高国藩 著

中国巫术史



为了真正认识中华文化这一独特的系统，除了宏观的理论研究之外，目前尤须脚踏实地的实证研究，只有在宏观与微观的结合中深入考察与思考，中华文化的研究才会有新的突破。

中华本土文化丛书

上海三联书店

国防大学 2 071 0561 1

中华本土文化丛书

中国巫术史

高国藩 著

中国巫术史

著　　者/高国藩

责任编辑/赵立新
装帧设计/陆震伟
责任制作/钱震华
责任校对/顾崖清

出　　版/上海三联书店
（200233）　中国上海市钦州南路81号
发　　行/新华书店上海发行所
上海三联书店
印　　刷/常熟人民印刷厂

版　　次/1999年11月第1版
印　　次/1999年11月第1次印刷
开　　本/850×1168　1/32
字　　数/569千字
印　　张/24.75
印　　数/1—4000

ISBN7-5426-1043-0
G·282　定价 38.00元

编者序言

上海三联书店策划编辑的中华本土文化丛书，在1990年推出第一辑，颇受学术界注意。这套丛书，作为本店的重点出书项目，将每年推出一辑，力求反映这一领域研究前沿的学术成果。

在中华本土上滋生的中华文化，延续古今，传播中外，其时空的博大精深，居世界前列，是我们民族的根基。上海三联书店初创之时，值逢国门顿开，西方思想汹涌而入，引发学人对民族文化的又一次反思，并反弹起一股对中华文化的研究热潮。正是在这历史背景底下，我们审时度势，生发出组织出版本丛书的使命感。我们希望通过这套丛书，伸张我们对中华文化研究的基本观念。任何民族的传统文化，都有其精华与糟粕，而任何民族向现代化奋进，都不能摆脱传统文化的根基。我们不赞成把中国百年来的积弱完全归因于文化因素的文化宿命论观点，我们也不赞成重新把儒家捧上至高无上的宝座这样的复古倾向。我们以为，对中华传统文化的全盘肯定或者全盘否定，都是不科学的，都不能解决中国文化的出路问题。作为中国人，我们只能面对我们文化的传统和现实，寻求现代化的道路。在考察对中华文化的研究状况时，我们还感到，以往学术界对传统的上层精

英文化给予较多的瞩目，相对来说，对于下层的民间文化，缺乏高水准的研究。所以，作为中华本土文化丛书的组织者，我们希望这套丛书能够不同于当时流行的许多纯理性探讨的文化学术著作，而提倡脚踏实地、深入探求的研究作风，以实证研究的方法，通过田野考察和标本剖析，揭示中华大地上的诸文化相，并着力透过中国历史的和现存的种种文化表象，探索其深层的内涵和意义，对中华文化作出自己的解说，进而以开放式的现代学术意识，构建当代中国的新型文化体系。我们还希望这套丛书的写作，能够朴实自然，而不去追赶时髦。要求资料充实，准确可信，语言规范，简洁通达，深入浅出，生动明畅，使严谨深刻的学术研究成果，能为更多的读者受益。

中华本土广袤磅礴，文化含蕴深沉丰厚，对它的研究永久不能穷尽，故而中华本土文化丛书的出版，将是上海三联书店的长期事业。我们热忱希望得到学术界朋友们的支持，希望有更多的优秀研究成果加入本丛书的行列。



作者简介

高国藩　南京人，南京大学中文系教授，中韩文化研究中心主任，国家有突出贡献专家，中国俗文学会副会长，江苏民间文艺家协会副主席，南京民间文艺家协会主席，韩国国立安东大学客座教授，九江师范学院客座教授，广西师大兼职教授。山东大学中文系毕业，旋入北京大学文学研究所深造俗文化，长期从事俗文化教学研究和文学创作。有多部民俗研究专著获国家级奖励。专著有《中国民间文学》、《中国巫术史》、《中国民间文学新论》、《红楼梦民俗趣语》、《敦煌民俗学》、《敦煌民间文学》、《敦煌古俗与民俗流变》、《敦煌巫术与巫术流变》、《敦煌民俗资料导论》、《敦煌曲子词欣赏》、《敦煌曲子词欣赏续集》，诗集有《骆驼的蹄印》、《红鬃马》，并曾主编《中国鬼典》、《民俗词典》、《中韩文化研究》、《心灵的传通》等。

自　序

我国自“五四运动”以来，学者们用科学的观点，在人文科学领域，写出了数百种学科“史”，有的学科史，例如文学史，多达几十种，但是就没有出版过一本《中国巫术史》，这不能不使人觉得遗憾。

这和许多人轻视、鄙视、忽视巫术有很大关系，认为巫术代表了假、恶、丑，它们不能算作是传统文化，研究它有什么用？其实，你不承认巫术的存在，但是它确实存在在人们生活的某个特殊领域和环节，左右着某些人的生活。

巫术，作为中国一种特殊的文化形态，有着非常丰富的内容，它拥有世界各国也少有的浩如烟海的古典文献。这些巫术文献，代代相因，渗透到了中国各种各样的文化形态之中，因此，要想把中国巫术的范围缩小一点，像外国一样，只限于现在性和“脚的艺术”之巫术，那是不可能的。中国文化有五千年的历史，中国巫术也有五千年的历史，而且它证据确凿地被刻在甲骨文中，被铸在金文铭鼎中，被印在木版书籍中。

巫术，顾名思义，应当是巫师（shaman）施行时才能称为巫术。但是，在古今人们日常生活中远非如此的简单。有这么一

个电视连续剧，叫《阿惠》，它是反映云南彝族人生活的。剧中阿兰和阿惠同抢一个恋人，彝族姑娘阿兰就拿出两碗真假毒酒来进行"神判"，谁饮毒酒谁死，谁有幸饮着好酒便与恋人结为百年之好。可是阿兰并不是巫婆，她只是一个有巫术行为的少女，然而我们能因为她不是巫婆而否认她搞的饮真假毒酒的把戏不是"神判"巫术吗？显然是不能的。事实上，一个普通人，不管他或她，只要搞的是巫术，就成了没有巫师正式头衔的一种"巫师"，即使是临时性的也罢。

巫术，被西方文化人类学者描绘了千万次，将它定位为野蛮人与弱智者所施行的特征。可是谁知，曾几何时，忽然被发现在有教养、有文化的城市里的人们也爱好起了巫术的把戏，不管学者承认不承认，它在有教养、有文化人们当中存在是不容抹煞的事实。在中国，城市中流行巫术由来已久，本书所述各代巫术史就充分说明了这一点。由于历代皇帝和王朝的推崇，巫术也就渗透进了人们生活的各个方面。巫术在上层社会和有教养的人们当中流行，古往今来都如此，特别在当今资本社会中，还有上升的趋势。

在中国，从"五四"以来，由于没有出现过一部中国巫术史，因而给写这类专著增加了难度，但是正因为如此，研究中国巫术史具有开拓性的意义，作者勉为其难，在中国巫术研究领域，潜心研究了十余个春秋，呈现在读者面前的这本书，便是抛砖引玉之作。

我从80年代初开始，即在南京大学担任中国民俗学与中国民间文学的教学工作。由于实习经费有限，每年带中国与外国学生下乡采风和调查民俗，时间都很短，多则十天半月，少则三五天，而且也走不远，一般总在苏南与苏北，最远跑到湖北神农架原始森林边。因此，调查来的材料并不丰富，要想利用它来讲

中国民俗学课也是不可能的。可是南京大学图书馆由于有以前中央大学与金陵大学两校藏书的底子，这为我阅读大量民俗古典文献，充实讲课内容，提供了极好的条件。这样经过十多年积累的过程，手头已拥有了相当数量的古代民俗文史资料了。

本书是我的系列性中国俗文化论著里的第十部。主要内容是以敦煌巫术为轴心，考察和探索了我国从古到今的各类巫术流变史。我的巫术研究，侧重于微观的剖析，想在对每一个巫术微观分析的基础之上，达到对中国巫术史的宏观概括，并引起人们对巫文化的思考。

本书共分为四十三章，第一章至第五章是总说巫术的概念，让人知道巫术是怎么一回事，然后在第六章至第四十三章中，按时间顺序、朝代先后，展示了中国巫术史的全貌。

最前面的五章研究巫术的基本概念。首先解释了什么叫巫术？原始巫术所具有的两种形态：超自然力(mana)巫术，以及重生巫术常见的十类形态。进而谈到巫师的多种多样的称呼。又谈到巫师的条件与类别，对巫术与巫师的基本情况作了概括性论述，这一部分想使读者首先对巫术与巫师有一个一般而全面的了解，为以下读巫术史扫清概念上的障碍。由各个民族流行的黑白巫术，论述了巫术的观念；从实际的巫师的经典、咒语、法器，论述了巫师的遗传性；对于巫术与原始医学、音乐、舞蹈、绘画、雕刻等，肯定了它们的进步因素；对中国巫师的类别：通神、占卜、医药、祭祀各类作出了明确的区分，列出中国古今对巫师的一百几十种称呼，并对巫师的装扮与乐器的特征作了实际的论述。

以下三十八章研究中国先秦至现代巫术史。以研究历代皇帝和宫廷里的人们对巫术的爱好，以及他们利用巫术所展开的惊心动魄的斗争。通过史实记载可以发现，远在原始时代，巫术

便已向两极分化：一极转化为医学、音乐、舞蹈、体育、歌谣等，另一极与神灵与宗教结合，变为伪科学或精神的鸦片。进入阶级社会以后，巫术往往被统治者所操纵，变为整治人的工具。另外，巫师的地位进一步下降，巫师的文化水平也进一步降低。镇压巫师或驱赶巫师，已成为世界各国历史上共同的现象，同时，用巫与反巫也成为宫廷内部权力斗争的一个突出的现象，成为历代封建王朝割不掉的毒瘤。

全部中国巫术史证明了一点，巫术对中国古代政治、经济、文化的发展起了限制与调控的作用。

它延缓了社会的发展与进步。举例来说，隋文帝五子中，有四人因搞巫术而被诛，力量的削弱造成隋朝变为短命的王朝；假如唐太宗不搞巫术，不吃那罗迩娑婆寐巫师的巫药，也不会53岁就一命呜呼，贞观之治就会更繁荣；再如，如果元朝不把敬巫作为国俗，不搞愚昧无知的迷信活动，也不至于变为短命的王朝。巫术留下的教训是深刻的。

我们研讨中国巫术史，不是站在巫师的立场，而是站在科学的高度，去总结中国历史的教训，以为前车之鉴。

这里应当说明的是，这样一部涵盖数千年的《中国巫术史》之产生，它的取材是多种多样的。有的是敦煌道教与佛教的巫术资料，有的是吐鲁番出土文书的资料，有的是《十三经》与《二十四史》的历史资料，有的是历代野史笔记的民俗资料，有的是宋元话本、明清小说中的巫术资料，有的是现代与当代自我国少数民族中调查来的民俗资料，有的是考古发现的历代巫术资料，有的则是世界上各个国家的民俗资料，还有瓦当、钱币、岩画、汉简、汉画、符箓、古画等等实物之配合，综合研究。对于文献资料的摘取和剖析，我都遵循了以下三点研究准则：

第一，博考各类文献，言必有根有据，对中国巫术史作出宏

观的探讨。

第二，只取一个巫术，点染其中的重点，加以微观的审查，抽出历代同样个体的巫术作细致的放大。

第三，运用各国巫术与各民族巫术，各自加以比较，并且加以联想与排比，以便使人们对所研究的巫术有类型化的启迪，加强微观的深度，以及由此及彼，由表及里，触类旁通。

总之，宏观与微观相结合，找出中国巫术史中的新问题，开拓巫术史研究的新领域。

本书在写作中，对巫术资料作了相应的考证，为便于读者阅读，所以将目录写得较为详细，避免读者翻检不易。

应当指出，本书仅是一部"草创性"的中国巫术史之作。对于拙著中的错误和不足，敬请学界同人及海内外诸贤达，拨冗赐教。

高国藩

1996年8月14日凌晨1时

序于南京大学中韩文化研究中心

导　言

这部《中国巫术史》记载了中国人从古到今一种特殊的信仰和行为。从宫廷到民间，无数的中国人都相信，虽然人和神之间不能够直接的沟通，但是，他们有理所当然的中介人，这就是那些被人们认为和他们自称通晓神灵奥秘的巫师。这些巫师，他们或者生而具有了特异功能，或者大病一场因而具有了特别的品质，或者自己苦苦修炼而具有了特殊的灵感，所以他们能够鬼神附体，制造出许许多多的象征符号，而且只有他们能够解释这种象征符号所内含的特殊的意义，也只有他们能操纵这些象征符号，举行仪式，使用法术，使这些象征符号具有影响人的力量，并且能够随心所欲地增强或者减弱这些影响人的力量。他们劝导和说服了人们，他们手中有一种超自然的力量，只有他们能够利用这种超自然的力量，强迫自然界按照自己的意志行动，并且能够利用自己的意志去驾驭自然界，造福于人们，于是巫师们用巫术导演了古今人间许许多多的悲剧与喜剧。然而，巫师的愿望与现实之间始终存在着不可调和的矛盾。

这部著作，根据我国从古至今确凿的史料，并以敦煌巫术为核心，研究了中国巫术史。从总体上，对我国原始时代商周、春

秋战国，直至清朝民国至今的巫术流变史作了系统的概述。一是着重对各朝皇帝、妃子、太子、皇族、大臣等等的巫术作了论析；二是着重对各朝异族奴隶主统治者的纵巫与宠巫也作了论析；三是着重对民间在各朝著名的巫术、各代巫术的特点、佛道宗教对各朝巫术的渗透也作了较详的论析；四是从比较文化的角度，与外国流行的巫术作了相应的对比论析。

中国巫术已经有了几千年的历史传承，也有一些鲜明的特点。首先，它始终伴随着我国各个朝代统治阶级的爱好与专宠而发展。有些朝代，尽管它在口头上是宣称反对巫术与巫师的，甚至还订出了一些法律条文，但是皇帝与皇后或爱妃仍照行巫术不误，这样上行而下效之，巫术始终存在。中国巫术史的另一个特点，是它的民族区别，汉民族由于其文明开发较早，巫师自战国以来在各个朝代中已没有地位，到近代女巫甚至沦为卖唱的歌女。但是在各个少数民族中情况却不是这样，不管是汉代的匈奴，宋代的契丹族、党项族，乃至元代的蒙古族，由于它们过去实行的是奴隶制，其巫师地位与汉族对比普遍较高，有些还有官位。中国巫术史还有一个特点，就是它的巫术变成宗教附属品。中古时代的敦煌，由于其地理位置的重要，它既是东西方贸易的要冲，又是东西方文化荟萃的中心，因此，它能以最大的宽容态度，容纳了中古时代流传的各类民间巫术，形成了附属宗教的巫术。敦煌巫术的内容相当的全面，它给我们提供了研究我国古代巫文化的珍贵的资料。

如果说，中国神话表现的是人类天真浪漫的幻想，那么，中国巫术则表现的是人类追求实现幻想的手段。

巫术，同宗教的命运不一样。无论是佛教、道教、基督教、天主教，或者是伊斯兰教，它们都堂而皇之的公开活动着，有自己的教堂，有成千上万的群众狂热持久地追求和顶礼膜拜；而巫

术，即使在原始时代，它也只代表酋长头人和掌握施术者的利益，因而施行巫术往往显得非常神秘，甚至装神弄鬼，因而遭到人们的鄙视。

那又为什么要研究它们呢？研究它们有什么意义呢？

在这部中国巫术史的全景里，作者想强调的只有一个重点，即巫文化。所谓"巫文化"是以巫与巫师的特有的视角来看待世界的一种独特的文化，在这个色彩斑斓的巫文化的领域中，自然的知识与社会的知识，男人的习俗与女人的习俗，各种的文字与各形的图画，古代的文化与现代的文化奇异地交织在一起，充分展示了巫文化的神秘性，巫文化的社会功能也得到充分地表现。

第一，充分地表现了人的生理与心理的现象。不论是普遍的生育、性爱、衰老、死亡等等生理现象，或者是特殊的在恐惧、欢乐、悲伤、幻梦中等等心理现象，哪怕是细微末节都能得到扩大地反映。

第二，充分地表现了各个朝代流行的各种思潮。原始社会思潮的拙朴，商代思潮的野蛮，周代思潮的规范，春秋战国思潮的多变，汉唐思潮的堂皇等等，莫不在巫文化中得到直接与间接的体现，也就显现了各个时代不同的特点。

第三，充分地表现了客观世界的多彩与复杂。巫文化作为一种特殊的文化现象，由于它与客观世界的全方位密切关系，不仅本身具有巫理论的研究价值，更具有政治学、法学、哲学、经济学、历史学、考古学、伦理学、社会学、建筑学、医学、美学、文学、艺术、宗教、生物学、人类学、天文学、民俗学、心理学等等多元的理论价值。

中国巫术史是我国丰富民俗文化宝库中特殊的品种，当我们翻开它漫长而多姿多态的历史画卷的时候，它同样给中国人文科学增添了耀人的光彩，从中也体现了中国祖先对现实世界

所作过的不懈的探索，和欲对掌握客观规律的追求。

翻开中国巫术史还可以发现，黑巫术从一开始便处于次要地位，而白巫术却占据主要地位。

巫术作为一种特殊的民俗文化现象，它的种类十分繁多。在这部专著中，作者采用了“交感巫术”、“模仿巫术”、“反抗巫术”、“蛊道巫术”四种分类法。为此，需作如下四点说明。

第一，对于交感巫术与模仿巫术区分，是英国詹·乔·弗雷泽《金枝》一书重要成就之一，这种区分对研究世界巫术有普遍的意义，多半已为各国巫术研究者所采用。这两种巫术所采取的两种原则，是感应律(Principle of Sympathy)和象征律(Principle of Symbolism)。这两种原则在30年代已为我国学者所采用，但是，也许是觉得它对巫术的分类尚不全面，所以林惠祥先生著《民俗学》以及方纪生编著《民俗学概论》，都在这两种巫术之外，又加了一个原则，即反抗律(Principle of Antipathy)，这样就又加了一类反抗巫术。我感到林惠祥先生的巫术分类十分简明扼要，但是在我研究的过程中，发现我国蛊道巫术与以上三种巫术完全不同，若纳入交感巫术中甚觉勉强，而且它又面广量大，有三千年以上流变史，遂决定把蛊道巫术单独列为一类，所以就将中国巫术分为四类了。

有人又将中国巫术分为祭祀巫术、驱鬼巫术、招魂巫术、祈求巫术、诅咒巫术、避邪巫术、禁忌巫术等等。我觉得这种分类没有抓住巫术的特征，原则依据不能涵盖巫术全体，例如，祭祀、驱鬼、招魂、祈求、诅咒、避邪、禁忌都是巫术仪式的特征，而不是巫术本身结构的特征。实际上，在以上四类巫术中，任何一类巫术都要进行这些巫术仪式，我们不能将巫术仪式等同于巫术分类，否则将会给巫术分类造成混乱。

第二，巫术的施术目的都是具有实用性的。不论以上四类

巫术采用什么具体物品施术，不管它用的是动物、植物、木制品、石制品、头发、指甲、衣服、鞋子、符咒、蛊虫等等，都有它实用的目标，有的是求子，有的是治病，有的是为了恋爱等等不一而足。有的实用目的是正当的，有的目的却是邪恶的，例如云南的“竹片诅咒”、“头发诅咒”，四川的“撮日”，西藏的“略太”，两广的畜蛊等等。都是为了暗中害人的。因此本书在标目上，侧重于施术实用目的。

第三，巫术的仪式并不简单，它是一整套法术的综合再现，为了使人们了解它的全貌，本书对许多巫术作了详尽的剖析，凡选作重点的巫术，选出了咒语并加以分析或注释，再逐一列出其巫法仪式，以及它的符箓，最后写出巫师认为的施术的“结果”。但是，必须指出，所有巫术都是荒谬的产物，英国人弗雷泽把它说成是“伪科学”，也说它“经不起任何经验的验证”，事实上所有巫术都是不足以效法的，因此在阅读本书时都应当采取批判的眼光，决不能采取“实践”的全盘接受的态度。巫术之所以自古流传至今，乃由于它对民众精神上与心理上有一些安慰作用与排解作用，在文化氛围不足的环境里，再加上民众智识的低下，巫术便能大行其道。因此，要想减少巫术的影响，必须提高人民的经济与文化水平，提高人民受教育的程度。

第四，四大巫术与宗教间的关系值得探讨。这是个较复杂的问题。四大巫术确是有被宗教利用之处，本书中已有不少佛教巫术与道教巫术等宗教利用巫术之实例，这只能说明巫术影响之大，连宗教都不能不对它加以笼络与吸收。但是，宗教利用了巫术，却不能说巫术已经发展成普遍的大量的宗教了。巫师掺杂在原始宗教中，但并不能说明原始宗教都是巫师创造的，巫师也不可能发展到组成宗教的阶段。例如，古代汉族的巫觋，他们只是具有宗教迷信思想的个人与群体，并不能说他们已是什

么"巫觋教";又如,彝族的毕摩,他们也只是具有宗教迷信思想的个人与群体,并不能说他们已经构成了"毕摩教",不应当将巫师的作用扩大化。所谓"巫教"一词在古代至现代是不存在的,这个词混淆了巫术巫师与宗教的区别,是不科学的。西藏的黑教(苯教),能认为它是"巫教"吗?当然不能,它只是西藏古代盛行的一种原始宗教,后来合璧于佛教。云南的东巴教,也是如此,它只是丽江纳西族信奉的一种原始宗教,曾受到过西藏黑教的影响,并又分离出打巴教的支派。宗教关心的只是它的神祇是不是被人们信奉,而巫术只不过是它们利用来发展自己宗教势力的一种手段而已。巫术与巫师大多存在在没有宗教或较少受宗教控制的地方。本书所概括的四类巫术,除标明有佛道巫术以外,绝大多数情况都是巫师在乡间自由的创造。他们既不信奉释迦与基督,也不信奉穆罕默德与太上老君,有时候连他们自己也搞不清楚巫师究竟应当主要信奉什么神。在巫师眼里,天地间一切都是神灵,他们施行的巫术受天地一切神灵的保护。

最后,谈一谈巫师现实的问题。中国有五千年的历史与文化,而巫术一直伴随着历史发展而发展,而本书列出的只不过是它主要的部分。但巫术已波及到民众生活的各个方面,巫术始终像一个人的影子一样,自觉或不自觉地渗入到民众的意识之中。现在有个怪现象,经济越发达的地区,例如台湾与香港,巫术却越吃香。台湾巫师现在已挂起牌子来为民众施巫术,举凡占卜、扶乩、神算、符咒、启灵、渡亡、禅机、神通等巫术,都由他们来进行人与神的沟通,并收取巨额手续费,巫师们借此大发横财。这种现象当然不是只有港台地区才如此,事实上,在其他国家也是如此的。

目　录

导言……（1）

第一章　巫术的基本概念

第一节　什么是巫术……（1）

第二节　由巫师的称呼概谈巫术……（6）

第三节　巫术经典咒语等的流传……（9）

第二章　巫术与原始医学、原始艺术

第一节　巫术与原始医学……（11）

第二节　巫术与音乐舞蹈……（15）

第三节　巫术与绘画雕刻……（18）

第三章　巫师的条件、类别、名称表、古名拾遗

第一节　巫师的基本条件……（23）

第二节　中国巫师的类别……（27）

第三节　中国各民族巫师名称一览表……（35）

第四节　古代巫师名称拾遗……（43）

第四章 巫师的装扮与乐器

第一节 巫师的装扮 …… (47)

第二节 巫师的乐器 …… (53)

第五章 贯穿中国巫术史的四大类巫术

第一节 交感巫术原理及多种形态 …… (57)

第二节 模仿巫术原理及多种形态 …… (60)

第三节 反抗巫术原理及多种形态 …… (61)

第四节 蛊道巫术原理及多种形态 …… (62)

第六章 原始时代巫术

第一节 神话与巫术 …… (65)

第二节 最古老巫师的居处——巫山 …… (70)

第三节 踩脚印,原始时代交感巫术…… (75)

第四节 原始时代求子的模仿巫术 …… (78)

第五节 原始时代无头模仿巫术 …… (83)

第六节 原始时代立桃人模仿巫术 …… (86)

第七节 原始时代神判——一角羊判案 …… (87)

第八节 原始时代产生的蛊 …… (91)

第七章 商周时代巫术

第一节 商代巫师治国概述 …… (95)

第二节 商代的头发巫术、杀狗止风和神判 …… (103)

第三节 周代的巫祝、神判及蛊道巫术 …… (106)

第八章 春秋战国时代巫术

第一节 春秋战国时代求雨、桃木、预言等巫术…… (111)

第二节 神巫季咸的逃跑与尸祝祭祀…… (117)

第三节 战国时代西门豹镇压女巫事件…… (120)

第四节 战国避邪物与厌胜的瓦当、辟恶车 …… (123)

第五节 战国时代蛊道巫术、指甲巫术 …… (129)

第九章　汉代巫术

第一节　汉高祖信奉的铜人、魔镜巫术 …… (133)
第二节　汉武帝信奉的脚印巫术…… (136)
第三节　汉代巫史的特点…… (138)
第四节　汉代交感巫术…… (142)
第五节　汉代模仿巫术…… (146)
第六节　汉代厌胜、厌胜钱、蛊道巫术…… (153)

第十章　汉代《淮南万毕术》巫术

第一节　《淮南万毕术》概述…… (157)
第二节　《淮南万毕术》实用巫术解析…… (160)
第三节　《淮南万毕术》中的巫术试验…… (174)

第十一章　汉代改火巫术

第一节　改火巫术的产生与历史演变…… (181)
第二节　春日改火巫术与青色…… (194)
第三节　夏日改火巫术与赤色…… (197)
第四节　秋日改火巫术与白色…… (199)
第五节　冬日改火巫术与黑色…… (203)
第六节　改火巫术的性质与遗留形态…… (204)

第十二章　魏晋时代巫术

第一节　曹操与孙权信巫及其影响…… (209)
第二节　魏晋年间头发巫术和指甲巫术…… (214)
第三节　晋代交感巫术的奇异形态…… (219)
第四节　魏晋时代的鱼巫术、脚印巫术、扶南神判…… (224)
第五节　求爱、求雨、求医与制药、变虎、驱鼠、无头的巫术…… (227)
第六节　魏晋时代反抗巫术——厌胜…… (231)
第七节　魏晋时代的蛊道巫术…… (232)

第十三章 南北朝时代巫术

第一节 南朝皇帝信巫与北朝皇帝反巫…… (235)
第二节 南北朝时代交感巫术…… (242)
第三节 南北朝时代模仿巫术…… (248)
第四节 南北朝时代反抗巫术…… (250)
第五节 南北朝时代蛊道巫术…… (252)

第十四章 隋代巫术

第一节 隋文帝信巫及其广泛影响…… (253)
第二节 巫术一再沦为政治的工具…… (255)
第三节 隋宫廷蛊道巫术…… (258)
第四节 头发巫术与指甲巫术的丧俗化…… (261)

第十五章 唐代宫廷信巫成风

第一节 唐太宗唐高宗信巫术…… (263)
第二节 武则天唐中宗信巫术…… (266)
第三节 唐玄宗唐肃宗信巫术…… (268)
第四节 皇帝喜巫及其广泛影响…… (270)

第十六章 唐代交感巫术

第一节 求偶、代死、男女换衣增爱的巫术…… (275)
第二节 唐代交感巫术与文房四宝通灵…… (279)
第三节 唐代头发巫术与信奉道教"壶天"仙境…… (283)
第四节 唐代发爪巫术与隐身术…… (291)
第五节 唐代吹毛为虎的交感巫术…… (302)
第六节 唐代水巫术、脚印巫术与神判 …… (304)

第十七章 唐代模仿巫术

第一节 造反、游乐、求偶、盗财、除祸、无头等巫术
…… (309)
第二节 唐代化生巫术与摩睺罗…… (316)

第三节　唐代的月老配偶巫术……（319）
第四节　画龙求雨、巫术选臣、活男配女神的巫术
……（324）
第十八章　唐代反抗巫术(一)
第一节　唐代的厌胜与厌胜钱……（327）
第二节　唐代道教反抗巫术符咒治病解剖……（331）
第十九章　唐代反抗巫术(二)
第一节　唐代道教护身符……（347）
第二节　唐代道教隐形符……（371）
第二十章　唐代禳梦巫术
第一节　道教禳梦巫术……（375）
第二节　佛教禳梦巫术……（380）
第三节　道教禳梦巫术东传日本……（382）
第二十一章　敦煌唐人的交感巫术
第一节　使人长寿与健康的巫术……（387）
第二节　使人建房永固和平昌盛的巫术……（390）
第二十二章　敦煌指甲巫术、恋爱巫术与鸟卜巫术
第一节　指甲治病与道教斩三尸的巫术……（399）
第二节　敦煌唐人恋爱头发巫术与中外头发巫术
之比较……（402）
第三节　敦煌吐蕃人鸟卜巫术……（410）
第二十三章　敦煌唐人妇女巫术
第一节　月经巫术与扶箕……（419）
第二节　避孕巫术与埋钱……（422）
第三节　产后偏方与制松脂巫药之巫法……（423）
第四节　催产巫术与死鼠……（424）
第五节　妊娠巫术与拜太阳……（425）

第六节 产后巫术与灶神…… (425)
第七节 治婚外恋巫术与牛足印泥…… (427)
第八节 治无子巫术与白狗乳汁…… (428)
第九节 治纯生女巫术与武士之弓弦…… (429)
第十节 治婚外恋巫术与白马蹄中土…… (432)
第十一节 令夫爱妻巫术与鼠尾烧灰…… (433)
第十二节 令女爱男巫术与男子鞋底土…… (433)
第十三节 治妇人无子巫术与树孔草灰…… (435)
第十四节 催乳巫术与衣带烧灰…… (436)
第二十四章 敦煌奇异的模仿巫术与反抗巫术
第一节 敦煌佛教模仿巫术…… (439)
第二节 敦煌民俗中的模仿巫术…… (444)
第三节 同类相疗巫法的模仿运用…… (448)
第四节 敦煌佛教护身符…… (451)
第二十五章 比较·特征——敦煌巫术与中外巫术
第一节 施巫术避女人…… (457)
第二节 巫油的魔力…… (462)
第三节 蜂蜡的魔力…… (465)
第二十六章 敦煌脚印与姓名之魔力
第一节 脚印的魔力…… (469)
第二节 姓名的魔力…… (473)
第二十七章 敦煌双重巫术和敦煌巫术特征
第一节 敦煌双重巫术与埋石盒巫术…… (487)
第二节 敦煌巫术特征…… (489)
第二十八章 唐代培蛊治蛊与敦煌治蛊巫术
第一节 唐代培蛊法与治蛊法…… (493)
第二节 敦煌治蛊巫术…… (497)

第二十九章　宋代巫术
第一节　宋代反巫思潮之特征……（503）
第二节　宋代求吉避凶白巫术的发展……（505）
第三节　宋代以后妈祖女巫的信仰……（509）
第三十章　宋代女真、党项、契丹族的巫术
第一节　宋代女真族与党项族的巫术……（519）
第二节　宋代契丹族巫术……（523）
第三十一章　宋代的交感巫术与模仿巫术
第一节　燃目求雨、身夹木片、活人休死妻巫术……（527）
第二节　宋代的神判、头发巫术及鱼巫术 ……（530）
第三节　宋代模拟冥婚与治遗精模仿巫术……（533）
第三十二章　宋代的反抗巫术与蛊道巫术
第一节　宋代的反抗巫术……（539）
第二节　宋代嫁金蚕及蛊道巫术……（544）
第三节　宋代的挑生蛊道巫术……（550）
第三十三章　元代巫术
第一节　元代国俗——巫师领衔祭祀……（553）
第二节　元代景教文献《巫师的崇拜》……（558）
第三节　元代的交感巫术与蛊道巫术……（560）
第四节　交感巫术的面面观——元明之际的
《感应类丛志》……（562）
第三十四章　元代模仿巫术
第一节　元代婚姻、生产、生育、无头模仿巫术 ……（567）
第二节　元末画中女投胎及模仿巫术……（572）
第三十五章　明代巫术
第一节　明王朝对巫师的宽厚处理……（579）
第二节　明代女巫预言的巫术……（580）

第三十六章 明代交感、模仿、蛊道巫术
第一节 明代交感巫术……(585)
第二节 明代模仿巫术……(588)
第三节 明代嫁金蚕、镶蛊毒法与稻田蛊等蛊道巫术……(596)
第三十七章 明清时代的魇镇与金花女巫之崇拜
第一节 明清工匠魇镇巫术……(599)
第二节 明清的金花女巫信仰……(604)
第三十八章 清代的巫术
第一节 清代皇帝的爱好与满族的跳神……(609)
第二节 清代秘密社会与反抗巫术……(615)
第三十九章 清代交感巫术
第一节 清代各民族流行的神判……(623)
第二节 区分清代不同性质神判……(627)
第三节 脚印巫术与头发巫术……(631)
第四十章 清代模仿巫术
第一节 求子、魇魔、保福、剪鹤、无头……(633)
第二节 治理环境卫生巫术……(639)
第三节 高山族的猎头巫术……(642)
第四十一章 清代蛊道巫术
第一节 两广云贵川闽的蛊……(645)
第二节 清代民国苗族的巫蛊……(652)
第四十二章 现代模仿巫术与交感巫术
第一节 诅咒仇人、猴子治病、祈求丰年……(657)
第二节 婴儿剃毛胎、黑白巫术、挽发丧俗……(663)
第四十三章 现代巫医与商业巫术
第一节 现代巫医的非科学性之特征……(671)

第二节　现代萨满教的巫术治病…… (674)
第三节　现代商业巫术…… (677)
第四节　现代马来西亚巫术奇观…… (680)
第五节　中国巫文化的影响…… (681)
附　录　(一)　怎样看待奇卦奇相和奇梦…… (687)
　　(二)　清代满族巫师跳神仪式…… (699)

校后记…… (759)
后　记…… (763)

第一章　巫术的基本概念

第一节　什么是巫术

巫术在中国民俗学中占有显要的地位，而要全面深入地认识它，首先就需要了解什么是巫术。

巫术曾被称为魔术，但和现在游乐场中的魔术玩耍并不是一回事。在原始时代，人类对于大自然的认识和改造能力极为低下，对于大自然的千变万化，有着一种强烈的恐惧和敬畏，于是便相信有一种超自然的力量在支配千变万化的大自然。又由于大自然的变化带着不可把握的神秘性，于是便相信有一种神灵的力量在操纵着大自然，由这两种力量造成了大自然具有魔术性（Magical Virture）和魔术力（Magical Power）。人类为了生存，便凭借着对大自然的一些神秘与虚幻的认识，创造了各种法术，以期能够寄托和实现某些愿望，这种法术就叫巫术。

巫术在原始社会是自发形成的。正如秦汉间古医书《素问·移情变气论篇》第十三指出：

"（上古之人）居禽兽之间，动作以避寒，阴居以避

暑，内无眷慕之累，外无伸官之形，此恬憺之世，邪不能深入，故移情祝由。”

祝由即巫术。巫术就是在以上所述的这种不知不觉中产生的，一开始便有以下两种形态：

第一种形态是超自然力巫术。其特征是不涉及神灵观念，而且不对客观物体加以神化，全凭一种虚构的幻想的超自然力量。

这种超自然力，在西方叫“曼纳”（美拉尼西亚语 mana 的音译），人类学家兼传教士英国人科德林顿（Robert Henry Codrington，1830—1922）到中太平洋诸岛美拉尼西亚去，他发现当地土人信仰一种无人称的超自然的神秘力量，它们通过客观物体（如水、石、骨等）可以起作用。这种力量一旦被人们通过附着的物体而获得，它就能转移、丢失，甚至可以遗传。它虽然不是崇拜的对象，但是能被特殊的人物（即巫师）所沟通，巫师能借助它的力量使别人获福或遇祸。

这种原始巫术，由于不涉及神灵观念而较易区分。交感巫术多为此种形态的巫术，例如发爪中有超自然力，它能代表一个人的生命，将仇人的发爪偷来，施以巫术，便能致仇人于死地。它不涉及神灵，但是土人认为超自然力一向力量巨大。有些超自然力巫术虽是后世产生的，但是它却是原始自然力巫术的衍化，我们也将它们归于这一种形态。例如，唐代有一种“鞭桑除丧”的交感巫术，唐李冗《独异志》云：“鲍瑗家多丧及病，淳于智为筮之。卦成云：‘宜人市门数十步，有一人持荆马鞭，便就买取，悬东北桑树上。无病，三年当得财。’如其言。后穿井得钱及铜器二十万。”由于“桑”谐为“丧”，因此买马鞭悬挂在东北的桑树上，便意味着鞭笞丧事，即象征战胜死亡。古人认为人与物的名称亦有交感的魔力，这种魔力当然是一种虚构的幻想的超自

然力量，此术在唐代的占卜巫师淳于智的卜卦亦有反映。这种以谐音为结合契机的巫术，多半在语言产生之初就已经形成了，例如，原始社会有一种"烟合成姻"的交感巫术，就是采用这种谐音法构成的交感巫术。唐李冗《独异志》卷下云：

> "昔宇宙初开之时，只有女娲兄妹二人在昆仑山，而天下未有人民，议以为夫妇，又自羞耻。兄即与其妹上昆仑山，咒曰：'天若遣我兄妹二人为夫妻而烟悉合；若不使，烟散。'于是烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇以障其面。今时人取妇执扇，象其事也。"

这种原始时代的男女结合，乃是因为"烟"谐音婚姻的"姻"，故用烟合烟散的巫术方法来判断男女之能否结姻。可见，只要有语言产生，便有了语言巫术的产生，谐音便是这种语音巫术的一个门类，因此"鞭桑除丧"的谐音构成巫术并非孤立存在的。

第二种形态，原始神灵巫术。其特征是已经涉及到神灵观念，因为原始人类是认为万物有灵的，这种神灵必须是原始社会的神灵，而不是宗教的神祇。原始神灵巫术对客体加以神化，并向其敬拜与求告，力图通过神灵来影响或控制客体。

原始神灵巫术，由于只涉及原始神灵，因而较易区分。例如脚印巫术，古人信仰的天神是一位巨人，他有巨大的脚印，这脚印便被认为具有神力，当女人踩着他的脚印便能怀孕，生下不平凡的人物来。《史记》记载的华胥履大人迹而生伏羲，便是这种巫术的反映。再如女娲用黄土造人，皋陶神用一角羊——觟䚢来神判定罪的巫术，亦是神灵巫术。

除了原始神，还有原始灵怪。例如《吕氏春秋》注与《史记正义》引《括地志》说的丹鱼，是一种灵鱼，用它的血涂在脚上，可以步行水上，这也是原始神灵巫术。占卜巫术一般也属此类。

现存巫术最大量的是第三种形态，即神仙鬼怪巫术。它所

涉及的神多半是宗教的神，或带有宗教性的鬼怪。

这种巫术是对原始巫术改造过的重生巫术，其形态表现得比较复杂，最常见的有以下10类：

1．佛教巫术。为密宗派的和尚根据原始巫术改制而成。例如，敦煌巫术中伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》，便是重生的模仿巫术。

2．道教巫术。为汉魏晋代道士根据原始巫术改制而成。例如，魏晋的"黄白术"的模仿巫术便是道士发明。《搜神记》载葛玄土偶求雨，也是道教巫术。

3．驱鬼巫术。为近世各民族中所通见，满族的萨满驱鬼治病，彝族的毕摩送"牛力母"驱鬼作法，苗族的鬼师过阴治鬼，青海河湟汉族的燎火送鬼治病，海南黎族的"做鬼忌"，福建的畲族打暗（做王）以驱鬼，等等。

4．杂神巫术。这类巫术中所膜拜的神，都是在阶级社会所产生。例如，扶乩巫术中所膜拜的紫姑神，南方沿海祭祀巫术中所膜拜的妈祖神，广州求子巫术中所膜拜的金花小娘神，江西耳报巫术中所膜拜的樟柳神，宋代求子巫术中所膜拜的九子母神，元代模仿巫术中所膜拜的纳赤该神，明代妓女巫术中所膜拜的白眉神、等等。这些巫术中出现的神，都是地方性的小神。

5．神判巫术。虽然产生于原始社会，但在奴隶社会后形成了较为野蛮的重生巫术。如沸油捞物、脚踩炽铁、舌舔炽铁、竹针刺手、棒击人头、火中拾物等等。

6．政治巫术。古代一切参与政治斗争的巫术均属此类。如汉代有巫蛊之狱等，三国时曹操与曹濬，董卓与孙权都爱巫、信巫；南北朝时宋齐梁陈统治者都信巫；隋唐时期巫师也介入了政治斗争。这类巫术贯穿于整个古代历史。

7．文化巫术。巫术在封建社会也渗入文化之中，在唐代，

纸墨笔砚都有巫术，巫术咒语为韵文，具有浓郁的文化性质。

8. 妇女巫术。如婚姻恋爱、月经、避孕、催生、妊娠、婚外恋、求子、令妻爱夫、令夫爱妻、治纯生女、催乳等等巫术。

9. 蛊道巫术。先秦时已有巫师培养蛊虫害人，古人探索了防治之法，如烟熏、食疗、咒驱、以蛊治蛊、诵经治蛊等等。反映在宫廷里的有汉代宫廷爆发的巫蛊斗争，隋炀帝利用蛊来勾引美女，初唐韦皇后也用巫蛊害人，等等，不一而足。

10. 改火巫术。产生于原始时代，自商代后增加了新的内容。商代的祭燧、周代的国火，春秋四次改火，战国五次改火，汉代发展到崇尚五种不同颜色的巫术，颜色巫术对后世产生了深远的影响。

纵观我国巫史，以第三类形态巫术即神仙鬼怪巫术最为丰富。

原始社会是人类的童年时期，那时对自然界的各种事物都感到神秘，欲对此加以解释便来求助于巫术。巫师与巫术的产生，是人类童年时代共同的历史现象。巫师与巫术进入阶级社会以后，出现了鬼魂与杂神，也由巫师来沟通。

巫术，是由巫师来掌握的，巫师所行的各种各样的巫术仪式与典礼，都是为了要得到自然与神灵的欢心，取得他们的谅解和平息神灵的忿怒。如唐代巫师的祭神方法，便以"巫祝乐神"为其核心，唐张读撰《宣室志》卷二记载：

> "故相李回，少时尝久疾，其兄辍召巫祝，于庭中设酒食以乐神。方面壁而卧，忽闻庭中喧然，回视，见堂下有数十人，或衣黄衣绿，竞接酒食而啗之。良久将散，巫欲撤其席，忽有一神自空而降，左右两翅。诸鬼皆辟易四散，且曰：'陆大夫神至矣。'巫者亦惊曰：'陆大夫神来。'即命致酒食于庭。其首俯于筵上，食之且

尽，乃就饮其酒，俄顷、其貌颓然，若有醉色，遂飞去。群鬼亦随而失。后数日，回疾愈。”

由上可见，李回的病愈，全靠了取得神灵的欢心，并使鬼邪消逝，祭神与乐神取得了成功。原始社会中，一个部落的酋长往往是具有强健的体魄和高超的武力之人，在战斗中能够冲锋在前，保卫部落的安全。但是，能够应付各种不测，便是那些自称能沟通神的智者，即神巫。原始人非常相信他们，认为他们有能力来对付生活中那些冥冥可怖的东西，有时候他们也自信有这种能力。进入阶级社会后则有所不同了，原始的虚妄性加上后世的虚伪与欺骗而使巫师的信誉扫地。

第二节 由巫师的称呼概谈巫术

巫师的称呼可谓多种多样。先来谈外国的称呼。1. Wizard（巫师），2. Witch（女巫），3. Sorcerer（禁厌师），4. medicine man（巫医），5. Sâman（萨满），6. Priest（僧侣），7. Magician（术士）。

我国对巫师的称谓就更多（参见后表），这里只是由称呼略谈巫况，以见概貌。

1. 黎族称巫师为“娘母”。原来“娘母”是专门由女性担任的，后来男性也担任“娘母”了。而且还要穿上黎族女人的服饰。

2. 西藏墨脱门巴族，把专门从事请神的女巫，称为“觉母”和“把莫”，按门巴语音译，觉母和把莫皆自称是女神的化身。

3. 墨脱县的门巴族又把男巫称为“昂巴”，也是门巴语的音译，意思为“使用咒术的人”，这是专门指那些施咒术者，当人们没有办法直接杀死仇人的时候，便请昂巴到自己家里施行巫术，以便使被咒者病死和暴亡。门巴族人认为“昂巴”手中有神秘的

魔力，只要昂巴把“仇人”的名字、年龄写在纸上，再把“仇人”的头发和衣服碎片装进牛角，埋在地里，然后念咒，就能使仇人患病身亡。

4．在内蒙古呼伦贝尔盟及黑龙江蒙古族聚集地，人们把男巫（男萨满）称为“波”（蒙古语音译）。这“波”又分为“白路向”派和“黑路向”派，白派行佛医，黑派行巫术与巫医。“波”者被认为有灵魂附体，神叫“翁格达”。当有人请“波”把神召来为人治病时，只见“波”将一小铜偶人用红线拴牢，放于斗装的小米上。这铜偶人便是神灵之主，于是“波”祷告、念咒、击鼓、跳跃、模拟跛脚、残臂、奔马，请来神，为人除病安宅。

5．云南陇川地区的阿昌族，称巫师为“勃跑”，或“活袍”（阿昌语音译），傣语称“莫陶”，汉语叫“魔头”。每个村寨都有，他们专门为村民念大家鬼、小家鬼和送魂的，当已死的祖先在阴间想吃的时候，就回到家里来咬人，谁被咬着就会得祖先死前得的那种病，于是阿昌人认为便要请“勃跑”来沟通与“家鬼”（已死的祖先）的联系。他们施行模拟巫术，只见“勃跑”先举行一个祭“大家鬼”的仪式，扎好两个纸人（一男一女），身上写明这是已死祖先夫妇的姓名，祭送时，用两根白线，一根系在牛耳和男纸人手上，另一根系在猪耳和女纸人手上，“勃跑”就能与“家鬼”沟通并对他说话了，“勃跑”对“家鬼”说：“你们要的牛和猪，你们的子孙已经准备好了，请收下吧！”念完便把牛和猪当场杀掉，将肉做成菜，祭在祖先牌位前，再念一天一夜的经，据说就能保护大家平安无事了。

6．云南贡山的独龙族，把巫师称为“南木萨”，又作“纳木萨”（独龙语音译），他们被认为是天上的“格蒙”（至上神）派遣来的南木使者选定之人，选定后，南木萨便为人们治病，是人们的终身朋友。

7. 广西左、右江流域的壮族，称女巫为“鬼婆”，每月初一与月半，把一只活鸡投入瓮中喂养，称为“鸡鬼”，并用它来施术。当有人生疟疾病，长久不愈时，便认为是鸡鬼入身，则请“鬼婆”将鸡鬼召回；或请其他巫婆来施术“赶鸡鬼”。“鬼婆”招人怨恨，也有妇人被诬指为鬼婆而遭驱逐或被打死者。

8. 广西西北部的壮族，则把女巫称为“迷雅”、“雅禁”，又称“布雅”、“禁婆”（壮语音译），也就是巫婆的意思。据说在中秋节晚找一妇女，由许多妇女围着她唱《雅禁歌》，请雅禁神附着其身，用布蒙着她的头，不久她便会神魂颠倒，时而唱，时而叫，装神弄鬼起来，然后解答人们命运之吉凶。

9. 羌族人称巫师为“许”或“释比”，凡祭山、还愿、驱鬼、治病、安神、除秽、招魂、消灾、合婚、命名、敬神都由他主持。（1）“许”仅在家里供历代祖师和“猴头祖师”，他们大多要经过三五年的学习，执业的时候，都必须懂得经典，熟悉法事，有一套自用的法器。他们都具有一定的社会历史知识和经验，因此，在羌族社会中有较高的地位，兼有巫师、祭师和医师的多种作用，甚至起着某种精神领袖的作用。（2）巫术方法与穿戴。羌族巫师作法的巫术包括：a. 与预卜结合（通常使用羊骨卜、鸡蛋卜）。羊骨卜以羊肩胛骨一支，用艾火烧炙，经“许”念经后取出，仔细察看。羊骨经火烧而产生裂纹，若裂纹纵直呈十字则吉；斜倾作叉状或作零乱的若干细线，则凶。b. 送鬼（送茅人），踩红锅、踩犁铧头。作法前洗净手，燃柏枝熏身。作法时穿短褂白裙披豹皮，戴金钱猴皮三角帽，法器有羊皮鼓，鬼头神杖、铜锣、铜镜等。

10. 彝族人称巫师为“苏尼”。凡有人生病必认为有鬼作祟，要请苏尼捉鬼，“苏尼”把鸡血滴在树杈上来代表鬼，然后边击鼓，边旋转跳跃，跳完后把树杈丢在野外，便认为鬼被驱逐了。

11. 闽粤台的汉族"客家人"称巫师为"客子师"，认为他能沟通鬼神。每当有人生病时，便请他来驱鬼，他先将一把米用来卜卦，然后便身披袍服，头裹红布，摇旗呐喊，鸣锣击鼓，吹角念咒，于是当场书写符箓，祈禳作法，驱邪压煞，仪式往往要从天黑一直进行到天亮。

综上所述，在我国少数民族中的各种各样的巫师施行的巫术，几乎全部是第三类形态的"神仙鬼怪巫术"。

但巫师们施行的巫术形式是有所不同的，"昂巴"将头发、衣服埋入地里施术，是为交感巫术，"波巫"用铜偶召神，和"勃跑"用纸人召鬼都为模仿巫术，而"客子师"画符驱邪又是反抗巫术。它们形式上虽然有所差异，但是其基本的巫术性质却是相同的，都认为能够依靠幻想的超自然力或神鬼之力，对客体加以影响和控制，这种观念是一致的。

第三节　巫术经典咒语等的流传

巫术的流传通常是口授相传的，例如羌族的巫师"许"或"释比"，他们所念的经典与咒语，是世世代代口授相传的，这种经典，都是韵文，四字一句，两句一节，"许"不解释，你就听不懂。这些巫师，实际上是一种不脱离农业生产的宗教职业者，人们在诸如祭山、还愿、驱鬼、治病、安葬以及新生婴儿的命名等活动中，都离不开巫师，所以它的传承显得极为准确与稳定。《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之四》指出：

> "在念送死人魂时，不能将魂所经过的到老家的路念错，否则认为不仅死人的鬼魂送不走，而且连自己的魂也会迷失方向不能归来，因为在念鬼时，念者的魂也

伴随着死人的魂，念完鬼后，主人要送礼给西早[1]，礼品视各人经济情况自己决定。”

任何事物总具有两面性。巫术的欺骗性和非科学性是显见的。但另一方面，巫师施术的法器、经书或魔杖又成了各族文化的标志。例如，羌族巫术运用的“日卜”，是一种直径有二尺，单面绷皮，另一面为一横木条以便抓握的羊皮鼓，这虽是巫术之法器，但它又是羌族文化的反映。再例如，阿昌族的“勃跑”，有人死后，就要请他来诵经，他就唱起天公遮帕麻和地母遮咪麻的唱词，他所念的每一折诵词，都是一篇完整的故事，云南人民出版社出版的古歌《遮帕麻和遮咪麻》，便是阿昌族著名的“创世纪”巫歌，由此可见，文学也是在巫术中孕育产生的。羌族有一种“跳皮鼓”的舞蹈，舞蹈动作敏捷、矫健、激烈、节奏明快、烘托出一种热烈紧张的气氛，这种“跳皮鼓”实际就是巫师作法时所跳的一种巫术舞蹈。巫术孕育舞蹈，直至现在仍然这样。[2]

① 西早，景颇族的专职祭师，和大董萨有相同地位。景颇族认为，西早是“死人的官”，主要是负责主持死人的送魂仪式，也就是将死人的魂沿着祖宗迁徙来的路线送回老家去，只有西早最熟悉这条路线，也只有西早能与死者打交道，故从性质看，祭师西早具有巫师职能，能通鬼神。

② 均见《羌族简史》（《羌族简史》编写组）四川民族出版社，1986年，成都版。

第二章　巫术与原始医学、原始艺术

现代巫术已成为科学的反动，但是对原始巫术来说却不能简单地加以否定。如果拿它与宗教相比较，原始巫术的第一种形态，并不涉及神灵的观念，而是认定人类应去掌握一种超自然的力量，说明它不是对客观的物体加以普遍的神化，以至于向其顶礼膜拜，或哀求神的赐与；相反它极力想用人的（即巫师的）力量来控制客体以达到预定的目的，于是他又不自觉地在巫术中加入某些科学探讨的成分，设法来影响与左右客体，给要求施术的人带来某些好处与利益，因而巫术与原始宗教相比较，它具有一些进步因素。

第一节　巫术与原始医学

医学自巫术中产生，中国原始人所具备的一定医药知识都与巫术活动有关。《世本·作篇》云："神农和药济人。"（茆泮林辑本）原始人也已经能够区分一些疑难的病症，已经知道以某些动植物来治病，以区别有毒与无毒。《淮南子·修务篇》云："神农尝百草之滋味，一日而遇七十毒。"《搜神记》卷一云："神农以赭鞭

鞭百草，尽知其平毒寒温之性，臭味所主，以播百谷，故天下号神农也。”《史记·补三皇本纪》亦云：“（神农氏）以赭鞭鞭草木，始尝百草，始有医药。”以上古史之记载，已显现了神农的巫师特征，那“赭鞭”便是巫师的魔杖，凡鞭到的草木，便具备了能够区分其药性是有毒或无毒的魔术力，所以，这实际是以巫术的方法来分辨植物有毒或无毒的药性。在原始社会，我们的祖先具有一定的医药知识并不奇怪，根据考古学的发现，三四万年前，克罗马农人已经能够用一种燧石的工具进行外科手术了。而且，原始的医学总是和巫术交织在一起的，我国古代文献充分说明了这一点，汉韩婴《韩诗外传》卷十云：

“上古蜡曰苇父，苇父之为蜡也，以莞为席，以刍为狗，北面而祝之，发卜言耳。”

这说明，上古的巫医们，他们以蒲草（莞）为席，以草（刍）编为狗，进行模仿巫术，并且向北方不断发出咒语（祝），作出或凶或吉的预言。请看，上古的医疗，不是和巫术紧密的交织在一起的吗？

另外，即使是神农来治病，他也是用巫术办法的。故《广博物志》卷二十二引《物原》云：

“神农始究息脉，辨药性，制针灸，作巫方。”

搭脉、辨药、针灸，都是神农配巫方创造出来的。同时，原始时代之医学，显然是巫术幻想的产物。神农炎帝是为太阳神，在他治理的日林国内，便发明了一种“仙人镜”。这种“仙人镜”奇就奇在和现在医院里的X光线差不多，那镜光下照射的人的五脏六腑，就好像玻璃一样透明，什么病都能看得出。《述异记》卷下云：

“日林国有神药数千种。其西南有石镜，方数百里，光明莹澈，可鉴五脏六腑，亦名仙人镜。国中人若

有疾，辄照其形，遂知疾起何脏腑；即采神药饵之，无不愈。其国人寿三千岁，亦有长寿者。"[1]

所以，人类最早使用X光线来寻找人的五脏六腑之疾病的构想，就产生在类似这种"仙人镜"的巫术幻想当中。巫师们用石镜，施以接触巫法，石镜便具有魔术力而成为"仙人镜"。

神农时白尼的巫师们还探求了以野兽来治人类的疾病。《说郛》卷三十一《芸商私志》云：

"神农时白尼进药兽，人有疾病则拊其兽授之语，语如白尼所传，不知何语。语已，兽辄如野外衔一草归，捣汁服之即愈。后黄帝令风后纪其何草，起何疾，久之如方，悉验。古代黄帝尝百日草，非也。故虞卿曰'黄帝师药兽而知医'。"

这种药兽治病之巫术，传自黄帝神。巫师对兽使用巫术，使兽获得知病的感应力，从野外衔回药草，人们捣烂服之即愈。当然，这仍然是巫术之幻想。不过，巫术医学幻想，常常是医学发明的前兆。由上实例可证，巫术确实孕育了人类早期的医学。我国甲骨文，巫字之上便是医：𣪊，这说明原始时代巫与医是分不开的。原始巫，他为人们驱邪治病，在运用巫术的咒语、画符、喷水等等法术之外，同时加入中草药。纳西族的东巴为人治病，除了念《消灾经》，也会给病人服药和擦药，就是明证。诸如此类的医学方法被称为"巫医术"。巫医术至春秋战国时代，巫与医逐渐才有所分离。《史记·扁鹊仓公列传》云："信巫不信医，六不治也。"说明在秦汉以后，由于科学文明渐进，我国逐步转到贵医而贱巫了。但是巫医术在世界许多地方仍然存在。根据《化石》

---

[1] 此南北朝"仙人镜"的出现并非孤立，秦汉有魔镜巫术，参见本书第九章汉代巫术第一节魔镜巫术

1984年第四期载《揭开伏都教"还魂尸"之谜》一文云，西印度群岛中海地有"还魂尸"之传说，即人死了十多年又活了过来，因为当地巫师用了有麻醉性的草药，颇为灵验，能使人深度昏迷，若干年后再活过来。可见巫师虽然施用了专门害人的黑巫术，但是却无意中对麻醉药作了有益的探索和成功的实验，反过来又促进了人类医学之发展。由此可见，巫术的进步性，多半是巫师不自觉的产物，巫术中孕育的人类早期的医学，就是采取这样曲折的方式反映出来的。巫师使用草药，当然是采自民间偏方秘方，是民众智慧的结晶。现在通过巫师的迷信使用表现出来。

史书上曾经提到匈奴有一种殴，即巫医，是专门医治疾病的巫师。《汉书·苏武传》载，苏武在匈奴引刃自杀后，卫律驰往召殴，凿地为坎，即地穴，下置温火，把苏武放在上面，还用脚踩他的后背，使之出血，苏武原先已气绝，半天以后才渐渐苏醒。由此可知，当时匈奴的巫医已经懂得急救以及治疗刀伤的外科手术，巫医是匈奴民间的医生，也就成为匈奴人的医学文化的代表。

巫医术尽管不为后代所肯定，但是，第一，巫医探索的恒心却值得肯定。孔子就说过："人而无恒不可以作巫医。"第二，巫医互相学习的精神也值得肯定。唐代韩愈《师说》云："巫医、乐师、百工之人，不耻相师；士大夫之族，曰师曰弟子云者，则群聚而笑之。问之，则曰：彼与彼年相若也，道相似也，位卑则足羞，官盛则近谀。呜乎！师道之不复可知矣。巫医、乐师、百工之人，君子不齿，今其智乃反不能及，其可怪也欤！"古代巫医的聪明正在于他们"不耻相师"，没有地位高下之观念。第三，巫师的某些外科异术值得肯定。清代清凉道人著《听雨轩笔记》"岭南异术"曾讲他亲眼所见巫师的外科异术的神奇，他说：

> "粤俗尚鬼，故其地师巫邪术为最多，如昔人所云，放蛊易腿之类是已。兹以目睹熟闻之事，略叙数条，皆

确凿而可证，非若得之传闻者，疑信相参，仅资谈吻已也。乾隆丙子，予客桂林太守商公所，馆于署之东偏恒余园中，书楼三间，予居其下，楼上虽未破坏，而木皆蠹朽。小仆崔升者，本城人，一日于楼头凭栏徙倚，讵阑干外实而中虚，从空倒坠于阶石之上，头碎胸裂，一息奄然，予以为必死矣。遂给以药资，令其父负回，未及旬而崔升仍进署执役，骇问其速愈之故，曰：请巫师化水耳。其法以五色纸书符其上，诵咒，而旁人鸣钲鼓助之，演法良久，焚符于水碗中，以饮病者，血即顿止，次日结痂矣。予视其头破处，仅如红线一缕，胸前僵如钱大，饮食行动如常初，无疾苦也。”

类似的外科神奇异术，清凉道人还举到梧州“化水”医治之法。此法何以有如此之神效古来一向未予深究，未知确实否，但可见肯定之处。

第二节　巫术与音乐舞蹈

乐舞伴随巫术活动而产生。在已发现的洞穴壁画中就有旧石器时代晚期巫舞的题材。舞蹈者戴着禽兽类的假面具，伪装成禽类与野兽，甚至扮成神状，唱巫歌跳巫舞。这在远古神话中已有颇多的记载。

据《庄子·盗跖》云：“神农之世……民知其母，不知其父。”当时巫祝之舞蹈盛行于求雨之时。《绎史》卷四引《神农求雨书》云：

“春夏雨日而不雨，甲乙命为青龙，又为火龙，东方小童舞之；丙丁不雨，命为赤龙，南方壮者舞之；戊巳不雨，命为黄龙，壮者舞之；庚辛不雨，命为白龙，又为火

龙，西方老人舞之。壬癸不雨，命为黑龙，北方老人舞之。如此不雨，潜处阖南门，置水其外，开北门取人骨埋之。如此不雨，命巫祝而暴之；如此不雨，神仙积薪击鼓而焚之。”

这种舞蹈，小童舞、壮者舞、老人舞都与巫祝施行求雨巫术交织在一起，夹杂以埋人骨、击鼓、燃薪等巫术仪式，真是历历如绘。神农氏自然是男巫，是他沟通人神的。他造音乐器具——琴，也是为了“通神”的，故《路史·发挥二》注引《桓谭新论》云：

“神农氏继而王天下，于是始削桐为琴，绳丝为弦，以通神明之德，合天人之和。”

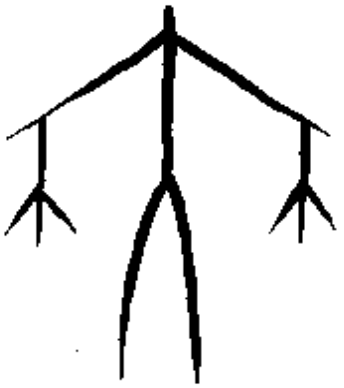
说得非常明确，神农巫师造琴目的便是为人们“通神”，使天人合和交通。

雷公舞，是以人扮雷神的模仿巫术击鼓舞蹈为主。《论衡·雷虚篇》云：“图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形，又图一人若力士之容，谓之雷公。使之左手引连鼓，右手推椎若击之状，其意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之意也。”这种击鼓舞，伴随以仿效的山歌，与扮百兽而致舞。《吕氏春秋·古乐》云：“帝尧立，乃命质为乐。质乃效山林溪谷之音以歌，乃以麋鞈置缶而鼓之，乃拊石击石，以象上帝玉磬之音，以致舞百兽。”还有“拊（拍）石击石”的模拟的舞蹈动作。

凤凰舞，则以模拟凤鸟的舞蹈为主。《尚书·益稷》云：“箫韶九成，凤皇来仪。”舞者扮以雌雄凤凰，凤凰舞代表和平与安宁，所以，《山海经·南次三经》云：“（凤凰）自歌自舞，见则天下安宁。”《山海经·海内经》亦云：“有鸾鸟自歌，凤鸟自舞……见则天下和。”《淮南子·览冥训》云：“凤凰之翔，至德也。雷霆不作，风雨不兴，川谷不澹，草木不摇。”可见，凤凰舞是和平之歌舞

牛尾舞自然也是巫舞《吕氏春秋·古乐》云：“葛天氏之乐，

三人操牛尾，投足以歌八阕：一曰载民，二曰玄鸟，三曰遂草木，四曰奋五谷，五曰敬天常，六曰达帝功，七曰依地德，八曰总禽兽之极。”这“三人操牛尾”而舞者，甲骨文中的“舞”，正如图所示，便是一人两手操牛尾，正是其形象之反映：



殷商　甲骨文“舞”字摹自《董室殷契类纂正编》

其中“玄鸟”、“敬天常”、“依地德”等巫舞，是用以祭祀农神之祖先与天地之舞。

原始时代以后，巫舞得以流传下来。商代传入宫廷，《尚书·伊训》云：“恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”周代仍有求雨巫舞。《周礼·司巫》云：“若国大旱，则帅巫而舞雩。”唐代敦煌则有驱傩舞，伯二〇五五《除夕钟馗驱傩文》描述舞蹈装扮说：“唱《儿郎伟》驱傩时，敦煌民间具体做法便是这样：有的化装成‘熊罴爪硬’，有的化装成‘铜头铁额’，主角伟郎儿需要先化装成一个驱鬼的钟馗，全身披着特制的豹皮，皮上用朱砂染赤，口中唱着“捉取江游浪鬼”的《儿郎伟》，声势浩大地进行驱傩。”[1] 唐代诗人王维写有迎神巫歌，《渔山神女祠歌·迎神》云：

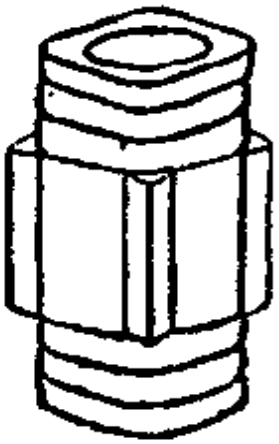
“坎坎击鼓，鱼山之下。吹洞箫，望极浦。女巫进，纷屶舞。陈瑶席，湛清酤。风凄凄兮夜雨，不知神之来兮不来，使我心兮苦复苦。”

唐代迎神巫舞。显然带有吹箫，击鼓之伴奏，并且还设祭神之宴席。总之，实例均说明巫术不仅孕育了音乐舞蹈之产生，而且继续对后代有广泛之影响。

---

[1] 高国藩著《敦煌民俗学》，上海文艺出版社，1989年版，第495页。

第三节 巫术与绘画雕刻



在我国，1936年首次发现于浙江余杭良渚镇的良渚文化，是新石器时代晚期的文化，发现过一种玉琮，见右图：

据《周礼·春官·大宗伯》云："（周人）以玉作六器以礼天地四方，以苍璧礼天，以黄琮礼地。"注云："琮·八方，象地。"可见玉琮是商周时代巫师用于祭地的一种法器，四面八角象征四面八方。这批玉琮分为两类，一类器宽大于器高（短筒），二类器高大于器宽（长筒），上图即属于此类。琮面上雕刻有兽面纹、飞鸟纹等。这批玉琮都是作为墓葬品埋入土中，它们都与巫术有关，是为了保佑死者平安吉祥，避凶祛邪的。此种巫术即孕育产生了雕塑、雕刻和绘画。

巫术孕育了绘画。原始人的画总是画刻在岩石上的，称"岩画"。我国各地有不少原始人的"岩画"遗迹。见下表，均为巫术岩画群：

编号	省份	具体地点	岩画名称
1	新疆	皮山县桑株镇南	桑株岩画
2	新疆	伊犁尼勒克县红光牧场东南	尼勒克县岩画
3	新疆	伊犁哈萨克自治州昭苏县阿克亚孜河畔	阿克亚孜岩画
4	新疆	伊犁霍城县北	千沟岩画

续表

编号	省份	具体地点	岩画名称
5	新疆	伊犁霍城县塔木达什(大石头)	昆带山岩画
6	新疆	伊犁额敏县城东	卡拉伊米里岩画
7	新疆	伊犁裕民县城西南	红石头泉岩画
8	新疆	西起库尔勒、北连吐鲁番	库鲁克(兴地)岩画
9	新疆	博尔塔拉蒙古自治州温泉县东北50公里	穹库斯太、卡拉士柏岩画
10	新疆	塔城瓜尔本舍尔达斡尔族自治区北10公里塔尔巴哈台山口和阿尔泰县东30公里唐不拉山口	唐不拉等山口岩画
11	新疆	阿勒泰县境内	1. 乌吐不拉克岩画 2. 多兰特岩画 3. 多兰特第二亚群岩画
12	云南	沧源县佤族自治县勐首、曼帕、曼坎等地山岩	沧源岩画
13	广西	宁明县明江两岸之花山、珠山、高山、龙峡等地	花山岩画
14	四川	珙县	麻塘坝岩画(九盏灯、狮子岩、猪圈门)
15	江苏	连云港	将军岩岩画①

① 关于江苏省将军岩岩画，请参见高国藩《海州石头文化》，载于台北《故宫学术季刊》第九卷第三期(1992年4月)列有详细图片。

续表

编号	省份	具体地点	岩画名称
16	西藏	定日县南果乡达拉山北坡的门吉地方	定日岩画
17	西藏	普兰县、扎拉县阿里三围	阿里岩画

巫术与岩画关系密切。正如朱天顺先生从《原始宗教》所说："原始人类的一切社会活动都离不开宗教和巫术"，不仅原始宗教渗透到社会生活的各个方面，巫术也是渗透到社会生活各个方面的，岩画就是如此。岩画是交感巫术的反映。原始人不会无缘无故地在岩石上刻画，他们刻岩画是有目的的。岩画是他们施行交感巫术的一种方式，他们向往什么就画什么，于是被画的物品便被认为具有了感应的魔术力，画射野兽便被认为行猎一定丰收。例如，新疆天山以北的岩画，撒尔乔湖的行猎图：



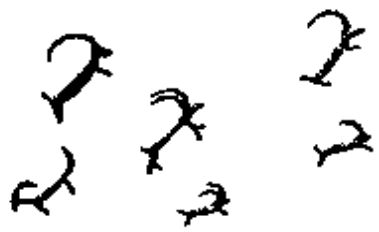
刻画者当然是巫师或巫师所授意者，他有意将箭杆画得很长，并且让猎人箭杆紧紧咬住野兽，控制着猎物，上面再画一只野羊，显然也被巫术所控制。

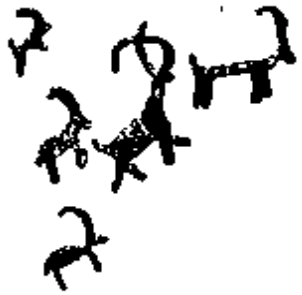
新疆尼勒克县岩画也是巫术狩猎图，见右图：



这幅岩画完全按照巫师们的巫术设计，意味只要猎人一张弓欲射，猎物便会自动停住，束手就缚了。下方两只小羊跟着母鹿，鹿后一只猎狗紧盯着。

另外，画一些肥壮的动物，便意味着牧业一定丰收，例如，新疆的霍城县的千沟岩画，便画了一些肥壮的生龙活虎的羊，见下图：





新疆额敏县卡伊卡爱山坡上的岩画，便画了一些肥壮的毛牛，见下图：



新疆裕民县城西南红石头泉岩画，则画了一幅十分和谐的牛羊放牧图，见下图：



所有这些放牧的巫术岩画，被认为对牧业丰收具有某种保护的巫术力，它能保证牲口的健壮，因此，原始人在岩上便大画特画各种放牧图。

岩画，被认为是新石器时代晚期的原始艺术，同时，它们也是巫术艺术。通过岩画，人们可以发现原始绘画艺术在巫术中孕育的过程。

巫术虽然孕育了医学，音乐舞蹈、绘画雕塑等的产生，但是，它们都是在唯心虚妄意识的指导下之产物。确切地说，它们乃是唯心巫术包裹下的一些唯物的内核，它们在巫师的嘴里，表现的是巫术的理解，巫术的认识而已。

第三章　巫师的条件、类别、名称表、古名拾遗

第一节　巫师的基本条件

从古代文献和当代我国少数民族中的巫师来看，担任巫师有以下几个基本条件：

其一，对巫师的品德有较高的要求，如景颇族对“董萨”，据《云南省德宏傣族景颇族自治州社会概况——景颇族调查材料之四》记载，便要求他：“必须是人们的表率，不抢人，不偷人，不串姑娘，不吃死牛猪等的肉”，只有这样，他才能够“念鬼时，才符合‘拾的’鬼的要求，五谷才能丰登，寨子才能安全”。否则他便不配当巫师。

其二，以上曾指出过，巫师的世袭问题。巫师如果是祖传世家会倍受信任。如宋洪迈《夷坚志》丁志卷二十《陈巫女》云：“南城士人于仲德，为子断纳妇陈氏。陈世为巫，女在家时，尝许以事神，既嫁，神日日来惑蛊之。每至，必一犬踯躅前导，陈则盛饰入室以须。众皆见犬不见人，踰时始去。于氏以为挠，召道士奏章告天。陈稍甦，自言：‘比苦心志罔罔，不忆人事，唯觉在朱门

洞户宫室之中，服饰供帐，华丽焕好。一美男子如贵人，相与燕处。如是甚久，其母忽怒，呼谓子曰：'不合留妇人于此，今上天有命，汝将奈何？盍以平日所积钱为自脱计？'子亦甚惧，遽云：'"急遣归"，自尔复常。'于氏父子计，以妇本巫家，故为神所扰，不若及其无恙时善遣之。遂令归父母家，竟复使为巫。"这一女巫就是"世为巫"者，很显然是通神女巫，是母女相传的。又如纳西族的"东巴"便是父子相传的。据彝族罗勇记录整理的《贵州世传祭司陈作真回忆录》载："因我家（陈作真自称）是世代祖传的毕摩，所以老祖人就被杨家请去当掌坛师。杨家绝后，余家就来顶其家业。余家居古蔺县永潦寨，在永潦是大土司。余家为什么能顶杨家产业呢？原来彝族官家里余、杨、苏、陇、卢几姓，都是扯勒土司后代，扯勒家败后为躲避官府迫害，才分成几姓。所以他们一家绝了后，另一家能顶进其产业。余家顶进后，把家建在距龙场驿不远的长中。我家老祖人仍在他家当掌坛师，负责他家一切红白喜事及平时的各种祭祀。"可见巫师由于是世袭的，往往被旺族土司包下来，巫师陈作真还说："我祖父陈棠生，传我父亲陈文光，传我，再传我子陈大江。在此地落业共传了十八代人。"① 可见巫师的世袭性是很强的。

不过巫师通常是生理有缺陷者，或有癫狂病、神经质。病态之人演虚幻之巫术，人们便用虚幻的心情去接受，巫术的效果便会显得格外逼真。

我国古巫就是由经过大病的人担任的。南朝梁萧子显撰《南齐书》卷五十五列传第三十六"孝义"记载到一位女巫：

> "又诸暨东溪里屠氏女，父失明，母痼疾，亲戚相弃，乡里不容，女伴父母远住苧罗，昼樵采，夜纺织，以

① 均见《彝族祖先古实》附录三《贵州世传祭司陈作真回忆录》。

供养。父母俱卒，亲营殡葬，负土成坟。忽闻空中有声云：'汝至性可重，止神欲相驱使。汝可为人治病，必得大富。'女谓是鬼魅，弗敢从，遂得病。积时，邻舍人有中溪蜮毒者，女试治之，自觉病便差，遂以巫道为人治疾，无不愈。家产日益，乡里多欲娶之，以无兄弟，誓守坟墓不肯嫁，为山贼劫杀。县令于琳之具言郡，太守王敬则不以闻。"

此条并见《南史》卷七十三列传第六十三"孝义上"。文中所记的女巫，便是先得病而成巫医者，而且据说先有神在空中给她传话，叫她给人治病，于是使她先得病而成为女巫。所谓"溪蜮毒"，"蜮"即"虾蟆"，《周礼·秋官·蜡氏》郑玄注云："蜮读为蜮、蜮，虾蟆也。"故所谓"溪蜮毒"，似为虾蟆蛊一类之巫毒。她病愈以后，专门给人治虾蟆蛊出了名，这又是南朝时浙江诸暨流行巫蛊之反映。

在唐代，有的占卜巫师是盲人。唐李冗撰《独异志》卷上云："唐刘辟初登第，诣卜者胡芦生筮得一卦，以定官禄。胡芦生双瞽，卦成，谓辟曰：'自此二十年，禄在西南，不得善终。'辟留束素与之。其后脱褐，从韦令公于西川，官至御史大夫，为行军司马。既二十年，韦病毙，使辟入奏，请益东川。诏未允。辟乃微服单骑，复诣胡芦生。筮之，揲蓍成卦，谓辟曰'吾二十年前常与一人曾卜得'无妄之随'，今复得此卦，非曩昔贤乎？'辟即依阿唯诺。胡芦生曰：'若审其人，祸将至矣。'辟不甚信。乃归蜀，果叛。宪宗皇帝擒之，戮之槐街。"盲人卜得刘辟不得善终，刘果然不得善终，由此更赢得人们对占卜的信赖。

不仅在古代，就是在现代，在乡间的巫师，也通常是由那些大病不死的人担任。朱宜初先生《论原始巫》曾指出巫师的资格，他说："迷信者认为巫能将人与鬼神的爱憎、好恶、要求、感情

等相互沟通起来，传递人与鬼神之间的信息。所以迷信者认为那种大病不死或大难不死的人最有资格成为巫。死里逃生，说明那是鬼神没有收留他，将他放回人间，在他身上注入了神秘性，使他充当人与鬼神之间的使者。笔者在云南德宏州三台山亲眼看到一景颇族"董萨"（类似"巫师"），他眼睛瞎，无手无脚。据说是在河里炸鱼时被炸成这个样子的，但他在缺医少药的山寨居然活了下来，于是当了"董萨"。云南无阳县彝族的师娘（巫），通常也由大病不死者充当。[①] "巫师身上的神秘性，世袭者是先天的；大难不死者，则是后天获得的。

其三，巫师还必须具有特异功能。这一基本条件在举行神判巫术时，尤其显得重要，所以巫师并不是低智无能的人所能担任的。晋代巫师具有断舌吐火的特异功能，例如，晋干宝《搜神记》卷二说的胡巫就是这样：

> "晋永嘉中（310），有天竺胡人来渡江南。其人有数术，能断舌复续，吐火，所在人士聚观。将断时，先以舌吐示宾客。然后刀截，血流覆地。乃取置器中，传以示人。视之，舌头半舌犹在。既而还，取含续之，坐有顷，坐人见舌则如故，不知其实断否。其续断，取绢布，与人各执一头，对剪，中断之。已而取两断合视，绢布还连续，无异故体。时人多疑以为幻，阴乃试之，真断绢也。其吐火，先有药在器中，取火一片，与黍糖合之，再三吹呼，已而张口，火满口中，因就热取以炊，则火也。又取书纸及绳缕之属投火中，众共视之，见其烧热了尽。乃拨灰中，举而出之，故向物也。"

断舌吐火的特异功能似为天竺胡巫所传入，直至现在，中亚

① 见《民俗调查与研究》，河北人民出版社，1988年版，第415—416页。

与南亚诸国街头仍可见有吐火巫师，但已衍变为杂戏。宋代民间巫师会立火砖拈沸水的特异功能，在宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《李氏红蛇》亦有记载。

"巫拾碎瓦一器，赤足践踏。巫又煅方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大锅，用手拈掇，顿于市，旋走三币。"

但是，据说此种特异功能的获得，是由于巫师持有特殊的"治汤火咒"，《夷坚志》支丁卷四《治汤火咒》就有记载，参阅第三十一章第二节宋代的神判。

第二节　中国巫师的类别

巫师的主要功能是沟通人与神，故凡是巫师都有通神的特点。但是，若细致考察一下，巫师通神的方法各不相同，因此可以分为若干类别。

第一，通神巫师。这类巫师特征是神灵附体，作出能见鬼神或模拟神灵的样子。在古代，这类通神巫师的特征，就是宣称他能肉眼看见鬼神，例如晋代的夏侯综便是一个通神巫师，晋陶潜撰《搜神后记》卷六云：

"夏侯综为安西参军，常见鬼骑马满道，与人无异。尝与人载行，忽牵人语，指道上一小儿云：'此儿正须大病'。须臾，此儿果病，殆死。其母闻之，诘综。综云：'无他，此儿向于道中擲涂(泥)，误中一鬼脚。鬼怒，故病汝儿尔。得以酒饭遣鬼，即差。'母如言而愈。"

夏侯综能见鬼的所作所为，因而又能为中鬼害的人治病，但不用药医治，而仅是祭祀酒饭而已。历代巫师都有这种能通鬼神的特点。

唐代民间通神巫师宗千便能听到神说话。宋孙光宪《北梦琐言》云："中和年(881—885)，魏博帅罗弘信，初为本军步射小校，掌牧圉之事，曾宿于魏州观音门外，其地有神祠，俗号'白须翁'。巫有宗千者，忽指弘信谓曰：'夜来神忽有语，君不久为此地主。'弘信怒曰：'欲危我耶。'他日，复以此言来告，弘信因令密之。不期岁，果有军变，推弘信为帅。"宗千由于能听到神说话，故料事如神。"

宋代民间女巫也能通鬼神事。宋洪迈《夷坚志》丙志卷五云："叶议秀才死，邑有女巫，能通鬼神事，遣询之。方及门，巫举止言语如叶平生，大恸曰：'我以宿业，不幸死，今已得凶人，更数日就擒，无所憾，独念母老且贫。吾囊中所贮，可及百千，望为火吾骸，收遗骨及余赀与母。则存没受赐矣。'后五日，果得益。"女巫通鬼神，故能模拟死鬼平生之动作。宋代民间通神男巫翁吉师还能模拟神说话。《夷坚志》丁志卷六云："崇安县有巫翁吉师者，事神著验，村民趋向籍籍。绍兴辛巳(1161)九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：'吾当远出，无得辄与人问事治病。'"宋代通神女巫四娘，能邀鬼同行，但鬼受门神所制。《夷坚志》甲志卷十一《五郎鬼》云："钱塘有女巫曰四娘者，鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。或问先世，验其真伪，虽千里外，酬对如响，莫不谐合。故咸安王韩公兄世良尤信暱，导王令召之。巫至韩府，而五郎者不至。巫踧踖不自安，乃出。后数日，偶至灵隐寺，鬼辄呼之。巫诘其曩日不应命，曰：'门神御我于外，不能达也。'"这里五郎鬼居然变为女巫四娘的仆人似的。但是，据载通神巫师施行驱鬼巫术，通晓鬼事，也有担心被鬼报复而死去者。宋代临川巫便是被鬼害死的。《夷坚志》乙志卷十五云：

"临川有巫，所事神曰'木平三郎'，专为人逐捕鬼魅，灵验章著，远近趋向之。自以与鬼为仇敌，虑其能

害己，日日戒家人云：'如外人访我，不以亲疏长少，但悉以不在家先告之，然后白我。'里中人方耕田，见两客负载行李经中，褰裳蹑步，若有碍其前者。耕者曰：'何为乃尔？'曰：'水深路滑，沮洳满径，急欲前进而不可。'耕者笑曰：'平地无水，安得有是言？'两客悟，谢曰：'眼花昏妄，赖君指迷也。'欣然直前，曾不留碍，径至巫门，自称建州某官人，顷为祟所挠，得法师救护，今遣我赍新茶致谢。家人喜，引之入，劳苦尉藉，始以告巫。巫问何在，曰：'已入矣。'大惊曰：'常戒汝云何？今无及矣。'使出询其人，无所见。巫知必死，正付嘱后事，忽如人击其背，即踣于地，涎凝喉中，顷之死。"

但天下岂能有鬼？想必通神巫师疑神疑鬼导致精神分裂，惊吓而死。一般来说，古代对通神巫师统称为"巫祝"，其活动要点为：第一，跳通神舞蹈。《说文解字》卷五云："巫，祝也。女能事无形以舞降神者也。"《桓子新论》亦云："信巫祝之道，躬舞坛前。"第二，为人祷告长寿。《韩非子·显学》云："今巫祝之祝人曰：'使若千秋万岁！'"第三，设祠祭祀。杜甫《南池》诗云："南有汉王祠，终朝走巫祝。"第四，仿神。他们还宣称神灵在某个时候邀他们而附其体，作出模拟神灵的样子。正如旧时南京走阴差巫婆表演的那样："俗云人死必有阴差来引，而阴差非阳差领入不可。有一种奸猾妇人（巫婆），自谓在冥受此阳差职分，往来冥路。人家有久病不愈者，每延请若辈，赴阴查察之。或睡于床，或卧于地，佯为死去，勿令人摇动，一小时后而醒，谓之还阳，睡时信口开河，胡言乱语，而乡愚常信以为真。"（《中华全国风俗志》下篇卷三第26页）神灵附体特征就是浑身颤抖，床上地下，佯为死去，胡言乱语。古代巫师有的还要吞麻籽来麻醉，以便通神。汉《百草经》云："麻蕡，味辛平，有毒。主五劳七伤，利五脏，

下血寒气，破积，止脾，散脓。多食令见鬼，狂走。久服通神，轻身。"可见这类巫师通神有服刺激药品的习惯。

第二，占卜巫师。这类巫师特征是专门为人求占卜卦来通神，以预测人的吉凶。我国巫师占卜吉凶，可谓历史悠久。甲骨文中所见，商代凡是小事大事都要找巫师来占卜。卜是否丰收："乙丑卜·韦贞，我受年。"(《粹》871)卜"受年"即问丰收。卜是否下雨："壬子卜，今日雨？不雨？"(《粹》670)卜沚地是否有羌人来侵扰？"癸……卜，壬贞，羌其征沚。"(《粹》1770)。在周代，《易经》就是一本占卜巫师占卜的巫书。古巫师以龟蓍为卜，《礼记·曲礼上》："龟为卜，策(蓍)为筮。"据传汉代有鸡骨卜，《太平寰宇记》云："(广西)贺州俗重鬼，常以鸡骨卜。《汉书》云：越巫以鸡骨卜。"晋代占卜巫师中流行卦卜，是从周代《易》卜中衍化出来的一种文字形态。传说中的晋代文学家郭璞便是占卜巫师，专门搞卦卜。如郭璞的易卜便有遵循"卦言"的特征。晋陶潜撰《搜神后记》卷二云："高平郗超，字嘉宾，年二十余，得重病。庐江杜不愆，少就外祖郭璞学《易》卜，颇有经验。超令试占之。卦成，不愆曰：'案卦言之，卿所恙寻愈。然宜于东北三十里上官姓家，索其所养雄雉，笼而绊之，置东檐下。却后九日景午日午时，必当有野雌雉飞来，与交合。即毕双飞去。若如此，不出二十日，病都除。又是休应，年将八十，位极人臣。若但雌逝雄留者，病一周方差。年半八十，各位亦失。'超时正羸笃，虑命在旦夕，笑而答曰：'若保八十之半，便有余矣。一周病差，何足为淹。'然未之信。或劝依其言索雄，果得。至景午日，超卧南轩之下观之。至日晏，果有雌雉飞入笼，与雄雉交而去。雄雉不动。超叹息曰：'管，郭之奇，何以尚此！'超病逾年乃起。至四十，卒于中书郎。"以上杜不愆从郭璞那里学来的易卜便遵循了卦言，而且有料事如神的特点，郭璞自卜也是如此。晋陶潜撰《搜神后记》

卷二又云："中兴初，郭璞每自为卦，知其凶终。尝行经建康棚圹，逢一趋步少年，甚寒，便牵住，脱丝布袍与之。其人辞不受，璞曰：'但取，后自当知。'其人受而去，及当死，果此人行刑。旁人皆为求属。璞曰：'我托之久矣。'此人为之歔欷哽咽。行刑既毕，此人乃说。"以上这条卦卜也是料事如神的。晋代占卜巫师所使用的卦辞，是简短扼要的，有针对性与提示性。如沈宗是晋代民间占卜巫师，晋陶潜《搜神后记》卷九云："丹阳人沈宗，在县治下，以卜为业。义熙中，左将军檀侯镇姑孰，好猎，以格虎为事。忽有一人，著皮袴，乘马，从一人，亦著皮袴；以纸裹十余钱，来诣宗卜，云：'西去觅食好，东去觅食好？'宗为作卦，卦成，占之：'东向吉，西向不利。'因就宗乞饮，内口著瓯中，状如牛饮。既出，东行百余步，从者及马皆化为虎。自此以后，虎暴非常。"沈宗之卦辞便是一针见血的。晋代的策(蓍)筮也是占卜巫师之所为，如《搜神后记》卷二载："王文献曾令郭璞筮己一年吉凶。璞曰：'当有小不吉利。可取广州二大罂，盛水，置床张二角，名曰镜好，以厌之。至某时，撤罂去水，如此可消灾。"这是以巫术物品，用蓍草测试吉凶。唐代巫师发明用虱子占卜，《酉阳杂俎》续集卷二"支诺皋中"云："相传人将死，虱离身。或云取病者虱于床前，可以卜病。将差，虱行向病者，背则死。"宋代据《夷坚志》载有"散卜"巫师以六子皆赤为登科及第之兆。元代据杨果套数《春情》有"再不曾暗掷金钱卜人"，知有"钱卜"。扶乩也是属于占卜巫师玩的把戏，明代盛行，冯梦龙《警世通言》卷十五《金令史美婢酬秀童》云："后有人于徽商家扶鸾，(张)皮崔降笔，自称是天上苟元帅。"清代一度盛行"衣襟卜"，《阅微草堂笔记》云人病笃时，暗剪其贴身内衣襟一片焚烧，其灰有白色斑纹，斑纹如篆籀者必死，这是衣服顺势巫术与占卜之结合，属交感巫术类。

第三，医药巫师。也就是巫医。当然，前两类巫师也通神治

病或占卜治病，但巫医特点是掌握祖传医方而又与巫术有关。例如，晋陶潜撰《搜神后记》卷六云：

> “李子豫，少善医方，当代称其通灵。许永为豫州刺史，镇历阳。其弟得病，心腹疼痛十余年，殆死。忽一夜，闻屏风后有鬼谓腹中鬼曰：‘何不速杀之。不然，李子豫当从此过，以朱丸打汝，汝其死矣。’腹中鬼对曰：‘吾不畏之。’及旦，许永遂使人候子豫，果来。未入门，病者自闻中有呻吟声。’遂于巾箱中出八毒赤丸子与服之。须臾，腹中雷鸣鼓转，大利数行，遂差。今八毒丸方是也。”

李子豫便是晋代的医药巫师，他具有这类巫师比较典型的两个特征。第一，“通灵”，即能同鬼神打交道；第二，有祖传秘方，掌握了“八毒赤丸子”的灵丹妙药。这类巫师医病方法多种多样，如禳灾画符、念咒等等。有专门禳灾的，《酉阳杂俎·风俗志》云：民间有病，即请此类巫师治病，采取禳灾法，施行“破石打胎”巫术，言“魂已投胎，破石打之并断其远近”，驱其鬼邪，病方痊愈。也有专门画符念咒的，如旧时经常在农村可见治小儿夜啼的咒语：“天皇皇，地皇皇，我家有个夜哭郎，过往君子念三遍，一觉睡到大天亮。”[①] 又有巫师治病专门采取移病法的，如清代采蘅子《虫鸣漫录》记载了南方人治麻风病，往往用巫术和移病之法。又如《本草纲目》主治第四卷治“胡臭”也是采取巫术的移病法的：“炊饭，热拭腋下，与犬食之，七日一次，愈乃止。”又有专门采取“聚吉法”的，如“小孩体弱多病，有用红封纸袋，向熟识别姓人派取钱文，苟满百家，即将所得之钱，购制项锁一环，

① 见李萨雪如《北平歌谣集》（明社本），注云：“儿童夜哭，多写此歌，遍贴各处，可以禳解。”

围于颈际，俗意使带之，关煞开通，身无疾病也”。（见《中华全国风俗志》下篇卷四浙江湖州）以上诸法均为巫医经常采取者。

巫医发展到现代，则只有迷信而谈不上任何医学了。以下九种巫医治病的巫法，可分为三组，记载于辽宁省铁岭地区的《西丰县志》“祈禳”节中。

第一组：送祟、立撞磕，看冲撞之巫法。《西丰县志》云：“乡村之民，迷信殊深。患病者有送祟，立撞磕，看冲撞等法。送祟者，谓有邪魔作邪，延巫师或长者以香楮，浆水送之。立撞磕，谓为家属死者或野外鬼神所缠绕者，焚纸并浆水送之，或许朔日焚香上供酬之。看冲撞者，知某人善此术，烦其看冲撞何神，何物；物则移动方向，神则许焚香上供。”

第二组：许愿、跳神、过阴之巫法。《西丰县志》又说：“若病久不愈，则有许愿、跳神、过阴等法。许愿者，由亲人于神前焚香，跳许宰猪祭神，愈则请亲友吃喜猪。跳神者，请巫师至家设坛，焚香击鼓，作婆娑舞，以驱邪祟，愈则重酬巫师。过阴者，疑前世冤孽为阴间所锻炼致疾，请活犄角（即生人充阴差），至阴司查之，以便禳解。”

第三组：送替身、跳墙、收魂之巫法。《西丰县志》又说：“若小儿患病，则有送替身，跳墙、收魂等法。送替身者，其父母购买纸人，书小儿之名，于庙会之日焚于神前，意其儿已作神佛弟子，后必与儿更名。跳墙者，祷告时“许”为某庙跳墙和尚，预定几岁至庙会日，庙祝为剃发留头顶发，设一长凳，小儿跳过，庙祝以杖击之，即逐出之意也。收魂者，幼儿受惊吓或神识昏迷，其父母以瓢盛水至受惊处，随洒随唤；亦有写收魂码于灶神前供之，至夜焚于病者之前。小儿夜啼不眠，以纸剪人形以火焚，以溺器覆之，谓之‘烧夜星’。”

以上三组九种医法都是现代巫师之“杰作”，他们不治疗人

身上的病原体，而只在与病无关的客观生活设置人为的障碍，或拜神、或烧纸或祭纸人，或杀猪、或跳凳、或改名字，等等，均施用模拟、交感等巫术，也运用祭祀、诅咒等常见的巫术仪式，由此可见，医药巫师有些时候也采用祭师巫师的巫法。东北巫师就有叫人拜"胡仙"疗病。《海城县志》云："胡仙巫者奉之为主神。为人疗病，每著灵异。据信者云：胡仙常化老翁、老媪或美少年、美女，游戏人间，犯者必获谴。故庙中塑像，老少男女不等，皆为清代服装；如有人求祝而验，则必至庙挂红悬额。"

第四，祭祀巫师。古代祭祀由巫师来主持是没有问题的。这在甲骨文中已有记载，如祭祀四方是由巫来主祭，"辛亥卜，小帝北巫。"(《合》34157)，"帝"即"禘"(祭祀)。这是指巫祭祀北方。"……帝东巫。"(《合》5662)这是指巫祭祀东方。巫师祭祀时，通常要杀狗或杀猪，如：

巫帝一犬。(《合》21074)

……巫帝一犬。(《合》34074)

庚……巫帝二犬。(《合》21075)

……帝三犬。(《合》21076)

巫帝一犬一豕。(《合》21078)[①]

以上祭祀(禘)分别要杀一只狗，两只狗乃至三只狗，或一狗一猪。我国商周时代祭祀已很盛行，商代据《事物纪原》云："商汤作五祀，户、井、灶、中霤、行。"周代已七祀了，《礼记·祭法》云："王为群姓立七祀，……王自为立七祀。"孔颖达疏："七祀者，前是为民所立，与众共之，四时常祀，及为群姓祷祀，其自为立者，王自祷祭。"这"七祀"，《世本》云："至周而七，曰：门(城门神)、行(道路神)、厉(厉鬼)、户(户神)、灶(灶神)、司命(文星神)、中霤

① 《合》即郭沫若主编《甲骨文合集》。

(土神)也。"全国上下,四时常祭,除全国祷祭归国君主持外,余皆由祭祀巫师主持。古代祭祀巫师不但担任高官职,也具有较高的文化知识,通晓历史与天文。发展到现代,在我国少数民族中还有此类巫师,他们被称为"祭司"。彝族的毕摩,普米族的汉规,纳西族的东巴,壮族的鬼公等等都是这类巫师。

总之,以上四种不同的巫术活动,形成了四类巫师。我国各族巫师都通鬼神,这是他们共同的地方,正如谭景升《谭子化书》卷五"巫像"所说:"为巫者,鬼必附之;设象者,神必至之,盖乐所飨也。"(见明陶宗仪《说郛》弓七)

第三节　中国各民族巫师名称一览表

编号	名称	省份、民族与性别
1	么尼	彝族女巫(通)
2	尼玛　尼玛认(大巫师) 尼玛切尼(小巫师)	云南福贡怒族男巫(祭)
3	尼扒	傈僳族男巫(祭)
4	白母	拉祜族巫师(苦聪)(祭)
5	毕摩	彝族巫师(祭)
6	达施	云南福贡怒族男巫(占)
7	苏尼(又称香巴)	云、贵、川、彝族男巫(通)
8	纽布	西藏 珞渝　珞巴族巫师(通)
9	把啊(把窝)	西藏门巴族巫师(医)
10	柯扒	傈僳族巫师(祭)

续表

编号	名称	省份、民族与性别
11	迷推	云南德宏、保山景颇族巫师(通)
12	汉规①	普米族巫师(祭)
13	斋瓦(大魔头)	云南德宏景颇族巫师(祭)
14	遮扒	傈僳族巫师,低于尼扒、柯扒(占)
15	释比②	四川羌族男性巫师(祭)
16	董萨	云南德宏景颇族巫师(祭)
17	落童③	广东畲族巫师(祭)
18	弥仲	云南景颇族巫师(董萨助手)
19	薄摩	西双版纳布朗族巫师(占)
20	尼嫫	贵州水族女巫(占)
21	土老师④	湖南湘西土家族巫师(祭)
22	纳木桑(南木萨)	云南贡山独龙族巫师(占)(祭)
23	登龙庆	西藏门巴族送鬼巫师(医)
24	迷雅(布雅)⑤	广西西北部壮族女巫(通)

① 汉规有两个助手,一叫"哈师毕",祭把巫师,一叫"毕朴",送葬巫师。
② 又称"阿爸许"。
③ 又称"落娘"。
④ 土家语叫"梯玛"。
⑤ 又有称"雅禁",俗称禁婆。

续表

编号	名称	省份、民族与性别
25	东巴(董巴)	云南　纳西族东巴教男性巫师(祭)
26	贝马(贝奎)	云南省哈尼族男巫师(占)
27	乌得根	内蒙　蒙古族女巫(占)
28	乌得干	蒙古族女巫(北方)(占)
29	乌	云南贡山　独龙族巫师(通)
30	比目巴	云南勐海西双版纳　拉祜族巫师(占)
31	魔巴(奔柴)	云南佤族男性巫师(占)
32	娘母	海南省黎族巫师(医)
33	觉母、把莫	西藏门巴族女巫师(医)
34	波	蒙古族男巫(通)
35	勃跑(活袍)	云南陇川　阿昌族巫师(医)
36	鬼师	贵州台山苗族男巫师(祭)
37	客子师	台湾、闽、粤　客家人巫师(医)
38	西波[3]	云南昆明彝族巫师(祭)
39	闪么(赛母)	云南、四川、贵州白族女巫(占)

[3] 彝族巫师的称呼，由于译音不同，显得很复杂。又叫"贝莫"、"毕摩"。又有叫"溪婆"，如李京《云南志略》："有疾不识医药，惟用男巫，号曰大溪婆"。又叫"系婆"，如景泰《云南图注志》卷23："土人称巫师曰大系婆"，鄂尔泰《云南通志》作"杂号薄"。《滇略》作大觋觡，又作"奚婆"、"傒卜"。

续表

编号	名称	省份、民族与性别
40	闪波(赛波)	云南、四川、贵州白族男巫(占)
41	雅达干	内蒙古达斡尔族萨满教巫师(通)
42	刮债明	僜人巫师
43	萨满(又称喀木)	新疆　哈萨克族巫师(通)
44	魔公①	贵州黔南布依族男巫
45	萨满	黑龙江赫哲族巫师(通)
	师婆②	清代北京女巫(通)
46	胡求	高山族巫师
47	西早	云南　景颇族巫师(祭)
48	楼面	广东连南瑶族巫师
49	邪曼	云南金平瑶族巫师
50	萨满	内蒙鄂温克族巫师(通)
51	社主(又称社头)	广西瑶族巫师(通)
52	巅刮露	广西板瑶巫师(通)
53	款瓜	广西山子瑶巫师(通)
54	巫安(又称巴巫、布婆)	广西仫佬族女巫(通)
55	鬼师	广西仫佬族女巫(通)
56	白马	贵州苗族巫师(通)

① 又称：报魔、补魔，汉族称"神汉"；

② 清李光庭《乡言解颐》卷三"人"，有谚云："跟着好人学好人，跟着师婆跳假神。"

续表

编号	名称	省份、民族与性别
57	白腊包(又称莫培)	云南西双版纳基诺族巫师(通)
58	白摩	云南澜沧江两岸布朗族巫师(祭)
59	召曼	布朗族巫师(祭)
60	布占	布朗族巫师(祭)
61	借相	布朗族巫师(祭)
62	寨父	基诺族巫师(祭)
63	窝郎	佤族巫师(祭)
64	鬼公	壮族巫师(祭)
65	鬼师	水族巫师(祭)
66	阿嘎钦	内蒙　鄂伦春巫师(占) 黑龙江等地达斡尔巫师(占)
67	察依克	哈萨克巫师(占)
68	伊东冷	赫哲族巫师(占)
69	八车冷	赫哲族巫师(占)
70	杭阿朗	赫哲族巫师(占)
71	汝朗布	珞巴族巫师(占)
72	摩呼腊	傣族巫师(占)
73	胜乃莽	苗族巫师(占)
74	修林库萨满	赫哲族巫师(医)
75	汝郭布	西藏珞巴族巫师(医)

续表

编号	名称	省份、民族与性别
76	尼纽布	西藏珞巴族巫师
77	甲立	东北满族巫师萨满 助手
78	莫昆萨满	东北鄂伦春族、鄂温克族巫师
79	尼妈	西藏珞巴族巫师(恶)
80	多能	云南威信苗族巫师(占)
81	努歪	云南景颇族巫师(占)
82	纠玛	云南西双版纳哈尼族巫师(祭)
83	尼帕	云南西双版纳哈尼族巫师(医)
84	巴尔西	内蒙萨满教达斡尔族巫师(医)
85	巴列必	内蒙萨满教达斡尔族女巫(通)
86	巴格其	内蒙萨满教达斡尔族巫师(祭)
87	布摩	广西壮族巫师(祭)
88	仙婆	福建汉族客家人女巫(通)
89	尔巴赛	海南黎族巫师(祭)
90	达巴(打巴)	云南宁蒗达巴教彝族男巫(祭)
91	先生公	广东连南瑶族巫师(占)
92	米剂	西藏珞瑜珞巴族巫师(占)
93	奇彦其	内蒙古达斡尔萨满教巫师(占)
94	昂巴	西藏墨脱门巴族巫师(恶)
95	帕树	西藏墨脱门巴族巫师(祭)
96	鬼婆	广西左右江壮族女巫(受害人)

续表

编号	名称	省份、民族与性别
97	喀木	新疆维吾尔族(通)
98	雅牙①	贵州南部西南部布依族女巫(通)
99	禁公②	海南岛白沙、乐东保亭、琼中黎族男巫(黑)
100	禁母③	海南岛白沙、乐东保亭、琼中黎族女巫(黑)
101	米亚楼	云南碧江怒族巫师
102	禹古苏	云南碧江怒族巫师
103	拿木沙④	云南贡山北部怒族巫师(祭、占)
104	夺木萨	云南贡山独龙河地区独龙族巫师(医)
105	厄阿玛	云南红河地区哈尼族巫师(祭)
106	师公	广西大瑶山瑶族巫师(占)
107	师爸(又称师爷)⑤	广东北部乳源瑶族巫师(占)

① 汉族称"觋婆"，俗称"迷纳婆"、"迷纳"；

② 黎语称"琶丁禁"；

③ 黎语称"百丁禁"；

④ 又称"蔃木沙"；

⑤ 广东瑶人巫师又称为"师爸"，见江应梁《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，载于《民俗》季刊第1卷3期。广西瑶族"师公"见胡起望、范宏贵著《盘村瑶族》(民族出版社，1983年出版)。

续表

编号	名称	省份、民族与性别
108	爸目	西藏墨脱珞巴族巫师(通)
109	屋托领(钦)	鄂伦春族巫师(医)
110	巴列钦	达斡尔族女巫(医)
111	巴力格尔	哈萨克族巫师(医)
112	道奇	锡伯族巫师(医)
113	巴奇朗	赫哲族巫师(医)
114	弗力兰	赫哲族巫师(小儿医)
115	德斯库	赫哲族巫师(瘟病医)
116	录锡	云南永胜县"他鲁苏"人巫师(占)
117	阿哈	赫哲族萨满教巫师(医)
118	德勒库尔萨满	鄂伦春族治小儿病巫师
119	摩亚	云南德宏傣族巫医
120	摩皮	云南德宏傣族巫师(祭)
121	佛日朗	赫哲族萨满教巫师(祭)
122	怕滔	海南省黎族巫师(通)
123	怕楼	海南省黎族巫师(祭)
124	比扒	傈僳族巫师,巫术低于尼扒
125	师毕①	云南兰坪普米族巫师(占)
126	讳规②	云南宁蒗普米族巫师(占)

① 全称"师西毕"。

② 又称"达巴"。

第四节　古代巫师名称拾遗

1. 厮乩　又称“厮占”，西夏对巫师的称呼。用羊骨占卜，故属占卜巫师之列。宋沈括《梦溪笔谈》卷十八“技艺”云：“西戎用羊卜，谓之跋焦，卜师谓之厮乩(ji)。”

2. 端公　各史籍叙述颇多。宋赵彦卫《云麓漫钞》卷十二，明俞汝楫《礼部志稿》卷四五“奏疏”，《明实录·英宗正统实录》卷二十一。清唐甄《潜书·抑尊》亦云：“蜀人之事神也，必冯(凭)巫，谓巫为端公。”湘、鄂、黔、桂、川古代均称巫师为“端公”。

3. 大溪波　清代云南彝族巫师之称呼。清乾隆《云南通志》卷一百十九“种人黑倮倮”云：“病无医药，用夷巫禳之。巫号‘大溪波’，或曰‘邦玛’，或曰‘白玛’。”

4. 巫尪(wāng)　春秋时对祈雨女巫的称呼。《左传》僖公二十一年：“夏大旱，公欲焚巫尪。”杜预注云：“巫尪，女巫也。主祈祷请雨者。”

5. 巫祝　战国对通神巫师的称呼。《韩非子·显学》云：“今巫祝之祝人曰：‘使若千秋万岁！’千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫祝也。”唐杜甫《南池》诗云：“南有汉王祠，终朝走巫祝。”

6. 巫女　五代时对女巫之称呼。五代刘蜕《悯祷辞》云：“役巫女兮鼙鼓坎坎，风笛摇空兮舞袂衫。”①

7. 灵子　战国时楚地对巫师的称呼。屈原《九歌·云中君》云：“灵连蜷兮既留。”汉王逸注云：“灵，巫也。楚人名巫为灵子。”

---

① 见《文苑英华》卷三五八。

8. 魔媪　南北朝时对通神女巫的称呼。《南史·齐本纪下》云:"(废帝东昏侯)又曲信小祠,日有十数,师巫魔媪,迎送纷纭。"

9. 鬼师　初唐时宫廷对男巫师的称呼。《朝野佥载》卷三:"韦庶人葬其父韦玄贞,号鄠王。葬毕,官人路见鬼师雍文智。"

10. 师婆　初唐时宫廷对女巫的称呼。《朝野佥载》卷三云:"(韦庶人)与崇仁坊邪俗师婆阿来专行厌魅。"

11. 刀巴　明清时云南丽江对巫师的称呼。《丽江府志》云:"土人亲死,既入棺,夜用土巫名刀巴者,杀牛羊致祭,亲戚男女毕集,以醉为哀。"土人系指"夷民"。

12. 鬼翘　清代广东人对女巫之称呼。《粤东笔记》云:"高要人谓婿曰郎家;女巫曰鬼翘。"

13. 师姥　隋朝时对占卜女巫的称呼。《隋书》卷四十五《房陵王勇》云:"(杨勇)尝令师姥卜吉凶。"

14. 灵保　战国楚地对通神巫师之称呼。《楚辞·九歌·东君》云:"思灵保兮贤姱",宋洪兴祖注云:"说者曰:'灵保,神巫也。'"

15. 太保与师人　宋代中国南方对巫师的称呼。宋俞玉《书斋夜话》卷一申其说曰:"今之巫者,言神附其体,盖犹古之'尸';故南方俚俗称巫为'太保',又呼为'师人','师'字亦即是'尸'字。"

16. 神保　周代巫人之类名称。《诗经·小雅·楚茨》云:"先祖是皇,神保是飨。"宋朱熹《诗集传》卷十三云:"神保,盖尸之嘉号。楚辞所谓灵保,亦以巫降神之称也。"按"尸"者,古代祭祀时,代死者受祭,象征死者神灵的人,盖巫祝之类者。

17. 客子师　清代闽粤台的汉族客家人对巫师的称呼。清孙元衡《赤嵌集》云:"俗尚巫,疾病辄会禳之,又有非僧非道,名

曰'客子师'，请贴符行法而祷于神。"

18. 夷婆　元代南海诸蕃对女巫的称呼。元无名氏撰《湖海新闻夷坚续志》后集卷二"怪异门"《圣佛生子》云："南海诸蕃国皆敬圣佛……女巫最多，皆谓之夷婆。"

19. 禁魇婆　清代粤东海南岛黎族对女巫的称呼。清袁枚《子不语》二十一卷云："黎女有禁魇婆，能禁咒人致死。"

20. 海连搭尔　清末至民国年间新疆缠回人对巫师的称呼，民国二十二年仁声书局《新疆概观》云："凡祈禳之事，皆由专门行教者任之，呼为'海连搭尔'，如内地巫师之类。其帽，用驼毛细绳红白相间织成高尖月斧形，缘以皮边，衣较普通者袖大而密纫如衲，腰系驼毛大带，垂绦于前，以玉石、红绿线等项悬于襟上，如有邪祟者，请海连搭尔禳之，名为'捉鬼'。无香烛、牲酒之役，但有羊皮小鼓，面径尺余。高约三寸，框里周缀铁环，摇之锵然。"

21. 祝　又称庙祝。周汉乃至宋对祠庙中祭祀男巫之通称，《诗经·小雅·楚茨》云："工祝致告，徂赉孝孙。"《史记·封禅书》亦云："始名山大川在诸侯，诸侯祝各自奉祠，天子官不领。"宋洪迈《夷坚志》丁志卷五《威怀庙神》云："陈秀公升之少年时，家苦贫，朋友勉以应乡举，公虽行而心不乐，过庙入谒，祝杯筊曰：'某家贫，今非费数千不可动，亦无所从出，敢以决于灵侯。'举三投之，皆阴也，意愈不乐。……"《夷坚志》丁志卷十五又云："和州士人杜默，过乌江，入谒项王庙，泪如雨。庙祝畏其必获罪，强扶掖下，掖之出，犹回首长叹，不能自释。祝秉烛人，检视神像，亦垂泪向未已。"

22. 医巫　宋代对医药巫师之通称。宋洪迈《夷坚志》丁志卷五《陈通判女》云："兴化陈子辉，绍兴戊午，待南雄通判阙，居乡里。……其女卧床，气虽绝而心微温，医巫拯疗不效，凡奄奄

百二十日。”

23. 日者 古代对占卜巫师的通称。《墨子·贵义》云:“子墨子北之齐,遇日者。”汉司马迁《史记》有褚少孙补《日者传》。宋洪迈《夷坚志》支甲卷第八《朱讽得子》云:“下邳朱讽,往京师赴省试。至宋城,逢日者占轨革影,邀而卜之,遇《益》之《垢》。”

第四章　巫师的装扮与乐器

第一节　巫师的装扮

古代巫师的装扮最主要的特征是“头上长角”，这是因为在他从事的沟通人与神的巫术活动时，首先就必须化装。

人类迄今最早见到的巫师形象，是欧洲奥瑞纳文化时期史前人所绘岩画上的巫师。见右图。

这是欧洲旧石器时代晚期的岩画，岩画上的巫师头上戴着鹿角，身上披着兽皮，颏下留着长须，臀部安上马尾，赤着双脚正在那里跳巫



史前人所绘巫的化装施术
在法国 Trois – Freres 洞穴绘于壁上
（采自 MacCuray – Human Origins，Vol.1）

舞。这就是原始巫典型的形象。

与此相对照，我国先秦时期信阳楚墓中出土的地锦上的巫师，却是化装成禽鸟的形象，见下图。



信阳楚墓出土地锦上的巫师

这位先秦的楚巫，身上披着象征鸟翼的斗篷，头上矗起三只角，两只尖角向后，类似鸟的双耳，一只倒三角长在额前，类似禽类的冠。

出自秦汉间的古巫书《山海经》记载的原始巫，头上也有长角的。《山海经·海内北经》云："戎，其为人人首三角。"见右图。



这是戎巫头上三只角的装扮，他上身赤裸，还露着肚脐赤着双脚，表现了典型巫师的装扮。

直至清代民间巫师，头上已改为梳髻，但仍赤着双脚，祷告施巫术，见下页左图。

此图录自《近代秘密社会史料》第一

卷。

《山海经》中提到一位神熏池。《山海经·中山经》云："中次三经贲山之首，曰敖岸之山，其阳多琼琊之玉，其阴多赭、黄金，神熏池居之，是常出美玉。"他的装扮见以下右图。





神熏池也是原始巫的装扮。他头上有两只尖尖的牛角，施术通神时，头肩部仿佛在喷发着火焰，手与脚都化装成蹄爪型，全身赤裸，扭动躯体施行巫术。

又《山海经·北山经》云："精卫常衔西山之木石，以堙于东海。"此"西山"上有神巫名为西山神，见下页图。

这也是先秦神巫形象之一，头上二角，全身披甲，乃是古代军队中之巫师形象。

由以上各个例证可见，中外古巫的装扮都是头上生角的，有



的两只角，有的三只角。一直到现代，巫师头上生角的特征也没有变。贵州苗族巫师的装扮依然如此，见下页图。

苗族民间巫师在禳鬼的时候，打扮得很奇特：他们头上都戴着竹篾扎的有三个犄角的帽子，身上穿的是百衲衣——即由各种颜色布条缀成的法衣。乍一看，就好像一个头生三只角，浑身长着长毛的怪物。关于这种装扮的来历，还有一个民间故事，名叫《鬼师头生三只角》，故事是这样说的：

灭鬼英雄名叫戈里。一天他去赶场，碰见专摄姑娘魂的"色鬼"。这种鬼，常常变成标致的小伙子，去找姑娘对歌谈爱，把姑娘哄得神魂颠倒时，就把她的魂儿摄走。

色鬼喝得醉醺醺的，戈里扶着色鬼在荒山旷野里走，走到三棵大枫树下。色鬼指着中间的那棵枫树说："你脱下左脚的草



鞋，敲它两下！”戈里敲第一下，树上滚下两条毛毛虫，毛毛虫在地上一滚，变成两条大黑狗扑向戈里，被色鬼喝住了。戈里再敲第二下，树下不远处便出现几幢房子，传出姑娘的哭声，有两个黑鬼从房子里跳出来，大声叫：“两个弟兄，快拿你们得来的姑娘魂看看。”戈里知道色鬼到家了，把色鬼送到家，他便回家了。

戈里决心除掉这伙色鬼。回到家想出了办法：他把架锅用的铁三角反戴在头上，身上倒披棕衣，手拿锋利柴刀和叉鱼的钢叉，又走到枫树下。用草鞋敲一下，掉下两只毛毛虫，不等它们变成狗就用叉扎死了它。又敲一下，出来几个黑影，戈里挥起柴

刀砍枫树，众鬼四散逃开。戈里来到姑娘魂集中的地方，见到这些姑娘已变得痴痴呆呆，他念起咒语：

东方来，东方去，
西边来，西边归。
行南方，走北地，
家乡路，认仔细。

姑娘们这才慢慢醒过来，慌忙找路回家。

第二天，戈里来到群鬼的住处，群鬼没发现他就是三角怪物，都对他说："我们这里昨天来了个怪物，头生三只角，浑身长倒毛，杀死看家狗，放走姑娘魂。"众鬼叫着要搬家。

戈里说："搬到我们住的岩洞中来吧！不要被怪物发现。"众鬼说："我们变成蛤蟆跳进岩洞去。"戈里赶紧回到家里，先在火上熬起一锅桐油，然后又像前次那样装扮好，另外又提了一个大须笼，这种装鱼笼口大颈小肚子大，颈内有倒须，能进不能出。戈里把须笼放在蛤蟆必经的山道上，等鬼变的蛤蟆一到笼边，戈里便大声吼叫起来。蛤蟆们回头一看，又是三角怪物来了，吓得拚命跳进须笼。戈里用滚沸的桐油把它们统统烫死了。那晚只有一只瘸腿蛤蟆，还来不及跳进须笼，如今鬼才没绝种。后来鬼师捉鬼，都要学戈里，把自己装扮成头生三只角。①

还须指出，古代巫师施术时通常是穿红色的外衣。如宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《李氏红蛇》云："招村巫马氏子施法考验。巫着绯衣，集邻里仆童数十辈，如驱傩队结束，绕李问所游山下，鸣金击鼓。"绯（红）衣有辟邪作用。

① 原载《风俗的起源》（黔东南州文艺研究室主编，杨鼎编），上海文艺出版社，1988年11月版，325—329页。原故事口述者：（苗）田应深、潘大荣，流传黔东南一带。葆中、家驹搜集。本文根据原文摘编。

还应指出，古代巫师装扮也有戴假面具的，傩舞中戴假面具就是古巫风的遗留。见下图。



江西傩舞及其面具

第二节　巫师的乐器

巫师大多是能歌善舞的。他们沟通鬼神，取悦于鬼神，要运用各种各样的乐器。

在唐代，被韦皇后宠爱的女巫阿来便有乐器——琵琶。《朝野佥载》卷三曾描写她施术时的情况："崇仁坊阿来婆弹琵琶卜，朱紫填门。浮休子张鹭曾往观之，见一将军，紫袍玉带甚伟，下一足细绫、请一局卜。来婆鸣弦柱，烧香，合眼而唱：'东告东方朔，西告西方朔，南告南方朔，北告北方朔，上告上方朔，下告下方朔。'将军顶礼既，告请甚多，必望细看，以决疑惑。遂即随意支配。"巫婆阿来拿手的乐器和通神的工具便是弹琵琶。《朝野

金载》卷三写到的女巫何婆，她的通神乐器也是琵琶。唐代巫师的乐器，除流行琵琶外，也流行胡琴等，如《太平广记》卷二百八十三"许至雍"中的巫师，便是"呼啸舞拜，弹胡琴"的。

在古代，巫师在祭天地、祭鬼神时，大多用鼓。远在周代就如此，《周礼·鼓人》云："教为鼓，而辨其声用。以雷鼓鼓神祀；以灵鼓鼓社祭；以路鼓鼓鬼享。"雷鼓是大型的八面鼓，灵鼓是中型的六面鼓，路鼓是小型的四面鼓。宋代南方民族巫师用铜鼓。《宋史·蛮夷传》："溪峒夷僚疾病，击铜鼓、沙锣以祀神鬼。"还配有锣。巫师用鼓的传统，直至民国仍如此。《中华全国风俗志》下篇卷一"黑龙江"云："巫风盛行，家有病者，不知医药之事，辄招巫人室诵经，装束如方士状，以鼓随之，应声跳舞。云病由某祟，飞镜驱之，向病身按摩数次遂愈，或延喇嘛治之。"又云："伊彻满洲病，亦请萨玛跳神，而请札林一人为之相。札林，唱神歌者也。祭以羊，腥用鲤。萨玛降神，亦击鼓。神来则萨玛无本色，如老虎神来狰狞，妈妈神来噢咻，姑娘神来靦觍，各因所凭而肖之。"巫师为什么要用鼓？有人认为："魔鬼害怕大的声响，为此……只有雷声能够驱走恶鬼。于是，萨玛就敲神鼓来表示雷声。"（见《民族译文集》（一）316页，吉林社会科学院，1982年刊行）

铁笛，也有一些道教巫师曾经使用过。《夷坚志》乙志卷十八《张淡道人》云："衢州人徐逢原，居郡之峡山，少年时好与方外人处。有张淡道人过之，留馆其门，巾服萧然，唯着青巾夹道衣，中无所有，虽盛冬不益也。每月夕，则携铁笛入山间吹之，彻晓乃止。"张淡道人善于施模仿巫术："其徒有头陁一人，又秘藏纸画牛一头，每与客戏，则取图挂壁，剉生草其旁，良久，草或食尽，或啮齕过半，遗粪在地可扫也。后以牛与头陁。"他吹铁笛，可能就是为了唤牛的，因为牧牛吹笛乃是古代民间传统风俗观，故而

施画牛巫术之道士，让他吹铁笛便是常理。

铃，也是巫师使用的乐器，往往配和鼓而用。杨宾《柳边纪略》云："跳神者，以铃系臂后，摇之作声，而手击鼓，鼓以单牛皮冒铁圈，有环数枚在柄，且击且摇，其声索索然。"

筝、月琴、神版等等乐器，有的也常常用于巫师的巫术活动。《啸亭杂录》云："巫人吉服舞刀，祝词曰：'敬献糕饵，以祈康年'，主人跪击神版，诸护卫击神版，及弹弦筝、月琴以和之，其声呜呜可听。巫歌毕，念祝词，主人敬聆毕。叩首。"

除此之外巫师使用的乐器还有牛角和铜锣。《夷坚志》丁志卷十四《刘十九郎》云："（乡人）复邀致他巫，巫惩前事，欲掩鬼不备，乃从后门施法，持刀吹角，诵水火轮咒而入，病者即日皆安。"《南越笔记》卷一云："永安俗尚师巫，人有病，辄以八字问巫，巫始至，破一鸡卵，视其中黄白若何，以知其病之轻重，轻则以酒馔禳，重则画神像于堂。巫作姣好女子吹牛角，鸣锣而舞。以花竿荷一鸡而歌，其舞曰赎魂之舞。"以上是广东东部如此。广东《兴宁县志》亦云："（当地人）病鲜服药，信巫觋，鸣锣吹角，咒鬼令安适，名曰跳茅山。"

古代广西巫师的乐器则是钟与铙。《百粤风土记》云："粤人淫祀，而尚鬼病不服药，日事祈祷，视贫富为丰杀。延巫鸣钟、铙，跳歌舞。结幡焚楮，酾酒椎牛，日夕不休，事毕插柳枝户外，以禁往来。"钟是悬着的，以木槌击之发声。铙却是像钟形，口朝上，小型，用手执把，也是以槌敲击作响。周代施术时，是用它来止鼓声的，《周礼·地官·鼓人》云："以金铙止鼓。"郑玄注："铙，如铃，无舌，有柄，执而鸣之，以止击鼓。"

海南岛女巫的乐器则是黎笙。《南越笔记》卷四云："女巫琼州特重，每神会，必择女巫之妓少者，唱蛮词，吹黎笙以为乐。人妖淫，而神亦尔，尤伤风教。"

综上所述，各地巫师所使用的乐器并不相同。东北巫师多用鼓与铃，广东巫师多用牛角与锣，广西巫师多用钟与铙，海南女巫多用笙，等等。还有各个时代所使用的乐器也不尽相同。

第五章　贯穿中国巫术史的四大类巫术

第一节　交感巫术原理及多种形态

交感巫术是以感应律(Principle of Sympathy)原则确立的。即施术给此一物,而同样的另一物却感受到了魔术力。这种巫术我们将它称之为交感巫术(Sympathetic magic)。

交感巫术又分为两种巫法,一种是人体分出去的各部分,仍然能够继续得到相互的感应,叫做"顺势巫法"(homoeopathic)。头发、指甲、眼睫毛、眉毛、腋下毛等等,虽然离开了人体,仍然与人体有密切关系,如果施术于头发、指甲、眉毛等,就能影响于人体。

一种是凡是曾经接触过的两种东西,以后即使是分开了,也能够互相感应,这叫做"接触巫法"(contagious)。一个人的脚印、衣物因为曾经接触过这个人的身体,施术于脚印、衣物,这些脚印、衣物也能与人体互相感应,其人将受影响。

从现在的观念看,我国古人的原始意识未必体会到这两种巫法的统--性,就心理分析而言,这种巫术应称为"交感巫术",因为它只不过是两种联想的不同的误用。前者是因"相似"的联

想而发。后者则是因"接触"的联想而发;前者,把相似当作了同一,后者,则把接触看作永远联结。

从现存文献来看,交感巫术的特征是这样的,即在许多情况下,顺势巫法与接触巫法是交织在一起表现的。某人接触过的东西,如衣服,或原来属于某人的东西,如头发、指甲等,受到了巫术的影响,他们的本主也就会受到影响。如果它们被火烧,本主就会觉得热不可耐;如果它们被冰冻,本主就会觉得全身战栗;如果它们被毁灭,本主的性命就难保。

正因为一个人曾经接触的东西,尤其是曾经属于一个人身体某一部分的东西,对这个人有很大影响,所以人们对这些东西都是十分小心谨慎的。在中国有些禽兽是人们怕见或忌见的,这些禽兽主要分为两类,一类是招致人倒霉的。如乌鸦,出门望见它便以为不吉利,有"乌鸦叫祸"之说,又有"猫头鹰叫孝"之说。另一类不但可怕而且能成精,如狐狸精。在民间传说中,它们有各种报复人、迷惑人、伤害人的本领,而且特别喜欢攫取人身上与生命有关的东西。《云笈七籤》卷四十七云:"凡梳头及发爪,皆埋之,勿投水火,正尔抛掷,一则敬父母之遗体,二则有鸟曰鹘鹆,夜入人家取其发爪,则伤魂。"为什么头发、指甲被鹘鹆取去,人的灵魂会被认为受到伤害呢?因为它们是人身体的一部分,它们的遭遇会影响到本主。这就是巫术观念的传承。

头发指甲不能被禽兽得去,更不能被会施法术的人得到,否则,本主会丧失生命,或者他的自主权被剥夺,或者他的心为人所颠倒支配,唐代有这么一段传说:"人逃走,取其发于纬车上却转之,则迷乱不知所适。"[①]头发旋转不已,人的心也就要迷乱,

① 《本草纲目》卷五十二"发"引藏器语,人民卫生出版社,1985年9月第1版,第2928页。

这可以说是本主与头发同感说的最圆满的例证。

又如中国话里有一个词叫"结发夫妻"。为什么会有这个词呢？民间有这样一个风俗：新娘梳头时，将鬓边的头发分出一股，另外从新郎头上取发若干根，同编成一个小抓髻，那新郎的头发并不是无关紧要的，其实是与新娘生命相关的，他既把如此宝贵的头发给了新娘，就好像给了她一张保单。头发相结，心也相连，从此以后他们成为恩爱的夫妻。这种风俗便是来自交感巫术的观念。

这样，交感巫术便有一种复叠型的特征，以此类推，男女双方的衣服复叠一起，也就会互感爱情。高山族的巫术中便有这样衣服复叠型的例证：

"巫师不仅可以为人消灾除病，而且还能教唆鬼神蛊惑人心，使人改变意志和感情。布农人的巫师神通广大，村里常有小伙子爱上一位姑娘遭到冷遇而求助巫术者，巫师挥动茅草，唱诵默祷以后，窃取男女二人的上衣，复叠在一起，然后拿水果和茅草放在叠合的衣物旁边，一边高声朗诵咒语，请神成全琴瑟之好。巫术之后，巫师托第三者想方设法拿水果给那位姑娘品尝，姑娘从此会一改冷若冰霜的态度，积极主动地去恋爱那位小伙子。据说，巫术既可把素昧平生的男女撮合成一对鸳鸯，也可使形影相随的夫妻变成冤家，各分西东。巫师的神通可以说无所不能，因而，人人敬畏。"[①]

这种恋爱巫术，便是复叠型的。总之，顺势巫法与接触巫法都需采用复叠的交感魔力。

中国交感巫术表现了多种形态。有先秦的脚印巫术，汉魏

---

① 许良国、曾思奇编著《高山族风俗志》"巫师"。中央民族出版社，1988年2月第1版，第81页。

南北朝的治水求雨、性爱求子、和气催眠的巫术。敦煌唐人的煮石巫术与埋石巫术，还有石粉巫术。唐代的求偶、代死、男女换衣增爱巫术。宋代的燃目求雨、身夹木片、活人休死妻巫术。元明之际的《感应类从志》，历代鱼的交感巫术等等。

第二节 模仿巫术原理及多种形态

模仿巫术是以象征律(Principle of Symbolism)原则确立的，即施术给一种象征的人(纸人、泥人、蜡人等)，而同样的这个人本身却感受到了魔术力。这种巫术我们称之为模仿巫术(Imitable magic)。

模仿巫术也分为两种形态，一种是同类生死巫法，如仿照某人形状作一木偶，此木偶便与某人同类，假如置此木偶于死地，便象征某人也已死亡。另一种是同类相疗巫法，这是最早的巫术医学产生的原则，即吃动物的某一部分，便能补救人的某一部分。

中国的模仿巫术也有多种形态。先秦两汉的模仿巫术已渗透进军事、政治、祭祀、医疗、神判等领域；魏晋南北朝的模仿巫术则有求爱、求雨、求医、制药、变虎、驱鼠等巫术。唐代有造反、游乐、求偶、盗财、除祸、化生等模仿巫术，还有月老配偶巫术，和合咒，符与印式等巫术。敦煌有恋爱、召燕、灭鼠、镇宅、生育等巫术。五代有画龙求雨、巫术选臣、活男配女神的巫术。宋代有模似冥婚、治疗遗精、摩侯罗等巫术。元代有婚姻、生产、生育、画中女投胎等巫术。明代有拜草人、勾人魂巫术。清代有求子术、魇魔、保福巫术、打醋弹巫术。还有古今改火巫术、无头模仿巫术、淮南万毕术等具有特别丰富的内容。

第三节　反抗巫术原理及多种形态

反抗巫术原理：是以反抗律(Principle of Antipathy)原则确立的，即巫术中使用的物品及其扮演的驱邪者、对巫师欲反对的对象具有明显的反抗性质。例如，我国民间放爆竹、挂避邪物、带护身符、跳驱鬼舞，对鬼邪来说就有反抗的魔力。这种巫术我们称之为反抗巫术(Antipathetic magic)。

在我国，汉顺帝时，琅琊宫崇上其师于吉所得神书一百七十卷之《太平经》，号《太平清领书》，乃是一部杂糅了阴阳五行、政治伦理、巫术医方、生长求仙的巫书。这部书实际出自道家巫师之手。其中不仅有"兴国广嗣之术"、"阴阳五行"术等，更重点网罗了反抗巫术之"巫觋杂语"，符咒仪式等。《后汉书·张鲁传》载汉末张鲁在汉中，首先便是以这种"造作符书"之法来创设"五斗米道"的。反抗巫术中的符咒术，在汉末即已深入人心。这种巫术完全是我国道家与道教推崇而盛行的。其表现形式首先为符。《道藏》中《黄庭遁甲缘身经》就有六甲六乙符(遇鬼用)，六壬六癸符(遇火用)，六戊六己符(遇水用)，六庚六辛符(诉讼用)，等等。其次为配合符用的录文，如《河图八海三河要诀保命录》中的召神令："将军营卫身形，延生度厄，……龙神保迎，风波静息，急急如律令。"[1] 以下并列人所召神的备单，"玄老玄留大将军、玄老通天大将军，太上胄盖大将军、太上黄盖大将军"等等。再次为符派生出来的四方形或三角形的符印，例如，《太上北极伏魔神咒杀鬼箓》中收入两颗符印，一叫"北极杀鬼印"，一叫"北极酆都召鬼神印"，据说可治一切疾病，可驱一切妖魔缠

1　见《正一盟威秘录》卷四。

身。其四便是许多趋吉避凶的厌胜物了。例如,《艺文类聚》卷七引《地镜》所载:"人名山,必先斋五十日,牵百犬,抢百鸡,以盐一升。山神大喜,芝草、异药、宝玉为出。"百犬、百鸡便为厌胜物。这是入山探宝者施行的反抗巫术。《续博物志》卷七云:"陶隐居云:学道之士,居山,宜养白犬、白鸡,可以辟邪。"可见入山养白犬、白鸡厌胜由来已久。

