目　录

《中华本土文化丛书》总序……乌丙安
一　巫与巫术……1
（一）巫和巫术的关系……3
（二）中国传统观念中的巫……5
（三）国外人类学中的巫……10
（四）宗教学中对巫和巫术的观念……18
（五）民族学中对巫和巫术的观念……23
（六）民族志中对我国各民族
巫和巫术活动的记述与反映……27
二　巫术及其原理……37
（一）巫术、巫法、巫技……37
（二）巫术之施行……41
（三）巫术之原理……57
三　祭祀中的巫术……78
四　驱鬼中的巫术……92
（一）祭　鬼……92
（二）驱　鬼……109
五　招魂中的巫术……121
六　求子中的巫术……153

七 医疗中的巫术…… 166
八 生产中的巫术…… 181
九 建房中的巫术…… 207
十 制敌、放蛊巫术…… 217
十一 东巴教中之巫术…… 227
十二 萨满教中之巫术…… 240
十三 中国巫术与中国文化…… 264
(一)巫术在我国政治、历史中的运用…… 265
(二)中国巫术与道教…… 269
(三)中国巫术与文艺…… 287
(四)中国巫术与民俗…… 296
(五)中国巫术与中国文化心态…… 299

一 巫与巫术

在人类早期文化中，巫术被广泛地运用着。它不仅渗透在上古生活和人们信仰心理的各个方面，而且也深深地杂存在当时人们的原始知识和实用技艺当中。它是人们在蒙昧阶段对物质世界和精神世界的一种认识形式和实用的手段，并直接影响到人们衣食住行的各个方面。因而巫术既是人类认识史上的重要问题，也是原始文化与宗教中的重要课题，更是人类学、心理学、民俗学中的重要课题。

世界上所有的民族，都经过原始时期和蒙昧阶段，因而也都不同程度地存在过巫术心理和巫术活动。这种巫术心理和巫术活动，作为人类进程中一种思想、文化的表现，与人类的物质生活与精神生活溶合在一起，充分地反映着人们的生产水平与智力能力，同时，也深刻说明着人类早期的原始心态和对客观世界的控制意识。它在人们的主观能力与客观世界自然力以及社会力的比差相当悬殊的情况下，通过巫术行为的有形活动，曾经激发并增强人类对自身能力的认识与信心，相信由人类自身发出的巫术手段可以达到自己的目的。这种对巫术的信力，是生产力十分低下的原始人谋求生存与斗争的不小的精神支柱。当然，在后来的社会中，随着社会的进化和科学的发展，

这种巫术心理和行为的愚昧性则越来越显露出来，它甚至成为人们迷信的根源。但是，尽管如此，其历史的地位和作用还是不可抹煞的。特别是在我们探讨人类的历史足迹及人类原始文化历程的时候，以学术的眼光，把它放在原始文化的环境之中，给以科学的审视与探究，就更是必要的了。

当然，巫和巫术并不是一个简单的问题。只要我们留心一下世界各国人类学家、原始文化史家的著作，便会知道，它是一个十分复杂的问题。近一个多世纪以来，从英国人类学派的创始人爱德华·泰勒的巨著《原始文化》开始，经詹姆斯·乔治·弗雷泽的《金枝》，以至英国人类学功能学派的开山大师毕·马林诺夫斯基的《巫术科学与宗教》等，一直围绕这个问题展开卓有成效的论述，并成为研究原始社会巫术宗教与神话等文化现象的重要文献。应该说，人们了解巫术及其重要性，认识巫术的原理，大多是从这里开始的。这些人类学者的著作中，把巫术作为世界性的文化现象加以观察，提出许多重要理论和具有根本性的见解，从而奠定了关于巫术理论的基石。但是，我们在这些著作中，却很少看到对于中国这个文化古国的巫术的探讨，而中国巫术又是那样的丰富和富有特色。这就给我们提出下列问题：中国的巫术到底是怎么样的？巫术文化在中国人的观念与生活中的位置及其对中国文化的影响如何？中国古代的巫及其活动，中国各民族的巫术表现怎样？它们对中国宗教的形成及民俗的发展有何特殊的意义？这些问题归结起来，就是对中国巫术进行总体考察。而在这总体考察中，按照中国的学术传统，第一步是正名，第二步是言义，并且是先总体而后分论，因此巫和巫术便成为我们讨论的第一个问题。

（一）巫和巫术的关系

巫和巫术，诚如我们所知道的那样是密不可分的。巫术的进行，主要通过巫来体现。巫是巫术活动的表演者和执行者。巫术离开巫这个表演者和执行者(同时也是传承者)，不仅无法得到体现，而且也不能得到传承和发展。因而巫作为巫术的主要承担者，在巫术文化中有其重要作用。在我们探讨巫术的时候，不管是有意或无意降低巫的作用，或是将巫与巫术分开，其结果都是不可想象的。这如同探讨人类的文艺活动而把它们与其创作者、表演者分开一样，必将不能达到预期的目的与效果。这个道理是显而易见的。

然而从纵向发展来考察，巫和巫术并不是同步产生的。人类巫术心理的发生是在原始群体之中。原始群体是一个共同为争取生存而活动着的部落。在这些部落的成员日复一日地寻求生存之路的时候，凭着他们主观能动的追求，不断产生对周围世界的控制意识与愿望。并且在原始感知的基础上，积累经验，总结认识与作法，从而越来越认定它的可行性。特别是当这些认识与作法，取得偶然性的验证，符合了他们的追求和控制意识的时候，更被当作行之有效的作法而反覆实行和仿袭遵照。其结果，便使这些认识和作法具有了巫术的性质，成为初步的巫术心理、巫术行为。其过程正是原始感知和某些心理要求的一种行为体现。它在很大程度上满足了原始群体中一些成员企图提高自身能力从而控制自然的愿望。但是，这种直接来自原始感知的巫术心理与行为，在它没有成为整个部落巫术之前，还处于散在的个体状态，因而还不可能集中在专门从事巫术活

动的巫或巫师身上。这也就是说，巫术发展的最初阶段是在不同感知基础上的个体巫术。经过诸多个体巫术的积累，为着整个部落共同利益的目的而集中了这种积累中有普遍意义或被公认为可以广泛使用者，才上升到所谓公众巫术(即普遍巫术)的地位。这种从个体巫术到普遍巫术的发展过程，扩大了巫术的功能，发展了巫术仪式和手段，因而需要某些专门执行者来作。也就在这时，部落群体中才产生了巫或巫师。这些巫或巫师原为个体巫术的执行者，但一经上升到公众巫术执行者的时候，便得到全部落成员的公认，从而取得了与众不同的地位，其影响和声望也就日益增高。

巫或巫师在获得这种特殊地位以后，他们便有条件以更多的精力从事氏族、部落的文化创造与积累，许多原始历史、神话、传说、历法、天文等知识，以及歌唱、表演、祭祀、祈祝等技能便渐渐集中在他们身上，成为知识与技能的拥有者。同时，由于巫和巫师拥有这些特殊的条件和全能的素质，进一步获得全氏族或部落的拥戴，从而常常走上氏族或部落的首领与酋长的地位。

由此，我们可以看出，巫的产生是在巫术有了一定基础之后，而且是在全部落有了巫术的普遍需要之后出现的。因此，把具有自然发展过程的原始文化现象看作是巫个人的创造，并认为世界上先有了巫，然后才有他们所创造的巫术，是不符合巫术的发展进程的。当然，定型的巫术是经过专职的巫或巫师创造、发展、完善的。没有他们的创造和发展，便不可能有巫术文化的完备体系，也不可能世代传承。我们应当充分看到巫在巫文化上的特殊的重要的作用。但是从文化史的角度来考察，巫文化的发生，绝不仅是巫的个人创造。应当说，巫文化的发生与部落群体对巫术的需要，促进了巫的产生与发展，而巫承

担巫术执行者以后，又大大发展和弘扬了巫文化，成为巫术和巫文化中卓有贡献的角色。

（二）中国传统观念中的巫

巫，作为一个特有的称谓，在我国古史中出现很早。商代即有以巫作人的姓氏者，如巫咸、巫贤等。巫咸被说成是帝尧之医[1]或殷之贤臣[2]，《世说》中谓巫咸乃殷中宗之相，始作巫者。屈原《楚辞》中有"巫咸将夕降兮"，已把他看作古代神巫。《列子》中说："有神巫曰季咸，知人生死存亡，期以岁月，旬日如神。"这个季咸，也即巫咸。其巫的职能已被扩大到能知人生死存亡，旬日如神，表现出中国古代，至少是汉代，巫已被赋予神奇的色彩。至于巫贤，则被称为巫咸之子，为殷祖乙之贤相。《书经》说："在祖乙时则有若巫贤。"即指此事。

先秦古籍《山海经》中记述古代民俗事项甚多，其中较早地记载了我国古代的巫和巫术。《大荒西经》描绘了众巫的所在和群巫升降于灵山的情况：

> 大荒之中，有山，名鲧沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，以此升降，百药爰在。

这十巫居于西北灵山，为周族的神巫。可能以巫咸纪巫世系，以下为巫之族系或巫之传人。他们以此升降，以百药之医

[1] 郭璞：《巫咸山序》
[2] 《书经》

术为特征，亦人亦神，反映出战国以前，巫在人们心目中的影响和人们的传统看法。《山海经·海外西经》中还有巫咸国的记载。这种以巫咸为代表的巫的观念，在先秦已经普遍化。

《山海经》还载有巫术作法，如祭山神中的埋玉、杀鸡、献牲、供糈、糈等，还有酒和巫舞等。其五藏山经中的中次九经记载：祠用羞酒和干舞，祈用璆玉和冕服舞，都是当时巫术活动的反映，对研究我国巫术史都是极为重要的资料。

巫舞，是巫的一种重要活动。《扬子法言》中有"巫步"之说，谓"昔者姒氏治水土而巫步多禹"。这种巫步，因而被称为禹步。实为当时巫舞的一种表现。《书经》中亦有记述，"敢有恒舞于宫，酣歌于室。时谓巫风。"其"疏"解释为："巫以歌舞事神，故歌舞为巫觋之风俗也。"可见巫与舞在很早便联系在一起。因此，古代舞人被称为巫，巫亦被称为舞人。反映出中国古代巫的观念的另一个侧面。

不仅如此，在早期文字中，舞与巫字也没有后世这样分明。舞的象形为㚔，巫在小篆中为㚔，都像人手持鸟羽或牛尾等起舞的样子，所以《葛天氏之乐》说"三人操牛尾以歌八阕"。这都说明古代巫舞的举动。

汉代许慎在《说文解字》中把巫字的原型写作"亟"，已经过小篆书法的统一，但也仍可看出其原来的形象，其具体解释是：

> 巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。像人两㚔舞形，与工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之属皆从巫。㜷，古文巫。觋能齐肃事神明者。在男曰觋，在女曰巫。从巫见。

段玉裁在注中说得更为明确。他认为巫、觋皆巫。《周礼》祝

与巫分职，二者相须为用，巫为总称。巫觋可统言并用，如"陈大姬无子，好巫觋，祷祈鬼神歌舞之乐。民俗化而为之"。段氏注"女能事無形"："無、舞皆与巫叠韵。周礼女巫无数，旱暵皆舞雩。许云：能以舞降神，故其字像舞袖。"

我国古文字学把巫与舞从音和形联系起来，更可证明巫与舞之不可分割。它不仅使我们知道在古代巫与舞的关系，也可以使我们得知巫的活动的重要内容便是舞。这种巫舞一体，以舞娱神和降神，从古代起便成为中国的巫的一个特色。

在中国历史和民俗史上，曾有巫史结合、史俗并载的阶段。中国的文字除甲骨文、金文外，竹简帛书是其前期的主要形式。我国先秦大量史书和古籍，其初期都是以竹简帛书存留下来的。在这巫史结合、史俗并载的情况下，便形成一种特殊的情况，即巫与史官的结合。

夏商时期，奴隶制国家建立后，为适应国家文书管理和强化统治的需要，便建立了史官制度。初期的史官多为巫一类的人物，系历史上所称的"卜"、"占"、"祝"、"巫"等身分的人担任。他们既是祭祀、占卜、祈禳、巫术活动的主持者，又是执行史官之职的一种政权机构中的人物。据史家考证，这种巫史不分的情况，一直沿续到西周初叶。[1]而且这些史官，在有了较明确的"以司典籍"、记录王事使命之后，在相当长的时间内，依然带着浓厚的原始宗教色彩。

编辑典册，记录先王世系史料及王事活动的史官，需要对占卜、祭祀、天象、历法等有比较丰富的知识和了解，并记述其内容及事项。因而其知识的拥有者和民俗的记录者以及司祭掌巫的身分便突现出来，构成巫即史官，史官即巫的特殊现象，并使我国早期的历史记述及典籍编纂包含着大量民俗方面的内容。《尚

[1] 尹达主编：《中国史学发展史》，中州出版社1985年版。

书》《商书》中的《汤誓》、《盘庚》，《尧典》中的《皋陶谟》等篇，均有这种情形。

《周礼·春官宗伯》中还载有大史、小史、内史、外史、御史等史官，分工更细，各有执掌。《汉书》中则有"左史记言，右史记事"之说，内史则多重神事，占卜、预言等事。据《左传》、《国语》(上)记述内史与向惠王的对话中，即有"国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也"；及内史叔服会葬，预卜"不出七年，宋齐晋之君，皆将死乱"等，其巫的本色已呈现无疑。而神之降，又是通过巫来体现的。

因此，中国的巫，当其跨入夏商周三代以后，便以史官的身分出现。巫术知识和技能也随之扩大为神事、占卜、预言并以之为王事服务，为国家祭祀与军事、政治活动服务了。凡祭祀典礼，歌宗颂祖无不显示出史官的本事。这又是中国的巫在特殊历史条件下的一个发展。因此，在中国传统观念里，巫的高层职务以入史官为其归宿，并由此分化为官巫与民巫两种。官巫验测国运，预卜战争，司掌宫廷祭祀，记辑王言，编纂史册。民巫则为民间祈禳、求福，驱邪免灾，预测丰歉，医疗病患等。

当然，中国的官巫在古代官制中已不再以巫相称，如前所述，他们已被称为大史、小史、内史、外史或大祝、大卜等。《曲礼》有云："天子建天官，先六大：曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜。"这种官的名目发展极繁，《左传》又称"祝宗、祝史"。这里的祝，本为巫，但却为礼官，掌祭祀典礼等事。大卜，即卜正，掌司卜之事。

由此可见，中国古代的巫，由通神、事神、降神、娱神，进而为史官、卜官和礼官。而祭礼又为中国最为发达之古俗。与此同时，占卜也发展到相当的高度。我国的《易经》在周初即将占卜卦象整理成为系统，这与以巫入官，并专门分工出卜官等关

系极大，它大约为卜正、祝史等所用的宝典。在这之前，夏代的“连山易”、周代的“归藏易”已经出现，与周易并提号称“三易”，这不能不说是中国巫官们的功劳。

巫的职责变化与发展，反映中国的巫文化逐渐纳入正统文化之中。因此，在中国古代的士和知识界中，巫已经不仅仅是装神弄鬼的术士，而是在统治者的官僚集团中全能的具有重要地位的角色。其文史礼俗方面的修养常常为儒者所效法。这是从巫咸为巫官，巫贤为王相的传统发展而来的。巫的地位从有政权开始，便与臣相联系在一起。

为了解这一特点，我们有必要再看看《周礼》的记述。

《周礼》分为《春官》、《夏官》、《秋官》、《冬官》等篇。《冬官》已佚，后以《考工记》补入。仅前三篇而言，所记多为各种官职掌四时之礼。但这些官职及其司掌职责，不论是否有卜巫之称，其职司范围大多与巫、卜、祭等有关。如春官大宗伯的职务，就是掌理王邦祭祀天神、人鬼、地神等的礼制。以吉礼祭享邦国的天神人鬼地祇，以币帛加在柴上焚烧使烟气上升，祭祀昊天上帝；用币和牲体布在柴上焚烧使烟气上升，祭祀日月星辰；用牲体焚烧祭祀司中、司命、风师、雨师；用血滴地祭祀社稷、五岳；用牲和玉币埋在地下或水中，祭祀山林川泽。祭先王，春天以祠祭，夏天以禴祭，秋天以尝祭，冬天以烝祭。小宗伯则掌建国之神位、社稷、宗庙，于四郊祭祀五帝，还有掌祭祀礼仪的肆师，掌裸器的郁人等。大司乐、乐师、大师、小师，分别掌帗舞、羽舞、干舞、六律五音、小祭祀、小乐事。至于大卜、卜师则卜天之垂象，征战的吉凶，卜雨、卜疾、占梦、灼龟。下设龟人、菙氏、占人、簭人。簭掌三易九筮。九簭为巫史、巫咸、巫式、巫目、巫易、巫比、巫祠、巫参、巫环。此外，还有掌群巫之政令的司巫。这种司巫，“国大旱，则

帅巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒”，并掌巫降之礼。至于男巫、女巫，在这里也被区分开来。

这些记载和官制规定，虽然后来没有得到全面的实行，但却反映出秦汉以前，各种官职与巫的深厚关系。特别是司巫之职及筮人之职，所掌辖均为巫人、巫事。这正是中国古代巫与巫术的一种写照。由此可以看出中国古代的巫事与官事的密切关系。巫人不仅以个人的身分为官，而且在司巫之下，集合成为群体。每有所需，便听命而动。这就使我们理解到在中国汉文化中，巫的发展脉络及其职能与作用。

通过上述对中国古代之巫的各种资料的展示，我们可以大略地看到中国传统观念中对巫的看法。这里显然与以近代人类学、民族学的眼光对巫的审视不同，但是它却具体地说明了中国历史上对巫的认识与评价。

（三）国外人类学中的巫

巫在国外人类学中，是经常被探讨的一个问题。

国外人类学是一个庞杂的学科。通常被称为关于人的科学。旧派人类学家多把人类学当作专门研究人类躯体的科学，把它纳入博物学的分科，重在人种学的研究。新派的人类学家强调人是社会的动物，因此，应在人类的进化中探讨其各种发展程度中的文化，于是兴起一种文化人类学的学科。其重在人类前期原始文化的研究。英国人类学大家泰勒，把这种原始文化规定为“包含智识、信仰，艺术、道德、法律、风俗，以及其他凡人类因为社会的成员而获得的能力及习惯”[1]。马林诺夫斯基据

[1] 转引自林惠祥《文化人类学》，商务印书馆1934年版，第5页。

此把人类学看作是用历史的眼光研究人类及其文化之科学。其中心灵反映便将迷信、巫术、神话、宗教、智识、美等观念包括在内。因此，巫术便成为解剖人类原始文化和心灵的重要环节。

马林诺夫斯基很重视初民及其宗教的研究，因而有《巫术科学与宗教》等书问世。他从文化人类学的角度，对巫术及其信力用专章加以论述。但是，这些人类学家，包括弗雷泽在内，对巫术谈得多，而对巫术的执行者巫则论述不多。尽管如此，我们还是可以看出一些基本观念的。

《巫术科学与宗教》一书认为，巫术仪式中，巫力的发挥要靠施术者，因而施术者的情绪起很大作用。譬如施术者站起来，命令起风，于是起风。这种施术者便是巫士，而且巫术的神秘存在于这个巫士团体之中。但同时，又认为"巫术永远没有'起源'，永远不是发明的，编造的，一切巫术简单地说都是'存在'，古已有之的存在"。[1]这样一来，巫士只是这个古已存在的巫术的施术者。这种术士"施术的时候要在情绪奋张的状态之下，而他所发的语言便是表现这奋张的情绪，他所作的行为便是加以表演"[2]。由这里我们可以知道，巫术的施术者，巫士是靠着表达情绪的语言和所作的巫术行为来进行施术的。由此也可以知道国外人类学的研究，重巫术而不大重视施术的巫。

马林诺夫斯基对于巫，还有下列几个重要观点：

第一，巫是聪明而有魄力的人，并把巫术发扬光大。他说："我们知道巫术仪式必因实际经验所给的启示而起。可是 能由这等经验想通了一个新巫术的核心，而能将它弄得有条有理，交给他的部落分子共信不疑地去执行，必是一个绝顶聪明的人。"又说："创始人以后，继续应用这种巫术的人，自然会随时将它

[1][2] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆1936年版，第81页。

发扬光大，改了原样而同时只在遵守传统的，也必永远是十分聪明而有魄力有企业精神的人。”[1]

第二，巫的个人声望在提高对巫术效力的信仰上有重要作用。

马林诺夫斯基强调术士个人的声望与声誉在提高巫术效力的信仰上的重要。他认为术士个人这种声望提高的结果，“便产生一件很可注意的现象，可以叫做‘巫术的当代神话’的现象。关于每一个大术师，都有一套动人听闻的故事，说他怎样会治病，怎样能杀人，怎样捕鱼丰盛，怎样打仗胜利，怎样调情成功”。他说：“任何蛮野社会里面都是这类故事作了巫术信仰的骨干。因为巫术奇迹是在每一个人的情绪经验上都可得到赞助的。所以大术师的成功奇迹乃流传极有势力，没有责难疑惑的余地。每一个著名术师，除了得了真传并不假冒以外，都有自造奇迹的个人保障，使人不得不信服。”[2]

这是把术士(巫)的声望、神话与提高巫术信仰的作用联系起来看待巫的。巫的传说成为神话的一个来源。关于巫的神话、传说越多，人们对巫术的信仰则越深。人们信仰巫术的效力，更信仰巫术师的神话。而由巫的神话，更信仰巫的效力。

下面再看看弗雷泽《金枝》中关于巫的观念。

弗雷泽把大量的巫术现象和巫术观念放在民众生活之中进行考察，而巫术在日常生活中的运用，本没有专门的术士，如果说有术士的话，那也是人人有份的。各种各样的巫术，是由各种具有巫术观念的人在实行着，这就是“个体巫术”。而只有这种个体巫术上升到“群体巫术”以后，才有大家共同信赖的为部落利益而施术的术士，这也就是专门的巫。他认为：“不论在什么地方，只要见到这类为了公共利益而举行的仪式，即可明

[1]《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆1936年版，第101—102页。
[2] 同上，第103页。

显地看出巫师已不再是一个个体巫术的执行者，而在某种程度上成了一个公务人员。”他提出：“这种官吏阶层的形成在人类社会政治与宗教发展史上具有重大意义。当部落的福利被认为是有赖于这些巫术仪式的履行时，巫师就上升到一种更有影响和声望的地位，而且可能很容易地取得一个首领或国王的身分和权力。因而这种专业就会使部落里一些最能干的最有野心的人们进入显贵地位。”[1]

这种对巫的观念是从人类学对于原始部落发展的研究中提出的。他所描绘的是巫怎样在部落利益的需要下，发展为一种特殊的官吏阶层，以及容易取得首领或国王权力的可能性。由这里，我们可以看出，人类学所赋予巫的概念，是一种为公共利益而进行仪式的专业术士的概念，而这种专业与部族中上层人物的地位是相通的，他们往往和首领、酋长联系在一起，统一在一起。

弗雷泽在“巫术与宗教”章中，又从巫师本身对巫术的态度的角度指出，巫师对巫术规则的相信与严肃性以及他所服从的古代习惯和“自然规律”。

下面就是他的精彩论断：

> 巫师从不怀疑同样的起因总会导致同样的结果，也不怀疑在完成正常的巫术仪式并伴之以适当的法术之后必将获得预想的效果，除非他的法术确实被另一位巫师的更强有力的法术所阻挠或打破。他既不祈求更高的权力，也不祈求三心二意或恣意妄为之人的赞许；也不在可畏可敬的神灵面前妄自菲薄，尽管他相信

[1] 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第70页。

自己神通广大，但决不蛮横而没有节制。他只有严格遵从其巫术的规则或他所相信的那些“自然规律”，才得以显其神通。哪怕是极小的疏忽或违反了这些规则或规律，都将招致失败，甚至可能将他这笨拙的法师本人也置于最大的危险之中。如果他声称有某种驾驭自然的权力，那也只是严格地限制在一定范围之内，完全符合古代习惯的基本威力。[1]

这种巫师心理的剖析，是原始心理研究的一种结果，也是对巫师忠于他的法术的一种评定。在弗雷泽看来，巫师不怀疑巫术仪式和法术的预想效果，因而谨慎从事，极力避免各种有可能阻扰和破坏其法术的因素，总是遵从巫术规则行事。这种巫师的心态带有普遍性。但弗雷泽所说的这种巫师还是处于比较原始阶段的巫师，后世的巫师多走上谋图钱财的道路，并不那样笃信法术和巫术仪式的力量，有的还弄虚作假，自欺欺人，其心态已经颇有不同。这点是以研究人类早期文化为主的人类学者很少注意的。

在人类学家弗雷泽的著作中，对为公众服务的巫师给予很高的评价。一方面他指出，“公众巫师占据着一个具有很大影响的地位……在未开化的野蛮社会中，许多酋长和国王所拥有的权威，在很大程度上应归之于他们兼任巫师所获得的声誉”[2]，并认为这可以帮助我们“理解早期的君权”。另一方面，他又充分肯定原始巫师对真知的追求和对科学文化的贡献。这是人类学对巫的观念的一个重要表现。

弗雷泽在《金枝》第五章“为公众服务的巫师”一节中，曾这

[1]《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第75—76页。

[2] 同上，第93页。

样提出：

> 肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈追求真理的动机，哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的。如果有一个错误被发现，就可能要以付出他们的生命为代价，这无疑会导致他们为了隐藏自己的无知而实行欺诈。然而这些也向他们提供了最为强大的动力，推动他们去用真才实学来代替骗人的把戏。……因而，我们尽管可以正当地不接受巫师的过分自负，并谴责他们对人类的欺骗，但作为总体来看，当初出现由这类人组成的阶层，确曾对人类产生过不可估量的好处。他们不仅是内外科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的成果的工作。[1]

这种以现代科学史的眼光，对早期巫师在原始科学发展上的作用的评定，是人类学的一大贡献。马林诺斯基承袭了这种观点，进一步将巫术与科学联系起来。他指出，人类在使用巫术与科学站在一起的地方，乃在他们的目的都是深切地与人类本能、需求等相联系，在探索知识及满足人类自身的需求上有相似之点。理智的知识系统与巫术的信仰系统都是野蛮人根据日常生活经验的总结。在巫术与反巫术的验证中，推进了人类各种知识与技能的发展。

我国早期的人类学者也运用世界人类学的资料，对巫进行

---

[1] 中国民间文艺出版社1987年版，第94—95页.

了概括。如林惠祥在他所著《文化人类学》"巫觋"一章中，即表述了对巫的观点。

他说："在一部落之中能做酋长的人，大抵是因他具有孔武勇健的身体，是无畏的猎人，勇敢的战士；至于具有最灵敏最狡猾的头脑，自称能通神秘之奥者，则成为神巫，即运用魔术的人。原始的民族相信这种有能力以对付冥冥中的可怖的东西。有时这种人也自信确能这样。这种人的名称有很多种。依地而异，或称巫(Wizdrd)、觋(Witch)，或称禁厌师(Sorcrer)，或称医巫(medicine man)，或称萨满(Shaman)，或称僧侣(Priest)，或称术士(magician)。名称虽不一，实际的性质则全同，所以这里把他们概称为巫觋。巫觋们常自称能呼风唤雨，能使人生病并为人疗病，能预知吉凶，能变化自身为动植物等，能够与神灵接触或邀神灵附体，能够用符咒法物等作各种人力所不及的事。其中最使人怕的是能魇魅别人，使人生病和致死。在野蛮人的生活中没有一事不在巫觋的支配中，因为他们的工作，正当他们的希望和恐惧之点。"他说："巫觋各地都有，在野蛮社会中势力特别伟大，而在文明人中也不是没有，但也曾受排斥。"[1]

他谈到北美洲奥日贝人(Ojibway)中的三种不同层次的巫觋。一种是普通的巫觋，具有普通法力，人数最多，称作"密底"(Midi)。第二种是法力超群的，叫"节沙歧"(Jessakkid)，人数较少，他们有先见，能预言，能降祸祟，能解绳缚，能驱除鬼魅，能用4根空心骨除去病魔。医时先举行仪式，然后把4根骨头对着病人患处，用嘴吸去作祟的精灵，病便好了。最高等的是具有奇幻之术的巫觋，称"瓦宾脑"(Wabeno)能幻化脱

[1] 林惠祥：《文化人类学》，商务印书馆1934年版，第327页—328页。

身。

关于巫觋降神情况，他举菲基(Fiji)巫觋为例，作了这样的描绘："其时众声齐息，寂静如死，神巫正在深思默想中，众目都不瞬地齐向他注视。在几分钟后，他的全身便渐颤动，面皮稍稍扭动，手足渐起痉挛，这种状况渐加剧烈，直至全身搐搦战栗，犹如病人发热一样。有时或兼发呻吟呜咽之声，血管涨大，血液的循环急激。此时这神巫已经被神附体。以后的言语和动作都不是他自己的，而是神所发的了。神巫口中时时发出尖锐的叫声。……当应答大众问话的时候，神巫的眼珠前突，旋转不定，他的声音很不自然。脸色死白，唇色青黑，呼吸迫促，全身的状态像个疯颠的人。其后汗流满身，眼泪夺腔而出，兴奋的状态乃渐减。最后神巫叫声'我去了'，同时突然倒地。或用棒摔击地面。神巫兴奋的状态过了些时方才完全消失。"

这种情状，与中国降神巫医几乎没有什么两样，而巫的观念，也大体与一般对巫的看法相同。

人类学家李安宅先生对于巫觋的产生及其行巫曾作过这样的论述。他说："古代榛榛狉狉的野蛮社会，一切都不发达，医药更是无有的。于是男巫女觋应运而生。术士之行巫术，不但受治的人要去信奉，术士本人，也是自信颇深。但是所施巫术既多，败露愈见，老实的人就不能干了。因为非得机巧的人才能事先预作一套自饰的话头，以备术之不应。到了这个时候，他自己已不自信有这样的能力了。"[1]

由于巫具有巫法和巫技，常常以神附身，所以又被称作"魔鬼所操纵的人"，包括法师、以妖术迷人者、巫师及类似的人。17世纪英格兰和新英格兰的巫觋，乃是与恶魔交往，且其身上

[1] 李安宅：《巫术与语言》，商务印书馆1936年版，第10页。

带有魔鬼标志者。此外，还有巫医之称。巫是指为人们测运、避灾、祓除不祥及医治疾病的人。他们相信有超自然的力量在作恶，自认为能够与上述超自然的邪恶力量相对抗，并予以克服。

人类学的这些巫的概念，使对巫和巫术的研究带上了科学的色彩。其最大特点是把它看作是人类原始时期一种人类文化现象，并透过这种现象研究人类社会文化的起源和发展过程。这就使对巫文化的审视具有历史文化的考察特点，并给巫文化以应有的历史地位。

（四）宗教学中对巫和巫术的观念

宗教学遍及各国，在对宗教本质的认识上也各有不同，但关于宗教的虚妄性和迷信的内涵，几乎认识是一致的。18世纪法国启蒙运动中，颇有人对宗教的这个特点进行非议，他们指出：所谓宗教，无非是贪婪成性的统治者和祭司们施之于民众的欺骗。一位曾任过教士的让·梅叶说：任何宗教，均为愚昧、迷信、偶像崇拜的结果。宗教在拯救世人免受地狱之苦的幌子下，迫使人们忍受名副其实的地狱之苦。所有这一切，实质上只不过是幻想、谎言和欺诈。每一次都是出自狡猾的政客们之臆造。古往今来，世间的君主和有权势者所定之法，无不支持和肯定诸如此类臆造的谎言。他们之所以借助于这些谎言臆说，为的是驾驭民众，使之俯首听命。这种观点具有很大的代表性。在这种认识之下，许多人都不否认宗教与欺骗有着不解之缘。直到马克思、恩格斯才把宗教看作是社会意识形态。恩格斯在《反杜林论》中写道："……一切宗教都不过是支配着人们日常生

活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。"[1]因而宗教是被颠倒的意识，是现实生活的颠倒反映。列宁也认为，"宗教是终身给他人劳作、为穷困和孤独紧压着的人民群众到处蒙受的精神压迫的一种。"[2]因而宗教便成为人民的鸦片。

然而，宗教有阶级社会的宗教，有前阶级社会的宗教。前阶级社会的宗教，又有其自身的发展过程。这个过渡在宗教学上称为"前宗教"时期。

在这个时期，人们除注意到自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜等之外，很重要的一项便是法术、仪式，即对巫和巫术的笃信。如运用于图腾祭祀中的"繁殖礼"：图腾群体成员在祭地举行法术仪式，将血浆洒地，口诵咒歌，参加者均男性裸身。如对仇者的咒杀，对疾病、灾厄的做法等等，都涉及许多巫和巫术的问题。在这中间根据法术的性质，可分为致厄法术、祛病法术、祈禳法术、征战法术、经济法术等。宗教学提出各种巫师的名目，如咒杀巫师、医术巫师、军事巫师等等。甚至舟船建造、房屋起建、器物制作也均贯以法术，并与技艺结合。此外，还有农事法术、天候法术、降神法术等等。这种法术观念，或产生于人们对自身力量有所疑虑，深感无力摆脱自然力的制驭；或产生于对他人之崇信，认定其本领为自身所不可企及。

在这中间，祭司之职与巫密切有关，他们有的与被奉为神圣的首领相并存，有的本身即是首领兼行祭司。而在祭司中，又有正式祭司与自由行术者之分。自由行术者，包括占卜者、预言者、巫师、萨满以及事仪礼者、巫医等等。他们作为史前的宗教形态之一，在宗教学中被广泛地进行研究。

[1]《马克思恩格斯选集》第3卷，第354页。

[2]《给阿·马·高尔基》，《列宁全集》第35卷，第111页。

这种史前的宗教形态，在宗教学中被视为原始宗教，或未开化民族的宗教。与完善的宗教相对照，这些只是宗教意识或具有宗教因素的形态，它们还不能跨入神圣宗教的范围。然而，他们和禁忌、崇拜等一起被认为是宗教之源。而巫术又是先于宗教的。

著名宗教史学家，出生于德国的神父W·施密特(Wilhelm Schmidt)，在其《比较宗教学》一书中提出研究法术论的先锋人物为金氏，认为他是继泰勒之后的最早系统研究法术(巫术)的人，是他把法术(巫术)和宗教的起源联系在一起。

这位金氏著有《超自然，其起源、性质和演进》。这部书初次把法术(巫术)作为宗教发展的开端，并用以代替万物有灵崇拜。

金氏认为世界上有两种"力"，一为有魂魄的力，一为无魂魄的力，前者推演出神灵论，后者引申出法术论。法术的思想与行为形成于当自然或个人意识的常规为一种非常情况所推翻的时候。这些意外的现象被类别为好或坏，幸或不幸，同时产生与此相应的愿望或恐惧。这些对于幸运与恶运普遍的感觉便是宗教的第一个细胞。作为获得幸运与避免不幸的方法，便是法术的开始。

金氏主张，"在最早的时期，每人都是自己的法师，到第二个时期，有特殊的心灵的人，发展了更大的法术力量，于是以法术为职业的萨满就开始出现了。"[1]

金氏所论的法术，即巫术；法师，即巫师。他把巫和巫术放在宗教的形成过程中来考察。

此外，哈特兰德等也认为法术的行为常与最庄严的宗教仪

[1] 施密特：《原始宗教与神话》，上海文艺出版社1987年影印本，第154页。

礼相混杂。法术和宗教是从同一根源生长出来的。法术与宗教是一个牌子的两个面。

英国宗教学家A·罗伯逊在所著《基督教的起源》中也论述了巫与巫术。他在该书绪论第一章中便提出巫术在宗教发展中的作用。他说："最原始的社会都有巫术，但是并没有宗教。""在文明社会中有证据证明了：宗教起源于像今日原始人仍然实行的那样的部落巫术。但是从澳洲土人的原始巫术变成古代文化中有了发展的宗教，是一个重大的步骤。在澳洲土人的原始巫术中，有仪式而没有崇拜；在古代文化中有了发展的宗教里，仪式则是对于神——假想的外界存在物——的崇拜的一部分。这便是巫术和真正宗教的差别。"[1]

他认为："从巫术过渡到宗教，是和从原始共产制度中阶级社会萌芽的出现有联系的。"[2]他对巫师或术士的看法，来源于弗雷泽和马林诺夫斯基。他认为，巫师或术士似乎构成社会进化中最早的技艺或专业阶级，而在每个大巫师的周围都起了一道晕轮，即关于他们的威力与成功的传说。但是他从宗教学的观点出发，又认为巫师与神相联系，甚至成为最早的神。他说："有充分的证据证明：巫师或术士本身便是最早的神。在古代社会中，祭司、国王和神的职务，仅是逐渐地分开的。野蛮人是完全没有神的。归根结底，祭司、国王和神都导源于掌握假想的'马那'来为全部落谋利益的早期的巫师。"[3]

这种对巫的观念，已把巫置于宗教发展的系统中。这里所说的祭司，在发展中则成为宗教仪式的执行者。正如托卡列夫所说："祭司的神职繁冗异常，后期尤甚。祭司须举行种种宗教

[1] 三联书店1958年版，第2—3页。

[2] 罗伯逊：《基督教的起源》，三联书店1958年版，第4页。

[3] 同上，第5页。

仪式以及献祭之礼。”“除奉神事宜外，繁复的丧葬仪礼，诸如制作木乃伊、殡葬仪式、冥事法术以及种种纷杂冗长的符咒、奇特的书文、陵墓和墓地的经营、追荐仪式的举办等等，无一不在祭司的掌握之中。”[1]因而它对整个民族文化均发生很大影响。

宗教学的研究者，把巫和巫术放在世界宗教的环境中，力图概括其共同属性。对于宗教史的研究也持同一立场。

苏联宗教学家约·阿·克列维列夫在其所著宗教史著作中，把巫术作为原始宗教的行为加以论述。他提出：“最早的宗教信仰形式也伴有宗教行为。在原始宗教崇拜中表现得最为明显的，就是通常称之为‘法术’或‘巫术’的宗教行为。”他认为：“在原始法术中，没有‘拯救灵魂’、让人来世走运这类目的，而在历史发展往后阶段的宗教中，这种目的却占有显著地位。”[2]他以世界许多国家都有的萨满教为对象，分析概括巫和巫术的特征。

他说：“萨满教作为宗教共通的一种现象，具有以下几个特征：1.有一个特定团体——萨满，他们的专业和职能就是在人们和超自然物（鬼怪）的世界之间起媒介作用；2.萨满的主要活动形式就是同鬼怪交往，以便从那里得到对在萨满那里寄名的人有利的结果；3.巫术是一出别具一格的独角戏，由萨满表演大量的情节，既有道白，又有唱腔；4.在巫术中，萨满通常进入神经兴奋状态，然后再转入入神状态；5.充当萨满这种角色的往往是喜怒无常的人，甚至是些精神病患者。”据此，他认为萨满教是一种多鬼崇拜。“巫术是由于相信鬼怪、相信人们通过萨满确实可以与鬼怪交往而产生的一种崇拜活动。”在他看来，“在原始宗教发展的最早阶段，既没有祭司，也没有法师。而礼仪是由部落任何成员、常常是由有经验的长者来主持的。后来，分化

[1]《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1985年版，第34页。

[2]《宗教史》（上），中国社会科学出版社1982年版，第31页。

出一些人被认为有各种特殊本事，首先是有能力同超自然界交往。这种人可以叫做法师、巫医、萨满或祭司。”“法师随着他在宗教发展过程中作用的增长，等措了专门的道具、法器、头衔和职业标志(牧杖、铃铛、锣鼓、木鱼、法衣、发式)。”此外法师还有各种禁律。[1]

宗教学运用了人类学的分析及其对原始文化的观念，说明巫和巫术的存在根源，并在此基础上考察了其宗教性质，把它称作前宗教或原始宗教行为。这实际是宗教人类学或宗教民族学的观点。其最重要的观点是巫术为人类宗教行为的最早形式，或前期形态。

（五）民族学中对巫和巫术的观念

民族学是研究民族的来源、发展过程、地理分布、民族接触和文化交流以及生活方式、语言风俗的科学。过去与人类学、民种学互相混用，在近代科学中才确立为研究民族的科学。其研究的重点在于氏族、部落、落族、民族方面，在原始民族与文明民族中更侧重于原始民族。民族学吸收了世界人类学家、原始文化学家的著述成果，发展成比较民族学、理论民族学和民族志学。注重实地考察和原型民族的调查。

民族学把巫与巫术看作是氏族社会一种属于氏族宗教范围的表现。民族学重视原始信仰和图腾崇拜，但对原始宗教的形成又有较严格的分析，认为只有到氏族社会才能出现原始宗教的初期形式。在民族学者看来，仅有虚幻的、超自然力的观念、

[1] 克列维列夫：《宗教史》(上)，中国社会科学出版社1982年版，第32—34页。

信仰或神话，还构不成宗教。在人类原始群时期，无论灵魂观念，还是万物有灵观念，都还不是原始宗教，它只能是形成原始宗教的一种思想基础。唯有到了后来，出现了神灵崇拜的仪式后，才算形成了原始宗教。人类原始群时代后期，出现了宗教的萌芽，氏族社会出现氏族宗教。它作为原始宗教的初期形式，发展到原始社会末期，呈现出原始宗教较发达的形式，即部落宗教。

我国民族学家杨堃认为："随着氏族社会图腾崇拜的出现，同时也出现了有关的神话和巫术。但还没有专门搞宗教活动的巫师。宗教活动尚与一般的社会活动混合在一起。一切宗教活动，全都由氏族长来执行。"[1]

根据中国的情况，杨堃先生又认为巫师和巫医是密切结合的。其理由在于原始宗教对原始医学发生较大的影响。他对此作出如下论断："由于原始人对造成各种疾病的人缺乏认识，所以原始医学不能不受到原始宗教的较大影响。它一般是和巫术有着密切联系的。巫医和巫师往往是一职两兼的。他们治病时，常常一面使用巫术驱走鬼邪，一面用原始药物进行治疗。"[2]他一面以古代埃及中王国时期，有一本专为治疗病孩的魔法咒文集，其中同时记载一些治病处方为例；一面举述民族在原始发展中的情况进行说明。他指出："我国古代原是巫、医并称的。到了春秋战国时期，巫和医才逐渐分开，但在一些地区，解放前还很流行。""直至今天，在一些后进民族中仍可看到巫术与医术相结合的情况。"[3]这种种论述，指出了巫师职能的另一侧面，而且是重要的侧面，便是巫医的表现。

民族学家把巫术与宗教的产生与发展过程，看作是原始民

[1] 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社1984年版，第269页。
[2] 同上，第266页。
[3] 同上，第266页。

族形成过程中具有发展阶段性的一种现象。而在这个发展中，“原始群时代是无宗教的。只有到了原始群时代末期，才出现宗教的萌芽；到氏族社会才出现原始宗教的初期形态，即氏族宗教。到了原始社会末期，才会出现发达的原始宗教，即部落宗教。”[1]“而巫术作为宗教的一种重要形式，大概是出现在原始社会氏族社会阶段。当人们对人本身以及人以外的自然还处于蒙昧状态时，便容易产生出人与自然存在着某种神秘联系的错误观念。幻想人可以通过某种方式达到影响自然以及他人的目的，便产生了巫术。”[2]关于这一点最好的说明便是旧石器晚期在世界各地岩洞中壁画上的表现。如法国拉斯科洞中发现的野兽身上插有7根或12根长矛的壁画，尼奥斯洞中发现的中箭的犁牛图画等。

民族学对巫和巫术的考察，与氏族和部落的形成及发展结合比较紧密，并且将它的存在推溯到民族发生发展的初期，使巫术文化的历史延伸到人类的蒙昧时代。在这古远的时期，施行巫术的是原始人群，尚未出现集巫术于一身的巫师，因而对巫的探索要比对巫术的探索弱一些；而在对巫术的理解上，又注意到原始咒语与占卜，拓宽了它的领域。

上述这些对于巫的认识，既带有不同学科的特点，也带有不同时间的特点和不同地区与国别的特点。中国传统观念中对巫的记述与理解，主要是两千年以前形成的认识。它自然是一种古老的甚至是陈旧的观念，欲从中寻求近代学术思想的痕迹，是绝然不可能的。但是，它的价值在于它是世界上最早的对于巫的理解，而且是根据中国夏商周时期，巫的实际地位与作用

[1][2] 杨堃：《民族学概论》，中国社会科学出版社1984年版，第266页。

而概括出来的。它是把巫放在中国古代社会中进行考察的结果，在巫如何参政、治史、为仕问题上提供了重要资料。从中可以看出，巫是中国知识分子的原型，巫是上古精神文化的主要创造者，它对中国文化的推进，具有不可忽视的作用。举凡天文、地理、历法、术算、军事、历史、乐舞、医药、技艺无不与巫的活动和创造有关。他在人类文化摆脱愚昧走向文明的过程中，在上古特殊历史条件下，几乎是一个全能的人才。当然，中国历史上记述的这种巫的形态，还不是巫的原始形态，而是发展了的形态。这点与民族学中将其放在氏族社会从而判定它的形态是不同的。然而这种发展了的形态，却是一切人类学家、民族学家所很少论及的。在人类学家和民族学家的著作中，至多把巫的职能(主要是他的社会政治职能)推延到氏族或部落酋长的阶段。巫在国家形成以后，它的发展转化如何，人类学也好，民族学也好，宗教学也好，便不再去问津了。在这点上，中国古代关于巫的理论，虽然所记述的形态晚于前述各学所论之原始文化史中的形态，但它却呈现出独特的价值。

尤其值得注意的是，我国古史中的巫，作为神巫出现，已经具备巫的一切素质与特点。他们不仅可以"知人生死，期以岁月，旬日如神"，而且以歌舞事神，职掌祭祀、占卜、祈禳等活动。至于驱邪避鬼，祈福免灾，预测丰歉，医疗病患等，更是它通常的职能。这不仅和近代兴起的各种人文科学的结论一致，而且和各国学者实地考察的结果也多有吻合。这在秦汉以前与外界无涉的古老中国的学术中，是十分难能可贵的。

以这个中国固有的传统观念为基础，结合现代人文科学的考察与论述，加以各种民族志和民俗志所披载的事实，对中国的巫术便会获得更为充分的认识。

下面我们再来看看我国各种民族志和民族调查中对于巫的

记述。

（六）民族志中对我国各民族巫和巫术活动的记述与反映

我国是个多民族的国家，历史上就是一个多民族的存在。现在，除汉族外，已正式确定的便有55个少数民族。中国社会科学院民族研究所在50年代与60年代作过大量调查，并编印了许多民族史志，名为《少数民族史志丛书》。我们从这些科学调查资料中，可以了解到各民族巫和巫术的一些基本情况。

如地处我国云南地区的怒族，巫和巫术的传统便一直延续着。这个民族主要分布碧江、福贡、贡山三县，自称“怒苏”（碧江）、“阿怒”（福贡）、“阿龙”（贡山），多为怒江两岸的山民。属汉藏语系之藏彝语族。其古老洪水传说中，讲述兄妹二人因藏身于大葫芦中，得免洪水之难，成为夫妻生下七男七女，而有怒、独龙等族。长期处于原始农耕与狩猎之中。16世纪以前尚处于新石器晚期阶段，此后才逐渐发展成为以父系为主的家族公社时期。族长由家族成员共同推举，既是家族之长，又是政治首领。其族进入怒江地区以前受纳西族土司管辖。族长的职能：对内公断事务，排解纠纷，领导生产，主持祭祀；对外司掌与其他家族间的联系，指挥械斗，缔结盟约（立石为盟），向土司纳贡等。其原始信仰，信奉鬼灵，崇拜自然，以氏族鬼灵、自然鬼灵，灾疾鬼灵为主。有些鬼灵与傈僳族相同。主要的鬼灵有山鬼（“木里布拉”）、水鬼（“昂布拉”）、路鬼（“木胡布拉”）、树鬼（“穷那底布拉”）等。还有统管各氏族的鬼灵“强布拉”，每个氏族成员每年都分别在不同时间集体祭祀这种鬼灵，以求安

宁。“强布拉”鬼灵，实为氏族保护神。

怒族的巫术比较发达，是原始宗教中的一种仪式活动。执行这种巫术有专门的巫师。怒族由于分布地区的不同，对巫师的称谓也不一样。碧江怒族称巫师为“米亚楼”，或“禹古苏”。福贡怒族称巫师为“尼玛”、“达施”。而贡山北部怒族则将巫师称为“拿木沙”。在怒族生活中，巫师具有多种职能，既是当地巫教的代表者和主持者，也是怒族社会的知识阶层。他们是怒族历史文化的拥有者，同时也是巫医。在替人驱鬼除邪、打卦卜事的同时，经常为人医治疾病，是族人生活中不可缺少的角色。有些有声望的巫师，同时还是氏族或村社的头人，但都不脱离生产。在这些重要巫师身上体现了氏族、宗教与政治的统一，因而往往也是氏族的核心。巫师作为氏族、村社敬仰的人物，除巫师本身的驱鬼、占卜、治病等职能外，又常常是本民族的历史和文化知识的传播者。一些族史、神话、传说及本家族、本氏族成员各代祖先谱系，某些大巫师都能熟练地背诵。因而在串亲戚、认族系、对家谱活动中，这些老巫师尤成为不可缺少的角色。通过这些活动，巫师又起到了维系氏族、维系家族血缘纽带关系的重要人物。这种作用是民族巫师所特有的。在一些重大的氏族和村社的祭祀活动中，由这些巫师的主祭，其作用也远远超出祭祀本身，从而成为组织氏族与村社、团结氏族成员、保持民族共有的信念、维护氏族安定兴旺的轴心人物。如果与其他氏族和村寨发生械斗，其祭祀、誓师活动尤能强固民族意识，激励民族精神。这种巫师在一个氏族或村社中的重要地位及多方面的作用，远非只能装神弄鬼、欺骗群众的混饭巫婆所能比。这种情况，只有深入民族地区进行调查时才能有所了解。巫的历史作用，从这里可以得到全面的评价。

怒族巫师发展亦不平衡。福贡的巫师“尼玛”已分出“尼玛

认”(大巫师)和“尼玛切尼”(巫师)两种，职能和作用也出现许多不同。上述许多民族与村社的重要活动，均为大巫师“尼玛认”担任。收入亦有不同。大巫师每年的活动，包括治病、打卦、驱鬼等在内，总收入最多可得三四头黄牛。小巫师则不超过一头牛。但巫术活动中的杀猪、宰鸡、祭酒等，巫师总要享有一份的。怒族巫师占卜术颇为发达，种类也很多。计有猪卦、鸡卜、羊骨卜、竹签卦、竹竿卦、刀卦、酒卦、鸡蛋卦、水卦等10多种。杀牲祭鬼，在各种疾病、死亡中也很流行。破费钱财，影响生产的事，时常发生。[1] 愚昧迷信的思想持久延续，这是巫师活动所带来的另一方面的结果。

通过怒族的巫和巫师活动，可以看到巫在我国西南少数民族中的历史情况，它是中国古代的巫及其活动的一部分。

在云南地区，还有许多少数民族存在巫师和巫术活动。并各有特色。

位于独龙河地区的独龙族，虽仅有几千人，但原始宗教和巫术均很盛行。独龙族巫师分两种，且有分工。主持祭祀、打卦的巫师称为“纳木萨”，专门从事驱鬼的叫“夺木萨”。纳木萨社会地位比较高，因为他主持民族的祭祀，有的还是族寨的头人。夺木萨只管驱鬼，多面向各家各户，而不是全民族，因而社会地位次之。独龙族的巫师多为自然形成或祖传，没有师徒传授的制度与习惯。巫师从事宗教、巫术活动是业余的，并不脱离生产。没有专职巫师。

布朗族为汉唐濮人后裔，定居于澜沧江两岸。农业经济较发展，土地有家族公有制和村社公有制两种，从公有制向私有制逐渐过渡。晚期出现雇工与高利贷。家庭以男子为中心，为一夫一妻制个体家庭。出于同祖的若干小家庭组成一个家族，

[1] 以上见《怒族简史简志合编》(初稿)，云南少数民族社会历史调查组编。

称为“考公”。每个“考公”，一般为五六户至30户左右。一个村寨由数个或10数个“考公”组成，几十户与上百户的不等。布朗族具有多神信仰，其主持祭祀的巫师称为“白摩”。最大的祭祀，是祭龙、祭土神和祭火神。墨江布朗族祭龙活动是每年农历二月的马日，由白摩主持。全寨人到寨边大珠栗树下坐于一方。巫师白摩将一升米放在一斗谷上，周围洒碎米与树叶。焚香、叩头，白摩念咒，求龙树保佑今年本寨人口平安，六畜兴旺，风调雨顺。杀牛后将牛肠系在龙树上。祭土地神，设鸡、谷、茶、酒，由家长和白摩在屋内祭，家庭成员回避。白摩念咒词：求土神保佑今年人畜平安，风调雨顺，庄稼丰收。祭火神用茅草、树皮、草灰等置竹箩中，白摩念经后，点燃，丢入河中，表示火神已送走，全寨无火虞。这种全寨性的祭祀，巫师(白摩)成为主要角色。只要祭祀存在，巫师就必然存在。巫师和信仰性民俗活动，向来是密不可分的。

佤族多居山区，分布面较大，历史也较悠久。18世纪以前仍为农村公社的自然经济。曾有家长奴隶制及雇工现象。农村公社之上有部落组织。每个部落有10余个村寨，四五十个自然村。除头人“窝郎”外，还有巫师“魔巴”，以原始宗教信仰活动的主祭者为主要职务。佤族的巫师均为男性。根据其所主祭的对象和祭祀活动的规模，分成大巫师和小巫师。大巫师经验丰富全面，大多主祭以牛或老母猪为牺牲的大祭祀。小巫师主持用牛、老母猪等作牺牲的小祭祀。巫师多有助手。巫师同窝郎是民间神话历史传说的保存者和传播者，鬼神传说尤为擅长，一样，常常通过对鬼神的讲述，把自己同鬼神联系在一起，使群众相信自己是可以通鬼神的人物。

在云南西部边疆的景颇族中，从事巫术的人有两种称谓，一种是“董萨”，一种是“迷摧”。董萨为一般的巫师，能念鬼，

从事祭鬼活动，常为人看病、占卦、卜吉凶。董萨有大中小之别。其中最大者又称"斋瓦"，主祭大鬼。小董萨一般治祭小鬼。每当有了病疾，便要请董萨念鬼杀牲祭献。祭鬼活动必杀牲，杀牲成为巫术中必不可少的一项内容。景颇族常有祭典，即"木脑脑"，一般四五年举行一次。一次活动，杀牲祭献，少则10几条牛，多则几十条牛。迷推在景颇族中人数不多，为巫师中善法术者，可以"爬刀梯"、"呼风唤雨"，具有各种奇异功能。这是巫师中发展出的一种神巫。

在景颇族的巫师中，除董萨、迷推之外，还有"西早"，"努歪"和"强仲"。西早的职能是专为死去的社会成员送魂，把死者之魂按着祖先迁徙的路线送回去。努歪则长于卜卦，许多祭祀活动，都要事先卜卦，根据卜卦的结果，决定行动。所以努歪虽然不是像斋瓦那样直接主持大的仪式，但是由于卜卦与祭祀的一体，所以他在景颇族的宗教祭祀活动中也占有相当重要的位置。而强仲则是董萨的助手，负责祭祀所用的牺牲，及其他祭品、用具。唯有迷推，可以将人和精灵与鬼沟通，鬼灵可以附体，附体后可以代鬼灵说话。人也要通过他传达人间的要求。

景颇族的董萨供奉一种保护神，称为"琐"，把琐认为是祭祀之神祇，每次祭祀要请琐给予保护。与前不同的是景颇族的董萨是世袭制。其本身虽为平民等级，但因系原始神权代言人，所以除参加村社或部落的大小宗教活动外，还时常参与村社或部落的政治、军事活动，与外族村社械斗及村社部落内部纠纷的调整，如举行神判等，董萨都是重要参加者。因而，董萨在宗教、政治、军事方面，居于特殊地位，是村社和部落酋长的神权支持者，也是当权者之一，经济上也有某些特权。[1]

[1] 宋恩常：《景颇族的原始宗教形态》，载《中国少数民族宗教》（初编），云南人民出版社1985年版

哈尼族的巫师有“贝玛”和“尼玛”两种，均有师承关系。贝玛为男巫师，主持念经驱鬼，开路送魂等重大巫术活动。尼玛有男性也有女性，主要是卜筮、治病，以巫术与草药为人治疗各种灾疾杂症。

西双版纳哈尼族称巫师为“追玛”。既是村社行政、生产的领导者，又是村社集体宗教祭祀的主持人。经由卜选方法产生，然后父子世袭。但村社分家，另建新寨，要卜选新追玛，把他视为村社的精神象征。红河地区哈尼族称巫师为“厄阿玛”，由村寨里男家长中用头鸡卦卜选产生，主持农业祭祀。

我国西南各族，这些巫师的职能主要在祭祀和驱鬼活动上，占卜、医病也是他们通常的活动。以神附体或担负神、人或鬼灵与人之间的沟通角色的巫师数量不大，仅为少数。至于拥有上刀梯或呼风唤雨等奇异本领的巫，在云南各族中为数亦不大。中南、两湖以及北方各族倒比较发达。这些巫师不仅在存在原始宗教及鬼灵信仰的各族成员中不可缺少，成为他们驱祟除邪、各种祭祀、占卜吉凶、解除病患时须臾不可离开的重要角色，而且在村社行政、部族组织、民族活动中也占有重要位置。他们服务于民族内部或民族本身的利益，在本民族或本村社完成职能和发挥作用。其巫术的威力最主要的是驱鬼除祟，还很少涉及到人或敌对者。主要特点是自我保护，为了自我保护而施行各种活动。在这种巫术活动中，视各种鬼灵为人们的敌对者。人们信奉鬼灵，又企图征服鬼灵。各种巫和巫师活动的存在，都以此为中心而展开。在这个意义上可以说，中国巫术的发展，完全是按着保护自身的原则而发展的。它不仅在产生时期是如此，就是在它的发展时期也大体如此。因此，我以为它更多的是属于“白巫术”的范畴。国外研究巫术的学者，常常以巫术的目的即保护自身还是治服敌对者，区分其性质之善恶，并分别

以"白巫术"与"黑巫术"相称。但这只是作了横向比较。只要我们从其发生发展过程中进行分析，就会发现，这种并列的横向比较还不能完全看出巫术的本质，必须进而从历史发展的时间层次上看其目的与功能的变化，而这点恰恰是国外学者很少顾及到的。

巫和巫术在人类社会中的出现，并不是偶然的现象，它在人类氏族社会阶段逐渐发展起来，具有极大的历史必然性，那就是人类的生存和发展对它有直接的需要。巫和巫术不仅适应当时人们的思想认识状况，在人们各项生活中起到重要作用，而且成为人们争取生存、求得发展的重要精神支柱。巫和巫术在氏族、部落、村社以及家庭、个人的范围内所发挥的实际的功能，在人们获得科学认识以前，是被人们虔诚地相信着的。无论头人、首领还是氏族成员对巫和巫术的信赖都是真实的，甚至是不可动摇的。巫的作为，是现实的存在，它比祈请神祇更具有直观性和现实性。人们对他所寄予的感情与希望，在某种意义上说，比不能直接看到的神灵还要殷切些，因为它和氏族村社以至家族的利益是紧密联系着的。在巫术的时代，人们还不可能把巫术与其他科学相比较，在蒙昧生活中，他们不可能想象还有一种比巫术要高明得多的科学存在，因为在人类历史上他们还没有创造出这种存在。于是，巫术是能够表达人们的原始信仰和原始宗教观念的唯一手段，是人们企图控制外界，增加人类自身能力的唯一途径。在人类所处的蒙昧时期，如果没有巫和巫术的存在，便不可能获得积极的发展。重大的民族祭典，村社事物的裁决，消除病疾寻求康宁的积极愿望，以及对自然、外界的抗争，氏族及个人的行动的确定，没有巫师的参与和提供的决策，没有他们的主持与判断，没有他们的积极活动，都不可能有秩序有组织有意识地进行，不可能求得有效

的解决。

由此，我们可以更清楚地看到，在巫和巫术产生及存在以后，人们长期信奉，多方传承，不能轻易抛弃之的历史根源和社会根源。而所谓巫术的功能的发展，也便由此而呈现出更清晰的脉络。

如果说白巫术和黑巫术可以概括巫术整体的话，那么按其历史发展的顺序，在人类生活中首先得到发展的不是黑巫术而是白巫术，即出于保护人类自身，企图控制直接危害于人的各种自然或邪恶势力的巫术，这是巫术的起点。至于用以制服敌对势力，将巫术的功能扩大到报复和捉弄敌对者的做法则要晚于前者。巫术越原始，巫师越是早期的活动，则越侧重于对人类自身的保护；民族发展的层次越低，巫术的功能越局限于求得自身康宁的范围。尽管保护自身中时刻都有对付外力的问题，而且只有同时考虑到外力对人自身的威胁，才有可能使巫术向完善发展，但是，只有保护自身的功能获得一定满足并在巫术本身有相当发展之后，其主要用于治服他人的企图与做法才会突现出来。因而所谓黑巫术和白巫术，决不可理解为是同步发展的东西。

从中国各民族巫或巫师的发展情况看，巫的职能主要在于保护氏族、村社成员自身的不受侵害，而不是出于恶意去制敌。关于这一点除了西南各族情况外，华南各族也为我们提供了丰富的资料。

例如，广西大瑶山盘瑶村寨的社会调查，即向我们表明，瑶族的巫师(师公)直至很晚，仍以祭神、驱鬼、治病、度戒等为主要活动。在这个位于大瑶山中心的盘瑶村落，巫师所进行的活动依然是为盘村瑶民医病打卦，问鬼送鬼。据胡起望、范宏贵所著《盘村瑶族》[1]中所提供的调查材料，这个村落建立

[1] 民族出版社1983年版。

在牛牯岭西麓的半山腰，交通很不方便。全村只有18户，共有冯、黄、赵、盘、庞五姓，日常生活均用瑶语，女多于男，长期实行石牌制度。当地称巫师为师公。师公的卜卦、问鬼、送鬼是主要活动，均在晚上进行。师公作法，首先要拜师学法。一般从师两年，便可单独施行法术了。这种法术主要是驱鬼请神。瑶民患病多用山里自采草药医治，治而不愈时，则认为鬼神附体，或鬼神捉弄。当地多认为鬼魂是已死的父母的亡灵或其他有关人的亡灵，这种亡灵在另一个世界生活，有了困难或对现世子女的责难，便要作祟，使子女患病。这是亡灵给生者的一种信号，而这种信号，只能通过巫师才能判明，并且也只有通过巫师的问鬼、送鬼，进行祭祷才可以缓解，使病情痊愈。这一原始观念及思维模式，武装着世代瑶民。无论巫师还是村寨成员，在这点上认识都非常一致。因而凡有此类事情发生，必请师公作法。师公携带牛角、短剑(铜制)、筊(卜具)、一对铜镲、一对铜铃到患者家中。牛角在我国南方一般为水牛的。角尖有孔，可以吹响。筊为三角形木质卜具，呈牛角尖状。卜时，用铜剑剖成两半，抛掷于地。两个切面向上为阳，两个切面向下为阴，两阳为吉，两阴为凶，一阴一阳为中。据此断吉凶祸福。其间鬼活动的进行，必先备祭鬼食品，如煮熟的猪肉、鸡，还有白米、酒等。在小桌上，放置筷子、香，在簸箕上放置纸钱、剪刀。师公口中念着祭词，往往是事先准备好的《忏饭书》，内容大体为："一声鸣角去哀哀，去请梅山殿上来。亡师无命归阴府，请迎鬼魄下灵来。"以及"家才(财)爱进，外才(财)进添，人丁清洁，六畜成群，五谷丰登，金玉满堂，千般吉利，万事亨通。"祈请亡灵逝鬼享用祭品。师公吹牛角号，以示召唤和催促，最后焚化纸钱，送鬼回府。整个过程，严肃认真，仿佛鬼灵临于眼前，受到慰藉，后缓缓离去。如无好转，再请巫师占

卜，再次问鬼、送鬼。

师公祭鬼的范围，除各类家鬼外，还有山鬼、树鬼等，都与人们的生活有直接的关系。但大多重于祭，乞求保佑，而少有强力驱赶的举动。人们虽然相信法术可以把鬼灵请来和送走，可以问清楚鬼灵何以为祟的原因，但却不敢伤害和得罪于鬼灵。因而巫术的效用，在这里也就不那么充分了。但是，其保护村人(生人)的目的是十分清楚的，而且对于控制的对象——鬼魂或鬼灵也是温和的。由此可以看出，所谓恶巫术，在中国民族中，直至晚近仍不多见。巫师的活动大多在于调解死者的灵魂与世间的活人之间的关系。只要人间少有疾患，巫术绝不轻易惊扰鬼灵。只有久病不愈或占卜后认为家鬼野鬼有可能为祟，或人们的行为冲怒鬼灵而招致祸患时才运用巫术手段。这种情况表明人们始终处于自卫的地位，信守着"鬼不犯我，我不犯鬼，鬼若犯我，我必犯鬼"的原则。

