂化为北岳，足化为西岳，双眼化为日月，脂膏化为江海，毛发化为草木。还有一种说法，盘古喜为晴，怒为阴，眼泪化为江河，气息化为风，声音化为雷，目瞳化为电，等等。古人认为，盘古是天地万物之祖。他们在认识不到宇宙起源奥秘的情况下，用人的生命现象来解释宇宙万物，由此创造出“盘古”这位造物神。

女娲也是中国民间脍炙人口的人格神，她炼石补天、抟黄土造人的神话故事可谓是妇孺皆知。应劭《风俗通》记载一条民间“俗说”：天地开辟时还没有人类，女娲便“抟黄土作人，务剧力不暇与，乃引绳于泥中，举以为人。故富贵者黄土人，贫贱凡庸者缁人也”。正如西方的“上帝造人”一样，古人在认识不到人类从何而来的情况下，便创造出女娲这位“造人神”，在这位女神的背

后，反映的是人类对自然现象和社会现象那种永不满足的求索精神。

三皇即天皇燧人氏（亦称遂皇）、人皇伏羲氏（亦称戏皇、羲皇）和地皇神农氏（亦称农皇）。燧人氏是传说中人工取火的发明者。“火”是人类跨入文明门槛后的第一次大发明，燧人氏钻木取火，教人熟食，从而使人类结束了“茹毛饮血”的时代，被人们尊为火神。按《韩非子·五蠹》的说法，燧人氏本是“上古之世”的一位部落首领，因他发明了“钻燧取火”，使人民得以避“腥臊恶臭”，受到人民爱戴而“王天下”。伏羲氏又名包牺、牺皇、伏戏等，是传说中渔网的发明者和八卦的创立者。《易·系辞传》说他取法天地而作“八卦”，“以通神明之德，以类万物之情”，由此看来，他似乎是上古之世的一位占卦技术高明的巫师。他教人“作结绳而为网罟，以佃以渔”，又说他与女娲兄妹相婚而蕃衍人类，故称人皇。神农氏则是古代的农业神和医药神。据《易·系辞传》，神农氏是工具“耜”和“耒”的发明者，他教民播种五谷，尝遍百草，“一日而遇七十毒”，使民“各得其所”，人民怀其恩德，尊为地皇。

“五帝”是中国人心目中的五位天帝，即东方青帝、南方赤帝、中央黄帝、西方白帝、北方黑帝。司马迁《史记》则以黄帝、颛顼、帝喾、唐尧和虞舜为五帝。五帝之中，黄帝受到中国人广泛的崇仰，被尊为中国汉族的祖神。据《史记·五帝本纪》载，黄帝姓公孙，名叫轩辕，他在“阪泉之野”打败炎帝，在“涿鹿之野”擒杀蚩尤，因而被四方诸侯尊为天子，代神农氏而立。后来，黄帝被道家敬为始祖，以此来与儒家尊尧舜为始祖相抗衡。

这些人格形象鲜明的神灵，随着宗教的产生和发展，逐渐演变为抽象的神灵，不再具有人格形象，其名多冠以“神”，如“天神”、“上神”、“神祇”、“神皇”；冠以“帝”，如“帝君”、“上帝”、“天

帝”；冠以“天”，如“皇天”、“上天”、“旻天”、“昊天”、“苍天”、“天命”等。

在自然神灵中，最有名的是日神、月神、风伯、雨师、雷公、电母、土地神和水神等。

中国的日神带有丰富的人间想像，《山海经》谓，在东南海外，有一个名叫羲和的女子生下了10个太阳。在这个地方，还有一棵名叫“扶桑”的大树，十日栖息其上，九个居下枝，一个居上枝。从这些描绘中，可以看到古人以自己为立足点而对太阳运行进行观察，并借助原始想像，创造出日神的形象。

月神的出现，也源于古人的原始想像。面对月亮的盈亏圆缺，人们感到神秘莫测；遥望月中模糊的斑点，古人进行了思维所能达到的猜测。如《淮南子·精神训》称：“日中有踞乌，而月中有蟾蜍。”《淮南子·览冥训》、《搜神记》等书则说：“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月。”姮娥即嫦娥，因此，“嫦娥奔月”成为千古神话，嫦娥在民间被当做月神来崇拜。

风神的出现则源于古人对风的那种变动不居、捉摸不透的自然特性的不理解而产生的敬畏崇拜之心。《山海经》称风神为“俊”、“韦”、“魍”等，楚人称风神为“飞廉”，北方则称风神为“风伯”。正如《礼记·祭法》中说：“山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”在这些自然神灵的背后，隐藏的是古代人们对自然现象捉摸不透而产生的敬畏和信奉，“风伯”是如此，“雨师”也是如此，“雷公”、“电母”以及土地神、江海神莫不是如此。

一般说来，古人造神有三种途径：一是将上古神话中的英雄人物加以“神”化而制造出众多的人格神，如“三皇”、“五帝”即是；二是出于对自然现象的敬畏而将一些自然现象人格化，制造出众多的自然神，如“风伯”、“雨师”即是；三是宗教为加强其心理补偿的功能，也塑造出许多新的人格神灵，成为宗教神祇。

道教是中国的本土教,在中国古代的造神运动中,以道教的“造神”最具特色。

道教“三清”即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊是道教的最高神。天尊是道教对本教最高贵的天神的尊称。这三位天尊中,除太清道德天尊的原型是人们熟悉的太上老君外,元始天尊和灵宝天尊则是道教生吞活剥、七拼八凑地造出来的。

元始天尊位居“三清”之首,堪称道门第一神,但他的原型却不是历史人物,而是中国远古神话传说中开天辟地的盘古。在道教的早期经典《太平经》中,并无元始天尊之说,直到晋代,葛洪《枕中书》中才出现“元始”一词。“元始”一词本是本原、开始之意,是道家用来描绘宇宙起源的用语,后被道教徒们附会增益,衍化为道教最高神。《太玄真一本际经》解释“元始天尊”的由来:“无宗无上,而独能为万物之始,故名‘元始’。运道一切为极尊,而常处三清,出诸天上,故称‘天尊’。”道经宣称,元始天尊“生于太元之先,禀自然之气,冲虚凝远,莫知其极”。天地沦坏,劫数终尽,但天尊之体却常存不灭,每一劫相去经 41 亿万年,至天地初开之后,元始即开劫度人。太上老君、太上丈人、五方天帝及诸仙官等,均是元始所度。至于盘古与元始的关系,《历代神仙通鉴》卷一说得十分明白:盘古治世功成后,化青光投入太元圣女口中,又从其脊膂间生出,“以己前身是盘古,乃号曰元始”。

至于灵宝天尊的来历,由于道教理论家没有编好,所以至今人们不知他从何而来。

太上老君即道家创始人老子。道教对老子的加工始于东汉张陵。张陵创立五斗米道,依据《太平经》作道书,自称是出于老子的口授。后数经附会,历史人物老子被改造得“神”味十足。如《酉阳杂俎》称:老子高 2 丈 9 尺,耳三门而无廓,绿眉中有紫毛长 5 寸,绿眼珠有紫光,鼻子双柱,浑身绿毛白血,顶



老 子

有紫气。《抱朴子·杂应篇》则说得更神奇,说老子身長9尺,黄色,鸟喙,隆鼻,秀眉长5寸,耳长7寸,额有三理上下彻,足有八卦,俨然是一副神仙模样。

古代不但造出了众多的神仙,还为安置神仙而制造了众多的“神宅”。道教著作《洞天福地记》一书专门记述天下名山中的仙人居住处,计有十大洞天、三十六洞天、七十二福地。在这些洞天福地中居住着各种各样的神,如泰山为泰山老母碧霞元君的神宅,嵩山为“黄元大光合德真君”的神窟,衡山为青帝祝融的领地,等等。神仙在洞天福地中由玉女陪伴,饮琼浆,食石髓,过着凡人企慕的生活。这些神仙各有神职,各有神位,各有神宅,中国的神统也就基本确立了。

但在中国古代的造神运动中,却也不乏一些智者,对“造神”的把戏看得十分透彻,战国时的韩非子是一位,南朝的刘敬叔也是一位。刘敬叔在《异苑》中,记载了一则人造神的故事:

浙江会稽石亭墟有株大枫树,中间已经空朽,变成了一个大洞。每逢天下雨,树洞里就装满了水,常常流溢出来。

有一个商人贩运一担黄鳝鱼经过这里,看到树洞里流出水来,觉得很有意思,便把一条黄鳝放到树洞里去,目的是开开玩笑。一天,村里人看见这条黄鳝,果然觉得特别怪异,认为这条鳝鱼一定是神物,于是就在树边盖起了一座庙宇,把那条鳝鱼供养在庙中。人们有什么祈求,就备好三牲到庙中去拜求那条黄鳝鱼。

后来,这个贩鱼的商人又经过此地。他见到人们把他放的那条鳝鱼当做神来祭拜,又是好笑,又是后悔,便暗中把那条黄鳝取出来煮熟吃了,以后就再也没有什么人到那座庙拜神了。

有趣的是,东晋的干宝是一个谈鬼说怪的能手,他的《搜神记》大都讲鬼神怪异,却又出人意料地讲到神由人造的故事:

说是有个叫张助的农民,有一天在田间劳动时,捡到了一颗李子的核。他原想拿回家,后来看到一株桑树中间有个空洞,里边还有泥土,便把李核种在树洞中,并把水浇在上面,接着,他就因事到外地去了。

后来,那株桑树中间长出一株小李树来了,人们感到很奇怪,便奔走相告。有个眼痛的人路过那株桑树,在树荫下歇息,向那株小李树祷告说:“李君呀李君,你如果治好我的眼疾,我将用一只小猪来祭祀你。”后来,他的眼疾碰巧好了,他却认为是李君显灵。这件事一传十,十传百,越传越玄,把它说成是一瞎子因拜李树而复明,于是周围的人们轰动起来,每天到这里拜祭李树的人络绎不绝。

过了一段时间,张助从外地回来,看到人们络绎不绝地拜祭李树的情景,大吃一惊,于是对大家说:“这株李树哪有什么神,是我种下的一颗李核啊!”后来,他又把那株李树砍掉了。

中国民间有句顺口溜:“彩塑匠不给神磕头——知道你是哪坑里的泥。”“世上无神鬼,百般人弄起。”由此看来,中国的民众也并不是个个都信神。



崇拜偶像与偶像崇拜

民众心中有多少神灵，庙宇之中就有多少偶像。如天津的天后宫，主要供奉护海女神妈祖的神像，而天后宫大殿配殿中供奉的配神及其偶像多达 100 余位。民间的“七圣祠”，主要是供祭火神，但在火神像的两侧却矗立着药王、虫王、苗王、马王、牛王、财神像；“九圣祠”以祭祀龙王为主，旁边站立着山神、土地、药王、虫王、苗王、马王、牛王、财神的神像。民间信奉的神，是一个庞杂浩大的群神体系，因而，作为神灵化身的偶像也遍布华夏大地的城镇乡村、山区平原。民间俗谚云：“逢庙便烧香，见神（像）就磕头。”人们在偶像面前诵经礼拜、烧香化纸、祈祷叩首、许愿还愿，将泥巴捏成的塑像视同于具有超人神力的神灵，这就是偶像崇拜。

在古人眼中，不管是泥土捏的、木头雕的还是铜铁铸的偶像，只要一经造就，它就可以禀受香火，具有了幻化通灵的能力。



陆判(《聊斋》插图)

力。志怪小说的作者由此而生发联想，写出种种偶像显灵的故事。

《聊斋志异》的“陆判”即是一例。这则故事是说，安徽陵阳县有一名叫朱尔旦的书生，生性豪迈。有一天，文友聚会，友人与他开玩笑说：你为人素有豪名，如能深夜时分到十王殿把左廊上的木雕判官像背来，我们一定凑钱设筵请你吃饭。原来此地有一供奉阎罗王的十王殿，其左廊直立的判官，绿面红须，模样十分可怕。不想朱却笑笑就出门了，不一会儿真的背来了判官像。众人见此，大为不安，要求把判官背走，朱只好把它背回家中，招待一

番。这时,这个判官偶像化而为人,自我介绍姓陆,没有名字。以后,两人常常共榻而眠,感情日深。凡朱作的应试文稿,陆都用朱笔改过,一点也不留情面。一日,陆判趁朱尔旦睡熟,为他换肠换心,最后用裹脚布束住他的腰,使伤口愈合。从此,朱生文思大进,读书过目不忘,不久便考中了第一名。后来,朱尔旦又认为自己老婆的脸孔长得不漂亮,要求陆判帮忙换头,陆竟也答应了。某日深夜,陆携来一美人头,操刀割下朱妻之首,把头换了上去……真是神乎其神!

与“陆判”类似的泥菩萨显灵的故事还见于众多的古人笔记小说中,如《聊斋志异》中还有“庙鬼”、“泥鬼”、“泥书生”、“土偶”等篇,明人李昌祺《剪灯余话》中有“江庙泥神记”篇,《夷坚支甲》卷七有“建昌王福”篇,《夷坚支庚》有“捧印女子”篇,皆是此类。

土偶通神的传说,较早见于晋干宝《搜神记》卷四“张璞”篇中。说是吴郡(今苏州市)太守张璞道经庐山返京,手下婢女因在庙中与神像戏谑,说了一句“以此(神像)配汝(指太守小姐)”。是夜,神像便托梦于张妻求女。张妻恐惧,想开船逃走,神阻船于江心而不行,最后沉女江中方得脱身。后来,神感于张璞高义,又送还其女。

在古人看来,不但塑(偶)像可以通神,画像也可以通灵。《夷坚志》卷一〇有“崇仁吴四娘”篇,述临川贡士张揆赴省试途中,于旅店中拾得一“美人写真”。此生旅怀淫荡,就在纸画上戏题一首:“捏土为香,祷告四娘(画上题有“四娘”二字),四娘有灵,今夕同床。”是夜,四娘果然到张揆枕边相伴,以后夜夜相陪,并成就后来姻缘。

清人乐钧《耳食录》中有“胭脂娘”一篇,与此相类。而清人尹似村《萤窗异草》中的“张仙”篇,所述故事十分奇特。说是某画师垂涎于某家美少妇,借画“送子张仙”图之机将自己的“年庚八

字”画在图上,挂到少妇家中。伺其夫外出,他即从画中走出,登床与少妇相狎:

妇睨其美,亦心动,欣然容纳,欢好达曙,始揽衣下榻,整束端严,冉冉而没。视之,则已身入画中矣。

后来,此事被其夫所知,以为妖异,“竟取其像而焚之”。当焚像时,画师正在酒肆中,大叫说:“某人以火烧我的身体,我活不了啦!”说罢就死了,死时周身焦灼如燎。画师以性命入画,虽了却平生心愿,却也枉送了自己的性命。

偶像通神的观念,不是凭空产生的,它集中体现了古人心中根深蒂固的偶像崇拜意识。而这种偶像崇拜意识又是由佛、道二教崇拜偶像和儒家崇拜祖先三者糅合而来。

庙观立像以供人祭拜,首先是源于佛教。但这种设像祭拜的风俗能否为深具儒家文化传统的中国人所接受,则与儒家的祖先崇拜大有关系,从一定意义上说,是儒家的崇拜祖先为佛、道的崇拜偶像打下了思想基础。

中国人的崇拜祖先出现得很早,最早源于原始社会的灵魂崇拜和图腾崇拜。那时的人们感到氏族或部落的一切都来自先祖的传授,因而对祖先格外敬奉。殷王室对祖先的崇拜甚于对天神的崇拜,并使祖先崇拜与天神崇拜逐渐融合。这一时期人们心目中的“祖先”已是半人半神的形象了。周朝崇拜祖先更甚于殷朝,并且形成了一套完整的祭祀礼仪,其中有一种“立尸制度”,对后世的偶像崇拜影响极大。周人祭祖必以孙为王父尸,作为祭祖者感情的寄托对象。这种立尸以代祖先,与立偶像以代神祇并无本质上的不同,它们都是力求使抽象的东西(祖先崇拜和神灵崇拜)具像化,使感情有寄托之所。秦汉以后,立尸制度渐被废除,而代之以木主。但是到魏晋时,仍有人在祭祀祖先时,“直求貌类者事之如父母,燕好如夫妻……上未禁之,下不改绝”(《魏

书》卷四八)。后来,又有从木主发展演变而成画像的。清光绪十二年刊《遵化通志》载:“士庶家无祠者,设龛堂室中,以安木主。生辰、忌日,设供以祭;或画祖考像于轴,岁除张于堂,戚友贺岁必先展拜,谓之‘拜影’。”由此可见中国民众对祖先的虔诚、真挚和对其信仰的坚定程度。而正是这种坚定的祖先崇拜信念和独具一格的祭祖仪式,为中国民众接受宗教上的偶像和偶像崇拜准备了心理条件。

但是,祖先崇拜只是为中国人接受宗教偶像扫清了心理障碍,偶像崇拜在中国的形成,仍是佛教和道教发展壮大、神道设教的结果。

先谈佛教。

公元前5世纪,释迦牟尼创立佛教。佛教创立之初,释迦牟尼并不主张偶像崇拜,并且他本人就曾明确反对婆罗门的偶像崇拜。因此,早期的佛教既不设偶像,也不拜偶像。直到公元1世纪,佛教内部发生大分裂,大乘佛教出现。和小乘佛教不同的是,大乘佛教的神具有形的特征(小乘佛教厌恶人体,不塑偶像),他们雕塑华丽的佛像,建起宏伟的殿堂,供奉香火,令人在偶像前顶礼膜拜,这就形成佛教崇拜偶像的传统。大约在两汉之际,大乘佛教传入中国,其崇拜偶像的风俗也传入中国。

大约在公元2至3世纪,佛像渐由大月氏经疏勒、高昌、于阗、龟兹等地传到河西四郡(敦煌、张掖、武威、酒泉),再进玉门关传到内地。佛像初传到西域时,其形象还是典型的雅利安人相貌:高鼻、细眼、薄唇。这在新疆拜城修建的克孜尔千佛洞中的雕像上可得到证实。但是,随着佛教的传播和汉化,佛像的容貌也渐渐汉化了,高高的鼻梁逐渐低了下来,耳轮越来越大,佛的形象被改造成汉民族心中的“福相”:丰颊广颐,两耳垂肩,双手过膝。佛像的气质也由“刚猛丈夫”变化为慈和内蕴,这实际上反映

了佛教崇拜偶像的习俗逐渐为中国人所接受,因为,人们改造偶(神)像,就是要利用神(偶)像,崇拜神像。

再谈道教。

道教设立偶像要比佛教晚得多。据文献记载,早期的道教不供神像,认为“道至尊,微而隐,无状貌形象也。但可从其戒,不可见知也”。意思是说道教的神是至高无尚、变幻无方的,人们无从见到他的真容,图画出来反而使其世俗化,所以不立神像。大约到了南北朝时,道教为了跟佛教斗法,争夺信徒,也仿模佛教的做法,在庙宇中供奉神灵图像或塑像。但这一时期还不普遍,大约到了宋真宗以后,道教的庙宇才普遍供奉神像。

设庙立像固然可能使一些宗教神祇世俗化,但这样做却有一个极大的好处,就是将一些虚无飘渺、捉摸不定的抽象神灵具像化,方便民众祭拜,有利于吸引宗教信徒。宋慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说:“营建室宇,必先造大殿,以奉安佛菩萨像,使诸来者知归向故;昼夜行道,令法久住,报佛恩故。”同时,宗教信徒为了强调神的威严和法力无边,增强人对神的敬畏感,往往把神像雕塑得十分高大,以此来衬托人的渺小卑微,使人产生向道向佛之心。如四川乐山凌云大佛,高71米,头部长14.7米,宽10米。头顶的每一个螺髻上都可以放一张大圆桌。耳长7米,耳朵里可以容纳两个人。脚背宽8.5米,可以围坐100多人。修凿这座大佛,前后共花了90年时间。

还有河北承德普宁寺的木雕观音像和西藏日喀则扎什伦布寺的未来铜佛像。木雕观音像高22.28米(约5层楼高),腰围15米,重110吨,42只手每只手张开,一个人在手上可卧可坐,这是世界上最大的木雕佛像。据史料记载,1755年建造这尊大佛时,共用松、柏、桦、杉、榆等木料100多立方米。

日喀则扎什伦布寺的未来佛铜像,净高22.4米,是世界上

现存最大的铜佛像。据史载,当年铸造这尊铜像,共耗费紫铜 23 万余斤,黄金 558 斤,珍珠 300 余颗,珊瑚、琥珀、松耳石等珍贵金石 1400 颗。大佛的眉间,镶嵌特大钻石 1 颗,蚕豆大的钻石 30 颗。这尊铜佛,确实是价值连城。

在芸芸众生的心目中,神的力量是极其巨大的,但这种力量终究是抽象的,存在于现实世界的彼岸,毕竟谁也没有亲眼目睹过。宗教信徒们建立这些高大庄严的神像,正是力图向人们展示神的力量。

在偶像崇拜的潮流中,中国历史上的神话人物、传说人物、小说人物以及确有其人的历史人物均实现了偶像化,在虚构和牵强附会的过程中,所有的神话英雄和文化英雄均被加上了若干“神衔”,建祠塑像,加入了神仙的行列。如黄帝、炎帝、彭祖、姜太公、周文王、鲁班、易牙、太上老君、孔子、关羽、诸葛亮、张飞、张道陵、达摩、袁天罡、李淳风、邵雍,等等,均被各行各业奉为祖师爷,或被塑为泥像,或被雕为砖像、蜡像,或被铸为金像、银像、铜像、铁像,或被制作为画像、壁画像、刺绣像、织像,等等,供奉在各地的庙宇中,受到信徒的祭拜。

有趣的是,中国历史上的一些帝王为了给自己歌功颂德,树碑立传,也有为自己立“像”之举,如武周皇帝武则天、永乐皇帝朱棣。

唐代在洛阳龙门营造了许多佛像,其中,以奉先寺卢舍那大佛像为代表作。这座佛像头部圆满而秀丽,既有神的庄严,又有女性的慈和。据考证,卢舍那佛的头部形象就是以“方额广颐”的武则天为模特设计的,佛像的女性气质,也有武则天的影子。相传,这是主持营造工程的和尚,在武则天的默许下,以佛像美化武则天。

明成祖朱棣则竭力宣扬自己是真武大帝的化身。至今在武

当地区仍广泛流传着“真武神,永乐像”的传说,说是武当金殿的真武金像,是一个聪明的高丽工匠根据永乐帝刚出浴的模样塑成的,永乐帝看后非常满意,这名工匠也因此保住了性命。藏文史书《安多政教史》称,青海瞿昙寺建造时,密宗菩萨“持金刚佛虚空显影”,乃是“永乐帝之化身”。永乐帝不仅是人间的皇帝,又是天上的神。

崇拜偶像对中国古代社会造成的恶劣影响是显而易见的。在崇拜偶像的氛围中,造像建寺成为一种社会风尚,浪费了巨大的人力、物力,极大地加重了老百姓的负担。如北魏孝文帝在延兴二年四月诏书中称:

内外之人,兴建福业,造立图寺,高敞显博,亦足以辉隆至教矣。然无知之徒,各相高尚,贫富相竞,费竭财产,务存高广。

流及隋唐,此风犹盛。到武宗灭佛时,全国有大、中寺院4600所,小的庙宇(招提、兰若)4万所。诚如法琳《破邪论》所言:“自五百余年来,寺塔遍于九州,僧尼溢于三辅。”这些佛像寺庙中的一部分就是由民间私人集资修建起来的。如龙门石窟和敦煌莫高窟的佛像题记上就留有许多施主和供养人的姓名。唐代还出现了一种奇特的造像方法,即用僧侣死后火葬的骨灰和泥压制成佛像,称之为“善业泥像”。明代以后盛行捐金为佛贴金。如明成祖朱棣在武当山天柱峰铸造了以铜为主并饰以黄金的“金殿”,殿中真武铜铸鎏金像重达万斤,武当宫观建成后,费以百万计,“天下金几尽!”还有河北承德的外八庙,有的以黄金饰顶。浙江灵隐寺佛殿的释迦牟尼像,用了96两黄金将佛像涂得金碧辉煌。“为佛菩萨重塑金身”成为广大信徒们的“口头禅”。有一些虔诚的信徒为了造像积功德,甚至将自己卖儿体己钱都捐献出来,如《涑水纪闻》载:

唐神龙年中，襄陽將鑄佛像，有一姥至貧，營求助施，卒不能得。姥有一錢，則為女時母所賜也，寶之六十餘年。及鑄像時，姥持所有，因發重愿投之爐中，及破爐出像，姥所施錢，著佛胸臆。

這則故事是說，唐朝武則天時，襄陽開爐鑄造佛像。有一位極貧的老婆婆，想捐助造像，被拒絕。老婆婆有一枚銅錢，還是她在娘家做姑娘時母親給她的，她保存了60多年。到鑄像時，老婆婆發下重誓，把錢投進了爐中。等到佛像鑄成，老婆婆投入爐中的銅錢，正鑲嵌在佛像的胸口上。這段記載，讀來真讓人觸目惊心。



英雄神祇化与神祇英雄化

中国民间宗教有一个显著的特点，即人与神之间没有明确的界限，神下凡可变为人，人死后可变为神。有时人还可以兼任神职，如《西游记》中唐朝大臣魏徵入睡而斩老龙，魏徵在未入睡前是人，在入睡后是神，到底是人是神，让人难以截然区分。

在古代宗教迷信中，存在着英雄神祇化与神祇英雄化两种双向交流运动。

英雄神祇化就是在人间英雄的身上罩上神的光辉，以造就人间英雄的崇高感。如关于“太上老君”老子的形象，《酉阳杂俎·前集》卷二说，老子的耳朵三门而无廓，绿眉毛中有紫毛长达5寸，绿眼珠有紫光，鼻子双柱，浑身绿毛白血，顶有紫气。《抱朴子·杂应篇》说得更神奇，说老子“额有三理上下彻，足有八卦”，神仙味十足。还有天妃娘娘（妈祖）的原身林默，本是出生于福建莆田湄州均的女巫之类的人物，但她的女巫出身却被后人

大大地神化。《莆田县志》说，林默出生时，“地变紫，有祥光异香”。《三教搜神大全》说林默母“尝梦南海观音与以优钵花，吞之，已而孕，十四月始免娩身，得妃（林默）”，“诞之日，异香闻里许，经旬不散”，生下来即是一个当神的坯子。其余如唐朝大诗人李白是其母梦太白星入怀而生，宋代民族英雄岳飞是佛祖座上大鹏转世，等等，均是将英雄神祇化的典型例子。

在古代，人们将人间英雄神祇化的同时，又将神祇英雄化，即将人间的英雄人物在其死后奉祭为神。如果说将人间英雄神祇化是为了造就英雄的崇高感，那么，将神祇英雄化则是为了推动神祇的人间化和世俗化，在人与神之间架起一座相互沟通的桥梁。

在英雄神祇化过程中，城隍的人神化最为普遍。如宋代会稽（今浙江绍兴）城隍庞玉，本是唐代的梁州都督、监门大将军；南宋桂林城隍苏缄，本是北宋时的邕州（今广西南宁）知府；明代燕都（今北京）先奉南宋的民族英雄文天祥为城隍，后又改为明代兵部员外郎杨继盛；此外，杭州奉明代浙江按察使周新为城隍，上海奉汉大将军霍光为城隍，兰州、镇江、华亭、芜湖奉汉大将纪信为城隍，苏州祀战国时的春申君，襄阳祀汉丞相萧何，等等，不可尽述。

但英雄神祇化作为古代造神运动中的一种普遍性趋势，并不仅仅表现在城隍的身上，还体现在众多的神祇身上，如秦琼和尉迟恭从有唐一代名将演化为门神；鲁班由春秋战国时的一名能工巧匠演变为师匠之神，舜由上古五帝之一演变为陶神，李隆基由唐代帝王演变为梨园神，等等，无一不是由人格而上升为神格的。

英雄是如何化神的？剖析一下关羽由人到神的过程，我们不难发现其中的奥秘。



关 羽

关羽本是一位历史人物，字云长，解州（今山西运城）人，是三国时代蜀汉的一位武将。陈寿《三国志》称其“雄壮威猛”，为“万人之敌”，其性格“刚而自矜”，可见是一位武艺超群、性情刚烈孤傲的将军形象。

关羽在后世成为一位与“文圣人”孔子并驾齐驱的“武圣人”，最后成为最受老百姓崇拜、信仰的神，其间经历了由人到传奇英雄再到神的演变过程。

关羽的神化始于南朝陈光大（567—568 年）年间，已是在关羽死后 300 余年。唐董佺《贞元重建庙记》记载：

先是，陈光大中智颍禅师者，至自天台，宴坐乔木之下，

夜分忽与神遇，云愿舍此地为僧坊，请师出山，以观其用。指期之夕，万壑震动，风号雷啸，前劈巨岭，下埋澄潭，坏材丛仆，周匝其上，轮奂之用，则无乏焉。

智颢(538—597年)是天台宗四祖，他所建的庙是湖北当阳玉泉寺。董徒称玉泉寺是关羽显灵助智颢建成的。寺成之后，智颢在寺旁建立了显烈庙来安置关羽之神，并为他授五戒，使之成为寺院的护法伽蓝。这是关羽神化的开始。

在唐代，关羽开始了在普通民众中的神化过程。据范摅《云溪友议》和孙光宪《北梦琐言》记载，这时的关羽被称为关三郎，其主要灵验是监督和尚不得贪私，否则有大掌掴其面，和尚们“惧神之灵，如履冰谷”。唐懿宗年间，长安盛传关三郎鬼兵入城，家家恐惧。恐怖感是神化的第一个阶梯。

在宋代，关羽作为传奇英雄在民众中广泛流传。宋哲宗元祐年间，在关羽故乡解州重修关羽庙，郑咸《元祐重修庙记》云：

侯之名闻于天下后世，虽老农稚子，皆能道之。

这一时期，关羽在广大民众心中传奇化和神化并进。一方面，有关关羽“英武善战”的传奇故事在社会上广为传播；另一方面，有关关羽降魔伏怪的显灵故事不断地被“制造”出来。清钱曾《读书敏求记》载：

《汉天师世家》一卷，中称三十代天师讳继先者，宋崇宁二年，投符解州盐池，磔蛟死水裔。上问用何将？随召关某见于殿左。上惊掷崇宁钱与之曰：“以此封汝。”世因祀为崇宁真君。此当是关帝受封之始。

宋崇宁二年为1102年，是宋徽宗的年号。在这里，关羽的“神力”借皇帝的权威来推隆，是关羽“神化”程度不断加深的表现。

流及明代，中国人的关羽崇拜已基本定型。关羽已完全成为民间信仰的神祇，进而演化而成一种宗教信仰。关羽的神庙已遍

及穷乡僻壤的每一个角落。雷林《谒解庙》云：“当时义勇倾三国，万古祠堂遍九州。”宋仪望《谒解庙》云：“君侯祠宇满中原。”焦竑《正阳门庙碑铭》云：“独侯之祠，荒边彝徼，所在有之。”关庙已遍及全国城乡，比孔庙还要多，形成了“中原有地皆修祀，故土无人不荐香”的盛况。关羽在老百姓心中，其威望已超过孔子。徐渭《蜀汉关侯祠记》载：

祠孔子者止郡县而已，而侯则居九州之广，上自都城，下至墟落，虽烟火数家，亦靡不醵金构祠，肖像以临，球马弓刀，穷其力之所办。

关羽崇拜在中国人中的普及程度不但超过孔子，甚至超过如来佛。孙承宗《重修汉前将军关壮缪公祠记》：

凡今之细民不习孔氏，而大人不佞佛，然罔不畏爱公。至此，关羽崇拜已在中国人心中根深蒂固。

关羽封号之多，也不亚于孔夫子。关庙楹联中有一联云：“汉封侯，宋封王，明封大帝，历朝加尊号。”确是实情。

相传，宋徽宗崇宁二年（1103年），第30代天师张继先用符召请关羽杀死解州盐池的蛟怪，保护了盐池，因为盐池是宋的经济命脉之一，于是宋徽宗封关羽为崇宁真君，这是关羽受封之始。宋徽宗大观年间（1107—1110年），又追封关羽为武安王，庙号义勇。明初祀关羽为关壮缪公。明万历十八年（1590年），封关羽为“协天护国忠义帝”。明万历四十二年，封关羽为“三界伏魔大帝神威远震天尊关圣帝君”。清康熙五年（1666年），封关羽为“忠义神武灵佑仁勇威显关圣大帝”。清最后的封号是“忠义神武灵佑仁勇威显护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣大帝”，其封号之隆、其“神”威之盛已经无以复加了。

在古代中国，英雄化神的人数是如此众多，但也不要误解为凡是英雄都可以成为神。英雄化神也是有条件的。

一是英雄身上必须具有广大民众心中所期望的超乎寻常的庇护力量,或是智慧绝伦,或是武功盖世。但这种庇护力量的大小并不依据历史的真实来衡量,而是依据文学的真实,特别是民间文学的真实来衡量。上文提到过的众多的城隍神,不是名臣,就是武将,其中一个重要的原因就是这些人生前有权有势,以及附着在权势上的超人力量和不可战胜的英雄品质。其中,以关羽尤为典型。关云长手提 82 斤重的青龙偃月刀,温酒斩华雄,战吕布、斩颜良、诛文丑、过五关斩六将、斩蔡阳、擒庞德、降于禁,威震华夏。在这里,文学的真实取代了历史的真实而深入人心,使关羽在广大民众心目中矗立起传奇英雄的高大形象,为“造神”活动提供了良好的土壤。

二是英雄必须具有广大民众心中所期望的优良品质,必须是一个集忠孝节义于一身的“伦理英雄”。如关羽桃园结义,誓同生死;忠汉兴刘,百折不挠;秉烛达旦,千里单行;捉曹放曹,光明正大。文天祥一心匡扶宋室,知其不可为而为,愈挫愈奋,誓死报国,把“忠”发挥到极致。杨继盛因弹劾权奸严嵩十大罪状,被逮下锦衣卫狱,这里是人人闻之丧胆的人间地狱。他屡受酷刑后,体无完肤,自己打碎瓷碗,用碗碴将腐肉割去,“肉尽,筋挂膜,复手截去”。连那些刽子手也看得心惊胆颤。临刑赋诗:“浩气还太虚,丹心照千古。生平未报恩,留作忠魂补。”这首绝命诗“天下相与涕泣传颂之”,可以说是把“忠孝节义”发挥到了极致。这些英雄的行为,处处把贫贱不能移、富贵不能淫、威武不能屈的中国传统价值观念发挥到一个前所未有的境界,十分符合中国老百姓的审美理想。因此,老百姓把他们奉祭为神,以示褒扬,所谓“名德大贤,死则祀之”。

由此看来,英雄是人间的杰出分子,神祇是神界的杰出分子。英雄神祇化增加了英雄与民众的距离,使英雄变得无比神

秘、高大和难以摹攀。在自给自足的小农经济、农业宗法社会背景下,英雄神话般的力量和形象,正是把一盘散沙式的社会成员召集到神的旗帜下的前提条件;而神祇英雄化则大大增加了神祇的世俗感,使神变得更现实可信,更容易亲近。因为它把本来虚无飘渺的神具像化为实实在在的人,给人以相对稳定的参照系。这种阳间英雄与阴间英雄的有机统一,就使得神的力量更易于进入世俗民间,更容易深入民众心中,这正是宗教在下层民众中具有经久不衰的影响力的奥秘所在。



英雄信仰与英雄崇拜

何谓英雄？魏人刘邵《人物志》对“英雄”的解释是：

夫草之精秀者为英，兽之特群者为雄，故人之文武茂异，取名于此。

“文”指文才智识，“武”指勇武豪强，文韬武略超凡出众者，即是英雄。

英雄是芸芸众生中的佼佼者，他（她）们有着一般人所不具备的才智、技艺和作为。由于人们在驾驭自然力和社会力过程中，常常会感到智力上或体能上的不足，往往会产生一种心理补偿的需要，即对那些在智力、体能和某项能力上卓然出众、有影响力、号召力的人表示特别的崇敬和信赖，甚至加以顶礼膜拜，这就是英雄信仰和英雄崇拜。

中国的历史源远流长，中国的英雄崇拜也由来甚久。在蒙昧初开之际，女娲、夸父、黄帝、炎帝等作为上古的神话英雄，其超

乎现实人的巨大力量就已开始震慑初民的心灵。在中国漫长的封建社会中,产生于民族内部政权更替中的秦皇汉武、唐宗宋祖等一代又一代传奇式英雄人物,产生于民族对外战争中的霍去病、岳飞、文天祥、林则徐等一代又一代民族英雄人物,他们众多的富有传奇色彩的故事,震撼着一代又一代中国人的心灵,可以说,中国人对英雄的崇拜,贯穿于整个中国历史。在这些英雄人物的身上,汇集了中国民众的审美理想和人生价值观念,因此,在中国人的英雄信仰和英雄崇拜中,蕴藏着极为丰富的文化内涵。

中国历史上的英雄人物如恒河沙数,但在中国人心目中最受崇拜的英雄是文臣、武将和帝王。

文臣善谋。神出鬼没的智谋和计策是文臣作为英雄必备的品质。如殷商的伊尹、西周的姜尚、战国时的苏秦、秦朝的李斯、汉代的张良、三国时的诸葛亮等,他们无一不是料事如神,运筹帷幄,决胜于千里之外。

在中国人心中,文臣之英非诸葛亮莫属。诸葛亮精通历史,博览群书,洞察时势,知人善任。此外,他还上知天文,下晓地理,熟悉兵法,足不出户,就可以知天下事;他还对事物的发展了如指掌,可以凭空想出各种奇谋胜算,有用不完的锦囊妙计,他的整个大脑似乎都是用密集的智慧组织起来的,任何困难都难不倒他。他是中国民众心目中最理想的文臣英雄。

武将善斗。叱咤风云、武艺超人是武将作为英雄人物必备的品质,如《三国演义》中的张飞、马超、赵云、黄忠、张辽、典韦、张郃、黄盖、太史慈、丁奉等,《水浒传》中的林冲、李逵、武松、鲁智深、燕青等,无一不是武功卓绝,英雄盖世。

中国民众心中的武将之雄,首推关羽。关羽手提 82 斤的青龙偃月刀,温酒斩华雄、战吕布、斩颜良、诛文丑、过五关斩六

将。《三国演义》记载的一系列惊心动魄的情节在读者的心中树立了关羽武功盖世、领袖群伦的高大形象。在关羽身上,集中体现了中国民众重忠义、尚武功的价值认同。

帝王善断。帝王的英雄伟岸之处,在于他的雄才大略和高瞻远瞩,《三国演义》借曹操之口说出了大众心目中英雄的标准:

夫英雄者,胸怀大志,腹有良谋,有包藏宇宙之机、吞吐天地之志者也。

“有包藏宇宙之机,吞吐天地之志者”当然是帝王。作为社会力量的组织者,帝王必须超出一般人而站在时代的制高点上,高瞻远瞩,具有超出一般人的战略眼光和策略手段。西汉开国皇帝刘邦和战功卓著的大将韩信有一段对话,很好地说明了这一点。当刘邦问他能带多少兵时,颇为自负的韩信说你刘邦最多能带兵 10 万,而我韩信带兵则是多多益善。当刘邦问他,为什么你韩信反为我收服时,韩信佩服地说,陛下虽不善将兵,但却善于将将。中国历史上,像姬发、嬴政、刘邦、刘备、孙权等这些帝王,乃至于像《水浒传》中宋江等一类头领,他们的智术可能不如其文臣,他们的武艺可能不如其武将,但他们有团结、组织、驾御有智有勇之人的能力。因此,他们自身不愧为英雄。在这些大智大勇的英雄帝王身上,集中反映了饱受战祸、动荡、割据之苦的中国老百姓渴望国家安定、生活安宁、民族兴旺的审美理想。

英雄信仰和英雄崇拜的明显表现就是将英雄神化,赋予他们超现实的神秘力量。如诸葛亮在赤壁之战中筑台祭风,向上天借东风一用,火烧曹军 83 万。因此,鲁迅先生有“吾观孔明近乎妖”的感受。据《三国演义》所载,关羽死后,即升天界为神。到明清时代,三国的主要英雄人物如刘备、关羽、张飞、诸葛亮都升格为神。关庙更是遍布全国的城市和乡村,其数量已超过了孔庙,形成了“中原有地皆修祀,故土无人不荐香”的盛况。至于像帝王

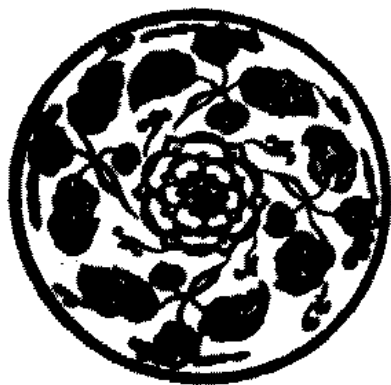
一类的英雄人物,其身上的“神味”更浓,如《后汉书·冯异传》记载汉光武帝梦乘赤龙上天,《谟烈辑遗》记载朱元璋梦见仙人赐与“文理真人服”。其余一些帝王在孕生时,或是异香满室、瑞光绕屋,或是其母梦天人怀,梦龙入怀,梦日入怀,如此等等,不一而足。所有的这些现象,都似乎可以解释为从英雄信仰与英雄崇拜的社会心理中生长出来的一种有关英雄的准宗教意识,从英雄信仰到盲目崇拜,从英雄人物到英雄神,在人们的意识上只有一步之遥。