中国反抗巫术也表现了多种形态。有各种避邪物与厌胜的瓦当;钱币厌胜;唐代道教以反抗巫术的符咒治病;唐代道教的各种护身符、隐身符;敦煌佛教的护身符,特别是波头摩印,如意摩尼印,旃檀摩兀印,神足印,如意轮印,爱乐之印,观世音如意印等,这些佛印来自密宗,与气功有关,据传能用来施功治病;还有清代秘密社会的巫术;道教的禳梦巫术;佛教的禳梦巫术,也都表现了丰富的内容。

第四节 蛊道巫术原理及多种形态

蛊道巫术(Poisonous magic),它不同于交感巫术、模仿巫术和反抗巫术,是巫师用一种特殊的毒虫左右人的一切,服务于某一种目的的。尤其福建、两广一带,从古至今,流传着这种可怕的魔术毒虫——蛊的传闻,农民论述它的可怖,真有谈虫色变之感,它正是民间神秘巫术的反映,巫师以蛊虫迫使人顺从他的意志。

民间传说中谈起来煞有介事,仿佛真有那么回事。文人雅士也相信它,把它写进了笔记小说之中,甚至一部分古代医学家也相信它,把它写进医药书籍里。这种巫术也有漫长的流变史,三千多年都在断断续续,时隐时现的发展衍化着,变出了各种各样的形态。

蛊是巫师手中制服别人的工具,他们施出的蛊道巫术有四种不同的形态。

一是毒虫蛊。例如，蜘蛛蛊、蝼蛄蛊、蜈蚣蛊、蜣螂蛊、金蚕蛊等等，它们全是百虫互咬仅存的一只最毒的昆虫。有的毒虫蛊翅膀长出来能飞，就被称为“飞蛊”。

二是动物蛊。侧重于家畜类的动物，如狗豕蛊、猫鬼巫蛊；爬行动物有蛇蛊、蜥蜴蛊；水陆两栖动物有蛤蟆蛊（又称“蛊蟆”）；介于兽与禽之间的动物，如鹰嘴虎身的蛊称“蛊雕”；鱼类的蛊有泥鳅蛊；还有鼠蛊；也有长出翅膀的“飞蛇蛊”。

三是植物蛊。有黄谷蛊、树蛊、稻田蛊、不拘草蛊，这些毒蛊均以毒虫蛊为媒介，毒虫蛊咬人一口，据称该人肉内或肚中，便钻出有毒植物来，使人死去。

四是物品蛊。如篾片蛊、石头蛊、疳蛊、肿蛊、癞蛊；这种蛊属于无生物传染源，巫师施术于这些无生物，如篾片钻入人体就变为“篾片蛊”，毒蛇粉放入食品，在人体化为“疳蛊”等。

一个人传染蛊毒与否，难以预防，据称蛊毒传染渠道有三种，一为食物传染，巫师在食物中下蛊；二为接触传染，被蛊虫叮咬；三为空气传染，称“蛊气”，蛊气吸入肺内全身烂，有的巫师嗅觉特别灵敏，能闻出蛊气。

为了消灭蛊毒对人的毒害，古代各个朝代的草医、土医、江湖郎中、巫医、道士均被调动起来治蛊，做了大量的中草药解除蛊毒的试验，已被认定以下中草药，如梨卢、野葛、升麻，卢精、鬼督邮、细辛、马兜铃、桔梗、襄荷、甘草、白矾等有解毒作用。有的巫师说青鱼有解毒作用，一时间人们大捉青鱼吃。又说婴孩胞衣有解毒作用，一时又胞衣难寻了。日久投蛊与治蛊，成了神秘蛊道巫术与中医学的对立，中医学在与巫术较量中发展。

佛教对医治蛊毒另有见解，和尚们认为治蛊应在体外进行，如念佛经、带佛符，把中草药制成药丸挂在颈上，又衍化为宗教与蛊道巫术的对立。

第六章　原始时代巫术

中国巫术丰富多彩，有漫长的流变史，各个时代的巫术情况，就交感巫术、模仿巫术、反抗巫术、蛊道巫术来说均有明显的传承线索，但是各代巫术之概貌均有所不同，背景亦相殊，故从本章起依时代顺序加以论述。

第一节　神话与巫术

远古神话时代自然是处于原始社会历史阶段，当时也是巫术盛行时期。最早，所谓"女娲抟土造人"，实际就是模仿巫术之范例；而所谓"华胥履迹生伏羲"，又是足迹巫术——交感巫术中重要的一种。另外，最可怕的蛊道巫术，在伏羲时已经形成，伏羲实际也是一个男巫。神话时代的巫术有以下特征。

第一，当时有神巫是直接扶助各个大神的。巫咸便是帮助黄帝神出谋划策的。《太平御览》卷七十九引《归藏》云："昔黄神与炎神争斗涿鹿之野，将战筮于巫咸，曰：'果哉，而有咎。'"这里"黄神"是指黄帝，"炎神"是指炎帝，巫咸是扶助黄帝的。巫咸是神巫，《楚辞·离骚》云："巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之。"王逸注：

"巫咸,古神巫也。"显然是由神巫来调和社会矛盾。

第二,当时的神医比较多,也比较有名,他们都是清一色的巫医。《山海经·海内西经》云:"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。"郭璞注云:"皆神医也。"以神医前面的"巫"字为标志,它们都是巫医。同时《山海经·大荒西经》还说:"大荒之中,有灵山(巫山),巫咸、巫即、巫朌、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫,从此升降,百药爰在。"此十巫也是十个巫医,从"百药爰在"可见其巫医特征,"巫彭"等巫医名两者都一致。

第三,当时的神巫和巫医都集中住在一起,因此而有巫咸国之称。《山海经·海外西经》云:"巫咸国在女丑北,右手操青蛇,左手操赤蛇,在登葆山,群巫所从上下也。""巫咸"据《归藏》说是"神巫",《山海经·大荒西经》之巫咸则是巫医之流,故知是神巫和巫医组成的巫咸国。巫咸国在巫咸山上,晋代郭璞写有《巫咸山赋》加以描述与歌唱。现征引如下:

> "盖巫咸者,实以鸿术,为帝尧医。生为上公,死为贵神,岂封斯山,而因以名之乎?伊巫咸之名山,崛孤停而嶕峙(陡起)。体岑峭以隆颓。冠崇岭以峻起。配华霍以助镇。致灵润乎百里。尔乃寒泉悬涌,浚湍流带,林薄丛芜,幽蔚隐蔼。八风之所归起,游鸟之所喧会,潜瑕石,杨兰苕。回翔鹍鸡,凌鹍鹍翳。禽鸟栖阳以晨鸣,熊虎窟阴而夕嗥。"

描写虽说诗化,但蛮荒之景象突出。所谓"八风",当属《吕氏春秋·有始》所定炎风,滔风、熏风、巨风、凄风、飄风、厉风、寒风,即巫师们生活于可怖的八风之风口,与鸟兽寒泉为伴,并非繁华的人间世界。郭璞南迁经过山西夏县巫咸山在此,"瞻禹台

之隆窟，奇巫咸之孤峙”可对照。①

第四，也有当时的神话在后世才演变为巫术的情况存在。例如《锦里新编》卷十四云：

> “刳儿坪在石泉县南石纽山下，山绝壁山有‘禹穴’二字，大经八尺，系太白书。坪下近江处，白石累累，俱有血点侵入，刮之不去。相传鲜纳有莘氏，胸臆折而生禹，石上皆有血溅之迹，土人云取石前水，可治难产。”

传说的石上有血是神女有莘氏生夏禹王之产血，流入石前水中就有催产的巫术力，女人饮之治难产，此为交感巫术无疑，但这并不是原始社会已有的，而是在后世的土人巫师中衍化出来的。土人只不过利用了神话的幼稚与唯心的一面，将之糅合在他们发明的交感巫术中。

第五，远古的神话也保存了原始巫师施术时的步法——禹步。夏禹王具有神与巫师的双重性格。可以说这是孔子作出的一个准确的结论。《论语·泰伯》云：“子曰，禹，吾无间然矣，菲饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”孔子的意思是说：像禹的为人，我是找不出可以指摘的漏缝了，自己吃着菲薄的饮食，却是用丰盛的祭品孝敬祖宗和神明。夏禹便有着“致孝乎鬼神”的身份，这就显然是沟通鬼神的巫师。禹化熊钻洞疏导洪水，就是运用模仿巫术在治水，他施巫术时采取的步法便是一种病态的巫师舞步的模拟法。这种“禹步”似与八卦有关。《抱朴子》云：“凡天下作百术，皆宜知禹步。”又云：“好道者众，求者蜂起，……汉淮南王刘安，乃有王子年撰集之文，沙门惠中修纂之句，触类长之，便成九十余条种。举足不同，咒颂各异，详而验之，莫贤于先举左足，三

① 关于郭璞请参阅高国藩《郭璞简记》，载《齐鲁学刊》1985年第3期（总66期）。

步九迹，遂成离坎卦。”可见跳禹步时，一要念“咒颂”，二要按照“离坎卦”等八卦模式来跳舞。而其禹步之病态表现：

一、跳跃。如《荀子·非相》云：“禹跳，汤偏。”即施巫时必须双足跳动而舞。

二、手舞。《春秋繁露·三代改制质文》云：“（禹）形体长，长足胘（肱?），疾行，手左随以右，劳左佚右也。”即施术有疾走与双手左右舞动之动作。

三、跛足。明董斯张《广博物志》卷二五引《帝王世纪》云：“世传禹病偏枯，步不相过，至今巫称禹步是也。”汉扬雄《法言·重黎》云：“姒氏治水土，而巫步多禹。（李轨注：姒氏，禹也，治水土，涉山川，病足，故行跛也。……而俗巫多效禹步。）”即施术时必须模拟病态的跛足动作。《尸子·广泽》对“禹步”加以现实之解释说：“禹于是疏河决江，十年不窥其家，足无爪，胫无毛，偏枯之病，步不能过，名曰禹步。”所谓“偏枯”，即半身不遂，《黄帝内经·素问·风论》云：“风之伤人也……或为偏枯。”另《生气通天论》亦云：“汗出偏沮，使人偏枯。”似为施巫术时要模拟一种半身不遂的跛足行动，造成人一种疯癫的样子。

总的看来，禹步对后世巫术有广泛深远之影响。其一，病态的禹步为后世巫师的病态所承袭。正如前面即已指出的那样，巫师通常是由神经质者、癫痫病者、或缺臂少腿等生理残疾者担任，以显露他身体的神秘性，故大禹病态之禹步巫法，乃理所当然。其二，后人根据禹步，又确定夏禹作巫术之身份。《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》云：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。此为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，故设黑矩重望，以程其事。或有伏泉磐石，非眼所及者，必召海若河宗山神地祇问以决之。然届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之人术。

自兹以还，无术不验。因禹制作，故曰禹步。”此虽系后世道家之传说，但亦可证禹能通人世与神界之特殊巫师之身份，且其禹步是自鸟步而来，愈能显出巫术之模拟性。其三，后世对禹步多种用途。道观童子烧香，也要弯弯曲曲走“禹步”，唐王昌龄《武陵开元观黄炼师院之一》诗云：

松间白发黄尊师，
童子烧香禹步时。
欲访桃源入溪路，
忽闻鸡犬使人疑。

巫术步法成为道教焚香时必走之步伐。

和尚见皇帝时，也来一套弯弯曲曲之“禹步”，例如法和晋见北齐文宣皇帝时，“文宣闻其奇术，虚心相见，备三公卤簿，于城南十二里供帐以待之。法和遥见邺城，下马禹步。辛术谓曰：‘公既万里归诚，主上虚心相待，何为作此术？’法和手持香炉，步从路车，至于馆。”（《北齐书》卷三十二陆法和传）其实法和见皇帝前走禹步，全为了尊贵皇帝，且和尚采取中国本土巫术步法，表示尊重中国传统。

第六，远古的神话中，以模仿巫术较为盛行，不仅女娲造人，精卫化鸟，刑天舞干戚等等是流行的模仿巫术，鲧化黄熊当然也是模仿巫术的表现。《楚辞·天问》中就叙述到鲧化黄熊与巫有关的内容，如说：

阻穷西征，	鲧死后向西奔道路险阻，
岩何越焉？	高山巨岩他是如何越过？
化为黄熊，	化为黄熊入于羽山深渊，
巫何活焉？	西方巫师怎样把他救活？
咸播秬黍，	鲧教会了民众播种黑黍，
菫荼是营；	还把水滨的白蒲草清除，

何由并投，　　鲧与椭兜三苗一起放逐，
而鲧疾修盈？　　难道他的罪行不容宽恕？

这里"巫何活焉"便道明鲧化黄熊巫术的本质。同样禹从鲧的腹中变出来，如《楚辞·天问》，"伯禹腹鲧"，还有禹的妻涂山化石，禹的儿子夏王启从石头里出来，也是模仿巫术，如朱熹《楚辞集注》采《淮南子》云："禹治水时，自化为熊，以通辕辕之道，涂山氏见之而惭，遂化为石，时方孕启，禹曰：'归我子！'于是石破北方而启生。"由此可见鲧禹氏族整个说来是奉行模仿巫术的。（详见第四节求子模仿巫术）

总之，神话时代之巫术，常带有中国人早期的天真烂漫之想象力，物质贫乏，造成巫术所概括的物品几乎全由大自然所赐予，贯穿了与卜筮、古医与自然神秘性之联系。因而，原始时代的治病自然全靠巫师施行超自然力的法术。上古元阳真人《黄帝内经》中《素问·移精变气论》就记载："黄帝问曰：余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。""祝由"即巫医中的男巫求助于鬼神的诅咒术。由上资料又可见，原始时代是以亲属血缘为主体的社会，但不论女娲造人、华胥履迹、鲧化黄熊、胸折生禹，都是巫师造作的结果，也就是原始社会的亲属关系是巫师们的杰作，各种造人的生育巫术，正是巫师造作人间亲属关系的工具。

第二节　最古老巫师的居处——巫山

在我国远古时代，巫师们是群居在一起的，那地方就叫"巫山"，也叫"灵山"。这是神话时代的巫师最早见的一个居处。

《山海经·大荒西经》云："大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。有灵山，巫咸、巫即、巫肹、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。"

灵山也就是巫山，因为在先秦两汉灵（靈）与巫同。《说文》云："灵，巫也，以玉事神。"说明"灵"是为人们沟通神的。先秦也就把巫称为"灵"或"灵子"。《楚辞·九歌·东皇太一》云："灵偃蹇兮姣服。"王逸注曰："巫也。"《楚辞·九歌·云中君》云："灵连蜷兮既留。"王逸亦注曰："楚人名巫为灵子。"神巫们正是在巫山上升降于天堂，这是古巫师之想象。

这座巫山包括的巫术内容可以分为以下几点：

第一，十巫。这是远古最有名的巫师，古人还绘有他们的图像。见下图。



对于这十巫，郭璞《山海经·图赞》对他们有如下之歌颂：

群有十巫，
巫咸所统；
经技是搜，
术艺是综；
采药灵山，
随时登降。

但究竟有哪十巫，古无定论。《山海经·大荒西经》说是“巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗”十巫。可是《周礼·春官》说是“巫更、巫咸、巫式、巫目、巫易、巫比、巫祠、巫参、巫环”九巫。《酉阳杂俎》则说是“咸、即、盼、彭、姑、具、礼、抵、罗”九巫。巫名虽说不尽相同，但其中都有“巫咸”之名，所以郭璞说这十巫是“巫咸所统”。这就意味着原始社会为巫师所统治。

“巫咸”实际是远古至上古之交对神巫的统称。这期间各时代都将神巫称“巫咸”。1.黄帝与炎帝时有“巫咸”，如《太平御览》卷七十九引《归藏》云：“昔黄神与炎神争斗涿鹿之野，将战，筮于巫咸。巫咸曰：果哉而有咎。”此时的巫咸是个占卜巫师。2.神农时也有“巫咸”，如宋罗泌《路史·后纪三》说神农使巫咸主筮，故神农时的巫咸也是个占卜巫师。3.尧时也有巫咸，如《太平御览》卷七二一引《世本》云：“巫咸，尧臣也，以鸿术为帝尧之医。”故帝尧时巫咸却是一个巫医。4.殷帝太戊时也有巫咸，如《太平御览》卷七九〇引《外国图》云：“昔殷帝太戊使巫咸祷于山河。”故殷太戊时的巫咸却是一个祭祀巫师。5.殷中宗时也有巫咸。战国楚时屈原《离骚》云：“巫咸将夕降兮，怀椒糈而要之。”（听说巫咸今晚将要降神，我带着花椒精米去接他。）王逸注云：“巫咸，古神巫也，当殷中宗之世。”古殷中宗时的巫咸，实际是一个通神巫师。正由于巫咸是各时代神巫的统称，故清张澍稡集

补注本《世本·作篇》云："巫咸作筮。"宋衷注云："巫咸，不知何时人。"这说明远古与上古都是巫咸为代表，在原始社会占有主导的地位。

第二，巫师的神通——操不死之药。《山海经·海内西经》云：

"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。窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。"



窫窳的形象如《山海经》图，见右图。

这个形象有交感巫术最重视的有魔力的长发，因而具有巫术性，再加上它是一个蛇身人面的怪物而充满了神秘性。《山海经·北山经》说："窫窳，其音如婴儿，是食人。"可见它是个吃人的妖怪，有可爱的婴儿之声。

这些神巫都是神医，操有长生不死之药。被贰负杀死的窫窳，都使之起死回生了。此条中之"距"字，郭璞注云："为距却死气，求更生。"而且郭璞《山海经·图赞》亦云："窫窳无罪，见害贰负。帝令群令，操药夹守。遂沦弱渊，变为龙首。"这又见于《山海经·海内南经》："窫窳龙首，居弱水中。"郭璞注："窫窳，本蛇身人面，为贰负臣所杀，复化而成此物也。"贰负臣消灭吃人妖怪，反倒受到了惩罚，《山海经·海内西经》云："贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木。在开题西北。"

这一个受冤屈的贰负臣，也有巫术意味，见下图。



他有少女般的长发，八字胡与山羊胡都很漂亮，也都具有交感巫术之魔力。但是，他杀了吃人的妖怪窫窳，却被天帝处死，到鬼国去了，《山海经·海内北经》云："鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目。一曰贰负神在其东，为物人面蛇身。"也许是天帝对他的惩罚，令他也变成他杀死的窫窳的模样——人面蛇身。

以上大致勾勒了巫师操不死之药神话故事之全貌。显然是远古巫师之造作。

第三，巫盼即"巫载民盼姓"。《山海经·大荒南经》云："有载民之国。帝舜生无淫，降载处，是谓巫载民。巫载民盼姓，食谷，不绩不经，服也。（郭璞注：言自然有布帛也。）不稼不穑，食也。（郭璞注：言五谷自生也；种之为稼，收之为穑。）爰有歌舞之鸟，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群爰处，百谷所聚。"

巫载民盼姓，意味这是盼姓巫师家族，整个家族都从事巫术。盼(bān)，此为古姓。如文所示，这个巫师家族有自然变出布帛来制衣的魔力。也有叫五谷自生之魔力，吃饱了，穿暖了，有百兽与百鸟来与他们一起娱乐与歌舞，好不快乐。

由此可知，中国远古的巫师，对未来的生活也充满了优美的幻想，他们的巫术，也正是围绕着争取提高自身物质条件及生活水平的增长而努力，以上的巫术幻想正是推动巫师家族生活进步的动力。这也构成了巫师进步因素之一环，但这些巫师幻想也是不自觉的创造性之流露，是巫师的空想而已。

总之，通过巫师山、巫师国所描写的中国原始社会图景可见，原始社会并不是妇女占主导地位的社会，而是巫师占主导地位的社会，正是巫师制造了整个原始社会的家庭亲属关系网络。巫师还将他们巫术的触角，渗透到生老病死、婚丧嫁娶、衣食住行等一切方面。原始社会既以巫师为主，它就绝不会是一个人人平等，无人压迫人，人剥削人的社会，巫师有崇高的地位，他不会与常人平等，他正是通过搞他的黑白巫术，来压迫与剥削别人，或来笼络与专宠别人。酋长也要听从巫师的意见，连黄帝与炎帝争斗，也要先将巫咸找来给他占卜，先来听听巫咸的意见，这就说明巫师对酋长是多么重要。

第三节　踩脚印，原始时代的交感巫术

脚印，古时称足迹。脚印巫术是最古老的交感巫术，它在远古神话时代曾经盛行一时。伏羲是怎么出生的？传说他的母亲华胥，有一天到雷泽去游玩，看见一双巨人的脚印感到好玩，便用自己的双脚踩上去试，这一试感到全身颤动，巨人的足迹产生了魔力，使她怀孕，结果生下了伏羲神。

《史记·补三皇本纪》云："太皞庖牺氏，风姓，代燧人氏继天而王。母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖牺（伏羲）于成纪，蛇身人首，有圣德。"

《诗含神雾》云："大迹出雷泽，华胥履之，生伏犧（伏羲）。"宋

均注曰:"雷泽二名,华胥,伏羲母。"(《太平御览》卷七八引)

《孝经援神契》云:"华胥履迹怪生皇犧。"宋均注云:"迹,灵威仰之迹也。履迹而生,以为奇怪也。"(《太平御览》卷七八引)

《水经注·瓠子河》云:"瓠河又左经雷泽北。其泽薮在大成阳县故城西北十余里,昔华胥履大迹处也。"(卷二四)

这种履迹怀孕的传说实乃脚印交感巫术之反映。华胥履迹在雷泽北,雷泽在古成阳县,靠近瓠子河,瓠子河在河南濮阳县南,而成阳县即今河南信阳东北,这古老的脚印交感巫术之传说,便首先产生在这里。

在中国神话的晚期产生了姜嫄神话,它也是一个脚印交感巫术之神话,是在公元前十一世纪的商周两代之交产生的,说明在那时我国也仍然在流行脚印巫术。

最早见到的姜嫄神话,它被记载在我国首部民歌集《诗经》之中,其中《大雅·生民》说:

厥初生民,　　说起最早生出周代的人,
时维姜嫄,　　她是帝喾的妃子——姜嫄,
生民如何?　　她生出来的人怎么样啊?
克禋克祀。　　她到郊外去祭天和礼拜。
以弗无子,　　祓除不祥求得一个儿子。
履帝武敏歆,　　她踩到神的脚印而心动,
攸介攸止。　　肚子便大起来而有身孕。
载震载夙,　　小孩在肚中转动和安静,
载生载育,　　后来便生下孩子来抚养,
时维后稷。　　他便是周代始祖—后稷。

后来《史记·周本纪》继续加以记载:

"周后稷,名弃,其母有邰氏女,曰姜嫄,姜嫄为帝喾元妃。姜嫄出野,见巨人迹,心忻然说,欲践之。践

之而身动，如孕者。居期而生子，以为不祥，弃之隘巷，马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人。迁之，而弃渠中冰上，飞鸟以其翼覆荐之。姜嫄以为神，遂收养之。初欲弃之，因名曰弃。”

据我国古典文献记载，周民族盛行的这种履迹巫术，其巫术要点为：第一，姜嫄所履的为“巨人”脚印。“巨人”者，上帝也，即神的足迹。《吴越春秋·吴太伯传》云：“后稷，其母台氏之女姜嫄，为帝喾元妃，年少未孕，出游于野，见大人迹而观之，中心欢然，喜其形象，因履而践之，身动，意若为人所感。后妊娠，恐被淫佚之祸，遂祭祀以求谓无子。履上帝之迹，天犹令有之。姜嫄怪而弃于瓦狭之巷，牛马过者，折易而避之。复弃于林中，适会伐林之人多。复置于泽中冰上，众鸟以羽覆之，后稷遂得不死。姜嫄以为神，收而养之。长，因名弃。”由此可见，古人认为她所履之迹为神的足迹。“天犹令有之”，这显然是古巫师之认识。第二，这种履迹巫术是一种求子巫术，这在古史中也有明确之记载。汉刘向《列女传》卷一云：“弃母姜者嫄，邰侯之女也。当尧之时，行见巨人迹，好而履之，归而有娠，浸（逐渐）以益大。心怪恶之，卜筮禋[1]祀（祭祀）以求天子。终生子，以为不祥，而弃之隘巷，牛羊避而不践。乃送之平林之中，后伐平林者咸荐（铺垫）之覆之。乃取置寒冰之上，飞鸟伛翼之。姜嫄以为异，乃收以归，因命曰弃。”可见在行这种履迹巫术之前，必须有“卜筮禋祀以求天子”的风俗仪式，表明其巫术性质是求子。第三，既然是求子巫术，行巫术之女子，不一定履男子之足迹以生子，也可以穿男子之衣服以生子，因男子之足迹或衣服，对于所爱女子，都有交感巫术之魔力，这在古史中也是有明确之记载的。汉王充

① 禋：读 yīn。

《论衡·吉验篇》云："后稷之时，履大人迹，或言衣帝喾之服，坐息帝喾之处，妊身。怪而弃之隘巷，牛马不敢践之。置之冰上，鸟以翼覆之，庆集其身。母知其神怪，乃收养之。长大佐尧，位至司马。"可见这种履迹巫术，也可换为穿衣巫术，在行术女子穿男衣之后，必须再坐息于男子坐息之处，将履迹转变为"坐迹"而交感受孕产子。第四，这种履迹巫术已化为山上的大脚印之古迹。《太平御览》卷三八八引《述征记》云："齐有龙盘山，上有大脚，姜嫄所履迹。"这条记载显然是说，这种古迹是为女子求子所运用，伊们只要卜筮求子，像姜嫄一样履迹便可怀孕产子，因此这种龙盘山之大脚，是专门为求子者所设。

综上所述，脚印——最古老的交感巫术，古代记载已经相当的完备了。

第四节　原始时代求子的模仿巫术

模仿巫术有漫长的流变史，从现有材料看，它产生于原始社会早期。就古典文献所见，它在远古神话时代就已经产生。那时还是人类产生的初期，生产水平极低，难以维持衣食温饱之时，还没有体力与脑力劳动之区别、智识水平极低，还不知道科学。人类对于天上的阴晴日月，地上的旱涝灾害，人们的生老病死，采集的丰盛减少等等一切事情，尚找不出原因来，只有把宇宙归之于神鬼主宰，而沟通人类与神鬼之交通者，先是女巫，后才扩充到男巫，因为人类是从母系制度开始的。

在原始社会早期那种历史的条件之下，女巫具有绝对的权威性，她们在愚昧的原始人中开始了对于世界万物因果关系的探讨，她们探讨的第一个问题便是人类是如何诞生的。女娲正是中国巫术史上第一个女巫，她的最为精彩的巫术，便是用黄土

造人的模仿巫术，这种巫术是被炎黄子孙从远古以来都笃信不疑的，我国原始社会早期正是从模仿巫术开始那巫术史之漫长历程的。因此，迄今所见，模仿巫术在中国巫术中有最为丰富的内容，可总称原始求子巫术。

《太平御览》卷七十八引《风俗通》云："俗说天地开辟，未有人民，女娲抟黄土作人，剧务，力不暇供，乃引绳于絙泥中，举以为人。故富贵者，黄土人也；贫贱凡庸者，絙人也。"

李白《上云乐》诗亦云："女娲戏黄土，团作愚下人；散在六合间，蒙蒙如沙尘。"

这实际是古代女巫幻想化巫术的反映。女巫用黄泥作了一个一个小泥人，然后施巫术于这些小泥人，于是被认作最初的人就是这么产生的。这又添加上后世的女巫之想象，所谓"富贵者"、"贫贱者"，是后来贫富社会出现后才产生的生活现象。如此看来，所谓"女娲抟黄土作人"。女娲便是最古的女巫了。"抟土作人"之巫术，可称之为"泥人模仿巫术"，是人类孩童时代之产物。这种泥人模仿巫术在世界上其他国家也仍然存在。希伯来神话里有，耶和华"神用地上的尘土造了一个人的身体，把生气吹进他的鼻孔，使他成为有灵的活人，起名亚当。"①，"神使他沉睡后，就从他身上取出一条肋骨，再把肉合起来；然后用那条肋骨造了一个女人，带她到亚当跟前。亚当看见后高兴得欢呼起来：'啊！她是我骨中的骨、肉中的肉！她要称为女人，她是从男人身上出来的。'"②，以上是基督教《圣经》上的说法，亚当是泥土作成，仙气吹进他的鼻孔，于是变为活人，而女人（夏娃）是这泥人肋骨作成，实际也是泥土作成。泥人模仿巫术之神话断言，黄土作成的人（如女娲用黄土作人）自然是黄种人，而暗红土

①②见《当代圣经》"旧约"创世纪，中国圣经出版社，香港，1979年版。

作成的人，自然便是黑种人了，故北美洲迈都族印第安人神话说：地开创者用暗红色的泥土掺和了水，便做成了男女两个泥人，再用脂木烧锻使他们都活了起来，男名古克苏、女名晨星女人，从此世界上便有了人类。请看，世界各国泥人神话何其相似，可见泥人模仿巫术在原始社会曾风行全世界；引绳、烧锻脂木都是施行巫术的方法。

至于《淮南子·说林篇》云："黄帝生阴阳，上骈生耳目，桑林生臂手，此女娲所以七十化也。高诱注：黄帝，古天神也，始造人之时，化生阴阳。上骈、桑林、皆神名。女娲，王天下者也。七十变造化，此言造化治世非一人之功也。"这也是女娲黄土作人神话之衍化。泥人模仿巫术之承传，导致女娲终究成为中国人之婚姻女神。故《路史·后纪二》云："女娲祷祠神，祈而为女媒，而置昏(婚)姻。""以其载媒，是以后世有国，是祀为禖祖之神。"可见远古男女相配，得由女巫任婚姻之神，施以泥人模仿巫术之后，进行诸如这般的巫法仪式，男女才能相配。最早的人类的婚姻，即使是在原始杂婚的情态下，也要受到巫术的控制，泥人模仿巫术，便是这种巫术控制的反映。这是人类婚姻与野兽发情交配相区别的最初的分水岭，人类的交媾与野兽的交配之不同，最初就在于有这种婚姻巫术作为男女之间的媒介。女巫实际是人类婚配第一个媒婆，泥人模仿巫术之发现能说明，巫术在人类婚姻中之意义巨大，施术的目的在于求子，使部落人口得以增长，生产得以发展。

女娲在后世终于成了民众"求嗣之神"，人们纷纷设立女娲庙加以祭祀。清代凌扬藻撰《蠡勺编》卷二十九云，祭祀女娲已有漫长的历史，在《女娲庙》中载称：

> "阳湖赵氏曰：三皇本纪，女娲氏亦风姓，有神圣之德，代宓羲立，号曰女希氏，以木德王，是女娲古帝王之

圣者。《风俗通》云：女娲祷祀神祇，为女婚姻，置行媒，自此始。《路史》因之，谓女娲佐太昊。祷于神祇，而为女妇，正姓氏，职婚姻，是曰神媒，则女娲亦创置婚姻媒妁之人，而非女身也。自王充《论衡》引董仲舒之说，雨不霁，祭女娲，谓仲舒之意，盖以女娲古妇人为帝王者，男阳女阴，二气为害，故祭女娲以求祜也。于是《北史·祖珽》谓陆令萱实妇人之英杰者，女娲以来，未见其比。即《伊川易传》干坤六五亦云：妇居尊位，女娲、武氏，是也，则俗讹女娲为妇人久矣。按康熙壬申，太常卿金德瑛，奉命祭历代帝王陵寝，使还，上疏曰：臣见女娲氏陵前寝宫中，塑女像，旁侍嫔御，乡愚奉为求嗣之神，等诸淫祀，窃思断鳌炼石，虽圣人所不言，和乐诛凶，岂当阳为女德。推其命氏，盖如姚姒姬姜之伦，远在洪荒，难求日角龙颜之肖，理直毁去旧像，设立牌位，默寓祀祈，概行禁绝，仰符圣主尊崇古圣之心，永饬守臣蠲洁丞尝之典，事下礼部议，从之。”

凌扬藻颇不以女娲为妇人为意，硬说女娲是男人，是“古帝王之圣者”，但所举历史实证，俱认为女娲是“神媒”，即“求嗣之神”。“古妇人为帝王者”，实际是从一位作泥人女巫衍变成为婚姻之女神。

原始社会是母系制度之社会，这种社会自然是由女巫施行人类与天神之沟通，女巫施行了泥人模仿巫术，她们也施行石人模仿巫术。夏民族始祖神，即启的母亲涂山氏，实际也是女巫，她擅长的却是石人模仿巫术，她宣称启是从石头中生出来的，还造出了这样一种神话来，说自己曾变为石人，启便是从石人的肚子里蹦出来的。古典文献中对启母化石有诸多记载，有的说是由于禹化为熊，涂山害怕而变石、生启。《绎史》卷十二引《随巢

子》云："禹娶涂山，治鸿水，通辕辕山，化为熊，涂山氏见之，渐而去，至嵩高山下化为石。禹曰：'归我子！'石破北方而生启。"下面一条说得更妙，还有鼓声事。《楚辞·天问》洪兴祖补注引古本《淮南子》云："禹治鸿水，通辕辕山，化为熊，谓涂山氏曰：'欲饷，闻鼓声乃来。'禹跳石，误中鼓，涂山氏往，见禹方作熊，惭而去。至嵩高山下，化为石，方生启。禹曰：'归我子！'"石破北方而启生。"这显系女巫施石人巫术造作之神话，汉代已化为传说，《穆天子传》卷五云："丙辰，天子南游于黄口室之丘，以观夏后启之所居。"（原注云：嵩高山、启母在此山化为石，而子启亦登仙、故其上有启母石也。皆见《归藏》及《淮南子》）由传说再衍化为启母庙而有启母之石像，《路史·余论九·启母石》云："按元封元年，武帝幸缑氏，制曰：'朕用事华山，至中岳，见夏后启母石。'伏云：启母化为石，启生其中。地在嵩北，有少室姨神庙。登封北十二里，云启母之姨，而偃师西二十五里复有启母小姨行庙。"至清代则又有一个"启母"之说了。例如，清景日珍《说嵩》卷四"石阙"条云："《汉书·郊祀志》曰：孝武时，立夏后启母石等庙，元帝罢之，候神使者七十余人，皆遣归家。当元狩礼嵩时，启母已立庙矣。少室石阙，亦汉镌，则少姨庙当与同时，乃罗泌《路史》载。偃师西二里，复有启母小姨行庙，何欤？古传涂山氏，饷夫闻鼓，何与广德所祀，张勃疏圣河，饷至鸣鼓事。酷相类耶。岂恢奇动听，传闻者剽附为之欤？而《名胜志》所载：怀远县古涂山有禹会村，石板下，巨石危立，俨然妪立，人呼启母石，居人每刲血以祭。至以粉黛妆饰石首，则有两启母，更论异也。"怀远县民众每年血祭启母之习俗，应为求子习俗，是为石人模仿巫术之遗留。

总之，模仿巫术就孕育在泥人与石人模仿巫术的神话之中。

泥人模仿巫术之神话在今云南省贡山地区独龙族中仍见其

残留形态。独龙族信仰至上神，独龙语音译为："格蒙"神（又译为嘎姆朋），据当地传说，格蒙神居住在"木代"——天的最高处，他用泥土创造了一对兄妹，在洪水以后，成婚繁衍出独龙族。这个传说与女娲用泥土造人相似。原文云：

> "在荒远的古代，世上没有人。后来，嘎姆和嘎莎两个天神来到了姆泰义、陇嘎地方，在一块巨大的岩石上用双手搓出泥土，又用泥土揉成了泥巴团，然后再用泥巴团捏成了人。嘎姆和嘎莎刚捏出的人既不会呼吸，又没有血液，于是，他俩就在人身上吹了口气，让人会呼吸，有血液，并教会人如何繁殖后代。那时，女人更聪明能干一些，这是因为嘎姆和嘎莎在捏她们的时候，在肋巴骨上多放了一些泥巴的缘故。"①

第五节　原始时代无头模仿巫术

所谓"无头模仿巫术"，是说这种巫术的奇怪处，是认为人被砍去了脑袋也仍然能活下去并且继续战斗。这虽然是古代巫师的虚妄的幻想，但是似已被古人所接受，故传说得神秘异常，认为人世有活着的无头人，这是它的特征。但是，无头模仿巫术产生于原始社会时代，那位与黄帝神大战的蚩尤，可能就变成了一个无头人了。古典文献先是说，"黄帝……讨蚩尤氏，擒之于涿鹿之野，使应龙杀之于凶黎之丘。"（《太平御览》卷七十九引《帝王世纪》）后来又说："黄帝得蚩尤而明乎天道遂置以为六相之首。"（《管子·四时》）既然杀了他，怎么又任命他为六相之首？

① 引自中国社科院文学所编《中国少数民族文学》（下），第557页，湖南人民出版社，1983年版。

合乎常理的推测，他可能无头或又装上了头而复活了，于是古人在《山海经图》中，就将蚩尤画成了无头人，或接头人。见右图。①



蚩尤既是"六相之首"，就成为无头的"巫相"了，可能就是那《山海经·海内西经》中的巫相。这种巫术实际产生于奴隶制社会。

另外，最为著名的原始时代无头模仿巫术，当然就是那个被天神砍去了头的刑天，他虽失去了头，但他仍然战斗不息，似也是奴隶社会产品。

> "刑天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。"（《山海经·海外西经》）

他的斗志比以上说的蚩尤还要顽强。蚩尤被黄帝砍去了头，只有听从黄帝神的号令，作了他的无头相。刑天被天帝砍去了头，又将他的头葬于常羊山，刑天还是以两个奶头当眼睛，用肚脐做嘴巴，左手拿盾，右手拿斧，继续战斗不息。见下页图。

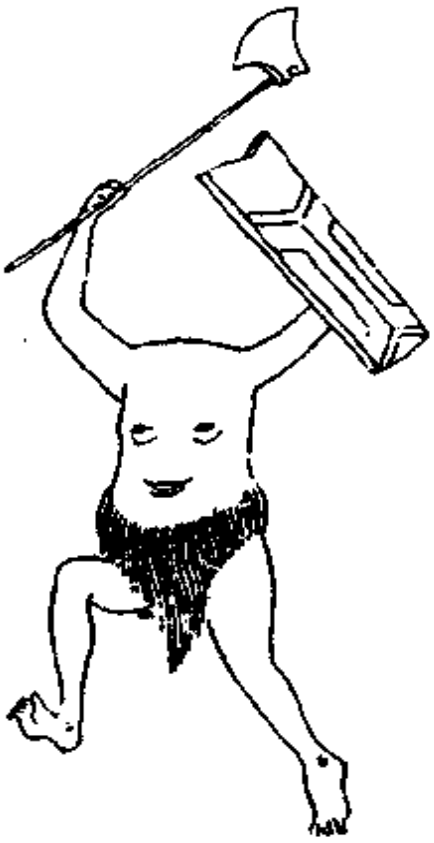
刑天顽强的反抗精神，赢得了古人的赞颂。晋代陶渊明的《读山海经》诗云："刑天舞干戚，猛志故常在。同物既无虑，化去不复悔。徒设在昔心，良晨讵可待。"②

理解以上《山海经》之说法，有以下几点值得注意。一、常羊之山，又称"常阳之山"。《山海经·大荒西经》云："大荒之中，有

---

① 本书所选之《山海经图》，皆出自清乾隆五十一年刻本《山海经广注》（吴任臣著）和清光绪二十一年石油本《山海经存》（汪绂著）。

② 见《陶渊明集》卷四，中华书局，1979年第1版。



山名曰常阳之山，日月所入。”可见它在偏西“日月所入”之处。正如《山海经·大荒西经》说：“西南大荒之中隅，有偏句常羊之山。”二、“刑天”又称“形残之尸”。《淮南子·地形篇》云：“西方有形残之尸。高诱注：形残之尸，于是以两乳为目，腹脐为口，操干戚以舞，天神断其手后，天帝断其首也。”故知以上文中之“帝”为“天帝”。三、“刑天”又称“邢天”，原来是神农氏手下的音乐之神。宋罗泌《路史·后纪三》云：“（神农）乃命邢天作扶犁之乐，制丰年之咏，以荐釐来，是曰《下谋》（罗苹注：扶犁一作扶来，即伏羲之凤来，来，犁古音同尔。）”刑与邢古通。故刑天即邢天。由上可见，以现代眼光看，这纯粹是奴隶时代巫师设计的一种模仿巫术罢了，不过把它编成了神话传说。商代人似乎已确信无头巫术。将这种巫术运用于丧葬与军事中。（参见本书第七章《商周时代巫术》）确实如此，“轰轰烈烈的奴隶起义，构成了一些神话。刑天反帝是其中之一。”[①] 他对上帝欲取而代之，“意味着，奴隶不是跟个别的奴隶主算账了，而是跟整个奴隶主阶级斗争了。”[②] 但是，在奴隶社会中，人们的军事知识还很低，奴隶们虽然是起来反抗了，但施行的却是“夏耕之尸”之类的无头巫术，这就注定导致斗争失败。

1. ② 见刘淮城《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988年第1版，第778页。

第六节 原始时代立桃人模仿巫术

在原始时代模仿巫术已经盛行，而且渗透到岁时、军事、政治、祭祀、医疗、神判各个方面。模仿巫术是从先秦已流行起，一直延续到汉代乃至后世。春节贴桃符于大门，此俗就是起源于先秦的桃人、桃符之御凶巫术。《风俗通义》第八"祀典"之《桃梗苇茭画虎》已说得相当清楚了：

> 谨按《黄帝书》："上古之时，有神荼与郁垒昆弟二人，性能执鬼。度朔山上有桃树，二人于树下简阅百鬼，无道理妄为人祸害，神荼与郁垒缚以苇索，执以食虎。于是县官常以腊除夕饰桃人，垂苇茭，画虎于门，皆追效于前事，冀以御凶也。"
>
> 桃梗，梗者，更也，岁终更始，受介祉也。《战国策》："齐孟尝君将西入秦，谏者千数而弗听。苏秦欲止之，曰：'臣之来也，过于淄上，有土偶人焉，与桃梗相与语，谓土偶人曰：子西岸之土也，埏子以为人，至岁八月，天霖雨，淄水至，则子残矣。曰：不然。吾西岸之士也，残则复西岸耳。今子东国桃木也，削子以为人，降雨下，淄水至，泱子而汎汎将何如矣。夫秦四塞之国，譬若虎口而入之，则不知其可。'孟尝君乃止。"

按应劭在《风俗通义》中的说法，立桃人的模仿巫术产生在原始时代黄帝之时。汉代王充也是如此说的，他在《论衡·订鬼篇》引古本《山海经》云："沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼、执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼，以时驱之。立大桃人，门户画神荼，郁垒

与虎，悬苇索以御凶。”如此看来，桃人模仿巫术实产生于黄帝时代。说明先秦之时人们即以认为鬼畏桃木，遂以桃木制成桃人，用来驱鬼辟邪。汉代人常在除夕，饰桃人立于门侧以御凶辟邪。《后汉书·礼仪志》即云：“讫设桃梗，郁垒苇茭。”至魏晋的时代，如《晋书·礼志上》云：“岁旦，常设苇茭，桃梗，磔鸡于宫及百寺之门，以禳恶气。”依然如此。南北朝后，桃人多衍化为绘门神。《荆楚岁时记》云：“帖画鸡，或斫镂五采及土鸡于户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。岁旦，绘二神披甲持钺，贴于户之左右，左神荼，右郁垒，谓之门神。”这仍源于汉代。

很显然，绘门神于户，是桃人模仿巫术之传承。蔡邕《独断》云：“十二月岁竟，常以先腊之夜除之也。乃画荼垒并悬苇索于门户，以御凶也。”故绘门神仍源于汉。桃人与绘神之俗同时流行于后世。《酉阳杂俎》续集卷之四《贬误》记载唐代桃人模仿巫术说：

> “俗好于门上画虎头，书鄣字，谓阴刀鬼名，可息瘟疠也。予读《汉旧仪》，说傩逐疫鬼，又立桃人，苇索，沧耳，虎等。鄣为合沧耳也。”

汉唐风俗十分近似，此即一例。

第七节　原始时代神判——一角羊判案

神判(Ordeal)是世界各民族都曾流行的原始巫术。它是以生物的或人的身体某一部分来测验与判断一个人有罪或无罪的特殊方法。它是一种神秘而荒唐的审判法。由巫师来主持神判的荒唐在于：第一，以兽性、物性代替人性，即以动物或物品的无知性来认作人的智慧结晶。第二，又以真实性来代表罪恶的一切，以幻想性来代表真理，为此建立的法律，是以颠倒黑白为特

征，因此它标志了巫师智慧的终结。第三，原始社会人类是以迷信为传统的，最初的法律，也是以迷信为准则的。巫师要求法律顺乎天神的意志，于是搞出了神判的把戏。



中国原始时代的神判是一角羊判案。见右图。神判巫术在我国原始时代开始盛行，相传尧的手下有一个刑罚神。《说苑·君道》云："当尧之时，皋陶为大理。"大理，也就是掌管刑法的官名，故皋陶就是刑罚神。皋陶神的样子很特别，《白虎通·圣人》云："皋陶乌喙，是谓至信；决狱明白，察于人情。"他有一个鸟的尖嘴；《荀子·非相》说他："皋陶之状，色如削瓜。"（杨倞注："如削皮之瓜，青绿色。"）全身呈青绿色。样子虽奇特，但有"至信"（出言必信）之特点。

皋陶利用一只圣兽"触觟"来办案。《论衡·是应篇》描述触觟审定罪行说："触觟者，一角之羊也，性知有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之；有罪则触，无罪则不触。斯盖天生一角圣兽，助狱为验，故皋陶敬羊，起坐事之。"由此可见触觟神判的特征是以兽性为判案根据，取消对事实的思考。"一角羊"遂成为原始法律的象征。

触觟，在汉朝漫长的时代还有以下四种称呼与说法：

第一，解廌。《说文》卷十上云："廌（zhì），解廌兽也。似山牛，一角。古者决讼，令触不直。""荐，兽之所食草，从廌，从草。古者神人以廌遗黄帝，帝曰：'向食何处？'曰：'食荐，夏处水泽，冬处松柏。'"这是汉代说法，这种圣兽又像牛，食草兽，而且是黄帝神的遗留物，它在法堂上专用角触不正直的人。

第二，解廖 《路史·余论四》引古本王充《论衡》云："皋陶之

时，有解廌者如羊而一角、青色四足，性知曲直，识有罪，能触不直。皋陶跪事之，治狱罪疑者，令羊触之，故天下无冤。”今本不载。这也是汉代说法，是神羊，皋陶跪在它面前等它兽性发作。

第三，獬廌。《神异经》云：“獬廌性忠，见邪则触之，困则未止，东荒之兽，故立狱阶东北，依所在也。”这也是汉代说法，专门立于狱阶东北判案。《神异经》传为汉东方朔撰。关于獬廌还有一说法，说它像一角鹿。《文选》晋张协《七命》云：“挫獬廌。”注云：“张揖《汉书》注曰：‘獬廌似鹿而一角也。’”

第四，獬豸。汉杨孚《异物志》云：“北荒之中有兽，名獬豸，一角，性别曲直。见人斗，触不直者。闻人争，咋不正者。楚王尝获此兽，因象其形，以制衣冠。”

《述异记》卷上云：“獬豸者，一角之羊也。性知人有罪。皋陶治狱，其罪疑者，令羊触之。”

由上可见，独角圣兽神判巫术的核心故事（羊判）虽产生原始时代，但是由汉代巫师说明的，巫师们施行巫术之前，往往先要造作出一个故事来代表天神的意志，以概括巫术特定的内容。这个神判巫术在我国周代春秋、汉代已有传说，例如：

1.《诗经·鲁颂·泮水》：“淑问如皋陶，在泮献囚。”

2.《左传》文公五年：“皋陶、庭坚不祀，忽诸？德之不建，民之无援，哀哉！”

3.《论语·颜渊》：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。”

周代与春秋的传说，只提皋陶而不提圣兽，战国以后的传说，皋陶开始与刑法挂勾，例如：

1.《管子·法法》：“舜之有天下也，……皋陶为李。原注：‘古治狱之官，此作李官。’”

2.《尸子》卷下：“皋陶择羝之裘以御之。”

3.《荀子·非相》:"皋陶之状,色如削瓜。"

4.《世本·作篇》:"皋陶作五刑。"

5.《淮南子·主术篇》:"皋陶暗而为大理,天下无虐刑。"

6.《北堂书钞》卷十七引《竹书纪年》:"命咎陶作刑。"

显见,周代、战国、乃至汉初之传说均不具体,圣兽神判巫术始终处于萌芽状态,直至汉代才有了巫术的具体内容,算是填补了原始神判巫术的空白点。所以在汉代以及以后各朝的刑法部门,法官戴的法冠便叫獬豸冠,《后汉书·舆服志下》云:"法冠、一曰柱后、……或谓之獬豸冠。獬豸神羊,能别曲直,楚王尝获之,故以为冠。"獬豸也成了古代法官的标志,在晋代,法官舆服有此标志,《晋书·舆服志》云:"或说獬豸,神羊,能触邪佞。"在北周,庾信《正旦上司宪府》诗云:"苍鹰下狱吏,獬豸饰刑法。"在唐代,《新唐书·车服志》云:"法官者,御史大夫,中丞,御史之服也。一名解廌冠。"在元代,关汉卿《玉镜台》一折云:"生前不惧獬豸冠,死来图画麒麟像。"在明代,明无名氏《霞笺记·中丞训子》云:"官居侍御立朝班,铁面丹心獬豸冠。"直至清代,御史及按察使补服前后均绣有獬豸图案。见右下图。



以獬豸为标志的神判巫术,在中国法律史上打上了不可磨灭的印记。瞿同祖著《中国法律与中国社会》即提到"獬字从荐,荐或作豸",是能识别"有罪者"的"一只有角的神兽"。[①] 一角神兽标志了中国法律的起源,已被中国法学界所认可。

应当强调指出的是神判的概念只是一个巫术与法律的问题,而其对象只是涉及嫌疑者(双方)及审判者,而不能扩大到别的不相干的对象。例如,占卜问题,只是指惩罚罪

① 该书为北京中华书局出版,1981年初版,第252页。

犯有关之占卜才是神判范畴，不能把结婚、丧葬、生育、农时等等一切方面的占卜都拉来硬说它也是“神判”。又例如，《后汉书·南蛮西南夷传》讲的掷剑与浮船来选酋长，算不算“神判”？当然也不能算。神判只能限制在治罪的法律观念范围，才能将问题专门化和探讨得深入。这是从一角羊实例研究所得出的基本观点。

总之，一角羊判案自先秦起便有广泛影响，在那时不一定是靠神羊自由来触有罪者，而可能是以刀刺羊，羊被刺而起来触人。齐庄公时的实例可说明这一问题。“齐讼者”，表现的便是战国时代的这一类民间神判。据唐李冗《独异志》说：“齐庄公时，有里征者，讼三年而狱不决。公乃使二人具一羊，诅于社。二子将羊而刺之，洒其血，羊起触二子，殪于盟所。”[①] 这里便是羊被刺而来触人的。因此所谓“神羊性知有罪”者，只不过是古巫头脑中的幻想而已。一角神羊也只是这种巫术现实曲折的反映而已，是将羊神化的结果。

第八节　原始时代产生的蛊

所谓“蛊道”，是用咒语唤来令人致残致死的蛊虫，用此邪术加害别人的一种巫法。这种特殊的蛊虫之巫术，它产生于原始社会。远在殷墟的甲骨文中，就已有关于蛊字和蛊事之记载，而在流传下来的原始时代的神话传说里，也有确实的事情证明了蛊在原始时代之存在。

继女巫之后，登上巫术史坛的是男巫。伏羲正是中国巫术史上第一个男巫。他的最为精彩的巫术，便是蛊道巫术。何以

① 见《太平广记》卷四三九引

见得呢？那是因为，蛊道巫术混同在伏羲创制的八卦中，关于伏羲创八卦，诸多文献都有记载：

《周易·系辞下传》云："古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而网罟，以佃以渔，盖取诸离。"

《论衡·齐世篇》云："宓牺之前，人民至质朴，卧者居居，坐者于于，群居聚处，知其母不识其父。至宓牺时，人民颇文，知欲诈愚，勇欲恐怯，强欲凌弱，众欲暴寡，故宓牺作八卦以治之。"

《太平御览》卷九引《王子年拾遗记》云："伏羲坐于方坛之上，听八风之气，乃画八卦。"

《北堂书钞》卷一五三引《尸子》云："伏羲始画八卦，别八节，而化天下。"

《蜀中名胜记》卷八引《学斋呫哔》云："伏羲仓精，初造王业，画卦结绳，以理海内。"

《古今图书集成·职方典》卷三八九云："上古伏羲时，龙马负图出于河，其图之数，一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中，伏羲则之，以画八卦。"

《录异记》卷八云："陈州为太昊之墟。东关城内有伏羲女娲庙。庙东南隅，有八卦坛。"

由上可见，伏羲之所以是巫师，因为他具有《周易·系辞》说的"通神"的主要特点。由于他生于"知其母不识其父"之时，显然是在女娲之后。他坐于方坛之上画那神秘之八卦，这八卦坛之古迹，至今仍在陈州（今河南淮阳）。而这八卦之中，正有"蛊"卦，正是蛊道巫术起源于伏羲之时的反映。《周易》上经"蛊"第十八原文云：

䷑ 巽下艮上 蛊：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

初六　幹父之蛊，有子，考无咎，厉，终吉。

九二　幹母之蛊，不可贞。

九三　幹父之蛊，小有悔，无大咎。

六四　裕父之蛊，往见吝。

六五　幹父之蛊，用誉。

上九　不事王侯，高尚其事。

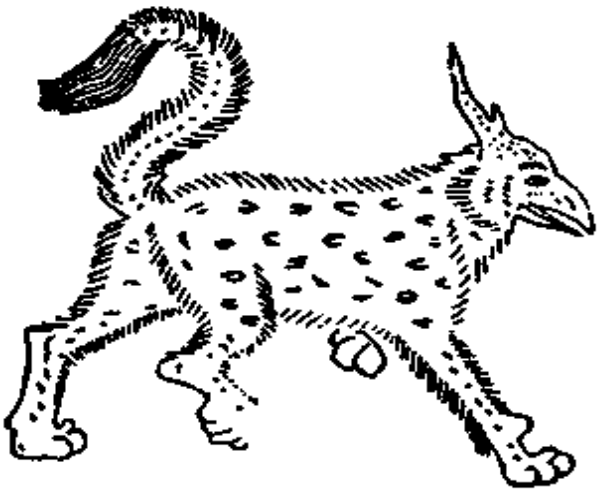
孔颖达《周易正义》卷三引褚氏云："蛊者，惑也。"[①] 意为凡是中了蛊毒者，都有迷惑不醒之特征，所以孔颖达认为"惑"字是蛊字应有的意思。由此可见，伏羲八卦中的蛊，是为蛊毒，也即为蛊道巫术的表现，故这蛊道巫术未必就是周代自《易经》才开始的，而蛊道巫术，应产生于伏羲那个原始时代较早的时期。蛊术使人迷惑不醒，恐即是对人类施行麻醉法的最初的探讨，其目的似企图使人能暂时升天求神，然后再返回人间，故必使人蛊惑之。

但是，不管是用泥土造人，还是蛊毒使人昏迷让灵魂上天，都是古巫的一种带有科学性的假想，纵然是没有探讨得对，不过，也算是人类的思维能力向前迈了一小步；巫师们显然企图用黄泥土和蛊毒的诸如此类的巫术力量，来强迫自然界服从巫师这类人的意志，达到用土造出人来，用蛊毒将人麻醉的实用之目的。虽然没有成功，但是他们充满信心，历尽困难，百折不回，继续宣传他们的巫术，进行他们的巫术。女娲与伏羲，作为原始巫，在那种没有科学可言的原始社会早期，表明巫术是最早人类科学假想之始。

但是，在那原始神话时代之蛊，似被人们认为是一种异常神

① 见《十三经注疏》上册第35页，中华书局影印本。

秘的食人的兽——蛊雕。《山海经·南山经》云："鹿吴之山，上无草木，多金石。泽更之水出焉与而南流注于滂水。水有兽焉，名曰蛊雕，其状如雕而有角，其音如婴儿之音，是食人。"见下图。



这种可怖的食人的蛊雕，鸡嘴，头有角，兽的身子，叫起来像婴儿一样。这大约是中国人对蛊的形状之最古老的想象吧！

第七章　商周时代巫术

第一节　商代巫师治国概述

在商代(约公元前十六至十一世纪),巫术盛行,《尚书·君奭》记载,在成汤受命治商之时,六位身居相位的辅佐者当中,有两位是巫师,即巫咸与巫贤。

在商王的左右,有卜官与祝官为其出谋划策,他们实际上也属巫师之流。《说苑·君道篇》记载的占卜巫术是其典型表现:

> "殷太戊时,有桑谷生于庭,昏而生,比旦而拱,史请卜之汤庙。太戊从之,卜者曰:'吾闻之,祥者福之先者也。见祥而为不善,则福不生;殃者祸之先者也,见殃而能为善,则祸不至。'于是乃早朝而晏退,问疾吊丧,三日而桑谷自亡。"

国王(即太戊)问事,先找来了卜巫来占卜吉凶,作为他治事的根据,卜巫便以卜来干预国家大事。但是,光有卜巫还不够,还要有神巫来驱逐妖怪,《史记·殷本纪》指出:

> "帝太戊立伊陟为相,亳有祥桑谷其生于朝,一暮

大拱。帝太戊俱，问伊陟。陟曰：'臣闻妖不胜德，帝之政其有阙与？帝其修德。'太戊从之，而祥桑枯死去。伊陟赞言于巫咸。巫咸治王家有成，作《咸艾》，作《太戊》。"（孔安国注云："祥，妖怪也。"）

与《说苑》相比，《史记》的记载已大为历史化了，它补充了《说苑》占卜妖桑的巫术情节。其中巫咸所作的两篇类似咒文的《咸艾》与《太戊》，似为赞扬太戊的巫师治国之道的成功，实则为以咒文驱邪趋吉的一种巫术反映。

商王成汤时代与卜巫神巫相类似的还有巫祝（即祝），《说文》示部云："祝，祭主赞词者。"《吕氏春秋·孟冬季·异用篇》和《史记·殷本纪》曾讲到一个同样的祝者以巫术祝网的故事，即祝巫搞的巫术：

"汤出，见野张网四面，祝曰：'自天下四方皆入吾网。'汤曰：'嘻！尽之矣！'乃去其三面。祝曰：'欲左，左。欲右，右。不用命，乃入吾网。'诸侯闻之曰：'汤德至矣！及禽兽。'"（《史记·殷本纪》）

这是祝巫设计的荒唐模拟巫术，以禽兽模拟四面八方之人事，禽兽入网，也象征天下"皆入吾网"，所以说是"汤德至矣"。

商代祝巫之盛，在甲骨文中历有记述，例如以下四片提到"祝"、"祝以辞告"[①]，即祝巫以辞告于鬼神：

召祖乙祝，直祖丁用，王受佑　《粹》1

直祖丁祝用　《粹》261

贞，直祖丁祝用，王受佑　《甲》3916

贞，直祝用　《甲》3916

事实说明，商代是个由巫师统治的国家，我们在墓葬中，见

① 见郭沫若《殷契粹编》释文，科学出版社 1965 年版。

到许多无头殉葬人的人肢体骨，便是无头巫术运用于丧俗的明证。见下列商代无头人尸骨图。



河南安阳侯家庄 M1001 号墓南墓道内被砍头的殉人肢体骨

1959 年台湾中央研究院历史语言研究所刊布了中国考古报告集(三)第二本，殷墟小屯发掘报告《侯家庄 1001 号墓》。载称在这一墓中，共发现了无头人骨架 61 具，人头骨 73 具。他们是身份最低的奴隶，是无头巫术运用于丧俗的牺牲者。商代的巫祝显然认为他们是人与神鬼的沟通者，奴隶主到阴间去也要有众多的奴隶为之殷勤的服务，而没有头脑的奴隶当然就是最为驯服的工具，于是人与神鬼之间便由他们来加以沟通，设计出来无头巫术，即把奴隶头砍了，把无头尸首拿去殉葬，以便到阴间去，使这些无头鬼更驯服地为奴隶主服务。当然，商代无头巫术不仅仅运用于丧俗之中。

古墨西哥印第安人的杀人祭神巫术，与我国商代无头巫术非常相似，见下页图。

不同的是，印第安人将人头与肢体分别放在不同的容器里，且分吃人肉。

商代巫祝除了鼓动祭祀杀人之外，还鼓吹统治者必须顺应和屈从于大自然。《庄子·天运》云："巫咸袑(旧注云：巫咸袑为商代神巫)曰：'来！吾语女。天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。'"显然巫师认为人是自然之奴隶！顺之则昌，逆之则



古墨西哥印第安人的杀人祭神

亡，人不必有战胜自然之愿望，从而标志着奴隶时代巫师的屈从自然之本质。

无头巫术除了运用于丧俗之外，还运用于战争。《山海经·大荒西经》云："有人无首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。（郭璞注：亦形天尸之类）故成汤伐夏桀于章山，克之，斩耕厥前。（郭璞注：头亦在前者）耕既立，无首，走厥咎（郭璞注：逃避罪也），乃降于巫山。（郭璞注：自窜于巫山，巫山今在建平巫县）"见下图。



看来这种夏耕之尸，也是一种无头模仿巫术。它的最明显特征是“操戈盾立”，站在那里吓人的，故成汤很容易便“斩”之，其余被收走。

商汤用非凡的武力，破除了夏桀的无头巫术，迫使巫兵不得不逃避罪行返回巫山。照先秦的人们看来，成汤之所以取得破其无头巫术的胜利，是因为他有天神帮助的结果。《墨子·非攻下》中说：他主要得到祝融神助：

> “遂至乎夏王桀，天有辖命，五谷焦死，鬼呼国，日月不时，寒暑杂至，鹤鸣十夕余。天乃命汤于镳宫，用受夏之大命。汤焉敢奉率其众，是以乡有夏之境。帝乃使阴暴毁有夏之城。少少，有神来告曰：‘夏德大乱，往攻之，予必使汝大堪之。予既受命于天，天命融（即火神祝融）隆火于夏城之间，西北之隅。’汤奉桀众，以克有夏，属诸侯于薄。”

是天神指示火神祝融，首先烧掉了夏城，使其失去了根据地，夏桀不得不灭亡。在夏代城乡已经“五谷焦死，鬼呼国”之时，什么巫术都挽救不了夏桀灭亡的命运。

夏桀的灭亡，当时真正的天帝——民众们当然是高兴的，这从屈原《天问》中就可明白，他说：

缘鹄饰玉，	伊尹用刻着鹄纹带有玉饰的鼎，
后帝是飨。	做出了美餐请商汤来享用。
何承谋夏桀，	伊尹怎样接受谋算夏桀的任务，
终以灭丧？	终于把那腐朽的夏朝灭亡？
帝乃降观，	商汤来到民间察访情况，
下逢伊挚。	在下面遇到了伊尹大臣。
何条放致罚，	商汤在鸣条终于惩罚了夏桀，
而黎服大说？	为什么民众和诸侯都欢畅？

消灭了夏桀，黎民大喜。商汤取得胜利后，接着天下大旱，他也照样搞起求雨的巫术来。《文选·思玄赋》李善注引《淮南子》云：

> “汤时，大旱七年，卜，用人祀天。汤曰：‘我本卜祭为民，岂呼自当之。’乃使人积薪，剪发及爪，自洁，居柴上，将自焚以祭天。火将燃，即降大雨。”

从甲骨文中已知，商代有女巫“婞”、“娥”祈雨：

1. “烄婞出雨，勿烄妹匚其雨。”（《佚》1000）

2. “其娥求雨于南□。”（《甲》753）

这是将女巫放之火中“烄”，或置于露天向南而晒之求雨。

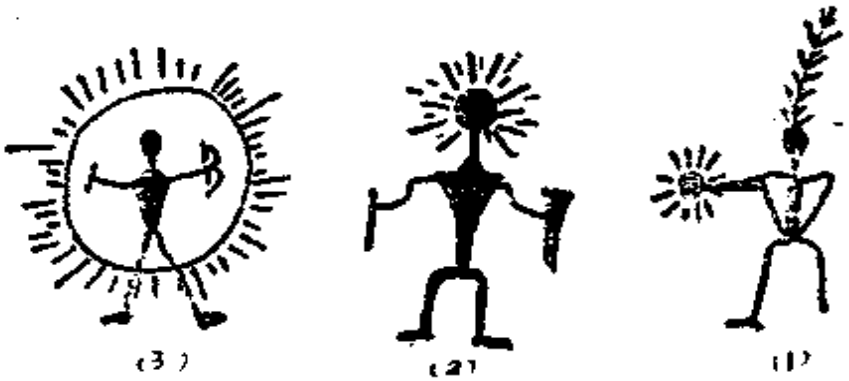
不仅有祈雨，也有祈禾巫术。例如：

1. “壬申贞，  禾于河。”（《后》上 22·3）

2. “……其 禾于□（山）。”（《甲》791）

“”字似为祭祀之名，祈求之义也。祭禾于河或祭河于山，即祭祀山河祈求禾苗繁茂。

商代求雨巫术，先是祀天，在祭祀天时用怎样的巫术动作，虽未明说，但我们根据新石器时代晚期的云南省沧源县原始岩画可作如下判断，见下图。



这是一组求雨前遮闭太阳的巫术动作，该图从右到左。（1）巫师向太阳取下火种，当然，只是一种配合咒语的巫术动作。

(2)然后将太阳之神光运送到巫师的头上,圆圆的头感应成圆圆的太阳。(3)巫师向日作出遮闭太阳的巫术动作。可见,这实际是一个巫师捉太阳求雨的巫术动作。

剖析广西自治区宁明县花山岩画则可知,见下图。



这是一个更详细的巫师捉太阳求雨的巫术动作。(1)巫师的双手高高举起,在招唤天上的太阳。(2)太阳果然慢慢地降落到了巫师的眼前了。(3)巫师胜利了,他终于用手抚摸了太阳,施行了他的接触巫法。(4)巫师在欢呼,在跳跃,在歌唱,他制服了太阳。(5)巫师将施过巫法的太阳又放回空中,那太阳上还印着巫师那有魔术力的手印,它显然已失去了炎热的光芒,它已经被巫术制服了。(6)果然,天上的太阳消逝了,巫师显得高大无比,也显出巫术力量的无穷。巫师在施术时必须剪去头发,削剪指甲,洗净身体,铺起柴草,并坐在柴草之上,装作要烧活巫师来求雨,正在这关键时刻,必感应了天而落下雨来。可以想见,原始人的烧人祭天求雨的巫术,此时已转变为模拟的烧人祭天求雨巫术了。

关于殷商时代烧人祭天求雨之巫术,在殷契中多有记载,这种巫术称为"烄",甲骨文有:

"烄,𠂤从雨,烄,亡其从雨。"(前 5,33,2)

"今日烄，从雨。"(读 4.18.1)

"烄，雨，不雨。"(甲 637)

"𠂤，𡆥烄，𠂤雨。"(乙 1228,6319)

"贞，𡆥烄，亡其雨。□贞，烄婞𠂤雨。烄婞亡其雨。"(佚 1000)

"烄𡆥，烄，婞烄。"(杂事 67)

"□□卜，其烄玟。"(粹编 653)

"其烄于囧。"(下 15,2)

陈梦家先生《殷虚卜辞综述》第 60 项作如下解释："以上之烄作𤆬或炎，像人立于火上之形。《说文》：'炎，交木然也。'《玉编》：'烄，交木然之以祭柴天"，…… 卜辞与文献上所记'暴巫'、'焚巫'之事相同。"

陈氏对求雨烄祭巫术总的概括是正确的，但是，这只能说明在原始社会，曾经出现过一种烧活人求雨的巫术，却不能说明，在殷商时代仍在流行这种残酷的巫术。

以上杀人求雨的巫术，直至现在，仍然保留在人们的记忆里，衍化出了民间传说的故事。云南白族中就流传有一个《杀子求雨》的传说故事。故事梗概为："以前有一家人，生了一个小孩，从那个小孩生下之时起，天就开始不下雨，一连七年滴雨不下，地干裂了，植物枯死了，人也饿死了大半，后来经先生(巫师)说，这个小孩是火星下凡，必须把他杀掉祭天，不然天就不会下雨。小孩有一个爷爷，双目失明，但是他十分疼爱这个孩子，每天吃饭不见小孙子他就不吃。几年天旱，在饥饿中这位老人宁肯不吃饿着也要把自己吃的一份给小孙子吃。有一天小孩的父亲和经先生把小孩杀了祭天，但他眼看老人没吃的快要饿死了，就把祭天的小孩肉拿回来煮给老人吃，还说是打了个麂子，是麂子肉，老人不见小孙子回来，便在吃一块肉的同时拣一块肉放在

旁边，留给小孙子吃，等了几天，他吃了一半也留出一半，仍不见小孙子回来，他想念自己的小孙子，天天不停地呼叫，一直到死，就变成了杜鹃，变成杜鹃也一直在呼叫，一直呼叫到吐血而死。"[①] 作者还指出：在大理白族地区也多有以人作祭祀的传说典故，南诏时代尚还存在此习，如南诏与唐朝的攻战中，曾杀李知古，以其尸祭天。

商代后期，帝武乙本人也大搞起模仿巫术来。《史记·殷本纪》云：武乙败德胡为，竟然用土木做些泥巴人，木头人，说是天神跟他下棋玩乐，还要别人也跟他一样做。天神如果下输了，就想法去加以污辱，用皮袋子装满血高高挂起，当做箭靶子来射，说是叫"射天"。

武乙搞的模仿巫术和射血袋交感巫术，其矛头是对准天神的，也是对准人民的，因为他要"射血"，就需要杀人取血。也是残暴本性的暴露。结果，武乙帝到黄河渭水一带打猎时，被天雷殛死了，这件事预示了商代的将亡。

第二节　商代的头发巫术、杀狗止风和神判

头发巫术是交感巫术中重要的组成部分。头发在中国民间传统观念里，把它摆在与肉体生命同等重要的地位，并且认为爱头发，就同爱自己的父母一样，是孝心的表现。所以《孝经》中表述过儒家的下列观点："身体发肤，受之父母。不敢毁伤，孝之始也。"[②] 这种看法是从巫术中把头发的魔力视为极其重要所引

① 见董绍禹《西山区[illegible]族宗教调查》，载于《昆明民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985 年第 1 版，第 89 页。

② 见《孝经注疏》卷一"开宗明义章第一"，载《十三经注疏》下册，中华书局版，第 2545 页。

起的。由此也可见头发巫术在交感巫术当中的重要性了。巫术认为，子女与父母头发有交感魔力，河北民间有一种巫术："父母的坟墓被人践踏隐没了，就将自己的头发剪下来，在附近的地方拖着走，遇着拖不动的地方，便是父母的葬地。"[①] 这便是《孝经》观念的依据。

头发巫术可将它归之于顺势巫法中，它包括头发、眉毛、眼毛、腋毛、各种动物毛。在古代巫师和笃信巫术的人看来，一个人或一个动物身上的毛发等物，就是一个人或一只动物生命的一部分；而损害了这一部分，也就损害了一个人或一只动物的生命；一个人如舍弃自己的毛发，也就等于舍弃自己的生命。于是，众多令人奇怪或令人吃惊的毛发巫术便被设计出来了。

我国最早见到的头发巫术，起源于公元前十六世纪的商代。商代的始祖，开国之君成汤，就曾经使用过一种除去他的头发和指甲来求雨的巫术。

《吕氏春秋·顺民篇》云："昔者汤克夏而正天下。天大旱，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，有余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。'于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝。民乃甚说，雨乃大至。"

《帝王世纪》云："汤自伐桀后，大旱七年，洛川竭使人持三足鼎祝于山川曰：欲不节耶，使民疾耶；苞苴行耶，谗夫昌耶；宫室营耶，女谒行耶。何不雨之极也。殷史卜曰：当以人祷。汤曰：吾所为请雨者，民也。若必以人祷，吾请自当。遂斋戒，剪发，断爪，以己为牲，祷于桑林之社。曰：唯予小子，履敢用玄，牲告于上天后土曰：万方有罪，罪在朕躬。朕躬有罪，无及万方。无以

① 见江绍原著《发须爪—关于它们的风俗》，上海文艺出版社，1987年12月影印本，第172页。

一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。言未已而大雨至方数千里。”（《太平御览》卷八三“殷帝成汤”）

《淮南子·主术训》亦云：“汤之时七年旱，以身祷于桑林之际，而四海之云凑，千里之雨至。”

照发爪巫术看来，头发和指甲（爪）代表一个人的生命，所以成汤剪断他的头发和指甲拿去祭祀天，就等于是将一个人的生命牺牲了去祭祀一样。显然，这种发爪巫术比烧活人求雨巫术进步了许多，虽然它仍然是迷信的。

在商代，有一种杀狗止风的巫术，这在甲骨文中有确实的记载：

1．于帝史风二犬　（《上通》398）
2．罕于风　（《燕》558）
3．罕巫，风　（《下》42，4）
4．罕风，北巫犬　（《明续》45）
5．罕风，巫九犬　（《库》992）
6．其罕风三羊三犬三豕　（《续》2，15，3）
7．罕于四方其五犬　（《明续》487）

“帝”即“禘”，即禘祭风要用犬，即杀狗。“罕”即“宁”，即息风，要由巫来止风，而巫则用杀狗的办法来止风，有时多到杀三只狗，五只狗，甚至九只狗。

陈梦家先生曾在《殷虚卜辞综述·风雨诸神》中精辟地指出：

> “汉世磔狗止风之法，和卜辞以犬罕风的记录是相符合的。”（576页）

此说也有着确实的汉代文献的记载，何谓“磔”？古时分裂祭牲以祭神叫磔。《吕氏春秋·季春纪》：“九门磔禳，以毕春气。”故《月令》注云：“磔，攘也。”《尔雅·释天》云：“祭星曰布，祭风曰磔。”郭璞注云：“今俗当大道中磔狗云以止风。”杀狗止风的目的

自然是辟除天灾，所以《说文》云："磔禳，祀除厉殃也。"

汉代有杀狗止风的巫术是毫无问题的。第一，《周礼·大宗伯》郑玄注云："披磔牲以祭，若今时磔狗祭以止风。"第二，《封禅书》索隐行《风俗通》云："杀犬磔禳也。"

但由商至汉，这种杀狗止风巫术究竟属于何种类别的巫术呢？这在以下古典文献中已经有所揭示：

1.《淮南子万毕术》云："黑犬皮毛烧灰扬之，以止风。"

2.《公羊传》僖公三十一年《正义》引李巡云："祭风以牲头蹏及皮，破之以祭。"

这就是说，杀狗止风巫术是属于交感巫术中的毛发巫术项的。因为黑犬皮毛显然有挡风的作用，因而巫师便认为黑犬皮毛烧灰便有止风的魔术力了。

商代也有神判巫术，那时是采取占卜形式的。商代法官们定罪行刑是要由占卜来作出决定的。即一切由天神之意来决定。甲骨文中记载，是否用刑也要占卜问之。

"贞：王闻惟辟？"

"贞：王闻不惟辟？"

"兹人井（刑）不？"

其实假借天意不过是实现商代统治者愿望的欺骗手段，它是交感巫术的一种表现。

第三节　周代的巫祝、神判及蛊道巫术

周代是一个制度化的时代，巫师个人的权威逐渐为制度所替代。虽然周文王喜好卜卦巫术，古人云："周文启龟，以卜良佐。"（《三国志·魏志·管宁传》），但那只是作为个人的爱好。

因而整个巫的地位也有所下降。《周礼》把司巫列为中士。

司巫是男女巫师的头领，也是大巫师。《周礼·春官·司巫》云：

"司巫掌群巫之政令，若国大旱，则帅巫而舞雩；国有大灾，则帅巫而造巫恒。"

意为，当大旱时，司巫率领群巫跳巫舞求雨。当大灾时，率领群巫造巫恒。所谓"巫恒"，是指巫师们祖传的巫术法术，《周礼·春官·司巫》云："国有大灾，则帅巫而造巫恒。"郑玄注说："恒，久也，巫久者，先巫之故事，造之当按视所施为。"贾公彦疏说："司巫见国大灾，则帅女巫等往造所行之事，按视旧所施为而法之。"

司巫当然还有其他重要的事，如祭地："凡祭事守瘗（祭地）。"① 如进行丧事时，施行巫术，即："凡丧事，掌巫降之礼。"②

司巫在从事巫术时，都需要先设坛祭祀，供以木偶之神像。这就是"祭祀则共匮主，及道布，及葅馆"。③匮，是周代宗庙里安放神主的器具，《周礼》杜子春注云："匮，器名，主，谓木主也。"故主，即木偶之神像。道布，即"为神所设巾"，可能就是铺在神坛桌边席巾。葅馆，即"租饱"，注云："茅裹肉也"，指祭祀的食品，以上这一切均为司巫所安排。

男巫所管之事，《周礼·春官·男巫》有所记载：

"男巫掌望祀、望衍、授号、旁招以茅。冬堂赠，无方无筭。春招弭，以除疾病。王吊，则与祝前。"

所谓"招以茅"，这是一种巫术之动作，如注中所云："祭此神时，则以茅招之于四方也。"

所谓"冬堂赠"，赠是指"逐疫"，言男巫管冬日逐疫驱鬼之事。"无方无筭"，无方指"四方为可"；无筭指"道里无数，远益善也"，即逐疫时"其行必由堂始，巫与神通言，当东则东，当西则西，可近则近，可远则远，无常数"。可以想见男巫逐疫通神时，

①②③　见《周礼·春官·司巫》。

那种与神讲话，忽儿走到东，又走到西，忽远忽近，无常定的样子。

所谓"春招弭"，招即招福也。言男巫又管春日为民众招福除疾病之事。

所谓"王吊"，即"上丧"（国君丧逝），男巫与祝都要在王前凭吊。

男巫所做的事情，一如上述。

女巫所管之事，《周礼·春官·女巫》亦有记载：

"女巫掌岁时祓除禊浴。旱暵则舞雩。王后吊，则与祝前。凡邦之大灾，歌哭而请。"

女巫则管理每年春时三月民众以香薰草药沐浴之事。夏天旱时则跳巫舞以祭祀。凡国遇大灾，还要歌哭以请神祇庇护。王后丧逝，女巫与祝也都要在王后前凭吊。

关于周代之女巫"旱暵则舞雩"，显然是在旱时因求雨而来跳巫舞，此种女巫之习俗，是沿袭于殷人的旧制，甲骨文中说的跳舞求雨之记载，大约便是女巫之所为，因"卜辞妓以求雨之奸、婞等，系女字，乃是女巫。"（《殷虚卜辞综述》）：

"□□卜，今日舞𠂤罕凶。从雨。"（粹 51）

"勿舞𠂤，亡从雨。"（乙 6859）

"滋舞，𠂤从雨。"（粹 813）

"今日舞，𠂤（雨）。今日舞，亡（雨）。（佚 120,3）

"贞，我舞，雨。"（乙 7171）

"乎舞，𠂤雨。乎雨亡雨。"（金 638）

"今夕奏舞，𠂤从雨。"（前 3,20,4）

《周礼》说女巫"旱暵则舞雩。"一个"暵"字，指炎热之气，表明是在夏日求雨。而《说文解字》云："雩，夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。"又云："雩，羽舞也。"羽舞便具有女性之特征。女巫在跳舞

求雨方面与甲骨文记载一致。

综上所说，巫术发展到周代，各类巫师已形成，巫医在周代已经从官办的"司巫"制度中分离而出，《逸周书·大聚解第三十九》云："乡立巫医，具百药，以备疾灾，畜五味，以备百草。"到了周代，巫医实际上已经成为行使医生专门以百药治病之职能。但是，也不能不看到，当时巫师们运用模仿巫术来装鬼驱邪驱病的风俗仍然很盛行。《周礼·夏官》云："方相氏掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室殴疫。"汉郑玄注："冒熊皮者以惊殴疫疠之鬼，如今魌头也。"这种装鬼逐瘟疫的风俗，显然与百药治病风俗，相悖而流行。

神判在周代可称之为"诅祝判"，尚未脱离动物判案的原始性之窠臼。周代歌谣《诗经·小雅·何人斯》云："出此三物，以诅尔斯。"诅者，精神加殃曰诅，也就是诅咒。三物，指诅咒所用的三种牺牲，即猪、犬、鸡，诅咒后求鬼神降灾祸于别人。《左传》隐公十一年载，郑庄公让一百个人，拿出一头公猪，二十五个人拿出一只狗和鸡，来诅咒射颖考叔的人，便是何人斯中"诅祝判"的反映。唐孔颖达疏云："诅者盟之细，杀牲告神，令加之殃咎。"《尚书·无逸》亦云："民否则厥心违怨，否则厥口诅祝。"唐孔颖达亦疏："诅祝，谓告神明令加殃咎也。"故诅祝也就是诅咒。现今壮族的赌咒判，便是诅祝判的衍化形态。参见"区分清代遗留的不同性质神判"一节。

蛊道巫术在周代仍然流行。周代人普遍害怕蛊虫，但也想出了一些办法来治蛊。《周礼·秋官·庶氏》卷三十七云：

> "庶氏掌除毒蛊，以攻说禬之，嘉草攻之。（郑玄注云：'毒蛊，虫物而病害人者。'贼律曰：敢蛊人及教令者，弃市攻说，祈名祈其神，求去之也。嘉草，药物，其状未闻，攻之谓熏之。）凡殴，蛊则令之比之。"（贾公彦

疏云：释曰云，殴之止谓用嘉草熏之时，并使人殴之，既役人众，故须校比之。）

治蛊，药草熏之，又使人殴打，可见已开始探讨治蛊之法了。

交感巫术中的鱼占，这是周代占卜巫师们的创造。当时有梦见鱼，占卜为丰年之说。《诗经·小雅·无羊》云：

牧人乃梦，　　牧人夜里做了一个梦，
众维鱼矣。　　梦见许多鱼儿无处放。
旐维旟矣，　　旌旗纷乱在长空舞动，
大人占之。　　太卜巫师占梦说端详。
众维鱼矣，　　梦见许多鱼儿无处放，
实为丰年。　　实代表了丰收好年景。
旐维旟矣，　　旌旗纷乱在长空舞动，
室家溱溱。　　象征着家族正当兴旺。

这是由于鱼的特性是与水相连，有水牧草便繁茂，牧业便丰收，所以牧人梦见鱼便预示着丰收。这是中国巫术史最早见的鱼占交感巫术。

第八章　春秋战国时代巫术

第一节　春秋战国时代求雨、桃木、预言等巫术

春秋战国时代是我国历史上学术思想空前活跃与发展的年代，百家争鸣，自由地展开各种议论，对巫术也兼容并包。

对那种烧活人求雨的巫术已产生怀疑。《左传·僖公二十一年》曾说过这样一件事情：这年夏天，大旱。僖公要烧死巫人和仰面朝天的畸形人。臧文仲对他说："这不是防备旱灾的办法。修理城墙，贬损饮食，节省开支，致力农事，劝人施舍，这才是应该做的。巫人、仰面朝天的畸形人，能做什么呢？上天要杀他们，就应当不生他们，如果他们能造成旱灾，烧死了他们会更厉害。僖公听从了。"①

可见当时由于生产力的发展，文化的进步，巫术绝对权威地

---

① 《左传·僖公二十一年》："夏大旱，公欲焚巫尪。臧文仲曰：'非旱备也。修城郭，贬食，省用，务穑，劝分，此其务也。巫尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚。'公从之。"

位已经动摇，一遇灾年，巫人便成为施术不当的替罪羊。

当时有人认为，不仅不应当烧活人求雨，也不应当继续实行那种把女巫拖至烈日下暴晒以求雨的巫术。《礼记·檀弓下》云：

> “岁旱，穆公召县子而问然了曰：天久不雨，吾欲暴尪而奚若？曰：天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可与（郑玄注：锢疾人之所哀，暴之是虐。）然则吾欲暴巫而奚若？曰：天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？（郑玄注：已，犹甚也。巫主接神亦觊（希图）天哀而雨之。）”①

按照孔颖达疏义之意，认为天旱时叫几位“愚妇人”在烈日下暴晒，以求老天爷开恩而下雨，这是没有道理（“疏远于道理”）的事情。当时人也认为这是一种违反人道的虐待。

那么，烧活人求雨不人道，拿活人暴晒求雨也不应该，当时人认为，最好国君自己跳进柴火里自焚以为黎民百姓求雨，如此做法是最好了。于是便有了以下这种巫术之传说。《庄子》云：

> “昔宋景公时大旱，卜之，必以人祠乃雨，景公下堂顿首曰：吾所以求雨，为民也。今必使吾以人祠乃雨，将自当之，言未卒而大雨。何也，为有德于天而惠于民也。”②

此事纵然是传说，但民众要求君王有忧国忧民的品德，这是可以理解的。这种理想当然是具有巫术性的，因为它认为天人是互相感应的，谁来沟通这种感应呢？那就是跳进柴火里自焚的君王，由他来亲任巫师的角色了。

“以人祠雨”何以见得便是国君自焚呢？《水经注·汝水》引

---

① 见《十三经注疏》中华版，第1317页。

② 见《艺文类聚》卷六十六。

《桂阳先贤画赞》云："临武张熹，字季智，为平兴令。时天大旱，熹躬祷雩，未获嘉应。乃积薪自焚。主簿侯崇，小吏张化，从熹焚焉。火既燎，天灵感应，即澍雨。"这种"积薪自焚"就是"以人祠雨"的具体化。但是否真死却无交代，为什么？

在春秋战国时代，"以人祠雨"也可理解为国君在烈日下暴晒三天来求雨，当时的齐国便有这种做法。《晏子春秋·内篇谏上第一》云：

> "齐大旱逾时，景公召群臣问曰：'天不雨久矣，民且有饥色。吾使人卜，云崇在高山广水，寡人欲少赋敛，以祠灵山，可乎？'群臣莫对。晏子进曰：'不可，祠此无益也。……'公曰：'不然，吾欲祠河伯，可乎？'晏子曰：'不可。……'"景公曰：'今为之奈何？'晏子曰：'君诚避宫殿暴露，与灵山、河伯共忧，其幸而雨乎。'于是景公出野暴露，三日天果大雨，民尽得种时。"

实际上国君出野暴露，或"积薪自燃"只不过是做做样子，目的在于表诚心，感化天。这种装模做样的求雨巫术，赢得了后世统治者的赞赏。

从以上论述可见，春秋战国时代人们已能客观地看待巫术了，特别是对烧活人求雨巫术。

然而当时人们仍然没能摆脱对巫术的迷信。桃木巫术的发展便是一例。《左传·襄公二十九年》云："楚人使公亲襚，公患之。穆叔曰：'祓殡而襚，则布币也。'乃使巫以桃茢先祓殡。楚人弗禁，既而悔之。"意思是说：楚国人让襄公亲自为楚王的尸体放置衣服，襄公对这件事感到忧虑。穆叔说："先扫除棺材的凶邪然后给死者穿衣服，这就等于朝见时陈列皮币。"于是就让巫人用桃棒做苕帚先在棺材上扫除凶邪，楚国人没有禁止，不久以后就感到后悔。由此例可知，此时已认为桃棒有"扫除凶邪"之

巫术力。

《礼祀·檀弓下》云:"君临臣丧,以巫祝桃茢执戈,(鬼)恶之也。"

《战国策·齐三》云:"今者臣来,过于淄上,有土偶人与桃梗相与语。"按:桃梗,系用桃木雕成的木偶。

《左传·昭公二十四年》云:"其出(冰)也,桃弧棘矢,以除其灾。"按:从冰窖取出冰,用桃木弓棘矢才能消灾。

桃木巫术在神话时代已见端倪。英雄神后羿就是被桃木棒打死的,故《淮南子·诠言训》云:"羿死于桃棓"。(高诱注云:'棓,大杖,以桃木为之,由是以来鬼畏桃也。)《淮南子·祝山训》又云:"羿死桃部(即棓),不给射。"至周代,正如《周礼·夏官·戎石》云:"赞牛耳桃茢。"它已经有扫除凶邪的巫术力了。

在春秋战国时代,往往能看到一个突出的政治现象,也就是上层统治阶级往往要通过巫师去传达他的意志,因为巫师可以假借天帝的旨意来发号施令。《左传·僖公十年》记载的太子申生就是利用巫师来传达"天帝"的意思的,实际是传达自己的意思。记载说:这年秋天,狐突到陪都曲沃去,遇到太子申生。太子让他登车作为御者,告诉他说:"夷吾无礼,我已经请求天帝并且得到同意,准备把晋国给予秦国,秦国将会祭祀我。"狐突回答说:"臣听说,神灵不享受别族的祭品,百姓也不祭祀别族……"太子申生说:"好,我打算重新请求。过七天,新城的西边将要有一个巫人表达我的意见。"狐突同意去见这个巫人,申生就一下子不见了。到时候前去,巫人告诉他说:"天帝允许我惩罚有罪的人了,他将在韩地大败。"

除此之外,预言巫术在《左传》中也得以反映:

第一,巫人裔似的料事如神。《左传·文公十年》夏:起初,楚国范地的巫人裔似预言成王和子玉、子西说:"这三位都将遭到

横死。”城濮那次战役，楚王想到这句话，所以阻止子玉说：“不要自杀。”但没有来得及。去阻止子西，子西正好上吊而绳子断了，楚王的使者刚刚来到，就阻止了他自杀，让他做了商公。子西沿汉江而下，溯长江而上，将要进入郢都。楚王正在渚宫，下来接见他。子西害怕，就假惺惺地说：“下臣幸而免于一死，但又有诬陷之辞，说下臣打算逃走，下臣现在回来请求死在司败那里。”楚王让他做了工尹，他又和子家策划杀死穆王。穆王听到以后，在五天中杀了他和子家。巫人商似的预言还是变为现实了。

第二，桑田巫人的悲惨丧命。《左传·成公十年》记载的桑田巫人的惨死，事情是这样的：

晋侯梦见一个大鬼，披散的长发拖到地上，槌胸跳跃，说：“你杀了我的子孙，这是不义。我的请求已经得到天帝允许了！”大鬼毁掉宫门和寝门走进来。晋侯害怕，躲进内室，大鬼又毁掉了内室的门，晋侯醒来，召见桑田的巫人。巫人所说的和晋侯梦见的情况一样。晋侯说：“怎么样？”巫人说：“君王吃不到新收的麦子了！”晋侯病重，到秦国请医生。秦伯派医缓给晋侯治病。医缓还没有到达，晋侯又梦见疾病变成两个小孩子，一个说：“他是个好医生，恐怕会伤害我们，往哪儿逃好？”另一个说：“我们待在肓的上边，膏的下边，拿我们怎么办？”医生到达，说：“病不能治了，在肓的上边，膏的下边，砭石不能用，针刺够不着，药物的力量也到不了，不能治了。”晋侯说：“真是好医生啊。”馈送给他丰厚的礼物让他回去。六月初六日，晋侯想吃麦子，让甸人奉献，馈人烹煮。晋侯召见桑田巫人，把煮好的新麦给他看，然后杀了他。将要进食时，晋侯肚子发胀，上厕所，跃进厕所里死去。有一个宦官早晨梦见背着晋侯登天，等到中午，他背着晋侯出厕所，于是就把他作为殉葬。

第三，梗阳巫皋的出谋划策。《左传·襄公十八年》记载：

中行献子打算攻打齐国，梦见和晋厉公争讼，没有胜诉。晋厉公用戈打他，脑袋在前面掉下来，跪下来安在脖子上，两手捧着它走路，见到梗阳的巫皋。过几天，中行献子在路上碰见巫皋，和他谈起梦里的情况（竟和巫皋所梦见的）一样。巫皋说："今年您一定要死，如果在东边有战事，那是可以满足愿望的。"中行献子答应了。（以上《左传》译文均采自沈玉成《左传译文》，中华书局出版）

巫皋的一番换头巫术的行话，显然被中行献子所接受，于是为他出谋进行东边的战争。

由上可见，统治阶级往往通过巫师来搞他们的政治活动，来散布巫师预言可信的舆论，以巩固自己的统治；反之，巫师也借助统治阶级的庇护而得以生存。

战国时代，最有巫术味而且崇拜巫术的学者，就要数邹衍了。邹衍虽说奠定了后世阴阳五行学说的基础，但《史记·封禅书》指出："自齐威、宣之时，邹子之徒……依于鬼神之事。"并说："邹衍以阴阳主道显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通。然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。"

当时民间传说谓邹衍大有巫术之神通。《后汉书·刘瑜传》注引古本《淮南子》云："邹衍事燕惠王尽忠。左右谗言，王系之。仰天而哭，五月天为之下霜。"以泪水引霜水，此传说大有窦娥冤促使六月下雪的巫术力之味道。当时还传说邹衍吹笛子，有能使禾苗生长的魔术力。《列子·汤问》云："邹衍之吹律。"（张湛注云：'北方有地，美而寒，不生五谷。邹子吹律（笛）煖之，而禾黍滋也。'）这是一种特殊的音乐巫术吧！

在战国时代，筑都城也是由巫师来出主意。"秦惠王二十七年，使张仪筑成都城，屡颓。忽有大龟浮于江，至东子城东南隅而毙。仪以问巫。巫曰：'依龟筑之。'便就。故名'龟化城'。"

(《搜神记》卷十三)"秦惠王二十七年"为公元前373年。《太平御览》卷九三一引《华阳国志》作"秦惠王十二年"。此事证明,战国时代巫师已参与筑城活动,依龟形筑城,便意味着适应自然使城有防水作用。

在战国时代,铸造武器也要先施行巫术。据《吴越春秋》云:"干将,吴人,与欧冶子同师,阖闾使造剑二枚,一曰干将,二曰莫邪　莫邪者,干将之妻名。干将作剑,金铁之精未肯流,干将夫妻乃断发剪指,投之炉中,金铁乃濡,遂以成剑。阳日干将,而作龟文;阴日莫邪而作漫理,干将匿其阳而出其阴,献之阖闾。"所谓"断发剪指",乃施行的是发爪交感巫术,金铁为了融化而能冶剑。可见春秋战国时代,制造武器也尚未能完全摆脱巫术。

第二节　神巫季咸的逃跑与尸祝祭祀

在春秋战国时代,有一个占卜的神巫,名叫季咸,能够知人的生死存亡,"料事如神",但是最后他的谎言被戳穿了。这在当时是一件大事。这是战国时宋蒙人庄子(前369—前286)所说《庄子·应帝王》云:

> "郑有神巫曰季咸,知人之死生存亡、祸福寿夭,期以岁月旬日,若神。郑人见之,皆弃而走。列子见之而心醉,归,以告壶子,曰:'始吾以夫子之道为至矣,则又有至焉者矣。'壶子曰:'吾与汝既其文,未既其实,而固得道与?众雌而无雄,而又奚卵焉!而以道与世抗,必信,夫故使人得而相汝。尝试与来,以予示之。'
>
> "明日,列子与之见壶子。出而谓列子曰:'嘻!子之先生死矣!弗活矣!不以旬数矣!吾见怪焉,见湿灰焉。'列子入,泣涕沾襟以告壶子。壶子曰:'乡吾示

之以地文，萌乎不震不止。是殆见吾杜德机也。尝又与来。'

"明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：'幸矣，子之先生遇我也！有疗矣，全然有生矣！吾见其杜权矣。'列子入，以告壶子。壶子曰：'向吾示之以天壤，名实不入，而机发于踵。是殆见吾善者机也。尝又与来。'

"明日，又与之见壶子。出而谓列子曰：'子之先生不齐，吾无得而相焉。试齐，且复相之。'列子入，以告壶子。壶子曰：'向吾示之以太冲莫胜。是殆见吾衡气机也。鲵桓之审为渊，止水之审为渊，流水之审为渊。渊有九名，此处三焉。尝又与来。'

"明日，又与之见壶子。立未定，自失而走。壶子曰：'追之！'列子追之不及。反，以报壶子曰：'已灭矣，已失矣，吾弗及已。'壶子曰：'向吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇，不知其谁何，因以为弟靡，因以为波流，故逃也。'

"然后列子自以为未始学而归，三年不出。为其妻爨，食豕如食人。于事无与亲，雕琢复朴，块然独以其形立。纷而封哉，一以是终。"

这里揭示了春秋战国时代的神巫季咸，他只能根据人的表面现象来占卜吉凶，他的占卜巫术只能停留在从事物外层的矛盾来总结他的答案，尚不能由此及彼，由表及里，融汇贯通，作出中肯的结论，所以他屡次被壶子所做作的表面现象所迷惑，一而再，再而三地作出了错误的判断，使自己"若神"的名声一次又一次受损，最后简直无法作结论了，只能以逃跑来了结。

这里还揭示那时候巫师文化素质的低下，经不起像壶子这样有学识的学者的步步设疑的考验，使季咸一再重复地表现自

己的浅薄和胡言乱语，从而使“神巫”名誉扫地，大出丑态。

由于神巫季咸在当时非常出名，以至汉代的刘安的《淮南子·精神训》仍然记述有他的事迹：

> “郑之神巫相壶子林见其征，告列子，列子行泣报壶子。壶子持以天壤，名实不入机发于踵，壶子之视死生亦齐矣。”

这里提到的“郑之神巫”，虽无具体姓名，但对比《庄子·应帝王》的原文可见，郑之神巫与壶子之事迹，显然来自《庄子》，而且已大为简化了，看不出神巫与壶子之间的唯心与唯物之斗争，这可能是与春秋战国时代反巫思潮盛行，而汉代则与崇巫思潮盛行的大背景有关。

最后，还应当提到，根据《庄子·天运》所述：

> “孔子西游于卫。颜渊问师金曰：‘以夫子之行为奚如？’师金曰：‘惜乎，而夫子其穷哉！’颜渊曰：‘何也？’师金曰：‘夫刍狗之未陈也，盛以箧衍，巾以文绣，尸祝斋戒以将之。及其已陈也，行者践其首脊，苏者取而爨之而已；将复取而盛以箧衍，巾以文绣，游居寝卧其下，彼不得梦，以且数眯焉。今而夫子，亦取先王已陈刍狗，聚弟子游居寝卧其下。故伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，是非其梦邪？围于陈蔡之间，七日不火食，死生相与邻，是非其眯邪？”

我们通过鲁国的太师师金讲说孔子游学遇到困厄的这段话，从中看到，所谓“尸祝”，正是春秋战国时代祭祀巫师的名称。尸祝利用扎成的草狗之模仿巫术来施术，他们在祭祀以前，用草扎成狗，又将这些草狗利用竹制的箱笼来装着，又用绣有图纹的饰物来披在草狗的身上，然后尸祝在斋戒以后再来迎送祭祀神。通过《庄子·天运》的描述，使我们看到了一幅当时祭祀巫师如何

施模仿巫术来祭神的图画。

实际上师金以上这段话几乎是在谴责孔子敬陈刍狗，言外之意是说孔子是赞同尸祝的作法的。所以孔子在宋、卫、商、周、陈、蔡等国都受到相逐。但是，孔子对巫的态度还是比较客观的。第一是"敬鬼神而远之"，而首先是敬，继而是"远"，但不参加巫师活动；第二是对巫师特征加以客观分析，如《论语·泰伯》中对夏禹"致孝乎鬼神"的巫师身份作了准确界定；第三是肯定巫医对医术的钻研有恒心，所以说"人而无恒不可以作巫医"；第四是对巫师驱傩风俗也表示尊重，所以《论语·乡党》云："乡人傩，朝服而立于阼阶。"然而孔子受人误解，赞与敬巫就被认为是巫，鲁国太师师金就是一位。孔子在当时还没有认识到后果的严重性，他逝世以后，到战国末期，连同他的徒子徒孙都要倒大霉。

第三节 战国时代西门豹镇压女巫事件

最值得注意的是，战国后期秦始皇时代反巫思潮也有着明显的发展。当时法家反巫连同儒家一起否定，是这种思潮明显的特点。《韩非子·显学篇》云："今巫祝之祝人曰：使若千秋万秋，千岁万岁之声括耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫祝也。今世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功，不审官法之事不察奸邪之情，而皆道上古之传，誉先王之成功，儒者释辞曰：听吾言则可以霸王，此说者之巫祝，有度之主不受也，故明主举实事去无用，不道仁义者，故不听学者之言。"① 韩非子认为儒者之言都是"说者之巫祝"，当然视儒者为巫祝。且不

① 引自《二十二子·韩非子·卷十九》，上海古籍出版社影印本，1985年版，第1186页。

说这种视儒家为巫师之言论是否正确，但是这种特殊的反巫形式，则肯定对当时整个反巫思潮是有促进作用的。而且是配合秦始皇焚书坑儒的言论，孔子的徒子徒孙遭到活埋的酷运，有关孔子的书籍也悉皆被化为灰烬。

值得注意的是，战国时代反巫的思潮表现在镇压巫婆的事件上。最有名的是西门豹治巫的事情，《史记·滑稽列传》中有详细记载：

> 魏文侯时，西门豹为邺令。豹往到邺，会长老，问之民所疾苦。长老曰："苦为河伯娶妇。以故贫。"豹问其故。对曰："邺三老廷掾常岁赋敛百姓，收取其钱，得数百万，用其二三十万为河伯娶妇，与祝巫共分其余钱持归。当其时，巫行视人家女好者，云是当为河伯妇，即聘取洗沐之。为治新缯绮縠衣，闲居斋戒。为治斋宫河上，张缇绛帷，女居其中。为具牛酒饭食，行十余日，共粉饰之，如嫁女床第，令女居其上，浮之河中。始浮，行数十里乃没。其人家有好女者，恐大巫祝为河伯取之，以故多持女远逃亡；以故城中益空无人。又困贫，所从来久远矣。民人俗语曰：即不为河伯娶妇，水来漂没，溺其人民云。"西门豹曰："至为河伯娶妇时，愿三老巫祝父老送女河上，幸来告语之，吾亦往送女。"皆曰："诺。"至时，西门豹往会之河上，三老官属豪长者里父老皆会。以人民往观之者，三二千人。其巫，老女子也。已年七十，从弟子女十人所，皆衣缯单表，立大巫后。西门豹曰："呼河伯妇来，视其好丑。"即将女出帷中来至前。豹视之，顾谓三老巫祝父老曰："是女子不好，烦大巫妪为入报河伯，得更求好女，后日送之。"即使卒共抱大巫妪投入河中。有顷，曰："巫妪何久也？

弟子趣也。"复以弟子一人投河中。有顷曰:"弟子何久也?复使一人趣之。"复投一弟子河中。凡投三弟子。西门豹曰:"巫妪弟子,是女子也,不能白事,烦三老为之白之。"复投三老河中。西门豹簪笔磬折,向河立待良久,长老吏傍观者皆惊恐。西门豹顾曰:"巫妪三老不来还,奈之何?"欲复使廷掾与豪长者一人入趣之,皆叩头。叩头且破,额血流地,色如死灰。西门豹曰:"诺,且留,待之须臾。"须臾,豹曰:"廷掾起矣,状河伯留客之久,若皆罢去归矣。"邺吏民大惊恐。从是以后,不敢复言为河伯娶妇。西门豹即发民凿十二渠,引河水灌民田。田皆灌。

西门豹以其人之道反治其人之身,整治女巫以活人祭水神之巫术,破除了迷信,又取得了建渠灌田的胜利。这是反巫历史的一个高潮。

西门豹治巫的传说对后世有深远的影响。南北朝时,《水经注卷十·浊漳水》还记载着后魏时流传的祭陌传说。云:"漳水又北径祭陌西。战国之世,俗巫为河伯娶妇,祭于此陌。魏文侯时,西门豹为邺令,约诸三老曰:'为河伯娶妇,幸来告知,吾欲送女。'皆曰:'诺。'至时,三老廷掾赋敛百姓,取钱百万。巫觋行里中,有好女者,祝当为河伯妇。以钱三万聘女,沐浴脂粉如嫁状。豹往会之,三老巫掾与民,咸集赴观。巫妪年七十,从十女弟子。豹呼妇视之,以为非妙,令巫妪人报河伯,投巫于河中。有顷,曰:'何久也?'又令三弟子及三老人白,并投于河。豹磬折曰:'三老不来,奈何?'复欲使廷掾豪长趣之。皆叩头流血,乞不为河伯娶妇。淫祀虽断,地留'祭陌'之称焉。"祭陌在今河北临漳县,《续史方舆纪要》卷四九《彰德府临漳县》并载其事。

又据明代的《升庵全集》卷四十七"君主妻河"条引《史记·年

表》云："秦始以君主妻河。君主，秦君之女；其曰君主，犹后世公主也。妻河，沉之河水，如河伯娶妇故事，盖戎俗也。"看来此俗起源于战国之秦。所谓"戎俗"颇耐人寻味，恐是指春秋时入于卫的"戎"，在今山东曹县，此地后被秦所统一，以至此俗一直流传到汉代。反巫思潮在地方上掀起后，在边远省份由于外来宗教的传入而继续引发了反巫的斗争。

第四节　战国避邪物与厌胜的瓦当、辟恶车

世界各国民间的避邪物或吉祥物，都具有巫术的反抗律作用。英国人以前常用福币，黑猫，吉祥豆蔻，胎膜等为避邪的护身物，伦敦居民以往所用串篮珠子也是避邪物。这样看来，反抗律的原则一般应以厌胜为其基础，相当于英语的 Charming。所谓"厌胜"，即指古代巫师设计的具有魔力的物品，所以厌胜是以巫术的魔力压制鬼邪的表现。

避邪物这种反抗巫术常用的手段，在原始人的信仰中认为，某种神祇鬼祟，虽然可以作祟于人，但是它们总有一种或几种害怕的东西，因而生活中采用某种东西作镇物，或佩带某物即可避邪。

砖头瓦块，这种极为寻常的建筑材料，经过巫师的设计，作成了"瓦当"，又叫"瓦头"，在这些瓦头上画上避邪的像，写上避邪的字，它们便具有了反抗巫术的魔力，而使鬼邪害怕。

瓦当巫术文化的内容丰富多彩。先来看战国画象瓦当。《左传》鲁隐公八年就有"盟于瓦屋"之记载，结果在洛阳王城、侯马晋城、临淄齐城、曲阜鲁城、邯郸赵城、易县燕城、中山王的墓陵等地，不断发现了战国晚期的画象瓦当。这些瓦当花纹各异，都具有吉祥物和避邪物的性质。

1．四鹤纹的瓦当。见下图。



鹤，取其有禄位之意。《左传》闵二年云："狄人伐卫，卫懿公好鹤，鹤有乘轩者。将战，国人受甲者皆曰：使鹤，鹤实有禄位。余焉能战？"四鹤纹瓦当便是保佑禄位的吉祥物。

2．双凤纹瓦当。见下图。



凤凰为传说中之瑞鸟，《论语·子罕》云："子曰：凤鸟不至，河不出图，吾已矣乎。"《礼·礼运》云："麟、凤、龟、龙，谓之四灵。"故双凤纹瓦当也是象征幸福的吉祥物。

3．双龙纹瓦当。见下图。



双龙纹



双龙纹

龙也为灵物。象征国君，《易·乾》云："飞龙在天，大人造也。"疏："飞龙在天，犹圣人之在王位。"亦喻非凡之人。《左传》襄二一年云："深山大海，实生龙蛇。"故双龙纹瓦当也为吉祥物。

4. 虎纹瓦当，见下图。



龙虎纹



虎纹

画虎于瓦当，是为最佳的避邪物。汉应劭《风俗通义》卷八云："虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅。今人卒得恶遇，烧悟虎皮饮之，系其爪，亦能辟恶，此其验也。"故画鬼避邪

是为厌胜，乃反抗巫术之表现。

5．鹿纹瓦当。见下图。



双鹿—树纹



双鹿—树纹

瓦当上刻画鹿表示什么呢？《抱朴子·玉策篇》云："鹿寿千岁，满五百岁则色则白。"《瑞应图》云："天鹿者，能寿之兽，五色光晖，王者孝道则至。"故刻画鹿纹显然有保佑长寿之意，是为吉祥物。以上都是战国瓦当巫术之表现。瓦当在秦汉之际，仍然有反抗巫术之表现，以下诸方面均是。

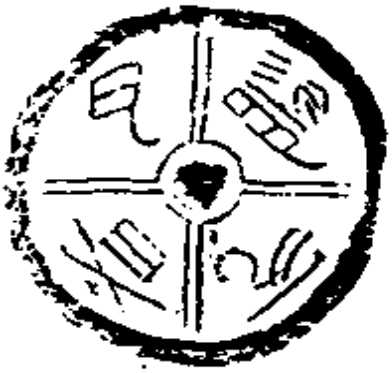
6．双鱼瓦当。见下页图。

瓦当上刻画双鱼纹意为辟邪消灾之物。在古代，鱼饰是用来作护身物的。远在商周之时就有玉鱼的饰物随身佩带。到唐代金鱼饰纳入了官服，既作辟邪物，又作五品以上之表示。按唐制，五品以上服紫，佩金鱼符，故唐元稹《自责》诗云："犀带金鱼束紫袍，不能将命报分毫。"这种金鱼符名为"佩鱼"，有时是玉制的。古代以玉比德，故达官贵人佩玉为饰。



双鱼纹

7. 咒语瓦当。在秦汉瓦当中又有咒语融入其中，作为反抗巫术的标志。“盗瓦者死”瓦当就是如此的，见右图。



盗瓦者死

施术者以为，只要咒语融入其中，谁盗瓦，便会中魔力而死。这咒语瓦当便自然成为避邪之物。

8. 吉语瓦当。在秦汉瓦当中也有诸多吉语瓦当，以下瓦当刻写有“维天降灵延元万年天下康宁”十二个字。见下页图。

这是祝福天下康宁的。正如《尚书·洪范》云：“五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。”故康宁为五福之一，祝福平安、无疾病患难之意。

以下“飞鸿延年”瓦当也为吉语瓦当：



维天降灵延元万年天下康宁

"延年"，延长寿命也。《荀子·致士》云："得众动天，美意延年。"《论衡·道虚》亦云："道家或以服食药物，轻身益气，延年益世。"以瓦当作为反抗巫术的厌胜物用来延年，是秦汉巫师的一大发明。



飞鸿延年

综上所述，瓦当巫文化与古代民间建筑装饰风俗结合在一起形成的反抗巫术，形式特殊，别具风采。《西京杂记》曾指出："未央宫有温室，以椒涂壁，香桂为柱"，应当再加上：以厌胜为瓦当。《汉武故事》也曾指出："其梁则朱，其栋则雕"，也应当再加上：其瓦则巫。瓦当作为厌胜并不是孤立存在的，它是同建筑巫术中其他种类巫术紧密交织在一起的。华非《瓦当艺术简述》曾说："自清代至现代，不独

陕西西安，凤翔、宝鸡、咸阳、茂陵等地秦汉故都之地，时有瓦当出土，此外在山东历城、曲阜、诸城、东莱、掖县、即墨、邹县，河南洛阳、新安、灵宝，河北怀柔、邯郸，辽宁沈阳，甘肃天水，四川重庆，青海海安，山西万家、洪洞，福建崇安，江苏赣榆，内蒙包头、呼市等各地区，都有不同数量的瓦当出土。"① 可见，这种瓦当巫术文化流行区域之广大。

辟恶车

"厌胜"——具有巫术魔力的物品，在我国古典文献中，有着颇为丰富的记载。由于巫师把许多物品都认为具有魔力，我国古代遂广泛流传厌胜的风习。

秦代用"辟恶车"来厌胜。宋马缟著《中华古今注》卷上云：

"辟恶车，秦制也。桃弓、苇矢，所以禳除不祥也。春秋云：桃弓荆矢，以除其灾，所谓辟恶也。"②

秦代的辟恶车上设有桃弓苇矢，这两件东西有驱邪魔力，故可以"禳除不祥"。

第五节　战国时代蛊道巫术、指甲巫术

(一) 蛊道巫术

战国时代的蛊道巫术有了进一步发展。《太平御览》卷七四二引《左传》云："宣二晋里克有蛊疾。"当时人将它作为一种疾病来看待，似乎巫术性已经有所削弱。

《左传》记载春秋战国时代已有人专门培养这种剧毒的

---

① 见华非编著《中国古代瓦当》，人民美术出版社，1983年10月第1版，第54页。

② 引自《说郛三种》弓卜二(三)，第504页。

"蛊"。《左传·昭公元年》云：

"赵孟曰：'何谓蛊？'对曰：'淫溺惑乱之所生也。于文，皿虫为蛊。谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊。皆同物也。'赵孟曰：'良医也。'厚其礼而归之。"

以上意思是说，赵孟说："什么叫蛊？"医和回答说："这是沉迷惑乱所引起的。在文字里，器皿中的毒虫是蛊。稻谷中的飞虫也是蛊。在《周易》里，女人迷惑男人，大风吹落山木叫做蛊(䷑)。这都是同类事物。"赵孟说："真是好医生啊。"赠给他很重的礼物而让他回去。

按照孔颖达疏中的意思来说："人自有无故失志，志性恍惚不自知者，其疾名为蛊。蛊非尽由淫也，以毒药药人，令人不自知者，今律谓之蛊毒。""皿"，当然是器皿，稻谷蛊当时已经培养出来了，有人专门用器皿来培养这种剧毒的虫。这种培养蛊毒之法，在我国两千多年以前的春秋战国时期已经广泛流传了，并且成为后世培养蛊毒的主要模式。正如《通志·六书略》所说：

"造蛊之法，以百虫置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。"

由此可见，百种毒虫置皿中，互相残酷咬食，最后剩下最毒的一种毒虫，施以魔法，就成为蛊。

在秦汉之间，人们试着用食疗法来解除蛊毒，也可说是一种创造。出自秦汉的巫书《山海经·中山经》云：

"休水出焉，而北流注于洛，其中多鲑鱼，状如盐虽而长距，足白而对，食者无蛊疾，可以御兵。"

《山海经·北山经》亦云："(决决之水)其中多人鱼，其状如鳜鱼，四足，其音如婴儿，食之无痈疾。"(按：痈疾为蛊疾之误)

郝懿行对《山海经·中山经》蛊疾条疏云："北次三经云：'人鱼如鳜鱼，四足，食之无痈疾。'此言'食者无蛊疾'，蛊，疑惑也，

痴，不慧也，其义同。”郝氏由于不了解蛊道巫术，曲解了蛊疾，实际上这是先秦至汉代民间以食疗解蛊毒之尝试，并为后世采用，《本草纲目》鳞部第四十四卷即指出：“青鱼，解蛊毒”。便是鲭鱼解蛊疾的衍化。

（二）指甲巫术

在交感巫术中指甲巫术也颇重要。在战国时代的巫师看来，指甲与头发一样是一个人的化身，如果要伤害一个人，首先弄到他的指甲，然后施正巫术于指甲，念咒语，埋指甲在土中，这个人便会有痛苦的感觉。

指甲，战国时代又称爪，或称蚤（写有皂）。爪是手脚指甲的通称，如《列子·天瑞》：“皮肤爪发，随世随落。”《礼记·丧大记》：“小臣爪足。”郑玄注云：“爪足，断足爪也。”而“蚤”，在秦汉时读为“爪”音，如《仪礼·士丧礼》：“蚤揃如他日。”注云：“蚤读为爪，断爪揃·（剪）鬚也。”所以那时指甲又称蚤甲，如《荀子·大略》：“争利如蚤甲，而丧其掌，君人者不可以不慎。”注：“蚤与爪同。”在古时，如果一个人生了病，就必须剪指甲祭祀求神保佑，故《史记·鲁周公世家》云：“初，成王少时，病，周公乃自揃其蚤沈之河，以祝于神曰：王少未有识，奸神命者乃旦也。”剪指甲祭祀便是施行指甲巫术。所以《礼·曲礼下》云：“不蚤鬋，不祭食”疏：“蚤治手足爪也。”

战国时代的人，指甲就是不能轻易亡失的。《韩非子·内储说上》云：“韩昭侯握爪而佯亡一爪，求之甚急，左右因割其爪而效之。昭侯以此察左右之不诚。”韩昭侯居然假装掉了指甲，看左右惊愕不惊愕，以察他们对自己诚心不诚心，可见指甲对于一个人的重要。

凡此种种都说明，在战国时代，人们对指甲所持有的巫术观念并未消除。

第九章　汉代巫术

第一节　汉高祖信奉的铜人、魔镜巫术

汉代的巫术，总的说来由于得到皇帝的推崇，朝廷的支持而得到迅猛的发展。

汉高祖刘邦信巫。《汉书·高祖纪赞》云："及高祖接位，置祠祀焉，则有秦晋梁荆之巫。"文款注："'巫，掌神之位次者也。'"可见，汉代的巫术是刘邦兴起来的，这才公开发达起来，秦晋梁荆之巫堂而皇之搞起巫术活动。

又据司马迁《史记·封禅书》记载，最初刘邦还下诏说，应当鼓励巫祠与巫祭，原文云：

> "吾甚重祠而敬祭，今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。"

刘邦的"重祠与敬祭"，重的却是巫祠，敬的却是巫祭，请看："长安置祠祝官、女巫。其梁巫、祠天，地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中、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。"由上可见，祠与祭都是巫师领导的，巫师当了祠祝官。所以从朝廷到民间，巫觋是公开活动的。《汉书·郊祀志》云："民之精爽不贰，齐肃聪明者，神或降之。在男曰觋，在女曰巫，使制神之处位，为之牲器，使先圣之后，能知山川，敬于礼仪，明神之事者以为祝，能知四时牺牲，坛场上下，氏姓所出者以为宗。"

汉高祖喜好的巫术，尤以下列两种为甚。一为铜人巫术。据《西京杂记》卷三云：

> "高祖初入咸阳宫，周行库府，金玉珍宝，不可称言。其尤惊异者，有青玉五枝灯，高七尺五寸。作蟠螭，以口衔灯，灯燃，鳞甲皆动，焕炳若列星而盈室焉。复铸铜人十二枚，坐皆高三尺，列在一筵上，琴筑筐笋，各有所执，皆缀花采，俨若生人。筵下有二铜管。上口高数尺，出筵后。其一管空，一管内有绳，大如指，使一人吹空管，一人纽绳，则众乐皆作，与真乐不异焉。有琴长六尺，安十三弦，二十六徽，皆用七宝饰之，铭曰：璆琳之乐。玉管长二尺三寸，二十六孔，吹之则见车马山林，隐辚相次，吹息亦不复见，铭曰：昭华之琯。"

铜人奏乐，显然是从模仿巫术中衍化出来的，在这里具有白巫术的祝吉贺喜之用，具巫术性。二为魔镜巫术。又据《西京杂记》卷三云："有方镜，广四尺，高五尺九寸，表里有明，人直来照之，影则倒见。以手扪心而来，则见肠胃五脏，历然无碍。人有疾病在内，则掩心而照之，则知病之所在。又女子有邪心，则胆张心动。秦始皇常以照宫人，胆张心动者则杀之。高祖悉封闭以待项羽，羽并将以东，后不知所在。"

这种魔镜是模仿巫术与交感巫术的双重构思，是汉代巫师的发明。这种方镜，能照出人体内的疾病，照出肠胃五脏有没有

"硋"(碍)。照出女子有无异心,据说秦始皇用之照宫女,汉高祖想用之照项羽的心肝。

镜的巫术功能,来源颇为久远。在夏代,《尚书·帝命期》云:"桀失其玉镜,用之噬虎。"郑玄注:"镜喻清明之道,虎喻暴也。"在秦代,《尚书·考验耀》云:"秦失金镜,鱼目入珠。"注云:"金镜喻明道也,始皇不韦子言乱真也。"(均见《太平御览》卷七一七"镜")可见,夏桀失镜与秦始皇失镜均导致天下之丧失。又《广雅》云:"鉴谓之镜。"镜可以鉴物也,道家认为,镜可照出一切妖魔鬼怪,葛洪《抱朴子·登涉》云:"万物之志者,其精皆能假托人形以炫人,于镜中不能易其真形,是以入山道士以明镜经九寸,悬于背,有志魅未敢近,或后来者视镜中,其是仙人及山中好神者,镜中故如人形。"故知古镜巫术是为道教著名巫术,镜为仙镜,可以照妖也可以使人长生等等,衍化为诸多故事传闻:

1. 照妖　《拾遗录》云:"方丈山池泥,百炼成金镜,色青,可照魑魅。"(《太平御览》卷七一七引)《洞冥记》云:"望蟾阁上有青金镜,广四尺,元光年中(西汉,前 134—前 129)祇国献此镜,照见魑魅百鬼,不能隐形。"

2. 长生　《刘根别传》云:"思形状可以长生。以九寸明镜,照面,熟视之,令自识己身形,常令不忘,久则身神不散,疾患不人。"① 此为熟视已形的交感巫术。

3. 防盗　此巫术又叫"厌盗贼法"。《风角要占》云:"厌盗贼法:三月以小形铜镜七枚,埋于申地,秤七百斤土覆之,坎深二尺五寸,广二尺五寸,筑令坚固。"等盗贼来到此处,铜镜便放光或龙吟。这是唐前巫师发明的也是最早见的防盗巫术装备,借用交感巫术。

① 《太平御览》卷七一七。

4. 对话 《拾遗录》云:"周穆王时,渠国贡火齐镜,广三尺六寸,暗中视物如昼,人向镜语,镜中则响应之也。"①

中国古镜是以铜磨制而成。由于古镜巫术的发展,导致了我国在夏代至秦汉便对铜矿进行了开发和利用。与黄帝大战的蚩尤,铜头铁额,也可以说是巫师的装扮,也证明原始社会巫师利用铜铁面罩打仗,自然也促成了铜铁冶炼术的产生与发展。单就这一点来说,最早铜铁的开矿术,可能就是巫师创造的。到了唐代,巫师们继续利用铜来搞巫术,而有镜听的占卜法,这是占卜巫师们设计出来的一种占卜法。怀镜于胸前,出门后听人讲话,用来占卜吉凶休咎。这种卜法又称"耳卜"。唐代王建写有《镜听词》云:"重重摩挲嫁时镜,夫婿远行凭镜听。回身不遣别人知,人意丁宁镜神圣。"镜听占卜渗透到日常生活中,铜被广泛利用。巫术在客观上推动了矿冶学的开发。

至清代,古镜巫术被天地会所运用,有制宝镜,拜宝镜的巫术仪式,还有咒语:"第一阴阳宝镜明,失落洪楼佛祖前;寺中照出天官相,百八年来剿灭清。"古镜巫术被运于反抗斗争矣。

第二节 汉武帝信奉的脚印巫术

汉武帝刘彻也信巫,据《史记》载:"武帝时,游水发根言:上都有巫,病而鬼下之。上召置祠之甘泉。及(上)病,使人问神君,神君曰:'天子无忧病。'于是病愈。"《资治通鉴》卷二十亦云:"汉武帝元狩五年(公元 118 年),天子病,鼎湖甚,巫医无所不致,不愈。游水发根言上郡有巫,病而鬼神下之。上召,置祠之甘泉,及病,使人问神君。神君言曰:'天子无忧病',病少愈,强

① 《太平御览》卷七一七

与我会甘泉'，于是病愈，遂起幸甘泉，病良已。"武帝信巫，到了"巫医无所不致"的地步。

汉武帝也相信公孙卿的神仙之言，据《史记·孝武本纪第十二》云："冬，公孙卿在河南等候神，在缑氏城上看见仙人脚印，有一种像雉的动物，在城上飞来飞去。武帝亲自到缑氏城看脚印，告诉公孙卿：'你不要像文成、五利一样欺骗我！'公孙卿答称：'仙人不是要求人主，而是人主要求他，而求仙之道在于宽假些时日，如果不宽假些时日，仙人是不会出现的。谈到神仙这种事，看起来好像很怪异荒谬，其实一点都不，只要一年的时间就可以看到了。'于是各郡国都扫除街道，广治宫观、山川神祠，祈望神仙的到来。"公孙卿的脚印巫术，居然兴师动众，全国都来造宫观神祠，但是，公孙卿并未到此为止，他不断地吹他看见了神仙的脚印，"武帝又东巡海上，行礼祭祀八神。齐人上疏说有奇方致神仙的数以万计，然而都是一派胡言，毫无验证。于是武帝又发动数千人到海中访求蓬莱仙人。公孙卿拿符节常先走到名山等候，到东莱（即现在的山东今县），说在夜间看见一长数丈的人，当接近他时又不见了，只看到他的脚印好大，像禽兽的脚印一样。群臣也说看见一老人牵狗，并说：'我要见当今皇上'，一会儿就不见了。武帝听说看见大脚印，起初不十分相信，等到群臣又说老人时，又认为必定是仙，因此，他留住在海上，给方士们传车并派几千求仙使者到海上访寻仙人。"① 孝武本纪的记载，充分说明武帝周围都是巫师，他们哄骗得汉武帝团团转，到什么地方都谈巫并命巫师立祠兴巫术。"灭南越后，越人名叫勇之的向皇上进言：'越人风俗相信鬼神，祭祀都能见鬼神，且每次都有效。从前东瓯王尊敬鬼神，活到一百六十岁，后世子孙怠慢鬼

① 本节《史记》白话译文，采自龙宇纯等译《白话史记》第一册。

神，所以渐衰微。'武帝命越巫师立越祝祠，只有台而无祭坛，一样地祭祀天神上帝百鬼，用焚鸡骨占卜巫术，武帝很相信，在越祠用鸡骨占卜，由此开始。"这样上行而下效之，在西伐大宛时，"丁夫人及雒阳虞初等用方术诅咒匈奴及大宛。"诅咒巫术居然被用到军事上；祭祀时又大搞模仿巫术，以木偶马代驹。直等到封禅以后，公孙卿等候神仙的脚印还是未等到，武帝才讨厌方士，但《史记》还是认为他受了影响，希望有一天真能遇仙。难怪那时引发了"巫蛊之狱"。

第三节　汉代巫史的特点

汉代巫术，由于汉高祖的倡导而兴盛起来，总的来说，汉代的巫史有以下四个特点。

第一，宫廷内的巫师斗争延续时间长。《汉书·五王子传》云：

> "始，昭帝时，胥见上年少无子，有觊觎心。而楚地巫鬼，胥迎女须，使下神祝诅。女须泣曰：'孝武帝下我'左右皆伏。言：'吾必令胥为天子。'胥多赐女须钱，使祷巫山。会昭帝崩，胥曰："女须，良巫也。'杀牛塞祷。及昌邑王征，复使巫觇诅之。后王废，胥浸信女须等，数赐钱物。宣帝即位，胥曰：'太子孙何以反得立？'复令女须祝诅如前。"

巫觇对皇位的影响，一直起着明显作用。

第二，从使用汉族的占卜巫师转变到使用"胡巫"。《史记·龟策列传》云："自古帝王将建国受命，兴动事业，何尝不宝卜筮以助善。"刘邦也和商周国君一样"宝卜筮"而使用占卜巫师。但是，匈奴人不断与汉朝频繁的交流，造成"胡巫"不断附汉，开始

时，胡巫尚在塞外活动，据《汉书·匈奴传》载：丁灵王卫律串通胡巫在匈奴陷害了贰师将军李广利。胡巫还埋牛羊施巫术对汉军设置障碍。单于赠汉王的马与裘，也要叫胡巫祝之。胡巫对匈奴军事政治影响甚大。汉武帝征和时（前92—前89），汉军追击匈奴至漠北范夫人城，范夫人就是女胡巫，居然念咒语来阻止汉军。这以后胡巫逐渐流入中原。《汉书·地理志下》记载，武帝元鼎三年在安定郡所属的朝那县（今甘肃省平凉县西北）就有胡巫在端旬祠十五所祠内。《史记·惠景间侯者年表》记载，附汉的匈奴人遒侯隆强之子和容成侯唯徐卢之孙，都曾经因为使用过胡巫诅咒汉帝而被削爵。终于胡巫也进入了汉朝的宫廷之中。著名的"巫蛊之狱"便是胡巫造成的。《汉书·戾太子传》载，戾太子斩掉江充之后，在上林苑中用火焚烧江充派遣来的胡巫，《汉书·戾太子传》颜师古注引服虔曰：胡巫者，作巫蛊之胡人也。师古又曰：胡巫受江充之指使，妄作蛊状，故太子特别忿恨，且欲得其实情，故以火烧之，使之痛苦。



上述事实说明了汉代宫廷完成了由使用本土巫师到利用胡巫之转变，而成为其巫术发展之特点。

第三，巫术的发展，造成了国内宗教的发展。汉代巫师发达的直接结果，是催化并促使了道教的产生。首先，西汉成帝时出现了齐人

甘忠可《天官历包元太平经》，是道教奠基的理论著作。其次，汉初梁巫提倡"房中"之术，按《汉书·艺文志》说法："房中者，性情之极，至道之际，是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文。"原为调节性生活的养生之道，也被道教吸收去作为修道的一种手段。另外，武帝拜神，"使人受书其言，命之曰画法"此"画法"似启示了道教画符的发明。"汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓。宾人敬信巫觋，多往奉之。"(《晋书·李特载传》)《蜀志》云："民失在于征巫，好鬼妖。"张鲁为张道陵之孙(《三国志·张鲁传》)，五斗米道由于奉巫而被称鬼道，张鲁之母就是女巫，《后汉书·刘焉传》："沛人张鲁，母有姿色，兼挟鬼道，往来焉家。"川蜀因好巫而造就出道士与道书。《仙传拾遗》云："严遵字君平，汉蜀人。卜筮于成都市，每依卦辞，以忠孝信义教人。日得百钱即闭肆，而续志庄之书，著有《志子指归》十万言，后举家升天。"另《先贤士女总赞》上亦指出"(严遵)专精《大易》，耽于《老》、《庄》，常卜筮于市，假蓍龟以教"，严遵所著《老子指归》"为道书之宗"。由上可见，巫术融入道教的理论、修道手段，启迪其符箓的产生，张鲁出生于巫家，拜巫被称鬼道等等，均说明汉代道教的产生与巫之促进不无关系。

第四，巫师统治了全国的祭祀巫术。汉代，巫师遍及全国，梁州有梁巫，晋州有晋巫，秦地有秦巫，荆地有荆巫，等等。他们不是民间的小巫，而是有王朝支持的，参与官方祭祀天地神灵的大巫。《史记·封禅书》记载说：

> "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。"

可见汉时巫师出入宫中，还设立有巫社与巫祠。

到了东汉，由于佛教的传入，佛教为了要在中国立足与扎根，也不得不唆使统治者反对本土的巫师和巫术，为佛教在中国的发展开辟道路。《神秘的古城楼兰》一书中有如下明确的记载："从佉卢文木简的材料看，当时佛教在古楼兰——鄯善国内已占有了一个十分重要的地位。佛教徒对王国内过去的原始宗教信仰活动是采取打击的手段，如对过去的女巫和法师，社会上蔑视排斥，甚至是发生打死女巫之事。如《残集》中第五十七号木简，其中有一段简文为：'……他等已将她杀死。第二次无其他口供。若她现仍未有下落，以及……并非女巫，则该妇女应予全价赔偿，该款由弗瞿及莱比耶收取，决定要依法作出。弗瞿及莱比耶将收取他等从该妇女处取走之财产以及她之人。'又同书中的第二四八号木简简文中也有一段记载：'……应惩罚和禁止女巫，故现必须对女巫进行惩罚和禁止'。这些木简简文可以反映出这样的史实，即古楼兰——鄯善国早期曾有原始的宗教信仰活动，后来为佛教所代替，到公元三四世纪时佛教已成为当时古楼兰——鄯善国内的主要宗教。佛教徒有自己独立的僧界法规，对过去的宗教人士——法师和女巫都采取排斥的态度，甚至处死。"[1]