二 巫术及其原理

（一）巫术、巫法、巫技

巫术，在国际上用 Magic 来表示，在中国则以“做法”或法术相称。国际上已把巫的活动、做法上升为学术术语，并赋予它以科学的概念。巫术是人类企图对环境或外界作可能的控制的一种行为，它是建立在某种信仰或信奉基础上，出于控制事物的企图而采取的行为。也就是说，它是人类为了有效地控制环境(外界自然)与想象的鬼灵世界所使用的手段。这种手段的实际功效是不可验证的，只有当人们失去有关信仰以后，它的蒙昧特征才会被认识，所以它是人类的原始特征，而非文明的表现。因而人类学总是把科学、巫术与宗教三者按其产生基础和验证的可能性加以区别。巫术是幻想依靠某种力量或超自然力，对客体施加影响与控制。严格地说，它并不把要被施加影响的客体神化，向其屈服或求告，而是用人的主观行为力图对其施加影响和控制。巫术与行使巫术的巫师密不可分，宗教产生之后，又与某些宗教行为结合在一起。巫术的效力，主要是心理信

仰上的，具有心理上的排解作用，而不是实际体验上的。但它与巫法、巫技常常被人们联系在一起，特别是巫法。所谓巫法，即由巫师做法，因为具有施术者的技术性，更多地表现为一种行为，所以更能与巫术相扣合。在中古以前，人们并不把巫术、巫技、巫法分开，一切属于做法的行为均视作巫术。后来，一些人类学家才把巫术看作是一个信仰和行为的丛体，而把巫法看作是自觉地执行一项在技术上可能的行动，并使行为对象受害（实际上是用以说明黑巫术），把巫技看作是巫觋生来所具有的气质、属性或能力。在西方一些国家，以巫法害人，常被提出法律指控，与以妖术害人同罪。英国17世纪中叶有许多法庭对巫者的判决案牵涉到男觋。自公元8世纪以来，英国的法律曾提到“蛊毒”、“咒诅”、“占卜”及“作蜡像害人”等，均被列为“作恶罪”。这反映西方对巫法的一种观念，做法的人多是侵袭或为害于人的人。

英国著名人类学大师詹姆斯·乔治·弗雷泽则看到了巫术的另一方面，即巫术对自然的控制力。他在他的名著《金枝》中，专门设有一章谈论巫术控制天气的问题。他在此章的第一节就明确提出“为公众服务的巫师”，并给予施行巫术的人以肯定的评价。他认为，在原始社会里，几乎无人不涉及巫术，而“实际上巫术既可用来为个人也可为全社会服务”[1]。经弗雷泽的考察，首先，在巫术可能谋取到的各种公众利益项目中，最根本的是提供大量的食物。因为食物提供者——猎人、渔夫、农民——在追求各自愿望时都求助于实施巫术。这种追求是通过专职巫师来履行仪式。这些巫师，不论他们的特技是用来治病、预告未来、调整气候，还是为了任何其它一般的利益，社会都前进

[1] 中国民间文艺出版社1987年版，第93页。

了一大步。他是从原始社会的较高阶段，需要有一部分人从谋生需要的艰苦体力劳动中解脱出来，被期待、被鼓励去从事对大自然奥秘的探索的角度提出这个问题的。他认为野蛮人的巫师具有更激烈的追求真理的动机，他们是最早通向知识之路的人。

弗雷泽用大量的篇幅不厌其繁地举述过许多民族公众巫师控制气候，保证有适当的降雨量的种种施术的情况和作法，其中特别讲到中国南方某些祈雨的作法。他说："中国人擅长于袭击天庭的法术。当需要下雨时，他们用纸或木头制作一条巨龙来象征雨神，并列队带它到处转游。但如果没有雨水降落，这条假龙就被诅咒和被撕碎。在另外的场合，他们恫吓和鞭打这位雨神，如果它还不降下雨来，他们有时就公开废黜它的神位。另一方面，如果所求的雨水降临，则发出诏令将它晋升到更高的地位，1888年4月，广东的清朝官吏们祈求龙王爷停止没完没了的瓢泼大雨，当它对他们的祷告充耳不闻时，他们便将它的塑像锁押起来整整5天。这取得了有益的效果：雨终于停了。于是龙王爷也恢复了自由。前一些年，旱灾降临，这位龙王爷又被套上锁链牵到它的神庙的院子当中曝晒了好些天，为的是让它自己也去感受一下缺乏雨水的苦楚。"[1]

弗雷泽虽然对东方民族了解甚少，也很肤浅，但这里举述的中国祈雨、抗旱的巫术做法，却大体是如此的。中国人对待龙王有信仰的一面，也有巫术的一面。信仰的一面，是把龙王奉为司雨之神，遇有干旱，必要贡献祭品加以祈祷，求其赐雨人间。而巫术的一面，是用人的力量对它加以摆布和控制。其中曝晒龙王塑像，或把塑像放在庭中，周围架火烤燎，即"燎旱

[1]《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第112页。

包”的做法，就是出于巫术心理的一种举动。这是人们企图用一种举动影响和作用于龙王的身上，使它感受一下干旱的滋味，迫它在受不了时，不得不向人们屈服而降下甘霖。这后一种做法，巫术的性质是十分明显的。人们敢于对龙王如此摆布，并充满自信，显然不仅仅是出于对龙王的蔑视，而是出于人们对所使用的巫术手段的自信。这是肯定人类自身能力的一种表现。

尽管巫术在学术上可以与对神祇的祈求严格加以区分，然而实际上又往往与对神祇的祭祀联系在一起，甚至合而为一。在弗雷泽所举述的种种事例中，也多具有这种复杂的因素。如所举的非洲莫桑比克中安哥里兰的祈雨就是如此。在雨水没有适时降临时，人们便去修缮那座“雨神庙”，清除那里的荒草。首领一面把麦酒倒进一个埋在地里的罐子中，一面诉说：“乔塔大师，您对我们的心肠太硬了！您让我们怎么办呢？我们确实要完蛋了！给您的孩子雨水吧！这是我们献给您的麦酒。”接着他们分喝剩下的酒，即便是小孩也得呷一口。然后他们就手持树枝载歌载舞。当他们返回村子时，就会发现由一个老太婆放在路边的一桶水。于是他们就把树枝浸入水中，并高高地挥动它们，以便把水珠撒向空中。在这之后就等着雨水从赶来的乌云中降落下来。弗雷泽根据这些情况总括说：“在上述的行为中我们看到了巫术与宗教的结合：用树枝洒水是纯粹的巫术仪式，用祈祷雨水和奉献麦酒则完全是宗教仪式。”[1]这个论断是非常实事求是的。宗教观念和巫术意识是统一存在于人们的头脑中的，因而在反映出来的行为上不可能分得那么清楚。即使是专门的巫师，也无法摆脱宗教观念对他的影响。在他们身上，祭神是宗教的行为，驱鬼则是巫术的举动。有许多时刻祈禳与驱

[1]《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第96—97页。

邪统一在一起。这点是探讨巫术所不能不注意的。因此无论对于宗教信仰还是巫术观念的研究，都不能孤立地进行，必须置于原始时期乃至蒙昧时期总体社会之中。只有进行总体研究，才能真正看清原始宗教与巫术的本质，这是巫术研究方法论中重要之点。

弗雷泽不仅看到巫术控制气候和雨水，也看到巫术控制太阳和刮风。人们对付发生日月蚀的做法，及在山顶上举行对太阳的祭献仪式，或口念咒语，摇晃魔杖呼风，顶着风抛贝壳，用兽皮挂在树端止风等举动，都是展示巫术控制力的表现。所以公众巫师便不断获得人们的拥戴，以至地位和声望日益上升。由此，可以看到世界上巫术的施行及其发展的趋向。

巫术既具有神秘性，又不是完全神秘的。它的神秘性主要在于它的巫法，它的非神秘性在于它在人类能力薄弱的情况下，所体现的现实要求和控制影响外界的企图。一旦了解它产生的基础和人们控制自然的出发点，则其神秘的举动便可找到它的归宿。

（二）巫术之施行

不论人们如何解释巫术，也无论人们如何对待巫术，巫术总是要施行的。而离开巫师对巫术的施行，巫术也就不可能存在了。因此，对于巫术的了解，必须考察它的施行状况。

巫术的施行，主要在于巫术的仪式，这是世界各地巫术所共同具备的。当然有些巫术只具备巫术行为，并没有整套的仪式，但是如何施术给巫术对象亦有些具体的行为和作法。我们这里所说的仪式，是指大的巫术活动中的仪式而言。

巫术仪式的进行，需有各方面的准备。其中最重要的，是地点的选择安排、巫师自身的准备、各种法物的准备以及构成仪式的诸般程序，再就是仪式本身、巫师的语言动作等。这些要素，在许多时候都是缺一不可的。

一种巫术的进行，常要选择一个具体的地点环境，如村社广场、岩前坪坪、树下、巨石、家宅院落等适当的场所，要事先打扫安排，便于舞蹈活动及做法动作的展开等。巫师本身要沐浴、饮食禁忌(有的还有性禁忌)，准备法衣、神帽、腰铃、佩物等。还有法器的准备，如铃、剑、鼓、器皿、香纸。此外，祭献用的牺牲是必不可少的，如牛、猪、羊、鸡、酒等。完成这些最基本的准备之后，占卜日期，进行程序亦均有所安排。由于各种法事的性质和各地区民族的不同，这些因素亦有不同变化。若与宗教结合，则又有与宗教相适应的要求，如萨满教活动、东巴教活动。

重要的法事，大型巫术仪式，由头人出面召集举行，一般则以大、小巫师为主。

在广东，一些瑶族任巫师者必须经过"度身"方可。度身本身也是一种大的法事，要举行 7 昼夜的大型仪式，然后才有资格作师公。大师公可执太上老君的宝印，小师公往往充当大师公的助手。有时一种巫术仪式，需要师公10余人以至 20 余人。粤北乳源瑶民称巫师曰师爸、或师爷，亦称师公。师公传法与徒弟有一本经，叫《戒文书》，认太上老君为祖师（这点受了道教影响），以二郎、三郎、九郎为本师。师公告戒弟子要孝敬父母、孝敬师傅，敬爱师兄师弟，不准用老君咒诀赚钱，还要遵从十大戒条：

一戒：丧粥勿食。

二戒：莫扛死人。
三戒：勿坐高堂。
四戒：杀人莫伤。
五戒：虎伤死肉不食。
六戒：黄昏莫过寡妇门。
七戒：食酒莫打打。
八戒：莫行产房。
九戒：三朝小孩莫欺。
十戒：八十公莫嫌。

据说，徒弟受戒之后，就可以有瘟鬼不敢伤身、逢虎不伤、逢蛇不咬的灵性。不过，做这种师公实在是不易的事。外国的巫师也有些与常人不同的要求。师公可小有收入，一般比较清苦，所以在粤地乳源有"有女莫嫁师公屋"的说法。有歌谣描绘这种巫师。如：

人家祖宗出官职，我家祖宗出师公。
有女莫嫁师公屋，师公浪荡不耕田。
一日打卦三碗米，不是耕田也过年。
人家耕田一般过，十月禾仓王王开。
不图手巾做被盖，不图米碗不耕田。
不图香花做富贵，只图名字九流传。
人话师公得肉吃，生铁犁头得嘴光。
人话师公得酒吃，不见师公醉微微。
人话师公得钱使，不见师公买马骑。

这段歌谣反映了当地瑶民对师公的看法。这里所描绘的师

公已不是原始时期的师公，而是晚近的一些不种田，不做工，过着浪荡游散生活的师公。他已经失去了崇高的庄严性。

在广东乳源，巫师最重要的法器是印，即太上老君之印，这点与其他地区不同。在巫师中间，认为这个印是法力无边的，可以有降魔驱邪的法力。有歌谣咏之云：

给印三声三童子，给印三声三童郎。
玉印出世有出世，玉印出世有根源。
王印便是推子术，五郎骑马去齐归。
五郎齐头又齐尾，齐头齐尾得团圆。
玉印原来四四方，老君名字在中央。
阳打阳兵都来降，阴打邪鬼走他方。
若有十方来相请，玉印三声鬼贼亡。
天差差，地差差，老君衙内给下来。
弟子有钱来接去，无钱解转老君衙。

歌谣中有些内容不太易懂，但对老君印的威力的描绘却显而易见。太上老君在中国中古以后的巫术中，占有十分重要的位置。巫师用的符箓形式颇多，但多有"太上老君如律令"的字眼。它表现出中国巫术与中国本土宗教——道教的密切关系，也反映出中国巫术某些不同于西方巫术的特点。

在粤北乳源巫师的法器中，还有牛角、鼓、铜铃、铙钹、剑、法杖等。

牛角在我国一些南方民族的巫术中是最为常见、不可缺少的。牛角多为水牛角，尺把长，角口镶有牛皮，为巫术中发号施令的工具。它不仅可以招鬼送鬼，而且还可以吹开天门地户，招使天兵下降。它的法力在巫师手中被神化了。歌谣中描绘这

种号角的来历很是不凡：

打鼓便问鼓出处，吹角便问角根源。
此角不是非凡角，角是犀牛头上生。
寅卯二月，七月十六，犀牛打在沙州。
上水犀牛百六十只，下水犀牛一百廿头。
张赵二郎来看见，大刀斩断犀牛颈。
只有鲁班多计较(智慧)，几多计较得成吹。
初开吹得娥眉月，十五、十六吹得月团圆。
上通三寸，下通三寸，转雷声——
千人吹不响，万人吹不声。
吾师吹起上天庭，一吹上界众圣呵呵笑，
二次下界百鬼断油(游)踪。

一声鸣角去云云，打开天门及地门。
打开天门天兵降，打开地府地兵行。
口吹牛角真宝角，声声吹到老君门。
老君即时差兵到，兵头付上小师童。

对牛角的神化，如同对巫师的神化一样，所宣扬的都是巫术的法力。

至于鼓更是威震四方。巫师用的神鼓，鼓声一作，可以化为春雷，化作夏雷，化为24阵蛮雷，72阵战雷，东南西北中方五雷，及东、南、西、北、中五方门下帮鼓之精，来杀下界五瘟小鬼。在法师的经典中，这种神鼓亦有赞辞：

学法便问法出处，打鼓便问鼓根源。

此鼓不是非凡鼓，鼓是森(深)山方木板。
鼓皮不是非凡皮，皮是犀牛背上皮。
只有鲁班多计较(智慧)，只有计较得团圆。
张赵二郎来学法，学法回归度三郎。
三郎学法度祖师，祖师坛前一面鼓。
老君鼓，吾师将来下界度师男，
千人打不破，万人打不穿，
一打天兵降，二打地兵行，
三打民食多安乐，四打百魔断油(游)踪。

在这些文词并不很顺畅的赞语中，人们得知这是经鲁班之手用犀牛皮做的老君鼓。仅这番奇特的来历，便足以产生敬畏之情了。至于它的巫术过程，就更使人感到庄重不凡。

下面且看粤地瑶人度身仪式的一般过程。度身是当地每个男人都要经过的仪式，它在粤地瑶人中要算最为隆重的了，因而仪式过程也最完备。

按其进行次序，可有下列34项：

1．变身：

这是巫师做法之前，使其自身具有法力的一种做法。巫师用咒语的巫术手段，使自己脱离原来的身分，变成其巫师系统的本师。一般为姓赵的三位郎，即最先学法的人。也就是说使本师附体，或将自身肉体托身于本师。变身以后，方能施行法力。变身所用的咒语如下：

一变天皇师，二变地皇母，三变仙人陀，四变仙人符，五变紫云遮，[1]七变邪鬼体，八变邪鬼伏，九

[1] 六变佚失。

交邪鬼拜，十变先(仙)衣益吾身。吾师飞上紫玉山上巍巍盖半天，飞上三十三天结云中，速变速化，吾奉太上老君准敕令。

一变成天，二变成地，三变成江，四变成海，五变成天为地，六变成地为天，七变成江为海，八变成海为江，九变犀牛肚内藏，十变仙人肚内藏。人见堂堂，鬼见灭亡，吾奉太上老君敕令。

这种咒语，既是巫师变身的口词，又是借这种咒语壮声威，压邪鬼。如此念过，方能以本师身份介于人神之间，成为执行巫术的法师。

2. 变锣鼓：招集神人。

3. 请神：招请诸神。

4. 落禁变碗：供铁城禁鬼之用。

5. 变石：碛鬼。

6. 坛下开井：押鬼在金井之内。

7. 收邪师：设下弓弩伏妖师。

8. 收邪：收伏一切精灵恶鬼。

9. 变水槽禾杆：将禾杆变铁船，渡海捉邪神。

10. 变杉板。

11. 变席：杉板、席变床，度者睡在床上。

12. 变灯盏：七个灯盏变七星。

13. 变缸瓮：缸瓮成铁船。

14. 变盖听。

15. 变水槽：水槽化为云、水钵及铁钩。

16. 上船。

17. 承灯。
18. 追灯。[1]
19. 分兵。
20. 抛兵：运用天兵。
21. 发角。
22. 变刀。
23. 变番竹。
24. 变番布。
25. 当天收邪师。
26. 上刀山收邪。
27. 变刀口：利用咒语将刀口变为棉软，变为雪，变为竹木，变为泥土，变为本师的背，乘至老君金殿前。
28. 变柱：用以扎刀梯。
29. 变脚底：巫师利用咒语，把自身脚板变成铁叶牛皮，踏上刀梯。
30. 给印。
31. 给筊：占卜用具，进行占卜。
32. 给阴阳二据。
33. 梯下。
34. 道场完满，将所变各物变回原型。

在这个度身仪式过程中，巫师与度身人配合行动，上刀梯等亦要相随。经过如此过程，度身才告完成。从此，度身者可有做师公的资格，并能以成人身分参加社会活动。这实际上是成年礼中的一种巫术做法。

[1] 自2至18均为变身用具。

在北江瑶人中，不仅度身要如此，丧事也要有这一套巫术仪式，也有变身、变法具、捉妖、收场等重要程序，但多少略有不同。其过程有27项：

1. 变水：用以吹喷之用。
2. 变刀。
3. 变手巾、米碗：向死人撒米、喷水之用。
4. 变师身：附本师之体。
5. 藏身天师：将自身变为铁蛋，藏于葫芦中。
6. 变乔巾。
7. 变碗。
8. 变米。
9. 变罗角。
10. 变杠裘。
11. 变孝男孝女：将孝男孝女藏在老君殿上肚内，变孝孙郎村姊妹，不使邪神找到。
12. 藏屋：将屋内一切物品化为圣物，以免鬼神寻见。又将合家人等化为金刚。
13. 变棺材。
14. 变亡尸。
15. 变谷堤。
16. 变分离米饭：使万人吃不了，养育新亡家。
17. 亡人离灯。
18. 开路。
19. 唱鬼。
20. 吩咐亡人去：门口出尸。
21. 放断路：不使野鬼跟回。
22. 隔路。

23. 踏屋：尸出门，斩断千年邪鬼。

24. 闭门。

25. 踏街。

26. 亡人男女上街。

27. 烧阳锯。

这种巫术仪式在于送亡驱鬼。巫师在变身中把自己变成铁蛋藏在葫芦中，以便受祖师保护。同时把死者家属也均变身，藏于老君殿上。从戒备的十分充分，可见自卫的心情大于进攻的心情。对亡师鬼魂的威力看得过重，这也许是巫师故弄玄虚的结果。[1]

广东瑶人这种巫师及宗教法事，江应梁在《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》[2]中记述尤详。并专有《巫师及其作法》一节。下面据其意加以转述。

瑶人巫师(巫爸)担负祭神、度身、丧葬、问卜、出猎、还愿、治疾等职责，有大巫、小巫之分。小巫作法时，穿瑶人之常服，赤足或拖木屐，下体着一青布裙，裙下边缘绣有红绿花纹。帽用青布制成，满绣红绿色花纹，以长青带束之，带之两端垂于头后。帽上还缀若干条状之红笙球。帽顶缀合处如屋脊，高寸许。大巫穿着与小巫大致相同，但另外缀马褂式之红衣。

巫师所用法器有：

1. 巫杖，长 2 寸余，有龙纹，下端尖锐，上端作圆球状。

2. 经典，俱手抄本，诵经时照本诵读。

3. 铜铃，一对。

---

[1] 以上均见梁钊韬《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，载《民俗》季刊第 2 卷第1期与第 2 期合刊。

[2] 载《民俗》季刊第1卷第 3 期。

4．铜钹，一对。

5．竹兜卦，一件。

6．牛角，一个。

7．铜剑，一柄。

8．铜锣，两面。

在大的法事中，即有主巫出场时，这些法器均需齐备。作法时，巫师跳舞并施演各种魔法(如度身中的过刀山等)。小法事仅由一二小巫师出场，不用法器，但因诵经必不可少，主要法器即为经书。

在瑶人中，祭神、度身、还愿等为大法事，有一定的规例和系统的巫术仪式，一般举行 4 至 7 日。

第一日请神。神坛设有上坛、下坛。上坛为上神之地，下坛为下神及兵马之地。开坛时要由施术者请诸神降临上坛，并唱请神歌。其歌词为：

启请三清高大道　又请三清大道神
三请大道大请宫　北极紫微同一宫
来有三请高上圣　到来罗帕鬼神通
元始天尊为第一　云宝天尊第二名
道德天尊打三箸　老君殿上好行兴
高上三皇三请位　起毛头戴紫金栏
玉皇头戴平天帽　两边帽带一边齐
基断黄河五路口　龙口水面不曾听
入同交凡五路口　邪魔小鬼断阴声
张天打法李天师　赵后三郎李家儿
或儿收得五瘟神　五瘟五路岑(尽)皈依
叫着天峰都元帅　合着天途扶将军

龙虎将军两边立　左排黄赵二真人
财禄二库判官鬼　水府三官同降临
请启三清三界伏　又请三清三界人
上元一品天官到　解厄水官同降临
请启观音外并佛　又请观音大姊娘
梳起盘龙青髻子　风流便拜二分香
四灵大圣大慈悲　不看众神不尽依
十二宫王齐下拜　一天星斗尽皈依
启请北方高真武　赤出旗头我向前
问说今朝叫着你　马上拜宫郎赴坛
统共四员四界将　一齐一盏下坛前
启请海番张赵二　圣主打瘟赵后三
南蛇缠头下海去　海水奔彼不洒身
启请上元高二圣　锣鼓员了十五官
叫着合兵官大父　到坛地府专香门
问说今朝有状请　齐齐整整下香坛

这是对诸上神的请神歌。这些上神多为道教神，诸如元始天尊、玉皇大帝、老君、三清、天官、真武等等，只有赵二郎、赵后三郎等才是他们巫师的开山师祖。巫师信奉这些神的威力，并借助这些神的威力增强巫力，因而在祭神时首先要把他们请在上坛。

下坛神则为世俗所奉之地方神及神兵神将等，如黄衣姐、白衣官、犀牛白将、上岑葛弟、五营兵马等等，也要唱请神词，请他们入坛。

请神词为：

梅花白鹿打清弯　　有马不骑骑乃宗
人家有钱骑白马　　我家无钱骑乃宗
上岑葛弟为盖屋　　盖得一边晋一边
盖得一边爸娘睡　　重晋一边通到天
下坛天门通天地　　阳山姐妹一齐临
妹山九郎照兵头　　上人二圣三位中官官兵领
龙凤三娘三姊妹　　金牙三百大兜兵
上师十七十八字　　黄衣姐者白衣官
李十一官二官官下子　三位仙峰(先锋)插兵头
起头仙峰起厌将　　妙沙都名子到坛
八坛上坛下坛五场鬼　犀牛白将沙刘来
麒麟狮子上人骑　　毒蛇马虎走将来
四季当兵来赴位　　阳兵阴兵付龙坛
五营兵马赵家子　　千家部禄中兵赴家坛
问说今朝有相请　　齐齐整整下坛钱(前)

这种请神歌文词半通不通，手抄本中错别字、记音字也不少，似不成经典，但在瑶人巫师中却不可少。对其他重要神灵，还有单请的歌，如本方土地歌、盘王歌、家先歌、灶君歌等。请神歌唱完，诸神请到，则进行献酒。献酒亦诵经文，并烧纸钱。

第二夜，请"伏席神"，请"寅卯小席神"，诵念经文。请寅卯小席神的词句为：

一宵过了，二宵又来，炉上四香，炉上添香。炉上四烟，炉上添烟。烟起明香，请出歌言。添起明香，请出章。

奉还大白良愿保书，又怕当初以来，保书里头，许有寅卯小席三位哥司，三位哥曲。

经文诵完，便有类似咒语的作法，另有祭青龙、五谷祭青坛、青龙缠青坛、灵王扮社堂、阴山烧社堂等。

第三夜，先诵经文，然后上表，吹笛，打板。

第四夜为起大席，以酒席上祭，上如下表文：

大王大王，开转依公交过感丰大王管下×年×月×日×时分元在坛子众孙，众宅子孙，家门头上，烧起明香，管请众坛子坛孙有心，有好心出心，奉还千年载兵载将良愿保书。谨贺

这场祭神法事的巫术仪式至此结束。这其中，请神的举动、请神歌等的诵念及咒语的使用均有明显的巫术性质，因此，还愿祭神法事实为巫事。不过这种巫事被发展得已并非全部巫术。各种表文，为上于神灵之前的表愿文书，升表后，即达于神。这种表文代替了巫师的口头陈述，它已被巫术事典(法事经典)固定为程式的东西，供巫师们在施职时使用。

在这中间，巫师的表演以丧葬法事为最充分，计有12个项目均以巫者为中心而展开表演。

1．拜四方

巫者于厅正中设一圆台，台上置灯，灯前大碗内燃香3支。巫师一人执钹，一人击卦，围台而揖，或相背揖，或并立揖，称为“拜四方”，又名“串神”。

2．跳神

用铜铃伴巫舞。

3．接神

巫师跳接神舞。

4．跳糍粑

一人持铃，一人持杖舞。

5．劝酒

置一桶，上有箩，箩上有糍粑，有酒6杯。一巫师持小瓢向6个酒杯内轮流滴酒。另一巫师口中念词，继而焚烧纸钱纸马。

6．脱衣

巫舞，用铃相伴，吹角，请神，于神前敬茶。巫师脱法衣，饮食休息。

7．开天门

门外立小竹，上作圆篮式，内有纸钱。巫师吹牛角，跳舞，喷酒向篮。主巫着巫服，手执巫杖，缘梯登屋顶，取去屋瓦3条，长六七尺，使光线从天空射入，意谓死者灵魂即可由此透光处升天。巫师于露天处立布一幅，名为“桥”，用以引死者灵魂升天。主巫由屋上隙处掷下纸马法牒数道，木印一颗。印上文为“大上王姥敕”，牒文上皆盖此印。屋内巫师将纸马法牒焚烧后，将其灰和印都用白布进行包裹，以竹竿挑起，送与屋上之主巫。主巫接后，即诰咒，吹角，放炮。死者之子向纸制之引魂幡跪拜2次。主巫复将灰包掷下。屋内巫师即将死者亲友所馈送之米倾入坛内，喃喃作语。屋上之巫师，留1小时余始沿梯而下，立于厅中方台之侧，取一簸箕，内盛浸湿之谷米七八合。摇瑶刀一柄，将谷划为两份，一份刮入盛米缸中，一份倾于门外。并于坛中烧法牒一张，香一炷。

8．藏身

巫师于厅中仰置大锣一具，内放瑶刀一柄，还有白布灰包、

牛角等。巫师屈身指画，口念喃语。锣旁置一凳，凳上放一碗水。巫师以两手在水中作法3次。两足时进时退，若合符节。

9．驱鬼

巫师两人，在厅中跳舞，主巫取瑶刀一柄，立厅中喃喃诵祷，以刀柄在长台上之东西两头各敲3下，接着举刀奔入各室，作逐鬼状，继而立于大门限上，若驱人于门外状，并舞刀，相向挥动，反覆3次，泼酒法水，将水碗摔碎于门前，击锣，鸣角。

10．出丧

下葬时，子孙亲友均不往送，仅埋坟者及巫师二人前往。巫师远立葬地。一人望空遥祷，一人吹响牛角，同时焚化纸钱。返时，主巫在距家不远之田旁呢喃作语。其地置酒五杯，燃香一炷，短竹一节，内贮清水少许，白布一小片，谓为送死者之灵魂。

11．谢神

一巫师在神龛前跳舞，跳跃数次，取小铜剑置左脚，举脚踢之入神龛中。

12．送神

送神时，两巫师对舞，两手分开，同执巫杖之两端，向厅前俯仰旋转，抵大门壁，以杖触门而止。如是者3次，然后将厅中所悬之白纸榜及白纸条全部扯下，并取白纸数十张制作纸钱烧之。复于神龛前喃语片刻，最后烧纸钱少许而毕。

这12个环节一一进行之后，丧葬仪式宣告完结。整个过程以巫师的活动为中心，由巫师表演到底。这个巫术仪式的全过程比较典型。巫术目的在于驱使死者亡魂离家归天，祈求生者安宁。其中“开天门”、“驱鬼”、“送神”等均为重要之环节。巫师们以熟练之巫技按井井有条的步骤认真严肃地做完整个仪式

后，虽然精疲力竭，但心绪是十分轻松的。

这个用于丧葬的巫术仪式，表现人们对鬼魂的相信及对死亡的观念。因为相信人死后有鬼魂的存在，所以为巫术的发展提供了天然的土壤。可见驱鬼除邪正是巫术的一大用场。

从人类原始文化发展的历史来看，人类自从有了万物有灵观念之后，便把巫术、图腾崇拜与自然崇拜交织在一起，认为所有有形的以及无形的自然因素、自然力以及自然现象都具有灵魂。这些灵魂被转化为无形的"精灵"，并用人们的想象力赋与这些精灵以不同形式的附托体，形成灵物崇拜。对于人类自身，也由于这种观念，产生了灵魂概念，因而死亡被认为是肉体存在的终结，同时又是灵魂的继续。灵魂不仅在人死后可以不灭，而且还有它死后的生活。于是产生了各种葬仪和葬法，并为灵魂的继续生存创造墓穴、葬品，以及超生等条件。由于认为这种继续活着的魂灵，对活着的人还会进行各种骚扰，使人们不得安宁。所以巫术信奉鬼灵，在驱鬼除祟中产生出一系列的做法，使人们对鬼灵的惧怕和欲征服鬼灵的要求得以解决。于是围绕死亡和丧葬便演化出许多法事，这就构成丧葬巫术发展的园地。

（三）巫术之原理

巫术在一些原始和落后的民族中普遍相信和使用，是和人们的原始信念联系在一起的。人类历史原始时期人们处于无知状态，他们受生产力和智力发展的限制，对世界上不能理解的一切，在头脑中形成各种想象的概念。既是想象的概念，便多具有错误的、歪曲的、虚幻的性质。然而当这些概念得到复合

和印证之后，便出现许多蒙昧性的观念。万物有灵观念便是这种复合概念的产物。自然的具有活力的运动，动物或植物与人类的密切关系、人的头脑所产生的对外界和所经历的事物的影象，人与人之间发生的影响与刺激，在多次交融与复合之后，便在感知的觉察中产生一种信念。这种信念，便是认为与人发生关系的外界也是一种有生命的灵动现象。在这种信念基础上，人们寻求人与外界的关系，人与自然或动物的关系，人与人之间、活人与死人之间的关系时，便产生出各种各样的观念形态。它们反映在宗教上，便是自然崇拜，灵物崇拜；反映在氏族上，便是图腾崇拜，祖先崇拜；反映在死亡上，便是鬼灵崇拜，灵魂崇拜。有了这些信仰和崇拜观念，便会产生相应的行动。

巫术是一种歪曲的虚妄的信念。它相信自然界中普遍存在着的人们不可见的种种联系和影响；相信外界（包括人死后的冥界）有种种可能对人们发生影响；相信人反过来也可以对这些外界发生影响，就是人本身，人与人之间也可能发生某种看不见的影响。这便是一种巫术的信念。在这种信念基础上，处于蒙昧中的原始人及落后民族十分确信，只要采取相应的方法与手段，就有可能按照自己的意愿，或循着自己所希望的方向去影响外界和他人，影响与人发生着不可见的联系与作用的一切事物。于是，巫术和巫术行为便产生了。这种巫术便是我们所探讨的作为学术对象的狭义的巫术。但是在人的实际生活中，在巫术的实际施行中，往往并不是这样一个单纯的存在，它和各种信仰观念、原始宗教纠合在一起的现象实际上是十分普遍的，因而也就不能没有一个广义的巫术范畴问题。广义的巫术，包括巫师所进行的所有的活动；也包括在没有巫师施术情况下人们自己进行的巫术性活动，乃至崇信巫鬼、讲究禁忌、进行占卜等各种避免厄运影响于自身的行为；还包括可以招致幸运、

保佑平安的护身符、避邪物的使用，以及祭典歌、谣、敬神辞令、祈禳咒语的使用等等。总之，凡是企图影响神、影响鬼、影响人、影响自然、影响生产、影响猎获、影响繁衍、影响生活所使用的方法和手段，都属于巫术的范畴。

我们从广义和狭义两种视角来理解巫术，对分析巫术原理、探讨巫术文化是十分重要的。西方一些巫术研究者仅从狭义巫术观念出发，寻求对外界和他人的致灾与谋害的巫术行为，结果导致对害人巫术的极端重视，造成理论上的畸形发展。

当然，在西方学者中，对巫术的理解也是不完全一致的。英国功能派大师马林诺夫斯基，在人类巫术与宗教的研究上是最有成就的。他对巫术的理解就非常宽泛。他认为，巫术与兆验、禁忌、俗信及宗教仪式都是一体的东西。他说："一提起巫术，我们自会想到：火柴不应该燃着第三根香烟，破镜是个凶兆，不宜在梯子下穿行，13是个不吉利的数目，星期五不是个好日子。""在伦敦的贫民窟中，还有用撕毁相片来中伤仇人的方法。在婚姻仪式中，新夫妇有种种规矩要守，不然就会影响一生幸福，好像丢拖鞋、洒米等等。"[1]这里，马林诺夫斯基显然把各种禁忌及俗信心理、民俗惯习都放在巫术之内。就是巫术与宗教的关系，他也顾到实际的状况而看到它们之间的融合。他不仅指出"罗马天主教的神父就常行使巫术"，"许多宗教仪式和器物常用来作巫术之用"，而且进一步提出："现代的宗教中有许多仪式，甚至伦理，其实都该归入巫术一类中的。若我们不管那些神学的解释，而专看大众所实行的，这是更为显然。"[2]这种见解不是来自教条，而是来自大众的实际的实行，因而他的理论的威力也就与众不同了。

---

[1][2] 马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社1987年版，第51页。

在马林诺夫斯基关于巫术的理论中，巫术与宗教并不截然分开，但在巫术与科学之间，却划分得很分明，因为两者具有不同的性质。科学属于初民实在知识的范畴。他曾经这样指出过："最重要的就是在初民知识中有一部分的领域是没有巫术的份的。引火、编篮、制造、石器、煮水、织席、烹饪，以及日常生活中普通活动，不论它如何重要，从没有夹杂巫术的。"[1]他认为这是由于"普通的技术，有可靠的知识指导，已足够使人们走上正确的途径，已经给他们以控制这些活动的保证"。[2]

从这一思想出发，马林诺夫斯基非常明确地提出："最可以使我们见到巫术的性质的是那些在某种状态下用着巫术，而在其他状态下却不用巫术的事例。"[3]他为了判明巫术的性质，举出下列事例。如就食品来说，"在海岛的社会中，他们靠着海产生活，在捡拾贝蛤，或用毒药及设堰提鱼时，只要这些方法是一定可靠的，其中就没有任何巫术，可是在任何危险的、不稳的捕鱼方法中就免不了巫术。在狩猎中，简单而可靠的设阱或射击都只靠知识和技术，若是在那有危险及拿不稳的围猎中，巫术便立刻出现了。航行亦然，靠岸的活动，平安无事的，没有巫术；外出远征，没有不带着种种仪式的。"[4]他从这些事例中得出的结论是："人们只有在知识不能完全控制处境及机会的时候才有巫术。"[5]所以巫术最发达的领域是人们对于康健的追求之中。

这番论述实际上已经涉及到巫术产生的基本原理了。巫术所担负的都是人的现实能力所不能及的事，都是用人们一般生产和生活技能不能控制的事。越力所不能及，越不能直接控制，

[1][2][3][4][5]《文化论》，中国民间文艺出版社1987年，第53页。

便越产生出控制的要求，于是便借助巫术来达到这个目的。虽然这种虚幻的想象，令人不解的符咒，挥舞刀剑的舞蹈，捕风捉影的行动，以及种种想当然的禁忌，并不能达到实际的目的，但是它却表现出人类自身获求安全、康健、发展和避免灾害与病疾的追求。人们对巫术的相信，正是出于对人的自身能力的相信。这种分析是抓住了巫术的最基本的原理。离开这个根本的原理，就不能正确地判定巫术的性质。

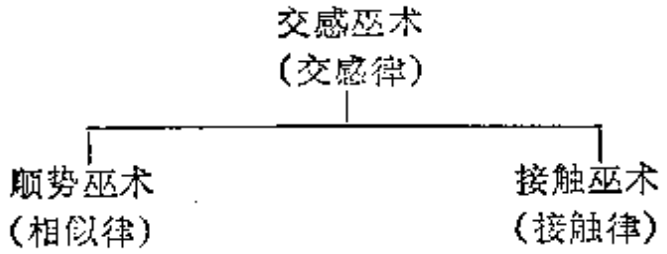
巫术最显而易见的特点，是它的姿势、动作、仪式等表面的行为。正如马林诺夫斯基所指出的，普通人注意的常是巫术的形式。说起巫术总是想到邪术之类，用仪式手段使人患病或死亡的道术。而通常所说的邪术又是那种交感或象征性的谋害。如用蜡、木、土等刻下仇人的像，或在沙上、纸上画下仇人的像，再把它的头发、指甲、唾液、或衣服的一部分放在人像身上，用仇人的姓名叫它，用咒语咒他，使他毁灭。正是这些形式掩盖了巫术的真正本质。

巫术的原理，包括体现根本性质的原理，也有某些巫术行为构成的具体的原理。弗雷泽首先提出的接触巫术和交感巫术的原理即属于后者。它一直被认为是巫术理论方面的精彩的意见。

弗雷泽在《金枝》中提出："如果我们分析巫术赖以建立的思想原则，便会发现它们可以归结为两个方面：第一是'同类相生'或果必同因；第二是'物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用'。前者可称之为'相似律'，后者可称作'接触律'或'触染律'。巫师根据第一原则，即'相似律'，引申出，他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事；从第二个原则出发，他断定，他能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之

一部分。基于相似律的法术叫做'顺势巫术'或'模拟巫术'。基于接触律或触染律的法术叫做'接触巫术'。用'顺势'这样的字眼来表示两类巫术中第一类可能更好些，因为，如果采用'模仿'或'模拟'这种术语，即使不是暗示也会使人想到有一个自觉的行为者在进行模仿，那就把巫术的范围限制得太狭窄了。巫师盲目地相信他施法时所应用的那些原则也同样可以支配无生命的自然界的运转。换句话说，他心中断定，这种'相似'和'接触'的规律不局限于人类的活动，而是可以普遍应用的。"[1]

为了便于表达，弗雷泽还根据巫术所由产生的思想原则，将其分类，列为下列图表：



在弗雷泽看来，巫术还可以有"理论巫术"和"应用巫术"之分。最初，巫师们仅仅从巫术的应用的角度看待巫术，他们从不分析巫术所依据的心理过程，也从不思考他们的活动所包含的抽象原理。对于巫师来说，巫术只是一种技艺，而不是一种科学。只有哲学研究者才应该探索构成巫师活动的思想状况，才需要从这种假技艺后面辨别出它的"伪科学"的性质来。

在这个意义上说，弗雷泽等科学家所作的工作，是使巫术上升为理论巫术的工作。它在前所未有的科学工作中，从一团乱麻中抽出几条线索，从具体应用中分析出抽象的原理。

---

[1] 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第19页。

弗雷泽所提出的这个巫术行为具体所由产生的思想原则是十分重要的，使对于巫术的解释大大前进了一步。

在这种对交感巫术的解释中，弗雷泽揭示了巫师思想逻辑的错误。他在分析巫师思想状况的同时，指出交感巫术的原则是一套谬误的指导行动的准则，是被歪曲了的自然规律的体系。他说："如果我对巫师逻辑的分析是正确的话，那么，它的两大'原理'便纯粹是'联想'的两种不同的错误应用而已。'顺势巫术'是根据对'相似'的联想而建立的。'顺势巫术'所犯的错误是把彼此相似的东西看成是同一个东西；'接触巫术'所犯的错误是把互相接触过的东西看成为总是保持接触的。但是在实践中这两种巫术经常是合在一起进行。或者，更确切地说，顺势或模拟巫术可以自己进行下去，而接触巫术，我们常发现它需要同时运用顺势或模拟原则才能进行。"[1] 巫术的这种错误逻辑，是适合人类蒙昧时期对事物的认识逻辑的。原始人相信，相同的事物可以彼此影响，因而欲对一个事物施加影响，必取与其相同或相似之事物。所谓相似律，即由此而生。世界上许多民族相信，制一他人偶像可以代表他人，毁去这一偶像，它所代表的对象即会有病或死亡。由于人们相信这一点，所以便从这个观念出发，以这个原理为手段，制毁于敌人；同时也从这个观念出发，提防敌人。这种相似律还扩大到姓名，以为姓名亦即是本人。得到敌人姓名便是得到了敌人，丢掉了自己的姓名，也就等于丢掉自身。一些姓名上的讳忌，就是从这个原理产生出来的。

在我国各民族中，采取这种相似联想进而模拟的巫术活动也很多。西南彝族咒人时用一草人代替，用刀把草人砍碎，便

[1]《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第20页。

认为是把敌人砍碎。咒人，彝语称为"撮日"。凡被偷盗而无法找到窃者，或有冤家而又无力制胜对方时，便请巫师毕摩念经咒之。彝族的咒人，须进行简单仪式：须用山羊三四只、鸡蛋五六十个(如是咒偷窃者，只要一只鸡便可，山羊则不用)，3尺长的柳条20对。作法是将柳条插在山坡上，将一把草和一只鸡捆在一起，把羊、鸡放在树枝旁，巫师(毕摩)把和草捆在一起的鸡(表示缚住偷窃者)拿在手中，念"咒人经"，意思是要被咒的人像鸡一样的死去。念完经后，由家人把羊、鸡打死，煮熟食之。然后由毕摩做一草人用刀砍碎，以示砍死了被咒的人。最后，一面念着经，一面把鸡头、翅膀、腿，捆在一根竹竿上，插在咒人的地方。小凉山彝族驱鬼时，常以草人代替所驱之鬼。草人系真人的模拟，也要穿上衣服，上身穿纸衣，下身着纸裙或裤。实际是病人的替身，亦即缠在病人身上的鬼祟，彝语叫"支普"。驱鬼活动进行时，把这草人置于路边，或十字路口，也有挂在树上者。巫师开始为病人驱鬼时，先在病人项下拴上一条线，驱鬼仪式完毕后，则用刀将这红线解开，拴在草人身上，一般为项下，表示病人的病魔已被拴住。

在东北地区，有埋泥人的咒人的作法，作小泥人埋入地中，或进行捶打，意味着被咒的对方死掉或身染重病。还有的作木人，以钢针刺木人的眼睛或心，以使仇方失明或心痛而死。有的狠心的婆婆或黑心的后母，为了置媳妇或前生子于死地，也常用此法。这种种作法，按弗雷泽关于模拟巫术的限定，也都是出于相似律而产生的巫术手段。

模拟巫术被广泛运用在求子习俗中。较为原始的生殖器的崇拜，必以与男性生殖器相像的木祖或石祖为象征，有的还专门制作陶祖或雕制近似物。对女性生殖器的崇拜，如女阴石、女阴穴等，也必取其相像物。后世流行的拴娃娃习俗，更有这

个特点。人们制作许多泥娃娃献在各种娘娘庙中。需要求子者，在娘娘诞日的庙会中，便以红线拴在某娃娃的脖颈上，意味着将娃娃拴回家中。这样，喜得贵子便十拿九稳了。由此类推，在街上买泥娃娃，在年画中画胖娃娃，在神马中刻印天官送子、麒麟送子等，也均出于这种原理。在神祇信仰中，刻画或印制、塑造各种神偶、神像，也莫不是这种观念的发展。以神偶、神像代表所信奉的神祇，是将幻想的抽象的崇拜物加以具体化，尚不完全是相信相同事物影响相同事物；但相同事物可以互相代表，偶像可以代表实体，供奉神的偶像就等于直接供奉神祇，其心理基础是与此相通的。中国的神像十分发达，各庙宇、石窟、祠庵无不供奉有神像，有的还在岩壁、树身、屋庭等处刻画或放置神牌、神偶。人们之所以采取这样的供奉形式，其根本原因是相信偶像可以代表神祇本身，向偶像祭献祈祷，就等于向神祇本身祈祷。在这里，偶像被看成是有知的，相信对偶像施加影响，便是对神祇施加影响，所以有时为着某种目的，不仅向神偶神像许愿，还要向神偶神像施加压力。

最典型的例子，就是人们祭灶、送灶时对灶马所采取的手段。在中国长期封建社会中，大部分地区都有祭灶习俗，一般为腊月二十三或二十四日。灶神的神马，在广大汉族地区几乎家家供奉。从一年的开始，便将代表灶身的灶马裱贴于灶头。到年底的祭灶日，必送其回天宫一次。它被视作是上天（或玉帝）派到各家各户观察监视各家各户的，到时要用一定时间回天宫休整，禀报人间事。每到此时，人们一方面扎制鸡、狗、马等，为其回天宫作准备，并用鸡、黄羊等祭祀；另一方面，又必备麦牙饴（关东糖一类，称为灶糖），目的是粘上他的嘴，不让他到天上胡说八道。灶马上的对联总是写有“上天言好事，下界保平安”的字样。这种用灶糖粘灶马的嘴的举动，称为“粘灶”。

另有一法是向灶马喷酒，把他喷醉，称为"醉灶"。无论"粘灶"还是"醉灶"，都是巫术中对同类偶像施加影响的作法。人们相信，这种木刻水印的灶王神马即代表灶王神，用灶糖粘住灶马(灶神像)的嘴，或是将他喷醉了，那位真正的灶王的嘴，也便不能说坏话了。由这种逻辑所生出的作法，如果在巫术分类上给它找个归宿的话，当然完全可以算在模拟巫术的范畴了。这种巫术行为，虽然不表现为巫师的做法和巫技仪式，但是对巫术的运用是显而易见的。它说明，巫术观念和行为并不完全出自巫师，更不完全由巫师施行，它在广大的民间可以说是无处不浸透着的。

再如，人们祈雨中对龙王偶像的惩治作法，即将龙王偶像抬到烈日下曝晒，或用火燎烤，也都是在于相信偶像与龙王之间的联系，相信通过对偶像施加压力，便可迫使龙王在受不了旱燎之苦的情况下，答应为人间降下甘霖。如果人们不相信偶像与实体之间的联系，不相信人可以用巫术的手段影响到神鬼外界，世界上就决不会有这种举动发生。这个道理是很明白的。

但是在广大的民间，人们习以为常，并不觉得这里有什么巫术原理。而往往觉得那些巫师干的事才有巫术的意味。照我看来，巫术，特别是中国的巫术，巫师的活动只是一个方面，还有一个重要的方面，便是群众巫术。这种群众巫术并不是如西方学者所说，只是巫师巫术形成之前的"公众巫师"，而是在巫师巫术存在的同时，自始至终地存在着。特别是巫师巫术发生广泛影响之后，民间群众更是处处以某些巫术原理、巫术观念和手段，处理各种问题。诸如为孩子叫魂，为驱虫进行诅咒，为镇宅张挂避邪物，为消除疾病而向野鬼烧纸钱，为婴儿平安而储藏他的胞衣，为人死后能通行阳关大道而抛置打狗馒头，

为避瘟虫疫鬼而穿五毒兜肚，为孩子长命百岁而以长命锁锁于颈上，为使儿童换牙顺利而将脱掉的乳牙抛于房上或埋于地下，以及讲究喜丧禁忌等等，都是人们日常进行的带有巫术性质的活动。人们很少将这样的巫术活动与巫师的活动联系在一起，但是它的手段和思想心理无不与巫术相同。它们或为模拟巫术，或为接触巫术，或为两者的结合。当然禁忌等项有其特殊的表现，然而究其心理，也是在于相信，不这样就会产生不好的后果，其交感原理是相同的。有人曾说，巫术是告诉人们，在这种情况下应该这样作；而禁忌则告诉人们，在这种情况下，不应该这样作。它们是一个问题的两面，目的是相通的。这是有道理的。这个问题，我们将在后面再加以讨论。

不过，禁忌属于交感巫术范畴，这在弗雷泽是早已明确了的。他把交感巫术分为两种：一种是积极的，即巫术；一种是消极的，即禁忌。他曾通过许多实例这样说过："由此，我们观察到'交感巫术'的体系不仅包含了积极的规则，也包括了大量消极的规则，即禁忌。它告诉你的不只是应该做什么，也还有不能做什么。积极性规则是法术，而消极性规则是禁忌。事实上全部或绝大部分禁忌的原则似乎仅只是'交感巫术'的相似律与接触律这两大原则的特殊应用。"禁忌虽然是消极的规则，但是它使人们不去做那类根据对因果关系的错误理解而错误地相信会带来灾害的事情。所以弗雷泽进一步指出："消极的巫术或法术的目的在于获得一个希望得到的结果，而消极的巫术或禁忌的目的则在于要避免不希望得到的结果。但无论是所希望的或所不希望的结果，似乎都是与相似律和接触律相关连的。"[1]

他之所以这样论断是因为根据下列事实：例如，爱斯基摩

[1]《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第31页。

人的孩子被禁止玩"翻长篮"的游戏。因为如果这样做了，在他们今后生活中可能发生手指被鱼叉绳缠住的事故。又如，在喀尔巴阡山区的胡祖尔人那里，当猎人吃饭时，他的妻子是不可以纺纱的，否则猎物也将会如纺锤一样转来转去，以致猎人难以击中它。他认为这种禁忌显然是作为顺势巫术基础的相似律的应用。

如果按着这个原理推导，在中国大量的禁忌也都是如此的。如在中国北方，孕妇不能吃兔子肉，因为如果吃了兔子肉，将来生下的孩子便可能有兔子一样三瓣嘴。在水上行船，吃鱼时要从鱼的上面一直吃到鱼的下面，不能吃了半边再翻过来吃那半边，因为否则，船也会像鱼一样翻了的。类似这样的例子很多，它们来源于相似律的原理自然是十分可信的。

接触律的应用，在禁忌中更为多见。有许多学者将接触巫术与模拟巫术相并列，认为是平行的两大分支。

下面，我们再看看弗雷泽对接触巫术最原始的解释。

弗雷泽说：

> 交感巫术的另一大分支，我称之为接触巫术。它是在这样的概念上建立的：事物一旦相互接触过，它们之间将一直保留着某种联系，即使它们已相互远离。在这样一种交感关系中，无论针对其中一方做什么事，都必然会对另一方产生同样的后果。因而，就像顺势巫术一样，接触巫术的逻辑基础，仍然是一种错误的联想。它的物质基础，如果我们可以这样称呼这种东西的话，也和顺势巫术一样是某种类似现代物理学里的'以太'那样的中介物，以它来联系远距离的两个物体，并将一方的影响传输给另一方。接触巫术最为大

家熟悉的例证，莫如那种被认为存在于人和他的身体某一部分(如头发或指甲)之间的感应魔力。比如，任何人只要据有别人的头发或指甲，无论相距多远都可以通过它们对其所属的人身达到自己的愿望。这样的迷信遍及全球。[1]

根据这个界说来考察巫术的方式，是会发现许多事例的。而且不止是人的身体的某些部分，如毛发、指甲等，在许多情况下，还波及或扩大到人的衣物或所使用过的东西，这些也被认为与人有感应魔力，因而通过它即可作用或影响到人。在这里，人的内衣直接挨肉，与皮肤接触的部分与婴儿的胞衣具有同等的地位。婴儿的胞衣或脐带，在许多民族中都被认为与婴儿的生命连在一起，因而如果胞衣或脐带被敌人拿出或被狗等动物吃掉，被认为是最不堪设想的事。因此对这种牵连生命之物，处理便特别慎重。有的盛于坛中深埋地下，有的为父母精心收藏。这种脐带或胞衣，如果长年不腐，且安全存在，人的生命便会健壮无虞。有时患了疾病，如昏厥、不省人事，巫师便要卜一卜是否是胞衣被盗或被虫咬水泡等等。而人身上的贴身衣物，也被视为不仅可以裹身，而且可以裹魂的东西。我国不少地区，儿童丢魂后，便要用他(她)的贴身衣物披在草把上到野外去呼魂，一旦认为呼来的魂已进入这一贴身衣物之中，就将之抱回家。如果久病不愈，则认为是魂为阴鬼所拘，也要以病人内衣裹在扫帚上，一路拖着到城隍庙等地方，把这裹衣扫帚围绕庙内阴司绕3圈，然后再沿原路拖回。认为这样做了，其人失去之魂便会随此衣物回还其身。

在我国的婚姻习俗上，有个惯用语，便是"结发夫妻"。所

[1]《金枝》，中国民间文艺出版社1987年版，第58页。

谓结发夫妻，是将新郎、新娘的头发结在一起。它的象征方式是将男方的头发剪下一缕，梳在女方的发髻里，女方也将其头发一缕，放在男方的发辫中，因而称为"结发"，意思是你中有我，我中有你。为什么头发的结合可以代表新婚男女的结合呢，其原因正是把头发作为人的象征。有时，在男女之间以身相许，也赠上一缕青发，头发在手，对方便永远属于自己。

在近世生活中，还有设佛牙之塔，或为纪念名人而设衣冠冢之举，虽然并无佛身和尸体，也意味着是其佛其人，其道理恐怕也是相通的。

经过如此的反覆印证，更可看出巫术应用的宽泛性及其原理的一致性。

接触巫术的应用，似没有模拟巫术广泛。由于它本身只限人或人体范围，不可能广泛应用于各个方面，所以它比较多的用于防身或用于制服敌对者，成为黑巫术常用的手段。

在这方面，我国学者江绍原曾著有《发、须、爪》的专著，便是在这一理论的启示下探索接触巫术的著作。其中重点便是论述了人的发、须、爪等作为人身的一部分，如何在巫术观念下具有巫术的神秘性。

我国古籍《荀子》、《尸子》、《吕氏春秋》，以及《淮南子》、《说苑》等都记载过一个著名的事件，便是商汤祷雨。这个事件的基本情节是这样的：汤克夏而正天下，其时天大旱，5年不收(或大旱7年)"雒圻川竭，煎沙烂石"，于是使人持三足鼎祠山川，汤乃以身祷于桑林(剪发断爪，以身为牲，祷于桑林之社)，终得大雨。这是一个以人为牺牲祷雨的故事。按《帝王世纪》，在这大旱之中，殷史卜曰：当以人祷。因而汤曰：吾所为请雨者民也，若必以人祷，吾请当之。在这种情况下，他斋戒之后，便剪发断爪，用以作为"以身为牺牲"的举动。这里的发和爪因

为是汤的身体的一部分，所以便具有"以身为牺牲"的意义。1932年，郑振铎先生曾在《东方杂志》上发表《汤祷篇》的论文，专门分析了汤祷的民俗学意义。他认为，汤因大旱，剪发祭爪，祷于桑林的故事，是用人做牺牲去祭神的遗俗。这在当时是相当有见解的论断。我们这里所要讨论的固然是与以人做牺牲很有关系的问题，但更侧重于为何以须发与指爪可以代替人身做牺牲。从以真人作牺牲，到以人的发、爪作牺牲，这固然是历史进化的一大进步。而人的发、须、爪之所以能够代替人身，为当时祈祷仪式所能承认和接受，必有其民俗心理和巫术观念的根据，如果不是这样，那么就很难通行。而这种民俗心理与巫术观念，正是与交感巫术中的接触律有关系。但是弗雷泽的接触律，强调作为人的身体的某一部分(如头发和指甲)与人之间的感应魔力，因而重视通过它为媒介可以对其人产生某种巫术的功能和效果，并不注重将人身体的一部分作为其人的代表的观念。这是弗雷泽对巫术作用分析后产生的结论，但是这种概括似乎过于绝对了。事实上，在中国巫术中所表现出的替身物的观念以及接触律的现象，比较多的则是反映这种事物之间的关联性、象征性，很少是通过它作为中介物对其所属的人身达到自己的愿望。这也就是说，人们承认在互相接触和发生过密切关系的事物之间存在着某种联系，因而可以用来代表或象征其所属的人身，但是这种观念多用于其所属的人身不能亲自临现，或不能直接表现为行动的场合，而很少考虑其感应魔力(交感关系)，很少用它来加害于其所属的人身。这不仅使它少有黑巫术的性质，呈现出与西方巫术不尽相同的特点，而且也反映出中国巫术是自卫型的巫术，并非进攻型的巫术。如果说它具有某些进攻因素的话，也首先为了求得自身的平安，这种进攻多用于鬼灵，而少用于人身。这突出表现了在巫术产生背景上东西方

文化心理是不同的。

如果这个分析不错的话，那么中国巫术中的接触律，似应说成是象征律更为合适一些。

在中国巫术所由产生的思想基础中，一个不可忽视的现象，便是象征性，即通过某些事物之间的相似，包括形体、内涵及名称声音的相似，追求其中的象征意义。从这种象征的相似律产生某种追求，或进行某种行动。无论是在对吉象的祈求中，还是对凶象的禁忌上都大量存在着这种现象，从而构成民俗心理上的一大特征。

我们前面举述的许多例证，都是援用弗雷泽的交感巫术的原理来认识中国巫术的，所以都可以用模拟巫术或接触巫术进行解释。然而我们在这些事例中还发现，人们在追求事物的相似，加以附比联想，始终是一个明显的特征。所谓模拟，首先是要观察或在已有认识的基础上把握事物之间的相似点，然后模仿或制造这个相似点，将其投入巫术活动的过程。如男女两性生殖器官的崇拜物，儿童颈上之金锁、银锁，咒人时所用的偶形，驱鬼时所用的草人，求子时所用的娃娃，都是取其与实际存在物之间的相似而赋予巫术的意义的。

由实体存在物间的相似进而又扩大到取其内涵和引申意义的相似。如以葫芦象征母体的多子，以石榴象征多子包孕，以经过发酵的馒头象征兴隆升发，以芝麻之节节开花象征节节高升，如此等等。在内涵的相似中寄以寓意，用以满足人们的民俗心理的要求，并从这种联系中相信其会发生的某种巫术作用。

再进一步，由实体存在物的相似发展为想象的虚体物的相似。如鬼头、鬼脸的制作，神偶的塑造，神马的刻印，以至鬼神之所居，精灵之喜怒，魂灵之所系，等等，都在想象中与实体存在物一样，寻出它们与人们观念之间的联系。既是人为地

制造，又是人为的相信，既是民俗意识的表露，又是巫术活动的一部分。

这种实体存在物间的相似，与虚体想象物的象征，都与巫术活动交织成为一个整体。

在此之外，又由实体存在物与虚体想象物的类比中跨出，运用事物名称的谐音寻求其间的相通。如以“鱼”与富余的“余”相联系；以“瓶”与平安的“平”相联系；以栗子与“立子”相联系；以“花生”与男女花叉着生相联系；以“莲子”与连续生子相联系；以“戟”、“磬”与“吉庆”相联系；以“蝠”与“福”相联系；以“蜂”、“猴”与“封侯”相联系等等。于是便有各种民间绘画及民俗举动。画上一个石榴，便为榴开百子；画上一条鱼，便为连年有余；摆上几只瓶子，便为平平安安；绣上五只蝙蝠，便为五福临门。结婚撒帐时，撒上几把枣和栗子，便为早立子。其巫术的意识，就在这语言相近、名称相谐之中得到了充分的表现。在这里，人们相信事物之间虽然本身很不相同，但用语言表达时声音相同，即可使二者联系在一起。相同的声音可以把不同的事物联系在一起，而且叫出它的声音就会获得相应的效果。为了这一点，在广大民间形成一种喜欢听吉语（吉祥话）的风气。新婚之夜，给新人吃子孙饺子，总要煮个半生不熟的，目的是让她说出“生”字。过新年，将“福”字倒贴上，呈“到”字，目的是使人们见了说出“福倒（到）了”。寿日为寿翁煮寿面不能断头，目的是要个“长”字。出猎时，将木条顺着路的方向放着，目的是要一个“顺”字。诸如此类的愿望，都企图通过语言声音的力量能够达到。这一方面是相信这种举动与言词可以发生巫术的效力，一方面也是出于对人类语言魔力的确信，表现出巫术与语言之间的密切关系。这里本来具有原始的神秘性和巫术作用，不过被民间惯俗所淡化，深入于下意识而不自觉。它是一种巫术功

能的潜意识的表现。

中国功能学派代表人物之一的李安宅先生，曾在1931年出版过《语言的魔力》一书，后于1936年加以充实补充改名为《巫术与语言》。其中论到巫术与语言的关系，可以帮助我们对这个问题深化认识。

他说：

> 语言所代表的东西与所要达到的目的，根据原始信仰，都相信与语言本身是一个东西。或与语言保有交感的作用。因为这样，所以一些表示欲望的辞句，一经说出，便算达到目的。[1]

这就是说，在具有原始信仰的人看来，语言说出的概念即是原来的东西，因此语言对一切所希望的东西都可以呼唤。李安宅先生注意到这种现象之后，也把它与中国的风俗习惯联系起来。他举例说："中国北方到过年的时候，粘上'宜入新春，财发万金，吉祥如意，大吉大利'之类的春条，'发福生财地，堆金积玉门'之类的春联(桃符)，在'大年五更天'养羊的呼羊来，养猪的呼猪来，缺少子孙的呼子孙来，都是相信这样咒语一经念出，所希望的结果便可如影随形地达到。自然，有些东西成了例(惯)俗，虽然不是故意要那样作，也不知不觉的那样做起来。"[2]这里所潜在的对于语言魔力之相信是不言自明的。

这只是语言的一般的魔力。至于语言的特殊的魔力，则是被巫师、道士等所发展的各种咒语。这种咒语显得十分神秘，它甚至使人们在似懂非懂之中更加相信它的魔力。

---

[1] 上海文艺出版社1988年影印本，第13页。

[2] 《巫术与语言》，上海文艺出版社1988年影印本，第14页。

由于这种相信语言的魔力而派生出的关于名的巫术是更为有趣的。

这里，我们不妨按照李安宅先生关于"名的魔力"的叙述，看看语言称谓在巫术中的情形。他从胡适的文章说起：胡适先生曾作一文，为《名教》，陈述信仰名字在中国怎样普遍，以与冯友兰先生所说忠于名分为忠于人的定义那样高等社会的名教相比。江绍原先生也收集了不少的材料，说明《封神演义》"呼名落马"式的迷信名字是人的一部分。其他部分，如甲、发、爪、牙、唾、人影、体印之类，既可脱离身体以后被人用作"把柄"，施以损害；名字则可被人用来谋诸本人。许多原始民族都以私名为忌，不准旁人知道，或用几个名，隐起真名。在必要的时候，如在法庭对质之类，宁可让旁人替自己报名，自己不要出口。因为自己说出来的，等于自己吐出唾液，流出血来一样，更易被人加以黑巫术。按弗雷泽的记载，不但自己的私名要忌讳，而且亲属的私名，如父母、妻党、弟兄之名，都不准称。小孩仇人比较少，不易被人因名加害，所以通常可称某某之父，某某之兄，某某之母等。死人的名字也不能说，因为一说，鬼即作祟。对于死者的忌讳，还加上感伤的成份，就像对于尊长神祇加上恭敬崇畏一样，都使一般巫术信仰具有道德力量。

这种名的魔力或名的巫术，在世界范围内都是大体一致的，在中国尤其被长久广泛地运用。它不仅在于人名上，有许多时候变成巫术作用或巫术目的十分明显的符箓性的东西。这点，李安宅先生也把它归入"名的巫术"。他曾这样概括过："名的巫术流行于中国，除了'呼名落马'之类的黑巫术，尚有借以驱邪治病的白巫术或吉巫术。盖房'上梁'或安门的时候，通常写上'太公在此'或'太公在此，诸神退位'以避凶驱吉。任何符箓都要写上'太上老君，急急如律令'，就像耶教祈祷末后必有'奉耶

酥基督的名'一样。"[1]其他如土匪及各手艺行的行话也是如此。它们"一部份因以保持其团体秘密，有社会学的作用·然在另一方面，另创名目以保护原名的巫术信仰，也有很大成份。"[2]