英雄自有英雄品。神出鬼没的计谋、超凡入胜的武功、料人料事的洞察力是构成英雄的必要条件而不是充分条件,在中国老百姓看来,是不是英雄,还要看他是不是具有忠孝节义廉耻等伦理品德。“英雄莫问出身”,英雄既可能来自社会上层,也可能来自社会下层,如西汉的韩信、三国的刘备、关羽、张飞等,只要他们怀抱建功立业、除暴安民的理想,他们的出身丝毫不会影响他们在普通民众心中的光辉。三国人物中,刘备、关羽、张飞和诸葛亮、赵云等人之所以成为民众最喜爱的人物,就在于他们“上报国家,下安黎庶”的誓言和“复兴汉室”的忠诚,在于他们“不求同年同月同日生,只愿同年同月同日死”的义气,在于他们愈挫愈奋、知难而进的毅力。在《水浒传》中,以宋江为首的108条好汉之所以让民众倾倒,就在于他们“替天行道、保境安民”以忠为中心的价值取向和“各无异心、死生相托、患难相扶”以义为上的价值观念。他们虽草莽出身,但却完全符合中国民众的审美评价,因此他们是民众心目中真正的英雄。与此相反,曹操的雄才大略远胜于孙权、刘备,但他挟天子以自为,多疑嗜杀,于国不忠,于人不仁,所以只能是“奸雄”而不是英雄;吕布的武艺天下无敌,但他一卖义父丁原,二卖“义父”董卓,见利而忘义,也算不得英雄;司马懿算无遗策,不在孔明之下,但他图的是一家之私,

所以也不是真正的英雄；张松过目不忘，聪明绝顶，但他出卖故主，于人不忠，也称不上真正的英雄。

英雄不怕死，怕死不英雄。英雄既要会生，又要会死，生要生得伟大，死要死得壮烈。《三国演义》中，吕布兵败被俘，其部属高顺、陈登等人引颈受刑，视死如归，而吕布反倒乞求哀怜，在这里作者借张辽之口对他大声呵斥：“吕布匹夫，死则死耳，何惧之有！”表示出对软骨头的蔑视。而张辽面对曹操的利剑，“全无惧色，引颈待杀”。在这里，坚贞不屈者愈显得其高大，贪生怕死者愈显得其渺小。

一般说来，“成者王侯败者寇”，战败者本无英雄可言，但生与死的选择可以使英雄变为狗熊，狗熊变为英雄。如《三国演义》中，由英雄变为狗熊者，吕布、于禁即是。吕布武艺天下第一，英雄了得，但他怕死，过不了生死关，最终不免吊绳加颈而死，由英雄变为狗熊。于禁是最早跟随曹操起兵的将领，东征西讨，战功卓著，但他被关羽擒住之后，哀求活命，致使晚节不终，遭曹丕气病而死。由狗熊变为英雄者，沮授、审配、庞德即是。沮授、审配、庞德等都是败军之将，本无英雄可言，但他们在生死关头，视死如归。他们虽然死了，但他们那种刚正不怕死的精神，却为后人所称赞、所敬仰。正是这种重然诺、轻生死的英雄气概，构成了华夏民族优秀传统文化的一个重要方面，也正是源于此，英雄才具有不朽的精神感染力。



神蛇与蛇神

中国古代民众以蛇为神，可以从一种残酷的“蛇判”习俗说起。所谓“蛇判”，就是以蛇来作“神明裁判”。清人屈大均《广东新语》卷六记载：

广东有三界神者，人有斗争，多问三界神乞蛇以决曲直。蛇所向作咬人势则曲，背则直。或以香花钱米迎蛇至家，囊蛇而探之，曲则蛇咬其指，直则已。

这里是说，在广东一带，人们有争端时，就请蛇来作裁判。一种是向“三界神”请蛇，蛇作势要咬的那个人理屈；一种是把蛇用布袋装起来，争斗双方把手放入袋中，被咬了手指的人理屈。在这里，蛇是正义之神的化身。

世界上许多古老的民族对蛇都存在着一种莫名的敬畏和恐惧。在印度、埃及和北欧的神话中，都有关于世界是一条巨大的“宇宙之蛇”的传说。在中国上古神话中，也有一位名叫烛龙的

神。此神人面蛇身，它睁开眼睛是白天，闭上眼睛是黑夜，它的呼吸就是天地间的风雨，它睡在那里不吃不喝也不动，这实际上也是一条“宇宙之蛇”。《山海经》载：

西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，身长千里，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息……是谓烛龙。（《大荒北经》）

钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮不食不息……其为物人面蛇身。（《海外北经》）

大凡上古的神话人物，一般都被描述为“人首蛇身”的模样。如曾炼五色石以补苍天的“女娲”，据王逸注《楚辞·天问》的说法，是“人头蛇身一日七十化”。同被中国民众称为“人根老祖”的“伏羲”也是“人首蛇躯”。《玄中记》说：“伏羲龙身，女娲蛇躯。”“龙身”即是蛇身。



人首蛇身的伏羲、女娲交尾(媾)图(汉代画像砖)

在古代中国，对蛇的崇拜是非常明显的。自有文字记载始，即存在着养蛇、操蛇、敬蛇的习俗。此风在闽越之地尤盛。其养蛇

的历史可以追溯到 5000 年以前。《说文》：“南蛮，蛇种。”释“闽”云：“东南越，蛇种。”王筠《说文解字句读》称闽越人为“蛇民”。古闽越人生活中无处不有蛇的烙印，他们以蛇为图腾，身体上绘有蛇纹，居室用具上以蛇为纹饰，甚至还有蛇形石刻文字等。《淮南子·原道训》说这里的人们“剪发纹身，以像鳞虫”，所谓鳞虫，也就是蛇。《峒溪纤志》谓潮州的民众都是“蛇种”，所以都祭祀蛇神。清吴震方《岭南杂记》也说：“潮州有蛇神，其像冠冕南面，尊曰游天地，龕虫皆蛇也。”这种以蛇为神的风俗至今未变，如闽南漳州平和三坪村的亲蛇风气特盛，该村蛇特别多，到处爬行，村民敬之如神，呼之为“侍者公”，认为是村落和家庭的保护神。以致这些蛇夜间爬上床来，钻进被窝与人同眠，他们仍能若无其事地照旧安睡。

蛇在古人眼中具有神秘的预兆能力，因此产生了有关蛇的征兆迷信。如《左传》中记载了两件此类迷信。一件是庄公十四年“内外蛇斗”：“初，内蛇与外蛇斗于郑南门中，内蛇死。”这一事件被认为是妖兴之兆，因为“妖不自作，人弃常则妖兴”。另一件是文公十六年，“有蛇自泉宫出，入于国，如先君之数。秋八月辛未，声姜薨，毁泉台”。蛇的出现代表着一种人死物毁的凶兆。古人尤怕见“两头蛇”，认为人见两头蛇必死。刘向《新序》载：

孙叔敖为婴儿之时，出游，见两头蛇，杀而埋之，归而泣。其母问其故。叔敖对曰：“闻见两头之蛇者死，向者吾见之，恐去母而死也。”其母曰：“蛇今安在？”曰：“恐他人又见，杀而埋之矣。”其母曰：“吾闻有阴德者天报以福，汝不死也。”及长，为楚令尹。

孙叔敖是楚国的名相。故事是说他在少年时，见到一条“两头蛇”，担心别人再看到，就把它打死埋起来了。回家以后因害怕哭了起来，母亲问明缘故，就安慰他说：“你心存善念，做了一件

好事,上天决不会让你死的。”后来情况果然。这种故事虽不可全信,但当时人们的心理确实如此。《酉阳杂俎》说:“见蛇交,三年死。”蛇的这种神秘的预兆能力也反映在古代的“梦占”中。《新集周公解梦书》说:

梦见蛇当道者大吉;梦见蛇虎者主富贵;梦见蛇入床下重病;梦见蛇上屋大凶;梦见蛇上床主死事;梦见蛇相趁少口舌;梦见蛇咬人者家母丧;梦见蛇作盘者宅不安;梦见打煞蛇者大吉。

蛇在古人眼中还是一种“保护神”。中国民间视家蛇为“家神”,家中有蛇是家庭兴旺的征兆。如山东民俗,把蛇呼之为“小龙”,认为有蛇的房宅才吉利,蛇离开谁家,谁家就会败落。更有趣的是,在一些地方,把屋梁上的蛇叫做“钱龙”,主家运兴旺。过春节时,要用面粉做成大大小小的蛇,口中含一枚制钱和红枣,大的供在财神和灶神的神案上,小的要放到米缸、面缸、粮仓、钱柜中,以求招财进宝,发家致富。在城乡许多地方,“普通家庭皆供奉‘五大家’,即狐、猫、狗、蛇、鼠等,每日焚香二次,以期却除灾害”(吴瓯等《天津社会局农业调查报告》)。

蛇是旧时妓女供奉的行业保护神之一。旧时妓女崇拜“五大仙”。所谓“五大仙”,是五种被尊为“仙家”的动物。陈雨门《古汴娼妓血泪录》说:“五大仙”是窑子(妓女)所敬的神,即刺猬、老鳖、黄鼠狼、老鼠、蛇,合称“五大仙”,敬于老板专设之密室。妓女和老板都认为这五种动物极有灵性,家道的兴衰和个人的安危都取决于“五大仙”的意志。

蛇与龟相交称之为“玄武”,是古代“四灵”之一。而龟与蛇又是真武大帝的两位部将。据《玄天上帝启圣录》和《神仙通鉴》说,商纣王勾结“六大魔王”即水魔、火魔、旱魔、蝗魔、瘟魔、妖魔扰乱天下,玉皇命玄帝(真武帝)助周武王伐纣除魔。真武帝披发跣

足,金甲黑袍,仗剑伏魔,水、火二魔王自恃坎离二气,变成苍龟、巨蛇,真武帝“施大威力,摄二魔于足下,不能变动”。龟蛇遂归顺。在明人小说中,龟蛇二将(又称水火二将)还被称之为“大元帅”。《三宝大监西洋记通俗演义》第五十六回,龟为蛟陵圣水大元帅,原是真武帝面前的花脚乌龟,后受封为将。蛇为丹陵圣火大元帅,原是真武帝面前的赤练花蛇,后受封为将,长36丈,浑身鳞甲峻嶒。在这时,蛇成为“神”,得到了正统宗教的认同。

在民间信仰中,蛇不但具有种种神力,还精通种种变化。据说蛇经500年就可以蜕变为蛟,蛟经1000年可蜕变为龙。蛇在民间传说中还可以变人,蛇经过几百至几千年的修炼可以蜕去蛇身而变为人身。变成男人则称“蛇郎”,变成女人则称“蛇女”。中国民间广为流传的“白蛇传”的故事,就是这种民间信仰的典型反映。

“白蛇传”的故事是说有青、白二蛇(一说白蛇与一青色鲤鱼),经千岁修炼,蜕化为两位年轻美貌的女郎,一名白素贞,一名小青。白素贞与一卖药郎中许仙一见钟情,结为夫妇,并且甚为恩爱。不想白素贞的身份为金山寺的高僧法海揭破,被法海镇在雷峰塔下。人蛇情缘至此完结。而中国民众对白蛇精白素贞的爱情忠贞寄予同情,对法海拆散夫妻姻缘殊为愤懑。

蛇自然形态丑恶,而它却又有着令人惊异的生命力。古人不但崇拜它、敬佩它,同时又对它十分恐惧。这就像一把剑的两面,由崇拜而恐惧,由恐惧而崇拜,因而在古代的神怪小说和笔记小说中,有关蛇精的故事层出不穷。

《搜神后记》记载了一个“女嫁蛇”的故事,晋太元(376—397年)中有士人嫁女邻村,至夜,夫乃化蛇精缠女,从足至头,女抱乳母涕泣,而口不得言,乳母奔出,柱下灯火悉是蛇眼闪亮。

《博异志》记载了一个“李黄”的故事,说是陇西士人李黄,在

长安东市遇一有绝代容貌的白衣女郎，随她来到女家，欢乐三日。此女实为一巨白蛇所化。李黄归家后，竟使全身消尽，“揭被而视，空注水而已，唯有头存”。

《萤窗异草》初编卷三记载一则“李念三”的故事，说是有一生角巨蟒，化作一男子，名叫李念三，专门淫奸人妇。妇人一旦被其淫秽强暴，则下身流毒泛滥，其出如浆，终至身死。入棺则腹穿肤裂，黄水汪洋，恐怖之极。后李念三为疾雷击毙。

《夷坚三志辛》中所载一则“程山人女”的故事，与此相似。说是有“程山人女”，为一蛇精所惑，逼与同寝。在女子眼中，它是风流蕴藉的士人；而在家人眼里，但见“长蛇缴绕数匝，时吐舌于女唇吻中”。

此外，《搜神记》卷二〇记有“邛都大蛇”陷邛都（今四川西昌县东南）县城为湖；《集异记》有“朱覲”一篇，述游侠朱覲以二箭射杀一蛇郎；《广异记》有“檐生”篇，述一书生养一小蛇，呼之为“檐生”，长大后放归于大泽中。后书生遭县令诬陷，“蛇遂攻陷一县为湖，独狱不陷，书生获免”。

在古人看来，蛇没有四肢却往来自如，这一特征会使人联想一切有灵性和神秘的东西。并且，蛇能蜕皮自新，有着无与伦比的生命力，《淮南子》说：“神蛇能断而复属。”正是这些颇具神秘色彩的特性，使得它成为人们崇拜的对象。

中国人以蛇为神，以及对蛇的种种禁忌，都源出于上古时代的蛇图腾崇拜，是蛇图腾的宗教意识在民俗中的孑遗。



墓地植柏与古代树崇拜

中国人有一种在墓地、庙宇、宫殿门前院内植柏的习俗。黄帝陵、曲阜孔庙、北京故宫等几乎所有庄严的场所都有森森的古柏肃立着。如陕西省黄陵县的轩辕柏,胸径达2米,相传是黄帝时所植;杭州岳坟的“精忠柏”(实际上是木化石)铭刻着中国人对这位民族英雄的尊敬和景仰。

中国人喜欢在墓地植柏,起源于一种民间传说。相传古代有一种恶兽,名叫魍魉,性喜盗食尸体及肝脏,每到夜间,就出来挖掘坟墓取食尸体。此兽灵活,行迹神速,神出鬼没,令人防不胜防,但其性畏虎怕柏,所以古人为避这种害兽,常在墓地立石虎,植柏树。《淮南子·齐俗训》:“周人葬树柏。”《风俗通》载汉时坟墓上也种植松柏以避魍魉。《汉书·东方朔传》:“柏者,鬼之廷也。”颜师古注解解释说:“言鬼神尚幽暗,故以松柏之树为廷府。”

古人之所以认为柏树可以避邪,是树崇拜的结果。《路史》说

上古有所谓“柏王”。“柏王”上有神灵存在。《后汉书》注引《魏志》说，曹操要修宫殿，便砍伐了一种叫“濯龙”的树，而这棵树被砍的时候像人一样流了很多血，过了几天，曹操也就得病而死。神树不能亵渎，否则也会遭到恶报。《履园丛话》说，一个女子把内衣常晾在桃树上，树旁边便随之出现了一个男人与之发生了关系，这个男人夺走了她全部的精气，她不久便死掉了。在这种种神话传说的背后，隐含着古代树崇拜的痕迹。

大森林曾经是人类文明的摇篮，树木不仅给人类祖先以庇护，而且还供给赖以生存的食物，于是，原始先民在自己简单思维的基础上，把树木神化，把它加以无限扩大而成为整个宇宙，这便是古代树崇拜的最早源头。

在中国古代的神话传说中，有一个关于“扶桑树”的神话，反映了古人以巨树为宇宙的原始观念。据《山海经》记载，在东海碧波之中，生长着一棵神奇的宇宙树，名叫扶桑。这棵树的树枝插入天上，根须伸到黄泉，其大无比。树上有10只三足金乌，它们是太阳的精灵。这10个太阳轮流值日，值班的太阳爬上扶桑，就是清晨，登上树顶，就是中午，落到树下，就是黑夜。将太阳和大树结合起来解释日出日落，这是中国古代最早的原始宇宙观念。

树崇拜与土地崇拜结合在一起，就形成了中国古代的“社”。“社”是古代祭祀大地的地方，祭社之所必定植树。《周礼》说：“二十五家为社，各树其土所宜之木。”“社”就是筑起一个高高的“台”，台上栽树或立石。古“社”字是土上立木(石)之像，此“木”便是社树。社祭之日，人们在社树下围坐，举行献祭仪式，并且大吃大喝，欢歌狂舞，祈求大地女神赐予丰收，甚至举行男女交欢以刺激植物的生长繁茂。在这里，社树是大地女神的象征，因而受到人们的崇拜，人们向社树求丰收，求子息。在古代，一个

部落对另一个部落、一个民族对另一个民族的最大侮辱，莫过于“过社而摇其枝”，一个民族对另一个民族的征服，也以毁其宗庙、祭坛和社树为标志。古人居必筑社，迁必徙社。如楚人之社树为橘，橘树跟着楚人走，如果绘一幅古代橘树分布图，它就是一幅楚国疆域图。

树崇拜与古代生殖崇拜也有密切关系。如“生”字在甲骨文中是一株鼓肚子大树之像，“姓”字则是一个女子跪拜在一棵大树前之像。中国古代姓氏中，从木的姓氏很多，如李、杨、柳、杜等，其间蕴含着深刻的生殖崇拜的背景。原始先民从树木葱郁的生命力中得到启迪，于是从交感巫术出发，试图崇拜和模拟树木的生命力来增强和扩大自身的生命力，于是神树就成为一种生殖能力的化身，对神树的供奉也就成为对生命的崇拜与祭祀。

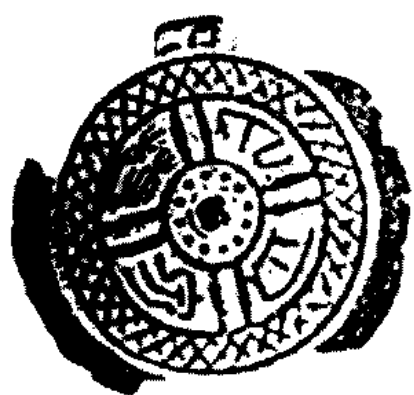
树崇拜还与中国的语言文字有着密切的关系。从现已发现的甲骨文中，与树木有关的字有象形、指事、形声、会意、转注五种。象形字有木、林、森、桑、栗、榆、柳、栎、杞、楚、竹、柏等。指事的字如“末”，指木的上端为末；“本”指木的下端为本；“东”指日升起树木间；“果”是太阳升到树梢上，表示天已很明亮；“杳”是指“日在树下”，表示天已昏暗。形声字有“麓”和“霖”，因鹿一般在山脚活动，故“林下有鹿”，音为“鹿”；甘霖的“霖”是指雨下在林树上，音为“林”。

甲骨文中与树有关的会意字也较多，如“暮”，古字为“莫”，是指“日落于草间或林间”，表示天色已晚；“朝”字，是指“日已升起于林间，月亮已落后，天已黎明”；“束”字，是指把木材绑成一束；“采”字是一只手在树上摘东西；“休”字是指“人依着树休息”，这是古人在树林中活动的有力证明。

对树的崇拜衍生出中国古代的植树传统。古代植树的风俗最早可以追溯到商代，甲骨文中即有种植桑树、果树的记载。西

周时期，天子专设“虞人”、“林衡”的官职，专管林政，并明文规定：“不树者无椁。”即不种树的人死后不给外棺（椁是棺材外套的大棺材）。战国时期，齐相国管仲提出了“一年之计，莫如种谷；十年之计，莫如树木”的名言。秦始皇焚书时，不烧“种树之书”，并下令“无伐草木”等。

古代植树的方式也多种多样，如庆功栽树，西周的“常胜大将军”沙俊其，每打一次胜仗后，都要命令全军将士在沙场上“人种一树，以庆武功”；如生儿植树，《齐民要术》记载，生儿育女，要给每个婴儿栽树 20 株，等到结婚年龄，树已成材，20 棵树值绢 180 匹，作为结婚的费用。这种风俗在当时极为盛行。现在，在贵州东南一带的侗族，每当生育小孩，要在房屋周围种上百株杉树苗，称之为“女儿杉”，以备儿女结婚之用。还有一种是治病种树，三国东吴名医董奉，医术精湛，济贫善施，为人治病不收财礼，只要求治好一个轻病人，种杏一株；治好一个重病人，种杏五株。天长日久，他的房前屋后竟有杏树 10 万余株，人称“董林杏仙”，从此，“杏林”成为医学界的代名词。



石头上的精灵

中国古人对石头可谓是情有独钟。上层的文人士大夫好玩珍异奇石,下层的民众对一些特定的石头顶礼膜拜,此种习俗世代相传。

古人对石头的深厚感情,源于中国古代社会根深蒂固的“石头信仰”。古人相信,石头之上大有精灵存在,所以,众多的关于石怪、石精、石人、石神的故事,屡见于古人笔端。《述异记》载:

武昌小吏吴龁得一浮石,置其床头,化成一女,端正,与龁为夫妻。

说的是石头化为端正女子,与主人结为夫妻。此事在《幽明录》中也有记载,并说该女自称是“河伯女”。

除石头化女子外,还有石头化男子的。袁枚《子不语》卷一二《石言》篇说:有位名叫吕蓍的读书人,在武夷山北麓古寺中读书。一天黄昏,忽见台阶上的石块都像人一样站了起来,一下子

变出了 10 多个大丈夫,坐在佛殿间高谈阔论,颇有见地。如此数日,吕生渐渐习以为常,竟与石人交上了朋友,据说都是汉魏时人,有两老还自称是秦人。某日,石人来告知吕生,要托生海外,完成前生未了之事,就此与吕告别,吕竟十分难过,就把这些石友所谈古事,写成一书,取名《石言》。又卷二三记“石武士”事,也很神秘:

太湖旁有瓦屑庙,庙不甚大,中坐石人二十余,头皆斫落在地,亦有以手握之者。相传张士诚被围,夜有石将军率部伍拒战甚勇,城破后,庙中石人头俱坠地矣。一云明末石人夜为民祟,故村民以铁锄击去其头。

石怪的故事,不但志怪小说中有载,连一些正史也言之确凿。

汉代有泰山大石自立的传说。《汉书·昭帝纪》载:“元凤三年(前 78 年)春正月,泰山有大石自起立。”《汉书·五行志》云:“元凤三年正月,泰山莱芜山南匈匈有数千人声,民视之,有大石自立,高丈五尺,大四十八围,入地深八尺,三石为足。石立处有白鸟数千集其旁。”

晋代有湖中大石浮行登岸的记述。《宋书·五行志》:“晋惠帝太安元年(302 年),丹阳湖熟县夏架湖有大石浮二百步而登岸,民惊噪相告曰:‘石来!’”

《新唐书·五行志》载资州有大石走行的传闻:“元和中,资州有石方丈,走行数亩。”《十国春秋·南汉中宗本纪》有御井石行百步的记载:“大宝四年(961 年)夏四月,御井旁石自立,行百余步而仆。”

《宋史·五行志》载有福建福清县石移留行迹的传说:“乾道二年(1166 年)三月丙午夜,福清县石竹山大石自移,声如雷。”

古人认为石上原本有神灵附着,所以石自立自行自浮自是

“神力”所致，之所以如此，是与预兆有关。《晋书·五行志》载有三国时期阳羨大石自立的传说，并认为大石自立预示着“庶士要做皇帝”：“吴孙亮五凤二年（255年）五月，阳羨县离里山大石自立。案《京房易传》曰：庶士为天子之祥也。”可见石头崇拜是中国古代上自朝廷下至民间普遍存在的现象。

石既有灵，自然就会派上用场，否则，拜石何为？拜石是为用石，中国老百姓在这一点上是绝不会含糊的。依笔者看来，石头在古代人的生活中，至少担负了两种重要职责。

能守卫。秦汉以后，大凡是王侯将相、缙绅富豪之家，其墓前总要立些石人、石马、石兽，以守卫墓主免遭邪魔侵扰。晋人葛洪《抱朴子·内篇》卷九载：“汝南彭氏墓近大道，墓口有一石人。”便是此类。墓口石人名叫“石翁仲”，在老百姓心中，“石翁仲”绝不是一块死硬的石头，而是一尊通灵的石神。清人朱梅叔《埋忧集》卷六“奇儿”篇，就写到墓前石人、码通灵的故事：

吴县民家有一小孩，年龄约八九岁。每日从私塾回家，天必已昏暗。其父甚奇，叩问塾师何时放学。塾师也很奇怪，太阳未落山就放学了，如何这么晚才回家？某日，塾师进行跟踪，见小儿径往一坟地，把书包给一石人，石人竟双手奉持，而小儿则跨上石马在山上山下奔驰。塾师大惊，就叫小儿别再玩了，早点回家，谁知小儿一惊，竟“策马驰去，更不复返”。

深具“石头崇拜”意识的古人，本来就对石头有畏惧之心，再加以石雕琢的石人，浑朴而有生气，极易使人联想，因此，即使是再神异的故事，也是少有人怀疑的。

能镇邪。旧时，人们常在家门口或巷陌桥头，立一小石碑，上镌刻“石敢当”三字，作为镇鬼压灾的“神物”。此也是古代中国从官府到民间盛行的风俗，世代因袭。据宋王象之《舆地纪胜》卷一三五“福建路”条记载，宋仁宗庆历四年，福建莆田县令张纬在翻

造县衙时，掘得一石铭，“其文曰‘石敢当’，镇百鬼压灾殃；官利福，百姓康；风教盛，礼乐张。唐大历五年县令郑押字记”。可见在唐代立“石敢当”之俗已经存在。但这讲的是官府的习俗。

明代“石敢当”的样式翻新，人们立“石敢当”除立一小石刻碑外，还有立一小刻石将军的。明人陶宗仪《南村辍耕录》说：“今人家正门适当巷陌桥道之冲，则立一小石将军或植一小石碑，镌其上曰‘石敢当’，以压攘之。”这显然是民间习俗。

“石敢当”至清代还演化而为“泰山石敢当”、“石大夫”，它不但可以镇邪消灾，还可以给人看病。清人俞樾《茶香室丛钞》卷一〇记载：“国朝渔洋山人云：齐鲁之俗，多于村落巷口立石，刻‘太山石敢当’五字，云能暮夜至人家医病。北人谓医士为大夫，因又名之曰‘石大夫’。按：此五字南中亦有之，而无医病之说，亦无大夫之称。”可见立“石敢当”之风，是南北都有的一种风俗。

“石敢当”是何意？“石敢当”一名，最早见于西汉史游《急就章》中，颜师古注云：“卫有石礪、石买、石恶，郑有石制，皆为石氏；周有石速，齐有石之纷如，其后以命族。敢当，所向无敌也。”“石敢当”三字寓有“以石镇邪，所向无敌”之意。这种风俗大概源于古人的灵魂观念。原始初民从梦境衍生出人的灵魂观念，又从人有灵魂推测到万物有灵，最终形成了一种灵物崇拜。他们以石之顽强坚硬为灵，赋予它镇宅辟邪的神力。庾信《小园赋》云：“镇宅以埋石。”吴兆宜注《荆楚岁时记》：“十月暮日掘宅角，各埋大石，为镇宅。”这种“埋石镇宅”的风俗与先秦时期的以石立社、以社作为氏族或村落保护神的原始信仰有着内在的传承关系。

先民们从万物有灵的观念出发，把石头当做一家一户、一村一寨、一氏族或一部落的保护神。古人居必筑社，而一社之

“社主”即是一块石头(或一棵树)。《淮南子·齐俗训》说:“殷人之礼,其社用石。”周代的“军社”也以石为“主”。《宋史·礼志》在解释古人为什么以石为“社主”时说,因为社是在野外筑坛,没有房屋遮掩,要稟受风霜雨露,与天地相沟通,用石为“社主”,是“取其坚久”。正因为如此,古人才请它担任家庭、村落的守护神一职。

古代还有一种以石镇凶的“符镇”法,可视为“石敢当”一类的“近亲”。古代建房如遇到不利之处,便“发明”了一些所谓的补救之方,这便是“符镇”。据《古今图书集成·艺术典》载:

凡人宅舍有神庙寺观相冲射者,大凶,用大石一块,硃书“玉清”二字对之,吉。

凡宅有探头山,主出宅盗之事,用大石一块硃书“玉帝”二字镇之。

凡宅在寺前庙后,主出淫乱。用大石一块,硃书“天蓬圣后”于宅中,吉。

凡鬼箭冲宅者凶,用石一块,硃书“摄气”二字镇之。

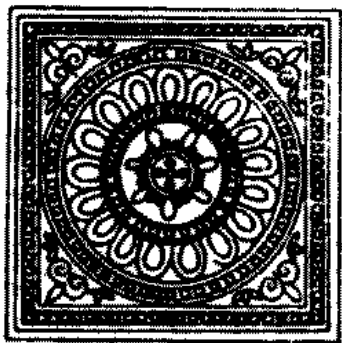
凡邻房脊射宅者,用大石一块书“乾元”二字镇之。

古代风水术士在相宅相墓上,人为地规定了种种禁忌。为解开这些禁忌,又主观地“发明创造”出种种厌胜之法,在这一禁一弛之际,他便可以上下其手,大捞其钱。

以石镇邪的风俗至今仍可以在一些少数民族的风俗中找到遗迹。如黑龙江宁安一带的满族,每家在院内神竿下放上三块石头,他们认为这是神石,可以避邪除妖。古代锡伯族认为,神石有镇兽、驱鬼、拦魔的作用。云南路南县撒尼人还有一种奇怪的风俗,父母常带孩子去献祭一块石头,并以石头作为孩子的名字。还有藏族、珞巴族、纳西族、水族等也有这种奉石为保护神的习俗。羌族奉白石为神,往往在屋顶、门窗上、室内、林中、地里都供

有白石,认为供祭白石神可以保护民族、家庭安康。

汉族与这些少数民族不同的是,随着文明的进步,关于石头的各种观念和习俗逐渐淡化乃至消失,而石头作为保护神的信仰却在经过“文化过滤”后被保留下来,形成一种立石驱邪的固定风俗。



玉崇拜源流

玉是何物？玉便是石头，是“石之美”者。但在中国人眼中，玉却是极不寻常之物，民间谚语说：“黄金有价玉无价。”玉是一种无价之宝，具有种种神秘力量。

玉的神力，可以从《红楼梦》中的贾宝玉说起。贾宝玉是《红楼梦》的主人公，是一位“衔玉而生”的非凡人物：“一落胞胎，嘴里便衔下一块五彩晶莹的玉来，上面还有许多字迹。”（《红楼梦》第二回）而这块玉也是大有来历，它的原身是女娲炼石补天时所遗下来的一块石头：

原来女娲氏炼石补天之时，于大荒山无稽崖炼成高经十二丈、方经二十四丈顽石三万六千五百零一块。娲皇氏只用了三万六千五百块，只单单剩了一块未用，便弃在此山青埂峰下。谁知此石自经锻炼之后，灵性已通，因见众石俱得补天，独自己无材不堪入选，遂自怨自叹，日夜悲号惭愧。

(《红楼梦》第一回)

这块无材补天的石头,能够自去自来,可大可小。当一僧一道见到它时,它便“缩成扇坠大小”,变成了一块玉,并被僧道刻上了几个字。这就是后来贾宝玉出生时口中所含的那块上面刻着字的玉。而整部《红楼梦》(原名《石头记》)的故事便围绕着这块玉展开。从表面上看,以一块玉石作为全书的主人公只是文人的创造,不足为信。但从深层次看,作者这一思想的起源正是源出于古代人相信玉石之中潜藏着神的威严,具有无限咒术力量的玉信仰。

《红楼梦》第二十五回写到赵姨娘勾结马道婆用巫术暗害贾宝玉和王熙凤。马道婆交给赵姨娘 10 个纸铰的青面白发鬼和两个纸人,并分别把贾宝玉和王熙凤的年庚八字写在两个纸人身上。马道婆在家中施巫念咒,宝玉和凤姐果然神情恍惚,乱砍乱杀,继而不省人事,这时癞头和尚和跛足道人来到贾府替二人驱邪。和尚拿过那块通灵宝玉,对贾政说:

此物已灵,不可亵渎,悬于卧室上槛,将他二人安在一室之内……三十三日之后,包管身安病退,复旧如初。

他二人果然当晚便醒过来了,33 天后不但身体强壮,连脸上的疮疤都好了。

中国人对玉的崇尚,始于史前时代。考古工作者在浙江余姚河姆渡遗址第四文化层发现了 28 件用玉和萤石制作的装饰品,它们的年代距今约有 7000 年。中国的一些考古学家认为,在石器和青铜器时代之间还存在着一个玉器时代,大约在良渚、红山、龙山文化时期,形成了一个北起燕山、南到广东的新月形文化圈。先民们的这种崇玉风尚延及后世文明社会,就形成中国文化中的玉文化传统。

在古代中国,人们对玉有着特别的爱好。夏、商、周三代设有

专治琢玉的“玉人”，掌握玉器的“玉府”。贵族们佩玉、玩玉相因成习。特别是殷人，嗜玉如命，周武王灭纣时，“得旧宝玉万四千”。从殷妇好墓中就出土了 750 余件玉雕。中国古代视玉为宝，西周金文中的“宝”字，就是室内收藏着玉和贝之意，素有“金有价而玉无价”之说。

先秦时代，玉被赋予了强烈的政治意义，玉是权力和身份的标志。传说黄帝曾以玉分赐部落首领，作为享有权力的标志。墨子也接受了玉是“神权”象征物的观点。他在《墨子·非攻》中说：大禹征伐三苗时，“有神，人面鸟身，若瑾（奉珪之误）以待”，这是伐苗将取得胜利的征兆；而殷纣王暴逆，天命武王伐纣时，也有“赤鸟衔珪，降周之岐社”。在这里，“赤鸟衔珪”显然是象征天授神权，“珪”是神权的标志物。其实，在商周时代，珪正是区别身份高低、权力大小的象征物。《周礼·春官·大宗伯》说：

以玉作六瑞，以等邦国：王执镇圭（1 尺 2 寸），公执桓圭（9 寸），侯执信圭（7 寸），伯执躬圭（7 寸），子执穀璧（5 寸），男执蒲璧（5 尺）。

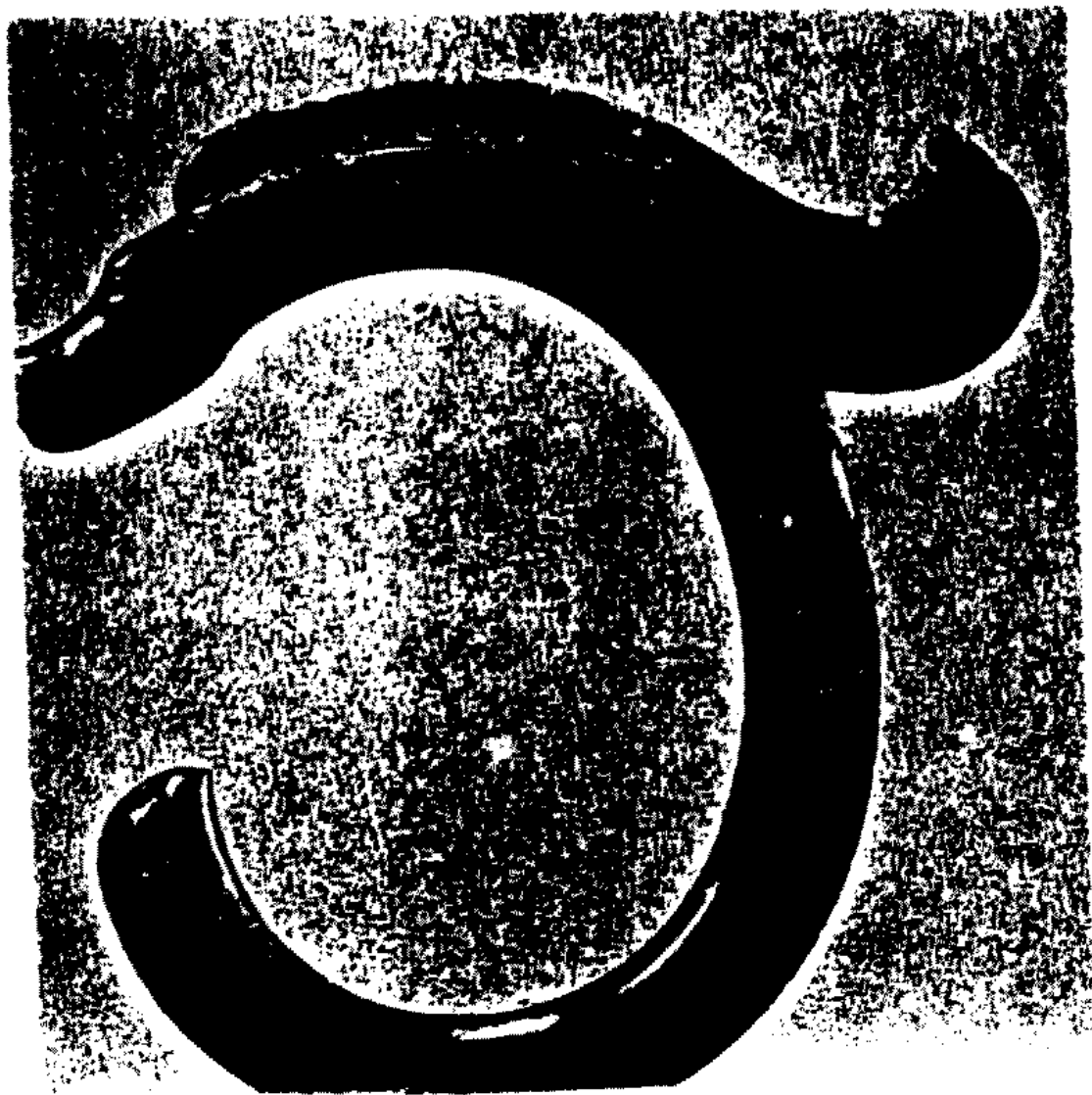
人既分为公、侯、伯、子、男五等，所执圭也有长短大小之别。值得注意的是，玉圭只有贵族才有资格使用。唐至明代，官僚中盛行玉带，“蟒袍玉带”成为高官显贵的代称。如《唐实录》载：“文武三品以上金、玉带，十三铤（扁平状的结缀物）；四品金带十一铤；五品十铤；六品以犀带，九铤；七品银带；八品、九品输石并八铤；庶人六铤，铜铁带。”据此可知，唐代玉带为最高等级，只有三品以上官员方可使用。明代则更进一步，只有当朝一品才有资格使用玉带。如《明史》载：“文武官公服，洪武二十六年定：腰带，一品玉，或花或素。”意思是，一品官员方许佩用玉带，玉带的带板上可以是光素，也可饰花纹图案。

玉在古代还用来作祭祀天地、日月星辰、山河社稷的祭器，

这在古代礼制中有明文规定：

以玉作六器以礼天地四方：以苍璧礼天，黄琮礼地，青圭礼东方，赤璋礼南方，白琥礼西方，玄璜礼北方。圭璧以祀日月星辰，璋射以祀山川。

古人认为，东、南、西、北四方分属青帝、赤帝、白帝、黑帝四位天神掌管，所以要用“青圭”、“赤璋”、“白琥”、“玄璜”来祀祭他们。而祭天用的“璧”，是一种形体扁圆、中央有一孔的玉器。《说文》云：“璧圆象天。”玉璧正是古人仿照想像中的天（古人认为“天圆”）制作的，故用它来祭天。祭地用的“琮”，是一种方柱形的玉器，一般两端有四方委角形口，中心有一从上至下相通的两面穿透圆孔。古人认为，天圆地方，天苍地黄，故祭天用“苍璧”，祭地用“黄琮”。在这里，玉被视为沟通天地人间的“宝物”，所以后世一些自视为“天之子”、代表天对人民行使统治权的帝王们，都喜欢以玉作印，称之为“玺”，作为君权天授的象征。一些王朝为



中华第一玉龙

防被灭王朝东山再起，也常常将它们的帝玺毁废，或磨去原铭而改刻，故传世之物中，除清代帝后玉玺尚存外，其他各代玉玺很难见到有实物存世。

古代人还认为玉有“君子之德”，所谓“君子比德于玉”，就是当时人们对品行高洁之人的赞誉。孔子也说：“君子之心如玉。”在孔子看来，玉有丰富的社会道德寓意：“温润而泽比于仁；缜密以栗比于智；廉而不刿比于义；垂之如坠比于礼；扣之其声清越以长，比于乐；瑕瑜不掩比于忠；孚尹旁逵比于信。”（见《礼记·聘义》）意思是说，玉光洁温润，可谓之“仁”；纹理缜密紧凑，谓之“智”；不易折断，折断后不会割伤肌肤，可谓之“义”；佩挂起来整齐有序，可谓之“礼”；叩击时声音清越优美，可谓之“乐”；瑕不掩瑜，瑜不掩瑕，可谓之“忠”，等等，孔子称它共有 11 种美德。而这些美德，是作为君子必须具备的，故“君子无故，玉不去身”。由此形成了古代人们以玉作装饰物的风俗习惯，如用一串小圆玉制成冠上的“旒”；用玉制成“笄”以及带钩等。

玉还被赋予了宗教上的意义，在玉石崇拜的催发之下，玉被蒙上了种



特权的象征：玉圭

种神秘色彩。《山海经》记载,在不周山的西北方有崆山,山上多白玉,产玉膏。始祖黄帝就因为长期服食这种玉膏,所以能够登龙于鼎湖而升天。《博物志》也说:“名山大川,孔穴相向,和气所出,则生玉膏,食之不死。”可知这种玉膏也就是后世所谓的不死仙药了。这种以石(玉)为不死药的思想,对后世道家方士所炼金丹玉液之类的长生药有很大的影响。《列仙传》说仙人赤松子“服水玉以教神农”,“水玉”也就是石英。庾信《玉帐山铭》说:“煮石初烂,烧丹欲成。”本是指仙人煮石而食,但似乎仙人“煮石”与道士“烧丹”又没有什么区别。“烧丹”的思想根源在于古代以石(玉)为长生药的信仰。