由此可见，佛教的传入对中国本土的巫师与巫术造成了灾难性的后果，在佛教与巫师的斗争中，佛教终于揭下了自己善良与慈爱的面纱，露出了它那如佉卢文木简说的"应惩罚和禁止女巫"，乃至"杀死"女巫的可怖的面目。

但是，佛教的反巫只是刚从西域始，而在我国内地广大的地

---

[1] 见穆舜英著《神秘的古城楼兰》，第 123 页，新疆人民出版社，1987 年第 1 版。佉卢文原文请参阅《新疆出土佉卢文残卷译文集》一书，新疆民族研究所已故的王广智先生翻译。

区，民间信巫仍有增无减，生于东汉和帝刘肇与安帝祜时代的王符，在其《潜夫论·浮侈篇》云："又妇人不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民、荧惑百姓妻女。羸弱疾病之家，怀忧愤愤，易为巩惧。至使奔走便时，去离正宅，崎岖路侧，风寒所伤，奸人所利，盗贼所中。或增祸重祟，至于死亡，而知巫所欺误，反恨事神之晚，此妖妄之甚者也。"这一记载充分说明，东汉民间妇女学巫婆者多，巫医"欺误"人多，已成为风气，而正是在这种巫术于民间猖獗之时，巫觋结合了阴阳五行家，产生了道教。《后汉书》卷三十《襄楷传》云："初顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素朱介青首朱目，号《太平清领书》。其言以阴阳五行为家，而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。后张角颇有其书焉。"《太平经》正是阴阳五行杂揉巫术的产物。

第四节　汉代交感巫术

（一）治水求雨巫术

汉代有一种交感巫术。这种巫术被用于治水，据说十分灵验。汉代在敦煌与楼兰一带屯田，有一次军队在河流上筑堤蓄水，河水居然还"波陵冒堤"，索劢其人便在河堤边祭祀，并将军队列队，飞舞刀箭，又刺又射，"水乃回减"，这叫刺射治水巫术。《水经注》"河水"条云：

> "敦煌索劢字彦义，有才略。刺史毛奕表行贰师将军，将酒泉、敦煌兵千人至楼兰屯田，起百屋。召鄯善、焉耆、龟兹三国兵各千人，横断注滨河。河断之日，水势奋激，波陵冒堤。劢厉声曰：王尊建节，河堤不溢，王霸精诚，呼沱不流，水德神明古今一也。劢躬祷祀，水

犹未减。乃列阵被杖，鼓噪欢叫，且刺且射，大战三日，水乃回减。灌浸沃衍，胡人称神。大田三年积粟百万，威服外国。”

这种向河水刺射，“吓唬”了水神，产生了感应魔术力，使河堤不溢。

汉代求雨也是使用交感巫术的，即祭石鱼祈雨之巫术。《西京杂记》卷一云：

“昆明池刻玉石为鱼，每至雷雨，鱼常鸣吼，鬐尾皆动。汉世祭之以祈雨，往往有验。”

鱼与水有密切关系。祭祀鱼便对催下雨具有了魔术力。晋代则是祷龙穴求雨，《搜神后记》卷十云：“武昌虬山有龙穴，居人每见神虬飞翔出入。岁旱祷之，即雨。后人筑塘其下，曰虬塘。”由于传说虬龙播雨，于是祭祀虬龙便有下雨的交感巫术魔力了。

（二）头发巫术

俗话说：“男不树笔，女不树身。”男树笔，白纸写黑字，便再也不能反悔了；女树身，一位姑娘献身于一个男子，也是再不能反悔的。这是中国传统民俗观。那么，如果一位姑娘剪断她的头发为了一个男子，也就说明她永生不变的忠贞，这种民俗却是头发巫术所衍生出来的。以下汉代古文献记载，说明了这种头发巫术衍化的风俗存在。汉代刘向《列女传》即有记载。

《列女传》云：“吴伯阳妻顾昭君早寡，剪发以明志。”

《列女传》又云：“乐羊学书，其妻贞义，截发以供其费。”

《列女传》又云：“广汉冯季宰妻者，李氏之女，名珥，字进，早寡无嗣，奉养继姑，守心纯固，以义自防，珥母愍其孤苦，阴有所许，珥断发自明，乡人称之。”（以上记载均见《太平御览》卷三七三）

断发与树身，这种巫术衍化出来的民俗发展到极端时，女子为了要表达忠贞，还不仅是“断发”，还有外加割耳朵者，例如《蓝

部耆旧传》即云："蜀郡公乘会妻，同县张氏女也，会早卒，后欲问者，女乃断发割耳，以明不嫁。"

由此可见，古时的贞洁烈女的产生，一方面由于封建贞操观念的极端化，另方面也有头发巫术的影响。

在汉代，曾流行过一个《狸髡》故事，它是一个头发巫术的故事。东汉应劭《风俗通义》卷九"世间多有精物妖怪百端"云：汝南汝阳西门习武亭有鬼魅，宾客宿止多死亡，其厉猷者皆亡发失精　寻问其故，云先，时颇已有怪物。其后郡侍奉掾宜禄郑奇来，去亭六七里，有一端正妇人，乞得寄载。奇初难之，然后上车，入亭，趋至楼下，吏卒檄白："楼不可上。"奇云："我不恶也。"时亦昏冥，遂上楼，与妇人棲宿。未明，发去，亭卒上楼扫除，见死妇，大惊，走百亭长。亭长击鼓诸庐吏，共集诊之，乃亭西北八里吴氏妇。新亡，以夜临殡，火灭；火至，失之，家即持去。奇发行数里，腹痛，到南顿利阳亭加剧物故，楼遂无敢复上。

谨按北部督邮西平郅伯夷年三十所，大有才决，长沙太守郅君章孙也。日晡时到亭，勑前导人。录事掾白："今尚早，可至前亭。"曰："欲作文书。"便留，吏卒惶怖，言当解去。传云："督邮欲于楼上观望，亟扫除。"须臾便上，未冥，楼镫阶下复有火。勑："我思道，不可见火，灭去。"吏知必有变，当用赴照，但藏置壶中耳，既冥，整服坐诵《六甲》、《孝经》、《易本》讫，卧。有顷，更转东首，以拳巾结两足帻冠之，密拔剑解带。夜时，有正黑者四五尺，稍高，走至柱屋，因覆伯夷。伯夷持被掩，足跣脱，几失再三，除以剑带击魅脚，呼下火上照视，老狸正赤，略无衣毛，持下烧杀。明旦发楼屋，得所亡发人髻百余，因从此绝。伯夷举孝廉，益阳长。"①

① 吴树平校释《风俗通义校释》，天津人民出版社，1980年9月第1版，第353—354页

这个故事从“亡发失精”始，至“得所亡发人髻百余”终。前因后果虽仍不甚明白，然“亡发”而导致死亡却很明确。这个故事在魏晋年间传说得更明确（见第十二章第二节），说“狸髡千人得为神”，形成了民俗观。

在汉代人的观念看来，妇女只应整天围着锅台转，灶对妇女有魔力，必与头发有关。《淮南万毕术》云：“理发灶前，妇安夫家。”这也是头发巫术，妇女必须不断在灶前理发，便会具有在夫家安心的魔力。

（三）指甲巫术

在汉代，将军在出征之时，要开一个面向北方的门，由此出发，以表示必死战斗的决心，这一扇门叫“凶门”，在出凶门以前，必须先剪掉指甲，象征必死献身精神。故《淮南子·兵略》云：“将自受斧钺，辞而行，乃剪指爪，设明衣，凿凶门而出。”许慎注云：“明衣，遗终衣也。剪手足指爪者，是必死也。”可见古人一贯认为指甲能代表一个人的生命，剪指甲就表示必死。

在汉代甚至传说，不仅指甲有交感巫术之魔力，而且手指也有，特别是母亲与儿子的手指，彼此间有天然的交感巫术力。母亲如果咬自己的手指，那么儿子在外必有所感；如果儿子在外，母亲要他回家，就咬自己手指，儿子便知道母亲叫他回家。《后汉书·蔡顺传》云：“蔡顺少孤养母，尝出求薪，有客卒至，母望顺不还，乃噬其指，顺即心动弃薪归。跪问其故，母曰：有急客来，吾噬指以悟汝耳。”《搜神记》卷十一“周畅”亦云：“周畅，性仁慈。少至孝，独与母居。每出入，母欲呼之，常自啮其手，畅即觉手痛而至。治中从事未之信，候畅在田，使母啮手，而畅即归。元初二年（115），为河南尹，时夏大旱，久祷无应，畅收葬洛阳城旁客死骸骨万余，为立义冢，应时澍雨。”

第五节 汉代模仿巫术

西汉传闻有埋桐木人致使汉武帝生病之事。桐人与生病本无联系，但当时桐人却是一种模仿巫术。在战国时代桐人已与丧葬风俗结合，故汉袁康《越绝书》云："桐不为器，但用为俑。"意为在阴间供养死者，故在汉武帝宫中挖着桐人，便意味施巫术咒汉武帝早死。《汉书·武帝五子传》云："（江）充遂至太子宫，掘蠱得桐木人，时上疾，辟暑甘泉宫。"《汉书·江充传》亦云："上以充为使者，治巫蠱，充将胡巫掘地求偶人，捕蠱及夜祠祝鬼染汙令有处（张晏注：充捕巫蠱及夜祭祠祝诅者，令胡巫视鬼诈以酒酸地，令有处也）。"汉代喧闹一时的巫蠱之狱，便是在模仿巫术背景下进行的，此巫术成为政治斗争的工具。

在汉代，民间祭祀小神司命是以模仿巫术形式进行的。汉应劭《风俗通义》第八"祀典"之《司命》云：谨按《诗》云："芃芃棫朴，薪之槱之。"《周礼》："'以槱燎祀司中、司命。'司命，文昌也。司中，文昌下六星也。槱者，积薪燔柴也。今民间独祀司命耳，刻木长尺二寸为人像，行者槖簏中，居者别作小屋。齐地大尊重之，汝南诸郡亦多有，皆祠以猪，率以春秋之月。"

这里明确指出是"刻木长尺二寸为人像"祭祀；一尺二寸的木人为其主要模拟物；还有"积薪燔柴"等仪式。

汉代也流行原始神话时代涂山女巫发明的那种石人模仿巫术。《风俗通义》第九"怪神"之《石贤士神》云：

> "谨按汝南汝阳彭氏墓路头立一石人，在石兽后。田家老母到市买数片饵，暑热行疲，顿息石人下，小瞑，遗一片饵，去，忽不自觉，行道人有见者。时客适会，问因有是饵，客聊调之：'石人能治病，愈者来谢之。'转语

头痛者摩石人头，腹痛者摩其腹，亦还自摩，他处于此。凡人病自愈者，因言得其福力，号曰贤士。辎辇辙击，帷帐绛天，丝竹之音，闻数十里。尉部常往护视，数年亦自歇沫，复其故矣。”

这实际是模仿巫术与交感巫术的合璧巫物，它以模仿巫术为主，头脑痛者，摸石人头受到接触感染而痛止，肚子痛者，摸石人肚亦受到接触感染而痛消。

汉代还有“木囚巫术”。所谓“木囚”，即木头制成的囚犯，施以巫术，来探听囚犯之案情是有罪还是冤屈。《酉阳杂俎》前集卷之十“木囚”条云：

“木囚，《论衡》言，李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形，凿地为臼，以芦苇为郭，籍卧木囚于其中。囚当罪，木囚不动；囚或冤，木囚乃奋起。”

此条原文见《论衡·乱龙》云：“李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形，凿地为舀，以卢（芦）为槨，卧木囚其中，囚罪正，则木囚不动，囚冤侵夺木，囚动出，不知囚之精神，着木人乎？将精神之气，动木囚也，夫精神感动木囚，何为独不应从？”

这种木囚巫术原理，是巫师将神性注于木囚。认为木囚的动与不动，决定于天命。正如《列子·力命》所说：“可以生而生，天福也；可以死而死，天福也。可以生而不生，天罚也；可以死而不死，天罚也。可以生，可以死，得生得死有矣；不可以生，不可以死，或死或生，有矣。然而生生死死，非物非我，皆命也。”这种原理的基础既决定于命，木囚一动，囚犯即使有罪也判处无罪，可见事实上这是一种为囚犯开脱罪行的巫术。所谓神判实为人判

木囚巫术施术目的虽然无稽，但却新奇，是罕见的巫术种

类。可见古代法律与巫术有关，直至汉代法律还未能完全摆脱巫术的影响，还要根据巫术来判定罪行。

丁兰模仿巫术在敦煌民间颇为流行。伯二六二一《孝子传》云：

丁兰刻木作慈亲，
孝养之心感动神，
图舍忽然偷斩如，
血流洒地真如人。

这四句意思语焉不清，只是说丁兰刻木为"慈亲"，父焉母焉未说明。但是，日本中村不折藏敦煌写本《搜神记》却有了新说法：

"昔有丁兰者，河内人也。早失二亲，遂乃刻木为母，供养过于所生之母。其妻曰：'木母有何所知之，今我辛勤，日夜侍奉。'见夫不在，以火烧之。兰即夜中梦见亡母语兰曰：'新妇烧我面痛。'寤寐心惶，往走来归家，至木母前，倒卧在地，面被火烧之处。兰即泣泪悲啼，究问不知事由。妻当巨讳，抵死不招。其时妻面上疮出，状如火烧，疼痛非常，后乃求哀伏首，始得差也。"

就以上敦煌民间传说的丁兰巫术看，是一个模仿巫术与交感巫术相结合的故事。刻木为母来膜拜，显然是模拟的，新妇烧木偶脸而自己的脸生疮，则显然是交感的，可见敦煌民间传说的巫术内容，并没有涉及丁兰及其妻子以外的人物，也没有涉及到当时的统治阶级，更没有交待出这个巫术故事的时代背景，它只是一个纯粹的民间巫术传说故事而已。

丁兰巫术故事之始，是在汉代。首见汉刘向的《孝子传》：

"丁兰，河内野王人也。年十五丧母，刻木母作事

之，供养如生。兰妻夜火，灼母面，母面发疮。经二日，妻头发自落，如刀锯截。然后谢过。兰移母大道，使妻从服，三年拜伏。一夜忽如风雨，而母自还。邻人所假借，母颜和即与，不和即不与。”

这可能就是这一巫术故事的原型，而敦煌民间只是根据这故事的前半部分，木母面发疮与兰妻灼母面情节加以发展而成。值得注意的是，汉代山东嘉祥县武氏汉墓画像上，刻的不是木母而是木父，上题十八字：“丁兰二亲终殁，立木为父。邻人假物，扳乃借与。”这却是根据刘向《孝子传》故事后半部分发展而来的，特征是改木母为木父，但最初显然是木母，三国魏曹植《灵芝篇》亦云：“丁兰少失母，自伤早孤哉。刻木当严亲，朝夕致三牲。”（见《宋书·乐志》引）汉墓主重父轻母遂改。

在汉代所有的模仿巫术中，除汉武帝“巫蛊之狱”著名外，对后世有较大影响和感应深远的，就要数这个丁兰模仿巫术了。丁兰以造木偶模拟死去的母亲而出名，成为后世所谓的“孝子”的楷模。但晋代后丁兰故事有了重大改变：

1.《初学记》卷十七“孝第四”引晋孙盛《逸人传》云：“丁兰者，河内人也。少丧考妣，不及供养，乃刻木为人，仿佛亲形。事之若生，朝夕定省。其后邻人张叔妻从兰妻有所借，兰妻跪报木人，木人不悦，不以借之，叔醉疾来，诤骂木人，要杖敲其头。兰还，见木人色不怿，乃问其妻，其妻具以告之，即奋剑杀张叔。吏捕兰，兰辞木人去，木人见兰，为之垂泪。郡县嘉其至孝，通于神明，图其形像于云台也。”

2.《太平御览》卷四八二“人事部一二三”引《搜神记》云：“丁兰，河内野王人。年十五，丧母。乃刻木作母事之，供养如生。邻人有所借，木母颜和则与，不和不与。后邻人忿兰，盗砍

木母，应刀血出。兰乃殡殓，报仇。汉宣帝嘉之，拜中大夫。"①

这已指明是东汉时代顺帝刘保时候的事情，顺帝永建元年(126)至汉安三年(144)在位。山东省嘉祥县武氏汉墓石室画像上刻有《丁兰侍木人》图可应证。此事由于有皇帝的推崇而有广泛影响。

孝顺母亲，是我国民间十分重要的礼仪风俗。丁兰造个木偶，以模仿巫术的方式来膜拜和祭祷母亲，由于前所未见，十分新奇，赢得了当时民众的称赞，本无可厚非。

但是，这件事情本身并不是一般的孝子故事。我国古代民众讲究孝顺父母，重点是在生前，所以二十四孝中有王祥卧冰、吴猛饲蚊、虞舜事亲、蔡顺献桑、老莱子悦母、董永养父、郭巨养母等等，都是重在父母在世时尽孝心，丁兰却相反，是父母死后尽孝心的，邻居张叔的妻子向丁兰妻借东西用，丁兰妻小气，借口"木人不悦"而拒绝，这本身说明丁兰与妻私心重。张叔吃醉酒，耍酒疯，骂木人又打木人，这表现了张叔为了私利而损人的极其错误的行为。但是，丁兰不管三七二十一，抓起宝剑便直奔张叔家，一剑杀死了张叔，成了杀人犯，就更为错误了。

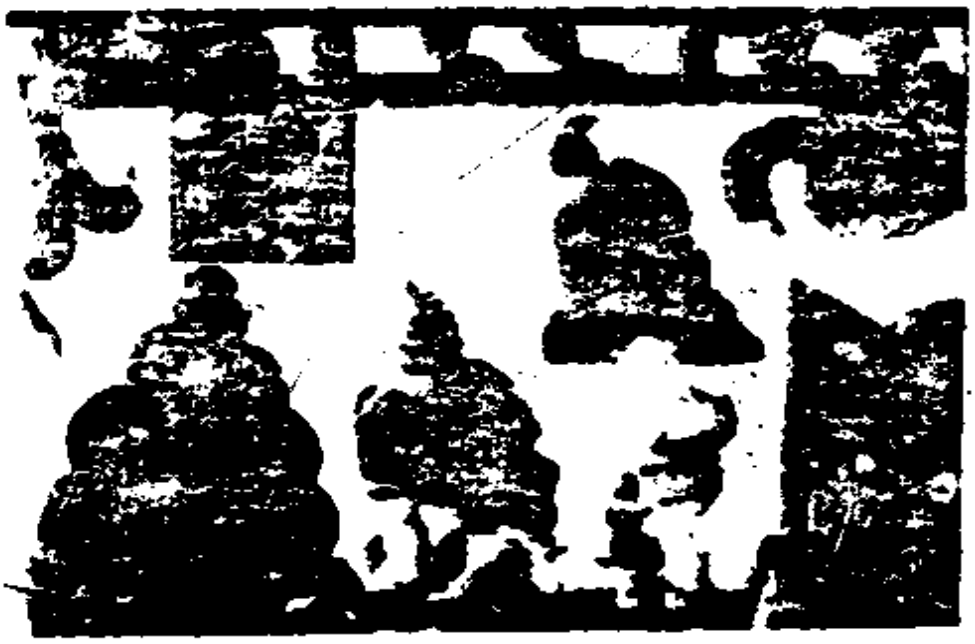
奇怪的是，丁兰杀人以后被官府逮捕法办，非但没有判罪，反而倒行逆施嘉奖丁兰至孝，说他"通于神明"，显然是站在巫师的立场为其开脱罪行，还把丁兰像悬于云台上作为范例。

丁兰以模仿巫术方式"孝敬"父母，已极虚幻和愚蠢，东汉王朝居然在孝道旗帜的遮掩下助纣为虐，纵容巫术杀人，并使杀人犯逍遥法外，此为东汉模仿巫术颠倒黑白之奇观，丁兰竟成孝子。

---

① 另又见《法苑珠林》卷六二引刘向《孝子传》及郑缉之《孝子传》，与上同，并略。

以下是山东省嘉祥县武氏汉墓石室画像“丁兰侍木人”。[1]



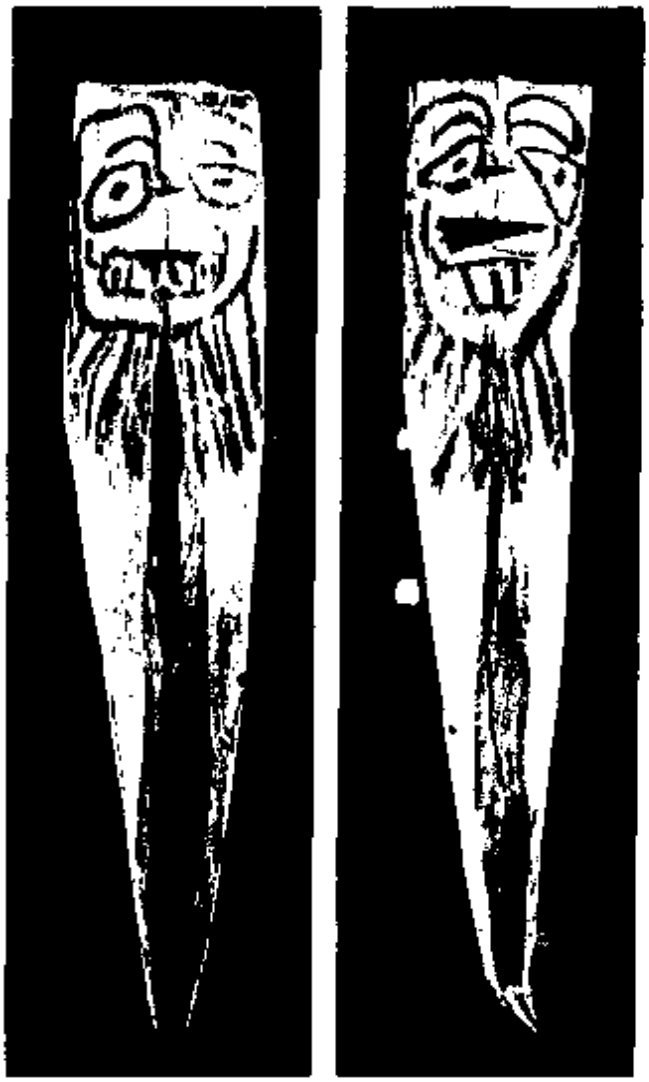
丁兰侍木人，山东嘉祥武氏祠

在汉代模仿巫术不仅渗透于孝的风俗中，也渗透于军事中。斯坦因曾在敦煌燧(烽)火台旧地，发掘出土中埋着的所谓“木雕神像”，见下页图。

以上两个木雕偶人，采自英国大英博物馆所编《大英博物馆所藏西域美术目录》一书。为该书的 147 图。它的年代被断定为公元前一世纪之汉代。标题为《木雕神像》。实际上，它不是神像，而是面目狰狞的敌人。这本书的 198 页，汉文目录上并标明“木雕神像”是在“敦煌燧(烽)火台址出土”，烽火台是古代边防报警的军事信号台，直接关系到战争，这木雕偶人被埋人土中，显然是一种“模仿巫术”，用来诅咒敌人一定会被埋葬，会死亡，与巫蛊之役埋桐人，具有同一的模仿巫术性。

---

① 见骆承烈等《嘉祥武氏墓群石刻》，载《文物》1979 年 7 期。



在汉代模仿巫术中，也渗透于民族的纷争里，据《汉书·西南夷传》载称，西汉成帝曾派遣使节调解夜郎王、昧町王和云南漏卧侯之间的民族纠纷，夜郎王不服气，便“刻木像汉吏，立道旁射之”。

在汉代的生产风俗中，也流行一种捕鸟的模仿巫术。《太平御览》卷九一四“鸟”云：“人面击地，飞鸟自下。取橐木为人形似鸟，而血涂人面以击地，飞鸟自下。”并结合交感巫术。

托名吕望实则是汉代人所撰写的《六韬》还描写到一种模仿巫术，即姜太公画丁侯之图像，并用箭射之，配合以咒语，使丁侯

生病，也是汉代常见者，与以上《汉书·西南夷传》所载一样。

在汉代的模仿巫术中，还有一种无头巫术，它是以无头鬼和飞头人的形态表现的。

无头鬼，叫獝狂。《汉书·扬雄传》云："捎夔魖而扶獝狂。"王先谦补注引《萧该音义》云："獝狂，无头鬼也，见《字林》。"无头鬼是无头人的联想，但其来历并不清楚，无从知其全貌。

汉代南方之地的飞头民传说，情节较完整，"汉武时，因墀国使言，南方有解形之民，能先使头飞南海，左手飞东海，右手飞西泽，至暮，头还肩上，两手遇疾风，飘于海水外。"（《酉阳杂俎》前集卷之四引《王子年拾遗记》）

这种巫术幻想别出心裁。头飞南海，双手分别飞东海与西泽，然后再飞回肩上。这种回归巫术幻想，只有现代电脑才能完成。

第六节　汉代厌胜、厌胜钱、盅道巫术

厌胜和厌胜钱，是汉代反抗巫术的两种形态。以诅咒来制服人与物的巫术，叫厌胜。一种用作吉利品或避邪物的古钱币叫"厌胜钱"。《博古图》云："厌胜钱有五，一体之间，龙马并著，形长而方。李孝美号之曰压胜钱。"

（一）厌胜

汉代以"威斗"来壮军威。《汉书·王莽传》云："莽亲之南郊，铸作威斗。威斗者，以五石铜为之，若北斗，长二尺五寸，欲以厌胜众兵。"这种威斗打仗前发给军队，作为吉祥物或辟邪物。汉代此物又用于镇墓，据《南史·何承天传》云："承天博见古今，为一时所重。张永尝开玄武湖，遇古冢，冢上得一铜斗，有炳。文帝以访朝士。承天曰：'此亡新威斗。三莽三公亡，皆赐之。一

在冢外，一在冢内。时三台居江左者，唯甄邯为大司徒，必邯之墓。'俄而永又启冢内，更得一斗，复有一石铭'大司徒甄邯之墓'。"何承天由于有渊博的历史知识，一眼就看出南朝时在南京玄武湖中出土的威斗，是汉代的古物。惜此物出土过早，现已失而无存。

东汉时，还曾经以兔子为厌胜物，用以趋吉避凶。《后汉书·清河孝王庆传》云："因诬言欲作蛊道祝诅，以菟（兔）为厌胜之术。"以兔为厌胜，是专门对付"蛊道祝诅"的。古人认为兔为"瑞兽"，吉祥的象征。《孙氏瑞应图》云："赤兔者，瑞兽，王者盛德则至。"不仅赤兔，白兔也是瑞兽，故《后汉书》载，南徼外蛮夷献白雉兔。既然兔子为厌胜物，第一，不能使之与犬相遇。《汉献书春秋》曰："张杨大将睦固，屯于射犬，巫戒之曰：'将军本名白兔，兔见犬必惊，不宜屯此。'固不从，司空曰：'兔入犬城，但当取。'遂进军击平之。"睦固就是不听巫师之言而失败的。此例说明，古人是忌讳兔与犬相遇的。第二，见白兔也不能射杀。《晋书》曾记一事，说"慕容皇田于南鄙，见父老，曰：'此非猎所。'言卒不见。既明日又出，见白兔，驰射之，坠马于石即死"。慕容皇便是射兔栽死于石上，此例说明，古人是忌讳射杀白兔的，白兔是神物，是长寿的象征，《抱扑子》云："兔寿千岁，五百岁其色白。"

（二）厌胜钱

我们已经在敦煌唐人中，发现以埋钱币来给女子避孕的巫术，比这种巫术还要早产生的，是以钱币作厌胜物的反抗巫术。按宋洪遵《泉志序》的传统说法"泉（钱币）之兴，盖自燧人氏"起，但是由于"秦汉而降，制作相踵，岁益久类多，湮没无传"，现在所能见到的用来厌胜的钱币，只是从汉代开始。

那是一种长方形用之驱邪趋吉之钱。宋王黼《重修宣和博

古图》卷二十七收入汉代五枚长方形厌胜钱，记云："第一钱通长六寸八分，阔二寸一分，重六两有半，无铭。第二钱通长五寸六分，阔一寸七分，重三两有半，无铭。第三钱通长五寸七分，阔一寸七分，重三两有半，无铭。第四钱通长五寸七分，阔一寸八分，重三两有半，无铭。第五钱通长五寸七分，阔一寸八分，重三两有半，无铭。右按封演《钱谱》：'汉武造铜锡白金为三品，一曰其文龙，二曰其文马，三曰其文龟而小椭之，谓其圜而长也。'今此钱一体之间龙马并著，形长而方，意有类于此，然下体蟠屈隐起，粟文似非汉武之制者。又李孝美《图谱》有永安五男钱，体势虽圜，轮郭皆著要文，与此少类，然孝美号之曰'厌胜钱'，则是钱殆亦用之为厌胜者邪。且钱谓之泉布，则取其流行无穷之义，而此著龙马者，盖行天，莫如龙行，地莫如马，亦泉布流行之谓欤。"① 汉代的厌胜钱，只有花纹，不着文字，只意会而不言传。

以上汉代钱币厌胜，衍化出以下传说故事：《洞冥记》卷四云："帝升望月台时暝，望南端有三青鸭群飞，俄而止于台上，帝悦之。至夕，鸭宿于台端，日色已暗，帝求海肺之膏以为灯焉，取灵濯布为缠，火光甚微，而光色天幽不人。青鸭化为三小童，皆着青绮文繻，各握鲸文大钱五枚，置帝几前，身止影动，因名'轻影钱'。"《洞冥记》又称《别国洞冥记》，汉郭宪撰，以上传说标志最早见的钱币厌胜故事。

由上可见，将偶获钱币作为祥瑞之兆，是当时统治者的钱币厌胜巫术观的具体表现，也表现了汉代起始时期钱币厌胜巫术的特点。

进入汉代以后，钱币厌胜巫术表现得更为繁盛，分别融入了婚俗、佛教、道教之俗中。

① 见文渊阁《四库全书》子部谱录类一四六册。

（三）蛊道巫术

汉代，人们相信蛊虫巫法是实有其事的，进而流变成了蛊道巫术，同时也被当时汉代的皇亲国戚所利用，成为政治斗争的工具。

《史记·衡山王赐传》云："厥姬乃恶王后徐于太子曰：'徐来使婢，蛊道杀太子母。'"

在本书汉代模仿巫术一节已提到，《汉书·江充传》及《汉书·武帝五子传》的"巫蛊之狱"，那是轰动史坛的一件政治性的大事，它便是在模仿巫术结合了蛊道巫术为害的。在《六韬》中已谴责它为"左道"。

至东汉，蛊道巫术仍是统治者手中的工具，动不动诬称别人施行蛊道巫术，例如《后汉书·清河王庆传》就有"诬言欲作蛊道祝诅"之言。当时人们由于害怕蛊毒，便将蛊视为鬼魅，把它放在岁末驱傩中来驱逐，还造出几种神物来把蛊吞食，于是《后汉书·礼仪志》便记载汉代岁末驱傩的风俗云："穷奇，腾根共食蛊。"把它们列入大傩驱疫的十二神之中，可见民间对蛊何其重视。但汉代民间一般来说，按《说文》所说，认为"蛊，腹中虫也"。

中国蛊道巫术也表现有多种形态。原始时代的蛊具有麻醉性；后又演变成蛊雕食人兽，周代有熏蛊；春秋战国有蛊虫；秦汉有食疗解蛊；汉代有蛊道巫术；东汉有为蛊驱傩；魏晋南北朝有犬蛊传播狂犬病；久雨粟化为蛊；隋代有猫鬼巫蛊，蜘蛛蛊，蝼蛄蛊，隋炀帝以蛊来窃美女；唐代有培蛊法与治蛊法，敦煌有治蛊的巫术；宋代有嫁金蚕之蛊；元代有挑生蛊与鲊蛊；明代有稻田蛊、树蛊、禳蛊毒法；清代广西有虾蟆蛊、福建有"蛊神"、夫妻裸体祭蛊神；瑶族有闹巫海，苗族有放草鬼等。

第十章　汉代《淮南万毕术》巫术

第一节　《淮南万毕术》概述

《淮南万毕术》是一本记载汉代巫术简明条目之巫书，相传为淮南王刘安撰。《史记》卷一二八《龟策传》云："褚(少孙)先生曰：臣为郎时，见《万毕·石朱方》，传曰：'有神龟在江南嘉林中。'"《索隐》云："《万毕术》中有《石朱方》。"由此可见，《淮南万毕术》当成书于西汉。《汉书·刘向传》云："淮南有枕中鸿宝苑秘书，书中言神仙使鬼神为金之术。"可见汉代仅将此书称为"鸿宝苑秘书"，所以唐世《百帖》云："淮南王有鸿宝万毕术。"但是，鸿宝与万毕挂勾，却起自魏晋之时。葛洪《神仙传》云："汉淮南王笃好儒学，兼占候方术，作内书二十二篇，又中篇八章，言神仙黄白之事，名为《鸿宝万毕》三章，论变化之道，凡十万言。"汉代的《淮南万毕术》原书应当是有十万字的规模。

"万毕"是一个人名，而他即为西汉时的巫师无异。《拾遗记》萧绮录云："《淮南子》云，含雷吐火之术，出于万毕之家，方毳羽于洪炉，炎烟火于冰水，漏海螺船之属，飞珠沈霞之类，千途万

品，书籍之所未详。自神化以来，神奇莫与为例，岂末代浮诬所能窥仰天龄脩短之所效哉。”所谓“出于万毕之家”，即指万毕巫师其人，惜其生平事迹无存，从其万毕巫术来看，他有十分机灵的头脑，也具有发明家的眼光和创新的精神，真是千途万品“神奇莫与为例”。正如清代茆泮林《淮南万毕术序》所说，此书“瓌奇诡异，足以动人耳目者，往往森然罗列其间”。

对于汉代文献何以未著万毕之名，茆泮林提出一个说法，云：“汉书淮南王传，载刘安著内书二十一篇，外书甚众，其中篇八篇，多言黄白变幻之事。《艺文志》有淮南内篇外篇，而不言中篇，意神仙之术，说多隐秘，故当时未著万毕之名。”（淮南万毕术序）可备一说。

《隋书·经籍志》中著录有《淮南万毕经》、《淮南变化术》两书之名，可见此书在隋代还未散失，而且是分成两本书的。但是《唐志》中仅著录有《淮南王万毕术》一卷，故此书在唐代已合为一卷了，而且唐代的《初学记》、《艺文类聚》、《法苑珠林》也加以征引，足见在唐代此书有广泛影响。到宋代此书已失而不存，《太平御览》中见有大量征引之条目。

《淮南万毕术》中的巫术影响，自然是一步一步发展来的。应当说，晋代古人首传其盛，故葛洪《抱朴子·遐览篇》中著有《万毕符》，还有《万毕高邱先生法》，是其巫术影响之明证。

《淮南万毕术》中保存了大量汉代的巫术，十分离奇古怪，也颇为有趣，应当说，它出自当时一些方士巫师之手，后万毕加以总结。《西京杂记》卷三曾记载说：

> “淮南王好方士，方士皆以术见，遂有画地成江河，撮土为山岩，嘘吸为寒暑，喷嗽为雨露。王亦卒与诸方士俱去。”①

① 见《西京杂记》（晋葛洪撰），中华书局点校本，1985年1月初版，第16页。

以上说淮南王好方士，“皆以术见”，这里“术”正好表现于《淮南万毕术》中，故万毕其人乃掇拾各方士巫师之巫术以成书。

淮南王手中，还有大量更精彩的巫术，比《淮南万毕术》还要高妙。清人曾作过一番推测，清人茆泮林之弟茆士林《淮南万毕术补遗》后记云：“《抱朴子·遐览篇》又云：刘君安未仙去时，尝因墨子五行记，钞取其要，以为一卷，其法用药用符，最变化之术之大者。其次有《玉女隐微》一卷，亦大术也。尤为淮南鸿宝方术之所不及，然其所钞，当时已少能谱之，术遂不传，惟万毕时时见于他说。”惜此“最变化之术之大者”未能流传下来。

据茆泮林《淮南万毕术补遗》云：“泮林编是书成，复闻沈阳孙氏旧有辑本，因于友人处得借观焉。其中为余所未备者，开元占经法苑珠林二事，亟为补入。”此书即指孙冯翼辑本。

迄今所见，《淮南万毕术》共有七种辑本，现列举如下，均标为汉刘安撰：

1.《淮南万毕术》一卷，阙名辑，《说郛》（宛委山堂本）弓五。只有二十五条，极不完全。

2.《淮南万毕术》一卷，（清）孙冯翼辑。《问经堂丛书·逸子书》；《丛书集成初编·哲学类》。

3.《淮南万毕术》一卷，（清）丁晏辑，南菁书院丛书第三集。

4.《淮南万毕术》一卷，补遗一卷，再补遗一卷。（清）茆泮林辑，十种古逸书；《龙谿精舍丛书·子部》。《丛书集成初编·哲学类》。

5.《淮南万毕术》一卷，（清）黄奭辑。《汉学堂丛书·子史钩沈·子部艺术类》；《黄氏丛书考（民国修补本·民国补刊本）·子史钩沈》。

6.《淮南万毕术》一卷，补遗一卷，附录一卷（清）王仁俊辑。《玉涵山房辑佚书续编·子编艺术类》。

7.《淮南万毕术》二卷,(民国)叶德辉辑。《观古堂所著书(光绪本、民国重编本)第二集郋园先生全书》。

最后,谈一谈《淮南万毕术》巫术条项的文字结构,有本文与注文的区别。比较典型的完整条项,均为"本文——注曰——注文"之样式。例如,《太平御览》卷八〇八"云母"引《淮南万毕术》云:"云母入地,千岁不朽;云母在足,无践棘。注曰:取大云母涂足,下践棘,不能刺。""注曰"前面为本文,后面为注文。但是,出现在古典文献中的条项情况远不止这么简单。第一,有的仅采本文而未引注文。第二,有的仅采注文而未及本文。第三,又有的虽采本文与注文,但略去"注曰"二字,造成本文与注文难以区分。第四,又有的或采本文,而采注文不完全。凡此种种原因便造成了我们校勘与理解上的困难,有的条项由于搜集不到注文,就对其巫术原理理解不了。在下即将能理解的巫术条项写入次节,而将不能理解者,或巫术味不浓者,列入三节以存考。

第二节　《淮南万毕术》实用巫术剖析

《淮南万毕术》中的巫术,大多以实用为目的,故可谓"实用巫术",与人们的现实生活联系十分紧密,下面举出其中巫术加以剖析。

1. 驯羊巫术。　《太平御览》卷七三六"术"云:"狼皮在户,羊不出牢,羊畏狼故也。"[①] 由于狼是吃羊的,故狼皮对羊有巫术力,这是由交感巫术的原理衍化而来的。

2. 去咸巫术。　《说郛》本《淮南万毕术》云:"弊箕止咸,取

① 《太平御览》卷九〇七有异文云:"取狼皮,以当(挡)窗户,则羊畏不敢出矣。"此文似为注语。

箕以内酱中，咸著箕矣。"此巫术有关古代饮食风俗，是古巫师教给厨师的做菜去咸之巫法。

3．人聚巫术。　《太平御览》卷七三六"术"云："烧木卖酒，人民自聚。取炭火家木，刻作人形，朝朝祭之，人聚也。"这却是根据模仿巫术原理衍化而来的。

4．亲朋相赠巫术。　《太平御览》卷七三六"术"云："取马尾[①] 犬尾，置朋友、夫妻衣中，自相赠。"这是毛发巫术的衍化，马尾犬尾之鬃毛取"散"意而有接触巫法的交感巫术之魔力。

5．鹊脑相思巫术。　《太平御览》卷七三六"术"云："鹊脑令人相思。取雌雄鹊各一，燔之四通道，丙寅日，与人共饮酒，置脑酒中则相思也。"另《太平御览》卷九二一异文云："鹊脑令人相思，取鹊一雌一雄，头中脑烧之，于道中以与人酒中饮，则相思。"这是以模拟与交感两种巫术原理设计而成的混合巫术。取雌雄鹊一对，自然是模仿夫妻的成双成对；"叵耐灵鹊多满语，送喜何曾有凭据。"（敦煌曲子词《鹊踏枝》）古俗认为鹊报喜是天性，故鹊脑只想着相思，使人食鹊脑必交感而具魔术力。

6．妇人恋家巫术。　《太平御览》卷七三六"术"云："赤布在户，妇人留连。取妇人月事布，七月七日烧为灰，置楣上，即不复去。勿令妇人知。取苓皮置瓮中，自沸如雨也[②]。"此巫术也是根据交感巫术原理设计而成。月事布上有血，最使妇人留意，故赤布在户，不便做事而必留室内，烧成灰而具有不复外出之巫术力。此条在魏晋被采入《博物志》，参见本书第十二章魏晋时代巫术。

7．拉弓省力巫术。　古代打仗与生产都要使用弓箭远射

---

① 《太平御览》卷九〇五"狗下"，此字为"毛"，"憎"后加"矣"。

② "取苓"二句，似别是一事，恐原文误合。

之，需要大臂力才能射远中的，那些力小之人便不能使用弓箭，于是巫师发明了一种以弓引力的交感巫术，强弓经过施术后，据说拉起来就省了一半力。”牛翁十四，可以强弩。取牛翁十四枚，曲蠠白颈者二七，以三尺新布裹之，活涂布着之，毋令人见，用之试弩，令温，引之校半力也。”（《御览》卷三四八引）牛翁即牛蜮，一种飞箭，《东观汉记》卷二三《赤眉》记汉光武作飞矗箭以攻赤眉，飞矗箭即飞矛、标枪、袖箭之类，也称“牛蜮”。牛蜮在魏晋南北朝与隋唐均流行使用，梁简文帝《艳歌行》云：“控弦因鹊血，挽彊用牛蜮。”① 唐皇甫松《大隐赋》亦云：“书抽虎仆，射用牛蜮。”② 这种巫术以飞箭牛翁作为交感巫术媒介，用善缩的曲蠠活活地涂在新布上裹起来，以取得引弓的缩拉魔力，巫师认为经过擦拭与磨擦弓箭令其温热，便获得了事半功倍的效果。

8．方诸取水巫术。　“方诸取水。方诸形若杯，无耳，以五石合治。以十二月壬子夜半作之以承，水即来。”（《御览》卷五十八引）方诸是古代巫师于月下承露取水的器皿。这种巫术法器，远古时用蛤壳，后来用陶器，再后用铜铸。故《淮南子·天文训》云：“方诸见月，则津而为水。”注：“方诸，阴燧，大蛤也。熟摩令热，月盛时以向月下，则水生；以铜盘受之，下水数滴，先师说然也。”可见最初用大蛤壳，后又用铜盘。方诸取水是向月承露，一切均强调天然二字，故《论衡·乱龙》又说：“今伎道之家，铸阳燧取飞火于日，作方诸取水于月，非自然也，而天然之也。”既然是承露，便要问取水目的何在？在我国原始宗教看来，《山海经》云：“仙丘降甘露，人常饮之。”③ 甘露来自仙丘，饮之能成仙。

① 见《乐府诗集》卷三十九。
② 见《通雅》卷三十五《器用皮器具》。
③ 《太平御览》卷十二引。

道家也认为，《老子》："天地相合，以降甘露。"所以《庄子》云："姑射之山，有神人焉，不食五谷，吸风饮露。"但此巫术为什么要"以五石合治"呢？照巫师看来，五石将感应出五色仙露，在西汉便流传着五色露饮之可以治病的传闻，《洞冥记》云：

> "东方朔游吉云之地，汉武帝问朔曰：'何名吉云？'曰：'其国俗常以云气占吉凶，若吉乐之事，则满室云起五色，照著于草树，皆成五色露，露味甘。'帝曰：'吉云五色露，可得以尝不？'朔乃东走至夕而还，得玄黄青露，盛之琉璃器，以授帝，帝遍赐群臣，得露尝者，老者皆少，疾病皆愈。"

可见从天上接来的甘露，饮之，可以返老还童，去病疗疾，具有长寿的功能，《述仙记》还说："八月一日作五明囊，盛取百草头露，以之洗眼，眼明也。"五明囊承露，也要沾上一个"五"字，仙露洗眼，眼也明亮。

9. 踶炭破罂巫术。　"马蹄破罂。取马蹄烧如炭，置罂中，有顷，破矣。"（《御览》卷七五八引）这是交感巫术。马蹄坚实，能踏破陶器，故而巫师设计出将马蹄烧成炭，也具有踏破陶器的魔力。罂（yīng），是一种小口大腹的盛酒器，字亦作"甖"、"瓔"。

10. 蚖脂燃灯巫术。　"取蚖脂为灯，置水中，即见诸物。（《初学记》卷二十五，《御览》卷八七〇、《白帖》十四）御览蚖作蚖，水作火，据《初学记》改。"蚖"（yuán），即蜥蜴，《国语·郑》云："化为玄黿"三国吴韦昭注云："黿或为蚖，蚖，蜥蜴也，象龙。"以上说的"蚖脂"，即蚖膏，古代为点灯之用，北周庾信《灯赋》云："烬长宵久，光青夜寒，秀华掩映，蚖膏照灼。"故古有蚖脂作灯之说。蜥蜴俗名叫四脚蛇，古来与巫医有关，故它被称作"蛇醫"。扬雄《方言》云："秦晋西夏谓之守宫，其在泽谓之蜥蜴，南楚谓之蛇醫或谓之蝾螈。"许慎《说文》亦云："蜧蚖，蛇醫，以注鸣者也。"

崔豹《古今注》云："蜥蜴，其短大者，名为蝾螈，一曰蛇蜚。"故其脂被用于巫术亦必然也。

11．削冰取火巫术。　"削冰令圆，举以向日，以艾承其影，则火生。"（《御览》卷七三六引）此条采用聚光取火原理，是从巫术中产生的科学因素。

12．令鸡早鸣巫术。　"孤桃枝之券，令鸡夜鸣。取孤桃，南北行，枝长三尺，折以为券，涂以三岁雄鸡血，夜居栖下，则鸣。"（《御览》卷九一八引、《艺文类聚》卷八十六引）桃枝有驱鬼魔力，《岁时记》云："桃者五行之精，压伏邪气，制百鬼。"《典术》云："桃者五木之精也，今之作桃符著门上，压邪气，此仙木也。"券者，即契据，古券常分为两半，各执其一作为凭证。桃券者即为驱鬼的凭证，上涂雄鸡血即对鸡产生交感魔力，促其提早啼鸣，百鬼闻鸡鸣，因天将亮，便及早逃归。

13．灭鼠巫术。　"烧蟹致鼠。"（《御览》卷九四二）按《搜神记》云："晋太康年中，会稽郡蟛蜞及蟹皆化为鼠甚众，覆野为灾食稻。"古人以为鼠为蟹所化，故要灭鼠保护稻子，由于蟹对于鼠有魔力，烧蟹便能将鼠引来，此为灭鼠巫术。《淮南子·原道训》云："使蟹捕鼠。"高诱注云："以艾灼蟹匡上内，置鼠穴中，乃熟走穷穴，适能捕一鼠也。"是为明证。

14．水上行走巫术（二法）。　一法：《太平御览》卷九四八引文云："取蜘蛛与水狗及猪肪（油），置甕中，密以新缫，仍悬室后，百日视之，蜘蛛肥，杀之以涂足，涉水不没矣。"按：此巫术与丹鱼血交感巫术相似，均为使人能在水上行走而设计。（参见本书交感巫术第八节丹鱼血）

二法：《太平御览》卷九四八引文云："取蜘蛛二七枚，内甕中，合肪百日，以涂足，得行水上，故曰：蜘蛛涂足，不用桥梁。"

按：此也是人在水上行走之交感巫术，因蜘蛛能在水上行

走，故涂人足，人足便具有了水上行走的魔术力。

15. 诚实巫术。　《太平御览》卷九四八之引文云："竹虫饮之，自言其诚。竹虫三枚，竹黄十枚，治之，欲得人情，取药如大豆烧酒中饮之，不令醉，以问其事，必得其实也。"竹者，实也，欲语云："竹筒倒豆子——爽快"，故饮竹虫酒，便感染了爽快，此为使人诚实之交感巫术。

16. 钱回买主巫术。　《太平御览》卷九五〇之引文云："青蛉还钱。青蛉一名鱼或曰蒲，以其子母各等置瓮中，埋东行阴垣下，三日后开之，即相从，以母血涂八十一钱，亦以子血涂八十一钱，以其钱更买市，置子用母，置母用子，钱皆自还。"按：此为巫师设计的用钱买物，买后钱又自动飞回的交感巫术。青蛉是昆虫，其母子因极有互相感知的作用而著称。晋干宝《搜神记》卷十二云："南方有虫，名蠮螉，一名蜾蠃，又名青蛉。形似蝉而稍大，味辛美可食。生子必依草叶，大如蚕子。取其子，母即飞来，不以远近。虽潜取其子，母必知处。以母血涂钱八十一文，以子血涂钱八十一文，每市物，或先用母钱，或先用子钱，皆复飞归，轮转无已。"青蛉互相感知的魔力能使古铜钱"轮转无已"而自动飞回。

此巫术在古代有颇大之影响，至唐宋，称钱即为青蛉，如唐释寒山《子诗》一三〇云："囊里无青蛉，箧中有黄绢。"宋华岳《秋宵有感》诗云："木耳有才持紫橐，楮皮无计换青蛉。"

17. 造云巫术。　汉代巫师对如何造天上云，也作了巫术试验。《太平御览》卷九五六之引文云："桐木成云。取十石瓦罂，满中水，置桐罂中，盖之三四日，气如云作。"这是以水造云引雨的交感巫术。人造云幻想出现于西汉，引人思考。

18. 令人微笑巫术。　《太平御览》卷九五九之引文云："蘘令面悦。取蘘叶三寸，土菰三枚，大枣七枚，膏和涂面，不得四五

日，立悦矣。先以以汤洗面，乃傅药。”此为汉代巫师设计的使人微笑的巫术，因为蘗为仙草。《抱朴子》云：“黄蘗，芝草也，千岁，黄蘗根下有如三斛器，去本株三丈，细根相连，大如缕末，服之尽一丈，则地仙。”故此草有令人面悦之魔力。

19. 下棋制胜巫术。　《太平御览》卷九八八之引文云：“磁石拒棋。取鸡血与作针，磨铁搦之，以和磁石，日涂棋头曝干之，置局上，即相拒不休。”[①]此为下棋使用的制胜巫术。

20. 死尸自归巫术。　《太平御览》卷九八八之引文云：“磁石悬人井，亡人自归。取亡人衣带裹磁石，悬井中，亡人自归。”因亡人衣带对亡人有交感魔力。

21. 长寿巫术。　《太平御览》卷九八八之引文云：“取曾青十斤烧之，以水灌其地，云起如云山矣。曾青为药，令人不老。”此巫术中曾青是一种矿产——铜矿。《本草经》云：“曾青生蜀郡名山，其山有铜者，曾青出其阳。青者，铜之精，能化金铜。”道士经常用它来炼制仙丹，故《衡山记》云：“衡山有曾青岗，曾青可合仙药。”在先秦，南海已产曾青，《荀子·玉制》云：“南海则有羽翮、齿革、曾青、丹干焉。”注云：“曾青，铜之精，可绘画及化黄金者，出蜀山、越西。”明李时珍《本草纲目》石部第十卷有详载，也认为它“久服轻身不老”，是一种良药。此巫术为烧曾青闻其味，可令人不老，显为长寿之巫术。

22. 眼观八方巫术。　《太平御览》卷九九四引文云：“回风之草见八方。取回风草三寸三枚，五寸五枚，以城西面土，三家不汲井中青泥，南鸡欲上栖不上者，并治合为丸，磨其面目出户，视八方矣。”由于回风草有见八方之魔力，故将此巫草制为丸，磨

① 异文：“磁石提棋。取鸡磨铁针，以相和磁石，置棋头局上，自相投也。”（《御览》卷七三六）

于人的脸孔与眼睛上，便受到魔力感染而有眼观八方之特技功能。

23. 查验奸情巫术。　《御览》卷九四六云："守宫饰女臂，有文章。取七月七日采守宫，阴干之，治合以井花水，和涂女人身，有文章，即以丹涂之，不去者，不淫，去者，有奸。"[①]守宫即壁虎，因为它经常守伏在屋壁宫墙内，捕食虫蛾，故名守宫。于是汉代巫师便推断它具有守伏屋内以知奸情之魔力，用它来查验女子是否有奸情，便具有交感巫术作用。

24. 避孕巫术。　《说郛》本《淮南万毕术》云："守宫涂脐，妇人无子。取守宫一枚，置甕中，及蛇衣以新布密裹之，悬于阴处百日，治守宫、蛇衣，分等以唾，和之涂妇人脐，磨令温，即无子矣。"守宫象征虎，蛇衣象征龙，龙虎斗，两败俱伤，故本巫术以两者涂妇人脐即象征无子矣！

25. 埋石驱鬼巫术。　"埋石四隅，象无鬼。"（《太平御览》卷五十一）"注曰：岁暮腊，埋圆石于宅隅，杂以桃弧七枚，则无鬼疫。"（《御览》卷三十三）"取苍石四枚，及桃枝七枚，以桃弧射之，乃取，并埋弓矢四隅，故无鬼殃。"（《御览》卷五十一）这在埋石巫术中是较早见到的西汉巫术，比敦煌埋石巫术早约 8 个世纪。

26. 长发巫术。　《艺文类聚》卷十七之引文云："用麻子中人、桐叶、乳汁、煮之，沐二十日，发长。"古人爱发如命，故施巫术以长发。李时珍《本草纲目》主治第四卷"须发"条采取了类似的巫方，云："桐叶同麻子煮米泔，沐发则长；连子蒸取汁，沐发则黑。"[②] 可见西汉此长发巫术已经试验成功，以致被古代医学家

① 又一法："取守宫新合阴阳者牝牡各一，藏之瓮中，阴干百日，以饰女臂，则生文章，与男子合阴阳，辄灭去。"

② 《本草纲目》（上册），人民卫生出版社，1985 年版，第 305 页。

所肯定。

27. 践棘巫术。　《太平御览》卷八〇八"云母"引文云："云母入地，千岁不朽；云母在足，无践棘。注曰：取大云母涂足，下践棘，不能刺。"云母是一种矿石，古人认为它是从天上来，《春秋运斗枢》云："枢星散为云母。"故认为它是一种仙药，唐书说吴王杜伏威好左道，因合金丹求长生之术，常服云母散。既是仙药故巫师认为涂于足，足成仙足，便可以践荆棘而不刺足矣。

28. 渡江巫术。　"鸿毛囊之，可以渡江。盛鸿毛满囊，可渡江不溺也。"(《御览》卷七〇四)"鸿毛之囊，可以渡江。盛鸿毛于缣囊，可以渡江不溺也。"(《御览》卷九一六)缣为双丝织黄色细绢。

29. 杀鼠巫法。　一为涂法，"狐目狸脑，鼠去其穴。以涂鼠穴，即去。"(《御览》卷九一一)

按：后魏贾思勰著《齐民要术》第五对这一种巫术作法有如下记载：

"狐目狸脑，鼠去其穴。取狐两目，狸脑大如狐目三枚，捣之三千杵，涂鼠穴则去矣。"

此条更将涂鼠穴的巫法具体化了。二为咒法，"被发向北，咒杀巫鼠。夜有巫，被发北向禹步，咒曰：老鼠不祥，过者受其殃。"(《御览》卷九一一)按：禹步法为：前举左，右过左，左就右；次举右，左过右，右就左；次举左，右过左，左就右。

30. 捕鸟巫术。　"人面击地，飞鸟自下。取蘖木为人形似鸟，而血涂人面，以击地，飞鸟自下。"(《御览》卷九一四)制似鸟的模拟木人，以血涂木偶脸，用于叩地，吓得飞鸟都自动飞下就擒。此模仿巫术，类似于霹雳木捕鸟巫术。清茆泮林辑《淮南万毕术》引《博物志》周日用注云："物类皆有所感，以霹雳木击鸟影，其鸟应时落地，则霹雳木可下飞鸟也。"按：蘖木，蘖(bò)，《集

韵》云：与“薜”通，蘗木即薜荔与露筋木相似之木也。

31. 驱虎巫术。　“烧角入山，虎豹自远。”（《御览》卷七六六）；“烧角入山，则虎豹自远，恶其臭也。”（《御览》卷七三六）

32. 日行千里巫术。　“天雄鹳胎，日行千里。取鹳鸟胎，于月中暴，一日一增天雄，一月用三十天雄，而并治为丸，大如梧子，欲行，吞一丸，同腾蛇胆和大良，去天雄，乃独膳，即行千里。”（《御览》卷九百二十五）由于鹳鸟与腾蛇都有日行千里的本领，故和以为丸吞之，便具有了日行千里的交感魔力。天雄为药名，《淮南子·缪称》云：“天雄乌喙，药之凶毒也，良医以活人。”梧子即梧桐子。

33. 守卫黄金巫术。　“伯劳守金，人不敢取。取伯劳血以涂金，人不敢取。”（《御览》卷九二三）；“伯劳血涂金，令人不取，化为石也。”（《御览》卷七三六）

伯劳，鸟名，这种鸟在古代一贯见恶于人。《楚辞·篱骚》云：“恐鹈鴂之先鸣兮，使夫百草为之不芳。”洪兴祖补注云：“服虔曰：鹈鴂一名鴃，伯劳也。”可见先秦就有伯劳鸣而使百草不香的传闻，伯劳为人所厌恶。

古人做梦，梦见伯劳，便认为有忧愁之事来临。故《梦书》云：“伯劳为忧口舌，声可恶也，梦见伯劳忧口舌也。”伯劳也为人们所厌恶。

伯劳如果聚集于人宅，古人便认为不得了，要发大水了，故《京房易妖占》云：“伯劳聚邑，中岁大水。”这里伯劳也是恶兆。

更有甚者，认为伯劳至此家要死人。《太平御览》卷九二三引《陈思王植贪恶鸟论》云：“昔尹吉甫纳后妻之谗而杀孝子伯奇，其弟伯封求而不得，作《黍离》之诗。俗传云，吉甫后悟，追伤伯奇，出游于田，见异鸟鸣于桑，其声嘶然。吉甫心动，曰：‘无乃伯奇乎？’鸟乃拊翼，其声尤切。吉甫曰：‘果吾子也。’乃顾曰：

'伯奇劳乎！是吾子，栖吾舆；非吾子，飞勿居。'言未卒，鸟寻声而栖其盖。归人门，集于井干之上，向室而号。吉甫命后妻载弩射之，遂射杀后妻以谢之。故俗恶伯劳鸣，言所鸣之家，必有尸也。"

伯劳既为凶兆之鸟，人遇之而见尸，故其血涂金，小偷便不敢偷窃，以免变石头和有杀身之祸。伯劳血显然具有防偷的魔力。

34. 灭蝇巫术。 "午日取蝇虎，杵碎伴豆，豆自踊跃，可以击蝇。"(《韵府群玉》"十蒸蝇韵"引)"蝇虎"者，蜘蛛之一种，不结网，常在壁角捕食蝇等小虫。故晋崔豹《古今注》中"鱼虫"云："蝇虎，蝇狐也。形似蜘蛛，而色灰白，善捕蝇。一名蝇蝗，一名蝇豹。"故其粉末也具捕蝇的交感魔力，得以拌豆击蝇而灭蝇，此为别致之交感巫术与模仿巫术结合的巫术。

35. 鸱鸮捉鸟巫术。 "鸱鸮致鸟，取鸱鸮，折其大羽，绊其两足，以为媒，张罗其旁，鸟自聚矣。"(《御览》卷九二七引)"鸱鸮"，猫头鹰，专食小鸟，鸟惧之，故捉之张罗其旁，鸟摄其威而聚之不敢飞也。

36. 驱狐巫术。 "犀角骇狐。犀角置狐穴，狐去不敢复居也。"(《御览》卷八九〇引)"犀角置狐穴中，狐不归。"(《御览》卷九〇九引)古人认为犀角有制怪物之魔力。昔《晋书》记"温峤还武昌至牛渚矶，云其水多怪物，遂毁犀角而照之，见奇形异状，或朱衣，乘车马；峤梦人曰：与君幽明道别，何苦相照？"犀角有神力，一切飞禽走兽见皆避之。万震《南州异物志》云："犀有特神者，角有光曜，白日视之如角，夜暗之中，理皆燦然，光由中出，望如火炬，欲知此角神异，置之草野，飞鸟走兽过皆惊。昔行野中，见一死人，鸢鸟欲往啄之，每至其头，辄惊走飞去，怪而视之，其头中有犀簪近此角也。"甚至于用犀角来骇鸡，用犀角来分水。

《抱扑子》云："通天犀角有白理如缕(xiàn)者，以盛米置群鸡，欲啄米至辄惊却，故南人名为骇鸡也。得直角一尺以上，刻以为鱼，而衔以入水，水常为开。"犀角既有如此之神力，故亦具有驱狐的魔力。

37. 勿忘故乡巫术。　"灶之土，不思故乡。取灶前三寸，方半寸，取中土，持之远出，令人不思故乡。"(《御览》卷三十七引)古人认为土是不可动的，它是安稳的象征。裴玄《新言》云："俗间有土公之神，云土不可动。"灶土自然更是不能动的，因为《淮南万毕术》又云："灶神晦日归天，白人罪。"(《御览》卷一八六引)因此而有"不敢在太岁头上动土"的俗谚。土不可动的原因，是由于古人认为土是食之本，五谷万物都是土中生长，故《申子》曰："贵土，土，食之本也。"这样在出远门之前，带故乡的一撮灶土持之远行，心中便有一种安稳与踏实的感受，巫师遂将这种感受视为魔力的表现。原句中持土远行"令人不思故乡"，是指心中安稳不再为故乡不安定发愁之意，实际是勿忘故乡的表现。另外一条《淮南万毕术》中的条项："理发灶前，妇安夫家。"(《御览》卷三七三)也是同意，灶是安稳的象征，也是食之本，有灶女人才能过日子，故有此术。综上所述，以上两种巫术，都是根据安稳感应原理而发。

38. 勿忘亲娘巫术。　"取家祠黍以啖儿，儿不思母。"(《御览》卷七三六引)"取冢墓黍啖儿。不思母。取新冢前祠黍用啖儿，则不思母也。"(《御览》卷八五〇引)以上两术也是根据安稳感应原理而发。汉代家祠一般连着祖先的墓地，祠前有地必种庄稼，以象征祖德泽被后世，子孙承受安乐生活。虽父亡而母存，也能取祠前所生粮食以维持生计，故儿在远行前，吃祠前种的粮食，便不会为慈母生计担心，故云"不思母"，实则勿忘亲娘也。

39. 蛤蟆变鹑巫术。　"哈蟆得瓜，平时为鹑。注云：取瓜

去瓣，置生蛤蟆其中，杀鹑，以血涂爪，坚塞之，埋东垣北角，深三尺，其平日发出之，以为鹑矣。”（《御览》卷九二四引）蛤蟆为有毒物，《南史·孝义传》曾提到“啖生菜，遇蛤蟆毒”事，故蛤蟆由于身上有“癞”，是不能食用的，但是“鹑”即鹌鹑，不仅鹌鹑蛋为美食，鹌鹑肉也是美食，故巫师便异想天开想把哈蟆变为鹌鹑，岂不是能为民解决一美食吗？如此这般，蛤蟆变鹑巫术便这样设计出来了。此设计根据蛤蟆能变化的风俗观为基因，恰好先秦《庄子》即云“鼠化为鹑”，鼠既能化为鹑，当然蛤蟆也就能化为鹑。此设计又根据交感巫术与模仿巫术的原理，而使鹌鹑血能起巫术反映而变为鹌鹑。当然，巫师的用心不坏，可就是进行的这个巫术实验注定变成了失败的回忆。

40. 戒马咬人巫术。　“僵蚕使马不食。欲愈之，以桑塞口鼻，即食矣。马喜啮人，亦以僵蚕眉拭唇，即不啮也。”（《御览》卷八二五引）“马啮人，取僵蚕涂上唇即止，不复啮人。”（《御览》卷七三六引）蚕与马在古代有密切之关系。《搜神记》卷十四曾记载到一个蚕与马的神话，云：“旧说，太古之时，有大人远征，家无余人，唯有一女。牡马一匹，女亲养之。穷居幽处，思念其父，乃戏马曰：‘尔能为我迎得父还，吾将嫁汝。’马既承此言，乃绝韁而去，经至父所。父见马惊喜，因取而乘之。马望所自来，悲鸣不已。父曰：‘此马无事如此，我家得无有故乎？’亟乘以归。为畜生有非常之情，故厚加刍养。马不肯食。每见女出入，辄喜怒奋击。如此非一。父怪之，密以问女。女具以告父，必为是故。父曰：‘勿言，恐辱家门。且莫出入。’于是伏弩射杀之，暴皮于庭。父行，女与邻女于皮所戏，以足蹙之曰：‘汝是畜生，而欲取人为妇耶？招此屠剥，如何自苦？’言未及竟，马皮蹶然而起，卷女以行。邻女忙怕，不敢救之。走告其父。父还，求索，已出失之。后经数日，得于大树枝间，女及马皮，尽化为蚕，而织于树上。其

茧纶理厚大，异于常蚕。邻妇取而养之，其收数倍。因各其树曰'桑'。桑者，丧也。由斯百姓竞种之，今世所养是也。"[①] 此巫术设计根据，当系此神话也。马咬人，以僵蚕涂其上唇，即使其不忍心再咬人，因蚕者是其亲人，对人对马都有交感的魔力。

本节重点叙述了《淮南万毕术》中的各种巫术，总观之，以上巫术，集中在四项风俗中，首先是生产风俗。涉及驯羊、灭鼠、捕鸟、驱虎、驱狐、驯马、造云、拉弓、取火等等方面。西汉巫师为了发展农业生产，战胜干旱，竟大胆地提出人造云的巫术幻想，尽管巫术试验是不成功的，但是这种超前的意识却是科学的萌蘖与萌芽。另外，为了生产，西汉巫师对家畜与野兽也备加注目，着重在以巫术驯化与驱赶两个方面。其次是生育婚丧风俗。涉及恋爱、恋家、长寿、行尸、查奸、避孕、长发、勿忘故乡、勿忘亲娘、驱鬼等等方面。西汉巫师显然接受了儒家的爱国、爱乡、爱娘的传统，以及坚持忠贞、诚实、相亲等儒家推崇的传统道德，正如葛洪《神仙传》指出的："汉淮南王笃好儒学。"趋附于他的万毕巫师便也在巫术中贯彻了儒家的思想。再次是行旅与饮食风俗。涉及到水上行走、践棘、渡江、日行千里、蛤蟆变鹌鹑、去咸、卖酒等等方面。无舟渡河，促成了水上行走巫术的发明；无车代步，促成了日行千里巫术的设计；无鞋行走，促成了踩踏荆棘巫术的产生。总之，缺什么补什么，巫术的实用主义特征表露无疑。因而，巫师之所以受人欢迎与崇拜，正由于他们为解决人民的需要而作了诸多的努力，这正是巫术不断流行的重要原因。再其次是做人道德与游乐风俗。涉及到诚实、令人微笑、下棋、回钱、令人相憎等等方面。

总之，以上四方面大致地概括了《淮南万毕术》巫术的总体

① 《搜神记》中华书局点校本，第 172－173 页。

面貌。

第三节　《淮南万毕术》中的巫术试验

《淮南万毕术》从多方面表现了西汉巫师所进行过的巫术试验，为研究中国古代巫术提供了极有价值的资料。下面便是从各古籍中钩沉的《淮南万毕术》中的巫术试验，兹逐条列举如下。

1．八月偷橹（音而），令人不饥。注曰：以美酒渍榆橹，曝干，以清粱米，紫苑实，蒸令相合，欲不食者，三指撮酒以服之，即不饥耳。（《御览》卷九五六引）

2．青泥杀鳖，得苑复生。（《艺文类聚》卷九六、《御览》卷九三二引）

3．欲致疾风，焚鸡羽。（《御览》卷九引）

4．虎啸则谷风生。（《御览》卷八九一引，吴淑《事类赋》引）

5．铜甕雷鸣。取沸汤置甕中，沉之井里，则鸣数十里。取沸汤著铜瓶、甕中、坚密塞，内之井中，则雷鸣闻数十里。（《御览》卷七三六、七五八引）

6．岑皮致水。（《御览》卷九九二引）

7．取麦门冬、赤黍，薏苡为丸，令妇人不妒。（《御览》卷七三六、八四二引）

8．取麦门冬，赤黍，渍以狐血，阴干之，欲饮酒，取一丸置舌下，酒吞之，令人不醉。"（《御览》卷七三六、八四二引）

9．拔剑倚户，儿不夜惊。（《御览》卷三四四、七三六引）

10．东行马蹄中土，令人卧不起。取东行白马蹄下土，三家井中泥，合土和之，置卧人脐上，即不能起。（《御览》卷三七引）

11．乌喙蛇肝，病作不苦。取乌喙蛇肝各等治，和丸，如梧桐实，病欲作，吞一丸，人不倦矣。（《御览》卷九三三引）

12. 南山牡荆，指病自愈，节不相当，有月晕时克之。（《御览》卷九五九引）

13. 曾青为药，令人不老。（《御览》卷九八八引）

14. 白青得铁，即化为铜。取矾石，白青分等炼冶，冶铁即成铜矣。（《御览》卷九八八引）

15. 朱沙为浈。（《御览》卷九八八引）

16. 盐能累卵。取戎盐涂卵，取他卵置其上，即累（垒）也。（《御览》卷八六五引）

17. 寒皋断舌可使语。取寒皋，断其舌，即语。寒皋，一名鹦鸲。（《御览》卷九二三引）按《异苑》云："五月五日剪鹦鸲舌，令学人语。"

18. 鸱脑令鸡自伏。取鸱脑，以涂鸡，自即伏不能取也。（《御览》卷九二三引）

19. 首泽浮针。取头中垢，涂针塞其孔，水中则浮针。（《御览》卷八三〇引）

20. 胶挠水则清。（《御览》卷七三六引）

21. 烧鼍致鳖。取鼍烧之，鳖自至。（《御览》卷九三二引、《艺文类聚》卷九十六引）

22. 甑瓦止枭鸣。取破甑瓦，向抵之，辄自止，物相胜其性也。（《御览》卷九二七引）

23. 艾火令鸡子飞。取鸡子，去其汁，燃艾火，纳空卵中，疾风因举之飞。（《御览》卷九二八）取鸡子去汁，燃艾火，内空中疾风高举，自飞去。（《御览》卷七三六引）

24. 鼍脂得火，可以燃铁。取鼍杀之，烧铁如炭状，以淬其脂，中铁自燃。（《御览》卷九三二引）

25. 萤虫却马。注云：取萤火，裹以羊皮，置土中，马见之鸣，却不敢行。（《御览》卷九四五引）

26. 苓皮蟆脂，鱼鳖自聚。注曰：取苓皮之渍水斗半，烧石如炭状，以淬蟆脂中，已置苓皮水中，七日已，置沼，则鱼鳖自聚矣。（《御览》卷九四七引）

27. 蜘蛛涂布，而雨自晞。取蜘蛛置褽中，食以膏百日，煞以涂布，而雨不能濡也。（《御览》卷九四八引）褽：干，湿之反。濡：沾湿。

28. 黍成蛴螬。以秋冬获黍，置沟中，即生蛴螬也。（《御览》卷九四八引）

29. 沙蝨，一名蓬活，一名地脾。（《御览》卷九五〇引）

30. 夜烧雄黄，水虫成列。水虫闻烧雄黄臭气，皆趣火。（《御览》卷九八八引）

31. 莽草浮鱼。取莽草叶，并陈粟米。合捣之，以内水，鱼皆死。（《御览》卷九九三引）

32. 以牡菊灰散池中，蛙尽死。（《御览》卷九九六引）

33. 老血为萍。聚血之精，至黄泉也。（《御览》卷一〇〇〇引，《初学记》卷二十七）

34. 酒薄复厚，渍以莞蒲。断蒲渍酒中，有顷出之，即酒厚也。（《御览》卷九九九引，齐民要术十引）"万毕术注曰：断蒲渍酒中即厚。"（《初学记》卷二十六酒第十一）

35. 马柳生腐芽。取马柳生芽者，可以为药，食煞凫矣。（《御览》卷三五九引）凫（fú，符），野鸭。

36. 阿羊九头更食，国乱乃出。（《御览》卷九〇二引）

37. 乾鼈一名鹦鹉，断舌，可使言语。（《艺文类聚》卷九十一鹦鹉）

38. 鸡胫血，涂鸡头，不能起。（《御览》卷七三六引）

39. 伯劳使蛇蜿蝉，乃天使然也。（《御览》卷七二三引）蜿蝉：盘曲貌。

40. 牛胆鸣。取牛胆以涂热釜，即自鸣矣。（《御览》卷七五七引）牛胆涂热釜，釜即鸣。（《本草纲目》兽部第五十卷牛）

41. 牛胆涂目，莫知其谁。注曰：取八岁黄牛胆，桂二寸，着胆中，百日以成，因使巧工刻象人，丈夫着目下，为女子着头上，为小儿着颐下，盛以五采囊，先缩斋，无令人知也。（《御览》卷八九九引）

42. 橐驼之本出泉渠。（《初学记》卷二十九引）

43. 归终知来，狌狌知往。归终，神兽。（《艺文类聚》卷九十五引）归终知来，猩猩知往。注曰："归终、猩猩，并神兽。"（《御览》卷九〇八引）

44. 蛇无故斗于君室，后必争立。小死，小不胜大，大死，大不胜小，小大皆死，皆不立也。（《开元占经》卷一二〇引）

45. 黑犬皮毛烧灰扬之，止天风。（《本草纲目》兽部第五十卷狗）

46. 麻盐肥豚豕。取麻子三升，捣千余杵，煮以为糞，以盐一升著中和，以三斛饲豕。则肥也。（《齐民要术》卷六）

47. 烧穰杀瓠，物自然也。（《齐民要术》卷二）

48. 蝟膏涂铁，柔不折。（《御览》卷九一二引）

49. 鹊令蝟反腹者，蝟憎其意而心恶之也。（《史记集解》卷一二八龟策列传）

本节巫术古词语之解说：

1. 檽。即木耳。辽行均《龙龛手镜》入声卷四木部云："正音而，木耳别名二。"榆檽，即榆上生长之木耳。

2. 青泥。古时封记器物用青色泥。《拾遗记》卷二"夏禹"云："禹尽力沟洫，导川夷岳，黄龙曳尾于前，玄龟负青泥于后……禹所穿凿之处，皆以青泥封记其所。"《拾遗记》卷三"周灵王"云："浮提之国献神通善书二人……出肘间金壶四寸，上有五

龙之检，封以青泥。”

3. 麦门冬。草名，此草根似麦而有须，凌冬不凋，故称麦门冬。例见《政和本草》卷六“天门冬”。

4. 薏苡。植物名，属禾本科，花生于叶腋，果实椭圆，果仁叫薏米，白色，可食亦可入药，见《本草纲目》卷二十三。

5. 牡荆。荆为灌木名，赤荆或蔓荆称牡荆。《广志》云：“赤茎大实者，名曰牡荆。”《广雅》云：“楚荆也，牡荆，蔓荆也。”荆古时可以为鞭，故《史记·蔺相如传》记有廉颇负荆请罪之事，因此西汉巫师认为赤荆具有驱逐病魔的交感巫术力，赤色亦为鬼害怕之色。

6. 曾青。铜矿。《本草经》云：“曾青生蜀郡名山，其山有铜者曾青，出其阳，青者铜之精，能化金铜。”方士认为曾青可合仙药，《衡山记》云：“衡山有曾青岗，曾青可合仙药。”故万毕术认为服曾青能令人不老，显是受秦汉方士影响。曾青为制仙丹主要原料。

7. 朱沙。即朱砂、硃砂。秦汉方士用为炼长生不老仙丹的主要原料。白居易《自咏》诗云：“朱砂贱如土，不解烧为丹。”

8. 浈。《龙龛手镜》上声卷二水部云：“古送反，水名，出豫章。”

9. 胶。古代用以沾合器物的物质，多以动物的角或皮制成。《周礼·考工记·弓人》云：“六材既聚，巧者和之。……胶也者，以为和也。”

10. 蟆。即蚯蚓。鱼鳖有食蟆之习性，故巫师用它来聚鱼鳖。

11. 雄黄。为制长生不老仙丹的主要原料。《南史·陶弘景传》云：“弘景既得神符秘诀，以为神丹可成，而苦无药物。帝给黄金、朱砂、曾青、雄黄等。”

12. 马柳。系马柱。《三国志·蜀·先主传》云："督邮以公事到县，先主(刘备)求谒，不通，直入缚督邮，杖二百，解绶系其颈，着马柳弃官亡命。"

13. 颐。即腮，下颌。颐下，即下巴之下。

14. 穰(ráng)。黍茎的内包部分。《说文》云："穰，黍裂已治者。"清段玉裁注："已治，谓已治去其笘皮也，谓之穰者，茎在皮中，如瓜穰在瓜皮中也。"

15. 牛胆涂目。《本草纲目》兽部第五十卷云："牛胆，可丸药，益目精。腊月酿槐子服，明目。酿黑豆，百日后取出，每夜吞二七枚，镇肝明目。"可见牛胆对眼睛之疾病甚有疗效。《本草纲目》在"牛胆"条中以"发明"为标题，引用了《淮南子万毕术》中"牛胆涂目"条，可见李时珍认为它有创新——发明作用。

综上所述，《淮南万毕术》中保存了许多汉代民间的巫术。

一、从其施术物品来看，大多牵涉的是民间习惯常见的东西，有动物(虎、豹、狼、牛、马、羊、犬、猪、蛇、刺猬、猩猩、骆驼等等)；有禽鸟(鹳鹆、乌鸦、鸱、鸡、鹊、鸠、鹦鹉、伯劳等等)；有植物(榆橘、紫苑、赤黍、门冬、牡荆、艾、莽草、莞蒲、马柳、萍、牡菊穰等等)；有昆虫(萤、蜘蛛、蛴螬、水虫等)；有矿物(铜、铁、雄黄等)；有水族(鱼、鼋、鳖、蛙等)。巫师就地取材，用民间喜闻乐见物施术，更能赢得人们的笃信。由于施术物品的增多，遂使巫术内容更为丰富。

二、由于解决的大多是生活问题，显然是民间巫术试验的产物。例如，牛胆涂目用桂木二寸刻人像，是模仿巫术的产品；召疾风用焚鸡毛的巫法，又显然是羽毛与风的交感魔术力。但是，在《淮南万毕术》中，有些条项并非直接巫术的产品，而杂夹有间接巫术的成分。第一，有些纯粹是生活经验的总结，例如麻子囊加盐喂猪增肥块，这显然是养猪的经验，所以它被采入了

《齐民要术》之中。再例如，牛胆有明目的作用，乃古巫医治疗经验，也被采入了李时珍的《本草纲目》中。第二，有些完全是预言。例如蛇无故斗于君室，后必争立，它并未介绍巫术的本身，而只是介绍了巫师的答案。

三、《淮南万毕术》中的巫术试验，可以说并未受到佛教与道教的影响，因为在西汉，道教还未创立！佛教也未传入，这充分说明了《淮南万毕术》中巫术的古老。但是，它受到了秦汉之间方士的影响，故有求长寿巫术的表现。这样，它的宗教性并不明显（主要指佛道，并非指原始宗教），受宗教唯心影响小，因此它所表现的巫术试验，常徘徊于科学与谬误之间，不能说《淮南万毕术》中的巫术完全是荒谬唯心的产物，它也有科学的成分，这种科学成分被《齐民要术》、《本草纲目》等书吸收，表明了巫文化也有某些进步的因素，不能一概加以否定。

第十一章　汉代改火巫术

在原始人类心目中，火是神秘的，万物有灵，火自然也是有灵的。火焰由于燃料的不同而不断地变换着颜色，不断地跳动，也意味着它具有神性和具有强大的生命力，人们必得向它膜拜，用它来禳灾，用它来去毒，也用它来求吉，于是便产生了有关火的巫术，以及改火巫术，它施行的最大特征是产生后即被统治者掌握。

第一节　改火巫术的产生与历史演变

我国远古时代人们是靠钻木取火的。钻木取火是改火巫术的基础，它也标志着古人智慧的一次飞跃。《太平御览》卷八六九引《王子年拾遗记》云：

> “申弥国去都万里，有燧明国，不识四时昼夜。其人不死，厌世则升天。国有火树，名燧木，屈盘万顷，云雾出于中间。折枝相钻，则火出矣。后世圣人，变腥臊之味，游日月之外，以食救万物，乃至南垂。目此树表，有鸟若鹤，以口啄树，粲然火出。圣人感焉，因取小枝

以钻火，号燧人氏。在庖羲之前，则火食起乎兹矣。”

由上可见，燧人氏钻木取火古来有名。古人肯定了他发明火种的功绩。因此古人反复强调这一点：

1.《韩非子·五蠹》云：“上古之世。……民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭，而伤害腹胃，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民悦之，使王天下，号曰燧人氏。”

2.《太平御览》卷七八引《礼含文嘉》云：“燧人始钻木取火，庖生为熟，令人无腹疾、有异于禽兽，遂天之意，故为燧人。”

3.《古史考》（辑本）云：“古者茹毛饮血，燧人初作燧火，人始熟炙。”

燧人氏是原始时代发明钻火的巫师。他发明钻火，靠的是他过人的智慧，他自称是通神的“圣人”，一天，他来到燧明国的一棵大树下，看见“有鸟喙树，粲然火出，圣人感焉，因用小枝钻火”①，居然将树枝点燃，从此发明了钻木取火。他也发明了改火巫术，他的改火巫术：第一，必须先观察星辰，然后才下察五木。《太平御览》卷八六九引《尸子》云：“燧人上观辰星，下察五木，以为火也。”这就意味着他能沟通天上的神和地上的人，明显是巫师特征。第二，必须根据季节与树木的不同而改变火种。《艺文类聚》卷八七引《九州论》云：“燧人氏夏取枣杏之火。”又《艺文类聚》卷八十八引《淮南子》云：“燧人秋取槐檀之火。”②由此可见，因季节的不同而改用不同的木材来钻木取火，正是燧人氏设计出来的改火巫术。

改火巫术就这样流行开来了。在商代，改火巫术又有了新的内容，这就是钻火时，必先“祭爟”。爟（quán）是点燃的火炬，

① 引自《太平御览》卷七八引《王子年拾遗记》。

② 此条亦见《太平御览》卷九五四木部三引《淮南子》说。

又称"爟火"，古人以为它有神性，故点火时要祭祀这点燃的火炬。《吕氏春秋·本味》云：

"汤得伊尹，祓之于庙，爝以爟火。"

商汤得到伊尹这重要的扶佐臣，感到兴国有望，便来点燃新火种，只见他束草为火炬(叫火爝)，爟火在庙里祓除不祥。可见改火实则为辟邪。

改火巫术到了周代又有了变化。周代对火种有严格的管理制度，推其根本原因，它是建立在改火巫术基础上的。《周礼·夏官·司爟》云：

"司爟掌行火之政令，四时变国火，以救时疾。季春出火，民咸从之，季秋内火，民亦如之。时则施火令，祭祀则祭爟。凡国失火，野焚菜，则有刑罚焉。"

由于周民视火为神物，设司爟来专门管理火种，他四时不断地变换木头来取火，以造成一种公用的"国火"的火种，然后传给民众烧食取暖之用。可见周代由于改火巫术的关系，火种是国有的，民众不得私有火种。司爟一年"四时"给民众火种，重点是春与秋出火，民咸从之。

周代还有"明火"的火种，即取自太阳之火。《周礼·秋官·司烜氏》云："司烜氏掌以夫燧取明火于日，以鉴取明水于月，以共祭祀之。"正如《日知录》卷五《用火》指出：

"有明火，有国火。明火以阳燧取之于日(原注：司烜氏)，近于天也，故卜与祭用之。(原注：华氏大祝，大司寇)国火取之五行之木(原注：司爟)，近于人也，故烹饪用之。

"古人用火必取之于木，而复有四时五行之变，素问黄帝言，壮火散气，少火生气，季春出火，贵其新者，少火之义也。今人一切取之于石，其性猛烈而不宜人，

疾灾之多，年寿之减，有自来矣(原注：详见第二十五介于推条)。

"邵氏学史曰：古有火正之官，语曰：钻燧改火，此政之火者也。所谓光融天下者，于是乎在(原注：史记楚世家：重黎为帝喾火正，能光融天下，命曰祝融。)周礼司爟氏所掌及春秋宋卫陈郑所纪者，政皆在焉。今治水之官犹夫古也，而火独缺焉，饮知择水而亨，不择火以祭以养，谓之备物可乎？或曰庭燎，则有司矣，虽然此火之末也。

"杨氏[1]曰晋之东也，携中原之火迄陈未阅，三百年而色转青，此必有官主之矣。

"雷氏[2]曰自水正失官，商多河患，周礼亡司空之籍，小正七忤井之文，于是左氏内外传，每以天象言火，而言水者恒略；周秦以后不修水政，吕览十二纪删周书改火之文，故汉儒解小正，左传之出火内火，不复陈述古义，坎离之未济，此民生之所以多患也。"

以上是《日知录》提出的说法。顾炎武正确指出了周代有明火与国火的区分，也正确指出了周代已知改火的"五行之木"。这个说法新颖大胆，但却是有根据的。因为《尚书·洪范》记载周文王十三年，武王向箕子咨询治国常理，箕子就提出了"五行"，云："五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。"可见五行是周代对地上五种物质的区分，是否与改火相连，虽无明确记载，但也是可能的。另外顾说"明火"只"卜与祭用之"，"国火"才

---

① 《日知录》黄汝成集录云："杨氏名守字简在，江阴人，拔贡生官知县，元校本。"

② 黄集录云："雷氏学淇，字介庵，直隶通州人进士。"

是烹饪用之，却与文献不符，因《周礼·司爟》已明确指出，国火“祭祀则祭爟”，明明包括“卜与祭用之”的，故知两者全包括。还有雷氏云周代改火或汉改火造成民生多患，惜未具体论证。

在春秋时代，改火巫术仍承周代。《论语·阳货》云：

“宰我问三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏，三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”

这段话意思是：宰我问孔子，父母死后要服三年的丧期，其实过一年之期已经很长久了。君子在三年的丧期中不去讲礼，礼节就要荒疏，三年不去讲乐，乐制也一定要败坏。如只守丧一年，旧谷子既吃完，新谷子已经登场，春夏秋冬四季钻取火种的木头，也已依次换过，这一年之期的守丧也就可以终止了。可见春秋时代改火与收割季节改火无关，那时同周代一样，仍是四时改火。

战国时代的改火巫术可以说是既复杂又混乱。按照《管子》的说法，似乎是在春季改火。管仲是战国齐人，《管子》反映的当然是战国的说法。

1.《管子·禁藏》云：

“当春三月……钻燧易火，抒井易水，所以去兹毒也。”

2.《管子·轻重》亦云：

“冬尽而春始，……教民樵室，钻燧，墐灶，泄井，所以寿民也。”

但不可理解为什么由周代的四次改火而变为仅一次改火？改火的目的倒是一致的，周代是“救时疾”，而战国时是“去兹毒”、“寿民”。

按照《邹子》的说法，一年又变为五次改火了。《周礼》郑玄

注提出来一本《鄒子》之书。据《龙龛手镜》人声卷第四邑部第十一载"邹"、"鄒"同字[①]，故为《邹子》。《汉书·艺文志》记有《邹子》四十九篇，《邹子终始》五十六篇。邹衍是战国齐人，《邹子》反映的当然也是战国说法。

《周礼·夏官·司爟》云："司爟掌行火之政令，四时变国火，以救时疾。"郑玄注云："《鄒子》曰：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。"

所谓"国火"是指传说中，古帝王在四季用不同的树木取火，以驱除疾病。是四次改火，但《邹子》增加了一次。

《论语·阳货》云："钻燧改火，期可已矣。"何晏注引马融云："《周书·月令》有更火之文，春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楢之火，冬取槐檀之火。一年之中，钻火各异木，故曰改火也。"

马融是东汉人，他五次改火的说法，应当说是来自《邹子》之说的。《邹子》说法是郑玄转引，也应当说是可信的。因为《邹子》之说已见于《太平御览》之引述：

1.《太平御览》卷九五五木部四引《邹子》曰："季夏取桑柘之火。"

2.《太平御览》卷九五六木部五引《邹子》曰："春取榆柳之火。"

3.《太平御览》卷九六五果部二引《邹子》曰："夏取枣杏之火。"

可见，正是在邹衍的战国时代，将燧人氏的四次改火，增加了"季夏"改火，而成为五次，但必须指出，因不同季节用不同树木来钻火，并不是邹衍的发明，而是采自燧人氏改火巫术的作

① 见《龙龛手镜》，中华书局影印本，1985年5月第一版，第455页。

法，但是此时明显附会了五行之变，而且规定了每年改火需要用的十种树木。

战国时改火巫术不仅明确与五行相结合，而且此时五行学有两项发展，这两项发展是：

第一，战国中期在天文界，观察到了木星色青、火星色赤、土星色黄、金星色白，水星色黑。五行终于结合上五色，为汉代将改火配合五色奠定了基础。

第二，在秦汉之间，医学界又将五行学运用于医疗中，取得了重大的突破。这在《黄帝内经》中有着明确地记载，《素问·阴阳应象大论》云：

> “东方生风，风生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。其在天为玄，在人为道，在地为化；化生五味，道生智，玄生神。神在天为风，在地为木，在体为筋，在藏为肝，在色为苍，在音为角，在声为呼，在变动为握，在窍为目，在味为酸，在志为怒。
>
> “南方生热，热生火，火生苦，苦生心，心生血。血生脾，心主舌。其在天为热，在地为火，在体为脉，在藏为心；在色为赤，在音为征，在声为笑，在变动为忧，在窍为舌，在味为苦，在志为喜。
>
> “中央生湿，湿生土，土生甘，甘生脾，脾生肉，肉生肺。脾主口。其在天为湿，在地为土，在体为肉，在藏为脾，在色为黄，在音为宫，在声为歌，在变动为哕[1]，在窍为口，在味为甘，在志为思。
>
> “西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，肺生皮毛，皮毛生肾，肺主鼻。其在天为燥，在地为金，在体为皮毛，

(1) 哕，即“呃逆”。

在藏为肺，在色为白，在音为商，在声为哭，在变动为咳，在窍为鼻，在味为辛，在志为忧。

“北方生寒，寒生水，水生咸，咸生肾，肾生骨髓，髓生肝。肾主耳。其在天为寒，在地为水，在体为骨，在藏为肾，在色为黑，在音为羽，在声为呻，在变动为栗，在窍为耳，在味为咸，在志为恐。”

《黄帝内经》主要成书于秦汉之间，至西汉前期。[①] 此时古医将五行学在医疗诊断上综合加以运用，取得了重大成就。由以上引述的原文即可知道，古医们通过望、闻、问、切各个方面来运用五行学，他们以五行学为轴心，以病人的面色、音声、口味、脉象诸方面，来判断一个人的内脏是否正常，而这一切则都是以五行学为据，正如《难经·六十一难》所说：

“望而知之者，见其五色，以知其病。

闻而知之者，闻其五音，以别其病。

问而知之者，问其所欲五味，以知其病所起所在也。

切而知之者，诊其寸口，视其虚实，以知其病，病在何脏腑也。”

这一切都是根据五行生克的规律来判断一个人的病情的。特别是观察一个病人五色的变化：青赤黄白黑，也为汉代将改火配合五色奠定了基础。五行学中的五色观，可以说就在秦汉之间完成了，五色观，既能适用于天文，也能适用于医疗，那么，它事实上也应当能适用于风俗各方面，特别是适用于改火。

改火巫术发展到汉代，可以说是达到了高潮，不仅规范化又具有了创造性，次数不仅大为增加，而钻火的木头也减少并且加

① 见张烂珅《〈黄帝内经〉概述》，载于《内经选读》。

以更换，而且也新产生出来一个崇尚不同颜色的特点，并且对后世有广泛而深远的影响，故研讨改火巫术应以汉代为主。

西汉所出《淮南子·时则训》对改火巫术有详述，为了明了起见，现列表于下：

汉代改火巫术要项表

次数	时间	钻火木名	崇尚的颜色
1	孟春之月	爨萁燧火	东宫御女青色衣
2	仲春之月	爨萁燧火	东宫御女青色衣
3	季春之月	爨萁燧火	东宫御女青色衣
4	孟夏之月	爨柘燧火	南宫御女赤色衣
5	仲夏之月	爨柘燧火	南宫御女赤色衣
6	季夏之月	爨柘燧火	中宫御女黄色衣
7	孟秋之月	爨柘燧火	西宫御女白色衣
8	仲秋之月	爨柘燧火	西宫御女白色衣
9	季秋之月	爨柘燧火	西宫御女白色衣
10	孟冬之月	爨松燧火	北宫御女黑色衣
11	仲冬之月	爨松燧火	北宫御女黑色衣
12	季冬之月	爨松燧火	北宫御女黑色衣

由上表可见，汉代改火巫术已空前复杂化了，次数从战国时的五次，增加到十二次，每月一次。汉初可能是出于保护树木的考虑，钻火的木头，从战国时的十种：榆、柳、枣、杏、桑、柘、柞、楢、槐、檀，减少到三种：萁、柘、松，而且萁与松两种，其他朝代从未用过。这说明，改火巫术的发展，使这些树木遭到了大量的无节制的砍伐，以致到了汉初已砍伐不到这些树种了。居延汉简82.2条便记载："第十□隧长张宣乃十月庚戌擅去署私中辟买

榆木壹宿。"便是明证。我们绝不能低估改火巫术对自然环境的破坏。汉代的改火巫术规定的崇尚颜色的原则，以后转化为风俗，对后世有深远的影响，至此五火之木随五行之色而变。结合其他古典文献看来，汉代的改火巫术还有几点值得注意：

第一，汉朝设立了专门的官来管理改火。把改火巫术正式纳入了官方渠道。《汉书·百官公卿表上》设有"别火三令丞"。如淳注引《汉仪注》云："别火，狱令官主治改火之事。"

第二，汉代对"燧火"巫术仪式，赋予了深一层的象征意义。《史记·封禅书》上有"通权火，拜于咸阳之旁"的记载。但是，《集解》引张晏曰："权火，烽火也。……欲令光明远照，通祀所也。汉祠五畤于雍，五里一烽火。"可见至汉代燧火巫术仪式被赋予了象征意义，具有光明远照的吉祥意义，是商代"祓除不祥"的变换与发展，并又被用于烽火报警。

第三，西汉与东汉改火不一样。据居延汉简所载：

官先夏至一日以除隧(燧)取火，授中二千石，二千石官。在长安云阳者，其民皆受，以日至易故火，庚戌寝兵不听事尽，甲寅五日，臣请布，臣昧死以闻。5.10[①]

这一件改火事，当同以下一条汉简有关：

御史大夫吉昧死言丞相，相上大常昌书言大史，丞定言元康五年五月二日壬子日夏至，宜寝兵大官抒。

井更水，火进鸣鸡，谒以闻布当用者，臣谨案，比原泉御者水衡抒，大官御井中二千石，二千石令官各抒别火。10.27[②]

5.10条与10.27看来一样，均言夏至改火事，后者"别火"，即别火三令丞，主治改火之事。吉即丙吉，元康五年即公元前

① 见《居延汉简释文合校》，文物出版社，1987年版，第8页。

② 见《居延汉简释文合校》，文物出版社，1987年版，第16页。

61年，时当汉宣帝刘询之时。显见西汉此时是丙吉提议在夏至改火。丙吉，《汉书》有传，可是东汉看来并不一样。《后汉书·礼仪中》云："日冬至，钻燧改火云。"可见东汉改火却在冬至之时。

魏晋南北朝时代，民间仍然盛行的是钻木取火的老方法，这从魏时邯郸淳《笑林》一书《某甲》笑话可以看出来：

> "某甲夜暴疾，命门人钻火。其夜阴暝，不得火，催之急。门人忿然曰：'君责人亦太无理，今暗如漆，何以不把火照我！我当得觅钻火具，然后易得耳。'孔文举闻之，曰：'责人当以其方也。'"①

邯郸淳，一名竺，字子叔，颍川人。曹操平荆州时召见他，魏文帝时任博士给事中。这则笑话反映了魏晋民间仍沿用钻木取火法。文中孔文举即孔融，后被曹操所杀。文中还反映出当时有专门的钻火工具。

南朝梁皇侃总结了汉代以来改火之木与五行之色的重要关系，明确指出以不同树木来钻火的原因，是随五行之色的变化而来的。《论语·阳货》皇侃疏云：

> "五火之木，随五行之色而变也。榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳。枣杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用枣杏也。桑柘色黄，季夏是土，土色黄，故季夏用桑柘也。柞楢色白，秋是金，金色白，故秋用柞楢也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也。"

皇侃，《南史》卷七十一有传，说："皇侃，吴郡人，青州刺史皇家九世孙也。少好学，师事贺玚，精力专门，尽通其业，尤明三礼，孝经、论语。"并说他"所撰论语义，礼记义，见重于世，学者传

① 见郭云龙校订《中国历代短篇小说选·笑林》，宏业书局印行，1978年，第23页。

焉。”

北朝时，有人提出恢复改火之俗，其势已微。《北史》卷三十五《王劭传》云：

> “劭以上古有钻燧改火之义，近代废绝，于是上表请变火曰：‘臣谨案《周官》：“四时变火，以救时疾。”明火不数变，时疾必兴。圣人作法，岂徒然也？在晋时，有人以洛阳火度江者，世世事之，相续不灭，火色变青。昔师旷食饭，云是劳薪所爨，晋平公使视之，果然车辋。今温酒及炙肉，用石炭、木炭火、竹火、草火、麻荄火，气味各不同。以此推之，新火旧火，理应有异。伏愿远尊先圣，于五时取五木以变火。用功甚少，救益方大。纵使百姓习久，未能顿同，尚食内厨及东宫诸王食厨，不可不依古法。’上从之。”

北朝改火范围很小，只限于皇宫，可见南北朝改火已较少见。①

唐代的改火，据钱易著《南部新书》卷二云：“长安每岁诸陵至清明尚食，内园官小儿于殿前钻火，先得火者进上，赐绢三匹，金碗一口。”以下是唐代诗人歌颂改火之俗②：

杜甫《清明》诗云：“旅雁上云归紫塞，家人钻火用青枫。”

韩愈《枯树》诗云：“犹堪持改火，未肯但空心。”

史延《清明日赐百僚新火》诗云：“九天初改火，万井属良辰。”

王濯《清明日赐百僚新火》：“御火传香殿，华光及侍臣。”

窦叔向《寒食日恩赐火》：“幸因榆柳暖，一照草茅贫。”

---

① 《北史》，中华书局点校本，第四册，第1293页。

② 见《古今图书集成·乾象典》卷九十六。

郑辕《清明赐百僚新火》:"改火清明后,优恩赐近臣。"①

到宋代,苏东坡《徐使君分新火》有诗云:"临皋亭中一危坐,三月清明改新火。沟中枯木应笑人,钻灼不然谁似我。"宋敏求《春明退朝录》云:"唐时惟清明取榆柳火,以赐近臣戚里,本朝因之。惟赐辅臣、戚里、帅臣、节察三司使知、开封府枢密直学士、中使,皆得厚赠,非赐例也。"

宋代以后,改火巫术转变为颜色的巫术并完全风俗化:"改火"便不再被人提起了。只有钻木取法在民间继续流传。

1. 宋代的云南积薪钻火。宋杨佐《云南买马记》叙述北宋熙宁间旅滇生活:"未暮即相地架起桐材,上下周匝数索而缠之……必积薪于其侧,钻燧火待以夜事。"(续资治通鉴长编卷267引)

2. 元代民间仍钻松木取火。元陶宗仪《辍耕录》卷五云:"抗人剥松木为小片,其薄如纸,熔硫黄涂于片顶分解,名曰发烛,又名粹儿,盖以发火及代灯烛用之。"加配硫黄易燃而钻松木。可见元代民间以松木取火已有易燃物配合而见重大改进。

3. 清代民间钻木取火改用车钻。清揭宣《璇玑遗述》云:"如榆则取心一段为钻,柳则取心方,尺为盘,中凿眼,钻头大,旁开寸许。用绳力牵如车钻,则火星飞爆出窦,薄煤成火矣。"

宋代以后,改火巫术由于统治阶级的不再提倡而终止了它的活动,它自始至终都是被统治者所利用的一种象征巫术工具,从商周的国火到唐宋皇帝的赐火,莫不如此。

必须指出,汉代改火巫术以颜色来象征,是改火的重要转折。与那种生了什么颜色的病,便用什么颜色的巫药来治疗相仿佛,以颜色来象征事物的本质。四季采用不同颜色的巫术行

① 唐王起还写有《取榆火赋》。

为与观念由此衍化而来。关于四时改火变换不同的颜色来象征，主要采用的是象征律(Principle of Symbolism)巫术原则。

《十三经注疏》中《论语·阳货》刑昺疏，发挥了汉代四季钻火各异木并以颜色制约之说法：

"释者云：榆柳青，故春用之；枣杏赤，故夏用之；桑柘黄，故季夏用之；柞楢白，故秋用之；槐檀黑，故冬用之。"

可见这是颜色的象征巫术。春日榆柳青青，故用榆柳木钻火，象征生命常青；夏日枣杏火红，故用枣杏木钻火，象征生命之火炎赤；秋日柞楢白色，故用柞楢木钻火，象征万物之萧瑟；冬日槐檀坚黑，故用槐檀木钻火，象征生命之水黑沉。这是改火巫术附会颜色的基本特征。

四季不同颜色的巫术行为与观念，便是由此改火巫术衍化而来。也就是《尔雅》说的："春为青阳，夏为朱明，秋为白藏，冬为玄英。"《瑞应图》亦云："生春、夏紫、秋白、冬黑。"这可说是四季不同颜色巫术之总观。

于是颜色巫术被运用到居家风俗中。古人为家全看风水，首先便要区分赤、白、黑、青四色气。《太平御览》卷一八〇"宅"引《地镜图》云：

> "人望百家宅法，中有赤气者，家有汛财；白气入人家，有财不保；黑气有五，其伏在宅中；青气者，有银，地宝也。"

颜色巫术既已被运用于生活中，这就造成颜色在四季生活中都被运用，并且分化，在民俗中有大量表现。

第二节　春日改火巫术与青色

改火巫术衍化到颜色巫术的阶段，使巫文化的特色显得空

前地丰富起来。

春日改火巫术主要表现是崇尚青色。《易通统图》云："日春行东方青道，曰东陆。"《尚书》亦云："东方春龙……其帝青，表圣明。"《楚辞》亦云："青春受谢白日昭。"这是先秦产生的颜色巫术观，言春必言青，道是青道，龙是青龙。至汉代，春日必穿青衣了。《淮南子》云："孟春之月，东宫御女，青色衣、青采鼓琴瑟。"《风俗通》引《月令》亦云："(春日)衣青衣，服金玉。"春葵也冠以青字，古乐府诗云："青青园中葵，朝露待日晞。阳春布德泽，万物生光辉。"汉代开始，春日必行盛大的青色之俗。《汉书》说："立春之日皆青幡帻迎春于东郭外，令一童男，冒青衣先在东郭外野中迎春。"又说："(元始中)立春于东郊祭东帝勾芒，车旗服饰皆青，歌《青阳八佾》，舞云翘之舞。"到了东汉也如此，《续汉书·礼仪志》云："立春之日，夜漏未尽五刻，京都百官皆衣青，郡国县官下至令史皆服青帻，立青幡，施土牛耕人于门外，以示兆尼。"唐宋承汉制，立春必祀青帝，《开元礼》云："立春祀青帝于东郊。"《玉海》云："绍兴十七年二月十三日，上亲祠青帝于东郊。"汉唐宋人为什么要祭青帝呢？照古人看来，春分时天上要出来一股"青气"，造成人民得时疾，故必得穿青戴青祭青，青帝才不会发怒而放出青气害人，《易通卦验》曰："震，东方也，主春。春分日，青气出，直震此正气也。气出右，物半死；气出左，蛟龙出，震气不出，则岁中少雷，万物不实，人民疾热。"(见《太平御览》卷二十"春分")故必得于春日大祭青色，青色已贯穿于春日的民俗中，① 春日挂青缯帜。《酉阳杂俎》前集卷一"礼异"云："北朝妇人，立春进春书，以青缯为帜，刻龙象衔之，或为虾蟆。"此是挂青求吉之俗。② 春日祭祀榆树。《史记·封禅书》云："高祖初起祷丰枌榆社，天下已定，诏御史，令丰谨，诏枌榆社，常以四时春，以羊彘祠之。"此是祭枌榆求丰收之俗。③ 春鸠化青鹤。《嘉祐本

草》云:"斑鸠是处有之,春分化为黄褐侯。黄褐侯,青鹤也。"春日青色神化而幻化了禽鸟。④ 春日把白饭染成青色来食。青精饭,《零陵总记》云:"杨桐叶,细冬青,居人遇寒食采其叶染饭色青而有光,食之资阳气,道家谓之青精乾石饭。"这是春日青色巫术的食俗化。⑤ 春日也有"桃青"之俗。《石门县志》云:清明日晚食青螺,谓之挑青。"这又是一项由青色巫术衍化出的食俗。⑥ 春日踏青风俗。《帝京景物略》云:"高粱桥水从玉泉来三十里,至桥下,夹岸高,柳丝垂到水,绿树绀宇,酒旗亭台,广庙小池,荫爽交匝,岁清明日,都人踏青,舆者骑者步者,游人以万计。"《燕都游览志》云:"大佛寺在西直门北三里,寺后有高阜,积土瓦石为之,广袤几二里,山上有真武祠,踏青士女,正月必先至其地。"《壶中赘录》云:"蜀中风俗以二月二日为踏青节。""踏青",一方面是春游,另方面,也要践踏青草,表示祛除青气以求吉,又叫"踏青履"。《秦中岁时记》云:"上巳,赐宴曲江,都人于江头禊饮,践踏青草,谓之曰'踏青履'。"⑦ 春日又有食青艾饼之俗。《宋史·高丽国传》云:"上巳日,以青艾染饼为盘羞之冠。"这又是青色巫术衍化的食俗。⑧ 春日既以柳木钻火,便衍化出一系列春柳民俗,这里略举三项:第一项,采柳治病。《四民月令》云:"三月三日以及上除,采柳絮可以愈疮。"第二项,祭祀柳泉。《征齐道里记》云:"城北十五里有柳泉,符朗常以为解禊处。"第三项,带柳免毒。《景龙文馆记》云:"唐制上巳祓禊赐侍臣细柳圈,云带之免蚤毒瘟疫,中宗四年上巳,祓禊于渭滨,赋七言诗赐细柳圈。"⑨ 春日由青衣者治病必愈。这是唐俗。《朝野佥载》卷一云:"贞观年中,定州鼓城县人魏全家富,母忽然失明。问卜者王子贞,子贞为卜之,曰:'明年有人从东来青衣者,三月一日来,疗必愈。'至时,候见一人着青绀襦,遂邀为设饮食。其人曰:'仆不解医,但解作犁耳,为主人作之。'持斧绕舍求犁辕,

见桑曲枝临井上，遂斫下。其母两眼焕然见物。此曲桑盖井之所致也。”凡此种种，都是春日改火巫术的衍化。

第三节　夏日改火巫术与赤色

夏日改火巫术主要表现是崇尚赤色。在天上，“夏日月行东南赤道，曰南陆。”（《易通统图》）地上有夏气，《尔雅》云：“夏为朱明。”（孙炎云：“夏气赤而光明。”）夏气又叫赤气，古人认为是对人有害的，《易通卦验》云：“夏日中赤气出，直离此正气也。气出右，万物半死，气出左，赤地千里。”但是却适于万物生长。蔡邕《独断》云：“夏至之日，离卦用事日中时，南方有赤云如马者，离气至也，宜黍，离气不至，日月无光，五谷不成，人病目疼。”这样看来，夏日出赤云，有“离气”，使万物生长，对植物有利。《太平御览》卷二三引《竺法真罗山疏》云：“荔枝，夏至日子始赤。”对鱼类也有利，郦道元《水经注》云：“丹水出丹鱼，先夏至前十夜伺之，鱼浮水，侧赤光上照如火。”

人们敬畏赤色，神化赤色。从汉代开始，夏日要穿赤衣。《淮南子》云：“孟夏之月，南宫御女赤色衣，赤采吹竽笙。”也要祭祀“夏赤帝祝融之所司者万二千里。”《淮南子》还说：“南方之极自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野夏赤。”故必欲祭之。此时天子必欲自赤色以求立德，《礼记·月令》云：“太史以先立夏三日谒于天子，曰某日立夏，盛德在火，天子乃斋。立夏之日，天子亲率三公九卿大夫迎夏于南郊。”因为“盛德在火”，天子举行斋戒祭祀，才能完成取德于火的巫术转变。

在东汉，夏日朝廷要干四件有关赤色的大事。

第一件，穿赤衣。《续汉书·礼仪志》云：“立夏之日，夜漏未尽五刻，京师百官，皆衣赤衣，还夏于南郊。”

第二件，饰朱索。《续汉书·礼仪志》云："五月五日朱索五色桃印为门户饰，以止恶气。"

第三件，饰朱索。《续汉书·礼仪志》云："仲夏之月，阴气萌作，恐物不茂其礼，以朱索连苇以施门户。"

第四件，乘赤车。《皇览逸礼》云："夏则乘赤辂，驾赤骍，载赤旗，以迎夏于南郊，其祭先黍与鸡，居明堂正庙，启南户。"

南北朝时代仍保留着改火巫术之传统。《周书·时训》云："夏取枣杏之火。"

唐代在夏日崇尚赤色也是出了名的，兹举以下事实：

第一件，见赤龙。《唐会要》云："明皇初临潞州，景龙二年（公元 708 年）四月二十五日厅事据案假寐，白鹤观道士见赤龙在案。"这是道士把唐玄宗比作赤龙。

第二件，拜赤雀。《唐会要》云："武德八年（公元 625 年）五月三日，赤雀巢于殿门，宴五品以上，上颂者千余人。"

第三件，赐紫服。《新唐书·李元纮传》："五月五日（明皇）宴武成殿，赐群臣袭衣，特以紫服、金鱼锡元纮及萧嵩，群臣无与比。"

赤色也贯穿于夏日的民俗中。

1. 夏日以枣饭待客　《四民月令》云："四月可以作枣糒，以待宾客。""糒"（bèi，倍）干饭，枣糒即枣饭。

2. 夏日佩带赤色灵符　《抱朴子》云：夏时午日，朱书赤灵符，箸心前以辟兵疫百病。"

3. 夏日采摘赤芝紫芝　《五芝经》云："赤芝生霍山，紫芝生高夏山谷，皆六月八日采之。"

4. 夏日浴赤色枸杞汤　《云笈七签》云："六月二十七日取枸杞子煮作汤沐浴，令人光泽不病不老。"

5. 夏日举行火节　《雪涛谭丛》云："滇中风俗，每岁六月二

十八日，各家俱束苇为藁，高七八尺，凡两树，置门首，遇夜炳燎，其光烛天，是日各家俱用生肉切为脍，调以醯蒜，不加烹饪，名曰吃生，总称曰火节。”

6. 夏日栽紫藤于庭　《本草拾遗》云：“紫藤四月生紫花可爱，长安人亦种之庭也。”

7. 夏日赤花瑞桐环绕于城　《舆地纪胜》云：“泉州城初筑时，环郡皆植刺桐，号桐城。初夏开花，极鲜红，如叶先萌芽花后发，则其年五谷丰登，故谓之瑞桐。”

8. 产荔枝之山命名为火山　《岭表录异》云：“梧州西有火山，产荔枝，四月子丹，其地热，故曰火山。”

9. 赤枣命名为天枣　《名胜志》云：“萧县东南二十五里有庙桥，桥北一里有天枣树，枝干蟠屈数百年，物正二月之交，开小花，结实如酸枣，可食，四月七日全树皆熟，初八日遂空。”

10. 赤乌被喻为火德繁昌之征兆　这是宋俗。《玉海》云：“至道元年(公元 995 年)四月二十九日知通利军钱昭序表，献部内所产赤乌白兔各一，表云：乌禀阳精，兔昭阴瑞，报火德繁昌之兆，示金方柔服之符，念兹希世之珍罕有，同时而见望，宣付史馆从之，上谓侍臣曰：乌色正如渥丹，信火德之应也。”赤乌成为传达火德的巫术媒介。

凡此种种，也都是夏日改火巫术的衍化。

第四节　秋日改火巫术与白色

秋日改火巫术主要表现是崇尚白色。在天上，“日行西方白道，曰西陆。”(《易通统图》)在地上，《尔雅》云：“秋为百藏。”在先秦即有“秋取柞楢之火”(《邹子》)的改火巫术。柞楢之火白色，故秋日一切尚白。

从汉代开始,《淮南子》云:"孟秋之月,西宫御女衣白色,白采橦、白钟。"穿白衣不仅是宫女,百官立秋日也穿白衣。《续汉书》云:"立秋之日,夜漏未尽五刻,京都百官皆衣白,绔皂领,绿中衣,迎气于西郊。"当然在秋时也祭祀白帝。《续汉书·祠令》云:"立秋祀白帝于西郊,帝少昊配蓐收从祠。"每到立秋日,天子要行白色的大礼,骑白马,打白旗,穿 的不仅是白的,吃的也要是白的。《礼记》云:"立秋之日凉风至,后五日白露降,后五日寒蝉鸣,天子居总章左个,乘白辂,驾白骆,载白旗,衣白衣,服白玉、食稻(白色)与鱼(鱼肉白色)。"总之秋日到了,一切要从秋色,即白色。《礼记》又云:"太史以先立秋三日谒于天子,曰某日立秋,盛德在金,天子乃斋,立秋之日天子亲率诸侯大夫以迎秋于西郊。"注云:"迎秋为祖白帝白招矩于西郊,以少皞配坐,以蓐收太白三辰七宿从祀。"皇帝进行的这一切白色仪式都具有改火巫术的性质。统治阶级由于改火巫术观的作祟,遂将秋天一切白色的动物都认为是吉祥物或灵验的征兆。《后汉书》云:"建武十三年九月南徼外献白雉、白兔。"白雉与白兔便被视为具有吉祥魔力的神物。

在南北朝时代,这种秋日白色巫术性动物,作为吉祥物被大量记入史书,标志此巫术达到了高潮。现在将北齐魏收《魏书·灵征志》记载的白色吉祥动物摘引如下:

永兴三年(411)八月,御府民张安获白鼠一。

神瑞二年(415)八月,豫章王夔获白鼠一。

太延元年(435)八月,雁门献白鼠。

太和二十三年(499)八月,京师获白鼠。

始光三年(426)八月,相州魏郡获白鼠。

神䴥三年(430)七月,冀州献白龟。王者不私人以官,尊耆任旧,无偏党之应。

延昌四年(515)九月，相州献白狐。

武定元年(543)七月，幽州获白狐，以献上。

武定三年(545)七月，瀛州献白狐，二牡一牝。九月，西兖州献白狐。

永兴四年(535)九月，建兴郡献白鹿。

太和十九年(495)七月，司州获白鹿，麑以献。

永平四年(511)八月，平州献白鹿。

神龟二年(519)七月，徐州献白獐。

武定七年(549)七月，瀛州献白獐。

太和二年(478)七月，白乌见于凉州。王者宗庙肃敬则至。九月白乌见于京师。

正始三年(506)九月，颍川郡献白乌。

正始四年(507)七月，颍川又献白乌。

延昌二年(517)八月，平阳郡献白乌。

天平二年(535)七月，齐献武王获白乌以献。

兴和四年(542)七月，北豫州献白乌。

武定四年(546)八月，阳夏郡献白乌。

延兴四年(474)九月，白鹊见于中山。

武定二年(544)七月，林虑献白鹊。

天兴二年(399)七月，并州献白兔一。王者敬耆老则见。

神䴥元年(428)九月，章武郡献白兔。

承明元年(476)八月，白兔见于云中。

天兴五年(402)八月，上曜军览谷见白燕一。

太和二十三年(499)八月，荆州献白燕。

元象元年(538)八月，西中府献白燕。

神䴥元年(428)九月，沧水郡献白雀。

延昌四年(515)八月秦州献白雀。是月,青州献白雀。是月,恒州献白雀。是月,洛阳获白雀。

太和二十三年(499)七月瀛州献白鸠。八月荥阳郡献白鸠。

兴和四年(542)七月,邺县民献白玉一璞。

天兴二年(399)七月,并州献白雉。周成王时越裳氏来献。

封建统治者把白鼠、白龟、白狐、白鹿、白獐、白乌、白鹊、白兔、白燕、白雀、白鸠、白雉、乃至白玉,都视为带有巫术力的灵物。不仅北齐魏收《魏书》如此记载,南朝梁萧子显《南齐书·祥瑞志》也这么记载:

建元元年八月男子王约获白雀一头。

九月,秣陵县获白雀一头。

永明三年七月安成王皓第获白雀一头。

四年七月白雀见临汝县。

九年七月吴郡钱圹县获白雀一头。

十年九月义阳郡获白鼠一头。……

这种大抓白色动物的巫术风潮直到唐五代依然在继续进行。兹举两例以明之:

1. 白鹿 《唐会要》云:"天宝四载(745)八月戊子,有斑鹿产白鹿于苑中献之,上曰:缟质霜毛,变林虞之兽族殊姿,驯性实云驾之龙媒。"

2. 白龟 《录异记》:"蜀乾德元年(919)七月十五日庚辰降诞广圣节堋口镇将王彦徽于罗真人宫内,得白龟以进。"

这样白色动物在唐五代继续遭到搜捕。这些后果都与秋日改火巫术有关。

第五节　冬日改火巫术与黑色

冬日改火巫术主要表现是崇尚黑色。在天上，《易通统图》云："日冬行北方黑道，曰北陆。"太阳冬行黑道，于是大寒时有"黑阳云"出现，《易通卦验》云："小寒合冻，苍阳云出氐；大寒降雪，黑阳云出心。"冬天也要出"黑气"。《尔雅》云："冬为玄英。注：气黑而清英。"玄者，黑也，冬季也称"玄英"，冬月也称"玄阴"，如《艺文类聚》卷五十七引三国魏王粲《七释》云："农功既登，玄阴戒寒。"

冬日改火巫术规定，孟冬时要祭黑帝颛顼。汉王符《潜夫论·五德志》云："黑帝颛顼，身号高阳，世号共工，……以水纪。"这里明指黑帝是颛顼。所以《礼记·月令》云："孟冬之月，……其日壬癸，其帝颛顼，其神玄冥。"按郑玄注，"其日壬癸"意思是："壬之言任，癸之言揆也。"一切导之于"黑道"，"日之行东北从黑道，闭藏万物，月为之佐，时万物怀任于下，揆然萌芽。"为什么要祭祀黑帝颛顼？按郑玄的话来说，因为"此黑精之君，水官之臣，自古以来善德立功者也，颛顼高阳氏也。"祭祀黑精，国君也就受感应魔力而"善德立功"。

每届孟冬与仲冬，《礼记·月令》云："天子居玄堂左个，乘玄路(辂)，驾铁骊，载玄旂，衣黑衣，服玄玉，食黍与彘，其器闳以奄。"天子要住玄堂，乘玄车，衣黑衣，服饰以玄玉，打玄旂，一切都是黑色。《艺文类聚》卷三"冬"引《逸礼》云："冬则衣黑衣，佩玄玉，乘玄辂，驾铁骊，载玄旂，以迎冬于北郊，其祭先豕，居明堂后庙，启北户。"以黑色迎冬于北郊，成为古代重要的礼俗。

从汉代开始，①冬至时宫女们都要穿黑衣。《淮南子》云："冬至之日，北宫御女黑色衣，黑采击磬石。"②百官都要穿黑衣

"迎气黑郊"。《续汉书·礼仪志》云："立冬之日，夜漏未尽五刻，京都百官，皆衣皂，迎气黑郊。""皂"即黑色，也就是汉代百官在立冬之日都要穿黑衣迎冬于黑郊。③用黑公畜祭司寒之神。《太平御览》卷二七"冬下"引《祠令》云："季冬藏冰，仲春开冰，并用黑牡秬黍祭司寒之神于冰室。"穿玄制（黑衣）进行声势浩大的驱傩，是冬日改火巫术的典型表现，其黑衣有诸多写法：

1. 玄衣。《周礼·夏官·方相氏》云："方相氏，掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时傩，以索室殴疫。大丧，先匿。及墓，入圹，以戈击四隅，殴方良。"

2. 皂制。《后汉书·礼仪志》云："先腊一日，大傩，谓之逐疫。其仪，选中黄门子弟年十岁以上，十二以下百二十人为侲子，皆赤帻皂制，执大鼗。方相氏黄金四目，蒙熊皮、玄衣朱裳，执戈扬盾。十二兽有衣毛角，中黄门行之，几从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。""皂"是"皁"的俗写，皁制即黑衣。

3. 玄制。汉张衡《东京赋》云："卒岁大傩，殴除群厉，方相秉钺，巫覡操茢，侲子万童，丹首玄制，桃弧棘矢，所发无臬，飞砾雨散，剛癉必毙，煌火驰而星流，逐赤疫于四裔，然后凌天池，绝飞梁，捎魍魉，斬猛狂，斩蝮蛇，脑方良。囚耕父于清冷，溺女魃于神潢。""玄"即黑，玄制即黑衣。

总之，冬日改火后必须驱傩，崇尚黑色，穿黑衣驱傩；从《东京赋》可见，驱傩时必有男巫与女巫参加。直到唐代，冬日大傩之礼，也还有此两个特点，一必须穿"黑衣朱裳"驱鬼，二必须有"巫师二人"参加，见《新唐书·礼乐志》。

第六节　改火巫术的性质与遗留形态

改火巫术是一种以季节配合不同颜色的象征巫术。关于改

火巫术的性质，汪宁生先生曾精辟地指出："禳解仪式目的在于消弭灾祸于无形，是原始巫术的一种，或称为'预防性巫术'(Preventive magic)。改火都是为了预防火的灾祸的。如景颇族、佤族改火为了预防失火。古代内地改火为了'去兹毒'(《管子·禁藏》)'以救时疾'(《周礼·司爟》)即为了预防生病；烹煮食物要用火，故因食致病亦被认为火的'作祟'，要举行针对火的巫术仪式。"①

可以认为，最初改火巫术实际是一种预防灾害的巫术。随着改火巫术在汉代分化出四季颜色的崇拜、改火巫术的目的随之扩大，治病、游乐、健身、食疗、求吉等等，与四季风俗相结合。宋代以后，改火名词虽然消失而不见人提起，但名亡而实存，承汉代制度扩大化为四季颜色的巫术，并完全演变为风俗。

改火巫术现在在我国少数民族中还有遗留形态。

布朗族新房取火种。在云南勐海布朗山地区，新房造好以后，主人就要从头人召曼的家里取火种，点燃自己房中的火塘，还要家中的小男孩滚动起一个大南瓜，在屋里绕几圈，以示赶走了鬼邪，祝贺家庭幸福，祈求家神的保佑、火种的永存。

布朗族消灾送火神。在云南双江地区，布朗族在四月干旱时便要送火神。由正副祭师(召暗)取公鸡两只，酒一罐，村民出公鸡一只，各家凑米一碗，盐巴一团，在村头杀鸡祭祀，并烧稀饭。召暗祷告说："现在是干旱季节，草干、叶干，大家要注意防止火灾，不要造成灾害，现在我们要把火神送走，请火神不要回来危害我们，不要烧我们的房子，保佑我们寨内吉祥平安。"召暗并当场将稀饭给大家分而食之，每碗放一块鸡肉，表示吃后可以

① 见《改火的由来》，载于汪宁生著《民族考古学论集》，文物出版社，1989年初版，第174页。

消除火灾。

景颇族消灾送火鬼。在云南盈江地区，景颇族为了防止失火，要由巫师董萨进行"送火鬼"巫术活动，先把各家中火塘里的火弄熄灭，保留一根燃烧的木柴，由一人取走朝前奔走，另一人持刀追赶，追到村外把木柴丢进水塘，就表示送走了"火鬼"，然后再来锯竹取新火种。

佤族消灾送火鬼。在云南西盟地区，佤族有送火鬼（艾荣）的巫术活动。由巫师魔巴背着口袋和盛水竹筒到全寨挨户作法，先取火塘中一块火炭放入口袋，用水灭去火塘旧火，魔巴背走盛有各家火柴之口袋，另有老妇赶一头猪到寨外，将猪杀之，以口袋内火炭和泥涂猪身，投入水圹，就表示送走了"火鬼"艾荣。然后各家再来以原始方法钻木取火。①

高山族丧俗中"改火换水"。在台湾东部纵谷平原生活的高山族卑南人中，还保留改火遗俗。《高山族》十"卑南人"载称：

"人死后，由家人及近亲装殓。长者为主丧人，先以一个槟榔放在死者的右手中，移尸至中柱下，将上下肢屈曲于胸前，以布包裹后背靠中柱，接受亲友告别吊祭。在室内挖墓穴，置尸入穴内，头朝西，面朝上，死者衣服饰物都放在墓内；男性放腰刀，女性放锄头，然后覆盖严实。死者配偶移床在墓上，与尸体相反的方向睡觉。翌日，请女巫"改火换水"（即重新生火装水），表示开始新生活。第三天，凡参加葬礼的亲属，以茅草浸水，洒在各人身上除秽，当夜请女巫做驱灵祭。"②

由女巫执行改火巫术，是高山族改火保留原始性的特点。

① 请参阅汪宁生《云南少数民族的原始取火方法》，载于中国人类学学会编《人类学研究》，第264—274页，中国社科出版社，1984年1月初版。

② 见陈国强、田富达著《高山族》，（北京）民族出版社，1988年4月第1版，第92页。

综上所述，现代各少数民族送火鬼等巫术活动主要目的是消灾求福，与古代改火巫术的“去兹毒”、“救时疾”目的相同，故知各少数民族改火巫术是古代改火巫术的延续与遗留。高山族改火巫术融入葬俗，却是改火巫术中十分特殊的形态。

第十二章　魏晋时代巫术

第一节　曹操与孙权信巫及其影响

魏太祖曹操在镇压黄巾起义之后，大力“除奸邪鬼神之事，世之淫祀，由此遂绝”。（《三国志·魏志·武帝经》注引王忱《魏书》）曹操表面上反巫，实际上却是信巫的，特别是重用与优待米巫张鲁便是明证。据《三国志·张鲁传》云：

> “建安二十年，太祖（曹操）乃自散关出武都征之，至阳平关。……左右欲悉烧宝货仓库，鲁曰：‘本欲归命国家，而意未达。今之走，避锐锋，非有恶意。宝货仓库，国家有之。’遂封藏而去。太祖入南郑，甚嘉之。又以鲁本有善意，遣人慰喻。鲁尽将家出，太祖逆拜鲁镇南将军，待以客礼，封阆中侯，邑万户。封鲁五子及阎圃等皆为列侯。”

曹操将米巫张鲁封为万户侯，又封鲁五子等为列侯，充分说明他是爱护巫师的，连宋人裴松之注《三国志》此传时也说：“臣松之以为张鲁虽有善心，今乃宠以万户，五子皆封侯，过矣。”

魏文帝曹丕继位，继续反对民间巫术。《三国志·魏书·文帝纪》云：曹丕曾正式下诏说："先王制礼，所以昭孝事祖，大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之闲，无不沃酹，甚矣其惑也。自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典。"到魏明帝曹叡时情况有了松动，曹叡虽在青龙元年(233)重申"诏诸郡国，山川之不在祀典勿祀。"但他在青龙三年就做了一件出尔反尔的纳巫又杀巫的怪事。《三国志·魏书·明帝纪第三》云："初，青龙三年中，寿春农民妻自言为天神所下，命为登女，当营卫帝室，蠲邪纳福。饮人以水，及以洗疮，或多愈者。于是立馆后宫，下诏称扬，甚见优宠。及帝疾，饮水无验，于是杀焉。"实际上已起了纵巫的作用。

当时不仅曹氏父子信巫，董卓军中也是有巫师的。据《太平御览》卷七百三十五引《幽明录》云：

> "董卓信巫，军中常有巫都言，祷求福利。言从卓求布，仓卒无布，有手巾。言曰：'可用耳。'取便书巾上，如作两口，一口大，一口小，相累(同垒，叠起来两口为吕)。以举谓卓曰：'慎此也！'卓后为吕布所杀，后人则知况(暗示)吕布也。"

吴大帝孙权也信巫。《太平广记》卷三百十七鲁肃引《幽明录》云：

> "孙权病，巫启云：'有鬼著绢巾，似是故将相。呵叱初不顾，径进入宫。'其夜，权见鲁肃来，衣巾悉如其言。"

魏晋间民间巫术活动始终没有停止过。有人利用巫术企图当皇帝。《三国志·吴书·三嗣主传孙休》云："会稽郡谣言王亮当还为天子，而亮宫人告亮使巫祷祠，有恶言。有司以闻，黜为候

官侯，遣之国。道自杀，卫送者伏罪。”结果皇帝没有当成而送了性命。另外，民间巫师也参与了西晋政治斗争，司马伦和孙秀都曾经“并惑巫鬼，听妖邪之说”，“拜道士胡沃为将军，以招福佑。(孙)秀家日为淫祀，作厌胜之文，使巫祝选择战日，又令近亲于嵩山着羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，述伦祚长久以惑众。”(《晋书·赵王伦传》)

魏晋间民间巫术一度被道教吸收，是一个明显的特征。賨(cóng，从)人好鬼巫，当时是民间巫术与张鲁五斗米道的结合。晋常璩《华阳国志·李特雄期寿势志》云：“李特字玄休，略阳临渭人也。祖世本巴西岩渠賨民，种觉劲勇，俗好鬼巫。汉末张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賨人敬信。值天下大乱，自巴西之岩渠移入汉中。”西晋时巴蜀陈瑞倡导的道教，也是民间巫术之衍化。《华阳国志·大同志》载：“咸宁三年(277)春，(益州)刺史(王)浚诛犍为民陈瑞。瑞初以鬼道惑民，其道始用酒一头、鱼一头，不奉他神。”民间巫师行巫术通常是讲术不道神名，可见陈瑞“鬼道”是从民间巫道而来，连当时统治者王浚也看出了这一点：“又禁民作巫祀，于是蜀中无淫祀之俗，教化大行。”魏晋年间统治阶级压制道教的发展，主要是怕它造反，但同时也抑制了巫术的发展。

建安时代，不仅曹氏父子喜好巫术，连大臣也爱巫术。《三国志·魏书》卷二十三《常林传》裴注引《魏略》便介绍了丞相府大臣时苗以模仿巫术来令人戒酒的事情：

> “时苗字德胄，钜鹿人也。少清白，为人疾恶。建安中，入丞相府。出为寿春令，令行风靡。扬州治在其县，时蒋济为治中。苗以初至往谒济，济素嗜酒，适会其醉，不能见苗。苗恚恨还，刻木为人，署曰‘酒徒蒋济’，置之墙下，旦夕射之。州郡虽知其所为不恪，然以其履行过人，无若之何。……所忿蒋济者，仕进至太

尉，济不以苗前毁己为嫌，苗亦不以济贵更屈意。为令数岁，不肃而治。"①

可能蒋济自时苗施行巫术后果然戒了酒，故升官太尉，尊与丞相等，居然不怪罪时苗。

晋代民间还流行过巫师也要下地狱受到审判和惩罚的故事。如《太平广记》卷二百八十三"师舒礼"云："巴丘县有巫师舒礼，晋永昌元年病死，土地神将送诣太山。俗常谓巫师为道人，初过冥司福舍前，土地神问门吏：'此云何所？'门吏曰：'道人舍也。'土地神曰：'舒礼即道人。'便以相付。礼入门，见千百间屋，皆悬帘置榻，男女异处，有念诵者，呗唱者，自然饮食，快乐不可言。礼名已送太山，而身不至。忽见一人，八手四眼，提金杵逐礼，礼怖走出，神已在门外，遂执礼送太山。太山府君问礼：'卿在世间何所为？'礼曰：'事三万六千神，为人解除祠祀。'府君曰：'汝佞神杀生，其罪应重。'付吏牵去，礼见一物，牛头人身，持铁叉，捉礼投铁床上，身体焦烂，求死不得。经累宿，备极冤楚。府君问主者，知礼寿未尽，命放归。仍诫曰：'勿复杀生淫祀。'礼既活，不复作巫师。出《幽明记》。"巴丘县，故址在今江西省峡江县；永昌元年，是晋元帝司马睿之时，时届东晋之初，公元322年，故知此故事出自东晋之江西。前述"自然饮食"之处，显系道教的理想之境，后述牛头人身投铁床地狱之事，与《目连变》相仿佛，又显系来自佛教的地狱观念。整个故事都反映了宗教的发展带来了对民间巫师与巫术的打击与排斥。杀牲祭祀，是古代巫师主要的特征，道教与佛教那种"不许杀生"的宗教教律，最终站在民间巫师的对立面，对杀生加以抨击，并将巫师投入神的审判。

在魏晋年间，也广泛流传着巫师预言灵验的传闻，大有"阎

1. 此事又略见唐李冗《独异志》

王叫你三更死，不会留你到五更”之神通。《太平御览》卷七百三十五引《幽明录》云：

> “太元年中，临海有巫李，不知所由来，能卜相，作水符治病多愈，亦礼佛读经。语人云：‘明年天下当大疫，此境尤剧。又二纪之后，此邦之西北大郡，僵尸横路。’
>
> “时汝南周叔道罢临海令，权停家。巫云：‘周令今去不宜南行，必当暴死。’便指北山曰：‘后二十日此山应有异，则其事彰也。’后十日余，大石夜颓落百丈，碎磕若雷。庾楷为临海太守，过诣周，设馔作伎。至夜，庾还航中。天晓，庾自披屏风，呼：‘叔道，何痴不起！’左右抚看，气绝久矣。到明年，县内病者数千人。”

“太元”之年号，历史上凡三见，一为三国吴大帝孙权之年号，时当公元 251—252 年；二为十六国前凉张骏之年号，时当公元 324—346 年；三为东晋孝武帝司马曜之年号，时当公元 376—396 年。但以上“太元”指的是东晋，因文中指出的庾楷为庾亮之孙，为桓玄所杀。桓玄为桓温之子，是晋明帝之女婿。桓玄生活于公元 369—404 年之间，故此为东晋巫师传闻无疑。当时还有巫师预言“殃杀”的灵验故事，《太平广记》卷三一八引《稽神录》云：“彭虎子，少壮有膂力，常谓无鬼神。母死，俗巫戒之云：‘某日殃杀当还，重有所杀，宜出避之。’合家细弱，悉出逃隐，虎子独留不去。夜中，有人排门入，至东西屋觅人不得，次入屋，向庐室中。虎子惶遽无计，床头先有一瓮，便入其中，以板盖头。觉母在板上，有人问：‘板下无人邪？’母云：‘无。’相率而去。”“殃杀”即“青神”，古时人以为人死后，近日内有殃杀临丧家，故家人殃杀需回避，均巫师妄言也。

在魏晋时代，东夷各族也时兴信鬼神之俗。据《三国志·魏

志·东夷传》载，当时沃沮还流行有战国西门豹时代流行的“河伯娶妇”之类的模仿巫术，云：“（北沃沮）东得一岛，上有人，言语不相晓，其俗常以七月取童女沈海。”如果我国战国时流行的此俗确是在山东半岛的话，那与朝鲜半岛仅一水之隔，可能前后都有联系与影响。

东夷族的巫师，称呼也有些不同了。《三国志·魏志·东夷传》云：“（马韩）信鬼神，国邑各立一人主祭天神，名之天君。”又云天君“立大木，悬铃鼓，事鬼神”。可见天君实际上就是当时韩国的巫师，是他来沟通人与鬼神之来往。

第二节　魏晋年间头发巫术和指甲巫术

（一）头发巫术

魏晋年间，毛发巫术流变最显著的特征，是与梦兆的结合。

1.《列子·周穆王篇》云：“飞鸟衔发则梦飞。”晋张湛注云：“此以物类致感。”

2. 晋张华《博物志》卷十云：“鸟衔人之发，梦飞。”

这是一种奇特的毛发巫术想象。由于鸟衔着人的头发飞，因而此人在夜里做梦也梦见自己在飞。

在魏晋年间巫术中，有一些动物作怪而喜欢咬走人的发髻的传说故事，实际是从当时《狸髡》故事衍化而来，也是从巫术观念出发所引出的故事。因为从一个人的头发代表一个人的生命之巫术观念而言。头发便是生命之象征，奇异情节由此而出。以下便是当时的头发巫术故事。试举几则。

（1）魏时的《狸髡[①]》故事。曹丕的《列异传》云：“汝南北部

① 髡，读 kūn.