这些现象虽然是最简单的巫术，但也是运用得最广泛的巫术。它是巫术观念的引申，也是语言力量的扩大。因此，巫术原理的探讨并非几个原理所能局限的。巫术中所用的东西，大部份是交感性的，但并不是所有的都具有交感性。马林诺夫斯基在《文化论》中指出："此外，还有许多是和交感作用毫无关系的。求雨时用尸体和裸体，有时和繁殖用意无关的巫术中有性感的要素，它们是用来避邪的。在战争及其他危险企图，如狩猎及捕鱼的巫术中，性生活是禁忌的，并不是因为有何交感作用，而是出于生理作用的顾忌。求福的仪式中，污秽，尘垢，亵渎、侮辱等的应用，除非加以牵强附会，实在说不上有什么交感作用在内。这是情感的反动，常态的倒转，需要另一种解释。巫术仪式所用的动物，好像猫头鹰、蛇、龟、猫、虎等常不能以交感原则来解释，而只有从它们所引起人们的情感反应上来了解。"[3]

确实如此，企图用交感作用，把巫术概括净尽是不可能的。

关于中国巫术的种种表现，到今天为止，还没有人专门去作系统的总结。这一方面是因为巫术本身是一种迷信即使有些不是迷信的东西，也往往和迷信活动混在一起，而在现代生活中迷信只能是淘汰的东西，欲根绝尚不能奏效，还有什么需要去研究它呢？另一方面也因为中国巫术表现的方面太多、太广，有谁能把它全部加以搜集和研究呢？唯其如此，所以许多关于

[1][2]《巫术与语言》，上海文艺出版社1988年影印本，第18—19页。

[3] 中国民间文艺出版社1987年版，第60页。

原始文化和民族调查的书籍和资料中都涉及到它，但却又都作为其中的一个表现略而述之，有的甚至宁可作为原始宗教、作为信仰心理加以记述，使它成为民族宗教中一个小小的尾项。原始社会史和原始文化史也并没有对它作过着力的考察，这不能不是我们认识这一文化现象时有着极大的困难。然而我们所幸的也正是这些著述和成果，没有这些，其困难将不知道大到多少倍。

根据现有之材料，我们对中国巫术可作如下归纳和整理。

三 祭祀中的巫术

祭祀活动，是一种宗教性的活动。由于祭祀中多与天（自然）、神、祖、灵等打交道，因而祭祀场所也大多是巫术表现的场所。各种祭礼，特别是比较原始的祭礼，在祭的进行过程中，总要带上种种巫术的讲究或巫术的举动。祭祀中的牺牲以及祭具、禁忌等更多带有巫术的渗透。因此，祭礼中巫术的表现，实为巫术的一大方面。

我国祭祀活动中，除祭祀本身的崇拜观念和宗教意识之外，很重要的一个方面便是巫术。可以说离开巫术的渗入，许多祭仪、祭礼都淡然失色。

我国云南红河南岸的哈尼族，有一种较为原始的祭祀活动，称为"祭龙"。祭龙是选在每年阴历二、三月间的"龙"日开祭，历时 3 天。进行时是秘密的，不许外族和外寨人参加。这种祭龙，对象不是龙，而是树。即祭祀对象是被视为村寨守护神的神树。哈尼族每个村寨都有一棵特别高大挺拔的树，在龙树所在之林中显得特别突出，人们把它当作村寨的保护神。为了求得村寨的平安和每个家庭的幸福，其祭祀仪式是十分隆重的，而且全寨统一行动。

首先要选出人品忠厚、正派、子孙昌盛，身无伤疤、家里

无暴死惨死等非正常死亡情况的以及能念祭词的人为祭司，即为祭龙的主持人，称为“龙头”。这种“龙头”，虽为祭祀前推选出的，但是要和巫师一样，进行斋戒。祭祀活动的前几天，便要沐浴更衣、不乱吃东西，不与妻子同床，睡觉不能翻身。显然是作为祭司巫师的条件来要求的。当然，它的另一面，也在于表示对守护神的虔诚与恭敬，认为不如此，便必无诚心，不如此，便会招致龙神的恼怒。这是村寨之人最为畏惧的事。这种信念和行为，增加了祭龙仪式的严肃性。

最有巫术意义的是，这个主持人(龙头)要在祭祀之前进行许多带有巫术性的活动。如：要把村里的火神、瘟神送出寨门。送火神、送瘟神，本身就是巫术的作法，是通过巫术的手段按着人的意志和需要把它们送走。在这里，人是可以控制、支配神的。送出这些神之后，还要“断路”，以避免邪祟进村骚扰。断路的方法是“龙头”在木刀、木枪上涂狗血，悬挂在村路口上。这样一切鬼邪便不敢进来。涂狗血具有巫术法力，这是巫术心理的一种表现。许多地区都以狗血为避邪物。民间的“狗血喷头”之语即由此而来。狗血不仅只是一种血污(一般的血污，也有巫术作用)，而且是为鬼邪所惧怕的东西。在汉族的观念里，也崇信天狗，狗眼夜明，富于警觉，它可以驱避妖邪。这种断路之举，相信涂有狗血的木刀、木枪，可以阻拦一切妖魂野鬼，可以使祭祀在没有邪祟干扰的情况下顺利进行。

祭龙之前，按照当地的规定，全寨要进行一次大扫除。特别是水井、水漕等必须进行淘洗，以保清洁，供祭龙时用。祭祀讲究用洁，正如驱邪时讲究用污一样，都相信其对目的物发生影响。祭祀品中，对用作牺牲的动物选择也是十分严格的。猪、鸡等，要用一定毛色，猪必须是纯黑，不能有半点杂色。这种毛色的选择，在许多祭祀中都是讲究的。它根据不同地区、民

族和不同祭祀的需要，选择不同，有时尚白，有时尚黑，但都不能有杂色，只有纯才能起到它本身的作用。在人们的意识中，牺牲物之混杂不纯，即等于祭祀之心不纯不虔。色纯才能意真，意真才能对鬼神发生影响。

祭龙开始，于第一天清早，在寨中挖出一块干净的平地(往往是在村寨中挖第一锄的地方，或修建第一座房子的地方)，铲出平地后，摆上供桌。桌上置谷1升、米1斗、碗4只、酒1瓶。米上还要压上手镯或银元。祭祀仪式开始后，寨中的智慧老人将酒倒进碗里，念诵祷词。这种老人多为村中有威望且精通本族历史文化者，当地称为"莫批"。祷词内容，首先是表示对寨神的虔诚敬意，然后，重要的内容是向寨神祈求保佑，保佑全寨人等四季平安、无灾无病，保佑全寨粮食丰收、六畜兴旺。口中一边诵念，手中一边杀鸡、鸭和猪，将它们的血滴入酒碗中。杀死的猪、鸡、鸭等，立即被放在"龙树林"中用架起的大锅煮熟，煮牲人不许讲话。

龙头，还有辅助龙头的二龙头，身穿黑色软缎袍子，头上包头也换了新的，端坐于龙树林中。他们身后的供桌上，摆置着煮熟的红蛋和鸡鸭。供桌旁还支有一把大伞。另有陪祭者9人，围之坐成一圈，静默不动。据说，无论手动、身动和嘴动（说话)都会遭受某种灾难。因此，无论蚊叮虫咬，乃至发生何种情况，都要严守这种禁忌。

祭祀中，由两个男孩扮成女孩模样，在敲锣打鼓声中到寨子各道口喊魂，寨民们携着供品拥随，为的是纪念曾抗拒献祭童女给魔鬼的一位男童。他杀死了魔鬼，失掉了生命，拯救了村寨。人们用喊魂的巫术手段，呼唤他的名字，威慑群魔。然后，共同到龙树林中，至龙头坐处，磕头，献上祭品，这时，龙头念祭词。祭词念完，鸣枪、放炮，众人分食煮好的猪、鸡、

鸭肉。祭礼到此便算完成。

在此后的第二天、第三天，还有续家谱、饮宴赛歌等活动，全寨人在龙树林中，欢歌饮宴，唱酒歌，成为祭龙的高潮。它由严肃的祭祀转入娱人的饮宴欢歌，充分达到了敬神娱人的目的。

这是余仁澍在《哈尼族"祭龙"与植物崇拜》[1]一文中所叙述的情况。据她所说，在哈尼族的不同支系、不同地区，祭龙的内容和过程不尽相同，关于龙树和祭龙树的观念也不一样。在我国，还有不少民族信奉神树。如云南宣威彝族崇拜米塞树，每年旧历二月龙日的头一天开始祭祀，也称祭龙。由大毕摩(大巫师)主持，向米塞树献羊血、鸡血，全村一起杀牲欢宴。

由此可以看出，巫术之与祭祀实为密不可分。祭祀的目的，不等于巫术的目的。就整体而言，祭祀并不等于巫术。虽然广义的巫术是将祭祀包括在内的，因为祭祀是巫术的重要表现或重要方面，但是祭祀中并非每个环节都具有巫术的意义，而且有的祭祀表现出的巫术因素并不明显。然而巫术在祭祀中又确实是不可缺少的，巫术的许多做法和手段被祭祀所运用，由此充实和发展了祭祀的活动内容与程序。巫术因素越强，祭祀就越是庄严而神秘。

我国彝族是个较大的民族，人口超过500万，分布于云南、四川、贵州和广西四个省区。历史悠久，各种自然崇拜、宗教信仰，无论在彝族的哪一个分支里，都大量存在。在自然崇拜方面，开始是对自然实体物的崇拜，后来便发展为对自然神的崇拜。这种从自然实体物转化而来的对自然神的崇拜，把自然的各方面都赋予一种神，并且各有名目。贵州彝文典籍《献酒经》中，即列举出下列13种自然神的名字：

[1] 见《云南民俗集刊》第1集，此系中国民间文艺研究会云南分会、云南省民间文学集成编辑办公室编印的内部刊物，1984年印。

神神十三种，献酒到座前。天神是阿父，地神是阿母，原神银幕穿，野神全帐围，树神白皎皎，石神黄焦焦，岩神乌鸦翅，水神鸭以祭，露神露浓浓，雨神雨淋淋，光神光明明，雾神雾沉沉，坑神气熏熏。

这里对各种神的称谓，尽管多以状相称，不像严正的姓名，但是他们被列入经典，都是要人们对其进行祭祀的。此外，还有农务神、猎务神等生产神，对它们的献祭与崇拜更为重视。因为它们直接关系到农猎是否丰收。《献酒经》里，对这些神的敬献特别加以描述，而且还写出对它们祭献后的结果：

农务之总神，献酒及他呵，过了些日子，到了耕耘日，垭耕不遇风，原耕不失露，土边蛇不屈，田外鼠不窠，护神好来护，禾秀蝗不害，守神好来守，见守雀不临，田大秧不费，工人腰不疼，禾长就出穗，出穗就结谷，结谷就成实，收割就逢晴，簸净遇风力，大仓满，小仓盈，大房满，小房充。

猎务的总神，献酒及他呵，过了些日子，猎取去之日，高山安窠弓，窠弓猛虎中，石下扯套索，套索失合了，大弩发应机，天空火箭似，枪刀快得好，猎者手衣成，威弓饮血气，伙伴吃脂肉，虎豹箭中伤，麋鹿落网内。猎官手摇摇，左手张银弓，右手搭金箭，树上鹰、云霄鹰已中。

经中所描绘的这种祭献后的好景象，表现出人们的希望。

在这里，人们企图通过酒等祭献物影响这些神灵，并相信这种手段对农神、猎神等具有控制作用。其他作为献祭的牺牲品，也莫不含有这个浓重的潜意识。彝族之祭地母神，主要的方法也是献祭，彝语称为祭米斯。地母神的替代物为一树枝。在云南巍山县母沙科一带，每逢正月初一要祭地母，祭献物为鸡血和鸡毛，目的是使地母保佑丰收。鸡血、鸡毛均为驱鬼巫术中常用物，这里转化为祭献物，并非由于它们是什么佳馔，而是借用了巫术中的手段，使地母神在鸡血等的威慑下能满足人们的意愿。它和云南景东、武定，禄功等县彝族用杀猪宰羊祭天公地母的举动不尽相同。杀鸡敬祭的作法颇为流行，如云南弥勒西山彝族支系阿细人，九月祭地神，即杀白公鸡为祭品。

彝族祭祀中之用鸡是比较古老的祭法，大约是史前民俗的一种遗留。我国《山海经》中所记的祭祀习俗与自然崇拜，对山神的祭法中，多次提到用鸡的问题，特别是在山经中所记对诸山神的祭祀。如西次二经中记有17个神。其中有10个神用鸡相祭："其十辈神者，其祠之，毛一雄鸡，钤而不糈，毛采。"不过这里的鸡是杂毛鸡而不是纯色鸡。

在凉山彝族的祭祀中，如为祖先送灵的祭祀仪式，本家支的至亲，都要携牛、羊、猪、鸡来祭献。而鸡又是有特殊功用者。如《凉山彝族奴隶社会》[1]一书所载：这种仪式"由毕摩摆下十二场祭祀方阵。第一场为净宅，表示解除家中秽气，需要牺牲猪、鸡各1只；第二场，亦为净宅，需要牺牲鸡2只，表示解除亡灵不洁之物；第三场为除疾，用草除去亡灵头、腰、足的疾病；第四场仍为除疾，牺牲用羊1只，鸡2只，继续为亡灵除去疾病；第五场为还灵，牺牲用绵羊1只，毕摩换去灵

[1]《凉山彝族奴隶社会》编写组编，人民出版社1982年版。

牌外面的白布，以示亡灵一切得到更新；第六场为家中的吉尔除污，牺牲用羊和白鸡各1只；第七场，为送亡灵帮忙的人除污，牺牲用绵羊1只；第八场为集合亡灵的灵牌（为几个亡灵共同超度时才举行此仪式），牺牲绵羊1只和白色公鸡1只，毕摩将灵牌放在牺牲身上念经约1小时；第九场为替儿女求富贵，牺牲用羊1只和白公鸡1只，并备一树枝，上挂以钱，男主人跪在树前祈祷，毕摩念经后，家中抢夺树上的钱或夺取别人手中已得的钱，需时约半小时，以示财源茂盛；第十六是祭灵，牺牲用大山羊1只，并酬答神的降临；第十一场为向神灵祈求繁殖牲畜与作物，需要牺牲公羊1只，作法时，将公羊1只、猪1头、甜荞、苦荞、白酒、杂酒等放置席上，然后由毕摩念经，认为这样可以丰收；第十二场，是领路，需白布1匹，酒1壶，表示亡灵由毕摩带领进入一个快乐的世界。”

在这12场祭祀仪式中，我们可以看到，祭献品中用鸡的达一半以上。其中，作献祭牺牲的有一半，作为净宅、除秽的有一半。它们各自发挥不同的功能，又互相为用。在这里，巫术作用有之，祭献作用亦有之。而且毕摩的活动贯彻始终，牺牲祭献贯彻始终。这样的祭祀活动并不是特殊的，它所表现的对巫术的使用是极为一般的情形。

彝族，在祭水的活动中也多用此法。昆明西山区谷律一带的彝村，便有祭水之俗。凡立夏前不下雨，村人便要备1对鸡和2只羊，去泉水最旺盛的地方祭水。祭法，先用烧红的木炭放入冷水中，以浸入时发生的热气驱除鸡、羊身上的邪秽，然后才能宰杀，煮祭。更重要的是，与此同时要砍一枝松枝，要三杈形的，将杀鸡的鸡血沾抹于其上，再捆一撮鸡毛、羊毛，将这松枝插在水边，磕头，以求降雨，解除灾旱。

这里的鸡，也有两种功能，鸡血是一种功能，鸡肉又是一

种功能。鸡毛、鸡血呈现出巫术的神秘性，鸡血可以除秽避邪，可以作血酒盟誓，有的还可以降神伏法，都与这种巫术的作用有关。只要一用鸡血，似乎人鬼都要受它约束，这显然是中国巫术信仰中一个特色。

在丧祭中，彝族的葬仪也贯穿着对付鬼灵的巫术观念。他们把死后的鬼灵区分为凶鬼和善鬼。暴死、凶死或生前作恶的人是产生凶鬼的根源。凶鬼最为人们厌恶和惧怕，也是巫术要对付的主要对象。一切蛮干鬼、情死鬼、疟疾鬼、头痛鬼、痢疾鬼、腰痛鬼、出血鬼，均为恶鬼。要对付这些恶鬼，唯一的手段是请毕摩作法。在葬仪中，为了保护家宅，为了死者不受阴间鬼怪的搅扰，净宅、守灵都要特别以各种法术进行防御。

在滇黔彝族中，守灵时是要进行跳脚舞的。即由4人手持八卦铃在尸旁跳，边跳边唱孝歌，名曰"跳脚"。这种舞蹈实为巫舞，表面看来它似乎是为死者跳，像是取悦死者，但实际上恐为巫术活动。一方面用"跳脚"的方式和八卦铃声使野鬼、凶鬼远避；一方面为死者魂灵震踏开路。云南澄江彝族送葬时，毕摩走在前头，引导扮演鬼怪的人，一男一女涂怪脸、穿怪装的善鬼及其他鬼怪的扮演者，一边前行，一边击鼓跳舞，称为"送阴灯"，其目的与上相同。[1]

这种丧葬祭仪中巫术的伴随，使丧葬的进行具有充实的内容，也使生者产生极大的安全感，便于慰藉生灵，也便于生者今后平安康健地生活。

马学良先生在他解放前所写的《宣威彝族白夷丧葬制度》[2]一文中曾从礼俗的角度调查了白夷的丧葬习俗。按其所述，白

[1] 何耀华：《彝族的祖先崇拜》，载《中国少数民族宗教》(初编)，云南人民出版社1985年版，

[2] 已收入马学良《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社1983年版。

夷老人死后有一系列的巫术作法。死者停尸于"凉床"上，平直仰面，用1面犁头，压在死人的胸上，再拿1张白布，照着死者的面孔，剪成眼、耳、口、鼻蒙在脸上，然后用1把长矛，在死者的左方，把屋顶的瓦戳开1片，口中念着"红煞黑煞出出，凶煞出，生魂进，亡魂出"一类的咒语。这时凉床下点起1盏菜油灯，焚着香纸，由子辈痛哭一场，然后再由1人拿着1个鸡蛋在尸体上绕了数圈，便拿着鸡蛋去毕摩家里。由毕摩打开鸡蛋，查验死者的吉凶，并择定装敛殡葬的吉日。这种验蛋的风俗，夷人名曰"倒鸡蛋"。倒蛋是把1个碗放在1部夷文经典上，再将1碗水、1块烧热的火炭放在桌下，把水洒在热炭上，这时热气蒸发，名曰"打醋炭"，表示除秽洁净的意思。然后毕摩喃喃地念着咒语，拿着鸡蛋，便向来人问明死者之生卒年月日时，及年龄，接着把鸡蛋磕开，放在经书上面的碗中，细验蛋黄蛋白。据毕摩说，蛋黄上的一个个的小泡，代表天地日月夜(神)游神等神位，这些小泡如果正常，则死者的卒时吉利，家中便大小皆吉；如果小泡偏斜，则死者卒时逢凶，便会犯着各种凶事。如"十人坑"之传说，意谓还须继亡9人，凑合10数；而且家属中与死者同属相的要躲避别处，待死者葬后方可回家。毕摩验蛋以后，便从经书上择定殡葬的吉日，并告死者以后转生何物，此多以死者生前言行善恶为准。

报丧，亦有巫术性质，夷人谓之"要冷水"。这是因为丧主遣人到亲族家里报丧时，报丧人每走到亲族的门口，便要喊："要冷水。"由于这是特定的惯用语，所以一听到这句话，便知道是报丧来了。于是就拿出1个鸡蛋，放入水瓢中，盛满冷水，送到报丧人的身旁。这时报丧人用手指向水瓢中一触，接了冷水瓢便连蛋和水向着来的路上泼去，这才拿着水瓢走进屋中，说明装殓殡葬的时日。

此外，在殡葬以前的每天晚上，要在灵前举行“蹉蛆”舞蹈的仪式。丧家主人约定几个善作“蹉蛆”舞的儿童。他们头上戴着纸花，身上穿着白衣，腰间系结1条布带，结交点的两端留着约5寸长的飘带，足下穿着布鞋或草鞋，手里拿两个铜铃和用白纸作成的花朵。舞蹈时，一个跟着一个，前面由一大人领导，摆动着铜铃，丁丁作响，纸花也随其飘舞起来，在丧堂的四周跳来跳去，口中还唱着清脆的歌声。这种舞蹈一连要跳几个晚上，同时也要唱几个晚上。所唱歌词，每晚各有不同。

开丧时，在村中固定丧堂举行。赴丧的亲属要准备大量的花费。丧堂有魔鬼游荡，作祟于人(新丧堂尤其如此)，因而参加者每人撑1把洋伞，遮在自己身上，目的是为了避邪。所以参观丧堂作祭的时候，但见洋伞飘动，有如荷塘浮叶，甚为可观。

夜间守灵，毕摩穿起法衣，头戴神帽(羽毛帽)，手里拿着一本夷文经典，背上背着一把长约5寸的黑漆棒，领孝子及大马郎夫妇(死者长女夫妇)到丧棚前跪拜。毕摩口里喃喃念经，然后牵绵羊绕灵棚几圈，将羊打死祭于灵前。有的还要打死猪和牛。

葬仪的每一步骤都离不开巫师；而巫师(毕摩)所作每一种法事，又都是巫术或带有巫术性质的活动。从停尸开始，“倒鸡蛋”验吉凶，以出凶煞的咒文除凶煞，戳屋顶，送亡魂，到报丧中的“要冷水”泼路，殡葬前的跳“蹉蛆”舞，摇铃唱歌，再到开丧大典中之撑避邪伞，守灵时毕摩的念经作法，开丧的打羊祭等等，这一系列活动都是巫术的表演。其中许多举动，目前尚难于理解其原意，但是都是围绕生者和死者，围绕除祟祓邪、送魂安魄而展开的。

这样的丧祭，充分表现了巫术的观念。它把人们一切关于

死亡、魂灵、邪祟、灾异、占卜等原始思想和意识集中表现出来，而且是立体的序列化的具体表现。巫术的具体使用，在许多情况下，都不是单纯的、孤立的，没有这些实在的与各种原始意识相联系的习俗活动，巫术便失去它存在和活动的基础。

在其他性质的祭祀中也是如此。例如：广西仫佬族的祭祖仪式亦有一些神职巫婆、法师参加。据民族研究者的调查，在仫佬族社会中祭祖有两种形式：一种为联宗祭祖，一种为个体家庭祭祖。联宗祭祖为整个宗族的集体祭祖形式，所祭为仫佬族的共同祖先；家庭祭祖所祭为本家族的祖先。在对于民族共同祖先的祭祀中，最主要的是依饭祭和清明祭。

依饭祭为大祭，每 3 年举行1次，有时 3 年举行 2 次，或10年举行 3 次。这种大型祭祀，一般在宗祠内举行。每到祭时，全宗祠的男女老少都要参加。整个仪式要请两位梅山法师主持。这种梅山法师，多为仫佬人的法师，受了佛、道等宗教的影响，一般能兼晓茅山、梅山、佛门各种法术，号称“梅山弟子”，主要主持依饭祭祖活动。但梅山法师又不同于道教法师的“姆堇”。姆堇有自己的经书，有一套法器：法衣、神帽、锣、鼓、剑、印鉴、神像、纸面具。姆堇常以歌舞娱神。并多进行跳鬼活动，有正规传授，戒以法规，授以法衣、法器，还要举行“过火炼”、“上刀山”等法术程序。做依饭祭祖活动时由两个法师参加活动，一个是穿一般常服，专门念唱经文，另一个着红色法衣，头戴面具，脚穿草鞋，在祭仪进行中跳跃跪拜，做各种请神、敬神动作。祭祖中，由请祖神到娱祖神及最后的送祖神，全由他来担任。其动作与经文配合，互相为用。

吃牯脏，亦称牯脏节，为苗族最隆重的祭祖活动。一般定期祭。取 3、5、7、9 数，即每隔 3 年、5年、7年、9年举行 1 次。最大的祭祀每13年举行 1 次。吃牯脏，有复杂的仪式过程，其

准备异常繁杂。一般先要确定牯脏头，即祭仪主持人，准备牯脏牛(有的用猪)，进行中有接鼓、翻鼓、制鼓、斗牛、宰牛、击鼓等仪式。贵州黔东南苗族牯脏节13年1次。用以祭祀宗族、家族祖先。格西地区牯脏节还和祭龙神联系起来，每祭必先修路、开水塘，水塘为一石池，称为龙池。古旧四月初六，要请龙公下山。牯脏节前半月即开始准备。首先要选出12个牯脏头。条件是：必须为一家之主的男人，且三代之中男女双全，祖孙健在，能掌握祭礼程序，会说牯脏语等。祭品的准备，有各家的和公共的两种。公共的要准备1头猪祭龙公，准备12只白鸡祭村寨外的6座山峰。这6座山峰称为六虎，另有一最高山峰为龙宫。祭祀要取虎年和龙年，称"虎年始，龙年终"。祭品中的牯脏伞，柄有3米多高，伞骨为竹篾所制，撑起时直径亦有3米。伞面有纸花，伞顶为白纸糊，伞边为色纸糊。还有"香达"，是一种白纸的小人，贴于竹竿之上。此外有12根纸幡、鞭炮，酒鱼、蛋、米、鸭等。家庭祭是在村寨公祭后举行。每家准备鸭蛋、糯米、酒、也要杀猪，献猪头。

四月初三祭6座虎头山，先祭虎，使虎能保护龙下山。上午举行公祭。12只鸡杀后，将白鸡毛插在两根木头上，再贴上白纸，挂上纸幡。祭6座虎山，放6张祭桌，将鸡血洒在桌的周围，桌前还放有1升米。然后为龙公供献祭品。

祭龙公的桌上，摆12块腰条肉，12碗甜酒，12个粘米饭团，2碗粥，1碗百家米。桌的正中间，摆上1个嘴里衔着猪尾的大猪头。祭桌前有香火，还有1个三角架吊着铜鼓。牯脏头皆穿蓝或黑色长袍。

到了午时，派20个童男，每人拿着两个香达(贴于竹竿上的白纸小人)，跟4个中年男子到报名山上接龙公。在山的顶峰上摆上肉、鸡、酒等。主祭人在山峰上用木榔头敲地3下，口中念

涌："干龙、水龙，一起下来，跟我们一起跳芦笙去。"于是引龙下山。另有3人牵着鸭子一路洒水、洒米。鸭子在引龙中起很重要的作用。下山后，先把鸭子拴在供桌腿上，然后在牯脏场洒米一周。待挑担者(即挑水、米者)及最后的童男均到达牯脏场后，燃放鞭炮、烧香、烧纸钱，同时敲奏铜鼓。牯脏师念祭词：请龙公保佑人丁兴旺，五谷丰收。

公祭后，各家举行家庭祭祀，杀白鸡，在崖屋前面洒鸡血。屋内摆祭桌，烧香，中间2炷，两边各3炷。祭桌上摆1只鸡，2碗鱼，12只鸡蛋，1碗糯米饭，1碗粥。粥中洒上鸡血。桌前还有5个酒碗。祭时，把酒洒到屋地上。

第二天，下午，由牯脏头宣布开始跳芦笙舞。晚饭后进行游方，即玩马郎，对歌、对唱。这种活动延续到第三天。所不同的是，祭龙后，龙公自行回山，人们并不再举行送龙仪式。

如此重大的祭龙活动，在汉族地区是见不到的，只有在我国少数民族中才有。它的主要意义，不在于向龙公求雨，而是与祭祖联系起来。在格西苗族看来，祭龙即是祭祖，吃牯脏大典乃是出于敬祭祖先。这里是否有图腾意义，或来源于什么传说，尚待考察，但其观念似乎认为龙公即祖公，祭它的目的是祈求保佑人丁兴旺，五谷丰收，而不是局于具体的天气旱涝。苗族各种其他艺术品也多反映这种观念，编织刺绣、剪纸绘画中决然少不了龙的形象。这有其独特的历史原因，决非偶然。

在这种祭祀中，人们注重请和祭。请，要用童男，且用酒米和鸭子引路，自有其历史和民俗的内涵。修龙池、设牯脏伞、祭腰条肉亦非一般。其中，用鸡血洒于祭桌周围，或用白鸡血洒于屋前，及主祭人用木榔头敲地，口念请龙诀词，儿童手拿香达等一系列巫术作法，也各有其功用。整个祭祀实为各种原始观念、祖先崇拜仪式与民族歌舞的交织，表现出苗族特有的

历史文化心态。在这中间，巫术成为人和祖之间沟通的手段，成为祭祖活动中趋吉避凶的法式，也成为民族民俗文化的基本要素。人们运用它，不是一种消极的屈从，而是一种积极进取。它把人们祭祖求祥的美好追求，熔铸于理想的行为模式之中。

中国的祭祀是最为发达的。从商周开始，丧葬、祭祀便成为重要的礼仪系统。最初的礼俗是紧紧把握丧和祭这两件大事。重丧，所以尽哀；重祭，所以致敬。古代《礼记》所记述之内容，主要的也在于祀典、丧仪、婚仪、冠仪等等，成为古代之礼仪规范。

《周礼》中《春官》、《夏官》、《秋官》等篇，所述已将四时祭礼加以概括，反映了我国祭祀之礼的较早成熟。而其中与巫术结合之传统，也在几千年前就形成了。虽然儒家史者把这些祭仪祭礼归之为人伦正礼，以其教治化民，但却掩饰不了其中由原始时期遗留下来的蒙昧作法。其中贯穿原始巫术的祭法，不仅被视为礼之所备，而且被视为礼之所循。巫术不管本身有何种愚昧之性质，但其用于祭、融于祭，已成为根深蒂固的传统。至于我国各民族，在各自发展中，依据其开化程度的不同，更是不同程度地保留和传承了它的原始形态。巫术经过各种职司巫师的不断创造发展，成为各民族礼俗文化的重要表现。

四　驱鬼中的巫术

（一）祭　　鬼

驱鬼除邪活动，向来是巫术的主要活动。驱鬼巫术在中国各民族中都有极其充分的表现。

由于灵魂观念的存在，人们在原始思维中创造了鬼灵这种虚幻的超自然的存在。当人们认定世界上有鬼灵存在的时候，便又处处对于鬼灵花费心思。人们把鬼灵世界看做是与人生世界并存的东西，而且鬼灵世界与人生世界是相通着的。任何鬼灵都要不断地和活着的人发生各种联系，不仅由人转化的鬼是如此，自然界转化的各种精灵，也常常要以鬼的形式打入人们的生活之中。在原始思维的逻辑中，人之所以有各种灾病、不能完全平安的生活，主要原因正是在于鬼灵的作祟，因而驱鬼除邪便成为人类生存和发展的重要的事。

在原始生活中，人们在求得自身的生存方面，做出了两大贡献：一是为维持生命及获得温饱而创造的各种生产活动，二是为使生活平安、人丁兴旺而创造了巫术手段。无论人类在蒙

昧时期还是文明时期，都贯穿着这两个方面。在一些未开化或开化较晚的民族中，驱鬼除邪，更成为生活中不可或离的大事。这就产生了对巫术的信赖，而巫术也便始终保持它在人们生活中的地位。在一个民族里，不管巫术发生早晚，它的消亡总是相当的迟缓。这个事实无可辩驳地证明，巫术这种意识形态，在人类的进程中是必不可少的。

驱鬼活动，包括祭鬼和驱鬼两个方面的活动。祭鬼是祈鬼，祈求鬼灵保佑。这是在一般情况下，即鬼没有加害于人，或人认为它是吉鬼的时候，所采取的方法。有些地方，在五谷丰收、人丁兴旺、无天灾病疾的时候，认为是鬼灵保佑的结果，也要进行祭祀。也就是说，人们出于祈求好结果或出于对获得好结果的喜悦和感激，便进行祷祭。这种祭鬼，有时涉及各种神灵。是一种泛鬼祭。它和祭祀活动是连在一起的。

阿昌族每年春耕和秋收前，都要祭3次地鬼，即“土主”。祭时，全寨人都要到田里，洒鸡血，插鸡毛，而且要进行祷告。其祷词完全在于丰收和防止病虫害。如：“早谷栽一箩，打三千；晚谷栽一箩，打八百；荞麦、黑豆根根结；老鼠吃了脱皮毛，麻雀吃了疴疼痢，蚂蚱吃了冲江死，蛤蟆吃了跳井死。”既是祷词，又是咒词。

广泛意义上的祭鬼，是包括神在内的。在原始宗教观念里，鬼神往往是一个不可分的概念。祭山神和祭山鬼并无原则区别，特别是从自然现象中幻化出的鬼灵，人们往往相信它有神力。因而祭与祈便取得结合，祭的目的在于更好的祈。

祭与驱也并不完全分开，有时祭中有驱，有时又驱中有祭。祭和驱同为对付鬼神的手段，并常常用于同一事物之中。有时家鬼、野鬼、动物鬼、自然鬼合一而祭，均称为祭鬼。

苗族的吃猪习俗，意味着吃猪鬼，同时用以祭祖父母等家

鬼及雷鬼。这一习俗连着进行 3 天，有14个环节。第一天晚上起场，用大桌 1 张摆在正屋中间。桌上摆酒肉各 5 碗，酸汤 1 碗，零碎牛肉1盘，木桶1个，桶上放禾枯1根。巫师举行法事，先放炮，次吹号，及后打锣鼓而终。

第二天为祭祖父母及家鬼，用小桌子 1 张，放在大门外，桌上放磨盖 1 扇，反摆。磨上置木桶 1 个，桶上放刀 1 把，禾枯 2 根，牛草数根及途头琶叶 1 束。还有托盘 1 只，肉摆酒 5 杯，碎牛肉若干片。不烧黄蜡，巫师仅念咒而已。这是头两个环节。

第三个环节是祭雷鬼，亦为第二天的事。祭雷鬼最要忌用食盐。因苗人迷信，雷鬼最怕食盐。用大桌 1 张，亦摆在大门外，桌下摆锄头 1 柄，蓑衣 1 件，犁头 1 张，又用瓦片 1 块，中放小火炭数块，上烧黄蜡，放在桌上，再摆酒、饭、水、牛肉各 7 碗，酸汤、茶各 1 碗，共计30碗。另摆水牛肉两大盆，桌子旁边放活猪1只，四足捆住。屋外墙壁上挂红毡子 1 床，又梭标 1 支，标尖插木板1块，倒立毡旁地上。巫师坐在正面，右手执宝剑 1 把，左手拿途头琶叶 1 束，手镯 1 只。口中念咒，在场陪神人等执壶把酒、吹号、打锣鼓，燃放鞭炮。先献水牛肉 7 串，一次献 1 串，献至 7 次方毕。巫师又将猪 1 只献给鬼，然后即送厨房宰杀煮熟，再割取猪的各部分肉和心、肝、脏、肺，分作 7 盆献给鬼。

其他诸节程序，亦均为祭的具体内容。时间依此延续。第四节在第二天下午将晚的时候作。用小桌 1 张，放在门外，上摆香、米、利市(纸马)青烛 1 对，并酒 5 杯。第五节则在刚进入第三天起更后作。用大桌子两张相连，横摆在堂屋内。桌之四面围摆长凳若干张。桌上摆酒12碗，内外各 6 碗；饭12碗，摆成一长排，每碗之上放猪肉 1 块，插筷子 1 双，肉12碗，亦照饭碗摆成一长排。肉碗之前又摆酸汤、茶各1碗。桌子的一角放 1 木桶，桶上放禾枯 2 根，宝剑 1 把。巫师与后辈及最亲近的亲族围桌而

坐。巫师举行法事，余人放炮、吹打，喧闹一堂。第六节在第三天二更后作。用长门板1块搁起，放在地楼外方，上摆酒9碗，肉9碗，甜酒9碗，另酸汤1碗，茶1碗。右方摆磨盖1片，上置1桶，桶上摆禾秸1束，宝剑1把。巫师及后辈3人坐成一排，背后悬红毡子1床。巫师做法事，由三尊三献，五尊五献，七尊七献，做至九尊九献。后辈3人恭坐陪鬼，坐到有人外出小便后，主妇拿出雄鸡1只，由巫师献牲，而后宰杀煮熟献鬼。

第七节在第三天早晨作。亦用长门板一块搁起，上摆酒、肉各9碗，酸汤1碗，茶1碗，及香米利市，上插弓箭1副，银手镯1只，篾片1条，又磨盖1片，盖上置木桶，桶上摆禾秸2根及宝剑1把。磨柄上插竹柄箩，中横穿木板1块，一端削成鱼尾形，上穿1小孔，系红头绳1根，上刻X形。铺设就绪，巫师即举行法事。

第八节用酒、饭、茶各7碗摆在地楼正屋中间柱子脚下。巫师行法事，念咒祭祖先。苗人以为中柱脚下是家堂，是他们列祖列宗所在之地。

第九节在正屋的左面一间，用大肥猪1只，四足捆着，中穿1木棍，棍的两端，结在两根木桩上。先由巫师交牲与鬼，再宰杀煮熟，用小篾箩7只装肉，又以碗装肉7碗，与酒饭各7碗摆在一起。另切肉片，7片串成一串，共7串放在盘内。巫师念咒卜筮送鬼，此系祭五谷鬼。

第十节在第三天中午的时候做。在场上竖五花柱(长3丈余的杉木，上刻花纹，涂以红白颜色)两根，每柱系猪1只，用麻绳捆住后脚。此绳须由后辈搓成。又雄鸡1只，用细麻线穿着鼻子，系在五花柱旁的小木柱上。巫师戴帽穿袍，手执树枝1根，站在屋檐下。主人头戴礼帽，身披红毯子1条。先以长凳1张，靠在五花柱上，左手执宝剑1把，篾条1根，扬篾条作赶猪状。

巫师念咒送猪，焚香烧纸毕，诸后辈手持兵器出，向内三鞠躬，再向外三鞠躬，乃宰猪杀鸡。

第十一节在正屋中间前面做。地铺篾席一床，上摆各后辈的衣帽，席后放1条长凳，上摆酒1碗，水牛肉1块。巫师立在门外，头戴斗笠，身背篾笼，笼内装衣服等物，手撑木棍1根，口中念咒，说猪鬼的根源。念毕，直进屋内，吃凳上的酒肉。

第十二节在第三天深夜或第四天的四五更时做。用长门板搁起为桌，将花柱上已宰杀的两只猪割洗干净，放在桌上，猪头向内，桌上又摆酒、肉、甜酒各9碗，酸汤1碗，茶1碗。还有饭12碗，每碗上摆夹花肉串1串。并有磨盖及香米利市等物。不吹打，由巫师静悄悄地通呈。

第十三节在第四天五更鸡啼时做。一后辈身披毛毯子，头戴草帽，左手执牛角1个，内装水酒。右手执刀1把，并拿猪肉1串，计有肉7片。去至河边或井边，将牛角中之酒倒去，换装清水，转至途中，将肉7片吃了，来到门外，学鸡叫之声，进屋即坐下。桌上摆1只托盘，盘内放酒3杯，肉3片，盘下放钵头1个，牛角所装之水即倒在钵内。巫师击鼓念咒，念毕，取水之人跑至门外，主人以柴灰撒在他的身上。

第十四节为送鬼，在第四天早晨做。将猪头煮熟，切成小片或小块，分装在3只托盘内，每盘内放酒3杯。1盘摆在正屋的中柱下，1盘放在前半间的地上，1盘放在门边。由巫师念咒送鬼。

这一整套祭鬼程序是凌纯声、芮逸夫在《湘西苗族调查报告》[1]中提供给我们的。在这份难得的资料中，我们看到作为驱鬼活动的一个侧面的祭鬼的全过程。在这场大祭中，所祭的

[1] 商务印书馆1947年版。

有几种鬼，其程序是那么多，做法是那么繁杂，而情节又是那么细微。所用祭具，除桌、凳、碗筷、木桶、门板之外，还有石磨、锄头、蓑衣、犁头、瓦片、黄蜡、梭标、宝剑、鼓、途头琶叶、手镯、禾枯、红毯子、弓箭、香米利市、篾条、篾席、牛角、托盘、钵头、五花柱、麻绳、刀、长矛等，均为巫师做法所用。至于祭物中的酸汤、水牛肉等，尤有特点。这种祭鬼实为飨鬼，并无驱赶之意。这些都是祭善鬼的作法。人们祭祀善鬼，不惜耗费人力物力。

贵州黔东南舟溪地区的苗族，祭"嘎兑"也是一种祭善鬼的作法。"嘎兑"是一群善鬼的总称，共有19个鬼，均为男性。人们在祭这些善鬼时，要请寨中19个男子穿上干净的衣服到场陪祭，而祭品都要分成19份。其祭物为大水母牛 1 只、大公鸡 1 只、白纸幡两首。祭时先要迎鬼，在祭主的大门外举行请鬼仪式。鬼师唱巫词，唱这些鬼们从天而降所经过的路线，意味着这些鬼走完全部路程，降临寨中。然后19名陪祭人及鬼师携带祭物到村外，杀牛，把肉煮熟，分成19份摆在桌上。中间的 1 份摆心脏，心脏的左右两侧边各摆腰子1份，另以胸脯和肝等平均分配在19份上，并摆酒饭各19份，桌下还要摆19份生肉。还有 1 份即公鸡，宰杀煮熟，给土地神的，也摆在桌下。一切就绪，由鬼师唱巫词，请诸鬼饮宴。陪祭人每人 1 份，陪诸鬼吃喝。牛肉由主家再行煮过后，宴请亲属、客人。这种祭鬼并非公祭，而是家祭。但无论谁家主祭，均要惊动全村寨，客人之多是可想而知的。

祭鬼，就祭祀场合而论，有家祭和野祭两种。家祭，在除鬼祟的主人家中进行；野祭是在离居宅较远的野外进行。

下面我们看看马学良先生在黑彝地区对这两种祭法的具体观察：

家　祭

呗耄(彝人的巫师，专司祭鬼除祸祟者)先到除祸祟的主人家中，用稻草扎成1匹马，上面骑着1个草人，又用红绿布披在草人身上作为衣服。彝人称这草人为"纪祖"。另外，在柏枨枝干一端的两旁划开两片，如同1个人头的两片耳朵，在耳朵下面扎1节丝线。这枝干就代表纪祖的兵将，彝人名他为"卜祖"。

草人扎好后，"呗耄"便在主人家的正门里，把1升谷子放在门坎旁边。谷子上一边放1碗米，米上搁1个鸡蛋、1块盐；一边还放1杯酒、将两片柏枨叶烧焦，泡在1碗冰水中，代替茶水。在屋里门坎前插3棵柏枨枝，旁边分插纪祖和卜祖，插时要把草人及马头面向屋内。

陈列完毕，呗耄便开始念除祟经。先用泡马桑叶的水泼在一块烧红的净石上，趁白气蒸腾，把所献之活牲(猪羊或鸡，以家之贫富而定)在蒸气上绕一转，同时呗耄向牲身喷一口酒。此为打醋炭，表示净除牲身污邪。打醋炭是彝人举行任何法术之前必须举行的一道重要仪式。然后呗耄手持1根柏枨棍，喃喃诵念，驱除各种祸祟。

除祟经中，彝人认为凶兆的祸祟约有以下数种：

1．狗无故狂吠或咒吠。

2．母猪产4仔。

3．牲母吃乳仔。

4．夜半马嘶。

5．马鞍惊摇响。

6．鸡乱鸣，即天未明鸡啼。

7．鸡栖时忽惊起。

8．母鸡产小卵。

9．乌鸦叫。

10．鸠栖屋顶。

11．牛尾绕树。

12．蛇交尾。

13．蛙重叠。

14．瓜自裂。

15．种出不匀。

16．瓜蔓扁。

17．梦兆：

(1)不合辈份之嫁娶。

(2)男穿衣服，女脱衣服。

(3)出兵，日暮穷途。

(4)饮食宴会。

(5)骑马。

(6)男人枕边起火，脚下成灰烬。

(7)女子戒指手镯断裂。

(8)前齿脱落。

这些凶兆，都是彝人所忌讳的。作除祟仪式时，不管这凶兆对主人是已然的或未然的，呗耄必须一一诵出解除。念到一个阶段时，便将最上的1杯酒泼向门外，意为献给那些鬼祟。这时另由1人抱1只雏鸡及几棵秧草，从主人所供的神堂扫起，扫遍各处，直至牲畜圈栏。此为扫除各处所附的祸祟。接着再由呗耄念解除厌恶经，将纪祖及卜祖之面转向外方，表示所念出的罪恶，全由纪祖负去。呗耄取1块木炭，用秧草缠起，泼上所献之酒茶及盐，用力向门外掷去，意为一切祸祟皆总括而去矣。然后呗耄一手抱雏鸡，一手以柏栎棍敲打屋内墙壁及家门，盖犹恐有未退避之祸祟附于门壁，故以杖吓之。

家祭仪式至此即毕，呗耄即持纪祖、卜祖去野外举行野祭仪式。

野　祭

马学良先生说：

“敬鬼神而远之”，正是一般迷信鬼神者的心理写实。怕鬼神作祟的人，惟恐得罪鬼神，招致祸祟，因此毕恭毕敬地祭献鬼神；但又恐怕鬼神常常弥留于居宅中作祟，所以才想出种种方法，使鬼神远游。如在门上贴门神，及印一排排的白手印。此外，姜太公在彝区中是最受崇敬的一位神，几乎在每个彝人的门上，都可见到“太公在此，众诸邪回避”的门联。据说太公是一切邪鬼恶神的总管。彝人谓在封神时太公封为醋炭神，打醋炭净除邪祟，正是太公分内之务。不过，这全是防未然的办法。遇到已然的祸祟，只有找送鬼的呗耄。先在家中把所有的邪祟一齐逐出门外，但又恐其返转为害，就不得不把这些祸祟诱引到野外，杀牲野祭，让这些馋鬼分肥远遁。

野祭是根据上述的心理而产生的。野祭最好的地点，莫如近河的两岸，或许是取鬼神随流而下的意思；但我这次所见的野祭地点，虽是河边，无奈在久旱的夏季，河水涸竭，河底上只剩下一些乱砂砾。

呗耄在干硬的地上，用长约 1 尺的柏枨枝及白柴插成几丛行列。据说白柴是代表各种鬼神的灵位。柏枨枝是根据一段神话来的。传说古代天昏地暗，人民疾苦，天宫便先后派下 3 个呗耄，把经书系在柏枨叶上曝晒，结果被树叶粘破了一半（或谓被老鹰抓去了一半，故今时有些呗耄，当念经时，必须戴起一顶系着一对鹰爪的簸帽，就是用鹰爪代替被抓的经书）。所以现存的经书，仅得原数之半。现在呗耄插柏枨枝的意义，就在于

弥补损失的另一半经书。

柏枨叶及神座插好后，呗耄先念祭山神经，请山神来享祭，保佑主家清吉。山神等于汉人各地的土地神，因为它是各地的主管官吏，所以凡在野外举行的各种祭仪，必先祭供山神(多用雄鸡)，这是最得实惠的一位神。

祭毕山神，就要卜卦，以占吉凶。卜卦是各种祭仪不可缺之法术。彝人的卦最为简单，选取长 3 寸粗 5 分的一段马桑枝，将一端削成楔形，并剖成两半，这就是卦板。卜时先蘸点鸡血或清酒，呗耄一面念着经，一面在地上掷卦，卦落地时，若所剖之卦板，一面向上，一面向下，表示阴阳吉卦，否则不祥，即须重卜，必待阴阳吉卦出现方止。

吉卦出现后方念献牲经。献牲的次序：

1. 领生：将所用之牺牲先活祭。

2. 还生：将所杀之牲尸来献。

3. 回熟：牲尸煮熟后祭献。

以上三步次序，为彝人祭牲所必经的仪式。

熟祭以后，大家就在祭场上吃晚餐，主人邀我同他们野餐，大家努力地把献祭鬼神的一只小猪吃光了。因为野祭的饮食不能带回家中，以防带回祸祟，所以我们大嚼一顿猪肉。

饭后黑幕已经笼罩了大地，于是燃起火把，准备作饭后的法术。不多时，呗耄又抱起他的柏枨杖，站在所插的叶丛中，放声朗诵经文，手中拿着几个用秧草编成的草圈。先用一个草圈在主人身上自首至脚地抚摸一周，同时口中还呼着主人的姓名，为其解除不祥。然后便把草圈挂在纪祖身上，表示该人身上的祸祟，全取下束在圈中，由纪祖负去。这种仪式，要一一给主人全家人施行，作完为止。其次，呗耄拿了一把饭勺，又依次要主人全家人向勺中吐一口唾沫，表示把内心的祸祟疾病全吐

出来了，依然把这些唾沫倒在纪祖身上。然后呗耄便把纪祖及卜祖取下，以纪祖向各神座祭毕，由所插的叶丛中送出焚化。一旦送出，立刻用3根柏枨枝从叶丛中横插过去，表示封锁的意思，防止纪祖再把祸祟背转来。这时呗耄拿着1棵用秧草编好的小索子，与主人各持一端，呗耄一面念断殃经，一面将索子割成3段，表示一切祸祟从此断绝。

最后，又在醋炭门中用3块醋炭石打3次醋炭。承主人的好意，偏要我也随在她的后面，在蒸气醋炭门中出入3匝，表示恐尚有冥顽的祸祟依然附在身上，再由醋炭气来一个最后的大扫荡，交给太公收去处罚他。这场仪式至此才算完结。

这场祭鬼活动，由家祭进而野祭全部完成，是由一位彝族文化专家在1944年亲自观察的一种实况，而且活动中还有调查者在内。这篇报告名为《黑彝风俗之一——除祸祟》，初载于《边政公论》第3卷第9期。这里所述，家祭与野祭是相联系的，先家祭后野祭。由家祭到野祭是这场祭鬼活动的两个步骤。家祭是其前期阶段，野祭是其后期阶段。这是黑彝的一种祭鬼的作法。这种祭鬼，自始至终贯穿着除祸祟的观念。“打醋炭”作得十分严肃认真。醋炭的蒸气，有巫术的效力。扎草人，是一种替代物，所披红绿布的衣服及稻草作成的马，均有替代意义。草人可以代替真人将一切祸祟背负而去。其与打醋炭的活动是相辅相成，互相为用的。因而这种家祭、野祭，实际上均在于驱除各种祸祟。人们用“祭”，而不用“驱”，也表现着一种民俗心理。这是在对付鬼祟上的一种策略的做法。因此，民间的祭鬼，绝不意味着单纯的祭，祭鬼和驱鬼在许多情况下都是一回事。它往往是以祭为名，而以驱为实；或以祭为手段，以驱为目的。

湘西苗族的"打家先",是对家先诸鬼灵的一种巫术活动。它以祭家先,还神愿的形式,与家先诸鬼进行讨价还价,使家鬼能让族人平安。其仪式是将家先鬼神请来,祭祷,祭品主要是猪。仪式进行1天,分4个步骤,所请之鬼有家先普通鬼和家先老鬼,地点在屋内火塘旁,属于家祭。

巫师坐在屋内火塘后面低凳上,面向门外,前横放竹筒1只,蜡碗1个。火塘前摆1方桌(地桌),桌上置方花纸10块,分作两排,每排5块。后排5块纸上,各放1碗酒。酒碗的后排,插纸鬼4个。两旁桌角各插纸旗1面。桌腿系两只鸡,均用细绳穿鼻。两只猪缚住四足,放在鸡前。头向灶头。巫师身右有簸垫,垫上置1饭桶,桶、盖分开。垫上还有1个小罐。罐内垫1花纸,纸上放1碗酒。火塘右边置1簸箕。簸箕上用篾条3条扎成半圆顶形,外用纸糊,上覆以布,内插纸鬼3位,中放花纸4张,后两纸上各置酒1碗。

仪式开始,先请神,即召鬼来享。

巫师坐矮凳上,不用法器,口念咒词。咒词说明请神来由。其大意为:

> 主人的上下行的亲戚们,主人近来交了坏运,行路时遇见草木作怪,吃饭时有破锅碎片在饭碗里作怪。主人眼快,才见此怪。鬼要食吃,先来作怪,使主人生病。主人生病不愈,才来口头许愿。许愿以后,病就好了。许了愿,脱了鬼锁,病不再发,并且永远断根。主人积到了钱财,就去赶场,买肥猪、买纸钱,过了忌日,才来祭鬼。世上巫师很少,才到我家来请我。我来了,再请诸鬼来到此地。烧起一碗黄蜡,竹筒与铃铛都放在火塘之旁,装肉的两个簸箕,金银的罐头,

金银的垫子，也都摆好在火塘的旁边。祭鬼的桌子，用来赎魂的钱纸，盛酒的花碗，大小肥猪，两只大鸡，亦都摆在桌旁，请鬼来收领，领了请快快的吃。

在这咒语中，还要念家先的鬼名，指名道姓，直接与家先诸鬼说话。

咒词念完，巫师打竹筒，同时又念咒。咒的内容为列数各种作怪之鬼。如12棵大树作怪；吃了鱼、肉、笋、烟作怪；用水洗澡，坐船遇到了水怪；衣服作怪；蚂蚁、田螺作怪；木棍、竹杆作怪等等。念毕，稍事休息，巫师将竹筒收起，将黄蜡碗移至桌上，然后请舅家7个客人中的一男一女对面而坐。男客在里，靠篾垫而坐，面向外；女客在外，靠簸箕而坐，面向内*另有男客5人，坐在桌子靠火塘一边的长板凳上，其余都不动巫师右手执筊，左手摇铃，又开始念咒：

打家先的酒预备好了，共有七个空酒碗，两个在火塘的旁边，五个在门的旁边，请来领收。领了不要就喝。说到猪鸡，不送不到，要送就到。要请祖师的兵马，要命我的千军万马，帮交大猪，帮送小猪，帮送两鸡。鸡送我窝里，小猪送到圈里，大猪送到楼里。

至此，巫师作手势送猪。送猪有口诀3句，声甚低，旁人只见其嘴动而不闻其声。据苗巫言：昔日师父传授此诀时，曾再三嘱咐，日后非有真正徒弟不可传授，万不可乱传于人，否则本人要丧失生命，或做法事不灵。

这3句低声送猪词念完，便又高声念道：

帮忙的人，手拿木棍，当猪胸一棍，打死，扛去火烧，用水来洗！快点，快点，鬼等在此，已有半日。

念毕，主人与帮忙的人，将猪用棍打死，扛至屋内，用火薰烧，熟后用水洗净，破肚，开成两爿：一爿主人收起，但须砍下一腿，送与巫师。余一爿，为7位客人所得(他们代表7名家鬼)。另一猪亦照此分派。唯主人的1份收起，客人的1份则切成小块，盛入7只碗内，2碗放在簸箕的花纸上，5碗放在桌子的花纸上，再以肉数块放在篾垫的铁罐里，肉摆好后，各人仍回到原位。

交牲敬献之后，便是送鬼。

巫师左手摇铃，右手执筊，口中念咒，大意是：猪在锅里煮熟了，做好7碗肉，再和7碗酒，都放在火炉旁，还有10碗肉，放在门边。巫师把这些酒肉献给家先鬼，请鬼领受。念毕卜筊。全家卜毕，再卜送鬼筊。如鬼已去，客人即稍尝猪肉，携了所分得的肉各自回家。此时巫师与主人均不能吃肉。巫师须将各种纸鬼纸旗并纸钱，拿到大路上焚化。主人即宰两只鸡而煮熟，待巫师回来共食之。[1]

这种"打家先"的祭鬼活动，具有还愿性质。以舅家亲友共祭家先诸鬼，主要是出于敬意，使他们领收祭献，享用祭品。祭完后，不送不驱，自行回去。家人亲友与家先诸鬼之间，关系和谐，没有对立。巫师所用咒语，亦多为陈述，表达祭意，劝进祭品，没有使令和威慑。巫师不动法器，更不用剑、刀、鸡血等物。其中的巫术，主要在于请鬼，与鬼通话，以及使鬼领收家人祭意。这种祭鬼实为敬鬼，是敬家先亡灵的一种形式。

[1] 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年版。

在苗族中，椎牛，也是一种大的举动，主要是祭牛鬼。也属于祭鬼祀典。

在苗人中间，如有人病重，经占卜，确定为牛鬼作祟，则要请巫师，烧黄蜡，打锣鼓，许椎牛愿，举行祭牛鬼。

事先需选合格水牛，霜降后定下吉日开祭。祭鬼之前12日，忌见各种秽物，如死猫、死狗、死人等等。在邀请的亲戚中必有"抬腿亲戚"参加，即舅亲，他们是祭后要分牛腿者。祭仪一般为 3 日。第一日上客，以抬腿亲戚为首的客人纷纷而至。近主人家时，放炮，主人迎接，尚须向抬腿亲戚焚香烧纸叩头。晚饭后众人唱歌，巫师开始举行法事。用大桌两张摆在正屋中间，拼成一长桌，桌上铺一层米糠，摆酒碗、肉碗，铁制三角架及铁罐、磨扇等物。巫师穿神袍坐中央，还有 4 位抬腿人陪同就坐。巫师右手摇铃，左手执筊，口中念咒，时立时坐，互相献酒。次日，在选好的场地，将祭牛拴在竖好的五花柱上。主人穿新衣，用酒肉祭鬼，烧香纸，向牛三拜九叩。巫师念咒，述说牛鬼根源。舅父手执梭标，做追牛欲刺状。青年子弟接过梭标刺牛。牛被刺倒后，视牛头倒向以定吉凶。头向主人宅主吉，向外则主凶。

椎牛后，分割牛肉，主人得头、心、肝、脏腑，抬腿亲戚得 4 条腿，其余亲朋分得牛肉。

这种椎牛祭鬼，比打家先要简单，主要程序在于椎牛。牛是献给牛鬼的祭物，多为还愿而祭。这种祭法与牛鬼之间并不发生请送等关系。椎了牛便意味着宿愿完结，是一种酬神的形式。如同民间唱酬神戏一样，戏演神知，便算了事。

与此相近的有"打干锣"祭。由于出于祈愿，无论心境和做法上都与此有很大不同，它不仅要请 4 位鬼（2 男 2 女），而且有一系列的巫术作法。请鬼时要燃黄蜡烟，巫师作手势，念咒

词，引魂驾。巫师在鬼前要替主家做各种悔罪动作和表述，用刀和梳子等念咒语。巫师举菜刀下砍时，念诵：这刀不砍坏主人的好处，只砍断干锣鬼的锁链。主人跨过这把铁刀，就会平安无事。巫师拿起剪刀，也念：这剪刀剪祸不剪福，剪主人的孝布，剪缚足之绳，剪绑手之索，剪主人的棺材。主人跨过了剪刀，就平安得福。巫师拿起梳，则念：大梳梳开光明大路，小梳梳开光明小路。

其送鬼词，集中表达了请鬼、祭鬼的目的：

> 请鬼都齐在此地，将酒肉祭鬼，十二碗肉，十二堆肉，酒肉都摆在门前。都合干锣鬼的口味，即请领了吃了。领受了请保佑一家大小，平安无事，不输钱漏米，不吃官司。牛不生瘟疫，吃草不落坎，吃水不落水，上山犁地平安。保佑猪狗鸡鸭，放在外面，到晚上自行归来。不饲食料自能生长，一个比得千百个，鹰来抓鸡抓不到。主人行路踹到乱石不跌倒，房子失火烧不着。主人出外做生意，去东也有利，去西也有利，四方都有利。……

这里所祭之鬼，是天上最尊之鬼，不是一般的鬼。因此，向他祈求的事特别多。举行这种祭鬼活动，一般都有它的契机，即遇见什么怪异不祥之事。而一经请鬼到家，便要借机祈求多方保佑，使主人百事顺遂。这里有明显的祈祝之意。祭，在于解除不祥，祈求免灾，平安如意。它不在于解决一人一病一事，而在广泛的意义上希望得到美好的一切。

如此众多的祭鬼仪式，都贯穿巫师的活动和巫术的运用，多在趋吉避凶。在这中间，反映了种种关于鬼的观念，但主要

都是吉鬼、善鬼。人们从鬼灵世界中区分出吉鬼、凶鬼，从而采取不同的态度。在这些笃信鬼灵的人看来，鬼灵世界中这些吉鬼是可以与人友好相处的；即使他们有了要求和需要时，要作祟于人，使发生疾病，或久病不愈，只要人们通过巫师卜知之后，采取了祭献措施，事情就会缓解，或者还愿之后，即可获得安宁。特别是那些有求必应的鬼，往往还会保佑人们，给予吉祥。所以人们在祭他们时，有很大的自觉性，有时甚至不惜破费钱财，倾家荡产。但同时也可看出，这种鬼灵观念对人们的束缚极大。人们在艰辛清苦的生活中，总要设法挤出相当的财力进行此事。这是人类给自己造成的一种悲剧。

由此，还可看出，巫术的使用和巫师的活动之前提，主要在这鬼灵观念上。由于鬼灵观念的存在，才使巫术不断发展，才使巫师成为人们不可缺少的依靠。

由此，更使我们明白，人类在智力未开之时，在现实能力稚弱的情况下，是如何走过了自己的道路。巫术可以帮助我们了解人类的走向，了解在这漫长的生活历程中曾有过何等的负担，又是如何企图解除这些负担的。

然而，他们所创造的这些以巫术为主的宗教行为，并没有真正解除他们的任何负担，相反，在其愈演愈烈的过程中，另一种不可摆脱的负担又重重地压在他们的身上，存于他们的心中。尽管他们不惜各种人力、财力、物力，不计用于这些活动的精力和时间，却不能有任何的解脱。人类在自己的历史上，创造过许多这种愚蠢的事情。没有愚蠢也就没有聪明，人类必须经过愚蠢，方能从中解放出来。但是时至今日，人类的思维，还在使人们不断的创造愚蠢的自食其果的事情。我们在巫术的认识力上，比过去的人们要提高了一大步，但是在我们今后的历史中，不能说不会再留下被后人指为愚蠢的行为。将来的历史还

会不断地证明，人类的愚昧，如同人类的聪明一样，在不同的发展阶段上，还会有不同形式的存在。

（二）驱　　鬼

驱鬼在我国各民族中普遍存在。它是巫术与宗教活动中是最有活力的一部分。驱鬼有单独进行的，也有与其他巫术、宗教仪式一起混合进行的，但多借助巫术的手段加以表现。

驱鬼活动，一般均靠有本事的巫师进行。一般说来，巫师应在祭祀与巫术、祭神与驱鬼方面都能胜任，但是，随着民间仪礼、宗教、民俗等范围的扩大，以及各种有关活动的发展，巫师也逐渐在职司上有所侧重或分工。有的多主司祭，在祭仪上成为主要角色；有的则在占卜、驱祟逐鬼方面得到发展，专进行以巫术为手段的驱鬼活动。如彝族中的呗耄就主要承担司祭之职，他也行使巫术，但巫术在于辅佐祭事。也就是说，他是为了祭事的需要，或在祭事的范围内施行巫术。而与呗耄同时存在的苏尼，却主要是行巫。他们的活动，不像呗耄在祭仪上所表现的那样正襟危坐，神情肃然，而是往往要进行各种表演，甚至装神弄鬼。在鬼神附体时，更有许多奇异行为。一般称为毕摩者，则职司更为宽泛，似为全能。

基诺族，在农业、狩猎等大的祭祀活动中，多以村社合一的共同体形式进行。其村社行政职能与宗教职能，在这方面是结合在一起的。所以村社头人[1]便同时是祭司。但是在占卜和驱鬼等活动方面，却另外有两种人，一种叫做“白腊泡”，一种

[1] 在基诺族中，男头人称“森父周巴”，女头人称“森母周迭”。

叫做牟培，他们均为巫师，在制服鬼魂或鬼魂附身驱除鬼祟等方面为主要人物。这样，巫、祭实际上有了分工，当然在分工中也还有交错，还没有到绝对"一刀切"的程度。

即使同是行巫驱鬼的巫师，有时还有些不同。据宋恩常的调查记述[1]，基诺族白腊泡巫师，宣称自己身上附有白腊泡鬼，故而成为善于识别鬼的白腊泡。他家中要供奉一木制神龛，供祭白腊泡鬼，还有一个酒罐，盖上芭蕉叶制的尖盖，作为他的灵物。这种白腊泡巫师有3件法器：特制的剽杆、刀和黑纸扇。平时，这3件法器要供在白腊泡鬼位的前面。白腊泡巫师做法时，头戴法帽(用海贝穿成，垂挂许多须条)，腰系织有许多图案的白布垂至小腿，手中执扇。还有助巫，称为抛干，与巫师配合活动。凡白腊泡出门为人作法时，这个抛干必须跟着，他扛着剽杆、大刀并担负护卫任务。

白腊泡的主要职务是为病人占卜。主要方法是利用病者的衣服或米、姜、盐巴和鸡蛋等问卦。他常常把病者的衣物置于桌上(桌上供有白腊泡鬼)，手摇黑扇，向白腊泡鬼请神。然后借神力断定有何鬼作祟。问疾病之法，则用立贝卜，即用1枚贝竖在杯子边上，或竖在大拇指甲上，边立边呼叫鬼神的名字，叫到某鬼名时，恰好贝立住了，于是便断定为此鬼作祟，确定为病因。这时，求卜者便持病人衣服返回家中，再请另一种巫师即牟培来祭鬼。鬼附于牟培之体，借其口提出要杀牲献祭。有时白腊泡则用数米卜。将米、盐巴、姜倒在碗中，掺以贝壳，然后在碗中抓起贝壳及米，呼叫各种鬼神之名，每呼1个，数1次。如抓起的米数与贝壳数皆为双数，即认为已卜获作病之鬼，再由牟培祭鬼。这种白腊泡巫师身分较大，一般不轻易出