古人认为,玉不仅可以为生者避邪,还可以为死者“护尸”。考古学家在上海市青浦区距今约 5000 至 6000 年的崧泽文化墓中发现一件含于尸体口中、长 4.2 厘米、体扁平的碧绿色玉器,说明当时人们将玉奉为一种神圣物的心理。当时的人们企望通过含玉来为死者护尸。古代葬礼中有一种习俗,就是大量用玉璧随葬,有的置于尸体的胸背,有的镶嵌于棺木上,这些均是用来保护尸骨或避邪的。在中山靖王刘胜夫妻的墓葬中,各出土了一套完整的“九窍”玉器,可算是古人以玉护尸的典型代表。这套“九窍”玉器,计有耳塞一对,发现时置死者耳孔内;鼻塞一对,插在死者鼻孔内;眼盖一对,盖在死者两眼之上;口含一片,卡在死者口头;肛门塞一件,塞在死者的肛门内。此外,刘胜墓中还发现覆盖男性生殖器用的圆筒形的玉生殖器盖一件;其妻窦绾墓中则发现有呈圭形的阴道塞一件。

刘胜夫妇以玉塞窍的奇特葬法,与古人所谓玉在九窍能防尸腐之说有关。晋葛洪《抱朴子》载:“金玉在九窍,则死人为不朽。”由此可知,刘胜夫妇以玉塞窍,是企求万年保其肉体不朽的产物。当然这只能是一种迷信,在迄今所发现有“九窍”玉器的墓

葬中其尸体均已腐败无存。

古代人对玉的迷信多种多样,不仅存在“玉可护尸”的迷信,还存在采玉的迷信,如明宋应星《天工开物》称:采和田玉时,当地女子待明月之夜赤身裸体在河中捞取,这样做方可取得更多的玉料,据说这是女性的“阴气相召,则玉流不逝,易于捞取”。这种说法,连清代的乾隆皇帝也不相信,他明确地说玉是当地回民采掘的,若在河中捞取则在秋天河水干涸时,并非要在明月之夜。

关于玉的种种迷信,自不足道。但值得注意的是,这些迷信对中国古代社会的影响却是实实在在的。如正是古人认为玉可以为死者避邪护尸的迷信,使得历代帝王贵族,大量使用玉器作为殉葬品,如贵族死后脸上覆盖“缀玉面罩”。《后汉书·礼仪志》则明文规定,帝王贵族死后要身穿各式“玉衣”,皇帝用金缕玉衣;列侯、公主、贵人用银缕玉衣;大贵人、长公主用铜缕玉衣。清代的“老佛爷”慈禧太后死后,大量使用翡翠制品陪葬,如翡翠西瓜、翡翠甜瓜、翡翠荷叶、翠佛、翠桃等。翡翠号称“玉中之王”,因而这些陪葬品中的每一件都价值连城。

如果推究玉崇拜源头的话,玉崇拜意识起源于上古时代的石头信仰。蒙昧初开之时,那些有着万物有灵观念的初民们,从石头的永远性、不动性和超越性出发,相信石头之中包藏着神秘的威灵,这种威灵能够为人类所借助,并能够对人类产生保护作用。所以他们在身上佩带一些“特殊的(美丽的)石头”(玉)作为自己的护身符。这种原始宗教意识的流布、泛滥,是中国上古时代在石器和青铜器之间出现了一个“玉器时代”的根本原因。后来随着文明的进步,玉信仰进入意识形态的各个领域,与其他信仰相互融合,形成“尚玉”的风俗习惯,并逐渐从石头信仰中独立出来,形成了中国古代文化中独具一格的“玉文化”。



照妖镜与镜子迷信

中国民间有一种风俗，有的人家往往在门前或窗上悬一小镜，认为这样做可以禳灾驱邪，保一家平安。实际上，这是中国古代有关镜子迷信的遗存。

镜子在现代人的眼中只是一件不起眼的普通日用物，但在古人眼中却具有辨别真假、鉴别人鬼的特异功能，用镜子去照射妖魔鬼怪，可使鬼怪显露原形。《抱朴子》说：

万物之老者，其精悉能假托人形，以眩惑人目，唯不能於镜中易其真形耳。

镜能使鬼怪显露原形，故名曰“照妖镜”。神魔小说《西游记》中即记载了在天庭中有这样一面镜子。在去西天取经的路上，真猴王遇到了假猴王，打得不可开交，告到玉皇大帝那里，玉皇搬出了“照妖镜”，可惜仍然分不出谁真谁假，最后告到如来佛祖面前才得以辨明。《聊斋志异》“宦娘”篇也说，良工娘家有一面古

镜,妖魔鬼怪都可以照见原形。他拿了此镜,进屋一照,果见宦娘显了形。

“照妖镜”一说,在汉朝即已出现。旧题汉郭宪《洞冥记》已见“照妖镜”事,说是在汉元封年间,“有祇国”来朝献一“广四尺”的“金镜”,用它照见魍魉,“不获隐形”。而在《搜神后记》“淮南陈氏”条中,则记载了一则以镜照妖显形的故事:

淮南陈氏於田中种豆。忽见二女子,姿色甚美,著紫结襦、青裙,天雨而衣不湿。其壁先挂一铜镜,镜中见二鹿,遂以刀斫获之,以为脯。

这则故事是说,有一个姓陈的人在田间种豆时,看见两个打扮华丽的美貌女子,从壁上悬挂的铜镜中看,竟发现是两只鹿变的,陈氏就把它们捉住用刀杀了,做成了鹿脯,获得一顿美食。

“照妖镜”的故事还散见于各类神魔小说和笔记小说中。明人陆粲《庚巳编》卷四云:

吴县三都陈氏,祖传古镜一具,径八九寸,凡患疟者,执而自照,必见一物附于背,其状蓬首黧面,糊涂不可辨。一举镜而此物如惊,奄忽失去,病即时愈。盖疟鬼畏见其形而遁也。世以为宝。至弘治中兄弟分财,剖镜各得其半,再以照疟,不复见鬼矣。

古人以为人们得了疟疾,是因为有一人肉眼看不见的“疟鬼”作怪,是“疟鬼”作祟的结果,以古铜镜照之,“疟鬼”害怕逃遁,“疟疾”就会不治而愈。

明代大医学家李时珍也相信镜子有神力,不但可以驱鬼避邪,而且可以知病治病,更有预知未来的神秘力量。《本草纲目》记载:

镜乃金水之精,内明外暗。古镜如古剑,若有神明,故能辟邪魅忤恶。凡人家宜悬大镜,可避邪魅。《刘根传》云:“人

思形状可以长生，用九寸明镜照面熟视，令自识己身形，久则身神不散，疾患不入。”葛洪《抱朴子》云：“万物之老者，其精悉能托人形惑人，唯不能易镜中真形，故道士入山，以明镜，径九寸以上者背之，则邪魅不敢近，自见其形，必反却走转，镜对之视有踵者山神，无踵者老魅也。”群书所载古镜灵异，往往可证，漫撮于左方。《龙江录》云：“汉宣帝有宝镜如八铢钱，能见妖魅，帝常佩之。”《异闻记》云：“隋时王度有一镜，岁疫令持镜诣里中，有疾者照之即愈。”《樵牧闲谈》云：“孟昶时，张敌得一古镜，径尺余，光照寝室如烛，举家无疾，号无疾镜。”《西京杂记》云：“汉高祖得始皇方镜，广四尺，高五尺，表里有明，照之则影倒见；以手捧心，可见肠胃五脏。人疾病照之，则知病之所在。女子有邪心，则胆张心动。”《酉阳杂俎》云：“劳无县舞溪石窟有方镜，径丈，照人五脏，云是始皇照骨镜。”《松窗录》云：“叶法善（唐代一著名道士——作者注）有一铁镜，照物如水，人有疾病，照见脏腑。”《宋史》云：“泰宁县耕夫得镜，厚三寸，径尺二，照见水底，与日争辉。病热者，照之，心骨生寒。”《云仙录》云：“京师王氏有镜六鼻，常有云烟，照之则左右前三方事皆见。黄巢将至，照之兵甲如在目前。”《笔谈》云：“吴僧一镜，照之知未来吉凶出处。”又有火镜取火，水镜取水，皆镜之异者也。

镜子能驱鬼防鬼，知病治病，因此它就成为古今老百姓家中镇宅祛灾的吉祥物。江苏、浙江、湖北、安徽等地民俗，凡家中死人或有人重病，必在房子的门楣上挂一面镜子。至今在上海的江、浙、皖籍的私人房宅的门户中仍可见到这种习俗。只是今人所悬之镜多是玻璃镜，而古人都是悬挂铜镜或铁镜，并且愈古愈好。在汉唐间民间流行的一种“四神规矩镜”，可以看成是民间以镜子作镇宅吉祥物的典型代表。民间流行的“四神规矩镜”，就是

在铜镜上铸上青龙、白虎、朱雀、玄武四种纹饰，放置家中，取其吉祥避邪之意。有的四神镜还有铭文，如：“……左龙右虎避不祥，朱鸟玄武顺阴阳，子孙备具居中央，长保二亲乐富昌，寿敝金石如侯王兮。”直到宋以后，这种四神镜才逐渐衰落。

镜子有时还作为神明的象征，被封建官吏所引证。旧时的官衙大堂，一般都悬挂有“明镜高悬”的匾额。这里的“明镜”显然是借用了镜子能判别真假、窥伺隐匿、公正公平的象征意义，所谓“举头三尺有神明”，欺心必无好报，这既是对来到这里的臣民的告诫，也是对官吏的警诫。在这里，镜子判别真伪的具体功能被抽象成为一种虚拟的神圣性，并深入人心。

正是基于中国民众这种迷信的观念，曹雪芹在《红楼梦》中设计了一种警诫风流人士的“风月宝鉴”。第十二回，话说贾瑞被凤姐巧设的“相思局”害得神魂颠倒、病入膏肓之际，有个跛足道人拿来了一个“专治邪思妄动之症”的“风月宝鉴”：

（贾瑞）拿起“风月鉴”来，向反面一照，只见一个骷髅立在那里，唬得贾瑞连忙掩了。……又将正面一照，只见凤姐站在里面招手叫他。贾瑞心中一喜，荡悠悠的觉得进了镜子，与凤姐云雨一番，凤姐仍送他出来。

贾瑞以假为真，终究因此脱精而死，“风月宝鉴”也救不了他。

《红楼梦》中的“风月鉴”不过是曹雪芹在镜子迷信的基础上进行文学加工的创造物，它在现实中是没有的。但古代却有一种“以镜占卜”的习俗，这大概是古代镜子迷信最典型的表现。

古人认为，镜子可以预见人的祸福命运，因此，可以用来占卜，称之为“圆光”、“镜卜”或“镜听”。这种占卜的过程，《清稗类钞·迷信类·镜听》中有详细记载：在除夕或新春之际，先把房屋打扫干净，在灶门前摆上香烛，给锅里加满水，把一把勺子置于水上，然后拜祝祈祷。拨动勺柄使之旋转，待其停下后按照勺

柄指示的方向，怀藏一镜出门，悄悄地听人说话，听到的第一句话就是卜者之兆。

“镜听”之事，史书多有记载。《谈狐说鬼录》引《聊斋志异》中“镜听”一篇，说的是有郑姓兄弟俩，俱是读书人，老大因早出名，甚得父母欢心，其媳妇也跟着得宠；老二没有什么成就，父母不喜欢，其媳妇也得不到老母的欢心。后老二受到激发，发愤读书。这一年乡试，老二媳妇用“镜听”占卜，得到一句“你也凉快凉快去”的兆头，她想了半天也不知是凶是吉。乡试后，天气仍然很热，两个媳妇正在厨房做饭，忽报老大考中了，婆婆就对大媳妇说：“老大考中了，你可以凉快凉快去了。”二媳妇一人在厨房做饭，正在气闷，又听到报喜的人说老二也考中了。二媳妇一听，把烧火杖一扔，说：“我也凉快凉快去！”事后一想，原来正应了“镜听”的那句话。此事在《清稗类钞·迷信类》有载。

“镜听”在清代十分流行，不仅女子有此之举，连一些秀才也以它来卜问前途。《清稗类钞》记载了大学士黄机作秀才时就有过“镜听”之事：

大学士黄文僖公机，钱塘人。为秀才时，效“镜听”之举。尝於除夕游行里巷，方出门，即闻某家妇询某姑（婆婆）曰：“家有二鸡，一黄鸡，一白鸡，今日宰白鸡乎？宰黄鸡乎？”姑曰：“宰黄鸡。”杭人俗谚谓杀为宰，本古义也。黄归而大喜，颇自负。盖鸡与机同音，宰为宰相之宰耳。已而果应其言。

“镜听”占卜的迷信活动，最早可以追溯到唐代。唐代诗人王建有一首《镜听词》，写一位丈夫在外的妇女因思念其夫而以“镜听”卜问归期：“重重摩挲嫁时镜，夫婿远行凭镜听。”诗中所描绘的唐代妇女“镜听”的情状，与后世几乎没有什么区别。“镜听”的出现，当在唐代以前。

有关镜子迷信的形成，与中国古代人们的认识水平有着密切的关系。镜子能通过光线的反射作用而照见人物景象，这在现代人看来似乎十分简单，但在古人眼中却是一个谜。正是由于古人对镜子反射物景这种自然现象不了解，因而很自然地认为它有魔力，进而崇拜它，最终形成有关镜子的种种迷信（当然还有别的原因）。如果说在科学不普及的古人那里存在这种迷信还情有可原的话，那么，在现代人中再迷信镜子便实在是无稽之谈了。



盟誓歃血与血祭拜

古代盛行一种“歃血盟誓”的风俗，反映了古人对血既敬又畏的矛盾心态。“歃血”，即是“饮血”，实际上是在说完誓言后以手指抹血涂于口唇。这种仪式至少在春秋时已出现。据《晏子春秋》记载，权臣崔杼杀庄公而立景公后，联合左相庆封把持朝政，为压服朝中百官，在太公庙内挖了一个坑，把“牲血”灌到坑中，然后将朝中大小官吏劫持到这里，迫使每一个人歃血盟誓来支持他、服从他。他让每一个人发誓说：“不忠于崔杼、庆封而忠于王室的人，一定不得好死；言词不合、手指不沾血的人一定会死。以手指抹血歃口。”杀了七个人之后，轮到晏子，晏子手捧一杯血，发誓说：“崔杼杀君无道，不忠于王室而跟从他的人，一定会受到报应。”然后俯身饮血。

古人对“歃血盟誓”是十分慎重的，结盟之前，必定要“坎血加书”，即掘地为坎，将牲血沥于其中，将盟书加于其上而埋之，

谓之“载书”。如《左传·僖公二十五年》：“坎血加书。”《史记·平原君虞卿列传》：“毛遂谓楚王之左右曰：‘取鸡狗马之血来。’毛遂奉铜盘而跪进之楚王曰：‘王当歃血而定从，次者吾君，次者遂。’”古人盟誓必歃血，一旦发过誓后，便不可轻易违背。《左传·襄公九年》：“（郑）子孔、子蟜曰：‘与大国盟，口血未干而背之，可乎？’”结盟之后即不敢背叛，古人的心肠确实比后人要忠厚老实一些。

“盟誓歃血”反映了古人“血崇拜”的心理。但“盟誓”何须“歃血”？这可能源出于上古的交感巫术。古人认为血是人的精华，《淮南子·精神训》：“血气者，人之华也。”《论衡》：“血者，生时之精气也。”血是人生命的象征。“歃血盟誓”的意义就是将誓言与生命（血）绑在一起交付给神灵，以生命来保证誓言。如果人们不遵守誓言（誓言受到伤害），那么，其生命也将受到伤害，因为伤害某人的血，就是伤害某人的灵魂。托卡列夫在谈到犹太人的宗教时说：

禁忌最甚者，莫过于血，血被视为活物之灵。

并引《利未记》说：

论到一切活动的生命，就在血中。所以我（即上帝）对以色列人说，无论什么活物的血，你都不可吃，因为一切活物的血，就是他的生命。

西方人如此，中国人也不例外。正是在中国人血崇拜的心理基础上，演化出“盟誓歃血”的“血巫术”。

认为血有魔力，最早可以追溯到原始社会。“原始人对血液有迷信，以为血有魔术性。”（林惠祥《文化人类学》）这一点已在考古发现中得到证实。

考古学家在发掘北京山顶洞人遗址时，发现了一种十分奇特的丧俗：死者周围撒了一圈赤红色的铁矿粉。考古学家们为解

释这种奇特的葬俗大费脑筋。最后得出的结论是：山顶洞人已有灵魂的观念。这些赤红色的铁矿粉正是原始先民心中的“血液”——生命的象征。山顶洞人在死去的亲友身边撒上红色粉末，是企盼死者有朝一日可以借助它使灵魂复归，从而复活过来。

原始人出于对鲜红血液的不了解和神秘感，对血液产生了敬畏的情感，这已为中外的考古学家所证实。考古发现，在欧洲旧石器时代的尼安德特人墓葬中，死者身上也撒有一些象征血液的红色矿末。因此，可以说，中外民族的祖先都有着血崇拜的意识。

血崇拜最典型的表现，就是以人或动物的鲜血为牺牲祭神祭祖。在古代还有一种杀殉祭旗、以血衅鼓的祭礼。在血亲复仇时，要以仇人的首级和鲜血祭灵。周代有以血祭社稷的习俗。《周礼·春官·大宗伯》：“以血祭社稷……”清人金鹗认为这种祭礼的大概情景是，祭神时，主祭人就像以酒浇地一样，把血滴到土地上，这样做，是因为“气为阳，血为阴，故以烟气上升而祀天，以牲血下降而祭地，阴阳各其类也”（《求古录·燔柴瘞埋考》）。

以血祭神始于何时，今天已不得而知。但可以肯定的是，最早的血祭当是人血祭祀。这种习俗至春秋战国时尚存，如《管子·揆度》记载：“轻重之法曰……自言能治田土不能治田土者，杀其身以衅其社（杀死他以他的血涂社主祭祀）。”《春秋·僖公十九年》还记载了一种取人鼻血祭神的奇怪习俗：“夏六月……己酉，邾人执郈子用之。”《公羊传》注云：“恶呼用之，用之社也。其用之社奈何，盖叩其鼻以血社也。”《谷梁传》也说：“用之者，叩其鼻以衅社也（取其鼻血以祭社主）。”

新中国成立以前，云南的佤族还存在着一种残酷的祭祀仪式——“猎头血祭”。它是佤族中最高献祭活动，是猎取人的头颅来奉祭神灵。其被“猎”者一般是与本部落有仇的其他部落的

成员。仪式分猎头、接头、祭头、送头等程序。猎到的人头带回部落，供在历史最久的村寨的木鼓房旁的人头桩上，由头人主持“接头”仪式。头人一般会对人头说：“我们这里酒美饭香，请你饱餐一顿。希望你今后也把你的父母兄弟姐妹也请来饮酒吃饭，保佑我们的村寨安全和庄稼安全。”并在人头上撒些灰烬，使与鲜血混合一起，然后分给各家各户，待播种时，随种子撒在地里。然而，他们对所猎的人头仍然怀有恐惧感，害怕报复，故又以牛、猪等作为牺牲祭祀被砍的人头，祈求被杀的人宽恕自己。

以牲畜或鸡禽的血祭神，大概比人血祭祀稍晚，但这种祭祀法却是中国古代十分普遍的祭祀仪式，至今仍大量遗存。如锡伯族每年春耕前，必定要选一口肥猪，设一祭坛，然后往猪身上浇清水，点香在猪身上晃三下，跪下向西天祈祷五谷丰登，然后杀猪，把猪血洒在地上，把鬃毛埋进土里。云南巍山县母沙科一带的彝族，每年农历正月初一要用鸡血和鸡毛祭献地母“米斯”，祈求地母保佑丰收。富民、武定两县的彝族则是在每年阴历六月初六祭地神“果迷峨索坡”，其方法是在荞地里作一祭坛，上插三岔松枝一根、青苗根三枝，点三柱香，供三碗米、一杯酒、一只活鸡。烧纸奠酒毕，即杀鸡，以鸡毛蘸血沾在三岔松枝上。广西罗城的仫佬族于每年阴历二月初八的“社日”祭“社王”。祭祀时，把猪宰杀，以血盆供祭于坛前，让神“血食”。这些都是古代血祭习俗的孑遗。

汉族民间则存在着一种人血可以治病的迷信。如鲁迅先生在小说《药》中，描写了一个愚昧的老汉，为治儿子的痨病，出钱请一刽子手，以馒头蘸被杀革命者的鲜血做“药引”治病。据鲁迅先生说，这篇小说取材于真事。

古代血崇拜还表现为以血避邪的习俗。如清代乾隆三十九年(1774年)秋，山东清水教教徒发动起义，连克寿张、阳谷、堂

邑、临清，攻到清军驻守的新城之下。起义军在城下念念有词，入静发功，城上清军以为神助清水教，大为恐惧，这时一个老兵请守城将官令人拿来狗血及人粪，以破起义军“法术”，军心遂安，最后打败了起义军。此事不仅野史中有记载，清代官方档案也言之确凿。直到鸦片战争爆发，清朝的一些将领还认为来自英吉利的“夷人”是一些双腿不能弯曲的妖魔鬼怪，大肆收集民间的狗血、马桶等脏物以抵御洋枪洋炮，结果自然是一败涂地。

以血避邪，先秦时代即有。《礼记》说，宗庙修好以后，以羊血和鸡血涂于台阶之上以避不祥，谓之“衅礼”。《风俗通》说，正月以狗血涂在门上以除不祥。此种风俗至今遗存。如基诺族人“盖房时，要先在老房楼梯下用木槌敲死一头猪，每个梯阶上都滴一点猪血。竖柱后由本宗姓中年纪最大的女婿敲杀一只狗，以狗血先涂家族长家的柱子，然后依次涂其他各柱”（《少数民族风俗资料》）。

血既可以避邪，又可以致邪，所以产生了种种血禁忌。这种禁忌认为，凡人所有物被血玷污，主人就会遭遇不测。《搜神记》说，有一个叫刘宠的人，常常在夜里发现门前有血，不久他果然被杀。古人说“血污其衣”，就是要使其遭到不测的意思。《战国策·齐策四》：

公孙弘曰：……万乘之严主也，辱其使者，退而自刎，必以其血污其衣。

《史记·廉颇蔺相如列传》：

相如曰：五步之内，相如请得以颈血溅大王矣。

《战国策》中还有“请以颈血溅其衽”、“辄以颈血溅足下襟”之类。就是说即使自杀了，也要把血溅在对方的衣服上。何以要这样说？其实，公孙弘、蔺相如说的是另一个意思：我即使死了，我的魂也要附在你的身上，做鬼也不会放过你！此种血禁忌至今

在民间仍存。《中华全国风俗志》说：

除夕，院内竖桅杆，上悬灯笼，谓之“天灯”。相传昔有九头恶鸟……常年滴血。每至除夕，即出而飞鸣，其血滴于谁家院内，其家必遭祸事。

但是，真正的以血污杀人的事在史载中没有，因触犯血禁忌而死的人却大有人在。《汉书·云敞传》：

宇（王莽长子）与吴章谋，夜以血涂莽门，若鬼神之戒，冀以惧莽，章欲因对其咎。事发觉，莽杀宇，诛灭卫氏。谋所联及，死者百余人，章坐腰斩。

王莽本是老虎，吴章等人却玩此小儿游戏，枉自送了身家性命。又据《史记·殷本纪》载，殷王武乙暴戾无道，用皮囊盛满鲜血，挂起来用箭射之，名曰“射天”。后武乙在打猎时为雷电劈死，由此观之，武乙是中国历史上第一个因触犯血禁忌而遭受报应的人。

血崇拜对中华民族文化心理的影响，主要表现为两点：血崇拜的延伸产生了中国人的“崇红心理”；血禁忌的延伸产生了对妇女的歧视心理和“血判”的风俗习惯。

《论语·乡党》称：“红紫不为亵服。”翻译成现代白话就是“红色紫色的布料不作内衣”。在古人眼中，红紫是一种高贵的颜色，所以不可作内衣，以免玷污。这种心理即是源于原始的血崇拜意识。林惠祥《文化人类学》说：“最初的红色颜料大约便是血液，其后则多用赭土。”古代常以红色的东西避邪，也即是取意于血的颜色。如《博异志》中所说的“朱旗”，《荆楚岁时记》中所说的“朱水”，《少数民族民俗资料》中所说的“朱纸”等，均源出于此。其余如古代帝王的活动场所，如天安门、故宫、中南海均是红墙；佛家的寺院、民间的祠堂，其墙垣也大多采用红色。富贵之家住朱门，坐朱轩，穿朱衣。民间百姓之家的门窗也大多漆成朱红色，

等等,均是此类。

血崇拜还造成了民众对鲜血的敬畏心理,这种敬畏心理与宗教的虔诚心相合,使得中国宗教史上出现了众多的“刺血写经”的现象。如《法苑珠林》记载:唐代司马乔卿“丁母忧,居丧毁脊骨立,刺血写《金刚般若经》二卷”。《新唐书·孝友列传》记载:万敬儒“三世同居,丧亲庐墓,刺血写浮屠书,断手二指”。古代以“孝”为人的最大美德,刺血写经正是“孝极”的表现,这种风气至近代仍未绝迹。如庐山海会寺的普超和尚曾以针刺指血书写《华严经》,从1901年至1915年,历时15年,终于以血写成《华严经》81卷,200万字;潮州开元寺的智诚和尚则以刀刺舌血书写《华严经》,从1930年至1933年,历时3年零4个月,以血写成《华严经》80余万字。佛教徒以血写经,表现的是将自己生命奉献给佛的虔诚和奉献精神。

从血禁忌中衍生出有关血的神明裁判,称之为“吃血判”。《湖南府志》记载:

(苗人)遇有冤忿,必告庙誓神,刺猫血滴酒中饮以盟心,谓之“吃血”。吃血后三日,必宰牲酬愿,谓之悔罪做鬼;其入庙,则膝行股栗,莫敢仰视,抱歉者则逡巡不敢饮,其誓必曰:“你若冤我,我大发大旺;我若冤你,我九死九绝。”犯云祸及子孙也。……事无大小,吃血便无反悔,否则官断,亦不能活。盖苗人畏鬼,甚于畏法也。

“吃了血”就等于是把自己的灵魂交到神灵面前接受审判。“血”在这里是一种神圣的或邪恶的力量,它可以给理屈者带来“灭顶之灾”。此种风俗至今在一些少数民族中仍可见到,如云南省碧江县的傈僳族就有一种“抛血酒”、“吃血酒”的神明裁判形式:

抛血酒的举行,如某甲认为某乙与自己的妻子通奸,而

乙方又不承认有此种行为，此时便可采用抛血酒的方式解决。所谓抛血酒者即由仲裁人抛血酒于地上，向天盟誓，说一方错指，或者另一方犯罪不承认，必受天惩，在三日内死去，反之将活百年、千年。吃血酒的举行，如某乙丢失牲畜，认为被某丙偷去，而某丙又拒不承认，一般的调停失效，最后乞求神明裁判。吃血酒在林中或空地上举行，某丙为证明自己无偷窃行为，头包白纸，手握长刀，饮血向天盟誓，如犯此种行为三日内必遭天惩，如对方错指将活百岁、千岁。三日后某丙如无恙，这便证明确无偷窃行为。（田家祺等《傈僳族社会历史调查》）

怒族也有这种“喝血酒”的神明裁判方式。其办法是先由巫师念经，然后杀一只公鸡，将鸡血倒入酒内，让嫌疑者喝下。如在三年内，喝血酒的人不害大病，不死亡，就认为他是清白的。一般说来，凡是偷窃事件有争讼，被怀疑者若敢喝血酒，社会习惯观念就认为他非偷窃者。如此失主还必须向他赔偿一头牛，并削木为据。反之，如果被怀疑者不敢喝血酒，就意味着承认了偷窃，除赔还原物外，还须赔偿失主一头牛。据说，若果真是偷窃者，喝了血酒，三年内必死无疑。（参见《怒族社会概况》）

血禁忌还与民间对妇女的种种歧视有关。《论衡·四讳》称，女人生子是十分忌讳的，人们这时候与她接触会招致不祥。所以就在坟墓边、道路旁临时搭个小棚子让她居住，过了一个月才接她回家。这是对妇女产血所设的禁忌，后代仍延续。《中华全国风俗志》述浙江风俗时说：

临产之妇，必令其速回婆家，否则至将产时，令稳婆扶至荒野，架铺以居之。

这在现代人看来，是既愚蠢又残忍，但在古人心目中，“血禁忌”似乎变成了一种“血恐怖”。《夷坚志》说，有一个侍女碰到一

个穿着红衣的女人,那女人捧着一杯羹汤给她喝。她仔细一看,原来里面是产血,便不接受。但这个女人三番五次地来求她,她便喝了。没过几天,这个侍女就死了。由此看来,产血比杀人的毒药还要厉害几分。

对妇女经血也是极忌讳的。《说文解字》称:“婬,妇人污也。从女半声。汉律曰:见婬变不得侍祠。”古人认为妇女“月经”是一种极不洁净的“秽物”,所以,在经期的妇女不得参与祭祀之事。《礼记·内则》也说:

妻将生子及月辰(坐蓐期),居侧室。夫使人日再问之,作而自问之。妻不敢见,使姆衣服而对。至于子生,夫复使人日再问之。夫斋,则不入侧室之门。

生子则有产血,月经来潮则有经血,均视为忌讳,故妻不敢见夫。甚至即将产子的牲畜也被视为忌讳。《礼记·郊特牲》说:“天子牲孕弗食也,祭帝弗用也。”

谓经血污浊而晦气,少数民族与汉族如同一辙。丽江塔城依陇地区的纳西族人禁止月经在身的妇女睡到楼上的草堆里,他们认为经血污染草料,牲口吃了会死。产妇满月后要进行一次除秽祭秽仪式,否则不得进入家中的正房。独龙族忌讳用有月经在身的妇女煮的酒祭神,巫师不给月经在身的妇女看病等。从这些禁忌中,可以发现上古血崇拜渗人民众心理的影子。



汉字与上古性崇拜

自汉以来,中国人一直讳言性器,耻言带下之事。但令人惊异的是,在中国的上古时代却存在着一个漫长的性崇拜时期。尽管由于年代的久远,上古性崇拜的具体情景今已不得而知,但所幸的是,其中的一部分内容却已成为抽象化的文化符号,深深地渗透于中国文化的血液之中。作为表意文字的方块汉字,它的形象性特点为后人透露出许多上古性崇拜的信息,推究起来,饶有趣味。

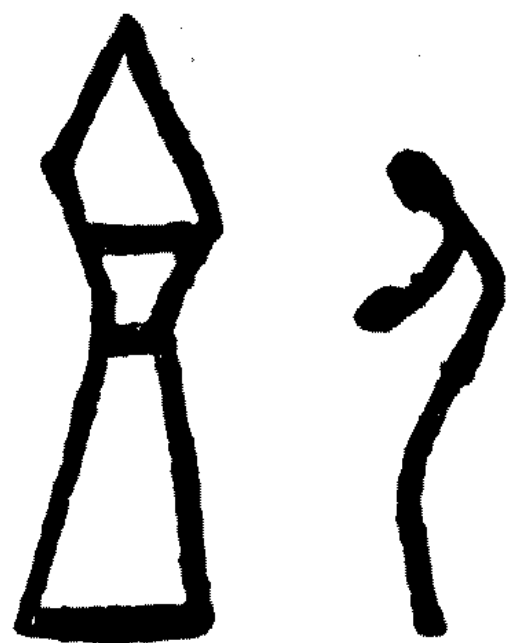
一般说来,上古的性崇拜分为男根崇拜、女阴崇拜和生殖崇拜三种:

一类是表示男根崇拜的:

祀。祀字古作示,《说文》解释“示”云:“天垂象,见吉凶所以示人也。”但据郭沫若考证,这个“示人”之物,不是“天垂象”,而是男性生殖器。“示”甲骨作“𠄎”,郭沫若认为“𠄎”实为男性通行



铜且实物



甲骨文中的“祖”字(汉代)
(出土于西安三店村汉墓)

生殖符号“上”之倒悬,是原始人用来追求部落繁盛的神圣器物。

祖。祖字古作且,“且”甲骨作“且”,郭沫若考证“且”是阳具之形。而“祖”甲骨作“𠂔”,是在男根前跪拜的形象。与此相近的还有祝。“祝”字甲骨作“𠂔”或“𠂔”,也是一人跪在男性生殖器前之象征。

士。“士”在甲骨文中作“士”、“士”或“士”,正是阳具的象征,后由此引申为男子的代称。后来这个“士”被其同音字“势”所代替,“势”成为生殖器的通称。“士”与“势”实相同,一为象形字,一为形声字。

吉。在“口士”的基础上,又延伸出“吉”。吉字上为士、下为口,士为男根之象,口为女阴之象。“吉”字甲骨作“吉”、“吉”或“吉”,显然吉的最初含义是男女交媾之意。吉字后来引申为吉祥、吉庆的意义,正是源于原始人强烈的性崇拜观念。因为两性交合、人口繁衍在原始人看来即蕴藏着吉祥的含义。

一类是表示女阴崇拜的:

宾。宾的初义是表现女阴崇拜的。“宾”字金文作“宾”,郭沫若认为是祭祀女阴之象。与此相近的还有

“妣”。郭沫若《释祖妣》称：“匕乃匕隄字之引申，盖以牝器似匕，故以匕为妣，若牝也。”妣是女祖崇拜的象征。

也。也的初义并不是虚词，而是一个实词，是指女阴。“也”字古文作“𡈼”，《说文》云：“女阴也，象形。”也字起初是一个专指女性性器的象形字。

贝。贝在上古也是女阴的象征。“贝”字甲骨作“𠄎”、“𠄎”，形态为女阴之形。今天的中国人习称女阴为“宝贝”，盖源于此。

一类是崇拜生殖的：

好。好字从女从子，其初义是指女子生育。“好”字甲骨、金文作“𠄎”、“𠄎”（商好妇甗）、“𠄎”（春秋鞞氏钟），皆是一女性生育婴儿之形象。由此引申出女子容貌姣好之意。

子。“子”在古文中作“𠄎”、“𠄎”（战国万印），都是产婴之象。与此相关的还有字和孕。“字”在古文中作“𠄎”，为孳乳；“孕”在古文中作“𠄎”，腹中之“子”指胎儿，在腹为“孕”，出生为“好”。

后。“后”字在甲骨文中作“𠄎”（周中·吕仲爵）、“𠄎”（周中·墙盘）、“𠄎”。王国维说：“后字皆从女从子或从母从子，象产子之形。”“后”的最原始的意义，当是指女子生产，子字下的点，即是指产子时流下的水液。后来，“后”是中国历史上最早的君称，象征着最高权威，其来源就在于古人的生殖崇拜观念。“后”的初义，就是全族之“尊母”，在只知其母不知其父的古代，生育了本族子孙的高母，乃是理所当然的领袖和权威，其名称就是“后”。在母系社会向父系社会转变之后，“后”这一具有权威性的名号由于惯性的力量而得以保存下来，演变为男君的称谓，即“夏后”。后来，“后”只用于帝王的妻子——皇后，是对“后”的原始意义的恢复。

性和生殖在先民们看来，不仅象征着吉祥美好，还象征着最

高的权威，“后”字即是一例，另一例便是“王”。

“王”字甲骨文中与“土”字的形体相似，作“𠩺”、“𠩺”。郭沫若在《释祖妣》一文中认为，“王”与“土”一样是表示男根的，上面的短横是对阳具的特殊指示。初民从生殖崇拜的观念出发，赋予代表生殖力的男根以最高的权威，这就产生了男性最高权力的代表——王。

中国文化一直躁动着性文化的精灵，它不但给中国人的语言文字留下了深深的印迹，而且还是生发中国人多子多福生育观的深厚土壤，是造成 12 亿人口的泱泱大国的一个重要原因。



黄袍子、绿帽子及其他

清代雍正三年(1725年),权倾朝野的大将军年羹尧被雍正皇帝下令处死。雍正公布了年羹尧的十大罪状,其中的死罪之一就是擅用鹅黄色荷包和黄色包袱,被认为有“不臣之心”。其实,年羹尧之所以被杀,本是他权大震主的必然结果,但他擅用黄色,确是犯了大忌。

由“年案”不能不说到中国古代的颜色禁忌。在古代中国,颜色曾被当做区分社会等级的标识,具有标志尊卑高下的文化象征意义。其中,黄色是皇家的专用色,其他任何人都不得轻用,而年羹尧犯此大忌,自然而然地被皇帝用作杀他的借口了。

在古代,对颜色的迷信是上自皇帝下至乞丐普遍存在的心理,它主要表现在两个方面,一是以青、赤、白、黑、黄五色为正色的思想,另一种就是以颜色作为区分社会等级的标志。

古人以“五色”为正的色彩观,可谓由来已久。在远古的神话

传说中,女娲炼“五色石”以补苍天就是极好的例子。“五正色”观念的确立,与阴阳五行学派的“五德终始”理论有密切关系。以邹衍为代表的阴阳五行学派认为,历代王朝的更迭都是五行相克相生的结果,如此周而复始,循环不已。青、赤、黄、白、黑与木、火、土、金、水相对应,“五行”相克时“五色”也相应转换。因此,各个朝代均有所崇尚之色,并用来装饰宫廷的仪仗、车马、服饰等。如秦朝自认是水德,尚黑色,这是秦始皇自认为秦代周而立,“周得火德”,水克火,秦朝自是水德。水色黑,所以“衣服旄旌节旗皆上(尚)黑”。秦亡汉立,汉高祖刘邦认为这又是水火不容,火色赤,所以刘邦自称是“赤帝之子”,汉家人马尽崇红色。这种理论被后世帝王加以运用,成为他们改朝换代、夺取天下的理论依据和宣扬自己顺承天意、合乎天德以及提高威信、巩固地位的策略手段。因此,在中国古代,凡是一个新的王朝建立,都必然会首先确立本朝运用的历法和崇尚的颜色,史称这一举动为“改正朔,易服色”。

中国人对颜色的迷信,集中体现在尚黄、崇红、尚黑,尊“正色”、轻“杂色”的民族心理之中。

黄色在中国古代是至尊至贵的象征,是帝王之色。帝王居住的宫殿,用黄色的琉璃瓦覆盖;帝王的服饰、仪仗、车骑以黄色为饰;帝王的诏敕须用黄纸书写,称作“黄敕”;帝王的话须写在黄纸上,称作“誊黄”;皇帝的文告用黄纸书写,称为“黄榜”。清代尚黄之风尤为突出,清帝的“龙袍”规定用“明黄”,清帝的车驾都要“殿以黄龙大纛”。清代宗室大员都系黄金色的带子,“黄带子”就成了清代宗室的别名。

中华民族尚黄,可以追溯到汉武帝。武帝时期,儒学大师董仲舒提出黄色是最美的颜色,并认为:“王者,黄也。”汉武帝接受了董仲舒的观点,于太初元年(前104年)夏,改历法,以正月为

岁首；易服色，“色尚黄”，“黄者，中之色，君之服也”（《汉书》）。古人自认为自己居“天下之中”，而黄色与土德相应，正居五行之中，尚黄的观念由此确立。而在此之前，黄色在中国人的眼中并不高贵，如《礼记·郊特牲》载：“野夫黄冠。黄冠，草服也。”黄帽子是田夫所戴，自然是卑色。但随着黄色作为贵色的地位在武帝时得以确立，它借助政治力量不断得到强化，至唐初，已成为帝王的专用色。据宋人《野客丛书·禁用黄》说：“唐高祖武德初，用隋制，天子常服黄袍，遂禁士庶不得服，而服黄有禁自此始。”黄色至此已是尊隆之极。

红色是一种吉祥、喜庆的颜色，它也得到中国古人广泛的尊崇。儒学祖师孔子曾说：“恶紫之夺朱也。”说明老夫子对红色也颇为偏爱。红色在古代是权贵的象征，权豪之家，住朱门，坐朱轩，穿朱衣，死后用朱漆棺材；而平民百姓一般只能住不加彩饰的“白屋”，家境稍裕者若加彩饰，也只能用黑漆及其他“不正”的杂色。朱红则是朝廷命官的服色，通常是三品以上官员方可服朱衣。而平民百姓却只能穿青衫，称为“白丁”，以示与穿朱衣的人有高低之分。

崇红心理在下层民众中也有着广泛的市场。平常人家有了吉庆之事，一般要用红色来装饰，以红纸写对联，贴红囍字等。人们结婚时，新娘要穿红嫁衣，新郎要戴红花。一个人的运气好，人们称之为“走红运”，一个人受到重用，人们称之为“红人”，演艺界中出名的人，人们称之为“红星”、“红角”，等等。这些无不是国人崇红心理的典型表现。

黑色在中国古代是一种庄严、神圣的颜色，备受古人崇拜。《易经》称天色为玄（黑），地色为黄，故有“天地玄黄”之说。中国古代最早的王朝夏朝即崇尚黑色，封建社会的秦王朝也尚黑。在东晋时，一些门阀士族以穿戴黑色衣服为时尚，当时的豪门显贵

都崇尚乌纱裳，东晋名臣王导、谢安的住处被称为“乌衣巷”，官帽也多以乌纱制成，称之为“乌纱帽”。

黑色在中国的书画史上占主导地位，被誉为“诸色之后”，远古的彩陶、岩画和一些出土的漆木器，大都是以黑色为宗。可以说，在汉代以前，黑色是一种相当尊贵的颜色，只是到汉代以后日渐沉沦，成为红色的一种衬色。

在漫长的古代社会，不同的颜色虽然有着不同的文化象征意义，代表着不同的人际等差，但值得注意的是，它们在不同历史时期所表示的含义是各不相同的，这期间还经历了一个发展变化和最终定型的过程。

用颜色来标明人的身份和社会地位，大抵西周以前即已出现，至周代已形成一套比较成熟的制度。周代礼制规定，尊者用正色，卑者用间色；上衣、公服、礼服等用赤色、黑色等吉色，下裳、衣里和便服等用青、浅红等间色。春秋以后，礼崩乐坏，有关颜色的禁忌也失去了约束力，属于间色的浅红色、紫色因接近朱色而日渐贵重，并被诸侯应用于公服。此后，秦汉一统，秦尚黑，汉初尚赤，汉武帝后尚黄。