督邮西平刘伯夷，有大才略。案行到惧武亭夜宿。或曰：'此亭不可宿。'伯夷乃独往宿，去火，诵《诗》、《书》五经讫，卧。有顷，转东首，以絮巾结两足，以帻冠之，拔剑解带。夜时有异物稍稍转近，忽来覆伯夷。伯夷屈起，以袂掩之，以带系魅。呼火照视之，得一老狸，色赤无毛，持火烧杀之。明日，发视楼屋间，见魅所杀人发髻数百枚，于是亭遂清静。旧说：狸髡千人，得为神也。"① 当时人如若让狐狸咬去发髻真如丧考妣，于是纷纷"惧武亭夜宿"。(《太平御览》卷二五三引)为什么咬去发髻便引起"杀人"惨祸？似由于头发巫术观所引起精神崩溃。

(2) 魏晋年间的《发妖》故事，也是从头发巫术中衍化出来的。原文云："晋安帝义熙年，琅邪费县王家恒失物，谓是人偷。每以扃钥为意，而零落不已。见宅后篱一孔穿，可容人臂，滑泽，试作绳罥，施于穴口。夜中闻有摆扑声，往掩得头发，长三尺许，而变为蟮，从此无虑。"(《太平广记》卷四百七十三引《广古今五行记》)这样将头发神怪化，乃产生于古人对头发的巫术神秘感。

(3) 至晋代，头发巫术与丧葬风俗结合，人死以后只将指甲与头发埋进墓中来代替真身。大文学家兼占卜巫师郭璞的墓就是如此的。据乾隆时的书清凉道人《听雨轩笔记》续记《郭璞墓》云：

> "金山在镇江城外大江中，山势亭亭，直上僧寺，褒之山下，后有善才石，前有郭公景纯墓。……相传为郭公葬爪发处，然墓不可见也。"

这是较早见的以爪发代尸身埋葬之风俗。

(4) 当时头发巫术也贯穿于生产风俗之中。据《十六国春秋》卷七十五《前凉录》六"祈雨"条之记载，魏晋年间敦煌名将张

① 《列异传等五种》，文化艺术出版社，1988年北京第1版，第32页。

植的求雨巫术便是头发巫术，即“植乃剪发肉袒，徒跣升坛，恸泣祈雨。”这里的“剪发”仪式正是成汤祷雨剪发的模式。（参见拙著《敦煌民俗学》第48页）。

（二）头发随葬

由于《孝经》说“身体发肤，受之父母”。因此中国人在父母逝世后，对于头发就要进行一些巫术式的处理，这使头发巫术与丧俗发生了密切的关系。人死，要将其头发指甲埋入墓中。

《仪礼·士丧礼》云：“中栉鬠蚤埋于坎。”[①]《释文》云：“鬠音舜，刘（道拔）又音旬，乱发也。”蚤即爪（指甲）。《礼记·丧服大记》亦云：“君大夫鬠爪，实于绿中，土埋之。”郑玄注云：“绿当为角声之误也，角中谓棺内四隅也。鬠，乱发也。将实爪发棺中，必为小囊盛之，此绿或为篓。”孔颖达疏云：“正义曰：此一节明鬠爪之异。实于绿中者，绿即棺角也，其死者乱发及手足之爪，盛于小囊，实于棺角之中。土埋之者，土贱亦有物盛发爪而埋之。”掩埋发爪于墓中，自然也是发爪巫术之表现。由上可知此俗在先秦就已经颇为流行了。

中古以后，继续流行这种头发巫术衍化出的丧俗。在吐鲁番出土文书中，我们发现该地区在东晋到唐代漫长的岁月里，有一种头发随葬的奇特风俗，它可以说是头发巫术衍化的新形态。见于《吐鲁番出土文书》第一至六册。

阿斯塔那三〇五号墓是前秦建元二十年（384）所造，时当东晋孝武帝司马曜太元九年，此墓出土的《缺名随葬衣物疏一》中就有“绛结发两枚”的记载。所谓“绛结发”是扎着绛色彩线的发结。同墓出土的《缺名随葬衣物疏二》中，也有“结发一枚”的记载，这是最早见到的吐鲁番头发随葬的记载。时当四世纪80年

① 《十三经注疏》，中华书局影印本，第1135页。

代。

进入五世纪，头发随葬也再有所见，阿斯塔那一号墓出土的《西凉建初十四年(418)韩渠妻随葬衣物疏》中，就有"故紫结发"之记载。加"故"就表示人死后剪下的紫线扎的发结。以上不加"故"，则表示在生前已剪下的发结。

阿斯塔那五九号墓是北凉神玺三年(399)止玄始十二年(423)之墓，此墓出土的《北凉缺名随葬衣物疏》中，有"彭清(绮)结发一枚，紫结发一枚"之记载。

哈拉和卓九九号墓出土的《建平六年(403)张世容随葬衣物疏》中，有"故绯结发一枚、故紺绮结发一枚"之记载。

"张世容"显然为一男性之名，他戴的是"绯结发"，"绯"者，红色。又有"紺绮"结发，紺为深青透红之色，绮，亦为赤红色，《左传》定公四年有"绮筏"词，疏云："绮是染赤之草，……绮筏是大赤，大赤即今之红旗。"所以绯紺绮俱为红色，唐制，文武官员四五品均服深绯与浅绯，以上发结均为配合官服而戴。

(三) 指甲巫术

魏晋年间曾有传说，神仙都留有长指甲，著名的神仙麻姑手指甲有四寸长，是超记录的。魏曹丕《列异传》云："神仙麻姑降东阳蔡经家，手爪长四寸，经意曰：'此女子实好佳手，愿得以搔背。'麻姑大怒，忽见经顿地，两目流血。"[①] 神仙手指甲长可能是用来施巫术的，道家看得很重要，冒犯了神仙的指甲，也等于污辱了神仙本人，麻姑指甲四寸长，蔡经想请她给他抓痒，他还未说出，只是头脑中有这个意思，就被打倒在地，"两目流血"，指甲之重要于此可见。说明这是一个魏晋年间神秘的指甲巫术的

---

① 见郑学弢校注：《列异传等五种》，文化艺术出版社，1988年12月北京第1版，第18页。

故事。



在东晋十六国时，吐鲁番地区流行了一种手指甲与脚指甲随葬的风俗，是古代指甲巫术重要的发展形态。

阿斯塔那三〇五号墓是前秦建元二十年(384)的墓，此墓出土的《缺名随葬衣物疏一》，其中就有“手脚爪囊各一枚”的记载。这说明，老人辞世前后，人们剪下他的手脚指甲装入小囊中一起随葬，手脚指甲可合装一囊。

从此墓《缺名随葬衣物疏二》又可见，有“帛链(练)脚爪囊”的记载，这又说明装死者指甲的小袋异常尊贵而看重，于是用质地最好的丝制品来制作。

阿斯塔那五十九号墓，是北凉神玺三年(399)止玄始十二年(423)之墓，此墓出土的《北凉缺名随葬衣物疏》中，也有“手爪囊

一枚”、“脚爪囊一枚”，这说明死者手指甲与脚指甲是分别装入两个小袋之中的。

阿斯塔那六二号墓是北魏太延二年(436)之墓，此墓《北凉缘禾五年(436)随葬衣物疏》中，也有“手爪囊一枚”的记载，说明手指甲与脚指甲是分别装袋的，没有脚指甲，光剩手指甲亦可。

哈拉和卓九一号墓是西凉建初四年(408)至缘禾五年(436)之墓，此墓出土的《北凉缺名随葬衣物疏》中，也有“手抓(爪)囊各一枚，脚抓(爪)囊各一枚”的记载。

阿斯塔那二号墓是北凉缘禾六年(437)之墓，此墓出土的《北凉缘禾六年翟方随葬衣物疏》中，也有“故手爪囊一枚”之记载。

哈拉和卓九九号墓是建平六年之墓，其公元准确年代难以确定，因西汉哀帝刘欣，十六国后赵石勒、晋代慕容瑶、十六国后燕慕容盛、十六国南燕慕容德、白亚栗斯、刘虎(北朝)、刘义宣(南朝)、元愉(北朝)等人都使用过建平年号，今取东晋后燕慕容盛公元398年称“建平”为准，建平六年当是公元403年。此墓出土的《建平六年张世容随葬衣物疏》中，也有“指抓(爪)囊一枚”记载，这是在死者生前剪下的手指甲，所以不加“故”字。此墓出土的《荷长资父母墟墓随葬衣物疏》中写到“故手爪囊各一枚”，即为死者在死后剪下的手指甲了。以上文书均见《吐鲁番出土文书》第一册。

第三节　晋代交感巫术的奇异形态

交感巫术在晋代时期继续流行，并反映出奇异的形态。

1．衣服巫术。通常见到的有以下三种形态，其一，女穿男衣必生男孩。晋张华《博物志》卷十“杂说下”云：“妇人妊娠未满

三月，着婿衣冠，平旦左绕井三匝映详影而去，勿反顾，勿令人知见，必生男。”因为衣帽为男子所穿，经男子身体接触后，便产生了男子特有的魔术力，根据接触巫法之原理，孕妇穿了这种男子穿过的衣服，“必生男”。

其二，女人养鹅，杀鹅埋之，以该女人的衣服鞋子放在上面，就可看见这只鹅在土中。晋干宝《搜神记》卷二云：“吴孙休有疾，求觋视者，得一人，欲视之。乃杀鹅而埋于苑中；架小屋，施床几，以妇人履履服物着其上。使觋视之，告曰：‘若能说此冢中鬼妇人形状者，当加厚赏，而即信矣。’竟日无言，帝推问之急，乃曰：‘实不见有鬼，但见一白头鹅立墓上。所以不即白之，疑是鬼神变化作此相。当候其真形，而定不复移易。不知何故，敢以实上’。”因为女人养鹅，接触过鹅，故此女子之衣与鞋对鹅有交感巫术力，巫觋也根据接触巫法原理，看出墓中埋有鹅。

其三，以亡者之衣服可识别亡者之坟墓。晋干宝《搜神记》卷二云：“吴孙峻杀朱主（即朱夫人），埋于（南京）石子冈。归命即位，将欲改葬之。冢墓相并，不可识别，而宫人颇识主亡时所着衣服。乃使两巫各住一处，以伺其灵，使察鉴之，不得相近。久时，二人俱白：‘见一女人，年可三十余，上着青锦束头，紫白袷裳，丹绨丝履，从石子冈上，半冈而以手抑膝，长太息，小住须臾，更进一冢上便止，徘徊良久，奄然不见。’二人之言，不谋而合。于是开冢，衣服如之。”因为束头袷裳丝履，均为朱夫人物，对她有交感巫术力，故在她死后施术于衣鞋，就能看见墓中相同之衣鞋。本事见《三国志·吴志·朱夫人传》。

2、由于交感巫术融入了生育风俗之中，于是根据交感巫术原理，产生了一系列生育禁忌来。例如《博物志》卷十“杂说下”又云：

“妇人妊娠，不欲令见丑恶物、异类鸟兽。食当避

其异常味，不欲令见熊罴虎豹。御及乌射射雉，食牛心，白犬肉，鲤鱼头。席不正不坐，割不正不食，听诵诗书讽咏之音，不听淫声，不视邪色。以此产子，必贤明端正寿考。所谓父母胎教之法。（户氏曰：子之得清祀滋液则生仁圣，谓错乱之年则生贪淫，子因父气也。）故古者妇人妊娠，必慎所感。感于善则善，恶则恶矣。妊娠者不可啖兔肉。又不可见兔，令儿唇缺。又不可啖生姜，令儿多指。”

生育禁忌正是来自交感巫术之意识，所谓“感于善则善，恶则恶矣”。

3. 龟蛇不饥感应。晋人由于交感巫术之意识极为浓郁，甚至产生一种人学龟蛇伏地引颈，就能感受到龟蛇体轻不饥之现状，并有以下一个奇妙的传说：

“人有山行堕深涧者，无出路，饥饿欲死。左右见龟蛇甚多，朝暮引颈向东方，人因伏地学之，遂不饥，体殊轻便，能登岩岸。经数年后，竦身举臂，遂超出涧上，即得还家。颜色悦怿，颇更黠慧胜故。还食谷，啖滋味，百余日中复本质。”（《博物志》卷十“杂说”下）

这是交感巫术意识与修仙风俗相结合，引出来人学龟蛇爬行的奇事。

4. 性机能试验。晋人运用交感巫术原理，作性爱之试验，即以淫羊肉来增进男女性交之机能，其法亦可谓之新奇。《太平御览》卷九百二引古本《博物志》（今本不载）云：

“阴夷山有淫羊，一日百遍。腊不可食，但着床席间，已自惊人，又有作淫羊腊法：取殽（黑色公羊）[1]

① 殽，读 gǔ。

> 辫各一，别系令裁相近而不使相接。食之以地黄竹叶，饮以麦汁米潘，百余日后，解放之，欲交未成，便牵两杀之，膊以为脯，男食段，女食辫，则并如狂，好丑亦无所避。其势数日乃歇。治之方，煮茱萸菖蒲汁饮之，又以水银宫脂涂阴，男子即痿，宫脂，鹿脂也。”

这是中古时代进行的带有促进性机能的中药巫术试验。羊肉具有补肾、保暖、性增进等药效，是性食疗和治阳萎重要食品。这竟是来自古人交感巫术之试验。

5．治妒、生男、恋家、孝顺交感巫术试验条款，以下举出四条：

（1）治妒。　李时珍《本草纲目》卷五十二引《博物志》（今本不载）云：“取妇人月水布，裹虾蟆，于厕前一尺入地埋之，令妇不妒。”

（2）视井生男。　褚人获《坚瓠集》“秘集”卷三引《博物志》（今本不载）云：“陈成初生十女，使妻绕井三匝，祝曰：‘女为阴，男为阳，女多灾，男多祥。’绕井三日，果生一男。”

（3）恋家。　褚人获《坚瓠集》广集卷一引《博物志》（今本不载）云：“月布在户，妇人留连。注谓‘以月布埋户限下，妇女入户则自淹留不去。”

（4）孝顺。　《本草纲目》引《博物志》云：“以狗肝和土泥灶，令妇女孝顺。”

以月布、虾蟆、视井、狗肝为感应巫术力，配合一定咒语等，为何魏晋年间人有如此浓郁的感应巫术观呢？似是其时代之动乱，人民渴望和平的心理反映。例如，当时人认为和气之相感可以改变天地间一切之事物，《博物志》卷一“物产”有下述两条可视为当时交感巫术流行原因之证据。

（1）“和气相感则生朱草，山出象车，泽出神马，陵出黑丹，

阜出土怪。江南大贝，海出明珠，仁主寿昌，民延寿命，天下太平。”

（2）“名山大川，孔穴相内，和气所出，则生石脂，玉膏，食之不死，神龙灵龟行于穴中矣。”

江山和气竟能感应泽出神马，海出珍珠，出生石脂玉膏，食之不死。可见这是人民历尽战乱爆发出来的交感巫术之虚幻的想象，这就是造成了社会上交感巫术盛行之原因。

6．在晋人交感巫术中，枕头巫术（催眠巫术）也是颇为著名的。中国民俗十分重视枕头。远在周代《诗经·陈风·泽陂》便唱道：“寤寐无为，辗转伏枕。”（时刻想她也无为，辗转不眠伏枕上。）枕头与婚俗密切相关。于是在晋代便出现了玉枕嫁女巫术。《太平寰宇记》卷一三六引古本《搜神记》云：

> “焦湖庙有一玉枕，枕有小坼（chè，彻，裂开）。时单父县人杨林为贾客，至庙祈求。庙巫谓曰：‘君欲好婚否？’林曰：‘幸甚。’巫即遣林近枕边，因入坼中。遂见朱门琼室，有赵太尉在其中，即嫁女与林。生六子，皆为秘书郎。历数十年，并无思乡之志。忽如梦觉，犹在枕傍。林怆然久之。”

这是我国较早见到的催眠巫术。巫师施魔术力于枕头，先催眠，然后进入梦境。

总之晋人相信交感巫术有巨大魔术力，它能够解决人类诸多生活中的困难，甚至于能用巫术来战胜鬼神。例如，罗网原本是人类用来捕鸟的，它也能够发挥感应的魔力，用来缚鬼。当时盛传设网缚鬼的巫术传说。晋陶潜《搜神后记》卷六云：“有一伧小儿，放牛野中，伴辈数人。见一鬼依诸丛草间，处处设网，欲以捕人。设网后未竟，伧小儿窃取前网，仍以罹捕，即缚得鬼。”这是一个小儿缚鬼的巫术故事，传播了人定胜鬼的信念。

第四节　魏晋时代的鱼巫术、脚印巫术、扶南神判

（一）牛鱼占

我国魏晋时代巫师对鱼巫术也有奇特的构想，鱼巫术多半是根据鱼的特性来进行的。

当时出现了一种牛鱼，体积像水牛那样大。《太平御览》卷九三九引三国吴沈莹《临海异物志》云："牛鱼，形如犊子，毛色青黄，好眠卧，人临上，及觉，声如大牛，闻一里。"这种牛鱼不仅有毛，还能上岸与牛相斗。"屈大均《广东新语》卷二十一云："西江有潜牛、牛身鱼毛，能上岸与牛相斗，角软入水，既坚复出。牧者歌云：'毋饮江流，恐遇潜牛。'"毛皮可作饰物。《太平御览》九百三十九卷引《魏武四时食制》云："海牛鱼，皮生毛，可以饰物，出扬州。"可能由于捕杀过量，牛鱼绝迹，现在只剩下牛鱼测潮的巫术回忆了。由于牛鱼皮毛对海水有魔力，故能测潮水涨落。

这样，在魏晋时代便出现了"鱼皮测潮"巫术。晋张华《博物志》卷三云："东海有牛体鱼，其形状如牛，剥其皮悬之，潮水至则毛起，潮去则毛伏。"

（二）丹鱼血巫术

在晋代时侯，还有一种颇为有名的丹鱼血巫术，这是当时交感巫术中十分奇特的一种巫术。这种巫术的基本内容是：用丹鱼的血来涂在人的脚上，由于丹鱼会游水，它的血对人有交感巫术力，使人能在水上行走，甚至像鱼一样长久的居住于水中。

《抱朴子·内篇》卷四"金丹篇"云："丹水出京兆上洛县西北冢岭山，入于均水。中出丹鱼。先夏至十日，夜伺之。鱼浮水侧，必有赤光上照，赫然若火。割血涂足，则可步行水上，长居渊中矣。"

以上记载说明，此巫术主要出在晋代葛洪著的道书《抱朴子》中，故为道教的巫术传闻。人足涂鱼血以后，达到：1. 步行水上，2. 长居水中的巫术效果。

（三）脚印巫术

魏晋的时候，脚印交感巫术有比较大的发展，究其原因，乃因为宗教作为其发展的媒介。它上承我国原始时代之脚印巫术，下启明清时代的脚印巫术，可谓承上启下，作用显著。

佛教自东汉传入我国以后，佛教意识渗入了中国脚印巫术之中。原始的生育性被崇拜释迦牟尼的神性所替代，巨人的脚印转变成了释迦牟尼的脚印。佛的脚印巫术传说比比皆是，这在魏晋年间的文献中已经有记载：

晋法显云：佛"遗足迹于此（即乌苌国），迹或长或短，在人心念，至今犹尔"。（见章巽《法显传校注》第 33 页，上海古籍出版社，1985）

北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》云："（乌长国）王城北八十里，有如来履石之迹，起塔笼之。履石之处，若水践泥，量之不定，或长或短。"北魏郦道元《水经注河水注》云："于阗……有利刹寺，中有石鞞，石上有足迹。彼俗言是辟支佛迹，法显所不传，疑非佛迹也。"

（四）扶南神判

扶南，是中南半岛的古国名，意为"山地之王"，位于今日柬埔寨王国。扶南国在公元一世纪的时候建国，建国以后和我国有密切之交往。扶南国奇异的神判巫术，遂被记载于我国古代典籍。

在晋代，扶南有三种神判巫术被记载下来，这就是老虎判、鳄鱼判、沸水判。晋干宝《搜神记》卷二云：

"扶南王范寻养虎于山，有犯罪者，投与虎，不噬，

乃宥之。故山名大虫，亦名大灵。

又养鳄鱼十头，若犯罪者，投与鳄鱼，不噬，乃赦之。无罪者皆不噬。故有鳄鱼池。

又尝煮水令沸，以金指环投汤中，然后以手探汤。其直者，手不烂；有罪者，入汤即焦。"

这是以人被虎吃、鳄鱼吞、手烂于沸水等真实性代表一切罪恶，把法律建立于完全唯心的基础上，而且以杀残人体为特征，是扶南野蛮神判。当时扶南国内存有七种神判巫术，这就是斧判、沸水判、鳄鱼判、猛兽判、锁判、沉水判、嚼米判。《南史》卷七十八夷貊上《扶南国》记载了前四种神判：

"国法，无牢狱，有讼者，先斋三日，乃烧斧极赤，令讼者捧行七步。又以金环、鸡卵投沸汤中，令探取之，若无实者手即烂，有理者则不。又于城沟中养鳄鱼，[①]门外圈猛兽，有罪者辄以喂猛兽及鳄鱼，鱼兽不食为无罪，三日乃放之。鳄大者长三丈余，状似鼍，有四足，喙长六七尺，两边有齿利如刀剑，常食鱼，遇得獐鹿及人亦啖之，苍梧以南及外国皆有之。"

《南齐书》卷五十八东南夷《扶南国》，又记有另外两种神判巫术，这就是锁判与沉水判，原文云：

"（扶南人）无牢狱，有讼者，则以金指环若鸡子投沸汤中，令探之；又烧锁令赤，着手上捧行七步，有罪者手皆焦烂，无罪者不伤。又令没水，直者入即不沉，不直者即沉也。"[②]

① 鳄鱼判同见《梁书》卷五十四列传第四十八。

② 同见唐姚思廉撰《梁书》卷五十四："以金环、鸡蛋投沸汤中，令探取之。若无实者手即焦烂，有理者则不。"

扶南为南海古国，三国时吴国曾遣康泰、朱应出使扶南，其后与我国交往甚密。扶南国行六种神判巫术。其中斧判、烧锁判，类似于西藏珞巴族的火中拾石判（见《关于西藏珞巴族的几个调查材料》第17—45页，中国社科院民族研究所，1975刊行）。

嚼米判是扶南的第七种神判。《太平御览》卷七八六"扶南国"引《外国传》云：

"扶南人若户中亡器物者，即以米一升诣神庙乞神见盗者。以米着神足下，明日取米呼户中奴婢分令啮之。盗者口中血出，米完不碎。不盗者入口即败。从日南至徼外悉尔。"

这种神判民国年间的猓猓（彝）族中也曾流行。据《中华全国风俗志》下篇卷十"猓猓之迷信"云：

> "（彝人）如遗失宝器什物，穷搜不得，师巫则驰使四方，召集土人，每人与黑米一握，限以一定时间，令置口中啮碎吐出，米中现血点者，即指为行窃人。故不幸有血点时，实陷于无实之罪也。"

当代调查凉山彝族、门隅门巴族确有此俗。[①]

第五节　求爱、求雨、求医与制药、变虎、驱鼠、无头的巫术

——魏晋时代的模仿巫术

魏晋时代巫师曾认为，如爱上某少女，只要画下她的像，在

① 见1987四川社科出版社《四川省凉山彝族社会调查资料选辑》瓦吉木调查，又见中国社科院民族所1978年《西藏门隅地区的若干资料》（陈乃文编）。

她心口钉上一钉，就可使其心痛，每当这时给她治病，拔去钉子，她心痛便又好了，从而可能获此少女之爱。按照这种模仿巫术原理，便造出一个顾恺之爱上邻女的故事。张彦远《历代名画记》卷五引古本《搜神记》云："顾恺之字长康，常悦一邻女。乃画女于壁，当心钉之。女患心痛，告于长康，拔去钉，乃愈。（彦远）自注云：'思江陵美女，画像簪之于壁玩之，亦出《搜神记》也。'"

葛玄作土偶求雨之模仿巫术，也十分著名。《搜神记》卷一云："葛玄字孝先，从左元放受《九丹液仙经》。……尝与吴主坐楼上，见作请雨土人。帝曰：'百姓思雨，宁可得乎？'玄曰："雨易得耳。'乃书符著社中，顷刻间，天地晦冥，大雨流淹。帝曰：'水中有鱼乎？'玄复书符掷水中，须臾，有大鱼数百头，使人治之。"此术以土偶供奉，加以书符，据说可以立刻召来"天地晦冥，大雨流淹"。

魏晋时代还有人拜石偶求医者，也颇为流行。《搜神记》卷四云："豫章有戴氏女，久病不差。见一小石，形像偶人。女谓曰：'尔有人形，岂神？能差（瘥）我宿疾者，吾将重汝。'其夜，梦有人告之：'吾将祐汝。'自后疾渐差。遂为立祠山下。戴氏为巫，故名戴侯祠。"这显然为巫师（戴氏为巫）造作出来的模仿巫术。

魏晋时代的"黄白术"，实际是道士发明的模仿巫术。《三洞群仙录》卷十七云："许懋，吴人，好黄白术。一日，遇一道人，将一画扇簇挂于壁。上有药炉，童子在上，道人呼童子，而童子跪于炉前。画扇频动，炉火光炎，少顷药成。道人曰：'黄白之术，役天地之数，非积功累行，不可求之。'遂告懋曰：'五十年后，当于茅山相寻。'遂不知所在。"此术主要特征，是以画扇上的童子制仙药为模拟物，非"积功累行"者不能得此药，系道家之幻想。

魏晋时代还有画虎施术，使人变为虎的模拟巫术。《太平御

览》卷八八八引《续搜神记》云："魏时，寻阳县北山中蛮人有术，能使人化作虎。毛色爪牙，悉真虎。乡人周旷有一奴，使入山伐薪。奴有妇及妹，亦与俱行。既至，奴语二人曰：'汝且上高树，视我所为。'如其言，既而入草，须臾，见一黄斑虎从草出，奋迅吼唤，甚为可畏。二人大骇。良久还草中，少时复还为人，语二人曰：'归家慎勿道。'后遂向等辈说之。周得知，乃以醇酒饮之，令熟醉。使人解其衣服及身体，事事详视，了无所异。唯于髻中得一纸，画作大虎，虎边有符，周密取录之。奴既醒，唤问之，见事已露，遂具说本末云：'先尝于蛮中告灸，有一蛮师云有此术，乃以三尺布，数升米面，一赤雄鸡，一升酒，授此法。'"此术特征为从髻发中藏虎画，然后施符作法，于是髻发受到感应便使人头变为虎头然后变为虎身，这是模仿巫术与交感巫术的合璧巫术。

魏晋时代也有埋铜人的模仿巫术。《太平御览》卷六〇六引南朝宋刘义庆《幽明录》云："一士人姓王，坐斋中，有一人通刺（名帖）诣之，题刺云：'舒甄仲'。既去，疑非人，寻刺，曰：'是予舍西土瓦中人。'令掘之，果于瓦器中得一铜人，长尺许。"据《晋书》卷九十二"文苑传"载称，邹湛改葬死人，其人自称舒甄仲，葬毕，梦此人来谢。可见此为晋代之事情。这则巫术颇奇特，它是模仿巫术与离合谶语相结合的特殊形态。离合字说来话长，汉字在秦统一中国后改为小篆，以后简化为隶，汉字笔划方折，棱角波磔，为以文字增损拆拼的离合字谜或离合诗的出现创造了条件。离合字谜离合诗，都是利用汉字的方块形可以变化的特点来进行的。如袁康《越绝书》离合诗云："以吉为姓，得衣乃成。"明杨用修注云："吉合衣为袁"，此诗便为"袁"字。又如孔融《郡姓名字诗》："渔父屈节，水潜匿方。"《石林诗话》解云："渔离水，鱼字。在后汉，离合诗竟与巫卜相结合，产生了谶语，当时有著名的咒董卓的童谣："千里草，何青青；十日卜，不得生。"一、三

句为董卓二字的离合，二、四为对他的诅咒。此为与卜相合之范例。而以巫术相结合之范例，则数以上“舒甄仲”了。这个模仿巫术运用了离合体，“舒甄仲”三个字分离开，即为“予舍(舒)西土瓦(甄)中人(仲)”，而把“予舍西土瓦中人”合起来，就是舒甄仲。晋代荀氏《灵鬼志》也载入此巫术，铜人作“桐人”，似更具有巫术性。桐人埋人门，门内要死人，是为汉代巫术观。故此故事中的士人王某意味要遭厄运。

魏晋时代无头巫术也是模仿巫术。

南方有落头民，晚上头能飞出窗外找食吃，三国时曾盛传并轰动一时。所谓“落头民”，也就是无头巫术的衍化。它被记载于晋干宝《搜神记》卷十二中：

> “秦时，南方有落头民，其头能飞。其种人部有祭祀，号曰‘虫落’，故因取名焉。吴时，将军朱桓得一婢，每夜卧后，头辄飞去，或从狗窦，或从天窗中出入，以耳为翼。将晓复还。数数如此，傍人怪之。夜中照视，唯有身无头。身体微冷，气息裁属。乃蒙之以被。至晓头还，碍被，不得安，两三度堕地，噫咤甚愁，体气甚急，状若将死。乃去被，头复起，傅颈。有顷和平。桓以为大怪，畏不敢畜，乃放遣之。既而详之。乃知天性也。时南征大将，亦往往得之。又尝有覆以铜盘者，头不得进，遂死。”

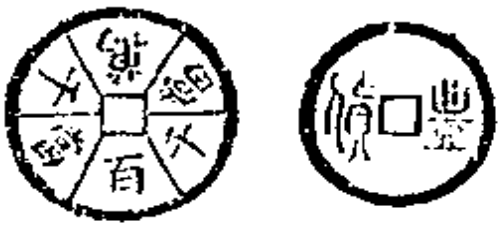
朱桓字休穆，吴郡吴人，《三国志》卷五十六有传。这里记述的是有关其婢的传说，主要说他的婢女每夜睡觉，头都从天窗中飞出，到天亮再回来。这个落头人是直接关系到秦代南方的落头民的，都是无头巫术，反映头能飞的巫术幻想。

第六节　魏晋时代反抗巫术——厌胜

魏晋时代以赤朱色为厌胜则大行其道。1. 赤笔辟恶灾。此种厌胜巫术，记于晋干宝《搜神记》卷五："（通宾者）又曰：'为卿留赤笔十余支，在荐下，可与人，使簪之。出入辟恶灾，举事皆无恙。'……所道与赤笔人，皆经疾病及兵乱，皆亦无恙。"

2. 朱书田字。此种厌胜巫术亦见于晋干宝《搜神记》卷三："淳于智字叔平，济北卢人也。性深沉，有思义。少为书生，能《易》筮，善厌胜之术。高平刘柔夜卧，鼠啮其左手中指，意甚恶之。以问智，智为筮之，曰：'鼠本欲杀君而不能，当为使其反死。'乃以朱书手腕横文后三寸，为田字，可方一寸二分，使夜露手以卧，有大鼠伏死于前。"赤笔辟邪一直流传于后世，皆缘于赤色驱鬼说。

在魏晋时代的钱币厌胜，有许多着以文字，表明厌胜的目的。第一，百当千千当万钱。宋洪遵《泉志》卷十四引《晋书》云："《晋书》载记《石勒传》曰：秦始中(269)建德校尉王和掘得一鼎，容四丰，中有大钱三十文，曰：'百当千千当万'，因此令公私行钱。"



百当千钱图

第二，丰货钱。宋代又称它为"富钱"。《晋书·石勒传》云："勒铸丰货钱。"宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："富钱，旧谱曰：径寸重四铢，文曰'丰货'，世人谓之'富钱'，言收此钱令人丰富。余按：此钱径九分，重三铢，轮深好阔，面文有'丰货'二字篆书。"

魏晋时代，将偶然得到一枚钱币，也作为祥瑞之兆来看待，

视这些钱币带有祥瑞的魔术力，于是衍化出来诸多记载。(1)梁沈约《宋书·五行志》云："晋海西太和中(368)，会稽山阴县起仓凿地，得两大船满中钱，钱皆轮文大形，时日向暮，凿者驰以告官，官夜遣防守甚严，至明失钱所在，唯有船存，视其状，悉有钱处。"(2) 宋洪遵《泉志》卷十五引《洽闻记》："晋义熙十二载(416)滍阳县群童子浴于滍水，忽见侧有钱出如流沙，因竞取之，手满放随流去，又以衣盛裹，各有所得。"

第七节　魏晋时代的蛊道巫术

魏晋时代的蛊道巫术有从宫廷返回到民间的特点。首先，民间已经有了世袭性的造蛊之家庭。其次，人们已经在探讨解蛊毒之法。再次，传说蛊这种毒虫，既能妖形变化，又能跳跃逃走，还能在天空中飞，等等。

晋代流传着蛊是一种人工培养的毒虫，谁害了这些毒虫，就要全家死绝的说法。干宝《搜神记》记载了这样一个可怕的故事：

> "荥[①] 阳郡有一家，姓寥，累世为蛊，以此致富。后取新妇，不以此语之。遇家咸出，唯此妇守舍。忽见屋中有大缸，妇试发之，见有大蛇，妇乃作汤，灌杀之。及家人归，妇具白其事，举家惊惋。未已，其家疫没，死亡略尽。"(卷十二)

晋代还传说治蛊毒有巫术之方，首先将施有巫术力的蘘荷根放在席下，然后大声念咒语来驱蛊。干宝《搜神记》卷十二又云：

> "余外妇夫蒋士，有佣客，得疾下血。医以中蛊，乃密以蘘荷根布席下，不使知。乃狂言曰：'食我蛊者，乃

① 荥(xíng)，荥阳今属河南省。

张小小也。'乃呼小，小亡去。今世攻蛊，多用蘘荷根，往往验。蘘荷或谓葛草。"

蘘(ráng)，蘘荷，又称阳藿、蔦茹、覆葅。是一种多年生的药草，叶尖长，类姜。夏月开白花或淡黄色花，花大，结蒴果，由地下茎而生，嫩芽供食用，其根可入药。

蘘荷治蛊并不始于晋代，在汉代似已在运用，例如，《史记》卷一百一十七《司马相如传·上林赋》云："茈姜蘘荷。"正义云："蘘，人羊反。柯根旁生笋，若芙蓉，可以为葅，又治蛊毒也。"葅(zǔ)，酸菜，是汉代人爱吃的菜肴。由上可知，按正义所说，似汉代已有以蘘荷治蛊之法。

晋代还传说，鄱阳(汉属豫章郡，今属江西省)，有所谓"狗豕"之蛊，还说它能变化成猪、狗、蛇、虫等形，大约是将狂犬病与蛊的传闻附会而成。其说法很恐怖，只要中了蛊毒的黄犬向人呼叫，此人必中蛊，而且只有桔梗可救。

干宝《搜神记》卷十二又云：

"鄱阳赵寿，有犬蛊。时陈岑诣寿，忽有大黄犬六七群，出吠岑。后余伯妇与寿妇食，吐血几死，乃屑桔梗以饮之而愈。蛊有怪物，若鬼，其妖形变化，杂类殊种，或为狗豕，或为虫蛇，其人皆自知其形状。行之于百姓，所中皆死。"

晋代传说，若养之毒虫死，全家皆亡之。从蛊可以"妖形变化"来看，只有培养蛊虫者才"知其形状"用以害人，则可知它确是巫术了。晋代又传蛊道可以僧徒咒愿解之。晋陶潜《搜神后记》卷二云："县游道人，清苦沙门也。剡县有一家事蛊，人啖其食饮，无不吐血死。游尝诣之。主人下食，游依常咒愿。双蜈蚣，长尺馀，便於盘中跳走。游便饱食而归，安然无他。"可见在晋代佛教徒(沙门)开始介入破蛊道巫术。

第十三章　南北朝时代巫术

第一节　南朝皇帝信巫与北朝皇帝反巫

进入南北朝，统治阶级爱好巫术并加以利用。

南朝宋，宋武帝刘裕的军中便信巫。《太平广记》卷二百八十三引《述异记》云：

> “义熙五年，宋武帝北讨鲜卑，大胜，进围广固，军中将佐，乃遣使奉牲荐币，谒岱岳庙。有女巫秦氏，奉高人，同县索氏之寡妻也。能降灵宣教，言无虚唱。使使者设祷，因诏克捷之期，秦氏乃称神教曰：‘天授英辅，神魔所拟，有征无战，蕞尔小虏，不足制也。到来年二月五日，当克。’如期而三齐定焉。”

“义熙”是东晋安帝司马德宗年号，五年当为公元409年。当时宋武帝还在四处争战之中。女巫秦氏由于有“降灵宣教”之特征，故知属于通神巫师之列，显然的趋炎而附势，自我投靠封建统治者，这是中古时代巫师找政治靠山的明显证据。

南朝宋武帝刘裕之后，第三代皇帝是宋文帝刘义隆（见宋文

帝图),他的大儿子刘劭和二儿子刘濬和其姐东阳公主,信奉天师道的女巫严道育,企图借严道育的巫术杀死父王宋文帝篡位。《南史》卷十四"宋宗室及诸王下"云:

> "有女巫严道育夫为劫,坐没入奚官。劭姊东阳公主应阁婢王鹦鹉白公主道育通灵,主乃白上托云善蚕,求召入。道育云:'所奉天神,当赐符应。'时主夕卧,见流光相随,状若萤火,遂入巾箱化为双珠,圆青可爱。于是主及劭并信惑之。始兴王濬素佞事劭,并多过失,虑上知,使道育祈请,欲令过不上闻。歌舞咒诅,不舍昼夜。道育辄云:'自上天陈请,必不泄露。'劭等敬事,号曰天师。后遂为巫蛊,刻玉为上形象,埋于含章殿前。……黄门庆国并与巫蛊事,虑将见及,乃以白上,上惊惋,即收鹦鹉家,得劭、濬手书,皆咒诅巫蛊之言。得所埋上形象于宫内。道育叛亡,捕之不得。"

女巫严道育所施行的巫术,几乎与汉武帝时"巫蛊之狱"所行巫术完全一样,是蛊道巫术与模仿巫术的结合形态。劭、濬二人杀父(宋文帝)篡位的阴谋得手以后,史称"太初之难",终于将宋文帝杀死于合殿。后由于宋文帝第三子宋孝武帝刘骏的讨伐,二凶伏诛,"投劭、濬尸首于江","道育、鹦鹉并都街鞭杀,于石头四望山焚其尸,扬灰于江。"这场由女巫导致的血淋淋的大屠杀,十分形象地反映了南朝时巫术仍然被统治者信奉与利用。

南朝宋第五代皇帝前废帝刘子业,依然利用巫术为其荒淫无耻的勾当服务。《南史》卷二"宋本纪中"云,孝武帝由于整日整夜饮酒,"俄顷数斗,凭几昏睡",极大地损害了身体,三十五岁便一命呜呼了。他死时,皇太子刘子业才 17 岁,但刘子业已很凶悖,"诛杀相继,内外百官,不保首领。"更为无道之事相继登台:"帝(刘子业)好游华林园竹林堂,使妇人倮身相逐,有一妇人

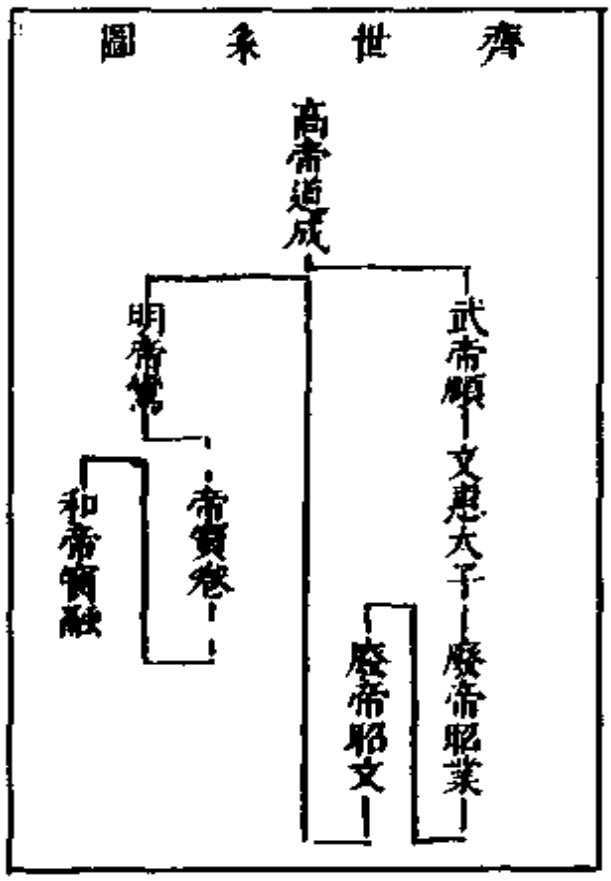
不从命，斩之。经少时，夜梦游后堂，有一女子骂曰：'帝悖虐不道，明年不及熟矣。'帝怒，于宫中求得似所梦者一人戮之。其夕复梦所戮女骂曰：'汝枉杀我，已诉上帝。'至是，巫觋云'此堂有鬼'。帝与山阴公主及六宫彩女数百人随群巫捕鬼，屏除侍卫，帝亲自射之。事毕，将奏靡靡之声。"这样一个17岁的恶魔，最后被部下怀刀直入追及之，把他制死于华光殿。这是南朝宋统治者演出的第二幕血淋淋的巫蛊之乱。

宋孝武帝培养出如此淫乱与信巫的儿子，自然不是偶然的，他本人也如此淫乱与信巫。《南史》卷十一"后妃上"说，孝武帝的宠妃殷淑仪死了，他便召来巫师："时有巫者能见鬼，说帝言贵妃可致。帝大喜，令召之。有少顷，果于帷中见形如平生。帝欲与之言，默然不对。将执手，奄然便歇，帝尤哽恨，于是拟《李夫人赋》以寄意焉。"父王如此，亦培养出一个荒淫信巫的儿子。

南朝齐的统治者也是爱好巫术的。齐武帝萧赜和废帝郁林王萧昭业都是宠女巫出了名的。《南史》卷五"齐本纪下"云："(郁林王)又在西州令女巫杨氏祷祀，速求天位。及文惠薨，谓由杨氏之力，倍加敬信，呼杨婆。宋氏以来，人间有《杨婆儿歌》，盖此证也。武帝有疾，又令杨氏日夜祷祈，令宫车早晏驾。"郁林王正是用女巫杨氏为武帝祈祷而取得好感，进而步步夺位的。(见齐世系图)

齐明帝萧鸾穿衣行事都要请巫师来加以指导。《南齐书》卷六"明帝纪"云：

"性猜忌多虑，故亟行诛戮。潜信道术，用计数，出行幸，先占利害，南出则唱云西行，东游则唱云北幸。简于出入，竟不南郊。上初有疾，无辍听览，秘而不传。及寝疾甚久，勅台省府署文簿求白鱼以为治，外始知之。身衣绛衣，服饰皆赤，以为厌胜。巫觋云：'后湖水头经过宫内，致帝有疾。'帝乃自至太官行水沟，



左右启：'太官若无此水则不立。'帝决意塞之，欲南引淮流。"

齐明帝病为什么用"白鱼以为治"？因为当时巫术尚白。白为吉。北齐魏收撰《魏书》，其中"灵征志下"专门立出白龟、白狐、白鹿、白狼、白鼠、白獐、白乌、白鹊、白兔、白燕、白雀、白鸠、白马、白玉、白雉等为吉祥的灵物，故白鱼也有吉祥巫术治病的魔术力。

齐明帝穿衣也着赤色，赤色亦吉色，具有厌胜反抗巫术之魔术力。

南京是六朝故都，当时的后湖（玄武湖）水是活水，经过宫廷。当时宫廷在何处现已不清楚，但有一点则是肯定的，即齐明帝相信了巫师之言，阻塞了原有的活水道，从南面引了秦淮河的水进玄武湖。

从以上三点可见，明帝萧鸾是最信能和"鬼神"打交道的巫师。他的儿子废帝东昏侯萧宝卷上台两年也重巫师之言。《南史》卷五云："(东昏侯)偏信蒋侯神，迎来入宫，昼夜祈祷。左右朱光尚诈出见神，动辄咨启，并云降福。始安之平，遂加位相国。末又号为'灵帝'，车服羽仪，一依王者。又曲信小祠，日有十数，师巫魔媪，迎送纷纭。光尚辄托云神意。"

更有可笑之事，《南史》卷五云："后东人乐游，人马忽惊，以问光尚，光尚曰：'向见先帝大瞋，不许数出。'帝大怒，拔刀与光尚等寻觅，既不见处，乃缚菰为明帝形，北向斩之，悬首苑门。"东昏侯竟亲自施行模仿巫术，做模拟之明帝偶人，斩其首挂于苑门。需知明帝正是他死去的父王，东昏侯搞巫术完全丧失了人性。

南朝梁的统治者也是信巫的。《南史》说梁元帝萧绎"始在寻阳，梦人曰：'天下将乱，王必维之。'又背生黑子，巫媪见曰：'此大贵不可言。'"信巫言，他便得意，想来似乎命该当皇帝。梁武帝萧衍的母亲张皇后就是颇信奉交感巫术的。《南史》卷十二"梁文献张皇后"云："方孕(指梁武帝)，忽见庭前昌蒲花，光采非常，惊报，侍者皆云不见。后曰：'常闻见昌蒲花者当富贵。'因取吞之，是月生武帝。"居然以吞富贵花生富贵人为主的交感生育巫术，生下了梁武帝。到了梁武帝登位，他的郗皇后生时也受过巫礼。宋文帝女寻阳公主便是她的母亲。"方娠，梦当生贵子。及后生，有赤光照室，器物尽明，家人怪之。巫言此女光高，将有所妨，乃于水滨祓除之。"(《南史》卷十二[1])女巫给女孩洗礼过，据说能祛除不祥。由上种种记载观之，梁朝统治者也是相信巫与巫术的。

---

1) 《梁书·太祖张皇后传》并载。

南朝陈的皇帝，荒淫与信巫者，莫过于陈后主叔宝了。当时美人张丽华被他封为“张贵妃”，但张丽华与女巫关系密切。《南史》卷十二云：“（张贵妃）尝于阁上靓妆，临于轩槛，宫中遥望，飘若神仙。才辩强记，善候人主颜色。荐诸宫女，后宫咸德之，竞言其善。又工厌魅之术，假鬼道以惑后主。置淫祀于宫中，聚诸女巫使之鼓舞。”由于后主陈叔宝与女巫在一起，整天昏昏然，“时后主怠于政事，百司启奏，并因宦者蔡临儿、李善度进请，后主倚隐囊，置张贵妃于膝上共决之。”风流皇帝陈叔宝竟把女巫美人抱在膝上主持朝政。据《陈书》卷七云：“张贵妃发长七尺，发黑如漆，其光可鉴。特聪慧，有神采，进止闲暇，容色端丽。每瞻视盼睐，光采溢目，照映左右。常于阁上靓妆，临于轩槛，宫中遥望，飘若神仙。”张丽华既如此之美，故陈后主不爱江山而爱美人，腐化堕落亡了国。宋程大昌《演繁露》卷五“辱井”记云：隋开皇九年(589)韩擒虎等征陈，破建康，率军攻宫城，陈后主闻兵至，与张丽华等妃子出后堂景阳殿，自投于鸡鸣寺山下的枯井中，被隋军搜到，悉皆被捉，至今鸡鸣寺山上枯井仍在，号其井为辱井，俗称胭脂井。王安石《次韵王微登高斋》诗云：“台殿荒墟辱井埋，豪华不复见临春。”这辱井似乎仍然在叙述美人张丽华与女巫勾结使陈朝亡国的故事。[①] 韩擒虎字子通，正由于他在胭脂井中活捉了陈后主和张丽华进位上柱国。

综观当时南朝四代，主要问题出在皇室的笃信巫术，而地方官吏，对巫师则是采取严厉打击态度的。

第一，南朝宋豫章内史的焚神治巫。《南史》卷二十六“君正”传云：“君正美风仪，善自居处，以贵公子早得时誉。为豫章

① 参见高国藩《胭脂井：陈叔宝与张丽华》，载于《南京史志》1995年1、2期合刊(总65、66)

内史。性不信巫邪，有师万世荣称道术，为一郡巫长。君正在郡小疾，主簿熊岳荐之。师云：'须疾者衣为信命。'君正以所着襦与之，事竟取襦，云'神将送与北斗君'。君正使检诸身，于衣里获之，以为乱政，即刑于市而焚神，一郡无敢行巫。"巫长搞的显然是交感巫术中的衣服巫术，万世荣虽是君正的老师，但仍遭到君正的反对，定为"乱政"而遭惩罚。

第二，南朝梁青州刺史的禁止淫祠。《南史》卷六十三"王神念"传云："王神念，太原祁人也。……后为青、冀二州刺史。神念性刚正，所更州郡必禁止淫祠，时青州东北有石鹿山临海，先有神庙袄巫，欺惑百姓，远近祈祷，糜费极多。及神念至，便令毁撤，风俗遂改。"神念禁止的是袄巫。关于袄教，参阅高国藩著《敦煌民俗学》第十六章第一节民间宗教信仰"袄教"节。

第三，南朝梁吴兴太守的纵巫反省。《南史》卷二十九"蔡撙"传云："（蔡撙）吴兴太守，初，撙在临海，百姓杨元孙以婢采兰贴与同里黄权，约生子，酬乳哺直。权死后，元孙就权妻吴赎婢母子五人，吴背约不还。元孙诉，撙判还本主。吴能为巫，出入撙内，以金钏赂撙妾，遂改判与吴。元孙挝登闻鼓讼之，为有司劾。时撙已去郡，虽不坐，而常以为耻。口不言钱，及在吴兴，不饮郡井，斋前自种白苋紫茄，以为常饵，诏褒其清。"梁撙是位善于改错的好官，以后平定了袄巫之乱："天监九年（510年），宣城郡吏吴承伯挟袄道聚众攻宣城，杀太守朱僧勇，转寇吴兴，吏人并请避之。撙坚守不动，命众出战，摧破斩承伯，余党悉平。"他纵容过巫婆，经过悔悟、最后能消除了袄巫聚众闹事，可谓将功补过。

北魏王朝是反巫的。据北齐魏收《魏书》卷一百一十一"刑罚志"云：世祖即位曾下过诏书："为蛊毒者，男女皆斩，而焚其家。巫蛊者，负羖羊抱犬沉诸渊。当刑者赎，贫则加鞭二百。"故

北魏时巫术事少见。

另外，在南北朝时巫术往往与生育风俗结合在一起，表现在一些大人物的出生，往往要找巫师来杜撰神异出生的故事：

1．在南朝，女巫编造王敬则大将神奇出生故事。《南史》卷四十五"王敬则"传云："王敬则，临淮射阳人也。侨居晋陵南沙县。母为女巫，常谓人云：'敬则生时脆衣紫色，应得鸣鼓角。'人笑之曰：'汝子得为人吹角可矣。'"

2．在北朝，也有巫师编造窦泰大将神奇出生的故事。《北齐书》卷十五"窦泰"传云："初，泰母梦风雷暴起，若有雨状，出庭观之，见电光夺目，驶雨霑洒，寝而惊汗，遂有娠。期而不产，大惧。有巫曰：'渡河剪裙，产子必易。'便向水所，忽见一人，曰：'当生贵子，可徙而南。'泰母从之。俄而生泰。及长，善骑射，有勇略。"巫师造作出这个奇梦，当然都是为了窦泰做将军服务的，将他说成是自出生便是神异天意之使然。

第二节　南北朝时代交感巫术

（一）蔽膝巫术

南北朝时代的交感巫术，以华山畿蔽膝巫术故事最为著名，它是古代衣服巫术型的衍化，对后世颇有影响。《古今乐录》云：

> "《华山畿》者，宋少帝时懊恼一曲，亦变曲也。少帝时，南徐一士子，从华山畿往云阳。见客舍有女子年十八九，悦之无因，遂感心疾。母问其故，具以启母。母为至华山寻访，见女具说闻感之因。脱蔽膝令母密置其席下卧之，当已。少日果差。忽举席见蔽膝而抱持，遂吞食而死。气欲绝，谓母曰：'葬时车载，从华山度。'母从其意。比至女门，牛不肯前，打拍不动。女

曰：'且待须臾。'妆点沐浴，既而出。歌曰：'华山畿，君既为侬死，独活为谁施？欢若见怜时，棺木为侬开。'棺应声开。女透入棺，家人叩打，无如之何，乃合葬，呼曰神女冢。"

蔽膝，即护膝的围裙。古人用之于跪拜时，又称为韨、韠。姑娘的蔽膝正是代表姑娘本人，对钟情男子有魔术力，故密置此害相思病男子之席下，其病"少日果差"。这一个活女配死男的冥婚故事，正是此蔽膝巫术贯穿其中。

（二）鱼巫术

南北朝时代鱼巫术并无转型的特征，一般来说，在南北朝时代所出现的"鱼皮测潮"的巫术，这自然是承继魏晋鱼巫术而来。请看下例：南朝梁任昉《述异记》卷下云："东海有牛鱼，其形如牛，海人采捕，剥其皮悬之，潮水至，则尾起，潮落则尾伏。"说法与魏晋一致。在南北朝时代，南朝梁任昉《述异记》卷下也有丹鱼血巫术之记载。

"龙巢山下有丹水，水中有丹鱼，欲捕其鱼，伺鱼之浮出水，有赤光如火，网取割其血涂足，可涉水如履平地。"

主要强调人足涂了鱼血涉水如履平地。这一说法已见《水经注·丹水》，其文简略。

（三）脚印巫术

由于受到魏晋时代佛教脚印巫术的影响，整个来说脚印已经变成了佛脚印了。当时于阗流行脚印巫术。

《周书·异域下·于阗》云："城南五十里有赞摩寺，即昔罗汉比丘卢旃为其王造覆盆浮图之所。石上有辟支佛跣处，双迹犹存。"（见于阗图）

《北史·于阗国》云："城南五十里有赞摩寺，即昔罗汉比丘卢



旃为其王造覆盆浮图之所。石上有辟支佛跣处，双迹犹存。”这样便影响到唐代。

（四）毒蛇判

东洋之地还有毒蛇判。李延寿《北史·倭国传》记载毒蛇判说，倭国人“置蛇瓮中，令取之，云曲者即螫手”。是当时日本的野蛮神判。

（五）头发巫术

由于先秦至南北朝年间头发巫术的盛行，南北朝时代的人们特别珍爱自己的头发，一当有失落头发的事发生便非常恐慌，许多狸髡或蝙蝠取人髻的怪诞的传说故事，便是从头发巫术中派生出来的。再由于南北朝时期狸髡等巫术故事的流传，而更导致了狸髡、蝙蝠髡迷信的泛滥。

1．关于狸髡，北齐魏收撰写的《魏书》卷一百一十二上“灵征志上”云：“高祖太和元年(477)五月辛亥，有狐魅截人发。时文明太后临朝，行多不正之征也。肃宗熙平二年(517)，自春，京师有狐魅截人发，人相惊恐。六月壬辰，灵太后召诸截发者，使崇训卫尉刘腾鞭之于千秋门外，事同太和也。”① 竟将所谓“狐魅截人发”归咎于女子临朝治国，或将每个受害者都鞭笞一顿，荒谬之极。这是北魏时代的怪事。

另外，《北齐书》卷八“后主高纬”云：“(武平)四年(573)春正月戊寅，以并省尚书令高阿那肱为录尚书事；庚辰，诏兼散骑常侍崔象使于陈；是月，邺都、并州并有狐媚，多截人发。”② 这则是北齐时代的怪事。

南北朝时的蝙蝠取人头髻故事。南朝宋刘义庆撰《幽明录》云：“宋初，淮南郡有物取人头髻。太守朱诞曰：‘吾知之矣。’多买黐(音 li，即黏汁)以涂壁。夕有一蝙幅，大如鸡，集其上、不得去。杀之乃绝。观之，钩帘下已有数百人头髻。”③ 此故事与上相仿佛，只是未提取髻死人事，并有“蝙蝠，善服人精。更髡人发”④ 之谓。这些故事也是派生于头发巫术的。

南北朝时代在吐鲁番阿斯塔那墓中继续见有人将发结作为随葬品，证明将头发巫术丧俗化的现象依然存在。

哈拉和卓九六号墓是北凉真兴七年(425)时建，此墓出土的《龙兴某年宋泮妻翟氏随葬衣物疏》中，就有“故绯碧绀绮结发六枚”。

阿斯塔那二号墓出土的《北凉缘禾六年(437)翟万随葬衣

① 见《魏书》，中华书局，1974 年 6 月第 1 版，第 2923 页。

② 见《北齐书》，中华书局，1972 年 11 月第 1 版，第 106 页。

③ 见郑晚晴辑注《幽明录》，文化艺术出版社，1988 年 12 月第 1 版，第 78 页。

④ 《事类统编》卷八十五

物疏》中，也有“故路绯结发两枚”的记载。

哈拉和卓九〇号墓是柔然永康十七年(482)之墓，其中出土的《高昌阿苟母随葬衣物疏》中，也有“故排(绯)绝(结)发一枚”的记载。

五世纪头发随葬一共见有六例，是各世纪中最多见者，而四世纪只见两例，六世纪只见一例，七世纪只见三例，可知五世纪头发随葬在吐鲁番最为盛行。

六世纪一例，见于阿斯塔那五一七号墓出土的《高昌延昌三十一年(591)缺名随葬衣物疏》中，有“头结一枚”之记载。

南北朝时代共四例，应作如下四点说明：

第一，“结发”前加“故”，证明是死后剪下的，所以加“故”；如果是死者生前剪下的，便不加“故”。

第二，首例有“故绯碧绀绩结发六枚”字样，这说明发结上扎有各种颜色的彩绳，所以有“绯碧”、“绀绩”等色的记载。

第三，二例中有“路绯结发两枚”字样。这是男人的发结，“路绯”的“路”作“大”与“正”解，“绯”是红色，《说文》云“绯”曰：“帛赤色”。当时男人戴正红色的结是为了配合官服的需要，如韩愈《送区弘南归》诗云：“佩服上色紫与绯。”当时的四五品官均服绯色官制服装。当然也不排除有的男人戴假发髻，这是为了着官服需要，特别是年老的官吏，他们死后，这些假发髻便作为真发髻一样随葬。

第四，三例中有“故绯结发一枚”字样，而此为“阿苟母”之随葬品，说明这一时期男的女的都扎绳梳结，女人也扎“绯”绳。

(六) 指甲随葬

进入南北朝时代，指甲随葬风俗仍然在吐鲁番地区延续，但是称呼已有了很大的变化。

1. 造尖。哈拉和卓九〇号墓是柔然永康十七年(482)之

墓，在此墓出土的《高昌阿苟母随葬衣物疏》中，有“故造尖一枚”之记载。“造”谐音“爪”（皂），爪尖即指指甲，这是音同而致讹。

2．脚靡（mǐ）。在阿斯塔那一七〇号墓中，此墓是高昌延昌二年（562）、章和十三年（543）、十八年（548）之墓，此墓出土的《高昌章和十三年（543）孝姿随葬衣物疏》中，就有“故脚靡一枚”之记载。“靡”有“边”之意，如司马相如《上林赋》云：“明月珠子，的砾江靡。”江靡即江边，故脚靡即为脚边，也就是脚指甲之意。“靡”也有靡碎（散碎）之意，如《汉书·王莽传》云：“大司空隆新公宗室戚属，前以虎牙将军东指则反虏破坏，西击则逆贼靡碎，此乃新室威宝之臣也。”此“靡碎”即散碎，故脚靡即指散碎的脚指甲。

在以上同墓《高昌章和十八年（548）光妃随葬衣物疏》中也有“脚靡一枚”记载。同疏中前有“故”字，当是死者逝世后剪下的脚指甲，而此疏“脚靡”前无“故”，当是死者逝世前剪下的脚指甲。

在阿斯塔那一六九号墓出土的《高昌建昌四年（558）张孝章随葬衣物疏》中有“脚靡一双”的记载，说明是死者在生前剪下的双脚指甲，与以上“一枚”又有显然之区别。

3．手杞。同上墓衣物疏中还有“故手杞二枚”之记载，“手杞”即“手抓”，又即“手爪”，以前有的文书中将“手杞”写作“手爪”。进入南北朝后，吐鲁番的指甲随葬风俗，有了讳“爪”名的特点，脚爪用脚靡来代替，手爪就用“手杞”来代替。

4．脚靡。在阿斯塔那一六九号墓《高昌延昌十六年（576）信女某甲随葬衣物疏》中，又有“脚躾一两”的记载，“躾”是“靡”的衍化字。“一两”则表示当时当地有平时蓄收脚指甲的习俗。以上文书均见《吐鲁番出土文书》第二册。

第三节 南北朝时代模仿巫术

南北朝时，有木人驱鼠的模仿巫术。《搜神后记》云："太兴中(431—436年)衡阳区纯作鼠市：四方丈余，开四门，门有一木人。纵四五鼠于中，欲出门，木人辄以手推之。"

南北朝时人认为，模仿巫术中的模拟人(木人)是不能损坏的、不然要遭死亡。《太平广记》卷三百六十一"王惠照"引《广古今五行记》云：

> "武平末(580年)，广平都省主事王惠照，息休为郡学生，刻木作一小儿、盛衣带里，每食必含之，告云奴啖，方自食，自此后迷，为魍魉著之。时饷不饲，则病发垂死。渐不向菜蔬，要索酒肉，休兄窃取，以火焚之，休病转困。其家事急，顾工匠刻木，妙写形状，为置灵床之处。下语云：'烧毁我如此，重刻何益？'岁余，休成狂病辛。"

此故事转答了巫师的"警告"，烧去神物木人，即使再重作，也要受到神的惩罚。

南北朝时凡是搞模仿巫术之贵族，一旦被朝廷发现，和汉代一样，都会遭到惩罚。姚思廉《陈书》卷二十八述及长沙王叔坚喜好这一种巫术，云："叔坚不自安，稍怨望，乃为左道厌魅以求福助，刻木为偶人，衣以道士之服，施机关，能拜跪，昼夜于日月下醮之，祝诅于上。其年冬，有人上书告其事，案验并实，后主召叔坚囚于西省，将杀之。……后主感其前功，乃赦之。"此巫术仍然成为政治斗争工具。

南北朝时，巫医也将模仿巫术用之于医疗中。《南史》卷三十二"徐文伯"传曾记述过以下一件事情："文伯字德秀，濮阳太

守熙曾孙也。熙好黄老，隐于秦望山，有道士过求饮，留一葫芦与之，曰：'君子孙宜以道术救世，当得二千石。'熙开之，乃《扁鹊镜经》一卷，因精心学之，遂名震海内。生子秋夫，弥工其术，仕至射阳令。尝夜有鬼呻吟，声甚悽怆，秋夫问何须，答言姓某，家在东阳，患腰痛死。虽为鬼痛犹难忍，请疗之。秋夫曰：'云何厝法？'鬼请为刍人（草人），案孔穴针之。秋夫如言，为灸四处。又针肩井三处，设祭埋之。明日见一人谢恩，忽然不见。当世伏其通灵。"针刺草人，为鬼治病，自然是巫师传说的造作，但这是当时以模仿巫术运用医术的反映。肩井，人体经穴名。

南北朝时，模仿巫术甚至有运用于军事战争之例。据《梁书》记载："萧纪举岷蜀之众，由外水而下湘东。王命方士伯人于长州苑板上，画纪形像，亲下铁符，钉于支体以厌之。"可见模仿巫术用于军事花样又有翻新，将魔术钉钉在画像上以打击敌人，成为战争中"新"的巫术武器。

在南北朝时代，"画人令生"巫术已开始萌芽。即画中女复活与人交配。《太平御览》卷七三七"禁"引《北齐书》云："崔子武，季舒之族孙也。幼时宿于外祖扬州刺史赵郡李宪家，一夜，梦一女姿色甚丽，自云封龙王女，愿与崔郎私通。子武悦之，牵其衣裙，微有裂绽。未晓告辞，结带而别。至明访问，乃是山神，遂往祠中观之，傍画女容，状即梦中见者，裂裙尚存，结带犹在，子武自是通梦，忽恍成疾，后逢医禁之乃绝。"此事今本《北齐书》不载。此画中女复活之巫术，是晋代画像求爱术的发展，尚不知如何施术，至唐代画人令生巫术便具体化了，参见以下《唐代的模仿巫术》。并衍化出明代的画中女投胎之巫术。

（五）换头巫术

南北朝时代换头巫术甚为流行，这也是无头巫术的反映。《艺文类聚》卷十七"头"引南朝宋刘义庆《幽明录》云：

"河东贾弼之，义熙中，为琅琊府参军。夜梦有一人，面奄(pào)甚，多须，大鼻圊目，请之曰：'爱君之貌，欲易头，可乎？'弼曰：'人各有头面，岂容此理！'明昼又梦，意甚恶之，乃于梦中许易。明朝起，自不觉，而人悉惊走藏，云：'那汉何处来？'弼取镜自看，方知怪异。因还家，家人悉惊入内，妇女走藏，云：'那得异男子！'后能半面啼，半面笑。两足、手、口各捉一笔，俱书，辞意皆美，此为异也。余并如先。"(郑晚晴辑注《幽明录》"换头"第30页)

河东，郡名，今山西省安邑县，东晋时侨立河东郡于上明(湖北省松滋县西)，换头巫术似即流传于这一地区。又按，贾弼之，东晋太元中，员外散骑侍郎，《南史》卷五十九"王僧孺"传有著录。这一个换头巫术实例说明，古代巫师从无头鬼、无头人之幻想，又发展到人类能换头的幻想。

第四节 南北朝时代反抗巫术

南北朝时代的反抗巫术主要包括钱币厌胜和画符穿衣两类。

南北朝时代继续流行钱币厌胜之巫术。



第一，归于圣帝钱。又称为"广宗郡钱"。宋洪遵《泉志》卷十五引《三国典略》云："北齐文宣帝天保元年(550)正月即位，十月广宗郡献瑞钱，文曰：'归于圣帝'。"

第二，太平百岁钱。四字篆书古雅可爱。南朝梁萧子显《南齐书》卷十八《祥瑞志》云："世祖及治盆城，又得一大钱，文曰'太平百岁'。"见下页图：



由上可见，当时统治者发行厌胜钱币，一是顺应民间求富的心理，二是求政权永远归圣帝掌握。

南北朝的统治阶级将偶然得到的一枚钱币，也作为吉祥物来看待，衍化出以下传说：

1．南朝梁萧子显《南齐书》卷十八《祥瑞志》云："泰始中（468年），世祖于青溪宅得钱一枚，文有北斗七星双节，又有人形带剑。"唐李延寿《南史》卷四"齐本纪第四"亦云："（世祖于所住堂内）得异钱，文为'北斗星'，双刀、双贝及有人形带剑焉。"

2．南朝梁萧子显《南齐书·祥瑞志》云："永明七年（489年），齐兴太守刘元宝治郡城，于堑中获钱百万，形极大，以献台为瑞，世祖班赐朝臣以下各有差。"

3．南朝梁萧子显《南齐书·祥瑞志》云："永明十年（492年），齐安郡民王撝掘地得四文大钱一万二千七百十枚，品制如一。"

这种拾到钱币便是福气的带有巫术性的观念，对后世影响很深。

南北朝时代的反抗巫术，又增加了新的厌胜物，主要包括：一为画黑龙厌胜，二为穿赤衣厌胜，三为书符箓厌胜。

第一，画黑龙厌胜。《南齐书》卷五十七列传第三十八"魏虏"云："胡俗尚水，又规画黑龙相盘绕，以为厌胜。"

第二，穿赤衣厌胜。《南齐书》卷六载齐明帝萧鸾听巫觋之言："身衣绛衣，服饰皆赤，以为厌物。"

第三，书符箓厌胜。《颜氏家训·风操》云："画瓦书符，作诸厌胜。"

总之，南北朝时代的厌胜巫术物品均不相同。但是都以实用为目的，都想避灾、求吉和反抗邪恶。

第五节　南北朝时代蛊道巫术

南北朝传说有人专门养蛊，用以杀人。梁顾野王《舆地志》云："江南数郡有畜蛊者，主人行之以杀人，行食饮中，人不觉也。其家绝灭者，则飞游忌走，中之则毙。"这种蛊道巫术是专门"杀人"的黑巫术。

据说凡中蛊毒者，口吐毒蛊，烂肠碎肚。《太平御览》卷七四二引沈约《宋书》曰：

> "沛郡相县唐赐往比村饮酒还，因得病，吐蛊虫十枚，临死语妻张曰：死后剖腹出病。张手破之，藏悉靡碎。"

凡被毒蛊咬而中毒者，五脏皆烂。

南北朝时，已传说有粟蛊与谷蛊。任昉《述异记》卷下云：

> "晋末荆州久雨粟化为蛊，蛊害民。《春秋》云：'谷之飞为蛊，蛊是也。'中郎王义兴表奏曰：'臣闻尧生神木而晋有蛊粟，陛下自以圣德何如？'帝有惭色。"

由上观之，当时又有人认为蛊是由自然灾害造成的。此外，南朝齐时浙江诸暨流行巫蛊，参见本书第三章第一节巫师的条件所述。

第十四章　隋代巫术

第一节　隋文帝信巫及其广泛影响

隋代的皇帝、臣子及百姓也都有相信巫术的风习。

隋文帝杨坚便是十足的信巫师之人。据《隋书》卷四十四"卫昭王爽"云：

> "(卫昭王爽讨突厥)突厥遁逃，而返。明年，征为纳言，高祖甚重之。未几，爽寝疾，上使巫者薛荣宗视之，云众鬼为厉。爽令左右驱逐之。居数日，有鬼物来击荣宗，荣宗走下阶而毙。其夜爽毙，时年二十五。"

卫昭王爽得病，隋文帝竟然去叫巫师为其驱鬼"治病"，以至白白送了这位年仅二十五岁将军的性命，可见高祖信巫之深。

隋炀帝则信道教之巫术。《隋书》卷三十五"经籍四"云，"大业中，道士以术进者甚众……其术业优者，行诸符禁，往往神验。"道术多半是巫术，符禁术则是典型反抗巫术之标本。杜宝的《大业杂记》还记载下述一事：

> "时有术人章仇太翼表奏云：陛下是木命人，雍州

是被木之冲，不可久住。闻初皇时有童谣云：修治洛阳还晋家。陛下曾封晋王，此其验也。帝览表怆然有迁都之意，即日车驾往洛阳。”

所谓“术人”之术，也即巫术。《后汉书·伏无忌传》云：“诏无忌议……诸子百家、艺术。”注云：“术谓医、方、卜、筮。”可见术者实含巫。宋《西湖老人繁胜录》亦云：“御街应市两岸术士（即术人）……或作傀儡神鬼，驱邪鼎佛。”故术人是为俗称之巫人无疑。巫人章某向隋炀帝建议，皇帝是木命人不得住在犯“被木之冲”的雍州，这实际是交感巫术之根据，居然被皇帝采纳，据此迁都于洛阳。从炀帝信巫来看，此说不可为无因，故被司马光采入《资治通鉴》成为炀帝迁都洛阳的主要原因。

隋代武臣中多信巫。卫昭王爽因巫医送命。无独有偶，仁寿年间（601—604）代州总管李景，在打仗中还要问巫：

“先是，景府内井中甃上生花如莲，并有龙见，时变为铁马甲士。又有神人长数丈见于城下，其迹长四尺五寸。景问巫，对曰：‘此是不祥之物，来食人血耳。’景大怒，推出之。旬日而兵至，死者数万焉。”（《隋书·卷六十五·李景传》）

幸好，关键时刻他未信巫言，最后李景经“月余，朔州总管杨义臣以兵来援，合击大破之”。但可见隋朝军中也流行足迹巫术。

隋朝武臣中多利用巫来作为军事斗争之武器。隋末叛臣王充，自立国号郑，建元曰开明，妄图自封为郑国皇帝，他就是利用巫术来惑人和起家的。《隋书·卷八十五·《王充传》云：

“未几，李密破化及还，其劲兵良马多战死，士卒皆倦。充欲乘其敝而击之，恐人不一，乃假托鬼神，言梦见周公，乃立祠于洛水之上，遣巫宣言周公欲令仆射急

讨李密，当有大功，不则兵皆疲死。充兵多楚人，俗信妖妄，故出此言以惑之。众皆请战。充简练精勇，得二万余人，马千余，迁营于洛水南。”

王充手中的巫便成了纯粹政治的工具。巫师在隋朝军队中居然还有如此大的号召力，在巫师号召下，还能组成军队，最后促使王充当了小“皇帝”，做了半天皇帝梦，此种巫师之“发明”，也是世所罕见的。

据当时的民间传说，隋代民间桃枝书符巫术能驱蛇，并有借施巫术碰巧发了横财之事。《朝野佥载》卷五云：

“隋绛州夏县树提家新造宅，欲移之。忽有蛇无数，从室中流出门外，其稠如箔上蚕，盖地皆遍。时有行客，云解符镇，取桃枝四枝书符，绕宅四面钉之，蛇渐退，符亦移就之。蛇入堂中心，有一孔大如盆口，蛇入并尽。令煎汤一百斛灌之。经宿以锹掘之，深尺，得古铜钱二十万贯。因陈破铸新钱，遂巨富。蛇乃是古铜之精。”

这本来是一件平常的蛇洞中发现隐藏的财宝之事，居然也来请巫师施桃枝巫术。“行客”原指过路行人，如《淮南子·精神》云：“视至尊穷宠，犹行客也。”《南史·文身国》亦云：“土俗欢乐，物丰而贱，行客不赍粮。”这件事里的行客似为过路的巫师。此事可见隋民间也信巫。

第二节　巫术一再沦为政治的工具

——隋宫廷模仿巫术

在隋代，可以说整个杨氏皇族都卷入了巫术带来的空前灾难中，从未有任何朝代像隋朝如此之甚。隋高祖五个儿子，隋炀

帝是老二，老三杨俊因巫蛊垮台，老五杨谅因谋反垮台，老大杨勇和老四杨秀都是因搞模仿巫术垮台。模仿巫术成为隋代统治者手中政治斗争的工具，皇帝和两位皇太子都有精采的表演。

老大杨勇作为皇太子，一心想早日当皇帝。他不宠原配元家女，却专宠宫女阿云，并用毒药害死元家女，其母献皇后痛苦地说："眠地伐（杨勇的字）渐不可耐，我为伊索得元家女，望隆基业，竟不闻作夫妻，专宠阿云，使有如许豚犬。前新妇本无病痛，忽尔暴亡，遣人投药，致此夭逝。"

自此之后，杨勇知道皇后意移，便开始构造夺宗之计。《隋书·卷四十五·房陵王勇》指出："勇颇知其谋，忧俱，计无所出。闻新丰人王辅贤能占候，召而问之。辅贤曰：'白虹贯东宫门，太白袭月，皇太子废退之象也。'以铜铁五兵造诸厌胜。"此如"铜铁五兵"模仿巫术，自然旨在搞垮隋高祖而取而代之。杨勇居住东宫，巫术搞过后，防备甚严。隋高祖说："仁寿宫去此不远，而令我每还京师，严备仗卫，如入敌国。"结果皇帝晚上睡觉不敢脱衣裳，也不敢到宫外上厕所，恐怕杨勇兵变。事情发展到不得不废掉杨勇皇太子的地步。杨勇继续搞巫术："尝令师姥（女巫）卜吉凶，语臣曰：'至尊忌在十八年，此期促矣。'高祖泫然曰：'谁非父母生，乃至于此！'"（《隋书》卷四十五）高祖在忍无可忍情况下，命薛道衡宣废勇之诏，又斩了七个人，至此杨勇搞模仿巫术彻底垮台。

杨秀据《隋书》卷四十五"庶人秀"载，"秀有胆气，容貌瑰伟，美须髯，多武艺，甚为朝臣所惮。"但隋高祖与献皇后作为他的父母，非常担心他造反，如隋高祖对皇后说："秀必以恶终。我在当无虑，至兄弟必反。"但是高祖还是估计太轻，杨秀却是在其父杨坚在位时就搞起模仿巫术来害自己父亲。《隋书》卷四十五记载道：

"太子阴作偶人，书上及汉王姓字，缚手钉心，令人

埋之华山下，令杨素发之。又作檄文曰：'逆臣贼子，专弄威柄，陛下唯守虚器，一无所知。'陈甲兵之盛，云：'指期问罪'。置秀集中，因以闻奏。上曰：'天下宁有是耶！'于是废为庶人，幽内侍省，不得与妻子相见，令给獠婢二人驱使。与相连坐者百余人。"

杨秀搞害人的模仿巫术主要是想夺王位。废为庶人后他上表给父亲隋高祖，也承认"轻恣愚心，陷兹刑网"，"方知愚心不可纵，国法不可犯"，只要求与其爱子叫"爪子"者相见，得到同意，看来杨秀搞黑巫术是罪证确凿的。

杨坚特别为其逆子杨秀搞害人巫术，发表了一份《诏书》，历数其罪恶，是历史上著名的也是罕见的一份有关模仿巫术之诏书，兹全文征引如下：

"汝地居臣子，情兼家国，庸、蜀要重，委以镇之。汝乃干纪乱常，怀恶乐祸，瞷睨二宫，伺迟灾衅，容纳不逞，结构异端。我有不和，汝便觇候，望我不起，便有异心。皇太子，汝兄也，次当建立，汝假托妖言，乃云不终其位。妄称鬼怪，又道不得入宫，自言骨相非人臣，德业堪承重器。妄道清城出圣，欲以己当之，诈称益州龙见，托言吉兆。重述木易之姓，更治成都之宫，妄说禾乃之名，以当八千之运。横生京师妖异，以证父兄之灾，妄造蜀地征祥，以符己身之箓。汝岂不欲得国家恶也，天下乱也？辄造白玉之珽，又为白羽之箭，文物服饰，岂似有君？鸠集左道，符书厌镇。汉王于汝，亲则弟也，乃画其形象，书其姓名，缚手钉心，枷锁杻械。仍云请西岳华山慈父圣母神兵九亿万骑，收杨谅魂神，闭在华山下，勿令散荡。我之于汝，亲则父也，复云请西岳华山慈父圣母，赐为开化杨坚夫妻，回心欢喜。又画

我形像，缚手撮头，仍云请西岳神兵收杨坚魂神。如此形状，我今不知杨谅、杨坚是汝何亲也？

"苞藏凶慝，图谋不轨，逆臣之迹也。希父之灾，以为身幸，贼子之心也。怀非分之望，肆毒心于兄，悖弟之行也。嫉妒于弟，无恶不为，无孔怀之情也。违犯制度，坏乱之极也。多杀不辜，豺狼之暴也。剥削民庶，酷虐之甚也。唯求财货，市井之业也。事事妖邪，顽嚚之性也。弗克负荷，不材之器也。凡此十者，灭天理，逆人伦，汝皆为之，不祥之甚也，欲免祸患，长守富贵，其可得乎！"

杨坚在这篇诏内揭露了其子杨秀利用姓名巫术与反抗巫术等，企图谋害皇帝，搞宫廷政变的阴谋。杨秀被废掉以后被关了起来，"炀帝即位，禁锢如初。"

综上所述，隋高祖五子，其中四子都被废除，登上皇位的炀帝又荒淫无道，结果三十七年就结束了短促的隋代，而促使其垮台的因素，巫术构成了相当重要的原因。史家慨叹说："本根既绝，枝叶毕剪，十有余年，宗社沦陷。自古废嫡立庶，覆族倾宗者多矣，考其乱亡之祸，未若有隋之酷。诗曰：'殷鉴不远，在夏后之世。'后之有国有家者，可不深戒哉！"

第三节 隋宫廷蛊道巫术

隋代盛行蛊道巫术是在宫廷内部皇族之间展开，演出了一幕又一幕的政治斗争的惨剧。

隋高祖杨坚由于用错了一个人——独孤陁，而引发了一系列蛊道巫术事件。《隋书·卷七十九·独孤陁传》云：

"独孤陁字黎邪。仕周胥附上士，坐父徙蜀郡十余

年。宇文护被诛，始归长安。高祖受禅，拜上开府、右领在右将军。久之，出为郢州刺史，进位上大将军，累转延州刺史。

"好左道。其妻母先事猫鬼，因转入其家。上微闻而不之信也。会献皇帝及杨素妻郑氏俱有疾，召医者视之，皆曰：'此猫鬼疾也。'上以陁后之异母弟，陁妻杨素之异母妹，由是意陁所为，阴令其兄穆以情喻之。上又避左右讽陁，陁言无有。上不悦，左转迁州刺史。出怨言。上令左仆射高颎、纳言苏威、大理正皇甫孝绪、大理丞杨远等杂治之。陁婢徐阿尼言，本从陁母家来，常事猫鬼。每以子日夜祀之。言子者鼠也。其猫鬼每杀人者，所死家财潜移于畜猫鬼家。陁尝从家中索酒，其妻曰：'无钱可酤。'陁因谓阿尼曰：'可令猫鬼向越公家，使我足钱也。'阿尼便咒之归。数日，猫鬼问素家。十一年，上初从并州还，陁于园中谓阿尼曰：'可令猫鬼问皇后所，使多赐吾物。'阿尼复咒之，遂入宫中。杨远乃于门下外省遣阿尼呼猫鬼。阿尼于是夜中置香粥一盆，以匙扣而呼之曰：'猫女可来，无住宫中。'久之，阿尼色正青，若被牵曳者，云猫鬼已至。上以其事下公卿，奇章公牛弘曰：'妖由人兴，杀其人可以绝矣。'上令以犊车载陁夫妻，将赐死于其家。陁弟司勋侍中整诣阙求哀，于是免陁死，除名为民，以其妻杨氏为尼。先是，有人讼其母为人猫鬼所杀者，上以为妖妄，怒而遣之。及此，诏诛被讼行猫鬼家。陁未几而卒。"

说起来，独孤陁还是隋炀帝的舅舅，故这是外戚作乱。高帝的献皇后首先受害。但这位"文献独孤皇后"却反过来为她后异母弟独孤陁保释。《隋书·卷三十六·后妃》指出："文献独孤皇

后，后异母弟陀（即陁），以猫鬼巫蛊，咒诅于后，坐当死。后三日不食，为之请命曰：‘陀若蠹政害民者，妾不敢言。今坐为妾身，敢请其命。’陀于是减死一等。”《隋书》将此种巫术命名得已很完备，称它为“猫鬼巫蛊”，《独孤陁传》也将阿尼施巫术描写得十分详尽了。

独孤陁的巫蛊事件引起互相怀疑，隋高祖母弟滕穆王瓒之子纶，被怀疑搞巫蛊，结果也惨。《隋书·卷四十四·嗣王纶传》云：“纶以穆王之故，当高祖之世，每不自安。炀帝即位，尤被猜忌。纶忧惧不知所为，呼术者王琛而问之。琛答曰：‘王相禄不凡。’乃因曰：‘滕即腾也，此字足为善应。’有沙门惠恩、崛多等，颇解占候，纶每与交通，常令此三人为度星法。有人告纶怨望咒诅，帝命黄门侍郎王弘穷治之。弘见帝方怒，遂希旨奏纶厌蛊恶逆，当坐死。……帝以公族不忍，除名为民，徙始安。”杨纶的被“除名为民”完全是被人诬告的结果。

隋高祖有五个儿子，都是文献皇后所生，长曰房陵王勇，次炀帝，次秦孝王俊，次庶人秀，次庶人谅。杨俊，即隋炀帝的大弟弟，又闹起了巫蛊之事。《太平御览》卷七三五“厌蛊”引《隋书》云：“秦王俊好内，妃崔氏性妒，甚不平之，遂于瓜中进毒。俊由是遇疾，征还京师。笃含银，银色异为遇蛊，未能白，遣使奉表陈谢。帝责以失德，毙，帝哭之数声而已，曰：‘晋王前送一鹿我，令作脯拟赐秦王，王亡，可置灵坐之前，心已许之，不可亏信。’帝及后往视，见大蜘蛛，大蛷螋，从柩头出之，不见穷之，知妃所为也。”此段不见今本《隋书》记载，它揭露了妃崔氏搞蜘蛛蛊、蛷螋蛊的某些细节。《隋书·卷四十五·秦孝王俊》指出：“妃崔氏以毒王之故，下诏废绝，赐死于其家。”这就是隋代又一个巫蛊之狱。

隋朝所以盛行巫蛊之术，与隋炀帝爱好巫蛊颇有些关系，隋炀帝为了得到别人的美女，便推蛊术以求，衍为丑闻。《太平御

览》卷七三五"厌蛊"引《两京记》云："杨素有美妾，姿色绝伦，时有千牛桑和有妖蛊异术，常云一见妇人便即能致，炀帝尝密使人窃之，素宅深邃，和朝奉诏，其夜便窃以匿。炀帝奇其能，便诏素赐之。"献一两名美女，对"后庭妓妾曳绮罗者以千数"[①] 的杨素来说，自是不成问题。然可见隋炀帝之荒淫无道之极矣！

第四节　头发巫术与指甲巫术的丧俗化

——隋唐时代吐鲁番风俗

（一）头发随葬

隋唐时代在吐鲁番阿斯塔那墓中发现有发结作为随葬品，证明将头发巫术丧俗化的现象也是存在的。

1．阿斯塔那四八号墓出土的《高昌义和四年（617）六月缺名随葬衣物疏》中，有"钗髻"随葬的记载。

2．阿斯塔那一一三号墓出土的《高昌义和四年（617）缺名随葬衣物疏》中，也有"钗髻一具并□□具"的记载。

3．阿斯塔那二一〇号墓是唐贞观二十三年（649）至广德元年（763）所建，在其出土的《唐唐太夫人随葬衣物疏》中，还有"头发五十两"的记载。

在唐代发爪随葬也是常见之事。如《新唐书·礼乐志十》即云："（诸臣之丧）浴者举尸，易床，设枕，翦髮断爪如生，盛以小囊，大敛内于棺中。"故以上吐鲁番发结随葬本不奇怪，但其中有两点颇为有趣。

其一，钗结（髻），说明发结上插上了装饰品"钗"。

其二，"头发五十两"，这么多的头发随葬令人注目。这是唐

① 《隋书·杨素传》。

代一位太夫人的随葬品，这可能是她一生剪下来的头发的总和，由此也可说明，唐代人平时剪下的头发是不能轻易丢弃的，它们被小心地保存起来，到死时随葬，因为古人认为头发代表一个人的生命。

（二）指甲随葬

进入隋唐时代，指甲随葬风俗依然在吐鲁番地区流行，在称呼上同样有两种：

1．脚靡。阿斯塔那三七〇号墓《高昌延和十二年(613)缺名随葬衣物疏》中，有"脚靡一两"的记载。阿斯塔那三〇二号墓是唐永徽四年(653)之墓，其中《高昌缺名(女)随葬衣物疏》中也有"脚靡一具"之记载。阿斯塔那四二号墓是唐永徽二年(651)之墓，在《唐缺名随葬衣物疏》中也有"脚靡一具"记载。

2．脚躠。隋唐时将脚指甲写为"脚躠"者较为多见。如

阿斯塔那五二〇号墓出土的《高昌延和六年(607)碑儿随葬衣物疏》有"脚躠一两"之记载。

写法不同的有三种：

3．脚踱。阿斯塔那二三号墓出土的《高昌延和四年(605)某甲随葬衣物疏》中"脚踱一两"，"踱"是"指"的俗写。当是"脚指甲"的俗写。

4．脚米。阿斯塔那九一号墓是唐贞观十七年(643)建，在此墓出土的《唐缺名随葬衣物疏》中，有"脚米壹量"，"米"即"靡"，同音致讹，而"量"即"两"，亦同音致讹。

5．脚膦。阿斯塔那一一六号墓出土的《高昌重光二年(621)张头子随葬衣物疏》中，就有"脚膦一具"记载，"膦"即"靡"。

由上可见，隋唐时期的吐鲁番文书中，已不见"手指甲"随葬之记载，只是脚指甲随葬，这是最大的变化。这是隋代至初唐的指甲巫术丧俗化最明显的特点。

第十五章　唐代宫廷信巫成风

第一节　唐太宗唐高宗信巫术

唐初，太宗与武后都信巫。“贞观中，西域献胡僧，咒术能死生人。太宗令于飞骑中拣壮勇者试之，如言而死，如言而苏。帝以告太常卿傅奕，奕曰：‘此邪术也。臣闻邪不犯正，若使咒臣，必不得行。’帝召僧咒奕，奕对之。初无所觉。须臾，胡僧忽然自倒，若为所击者，便不复苏。”[1] 这里说的咒术，虽然未详说，但可能为姓名巫术，不过为了博皇帝一笑而已，不管是飞骑壮士、胡僧、太常卿，都可以串通一气，引皇帝茶余饭后一乐也。太宗是以乐巫而纵巫。

太宗对巫师印象很好，是有原因的。那是因为巫师曾在无意之间帮助了高祖与太宗取得天下。《旧唐书·薛举传》曾述及薛举之事，云：

---

1. 见唐刘餗撰《隋唐嘉话》卷中。

薛举寇豳岐之地，太宗征之，刘文静、殷开山与举战于高墌[①]城西南，为举所败。卫尉郝瑗劝举乘胜直取长安，举然之，临发而举疾，召巫视之，巫言'唐兵为祟"，举恶之，未几而死。"

薛举之所以会死，大约是由于巫言唐兵为祟而吓破了胆，忧、惧、恶、病交加而亡，这样，巫言实际上起了精神炮弹的作用，并促成高祖李渊建立了唐朝，难怪太宗对巫师有好感。

再从太宗诛刘文静来看，李世宗不也是从巫师的所作所为中闻出了文静"反叛"的气味吗？请看《新唐书·刘文静传》云：

> "文静自以材能过裴寂远甚，又屡有军功，而寂独用故旧恩居其上，意不平。每论政多戾驳，遂有隙。尝与弟散骑常侍文起饮酣，有怨言，拔刀击柱曰：'当斩寂！'会家数有怪，文起忧，召巫夜被发衔刀为禳厌。文静妾失爱，告其兄上变，遂下吏。帝遣裴寂、萧瑀讯状，对曰：'昔在大将军府，司马与长史略等。今寂已仆射，居甲第，宠贵不赀。臣官赏等众人，家无赢，诚不能无少望。'帝曰：'文静此言，反明甚。"李纲、萧瑀明其不反；秦王亦以文静首决非常计，事成乃告寂，今任遇弗等，故怨望，非敢反，宜赐全宥。帝素疏忌之，寂又言：'文静多权诡，而性猜险，忿不顾难，丑言怪节已暴验，今天下未靖，恐为后忧。'帝遂杀之，年五十二。文起亦死，籍其家。文静临刑，抚膺曰：'高鸟尽，良弓藏，果不妄。'贞观三年，追复官爵，以子树义袭鲁国公，诏尚主。然怨父不得死，谋反，诛。"[②]

刘文静全家的灭亡，皆导源于"召巫夜被发衔刀"大搞巫术，

---

① 高墌(zhì)，《旧唐书·太宗纪》作"折墌城"。

② 《新唐书》中华书局点校本，1975年4月第1版，第3736页。

这样才被其失爱之妾告中，又被裴寂从中挑拨，唐太宗才决定杀掉刘文静这位屡立战功的户部尚书。当然，唐太宗不会怨巫，而只是怨刘文静，巫之被发衔刀，倒使太宗看出其中之隐藏的杀机。

太宗在位之时，巫术开始泛滥，53岁时，由于身体不怎么好，想求长生仙丹，就请来了一个印度巫师。《旧唐书》卷一九八"天竺"云："方士那罗迩娑婆寐，自言寿二百岁，云有长生之术。太宗深加礼敬，馆之于金飙门内，造延年之药。令兵部尚书崔敦礼监主之，发使天下，采诸奇药异石，不可称数。延历岁月，药成，服竟不效，后放还本国。太宗之葬昭陵也，刻石像阿罗那顺之形，列于玄阙之下。"这里说"服竟不效"，虽未说太宗服后中毒而亡，实则据《资治通鉴》卷一九九"太宗贞观二十三年(649年)"云："上苦利增剧，太子昼夜不离侧，或累日不食，发有变白者。上泣曰：'汝能孝爱如此，吾死何恨！'丁卯，疾笃，召长孙无忌入含风殿。上卧，引手扪无忌颐，无忌哭，悲不自胜；上竟不得有所言，因令无忌出，已巳，复召无忌及褚遂良入卧内，谓之曰：'朕今悉以后事付公辈。太子仁孝，公辈所知，善辅导之！'谓太子曰：'无忌、遂良在，汝勿忧天下！'又谓遂良曰：'无忌尽忠于我，我有天下，多其力也，我死，勿令谗人间之。'仍令遂良草遗诏。有顷，上崩。"可见，太宗虽未死于服用那罗巫师长寿丹，而主要是得"苦利"(疾病)，治而未愈，拖了一段时间才逝世的，但不能说与服巫药"长寿丹"无关。太宗死后，将天竺国叛臣阿罗那顺刻石列于太宗墓前，召示胜利。

高宗即位后仍任用巫师供他娱乐。《新唐书》卷二〇四叙述了巫师明崇俨给唐高宗施巫术消愁解闷之事，"方技"传云："明崇俨，洛州偃师人，梁国子祭酒山宾五世孙。少随父恪令安喜，吏有能召鬼神者，尽传其术。乾封初，应岳牧举，调黄安丞，以奇

技自名。高宗召见，甚悦，擢（zhuó，茁）冀王府文学。试为窟室，使宫人奏乐其中，召崇俨问：'何祥邪？为我止之。'崇俨书桃木为二符，剚室上，乐即止，曰：'向见怪龙，怖而止。'盛夏，帝思雪，崇俨坐顷取以进，自云往阴山取之。四月，帝忆瓜，崇俨索百钱，须臾以瓜献，曰：'得之缑氏老人圃中。'帝召老人问故，曰：'埋一瓜失之，土中得百钱。'"崇俨只是施些桃符止乐，夏日变雪，土中换瓜的小巫术，就博得了高宗的喜好，让他做了官。

第二节　武则天唐中宗信巫术

《隋唐嘉话》卷下叙述到一件武后召巫之事。云：

"武后将如洛阳，至阌乡县东，骑忽不进，召巫，言晋龙骧将军王浚云：'臣墓在道南，每为樵者所苦。闻大驾今至，故求哀。'后敕，去墓百步，不得耕殖。至今荆棘森然。"①

武则天保护晋代古迹自然是无可非议的，但她是相信巫师之言而为之，而巫人之言则是借巫术而保护晋墓，用心可谓良苦。

武则天还相信一种魔杖巫术。唐张鹭《朝野佥载》卷一云：

> "如意年中，洛州人赵玄景病卒五日而苏。云见一僧与一木长尺余，教曰：'人有病者，汝以此木柱之即愈。'玄景得见机上尺，乃是僧所与者，试将疗病，柱之立差，门庭每日数百人。御史马知己以其聚众，追之禁左台，病者满于台门。则天闻之，追入内，宫人病，柱之即愈，放出任救病百姓。数月以后，得钱七百余贯。后渐无验，遂绝。"

① 《太平广记》卷二八三，"巫"唐武后条与此同，出《国朝杂记》。

武后时代的这种魔杖巫术之所以得以流行，乃是武后在宫中大力推行的结果。

武后甚至在宫廷内安置巫师施以祆教的巫术。《朝野佥载》卷三云：

> “大足中，有祆妄人李慈德，自云能行符书厌，则天于内安置。布豆成兵马，画地为江河，与给使相知削竹为枪，缠被为甲，三更于内反，宫人扰乱相杀者十二三。羽林将军杨玄基闻内里声叫，领兵斩关而入，杀慈德，阉竖数十人。惜哉，慈德以厌为客，以厌而丧。”

这场李慈德“内反”之乱，表面上是巫师施巫术杀人引起，其实根子却在武则天引巫入宫上。在武后时代，巫蛊巫术也特别流行，“巫蛊之狱”也不断发生。请参阅拙著《敦煌巫术与巫术流变·蛊道巫术》二十四章，此不赘述。

到了中宗与玄宗时代，宫廷内信巫成风。中宗的皇后韦氏，就是一个非常相信巫师的人。韦皇后“封巫赵陇西夫人，出入禁中，势与上官埒。”（见《新唐书》卷七十六“后妃上”中宗庶人韦氏）

中宗甚至纵容巫人鬼师在朝廷内部公报私仇，为非作歹。《朝野佥载》卷三记载了这样一件巫师假宣圣旨之事：

> “中宗之时，有见鬼师彭君卿被御史所辱。他日，对百官总集，诈宣孝和敕曰：‘御史不检校，去却巾带。’即去之。曰：‘有敕与一顿杖。’大使曰：‘御史不奉正敕，不合决杖。’君卿曰：‘若不合，有敕且放却。’御史裹头，仍舞蹈拜谢而去。观者骇之。”

鬼师彭君卿为了个人私怨，不惜假造圣旨，随意驱逐朝廷命官，这种巫师乱政的事件，在古代实属罕见。而且当时假造圣旨的事件，还不止这一件。《朝野佥载》卷三还记载了一件巫师诈

骗事件：

> “韦庶人葬其父韦玄贞，号鄫王。葬毕，官人路见鬼师雍文智、诈宣鄫王教曰：‘常作官人，甚大艰苦，宜与赏，着绿者与绯。’韦庶人悲恸，欲依鬼教与之。未处分间，有告文智诈受路贿验，遂斩之。”

鬼师雍文智也是假造鄫王教旨，结果被朝廷发现而送了性命。这一切都是中宗的韦皇后纵容巫师引出的后果。韦皇后全盛日还搞些巫蛊之事。请参阅《敦煌巫术与巫术流变·蛊道巫术》24章。韦皇后由于喜好巫术，行为不端，为整个皇族所不容，结果被废为庶人，史称“韦庶人”。

第三节　唐玄宗唐肃宗信巫术

到了盛唐，唐玄宗比起武则天来信巫更甚。唐郑繁撰《开天传信记》讲到过唐玄宗相信巫婆阿马婆之事：

> “车驾次华阴，上见岳神数里迎谒。上问左右，莫之见。遂诏诸巫问神安在，独老巫阿马婆奏云：‘三郎，在路左，朱发紫衣，迎候陛下。’上顾笑之，仍敕阿马婆，敕神先归。上至庙，见神稾鞮，俯伏庭东南大柏树下，又诏阿马婆问之，对如上见。上加敬礼，命阿马婆致意，而旋降诏先诣岳，封为金天王，仍上自书制碑文以宠异之。其碑高五十余尺，阔丈余，厚四五尺，天下碑莫比也。其阴刻扈从太子王公以下百官名氏。制作壮丽，巧无伦比焉。”

唐玄宗不仅完全相信阿马婆的一派神话，还封东岳神为“金天王”，又为神立了一个“壮丽”无比的巨碑，把信巫之风气推向了高潮。

玄宗时既把东岳神封为"金天王"，又到处建金天庙，官吏也有去谒金天庙的时尚。有处金天庙的巫师还为唐玄宗引来一位真人，生出了下面一则神奇的预言故事。《太平广记》卷三十五《成真人》云：

> "成真人者，不知其名，亦不知所自。唐开元末，有中使自岭外回，谒金天庙。奠祝既毕，戏问巫曰：'大王在否？'对曰：'不在。'中使讶其所答，乃诘之曰：'大王何往而云不在？'巫曰：'关外三十里迎成真人耳。'中使遽令人于关候之。有一道士，弊衣负布囊，自关外来，问之姓成，延于传舍，问以所习，皆不对，以驿骑载之到京，馆于私第，密以其事奏焉，玄宗大异之，召入内殿，馆于蓬莱院，诏问道术及所修之事，皆拱默不能对，沉真朴略而已。半岁余，恳求归山，既无所访问，亦听其所适，自内殿挈布囊徐行而去，见者咸笑焉。所司扫洒其居，改张帏幕，见壁上题曰：'蜀路南行，燕师北至。本拟白日升天，且看黑龙饮渭。'其字刮洗愈明，以事上闻，上默然良久，颇亦追思之，其后禄山起燕，圣驾幸蜀，皆如其识，出《仙传拾遗》。"

此事纵然是传说，但可见唐玄宗时推崇道教之一斑。所谓"道术"，指道家的方术，但正如《晋书·艺术·载洋传》云："为人短陋无风望，然好道术，妙解占候卜数。""卜数"也就是占卜巫术，故"道术"实包含道教巫术，而道教巫术中也包括神秘的预言巫术在内。

玄宗其所以笃信巫，乃是由于把巫师王屿引进宫中封他为"祠祭使"有关。连《新唐书·王玙传》都指出："王玙者，方庆六世孙，少为礼家学。玄宗在位久，推崇老子道，好神仙事，广修祠祭，靡神不祈。玙上言，请筑坛东郊祀青帝，天子入其言，擢太常

博士，侍御史，为祠祭使。玙专以祠解中帝意，有所禳祓，大抵类巫觋。”所以王玙实际上就是一个巫人，他专搞禳祓巫觋之道。

就是这样一个巫人王玙，居然又得到了唐肃宗的恩宠。《新唐书·王玙传》云：“肃宗立，累迁太常卿，又以祠祷见宠。乾元三年，拜蒲同绛等州节度使，俄以中书侍郎同中书门下平章事。”像王玙这种巫人当了“节度使”，还能搞出什么好把戏呢？终于弄出来一幕数十少年跟随美女巫的丑剧来。

> “玙遣女巫乘传分祷天下名山大川，巫皆盛服，中人护领，所至干记州县，赂遗狼藉。时有一巫美而盛，以恶少年数十自随，尤恣狡不法。驰入黄州，刺史左震晨至馆请事，门键不启。震怒，破键入，取巫斩廷下，悉诛所从少年，籍其赃得十余万，因遣还中人。既以闻，玙不能诘，帝亦不加罪。明年，罢玙为刑部尚书，又出为淮南节度使，犹兼祠祭使，徙浙东。”

即使女巫丑闻被揭露出来，王玙依然安然无恙，虽然罢玙为刑部尚书，但是仍出任淮南节度使。

第四节　皇帝喜巫及其广泛影响

玄宗之后，继位的代宗也笃信巫术。《旧唐书》记载：“有祆人王玙，遂以左道为相，代宗亦笃信之，凡所修筑动牵禁忌而奸人黎干得以左道尹京，又内集众工，编刺珠绣为御衣，既成而焚之，为禳除法，且无虚月。”此种烧衣服禳除凶邪之巫术，自然是交感巫术，而巫师王玙就这样从盛唐一直受宠到中唐。

唐宪宗喜好长寿巫术也是出了名的。他一心求长生，“锐于服饵，诏天下搜访奇士。”（《旧唐书·卷一七一·裴潾传》）他找到了道士柳泌，还提拔他作台州刺史，可是他吃了柳泌的长生药，却生

了病，当时任左补阙的裴潾看不过去，就向宪宗进谏，说“柳泌等以丹术自神，更相称引，诡为陛下延年。臣谓士有道者皆匿名灭景，无求于世，岂肯干谢贵近，自鬻其伎哉？”又劝说：好好的“鱼肉”、“五谷”，不吃而要吃金丹，“况又金石性托酷烈，而烧治积年，包炎产毒，未易可制。”[1] 但是，忠言逆耳，唐宪宗哪里肯听，裴潾甚至要求“君之药，臣先尝之”，可是宪宗却大怒，贬为“江陵令”。

唐代虽然盛行巫术，但是巫师的文化水平却不高。有一个女巫何婆甚至连官阶等第都弄不清楚，胡说八道，引起纠纷。《朝野佥载》卷三云：

> “浮休子张鹭为德州平昌令，大旱。郡符下令以师婆、师僧祈之，二十余日无效。浮休子乃推土龙倒，其夜雨足。江淮南好鬼，多邪俗，病即祀之，无医人。浮休子曾于江南洪州停数日，遂闻土人何婆善琵琶卜，与同行郭司法质焉。其何婆士女填门，饷遗满道，颜色充悦，心气殊高。郭再拜下钱，问其品秩。何婆乃调弦柱，和声气曰：‘个丈夫富贵。今年得一品，明年得二品，后年得三品，更后年得四品。’郭曰：‘阿婆错，品少者官高，品多者官小。’何婆曰：‘今年减一品，明年减二品，后年减三品，更后年减四品，更得五六年总没品。’郭大骂而起。”

由上观之，随着时代文明的演进，巫师学识不高的弱点便暴露出来了。

唐代虽然盛行巫术，但是有时是与少数民族战争或交流中，彼方巫师卷入了政治与军事争斗所造成。《新唐书》卷二百一十七上“回鹘上”云：

---

[1] 《新唐书》卷一一七，“裴潾”，第4287—4288页。

"永泰初(时代宗在位,公元765年),怀恩反,诱回纥,吐蕃入寇。俄而怀恩死,二虏[1]争长,回纥首领潜诣[2]泾阳见郭子仪,请改事。子仪率麾下[3]叩回纥营。回纥曰:'愿见令公。'子仪出旗门,回纥曰:'请释甲。'子仪易服。酋长相顾曰:'真是公矣!'时李光进、路嗣恭介马在侧,子仪示酋长曰:'此渭北节度使某,朔方军粮使某。'酋长下马拜,子仪亦下见之。虏数百环视,子仪麾下亦至,子仪麾左右使却,且命酒与饮,遗以缠头彩[4]三千,召可汗弟合胡禄等持手。因让曰:'上念回纥功,报尔固厚,何负而来?今即与汝战,何遽降也?我将独入尔营,虽杀我,吾将士能击汝。'酋长奢服曰:'怀恩诡我曰"唐天子南走,公见废",是以来。今天可汗在,公无恙,吾等愿还击吐蕃以报厚恩。然怀恩子,可教弟也,愿赦死。'于是子仪持酒,胡禄请盟而饮,子仪曰:'唐天子万岁,回纥可汗亦万岁,二国将相如之。有如负约,身死行阵,家屠戮。'方时,虏宰相磨咄莫贺达干、顿莫贺达干等闻言皆夺气[5],酒至其所,辄[6]曰:'无易公誓。'始,虏有二巫,言'此行必不战,当见大人而还';及是相顾笑曰:'巫不吾绐[7]也。'"

见下页图:

① 二虏——指回纥与吐蕃。

② 潜诣——暗中到达。

③ 麾(hui)下——部下。

④ 缠头彩——回纥人习以彩缎缠头,故唐皇赠以缠头彩三千。

⑤ 夺气——惊丧声气,丧失胆气。

⑥ 辄——即时。

⑦ 绐(dai)——欺骗。



巫师之预言成功，往往由于他代表了统治阶级的愿望，甚至是统治者的暗示与授意。以上两位回纥巫师预言军事谈判成功，看来都是由于两位宰相授意的关系。这样，在唐使与回纥的谈判中，便增加了巫术的色彩。

当然，在唐代，除回纥以外，吐蕃也很笃信巫术。《新唐书·卷二一六·吐蕃上》云："其俗，重鬼右巫，事羬羝为大神。喜浮屠法，习咒诅。国之政事，必以桑门参决。多佩弓刀。饮酒不得及乱。妇人无及政。"吐蕃贵族除受其原始巫术影响，尊奉"羬羝"（大角野生公羊）为神灵以外；他们还尊奉佛教咒诅巫术、喜佛（浮屠）法，和尚也参与政事，并且重大政事均要经过沙门（桑门）裁判。

在唐代，岭南指两广，那里是少数民族集居之地，巫与巫术

均流行。柳宗元《柳州峒氓》云："鹅毛御猎缝山罽，鸡骨占年拜水神。愁向公庭问重译，欲投章甫作文身。"[①] 说明鸡卜巫术在当地盛行，也流行"文身"。李商隐《异俗》诗题注云："时从事岭南。"故此诗描写岭南巫术情况："户尽悬秦网，家多事越巫。未曾容獭祭，只是纵猪都。点对连鳌饵，搜求缚虎符。贾生兼事鬼，不信有洪炉。"[②]岭南家家敬越巫，也信奉符咒，连商贾之人也兼事鬼巫，足见岭南巫术之盛行了。临近之湖南亦如此，唐许浑《送客南归有怀》有"瓦尊迎海客，铜鼓赛江神"[③] 之描述。缙云郡（浙江）亦如此，唐段成式《好道庙记》云："郡人尚鬼，病不呼医，或拜鼍墦，间火焚楮锭，故病患率以钓为病，有天钓、树钓、檐钓，所治曰吹曰方。"（《全唐文》卷七八七）说唐代浙江人生了病只知道拜坟墓、烧纸钱，还把厌胜物钓在树下，屋檐下等等，当地是重巫不重医的。

① 《全唐诗》卷三五二，中华书局版，第3936页。
② 《全唐诗》卷五三九，第6146页。
③ 《全唐诗》卷五三〇，第6062页。

第十六章　唐代交感巫术

第一节　求偶、代死、男女换衣增爱的巫术

——唐代的交感巫术

唐代巫术由于各朝皇帝的大力倡导，因此呈现了繁杂的景象。就拿交感巫术来说，也表现有诸多不同的形态。

其一，鞋符巫术。此种巫术认为，女子施巫术，将符箓置于其意中人鞋履中，能产生媚力。有人因此而受人诬告，弄得家破人亡。《新唐书》卷八十二"十一宗诸子"(棣王琰)云：

> "棣王琰，开元二年始王郴，与鄂、鄫二王同封。后徙王棣，领太原牧、太原以北诸军节度大使。天宝初，为武威郡都督，经略节度河西、陇右。会妃韦以过置别室，而二孺人(妻妾)争宠不平，求巫者密置符琰履中以求媚。仇人告琰厌魅上，帝伺其朝，使人取履视之，信。帝怒责琰，琰顿首谢曰：'臣罪宜死，然臣与妇不相见二年，有二孺人争书，臣恐此三人为之。'及推，果验。然帝犹疑琰，终未置，太子以下皆为请，乃囚于鹰狗坊，以

忧毙。妃，绍之女，无子，还本宗。”

由于棣王琰的妻妾争宠所搞的鞋子交感巫术，本和朝廷无关，但被怀疑暗害“上”（皇帝），导致棣王琰忧死于鹰狗坊。

其二，替身巫术。也称“代死巫术”。此种巫术认为，一个人生病，可以在被判死刑的犯人中，选一个人，将之埋葬，替身既已埋掉，真身得到交相感应病就可痊愈。《新唐书》卷八十二“十一宗诸子”（太子瑛）云：

> “岁中，惠妃数见庶人为祟，因大病。夜召巫祈之，请改葬，且射行刑者瘞（埋葬）之，讫不解。妃死，祟亡。”

惠妃害死了太子瑛、鄂王瑶、光王琚后，因恐惧得病，召巫施替身交感巫术，也未能挽救自己的一条命。玄宗又利用巫术杀人，正应了当时中书令张九龄对唐玄宗的谏语，叫他不要学“汉武帝信江充巫蛊，祸及太子，京师蹀血”，导致“遂失天下”之结果。可是玄宗后期的昏庸，哪里听得进忠臣的半句良言？

其三，尸感巫术。此种巫术认为，一个人如果总在家里感到不佳，就要查一查家屋之下有无过去旧的尸骸，有时尸骸所感，使人不适。《朝野佥载》卷二云：

> “周左司郎中郑从简所居厅事常不佳，令巫者观之，果有伏尸姓宗，妻姓寇，在厅基之下。使问之，曰：‘君坐我门上，我出入常值君，君自不好，非我之为也。’掘之三丈，果得旧骸，有铭如其言。移出改葬，于是遂绝。”

其四，汗衫巫术。此种巫术认为，妻子的汗衫对她的丈夫是有交感魔术力的，她丈夫变了心，或者即使是他妻子死去了，施行巫术于妻子的汗衫，就能唤回丈夫的爱心，甚至能使他妻子起死回生，和他重温爱的旧梦。这种交感巫术衍化成了下面一个

民间传说故事。《太平广记》卷二百八十三"许至雍"叙述的就是这样一个故事，全文可分为以下三段：

一、亡妻嘱咐

"许至雍妻某氏，仪容淡雅，早岁亡没，至雍颇感叹，每风景闲夜，笙歌尽席，未尝不叹泣悲嗟。至雍八月十五日夜于庭前抚琴玩月，已久，忽觉帘屏间有人行，吁嗟数声，至雍问曰：'谁人至此？'必有异也，良久，闻有人语云：'乃是亡妻。'云：'若欲得相见，遇赵十四，莫惜三贯六百钱。'至雍惊起问之，乃无所见，自此常记其言，则不知赵十四是何人也。后数年，至雍闲游苏州，时方春，见少年十余辈，皆妇人装，乘画船，将谒吴太伯庙。许君因问曰：'彼何人也？而衣裙若是。'人曰：'此州有男巫赵十四者，言事多中，为土人所敬伏，皆赵生之下辈也。'许生问曰：'赵生之术，所长者何也？'曰：'能善致人之魂耳。'许生乃知符其妻之说也。"

二、赵生施术

"明日早，诣赵十四，具陈恳切之意。赵生曰：'某之所致者，生魂耳，今召死魂，又令生人见之，某久不为，不知召得否？知郎君有重念之意，又神理已有所白，某安得不为召之？'乃计其所费之直，果三贯六百耳。遂择良日，于其内，洒扫焚香，施床几于西壁下，于檐外结坛场，致酒脯，呼啸舞拜，弹胡琴。至夕，令许君处于堂内东隅，赵生乃于檐下垂帘卧，不语，至三更，忽闻庭际有人行声。赵生乃问曰：'莫是许秀才夫人否？'闻吁嗟数四，应云：'是。'赵生曰：'以秀才诚意恳切，故敢相请，夫人无怪也，请夫人入堂中。'逡巡，似有人揭

帘，见许生之妻，淡服薄装，拜赵生，徐入堂内，西向而坐。

三、夫见亡妻

"许生涕泗呜咽：'君行若此，无枉横否？'妻曰：'此皆命也，安有枉横？'因问儿女家人及亲旧闾里等事，往复数十句。许生又问：'人间尚佛经，呼为功德，此诚有否？'妻曰：'皆有也。'又问冥间所重何物？春秋奠享无不得，然最重者，浆水粥也。赵生致之，须臾粥至，向口如食，收之，复如故。许生又曰：'要功德否？'妻云：'某平生无恶，岂有罪乎？足下前与为者，亦已尽得。'良久，赵生曰：'夫人可去矣，恐多时即有谴谪。'妻乃出，许生相随泣涕曰：'愿惠一物，可以为记。'妻泣曰：'幽冥唯有泪可以传于人代，君有衣服，可投一事于地。'许生脱一汗衫，置之于地。其妻取之，于庭树前悬一树枝，以汗衫蔽其面，大哭。良久，挥手却许生，挂汗衫树枝间，若乘空而去。许生取汗衫视之，泪痕皆血也，许生痛悼，数日不食。卢求著幽居苏州，识赵生，赵生名何，苏州人皆传其事。"(出灵异记)

由上可见，配合这种汗衫巫术的还有"召魂术"，所施行的仪式有：1.选择良(吉)日。2.洒扫焚香。3.檐外结坛。4.祭祀酒脯。5.呼啸舞拜。6.巫师弹琴 7.垂帘静卧。8.巫魂对答。9.血衫挂树。10.夫哭取衫。但是，这一系列巫术步骤，只不过是巫师与亡妻的丈夫表演的双簧戏而已。

唐代有男女互穿衣服而增加爱情的故事，便是汗衫巫术的衍化形态。唐朱揆《钗小志·谢郎衣》云：

"苏紫蓉爱谢耽，咫尺万里，靡由得亲。遣侍儿假耽恒著小衫，昼则服于内，夜则拥之而寝。……谢亦取

女帕腹衷之，后为夫妇。”

帕腹，俗称背心。小衫与背心，恋人互穿，昼服于内，夜拥而寝，增加爱情，终成夫妻。

第二节　唐代交感巫术与文房四宝通灵

文房者，书房也；四宝者，纸墨笔砚也。唐人十分看重文房四宝，为了能使自己任意走笔得到灵感，文人往往求巫师给文房四宝施以巫术，于是唐代的巫师便设计了一种可称之为“文房四宝通灵”的巫术。这在唐李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷五“墨纸笔砚池硃章第三”有记载。

这种文房四宝通灵巫术的施术方法是这样的：

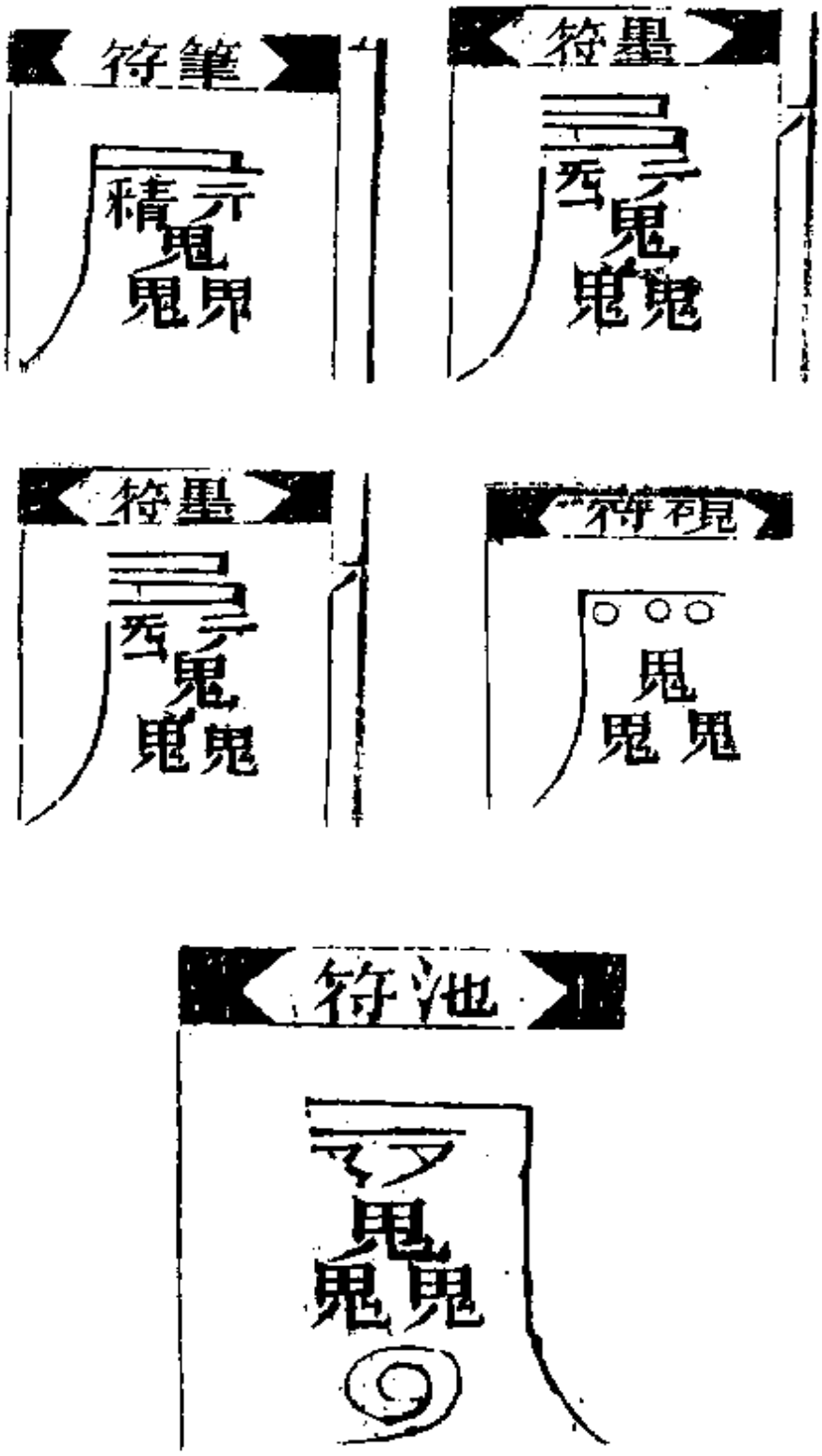
(1) 施术

“于六丁六甲日，用好纸四十九张，新笔五枝，墨五锭，砚五个、硃一两、池一个，祭于六甲垓下，脚踏、‘魁罡’二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，吹在纸上，书符五道，念咒一遍，焚符(五)道，四十九日，其物通灵应变任意。”

(2) 咒语

“日出东方，赫赫洋洋。
用笔之灵，用纸方方。
用墨墨罢，用池池光。
用硃硃赤，用砚砚汪。
书库鬼泣，书天雨霈。
无祷不应，无求不祥。
吾奉三山九侯先生律令摄。”

(3) 符箓(见下图)





以上法术、咒语与符箓，其目的是要达到“其物通灵、应变任意”的巫术目的。何谓“通灵”？是指文房六物与神灵相通。古来文士一贯讲究自己的作品“通灵”。顾恺之画画，认为自己的好画简直是通灵而复活了。南朝宋檀道鸾《续晋阳秋》记述说：“(顾)恺之尤好丹青，妙绝于时。曾以一厨画寄桓玄。……玄乃发厨后取之，好加理复。恺之见封题如初，而画并不存，直云‘妙画通灵，变化而去，如人之登仙矣。”古代名医治病，自然也要使用文房四宝，他写出的医方在纸上，也是能通灵的。《续搜神记》云：“李子豫少善医方，当代称其通灵。许永为豫州刺史，镇历阳，其弟患心腹坚痛十余年，殆死，忽目夜间屏风后有鬼，谓腹中鬼曰：‘何不促杀之，不然明日李子豫当从此过，以赤丸打汝，汝其死矣。’复中鬼对曰：‘吾不畏之。’于是许永使人候子豫，果来，未入门，病者自闻腹中呻吟声。及子豫入视曰：‘鬼病也。’遂于巾箱中出八毒赤丸子与服，须臾，腹中雷鸣鼓转，大利数行遂差。今八毒丸方是也。”(《太平御览》卷七四一)可见医生通灵如此。这种文墨通灵的观念正是文房四宝巫术产生的基础。以上咒语便体现了这种文墨通灵的巫术观，所以它说：“书库鬼泣，书天雨霈。无祷不应，无求不祥。”通灵就是通鬼神，唯有施了巫术才能“下笔如有神”。

在清代秘密社会里，我们可发现以上文房四宝通灵巫术带来的深远影响。天地会的巫师为了要使其书符灵验，有祭笔墨的巫术仪式，下图便是巫师口中念念有词，在作祭笔的仪式。



他们还要将笔与墨，先用彩绸扎起，挂在墙上，然后念诗（咒语的转化）来祭祷。他们将这些仪式画进图谱。

1．笔的画与笔的诗，见下页图。

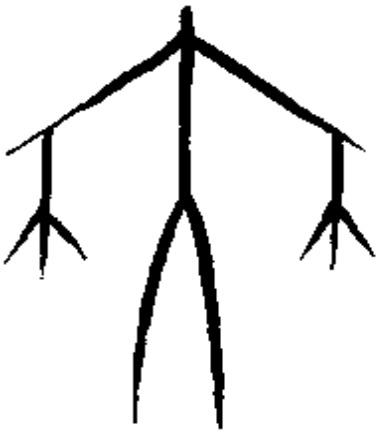
诗云：

五祖传来笔一枝，
能习文章能味诗，
一笔写断泪（清）朝终，
斩了泪君作鸡儿。



诗里表达了天地会员推翻清王朝战斗的意志和对清朝统治阶级的仇恨，其时中国已沦为半封建半殖民地，成为世界各个帝国主义瓜分的对象，秘密社会乃借此巫术表现反抗的思想。

2．墨的画与墨的诗，见下图：



诗云：

此墨将来作栋梁，
上有文章在两旁。
小子书中我点墨，
两班文武在朝堂。

诗里表达了天地会员要作国家栋梁之材的决心，以文治国，而不是以武治国，所以说是“上有文章在两旁”。

总之，清代秘密社会的笔墨巫术之形式虽然是落后的，但其思想却具有进步性。

第三节　唐代头发巫术与信奉道教“壶天”仙境

唐代有一种使人信奉道教的头发巫术。如果一个人心里不信奉道教，怎样使他信奉呢？道士们发明了一种巫术，这种巫术包括四项内容，记载于《增补秘传万法归宗》卷五“随形五破章第五”：

第一，施术过程：以发爪为主要施术材料。

"用大瓷罈一个，以唾拼硃，罈之周围书'心肝脾肺贤(肾)'五字于上，用脚手二指甲，并梳下乱头发，不拘多少，画人像一个，俱烧灰，用水一瓶装于罈内，以纸书符封口，祭六甲坛下，脚踏壶天二字，左手如意，右手剑诀。取东方炁一口，念'五破咒'七遍，焚'(五破)符'一道，四十九日毕。将前水沐浴沿身，凡遇险处不能逃躲，但遇瓷器而入，名曰小洞天，又令久守道惧法，只谭河破，其破随人以出，化前令五鬼者，心肝脾肺肾入于瓶之中，听之每块俱应声矣。令人心信于吾教矣。"(《新刻万法归宗·底襟集》卷五，十九页)。

很显然，这种巫术是交感巫术(发爪)、模仿巫术(画人像一个)与反抗巫术(书五破符)的混合巫术。

第二，念"五破咒"。咒语为：

"一块两块三四五，心肝脾肺肾随蚊。
身中壶(壶)天与外天，尔随破瓦破应声。
敕吾奉王山九侯先生律令摄。"

第三，焚"五破符"。"五破符"载于《增补秘传万法归宗》卷五"符像式"之中，见下页图

第四，画人像一个。画什么样的人像也有具体规定，见下页图。

画的是典型的中国本土道士模样。

所谓"心信于道教"，当然是信奉道教的宇宙观，即相信道教所说，整个宇宙是一个壶形的天地，叫做"壶天"。所以要"脚踏壶天二字"施术，在咒语中也相信有一个"身中壶天"。道教信奉的壶形宇宙观来源已久，它发端于我国远古的原始宗教，并有漫长的流变史。

在我国，最早见到的古人信仰的壶形宇宙观是在《山海经》中。《山海经·海外北经》云："钟山之神，名曰烛阴。视为昼，瞑为





夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风，身长千里。在无肾之东。其为物，人面，蛇身，赤色，居钟山下。"《山海经·西次三经》云："西北四百二十里，曰钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦鸡杀葆江于昆仑之阳，帝乃戮之钟山之东曰瑶崖。"《山海经·西次三次》又云："黄帝乃取崦山之玉荣，而投之钟山之阳。"按钟山，即为壶形仙境之山，汉墓出土的古酒器，即为壶形，而名为"钟"，故钟者，壶也。《孔丛子·儒服》云："尧舜千钟。"此"千钟"酒器，后来称为酒杯，酒杯即酒钟，"钟"与"盅"通。见下图。