[1]《基诺族原始宗教试析》载《中国少数民族宗教》(初编)，云南人民出版社1985年版。

动，每出动必有较大的装神弄鬼活动。

牟培是沟通人鬼之间的巫师。他自称有“牟培内”附身(牟培内为司掌精灵的神)，常以牟培内自居。他家里主要供奉的即是牟培内。基诺人多请他念咒驱鬼。白腊泡多在占卜、卜鬼方面作法，不直接从事驱鬼活动，而牟培却可以直接和鬼打交道，成为调解人鬼之间关系的中介者。白腊泡与牟培均有师承关系。

然而民间驱鬼巫师也有一些极不正规的无师自通者。在壮族地区有些小巫即如此，他们作法时着常服，手拿木卦，呱哒作响，口中不断喃喃有词，顾盼作态，行为俗陋。在他们之中又有“鬼婆”之类，能说善唱，装神弄鬼之事极多。《龙州纪略》载：“龙州，遇有疾病者，延鬼婆至家，永夜弹唱，亲族妇女以伙啖为散福。鬼婆大约青年者多，手拿三弦，脚抖铁链。”这类跳鬼女巫，在广西地区多以讴歌见长。凡作法时，必讴歌达旦。除祈祷鬼神的巫调外，间有叹身世诉情怀的生巫调，还有叙述民间传说故事的叙事巫调。宣称可代人神游阴间，为人寻找死去的亲人，帮人问鬼神等。[1]

壮族中尚有一种大巫，称“师”，多在丧葬、节庆、禳灾等较大规模的活动中出现，壮族尊为师公。作法时头戴红巾，顶插雉尾，身穿红袍红裤，腿裹纸带，脚蹬草鞋，手执六七尺长的棍子，顶端有矛头铁环。有时还手持刀、剑、戒尺。作法降神多戴面具。伴恶神鬼时戴狰狞面具，从草丛中窜出，狂奔乱跳，甚至侮辱他人，调戏妇女。口唱师公调，边唱边舞。有时间杂以浪荡的道白和动作，姿态粗犷。

巫师由严肃行巫发展到放荡行巫，从义务行巫，发展到勒索行巫，是一种畸形的发展道路。虽然所行之巫均为虚妄，但

[1] 顾有识、陆炬烈，《壮族原始宗教的封建化》，载《中国少数民族宗教》(初编)，云南人民出版社1985年版。

在行巫的严肃性上却有很大不同，人品、思想也有高下之别。这种变化是与社会风气相联系的。

驱鬼活动，有个体赶鬼和集体赶鬼之分。

个体赶鬼，主要是为某家庭某人的灾病而举行的赶鬼活动。一般巫公、巫婆受各病家所请，多进行这种驱鬼。所驱之鬼是作祟于病人的具体的鬼，不是一般侵害村寨利益的大鬼或鬼群。个体赶鬼主要表现为送鬼。或以黄表纸相送，或许愿以后送出。也有的以符箓方法，利用"太上老君如律令"的符箓使鬼慑服而去。还有的是弹洒鸡血。以桃木剑东砍西划，或以弓箭射草人，或以鸡代鬼杀而弃之，等等。在我国东北地区，有一种送鬼方法是在水碗中立筷，最后将水泼出门外，当地称"送状头"。具体作法时，家有邪祟病人，或昏迷、或胡说狂笑、或突然抽搐，则在病人卧位的头上置1只水碗，倒入清水，然后用1双筷子，1只横在碗边的中央，1只立于水中紧靠横筷，边立边呼家中亡鬼及野鬼等名，一旦筷子立住，便认定为该鬼作祟。这时，要用祈语请其宽恕，并答应祭献、还愿条件。然后收起筷子，将水碗端出门外，向远方泼洒，表示鬼祟已送出家门。

这种送鬼方法比较温和，多在夜间进行，并不惊动各家，亦无大的举动，有时泼出鬼后，烧点香纸，没有巫师，自家也可进行。

在这里，为了赶鬼、送鬼，必先确定是哪位鬼作祟，因而占卜是不可少的，卜后方可有目标的行事。

此外，还有通过鬼师采取"过阴"方式进行探鬼的。在人们的鬼灵观念中，认为一切由人死去而成鬼者均居于阴间（即冥界）。这鬼府阴间与人世阳间是两种世界。一般人只有死后才能到达阴间，活着的人是不能知道阴间事的。为了能知道作祟于病人的为阴间何鬼，除占卜之外，便又有一种方法，即请鬼

师过阴去了解。于是又产生一种专门能走“阴间”的巫术人物，即鬼师，如北方之阴阳先生之类。

贵州舟溪苗族就有鬼师，多是男人。在他的身上附有许多“阴崽”，即已死去的许多成年男女的灵魂。据说他所以有走“阴间”的本领，就是靠这些“阴崽”为他跑腿办事。当有人患病，请他判断作祟的阴鬼时，他便实行过阴术。方法是：烧上香，用1块布巾，将脸蒙上，抓几粒米放在嘴里咀嚼，当嗅到烟味时，便认为阴崽们来了。他身边还坐有助手“通事”。这米必须是病人家里的米，一嚼米，阴崽便来了。还要从病人衣服上撕下1条布筋，作法时将布筋放在米上，米用升子盛着。这布筋是带鬼去与阴崽见面的东西。阴崽到齐，鬼师端起水碗喝1口水，交给通事也喝1口。这时鬼师两足不停地跺地，唱巫词，一一叫过阴崽的名字，通事向他们烧3张纸钱。然后又唱巫词，表示率阴鬼们到病人家探查鬼怪，通事从旁催促。进行完毕，回到原来地点，解散阴崽。这时通事把香拔掉，鬼师立即一跳，揭去蒙面巾，回到阳间。经过这番“走阴间”，说出作祟之鬼。

走阴间，或过阴，虽超出巫术范围，却也成为巫师测鬼的一种方式。它作为驱鬼巫术的前奏，经常和驱鬼活动揽在一起，而个体的家庭驱鬼，往往有它的用场。它在总体上与人们相信鬼灵存在的观念是一致的。

驱鬼活动，以集体方式为多。特别是在一些少数民族地区，驱鬼往往是全村寨的举动。一般是为了全村寨人畜清吉平安，而举行全寨性的逐除恶鬼活动。

为了进行顺利，集体驱鬼的布置十分森严。因为要防备其他妖邪破坏，所以多有避邪措施。

崩龙族，每到全寨逐鬼时，必先避邪，即防止一种叫做“格

南木巴流”的鬼进入村中。崩龙族各村村口都有一个栅门，这个门被认为是鬼门，即野鬼进村之门。为了驱鬼不受外鬼干扰，在这栅门上要画上刀(斩鬼剑)或写上咒语(避鬼咒)，以借助这刀和咒语的魔力抵御“格南木巴流”等鬼进入村寨。

驱鬼时，要选择吉日和适当的时间，一般在农历二三月份的农闲时期，几年就要搞一次。驱鬼活动，由两人化装成面目狰狞可怖的魔王。他们身披棕衣，手持长矛，后面还有背细沙的随者数人，从佛寺奔向村里，两“魔王”持长矛向每户屋前猛烈虚刺数下，随后便向竹楼屋顶抛细沙，同时高喊：“打死恶鬼，打死恶鬼！”经过这种刺长矛，撒细沙，喊打鬼等举动，便意味着将恶鬼逐出屋外，然后继续动作，一直将恶鬼们驱逐到寨门以外，并在寨门两柱顶上各插1把弯弓形木刀，守卫寨门。[1]

仫佬族集体赶鬼活动，称为“遣村”和“遣峒”，也叫“游村”和“游峒”。每一二年要进行一次。特别是在虫灾发作、庄稼受害严重的时候，必定要举行集体赶鬼活动。

驱鬼仪式进行时，要有巫师数人在村前设坛作法。巫师作法之后，全寨村民参加列队赶鬼。

走在驱鬼队伍最前面的是两个青壮年农民，他们作为驱鬼“先锋”，脸上、手心上都盖有鬼师的法印，头上扎着画有符箓的红纸头巾。其中1人持剑，另1人持铁链。走在这两个队头之后的是4个“抬火炬”和“收灾船”的人。“火炬”是在1只铁锅内点上清油，火焰升腾。“收灾船”用竹子编成，内装鸭子1只。接着是鬼师，身着法衣、头戴法帽，手挥法剑，口中念咒，面目冷酷。再后是持符箓的、拿桃枝的、拿五色纸旗的、击鼓奏乐的，一行10余人。村中青年、小孩尾随其后，呼喊呼打。

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

这个驱鬼队伍由队头引路到各家各户进行"遣村"。每到一家，队头先锋挥剑舞链，鬼师以法剑指画劈刺，作种种驱鬼动作。在这向鬼劈刺的过程中，家人在屋内收撮垃圾放入"收灾船"中，意味着灾祸倾除。最后将桃枝插在门上，贴上符箓，将鬼邪封在大门之外。

如此全村各户依次进行完毕，驱鬼队伍又向峒田进发，进行"遣峒"。所到之处均表演一番，并摘折草茎树叶，放入"收灾船"内，每隔二三百步插1面五色纸旗。待种有庄稼的峒田都走遍以后，将"收灾船"用火烧掉。

"遣村"、"遣峒"均作完后，还要实行"禁村"。即在村前路口，立拱门1座，上贴对联、符箓，插五色纸旗，作为"禁村"标记。3天之内严禁生人进村，如有违犯，则要处罚。罚的方法是出钱重做一次"遣村"、"遣峒"的驱鬼仪式。[1]

这种驱鬼仪式，带有强力的作法。充分发挥了巫术的威力。有法印、利剑和铁链，有桃枝、符箓，还有熊熊燃烧的清油锅。视鬼如大敌，严阵相待。这些利剑、铁链、烈火、桃枝均为鬼祟所怕之物，而咒词、符箓更为恶鬼所慑。再加鬼师的法衣法帽，严而挥刀，全村人等的列队呼喊，攻势之猛，手段之多，均为少有。

最可贵的是具有一种人间正气，没有半点手软，更无献祭与祈求。人们在这种声势之下，完全相信可以制服鬼邪。它大长了人间志气，灭了鬼邪的威风。最后"收灾船"的投火一烧，也烧出了一个清吉平安的世界。真是魔高一尺，道高一丈。人们战胜邪恶的信心，就在这场赶鬼巫术中大大坚定起来。

赶鬼活动，是一场与鬼邪凶杀搏斗的活动，它需建立在不

[1] 张有隽、顾有识：《民主改革前仫佬族的宗教》，载《中国少数民族宗教》（初稿），云南人民出版社1985年版。

怕鬼，相信人可以战胜鬼的观念之上。

人们对于鬼的态度，向来有怕与不怕两种倾向。怕，发自人们的内心；不怕，也发自人们的内心。人们经常在怕与不怕之间进行抉择。有时，怕占了上风，于是便进行祈祭；有时不怕占了上风，便进行格斗和驱赶。在全村寨人战胜鬼邪的心气高昂的时候，动员起来与鬼邪交锋的举动便不可避免。集体的意识和它所表现出的力量，一般总要强过个体的意识与力量。因此集体驱鬼不仅声势大，而且往往是人们所最情愿的。人们从中看到了作为集体的人的力量和价值，看到了他们无坚不摧的威力。

与仫佬族赶鬼活动相近似的是水族的撵寨鬼活动。

水族的撵寨鬼，称为"黑板反"，一般在春夏季举行，而在瘟疫、传染病流行的季节特别要举行撵寨鬼。

每到此时，水族以村寨为单位，集体购买狗、白鸡、鸭、牛头和刀头肉等9种肉类，还有鲜小鱼、干鱼、糯米饭、酒、香纸等，并从山上砍来若干枣刺、五倍子、泡桐树叶和竹竿等，均放在村寨门口。

准备齐全后，便请巫师水书先生念经，挨家挨户地进行扫寨驱鬼，直到把全寨恶鬼赶出村外，才全寨喝酒聚餐庆祝。撵寨鬼后，用枣刺把村寨的四周全围起来，或用五倍子树削成的木刀用草绳拉起围上村寨。在村寨的大门口用两把大木刀搭成"鬼架子"，以防鬼入。各家各户的大门上也都挂上木刀。在架子上放有狗、猪、牛的下颚骨，用土碗盖上。这一切都是为了不让被赶出的寨鬼再进村或进家。撵鬼仪式完毕后同样也要在寨门口插上标记，不让生人进入，禁3天到7天。冒然进入者则必予以处罚。

这种撵寨鬼虽然没有仫佬族驱鬼那么凶猛，但也进行得非常认真，全村寨一起参加，一家一户地撵。它的突出特点是用各

种木刀对付寨鬼。刀可以伤人，更可以伤鬼，这是一种相似律的思考。人怕枣刺、荆棘，鬼也不能逾越。这是人们总结出的对付鬼邪的经验。刀虽为木质，但在巫术观念中，它与铁刀相似，因而功能相等。鬼之行动也与人相似，人所怕之物也必为鬼所怕，所以驱鬼舞蹈或驱鬼动作中均有挥刀动作。景颇族在驱鬼时，边跳舞，边打锣，同时挥动长刀。为死者跳的驱邪赶鬼舞蹈，女持芭蕉叶，男持长刀，舞时伴以钹鼓，刀影闪动，伴以呼喊，其势森严。

独龙族的巫师称为南木萨。南木萨的职能有占卜医病等，还有一个重要职能，便是经常举行砍鬼仪式。

砍鬼比驱鬼还要更胜一筹。它的目的不是赶走鬼邪，而是要把它砍杀而置于死地。

砍鬼仪式的目标，在于砍"德格拉"鬼。这是一种恶鬼，而且善于变成姑娘出现在男子的梦中，形成鬼交。如被这种鬼缠住，这男人便精神恍惚，病弱不支。每遇此事，则由南木萨举行砍鬼仪式。

砍鬼，有在室内砍和室外砍两种，即家砍和野砍。

家砍时，被"德格拉"缠住的青年坐在一群姑娘当中，与姑娘们互相亲昵戏谑，以诱使恶鬼在妒忌之中出场。巫师南木萨和助手身藏砍刀，埋伏在屋顶上。待鬼从屋外飘降时，则挥刀砍去。有时一次不成，再择日重砍。

野砍，是在离家较远的野地进行。方法是被缠的青年和一群衣着漂亮的男女青年相伴出游，一路亲昵欢笑，唱歌，使"德格拉"鬼追随。并采取疲劳战术，沿江上下奔走不息，使恶鬼疲惫。巫师南木萨和助手持刀事先埋伏在预定地点。到相遇时，被缠者将行路时手柱的竹竿插于地上，以使鬼在竹竿上休息。这时巫师迅即举刀向竹竿顶端砍去，助手亦挥刀相帮，直至竹竿

砍碎，才安然回寨。

这种砍鬼活动，是刀的威力的一种扩大，而且举动非凡，非将鬼祟彻底消灭而后止。这里，巫师不是把希望寄托于用法器作法，也不诵念咒文，而是以挥刀砍杀的直接行动对付鬼祟，以刀砍劈杀为最奏效的手段。

由砍鬼活动可以看出，巫术手段本身也是虚实结合，既务虚，也务实。虚有虚的手段，实有实的做法。尽管鬼魅多能，但人也手段齐备，如此多方面施展，天下之鬼岂能不除。

在驱鬼活动中，除对付单个鬼祟外，还有祛群鬼的活动。

苗族认为鬼各有来历，有些鬼是成群的："法贪"鬼，就是群鬼，共19个，是一群男女都有的恶鬼；"告手"鬼则为17个，都是男性；"告晚"鬼为12个，均为男性鬼；最多的是"西"鬼，有3群，一群3个，一群7个，最大的一群是17个；还有"耸嘴"鬼9个。对付这些鬼，所采取的是祛鬼的方法，即请求供献牺牲。或用鹅鸭，或用牛猪，或用鲤鱼、鸡蛋、甜酒，要求他们不要再作弄人，然后置草船和鸭子于溪水中，祛除飘去。有的先在家内举行仪式，只杀猪，把肉吃掉。留下猪头、猪脚，连同狗鸡一起携到村外祛鬼场所，杀掉狗、鸡和鸭，煮熟奉献，然后祛而去之。

其所以敬而远之，或许因为对方是群鬼，不好下手砍杀。这里手段虽然温和，目的却十分鲜明。在软硬兼施中，它属于软的一种。

总观驱鬼活动，有赶，有撵，有驱，有砍，亦有奉献后再请其走出，形式确实很多。人们为了摆脱鬼邪缠绕，想出这么众多的办法，实在不是一日之功。它是各地区各民族在长期的与外界，鬼灵界斗争中发明创造出来的。而在这中间，巫术则是这诸多创造中最主要的智慧。一切手段都因为有了巫术作基

础而不断丰富。巫术治鬼，不仅是普遍运用的巫术一大功能，而且是人们根深蒂固的不可动摇的观念。人类在长期的人鬼之战中，依靠这些手段，与鬼魅之间进行作祟与反作祟的斗争。这一斗争此起彼伏，一个高潮接着一个高潮，耗费了人们的心血，也培养了人们的自信。巫术的价值，正在于立足于人的自身手段，始终企图控制和影响外界，如果抛去它的愚昧成份，正可看出人类奋争之魂。

此外，普米族的驱鬼也有其特色。

普米族认为，有一种叫"由三格塞呀"的鬼最为凶恶，害人也最厉害。它的头像葫芦，脖子像草根一样细。肚皮像茶桶一样圆，脚杆像树干一样长。它坑害于人的各个方面：使黑人头上长白发，眼睛里面进泥渣，脖子里边杀竹梢，肚肠里面生蛔虫，脚板底下成病壳，粮米酒食不够吃，衣服裤子不得穿。人们在驱赶这个凶鬼时，先用面做一个和它的形象一样的鬼型，放在一块木盘上，然后对着它唱驱逐词。这个驱逐词带有勒令性质：

这里不是你在的地方，
去找你的归宿去吧；
这里不是你生长的地方，
去找你的黑屋基去吧；
你这没良心的东西，
你这黑心肝的魔鬼，
让你永远不得复活，
让你永远不能行凶。

驱逐词念完，每人向这恶鬼吐一口痰。最后由巫师把它丢

在半山间的松树脚下，人们齐声说："永别啦！"然后回到村里。

这里，用面做鬼型，念驱词，众人吐痰，丢至山间，都是与众不同的。其中体现了巫术中出于模拟原理的塑制替代物及唾痰制敌等重要的做法。

还有，在彝族中间，不仅驱鬼，还有捉鬼的举动，成为巫师苏尼的一项主要的法术。

方法是用泥巴做的罐子来捉收。施术时，在夜晚苏尼到病人家中，坐在锅庄客位上，把羊、猪等牵到他的面前。用准备好的树枝插在他坐近的墙下，泥土罐子放在面前。然后开始祷念，请山神，一面旋转，一面击羊皮鼓，进入捉鬼。由屋内赶到山坡，再赶回来，把泥罐的盖子打开，巫师大吼一声："盖住！"这时将罐子拿到人们面前念道："害人鬼，今天要打死你，烧死你！"念毕将一铲火灰倒在罐子里。这样，这鬼害便算除掉了。

这种捉鬼方法，比锺馗捉鬼还要实际。鬼怪被装入罐中用火灰烫死，是一种非常实际的手段。如果真的有鬼的话，这鬼断然是活不了的。

民间对付鬼邪的做法实在是太丰富了。在这举不胜举的事例中，巫术的手段与生活中的实际智慧和谐的结合在一起。人们的生活智慧与技能越高，就越使巫术的表现得心应手，巫术中的各项法术也就越加丰富。在这里巫术的法术与生活中的实际技能并不是绝对矛盾的，两者之间，不仅互相依存，而且互相启发，互为运用。这恐怕也是巫术发展中的一个规律。

五 招魂中的巫术

招魂与驱鬼是相联系的。人类相信人死后魂灵存在，并转化为鬼灵，同时也相信人在活着的时候也有魂魄，认为这种魂魄在人死之前也会由于某种原因而离开人体。于是招魂活动便成为人们时常进行的活动。

人类对于自身血肉之躯的理解，在很长时期内都带有奇异的色彩。人体躯壳包含着一个活的灵魂，而这灵魂又支配着这躯壳，两者结合便成为一个有生命的人——这是多年来人们对活着的人的一种认识。因此，人们在注意躯体的同时，也时刻注意保护人的灵魂。

哈尼族叶车人的原始观念认为，人从降生之日起，就有12个魂，这12个魂以其对人体安危祸福的不同作用，分别被排列为第一"魂"、第二"魂"、第三"魂"……直至最后的第十二魂。第一魂，为主魂，紧紧依附于人体，第二魂为次魂，依此类推，第十二魂为末魂，则是极微小的魂。

这12个魂，依其排位的先后次序，对人体的安康起不同的作用。一般说来，离人体越近，次序越前，护卫人体的作用就越大；反之，离人体重要部位越远，次序越末，起的作用就越小。但是这12个魂一个也不可少，为使人体永远安福康宁，12

魂务必1个不差地时时在人体之内，倘若有魂离散人体，人就会生病。主魂最为重要，如果紧附于人体的主魂离散，那就是人的死亡。人死时，魂之离散，从最末尾第十二魂开始，依照12、11、10……的次序逐一离去。

这种观念如汉族古代认为人有三魂六魄一样，都是原始灵魂观的一种遗留。

人因为有魂魄，所以才能生存于世。我们在前边已经说过，死亡被认为是肉体存在的终结，却又是灵魂存在的继续。所以人死以后，人们还要想到这灵魂的生存问题，一切墓葬、殉葬、陪葬、厚葬，都由此而生。但是，对于活着的人，附与其体的灵魂就更为重要。按人们对灵魂的理解，是决不能轻易让它离开人们的肉体的，这就发生护魂、保魂的问题。

灵魂既然可以离开人体而独立存在，因此尽管精心保护也会有失魂的时候。如受到某种惊吓，就可以失魂；梦游不醒也可以失魂；特别是为鬼祟做怪，或为恶鬼捉弄也会失魂；一些敌对者施行黑巫术，进行捉弄，自己的魂也会被摄去；冥间地府的旧鬼也会时时来牵魂；甚至跌个跟斗，也会将魂跌出体外。以上种种都是人们难以事先预料的。

既有如此众多的机会可以失魂，就要创造各种招魂的办法，将失去的魂随时招回体内。这也是保护人类自身、控制外界影响的一种措施。这个思维过程，便是招魂信念和行为的思想基础。

由于存在这个思想基础，人们发生了病情，便自然会与魂魄失落相联系，或从这个视角来看待疾病。如小孩夜间吵闹不安，或精神萎靡，以致迷路不归，都认为是灵魂有失。这里要说明的一点是，儿童掉魂失魂的事特别多见。这是因为在人们的观念里，儿童的身体和心魄都处于未成熟期，其魂最易出窍，而一些邪祟也多打儿童的主意。因此失魂、招魂的事多集中在儿

童身上。

对于儿童失魂，招魂，各民族各地区不尽相同。有的在夜间，由母亲拿着失魂儿童的贴身衣服，如兜肚、坎肩之类，到空旷的田野地里去呼叫，叫着失魂儿童的名字。呼魂词大多为："××，回来吧，跟妈回家啦。妈妈在等你，回来吧！"然后以灯笼引路，一路叫，一路往回走。到家后，把兜肚等即刻给儿童穿上，裹住他(她)的身子，再将门窗上锁，不使魂灵再走。侗族中，如有小儿失魂，则由老人抱着大公鸡，在傍晚时分到野外叫魂。

如果是重病或久病者被认为是魂魄被鬼怪摄去，则要请鬼师追魂。追魂时，鬼师面罩红布，手舞"师刀"，带领四五个随从，紧锣密鼓，爬山涉水，快速追踪。在这追魂的过程中，一旦抓到一种小动物，如蛇或小蜘蛛等，则认为是病人的魂魄找到了，回来交还给病者。在门上挂一柚子树枝或扎一草标，防止外人进入，以便安魂。

这种追魂，首先要经过巫术占卜手段确定为魂被某鬼怪偷走，并要预计出魂走失的方位和鬼怪的去向。魂虽无影，但窃者有踪，这样魂才有可能被追回。这种追魂，鬼师一行五六人，还有锣鼓相助，似乎是寻觅，而不是召唤呼叫。追回之魂不是无形的，而是以一个实体的小动物为象征的，似乎魂就附在它们身上。至于抓到什么动物为算，只好听从鬼师。经过鬼师追魂之后，病人和家人都得到一种精神上的寄托，会有助于病情的好转。一旦病愈，则对于追魂之效果倍加崇信，鬼师的法力也就从此更加宏大。

这种追魂之举，目标是放在窃魂者身上。这里的鬼怪是属于偷魂者，行窃者，心虚理亏。这样，只要鬼师穿上法衣，带上随人，敲锣打鼓去追，它便会弃魂而走，如同人间之行窃者一样。因而，追魂举动要大，要有声势，而且要追得猛，追得

快。这种民间的想象，运用了生活中的道理，使追魂成为一种令人信服的举动。它和“叫魂”、“招魂”是有很大的不同的。

叫魂，有的地区称“叫儿魂”，贵州水族即如此。其水语发音为“借夜”，“借”是吃，“夜”是酉，直译为“吃酉”。在荔波县的水尧、瑶庆、永康等地，已具有节日性质。据陈安国《水族的宗教信仰》[1]一文中所说，这个“吃酉”日是在水历十二月酉日进行，有供祭仪式。然而当初开始时仪式很简单，仅由儿童的母亲在自己家门口的阶梯上喊魂就完事。后来发展成十分隆重的仪式。举行喊儿魂仪式时，不仅母亲参加，儿童也参加。最后发展到在酉日前几天就要开始准备，有鱼、豆腐、南瓜、甜酒等，还要将桌子、碗柜和炊具都擦洗干净，准备齐全。到酉日傍晚，将准备好的供品摆在一个簸箕里，再放到大门外的阶梯上，由自家的年老妇女喊儿孙的灵魂。

这个记述很有价值，可惜的是如何喊魂未有具体记述。值得注意的是，水族之喊儿魂是在傍晚以后进行，并不在白天。这和有的地区的作法是一样的。魂灵属于阴性，往往在黑夜飘荡，喊魂往往也必须在夜间，白天喊魂是不会有效的。其次，虽有供祭仪式，但不用巫师，喊魂者或是儿童的母亲或是祖母等。这表现了喊儿魂的又一特点。

在人们的生活中，孩子总是跟着母亲。由于长时间的哺乳，母亲的声音，孩子最熟，也最亲切，这对孩子的魂灵也是如此。凭着人们这种日常生活经验，儿童一旦失魂，自然认为母亲出场呼魂是最容易奏效的。这时，母亲的作用是巫师所无法代替的。

在浙江风俗中，叫魂也是由母亲担任的。不过要由小孩的母亲在夜里抱着孩子，沿着河边或街巷去叫魂。除母亲外，还

[1] 载《中国少数民族宗教》(初编)，云南人民出版社1985年版。

有一个随行者。母亲在前面边走边叫："××，你的魂儿回家吧！"后面跟随的人即随声应着："噢，回来了。"如此反覆呼叫，反覆应答。

在这里，喊魂要有人答应，亦是巫术之模拟手法。人的名字，在巫术的理解中与其人是连在一起的，名即其人，其人即其名，由此引申，其名即其魂，其魂即其名，因此，喊魂则要喊名，而喊名有应，才算喊着了魂。如无应，则魂是否听见无法断定，因此应声的环节在喊魂中便很要紧。有呼有应，魂灵应了，则必为喊者所牵回。这里固然有交感之原理，但也是对生活的一种模拟。因此，既是喊魂，必要应答，只有喊了，应了，方能起到效验。所以浙江之俗是喊魂的一种重要表现，它在魂灵的来去上似乎考虑得更深一些。虽然整个过程都出于模拟，却更能增加其逼真性，使人们能更为自然地接受。

在我国，招魂活动最为丰富的是苗族和彝族。他们在长期崇信巫鬼的环境中，不仅有很强的鬼灵观念，而且对于人体之魂也颇为重视，这就使招魂成为具有一系列巫术作法的活动。

长期以来，贵州苗族社会里招魂的遗风不断。不论是男是女，是老是少，或因跌倒，或因受到意外的惊吓，一旦生病，便认为是"魂"落所致。

魂落了，便要招魂。人们始终相信：只要把魂招回，附在原体上，病就会逐渐好转，人也就会逐渐康复。

在这个地区的苗族中有一个观念，即魂落之后，其归宿的方向是祖先曾经居住过的"东方"。因此，所落之魂总是沿着这祖先居住地的方向向前走。要进行招魂，得在魂没有到达归宿地之前的过程中方能招回。一旦时间过长，魂已经走到祖先的原居地，便有上天的可能，再想召回也十分困难了。因此，在招魂活动中把握时机是十分重要的。

苗族的招魂是一个大的举动，要请鬼师来进行。鬼师的主要手段用鸭，而且是公鸭。因鸭能凫水，所以用来载魂是万无一失的。

在招魂之前，鬼师要先在地上撒一层火坑灰，量下落魂者脚印的长短，把尺寸交给身旁的助手。鬼师招魂时，如祭鬼时一样坐矮凳上。苗族生活中也以坐矮凳为多。鬼师用布帕将脸盖起，不停地抖动双脚，口中唱着悠扬婉转的招魂歌，催促他的"呆胚"（所谓的阴间向导）跟着所追之魂的踪迹前进。呆胚发现所落之魂的脚印，即报告鬼师。鬼师马上取稻草左比右比，前量后量，然后递给助手印证。如果长短相符，便认定跟踪对了。再命呆胚急速前进。如果量了几次，长短不符，再找新的脚印，再行比量。就这样，十分认真，仿佛呆胚在追逐中与落魂赛跑，而且随时辨认其踪，维肖维妙。

于是，鬼师催促他的呆胚赶完一程又一程，一直要找到病者的魂为止。魂找到之后，将其抓住，方才返回。这时，鬼师向身边的助手说："魂在这里呀，魂在这里呀！"助手立即把鸭子递过去。

这时，只见鬼师左手猛地把鸭抓住，右手拇指和食指往鸭肚一戳，眨眼间鸭的心被挖了出来。助手立即用病者的衣物包住，意味着魂已招回。

然后，鬼师唱返程歌，送回呆胚。呆胚走山过水，直至到家为止。这时鬼师双手在膝上一拍，轻轻一跳，取下盖脸布帕，揉揉眼皮，恢复本来面目。

如果病者之魂已经上天，招魂的过程要延长，鬼师的招魂活动往往要熬到半夜，要唱完苗族"开天辟地"、"十二个蛋"等古歌。这种古歌是歌唱苗族传说中人类始祖姜央的。鬼师用这种歌感动姜央，请他出来帮忙，这上天之魂才有可能招回。[1]

[1] 张泰明编：《苗族风俗与风俗传说》，黔东南苗族侗族自治州文化局文物科编印，1984年12月。

苗族的招魂与阴魂观念紧密相联系着。祖先的住地为阴魂的去处，而呆胚又是通向阴间的向导，鬼师要依靠他来追魂之踪。这个观念和举动，冲淡了巫术的气氛。但是整个追魂活动却是巫术的，而不是宗教的，其中的鸭子，尤有深思的必要。

黔东南苗族吃牯脏活动中，曾用鸭子去引路接"龙"(祖)，其地苗族的刺绣中曾喜欢用鸭子组成图案。这里招魂中又用鸭子载魂，以鸭心为追回之魂的附着物，这一系列的现象恐不是偶然的，在鸭子身上定有一种巫术的讲究。我们现在只是了解了一种现象，还不能发掘其根据和道理。在平时有关鸭子的知识里，我们知道，它是认窠的，无论跑出多远，游出水塘多宽，只要无外力干扰，他自会找回原窝。有时村中养鸭的人家多，鸭被关错了窝栏，第二日一出栏，仍会跑回原处。而且鸭子的眼睛与鸡不同，不是夜盲的，而是夜明的。它在黑夜中能看见东西，再加旱路、水路都能适应无阻。是否在这个意义上，鸭子被提到有关魂灵的巫术活动中。如果这个判断有一些道理的话，那么鸭子的巫术功能也就显现出来了。

彝族招魂习俗很为盛行，而且还有神话传说为根据。我们现在从马学良先生《倮族的招魂与放蛊》[1]一文中加以引述：

> 古代有一个人，同两个伙伴离开家乡到外边去做工，三个人每天帮人家在铜矿里挖铜，一连十几年未曾回家，他母亲想念他，一天天地盼着不见回来，思念不已，便跑到卜卦先生那里占卜。卜者说："你的儿子，下土里去了，凶多吉少！"她又跑到另一个卜卦先生那里占卜，卜者说："你的儿子下土里去了，不

[1] 载马学良《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社1983年版。

过现在还有办法。你如果回家去，待到鸡鸣时，喊他的名字，抖擞你的床头，喊三声，你的儿子在外边便可以听到你的呼声，就可以回转来。”老媪听后回家，便依卜者的指示去作。当鸡鸣时，她先喊第一句，她儿子不曾听见。继喊第二句，她儿子仅听到余音。最后喊到第三句，她儿子在铜矿里听得很清楚，急忙从铜矿里跑出来。刚好出来，那铜矿便崩塌了。他的两个伙伴陷在铜矿里窒死了。他跑回家来，将这事说给他的母亲听，母子得庆生聚，从此便有了喊魂的习俗。

这是一段关于喊魂来历的口头传说，自然不能解决喊魂习俗真正发生的问题。但是母亲呼喊儿子的名字，即使在很远的地方，甚至地下矿窑中也能听见，却反映出人们对呼魂有效的观念。而且招魂可以逢凶化吉，避免恶运，就更有积极意义了。

基于对魂之可招的理解，则有叫魂仪式之举。不仅罹灾病者如此，就是“其平居无疾病之人，每年或间数月，亦必常常举行叫魂仪式，由巫师或家人手捧1碗米，米上置鸡蛋1枚，至村外之山神庙跪伏祷告，然后口呼被叫魂者之姓名，‘某某归来，某某归来’，沿途叫喊至其家方止，以为如此，方可复其精神延其年寿。”

彝族的招魂有时受到汉族的影响，到野外城隍树下进行招魂，如云南巍山西部山区彝族就是这样。但这种城隍已经彝族化了，能听懂彝族的祝告，并为彝族办事。城隍树前有常年设立的坛，威严阴森。上坛为官府，下坛为监审。巫师阿毕(即毕摩)在坛上布置了若干正面削整过的三杈树枝，纸裱的旗、伞冠、香火、灯、烛、纸钱，陈列祭献的酒、米、腊肉、盐、茶。

招魂开始，巫师抱着公鸡，率众家属亲友扑倒在地，念招

魂经。其内容大体如下：

哦，行善积德的人家，
向笔属本土阴府恳求，
请许×氏人家招回一个魂。
哦，人生在世上，
需要有健全的魂魄，
人有三魄七魂，
七十二个分魂，
当魂魄健全时，
出力不畏艰难，
劳动不肯释手，
生财致富欲比天高，
理家治户永不停息。
魂随生命而产生，
生命潜伏于人体。
人种源自葫芦，
神种来自松树。
自从人和神分了界限之后，
魂总是随生命而稳定，
生命附人体很难移易。
哦，×氏门中××人，
有一天曾受了惊恐，
也许走路时脚尖撞碰了石子，
心怦地跳了一下，
也许是路下飞出一只野鸡，
也可能是路边上看见了蛇。

魂儿就掉落在背后了。
他忘了向后盼顾一眼，
五天内没有什么感觉，
十天内也与往常一样，感觉无异。
过了二十一天之后，
健康失常了，
据说食不甘味，
夜间睡着出冷汗，
手脚感到无力，
大白天也瞌睡起来。
哦，阿毕先生，
曾观察了香火烟子的神秘，
甚至向神卜卦查了原因，
从笔属本土阴府那里查明了详细情况。
原来是魂儿掉落的那天，
日子有点犯了凶，
地府里的勾魂校官上路巡视，
笔属本土阴府里的扑魂差役也跟随着，
从天空的路线，
看见了地下的情形，
看见了那孤苦的魂儿，
生了怜悯的心，
来不及回明来历，
就把它带走了。
那司令判官，
那掌户籍的红笔司令们都说：
“你的食禄在人间，

你阳寿未终，
你来这里干什么？
魂怎能随便脱身游离1”
把它收容在看管司。
哦，今天是×年×月×日，
是个吉日，
行善积德的人家，
以三岁的雄鸡，
为招回你来感谢神。
肥厚的猪脊背肉，
为招回你来谢恩。
向笔属本土阴府请求，
向上坛城隍请求，
向下坛城隍请求，
向司令判官请求，
向司户籍的红笔司令恳求，
向勾魂官佐恳求，
积德的祖宗英灵为你来保释，
父兄叔伯辈们都来为你保释。
天空有路线，
你应从白云缝间返回来，
地上有道路，
你从蚂蚁道路上走过来，
听见狗吠你不必害怕，
听见鸡鸣你不必害怕，
不要在沿途逗留，
不要在河谷贪玩。

来呀！来呀！

阿毕念完了这个长篇的招魂词后，众答："来了，来了！"然后阿毕开始宰鸡，煮熟，再次进行献祭。然后众人按照阿毕指点的地点搜索，取回一种小蝗虫，将它包于纸内。接着席地撒上松毛，开始饮宴。酒后评议鸡骨卦意。议毕，收拾东西回失魂者家。

回来路上，阿毕捧着1碗米饭，内放1个剥皮熟鸡蛋，插上穿有红丝线的绣花钢针。一路上阿毕不断地在路旁点香，插上小旗，前呼后应。老人吹着树叶，声音幽怨含情。壮者吹着芦笙，节拍悠扬。儿童扛着大彩旗，失魂者骑上大马，红毯褥垫。其余挑担背篮，扶老携幼。这支人行队伍，犹如仪仗队伍，一路上浩浩荡荡，满怀希望而归。

至家，阿毕谢过几道门神，把招回的小生物藏在祖宗灵内。[1]

招魂仪式，至此结束。

这个彝族招魂仪式，汉化程度很大，阴府城隍的一套，全被套用过来。且有阳寿不到，阴府只监管并不收留之意。这是将灵魂观念纳入于阴冥地府，阎罗城隍的系统之中。其招魂词也完全渗透了这种意识。但是将这些分出之后，彝族自身的一些做法还能看得出来。如用公鸡献祭，进行鸡骨占卜，用米饭、剥皮鸡蛋插上穿红线的钢针，以小蝗虫为藏魂载体等，均为彝族巫术本色。失魂者招回魂后骑上有红毯褥垫的大马，亦有其鲜明特色。

值得注意的是，这个深受汉族影响的民族招魂活动，却告

[1] 以上引自杨茂虞《巍山西部山区彝族风俗调查》，载《云南民俗集刊》第五集，云南省民研会．云南省民间文学集成办编。

诉我们一个事实，即巫术招魂活动在民族杂处的过程中，也会有互相影响和渗透的现象。它将不同观念层次或不同巫术文化和宗教意识层次的东西糅和在了一起，呈现出更为复杂的形态。这对我们考察巫术是一个很好的材料。

彝族招魂中，不只是招小儿魂，其召魂的面很广。就生人魂方面来说，有"姑娘魂"、"伙子魂"、"孙魂"、"重孙魂"等等。

在具体招魂中，运用招魂词之处非常之多，并且有许多被收到彝族经典之中。

彝族招魂词或招魂经有多种。据有人研究，凉山彝族的呗耄就有4种招魂经：一为"赎魂经"，认为人的灵魂被鬼弄到天上，要用牲畜赎回，失魂人才能得救；二为"招魂经"，系超度祖先灵魂归祖时，惧怕生人生魂随祖灵而去，为此，为死者超度之后，需诵此招魂经，以把生人之魂从途中招回；三为"找魂经"，是人魂因受惊或其他原因离去，四处游荡，需用此经将其游魂找回；四为"唤魂经"，是生人之魂到了祖先处，但还尚未被留下，则需诵念此经，将其魂从祖先处唤回。

这些招魂词，巴莫曲布嫫在硕士学位论文《彝族经籍中的祭祀诗研究》中零散引用过，我们大体可以看出一点面貌。

如招魂词中呗耄向东南西北招魂：

东方百关道，在东也回来。
南方两百关，在南也归来。
西方三百关，在西也回来。
北方四百关，在北也归来。

还有如下的词句：

呗老走来了，哦哦，来喊魂。
天上相林子，鬼魂快回来！
天地中间处，鬼魂快回来！
四处鬼魂归来。

在那阴间里，活魂无法生。
沙石当饭吃，毛刺当菜用，
最美是人间，鬼魂快回来。
在那山寨中，青年吐情语。
竹笛声悠悠，口弦声阵阵，
月琴声铮铮，二胡声沉沉。

再如：

归来魂归来，孤儿魂快回。
家中庄稼地，今后归你盘。

归来魂归来，工匠魂不归，
阳间工匠活，没有人会做。

归来魂归来，苍苍白发翁，
人老气色好，回来教儿孙。

其他如：

筛子能盛水，死魂也可来。
草灰能搓绳，死魂也能归。

线能拴鸡蛋，死魂也可来。
蚊肠若可理，死魂也可归。

归来魂归来，日无魂不亮，
月无魂不明，人无魂难活。

彝族是一个爱唱歌的民族，因此，在各种活动中，多运用歌唱来贯穿。彝文经典也多用韵文诗体来归纳，颇有文学意味。但是这些用于各种活动的韵文经，并不都付诸于歌唱，在大多数情况下，是以诵念的形式出现的。这些招魂词和一般经典不同，不是肃穆难解的东西，而是富有生活气息和人情味的一种通俗易晓的东西，很近于日常生活中的歌诗。在这些招魂诗中，从游魂的境遇进行多方面的劝说，对比人间的欢乐与阴间的冷寞，陈述人间对它的需要，指出各种回归人间的道理，动之以情。在充分表达对其归来的殷切心情的前提下，使其能做出回归人间的选择。这种处理方法，是把脱落之魂看作是过惯人间生活的亲切的朋友，而不是看作与人们相对立的凶煞。这种灵魂观，以生人之魂为主要思考点，因此，招魂词呈现出亲切感，如同对朋友进行劝说一样，亲切自然。人们诚挚地相信，这种方式的招魂一定会感化那些脱落无着的游魂。

与此同时，在彝族中间，还有一种送魂的活动，在送魂仪式上要诵念"送魂经"。这种送魂经在于送死者亡灵之魂，为它指路，让它归赴故土，不要返回人间。在这种送魂词中，一方面悼祭亡灵，一方面为其归复祖地指路。与招魂词恰恰相反，送魂词中热情描绘的是亡魂的鬼域新居，突出与远宗远祖相聚、跨入新的乐土的思想。它与招魂具有完全不同的情调。

招魂活动，主要是为活着的人，招生者之魂。我国一些少数民

族，如傣族、纳西族、藏族、壮族，都有各种各样的招魂举动。然而，招魂活动不仅局限于为人招魂，而且发展为招动物魂和植物魂。

招动植物魂，来源于原始的万物有灵观。一些不甚开化的民族认为动植物与人一样具有灵魂，牛有牛魂，马有马魂，稻有稻魂，麦有麦魂。当然，召动植物魂主要是对与人们生活、生产直接有关的动植物进行的，通常是招六畜魂与招五谷魂。招六畜魂，以招牛魂为多，招五谷魂则多为荞、麦、稻等。为了这些动植物能健壮生长，也要不断地为它们招魂。彝族《祈福经》中，有许多是招动植物魂的。

如：招牛魂：

无牛难耕耘，无牛难致富，
祈求呗耄呵，又来迎牛魂。
牛魂请回来，牛魂迎回来，
犁地也有牛，耙田也有牛。

招五谷魂亦如此，“庄稼没有魂，颗粒不能收”是他们所信奉的哲理。因此，每当五谷不丰、六畜不旺时，便要由呗耄等诵念这些招魂词。

在湘西苗族，有祭五谷鬼俗。祭时，巫师除摆上祭献、焚烧纸钱、燃烧黄蜡外，还要念咒词。主要意思是请五谷鬼保佑五谷丰收，穗实饱满，不受虫灾。值得注意的是，这里体现的观念与五谷有魂的观念是不同的，它是认为五谷有鬼，五谷鬼掌握着庄稼的命运，如同汉族祭五谷神一样，因而要祭这种鬼。它从另外一面说明人们在鬼魂与鬼灵方面的心理积淀。

在各项招魂活动中，招魂词都是重要的东西。招各种动植物魂的词早已被人们搜录起来。被当代人翻译出来的《傣族古歌

谣》[1]中，就有极为珍贵的资料。我们且引几例：

叫 谷 魂

冬天太阳红，
天空很明朗。
星星也来了，
月亮也来了。
谷魂啊，
你是王，
谷魂呵，
你是主。

千亩黄谷已归仓
千亩稻草已堆齐。
谷魂啊，
快回家，
谷魂啊，
快归仓！

一粒谷，胜过千两金，
一粒谷，胜过万挑银。
生命靠着你，
人类靠着你。
你不要抛撒在大地，

[1] 中国民间文艺出版社1981年版。

大地蚂蚁多，
蚂蚁会吃魂。
还有贪吃的麻雀和野鸟，
天天在田边寻食，
见谷就张嘴，
专找谷魂吃。

今天主人来，
声声把你叫，
带来鸡蛋黄，
带来竹扁担，
还有提箩和背篼，
把你挑回寨，
把你带回仓。

新仓库，
篱笆围得严，
风不透，
雨不淋，
蚂蚁钻不进，
老鼠进不来，
你在仓库里，
舒服又平安。
待到明年新月时，
你再到田里，
打包扬花，
吐香争艳。

回来吧，
回来吧！
别在野外淋风雨，
谷是王，谷是主，
回来了，回来了，
撒！撒！撒！

叫 鸡 魂

咕咕咕，
咕咕咕，
拿起竹筒敲，
敲着鸡圈叫，
月食那一天，
我来叫鸡魂。

鸡魂啊鸡魂，
人从小养你，
喂你米，
喂你谷，
让你住在竹圈里，
生蛋在箩中。

公鸡魂，
母鸡魂，
别惊慌，
别逃跑！

鸡圈有狗守，
家中有主人。
主人有弓弩，
主人有长刀。
披哈不敢来，
披钻不敢挨。
月食过去了，
天下就太平。

别跑进菜园，
别钻进草棵，
草棵有野猫，
会把你吃掉。

回来吧，
鸡圈门已开，
回来吧，
蛋在箩中哭。

咕咕咕，
咕咕咕，
主人把你叫，
鸡魂回来了。

拴 牛 魂

九月来到了，

田犁尽，
秧插完，
谷棵绿油油，
破竹篾，
架田坝，
家家楼下拴牛魂。

用白线，
用黄线，
红黄绿线都可以。
还有犁耙和弯担，
摆到牛厩旁。

绳子当镰刀，
绕在牛脖上，
敲响犁头和弯担，
主人叫牛魂。

公牛魂，
母牛魂，
大大小小牛魂你听着：
雨已停，
田犁完，
秧插好，
今天解下牛铃铛，
今天解下穿鼻绳，
为你拴金线。

金线银线系双角，
保住你的魂。
让你肥又胖，
恢复体力更健康。

青草在远方，
主人去割来，
让你吃得饱，
每天牵你到野外，
去放牧，
与饮水，
不让蚊子咬，
不让蚂蝗叮。
冷天让你住楼下，
黑天为你熏蚊子。
你受伤，
人难过，
你身亡，
主人哭。

牛啊牛，
田坝是你犁，
木料是你拉。
今天吉日星，
来为你拴魂。
待到明年八月时，
你再显本领。

为人立功劳。

傣族这些招动植物魂的招魂词，所陈述的道理，是人和这些动植物的亲切关系。无论谷物还是鸡牛，人们都以对它们的亲切护理与关怀来打动它们。让人感到，这些五谷六畜似乎是他们的家庭成员，无不关怀备至。其浓厚的人情味已淹没了巫术的威慑力。

傣族对招生人之魂，亦表现出这种温良的民族性格。它没有如彝族那样将阴世与阳世相比，也没有苗族那种以追魂为手段的做法，完全是一片真诚的思念和急切的呼唤。

如：

今天是吉祥的日子，
吉祥的日子，
我来把魂招。
叫声情切切，
声声把魂招。

白米撒朝东，
白米撒朝西，
白米撒向南和北。
镰刀阵阵挥，
声声把魂叫。

魂啊魂，
儿子的魂，
女儿的魂，

侄子侄女们的魂，
太阳落山了，
天就要黑定，
牛马已回寨，
鸡鸭已进圈，
知了蜻蜓已睡觉，
你们快回家！

父母亲，
给你们准备好饭菜。
桌面上，
摆着酒，
摆着大肉团，
摆着大块鱼，
还有水果和甘蔗，
菠萝和香蕉。

新衣服，
缝好了，
新裤子，
蓝布做。
还有蚊帐、枕头和被子，
它们一齐把你叫。

银手镯，
叮当响，
金项圈，

汪汪，
它们同声把你招。

魂啊魂，
你听着，
楼梯叫哑了喉，
门窗哭着想念你，
爹妈和亲戚，
更把你怀念。
饭要凉，
菜要冷，
家人围在饭桌旁，
正在把你等。

雀有窝，
鸟有巢，
土狗还有栖身洞，
何况寨里有房屋。
屋内有火塘，
火塘盼着你。

森林里，
大树密，
刺棵多，
你不要住在那里，
荒野外，
茅草深。

野兽多，
毒蛇猛，
冷风大，
你不要歇身在山野。

野外有野鬼，
林中有大象，
它们会吃人，
它们会吞魂。

魂啊魂，
你不要迷失在大树角，
藏身在树洞里。
大火会烧山，
火焰扑过来，
烧伤你身体。

森林阴暗处，
云黑雾又浓，
天雷劈大树，
大雨冲树根。
山崩会地裂，
重石会压身。

来呀来，
快快快，
从树叶缝来，

从小路中归，
爹妈叫着你。
快来进魂箩，
快来穿新衣。

三十二魂要来，
九十二魂要到。
脚魂别乱走，
手魂别贪玩。
肩魂别忘背简帕，
头魂时时要想归。

互相叫，
一齐来，
吃饭才香甜，
睡觉才安心。

大魂小魂听我说，
野鬼的话不要听，
瘟神的话别相信。
它们是恶鬼，
它们会吃魂。

野外不如寨子好，
别家不如自家亲。
家中有父母，
家中有亲戚。

家中有妻室儿女，
亲人们早晚在你身旁。

我们不愁吃，
我们不愁穿，
牛马满厩，
鸡鸭满圈。
黄谷堆满仓，
布匹压满箩，
大象拴满每棵柱。

魂啊魂，
爹妈爱的魂，
别去躲在山洞独自悲哀，
别去躲在河边眼泪汪汪。
别钻进树林草棵，
别去钻进牛马身上。
别去惹祸生非，
别恐慌意乱，
天下道路很多，
要走回家的路。
过河要小心，
过河要走稳。

魂啊魂，
你不要胡思乱想，
乱想会迷失方向。

向水去的路，
尔不要去走。
那里通向海底龙国。
龙国有怪鹰，
海底有红冠龙，
它们都是捉拿人魂的鬼。

走时是好魂，
回来也要做好魂。
别乱穿乱跑，
别违背"寨神勐神"。
在哪里生，
就回到哪里住。
别羡慕金钱，
别去做小偷，
别去乱谈情说爱，
败坏了祖宗的家规，
叭桑木底知道了，
他不会饶恕。

别留恋着奢侈，
跑到阿腊麻哥亚；
别羡慕豪华，
窜到梯利吾密柯；
别中美人圈套，
跑去玩布八里蒂哈。
那里啊，

不是幸福地，
没有自己家乡好。
外乡亲，
不如家乡人；
他人爱，
不如父母亲。
回来吧，
三十二魂，
回来吧，
九十二魂。
快快踏上回家的路，
别三心二意，
别自受自苦。

亲戚们，
天天把你招唤，
伙伴们，
盼望着你回来玩。

你不要随水漂游，
不要随云上天空。
也不要随风到海洋，
或乱窜乱玩到勐金纳丽。
你走千度，不要离开衣服，
你走万步，不要离开楼梯。

头魂要回到头里住。

牙魂要回到牙里居。
耳魂眼魂要回到头上住，
皮魂要回到人身上，
脚魂不要往远处奔走，
手魂不要贪摘水果和野菜。
三十二魂，
九十二魂，
快快回家乡。

今天是吉祥的日子，
吉祥的日子，
我来把魂叫，
三十二魂要今天来，
九十二魂要今天归。
所有的魂啊，
今天要集中，
父母亲要给你们拴线。

左手要给你们拴银线，
右手要给你们系金丝。
让你们安心住新房，
继承父母的家产，
千年不受苦，
万年不遭难。
幸福过日子，
永远附在人体上。
来了，三十二魂，

来了，九十二魂，
撒！撒！撒！
魂回来了。

这首非常完整而又篇幅很长的招魂词，是傣族赞哈们传承下来的。由于年年要招魂，辈辈要招魂，通过年年念，辈辈传，才使我们今日能看到它的全貌。在这首招魂词中所展开的各种想象，使人们感到这些傣家之生魂仿佛就在眼前。它们承受着这些切切思情和谆谆嘱托，飞回到亲人的身旁。招魂词所指示的，是魂归之路，也是人生之路。傣家人的人生准则在这里似乎是全盘托出了。民俗和巫术，在这个意义上，正是各民族对人生的思考与追求的一面最好的镜子。真正受到它的教益的并不是鬼魂，而是在现实中活着的人。

各民族的巫师都在招魂词中投进了他们的智慧，他们创造各式各样说服魂灵的办法，也描绘了本民族的居住环境。居住于山区的四川白马藏族，在招魂词中总有这样的词句："魂啊！雨下起来了，雪下起来了，要冻坏你，快回来吧！魂啊，山上有老虎，还有豹子，要咬你的，快回来吧。"这是平原或临海区的招魂词中所见不到的。浙江临海地区，招魂时多有"大海太冷了，海水太凉了，请快回家吧"等词句。人是现实的存在，失落的魂灵也被想象为和他们是一样的现实的存在，因而人用自身的生活和体验，去揣摩所失之魂，如同迷路人、失家人一样，所可能遇到的各种情景。

这种情景不只是招魂词一个环节，其他各种祭词以至某些巫术的作法，也都与人类基本生活这个大的社会环境相关。人类的一切想象，都不同程度地受到这种现实的制约。

六 求子中的巫术

求子巫术，多在求子习俗活动中加以表现。

在人类生活中，祈求子嗣，繁衍后代，一直作为人类延续的重要课题不断得到重视，因而，在民间的习俗活动中，求子习俗便多方面的展开。

人类对生育子女的认识，经历了一个漫长的发展过程。在原始时代，原始氏族和部落，只有对人类由来及女子生育的蒙昧的认识，因而用幻想的神话之类进行解释，或者归结到对女性的生殖器官的崇拜上。母系氏族的子孙繁衍，始终处于“只知有母，不知有父”的阶段中。这只是对于生育一方(女方）的表面了解。由此产生出一种母性崇拜习俗。女性不仅是物质生产的负担者，而且是人类产生的主要方面。这个概念影响了上古人民不知多少世纪。后来人们渐渐产生感孕之说，这是对女性生育发生怀疑的开始。企图在女性本身之外寻找生育子女的原因。虽然后来感孕说被一些具有王权思想的统治者所运用，借此说明杰出人物诞生之不凡，但究其实质是在生育问题上有了新的思考。对偶婚的出现，父系氏族的确立，人类在生育问题上逐渐认识到男性的作用，这是人类在生育问题上的一个关键性的转折。人们日益清晰地认识到，只有两性的结合，才有

新的生命的开始。并由这点出发类推到其他生物与植物，认为凡有生命的东西都会有性的交合，而且只有性的交合才能取得繁衍。这种观念又上升为一种认识论，被以阴阳、天地等概念概括出新的理论。其最低层次，是把两性交合看成有交感威力的事项加以崇拜，并运用到各类生产和生活中去，以致成为巫术性的模拟。例如，希望种下的种子能够繁生更多的果实，或一粒下地，万石归仓，便以人的两性交合加以交感。世界上有些民族就是这样做的。他们在祭青苗时，要以裸女仰卧祭桌上，全村寨人对她进行膜拜，头人还要去亲吻她的阴户，然后各家男女分别到田头地垅进行野合。以为经过对女体女人的膜拜，及各男女的野地性交，就可以使田苗发旺，也如人的"下种"一样，经过地土之母体很快繁衍。这便走上了巫术的道路。其最高层次则被发展为哲学体系，以阴、阳之谐与不谐的道理，解释一切现象。我国的易卦，就是这种哲学思想的较早表现，并有其进化过程。《归藏易》取阴性，以坤卦为主，意味母性之归藏，土地之博大，反映女性(阴性)的重要作用。而《周易》则以乾卦为主，为阳，为天。代表女性的坤卦为☷，取开、断、张之意；乾卦以☰为代表，取直、通、刚之意，都与男女之性器官有关。而且以此阴阳之交合组成各种卦爻之变易。人类的这个思考，使男女阴阳之合上升为分析一切事物的方法。

后世在生子问题上，取此阴阳仰合的作法很多。如新婚男女初夜入帐后，有从帐内向外抛鞋之举，鞋落地，呈仰则为生女兆，呈覆则为生男兆。结婚礼物中必有盒，盒与合音相谐，且有盖，有仰，盖仰相合，则必夫妻生活顺遂，多子多孙。这种民俗意识包含着巫术的因素，用事物之间的相似取兆，使其发生交感作用。

然而人们在意识到女子的生育离不开男性之后，又时时有

新的情况发生。那就是结婚夫妇虽长期同居，却有的生子，有的无子；有的生男，有的生女；甚至有的只生男，不生女，或只生女，不生男。在这种情况下，人们又产生极大的迷惑：或认为，子女财帛皆为命中注定，不可强求；或认为均出于天赐，神赐。因而出现外界赐子的观念，想象有超自然物在掌握人间生育，因而要加以祭祀和祈求。这便是产生求子心理的一种根源之一。在一些民间神祇发展的民族或社会中，则把这种生育之神，归结为送生娘娘或送子娘娘，因而各种娘娘庙和求子活动便应运而生。

在这里，凡生育之神、赐子之神，基本上均为女性（只有极少男神，如中国的天仙送子等），说明人们还是相信，生子事宜不能脱离女性，只有女性神才能司管天下生育之事。在这时，人们的信仰里完全摆脱开封建社会所造成的男尊女卑的规条。在民间神祇里，把女神摆在突出的地位，其体现的民俗思想，与社会上的世俗观念形成了对立，增加了文化心态的复杂性。

到庙中祈神求子，在广大汉族地区成为一个传统。在这个活动中，与巫术有关者，一是“拴娃娃”，一是“偷娃娃”。

拴娃娃，一般为需求子的女性参加。备好香纸，到娘娘庙里烧香祭祷后，在娘娘神像所抱的小孩身上拴上一条红线，说明姓氏、住处，祈求生子之意，然后叩头而归。路上不能回头，不许说话。回家后如有孕生育，则再去谢神酬祭。

这拴娃娃之举，我们在前面“巫术及其原理”一章中已经说过，是基于模仿律而产生的。它将庙中神像手上的娃娃与自己祈求的所需要的娃娃放在同等地位，以为两者相似，便可互相等同。用红线去拴他，是一种巫术手段，红线拴住了娃娃，便意味着可以属于自己。这红线的作用，是在巫术意义上的作用。在人们的心理中，任何活动的不易抓住的东西，只要用一

条红线拴在其身上，这东西便要受你的控制，服从你的意志，跟着你走。我国东北长白山地区，把人参想象为可以跑来跑去，可以遁形的光身小娃娃。因此，人们要抓住它，便多想方设法在它身上拴上一根红线或红布条，以为这样便可以控制了它。

这种巫术作法在求子活动中的运用，很能说明人们对巫术手段的信力。它在中国的历史文化环境中，被运用得十分巧妙。

偷娃娃的做法，现在我国天津还存在着。天津是一个靠海城市，过去漕运十分发达，曾有天后宫，供奉海神天后娘娘。她的本职职司是保佑海上生涯的漕运人等的平安。但后来职司发生变异，增加了掌管人间生育之职，与子孙娘娘被视为同一事物。这样，求子活动便多在天后宫里进行了。

偷娃娃，是求子者到天后娘娘宫里去偷1个娃娃，拿回家里。由于求子活动的发展，天津过去曾有许多塑制泥娃娃的手艺人。人们生子后，往往送1个泥娃娃摆在天后娘娘的脚下。求子者在没人时，偷偷地拿1个回来，摆在家堂上，作为"娃娃大哥"加以对待。这意味着儿子已经到家。一旦生下第一胎，便要回送天后娘娘100个娃娃，以供其他求子者去偷。但已经偷来的这个娃娃，还要摆在家里，而且要年年"洗"一次，称为"洗娃娃"。洗，是重塑。这个泥娃娃，称为"娃娃大哥"，在孩子辈里，永居"大哥"地位。所生第一胎，均居老二地位。洗娃娃是随着这个所生娃娃的成长，而不断改换"娃娃大哥"的形象。孩子长到10岁，"娃娃大哥"也要重塑成10岁的模样。孩子长大成人，有了胡须，这"娃娃大哥"也要重塑成有胡须的成人模样。

在这里，偷来的泥娃娃和自己亲生的娃娃，不仅互相等同，而且完全成为一体，并可互相代表。如果施行黑巫术，有恶意

加害对方的话，只要将法术用到“娃娃大哥”身上，其本人也将会有凶病等结果。

由此可见，拴娃娃也好，偷娃娃也好，都是源于很实在的巫术。

在求子活动中，还有一些虚的巫术，即象征性的巫术。如一对新人，结婚合卺时吃子孙饺子，煮饺子的人只须煮到三四成熟便端给他们。两个新人吃时感到不熟，一定会说“生”，或者专门有人问：“饺子生不生啊？”答“生！”这就达到了目的。生熟的生，与生子的生，不仅同音，而且同字，所以生、生相连，在事物的同一点上得到了统一，其效用也便会由此发生了。

再如，由人的祈求多子，联想到多籽的事物，或由多籽的事物联系到人的多子，也是常见的。在人们的生活中，多籽的事物很多，如葫芦、瓜、鱼、蛙等。在民族神话中崇拜葫芦，认为葫芦是世界洪水后再造人类的唯一的神圣物，是它留下了一对兄妹，从而重新有了世界和人类。由这种葫芦观念，发展成为一支庞大的葫芦文化系统。例如彝族的一切历法、天文、民间工艺以致有关文化的审美观念，都以葫芦为核心。在求子习俗中，这种多籽之物便特别引起人们的兴趣。瓜也是如此，西瓜之多子，被用于年画作为题材，再加上芙蓉花或胖娃娃，便构成“多子富贵”的形象。人们在吃瓜时也总要讨个吉语，“有籽(子)没有？”“有！”“多不多？”“多！”它成为过去人们祈求多子观念中的“吉祥物”。在有的地区，女儿出嫁，怀孕，娘家必有送瓜之举。这里所取的是“籽”、“子”同音。

在巫术原理中，同音的事物都可以发生联系，甚至可以互指或互代。这是中国语言被赋予巫术意义的特殊的现象。为此，在人名问题上有“讳”的问题，如避官讳、避王讳、避父讳等。

臣民或晚辈，不能用皇帝、命官、父辈的名字中的字，有时同音也不可以。这在我国长期封建社会中是一个奇特的存在。如东汉有一个皇帝显宗名"庄"，于是其他人连姓庄都不可以。所以庄子陵，必须改为严子陵。汉宣帝名洵，连先秦的荀卿也要改为孙卿。秦始皇名"政"，所以连月令的"正月"亦要改为"端"月。钱元瓘统治浙江，连钱的计量亦不能称贯，改为一千文。这种例子举不胜举。

如果说在原始人中，由于智力的低下，把名字看做是人身的一部分尚情有可原，那么在封建社会里，文化已得到极大的繁荣，而那些学富五车的先生们却仍信崇这点，殊属奇怪之事。当然，从巫术角度看，这种事情的发生也并不纯出偶然，说明人们仍没有摆脱名字即人身的一部分的观念，至少他们还相信，名即其人，或名与人有着不可分离的关系。因此清代一个考官出的考题中有"维"、"止"二字（维民所止），便认为是砍杀"雍正"皇帝之头。这种悲剧的造成，除了政治的因素以外，不能说在心理上没有民俗传统的根据。

但这不过是一种相信名字的作用，利用权职而造成的畸形发展，它并不属于我们讨论的范畴。

值得注意的是，民间由这种语言、语音现象而衍化出许多心理上的追求，甚至禁忌。有吉语，便会有忌语。坐在船上，不管吃肉还是找东西，均禁说"翻"字，就是这种禁忌语的最明显的表现。在人们的心理上，这个翻东西的"翻"、鱼吃过半边翻过来吃的"翻"与所乘之船翻沉之"翻"是一样的。因此，为了避免翻船的恶果，便对此"翻"字严加禁用。有时连翻的动作都不能出现。如一条鱼平放着便要一直吃到底，不能中途翻个。