三国南北朝时期，社会动荡，人们的价值体系土崩瓦解，正色和间色之间贵贱格局被完全打破，尊者用正色，卑者也用正色。帝王多用朱、紫、黄、黑，庶民和下级官吏多用青、白、绿，其中黄、黑、青三色尊卑混用。

到隋唐时期，随着封建政体的日益成熟，有关颜色应用的制度体系也初步形成。唐贞观四年（630年），唐太宗规定，三品以上官员服紫，四品服深绯，五品浅绯，六品深绿，七品浅绿，八品深青，九品浅青，其他不入品的庶民、杂役、商贾服黑、白二色，而皇帝以黄袍为常服。这就正式形成了由黄、紫、朱、绿、青、黑、白七色构成的颜色序列，成为封建等级结构的标志，并一直延续至

清。这七色之中,紫色的地位有较大的跃升,成为仅次于黄色的第二种贵色,“脱青衫换紫袍”成为古代士大夫文人孜孜以求的人生目标,“紫色”代表了一人之下、万人之上的荣耀。

特别值得一提的是中国人对绿色的忌讳。古人一般不穿绿衣服,特别是绿色上衣;古代建筑、家具,特别是官宦人家忌以绿为主色。因为碧、青、绿等间色在古代一般都是下等人的服色。据唐封演《闻见记》说,唐代有一名地方官叫李封的,他对罪犯的处罚很特别,“不加杖罚,但令裹碧头巾以辱之”,并根据罪行轻重,确立犯人戴绿头巾的天数。宋人沈括的《梦溪笔谈》说到,苏州一些不成器的大户人家子弟,于“纱帽下著青巾”,苏州知州孙伯纯十分恼火,认为这是官宦子弟自甘下流,与杀猪卖酒之人无异,说明宋人眼中,绿头巾乃是下等人的服色。流及明代,明太祖朱元璋于洪武三年(1370年)下令:“教坊司伶人常服绿色巾,以别士庶之服。”明初南京娼妓家的男子必须“头戴绿巾,腰系红搭膊,足穿带毛猪皮靴,不许街道中走,只街道边左右行”(《国初事迹》)。因此,后世将怂恿妻女卖淫和妻子有“红杏出墙”之事的男人称为“戴绿帽子”,这就是“戴绿帽子”一词的由来。

中国古代颜色迷信的形成,既有古代哲学的影响,又有原始崇拜的孑遗。

黄色成为帝王之色源于古代的“土中心论”。黄色在五行中与“土”相应,而“土”在五行中居于中心位置:“木非土不生,火非土不荣,金非土不成,水非土不高。土扶微助衰,历成其道,故五行更生,亦须土也,王四季,居中央,不名时。”(《白虎通德论》)“土”在五行中有此美德,与“土”相应的黄色也自然居“五正色”的中位,这就与居“天下之中”以控万民的帝王身份十分契合,因此被帝王垄断而成为帝王专用色。在漫长的历史进程中,上行下效,相互影响,尚黄就慢慢演化成了整个汉民族的共同心理。

崇红尚黑心理的产生与古代的“阴阳观念”有关。红色在五行中与“火”相应，不仅象征五行中的“火”，还象征方位中的南方，而南方为“阳”。同理，黑色象征五行中的“水”，象征北方，而北方为“阴”。因此，红、黑二色也就成了阴阳的象征，阴阳和合为吉，阴阳失调则凶。红、黑二色具备，则意味着阴阳交感，大吉大利。所以古人的礼服多上黑下黄，认为阳为天在上，阴为地居下，以此来“上法玄天，下法黄地”。因而在诸色之中，红、黑二色均是“正色”。

崇红心理大抵还包含着一些原始崇拜的遗迹。现代人类学研究发现，红色在原始人眼中有避邪护身的功能，如在偏远的云南山区，至今有的少数民族常用血把全身涂抹得通红，他们相信这样做可以免除邪魔的侵害。在湘西苗族的祭祀活动中，巫师身着红袍，以防止邪魔靠身。在中国古代，帝王所居的宫殿、佛教的庙宇和先贤的祠堂，大都将墙垣涂抹成红色，如天安门、故宫、中南海的红墙即是此类，其直接目的就是保护皇帝或神灵住所不受外界邪魔的骚扰，从这一意义上说，红色是中国古人一道心理上的保护屏。



谈祥瑞

春节期间，人们常常看见一些人家在门上倒贴着一个大“福”字。若是有人告诉主人：“你家的‘福’倒了。”主人定会十分高兴，原来倒贴的“福”字正是象征“福”到此家之意，是一句大吉大利的“口彩”。

在民间生活中，“图吉利、博彩头”是民众普遍的心理。如中国人都有拜年贺岁的习俗，人们见面互祝“新春快乐”、“万事如意”、“身体健康”、“恭喜发财”，等等。这种民俗习惯，最迟在唐宋时期就已形成。唐人元稹诗云：“富贵祝来何何遂。”可见唐人在新年见面时，有互祝“富贵”的习俗。宋代诗人陆游诗曰：“行人相贺新年健。”可知宋人在新年见面时，有互道“新年康健”之习俗。又如唐人婚俗，唐人盛行婚礼纳彩，所纳彩礼一般有“合欢、嘉禾、阿胶、九子蒲、朱苇、双石、绵絮、长命缕、干漆九事”。这九种物事均有讲究，都寓有吉祥之义，如胶漆取其牢固之意——如

胶似漆；绵絮取其稠柔之意——柔情蜜意；双石则取其坚硬之意——坚如磐石，等等。

这种“图吉利”的心理，就是古人祥瑞崇拜的典型表现。趋利避祸是人类普遍的心理，但在古代社会，由于生产力水平的局限，人们难以把握自己的命运，只能把自己追求幸福吉祥的理想寄托于神灵或一些灵异的事物。他们在原始思维的基础上，通过对人类生命抽象化，把生命现象扩张到整个世界，即所谓“天人合一”，编造出生命现象与自然社会现象相照应的种种故事，即所谓“天人感应”，日积月累，就形成了古人种种“祥瑞”的观念。

一类是吉祥语。如上面所提到的“新年快乐”、“万事如意”等祝福语是吉祥语的一种。还有一种是利用一些图案，寓意于

福 神



形,表现某种固定的吉祥寓意,形成“形象的成语”。如“福从天来”(蝙蝠和云)、“丹凤朝阳”(太阳和凤凰)、“喜上眉梢”(喜鹊和梅花)、“金玉满堂”(金鱼和海棠)、“玉堂富贵”(牡丹、玉兰和海棠)、“四季富贵”(牡丹和四季花)、“长命富贵”(牡丹和松子)、“三羊开泰”(三头羊)、“寿臻耄耋”(猫和蝶)等等。

二类是吉祥图。吉祥图可分为两种:

一种是以画为图,如《仙鹤延年图》,常在寿星身旁画上仙鹤,仙鹤在民间传说中是长寿的象征,故《仙鹤延年图》寓意长寿。凤在古代是祥瑞的象征,在民间传说中凤非宝地不落,非梧桐不栖,凤与龙组成吉祥图,名曰《龙凤呈祥图》。鸳鸯是夫妻相亲相爱的象征,故民间画《鸳鸯戏水图》是人们喜爱的吉祥图;白头翁喻白头偕老,故民间画中有《富贵双双到白头图》,画一对白头翁栖息于树枝上。这些吉祥图,赋予吉语,借物托意,是中国古代的一大创造。

另一种是以字为图。这种吉祥图运用象征、演绎、谐音、双关等手法,表达吉祥的寓意。它是中国民间特有的装饰图案字。如“囍”,读音为“双喜”,是中国民间结婚喜庆的标志,据说它是由宋代名臣、文学家王安石创造的。相传王安石少年时上京赴考完后,途中被人招婿成婚。正在此时,恰好金榜题名的消息传来,王安石喜上加喜,高兴之下,在大红纸上挥笔写下了一个“囍”字张贴在门上,此后人们争相仿效,成为一种民间习俗。又如“卍”,本是佛教的吉祥用字,唐代武则天时规定读音为“万”,它是光明、吉祥、神圣的象征图案,后流入中国民间。又如“囍”字,读音为“百吉”,它的字形是模拟绳线编成100个“结”之形状,假借“百结”转音“百吉”,作为百事吉祥如意的象征。

三类是吉祥物。中国的吉祥物源远流长,在远古时期的岩画上,就雕刻着雄健的猛兽和美丽的禽鸟作吉祥物,以此来企盼狩

猎丰收和平安美好。中国古代的吉祥物种类众多，最著名的是龙、凤、麒麟、龟，即“四灵”。

龙在古人的心目中是一种蛇身、驼头、鹿角、鱼鳞、鹰爪、虎掌的神异之兽，它既能潜藏于江河，又能腾驾于云端，能大能小，能隐能显，能藏能住。正是因为龙的这种“灵性”，龙在古代被尊崇为最高的吉祥物。一些帝王常以龙自命。秦始皇被称为祖龙，汉高祖刘邦自称为“龙子”。皇帝身上穿的衣服上绣龙可达190多条，皇帝居住的宫殿中到处都是龙雕龙画。龙在封建政治领域成为皇权的标志。在民间，名山大川、湖泊泉崖往往以龙来命名，舟车、影壁、瓦当、护栏等往往用龙来作装饰，这都是龙作为吉祥物深入民俗的表现。

凤在古代的记载中是一种体高6尺至1丈、脖颈细而长、背部隆起、喙如鸡、颌如燕、羽毛上有花纹、尾毛分叉如鱼尾、以植物为食、穴居、好结群、步态倨傲而善于舞蹈的神鸟。凤在古人心目中非常圣洁和高贵，《说苑》称它：“载德负仁，抱忠挟义。”是一种和平嘉瑞的吉祥物。所以帝王后妃常以凤来命名，如帝后所乘的车子称为“凤辇”，帝王的诏书称为“凤诏”，皇后所住的楼阁称为“凤楼”，皇后的礼冠称为“凤冠”。在民间，妇女的一种头饰称为“凤钗”。明代女子结婚时所用的彩冠也称“凤冠”。古代妇女所用的铜镜，也往往用“凤”作装饰图案。在古人看来，凤是至善至美的化身。

龟是古人心目中象征长寿的吉祥物，有“龟千岁”之称。司马迁在《史记·龟策列传》中说：“余至江南，观其行事，问其长老，云龟千岁乃游莲叶之上……”《庄子·秋水篇》说：“吾闻楚有神龟，死（时）已三千岁矣。”龟作为吉祥长寿的象征，被古人广泛地应用于不同的领域，如以龟论官，战国时“大将之旗以龟为饰”，汉代规定“大将军黄金印龟纽”，唐代女皇武则天按官品高低分

为金龟袋、银龟袋、铜龟袋,这就是李商隐诗“无端嫁得金龟婿”的由来。在封建政治领域,龟有时被作为镇国之宝,与帝王的王位联系在一起。《后汉书·宦者列传序》注云:“龟鼎,国之守器,以喻帝位也。”元龟和九鼎合称为龟鼎,被尊为国之重器。在民间,古人爱用龟字命名,如唐代就有陆龟蒙、李龟年;宋人王十朋号“龟龄”,陆游晚年自号“龟堂”,沈其求号“龟溪”,等。民间甚至把龟当成最吉祥的镇宅物,在房屋开基时,将乌龟埋在房基之下,认为以龟镇宅,可以压邪消灾,保主人平安富贵。

麒麟也是古人想像出来的一种神兽,《大戴礼记》说:“毛虫三百六十,而麟为之长。”在古人心目中,麒麟是一种獐身、牛尾、头上有角(也有獐身狼头、头上无角的说法)的走兽,它既是走兽中的头目,又是一种“仁兽”,古人认为它的出现可以预测吉凶。《毛诗义疏》认为麒麟“王者至仁则出”,相反,如麒麟相斗,则预示着“日月蚀”,这是大灾大乱的先兆。由于麒麟的灵性,所以古代帝王曾用它作墓前的石神兽,如东晋及南朝帝王的陵墓前几乎都有石麒麟。在商周青铜器、汉代画像石、唐代石刻中,存在着大量的麒麟纹饰。在江南民俗中,每逢春节,人们抬着竹骨纸扎的麒麟,依次到各家门前演唱,以示祝福,俗称“麒麟唱”。在民间,人们用金、玉制成麒麟形的佩饰,以此企盼平安富贵,如《红楼梦》第三十一回即记有史湘云与贾宝玉佩带金麒麟一事。

祥瑞崇拜对古代社会的影响是多方面的。在民间,一些祥瑞的观念逐步演化为人们普遍认同的审美理想。如“鸳鸯”作为忠诚爱情的吉祥物,被广泛地援引到日用品、纺织品、工艺品中,如鸳鸯被、鸳鸯枕、鸳鸯瓦、鸳鸯绣、鸳鸯草、鸳鸯梅等。特别是在一些古代妇女的身上,祥瑞崇拜得到充分的体现。《红楼梦》第三回描绘王熙凤出场时所穿戴的服饰:“头上戴着金丝八宝攒珠髻,绾着朝阳五凤挂珠钗;项上戴着赤金盘螭璎珞圈;裙边系着豆绿

官绦，双衡比目玫瑰佩；身上穿着缕金百蝶穿花大红洋缎窄袖袄。”其中的“八宝”、“五凤”、“盘螭”、“百蝶穿花”都是古代的吉祥物，被“凤辣子”集于一身了。

祥瑞崇拜与英雄崇拜相结合，造就了中国古代传奇英雄人物的高大形象。如道家鼻祖老子，相传是骑着一头白鹿入居母腹；儒家祖师孔子的降生更是神异，据说是他母亲到野外游玩，玩累之后就在野地里睡着了，梦中梦到黑帝与她交合，醒而有孕。孔子出生时，双龙绕室，五老降庭，并且生有全套异象：海口、牛唇、虎掌、龟脊、头如尼丘山，故名孔丘，胸前还有“制作定，世符运”六个字。唐代大诗人李白孕生时，他的母亲梦见“太白星”入怀，故名李白，字太白。民族英雄文天祥出生时，其父梦见文天祥乘紫云而下，所以他父亲就给他取名“云孙”。在不了解人类性行为与生育之间内在联系的古代社会，具有种种“祥瑞”观念的古人出于对英雄人物的崇拜和敬仰，制造出这些英雄人物孕生时的种种神奇现象。在英雄和平民出生时的反差中，产生了一种创造传奇英雄的必需意境——英雄的崇高感。祥瑞崇拜的这种功能，被古代的一些聪明的政治家用来作宣扬“君权神授”、推隆君王权威的有力武器，并成为一种屡试屡验的法宝，如刘邦是其母与“蛟龙”交而生，宇文泰出生时“有黑气如盖”，赵匡胤出生时，“赤光绕室，异香经宿不散，体有金色，三日不变”，这真是“富贵本天出，王侯自有种”的极好注脚了。



千岁·万岁·不死信仰

在古代中国,皇帝称“万岁”,皇太子、亲王称“千岁”。更有明代权奸魏忠贤让别人称他为“九千岁”。“万岁”一词,本是春秋战国时巫师发明的一句祝人长寿的“赞语”(见《韩非子·显学》),何以成为对帝王的尊称?这就不能不说到古代帝王的不死信仰。

古代帝王享有人世间的一切快乐,但他们也有一个“遗憾”:不能万寿无疆,岁岁年年永享这权势尊荣。因此,帝王比常人更加狂热地信奉长生不死。他们天真地相信世上真有不死的神仙存在,相信炼丹服药之术,这便是不死信仰。

不死信仰的出现,源于上古神话传说。远古神话分为昆仑和蓬莱两大系统。内陆中莽莽苍苍的昆仑山、汪洋中飘飘渺渺的蓬莱胜景,为古人心中不死信仰的形成提供了纵横驰骋的想像空间。但不死信仰的最终形成,还得益于春秋战国时期“神仙家”的大力推动。

据司马迁《史记·封禅书》记载：齐威王、齐宣王之时（前356—301年），燕齐沿海地区的一些方士，如燕人宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门高等人宣称：东海上有三座神山，山上禽兽皆白，以黄金白银为宫阙，那里住着众多的仙人，还有一种“不死之药”，人服后可以长生不死。当时的齐威王、燕昭王信以为真，派人到海上求仙问药，未能成功。此后，到海上寻仙问药之风便逐渐弥漫开来。

与北方沿海地区的神仙传说相照应，南方的楚国也出现了关于神仙的神话传说。楚人信巫，在巫术迷信的基础上，又产生了一些“真人”、“神人”的观念。如《庄子·逍遥游》描绘了他心目中的“神仙”形象：

藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风餐露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。

在楚人看来，这种“神仙”有着种种超人的神异，如“大泽焚而不能热”，“何汉沔而不能寒”，疾雷破山而不惊，他可以乘云气，骑日月，遨游四海，无生无死，永远不老。并且，在楚国也出现了“长生药”。《战国策·楚策》记载了“客有献不死之药于荆王”的故事，“不死药”已从齐燕之地流入楚国，说明了在春秋战国时期，关于神仙的传说已流行于东方沿海和南方广大地区。

春秋战国时期，中国人的不死信仰已基本形成，其标志是长生不老的神仙观念、服药成仙的观念已经形成，只是它的影响范围还不是那样广阔，主要流行区域是在东方沿海和南方的楚国，主要信仰的人群是仙家方士和贵族上层，它还不是一种民间信仰。不死信仰成为一种民间信仰是秦汉以后的事。

在不死信仰由局部走向全国、由上层走向民间的过程中，有两个人起到了至关重要的作用，一个是秦始皇，一个是汉武帝。

秦始皇是中国历史上最早迷恋神仙的皇帝。秦始皇一统天

下后不久,齐人徐市(同福)等上书,说海中有蓬莱、方丈、瀛洲三神山和不死药,请与童男童女求之。秦始皇信其言,就派徐市率童男童女数千人入海求仙人。其后四年,秦始皇东游至碣石(今河北昌黎境内),又使燕人卢生、韩众、侯公等人入海寻找仙人和仙药。卢生从海上归来后,妄称寻仙人及灵芝仙药不得,是因“恶鬼”为害,皇帝应隐秘行踪,以避恶鬼,则“真人”自会到来。于是,秦始皇下令在京城咸阳 200 里内修行宫 270 座,皆以甬道相连,围以帷幄,内置钟鼓、美人,皇帝每日巡幸,从者不得泄露其居处。但神仙始终未至,卢生害怕获罪杀头,便偷偷逃走了。这时徐市因多年入海求仙、耗资巨大而未能得到仙药,乃诈称是为“大蛟鱼”所阻,再次请与善射者一起出海,从此一去不回。因此,唐代大诗人李白在《古风》诗中写道:“秦王扫六合,虎视何雄哉!……尚采不死药,茫然使心哀。”为寻仙药求长生,英明一世的秦始皇竟甘愿受方士的欺骗,至死不悟。

大约在秦始皇后的一个世纪,汉武帝又步其后尘,开始求仙活动。最初,齐国方士李少君以“祠灶谷道却老方”进献武帝,自称:“臣尝游海上,见安期生,安期生食巨枣,大如瓜。安期生仙者,通蓬莱中,合则见人,不合则隐。”汉武帝于是亲祭灶神,派方士入海求神人安期生,并从事炼丹砂及诸药,但神仙未至而李少君却病死了。其后,又有齐人少翁以“鬼神方”见汉武帝,被汉武帝拜为文成将军,赏赐甚多。一年后,少翁因屡召神而神不来,害怕获罪,就写了一封帛书喂牛,佯作不知,对汉武帝说:“此牛腹中有奇。”于是杀牛得书。但汉武帝发现帛书上的字是少翁的笔迹,查问果是伪书,因怒而诛杀了少翁。少翁死后数年,又有人推荐他的同学栾大来见汉武帝,此人又在汉武帝面前说大话:“臣常往来海中,见安期、羡门之属。臣之师曰:黄金可成而河决可塞,不死之药可得,仙人可致也。”汉武帝也同样相信,拜他为五



得道升天图

利将军，封乐通侯，又把卫长公主嫁给他。但栾大方术用尽而多不灵验，又被汉武帝处死了。栾大之后，又有齐人公孙卿来游说武帝，被拜为郎。汉武帝派他到嵩山候神降临，神未至；后又派他持节至东莱山候神，但神仙终究未得。

秦皇汉武寻仙求药的闹剧，虽然最后都以失败而收场，但它对社会的影响却是巨大的，它使得秦汉时期神仙迷信活动大为盛行，各种辟谷服食、炼丹作金、召神候仙的方术得到前所未有的发展。如在李少君因方术得到汉武帝厚遇时，“海上燕齐怪迂方士更来言神事矣”。少翁、栾大虽因装神弄鬼而掉了脑袋，但他们封侯拜印，显赫一时，天下倾慕，使得海上燕齐之间的方士，个个自称“有禁方，能神仙”。元封元年，汉武帝东巡海上时，齐人上书言神怪奇方者数以万计，无非都是把汉武帝当成冤大头，以此邀荣华富贵罢了。

秦皇汉武之后,历代帝王大多信教,或道或佛。信佛者,一心想肉身成佛,修成“金刚不坏之身”;信道者,大多迷信道教的服药长生之说,热衷于道教的炼丹炼贡之事。如唐代的唐武宗一心求长生,因此极嗜金丹。《新唐书·王贤妃传》记载,武宗丢下朝政不理,正经事不做,日日炼丹烧贡,“言我取不死”,以致弄得“肤泽消槁”,喜怒失常,药毒发时,旬日不能讲话,死时仅33岁。唐代帝王除武宗外,中唐的宪宗、穆宗、敬宗,晚唐的宣宗等均是金丹服饵的热衷者,自然也都是金丹的受害者。

明代帝王也信奉道教,大多服用道士的金丹以求长命。其中明世宗是有明一代最迷信道教的皇帝,几乎毕其一生都在炼丹求药。明世宗朱厚熜自幼体弱多病,做了皇帝后越发怕死,他以为道教的斋戒祈祷、秘术仙方可以致长生,于是极为崇信道教。他派官吏到全国各地,为他搜求方士、仙方秘法、金丹灵露。他对进药有功的道士大肆加官晋爵,如嘉靖三年(1524年)封江西龙虎山上清宫的道士邵元节为“真人”,赐紫衣玉带及金、玉、银、象牙印,并给他父母子孙都封了官,数年后,又封他为礼部尚书,赐一品服色,主要就是因为邵元节进丹药仙方、满足其纵欲有功。

对封建帝王来说,长生不死就像毒品一样,它的魅力是无法抗拒的,即使是雄才大略如唐太宗李世民者,也坠入彀中而不自觉。李世民是唐代的开国皇帝,也是中国历史上为数不多的一代英主。他登基之初,自称所好“惟在尧舜之道,周礼之教”。认为“神仙事虚妄,空有其名,秦始皇非分爱好,遂为方士所诈”。他从前代秦始皇求神仙的教训中得出“神仙不烦妄求”的结论,说明他这时仍能保持清醒的头脑。但随着在位日久,他最终还是挡不住“富贵尊荣万万年”的诱惑,渐生祈求长生之心,服饵药石,并发使天下,采诸奇药异石。贞观二十二年,唐太宗命天竺方士那罗迺娑婆寐造延年之药,一代英主,还是没有逃脱烧丹炼贡求长

生的怪圈。

帝王是封建国家的最高统治者。帝王信教,对中国古代社会产生了极大的消极影响,概括起来,就是误身、误人。

一是帝王本人因贪恋丹药而殒命,是为误身。如唐宪宗迷信术士柳泌的金丹,不听大臣裴璘等人的谏阻,强行服药。唐元和十五年(820年)春,宪宗丹毒发作,“日加燥渴”,“燥益甚,数暴怒责左右”,宦官陈弘志等人害怕无罪被杀,先弑了宪宗。宪宗死后,穆宗即位,他命令将柳泌处死,不久他自己却又惑于方士之说,开始服饵金石,派人到湖南、江南道及天台山采药,旋即为苏佐明、刘克明所杀,死时年仅18岁。这两位皇帝虽不是被丹药毒死,但却是间接为丹药所害。流及晚唐,唐武宗又被金丹毒毙。宣宗即位,亲见武宗迷信金丹而自误,但他不吸取教训,仍“饵长年药”,大中十二年(858年),病症出现,“病渴且中躁”,第二年五月,病情恶化,不能上朝理政,八月即毙命。

二是误人。封建帝王崇道服药,对全国的风气起到了极大的误导作用,所谓“上有所好,下必从之”,上行下效,金丹服饵一时竟成为全国性风气。唐代文学家韩愈曾以亲眼所见的七位官僚服饵中毒致死为例,痛陈丹药之害:

余不知服食说自何世起,杀人不可计,而世慕尚之益至,此其惑也。在文书所记及耳闻相传者不说,今直取日见亲与之游,而以药败者六七公,以为世诫。工部尚书归登、殿中御史李虚中、刑部尚书李逊、逊弟刑部侍郎建、襄阳节度使工部尚书孟简、东川节度御史大夫卢坦、金吾将军李道古,此其人皆有名位,世所共识。工部既食水银得病,自说若有烧铁杖自颠贯其下者,摧而为火,射窍节以出,狂痛呼乞绝。其茵席常得水银,发且止,唾血十数升以毙。殿中疽发其背死。刑部且死,谓余曰:“我为药误!”(《故太学博士李君墓

铭志》)

其余诸人中,刑部侍郎李建是无疾猝死;襄阳节度使孟简是服药后在病榻上辗转两年而死;御史大夫卢坦死时,小便中带血,痛不可忍,“乞死乃死”,是自己寻死的;金吾将军李道古吃了方士柳泌的药后,“五十死海上”。除此七人外,还有韩愈的侄女婿李干(一作李于)于长庆三年(823年)正月因服丹中毒而死。据赵翼《廿二史札记》载,唐代服丹而死的大臣还有杜伏威、李抱真等人。

更令人惋惜的是,有唐一代的一批诗人文豪也为金丹所误。即使是著文鞭挞炼丹术的韩愈本人,最终也陷入金丹迷信的泥坑,死于服食丹药。白居易在《思旧》中讲到他的故旧好友:“退之(韩愈)服硫黄,一病讫不痊。微之(元稹)炼秋石,未老身溘然。杜子(杜牧)得丹诀,终日断腥膻。崔君(崔玄亮)夸药力,经冬不衣棉。或疾或暴夭,悉不过中年。”他在《戒药诗》中总结了这些人何以炼丹服药的动机:“早夭羨中年,中年羨暮齿,暮齿又贪生,服食求不死。”这些人求长生不死已经走火入魔,不可救药了。

民间俗谚云:“世无百岁人,枉作百年计。”“自古人无千岁寿,花无百日色鲜红。”对生死问题,下层民众尚有此见识,而一些学富五车的诗人文豪、皇帝将相反倒过不了生死关,确实是中国古代社会中的一大怪现象。

其实也不怪。正如唐人一首嘲达官贵人炼丹的诗所云:“堆金砌玉已如山,又向仙门学炼丹。”清人赵翼《廿二史札记》卷一九分析唐朝皇帝炼丹服药的行为时说:“统计唐代服丹药者六君,穆、敬昏愚,其被惑固无足怪。太、宪、武、宣皆英王,何为甘以身殉之?实由贪生之心太甚,而转以速其死耳。”

与其说是金丹太害人,不如说是富贵长生太诱人。



前世定下的姻缘

中国人俗称媒人为“月老”。其实，“月老”是“月下老人”的简称。月下老人是中国人心目中专管婚姻的媒神。《红楼梦》第五十七回中，薛姨妈对林黛玉、薛宝钗说：

自古道：“千里姻缘一线牵。”管姻缘的有一位月下老人，预先注定，暗里只用一根红丝把这两个人的脚绊住，凭你两家隔着海，隔着国，有世仇的，也终久有机会作了夫妇。……若月下老人不用红线拴的，再不能到一处。

由此可见，“月老”在专管人间婚姻上的力量之大。

“月老”一名的由来，见于唐人李复言《续玄怪录》中的一则故事。故事说：唐代有个叫韦固的人，从小父母双亡。长大后，想早娶成家，但多年未成。有一次，韦固游清河，住在宋城（今河南商丘南）一客店中。时有人为他介绍清河司马潘昉之女，约于店西龙兴寺相会。韦固半夜就到寺前等候，当时月光甚明，韦固忽

然见一老翁倚布囊坐在台阶上,正在月光下翻书。韦固看不懂上面那些既非虫篆蝌蚪,又非梵文的字,就问此为何书。这个老人说此乃冥府之书,是用来司婚姻之事的。韦固又问袋中为何物,老人说:“赤绳子耳,以系夫妇之足。及其生,则潜用相系,虽仇敌之家,贫贱悬隔,天涯从宦,吴楚异乡,此绳一系,终不可追(避)。”此即是流传千年的俗语“千里姻缘一线牵”的出处。韦固赶紧问自己的婚事如何。老人说,你的婚姻现在不会有结果,你的妻子现在只有3岁,就是店北头那位卖菜的瞎老太陈婆之女,要到17岁时,才能嫁给你。韦固一听大怒,就问:“杀之可乎?”月下老人说:“此人命当食天禄,因你而食邑,哪里能杀掉呢?”韦固



月下老人

不听,竟派一奴前去刺杀,哪知刺客一时心慌,本想刺心,却刺中眉间。韦固知道了,也未再究。

14年后,韦固因作战勇武,被刺史王泰看中,招为女婿。王泰之女17岁,容貌华丽,只是眉心上常贴着一个花饰,沐浴时也不肯揭去,韦固感到奇怪而问她。其妻流泪相告:自己本是王泰之侄女,因父母早丧,为乳母陈氏抚养,卖菜为生。3岁时抱于市中,忽遇刺客刺伤眉间,至今刀痕犹在,所以用花饰覆盖。韦固不禁称奇,说:“这真是命中注定的事啊!”于是把月老的话告诉给妻子,二人相敬相爱,“所生男女皆显贵”。宋城太守听到了这件事,就把韦固住过的那个客店起名为“订婚店”,还亲自题写了匾额。

称媒人为“月老”,出现于唐代以后。而在此之前,则称媒人为“冰人”。《诗经·邶风·匏有苦叶》说:“士如归妻,迨冰未泮。”意思是你如打算娶我,趁河冰未封时快来。此后即把婚事与冰比附。“冰人”之名,始见于《晋书·索统传》,是“冰上人”的简称。该书说,令狐策做了一个梦,梦见自己站在冰上与冰下人说话,于是便请当时著名的占梦术士索统占卜。索说,你将会替人做媒拉线,并且婚事可成。因为,冰上为阳,冰下为阴,阴阳相合,男女婚事也就成功了,后果然如此。

不论是“冰人”还是“月老”,都隐含着古代中国人对待婚姻的基本态度——婚姻前定。杭州西湖孤山白云庵月老殿有一幅对联说得好:

愿天下有情人,都成了眷属;

是前生注(亦作铸)定事,莫错过姻缘。

其实,“婚姻前定”的观念不仅见于此,还见于其他诸多史载之中。据《西京杂记》记载,曾崇范的妻子在未出嫁前几次议亲,但每到出嫁前夕,新郎总是因各种原因死了。有一天夜晚,她梦

见有人对她说：“田头有鹿角，田尾有日炙，那个人才是你的丈夫。”她当时不明白，也没有在意。后来她顺利地嫁给了曾家，才恍然大悟，原来梦中的那句话是个字谜，谜底是个“曾”字，正是现在夫君之姓。

李清照是中国历史上有名的女词人，关于她与赵明诚的爱情婚姻，也有一则动人的传说。据元人伊世珍《嫫嬛记》记载，赵明诚年少时，他父亲想为他选一女子为妻。赵明诚白天睡觉，梦见读了一本书，醒来时只记得书上有三句话：“言与司合，安上已脱，芝芙草拔。”赵明诚把梦中的话告诉了父亲。其父说：“你将得到一个能词善文的女子为妻。‘言与司合’是‘词’字；‘安上已脱’是‘女’字；‘芝芙草拔’是‘之夫’二字。这难道不是说你将成为词女之夫吗？”后来果然应验，赵明诚得与李清照结为夫妇。赵明诚的“芝芙梦”，历代都传为佳话，被后世誉为婚姻天定、天作之合的典范。清俞正燮说：“明诚幼梦诵一书曰：‘言与司合，安上已脱，芝芙草拔。’（父）挺之曰：‘此离合字，词女之夫也。’”这是将“芝芙梦”作为易安（李清照号易安居士）事迹而予以肯定。清樊增祥《题李易安遗像》诗：“赵侯一枕芝芙梦，难得鸳鸯词共。”清沙曾达《易安词女》诗：“赵家择妇凤求凰，词女能文梦应祥。草拔芝芙天作合，乃翁字义费推详。”这些均是将芝芙梦作为婚姻前定的吉兆。后人证实《嫫嬛记》是伪书，芝芙梦也可能是子虚乌有，但这则故事却透露出人们对美满姻缘的关爱和对姻缘前定观念的认同。

在中国人心目中，婚姻既是前世定下的，又是“修”来的，是修德积善而至。人间的高贤大德如董永之类以至忠至孝赢得了一个“天仙老婆”。（见《搜神记》卷一）民间俗谚云：“百年修得同船渡，千年修得共枕眠。”姻缘既然是人们费了如许的力气“修”来的，自然具有一种超常稳固的约束力，它不能也不会由一方的意

外而改变。明人瞿佑《剪灯新话·金凤钗记》所记载的“妹续前缘”的故事,很好地表达了这一思想。

“金凤钗记”是一个在后世颇有影响的精怪故事。其后的凌濛初将其改编成《大姊魂游完宿愿,小姨病起续前缘》一篇,收入《二拍》中。清人沈璟也以此为题材创作了著名戏曲《坠钗记》。“金凤钗记”的基本构架是:崔生与兴娘由父母订婚,但待他来与兴娘完婚时,兴娘因思念而染疾身亡了,于是兴娘只得借妹妹庆娘的女身来与崔生结合,由此引发了情节跌宕的故事。先是崔生住女家夜见亡去的兴娘之妹庆娘前来私奔。崔生惶惑但因庆娘态度坚决而与之乱。他们私合后只好双双出逃了。一年后,夫妻归来,崔生来女家认罪,女方父亲大为惊异,说自己的女儿庆娘一直卧病在床,不曾出户。待崔生去请庆娘出来时却不见了踪影。崔生无奈只好把庆娘送给他的金凤钗拿出来作证,而金凤钗正是兴娘的墓葬物,怎么到了崔生的手中呢?

疑惑之际,庆娘忽于床上倏然而起,直至堂前,拜其父曰:“兴娘不幸,早辞严侍,远弃荒郊。然与崔家郎君缘分未断。今之来此,意亦无他,特欲以爱妹庆娘,续其婚耳。如所请肯从,则病患当即痊愈;不用妄言,命尽此矣。”举家惊骇,视其身则庆娘,而言词举止则兴娘也……父闻其语切,乃许之,即敛容拜谢,又与崔生执手歔歔为别。……

兴娘完成她与崔生的宿缘走了。作为补偿,还将她的妹妹嫁给了崔生以“续其婚”。前生定下的姻缘之神圣和不可变改,于此可见一斑。

在民众的心目中,天下的婚姻都是前世定下的,都是“缘”铸成。“有缘千里来相会,无缘对面不相逢。”有缘的两情相悦,至爱不渝;无缘的枉费心机,成不了鸳鸯。一旦两人相互爱慕,便是前世有缘,其间纵有艰难曲折,也会得到神鬼精怪的帮助而成就姻

缘。《聊斋志异·阿绣》和闲斋氏的《夜谭随录·噶雄》即是此类。《阿绣》一篇是说,刘生爱上了一位美丽的民间少女阿绣,但终不可得。这时来了一位狐精阿绣,狐精阿绣想法把民女阿绣摄来与刘生结合了,成就了刘生与民女阿绣的姻缘。《噶雄》一篇也与此类似,噶雄与周氏少女相互爱慕,狐狸精便化为周女从中撮合。周女本身虽然寸步不离父母,也未有灵魂被摄出奔,但在世人眼中她已与噶雄私合了,这是狐狸精捣的鬼,周父无可奈何,不得不把女儿嫁给了噶雄。促成这两对情侣成婚的不是媒人,也不是“月老”,而是“狐媒”。狐狸精做媒的方法虽然有点怪异,不似月老那样严肃和堂堂正正,但它与月老一样,也十分有效,也可算是民众心目中一位变相的“爱神”,毕竟,她还是帮助人家成就了姻缘。

其实,在中国人心目中,管人间恋爱姻缘的“爱神”不只“月老”一位,还有牛郎织女和“和合神”。

在民间信仰中,牛郎织女也是爱神,受到恋爱的痴情男女的信奉,如江苏太仓有织女庙,台湾台北有情人庙,都供奉着牛郎织女。牛郎本是廿八宿中的牛宿,它与银河对岸的织女遥遥相对,不忍分手,于是古人便以之附会爱情。梁宗懷《荆楚岁时记》:

天河之东有织女,天帝之子也,年年机杼劳役,织成云锦天衣,天帝怜其独处,许嫁河西牵牛郎,嫁后遂废织衽,天帝怒,责令归河东,唯每年七月七日夜,渡河一会。

牛郎织女本是一对苦命的情人,情人与情人自然会心灵相通。自南北朝以后,随着牛郎织女传说在民间的不断传奇化和神化,牛郎织女由一对苦命情人逐步演变成民众心中的“爱神”,受到众多的多情男女的崇拜,向他们祈祷自己美满的婚姻。

在中国民间俗神中,还有一位也是主管人间姻缘的,叫做“和合神”。清姚东升《释神》卷六载:

《游览志余》：和合神即万回哥哥。《太平广记》引《两京记》云：万回姓张氏，宏农阌乡（今河南灵宝）人，其兄戎役安西。父母遣其问讯，朝齎而夕返其家。计宏农抵安西万余里，因号万回。按今祀和合必有二神，未可以万回一人当之。国朝雍正十一年封天台寒山大士为和圣，拾得大士为合圣。寒山拾得者，即释家所谓文殊普贤也。二人亦宋（疑为唐字之误）时人。……

又据《事物原会》说：“和合神乃天台山僧寒山与拾得也。”由此可知，一般所谓和合二仙，其原型是张万回，后起而广传者乃寒山拾得二僧。关于张万回，唐郑棨《开天传信记》中说，张万回为唐玄宗时的一异僧，愚痴无所知，虽父母亦以豚犬畜之。后以父母念其远戍安西之兄，日夕往还探视，其父母不信，乃出兄书。盖以万里传书，和合家人之好意，被祀为神。后因和合二仙应为两人，张万回一身难当二职，又以寒山拾得替代，此二僧在雍正十一年（1733年）被封为和合二圣。旧时民俗接纳和合二仙并重新塑像，常画蓬头笑面二人，一持荷花，一捧圆盒，取和（荷）合（盒）之意，特用于婚礼时悬挂，以象征和谐吉祥。和合神最初乃是家人团聚的象征，后代奉为婚姻神，使它的职掌更突出。按此种信仰亦于古可征，《周礼·地官·媒氏》疏云：“三十之男，二十之女，和合使成婚姻。”“和合”本当用于婚姻事，和合神的传说与此古训的结合自有其必然。“和合之神”也就演变成中国式的“爱神”。

十分有趣的是，在中国民众心目中，不但有管人间正式婚姻的神，还有专门管人间“露水姻缘之神”。袁枚《续子不语》载：

贾正经，黔中人，娶妻陶氏，颇佳。清朝上坟，同行至半途，忽有旋风当道，疑是鬼神求食者，乃列祭品，沥酒祝曰：“仓卒无以为献，一尊浊酒，毋嫌不洁！”……次春，贾别妻远

出。一日将暮,旅舍尚远,深怯荒野无可栖止,忽有青衣伺于道旁,问曰:“来者贾相公耶?奉主命相候久矣。”……遂随之去。约行里许,主人已在门迓客,道服儒巾,风雅事也。楼阁云横,皆饰金碧。……问所职司,曰:“言之惭愧,掌人间露水姻缘事。”……

“露水姻缘”也就是人们常说的苟合,是一种正式婚姻之外的性关系,是一种短暂的和不正常的婚姻关系。居然此种婚姻关系也是先天注定并配有专神执掌,恐怕人们难以相信。这个“露水姻缘神”可能是作者虚捏出来以供笑乐的。但此中也透露出作者凡是姻缘都前定,神灵配之的心态。

中国人心目中的婚姻观念,以婚姻系于因缘,因缘又基于前定,因此是一种宿命的婚姻观。这种婚姻观念不仅对中国民众影响极大,而且源远流长,起源极早。据《诗经》记载,周文王娶太姒,已有天命作合之说:“文王初载,天作之合。”后世以“天作之合”为婚姻吉语,本源于此。春秋战国时,此种婚姻观得以延续。《左传·隐公元年》载,宋武公有一女名叫仲子,生下来手上的纹理自成“为鲁夫人”字样,人们认为这是天命,就把她嫁给了鲁惠公。

古人为何会产生这种宿命的婚姻观,主要原因可能是由于对爱情的神秘感。“问世间情为何物,却教人生死相许?”他们不懂得男女之间的爱情何以如此之强烈,力量如此之大,甚至超越了君父的威力。《汉书·外戚传序》:

甚哉妃匹之爱,君不能得之臣,父不能得之子,况卑下乎!