所以《海内十洲记》描述的钟仙境："钟山在北海之子地，隔弱水之北一万九千里，高一万三千里，上千七千里，周旋三万里，自生玉芝及神草四十余种，上有金台玉阙，亦元气之所舍，天帝居治处也。钟山之南有平邪山，北有蛟龙山，西有劲草山，东有柬木山，四山并钟山之枝干也。四山高钟山三万里，宫城五所如一，登四面上下望，乃见钟山尔。

四面山乃天帝君之城域也。仙真之人出入道经，自一路从平邪山东南入穴中，乃到钟山北阿门外也，天帝君总九天之维，贵无比焉。"实际也是一个钟山壶形的仙境，是道家宇宙观之体现。当然《玄中记》所描述的钟山："北方有钟山焉，山上有石首如人首，左目为日，右目为月，开左目为昼，闭右目为夜，开口为春夏，闭口为秋冬。"也是缘《山海经》中原始宗教的钟山壶形宇宙观而来。

汉代也信仰壶形的仙境。例如《史记·孝武本纪》云："其北治大池，渐台，高二十余丈，名曰泰液池，中有蓬莱、方丈、瀛洲、壶梁，象海中神山龟鱼之属。"其中的"壶梁"便是壶形宇宙观之表露。这时已有了壶中天地故事之构思。《后汉书》卷八十二《费长房传》云：费长房曾为市掾。市中有老翁卖药，悬一壶于座，市罢，辄跳入壶内，市人莫见之，唯长房于楼上睹之，知为非常人，因向学道。

魏晋南北朝之时代，壶形宇宙观曾经在中国大为盛行，道教的推崇使它得以发展，因而有不少之记载：

1.《列子·汤问篇》云："（终北）当国之中有山，山名壶领，状若甑甄（注：瓦鉼也）。顶有口，状若圆环，名曰滋穴。有水涌出，名曰神瀵（注：山顶之泉）。臭过兰椒，味过醪醴（注：水火慧用），盖神所瀵（渍）出者。"意为饮了壶领山之泉水，令人智慧。

2. 晋代葛洪《神仙传》卷五发明了一个名为"壶公"的仙人，云："壶公者，不知其姓名也。时汝南有费长房者，为市掾，忽见公从远方来，入市卖药，人莫识之。卖药口不二价，治病皆愈。常悬一空壶于屋上，日入之后，公跳入壶中，人莫能见，唯长房楼上见之，知非常人也。长房乃日日自扫公座前地，乃供馔物，公受而不辞。如此积久，长房尤不懈，亦不敢有所求，公知长房笃信，谓房曰：至暮无人时更来　长房如其言即往，公语房曰：'见

我跳入壶中时，卿便可效我跳，自当得入。'长房依言，果不觉已入，入后不复是壶，唯见仙宫世界，楼观重门阁道，公左右侍者数十人。公语房曰：'我仙人也。卿可教，故得见我，审尔大佳，勿语人也。'公后询长房于楼上曰：'我有少酒，相就饮之。'酒在楼下，长房使人取之，不能举盎，至数十人莫能得上，乃白公，公乃下，以一指提上，与房共饮之，酒器如拳许大，饮之至暮不竭。"

3．晋王嘉撰《拾遗记》卷一云："三壶，则海中三山也。一曰方壶，则方丈也；二曰蓬壶，则蓬莱也；三曰瀛壶，则瀛洲也；形如壶器。此三山上广，中狭，下方，皆如工制，犹华山之似削成。"道教三山都离不开一个"壶"字。

4．后魏郦道元《水经注》卷二十一"汝水"云："昔费长房为市吏，见王壶公悬壶都市，长房从之，因而自远，同入此壶，隐沦仙路。"

5．南朝人信仰的壶形仙境是瓠瓯（即葫芦）。《南史》列传第二十二《徐文伯传》云："（徐）熙好黄志，隐于秦望山，有道士过求饮，留一瓠瓯与之，曰：'君子孙宜以道术救世，当得二千石。'熙开之，乃《扁鹊镜经一卷》，因精心学之，遂名震海内。"

可见到了魏晋南北朝时期，壶形宇宙观已经有了很大的发展，从壶形的山演变到以壶来命名神仙，再演变到葫芦的故事，壶对天地万物竟无所不包了，正如杜甫《寄司马山人》诗云："家家迎蓟子，处处识壶公。"

再到唐代，从王壶公又衍化为谢壶公，而且更进一步地提出"壶天"之说，是唐人的一种创新的说法，即相信壶中别有天地。《道藏》太平部收入唐道士王悬河《三洞珠囊》云：壶公谢元，历阳人，卖药于市，不二价，治病皆愈。语人曰：服此药必吐某物，某日当愈。事无不效，日收钱数万，均施与市中贫乏饥馁者。另外，唐诗有"壶天"说。

李白《下途归石门旧居》云："余尝学道穷冥筌，梦中往往游仙山。何当脱屣谢时去，壶中别有日月天。"

李白《赠饶阳张司户燧》云："蹉跎人世间，寥落壶中天。独见游物祖，探玄穷化先。"

李商隐《赠白道者》云："十二楼前再拜辞，灵风正满碧桃枝。壶中若是有天地，又向壶中伤别离。"

"壶天"也就是"壶中天"，在唐代已经成为固定的说法：

张乔《题古观》云："洞水流花早，壶天闭春雪。其如为名利，归踏五陵尘。"

白居易《酬吴七见寄》云："竹药闭深院，琴罇开小轩。谁知市南地，转作壶中天。"

由上可见，至唐代李淳风《万法归宗》中提出壶天说，实为发展之必然。唐人信仰壶形之仙境，甚至造出巴邛人有桔中仙境之说，因为桔形与壶形相似，唐牛僧孺《玄怪录》卷三《巴邛人》记有桔中仙境精彩的故事：

"有巴邛人，不知姓名，家有桔园。因霜后，诸桔尽收，余有两大桔，如三斗盎，巴人异之，即令攀摘。轻重亦如常桔。剖开，每桔有二老叟，鬓眉皤然，肌体红润，皆相对象戏（即下象棋）。身长尺余，谈笑自若。剖开后，亦不惊怖，皆相与决赌。决赌讫，一叟曰：'君输我海上龙王第七女髭（bì，假发）发十两，智琼额黄十二枝，紫绢帔一副，绛台山霞宝散二庾，瀛州玉尘九斛，阿母疗髓凝酒四种，阿母女态盈娘子跻虚龙缟袜八两。后日于王先生青城草堂还我耳。'又有一叟曰：'王先生许来，竟待不得！桔中之乐，不减商山。但不得深根固蒂，为愚人摘下耳。'又一叟曰：'仆饥矣，须龙根脯食之。'即于袖中抽出一根草，方圆径寸，形状宛转如龙，毫厘罔不周悉。因削食之，随削随满。食讫，以水噀之，化为一龙，四叟共乘之。足下泄泄云起。须臾，风雨晦冥，不

知所在。巴人相传云：百五十年来如此，似在陈隋之间，但不知其年号耳。”



壺中二叟

桔形宇宙观也是道教的宇宙观，以上故事也是道教故事的遗留。

至宋代，晋代创造的“壶公”与唐代创造的“壶天”竟然合二为一了。《云笈七签》卷二十八“二十八治”云：“（施存）学大丹之道，……后遇张申为云台治官，常悬一壶，如五升器大，变化为天地，中有日月，如世间。夜宿其内，自号‘壶天’，人谓曰‘壶公’。”这种综合，显露了宋代道家博采前世众说的特点，而集各种道家壶形宇宙观为一体。

至明清时代衍化成信仰壶形世界里的妖怪，即葫芦妖的故事。同治十年（1871 年）授经堂新镌无名氏撰《混元盒五毒全传》第三回云，有谢公子“海边滩遇怪物”，由葫芦中跳出，欲食谢公子。幸遇金奶奶前来，与怪物道：“我不信这怪物身躯甚大，这葫芦多小，如何藏得下！我叫相公与你吃了，你要钻进葫芦我看看。”结果仍将怪物骗入葫芦。

清代民间信仰的八仙之一——铁拐李，他手上便拿着一个葫芦，天地会员画像供奉，并题诗一首：“拐李葫芦果是真，金箍头上有缘因；披发赤足街上过，一心掌定彪乾坤。”此诗既提到头发（披头）又提到壶天仙镜——葫芦中的乾坤。

实际上，清代天地会员尊奉的八仙之一——蓝采和也如此，



他们画像供奉，见下图[1]。



① 以上两图均采自《近代秘密社会史料》卷一。

蓝采和——长发，手扶一个壶形花篮也正是壶天仙境的表现。

综上所述，本节所述头发巫术皆围绕道教"壶天"宇宙观为其核心，而"壶天"宇宙观却来自我国原始宗教观，在我国有漫长的流变史。显然它被道士施行头发巫术时所利用。

第四节　唐代发爪巫术与隐身术

在我国道教施行的发爪巫术中，与隐身术的幻梦产生了密切的关系，伯三八一〇敦煌写本中，有一篇唐人的《湘祖白鹤紫芝遁法》，就说将头发和指甲烧成灰，和人面中，经过系列施魔力的过程，取用后就能隐身了。这是中古时代对头发巫术别出心裁的设计。原文云：

"凡炼此法者，用白毛七根，自己头发七根，手足指甲共剪三分，用阴阳瓦焙焦，存性，为末，入飞罗，面打糊，表蛤蚌纸如钱厚，剪成一牌，长三寸三分，宽二寸二分，五色绒绳系之。待鹤神下界之日，一面以鹤延（涎）调硃砂书符，一面以人乳汁磨墨，画鹤一只听用。又采兰花七朵，己发七根，手足指甲共三分，照前焙干为末，入飞罗，面打糊，表蛤蚌纸如钱厚，剪成一牌，长三寸三分，阔二寸二分，五色绒绳系之。一面以兰草花捣汁，调雄黄书符，一面以人乳汁研墨，画紫芝一枚。制毕，但缝衣盛之，就于本月日起，净室之中，设位供奉祖师，物（务）要虔诚洁净，勿令产孝、鸡犬，犯秽污，投词毋练草上，（案）放一明亮新镜，念咒各七遍，焚符各一道，斫水吞服，叩礼七拜，将二牌悬于项下衣内掩之。一日三次，忌戒五荤三厌，炼至七日，念咒吞符拜毕，将牌出囊，挂在胸前，以镜照之，如见鹤草，不见人形，是真验也。如不见鹤草，仍见人形，再咒炼一七日，务要照见鹤草，不见人形为止。若右（有）缘者，道心坚固，诚意合志，不过三七日，照之，鹤

草但见，速辨(办)三牲祭礼送神。以后逢凶遇难，先出鹤牌而化鹤，欲出草牌而化草，任意而行。”

以上道教的隐身术，实际以发爪巫术作为它的基础并创新设计而成。有关这种隐身术的问题，请参见拙著《敦煌古俗与民俗流变》一书第三章《符咒风俗》的第十一节《道士隐形的奇妙幻梦——〈湘祖白鹤紫芝遁法〉》此书中已论述过的问题，本书即不再加以赘述了。本节补充论述以下问题。

以上所引伯三八一〇《湘祖白鹤紫芝遁法》，显然出自唐代李淳风著袁天纲补《增补秘传万法归宗》卷二《湘祖白鹤紫芝道(遁)》[1]，两者字句完全一样。

前面是一段说明：“夫白鹤紫芝遁法，乃汉名将中离翁传唐秀士吕纯阳，纯阳传韩湘子 ”

参见清代民间所绘吕纯阳(即吕洞宾)、韩湘子像。



① 按清末坊刻本《增补秘传万法归宗》卷二此标题，在目录中缺“湘”字，在卷二“遁”又误刻为“道”。清末坊刻本中错讹之字较多。



阐扬天教，广发慈悲，处后之进道，虽得住世延年，功行不完，未超三界，和光混俗[1] 仍在尘寰，如值天劫，兵荒马乱，遍挠天下，无日逊[2] 避。噫，惜哉，今以仙俗[3]留传于世，夙有道缘。有道缘者，起得是诀，虔心恳告，万法教主，历代仙师，其通诵意，某设之老祖师牌位，茶果香灯，鹿睡白鸭，供献虔诚，持炼功成，行藏之无能，脱凶灾大难，永不遭刀兵之手。故立老君，无世不出先尘，却而行化后，无极而长存，隐显莫测，变化无穷，普度天下人，不可具述矣。”

这段是白鹤紫芝遁法的序文，点明修此巫术是为了“脱凶灾大难”和“普度天下人”的。

后面还有一段补充段：“此乃助坟保命之仙术也，实为性命有德之士，宜当誓授，以为护身之宝，拜人切不可轻传，若无德行

[1] 伯三八一〇此字为“术”
[2] 伯三八一〇同

禄薄之辈，侥幸一时炼成，辄起孚盗之心，上天谴罪，殃祸及身也，乃万金不传之秘，并之慎之。”

这段是白鹤紫芝遁法的传术要点，点明必须传授“有德之士”，不得传授“无德行禄薄之辈”。以上秘法还联系到敦煌本《白鹤灵彰咒》、《紫芝灵舍咒诀》、《鹤神所在日期》、三角形印篆，还有《鹤符式》、《草行式》、《鹤牌符》、《草牌符》等符咒。《万法归宗》里全有。

鹤神的民间信仰　鹤神是南方流传已久的民俗信仰，四库全书本的清乾隆六年间刊本《钦定协纪辨方书》[1] 共有三十六卷，其中第三卷末云：“今按日游神载于时宪书，明代承元《授时历》即有之，其前则莫可考矣。历例曰，其义未明，自来未有为之说者，然俗所遵信。南方民俗，又有所谓‘鹤神方’者，出行忌抵向之。甲子、乙丑日在东南方之巳，丙寅转丙午丁方，五日而转未坤申方，六日而转庚酉辛方，五日而转戌乾亥方，六日而转壬子癸方，尽五日则为壬辰矣。癸巳日起至戊申日止，此十六日谓之‘鹤神上天’。至己酉日又出至丑艮寅方，六日而转甲卯乙方，五日而转辰巽巳方。凡四日为癸亥矣，辰二日，巽二日，而甲子、乙丑又从巳起，凡居四维则六日而去，居四正则五日而去。”

以上所述，是完全按照古代民间道家设计的“鹤神图”来立论的。不看以下这幅“鹤神图”就难以区分其中的八方和四十四日，其中意思也难以理解了。此八方为：

丙午丁方

未坤申方

庚酉辛方

戌乾亥方

---

[1] 清·允禄、梅毂成等编

壬子癸方

丑艮寅方

甲卯乙方

辰巽巳方

每一方又制约五至六日，八方共制约四十四日。这八方制约的日名是：

1. 丙午丁方，共五日：

丙寅

丁卯

戊辰

己巳

庚午

2. 未坤申方，共六日：

辛未

壬申

癸酉

甲戌

乙亥

丙子

3. 庚酉辛方，共五日：

丁丑

戊寅

己卯

庚辰

辛巳

4. 戌乾亥方，共六日：

壬午

癸未
甲申
乙酉
丙戌
丁亥

5. 壬子癸方，共五日：

戊子
己丑
庚寅
辛卯
壬辰

6. 丑艮寅方，共六日：

己酉
庚戌
辛亥
壬子
癸丑
甲寅

7. 甲卯乙方，共五日：

乙卯
丙辰
丁巳
戊午
己未

8. 辰巽巳方，共六日：

庚申
辛酉

壬戌
癸亥
甲子
乙丑
附鹤神图。



以上"鹤神图"采自《协纪辨方书》卷三。它与伯三八一〇敦煌写卷中《鹤神所在日期》的十句诗体咒语的内容是互相吻合的[①] 请读下列诗句：

鹤神癸巳上天堂，
己酉还居东北方。
乙卯正东居五日，
庚申却入巽内[②] 藏。
丙寅午磨金甲子[③]，
辛未西南往遇乡。

① 此诗同见《万法归宗》卷二(以下简称《万》)。
② 《万》为"宫"。
③ 《万》为"午地磨金甲"。

丁丑南方奇白兽，
壬午尊[1] 乾金放光。
戊子北方居五日，
鹤神依旧到天堂。

这种吻合只是体现在干支日期上，其余"往遇乡"，"奇白兽"、"巽内藏"等则依然不可解。神秘的圆圈排列的神秘数字包容的依然是神秘的内容。究其原因在于道士不可能实现"隐身"的幻梦；而以上的鹤神图，从现有资料来看，似为了 配合唐代的这首诗体咒语而作，是《协纪辨方书》的作者采集明代以前的民俗鹤神观念的实录，因为在此书中卷三已引到娄元礼所作《田家五行》中的如上的前两句咒语。

在以上所谓的"鹤神图"中，内圈所标明的十六日，即：癸巳、甲午、乙未、丙申、丁酉、戊戌、癸卯、壬寅、辛丑、己亥、庚子、甲辰、乙巳、丙午、丁未、戊申，为"鹤神上天"之日。所以说"癸巳日起，至戊申日止，此十六日谓之鹤神上天。"这当然是道士们设计发爪巫术隐身法时故弄的玄虚，鹤为什么一定要在这十六日上天而不在其他日上天？没有答案，而文中所制定的每一名词都有它特殊的不可解的含义。连《协纪辨方书》卷三也说："唯鹤神之名，则从俗之称而莫可解。"道士实际上是利用了民俗的"鹤神"名称来实施了发爪巫术隐身术，也运用了天干地支的纪日知识造作了一个神秘的鹤神上天的周期而已。不可解论就形成了它的非科学的迷信。

但是，伯三八一〇写卷的内容原文，则肯定辗转流传下来了，我们如果对照李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》一书，就会发现伯三八一〇写卷内容与其相合，并可互校，由此也

① 《万》为"寻"

可以肯定《增补秘传万法归宗》决不是一本后世杜撰的伪书，但《万法归宗》是否李淳风著尚有问题。在《增补秘传万法归宗》卷三"格天规模"中有"嘉靖丙辰春三月壬申天师张序"，嘉靖丙辰时当公元1556年，即明代嘉靖三十五年，可见明代巫师假托张天师之名以作序，是为明代人增补《万法归宗》之明证。另外，卷五附录的《天师心传口诀》有"昔正德二年三月初九日主事张灵当空拜受"字样，正德二年为明武帝朱厚照年号，时当公元1507年，也为明代人增补此书之明证。卷三《九天玄女耳报》中还有"刘伯温得此传也"，也是明人修改的痕迹。甚至卷三《告神祭文跪读》一篇，有"维大清国某省某府"字样，则显然是清代巫师之加添。以上例证充分说明《增补秘传万法归宗》其主体部分是唐人著述，而加添处则有后人以各时署名来说明。

综观这项隐身发爪巫术，其结构除以上巫术概述外，还包括三咒三符组成三套巫术，这在《万法归宗》卷二有详细记载。

第一套，为《白鹤灵彰咒》与《鹤符式》。

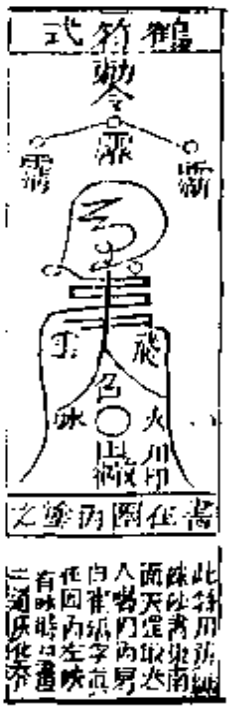
白鹤灵彰咒

白鹤林禽白鹤神，金丹一点得延龄。
大化白鹤升天去，人跨白鹤驾祥云。
太上玉旨亲垂教，留传助道遁真形。
走遍天涯人莫见，飞灾横祸不能侵。
弟子受持神仙法，逢凶遇难避刀兵。
慧眼遥观来害者，须臾变态隐吾身。
一化白鹤，二化紫芝。
隐显莫测，众神护持。
吾奉太上老君，急急如律令，敕。
北岳帝君速降摄。真言曰：

奄齿临多利多利摄，一气念七遍

（此诗伯三八一〇，《万法归宗》同见）

以下是配合咒语的《鹤符式》：



《鹤符式》采自《万法归宗》卷二，与伯三八一〇所载不大相同，符下说明讹字多，难以卒读。此诗重点渲染了道家"人跨白鹤驾祥云"的幻想，人能飞天避开人间的灾难，战乱是产生这种幻想的土壤。

第二套，为《紫芝灵舍咒诀》与《草符式》。

紫芝灵舍咒诀（左手斗诀，右手剑诀，步前罡法。）

万花丛中一颗草，其色青青香更好。

神仙采取在花篮，千般变化用不了。

吾令法炼隐吾身，纵横世界无烦恼。

行亦无人知，坐亦无人见。

遇兵不受惊，逢贼不受拷。

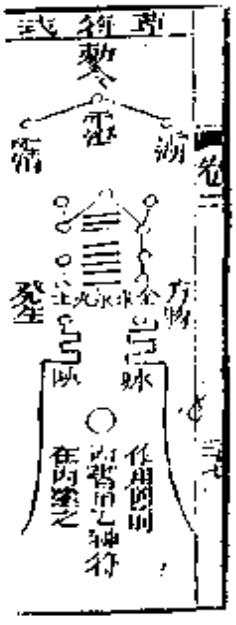
护道保长生，相随白鹤草。

吾奉太上老君，急急如律令，敕。

东岳帝君速降摄。真言曰：

奄齿临奄多利奄多利摄。跟前咒念之。

（此诗伯三八一〇，《万法归宗》同见）

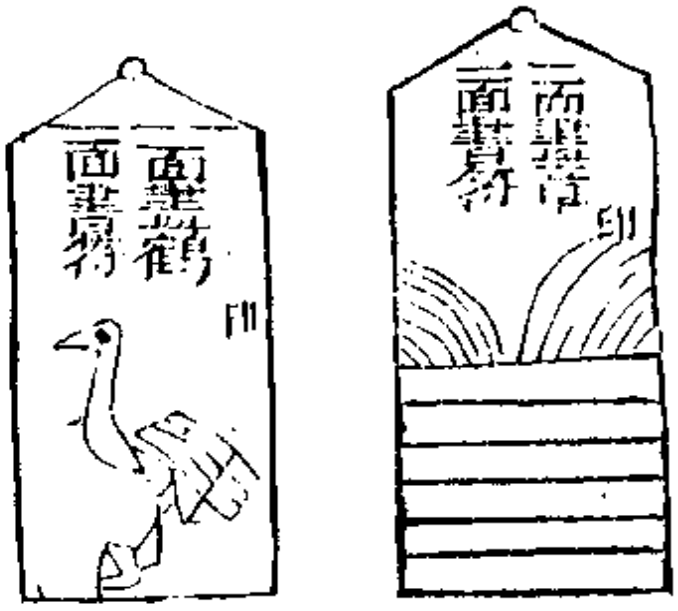


以下则是配合咒语的《草符式》。

《草符式》亦采自《万法归宗》卷二，与伯三八一〇所载也不大相同。道士其所以要选用白鹤与紫芝草来作为书符的内容，一来与爱大自然有关，二来也与恋故土一禽一草有关，以增添这种隐身发爪巫术的本土性。

第三套，为《鹤神所在日期》与鹤牌草牌，

《鹤神所在日期》之十句诗已见上引，兹略。以下则是配合这首诗的鹤草二符印：



鹤草二符印采自《万法归宗》卷二，与伯三八一〇所载也不甚相同，特别是《万法归宗》卷二对这二符印有一段说明与伯三八一〇所载并不相同，敦煌卷内没有以下一段：

> “此二牌书鹤草真形，总盛绢绛袋内，如欲用时，将左袖一展，先取出鹤牌，千百万军中则见鹤不见人形。如作戏取乐，口谈诗词，任意舞蹈，如俗人见鹤追赶，急将右翅（袖）一拂，取出草牌，即化草矣。鹤牌入囊，只见碧兰一颗（棵），真乃湘祖之妙诀也。其中变易多端，难以尽言，当誓授之，珍重珍重，秘之秘之。”

这段神秘语，一来说明鹤牌的神妙，而且以鹤牌为主，二来禁止“作戏取乐”，否则以草牌化草来禁止施术。此外，“造鹤神二牌须择吉日，二牌以五色绒绳系之，盛绛囊内，悬之衣领内掩之。”书卷相同。但是，通过《万法归宗》卷二来看，伯三八一〇卷

中的三角形印篆，是隶属于鹤草二牌之后的，印下的注语中间几句讹字多，难以卒读，余皆较顺：



印下注语云：

“此印用雷惊枣木一断(段)，择甲子成开吉日，于净室内，焚香雕刻已成。甲寅祭，甲辰(早晨)焚香，羊肉田午日洪汪上，甲魁日熏渍边，甲戌日收厘(?)，若欲试验，放置鸡罩上，众鸡不敢鸣也。俱埋三日，但持此印殊砂符上，祛邪，召星立至。夫方印者，阴印也；角印者，阴印也。诸符用之，无不灵验矣。”



从最末句可见，此角印是为了配合以上三套符咒中的各个符的。最后还需指出，道士在施此发爪巫术前，还需念《步罡诀》，也是《万法归宗》卷二所纪：

综上所述，这是一个庞大系统的隐身发爪巫术。它是民间书法、美术、民谣、工艺的综合体。我们不知道道士的这种法术，怎样能使他们梦幻成真。但是，中古时代就能幻想人驾鹤上天，却是人类发明飞行物的前奏。

第五节　唐代吹毛为虎的交感巫术

古代由于老虎危害民众，民众迫切需要治虎，唐代民间巫师为

了顺应民心，由头发巫术中得到了创造的灵感，于是设计出了拔一根虎毛来变一只老虎的离奇古怪的巫术。这项巫术的施术原则，也是与头发巫术相同，认为一根动物身上的毛，便是这只动物生命的一部分，如果施术于毛，这根毛便具有了变为一只老虎的魔力。

《增补秘传万法归宗》卷五《吹毛为虎章第二》记载了这种道教巫术的详情。整个巫术包括三个部分：施术原则、咒、符。现在分别叙述如下：

第一，施术原则。原文云：

"于寅日，取虎毛一撮，午时死者，亡人盖面纸一张，剪成纸虎一个，将虎手（爪）两面枯糊之于上余毛，放纸虎一处，祭六甲坛下，脚踏'寅牛'二字，双手虎诀，取东方炁一口，念化虎咒七遍，焚符一道，四十二日毕，将前纸虎焚之，用祭水一钟吞服，余剩虎毛，每一根化虎一个。恰虎诀，念咒吹之，即化猛虎一只，欲收其虎，恰'寅'字，吸气一口，自入袖内，甚妙。凡郊外，登山涉水，独行之险，以此假虎为伴，诸凶皆避，大吉。"

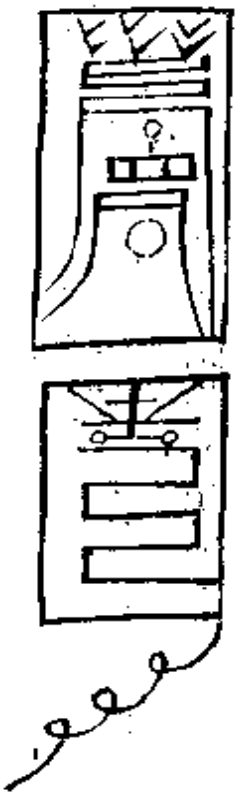
第二，《化虎咒》：

脱胎换骨，
改祸为祥，
随吾应缠，
在吾之傍，
放之威烈，
收之即藏。

吾奉三山九侯先生律令摄。

第三，《化虎符》：

这是唐代道士教人运用的一种"精神壮胆法"。你如果独自到郊外夜行，或独自登山涉水于险恶之途，很怕遇到饿狼猛虎乃



至歹徒强盗的袭击，便事先拔一撮虎毛和剪一个纸老虎来施以巫术，但你必须先抓一张死人的盖面纸来剪纸老虎，否则无效，也就是说，你必须首先经过一个可怖的锻炼过程，接受那张死人面孔的恶梦般的恐吓，于是便看穿了人生浮云如梦，顿悟了一切只不过如此，然后再念咒焚符，于是一只活老虎便在你眼前，自那根虎毛里幻化成功。然后你再和以祭水吞服那些剩余的虎毛，于是你便具有了夜行的虎胆。当你进入巫术境界后，一只只老虎便从虎毛中变出来，不用时你可以把它们一只只纳入袖内，于是一切便能化凶为吉了。

总之，整个吹毛为虎的施术过程，是一种精神幻化的过程。从这个意义上说，毛发巫术实际是道士施用的一种精神催眠术，也就是精神战术。实际上，他们未必能将一根虎毛变为一只老虎，但是，人一旦进入巫术境界，沉浸于有魔术力的梦一般的幻境中，人便能感觉到一撮虎毛变成了一群老虎，而要获得这一切幻觉，必须使一个纤弱的人，看一看死人的面孔，亲自揭下死人脸上的盖面纸才行，不然，便不能有此幻觉。唯有经过巫术把一个人"脱胎换骨"的改造以后，你才能够有虎胆穿越险山恶水，看过死的人，才能够对死无所畏惧。

第六节　唐代的水巫术、脚印巫术与神判

唐代由于生活安定，经济发展，对外交流活跃，所以唐代人见识也广，想象力也特别丰富，因此各种交感巫术幻想也就显得

特别丰富多彩。

（一）水巫术

在唐代，人民也幻想人在水上走“若履平地”，却不再是足涂鱼血，而是丢弃“履水珠”的法宝了。唐苏鹗《杜阳杂编》卷下云：

> “顺宗皇帝即位岁，拘弭国贡履水珠，色黑类铁，大于鸡卵，其上鳞波。其中有窍，云持入江海之内，可行于洪波之上。上遂命善浮者以五色丝贯之，系于左臂，遣入龙池，其人则步骤波上，若履平地。”

这种“履水珠”的法宝，显然是与西域交流之所获。而善浮之巫术则是从拘弭国传入的。拘弭国，古代西域诸城国之一，故址在今新疆维吾尔自治区于阗县克里雅河以东。

（二）脚印巫术

唐人的脚印巫术也是有大的发展的。从西域传入的佛脚印，似乎已代替了原始的大人脚印。

《大唐西域记》[1] 云：“阿波逻罗龙泉西南三十余里，水北岸大磐石上，有如来足所履迹，随人福力，量有短长，是如来伏此龙已，留迹而去。后人于上积石为室，遐迩相趋，花草供养。”

《大唐西域记·屈支国》云：“东昭怙厘佛堂中有玉石，面广二尺余，色带黄白，状如海蛤。其上有佛足履之迹，长尺有八寸，广余六寸矣，或有斋日，照烛光明。”

唐张读《宣室志》卷二“开业寺神人足迹”云：“至德二年（757年）十月二十三日，丰乐里开业寺有神人足迹甚长，自寺外门至佛殿。先是，阍人宿门下，梦一人长二丈余，披金甲，执银槊，立于寺门外，俄而以手轧其门，扃镭尽解，神人即俛而入寺，行至佛殿，顾望久之而没。阍人惊悟，及曙，视其门，已辟矣。即日以梦白

---

① 章巽校点本，上海人民出版社，1977年，第60页。

于寺僧。众往共视，见神人之迹。告于京兆尹。尹具表以闻。肃宗命使验之，果如其言。"（中华书局点校本，1983年，第17页）

唐段成式《酉阳杂俎》前集卷十"物异"云："辟支佛靴，于阗国赞摩寺有辟支佛靴，非皮非彩，岁久不烂。"（中华书局点校本，1981，第98页。）

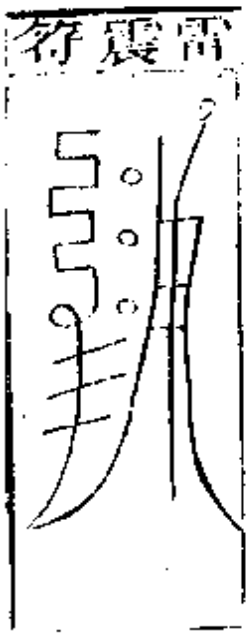
这些龙泉，东昭的佛足印，开业寺的神足迹，赞摩寺的佛靴，件件都说明了佛脚印在唐人中的广泛影响，但是，唐人巫师在脚印上却另有构想。

唐人巫师又发挥出了奇异的创造力，将脚印巫术又设计出两种不同的形态。

第一种是鞋子巫术。例如，《万法归宗》卷二里，记载着一种道教的鞋子巫术，名曰："鞋遁法"，原文云：

"欲炼之日，用黄纸阔二寸，朱书'雷震符'于上面，向北烧灰，清水吞之，向北念咒三遍，取炁三口，吞入腹中。临用之时，弃右鞋一只，正东而去，行过三步，则鬼神不见。所留之鞋，如自己之形，人见似真死；过九日，法尽，乃众视之，为鞋。"

'雷震符'如右图。



符下注云："此术传有德之士，若轻举妄及授非人，天必谴之。"

"向北念咒"指《脱身守尸咒》，咒文云：

"太上三官，五雷久随。

吃吾真炁，守吾真元。

奉太上老君急急如律令摄。"

《鞋遁法》即包括以上术文，雷震符及咒文。

这种道教鞋子巫术认为，留鞋如留"自

已之形”，正如见脚印如见其人并与其人同感一样。

据宋代传说，唐代的鞋子巫术还能作替身，以解救突然降临的灾难。宋曾慥《类说》卷二十七引《逸史》云：

> “明皇欲传隐形之术，公远秘之。恐其游幸放恣，上怒，选善射者伏于壁，召公远与语，众矢俱发。上令瘗于宫中。月余，中使自蜀回，云臣今至洛谷，见公远，令臣附起居，专于城（成）都望车驾。上惊，令开棺。唯见一草鞋，有箭孔数十。后上幸蜀，有称维公延来谒，召之不见。维公延即罗公远，上悔久之。”

唐玄宗杀罗公远巫师，罗公远就是以鞋子巫术逃脱了性命。他主要将鞋子作为替身，赋于鞋子更大的神秘性与传奇性，这是将鞋子交感巫术神化的结果。

第二种是脚下泥土巫术。后世衍化成一种有趣而荒唐的恋爱巫术。例如《万法归宗》卷五《佳人返步章第八》有一种脚下泥结合姓名之巫术，原文云：

> “但于妇人行步去处脚踪者，最佳取其二足心中土二撮，立仿作之形一只，书妇人自己名一只，用剑诀一勾如此等样，祭六甲坛下，脚踏魁罡元字，左手雷印、右手剑诀，取东方炁一口，念《返步咒》七遍，焚符一道。每呼妇名，如立日前应步相似，四十九日毕，将土和泥安自己脚足下，往返行步一时，去矣，佳人返步。”

这种脚底泥巫术认为，女子脚下泥对钟情于她的男子互有交感魔术力，若施术于女子脚下泥，再将此女子姓名呼唤，经过四十九日施术过程，将泥土安在自己脚下，喊她时，她便会返步回来。

关键处在于念《佳人返步咒》七遍：

> “佳人行处，步步踏迟。

吾今一剑，尔者自回。

结成一块，恋成一堆。

吾奉　三山九侯先生律令摄。”

还要焚《返步符》一道见右图。



由上可见，符咒中都强调一个“合”字，这说明道士将吉利语也视为是有魔术力的。

唐人的以上两种巫术虽荒诞，但却具有文化性，从鞋遁法可知道唐玄宗欲杀罗公远未成的巫术背景，从各种咒语可知民间白话歌谣之韵味。

（三）神判

唐代也有一些从西域传来的神判信息。据玄奘译的《大唐西域记》卷二所述濫波国、那揭罗曷国、健驮罗国的神判，说“凡有四条：水、火、称、毒”者，即水判、火判、称判、毒判。

我国西藏，唐代时松赞干布曾经制定出《十六法》的法律，规定解决是非可以用捞沸油法解决，是唐代吐蕃的野蛮神判。

第十七章　唐代模仿巫术

第一节　造反、游乐、求偶、盗财、除祸、无头等巫术

——唐代的模仿巫术

在唐代铜人模仿巫术更为盛行。有的巫师觉得木人泥人纸人等不合口味，而造起铜人来施术。例如，《新唐书》卷二百二十四下"叛臣"高骈传云："用之始诈行密曰：'庶下有瘗金五千斤，事平愿备一日乏。'行密掘地无埋金，但得铜人三尺，身桎梏，钉刺其口，刻骈名于背，盖用蛊厌骈也。"《太平广记》卷二百八十三"高骈"亦有类似说法，云：

> "唐高骈尝诲诸子曰：'汝曹善自为谋，吾必不学俗物，死入四板片中，以累于汝矣。'及遭毕师铎之难，与诸甥侄同坎而瘗焉。唯骈以旧毡苞之，果符所言。后吕用之伏诛，有军人发其中堂，得一石函，内有铜人一枚，[illegible]身被桎，口贯长钉，背上疏骈乡贯甲子官品姓名，为厌胜之事。以是骈每为用之所制，如有助焉。"（出《妖乱志》）

此"桐人"恐为"铜人"之误。从以上所述可知，当时人相信高骈之所以总是不得志，就是由于被人暗地里施行了模仿巫术，在模拟人上被口贯长钉，所以就形成了"骈每为用之所制，如有助焉。"此术之在模拟人上钉长钉历代均为常见。甚至还有传说铜人吃人的事情来。《太平广记》卷三百六十六《张缜》引《闻奇录》云：

> "处士张缜，多能善琴，其妻早亡于江陵，纳妾甚丽。未旬日，主庖小青衣于灶下得一铜人，长可一寸，色如火。须臾渐大，长丈余，形状极异，走入缜室，取其妾食之，毛发皆尽。食讫渐小，复如旧形，入灶下而失。"

这样就更加使唐人笃信铜人的巫术力了，于是便有人"左道惑众"故意埋上铜人，假铜人模仿巫术来骗民众钱财。唐张鹭《朝野佥载》卷三记载说：

> "白铁余者，延州稽胡也，左道惑众。先于深山中埋一金铜像于柏树之下，经数年，草生其上。给乡人曰'吾昨夜山下过，每见佛光。'大设斋，卜吉日以出圣佛。及期，集数百人，命于非所藏处断，不得，乃劝曰：'诸公不至诚布施，佛不可见。'由是男女争布施者百余万。更于埋处断之，得金铜像。乡人以为圣，远近传之，莫不欲见，乃宣言曰：'见圣佛者，百病即愈。'左侧数百里，老小士女皆就之。乃以绯紫红黄绫为袋数十重盛像，人聚观者，去一重一回布施，收千端乃见像。如此矫伪一二年，乡人归伏，遂作乱，自号光王，署置官职，杀长吏，数年为患。命将军程务挺斩之。"

司马光《资治通鉴》弘道元年"考异"载有此事。这是唐代喧闹一时的铜人巫术之乱。被一个和尚，利用铜人模仿巫术骗取

人们的钱财，最后发展到企图推翻唐王朝自己当皇帝的地步。

初唐的铜人巫术之乱，并没有被唐代皇帝引为借鉴和教训，相反，他们仍然喜好模仿巫术。唐郑处诲《明皇杂录·补遗》云："唐天宝中，有孙甑生者，深于道术，玄宗召至京师，甑生善辏石累卵，折草为人马，乘之东西驰走。太真妃特乐其术，数召入宫试之，及禄山之乱，不知所之。"① 看来杨贵妃特别喜欢这种折草人草马乘之驰走的模仿巫术，以至于安禄山叛乱后不知逃往何处。

唐代盛传有种能将竹子变为女郎的巫术。《太平广记》卷七十二"陆生"节云："唐开元中，有吴人陆生，至终南山下，见一老人开门，延生入。生拜谢曰：敬授教。老人曰：授学师资之礼，合献一女，度君无因而得，今授君一术求之。遂令取一青竹，度如人长，授之曰：君持此入城，三品以下家人，见之，投竹于彼，而取其女来，然慎勿入权贵家。生遂持杖入城，误入户部王侍郎宅，正见一女临镜晨妆，生投杖于床，携女而去，比下阶顾，见竹已化作女形，殭卧在床。一家惊呼云：小娘子卒亡。叶天师至，诊视之曰：乃道术者为之尔，遂取水喷咒死女，立变为竹。生既被擒，就南山同取老人。见老人杖策而下，老人曰：吾去日语汝，勿入权贵家，故违我命。老人取水一口噀之，黑雾数里，白昼如暝。人不相见，食顷而散，已失陆所在，而枷锁委地。"（出《原化记》）此巫术乃道教巫术，能将竹变为竹子姑娘，又能反转把姑娘变为竹子，以此推度《华阳国志》，《后汉书·西南夷传》、《太平寰宇记》，乃至日本《竹取物语》中之竹子变人传说故事，都是模仿巫术之神话化。

唐代还盛传有种能将画上美人变为活美人的巫术，称为画

① 上海古籍出版社，丁如明辑校本，1985年版，第31页

人令生的求偶巫术。《太平广记》卷二百八十六"画工"引《闻奇录》云：

"唐进士赵颜，于画工处得一软障，图一妇人甚丽，颜谓画工曰'世无其人也，如何令生？某愿纳为妻。'画工曰：'余神画也，此亦有名，曰真真。呼其名百日，昼夜不歇，即必应之，应则以百家彩灰酒灌之，必活。'颜如其言，遂呼之百日，昼夜不止，乃应曰。'诺。'急以百家彩灰酒灌，遂活，下步言笑，饮食如常，曰：'谢君召妾，妾愿事箕帚。'终岁生一儿，儿年两岁，友人曰：'此妖也，必与君为患，余有神剑，可斩之。'其夕，乃遗颜剑，剑才及颜室，真真乃泣曰：'妾南岳地仙也，无何为人画妾之形，君又呼妾名，既不夺君愿，君今疑妾，妾不可住。'言讫，携其子却上软障，呕出先所饮百家彩灰酒，睹其障，唯添一孩子，皆是画焉。"

如上所说，此图画巫术先由画工画画；然后施术：一、百日呼名，昼夜不歇；二、等有应声，以百家彩灰酒灌美人，必活。这自然是巫师之幻梦，胡诌罢了。此巫术虽荒唐，但却对民间故事有深远影响，后世的《画中女》民间故事便是由此种巫术衍化而来。丁乃通《中国民间故事类型索引》将此种故事母题列入"一般的民间故事"400B 类，母题为"英雄爱上肖像中的女子，或她已应允许配给他。她和他在一起住了些时，是真人的样子。但由于各种原因后来离开了。有时他忧伤而死。有时他去寻找她，终于把她找回。"[1]

唐代有一个《板桥三娘子》的故事，表现了唐代非常精彩的模仿巫术，情节曲折多变，世所罕见。《太平广记》卷二百八十六引《河东记》留有全文，现分以下七段，以明其内容。

1　见《中国民间故事类型索引》，中国民间文艺出版社 1986 年 7 月第一版，第 109 页

1．三娘子其人简介

“唐汴州西有板桥店，店娃三娘子者，不知何从来，寡居，年三十余，无男女，亦无亲属。有舍数间，以鬻餐为业，然而家甚富贵，多有驴畜，往来公私车乘，有不逮者，辄贱其怙以济之，人皆谓之有道，故远近行旅多归之。”

2．旅客赵季和的发现

“元和中(808－818)，许州客赵季和，将诣东都，过是宿焉。客有先至者六七人，皆据便榻，季和后至，最得深处一榻，榻邻比主人房壁。既而三娘子供给诸客甚厚，夜深致酒，与诸客会饮极欢，季和素不饮酒，亦预言笑。至二更许，诸客醉倦，各就寝。三娘子归室，闭关息烛，人皆熟睡，独季和转展不寐，隔壁闻三娘子悉窣，若动物之声，偶于隙中窥之。”

3．三娘子暗施模仿巫术，利用木人木牛做事

“即见三娘子向覆器下，取烛挑明之。后于巾箱中，取一副耒耜，并一木牛，一木偶人，各大六七寸，置于灶前，含水噀之，二物便行走。小人则牵牛驾耒耜，遂耕床前一席地，来去数出。又于厢中，取出一裹荞麦子，受于小人种之。须臾生，花发麦熟，令小人收割持践，可得七八升。又安置小磨子，碾成面讫，却收木人子于厢中，即取面作烧饼数枚。”

4．三娘子再施模仿巫术，将旅客俱变为驴

“有顷鸡鸣，诸客欲发。三娘子先起点灯，置新作烧饼于食床上，与客点心。季和心动遽辞，开门而去，即潜于户外窥之。乃见诸客围床，食烧饼未尽，忽一时踣地，作驴鸣，须臾皆变驴矣。三娘子尽驱入店后，而

尽没其货财。”

5. 赵季和再次发现三娘子施巫术

“季和亦不告于人，私有慕其术者，后月余日，季和自东都回，将至板桥店，预作荞麦烧饼，大小如前。既至，复寓宿焉。三娘子欢悦如初，其夕更无他客，主人供待愈厚。夜深，殷勤问所欲。季和曰：‘明晨发，请随事点心。’三娘子曰：‘此事无疑，但请稳睡。’半夜后，季和窥见之，一依前所为。”

6. 赵季和设计，把三娘子变成驴子乘策

“天明，三娘子具盘食，果实烧饼数枚于盘中讫，更取他物。季和乘间走下，以先有者易其一枚，彼不知觉也。季和将发，就食，谓三娘子曰：‘适会某自有烧饼，请撤去主人者，留待他宾，即取己者食之。方饮次，三娘子送茶出来，季和曰：‘请主人尝客一片烧饼。’乃拣所易者与啖之，才入口，三娘子据地作驴声，即立变为驴，甚壮健。季和即乘之发，兼尽收木人木牛子等，然不得其术，试之不成，季和乘策所变驴，周游他处，未尝阻失，日行百里。”

7. 华岳庙东，老人救出三娘子

“后四年，（赵季和）乘（驴）入关，至华岳庙东五六里，路傍忽见一老人，拍手大笑曰：‘板桥三娘子，何得作此形骸？’因捉驴谓季和曰：‘彼虽有过，然遭君亦甚矣，可怜许，请从此放之。’老人乃从驴口鼻边，以两手掰开，三娘子自皮中跳出，宛复旧身，向老人拜讫，走去，更不知所之。”

这虽然是一个中古时代盗财的模仿巫术故事，但是，它代表了巫师们的巫术幻想。以木人木牛来代替人类的劳动之幻想，

缩短粮食作物生长期于须臾间的幻想；都表现了巫术企图以魔术力来控制自然，达到为人类服务之目的。单就这一点来说，这一故事为我们研究中古时代之模仿巫术提供了有益的佐证。

在唐代，以模仿巫术来消除灾祸而不是害人，表现了唐人巫术的创新性。《增补秘传万法归宗》卷二"辟灾祸法"等云：

1．"五月五日取梧桐西南枝，长五寸，刻成人形，用彩色(纸)作衣裹系左臂，千灾万祸，不能为害。"(辟灾祸法)

2．"取梧桐木，刻作二人形，一人赤帽黑衣，立门左；一人黑帽赤受(衣)，立门右，穿地使衣浸向外，以七覆之讫，以酒沥之，各一(以)左足踏二七次，则反凶为吉矣。"(反凶变吉法)

唐代也有换头的故事，唐李冗《独异志》卷上"狗头新妇"云："贾耽为滑州(今河南滑县)节度，酸枣县有俚妇事姑不敬，姑年甚老，无双目，旦食，妇以食裹纳犬粪授姑。姑食之，觉有异气。其子出远还，姑问其子：'此何物？向者妇与吾食。'其子仰天大哭。有顷，雷电发，若有人截妇首，以犬续之。耽令牵行于境内，以告不孝者。时人谓之'狗头新妇'。"这一换头故事正是根据换头巫术之幻想为基础衍化出来的。不孝妇变为狗头新妇，表现了民间舆论对虐待老人者强烈的谴责。

在唐代，还传说岭南地方又出现了飞头人。《酉阳杂俎》前集卷之四"境异"云："岭南溪洞中，往往有飞头者，故有飞头獠子之号。头将飞一日前，颈有痕，匝项如红缕，妻子遂看守之。其人及夜状如病，头忽生翼，脱身而去，乃于岸泥寻蟹蚓之类食之，将晓飞还，如梦觉，其腹实矣。梵僧菩萨胜又言，阇婆国中有飞头者，其人目无瞳子，聚落时有一人据。于氏《志怪》，南方落民，其头能飞，其俗所祠，名曰虫落，因号落民。晋朱桓有一婢，其头夜飞。"

"头忽生翼"，大约也是像《搜神记》所说"以耳为翼"罢。而

且飞出的头还能自动到河岸去寻找螃蟹吃，而且一觉醒来，受巫术感染肚子已经吃饱了。这显然是巫师的又一创新。阇婆国，又称阇婆婆达，古国名，《宋书·夷蛮传》有记载，今在印度尼西亚爪哇岛或苏门答腊岛，或兼称这两岛。岭南飞头巫术与阇婆类似。

综上所述，唐代由于物产的丰富，物资品种的增多，它的模仿巫术的材料也相应地加多了，因此才出现了铜人、草人、竹人、画人、面人、木人等等模仿的巫术，显得多姿多态起来。

第二节 唐代化生巫术与摩睺罗

在唐代，又以模仿巫术来求子，衍为专门的“化生”巫术，并且融入祈子的风俗之中。薛能《吴姬》诗十首之十云：“身是三千第一名，内家丛里独分明。芙蓉殿上中元日，水拍银台弄化生。”薛能是唐武宗会昌六年(846)进士，故化生巫术是晚唐巫术。化生巫术据《唐岁时记事》云：“七夕，俗以蜡作婴儿形，浮水中以为戏，为妇人宜子之祥，谓之化生。本出西域，谓之摩睺罗。”所以这种巫术采取了活泼的游戏形式，七夕用蜡作成婴儿像，叫做化生，浮水中为戏，祝妇女生子。说它是从西域传来，可能它是佛教模仿巫术之衍化，因为“化生”为佛教的提法，《俱舍论》卷八云：“有情类，生无所托，是名化生如那落迦天中有等，具根无缺，支分顿生，无而欻有，故名为化。”又因为摩睺罗也是佛教神名，《大毗卢遮那成佛神变加持经》卷一云：“若有众生应佛度者，即现佛身，或现身闻声。……乃至摩睺罗伽人非人等身。”化生巫术在宋代之际转变为七夕节市场上专卖的土偶与木偶，象征祈子，叫“摩睺罗”，又写作摩侯罗，磨喝乐、摩喉罗、摩猴罗儿等。

1. 宋孟元老《东京梦华录》卷八《七夕》云：“七月七夕，潘楼

街东宋门外瓦子，州西梁门外瓦子，北门外，南朱雀门外街，及马行街内，皆卖磨喝乐，乃小塑土偶耳。悉以雕木彩装栏座，或用红纱碧笼，或饰以金珠牙翠，有一对直数千者。……七夕前三五日，车马盈市，罗绮满街，旋折未开荷花，都人善假做双头莲，取玩一时，提携而归，路人往往嗟爱。又小儿须买新荷叶执之，盖效颦磨喝乐，儿童辈特地新妆，竞夸鲜丽。至初六日七日晚，贵家多结彩楼于庭，谓之乞巧楼，铺陈磨喝乐、花、瓜、酒、炙、笔、砚、针线、或儿童裁诗，女郎呈巧、焚香列拜，谓之乞巧。妇女望月穿针。或以小蜘蛛安合子内，次日看之，若网圆正，谓之得巧，里巷与妓馆，往往列之门首，争以侈靡相同。磨喝乐本佛经摩睺罗，今通俗而书之。”

在北宋的京城，摩睺罗的偶像是七夕节幸福与和平的象征，代表民众祈子的愿望，可以说它贯穿在繁盛的节日的欢乐中，伴随祖先度过一年又一年梦一般的美好岁月，而且连孟元志也认为这种风俗来自佛教的影响。

2. 宋陈元靓《岁时广记》卷二十六云：“磨喝乐南人目为巧儿，今行在中瓦子后市街众安桥，卖磨喝乐最为旺盛，惟苏州极巧，为天下第一，进入内庭者，以金银为之，谑词云：‘天上佳期，九衢灯月交辉。摩喉孩儿，斗巧争奇。戴短簷珠子帽，披小缕金衣，嗔眉笑眼，百般地敛手相宜，转睛底工夫不少，引得人爱后如痴。快输钱，须要扑，不问归迟，归来猛醒，争如我活底孩儿。’”

3. 宋金盈之《醉翁谈录》卷四云：“京师是日多博泥孩儿，端正细腻，京语谓之摩睺罗，小大甚不一，价亦不廉，或加饰以男女衣服，有及于华侈者，南人目为巧儿。”

4. 宋周密《武林旧事》卷三《乞巧》云：“七夕节物，多尚果食，茜鸡，及泥孩儿号摩睺罗，有极精巧、饰以金珠者，其直不赀。”《武林旧事》又说摩睺罗还有用于宫内进贡之珍品，为象牙

雕制，云："七夕前，修内司例进摩睺罗十卓，每卓三十枚，大者至高三尺，或用象牙雕镂，或用龙涎佛手香制造，悉用镂金珠翠。"

5. 宋吴自牧《梦粱录》卷四《七夕》云："七夕内庭与贵宅皆塑卖磨喝乐，又叫摩喉罗，孩儿悉以土木雕塑，更以造彩装襕座，用碧纱罩笼之，下以桌面架之，用青绿销金桌衣围护，或以金玉珠翠装饰尤佳。……市井儿童，手执新荷叶，效摩喉罗之状。此东都流传，至今不改，不知出何文记也。"

6. 宋西湖老人《西湖繁胜录》云："御街扑卖摩侯罗，多着乾红背心，系青纱裙儿；亦有着背儿，戴帽儿者。"

7. 宋周密《乾淳岁时记》"乞巧"云："立秋日都人戴楸叶、饮秋水、赤小豆。七夕节物，多尚果食茜鸡及泥孩儿，号摩睺罗，有极精巧饰以金珠者，其直不赀，併以蜡印鬼雁水禽之类，浮之水上，妇人女子夜对月，穿针短汀杯盘饮酒为乐，谓之乞巧。及以小蜘蛛贮合内，以候结网之疏密，为得巧之多少。小儿女多衣荷叶半臂，手持荷叶效颦摩睺罗，大抵皆原旧俗也。"（见《说郛》一百二十弓，弓六十九，上海古籍出版社影印本第3215页）

8.《杭州府志》"岁时"云："七月七日织女当渡河，诸仙悉还宫，盖暂诣牵牛，世人谓织女嫁牵牛也。……市中以土木，雕塑孤儿，衣以彩服而卖之，号为摩睺罗。"

9.《西湖游览志》云："七夕市中以土木雕塑孩儿，衣以彩服，号为摩睺罗。"

综上所述，这种化生巫术是唐代自西域传至中原，到了宋代，又由中原传至江浙。由于它是安民祈子的白巫术，获得了广大民众之爱好，终于融合于七夕风俗之中。这些形状可爱的泥娃娃，由于众人的喜好制成了木娃娃、象牙娃娃、银娃娃、金娃娃，甚至有小孩手执一根荷叶，仿效成活娃娃，它进入宫廷，为皇帝祈子，它也进入普通人家，为民众祈子。化生巫术与民众乞求

和平与幸福的心理相结合，获得了广泛的发展，用各种文化形态表现出来，最常见的是各种艺术品。其次在诗中讴歌它，不仅薛能的诗唱到它，元代袁桷也写有《无题次伯庸韵》诗云："蜡燃化生秋又赐，翠标叠胜岁华移。"（见《元文类》卷七）古典小说中也写到它，《京本通俗小说》中有一篇《碾玉观音》，写到宋代玉制品的摩侯罗儿：

> "又一个道：'这块玉上尖下圆，好做一个摩侯罗儿。'郡王道：'摩侯罗儿只是七月七日乞巧使得，寻常间又无用处。'数中一个后生，年纪二十五岁，姓崔名宁，趋事郡王数年，是升州建康府人；当时叉手向前，对着郡王道：'告恩王，这块玉上尖上圆，甚是不好，只好碾一个南海观音。'郡王道：'好，正合我意。'"

摩侯罗儿娃娃，按宋代风俗，只是在七夕乞巧时才施行的模仿巫术，供买卖之用，一过七夕便过时而无人问津，而玉观音则可常年买卖而无时间性。此种玉制品在南宋杭州甚为流行。

化生巫术除了在河南与江浙流行外，也流行于西北诸地。清张尔岐《蒿庵闲话》卷一云："大同风俗，七夕以蜡制为女子形，送婚姻家，名摩侯罗。"清代在山西大同却流行蜡制女摩侯罗，而且这种模仿巫术又衍化为婚俗中的祝子习俗了。

第三节　唐代的月老配偶巫术

唐代李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》（五卷）一书，是一本道教巫术集大成之作。现在所见清末坊刻本，虽然有明清道士所作的某些修改，但是由于其基本内容在敦煌唐人写本中多卷有映证之处，故可断定清末坊刻本是从唐代传下来的，基本内容是中古时代巫师的杰作，则是可信的。

在《万法归宗》一书中模仿巫术多种多样，表现内容与形式也较完整，通常施术、咒语与符箓齐备，构思也千奇百怪，融汇有诸多中国文化之因素。本节将摘其要者，论述一种颇为有趣的——月老配偶巫术。

顾名思义，它是唐代奇特恋爱巫术中之一种。主要是靠剪纸人施术，所以它是模仿巫术无疑。《万法归宗》卷五《月老配偶章第八》记云：

> “凡取大丹，审时女子，真正洁白，及无疾病，年庚月日时生人的确，剪成纸女子一个，书女子姓名，亦剪男子一个，书自己年庚姓名，用桃符一块，刻成方圆五寸二分纸人，上用印一颗，仰合抱定，以绒系之，祭六甲坛下，脚踏‘姻缘和合’四字，左手雷文，右手和合剑诀，取东方炁一口，念咒七遍，焚符一道，四十九日毕，将前纸人焚六甲坛下，但凡作用剪纸男女人，书年庚月日姓名，用印于上，左手雷文，右手五龙合珠诀，将二纸人用印系之，其女自来成就，系印自缓，忽然女子来了露圭角。”

这一恋爱巫术围绕纸做的模拟男女展开，认为活人的姓名与年庚，对于模拟纸人有魔力，一旦施术于写了活人姓名与年庚的纸人，此两位活的男女便像中了丘比特的箭一样，互相心中便充满了爱，而且女子便会“自来成就”好事，而且“露圭角”，即迫不及待。

这项巫术里提到《和合咒》，咒语为四言韵文：

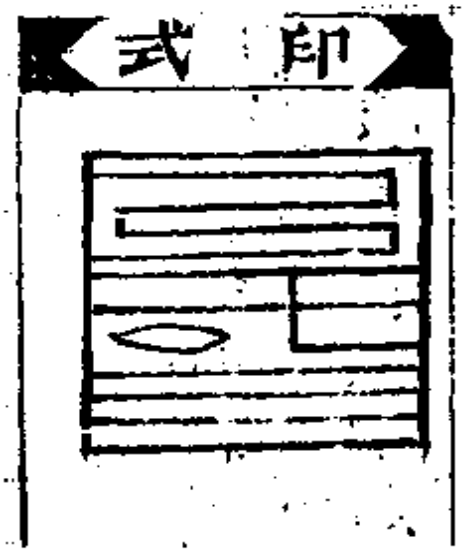
乾男坤女，
前世姻缘。
月老配偶，
百岁美全。

吾奉三山九侯先生律令摄。

以上《和合咒》倒没有什么特别的地方，那是民间婚礼中的喜话之再现，所以民俗味浓郁。

这项巫术里还提到《和合符》和印，见下图。

1．和合符：



2．印式：



以上便是月老配偶巫术原貌。唐李复言《续玄怪录》卷四

《定婚店》，记有第一个月老故事。现迻录如下：

“杜陵韦固，少孤，思早娶妇，多歧求婚，必无成而罢。元和二年，将游清河，旅次宋城南店。客有以前清河司马潘昉女见议者。来日先明期于店西龙兴寺门。固以求之意切，且往焉，斜月尚明。有老人倚布囊，坐于阶上，向月检书。固步觇之，不识其字；既非虫篆八分科斗之势，又非梵书，因问曰：‘老父所寻者何书？固少小苦学，世间之字，自谓无不识者。西国梵字，亦能读之，唯此书目所未觌，如何？”老人笑曰：‘此非世间书，君因何得见？’固曰：‘非世间书则何也？’曰：‘幽冥之书。’固曰：‘幽冥之人，何以到此？’曰：‘君行自早，非某不当来也。凡幽吏皆掌生人之事，掌人可不行冥中乎？今道途之行，人鬼各半，自不辨尔。’固曰：‘然则君又何掌？’曰：‘天下之婚牍耳。’固喜曰：‘固少孤，常愿早娶，以广胤嗣。尔来十年，多方求之，竟不遂意。今者，人有期此，与议潘司马女，可以成乎？’曰：‘未也。命苟未合，虽降衣缨而求屠博，尚不可得，况郡佐乎？君之妇，适三岁矣。年十七，当入君门。’因问：‘囊中何物？’曰：‘赤绳子耳。以系夫妻之足。及其生，则潜用相系，虽仇敌之家，贵贱悬隔，天涯从宦，吴楚异乡，此绳一系，终不可逭。君之脚，已系于彼矣。他求何益？’曰：‘固妻安在？其家何为？’曰：‘此店北卖菜陈婆女耳。’固曰：‘可见乎？’曰：‘陈尝抱来，鬻菜于市。能随我行，当即示君。’

“及明，所期不至。老人卷书揭囊而行。固逐之，入菜市。有眇妪，抱三岁女来，弊陋亦甚。老人指曰：‘此君之妻也。’固怒曰：‘杀之可乎？’老人曰：‘此人命

当食天禄，因子而食邑，庸可煞乎？'老人遂隐。固骂曰：'老鬼妖妄如此！吾士大夫之家，娶妇必敌。苟不能娶，即声伎之美者，或援立之，奈何婚眇妪之陋女？'磨一小刀子，付其奴曰：'汝素干事，能为我煞彼女，赐汝万钱。'奴曰：'诺。'明日，袖刀入菜行中，于众中刺之而走。一市纷扰，固与奴奔走获免。问奴曰：'所刺中否？'曰：'初刺其心，不幸才中眉间。'尔后固屡求婚，终无所遂。

"又十四年，以父荫参相州军。刺史王泰俾摄司户掾，专鞫词狱，以为能，因妻以其女，可年十六七，容色华丽。固称愜之极。然其眉间，常帖一花子，虽沐浴寝处，未尝暂去。岁余，固讶之，忽忆昔日奴刀中眉间之说，因逼问之。妻潸然曰：'妾郡守之犹子也，非其女也。畴昔父曾宰宋城，终其官。时妾在襁褓，母兄次没，唯一庄在宋城南，与乳母陈氏居，去店近，鬻蔬以给朝夕。陈氏怜小，不忍暂弃。三岁时，抱行市中，为狂贼所刺，刀痕尚在，故以花子覆之。七八年前，叔从事卢龙，遂得在左右，仁念以为女嫁君耳。'固曰：'陈氏眇乎？'曰：'然。何以知之？'固曰：'所刺者固也。'乃曰：'奇也！命也！'因尽言之，相敬愈极。后生男鲲，为雁门太守，封太原郡太夫人。乃知阴骘之定，不可变也。宋城宰闻之，题其店曰：'定婚店。'"①

观月老配偶巫术，就是这一民间月老故事之衍化。巫术与故事，均将命中注定之姻缘说作为观念的基础，故巫术特别强调

① 见《玄怪录续玄怪录》，姜云、宋平校注，上海古籍出版社，1985年版，第195－197页。

"姻缘和合"四字，而故事则早强调姻缘乃"阴骘之定，不可变也。"另外，故事强调赤绳系夫妻之足的风俗，一经月老系上，终不可变；巫术中便特地设立了男女纸人，"仰合抱定，以绒系之"，于是互感爱情，永远和合。总之，这一巫术与唐代民间文化紧密交织在一起而使其价值不可忽视。也证明月老风俗观对后世有广泛影响，不仅影响到"月老配偶巫术"的产生与流传，而且影响到古代戏剧，明传奇明张四维《双烈记·就婚》就说："岂不闻月下老人之事乎？千里姻缘着线牵。"也影响到小说，《红楼梦》五十七回也说："若是月下老人不用红线拴的，再不能到一处。"可见这种巫术性的风俗观流变之长久，从中古时代已经流传到今天。

第四节　画龙求雨、巫术选臣、活男配女神的巫术

——五代时期的模仿巫术

五代时期的模仿巫术，首先是从朝廷兴起来的。后唐庄宗的时候，为了求雨，乃施以模仿巫术。《旧五代史》卷三十二"庄宗纪第六"云："辛巳，以旱甚，诏河南府徙市，造五方龙，集巫祷祭。""戊申，幸龙门广化寺祈雨。""幸玄元庙祷。"古人认为下雨是归龙王爷管的，于是制一些模型五方龙便来求雨了。又据《册府元龟》庄宗三年云："（四月）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。"画龙是模仿巫术，置水引雨则是交感巫术，以此二术求雨是五代官方祈雨的特征。当时求雨甚至"徙市闭坊"，妨碍市民正常生活。

在中古时期，还有在人们认为是有龙的地方，投放虎头骨以求雨的模仿巫术。《太平广记》卷四百二十三《虎头骨》云：

"南中旱，即以长绳系虎头骨，投有龙处，入水，即

数人牵制不定。俄顷，云起潭中，雨亦随降。”

此条原出《尚书故实》。虎头骨求雨是奇异形态的求雨模仿巫术。应劭《风俗通义》云：“虎者，阳物，百兽之长也，能执搏挫锐，噬食鬼魅。今人卒得恶遇，烧悟虎皮饮之，系其爪，亦能避恶，此其验也。”虎皮、爪、头均有辟邪作用，尤以虎头骨最盛，故伯二六六一敦煌唐人写卷云：“小儿初生时，煮虎头骨，取汤洗，至老无病，吉。”又云：“建日，悬虎头骨门户上，令子孙长寿、吉。”可见虎头祈雨乃顺理成章之事，来源于龙畏虎的常理。

到了后周，末帝又搞起以姓名巫术选大臣的把戏了。姓名巫术用于朝政，在古代还是首次见到。《旧五代史》卷一百二十七“周书列传第七”卢文纪云：“清泰初，中书阙辅相，末帝访之于朝，左右曰：‘臣见班行中所誉，当大拜者，姚颢、卢文纪、崔居俭耳。’或品藻三人才行，其心愈惑。末帝乃俱书当时清望达官数人姓名，投琉璃瓶中，月夜焚香，祷请于天，旭旦以筯挟之，首得文纪之名，次即姚颢。末帝素已期待，欢然命之，即授中书侍郎、同平章事，与姚颢同升相位。”

这种姓名巫术是把多人姓名投于缸中，“月夜焚香，祷请于天”，过一夜，至天明用筷子挟出，谁先谁便当官。筷子（筯）便是巫师的魔杖。

五代时期，社会上模仿巫术盛行的结果，竟有活人娶庙中土塑女神的事例发生。五代何光远《鉴戒录》卷十云：

> “传言鬼神所凭，有时而信，故黄能入梦，不为无神，豕人立啼，显彰有鬼。蜀有曹孝廉第十九，名晦，因游彭州导江县灌口，谒李冰相公庙，睹土塑三女，俨然而绝，遂指第三者祝曰：‘愿与小娘子为冥婚，某终身不嫌凡庶矣。’遂呵卦子掷之，相交而立良久。巫者度语曰：‘相公请曹郎留着体衣一事，以为言定。’曹遂解汗

衫留与女座。巫者复取女红披衫与之曰:'书曹郎保惜此衣,后二纪当就姻好。'曹亦深信,竟不婚姻,纵遇国色,视之如粪土也。果自天祐甲子终于癸未二十年,曹稍觉气微,又疑与神盟约数,乃自沐浴,俨然衣冠,俟神之迎也。是日至暝,车马甚盛,骈塞曹门,同街居人,竞来观瞩。至二更,见曹升车而去,莫知其由。及晓视之,曹已奄然矣。议者以华岳灵姻,咸疑谬说,芒梦所遇,亦恐妖称。今曹公冥婚,目验其异。呜呼!自投鬼趣,不亦卑乎。"

曹孝廉睹庙中美艳的土塑女神而想入非非竟想与之"冥婚",度他与这土偶人结合的是"巫者",这巫者叫他先掷卦子,然后叫他与"她"互换"汗衫"与"披衫",这显然是顺势巫法;于是这曹某就陷入了女神的魔力中终身不娶了。记录此事的何光远,最后发出了鄙视的语言,说:"自投鬼趣,不亦卑乎。"可见即使在五代,此事也是受社会舆论否定的。虽为"冥婚",实际是活男娶泥美人。

第十八章　唐代反抗巫术(一)

第一节　唐代的厌胜与厌胜钱

(一) 厌胜

如果拿唐宋两代厌胜物品作比较,唐人更注重厌胜物品的文化因素,唐人尽量在厌胜物品中展示他们的文艺才华,他们书对联,画巫图,跳巫舞,唱巫歌,将厌胜品变成艺术品。

在唐代,敦煌民间的厌胜物,通常所见有以下几种:

1. 在门上挂桃枝　伯二六六一《诸杂略得要抄子》云:"常五月上卯日,取东南桃枝悬户上,鬼不敢入舍,利。"

2. 在门上悬虎头　伯二六六一《诸杂略得要抄子》又云:"建日悬虎头骨门户上,令子孙长寿。吉。"

3. 在门左右书对联　主要是画宝鸡和瑞燕于门左右,用以辟邪。伯〇六一〇背面:"立春日……宝鸡能僻恶,瑞燕解呈祥,立春著户上,富贵子孙昌。……年年多庆,月月无灾;鸡能僻恶,燕复宜财;门神护卫,厉鬼藏埋;书门左右,吾傥康哉。"

4. 画驱鬼的钟馗　伯四六四〇背面《归义军破历》云:"支两作坊司画钟夔细纸两帖。""支与作坊使造钟夔细纸两帖。"

5. 跳巫舞作厌胜　为了驱鬼邪,原始巫总是与舞蹈相连的。《尚书》云:"敢有恒舞于宫,酣歌于室,时谓'巫风'。"《说文解字》卷五云:"巫,祝也。女能事无形以舞降神者也。象人两褎舞形,与工同意。"可见巫风就是以巫舞来体现的,巫舞到战国时仍盛行,认为巫舞能驱国之鬼邪,有个国君相信了,居然在敌人攻来时跳巫舞于坛上来驱敌,结果亡了国。《桓子新论》曰:"昔楚灵王骄逸轻下,信巫祝之道,躬舞坛前,吴人来攻,其国人告急,而灵王鼓舞自若。"

巫舞与唱歌是不分的。王国维认为:"歌舞之兴,其始于古之巫乎?巫之兴也,盖在上古之世。"(《宋元戏曲考》)《楚辞·九歌》就是配合巫舞的唱词,所以王逸《楚辞章句》说:"屈原见俗人祭祀之礼,歌舞之乐,其词鄙俚,因此作《九歌》。"《异苑》更记有曹娥父弦歌为巫,端午于西江迎婆娑神而溺死事。

从敦煌民俗资料来看,巫舞与歌曲是结合进行的,用于驱鬼逐疫。伯二〇五五《除夕钟馗驱傩文》,巫术歌舞特征鲜明,词云:

亲主岁领十万,
熊罴爪硬,钢头银额,
魂(浑)身总着豹皮,
尽使朱砂染赤,
感称我是钟馗,
捉取江游浪鬼。

跳这种巫舞是要披豹皮,戴钢头、套兽爪,装成钟馗驱鬼。

伯四六四〇背面则云:"十四日支与王建锋队舞额子粗纸壹帖。"所谓"额子",据宋米芾《画史》云:"又其后方见用紫罗为无

顶头巾,谓之额子。""无顶头巾"用粗纸做,大约便是上卷写的"钢头银额"之类的纸壳子了。又《酉阳杂俎》前集卷之四"境异"云:"婆罗遮,并服狗头猴面,男女无昼夜歌舞。""婆罗遮"(苏莫遮)"无昼夜"舞的巫舞,大都戴"狗头",这"狗头"大约便是"额子"做成狗头形,跳狗头巫舞来驱鬼邪,属于反抗巫术。

隋唐时代作厌胜术有以下四个特点。

第一,厌胜物总是由巫师来设计的。《太平御览》卷七三五引《隋书》云:"有沙门惠恩,崛多等,颇善占候,纶每与交通,尝令此三人为厌胜法。"[1] 惠恩、崛多等人实际便是巫师,由他们设计了厌胜法。

第二,巫师在作厌胜巫术时,首先要披头散发,化装作法。《旧唐书·刘文静传》云:

> "家中妖怪数见,文起忧之,遂召巫者于星下被发衔刀,为厌胜之法。"[2]

第三,巫师作厌胜术,得到了皇帝的推崇。初唐时有个叫明崇俨的巫师,他搞厌胜事就是得到了武则天的支持,但是由于他搞厌胜涉及到皇族,"祸从口头",被别人暗害而一命呜呼。《新唐书》卷二〇四"方枝"明崇俨传云:"(明崇俨)累迁正谏大夫。帝令入阁供奉,每谒见,陈时政,多托鬼神为言。至为武后作厌胜事,又言章怀太子不德。仪凤四年(679年),为盗所刺于东都,好事者为言:'崇俨役鬼劳苦,为鬼所杀。'而太后疑太子使客杀之,故赠侍中,谥日庄,擢子珪为秘书郎。命御史中丞崔谧等杂治,诬服者甚众。及太子废,死状乃明。"巫师明崇俨受到武则天宠幸,又升官,又召入内宫供奉,死后其子也被安排当了官,皆

---

① 见中华书局点校本《隋书》卷四十四,此为"度星法",不确,当改。

② 见中华书局点校本《旧唐书》卷五十七,第2293页。

由于搞厌胜术有功。又据《旧唐书》载，唐肃宗亦重阴阳鬼神之事，或命巫媪乘驷行郡县为厌胜之术。

第四，反抗巫术以厌胜为主，而厌胜又以辟邪物为其主要标志，这些辟邪物可以是纸做的，如符箓，也可以是木制品，或金属制品。虽然它们改变不了客观世界，但是终究是对人们心灵的一种慰藉。例如，唐人多有铜镜随葬，因镜子也是厌胜物，唐人更有镜卜风俗，怀镜于胸前，出门听人言以占吉凶休咎。叫"镜听"，王建有《镜听词》，故镜子以后被认为有魔力，可驱红煞神，结婚时用为重要的嫁妆物品。

（二）厌胜钱

唐代钱币厌胜因受重视而日益流行。唐代钱币厌胜可分以下四种：

1．融入婚俗。如撒帐钱。宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："旧谱曰：径寸重六铢，肉好，背面皆有周郭，其形五出，穿亦随之，文曰：长命守富贵。背面皆为五出文，若角钱状。景龙中（708）中宗出降，睿宗女荆山公主特铸此钱，用以撒帐，赦近臣及修文馆学士拾钱，其银钱则散贮绢中，金钱每十文即系一彩，修修学士皆作却扇，其最近御坐者，所获居多，有学士考功员外，武平一既出，逢韦巨源、苏味道，各执平一将在烛下云：'员外事仆射，省主欲有何取，以手探平一怀，尽而后已。李孝美曰：顷见此钱于汝海王霖家，形制文字皆如旧谱所说，但差大而铜铸耳。"（见右图）



2．保皇运。如应元钱　宋沈括《梦溪笔谈》云："庐山太平观，乃九天采访使者祠，唐开元中（727）创建，元丰二年（1079）道士发地得一瓶，封镴甚固，破之，有一铜钱，文有'应元保运'四字，不以为

异。元丰四年(1081)忽有诏,进号'九天采访使'者为应元保运真君,与钱文符同,本观乃以其钱表献之。"



3. 佛教利用钱币来作厌胜。如孙思邈钱。洪遵《泉志》卷十四引《湘山野录》云:"成都高僧诵《法华经》有功,忽一山仆至寺言,先生来晨请师诵经,在药市奉候,至则烟岚中横一跨溪山阁乃其居也。仆曰:先生请师且诵经,至宝塔品,先失野服仗藜,嘿揖热香,听罢遂入,不复出斋,以藤盘竹箸、秫饭一盂,杞菊数瓯,食讫,施衬一镮,仆送出路口,中途问仆曰:'先生何姓?'曰:'姓孙。'曰:'何名?'仆于僧掌中书'思邈'二字。僧大骇,欲再往,仆遽失之。视衬资乃金钱一百,皆良金也。中五六金,一半尚铁。"

4. 道教利用钱币来作厌胜。如轩辕钱。宋洪遵《泉志》卷十四引令狐澄《大中遗事》云:"轩辕先生居罗浮山,唐宣宗召入禁中,以桐竹叶满手掇成钱。"晞阳子《宾仙传》云:"轩辕先生取榆荚肉于袖,良久写之,皆为小钱,遂治饮之。"

总之,唐代用作撒帐,用作佛教的钱币厌胜,都是特殊而罕见的厌胜巫术。

第二节　唐代道教反抗巫术符咒治病解剖

道教在唐朝惯以巫术——符咒来治病,充满了神秘性。在本节中,着重解剖一下道教以符咒治病的过程。

在唐代李淳风撰、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷一,收入《后汉太极左宫葛仙翁治三部诸病心法灵符》,它全面展示了道教早期巫术治病之详情。

所谓"三部诸病",是道教接受了中古中医对人体病区所作

的分类，巫术符咒也就是针对“三部”人体病区的。“上部符治头目口耳鼻舌喉关等病，中部符治胸膈痰火痞胀咳嗽脏手肘等病，下部符治脐下膀胱淋浊经水不一，难产脚疾等症。”但是，其研究重点不在病源的本身，而是在于符咒如何作用于人。

道教的“三部诸病心法灵符”原则：第一，“此符菩萨公用”，这里“菩萨”是指所有道士。任何道士都可用这些灵符为人治病。第二，主要药品是枣子加上符咒，而且“此咒枣济人无数，或书竹叶上，或桑叶上，煎汤服之，或纸书烧服，随人用之。”第三，为了灵验，必须做到：“须久学祭炼，至诚体道，方可救病，书符自然灵验。”第四，书符治病规则：“凡人有病，先诵诸净咒，次诵宝诰（即《葛仙翁宝诰》），及《敕纸笔咒》，就辰文巽宫嘘炁，布纸笔上，方可下笔书符。”

诸净咒包括三条咒语，分别为：净口神咒，净心神咒，净身神咒。以下是诸净咒：

1．净口神咒

丹朱口唇，吐秽除氛。
舌神正伦，通命养神。
罗千齿神，却邪卫真。
喉神虎竟，充气引津。
口神丹元，令我通真。
思神炼液，道气常存。
急急如律令。

2．净心神咒

太上台神，应变无停。
驱邪缚魅，保命护身。
通达仙灵，智慧明净。
心神安宁，三魂不倾。

魄不丧倾，急急如律令。

3. 净身神咒

以日洗身，以月炼形。
仙人扶起，玉女随行。
二十八宿，与吾合形。
千邪万秽，逐水而清。
急急如律令。

对诸净咒道教词语的解说：

① 太上——道教以最上最高最尊之神为太上。《礼·曲礼》："太上贵德，其次务施报。"疏云："太上谓最古之世也。"按道俗，以太上老君简称为太上。

② 三魂——道家认为人有三魂七魄。《云笈七签》卷十一云："夫人身有三魂：一名胎光，太清阳和之气也。一名爽灵，阴气之变也。一名幽精，阴气之杂也。"《黄庭内景经》："三魂自宁帝命书。"注："修道者有摄魂之法，三魂永久，魄无丧倾。"《抱朴子·地真》云："欲得通神，宜水火分形，形分则自见其身三魂七魄。

③ 炼形——道家修炼形体之术。《神仙传》云："老子所出度世之法，九丹八石，行气炼形法，凡九百三十卷。"

④ 玉女——指仙女。仙人所使之侍女也称玉女。《神异经》："东王公与玉女投壶，脱误不接者，天仙为之笑。"《汉武帝内传》："帝闲居承华殿，忽见一女子，着青衣。帝愕然问之，女对曰：我墉宫玉女王子登也，为西王母所使。"

⑤ 二十八宿——古天文学家把黄道(四月所经天区)的恒星分为二十八个星座，称为二十八宿，四方各有七宿。

以下是《葛仙翁宝诰》与《敕纸笔咒》之全文：

葛仙翁宝诰

志心皈命，礼天台得道，阖皂成真，昔受东华，复传西蜀。召命玉京金阙，位登太极仙班。慈怜极受于沉沦，恩念普慈于苦海。葛天氏迁风，显著勾漏，令丹砂具存，括苍任，游罗浮，乃止修闲玉笥，修理金书。大悲大愿，大圣大慈，太上玉京，东吴太极，左宫仙公，雷霆系省，天机内相，玉虚紫灵，普化玄静，常道冲应孚佑，真君垂恩，广救慈悲，大帝度人无量天尊。

葛仙翁，即葛玄。《三洞群仙录》云：葛玄字孝先，三国吴丹阳人。慕神仙术，学炼气保形之道，人称葛仙翁，后于阖皂山灵宝法坛上，白日飞升。证位太极左宫，天机内相。宋封常道冲应孚佑真君，流传天台派。

对《葛仙翁宝诰》道教词语之解说：

① 天台——中国道教早期盛地。在浙江天台县城北二公里。陶弘景《真诰》云："(山)当斗牛之分，上应台宿，故名天台。"由赤城、瀑布、佛陇、香炉、华顶、桐柏诸山组成。最高峰华顶海拔1136米。道教以天台为南岳衡山之佐理，赤城山玉京洞为十大洞天之一，桐柏山为七十二福地之一。西汉茅盈等曾入山修炼。又有东汉刘晨、阮肇入天台遇仙传说。三国吴赤乌二年(239)创建桐柏崇道观。晋代以后遂为佛教势力所侵占，佛教在此创立了天台宗，最终压倒了道教的势力，道观俱废。

② 玉京——道家的天阙，为天帝所居。《魏书·释老志》云："道家之言，出于老子，其自言也，先天地生，以资万类。上处玉京，为神王之宗；下在紫都，在无为之天。"《枕中书》："玄都玉京七宝山，周围九万里，在大罗天之上。"李白《庐山遥寄卢侍御虚舟》："遥见仙人彩云里，手把芙蓉朝玉京。"

③ 金阙——道家谓天上有黄金阙，白玉京为仙人或天帝居处。旧题汉东方朔《神异经》："西北荒中有二金阙，高百丈。"晋葛洪《枕中书》："吾复千年之间，当招子登太上金阙，朝宴玉京也。"

④ 太极——天地未分之前为"太极"，《易·系辞》云："易有太极，是生两仪。"疏云：太极谓天地未分之前，元气混而为一，即太初，太一也。

⑤ 葛天氏——中国神话中伏羲氏之前远古时的君号。《吕氏春秋·古乐》云："昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。"高诱注："葛天氏，古帝名。"张揖曰："葛天氏，三皇时君号。"

⑥ 罗浮——指罗浮山。道教名山之一。在广东东江北岸，称"第七洞天"。东晋道士葛洪晚年赴穗，止于此山著书与炼丹。谢灵运《初发石首城》云："游当罗浮行，息必庐霍期。"

《敕纸笔咒》

结空成梵，真炁自生。赤书显字，八威龙文。保制劫运，便天长存。治病斩邪，万类安宁。急急如高上神霄玉清真玉律令！（须下辰文巽宫嘘炁，布纸笔，上方可下笔书符。）

对《敕纸笔咒》道教词语之解说：

① 赤书——道书经典。《云笈七签》云："《玉诀经》云：元始赤书，五篇真文，置以五帝，导以阴阳，转轮九天之纽，运明五星之光也。"

② 八威——《黄庭内景经》云："娇女窈窕翳霄晖，重堂焕焕明八威。"注："喉咙者津液之路，流通上下，滋荣一体，焕明八方，八卦之神，曰八威也。"

③ 神霄——道家说的天的最高层。《宋史·林灵素传》云：

"(林灵素见徽宗)曰:'天有九霄,而神霄为最高。'"灵素作符书,自名《神霄录》。

④ 玉清——三清之一,玉清圣境。《灵宝本元经》云:"四人天之外,曰三清境,玉清、上清、太清,亦名三天。圣登玉清,真登上清,仙登太清。"玉清称为"圣境",元始天尊所治。

⑤ 律令——太上老君为万法之祖,故能以令役使鬼神曰律令。律者天律,令者帝令。

道士为人治病,理所当然是从先诵诸净咒,次诵宝诰,三念敕纸笔咒,以此作为开始阶段。然后书符开始了第二个阶段。书写灵符有三种:

(一) 治上部(即头部)诸病灵符。符见下图。



"下圈八祖炁写:唐宏覆。咒曰:

上丹明堂,白帝除凶。

六宫明净,道化堂存。

百病速去,使汝长生。

上元赤子,守于黄房。

摄神归命,保子永昌。

急急如律令。(泄气三口)"

写法:写在竹叶、桑叶或黄纸上,必须朱书,下同。

《治上部诸病灵符》道教词语之解说:

① 上丹明堂——神仙家以人两眉之间称"明堂",其上为上丹田,简称"上丹"。为百灵命宅,炼丹基地也。

② 白帝——五天帝之一。《晋书·天文志》云:"西方白帝,白招拒之神也。"《拾遗记》云:"白帝之子,即太白之精。"《玉函山房辑佚书》辑《春秋纬元命苞》:"黄帝时,大星如虹,下流华渚,女节梦接,意感而生白帝朱宣。"

③ 六宫——相传古代天子有六宫。《周礼·天官内宰》注:

"上春、诏王后帅六宫之人。"又："内宰……以阴礼教六宫。"此处泛指皇宫。

④ 道化——言生成变化乃道之自然法则。《史记·太史公自序》："易以道化。"《列子·说符》："故圣人恃道化，而不恃智巧。"

⑤ 上元——术数家以六十甲子配九宫、一百八十年一周始，第一甲子为上元，第二甲子为中元，第三甲子为下元，合称三元。《晋书·苻坚载记下》："从上元人皇起，至中元穷于下元，天地一变，尽三元而止。"道家以上元甲子之始，即黄帝纪元之年为道历开始。

⑥ 赤子——引申意指子民百姓。《汉书》卷八十九《龚遂传》云："其民困于饥寒，而吏不恤，故使陛下赤子，盗弄陛下之兵于潢池中耳。"

(二) 治中部(即胸部)诸病灵符。符见下图。



"下圈八祖炁写；葛雍覆。咒曰：
中丹赤子，黄帝元仙。
预晓吉昏，净肃心元。
丹晶一液，永命延年。
中元太乙，坐镇五堂。
招魂卫身，得见真王。
急急如律令。(呼气三口)"

《治中部诸病灵符》道教词语之解说：

① 中丹——神仙家以人身正位为中丹田：曰黄庭、黄中、祖窍、玉房、金鼎、又曰绛宫、中宫、戊巳门、神明之舍，朱陵火府等，为炼丹之先天鼎也。

② 黄帝元仙——道教尊黄帝为始祖，故称黄帝元仙。《史记·黄帝本纪》云："黄帝姓公孙，少典氏子，母附宝，瞑见电光绕

北斗枢星，感之有孕，怀二十四月，生于寿丘，长于姬水，居于轩辕，故又称轩辕氏。年十五受国于有熊，亦曰有熊氏。以土德王，故曰黄帝。蚩尤作乱，战于涿鹿之野，诛之！诸侯尊为天子。问道于广成子，在崆峒山师事之。修封禅事毕，采首山铜、铸鼎于荆山之下。鼎成，于鼎湖之上，乘龙升天。

（三）治下部（即腹部以下）诸病灵符。符见下图：



“下圈八祖炁写：周斌霸。咒曰：
下府神君，赤帝黑王。
六腑流液，百病不伤。
金津保命，永符吉昌。
下元元主，列在神庭。
制魂成身，面生五堂。
急急如律令。（呼气二口）”

“身有病三符总用。”当道士书完三部符念完三部咒以后，还要再念一个《总敕符咒》，算是给第二阶段作一个总结。总敕符咒是这样说的：

“东华元君，韩君降临。
五府真命，保佑生灵。
真炁到处，永保长存。
急急如律令。”

念完《总敕符咒》才算进入第三阶段，开始给病人治病。首先是“面东南念神名”，即“凡人有病，或竹叶、桑叶、黄纸，朱书灵符，面东南，念‘太乙救苦天尊’三百声。”“太乙救苦天尊”即东极青玄上帝，化为太乙救苦天尊。《灵宝济度金书》云：“东极青玄上帝化为太乙救苦天尊，又化号为十方灵宝救苦天尊。”其次是“将符化灭”焚烧。其三，“枣汤服之，每日三道。不过一七，其病自愈。”

从这里可以发现一点,道家将枣子作为包治百病的灵丹妙药。而且认为它会使病好得很快。道教将枣子的功效夸大到如此之极限,自然有它的根据。在道教看来:枣子一贯是为仙人所食,故《真人关令尹喜内传》云:"尹喜共老子西游,省太真王母,共食玉门之枣,其食如瓶。"《神仙传》云:"吴郡沈羲为仙人所迎,上天云:天上见老君,老君赐羲枣二枚,大如鸡子。"《汉武帝内传》云:"七月七日,西王母当下为帝设玉门之枣。"道教认为枣子既然是为仙人所食,仙人用于馈赠和招待凡人,当然也为仙人所种,枣子也就命名为"仙枣"。故唐代《大业拾遗记》云:"二年八月信都献仲思枣四百枚,枣长四寸五寸围,紫色细文,文绉,核肥有味,胜于青州枣,北齐时,有仙人仲思,得此枣种之,亦名'仙枣'。时海内唯有数树。"既然是仙枣,食枣子自然就能成神仙和延年益寿。古代医生也有信奉道教者,故将食枣成仙的观点,也就纳入了医书,《太平御览》卷九六五引《本草》云:"凡枣九月采日干,补中益气,久服神仙。"《神异经》亦云:"常枣食之,可以安驱体、益气力。"正由于这种种原因,道家便把枣子作为包治百病的灵丹妙药了。

道家既然将食枣看得如此重要,在食枣治病之前,必有隆重的仪式。因此饮枣汤并非那么轻而易举,必须先行《咒枣秘诀》仙法。

《咒枣秘诀》的仙法:"修行者当澄心洁己,寂静端坐,叩齿二遍,存变法身,是天仙想,元辰默朝金阙上帝,俨赐仙丹。将枣七枚,敷排面前几案,嘘呵呼咽,吹玉炁于枣上,以手引水书符于枣上,每枣书一敕八字,然后诵经。"

以上《咒枣秘诀》在实行时强调了道教的一些法仪与规则。

第一,叩齿。这是道家设坛修建祈禳法事时,所行的一种重要法仪。《太清玉册》云:"叩齿者,是集真而集神,击动天门而神

炁应也。故左叩为鸣天鼓，而右叩为击天磬。凡制伏驱降用之。至于当门上下八齿相叩，谓之鸣法鼓，所以通真格上帝，朝奏时用之。”这里叩齿的目的，显然是为了通上帝，因为在本文中已明指“朝(奏)”上帝了。按《太清玉册》规定，修行者必须“当门上下八齿相叩”。

第二，修法身。道家认为修仙所现有的是三身：法身、应身、化身。道书云：天神真仙，其所显现的自性之真身者，为法身；其所因应他性之报身者，为应身；其所变化别性之分身者，为化身。可见这里所修的仙法是初级的法身。

第三，定吉日。《咒枣秘诀》不是任何时候都能修行的，必须要在“元辰”默朝上帝。所谓“元辰”者，即吉日也。《吕氏春秋·孟春纪》云：“是月也，天子……乃择元辰，天子亲戴耒耜措之，参于保介之御间。”注：“元，善也；辰，十二辰，从子至亥也。”故元辰指吉利的时日。

第四，枣上书符。《咒枣秘诀》中提到要在枣上“以手引水书符”，这种在枣上画的符是一种小型的特殊的符，共有九枚可供修行者选择来用。见下页图。

第五，念(食枣)咒言。即文中说的“然后诵经”，即“咒言”(注言：或七曜，或二七、三七、或七七、随意行用)。咒言云：

> “天道清明，地道安宁；人道虚宁，三才一体。混合乾坤，百神归命；万将随形，阴阳酒育。水火流通，归根复命；龙虎奔行，必神火帝。逆转无停，炼精炼液；一气成真，万庵拱服。百脉调荣，仙传仙枣；仙化仙丹。脾成仙鼎，温饱仙灵；长生不老，果满飞升。急急如太上老君律令，玉皇上帝律令，长生大帝律令，王林二真人法旨，令我长生，令我神仙，飞升蓬岛，名列上仙。(念完吞服，长生得道无疑矣。)”



所谓"咒枣秘诀"仙法实际也是符咒反抗巫术的再现。包括以上五点复杂的内容。所讲的"吞服"，是否是囫囵吞枣并未详说，如果囫囵吞枣，对病人身体则肯定无好作用，虽然道士把枣子美化成"仙丹"，所谓"仙丹"自然是仙人的灵丹，《真诰》曾说："傅先生入焦山，老君与木钻，钻石四十七年，石穿，遂得仙丹，服之升天。"那么，肯定道士也认为食七枚"仙枣"便能升天了。此升天是否是死的代名词呢？

食枣咒言道教词语之解说：

① 三才——指天、地、人。《易·系辞》云："易之为书也，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉，兼三才而两之。"故咒中天地人三道源于《易经》。

② 乾坤——指天地。《易·说卦》云："乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。"杜甫《登岳阳楼》云："吴楚东南坼，乾坤日夜浮。"

③ 火帝——指炎帝，世以火之祖神为火帝。《汉书·五行志》云："帝喾则有祝融，尧时有阏伯，民赖其德，以为火祖，配祭火星。"南朝陈徐陵《劝进梁元帝表》云："云师火帝，非无战阵之风；尧誓汤征，咸用干戈之道。"

④ 一气——即一炁，指太一混然先天之气。亦即构成天地万物的基本素质。《庄子·知北游》："臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐，故曰通天下一气耳。"汉王充《论衡·齐世》云："一天一地，并生万物。万物之生，俱得一气。"

⑤ 太上老君——道教至尊之神。道家以老子为道祖，称为太上老君。《老子内传》云："太上老君，姓李名耳，字伯阳，一名重耳，生而白头，故号老子。耳有三漏，又号老聃。"

⑥ 玉皇上帝——即玉皇，玉帝，《宋史·礼志》云："上玉皇上帝圣号曰：太上开天执符御历含真体道昊天玉皇上帝。"

⑦ 长生大帝——即南极星君。道家以南极星主者，称为南极长生大帝，总御万灵。道教的全称为万灵帝主南极长生大帝。

⑧ 上仙——言离开尘世上升为仙，《庄子·天地》云："千岁厌世，去而上仙。"《墉城集仙录》云："世之升天之仙，凡有九品，第一曰上仙。"

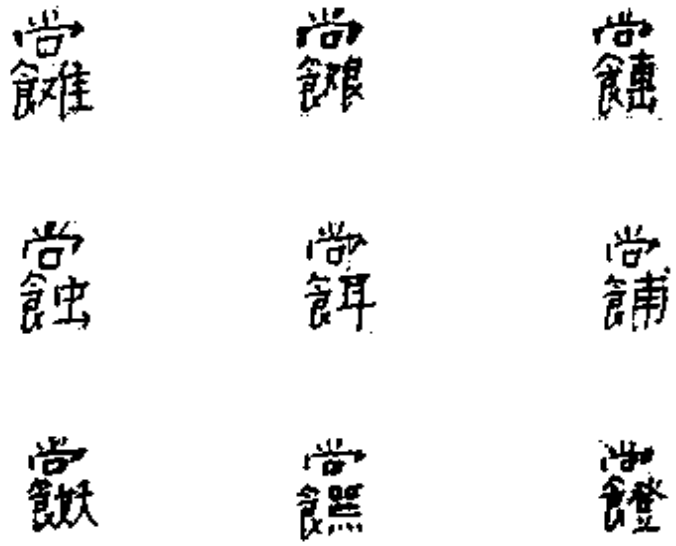
⑨ 得道——言得成真道。《常清静妙经》："如此清静，渐入真道，既入真道，名为得道。"《抱朴子》云："上士得道，成为天仙。中士得道，栖集昆仑。下士得道，长生世间。"

在巫术符咒治病中，针对各种具体病症的疗法十分重要，具有以下诸法：

一为《治诸疮肿痛秘诀》。其内容有以下几点：第一，定时。"太年五更时，持受此法，或端午持受。"第二，念咒。咒曰："日出东方，苍苍皎皎，杳杳茫茫，金童玉女，委我收疮　一收不要疼与

痛，二收不皈脓与血，三收不成疮与疖。急散急消，莫待来朝。急消急散，莫待来旦。神笔到处，万病消汗。吾奉太上老君急急如律令敕。"第三，书秘字。即写九个秘字在疮上，"将此九秘字书在疮上，即消退也。"以下是九个秘字，等于是符箓，不用纸，而是由施巫术治病的道士直接写在疮上。

见下图，与《太平经》复字相似，实为符：



二为水吞法。其内容如以下所述："若救诸方病患，借书一敕八字，讳技之桔井、香泉、竹水、诵咒(按指食枣咒言)，加八节蛮王令。"



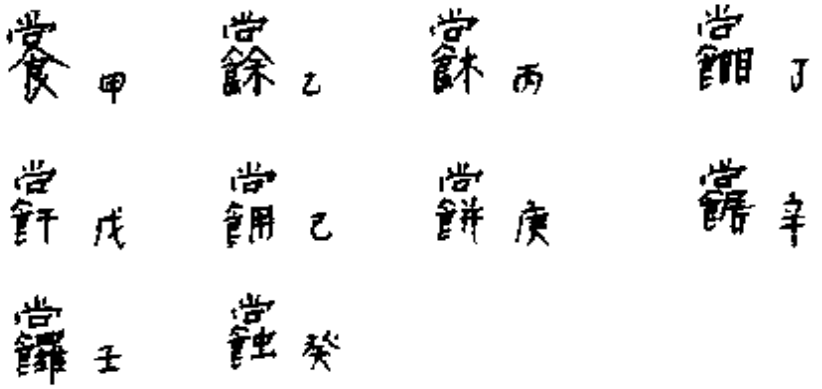
以上令字亦实为符衍化之形态。

"解除病毒患者，给之以水吞之，退调热，除寒疾，退瘟瘴，止泻痢。信心奉行，万感万应矣。"

以上给病毒患者退烧之法，实际是用大量饮水来退热、除寒、去瘟、止泻，使病毒排除体外，故水吞法对病毒患者无疑有治疗作用，具有一定科学性。故道士巫术治病，对付一般病毒感冒

之类施以实际是水吞法的巫术来治疗，并非什么符咒的灵验，而是病人饮用的大量白开水起了作用，产生了疗效，加以人体自身的免疫力和抗病能力，使病痊愈，如此而已。然而，在穷山僻壤，道士之治病巫术却往往受到了民众狂热的崇拜，其根本之因，在于文化水准的限制，低智成为这种狂热的催化剂与火种。解决之根本之途，既不应去谴责与法办道士，也不要去规劝与制止民众，而在于发展民间经济与文化，促进民间普遍教育与智育的发达，道士之巫术治病自会成为过去的一页历史，时光的潮水终将淘尽回忆中的沉渣，现代化医术终将完全取代巫术疗病。

三为《治诸寒热疮毒火丹等证》书秘字！



"咒此随天子日神每题书一字至验"

念咒语："火神火神，三昧真火，火罗火铃，神烧砖化为尘，凡病从风散气，病气除服瘟疫，诸毒气寒热速离身，万病从此散，男女早安宁。唵皈诸显贤噸哪吒唎急急摄敕（右存想：取乌鸦口中气吸吹人将孤敕）。"

以上之符（秘字）与咒，绝非常人所能作到，因为这种治病巫术，其关键在于"取乌鸦口中气吸吹人"，乌鸦口中气并非人人都可弄到，这似注定巫术非仙人所施而他人莫属矣。

综上所述，以上符咒治病巫术，虽然标明是"后汉太极左宫葛仙翁"的灵符，但是，它却是地道的唐代的符咒治病巫术。其原因是：第一、它强调了"丹砂"神效。所以它在《葛仙翁宝诰》中提出"令丹砂具存"等。丹砂神效为唐代道士一贯所强调。如《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》云："丹砂者，太阳之至精，余丈之正体也。通于八石，应二十四气。"还说"丹砂者，万灵之主，造化之根，神明之本。"唐代道士把丹砂作用提到无以复加的高度。故本篇葛仙翁灵符，显然是唐代丹砂派之杰作。第二，它强调崇拜老子为"金阙上帝"。所以它在《咒枣秘诀》中提出"元辰默朝金阙上帝"之说。我们知道，唐高宗是在乾封元年(666)尊老子为"太上玄元皇帝"的，这以后封号逐步升级，到了唐玄宗时代，天宝十三年(754)，据《新唐书·玄宗纪》载："二月壬申，朝献于太清宫，加上玄元皇帝号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。"俗称"金阙上帝"。由此可见，称"金阙上帝"实为盛唐时代明确的特征，后汉时老子尚未加上"金阙上帝"之头衔。由此又可知初唐李淳风著袁天纲补的《万法归宗》一书，也经过了盛唐时代民间无名道士之修改补充。

第十九章　唐代反抗巫术(二)

第一节　唐代道教护身符

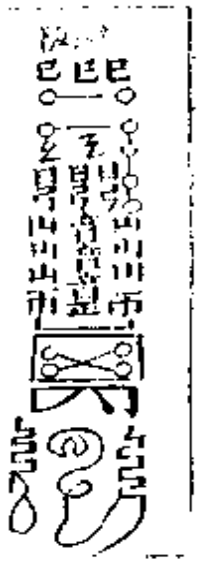
道教护身符最为丰富,多姿多态。统言之,道教符箓均以保养自身为主,即使那些请神符,请来的神也仍然是为了给民间消灾和解除困厄。所以我们可以把道教符箓框定在"护身符"的概念当中。至于那些隐身符、飞天符、护物符等等也都是为了保护自己追求幸福之所为。反之,每件护身符都表达了对鬼邪反抗的意志。以下据唐人《万法归宗》中的符箓加以研究。

道教符箓通常包括三个部分,即符名、符形、咒语或说明用法。符箓一般用于带在身上的各部位,或挂在某一特定之处,或焚烧将灰拌入水中吞服,按《本草纲目》服器部第三十八卷云,诸纸甘平无毒,纸灰有止血等医疗作用,故纸灰和水吞服于身体无妨,这是道士早已知道的。以下是具体护身符的原貌:

1. 符名:辟大祸符

符形:(见下页图)

用法说明:

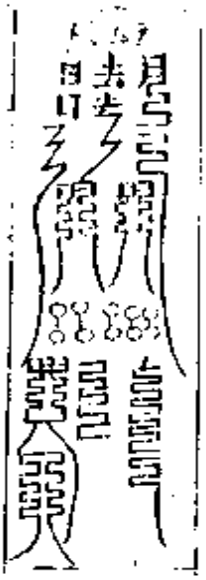


“此符二道朱书桃板上，悬北堂梁上，并辟灾祸、盗贼及妖怪，所求如意，秘之。”

2. 辟怪符

古人认为这种符极为灵验，甚至还造作出灵符驱猫精、打妖鬼、捉老虎的故事。（见右下图）

（1）符治猫精。宋代民间的反抗巫术。宋洪迈《夷坚志》支二卷第一《顾端仁》云：“顾端仁恍恍间见一少女，颜貌光丽，从外入。黄法师曰：‘此为妖孽所凭，必猫精也。明日当为诛绝。’先书二符授之。其夕，女不至。迨旦，黄又与三符，使佩其一，焚其一，以一榜于门，遂绝不复来。”



（2）杖打妖鬼。宋代民间的反抗巫术。宋洪迈《夷坚志》甲志卷十二《京师道流》云：“京师有道流，尝骑驴入城，见一村民，急下驴语之曰：‘有妖鬼随汝，不可不除。’命俱至茶肆。市人千百聚观，道流遣神将杖之，民号呼不已，杖毕，饮之以符，即如平常。未还，复梦神人来告曰：‘帝以师妄笞平民，令吾持牒尽索神将。’既寤，法不复行，得大病，几死。”

（3）执符追虎。元代无名氏著《湖海新闻夷坚续志》“补遗治道门”载有“符捉老虎”，是元代民间反抗巫术：

“张符郎守郓，境多虎害人，公令吏执符追虎，不往且斩吏。吏别其家，痛饮而行。果见巨虎，致符于地，虎乃口衔符，随吏而来。倾城闭户，登木屋舛木望虎蹲伏，公叱虎曰：‘汝异类，敢食吾族？’呼吏治罪，案成，命如法治之，戒三日出境，不然尽杀之。虎乃去，死于其

所，化为石虎。"[1]

这自然是书符道士造作出来的巫术故事，用于宣扬其辟怪符的灵验，以骗取低智民众的信奉。

辟怪符的说明如下：

"此符辟怪用，朱书桃板上，独行万里，辟盗贼虎狼之灾害怪物，可厌万怪。"

辟怪符当然不止以上一种，正如《抱朴子·登涉篇》所说：

"道士常带天水符，及上皇竹使符，老子左契，及守真一思三部将军者，鬼不敢近人也。其次则论百鬼录，知天下鬼之名字，及白泽图，九鼎记，则众鬼自却。"

看来带的辟怪符是多种多样的。另外知天下鬼的名字很重要，因为一喊鬼的名字，因姓名巫术之故，"则众鬼自却"，这样《白泽图》成了宝贝（关于白泽图，请参阅拙著《敦煌民俗学》第二十章《敦煌民间信仰的〈白泽精怪图〉》），因为它上面记载了许多鬼怪的名字，喊而却鬼。这样，《九鼎记》也成了宝贝，《艺文类聚》卷七十三引《史记》云："禹收九牧之金，铸九鼎，今鼎至甘泉，承休无疆。"九鼎是大禹所制，为何制鼎《晋中兴书》解释说："神鼎者，仁器也。能轻能重，能息能行，不炊而沸，不汲自盈。烟煴之气，自然所生也。乱则藏于深山，文明应运而至，故禹铸鼎以拟之。"可见九鼎者，神鼎也，鬼怪见而怕之与却之，所以《说文》云："鼎，三足两耳，和五味之彝器也。昔禹贡九牧之金，铸鼎荆山之下，以入山林川泽，魑魅魍魉，莫能逢之。"这样，鬼怪魑魅魍魉见鼎而逃，使人入山林川泽而安然无恙，九鼎成了典型的厌胜物，即使记载九鼎的《九鼎记》也获得了反抗鬼怪的魔力，取《九鼎记》入山川，百鬼也莫敢逢之。

---

[1] 见中华书局1986年5月点校本，第286—287页

九鼎既如此之宝贵，在战国时代，为了争夺这九鼎国宝，秦国曾兴师动众，兵戈相见，向周国强讨恶索。《战国策》云："秦兴师于周求九鼎，颜率谓齐王曰：'周之君臣内自画计，与秦不若归之大国，愿大王图之。'齐王发师救周。秦兵罢率至齐曰：'愿献九鼎，不识大国何涂之？从而致之。'齐王曰：'寡人将寄涂于梁。'对曰：'不可，梁之君臣欲得九鼎，谋之谗[1]台之下，少海之上，其日久矣。"而这一切，皆由于九鼎乃反抗巫术的厌胜物而已，可以说，正是巫术，促成了争夺九鼎的战争。巫术既影响到政治，也影响到军事以九鼎为轴心，展现了历史上一幕幕惊心动魄的斗争。九鼎由于最终亡失，而终止了围绕它进行的一切巫术活动。《太平御览》卷七五六引《史记》云："周末有九鼎，徙秦氏曰：太丘社亡而鼎没于泗水彭城下，其后百一十五年而秦兼天下，始皇二十八年（前219）过彭城斋戒祷祀，欲出周鼎，使千人没水求之不得。"秦始皇在彭城的斋戒祷祀，可说是为九鼎进行的最后一次巫术活动了。

3．**辟兵符**。符形如右图。



"此符朱书，白素[2]着裆[3]前，入军中所能辟刀兵矢石也。"

以上符自然也不是孤立存在的。它与书字与姓名巫术交织在一起。正如《抱朴子》卷十五《杂应》云："吾闻吴文皇帝，曾从介先生受要道云，但知书北斗字，及日月字，便不畏白刃。帝以试左右数十人，常为先登锋陷阵，皆终身不伤也，郑君云：但诵五兵名，亦有验。"先唐时代显然是反抗巫术仍然

① 谗(dàn)：沙滩。

② 白素：白绢。

③ 裆：指裤腿相连之处。

在军事行动中占有一定的地盘。

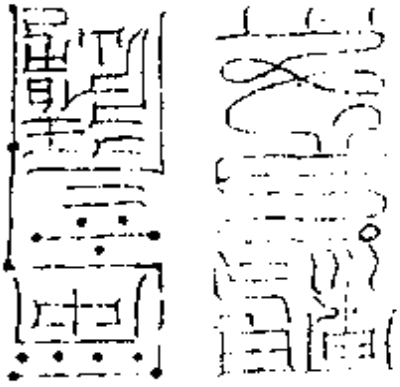


4. **辟神怪符**。符形如右图。

"凡人起屋、安葬、动土，有伤我，或在刑害上，令人口舌、疫病，如遇起工造作日，朱书门上及中庭，且不为书。"

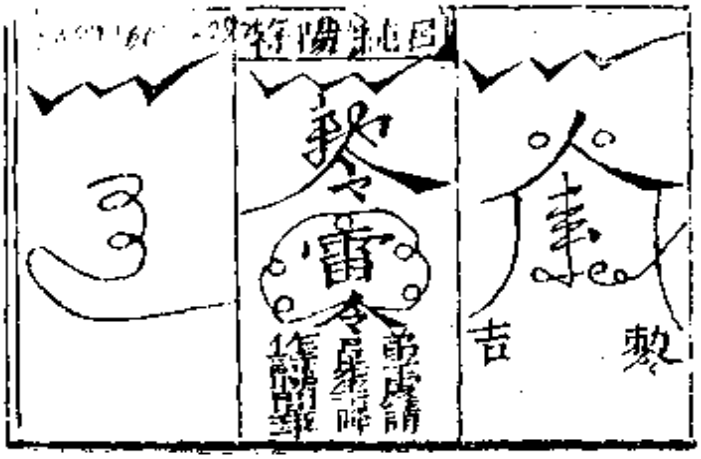
(以上四符采自唐代李淳风《万法归宗》卷二)

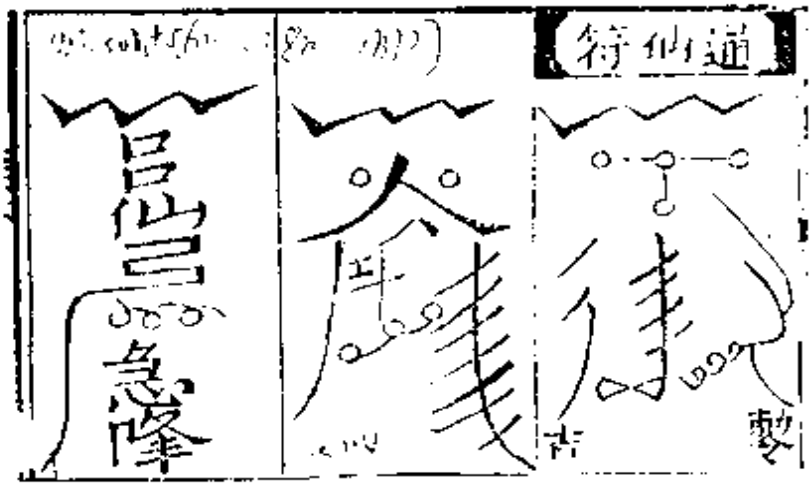
《抱朴子》卷十七《登涉》所附的《老君入山符》，也属于此类。符形如右图。

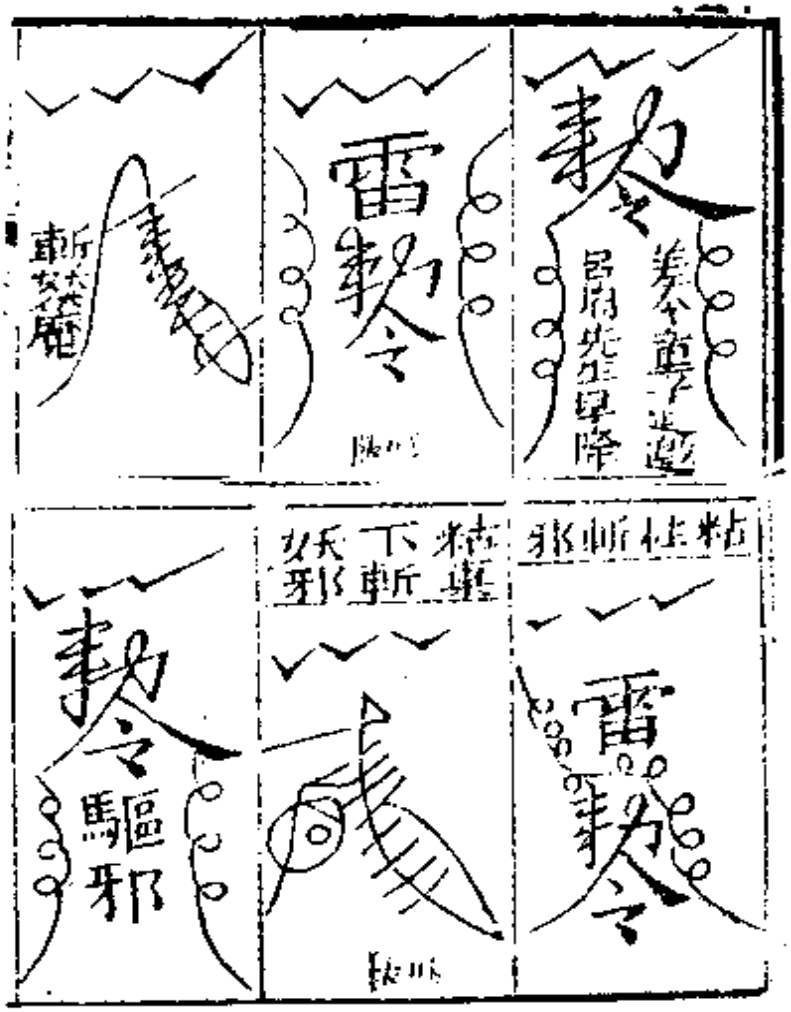


《抱朴子·登涉》说明云："此符亦是老君入山符。户内梁柱皆可施，凡人居山林，及暂入山，皆宜用之也。"符的威力包容于山林与屋内外，这些符与咒是道士所施各种巫术的一部分。以下是具体护身符与咒的原貌：

1. 吕纯阳符。(包括吕纯阳符、通仙符、吕府先生早降符，斩妖驱邪符)符形如下：



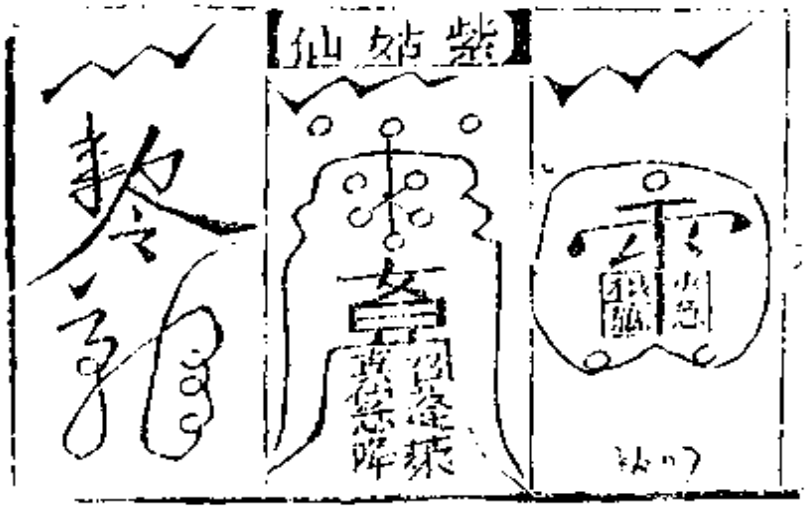

急急如律令
通仙符

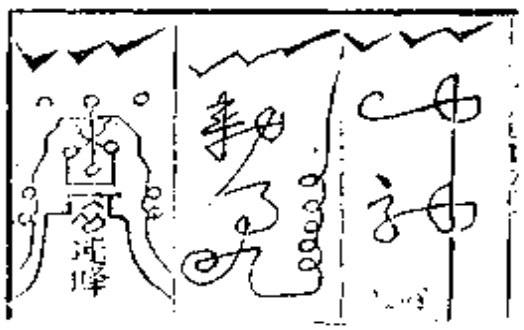

急急如律令
雷霆
斬妖滅魔
急急如律令
雷霆
急急如律令
驅邪
急急如律令
雷霆

吕纯阳符分为四组十二幅符。书这十二幅符形的目的，就在于请神，也仍然是保护人的身体安全，借吕真人之神力，为民众斩妖驱邪。配合这十二幅符的是《请吕真人咒》，咒语为七言民谣体：《请吕真人咒》

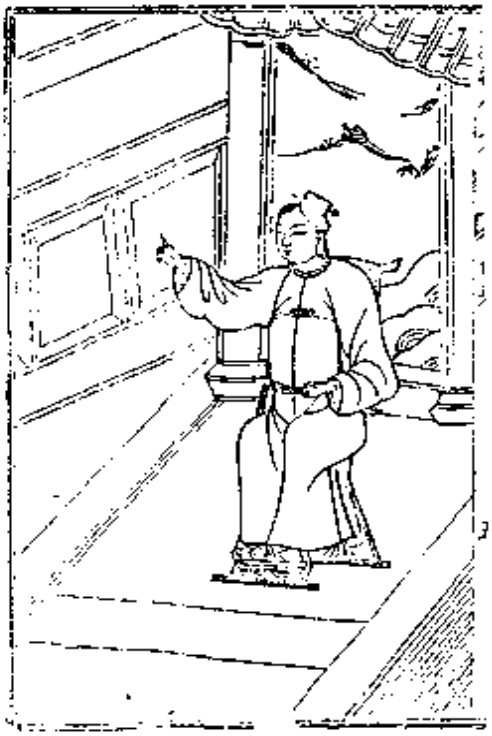
谨故蓬莱仙夫子，纯心妙道吕真人。
誓佐赐师宣政化，巡游天下栏武灵。
亲受钟离传秘法，誓将法力救群生。
九转金丹方外道，一轮明月照蓬瀛。
朝游苍梧并比海，时游闻死转昆仑。
收拾乾坤归掌握，莫教述劫本原精。
大将阴公长拥护，我今启请望来临。

2. 紫姑仙符。(包括紫姑仙符、速降符、急降符)符形如下：









紫　姑　像

（采自《绘图三教源流搜神大全》）

古人认为信奉紫姑仙十分灵验。《夷坚志》支乙卷第二记载了一个《吴虎臣梦卜》传说，实际是一个紫姑卜灵验的故事，因请

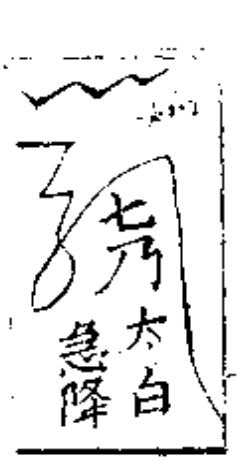
紫姑得官：

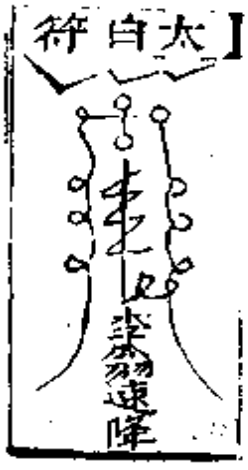
"吴虎臣曾博闻强识，知名江西。为举子日，谒梦于仰山，欲知科第迟速。其夜，梦红袖女子执板而歌，觉而不能省忆，但记一句曰：'寻春不是探花郎。'是后竟不第，而以献书得官。吴奉紫姑神甚谨，每言事多验。邑人吴仲权鉴将调官，请扣所问，箕箸既具，但画龙与羊各数四。虎臣曰：'龙者，君象；羊者，仕涂禄料也。子必面君登朝矣。'仲权曰：'鉴乃一选人，名位甚卑，安得有此望。'虎臣曰：'曾以布衣，犹被召对，况于已在簪裳之列乎！神言有证，当不谬矣。'仲权私谓辰未年或可奋发，及赴部，乃注龙阳丞。"

请紫姑仙必须符与咒两者结合，缺一不可。咒语为七言民谣体：《请紫姑仙咒》

虔请蓬莱紫姑仙，清茶一会临世间。
洞里乾坤时尽醉，空中星斗伴游行。
太平年上王母会，海底龙王献金珠。
弟子寸心恭仰请，神仙急降把事书。

3．太白符。（包括太白符，太白急降符）符形如下：



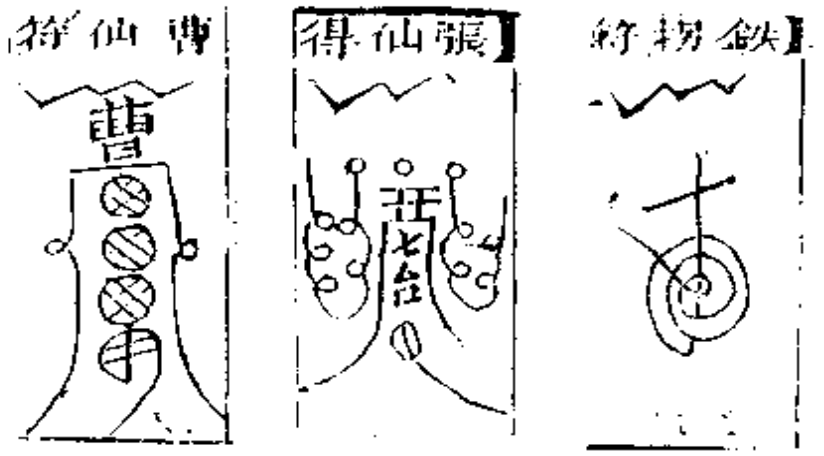


咒语为七言民谣体:《请太白仙咒》

弟子虔诚设花筵，
拜请香仙李谪仙，
伏劳仙童通达意，
早降灵箕作诗联。

4. 八仙符。(包括"曹(国舅)仙符"、"张(果老)仙符"、"铁拐符"、"钟离符"、"韩湘子符"、"吕仙符"、"急降符"等等)

符形如下:





咒语为七言民谣体:《请八仙咒》

谨请仙宫桃源洞,东海首郡是真仙。
李公铁拐汉钟离,吕公洞宾韩湘子。
曹公国舅蓝彩和,徐公仙姑张果老。
公明正直显灵通,传梦尚书汜太保。
作诗作赋断吉凶,阴阳祸福无私告。
不分高下贫与贵,一一件件分明报。
威灵圣迹箕中显,有求皆应无不从。
回响作急见尘世,先时报兆显名声。
弟子焚香虔拜请,仙翁亲身齐降临。
天高高、地遥遥,海天万里来飘飘。
不为人间酒与肴,有如王母戏蟠桃。

与汝共作神仙会，相随永结岁寒交。
敢请洞童达洞府，投拙弟子原皈依。
头上插花迎仙侣，急急归来附我箕。

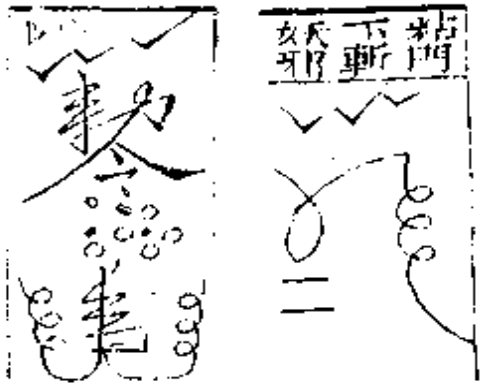
有些符只有第一、第二部分(符名与符形)，而无"咒或用法"，但其功能也是用于驱邪求吉。表现为一人、一物、一地、一事型的反抗巫术形态。

1. 一人型的护身符。[①]



2. 一物型的护身符。(种类繁多，有门符、桌符、床符等等)符形如下：

① 门符：这类符一般有一上一下成双的特征。



① 此符为精神病患者准备。

左上图为门符，右上图为门下符："粘门下斩妖邪。"

古人特别重视门符，认为门符是抵挡鬼邪的法宝。兹举以下两条古典文献以窥一斑。

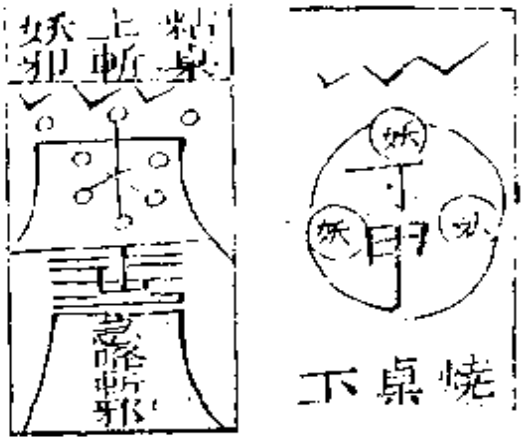
1. 门符驱鬼　宋代民间的反抗巫术。《夷坚志》支乙卷第八《南陵美妇人》云："宣之南陵，在汉为春谷县，古邑也。民某生者，就邑治大门之内开酒店。尝以月夜出户，逢美妇人，若自宅堂而来，见生即与笑语。时东平郭尧高叔为宰，生谓姬妾浪游，不敢应。妇人前执其手，经趋店中。生固市井屠沽儿，迷于色，便留之寝。旦而去，他夕复至。如是数月。每至必有赠饷，初但得钱，久而携银盏，浸浸及于瓶罍，所获不胜多，益疑为窃主家物，然贪财溺爱，不以为虞。偶往郊外行干，遇道人乞钱，见生颜色枯悴，语之曰：'汝满面是邪气，将死于鬼手。'生惊悟，弗隐，尽以告之。道人就近舍求纸三寸许，书一符，使贴于房门。是夜闻妇人怒骂曰：'吾以至诚待汝，汝受吾物亦不为薄，将终身是托，何乃遽起妄心，一旦如是？吾非畏符不敢入，以汝背义忘恩，誓将弃汝。'即怫然而去。经数夜，复扣门言曰：'汝不义已甚，使人不堪，明日夜当治汝。'又去。生始大怖，坐而须晓，始徙于他坊，由此遂绝。"

2. 符悬门外　宋代民间的反抗巫术。《夷坚志》乙志卷五《刘子昂》云："绍兴三十二年(1162)，刘子昂为和州守，方淮上乱定，独身入官。他日，见好妇人出入郡舍，意惑之，招与合。历数月久，因诣天庆观朝谒。有老道士请间，曰：'使君不挈家，而神色枯顇黧黑，殆有妖气，如何？'刘初讳不答，再三言之，乃以实妄对。道士曰：'非人也，将不可治。今以二符相与，逮夜宜悬于户外，渠当不敢入。'刘以符归。夜未半，妇人至，怒骂曰：'相待如夫妇，何物道士乃尔！吾去即去，无忆我。'刘不能割爱，亟起取符坏之。终不悟生人何以畏符，复绸缪如初。又数日，道士入

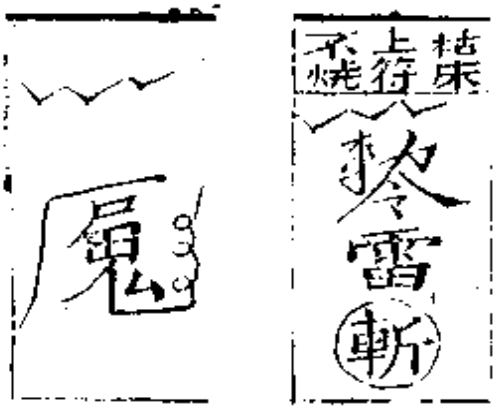
府问讯，望见刘，惊惋曰：'弗活矣，奈何！奈何！'然当令使君见之。命取水数十担覆于堂，其一隅方五六尺许，水至即干。掘之，但巨尸偃然于地，略无棺衾之属，僵而不损。刘审视，盖所偶妇人也。大恶之，不旬日而殂。"

以上两个有关门符的记载，一正一反，前者信奉门符驱鬼，转危为安；后者不悟门符作用，"取符坏之"，结果丧了性命。两者都是道教的道士编造的传说，用以宣扬门符的驱鬼效用者，也足见古人对门符的重视。