在求子活动中，人们也时常运用这种语言的力量来达到自己的愿望。

如给孩子起乳名，先生了女孩，但心中欲要个男孩，便将这女孩呼为“带弟”，或“招弟”。希望再生第二胎的便将第一胎婴儿称为“连生”、“生子”、“连玉(育)”等等。具有多生、连生欲望的人，很喜欢这“连”字，喜欢贴有莲花、莲子、莲藕的年画，使这个“莲”和连生之“连”，发生交感关系。

再如，为保住子嗣，使其健康生长，往往起名为“拴柱”、“锁柱”，并用特制的银锁套在他的脖子上，使他永远锁在自己的膝下。这种日常巫术的应用是不可胜计的。

但求子目的的达到，必须通过生育的过程。因此，象征性巫术的另外一面，便是进行与生育相联系的举动。如崇拜男性生殖器，即所谓近似其形的石祖、陶祖、木祖等。无论是天然的，还是人造的，只要其形相似，便会吸引求子的妇女。如是天然石祖，她们或者在它附近聚会，或者去抚摸，或者去望一望。有的还坐在它的形体上，或掬一点其石窝中所积的水喝下去。如是陶祖、木祖则方式更多，奉祭、珍藏、摸弄、祈祷等等，不一而足。但在多数情况下，出于神圣心理，只进行膜拜，并没有其他动作。在日本南方的一个县的神社里，摆着大小不等各种木雕阴茎，大多是人们奉献的。其中最大型者有数丈之长，光滑粗大。节日里由众人抬起它游街，观众蜂拥而至。求子者每每要与它接触一下，或靠或摸，或亲。神社里有很大的展室，展示这种节日的盛况。这是求子习俗中崇拜生殖器的最富实感的记录。女子虽在夫妻性生活中必须接触男性阳物，但当迟迟不能生育时，便要求助于这种模拟物体，似乎这样便可达到生育之目的。

我国一些少数民族求子中取信于石祖者很多，即使在汉族也仍有它的遗留。

北京过去的正月习俗中，有“走桥”、“摸钉”之举。走桥是

为了走百病、去百病。正月十五或十六，城中妇女多离家上街，过几座桥，同时进行摸钉。摸钉是用手摸抚城门上的铜钉。钉的形状颇似男性生殖器，而且“钉”与“丁”同音，丁即为男子。这是过去京城妇女们最有兴趣的活动。一般的妇女是出于游乐，取个吉利，如摸不到则感到遗憾。但求子者是非要摸到不可的，其原始意义正在于求子中的生殖崇拜。为此城门钉不仅被摸得溜亮，而且肥了守城卒，他们往往借机讨索外快，甚至为难妇女。

这种摸钉，在长期的习俗活动中，其本意已被淡化，突出了游艺的一面，但是其巫术的根源却依然存在着。

我国少数民族的求子活动更为多样。有的在“跳鬼”中举行，借跳鬼活动插入求子，如土家族。有的在祭仪中，如祭龙等活动中插入，如哈尼族。在祭龙时，不育夫妇经过主持仪式的“龙头”的允许，可以来到祭坛，献上一桌酒席，此外还要特别献上一只猪腿，这是祈求生育的特殊祭献。献后，“龙头”将这猪腿放入求子女人的衣襟里，让其抱在怀中。这时“龙头”学婴儿啼哭之声，求子女人如拍婴儿一样，拍着怀中的猪腿回家，表示接到了寨神赐给的孩子。

这里，有求神的宗教意味，但是以猪腿当婴儿，并抱在怀里拍它，还要学婴儿啼哭之声，已属巫术。它以抱婴拟声的举动与得子的情况相照应，使婴儿的实体得以抱回家中，无论从象征手法还是模拟原理来说，都是巫术的一种表现。这和汉族地区的一些做法大不相同。汉族多祀送子观音之类，实际上将希望寄托于偷上。江苏黄渡镇的求子，在向送子观音祭祷之后，要偷取送子观音绣花鞋一只。生子后，此子须给送子观音当干儿子，似乎送子观音也需要儿子一样。至于绣花鞋，一个观音只有两只，怎能经得起偷呢？大约偷了鞋，总要另作一只鞋给

她补上，不然此俗无论如何也进行不下去的。与此相类似的，还有偷生子人家献祭给天生婆婆的红蛋的。这种红蛋，偷回来必须吃掉，方能生子。蛋为鸡生，娃为人生，比附近理。但为何立足于"偷"，尚是一个谜。

毛难族求子，则祭"圣母"，吃"仙桃"。"圣母"为一天然石象，位于下南圩对面马山峰之间，身高丈余，状如妇女后背小孩，昂首挺立，被视为"圣母"之化身。圣母石体的中部有一个洞，像人的肚脐或阴部。洞里长出桃树一棵，连年结果，被视为"仙桃"。

求子时，毛难妇女选择桃树结果成熟的时刻，带上红鸡蛋、粽子等，登峰攀崖，到圣母石脚下拜祭，然后摘吃"仙桃"。以桃为果，以桃为生子之因，寓圣母赐子之意。此活动多为不孕妇女进行。

毛难族还有一个大的举动，就是设红筵求子，亦称"求花"或"架红桥"，是带有宗教性的全村行动，未婚男女亦要参加。它不是具体的某不孕者的求子，而是在广泛意义上祈求全村寨子嗣兴旺。请道公念经，请神。道公戴上木制面具，扮神跳舞，演唱节目。最后，有"陆桥"，即临时架起的一座小桥，称"架红桥"，使祈求下的子嗣可以通过这种红桥顺利至各家中。其中有些道教的因素，巫术则难于考察，只能说是一种大的宗教仪式。

不过，毛难族把这种求子称为"求花"，倒是很值得注意。求花，花为果之前，有花才能结果，这里有一种非同一般的思考。但是这里的花，似乎很虚，不够具体。而在安溪地区，倒有一种取具体之花的习俗，也是求子活动的一种。

在安溪，久不妊娠的妇女被人笑为"肫母"，为了祈求尽快生育，这种不孕妇女常有取花之举。方法有两种：一是到东岳

注胎娘娘面前去取花；一是请女巫看花宫，栽花丛。

向注胎娘娘取花，事先要预备3个牲菜碗，还有金银纸钱，冥镪锞子、灯料仔等，由一老妇携同求子者挑到东岳庙去。到庙里之后，便摆在注胎娘娘像前孝敬。祷告来意，然后拔筊，即抽签，看是否要取花。一次卜签不成，再行祈祷，再拔筊，一直得到可以取花的结果。求育子者跪下去，两手把衣襟牵着拱起。老妇把注胎娘娘头上插的花，或是神座前别人插的花，拿来放在她的衣襟里说：

"此去可以给你多生子。"

"生了后，再来拜注胎娘娘做干母。"

说完，求育者把花插在头上，高兴而归。认为有了花，当然就能结子。取花以后，如果得子，于几个月后要去还花。

看花宫，是产完头胎后长久不育，认为花宫损坏，这时要请女巫("狮母")来家，在家中男子不在时举行。

预备的物品有：米1升，蛋1只，肉1块，豆干数片，水1碗，镜子1面，尺子1把，还有金银纸钱、糖果等。

巫婆先洗面，然后点起12炷清香，口里念着求育妇女的八字，把香插在米升上，用1块手巾把脸罩起来，坐下哼咒，两手不停地拍打腿股，全身颤动起来。这时，陪同的老妇人说：

"看去清，看去明，看清看明来报阮。"

再问：

"花一共有几朵？花的花蕊有要开的时候没有？花丛有无损坏之弊？"

女巫听了一一作答。答完，念催回咒，老妇向女巫身上喷水。女巫醒来，即告结束。

这里通过"女巫"问花宫，实为占卜，但是问花宫却与生子直接联系。花有几朵，便意味着能生几个儿子。如果有要开

放的花蕊，便说明可生子了。如果经过女巫的看花宫，得出的结果是花宫的花丛已枯萎或损坏，那就不能再生育。这时，补救的办法就是请女巫来重栽花丛。

栽花丛，除前面所说的看花宫时的一套用品以外，还必须准备一个花枝。女巫一人去做法术，作出种种补栽花丛的动作。栽完后，求子妇女7日不能出门，不能见生人，不能回答人们问及此事的话语。

这里的举动，把花宫与妇女生子相联系，花宫与妇女之子宫似有相同意义，而花宫中花朵的多少又直接关系到生子的多少。花丛枯萎，则意味着子宫破损，不能生育，因而要补栽。这种思路，这种举动，虽经过巫师的手来进行，甚至跳神做法等，但却反映出人们对妇女生子的理解。花宫结子，子宫孕子此等相似律的运用，亦算十分独特。由此，更可以理解毛难族何以将求子称为"求花"的道理。只不过这种求花只解决了一个方面的问题，即妇女之可孕。即花宫的完好，有花蕊，有花丛，但是花蕊再好，雌蕊尚须雄蕊受粉才能结果，而这点在求子习俗中却多有忽略。求子习俗中的巫术活动均围绕女性进行，似与男性无关，由此可见其不如那些膜拜男性生殖器更为切实些。

摩梭人的求育巫术，就和石祖崇拜相联系，它比求花的做法更能体现在生育上的性功能观念。

摩梭人居住于我国四川省冲天河的西岸，他们一方面崇拜"吉泽乍马"女神，一方面又崇拜一个天然的钟乳石柱，认为是男性生殖器官，称它为"久木鲁"，即石祖。每有妇女不育便到这里进行求育活动。先是烧香敬神，向女神和石祖崇拜。然后妇女到水池中洗身去邪，浴后，再去喝石祖附近的水受胎。最后还要排除障碍，把阻碍生殖的邪鬼"乔"赶走。这种求育作

法，既看到女性(女神)的作用，也看到石祖的作用，将男女之间的性象征结合起来崇拜求育，这就全面地估计到生育的要素。各地发现之陶祖、木祖，以及云南剑川的阿夹白的女阴石，四川广元县东门的女阴石等，都是人们生殖崇拜及求育中重要的象征物。

这种作法与人类实际生育过程较为接近。由此可看出，越是原始的举动，越直接与性相联系，越是文明的习俗，反而将其虚化，这大约也是个规律。

由以上事例可以看出，求子习俗活动包含着许多巫术的作法：有的是巫术心理的日常运用；有的与祭仪结合；有的受到宗教的影响；有的依靠巫婆作法事。情况十分复杂，并没有形成完整的一套。但是，求子活动都离不开巫术，并且多借助巫术(包括观念与行为)进行表现，以满足人们的心理要求。

按理说，人类自有生儿育女的本能，何必外求？但在不能正确认识生育的生理过程时，便只好求助于外界，外界掌管生育之神及各种崇拜物，本是人类的创造，但在创造之后，人类反而将主动权交给了它们，反而要向它们进行祈求。即使不去求助于它们，也总要寻找一些与自身生理无关的因素，以解决自身的问题。巫师的活动，正因为适应了这种心理而愈演愈烈。他们把人们的精神与精力吸引到神与巫术上去。这种互相助长恶性循环的过程，在长期的历史中几乎成为不可改变的定律。

我们从求子活动这个侧面来观察巫术，是企图对巫术的使用范围作出充分的估计。我们感到，在中国这个古老民族中，在中国这个具体环境里，巫术的使用范围是异常宽广的。只有以广阔的视角，具体的分析，寻出其各方面的表现，方能深刻地感觉它，理解它。我们一再讲过，巫术决不是一个孤立的存在，在习俗观念和宗教意识普遍存在的情况下，要想使巫术独

立存在，只能是一种痴心妄想。我们不赞成把原始宗教、古老习俗都看成是巫术，但是我们也不赞成把巫术的存在与原始宗教、古老习俗截然分开。巫术的存在，巫术的发展演变，与人们的习俗心理、原始崇拜等各种意识形态是交织在一起、互相影响、相辅相成的。问题在于我们如何从各种带有原始意识的活动中，分离出巫术的独特性，从而疏理出其自身的形态与表现。笔者认为：上述的事实以及下文要叙及的各方面情况均会证明这一点。

七 医疗中的巫术

医疗活动是人类向疾病作斗争的一种表现。从原始时期起，人们就在经受各种疾病的苦恼中寻求各种医病的方法。

人们一方面把疾病的来源认作是瘟鬼、病鬼的缠扰，是它们造成了疾病；另一方面也寻求各种办法，进行医疗实践。医药习俗和各种医疗活动，就在这两个不同而又互相联系的思想推动下，不断进行和发展。

药物医疗发生较早，这与氏族社会采集经济有密切关系。我国中原地区用动植物为药物开始最早，西北和临海地区，在各种草本木本药物之外，还发明了各种兽骨、金玉、鳞介等药物。它们都在上古时期便得到应用。

采集经济使人们广泛接触和了解各种野生植物，渔猎经济更扩大了人们关于动物食物的天地。在这广泛的生存和生产的领域里，人们凭着自身的直觉，积累了日益丰富的经验。何者能食，何者有毒，何者除患，何者遭疫，均一一有所了解，成为我国最早的饮食、医药知识。但是这种知识从它产生时起就带有某些非科学性和神秘性，人们将实际体验与愚昧观念全部融于其中，从而使它呈现出许多复杂的状态。

先秦古籍《山海经》中记述许多草木鳞介和各种奇异的动

物，有的从解决饥饿着眼，述其可食，如招摇之山，“有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝余，食之不饥”。有的从医疗功能着眼，指出其药物作用，如柢山之鲑鱼，“冬死而复生，食之无肿疾”；青丘山之鳙，“食之不疥”等。这都是比较实际的体会。但是同时也有许多虚妄的与服佩、禁忌和巫术等相联系的说法。如南山经首鹊山条云：

> 其首曰招摇之山……有木焉，其状如谷而黑理，其华四照，其名曰迷谷，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，其名曰狪狪。食之善走。丽膺之水出焉，其西流注入海，其中多育沛，佩之无瘕疾。

这里的论断，显然带上了巫术的理解和虚妄的色彩。

再如：柜阳之山，有一种兽，名曰鹿蜀，“佩之宜子孙”，宪翼之水，多玄龟，“佩之不聋”，以及基山有兽如羊，“佩之不畏”等。这些记述就更具有浓厚的巫术意识了。佩物在新石器时期便有发现，当时多为骨佩和玉佩，骨佩比玉佩还要早些。佩物习俗之流行，反映出人们对佩物的一种巫术的信力，相信作为佩物的东西对人身是有作用的。这个基本观念，发展到巫术里，便有各种避邪物的产生，并成为巫术中经常用的手段。后世的桃符、饕餮、虎爪、贝珠、桃木棍、神剑、八卦镜、串铃等，都被当做避邪的镇物。镇物的作用，也在医疗中加以发挥，突出了它的神奇。

由此，一些事物又被赋予禁忌的意义，认为某些事物不吉不祥，会给人们带来不利的因素。如鸡山之鲜，令丘山之禹鸟，太华山之肥遗，等等，均属忌见之物，它们“见则天下大旱”。还有法狱山的山狸，见之则大风，章莪之山的毕方鸟，见之则有

怪火等等。

《山海经》中的这些事例说明，人类在对食物、动植物等的同一观察中，并不是都得出同一的结论。这是因为在他们的原始意识中本来就存在着各种意识，而由于各种不同意识的存在，对于事物就往往会作出多角度和多层次的反映。有的反映了事物的本来属性和正常用途，有的则蒙上了虚妄的想象的成份，作了曲折的甚至是歪曲的反映。另外，在古代人观念里，尽管实际感受的因素在不断积累，但是对世界万物的神秘观念也在不断地发展，于是他们对动植物界的认识便不能排除某些神秘的观念。古代人把人和动植物区分开来，又从人的需要的角度把二者联系在一起的时候，便产生了多维的看法。

在这种多维的思考与认识中，动植物对于人类也就有多种不同的功用，或食、或医、或吉、或凶、或佩、或禁，形成多种复杂概念的交织。

基于此，医和巫，医疗和巫术密切结合，药物心理与巫术心理取得了自然的结合，求药和求巫都统一于医疗活动中。因此，巫药结合，药巫互用，信药之中有信巫之成份，信巫之中亦有求药之要求。医疗活动中离不开巫术，其基本原因也在这里。

医疗活动遍于各地区各民族，在巫术盛行的地区，或以崇信巫鬼为风的地区，医疗活动往往以巫为主，而且药也服从于巫，药力是通过巫力而显现的，巫师同时也是医师。巫师的重要职能之一，便是为人们治病。

我们前面说到的独龙族巫师“南木萨”，即有一套治病的法术，常替人们“治病”、“消灾”。每当有病人找到他。他身上披一块专用的麻布毯，在地上摆上几碗酒，然后在病人屋内点燃青松枝，用其烟雾，各处熏熏。然后用燃着的青松枝在患者周身绕上一圈，消除污秽，求得洁净。继而摇铃，击鼓，口中念

念有词。表演完毕、漱口，洗手，双手向上，从空中接下“天药”，滴酒在病人身上。病人感到一阵轻松，则意味着药到病除。

这种治病方法，充满了巫术表演，所使用的“药物”，也被弄成做法后来自神赐的“天药”。这样，巫和药便结合得浑然一体，药也就带有巫药的性质了。巫的活动，在这里不止是治病的形式，而且是治病的全部活动。

有的民族的巫师，为人治病运用“添粮”方式。此种方式多用于老人，认为老人生病是因为天上给他带来的粮食，已被他吃尽了，如果添了粮，病就会好。广西罗城仫佬族的医疗活动就是这样进行的。

“添粮”的办法是请来巫师，杀 1 只公鸡，买 2 斤猪肉，供神。由病者已出嫁的女儿带回 1 筒米和两根线。巫师作法后，用纸盖住米筒口，用女儿带来的两根线把它缠住，然后将米筒放在有祖先神位的神楼上。到第四天早上，将米筒拿下，打开纸盖，用这米给病人煮饭吃下。病家认为，经过这一“添粮”办法，老人的病就会康复。

由此，还发展成“添六马”。在仫佬族看来，老人生病，不是天粮已绝，便是“六马”已倒。“六马”即是命中的 6 匹马，这马一倒掉，则必生病，所以要为病人添补 6 匹马。办法是由巫师用纸剪成 6 匹纸马，在室外摆一方桌，供上纸马，烧香祷祝，向上天请六马。经过这个请马过程，纸马便成为性命中之六马。然后，以 4 匹马垫在老人睡席的四角，每角 1 匹，另外 2 匹，分别放在病人的枕头下和脚端。“六马”既添，人便好转。

“添粮”，虽有神秘表现，但以粮代药，亦不啻为食物疗法。以此经过祖先神位认可的粮米，做成饭食，希求康愈的病人当然不能不吃，实际则促进了病人的饮食，增添了活力，不无生

活道理。而"添六马"则全系巫师的一种不着边际的作为，对于病人并无实际作用。只是根据巫师的道理，使病人笃信，也可看作是心理疗法。

在医疗活动中，不同病症，有不同的巫术手段，而且不同的病症，往往与不同的鬼祟联系在一起。如病人骨瘦如柴，则认为得了干病，必有干病鬼为祟。这时巫师治病则以送干病鬼为主。治病时要用一只猴子代表干病鬼，经过法事以后，把猴子带在山上，扎一稻草人捆在猴子的身上，然后将它放走。此举意味着干病鬼将病带走了。在这巫术疗法中，草人和猴子均被视作病疾或病鬼的代表，将它驱走，便意味着鬼走病除，实为一种聪明的想象。这样去病的例子，并不仅仅在少数民族，只不过方式不同罢了。

例如放风筝，究其源也是一种去病的方式。某人有病，将其病写画在风筝上，用线放在空中，然后，让它飞升，突然剪断拉线，那么这病便脱离病人飞走了。后来，对于风筝已取其游艺之功用，人们不再想到这一点了。但在其最初，巫术的作法却与放走背草人的猴子道理是一样的，都以放走的举动，突出疾病离身、恢复健康之意。

但有些治病巫术却比这要复杂，巫师往往要使出他们的全部解数，进行充分的表演。

有些地区的彝族巫师，多用念经、杀五病邪神来治病。经文很多，根据不同病情念不同的经文。然后杀一只花公鸡，作一草人，将鸡冠上的血涂在草人头部。草人身上佩有锡纸作的小刀，象征刀兵五鬼。继而将草人焚烧，称为开冠。然后念《五瘟经》、《五雷经》、《仇恩息火经》。念毕，将一只熟鸡撕碎，四处乱抛，解除五鬼邪神的饥饿，然后命令它们吃饱后迅速远离，不准再找麻烦。如病情严重，巫师还要上山找"仙水"，即雨后

土坑中的积水，取回后，使病人喝下。这种方法多用于发烧、发炎，霍乱等症。如系脑科病症，则念观音经，然后用桃枝、柳枝、青刺、光刀(一种灌木)、秧草等捆起来打扫房屋四周。[1]

这套巫术作法，系各种方法的综合运用。除念经咒外，还有点鸡血、烧草人、喂饿鬼、寻"仙水"、扫房围等多种，凡巫术中常用的方法，大多用上了，比较充分地体现了民间医疗巫术的原貌。

在湘西苗族，有一种治病巫术，称为"画水巫术"。它有仪式，有咒语，靠巫师实行这种法术治疗疾病。关于这种治病巫术，《湘西苗族调查报告》[2]为我们进行了详细的记述，且引在下面：

> 画水的巫士都有师传授。其传授之法，于夜晚三更，用一长板凳，上摆香、烛、纸钱、茶、公鸡、一支朱沙笔，另外青布三丈，鞋一双，钱一封。师父口授咒语，传演种种仪式。最后师父用刀，划破徒弟的头皮，使之出血。以人血和鸡血，再以朱沙笔蘸之，画符圈书。传授以后的四十五日中，须天天练习。过此时期，只在初一、月半，烧香复习。据云，如十分勤习，能得阴传。巫士学习画水巫术，须一生禁食天上的斑鸠，地下的犬、马、猴，水中的鳝、鳖、鲥。犯之，术则不灵。
>
> 画水的仪式，用烛一对，香三支，碗一只，内装米，肉一块。另用一杯，盛清水。纸钱若干。巫士在

[1] 邓立木、赵永勤：《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》，载《昆明民族和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

[2] 商务印书馆1947年版。

开始作仪式时，脑中须想象师父传授时的情形。先燃油，再点香，将香插在米碗内。米上须放利市钱，多少不定。然后再将水杯、酒杯及肉一一放好。巫士乃向香案行三叩首礼。礼毕，焚化纸钱，将水碗取下，左手以大、食、小三指叉杯(中指无名指曲于掌心)，右手以食、中二指相并，对水杯画符三道。画符时默诵请师父口诀。同时想象师父传授时的状态。请师口诀念毕，即念画水口诀，念至某段某句时，即喝水一口，向病者喷去，或将杯水使病者饮之。如遇急病，或在野外山上受伤，不及摆设香案，只须烧香纸，念咒画符，用唾沫唾病人伤处。

画水的咒语，可分为两部份，一为请师父的口诀；二为水的口诀。各种画水的咒语内容，请师的口诀，大同小异。水的口诀则各不相同。兹略举数例如下：

(1) 将军水：治忽然昏倒的急症。请师口诀是："奉请肉口传度师父某某。抬头望青天，师父在中间，一叫自到，一喊就来。在我身前、身后、身左、身右，跟前拥后，跟左拥右，藏我身，变我身，不见我身在哪里，左讲正水，话(右)讲正水，画起铜刀铁刀。铜刀杀鬼，铁刀杀鬼。"

念完了请师父口诀，再念水的口诀：

"动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第一将军本姓唐，一时做了李国王，脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛授邪真。二月新灾买活羊，一刀砍断送长江(至此，巫士喝水一口，声带虎威，喷在病人身上，同时顿起一脚，再念下去)。

退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，百鸟退山退美人。

动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第二将军本姓葛，鼻子出烟口出河，住在天堂都未宫，脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊。一刀砍断送长江（如前，喷一口水，顿起一脚）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，开鬼肠，破鬼肚，破了鬼肚吃鬼心。

"动一脚，喊一声，喊到上元大将军。第三将军本姓朱，能把黄河水倒流。脚踏推车八百轨，如在老君点内房。老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊，一刀砍断送长江（亦如前喷水顿脚）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，大的拿来吃半边，小的拿来刮吊干。个个有网赶快受，不受打乱你的网。"（最后两句低声默念）。

（2）鹭鸶水：治饮食不慎，骨骾在喉。喝了这杯水，骨自能吐出或咽下。请师的口诀同上。

水的口诀：

"月出四柱起，切尽肮脏鬼，愿吾变猴生，正正变吃水。叫变就变，若有不变，弟子画起六月太阳晒变；叫融就融，若有不融，弟子画起六月太阳晒融。若再不融，弟子画起五百蛮雷打融。抬头望四方，九龙下天堂，龙来龙脱爪，虎来虎脱皮，山中百鸟脱毛衣，

步步成钢，动手成划。”（反覆念三次。）

（3）雪山水：治灼伤皮肤，如轻伤可用口沫唾之，伤重须用水碗喷三口水，并以手蘸水，抹于伤处。

水的口诀是：

“一请一里路，二请二旦路。大将军请到大雪山，小军刀请到小雪山，奉请师父龙胜发，深潭弟子麻老桥。烧军折军，烧皮折皮，血莫流，水莫流，拿口水作药。”

（4）隔山水：治隔一山跌伤或砍伤者。如闻有呼救之声，即可念咒就治。但预先要告诉受伤者：“若我问你好不好，你可答：好。否则不灵验。”

水的口诀是：

“隔山按山，隔水按水，画鬼担，砍鬼山，老龙深到深龙滩。请得木山李老格，不怕杂鬼并远鬼。左手画天雷，右手画地雷，画起五百蛮雷。”

（5）担血水：治人受伤，出血不止。先令其人捏着伤口，念咒语，喷水一口即可止血。

水的口诀：

“动一脚，喊一声，喊得师父吴化星，隔山喊三星，隔水喊水叉，大军刀担到大洪沙，小军刀担到小洪沙，担了长江水，海的流，脚踩龙头，担血不流；脚踩龙腰，担血不飘。子儿子儿，化在乱泥之田，儿童而相连。总师教我四处句，弟子交我指四方。

（6）封刀口水：治刀伤。念了此咒三次，不独可使刀伤封口，而且可以刀砍手指不断。

其口诀：

“太阳出来一点红，手执金鞭倒骑龙，一口喝断长

江水，弟子接脉血不出。”

这种画水巫术并不甚复杂。一是画水动作，一是咒语。咒语也是比较固定的东西，且同一咒语反覆3遍。但是，它的巫术性质十分突出。它虽用香烛纸钱，但却为请师之用，并非祈神祝祷。它靠的是巫师创造的法术、咒术和朱砂笔的符箓。相信用这些发自人的手段可以把各种病治好。它很少把希望寄托于求神的宗教意识，可以说是比较单纯的巫术行为。这种巫术的咒词虽然简明，但还是有些不好理解，甚至超出一般人的思维逻辑程序，然而其中杀鬼镇妖的气氛和治病的信心却是反覆强调的，大有力重千钧不可阻挡的气魄，使人感到一种莫大的力量。这正是巫术所表现的人对自身控制外界力量的一种神髓。一切真正的巫术，莫不以这个特点为其主要标志。

有人说，巫术只治内病，不治外伤，而内病主要也是驱鬼祟。那么，看到上面的巫术，便会感到事实并非如此。这里的画水巫术所治的，除昏厥急症外，大部分是跌伤、砍伤、刀伤和流血不止等外伤，这恰是中国巫术的又一特色。

巫术这种医治外伤的作用，在民间有广泛的应用。如在江西、湖南有些地区，铡草时铡断手指，猎夹夹断腿脚，以至猪惊栏划破肚皮，均请巫师划水。经过法术仪式，将水抹于伤口上，不仅不化浓发炎，而且很快痊愈，其神奇的效用被乡间群众到处传诵着。从现代观点看，它是否能如此奏效，当然会有许多疑问，但是巫术的医疗，不止是内病，而且兼及外伤，这点却是毫无疑问的。

对于骨骾于喉，鱼刺入嗓，也莫不用巫术手段处理。东北地区，每有儿童鱼刺入嗓，便准备一碗清水和多年陈墨研汁，用毛笔或手指蘸上墨汁，在水面上画个龙字，然后令儿童将水

喝下便愈，其情其景，完全与此近似。这也可以说是一种画水巫术，只不过不用巫师举行仪式而已。可见人们对画水巫术的信念是很深的。

不仅如此，在一些民间故事里，水也经常可以接复断手。民间流传的后母故事中，被后母虐待的前儿，往往有被断手遗弃者。但在偶然的机会中，这受害的儿女的断处接触了水面，立刻双手复生。这里的奇特想象，究其来源，恐与这种画水巫术的观念也是不无关系的。由此可看出巫术对人们思想影响之深。

有医疗巫术中，有些巫师要做各种惊险的表演，表现他的法术。如以铁针穿腮、披挂铡草刀、衔咬滚烫的犁头铁块、上刀杆、爬刀梯等，一般认为是邪术。

铁针穿腮，是以如筷子一样粗、半尺多长的铁针，从左腮穿入，右腮出来，然后在露出的两端挂上法刀。作法后，将法刀拿下，铁针抽出，两腮如故，无伤无痕。

披挂铡草刀，是巫师上法或神附体后，赤膊用铁针穿肩，挂上利刃草刀，作舞，刀刃向肉。法事完毕后解除。

衔咬犁头铁块，是用烧红的犁头或铁块摆在面前，做法时，术者以口衔咬，或叼住爬上刀梯。亦有赤脚蹬踩滚烫犁铧铁块者。

上刀杆、爬刀梯，则是赤脚蹬踏刀杆。将一丈余高杆插牢于地，杆上左右插刀如梯，刀刃向上，术者赤脚踏蹬。其惊险如某些杂技表演，令人惊服。

杨铠在《鹤庆县白族巫教调查》[1]中，为我们记述了如下情景：

[1] 载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

鹤庆城郊北部和辛屯等地的白族，直到解放时还保存着白族固有的巫教。“朵兮”就是这种教门的教士，有男有女。老百姓把男的叫做“朵兮子”，把女的叫做“朵兮婆”。

朵兮的训练，或在坛场上，或在月下，或在农闲季节，学跳神，学唱神歌，学祈祷，全是口口相传。从小朵兮到老朵兮，和所有的行业一样，有学艺3年，谢师1年的过程，才能单独应教事。

朵兮的活动，有每年春节前后迎神赛会时，迎本主的跳神，唱调子；有代人占卜祈祷，除此之外，还有在“上刀杆”、“烧白牒”盛大活动中表演。

“上刀杆”、“烧白牒”是两种大体相同的法事，每每是富裕之家的人有了重病，治愈之后，或打赢了官司以后，请一大堆朵兮婆到本主庙里举行。

及期，朵兮在庙的正殿上扯红挂绿，设立3个坛场。上坛挂天上神佛木刻像。中坛挂各地本主的木刻画像。这上中两坛均在供桌之上。供桌下另设香灯，把些裸体的、人首蛇身的、男女交媾状态的木刻画叠成条形，用条香夹住，插在“升斗”里，不使人随便看见，这是下坛。这些画像称为“甲马”。

殿外设刀杆，那是把三五公尺高的两根木杆竖起，相距约一二尺，中间以钝刀交插，从上而下呈阶梯。木杆顶上各插三角旗两面，浑身贴满黄钱纸。

至日，由主要的朵兮婆跳神（如跳烧白牒还要擦粉），其他小朵兮，或敲锣，或伴唱。他们所唱的调子，据说有一二百调。有些属于赞歌，有些属于生产歌，有些讲神与神或神与人的恋爱故事。上刀杆前唱的神歌叫《雪山娘娘》：

三步当作两步走，

一步跳到雪山娘娘你门前，
双手托你们挪开。
热来就是热似火，
冷来就是冷似霜。
一更天气下冷雨，
二更天气下冷霜，
三更天气下大雪，
四更天气雪上又加霜。
五更天气金鸡来报晓，
六更天气山中树木挂铃铛。

歌一结束。朵兮婆披头散发，赤着脚板，用一叠黄钱纸垫着，一口咬住一个烧得发烫的犁头，一步一蹬，爬上刀杆。围观者大为惊叹，啧啧称赞"师傅的法力"。小朵兮们猛敲铜锣，向朵兮婆鞠躬。

高潮过去后，朵兮婆唱神歌。唱完，再以平缓庄重的态度重上刀杆，在一个彩线拴好的提篮里，放上1只雄鸡，1壶烧酒，几个馍馍，分别在祝福声中吊下给主人。接着又撒些钱币和馍馍。最后拆了刀杆，焚烧一切甲马、纸锭，仪式宣告结束。

表面看来，这种"上刀杆"的表演与治病似乎没有直接关系，只是巫师展示法术和法技的表演，但是，它与巫术本身一样，在增加人们对人的自身能力的信念上是有明显作用的。从巫师本人来说，这种表演可使人们对他的巫法、巫技增加信力；对广大群众来说，人们从中看到了人自身的法力完全可以治服鬼魅妖邪。它对巫术的威力起了形象的直观的宣传作用。

当然，这种巫技是怎样形成的，有何奥秘，人们还不能弄

个明白。其超人之点，正如特异功能一样，也还不能做出科学的说明，往往以"骗术"称之，不再深究。现在我们在一些气功表演中时常可看到沸水中取物、赤脚踏玻璃碴、光身卧钉板、赤腹压刀尖等等，可以证明巫士的技法并非不可能。因此，不一定都是虚假的。

除此之外，还有其他种种情况。如看病医病之前，需要问病，通过巫师作法探寻病源即是。

门巴族，病时要请觉母(巫师)作法。作法时，双肩披红，头上带一种称为"冗浪"的圆形银饰物。病人屋内地上要铺竹席，竹席上面架一横木，横木上挂有长刀和弓箭。紧靠横木，等距离的直立 9 根木棍，每根木棍的上端挂有 1 个由彩线连结的丝球。横木下放摆 9 个竹盒、 9 口小锅，盒内盛着大米、香蕉、甘蔗、桃和野花等物。旁边的酒器需装满酒备用。以此仪式来判断问病者所问之情。

另外有"巴莫"(亦为女巫师)，作法时头缠红白二色布，在外面套上一种叫做"仁安"的纸帽，从耳边至双肩为一纸质装饰物，叫做"勒日仁安"，实为法帽或神帽。作法开始，病人被安坐在一张铺在地上、撒有大米的布上，将 1 只手的 5 个指头，各缠 1 根不同颜色的彩线。彩线的另一端分别与东、南、西、北、中五方的彩色小旗相连。彩线与彩色旗的颜色相对应。这里，每根彩线代表 1 个坎主神。巫师巴莫将 5 根彩线集结在一起用火烧断，然后视线断后是否齐整，进行判断。[1]

巫师的看病，和医生的诊病不同，不是根据脉象辨症施治，而多是采取问病卜灾等占卜形式来决断。其中，兆象十分重要。这是它与一般就医不同之处。所以巫术仪式、占卜手段必不

[1] 张江华：《门巴族中的本教》，载《中国少数民族宗教》(初编)，云南人民出版社1985年版。

可少。当然，卜病的方式是多种多样的。

由上述医疗活动中巫术的种种表现，我们可以看到，在中国巫术中，运用于解除灾病的巫术也是十分普遍的。它有时与各种宗教仪式结合，与神鬼观念结合，形态比较复杂；有时又单独有一套巫技和巫法，呈现出巫术在运用上的独特性。有时又是群众个人凭着对巫术的知识而自己进行的。它们在缺医少药的过去社会中，体现了人们与疾病作斗争的各种积极愿望，有的也获得一定的功效。当然，由于它的不科学及含有鬼神观念、愚昧成份，贻误病情、甚至造成死亡的事，也每有发生。它毕竟不能代替医药的治疗。唯其如此，我国民间在不断研究，不断发明创造中，形成具有中国特色的中医学。这一伟大的文化创造，在解除人们的病苦，维护人们的安康健寿上，作出了巨大的贡献。祖国医学的发展，使巫术的疗法渐渐消歇，并为药物治疗所代替。

因此，尽管巫术曾有过多方面的功能，在历史上起过一定作用，但作为一个历史的范畴，它只能成为学术研究的对象，而不能成为实用的科学，这是巫术不可避免的历史命运。

八 生产中的巫术

生产活动是人类的最基本的活动。从历史上看，我国物质生产方面很广，大体有渔猎生产、农耕生产、手工业生产，及其他杂项生产。这些生产活动在进行中伴随着许多习俗，也贯穿着一些巫术活动。

渔猎生产，包括捕鱼与狩猎两种生产活动，开始于原始社会，是原始经济的一种表现。农耕生产、手工业生产也都开始很早。人们在这些生产活动中，一方面靠劳动智慧和劳动经验，不断提高自身的技术与技能，创造劳动成果，争取最大收获。人类社会的发展和生命的延续，便以此为基本的动力。但是，人们在生产力十分低下、自身能力极其薄弱的情况下，无力抗拒自然界的危害，无法保证劳动收获和收成。对于这一点，人们既无可奈何，又不甘心如此下去。因此，维持和提高生产便成为人们生活中的一件大事。人们在通过劳动提高劳动技术与技能的同时，展开各种积极的意念活动，以实现控制自然或改变这种现状的目的。

在这一方面，一般导致两种趋向，一种是祈禳活动，一种是咒使活动。活动时有一定的仪式伴随。并由此而产生许多诀术歌。它们构成民间具有法术作用的民间歌诀，如各类咒语，祈

禳丰收的歌诀，以及围绕它们的一些活动。这些都具有巫术性质，是巫术在生产活动中的重要表现。

我国古代，围绕农业生产和祭祀活动，已经有许多这种表现。殷商卜辞中已有祈咒性的语句，如："今日雨，其自西来雨！其自东来雨！其自北来雨！其自南来雨！"我们在研究歌谣史时，把它作为较早的歌谣看待，但尚不能明确其性质。如从生产巫术来看，它未尝不是一首祈雨的咒词。它不是下雨实景的描绘，而是一种祈使的语词。

同样，《礼记·郊特性》中所记的一首《蜡辞》也具有这种性质。歌辞说：

土反其宅，
水归其壑，
昆虫毋作，
草木归其泽。

它被传为伊耆氏之作，原是12月进行腊祭时的祝辞，称为"伊耆氏蜡辞"，是以万物祭百神的祭典上祈禳丰收的歌辞。全歌以祈使的口吻，希望或指令土堤土埂能够安稳和巩固；希望水能归在低洼之处，不要到处滥流；希望害虫不要危害庄稼，草木也要归到泽薮之地，不要在田里乱长。它所表达的是企图控制自然的强烈愿望，当然是带有巫术性质的，实际上是一首以歌谣形式出现的咒词。

还有我国古老的《弹歌》："断竹，续竹，飞土，逐肉。"也具有这种巫术性质。虽然从字面上看，它表现的是一个具有连续劳动动作的画面，但是在这表现劳动之中不正包孕一种企图增强自身能力以求获得野兽的祈愿么？它与彝族中至今还流传的

古老歌谣并无二致。如：

追鹿子，
扑鹿子，
敲石子，
烧鹿子，
围拢来，
咋，咋，咋。

这是云南楚雄武定县流传的。从后面的“咋、咋、咋”三字看，与毕摩巫师驱鬼时所念口诀咒语的结尾形式完全一样，因此很可能是巫师们的祈咒之词。表面上看，它也是描写许多连续动作的劳动画面，但是究其实质，便是狩猎活动中所用的诀术歌。

由此，我们可以知道，早在人类比较原始的劳动生产中，巫术意识和巫术性语言已成为人们企图影响外界的一种辅助的力量。

诀术歌在生产活动中的较早使用，与原始人类认为语言对野兽和自然现象有一种神秘力量有关。高尔基在《论文学》中曾经说过，咒语向我们表明，“人们是怎样深刻地相信自己语言的力量，而且这种信念之所以产生，是因为组织人们的相互关系和劳动过程的语言具有明显的和十分现实的用处。他们甚至企图用‘咒语’去影响神。”[1]咒术的运用者，正是这样确信的。

据云南有关方面的调查，属于彝族支系的白依人，都供猎神。猎神是一位用树叶遮身的女神。白依人打猎，要在供猎神的

〔1〕 人民文学出版社1978年版，第97页。

地方点着火绳，带上山去，表示猎神和他们一起出猎。选中猎场后，要脱掉鞋子，叫做安窠，还要在树枝上挂猎神纸（白绵纸画成3种颜色）。将猎枪立于树枝前面，并要杀1只预备好的大公鸡献给山神，祈求山神把麂子放出来献给猎神，以便出猎时捕获。

杀鸡时，先切开鸡冠，在每枝枪头上擦一点鸡血，然后念诵："今天我们出来打猎，猎神关照我们，阿老阿奶保佑我们，保佑我们打得多，帮助我们打得准。猎神的关心，我们不会忘记，阿老阿奶的关心，我们不会忘记。我们今天打着的猎物，首先就向你们祭奠。"念完后，把鸡翅、鸡头、鸡脚装成一碗，其他的装成一碗，把松枝剖成两半，蹲齐，从高处抛下。若有新面向上，便认为吉，即猎神告诉他们可以打到猎物，否则就要换猎场，重新举行仪式。

打到麂子后，不能马上回家。立好枪枝，当场剥皮，把麂子的舌头、肝、肺、肋下肉、肾以及腿子瘦肉、胸脯肉各切一小片，猎人用打中的那条猎枪的通条穿起来烧，烧到半生不熟即吃，表示和猎神一起吃。这时再念诵："我们沾了猎神的福，我们才打中猎物。明天我们还要进山，还请猎神多多保佑。"然后，每个参加的猎人都要吃一点肉，表示感谢猎神。头枪打中者得麂子头，回家后要先供在猎神台上，然后再将麂子头煮熟作一道菜，与插着筷子的饭、一钵水等，共同献给阿老阿奶，请他们保佑。

在这崇奉猎神过程中，几次念祝祷性的词语，虽然祈求的意味超过了使令的口吻，但是，企图用它来影响神的目的却是十分明显的，而且具有一定要达到目的决心。在这种仪式中，即使是向猎神祈祷过了，也始终不放松自身的努力。它是将祈求神赐与将枪头点上鸡血、选好猎场的行动等互为运用，人的主

动精神依然处处可见。

基诺族在狩猎中运用咒语之处更多，有对神的祈词，也有对于兽的咒词。

对于神的祈词，多在获猎麂子的仪式上进行。麂子到手，先由射中者提取麂子一条后腿，大声向山神菁鬼祷告："这麂子本来是你的，是你给了我，现在归我了。"将麂肉煮熟，吃时要把肉和汤盛出7竹筒，分别送给村中周巴、巴努、周遂、遂努、乃厄、达在、扣普楼等7个老人，其余大家吃。猎人在吃麂头时，同时唱道：

我现在拿马齿叶子、藤条来求你，
这次猎获一个，
下次请求你让我猎获两个。
这次打到小的
下次让我打到大的。
从澜沧江那边到小黑江那边，
把那里的野兽都围进来。

猎获马鹿，也要在寨外请村中7个老人吃一顿，但猎获仪式比猎获麂子的更为隆重。在猎人进家时，猎人家里的人要在竹楼上摆米1堆，7个葫芦瓢，内放银器、姜、竽头、盐、酒和肉；将煮熟的鸡放于楼梯下，表示迎接。背马鹿头的击中者，上楼后要跪于"梢"(神)前，7个老人手中各持1只葫芦瓢，口中念道：

从山上面走下来的马鹿，
从山下面走出来的长角的公牛，

生着长脖子的母牛也来了，
以后要继续打着，
让装肉的罐子不要空，
干巴不要掉，
竹筒声音不停。

竹筒声音，是猎获后凯旋归来进寨时的敲击声，因猎获物的大小而有大小的不同。

如果狩猎不获，也要举行仪式祭寨神，并念祷词。全村寨男性都要参加，手里拿着刀和枪。用芭蕉树皮制作一顶轿子，轿内放上泥塑的鸡、猪、马鹿、麂子、野牛、马、大象等各种动物，还有各式飞鸟和人形。轿子放在寨神前，由周巴代表祈祷，口念祷词为：

我们寨子吃的住的用的都是尔赐给的，
狩猎打到野兽也是你送给的。
但是最近寨里来了一些恶鬼，
使我们的村寨很不安宁，
打猎也打不到。
现在我们杀猪祭祀你，
请你把恶鬼赶出村寨，
请向山神箐鬼说情多送给我们野兽。

念完后，各家先从自己房屋里挥刀舞枪进行赶鬼，从屋内到屋外，然后将轿子抬到寨外，弃之。继而一边舞刀，一边鸣放空枪，口中大声呼叫："打到野兽了，打到野兽了。"在返回的途中，一边敲竹筒，一边还要大声喊叫："打到野兽了，打到

野兽了！”

这种狩猎仪式，自始至终贯穿着强烈的征服意识，无论对山神，还是寨神，都表现出人们影响他们的动机，至于对于狩猎对象的动物，就更加如此。他们反覆呼喊“打到野兽了”这一咒语，是他们一切仪式和举动的出发点。

值得注意的是，在狩猎或捕鱼的生产活动中，为了生产能顺利进行，不致于出现不好的结果，往往运用许多禁忌。即除了追求如何顺利而外，还要多方防止不顺利。

如鄂伦春人在狩猎生产中就有如下禁忌：狩猎期间，不准唱歌、跳舞或吵闹。出猎前不准说一定会打到什么野兽，或打到多少只，否则便要一无所获。不许射击正在交配的野兽，对熊、虎、狼等不能直呼其名。猎获鹿、熊、野猪后，开膛时心脏和舌头须连在一起，不能随便割断，否则便再不能猎得它们。用狍哨引获的狍子，不能割下脖子，否则以后便再也引不来。此外，丈夫或妻子死后，其遗偶 3 年内不能吃猪肠和猪头肉。打死熊必须举行一整套风葬仪式。狩猎时不许把木棍横放在经过的路上，如果横放，将会出现不顺利。出猎中烧的木柴要短，如是长的，则打猎过程要拖长。如此种种禁忌，年覆一年地继继着，人们虔诚地信以为真，从生产利益着想，决不违反。巫术意识把人们的智慧提高起来，既注意正面的追求，又注意反面的防犯，使正反两方面都能妥善处理，取得统一，以保证达到预期的目的。

鄂伦春人出猎，都由富有经验的老年人发起。狩猎季节一到，老人即串联各“仙人柱”（鄂伦春人用桦树皮等搭起的伞形住屋），把人集中到自己家里，商量猎事。组织起临时打猎组织“阿那格”，其领头人往往是年龄最大、狩猎经验最丰富的人，称为“塔坦达”。这种劳动组织具有临时性，除一次具体狩猎活动

外，没有其他约束力，但是，在狩猎的过程中，每个成员却都要服从这个组织的一切狩猎规矩，包括猎物分配、狩猎路线、狩猎仪式、各种禁忌等，违者要接受惩罚。

黄海渔民，在捕鱼活动中，除敬奉龙王和海神天后娘娘外，还有许多祈求生产丰收的举动。

在过去，出海捕鱼不仅要"碰运气"，而且还要对付各种变化莫测的天气与海潮海浪。因而，控制大海，影响神灵，祈求保佑，便成为与生产有着同等重要意义的事。

在黄海渔村的打渔活动中，最重要的人物是"船老大"，它是一船之主，或一个捕鱼队的首领。能否捕到鱼，能否安全顺风，全寄托在船老大身上。因此，人们凡与他见面或相别，都要向他客气地说一声"顺风"或"满栈(满载)"。坐席时，端菜上桌，要将菜肴中的鱼头对着船老大，意味着船老大能拦住鱼群之头。这是将捕鱼组织之头与菜肴中的头以及鱼群之头联系在一起。在这里，菜肴中之"头"等于捕鱼船队之"头"，而这"头"又等于海中鱼群之"头"，三头合一，便无往而不胜。可见船老大是关系到能否丰收的重要人物，人们不仅敬重他，保护他，而且希望他走运，他走了运，便是全船的运气。

每年春汛首次出海时，特别是去深海远捕时，都要举行仪式，渔民称为"满栈(载)"会。这时，要扯起百脚旗，船老大穿起长袍马褂，衣冠齐整，向龙王和关老爷参拜。另有童子、香伙，唱有关请神的歌。

继而，要进行"破膀"占卜。童子或香伙将左手袖子卷起，右手举起带环的"法刀"，向着左臂用力一砍。血流出后，看血的变化以取征兆。血若是一点点起泡，叫做"鱼泡"，则为吉兆，意味着出海丰收；如果血流的痕迹不长，称为"豁梢"，表示鱼货不多；要是血流分岔，则不吉，日后可能要出"岔子"。

最后的程式是两个人拿着两支龙把(火把)从船头向船梢亮一遍，表示驱除恶鬼晦气。这时童子抓起茶叶和米，走到船边，从头顶向后撒去，并拉长声高喊："满栈(载)而归，满栈而归！"

如近海小取，仪式则稍简单些，但扯旗(即扯百脚旗)、亮火(即以火把照亮船头、船尾)是必有的。

春汛捕鱼的第一汛期，如满载而归，便再抓紧捕第二次。第二次出海，要披红碰彩，燃放鞭炮，这个举动称之为"复栈"，即复载，意为再来个"满载而归"。

每年第一汛丰收，卖掉鱼货后，必买鞭炮燃放。以开门炮，祝贺开门大吉。

黄海渔民的这种春汛出海仪式，以祈求丰收为主旨，进行破膀血卜，十分奇特。它在占卜巫术中是极有价值的材料，但它比任何占卜方法付出的代价都要大。在人们的信仰心理中，以人血取兆，比其他方法要更灵验可信。渔民出海，与窑工下窑一样，除是否丰收外，总有一个性命攸关的问题，因此祈祷卜祭之事，特别严肃隆重。占卜的目的，无非是想主动地掌握自己的命运，特别是防患于未然。"扯旗"和"亮火"，以及披红挂彩，燃放鞭炮，也自有它的目的与作用，或去晦，或取吉，以扩大人的行为的影响力。出于同样的目的，渔民在海船的桅杆上贴上这样的条幅："大将军八面威风"、"二将军开路先行"，"三将军顺风相送"，"四将军满载而归"，"五将军五路财神"，等等。大将军、二将军、三将军等，是大桅、二桅、三桅之称。舵杆上则贴上"掌兵元帅"、"海洋茂盛"、"顺风顺水"等。这些做法，是充分利用各种吉语，以求得顺风顺水，满载而归。这中间，把舵杆视为掌兵元帅，把各桅杆视为将军，也在于增加威力，得到护佑。

在黄海渔民中，除这种祈禳的种种追求外，还有大量禁忌，多表现在语言和动作中。

如山芋(地瓜)不能叫"番芋"或"番薯"，"番"与"翻"同音，最为禁讳。吃鱼亦不能吃过半边，翻过来再吃另半边。这个"翻"字，或与其同音的语言、称谓及所有相近似的动作，均为渔家的大忌。吃饭时，筷子不能搁在碗口上，"搁""搁浅"同义，属不祥之兆。勺子舀汤，不能叫"舀"，而要叫"掏"。"掏"与从网抄子里掏鱼的掏音相同。属吉。春汛首次出航，第一次水深要报46级，因为46级是中级，47级浅，容易搁浅，45级又过深，所以不管实际上是多深，第一声总要说46级，以表示畅通无阻，航行顺遂。船舱上的盖板("平居")盖上时，不能叫"盖起来"，要叫"满起来"。"满"字为渔民最喜欢听的口彩。舱内鱼货卸完，不叫"空了"或"完了"，也说"满了"。这些都含有满载丰收之意。此外，坐在船上的人不能两手抱住膝盖，也不可放在背后，那意味着闲散潦倒，生产不景气。在海里看到怪鱼、怪兽(如大鲸、海狮等)不能问"这东西吃人不吃人"，也不能问"会不会掀大浪"之类的话。在海上起网抓鱼时，不可伸手抓鱼尾巴，要抓鱼头，有拦头之意。

钉制新船时规矩则更多。船底的中心线上不准钉钉。"铺龙骨"、"上大肋"、"上金山""装翅"等立架、竖梁、铺帮等工序中，都要说"合司"彩话，燃放鞭炮。新船下水要"开眼"，开了眼，船航行起来才能目穷千里，看得准海里的"坼场"。船眼前要张挂红绿布条，称"揩眼布"。若带着"揩眼布"驶过黑水洋(黄河故道口以下的洋面)，这"揩眼布"便具有巫力，可驱除疟疾鬼。[1]

[1] 以上均见陈有清《黄海渔民》形成初探，载《民俗学论文选》，江苏省民俗学会编印，1984年，内部发行。

如此众多的仪式、行为和禁忌，反映出渔民信仰巫术的心态，给海上捕鱼增加了浓厚的神秘气氛。如果出海中有落海葬身之事，则更要用巫术手段进行"潮魂"。

舟山渔民的潮魂，是扎一稻草人，在涨潮时去海边对潮招魂。傍晚时分，先在海边搭上帐篷，中间坐着稻草人，为弱海死去的人的替代物，供上香火。后边放着棺材，有死者的生辰八字。在海边潮水处，铺上两张篾簟(竹席)，摆上鱼酒菜蔬等祭品。河滩上放几堆稻草。招魂要到半夜潮水上涨时，将稻草堆点燃，请道士打醮，超度。死者亲属披麻戴孝，提一盏灯，嘴里喊着死者的名字呼叫："×××，海里冷啊，屋里出来呀。"一些孩童和亲属便应声道："来啰！"反覆呼唤，反覆应声，直到海水涨平，道士(巫士)紧摇铜铃。最后一声"刷铃铃"，便意味着把魂招进稻草人体中。第二天，把稻草人放进棺木，抬上山，再举行葬礼。

这个潮魂仪式也是渔民习俗的一部分。舟山一带庙宇林立，宗教影响较深，因此有请道士打醮超度之举。但其中稻草人的做法，却是典型的巫术行为，或借助巫术的方法进行潮魂的。渔民常说："半寸板内是娘房，半寸板外是阎王。"他们这样做，正是为了保住"娘房"，避免"阎王"。

处于东北松花江下游的赫哲族，过去亦以渔猎为生。他们的捕鱼可分为捕江鱼和捕海鱼两种。江鱼，一般每年捕打三次。第一次在开江的时候，第二次在夏季立夏以后，第三次是在封江的时候。捕鱼的方式有叉鱼、钓鱼、冰底网鱼、冰上钓鱼等等。

赫哲人的行猎也有两种。一种是流猎，一种是围猎。一年分4次进行。第一次是春猎，正月十五至二月十五，打火狐、獾、黄鼠狼。第二次是夏猎，四月初到六月底，打茸角、黑熊、野

猪等。第三次是秋猎，八月半到九月十五，猎狍、鹿，熊、野猪等。第四次是冬猎，十月中至十二月半，猎貂、獭、火狐、獾、黄鼠狼、狍子、灰鼠、熊、虎豹等。过去规定：夏打茸角，春秋打火狐、黄鼠狼、水獭、冬打貂、猞猁、熊虎。

赫哲人信奉的猎神为打围大神和司皮神。打围大神的神偶为木制的，近3尺之长，呈长尖形，尖头、方肩、腹直，有两长腿。它主管狩猎的一切事宜。赫哲人企图通过对它的信奉，获得狩猎活动中的一切顺利。司皮神偶形较小，有耳、目、口、鼻、也有手足，酷似人形，身上裹以红布或皮，专门司掌猎皮之事。因携带方便，打猎时将打围神背在身上，带至山中。平时在家便藏在长木匣内。

赫哲族的打围神，进入清代后大多改成纸马。纸马图像，中间是一棵大树，树的左右各有一骑人，并各有几个站立者，均为顶带花翎，清代官样打扮。画的上端有两条飞龙吸珠。[1]其时代色彩和政治背景均非常明显。在清代，赫哲族猎获的貂皮、猞猁皮已成为向朝廷进贡的重要贡品。他们的狩猎生产已为清政府所控制，因而打围神像中出现的也是清代官吏。

在农业生产活动中，巫术运用的主要表现在驱雀、治虫、抗干旱等方面。

为了保证禾苗的健壮成长，驱除鸟雀及病虫之害，犹如保证人体健康而要驱除病邪一样，其分量是可想而知的。

在云南置威等地，对付鸟雀有咒雀之举。时间为农历二月惊蛰节。据记载，每到惊蛰节的清晨，农家之家长，听见雀鸣，即唤起牧童往田间咒雀。牧童得令，手提铜器一具，急忙跑至

[1] 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，1934年国立中央研究院历史语言研究所刊印。

田间，顺着田埂而行，随行随敲，随敲随唱咒雀词。

其词曰：

金嘴雀，银嘴雀，
我今朝来咒过，
吃着我的谷子烂嘴壳！
咒呕，咒呕，
吃着我的谷子烂嘴壳！

如此反覆念诵，边念边将自家所有的田埂走遍。田多之家，常须念到日落。走遍，诵完，方可回家。以为这样咒了，待谷熟之时，鸟雀便不敢再来。

播谷种仪式，在一些民族中亦很隆重，并通过巫师念祷词。基诺族的播种祭即是这种仪式。播种前一天，各家家长要在自己地间盖一窝棚（称为"东木克"），窝棚要搭在培养姜和芋头的地上，盖窝棚的草必须是如椰树叶一样的植物叶，基诺语称"出帕"。盖好后举行仪式时，在窝棚前立两棵树桩，桩上扎两个作为防邪物的圆形竹片，基诺语称"达溜"。同时立 3 棵野酸枣树，在树杆上刻画龙图案，摆设 3 个竹筒，中间垫芭蕉叶，叶上盖3片槟榔叶，叶上放 3 堆饭。然后杀鸡，将鸡血、鸡毛沾一点在树杆、竹筒和达溜上。

第二天开始播种，必须先播棉花，由周巴、周遂在寨内举行撒棉种仪式。所念祷词为：

我是先三天出身的头头，
过年过节在前过的头头，
撒谷撒棉在前撒的头头，

开地先开的头头，
我代表大家来撒棉花，撒稻谷。

祷词念完，全寨人开始撒种。

种完棉花的第二天，正式开始播种稻谷。播种前，还要在寨内举行播种仪式。仪式为：周巴在自己竹楼的前掌(即阳台)上摆一供桌，上放3片芭蕉叶，叶上摆米1堆。周巴边念祷词边撒米。祷词大意为：

我是先三天出生的头头，
过年过节的头头，
拾着铸铲，
背着稻谷种，
在地头撒饭谷，
在地尾撒糯谷，
播种一粒谷种，
生出十颗稻谷，
一蓬稻谷变成一蓬毕巴(山芦苇)，
稻谷长得像竹子一样高，
稻谷花开得像酸木瓜树一样大，
稻谷长得像草果一样大。

念毕，全寨每家派出1人，先到周巴、周遂地里，帮他们播种。周巴、周遂到田地里杀4只鸡表示祭祀，并用此祭品招待帮助播种的人们。吃鸡时还要进行占卜。卜法是：削一些竹签，插入鸡大腿骨的空洞内，看是弯，是直，倒向哪一方，以此来判断将来的收成。占卜后，各家开始播种。播种时要在地间窝棚

里杀鸡祭祀。

不仅如此，基诺人在砍荒烧地时，也有相应的仪式与祷词，实为刀耕火种中运用的巫术。砍地的第一天，各家主人须先在地间盖窝棚的地方，栽培3塘姜和芋头。

砍地时有特有的祷词：

要请"地鬼"躲到对门的山上去，
请螃蟹躲到洞里去，不要出来，
对面山上的麂子别叫，
黄皮老鼠不要叫，
斑鸠也不要叫出声来。

烧地时，要选猴日。仪式与播谷种仪式略同，在地头山顶进行。不过不立树桩，而是把两片圆形竹片插在山顶上。由周巴杀两只鸡(公母各1只)、1条狗，用鸡毛把鸡血和狗血刷于圆形竹片上。念祷词：

今天是好天气，
火不能烧过山，
水不能流过箐，
让火大大地烧起来，
使每一棵树都变成一个火塘，
将林子烧得一棵不剩！

念完，在山头将鸡、狗煮熟，全寨人共餐。餐过之后，开始放火烧地。

点火前要念诵：

我们用——
山神看上眼的东西，
地神心里满意的东西，
有两只脚的鸡，
有四条腿的狗，
祭祀你。
求你"恩探木利"[1]
不要火翻山越岭，
不要叫火烧过防火线，
我们生来都是野火烧地为生的人，
我们生来就是种田吃饭的人。

所有这些仪式和祷词，都是人们要超越现实的低能，追求更高境界的表现。这里的祷词大部分为咒语。仪式的进行，在全村寨范围内，把人们在生产上的能动性、潜在能力，激发到沸腾的程度。在这里，虽说生产方式很原始，还处在刀耕火种阶段，但并非完全靠天吃饭，而是处处靠人，靠人来影响一切，创造一切。所有的祭祷都是人所创造和使用的手段，在于动员各种外界力量为人们的生产服务，以致各种神祇也成为人们企图调动的对象。

在求雨活动中这种情况更为常见。

基诺族的求雨仪式，称为"皆为木"。求雨在村寨的龙潭处进行。

仪式开始，首先修水塘。修水塘时，各家家主集中到周巴

[1] "恩探木利"即山神。

门前，在其门口栽3棵竹竿，中间也挂上1个“达溜”，叫天梯，并在周巴家杀3头猪，把猪头挂在天梯上。同时还要在他的门口搭1小台，台上摆设饭、肉、酒菜和槟榔。周巴跪在地上，头戴1顶草帽，披1件用百种树叶作的蓑衣，象征下雨戴斗笠及披雨具的情景。口念咒词：

地神！
天神、云神、雾中神！
基诺在地上，
鬼在天上，
月亮出来的时候，它的光朝我射，
太阳出来的时候，它的光朝我射。
你如不下雨，粮食生不出，
钱也找不到，
我们杀猪祭你，
求你快快下雨来。

念完，周巴作下雨状的表演，然后众人卷裤挽袖，在水塘边一拥而下，用锄头和撮箕将塘内积泥挖出，求雨即告结束。

祈雨在水塘边进行，披蓑衣，戴草帽，念咒语，卷裤挽袖，作下塘掏泥表演，整个过程都是模拟巫术的表现。在祈雨活动中，这种模拟性的做法是最为常用的。有的作喷水状，有的作洒水举动，有的呼唤“雨”和“水”，等等，都是这类性质。在这点上，各民族都是相同的，思维方式大体一致。

雅奴赛基诺族的种茶人也常举行仪式。每年三四月间在茶叶地里举行，杀1只鸡为祭，口中念咒茶词：

一棵树产两次茶叶，
一棵棵茶树大大地发起来。

他们的求雨仪式在周巴家中举行，一般是到河里捕捞一些鱼，在周巴家煮熟，然后在寨神前供祭。所念经咒为：

密探木喝！
我们用河里鱼，家中鸡来祭你，
请你给我们下雨来。

阿昌族的祭谷魂，在撒秧、栽秧、收获时进行。

做秧田要挑日子，一般选虎日，撒秧则选马日。这样做，一是秧田不会被牲畜践踏，一是谷穗会长得像马尾巴一样长。但龙日撒秧雨水会好，有利秧苗生长。

开秧门的头一天，一早起来便到田里供斋饭，把花和李子枝条插在首先要栽秧的那块田里。边插边念祀谷词，希望稻谷"长得像花一样好，像李子一样饱满，结成团"。然后用左手先插 3 撮秧。仪式结束后再开始正式插秧。

关秧门时，要在田的沟边，用剩余的秧把沾水将牛角擦洗得干干净净才回家。意思是不要把谷魂带回来，让它在田里好好生长。

秋收打完稻谷，早上杀只公鸡(或用鸡蛋)，供在稻谷堆上，叩头，念诵："几千几万的谷子出来了！"到晚上煮个鸡蛋到谷堆前叫谷魂："不要在田坝，请回家守谷仓，栽秧时再回田坝！"念完后，拔一蓬谷茬，拣几穗掉在田里的稻谷插在谷茬的泥土上。然后，拿回家放在谷仓里。有的还在稻谷成熟时，挑几穗粒大穗

长的糯谷挂在家堂上，祈求来年的收成更好。[1]

这个仪式程序不用巫师主持，民间已成自然。虽然称为谷魂祭，但实际内容很广，运用的手段和所作的行为也是多种多样。由此可见，过去的人类为了取得丰收动了不少脑筋，对于他们来说，只要能取得丰收，则什么方法都想，什么办法都用，实有"不择手段"之意。然而，细细思之，也并非不择手段，而是经过思考才采取这样的手段，只不过这种思考有它的局限，即不能超越原始祭祀和巫术祈咒的范畴。一方面，是由于人们的思想的原始性，使人们对待事物的方法形成了固定的模式；另一方面，也因为在现实中还不能创造出人们共认的更有效的办法。实际上，即使产生一些切实的生产经验和农田管理的科学做法，也因为长期形成的思维方式的僵化和自然经济带来的保守，而不能解除其传承的习惯和固有的观念。在这里，我们应该充分估计传统积淀、固有意识在人们精神上所造成的重大负担，其积重难返的程度是不可等闲视之的。

我们前面说到的这些做法，在我国许多民族中广泛地发展着。除大陆上一些民族外，台湾的一些民族也均有许多表现。如各项禁忌、兆象、迷信、占卜、祭祀都是各族通有的。在农业生产方面，举行仪式的情况也极为多见。