这句话是何意?颜师古解释说:“言虽君父之尊,不能夺其所好而移其本意。”男女之间那种情感,即使是以君父之尊也奈何不了。于是,汉儒便以阴阳五行说来解释婚姻,得出了婚姻天定的

结论,并成为后世儒家传统的婚姻观。

唐代是宿命婚姻观高扬的时代,各种关于婚姻前定、姻缘天定的故事广布民间。除李复言的“订婚店”外,据《太平广记》记载,还有“崔元综”、“琴台子”、“武殷”、“卢公”、“郑还古”等,均是讲述婚姻前定的故事。其中,“崔元综”的故事也颇为奇特。

这则故事是说崔元综任益都参军时,想娶老婆,并已定下吉日。忽然打瞌睡,梦见一个人对他说:“这家的女子不是您的老婆,您的老婆今天才生呢!”于是梦中跟随此人来到东京履信坊十字街西道北的一户人家,到了宅内东行屋下,看见一妇人生了一女子。此人又说:“这即是您的老婆。”崔元综就惊醒了。他也根本不相信。这时与他订亲的平章家女子却突然暴亡,自此以后,累官四品,年纪也到了58岁,才与侍郎韦涉的堂妹结婚。其堂妹才十几岁,竟然答应嫁给他。婚礼就在履信坊韦家宅上举行,果然在东行屋下居住。核对岁月,也正是做梦的那一天,他的老婆刚刚生下来。后来,崔元综官至三品,活了90岁。而韦夫人也与之偕老,享受富贵40年。

作为中国民间知名度最高的“爱神”,“月老”在唐代的出现也绝非偶然。在《订婚店》之后,还有唐人王仁裕的《灌园婴女》一篇,故事梗概与《订婚店》基本相同。说是有位秀才向人卜问婚事,卜人告以某灌园叟女,方2岁。秀才以为荒谬,后访得其地其人,果有2岁女婴。秀才伺其父母外出,遂诱女婴前,以细针插入女脑中,意以为必死,后来此女却平安长成,因父母亡故,为某廉吏收养,后秀才登科,因事谒见廉吏,议以婚姻,秀才许之。女有殊色,秀才深喜过望。想到卜人的话,颇以为妄。以后其妻每至阴晦天气,辄患头痛。访名医诊治,敷药脑上,内溃,出一针。秀才感到惊奇,访女子之所出,才知是园叟之女。这个故事说明的也是宿缘前定,不可违背。《订婚店》与《灌园婴女》显然出于一个巢

白。

自唐以后,宿命的婚姻观越发深入人心,成为从文人士大夫到布衣百姓共同的信仰。如王实甫《吕蒙正风雪破窑记》:“(正旦上)唱:‘夫妇取今生,缘分关前世。’”《醒世恒言》第八卷《乔太守乱点鸳鸯谱》题首词:

自古姻缘天定,不由人力谋求;有缘千里也相投,对面无缘不偶。

仙境桃花出水,宫中红叶传沟,三生簿上注风流,何用冰人开口。

婚姻宿命的观念,已经深入人心。而随着这种宿命婚姻观的根深蒂固,男女追求坚贞爱情、美满婚姻的主体性愈来愈弱,婚姻生活中的男男女女成为一个个任人摆布的木偶人。《太平广记》卷一一注说,李白二孙女嫁为民妻,宣歙观察使范传正欲其改嫁士族,女曰:“夫妻之道,命也,亦分也。”终不愿改嫁。孙棨《北里志》载,唐代长安名妓楚润娘嫁给郭锻后,仍不时与旧客往来。事情败露后,往往被郭锻痛打。一天润娘寄诗与其情人郑光业:“应是前生有夙冤,不期今世恶因缘。……曲江昨日君相遇,当下遭他数十鞭。”而光业竟答曰:“大开眼界莫言冤,毕世甘他也是缘。”闻见情人被痛打,也认为是缘,这在今人看来是难以理喻的事情,在深具婚姻宿命观的古人心中却是十分自然的。其实,并不仅仅是古人如此,今人亦然。如安徽旌德县民歌说:

韭菜花,满地铺,金担银担嫁小姑。小姑小姑命不好,一嫁嫁了个驼背老(佬)。上床又要背,下床又要驮,隔壁邻居莫笑我,前世姻缘没奈何!



“石祖”谈趣

中国人是特重“子嗣”的，由此也就衍生出种种“求子”的方法，祭拜“石祖”就是其中的一种。

“石祖”是何物？要弄清“石祖”，先要讲明“祖”的本义。“祖”在甲骨文中作“且”，本义是男性生殖器。所以，所谓“石祖”，就是一种象征男性生殖器的石雕（也有象征女性生殖器的，但极少）。其功用是保佑求子的妇女怀孕生子。

长期以来，中国的一些民族（包括汉族）都相信，“石祖”具有使人怀孕生子的神秘咒术力量。祭拜这些男女生殖器样的石头，可以让妇女怀孕。此种风俗在一些少数民族中遗存甚多。

在云南省剑川下沐邑村的白族人中间，人们普遍崇拜一形似女性生殖器的神石，称之为“阿秧白”（“女阴”之意），一些无子的妇女在其面前烧香磕头，求其保佑早生贵子。

四川摩梭人崇拜一种叫“久木鲁”的灵石，“久木鲁”意即生

孩子的石头。实际上,这个“久木鲁”是一个天然的钟乳石柱,高 80 厘米,呈圆锥形,根部直径约 90 厘米。“久木鲁”的顶端有一个凹坑,深 15 厘米,直径约 20 厘米。摩梭人称这个坑为“垮”,意即“碗”。石钟乳柱上的水不断地滴落到下面的坑中,所以凹坑里有不少水,摩梭人称这些水为“哈机”,意即精液。祈求生育的妇女,来到这里后,首先向“久木鲁”祭拜,乞求神灵保佑,再举行一个喝“哈机”水(精液)的仪式,表示受精。

在四川木里县大坝村有一个“鸡儿洞”,里面供奉着一个 30 厘米高的石祖。当地普米族妇女为乞求生子,也经常到这个石祖跟前烧香磕头,最后,拉起裙子,在石祖上坐一下或蹲一下,表示已与石祖交合受孕。

《太平御览·郡国志》记载四川南部的凉州有一种“乞子石”,“乞子石在马湖南岸,东石腹中出一小石,西石腹中怀一小石,故獐人(白族)乞子于此。有验,因号乞子石”。

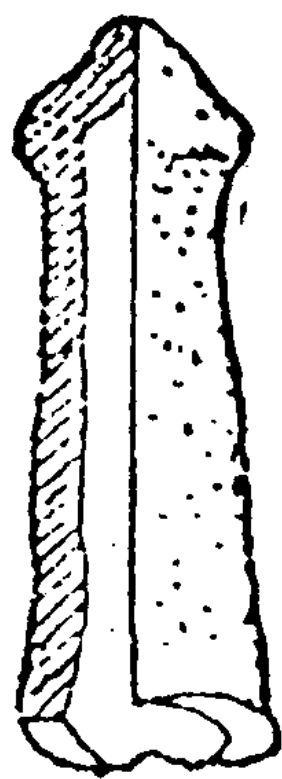
此外,云南绥江县槎山尾也有“摩子石”的传说,说是有一黑色石头,石头中间流淌着白色的乳汁。乞求生育的妇女只要去摸触这块石头,必定会有感而孕。所以当地一些不育的妇女每到这里摸石求子。

拜石祖求子的风俗,不但少数民族有,汉族也有。

福建泉州有一景点“石笋”,即是一男性



江苏连云港市赣榆徐福博物馆“始祖石”(阴茎)



河南二里岗商代遗址发现的陶祖(阴茎)

石祖。这一石祖高约4米,粗壮有力,共由7节石头垒砌而成,柱头状如手榴弹头,据说它是教派中吾派的正宗祭祀之物。这个教派崇拜男性生殖,认为它是人类的生命之根,至今仍有一些渴望生育的妇女到它跟前祭拜。据《泉州府志》载,这个石祖,在宋代即有,当时的人们向它乞求生育,朝拜者络绎不绝。泉州太守因“私憾”忌讳之故,于北宋大中祥符四年将其击成7节倒塌,全被尘土埋没。到明代时,有人把它重新垒砌复原,但却由于疏忽只垒起了5节。直到1983年,泉州文物部门对其全面发掘清理,又找到了其余的2节,并在石基下挖出了两枚石蛋——睾丸的象征物。

汉民族对石祖的崇拜可以追溯到史前时代。在考古发掘中,考古学家们在华夏大地上发现了一大批男性生殖器模型的人工制品,有石制的,称之为“石祖”;有陶制的,称之为“陶祖”;有木制的,称之为“木祖”;还有玉制的,称之为“玉祖”。其分布面包括陕西、甘肃、山西、河南、山东、湖北、湖南、广西等地,它们是上古石祖崇拜——实际上是先民们生殖崇拜的遗迹。

实际上,汉民族的这种拜石求子的风俗自上古至今,一直都没有断绝过,只是在形式上比古代正正规规地在石祖前跪拜、摸触更为灵活多样罢了。据台湾学者王孝廉的考察,中国从东北到云南的民间习俗中,都可以找出石祖崇拜的痕迹。王孝廉《中国的神话世界》记载了广东和东北近代以来的一些风俗:

广东罗浮山有阴阳谷,阳谷是一块状如男根的石头,石顶裂缝中有泉水涓涓而出。阴谷是一块状如女阴的石头,周围芳草萋萋。每年的正月初一,当地人携带瓢箪来拜此石。人们先到阳谷以瓢盛水,然后到阴谷去以瓢水灌穴,乞求生育的妇女相信,这样做一定会使她们怀孕生子。

东北、华北一带也有一种“捡石乞子”的风俗。妇女们每于除

夕家中诸事完毕之后,出门外在道路边捡一块石头,藏到一些不为人见的密处,她们相信这样做可以使她们怀孕生子。辽阳一带的妇女在除夕夜,出门行走百步,捡一块石头放在柜子里,然后燃放爆竹,这时全家人都齐声说:“儿子来了,儿子来了。”陕西的风俗也与此类似,只是时间上稍有不同,她们于初一早上出门外,捡起最初摸触到的一块石头,放到夫妇的床下。她们相信这块石头能够保佑她早得贵子。

近代的这种“捡石求子”和古代的“拜石求子”虽然在形式上稍有不同,但其实质是一样的,即她们都相信石头,特别是相信外形与生殖器相似的石头具有神秘的生殖力量。

就“拜石祖求子”这种现象而言,诠释它并不复杂,这只是一种“求子的巫术”而已,它与中国民间广泛存在的“拴娃娃”,堪称是中国民间拥有人数最多的两大“求子奇法”,特别为广大的妇女所熟知,但也只是众多巫术中的一种。因为它完全遵守巫术的“相似律”,即巫术中“相似的东西产生相似的东西的原则”。正如弗雷泽在《金枝》中说:“根据‘相似的东西产生相似的东西’的原则,他们要做许多事情来精细地模拟他们所要寻求的结果。”摩梭女人喝“哈机”受孕,普米族妇女在石祖上蹲坐交媾,汉族妇女用红丝线从庙中拴一泥娃娃回家供养,均是此类。

但值得注意的是,“拜石祖求子”这种现象虽不复杂,但以石为祖却是大有来历的。

古代人们为什么少以木、陶、玉等为祖,而多以石为祖呢?主要是源于原始时代的图腾崇拜。在图腾崇拜的时代,人们相信妇女怀孕是图腾魂进入体内的结果,而图腾魂却总是栖息在图腾圣地中的石头或树木上。妇女想要怀孕生育,就乞求图腾魂进入自己的体内。进入阶级社会后,关于图腾的各种观念、习俗逐渐消失,而图腾生育信仰却被保留下来,在图腾圣地中栖息着图腾

魂的石或树依然受到人们的崇拜。随着时光的流逝,图腾生育信仰也逐渐消失,但叩拜圣地中的石或树以求生育的习俗却保留下来了。只是人们不再把石或树看做图腾魂的栖息地,而是直接视为生育之神,并向石或树跪拜祈求。这一点可以在古代的许多记载中找到证据。

古人居必筑“社”,“社”是氏族或部落的圣地。“社”虽神圣,但样式却十分简单,仅在树林中堆土立石而已。《说文解字》解释“社”云:“社,地主也,从示、土。”意思是说“社”是土神,从示从土。“土”字表示从地面突起来的一堆土,“示”字在甲骨文中作,表示“桌石”或“灵石”,两字合起来就是在土上树石,当做“神”来膜拜。由此看来,石头即是“社主”,这在众多史籍中有载,如《周礼·小宗伯》郑注云:“盖以石为之。”《唐书》云:“社稷主用石。”《吕氏春秋》云:“殷人社用石。”

但在古人眼中,这些“社石”既是保护神,又是生育神。《淮南子·脩务训》云:“禹生于石。”《史记》:“孟子生禹生于石纽,西夷人也。”《绎史》引《隋巢子》:“石破北方而生启。”从字面上看,大禹父子两人均生于石,显然是不可理解的。实际上,古人认为,在栖息于社石上的图腾魂中诞生了禹和启。因为,禹本身即是“社神”。《淮南子·汜论训》:“禹劳力于天下,死而为社。”(以上诸条均转引于王孝廉《中国的神话世界》)禹生于社石之中,死而为社神,两者是完全统一的。“社”在周代成为“会男女”、私奔野合之地,正是由“社”主生育的观念演化而来。

最后值得一谈的是,历史上的一些朝代都立过求子的“高禖石”,也是古代石祖崇拜的一种,是石祖崇拜中较高级的形式。《礼记·月令》载商代天子每年仲春之月,率嫔妃献祭于高禖:“仲春之月……以大牢祠于高禖,天子亲往,后妃帅九嫔御,乃礼天子所御,带以弓鞬,授以弓矢于高禖之前。”据傅道彬等人的研

究,“弓矢”在古代是男性的象征,在高禪前举行授弓箭的仪式,显然比直接蹲坐或摸触石祖要文雅高级得多,而仪式所表示的内容却是一样的,都是表示接触男性而受精。汉朝武帝也立过高禪石。《通典》卷五五载:“汉武帝年二十九乃得太子,甚喜,始为立高禪之祠于城南,祭以特牲。”魏明帝时也有高禪石,《通典》说:“魏禪坛有石,青龙中造。许慎云:‘山阴人以石为主。’”晋朝也有高禪之祠,间接见于干宝《搜神记》:“元康七年,霹雳破城南高禪石。高禪,宫中求子祠也。”至宋代,仍存立高禪石的习俗。马端临《文献通考》说:“宋仁宗景佑四年(1037年),御史张奎请亲祀高禪,下议院定筑坛南郊。春分之日祀青帝,本《诗》克禋以祓之义,配以伏羲、帝喾,以禪神从祀,报古为禋之先。石为主,依东汉晋隋之旧。”依马端临之说,宋人立高禪石是沿袭东汉晋隋以来的旧例,高禪石是生育之神的象征。祭祀高禪石,是一种雅化了的“石祖崇拜”。

“石祖”作为中国民间生殖崇拜的信物,体现着中国民众一种十分复杂的生殖意识,其中既包含着远古的图腾崇拜,又有生命本体中原发性的性意识。由于历史和民俗文化的影响,人们把自己的原欲装进了一个由法律和道德经纬编织而成的社会秩序实体中,使单一生命现象与家族观念、民族观念、国家观念紧密结合在一起。它愈是受到压抑,愈是要顽强地从社会文化的各个方面凸现出来。而历史文化对其一方面颂扬,一方面掩盖,充满了神秘而诱人的色彩。

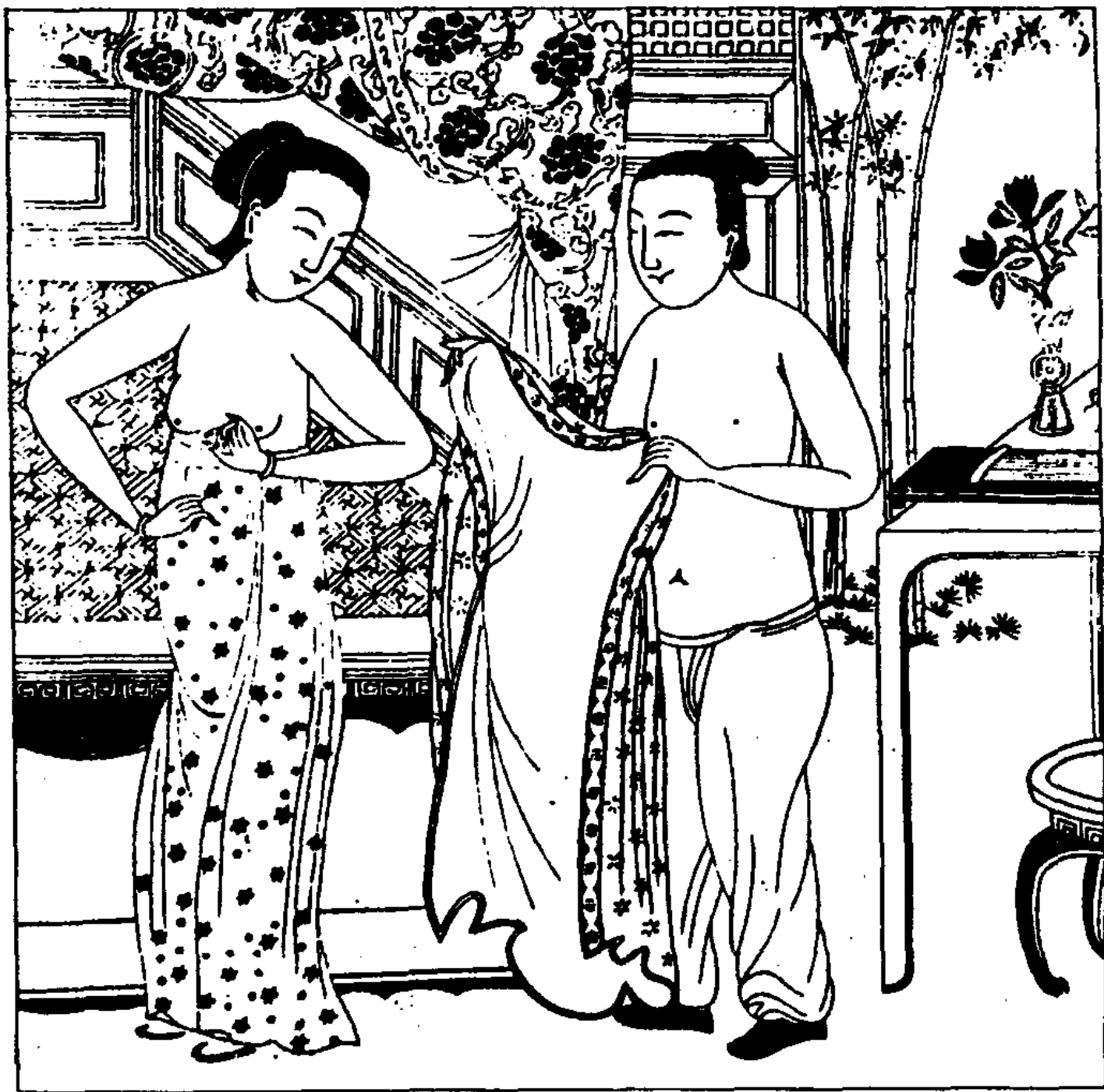


说说“性禁忌”

在中国古代,存在着种种性禁忌。如在唐代成书的《玉房秘诀》中即有“七忌”之说:

第一之忌,晦朔弦望,以合阴阳,损气,以是生子,子必刑残,宜深慎之;第二之忌,雷风、天地感动,以合阴阳,血脉踊,以是生子,子必痈肿;第三之忌,新饮酒饱食,谷气未行,以合阴阳,腹中彭亨,小便白浊,以是生子,子必颠狂;第四之忌,新小便,精气竭,以合阴阳,经脉得涩,以是生子,子必妖孽;第五之忌,劳倦重担,志气未安,以合阴阳,筋腰苦痛,以是生子,子必夭残;第六之忌,新沐浴,发肤未燥,以合阴阳,令人短气,以是生子,子必不全;第七之忌,兵坚盛怒,茎脉痛,当合不合,内伤有病,如此为七伤。

这里告诫人们,性交有七种禁忌,在风雨雷电之时、酒足饭饱之后、阴茎胀痛等情况下不可性交,否则生子或夭或残,宜深思慎



风流绝畅图

重。我们且不论其科学性如何，它从性健康和优生的角度提出了房事禁忌，确是难能可贵。

性禁忌在中国古代的出现，是中国古代性文明的反映。

中国古代文化辉煌壮丽，中国古代的性学也相当发达。1973年从长沙马王堆3号汉墓出土了性学著作《十问》、《合阴阳》、《胎产书》和《天下至道谈》。在这些性学典籍中，通过黄帝和天师、大成、曹熬、容成、彭祖等“房中术家”对话的方式，讨论了房事中如何顺天地阴阳以补阴养气、如何增强性功能、如何固精不泄等问题。并且讨论了性交技巧——“十动”、“十节”，涉及男女

性交的体位、频率、姿态、深浅以及女性在性交过程中的心理和表情变化,等等。这些性学书籍是公元前 168 年下葬的,至今已有 2100 多年的历史,2000 多年前的古人对性的认识已达到相当的深度,我们有理由相信,中国古人对性学的研究当是在此之前早已开始。

从长沙马王堆汉墓出土的《天下至道谈》一书中,已论及性禁忌,即著名的“七损八益”理论。所谓“七损”即是指:

为之而疾痛,曰内闭;为之出汗,曰外泄;为之不已,曰竭;臻欲之而不能,曰悖;为之喘息中乱,曰烦;弗欲强之,曰绝;为之臻疾,曰费;此谓七损。

翻译成现代白话就是,房事时阴茎疼痛,叫内闭;房事时出汗,叫泄漏精气;房事无节制,叫耗竭精力;想性交而不能,叫阳痿;性交时喘息并心中烦乱,叫心绪不宁;女方无性要求而强勉她,对身心有害,叫绝;交合时急暴图快,叫浪费精力。这就是七损。

而“八益”即是指性生活时人们应当采用的八种正确方法,即调治精气、吞下津液、掌握时机、蓄养精气、调和阴液、积聚精气、保持满盈和防止阳痿。

在《天下至道谈》一书中,作者反复告诫人们行房事时要用“八益”而去“七损”。否则人到 40 岁时生理功能减半,到 50 岁时举止即现老态,到 60 岁时,视听功能下降,到 70 岁时生殖功能完全丧失。这是中国古代见诸记载的最早的关于房事的禁忌。

中国古代性禁忌的一个重要内容就是强调“节欲适度”和阴阳交合时机的把握。元代李鹏飞编撰的《三元延寿参赞书》说,男女之道切不可“强力入房”：“强力入房则精耗,精耗则肾伤,肾伤则髓气内枯,腰痛不能俯仰。”对身体极为有害。因此,在古代一些性学书籍中,对房事频率有明确的规定,唐代成书的《医心方》中专辟《施泻》一篇,按人的年龄大小和体质状况提出了明确的

标准：

年二十盛者日再施，羸者可一日一施；年三十盛者可一日一施，劣者二日一施；四十盛者三日一施，虚者四日一施；五十盛者五日一施，虚者十日一施；六十盛者十日一施，虚者二十日一施；七十盛者可三十日一施，虚者不泻。

这种房事频率明显偏高。相比之下，孙思邈《千金要方》所提出的频率要低得多：

人年二十者，四日一泄；三十者，八日一泄；四十者，十六日一泄；五十者，二十日一泄；六十者闭精勿泄，若体力犹壮者，一月一泄。

性交要选择良辰吉日，也是中国古代性禁忌的一个方面。唐代成书的《洞玄子》一书说：“交接时所向日吉利，益损顺时，效此大吉：春首向东，夏首向南，秋首向西，冬首向北。”所谓良辰吉日，实际上就是把房事与天德月德、干支旺相相联系，此类说法近乎迷信，本不足为信，但其中一些禁忌确含有科学成分，如禁忧愁困苦之欲，禁劳极思逸之欲，禁饥寒醉饱之欲，禁隆冬酷暑纵欲，禁新婚初御纵欲，等等。

中国古代性禁忌的产生，是与古代房中养生术和古代求子术一脉相承的。

房中养生术是一种以固精保气为核心的延身延年法，它强调男女交合时，男子应珍惜精液，切不可数动而泄精，只有这样才能使男子精力充沛，百病消除，延年益寿。简书《十问》记载了黄帝与其臣下曹熬的一次对话，黄帝问：为什么有人长寿不死而有人却损命而死？曹熬答道：在房事中男人一定要闭精不泄，吸取精气。待女子在气息上略有感应时才轻轻摇动自己的身体，待女子的身体摇动发出呻吟之时，再吸入阴精，这样，虚弱的可使其强壮，强壮的可使其更加精力旺盛，年老的可使长寿不死。并

且认为：八次交合不泄精，可使长命百岁；九次交合不泄精，可使通达神明。

房术之中，最奇怪的性禁忌当数“采阴补阳”和“还精补脑”。“采阴补阳”说尤为道家所推崇。该法提出男子应多与年轻美貌身体好的女子交合，“一日易九人为佳”，通过阴阳交合时吐故纳新，吸取女子的精气以补充自己，从而达到延年益寿。洪基《摄生总要》就男子如何“采阴”有详细的记述。他认为女子舌下之津，叫“天池水”；女子之乳，叫“先天酒”；女子阴液，叫“后天酒”，均是“女人大药”，对男人有“神妙”之功。这种思想可以说没有任何科学性可言，它反映的是古代人们以男子为中心、以女子为玩物的陈腐思想。

与“采阴补阳”说一样，“还精补脑”说在古代也甚为流行。唐代著名医学家孙思邈《千金要方·房中补益》记载了“还精补脑”的详细过程：

凡欲施泻者，当闭口张目，闭气，握固两手，左右上下，缩鼻取气，又缩下部及吸腹，小偃脊脊，急以左手中两指抑屏翳穴，长吐气，并啄齿千遍，则精上补脑，使人长生。若精妄出，则损神也。

古代朴素的唯物主义观点认为，世间万物，均是由“精气”构成，所谓“男女构精，万物化生”，人类也不例外。“精气”与人的生死性命、延年健身密切相关。既然父母精血可以构胎成孕，那么，若让精血不出而还入体内，自然可以使自己的身体健壮，生命得以延长了。正是在此基础之上，闭精不泄、采阴补阳、还精补脑等种种性禁忌便应运而生了。

与性禁忌有关的还有求子术。子息是中国古人孝之大端，求子在男女两性活动过程中有着至高无上的地位。为求得一长命富贵之子，中国古代性学家提出了种种禁忌：

一是交合有法。《千金要方·房中补益》说：“夫交合如法，则有福德大智善人降托胎中……若不如法，则有薄福愚痴恶人来托胎中……殃咎屡至。”《玉房秘诀》载彭祖求子法，指出求子的方法是要蓄精养气，不能经常射精，这样得子高贵长寿，得女可配贵人。

二是求子有时。《景岳全书·妇人规》说：“凡交合下种之时，古云宜择吉日良时，天德月德及干支旺相，当避丙丁之说。”《素女经》认为，求子的最佳交合时间为“妇人月经后三日，夜半之后，鸡鸣之前”。这样得子则会“贤良而老寿”。同时，古代性学家还要人们注意避免一些不吉日子交合得子，如《玉房秘诀》称：“大风之子多病，雷电之子狂颠，大醉之子心痴狂，劳倦之子必夭伤，月经之子兵亡，黄昏之子多变……”

三是房事有节。《妇科》载：“妊妇因行房颠狂，遂致小产，血崩不止。”褚人获《坚瓠秘集》也说：“妇人觉有娠，男即不宜与接，若不忍，主半产。”《洞玄子》不仅认为孕妇不能再行房事，而且要远离是非恶地，“忽视恶色，勿听恶语，省情欲，勿咒诅，勿骂詈，勿惊恐，勿劳倦，勿妄语，勿忧愁……”只有这样，才能优生。

四是饮食有忌。《卫生家室产科备要》载“孙真人”言：“凡在胎日月未满，阴阳未备，脏腑骨节皆未成足，故自初讫于将产，饮食居处，皆有禁忌。”这些禁忌是：“妊娠食羊肝，令子多厄；妊娠食山羊肉，令子多病；妊娠食驴马肉，延月；妊娠食骡肉，产难……”这些禁忌，毫无科学成分可言，让人难以置信。

一般说来，性禁忌的产生源于古人对性知识的认识 and 了解。在缺乏实证科学传统的古代，人们对性的认识只能建立在纯粹经验的积累和理性的推断基础上，其中虽不乏一些科学的因子，但也有许多想像、猜测和巫术迷信的成分，盲从固然不对，全盘抛弃也大可不必。



骂人与伤害巫术

巫术对中国民众生活的影响，可以从“骂人”说起。大凡是中国人，鲜有一辈子没骂过人的。胡适先生对此颇有感触，他在《名教》一文中写道：

小孩渐渐长大了，在村学堂同人打架，打输了，心里恨不过，便拿一条柴炭，在墙上写着诅咒他的仇人的标语：“王阿三热病打死。”他写了几遍，心上的气便平了。

他的母亲也是这样。她受了隔壁王七嫂的气，便拿一把菜刀，在切板上剁，一面剁，一面喊“王七老婆”的名字，这便等于刮剁王七嫂了。

他的父亲也是“名教”的信徒。他受了王七哥的气，打又打不过他，只好破口骂他，骂他的爹妈，骂他的妹子，骂他的祖宗十八代。骂了便算出了气了。

为什么“骂了便算出了气了”？这就不能不谈到中国民众的

“巫术迷信”。这些人之所以骂了人心理就平衡了,是因为他(她)们相信,自己已通过“骂人”的方式给敌方造成了伤害。在巫术行为中,咒语永远是巫术的核心,骂人的话即是咒语,这些骂人者“信仰写的字有神力,有魔力”,相信恶毒的咒骂会给对手造成同样的伤害。弗雷泽在《金枝》中提到,在各种不同的时代,人们都相信“诅咒”具有超自然的魔力,人们在诅咒对手的姓名或偶像的同时,也给对手以同样的伤害。这就是人何以要骂人的底蕴。

但就“骂人”与巫术的关系而言,比较难以理解的是,巫术如何从巫师手中神秘庄严的仪式演化为民众日常习俗的过程。的确,在日常生活中,骂人是随随便便随时都会发生的,而巫术仪式却是颇为庄严的固定范式,二者之间相去甚远,在想像中很难与骂人发生联系。

诚然,应该承认“骂人”并不是对巫术有意识的运用,而是出于一种无意识的巫术潜意识,或称之为本能。如果说“骂人”是一种巫术的话,那么,可以说骂人者对巫术的运用也不是清醒自觉的。巫术演变为“骂人”,靠的是民俗文化中的“秘密传授”方式。“这种传授是一个传递那些溯源于无意识的集体内容的典型方式。”(荣格《集体无意识的原型》)也就是说,巫术在巫师那里是一种有意识的行为,但它一旦进入并完成秘密传授过程,便成为无意识的行为,并通过一种人类共通的传统文化基因,一代代秘密潜入人的意识领域,在人的思维活动中蛰伏下来。一旦适合它苏醒的那个时候到来,它便悄悄地在人的意识深处暗中活动,左右人的行为。“骂人”不教自会,不言自明,完全是出于一种生命的和本能的承继性基因,自然而然地流露出来的。这便是“骂人”的由来。

巫术分为黑巫术和白巫术。白巫术是治病的巫术,黑巫术即是伤害巫术。“骂人”即是伤害巫术中的一个分支,但就其在中国

文化中的地位和影响而言,是微不足道的。因此,考察一下黑巫术在中国文化中的地位和作用,也是一件有必要和有趣味的事情。

讲到黑巫术,必须先从它独特的仪式谈起。所幸的是,这种仪式在近代和古代的一些小说中有较为详细的描述。曹禺在他的名著《原野》中就曾写到利用黑巫术害人的情节:婆婆痛恨金子,恨她不死,却又无可奈何,于是便制作了一个小人儿,这个小人儿便是金子的偶像。婆婆用针去扎这个偶像的心脏,而且确信,只要她这样无休止地扎下去,她的仇人金子便会心痛而死去。

《红楼梦》中也有此类记载:第二十五回《魇魔法姊弟逢五鬼,红楼梦通灵遇双真》描写了赵姨娘勾结巫婆用黑巫术暗害贾宝玉、王熙凤的故事。赵姨娘嫉妒并怀恨宝玉和凤姐,用白花花的一堆银子、500两欠契,买通宝玉的寄名干娘马道婆,马道婆便从裤腰里掏出10个纸铰的青面白发鬼和两个纸人,交给赵姨娘,并把贾宝玉和凤姐的年庚八字分别写在两个纸人身上,叫赵姨娘分别掖在宝玉、凤姐床上。马道婆则在家里施行巫术,口念咒语。宝玉果然发起疯来,口内乱嚷乱叫,拿刀弄杖,寻死觅活,闹得天翻地覆。而凤姐则手持一把明晃晃的钢刀砍进园来,“见鸡杀鸡,见狗杀狗,见人就要杀人”。继而不省人事,浑身发烧,如炭火一般。后来,亏了癞头和尚和跛足道人用通灵宝玉驱邪,才治好二人的病。

马道婆剪纸念咒即可伤人,这当然只是文学创作,不能视为真有其事。但在偶像身上扎针、剪纸念咒的巫术形式确实在中国历史上存在过。

相信巫术可以致人于死地,最早可以追溯到上古的原始社会。原始的先民从模仿巫术出发,认为“肖像就是原型”,要杀死

敌人或仇人,只要用尖棍、箭头或刀,向仇人或敌人的肖像猛刺,那么,这个肖像所代表的仇人或敌人就会受到同样的伤害。史载,在中国古代最早的奴隶制王朝——夏王朝的初期,曾发生东夷“凤族”伯益和有夏“龙族”夏启互相征伐的故事。伯益为了杀死夏启,曾令士兵“皆归射鞠”,即向夏启的模拟人形(鞠)射箭。在明代的神魔小说《封神演义》中,也有此类伤害巫术的描写,通常是用草或泥做成敌人的形象,然后由巫师念咒,并伤害泥人或草人,那么,肖像所代表的敌人就会或病或死。

据《史记·封禅书》记载,周灵王时,有方士苾弘设射狸首,周灵王希望以此来惩罚不来朝贡的诸侯。在《史记·苏秦列传》中也记载,在战国时的宋国也出现过这种伤害巫术。秦王对齐人说:“宋王无道,为木人以象寡人,射其面。”周朝距原始社会不远,这种原始伤害巫术遗风仍存。

秦汉之时,由于皇帝迷恋神仙方士,使得巫蛊也大行其道。《史记·封禅书》载:“秦祝官有秘祝,即有灾祥,辄祝祠移过于下。”入汉之后,此类巫术极为盛行。《汉书·文帝本纪》载,二年(前178年),文帝曾下诏:“民或祝诅上,以相约,而后相谩,吏以为大逆……”汉武帝更是一位忠实的巫术信徒,如武帝太初元年(前104年),汉武帝派兵北伐大宛等国,丁夫人和洛阳虞初等以方术诅匈奴、大宛。元鼎元年(前116年),汉武帝征伐南越,令太史手执画有日月、北斗、登龙的所谓“灵旗”,将其指向所伐之国。

秦汉时期的边疆少数民族中,这种伤害巫术也大行其道。《史记·酷吏传》言匈奴“为偶人象郅都(西汉循吏),令骑弛射”。《汉书·西域传》载匈奴人曾以巫术诅汉朝的军队:“匈奴使巫埋牛羊所出诸道及水上以诅(汉)军。单于遗天子马裘,常使巫祝之。缚马者,诅军也。”这段话是说西汉与匈奴交战时,匈奴人

大肆举行伤害巫术，让巫师在道路上和水中埋羊牛以诅咒汉朝军队。此外，《汉书·西南夷传》所载的一则故事，也是此类伤害巫术：

至成帝河平中，夜郎王兴与钩町王禹、漏卧侯俞更举兵相攻，牂柯太守请发兵诛兴等，议者以为道远不可击，乃遣太中大夫蜀郡张匡持节和解。兴等不从命，刻木象汉吏，立道旁射之。

夜郎王与钩町王、漏卧侯不和，举兵相互攻伐，汉朝派使节前往调解，夜郎王等不服，还以木头雕刻成汉朝官吏的模样，放在路边用箭射，企图以此来伤害汉吏。后来，牂柯太守陈立发兵诛杀了夜郎王兴，钩町王和漏卧侯十分震恐，归顺了汉朝。

实际上，巫术不管多么高明，它都不能损伤敌人或仇人一根毫毛，它顶多是吓吓人而已，我们将这种巫术称之为“吓人的巫术”。但是，巫术一旦被一些野心家所利用，依附于权力与钢刀之上，成为一种打击政敌的手段，那么，它就会导致血流成河。我们将这种巫术称之为“杀人的巫术”。

汉武帝时，巫蛊之术流行于后宫嫔妃之中，《资治通鉴》征和三年（前90年）载：“是时……女巫往来宫中，教美人度厄，每屋辄埋木人祭祀之。”巫蛊之事易于制造罪证，受诬告者难以洗刷，由于妃嫔之间的互相妒忌和仇怨，因而相互攻讦揭发对方诅咒皇上，致使武帝怒而斩杀后宫及有关大臣，死者数百人。《汉书》卷九七载：

初，武帝得立为太子，长主有力，取主女为妃。及帝即位，立为皇后，擅宠骄贵，十余年而无子。闻卫子夫得幸，几死者数焉。上愈怒。后又挟妇人媚道，颇觉。元光五年，上遂穷治之，女子楚服等坐为皇后巫蛊祠祭祝诅，大逆无道，相连及诛者三百余人。楚服枭首于市。使有司赐皇后策曰：“皇

后失序，惑于巫祝，不可以承天命。其上玺绶，罢退居长门宫。”

汉武帝虽然雄才大略，但却十分迷信巫道。他的这种迷信思想被江充等一些阴谋家所利用，引出了汉代极为惨烈的“巫蛊之祸”，皇后被废，太子、两位公主、三位皇孙及丞相公孙贺、刘屈氂被杀，贰师将军李广利及其手下的7万大军被逼投降了匈奴，官员、宫人、宾客牵连被杀者数万人。强盛无比的汉王朝自此元气大伤，国势日衰。

尤令人遗憾的是，以“九五之尊”而迷信巫术者非只汉武帝刘彻一人，其后的隋高祖杨坚、隋炀帝杨广、唐玄宗李隆基等人也是沉迷不悟者。

同汉代一样，隋代的蛊道巫术也在朝廷内部皇族之间展开。首先是隋高祖的小舅子独孤陀，“好左道”，“事猫鬼（蛊的一种）”，竟向宫中的文献独孤皇后大施巫术，令她送钱。高祖知道后，原本要将他赐死，皇后绝食三日，为她弟弟请命，高祖只好把他贬为民，“未几而卒”。（见《隋书·独孤陀传》）其次是隋高祖母弟滕王瓚之子杨纶，因与术者王琛等交往，被人诬告“怨望咒诅”、“厌蛊恶逆”，被判死罪，后炀帝因他是皇族，不忍杀，贬为庶民。（见《隋书》卷四四）再次是隋炀帝的大弟弟秦孝王杨俊妃崔氏，因巫蛊之狱，被“赐死于其家”（见《太平御览》卷七三五）。除此以外，高祖杨坚的两位太子都有实施伤害巫术的经历。长子杨勇因在宫中“以铜铁五兵造诸厌胜”诅咒高祖被废，次子杨广则利用巫术为政治工具，构陷其弟杨秀，《隋书》卷四五载：

太子阴作偶人，书上及汉王姓字，缚手钉心，令人埋之华山下，令杨素发之。又作檄文曰：“逆臣贼子，专弄威柄，陛下唯守虚器，一无所知。”陈甲兵之盛，云：“指期问罪。”置秀集中，因以闻奏。

杨广先栽赃，后又以此告状，自然一告就准，杨秀被废为庶人，除去一竞争对手。

唐朝时，利用巫术进行政治迫害的事例也不少见。《新唐书》卷八二载：

天宝初，（棣王琰）为武威郡都督，经略节度河西、陇右。会妃韦以过置别室，而二孺人（妻妾）争宠不平，求巫者密置符琰履中以求媚。仇人告琰厌魅上，帝伺其朝，使人取履视之，信。

唐玄宗本人极信巫，他也就相信了谗言。棣王琰原本是自己妻妾争宠而将符箓置鞋履中，也被怀疑是暗害“皇上”，导致棣王琰忧死于关押的鹰狗坊，搞得全家灭亡。张鷟《朝野僉载》卷三记载了庶人贤二子被酷吏来俊臣巫术构陷的遭遇：

载初年中，来俊臣罗织，告故庶人贤二子夜遣巫祈祷星月，咒咀（疑为“诅”字之误）不道。拷楚酸痛，奴婢妄证，二子自诬，并鞭杀之，朝野伤痛。

这又是一个“巫蛊之狱”。

在古代中国，真正杀人的巫术也并非没有，也曾经出现过，这就是“蛊道巫术”，它是一种用咒语唤来令人致伤致死的蛊虫加害的巫法。但它也不是凭借巫术的“神力”杀人，而大多是利用毒蛇、毒蝎等毒物杀人。此类巫术，真真假假，虚虚实实，煞有介事，对中国民俗产生了极大的影响。



情爱巫术考

古代有一种“情爱巫术”，这种巫术一旦施于人们身上，即可使那些感情不太融洽的男女立即变得柔情蜜意，恩爱异常。《金瓶梅》第十二回《潘金莲私仆受辱，刘理星魔胜求财》，描写潘金莲与仆人琴童私通鬼混，被西门庆发现蛛丝马迹，受到西门庆一顿痛打，并受到西门庆的冷落。于是，潘金莲就求助于算命先生刘理星，想借助巫术来恢复她与西门庆的恩爱。刘理星贪图潘金莲的一两银子、两件首饰，就替潘实施“情爱巫术”：

（刘理星）说道：“既要小人回背，用柳木一块，刻两个男女人形，书着娘子与夫主生辰八字，用七七四十九根红线扎在一起。上用红纱一片，蒙在男人眼中，用艾塞其心，用针钉其手，下用胶粘其足，暗暗埋在睡的枕头内。又朱砂书符一道烧灰，暗暗搅茶内。若得夫主吃了茶，到晚夕睡了枕头，不过三日，自然有验。”妇人道：“请问先生，这四桩儿是怎的