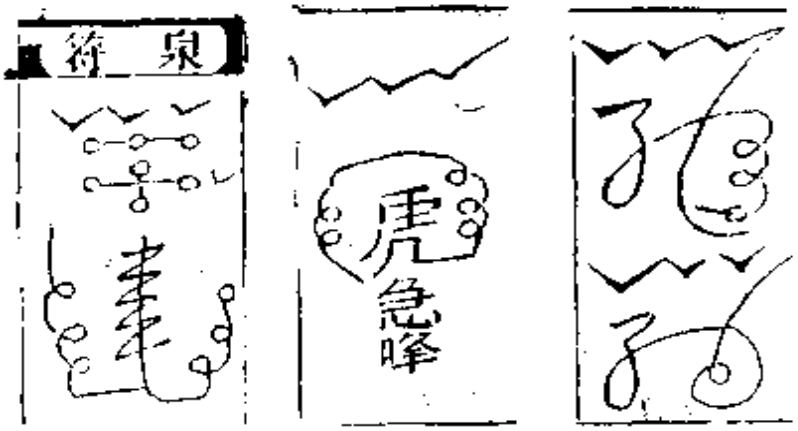
② 桌符：



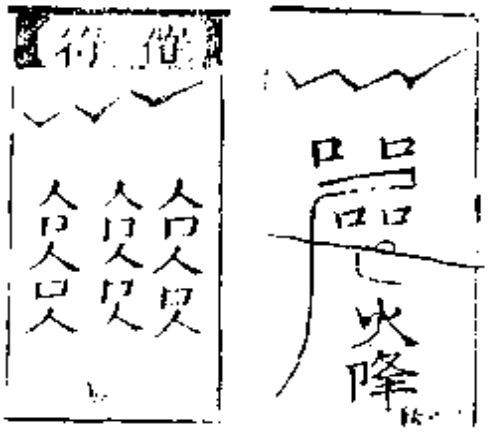
③ 床符：



3. **一地型的护身符**。如泉符是保护泉水清洁饮用的。



4. **一事型的护身符**。如为孕妇准备的“催生符”：

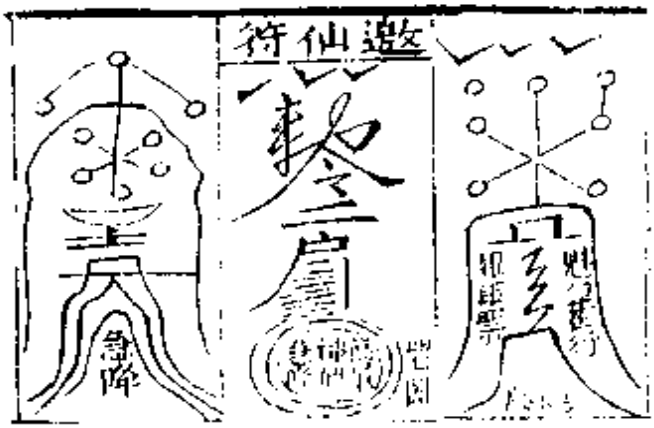


再如为酗酒者准备的“退醉仙符”：

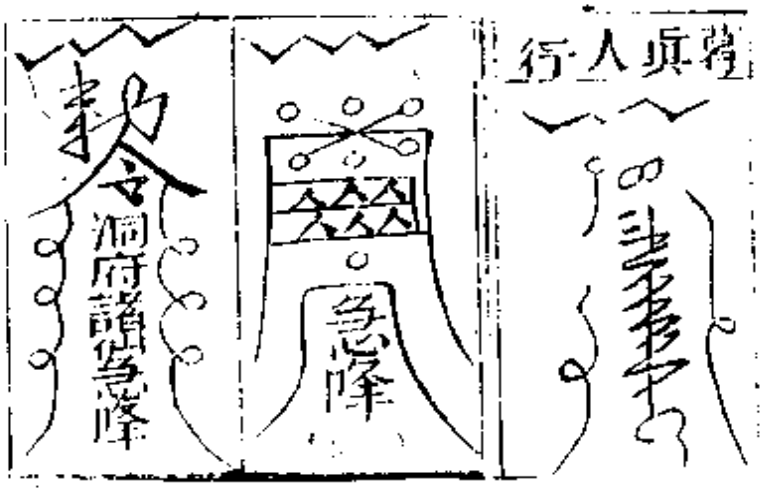


为请神准备的“邀仙符”：

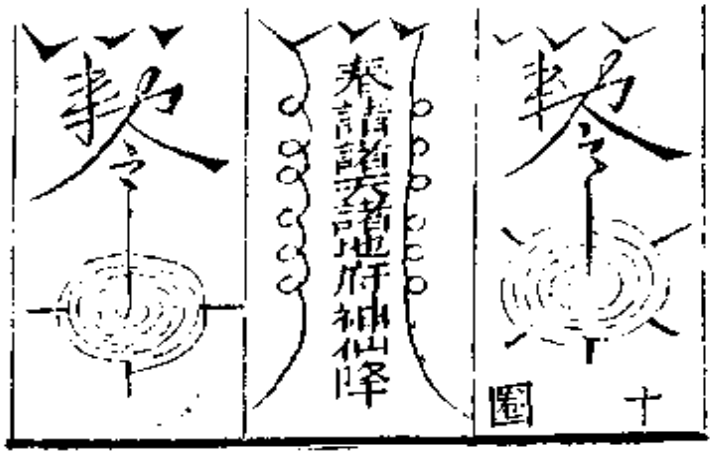
第一组：



第二组：



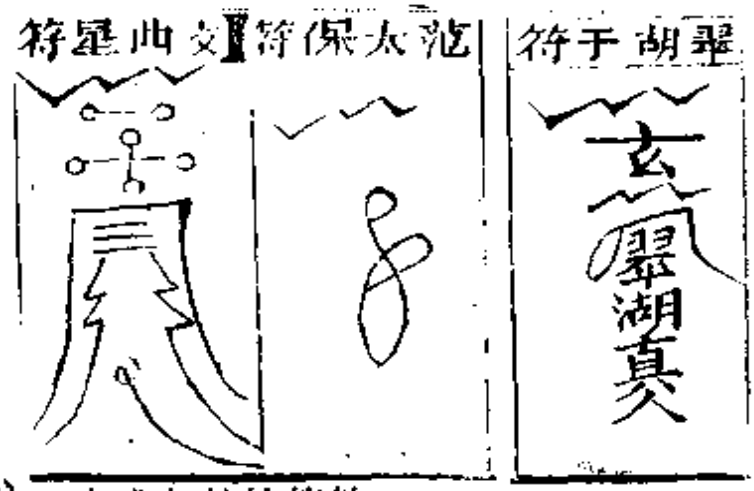
第三组：



第四组：

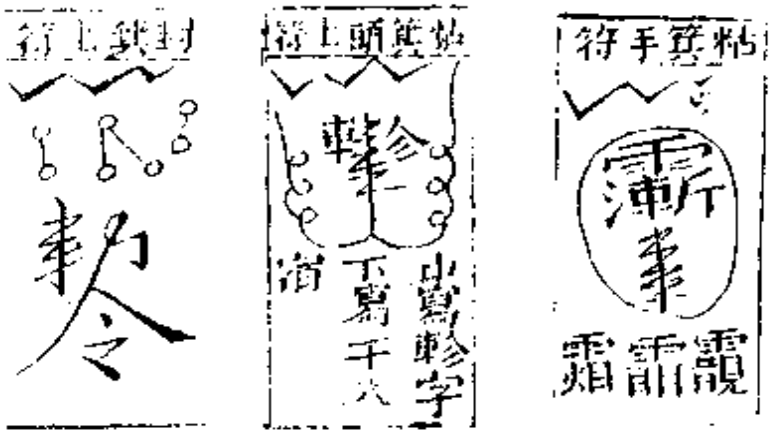


第五组：



为扶箕巫术准备的扶箕符：

第一组：



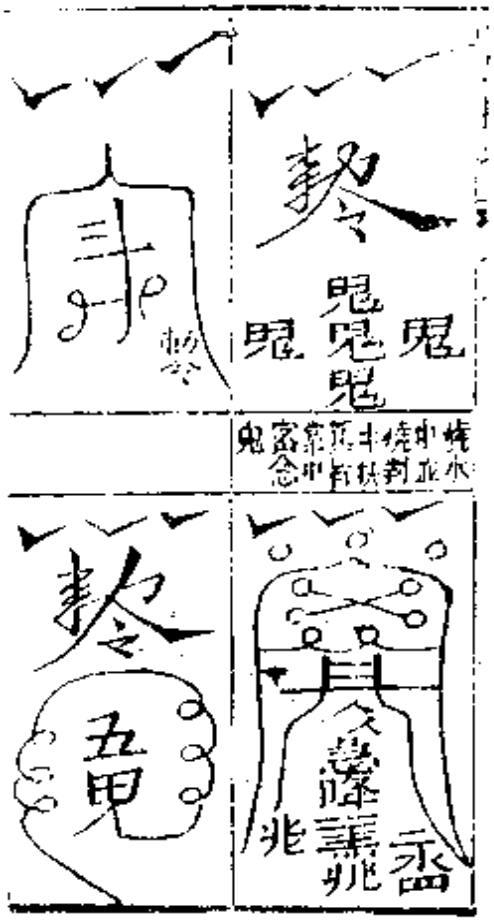
第二组：



第三组：



第四组：



以上符咒均见唐李淳风《万法归宗》卷一。必须指出：一事符情况比较复杂，甚至掺杂有害人的黑巫术在内，"猪足符"，便是宋代民间流行的害人黑巫术。《夷坚志》乙志卷第六《猪足符》云：

> "聂景言居衡阳，有细民欲举债，买猪蹄来献，聂受之，付厨作羹。庖婢举刀，破爪间，见小纸书符在其内，亟出告。使呼其人还之。人曰：'适从屠机买来，方有求于君家，岂敢以符为厌咒？'复持与屠者，责谯之。屠者曰：'今旦方到豕，安得有是？'取元直畀民，而自携归煮食之，一家四人皆死。"

屠夫一家四口吃了有猪足符的猪蹄，尽皆死去，但其原因不详，是一个永久的谜。不过道士利用符害人则是事实。宋代官府也严厉查禁符咒黑巫术。如有一种"符招生魂"的黑巫术，《夷坚志》三志壬卷第四《化州妖凶巫》云："化州墟落一巫，能禁人生魂，使之即病。适与邻人争田，石龙县宰知其名，将杀之。既严捕入狱，即觉头痛甚，疑而思之。宰固健吏，不为沮止，帕首坐狱户自鞫讯，不胜痛，始承伏云：'囚来时已收系知县生魂于法院，盛之以缶，煮之以汤，申之以符，见在法坐。'宰即押巫出城三十里，抵其居，视之而信。下著姓名、生年月日，因绐之曰：'汝速解之，吾释汝。'巫禹步雷声，俄顷，宰脱然，所患如失。就估其赀货，了不以屑意。毕事将反，吏白言：'彼处一小室，妇人以死守之，意必有物。'宰翻然再入，破其锁，中才容膝，秉烛四照，所画鬼神怪绝，世所未睹，盖所谓法院也。妇人又捐身遮障，争一小箧，吏夺而取之，正其秘法，宰畀诸火。巫死于狱，一邑之人，更相喜贺云。"可见符咒黑巫术与姓名模拟巫术交织，据说可以害人，故宋代对巫处以极刑。

又唐代"飞符"也颇著名。唐代有位通神巫师许元长，就曾使用过这种飞符来除怪。唐张读《宣室志》卷五云：

> "大和中(831)，有江夏从事某，其官舍常有怪异，每夕见一巨人，身尽黑，甚光，见之即悸而病死。后有许元长者，善视鬼，从事命元长以符术考召。后一夕，元长坐于堂西轩下，巨人忽至，元长出一符飞之，中其臂，骁(huō)然有声，遂堕于地，巨人即去。元长视其堕臂，乃一枯木枝。至明日，有家僮谓元长曰：'堂之东北隅有枯树焉。先生符，今在其上。'即往视之。见其树有枝稍折者，果巨人所堕臂也。即伐而焚之。宅遂无怪。"

这种符，由道士投出去，然后它便飞起来去消灭祸害，故又可称为"投符"，以上许元长便用飞符消灭了妖怪。唐代巫师特别擅长飞符。盛唐时，著名道士叶法善也擅长飞符。《太平广记》卷二十六引《集异记》云，他有一种能投掷的黑符："法善知之而促解缆，发岸咫尺，而暴风狂浪，天日昏晦，舟中之人，相顾失色。法善徐谓侍者曰：'取我黑符，投之鹢首。'既投而波流静谧，有顷既济。法善顾舟人曰：'尔可广召宗侣，沿流十里之间，或芦洲荻渚，有巨鳞在焉，尔可取之，当大获其资矣。'舟人承教，不数里，果有白鱼长百尺许、周三十余围，偃暴沙上，就而视，脑有穴嵌然流膏。舟人因脔割载归，左近村闾，食鱼累月。"请看叶法善投符在江中，居然捕到一条百尺长的大鱼，足见其飞符威力之大。盛唐时，又一著名道士崔简，也擅长飞符招神。《太平广记》二百八十五引《通幽记》云，唐天宝二年(743)，吕谊失女来找崔简捕捉拐骗者，只见崔简于别室，夜设几席，焚名香以降神灵，并令吕生伏剑于户，然后"书符呵之，符飞出，食顷间，风声拔树发屋，忽闻一甲卒进曰：神兵备，愿王所用。"崔简知道是一和尚(胡僧)招来一位金刚神保护自己，胡僧便利用一个猪头人身怪物将吕谊之女摄来相凌辱，将女关在一小房中。只见崔简"又书符飞之，倏忽有神兵万计，皆奇形异状，执剑戟列庭。"这神兵万计首先制服了佛教的金刚神，继而也制服猪头人身怪，救出吕女，胡僧逃走。整个故事是道佛大战，在唐玄宗尊道抑佛的历史背景下，自然是道教的飞符大显神威，无往而不胜。飞符在宋代仍流行，其中"水月大师符"著名，如止雨，"探怀中符投之，酌酒三祭而归，是夜雨止。"①

符的用法多种多样，有的带在身上，有的挂在门上，有的贴

① 见《夷坚志》丙志卷十四《水月大师符》条。

在物品上、有的烧成灰吞进肚子里，有的让它飞上天空驱邪，更有埋符驱邪者，据宋代高邮孙升君孚著《孙公谈圃》卷上云：

"何殿直黯卒也、善行天心正法子由，妇遇祟，二年，何治之。初见四鬼环守、后止见一。何更造天鈇，筑坛追捕。鞭笞之声，闻于外。是夜，妇如醉而醒者，家人询二年之病，皆不记，但如梦中耳。公先娶抚州吴氏，因言吴氏有女为祟所苦，得洪州道士治之而愈。道士埋符庙下、一夕庙屋尽圮，至今修而复坏者数四，其术秘不传世"

这个洪州道士便是埋符驱祟治病的典型例证。

由上可见，道教的符箓，只是为了实行。支持其画符的是对符箓灵验的信仰，而表演这种符的汉字神化的形态又不过是一些单调的不可解的线条。符、通常在道士手中不带咒语，纯粹是一种实用的行为而已，也是为了达到一个具体目的所采用的手段，它并未夹杂在深奥的知识中，这就贬低了它在文化当中的价值、使学者对它不屑一顾。我们可以从以上的道士符里，不费事的便弄清了它在实质上的心理态度，以及画完符所持有的简单的一贴了事的等等仪式。因此可以说，道士的符是极为单调，而不能够引人入胜的。这倒可与原始巫术之极为单调形成为同一的特征。信仰的窄狭、技术的简单、思想的不高明，文化上的浅陋，注定了道士反抗巫术——符的灭亡的命运。

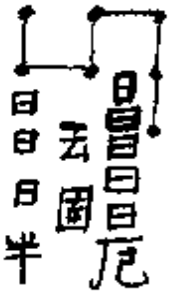
伯三三五八《护宅神历卷》中之道教符箓，总括来说也具有以上几类。它们多半无咒语，说明道教符咒有重符不重咒之特点，但是这些符对于一切致人以灾难的鬼来说，都具有反抗的魔力、当然，这只能在人们的精神上，给以自我慰藉，具有自我主观之疗效。另外、在敦煌道教有限的咒语中，孔夫子、董仲舒已被列入巫术之神、说明道教符咒也有吸收儒家名流的特点、这是本

土主体精神之表现，并非是拉虎皮作大旗借以自耀。

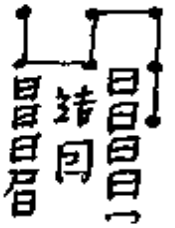
道教还有一类"十千符"和"十辰符"也是具有反抗巫术之魔力的。它是一种日符，即按天干地支为序，甲日符，或庚日符；子日符或丑日符等等，每天换一帖符来驱鬼逐祟。伯四七九三《符咒》便还保留了一些。

十干符，只剩下三幅符。

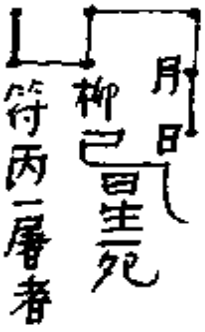
1. 甲、乙日符：



2. 己日符：

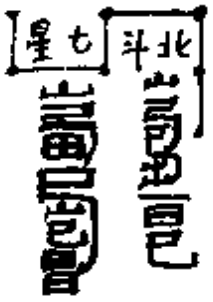


3. 庚辛日符：



又十二辰符，也只剩下三幅符。

1. 子日符：



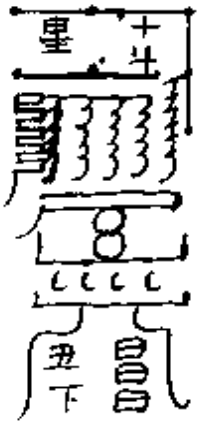
“子日见怪，朝害父，画害口口砂至天文符，奏户上。”此符似于子日贴于门上。

2. 丑日符：



“丑日见怪，朝害女，画害口口至书天文符，奏灶上。”此符似于丑日贴于灶上。

3. 寅日符：



“寅日见怪，朝害（下缺）”

由上千支符可见，它仍然是只见符而不见咒的。道教符的效验总的看来是具体的，而绝不存在自吹有排山倒海，颠倒乾坤等巨大巫术力。佛教符咒便与道教符咒截然相反了，它爆发有伟大的想象力，那实在是精彩绝伦的。

第二节　唐代道教隐形符

唐代道士发明的反抗邪恶的巫术，其主要形态是护身符。但是，护身符多种多样。其中有一种很特别的隐形护身符。这种隐形仙术的获得，据说要修一种执柳条的巫术。《增补秘传万法归宗》卷二"执草隐形避难法"对这种巫术有详细的描述。

从巫术角度来看，这种施术于柳条而获得隐身的特异功能，是使用一种接触巫法的原则。其巫术设计仍然是神秘而不可解的，原文云：

> "欲隐形时，执柳枝一尺二寸在手，用(向)东南者，可念前《普召咒》四十九遍，用印向柳枝盖印二十四印，嚼信香一饼涂抹柳上，闭目在乾地挖一坑，深三尺埋之，四十九日足，取出用也。凡如不用，以黄绢朱书后，符包裹柳枝，常袋悬藏于身边。不可轻泄天机，实直秘密，保命护身以避难也。"

给柳枝施以巫术是不易的，由上述可见，需要经过以下几个复杂的巫术过程：

第一，念《普召咒》四十九遍。这是一种命令神来给自己隐身的神秘咒语。原文云：

> "九天都王君，敕吾方隐身。听吾之法令，遂昏之准行。一切远密意，勿停刹服巡。急敕如意法，九天印奉行。指天天推裂，指地地动惊。一摄诸异法，众神急

奉行，呼千万忆至，勿阻别滞形。信香诚意祝，遂应付法行，所从如我意，问信九天君。违吾法令者，奉斩你身形，急急如九天皇大帝君律令敕摄。”

此咒基本是五言诗体，显然采取了古代文学的常见形式，承继中国的传统。命令天神听从人的意志。说什么“违吾法令者，奉斩你身形”。按照道士的见解，神若违反九天都王君的法令，也会像人犯了王法一样被斩首。由此可见，天上神的秩序，是按照地上人的法制来安排的。

第二，盖《六甲六丁印》二十四次。文中盖之印，为《六甲六丁印》[①]，书中对此印有一个说明：“此印方圆各二寸四分，用雷震枣木为之，刻时择开除成三日，余日不用，只此三日吉，遇风云雷雨吉，忌鸡犬、僧尼、产妇、孝妇一切污秽见之，雕刻时切记谨慎忌也。”从此说明中忌僧尼看来，道教施行巫术时，有排斥佛教之性质，真如俗话所说：“同行是冤家。”印形见下图：



与以上《普召咒》的五言诗体的文学形式相对照，这一符形表现了民间工艺——道教符印的创制与发展。其所以用枣木来

① 关于“六甲六丁”，请参阅拙著《敦煌古俗与民俗流变》第三章第十节《乘云符咒——道士编织的迷人的幻梦》。1990年河海版，第122—123页。

刻这种印，其原因也不难明白，因为道家将枣认为仙枣，枣木也就被认为仙木了。

第三，嚼信香一饼涂沫柳上。信香之说原本来自佛教。佛教说香为信心的使者，宋赞宁《僧史略》中《行香唱导》云："经中长者讲佛，宿夜登楼，手秉香炉，以达信心。明日食时，佛即来至，故知香为信心之使也。"此外，《象器笺》卷十，《贤愚经》卷六都作如是说，因此总云香为信香。就佛教说，禅僧住持一寺，初说法为开堂，这时和尚们要斋香寄师，而通嗣法之信，这时所斋之香即谓之信香。当道士学来信香之说，看来只是采其名称，此书中创造了"信香方"，内容又有了新的创造，《信香方》云：

> "枸杞子一两，柏仁子一两，官桂一两，川椒一两，茅香一两，藿香一两，白芷一两，大黄二两五，玄精、石伍、地黄、伍细辛、伍金精、石伍、银精石伍、安息香(注：如无安息，川芎代之)，外加黄白紫降真香，射香石十五味，为末用。六甲神印朱砂涂印，印黄纸上，二十五道，在香烟上执印念《普召》九十二遍毕，用火化为灰，入药末内和匀，炼密为丸，作饼子，择日向大门上开坑三尺埋十五日取出，以绢袋盛之，敬六甲六丁，日夜望北斗焚香，七饼自食，五饼念咒四十九遍，望五方取炁五口咽之勿语，到日出之时，毋得乱为妄行，天律非轻保而敬之，自此其身通灵。"

"信香方"是一种所谓使自身"通灵"的方法。枸杞子、柏仁子，乃至安息香等等混合成药丸，成为一种食品，到底与人体有害无害？道士们是不管的，这是巫术的需要，也是虔诚信仰的需要。可见，直到我国唐代，医药与巫术仍然交织在一起，被用作人与神"通灵"探索之道，实际也是对医药效用的探索。巫术曾用此法对医药的形成作出过贡献，但它所有的成就都是不自觉

的意外之功，至中古，由于人类整个文明的发展，它的探索更显得劳而无功了。我们从《信香方》中看不出来它对人类隐形和虚无飘渺的神"通灵"有什么作用！幻梦依然幻梦！

第四，神符包裹仙木——柳枝。符形如右。



这却是民间书法的衍化物了。

综上所述，隐形护身符的巫术是民间文学、工艺、书法、医药的综合探索与利用。这种巫术贯穿了柳树的崇拜而具有明显的唐代巫术的特征。唐代道家崇尚柳树成精，是为柳精，它是吕祖信仰的反映。《道缘汇录》云：吕祖家僮郭寄儿，因吕祖弃家学道，遂与之失联络，后吕祖道成返里，始于柳树下遇见，使他脱身于柳精，成为人形，复其本性，世称为柳仙。《吕祖全书》亦载，吕祖得道后，自终南回乡里，于南郊见一人，坐柳树下，性极灵通，知即行童寄儿后身也。因为点化，易其魔相，令守炉执炊，呼曰郭上灶。吕祖即吕洞宾，为唐代之仙人，故这一巫术为唐代创造当无问题。

道家的隐形遁迹之术多种多样，简称为隐遁或形遁，其遁法均借物遁形而去。《抱朴子·遐览》云："服大丹十日，欲隐则左转，欲见则右回；或可为鸟兽六畜，或依木石水火而成，此所谓移形易貌，而隐遁也。"据传，道家的隐遁法一共有十三种：一木遁、二火遁、三土遁、四金遁、五水遁、六人遁、七禽遁、八兽遁、九虫遁、十鱼遁、十一雾遁、十二云遁、十三风遁。这是道家的十三遁法，能依金木水火土等任何一物而隐遁。这当然是道教的神话。本篇隐形护身符即为第一种木遁之术。

第二十章　唐代禳梦巫术

反抗巫术中特殊的类别有禳梦巫术。古人认为，一个人之所以做恶梦，皆由于鬼邪作祟，为了要解除鬼邪的影响，就必须画符箓、念咒语，举行各种巫术仪式，来禳除恶梦，于是就产生了禳梦巫术，展示奇异的民俗文化形态。

第一节　道教禳梦巫术

唐代《万法归宗》卷五"解禳恶梦章第十一"记载了禳梦巫术完整的形态，包括一仪式二禳咒三禳符，是道教禳梦巫术典型之作。

一、巫术仪式

"用产生女儿，有烂草七根作一束，铁剑一把长二尺四寸，以纸共挂一处，上书'混元神剑'四字，祭六甲[1]坛下，脚踏'天蓬'二字。左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，念解禳咒七遍，焚符一道，四十九日毕。

---

[1] 关于六甲，参阅《敦煌占俗与民俗流变》第三章第十节，第123页。

将剑草取出，用剑斩草三段，以草节仍擦剑，将草埋东南四十九步，但有恶梦不解之事，醒而言说。待日出，不起身，不可梳头、洗面。自取无根水一碗，二手三山诀，右手恰中文，执剑立步，内先步。"三台生我来，三台养我来，三台护我来"念一句，一步移一位。毕，将左脚踏鬼门，右脚立门内，取东方炁一口，念谓咒一遍，含水一喷于门外，用剑将喷下漯处，横画一剑两段。诛恶梦，不祥尽消，百事大吉。其剑斩邪诛妖，治病如神。"

二、解禳咒

日出东方，夜梦不祥，
天下力士，在吾身旁，
桃花仙女，周公文王，
三台护我，百事吉昌，
神剑一下，万怪消亡。
吾奉
三山九侯先生律令摄！

三、解禳符

禳(ráng)，去邪除恶之祭也。《周礼·春官·鸡人》："凡祭祀，面禳衅，共其鸡牲。"疏云："禳，谓禳去恶祥也。"用于禳梦也就是去除恶梦。以上三部分内容，涉及诸多的问题，计有天蓬、混元神剑、雷神、符印、三台咒、脚踏鬼门等等，这一巫术充满的是道教的文化因素。

第一，所谓"天蓬"二字，显然借"天蓬大元帅"姓名的魔力。伯三八一一敦煌写卷的道教护身符中便有"天蓬大元帅"字

① 参见《敦煌古俗与民俗流变》第三章第五节，第95页。



样[1]，不同之处是，一是踏着，一是挂着而已。

第二，“神剑”，还加有“混元”二字。所谓“混元”者，乃世界开辟之始也，《云笈七签》云：“混元者，记事于混沌之前，元气之始也。”《宋史》载，宋真宗尊老子号为“太上混元皇帝”。故混元神剑者，乃道教始祖之剑，借其巫术魔力以斩断恶梦。因“神剑”古来已有定说，《太平御览》卷三四二“剑上”引《晋书》云：“神剑服御除众毒。”古人认定神剑能伏魔。

第三，雷印与雷神有关。为何要“左手雷印”也与雷神巫术有关。雷印能招雷神至[1]，民间早有“五雷轰顶”之说，招五雷当然雷印配合招五雷咒就能施术。《道藏》载《天上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》即有招五雷咒：“雷大雷二雷三雷四雷五，吽吽三檀那呕嚕唯咁哗唎、吒，急急召汝名天下知，速至速至，急急如律令。”[2] 五个雷神来后，便会为民做事。民间的这种信仰，就导致巫师设计诸多招雷办事的厌胜物的产生，下面兹举唐代三种雷神厌胜物：

1．小儿与孕妇的厌胜物　唐刘恂《岭表录异》云：“雷州之西雷公庙，百姓每岁配连鼓雷车，有以鱼鼋肉同食者，立为霆震，皆敬而惮之。每大雷雨后，多于野中得黧石，谓之‘雷公墨’，叩之铿然，光莹如漆，又如霹雳处，或土木中，得楔如斧者，谓之‘霹

① 关于雷神，请参阅拙文《雷公神话略谈》，载于《民间文学研究》1987年第3—4期合刊。本文分析了雷公形象、雷公与风俗、神性的历史源流等。

② 见《道藏》洞真部本文类。

雳楔'。小儿佩带，皆辟惊邪；孕妇磨服，为催生药，必验。"霹雳楔如斧头，为厌胜物，小儿挂之辟惊；孕妇服之，催生，来自雷神庙。

2. 讼者与病人的厌胜物　《太平广记》卷三九四引《投荒杂录》云："有雷火发于野中，每雨霁，得黑石，或圆或方，号雷公墨。凡讼者投牒，必以雷墨杂常墨书之为利。人或有疾，即扫虚室，设酒食，鼓吹簪盖，迎雷于数十里外，既归，屠牛彘以祭。"雷公墨也是厌胜物，讼者用之写文，打官司必胜；病人也祭雷神治病。

3. 招雨与祛疾的雷神符　《神仙感遇传》云："唐叶迁韶，信州人也，幼岁樵牧，避雨于大树下，树为雷霹，俄而却合，雷公为树所夹，奋飞不得迁。韶取石楔开枝，然后得去，乃愧谢之。约曰：来日复至此可也。如其言至彼，雷公亦来，以墨篆一卷与之，曰：'依此行之，可以致雷雨，祛疾苦，立功救人。我兄弟五人，要闻雷声，但唤雷大雷二，即相应。然雷五性刚躁，无危急之事，不可唤之。'自是行符致雨，咸有殊效。尝于吉州市大醉，太守擒而责之，欲加楚辱，迁韶于庭下大呼雷五，时郡中方旱，日光猛炽，霹震一声，人皆颠沛。太守下阶礼接之，请为致雨、信宿大雨注，田原遂足，因为远近所传。游滑州，时方久雨，黄河泛溢，官吏备水为劳，忘其寝食。迁韶以铁札，长二尺，立一符于河岸上，水涌溢堆阜之形，而沿河流下，不敢出其符外，人免垫溺。如今传之，或有疾请符，不择笔墨，书而投之，皆得其效，多在江浙间周游，好啗荤腥，不修道行，后不知所之。"显然，陈义其人必为巫师，而且是自称的通神巫师，他的雷神符宛如灵丹妙药，既能招雨，又能解雨，还能治病，均导源于他会招雷。

由上可见，招雷巫术在唐代大有影响，而《万法归宗》中的雷印，也就是招雷巫术之一，它又被糅合在禳梦的巫术之中。

第四，"左手雷印，右手剑诀"，说明印与剑不可缺。在道教

巫术中，印与诀均配合使用。《太平广记》卷三八三"贺瑀"引唐杜光庭《录异记》云："会稽山阴贺瑀，字彦琚，曾得疾，不知人，惟心下尚温，居三日乃苏，云：吏将上天，见官府，府君居处甚严，使人将瑀入曲房，房中有层架，其上有印及剑，使瑀取之。及虽意所好，短不及上层，取剑以出。问之：'子何得也？'瑀曰：'得剑。'吏曰：'恨不得印，可以驱策百神，今得剑，惟使社公耳。'疾既愈，每行，即社公拜谒道下，瑀深恶之。"剑与印相较，印的神力比剑还要大，剑只能驱策社公（土地神），土地神在神中地位最低，正如《后汉书·费长房传》云："遂能医疗众病，鞭笞百鬼，及驱使社公。"古人用它与百鬼并称，供人驱使，可见地位之低，但是印却能驱百神。

第五，所谓"三台生我来，三台养我来，三台护我来"。是指接受宿星之尊的护佑，《上清灵宝大法》云："三台者：上台虚精开德星君，中台六淳司空星君，下台曲生司禄星君，宿星之尊，和阴阳而理万物也。"《晋书·天文志》亦云："三台六星，两两而居，三公之位也。"可见这咒语是召神保护的咒。

第六，所谓"脚踏鬼门"，为什么一定要踏鬼门？王充《论衡·订鬼》云："山海经又曰：沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。"《文选》注甚至说："东海有山曰度索，名曰鬼门，万鬼所聚。"既然是万鬼所聚，当然踏住鬼门，便可制服万鬼了。

综上所说，以上巫术仪式里综合了道教诸多反抗巫术的特征和传统，也是唐代民间心理状态的表现。从中我们也看见了它的内容具有深厚的文化因素。

在道教的禳梦巫术中，还见有一种《吉梦咒》。《说郛》（宛委山堂本）弓三十一引无名氏《致虚杂俎》云：

"梦神曰：'趾离'。呼之而寝，梦清而吉，有咒曰：

'元州祥管，娶竺米题。'临卧诵七遍吉。"

此巫术显出于道教而无异议。《广韵》上声卷第三"莫下马第三十五"云："槠木，宜槠木，善梦神，见《仙经》。"① 故"梦神"之说，当首出道教的《仙经》矣。按《仙经》，即道教修仙之经典也。出自西汉之《淮南子》曾云："淮南王好长生，服食炼气，读仙经。"故此"梦神"之说，似出于西汉。然则梦神之名曰："趾离"，唐冯贽《记事珠·梦神》云："梦神曰趾离，呼之而寝，梦清而吉。"恐出于唐代民间信仰而被《万法归宗》所采用。

第二节　佛教禳梦巫术

不仅道教有禳梦巫术，佛教也有禳梦巫术。敦煌写本中《求梦咒》，便是唐人中佛教禳梦巫术的反映。伯二三二二卷记载了全文。全文分为两段，一为说明，二为咒文。

一、说明

"此是求梦咒，诵七遍，卧时诵，若无所见，至一七日，必有所见。烧香散花佛前，诵一百八遍卧，去（须）臾不共人语，若欲所作，于梦中见。得不，得；成不，成。"

二、咒文

"那暮勒曩梨蛇蛇，那暮阿梨蛇，波路鞞提舍，婆罗蛇菩提萨谣蛇，摩诃萨谣蛇，多掷哆，至梨弥至梨勒勒义义，摩诃梨蛇婆路鞞提舍，婆罗蛇，莎呵。"

佛教咒文由于是梵文音译，普通人不易理解，这就限制了它流传的范围。

---

① 见《宋本广韻》，北京市中国书店影印本，1982年6月第1版，第288页。

在唐代，佛教还有《夜神咒》，它的作用是禳恶梦的。《酉阳杂俎》前集卷之五《怪术》云：

"雍益坚云：'主夜神咒，持之有功德，夜行及寐，可已恐怖恶梦。'咒曰：'婆珊婆演底。'"

咒语只有五个字，也不清楚它说的是什么意思，但是它似乎是字字珠玑的，它不仅能禳梦，据说更能增加功德，使人上天堂，故而它充满了宗教的神秘性。此《夜神咒》在宋代仍有影响，宋李石《续博物志》卷六云："段成式云：主夜神咒，可辟恶梦，咒曰：婆珊婆演帝。"虽有一字之差，仍可见它对后世的影响。

佛教的禳梦巫术自然不止以上两种。在唐代，还流传有一种《金轮咒》。所谓"金轮"是佛家语，佛书说，此世界最下层为风轮，其上为水轮，最上为金轮，金轮即地轮，谓大地（见《俱舍论》卷十一）。佛书又说：转轮王中，以金轮王为最胜；王出时，诸国咸服（见《俱舍论》卷十二）"金轮"意识在唐代有广泛影响，武则天尊号屡用金轮字，如长寿二年（693）加金轮圣神皇帝号，圣证元年（695）又为天册金轮圣神皇帝（见《旧唐书·则天皇后纪》）。在以上的宗教与政治背景下，唐代又衍化出来一个求梦的《金轮咒》，便不是偶然的了。

唐冯贽《云仙杂记》卷五《念金轮咒》云：

"敲两耳鸡，服桂心丸，念金轮咒，则所思之人，不以存没，是夜必梦见之。事略。"

惜咒文与桂心丸制法，都让冯贽"事略"掉了。这种求梦咒说明佛教巫师也试图主动制造一种对人有极大精神慰安作用的吉梦，摆脱梦的被动承受的心理状态，这纵然具有创造性，但它是唯心主义的"创造性"，因为它脱离了苦难重重的人生，即使梦再吉，也不可能成为现实。

第三节　道教禳梦巫术东传日本

日本在唐代成立了一种宗教，称阴阳道。日本学者指出："大化改新(646) 之后设置的'阴阳寮'的名称初见于《日本书纪》卷二十九，天武天皇四年(765)的章节里。壬申之乱(672)后，'阴阳寮'设置在中务省，阴阳道被加以官制化了，并被国家权力所垄断。"① 并论定："一般认为阴阳道摄取了许多道教方面的要素。"②具体表现在贺茂家荣《阴阳杂书》和贺茂在盛《吉日考秘传》，这两本阴阳道的秘书中。（见日本国图）



① ② 见中村璋八《道教和日本阴阳道》，载于郑志明编《宗教与文化》，台湾学生书局，1990年12月初版，第424、427页

道教的禳梦巫术居然在这两部日本阴阳道的书中发现了。只要看它们内容中干支日期排列，和标明是黄帝厌恶梦十二符，便知道它们是中国文化形态的反映了。

禳梦巫术在古代事实上是在不断地演变着。也就是说，各个朝代都是不相同的。但是总的说来，禳梦巫术因为均涉及符咒，所以它们仍属于反抗巫术的范围。我们在日本人贺茂家荣(1055?—1136)写的《阴阳杂书》第二十二中，看见如下禳梦十二日咒：

子日见梦，向南五反拜，除二千罪，得十万福。
丑日见梦，向北六反拜，除四百罪，行三百福。
寅日见梦，向南五反拜，除二千罪，得一千福。
卯日见梦，向北六反拜，除一百罪，得一万福。
辰日见梦，向亥方六反拜，除三千罪，得十万福。
巳日见梦，向亥方五反拜，除五千罪，得七千福。
午日见梦，向巳方五反拜，除三千罪，得十万福。
未日见梦，向丑方五反拜，除五千罪，得七千福。
申日见梦，向东方三反拜，除五千罪，得三千福。
酉日见梦，向亥方三反拜，除一千罪，得三千福。
戌日见梦，向东方三反拜，除四千罪，得十万福。
亥日见梦，向东方六反拜，除二千罪，得三千福。

以上十二条禳梦咒，配合向各方反拜的仪式行为，表现了反抗巫术的特征。《阴阳杂书》反映的是日本阴阳道的宗教要旨，但却是受中国道教影响而形成。

另外，我们又在日本人贺茂在盛(1412—1479)的《吉日考秘传》(又名《日法杂书》)中看见了黄帝厌恶梦十二符。这些符，虽然相当于我国明代时候的作品，但它们依旧反映了中古时代道教开创期的原貌。它们和以上禳梦十二日咒一样，也是厌梦十

二日符，不过，它们只有一条总的禳梦的咒语，写于符后。见下图。



以上十二符开宗明义提出："此日语梦者，即消亡凶，主死。"但是，只要将各日所做梦相应的符，或戴在胸口，或贴于街头、卧处、壁上、门上、房内、屋顶，或白写、黄写、西面写、南面写等，均能逢凶化吉。

接着以上十二符的是一条说明和咒语，它们是相连的：

"昔黄帝画十二符，以厌恶梦，清辰随日至诚，书篆以水、面东漱之，执符而咒云：赫赫阳阳，日出东方，断绝恶梦，辟拔除不祥，急急如律令，一气七反。"

"面东嘬之"，显然来自我国古代《养生论》。《养生论》云："有梦不须说，且以净水，东嘬咒之曰：'恶梦著草木，好梦成珠玉，即无咎矣。'"

从以上日本人的两本书中反映的禳梦巫术可见，道教的禳梦巫术对日本阴阳道的禳梦有着深远的影响。这是中国唐代巫师所始料未及的。

第二十一章　敦煌唐人的交感巫术

第一节　使人长寿与健康的巫术

——敦煌煮石巫术与埋石巫术

唐代敦煌时兴一类石头巫术，其施术的方式，以埋与煮两种方法为主。敦煌民间显然认为，巫师身上是充满了魔力的，他只要接触了坚硬的石头，这石头便立刻会产生魔术力，于是石头便听从巫师的调遣，叫它做什么它就做什么。它可以给人驱病，给人驱邪，给人聚财，给人福禄，使人家庭兴旺，子孙繁荣。石头巫术有三种形态：煮石头、埋石头，埋石粉，那是接触巫法与石头崇拜结合后的巫术产物。这类石头巫术在敦煌民间之详情如下：

第一种，煮石巫术。伯三八八五背面《疗病方》云："煮石法：取鸽包青石，似烧灰者，于清净处，铁锡(锅)中，以叶柴灰汁煮，亦以叶柴煎之，经一复时即烂，取食之，经七日后，即不要饮食。久服力敌千人，身轻如风，日行数百里，能断房人山，隐受(寿)数千岁。"人们养鸽，接触过鸽；人们采青石，也接触过青石；人们也烧过木柴，接触过柴灰，再加上石头崇拜认为青石具有魔力，是

因为它和东方青帝伏羲有同一种颜色，于是取鸽包青石，在锅中煮熟而食之，便能身轻如风，日行数百里，便能成仙人，长寿数千岁。此术夹在《疗病方》中，故是从巫医中衍化出来的。

第二种，埋石巫术。伯四七九三《符咒》（魇釜鸣法第三十二）云："癔（魇）口舌以青文（石），疾病用斑文石九十斤，于鬼门（埋）；又妨六畜，用黑石十斤埋子地五尺五（寸），百斤埋大门中方二尺三寸（深）吉。"

敦煌民间认定接触过的青石和黑石等具有魔力，因为它与东方青帝伏羲，北方黑帝颛顼有同一种颜色，所以它们能够镇住生活中一切邪恶。引文中的"鬼门"何解？它指东北。《论衡·订鬼》云："（大桃木）其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。"再加上引文中已用青、黑两色，暗示了东、北两方。故用有魔力的石头镇住鬼门和大门，万鬼就不能出入自如了，而人便也获福了。

伯四七九三《符咒》又云："妨伤作人形（石），又妨子孙以黄石百斤（埋），又一以魇埋之处各杵一千下。令妇人分□一斗，随方色鸡一只，绢七尺，席一领，丹□净系，主人甲乙祭之。家中造作百事时，不便妇人秽恶犯触大神，念日□门。急急如律令。"

敦煌民间认定接触黄石有魔力，因为它与中央天帝黄帝有同一种颜色，所以它也有镇邪的作用。埋黄石镇邪后，还必须在埋石处，用棍各杵一千下，这种巫术动作大约是象征增加镇邪的力量，因为木杵是魔杖。

祭品中有重要的"方色鸡"，因为是黄石主镇，故即"黄色鸡"。鸡辟鬼为中古重要民俗观及其风习。

1. 王嘉《拾遗记》卷一："重明之鸟，状如鸡，使妖灾群恶不能为害。今人每岁元日，或刻木铸金，或图画为鸡于牖上，此之遗像也。"

2.《神异经》云："正月一日三元之日也，鸡鸣而起，案周书

纬通卦云：鸡、阳鸟也、以为人候四时，人得以翘首结带正衣常也。先于庭前爆竹、帖画鸡或断镂五彩及土鸡于户上。”

3. 宗懔《荆楚岁时记》云：“正月一日，是三元之日，帖画鸡户上、悬苇索于其上，插符其傍，百鬼畏之。”

4. 沈约《宋书》云：“旧时岁朔，常设苇茢桃梗，磔鸡于宫及百寺之门，以禳恶气。”

5. 裴玄《新语》云：“正朝，县官杀羊、悬其头于门，又磔鸡以副之。”

6.《太平御览》卷二九元日引《庄周》云：“有挂鸡于户，悬苇炭于其上，树桃其旁而鬼畏之。”

7.《太平御览》卷二九引《易通卦验》云：“正月五更人整衣冠于家庭中，爆竹、帖画鸡子，或镂五色土于户上，厌不祥也。”

8.《岁华纪丽》引杜公瞻《岁时记》云：“元日贴画鸡于户上，插符于其中、而百鬼畏之。”

9. 伯〇六一〇背有：“宝鸡能辟恶”。伯四〇九二亦有：“伏以磔鸡令序献”句。

此卷言进行石头巫术百事时，妇女必须回避，因“妇女秽恶”。此项禁忌有伤害妇女因素。（详见后）由于伯四七九三卷中之石头巫术，是夹在符咒当中，观其符咒又是道教符咒之性质，故它是从信仰风俗中衍化出来的，并具有道教性。

伯三五九四《阴阳书·用石镇宅法》中记述的也是埋石巫术。看来较为简单，在建造房屋时，在地上或门下埋石，无须施术与念咒，就能镇住魔鬼了。原文云：

1. “凡人居宅处不利，有疾病、逃亡，耗财，以石九十斤，镇鬼门上，大吉利。”为何用石九十斤？因为“九”谐音为“久”也，疾病与逃亡，都内含不久意，故用石九十斤镇之。

2. “人家居宅已来，数亡遗失钱不聚，市买不利，以石八十

斤，镇辰地大吉。”为何用石八十斤？因为“八”谐音为“发”，钱财既不聚、市卖又不利，当然就要“发”，故用石八十斤镇之。

3. “居宅以来，数遭□□(灾祸)、口舌、年年不鲍(饱)，以石六十斤，镇大门下、大吉利。”为何用石六十斤？因为“六”谐音为“禄”，累犯口舌与年年不饱，当然是福禄不进，故用石六十斤镇之。

这样看来，这种交感巫术只是在用石多少斤上有讲究。

从伯三五九四卷中“求九方色从开元十二年(724年)”字样可见，这是盛唐时代流行的石头巫术，融合于建筑风俗中。为何盛唐时代流行求九方色呢？所谓九方，即中央加上八方(四方和四隅)，而这八方实际是东南西北四方，再加中央是五方，故九方色与五方色是一致的、但为何非说成九方色？这似是为了德贯家族与子孙之原因。

这种埋石巫术是从汉代传下来的。《太平御览》卷五十一“石上”引《淮南万毕术》云：

> “埋石四隅家无鬼。取苍石四枚，及桃七枚，以桃弧射之，乃取并埋弓矢四隅，故无鬼殃。”

这是较早见的汉代的埋石巫术。这以后便衍化为埋“泰山石敢当”的形态了。

第二节 使人建房永固、和平昌盛的巫术

——敦煌石粉巫术的探讨

敦煌还流行过一种石粉巫术，非常奇妙。巫师们把若干种不同的矿物质的石粉拌和在一起，结果它产生了神异的魔术力。

伯四五二二背面《宅经》中《權(占)镇宅法第十》记载了石粉巫术全部的内容。它共分为四部分：

一为配制药方。名为《镇宅药方》，药方的原料都是矿物质，即石头的粉质形态，以此来镇宅。石粉原料共有五种：

雄黄五两(武都者)。

朱沙(砂)五两(神门者)。

碧(硅)青五两(不康者)。

白石羔(羔，即膏)五两。

紫石羔(膏)五两。

敦煌民间认为这些石粉有魔力，因为它们与天上的五帝有同一种颜色：

中央黄帝	雄黄
东方青帝	硅青
南方赤帝	朱砂
西方白帝	白石膏
北方黑帝	紫石膏

所以它们能用来镇宅，成为交感巫术的原料。雄黄是矿物，又名石黄。鸡冠石，《抱朴子》称之为仙药。朱砂也是道家炼仙丹之原料，故从道教角度来看，这种交感巫术似产生于道教道士手中。

二为石函盛埋。对以上五种成分的《镇宅药方》，用以下法术处理之："右件等物，石函盛之，置中庭，以五色彩随埋之，彩三尺，令人宅家(吉)。"

因五色彩是辟鬼邪的。如《初学记》卷四引《风俗通》云："五月五日以五彩丝系臂者，辟兵及鬼，令人不病温(瘟)。"[①] 此俗来源久远，《太平御览》卷三十一引《礼仪志》云："五月五日朱索五色桃印为门户饰，以止恶气也。"所以用五色物品随埋有令宅

① 本条又据《太平御览》卷三十一校正。

吉作用。彩用三尺，"三"为吉庆之数字。又用石函盛之，仍然是石头成分。五色彩五色石粉配五帝(或曰五神)之五色均有了神力，故人接触而产生感应魔力。

三为三读咒语。埋下石函，还要读三段咒语，以使巫术产生效应。每读咒毕，洒酒于地。

第一段咒语：

时加正阳，宿镇天仓。

五神和合，除阴祸殃。

急急如律令！

流酒一盏。(以酒洒地祭祀)

所谓"时加正阳"，正阳为陵阳子《明经》所述六气(朝霞、沧阴、沆瀣、正阳、天地、玄黄)之一，是为南方之日中正气，喻太阳普照。所谓"宿镇天仓"，天仓，星名，《史记·天官书》云："胃为天仓。"《正义》注曰："胃三星……胃主仓廪，五谷之府也。"故此句喻五谷丰登。五神即五方神(五帝)，和合指天下太平。这条咒语体现了民间和平的愿望。

第二段咒语：(又咒曰)

今镇之后，安吾心定。

吾意金玉，煌煌财物。

满房子孙，世世吉昌。

急急如律令！

上酒一盏。(再以酒洒地祭祀)

本咒语转入对家庭财产的丰厚和子孙满堂的祝福。"吾意金玉"，此"金玉"正如《诗·小雅·白驹》云："毋金玉尔音，而有遐心。"喻贵重。贵重煌煌财产和子孙满房，亦体现平民百姓之理想。

第三段咒语：(又咒曰)

东西起云，五神攘之。
南北起云，宅神譬(避)之。
贼神迷之，发动五神诃之。
伏龙起云，五神赛之。
朱雀飞动，(五)神安之。
贵登三公，无有病裹。
急急如律令！
上酒一盏。(三以酒洒地祭祀)

本咒语转人为顺利建房祈祷。"东西起云，五神攘之。""攘"作排斥解，却也。东西起云为下雨征兆，于建宅不利，故五神必欲却之。南北起云也是雨兆，故宅神避之。伏龙起云也是雨兆，五神要赛过它。贼来偷物也会受到五神怒斥。总之不能下雨与失物，保佑新宅建成。直到朱雀飞动，朱雀者"或曰凤也。"(《梦溪笔谈》卷七)，象征吉祥，故五神安之，主人也贵登三公，健康美满。

三首咒文实际是一组特殊的四言民谣，它们使这种特殊的交感巫术具有了我国民族文化之特色。

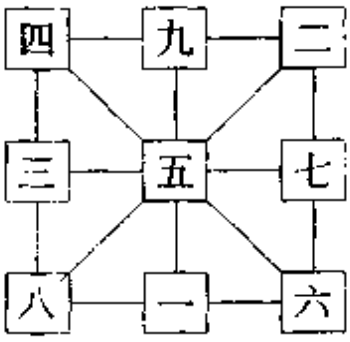
四为三不禁忌。埋好石函，诵好咒语，要等巫术药方产生效验，还必须实行三种禁忌，禁忌解除才能生效。禁忌为："埋镇之后，百日内，不煞生，不行(淫)、大不出恶语，慎之大吉。"对比《释氏要览》卷上《戒法》中的十诫，就有不杀生、不淫、不妄语三诫，意与三不禁忌同样。伯三九三二《般若波罗蜜多心经一卷》之十愿中第十愿便是"不煞生"，伯三九三二《佛说续命经一卷》之首愿也是不煞生。可见三禁忌是从佛经中脱胎出来的，此巫术受有佛教影响。

伯四五二二背面《宅经》还规定了哪几种住宅适合于用以上的石粉巫术，原文云：

"凡人家虚耗，钱财失，家口不健，官职不迁，准九宫八宅及五姓宅、阴阳等宅，同用之，并得吉庆。"

这是说有九宫八宅、五姓宅、阴阳宅三种住宅，在虚耗失财、家口不健、官职不迁情况下，可以使用石粉巫术来化凶为吉。这三种住宅，是巫师以巫术看法为基础对民间建筑的分类。

何谓"九宫八宅"呢？"九宫"，是民间巫师取东汉之前《易》纬家之说，即以离、艮、兑、乾、巽、震、坤、坎为八卦之宫，加上中央，合为九宫。据《后汉书·张衡传》载，当时科学家张衡，对"重之以卜筮，杂之以九宫"很有意见，曾经写有《请禁绝图谶书》。当然，如果利用九宫来从事算命、看相、定风水，自然是迷信的"义理乖僻"之说，但是，当九宫概念用于民间建筑上，虽为巫师提法，也未必能一概定为迷信。这种"九宫"，与汉代徐岳《术数记遗》中的九宫排列算法是相联系的，不应当将它们孤立起来看待。《术数记遗》云："九宫算，五行参数，犹如循环。"甄鸾注云："九宫者，即二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。"排列式为



如此横竖斜加起来都为十五。以上排列法似即为敦煌九宫八宅中的九宅排列之法。"八宅"之"宅"，意为"宇"或"寓"，即八宇或八寓之意，均意为八方之地，古人认为八方之地为兴旺威武之象

征，故张衡《东京赋》云："泽浸昆虫，威振八寓。"由此可见，"九宫八宅"意为按八卦组列起来的九宅是吉祥的八方之地，这种排列式已有《术数记遗》中排列之范例，故这是一种大型住宅群的建筑排列方案，脱胎于巫术之中。体现了风水术的特征。

何谓"五姓宅"呢？五姓宅，即唐代民间以师巫（即巫师）提出的五行五音分配的标准而建立的五家住在一起的合宅。这五家的姓，都必须分别为宫商角徵羽五音相配，由此各家以姓的五音相配为纽带住在一个大院中，被认为各家都能富贵吉昌。此俗大约出自东汉，东汉王充《论衡·吉术》即说："五姓之宅，门有宜向。向得其宜。富贵吉昌。"唐代官方不承认这种按五音姓氏自由结合在一起的居住风俗的合法性，认为它是巫师"义理乖僻"之说，故《旧唐书·吕才传》云："至于近代师巫，更加五姓之说。言五姓者，谓宫、商、角、徵、羽等，天下万物，悉配属之，行事吉凶。依此为法。……又检《春秋》，以陈卫及秦并同水姓，齐郑及宋皆为火姓，或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地，亦非宫商角徵羽共相管摄。此则事不稽古，义理乖僻者也。"可见，这种五姓宅，对儒家按望族门第分类的住宅观，简直是一种挑战，实属大逆不道，故唐代上层统治阶级对五姓宅说法是持否定态度的。

何谓"阴阳宅"呢？与大型的九宫八宅、中型的五姓宅相比较，阴阳宅就是以妻为阴、以夫为阳组成的小型住宅了。

综上所述，敦煌民间的三种石头巫术，以石粉巫术最为全面细致，有巫方、巫法、咒语、禁忌，以及施术范围。这种巫术从性质上讲是"埋祟"，到两宋时期，这种"埋祟"，已不局限埋石粉和埋石头，而是举行声势浩大的驱傩活动。

《东京梦华录》载："（至除日）装钟馗、小妹、土地、灶神之类共千余人，自禁中驱祟出南熏门外转龙池弯，谓之'埋祟'而罢，

是夜禁中爆竹山呼，声闻于外。”

《梦梁录》载：“（除夕）教乐所伶工装将军、符使、判官、钟馗、六丁、六甲、神兵、五方鬼使、灶君、土地、门户神尉等神，自禁中动鼓吹，驱祟出东华门外转龙池湾，谓之‘埋祟’而散……。”

由此我们可以推断，驱傩活动来自埋祟巫术，而埋祟巫术的活样板，就是敦煌这种埋石头、埋石粉的施术法，这是埋祟巫术较原始的一种形态，而两宋时期之埋祟，已是象征意义上的“埋祟”了。

为什么单单热衷于埋石头呢？这又与原始人乃至古人对石头的崇拜有关。因为原始人类的生产活动首先与石头相连，用石头来从事生产劳动，用石头来钻石取火，烧食取暖。人们不仅住在石洞中，而且用石击兽，还用石轮制车以代步，在漫长的岁月里，产生了石头文化。因此祖先认为宇宙和人也是石头变来的，盘古手拿双斧，打碎石壳天体，创造了宇宙；[①] 女娲用五彩石来补天[②] 她与伏羲本是兄妹，首先由于推两扇石磨下山，居然合在一起，于是配成夫妻，衍生了中国人[③]。鲧偷了天上的“息壤”治水（一种“息石”，能生长的神石）；[④] 其子大禹劈开龙门石山治水；[⑤] 大禹化为熊钻洞治水，后脚跳石误中鼓、其妻涂山来送饭，见禹成熊，惭化为石人，禹大叫“归我子！”于是“石破北方而启生。”[⑥] 夸父其所以去盗火，也与石有关，他将支鼎石

① 见《三五历纪》。
② 见《淮南子·览冥训》。
③ 川东端公（巫师）唱词
④ 《山海经·海内经》。
⑤ 《拾遗记》卷二
⑥ 《汉书·武帝纪》，颜师古注引《淮南子》。

架锅煮饭，化为三山，[1] 于是想起入日盗火烧食。总而言之，古人认为，中国人的一切，都是从石头变出来的，中国文化既与石头有如此千丝万缕的联系，因此这种石头巫术的产生也就是十分自然的事情了。[2]

① 《朝野佥载》卷五。

② 参见高国藩《海州石头文化》，载于台湾《故宫学术季刊》第九卷第三期，1992年4月出版。

第二十二章　敦煌指甲巫术、恋爱巫术与鸟卜巫术

第一节　指甲治病与道教斩三尸的巫术

——唐代敦煌的指甲巫术

唐代敦煌，有一种奇怪的恋爱巫术，即指甲巫术。伯二六一〇《攘女子婚人述秘法》云："凡欲令夫爱敬，取夫大拇指甲，烧作灰和酒服之，验。"这是指丈夫的大拇指甲对妻子来说有感应的魔力，是治相思病的良药。

在唐代，据传曾经出现过一种专门食人指甲的怪鸟，也是指甲巫术派生出来的故事。唐人刘恂《岭表录异》云："鵂鶹，即鸱也。为圖，可以聚诸鸟。昼日目无所见，夜则飞噪蚊虻，乃鬼车之属也。皆夜飞昼藏，或好食人指甲，则知吉凶，凶者辄鸣于屋上，其将有咎耳。故人除指甲，埋之户内，盖忌此也。亦名'夜行游女'。与婴儿作祟，故婴孩之衣不可置星露下，畏其祟耳。"

"鵂鶹"即猫头鹰，晋张华《博物志·逸文》云："鵂鶹鸟一名鸱鵂，昼目无所见，夜则至明。"此写出了猫头鹰的特征，与《岭表录异》描述的"昼日目无所见"一致。古人传说它专门吃人指甲，以

卜吉凶。所谓“为鵽，可以聚诸鸟。”意思是：“鵽(é，音鹅)，同“阻”字，鸟媒，用经过训练的活鸟引诱别的鸟前来，伺机捕促而食之。看来古人认为猫头鹰是与巫术有关的鸟，特别是与交感巫术颇有关系。

在古代，用指甲烧灰来治病，运用交感巫术的原理：(一)妻子妊娠尿血，必得用丈夫的指甲来治病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“妊娠尿血。取夫爪甲烧灰，酒服。(《千金方》)”(二) 儿子腹胀，必得用自己父母指甲来治病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“小儿腹胀。父母指爪甲烧灰，傅上饮之。(《千金方》)”(三) 男得病，必得女子指甲来治其病，反之，女得病，必得男子指甲来治其病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“阴阳易病。用手足爪甲二十片，中衣裆一片，烧灰，分三服，温酒下。男用女，女用男。”(四) 孩子胞衣不下，必得用母亲本人的指甲来治病。《本草纲目》人部第五十二卷“爪甲”云：“胞衣不下。取本妇手足爪甲，烧灰酒服。即令有力妇人抱起，将竹筒子胸前赶下。”以上四个民间偏方显然都是从指甲巫术中衍化出来的，其特征是采取亲人互感与男女互感的法则。

道教的指甲巫术则是采取它们规定的庚申日为特征的。道家有一种“三尸”理论，也颇为引人注意，它与指甲巫术也有关联。道家认为人身中有三尸神在体内作祟，这三尸神有多种叫法，第一种叫三尸虫。《中黄经》即云：“三尸虫：一者上虫居脑中，二者中虫居明堂，三者下虫居腹胃，能为人害。”

第二种又叫“三姑”。《玉枢经注》云：“上尸名青姑，中尸名白姑，下尸名血姑。”①

第三种又叫“三彭”。《太上三尸中经》云：“上尸名彭倨，在

① 见宋白玉蟾撰《九天应元雷声普化天尊玉枢宝经集注》二卷。

人头中；中尸名彭质，在人腹中；下尸名彭矫，在人足中。”

第四种又叫“三灵”，或谓上尸名灵台，住脑海，中尸名灵爽，住绛宫，下尸名灵精，住腹下，故三名三灵。

道教认为，三尸虫，每逢庚申的日子，向天帝去诉说人的过与恶，对人加以惩罚。《酉阳杂俎》前集卷二“玉格”云：

> “庚申日，伏尸言人过；本命日，天曹计人行。三尸一日三朝：上尸青姑，伐人眼；中尸白姑，伐人五脏；下尸血姑，伐人胃。”

到宋代，张君房在《云笈七签》中说得更为具体：“人身有三尸神即三虫：上尸名彭倨，又号青姑，好宝物，令人陷昏危。中尸名彭质，又号白姑，好五味，增喜怒，轻良善，惑人意识。下尸名彭矫，又号血姑，好色欲而迷人。三尸欲人速死，是谓邪魔，常以庚申日上白天曹，下讼地府，述人过误，故宜守之勿使出。”（卷八十二“庚申部”）

庚申日既然是三尸虫告状之日，对道士而言，最好的办法是这天呆在家里，什么地方也别去，这就叫“宜守之勿使出”也。按《酉阳杂俎》的说法，叫“守庚申”。前集卷二“玉格”云：“七守庚申三尸灭，三守庚申三尸伏。”这便是道家的修养之术，即于庚申之日，通过斋戒静坐不眠排除杂念，安定魂魄，来克服三尸之灾，谓之“守庚申”。《真诰》卷十云：“凡庚申之日，是尸鬼竞乱，精神躁秽之日也。当清斋不寐，警备其日，遣诸可欲。”

“守庚申”在唐代衍化为民间风俗。不仅道士守庚申，平常人也有守庚申者。唐许浑《赠三山人》诗云：“年长每劳推甲子，夜寒初共守庚申。”白居易《不睡》诗云：“年衰自无睡，不是守三尸。”所以，守庚申又叫守三尸，多半老年人参加，成为老年人的习俗。

同时，在守庚申时，还要配合进行指甲巫术，叫“斩三尸法”。《本草纲目》人部第五十二“爪甲”一节述“斩三尸法”云：

1."《太上玄科》云：'常以庚辰日去手爪，甲午日去足爪。每年七月十六日将爪甲烧灰，和水服之。三尸九虫皆灭，名曰斩三尸。'"

2."一云：'甲寅日三尸游两手，剪去手爪甲，甲午日三尸游两足，剪去足爪甲。'"

守庚申的目的既是对待三尸虫的，故凡是克服三尸虫的行为，都是守庚申风习的反映。

另外，由于指甲巫术的流行，指甲在医学上的价值也就被认识，从而导致指甲疗病偏方的产生，直到清代指甲疗病实验还在进行。清梁章钜《归田琐记》卷一载有《治喉鹅方》云："黄霁青曰：'族兄秋坪室钱氏素患喉鹅。喉鹅者，喉间起疱，肿痛甚者，两两胀塞，名为双鹅，勺水不能下咽。治稍稽缓，呼吸气闭，往往致毙。钱所患类是，屡治屡发，恒苦之，秋坪尝自粤东归，于江山舟次，闻同舟人有谭奇证及治喉鹅方者云：断灯草数茎，缠指甲，就火熏灼，俟黄燥，将二物研细，更用火逼壁虱（即臭虫）十个，一并捣入为末，以银管向所患处吹之，极有神效。因关心而默记焉。及归，钱恙复发，较前尤剧，医者束手。忆及舟次所闻之方，亟依法制治，数吹后，则双疱忽溃，呕吐脓痰杯许，旋即平复，嗣是遂不复发，秋坪叹为神效，真不啻仙方云。'指甲灯草，本喉症应用之品，至合壁虱为三味，则古方所未有，不知所述者从何处得来耳。"像以上这些指甲偏方，均为烧灰治疗，乃是由指甲巫术烧灰衍化而来。

第二节 敦煌唐人恋爱头发巫术与中外头发巫术之比较

敦煌恋爱头发巫术格外引人注目。这一类恋爱巫术是属于

顺势巫法的。男女的头发、眉毛、眼毛、腋下毛等，莫不对异性具有奇异的魔力。伯二六一〇《攘女子婚人述秘法》中的巫术就是这一类。其中条文有：

1．“凡欲令夫爱敬，妇人自取目下毛二七枚，烧作灰，和酒服之，验。”这是指妻子的眼下毛有感应的魔术力。奇在非拔下“二七枚”，即十四枚才有魔力，此“二七”之数与伯二六六一卷中“二七”之数似有某种联系：“五月五日以未嫁女子发二七物作绳系脚，必有时人爱敬。”（伯二六六一）关于此条之解释，请参见拙著《敦煌民俗学》（291页）。这个数字是成双的，为吉利的象征，它暗示少女未嫁之时，即已爱上其夫，促使其夫回想初恋之时的美好，从而使他回心转意。

以上一条是女子求男子爱的条文。

2．“凡男子欲令妇爱，取女头发二十茎，烧作灰，以酒和成服之，验。”这是指把所爱的女子的头发烧作灰，和酒饮之，这酒便有了爱情的魔术力，而且这“二十”的数字也是成双的，也有魔术力，合起来便加强了爱情顺势的魔力，使女子主动来接受这男子之爱了。

3．“凡男子欲求妇人私通，以庚子日，取自右腋下毛，和指甲，烧作灰，望胥自口（验）。”这是指男子右腋下毛和指甲也有爱情的魔术力。应注意这个“右”，中国传统观念认为，男左女右，因此右臂腋下毛对所爱的女子有魔力。

4．“凡欲令妇人爱，取苦杨和目下毛，烧作灰，和酒自服，即得验。”这是指男子的眼下毛，由于他的眼睛看上了一位女郎，认她作情人，于是他的眼下毛烧成灰，便对这位女郎有了爱情的魔力。

以上三条是男子求女子爱的条文。

这种恋爱头发巫术的奇思异想，自然是一种自我幻想，能否

如愿以偿，只有天知道。

就敦煌恋爱巫术来看，它是唐代民俗的反映，但从巫术本身来看，它是不完整的。一条唐代完整的恋爱巫术，必须在头发指甲等施术后，再配合以相思咒语和合符，还要在神坛上加以祭祀，它才会达到男女催情而结合的目的。唐代李淳风著、袁天纲补的《增补秘传万法归宗》卷五"令妇想思章第十"云：

> "想思(豆)五个，妇人头发五钱，乳汁五钱，和成剂，作四十九丸，瓷器盛之；祭六甲坛下，脚踏'魁罡'二字，左手雷印，右手剑诀，取东方丸一口，念'想思咒'七遍，焚符一道，剪药丸日尽服止为度。如遇交姤(媾)，服之，如在自己腰中寄放相似(思)，如前作用，从丹田中运药一粒在舌，令妇人咂舌吞药，从此爱恋浓密，千思万想，时刻不能下也。"

"相思咒"紧接上条：

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

"相思符"书中记载如下：



咒中提到"三山九侯先生"，三山指三神山，即方壶、蓬壶、瀛壶为三山，是神仙之世界；九侯先生为神仙名，《增补秘传万法归宗》卷五之前序中，称他为"九老仙都府九侯先生。"而九老仙都乃是神仙居处，《海内十洲记》云："沧海岛有紫石宫室，九老仙都所

治，仙宫数万人居焉。”

由上可见，发爪施术后，一定要有一祭坛二念咒三焚符的一系列法术，恋爱巫术方能有效。这是对已认识的但不亲密的女子的催促相思法。但是，如若是在别处素不相识的女子，唐代道士施出的恋爱巫术，也能将她唤来，召到男子的面前，这就讲得更神乎了。《增补秘传万法归宗》卷二“和合法”中有更为复杂的巫术仪式描述：

> “要自己（女子）生辰、头发、姓名。先念‘和合咒’，后念‘阴阳和合诀’。步罡看后生辰在何方，且如‘寅’生辰，就‘寅’上用，书‘和合符’，将发安符上，左脚踏之，念起‘催神咒’，生神自然不安。三催不来，不可再催也，即念‘退神咒’矣，今无退神咒”。

当然，施行以上恋爱巫术并不是那么轻而易举的，还有四项繁杂仪式。

第一，念“和合咒”。《增补秘传万法归宗》卷二载：“和合咒”云：“天精地精，日月之精。天地合其精，日月合其明，神鬼合其形。你心合我心，我心合你心。千心万心，万万心意合我心。太上老君，急急如律令，敕。（此咒先念，立在乾上念之，念毕方步罡。）”这是通过语言呼唤和合。

第二，施行“步罡”。所谓“步罡”是道士遣神召灵的神秘而复杂之巫术，属交感巫术与施符反抗巫术之列。《增补秘传万法归宗》卷二载“步罡秘诀”云：

> “千和万合，与我心合。前秘诀念九遍，一口气念之，念一句步一句，不可乱走。且看○○生辰，书符用摄魂召书，念决九遍，步正九步，不可大中声。”

这是通过步法表示和合。

罡为一种神秘的巫术步法：

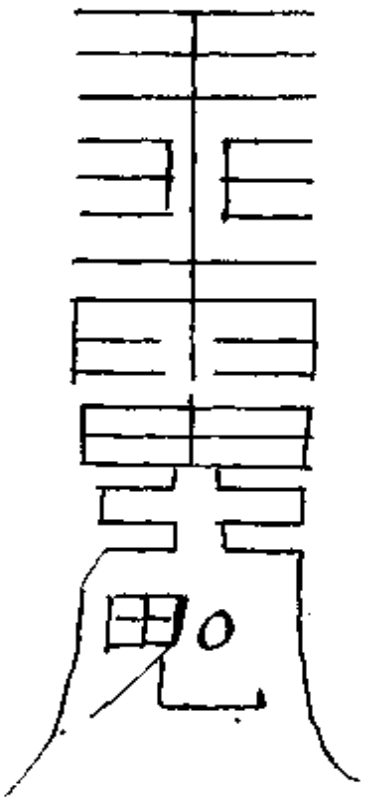
和　玄　九
合　女　天
巽　离　坤
　六　七
震五　三　兑
　　八
　　二
　　四
艮　坎　乾
一

“此罡仔细步之，念秘诀，结阴阳和合诀。印步毕，且看○○生辰，书符处，将头发左脚踏，书符地上，念催神咒，书和合符地上。”

第三，再念“催神咒”。《增补秘传万法归宗》卷二载“催神咒”，这是带有威逼性的咒语：

“吾有玄女真言诀，敕令某氏合，若来顺吾神鬼可停诀；如造不顺，吾山石皆崩裂，念动真言诀，天罡速现形破军，闻吾鬼摄电形玄女，急急如律令。（此罡焚六甲符后方可念之）”

第四，书“和合符”于地上。见右图。



“此符（书）地上，用摄魔（魂）石书之○鬼字，丙书○○年月生辰，摄电形在内。”

如果施行了以上四项头发巫术仪式再不来的话，对此不相识的女子，（1）就要念一种更特殊的“急催咒”了：

“天精元元，地广用川；雷公击杖，电母制延；地精神女，天精贲然；风伯混跃，雨师沉研；早呼星宿，暮引神仙；神龟合德，使鬼万千；左辅右弼，立在坛前；随吾

驱使禁闭，魔绿神龟，急急如律令，敕。（不来再念）”

这种急催咒与其说是咒语，不如说它是用鬼神吓唬弱女子的一种表现。其目的是在精神上摧残，达到驱使禁闭弱女子之目的。这是带点硬性的。

（2）还要念一种别致民谣《和合咒秘法》：

“贞观元年五月五，万回圣僧生下士。
不信佛法不信仙，专管人间和合事。
和合来时利市来，眼观梨园舞三台。
拍手呵呵常要笑，擎擎金鼓滚地来。
男女相逢心相爱，营谋买卖大招财。
时时刻刻心常恋，万合千和万事谐。
吾奉万回歌，歌张圣僧律令敕。”

以上与其说是咒语，不用说是民谣。句中有“贞观元年”即公元627年，这是此民谣产生之时代，可见此恋爱巫术流行于初唐。它记载了唐俗，男女可至梨园看舞台上的戏，以至自由相逢、自由相爱。这种巫术显然带有“买卖”“利市”之市民阶层恋爱巫术之特色，这种和合咒秘法又是带有自由恋爱鼓励性之味道。这里“张圣僧”又显然是指道教领袖张道陵（天师）。

（3）还要书以上的“和合符”。不同处在于：一要书张天师的名字，二要书四位古代喜淫的美女的名字，故云：“此圈内书㘝㘝㘝（此三字乃天师讳），㛃（夏妹喜），㛄（商妃女），㛅（周褒姒）㛆（唐贵妃）有和合诀。”

妹喜，为夏桀妃。据《国语·晋一》载，妹喜为有施氏女，他为夏桀打败，因进妹喜于桀，受到宠爱，最后助商汤灭夏。

妲己，即“商妃女”（商王纣之妃）。据《国语·晋一》载，妲己为有苏氏之女，他为商纣打败，因进妲己于纣受宠爱、后周武王灭商纣。《封神演义》对纣与妲己淫乱有绘声绘色的描述。

褒姒，为周幽王妃。据《国语·晋一》载，周幽王伐褒，襄侯进褒姒，为幽王宠爱。性不好笑，幽王悦之万方不得，乃举烽火以召诸侯，诸侯急至，而无外敌入寇事，褒姒却大笑。幽王遂数举烽火，以博褒姒一笑。后申侯与犬戎攻周，幽王又举烽火，诸侯以为戏，不驰救，被杀而亡国。

贵妃，即唐玄宗的爱妃杨玉环，玄宗宠爱她而不理朝政，导之安史之乱爆发

其所以书这四位美女的名字，并不是取其历史的鉴戒，而是作为姓名巫术之材料，书其名而使不相识女子受其喜淫的魔力感染，以增加头发巫术之效果。由此可见此巫术有较深的中国文化之因素。

总之，这种恋爱巫术分为两阶段进行的，一为四项繁杂仪式，二为三项增加的急催仪式。我们不必追究它是否真的灵验，这种神秘信仰的探索本身，乃是一种人性追求的试验，已成过去。召唤不相识的女子时，除了她的头发，还有姓名，生辰八字，都需先了解到的，然后才能念咒语催神，还要将发安在符上，左脚踏住符，据说就能将女子催来了。这种恋爱巫术自然也是极为荒唐可笑的，只有那些因相思而患神经病的患者可能会相信如此之鬼话，我们找不出来男女相爱能用符咒的中介之合理性与可能性。

奇怪的是唐代恋爱头发巫术据传还能有制止女子为爱情而不妒之巫法。《增补秘传万法归宗》卷四"止妒法"：

> "用薏苡仁七枚，作索雌雄像，以妇人发贯，纳衣领中，即不妒。"

"薏苡"是一种中草药，又称薏米、薏珠子、《本草纲目》卷二十三说"久服，轻身益气"，道士们却借此药来施以交感和模仿巫术，作"雌雄像"以女人长发挂衣领中，但是与嫉妒又有何关系

呢？这仍是神秘巫术的探索。

另外，在唐代头发巫术试验中，还包括求子的巫术。在《增补秘传万法归宗》卷四中，有一条《求子方》，记云：

"五月五日，散发向北方交合，其娠必生男子也。"

散发是这种头发巫术主要的标志。但是，究竟是女子散发还是男子散发却无明确之记载。而为什么一定要"散发"，对其原因也无交待。巫术只要求人们虔诚的信奉与绝对的服从，而不需要任何一点点怀疑，更不容许提出一点点疑问。巫术将人的奴性推至极端，叫任何人只听从巫师的摆布。巫术与觉醒永远是对立物，神秘而不可知是其主要的本质。一句话，巫术是巫师头脑中幻想的产物。

以上这些敦煌恋爱头发巫术，均属交感巫术，世界各国都曾有过。日本国青年得到他所单恋的少女的头发，并用它来与自己的头发连接在一起，被认为可得到该女子的顺从，而且认为，不出一周之内，他所单恋的少女便会俯首帖耳地来了。在马来西亚沙捞越班丁地方的"沿海达雅克人"中，还有一种奇事，男人们外出作战，女人们不得油头发，否则男人在外将滑倒，这也是基于顺势巫法原则。古代墨西哥有种庆典是专门为祭祀玉蜀黍女神举行的。当地的人称玉蜀黍的女神为"长发妈妈"，当这种庄稼已长大，花须从绿色的穗头露出来，向人们表明它的子粒已经饱满。在这个节日里，女人们放开了长发，让它在舞蹈中摇曳飘荡，于是女人的长发顺势感应了玉米，好使来年玉蜀黍的穗子也能长得同女人的长发一样丰盛茂密，并且使玉米也相应地长得硕大饱满，使大家都能获得丰收。（参见〔英〕詹·乔·弗雷泽《金枝》第四版第三章顺势巫术）可见关于人可以用他的行动或状况来顺势地影响客观世界（气候、植物等等）之观念，中外都是一致的。以上是人发感应气候与植物的，相反植物等也可感应

人发。《金枝》里曾经指出：(北美)切罗基印第安人是应用植物顺势法的老手，他们那里有一种野甜豌豆，它的根茎是如此坚韧，几乎可以在犁沟中阻止犁头前进。于是切罗基女人们就用这种植物根的煎汁来洗头，以使其头发坚韧。

这一例证之性质与顺势巫法一致，而其作用则相反，说明头发也可与客观世界互感。

唐代自然不仅敦煌有头发巫术，其他地区也有。古人在田间驱鸟，往往用类似模仿巫术法：扎草人驱鸟，但是在唐代有些地方，却异想天开用交感巫术的头发巫术来驱鸟。唐段成式《酉阳杂俎》前集卷十一"广知"云："《隐诀》言太清外术：生人发挂果树，乌鸟不敢来食其实。"① 唐陈藏器《本草拾遗》亦云："生人发挂果树上，乌鸟不敢来食其实。"② 可见唐代有些地方在果园里是在树枝上挂头发来驱鸟的。

第三节 敦煌吐蕃人鸟卜巫术

我们在敦煌石室遗书中，还发现了吐蕃族占卜巫师的鸟卜巫术，其巫术原理属人鸟感应，也是属于交感巫术的。伯一〇四五藏文卷子，便是一份以乌鸦的叫声来判断吉凶的鸟卜巫术文献。王尧、陈践《吐蕃的鸟卜研究——伯字一〇四五号卷子译解》的发表，使我们得以看见这种鸟卜巫术的全貌。全文载于《藏学研究文集》(民族出版社，1985 年 8 月第 1 版)。

在《隋书》《唐书》中，我们已看见了有关鸟卜的确实的记载：

① 见方南生点校《酉阳杂俎》，中华书局，1981 年 12 月第 1 版，第 105 页。

② 见明李时珍《本草纲目》人部第五十二卷，人民卫生出版社，1985 年 9 月第 1 版第 2 次印刷校点本，第 2928 页。

1.《隋书》卷八十三《女国》云："(女国)俗事阿修罗神，又有树神、岁初以人祭、或用猕猴。祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，沙石则有灾，谓之鸟卜。"

2.《旧唐书》卷一九七《女国》云："其俗每至十月，令巫者赍赭诣山中，散糟麦于空，大咒呼鸟。俄而有鸟如鸡，飞入巫者之怀，因剖腹而视之，每有一谷，来岁必登，若有霜雪，必多灾异。其俗信之，名为鸟卜。")

3.《新唐书》卷二二一上西域《东女》云："巫者以十月诣山中，布糟麦，咒呼群鸟，俄有鸟来如鸡状，剖视之，有谷者岁丰，否即有灾，名曰鸟卜。"

新旧唐书一致认定鸟卜是由"巫者"施行的，自然是一种占卜巫术。隋唐史籍的记载，使我们看见其时鸟卜在西域曾大行其道，而其具体巫术之施行法，则在伯一〇四五藏文卷子中披露了真实的一角。无论怎么看，它都是敦煌巫术的一个组成部分，是敦煌吐蕃族占卜巫师的杰作，有必要对它加以具体解剖以观全貌。

伯一〇四五卷为序言与乌鸦占卜两个内容，其序言部分是这种鸟卜的理论文字，全文云：

> "乌鸦系人之怙圣，传递仙人神旨。藏北系耗牛之乡，于该地之中央，它传递神旨翱翔飞忙。八面上方共九方，喔咚婉鸣三声，速将'多玛'供上。乌鸦若全部吃光，即为神鸟将供品用享，乌鸦所鸣叫均是前兆。吉凶尚讲其征兆，仙人系先知，因有通灵鸟，女神口中言，吉凶皆灵验。乌鸦系神鸟，飞禽展双翅，飞到神高处，目明耳又聪，它精于神灵秘法，无一不能通达，对它务必虔诚。八面上方共九方，咙咙(之声)表吉祥，嗒嗒(之声)表无恙，咂咂(之声)表事急，啅啅(之声)表财旺，依

乌依乌(之声)危难降。"

综观这一个乌鸦占卜之理论,它实际是中国古代民俗文化的吐蕃化。首先,它所信奉的仙人,就是秦汉魏晋道家信奉的仙人。《释名·释长幼》云:"老而不死曰仙。"汉代《古诗十九首》之十五即云"仙人王子乔,难可与等期。"晋葛洪《神仙传·彭祖传》云:"仙人者,或竦身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造天阶;或化为鸟兽,游浮青云;或潜行江海,翱翔名山;或食元气,或茹芝草;或出入人间而人不识;或隐其身而莫之见。面生异骨,体有奇毛,率好深僻,不交流俗。"伯一〇四五卷所云仙人便是《神仙传》所说的这种仙人。其次,它所说的"九方"观念,也是中国传统的九方观、南朝梁简文帝(萧纲)《七励》即云:"情苞六合,德贯九方。"道教典籍《云笈七签》也有"辉映照九方"之说,并注云:"谓八方与中央也。"故伯一〇四五卷所云:"八面上方共九方","上方"实际是指天的中央也。就以上两方面看,同出于道家观念当不致有什么问题。

至于伯一〇四五卷提到的"多玛"供品,在现代之西藏仍有流行。"多玛"是西藏门巴语的音译,是旧时门巴族祭祀的物品,流行于西藏、青海、四川等藏民区。这种祭品在各种各样祈求鬼神宽恕的祭祀仪式之中使用。它的外形是圆锥形状,上面还刻有宗教的纹饰,即使在现在,这种祭品还是由主持仪式的巫师来制作的。一般是用糌粑、大米粉或玉米做成的,有些巫师还加上牛奶、酒、红糖和酥油等。按照各种不同的仪式要求,它被分别来用以喂鸟,投入河中或者是散发给人食用。由于这种祭品是粮食等高级食品,在鸟卜以前喂,乌鸦等鸟类十分喜吃,喜吃而发出各种鸣叫之声,便促使巫师根据乌鸦等鸟类的叫声来判断吉凶。

伯一〇四五乌鸦占卜内容,是以表格形式出现的,即是把时

间、方位纵横交错用以检查吉凶的占卜巫术表格，这就将检定简易化了。而划定时间，也是按照汉代改朔的十二时法。即一日夜为十二时，以干支为纪。在先秦，据《左传》昭公五年还"故有十时"之说。但晋杜预注即据汉改朔的十二时，即：夜半、鸡鸣、平旦(破晓)、日出、食时、隅中、日中(正南)、日映、晡时、日入、黄昏、人定。清赵翼《陔余丛考》卷三十四论定"一日十二时始于汉"。以此而言，吐蕃鸟卜时间的划分，也是沿袭于中国民俗文化的，以下就是"乌鸦叫声占卜表"：

施"多玛"仪规	东方凶 施牛奶	东南方凶 施芥籽	南方凶 施净水
方位 时间	东	东南	南
鸡鸣	大德光临	需远行	有请
平旦(破晓)	死人	遭谗言	觅坐骑
日出	遇急事	降王诏	尚论传令
食时	吉祥如意	敌诈	凶神伤害男人
隅中	遇雨	狩猎	为女人斗殴
日中(正南)	自财遭损	对他人保密	有风雨
日映	王侯衰颓	闻丧报	遇恐惧
晡时	恐惧	病愈	出远门
日入	鬼魔来	觅失财	发大财
黄昏	妹婿来	东方来人	野兽伤人

续表

施“多玛”仪规	西南方凶 施白芥子	西方凶 鲜施肉	西北方凶 施花朵
方位 / 时间	西南	西	西北
鸡鸣	来贼	去而事不成	吃官司
平旦(破晓)	狩猎	来尚论	来使者
日出	战神、福禄齐临	来猛兽	使圣者喜悦
食时	起风	有雨雪	有可怕之事
隅中	能成亲	遭王随从之害	大雨大雪 不能出门
日中(正南)	来贼与暴风雪	为女人未斗殴	与尊者家人结亲
日映	降大雪	有人送食品来	发大财
晡时	东方来人	有人领女人来	觅得食物
日入	时刻警惕	过河需谨慎	寻宿处
黄昏	南方来人	任尚论之职	西方来人
施“多玛”仪规	北方凶，施黑白安息香(松香)	东北方凶 施大米	天空凶 施粟米
方位 / 时间	北	东北	天空
鸡鸣	事能成	杀野牛	敌诈
平旦(破晓)	可以去山顶	来文牍	事急

续表

日出	来贼	来野人	父方捎口信来
食时	斗殴	病逝	来陌生婆罗门
隅中	来坏人	需警惕	敌降
日中(正南)	来众人之喜讯	来白皙女人	闻不悦之言
日映	发生自己未察之事	庆幸仇敌丧命	觅得食物
晡时	使圣者喜悦	使众人喜悦	有众人欢庆之酒宴
日入	兄、子同来	闻喜讯	交好运
黄昏	得帮手	遭绝嗣	来催债

在以上鸦鸣占卜表中，十二时缺了夜半与人定两个时辰，这是因为这两个时辰正当夜间，鸟类不会出巢，故而停止这种占卜巫术之活动。

从表中可看见吐蕃人当时的生活内容，食占有相当重要地位，故有“狩猎”、“有人送食品来”、“觅得食物”、“杀野牛”、“有众人欢庆之酒宴”等生活的内容，可以说以食为主。

色也占有相当重要之地位。吐蕃人一直沿袭于一妻多夫制。女人没有地位，《新唐书·吐蕃传上》就说：“妇人无及政。”即使女人做了母亲，也必须“母拜子”而不会儿子拜母亲。女人好比是工具。男人可以把她们抢来抢去，因此有“为女人斗殴”，或“为女人未斗殴”之俗。自己不要了，也可以把她们送给别人，故而有“有人领女人来”，“来白皙女人”之俗。“食色性也。”唐代的吐蕃人还处于奴隶主任性的野蛮的阶

段。见吐蕃图。



表中列举的生活内容多为丑劣之社会现象：1．遭谗言，2．敌诈，3．自财遭损，4．遇恐惧，5．鬼魔来，6．失财，7．伤害男人，8．闻丧报，9．来贼，10．有可怕之事，11．斗殴，12．庆幸仇敌丧命，13．遭绝嗣，14．来催债，15．遭王随从之害，16．战神等等。当然也有来自大自然的灾害，列举出了："有风雨"、"野兽伤人"、"起风"、"来贼与暴风雪"、"降大雪"、"大雨大雪不能出门"等。总的看来，凶兆多于吉兆，可见唐代的吐蕃人，仍生活于荒漠的较为原始的状态之下，各种生活条件还十分简单，而且经常处于社会的与自然灾祸的两方面的威胁，人的生命经常面临恐惧、死亡、谗诈、斗殴等危险之中，于是他们强烈的希望趋吉避凶，把克服必然的与偶然的，人为的与非人为的灾难事件的经验聚集起来，探索一条认识客观事物的方法、留意那些即将出现的或灾害前期的

现象，是如何影响于生活与未卜的，他们在探索一种能够未卜先知的灵性，这种灵性他们在鸟类中寻觅到了，这就是鸦鸣占卜。这种“鸦”有好几种鸟，据伯一〇四五卷译者王尧、陈践注云：“属于鸦类的几种鸟，在藏语中有不同的称呼，可以各译为寒鸦，红嘴乌鸦和小乌鸦。这里，为了行文的方便，我们一律称为乌鸦。”

用鸟鸣来测试人生的休咎，是中国民间传统风俗，所以唐代的敦煌吐蕃人以乌鸦的叫声来判断吉凶的占卜巫术出现并非偶然。我国最早见的以鸟鸣占卜的记载，出于公元以前，《淮南子·氾论训》云：“乾鹊知来而不知往。”汉高诱注云：“乾鹊，鹊也。人将有来事、忧喜之征则鸣，此知来也。知岁多风多，巢于木枝，人皆探其卵，故曰：不知往也。乾读干燥之干，鹊读告退之告。”由此可见汉初就有这种“人将来临，鹊鸣报喜”之风俗。师旷《禽经》一卷亦云：“灵鹊兆喜，怪鹏塞耳。鹊噪则喜生。鹏，一名休鸼，《广雅》曰：江东呼为怪鸟，闻之多祸，人恶之，掩塞耳矣。”据传《禽经》为周代师旷撰，晋代张华注。如按此说，则以鸟鸣占休咎之巫术，远在先秦之周代已有矣。但无论怎么看，鸟鸣占卜在我国都有两、三千年流变史了。关于喜鹊报喜之流变，请参阅《敦煌民俗学》第十六章第二节，此不赘述。

综上所述，伯一〇四五有关吐蕃鸟鸣占卜的藏文文书，从其文化渊源来看，它是典型中国民俗文化之反映。无论是鸟鸣占卜风俗之内容，还是文字所反映的仙人、九方、十二时等观念，都是彻底中国性的。

由以上对占卜巫术典型例证的剖析可以知道，敦煌吐蕃人以乌鸦鸣叫的声音判断吉凶祸福，说什么“咙咙表吉祥、嗒嗒表无恙、咂咂表事急，啅啅表财旺”，是明显的声音交感巫术

特殊的形态。但从占卜巫术的总体看，它是各种巫术形态共同分别交织在一起的，有的占卜表现出的是模仿巫术，或反抗巫术，或蛊道巫术，不一而足，在各种巫术中都有占卜巫师在活动，纵横驰骋在巫术神秘的广阔天地之中。

第二十三章　敦煌唐人妇女巫术

属于接触巫法的交感巫术在敦煌比较普遍，并不单是石头巫术这一种。伯二六六六背面《奇方》，伯二六三五背面《王宗无忌单方》中记载的有关妇女巫术，是以巫医形式出现的，同样值得重视，它有强烈的风俗性与神秘性，也是世所罕见的。这部分妇女巫术所概括的生活内容，有治疗月经、避孕、妊娠、少乳、婚外恋、不育、纯生女、夫憎妇、妇憎夫、无子等方面。这十余个方面是影响妇女命运的主要因素，现在以其治疗内容为标准来定名，并对其内容略作剖析：

第一节　月经巫术与扶箕

"妇人月水不正，取簸箕舌烧作灰，和酒服即正。"

（伯二六六六背面）

这是以交感巫术和生育风俗结合之奇方。"簸箕舌烧作灰"为何有如此大的魔力？这是因为与"扶箕"这种巫术活动有关。也说明扶箕巫术在敦煌唐人中已经比较流行。

所谓"扶箕"，即巫师假借神鬼的名义，以簸箕插笔，在沙盘

上划字，以卜吉凶。据唐代李淳风的《增补秘传万法归宗》卷五"扶箕降笔章第四"云，进行扶箕有一系列巫术活动的内容。具体来说，包括：一、烧香，二、念咒，、三、书符三项。以下分别加以叙述：

（一）烧香 "用降真香一枝作成箕子，上书蓬莱二字，祭于六甲坛下，脚踏'魁罡'二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，念追箕咒七遍，焚符一道，投词一张，弟子某人系某府县人，奉三山九侯先生法旨，为某事所求，四十九日毕，焚香作用而至。"

这可以说是一种求神的巫术仪式。

（二）念咒

有两种咒语。

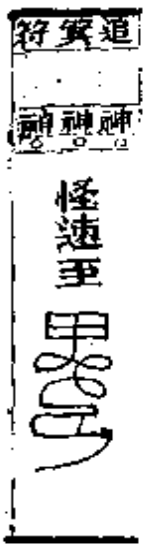
一种是："奉请六丁六用神，天上地下神，蓬莱三岛神，直候游魂鬼神。有呼则至，有应来临，有吉判吉，有凶判凶。敢有私意，上霆发雨，九幽永无出身。吾奉三山九侯先生律令摄。"

一种是："速灵速灵，应变无停。先书名目，后判吉凶。敢有违者，罪而重刑。吾奉三山九侯先生律令摄。"

这两种咒语，作用各不相同。先一种是请神来为自己办事的咒语，"有呼则至，有应来临"，巫师秉公办理，不得有私，否则将受到神的惩罚。后一种则是命令神迅速显灵，如有违反，仙人（三山九侯先生）便要判他们"重刑"，以惩罚神的失职。

由此可见，巫师是按照唐代现实社会的法制来构想人与神关系的。但是，这两种咒语也存在明显的差异。第一种咒语，巫师完全听从神的摆布，神是统治者，随便他们施舍；而在后一种咒语中，巫师则变为至高无上的统治者，叫神俯首帖耳。这样看来，扶箕巫术只不过是巫师手中的魔方。可以作随心所欲的处置，不灵是神的罪过，而灵，当然便是巫师的功劳了。

（三）书符　见右下图。



《万法归宗》卷五指出："凡欲扶箕，依前作用，掐诀焚香，其箕赴判周旋，一定字草不真。及不书是何姓名，是仙、是鬼、是妖魅，即书符一道焚之。"这就是说，扶箕时一定要焚符（追箕符），符上一定要写上神的姓名，这就成了神得到了巫师的令牌（符）。不然扶箕时"一定字草不真。"。

总之，唐代的扶箕巫术也是比较复杂的。

宋人著作中对唐代扶箕巫术具体做法有所描述，洪迈《夷坚志》三志壬卷三《沈承务紫姑》云：

"紫姑仙之名，古所未有，至唐乃稍见之。近世但以箕插笔，使两人扶之，或书字于沙中，不过如是。"

洪迈所说"古所未有，至唐乃稍见之"，证以《万法归宗》和敦煌本此条，说明所言不虚。由于用簸箕来从事扶箕巫术，故而认簸箕灰也有感应之魔力，并有治妇女病之疗效。宋徐铉《稽神录》、宋岳珂《愧剡录》卷六《仙释异教之禁》、清俞樾《曲园杂纂》卷三六《小繁露扶箕》，对扶箕巫术均有所论述。但详考古籍，紫姑信奉自南北朝已开始。南朝刘敬叔《异苑》中已有记载："紫姑本人家妾，为大妇所妒，正月十五日感激而死。故世人作其形迎之，咒云：'子胥不在（云是其婿），曹夫人已行（云是其姑），小姑可出。于厕边或猪栏边迎之，捉之觉重，是神来也。平原孟氏恒不信，尝以此日迎之，遂穿屋而去。自尔厕中着以败衣。盖为此也。"梁宗懔《荆楚岁时记》亦云："其夕，迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占从事。"可见南北朝时紫姑还与扶箕无关，她只是占卜女巫占卜时尊奉之神。扶箕与紫姑合璧是在唐宋之间。

扶箕巫术大盛于南宋，陆游写有《箕卜》一诗专门加以描述：

孟春百草灵，古俗迎紫姑。

厨中取竹箕，冒以妇裙襦。
竖子夹相持，插笔祝其书。
俄若有物凭，对启不须臾。
岂必考中否，一笑聊相娱。
诗章亦间作，酒食随所需。
兴阑忽辞去，谁能执其祛。
持箕异宠婢，弃笔卧墙隅。
几席亦已彻，狼藉果与蔬。
纷纷意何益，人鬼均一愚。

陆游并不相信扶箕，认为"人鬼均一愚"，不过是"一笑聊相娱"而已。

第二节　避孕巫术与埋钱

"妇人，不用男女，产衣中安一钱，埋却、更不生，有验。"（伯二六六六背面）

钱被认为具有感应魔力，能避孕，故此为交感巫术和生育风俗之结合。似因钱已被作为生殖崇拜物，钱孔被视为女阴之象征，故为仿其形而称泉、取泉水流行周遍之义。今既埋却，泉孔堵塞，故象征不能感应而生。以上巫术中的钱，并不是为经济目的服务的。而是象征完成某种生殖的职能，似能认为此种巫术中的钱，突破了原有普遍的概念，而具有了巫术性。反之，如不埋却，而是求诸钱中孔者，即象征着求子。其条件是：①不用外人去埋，而要自己去埋；②必须在自己产衣中安一钱，非产衣不行。以上条件、钱是关键。

明代《帝京景物略》中曾记有一种"悬钱求子"的风俗，"东岳庙帝妃前悬一金钱，道士赞中者得子，入者辄投以钱，不中不止，

中者喜，益不止，罄所携以出占。”

《旧都文物略·名迹》亦云：“白云观供邱真人，相传（正月）十九日生辰，亦求赛之会也。桥下悬一铜钱，其大愈盎，凡人祀神毕，皆于桥栏杆与掷钱，如中其孔，则大利市。”

《奉天通志》引《沈阳百咏》亦云：“焚香拜起倩花扶，阿嫂轻轻问阿姑；一个金钱凭乱掷，不知能保子孙无。注云：‘娘娘会日，庙祝骗财，于神座前悬一大金钱，上书‘子孙保重’四字，谓能用钱掷过此钱孔者，其人当生子，村妇辄中计焉。”（二百六十卷，民国二十三年〔1934〕铅印本）

综上所述，钱既已被认定作为生殖机能的作用，钱孔就被视作是女阴的象征。而前一例则有所不同，它只是求“利市”，被作为吉庆的象征。

第三节　产后偏方与制松脂巫药之巫法

“妇人产后腹中痛，取松脂乘许大服之，即差。”（伯二六六六背面）

这是夹在巫术条目中的民间医疗偏方。有疗效，见《本草纲目》木部第三十四卷“松脂”。

道家将松脂看成有魔力的仙药。葛洪《抱朴子》云：

“上党赵瞿病癞历年，垂死，其家弃之，送置山穴中。瞿怨泣经月，有仙人见而哀之，以一囊药与之。瞿服百余日，其疮都愈，颜色丰悦，肌肤玉泽。仙人再过之，瞿谢活命之恩，乞求其方。仙人曰：此是松脂，山中便多。此物汝炼服之，可以长生不死。瞿乃归家长服，身体转轻，气力百倍，登危涉险，终日不困。年百余岁，齿不坠，发不白。夜卧忽见屋间有光，大如镜，久而一室尽明如昼。又见面上有采女一人，戏于口鼻之间。后入抱犊山成

地仙。于时人闻瞿服此脂，皆竞服之，车运驴负，积之盈室。不过一月，未觉大益，皆辄止焉　志之不坚如此。”

这种仙药要真正炼服之，必须要真正采取巫术法则：“勿令妇人鸡犬见之。”《四圣不老丹》云：

> “用明松脂一斤，以无灰酒沙锅内桑柴火煮数沸，竹枝搅稠，乃住火，倾入水内结块，复以酒煮九遍，其脂如玉，不苦不涩乃止，为细末。用十二两，入白茯苓末半斤，黄菊花末半斤，柏子仁去油取霜半斤，炼密丸如梧子大。每空心好酒送下七十二丸。须择吉日修合，勿令妇人、鸡犬见之。”

看来炼松脂丸所谓的“仙药”，实际仍是巫药，仙人方实际就是巫方，施行巫药的炼制关键的一点，仍是施巫术必须避女人、鸡、犬的法则。

第四节　催产巫术与死鼠

> “妇人两三日产不出，取死鼠头，烧作灰，和井水服，即差。”（伯二六六六背面）

中国古代巫术中有所谓“厌盗法”。即以埋老鼠的办法来施行巫术，法邪趋吉。《太平广记》卷二百八十三引《酉阳杂俎》云：“厌盗法，七日以鼠九枚，置笼中，埋于地，秤九百斤土覆坎，深各二尺五寸，筑之令坚固，杂五行书曰：亭部地上土涂灶，水火盗贼不经。涂屋四角，鼠不食蚕。涂仓廪，鼠不食稻。以塞堑，百鼠种绝。”可见用巫术灭鼠后，均能为人带来各种吉庆，解决各项问题。以上催产巫术即仿此厌盗法进行，所不同的是，一为埋，一为烧。另外，老鼠爱打洞，故巫师认为鼠头具有钻洞的魔力，井水可传达此魔力。

第五节　妊娠巫术与拜太阳

"妇人妊娠，经三日觉，即向南方礼三拜，令子端正，其足蒙吉。"（伯二六六六背面）

这也是以交感巫术和生育风俗结合之奇方。为什么"经三日觉"、"礼三拜"？"三"者代表吉庆。[1] 又为什么"向南方"礼拜呢？

《淮南子·天文训》云："南方火也，其帝炎帝，其佐朱明，执衡而治夏。"

《淮南子·时则篇》云："南方之极，自北户孙之外，贯颛顼之国，南至委火炎风之野、赤帝（即炎帝）、祝融之所司者万二千里。"

《白虎通·五行》云："炎帝者，太阳也。"

由上可见，向南方礼拜即拜太阳也！敦煌地区天寒，故向南方拜太阳而交感产子。

第六节　产后巫术与灶神

"妇人产后血不正，取灶突中土，和酒服，良正。"（伯二六六六背面）

灶突中是灶神所在之处。宋祝穆《事文类聚续集》云："灶君名禅，字子郭，衣黄衣，披发，从灶中出，知其名呼之，可得除凶恶。"灶神在古代又称为"灶君"。灶神加祸于人的民俗观，在孔子时代即已流行，故灶神是千万不能得罪的，敦煌民间就出现了

---

[1] 参见《敦煌民俗学》第十六章第五节。

许多有关灶的禁忌。[①] 但是，为什么灶神又与巫术有关，并且管起妇女生孩子的事情来呢？似与以下三点原因有关：

第一，灶君是一位女神。《敬灶全书·灶王经》甚至说她是"昆仑"之"老母"：

"昆仑之山，有一老母，独处其中，莫知其由。是时有妙行真人，上白天尊曰：'此之老母，未审复是何人，独住此山，殊无畏惧。'天尊曰：'唯此老母，是各种火之母，能上通天界，下统五行，达于神明，观乎二气，在天则为天帝，在人间乃为司命，又为北斗七元使者，主人寿命长短，富贵贫贱，掌人职禄。又为五帝灶君，管人住宅十二时辰，普知人间之事，每月朔旦，记人造诸善恶，及其功德，录其轻重，夜半奏上天尊，定其簿书，悉是此母也。凡人家灶，皆有禁忌，若不忌之，此母能致祸殃，弗可免也。'"

既是女神，管理妇女生孩子事，也就不足为怪了。由《灶王经》看，这种说法是属于道家的，是道士编撰之神话。灶君原为男性神，《淮南子·氾应训》云："炎帝作火官，死为灶"，这是汉初之说法。到唐代，《酉阳杂俎》便说他是女神了，[②]故敦煌唐人便说灶君管妇女生孩子的事情。《灶王经》说法还要晚些。

第二，灶君又是一位多子之女神。所以她管生育之事，便顺理成章了。《酉阳杂俎》说她"状如美女"，她还生过六个女儿，"六女皆名察洽"，《道藏·太清部·感应篇》注引传云："灶神视如美人，有六女，即六察洽女。"故这种说法，也为道士所发明。

第三，灶君的秘密为女巫所知晓。《古今图书集成·神异典》卷四十三引《通幽灵》云：

① 请参见《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第八章民间禁忌，河海大学出版社，1990年6月第二版，第298—301页。

② 《酉阳杂俎》前集卷十四"诸泉记上"云："灶神名隗，状如美女。"

"(唐)永泰中,牛爽授卢州别驾。将之任,有乳母乘驴,为蹬研破股,岁余疮不瘥。一旦苦疮痒,抑搔之,若虫行状,忽有数虫从疮中飞出,集庭树,悲鸣竟夕。家人命巫卜之,有女巫颇通神鬼,答见一鬼黑衣冠据枝间,以手指蝉,以导其词。黑衣者灶神也。"(中华书局,1934年影印本)

这是一个唐代民间传说故事。大意说在唐代永泰中(766年),有个女人由于骑驴子磨破了屁股,害起疮来,从疮爬出虫子来,飞到树上悲鸣不已,家人找来女巫,女巫施术后发现这些黑虫子,正是灶神。这样,灶神便与巫术发生了某些联系。灶神的鬼祟行为只有女巫才能识破。

由上三点可见,产后巫术与灶神关系密切,那是理所当然的。多半应归结于道士们发明的巫术。

灶突中既然是灶王爷所在之处,其中土也就具有了感应的魔术力,故认为可以治疗妇人产后血不正。这也是交感巫术与生育风俗结合之奇方。按照汉代巫师的说法,认为灶之土也有使妇女出嫁后不思故乡而光恋小家之巫术力。《太平御览》卷三七"土"引《淮南万毕术》云:

"灶之土不思故乡,取灶前三寸方半寸,取中土持远出,令人不思故乡。"

这可能是由于妇女成天围着锅台转所造成的灶土使人恋家而不思故乡的观念。

第七节　治婚外恋巫术与牛足印泥

"知妇人造事,有外夫者,取牛足下土,著饮食中,与妇人吃;时令夜间唤外夫名字,又道期会处,勿使人

传之。”(伯二六六六背面)

牛足印有魔力。周代牛本为祭神之灵物。《周礼·地官封人》云:“凡祭礼饰其牛牲,设其福衡,置其绥,供其水稾。”东夷之人还把牛骨作为占卜命运的灵骨,杨方《五经钩沉》云:“东夷之人以牛骨占事,呈吉示凶,无往不中,牛非含智之物,骨有若此之效。”故在敦煌唐人中将牛足下土顺势地认定有巫术力便不足为奇了。而唤人之名字,又是模仿巫术之表现。牛心向主,妇人吃牛足下土受到感应,使妻心向其夫。牛也是最听主人使唤的,吃牛足下土受到感应,使妻子更为听从丈夫的使唤,心甘情愿地围着锅台转,奉侍公婆和丈夫儿女。而唤其外夫名字,又道期会处,使其外夫受到感应,不敢再到“期会处”来相见。这是以交感巫术与模仿巫术之综合法来治妇人的“婚外恋”。

第八节　治无子巫术与白狗乳汁

“治妇人无子,多年不产,取白狗乳,与著产门中,以行房之得,”(伯二六六六背面)

敦煌唐人认为:白母狗之乳汁乃多子之灵物。将白母狗之乳汁加以采集,并把这种有魔力之液体,滴于女子的阴道中,然后与丈夫做爱,便会令结婚不孕的女子怀孕,使多年不产子的女子产子。这显然也是以交感巫术来治妇女的不育症,因狗类为一胎多子之动物,故其乳汁也具有多子之魔力。

但为什么一定要用“白狗乳”,而不用黄狗或黑狗乳呢?这是导源于白狗主富贵的民俗观。《杂五行书》云:

“犬生四子,取黄子养之;犬生五子,取青子养之;六子,取赤子养之;七子,取黑养之;八子,取白养之。白犬乌头,令人得财。白犬黑尾,令人世世乘车。黑犬

白耳，大主畜之，令人富贵。黑犬白前两足，宜子孙。黄犬白尾，令人世世衣冠。"①

由上可见，白狗产子最多，能产八子。其他颜色的狗，黄狗四子，青狗五子，赤狗六子，黑狗七子，都没有白狗多。所以敦煌的治无子巫术就必须利用白狗乳汁来加强巫术的魔术力了。

第九节　治纯生女巫术与武士之弓弦

"凡人纯生女，急始六十日，取弓弦，烧作灰，取清酒服之，回女为男。"（伯二六六六背面）

弓弦者，为勇猛武士所执也。《东观汉记》曰："盖延，字巨卿，身长八尺，弯弓三百斤。"张璠《汉记》云："陈球为零陵太守，州兵朱盖等反，球守城，弦大木为弓，羽矛为矢，机发之，远射千余人，斩朱盖等。"盖延与陈球均以执大弓获战功而闻名，故《易》曰："弧矢之利，以威天下。"武士之弓弦便具有典型的雄性之特征，正如高山族巫术所示，这些"携带的武器，无论弓箭、枪矛，都一一经巫师念咒祈祷而具有神力。"② 烧其弓弦为灰，加入清酒，使纯生女的夫妇服之，即可回女为男，这是以交感巫术与生育风俗结合之奇方。见上图。



① 见《艺文类聚》卷九十四兽部中"狗"。

② 见《高山族风俗志》，中央民族学院出版社，1988年第1版，第87页。

我国满族的男孩生育风俗，件件与武士的弓箭有关，可与敦煌生男孩必饮弓弦酒之巫术对照研究。据传其仁《满族生育子女的风俗》一文载称：

1．“小儿生下以后，如果是男孩，就在门口挂上小弓小箭。如果是女孩挂上红布条。”

2．“在八岁前，男孩玩具以弓箭为主。也开展比箭法游戏，谁射的准就受到重视。”

3．孩子在襁褓期唱的摇篮曲，如果是男孩，唱的也是与弓箭有关的《愿望词》：“悠悠喳，巴不喳，小阿哥睡觉罢。你阿玛出兵发马啦，骑着大红马，挎上大腰刀，拉弓射箭武艺高。大花翎子啊，亮红顶子啊，挣下的功劳是你的啊。”①

可见，男孩与弓箭的尚武民俗观是这种巫术产生的基础。在后世，民间求子必拜手执弓箭的神祇，便成为风习。民国二十六年（1937）《海城县志》云：

“居民生子不育，率皆供奉张仙。其像手张弓以射犬，群儿绕其下，谓能驱除天狗，则婴儿可保也。其神位概设于寝室门后，箭向外射。有子之妇女，或朔望，或朝夕焚香叩拜，年节致祭，纯用素品。”

这种挂弓弦促生男的交感巫术与生育风俗，来源颇为久远。由西汉人戴圣编定的《礼记》，其资料多采自先秦旧籍，此书对挂弓弦促生男巫术已有记载，说明此俗乃是秦汉古俗也。

1．《礼记·内则》云：“子生，男子设弧于门左，女子设帨于门右。”郑玄注云：“表男女也。弧者，示有事于武也；帨，事人之佩巾也。”

2．《礼记·月令》云：“（仲春之月）是月也，玄鸟至。至之日，

① 见《黑龙江民间文学》第九集。

以太牢祠于高禖。天子亲往，后妃帅九嫔御，乃礼天子所御，带以弓韣，授以弓矢，于高禖之前。”郑玄注云：“天子所御，谓今有娠者，于祠大祝酌酒饮于高禖之庭，以神惠显之也，带以弓韣，授以弓矢，求男之祥也。王居明堂礼曰：带以弓韣，礼之禖下，其子必得天材。”

高禖神是我国古代著名的主宰生育之神。谁是高禖神我们尽可不必去深究。古代说法纷纭：《礼记·月令》郑玄注以简狄为高禖神；《世本》和谯周《古史考》以伏羲为高禖神；蔡邕《月令章句》认为是“人之先”，即祖先为高禖神；罗泌《路史·余论》又以女祸为高禖神。《通典》卷五十五则云：“高禖者，人之先也。故立石为主，祀以太牢也。”简狄、伏羲、女娲都是神话而已，并不具体，古人认为具体的是“立石”，即如连云港博物馆里立着的那一根大的石头阴茎，是古人崇拜的高禖神了。

故挂弓箭求男的生育巫术，必得在高禖神下祭拜，连古代天子也如此。后妃有娠者在高禖之庭挂上弓矢，是“求男之祥”，而且，“其子必得天材”。

有趣的是这种生育巫术印度与我国西藏也有，但是远没有敦煌此俗那么古老。美国人S·南达著《文化人类学》载，印度南部托达人（Todas）中，女人在怀孕后七个月时要举行“授弓”仪式；[1] 林惠祥著《文化人类学》也指出：“在西藏的兄弟共妻制，一个人结了婚，他的兄弟也同时有了妻。他们很和睦地住在一处，生小孩时诸兄弟都是父亲，但最大的哥哥行了一种仪式叫做‘弓箭的给与’（giving the bow and arrow），于是他便成为法律上

[1] ［美］S·南达著《文化人类学》，陕西人民教育出版社，1987年版，第226—227页。

的父亲。”①

第十节　治婚外恋巫术与白马蹄中土

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

首先，古代巫师认为马蹄中土有令人“卧不起”的巫术力。《太平御览》卷三七“土”引《淮南万毕术》云：

“东行马蹄中土令人卧不起。取东行白马蹄下土，三家井中泥合土和之，置卧人脐上，即不能起。”

可见，马蹄中土，对不恋家的妇人，可能起着一种固定的作用，其主要的特征是卧不起。

其次，白马古人视之为一种灵物。葛洪的《抱朴子》一书曾经讲到一匹白马神灵的故事，说明古人认为白马是非比平常的神奇动物：

“李南乘赤马行道，逢他人乘白马者，白马先鸣而南，赤马鸣应之。南谓从者曰：彼马言汝今当见一黄马左目盲者，是吾子，可为告使，驶行相及。从者不信，行二里所，果逢黄而左目盲。南之马先鸣，而盲马应之。问其主，果向白马子也。”

故事中的白马，在它的儿子还未来时，便已知道其子必来，其神灵令人惊异。

白马既为灵物，其蹄中土自然具有灵验之效力，将蹄中土安枕下，便使人有了魔术般的感应力，使婚外恋的妇人，在睡梦的不知不觉之中，感染其身，讲出恋人的姓名，婚外恋的秘密便会

① 林惠祥著《文化人类学》，上海文艺出版社，1991年1月影印本，第185页。

被戮穿。这也是以交感巫术与模仿巫术之综合法来治妇人之移情别恋。

在唐代的交感巫术中，一贯认为马蹄下之泥土，具有巫术之魔力。如果按巫术法设计之马蹄下土制丸服，就会使人具有抵抗别人巫术魔力的特异功能。《增补秘传万法归宗》卷四"陶朱公催花十锦术"中有一条巫术方子，云："取东方马蹄踏迹下土，二家井中清泥，贮合和十丸，相摩如粉，置卧人头上，一丸服下，传之不魔。"

可见以上敦煌马蹄中土巫术，并不是孤立存在的。唐代其他地方也流行过诸如此类的巫术方子。

第十一节　令夫爱妻巫术与鼠尾烧灰

"夫憎妇，取鼠尾烧作灰，和酒与夫服之，即冷服。"

（伯二六六六背面）

古人一贯认为鼠尾有聚合之魔力。出南北朝时代之《神异经》云："北方有层冰万里，厚百丈，有鼠在土中焉，食冰下草木，肉重万斤，可以作脯食之，已热（注：除热病也），其皮可以蒙鼓，其闻千里，有美尾，可以来鼠。（注：此尾所在，鼠即聚。）"

由上观之，鼠尾既有"聚"之神力，故施以巫术，可以使夫妇之间产生"聚合"力。

第十二节　令女爱男巫术与男子鞋底土

"男子欲得妇人爱，取男子鞋底土，和酒与妇人服，即相爱。"（伯二六六六背面）

正如弗雷泽所指出的那样："对人发挥巫术交感作用，……

也可通过他的身体在沙子上或地上留下的印迹来实现。"① 因此，在南斯拉夫人那里，一个女孩把印有他恋人脚印的土掘出来放在一个花盆中，然后在花盆中种上金盏花(这是一种被认为永不凋谢的花)。预示着她的情人对她的爱情也将与日俱增，永远不会衰退。对比以上敦煌民间取男子鞋底土，和酒与妇人饮服，使妇人与这男士相爱的巫术，可谓异曲同工。

这种足迹巫术是交感接触巫术在爱情上的运用。不独足印泥有魔术力，对原始人来说，足印水也有魔术力。例如我国云南独龙族民间传说《马葛棒》，述说一个妮泰姑娘，由于采笋子口渴，找水解渴，"最后找到象的脚印中有一窝水，清亮亮的，能照见人的影子。妮泰高兴极了，急忙用身上披的独龙毯擦了擦手，捧来象脚印中的水，喝了个痛快"，这以后，"身子感到一天比一天不舒服"，肚子大起来，最后生下来一个大象的儿子，叫马葛棒。② 这个马葛棒故事正是交感巫术的衍生物，足印水具有了接触的巫术力。

因为在原始人的巫术意义当中，第一，足迹被视为人的有意识的标记。普列汉诺夫说原始人："当人们彼此从远方交往的时候，踪迹(足迹)可以用来作为使用有意识的标记的范型(维·伊·约赫尔说)。"③ 足迹既然是有意识之物，那么，恋人的足迹便具有了爱情的魔力，足印土也都是爱情的粒子。第二，足迹也被视为是性器之象征。"澳洲土人认为足迹代表男子性器，因此，'履迹'便代表交合。此外，足迹还可以代表神灵的降临；'履迹'便

① 《金枝》中译本第67页。

② 见《中国少数民族神话选》(谷德明编)，西北民族学院研究所，1983年印行，第591页

③ 见《论艺术》(普列汉诺夫著，曹葆华译)，北京三联，1972年版，第137页。

代表神灵降临在崇拜者身上。”① 这是陈炳良教授在《神话·礼仪·文学》一书《生民新解》中对足迹之解释，是颇有见地的。于是，饮足泥之酒，便能受到性爱意识之感染。

总之，古人认为，一个男子爱一个女子，他的鞋底的土也是其爱情分出去的一部分，可使对方得到相互感应，故此法是以交感巫术之法来向女子求爱。

第十三节　治妇人无子巫术与树孔草灰

“治妇人无子，取□，树孔中草，烧作灰，取井□水，服之验。”（伯二六六六背面）

自远古起，未开化之人便认为树孔中能生出人来，这可能象征树孔像模拟的女阴。树生儿之传闻，在我国古典文献中历有所述：

（1）《尚书大传》云：“伊尹母行汲，化为空桑。父寻至水滨，见桑穴中有儿，取归养之。”（清蒋骥《山带阁注楚辞》引）

（2）《吕氏春秋·本味篇》云：“有侁氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君，其君令烰人养之。察其所以然，曰：其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘臼出水而东走，毋顾。’明日，视臼出水，告其邻，东走十里，而顾其邑，尽为水，身因化为空桑。故命之曰伊尹。”

（3）冯翊子子休《桂苑丛谈》云：“王梵志，卫州黎阳人也。黎阳城东十五里有王德祖者，当隋之时，家有林檎树、生瘿，大如斗。经三年，其瘿朽烂。德祖见之，乃撤其皮，遂见一孩儿，抱胎而出，因收养之。至七岁，能语。问曰：‘谁人育我？复何姓名？’

① 见陈炳良著《神话·礼仪·文学》，台北联经出版公司，1985年版，第116页。

德祖具以实告。因曰：'林木而生，曰梵天。'后改曰'志'，'我家长育，可姓王也'。作诗讽人，甚有义旨。盖菩萨示化也。"(《说郛》卷二十六引)

以上说明"桑穴"、"空桑"，即指桑树孔，伊尹生其中。林檎树即花红树，树瘿，即树孔，因瘿原指树木外部隆起如瘤之处，"其瘿朽烂"乃化为孔，故王梵志生于其中。可见古代之奇男子多有生于树孔中者，故认为树孔中的草，也有感应的魔力，烧作灰和井水服即可治女子不孕症。这是交感巫术与生育风俗结合之奇方。

第十四节 催乳巫术与衣带烧灰

伯二六三五背面《王宗无忌单方》中有生育风俗，也有巫术之成分："治妇人少乳，取母衣带，烧作灰，三指撮，和酒及水服之。"这可称之为"催乳巫术"，是从衣带巫术衍化而来的。

此巫术显然说明，敦煌唐人认为可以通过衣带，对人发挥巫术交感之作用。运用"衣带"来施行巫术，在唐代并不鲜见。唐代李朝威记的《柳毅》故事，就说柳毅欲救龙女，龙女给他一条衣带，因这衣带龙女接触过，对洞庭湖底的龙王便有交感巫术之作用；柳毅用衣带束以他物，来叩击大桔树，树根通湖底，产生感应魔力，使龙王得知龙女的不幸信息，便来搭救她出困境。与此同理，由于母亲将孩子哺育长大，连同衣服和母亲的衣带，自然都具有感应的魔力，故其衣带烧作灰能发乳。这也是以交感巫术与生育风俗结合之奇方。

运用"衣带"来施行恋爱巫术，明清时期见于贵州省，在少数民族中有流行。

1. 明张宗昉《黔记》云："(夷人)未婚男女，剪衣换带为凭。"

2．清陆次云《峒谿纤志》云："苗人之婚礼，曰跳月。男则椎髻当前，裤袄之际，锦带束焉。女反裙不裤，裙衫之际，亦锦带束焉　渡涧越溪，选幽而合，解锦带而互系焉。相携以还于跳月之所，各随父母以还"

这根衣带，正如希腊神话中的爱神阿弗罗狄特（Aphrodilte）那一条神奇的腰带，在这条腰带中隐藏着诱惑异性的魔术力，故即使将它烧成灰和酒服也可助女子"催乳"之用，唐代催乳巫术正由此而出。

第二十四章　敦煌奇异的模仿巫术与反抗巫术

第一节　敦煌佛教模仿巫术

——兼谈敦煌恋爱模仿巫术

在唐代敦煌佛教巫术中，佛教密宗借观音菩萨和世尊（释迦牟尼）盛名制作模仿巫术（见南海观音、释迦牟尼图）。有一类是属于同类生死巫法的。伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》中，便有这种形态的模仿巫术，而且还是双重的巫术，文云：





"又法，若有恶人怨(怨)仇欺凌者，画此人形状，用细柴着火，诵咒一遍，取此形像，拍(剥)取一片，此中烧满八百遍，其恶人即因病。若解法：用乳蜜，着乾柴火同前满八百遍即损。又取法骨灰一把，抄此恶人姓名，同哀诵咒一遍，并此姓名脚踏一下，满八百遍，此恶人即困病。若不解，终不寻损。若欲得作上种种事者，须阑结界，结界咒曰：坦侄他，闪瑟宅，盛线助，无他江伽喇，悉底莎诃，已上此咒诵七遍，即组成结界。"

这是佛教密宗派搞的模仿巫术，方法新奇。他们画恶人的形状，制成图片，以细柴着火来烧，诵一遍咒，撕一片烧，烧满八百遍，甚至于把人的姓名放在脚下踩，踩八百遍，还配上咒语和法骨灰之类。作此巫法必须先念结界咒、诵满七遍组成结界才能施术。何谓"结界"？即建立伽蓝(寺庙)或作戒坛，行一种作法，而定成为一种区域的境界，叫做"结界"，也就是说先必须立法坛，造成一种区域境界，才能施成巫术。

这种利用人的像片、姓名，甚至制木偶来施巫术害人，当然不是佛教密宗独有，外国也有，例如，英国曾有女人把情敌的照片放在油锅里炸，用以伤害情敌本人，这也是模仿巫术的变异形态。北美印第安人也有一种类似的做法：他们把某个人的像画在沙子上、灰烬上、泥土上，或任何其他被认为可以代替其真身的东西上，然后用尖棍刺它或给予其他形式的损伤。他们相信，这样一来，画像所代表的那个人就会受到相应的伤害。另外，在我国云南西双版纳傣族中，有一种所谓"铜片刻名"的巫术，方法是用一块铜片，刻上仇人的名字，将它拴在一尾活鱼身上，然后放生，据说这条鱼被拴死于水中，被咒者也会死于地上。

敦煌恋爱巫术也有采取此法者，伯二六一〇《攘女子婚人述秘法》就有类似的模仿巫术：

1．“凡男欲求女妇私通，以庚子日，书女姓名、封腹，不经旬日，必得。”此条在顺势巫法已提及，就男方封腹而言，它是顺势的交感巫术，但就使用女方姓名而言，它又是模仿巫术，是以上两种巫术结合的形态，内容并不复杂。

2．“凡欲令妇人爱敬，子日取东西引桃枝则作木人、书（姓）名，安厕上，验。”这是指模仿所爱女人的模样作一个木人，木人上写此女子姓名，安置在厕所里，便有模仿魔力，摄女子魂，并且能得到她。

3．“凡欲令女爱，以庚子日，书女姓名，方圆口口，无主，即得。”这是指施术给女人姓名，也有模仿魔术力，如果她仍然是无主的话，就可勾去她的魂

佛教密宗对模仿巫术的创造当然不止一种，还有一种更为有趣的追求龙女的巫术。

所谓龙女是指神话中那位美丽的龙王女儿，中古时代流传有许多有关龙女的故事：

1．唐代梁载言《四公记》记载过一个梁武帝遇龙女的故事，云：“霍泽中洞庭山南有洞穴，深百余尺，旁行五十余里至龙宫，杰公谓是东海龙王第七女，掌龙王珠藏，小龙千户卫护此珠，龙畏蜡，爱美玉，及空青，而嗜烧燕，使通信可得宝珠。帝闻大喜，乃诏有能使者，厚赏之，于是罗子春兄弟三人应募，帝勅百工以于阗舒河中美玉，造小函二，以桐木灰发其光，求宣州空青，汰取其精者，用海鱼胶调之成二函，火坚之，龙脑香寻亦继之。杰公曰：以蜡涂子春等身、及衣佩石，乃烧燕五百枚，入洞穴至龙宫。守门小蛟闻蜡气俯伏不敢动，乃以烧燕百事赂之，令其通以其上。上者献龙女，龙女食之大喜；又上玉函青。宝具陈帝：百洞中有龙五千余岁，能变化出入人间，善译时俗之言。龙女知帝礼

之，以大珠三小珠七杂珠一斛，以报帝命，子春等乘龙载珠还国。"①

2. 唐代李朝威《柳毅》写有龙女报恩的传说故事。云："唐仪凤中(676－679)，有儒生柳毅者应举下第，将还湘滨，见有妇人，牧羊于道畔，蛾脸不舒，巾袖无光。毅诘之，妇终泣而对曰：妾洞庭龙君小女也，父母配嫁泾川次子，而夫婿乐逸，日以厌薄，毁黜以至此。毅曰：吾义夫也。闻子之说，气血俱动，恨无毛羽，不能奋飞。然而洞庭深水也，子有何术，可导我邪？女曰：洞庭之阴，有大桔树焉，乡人谓之社桔，君当解去兹带，束以他物，然后叩树三发，当有应者，因而随之，无有碍矣。毅到乡还家，乃访于洞庭，因取书进之，洞庭君览毕，掩面而泣，左右皆流涕。时为钱塘赤龙所知，俄长千余尺，千雷万霆，乃擘青天而去。俄而祥风庆云，红妆千万而至。后有一人乃前寄辞者，香风环旋，入于宫中。明日，毅辞归，泾阳女当席拜毅以致谢。宴罢辞别，满宫凄然，赠遗珍宝，怪不可述。至家财以盈兆。有媒氏告之曰：有卢氏女，欲择德以配，不识何如？毅乃卜日就礼，入户视其妻，妻曰：余即洞庭君之女也，衔君之恩，誓心求报。今日获君，死无恨矣，因呜咽泣涕交下。乃相与归洞庭，后居南海为神仙。"②

3. 宋乐史《杨太真外传》卷上写有唐玄宗梦见龙女的传说故事："玄宗在东都，梦一女，容貌艳异，梳交心髻，大袖宽衣，拜于床前。上问：'汝何人？'曰：'妾是陛下凌波池中龙女。卫宫护驾，妾实有功，今陛下洞晓钧天之音，乞赐一曲以光族类。'上于梦中为鼓胡琴，拾新旧之曲声，为《凌波曲》。龙女再拜而去。及觉，尽记之。会禁乐，自御琵琶，习而翻之。与文武臣僚，于凌波

① 《太平御览》八〇三卷

② 《太平广记》419卷引《异闻集》

宫临池奏新曲，池中波涛涌起，复有神女出池心，乃所梦之女也。上大悦，语于宰相，因于池上置庙，每岁命祀之。"[1]

由上观之，唐人中盛传龙女故事，不仅唐玄宗在宫里设龙女庙，民间也设龙女祠。唐岑参《龙女祠》云："龙女何处来，来时乘风雨。祠堂青林下，宛宛如相语。蜀人竟祈思，捧酒乃击鼓。"说明唐代民间已有捧酒击鼓祭龙女之习俗。当然，佛教经典中也有龙女成佛之故事。《法苑珠林》卷十八"千佛出家"云："时菩萨受被乳糜，持至尼连禅河，有一龙女名尼连荼耶，从地涌出。"结果随菩萨出家。佛教的龙女故事更加强了唐人祭祀龙女之热潮，在如此的民俗背景下，佛教密宗推出了追求龙女的奇异的巫术。

伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》云：

> "又法，若欲追龙女者，先须吃水及面食，用蜂窠泥作龙女形，用香花供养，取牛乳诵八百遍，一切六道洒面形像，更取一白赤色花，一诵一遍彼形像，即令龙女速疾而来。"

与《柳毅》比较。柳毅遇见的龙女显然使用了巫术，她给柳毅一根腰带，这腰带由于龙女接触过，故而束之于枯树，发出感应魔力而使龙宫知道来人之信息，这是感应巫术在龙女故事中之再现。但追龙女巫术却不同，它是用蜂巢泥作了龙女像，口中还要念龙女名字，龙女中了这种模仿魔术，便会速跟施术人回家了。如果说《柳毅》所说还是一个虚幻故事的话，那么中国佛教密宗的追求龙女之巫术，简直就是一个追求美女的神奇秘方了。这样佛教密宗自然能获得众多情窦初开的少男少女的拥戴，因为密宗手头有神奇的召异性恋人之魂的巫术。

---

1. 见《开元天宝遗事十种》，上海古籍出版社，1985年版，第135页。

第二节　敦煌民俗中的模仿巫术

——兼与国外巫术比较

模仿巫术渗透于敦煌民俗各个方面：

1. 在居家风俗中，召燕入室要施用巫术。伯二六八二《白泽精怪图》云："燕不来入堂室，百井之虚也，取梧桐(刻)为人，男女各置井中，必来。"

男女木头人各具有模仿魔术力，被认为能召燕入堂室做巢。此巫术来自唐代民间，《酉阳杂俎》前集卷十六羽篇就搜集了一条唐代民间同样的巫术：

> "旧说燕不入室，是井之虚也。取桐为男女各一投井中，燕必来。"

崔豹《古今注》云："燕，一名天女。"既然是天女下凡，人间家家盼燕入室做巢，以求吉祥，故有此巫术产生。

2. 在生产风俗中，消灭田间老鼠也要施用巫术。伯二六八二《白泽精怪图》云："凡鼠为怪，为阴贼，口口(以水)和黄土涂室内，近床下地三方尺；以黄土为犬，长六寸，宜土二日，取犬捐交道间，殊除已(矣)。"

做六寸小土狗，被认为能辟鼠，这显然是模仿巫术。为什么要用模拟的黄土犬来除鼠害呢？这是因为，自战国时起，民间就流行有用狗捉老鼠的风俗。《太平御览》卷九〇五引《吕氏春秋》云：

> "齐有善相狗者，其邻藉之买鼠狗，暮年而得，曰："是良狗也，"其邻畜之，数年不啖鼠，以告相者，曰：'此良狗也，志在獐麋豕鹿，不在鼠，欲取其鼠也，则桎之。'其邻桎其后足，则狗取鼠。"

由上可见，生活中狗捉老鼠的风俗衍化出来了敦煌以黄土狗除鼠怪的模仿巫术。由此可以得出结论，巫术原理的运用在相当大的程度上取决于风俗，即巫术以风俗为基础。风俗是什么模式，巫术也采取相应的模式。

这种狗捉鼠的风俗，直至魏晋南北朝仍盛行不衰，故《魏志》曰："太祖云：我有丁斐犹人家有盗狗，盖捕鼠，虽小损而完囊储。"敦煌唐人以黄土狗模拟捉鼠巫术正是魏晋风俗的承传。

3. 在建筑风俗中也有。伯四五二二背面《宅经》中，记有一条宅舍建筑物遇到街巷的镇宅法，便是施以模仿巫术，原文云：

> "宅舍寅卯地，有直街巷及开门冲吉，厌(魇)之法：铰(剪)女七人，各长七寸，白石七两，魇(虎)头一具，用埤(砖)屋盛之，用庚(麸)埋于寅卯间，入土七尺，大吉。"

这是模仿巫术(剪女七人)与交感巫术(白石、虎头)结合型的巫术。

4. 在生育风俗中也有。伯二六六六背面《奇方》中有一条模仿巫术，云："妇人多失子，取产血作泥人，埋着产处，更不失子。"这是以模仿巫术与生育风俗结合之奇例。

5. 在人生交往风俗中也有。伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》(卅六页)云："若为人怨恶，横相谟(谋)害者，取净土或面或蜡，捻作彼人形状，于千眼像前咒，宾刀子一百八遍，一截一称彼名，烧尽一百八只(香)，彼人即得欢喜，终身以厚重而相爱敬。"这种模仿巫术是为佛教密宗所设计。

6. 在医药风俗中也有。伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》(卅六页)云："若人患鬼疟病者，取虎皮、豹狼皮，咒三七遍，

披着身上，即差，若师（狮）子皮最上。”“鬼疟病”似为疟疾（俗称打摆子），佛教密宗发明了用披兽皮的模仿巫术的办法来治疗。“咒三七遍”之“咒”，即指千臂千眼陀罗尼神咒。治肿疾。伯三九一四《金刚童子心咒》云：“取灰作人形，并作肿处，以刀夹口、言帝帝吒吒将将将，刀刺灰人肿上，以脚踏之，脚踏称过去不回顾，须臾失其肿处，甚验。”取灰作人自然也是模仿巫术。

7. 在求雨风俗中也要运用模仿巫术。《酉阳杂俎》续集卷四引《朝野佥载》（今本不载）曾记载到一个鲁般与木鸢的故事，但此故事是模仿巫术之衍化，原文云：

> “鲁般者，肃州敦煌人，莫详年代，巧侔造化。于凉州造浮图，作木鸢，每击楔三下，乘之以归。无何，其妻有妊，父母诘之，妻具说其故。父后伺得鸢，击楔十余下，遂至吴会。吴人以为妖，遂杀之。般又为木鸢乘之，遂获父尸。怨吴人杀其父，于肃州城南作一木仙人，举手指东南，吴地大旱三年。卜曰般所为也，赍物具千数谢之，般为断一手，其日吴中大雨。国初，土人尚祈祷木仙。六国时，公输般亦为木鸢以窥宋城。”