台湾耶鲁族，即有"播种祭"、"摘穗祭"。播种祭于每年播种粟黍之前举行，为全体社民共同祈祷丰作之祭。摘穗祭，是秋季开始收获粟黍或稻谷等时举行的仪式。其前期为全体社民共同举行，现时已由各户分别进行。其共同举行时，参加祭仪的算一个团体，为本族的祭祀团体，同时又是狩猎团体、牺牲团体(接受牲肉的分配)，农耕团体也如此。祭仪中禁止触生麻，禁

[1] 以上见刘扬武《阿昌族宗教信仰调查》，载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

忌绝火，禁和他人借火。保护火在祭仪中成为一大问题。

沙色特族，除祖灵祭外，关于农业生产的有春祭、祈天祭等。春祭每年一次，播种陆稻(旱稻)前进行。祈天祭是当暴风雨，旱祓及气候恶劣时举行，通过仪式祭祷，祈其回复常态，风调雨顺。

步怒族，除播种祭外，尚有农具祭、除草祭、狩猎祭、刈初祭、收获祭、蕃薯祭等。

主阿族，有粟祭、稻祭、狩猎祭、馘首祭等。

巴湿族，有天候祭、丰作祭、收获祭，还有首狩祭、渔捞祭等等，其面更为广泛。举行祭仪的地点，有祭屋(祖先居住的家)、灵屋(又称奥室，即祭神位之室)、狩猎棚、首棚等。

亚美族，有天地祭、薪祭、驱虫祭等。

耶美族，有播种祭和鱼祭。

这许许多多的祭，都是有关农业及狩猎、渔业生产的，而且祭的对象都非常具体。如除草祭、驱虫祭、天气祭、农具祭等，对象为农业生产的外部条件；播种祭、摘穗祭、收获祭，对象为耕种收等农业本身的事；粟祭、稻祭、蕃薯祭、稗祭、芋祭，对象为农作物；其他狩猎、渔捞等祭，比一般民族的活动更为细微，更有针对性。他们甚至连柴薪、农具都要祭，这不能不是巫祭中的横向发展。使巫祭的空间系统呈现得更为充分。

台湾的这些民族，我们现在统称之为高山族。这是因为地处台湾，目前尚无法进行民族确定的鉴定，待实现祖国统一之后，定会有许多新的发现。

这里的各种祭，实际即是仪式。我们中国从古代起即习惯沿用这个“祭”字，凡有仪式性的活动，祈禳、祝祷性的活动，均称为“祭”，实际就是仪式。仪式在国外，特别是西方，均视为巫术。一些学者提出巫术的3个条件即为仪式、行为和咒

语。[1] 而其中的仪式最为不可缺少。当然，仪式并非为巫术所独有，一切宗教活动都有仪式，其中区别在于巫术的仪式带有法术性，即有巫术、巫技等活动贯穿，必须与巫术行为和咒语等相联系，否则便不能成为巫术仪式。

中国的祭礼、祭仪相当复杂。从盛大祭典即祭天、祭祖、祭神到具体的稻祭，谷祭、农具祭等，档次大不相同。民间祭仪，特别是用于生产、招魂、驱鬼、驱虫等方面的仪式，大多伴随各种巫术行为，因此，这里的许多祭自然具有巫术性质。那些仪式的形式、地点、打扫、树物、洗涤、血衅、法器、作法行为、所用咒语等项因素的综合，构成了其巫术仪式的独特表现。当然，并不是每个仪式都全部体现这些因素，一项也不能或缺，常常是根据仪式的需要，有各种程度不同的体现。特别是家庭举行的或个人施用的仪式，往往差别更大。然而这种种差别的存在，并不影响其巫术的性质。

巫术的进行，不像宗教中的求神、求佛，只是顶礼膜拜，或香火供祭，而是要凭借一定的手段和方法去积极地影响外界，并决心达到目的。正因为如此，所以巫术在表现时，总有一系列的措施，使之作用到对象之上，这也就是巫法、巫技、神物、法器、咒语等必有的原因。

下面，我们试以欧阳飞云的《漳州祈雨的风俗》[2]作例，看看其中巫术行为的体现。

漳州人求雨的方法，大致有 5 种，兹一一叙述如次：

1．求天

[1] LORD RAGLAN：《论巫术与宗教》载《民俗》季刊第1卷第4期，中山大学1942年出版。

[2] 《中央日报》1937年6月3日的《民风》周刊第35期。

在城市只是官绅、士庶，在乡下的是社长、地保、殷户、乡民，大家预先斋戒3天或7天，择日到南门外天地坛去向天求雨。队伍庄严、寂静，一路奏着寝铮鼓声，表示哀惋之情调。装束，除官绅外，一律着白衣服，跣足徒步。乡下，一般社长、殷户则着淡蓝色长衫或白长衫。长发者用红带结成长辫，拖着地。地保着麻衣，手执招魂幡，脚穿草鞋，哭丧着脸，排在队头。

队伍蛇字长阵，沿途一路三叩首，且行且走。

行出半里路后，大家齐唱"求雨歌"：

吁嗟归兆烈田畴，
火日烧空水绝流，
旱魃为灾何太苦，
商羊不舞实堪忧，
下民惨动难伸诉，
上帝慈悲应祷求，
大沛甘霖苏万物，
前村后落庆丰收。

如此齐唱，一直唱到目的地，随后寂静无声。不准拿雨伞，不准戴斗笠，光着赤裸裸的头在日下晒。如有戴帽者，则要吃拳头。

目的地一般在郊外。到达目的地后，队头地保喊："跪下！"大家齐跪于地。向天叩3个响头，然后申诉祈雨的理由，或读"请雨禀"，读完3遍，始起返而归。

2．许神

由官绅、社长事先贴出"告白"，提早斋戒3日。至日，大家

衣冠整齐，列队而出。队前鼓乐喧天，挑着三牲、宝灶、金帛(斋仪)到城隍庙。

社长在庙里，民众在庙外，大家一字排开，向神礼拜。三跪九叩后，宣读祭文，或申述求雨理由。然后向神许愿：若天降甘露，定于某月某日演戏×台，献三牲若干付，金帛几百万，或打醮几天。祭罢，又叩 3 个响头，大家一齐喊："天下雨了！"

3．游神

如许愿不酬，便归怨到神的身上。各乡农民到各庙里去，七手八脚，把神的袍服脱得精光，抬出庙去游行。暴露于火焰般的烈日底下，意即使之晒得周身发热，叫神不能忍受，只好自动去奏请玉帝下雨。

有的给神披上麻衣，用一根哭丧棒倚住，使玉帝怜悯他而下雨。

再不行，就整天晒，直到下雨为止，才使它恢复原位。晒的结果，常为偶胎干裂。

4．杀旱魃

天无行云下雨，无端发发闪电，称为"旱魃"作怪。旱魃是雨伯的敌人，当大旱过度，上天雨伯要下雨时，旱魃乘其不备，便把雨吃掉。《诗经·云汉》章有："旱魃且虐，如惔如焚。"旱魃出来光顾，百姓恨之入骨。筑戏台，上摆用纸糊的旱魃王偶像，由有司(地方官)上去向天祝祷，向旱魃劝诫。然后拔出小刀，将旱魃王截为两截，大呼："旱魃杀了，雨也来了！"

5．称木屐、烧木屐

此举系处女们私下的把戏，不轻易让人知道。

天旱甚，求雨无法，于是处女便私下玩起这把戏。此举只限于处女(真正的处女)。她们把自己所着的木屐(漳州普通妇女平时多着木屐)，拿起来称，据说天就会下雨了。

再不然，把木屐放在露天地烧掉，老天就不能不下雨了。因为旧时重男轻女，认为女子所着的一切全然是亵秽的。古语说"秽能冲天"，所以就用最污秽的木屐来烧，使秽气冲天，上帝受不了，便会放下雨水。

这5种求雨方法，从第三种以下便都是巫术性的，因而受到民俗学者的重视。方纪生先生曾说：这是一篇有意义的民俗调查。作者告诉我们他家乡的5种求雨方法，使我们读后感到无限的兴味。这些方法大抵是很早就有的。他特别指出第三种和第五种。他说："第三种方法'游神'，将神袍脱去，暴晒于火热的太阳之下，使其自动向玉帝求雨，这方法愚蠢得天真可爱，表明它确是传自远古。这是有趣味的。孟加拉人民求雨亦每采取这种压迫式的方法。他们锁神像于门，以水向神像泼顶，直灌到没及腮颊才停止。第五种以性的不净冲天的方法，亦为许多民族的共同惯技。例如，非洲黑松那兰(Mastionaland)的土人，求雨的责任悉由妇女单独负之。而印度古俗，每逢旱祓肆虐，即使女人裸身于夜间锄田，以为即可得雨。"[1]

从巫术的角度看来，"游神"、"杀旱魃"、"烧木屐"均有典型意义，它们都是立足于人的手段。或施行压迫法，使其在干热难熬的情况下屈服。这种压迫法，在有些地方采取燎神的方法，即在神像周围架火烧燎，称"燎旱包"，迫其屈服，从而遵从人的意志降雨。或用不洁秽气冲天法，或用宰杀旱魃法，均

[1] 方纪生：《编者的话》，载《中央日报》1936年6月3日的《民风》周刊第35期。

与前两种"求神"、"许神"不同。求神、许神的做法，虽有斋戒、宣读祭文等举动，但是否下雨的主动权，完全放在神的方面，人只是处于求的地位。这不仅是一种软方式，而且以神为主导，人除了求、祭便无可奈何。这种对神的态度，类似宗教中对神的态度。而游神、杀魃、烧屍，虽有神偶或"上帝"，但主动权却在人这一方面，神或上帝要按照人的意志采取行动，它们只不过是人们控制的对象。它不下雨，人们不是"由它去吧"，而是要它必须服从。不下雨，不仅剥衣服晒它，还要用哭丧棒、麻衣来惩治它。再不下雨，一直晒到干裂。总之，一定要让它屈服。对于"神圣"的玉帝，也要用烧臭鞋来秽它。[1] 在这些仪式中，不仅有手段(巫技、巫法)，而且有强力的举动。这种求雨，没有咒文，而有的是逼迫，惩治，甚至刀杀，如同驱鬼之用铜剑、神刀一样，都是发挥人的威力的作法，充分显示了巫术的力量。

我们在区别迷信与神话的时候，往往以它是屈服于自然或神，屈服于命运，还是抗拒自然、控制神灵，征服外界和命运来作为标准。因而肯定神话的积极追求，否定迷信的消极态度；肯定神话中的大胆想象，否定迷信中的慑于鬼神的愚昧行为。巫术有崇信巫鬼的一面，但又有类似神话的积极精神，只不过它是以巫术的手段体现罢了。

有关生产中的巫术还有很多，不可胜举。从以上各点可以看出，人们在生产活动中运用了不少巫术手段。物质生产是实实在在的东西，而巫术不管是由什么原理组成，总是虚妄的东西，实在的东西需要用这虚妄的东西加以促进，这大约就是物

[1] 在浙江地区，尚有养蚕生产中"以脏抵邪"的做法。蚕上山时，在蚕室门口放上粪桶，不使恶煞、邪气进来

质与精神的关系。从这个角度看，谁要是企图在物质活动与精神活动之间截然划出一条鸿沟，那将是可笑，因为它有悖于人类在历史上所走过的足迹。

九 建房中的巫术

人们在衣食住行中，对居住比起衣食来更为注重。人类的居住形式是人类物质文化的反映。从原始时代的穴居野卧到今天的高楼大厦，无不反映出民族文化发展的进程，无不有民俗习惯之表现。我国古代窖穴式的房舍，对于利用天然山洞的更为原始的穴居来说是一大进步，它标志着人工结构房屋的开始，为我国民居的发展开拓了道路。

我国各族人民在长期的历史发展中，总是采取与其历史传统、发展水平、地理气候条件相适应的居住方式，并形成了各不相同的居住习惯。如过去蒙古族牧民长期游动在广阔的大草原上，他们居住的蒙古毡包，以木杆为骨架，罩以羊毛毡顶，周围也是毛毡围墙，可以根据气候和牧场的变换随时搬迁。居住在大兴安岭的鄂伦春人过去游动性也很大，他们住的帐幕式的“仙人柱”，就经常以马为运输工具搬动。仙人柱是用10根五六尺长的木杆搭成圆锥形的架子，上面盖上狍皮、苇帘、桦树皮等。三面住人，一面是门，当中有一火堆取暖，上面吊一带耳锅煮肉。屋顶开小孔流通空气。柯尔柯孜族的房舍称为“勃孜吾”，是以红柳作栅栏的，呈方格形，围上芨芨草的帘子，再覆以毛毡，有天窗和活动毡盖。夏日移居平原沿河流域，冬日则

迁到向阳的山谷。这些圆顶或尖顶帐式房舍，可称为穹庐式，是游牧与狩猎经济为主的民族通常的居住形式。

南方竹楼，又是一种居住类型。黔东南苗族房屋，有平房和楼房两种。楼房多为吊脚楼，建筑在坡地上，楼下不住人，堆放杂物和牲口。壮族传统住房为高架式楼房，史称"麻栏"。麻栏建筑多用木桩或竹桩作成底架，离地面很高，在底架上建筑住屋，楼上住人，楼下畜养牲畜，堆放杂物。但瑶族的竹楼，却楼下住人，楼上储粮食、杂物。畜厩不在楼内，而在楼后。白族楼房，以座西朝东为正向，以3间为普遍。布局平均为"三坊一照壁"、"四合五天井"，有院落、人居室和厨房。畜圈分开，人亦住楼下。当中一间为堂屋，接待客人。布朗族的竹楼十分简单，用竹片编成，茅草盖顶。楼上，中央设火塘，火塘边吃饭、待客，四周安置睡位。傣家竹楼，由10根柱子支撑，铺以楼板竹篾，用编织的草排盖顶，带有栏杆、走廊。永宁纳西族的楼为木质结构，三、四幢组成一个院落，中央住人，二、三幢客房为男女"阿注"偶居之所，第四幢是经堂，为念经、休息的处所。崩龙族矮脚竹楼分前厅、后厅，以竹篱笆隔开，男人住前厅，女人住后厅，前后厅各有火塘。

平房居住形式，又是一种类型。多为木石结构，以土墙、泥墙、砖墙为多。藏族多有石块砌成的碉房，平顶。蒙族也有砖石结构的建筑，怒族则有木板房、竹篾房。普米族为木屋，屋顶盖木瓦，墙壁是圆木重叠，垒成木墙，称为"木楞子房"。四角有方柱，中间有一大柱，称"擎天柱"。此外，还有三角形的千脚房，四檐落地的塌塌房等。汉族过去以住平房为普遍，有平顶与人字斜顶之分，瓦有陶瓦、竹瓦、石瓦等。草顶房屋多在农村，一般3间，亦有5间者，一明两暗，中间为堂屋，东西屋设火炕，皆在南窗下，灶头设于敞屋入门处。东北、山西、

内蒙等地多用火炕，有地炉、地灶或火墙。北方喜住有正房、厢房的院落。

这些房屋，因地制宜，与人们的生产方式、生活特点密切结合，修建时多就地取材。它们无论样式、规格、格局、使用习惯，都具有明显的民俗特征。其中表现许多民间俗信，特别是在建房过程中，为了驱凶避邪，更有许多巫术的运用，禁忌之事尤为多见。

贵州苗族在建房过程中要举行如下仪式：

1. 选基仪式

房基的选择往往直接影响家庭、人口和命运，这是过去一般人都有的观念。因此苗族选房基，除自家选定外，还多请鬼师做主。选好房基，要举行仪式。

是日，必为吉辰，主人备好1只大公鸡，须是能叫鸣的成鸡，还要准备酒、饭、腌鱼。鬼师(即巫师)来到选好的地基上，手拿大公鸡，对着摆好的3杯酒、3条腌鱼和1盘糯米饭，口中念咒语，求祖公保佑。然后杀鸡，在举行仪式的地场周围滴洒鸡血。继而在屋基上立起3块石头，架锅烧水，烫鸡去毛，煮熟。捞起后观察鸡眼，两眼全睁则大吉大利；左眼开，右眼闭为中吉；右眼开，左眼闭则不吉。不吉则必须另选房基。

2. 开工仪式

屋基确定后，材料备齐，即举行开工仪式。开工之前，必须选好中柱，刨光其树皮，弹上墨线，清晰连贯为吉，反之则要不得。然后由木匠师傅杀1只大公鸡，把鸡血淋洒在中柱上以驱邪避秽。第二天正式开工建房。

3. 造房仪式

立屋架要选吉日，头一天要排好扇，即将屋架排好。“排扇”时，最忌柱子上的洞眼(即铆眼)有剩，这要给主人带来灾难。

立屋日晨，乘人们未起之时，要在屋基上敬土地公。仪式为：摆好1张方木桌，摆1只煮熟的公鸡、3杯酒，还有1盘糯米饭，1升米，1只银项圈、1只银手镯。在米上插3炷香，点燃，再放少量的钱。掌墨师傅主持祭祀，并不停地诵着咒语，使祖公保佑立房成功，一切顺吉。然后洒酒于地，掐一点饭、鸡肉和腌肉掷于地下。

仪式过后，掌墨师傅指挥众人将房架立起，上檩椽，但不盖顶。房梁架好后要杀1只公鸡，把鸡血淋在中柱上，在柱上钉1颗钉，将公鸡吊着脖子挂在上面。然后，主家要用几匹家织土布盖在每排柱头上，再把亲友送来祝贺新房落成的糯禾，一把一把地挂在穿枋上、檩条上。燃放鞭炮，招待客人亲友，喝酒饮宴，唱歌欢舞，直至通宵。

这一系列的仪式是互相联系的一个整体。每家建房都要如此，其巫术的表现是杀鸡洒血、进行鸡眼卜、测墨线、念祈咒、忌剩锄眼、掐饭洒酒、柱头挂土布、枋头挂糯禾等等，都是追求吉祥，驱避凶邪的作法。建一座房子要几代居住下去，生老病死等一切人生大事、家庭大事，均离不开这座房子，因此对它的吉凶十分注意，不得出半点差错。房子本身虽然还不能完全做到百年大计，但人丁兴旺、子孙安康却是百年大计。这个精神上的百年大计，比房屋本身的百年大计，还要显得重要，而巫术正好可以解除这个精神上的重担。

普米族的木屋，多建在半山缓坡地带。屋中间所立"擎天柱"，是神灵所在的地方，最为神圣。建盖新房屋，先要向山神和土地神祭献。在山上砍伐梁柱，须由巫师举行仪式，然后，首先由建房主人举斧砍第一棵树。砍倒后，大家才能接着砍伐。这个砍木取梁柱的祭仪活动，不仅在普米族，在其他民族也是非常重要的。

基诺族房屋形式一般为栏杆式草顶房，木料对其房屋的建成具有决定性的意义。因此，基诺族在建房砍木料时，首先就要举行庄严的仪式。

砍木料仪式，最重要的是杀鸡，祈祷。杀鸡取血或杀鸡以祭，在巫术活动中，特别是中国南方的民族巫术活动中是十分醒目的。它不仅有着特殊的功用，而且在神话传说中多有它的形象。而公鸡又更为重要。祈祷是要由"牟培"(巫师)进行。

祭祷后，由老人"龙卡"到山上选树。先选两棵木柱，这是杀黄牛和杀水牛时用的拴牛柱。砍前要把鸡血涂在树上，把鸡毛贴上。砍树时，由牟培祭祀，以驱除树上的恶鬼。

房梁、房柱砍好以后，由众人帮助拉回寨中。先打好柱眼，挖好地基，然后开始建房。建房前牟培还要杀鸡，祭祀驱邪。

傣族之建房，尤有特色。除按照古老风俗传统选吉地、放石基外，在立柱架梁上尤为隆重。在傣族看来，一幢房子主要构件是中柱，因而中柱的选择便异常严肃。

中柱从山上运到村寨，大家都要去迎接。并泼水祝福。立柱时，先要立中柱。中柱一般是8根，分男柱女柱，男柱叫"绍岩"，女柱叫"绍嫡"。有的在立柱时还要给男柱、女柱穿上男女不同的服装。

撒梅人在盖房时，首先要请毕摩选择房屋地基和确定建房日期。特别是大门开门的方向至为重要，因而也要由巫师确定。房基确定后，先在四周围起围墙，供神牌，供鲁班，供拜张先师、究尺童子，牌位放在进大门的两侧墙旁。然后在房屋基地的四角和正中分别各埋1个鸭蛋。"鸭"与"压"谐音，表示压土、压邪。并在院子大门口贴对联："立千年不朽之基，开万世无疆之业。"横批为"吉祥龙窝"。

立柱，要在吉日天刚破晓之际，不让妇女看到，有妇女出

现则不吉。上大梁则在上午 9 点左右。上梁后，在大梁上贴红纸，上写“紫微正照”，并挂 1 个红布包，内装五谷，象征五谷丰登。1人坐在大梁上丢包子，边丢边念：“东方甲乙木，南方丙丁火，西方庚辛金，北方壬癸水，中央戊己土。”随后在梁上挂上亲友送来的各色新布。新居落成后，杀 1 只鸭子，把鸭头钉在大门上。此鸭头亦取“压”意，表示压土镇宅。

富民县彝族建新房，动工之前，请地理先生选吉址，然后择日动工。一般选双日，上皇天不得动土。动工之时，在测定的房屋四角焚香、烧纸钱、杀鸡，将鸡血洒在房屋四角。

屋架搭好后，按吉日树立中柱。一般在清晨树立。柱上贴有吉祥如意的红纸。立好中柱，燃放鞭炮驱邪。

上梁时，建房主人用红布缝一菱形小包，内装五谷，挂在梁上，以避邪神。亲友们所送红布，也全部挂在梁上。意味着家道兴旺，日子红火。

接着木匠师傅从梁上洒水，表示新屋净洁。洒水后，丢包子。包子为面制，蒸好。木匠师傅从梁上撒下来，下面有孩子们争抢。上梁完毕，要敬鲁班师傅。

其仪式程序，大体与撒梅人相同。不过，强调红布的红色所象征的红火兴旺，并多有梁上撒水之举。抛撒包子，在北方建房中亦有，称为“抛梁馒头”。吉日既至，屋主必购多量馒头，交工匠从梁上抛下，使临近男女老幼闻风而来，争相夺取，以为食之大吉。馒头亦称“兴隆”，又是发面制作，所以表示新屋建成后必能日日兴发，年年隆盛。但其实际意义恐与驱煞、镇鬼有关。北方建房中还有抛梁撒钱之举，谓之打鬼钱，其意义恐怕是相通的。

我国建房风俗中还有踩宝梁的作法。剑河一带的侗家，建房时即有此俗。为取吉利旺象，每建房，必须举行“踩宝梁”。梁

木取油杉木或春牙木，需夜间进山砍伐，连夜运回寨中。立房在五更时分进行，辰时举行上梁仪式。

上梁仪式为：中堂设祭桌，摆5只酒杯，1升米，1只燎熟的猪头，还有红包钱礼1个。祭米上摆1双新布鞋。梁木以3尺红绫或红布包新笔1对、墨1锭、历书1本和碎银少许，将通宝铜钱钉于梁木中段部位，把五谷连杆牢系于梁木之上，再贴以写有"紫微高照"的红纸。匠师口念咒词，杀雄鸡以血涂宝梁和房柱。手里拿着系有红绫布的木工掌尺，口念吉令。

上大梁者，头两人将拉梁索徐徐放下，拴于梁木两端。建房主家夫妻跪于地上接住梁索上系的绫。这时，上面拉紧，梁木在鞭炮声中徐徐升起，架于屋岭之上。木匠师傅从香案上取过新布鞋，穿在脚上，手持木尺，口念吉令，缓步登上屋顶。这个穿新鞋缘梯登屋、口念吉令的举动，即为"踩宝梁"。

工匠师傅踩过宝梁以后，要祭梁，将酒、肉等祭品摆于梁木上。上梁人边吃边喝，饮酒贼拳，念吉词吉语。随后问建房主人：

"主家愿富呀？愿贵？"

主家应道：

"富贵都愿！"

这时，木匠师傅从梁上抛下特制的"富贵粑"，主家跪地接粑。继而将备好的1斗2升米作的宝梁粑抛给众人。然后，各家亲友祝贺，献彩礼，挂红燃炮，主家宴请宾客。[1]

侗家之"踩宝梁"仪式有其显著特点。从砍梁、运梁的夜里举行，到以红绫布包挂笔墨历书；从木匠师的撒梁索，到他手拿木尺、脚穿新鞋、口念吉语的踩梁；从问主家愿富愿贵，到抛"富贵粑"，撒"宝梁粑"，均为其他民族建房所少见。这个习

[1] 李万增：《侗家踩宝梁》，载《黔东南社会科学》1987年第3期。

俗传统，使我们看到许多重要的巫术表现。因为有了这些巫术活动，不仅使这场建房活动庄重、热烈，而且使主家及所有宾客都感到顺遂完满，从而增强幸福感和安康感。其中木工之掌尺，亦为避邪物。宝钱、笔墨、历书均带有巫术意义，朱笔为剑，黑墨解毒，历书有星宿及诸神方位、吉日良辰，对建屋都直接或间接发生好的影响。木匠师与主家的对话，更把争取富贵的愿望用有声语言在仪式上表达出来，再配以"富贵粑"的抛撒，意味着从天上降下富贵，真是吉上加吉。在这些富有特色的活动中，它的积极主动的精神追求，远远超过了滴洒鸡血的驱邪意义。而所有这一切，又都要借助巫术加以体现。巫术，在一些信仰者的手中，真是无所不能的万灵术了。

其他各族在建房也都举行仪式或祭仪。西双版纳哈尼族，每年二三月间为建新房和翻盖旧房的时间。除屋内供奉祖先的神柱外，要先立中柱，而且必须由房主人中的家长亲自竖立。与众不同的是，立神柱时要杀1条狗来献祭，而且盖完房，还要举行落成仪式，用鸡祭祖。

翻盖旧房，也有一套做法。

上述基诺族在翻盖旧房时，先要将旧房中供奉的神物搬到临时搭设的草棚内。新房盖成要举行迁入新房的仪式，称为"卓西达"，即上新房。其仪式往往十分隆重。先由"周么"(巫师周巴的妻子)右手拿着扫帚，左手执一火把，缘楼梯而上，边上边扫，每一台级扫一下，一直扫到房中，再绕火塘扫一圈，随后支起3块支锅石和三脚架，用火把升火。全家人随家长鱼贯而上。家长左手执火钳，右手握一捶，每上一台级敲一下，走到火塘边，绕火塘3周。然后才将祖先神位等搬上安置，并杀牛以祭先父先母，杀猪鸡以祭鬼神，由巫师主祭。

此外，各民族还有建村寨的诸多仪式，此不赘述。

仅从上述的仪式和巫术活动来看，建房中对于巫术的使用并不亚于生产。其所以如此，主要是人们的生活与住房的关系十分密切，人从生到死，在房子里的时间是最长的。每天睡眠要占去近一半的时间，其他活动还要占去另一半的三分之一以上。而且子嗣的繁衍，家计的兴旺，人口的平安，无不与住房有关。

在人们的衣食住行中，虽然各项均不可少，但是往往具有更大的概括面，而且常常与外界鬼邪神灵，寨神、家神等有关，因而人们在这方面运用巫术就比其他方面为多。巫术具有变化莫测的心理能量，这是外物对人的刺激和这种刺激所引发的重要心理活动及文化现象。人类对外界的感知量和刺激量，一旦转化为精神上的心理量，便在行动上具有直接的表现。原始人群及后来未开化的民族，在对客观的感知上，往往不是一种单纯的感官经验，而是为许多复杂的观念和各种潜意识所笼罩，因此他们感知外物的被动性远远大于主动性。巫术以它所造成的心理上的错觉和幻想，在这认识的被动与精神的主动(能动)上架起了一座桥梁，使被动与主动之间得到了调解。但是，在实际上人的内在世界与真实存在的外部世界，仍然存在很大的距离，这种距离是无法用巫术来缩小的。

从这个意义上说，巫术中的理智并不是来源于实体的客观的刺激，而是来自经过心理作用变幻了的歪曲的客观刺激。巫术所虚构的幻象，虽然被人们当作一种古已有之的实情实景，但是作为一种人类心理反映与事物信息来看，实为客体被主体化，或者以主体的错觉、幻觉及由它产生的判断，代替了客体的本质。由此可见，在这种基础上产生出来的人类机制，和由这种机制转化出的巫术，在实际上是无法战胜外界的。

人创造了社会，人类在与大自然的搏斗中，以实际手段取

得了某种自由。然而，在创造巫术以后，人们在大自然中的这种自由又被局限到一个方面，如同已被打开的两扇大门，又人为地关上了一扇一样，人们只能沿着这半边门扉的通路向前走。人们尊奉着这些巫术逻辑，使用着这些巫术手段，永远在希望和追求中挣扎。他们一代一代地做下去，一代一代地期望着，但现实的回答却始终是冷酷无情的。

只有在现代文明出现之后，人们才能够摆脱这种巫术的羁绊，而一旦摆脱了这种羁绊，人们的内心世界和物质创造精神就会得到真正的解放。

十　制敌、放蛊巫术

上面我们讨论了人们在实际生活中运用的各项巫术，它们共同的特点是围绕人们的生活，从巫术信仰者的自身利益出发，以实现自身利益为目的的。基于这个特点，我们可以把它称为“为己巫术”。也就是说，它所施行的一切巫术手段，都是驱凶避邪以利于自己的发展。因此，一些人类学家们称它为“吉巫术”，或“白巫术”。然而在巫术中还有一个大的方面就是出于制敌制人的，这就是“制敌巫术”。用学术术语则称为“黑巫术”或“凶巫术”。从广义上说，制敌、制人，当然也是自卫，可是它在许多时候是出于治异敌对者。

英国学者弗雷泽在讲到西方巫术时，往往用接触原理，叙述这种恶巫术之所以能使人相信其发生效力的原因。在这里，作为人体一部分的头发、指甲、牙齿以及脐带、胞衣，都是最重要的条件。此外，还有病体之衣、妇体之衣、失魂者之衣，以及对方的姓氏、生辰、脚印、影子等，也都可以由接触原理演化出各种制敌的手段。

马林诺夫斯基则认为“标准的巫术是黑巫术”，他举述“将一个有尖的骨或棍、箭头或某种动物的脊骨，用模仿的仪式向所要加害的人的方向刺去、投去，或指着，便算要将那人弄死”。

并且“这里表演出来的，不只是暴烈的刺激，且有狂剧的感情”。[1]因此，巫师在执行这种仪式时所有的姿态与表情，也是最重要的现象。他认为：“用一个像或旁的东西来象征所要加害的人，然后加以损伤或损坏，这种巫术也是最显然地要表现恨与怒。”[2]与此同时，他还强调咒语这个手段：“咒语永远是巫术的核心。”“行黑巫术的人，若欲使人生病，便举病的一切征候；若欲使人死亡，便说死时的状态。”因此“咒、仪式，与被咒及仪式所支配的事物，乃是并存的。”[3]

这些人类学家对巫术中黑巫术的论述远远比白巫术具体深刻，这大约是因为西方所提供的黑巫术资料比白巫术要充实和具体。

在中国，有一种普遍的文化心态，便是“己所不欲，勿施于人”。长期以来，“和为贵”更是许多人的精神信条。从总体看来，中华民族是固守的民族而不是征服的民族，在对外的历史上，中国对外国征侵的事实是极其有限的。只求自己温饱，与世无争，并不是少数人的生活目标，而是带有普遍意义的人生哲学。

在这种情况下，制敌、制人的黑巫术的发展，显然没有形成传统。中国的巫术与民俗传统结合、与宗教思想结合，往往处于你中有我，我中有你的发展状态。中国的民俗传统，受封建伦理道德的思想影响很深。中国的宗教，包括原始宗教、土产的道教及外来的佛教，都为中国人的传统心态所制约，重视自身的安康，强调自身的修炼。降鬼捉妖，总是在鬼妖为祟于人的前提下进行的。这种民俗传统与宗教心态的制约性，直接

[1]《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆1936年版第77页。

[2] 同上，第78页。

[3] 同上，第82页。

影响到巫术发展的趋向。因此，黑巫术虽然是巫术的标本，具有典型性，但在中国巫术的总体中并不占重要地位。

然而，我们这样说，并不等于黑巫术在中国没有表现，它在中国不仅有所表现，而且亦有中国的特色。下面，我们通过一些事例加以考察。

居于台湾的雅泰人自述，在他们民族中，古代巫师秘密养有一种名叫"浩奈"的魔鸟，人如见到这种魔鸟会立即死亡。巫师往往受人雇用，放此魔鸟害人。后来，这些养魔鸟的巫师被杀死。这种害人的黑巫术就消失了。

又如布农人传说过去有行黑巫术的咒师。他们如屈指念被害人的名字，口念咒词，则此人必死。另外还传说，咒术师将头上的灰涂在被害人的身上；或者是咒术师从被害人家取得炉灰或一小块衣服，屈中指，念咒词；或者是巫师将被害人的唾液包在树叶里，然后以右手按左手中指骨节作声响，口念咒词，再把树叶包投入火中。认为这些巫术就可以把人害死。[1]

不过，这种黑巫术现已绝灭不再行使。它往往是不大得人心的。雅奴人把害人者称为"内缺"即鬼人。一切灾祸来源于鬼，这种"鬼人"就专门放鬼害人。他在暗中给人放一个恶鬼，叫人病死。因此凡被称为"内缺"的人，人人见了都怕，尽力回避，平日也很少与之相处，当然也不敢轻易得罪他。而被污称为"内缺"的人，也就无声无息完全被孤立于全寨人之外，以致发生把鬼人——"内缺"打死之事。

这种放鬼与放蛊具有同类性质。放蛊在苗族、彝族中均有表现。对此，凌纯声、芮逸夫所著《湘西苗族调查报告》的"巫术与宗教"篇中专有一节，而且叙到蛊之由来。其文为：

[1] 陈国强：《台湾高山族的原始宗教》，载《中国少数民族宗教》(初编)，云南人民出版社1985年版。

蛊毒由来甚古，《春秋左传》昭元年："皿虫为蛊，谷如蛊。"可见在两千多年前即有蛊毒之法。旧刑律"有造蓄蛊毒"之条，而苗族中则至今仍秘密存在。《乾州厅志》卷七云："苗妇能巫蛊杀人，名曰"放草鬼"。遇有仇怨嫌隙者放之，放于外，则虫蛇食五体，放于内则食五脏。被放之人或痛楚难堪，或形神萧索，或风鸣于皮肤，或气胀于胸膛，皆致人于死之术也。将死前一月，必见放蛊人之生魂，背面米医物，谓之催药。病家如不能治，不一月人即死矣。闻其法不论男妇皆可学。必秘设一坛，以小瓦罐注水，养细虾数枚，或置暗室床下土中，或置远山僻径石下。人得其瓦罐焚之，放蛊之人亦必死矣。放蛊时，有能伸一指放者，能戟二指放者，能骈三指、四指放者。一二指尚属易治，三指则难治，四指则不易治矣。苗人畏蛊，不学其母法，唯苗妇暗习之。嘉庆以前，苗得放蛊之妇则杀之。嘉庆以后，苗不敢杀妇，则卖于民间，民间亦渐得其法。黠者遂挟术以取利。《永绥厅志》卷六亦云："真蛊妇目如朱砂，肚腹臂背均有红绿青黄纹，无者即假。真蛊妇家无有毫厘蛛丝网。每日又须置水一盆于堂屋，将所放之虫蛊生出，入水盆食水，无者即假。真蛊妇平日又必在山中，或放竹篙在云中为龙斗，或放斗篷在天上作鸟舞，无者即假。真蛊妇害人百日必死，若病经年，即非受蛊。"[1]

[1] 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年，第199页。

以上是该书著者凌纯声、芮逸夫查阅的历史记载，下面是他们直接得来的材料：

> 蛊术只女子相传。如某蛊妇有女三人，其中必有一女习蛊，但不一定要传亲生之女，普通女子亦得相传。如有一女子向蛊妇学习女红与唱歌，蛊妇见此女可以传授蛊术，即在无意之中问女："你得了！"女即生病。如欲病好，非向其学习蛊术不可。传授的仪式与咒语，无从究得其详。蛊妇设有蛊坛，或在家中隐蔽处，或在山洞中。闻有一蛊妇设坛在家，一日早饭后，俟寨中人上山工作之时，妇即关门在家烧温水为神偶沐浴，不意为小儿所见。翌日，妇上山工作，小儿仿效之，烧沸水为神偶沐浴，将蛊偶烫死。中有一偶即为蛊妇自己之魂所附。妇在山上工作，即己自觉，返家换衣后，即气绝身死。蛊妇眼红，如不放蛊，自己要生病，脸变黄色。放蛊中一人，蛊妇自己可保无病三年；中一牛，可保一年；中一树，可保三个月。猪亦可放，狗则不能。故蛊妇怕狗，不吃狗肉。中蛊者的病象，脸呈黄色，想吃食物，得之又吃不下，大都腹胀。急医亦能痊愈。1928年，凤凰县发生一蛊毒案。有一苗人，二子相继而亡，疑为同寨蛊妇作祟。后告官抄搜其家，在隐蔽处抄出一瓦罐，内有蛇、蜚、蛤蟆等物，并有纸剪的人形。因证据确实，即将蛊妇枪毙。[1]

[1] 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆1947年版，第200页。

这种含辛茹苦的调查正处于政府严禁为蛊的时刻，因此只有这个微小的所得。然而它对我们了解苗家的蛊术是难能可贵的。

这个蛊法与《本草纲目》中所记"取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即此名为蛊"大体一致；与《说文解字》段注中"蛊以鬼物饮食害人"也颇近似。它是巫术手段中比较神秘且令人惧怕的一种。

马学良先生曾在《傈族的招魂和放蛊》一文中说到我国西南苗夷放蛊毒人之事。他说：

> "此外，如放蛊毒人之说，西南苗夷区中，皆有此说，但我历年居苗夷区，何未之见，仅闻某某人中蛊毒因而昏狂，或残废死亡。曾记一傈妪告我彼于某村被仇人置蛊于饭中，食后眇一目。市上亦常见苗人卖解蛊之药，中蛊者服之即愈。且傈村中常明示人某家为放蛊者，称之'药王'，人皆敬而远之。傈胞议婚，若访明某家为药王，则不与通婚。凡此诸说，似不为无因，尝考我国古籍中亦有蛊毒之记载，如《左传》'皿虫为蛊，疾如蛊。'《通志》且述造蛊之法云：'造蛊之法，以百蛊置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。'苗夷区今日之蛊，是否依法炮制，无从稽考，但此为古俗而传于今日者，则可信。"[1]

不过，该文中还记有"埋魂厌人"一项，则亦为傈族之恶巫术。

---

[1] 载《云南彝族礼俗研究文集》，四川民族出版社1983年版。

关于埋魂和祸人的情况，在俫文《太上感应篇》中即有。马先生作了如下译录：

释义：
“埋魂”为取人头发、破衣破裤，埋藏厌人，置人于病死。
解说：
此章谓人不行善，心怀不良，仇视于人，不愿其幸福，当面无法制人，暗中取人头发破裤埋藏，阴害于人，使人死绝，此为不善之极。
又一事，我于午年患病，连病三年，皆为被人埋魂毒树，因而端公为我掘魂，掘得二种，端公对我说：“埋魂人之名，我端得知，是否要说出。”我说：“只要病愈，感谢于你，不必说出埋魂者之名。”端公之言，一部实言，一部谎语，不可信其言，不必如此言，我之生命运数，天神自有安排，不在人之埋魂。彼坚不肯，约彼掘魂者，只可略谓亲心而已。……
又一事，哲道之妻浦五，其妻忤逆其姑，哲道妻之头发指甲，被其姑取而埋藏，其后适置浦五患病，端公来掘魂，谓于其姑前不能掘魂，其后病满二三年，其病至愈时即痊愈。由此观之，埋魂之说不可信。

这段解说，举实例破除埋魂之迷信。但由此也可看出，埋魂是黑巫术的一种手段，而掘魂又是反埋魂解除黑巫术的手段。世上之事，有其法，必会有破其法产生。破法也是巫术，实为以巫术之手段对付巫术。另外还可知道，人们相信头发指甲、所着衣物均为灵魂寄托之所，所以不敢乱抛，因为一旦为仇者

窃去掩埋，则魂即失掉，遭至病亡。

此外，还有以毒树制人的方法，即将仇家之树刳空，里边放上毒药，仇家便要蒙难。这些巫术手段，多是中国人的创造，它可以说是中国式的黑巫术，包括放蛊之举也都是如此。

白族亦有类似的黑巫术，白族巫师称为"朵兮薄"，有白朵兮与黑朵兮两种。白朵兮从事一般祭祀，不作害人之事。黑朵兮不仅从事重大的祭祀，如祭血鬼等，而且还能上刀山、咬犁头，下油锅等，同时还会打魂压魄，养鬼放鬼作害于人。因而黑朵兮不仅影响较大，而且往往是黑巫术的施行者。

黑朵兮的害人，有多种特定仪式。若要打某人之魂或压某人的魄，先选一个有月亮地的晚上，到野外进行。在野外的箐沟边选择好地方，平整出一块临时的祭台，摆下鸡蛋1个，豆汤、豆茶各1碗，1只碗中盛有1撮半寸长的稻草作为马料，再加1把米和1小撮盐。台四周插上五色纸旗和纸衣。先点起7根香，将香握成一把，对着鸡蛋比划，边念咒语。念毕，打碎鸡蛋，把马料、盐、米撒向各方。这样，被加害者的魂便会离开本人，而本人也就会生病、死亡。

这也是一种害人的巫术，不过与魂魄联系在一起，是围绕魂灵观而发展的黑巫术。

宋兆麟先生等主编的《中国原始社会史》，在"巫术和巫师"一节中讲到"诅咒巫术"，也属此类黑巫术。如凉山彝族在打冤家时就利用诅骂攻击，刺激对方。如遇上破坏舅表婚者，还请毕摩主持，念"咒人经"，附近放树枝，中间拴鸡、羊，仪式后杀牲共食，并且做一草人，用古老的石刀砍碎，边砍边骂，意思是使被咒之人像草人一样下场。贵州台江的苗族，用此法惩治逃匿的偷盗之人。

我国古典小说《红楼梦》第二十五回《魇魔法叔嫂逢 五 鬼》

中，赵姨娘请马道婆害弄凤姐和宝玉的方法，也属于黑巫术。其文云：

> 赵姨娘不及再问……将首饰拿了些出来，并体己散碎银子，又写了五十两欠约，递与马道婆道："你先拿去做供养。"马道婆见了这些东西，又有欠字，遂满口应承，伸手先将银子拿了，然后收了契。向赵姨娘要了张纸，拿剪子铰了两个纸人儿，问了他二人年庚，写在上面，又找了一张兰纸，铰了五个青面鬼，叫他并在一处，拿针钉了："回去我再作法，自有效验的。"

这马道婆作法的结果，使"宝玉大叫一声，将身一跳，离地有三四尺高"，使"凤姐手持一把明晃晃的刀，砍进园来，见鸡杀鸡，见犬杀犬，见了人，瞪着眼就要杀人。"大发其狂，过几天"连气都微了"。

这种以魔法魇人，亦是黑巫术的一种反映，不过有了文学性的描写，有些夸张罢了。

这些事例足以说明，在中国，制敌、制人的黑巫术也有不少表现。如果再加上由此衍化的许多做法，也是比较可观的。但据现有材料看来，它远远没有"吉巫术"多，而且有着许多不同于国外黑巫术的特点。在这许多做法中，放蛊、埋魂、放鬼、毒树，以及劈草人、剪纸鬼魇人，都不是在一般意义上的做法，它是根据我国各族人民的生活传统而展开想象力的。用咒语等语言形式咒人，也有中国独特的方式。它多结合仪式、动作进行，边做边念，而且多经过巫师之口。特别是黑巫术，将多种手段合而为一。

由于黑巫术使人惧怕，人们对它多加防犯，由此又创造出

许多抵制它的巫术手段。如果说黑巫术在历史上有功绩的话，那么它的功绩就在于它调动起所有巫术的手段，促进了以巫术对巫术的斗争，开出一条破除巫术的思考之路。但是，由于这种破除巫术的巫术远离了科学的轨道，只能造成巫术间的竞争，而这种结果往往更加深了人们确守巫术的信念，同时扩大了受害者的幅度。如果说巫术这个信仰和行为的丛体，用来对环境作可能的控制，俾能达成他们(或人们)的目的，那么，用于制人的黑巫术所展现的精神，便不那么有分量了。它把巫术控制雨水、干旱、刮风，控制疾病、神鬼、农猎生产的功能，转化到控制人类自身上来。这并不是巫术的再生，更不是巫术功能的积极发展，而是给人类造成一个自相残害的悲剧结果。凡黑巫术盛行的地方，人们彼此都不得安生。尽管它不可能产生实际的效力，但在信仰巫术的人们中间造成的精神恐惧是无法排除的。这种精神因素，往往导致疾病的多发和慑于恐惧的死亡。

十一 东巴教中之巫术

东巴教为纳西族的一种原始多神教。对于东巴教、东巴经和东巴文化，已有许多学者进行调查和研究。现根据这些调查资料和研究成果，来观察一下其中的巫术。

东巴教源于纳西族的原始巫教，是东巴[1]们在纳西族原始宗教意识的基础上，逐渐创造形成了东巴教。人类早期的自然崇拜和祖先崇拜在东巴教的活动中占有重要位置，因而东巴教与巫术有着密切的关系。其发展的中后期，受到藏族本教和喇嘛教的影响较大，接受了其中的许多宗教因素，形成一个新教派。东巴用的法器有些是比较原始的东西，有些则明显地受到其他民族的外来影响，特别是藏族喇嘛教中的黑教派。东巴教中的东巴，很近似黑教中的巫师"仓巴"。

东巴教的重要经典便是东巴经。东巴经源于纳西族原始巫教(或巫术)的口说经咒。其中的口诵经尤有这个特点，它吸收大量纳西族古老历史传说、神话故事、民间谣谚，同时吸收一些藏族经典和佛教故事。纳西族东部无文字，流行着较为定型的"达巴口诵经"，其内容为叙述纳西族的社会历史发展进程。

[1] 东巴即东巴教活动的担负者，但非职业教徒，大多不脱离生产劳动。

在有文字的地区，古老的东巴经是用象形文字记录下来的。这种象形文字被认为是原始的东巴文，它类似于原始图画文与"表意文"之间的一种象形文字。用这种象形文字书写的东巴经，带有原始色彩，它由一种木本植物的皮制成的纸页以竹尖笔书写而成。

东巴的职务区分为大东巴、东巴王与普通东巴。普通东巴又分祭师与卜师两种，但有时祭、卜不分，身兼二职，念经禳灾跳神驱鬼，作道场。有的东巴不会念经，但会作法，甚至能表演捞油锅、咬红犁、上刀梯等，用于驱鬼。这种巫师被称为桑尼。大东巴文化素质较高，能识经、绘画、扎纸、塑像、跳舞，其法力被认为能制服一切"鬼怪"，有的还有参政活动。东巴王更是一种群众公认的权威。

由于东巴教以纳西族先民的原始多神信仰为基础，所以在东巴活动中有不少巫术的表现和巫术性质的作法。

据和志武、郭大烈《东巴教的派系和现状》[1]一文提供的情况，可以知道不同支系的东巴活动中巫术的大体情况。现据之举述几种，如：

纳日人达巴　纳日人主要分布在宁蒗和四川盐源、木里等县。他们称东巴为达巴。达巴没有文字，只有口诵经。达巴参加人们的婚丧嫁娶，祭龙祈雨、禳病除凶。法器有海螺、皮鼓、板铃、法杖、大刀、五佛符、长袍等。比较特殊的是"巫棒"(拓木)，用杜鹃木做成，长约27厘米，每面约宽 2 厘米，四面刻有动物、星宿、宝物等各种图形约60多种。作法事时，用面团拓后丢入所烧的"天香"之中。

拉洛人东巴　拉洛东巴念的经是纳喜东巴经。拉洛属于"古

[1] 载《东巴文化论集》，云南人民出版社1985年版。

商"祭天群，在腊月二十四日开始祭，以小家庭为单位。祭天木偶用松树5棵和"许登"树6棵，而且全村只能到固定的1棵树上去取。木偶要放在进门那边墙洞里，每饭必祭1次，还有《献饭经》1本，念拉洛经用拉洛话。

在这两例中，纳日人达巴的活动比较原始，因而巫术成份较浓。拉洛人东巴也有原始特色。此外，在其他的各支派中，阮可人东巴在祭荐活动时也有巫术行为。如用松枥[illegible]制偶像，上缀两颗苦楝子和1枚海贝，围1块小红布，拴1束毛牛尾，再裹上布，放在竹筛子里，将其送到祖先放牧牦牛的地方。祭荐的次日，立黄栗树数棵，竹刺1枝。东巴口中念咒："认不得路，你要在前面领路；没有路的地方，你要在前面开路，杀掉拦路的鬼怪和水妖！"

再看董绍禹、雷宏安在《纳西族东巴教调查》[1]中对东巴祭坛、祭器、法器的叙述：

1．祭坛

地上铺一块地毯，上置神石(有的说置犁铧)，祭坛上挂张画有1个丁巴什罗的东巴画，纳西语叫"东巴绍勒掌"，简称"绍勒掌"。画的上部中间，画神鸟——大鹏金翅鸟，左边是神鹿——金鹿，右面画人面兽狗。以上3者为护法神。中间画红衣黑面的丁巴什罗像，作盘坐，四方画4个护法神，南方为猜日蒙果，西方为纳采出吾，北方为古色克布，东方为索耶采古。下面，西边为丁巴什罗妻子2人，同时也是丁巴什罗的护法神，其下为2位打鼓者。再下为两匹白马，系丁巴什罗坐骑。白马下面是3座山，山下为海。此外各种道场有各自的东巴画，主要是护法神像。

[1] 载《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社1985年版。

祭坛上祭器有香炉、水壶，还有木偶、面偶、鬼牌。

2．法器

东巴法器较多，但就定数、式样而言，各地东巴所用者大体相同。各种法器使用都有教规，不能任意违反。如东巴帽、法杖、摆铃、白披毡，只有大东巴方可使用；羊皮鼓为二东巴使用；钹为三东巴使用；大鼓、法螺为一般东巴使用。

（1）大东巴帽

汉语称“黄腊帽”，是东巴法器中最大神器，为大东巴所戴。大东巴帽是用竹篾编的斗笠，帽上插有菁鸡毛，象征雉尾，以示神圣。帽上还插有铁角，以示镇鬼。铁角上有两个圆点代表日月，意为白天太阳照道，晚上月亮照路。铁角两边各插一把刀，白地纳西语称“戛美”，意为驱鬼，并有保护东巴之意。刀两侧又插有豪猪刺，亦取镇鬼、驱鬼、禳鬼之意。帽沿上点一周牦牛毛，以示威力无比。帽上还装饰1对鹰爪，意为吓鬼，镇鬼，保佑东巴灵魂不为魔鬼所害。帽带为五色丝绸做的飘带。戴帽前，需先念叙述东巴帽来历和用处的经，叫做“诺毕骨木特公布公”。

（2）东巴法杖

为大东巴使用的重器，近2米长，分为头、身、尾3部分。头的最上部是贝螺，可以镇住鬼神。下部为香树叶，香树叶和贝螺之间为装神药的瓶子。香树叶上有丁巴什罗的4个护法神：大鹏金翅鸟、金鹿、金狮子、人面藏狗。

其下有8种宝贵东西和1朵鲜花，继而为雨伞，用以挡住一切秽气。还有鬼头、白铜铃等装挂其上。

法杖杖杆为京竹，法杖尾部装1铁尖，供念经、跳舞、诅咒时夺地之用。

法杖身部套着的牦牛皮毛，也被认为是有法力的神物。

（3）摆铃

东巴念经请神、送魂时，用铃声招呼神灵或送走鬼魂。摆铃上拴有1只岩羊角，用以区分人鬼。有的摆铃上还拴有野猪牙。

（4）羊皮鼓

俗称手摇鼓、货郎鼓，为摆铃之外的另一种响器。诵经、请神、舞蹈、驱鬼均用之。

（5）大东巴披毡

白色羊毛织成，是大法衣，亦为镇鬼护身衣。作大法事时，披此毡，戴东巴帽。在祭死者道场中3天3夜不能脱去，摆铃也必须一刻不停地摇动。

（6）法螺

即贝螺，黑白各一，用以镇鬼。

（7）鼓

牛皮制作，长85公分，直径61公分，请神，开鼓堂鼓及舞蹈时用。

3．祭品

除毡等经堂陈设外，有白米、金银宝物，牦牛、酒、饭、肥肉、瘦肉、柏、酥油等等。

由上述调查材料看，东巴在活动中运用大量法器，其中护法、镇鬼、招神、送魂、张威等方面尤为强调法器的作用。有许多法器并不是单一形制，单一作用，而是综合形制，具有多方面的综合作用。

一个东巴法帽，插挂有法螺、箐鸡尾、铁角、日月像、豪猪刺、牦牛毛、鹰爪等多种法物，这是很为特殊的。法杖上的贝螺、香树叶、护法神像、八宝、伞、鬼头、铃以及牦牛皮套

等也是一套法物。这些可以说是超越一般巫术的法器，是巫术中高档次的法器。这不仅表明东巴教受纳西族先人原始信仰的影响极大，也说明它发展为新教派后对巫术的提高。法器的完备和法物的增设，说明巫术控制力的加强，以及人们对巫术信力的推进。这显示了中国巫术在民族教派体系中，发展的新状貌。

也正因为如此，东巴所进行的各种盛大的道场仪式，便具有非凡的气势。如祭天道场、祭龙王道场、开丧道场、祭死者道场、祭六畜神道场、祭风道场等等，都有其震乾坤、惊鬼魂的力量。

开丧道场极为复杂庞大。它是纳西人的一种丧祭仪式。

死者断气时，守护者将 1 个包有 1 块碎银、3 粒米的红布小包装入口内，然后东巴念经送魂。送魂时，要以小土罐盛水为死者洗澡更衣，灵前点酥油灯，摆供祭。东巴的助手杀猪、鸡，煮熟，向死者供饭。东巴在死者前念108句经，每念 1 句，围坐的家属、亲友、帮忙者跟着念 1 句，同一句要念108次，边念边不停地磕头。念完后，全体人等均到院内跳《窝热热》舞，边舞边唱，通宵达旦。

《窝热热》为挽歌，只用于丧葬。歌词以比喻手法叙述对死者的怀念与对恶鬼的仇恨，将哀惋与斥鬼结合在一起，实为祷魂驱鬼之词。全词共 6 段，以天、地、山、海、岩、树为序。现抄录于下：

> 世界上最大的是天，天是不能老的，为什么它现在还是老了呢？天是不会死的呀，但现在它还是终于死了。请世上的人们都来帮忙吧，把它送到天上去；请你们大伙都来帮忙吧，把一切恶鬼都赶到地下去；

把它们都杀死掉吧！

世界上最大的是地，它生育了一切，它生育了人类。地呀！它是不应该老的，但今天它还是老了。地呀，它是不应该死的，但如今它还是死了。请世上人都来帮忙，把一切恶鬼都赶到地下去，不要让它和死者一道去。

世上最高的是山，山是不会老的，但现在它还是老了，山是不会死的，但今天它还是死了。请世上的人们都来帮帮忙，把它送到天上去；请你们都来帮帮忙吧，把一切恶鬼都赶到地下去，把它杀死掉。

世上最大的是海，海是不会老的，但它还是老了！海是不会死的，但它还是死了，请世上的人都来帮帮忙，把它送到天上去；请你们大家都来帮帮忙，把一切恶鬼都赶到地下去，把它都杀死！

世上最大的是石岩，石岩是不会老的，但它今天还是老了，石岩是不应该死的，但它还是死了。请世上的人都来帮帮忙，把它送到天上去；请你们都来帮帮忙，把一切恶鬼都赶到地下去，把它都杀死！

世上最大的是树，树是长青的。树呀，它是不应该老的，但它还是老了。树呀，它是不应该死的，但它还是死了。请世上的人都来帮帮忙，把它送到天上去，送到祖先居住的地方去；请你们都来帮帮忙，把一切恶鬼都赶出去，赶到地下去，把一切恶鬼都杀死！

这种祷词在舞蹈中边舞边唱。舞中有驱鬼动作，每唱到“把一切恶鬼都赶下地去，把一切恶鬼都杀死”时，舞者便作赶鬼、杀鬼状，以振奋人心。因此，这里的舞蹈已非一般的舞蹈，而

是具有巫舞的性质，可以说是送魂舞与驱鬼舞的结合，这在许多少数民族中都有。诸如此类的祭祀性舞蹈、崇拜性舞蹈、丧葬性舞蹈等都是各组仪式中的重要组成部分。

舞蹈的巫术作用早已为人们所重视。狩猎舞、丰收舞、娱神舞、乞雨舞、祭祖舞，在其原始阶段，都不只是娱乐审美的手段，而是带有浓重的巫术意义。在人类历史上，巫术的要求曾萌发过各种艺术的胚胎，各种原始艺术由于巫术的运用而得到独特的发展。在某种意义上说，它的作用甚至超过生产活动的作用，而这点往往被研究纯艺术的人所忽略。

在东巴教中，除铜板铃和皮手鼓等法具外，还有一些镇妖除魔赶鬼的法器，如：刀、剑、弓、箭、镇妖器(“都之”)、降魔杵(“培布”)等。有时还有在滚开油锅内倒酒用手抓拌，将烧透之石放在锅内用手捞取等动作。

法壶在法器中亦为特殊者，又称祭水壶。壶上插有柏枝和小幅神像。作法时，用此法壶点洒各处，表示壶中的法水有清除人间秽气的法力。还有神箭，用以插在神台上，箭尾用鹰尾装配，系五色彩布和一块圆形铜镜，以箭镇鬼，以镜照妖。其他还有赶鬼矛、打鬼叉、纸人、纸花、纸旗等。

这些法器主要解决人鬼之间的矛盾。在人和鬼之间，人并不无缘无故地去伤害鬼，而鬼却经常向人间作出恶作剧。而且鬼中有各种各样的鬼，如厉鬼、疫鬼、疟鬼、阴鬼、毒鬼、贪馋鬼、摄魂鬼、红眼鬼、青发鬼、牙痛鬼、树鬼、岩鬼、撒虫鬼、旱鬼、水鬼、家宅鬼、野鬼、屈死鬼、吊死鬼、横死鬼、等等。这些鬼的存在，固然是人们精神的产物，是由于人类的创作与想象，才使它们包围了人间。然而由此形成一个强固的意识，便是多鬼信仰，使自然力对人类的种种威胁包裹上一层虚妄的观念。这种观念不仅紧紧束缚人们的思想和行动，而且使人和

鬼之间造成了数千年都不能解决的矛盾，人鬼之间的斗争一直按着鬼害人——人治鬼——鬼再害人——人再治鬼的双轨行动向前发展。

在这种矛盾中，斗争活动有它本身的运动节奏，时高时低，时缓时烈。鬼对人是经常为害的，人对鬼除平时的小打小闹外，则在大的活动仪式中算总帐。所以每有大的祭祀、宗教活动、大的全村寨的活动，必有全村寨的驱鬼、治鬼的内容。死丧时刻，由于魂灵要离开肉体，奔向它的归宿之地，这个无形的魂与各种无形的鬼魂就有它的同一性，不仅前者容易受到后者的侵害，而且两者也易于搅在一起。因此丧仪中必有送魂，必须为魂指路，必须排除各种鬼魂对它的干扰，或借机进入村寨或人家。这就是送魂必须驱鬼的逻辑必然性。

人们为了对付鬼，就必须提高人的能力，这便有法器、法术的产生。人们一方面从现实的实在武器中，选取最为尖利有效的，赋予它各种法力以防范和对付鬼；另一方面又以高度的想象力，创造一些用以避邪的手段，如鸡血、鹰尾、贝螺、虎爪、豪猪刺、挑刀、牦牛毛、鸡毛、铜镜、法铃、铁角、符箓、咒词等等，用来提高和加强人们的能力。这两方面的结合，运用于仪式，便构成巫术活动的整体，人们凭着它在人间鬼域中进行奋争。

纳西族沿着这个轨迹，走完了它长长的历史进程，其他民族也莫不经过这个途程。有的民族在现代也依然这样走着。

东巴教，在其东巴活动中，提高了这个新教派的威力与影响，同时也提高了巫术的威力与影响。并使巫术成为东巴文化中不可缺少的一部分。

与众不同的是，东巴教有它自己的经典，即《东巴经》。《东巴经》的内容，实为宗教与巫术的结合。

《东巴经》这个用象形文字写录下来的经典，是一份极其珍贵的文化遗产，是古代纳西族的一部百科全书。它是研究纳西族的语言文字、社会历史、文学艺术、宗教民俗、天文历法、哲学思想以及民族关系史等不可缺少的重要资料。尽管《东巴经》内容如此丰富，但是如果对其进行分类的话，我们就会发现，其中巫术的东西占有相当的分量。

纳西族的古文字学家，根据东巴文学的图像，将《东巴经》分为如下 8 类：

（一） 祭风经

1.小祭风经

2.情死祭风经

3.恶亡祭风经

4.绝后祭风经

5.大祭风经

（二） 消灾经

1.小消灾经

2.大消灾经

（三） 开丧经

（四） 超荐经

1.什罗超荐经

2.老姆超荐经

3.男长寿者超荐经

4.女长寿者超荐经

5.官员超荐经

6.官娘超荐经

7.武官超荐经

8.铁匠超荐经

9.麻疯死人超荐经

10.夫妻(同年亡)超荐经

（五） 祭山神龙王经

1.小祭龙王经

2.大祭龙王经

（六） 除秽经

1.小除秽经

2.大除秽经

（七） 求寿经

（八） 零杂经

1.祭天经(正月)

小祭天经(7月)

2.祭祖经(冬月)

小祭祖经(6月)

3.祭家神经(结婚时念)

4.祭谷、畜神经(祭春、秋二季)

5.祭战神经

6.祭星神经

7.求子女经

8.祭村寨部落神经

9.祭牛神经(10月)

10.抵天灾经(6月)

11.建木幡经

12.祭乘多北岳神经

13.祭山神经

14.祭城隍经

15.退口舌是非经
16.送鬼经
17.赶恶鬼经
18.赶火鬼经
19.打秽鬼经
20.送倒霉鬼经
21.祭水鬼经
22.截死门经
23.祭瘟神经
24.祭猪神经
25.赶不育鬼经[1]

在这8大类中，从名目上看，属于巫术性质者，可占三分之二以上。可以想象在念诵这些经时的场合及巫术之行为。这些经把巫术所能达到的方面几乎都涉及到了。由此可以说，《东巴经》对于研究巫术可能是十分有价值的典籍文献。

这里所谓的"经"，有许多就是口词和咒语，它与正规宗教中严格意义上的"经"还不能完全等同。在我国一些少数民族中，不仅神、鬼的概念时常混在一起，而且"经"和"咒"(咒词)也不是分得那么清楚。在那里，巫师在其活动中诵念的东西，均被称之为"经"。其实，其中多为祷语、咒文。而汉族地区，在"经"和"咒"上则相对的有所区分。

当然，《东巴经》中有许多内容带有故事性，有不少还是诗体故事，在"祭天经"中有《人类迁徙记》，在其他经中还有《黑白之战》、《人与妖》、《杀猛妖》、《找药》、《创世纪》等各种史诗、叙

[1] 和志武：《纳西族古文学和东巴经类别》，载《东巴文化论集》，云南人民出版社1985年版。

事诗，这些当然远非祷词、咒语。在印度的佛经里也有许多神话传说故事，基督教的圣经亦如此，但是《东巴经》中一概称之为××经、××经，而不单用词咒之类的概念，实际上这里的"经"已无所不包了。

十二 萨满教中之巫术

一般认为萨满教是原始宗教的一种晚期形式。大约形成于原始社会后期，因而具有氏族部落宗教的特点。萨满教并无统一教典，也没有形成统一的宗教组织，更无创教的始祖神。它的活动场所也不在寺庙里，甚至没有本宗教的寺庙。在这点上近似西南彝族原始宗教，与东巴教也有某些相似之处。

在我国，7 世纪前即有信仰萨满教的。西北维吾尔、哈萨克柯尔克孜等族因与欧洲北部、亚洲西北部的一些民族相连，较早地信仰萨满教。13世纪前蒙古民族普遍信仰萨满教，此后，东北地区的满、赫哲、鄂伦春、鄂温克、达斡尔等族也都流行此教。

萨满教相信万物有灵和灵魂不灭，对于人的魂也分出几等或几个性能。认为整个宇宙分为上、中、下 3 界，上界为天，是神所居住的地方，有17层(或7层)，这天国17层为世界最高场所；下界为黑暗世界，鬼魂所居之处，分 7 层或 9 层；中界为人的世界，不分层次，是人间净土，人类则繁衍于此。这个观念，使萨满教重视祭天，天神可以赐福人间；反对鬼魔，鬼魔为布祸之源。氏族萨满神为保护族人，找着它的代理人萨满(即巫师)，沟通天上人间，为人们消灾求福。