说？”贼瞎道：“好教娘子得知：用纱蒙眼，使夫主见你一似西施娇；用艾塞心，使他心爱到你；用针钉手，随你怎的不是，使他再不敢动手打你；用胶粘足者，使他再不往那里胡行。”

据书中所说，这种情爱巫术似乎十分灵验，两三天后，西门庆即与潘金莲“似水如鱼，欢会异常”。

《金瓶梅》讲述的是宋代的事，而实际上是明代社会生活的反映。宋明之际，朝廷推崇道教，一些方士道人因献所谓的“房中术”、“金丹”有功而被朝廷授予高官厚禄，民间竞相效尤，因而巫风特甚。《金瓶梅》有此一段记载，是不足为怪的。

情爱巫术，非独宋明有，唐代尤多。唐朱揆《钗小志·谢郎衣》记载了一则男女互穿内衣而增加爱情的故事：

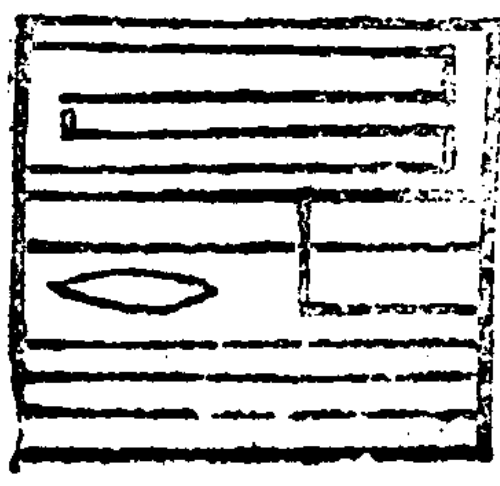
苏紫芳爱谢耽，咫尺万里，靡由得亲。遣侍儿假耽恒著小衫，昼则服于内，夜则拥之而寝。……谢亦取女帕腹衷之，后为夫妇。

“帕腹”俗称背心。小衫与背心，恋人互穿，昼服于内，夜拥而寝，增加

《符合和》



《式印》



和合符与印

乾男坤女，
前世姻缘。
月老配偶，
百岁美全。

吾奉三山九侯先生律令摄
(唐)和合咒

感情,终成夫妻。

唐代是中国历史上一个较为开放的时代,人们的思想较为开放,日常生活中的禁锢也相对较少,女子可以穿男装,骑马招摇过市,因而她们在恋爱中也常常处于主动的地位。以上的例子即是此类。

在唐代的敦煌,还有一些奇特的恋爱巫术。高国藩《敦煌巫术与巫术流变》引伯二六一〇《攘女子婚人述秘法》中的一些条文:

凡欲令夫爱敬,妇人取自目下毛二七枚,烧作灰,和酒服之,验。

凡男子欲令妇爱,取女头发二十茎,烧作灰,以酒和成服之,验。

凡男子欲求妇人私通,以庚子日,取自右腋下毛,和指甲,烧作灰,湔署自□(验)。

凡欲令妇人爱,取苦杨和目下毛,烧作灰,和酒自服,即得验。

凡欲令夫爱敬,取夫大母指甲,烧作灰,和酒服之。

以上巫术,或是女子求男子爱,或是男子求女子爱,恋人一方的头发、眼毛、指甲、腋毛也有爱情的魔力。更奇特的是,在敦煌恋爱巫术中,有一种专治“婚外恋”的巫术:

知妇人造事,有外夫者,取牛足下土,著饮食中,与妇人吃;时令夜间唤外夫名字,又道期会处,勿使人传之。(伯二六六六背面)

妇人别意,取白马蹄中土,安妇人枕下,物(勿)使人知,睡中召道姓名。(伯二六六六背面)

这种专治“婚外恋”的巫术确实是神乎其神。头发巫术、指甲巫术等作为专治相思病的良药,一般人们都容易理解,这是一种

交感巫术，亦即感应巫术。这种巫术认为，施术于此一物，而同样的另一物却感受到了魔力。同理，从人体分离出去的各部分，仍能继续得到相互的感应，如果施术于头发、指甲、眉毛等，就能影响于人体。

但这只是交感巫术的一种表现形式，交感巫术还有另一种表现形式，叫做“接触巫法”。这种巫法认为，凡是曾经接触过的两种东西，以后即使是分开了，也能够相互感应。衣服、脚印等物因为曾经接触过这个人的身体，所以施术于衣物、脚印（或脚下的泥土）也能与人体相互感应，其人将受到影响：

男子欲得妇人爱，取男子鞋底土，和酒与妇人服，即相爱。（伯二六六六背面）

正如弗雷泽所指出的那样：“对人发挥巫术交感作用。……也可以通过他的身体在沙子上或地上留下的印迹来实现。”（《金枝》）牛与白马在古人眼中都是有灵性的动物。牛在周代是祭神祭祖先的灵物，白马更是有预卜先知的灵性。巫师认为，牛足印有魔力，马蹄下土有“卧不起”（稳固力）的巫术力，牛心、马心特重旧主，妇人吃了牛、马蹄下之土，其心便自然要向其夫了。“鼠尾烧灰”的巫术也是此类：

夫憎妇，取鼠尾烧作灰，和酒与夫服之，即怜服。（伯二六六六背面）

古人以为鼠尾有聚合之魔力，故施以巫术，可以使夫妇之间产生“聚合”力量，重归于好。但到底灵与不灵，就只有鬼知道了。

无独有偶，在中国的一些少数民族中，也盛行这种“情爱巫术”。如明代贵州的少数民族运用“衣带”来施行恋爱巫术，明人张宗昉《黔记》记载：“（夷人）未婚男女，剪衣换带为凭。”清代苗人中也有这种“衣带巫术”，根据清人陆次云《峒溪纤志》记载：

苗人之婚礼，曰跳月。男则椎髻当前，袿袄之际，锦带束焉。女反裙不裤，裙衫之际，亦锦带束焉。渡涧越溪，选幽而合，解锦带而互系焉。相携以还于跳月之所，各随父母以还。

苗族男女青年在幽会野合之后，往往解锦带互系，表示相互爱恋。那条神奇的锦带中，隐藏着诱惑异性的魔力。而台湾的布依族人更是相信，这世界上就有一种“爱药”存在。丘其谦《布依族郡社群的巫术》一文记载：

一对男女，不管他们是否有夫妻关系，一方单恋，另一方不理睬，单恋的一方请巫士(师)设法制就(成)爱药，暗使对方服下，可如愿以偿。夫妇反目成了怨偶，其家人不忍他们离异，亦可暗中使他们双双服下爱药，则以后就会相敬如宾，举案齐眉了。

布依人的“爱药”实际上是一块包起来的盐巴，或是一块包起来的肉。实施巫术时，巫师在家中作法，他取出巫石来，请它把这两个人的灵魂捉来放进爱药内，然后用右手轻拂爱药，对二人的灵魂说：“以后你们一定要相爱，对待对方要友善，今后你们二人会一见钟情。”说完后，请巫石帮助这两人，使他们恋爱成功。然后设法使两人或一人暗中服下。此药不能使当事者知道，否则就会失效。

傣族有一种“第三者的巫术”，也可视为情爱巫术的一种。这种巫术称之为“放罗”，其目的是挑拨他人的夫妻关系，好让自己插足其间。施巫的具体方法是，先从对方家的坟地篱笆上取来两块竹片，上面刻上“你俩胸上长了刺，彼此不能拥抱，只能像隔河相望一样”。然后把竹片放到被咒人的竹楼下，三天之内这对夫妻就会失和，甚至离婚。

这种“第三者的巫术”在汉族也存在过。上文提到的“凡男子

欲求妇人私通，以庚子日，取自右腋下毛，和指甲，烧作灰，湔罽自口（验）”即是唐代民俗中出现过的“第三者的巫术”。大凡文明越发达，与古老的东西就愈遥远。“第三者的巫术”在汉族中今天已很少见到，而在少数民族中仍有遗存。

但在古代众多的情爱巫术中，最为神秘的还不是交感巫术而是蛊道。“蛊道”是何物？它是我国古代流传的一种极为神秘的毒虫巫术形态，它是用咒语唤来令人致残致死的蛊虫，用此邪术加害别人的一种巫法。它产生于原始社会，流行了历朝历代，尤其在福建、两广一带，从古至今广为流传，人们论及它的恐怖，颇有谈蛊变色之感。

将这种令人恐怖的“蛊”引入温情脉脉的爱情活动中，首见于隋炀帝时。隋炀帝为得到大臣杨素的美妾，便推蛊术以求。《太平御览》卷七三五引《两京记》：

杨素有美妾，姿色绝伦，时有千牛桑和有妖蛊异术，常云一见妇人便能致，炀帝尝密使人窃之，素宅深邃，和朝奉诏，其夜便窃以匿。炀帝奇其能，便招素赐之。

这则故事是说，利用蛊术可以偷来一大活美女，此事玄之又玄，恐令人难以置信。清代民国年间，两广的一些少数民族妇女以“蛊术”留情郎的故事更显得可信一些。《粤东笔记》云：

粤东之贾往赘西粤土州之妇人，寡者曰“鬼妻”，人弗取（娶）也。贾欲归则必与要约。三年返，则其妇下三年之蛊；五年，则下五年之蛊，谓之定年药。愆期，则蛊发膨胀而死；如期返，其妇以药解之，辄得无恙。土州之妇盖以得粤东夫婿为荣，故其谚曰：“广西有一留人洞，广东有一望夫山。”以蛊留人，人亦以蛊而留。

“情爱巫术”对中国的古今婚俗产生了重要影响。从许多人们习以为常的婚俗习惯中，都可以找出“巫风”的痕迹。如人们举

行婚礼时，喜“双日”而忌“单日”，因为“双日”寓意夫妻和睦，成双成对，“单日”则预示着不能白头偕老。在台湾，有些人十分忌讳结婚这天下大雨。如果结婚这天下大雨，新娘必定会伤心落泪，因为人们相信，结婚这天下雨，预示着新郎早晚会变成一个酒鬼。哈尼族人则十分忌讳结婚日发生日蚀或月蚀，因为他们相信结婚时发生日蚀或月蚀，就会生下畸形胎儿。汉族则盛行请“全福人”为新婚夫妇铺床的习俗。所谓“全福人”一般是指一位夫妇双全、有儿有女、子孙昌盛或家境富裕的“好命婆”。人们相信，请“全福人”为新婚夫妇铺床，她的“福气”就会传递给新婚夫妇。还有的地方，要让一个小男孩在新婚夫妇的婚床上滚来滚去，其用意也是很明显的：希望新婚夫妇早生贵子。北方一些地方的婚俗更是有趣，在新郎新娘拜完花堂后，就有人给新娘端来一碗煮得不熟的饺子，称之为“子孙饽饽”。当新娘吃饺子的时候，旁边必定有一个男孩问她“生不生”，新娘要回答“生”，而且越响亮越好。

至今民间男女结婚时，还盛行一种习俗，即要将一些枣子、栗子、花生、糖等撒在新婚夫妇的婚床上。其用意是：枣子象征“早生贵子”；栗子象征“立即生子”；花生象征“有男有女”，即“花着生”；糖象征“甜蜜恩爱”。这实际上都是巫术的交感律在人们爱情婚姻观念中的反映。古人用雁和茶作为订亲的必备之礼，如《礼记·昏经》说：“纳采、问名、纳吉、请期、亲迎，皆用雁。”这是为什么呢？

用雁者，取其随时南北，不失其节，明不夺女子之时也；又取飞成行，止成列也，明嫁娶之礼，长幼有序，不相逾越也。（《白虎通·嫁娶篇》）

茶不移本，植必子生。古人结婚，必以茶为礼，取其不移植也。今人犹名其礼曰“下茶”。（《七修类稿》引《茶疏》）

如果说用雁和茶的巫术色彩还不够浓烈的话，六朝至唐代盛行的九种“聘礼”就可以充分说明问题了。段成式《酉阳杂俎》载：

（唐人）婚礼纳采，有合欢、嘉禾、阿胶、九子蒲、朱苇、双石、绵絮、长命缕、干漆九事，皆有词：胶漆取其固，绵絮取其调柔，蒲苇为心可屈可伸也，嘉禾分福也，双石义在两固也。

这九样东西并不具有很高的经济价值或实用价值，但唐人却十分看重它们，希望它们能保佑婚姻永固，永远甜蜜，其底蕴就是一种变相的“情爱巫术”。

在施行巫术的过程中，语言有着十分重要的地位，“咒语永远是巫术行为的核心”。民间相信语言有一种神秘的魔力，它既可以赶走鬼怪，也可招来吉祥，因此，从“巫咒”的基础上，演化出婚礼上各式各样、成龙配套的“吉利话”。明人洪梗《清平山堂话本》中有一则“快嘴李翠莲记”的故事，里面记有一首“撒帐歌”，可谓是集婚礼吉利语之大成：

撒帐东，帘幕深闺烛影红。佳气郁葱长不散，画堂日日
是春风。

撒帐西，锦带流苏四角垂。揭开便见姮娥面，输却仙郎
捉带枝。

撒帐南，好合情怀乐且耽。凉月好风庭户爽，双双绣带
佩宜男。

撒帐北，津津一点眉间色。芙蓉帐暖度春宵，月娥苦邀
蟾宫客。

撒帐上，交颈鸳鸯成两两。从今好梦什维熊，行见玼珠
来入掌。

撒帐中，一双月里□芙蓉。恍若今宵遇神女，红云簇拥

下巫峰。

撒帐下，见说黄金光照社。今宵吉便梦相随，来岁生男定声价。

撒帐前，沉沉非雾亦非烟。香里金虬相隐快（疑映字之误——作者注），文箫金遇剩（疑彩字之误——作者注）鸾仙。

撒帐后，夫妇和谐长保守。从来夫唱妇相随，莫作河中狮子吼。

旧时人们在婚礼中，一边撒帐，一边说着这些吉利话，故称之为“撒帐歌”。表面看来，所谓“撒帐歌”不过是一些吉祥语，但实际上包含有巫术的成分。考察一下“撒帐”之礼的起源，就可以证明这一点。据《戊辰杂抄》记载，“撒帐”之礼始于汉武帝：

李夫人初至，帝迎入帐中共坐。饮合巹酒，预戒宫人遥撒同心花果，帝与夫人以衣裾盛之，云得多，多得子也。

这里显然含有交感巫术的意味。只是后来民间流传的“撒帐歌”，在经过“文化过滤”后，变得越来越“雅”，从而掩盖了它真正的起源。从根本上说，它们都是情爱的巫术。

这里尤其需要指出的是，婚礼上种种图吉利、博彩头的行为，人们并不认为这是一种“巫术”，其中有两个原因：

一是古代的情爱巫术自创发至进入婚俗中成为一种固定习俗，其间经过无数次的“文化过滤”，变得越来越雅，已经去掉了原始巫术中那种粗俗的仪式，而演化成一种较为抽象的“文化符号”。如在巫术中，一套完整的恋爱巫术，必须有头发、指甲、腋毛、脚印等受施对象，还要有与之配合的相思咒和和合符，有的还要在神坛上加以祭祀，才会达到男女催情而结合的目的。整套仪式庄重、严肃、完整，非在婚礼上说几句“吉利话”可比。唐代李淳风著、袁天罡补的《增补秘传万法归宗》卷五《令妇相思章第

十》云：

想思(豆)五个,妇人头发五钱,乳汁五钱,和成剂,作四十九丸,瓷器盛之;祭六甲坛下,脚踏“魁罡”二字,左手雷印,右手剑诀,取东方气一口,念“想思咒”七遍,焚符一道,剪药丸日尽服止为度。

其“想思咒”紧接上条：

想思咒曰：精秉太阳，气秉太阴，汝受一粒，挂意系心。
吾奉三山九侯先生律令摄。

由上可见，头发、指甲等施术后，定要有一祭坛二念咒三焚符等一系列程式，恋爱巫术才能奏效。由此反观婚礼习俗，婚礼中，如果将上文提到的“枣子”、“栗子”等视同巫术中的受施物，将“撒帐歌”等吉利话视为“咒语”的话，那么，“受施物”与“咒语”之间联系不大，或是有物无咒，或是有咒无物，此与正宗的巫术相异明显，因而人们很难将它与巫术联系到一起，这是情理中的事情。

二是“情爱巫术”的运用经历了一个从有意识到无意识、从清醒到不清醒的过程。“情爱巫术”在巫师那里是一种有意识的行为，对施巫的目的，巫师是十分清楚的。但当它一旦进入了民间，为广大民众所掌握，并一代代秘密地传授，它便演变成一种信仰，一种集体的无意识行为。它悄悄地住进了千家万户，进入人的意识。人们往往会在有意无意之间流露出来，并且于无意中完成巫术的职能。此即是中国民众的婚礼像巫术而又不像巫术，似是而非的内在原因。



神乎其神的姓名

在中国的民间习俗中,有一种习俗是十分奇怪的。一些为人父母者,喜欢给自己的孩子取“贱名”,或以出生次序定名,如阿三、阿四、小三子、小五子;或以家畜定名,如大猫、二猫、大狗、二狗、狗蛋、狗剩、狼剩;或以形貌定名,如大眼、黑头、扁头、小黑子等。这些“贱名”的出处可能各不相同,但大多数是借金石、花鸟、鱼虫甚至禽兽之名取名,并且越鄙俗越好,这种风俗已在中国流传了 2000 余年。

古人取“贱名”的,大有人在,即使是中国历史上的一些大名人,也不例外。不过这些“贱名”一般只见于“乳名”、“奶名”、“幼名”和“小名”中。如孔子小名“丘”,其子小名“鲤”,王献之小名“官奴”,石崇小名“齐奴”,顾恺之小名“虎头”,陶渊明小名“溪狗”,王安石小名“獾郎”。不仅臣民如此,帝王亦然。如魏武帝曹操小名“阿瞒”,宋武帝刘裕小名“寄奴”,宋孝宗赵昚小名“小

羊”。男人如此,女人亦然,如唐寿昌公主小名“虫娘”,明女诗人兼画家马月娇小名“元儿”等。古人如此,今人亦然,如毛泽东幼名“石三伢子”,周恩来小名“大鸾”,彭德怀幼名“真伢子”,郭沫若乳名“文豹”,等等。这些名字大都带有脏字或贬义,与姓名作为代表人的符号的初义殊不相符。为何如此?这就不能不说到中国民间广泛流传的“姓名巫术”。

在民间,人们普遍相信,“姓名”并不是一个人简简单单的“标签”,而是像人的毛发手足一样,是一种客观的物质存在,是人的重要组成部分。它是有可能被他人、仇敌或神鬼获得或攫取的东西。仇人或鬼神可以通过损害“姓名”而损害别人的身体,给别人造成损伤,甚至杀死对方。同样,呼唤别人的姓名,也可以从仇敌或鬼神手中夺回被攫取或被偷去的灵魂,从而挽留住性命。这就是中国民间“姓名巫术”的核心。中国的父母之所以为自己的孩子取“贱名”,是因为他们相信儿童幼嫩的灵魂极易受到鬼魂邪祟的纠缠和侵害,而鬼最怕秽物、金石、鸟兽,取与此相关的“秽名”、“贱名”即可以避鬼魅,是一种“以毒攻毒”的法子。这便是民间为人父母者为孩子取“贱名”的由来。

在中国古代,由于民众对于宗教的信仰并非以宗教概念为基础,因而,他们在道教、佛教等宗教出现之后,并未抛弃对于巫术以及与之相关的神力的信仰。“姓名巫术”也不例外,它由巫术而信仰,由信仰而迷信,渗透于社会生活的诸多领域。

在中国古代许多神怪小说中,都有关于姓名巫术和迷信的描述。《封神演义》中有“呼名落马”的描写。说的是只要知道对方的名字,祭起法宝,大叫对方的名字,对方便会应声坠落马下,昏迷不醒。《西游记》第三十四回和第三十五回也有此类描写,说是妖怪用一件宝葫芦,只要叫一声别人的名字,对方一出声,便会吸进葫芦中。这显然都是以名字为身体一部分的观念为基础

的。叫出名字,就如同抓住别人的筋骨一样,立即能把他拉下马来或吸入葫芦中。

“姓名”还是仇敌施以黑巫术侵害的依据。晋干宝《搜神记》讲了一个故事,说是一个小孩的名字让鬼知道了,魔鬼就只让他活到15岁便死了。李惠颜先生谈到广州地区有一种不能直呼人乳名的习俗,其目的也是防止乳名让人知道后施以黑巫术侵害:“据民间传说,巫术的性能可以由人的乳名、生日、年月时日而施术以置人于死,所以乳名不能直呼。”(《广州市民间禁忌语之初步研究》)

旧时彝族人相信,只要提出仇家的姓名,并施以咒语,仇敌即可受损。彝人家支之间往往因积怨械斗,人称“打冤家”。每在动武之前,全家支人要聚集在一起,由毕摩(巫师)念经,并宰杀牲畜,捆在一个草人身上,指明“冤家”的姓名而咒,同时跑马打枪。咒毕,派人将草人及牲畜偷偷送往“冤家”的居住地,使之得病而死,不战而胜。白族人平时特别忌讳别人称自己或长辈的名字,认为尤其在夜间如果被别人叫出名字,容易让鬼捉去。傣族有一种铜片诅咒巫术,方法是在一块铜片上刻上仇人的名字和一段咒语,然后弄来一条鱼,把铜片用一根线拴在鱼尾上,再把鱼放到澜沧江或水塘中。人们认为仇人的心脏将随着鱼的游动而跳动,鱼一死,仇人也会停止呼吸。

“姓名巫术”既有有害的一面,也有有利的一面。

唐人陈劭《通幽记》有《卢仲海》篇,谈到活人与死鬼之间的一场争斗,最后还是通过呼名唤魂而保住了亲人的性命。这则故事是说唐大历四年(769年),有隐士卢仲海和其堂叔卢纘作客吴地,有一天晚上,别人请客,卢纘喝得大醉,半夜而亡。卢仲海十分悲惶,想起《礼记》中的招魂之术,于是大叫卢纘的名字,“连声不息、数万计”。卢纘终于苏醒过来,自言被鬼吏引到一高门阔

第赴宴，宴会中忽闻卢仲海的呼唤声，他想告辞，主人苦留，宛然如梦。

“唤名召魂”至今民俗尚存。江南地区如遇家中有人突然发病，会被认为是失了魂，要举行“召魂归体”的仪式。其中一项是，一人上屋高呼病人的名字，唤其回来，一人在旁大声回答：“回来哉。”一呼一应，慢慢而归，认为这样做即可以使“灵魂归体”。在浙江等地，家中孩子受到惊吓，母亲或祖母也要为之“叫魂”。一般是由孩子的母亲在夜间抱着孩子沿河边或街巷，边走边叫：“××，你的魂儿回家吧！”后面随行的人立即应声：“噢，回来了。”如此反复多次，便觉得把孩子的魂招回来了。山东等地也有为受到惊吓的孩子大“唤名召魂”的风俗，可见这种风俗影响之大。对此，胡适先生大有感喟，他在《名教》中写道：

小孩跌了一交，受了惊骇，那是骇掉了“魂”了，须得“叫魂”。魂怎么叫呢？到那跌交的地方，撒把米，高叫小孩子的名字，一路叫回家。叫名便是叫魂了。

正如弗雷泽所说的：“咒语永远是巫术的核心。”人们相信“唤名”就如同念咒一般，具有一种神秘的、不可抗拒的力量。从“唤名召魂”的迷信中，人们仍可以发现古代“姓名巫术”在现代人身生活中的痕迹。

姓名容易受到鬼怪的伤害，所以，古人又发明了一种“寄名解禳”的躲避之法。这种方法是把子弟寄名于僧道之下为义子，或寄名于神灵之下为信徒，以此来求得神灵的护佑，免除灾难。如六朝文学家王僧虔、王僧佑，均用“僧”字命名；唐代诗人王维，字摩诘，摩诘是释迦牟尼在世时的大居士，传有《维摩诘所说经》，王维以“维”为名，以“摩诘”为字；辽时道宗皇后姓萧，小名观音；北周宇文护的哥哥宇文导，小名菩萨；杨津字罗汉；其他如佛、塔、金刚、如来、慈悲、伽蓝等被用作人名的，也大有人在。《红

《红楼梦》也写到“寄名”一事。第二十五回说到贾宝玉的寄名干娘名叫马道婆，此人心术不正，名为贾宝玉的寄名干娘，但为了赵姨娘的几两银子，帮着赵姨娘以伤害巫术暗害宝玉。《金瓶梅》第三十九回《寄法名官哥穿道服，散生日敬济拜冤家》，写西门庆为其子官哥在玉皇庙寄名，领受西门庆厚礼的道士吴道官尽力奉承：“小道都从四更就起来，到坛讽诵诸品仙经，今日三朝九转玉枢法事，都是整做。又将官哥儿的生日八字，另具一文书，奏名于三宝面前，起名叫做吴应元。永保富贵遐昌。”道士念完经后，西门庆又在神前宣读“表白文”：“因为侧室李氏生男官哥儿……又愿将男官哥儿皈依三官殿下，赐名吴应元，告许清醮一百二十分位，续箕裘之胤嗣，保寿命之延长。”

除“寄名”外，古人还发明了“借名”、“偷名”、“请人命名”等方法，千方百计地使孩子的名字具有反巫术的能力。《太平御览》引《东观汉记》载，廉范为蜀郡太守时，多有德政，百姓十分爱戴他、尊敬他，便纷纷用他的名字为自己的小孩取名。此即是“借名”。还有借石取名的。《中华全国风俗志》说：

曲江之北有大山二，一狮子山，一即象山。两山相接处有石门，乡人称为双石门，为曲江通海之道。一般乡愚，呼之为石公。有时小儿啼哭不安，即选择黄道日，备香糕果品素斋纸钱锡箔等等至双石门借名。其名必嵌有“石”字。先用朱纸请道士书双石成或石天宝等名字，至双石门拈香祈祷后，将朱纸所书之名贴于石门上，沿路呼所取名字还家。俗传如此能使小儿强壮易于长大，俗称“借名”。

又有“偷名”一类。广东曲江旧俗，家中小孩多灾病，则行“偷名”。家长先打听到某家人丁兴旺，然后去偷一只饭碗、一双筷子，母亲抱小孩在门口迎接，偷名者呼名，小孩母亲代为答应。人们认为偷名以后，小孩就可以无灾无病了。

《中华全国风俗志》还讲到一种“金川夷人”命名之俗：“金川夷人命名之奇：金川夷人，儿初生时，辄延喇嘛诵经咒，祈福命名。”这是黄教信徒的习俗，与汉族的“寄名解禳”是一样的。《苏州风俗》说：

或寄名神佛，藉神威佛法护持；或寄名于子息众多之家，托其荫庇得以长成……

这些都是保护“姓名”特别是小孩的乳名、幼名、小名的方法，它们虽然形式不同，内容却是一样的，都是一种移花接木、转移危险的手段。人们以为，小孩寄名于神灵之下，或借名于人丁兴旺之家，即可以借神灵或他人的力量而形成一种“防护罩”，防止邪祟或黑巫术的侵犯。

“姓名的巫术和迷信”对中国社会的影响是显而易见的，汉族后来所谓的“名讳”，在一定程度上说是这种原始巫术迷信的遗迹。古人以避讳来敬事神灵（包括已死的先祖），认为呼名唐突不敬，如《礼记·曲礼》及注说云，诸侯是不得称名的，有大过恶的时候才称名。因此又立字以尊名，字、号专供人称呼，讳名不讳字。只是到了唐宋以后，随着避讳之制的愈来愈繁密，不但要讳名，而且要讳字，完全偏离了古人起字以护名的初义。这是原本脱胎于“姓名巫术”的信仰逐步演化成“姓名禁忌”的必然结果。而这种有关姓名的禁忌——避讳作为古代社会中一种集体的“无意识的巫术活动”，深深地浸入了中华古文化的肌体之中，成为中国民众一种挥之不去的负担。

立名原本是为了便于称呼，而有名了反倒不能称呼，这也算是中国文化中的一种奇特现象吧！



“古都风水”的背后

中国以六大古都驰名于世。可是,却很少有人清楚地知道,古代的封建帝王之所以选择这些城邑作京都,其背后隐藏着“深奥”的风水理论。

在古代,帝都是“天子之居”,是天下最重要的地方,它不仅是一国之心脏,而且还是维系国祚长短、王朝兴衰、百姓祸福之所在,所以,它必然是天下风水的精蕴所在。

北京是金、元、明、清四朝古都,作为帝都有近 800 年的历史。北京之所以得到这么多帝王的重视,正是因为北京的风水极佳。宋代大儒朱熹说:

冀都(指北京)是正天地中间,好个大风水,山脉从云中发来,云中正高脊处,自脊以西之水则西流入于龙门西河,自脊以东之水则东流入于海。

北京背靠燕山山脉,东南是广阔的华北大平原,乃是风水上

所谓的“龙干正结之地”，最符合“风水法度”：

燕山最高象天市，盖北干（指龙脉）之正结，其龙发昆仑之中脉，绵亘数千里……以地理之法论之，其龙势之长，垣局之美，干龙大尽，山水大会，带黄河宸天寿，鸭绿缠其后，碣石钥其门，最合风水法度。（《图书编·论北龙帝都垣局》）

北京的背山发源于昆仑，绵亘数千里，故其龙脉悠长，建都于此，可保国运长久。北京被重重案山围绕，乃是风水上的“藏风聚气”之地。朱熹认为，北京的案山重重叠叠，共有四层：嵩山为前案，淮南诸山为第二重案，江南诸山为第三重案，五岭为第四重案。此外，北京右有华山为白虎，左有泰山为青龙。所以孙承泽《天府广记》卷一中说：“重冈叠阜，鸾凤峙而蛟龙走……形势全，风气密，堪舆家所谓藏风聚气者，兹地实有之。”

北京前后皆有水环抱，而“近水居澳（水弯曲处）”正是风水术的重要原则。风水家认为：“腰带水绕抱如束带，即金城也。”范越风《黑囊经》：“水要有弯曲，弯曲发大福。”而北京正是“鸭绿界其后，黄河挽其前，朝迎万派，拥护重复，北方一大会也”。所以刘基也在《堪舆漫典》的一首诗中说：“鸭绿黄河前后抱，金台千古帝王家。”

与其他古都不同，北京还被风水家认为是“天地中间”，它上应天垣紫微（北极星）。紫微是上天至尊之星，天之枢纽，为众星之所向；而帝都正是天下的至尊之地，抚有四方，统御万民。孙承泽《天府广记·形胜》说：“直北之地，上应天垣之紫微，其对面之案，以地势度之，则泰岱万山之宗正当其前也。夫天之象以北为极，则地之势亦当以北为极。”北京的这种特殊地理位置，恰好符合风水上的“在天为帝座之星官，在地为帝居之都”的选都原则。

南京在唐朝时即有“六朝故都”之称，从公元229年起，南京

先后为孙吴、东晋、宋、齐、梁、陈、南唐、明、太平天国、民国 10 个王朝的首都。如此多的帝王看中此地,个中原因,就在于“风水”二字。

南京古称金陵,而金陵自古有“王气”。据宋人周应合《景定建康志》载:周显王三十六年(前 333 年),楚威王灭越,在今清凉山建城,认为此地有王气,故埋金以镇之,金陵由此得名。《宋书·符瑞志》载,秦始皇认为东南有天子气,于是东游以厌之:

始皇东巡,济江,望气者云:“五百年后,江东有天子气出于吴,而金陵之地,有王者之势。”于是秦始皇乃改金陵曰秣陵,凿北山以绝其势。

秦始皇后的 500 年,正是三国时期,所谓 500 年后的天子,大概是指孙权。据说秦始皇为泄金陵的“天子气”,不仅凿了北山,还疏通秦淮河以泄其气,埋金以厌胜之。据《景定建康志》载,在金陵的靖安道间,曾出土了一块埋金碑,据当时的老人说,这是秦代的古碑,上面有这样几句话:“不在山前,不在山后,不在山南,不在山北,有人获得,富了一国。”意即此地埋有无数黄金珍宝,只要你找得到,立即富可敌国。为了获得秦始皇埋下的这批金宝,许多人漫山遍野进行挖掘,但却没有人找到过金宝,“而山之气泄矣”,据说这是秦始皇故意设下的圈套,诱使人们乱挖乱凿,以破坏“王气”。

但据唐人段成式《酉阳杂俎》载,孙权时确有人在金陵掘到一铜匣,以玻璃为盖,内有一只白玉如意,手柄处刻有许多龙、虎和蝉形图案,不知其来历。孙权便派人去问胡综,胡综说,当年秦始皇在金陵埋了许多宝物以压王气,这件白玉如意大概就是秦始皇当年埋下的。

刘基认为,南京成为古都不但与“王气”相关,更有秦始皇开凿秦淮河之力。《灵诚精义》刘基注云:“秦太史占金陵有天子气,

乃疏秦淮以泄之。不知秦淮一疏,地运乃动,嗣后小而六朝建都,大而成祖(明朝)之鼎奠,果应于此。”

南京虎踞龙盘,正是包藏王气的好地方。据晋人张勃《吴录》载,南京龙盘虎踞的说法源出三国时的诸葛孔明。公元208年秋,孔明奉刘备之命出使东吴,以图联吴抗曹。当孔明途经南京时,特意骑马到石头山察看金陵的地势,叹道:“钟山龙蟠,石头虎踞,此帝王之宅。”此后,“龙蟠虎踞”便成为金陵的专称。庾信《哀江南赋》说:“昔之虎踞龙盘,加以黄旗紫气。”李白《金陵三首》说:“地即帝王宅,山为龙虎盘。”

“龙盘”在风水上又叫“蟠龙”,是龙脉走向的“三奇”之一,是风水中的奇龙、吉龙。其形状是山脉“来迢迢兮环首尾而枕澄渚”,即依江湖而山脉首尾交顾。南京四周山脉环绕,即所谓“首尾交顾”;北临长江,有玄武湖、莫愁湖,即所谓“枕澄渚”,所以南京就有“龙蟠”之称。

“虎踞”在风水上称“伏虎”。其山形如虎伏于地上,两脚前伸弯抱,也是风水中的大吉之山。

在历史上,西安先后为西周、秦、西汉、前赵、前秦、后秦、西魏、北周、隋、唐等10个王朝的都城,建都时间长达1000年,是中国历史上建都时间最长的帝都。而古人形容西安的风水是:“关中者,天下之脊,中原之龙首也。”(缪希雍《葬经翼》)风水家认为,中原的龙脉,皆由关中发脉,西安高居龙首,俯瞰中原,具有“处上游以制六合”的气势。且西安依山挟水,据天下形胜。西安上合太微垣,这是仅次于紫微的星座,它与紫微一样,都是“帝星”,故特别适宜作帝都。唐代风水大师杨筠松说:“关中原是太微垣。”风水家认为,太微垣是最方正规范的星座,因而长安(今西安)城被筑成四四方方的形状,成为中国古代城市规划的典范。

此外,被誉为中国六大古都的还有洛阳、开封、杭州。古代风水家认为:洛阳“居天下之中”,是“龙势强健”的风水宝地;开封地处大河广川之上,控江淮漕运咽喉;杭州山停水聚,有王者之气。(见《西湖游览志》卷八)。从六大古都看,其风水都各有特点,各具特长,堪称华夏大地上的“风水精华”。

但值得注意的是,如果仅以“龙脉”、“王气”来总结古代的择都原则,那确实是轻视了中国历史上那些雄才大略的帝王将相。实际上,在古代择都的“风水理论”中,又包含着非常科学的“战略”思想。

公元1126年,金灭北宋。金世宗打算迁都金莲川,而臣下梁襄却力劝金世宗迁都北京:

燕都地处雄要,北倚山险,南压区夏,若坐堂隍,俯视庭宇,本地所生,人马勇劲,亡辽虽小,止以得燕故能控制南北,坐致宋币,燕盖京都之选首也。

梁襄劝金世宗立北京为首都,其原因有两条:一是北京地形险要,有山可依,有险可守;二是北京的战略位置适中,俯视中原,控驭南北。最后金世宗采纳了梁襄的建议,于1153年正式迁都北京(当时称“中都”)。

元朝灭宋后,忽必烈计划迁都。蒙古贵族巴图鲁也以同样的理由力劝忽必烈定都北京:“幽燕之地,龙蟠虎踞,形势雄伟,南控江淮,北连朔漠,且天子必居中以受四方朝觐。大王果欲经营天下,驻蹕之所,非燕不可。”巴图鲁也是从北京的山川形胜以及战略位置的重要性这两个方面,来说明定都北京的必然性。这样忽必烈也选择了北京作为他的都城,史称“大都”。

明初,明太祖定都南京。明成祖朱棣发动靖难之役夺取政权后,决定迁都北京。当时以肖信为首的一批儒生众口一词地反对。但明成祖是一代深具战略眼光的雄主,他认为北京“实为都

会,地势雄伟,山川巩固,四方万国,道理适均”。内要控制江南,外拒蒙古的残余势力,北京是最适合的地方。因此,他对儒生们的反对意见不屑一顾。明人郭子章《螭衣生集》记载当时朱棣说了这样一句话:

北平(今北京)之迁,吾与大臣密计数月而后行。彼书生之意,岂足以达英雄之略哉!