鲁般作的木仙人，便是模仿巫法。木仙手指东南，吴地便大旱，断其一手，便大雨滂沱。按唐时模仿巫术，凡断模拟人手臂者，均为天雨雷电之巫法。《太平广记》卷二百九十三“石人神”引《豫章古今记》云：

> “石人神，在丰城县南，其石状似人形，先在罗山下水中，流潦不没，后有人于水边浣衣，挂着左臂，天忽大雨，雷电霹雳。石人臂折，走入山畔，时人异之，共立为祠，每有灵验，号曰石人神。”

由此例可见，石人臂折，也引起了大雨与雷电霹雳，与以上

木人断手引起大雨之巫法为同样之内容。此种模仿巫术似来自断手臂滴血而带来犹如天上落雨之联想所致。

综上所述，由模拟物形成的巫术，在唐代敦煌所表现的不可谓不丰富。模拟物贯穿了模仿巫术之始终，构成了这种巫术原理的特征。为了明了起见，现列表于下：

敦煌模仿巫术原理表

卷号	模仿品	方式	目的
伯三八七四	画人	烧、踩	致死
伯二六一〇	姓名	封腹	恋爱
伯二六一〇	桃木人	安厕内	恋爱
伯二六一〇	蜂巢作龙女	香花供养	恋爱
伯二六八二	梧桐刻人	置井中	召燕来
伯二六八二	黄土作犬	抛交道口	治鼠害
伯四五二二背面	剪纸女人 虎头一具	埋人土 挂屋内	建筑求吉
伯二六六六背面	产血作泥人	埋人土	不失子
《朝野佥载》	木仙人	断一手	大雨
伯三九二〇	面人、蜡人	砍一〇八刀 燃一〇八只香	由怨而恋爱
伯三九二〇	披虎皮豹狼皮	咒二七遍	治疟病
伯三九一四	取灰作人	脚踏之	治肿病

由上表可见：第一，所有模仿品都用动植物、泥土、纸、画、蜡、人血等作成，均为民间常见物，故可知取材方便。第二，施术方式采用烧、踩、咒、埋、挂、贴肚腹、抛路口、香花供、置井中、砍刀、燃香等，也均为常用简易之法，没有什么复杂之技巧。总的说来，反映了施术者头脑的简单，反过来，也可见信术者愚昧之

深。第三，其所达之目的，均为一种纯粹之想象，与模仿品与方式之间并无事物内在的因果关系。

从宏观着眼来看，世界各国都有这类同类生死巫法的模仿巫术。英国，狄文郡(Devonshire)农民，烟筒里挂一个猪心象征人心，插满刺，以为能使仇人吃苦受罪。在法国，苏逊(Soissons)伯爵夫人所造路易十四蜡像，历史上很有名。在秘鲁，用破布做偶人，以手指戳穿，据说可以伤仇人。在印度，用泥土渗入仇人的头发指甲之类，做成泥人，把仇人的名字写在上面，然后念咒语，把泥人刺穿，据说可以伤仇人。美国人弗朗兹·博瓦斯(Franz Boas，1858－1942)在其名著《原始艺术》一书中说到："巫术又是什么？我相信，如果一个男孩看到有人向他的照片上吐唾沫并将其剪碎，那他是有理由生气的。在我学生时代，如果遇到这种事情，其结果必然是一场斗殴，而我会竭尽全力给予对方实际的打击，作为他对我的象征打击的报复。如果打赢了，我会认为这是我遭到损害以后的报偿，而这一切并没有任何心理分析的含义。我相信，我的感情和其他青年不会有什么两样，在这种情况下我们的态度就成了'巫术的'了，这又是标准化和教条化的结果。"①

第三节 同类相疗巫法的模仿运用

——敦煌模仿巫术

至于同类相疗的模仿巫术，中国也颇流行。以中国中草药治疗法最为典型。什么颜色的药治什么颜色的病。红色象征的是血色，红花便是补血的或是治血液病的；而红曲饭据《本草纲

① 见金辉译、刘乃元校《原始艺术》，上海文艺出版社，1989年8月版，第7页。

目》二十五卷记载就也有"治脾胃营血之功"。肝有病脸色就发黄，故黄色中草药就治肝病，据《本草纲目》十三卷云，胡黄连便是补肝胆的，黄芩也是主治诸热黄疸的。可见强调服用各种不同颜色的药实际就是强调对症下药。

敦煌民间也是强调病人服用带有颜色的药的，这是巫医施行的同类相疗巫法的遗留。伯三三九八《推十二时人命相属法第三十五》是一篇算命书，是专门给病人算命的，算一算命中注定的病能不能好，请看敦煌民间的算命先生是怎样为病人算命的？看来他十分注意病人的脸色，说出以下的话来：

1."子生鼠，相人命属北方黑帝……宜着黑衣，有病宜服黑药……不得吊死。"

2."丑生牛，相人命属北方黄帝……宜着黄衣，有病宜服黄药……不得吊死。"

3."寅生虎，相人命属东方青帝……宜着青衣，有病宜服青药……不得吊死。"

4."卯生兔，相人命属北方青帝……宜着青衣，有病宜服青药……不得吊死。"

5."辰生龙，相人命属东方黄帝……宜着黄衣，有病宜服黄药……不得吊死。"

6."巳生蛇，相人命属南北赤帝……宜着赤衣，有病宜服赤药……不得吊死。"

7."午生马，相人命属南方赤帝。……宜着赤衣，有病宜服赤药……不得吊死。"

8."未生羊，相人命属武曲星西南方黄帝。……宜着黄衣，有病宜服黄药……忌吊死。"

9."申生猴，相人命属廉贞星西南方白帝。……宜着白衣，有病宜服白药……寿命七十八。"

10. "酉生鸡，相人命属文曲星西方白帝。……宜着白衣，有病宜服白药……忌吊死。"

11. "戌生狗，相人命属禄存星西北方白帝，……宜着白衣，有病宜服白药……忌吊死。"

12. "亥生猪，相人命属巨门星北方黑帝。……宜着黑衣，有病宜服黑药……忌吊死。"

由上可见，算命先生由于首先施行望诊，看见病人脸上是什么颜色，所以说出服用各种不同颜色的药来，另外，服用什么颜色的药，还必须穿相同颜色的衣服，这是加强模仿巫术的功能。我们还必须注意到，伯三三九八卷中十二支（子、丑、寅、卯……）所配十二生肖，与唐墓出土的十二生肖纹饰铜镜上之十二支配十二生肖，竟然是完全一致的，见下图。



这说明同类相疗巫法结合了唐代十分流行的十二支配十二生肖，使巫医之法术加上了命定的因素，成为这种模仿巫术重要之特点。

另外，同类相疗巫法还有吃什么补什么的医术疗法，也是带有巫术性质的。（1）一个人贫血，要吃鸭血、猪血来滋补；一个人肾有病，要吃猪腰来滋补。李时珍曾说："人阴茎，非药物也。

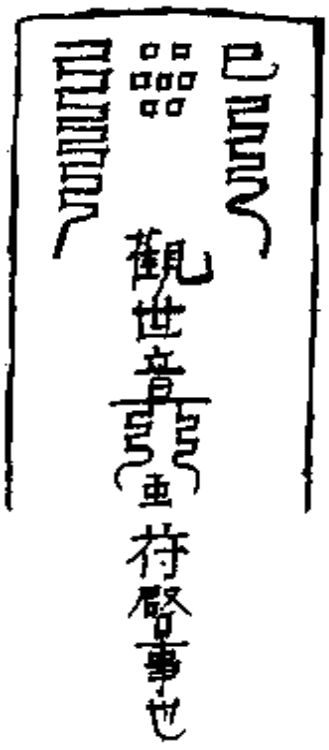
陶九成《辍耕录》载：杭州沈生犯奸事露，引刀自割其势，流血经月不合。或令寻所割势，捣粉酒服，不数日而愈。观此则下蚕室者（创口不合），不可不知此法也。故附于此云。”（《本草纲目》人部第五十二卷“人势”）以上医术疗法便是巫术带来的成果。（2）这种同类相疗的巫法，在少数民族的医药巫师中，现在仍在延用着。彝族巫师用带膻味的羊腰子治狐臭，也是采用这种原理。卢央著《彝族星占学·彝族的祭祀》指出：“有一个人患有狐臭的毛病，请求毕摩为之治疗，毕摩用羊腰子和荞巴巴塞在此人腋下，又将患者放在甑子里蒸一下，同时毕摩念经念咒等做一场法事。这样果然会将那人的狐臭治好，塞在他腋下的荞巴巴和羊腰子取出后扔给狗吃，狗理也不理。”[①] 这似为以膻味治臭味的同类联想而发明的巫术吧！（3）一个人痰迷了心，要吃猪心来补，也是同类相疗。治痰迷谵语方，便是清代民间以猪心治人心病的药方，具有模仿巫术因素。清梁章钜撰《归田琐记》卷一云：“李葛峰太守景峰曰：‘凡谵语者，皆心为痰所摇，应用鲜猪心一具，将辰砂一钱，甘遂二钱，合研为末，藏猪心中，外用牛粪煨热，取出药末，和作两丸，再将猪心煮汁，和丸吞下即愈。’时苏州有人患痰迷病，服此方而愈。李所自击，故转以告余。”

第四节　敦煌佛教护身符

再来看佛教反抗巫术护身符。伯三八三五背面《佛说大轮金刚总持陀罗尼法》记有多种佛教符印，那便是特殊的护身符。有“旃檀摩兀印”、“波头摩印”、“如意摩尼咒”印、“神足”印、“如

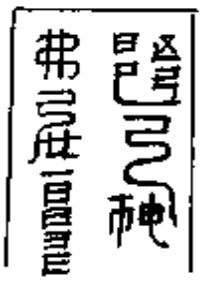
① 见《彝族星占学》，云南人民出版社，1989年3月第1版，第10页。

意轮"印、"爱乐之印"等。这些佛教密宗的符印，是中古时代典型的反抗巫术的表现。佛教密宗认为他们的符印具有伟大的不可战胜的神力，比道教的反抗巫术不知要大几万倍。例如他们说"波头摩印"，"有大神力，以日坛木尅(刻)印印身，即放大光明，大地六重震动。将印印于大地，变成金玉一切。立之处以印照四方，皆作宝成。若遇见我者，用印印眼上，即见我真身。"(伯三八三五)这种"波头摩印"的符箓样式如右图。



波头摩印
仿伯三八三五背面

另"如意摩尼咒"印，能够调动一切神兵天将，驱走一切妖魔鬼怪。云："世尊(曰)：若有善男子善女子，诵持此如意摩尼咒(印)者，欲使诸善神等，以好木尅印常带，为天龙八部诸善神常当持护，又遣密迹金刚、摩录首醯，商羯罗为持护。有70万亿金刚蜜迹，一切为君。"(伯三八三五)一个符印竟能调动来"70万亿"个金刚蜜迹神，怎么能不使一切妖魔鬼怪胆战心惊和闻风而逃呢？右图是"如意摩尼咒"印之符箓样式。



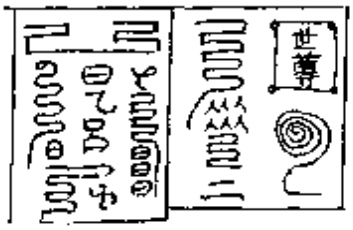
如意摩尼咒印
伯三八三五背面

"旃檀摩兀印"也有巨大的反抗巫术力。用此印印在心口，世间一切事情"即有通达，无有障碍"；如果带在身上"经三个月，即超十地"，"十地"即佛的十种境界，而且带符印后"一切人所有出言令人爱禁(敬)、敬信。""所有一切论语诸处，常得胜利。"(伯三八三五)这种符形如右图。



旃檀摩兀印
仿三八三五

神足印似为旅行者准备的反抗巫术，因为用神足印来印足："欲进万里不以为难。"而且能够"须臾间即到西方极乐世界"。这种符形如右图



神足印
仿伯三八三五

如意轮印则似为那些祈求隐身者，以及想当"天女"的少女，想做龙宫皇后或妃子的女人准备的反抗巫术。人一旦带上如意轮印，取一束丁香烧之，再取一盆水洗身，"若有众生求隐形者，以好银写'我随心'"，再把如意轮咒念一千零八遍，便突然"隐形，万人不见"，女人便可入龙宫去化为后妃，姑娘也可入天宫变成天女。这种符形如右图。



如意轮印
仿伯三八三五

爱乐之印似为一切有罪的人、生病的人、想腾空飞行的人准备的。将这种符印带在身上，就有奇异魔术力，"若带一日，万罪消灭，若带二日，万病消除；若带三日，功力无比；若带四日，神通自在，若带五日，腾空游戏；若带六日，三千大世界，所有微尘，悉皆知数；若带七日，当得解脱。"如右图。



爱乐之印
仿伯三八三五

可见佛教密宗之符印是具有非凡能力的奇迹的创造者，由于密宗派的作者们发挥了丰富的想象力，历史上一切不可能出现的奇迹：隐身不见、腾空游戏、入龙宫、上天堂、永生无病、调动几十万亿位天神等等最终都在符印中交汇在一起，使佛教符印具有了极大的多功能性。下列神咒仍然如此。

伯三八七四《观世音及世尊符印十二通及神咒》，这个卷子

记录了佛教密宗派诸多巫术表现，其中也有符印，有“观世音如意印”、有“爱乐之印”、有“宝轮印”，有“如意轮王摩诃印”，有“摩诃花手之印”，有“摩诃印”，有“四月八日印”，有“陀罗尼别行法印”，有“阿弥陀释加印”、有“诸花印”，有“妙果印”，有“腾力印”，有“管一切诸秘法印”等十三枚符印。这些符印也都是具有巫术魔力的护身符之变种，有无与伦比的反物神力。如带上以下爱乐之印，符印为：“带一日万罪消灭，若带二日（灾难）消除，若带三日功力无比，若带四日神通自在，若带五日腾空。”又如带上宝轮印，“现一切宝藏之隐”、“所有宝藏自然空中而现”。就是说，如果一个穷光蛋，带上宝轮印，就能发现宝藏，成为亿万富翁。

又如带上了观世音如意印，就可以“隐身、万人不见；若入王宫，化诸妃后”。

又如带上如意轮王摩诃印，“诵咒三遍，左手把印向天，右手把水向地，须臾即大地动振，阿鼻地狱，人皆得度”。

又如带上摩诃花手之印，就可以“万劫不食，共同一日”。

又如带上摩诃印，就可以“便服三变，身虚空中，以寿命九十大劫尽”。

又如带上四月八日印，就可以“有五色光照，明耀大地，十方国主悉皆助”。

又如带上陀罗尼别行法印，缚上两手，还要含水喷，“便有化佛不知边畔，总放光明照行者”。

又如带上阿弥陀释加印，“印在心上便入定”，“化度众生，一切众生总得成佛，身心不动，至于今日”。

又如带上诸花印，“带行之处，诸佛菩萨，常散妙花，行住坐卧，身心安稳，无诸咸恶，口眼清净，无诸障碍，生生世世，常得不败”。

又如带上妙果印，“须臾中间天雨宝花，质芬而下，种种香

风，持口口养。行者更欲求验，以印印日月，岁(匆)落；印山河石壁，令如出产；用印印地，地狱罪人，随地涌出”。

又如带上腾力印，“向其母猪影中过之，其母猪便成正觉”。来生此母猪便投胎为人。“若见此印，七日即登正觉，所有微细之法，皆从此出，过去未来，见此印始出利。若不信此印，百千万亿劫不得成佛”。

又如带上管一切诸秘法印，“此印管九十二亿诸佛。”第一，“能隐身”，第二，“往腾空”。第三，“能隐物，令不见”。第四，能“破一切恶毒”。第五，能使一切“造罪者，尽得消灭”。第六，能使“所有身上诸病患者，皆悉消灭。”第七，“一切毒害(人)诸鬼神，不得其便。”等等。

伯三八七四、伯三八三五所载密宗各种符印，集中了中古时代反抗巫术所有怪异说法，全面地勾勒了中古时代唐人欲战胜超自然力与超社会力的非凡想象，而且这种才华卓绝的想象力为世上所罕见。

第二十五章　比较·特征
——敦煌巫术与中外巫术

在敦煌巫术与中外其他形态的巫术的对比研究中，我们发现它们之中存在着许多共同点，将它们进行对比研究，可以深化我们对巫术的认识。

第一节　施巫术避女人

首先，在敦煌，不管是道教的巫术，还是佛教的巫术，都提出了施术作法时必须"避女人"的原则，特别是产妇。例如，伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》（卅六页）云："若为患眼精（睛）坏者，若为清盲眼暗者，若白晕（瘴）赤膜无光明者，取呵梨勒果，鞞醯勒果、奄摩勒果，三种各一颗捣破细研。当研之时，唯须护净，莫使新产妇人及诸狗见。口中念佛，以白蜜、人乳汁和封眼中；着其乳，要须男孩子、母乳得，若女，母乳不成。其药和竟还须千眼像前咒一千八遍，置着眼中，满一七日，在深室，慎风，眼精（睛）还生，清盲白晕者，光明奇威也。"以上敦煌唐人治眼病的巫术，关键在于"莫使新产妇人"看见，这是为了"护净"，那么当然认为所有妇人是不洁之人了，由此观之，它之轻视妇女，实来自

施行巫术之需要。

在清代，有一种"屏贼盗咒"的反抗巫术。这种巫术，据说出门在外住旅馆，只要念这种"屏贼盗咒"，就有伽蓝神护门，盗贼不会来光顾了。清梁章钜《归田琐记》卷一云："伯昂总宪（即指姚伯昂总宪《竹叶亭杂记》一书）又曰：'山东李鼎和传得屏盗贼咒语，羁旅路宿，颇可预防。'咒云：'七七四十九，盗贼满处走。伽蓝把住门，处处不着手。童七童七奈若何。'于清晨日出时，向东方默念四十九遍，勿令鸡犬妇女见之。"

此巫术与敦煌佛教巫术相类似，重咒不重符，一念咒佛教的伽蓝神就来把门防盗贼。关键仍然在于"勿令鸡犬妇女见之"。以上是避"新产妇人"，这里是避开一切"妇女"。但两篇都一致认为莫让女人和狗见到。

当然，还应注意佛教巫术避女人，也许它请的伽蓝护法神不能为女人所见，《释氏要览》称伽蓝有十八位，名为美音、梵音、天鼓、叹妙、叹美、摩妙、雷音、师子、妙叹、梵响、人音、佛奴、颂德、广目、妙眼、彻听、彻视、遍视。这种伽蓝神地位低，明代曾传说朱元璋小时做和尚曾令伽蓝神缩起脚让他扫地事。如《古今图书集成·神异典》卷四十八引《龙兴寺记》云："圣祖幼时扫梵宇，以帚击伽蓝像令缩足起：'待我扫，即缩起！'佛前烛鼠伤，责伽蓝不管，书其背曰：'发去三千里。'其晚僧梦伽蓝辞行，曰：'何也？'曰：'当世祖遣发三千里矣。'明早僧视伽蓝背有字，追问之，圣祖曰：'戏耳！'令释之。晚又梦伽蓝来谢。"

这是明清时从和尚庙里传出的朱元璋的民间传说，可说明伽蓝神地位低，可为人呼来唤去，即使施行巫术，在民众的观念上，它也能随唤随到，并殷勤地为人们服务，甚至于看守大门防盗贼。避女人也许就是佛教对神的戒律。

根据以上两个巫术，佛教施巫术请来伽蓝神决不能让女人

见到，仅就避女人这一点和外国的巫术及道教的巫术都有相同之处。

清代有宜男歌求子巫术，忌见女人鸡犬。郝懿行《晒书堂笔录》云："余在京师日，或传《宜男歌》云：'五更风结桃花实，二月春深燕子飞。'用红帖纸一枚，勿令妇人鸡犬见，择其有年德多子孙之人，每一气书一字，向夫妇房中所常坐卧处最上头黏着，黏时亦勿令妇人知也。士大夫好事者，试之多有验。"

清代还有祈禄命巫术，也忌见女人。袁枚《续子不语》卷八《灵符》便叙述到一个女人破禄命的悲剧故事：

"万近蓬言，闻胡中丞宝琼病剧时，忽语家人曰：'明日慎闭吾户，勿唤勿入也。'如其教。明日日将暮，亦不唤启钥。夫人疑之，自往从穴隙窥，见房内列二桌，南北相向。南向桌上，有一人头大如十石瓮，金目巨口，灼灼翕动。北向桌上，中丞坐与相对，桌上列纸笔，方握笔，似与问答，欲作书状，第见口动，亦不闻声。遂大惊，排阍入。中丞掷笔而起曰：'汝败吾事矣！不然，可得尚延岁月，然此亦天数也。速备我身后事，三日内当死。'已而果然，究不知此大头属何神怪。时张六乾在座，乃曰：'此名灵符，文昌宫宿也。凡有文名才德者，喜往依护。昔朱紫阳注四书每见之，而文思日进，后能招之来，麾之去，遇疑义辄与剖析。中丞盖欲召之来，以祈禄命，不意为妇女所败。'予因询其出何书？云《朱子集》中序上载其事，因记之，暇日尚当检集，以究其端末也。"文中所谓"文昌宫宿"，即《儒林外史》称中举士都是文曲星，也就是清代普遍信仰的文昌帝君，道教神名。《明史·礼志》云："梓潼帝君姓张名亚子，居蜀七曲山，仕晋战殁，人为立庙祀之。唐宋屡封至英灵王，道家称梓潼帝君，掌文昌府事，及人间禄籍，故元加封为帝君。而天下学校，亦有祠祀者，岁二月三日遣祭。"可见所谓"文昌宫宿"即文昌帝君掌禄命之神，请来时清代巫师

认为最忌女人。

施巫术避女人，似与妇人不洁观有关。这种凡是妇人都不洁的观念，自然是原始人的巫术观，外国也有之。法国列维一斯特劳斯(Lèvi－Strauss)《野性的思维》(La Pensée sauvage)曾分析到北部澳大利亚土人的女人不净观，起源于如下的神话意识：

"在万物之始，瓦维拉克姐妹动身向海边走去，一边走一边给土地、动物和植物命名。姐妹中一人怀着身孕，另一个带着孩子。妹妹的孩子生出以后，她们继续趱程，一天在巨蛇玉尔龙古尔盘居的水池附近停了下来，这头巨蛇是姐妹俩所属的杜亚半族的图腾。姐姐用月经血弄污了池水，被惹怒的巨蛇冒出水面，制造出一场倾盆大雨和水灾，并吞食了女人和她们的孩子。巨蛇站起身来，水淹没整个大地和植物。巨蛇再躺倒时，洪水就退去了。"①

人类学者据此得出原始人的"社会学意义上的女人群是不洁的"结论。对比敦煌民间妇人不洁观，也是相当严重的，形成诸多妇人不洁之禁忌，伯二六六一卷即有许多：

1．妇着夫衣不得。

2．妇人产不满百日，不得为夫裁衣、洗衣、大凶。

3．妇人灶前不哭。

4．妇人月水下裁衣煞夫。

以上这些敦煌民间妇人不洁禁忌，正是密宗派妇人不洁巫术形成的基础，也是道教巫术避女人的原因。所以属于道教性质之写卷伯四七九三《符咒》云："家中造作百事时，不便(使)妇人秽恶犯触大神，今日口门，急急如律令。"可见道士行巫术时女人也必须要回避的。

① 《野性的思维》(李幼燕译)，商务印书馆，1987年版，第105页。

为何认为"妇人秽恶"呢？以上澳大利亚土人神话已作了解答，认为是妇女月经引发了女人不净观的产生。实际上，古人关于月经的原因之解释各民族也都有不同。新几内亚土人认为古时候的月亮原来是生活于地上的一位少年，全身长满淡色毛，后与一已婚妇人有了私情，被其夫烧死，少年的血飞上天空化为月亮，月亮为了复仇遂使一切女子都来月经，以至新西兰毛利族(maolis)人相信月是妇人永恒的丈夫。甚至在阿拉斯加(Alaska)，托伦基印第安人(Tlinkit－Indians)在少女来月经时，晚上禁止仰望天空。

关于月经，阿拉伯还有这样的传说：从前女子没有月经，男子腋下却出血，每天早上，男人避着女人用小刀刮下腋下的血，贮在壶中，不让女子知道，有一天壶被女人发现，她打开壶盖，手指伸进壶去粘到了血，女人以为是蜜便放进口内去尝，看见手指上，舔过处仍然有血，洗也洗不掉，便来和男人商量，男人叫她去问贤人，贤人叫她回家去将带血的手指放进自己的阴道内，再吸手指，指上的血便完全脱落了，但至此以后，女人却每月都来月经了。

原因虽不同，但有个共同点，即女人的月经被认为是不洁的，其不净观恐即导源于此。

另外，还必须看到，不仅佛教和道教认为女人不洁，基督教也认为女人不净。《圣经·利末记》第十五章云：

"女人行经时，要不洁七天，所有碰过她的人，日落后才算洁净。她用过的床被椅子，也是不洁的。摸过她的床或椅子的人，都要洗衣沐浴，日落后才算洁净。在经期内和她交合的男子，也沾了她的污秽，要不洁七日；他躺过的床，也是不洁的。"①

① 《当代圣经》，中国圣经出版社，1979年7月香港版，第200页。

由此可见，宗教认为女人行经不洁，推动了世界范围的女人不洁民俗观的蔓延和各种束缚女性的禁忌之发展。

第二节 巫油的魔力

我们在敦煌巫术中，还看到一种有趣的现象，即在施术作法时必须使用带有魔力的巫油来取得巫术的效应，这种现象在国外巫术中也有所反映，如马林诺夫斯基著《两性社会学》中，讲到梅兰内西亚一种巫油引梦的巫术，他认为那是弗洛伊德关于梦的"倒转过来的学说"："关于恋爱的巫术，有个方法是将某种香草浸酿在蔻蔻油里。唪诵一种咒术，使草得到引梦的强烈能力。倘将这项酿作物的气味使爱人的鼻孔吸进去，他便一定被她梦见。她在梦中有的意象和经验一定要在醒的时候去求实际生活上的实现。"①

以上巫术来自以下一个恋爱神话。

苦米拉伯瓦嘎住着一个马拉西（Malasi）母系族的女人，她有一儿一女。一天儿子在草地上施行巫术，为的是获得一个女人的爱。他将薄荷叶放在椰子油里烧沸，施上咒术，然后到海水里去浴身。不巧这巫油被他姐姐的长发扫到，有些油滴在她身上，姐姐也嗅到油味。巫油在姐姐身上发生魔力，引导她着了魔的去找弟弟求欢。弟弟正在岸边洗澡，未束护阴叶，知道事情不好，巫油被姐姐碰到了，他吓得逃跑，姐姐在后面紧追，直到他疲劳不堪，终于被姐姐追到，于是两人拥抱着跌落在浅水波里。于是满怀着乱伦的羞耻和悔恨，四臂互相拥抱着，不吃不喝死在包

① 《两性社会学》（母系社会与父亲社会的比较）（李安宅译），中国民间文艺出版社，1986年12月版（影印本），第117页。

卡雷瓦塔的石洞里，两人连在一起的身体，化为一株薄荷。①

从以上巫术与神话可见，其中巫油产生了决定性的魔力。此种巫油巫术在敦煌巫术中，也时有所见，以下略举几例。

例一，伯二六六六背面《奇方》云："妇人子死腹中，及（胎）衣不出，以用钱三文，两眉（枚）相向，浇油条粉和淋取，与产妇服之即大验。"钱受过人们的触摸，沾满了人的喜气，两枚相向便有顺应的魔力，浇上巫油，和以条粉，巫油产生润滑魔力，于是将死胎与胎衣排出。这是交感巫术与生育风俗相结合之奇方。这可称之为巫油堕胎。

例二，伯三九一六《不空绢索神咒心经》云："诸有病者，咒苏或油，或复咒水二十一遍，与之令服，即得除愈。"这可称之为巫油治病。

例三，伯三九一四《金刚童子心咒》云："疗治一切疥癣病法，于净当中煮油使热，次以右手内冷水中，然后诵咒，咒手三七遍讫，已内热当中手冷如水而不觉热，次即以手摩疥癣上，即得永差。"这可称之为巫油治癣。

例四，伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》云："若难产者，取胡麻油咒三七遍，摩产妇齐中及玉门中即易生。"这可称之为巫油催生。

例五，伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》云："若患一边偏风耳鼻不通手脚不随者，取胡麻油煎青木香，咒三七遍，摩秽身上，永得除差。"这也可称为巫油治病。

总之，敦煌巫术施以巫油法术，多半用在治病，巫油实际是巫医手上的万灵妙药。

巫油法术在近世中国大陆仍然流行。在四川大小凉山彝族

① 《两性社会学》中译本，第118—121页。

中，有一种巫油治病驱鬼之巫术，当人病重时，便召巫师毕摩来以巫油治病。只见他把油放入锅中煮滚，然后念咒作法，将锅中滚油吹于竹扫帚之上，直到竹扫帚起火，据说就将病魔驱走了。这是巫油治病的活化石。在广大汉族居住地区，巫油法术在岁时风俗中有衍化形态。《图经》云："(陕西)池阳上巳日，妇女以荠花点油，祝而洒之水中。若成龙凤花卉之状，则吉，谓之'油花卜'。"[1] 油花卜特点在于点的油有魔术力，故为巫油的残余形态。

布依族有一种洒金银火(也称扫家)的巫术，实际应称为"煎油除鬼"巫术。据韦廉舟《布依族风土志稿》载称，"某一家因为老年人死后，小孩跟着头痛脑热的，总是不太顺畅，或房梁上出现老蛇，或老鸹站在屋脊上叫等现象，主家便请巫师去洒金银火(扫家)。主家用一二斤菜油放在火上煎熬火辣之后，再将干柏树叶向油锅里丢去。此时，油锅、柏树叶同时喷燃，这叫'猛火除鬼'。"这种巫术，主要作用就在于施术的菜油，经过煎熬后有魔术力，可见巫油魔力之大。

这种巫油法术，在当代马来西亚仍有延续，而且表现有比较完整的形态。马来西亚有个叫怡保的地方，有一个走江湖卖草药的巫医，名叫巴蒂沙。他宣称自己制成一种有魔力的爱情油。他说了一个亲身经历的故事，在马来西亚山里生活着一种很凶猛的苏门答腊虎，体积虽然不大，但是动作极快。有一次巴蒂沙入山的时候便遇到了这样一头老虎，他马上就在自己身上抹了一点爱情油，说来也真灵，老虎竟然不跳不扑上来了，而是缓步地走过来，好像是见到情人一般。巴蒂沙等到老虎走到他的跟

---

[1] 引自《中华全国风俗志》上篇卷七·陕西，上海大达图书供应社，1936年第2版

前，很快伸出手指，将他制作的爱情油抹了一点在老虎的鼻子上，老虎竟然舔着舌头转身走了，并且连连点着虎头，好像是表示和他拜拜一样。

巴蒂沙还说：这种爱情油若涂在猫的鼻子上，这只猫便不咬老鼠也不扑雀子了。他走江湖卖草药，推销爱情油时，总是提着一只笼子，笼子里有猫、鼠、鸟，三种动物快乐地同住一笼。不管他走到哪里，只要将这样一个笼子在地摊上一放，保准就会吸引住一大批游人来围观。他将这一笼动物，称之为"亲善一家的仇敌"。但是提炼出这种爱情油却是很困难的。

在中国，远在敦煌唐人中便已有了诸多关于巫油法术的记载，巫油堕胎，治癣、催生、疗疾都是实例。文化人类学者十分注意搜集有关巫油法术的实例来进行研究。马林诺夫斯基在书中引证的梅兰内西亚的巫油引梦术中，香草浸酿的蔻蔻油无异也是一种爱情油。在苦米拉伯瓦嘎的马拉西母系族的人，用薄荷叶放在椰子油里烧沸，制出的油，滴在女人身上，便使她因性欲而着魔，并寻找她所爱的男子，这种油也是爱情油。但文化人类学者仅将它们看作是纯粹的"恋爱神话"而已。当代马来西亚爱情油的传闻，形态比较完整，有其一定的研究资料的价值。

第三节　蜂蜡的魔力

敦煌巫术中，有以蜂蜡作为巫术的主要原料者。

"若欲追龙女者，先须嗽水及斋食，用蜂窠堑作龙女形，用香花供养，取牛乳诵八百遍，一切六道洒斋形像，更取一白赤色花，一诵一遍彼形象，即令龙女速疾而来。（伯三八七四）

"若为人怨恶，横相谟（谋）害者，取净土或面或蜡，

捻作彼人形状，于千眼像前咒，宾刀子一百八遍，一截一称彼名，烧尽一百八只（香），彼人即得欢喜，终身以厚重而相爱敬。”（伯三九二〇）

敦煌卷所指的“蜂窠泥”、“蜡”，都为蜂蜡，是蜜蜂分泌出的脂质，并不是矿物蜡。蜂蜡是具有巫术魔力的。按中国古代巫术观念来说，唐代梁载言《四公记》记载的龙女故事，便明言“龙畏蜡”，此“蜡”也当系指蜂蜡而言。所以梁武帝当时派人入龙宫，“以蜡涂子春身”，结果子春进龙宫，“守门小蛟闻蜡气俯伏不敢动”，子春终于到了龙宫百洞，足见蜂蜡的魔力。所以敦煌卷提出用蜂蜡作龙女形以摄取龙女魂的巫术，不为无因，《四公记》中蜂蜡魔力说即可作为它的依据。

同时，也必须指出，敦煌卷中提出的蜂蜡巫术，是具有国际性的，弗雷泽在其名著《金枝》中也提到这种巫术，现在列举如下，以资对照：

1. 马来人有类似的法术：你如果想使某人死掉，首先你就得收集他身上每个部分的代表物，如指甲屑、头发、眉毛、唾液等等。然后，从蜜蜂的空巢中取来蜂蜡，将它们黏在一起做成此人的蜡像，连续七个晚上将此蜡像放在灯焰上慢慢烤化。烤时还要反复说：“我烧的不是蜡啊，烧的是某某人的脾脏、心、肝！”在第七晚上烧完蜡像之后，你要谋害的人就将死去。

2. 马来法术的另一种形式则更接近于奥吉布威印第安人的巫术，即：用空蜂巢中的蜡做一个大约一个脚足那么长的尸体模型，若刺偶像眼睛，敌人的眼睛就瞎了，如刺他肚子，他就胃疼，如刺他脑袋，他就头疼。刺它胸膛，他就胸口疼。如果你干脆要杀死他，就从头顶往下将这偶像戳穿，用寿衣将它包裹起来，就像你包裹真的尸体一样，向它祈祷，就如同向真的死者祈祷一样，然后就把它埋在你的仇敌肯定会踩得着的那条路中间。

为了他的血不至于溅到你的头上，你还必须说："不是我在埋他，是加百列(Gabriel)[1]在埋他。"[2]

由上可见，世界上其他民族之巫师，也是认为蜂蜡具有巫术力的，但对比我国敦煌与梁载言之唐代传说，可以说，以我国蜂蜡巫术出现最早，特别是敦煌民间巫术，更显出这种蜂蜡巫术的原始形态，而有明显的学术价值。

1. "加百列"是基督教《圣经》中七位大天使之一，向世人传播"上帝福音"。
2. 以上两例均引自《伞枝》(徐育新、汪培基、张泽石译本)，中国民间文艺出版社，1987年版，第22—23页。

第二十六章　敦煌脚印与姓名之魔力

第一节　脚印的魔力

在未开化人们的观念中，不论是动物的或者是人类的脚印，都具有莫大的交感的巫术力。在中古的敦煌，认为牛和马的脚印是有神奇的魔力的，所以伯二六六六背面《奇方》中便有 1.“知妇人造事，有外夫者，取牛足下土，着饮食中，与妇人吃；时令夜间唤外夫名字，又道期会处，勿使人传之。”牛忠厚，它的脚印下的泥土也有忠厚魔力，故用它来治妇人的“婚外恋”，使之具有牛对主人的忠厚性而“改邪归正”。2.“妇人别意，取白马蹄中土，安妇人枕下，物（勿）使人知，睡中召道姓名。”其原意与以上牛脚印相同。

这是一千多年前的中古时代人们对于脚印感应力的观念。其实这种脚印交感巫术，流变颇广，在我国西南至云贵高原，西北至青藏高原，一直延伸至我国喜马拉雅山南麓地区，各少数民族中，都广泛存在着这种以脚印魔力为特征的巫术。云南傣族、西藏珞巴族都有脚印黑巫术。在喜马拉雅山南麓珞巴族的阿卡

人中，他们的脚印巫术表现为：

第一，“什佐巫术”。“一个人与某人吵了架，想进行报复，但又不能够直接地真正伤害对方，便请有经验的术士帮助施放巫术，施行“什佐”。施行这种巫术有许多步骤。他首先得杀一条狗，取出血……然后寻找仇人在尘土中的足迹。当他发现足迹时，首先要确定这些是否是他的仇人的脚印。然后把血倒在脚印上，随后悄然离开。如果巫术在要求的时间里有效应，那末就认为这个人会立即死掉。”①

第二，“福卡胡——西斯多——茶斯拉巫术”。“施巫术的人，首先要寻找一种野生动物如老虎，豹子、熊、野猪和蛇等的牙齿，找到牙齿尽量保留，以作为巫术的工具，就像在什佐巫术中使用狗血的作用一样。施术者顺便把兽牙放在对其施以黑巫术的仇人的脚印上，这些脚印可以在地面的尘土上发现，当他这样做的时候，他还念一些咒语，直到魔力进入这些牙齿里。他施放的这种巫术，是希望在巫术仪式时使用那种牙齿的野兽杀死他的巫术指向的那个仇人。”②

第三，“苏敦——索比巫术”。“施用这种黑巫术时，施术者必须取得大额牛或母牛的角，或者这在山区里人们称为富拉特姆的一种野生动物的角和一个鳄鱼的牙齿。角和牙齿一起放在这个被施放巫术的人的脚印上，人们宣称巫术的咒语使这些牙齿和角充满着超自然的力量。在一段时间内，施术者期待着由于巫术的作用，被咒者的下腹部肿胀，或瘦得仅剩一副骨架，或以其他的方式死掉。”③

---

①②③　均引自《喜马拉雅山南麓的宗教和文化》，[印度]雷格胡维尔·辛哈著，伍昆明，李坚尚译，中国社会科学院民族研究所民族学研究室，民族史研究室，1984年3月，于北京刊印（内部交流本），第126—130页。

在我国东北部，脚印巫术已有转变成民间禁忌的例子，如，娜日新《达斡尔族禁忌》记载，达斡尔人发现虎的足印不能顶着走，否则意味着要跟它较量。因此，发现了虎的脚印，即使原来从脚印对面走的人，也要先顺着脚印的方向慢慢拐过去。（见《黑龙江民间文学》第九集）

在我国云南独龙族中，脚印巫术仍然保留古老的生育形态。宋兆麟先生记述独龙族传说云：弄力腊卡山下美女妮泰，因采笋口渴，“最后找到象的脚印中有一窝水，清亮亮的，能照见人的影子，妮泰高兴极了，急忙用身上披的独龙毯擦了擦手，捧来象脚印中的水，喝了个痛快。”后来居然“身子感到一天比一天不舒服”而怀孕，最后生下来一个儿子，起名叫“马葛棒”，独龙语义为“大象的儿子”，① 这显然是姜嫄履迹神话的衍生故事。

云南怒族则视足迹为神物。有传说云：猎人与女神相爱，并生了孩子，由于女神要保护山中动物，只能一年来看猎人和孩子一次，而且她每次来看他们，猎人和孩子都不能见到她。“只是在羚羊群走过的地方，在羚羊的蹄印的后边，人们见得有女人的脚迹，猎人料想这神秘的脚迹便是妻子的脚迹，就怀念起自己的妻子。”② 足迹既然具有神性，巫师便能沟通而施行脚印巫术了。

正如弗雷泽在其名著《金枝》中所指出的：“你可以用伤害一个人的脚印来伤害其本人。这种巫术尤其广为流传，几乎已成为一种全球性的迷信。”③ 他一共举出了 14 个例证来证明脚印

① 见《原始的生育信仰——兼论图腾和石祖崇拜》（宋兆麟），载《史前研究》创刊号，1983 年刊，第 136 页。

② 见谷德明编《中国少数民族神话选》“女猎神”篇，西北民族学院，1983 年刊，第 580 页。

③ 《金枝》中译本，中国民间文艺出版社，1987 年版，第 67—68 页。

魔力在世界范围内广泛存在。现将此脚印的魔力之14个例证排列如下：

第一例："澳大利亚东南地区的土人认为：他们只要把石英石、玻璃，骨头或木炭等的锋利碎片，放入一个人的脚印中，就可以使他跛足。"

第二例："当霍威特博士询问一位跛得很厉害的塔通戈朗人，他发生了什么不幸时，他回答说：'有人把(酒)瓶(碎片)放到我脚印里去了。'他实际上是患了风湿症。"

第三例："在梅克伦堡(德国北部，靠近波罗的海)，据认为如果你将一根钉子插入一个人的脚印里，此人便将变成跛子，有时还要求那根钉子必须取自棺材。"

第四例："在法国，有个经常去萨福克郡斯托地方的老妪，如果在她走路时有人走在她后面，把一根钉子或一把小刀插入印有她脚印的尘埃中，这位老妇人将一步也不能再往前。"

第五例："在南斯拉夫人那里，一个女孩把印有他恋人脚印的土掘出来放在一个花盆中，然后在花盆中种上金盏花(这是一种被人认为永不凋谢的花)，而由于它的金色蓓蕾长大开花，并且永不凋谢，她的情人对她的爱情也将与日俱增，永远永远不会衰退。"

第六例："丹麦有一种缔结盟约的古老仪式，也是基于这种在人与其脚印之间具有交感联系的概念，缔约双方要将自己的鲜血洒在对方的脚印上，以作为忠于盟约的保证。"

第七例："在古希腊，人们曾认为如果一匹马踩上了狼的足迹，骑马者将变得麻木迟钝。"

第八例："有一条据说是毕达哥拉斯提示的箴言：禁止人们用钉子或小刀刺入一个人的脚印。"

第九例："一个德国猎手会把一根取自棺材的钉子插入猎物

的新鲜的足迹以防止它逃跑。”

第十例：“维多利亚的土著居民将尚有余热的灰烬，放在他所要追捕的动物的足印上。”

第十一例：“霍吞套特（在西南非洲）的猎手们抓一把取自猎物足迹的土扔向空中，相信这样就能抓到它。”

第十二例：“汤普森印第安人则经常对已受伤的鹿的足迹施加法术，此后，便认为当天再不需要到更远的地方去追踪这只动物了，因为在施加法术之后，它已不可能走远并将很快死去。”

第十三例：“奥吉布威印第安人把‘药物’放在他们首先遇到的鹿和熊的足迹上，认为这样一来将使这头野兽很快来到眼前。”

第十四例：“西非埃维地方的猎人们，为了使猎物成为残废以便追上它而用一根尖棍刺入猎物的足迹中。”

综观弗雷泽所举的十四例，就缺亚洲，特别是中国之例证，而本书所列中国脚印之魔力诸例，将能补其不足。其次，就全世界脚印巫术而言，中国履迹巫术出现最早，绵延时间也最长，直至现在，在中国西南、西北大陆上还能见到。

第二节　姓名的魔力

从本书对中国古今巫术形态的分类上，可以发现，我是将画像、肖像、姓名等这一部分巫术，划入模仿巫术中去的。如伯三八七四、伯二六一〇等卷有关内容就是如此。可是这在中国民俗学界，以往是未划清的。我的分类，是受法国列维一布留尔《原始思维》一书对此巫术相关分析的启发而来。列维一布留尔在分析了原始人的画像或肖像的巫术以后指出：“为什么一张画像或肖像对原始人来说和对我们来说是完全不同的东西呢？如在上面见

到的那样，他们给这些画像和肖像添上神秘属性，这又作何解释呢？显然，任何画像，任何再现都是与其原型的本性、属性、生命'互渗'的。这种'互渗'不应当理解成一个部分，——好比说肖像包含了原型所拥有的属性的总和或生命的一部分。由于原型和肖像之间的神秘结合，肖像就是原型，如同波罗罗人就是金钢鹦哥一样。这意味着，从肖像那里可以得到如同从原型那里得到的一样的东西；可以通过对肖像的影响来影响原型。"①

考虑到画像、肖像，乃至姓名，都和原型有其如布留尔指出的同一性的特征，因此我将这部分巫术全划入模仿巫术之中，而不划入顺势巫法。

一、敦煌姓名巫术

姓名的魔力在敦煌巫术中已经充分展现出来了。请观以下例证：

1. "取法骨灰一把，抄此恶人姓名，同哀诵咒一遍，并此姓名脚踏一下，满八百遍，此恶人即困病。"（伯三八七四）

2. "凡男欲求女妇私通，以庚子日，书女姓名，封腹，不经旬日，必得。"（伯二六一〇）

3. "凡欲令妇爱敬，子日取东西引桃枝则作木人、书（姓）名，安厕上，验。"（伯二六一〇）

4. "凡欲令女爱，以庚子日，书女姓名，方圆口口，无主，即得。"（伯二六一〇）

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

---

① [法]列维－布留尔《原始思维》（丁由译本），商务印书馆，1985年，第73页。

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

以上六例敦煌姓名巫术，都有统一的施术模式，也可以说是一种“巫术八股”，凡是此种姓名巫术，都可以按照这种固定模式来硬套，试列表如下：

敦煌姓名巫术施术模式表

施术物或定吉日	方　式	条　件
法骨灰	写姓名	踩姓名
定吉日	写姓名	封　腹
桃枝木人	写姓名	安厕上
定吉日	写姓名	无　主
牛蹄土	唤姓名	坦白幽会
马蹄土	道姓名	安枕下

由上可见，在巫师看来，要使姓名产生魔力，首先需找准感应物（如骨灰、桃枝、牛马蹄土等等）或感应日，没有巫术力的物品和不能施术的日子，就会不灵验。其次，讲究暴露姓名的方式，或写或喊或说，这起着一种催化的作用。再次，就要讲究形成魔力的条件：要对方遇凶，必须踩他的姓名；要对方对你爱，必须将他的姓名贴在肚腹上；要对方相忘，必须将姓名安放枕下。

姓名巫术虽荒诞，但曾流行中外，有着颇为广泛的文化影响。外国有一种“讳名”习俗。在欧洲，婴儿在受洗礼以前，有一种不使人知其姓名的风俗习惯，便是姓名巫术的衍化形态。在阿尔金族（Algon Kin）里，婴儿的名字应当永久地保守秘密，而以一个外号，如“红头”、“小狐狸”等等来代替，到老死也不说，这也是从姓名巫术中衍化出来的。因为古时姓名一旦被人知道就有被施以姓名巫术的危险，久而久之便有了“讳名”的习俗了。

在唐代以前便有姓名巫术传说故事在传播。魏晋南北朝时

代便有之。

1. 山猿问名。便是南朝宋时的姓名巫术传说。晋陶潜撰《搜神后记》卷七云:

"宋元嘉初,富阳人姓王,于穷渎中作蟹断。旦往观之,见一材长二尺许,在断中。而断裂开,蟹出都尽。乃修治断,出材岸上。明往视之,材复在断中,断败如前。王又治断出材。明晨视,所见如初。王疑此材妖异,乃取内蟹笼中,拿头担归,云:'至家,当斧斫燃之。'未至家二三里,闻笼中倅倅动。转头顾视,见向材头变成一物,人面猴身,一身一足。语王曰:'我性嗜蟹,比日实入水破君蟹断,入断食蟹。相负已尔,望君见恕,开笼出我。我是山神,当相佑助,并令断得大蟹。'王曰:'如此暴人,前后非人,罪自当死。'此物种类,专请包放。王回顾不应。物曰:'君何姓名,我欲知之。'频问不已,王遂不答。去家转近,物曰:'既不放我,又不告我姓名,当复何计,但应就死耳。'王至家,炽火焚之,后寂然无复声。土俗谓之山猿,云知人姓名,则能中伤人。所以勤勤问王,欲害人自免。"

以上显然是南朝宋民间的一种捕猎讳名的巫术习俗,其原理正是姓名巫术。山猿知人姓名便能加害于人。

2. 唤名中箭。是晋代民间的姓名巫术传说。晋陶潜《搜神后记》卷七云:

"晋中兴后,谯郡周子文,家在晋陵。少时喜射猎,常入山,忽山岫间有一人,长五六丈,手捉弓箭,箭镝头广二尺许,白如霜雪,忽出声唤曰:'阿鼠。'子文小字。子文不觉应曰:'喏。'此人便牵弓满镝向子文,子文便失魂厌伏。"

唤名后,一当应声,箭头便有魔力。也是姓名巫术。

二、西游姓名巫术

在中国,唐代以后姓名巫术也有发展。在文学作品中,它衍

化出许多有趣的神异的姓名巫术故事。明代吴承恩的《西游记》第三十三回《真道迷真性；元神助本心》里就写有姓名巫术故事。故事说平顶山莲花洞里住着两个妖魔，一个叫金角大王，一个叫银角大王，他们有两件宝贝，都是玩的姓名巫术的把戏。吴承恩借这个故事对姓名巫术作了充分的描绘：

"老魔笑道：'贤弟好手段：两次捉了三个和尚。但孙行者虽是有山压住，也须要作个法，怎么拿他来凑蒸，才好哩。'二魔道：'兄长请坐。若要拿孙行者，不消我们动手，只教两个小妖，拿两件宝贝，把他装将来罢。'老魔道：'拿什么宝贝去？'二魔道：'拿我的"紫金红葫芦"，你的"羊脂玉净瓶"。'老魔将宝贝取出道：'差那两个去？'二魔道：'差精细鬼、伶俐虫二人去。'吩咐道：'你两个拿着这宝贝，径至高山绝顶，将底儿朝天，口儿朝地，叫一声"孙行者！"他若应了，就已装在里面了，随即贴上"太上老君急急如律令奉敕"的帖儿。他就一时三刻化为脓了。'二小妖叩头，将宝贝领出去拿行者不题。"①

经过一个比较复杂的过程。山神、土地与五方揭谛神众从山下把孙悟空放出来；孙悟空又变作一个老神仙，使法把二小妖哄住，问他们两件宝贝的法术详情：

"行者道：'是什么宝贝？'精细鬼道：'我的是"红葫芦"，他的是"玉净瓶"。'行者道：'怎么样装他？'小妖道：'把这宝贝的底儿朝天，口儿朝地，叫他一声，他若应了，就装在里面：贴上一张"太上老君急急如律令奉敕"的帖子，他就一时三刻化为脓了。'行者见说，心中暗惊道：'利害！利害！当时日值功曹报信，说有五件宝贝，这是两件了，不知那三件又是什么东西？……'行者笑道：

① 见《西游记》（明刊《世德堂本》中），人民文学出版社，1972年10月安徽第一次印刷本，第455—456页。

'二位,你把宝贝借我看看。'那小妖那知什么诀窍,就于袖中取出两件宝贝,双手递与行者。行者见了,心中暗喜道:'好东西!好东西!'"

又经过一个比较复杂的过程。孙悟空拔了根毫毛,也变作一个葫芦一个瓶,与二妖换下了真葫芦和玉净瓶。换物以后二妖发觉上当受骗了,便回去报告了二魔头。二魔头不在意,又派二妖(巴山虎与倚海龙)去请另一老怪来吃唐僧肉。孙悟空又打死了虎妖、龙妖和狐狸老怪,骗进魔洞,又被二魔头用晃金绳将他缚住,葫芦和瓶又被魔头夺走。孙悟空又设法脱身,魔头便又使用姓名魔力瓶要将他吸进去,孙悟空由于知道了秘密,为了不被葫芦和瓶吸进去,特地把自己的姓名倒过来念,变为"者行孙"。妖魔就喊"者行孙",孙悟空答应了,结果呢?请看描写:

"得了这件宝贝(晃金绳),急转身跳出门外,现了原身。高叫:'妖怪!'那把门的小妖问道:'你是什么人,在此呼喝?'行者道:'你快早进去报与你那妖魔,说者行孙来了。'那小妖如言报告,老魔大惊道:'拿住孙行者,又怎么有个者行孙?'二魔道:'哥哥,怕他怎的?宝贝都在我手里,等我拿那葫芦出去,把他装将来。'老魔道:'兄弟仔细。'二魔拿了葫芦,走出山门,忽看见与孙行者模样一般,只是略矮些儿。问道:'你是那里来的?'行者道:'我是孙行者的兄弟,闻说你拿了我家兄,却来与你寻事的。'二魔道:'是我拿了,锁在洞中。你今既来,必要索战;我也不与你交兵,我且叫你一声,你敢应么?'行者道:'可怕你叫上千声,我就答应你万声!'那魔执了宝贝,跳在空中,把底儿朝天,口儿朝地,叫声"者行孙"。行者却不敢答应,心中暗想道:'若是应了,就装进去哩。'那魔道:'你怎么不应我?'行者道:'我有些耳闭,不曾听见。你高叫?'那怪物又叫声:"者行孙"。行者在底下掐

着指头算了一算，道：'我真名字叫做孙行者，起的鬼名字叫做者行孙，真名字可以装得，鬼名字好道装不得。'却就忍不住，应了他一声。搜的被他吸进葫芦去，贴上帖儿。原来那宝贝，哪管什么名字真假，但绰个应的气儿，就装了去也。"(475 页)

孙悟空吃了两回姓名巫术之苦，俗话说："上回当，学回乖。"他施巧计又从葫芦里出来，又夺回了葫芦，便运用姓名的魔力来治妖了，孙悟空先将毫毛变一个假葫芦给"银角大王"拿着，说是"雄葫芦"。

"那怪甚喜，急纵身跳将起去，到空中，执着葫芦，叫一声'行者孙。'大圣听得，却就不歇气，连应了八九声，只是不能装去。那魔坠将下来，跌脚捶胸道：'天哪！只说世情不改变哩！这样个宝贝，也怕老公，雌见了雄，就不敢装了！'行者笑道：'你且收起，轮到老孙该叫你哩。'急纵觔斗，跳起去，将葫芦底儿朝天，口儿朝地，照定妖魔，叫声"银角大王。"那怪不敢闭口，只得应了一声、倏的装在里面，被行者贴上"太上老君急急如律令奉敕"的帖子。心中暗喜道：'我的儿，你今日也来试试新了！'"(480 页)

接着，孙悟空又运用玉净瓶来收"金角大王"："大圣见了，急纵云跳在空中，解下净瓶，罩定老魔，叫声"金角大王。"那怪只道是自家败残的小妖呼叫，就回头应了一声；飕的装将进去，被行者贴上'太上老君急急如律令奉敕'的帖子。只见那七星剑坠落尘埃，也归了行者。八戒迎着道：'哥哥，宝剑你得了，精怪何在？'行者笑道：'了了！已装在我这瓶儿里也。'沙僧听说，与八戒十分欢喜。"(489 页)

综上所述，《西游记》从三十三回直到三十五回，主要就是以姓名巫术为线索进行小说的艺术构思的。它揭示了宋明之际道教姓名巫术之全貌。它的施术模式与敦煌姓名巫术相类似，如其感应物是葫芦或魔瓶，方式是采取喊姓名，形成魔力的条件是

贴太上老君帖，使对方遇凶化脓等。

三、封神姓名巫术

在许仲琳著的《封神演义》中，也有颇为精彩的姓名巫术表现。此书有明金阊舒载阳刊本，藏于日本内阁文库，尽管许仲琳生平不详，明刊本只说他是"钟山逸叟许仲琳编辑"，故许仲琳为明代人应当是没有问题的。

《封神演义》中的姓名巫术表现在第三十六回《张桂芳奉诏西征》和第三十七回《姜子牙一上昆仑》两回中。书中写的张桂芳能施行一种奇特的"叫名便下马"的姓名巫术，这是古代战争中专门用来对付骑兵的巫术。书中说法十分有趣：

"话说西岐报马报入相府：'张桂芳领十万人马，南门安营。'子牙升殿，聚将共议退兵之策。子牙曰：'黄将军，张桂芳用兵如何？'飞虎曰：'丞相下问，末将不得不以实陈。'子牙曰：'将军何故出此言？吾与你皆系大臣，为主心腹，何故说"不得不实陈"者何也？'飞虎曰：'张桂芳乃左道旁门术士，有幻术伤人。'子牙曰：'有何幻术？'飞虎曰：'此术异常。但凡与人交兵会战，必先通名报姓。如末将叫黄某，正战之间，他就叫："黄飞虎不下马更待何时！"末将自然下马。故有此术。似难对战。丞相须分付众位将军，但遇桂芳交战，切不可通名。如有通名者，无不获去之理。'子牙听罢，面有忧色。旁有诸将不服此言的，道：'岂有此理！哪有叫名便下马的？若这等，我们百员官将只消叫的百十声，便都拿尽。'众将俱各含笑而已。"[1]

这种姓名巫术，明代人认为是"左道旁门术士"所搞的"幻术"。书中还描绘道：

---

① 《封神演义》（清初四雪草堂本），人民文学出版社，1973 年 12 月北京第 1 版，第 327 页。

"且说张桂芳在马上又见武成王黄飞虎在子牙宝纛旛脚下，怒纳不住，纵马杀将过来。黄飞虎也把五色神牛催开，大骂：'逆贼！怎敢冲吾阵脚！'牛马相交，双枪并举，恶战龙潭。张桂芳仗胸中左道之术，一心要擒飞虎。二战酣战，未及十五合，张桂芳大叫：'黄飞虎不下骑更待何时！'飞虎不由自己，撞下鞍鞒。军士方欲上前擒获，只见对阵上一将，乃是周纪，飞马冲来，抡斧直取张桂芳；黄飞彪、飞豹二将齐出，把飞虎抢去。周纪大战桂芳。张桂芳掩一枪就走。周纪不知其故，随后赶来。张桂芳知道周纪，大叫一声：'周纪不下马更待何时！'周纪吊下马来。及至众将救时，已被众士卒生擒活捉，拿进辕门。"

这种奇特的姓名巫术，使助纣为虐的张桂芳连胜二将，又使与他敌对的主帅姜子牙"因他开口叫名字便落马，故不敢传令，且将'免战牌'挂出去。"看来姓名巫术是不可战胜的。

最后来了个脚登风火轮的哪吒，要求与张桂芳打战。书中用如下三段描述姓名巫术故事的全过程。

第一，哪吒要求张桂芳拿出"呼名落马"的本领："哪吒打了风林，立在辕门，坐名要张桂芳。且说风林败回进营，见桂芳备言前事。又报：'哪吒坐名搦战。'张桂芳大怒，忙上马提枪出营，一见哪吒耀武扬威，张桂芳问曰：'踏风火轮者可是哪吒么？'哪吒答曰：'然。'张桂芳曰：'你打吾先行官，是尔？'哪吒大喝一声：'匹夫！说你善能呼名落马，特来会尔！'把枪一晃来取。桂芳急架相迎。轮马相交，双枪并举，好场杀：一个是莲花化身灵珠子，一个是《封神榜》上一丧门。"(332—333 页)

第二，张桂芳三次呼名，哪吒居然三次不落马，姓名巫术失灵："话说张桂芳大战哪吒三四十回合。哪吒枪乃太乙仙传，使开如飞电逸长空，似风声吼玉树。张桂芳虽是枪法精传，也自雄威，力敌不能久战；随用道术，要擒哪吒。桂芳大呼曰：'哪吒不

下轮来更待何时！'哪吒也吃一惊，把脚登定二轮，却不得下来。桂芳见叫不下轮来，大惊：'老师秘授之吐语捉将，道名拿人，往常响应，今日为何不准？'只得再叫一声。哪吒只是不理。连叫三声，哪吒大骂：'失时匹夫！我不下来凭我，难道勉强叫我下来！'张桂芳大怒，努力死战。哪吒把枪紧一紧，似银龙翻海底，如瑞雪满空飞，只杀的张桂芳力尽筋舒，遍身汗流。哪吒把乾坤圈飞起来打张桂芳。"(333 页)

第三，交待张桂芳姓名巫术失败的原因："话说哪吒一乾坤圈把张桂芳左臂打得筋断骨折，马上晃了三四晃，不曾闪下马来。哪吒得胜进城。探马报入相府。令'哪吒来见'。子牙问曰：'与张桂芳见阵，胜负如何？'哪吒曰：'被弟子乾坤圈打伤左臂，败进营里去了。'子牙又问：'可曾叫你名字？'哪吒曰：'桂芳连叫三次，弟子不曾理他罢了。'众将不知其故。——但凡精血成胎者，有三魂七魄，被桂芳叫一声，魂魄不居一体，散在各方，自然落马；哪吒乃莲花化身，浑身俱是莲花，哪里有三魂七魄，故此不得叫下轮来。"(335 页)

由上说来，封神姓名巫术的魔力，人是不可能抵挡的，因为人俱为"精血成胎"者。但所谓"三魂七魄"，原来是中国古中医认定的肝属东方木而藏魂，肺属西方金而藏魄。《太玄》以三为木，四为金。后被道教所利用，称人有"三魂七魄"，所以《抱朴子·地真》云："欲得通神，当金水分形，形分则自见其身中之三魂七魄。"故人具有三魂七魄可不易，得修炼而成。按理说具"三魂七魄"者是有"通神"的本领的，怎会中姓名巫术之魔力，被一叫而"魂魄不居一体"呢？可见由于作者不懂"三魂七魄"之道理而瞎用了这一成语。

四、近世讳名风俗

近世讳名风俗，正是从姓名巫术中演变出来的，它包括生产

讳名风俗，以及生活讳名风俗两类。

（一）生产讳名风俗。在清代，姓名巫术已经被运用到生产风俗之中。清代王士祯著《池北偶谈》卷二十四"采人参"条，记载到一种挖人参讳名的风俗，实际上也是姓名巫术的衍化形态。原文云：

> "《本草图经》：人参一椏至四椏，各五叶，今辽东采参者，识其苗，不语，急以纬帘（凉帽之名）覆其上，然后集人发掘，则得参甚多。否则苗倏（shú）不见，发之无所得。《礼斗仪》云：下有人参，上有紫气，理或然也。康熙戊午予直内庭，曾应制赋御苑人参诗，亲睹其树。唐人诗咏人参者绝少，惟韩翃云：上党人参五叶齐；温岐云：松刺流空石差齿，烟香风软人参蒸。"

以上所述，采人参时，发现了人参苗时，不能高兴得叫出"这里有人参"，而应当急以凉帽先盖上，然后集中人来发掘，才能"得参甚多"，否则一叫出人参的名字，人参便会跑掉了。这种做法实际是姓名巫术在生产中的运用。在姓名巫术看来，一个人或一只动物，一棵植物，它们的名字与它们的本体一样，可以受法术影响的。所以，姓名是不可以乱喊，也不可以乱答应的，"讳名"风俗由此产生。

（二）生活讳名风俗。在现代的青海省的藏族中，姓名的巫术则已被运用到生活礼仪风俗之中。据仇保燕著《青海藏族风情丛话》说：

> 青海藏区流行一个奇特的习俗，就是当一个人死去后，他的名字也应同他的肉体一样，在这个人世间消亡，真正做到声销迹灭，所有活着的人，再不能道出他的名字。如果需要提及死去的男性长者时，不论他生前是什么身份，一律要说"噶什顿博"；当提及死去的女性长者时，要说"噶什顿玛"。若提及中年死者，男

性称为"喇不桑博",女性称为"喇不桑玛"。若提及死去的儿童,男孩称"额多喝吾",女孩称"额多喝玛"。若提及圆寂的喇嘛,须尊称为"谢合松努"。这种死后讳名的习俗,是任何人在任何场合都必须严格遵守的。若某人不慎道出了一个死者的名字,会被认为是一种大逆不道的行径。①

这种死后讳名风俗,应须注意的是:第一,遇有同名者,其生者必须改名。该书指出:假如一位名叫桑杰丹周的老者去世了,在死者的远近周围还有一位同名者,在他得知老者不幸的消息后,就要尽早地寻找一个群众集会的场合,向在场的人郑重宣布:"当我得知'噶什顿博'离开人世时,心中十分悲痛。为了尊重他,兹通知大家,从现在起,我已更名为多不丹了。"当然,他也可以改名为他所愿意的其他名字。自此以后,人们对他以新名称呼。

第二,在不得不提到死者姓名时,须先声明,并念六字真言。该书又指出:假如,在某个特定的场合,某人为了澄清某件事实,若不提及一位已经过世的死者名字,就无法说明问题的时候,他在发言前,须向在场的人郑重地申明:"有个人的名字本是不应说出来的,但现在到了非提他不可的时候了。我若说出他的名字,在佛、法、僧的面前,请求大家谅解。"然后才能把话继续讲下去,并在提名后紧跟着念诵一句"六字真言",以求赎罪。

第三,这种死后讳名的风习,不仅对去世不久的死者适用,就是已经去世多年的,只要在众人的记忆中他还存在,就依然适用。②

---

① 见仇保燕著《青海藏族风情丛话》"天葬礼仪",北京中国旅游出版社,1987年第1版,第106—107页。

② 以上均见仇保燕著《青海藏族风情丛话》,第107页。

由上可见，此种死后讳名，或同名改名的风习，可能导源于佛教密宗派的姓名巫术。不得不提死者名时，须念“六字真言”。并请佛、法、僧谅解，就是来自佛教密宗派的明证。

另外，达斡尔族不能直呼狼名的禁忌也是属于生活讳名风俗的。达斡尔族人认为：在野外走的人对古思克（狼）不能直呼原名，而要叫它“和里和”。传说如果唤名，野兽身上发痒，感到有人叨咕它，就要来害人。[1] 这也是姓名巫术在后世风俗中的体现。

在哈尼族人中，也有生活讳名风俗存在。哈尼人对老人、中年人都有专门的尊称，从不直呼其名，而使用代称。为什么会有这种讳名风习呢？

传说，在哈尼人祖先居住的腊咪地方，过去人们和睦亲热，互相呼喊名字。腊咪村里有个俊俏姑娘叫咪依都拉（这名字是石榴花含苞欲放的意思）。和她的名字一样，她长得非常美丽，能歌善舞。无论到了什么地方，人们都亲热地称她“咪依都拉”。有一天，她和情人沙鲁一同到森林中去砍柴，她俩在森林中唱起了情歌，歌声惊醒了森林中的魔王。魔王发现了美丽的咪依都拉，想强占她，咪依都拉和沙鲁迎着阳光升起的地方拔腿就跑。途中路过一座悬岩时，咪依都拉因脚下踩滑，跌进了深谷。沙鲁声声呼喊着咪依都拉，“都拉”的名字在高山、森林中回响。咪依都拉幸好被一个砍柴人相救，安然无恙，但咪依都拉的名字被魔鬼知道了。在一个静悄悄的夜晚，躺在床上的咪依都拉隐隐听到远远地有人叫“咪依都拉”，咪依都拉一骨碌爬起来，认为是沙鲁在呼唤，于是一路寻声而去。但等她穿过几座山岗来到森林边时，没见沙鲁的踪影，迎接她的却是一群魔鬼。咪依都拉被魔

1）见娜日新《达斡尔族禁忌》，载于《黑龙江民间文学》第九集。

鬼拉进森林，再也没有出来……，人们从此就失去了美丽的姑娘。至此以后，哈尼族对于老年人、中年人都不直呼其名，大都只用代称。①

哈尼族人认为，之所以要讳名，是因为称名道姓，若被魔鬼听见，魔鬼便会来喊他，使其遭到不幸。

① 见赵迹，郭丹《哈尼族的亲善称呼》，载于《江河风情》。

第二十七章　敦煌双重巫术和敦煌巫术特征

第一节　敦煌双重巫术与埋石盒巫术

我们在佛教密宗的巫术中，可以看到许多双重巫术，这在道教巫术中是难以看到的。何谓“双重巫术”呢？即巫师设计了一种巫术，成功后又设计了另一种相反的巫术来解除前一种巫术，像这样一正一反的巫术，我们称之为双重巫术。伯三九一四《金刚童子心咒》中便写有双重巫术：

1.“欲令恶(恶)人比丘令患病者，取烧死人灰，咒一百八遍，散其人门前，彼人踏之时，即得热病。若欲令差，咒黑砂糖廿一遍，并称彼人及比丘名，烧之即差。”

2.“复次令恶人病者，取牛尿，向日下咒一百八遍，洒于火中之，恶人即病。欲令差者，取熏陆沉水等香，向日下烧，并称彼名，咒一百八遍即差。”

以上两条很明显都是双重巫术。前一条踏死人灰是交感巫术，相反地喊姓名解除是模仿巫术；后一条烧牛尿又是交感巫术，相反地烧香喊姓名解除又是模仿巫术。英人马林诺夫斯基

曾就梅兰内西亚双重巫术精辟地分析道："梅兰内西亚是我实地研究这等问题的地方，在那里没有一个巫术不是坚信有个相反的巫术的；这个反巫术倘若力量较大，便会完全取消前项巫术的效力。有几类巫术，如健康与疾病，乃是在一块连着的。一个巫者要学怎样给人家一种病的时候，同时也要学一套怎样解救这黑巫术的咒与仪式。在恋爱一方面，不但相信两个恋爱巫术若有一个力量较强则两相夺取的目中人便顺从那个较强的巫者，而且相信有法可以离开旁人的爱人或妻子以成自己的胜利品。这样双重的巫术是否在全世界都像梅兰内西亚那样一致，还不易说，但吉凶正负等势力到处存在，则是没有疑惑的，所以巫术的失败永远是有原因的，不是因为记得不清，就是行得不尽合法或者犯了禁忌，更或者是因为旁人行了反巫术而取消了它的效力。"① 就敦煌双重巫术结构看，与梅兰内西亚是一致的，它为比较研究提供了条件。

同时，伯四五二二背面卷中埋石粉并用石盒盛埋，也与英属海峡群岛巫术类似。英人马雷特说："我收到了一张来自海峡群岛(Channel Islands)的报纸，那上面刊登了一则从违警罪法庭传出来的故事，说的是一个被她的邻居称为女巫的妇女，用人们所信以为真的妖术差点把另一个妇女逼上了自杀的绝路。起先是牛群神秘地暴卒了；很显然它们在死前没有得到很好的照看。接着牛的主人就被预言要死，如果她不采取行动从预言者那里买到赦免的话。房屋里充满了魔鬼，这毫不奇怪，因为女巫用她的鼻子嗅闻着，然后宣称这地方散发出魔力的味道。所以必须得买药粉，埋在她家的院子里的四角上；必须得买一只'装满魔

① 《巫术科学宗教与神话》，第五章第五节"巫术与科学"，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986年，第73页。

鬼的'铁盒子并且必须带在身边，这样大致能抵销周围的魔鬼；最后还必须跳一场大神。然而，尽管有药粉、铁盒和跳神等一切，受控者还是每况愈下而不是有所好转，终于卧倒在床上，失魂落魄，最后她才鼓足勇气动身去向警察报告，但就在这时她仍受着巫术的控制，如果不是有人在路上强行地截住了她，她将一直乱跑下去　所有这些都是于公元 1914 年在我出生的那个幸运的群岛上发生的。"①

与敦煌石粉巫术比较，埋药粉、装盒子（敦煌是石函、英属海峡群岛是铁盒）是一样的。为什么要埋石盒？因为盒里"装满魔鬼"，这令人想起希腊神话中的潘多拉的魔盒。

希腊神话说：美丽女神潘多拉接受了神王宙斯的指使，降临了人间，嫁给了"先知"普罗米修斯的弟弟"后知"厄庇米修。厄庇米修看见潘多拉有一个盒子，感到很好奇，就把这个盒子打开来一看，谁知这是一只魔盒，放出了疾病、疯狂、罪恶、嫉妒、死亡、不幸等种种灾祸之魔鬼，厄庇米修看见飞出这么多灾祸十分害怕，就随手关上了盒盖，于是留下了来不及飞出来的"希望"之神。这虽然是一个神话，但却是来自盒子里"装满魔鬼"一定要埋掉这种巫术观念的。

第二节　敦煌巫术特征

与外国巫术相比较，敦煌巫术究竟有哪些特征呢？

第一，非原始性。由于敦煌巫术出自中古时代，它不可能具有原始巫术那种非常典型的原始形态，一般来说，它只是原始巫

① 见[英]R·R·马雷特著《心理学与民俗学》，张颖凡、汪宁红译，黄衫校，山东人民出版社，1988 年 8 月初版，第 18 页。

术的衍生物。在原始巫术中，魔骨与魔杖，是它的典型形态。但是，在敦煌巫术中却发生了变化。伯四五二二背面讲到模仿巫术时，没有提到魔杖。伯三八七四卷内讲到追求龙女巫术，也未见魔杖，只见有“香花”、“白赤色花”，那魔杖已变成具有魔术力的香味了。而讲到惩治恶人画其像片，写其姓名时，也未见魔杖，只见将像片姓名放在脚下踩了八百遍，很显然，那魔杖在这里已衍化成一双具有魔术力的腿了。可见敦煌巫术的非原始性特征是很明显的。

第二，广物质性。敦煌巫术表现了它广物质性的特征。

1. 巫术在禽鸟尾巴上　伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》云：“若有夫妇不和，状如水火者，取鸳鸯尾，于大悲心像前，咒一千八遍，身上带帔，即终身欢喜相爱敬也。”

2. 巫术在死猫的头骨上　伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》云：“若有人为猫鬼所着者，取弭黑吒那——是死猫儿头骨，烧作灰，和净土，捻作猫儿形状，于千眼像前咒，净宝铁刀子一百八遍，断断割截亦作一百八段，一咒一称彼名，永差不着。”

3. 巫术在牛粪中　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“若咒大小男女使看事者，当以牛粪汁和漱口，咒水二七遍，洗小儿目三七遍，贵遣小儿闭目注想，咒二七遍，须臾见仏（佛）。”

4. 巫术在桃枝上　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“若为猫鬼野道瘟疾时炁、恶疾邪病，及以毒虫蛇蝎蜇者，净水咒之七遍，以桃枝搅水，以桃枝更打，咒人即差。”

5. 巫术在花、姜、荠、蜜里　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“若患一切疮病者，于当咒毕，拨于姜和蜜，咒一百八遍，涂其差。”

“欲令一切恶人欲（不）来相恼，令及自困者，奉请置于南方，使面向北，前安火炉，烧白芥子，赤花，一咒一掷炉中。如是满一

百八遍，并称彼人名字，立即退散。”

6. 巫术在胡麻油中　伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》云：“若难产者，取胡麻油咒三七遍，摩产妇齐中及玉门中即易生。”“若患一边偏风耳鼻不通手脚不随者，取胡麻油煎青木香咒三七遍，摩秽身上永得除差。”

7. 巫术在雄黄里　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“欲令一切贵贱，见即欢喜者，当咒雄黄一千八遍，击于臂上，或以手把之，彼若见之，必大欢喜。”

8. 巫术在合欢木上　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“若爱彼者，取合欢木而寸截一百八段，一遍一咒火中烧之，称彼名字，如是三日一日一时，彼即爱人求自死。”是最佳求爱巫术。

9. 巫术在绯线上　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“若患痔病之者，当咒绯线一百八遍，一咒一结，并咒水洗痔，其病立差。”

10. 巫术在麦上　伯三九一四《金刚童子心咒》云：“若欲得一切贵人欢喜者，取麦于十五日于月下，咒一百八遍，一州贵贱见者，欢喜而供养之。”

第三，非完备性。由于年代的久远，我们已无法了解敦煌巫术的全貌，根据欧洲民俗学者的归纳，完备的巫术应具备四个内容：声音的效力；施术方式；语言的发动；仪式的动作。而我们只有依据敦煌写本来窥探到敦煌巫术的一鳞半爪。敦煌巫术的书面性，决定了它的非完备性的特征。

例如，伯三九一四《金刚童子心咒》记载的如下交感巫术：“若治恶家者，取彼恶人头发咒一百八遍，如是三日一日时，其恶家失本性，即便自缚；若开时，口放即放。”

这个巫术若配合上声音的效力、语言的发动、仪式的动作，那一定具有生动的立体感。

第二十八章　唐代培蛊治蛊与敦煌治蛊巫术

第一节　唐代培蛊法与治蛊法

唐代也传说有蛊虫的培养之法。唐陈藏器《本草拾遗》云："古人愚质，造蛊图富，皆取百虫入瓮中，经年开之，必有一虫尽食诸虫，即化名为蛊，能隐形似鬼神，与人作祸，然终是虫鬼。咬人致死者，或从人诸窍中出，信候取之，曝干。有患蛊人，烧灰服之，亦是其类自相伏耳。又云：凡蛊虫疗蛊，是知蛊名即可治之。如蛇蛊用蜈蚣蛊虫，蜈蚣蛊用蛤蟆蛊虫、蛤蟆蛊用蛇蛊虫之类，是相伏者，乃可治之。"（引自《本草纲目》虫部第四十二卷）陈藏器认为蛊具有鬼神魔力，名为虫鬼，治法为以蛊治蛊。百虫存一造蛊法与它书说法一致。《通书六书略》云："造蛊之法，以百虫置皿中，俾相啖食，其存者为蛊。"《岭南卫生方》云："制蛊之法，将百虫置器密封之，使其自相啖食，经年后，独存者为蛊。"

在唐代，传说有飞蛊之事，与南北朝的说法是一致的。李昉《太平广记》卷第二百二十载有《飞蛊》条，系转引自唐张鹭《朝野佥载》者，今本不载，全文云：

"江岭之间有飞蛊，其来也有声，不见形，如鸟鸣啾啾唧唧然，中人即为痢，便血，医药多不差，旬日间必不救。"

按照唐人的理解，百里出一的蛊，是来无影去无踪的，它们在江岭的中间飞来又飞去，而人的肉眼是看不到它们的形状的，只可听见它们像鸟鸣一样的可怖的啾啾声，它们能使人肚痛，便血，以致于死。

在唐代，蛊道巫术也一度成为统治者政治斗争之工具，特别在初唐更是如此。张鷟《朝野佥载》卷三："韦庶人之全盛日，好厌祷，并将昏镜以照人，令其速乱，与崇仁坊邪俗师婆阿来专行厌魅。平王诛之。后往往于殿上掘得巫蛊，皆逆韦之辈为之也。"此种巫蛊，先用"昏镜"将人照昏然后施以蛊术，是交感巫术与蛊道巫术结合的形态。当然，这是又一个"巫蛊之狱"，只不过规模不如汉武帝时那么大罢了，但冤狱却因此而发生。

初唐已有人开始研究治蛊的医法。《新唐书》卷二百四"方技"记载，甄立言"究习方书，遂为高医"，他善于治头发蛊。"有道人心腹懊烦弥二岁，诊曰：'腹有蛊，误食发而然。'令饵雄黄一剂，少选，吐一蛇如拇，无目，烧之有发气，乃愈。"

这是道教治头发蛊的传说故事，是用雄黄来进行驱邪的。因为按巫师说法，雄黄是有使妖魔恢复原形的魔力的，例如著名的白蛇传传说，白娘娘正是吃了雄黄酒才原形毕露的。

但是佛教也有治头发蛊的传说故事。《酉阳杂俎》续集卷之七《金刚经鸠异》云：

"长庆初(821—824)，荆州公安僧会宗，姓蔡，尝中蛊，得病骨立。乃发愿念《金刚经》以待尽，至五十遍，昼梦有人令开口，喉中引出发十余茎。夜又梦吐大蟥(蚯蚓)长一肘余，因此遂愈。荆山僧行坚见其事。"

吐出蚯蚓"一肘(zhǒu),《大唐西域记》卷二《印度总述》云:"一肘为二十四指。"大约有两三尺长,这种蚯蚓比黄鳝还长还大,道士真是小巫见大巫了。

《新唐书》说的蛊"吐一蛇如拇",《酉阳杂俎》说的蛊"大鳝长一肘余",其实在唐代称为蛇蛊,那时的医生采取用铁夹子从口中夹出,然后烧掉的治蛊法。五代芮资《玉堂闲话》对唐五代蛇蛊之治疗有详细的描述,现举出此书以下两件治蛊之事:

1. 颜燧召医治蛇蛊

"京城及诸州郡市肆中,有医人能出蛊毒者,目前之验甚多,人皆惑之,以为一时幻术。膏肓之患,即不可去。郎中颜燧者,家有一女使抱此疾,常觉心肝有物啖食,痛苦不可忍。累年后瘦瘁,皮骨相连,胫如枯木。偶闻有善医者,于市中聚众甚多,看疗此病,颜试召之。医生见曰:'此是蛇蛊也,立可出之。'于是先令炽炭一二十斤,然后以药饵之,良久,医工秉小钤子于旁,于时觉咽喉间有物动者,死而复苏,少顷,令开口,钤出一蛇子长五六寸。急投于炽炭中燔之,燔蛇屈曲,移时而成烬,其臭气彻于亲邻。自是疾平,永无啮心之苦耳,则知活变起虢肉徐甲之骨,信不虚矣。"[1]

这条描写的蛇蛊很可怕,它专门啃吃人的心肝,直到将人变为皮包骨的骷髅,但治起来也甚为简单,先用药将它药昏,然后等它复苏时,在口中冒头,就将它夹出来。

2. 于邁找钉铰匠夹蛊蛇

"近朝中书舍人于邁,尝中蛊毒,医治无门,遂长告,渐欲远适寻医。一日,策杖坐于中门之外,忽有钉铰匠见之,问曰:'何苦而羸苶(niè)如是?'于即为陈

---

① 《太平广记》卷三百一十九引。

之。匠曰，某亦曾中此，遇良工，为某钤出一蛇而愈，某亦传得其术。遵欣然，且祈之，彼曰：'此细事耳，来早请勿食，某当至矣。'翊日果至，请遵于舍檐下，向明张口，执钤俟之，及欲夹之，差跌而失。则又约以来日，经宿复至，定意伺之，一夹而中，其蛇已及二寸许，赤色，粗如钗股矣，遽命火焚之。遵遂愈，复累除官，至紫微而卒，其匠亦不受赠遗，但云，某有誓救人，唯引数觞而别。"[1]

这条写治蛇蛊又有不同，即事先不必用毒药饵之，而是摸清它的习性，早晨当人空腹时，它必探头喉间欲寻食，此时再"一夹而中"将它拖出喉管。以上蛇蛊都不长，或二三寸，或五七寸。

据传唐代著名的捉鬼者钟馗，也是由于施蛊道巫术才成名的。据元代无名氏《湖海新闻夷坚续志》"补遗拾遗门"一节《钟馗传》云：

"庐陵沈梅如宋国作《钟馗传》曰：钟馗'终南山人，唐武德中以进士试武功，不得，触殿阶而死。上命有司以七品服葬之。唐《逸史》说，唐开元二十三年(753)帝病蛊卧禁中，昼梦一绿衣，鞹一足，眇一目，腰一笏巾襄，蓬发无鬓，左手捉一鬼，以右手第三指刳其目作掐食貌。上问为谁，对曰：'臣先朝进士钟馗也。受国厚恩，生未有以为报，愿为厉以自见。今此宫中有蛊气，臣徐伺其旁，仍有二竖子坏大门及寝门而入，臣得请于帝，将杀之。'然自是罢朝辄不乐，高力士揣知上意，一日言于上曰：'陛下得无以前梦为意耶？昔李淳风言唐三百年当再造，将见独眼龙以昭天瑞者，陛下所梦眇目

1) 同见《太平广记》卷二百一十九引。

者，殆此也。'上大喜曰：'微此家老，朕几惑矣。'旭自是不复见云。郡达尊欧阳巽斋安道批曰：'此传寓言有味。以文为戏，前贤多有之，此则与人家国，足助规戒也。'《荆楚岁时记杂》曰：'世除夜画之以恶鬼。'相传授久，亦何从而订其正耶！"

这是一个新说法。"病蛊"居然由"蛊气"传染。说唐玄宗得"病蛊"，钟馗说"宫中有蛊气"，于是便来施术捉鬼，这在以前并未听说（参见拙著《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第十章《钟馗驱傩风俗》。这是将元代民间的说法，渗入了钟馗传说而造作出来的新说法。）

第二节　敦煌治蛊巫术

蛊道巫术从汉武帝时代流行至唐代，已经相沿七、八百年之久了。从现存的敦煌资料来看，敦煌蛊道巫术是以扑灭和解除蛊道毒素，造福于民为其特征的。

敦煌蛊道巫术有四种方式。

第一种方式：诵经治蛊。佛教认为治巫蛊完全可以用诵读佛经所产生的强大神力，来压倒巫蛊。伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》云："若诸人天诵持大悲心神咒者，得十五种善生，不受十五种恶死。……九者不为蛊毒害死。"这是认为诵神咒可以抵制巫蛊违害。下面还有四句诗：

若入野道蛊毒家，
饮食有药欲相害，
至诚称诵大悲咒，
毒药变成甘露浆。

诗句虽言诵经治蛊，但前两句意，显然与《搜神记》、《搜神后记》、

《舆地志》记载一致，民间有人专门搞蛊道巫术害人。

伯三九一五《佛说八阳神咒经》中也记载了诵经治蛊之方："若在军兵对斗中，当读是经；若为蛊毒所中，当读是经。……"认为中了蛊毒，可用诵八阳神咒经来解除，认为诵经以后"诸兵不敢害，蛊道亦不幸(兴)，悬官及盗贼，终不害是人。"

伯三九一六《不空绢索神咒心经》也强调诵经治蛊。云："若善男子或善女子，八日受持斋戒，专心诵此大神咒心经，乃至七遍，不杂异语，当知是至现世，定得二十胜利：一者身无众(重)病，安隐(稳)快乐……十六者、厌魅、咒诅、蛊道不着。"

以上伯三九二〇卷之"千臂千眼"指千手千眼观音，是密宗供奉的主要造像之一，他是佛在降魔时显现的特殊形象，故身分与佛相等。莫高窟 79、113、148 诸窟均有其造像。伯三九一六卷之"不空绢索"指不空绢索观音，也是密宗供奉的主要造像之一，莫高窟 148 窟有其造像。此神咒经是玄奘所译十部密典之一。

第二种方式：带护身物。伯三九一六《佛部三昧耶印》云："若复有人或于练上，或于梓皮，或于叶上，书此如来顶髻(髻)白盖，无有能及甚，能调伏陁罗尼，或带身上，或系颈上，乃至寿终，毒不能害，刀不能伤，水不能溺，蛊毒厌蛊，非时横死，亦不能害。"这是密宗以反抗巫术的方式来破除蛊道巫术的表现。但获此效果必先实行三密："佛部三昧耶印，以二手虚心合掌，开二头指，辅二中指，屈辅二头指下节(结)其印，如来三十二相，八十种好了分明，如对目前，诵真言七遍，当顶散之……"，佛教密宗规定密宗教徒作法必须口诵真言，即咒、称语密，手结契印，称身密，心作观想，称心密，三密相融合，身即成佛，便能胜一切灾邪，所以以上引文才有手结印，诵真言等之说法，它认为行了如此法术之后，便能战胜蛊道巫术。故有"或厌蛊男，或厌蛊女，所有咒

术，悉皆禁断”之论」结印和诵真言后便能避免“猒(魇)蛊女鬼所娆(挠)”，“毒药或蛊毒”所害，“蛊毒、猒(厌)蛊、非时横死，亦不能害。”

第三种方式：佩带药丸。佛教密宗发明了治疗蛊毒的专门药丸。伯三九一六《不空绢索神咒心经》云：“若咒药丸，系在身上，刀毒水火，恶兽怨家，厌魅蛊道，一切灾横，皆不为害。”这种药丸不是服用的，而是系在身上的。制作这种解蛊药丸的方法是：

> “若恐疾疫鬼魅着身，应取社邪药、毗社邪药、那矩梨药、健陁那矩梨药、婆那尼药、唵践邪波尼药、回达罗波尼药、健陁毕利样瞿药、颎(须)揭蓝药、斫讫罗药、莫诃矿托罗药，毗瑟怒讫烂多药、素摩罗时药、苏难陁药，如是诸药，细捣缉(及)筛水，和为丸，形如大枣，咒百八遍，置于(头)顶上或系两臂，疾疫鬼魅，皆不着身。”

以上14种药全是梵文译音，目前还不清楚这14种药的来历。

第四种方式：服药治蛊。密教发明了治疗蛊毒的药品，服用这些药品也要念咒。有一种专门治蛊的药方，十分特别。伯二六三七《出蛊毒方》云：

> 出蛊毒方，豆豉七粒，黄龙忽(汤)一分，乌龙肝一分。
>
> 右件药细研为末，都为一服，空腹下，若是先吃着药，服药时诵咒，即吐出咒曰：
>
> 父是鲜卑步。
>
> 母是耶暗鬼。
>
> 眷属百千万。
>
> 吾今悉识你

真言：奄迦吒　伺吒萨婆诃

佛说咒蛊毒真言　奄支婆单　毗尼婆单鸣苏摩单　菩提萨诃贺

以上药方实际似唐代民间的治蛊的中草药方。豆豉，即大豆豉，《本草纲目》谷部第二十五卷"大豆豉"云："治中毒药蛊气。"黄龙汤（人粪），梁陶弘景注《神农本草经一种》云："近城市人以空罂塞口，纳粪中，积年得汁，甚黑而苦，名为黄龙汤，疗温病垂死者皆瘥。"《本草纲目》人部第五十二卷"人屎"条云：附方黄龙汤有疗"蛊毒百毒"之效。乌龙肝：乌龙，《本草纲目》兽部第五十卷"狗"条云："俗又讳（狗）之以龙，称狗有乌龙、白龙之号。"并云："白狗、乌狗入药用。"故乌龙肝即乌狗肝，主治"狂犬咬"、"心风发狂"之症。

由上可见，密宗的《出蛊毒方》恐系采撷唐代民间偏方而成。服药时诵咒，念真言，使之具有巫术之特征。敦煌民间流传的服用治蛊毒偏方秘方，当然不止以上一种，伯二六六二《奇方》中就还有一条："人蛊水遍身洪（红）膧，取马牛尿，每日服一盏，即差。"据《本草纲目》兽部第五十卷云：牛尿果有治遍身水肿之效，又云白马溺能治肠胃中的白鳖毒虫。民间治蛊偏方流传的多，就为密宗治蛊巫术的产生提供了条件和依据。

另外，在伯三九二〇《千臂千眼陀罗尼神咒经》（卅五页），还见到一种治蛊服用药，文云：

"若为蛊毒所害者，取药劫布罗，龙脑香是，和槌具罗香各等分，以井华水一升和煎，取半升于千眼像前咒一百八遍，服之即差。"

龙脑香，据《本草纲目》木部第三十四卷"龙脑香"条云又名"羯婆罗香"，《本草衍义》卷十四、《政和本草》卷十三"龙脑香"条俱作"羯布罗香"，殆即本卷"劫布罗"无疑矣！《西域记》载："西

方秣罗矩吒国，在南印度境。有羯布罗香树，干如松珠而叶异，花果亦异，湿时无香，木干之后，循理析之，中有香，状类云母，色如冰雪，即龙脑香也。"证以《本草纲目》此药治心腹邪气等甚有疗效，故密宗移来治蛊毒。卷中提及的"枇具罗香"，疑即《本草纲目》木部第三十四卷的安息香，因此药梵书谓之"枇具罗香"，唐义净译《金光明最胜王经》卷七作"窭具摞"，故知卷中"枇具罗香"，殆即安息香无疑矣！据《本草纲目》云此药亦具有"辟蛊毒"、"邪气魍魉。"之功效。密宗服药治蛊巫术，由于吸收了民间治蛊偏方，而具有了医药学之价值。

综上所述，唐代佛教密宗的治蛊巫术，大致有四种方式。敦煌资料中也记载了唐王朝治蛊法律，表明唐王朝是反对巫师利用黑巫术来害人的。伯三五九三《唐开元二十五年(737)律疏——名例律疏残卷》载称：

"注云：造畜蛊毒、厌魅。

议曰：谓造合成蛊，虽非造合乃传畜之，堪以害人者，皆是。即未成者，不入十恶。厌魅者，其事多端，不可具述，皆谓邪俗阴行不规，欲令前人疾苦及死者。"

可见蛊道巫术在唐代已被认为是"阴行不规"的"邪俗"并绳之以法，另方面又大力提倡治疗蛊疾，因此蛊害得到了有效控制。

第二十九章　宋代巫术

第一节　宋代反巫思潮之特征

与唐代皇帝崇尚胡僧道士相比，宋代皇帝似乎更偏重信仰道教。据《续资治通鉴》所载，宋真宗赵恒，在大中祥符四年（1011），崇尚起厌胜之术，要全国献芝草、嘉禾、瑞兽以昭示吉祥，倡导信奉道教。无独有偶，宋徽宗赵佶，也信道教，先是皇后不生儿子，他找来茅山第二十五代道士刘混康，刘混康施以巫术的"广嗣之法"，皇后遂生子，他高兴之极，又赐号"葆真观妙冲和先生"，又赠诗 70 余次，又赠剑与田产，还向他要了"伤风符"、"镇心压惊符"来佩带。后来，他又将龙虎山第 30 代天师张继先和江苏泰州道士徐守信（号神翁）召来，向他们要了"镇妖符"来佩带，或命他们施以占卜巫术来预言吉凶。但和唐代类似的是地方官吏却大反巫师，反巫思潮在各地蓬勃兴起，声势也不小。这种帝行官不效是宋代巫术之特征。

一、涪陵太尉笞挞大巫。元脱脱等撰《宋史》卷二百六十七《李惟清传》云："李惟清字直臣，下邑人。父仲行，为章丘簿，因

徙家焉。惟清，开宝中，以三史解褐涪陵尉。蜀民尚淫祀，病不疗治，听于巫觋，惟清擒大巫笞之，民以为及祸。他日又加箠焉，民知不神。然后教以医药，稍变风俗。"这是四川长江流域的反巫。侯可传亦记载巴州化城县尚鬼废医，"禁之几变其俗。"

二、江浙以南禁绝巫觋。《宋史》卷二百八十三《夏竦传》云："仁宗即位，（夏竦）迁户部郎中，徙寿、安、洪三州。洪俗尚鬼，多巫觋惑民，竦索部中得千余家，敕还农业，毁其淫祠以闻。诏江、浙以南悉禁绝之。"这是江浙一带的反巫。

三、陕西鄠县勒巫为农。《宋史》卷二百九十八《陈希亮传》云："（陈希亮）再迁殿中丞，徙知鄠县。老吏曹腆侮法，以希亮年少，易之。希亮视事，首得其罪。腆叩头出血，愿自新，希亮戒而舍之，卒为善吏。巫觋岁敛民财祭鬼，谓之春斋，否则有火灾；民讹言有绯衣三老人行火。希亮禁之，民不敢犯，火亦不作。毁淫祠数百区，勒巫为农者七十余家。及罢去，父老送之出境，泣曰：'公去我，绯衣老人复出矣。'迁太常博士。"陈希亮反巫得到广大民众之支持。

四、江西安仁淫像投江。《宋史》卷一百一十五《蒋静传》云："蒋静字叔明，常州宜兴人。第进士，调安仁令。俗好巫，疫疠流行，病者宁死不服药，静悉论巫罪，聚其所事淫像，得三百躯，毁而投诸江。""安仁"据《寰宇通志》卷四十一饶州府有安仁县，今属江西省。

五、民间驱赶与鞭笞巫师。《夷坚志》补卷第二《陈俞治巫》云："陈俞，字信仲，临川人。豪侠好义，自京师下第归，过谒伯姊，值其家病疫，闭门待尽，不许人来，人亦无肯至者。俞欲入，妇止之曰：'吾家不幸，罹此大疫，付之于命，无可奈何，何为甘心召祸！'俞不听，推户径前，见门内所奉神像，香火甚肃，乃巫者所设。俞为姊言：'凡疫疠所起，本以蒸郁熏染而得之，安可复加闭

塞，不通内外！’即取所携苏合香丸十枚，煎汤一大锅，先自饮一杯，然后请姊及一家，长少各饮之。以余汤遍洒房壁，撤去巫具，端坐以俟之。巫人，讶门开而具撤，作色甚怒。俞奋身出，掀髯瞪视，叱之曰：‘汝何物人，敢至此！此家子弟皆幼，病者满屋，汝以邪术衒惑，使之弥旬弗愈，用意安在？是直欲为盗尔！’顾仆缚之，巫犹哓哓辩析，将致之官，始引伏请罪。俞释其缚，使自状其过，乞从私责，于是鞭之三十，尽焚其器具而逐之。邻里骇慑，争前非诮，俞笑不答。翌日，姊一家脱然，诮者乃服。又尝适县，遇凶人凌弱者，气盖一市，为之不平，运拳捶之死而遁。会建炎初元(1127)大赦，获免。后累举恩，得缙云主簿以卒，终身不娶妻妾，亦奇士也。”

由上可见，在宋代，巫师活动是不合法的，巫师也是没有地位的。因此陈俞撤去巫具，要拖巫师“将致之官”，巫师不愿进衙门受罚，只好“引伏请罪”，由陈俞将他“鞭之三十”，并且完全烧去他的巫具，然后把他驱逐出门外。总之，地方官吏反巫思潮在宋代有所发展，这与宫廷内皇族喜好巫师与巫术，形成了强烈的对比。

第二节　宋代求吉避凶白巫术的发展

宋代巫术虽遭到民间反巫思潮的阻遏，但就总体而言，宋代民间求吉避凶的白巫术却有了较大的发展。

宋张邦基撰《墨庄漫录》曾经记述到福建莆田有位张纬，拾到一块刻有“镇鬼”字样的石头，上有“石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福、百姓康，风声盛，礼乐昌”等字句，还有唐代“大历五年县令郑押手记”字样，它是从唐代流传下来的，大历五年(770)是唐代宗李豫年号，时在中唐。此俗宋元明清均流行。

由于白巫术不伤害他人，故而颇受欢迎。试举以下八点：

1. 蜥蜴求雨。这是宋代民间求雨巫术。宋李石撰《续博物志》卷五云："蜥蜴求雨法：以土实巨瓮，作木蜥蜴，小童操青竹，衣青衣以舞，歌曰：'蜥蜴蜥蜴，兴云吐雾。雨若滂沱，放汝归去。'"

2. 扇天卜。这是宋代民间占卜巫术。宋李石撰《续博物志》卷五云："山东风俗，遇正月，取五姓女，年十余岁，共卧一榻，覆之以衾，以箕扇之，良久，如梦寐，或欲刺文绣，事笔砚，理管弦，俄顷乃寤，谓之'扇天卜'，以乞巧。"

3. 插箸祭门。这是宋代民间筷子巫术。宋李石撰《续博物志》卷五云："正月望祭门，先以杨枝插门，随杨枝所指，以酒脯，饮食及豆粥插箸祭之。"

4. 轨革卜，又称"轨革影卜"。也是宋代民间占卜巫术。取人生年八字成卦词，附会人间祸福，预言吉凶。《宋史·艺文志五·五行类》著有典籍《轨革秘宝》、《轨革指迷照胆诀》、《轨革照胆诀》；《宋史·艺文志·蓍龟类》著有易通子《周易荪冀璇玑轨革口诀》、《轨革全庭玉鉴》、《轨革传道录》等书。宋洪迈《夷坚志·支甲卷八·朱讽得子》附轨革卜有具体描述："下邳朱枫，往京师赴省试。至宋城，逢日者占轨革影，邀而卜之，遇《益》之《姤》，其像画一猴子，上有望字，一人衣紫腰金，执笏若进揖状，妇人以箕盛婴儿于前。日者曰：'君此行必登科，他日仕宦亦显，但捧箕馈子事为不可晓。'遂别去。到京入试之次日，二仆挈笥送至贡闱而反，行穿曲巷，闻儿在地上啼，视之，见故帛裹一初生婴孩，因相谓曰：'是必人家非正所出，吾主公未有子，不妨收养之。'乃抱归邸舍。适邸妇有乳，倩使哺育。迨暮朱来，仆迎以告，朱大喜，雇乳母，与之还家，询所弃处，正名簸箕巷。朱果擢第，名此子曰省郎。朱终身无子，遂为嗣。"

5. 骰子卜。宋代民间占卜巫术。《夷坚志·丁志卷一·夏氏骰子》云："夏廛，字几道，卫州汲县人。崇宁大观间，居太学甚久，未成名。家故贫，至无一钱。同舍生或相聚博戏，则袖手旁观，时从胜者觅锱铢，欲谓之乞头是也。一夕，束带焚香，对局设拜曰：'廛闻博具有灵，敢以身事敬卜。今年或中选，愿于十掷内赐之浑花，不然，将束书归耕，无复进矣。'祝罢，即掷莎掷焉，六子皆赤。夏愕喜不敢自信，又祝曰：'廛至诚斋心，以平生为祷，恐适者偶然，愿更以告。'复再投之，三采皆同，乃再拜谢神贶。是岁果于莫俦牓登科，后官至中大夫川陕宣抚司参议官。其家藏所卜骰子，奉之甚肃。"

6. 卦影　宋代民间占卜巫术。《夷坚志·丁志卷一·僧如胜》云："永嘉僧如胜，与乡僧行脚至临安，憩道店，见小儿鬻卦影者，胜筮之，兆云：'有玉在土中，至九月十六日当出土。'儿曰：'吉卦也。'乡僧得兆，画官人挽弓射一僧，两矢不中，后一矢贯其足，下有龙蟠。儿不能晓。僧自推之曰：'我必将以荐作长老，至三乃效耳。又龙者君象，我且游京师，庶或幸运。'未几，镇江太守具帖疏备礼，延如胜住甘露寺，正以九月十六日。乡僧亦喜，谓且继此得志。数年无所成，会杭卒陈通作乱，僧避入南山。尝出至山腰，蔽树视下，贼党数辈行狭中，仰高乱射以搜伏兵，连发三矢，最后正中僧足。别一僧坐于傍曰隆上坐。乃始验卦中象不一不应云。"

7. 卖卦。宋代民间占卜巫术。《夷坚志·丁志卷第一·王浪仙》云："温州隐者某，居于瑞安之陶山，所处深寂，以耕稼种植自供。易筮如神，每岁一下山卖卦，卦直千钱，率十卦即止，尽买岁中所用之物以归。好事者或赍金帛、经月邀伺，然出未十里，卦已满数，不复肯更占。郡人王浪仙，本书生，读书不成，决意往从学。值其出，再拜于途，便追随入山，为执奴仆之役。稍稍自所

求，隐者亦为说大概，又举是岁所占十卦，使演其义。王疲精竭虑，似若有得，彼殊不以为能，遣出山。”

8. 取水求雨。宋代民间交感巫术，叫“役使五雷神术。”据《夷坚志·丙志卷十八·林灵素》云：“林灵素传役使五雷神之术。京师尝苦热，弥月不雨，诏使施法焉。对曰：‘天意未欲雨，四海百川水源皆已封锢，非有上帝命，不许取。独黄河弗禁而不可用也。’上曰：‘人方在焚灼中，但得甘泽一洗之，虽浊何害！’林奉命，即往上清宫，勑翰林学士宇文粹中宣其事。林取水一盂，仗剑禹步，诵咒数通，谓宇文曰：‘内翰可去，稍缓或寤雨。’宇文出门上马，有云如扇大起空中，顷之如盖，震声从地起。马惊而驰，仅及家，雨大至，迅雷奔霆，逾两时乃止。人家瓦沟皆泥满其中，水积于地尺余，黄浊不可饮，于禾稼殊无所益也。”

宋徽宗相信巫医史书上有记载。《宋史·卷四百六十二·王仔昔传》云：“政和中，徽宗召见，赐号冲隐处士。帝以旱祷雨，每遣小黄门持纸求仔昔画，日又至，忽篆符其上，仍细书，焚符汤沃而洗之’。黄门懼不肯受，强之，乃持去。盖帝默祝为宫妃疗赤目者，用其说一沃，立愈。进封通妙先生，居上清宝箓宫。”宋代统治者信巫医有它的理论根据，正如《宋史·卷四百六十一·方技上》序言：

> “昔者少皞氏之衰，九黎乱德，家为巫史，神人淆焉。颛顼氏命南正重司天以属神，北正黎司地以属民，其患遂息。厥后三苗复弃典常，帝尧命羲、和和重、黎之职，绝地天通，其患又息。然而天有王相孤虚、地有燥湿高下，人事有吉凶悔吝，疾病札瘥，圣人欲斯民趋安而避危，则巫医不可废也。后世占候、测验、厌禳、禁祷、至于兵家遁甲、风角、鸟占、与夫方士修炼、吐纳、导引、黄白、房中，一切惑蠱妖诞之说，皆以巫医为宗。汉

以来，司马迁，刘歆又亟称焉。然而历代之君臣，一惑于其言，害于而国，凶于而家，靡不有之。宋景德，宣和之世，可鉴乎哉！然则历代方技何修而可以善其事乎？曰：'人而无恒，不可以作巫医。'汉严君平、唐孙思邈、吕才言皆近道，孰得而少之哉。"

这段论证，可以说代表了我国古代肯定巫医在医药方面取得成就的观点。翻开李时珍《本草纲目》即可明了，我国传统的中草药治病疗方中，有相当多巫医的经验总结，由此可见古人肯定巫医，不完全否定巫医的意义。

第三节　宋代以后妈祖女巫的信仰

我国福建、广东、江浙沿海、港台及海外地区，广泛信仰妈祖（即天妃），许多地方都能见到妈祖庙。

起初，妈祖只是一个女巫。宋黄岩孙《仙溪志》卷九云："顺济庙，本湄州林氏女，为巫，能知人祸福，歿而人祠之。"

元王元恭《四明续志·卷九·祠祀篇》云："程瑞学《天妃庙记》曰：'神姓林氏，兴化莆田都巡君之季女，生而神异，能力拯人患难。室居，未三十而卒。"

明无名氏《绘图三教源流搜神大全》中有《天妃娘娘》条云："（天妃）幼而颖异，甫周岁，在襁褓中见诸神像，叉手作欲拜伏。五岁能诵《观音经》，十一岁能婆娑按节乐神……即妃亦且韬迹用晦，栉沐自嫌而已。"

宋徐道《历代神仙通鉴》卷十九云："女贞，蒲田人，本朝都巡检林愿之女，生而神灵，能预言人祸福，矢心履救。没后乡人立庙于湄州之屿。"

清魏禧《魏叔子文集》卷十六《扬州天妃宫碑记》云："（天妃）

蘧城倪中天妃庙记则云，神生宋元祐八年，一云太平兴国四年。神生有灵异，幼通悟秘法，预知休咎。”

清《兴化府莆田县志》云：“天后林姓，世居蒲之湄洲屿……母王氏，宋太平兴国四年三月二十三日妃始生，而地变紫，有祥光、异香。通悟秘法，预知休咎事，乡民以病告辄愈。”

以上资料除称她是女巫外，又说她：第一，能为人治病。“乡民以病告辄愈。”第二，能为人“预知休咎”，“预言人祸福”。第三，能婆娑舞蹈、按节乐神。第四，能“通悟秘法”，自然是通晓巫术的秘法。第五，说她“生而神异”，“幼而颖异”。这一切都具有女巫的特征。

在我国古代民俗典籍中，首见刊载此事的是宋代洪迈的《夷坚志》。《夷坚支景》卷九“林夫人庙”条云：“兴化军境内地名海口，旧有林夫人庙，莫知何年所立，室宇不甚广大，而灵异素著。凡贾客入海，必致祷祠下，求杯珓，祈阴护，乃敢行，盖尝有至大洋遇恶风而遥望百拜乞怜见神出现于樯竿者。里中豪民吴翁，育山林甚盛，深袤满谷。一客来指某处欲买，吴许之，而需钱三千缗，客酬以三百，吴笑曰：‘君来求市而十分偿一，是玩我也。’无由可谐，客即去。是夕，大风雨。至旦，吴氏启户，则三百千钱整叠于地。正疑骇次，外人来报，昨客所议之木已大半倒折。走往视其见存者，每皮上皆写‘林夫人’三字，始悟神物所为，亟携香楮，诣庙瞻谢。见群木多有运致于庙埭者，意神欲之，遂举此山之植悉以献，仍辇原值还主庙人，助其营建之费。远近闻者纷然而来，一老旿家最富，独悭吝，只施三万，众以为太薄，请益之，弗听。及遣仆负钱出门，如重物压肩背，不能移足，惶惧悔过，立增为百万。新庙不日而成，为屋数百间，殿堂宏伟，楼阁崇丽，今甲于闽中云。”

“林夫人庙”条内容是叙述海口建林夫人庙的集资情况。值

得注意的是：1.早期天妃只称“林夫人”。2.是由民间捐款集资修庙，尚未涉及官方。3.“林夫人庙”已“为屋数百间，殿堂宏伟，楼阁崇丽，今甲于闽中。”虽然是南宋洪迈的撰文，但所述当为北宋祭林夫人之情景。

洪迈又在《夷坚志》支戊卷一“浮曦妃祠”条云：“绍熙三年，福州人郑立之，自番禺泛海还乡。舟次莆田境浮曦湾，未及出港，或人来告：‘有贼船六只在近洋，盍谋脱计？’于是舟师诣崇福夫人庙求救护，得三吉珓。虽喜其必无虞，然迟回不决，聚而议曰：‘我众力单寡，不宜以白昼显行迎祸？且安知告者非贼候逻之党乎？勿坠其计中。不若侵晓打发，出其不意，庶或可免。况神妃许我耶！’皆曰：‘善！’迨出港，果有六船翔集洪波间，其二已逼近。舟人窘迫，但遥瞻神祠致祷，相与被甲发矢射之。矢且尽，贼舳舻已接，一魁持长叉将跳入。忽烟雾勃起，风雨欻至，惊波驾山，对面不相睹识，全如深夜。既而开霁帖然。贼船悉向东南去，望之绝小。立之所乘者，亦漂往数十里外，了无他恐。盖神之赐也，其灵异如此，夫人今进为妃云。立之说。”

“浮曦妃祠”条内容是转述从立之其人之口说出的有关天妃灵验的传闻。值得注意的是：1.到南宋绍兴年间，由官方封天妃为“崇福”，故又称为“崇福夫人庙”。这样便将女巫变作了神。关于昭封“崇福”见下《莆田县志》之说。2.至南宋已被正式命名为“天妃”，故有“神妃许我”、“今进为妃”之说。已涉及官方。3.两条材料都提到，求天妃救护前，必须求“杯珓”卜，“杯珓”即迷信的巫师用来占卜的工具，通常是两只鞋子，或蚌壳，或形如蚌壳的竹、木两片，掷于地，观其正反以测吉凶。此卜式在唐代已流行。韩愈《谒衡岳庙遂宿岳寺题门楼》诗云：“手持杯珓导我掷，云此最吉余难同。”清代则在福建已很流行，清江湜《龙岩州除夕醉后赋长句》有云：“掷珓问卜愁转加。”杯珓的卜术，宋程大

昌《演繁露》卷三"卜教",叶梦得《石林燕语》卷一均有提及。杯珓是在妈祖变神后附会上的。

在乾隆二十三年刊行的,由汪大经等编撰的《兴化府莆田县志》卷三十二"人物"中对天后的始末有较为完整的记载,现全文引述如下:

"天后林姓,世居莆之湄州屿,五代闽王时,都巡检林愿之第六女也。母王氏,前编修蘷城《倪中记》云:'神生于宋元祐八(一云太平兴国四年)三月二十三日,妃始生而地变紫,有祥光、异香,通悟秘法,预知休咎事,乡民以病告辄愈。长能乘席渡海,乘云游岛屿间,人呼曰神女,又曰龙女。雍熙四年二月十九日升化(一云景德三年十月初十日也。《倪中记》谓:室居几三十年;前《莆田县志》谓年三十余。)是后常衣朱衣、飞翻海上,里人祠之,雨暘祷应,宣和癸卯,给事中路允迪使高丽,中流震风,八舟七溺,独路所乘,神降于樯,安流以济,使还,奏闻,特赐顺济庙号。绍兴己卯,江口海寇猖獗,神驾风一扫而去;其年疫,神降于白湖,去潮尺许,掘坎涌泉,饮者辄愈,封昭应崇福。乾道己丑,都巡检使姜,特立上其默相捕盗功,加封善利。淳熙间加封灵惠。庆元戊午,朝廷调舟师平大奚寇。神障以雾,此明彼暗寇,悉扫除。开禧丙寅,寇迫淮甸,神拥旗帜,一战解围;莆民艰食,朔风弥旬,南舟不至,神反风,不日辐辏,海寇入境,神为胶舟,悉就擒。景定辛酉,巨寇泊祠下祷神,不允,君肆暴慢醉卧廊庑间,神纵火焚之,贼骇遁,风沙昼晦,各跨浅而败,有司以闻,累封助顺显卫英烈协正善庆等号。

"元以海漕有功,赐额灵济。明永乐间,内官甘泉

郑和有暹罗西洋之役，各上灵迹，命修祠宇。己丑加封宏仁普济护国庇民明著天妃，自是遣官致祭，岁以为常。

"国朝康熙十九年，诏封护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃，二十年舟师南征大捷，提督万正色，以妃灵有反风之功，闻于朝，加封昭灵显应仁慈天后，遣官致祭。二十二年靖海侯施琅师，克澎湖，谒天妃庙，见妃衣袍沾湿，左右神将两手起泡，知邀神助湾中水泉，止可供百口，是日驻师万余，忽大涌，昼夜不竭；表上灵异，扩建神祠于湄州，勒文以纪功德。又检讨王楫中书林麟焻，册封琉球，舟行有双鱼前导，三日抵中山比归离那霸，一日程飓风大作，麟焻望空祷告，黑夜见二灯荧荧，舟遂平稳，使还奏请春秋祀典。六十年台匪窃发鹿耳门，水骤涨数尺，舟师扬帆并进，七日克复全台。经巡台御史禅济布等疏闻，雍正四年，特颁御书神昭海表，额悬挂湄州、厦门、台湾三处。十一年总督郝玉麟，奏请省会神祠，照龙神例，督抚主祭并令各省有江海处所，一体葺祠，致祭。乾隆二年，台湾兵饷在洋遭风，幸获安全，督臣据题加封福佑群生。二十二年琉球册使侍讲全魁周煌、奏称风涛危险，叨神救护，奉旨加封，诚感咸孚，神号委员祭告。'按天后生卒，备载前志，一云系宋乾德间都巡检林愿女，旧志作五代闽王时误。生于太平兴国四年。旧志载元祐八年误。升化于景德四年，旧志作雍熙误。未知孰是，附志备考。"

从以上资料里，可以探讨以下几个问题：第一，这是宋代才开始流传的信仰。志云其父林愿，虽说是为五代南唐卵翼下的五代闽王属下的都巡检，但在北宋太祖赵匡胤当政的乾德（961－

965)年间仍任都巡检,而其第六个女儿(天后)正是在宋太宗赵光义当政的太平兴国四年(979),或宋哲宗赵煦当政的元祐八年(1093)才出生,而死(升化)于北宋雍熙(985－988)年间或景德四年(1004－1007)。对天后出生及升化的确凿年代,不必穷究。按传说所述,天妃传说最早见的是南宋洪迈的《夷坚志》,《夷坚志》的"林夫人庙"显系北宋传闻,至少能说在北宋末已流行,与莆田县志所述时间吻合。"浮曦妃祠"说明封妃之称始于南宋,时间也与县志吻合。

第二,天后受到了宋元明清历代封建统治阶级的推崇(见后《天妃历代赐号表》),由官方出资建造天后庙,将她由女巫变为女神,并且官员亲自出场,带头信奉并祭祀,故《兴化府莆田县志》卷三"坛庙"云:"天后庙,在湄州屿。神,林姓,唐闽王时都巡检愿女。宋屡有封号。明永乐初,封宏仁普济天妃,立庙致祭凡使海外率皆祭祷。国朝敕封昭灵显应仁慈天后,加封福佑群生诚感。咸孚神号遣官致祭。康熙二十年总督姚启圣捐俸起盖三门及钟鼓二楼,焕然壮观,城中有行祠,在文峰宫。"当然,在各地,也有民间绅士众商捐款修天后宫的,《兴化府莆田县志》卷三又云:"酒江天后宫在下徐霞明境,康熙己丑年建,乾隆四年涵绅士及众商,以殿宇狭隘,捐金重建,规模宽敞,丹臒一新。"官方的倡导、民间的拥戴,遂使天后信仰风俗长久传流,使天后在民间根深蒂固。

第三,天后的形象自此以后,都是一位救苦救难的女神形象。如在宋代,帮助民间平定了海寇;在元代,帮助郑和完成了下西洋伟大的壮举。另据明代郎瑛《七修类稿》卷五十"天妃显应"云:"天妃,莆田林氏都巡君之季女,幼契玄理,预知祸福,在室三十年,宋元祐间遂有显应,立祠于州里,至元中显圣于海,护海运万户,马合法忽鲁循等奏立庙号天妃,赐太牢。

洪武初，海运风作，漂泊粮米数百万石于落漈，落漈，言水往不可向处，万人号泣待死矣，大叫天妃，则风回舟转，遂济直沽，而后又封昭应德正灵应，字济圣妃娘娘之号，自后海舟显圣木一，四方受恩之人，遂各立庙，故今在处有之也，特述其耳目所知者一二。

吾杭永乐中百户郭保，海运遭风，一旦昼如夕者，似三昼夜矣，舟人泣天，许以立庙，顷刻遂见天日。

成化间，吾杭给事中陈询，钦命往日本国，至大洋，风雨大作，舟将覆矣。陈祷天曰：'予命已矣，如君命何。'远见二红灯，自天而下，若有人言曰：救人不救船，则灯至舟上，有渔舟数只，飘泊而至，遂得渡登山，即语曰：'吾辈为天妃所遣。''此山自某地去可几日，至广东也，但多蛇，难行，今与尔盒药敷足，则无害矣。'已而果然复入京领敕，又行下舟，时梦天妃曰：赐尔木，此回当刻我像，保去无虞也。明日有大木浮水而来，舟人取之，乃沉香，至今刻像于家。

嘉靖甲午，朝命给事中四明陈侃，封琉球，开舟，明日飓风大作，柁折舟将覆矣，举船大呼天妃，但见火光烛船，船即少宁，明日，有粉蝶绕舟飞不去，黄雀立柁食米，食尽顷刻风又作，舟行如飞，彻晓至闽，午后，入定海也，神实不可掩也。"

《七修类稿》共记述了明朝洪武、永乐、成化、嘉靖四个朝代天后的显灵事迹。这都反映了民间以自身的信仰，继续想象与塑造天后救苦救难的美好形象。地区已扩大至浙江、江苏北部与南部。浙江天妃传闻，见明田汝成《西湖游览志》卷二十一："天妃宫，在孩儿巷北，以祀水神，洪武初建，名号不见经史。"另《杭州府志》，《铸鼎余闻》卷一引潜说友《临安志》也记有杭州祀天妃的情况。江苏天妃传闻，见明徐溥《明会典》云："天妃宫在龙江关，永乐五年建。每岁以正月十五日、三月二十三日，遣南

京太常寺官祭。"明陆深《金台纪闻》则说："天妃宫，江淮间滨海多有之。"扬州也建有天妃宫，《魏叔子文集》卷十六有《扬州天妃宫碑记》。

最后需指出，将天妃呼为"妈祖"，是清代民间才有的说法，见于清赵翼《陔余丛考》卷三十五："吾乡陆广霖进士云：'台湾往来，神迹尤著，土人呼神为妈祖。倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻。妈祖云者，盖闽人在母家之称也。"可见称妈祖来自民间，官方则称天妃，民间认为呼妈祖，她来救得快，不用临时穿官方的"冠帔"。

天妃历代赐号表

朝代年月	公　元	赐　号	出　处
北宋宣和五年	1123年	顺济	元·王元恭《四明续志》
南宋绍兴廿六年	1156年	灵惠	同上
绍兴三十年	1160年	灵惠昭应	同上
乾道三年	1167年	灵惠昭应崇福夫人	同上
淳熙十一年	1184年	灵惠昭应崇福善利夫人	同上
昭熙三年	1192年	灵惠妃	同上
庆元四年	1198年	灵惠助顺妃	同上
嘉定元年	1208年	灵惠助顺显卫妃	同上
嘉定十年	1217年	灵惠助顺显卫英烈妃	同上
嘉熙三年	1239年	灵惠助顺嘉应英烈妃	同上

续表

朝代年月	公　元	赐　号	出　处
宝祐二年	1254 年	助顺嘉应英烈协正妃	同上
宝祐三年	1255 年	灵惠助惠嘉应慈济妃	同上
宝祐四年	1256 年	灵惠协正嘉应慈济妃	同上
宝祐四年	1256 年	灵惠协正嘉应善庆妃	四明续志
景定三年	1262 年	灵惠显济嘉应善庆妃	同上
元代			
至元十五年	1278 年	护国明著灵惠协正善庆显济天妃	元史·世祖纪
至元十八年	1281 年	护国明著天妃	四明续志
大德三年	1299 年	护国庇民明著天妃	同上
延祐元年	1314 年	护国庇民广济明著天妃	同上
天历二年	1329 年	护国庇民广济福惠明著天妃	元史·文宗纪
至正十四年	1354 年	辅国护圣庇民广济福惠明著天妃	元史·顺帝纪
明代			
洪武五年	1372 年	孝顺纯天孚济感应圣妃	闽书
永乐七年	1409 年	弘仁普济护国庇民明著天妃	莆田县志

续表

朝代年月	公　元	赐　号	出　处
洪武初	约 1368 年	济圣妃娘娘	七修类稿
崇祯	约 1632 年	天仙圣母青灵普化碧霞元君	使琉球杂录
清代			
康熙十九年	1680 年	护国庇民妙灵昭应弘仁普济天妃	大清会典
康熙二十年	1681 年	昭灵显应仁慈天后	莆田县志
乾隆二年	1737 年	增福佑群生天后	文献通考二

第三十章　宋代女真、党项、契丹族的巫术

第一节　宋代女真族与党项族的巫术

宋代北方女真族笃行巫术。较为流行的巫术有：

一、巫觋诅咒巫术。《金史·谢里忽传》云："（女真）国俗有被杀者，必使巫觋以诅祝杀之者。乃系刀于杖端，与众至其家，歌而诅之曰：'取尔一角指天、一角指地之牛，无名之马，向之则华面，背之则白尾，横视之则有左右翼者。'其声哀切凄婉，若蒿里之音。既而以刃画地，劫取畜产财物而还。其家一经诅咒，家道辙败。"这是公开以巫术对穷人与弱者进行掠夺的恶俗。见女真国图。



二、入山避病巫术 《大金国志》卷三十九"初兴风土"云："(女真)其疾病无医药,尚巫祝,病者杀猪狗以禳之,或用车载病者入深山大谷以避之。"

三、人马殉葬巫术。《大金国志》卷三十九"初兴风土"云："其亲友死,则以刃劈额,血泪交下,谓之'送血泪'。死者埋之而无棺椁。贵者生焚所宠奴婢、所乘鞍马以殉之。其祀祭饮食之物尽焚之,谓之'烧饭'。"

金朝皇族非常信奉巫师之言,在皇亲生育习俗中,有召巫师来作预言之习惯。《四库全书》本之《钦定盛京通志》记载："金昭祖久无子,有巫者能通神语其验,乃往祷焉,巫良久曰:男子之魂至矣,此子厚有福德,子孙昌盛,可拜受之,生则名之曰'乌可迺',是为景祖。又良久曰:女子之魂至矣,可名之曰'五鸦刃'。又良久曰:女子之兆复见,可名曰'干都拔'。又良久曰:男子之兆复见,然性不驯良,长则残忍,无亲亲之恩,必行非义,不可受也。昭祖方念后嗣未立,乃曰:虽不良亦愿受之。巫者曰:当名之曰'乌古出'。既而生二男二女,次第先后皆如巫之言。"可见金朝皇族笃信巫言,几乎到了言听计从的地步。

在宋代,西北方的党项族建立西夏王朝,也流行一些巫术。西夏党项族的巫师信仰的是原始性的多神教,西夏仁宗乾祐七年(1176)所建的《甘州黑水建桥碑》中说："敕镇夷郡境内黑水河上下有隐显一切水土之主,山神、[1] 水神、龙神、树神、土地诸神等,咸听朕命……"(见北京中国社会科学院民族研究所藏之《甘州黑水建桥碑》拓片,据白滨《西夏史论文集》)此碑文充分说明其信仰多神教之特征,据此而有诸多巫术。

1. 神明巫术 即在居室中留一空屋给神明居住。沈括《梦

① 见韩国汉城东文选书店,1991年版,第34页。

溪笔谈》卷十八云："盖西戎(即西夏)之俗，所居正寝，常留中一间，以奉鬼神，不敢居之，谓之'神明'。"西夏人编著的西夏文字典《文海》，大约成书于12世纪中，即西夏中期的乾顺至仁孝时代，也指出："房舍中不住人，则鬼魅为依附，谓之闹鬼。"[1]《文海》中记有他杀、自缢而死的鬼、虚鬼、厉鬼、饿鬼、孤鬼等，故必须留一空屋给他们居住，家中人才能安乐。

2. 杀鬼招魂巫术。《宋史·夏国传》云："(兵)败三日，辄复至其处，捉人马射之，号曰'杀鬼招魂'。"捉人即捉俘虏射杀，若一时无俘虏可射，则缚草人射之，出兵必"用单日，避晦日。"

3. 埋鬼诅咒巫术。白滨指出：《文海》中的字条有谓在咒鬼处设立"坑壑"，即把鬼送入专设的坑中埋掉。又咒释为"诅咒声也，咒也，坑境上骂詈也。"即一边埋鬼，一边还要骂鬼与诅咒。这当然是一种交感巫术。其特征是一埋二咒，两者是结合在一起的。

4. 咒鬼消灾巫术。《宋史·夏国传》指出："(西夏人)笃信机鬼尚诅祝。"诅即诅咒，也就是为了消灾攘祸而咒鬼，祝也是咒的一种。这种巫术，与以上又埋又咒巫术不同，它是一种专门诅咒鬼魅的巫术。黑城出土的西夏文献中有多种咒语集，例如《魔断要语》，《谨请》，以及无名称的祈祷、祈雨等咒语集，大约便是此种咒鬼消灾巫术的遗留物。这些咒语集请见《西夏文写本和刊本》一书(莫斯科东方文献出版社，1963年俄文版)。

5. 占卜巫术。《宋史》卷四八六《夏国传》记载了西夏巫师四种占卜方法。其四种卜法为：

(1) 炙勃焦。亦称"跋焦"。这是西夏人用羊骨占卜的一种方法，是由贼乱的卜师来施行的占卜巫术。这种巫术分为两种，

---

[1] 见白滨《从西夏文字典〈文海〉看西夏社会》，载《西夏史论文集》。

一为生跋焦，先向粟米念咒，然后将这粟米喂羊，羊吃完后等到它摇头时便将它杀掉，由巫师挖出它的五脏来看，决定吉凶祸福。一为死跋焦，用艾草来烧灼羊的髀骨，即“以艾灼羊脾骨以求兆”。来看其征兆的位置，以占主客的胜负。这两种巫术相较，西夏人更相信前一种。

（2）擗算。这种西夏时的占卜方式，“擗竹于地，若揲蓍以求数。”是将一根竹子剖开，根据竹签的数目来定吉凶。与汉族“揲蓍”占卜法相似。《易经·系辞上》云：“揲之以四，以象四时。”用蓍草五十根，先取其一，余四十九分为两叠，然后四根一数，以定阳爻或阴爻。

（3）咒羊。这种西夏巫术以羊占卜。夜里巫师牵来一只羊，由卜师先行对羊焚香与念咒，然后烧起谷火，再撒布到僻静地方，第二天早晨杀羊，挖出五脏看羊肠、羊胃，如肠胃通，就主吉，羊心有血则不利。①

（4）矢击弦。这种西夏巫术，“以矢击弓弦，审其声知敌至之期与交兵之胜负。”，占卜时，用箭敲击弓弦，巫师根据弓弦发出的声音，用来判断所卜事情的吉凶，知敌来临日期及交战的胜负。

《宋史·夏国传》指出：以上卜法用于卜知“敌至之期与兵交之胜负，及六畜之灾祥，五谷之凶稔。”据白滨译文，《文海》指出巫师的职能是：第一，驱鬼。“驱鬼也，驱灾鬼害者用是也。”第二，解疑。“（巫）能知语言，显说所问则故曰巫。”又云：“（卜）问意也，……视好恶何向之谓。”1972年在甘肃武威发现了一批西夏文献，其中便有解释吉凶祸福的占卜辞的残页。

① 《宋史·夏国传》：“咒羊，牵羊焚香祷之，又焚谷火于野次。次晨屠羊，肠胃通则吉，羊心有血则败。”

从黑城出土的西夏文献可见，在太后，命后、诸王、国师、大臣、统军等官阶和封号以后，接着便提出了“巫位”，可见巫在西夏王朝中有较高地位。

第二节　宋代契丹族巫术

公元916年，契丹族在今内蒙古西剌木伦河与老哈河流域（包括库伦、彰武、阜新）的广大地区，建立了一个奴隶制的国家——契丹王国。公元947年改国号为辽，直到公元1125年为金所灭，前后一共210年。

由于辽代属奴隶制王朝，因而它的巫术也表现出了野蛮与残酷的一面。《辽史·卷六本纪·穆宗上》载称：穆宗在天禄七年（954）“夏四月戊午朔，还上京。初，女巫肖古上延年药方，当用男子胆和之。不数年，杀人甚多。”穆宗接受了女巫吃男子胆汁可以延年益寿的黑巫方，他杀近侍、杀鹿人、杀彘人、杀狼人、杀雉人、杀褒人、杀鹘人、杀酒人、杀前导，最多的一次杀了44个人。

穆宗死后，景宗上台，依然搞所谓的“射鬼箭”巫术。《辽史·卷九·景宗下》云：“冬十月辛未朔，（景宗）命巫者祠天地及兵神。辛巳，将南伐，祭旗鼓。癸未，次南京。丁亥，获敌人，射鬼箭。庚寅，次固安，以青牛白马祭天地。己亥，围瓦桥关。”巫者祠天地兵神，控制着以下“祭旗鼓”，“射鬼箭”、“祭天地”等等一系列巫术活动。所谓“射鬼箭”，不过是在出师前，将抓来的俘虏，作为活靶子进行射杀之巫术活动。《辽史·卷五十一·军仪》云：“出师以死囚……植柱缚其上，于所问之方乱射之，矢集如蝟，谓之‘射鬼箭’。”

辽代也盛行用活人殉葬的巫术。据《辽史·卷十·圣宗一》

载：

1．“荆王道隐薨……渤海挞马解里以受先帝厚恩，乞殉葬。”

2．“甲午，葬景宗皇帝于乾陵，以近幸朗、掌饮伶人挞鲁为殉。”

尽管在圣宗时曾有明令禁止杀奴隶，并曾将为数不多的奴隶变为民户，但巫术殉葬依然被认为是名正言顺的事情。

巫师在朝廷内有崇高的地位。《辽史》卷四十九载称，在行吉仪的时候，“祭山仪，设天神”，皇帝、皇后至，便由“太巫以酒酹牲”来主持祭礼。此时皇帝服金文金冠，皇后御绛帕，络缝红袍，而“巫衣白衣，惕隐以素巾拜而冠之。”在整个仪式中，巫师排在首位。“巫三致辞。每致辞，皇帝、皇后一拜，在位者皆一拜。”最后，“太巫奠酹讫，皇帝皇后再拜，在位者皆再拜。”在整个祭祀过程中，大家（包括皇帝）都向巫师膜拜，形成了辽代巫师治国的特色。