由于萨满教没有统一的教理、教义，因此即使在同一种族内

的各部族之间，亦颇有不尽相同之处。它属于多神信仰的教派系统，而萨满便在这人间界与所信仰的诸神及各灵魂之间进行一切交涉活动。

萨满教的祭祀仪式非常发达。在我国有满洲旗人的萨满祭祀，有蒙古旗人萨满祭祀，还有赫哲族、达斡尔、鄂伦春及汉八旗人的祭祀，情况各有不同。

一般满洲旗人萨满祭祀称为"跳神"。大家庭均有神堂作为祭神的场所，中流以下家庭多用神板祭祀。神堂称为"堂子"，庭院东南角立神杆。祭仪有多种。据满人麟庆所著《鸿雪因缘图记》记述"五福祭神"为如下情形：

> 发愿祭神于宅内五福堂。……爰蠲吉日，选牺牲。前期命最媳，造醴酒，打浑糕。届期在杆前供糕酒，命长子祭实告祭。屋内西炕悬镶红云缎黄幔，粘纸钱三挂，前设红棹，供糕十三盘，酒十三盏，香三碟。免冠叩首，易酒三次，焚纸钱一。移南一香碟及第三糕盘于版上。请牲入，提耳灌酒。省[1]之，取阿穆孙供棹北，俟肉熟、牵俎以献，首向上，振鬻刀锸之，免冠叩首，撤幔、受胙、夕祭设幔架于北炕，系小黄幔，仪如朝仪。唯糕酒数十一，请牲不取血荐献，熟时恳香撒火，布幔遮窗。主妇叩首，谓之背灯。。呼烛后，撤幔分胙。次早在杆前祭天，先置大铜海，设高桌，陈五碟，实以米、盐、香、水，一空留，贮阿穆孙。洗斗，升悬香于屋上，免冠叩首。撒米三次。请牲省[2]之，盛血以盆，毕杆头，脱衣[3]解节，俟肉熟，跪切

[1][2] 行祭礼。

[3] 脱衣即剥和叫之皮。

细丝，盛以碗，配稗米饭共供。免冠叩首，取碟中物，贮斗内，剔项骨共贯于杆。立之。转俎分胙。午后撂骨烤牲衣，礼毕，余家旧有萨玛，今则乐设不作。其器有神箭、神玲、柏板、手鼓、腰铃、三弦、琵琶、太鼓凡8具。

此为道光十五年作者在自家祭神时的记录。萨满活动未多作记述。

吉林省社会科学院语言文学研究所近年曾在松花江畔，向满族爪尔佳氏族人做过萨满祭祀调查，并作录像。在这个资料中反映的是保留至今的比较完整的萨满祭祀仪式。

此祭祀为"跳家神"，主要是祭祖。祭祀前，族长把祖宗匣子请来，族人相迎于大门外，进屋后，放在西炕上方。祖先神为本族守护神居九层天上金楼神堂。祖宗匣子里放一切神位的黄幔帐，以及祭神用的酒盅、香炉碗、蛤蟆刀。平时不能打开，只有在祭祀时刻，由族长或萨满开箱请神。

其中，先开始祭饽饽神，即"乌龙贝子"。认为有了他的庇佑，禾苗茁壮、五谷丰收、牛肥马壮、六畜兴旺。满族人以粘粟米糕祭祖。粘粟即大黄米，选米也是仪式的一部分。米选好后由锅头、族长、萨满组成主祭。于木槽中碾成粉，撒水、蒸熟，用木棰捶打，由身体清净的年轻妇女制作神糕，供奉时再摆上年息香。

神糕往往连夜制作，次日早晨，族人敬迎农神，敲响神鼓，唱祭神歌：请高贵的农神乌斯贝勒，来到爪尔佳哈拉的神堂恩都利包。侍神的萨满净面洗手，穿上老萨满留下的神裙，系上老祖宗留下的腰铃。

继而祭白天肉神，用鲤鱼祭供，然后举行领牲仪式。领牲

主要是用纯黑毛大猪。正如祭词所说："献上醉人的米尔酒，抬来早备好的家猪，没有半根杂毛，肥胖黑亮，按照祖先的礼俗，堂前杀牲饮血，精做阿木孙神肉。谨献众神享用。"杀牲前，以清水灌猪耳，耳动意味着神祖发了信号，已领用了供品。牲猪退毛，解成大块煮牲，老锅头把煮熟的猪牲各部位放在大桌上，摆成一个平面整猪形，称"摆键子"。用全猪祭奉，以示虔诚。

然后，唱神赞，叫鼓，即神鼓紧奏，以增强气氛。这被称为拜鼓仪式。接下再进行背灯祭。分食白肉、血肠，萨满用五谷撒地，树神杆，杆顶涂上猪血。神杆，亦称索罗棍。祭天时，也要摆整猪，但猪头嘴里要含一条猪腿。

祭佛多顿莫西妈妈，简称佛托妈妈，保佑后代健壮、儿孙满堂，也是一种仪式。因为仪式中要给孩子们挂锁线，所以称为换锁仪式。锁线为彩色布条，男孩挂在左手拇指上，骁勇威武；女孩挂在右手拇指上，健壮俊俏。回家将锁线放在西炕上，谓为佛托妈妈赐给的吉祥物，次年萨满祭祀时再换新的。

神杆上部绑挂猪杂碎、草把。草把上带有五谷杂粮，祭供乌鸦、喜鹊。这种以米与肉为祭品的祭仪，是满族先民野外狩猎生活的遗俗。

院中插一柳树，各树枝挂上水团子。萨满持筒绕树走3圈。然后孩子们上树摘抢水团子，作为吉品。祭完吃剩的骨头和肉送到村外高岗上，或撒到江河中，神杆撤掉放在松花江江水中，有的在院内树立1年，明年再祭时更换。

在这种种祭祀中，常有跳神仪。汉人加入八族（称"陈汉军"）的萨满祭祀至今还有跳神仪的遗留。其中将汉族中的烧香与满族萨满跳单鼓结合，称为"旗香"。

进行跳神的巫师萨满，称为"神将"。活动开始，先晾神器，准备接神。神帽由孔雀毛制成，腰铃短小，神鼓是装有手柄的

抓鼓。萨满用纸剪出"旗象"，插于庭院神案上，开始接神。

供品备齐，萨满击鼓开坛，请所有神灵降临。诵念："领神弟子带香童，选中吉日并良辰。日落西山接灵神，新神来坐贵府门。神似金刚腾云走，马赛青龙水上行。棒子开花报龙天，请香买纸来敬神。"

诵念后，施主俯首居身，挎弓箭、焚香烛，握宝瓶，将神案家堂案背入中堂，顶礼叩拜，感谢诸神光临惠顾。萨满开始扎神裙、系腰铃、戴神帽，然后唱神歌，安坐起神。神歌为：

香花飘飘一片白，
手提花鼓转上来。
请神容易安神难，
哪个安在哪上边。
文排东来武排西，
文武排列两下里，
焚烧三张安神纸，
左保男来右保女。

随后，萨满进入狂迷状态，以示神灵附身。在单鼓上放野猪牙，使跳动以占卜。

三四位萨满共同舞动，在室内左跳右跳，前盘后旋，时出时进，作拒厉鬼于门外之动作，并紧打神鼓请施主家中老少亡魂，口唱请魂词："下阴曹，游地狱，谈何容易，请老少亡灵回人间。"挥舞开路神刀，"一声喝开天堂路，二声喝开地狱门"，进行"打五路刀"的表演。

此时，施主为诸神梳头洗脸，割鸡血酒。进行"开光"仪式。萨满模拟动物跳舞，拟猪神为"头也青来脸也青，一对獠牙唇外

生”，需举行“上簪”仪式。即用银针从左腮横穿到右腮，以示猪的獠牙。接着第二位模拟丰都王子。萨满们在狂迷作法中还表演鹰神“海东青”、火神、金花神、虎神等。

此后，萨满们便扎起腰铃，耍单鼓，表演各种舞鼓花样，如前顶鼓、挂鼓、蹁鼓、托叶、搬砖等各种套路。歌舞之后，为防止惊动起的野鬼进家，要念拦门咒。耍五路刀，并有打刀、上刀仪式。

萨满手持双刀，唱赞词。一名萨满将钢刀放在另一萨满的裸臂上，刀刃向肉，另有一萨满手提钢刀，以刀背磕打，称为“打刀”。东西南北四方，每方都要击打一次。然后拜鼓、唱歌，将神一位一位地送走，伴以表演。送鹰神便作鹰神表演，送虎神便作虎神表演。

神送走后，门外群鬼挤门来，舞者戴鬼面，东窜西跳，张牙舞爪，寻吃寻喝，乱舞乱动。萨满与之力战，拼力驱赶搏斗。

最后“点酒火”，放神，模仿“岔气鬼”、“串气鬼”、“咳痨鬼”、“抽筋鬼”、“抽肠鬼”等各种鬼的动作。每放一鬼，都要表演一场，敬酒一盅。最后，再送走施主家的一批老少亡魂。

这种祭祀仪式，以跳神、耍鼓、拒鬼等环节最有巫术气氛。萨满的祭祀仪式，从整体看，多拘于对各种神的祭供、敬献和迎送，立足于人本身的控制力与征服力的成份并不甚多。但是，在模拟猪神的银针穿腮、拒五方鬼之“上刀”、以及萨满在狂迷中的各种耍神鼓、拟神、拟鬼的表演中，所呈现出的巫法、巫技却是很可观的。在这点上，与一般高级神巫无别。

清咸丰年间，满族人爪尔佳氏曼殊震钧在所著《天咫偶闻》卷二中，记述“南城”、“堂子”时，描述了满族人祭仪情况，大体与吉林省社会科学院语言文学研究所所录制的爪尔佳氏萨满祭

祀录像展示的过程相仿，现将其节录，以互相印证。

仪曰："谨卜吉辰，先期三日，主祭者率阖族虔诚致斋，选牺牲，择纯毛净体，牡二牝一（背镫牲用牝）。江米、白米、黄豆、稗米、安春香、红烛、白挂钱、新麻、白纸、赤小豆、小鲫鱼、新柳枝一、三色纺绸（月色、蓝色、月白色），三色线（作索）。

先期二日，主祭者率阖族，谨将神板拭净，换新挂钱，香碟内易新灰，次将祭器洗拭洁净。应用祭器列后：弯刀一（柄上有铃）、匙箸、祭桌二、肉俎三、香案一、省牲床一、盛血盆一、和面盆一、锅一、灶一、勺一、铲一、勾、叉、蒸笼一、新筐箩一、控筛一、罩篦、帚、芳、簸箕、蒸布、拭布、净绳六根、秫秸（四根一束，四束，长二尺）、净柴。

先期二日，主妇率阖族妇女，拣择米豆，取纯净者用。作索，照旧式，应按换索子女每人一挂。

先期一日，用新汲水将米豆淘净，米晾微干，豆炒熟，磨面，蒸面，江米九成，加白米一成；煮面，江米八成，加白米二成；和面，用温香水，选新采绿色叶，晒极干，研粗末。赤小豆，小鲫鱼俱换索，用豆煮研泥。届期朝祭，设幔架（幔以黄布，架以木为之，饰以朱油）。悬幔前设矮桌，列烛二，香碟陈于桌里边，横之。献齐，奉第一盘于神板上，免冠三叩首，兴。顶冠出，请牲，至牲前用净帚遍扫牲体，换新缚绳引牲入，至神前陈于地。牲首向上，脊向南，免冠三叩首，兴。视厨役省牲，升牲于床。省牲用左手盛血以盆，血盆供于桌之左，接香。俟肉熟，撤饽饽盘。奉俎

以献，首向上，插鸾刀于牲首之左。盛汤一盘，加箸一双，供于神板之上，免冠三叩首，兴。稍后撤俎，每分割取肉三片，并撒所供汤，合族食馂，异姓不与。香息，撤幔，请上香碟。午后撂骨跳神，礼成。

夕祭

设幔架于北炕，悬幔前设矮桌，列烛二，香碟横陈于桌里边。主祭者，率阖族点香，免冠三叩首，兴。和面蒸熟做饽饽九盘，每盘九数。献齐，奉第一盘于神板上，免冠三叩首，兴。顶冠出请牲，至牲前，用净帚遍扫牲体，换新绳缚引牲入。至神前陈于地，牲首向上，脊向东。免冠三叩首，兴。视厨役省牲，升牲于床。省牲，用右手盛血以盆，血盆供于桌之左，接香。俟肉熟时，撤饽饽盘，奉俎以献，牲首向上，插鸾刀于牲首之左。盛汤一碗，加箸一双，奉于神板上，免冠三叩首，兴。息香，撤火，以布幔遮窗，闭庭户。阖族人等屏息于门外，主妇在内行九跪九九顿首礼，兴。将牲首所插之鸾刀撤下，轻放于案上。呼烛，然后秉烛入。撤幔，上香碟。撤俎，每分割取肉三片，并撒所供汤，阖族人等食馂，异姓不与，礼成。

是晚，将神杆请下，净拭洗斗，即将香案、祭器、锅灶、柴米、水火、盐梅等备具于庭中，以备次日祭天。

祭天

次日丑刻。设祭桌于庭中，陈三碟：一盛香，一盛稗米，一虚空，留盛牲之全体。设齐，主祭者率阖族顶冠，行三叩首礼，兴。请香案、祭器等出，设于神杆前，安斗，升旧颈骨于屋上，即往请牲。至牲前。

以净帚遍扫牲体。换新缚绳。引牲至祭案前，陈于地，首向上，脊向东，跪。俟读祝者宣祝词，并洒米三次，免冠三叩首，兴。视厨役省牲，升牲于床。省牲，用左手盛血以盆，血盆供于桌之左。主祭者蘸杆尖毕立之，脱胜衣，解节，取颈骨(先下锅)。取"搭枯拉"(骨名)挂于桌乘。取牲之全体(每一片)供于碟中。取胸岔及肋骨，左三右二，取塞勒带骨三节。取小肉，约十分之三，依次下锅。将大肉，连牲衣供于俎中。接香。俟肉熟时，跪切细丝，供稗米饭两大碗，肉丝二大盆。肉丝上加塞勒并右肋二条，血肠七片，三四碗稗米饭，饭上各插匙一把，肉丝碗各插箸一双，献齐，顶冠跪，俟读祝者宣祝词祭告，洒米三次，毕，免冠三叩首，兴。取碟中物置杆斗内，剔颈骨，贯杆尖，撤第一碗饭肉，移于庭内，二碗饭肉留于院中。搭枯拉，例与读祝者。俟小肉食毕，随将大肉下锅，午后撂骨毕，燎牲衣，礼成。

换索礼

是日卯刻，设石东阶下，竖柳枝，展索绳，系其端于西神板下之右，下系于柳干，将所作新索并净纸，依次挂于柳枝。设矮桌于柳前，桌上设香碟一，系净麻与神箭，立于柳之左。和面作大小饽饽，煮熟大饽饽，摆九九撂。按换索之子女，每份供盘四：一盛饭，一盛小鲫鱼，每碗一尾；一盛小饽饽，九数；一盛豆泥，供齐，桌香。主妇领换索之子女，序跪于柳前。主妇行三叩首礼，换索者随行三叩首礼。主妇兴，请神箭，展麻绕子女之颈；请净纸，拭面身，随即焚化，带索行一叩首礼，兴。其次应换索者俱如之。若有应

开索者(凡婚嫁者，先须开索)，即将索结为之开释，遂行一叩首礼，不背索，兴。换毕，将第一盘鱼头，夹于第一个大饽饽内，夹于柳枝丫内。俟午后，令世仆将柳枝请出，即将饽饽与鱼头领食。升柳枝于屋上，撤香案，归神箱，索祓于神杈上，换索礼毕，此余家礼也。

余家或小有不同，而大致无异。凡跳神、背锭、祭天，皆夙宾。宾至，不迎送，不设几榻，席地而食，不饮酒，主人不陪食，虽至舆台，亦均沾厩。祭之夜，合家不得去衣而寝，日不出门，奉盘奉俎，必恭必慎，置器不得有声。祭用春秋吉服。三昼夜，衣素者不得入门，杂色人不得入门。凡有神堂人家，平日亦同此禁。

这个记述十分详尽，并且一丝不苟。看来满族爪尔佳氏的萨满祭，不仅有其本身的特点，而且有其长久的传统。这个材料不仅可以证明当代人的调查是大体准确的，而且更可以了解这种祭祀，无论在民家还是官家，都按照一个行为模式传承着。

清军入关掌握政权以后，把这种祭祀上升为宫廷的祭祀，它在北京逐渐分为宫中祭祀和堂子祭祀两种。

北京的萨满祭祀有其历史基础，在13世纪以前，北京即有契丹、女真、蒙古三个北方民族文化的影响，这些民族都信仰萨满教并有其祭仪。在此基础上，满族入京后，很快将萨满祭祀作为重要祭典确定下来。顺治元年(1644年)七月，清世祖入城建都，九月即了解视察堂子的地址。顺治十三年(1656年)便在皇宫坤宁宫中建成祭神殿。由此，移来北京居住的皇族各宗室宅第、

满八旗子弟、蒙古八旗的家宅都作萨满祭祀，这个古俗便在京师发展起来。至乾隆时期，尤为重视。乾隆十二年(1747年)还编纂了《钦定满洲祭神祭天典礼》六卷，成为紫禁城中及百官所尊奉的祭仪。

祭神礼

常祭　亦称日祭，为坤宁宫内每日进行的祭祀。

月祭　每月初一(正月为初二)，在坤宁宫举行。

大祭　每年春秋二季，在坤宁宫举行。

报祭　每年春秋二季，在堂子立杆前二日举行。

马祭　每年春秋两季，在神武门内西郭祭马神室举行。有正日仪和次日仪两种。

背灯祭献鲜仪　为四季中举行的季节性献牲活动。

四季献神仪　每年四季孟月举行。

求福礼　年末及大婚，皇太子婚仪之后举行

祭天礼

月祭翌日祭天礼　月祭的第二天在坤宁宫举行

大祭翌日祭天礼　春秋大祭的第二天，在坤宁宫举行。

这些祭礼的方式，比民间进行的更加繁缛，但核心的重要程序，仍是原萨满祭祀中的东西。包括准备、献祭内容、方式、陈设、牲品等等，都有其传统的做法。

唯在四季举行的背灯献鲜祭，在所献牺牲上有所变化。下面为坤宁宫背灯祭献鲜仪的规定：

坤宁宫背灯祭献鲜，乾隆十二年议准。坤宁宫祭神，背灯供献。南苑等处附近畋猎，皇帝亲射麋鹿等，

内有伤上一处，尾脖脏腑齐全者。如有旨令背灯以祭，则所司贵交司俎人等，敬礼修整献祭。若伤多残缺不全者，仍请勿用。至时新鲜物，按其时令，每岁春季以雏鸡二，夏季以子鹅一，秋季以鱼一，冬季以雉二，背灯以祭。其应献之雏鸡子鹅，交会计司，令庄头选肥美者交纳。鱼、雉交都虞司，令网户生丁等选择鲜整者交纳。均以生者。由掌仪司官员省视。交司俎官敬谨修整，于神位前胎灯以祭。又仪准，每年冬季供献活野鸡，由都虞司备办。秋季供献鲜鱼，由都虞司派催长。前待奉宸苑领取交送，以备供献。

其夕祭，亦在架上悬挂神幔，敬奉夕祭神位。在北炕上神位前置两个大的炕桌，陈香碟5只、醴酒5碗、豆撩糕9碟、炸糕9盘。司祝者萨满穿闪缎裙，身系腰铃，手持手鼓，唱诵神歌，一边祷祝，一边击鼓，进行表演。祷祝完毕，方解下神裙与腰铃。在树好的柳枝下，取下“妈妈口袋”，（即佛托妈妈所赐吉祥口袋），取出索线。挂于西墙。最后由司俎官等将此柳枝送回堂子。皇帝、皇后，要系这种索线，3日后解下，由皇太后把它拿到坤宁宫祝祷。祝祷后，再收藏于“妈妈口袋”内，挂于西山墙。其他如树神杆，请牲、省牲、煮牲、摆俎肉，灌血肠等均如常仪。

这里显然是把萨满祭仪法律化、宫廷化了，但是其中的司祝者萨满巫师的活动依然存在。萨满在宫廷中的职责，主要是司祭、司祝，其本身的巫术作为也便纳入其中。

再看清乾隆朝昭槤《啸亭杂录》卷九中所记“满州跳神仪”，其巫师跳神活动更为充分：

凡八旗长白旧族跳神之仪，今节录之，以为文献

之征。

宗室、王公家每祀神，一月前，于神房敬造旨酒，用黍米糟曲如江南造酒式。前三日，每日朝暮献牲各二，名曰"乌云"。前一日，敬制糕饵，用黄黍米以槌击碎，然后蒸馈，名曰"打糕"。每神前各置九盘，以为敬献。其大祀日，五鼓献糕于名堂如仪。俟其使归，主人吉服向西跪，设神幄向东，供糕酒素食，其中设如来、观音、关圣位。巫人(用女使)吉服舞刀，祝词曰"敬献糕饵，以祈康年"诸词。主人跪击神板，诸护卫击神板及弹弦、筝、月琴以和之，其声鸣鸣可听。巫者歌毕，念祝词，主人敬聆毕，叩首、兴。司香妇敬如来、观音二神位出，户牖西设龛，南向以供奉之。司俎者呼"进牲"，牲入，主人跪。巫者前致词毕，以酒浇牲耳，牲耳聂，司俎者高声曰"神已领牲"。主人叩谢。司俎者挥庖人进，割牲俎，烹毕及熟荐，选牲内之最精者以为醢，供神位前。主人再拜谒，巫人致辞。主人叩毕，巫以系马吉帛进，巫者祝如仪。主人跪领吉帛付司牧者，叩，兴。始聚宗人分食胙肉焉。禁令肉不许出户庭中，讳言死丧事。宾至，主人迎送不出庭门，以志敬焉。暮时供七仙女、长白山神及远祖、始祖，位西南向。以神幕隐蔽窗牖，以志幽冥之意。其祝词，舞刀，进牲、祝词如朝仪，唯伐铜鼓作渊渊声，祝词声调各异焉。次早设位为俎醢，和稻米以进，名曰"祭天还愿"焉。再明日，于神位祈福，供以饼饵，以五色缕供神前。祝辞毕，以缕系主人胸前，以为受福。

凡三日，祭乃毕。其长白满洲旧族近兴京城者，其

祀典礼仪皆同，但不与明堂报享焉。唯舒穆禄氏供昊天上帝、如来、菩萨诸像。又供貊神于神位侧。纳兰氏则供羊、鸡、鱼、鸭诸品。其巫用铜铃系腰以跳舞之，以铃坠为宜男之兆焉。

这里所记各祭仪，多为长白满族之祭仪，与上所引述相一致，且极为简练，并指出舒穆禄氏、纳兰氏宗族信奉及供祭品的不同处。值得注意的是，其中巫之活动占据重要位置。每一祭祀环节，多是主人与巫、或巫与主人共同进行，而巫又多念祝词，舞刀、跳神。在这里，巫术活动完全纳入祭仪，为祭仪服务，其本身似乎失去了独立性。这也是满族萨满祭仪中的一个特点。

蒙古族旗人的萨满祭祀，常与本民族生活习惯结合，呈现出一些不同的特色。其祭仪的程序，有请神、安位、初献、领牲、献熟、撤献、送神等程序。其中祭献用羊，不用猪，并献哈达。哈达有白、黄两种，白色是普通的，黄色哈达，则为身份极高的人敬献，这可能与清代满族统治者重黄有关。祭祖仪式，点黄油灯，并用黄米粥拌黄油祭献。所领牲之羊用黑头白身者，且用掏法不用刀杀。即将手从羊的肛门中伸入，活掏其肠肚心肺。祭天仪式用纯色白羊，用后将羊骨与柳枝一齐焚火。此外，还有祭马神等。至于6月份择吉日，戴假面，装扮鬼神，进行"跳鬼"活动，在蒙古旗人中也存在着。

满族萨满祭祀所用的神杆，有楠木、松木、柳木3种，规定尺寸为1丈3尺。原规定：亲王郡王贝勒，每家各祭3杆；贝子镇国公辅国公，每家各祭2杆；镇国辅国奉国将军，每家各祭1杆，无[illegible]宗室不得祭。后来改为均祭1杆。所用神铃，为小铜铃，有桦木柄杆，大小铃7枚，穿黄色皮条。司祝萨满

新系的大腰铃，15厘米长，圆锥形，口径约3厘米，铁制，15对或17对，用革带横向穿起。此铃系于萨满腰部，垂于臀部，摆臀扭动，哗哗作响。手铃是小铁铃，与大腰铃形状相同，每付5至7对。铁神刀，如一般武术单刀，规定尺寸为长2尺4寸2分，宽2寸1分，背上一般为9个铁环，因亦称九环刀，且有硬刀、软刀之分。堂子祭祀、坤宁宫祭祀用硬刀。手鼓，獭皮制作，呈鸭蛋形，长径约50厘米，短径约40厘米，为单面鼓，背后有8至12条革带交叉穿起。击打时左手抓鼓带，右手持鞭，依各种套路跳舞。此外还有拍板、神箭、铁箍鼓。拍板为花梨木制作，3块一组，每块厚1厘米，宽6厘米，长40厘米，四组并用。神箭，亦称麻箭，为求福换索仪时所用。箭长2尺9寸5分，扁平铁镞，箭尾拴新麻一缕，平日装黄绢袋中。铁箍鼓为扁圆形铁箍鼓，直径80厘米，鼓厚15厘米，置于红漆木架上。这些主要祭器、神器，在萨满祭祀中大体一致。

满族萨满祭祀，以祝辞为主要特色，除祭神、祭天外，祭田苗神、祭马神、去祟等，也莫不有其祝辞。但由于口耳相传，所以往往祝辞与原字原音多有不合。这本是口头传承中十分自然的事。萨满教没有如东巴教那样将各种祭词集为经典。乾隆皇帝有感于此，曾企图在定制之中注意使各项祝辞固定划一。然而，这里的祝辞，如同东巴教中之统称"祭词"一样，亦实为极宽泛的字眼。不仅祝、祭相通，而且与巫咒也相通着。其祝辞中普遍存在着巫语巫词。

萨满通过司祝活动，通于神，希望得到神的帮助，这在中国巫中，是极为通常的行动。瞿兑之《释巫》中曾说："巫之兴也，其在草昧之初乎？人之于神祇灵异，始而疑，继而畏，继而思所以容悦之，思所以和协之，思以人之道通于神明而求其安然无

事。巫也者，处乎人神之间，而求以人之道通于神明者也。"[1]这个看法，将中国巫的一个重要侧面揭示出来。在一般情况下，中国的巫，主要表现即是通于神明，娱悦于人，以求人的安然。

凌纯声在《松花江下游的赫哲族》中对赫哲族萨满作了较为详细的介绍，指出赫哲族的萨满共分 3 派：阿神派，独角龙派，江神派。3 派的外部标志在于萨满所戴之神帽。

神帽有品级的不同。一般为铁圈蒙皮或布制成，前面有小铁神。帽圈缀以琉璃珠，珠下有流苏，累累下垂。此为初级神帽。

高级神帽则为鹿角帽，在初级神帽上载鹿角叉，分三叉、五叉、七叉、九叉、十二叉、十五叉 6 级。从事萨满40年以上者，方能升至最高级。大萨满的十五叉鹿角神帽有布带52条，皮带19条。神帽上还有小铃铛，小铜镜。有时帽上还挂有求子袋。女萨满不戴鹿角帽，其神帽以初级神帽为基础，周边围以荷花瓣的小片，下垂有飘带。

神衣，萨满过去穿的是用龟、四足蛇、蛇、虾蟆等 4 种皮拼缝而成的，形似对襟马褂，用 3 道皮带换结作钮扣。神裤为短尾四足蛇蛇皮制作。

神裙，有飘带36条，前后各18条。獾皮条上缀布条，前幅有铃铛 3 个、5 个，或 7 个，有的甚至有 9 个。还有小铜镜 5 面，龟、蛇图案等。

神手套，乌龟皮或狍皮制作，五指分开，有边须。

神鞋、蛙皮所做，或用野猪皮、牛皮等。鞋头面系有铃铛 1 个。神袜用狍、鹿皮做，中有龟形，边有黑皮边须。

腰铃，46个，两三个为一组，穿在小铁环上，每环并穿在

[1] 转引自凌纯声《松花江下游的赫哲族》，1934年国立中央研究院历史语言研究所刊印，第104页。

牛皮腰带上。

神鼓，与满族萨满神鼓相似，鸭蛋圆形。鼓面绘四足蛇、虾蟆、龟形。鼓后由4条皮带穿起。

鼓槌，以旱柳木、桦木为槌心，包以水獭或狍皮，槌背刻有布克春神及龟蛇等动物。长约30至40厘米。

赫哲族萨满所用的神刀，柄部包有蛇皮，不带背环。神杖，头有一铜偶，杖柄亦裹蛇皮。送魂时左手持神刀，右手持神杖。与鬼斗争时，神偶向上；天旱时，将铜偶浸入水中求雨。此外还有龙头杖，为祝祷时用。铜镜多在神帽神裙上，神衣前为护心镜，神衣后为护背镜。神杆，头上有鸠神，3根神杆置于木屋西首，中杆脚下有两个木偶神(男、女神各一)，右杆头上系一有翼之神。

赫哲族萨满不是世袭的，巫技要靠传授，汉语称这种传授过程为领神。被选作萨满的大多为患过病的人。如有人在十五六岁至二十四五岁之间害了精神病，久久不愈，请萨满跳神也不见效，便由萨满祷告许愿："如病人得愈，愿教领神。"病人若果因此而得痊愈，即需至萨满处谢神，还愿。在此后一二年内如再得病，则为征兆。原先为之许愿的萨满便给他或她屡行预备领神的手续。在病人入于昏迷之时，扶之坐在炕上。一老人坐在他的背后双手扶其两肩。在炕前地上，正对病人供一"爱米"，烧"僧其勒"香草。萨满穿戴神衣、神帽，坐在炕沿上，击鼓请神，念请神词，大意为：

> 十五根神杆，杆下一对朱林神，还有飞的神鸠，大的神鹰。身挂十五个铜镜，背后护背镜，头戴五叉神帽；胸前挂铜的布克春镜，铁的萨拉卡神。服神服，穿神裤，束腰铃，围神裙，手戴神手套，足蹬神鞋，

取鼓槌，执神鼓，鼓声起，神四布。

报至此，再击鼓3声，继续报他所领的神名，大意是：

腾云驾雾的老爷神，娘娘神，在云城上和雾城上盘旋。在三个山峰的中峰坡下，有个爱敖神，鹿神。在天河中大石城内的神杆下卧着一虎神。鄂伦春人那边的柞树神和石头朱林神。在北海岛上石门屋伏着一对虎神。南海中三个山峰坡下的神，乌苏里江南岸水浇处的鳇鱼神，七星硝子坡下九个门前的娘娘神。

萨满历数这些神，如其中之一为病人所当领之神，则病人之双肩即为之抖动。这时，萨满亦渐渐随之抖动，意味诸神降临，于是向神祝祷："室内已烧起了僧其勒香草，倘使你是真正的'爱米'[1]，不要害怕，快快附入你的主身。"此时，领神的病人颠动全身，向炕前移动，愈颠愈甚，至炕沿则两足垂下，两手张开作抱势，直跳向炕上"爱米"扑去，遂即入于昏倒状态。旁人将其扶起，并将萨满的腰铃及神裙解下为之系上。萨满以鼓及之槌授之，领神的病人此时自会击鼓跳舞，而且跳动若狂，必须两人扶着。

跳行数周，愈跳愈急，鼓声亦愈大。扶者强使之安睡炕上稍息。片刻，神情稍定后，神智亦得恢复。意味此时"爱米"已离开其身。神智定后，萨满则将请神的咒语中与他发生关系者，从头到尾先教他一二遍，领神者牢记在心。

至此，授神仪式便算终了。

【1】为赫哲族神名。

从此时起，领神者须准备萨满用的铜镜、神刀、神鼓、神裙、腰铃等，并在西墙上供奉"爱米"，每日早晨坐在炕沿击鼓念咒，下午则练习鼓舞，摆动腰铃。如此 9 日，则成为萨满。3 年内不许杀生，不许为人看病。

萨满为人看病时，系神裙，挂腰铃，曲一腿坐炕沿之西，左手持鼓，右手持槌，双目半开半闭。病人盘腿坐于炕之东，背后跪一人，双手扶其两肩。

此时，萨满先猛击鼓 3 声，念词，大意为：萨满某某，现时来某某人家，为某某看病。说毕，击鼓 3 声，半唱半说，一一报告所领之神及其出处。鼓声由急而微，探索病源。探病源分为 3 步：首先，萨满将所领之神依次点名，细细探问，是否病人有开罪之处，或因许愿未还，或因妇女身体不洁，有渎神灵。若说中病源，病人双肩自然抖动。萨满与病人对证，确有此事，则为病人祈祷求情，代病人许愿。其次，探问病人家庙各神，如老爷神、吉星神、龙王神、娘娘神、九圣神（包括牛神、马神、虫神、药王神、城隍、土地、山神、龙王、老爷九神）、树神，问讯病人是否有侵犯之处。如有，病人则双肩抖动，没有则不动。第三，问病人是否扰及南山或北山鬼怪，吊死的冤魂、狐仙黄鼠精等。若定为中魔后，即认为魂为鬼怪所慑，就要抓魂。

此时击鼓，敬告神明，将病者之魂带回家来。病人震动，愈动愈急，则为魂归家之兆。萨满遂舍鼓换刀，立即在病人面前挥舞神刀，左右旋转，反复劈杀，忽而刀锋直向病人怀中，如病人昏迷后倒，则表示魂已被捉住。如未抓住，则继续努力。抓魂后，祷告神明，保佑病人早日康复。谢神，请各神归位。如未愈，则再行第二次跳神。

除此之外，还有跳鹿神，每年春秋二、八月举行，为村人消灾求福。求子亦用萨满取胎魂。求子夫妇男左女右坐在炕上，

背后有人扶肩，如治病时一样。萨满在屋内东吹西呼，击鼓找魂。如求子者肩动，则胎魂已附体。男动则生男，女动则生女。如生男，萨满则向求子男人带来的小鹿皮袋内吹一口气，立即扎紧袋口。这种求子仪式，多在跳鹿神后三四天内举行。鹿皮口袋为捉魂袋，即收雀魂之袋。赫哲人认为小儿死后变为雀，因而不仅雀飞入室不许捉，而且求子仪式也称为"捉雀"。有小儿之家，往往于送子娘娘背后，竖一杨柳枝杈，上扎一鸟窝，为小儿收魂之所。[1]

据此看来，赫哲族之萨满以跳神为主，领神为萨满之必不可少的过程。领神后。方能取得巫技，包括咒语、舞蹈及运用神具之术。为人治病、求子，均要求得神、魂附体之兆，将占卜融于跳神之中。跳神中，亦有挥刀劈鬼、吹法气收魂等巫术。而且尤为重视法器。

由于萨满教强调魂与人身之关系，相信各种灾病均出于魂或神明，必须祈祝于神、天，方能解决问题，这就使其思想的展开受到很大的限制。应当看到，萨满的活动在完成萨满祭仪及司祝职能上有着卓越的贡献，使一个民族的祭祀形成一整套的行为规制。由巫而祭，由祭而礼，这无疑是将社会推向文明的一个方面。特别是满族萨满对于满洲祭神仪的形成，更是起着极为重要的作用。清代大内坤宁宫有职业女萨满12人，堂子4人，有的还成为赞祀女官。大清会典。清代礼部则例、大清通礼等，均以萨满之创造为祭礼的法章，成为从天子到庶人的通行祭仪。这种情况在其他民族中还不很多见。

然而，萨满活动虽使祭神仪走向了成熟，却未能强化巫术的控制意识。萨满的跳神，领神，使民间的顶香婆及托狐黜以为仙

[1] 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，1934国立中央研究院历史语言研究所刊印。

的散巫得到了发展。它过分强调了巫可以通神明的职能，以祈祷调和人与神鬼之间的关系，从而淡化了巫及其巫技、巫术控制和影响外界的职能。也就是说，祭献、祈祝的意识，经常压倒或冲淡人的自身强力抗争的意识。因而，虽然其巫技、巫法、神器、法器等均有很高的发展，但总的基调是祈祝神明保佑或解除疾患。它在治病行医中的活动，也多在于从病人身上找出对鬼神的侵犯、污渎或冲扰，从而以许愿、祭祀、祷祝的形式，请它们宽恕，很少在占明何种鬼灵作祟之后，以巫术的力量与手段，强力驱赶、镇咒、以致烧、杀、诛戮。而这一点在西南民族的巫术中则表现得比较充分。这与萨满产生的途径不无关系。

鄂伦春族的萨满也走过与此同样的道路。据秋浦著《鄂伦春社会的发展》所述，在鄂伦春族，"要成为萨满，必须具备下列三种情况中的任何一种：第一种情况是，在小孩出生时，胎胞不坏，而割开胎胞取出的小孩，居然能长大者，这个人一定是个萨满。第二种情况是，得重病后长期不愈，而最后居然能好起来，这个人一定能成萨满。第三种情况是，突然得疯癫病，咬牙切齿，乱蹦乱闹，也是要成为萨满的一种征兆。如果后来居然好了，这个人一定是个萨满"[1]。秋浦先生据此指出："从以上情况看来，处在母权制氏族社会末期的鄂伦春人，起初一定认为这些人在当时条件下是不可能生存下来的，因为比他们还轻的病症，由于缺乏医药而导致死亡的也大有人在。而这些人的所以能够生存，其原因，那一定是有祖先的神灵在保护，这样就把他们看作是与祖先神灵有过接触，已经建立了某种联系，并且认为既然他们能幸而生存下来，祖先的神灵也一定会通过他们为别人免除灾难。这些设想是很自然的。"[2]在这种观念之

[1][2] 上海人民出版社1980年版.第170页.

下，再加他们对于神灵的认识，认为神灵有喜怒两种不同的感情：欢喜的时候就造福人类，发怒的时候则降祸于人间。对待其作恶则要祈祷，求得神灵的宽恕。这就造成对于神灵的祷祭多于惩治的心理。它反映在巫术上，也便形成大量求佑之举。萨满经常进入异样状态，如穿好神衣、神帽，拿好鼓和鼓槌以后，盘坐片刻，便连续打哈欠，开始击鼓。不久便从嘴部开始哆嗦，浑身摇晃，双目紧闭，牙齿咬得格格作响。萨满表现得神情恍惚，似乎失去知觉，以示神已附体。至此，突然鼓声大作，萨满全身抖动，腰铃哗哗作响，开始高唱降神词等，然后开腔说话。这被认为是祖先神灵通过萨满之口在说话，询问因何事请何神。最后说出冲撞了何神，该供什么等等。萨满神灵附体的表演，不仅是代神灵说话，而且是指点要祭何神，作何奉献。这种跳神的意义和作法，完全使萨满成为神灵的代表者。如果说他也代表人去通神的话，那只是把人的祈求传达于神灵。这虽然也是巫的重要职能，但是毕竟不能充分展现巫术的控制手段，而且在人们的头脑里强化了神灵的观念。

此外，萨满教中，祝辞高度发展，而咒语却相对薄弱。萨满巫师，特别是司祝萨满念诵祝词的本领相当高强，在咒语方面却不及祝祷之词那么深广。这也说明其活动之倾向。

然而，祭祀、祈祝无疑是人和神灵沟通的重要手段，萨满恰恰是用其特殊的巫技、巫法很好地完成了这个职能，从而成为人神之间得以沟通的重要角色。如果说，在中国巫术中巫在人神之间起着重要作用的话，那么萨满及其活动则是最好的说明。这些关于萨满的具体材料，使我国巫和巫术及其历史，都获得生动的例证。在萨满信仰中，神处于九重天上，鬼处于七层地下，人是很难与他们打交道的，正是萨满巫师打开了人与鬼神交往的渠道，人们创造的宗教与巫术，使这三者联系沟通起

来，并企图对鬼神施加影响，这本身就体现了人的抗争观念。从这个意义上说，任何巫术，不管其侧重于哪个方面，都是人的精神创造力的表现。

巫术有其本身的表现形式，又有与其他宗教意识相结合的表现形式，还有与医药、技艺及习俗结合的表现形式，这是不能用单一模式把它们划一起来的。我们之所以通过各种调查资料和文献记述来考察一下萨满教中巫术的表现，也正在于展示中国巫术在中国南北数万里的广阔土地上所呈现的多种多样的形态，以便了解其类型和规律。

事实上，由于中国民族原始性蜕化的缓慢以及科学文明的长期不发达，中国历史上传承下来的巫术，不仅极其丰富，而且富于特色。研究世界巫术，不触及东方古老大国巫术这个历史的存在，乃是一个极大的遗憾。中国巫术，会在巫术理论中作出重要的填补，在世界巫术史上也必然占有重要的地位。

当然，巫术文化是带有极大愚昧成份的文化。巫术的发达，并不说明文化之进步，相反的却往往成为科学文明发展的巨大障碍。站在世界文明的角度对它加以审视，它并不是民族的骄傲，恰恰是民族的落后与耻辱。长期以来，人们将许多精力用于打开虚幻的神灵世界，向这些观念中的神物进行索取，而忽略了从根本上改善人们的实际能力，向大自然这个物质世界进行索取。因此，长期以来，靠天吃饭，靠神生活，成为国人的固有心态。因为这种观念和心态的存在与干扰，科学文明难以有长足的迅猛的进展。与此同时，迷信思想、封建意识、落后习俗却绵延不绝。因而对巫术的探索，不仅是一个学术上的课题，也是从人类的历史走向中引出对民族文化的重新认识的大问题。

巫术使我们看到了中国民间文化的一个侧面，但它与中国

的上层文化已经发生了渗透交融，这个“小传统”，是与整个“大传统”联系着的。它对统一的民族文化心理结构的形成与影响，是绝然不可轻视的。让我们再进一步展开中国巫术与中国文化的探索。

十三 中国巫术与中国文化

巫术不仅仅是一种行为观念，而且是一种认识形式和文化现象。巫术文化在中国文化中占有重要位置，同时也对中国文化各个方面产生深远的影响。

巫术文化，有时被简称为巫文化，并将它与佛教文化、道教文化等并列。佛教文化有它外来的根基，汉唐以后经过中国的吸收与发展，成为中国宗教文化中一个重要的方面。道教文化发源于中国本土，带有中国自身的特点。巫术文化在中国也有它独特的历史，它不仅影响道教文化、文学艺术，而且影响到民族、民俗、宗法、医药、饮食、器月、经济生活、天文历法、教育、法律、哲学、音乐、舞蹈、美术、民间文艺、工艺、功法、戏曲、文字、以至物质生产的各个方面。如果我们不局限于巫术、巫法、巫技运用的框框，而把巫术思想、巫教、巫医、巫歌、巫舞、巫乐、巫戏、巫书，以及禁忌、占卜、兆验、谶纬、符咒等包括在内，那么它的影响范围和渗透方面则更为深广。中国巫术对中国文化形态的构成起着不容忽视的作用。

有学者提出，家庭制度与农业社会为中国文化两大基石，这是有道理的。研究中国文化，若离开这两个重大的基础，便不能真正认识中国文化。中国文化的确立，一方面以家庭制度

为基础，一方面以农业社会为根基，家庭形态与社会形态，制约着文化发展的形态。中国文化始终与中国的社会政治并行发展，而社会政治又始终是影响社会文化的主导因素。但是，在过去社会中，社会政治不能离开各种宗教思想的影响，不仅佛教文化、道教文化时常成为社会政治中不能轻易排除的东西，而且巫术文化也时常进入到政治生活中去。关于这一点，上述萨满教巫术在清代政治生活中、宫廷仪礼中的表现便是最为明显的例证。非但如此，在中国的长期封建历史中，巫术文化和巫术活动屡屡可见。下面我们就先看看这方面的情况。

（一） 巫术在我国政治、历史中的运用

在中国政治、历史中，巫具有不同寻常的位置。巫或巫官，在古代天文星变中，已上升为星宿。《甘石星经》记载，“巫官二星，在房(星)西南，主医巫之职事也。”星之有名，在中国始见于“星经”，诸如北斗、天牢、天柱、箕宿、女床、牵牛、织女等星宿，均出于“星经”而名闻天下。巫官为星名，说明巫和巫业影响之扩大，及其在人们心目中地位的加强。不仅如此，而且“巫咸”也被看作神巫的代表。在我国历史上一个相当长的时期，均把巫咸作为占验的权威，凡占事吉凶，皆以“巫咸曰……”为依据。如在十干十二支大风占中，即有“巫咸曰：诸甲日大风，丙丁日必雨，不，则海中起兵”。这不仅是对巫的一种绝对信赖，而且也是对巫占的一种崇信。其根源在于人们的巫术观念，也在于统治者在政治生活中对于巫术的运用。它们可以说是随政而行的必不可少的东西。

周代至春秋，这类事的记载最多，且多与各种宫廷祷祀结

合在一起。《春秋谷梁传》多处记述雩祭的情形，其对"雩"的解释是："雩者，为旱求者也。"实为求雨的一种活动。前述中国文化以农业社会为基础，巫术文化许多也都围绕农事旱涝丰欠等进行。求雨，在《春秋谷梁传》中，不仅有大雩而且把旱、雨作为政应来看待。所谓"六国之时，政治不同，人君所行赏罚异时，必以雨为应政令"，即表露出这种信息。所以每逢旱象出现，人君最急，并将雩祭升为雩礼。《庄子》中反映，汤之时八年七旱，荀子对此汤旱而祷曰："政不节与使民疾与，何以不雨致斯极也。宫室崇与女谒盛与，何以不雨至斯极也。苞苴行与，谗夫昌与，何以不雨致斯极也。"从这种情况可以看出，大旱连生不解，必归于政者之过。因此，据《吕氏春秋·顺民篇》记载："汤克夏而正天下，天下大旱五年不收，汤乃以身祷于桑林曰：余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏使上帝鬼神伤民之命，于是剪其发，剔其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃大悦，雨乃大至。"但在历史上，如汤这样以身为牺牲祈福上帝、承担罪过者毕竟很少。大多则在巫的主持下以行其事。如《周礼》中就有记载："司巫掌群巫之政令，若国大旱，则帅巫而舞雩。""女巫掌岁时祓除衅浴旱暵则舞雩。"类似的记载在《左传》中尤多，对雩祭之事的重视可见一斑。

这种雩舞、雩祭之所以越搞越大，固然是因为大旱无法解脱，但是与"旱者，政教不施之应"的观念也有很大关系。这种观念直接影响到汉代。《后汉书·礼仪志》载："自立春至立夏尽立秋，郡国上雨泽若少，府郡县各扫除社稷。其旱也，公卿官长以次行雩礼，求雨毕，诸阳衣皂，兴土龙，立土人，舞僮二佾，七日一变，如故。事反拘朱索社，伐朱鼓，祷赛，以少牢如礼。"因此，巫术活动大大得到发展。董仲舒在《江都王奏记》中记述广陵女子为人祝者一月租赐诸巫者，"诸巫毋大小皆相聚于郭门，

为小坛，以脯酒祭”，并有移市之举。《文献通考》记：“穆帝末，和时议，制雩坛于国南郊之旁，依郊坛近远祈上帝百辟，旱则祈雨大雩社稷山林川泽，舞僮八佾，凡六十四人，皆元(玄)服，持羽翳而歌云汉之诗。”

唐代以巫法雩祭祈雨颇盛。据《册府元龟》记载：“二年三月癸亥，以久旱，徙东西二市，于是祭风伯雨师，修雩祀坛，为泥人土龙，及望祭名山大川而祈雨。”其间还有阴阳术士、摩尼师等直接参加：“贞元十五年三月，以久旱，令李巉、郑云逵于炭谷秦岭祈雨。四月以久旱，令阴阳术士陈混常、吕广顺及摩尼师祈雨。”五代唐庄王三年四月，除祈祷百神外，“令河南府于府门造五方龙，集巫祷祭徙市。五月壬子勒时雨尚未沾足宜令河南府徙市闭坊门，依法画龙，置水祈请。”

至宋仍然如是。《礼志》中载：“二年旱，诏有司祠雷师雨师，内出李邕祈雨法，以甲乙日，择东方地，作坛，取土造青龙，长吏斋三日，诣龙所汲流水，设香案茗果餐饵，率群吏乡老日再至祝，酬不得用音乐。巫觋雨足，送龙水中，余四方皆如之，饰以方色。大凡日干及建坛取土六里数，器之大小及龙之修广皆以五行成数焉。”《礼志》所记祈雨法尤为别致：“十年四月以夏旱，内出蜥蜴。祈雨法，捕蜥蜴数十，纳瓮中，渍之以杂木叶，择童男十三岁以下、十岁以上者，二十八人，分两番，衣青衣，以青饰面及手足，人持柳枝，霑水散洒，昼夜环绕，咒曰：‘蜥蜴、蜥蜴，兴云吐雾，雨令滂沱，令汝归去。’雨足。”这种祈雨法，对于巫术的运用颇有新的创造，不仅用蜥蜴、择童男、持柳枝洒水，而且有咒语运用，实为可观。况且均为大礼，为朝中诏令政事。与此同时，还有皇帝“蔬食露祷”、“减膳祈祷”等等作法。宋高宗于三年四月、五年六月、十一年七月，三次实行蔬食减膳的祈祷活动。

据《金史》，《金世宗本纪》载，金代亦有徙市禁屠杀、断微扇、造土龙以祈雨的做法，于祈雨仪中，各寺观还开设道场。

这些史实的记载充分说明，巫术已纳入各朝政事之中，巫术与政、礼之举在祈雨中的结合运用，突出地表明了在中国封建体制中巫与社会政治的重要关系。除了干旱之外，其他自然灾害(或自然现象)，如：地震、瘟疫、日蚀、山崩，也均以巫术加政令的方法对待。至于祥瑞、喜征、耳鸣、眼跳、心惊、魇梦，发生于宫室大内者，也无不运用巫术以解之。这是因为在中国过去的文化意识中，无论上下尊卑贵贱，共同认为"巫知吉凶，占人祸福，无不然者"。凡人之不可知之事，便寄托于交鬼神，通天地之巫觋。在这种观念指导下，一切妖祥符瑞、吉凶祸福、天象星异，都要请巫觋判断，以巫术为方法加以解决。

唯其如此，唐宋以来许多文学大家，写了大量祈雨文，如杜牧《祭城隍神祈雨文》、司马光《蒙龙庙祈雨文》王安石《金明池上开启祈雨粉坛道场斋文》，曾巩《泰山祈雨文》，苏轼《常山祈雨文》等等。他们大多在从政为官时，悲天悯人，希图以文感动上苍，救干旱煎熬中之百姓，有的直接组织参加祈雨仪式而读祭。这种种祈雨文，反映了祈雨活动的频繁及人们祈求上苍的观念。结合各代祈雨记所载之巫术作法，如"五月又大旱，为文祷于城隍，又祷于张龙王之神，会里人召村巫降神。"(屠隆：《祷雨记前》)"己未岁大旱，令公子桑孙先生忧之，却驺屏翼，跣行赤日中，以祷于所谓仙潭"(李调鼎：《弋阳仙姑潭祷雨记》)等，可见巫术扩布范围之大。它已远远超出乡巫山觋之个体活动。从郡府州县乃至邦国，无不有其施行。

我国历史上的匈奴族，也把巫和巫术用于争战和内政之中。《史记·惠景间侯者年表》中即载：附汉的匈奴人遒侯隆强之子即因为曾"坐使巫齐少君祠祝诅"，被认为大逆不道而遭国除。

匈奴巫，在历史上被称为“胡巫”。这种胡巫及其巫术传入中原以后，也常与汉巫结合，深入到汉王朝宫廷之中，甚至被利用作政治斗争的手段。《汉书·江充传》反映，武帝时有会阳陵朱安世告发丞相公孙贺子太仆敬声“为巫蛊事，连及石台、诸邑公主”。贺父子皆坐巫。武帝幸甘泉，有疾，江充见武帝年老，深恐其晏驾后为太子所诛，因而为奸计，奏武帝“疾祟在巫蛊”。于是武帝以江充为使者整治巫蛊。江充“将胡巫掘地求偶人，扑蛊及夜祠，祝鬼，染汙令有处，辄收扑验治，烧铁钳灼，强服之。民转相诬以巫蛊，吏辄劾以大逆无道，生而死者前后数万人”。江充还利用武帝之疑心，在其病时，以“宫中有蛊气，先治后宫希幸夫人，以次及皇后，遂掘蛊于太子宫，得桐木人”。据《汉书·太子戾传》记载，皇太子因此而举兵反叛，结果兵败身亡，埋冤而去。

这些触目惊心的事实，使我们知道巫和巫蛊之事，从汉武帝时即颇为流行，并是用于统治集团中互相讦陷倾轧之手段，更使我们了解到巫术与社会政治之间复杂关系。因此，从历史上看，巫术在我国政治上之运用实为普遍之现象。

巫术活动经过这种政治色彩的敷染，已根深蒂固地溶于中国的历史与文化史之中。它使我们深思，使我们在清理中国古代文化时，不能不考虑到中国巫术的巨大影响。

（二）中国巫术与道教

道教是中国土生土长的宗教，同时又是具有浓厚的巫观色彩的宗教。神鬼观念使它建立了道家神祇谱系，原始崇拜和思维观念使它发展了道教理论系统中关于天地人鬼的理念，巫观

文化又使它发展了祈咒与符箓，以及医疗保健炼性等长生之道。在道教的完整体系中，继承和发展了中国民间巫术的巫技、巫法。巫觋的祀神仪式、巫术中的法器，均为道教所发展和运用。特别是驱鬼避邪、捉妖治蛊，呼风唤雨、招魂送亡，更成为道家极常见的活动。因此，中国巫术与中国的道教有其天然的亲缘关系。

中国对于道教的传统观念，多年以来都与老子联系起来，所谓黄老之学发展而为道教。

唐宋诸书，屡谓"道家之学，出于老子"(《朱子语类》)，"道家者流，以谓天地未判，有元始天尊为祖气，次有道君以阐其端，老子以明其道。"(《云麓漫钞》)而老子其人，随着道教传说的发展，也日益神化。北魏时，在《魏书·释老志》中，将其称为"太上老君"，梁陶弘景《真灵位业图》则以元始天尊为众神之首，称太上老君为太清道主。至唐，经李渊之手，倍加崇奉。唐代诸皇，累加尊号，老君之位，崇高至极。

与此同时，则有道教团体创立于后汉张道陵之说。传张道陵创教时，令教徒诵《老子》，老子为道教始祖。张道陵入蜀之鹤鸣山修练，自称得受老君秘箓，行符水禁咒之法，讲长生之术，谓著道书24篇之后，遂尔登天。而其孙张鲁亦以符水禁厌推广教门。《后汉书》载："张鲁字公旗。初，祖父陵，顺帝时客于蜀，学道鹤鸣山中，造作符书，以惑百姓。受其道者辄出米五斗，故谓之米贼。陵传子衡，衡传于鲁，遂自号师君。其来学者，初名为鬼卒，后号祭酒，各领部众。众多者名曰理头，皆校以诚信，不听欺妄。有病，但令首过而已。"

这个道教的轮廓，是人们多年来了解道教的基础。此后道家杂著日益增多。诸如《道藏》、《玄都道藏》、《续道藏》、《太平经》、《黄帝阴符经》、《悟真篇》、《玄女经》、《文始真经》、《混

元圣纪》、《金丹大要》、《终南山祖庭仙真内传》、《甘水仙源录》等。大多"以阴阳五行为家，而多巫觋杂语"，再加神系传说、治身长生之道，羽化登仙之说，综合阴阳家、星相家、五行家、谶纬家、堪舆家等杂著，演成道家种种著录。而道派也越来越多，诸如茅山派、上清派、灵宝派、天师道、紫阳派、符箓派、丹鼎派等等。

道教宇宙观的原始，是中国的神说传说，特别是楚文化圈流传的神话、神祇、祭仪、祝咒等，构成了道教中许多神奇的构想与思维联系。中国许多民族都是多神信仰者，因此，不仅神话是多元的，神也是多源的。在古代，崇信巫鬼、崇拜神祇最甚的是以楚文化为中心的地区。《山海经》这部奇书，长时间不能考定其作者，但研究者们现在越来越倾向它是"巫以记神事"的巫书，是由楚国或楚地的人们（包括巫师）加以整理编写而成，并为古代巫师们传留下来的。战国时代的巫师，离历史上的传说时代并不算远，他们对民间神话与祀神巫祭都作了忠实的保存，并成为楚文化的一个重要表现。至于《楚辞》对楚地民风民情、宗教习俗的记述更早有定评。宋黄伯思《东观余论·校定楚辞序》中即说："屈宋诸骚，皆书楚语、作楚声、纪楚地、名楚物，故可谓之楚词。"就在这部两千多年前的楚词中，天帝的观念、东皇太一这一最高神被传播出来。这种民间信仰中的天帝，在不长的时间里，便与道教诸神中的玉帝合而为一。玉帝、玉皇、玉女、玉郎、玉清、玉兔、玉蟾、玉树，均冠以"玉"字加以发展。道教中尤其喜欢玉、清、真等字眼。何以玉如此之兴旺？有人说，古人信服食玉可以长生，又以为纯洁清静之征，所以道教凡称神仙，均喜欢玉字。这是不错的。但是还只是就大范围而言，并没有和地域联系起来。崇玉的思想并不是全国性的，更非古代人皆如此，而是有它一定的范围。这个范围即是以

我国西北产玉地区为中心向外扩延的，直至楚文化圈的北部，它可以称为玉文化区。《山海经》中大量记载以玉为祭物的情形，或埋于土中，或置于水中，或献于牲坛之上。更以玉作为佩物。玉的神圣感和神秘感早已在这些地区被巫术所发展。所以玉之为物，不仅是长生药物，或象征纯洁清静，而且是巫物，是圣物，并由它构成玉文化的许多观念。昊天上帝被冠以玉皇、玉帝之名，决非偶然。此外，沅湘间的太阳神，也是从"巫官文化"到"史官文化"的过渡时期，始被化作东君之神。南楚神话及苗、侗巫师祀太阳神为男性，并配置女性神或女巫、女祭献与之欢愉，衍成神界的阴阳配偶，以取阴阳相交，成为道教阴阳学说的基础。道教仙人吕洞宾的传说，源于楚文化发达的岳州地区，与巴陵土风土俗很有关系。《巴陵县志》载：

> 今俗又有白布数寸或黄纸祝于神前，烧灰咽之，名曰"请符"；邻里有病，众人代延僧道祈祷，名曰"打保福"；祭于野而呼病人之名以归，曰"收魂"。朱子《招魂篇》注云："古者人死则使人以其土服，三招之，荆楚之俗或以施之生人。"正谓此也。俗以相沿古矣。

这种种习俗，请符、化符、吞符、招魂，以及"打保福"祈祷，既是民间巫术，又为道教所沿习，成为道士活动中不可缺少的东西。吕洞宾出于此地并非偶然，所谓"自幼即有道家风骨"，即是受了民间巫术的熏陶而略施法术而已。

道教源于巫教，这个论点已越来越为人们所重视。因为在道教出现之前，即秦汉前，在中国大地上所存在的土教便是巫教，或没有教仪教首的巫术活动。秦汉后，道教兴起，向鼎盛发展。巫术或巫教活动中一些作法方式，心理定势，甚至仪式、

功能均为道教所吸收。道士们所乐于进行和善于进行的呼风唤雨、画符念咒，驱妖赶鬼等活动及其进行方法，基本上就是巫术。巫女中有妖巫或巫妖，道士也时被称为"妖道"。这种巫风，只有在中国的道家身上可以找到完整的表现。道家仙人的仙术，被扩大为能知人间祸福休咎，善于识妖驱鬼，只不过是把巫术升为仙术罢了。吕洞宾可以使古松复活；可以仙游湘漂鄂岳间，"三入岳阳人不识"；可以"自炼金丹，俄五色云周身，有顷不见"；可以丹药济人，识心见性；可以使井水化为醴，取之不竭。全真教的邱处机可以为王室占测兴衰大事；可以与和尚斗法，登坛唤雨；可以预知皇后生男生女。如此等等，虽为传说，但其所以如此，莫不是沿着巫术的轨迹发展。

在《楚辞》中，巫与神已联在一起，神有时是巫，巫有时也是神。同时，在楚地又把巫称为"灵"、"灵子"，所以《楚辞》中"灵"字很多。《楚辞集注》称：灵"神所降也，楚人名巫为灵子，若曰神之子也"。道家承继巫风衣钵，走向巫神合一、巫仙合一的道路。不仅如此，道家往往又是医家，因此道医结合、医道合一也成为道教的一个特色。

这种医病的巫术传统，从古代之巫到道教之道医，是一脉相承的。《山海经》中所记："开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡，巫相夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"的情况，晋郭璞已将其解释为"皆神医也"。这种巫医结合的情况，在有巫和巫术活动的地区大多如此。《岳阳风土记》告诉我们：荆湘民俗，"疾病不事医药，惟灼龟打瓦，或为鸡子占卜，求神所在，使俚巫治之，皆古楚俗也"。道家神仙多能起死回生，解除疑难杂症，被称为妙手回春的术士，与此大有关系。而佛教便很少有此类传说事迹。有人说，道教八仙中，除吕洞宾外，何仙姑也是一位女巫，而且是有名的巫婆。这话大约是不错的，她之所

以被看作是仙体，多半是因为具有巫觋的本领。

在汉代道教兴起之时，中国的巫，不仅有楚巫，而且还有荆巫、梁巫、秦巫等等，并各行其职。《史记·封禅书》对各巫职分曾有所记述：

> 其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天、皆以岁时祠宫中；其河巫，祠河于临晋，而南山巫，祠南山秦中。

在这广泛的巫术活动的背景之下，道教应运出世，其所受到的影响可想而知。诸巫所祠，及宇宙构想，均为道教所含纳。太一神被运用于"造于太一，化于阴阳"；北极、紫微也被称为"星君"纳入道教神谱；西王母的不死药被当作练丹术的萌发；九天巫之祠九天，被想象为"九天真王"、"九天真灵"，发展为《九天真灵经》；晋巫之祀五帝，与五行、五方、五色结合，酝成五方道君，诸如东明高上道君、西华高上道君，北玄高上道君，南朱高上道君，成为"太清五帝自然之神"。

道教的斋醮是出于斋戒以告鬼神的举动，它明显地来源于巫的祀神、祈福等仪式。巫师为了仪式的进行能取得效果，常常要进行斋戒、洗浴、忌禁某些食物、忌接近女人，避进行房事，我们在前面已经举过很多这样的例子。《礼记·祭法》说："斋者，精明之至也，所以交于神明也。"这就是说，只有交于神明才有斋戒之举。巫觋交于神明，在人和神之间充当联系的纽带，所以必有斋戒。而道教则时时信奉"斋定其心"、"洁净其体"

的信条，把它当作炼性求诚，苦修内身的必要手段。我国道教素有南北二宗之说，而北宗全真教（即长春道教）则属于苦道。苦道在斋身方面尤其刻苦，按元好问《遗山文集》离峰子墓铭，则实为苦修之道。墓铭说："全真道有取于老佛家之间，故其寒饿憔悴痛自黔劓，若枯寂头陀然。及有得也，树林水鸟竹木瓦石之所感触，则能颖脱缚律自解，心光睟然普照六合，亦与头陀得道者无异。"此道重于苦修，主张性命双修，并不炼丹服药。陈教友在《长春道教源流序》中说："长春之学，深有得于'道德'要言，而无炼养服食符箓禳祫末流之弊。"其卷八又谓："明初道教以全真、正一为盛……全真本不言炼丹服食。自陈致虚[1]为悟真之学，通南宗为一，始兼炼养，而服食则未之闻。"其所以有这样的苦道，渊源正在于巫觋的禁例，及巫师对自身刻求服炼之观念。

醮亦如此。醮是一种祭，对于道士来说，设坛祈祷曰醮，祈禳、祭神仪式成为醮的活动。道教举行醮仪要立坛。这种醮仪即是巫仪的发展，有主持法师，有监坛师，如同巫师作法一样，头戴宝冠、身披霞帔，手持玉简，在一片威严庄重的气氛中进行。在斋醮中有许多名目，立幡、后奏、发符、招魂、行箓、立幡、诵经、祈祷、投简、烧纸马、上功表等等，十分繁缛，比巫觋之设坛祭要完备得多。

至于咒语和符箓，在民间巫术和道教中，几乎是以相同模式存在着。

诅咒在对付邪恶时运用最多，人们在巫术观念支配下，赋予有声语言以神秘的力量。将语言构筑成咒语，或托以神意，或与巫仪结合，使其发生使令性作用，以至咒煞的作用，从而达到保护自身或治服妖鬼，祓除不祥的目的。从民间巫术运用