书生之见固然难与朱棣的雄略并论,但在下层,也有胆识过“上层”之人,西汉的娄敬就是一例。

公元前 202 年,汉高祖平定天下后,认为洛阳有周室遗风,打算定洛阳为都城。他与群臣商量,群臣多是“山东”(崤山以东)人,都希望定都洛阳。但有个名叫娄敬的齐国戍卒,通过齐人虞将军求见刘邦,力陈定都西安。他通过分析关中的形势规劝刘邦:

且夫秦地被山带河,四塞以为固。卒然有急,百万之众可具也。因秦之故,资甚美膏腴之地,此所谓天府者也。陛下入关而都之,山东虽乱,秦之故地可全而有也。夫与人斗,不扼其亢(咽喉),拊其背,未能全其胜也。今陛下入关而都,案秦之故地,此亦扼天下之亢而拊其背也。

刘邦的群臣都认为,东周在洛阳建都长达数百年,而秦在咸阳仅二世而亡,因而劝刘邦定都洛阳。而娄敬作为一位戍卒却提出了与此相反的意见,认为西安(“秦地”)披山带河,有险可守;关中丰饶,是天府之地;入关而都,就像是扼住了天下的咽喉一样,控制了天下的命脉。娄敬的这一意见得到了刘邦重要谋士张良的支持。张良说:

洛阳虽有此固(指背山面河),其中小,不过数百里,田地薄,四面受敌,此非用武之国也。夫关中,左崤、函,右陇、蜀,沃野千里,南有巴蜀之饶,北有胡苑之利,阻三面而守,

独以一面东制诸侯。诸侯安定,河、渭漕挽天下,西给京师;诸侯有变,顺流而下,足以委输。此所谓金城千里,天府之国也。刘(娄)敬说是也。

刘邦听到张良也如此说,便下定决心,即日起驾,定都关中。他在高兴之余,特赐娄敬刘姓,以资奖励。

从娄敬、张良对择都原则的论述看,山川险固,进可攻,退可守固然是一条重要的择都原则,而都城所在地富饶与否也是值得充分考虑的。据《明史·陶安传》载,明太祖朱元璋攻占太平后,耆儒陶安、叶兑劝太祖定都金陵(今南京)。陶安说:“金陵古帝王都,取而有之,抚形胜以临四方,何向不克?”这是从控扼天下的战略位置上论定都金陵的必然性。叶兑说:“夫金陵古称龙蟠虎踞,帝王之都,借其兵力财资,以攻则克,以守则固。”这是从兵源物资等后勤支援上论证定都金陵的必然性。

除此以外,帝都还必须有多水汇聚。风水家认为,水有拦截生气的作用,因此,帝都必须有众水来朝。杨筠松《疑龙经》说:“陟彼百泉观水去,陟彼溥原观水聚。”廖禹也说:“建都山水必中聚。”从表面看,帝都众水汇聚是风水拦气的需要,实际上这是经济生活的内在要求。国都人口众多,必须保证足够的生活用水。古代交通落后,水运是最经济、最快捷的运输方式,帝都有“中聚之水”就能解决交通运输的大部分问题。我国古代北方的首都,水的条件较差,历史上常不得不开凿运河来弥补,如著名的京杭大运河即是此类。

综上所述,帝都的“风水”要求似乎可以概括如下:

——帝都必须视野开阔,地处繁盛富裕之区,有足够的后勤保障。《管子·乘马》说:“凡立国都,非于大山之下,必于广川之上。”平原广阔,沃野千里,正是天下的富裕之地,建都于此,可就近得到财力的支援。

——帝都必须能控扼天下，山川巩固，便于进攻或防守。“建邦设都，皆凭险阻。”如北京负重山，面平陆，南控江淮，北连朔漠，总握天下。西安具有“建瓴之势”，据黄河上游，俯视河东，只要一有风吹草动，便可顺流直下，控揽全局。帝都还必须有关隘可守，不至于四面受敌。明人朱健子《古今治平略》说：“古者立国必有所恃，谋国之要必负所恃之地。秦有函谷，蜀有剑阁，魏有成皋，赵有井陉，燕有飞狐，而吴有长江，皆其所恃以为国也。”

——帝都必须有众水汇聚，以便开发水运和解决居民生活用水问题。

——帝都必须上合星垣，以便于树立威德，争取民众，抚按四方，控制六合。

在中国古代，帝都的确立大都在一些开国之君的手中完成。而开国之君都是一些极有远见卓识的战略家。在这些择都“风水术”的背后，隐藏的是帝王将相极具机心的战略需要。



风水·祖坟·帝王气

《晋书·羊祜传》中记载了一则故事：晋代羊祜连续九代食禄二千石，有一次他请一位善于相墓的风水先生看祖坟，风水先生说：“你家祖墓有帝王气，如果动了这里的土便会绝后。”羊祜听了这话后，为了避免晋朝司马皇帝的猜疑，表明自己没有称帝的野心，狠狠心肠就破坏了祖坟的风水。那位风水先生又跑去看了羊家的祖坟，对羊祜说：这次破坏得不彻底，虽然破了“帝王气”，但“犹出折臂三公”。结果被他言中，后来羊祜有一次从马上掉下来摔折了手臂，位至三公而亡，并且没有留下子孙后代。

在中国古代，有一种奇特的现象，对不共戴天的仇敌的报复，往往采取掘其祖坟的办法。因而古人最怕别人掘自己的祖坟，也最爱掘仇敌的祖坟。如明末农民起义，闯王打出旗号后，崇祯皇帝就迫不及待地派人到陕西米脂，平毁了李自成的祖坟。而

农民起义军攻下安徽凤阳后，也焚毁了朱皇帝祖上的陵墓。这种掘人祖墓的举动，从表面看好像是泄恨，其真正的目的是彼此要破坏对方祖坟的“帝王气”。如清咸丰帝就曾亲自下令平毁太平天国东王杨秀清祖坟。《东华录》：“逆贼杨秀清，实系来阳县人，应将该逆亲属，尽行拘拿到省，并将该逆祖父坟墓，发掘焚毁，以除逆种。”

古代人们对祖坟的极力推崇，与古代完整发达的“风水术”有关。何谓“风水”？简言之，就是指宅基和坟地的走向和山水，又称之为相宅、堪舆、地理、青乌术、青囊术等。

“风水”一词，最早出现于郭璞的《葬书》：“葬者，乘生气也。……气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之‘风水’。”这段话的意思是说，选择葬地的目的是要禀受地气，因此，葬穴必须藏风，以免生气乘风而散；还要有水界气，这样才能使葬者乘生气，这就是“风水”的本义。

“堪舆”一词，最早见于《周礼·保章氏》郑玄注：“堪舆虽有郡国所入，度非古数也。”“堪舆”是指岁时方位，即天体运行与地理方位的关系。堪舆的本意是天道与地道的对应。由于风水也认为“天上一星，地上一穴”，因此，风水又别称为“堪舆”。

“地理”最早见于《易·系辞上》：“仰以观于天文，俯以察于地理。”“地理”是指地表的文理、脉络。古人认为地理环境、山川形势与人的吉凶祸福有内在联系，这是“地理”的含义。

“青乌术”源于汉代的相地名家青乌子。青乌子是汉代的一名隐士，著有最早的一部风水经典《葬经》，因此，后人又称风水为“青乌术”。

“青囊”之名源于晋代风水著作《青囊中书》。“青囊”即黑色的布袋。传说风水名家郭璞曾受业于郭公，郭公从青囊中取书九卷给他，从此他便精通五行、卜筮之术。故后人又称“风水”为“青

囊術”。

事實上，“風水”是一種具有迷信色彩的理论，是一種利用神秘化手段把人的未來命運、子孫後代禍福與環境聯繫起來的認識觀和方法論。它最早可能萌發於原始先民為適應生存環境而進行不懈探求的經驗總結，具有積極的意義。如在中国的西北部，先民選擇居住地的標準是“河澳、向陽、穴居”；在東南部，人們選擇住地的標準是“平岡、居丘、巢居”。這些都符合古代先民選擇居住地的實際。但在後來哲學、宗教、迷信思想的作用下，“風水”作為一種技術，其科學性日益神秘化，混入“龍脈、砂水、理氣”一類迷信的東西，歸入方術之流。

自漢至魏晉，“相墓術”日益盛隆，成為“風水”中之大端。如“相墓”較早見於《晉書·羊祜傳》：“有善相墓者，言祜祖墓所有帝王氣。”郭璞《葬書》云：“富貴官品，皆由安葬所致；年壽延促，亦由墳塋所招。”青烏子《葬經》可謂集葬地風水術之大成，對後世影響極大。青烏子在書中提出了“公侯之地”、“宰相之地”的葬地特徵：

公侯之地，龍馬騰起，面對玉圭，小而首銳，更過本方，不學而至。

宰相之地，綉徽伊迤，大水洋朝，無極之貴，空闊平夷，生氣秀麗。

青烏子認為葬地的好壞與人的貧賤關係極大，“擇地之善，建都立縣；一或非宜，立主貧賤”。風水對中國古人的生活有著極大的影響，上至帝王，下至百姓在選擇墓地時，無不受到它的制約。特別是歷代帝王，總希望自己的江山永固，傳之萬代而不斷，因此對自己的陵墓特別關注。

唐代，唐玄宗十分迷信風水。《舊唐書·玄宗本紀》載，有一次唐玄宗到陝西蒲城縣去拜謁其父睿宗的橋陵，走到城東北的

金粟山,看到山峦逶迤起伏,有“龙盘凤翥之势”,便对左右说,他死后便葬在此地。后来,群臣遵从他的旨意,在此山修建了泰陵。

今北京昌平以北 10 公里处的十三陵,是明代帝王的陵寝。它的选定,颇费了一番周折。相传,明成祖即位后,他亲自派江西著名风水师廖均卿为他选墓地。廖最初选定的一处风水,在北京口外的屠家营,但皇帝姓朱,“朱”与“猪”同音。猪进了屠家就要被宰杀,犯了地讳不能用。后又在昌平羊脚山选了片吉壤,但一打听,山后有一个村庄叫“狼儿峪”,朱(猪)落进狼窝,更是凶地,此处也犯忌不能用。接着又选中京西的“燕家台”,但“燕家”与“晏驾(专指皇帝去世)”同音,也犯了忌讳。直到永乐七年(1409 年),才选中今日所见十三陵陵址,最后由朱棣亲自察看拍板。此处重峦叠嶂,护砂齐备,藏风聚气,正符合风水的要求。

清代诸帝都信风水,皇家在钦天监内养了一批风水官,专替皇家看风水。有的皇帝还亲自选墓地。据《清史稿·礼志五》记载,有一次,顺治到遵化凤台山狩猎,看到此处风景幽美,山青水秀,不由得勒马赞叹:“此山王气葱郁,可为朕寿宫。”于是“自取佩鞶掷之”,对群臣说:“鞶落处即可定穴。”后来风水师见,皆惊呼为奇绝的吉壤。

清代皇帝对皇陵的选址十分重视,一般会派亲王和朝廷重臣亲自负责勘察,如 1874 年,同治帝病死于养心殿,慈禧太后亲自任命恭亲王奕訢、醇亲王奕譞以及大臣翁同龢、荣禄等人选葬地。据《翁文恭公(翁同龢)日记》记载,他们从正月十六日起到二月二十一日止,先后勘察了东陵成子峪、双山峪、九龙峪,最后由慈禧钦定在双山峪,这就是今天的惠陵。

清代还有一些朝廷重臣因修墓而获罪,导致抄家丢官的。道光元年(1820 年),道光帝委派庄亲王绵课、大学士戴均元、尚书

英和等人,带领风水师宋泗在东陵内选了一片风水吉地,赐名宝华峪,于十月十日卯时开工。当初选定这块吉地时,风水师宋泗认为总穴太靠后,恐怕穴中有石,建议向前移10丈。但戴均元拘于陵寝规制,仅前移了5丈,结果地下开出水石。在道光八年(1828年)即将完工时,地宫有浸水现象。道光接到奏报,亲自到陵地查看,发现地宫水痕竟达1尺7寸高,简直成了一个水塘。道光见此情景,气得大骂负责人“丧尽天良”,“昧良负恩”,“居心可恶”,大怒之下,将他们全部革职,交刑部拿问。结果,戴均元被抄家问罪;英和被充军黑龙江,他的两个儿子兵部侍郎奎照、通政使奎耀也受到牵连,被降为“拜唐阿”(听差的人),随英和到黑龙江当差。总监督牛坤被充军伊犁,庄亲王绵被课罚赔银10万两;参与相度风水的穆克登额赔银3万两,阿克当阿被罚赔4万两……大大小小的官员,共罚赔了银子20余万两,并且限期完缴。后来,道光又把他的寝陵移到了西陵界内的龙泉峪。

在古代,还有一些因祖坟而发迹的故事在民间盛传不衰。据说,朱元璋就是靠祖上的风水而登上皇帝宝座的。王文禄《龙兴寺记》载,泗州有个叫杨家墩的地方。有一次,朱元璋的祖父在杨家墩的一个土坑里歇息,忽然来了一老一少两个道士。那个老道士指着朱元璋祖父的卧处说:“若葬此地,必出天子。”小道士问道:“何以见得?”老道说:“此地气暖,可以插根枯枝,肯定生叶。”两人担心对话被朱元璋祖父听到,唤了几声,他佯装聋子,于是两个道士插完树枝便离开了。10天后,朱元璋祖父赶早去验,果见枯枝生叶,他连忙拔去生枝,另换枯枝。过了一会儿,两个道士赶来,见枝无叶,老道士见朱元璋祖父在旁,说:“肯定被此人换去。”朱元璋祖父见无法隐瞒,承认是其所为。老道士说:“由于拔去生枝,生气泄走了一些,故长房不传。你死后葬此,后代当出天子。”元泰定四年(1327年),朱元璋祖父去世,由朱元璋的父亲

将其葬于此地,第二年,朱元璋出世。后来,朱元璋果真当上了天子。

这是因祖坟而得福的,但也有因祖坟葬得不好而弄得家破人亡的。

宋人洪迈《夷坚志》记载了一件因祖坟地气泄漏导致家破人亡的事例。说是有位名叫荣茂实的侍郎,葬于湖州卞山西南。10年后,有一名叫徐存真的道人经过此地,对附近寺庙的僧人说:“此地本佳,但近来旺气已泄,墓主的家人两至三年内就要衰亡,倘若另择地方迁葬,犹可救一半。倘若不闻不问,祸患立至。”僧人将徐存真的话转告给荣茂实的儿子荣简,荣简认为迁墓之事关系重大,着急不得。结果没过多久,荣茂实的孙子铅山主簿荣抚辰、南康司理荣应辰、仁和知县荣授辰相继而亡,诸女妇辈死者17人,只有桃源主簿荣拱辰没死。洪迈由此感叹道:“祖坟关系重大,该发生的就会发生,这难道只是偶然的吗?这个徐存真,确实是一个异人啊!”

古人认为风水流转,唯有德者居之。在道德与风水的天平上,道德的分量显然要重得多。唐人吕才《五行禄命葬书论》说:“苟德不建,而人无据,此则非论安葬吉凶而论福祚延促矣。夫臧孙有后于鲁,不闻葬得吉日;若敖绝嗣于荆,不由迁厝失所。”他认为吉凶祸福由人而不关乎葬地好坏。

古人认为,高尚的品德可以“改造”风水,将“凶壤”变为“吉壤”。《履园丛话》记载了清初的一则故事,吴门蒋宪副公改葬贞山,堪舆说:“葬在此地将对长房极为不利。”长房媳妇盛夫人十分贤德,就对其子荣禄说:“我家子侄很多,假如仅对我房不利,没有什么大碍。”其子即告知各房,就改葬在贞山。当时盛夫人的弟弟御史符升听说此事就说:“此一言已种下阴德,风水先生的话,必将不灵验。”后来果然。蒋氏长房由于甘于自我牺牲,反而

科甲名宦,几世不绝。

但最早以“一言种德”而改变风水的,当推“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的北宋名臣范仲淹。相传范仲淹有一次觅定一处为葬地,有位风水先生告诉他:“这是绝地,葬在这里子孙不旺。”范仲淹说:“既是绝地,就由范氏占去葬了,以免让别人上当绝后。”但结果却是,因范氏有此功德,“当绝不绝”,而且还非常兴旺。

在上述趣闻中,风水先生的断语不能应验,并不是当事人“一言种德”,而是所谓“风水术”本来就是无稽之谈。事实上,即使在风水迷信盛行的古代,不信风水的还是大有人在。

唐代有唐太宗李世民和他的臣子吕才。唐贞观年间,唐太宗因“病阴阳家所传书多谬伪浅恶”,就令博学多才的吕才,将这些旧书“删落烦讹,掇可用者为五十三篇,合旧书四十七,凡百篇,诏颁天下”。此举因大刀阔斧地剔除了旧籍中“伪滥者一百二十家”,连堪舆家鼻祖青乌子的《葬经》也在其内,招致一班保守士大夫的不满。吕才不为所动,写了多篇文章,对旧传“风水”理论的迷信旧说,一一加以批驳。他说:坟墓作为“鬼神之宅”,“朝夕迁变”,不得预测于将来;泉石交浸,不可先知于地下。“且人有初贱而后贵,始泰而后否者。子文为令尹,三仕三已;展禽三黜于士师;彼冢墓已定而不改,此名位不常。”由此,吕才得出结论:“人们的荣辱升降,与个人相关,而与葬地没有关系。”

唐末有个不信风水的钱镠,却当了吴越国王,享年81岁。《幕府燕闲录》载:唐末钱尚父镠开始统治吴越时,想将牙城扩大,扩建府第。有位风水术家告诉他:“国王您假若改旧府为新府,统治一国仅有百年。但如果填筑西湖来扩大府第,应当有千年的兴旺。您应当谨慎考虑。”钱镠对风水术家说:“哪里有享国千年而天下无真主呢?享国百年,我愿足矣。”后来,钱氏果然霸

吳越 98 年。

宋代不信風水者，有一代名相司馬光。司馬光是宋代著名政治家、史學家，所主持修撰的《資治通鑑》是歷代帝王必修的政治課。他不信風水，安葬亡父，支持兄長不請“風水術士”擇福地、選吉日，遭到族人的非難。後來司馬光夫人死了，葬事也“未曾以一言詢陰陽家”。外人非議，他又不為所動。他頗恨“陰陽家立邪說以惑眾，為世患”，曾上奏請求禁天下葬書，還專為此寫了一篇《葬論》。他在書中說，我和我的兄長伯康都不信陰陽葬師，但我至今已享年 66 歲，兄長享年 77 歲，皆“列卿致仕”。宗族中做官的也有 23 人。最後他說：“視他人之謹用《葬書》，未必勝吾家也。”“欲知《葬書》之不足信，視吾家。”



古有“观人术”

所谓“观人术”便是以相貌取人,即根据某人的相貌,辅之以眼神、表情、言行举止等动态,来判断一个人的善恶凶吉、贫富贵贱。据古代相书记载,相士很有一套观察他人的经验“套路”,从现代心理学的角度来看,其中不乏一些科学的成分。它认为,人的声音、动作、相貌均与人的心理有着直接的关系,如:

坐 体

与人对坐,稳如泰山者,有度量者也;身体手足乱行震动者,无决断者也;坐而手不停动作者,贱相也;坐而狭膝者,小量也;膝头开阔者,傲毅而有胆力者也;拱手者多思,指头交叉者心平。

头 部

垂头于前者,于忧思也;头倾向左右者,曲也;头刚直而不动者,刚也;头微垂向前者,谨慎也。

言 语

柔和而有圭角者，佞也；哢舌者，狹量也；高声者，直也；音低者巧而毒也；有女声者淫也。

笑

开口而笑者刚，大笑者量狭，微笑者佞人也。莞尔而笑者正，俯而笑者伪，笑而眼中湿者柔也。

行 为

谄人者有所恐也；批评他人善恶者，掩本身之丑恶也；直言者洁，言小惠者名也。

眼

目光射人胸者正也；眼光炯炯射人者有威；通行道路中而屡惊顾左右者，盗也。

这些观察别人的方法虽都是古人的经验积累，但它却与现代心理学的方法颇为类似。

中国古代的观人术起于何时，今已难有确切考证。但它在春秋战国时即已存在是无疑的。据《史记·仲尼弟子列传》记载，孔子就曾说过：

吾以言取人，失之宰予；以貌取人，失之子羽。

宰予字子我，是孔子的学生，据说能言善辩，口才很好，但品德却不怎样，后卷入齐国的田常之乱，被诛灭九族，孔子以为耻。子羽也是孔子的学生，因相貌丑陋，开始时不为孔子所赏识，但热心学问，行为公正，后来还到江南设立私塾，教授300多学生，故孔子有此感慨。这个事例说明，在春秋时代即有以相貌取人的风尚，就连贤如孔子者也未免俗。

明确记载观人相貌言行以定凶吉的事例最早见于《左传·文公元年》，其中有二段记载：

元年春，王使内史叔服来会葬，公孙敖闻其能相人也，

见其二子焉。叔服曰：“穀也食子，难也收子。穀也丰下，必有后于鲁国。”

这段记载是说，元年春，周天子派内史叔服前来参加葬礼。公孙敖听说叔服会相人，就让叔服给两个儿子看相。叔服看后对公孙敖说，“谷”这个儿子会供养你，“难”这个儿子将会为你送终。“谷”的下颌很丰满，所以他的后代必定会在鲁国得到发展。

另一段记载是述南方的楚国立嗣事：

初，楚子将以商臣为太子，访诸令尹子上。子上曰：“君之齿未也，而又多爱，黜乃乱也。楚国之举，恒在少者。且是人也，蜂目而豺声，忍人也，不可立也。”弗听。

这段话是说，当初，楚王准备立商臣为太子，征求令尹（相当于相国）子上的意见。子上说，君王的年纪不大，嫔妃又多，如果立商臣后又再行罢黜，楚国就会发生内乱。而且，商臣“蜂目而豺声”，是一个残忍的人，不能立为太子。楚王没有听从，后来果然被商臣所杀。

观人术在历史上的渊源悠久，2000多年来，它作为一种神秘的方法和经验总结，作用于社会生活的各个领域：

鉴别“真龙天子”。所谓“真龙天子”就是“天的儿子”，是代表上天行使统治权的人间帝王，因此，他们往往被描绘成“龙凤之姿，天日之表”，或是“伏犀贯顶”，或是“头有日角”。因此，这些未来的帝王虽然屈居民间，即使还没有登位，但是那些深怀观人之“绝技”的高人却能在芸芸众生中把他们找出来。在中国历史上就不乏这样的事例。

据说西汉的吕公就是一位观人测命的高手。当汉高祖刘邦还是一个小小的亭长时，吕公一眼就看出他以后会当皇帝，并把自己的女儿嫁给了刘邦，吕公的女儿后来就是历史上著名的吕后，吕公也自然成为“国丈”。《史记·高祖本纪》载：

吕公曰：“臣少好相人，相人多矣，无如季（刘邦）相，愿季自爱。臣有息女，愿为季箕帚妾。”

由此看来，吕公的“相人”功夫确是老到，可谓精到家了。

《后汉书》也记载了一个与此相似的例子：

龙渊善相，刘宏造渊。渊闻宏声乃起迎，曰：“公当极位也。”宏曰：“家贫负债，何得贵乎？”渊曰：“公相使然也。”

张济就渊相，渊曰：“事刘宏可至三公。”济事宏。宏后为解悛侯，既去南阳。桓帝崩，迎解悛侯为天子，是为灵帝，济为司空也。

龙渊这个人的“相人”术也十分高超。他一听到刘宏（后来的汉灵帝）的声音，马上起来迎接。当时的刘宏还在贫困中，龙渊竟断言他会当皇帝，因此，当张济来找他看相时，他建议张去归附刘宏，将来定会位至“三公”，张济后来果然当上了司空（三公之一）。

帮助确立帝位继承人。古代帝王后宫粉黛三千，因此往往儿子也成群。在这些儿子中，聪明仁爱、才智超群的固然不少，但阴险毒辣、心计深沉的也不乏其人，往往弄得帝王们无所适从，不知选哪一位做王储为好。在这时候，一些帝王想到了相人术。《隋书》记载：

上（指炀帝）好学，善属文，沉深严重，朝野属望，高祖密令善相者来和遍视诸子，和曰：“晋王眉上双骨隆起，贵不可言。”

来和是隋代著名的相士。隋高祖请他到王宫中为诸子看相，他相中了晋王，认为晋王眉上双骨隆起，这是极贵之相，当登大宝。后来，这位晋王果然登上了帝位，就是历史上有名的暴君隋炀帝。来和虽然看出他会当上皇帝，却未看出隋朝的杨家江山却断送在他的手中。

宋初也有请相士帮助遴选太子的事例。《东轩笔录》记载：

（宋）太宗以元良未立，虽意在真宗，尚欲遍知诸子，遂命陈抟历抵王宫，以相诸王，抟回奏曰：“寿王真他日天下主也。臣始至寿邸，见二人坐于门，问其姓氏，则曰张旻、杨崇勋，皆王左右之使令，然臣观二人，他日皆至将相，即其主可知。”太宗大喜，是时真宗为寿王，异日张旻侍中，杨崇勋使相，皆如抟之相也。

陈抟是中国历史上的传奇人物，相传曾与宋太祖赵匡胤博弈华山，他也曾在太祖未发迹时为他看相，认为太祖当为天下主。所以太宗立王储时，也请他来“相诸王”。陈抟通过观察寿王的两位手下人的相貌，推知日后寿王当即帝位，这就是后来的真宗。

识别贵夫人。古代女性的社会地位较低，一位普通女子要想成为贵夫人，不外乎两条途径：一是以夫而贵，嫁个金龟婿；二是以子而贵，生个作高官食厚禄的儿子。因此，古代一些高明术士就据此来甄别贵夫人。《史记·外戚世家》记载：

许负……相薄姬，云当生天子。……始姬少时，与管夫人、赵子儿相爱，约曰：“先贵毋相忘。”已而管夫人、赵子儿先幸汉王。汉王坐河南宫成皋台，此两美人相与笑薄姬初时约，汉王闻之，问其故，两人具以实告汉王。汉王心惨然，怜薄姬，是日召而幸之。……一幸生男，是为代王。

许负是汉代著名相士，他给薄姬看相，说薄姬将会生一位天子。薄姬少年时，曾与好友管、赵两位女子相约，说谁先富贵不要相忘。后来，管、赵两位女子得到汉王的宠幸，于是在一起谈笑时就以此作笑柄，恰好被汉王听到，汉王心中怜悯薄姬，当日就召她侍寝，一幸生男，被封为代王，后来成为汉文帝。

类似的事例还见于《陈书》中，说是一位酒店的婢女一步登

天,成为皇帝的妃子。《陈书》记载:

长沙王叔坚母,本吴中酒家婢,相者言当生贵子。宣帝微时,因饮,通焉,生叔坚。及即位,召拜淑仪。

有位相士判断酒店中的一位婢女将生贵子。陈宣帝在未当皇帝前,曾到这个酒店饮酒,与这位婢女私通。后来,婢女生下一个孩子,陈宣帝即位后,封他为长沙王。又把婢女召进宫中,拜为淑仪(妃子的一种,皇帝的九嫔之一)。这可正应了相者之言。

有趣的是,还有人听信“相家”之言而投机取巧,主动攀亲于将来的“贵夫人”,这就是西汉有名的循吏黄霸。《汉书·循吏传》:

始(黄)霸……与善相人者共载出,见一妇人,相者言:“此妇人当富贵,不然,相书不可用也。”霸推问之,乃乡里巫家女也。霸即取为妻,与之终身。

这段话是说,黄霸年轻时与一位“善相人者”共车出游,遇上一位妇人。相士说,这位女子将来一定会富贵,否则,相书上的说法就靠不住。黄霸记在心上,打听到这位女子是乡里巫家的女儿,当即娶她为妻,以图“妻贵夫荣”,后来,黄霸果然当上了丞相。

预测个人祸福。古代谚语云:“伴君如伴虎。”臣子们稍一不慎就会大祸临头。因此,古代一些著名的谋略家能够根据君王平时的为人和当时的情势预测自己前途的吉凶福祸,从而决定自己的去留。最著名的代表人物一是战国时越国的范蠡,一是秦国的尉繚。

范蠡本不是相士,而是战国时著名的谋略家,越王勾践在会稽山屈辱于吴国后,范蠡呕心沥血扶助勾践复兴报仇,经过10年的努力,终于打败了吴国,跻身于战国七雄之列。但勾践获胜后,范蠡却暗地逃走了。走后又寄信给好友大夫文种,劝他离开

越王。《史记·越王勾践世家》：

范蠡遂去，自齐遗大夫种书曰：“蜚鸟尽，良弓藏；狡兔死，走狗烹。越王为人长颈鸟喙，可与共患难，不可与共乐。子何不去？”

范蠡从勾践“长颈鸟喙”的相貌和当时的形势看出不能与他同享欢乐，所以离开了勾践，到一个叫陶朱的地方隐居下来，靠经商致巨富，世称之为“陶朱公”。而文种却来不及遵从范蠡的劝告，就被勾践所杀。

与范蠡相似的是秦国谋臣尉繚。《史记·秦始皇本纪》记载：

（尉）繚曰：“秦王为人，蜂准，长目，挚鸟膺，豺声，少恩而虎狼心，居约易出人下，得志亦轻食人。我布衣，然见我常身自下我。诚使秦王得志于天下，天下皆为虏矣，不可与久游。”乃亡去。

原来尉繚从秦王（秦始皇）鼻子高、眼睛长、胸部耸突、声音如豺狼的相貌特征，以及他“少恩而虎狼心”的个性，判断秦始皇一旦得天下，天下百姓必遭其虏掠奴役。所以他认为不能与之交游，就逃跑了。

范蠡和尉繚与一般相士不同的是，他们对事物的判断不仅建立在君王的相貌分析上，还建立在对君王的性格和当时形势发展的分析上，因此得出的结论相对准确且值得相信，这是一般相家所达不到的。

预测富贵生死的命运。在古人眼中，命运都是天注定的，个人只能听任“命”的摆布，而不可能改变命运。东汉王充在《论衡·骨相篇》中说：“人命禀于天，则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。”意思是说，人的命运由上天决定，而命运的征兆则表现在一个人外在的容貌上。观察形貌来了解一个人的命运，这就像看着斗斛就可以知道它们的容量一样。因而古人对

观相测命深信不疑,这种例子在历史上颇多。《汉书·卫青霍去病传》:

(卫)青为侯家人,少时……牧羊。……有一钳徒相(卫)青曰:“贵人也,官至封侯。”青笑曰:“人奴之生,得无笞骂即足矣,安得封侯事乎?”

卫青是汉代名将,但他出身贫贱,少年时代还是一位替人放羊的牧羊奴。有位会看相的奴隶对他说:你是一个贵人,将来会官至封侯。卫青不信,说:我出身奴隶,能够不被主人打骂就心满意足了,还敢指望封侯?但是,后来卫青确实因战功赫赫而封侯。

东汉名将班超在未显达时,也有相者说他有“封侯”之相。《后汉书·班梁列传》:

(班超)行诣相者。曰:“祭酒,布衣诸生耳,而当封侯万里之外。”超问其状,相者指曰:“生燕颌虎颈,飞而食肉,此万里侯相也。”

相者认为班超生有燕子形的下巴和老虎形的脖子,是“飞而食肉”之相,所以必然封侯于万里之外。后来,班超投笔从戎,屡建奇功,果真封侯。

上面两例,是说能利用相术于卑微时识英雄,但也有相反的事例,即于显赫之时预言生死。《史记·绛侯周勃世家》载:

亚夫(周勃之子)自未侯为河内守时,许负相之,曰:“君后三岁而侯。……其后九岁而君饿死。”亚夫笑曰:“……既已贵如负言,又何说饿死?指示我。”许负指其口曰:“有从理入口,此饿死法也。”

周亚夫是汉代名将。有一次著名相家许负为他看相,认为他既会封侯又会饿死。周亚夫对此不解,许负说,你嘴边有纹线入口,这就是饿死的征兆。后来,周亚夫罹罪下狱,在狱中“不食五

日，呕血而死”，果如许负之言。

但是，被后世誉为相术典范的事例还不是周亚夫，而是汉文帝宠臣，与汉文帝有同性恋之嫌的邓通。《史记·佞幸列传》载：

孝文(帝)时中宠臣，士人则邓通……上使善相者相通，曰：“当贫饿死。”文帝曰：“能富通者在我也，何谓贫乎？”于是赐邓通蜀严道铜山，得自铸钱，“邓氏钱”布天下，其富如此。

相士认为邓通会在贫困中饿死，汉文帝不信，说：能否让邓通富裕全凭我，我要让他富，他怎么会贫困呢？于是赐邓通一座铜山，让他铸钱，邓通一下便暴富起来，可是最后的结局仍出乎汉文帝的意料。后来汉景帝即位，抄掉了邓通所有的财产，邓通最终在贫困中死去，果如相者之言。

最后，特别值得一提的是，在中国历史上，不仅中原汉族相术名家众多，而且连化外也有高人。据《世说新语·容止篇》记载，三国时魏主曹操有一次接见匈奴使者。曹操因自己貌不惊人，恐在匈奴使者面前有失威严，就让“声姿高畅，眉目疏朗，须长四尺，甚有威重”的崔季珪冒充自己接见，曹操自己则假扮持刀卫士站在一旁。朝仪结束后，曹操派人试探匈奴使者对魏王的看法：“魏王如何？”匈奴使者回答说：“魏王雅望非常。然床头捉刀人，此乃英雄也！”这位使者从未见到过曹操，但却能从曹操的气度上判断出曹操是真英雄，其观人之术比纯粹的相面术又高一筹，可谓是高手中的高手。



古代占梦琐谈

古人很早就相信“梦”的灵验。《汉书·艺文类聚》卷一一记载了黄帝的一个梦：黄帝有一天召见大臣天老，问他说：“我梦见两条龙披着白图来，在黄河水泽之上授予我。”天老说：“河出龙图，洛出龟书……这是预兆天下太平。”黄帝就斋戒七天，来到翠妫之川，大鲈鱼折溜而来，把一兰叶朱文的白图献给黄帝。黄帝的这个鱼龙献图的梦例是古代人们十分熟悉的一个“梦”，大概是见诸史载的最早一个梦例。这部由梦境导出的“河图洛书”被后世一代又一代的崇拜者考证研究了2000余年。

在中国古代，还有一个梦例因其“灵验”也颇为有名，这就是周文王因梦得姜尚。据《太公吕望表》载，周文王曾梦见天帝穿玄襕之衣，站在令狐之津，对他说：“昌（周文王叫姬昌），我赐你吕望（即姜太公）。”后来文王与吕望果然相遇，君臣相得，开创了周王朝诺大的一片基业。

古人对梦的迷信,源于古人原始的灵魂观念。他们认为人人都有灵魂,灵魂不受肉体束缚,超越于肉体之外,能够在天地之间、人神两界自由往来,具有预知未来的能力。梦即是人的灵魂在睡觉时暂时离身外游的结果,人做梦即是灵魂在外面的活动。正如宋人王昭禹在《周礼详解》中说:

梦者,精神之运也。人之精神往来,常与天地流通。而祸福吉凶皆运于天地,应于物类,则由其梦以占之,固无逃矣。人的祸福吉凶是天地决定的,而只有与天地交通往来的梦能够感知,由梦而占吉凶,则百占百验。因此,在中国古代,占梦的技术可谓是严密而烂熟。

古人占梦,方法多种多样,有龟卜法、占星法、直白法、解字法、谐音法、符号法、连类法、比象法、逆反法等多种。还有一些“占而有验”的梦例,即使在今天看来,也不得不佩服占梦术士那灵机应变的能力和如簧的利口。

有一个三国魏占梦名家周宣“三占刍狗”的著名梦例。刍狗是古代一种用草扎成的用以祭祀的狗。据《三国志·魏志》记载,周宣为曹丕中郎官时,曾有人问他:“我昨天晚上梦见了刍狗,是什么意思呢?”周宣说:“您将有美餐吃了。”此人出行,果然遇到别人以丰盛的宴席招待他。后此人又问周宣:“我昨天晚上又梦见刍狗了,这又是什么预兆?”周宣说:“您将要从车上掉下来摔伤脚,应小心谨慎。”不久果然应验,此人坠车摔断了腿。后来此人再问:“我昨天晚上又梦见了刍狗,这又是什么预兆呢?”周宣说:“您家将要失火,您要妥善护理。”不久此人家果然起火。此人感到很奇怪,实对周宣说:“我并没有做那三个梦,只不过是试探您,怎么都会应验了呢?”周宣对他说:“这是神灵使然,所以与真梦并无区别。”此人又说:“我说三次梦见刍狗,但您所说的预兆为什么却不相同呢?”周宣说:“刍狗是祭神的东西,所以您的

第一个梦表示您将得到美食。祭祀之后,刍狗被丢到路上,会被车轮辗压,暗示您将坠车伤脚。刍狗被轧坏后,会被人捡去当柴烧,暗示您家有失火的危险。”周宣根据日常生活经验中事物之间的相关性,用类比推理的方法来测知梦境,灵活机智,确有过人之处。

在今天的人们看来,古代占梦术是一种彻头彻尾的伪科学,不足为信。但在古代社会,占梦术却具有广泛的市场,究其原因,这与中国古代颇为发达、颇具技巧、颇使人信服的占梦技术有关。

占星法是以日月星辰占梦的吉凶,它在对梦的解释中充分运用了中国古代较为先进的阴阳五行说和天文知识,如《左传·昭公三十一年》记载了一个“裸童唱歌”的梦例,这是一个以星占梦的范例。是年十二月辛亥日,出现了日食。这天晚上,赵简子又梦见一个小孩光着身体旋转着唱歌。于是,赵简子就向占梦术士史墨问占。史墨说:“六年之后的这个月,吴国大概要去攻打楚国的郢都,但攻不下来。”为什么史墨会得出这个结论呢?杜预的《春秋左氏传集解》作了进一步解释:庚午,是十月十九日,离辛亥日41天。日食虽发生在辛亥日,但当以开始发生日象变化的庚午日进行占卜。午指南方,是楚国的位置。楚国的仇敌是吴国,所以进攻郢都的必是吴国。午属火,庚属金,金是用来配火的,所以吴不能胜楚。亥属水,水数6,所以吴攻楚当是在六年之后。

解字法是通过汉字的拆离合并来得出梦兆,这种占梦方法充分利用汉字的结构、汉字偏旁部首的相对独立性和汉字的表意性特点,是汉字发展相当成熟之后的一种解梦方法。以解字法占梦的著名梦例是“小娥复仇”,见于李公佐的《谢小娥传》。谢小娥的父亲和丈夫都是商人,外出经商时为盗所害。其父“托梦”与她:“杀我者,车中猴,门东草。”几天后,其夫又在梦中对她说:

“杀我者，禾中走，一日夫。”小娥自己不明白梦意，到处求人指点，后遇文学家李公佐。李公佐给她解梦说：“杀你父的人是申兰（蘭），杀你丈夫的人是申春。‘车（車）中猴’，车字中间是申字，申又属猴，故称‘车中猴’。‘门东草’合起来是一个蘭（兰）字。‘禾中走’是穿田过，也是‘申’字，‘一日夫’合起来是一个春字。”小娥发誓报仇，后混入申兰家当仆人，含垢忍辱两年，巧设计杀了申兰，活捉了申春，小娥报了大仇后，遁入空门为尼。

运用逆反法解梦就是把梦象解释为与之相反的梦兆，吉则凶，凶则吉。这种占梦方法借用了中国古代一些朴素唯物辩证法的成果，迎合了人们居安思危、物极必反的心理。运用逆反法占梦的著名梦例是“高祖梦蛆”，见于《太平广记》，说唐高祖称帝前梦见自己坠到床下，被一大群蛆所食，心里很惊恐，而当时著名禅师智满却占为大吉之梦，说：“您将要得到天下了。死即是毖，坠床是下，‘毖下’即‘陛下’，是至尊的称呼。群蛆食您，表明亿兆趋附。”后来高祖果然称帝。称帝后，他特为智满禅师修了一座“圆梦堂”。

古人占梦的方法多种多样，但具体运用时又十分强调“权变”，注重因梦制宜，即使同梦一事，“贵人梦之即为祥，贱人梦之即为妖，君子梦之即为荣，小人梦之即为辱”，梦的预兆可以因人的身份高低贵贱的不同而不同，并且同一梦象的梦兆还可以互相转化，福在一定条件下会转为祸，祸在一定条件下也会转化为福。如东汉王符《潜夫论·梦列》就说：

夫占梦必审其变故，审其征候，内考情意，外考王相，则吉凶之符、善恶之效，庶可见也。且凡人之见瑞而修德者，福必成；见瑞而纵恣者，福转为祸；见妖而骄侮者，祸必成；见妖而戒惧者，祸转为福。

王符认为，闻吉讯而张狂放肆，吉兆会变为祸根；闻凶讯而反省

谨慎,凶兆会变为喜事,这应该是高明之论。

在今天看来,占梦都是无稽之谈,但古代的占梦术士却试图在人的梦象与客观事物之间建立一种有机的联系,如“月者,太阴之精也,梦见月者,旦见公卿也”(《北堂书钞》卷一五〇)。“轮轴为夫妇,梦得轮轴,夫妇之事也”(同上卷一四一)。“松为人君,梦见松者,见人君之征也”(《艺文类聚》卷八八)。“李为狱官,梦见李者,忧狱官”(《太平御览》卷九六八)。现代科学研究表明,月与公卿、轮轴与夫妻、松与帝王、李树与狱官之间并没有任何有机的联系,但古代的占梦术士却要极力在这些事物之间建立起必然的联系,并以此作为他们占梦的依据。由此看来,这些占梦术士无疑是极为聪明的。

占梦对中国古代的社会生活影响甚大,它的触角伸入到两性关系、政治、军事、音乐、舞蹈、绘画、文学、宗教等领域。其中,梦与政治的联系可谓是源远流长、异常深厚。

梦作为王者之兆,在中国历史上可以说是史不绝书。历代帝王的降生,大都有异于常人的梦兆,其母必梦天入怀,梦龙入怀,梦日入怀,以为征兆。不仅汉族帝王如此,偏居一隅的少数民族头领也是一样,如前赵皇帝刘渊孕生时,其母梦食日精;北魏太祖拓拔珪入孕时,其母梦日自室出,光芒接天,等等。还有唐代的武则天因梦立太子的梦例,一直为后世史家津津乐道。武则天摄政之后,废太子10余年,宰相狄仁杰等大臣欲复庐陵王太子位,而武则天却想立武氏宗侄武三思为太子。恰好武则天做了一个梦,梦见一只鸛,体伟羽丰,却两翅俱折。武则天向狄仁杰问占。狄回答说:“鸛,音与武同,象征陛下。两翅折损,指的是庐陵、相王两位王子。陛下起用这两位王子,鸛之翅就全了。”后来,武则天赦庐陵王罪,立为太子。庐陵王就是后来的唐中宗李显。将劝谏寓于释梦之中,是古代一些臣子常用的“诡谏”方法。

其实，梦终究是梦，只不过在现实生活中，一些聪明人把梦变为一种可资利用的谋略手段罢了。



士人与乩仙

扶乩术是中国古代占卜术的一种,大略起源于唐宋,流行于明清。这种占卜术在一些笔记小说中多有记载,如清人纪昀的《阅微草堂笔记》即有《乩仙李白》、《扶乩人》等多篇。卢润祥《谈狐说鬼录》引蒲松龄《聊斋志异》中《乩仙》篇,说“章丘米步云,喜以乩卜”。《客窗闲话》卷一以嘲讽的笔调记载一则书生以扶乩问功名的故事:

有诸生群集鸾坛问功名者。鸾书曰:“赵酒鬼到!”众皆晋曰:“我等请吕仙(吕洞宾),野鬼何敢干预!行将请天仙剑斩汝矣。”鸾乃止而复作曰:“洞宾道人过此,诸生何问?”诸生肃容再拜,叩问科名。鸾书曰:“多研墨。”于是各分砚研之,顷刻盈碗,跪请所用。鸾曰:“诸生分饮之,听我判断。”众乃分饮,讫。鸾大书曰:“平时不读书,临时喫墨水;吾非吕祖师,依然赵酒鬼!”诸生大惭而毁其坛。



扶乩图

这则故事显然是作者编造的，扶乩的语言大都隐晦简略，不会有这种严密的逻辑和讽刺味十足的调侃诗。但它说明了在明清书生中，通过扶乩问科名、问考题的现象是存在的。

扶乩是一种什么样的占卜术呢？《辞海》解释为：扶，即“扶架子”；乩，即“卜以问疑”。此法有两种形式，一种为制作一“丁”字形木架，悬锥于直端以代替笔，下承以沙盘，由两人扶其横向两端延伸在沙盘上划字，随写随拂，随拂随写。一种是以箕代替“丁”字形木架，插锥于其上，缠以红布，下承以米盘，由两人各以一手扶箕的两边在米盘上划字，随问随写。因而扶乩又名“扶箕”，以其用具得名。又名“扶鸾”，以传说中上界神仙下凡驾风乘鸾，故名。

扶乩在明清时期不仅被士人用来问科名，还被用来决疑难。清人陈其元《庸闲斋笔记》卷二记录了一则故事：

乩仙多系鬼狐假托，昔人论之详矣，然世人仍多信

之。以余所闻，则无锡唐雅亭明府受祸最酷。雅亭以县尉起家，累擢至浙江之慈溪令，为人有干才，能饮酒度曲，上官俱喜之，而顾极信扶乩，每事必谘而后行。在慈溪任时，乩仙忽告以大祸且至，宜亟去官。雅亭遂引疾，上官留之不可。未半载，滨海乡民入城滋事，后任官竟至罢斥，於是益神之。又询以卜居之所，乩言：天下且有事，惟金华府之武义县最吉。遂徙往居之。置田营宅，极园亭之胜，饮酒按歌，望者疑为神仙中人。咸丰戊午（1858年）二月，贼至处州，叩之，曰：“无碍。”既破永康，又叩之，曰：“必无碍。”且云：“迁避则不免。”遂坚坐不出。比贼至，全家被虏，雅亭为贼拷掠，死甚惨。……至其家，断壁颓垣，焦原荒土，尸骸狼藉。

扶乩虽不可信，但在宋元明清各代均有一大批虔诚的士人信徒，士人奉之如神。在明清笔记小说中，记有大量的文人求乩“灵验”之事。如袁枚《子不语》卷二一记康熙戊辰（1688年）会试，举子们求乩仙出示考题，乩仙书“不知”二字。举子们再拜，求告说：“岂有神仙而不知之理？”乩仙乃大书曰：“不知，不知，又不知。”众举子大笑，认为这个乩仙是个无知之徒。谁料，等到举子们进入考场，竟发现这次会考的科题却是“不知命，无以为君子也”三节。

古代流行的扶乩术，与古代民间的紫姑信仰有着直接的关系。紫姑又名厕神，在中国民间影响很大。相传她是唐时人（也有说是南朝以前人），姓何名媚，字丽卿，山东莱阳人。武则天时，寿阳刺史李景害死何媚的丈夫并把何媚纳为侍妾，引起李景的大老婆的妒恨。在正月十五元宵节夜里，大老婆将何媚“阴杀于厕中”。（见《显异录》）何媚冤魂不散，李景上厕所时，常听到啼哭声。后来，此事被武则天听到了，“敕为厕神”。也有的说是被天廷听到了，“天帝悯之”，命为厕所之神。此后，民间便出现了一种习

俗,妇女们“作其形(大约是纸偶或木偶之类,还有一种说法是妇女手提猪头)”,在元宵节之夜于厕所中祭之,并念念有词:“子胥不在,曹夫亦去,小姑可出。”“子胥”是指李景,“曹夫”即是指“大老婆”,“小姑”即是紫姑何媚。如果偶像动弹(或手中的猪头沉了沉),那就是紫姑神来了,可以问休咎祸福,占卜诸事。

后来,请紫姑神的方式又略有变化:取粪箕一只,“饰以钗环,簪以花朵”,另用银钗一支插在箕口上,供在粪坑边。再另设一供案,点烛焚香,小儿辈对之行礼。香案上摊碎白米,扶者将箕口对着碎米,银钗即在米上乱画,“略似笔砚剪刀花朵等形”。祈祷者问其年岁若干,“则箕口点若干点以示之”。扶箕者系为女性,她们称“乱画时粪箕微觉加重,且转动亦不能自由”(《集说诠真》)。此种迎紫姑神的方式,即是后世“扶箕”的源头。

紫姑虽为厕神,但受人崇拜并非为“厕事”,而是为问仕途功名、婚丧嫁娶、农耕商贸等事。宋代时迎紫姑问卜已盛行。当时著名学者沈括说,有太常博士王纶家因迎紫姑,“有神降其闺女,自称上帝后宫诸女”。这位王家小姐有种种灵异,她家里人“时见其形”,从腰以上看,是一位漂亮小姐,但腰以下“常为云气所拥”。苏东坡在《东坡集》卷一三《子姑神记》、《天篆记》篇中,也有类似的记载。沈括、苏东坡均为当时贤达人士,对紫姑“灵应”事也深信不疑,可见宋代文人紫姑信仰之深。

古人是如何请箕仙的呢?宋人周密有一段记载。《志雅堂杂抄》(卷下):

(胡)天放请仙法,先念净天地咒,洞中元虚。次念北斗咒斗。又次,顺念揭地咒七遍。又口念揭谛咒七遍。划将斗○,圈内先写“煞”字。次写“魁、魁、魁、魁、魁、魁、魁”。仍念诀。次念四句咒,云:“我今请大仙,愿降蓬莱阙,骑鹤下云端,谈风咏明月。”不绝口念之。

从这段记载看,这位箕仙似乎是道教的神仙,因为“魁”字以下七字是道教称呼北斗七星的秘名。

紫姑神虽是“厕神”,但却是古代文人的“好朋友”。古代文人儒生除了不厌其烦地向她问试题、问功名外,还特别喜欢与她诗文唱和、对句猜谜,直把她当成是遣兴聊怀的“知己”。

《夷坚志》卷八记载,吉州有一家人邀请紫姑神作诗,恰好他的妻女也在箕坛的旁边,此人就请神咏“手”。紫姑神即信笔而成一首七律,内有“管弦曲里歌声慢,星月楼前礼拜深,绣幕偷回双舞袖,绿衣闲整小眉心”句,“殊不思索,颇有雅致”。

《夷坚志》记载,临川有一谢姓人家,子侄在闲日迎紫姑神,作歌诗杂文。有一位叫江楠的书生不信“邪”,认为这些诗文都是后生们自己作的,然后再假托神作,以此来惑众。后来,他再到此家,看见扶箕的都是童奴,但是所作的诗文却词语高妙,顿生虔诚之心,于是,他也默祷求诗。箕仙赋了一首绝句:“末豆应急用,屑榆岂充欲?嗜好肖赵张,苍皇救文叔。”众人俱不晓其意,又向神求解,箕仙又慢慢写道:“第一句见《晋书·石崇传》,第二句见《唐书·杨城传》,第三句见《史记·苍公传》,第四句见《后汉书·冯异传》。”人们翻书查对,皆言“粥事”。原来当时有一位蓝姓官妓,世代卖粥,人们称她为“蓝粥”。江楠前一天晚上刚好宿于“蓝粥”之家,紫姑神正是因此而嘲弄他。由此看,这位紫姑神不但会赋诗,还颇有幽默气质。

箕仙不但很有才气,还很有急智。《七修类稿》卷三二载:

尝有人召仙,请作梅花诗。箕仙遂写:“玉质亭亭清且幽。”其人云:“要红梅。”即承曰:“着些颜色点枝头。牧童睡起朦胧眼,错认桃林去放牛。”

又一箕(仙)题鸡冠花诗,亦如此改。其诗云:“鸡冠本是胭脂染。”(人曰:“要白者”,箕又书云)“洗却胭脂似雪妆,只

为五更贪报晓，至今犹带一头霜。”

这些诗虽算不上极好的诗，但首句与次句转折自然，却是十分的难能可贵。

“扶箕”之术虽然源出于紫姑信仰，但后来的发展却不只信“紫姑”一神，还有玉虚真人、太乙真人、吕洞宾、何仙姑、巫山神女、项羽等。他们与“紫姑神”一样，都是文人的“文友”。

文人士子经常与箕仙对句。《坚瓠首集》卷二记载明代江南才子唐伯虎与箕仙对句事。唐伯虎召来箕仙，出了一个“雪消狮子瘦”的上联，箕仙即书“月满兔儿肥”应对。

(伯虎)又令对：“七里山塘，行到半塘三里半。”乩又书云：“五溪蛮洞，经过中洞五溪中。”时刑部郎中黄玮亦令仙对：“羊脂白玉天。”乩云：“当出丁家巷田夫口中。”黄明日往试之，见一耕者锄土，问：“此何土？”耕者曰：“此鳝血黄泥土耳。”众始信其仙。

原来，这位农夫随口一句应语“鳝血黄泥土”正是上联“羊脂白玉天”的下联。

《坚瓠十集》记载，有一箕仙自称西楚霸王，降神于一小童身上，小童“持巨木而舞，不知其重”。有一位嘉兴士人在旁，就请箕仙对句。士人出一上联：“西水驿西，三塔寺前三座塔。”这个上联中的驿与塔都是嘉兴的真名实景，因而比较难对。这下可把箕仙给难住了。此时，“童忽仆地，迟久复起，乃大言曰：‘北京城北，五台山上五层台。’众称善。复曰：‘吾为此对，几游遍天下矣。’半晌乃甦”。

更有一些文人士子为炫耀自己的能耐，专出一些难对、绝对以难箕仙。《坚瓠补集》卷四载，松江有一邱姓人家因疾召仙，坐客中有一人请箕仙对句：“胆瓶斜插四枝花，杏桃梨李。”应该说要对这个上联颇有难度，但箕仙似乎天纵聪明，一下子便对出下

联：“手卷横披一幅画，松竹梅兰。”众人都啧啧称奇。

士人难不倒箕仙，而箕仙出对难倒士人却是常事。清青城子《志异续编》卷四载：

有扶乩者，各出一对求仙对，仙一一对讠。仙书一对曰：“王马温赵四帅。”众莫能对。仙复判曰：“定有才人来对。”

有顷，金圣叹至，对曰：“禹汤文武四王。”众惊为奇才……

对句多半是玩文字游戏，本是小道，自然难不住像金圣叹这种大才子。

除与箕仙对句外，还有与箕仙猜谜的。明人朱国桢《涌幢小品》卷二三载，吴江有一士大夫家召箕仙。箕仙到了以后，一群书生“未问而笑”，仙甚为恼怒，问诸生能不能解谜。这群书生大笑说：“我辈能做文章，何况于谜？”于是箕仙出了一个字谜：“长十八，短十八，八个女儿低处立；混沌看来一个字，四面看来四个不。”众人都猜不着，又说：“我辈只会文字，何暇及谜？”箕仙又嘲笑他们：“尔说会做文字，如何考了四等第二？”原来为首的一位书生在最近的一次考试中刚好考了这么个名次。于是这些书生信服了，拜问谜底，则是“楼米”两个字。

箕仙出谜可以难倒书生，书生出谜却难不住箕仙。《客窗闲话》卷一载：

有狂生不信鸾仙者，适友人家，见骈集多士，开坛请仙，其诚肃之容，如对严师。……狂生大笑曰：“清平世界，敢以妖言惑众，我将治之。”其友曰：“慎毋哗，真仙在此。汝若不信，可作文字，固封以叩之，能直言其隐，岂我辈所妄托？”生曰：“果如是，请尝试之。然公等所请者何仙？”友曰：“麻姑耳。”生又大笑。至密室，潜书一封，掷坛上曰：“请判。”鸾少息。生曰：“其技穷矣！”忽大书曰：“调寄耍孩儿。”其词曰：“立似沙弥合掌，坐如莲瓣微开，无知小子休弄乖，是尔出身

所在。”狂生失色而遁。众开其封，乃大书一“戾”字也。这位狂生本想戏弄箕仙，不想反遭箕仙侮辱，仙到底是仙，其本领总要比凡人高明些。

士人与箕仙唱和吟诗、对句猜谜，都只是以文相交。还有一些士人更进一步，能够与箕仙坐而论“道”，以“道”相交。清纪昀《阅微草堂笔记·如是我闻》载，海宁陈文勤公拜问箕仙涉世之道，箕仙判曰：“得意时毋太快意，失意时毋太快口，则永保终吉。”陈公奉为金科玉律，终身诵之。

《雨窗消意录》卷三载，有一富翁不治生产，却“厚自奉”，过着神仙般的日子。贪官里胥都想谋害于他，却总不能如愿，乡人都感到非常奇怪，就去问乩仙，乩仙说，此人的前生是一村叟，心性平淡，未昧善根，故而为神明所福，使之食报今生。外人也就无法陷害于他。乩仙借此大讲了一番做人的道理：“淳淳闷闷，无计较心；悠悠忽忽，无得失心；落落漠漠，无爱憎心；坦坦平平，无偏私心；人或凌侮，无争竞心；人或欺诒，无机械心；人或谤詈，无嗔怒心；人或构害，无报复心。”只有这样，才能得到神明的保佑。但是，一个人果真能做到这些，这个人就无异于行尸走肉。

箕仙还极力劝人行善。清诸联《明斋小识》卷一载，有一名叫岳保和的书生在大比之年设坛问秋试事，请到关帝降神。岳汗流胆丧，伏地叩首。关帝判曰：

天曹选士，未论文章，先覘品行。凡孝友者中；诚实者中；功德及人者中；不欺暗室者中；心口如一者中；不伎不求者中；视人犹己者中；无意恶口过者中；戒贪淫者中。查尔生平无一善状，命周仓斩家灭迹。

后来，岳家果然遭蒙瘟疫，全家丁口死绝。这段文字，一是教人积善，一是惩恶，很像世俗所传关帝的性格。



拆字与谶纬术

《蜀志·蒋琬传》记载了一个故事：蜀国尚书令蒋琬在未显达之前，做了一个奇怪的梦，梦见家门口有个鲜血淋漓的牛头，他非常惊恐，认为这是凶兆。而当时的占梦术士赵直对他说，牛头上有角，像一个“公”字，你今后官必至“三公”。后来，蒋琬果然当上了尚书令。

通过对汉字的曲解会意来预言凶吉，是古代人们普遍相信的一种汉字谶纬术。它用文字隐射暗喻，不按六书原则和造字本义，而是肢离偏旁进行主观的任意组合。这种谶纬术与汉字的结构，汉字偏旁部首的相对独立性和汉字的表意性息息相关，是汉字发展相当成熟之后的一种占卜法。

在中国民间传说中，由文字谶纬术衍生出来的拆字灵验的故事不但数量众多，而且流传广泛。相传汉朝的开国皇帝刘邦为亭长时，梦见追赶一只羊，他拔掉了羊角，又扯掉了羊尾，这个梦

被占为王者之兆,因为“羊”字去掉首尾,便是“王”字。相传晋朝的王敦要谋反,夜梦一根木头撑上天,他认为这是吉兆,而有一个叫许真君的术士对他说,木上天,即“木”上加一横画,是个“未”字,乃是上天告示未可轻举妄动。王敦不听,起兵反叛失败。

北宋年间有一个著名的拆字术士叫谢石(字润夫,成都人),其拆字术远近闻名。传说宣和年间,宋徽宗赵佶微服出宫,遇到谢石,他在地上画了一横,要谢测字。谢石便诚惶诚恐地说,“一”加“土”(地上)为“王”,是知为主上亲临。宋徽宗传位给儿子钦宗后,曾写了一个“朝”字给谢石拆,谢石看字后对拿字来的内侍说:“这个字不是你写的,‘朝’字分开是十月十日,一定是这一天出生的一个大贵人写的。”赵佶因此对他“赐赀甚厚”。但谢石也终因拆字得祸。据说高宗南渡后,有一次写了一个“春”字让谢石测,谢说这是一个大好字,是至贵之象,只是“秦头太重,压日无光”。当时正是秦桧得势之时,他因此被放逐而死于戍所。由此看来,谢石虽能测出宋徽宗、宋高宗都是大贵人,却算不出宋徽宗后来当了金人的俘虏,受尽凌辱而死。他虽能测出别人的命运,却算不出自己死于戍所的结局。

相传明代的一个拆字者,本领也极不寻常。明末,农民起义烽火四起,崇祯帝找测字先生预测国运,写了个“日”字,测字先生看后摇头叹息道,“日”为“明”之半,可不是大明朝只剩下半壁江山了!崇祯末年,李自成的起义军逼近北京,崇祯使一个内侍化装出宫,探问民间消息。内侍见到这个测字先生,随口说了个“友”字让他测。拆字者说:“不好了,反贼出了头了。”内侍改口说,他指的是“有”字,测字者说,更不好,“大明江山已去其半矣!”内侍又改口说,他指的是“酉”字,拆字者说,越发不好了,因为天子又叫至尊,“至尊已斩头截脚矣”。内侍再无话可说,只得

咋舌而返。

拆字讖讳术不但在民间信徒众多,在官方也有很大的市场,特别是一些视天下为“家天下”的皇帝,比普通人更关心自己“家”的命运,因而对拆字术更为青睐。例如北齐文宣帝高洋让邢邵为太子制名,邢邵起名为殷,字正道。文帝就抱怨说,殷代是兄终弟及,正字拆开是一止,看来我的儿子当不成皇帝了。邢邵一听,害怕得要命,要求改名。高洋说这是天意,不用再改。后来,高殷即位不到一年,即为其叔父高演所杀,一如高洋所言。

拆字占卜,本是要在没有任何联系的两个事物间确立一种必然的因果关系,在今天看来,多属荒唐可笑。但历史上的一些有名测字故事中,测字先生能把固定的字与国事、家事、个人命运结合起来,讲出一些道理,表现出很好的“急智”。如上文提到的明末的那位测字先生,能从“友”、“有”、“酉”三个毫无关联的汉字中讲出国事如何,其应急的本领是一流的。清代俞樾也记载了一个善于应急的测字术士。有一次,他看见一个营卒捡了“棋”字让人拆,测字先生说,看你的装束正好像象棋中的“卒”字。卒要过河才可以横行,看来离家出走为好,但卒过了河也只能走一步,因此一生很难有大的禄位。这位测字先生很显然是把测字和现场观察结合起来了,因而使测字的结果更易让人相信。

测字术中最常用的方法叫做“分合加减法”,即先把字分解,再从所拆的字生发开去,寻找字形相似或相近者,然后据此言人凶吉,所以又将测字术称之为“拆字术”。《夷坚志》中所载谢石测字的另一个故事,即是此类:

士人樊将仕妻失真珠冠,书“失”字,命厥夫诣事。石曰:“盛门姻戚岂有朱氏乎?”樊曰:“吾妻,朱女也。”“有第二十八者乎?”曰:“妻兄也。”曰:“然则从此取之。”樊曰:“此人素持行检,家资丰富,岂有为窃盗事?”曰:“不然,必因与之交

关误持去，其物固在，可得也，倘得之，当以十千钱谢我。”樊归语妻，妻怒曰：“何为妄议！吾兄岂若人也！”询之侍婢，云：“数日前二十八舅到此，曾借物否？”婢云：“但昨欲出谒，曾借帽子，既而不用就还，原未尝开匣也。”谩启视之，冠在帽下。

谢石利用“朱”与“失”字外形相似的特点，又将“朱”字拆为“二十八”，据此断定在其妻兄那里。还有一种办法是观察测字者的笔势和笔迹，以此作出判断。《夷坚志》还载有谢石的另一个判例：“同邸一选人病，书‘申’字以问，中带燥笔，石对之伸舌，但云‘亦好’。客退，谓坐者云：‘丹田既燥，其人必死。’或曰：‘应在几时？’曰：‘不过明日申时。’果然。”

拆字术的出现，与中国古代的谶纬之学有着密切的关系。东汉时，方块汉字已基本成熟，出现了许慎的《说文解字》。汉代又是一个谶纬之术盛行的时代，各式各样的谶谣充斥于社会的每一个角落。这些谶谣大多以民间谣谚为基调，加上种种神秘的、易于附会的和模棱两可的因素或材料调制而成。其中，利用汉字的偏旁部首离合成文制成的“字谶”，是自汉以后谶谣中的最大端。谶谣制作者通过对汉字结构的拆拼，以达到影射和隐喻的作用，增加谶谣的神秘性。加之中国的老百姓对文字有一种莫名的崇敬感，认为文字固然与鬼神相通，相传仓颉造字之时，取象天地，“仰望奎星圆曲之势，俯察龟文鸟羽山川，指掌而创文字。”故文字一出，“天雨粟，鬼夜哭”，文字本身即有沟通天地鬼神的功能。因此，拆字术更让人们觉得预言更加巧妙，因而历朝历代关于拆字的谶谣层出不穷。

据谢承《后汉书》载：东汉蜀郡治安混乱，时有童谣云：

两日出，天兵戢。

不久，黄昌到蜀郡任太守，雷厉风行，宿奸大恶皆奔走他乡。这首

童谣即是用拆字法制成。两日即“昌”。东汉末，董卓篡权，京师出现了影射董卓的童谣：

千里草，何青青；十日卜，不得生。

“千里草”合起来即是“董”字，“十日卜”合起来即是“卓”字，隐射董卓不得好死。后来，董卓为其义子吕布所杀，果应谶谣。

中国古代的汉字谶谣，其数量数不胜数，但就其功能而言，可分为三类：

一类是政治手段。谶谣往往是政客、野心家、帝王将相为篡权夺位制造君权神授以及中伤政敌的阴谋手段。据《宋书·王景文传》载，刘宋明帝考虑到太子及诸皇子年幼，怕一些权臣在他死后篡位，“为身后计”，先杀了“不能奉幼主”的吴喜、寿寂之等将帅。又因为王景文外戚贵盛，张永累经军旅，想杀他们但又一时找不到借口，“乃自为谣言”曰：

一士不可亲，弓长射杀人。

“一士”，王字；“弓长”，张字。王景文闻谣言后，非常害怕，自己上表请求放逐到扬州。宋明帝仍不放心，在他病重之际，派人送毒药“赐景文死”。

谶谣有时也成为敌对双方相互斗争的工具。《晋书·五行志中》载，东晋前将军王恭因“正色直言”，为执政会稽王司马道子所忌。司马道子为陷害他就用“拆字法”制造了一首谶谣：

黄头小儿欲作贼，阿公在城下指缚得。

黄头小人欲作乱，赖得金刀作藩扞。

“黄头小人”就是“恭”字。为了中伤和扳倒对手，一些大臣便散布不利于对手的谣言。唐代宰相李逢吉与前相裴度相互不服。逢吉任宰相后，便贬裴为地方节度使。后来，唐昭愍帝要召裴度还京，逢吉便让手下到处散布谣言：

非衣小儿坦其腹，天上有口被驱逐。

“非衣”相加即是“裴”，指裴度，“天上有口”是“吴”字，指藩镇吴元济被裴度平息之事。“坦其腹”指裴度已暴露了他肚中的阴谋。这时，李逢吉便乘机让其死党张权舆上疏，说裴“名应图谶”，其心难测，不便召来京师，但昭愍帝不听。

二类是政治预言。南北朝时，中原混战，凉州自立。私署凉州牧张玄靖的骠骑大将军、尚书令宋混被叛将司马张邕起兵杀死，尽诛宋氏。此前有谶谣云：

灭宋者，田土子。

张邕一名张野。“田土子”即野字，用的是拆字法。这种谶谣大概是当时的一些有识之士根据政局的发展形势，预测政事的未来走向，有时是颇有见地的。如西晋惠帝时，有两首童谣流传极广：

邙中女子莫千妖，前至三月抱胡腰。

古在左，月在右，让去言，或入口。

不久，胡人刘渊、石勒造反。刘渊部将刘曜攻陷洛阳、长安，灭西晋，建立前赵，中原女子为之所掳。石勒则攻占襄国（今邢台），建立后赵。谶谣中的“女子抱胡腰”、“胡”字、“襄国”二字都得到应验。因为“古”、“月”相加为“胡”。古体“让（讓）”去“言”为“襄”，“或入口”为“国”（國）。另据《齐谐记》载，东晋将领桓玄篡位后，有童谣四播：

芒笼茵，绳缚腹，车无轴，依孤木。

前两句预言桓玄死亡方式，后两句用的是拆字法，因为繁体车（車）抽掉中间的轴就是亘，与木相合就是桓字。此外，北齐时，外戚杨愔辅政，时有谣曰：

白羊头尾秃，羖羝头上角。

“羊”及“羖羝”皆谐“杨”，指杨愔，“角”是“用刀”，头上用刀即是杀头。后杨愔遭政敌暗算，被常山、长广二王所杀。

三类是舆论工具。一些政治家或心怀叵测之士利用谶谣制

造輿論，以达到个人目的。如东魏末年，高洋大权在握，问鼎皇祚，于是就大造讖谣，为夺位作准备。据《北史·齐文宣帝纪》载，高洋准备夺权前，有童谣四播：

一束藁，两头然（燃）；河边羖羝飞上天。

“藁”被烧去两头便是“高”，“河边羖羝”指水边羊（谐洋），“飞上天”乃登天子之位。于是高洋亲信徐之才“盛陈宜受禅。帝问高德正，德正又赞成之，帝意于是始决”。又《新唐书·董昌传》载，唐代董昌累官至检校太尉、同中书门下平章事，封陇西郡王后，仍不满足，认为朝廷负他，准备造反，这时山阴老人自制一首讖谣献给他，其词云：

欲识圣人姓，千里草青青；

欲知天子名，日从日上生。

“昌喜，赐百缣。乾宁二年，即伪位，国号大越。”“千里草”是一“董”字，“日上日”是一“昌”字，语意是真龙天子名叫“董昌”。

有趣的是，古代的一些士人也借讖谣作为猎取功名之具。如明万历壬子年，山东举行乡试，济南盛传：

三人两小，太阳离岛。

“三人两小”是一“徐”字。“太阳离岛”即寓意“日升”，又寓独占鳌头。发榜后，解元果然是徐海曙，字日升。此讖实在是应得离奇，极可能是考生和主考官之间有什么秘密交易，而以讖语造輿論，以掩人耳目。

“讖谣”是中国古代文化中的一个十分奇特的现象。它不但种类繁多，而且源远流长。汉字讖谣只是其中之大宗，其他还有童谣式讖谣、歌谣式讖谣、铭文式讖谣、题壁式讖谣等。这些讖谣口耳相传，文书记载，与中国民众固有的祥瑞观念、因果观念、天人合一观念相结合，形成独具特色的“讖讳文化”。

汉字讖谣又是如何产生的呢？这就不能不说到讖谣的产生

和发展。

中国古代的谶谣盛行于两汉南北朝,而起源却在先秦。史载周宣王时有一首预示周王朝将乱、西周将灭的童谣:“檠弧箕服,实亡周国。”这是迄今所见到的最早的谶谣。此谶的意思是桑木做成的弓,箕草编成的箭囊,实将周国灭亡。后来,有卖桑弓箕囊的一对夫妇收养了一被弃女婴,是为褒姒。褒国国君把她献给了周宣王儿子周幽王,幽王为博褒姒一笑,烽火戏诸侯,又废太子申生,引起西戎之乱,西周随之灭亡。《国语·周语》说:“风听胪言于市,辨妖祥于谣。”在先秦时代,人们已把谶谣视为能知妖祥的预言了。

谶谣在两汉盛行,得力于汉武帝好仙求道及董仲舒天人感应思想的影响。此后,谶谣开始风行于世。及王莽篡汉,大力推行谶纬之学,于是谶谣畅行无阻。至东汉时,光武帝刘秀由于自身相信谶纬之术,便大力宣传和推广,甚至“宣布图谶于天下”,正式把谶纬神学定为官方哲学。至此,谶纬之学达到极盛。随着东汉政权的灭亡,代汉而起的曹魏政权开始对谶纬之学加以禁止,此后的历代帝王引以为例。如《辞源》说,谶纬之术“自曹魏以来,历代悬以为禁”。此后谶纬之术逐步式微。但是,谶纬虽遭禁止而式微,但并非止绝,谶纬中的谶语谶谣,却借童谣的外衣,在迷信的作用下,得以继续风行下去,直至近代。

汉字谶纬术之兴,固然与历朝历代盛行的谶纬之学有关,是谶纬之术与汉字相结合而产生的一种神秘术。但是,汉字谶谣作为谶纬术的一种通俗形式,它在谶纬术遭到禁止之后却仍能够广泛流传,有其深刻的内在原因。

汉字谶谣与其他谶纬术一样,它的产生主要源于古代人们“天人合一”、“阴阳五行”的认识论和“人事天定”、“上天垂象”以及“五德始终”的观念。既然人世间的一切都是上天早已安排好

了的，既然人世间的任何事物都是五行相生相克的结果，那么，人世间的一切都是宿命的、循环的和不可改变的，谶谣的预言及其灵验就有必然的依据。这是汉字谶谣及其他谶纬术得以发生的心理基础。

汉字谶谣比其他谶纬术更有生命力，影响更大，还在于它实现了从形式到内容的比较完美的结合。中国古代的一些汉字谶谣，大都是一些精熟文字驾驭技法的才子高人所创造的。如唐张鷟《朝野僉载》记录了唐代的大才子骆宾王所创作的一条汉字谶谣。武则天称帝后，徐敬业、骆宾王起兵反叛，为拉中书令裴炎为内应：

（骆宾王）足踏壁静思，食顷，乃为谣曰：“一片火，两片火，非衣小儿当殿坐。”教炎庄上小儿诵之，并都下童子皆唱。终于使裴炎上当，作了内应。事泄，为武则天所诛。再如唐代梁志公也造过一则讥刺安禄山的谶谣：

两角女子绿衣裳，欲背太行邀君王，一止之月当灭亡。“两角女子”即“安”字，“绿”谐“禄”，“太行”谐“山”，“一止之月”指“正月”，意为正月安禄山当灭。这类汉字谶谣，一方面由作者“揆端推类，原始见终”，加入了一些对某种事物的正确判断和科学预见的因子，在内容上具有某种客观合理性；另一方面，它又借助童谣、歌谣等通俗易懂、读起来琅琅上口的文学形式，以便于传唱，正如孔颖达《左传·僖公五年》正义所说：“其言韵而有理，似若有神凭之者。”不由得你不信。此即是汉字谶谣在中国古代久传不绝的原因。

汉字谶谣对中国古文化产生过较大的影响，主要表现为两点：一是在汉字谶谣基础上产生了拆字占卜术，成为中国古代众多迷信中的一种，这在上文已提及。古人认为拆字可以预测家事国运、个人的生死祸福，这当然是无稽之谈。二是在汉字谶谣基

础上产生了字谜制作一门,得到广大民众的欢迎和喜爱,成为中华文化中的一朵奇葩。这对于汉字谶谣的发明者来说,真可谓是“种瓜得豆”了。



指纹·命痣与命运

在中国民间流行一种歌诀：“一斗穷，二斗富，三斗四斗开当铺，五斗六斗挑柴卖，七斗八斗住大屋，九斗十簸箕，买地到江西。”这首歌诀初看不知所云，但它实际是一首以指纹算命的口诀，在民间几乎是家喻户晓。

在民间流行的众多算命术中，有一种指纹算命术，即借助指纹的特征，给人算命。众所周知，人的指纹有三种基本类型：一种如圆圈状或如螺旋状，在其旁边有两个三角，就是人们常说的“斗”，叫做“斗型纹”，民间又俗称为“箩”。另一种如半漩涡状，像簸箕一样，一边有开口，旁边有一个三角，叫做“箕型纹”，民间俗称为“簸箕”。还有一种像弓一样，旁边没有三角，称为“弓型纹”。现代人体科学告诉我们，人的指纹形状与人生是毫不相干的，指纹的形成完全是一种生理现象。人的皮肤分为表皮与真皮两层，表皮虽薄如纸，但结构却十分复杂，里面包含有角化的上

皮细胞、鳞状细胞、棘细胞和基层细胞。真皮内含有梭形细胞、乳头层、网状层、纤维等结缔组织。这些结缔组织排列成各种不同的形状,在两束结缔组织之间的“空白”地带,就构成“壕沟”。表皮覆盖在结缔组织和“壕沟”之上,就像一张浸湿了的薄纸盖在瓦屋上一样,形成各种不同的肤纹图案。在手指上出现的肤纹图案,就是“指纹”。现代科学已经证明,世界上没有任何两个人的指纹是一模一样的。人从3~4个月的胎儿时起,指纹便开始出现,到6个月时便开始形成个体特有的纹型。指纹形成后,直到老死,纹线只会变大变粗,其结构却始终不变。

应该说,古代人们在当时的技术条件下,注意到了人们指纹的不同,并进行简单的分类,确是难能可贵,但他们把指纹与命运连在一起,就走入了歧途。统计结果表明,平均11个人中,就有两个人的“斗”或“簸箕”的数目是相同的,按照“手纹测命运”的说法,平均11个人中应该有两个人的命运是相同的,而事实上人世间不可能有两个命运完全相同的人。

关于“手纹测命”的说法,各地均不相同。如湖南一带流传:“一斗穷,二斗富,三斗四斗开当铺。”而浙江杭州一带则说:“一斗富,二斗贵,三斗四斗开当铺。”江苏又说:“一斗巧,二斗拙……”而豫北地区的说法是:“一斗好,二斗宝,三斗四斗割马草,七斗八斗买地盖楼,九簸箕,跳山西,十斗全,点状元。”同是一个“斗”,一地说穷,一地又说好;同是“三斗四斗”,一说穷得当马伕,一说富得开当铺。

不但各省间不同,而且一省之内的各个地域之间也不尽相同。据《中国谚语集成·湖北卷》载,黄州一带的说法是:“三箩开店,四箩做官,五箩打砖。”郢西一带的说法是:“手上只有五个箩,勤扒苦做受奔波。”“六箩寿命短,七箩不缺钱。”郢县一带的说法是:“手上没有斗和漩,没命聚下财和钱。”“十指簸箕没有

斗,只朝外簸没处装。”“漩”也就是“箩”。江陵一带的说法是:“三箩四箩开当铺,五箩六箩住瓦屋,七箩八箩织棉衣,九箩十箩驾盐船。”五峰一带的说法是:“一箩穷,二箩富,三箩四箩住瓦屋,五箩六箩打草鞋,七箩八箩挑屎卖,九箩单,做天官;十箩全,做状元。”算命的标准都不一样,不知“命”如何算得准?

与“指纹测命”同出一臼的还有“命痣测命”一说。

痣,在一些地方俗称为“乌子”,是一种呈黑色、棕色、褐色或红色,大小不一的小肉瘤子,它是由人体皮肤中许多能产生黑色素的细胞聚集在一起而形成的,是一种自然的生理现象。但是,旧时的一些相面术士却硬把痣与命运联系起来,产生了以痣测命的种种说法,如“上眼睑外角的痣是恶痣”,“内眼角下方的痣是哭痣”,“嘴角上方的痣是克夫痣”等。更有甚者,连人脚上的痣也有说法,将脚心上的黑痣叫“异痣”,有此痣者是帝王之像,并附会汉高祖刘邦就是因为“脚踏七星”(脚底有七个黑痣)才由一介布衣当上了皇帝。民间关于“痣”与个人命运的关系有一些奇怪的说法,兹录于下:

有痣痣眉毛,一生多富豪。

一痣痣眉,哭哭啼啼。

一痣痣鼻孔,年年吃谷种。

一痣痣嘴,油汤油水。

痣嘴痣嘴,稀汤薄水。

痣长女人脸,金盘子银碗。

一痣痣腮,讨好卖乖。

痣下巴,管大家。

一痣痣脖,骑马骑骡。

一痣痣颈,官居几品。

一痣痣喉,吃穿不愁。

一痣痣胸，骑马拉弓。

一痣痣腰，骑马挂刀。

一痣痣肚，讨米无路。

一痣痣背，推磨春碓。

一痣痣手，叉鸡摸狗。

一痣痣脚，东撮西撮。

足生黑痣，富贵贤士。

痣脚痣手，拖棍打狗。

“看痣测命”作为相术中的一个分支，是民间一种流传极广的迷信。它与“手纹测命”一样，是古人在文明不发达、认识水平较低、无法认识手纹与痣生成机理的社会背景下，用他们固有的“天人合一”、“人命天定”的认识论来解释这种生理或病理现象的结果。加之这些“测命”口诀简单易记，不教自会，读起来琅琅上口，可以借助童谣、顺口溜等方式广播民间，因而影响宽广。随着科学知识的普及和人们对手纹及“命痣”形成机理的认识，“手纹测命”、“看痣测命”的迷信必然会成为历史的记忆。



眼皮跳·打喷嚏与福祸

中国民间对于眼皮跳很忌讳，认为眼皮不由自主地跳动是一种吉凶之兆，因而在眼皮跳的时候提心吊胆，生怕出什么乱子。在日常生活中，有一套关于眼跳的俗谚，如：“眼皮跳，祸事到”；“左眼跳财，右眼跳灾”；“左眼跳福，右眼跳祸”；“左眼跳喜，右眼跳愁”；“左眼跳发，右眼跳杀”，等等。这类谚语，左吉右凶，玄之又玄，在民间有着广泛的影响。

以眼跳预言凶吉，是中国一种古老的习俗，最早见于晋代葛洪《西京杂记》中。《西京杂记》记载了陆贾的话：“夫目眴得酒食，灯火华得钱财，干鹊噪而行人至，蜘蛛集而百事喜。”这里面即讲到了中国民俗所谓的四种“兆头”，其中“目眴得酒食”，说的就是眼跳预兆可以得到酒食。《说文解字》：“眴，目动也。”这说明在晋代以前的人们就已经注意到了眼跳，并认为这是得食的兆头。

大约从晋至唐，眼跳大多被人们视为吉兆。唐人张文成《游

仙窟》中有一句话：“昨夜眼皮跳，今朝见好人。”也许就是唐代流行民间的俗语。但自唐以后，眼跳渐被视为凶兆。唐代的敦煌写本《季布骂阵词文》有一句话：“罢饭停飧惊耳热，捻箸横匙怪眼跳。”在这里，“眼跳”有“不安”、“不吉”的含义。而《燕子赋》中，眼跳便与凶兆联系起来了，其中有一句云：“吾昨夜梦恶，今朝眼跳，若不私斗，必被官嗔。”“眼跳”被民间看成是打架或吃官司的征兆，显然是凶兆了。这种民俗一直在宋元以后的民间流播。如元杂剧《神奴儿》写李二的浑家（妻子）杀了侄儿，一日家中闲坐，忽然有些“眼跳”，心中顿生恐惧，不一会儿，即被包公捉拿归案。还有元杂剧《陈州赇米》，说到一小衙内仗势作恶，一日忽然“两眼梭梭跳”，他意识到“必定晦气到”，果然不久即被正法。到了近代，眼跳又有了“左吉右凶”的说法，如福建漳浦一带认为“左眼跳吉，右眼跳凶”，全国的其他地方也大体如此，但也有个别的不同说法，如广东澳门却流传着“左眼跳灾，右眼跳财”。今天的人们虽对眼跳的兆头不完全相信，但假如眼皮老是跳动，心中也会忐忑不安。

与“眼跳”的预兆迷信十分相似的还有“打喷嚏”。

古代人们相信“打喷嚏”也可以预兆凶吉。在先秦时代，打喷嚏被认为是吉兆，这种风俗在 2000 多年前的我国第一部诗歌总集《诗经》中即有记载。《诗经·邶风·终风》说：“寤言不寐，愿言则嚏。”“愿”即“思念”，全句的大意是：“他人思念我，我就会打喷嚏。”这是汉末著名经学家郑玄的解释。郑玄还谈到汉代人对“打喷嚏”的看法：“今俗人嚏，则曰：人道我。此古之遗语也。”汉代有人认为“打喷嚏”是有人在念到他、思念他或提到他，这显然与先秦的“思念他”有了小小的差异。冯梦龙《笑府》卷六也说：“一乡人自打城中归，对其妻曰：我在城中连打喷嚏，何也？妻曰：是我思量你故。”把打喷嚏当做别人思念他的吉兆，这是当时的一种看

法。

但古人更多的是把打喷嚏当做一件不好的事情，并以为禁忌。《诗经·终风》所说的“愿言则嚏”，郑笺解释为别人思念自己，而毛传则认为是事情不太顺利。《礼记·内则》中说：“在父母舅姑之所……不敢嚏、嚏咳。”古人很忌讳对着别人打喷嚏，认为打喷嚏是别人尤其是妇女在背后诅咒自己或说自己的坏话，对着别人打喷嚏会把不祥传染给别人。明人郎瑛《七修续稿》卷六说：

唐玄宗友爱诸昆弟，一日同宁王饮食，宁王挫喉，喷食上髭，王惊愧不安，玄宗亦不怪。

《容斋随笔》卷四也说：

今人喷嚏不止者，必嚬唾祝云：有人说我。妇人尤甚。可知唐人对打喷嚏是十分忌讳的。

在宋代，人们认为元旦五更时不能在床上打喷嚏，若来不及起床打喷嚏就打出来了，这一年必定会多灾多难。元杂剧《李逵负荆》说：“打喷嚏耳朵热，一定有人说。”清褚稼轩《坚瓠三集》卷二说：“今人喷嚏必唾曰：好人说我常安乐，恶人说我牙齿落。”可见古人大多把打喷嚏当作是一种凶兆。

有趣的是，汉代还有一种“喷嚏占”，是古代众多占卜术中的一种。《汉书·艺文志》中载有《喷嚏耳鸣占》一书多达16卷，可见古人利用喷嚏测吉凶的技术相当发达成熟。

古人为什么将眼皮跳和打喷嚏作为凶吉之兆？民俗学家研究后发现，这些文化现象实际上是一种古老信仰的遗留。“蛮人常以为鬼魂能够在呼吸中进入人体，而呵欠和喷嚏便是鬼魂附身的朕（征）兆。”（林惠祥《文化人类学》）原始人相信人人都有灵魂，它独立于人的躯体之外，可以感知过去与未来，沟通天地鬼神，人的眼皮不自主地跳动，即是灵魂对自己的提示。同时，原始

人还认为，人们的呼吸道是人的灵魂和自然界或善或恶的精灵进入人体的通道。人们打喷嚏是将邪恶的精灵从身上驱逐出去。这种思想经过无数次的演化和转换，才形成成为一种预兆吉凶的民俗。

后 记

当儿子呱呱降临之际,本书的初稿刚好完成。

本书的构架,按照立足于最广大民众日常生活的初衷,选取与民众精神生活密切相关的若干小专题作专题介绍,不求体例之完整严密,也不敢求其学术性有多高,只企望讲清每一件事情的来龙去脉、起因、经过、结果,以及对民众生活的影响。因此,与其说本书是一本著作,不如说是一本普及性读物。

对于“雅”与“俗”的分立,本人有切身的体会。由于工作关系,本人得以出入一些图书馆或资料室的书库。库中书籍虽多,而读者却甚少。库中一些已积尘满帙、书页发黄的书籍,本人即是它面世五年甚至是十年以来的第一个读者,纯学术性、理论性著作尤甚。何以如此,“雅”“俗”分立使然。与其束之高阁,何不面向广大读者?此即是本书作者的立足点。

本书的写作,得力于周积明师与郭莹师。二位是我在大学的老师,自进大学门槛,便在二位老师的指导之下,至今已十有二年。周先生审阅了全部书稿并提出了许多修改意见。责任编辑更是给予了许多具体的指导。在收集资料的过程中,湖北省

图书馆外借部的诸位师友大开方便之门。对以上诸位师友的帮助,深表谢意。

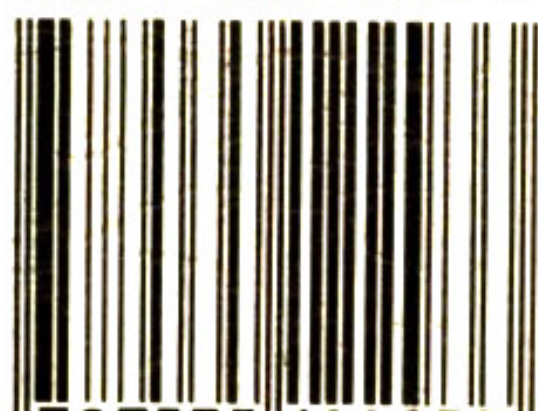
作者

1997 年 11 月于武昌水陆街

中国人的信仰与崇拜



ISBN 7-5351-2293-0



9 787535 122933 >

ISBN 7-5351-2293-0
G·1872 定价:15.50 元