[1] 元时人，字观吾，自号上阳人。年四十殆从彪友钦学道，讲神仙炼养之术。著有《金丹大要》等。

开始，影响到各个方面，而且对于神的祝词、祷词、祈禳之词也与它同源，只不过是含有祈求敬赞之意，少有咒使之意。当然，诅咒是咒语通常的目的，慑服对方是它威力的表现。所以，巫觋医病常用咒语驱除病魔邪祟，驱鬼除妖，更多用禁咒之法。在许多时候，人们与其说相信巫觋，不如说更相信咒语。

道教发展驱鬼术，从而将巫咒道教化。在道教经典中，经常出现许多关于咒语乃至符箓的记载。关于这一点，葛兆光的《道教与中国文化》[1]载录了许多有价值的资料。如：

天神下干疾，神女倚序听神语：某狐叉(疝病)非其所处，已！不已，斧斩若！

——《五十二病方》

……凡使十二神追恶凶，赫汝躯，拉汝干，节解汝肉，抽汝肺肠，汝不急去，后者为粮。

——《淮南万毕术》

天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神咒。

——《太平经》

天蓬天蓬，九元杀童，五丁都司，高刀北功，七政八灵，太上浩凶，长颅巨兽，手把帝钟，素枭三神，严驾夔龙，威剑神王，斩邪灭踪。[2]

元始安镇，普告万神，岳渎灵官，土地祇灵，左社右稷，不得妄惊，回向正道，内外澄清……急急如律令。

——《大洞至经》

[1] 上海人民出版社1987年版。

[2] 葛兆光在《道教与中国文化》中引陶弘景《登真隐诀》卷中所载。

此外，《道藏》中有召雷除邪咒语：

雷大雷二雷三雷四雷五，吽吽三檀那呿嚩唯咱啤唎吒，急急召汝名天下知，速至，速至，急急如律令[1]

更有道教特色的是：

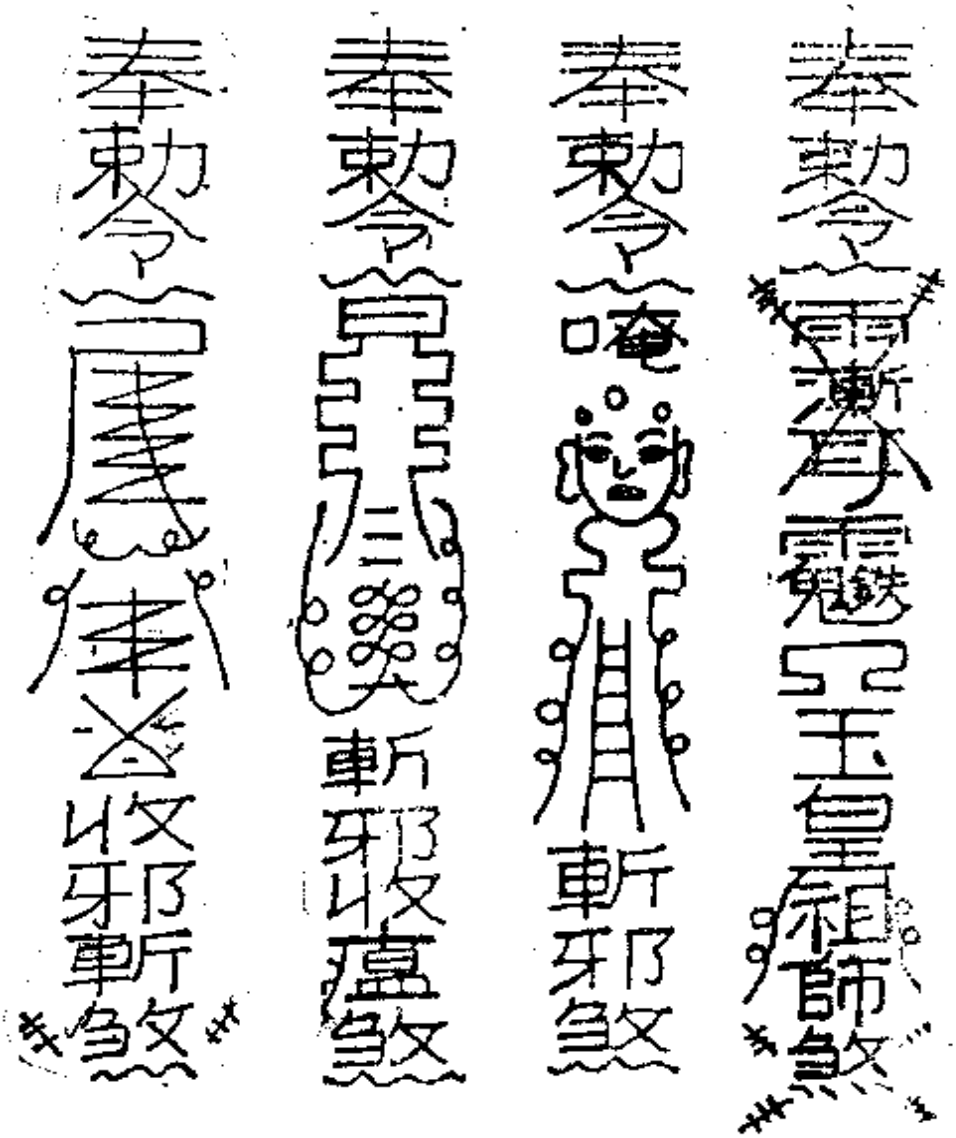
天道毕，三五成，日月俱。
出窈窈，入冥冥，气布道，气通神。
气行奸邪鬼贼皆消亡。
视我者盲，听我者聋。
敢有图谋我者反受其殃，
我吉而彼凶。

这些引录，将道教咒语直接披露，使我们得以窥见其面貌，这是很有价值的。由这些咒语中可以看出，道教使用咒语的范围十分广泛，而且成为其活动中不可缺少的部分。其中有几点很可注意：其一是咒语中多用"急急如律令"的字样，使它成为令条律例，急速执行。这是为了加大咒语的效力，借助神法神律，以增强其执行的规令性。这种律令的权威发布在太上老君，所以许多符箓里多写"太上老君急急如律令"，这自然是更加道教化了。因此，"急急如律令"便成为道教符咒用语。这点与汉代公文格式有关。当时的公文中常有"如律令"字样，因而巫士、道士在召神拘鬼时，为有效地使役各种外界力量，均仿此方

[1]葛兆光在《道教与中国文化》中引自《天上九霄玉清大凡紫微玄都雷霆玉经》。

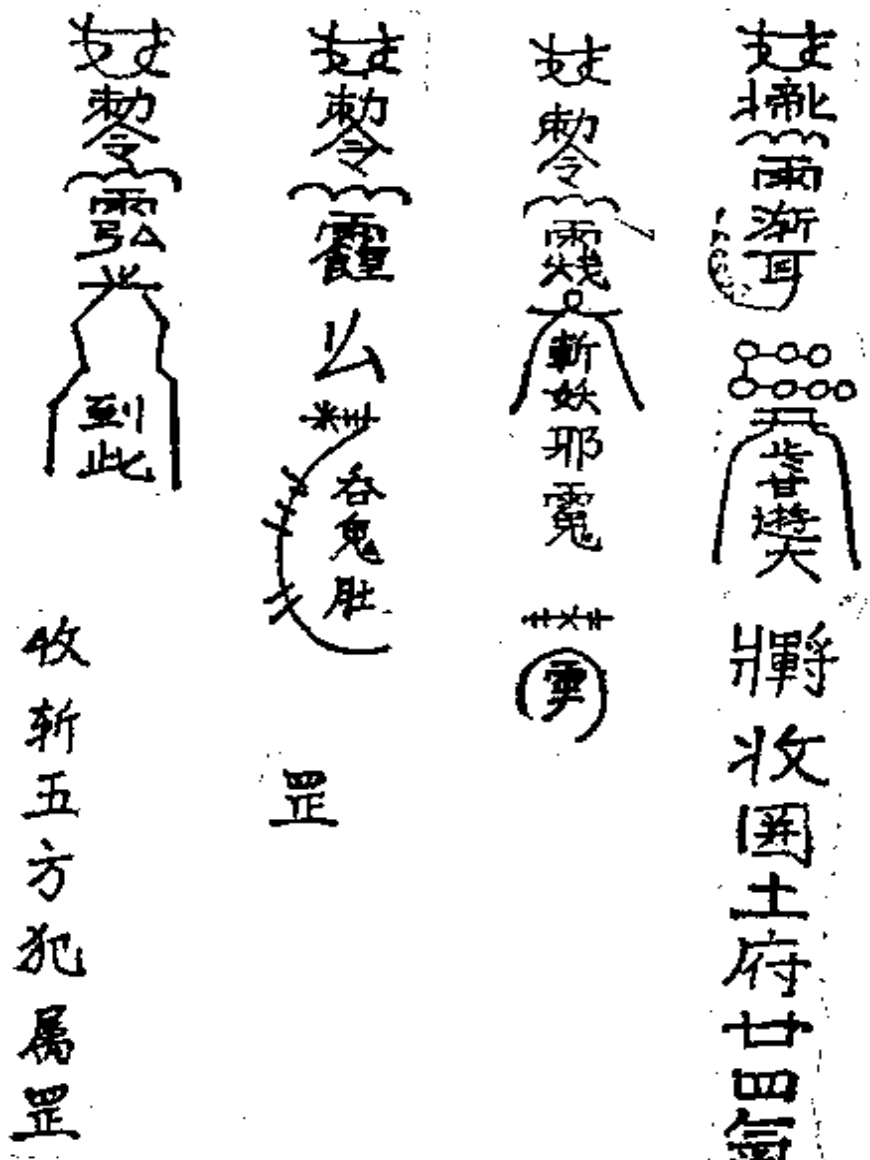
式，加以“急急如律令”，促其迅速执行。但《土风录》认为“律令”是“雷部神名，善走，用之欲其速”。正如《三教搜神大全》所释：“雷部有神，名曰健儿，善走，与雷相急速。”这就与道家符咒何以多用“雷”字联系了起来。其二，从上述咒文，可看出“雷”字的重要性。雷固然有迅疾的特点，但同时也有镇慑的威力，邪祟惧雷已成传统之观念。因而符箓用雷也是一种借助。

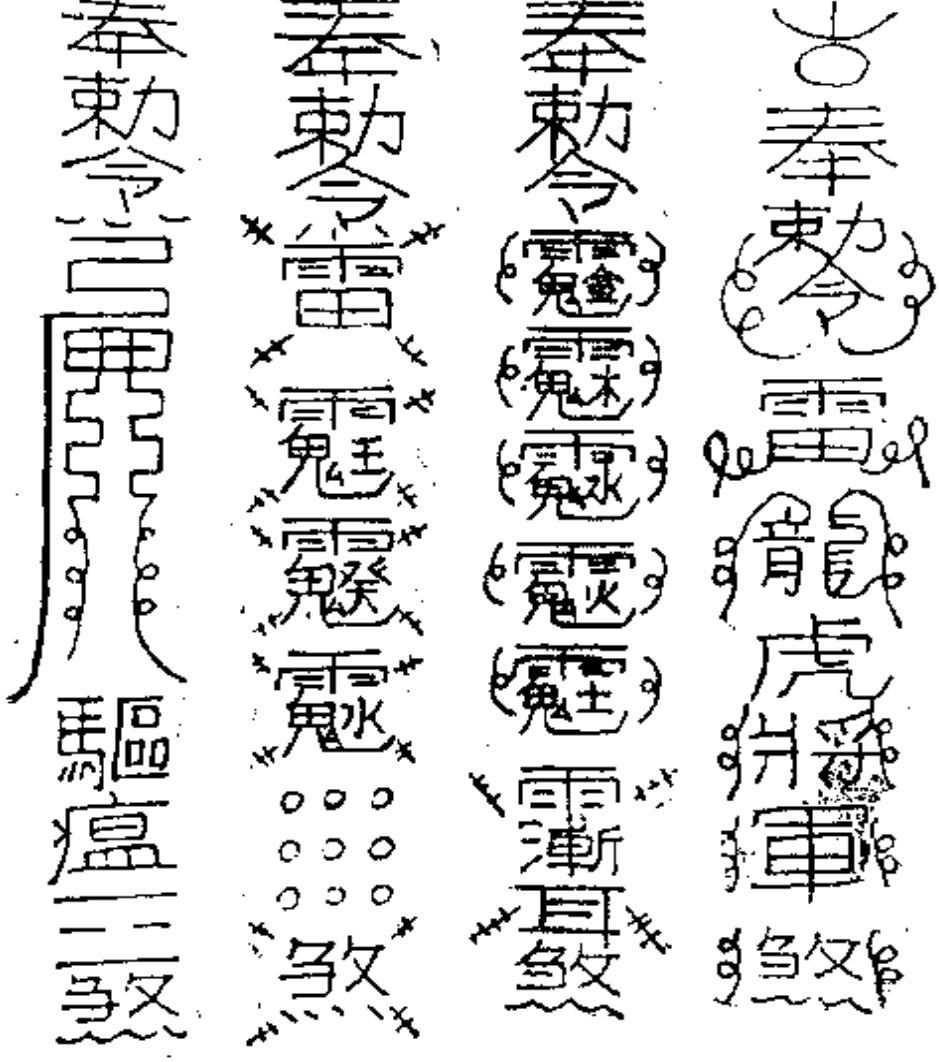
如：

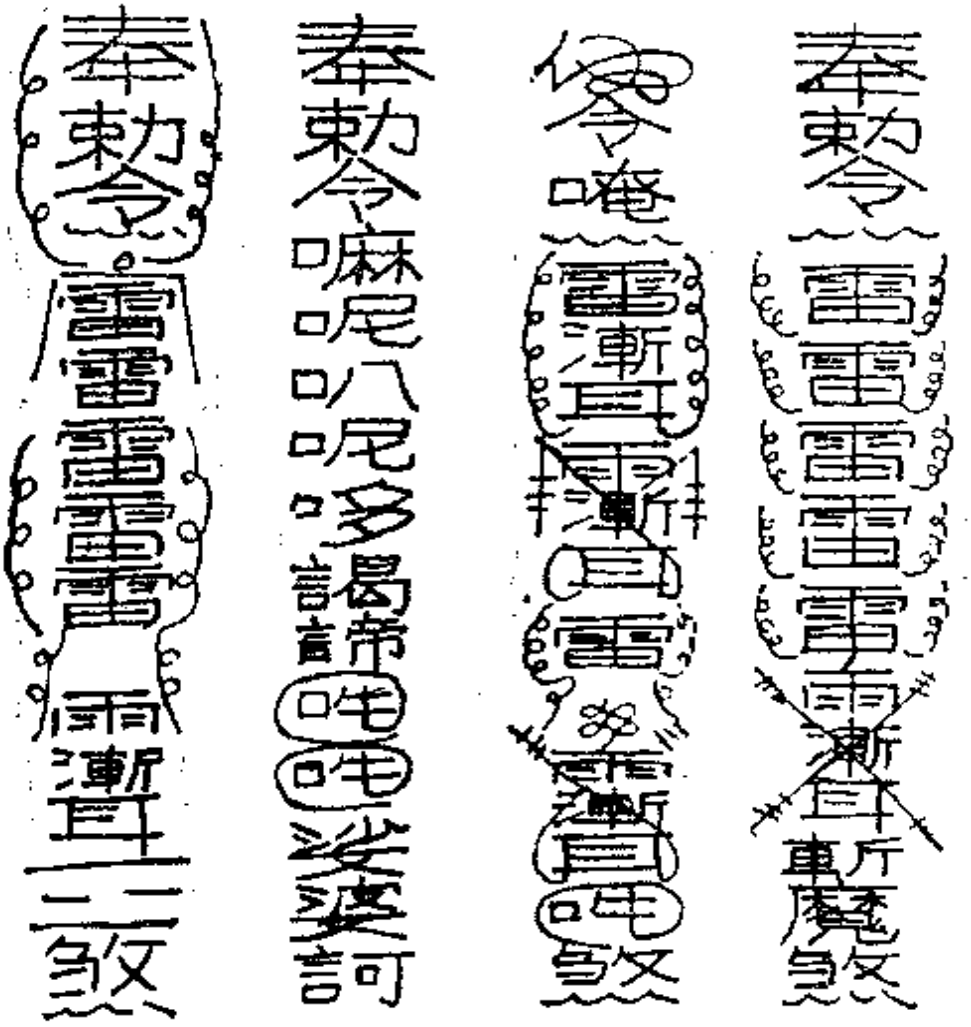


由"雷"又有各种雷头雨符。

如：

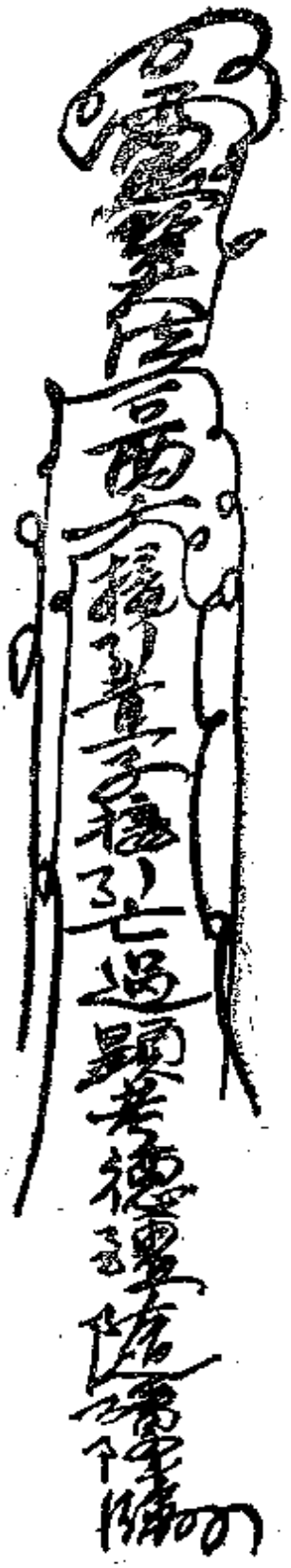



奉勅令雷霆龍虎將軍急急如律令
奉勅令雷霆鬼(金)鬼(木)鬼(水)鬼(火)鬼(土)雷漸耳急急如律令
奉勅令雷霆鬼王鬼賊鬼水鬼火急急如律令
奉勅令雷霆鬼瘟三急急如律令


奉勅令雷雷雷雷雷雨漸耳斤車魔急
奉勅令唵雷漸耳雨漸耳雷多漸耳吒急
奉勅令麻尼八尼吽吽多揭帝吒吒婆婆訶
奉勅令雷雷雷雷雷雨漸耳二急


東方之人上老君三炁
土 金 木 水 火
東方之人上老君三炁
東方之人上老君三炁

"敕(勅)令"与"律令"在符箓中亦不可少：





这与咒语也是相通的。如：

天灵灵，地灵灵，福主造架，请我仙师，何叶仙娘，尽身怨来，太上老君，真符敕令。

天灵灵，地灵灵，祖老太上君，天日是新地是利，茂萌龙水生，急急如律敕令。

天皇皇，地皇皇，年月时日大吉昌。廿四山并死煞，廿四山鬼中藏。年杀，月杀，日煞，时煞，自有雄鸡一刀担当。

祖师打马藏人魂，本师打马藏人魂，藏盖何人藏，盖何亿来藏，盖弟子三魂七魄，奇在南头，藏在官里去，藏神令神不见，见令鬼不知，造出合家大小身怀六甲，奇在北斗，藏在官里去藏身，造主家福主子鹦狼狮象麒麟鸡鸭化为鹦鹉言养在祖师衙内去藏身，会神不见鬼，不见鬼不知，急急如律令敕，云头鬼脚渐耳吞鬼食精。

这种种符咒在互相影响借用之中，已分不清哪些是巫术的，哪些是民用的，哪些是道家的。而且符、咒往往密切结合在一起，符是咒语的文字化。

对于道士来说，符咒的用法极多，在很多时候与斋醮仪式结合，在做道场中亦多有使用。

如有些地区道家活动极为频繁，其斋醮仪式有：

1．迎鬼——派道士百数十人作乐分入士民住家，作法招出无主之孤魂，集中道场，为之超度。

2. 施魂——备酒肉、糕饼大帮食物到河边，道士念咒，请来诸亡魂后，乃投食物入水中。

3. 抢孤——先在道场外搭台一座，高凡二三丈，置多量饭，大饱，金钱及面制成之种种人物鸟兽形模，日间由道士围台下作法。夜间，全体市民群集台下，"高公"则引导道士出道场，到台上，大声呼集鬼魂前来领赈，随即将金钱食物抛地下，任人抢夺，抢者以不落空为吉。

4. 焚衣——烧衣，即向孤魂施赠衣服之意。

斋醮如此，逐疫送瘟亦如此，其中作法，更离不开符箓。如：

1. 含犁：在道场门前，燃炭火一堆，将绘有灵符的一铁铸犁头埋于火中，任其燃烧，几达熔点。道士作法持剑拨开火炭，将尖端含于口中，一手用剑扶其一端入道场坛前，再用椰子杆插入犁口，引乡人打锣鼓绕行村之四周，驱逐邪魔，途中撒松香粉末于火把上。此节多在夜间举行。

2. 割舌：此亦一危险事，唯不如此，无足以显现道士之道高法妙。作法时，用大刀一柄置神前，此刀利刃非常，道士念咒，请诸神保护，随伸出舌头，在刀口割开，鲜血横流时，再用舌舐书一大符，贴道场中。

3. 刀梯：置梯子一把于神楼，梯子上每一梯节缚刀一把，道士用薄纸绘符，贴刀口上，然后赤足踏刀口，按步上神楼去。[1]

这些逐疫送瘟活动都属于"平安斋"的活动。如村有瘟疫流行，死人过多，或新春正月，时有乌鸦结群夜噪，则建平安斋。道场设在祠堂，普通只做三昼夜。上述含犁、割舌、上刀梯只

[1] 以上摘引自《琼崖岛民俗志》、《民俗》复刊号。

是其中的一部分，还有挑拼、送瘟等。挑拼为派道士分赴各家挑除秽气，道士持剑在厨房铲污泥一块，在中堂铲一块，用红纸包好，带回道场。将各家挑来之秽泥共置箩中，挑到村外抛掉。送瘟为用竹制小船上供瘟神神位，置纸兵纸马及鸡或羊一只于船上，于夜间择吉时由道士吹角打鼓送于村外。陪送之鸡或羊任其放生，信为神物。

这些活动，无论从整体看，还是从局部看，都很难分出哪些是民间巫术的，哪些是琼崖道士的，它们几乎合而为一，或者本身就是一体的东西。由此可以看出巫术对道教深刻渗透，也可以看出道教发展以后对巫术及巫教的影响。这种宗教与巫术的关系，国外的人类学家也早有察觉。马林诺夫斯基就说过："巫术是一套动作，具有实用的价值，是达到目的的工具，现代宗教中有许多仪式乃至伦理，其实都来源于巫术。"[1]

至于佩符、化符、厌胜，以及对各种法器如镜、剑、印等的运用也莫不是以巫术为源本。镜为神鉴，可以照妖清宇；剑为符剑，可以慑鬼避邪；印为神印，可以辟除妖鬼，安镇邪魔，它们共同成为惩治妖祟的可靠手段。

道教的创始和完善是逐渐完成的，并非一切完备以后才创教。它自始至终积极吸收各项古代智慧、民间文化，在医卜巫禅，神仙妖鬼，祭祷祈祀、炼养服食的不断吸收与整合中，形成了自身的宗教体系；在古代意识，宇宙哲理、神权观念、礼俗规仪的不断积淀与熔铸中，发展了自身的庞大系统。因而道教始终带着中国历史文化的本色。而其成为全国性的宗教以后，对中国整体文化的影响又远远大于巫术，它实际上充当了弘扬巫术文化的最好角色。

---

[1]《巫术科学宗教与神话》，商务印书馆1936年版。

（三）中国巫术与文艺

人类的早期文艺活动，与巫术活动有着密切关系。人们为了生存，首先注意的是与生存有关的活动。劳动活动是这种活动，围绕劳动和人们的生活而展开的巫术活动也是这种活动。它是人类精神活动的早期形态之一，它影响着文学和艺术的创造。

人类早期的文艺，带有原始意识的综合性，单纯为着文艺的目的而进行的文学创作活动是极为少见的。人类早期的文艺是一种不自觉的创作，它往往是与人们的生产、生活、原始宗教活动结合在一起的。从文艺的角度看，原始神话，是原始文学的一部分，它具有形象特点和叙事成份，其中许多内容与人们企图控制和征服自然有关。这种企图增强人类自身能力，要求控制外界的意识，不仅与巫术思想相一致，而且往往互相结合着。无论是开辟神话、始祖神话、动植物神话，还是其他自然神话，都明显地表现着人和自然的关系，而在这种关系的叙述中，人总是居于主导地位，并由人发出对自然力的想象与说明，表达了人企图认识和控制自然的愿望。神话不仅是人类早期对客观世界的一种认识形式，而且是人类在与自然关系的发展进程中，在主观上控制外界的一种表现。人们叙述宇宙开辟，在于记述开辟神的功绩，而开辟神、创造神都是人的理想的化身。离开人的活动和自身的形象，任何神话中的神都是无法创造的。其最有力的证明，便是处于狩猎经济的部落所创造的神话人物，大多与狩猎有关；处于原始农耕时期的部落，其神话人物大多与农业有关。当时的人们以弓箭刀斧为武器，神话的人物也就成为创造和使用这些武器的能手。而以母系血统维系的母系氏

族公社，由于妇女为原始聚落中胞族的轴心，在生产上起主要作用，所以大量地创造着女性神。这说明人的活动和自身形象在神话创造中的巨大作用。神话中的主人公(神)，尽管常常是人间奇迹的创造者，但他们也常常遇到挫折和厄运。这也反映了神话幻想的现实制约性。

但神话毕竟是观念形态的东西，各种原始意识的复杂性对它的作用往往更为直接。神话中蕴含着远古人民种种幼稚的思索和追求，多方面地反映了原始时期人们的宇宙观。相信有超自然的主宰，相信万物有灵，相信灵魂和神灵的存在等种种原始观念和意识，特别是图腾崇拜、巫术信仰、自然崇拜、祖先崇拜等，都是远古人民世界观的组成部分。因此，在神话中，一切自然现象乃至某些社会存在都被看成是有生命的，都被赋予人的特点和超自然的能力。神话中的奇禽异兽、怪神怪物，以及氏族神、部落神、雷神、雨神等夸张与想象的形态，都不能和这些观念分开。神话中对于人和动物、人和自然、自然与自然之间的某些因果联系的认识与联想，是作为处于神话时代人们意识形态的种种表现而存在下来的。它们既是巫术的思想基础，也是神话的思想基础。

关于女娲的神话是中国北方的开辟神话。女娲是一位女性神，又是一位开辟神。她在“远古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火焰炎而不灭，水浩洋而不息”的情况下，“炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水”，挽救了即将毁灭的世界，成为人类的再造神。在她这些举动中，有许多都是巫术行为。炼石、斩鳌、杀龙，并不是单纯的劳动智慧，而是有着巫术的目的与背景，用芦灰止淫水更是巫术手段的运用。在我国治水神话中，鲧在洪水滔天时，窃了帝之“息壤”以堙洪水，也是一种巫术意识的反映。息壤具

有神力和法力，可以长，可以消，以这样的一掬土，对付洋洋不息的洪水，不是巫术又是什么呢？它进入神话中，经过神话化，便成为神话的幻想手法，但想象的因子都是巫术触发的。就是治水英雄大禹的活动也不能与此完全分开。他被历史化以后，称为圣君，但是早有人指出，禹乃是古代一位大巫。他不仅有一套"连山易"(交易)的易卦本事(据说《连山易》的作者很可能是禹)，而且留下巫舞中的"禹步"。所以禹在中国，有一个由巫到神，由神到圣君的过程。

女娲抟土造人之说，固然与制陶工艺的发展有关，但以泥人等同真人，也不能不是交感巫术中模拟律思想的一种反映。制陶工艺是它的表层表现，而巫术意识却是它的深层表现。

洪水神话与兄妹婚的神话，在我国神话发展中被结合在一起，洪水后成婚的兄妹，又往往被说成是远古的伏羲，女娲乃至盘古。早期神话对兄妹婚似没有非议，后期的神话则对兄妹的结合造出许多解释的理由，以说明其出于不得已或取得了天意的允许。而在这种种神话的解释中，占卜和咒语又时常成为重要之点。唐李冗在《独异志》中，较早地记载了我国兄妹婚神话：

> 昔宇宙初开之时，有女娲兄妹二人，在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妻，又自羞耻，兄即与其妹上昆仑山，咒曰："天若遣我二人为夫妻，而烟悉合；若不，使烟散。"于烟即合，其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。

这则记述，虽然已有浓厚的后世观念，但其中的咒验乃是巫术的作法，不过是把它诉诸神明，借作天意而已。

至于苗族神话中关于铸日月的想象，夸父神话中手杖变成桃林，亦与巫术观念有关。夸父逐日何以要执手杖，手杖又如何化为桃林(古书记为邓林，古人注为桃林)，没有巫术中关于桃木杖的观念，恐怕很难出现这样的情节。

此外，还有一种情况值得注意，即许多神话保存在各民族创世史诗、古歌和宗教经典中，而且大多经过巫师的演唱与整理，特别是许多民族演唱这种古歌和民族神话，又多是在由巫主持的大型祭仪中。这种传承和演唱场景说明，在许多情况下，神话的演唱所完成的乃是巫术的功能，或与巫术仪式结合在一起而共同发挥功能。

这种巫术与神话的一体性，并非中国独有，在世界上许多国家都有共同的表现。

中国戏曲，在中国文艺史上是一大宗。在它的形成和发展中古巫的活动有着十分重要的意义。王国维曾认为我国戏曲起源于古巫和古优。他在《宋元戏曲考》中提出："古代之巫，实以歌舞为职，以乐神人者也。"他认为，在古代巫觋活动中，"或偃蹇以象神，或婆娑以乐神，盖后世戏剧之萌芽，已有存焉者矣。"这个判断所提出的重要命题，并没有引起人们足够的重视，特别是在文艺起源于劳动说盛行之下，几乎完全忽视了这种巫和巫术活动的因素。其实，就我国民间戏曲而言，原始歌舞与民间祭祀活动具有同等重要的意义。

原始劳动歌舞中孕育着戏曲的雏型。原始劳动歌舞，主要是模拟原始劳动情景和劳动动作，即以简单粗朴的举手投足等动作，再现捕猎活动或采集过程。这是人们离开劳动现场之后的一种忆想，或出猎、采集前的一种祈祝性活动。它具有动作程序，但无情节的发展，有粗朴的动作，但无唱叙的有机结合，

大多是简单动作加呼声或呼喊的极原始的形式。如我国古籍《尚书·尧典》上所说的"予击石附石，百兽率舞"。它是一群原始劳动者在出猎前或猎获后的一种原始舞蹈。原始劳动者结群而居，集体而行，会集而舞。他们装扮成兽形或着兽皮及象征物，表示是山林的野兽群，然后有人作抛石相击的动作，于是便形成"百兽率舞"的局面。这不仅是再现捕猎时的现实情景，而且是一种祈祝活动，与不如此便不会再取得捕猎丰收的巫术观念相联系。

据《吕氏春秋·古乐篇》所记："昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。"这是更为具体的少数人执牛尾的舞蹈，而且一边投足，一边唱歌，这是原始歌舞的进一步的形态。操牛尾舞，在现代某些少数民族中仍有所见，是与杀牛祭结合在一起的。

由此可见，这些原始舞蹈并不是纯劳动性质，或单纯的劳动舞蹈。它常常是与原始祭祀或原始宗教活动联系在一起的，多是一种祈福或求神祭神娱神活动。我国殷墟卜辞中曾记载古代祭日的仪礼，谓"出入日，岁三牛"，或"戊戌卜冈，手雀城于出日入日，宰"。这说明在祭日这天杀了3头牛或1只羊，作为酬神的牺牲。因此操牛尾舞便是祭舞的一种。以歌舞祀神，是过着原始性生活的民族最通常的方式，大多围绕庆祝丰收、争斗胜利、驱除鬼疫、祭祀祖先等活动。进入农业社会以后，乡间村社酬神活动连续不断。春秋时期，祭祀活动频繁，其中祭神傩舞时有流行。孔子在《论语·乡党》中就曾记有"乡人傩"。每年除夕，他都"朝服而立于阼阶"，恭恭敬敬地参加"乡人傩"这一逐鬼驱疫的仪式。

傩的活动，本是一种巫术活动，至今在我国湖南、湖北依然可见，称为"跳傩"，在戏曲则为"傩愿戏"。按《金文》解释，傩，乃巫师扮成鸟兽之状而舞，以祀神娱人。它在南方巫官文

化中占有相当的地位。

《后汉书·礼仪志》记有"冬季，先腊一日，大傩，谓之逐疫"。《周礼·夏官》所记方相氏舞，也是傩舞："方相氏，蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾。"

这种大傩，活动形式有酬神、驱鬼、祭神、祈谷、求医治病。湖南的傩，正月初一进行。前一日，巫师不卧而眠，五鼓起，夙兴盥漱，啖糯米糕，酹酒迎春祭天神，焚神仙符和黄钱，称迎春送神。巫师着花衣帽，面涂粉墨扮故事，舞云翘，歌"傩"戏调，从而形成各种表演的"傩戏"。如《开桃园洞》，便是由"傩"的"和神"发展而成为师公戏。《打求财》也是傩戏剧目。又名"唱和利子"。《降土地》则为面具戏，扮演者戴上土地脸子，穿师公马褂和跨裙，春节时沿街贺年，唱土地歌。在黔江、芷江、怀化一带，还有一种《老背少》的傩戏。巫师身背一个纸扎少妇，着彩衫，一人兼唱男女二声，用锣鼓哨呐伴奏。

此外，我国云南彝族的"撮腾基"，是彝族一种古老的面具戏，也具有原始宗教和民俗特点。它的内容有三个方面：一是扫除妖魔，扫走灾祸，使人畜平安；二是叙述生产过程，表现劳动艰辛；三是庆贺丰收，娱神娱人。

以上情况都说明古代巫觋活动在戏剧发展中的巨大作用。巫觋的舞蹈表演，强化了中国戏剧的表演性，巫术的活动使戏剧在娱神、祭祀、还愿的直接需要上得到了发展。

在先秦时期，楚地的巫风。直接影响到《楚辞》的产生。巫楚神话的因子，及其心理基础的存在，不仅使楚文化的余波荡漾，而且孕育出《楚辞》这样的伟大作品

《楚辞》是楚文化与中原文化的结接点，因而是一个典型的文化标本。在《楚辞》的《九歌》、《招魂》等篇中，巫的活动痕迹十分明显。自然崇拜，水神祭祀，礼祈亡魂，迎送神祇，巫、

神交合，日月观念，等等，都可从楚地巫风中寻出其本源。屈原运用其高度文学才能，将这些活于楚地的丰富的神话巫术材料，编制成瑰丽的诗篇，使其成为不朽的杰作。可以说，《楚辞》标志着楚巫文化的基本形态。尽管对于《楚辞》已有宏富之研究，但在这方面的研究尚在进展之中，而且不断有新的建树。如"女须"为"女神巫"，"巫咸"为"太阳神巫"等，目前仍有许多学者进行考论，可见其深层巫文化之丰厚。

汉以后，巫术直接影响道教，道教与巫术结合。因此，巫术与文学的关系，多表现为道教与文学的关系。志怪小说的出现，虽有其特定的背景，但却是巫风与道教的影响下的产物。奇闻异事、精怪传说，从汉魏至唐宋，经久不衰，实非偶然。魏晋以后，在相当时期内，谈玄论道，博采民间奇异传闻，蔚成风气。鲁迅在《中国小说历史的变迁》中，曾说到中国文学中"从神话到神仙传"的演变过程，指出"中国古时天神、地祇、人、鬼往往杂糅，则原始的信仰存于传说者，日出不穷"[1]。可见古代小说的发端实为神异故事。在说到"六朝时之志怪与志人"时，他举述《博物志》、《异苑》等后，指出："这可见六朝人视一切东西，都可成妖怪，这就正是巫的思想，即所谓'万有神教'。"[2]至于《搜神记》、《搜神后记》等，也莫不如此。至《太平广记》、唐宋传奇、《玄怪录》、《续玄怪录》、《酉阳杂俎》，其承继之脉络亦十分明显。鲁迅说："中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋讫隋，特多鬼神志怪之书。"[3]六朝之鬼神志怪书，与巫风的关系便不言自明

[1][2] 载《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1957年版，第314页。

[3]《中国小说史略》，载《鲁迅全集》第8卷，人民文学出版社1957年版，第31页

了。这种影响直至明代之"神魔小说"。《封神演义》、《西游记》等，都在巫、释、道之间将艺术描写发挥得淋漓尽至。其中道术、巫术、幻术、仙术、比比皆是。斗法、咒敌、降魔除妖，大大发展了巫道之手段。即使是《金瓶梅》等所谓"人情小说"，也多有巫术之描写。如《金瓶梅词话》第五十三回，便叙及许香愿、赛神、谢土地、卜龟灼、摸灶门、钟米收惊、仗剑念净坛咒等许多巫术活动。现在请看一段：

那刘婆子一经走到厨房下去摸灶门。迎春笑道："这老妈，敢汗邪了，官哥倒不看，走到厨下去摸灶门则甚的？"刘婆道："小奴才，你晓得甚的，别要吊嘴说。我老人家一年也大你三百六十日哩！路上走来，又怕有些邪气，故来灶门前走走。"迎春把他做了个脸？听李瓶儿叫，就同刘婆进房来。刘婆磕了头。西门庆要吩咐玳安称银子买东西，杀猪羊献神，走出房来。刘婆便问道："官哥好了吆？"李瓶儿道："便是凶得紧，请你来商议。"刘婆道："前日是我说了，献了五道将军就好了。如今看他气色，还该谢谢三界土便好。"李瓶儿道："方才施灼龟说，该献城隍老太。"刘婆道："他惯一不着的，晓得什么来！这个原是惊，不如我收惊倒好。"李瓶儿道："怎地收惊？"刘婆道："迎春姐，你去取些米，舀一碗水来，我做你看。"迎春取了米水来。刘婆把一只高脚瓦钟，放米在里面，满满的，袖中摸出旧丝绢头来，包了这钟米，把手捏了，向官哥头面上下手足，虚空运来运去的战。官哥正哂着，奶子道："别要惊觉了他。"刘婆摇手低言道："我晓得，我晓得。"运了一阵，口里喃喃呐呐的念，不知是甚么。中间一两句听些，

李瓶儿听得是念“天惊地惊，人惊鬼惊，猫惊狗惊”。李瓶儿道：“孩子正是猫惊了起的。”刘婆念毕，把绢儿抖开了，放针子在桌上，看了一回，就从米摇实下的去处，拨两粒米，投在水碗内，就晓得病在月尽好，“也是一个男伤，两个女伤，领他到东南方上去，只是不该献城隍，还该谢土才是。”那李瓶儿疑惑了一番，道：“我便再去谢谢土也不妨。”又叫迎春出来对西门庆说：“刘婆看水碗，说该谢土。左右今夜庙里去不及了，留好东西，明早志诚坐去。”西门庆就叫玳安：“把拜庙里的东西及猪羊收拾好了，待明早去罢。”再买了谢土东西，炒米茧团，土笔土墨，放生麻雀鲇鳝之类，无物不备，件色齐整。那刘婆在李瓶儿房里，走进来到月娘房里坐了。月娘留他吃了夜饭。

却说那钱痰火到来，坐在小厅上。琴童与玳安忙不迭的扶持他谢土。那钱痰火吃了茶，先讨个意旨。西门庆叫书童写与他。那钱痰火就带了雷图板巾，依旧着了法衣，仗剑执水，步罡起来，念《净坛咒》。

咒曰：

“洞中玄虚，晃朗太元，八方威神，使我自然灵宝符命，普告九天乾罗，答那洞罡太玄：斩妖缚邪，杀鬼万千。中山神咒，元始玉文，持诵一遍，却病延年。按行五岳八海知闻；魔王束手，侍卫我轩。凶秽消散，道气常存。”[1]

这里的整个程序都是巫术体现。类似这样的巫术表现，在

[1] 兰陵笑笑生：《金瓶梅词话》，人民文学出版社1985年版，第696页—第698页。

《金瓶梅词话》中还有多处，就是《红楼梦》中也不乏这样的描写。小说创作竟然被巫术渗透到如此程度，可见其影响之大了。文学以社会生活为素材，而巫术寓于生活之中。除非社会生活有了新的转换以后，这种情况才能有新的转变。

（四）中国巫术与民俗

在中国民俗的整体中，巫术信仰本来就是心理民俗中的一大项，如果包括其各种巫术仪式，则在行为民俗中也有它的位置。关于这一点，笔者在所著《中国民俗与民俗学》[1]之第五章"中国民俗之种类"中已有论述。简而言之，中国民俗共为10类：

1. 巫术民俗
2. 信仰民俗
3. 服饰、饮食、居住之民俗
4. 建筑民俗
5. 制度民俗
6. 生产民俗
7. 岁时节令民俗
8. 人生仪礼民俗
9. 商业贸易民俗
10. 文艺游艺民俗

笔者在该书中曾提出如下概括的看法：

巫术具有原始性，在中国古代及各民族的原始阶段，巫觋的权利很大，主要的职司是奉祀天帝鬼神及为人祈福禳灾，并

[1]浙江人民出版社1985年版。

兼事占卜、星历之术。其后职权逐渐缩小，演变成为以装神弄鬼替人祈祷、医病为职业的巫师、巫婆。现在有些处于原始社会或奴隶社会阶段的民族中间，还很盛行巫术。它和用符咒、驱神，祈祷等方法，用药物、法术等为人治病的巫医术，往往结合在一起。

巫术信仰是中国民俗中由来已久的习俗现象，这在前文中已有充分的论述，本节着重讨论的是它对其他民俗现象的影响。

由于巫术应用的方面十分广泛，因而影响面也非常之大，在结婚、丧葬等习俗中就有不少习俗做法取巫术心理而成为习惯。如汉族结婚，新娘有跳火盆之举，用火烧去她身上的邪气，这就是源于巫术而演成的婚俗。对于新娘，还有用镜子照射，或在升斗中插上弓箭，取照妖或威慑鬼邪的做法，也很普遍。至于新郎新娘的结发，即将彼此的头发各在自己的发髻中夹梳一缕，以示两个人生命的连接，表示你中有我，我中有你，永远不分离的意愿，并因此留下"结发夫妻"的称谓语，其与巫术心理的关系也是非常明显的。在巫术中，头发即为人身的代表，占有了对方的头发也就等于占据了对方的生命。夫妻结婚，即是生命互有，彼此联属，因此结发一环在过去婚俗中十分重视。再者，向新娘新郎抛洒五谷粮，也是巫术驱邪的举动，现已演变为洒五色纸花(纸屑)了。撒帐活动，即向帐中或被褥下面撒下栗子、枣、花生等，取其谐音成为"早立子"或"花着生"(即不要只生一种性别的孩子，要男女齐全)，追求声音的吉祥，这种吉语，不仅婚俗中有，各种节庆时刻，各种生产活动场合，也都广泛使用。它与巫术是相通的。新婚之夜，从帐中抛新娘之鞋，以其落地之仰合占卜生男与生女，仰为女，俯为男。这种风俗习惯，也是巫术心态的一种表现。

婚后生子，坐月中有诸般禁忌，忌生人，忌孤寡之人，忌

父母子女不全的人进产房，等等。女人生子后，如果突然奶枯，则常谓被某人带走。因而不管何人，都不能从产妇房中往外携容器一类的东西。如认定某人将奶带走，则要请某人送下奶物来。下奶物即汤水之类，如猪蹄汤、鲫鱼汤、面片汤等。汤做好送来时，要喊"送奶来了"。产妇答应后，倒坐门坎吃下。这种举动，把汤水与奶水等同，取其相似点，也是出于巫术的交感原理。如此等等，均可看出巫术所影响和派生的习俗现象。

丧葬中的卜坟择地，给死者手中握馒头(俗称打狗馒头)以及各种随葬"扎彩"，小到日用器皿，大到车、舟、房舍、牛马等等，均出于巫术心理。在有的地区，送殡时，孝子撑幡之外，还要倒拉一竹帚，裹上死者的内衣，从起丧处直至发丧地，表示将死者送走。送葬要择吉日、祭野鬼，丧葬要净宅驱邪，有时还要除殃，打煞，张贴符箓，在寨外修筑栏鬼门。如此等等，究其来历，实为巫术文化的大波及。

巫术与岁时节日之关系最为直接。送灶日，以麦牙糖粘灶王神马之嘴；腊日之腊祭，人日之占阴晴；春节之请送神；二月二龙抬头之敲锅沿、穿龙尾、念避虫经；三月三之祭魂扫墓；牯脏节之祭祖；端午之挂避瘟葫芦，喝雄黄酒；七月七之乞巧穿针；九月九之饮菊花酒；十月之送寒衣等等，大多是巫术作法的表现。只是在长期历史发展中演变成俗，人们不再将此与巫术相联系。

在服装佩饰方面，苗族之银角，鄂伦春之贝饰，汉族之荷包、桃木烟坠、虎头帽、虎头鞋、五毒兜肚、五毒背心等，与巫术的关系也比较明显，而且至今仍有其巫术作用。

类似的例子可以说是举不胜举。

我们仅从以上几个方面即可看出，中国之巫术文化与民俗文化实为密不可分。巫术不仅影响到许多重要民俗之形成，而

且直接成为一些民俗的内容和表现形式。巫术借助民俗广为扩布，而民俗因为有了巫术的影响，其观念更加深化和巩固。况且巫术信仰本身又是中国民俗中重要的组成部分。因此，研究巫术不可不顾及民俗，研究民俗更不可不重视巫术。巫术与民俗这种历史的联系，为我们提供了审视中国文化结构和文化心态的重要依据。

（五）中国巫术与中国文化心态

在审视中国文化心态的时候，我们常常习惯地从儒家思想，从孔孟之道来探究其影响。这自然是有道理的，因为它们是以封建伦理、封建道德为核心的封建思想体系之源，对中国文化思想的影响是极为深刻的。中国民俗中至今也渗透着不少这方面的因素，中国民俗的特征之一，便是封建性。中国长期处在封建社会，在精神文化方面受封建思想的束缚与影响极大，特别是占全国人口90%以上的汉民族，很多民俗思想和民俗行为，都有很浓的封建色彩。封建纲常礼法在民俗仪礼中十分多见，三纲五常自不必说，就是丧、孝等也莫不沿袭儒家古礼。儒家的厚葬，导致守孝3年的习俗。在守孝期间，不剃须，不理发，不与妻子合房。以及男尊女卑，夫为妻纲，夫死从子，寡妇不得再嫁，丈夫休妻"七出"之条等等，都是封建礼法渗透于民俗的表现。在中国，封建意识成为世代传承的观念，封建道德规范经常约束着人们的行动。这些封建性的表现，与民俗心理中的积极要求构成矛盾，往往成为中国民俗文化中的糟粕成份。它使中国民俗处于极端落后的状态，也使民俗的发展极其缓慢。我们可以从中国社会观察到，封建意识的约束力与民俗本

身的约束力错综复杂地交织在一起；民俗的积极作用与封建意识的消极作用同时并存。它加重了思想的保守，严重妨碍了对新思想、新文化乃至新事物的接受，同时也对民俗中的愚昧部分起了保护作用。

但是，从中国文化整体来看，对中国文化心态发生影响的，并不只是以孔子为代表的儒家思想。在中国文化史上、儒学，道学、佛学、禅宗、土教都曾经不同程度地影响到中国文化心态。而且汉唐时期的西域文化，对于中国文化也发生过不小的影响。从秦汉以后，中国和中亚、西亚、东亚以及欧洲的技术、艺术交流就几乎没有停止过。除宗教外，中亚各国的画师、乐工、舞伎等也在中国文化发展中起过不小的刺激作用。中国的宗教观念、哲学思想、文学艺术、绘画雕塑，从汉唐以来，便不断注进新的因素。因此，对中国文化的审视，决不能持于一端。

在这诸多因素中，巫术民俗的影响是人们很少想到的。其实，中国的文化，在相当一个时期内巫史不分，史俗并载。巫官文化和史官文化，不仅曾经密切地结合在一起，而且构成了中国文化的一大特色。

在人类历史中，文字的产生是一大变化。从社会发展来说，它是第一次信息革命。它是使人类历史向有史转化的一个重要步骤。中国的文字，除甲骨文外，竹简帛书是其前期的主要形式。公元 2 世纪初，发明了纸，才有纸书的文字与书籍。

我国最早的史事记录多出自史官之手。夏商时期，奴隶制国家建立以后，为适应国家文书管理，强化统治，便建立了史官制度。初期的史官便是巫官，是一种原始的宗教官，与历史上所称的“卜”、“占”、“巫”等神权掌握者及民俗祭祀活动的主持者没有什么不同。实际上就是巫、史一体。据史家考证，这种情况，一直延续到西周初叶。而且这些史官在有了较明确的

"以司典籍"、记录国家大事及王事活动之后，在相当长的时间内，依然带着浓厚的原始宗教色彩。

在这种巫史不分的情况下，各种典册、史料大量内容是占卜、祭祀、天象、历法等。如《尚书》、《商书》中的《汤誓》、《盘庚》，《尧典·皋陶谟》等均如此。《汉书》曾说："古之王者，世有史官，君举必书。左史记言，右史记事。事为《春秋》，言为《尚书》。"但是不论记言记事都把祭仪、宗教、巫术、民俗溶于君举王言、朝廷琐记之中。《周礼》载有大史、小史、内史、外史、御史等史官，内史则以多重神事，占卜、预言等事。《左传》、《国语》(上)记内史曾对惠王曰："国之将兴，明神降之，监其德也；将亡，神又降之，观其恶也。"还有内史叔服会葬，并预卜"不出七年，宋齐晋之君，皆将死乱"。史官之通巫，巫官之通史，由此自明。

这种巫史的结合，造成早期史官文化与巫官文化的一体性，史书典籍也因此兼有巫史、民俗等内容，互相溶合，相得益彰。

殷商甲骨卜辞，传世者约10万多片，其中经过后世考古学者的辨认，大多是关于殷代王室的祭祀、田猎、农耕、畜牧、气象、历法、战争、建制等。而祭祀典礼，颂祖歌宗等活动在西周的金文中也有许多反映。

这种情况说明，我国历史文化从一开始就深深受到巫术民俗及巫文化的培育。历史是从记述巫事开始的，以王事为中心的历史形成于记巫事的历史。其开始阶段，王事亦即巫事，王事活动主要是巫事活动。即使到后来，大量的军事、政治、外交活动，也都不能离开祭祀、占卜等项。这是我国古代史书所一再证明了的。

在中国先秦文化中，卜筮文化极为发展。夏、商、周三代，各有易书，即《连山易》，《归藏易》、《周易》，这不是偶然的。这些易书是巫官文化的直接产物和重要成果，没有历史上的巫

官文化便不会有如此发达的卜筮典籍。许多以乾坤阴阳、动静刚柔为基础的哲学思想，从这里奠定了它的胚胎。

周代的占卜，在当时社会生活中占有极重要的位置，其主要形式是龟卜、筮蓍、蓬箨及星占，以龟卜最为流行。《诗经·大雅》中有"爰契我龟"的说法。《荀子·王制篇》亦有"钻龟陈卦，主攘择五卜，知其吉凶天祥，伛巫跛击之事也"。《韩非子》、《庄子》中也均有钻龟、凿龟以卜的事。《周易》中所占之事，方面极广，大凡涉大川、见大人、从王事、婚媾、田猎、讼、岁收、风雨、出征、祀享、御寇、建侯等，其影响所及，几乎达到全部先秦古籍，至于对后世，则又可达几千年之久。它对中国文化心态的深厚影响是很难加以估量的。

屈原的《九歌》，我们曾经作为文学而说到过，然而从巫文化的角度来看，正可以看出在中国古代文化心态中巫和巫事所占的位置。王逸在《楚辞章句·九歌序》中曾说："九歌者，屈原之所作也。昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠。其祠必作歌乐，鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁，出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因作九歌之曲。"其巫文化的根基是十分显然的。九歌是早已存在于楚国的一种民间祭祀乐歌。就其歌唱者来说，有男巫，也有女巫，还有巫觋并舞而歌的，一巫唱而众巫合的。屈原所写的内容，则多是在原来祭歌的基础上叙述人神之间、神与神之间、男神与女神之间关系的。这不仅是一部作品的题材问题，而是反映了在巫文化影响下，作为古代重臣(左徒)和作家的屈原的文化心态。与其说屈原追求楚地祭歌形式，不如说他无法超越楚巫文化对他的束缚。

先秦时期，在我国文化的构筑上，一个基本的心态特征，是一切取之于民间的各种实践。民间的一切文化创造，都是形

成上层文化的根基。上层之礼，来源于下层之俗；上层之祭，来源于下层之巫；上层之帝王世系，来源于神话谱系；上层之文学艺术，来源于下层之精神创造。从《周礼》到诸子杂著，从《山海经》到《周易》，从《诗经》到《楚辞》，莫不经历了这样的演变之程。中国民间的"俗"，在两千年前便纳入"礼"的轨道，而"礼"在中国又如一个总的精神中枢，牵动着四面八方。

春秋战国时期，诸子的出现，给思想文化领域带来了新的气象，大大推动了历史、哲学和文化的发展。但在史俗一体，礼俗不分的情况下，他们论史、论政、论礼、论乐也大多不能不特别看重礼俗在密切人们的伦理关系、改善人们的社会关系和调整人们的政治关系方面的重要作用。因此，诸子许多言论所展现的并不是一般的文化见解，而是具有特殊心态的文化思想。他们论礼、论乐、论俗、论天地鬼神、论各种伦理意识和治政化民，所表现出的基本观念在于"礼之所以兴，众之所以治也"。即"以礼行于郊，而百神受职，礼行于社，而百货不极，礼行于祖庙，而孝慈服焉，礼行于五祀而正法焉"。(《孔子家语·论礼》)

汉魏史书，虽然大大增强了人王政治的观念，但也常常为巫文化所笼罩。《史记》中的《日者列传》是专为古代占候卜筮之人作传的，所述多为卜筮的人和事，主要观点是"以卜筮决于天命"。这在世界历史著作中都是极为少见的。在司马迁的历史观中，"明则有礼乐，幽则有鬼神"，"乐者敦和率神而从天，礼者辨宜居鬼而从地"占有重要位置。他不仅没有超越"贵礼之教、乐之和，以祀鬼神先祖"的传统，而且强调"夫礼乐之施于金石，越于声音，用于宗庙社稷，事于山川鬼神，则此所以与民同也"。他在《历书》、《天官书》中，记述用于军事、灾异、风雨等的星占、兆应，极为细致。《封禅书》中也写述许多巫祝活动与

各项祭法，对长安女巫、梁巫、晋巫、秦巫、荆巫及各种巫祀涉及极多。《龟策列传》写述"参以卜筮，断以蓍龟"的兆验、灵异，囊括了许多具体材料。

《汉书》的治史思想，与《史记》在许多方面一脉相承。在"教化已明，习俗已成"的情况下，《汉书》的《礼乐志》、《刑法志》、《食货志》、《郊祀志》、《五行志》等，反映民间习俗、巫术活动与信仰的份量更为增大。其中《郊祀志》所载昭孝事祖通神明之事，主要在于信仰、祭祀和巫觋。在巫觋方面多有阐释。如对其职能则进一步解说："能知山川，敬于礼仪神明之事者"曰祝："能知四时牺牲，坛场上下，姓氏所出者"曰宗(巫)。并追索郊祀社稷之源流，分析各地巫祠之不同，为了解当时社会风尚及民俗心理等提供许多重要资料。《郊祀志》后的赞词，在说到服饰据金木水火土五德之理，确定崇尚而有"秦在水德，故谓汉据土而克之"的情形之后，还特别说到"故高祖始起，神母夜号，著赤帝之符，旗章遂赤，自得天统矣"的作法。由此可证，巫术观念不仅进入历史，而且也进入政治。在《天文志》中，突出天象与人事相联，星宿与国祚互应的思想，展现出古代文化观念中民俗心意的重要性。

《后汉书》出于南朝宋范晔之手，既有佛家思想的渗入，又有某些无神论的因素。但在其《东夷列传》、《南蛮西南夷列传》，以及《西羌传》、《西域传》、《南匈奴列传》、《乌桓鲜卑列传》等中，不仅有大量民族民俗、域外民俗的记述，而且对好祠鬼神、灼骨以卜、多所忌讳、祭天祀龙、祷赛、雩礼、祭腊、跳傩、驱鬼逐疫以及赐苇戟、桃杖等避邪物，也均有载录，成为研究东汉以来各种巫术表现之重要资料。在这里，史官文化与巫官文化，依然是藕断丝连。

不仅如此，即使是《论衡》这样的早期唯物主义著作，在阐

释其思想时，也不能不从大量存在的各种巫术迷信、愚昧意识入手，因而才有《感虚篇》、《骨相篇》、《吉验篇》、《卜筮篇》、《辨祟篇》的出现。王充对此立足于批判，但从其辨巫、辨祟之中，正可看出巫术迷信在哲学与学术的领域中占有何等的份量。中国古代哲学思想有许多就是在对于鬼神、天命、星宿、巫祟等方面的探讨争辩中而得到发展。其他如土龙致雨，画虎食鬼、桃人御凶以及一切祈福求祥的手段，虽出于辨妄而广加征引，但其影响力之大与根蒂之深，并非王充一部著作可以消除。其在《四讳篇》中所指出的讳西益宅，讳被刑者入墓，讳举正月、五月子等代代相沿，在《讥日篇》中所指出的日禁(择日避禁)，在《卜筮篇》中所指出的崇信祸祟与逢神触鬼观念的联系，《诘术篇》中图宅术，《祀义篇》中之祀鬼神，都成为中国文化结构中不可剔除的因素。在中国，从上到下，所相信的祸福观，其基础正在这里。

巫术信仰、民俗观念，直接影响到汉魏注家。汉魏时期，从尊孔读经开始，一时注家蜂起，使许多诗书易礼的图书典籍得到整理与注释，表现出许多卓越的学识和见解。然而在注家们的文化心态中，对巫俗祭礼、礼神、献馈、以及相关的民俗文化的意义要比所注原著还要理解得深刻和阐释得充分。因此郑康成在《礼记》注中，对"曲礼"、"郊特"、"祭义"、"奔丧"以及冠婚均能补充或超越正文。马融所注《孝经》、《尚书》、《三礼》、《丧服经传》，王肃的《仪礼注》，董勋的《问礼俗》等，也多有这个特点。各种斋禁、俗礼、祠仪、坛祭，在他们的笔下得到了更为具体详实的解说。特别是郭璞，在五行、天文、卜筮、巫觋、仙道方面尤有丰富的知识和极深的造诣。他精于卜筮，妙于阴阳历算，洞五行、天文、卜筮之术，因而在所撰《洞林》、《卜韻》中，除卦易之外，还杂以说相、葬法、行符、厌胜之术。

他的注释在注俗、解俗方面均呈现出突出特色。

如果我们翻阅我国农书、杂记，更可以觉察到这种由巫术而发展的占卜、禁忌、祈验丰收、享神祠鬼观念深化。农事占验，集中在年成丰欠、五谷贵贱、六畜旺衰、气象旱涝等方面。农书中对祷、祭、祈、蓐、忌等最为注目。自汉以来，《四民月令》、《齐民要术》、《神农书》、《开元占经》、《神农占》、《祯祥变经》、《人鬼精物六畜变经》、《请雨止雨(经)》、《禳祀天文》、《泰一杂子候岁》、《嚏耳鸣杂占》、《变怪诘咎》、《种树藏果相蚕》、《氾胜篇》、《葵癸篇》、《野老篇》、《师旷杂占》、《种莳占书》乃至《西京杂记》、《鄴中记》等等无不贯穿巫祭、巫占，各种农事杂占、祷祭等。

应劭的《风俗通义》在对各种习俗的集解中，叙敬鬼神之盛衰变换，祭社神、稷神、灶神、雨师以及腊、祖、禊、媵等均有辑录。特别是杀狗磔邑四门以御蛊，白犬血题门以解除不祥，杀鸡以避鬼邪，集五色缯辟兵等等，这类巫术本身的东西更多有阐释。梁宗懔之《荆楚岁时记》对各岁时节日中之巫术观念与巫术性活动也多有描述。如元日于庭前爆竹，以解躁(魈)恶鬼，悬苇索、插桃符、进椒柏酒、屠苏酒、饮桃汤；正月十五迎紫姑卜蚕事；正月夜槌床打户，捩狗耳，燃芦苣火照井侧，惊百鬼；五月五采艾悬门，以禳毒气；六月伏日作汤饼辟恶；腊日击细腰鼓，戴头面，作金刚力士表演用以逐疫，以及跳傩驱鬼等等，均极详备。这与其说是岁时习俗之记述，不如说是巫术之具体反映。

此外，我国古代医药学典籍、建筑书籍以及地方志、各行业的专门书籍，均不能排除巫术民俗及由其观念所发展的各种巫文化的因素。即使是古代有关科技之书，也有许多巫理的影响，笼罩着巫术的哲学观。如历法、算术、生物等，均在重于

理性之中，不同程度地表露着中国的传统观念与文化思想。所以有人说，中国的科学是带有中国传统色彩的科学。即使是浑天仪那样了不起的发明，也不能不罩以龙吐珠的形象。对于地震、殒石的观察，也始终摆脱不掉国祚妖祥的意识。开山、治水的工程，在相当长的时期也都不能不事先祷祭山神和水神。科学、巫术、宗教、神话似乎是有着天然的联系。至于巫术、神话中孕育的某些科学因素，则亦早已为人们所觉察。

随着人们对文化视野的扩展，还会不断发现这种微妙的关系。只要我们不是形而上学地思考，便会看到这些截然不同的事物之间在统一文化背景之中的复杂状况。

如此众多的现象，都是中国民族文化心态的表现。这种文化心态，潜移默化地影响着人们对事物的观察与思考，甚至也影响到人们认识客观世界能力。

在人类认识的文化进程中，一切发生过的意识形态，都在人们精神史上不断凝聚成巨大的力量。这种力量对人们潜在心态的影响往往是不以人们的主观意志为转移的。即使是发生重大的革命，也只能改变某些心态，而不能改变全部心态。长期农业社会，小农经济，长期的封建体制，长期的习惯势力，长期的文化心态，还被带进新的社会之中。它们还牢固地蕴藏在人们的心底。在整体改变没有实现之前，部分的改变，局部的改变，还会时常以回潮的形式再现。所以思想的革命，文化心态的革命，要比社会革命、制度革命艰巨得多。

民俗文化有其长久的传承性，它充分反映着人类过去的文化走向和心态的发展。因此，在民间文化的总体估量上，对其价值的审视，首先应充分重视其历史文化的属性，认识它对整个社会所发生的重大影响。每一个新的历史时代都像一个大的包容器一样，把前代各种文化创造和文化思想包容下来。经过

时代的交替，所打烂的坛坛罐罐，并不能使遗存于人们心中的文化心态截然断系，而各民族间的发展不平衡状况，又使“打扫干净”的战场上出现各种活的文化标本，它们还在不断发生着横的影响。即使是在现代生活和现代意识出现之后，这些固有的因素，也还在不断寻求它们的发展道路和适应性。于是，在新旧撞击之中，出现顺向性发展和逆向性回潮。在现代人的身上，传统意识与现代意识并存。新的物质生活促进传统观念的更换，但在文化心态上往往又要走老路。因而对民俗文化、传统信仰的超越，必然不能迅速成为现实。

我们对中国传统文化的估量，常常受到各种因素的局限而不能全面，但只有深刻认识到其传统因素对我国文化心态影响的深刻性，才能不断解决我国传统文化研究中的问题。目前，研究文化学似乎成为一个热潮，但有不少人是以西方的文化体系和理论来评价中国传统文化，从而忽略了从中国文化传统的实际出发进行具体的研究。特别是中国民间文化在建设文化学上的重要意义还没有得到应有的重视。巫文化也好，整个民间文化也好，其存在价值并不局于民间本身，有些已波及到整个历史与社会，这是不能不引起注意的。

民间文化在整个民族文化中的地位与影响，在世界各国并不相同。它在中国是一个大的研究课题。中国民间文化对中国民族文化的形成和发展极为重要。如果在中国历史和文化史上，没有丰富的民间文化的存在，中国的民族文化将是一个什么样子是很难想象的。中国一切文化品类的史的源流，没有哪一项不是从民间文化起步的，也没有哪一项不在其发展中与民间文化呈现着联系的反覆性。历史就是这样规定着。因而把我们的视角与触角不断施向民间文化，将会是极有益处的。

这部关于中国巫术的书，仓促命笔，目的在于拓荒，也在于深化对民间文化的认识。笔者由民间文学的研究，跨入到民俗学的领域，又由民俗学进而为整体民间文化，尝试之意，多于治学之心。每一进程都有若干心得，每进一个领域都有若干感想和收获。时而用于教学，时而公诸社会。不避浅陋，似乎也是笔者的一个心态。能得到专家和读者们的指正，将是我之大幸。上海三联书店将它纳入《中华本土文化丛书》而出版，我亦由衷表示谢意。