辽代有一种射柳求雨的风俗，这实际是巫师设计的交感巫术，当时称“瑟瑟仪”。《辽史·卷四十九·吉仪》云：“瑟瑟仪：若旱，择吉日行瑟瑟仪以祈雨。前期，置百柱天棚。及期，皇帝致奠于先帝御容，乃射柳。皇帝再射、亲王、宰执以次各一射。中柳者，质志柳者冠服，不中者以冠服质之。”以上是瑟瑟仪祈雨的前期，关键却在于后期巫师的出场洒酒荐柳的巫术。《辽史》卷四十九又云：“又翼日，植柳天棚之东南，巫以酒醴，黍稗荐植柳，祝之。皇帝、皇后祭东方毕，子弟射柳。”可见“巫以酒醴”是这一求雨巫术的核心。

辽代又有一种孟冬拜陵的风俗。《辽史·卷四十九·礼志一》云：“孟冬朔拜陵仪：有司设酒馔于山陵。皇帝、皇后驾至，敌烈麻都奏‘仪办’。阇门使赞皇帝、皇后诣位四拜讫，巫赞祝燔胙及

时服、酹酒荐牲。大臣、命妇以次燔胙，四拜。皇帝、皇后率群臣、命妇，循诸陵各三匝。还宫。翌日，群臣入谢。”这是一套孟冬拜陵的巫术，巫师读赞词，念咒语，并且还“燔胙”（祭肉），穿“时服”，洒酒荐牲等等

辽代还有一种岁除拜火的风俗。《辽史·卷四十九·礼志一》云：“岁除仪：初夕，敕使及夷离毕率执事郎君至殿前，以醯及羊膏置炉中燎之。巫及大巫以次赞祝火神讫，阇门使赞皇帝面火再拜。”

辽代皇族的丧葬风俗中，也由巫师来主持祭祀。第一，出柩时必须由巫师来被除与祈禳。《辽史·卷五十·礼志二》云：“丧葬仪：圣宗崩、兴宗哭临于敞涂殿。大行之夕四鼓终，皇帝率群臣入，柩前三致奠。奉柩出殿之西北门，就辒辌车，藉以素褥。巫者被除之。诘旦，发引，至祭所，凡五致奠。太巫祈禳。皇族、外戚、大臣、诸京官以次致祭。”第二，安葬时也必须葬在巫师管理的“医巫闾山”。《辽史·卷七十一·后妃》云：“景宗立，葬二后于医巫闾山，建庙陵寝侧。”《辽史·卷七十二·宗室》云：“太宗改葬于医巫闾山，谥曰文武元皇王。”又云：“平王隆光，葬医巫闾山之道隐谷。”医巫闾山即《周礼·夏官·职方氏》提到的“医无闾”，在今辽宁省北镇县西，为古代之名山，辽代写为“医巫闾山”，当为巫师管理之山。

辽代的正旦（初一）国俗，也须有十二位巫师出场。《辽史·卷五十三·礼志六》云：“正旦，国俗以糯饭和百羊髓为饼，丸之若拳，每帐赐四十九枚。戊夜，各于帐内窗中掷丸于外。数偶，动乐，饮宴。数奇，令巫十有二人鸣铃、执箭、绕帐歌呼，帐内爆盐炉中，烧地拍鼠，谓之惊鬼，居七日乃出。”巫师鸣铃给辽代正旦时尚带来特殊的风情。

辽代寿诞风俗中的再生仪，也须由巫师来主持。《辽史·卷

五十三·礼志六》云："叟击箙(盛箭之器)曰：'生男矣。'太巫幪皇帝首，兴，群臣称贺，再拜。产医妪受酒于执酒妇以进，太巫奉襁褓，彩结等物赞祝之。"此为求子之俗，敲箭筒(箙)表示契丹族尚武之精神，这是一种抱活小孩象征求子的模仿巫术，太巫在其中起主导作用。

辽代还有一种柴册礼的风俗，这时要施行一种叫"赤娘子"的模仿巫术。宋王易《燕北录》云："赤娘子者，番语谓之'掠姑奥偌'，传是阴山七骑所谓黄河中流一妇人，因生其族类。其形木雕彩装，常时于木叶山庙安置，每一新戎主行柴册礼时，取来作仪注，第三日送归本庙。"(见《说郛》)

柴册礼是辽代皇帝即位以后，必须积薪为坛，受群臣上呈的玉册，礼仪结束，烧柴祀天，这称为"柴册礼"，《辽史·太宗纪上》云："癸亥，谒太祖庙，丙寅，行柴册礼。"故这是辽代皇帝登基后的大礼，而赤娘子便是宋代契丹族尊奉的母神，尚保留有母系制度的特征。

综上所述，辽代契丹族重巫与巫术，贯穿在医药、丧葬、军事、朝廷、求雨、拜陵、拜火、岁时、求子、祭祖等各种风俗与活动中。

第三十一章　宋代的交感巫术与模仿巫术

第一节　燃目求雨、身夹木片、活人休死妻巫术

——宋代的交感巫术

宋代的交感巫术，以求雨巫术最为流行，佛教与道教都在求雨中施行交感巫术。宋代和尚发明了一种“燃目求雨”的交感巫术，宋洪迈《夷坚志》乙志卷十三《法慧燃目》云：

> “绍兴五年(1135)，夏大旱，朝廷遍祷山川祠庙，不应。遣临安守往上天竺迎灵感观音于法惠寺，建道场，满三七日，又弗应，时六月过半矣。苦行头陀潘法慧者，默祷于佛，乞焚右目以施，即取铁弹投诸火，煅令通红，置眼中，燃香其上。香焰才起，行云满空，大雨倾注，阖境霑足。”

这里关键在于法慧十分注意选择“燃目”的时间，是在二十一天法事之后，眼见满空行云，大雨将倾盆而下，他便取铁弹煅红准备“烧眼睛”，实际上外面下雨了，他便停止“燃目”，后又编造了两个梦，说梦中见白衣女子来向他的眼中“枯眶”内掷一弹，

"物若鹅眼，瞻视如初，渐大，复旧"，同时又达到了宣扬佛法的目的。

道教求雨则不同，道士们通常以惯用符咒为术，不搞燃目烧身的把戏，有一种"役使五雷神术"，便是取水求雨的交感巫术。《夷坚志》丙志卷十八《林灵素》，所说即是（原文见第二十九章第二节取水求雨条）。

道士施巫术，不管哪一种巫术，都有他一套传统的做法，不外乎"仗剑禹步，诵咒数通"之类，而"取水一盂"来求雨是这种巫术最明显的特征，与上面以眼泪水求雨有异曲同工之妙。

在宋代，道教的道士与佛教的和尚，有时也联合起来，共同施行求雨的交感巫术，有一种"诣井请水"就是佛道联合的杰作。《夷坚志》支丁卷二《龙溪巨蟹》云：

> "福州长溪之东二百里，有湫渊曰龙溪，与温州平阳接境，上为龙井山，其下有大井，相传神龙居之。淳熙初年（1174）七八月之交，不雨五十日，民间焦熬不聊生。鳌祈祷请皆莫应。士人刘孟之者，一乡称善良，急义好施予。倡率道士僧巫，具旗鼓幡铙，农俗三百辈，用鸡鸣初时诣井投牒请水。僧道四方环诵经咒，将掬水于潭。见一巨蟹，游泳水面，一钳绝大，背上七星，遽涤净器迎挹之，才动足，云雾渝然乱兴，未达龙溪，雨已倾注，忽失蟹所在。"

和尚道士向四方各自诵读经咒，到大井旁投牒，到井水中请雨水速降，这还是以水求雨的老法新作而已。然而，在偏远的民间，土巫求雨的交感巫术也与和尚道士一样，采用以水求雨的巫法。以宋代民间巫师的"禁祷小术"为例。《夷坚志》支乙卷第三《周狗师》云：

> "岳州岳阳县村巫周狗师者，能行禁祷小术。最工

于致雨，其法以纸钱十数束，猪头鸡鸭之供，乘昏夜诣湫洞有水源处，而刊大竹插纸钱入水，谓之'刺泉'。凡以旱来请者，命列姓名及田畴亩步，具于疏内，不移日，雨必降。"

这种巫术除了有扎纸钱、供三牲的传统做法之外，虽有大竹插纸钱入水求雨的新法，但仍脱不了"以水求雨"的老套。对于贫穷的百姓来说，他们无力花费巨资来请和尚、道士祈雨，便发明了一种更为简便的求雨交感巫术，叫"蜥蜴求雨法。"宋李石《续博物志》卷五云：

"蜥蜴求雨法：以土实巨瓮，做木蜥蜴，小童操青竹，衣青衣以舞，歌曰：

蜥蜴蜥蜴，
兴云吐雾。
雨若滂沱，
放汝归去。

四言歌诀成了求雨的咒语了。《抱朴子》云："蜥蜴为神龙。"龙为播雨之神物，它的出现往往为雨兆。古人又认为蜥蜴是龙子，所以用以交感求雨。宋人这种求雨风俗带有交感巫术性。

在宋代的交感巫术中，比较著名和离奇的还有"周身夹木片"巫术，这是宋代民间一种拜祈吉庆的交感巫术。《夷坚志》支丁卷四《王监之》云：

"太学生王监之，婺州人也。绍熙壬子(1192)秋荐，告假还乡里。常时好招邀大仙，遂焚香泚笔，拜祈来岁得失。即大书十五字云：'罗春伯急欲相见，已为公讨冥州差遣。'是时罗以刑书兼吏部尚书，王甚喜，谓春闱必知贡举。当于其衙鉴下登科，欲诣学参假。方解舟，疝气大作。急还家，俄顷而卒。旋营周身之具，

乃罗木柏木各两片，而前后用椿板足之。始验前说'罗春伯'三字，冥州之兆，安得云吉乎！"

由于当时罗春伯是朝廷大官，大仙（巫师）扶箕书字"罗春伯"，要太学生王监之相信，施行"周身夹木片"后，他必能获交感魔力，自己能知贡举而成大官。巫师将"罗"变为"罗木"片；"伯"变为"柏木"片；"春"变为椿板，给王监之周身绑上罗木柏木，足上则捆上椿板夹住，结果却夹出了王某人的疝气，一命呜呼了！

"生人休死妻"巫术，也是宋代离奇的交感巫术。《夷坚志》丁志卷十二《吉拗之妻》云：

"岳州平江令吉拗之，唐州湖阳人。初娶王氏，枢密伦女弟也。既亡，复娶同郡张氏，居于长沙。张氏生女数日得危疾，医不能治。其母深忧之，邀巫媪测视，云：'王氏立于前，作祟甚剧。'命设位祷解，许以醮忏，不肯去。巫语拗之曰：'必得长官效人间夫妇决绝写离书与之，乃可脱。'拗之不忍从。张日加困笃。不得已，洒泪握笔，书之授巫。即杂纸钱焚付之，巫曰：'妇人执书展读竟，恸哭而出矣。'张果愈。生人休死妻，古未闻也。张与予室为同堂姊妹，今尚存。"

也许是丈夫向亡妻决绝写离书，能促进与续弦的后妻的爱情，对亡妻的爱转移到对后妻的爱而产生交感魔力，于是后妻的病便痊愈了。这是一种转移爱情的交感巫术。

第二节 宋代的神判、头发巫术及鱼巫术

（一）神判

宋代流行有煅砖判、沸水判、碎瓦判。在神判前应有盛大驱傩的仪式，而且巫师必须具有特异功能。《夷坚志》支丁卷第三

《李氏红蛇》云：

"福州长溪人潘甲，妻李氏，颜色秀美，年二十三岁方嫁。后二年，偕娣姒众妇出游园，见红蛇蟠结于道上，凝然不动。注目谛观之，还家即得疾。初时语笑无节，杂出怪异不稽之语，然犹与人相应答。已而益甚，尽改变形态。或靓装华服，新洁冠履，簪花满头，或被发裸体，一丝不挂，跣行通衢中，泥涂荆棘皆弗避，路人聚观叠迹，殊不动容。潘生惧其蹈死地，闭诸空室，晓夕谨视之。招村巫马氏子施法考验。巫着绯衣，集邻里仆僮数十辈，如驱傩队结束。绕李向所游处山下，鸣金击鼓，立大旗，书四字曰：'青阳大展'，齐声叫噪，称'烧山捉鬼'，遇虫蛇之属，则捕取以归，沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪诗，与之对。巫拾碎瓦一器，赤足践蹈。李初亦效焉，足破流血。巫又煅方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大镬，用手拈掇，顿于头，旋走三市。李皆不能，遂敛臂屈伏。巫倾沸汤，令李濯足。坐之小椅，勒其供通姓名。具状言不敢再作孽。乃遣一介押出门，行百步许，仆于地。潘生披起，拥归房，了不省人事，昏昏如醉。经一昼夜，精神稍复而极惭耻，凡两旬始安。扣向来所遇，不能言，盖亦羞之也。"

宋代神判有三个特点：第一，在判前应有"烧山捉鬼"与"虫蛇享神"两种隆重的巫术仪式；第二，还有对唱《邪诗》之举；第三，进入煅砖判、沸水判、碎瓦判，巫师具有特异功能，自然无恙，被判者却"足破流血"，乃至"仆于地"。此巫术流行于福建地区。

宋代的巫师宣称，他们所以具有特异功能，全来自于神秘的咒语。洪迈《夷坚志》支丁卷第四《治汤火咒》云：

"里巫多能持咒语而蹈汤火者，元仆弟得其诀，右

人拯治，无不立差。其咒但云：'龙树王如来，授吾行持北方壬癸禁火大法；龙树王如来，吾是北方壬癸水，收斩天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令。'咒毕，手握真武印吹之，即用少许冷水洗。虽火烧手足成疮，亦可疗。"

"龙树如来"即"龙树菩萨"，请参阅《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》一书第三章第十七节对《龙树菩萨九天玄女咒》之论述。关于"蹈火"特技自然不能相信，因有作伪手法，宋兆麟先生《巫与巫术》曾介绍所见的伪装。

（二）头发巫术——埋头发

在宋代，父母逝世以后，必须将他们的头发以及指甲，埋入坟墓里去的。宋张君房《云笈七签》云："凡梳头发及爪，皆埋之，勿投水火，正尔抛掷，以敬父母之遗体。"可见在古代，孝子埋父母头发是为尊敬父母的遗体之表现。这种丧俗被道教吸收为头发巫术了。

宋代发爪随葬依然盛行。宋政和《五礼新仪》云："（品官与士庶人丧）剪须断爪，盛以小囊，大敛纳于棺。"

（三）鱼巫术

宋代巫师继承了魏晋鱼巫术而有"鱼皮测潮"之巫术，但鱼的种类已有所扩大，不单有牛鱼，还有鱼獭、海马、海驴等的皮毛。宋寇宗奭《图经衍义本草》卷二十七兽部上品海獭下云："海中鱼獭、海牛、海马、海驴等皮毛在陆地皆候风潮犹能毛起，《博物志》有此说也。"

还须指出，捕鱼巫术也有利用符咒反抗巫术的。书符瓦上捕鱼巫术，便是宋代民间巫师的作法。宋洪迈《夷坚志》支丁卷三《廖氏鱼圹》云：

"有亲弟少四，与兄所居有两圹，各广袤二十亩，田

畴素薄，只仰鱼利以资生。弟忽起分析之议，勉从之。至取鱼之时，弟请村巫书符于瓦上，沉于吾得东塘，兄举网，不获一鳞，兄知其然，亦召此巫。如前法，于是西塘亦然。其后巫来相告曰：'汝两人亲兄弟，自不相容，而使我以邪术干正。虑贻谴罚，各宜悔初心，复同居共业。吾当为尔解救之，切勿再起狂念。'兄弟皆奉其戒，巫乃别画二符投之，鱼遂如故。今每岁获直不下数百缗。巫能不为利诱，警人使和协，为可嘉尚。惜不问其姓名。"

以上书符瓦上投水捕鱼巫术，并非纯交感巫术，而系反抗巫术与交感巫术结合的形态。巫师做善事，促进生产，古来罕见；能用鬼画符来捉鬼，更是巫师的奇谈怪论。

第三节　宋代模拟冥婚与治遗精模仿巫术

在宋代，模仿巫术融合进了冥婚风俗之中，"迎茅娘"是其典型表现，它是以模仿巫术的方式来为死人婚配。宋周去非《岭外代答》云：

"钦廉，子未娶而死，则束茅为妇于郊，备鼓乐而迎归而以合葬，谓之'迎茅娘'。昔魏武爱子苍舒卒，聘甄氏之亡女合葬。明帝爱女淑卒，娶甄后亡孙合葬。钦之'迎茅娘'，夷风也。曹氏父子，直为冥婚，岂足尚。"（卷十"迎茅娘"）

周去非否定了曹氏父子（曹操和曹睿）实行的冥婚陋俗。他所指的"钦廉"是今广东省南部地区。所谓"迎茅娘"，即为殇男所娶的新娘，这新娘是用稻草束扎成的草人，而后遵守迎娶之礼仪，与殇男一齐合葬。这种风俗显然是从模仿巫术中衍化出来

的。

宋康与之《昨梦录》记载的北方冥婚亦如此，谓“北俗男女年当嫁娶，未婚而死者，两家命媒互求之”，“设二座相并，各立小幡长尺余者于座后”，谓之“鬼媒人”，这也是巫术的模拟人。

到了清代，这种冥婚的模仿巫术，竟然发展到活女子抱着模拟的神主牌位来“结婚”的地步了，梁绍壬《两般秋雨盦随笔》卷八云：“今俗（即清代）男女，已聘未婚而死者，女或抱主成亲，男或迎柩归葬。”此俗至今台湾还有，何联奎、卫惠林《台湾风土志》云：未婚妻之故，男家再议婚娶，以一黑轿接“孤娘”牌位，安置男家桌上，又以一红轿接新妇。

宋代有一种土偶巫术，是用来治疗男子遗精的，宋洪迈《夷坚志》甲志卷十七《土偶胎》云：

> “仙井监超觉寺九子母堂在山颠。一行者姓黄，主给香火，顾土偶中乳婢乳垂于外，悦之，每至，必摩拊咨惜。一旦，偶人目动，遂起行，携手入屏后狎昵。自是日以为常，累月矣。积以卧病，优自力登山不已。主僧阴伺之，至半山，即有妇人迎笑。明日，尾其后，妇人复至。以拄杖击之，铿然仆地。於碎土中得一儿胎，如数月孕者。令行者取归，舂为屑，和药以食，遂愈。”

监超觉寺的九子母堂，显然是宋代民间一所求子的庙宇，庙内和尚伴以巫术治病，便用以上泥菩萨屑和以中草药治病，故为模仿巫术无疑，以上故事即为巫师所编造。

以上巫术可谓活男与庙中女神相配，反之，也有活女与庙中男神相配的巫术，与以上巫术形成了鲜明的对比。宋洪迈《夷坚志》支丁卷第二《张承事女》云：

> “湖州张承事女，容色美丽，以乾道癸巳岁生，至绍熙庚戌，十有八年矣。事父母孝谨，不妄出户庭。是

春，忽得感疾，常切切与人昵语。医巫不能治。时有道流，善摄制鬼魅，行业孤高，呼为煞先生。郡人延誉于张，邀至家。方仗剑洒水，此女出侮困之，殊不少慑。生深自愧闷，起行外间，假寐桥侧。魂气萦绕而上，若出神然。逢九天采访使者巡游，仪卫甚肃。因诣车下，再拜，告以张氏女为妖所缠，不容遣逐，愿赐指示。使者曰：'可用金桥诀治之。'旋即梦觉。再登张门行法，女抑首屈服。问其姓名，曰：'某乃其邻庙神。张承事昔贫时来祷于某，愿以此女为妻，缘是加意拥护。今几成富翁，而顿负盟约，所以作祟。盖其父母素心相许如此，非敢擅殃之。法师赐鉴可也。'生曰：'欲命工塑女像于神位之左，尽可从容。而令舍其精魂，复还故于，如何？'神谢曰：'敬诺。'后遂帖然。今已纳婿。"

这是据当时媒约婚衍化出的怪事。父母穷时去庙中拜杂神，许愿富时以女相配庙神，成富翁后，又不认账，于是"神"提出抗议，摄制女魂作人质。巫师想出了一个模仿巫术妙法，"塑女像于神位之左"，于是此女"精魂"也就"复还"如故。"绍熙"为南宋光宗赵惇年号，"庚戌"为绍熙元年(1190)。湖州为江苏省丹阳。

正如林惠祥《文化人类学》第十一章《巫觋》所指出，巫师为"人类所行的各种宗教仪式和典礼，都是为要和解神灵的忿怒或引起其欢心。"[①] 以上巫师将张承事女之塑像列于庙中男神之左，就是为了要和解神灵的忿怒的实例。以下还可举出巫师为了取得神的欢心而所施巫术的实例。《夷坚志》支丁卷第三《石城庙神》云：

① 林惠祥《文化人类学》，上海商务印书馆，1934 年版，第 327 页。

"赣州石城县城隍祠，在邑治之侧，水旱祈祷多应，土人敬事之。绍熙辛亥(1191)五月十七日，大雨倾注，溪流溢涌，浸通衢丈余。祠门颓败，士民合力一新之。门之左右原塑两马，是时忘设置。踰月后，知县吕大年梦紫袍吏立庭下声喏云：'大王令传语长官，出入乏马乘，欲暂假骏驷两匹。'吕许之。觉而思之，山邑原未尝养马，安能遽借？悟其事，乃自捐俸钱，即东西塑饰，用锦衣四健卒控驭。至七月，兼旬不雨，致祷祠下。香火才收，阴云正昼四合，随得膏泽，岁以大稔。县人或梦神导从甚伟，正乘所塑东边马云。"

这种求雨塑马娱神的模仿巫术，便是为了引起神灵的欢心。此为江西赣州宋代之巫术，巫师以说梦的形式反映出来。

宋代民间的泥瓦匠，也流传着一种可名之为"瓦覆纸人"的模仿巫术，远较明清时代泥瓦匠中流行的厌镇巫术历史久远。宋洪迈《夷坚志》丙志卷十《常熟圬者》云：

"中大夫吴温彦，德州人，累为郡守，后居平江之常熟县。建第方成，每夕必梦七人，衣白衣，自屋脊而下。以告家人，莫晓何祥也。未几，得疾不起。其子欲验物怪，命役夫升屋，撤瓦遍观，得纸人七枚于其中，乃圬者(泥瓦匠)以佣直不满志，故为厌胜之术，以祸主人。时王显道唤为郡守，闻之，尽捕群匠送狱，皆杖脊配远州。吴人之俗，每覆瓦时，虽盛暑，亦遣子弟亲登其上临视，盖惧此也。吴君北人，不知此，故堕此邪计。"

由于主人盖房时，对泥瓦匠招待不周，或未满足他们额外的要求，他们便会瓦覆纸人，用巫术来"以祸主人"。这种陋习在宋代是严格禁止的，因为它是被人们痛恨的黑巫术。

宋代尽管禁止黑巫术，但治病求吉的白巫术，不仅在民间就

是在宫廷中，也是颇为流行的，模仿巫术亦然。宋代道教的"斩草人"治病的模仿巫术，就在宫廷中大行其道。宋洪迈《夷坚志》甲志卷十二《宣和宫人》云：

> "宣和中(1123)，有宫人得病，谵语，持刃纵横，不可制。诏宝箓宫法师治之，不效。尽访京师道术者，皆莫能措手，于是闭之空室，不给食，如是数年。有程道士者，从龙虎山来，或以其名闻，命召之。上曰：'切未可启户，彼挟刃将伤人。'道士请以禁卫数百，执兵仗围其室三匝，隔门与之语，且投符使服。遂缚草为人，书牒奏天讫，斩之。宫人即苏。"

道士居然能调禁卫数百，声势浩大地施行巫术，大搞投符与缚草人之迷信活动，可见北宋宫廷受模仿巫术感染之深。

第三十二章　宋代的反抗巫术与蛊道巫术

第一节　宋代的反抗巫术

(一) 厌胜

宋代民间认为,通过托梦与解梦的巫术手段,连活的牲畜也能成为厌胜物。宋张邦基《墨庄漫录》卷二云:

> "周昕大夫居邓州,父中散卒数十年矣,一夕,昕妻梦中散如平生谓曰:'我且为羊,今在某氏屠肆,五更即死,当速见赎,乌头者,即我也。觉而语昕,以为梦中语勿信也。斯须复梦于昕,时以四更鼓。亟遣仆推门以至屠家,且问有乌头羊否?屠伯云:适有一头。仆曰:'幸勿杀,周宅欲售为厌胜之用。'乃倍直牵归视,昕有喜色,遂养之,每昕自外归,径趁怀中得食。已如是者数年,羊乃死。"

因为梦见乌头羊,经过巫师解梦找到这只乌头羊,它也就成为趋吉避凶的厌胜物,对死者与活者都有驱邪的作用。

宋代更有以"打耗"而驱傩鬼祟者。宋程大昌著《演繁露·腊

鼓》云：

> “湖州土俗，岁十二月，人家多设鼓而乱挝之，昼夜不停，至来年正月半乃止。问其所本，无能知者，但相传云，此名‘打耗’。‘打耗’云者，言警去鬼祟也。世说祢衡作渔阳躞蹀，而前正是正月十五，案时而言，此说近之矣，然其挝击不待正月，又似不相应也。”

这种击鼓驱祟的傩文化形态，与厌胜等反抗巫术，不仅形态相同，其性质也相同，而且傩文化究其根本而言，乃是隶属于反抗巫术这一大类别的。“打耗”也是“打野狐（进夜胡）俗的另一衍化形式，而直至现代流行的傩戏中，都缺不了鼓的配合，这便是“打耗”古俗的遗留。

宋代，我国西域地区人民则以天鹿来辟邪。宋程大昌《演繁露》“天鹿辟邪”云：“乌戈有桃拔，孟康曰：桃枝，一名‘符拔’，似鹿长尾一角者，或为大鹿两角者，或为辟邪，西域传。”这是以活的野生动物为厌胜物，认为它们有驱邪的魔力。

（二）厌胜钱

宋代，钱币厌胜巫术又跨入了一个新的阶段。当时融入生育、七夕、辟兵、丰乐太平诸俗的钱币厌胜，均有鲜明的时代感。

1．利用钱币厌胜，促进人口增长。兹列举以下四例：

永安五男钱　宋代厌胜钱币巫术。宋洪遵《泉志》卷十五“厌胜品”云：“永安五男钱，旧谱曰：经二寸三分，重十八铢，厚一分，上下轮郭之间，皆作粟文，面上四出文、文曰：永安五男，背作四神之状。又有日月相对者。李孝美曰：按所见者，径寸二分，背面皆四出有粟文，面文曰：永安五男，篆文与后魏永安五铢相似，唯男字真书耳。”（见图一、图二）



图一



图二



图三

五男二女钱　宋代钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："五男二女钱，李孝美曰：此钱径分七，厚分半，重十铢，背面有字，皆曰：'五男二女'。"（见图三）



图四

福庆钱　宋代钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："旧谱曰：径寸二分半，重十铢，肉好，背面皆有周郭。亦有径寸四分，重十八铢者，文曰：伍男式女，叁公玖卿。好郭边作连珠文于外，分为八分，若箕形，其二三五九皆作大字。"（见图四）



图五

男钱　宋代钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："旧谱曰：径寸重四铢，悬针书文曰'布泉'，世人谓之'男钱'，言佩之则生男也。敦素曰：径寸一分，形制精巧，字体与货泉略同。疑王莽时铸。后周亦有'布泉'字，皆玉筋，与此相并殊不侔也。李孝美曰：此钱径九分，重五铢，背面肉好，皆有周郭，旧谱列在不知年代品，今移于此。"（见图五）

以上钱币厌胜，助长了民间五男二女的生育观，同时也反映出宋代统治者鼓励人口增长的国策。

2. 利用钱币厌胜，配合七夕。洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"

云："旧谱曰：径寸四分，重十三铢，肉好，背面皆有周郭文，为牵牛织女相对形，穿上为花，穿下为草，制甚古质。李孝美曰：据所有者，面无好郭。"（见图六）



图六

3．利用钱币厌胜，辟兵除凶。洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："旧谱曰：径八分，重三铢，背面皆有周郭。又有两重于方穿之中，复更有小穿，邪正安之疑若八角然。其文一面曰：'去殃除凶'，一面曰：'辟兵莫当'，皆篆字，其间有八柱，郭外仍有小柄。"





4．利用钱币厌胜，祈禳丰乐太平。七例：

长年钱　又叫"长年太宝"。洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："长年钱，旧谱曰：径七分，欵文曰：'长年太宝'。"



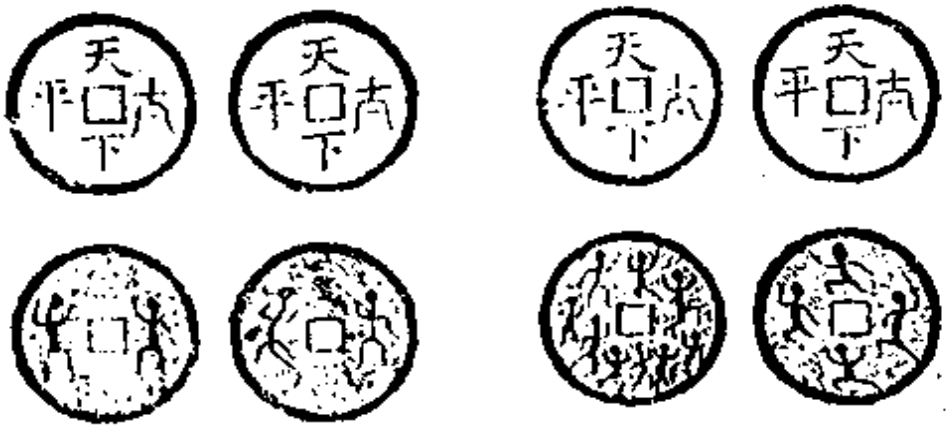
千金钱　又叫"长毋相忘"。洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："千金钱，旧谱曰：形制轻重类辟兵钱，其文一面曰'长毋相忘'，一面曰'日入千金'，钱间有八柱。"





天下太平钱　配合五男二女图案。宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："天下太平钱二品，李孝美曰：此二钱大小不等，面

文皆曰：'天下太平'，背文并隐起，大者径寸，重六铢，为持挺人旁有跃龙之状，而平地作水文，小者径八分，重五铢。为五男二女戏弄之象，而平地作球路文，疑亦厌胜之流也。余按此二钱今世有之。又有二种，其一面文亦曰'天下太平'，背文为四人持兵象之，象而平地作水文，径八分，重三铢、六参，又有一种面文，亦曰：'天下太平'，背为九子母之形，平地作球路文，径八分，重二铢四参。"



君宜侯王钱　配合相应重量篆字，宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："君宜侯王钱。旧谱曰：此钱径寸重如其文，文有六字，曰：'君宜侯王五铢'，并篆书，背面但有肉郭而无好郭。形制与汉五铢同而不甚精妙。李孝美曰：汉五铢钱面无好郭，而背有之，此钱既云背面，皆有好郭，安得与汉钱同形制也。"



丰乐钱　又叫"天清丰乐"。宋洪遵《泉志》卷十五"厌胜品"云："丰乐钱。旧谱曰：径八分，重二铢，五黍面文，有四字，皆科斗书，其可识者'丰乐'，肉好，背面皆有周郭。李孝美曰：此钱文曰'天清丰乐'。"



燕口洞钱　宋代也时兴祥瑞兆。宋乐史《总仙记》云："皇朝淳化元年(990)昇州奏二月十五日夜，忽有雷声，茅山燕口洞宫石开二尺，里面得铜铁钱三十一文。"

君平掷卦钱　又称"严君平钱"。中古钱币厌胜巫术。宋洪遵《泉志》卷十四云："赵抃《成都记》云：'严真观，汉严君平宅也。内有井，名曰通仙'，《耆旧传》云，此井与汉州绵竹县君平宅中井相通，近岁有人淘井得铜钱三文，径可二寸，因恍惚不安，投钱井中，立愈，或曰：此君平掷卦钱也。"

综上所述，驱邪趋吉是贯穿在古代钱币厌胜巫术中的一根主线。它不仅表现了当时统治阶级的思想与国策，而且也反映了民间的风俗观，是我国厌胜巫术特殊的形态。

第二节　宋代嫁金蚕及蛊道巫术

宋代的蛊道巫术称为"嫁金蚕"。宋蔡絛(tāo)《铁围山丛谈》云："金蚕始於蜀中，近及湖广闽粤浸多。状如蚕，金色，日食蜀锦四寸。南人畜之，取其粪置饮食中以毒人，人即死也，蚕得所欲，日置他财，使人暴富。然遣之极难，水火兵刃所不能害。必倍其所致金银锦物，置蚕于中，投之路旁。人偶收入，蚕随以往，谓之'嫁金蚕'。不然能入人腹，残啮肠胃，完然而出，如尸虫也。有人守福清，民讼金蚕毒，治求不得。或令取两刺猬，入其家捕之必获，猬果于榻下墙隙擒出。夫金蚕甚毒，若有鬼神，而猬能制之何耶？"

但是，宋代的佛僧，有些仍坚持反巫蛊的传统，坚持用中草药治疗。宋姚宽《西溪丛语》卷上云："马监场云：泉州一僧能治金蚕蛊毒。如中毒者，先以白礬末令尝，不涩觉味甘，次食黑豆不腥，乃中毒也。即浓煎石榴根皮汁饮之下，即吐

出，有虫皆活，无不愈者。李晦之云：凡中毒以白礬、牙茶揭为末，冷水饮之。”

宋代甚至有吞金蚕而不死的传闻。《幕府燕闲录》云：“池州进士邹阆(làng 浪)家贫，一日启户，获一小笼，内有银器。持归，觉股上有物，蠕蠕如蚕，金色灿然，遂拔去之，仍复在旧处，践之斫之、投之水火，皆即如故，阆以问友人。友人曰：此金蚕也。备告其故。阆归告妻云：吾事之不可送之家贫，何以为生？遂吞之，家人谓其必死，寂无所苦，竟以寿终，岂至诚之盛，妖不胜正耶？(《说郛》)

宋代有一种解蛊方更是天下奇闻，在中国巫术中，是十分少见的。宋洪迈《夷坚志》补卷第二十三《解蛊毒咒方》云：

“蔡人李枢，避建炎之难，同数乡人入蜀。绍兴乙卯(1135)、自夔之涪，过上岩，买一大鱼，其状如鲤，命仆治其半为羹，以半为鲊。初啜羹，其汁甚苦，意谓胆破，复尝肉脔，则一甘一苦，心疑焉。忆其父所书解毒咒，因急诵之，而屏去羹弗食。后三日，至武宁，市无屠肆，仆欲以鲊进，乃洗涤令净，沸油煎之，至盘桉间犹盛热，又诵咒数遍。一小青蜘蛛出鲊上，蹀躞自如，即杀而屑之，尽投鲊于江。枢乃道父书云：顷有朝官，与一高僧西游，道由归峡，程镇荒远，日过午，馁甚。抵小村舍，闻其家畜蛊，而势必就食，去住未剖。僧曰：‘吾有神咒，可无忧也。’食至，僧闭目诵持，俄见小蜘蛛延缘盌吻。僧曰：‘速杀之。’于是竟食，无所损。其咒曰：‘姑苏啄、磨耶啄，吾知蛊毒生四角，父是穷隆穷，母是舍耶女，眷属百千万，吾今悉知汝，摩诃。’是时同行者竟传其本，所至皆无恙。别传解毒方，用豆豉七颗，巴豆去皮两粒，入百草霜，一处研细，滴水圆如菉豆大，以

茅香汤吞下七圆。又泉州一僧，能治金蚕毒，云：'才觉中毒，先含白矾，味甘而不涩，次嚼黑豆，不腥者是已。但取石榴根皮，煎汁饮之，即吐出活虫。无不立愈。'李晦之云：'以白矾芽茶捣为末，冷水调服，凡一切毒皆可治。'并载于此，以贻后人。"

可见蛊虫放在油锅中也炸不死，但诵"摩诃"咒却能将它唤出扑杀。"摩诃"为梵语音译，是佛教用语，是大多胜之义，故摩诃咒实为印度进口货。宋代和尚延续唐代和尚作法，也插入蛊道巫术中进行解蛊毒之研究。

宋代蛊道巫术流传的地区是在福建的诸州。《夷坚志》补卷第二十三《黄谷蛊毒》对它叙述甚详，现分别叙述之：

1. 地点与种类。"福建诸州大抵皆有蛊毒，而福之古田，长溪为最。其种有四：一曰蛇蛊，二曰金蚕蛊，三曰蜈蚣蛊，四曰虾蟆蛊，皆能变化，隐见不常。皆有雌雄，其交合皆有定日，近者数月，远者二年。"

2. 仪式及施术规定。"至期，主家备礼迎降，设盆水于前，雌雄遂出于水中，交则毒浮其上，乃以针眼刺取，必于是日毒一人，盖阴阳化生之气，纳诸人腹，而托以孕育，越宿则不能生。故当日客至，不暇恤亲戚宗党，必施之，凡饮食药饵皆可入，持不置热羹中，过热则消烂。或无外人至，则推本家一人承之。"

3. 中蛊毒之症状："药初入腹，若无所觉。积久则蛊生，藉人气血以活。益久则滋长，乃食五脏，晓夕痛楚不可忍，惟啜百沸汤，可暂息须臾。甚则叫呼宛转，爬刮床席。临绝之日，眼耳鼻口涌出虫数百，形状不一。"

4. 蛊毒再培育之过程。"渍于水暴干，久而得水复活。人魂为虫，祟所拘，不能托化，翻受驱役于家，如虎食伥鬼然。死者之尸虽火化，而心肺独存，殆若蜂窠。"

5．蛊道巫术实例。“淳熙二年(1175)古田人林绍先母黄氏遭毒，垂尽，其家人曰：‘若是中蛊，当烧床篾照之，必能自言。’黄氏遂云：‘某年月日，为黄谷妻赖氏于某物内用置毒食我，‘其所事之神，今尚在谷房厨中。’绍先即告集都保，入谷家开厨，得银珂锁子，五色线环珓及小木棋子，两面书‘五逆五顺’四字，盛以七孔合，又针两包，各五十枚，而十一枚无眼，率非寻常人家所用物。即告官，捕谷，讯鞫则佯死，释之则苏，类有鬼相助。会稽余靖为主簿，府帖委治此狱，其奸态如在县时。靖无以为计，惧其幸免，不胜愤诃，系于庭下，砺刃断其首，贮以竹篮，持诣府自劾。府帅陈魏公具以状闻，诏提点刑狱谢师稷究实，谢与巫尉亲到谷家，诘之少顷，蜈蚣甚大，出现(从穴中出)。谢曰：‘此明证也，摄赖氏还司自临考之。’三日狱具，亦论死。所谓顺逆棋子者，降蛊之时所用以卜也，得顺者客当之，逆者家当之。针之无眼者，以眼承药，既用则去之，盖所杀十一人矣。五色线，凡蛊喜食锦，锦不可得，乃以此代。银珂锁者，欲嫁祸移诸他处，置道傍，冀见者取之也。谷之罪恶，上通于天，余靖为民去一凶，士大夫作诗歌者甚众。”

6．治疗蛊毒的药方。“嘉祐中(约 1056—1063)，范兵部师道为福州守日，揭一方于石云：‘凡中蛊毒，无论年代远近，但煮一鸡卵，插银钗于内，并含之，约一食顷取视，钗卵俱黑，即中毒也。其方用五倍子二两、硫黄末一钱、甘草三寸、一半炮出火毒，一半生，丁香、木香、麝香各十文、轻粉三文、糯米二十粒，共八味，入小沙瓶内，水十分煎，取其七，候药面生皱皮为熟，绢滤去滓，通口服，病人平正仰卧，令头高，觉腹间有物冲心者三，即不得动，若吐出，以桶盛之，如鱼鳔之类，乃是恶物。吐罢饮茶一盏，泻亦无妨，旋煮白粥补。忌生冷油腻酢酱。十日后，复服解毒丸三两丸，又经旬日平复。’予所载黄谷事，孙抃又以此方来

示，故并录之。丁、木、麝三香之价，嘉祐时十文，以今言之，须数倍乃可耳。”

《黄谷蛊毒》是蛊道巫术中重要之文献，内容具体而又有典型性，对蛊毒的地区、种类、取毒、放毒、症状、治疗过程、医方等都作了详尽的叙述。

在宋代，不怕蛊的民间传说故事也是十分有趣的。宋洪迈《夷坚志》三志壬卷第四《漳士食蛊蠚》记述道：

> “漳州一士人，负气壮猛，谓天下无可畏之事，人自怯耳。每恨无鬼神干我以试其勇。尝同数友出次村落，见精帛包物地上，皆莫敢正视，笑曰：‘吾正贫，何得不取！’对众启之，于数匹绢内，贮白金三大笏，更一虾蟆蠚，视之曰：‘汝蛊自去，吾所欲者银绢耳。’既持归，家人皆大哭曰：‘祸至无日矣！’士曰：‘吾自当之，不以累汝。’是夜升榻，有二青蠚，大如周岁儿，先据席上。士正念无以侑酒，适推敲杀之，家人又哭。士欣然割而煮食，乃就寝醉，竟晏然。明夜，又有蠚十余，小于前，复烹之。又明夜，出三十枚，夕夕增多，而益以减小，最后遂满屋充塞，不可胜食。至募工埋于野，胆气益振，一月后乃绝。士笑曰：‘蛊毒之灵，止于是乎！’妻清多买刺猬防蟆，出则必搜杀，士曰：“我即刺猬也，尚何求哉！”其家竟亦妥贴，识者美之。”

蠚是“蟆”的异体字，即癞虾蟆，也就是虾蟆蛊了，竟然大到与周岁婴儿一般，也就够恐怖了。但士人不信巫，不信蛊，杀而食之，居然也安然无恙。值得注意的是，宋代认为刺猬能吃癞虾蟆蛊，这说明宋代福建漳州一带对蛊道巫术无恐怖感，认为它只是虾蟆的转化，并不是什么太神秘的黑巫术。

宋人对蛊道巫术无恐怖感的重要原因，是由于他们十分注

意吸收汉唐时代用药物治疗蛊毒的经验。在宋代类书《太平御览》中，就钩沉与辑纳了诸多治疗蛊毒中草药的方法。如：

1. 梨芦　《太平御览》卷九九〇引《本草经》云："梨芦，一名葸茼，味辛寒，生山谷，主治蛊毒，生太山。"

2. 野葛：《太平御览》卷九九〇引《本草经》云："钩吻一名野葛、味辛，生山谷。主治金疮、中恶风，欬(克)逆上气、水肿，杀蛊毒鬼注。"古人认为野葛是剧毒之药、食此巫药，虽神巫巫咸亦莫可救之。《周易参同契》云："治(野)葛、巴豆一两入喉，虽周文兆蓍，孔丘占相，扁鹊操针，巫咸叩鼓，安能苏之。"但是却可治蛊毒，即为以毒攻毒之巫法

3. 升麻　《太平御览》卷九九〇引《本草经》云："升麻一名周升麻，味甘，辛，生山谷，治辟百毒，杀百老殃鬼，辟温疾、瘴稚、毒蛊，久服不失，生益州。"

4. 徐长卿：《太平御览》卷九九一引《本草经》云："徐长卿，一名鬼督邮，味辛温，生山谷、治鬼物、百精、蛊毒疾疫邪气温鬼，久服强悍轻身，生太山。"

5. 卢精：《太平御览》卷九九一引《本草经》云："卢精治蛊毒，味辛平，生益州。"

由上可见，宋人对治蛊毒中草药的重视程度之高。但宋人对于蛊也有未可解者，如"气蛊"。《夷坚志》三志壬卷第二《聂伯茂钱鸽》云："临川聂伯茂，病腹下气蛊，病块如覆盆，积日不差，仅余年而卒。"对气蛊就未有详解，依然神秘。他们一般认为蛊的现象单纯是"蛊病"，而不是蛊巫，如常熟某僧"绍兴三十二年，年七十八，忽得蛊病，水浮肤革间"[1] 并无蛊虫记述，只是水肿病而已。

---

1. 见《夷坚志》丙志卷八"顶山网客"。

第三节 宋代的挑生蛊道巫术

宋元之际还有一种神秘的蛊道巫术即"挑生毒"。元代人认为是"桃生蛊",实际应称为"挑生蛊"。如用鸡肉挑生,会在身体内长成鸡头、鸡尾、鸡翅;而用鱼肉挑生,则鱼肉会反生于腹中;也可以挑气,将人的肚皮吹成皮球,薄得能看见心肺,传说得十分恐怖。宋代"挑生蛊"现在可见有以下三种形态。

第一种:肋生植物型。《夷坚志》丁志卷第一《治挑生法》云:"莆田人陈可大知肇庆府,肋下忽肿起,如生痈疖状,顷刻间大如杯。识者云:'此中挑生毒也,俟五更以绿豆嚼试,若香甘则是已。'果然。使捣川升麻为细末,取冷熟水调二大钱连服之,遂洞下,泻出生葱数茎,根须皆具,肿即消。续煎平胃散调补,且食白粥,经旬复常。"这种挑生蛊,流行于福建莆田、广东肇庆等地,肋下长痈疖之原因是体内长起生葱来。

第二种,腹生动物型。《夷坚志》丁志卷第一《治挑生法》亦云:"雷州民康财妻,为蛮巫林公荣用鸡肉挑生,值商人杨一者善医疗,与药服之,食顷,叶积肉一块,剖开,筋膜中有生肉存,已成鸡形,头尾嘴翅悉肖似。康诉于州,州捕林置狱,而呼杨生令具疾证及所用药。其略云:凡吃鱼肉、瓜果、汤菜,皆可挑。初中毒,觉胸腹稍痛,明日渐加搅刺,满十日则物生能动,腾上则胸痛,沉下则腹痛,积以瘦悴,此其候也。在上焉,则取之,其法用热茶一瓯,投胆矾半钱于中,候矾化尽,通口呷服,良久,以鸡翎探喉中,即吐出毒物。在下焉,则泻之,以米饮下郁金末二钱,毒即泻下,乃碾人参、白术末各半两,同无灰酒半升纳瓶内,慢火熬半日许,度酒熟取出,温服之,日一杯,五日乃止,然后饮食如其故。"这种挑生蛊流行于广东雷州半岛地区,腹内能生出鸡嘴与

鸡尾来，吃什么生什么，吃鱼生鱼，吃瓜生瓜，而当时官府对蛮巫投蛊毒是要逮捕置狱的。

第三种，挑气胀肚型。《夷坚志》丁志卷第一《挑气法》云："从事郎陈遘为德庆府理官，鞫一巫师狱。巫善挑气，其始与人有仇隙，欲加害，则中夜扣门呼之，俟其在内应答，语言相闻，乃以气挑过。是人腹肚渐胀，日久，腹皮薄如纸，窥见心肺，呼吸喘息，病根牢结，药不可治。狱未成而死。江璆鸣三作守，以事涉诞怪，不敢置于典宪，但杖脊配海南。此妖术盖有数种，或咒人使腹中生鳖者，或削树皮咒之，候树复生皮合而死者，然不得所以治法。"这种挑气蛊流行于广东德庆，抓住投蛊的巫师，关进监狱，又流放海南。这种巫术大约采取"呼名挑气"法术，夜里扣门呼名，你若答应，便被"挑"上了，然后吹气入腹，使人肚皮圆得薄如纸，能看见心肺。

以上三种均为南宋时代的"挑生蛊"。

第三十三章　元代巫术

第一节　元代国俗——巫师领衔祭祀

元代的蒙古族，由于从一个游牧民族一跃而成为全国的统治者，在它所确立的元代国俗中就不免加入巫师领衔祭祀的重要内容，这在我国古代汉族皇帝所统治的王朝中是少见的。

一、太庙四祭的巫师活动。据明宋濂等撰《元史》卷七十七"祭祀六"的《国俗旧礼》云："每岁，太庙四祭，用司裡监官一员，名蒙古巫觋。当省牲时，法服，同三献官升殿，诣室户告腯，还至牲所，以国语呼累朝帝后名讳而告之。明旦，三献礼毕，献官、御史、太常卿，博士复升殿，分诣各室，蒙古博儿赤跪割牲，太仆卿以朱漆盂奉马乳酌奠，巫祝以国语告神讫，太祝奉祝币诣燎位，献官以下复版位载拜，礼毕。"在四祭中巫师有崇高地位，被封为。"司裡监官"。并由他以蒙古语来告神，沟通人与神之关系。

二、洒马妳子的巫师活动。《元史》卷七十七又云："每岁，驾幸上都，以六月二十四日祭祀，谓之洒马妳子。用马一，羯羊八，彩段练绢各九匹，以白羊毛缠若穗者九，貂鼠皮三，命蒙古巫

觋及蒙古、汉人秀才达官四员领其事，再拜告天。又呼太祖成吉思汗御名而祝之，曰：'托天皇帝福荫，年年祭赛者。'礼毕，掌祭官四员，各以祭币表里一与之，余币及祭物，则凡与祭者共分之。"蒙古巫觋的位置在洒马妳子巫术活动中排在首位。

三、秋冬季节的巫师活动。《元史》卷七十七又云："每岁，九月内及十二月十六日以后，于烧饭院中，用马一、羊二、马湩、酒醴、红织金币及里绢各三匹，命蒙古达官一员，偕蒙古巫觋，掘地为坎以燎肉，仍以酒醴、马湩杂烧之。巫觋以国语呼累朝御名而祭焉。"蒙古巫师在这一活动中主持重要的祭火祭酒之巫术。

四．射草狗巫术的巫师活动。《元史》卷七十七又云："每岁，十二月下旬，择日，于西镇国寺内墙下，洒扫平地，太府监供彩币，中尚监供细毡针线，武备寺供弓箭环刀，束秆草为人形一，为狗一，剪杂色彩段为之肠胃，选达官世家之贵重者射之。非别速、札剌尔、乃蛮、忙古台、列班、塔达、珊竹、雪泥等氏族，不得与列。射至糜烂，以羊酒祭之。祭毕，帝后及太子嫔妃并射者，各解所服衣，俾蒙古巫觋祝赞之。祝赞毕，遂以与之，名曰脱灾。国俗谓之射草狗。"射草狗巫术为模仿巫术，是蒙古巫师设计并融入民间风俗的特殊巫术。

五、脱灾迎福巫术的巫师活动。《元史》卷七十七又云："每岁十二月十六日以后，选日，用白黑羊毛为线，帝后及太子，自顶至手足，皆用羊毛线缠系之，坐于寝殿。蒙古巫觋念咒语，奉银槽贮火，置米糠于其中，沃以酥油，以其烟熏帝之身，断所系毛线，纳诸槽内。又以红帛长数寸，帝手裂碎之，唾之者三，并投火中。即解所服衣帽付巫觋，谓之脱旧灾，迎新福。"这是蒙古巫师指导皇帝搞的一种交感巫术，赋予酥油以魔力，烟熏帝身，代表驱去魔邪，手裂碎红帛，代表脱去旧灾。

六、金灵马巫术的巫师活动。《元史》卷七十七又云："凡宫

车晏驾，棺用香楠木，中分为二，刳肖人形，其广狭长短，仅足容身而已。殓用貂皮袄、皮帽、其靴袜、系腰，盒钵，俱用白粉皮为之。殉以金壶瓶二，盏一，碗碟匙筋各一。殓讫，用黄金为箍四条以束之。与车用白毡青缘'纳失失'为帘，覆棺亦以'纳失失'为之。前行，用蒙古巫媪一人，衣新衣，骑马，牵马一匹，以黄金饰鞍辔，笼以'纳失失'，谓之金灵马。日三次，用羊奠祭。至所葬陵地，其开穴所起之土成块，依次排列之，棺既下，复依次掩覆之。其有剩土，则远置他所，送葬官三员，居五里外。日一次烧饭致祭，三年然后返。"元蒙统治者丧葬风俗中都有巫师主持，棺材中，刳肖人形"。此为模仿巫术施术之主体。然后巫师引金灵马导死者入天堂。

综上所述，元代蒙古习俗的重点是巫师的主导作用，引起模仿巫术与交感巫术的盛行。在当时的民间，宁愿相信巫，也决不相信医的。元代揭傒斯《赠医氏汤伯高序》云："楚俗信巫不信医……凡疾，不计久近深浅，药一入口，不效，即屏去。至于巫，反复十数不效，不悔，且引咎痛自责，殚其财竭其力，卒不效，且死，乃交责之曰：是医之误而用巫之晚也。终不一语咎巫。故功恒归于巫，败恒归于医。效不效，巫恒受上赏，而医辄后焉。"有些医者，看见人们如此信巫，也从巫师那里学来一套巫术把戏，迎合民众信巫的心理，也来急功好利一番，揭傒斯在以上序言中又揭示说："医之稍欲急其利，信于人，又必假邪魅之侯以为容。"楚俗古本重巫，但元代不仅未减，反而增多。这与元蒙统治者大力倡导巫术有关。

在元代的典籍中，还记载到当时外国巫术之情况，今摘其要者选述如下：

1．朝鲜国。元周致中《异域志》卷上云："古朝仙，一曰高丽，在东北海滨，周封箕子之国，以商人五千从之。其医巫卜筮，

百工技艺，礼乐诗书皆从中国。”

2. 日本国。元周致中《异域志》卷上云：“在大海岛中，岛方千里，即倭国也。其国乃徐福所领童男女始创之国。时福所带之人，百工技艺，医巫卜筮皆全，福因避秦之暴虐，已有遁去不返之意，遂为国焉。”

3. 私诃条国。元周致中《异域志》卷下云：“近女真，金辽山庙，有古鼍(tuó)，如人饮食将尽，向鼍作礼，则饮食悉具。其人多尚巫，谈祸福。”按“私诃条”为巴利(pali)文 sihaladipa 对音，即今之斯里兰卡。石鼍巫术是一种变食品的巫术，此术萌发自唐代。唐段成式《酉阳杂俎》前集卷十《物异篇》石鼍条云：“石鼍，私诃条国金辽山寺中有石鼍，众僧饮食将尽，向石鼍作礼，于是饮食悉具，”由此看来变食品巫术当是佛教徒施行的，目的在于宣扬佛法无边，以后遂变为娱乐场中魔术师手中的拿手好戏。

4. 占城。原名 Campa 或 Campapura，位于今越南中南部。元周致中《异域志》卷上云：“王子入朝中国，比安南不尚文墨，尚战斗，喜师巫邪术。其民有犯讼不能决者，即令过鳄潭，其潭有神鱼，能知人善恶，理亏者鱼即食之。”此鳄潭神判巫术类似于我国皋陶觟𧏡神判巫术。（见占城国图）



5. 天竺国。即今印度。元周致中《异域志》卷上云：“国内有圣水，能止风涛，番商等以琉璃瓶而盛之，若遇风涛，洒之即止，与默伽国水同。”圣水对风雨

有魔术力，这种以圣水止风雨的巫术，显然是一种交感巫术。（见天竺国图）



6. 默伽国。亦作麻嘉，为Mekka对音。在红海东岸，即今沙特阿拉伯的麦加，为伊斯兰教圣城。元周致中《异域志》卷下云："古系荒郊，无人烟，因大食国祖师蒲罗叶娶妻，在荒野生一子，无水可洗，弃之地下。其子以脚擦地，涌出一泉，甚清澈，此子立名司麻烟（Ismeäl）砌成大井，逢旱不干，泛海遇风波，以水洒之即止。"以圣水止风雨之巫术做法，在古印度与古麦加都有发现。（见默伽国图）



综上所述，1. 元人认为朝鲜与日本巫术文化均来自中国。2. 石鼈变食巫术出自唐代佛教巫术。3. 鳄潭神判巫术是古越南巫术中重要的一类。4. 以圣水止风雨巫术在元代的印度和麦加都有发现。元代可以说是一个比较开放的封建帝国，因此当时有许多人到外国去，外国也有许多人到中国来，中外巫术得到了交流与传播。但目前尚未搞清这些输入的巫术文化流变形态。

第二节 元代景教文献《巫师的崇拜》

1983年第2期《世界宗教研究》发表了李经伟先生《回鹘文景教文献残卷〈巫师的崇拜〉译释》一文，披露了一篇难以见到的元代景教有关于巫师的文献，下面就是这篇景教文献《巫师的崇拜》残卷的全文：

“让我们去向他的伟大福尊顶礼膜拜吧！”他们恳求道。那时，黑洛狄斯王这样吩咐他们说：“喂！现在，亲爱的、我的孩子们，你们好生地去吧！他们怀着决心寻求吧！当你们得到什么的时候，再回来告诉我。我也要去向他顶礼膜拜。”他（这样）说了。而当那些巫师们从耶路撒冷出走的时候，那颗星星也同他们一起走去。当那些巫师们到达伯利恒时，那颗星星便一动不动地肃然而立。后来他们在这里找到了天主耶稣。当时他们恭敬地（或停下来）走近并进入（天主耶稣的居室），他们解开自己的行囊，毅然决然地公开请求（天主耶稣）把他们带来的三种礼品：黄金、宝石、焚香（收下）并（向天主耶稣）顶礼膜拜，从而向天主耶稣恳求、赞美和奖赏。那些巫师们是这样想着走进（天主耶稣的居室）去的：即他若是天神之子，他就会说：‘我把宝石和焚香收下’；他若是帝王，就会说：‘我把黄金收下。’但他若是医生，就会说：‘我把香料草药收下。’（巫师们这样想着，把三种礼品）放在一个大盘子上，带了进去。永恒的天神之子圣王耶稣知道了那些巫师们心里的想法以后，便毅然决然地把三种礼品全部收下了。并且这样对他们说道：“嘿！巫师们哪！你们怀着三种想法进到（我的居室）来了，天神之子是我；帝王也是我；医生也是我。”（天主耶稣）这样说了。（天主耶稣）又这样说道：“你们不要有任何怀疑地走吧！”天主耶稣从石头摇篮的角上像揪面团儿

一样把一块圆石头扯下来，给了那些巫师们。巫师们拿到那块石头之后，他们自己的身体搬不起来。让牲口驮，牲口也驮不动。因此他们商量道："这石头十分沉重，这一(块)圆石……它对我们有什么用？连牲口都驮不动，我们是带不走的吧！"他们这样交谈了。后来就在原地出现一口井。他们搬着那块石头扔到了那口井里。就这样他们刚走不远(回头)一看，从那口井里，有一股可怕的巨光带着火焰一起喷出，直达蓝天之上。而他们看到了那奇异的……征兆以后，巫师们明白了，便诚惶诚恐地把头低下去，顶礼膜拜了。他们这样说道："他(天主耶稣)给了我们可敬可拜的宝物，而我们却没有加以敬拜，我们不自觉地把它扔到了井里。"他后悔地说。由于这种情况，到今天为止，巫师们之所以崇拜火的原因就是这样的。那时天使出现了，并且降服了他们，让巫师们沿着另外一条道路走了。那些巫师们再没回到黑洛狄斯王那里去。

让我们再写下去吧！札哈利亚大圣僧就是死在有恶行的黑洛狄斯王之手的。当时黑洛狄斯王看见了那些巫师们在返回时，沿着另外的路走了，他以为："这是那些巫师们欺骗了我。"他非常愤怒。便这样命令刽子手、屠夫、监斩官说："你们去吧！在我的国家之内，有多少两岁以下的孩童，你们把他们统统杀死！"他这样命令道。后来一位天使出现在约瑟的梦中，这样传达命令说：……(以下残卷)

初唐时西方基督教聂斯脱利派传入中国称为景教。它是基督教中的一个小教派。唐太宗贞观九年(635)由叙利亚人阿罗本到长安来传教，建成波斯寺(大秦寺)。唐德宗建中二年(781)还立了一块碑，叫《大秦景教流行中国碑》，说当时已在中国传播"寺满百城"了。但由于唐武宗会昌五年(845)，唐王朝下诏禁止景教流传，两千多景教教士被驱逐出境，于是景教在中原地区绝

迹,有些教士流入契丹与蒙古。元朝建立后景教曾又传入,但此时已与天主教一起统称为"也里可温教"不再称景教了。这一篇回鹘文残卷《巫师的崇拜》,由于是景教文献,可能是元代留下的写本。李经传《回鹘文景教文献残卷〈巫师的崇拜〉译释》也指出:"从中外学者的著述中得知:回鹘人(维吾尔人古称)在宋末元初时曾信奉过景教,且极盛于元初。"

这篇景教《巫师的崇拜》发现于吐鲁番盆地的布拉依克(Bulagik)或布拉利克(Bularik)村。1908 年首先由德国人缪勒(F.W.K.Mullar)发表。1928 年俄国突厥语言学家拉德洛夫(W.W.Radloff)写出有关论文在《回鹘语文献》上发表。1951 年苏联学者马洛夫(S.E.Malov)将此文收入《古代突厥语文献》一书,本文即根据此书俄文翻译。由于景教有关巫师文献极为罕见,其中讲了一个"石人井喷火"的故事,内容待考,故附载于此以供研究之用。

第三节 元代的交感巫术与盅道巫术

(一) 头发巫术

在元代,据传说,人死后骷髅必须埋好,不然,骷髅上一旦有一束头发,也会飞出来作怪。元无名氏《湖海新闻夷坚续志》后集卷二"怪异门"《骷髅为怪》云:"奉天县国盛村百姓姓刘,病狂发时,乱走不避井堑,其家为迎禁咒人侯公敏治之。公敏才至,刘忽起曰:'我暂出,不假尔活。'因杖薪担至田中,袒而运担,状若击物。良久而返,乃曰:'我病已矣,适打一鬼头落,埋于田中。'兄弟及咒者犹以为狂,遂同往观之,刘掘于一骷髅,戴发十余茎,其病顿愈。"骷髅所以作怪,由于"戴发十余茎"原故,这显见为头发具有魔力的表征,是从头发巫术观衍化出来的故事。

（二）神判

元代有县官衙门仿效神判而有所谓“摸钟”判。据元代无名氏著《湖海新闻夷坚续志》“补遗治道门”一节《摸钟辨盗》云：

“陈襄述古知浦城县日，有人失物，捕得，莫知谁为盗，述古乃绐之曰：‘某庙有一钟，能辨盗，至灵。’使人递置后阁祠之，引群内立钟前，自陈不为盗者摸之则无声，为盗者摸之则有声。述古自率职祷钟甚肃，祭讫，以帷帷之，乃阴使人以墨涂。良久，引内逐一摸之，出乃验其手，皆有墨，惟一囚无墨，计遂定为盗。盖恐钟有声，不敢摸也。”

元代在南海、扶南一带，民间就已盛行起了捞油判与坐塔判。元周达观撰《真腊风土记·争讼》叙述了这两种神判。

1．捞油判，形式并不新鲜。

“且如人家失物，疑此人为盗，不肯招认，遂以锅煎油极热，令此人伸手于其中，若果偷物，则手腐烂，否则皮肉如故。”

2．坐塔判，形式比较特别，俗称“天狱判”。

“两家争讼，莫辨曲直。国官之对岸有石塔十二座，令二人各坐一塔中。其外，两家自以亲属互相提防。或坐一二日，或坐三四日。其无理者，必获症候而出，或身上生疮疖，或咳嗽发热之类。有理者略无纤事。以此剖判曲直，谓之‘天狱’。”

（三）蛊道巫术——桃生蛊

元代此术是以“下蛊杀人”为主，是专门害人的黑巫术。元无名氏撰《湖海新闻夷坚续志》前集卷二《桃生蛊毒》云：“广南桃生杀人，以鱼肉延客，对之行厌胜法，鱼肉能反生于人腹中，而人以死。相传人死，阴役于其家中。有一名士，尝为雷州推官，亲

勘此事，置肉盘，以死囚作法，以验其术。有顷发现，肉果生毛，何物淫鬼乃能尔也！然解之亦甚易，但觉有物在胸臆间，则急服升麻以吐之，觉在腹中，急服郁金以下之。此方雷州印施，盖得之于囚也。"①

这种蛊毒巫术，奇就奇在"鱼肉能反生于人腹中"，其流传的地点也在雷州一带，也以升麻治之，自"广南"带来，广南包括今广东广西地区。"桃生"当为"挑生"之误写。

关于元代蛊道巫术流传的范围，据元周致中《异域志》卷下云："洞蛮，有土官掌之，其人皆与广西人同。食蛇鼠为上等之馔，以猴肉为鲊，其人皆能下蛊杀人。"洞，亦作峒，元代时候贵州、广西一带，部分苗族、侗族、僮族聚居地泛称为"洞蛮"。故知此流行范围，应当扩大到以上各少数民族中。

元代还流行有"蛊毒犀"，言未详，现录于下以俟考。元史浩著《两钞摘腴》云："伯玑云：今所谓'骨掘犀'，乃蛇角也。以至毒能解毒，故曰：'蛊毒犀'。"②

第四节　交感巫术的面面观

——元明之际的《感应类丛志》

我国古代称"交感"为感应，因而有感应经、感应志等等。所谓"感应"，便是互相感动影响，故世上所称的"交感巫术"，实应称为感应巫术，方合中国古人之意。感应之词，最初出现于周代的《易经》中，《易·咸》云："柔上而刚下，二气感应以相与。"可见

① 见《湖海新闻夷坚续志》，元无名氏撰，中华书局，1986年点校本，第87—88页。

② 引自《说郛三种》（三）号十九，第九四五页，上海古籍出版社版。

古占卜巫师透过《易经》认为人的性格刚柔可以互相感应。《汉书·礼仪志》云："书云：'击石拊石，百兽率舞'，鸟兽且犹感应，而况于人乎？"《尚书·舜典》记载古乐神夔的神通，他敲击着石磬[①]跳起巫舞，各种鸟兽都依着他的音乐跳起舞来，所以古人认为，连鸟兽都有受巫舞互相感应的特点，难道人不能够受巫舞的感应吗？随着佛教在东汉时传入中国，感应一词也就被运用于翻译佛经之中。《三藏法数》卷三十七便说佛教徒的精诚能感动神明，而神也应之。道教甚至还有《太上感应经》，那似是唐宋道家所造作。直至《宋史·艺文志》才有著录。所以感应经，感应志出现在宋代以后，不是没有道理的。四库全书收有《感应类丛志》一卷为清代浙江巡抚采进本。明代陶宗仪《说郛》卷一百九中收入了《感应经》、《感应类丛志》，便可说明它出于此时代。《说郛》本《感应类丛志》署名为"吴僧赞宁"撰，一共有十八条，现引录如下以作参考之用。

1. 芦灰投地，苍云自灭。

《史记》有苍云围轸，轸楚之分野是不善之征，楚大史唐勒乃夜以蒭灰遗于地乃更灭拂之，其苍云为之半灭。

2. 积灰知风，悬炭识雨。

以榆化灰，聚置幽室中，天若将风，则灰皆飞扬也。秤土炭二物，使轻重等，悬室中，天时雨则炭重，天晴则炭轻。又云：以此验二，至不雨之时，夏至一阴生即炭重，冬至一阳生即炭轻，二气变也。

3. 儳蚕拭唇，马不咬人。狼皮在槽，马不食谷。

以儳蚕拭马唇内外，即不咬人，亦不吃草，取桑作

---

① 磬(qing)，一种上古时代的乐器。

末涂口，即不吃草也。以鼠狼皮挂马上，或云置谷上，马不咬谷也。（按僵蚕条同见《淮南万毕术》）

4. 胡桃之券，令鸡夜鸣，甑瓦之契，投枭自止。

以胡桃树东南枝劈之书"券"字，讫选于鸡栖下，则夜鸣不止。以故瓦书"契"字，置于墙上，忽闻枭鸣，取以投之，即不敢更鸣也。（按《淮南万毕术》有"甑瓦止枭鸣"）

5. 口诵仪方，登山不见虎。心念仪方，入泽不逢蛇。

此二句目验也。

6. 籍草三垂，鬼魅收迹。金乘一振，游光敛色。

夜卧以所眠土，抽草一茎，出长三寸许，鬼魅不敢来魇人。田野中见游光者，火也，其名曰"燐"，鬼火也。或人死，血久积地为野火游光，不常或出或没来逼人夺人精气，以鞍两镫相叩作声，火即灭也。

7. 货宅之财，不买生口。估乘之物，不以聘妇。

卖宅之财，不买生口、奴婢及生物，并不利于人。卖驴马之财不聘妇。

8. 牛马度栏，出手即售。衣服运井，入市争酬。

欲买牛马驴畜，宿以木栏障之，明乃度过，令寡妇系其尾作十字，则其物易售也。欲出卖衣服，运绕乡井三匝，将入市争酬也。

9. 月布在户，妇人留连。守宫涂臂，自有文章。

取妇人月水布烧作灰，妇人来即取少许置门阃[1]、门限，妇人即留连不能去。五月五日取蝇虎虫以刺血，用朱砂和牛羊脂食之，令其腹赤，乃取为水，少许涂人

[1] 阃(kǔn)，旧时指妇女所居住的地方。

臂，即有文章，墨拭不去，男女合则即灭，此东方朔法，汉武帝以验宫人，或曰守宫也。①

10. 高悬大镜，坐见四邻、回风之草，目觌四户。

以大镜，长竿上悬之向下，便照耀四邻，当镜下以盆水，坐见四邻出入也，取回风草插头上，令人顾见四户之事。回风，即旋风也。（按回风草条同《淮南万毕术》）

11. 群毛止风，孤槌息涝。

取黑犬皮毛，并白鹅左翼，剪烧之，扬鹅即风生，扬犬（毛）即风止也。三寡妇七孤儿，各令持研米槌；孤儿仰天号，寡妇向地哭，即雨止，有大验也。（按《淮南万毕术》有黑犬皮毛止天风）

12. 井衣独运，逃亡自归。甑缕缝裳，竖奴无去。

取逃人衣服，井中垂运之，则逃人自思归也。以甑带麻作线，缝奴婢衣，脊缝一尺六寸，即无逃走之心也。②

13. 木瓜翻鱼，秦椒伏雀。

以木瓜灰和麦饭糠及米，投水中，鱼乃食之，鱼皆翻目矣。秦椒为末，和稻饭，雀食之而休伏地也。

14. 桔见尸而实繁，榴得骸而叶茂。

桔见死尸即多子，以骸骨埋榴树根下，绕之其树，滋（而叶茂）。

15. 龟骸环裳，子孙聪明。狗肝泥灶，妇妾孝顺。

---

① 此两条均为《淮南万毕术》条目的衍化。

② 逃人条原见《淮南万毕术》："取亡人衣带裹磁石，悬井中，亡人自归。"（御览卷九八八引）

取龟左髀骨，环而带之，子孙聪明智慧。以狗肝和净土泥灶，令妇妾孝顺也。（按狗肝条同见《本草纲目》引《博物志》）

16. 沃穴难盈，虚损门户。勾芒在灶，家常耗耄。

有穴容指，以水沃之，不可满者，此名虚耗之宅，有此令人虚损不滋息，灶前或左右有湿，如水浇处不干者，若不去之，令人家多耗耄也。

17. 蛙布在厕妇不妒，草发在灶妇安夫。

以妇月水布喂蛤蟆于厕前，入地一尺五寸许，即令妇人不妒。又埋妇人发于灶前，令妇人安夫家。又取他人发埋灶前，令人不怒恒喜。（按蛙布条同见《淮南万毕术》）

18. 居三徙鬼逐人，邻三穴家必破。

家三移徙，耗鬼逐人。三穴为空，亡故家破。

由以上十八条可见，《感应类丛志》中的交感巫术，多半从《淮南万毕术》与魏晋交感巫术中衍化来的，但也加入了一些新的巫术试验的内容。

第三十四章　元代模仿巫术

第一节　元代婚姻、生产、生育、无头模仿巫术

元代无名氏撰之《湖海新闻夷坚续志》后集卷一《法诛土偶》云：

> “周大三婆因往寺中，见土偶像美丽，自言曰：‘得一丈夫如此，足矣。’自是每夜必至。久焉，白昼亦至。其夫投巫治之莫验，遂投环法师。与之一符，令此妇佩之。一日，祟语之曰：‘汝疑我。’夺其符为二，各人一半。法师怒曰：‘自与你讨分晓。’每遇与人行持，必附奏。一日，阴雨大作，其妇人已寝，闻雷声顿悟，具言其祟为神捉去。自是怪绝。逾月，此妇人因在园中，见此祟在隔墙，恓惶垂泪，与语，曰：‘久在囹圄，近方得归。’妇人曰：‘因何得归？’答曰：‘郊天赦耳。”

周大三婆去庙中见男偶美丽，模拟物产生了魔术力，遂使之迷恋男偶。其夫请巫师来治未治好，结果道教法师用书符法（即反抗巫术）来治，也未成功，周大三婆竟然隔墙与其互相对起话

来。此种巫术并非孤立存在,《湖海新闻夷坚续志》后集卷二还有类似的一种活女配庙神的模仿巫术存在,其《庙神娶妇》云:

> "浦城有护国庙大王极灵,神像雄美。邑人刘氏有两女。一日谒庙,长女有愿与王为偶之意。夜归,女梦神遣二直符赍金帛授刘氏,并箐从来迎,请归庙。梦觉,以告其父,方怪其事,女忽无病而卒。次早谒庙,见宫中王者本泥塑中坐,已移于左。厥父以女梦祈筊于神,遂塑其女于右作夫人。"

看来女死后配神,首先得"祈筊",筊同珓,即施行杯珓卜,杯珓卜通过后才可为女塑像以成为神的夫人。这自然是占卜巫师搞出的模仿巫术的把戏。

在元代,模仿巫术也渗透进生产风俗之中。流行于北京、陕西、江苏等地的"扫晴娘"风俗,就是由模仿巫术衍化而成的风俗。据清赵翼《陔余丛考》卷三三所记,此俗在元代已流行,元李俊民《扫晴娘》诗云:"卷袖拿裳手持帚,挂向阴空便摇手。"明刘侗、于奕正《帝京景物略》卷二云:"凡岁时……雨久,以白纸作妇人首,剪红绿纸衣之,以苕帚苗缚小帚令携之,竿悬檐际,曰'扫晴娘'。"清赵翼《陔余丛考》卷三三亦云:"吴俗,久雨后,闺阁中有剪纸为女形,手持一帚扫悬檐下以祈晴,谓之'扫晴娘'。"这种模仿巫术直至民国年间仍然流行。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷三《吴县之扫晴娘》云:"吴县如遇久雨,则用纸剪为女子之状,名曰'扫晴娘'。手执扫帚,纸人须颠倒,足朝天,头朝地,其意盖谓足朝天,可扫去雨点也,用线穿之,挂于廊下或檐下俟天已晴,然后将扫晴娘焚去。"《山东民俗·巫术信仰》亦云:"(山东)天阴雨不晴,人们剪彩作扫晴娘挂于门前,求得它把云彩扫去。"

元代还有敬"纳赤该"神的模仿巫术。据《马可波罗行纪》云:

"(鞑靼)有神,名称纳赤该(Nacigay),谓是地神,而保佑其子女牲畜田麦者,大受礼敬。各置一神于家,用毡同布制作神像。并制神妻、神子之像。"①

这种"地神"祭祀巫术带有集体性。祭众神是鞑靼人的家神特征,汉族家神通常只祭灶神。

元代,南海诸蕃皆以圆石来模拟佛身,认为它是佛的化身,实际也是模仿巫术的表现。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二怪异门的《圣佛生子》记载说:

"南海诸蕃国皆敬圣佛,其圣佛出世在真腊国古里婆城,有佛者,女子也,有夫,渡海而化,为龙王所荡,乃谓龙王曰:'使我登岸,当岁生一子以奉龙王。'暨海神送其舟于古里婆城,乃显神异,人有轻慢,必降祸焉;人有祈求,必赴感焉;人有自欺于前,必报验焉;南蕃皆敬事之。凡相争者,必诣庙质于圣佛前,曲者不敢往也。南蕃所居皆茅庐,惟圣佛庙貌甚严,黄金饰像四躯,为四殿,盖一佛而三夫也。女巫最多,皆谓之夷婆。庙多鼓乐,血食无虚日。每岁正月十三日,设庐于庙前,积禾于中,请圣佛出庙,而焚禾以祭。十四日圣佛生子,乃忽有一圆石自圣佛身跃出。二十日夜,举国人民不寝,以听佛之生子。明日国人皆奉珍宝犀象献佛,而迎其所生子,舟载而投诸海以奉龙王云。德祐乙亥乃双生二石。六合以外,妖祥怪诞愈多如此。"

文中所指"德祐"当指元世祖忽必烈至元十二年(1275),此时即南宋德祐乙亥。此时南海诸蕃奉行佛为女神,一女神而配三夫其俗已够奇妙,更奇的是女神每岁生一子丢进海里献龙王,

① 见冯承钧译《马可波罗行纪》,中华书局1954年版,第246页。

而献的"儿子"并非活人,乃是施以模仿巫术,以圆石代人,"投诸海以奉龙王"。圆石象征乌蛋,象征生殖。

在本章的第六节曾谈到宋代的摩侯罗泥娃娃。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二怪异门《泥孩儿怪》云:

"临安风俗,嬉游湖上者,相尚多买平江泥孩儿,仍与邻家,谓之土宜像。院西有一民家女,因得压被孩儿,归置于床屏彩桥之上,玩弄爱惜无厌。一日午睡,忽闻有人歌诗云:'绣被长年劳转展,香帏还许暂偎随。'及觉,不见有人。是夕,中夜睡微醒,复闻有歌前诗句。惊觉,月影朦胧,见一少年侵步帐西,女子惊起。进而抚之曰:'毋恐,我所居去此不远,慕子之久,神魂到此,不待启关而入。'起视扁钥如故。女知其神,不得已与之合焉。正当风清月白之时,此子时复而来,因遗金环。女密投箱箧中,数日见金环实土为之,女心大惊。忽见压被孩儿左臂上金环不存,知此为怪,遂碎而没诸河,其怪遂绝。"

宋元之际临安(杭州)风俗,在女孩子的绣床被子上,要放置泥娃娃摩侯罗压风,俗叫'压被孩儿',这本身便是模仿巫术衍化出来的风俗,在这种巫术背景下,便衍化出来以上故事。封建社会女孩子被封闭在闺房内,不能与男子接触,一些精美艺术品——少男的模拟品,往往使受压抑的女孩子想入非非而致神魂颠倒。

模拟的生育巫术在元代也很盛行,祈求男嗣或妇人难产便要去拜求庙中的神灵,在所拜求的模拟神中,有一位陈夫人颇为有名。《湖海新闻夷坚续志》后集卷二神明门的《神救产蛇》记载云:

"建宁府徐清叟子妇怀孕,十有七月不产,举家忧

惧。忽一妇人踵门，自言姓陈，专医难产。徐喜，留之，以事告陈妇。曰：'此易耳。'令徐别治有楼之室，楼中心凿一窍，楼下周围用板钉壁，置产妇于楼，陈妇同居焉。陈令备数仆持杖楼下，候有物堕地即笞死之。陈妇以产妇吹呵按摩。但见产一小蛇，长尺余，自窍而下，群仆笞杀之。产妇平安，全家举手相庆，重以礼物谢之，俱不受。但需手帕一事，令其亲书'徐某赠救产陈氏'数字。陈曰：'某居福州古田县某处，左右邻某人，异日若蒙青目，万幸。'辞别出门，忽已不见，心常疑异之。后徐知福州，忆其事，遣人寻访所居邻舍，云：'此间止有陈夫人庙，常化身于世救治难产。'细视之，则徐所题之手帕县于像前。人归以报，徐为请于朝，增加封号，宏其庙宇。凡有祈求男嗣及妇人难产，祷之立应，至今香火尤盛。"

陈夫人便是求治难产的模拟神。属于祈子神之列，可见模仿巫术造神都是为了实用的目的。

元代曾经出现过断头的巫师。元代碧山精合刻本无名氏的《湖海新闻夷坚续志》前集卷二《妖巫断首》云：

"太和袁文焴，调湖南宪干，待次于家。有谒士来访，告之曰：'宪司有一疑狱不能决者三年，闻君将赴宪幕，愿献小忠。衡有妖巫李生，能以术断人之头。里有刘氏嫁女于张，去之日，中途而遇妖巫，女竟失首，刘氏不知也。至张，亲戚族党及环聚扶新人下车，忽见无首之女子，大骇，纽拽媒妁仆从，求白于官。刘诉张则云：张杀其女。张诉则云：刘以无首之人欺骗。系狱者数人，前后因死者十余人，州郡皆不得其情。君能平反，亦是阴德。'袁闻之喜。及任，果有是狱未断，乃以是言

密告之提刑刘希仁，希仁委之县尉王君。尉告病假，月余不出，携仆至其地算卜。尉精于五行，祸福如神，里人皆敬之，与之言曰：'吾里李巫，有术甚奇。何若更学之为佳！'尉欣然托其人求之于李，许以厚资，李喜，与之敛。先以其仆试之，李曰：'请回头一觑。'则其仆无首矣，尉恐，李曰：'无恐，且饮。'又与尉言：'更一觑。'则其仆复存。盖其法过三日，断者不可复全矣。尉迟去，约以某日携钱楮来尽其术。及期领卒同行，尉先过其家，饮酒极欢。中夜令群卒围屋就缚，搜籍其家，有髑髅百五十个，并其妻子，悉以付官，狱遂解。宪司将妖巫一家弃刑于市。"

这是一个妖巫以无头巫术杀人的民间传说。元代人认为无头巫术是"妖巫"之所为。从《妖巫断首》可见，无头巫术也属黑巫术。妖巫竟以此杀了百人以上，"有骷髅百五十个"，结果引起公愤，受到应有的惩罚，被"弃刑于市"。

第二节　元末画中女投胎及模仿巫术

有关画上美女的巫术，从晋代的画像求爱术到南北朝的画人令生术，再到唐代的娶画美人为妻，与中外的烧画像念咒治人巫术，有一个发展的脉络。这种巫术发展到元明之间，居然演变出一个画中女投胎的巫术故事。元末明初时人罗贯中著的巫术章回小说《三遂平妖传》第一回《胡员外典当待仙画　张院君焚画产永儿》，就是叙述这样一个故事。

第一：胡员外烧香求子。

"其中有一员外，家中巨富，真个是钱过壁头，米烂陈仓。家中开三个解库：左边这个解库专当绫罗缎匹；

右边这个解库专当金银珠翠；中间这个解库专当琴棋书画，古玩之物。每个解库内用一个掌事、三个主管。这个员外姓胡名浩，字大洪，止有院君妈妈张氏，嫡亲两口儿，别无儿女。正是眼睛有一对，儿女无一人。

"过数日，恰遇吉日良时，叫当直的买办香纸，安排轿马，伴当丫鬟跟随了，往到宝箓宫门前，歇下轿马，走入宫里来，到正殿上烧香，少不得各殿两廊都烧遍了。来到真武殿上，胡员外虔诚祷祝：生年月日，拜求一男半女，也作胡氏门中后代。"

第二：典当得仙画。

"主管道：'此位师父有这幅小画，要当伍拾两银子，小人不敢当，令我师定要当。'员外把眼一觑，道：'我师这画虽好，不值许多，如何当得伍拾两？'那先生道：'员外！你只知其一，不知其二。这幅画儿虽小，却有一件奇妙处。'员外道：'有甚奇妙处？'先生道：'此非说话处，请借一步方好细言。'员外与先生将着手经进书院内，四顾无人，员外道：'这画果有何奇妙？'先生道：'这画于夜静更深之时，不可交一人看见，将画在密室挂起，烧一炉好香，点两枝烛，咳嗽一声，去桌子上弹三弹，礼请仙女下来吃茶。一阵风过处，这画上仙女便下来。'那员外听得，思忖道"'恁地是仙画了！'即同先生出来，交主管：'当与师父去罢。'"

第三：请下画美人。

"回身把风窗门关上，点得灯明了，壁炉上汤罐内汤沸沸地滚了。员外烧一炉香，点起两枝烛来，取过画叉，把画挂起，真个是摘得落的妖娆美人。员外咳嗽一声，就桌子上弹三弹，只见就桌子边微微地起一阵风。

风过处，只见那画上美人历历地一跳，跳在桌子上，桌子上一跳，跳在地上。这女子脚到头五尺三寸身材，生得如花似玉，白的是皮肉，黑的是头发。只见那女子觑着员外，深深地道个万福。那员外急忙还礼，去壁炉上汤罐内倾一盏茶递与那女子，自又倾一盏茶陪奉着。吃茶罢，盏托归台，不曾道个什么，那女子一阵风过处，依然又上画去了。员外不胜之喜，即时自收了画，叫当直的来收拾了，员外自回寝室歇息。不在话下，自此夜为始，每日至晚便去弄帐。"

第四：妻子怒烧画。

"妈妈轻轻地走到风窗边，将小拇指头蘸些口唾，去纸窗上轻轻地印一个眼儿，偷眼一张，见一个女子与员外对坐了说话。这妈妈两条忿气从脚板底直灌到顶门上，心中一把无名火高了三千丈，按纳不下，舒着手，推开风窗门，打入书院里来。员外吃了一惊，起身道：'妈妈做什么？'那妈妈气做一团，道：'做什么？老乞丐！老无知！做得好事！你这老没廉耻，每夜只推弄帐，到今半月有余，却在这里为这等不仁不义的勾当！'正闹里，只见那女子一阵风过处，已自上画去了。那妈妈气喷喷的唤：'梅香！来与我寻将出来，交你不要慌！'员外口中不道，心下思量，自道：'你便把这书院颠倒翻将转来，也没寻处。'那妈妈寻不见这个女子，气做一堆，猛抬头起来，周围一看，看见壁上挂着这幅美女，妈妈用手一扯，扯将下来，便去灯上一烧，烧着，放在地上。"

第五，画灰人妇口投胎。

"员外见妈妈气，又不敢来夺。那画烘烘地烧着，

纸灰在地上团团地转，看看旋来妈妈脚边来，妈妈怕烧了衣服，退后两步，只见那纸灰看着妈妈口里只一涌，那妈妈大叫一声，匹然倒地。胡员外慌了手脚，交迎儿、梅香相帮扶起来，坐在地上，去汤罐内倾些汤，将妈妈灌醒，扶将起来，交椅上坐地。自此之后，只见妈妈眉低眼慢，乳胀腹高，身中有孕。胡员外甚是欢喜。”

第六，吃仙丸画中女分娩。

“时光似箭，日月如梭。经一年光景，妈妈将及分娩，员外去家堂面前烧香许愿，只听得门首有人热闹，当直的来报员外道：‘前番当画的先生在门前。胡员外听得说，吃了一个蹬心拳，只得出来迎接道：‘我师，又得一年光景不会。不敢告诉，今日我房下正在坐草之际，有缘得我师到来。’只见那先生呵呵大笑道：‘妈妈今日有难，贫道有些药在此。’就于荆筐篮内取出一个葫芦儿来，倾出一丸红药，递与员外，交将去用净水吞下，即时便分娩。员外收了药，留先生斋了，先生自去，亦不提起赎画之事。且不说先生，却说员外将药与妈妈吃了，无移时生下一个女儿来，员外甚是欢喜。老娘婆收了，不免做三朝、满月、百日，一周，取个小名：因是纸灰涌起腹怀有孕，因此取名叫做永儿。”

以上摘录的画中女投胎巫术故事，具有道教性质。

这部《三遂平妖传》将诸多明代的模仿巫术搜罗来衍化为各种情节，均标榜为《九天玄女法》。

1. 以米变米术。

“寻个空桶，安在地上，将十数粒米安在空桶内，把件衣服盖了，念了咒，喷一口水，喝声道：‘疾！’只见米从桶里涌将出来。”

2. 以钱变钱术。

"变钱法——画着一条索子，穿着一文铜钱。——要打个脐膊放在地上，用面桶盖着。舀一碗水在手，依咒语念七遍，含口水望下一喷，喝声：'疾！'揭起面桶，就变成一贯铜钱。"

3. 以纸糊的金银锭变真金真银术。

"永儿接那(纸糊的)金银锭安在地上，腰里解下裙子来盖了，口中念念有词，喷上一口水，喝声道：'疾！'揭起裙子看时，只见一堆金、一堆银在地上。"

4. 剪草为马，撒豆成兵术。

"只见那永儿把那葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗赤豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：'疾！'都变做三尺长的人马，都是红盔、红甲、红袍、红缨、红旗、红号、赤马；在地上团团的转，摆一个阵势。"

5. 苕帚变尸首术。

"胡员外含糊过了一夜，次日早起，先生开柴房门看时，唬得员外呆了，只见刀在一边，剁的尸首却是一把竹苕帚。"

6. 剪纸月亮变真月亮术。

"先生就怀中取出一张纸来，将剪刀在手，把纸剪了一个圆圆月儿，用酒滴在月上，喝声：'起！'只见那纸月望空吹将起去。三个人齐喝采道：'好！'只见两轮月在天上。"

7. 摸死猪头变活猪头术。

"瘸师不想看着挂在案子上的猪头，摸一摸，口里动动地不知说些甚的，摇着法环自去了。翟二郎定下

这个猪头，却交他娘来取，我除下猪头与他，这猪头扎眉扎眼，张开口把婆婆一口咬住，惊死那婆婆在地。”

8. 剪纸马变活马术。

“瘸师道：‘我再有一件剧术交你们看。’取出一张纸来，剪出一匹马，安在地上，喝声道：‘疾！’那纸马通身雪白，如绵做的一般，摇一摇，立起地上，能行快走。瘸师骑上那马，喝一声，只见曳曳地从空而起。良久，那马渐渐下地，瘸师歇下马来，依然是匹纸马。”

9. 长板凳变大老虎术。

“胡永儿入去掇一条板凳出来，安在草厅前地上，永儿骑在凳上，口中念念有词，喝声道：‘疾！’只见那凳子变做一只吊睛白额大虫。胡永儿骑着大虫，叫声：‘起！’那大虫便腾空而起；喝声：‘住！’那大虫渐渐地下来。喝声：‘疾！’只见那大虫依旧是条板凳。”

10. 接头巫术。

“杜七圣道：我这家法术，是祖师留下，焰火炖油，热锅煅碗，唤做续头法。把我孩儿卧在凳上，用刀割下头来，把这布袱来盖了，依先接上这孩儿的头。”

“只见那（失头）和尚慌忙放下碗和箸，起身去那楼板上摸一摸，摸着了头，双手捉住两只耳朵，掇那头安在腔子上，安得端正，把手去摸一摸。”

从以上十种元明之际的模仿巫术来看，《三遂平妖传》是一部用模仿巫术为主线进行艺术构思的章回小说。以上十种巫术都是属于“九天玄女法”的[①]。“九天玄女”是道教徒给“玄女”的

① 关于九天玄女法，请参阅高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第三章第十七节《佛教的九天玄女咒》。

尊号，又称"九天玄女娘娘，是道教的神仙。宋代还传说有以下奇妙的九天玄女炼丹故事。《夷坚志》志补卷十二《赤松观丹》云：

> "婺州金华赤松观，相传为九天玄女炼丹之所。云丹始成时，凡三粒，以一祭天，一祭地，皆瘗于隐所，一以自饵，盖不知几何世矣！宣和间(1119－1125)，某道士独坐竹轩，见所养善鸣鸡，啄龙眼于竹根下，甚大而有光彩，急起夺得之，香气袭人，重于铁石，意其所谓神丹也，未敢服。密贮以器，置三清殿前，愿见者则焚香启钥以示之，既期年矣！后为游士攫取，以像前供人吞之，夺不可得，亟呼众擒之，已飘飘然行池水上，运步如飞。明日，或见其坐水底，水皆涌沸，旬日方去，莫知为何人，何所之也！道士怅然自悔，犹汲水涤盛丹器饮之，自是面如童颜，唇赤如朱，右手软如绵，年九十，尚强健无恙。鸡亦活三十年。"

这是以长生为探索核心的道教炼丹术。可见九天玄女术，包括的范围很广泛，不仅是"龙树菩萨九天玄女咒"，也不仅是模仿变化的巫术，还有炼丹术，它为道教与佛教各种不同流派所利用。

第三十五章　明代巫术

第一节　明王朝对巫师的宽厚处理

明初，朱元璋相信占卜巫术，所以在明初官职中设有卜筮之官。如《明实录》卷一百二十八即记载着明朝设立的卜筮之官。朱元璋甚至说："卜筮者，所以决疑，国之大事，必命卜筮，……龟筮者，所以通神明之意，断国家之事也。"所以明代巫师在明初曾受优遇，整个明朝对民间巫师处理均较宽厚。例如，对凡是搞扶乩的巫婆，一律驱逐出京城了事。明俞如揖《礼部志稿》卷四十五载马文升《覆奏四事疏》云："宜令各该巡城监察御史，及五城兵马司，并锦衣卫巡捕官，逐一搜访，但有扶鸾（即扶乩）祷圣、驱雷、唤雨、捉鬼、耳报，一切邪术人等及无名之人，俱限一月内尽逐出京。"

由上可见，明王朝对巫师最终是赶出京城了事，由他们在民间存在与发展。

对以上《礼部志稿·覆奏四事疏》提到的巫术，明代民间仍旧照传不误。如耳扳巫术，实际是明代流行的模仿巫术。明王士

性著《广志绎》卷四"江南诸省江西"云："奉新有樟柳神者，假托九天玄女之术，俗名耳报。乃其地有此树，人取树刻儿形而传事之。其初乃章、柳二家子死，共埋于树下，久之其树显灵。儿形以一手掩耳，贯以针，炼以符咒，数以四十九日，耳边传言则去其针。其神乃小儿，故不忌淫秽，不讳尊亲，不明礼法，随事随扳，然亦不能及远，亦不甚知来。其术炼之有用万家土、万人路者、土谓燕窠，路谓板桥，取伴其神裹之，验最速，若用金银诸物者，则皆冀以诓赚而去，非实也。其神之依人，则任其为盗而亦听之，故是儿神不明礼法。近见一二缙绅亦有事此神以谭幽吊诡者，最可笑。"①

这种耳报巫术，连当时人也觉得荒唐可笑。人取树刻儿，耳边传言，随人乱说，造成了"则任其为盗亦听之"的恶劣结果，故明王朝明文规定将这种耳报巫术，"限一月"驱逐出京师。

第二节 明代女巫预言的巫术

明代，民间亦流行女巫预言的巫术。明代凌濛初著的拟话本《初刻拍案惊奇》第五卷的卢生与郑生婚事中有明确的记载，它是以假说唐代故事的形式反映出来的，故事说：

> "唐朝时有一个弘农县尹，姓李，生一女，年已及笄，许配卢生。那卢生生得伟貌长髯，风流倜傥。李氏一家尽道：'是个快婚。'一日，选定日子，赘他入宅。当时有一个女巫，专能说未来事情，颇有灵验。与他家往来得熟，其日因为他家成婚行礼，也来看看要子。李夫人平日极是信他的，就问他道：'你看我家女婿卢郎，官

① 《广志绎》（吕景琳点校本），中华书局，1981年12月第1版，第86页。

禄厚薄如何?'女巫道:'卢郎不是那个长髯后生么?'李母道:'正是。'女巫道:'若是这个人,不该是夫人的女婿。夫人的女婿,不是这个模样。'李夫人道:'吾女婿怎么样的?'女巫道:'是一个中形白面,一些髭髯也没有的。'李夫人失惊道:'依你这等说起来,我小姐今日还嫁不成哩!'女巫道:'怎么嫁不成?今夜一定嫁人。'李夫人道:'好胡说!既是今夜嫁得成,岂有不是卢郎的事?'女巫道:'连我也不晓得缘故。'道言未了,只听得外面鼓乐喧天,卢生来行纳采礼,正在堂前拜跪。李夫人拽着女巫的手,向后堂门缝里,指着卢生道:'你看这个行礼的,眼见得今夜成亲了,怎么不是我女婿?好笑!好笑!'那些使唤养娘们见夫人说她,大家笑道:'这老妈妈惯扯大谎,这番不准了。'女巫只不做声。

"须臾之间,诸亲戚友都来看成婚盛礼。原来唐时衣冠人家,婚礼极重。合卺之夕,凡属两姓亲朋,无有不来的。就中有引礼赞礼之人,叫做'傧相',都不是以下人做,都是至亲好友中间,有礼度熟娴,仪容出众,声音响亮的,众人就推举他做了,是个尊重的事。其时卢生同了两个傧相,堂上赞拜礼毕,新人入房。卢生将李小姐灯下揭巾一看,吃了一惊,打一个寒噤。叫声:'呵呀!'往外就走。亲友问他,并不开口,直走出门,跨上了马,连加两鞭,飞也似去了。

"宾友之中,有几个与他相好的,要问缘故。又有与李氏至戚的,怕有别话,要成全他的,多来追赶。有的赶不上罢了;有赶着的,问他劝他,只是摇手道:'成不得!成不得!'也不肯说出缘故来,抵死不肯回马。众人计无所出,只得走转来,把卢生光景,说了一遍。

那李县令气得目睁口呆，大喊道：'成何事体！成何事体！'自思女儿一貌如花，有何作怪？今且在众亲友面前说明，好教他们看个明白。因请众亲戚都到房门前，叫女儿出来拜见。就指着道：'这个便是许卢郎的小女，岂有惊人丑貌？今卢郎一见就走，若不教他见见，众位到底认做个怪物了！'众人抬头一看，果然丰姿冶丽，绝世无双。这些亲友也有说：'是卢郎无福的'；也有说'卢郎无缘的'；也有道：'日子差池，犯了神煞的'，乱说一个不定。李县令气忿忿的道：'料那生不能成就，我也不伏气与他了。宾客里面有愿聘的，便赴今夕佳期；有众亲在此作证盟，都可做大媒。'只见傧相之中，有一人走近前来，不慌不忙道："小子不才，愿事门婿。'众人定睛看时，那人姓郑，也是拜过官职的了。面如傅粉，唇若涂朱，下颏上真个一根髭须也不曾生，且是标致。众人齐喝一声采道：'如此小娘子，该配此才郎！况且年貌相等，门阀相当。'就中推两位年高的为媒，另择一个年少的，代为傧相，请出女儿交拜成礼，且应佳期，一应未备礼仪，婚后再补。

"是夜竟与郑生成了亲，郑生容貌果与女巫之言相合，方信女巫神见。成婚之后，郑生遇着卢生，他两个原相交厚的，问其'日前何故如此？'卢生道：'小弟揭巾一看，只见新人两眼通红，大如灯盏，牙长数寸，爆出口外两边，那里是个人形？与壁殿所画夜叉无二，胆俱吓破了，怎不惊走？'郑生笑道：'今已归小生了。'卢生道：'亏兄如何受得？'郑生道：'且请到弟家，请出来与兄相见则个。'卢生随郑生到家，李小姐梳妆出拜，天然美貌，绝非房中前日所见模样，懊悔无及。后来闻得女巫

先曾有言，如此如此，晓得是有个定数，叹口气罢了。正合着古话两句道："有缘千里能相会，无缘对面不相逢。"①

以上这种特殊的预言巫术，主要是通过相面来施术的。以上故事中的根据，便是"白面"、"髭髯"的俊男与"丰姿冶丽"的女子相配。这同唐代大相术家袁天纲，相武则天幼时，认为此小女孩必定会成为皇帝一样，是通过相面而得出的结论。② 所以，究其巫术实质而言，看相也应划为巫术之一类。

① 《初刻拍案惊奇》第五卷，青海人民出版社，1984年出版，第85—88页。

② 参阅拙文：《唐代敦煌的看相与算命》，载台北《历史》月刊第27期，1990年4月1日出刊，其中第22页，有《龙目凤颈的武则天》之一节。

第三十六章　明代交感、模仿、蛊道巫术

第一节　明代交感巫术

（一）鱼巫术

明代的鱼巫术比较发达，有江豚占风，槐豆花卜，以及捕石鳞鱼不可说话三种形态，在古代鱼巫术中独树一帜。

明代有江豚占风之巫术。杨慎《异鱼图赞笺》卷一云："江豚，生江中，状如海豚而小，出没水中，舟人候之占风。"这是根据江豚有在风潮中出没的特性而制定的鱼占原理，有科学的因素。

明代还有槐豆花与石首鱼巫术。杨慎《异鱼图赞笺》卷二引明冯时可《雨航杂录》云："鲚，即石首鱼也。小者曰鲹，又名鰶鱼，最小者名梅首，又名梅童，其次名春来。土人以槐豆花卜其多寡，槐豆花繁，则鱼盛。"此术似来自魏晋，据《太平御览》卷九三八"石首鱼"引三国吴沈莹《临海异物志》云："石首小者名踏水，其次名春来。"其说法与明冯时可《雨航杂录》叙述一致。石首鱼，即黄花鱼，又称黄鱼，其形状特征正如《本草纲目》鳞部四十四卷"石首鱼"引《志曰》所说："石首鱼，初出水能鸣，夜视有

光，头中有石如棋子。”煮食黄鱼可见，头额前有小洞十几个，宛如槐豆花大小，由此引起巫师的联想，认为槐豆花对于黄鱼有魔术力。当然这是巫师荒唐的联想而已。

明代还有一种捕石鳞鱼不可说话的巫术。明何乔远《闽书·闽产诸鱼》云：

> “石鳞鱼，一名石苍鱼，蛙属，皮斑，肉白、味美。是生高山深涧，昼伏窦中，夜居山头，石顶。捕者不可预相告语，密摘黄历首一叶纳灶中，即抱松明火照之，鱼光不敌，遂不能动。泉州，德化县为多。”

这是古代姓名巫术的衍化。有捕鱼时不能说出捕鱼的鱼名，不然便捕不到了。这如同东北挖人参不能说人参名一样。

（二）脚印巫术

明代不断有从国外传入的佛足印巫术。

明马欢《瀛涯胜览·锡兰国》云：“（别罗里）海边山脚光石上，有一足迹，长二尺许，云是释迦从翠蓝山来，从此处登岸，脚踏此石，故迹存焉。中有浅水不干，人皆手蘸其水洗面拭目，曰佛水清净。”

由上可见，佛足印中的水有魔术力，可用以清目，但是这种巫术未被人们采用，相反，倒为我国本土原始盘古足迹所代替。

《明史·外国传》“盘古遗迹”云：

> “有大山高出云汉，其颠有巨人足迹，入石深二尺，长尺余，云是盘古遗迹。”

《瀛涯胜览》“佛迹”云：

> “王居之侧，有一大山（Adam's Deak），侵云高耸，山顶有人脚迹一个，入石深二尺，长八尺余（冯校：吴本作深一尺，长八尺，黄绿作二尺许），云是人祖阿聃

(Adam)圣人，即盘古之足迹也。"①

两者显然来自我国《三五历纪》中有关盘古巨人的传说。

明代还有以脚底泥巫术防病者。明高濂《遵生八牋》卷六"四时调摄笺"冬部云："玄枢曰：除日以合家头发烧灰，同脚底泥包投井中，咒曰：'勅令我家眷属竟年不害伤寒，辟却五瘟疫鬼。"

这种脚底泥巫术与头发结合起来施术，被认为能辟鬼。

(二) 头发巫术

明代的头发巫术亦趋向于丧俗化，据《明会典》云："(品官、庶人丧)、子孙妇女俱盥手，掩首结绞，共举尸纳于棺中，实生时所落发齿及所剪爪于棺角。"这就说明，明代也与魏晋南北朝、唐代一样，都有头发随葬的丧俗。

(三) 神判

明代以后，在我国少数民族的巫师中也发现了一些荒唐的神判巫术，因为它们对后世有广泛的影响。当时的巫师也用沸腾的热水来判定一个人的罪行，另外罪犯利用能知未来的野兽，进行"掩捕"，也有神判之因素。

1. 手入沸汤判罪法。　明杨慎《南诏野史》下卷"土人"云："有争者，告天，沸汤投物，以手捉之，曲则糜烂，直者无恙。"康熙《云南通志》卷二十七载武定彝族："畏官府，无讼。有争者，告天煮沸汤，投物，以手捉之，屈则糜烂，直则无恙。"

2. 梼杌法。　梼杌(táowù)神话在明代转变为梼杌神判巫术。明董说《七国考》引《湘东纪闻》云："梼杌之兽，能逆知未来。故人有掩捕，辄逃匿。史以示往知来，故名梼杌。"既有"掩捕"作用，便具有了神判之特征。(见梼杌图)

---

① 见明·马欢《瀛涯胜览》，冯承钧校注本，商务印书馆，1935年，第36页。



第二节　明代模仿巫术

(一) 扎草人勾人魂

在明代,出现了一部著名的巫术小说,那就是"钟山逸叟许仲琳"著的《封神演义》。该书第四十八回"陆压献计射公明",便是扎草人模仿巫术的故事。

故事说有个陆压道士来帮助姜子牙作战,战胜本领高强的赵公明,公明有一把神剪,只要抛向空中,它就能飞下,将人或动物剪成两段,谁人也不敌赵公明这件宝物。陆压却有一套能制服赵公明,并能治他于死地的巫术,这就是扎茅人来勾人魂的模仿巫术。

陆压道士来见姜子牙和燃灯道士,书中描述说:

"且说陆压回篷,与诸道友相见。燃灯问:'会公明

一事如何?'陆压曰:'衲子自有处治,此事请子牙公自行。'子牙欠身。陆压揭开花篮,取出一幅书,书写明白,上有符印口诀,……依此而用,可往岐山立一营;营内筑一台。扎一草人;人身上书'赵公明'三字,头上一盏灯,足下一盏灯。自步罡斗,书符结印焚化,一日三次拜礼,至二十一日之时,贫道自来午时助你,公明自然绝也。"

这是对此种巫术总的概括。从"衲子自有处治"一句看来,陆压道士多少带一点"洋"味,因为"衲子"一词原来是佛教僧徒的自称,如宋黄庭坚《送密老住五峰》诗云:"水边林下逢衲子,南北东西古道场。"宋楼钥《径山兴圣万寿禅寺记》云:"绍兴七年,大慧禅师来主法席,衲子云集,至千七百众。"土道士洋自称,说明其佛教的影响。他所施行的巫术,扎草人外加书人的姓名,然后施法术,这又是模拟与顺势巫术力的结合形态。而"头上一盏灯,足下一盏灯",这种施术时点长明灯的作法,显然也是来自佛教燃灯习俗的影响,连燃灯一名也是佛教化的。[①] 按照陆压巫术的安排,这种巫术的效应,分五阶段加以显现,五阶段的特征都各有不同,总名"钉头七箭书"巫术。

第一,主方披发施术,施术对象就感到"心如火发",作出"抓耳挠腮"的动作。书中描述道:"子牙领命,前往岐山,暗出三千人马,又令南宫适、武吉前去安置。子牙后随军至岐山,南宫适筑起将台,安排停当,扎一草人,依方制度。子牙披发仗剑,脚步罡斗,书符结印,连拜三五日,把赵公明只拜的心如火发,意似油煎,走投无路,帐前走到帐后,抓耳挠腮。闻太师见公明如此

① 参见高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》一书第十二章"燃灯风俗"。

不安，心中甚是不乐，亦无心理论军情。”此种巫术“连拜三五日”才能显出效应，而且开始时被施术者只是感到不安，走来走去，心神不定。

第二，六七日以后，被施术者开始进入昏睡过程，因为元神散而不归。书中描述道：“又见赵公明昏乱，不知军务，只是睡卧，尝闻鼻息之声。古云‘神仙不寝’，乃是清净六根，如何今日六七日只是昏睡！且不说汤营乱纷纷计议不一。且说子牙拜掉了赵公明元神散而不归，——但神仙以元神为主，游八极，任逍遥，今一旦被子牙拜去，不觉昏沉，只是要睡。闻太师心下甚是着忙，自思：‘赵道兄为何只是睡而不醒，必有凶兆！’闻太师愈觉郁郁不乐。且说子牙在岐山拜了半月，赵公明越觉昏沉，睡而不醒人事。”

第三，散魂昏睡以后，还能被人推醒谈话，然后还能再昏睡过去。书中写道：“太师入内帐，见公明鼻息如雷，用手推而问曰：‘道兄，你乃仙体，为何只是酣睡？’公明答曰：‘我并不曾睡。’二阵主见公明颠倒，谓太师曰：‘闻兄，据我等观赵道兄光景，不是好事，想有人暗算他的，取金钱一卦，便知何故。”看来，醒来后讲话也有些颠倒。

第四，继而神致清楚，浑身冷汗，猛然大叫惭悔。书中描述闻太师派人去抢“钉头七箭书”失败，赵公明必死无疑。书中继续写道：

> “太师把前事（指抢巫书失败）说了一遍，二天君不语，同进后营，来见赵公明。公明鼻息之声如雷。三位来至榻前，太师垂泪叫曰：‘赵道兄。’公明睁目见闻太师来至，就问抢书一事。太师实对公明说曰：‘陈九公，姚少司俱死。’赵公明将身坐起，二目圆睁，大呼曰：‘罢了！悔吾早不听吾妹之言，果有丧身之祸！’公明只吓

的浑身汗出，无计可施。公明叹曰：'想吾在天皇时得道，修成玉肌仙体，岂知今日遭殃，反被陆压而死。真是可怜！闻兄，料吾不能再生，今追悔无及！但我死之后，你将金蛟剪连吾袍服包住，用丝绦缚定。我死必定云霄诸妹来看吾之尸骸。你把金蛟剪连袍服递与他。吾三位妹妹见吾袍服，如见亲兄！'道罢，泪流满面，猛然一声大叫曰：'云霄妹子！悔不用你之言，致有今日之祸！'言罢，不觉哽咽，不能言语。"

第五，此钉头七箭书巫术，以最后三箭最为关键，射草人其感应却在活人，两箭射草人目而活人两眼瞎，一箭射草人心，而活人心痛而死。《封神演义》在第四十九回《武王失陷红沙阵》继续描述道：

"且说子牙在岐山拜了二十日，七篇书已拜完；明日二十一日，要绝公明，心下甚欢喜。再说赵公明卧于后营，闻太师坐于榻前看守。公明曰：'闻兄，吾与你止会今日。明日午时，吾命已休！'太师听罢，泣而言曰：'吾累道兄遭此不测之殃，使我心如刀割！'张天君进营来看赵公明，正是有力无处使，只恨钉头七箭书。把一个大罗神仙只拜得如俗子病夫一般，可怜讲什么五行道术，说不起倒海移山，只落得一场虚话！大家相看流泪。且说子牙至二十一日巳牌时分，武吉来报：'陆压老爷来了。'子牙出营迎接，入帐行礼。序坐毕，陆压曰：'恭喜！恭喜！赵公明定绝今日！且又破了'红水阵'，可谓十分之喜！'子牙深谢陆压：'若非道兄法力无边，焉得公明绝命。'陆压笑吟吟揭开花篮，取出小小一张桑枝弓，三只桃枝箭，递与子牙，'今日午时初刻，用此箭射之。'子牙曰：'领命。'二人在帐中等至午时，不

阴阳官来报：'午时牌！'子牙净手，拈弓，搭箭。陆压曰：'先中左目。'子牙依命，先中左目。——这西岐山发箭射草人，成汤营里赵公明大叫一声，把左眼闭了。闻太师心如刀割，一把抱住公明、泪流满面，哭声甚惨。——子牙在岐山，二箭射右目，三箭劈心一箭，三箭射了草人。——公明死于成汤营里。"

从以上五点来总观钉头七箭书巫术，它是我国明代道士以幻想的方式安排的当时最为现代化的巫术战争模式。按照这种巫术设计：只需先知道敌人的模样，然后制模型，做替身，定姓名。模仿品一经制成，便将对方的身心框住了。然后施巫法，画符、念咒、披发、舞剑、步罡，使对方昏迷，二十一日后，向模仿品连射三箭使之身亡。按照道士的理解，对方死时一定很惨，赵公明死时的形象，依据《封神演义》第四十九回所述："三位娘娘见了棺木，揭开一看，见公明二目血水流津，心窝里流血，"可见道士无疑认为他们是战争的操纵者，要你活就活，要你死就死，他们可以运用最简单的材料：茅草与弓箭，避开对方的长矛大刀，便能治对方于死地。小说中还提到重要一点：即元神。道家以为人有一个独立于体外的灵魂，它就叫"元神"。南唐谭峭《化书·术化珠玉》云："待灏气之门，所以收其根；知元神之囊，所以韬其光。"《丹经》云："万物生复死，元神死复生，以神入气穴，丹道自然成。"这种元神自然是看不见，摸不着，嗅不到，感觉不到的抽象的理念而已，它只可意会而不可言传。道士将元神作为扎草人勾人魂巫术的基础，便意味着它的虚无飘渺而一切都不可知，它是神发明的，只有神知道。赵公明的死也是命中注定，神安排的。"天数已定"，这就更增加了它的神秘感。

最后，还应了解一点，明代拜草人勾人魂的模仿巫术并不是孤立存在的。在无名氏《杨文广平南全传》（四卷二十二回本）

中，其中第十五回《放淫鼠军师献计，射草人小将归天》描写到金精娘娘射草人的故事，草人巫术的设计和《封神演义》子牙将草人当做赵公明一模一样。金精娘娘八月十五日见杨怀恩背约，便在飞鹅洞中暗施巫术，也将草人当做杨怀恩，把草人拜了七昼夜，最后的一夜用三枝箭来射他，第一箭也是射左目，同时在远处的杨怀恩的左眼便瞎了；第二箭也是射右目，同时在远处的杨怀恩的右眼也瞎了；第三箭也是直射草人的心脏，而杨怀恩也大叫一声痛死了。这部小说虽无著撰人，首冠序一篇，署有"上元李节斋题于海上"，这可能就是编著者。论其时代，由于这本书与明人《杨家将演义》卷八"文广领兵征李王"一回情节相似，只是略加润色，故知此书当沿袭于明人的著作，其巫术也是明人巫术无疑。①

（二）明代妓女巫术

《清稗类钞》云："娼家魔术，在在有之，北方妓家，必供白眉神，又名祆神，朝夕祷之。至朔望则用手帕蒙神首、刺神面，视子弟奸猾者佯怒之，撒帕着子弟面，将坠地，令拾之，则悦而无他意矣。"

从刺神面来看，这是一种模仿巫术。确切地说，这是妓女们为了减轻自己所受的蹂躏，而施行的制服嫖客的巫术。明沈德符《野获编》云：

> "近来狭邪家多供关壮缪像，予窃以为亵渎正神，后乃知其不然，是名白眉神，长髯伟貌，骑马持刀，与关象略肖，但眉白而眼赤。京师相詈，指其人曰：'白眉赤眼儿'者，必大恨，其猥贱可知。狭邪讳之，乃嫁名于关侯。坊曲娼女，初荐枕于人，必与艾猴同拜此神，然后

① 此书现藏东北师大图书馆。

定情，南北两京皆然也。”

所谓“艾豭(jiā,家)”，老公猪也，明代民间对嫖客的蔑称。

值得一提的是，白眉神又称“祆神”，它是否是从外国引入的呢？祆教即是从波斯传入的琐罗亚斯德教，又称拜火教，而祆神又是“白眉赤眼”，有火神的特征，故可能它是祆教的遗留品。

(三) 无头巫术

明代的无头巫术莫过于《西游记》第四十六回《外道弄强欺正法，心猿显圣灭诸邪》中孙悟空“砍下头来能说话”之巫术了：

“八戒沙僧闻言，呵呵大笑。行者上前道：‘陛下，小和尚会砍头。’国王道：‘你怎么会砍头？’行者道：‘我当年在寺里修行，曾遇着一个方上禅和子，教我一个砍头法，不知好也不好，如今且试试新。’国王笑道：‘那和尚年幼不知事。砍头那里好试新？头乃六阳之首，砍下即便死矣。’虎力道：‘陛下，正要他如此，方才出得我们之气。’那昏君信他言语，即传旨，教设杀场。

“一声传旨，即有羽林军三千摆列朝门之外。国王教：‘和尚先去砍头。’行者欣然应道：‘我先去！我先去！’拱着手，高呼道：‘国师，恕大胆，占先了。”拽回头，往外就走。唐僧一把扯住道：‘徒弟呀，仔细些。那里不是耍处。’行者道：‘怕他怎的！撒了手，等我去来。’

“那大圣径至杀场里面，被刽子手挝住了，捆做一团。按在那土墩高处，只听喊一声开刀！’飕的把个头砍将下来。又被刽子手一脚踢了去，好似滚西瓜一般，滚有三四十步远近。行者腔子中更不出血。只听得肚里叫声：‘头来！’慌得鹿力大仙见有这般手段，即念咒语，教本坊土地神祇：‘将人头扯住，待我赢了和尚，奏了国王，与你把小祠堂盖作大庙宇，泥塑像改作正金

身。'原来那些土地神祇因他有五金法，也服他使唤，暗中真个把行者头按住了。行者又叫声：'头来！'那头一似生根，莫想得动。行者心焦，捻着拳，挣了一挣，将捆的绳子就皆挣断，喝声：'长！'飕的腔子内长出一个头来。唬得那刽子手，个个心惊；羽林军，人人胆战。那监斩官急走入朝奏道：'万岁，那小和尚砍了头，又长出一颗来了。'八戒冷笑道：'沙僧，那知哥哥还有这般手段。'沙僧道：他有七十二般变化，就有七十二个头哩。'

"说不了，行者走来，叫声'师父。'三藏大喜道：'徒弟，辛苦么？'行者道：'不辛苦，倒好耍子。'八戒道：'哥哥，可用刀疮药么？'行者道：'你是摸摸看，可有刀痕？'那呆子伸手一摸，就笑得呆呆睁睁道：妙哉！妙哉！却也长得完全，截疤儿也没些儿！'

"兄弟们正都欢喜，又听得国王叫领关文：'赦你无罪。快去！快去！'行者道：'关文虽领，必须国师也赴曹砍砍头，也当试新去来。'国王道：'大国师，那和尚也不肯放你哩。你与他赌胜，且莫唬了寡人。'虎力也只得去，被几个刽子手，也捆翻在地，晃一晃，把头砍下，一脚也踢将去，滚了有三十余步，他腔子里也不出血，也叫一声：'头来！'行者即忙拔下一根毫毛，吹口仙气，叫'变！'变作一条黄犬，跑入场中，把那道士头，一口衔，径跑到御水河边丢下不题。

"却说那道士连叫三声，人头不到，怎似行者的手段，长不出来，腔子中，骨都都红光迸出。可怜空有唤雨呼风法，怎比长生果正仙？须臾，倒在尘埃。众人观

看，乃是一只无头的黄毛虎。”①

明代的无头巫术虽然经过了明代大文学家吴承恩的修订，但是它仍显示出了当时民间巫师对无头巫术有创造性的想象。试图证明，一人失去了头颅，还能像树一样，再长出一个头来，进行这种尝试与探讨，也是创新的巫术幻想。

第三节 明代嫁金蚕、镶蛊毒法与稻田蛊等蛊道巫术

明代蛊道巫术流传于福建、广西、甘肃广大地区，甚至还有传入日本的记载。

福建的蓄蛊，有夫妇裸体拜祝之风习，其咒语也神秘而有趣。曾日瑛修《汀州府志》卷四十五“杂记丛谈”云：

> “赖子俊廖高蒲皆上杭人，翁婿也。子俊传其妇翁张德之术，于每年端午探取百虫封贮瓦罐，自相残食，逾年起视，独存一虫，形如蚕色，用金三四片茶叶、枫香养之，择日占断，一年当用几次，依占取出虫类，秘置饮食中，使人腹痛，死后魂魄为之力作，坐是致富。翁婿递相承受，逢朔望日，夫妇赤身拜祝云：‘金蚕公，金蚕娘，我家夫妇没衣裳。’等语。万历三十一年(1603)，本乡曾莲峰，廖永祥等连遭毙命，事发到官验尸，黑虫群飞，搜其室，金蚕在罐，用炭火烧绝，二恶并服上刑。大凡畜蛊之家，久必为祸，须以银物伴送密封或置道旁，谓之‘嫁金蚕’。万历四十六年(1618)，归化人杨兴、严孝孙、冯昆山、温三元、邓苟先等互相传授，乡民罗守仁、罗瑞等遭之惨毙，临葬棺内如水动，及开视，尸皆成

① 见《西游记》，人民文学出版社，1955年版，第644—645页

血水，骨节皆有虫眼，事发供吐请神咒语，称：'茅山一郎，茅山二郎，金花小姐，梅香小娘，早到炉前，存留形迹'等语，其被害魂魄，或午后，或夜间，有冷风一阵，即能见形，令其耕田、插秧，无往不可。解法：用茶子壳煎汤饮，泻毒尽愈。"

明代蛊道巫术暗中害人，民怨很大，反社会性质颇为明显。

明代永乐至成元年间有一个日本学者叫贺茂在盛(1412—1479)著有《吉日考秘传》(又名《日法杂书》)，这是一本属于日本阴阳道的书，书中吸取了道教和佛教的一些要素，其中就有吸取佛教关于如何驱蛊的巫术。其中《攘蛊毒法》是吸取自中国密宗派佛典的：

"凡入蛊毒之家，即念此咒，则不能为害，咒曰：鸟苏啄磨耶！啄自知蛊毒之出四角，父名穹窿穷，母名耶蛇女，眷属百千万，吾至悉知汝，菩提萨诃，一气七返。"

对照伯二六三七《出蛊毒方》中的驱蛊咒语："父是蜣螂虫，母是耶阇鬼，眷属百千万，吾今悉识你。"显然是唐代佛教驱蛊咒语之衍化。"菩提萨诃"，是指佛教的菩萨，可见此驱蛊咒语与巫术，均吸取佛教的要素而无疑，是从中国传入日本的。

在明代，甘肃庆阳曾流行稻田蛊与树蛊。明王士性著《广志绎》卷三"江北四省"云：

"庆阳缘边人善蛊术，有为稻田蛊者，能使其人腹中有土一块，中出稻芒，穿肠而死；树蛊者，则出树枝撑肠，是亦桃生之类。然则是术不独粤中有之。徐南穉分宪延庆，为余言曾阅其牍云。"

稻田蛊与树蛊虽然可怕，但是看不出蛊害人之特别之处，而只是无稽的虚传而已。从《广志绎》"自序"中，知此书完成于明代万历丁酉中秋日，即公元 1597 年，故此术当流行于十六世纪

末之庆阳。

又据《广志绎》卷五"西南诸省"云，当时广西流行蛊道巫术："蛊术，广右草有断肠，物有蛇、蜘蛛、蜥蜴、蜣螂，食而中之，绞痛吐逆，面目青黄，十指俱黑。又有挑生蛊，食鱼则腹生活鱼，食鸡则腹生活鸡。验蛊法，吐于水，沉不浮，与嚼豆不腥，含矾不苦皆是。治蛊：饮白牛水血立效。王氏《博济方》'归魂散'《必用方》'雄珠丸'皆可。以上广西。"①

从这里可以知道，首先蛊毒是可怖的，吃鱼腹生活鱼，吃鸡腹出活鸡，十指变黑，面目青黄。其次，明代已有验蛊法和治疗的多种方子，而且已经纳入了正式的医书继承唐代蛊医而加以发展。

另外，在明代还有采取用胞衣来治疗蛊毒的，这是一种特殊疗法。《本草纲目》人部第五十二卷云："解诸蛊毒，不拘草蛊，蛇蛊，蜣螂蛊，其状人咽刺痛欲死。取胞衣一具洗切，暴干为末，熟水调服一钱七。《梅师方》。此条李时珍采自民间偏方，反映了明代人民重视克服蛊道巫术。

① 《广志绎》，中华书局，1981年12月第1版，第119—120页。

第三十七章　明清时代的魇镇与金花女巫之崇拜

第一节　明清工匠魇镇巫术

魇镇，又称"魇术"。是明清时代流传在木匠、瓦匠中的黑巫术。谁家要是盖新房，付给木匠或瓦匠的工资不高，得罪了他们，他们便在暗中捣鬼，在房梁、门顶，或一切不引人注意的屋角，放一些小木人，或者孝子的头巾，等等，施以诅咒，让这些东西散发出死亡的魔术力。这就叫"魇镇"，又有人称"魇魅"，即"魇魅"。盖新房的这家，经过工匠魇镇，主人住进去，不是病就是死，一切怪事都因施术不同而发生了。明杨穆《西墅杂记》一卷(《说郛》续弓七)载《梓人魇镇》云：

"梓人魇镇，盖同出于巫蛊咒诅，其甚者，遂至乱人家室，贼人天恩如汉园事多矣，今述所知。余同里，莫氏故家也。其家每夜分闻室中角力声不已，缘知为怪，屡禳之弗验。他日专售于人而毁拆之，梁间有木刻二人，裸体披发，相角力也。又皋桥韩氏，从事营造，丧服不绝者四十余年，后以风雨败其垣，壁中藏一孝巾，以砖弁之，其意以为砖戴孝也。又常熟某氏建一新室，最后

生女多不贞，二三世如之，一日脊敝而葬之，于椽间得一木人，为一女子在，三四男子勾引淫亵，急去之，帷箔方始清白。如此类者，不可殚言，闻凡梓人，家传未有不造魇镇者，苟不施于人，必至自孽，稍失其意，则忍心为之，此则营造所当知也。”

梓人即木工。杨穆将梓人魇镇归于巫蛊类似有不妥。木工在壁中藏孝巾，所谓“砖戴孝”是谐音“砖”（专），即专门戴孝也，这显然取其象征的交感巫术之例。而椽中设木人，由三四男子淫亵一女子，则又显然是模仿巫术之例，足可见工匠魇镇，是交感巫术与模仿巫术相结合的一类奇特的巫术。

另外还传说明代木匠巫师，利用魇镇法，又可令人不育，或令人当乞丐。清杨式傅《果报闻见录》之《工匠魇魅》云：

“明都给事中，陆茂龙，鄞县人，两世单传，至孙无嗣，以远族继焉。有江西术士至其家，称善解魇，命主人备福物香烛，书符念咒，次第焚之。一符飞着正梁，即于此处凿之，得木刻太监一个，故单传之后无嗣。

又寒族布政房，自明弘治造屋以来，时多襄祷，常闻锣鼓之声，后遭洪水破壁，见有摇鼓一具。

又余家有店房三间，每以赁人，不出三年，贫乏而去，甚至行乞，后有赁者，以宠坏拆修灶内，拆出破碗一只，竹棒一条，故来赁者，多致乞丐也。修后赁者平安顺遂，竟成吉宅矣。此皆主人造屋薄待工匠，或克减工食之故，贻祸不浅，可不慎哉。”

这可能完全是由于被施术者的巫术意识，遂造成了工匠魇魅这样意想不到的结果。古代太监由于被皇帝残忍地割去了生殖器，于是工匠暗设木偶太监，便被巫师认为能有绝人生育的魔力。又设摇鼓于暗角，令人感有摇鼓声；设破碗木棒（讨饭棍），便令人感到要当叫化子。

工匠的魇镇巫术在清代也十分盛行，有诸多古籍加以记载。

乾隆年间清凉道人《听雨轩笔记》续纪《工匠魇术》记云：

"予姑夫邱云逵先生，问居新市镇之横街，父岔珮翁读而兼估，性素明敏，于事无弗精当者。后慕村居之乐，造别业于东栅中台衖内，移家其中，而翁自造屋后，心渐昏沈，惟事鼾睡，询以事则所答非所问，人以为造屋用心太甚，血减神疲故也。投以药饵不效，其妻弟王学曾曰：此为工匠所魇也。令手持明镜，偏索室中，于中门上横枋内，觅得片纸，中书一'心'字，而四围以浓墨涂之如月晕然，王曰：'是矣！若炼以沸油，造魇者当立死，然处之未免太甚。'因焚纸于原所，翁疾日以瘳，而造魇之匠，方居肆挥斤，忽一黑圈自空而下，直套其身、即病颠狂、终身不愈。计其时，即焚纸之候也。"

可见，工匠之魇术如若被发现，据传被害者如炼沸油，造魇者立死，如将施术物烧掉，造魇者就得病终身不愈。以上片纸写心字，令人心痛昏睡，采取的是交感巫术。但是，工匠魇术通常采取的是模仿巫术。《听雨轩笔记》续纪《工匠魇术》又云：

"又余杭章姓造一新宅，中夜常见吏役无数，排衙于堂，一官中坐，讼诉纷纭，若断事状，叱之则隐，少顷复集，至五更始杳。其家讼事大起经年不休，一日有所亲自远来，章具酒款之，道及室中怪异事，其人胆气素豪，而工于袖弩，欲亲睹之，因以猪羊血蘸矢端，设榻其处，倚枕以伺。二更后果有小人数十，长二寸余，自柱间出，未几渐长尺许，为吏为役，分列两行吆喝之，次一官，纱帽蓝袍，自正梁坠下，坐于胡床，言此处何得有生人气，速擒以来，声呖呖类鹧鸪，于是隶役十余辈，奔至榻前，逡巡不敢上。官怒，亲自向前指挥，使众登榻。其人暗发一矢，正中官心，遂倒于地，众惶惧俱奔至柱间而隐。起身拾视，则寸许木偶耳，纱帽蓝袍，宛如所见，呼主人起而告之。天晓，即使人举柱起其下镂空，藏有小木人无数，亦如所见者。又梯视梁间，则梁与枋交缝处有

窍在焉，即安所射木人之所也。因召昔日造屋之匠，诘之，推以伙伴所为，主人当匠前付木人于火，匠归心痛数日死，其屋此后无他异，讼事亦结云。予以为工匠魇魅之术，固可痛恨，然亦由于造屋者待之刻薄而然。语云：谋大事者不惜小费，谅哉。”

清代东轩主人辑《述异记》卷中《工匠魇魅》又记载有江苏崑山之魇镇术，也是模仿巫术：

“崑山李左君，房舍闳钜，尝石匠修墙门薄其工食，匠作为魇魅，人不知也。修理毕，即典与曹明，经青虬迁居之居后，每岁家中多病，禳祷方愈，未久又病，又复禳祷。十年以来，禳费不赀矣。后值墙门壁坏，见壁内木穿画一绿衣判官，旁有小鬼持铁索，一足跪，一手指内傍，写‘妙诀’二字，甚端楷，遂刮去之，宅得平安，此康熙丙子年事。”

清代袁枚《续子不语》卷七《勒勒》也记载到工匠的魇魅术：

“淄川高念东侍郎玄孙明经某，自言其少时合卺后，得头眩疾，辄仆地不知人事。数日后耳边渐作声，如曰‘勒勒’。又数日复见形，依稀若尺许小儿，自是日羸瘦不能起床。家人以为妖，延术士遣之不效，乃密于床头藏剑。病寤时，每见小儿由榻前疾趋木几下即灭。遂以铜盘盛水置几下。一日午寝方觉，见童子至，以剑挥之，騞然堕水中。家人于铜盘内，得一木偶小儿，穿红衣，头缠红丝，两手拽之作自勒状。乃毁之，妖遂绝。后相传里中某匠，即于是日死。盖明经入赘时，其岳家修葺房宇。匠有求而不遂，故为是魇魅术。术破，故匠即死。然自是明经病骨支离，不能胜步履。”

清代袁枚所述和乾隆年间清凉道人《听雨轩笔记》所述相合，魇魅的施术者，若被人破了法时，便肯定会“术破，故匠即死”，害别人反而害了自己。值得注意的是，宝剑辟邪的巫术观在破除魇魅术中得到了淋漓尽致的发挥，而破魇魅术的关键便

是"密于床头藏剑"。

明清工匠魇镇巫术有以下三个特点。

第一，咒语的配合。在杨式傅《果报闻见录》已指出破这种巫术时，需要"书符念咒"。但是在清王用臣《斯陶说林》中更指出，施行这种巫术时，也要有咒语的配合：

"吴有富商，请工作舟，具稍薄，疑工必有他意，视工将讫，夜潜伏舟尾听之。工以斧敲椗曰：'木龙木龙，听我祝词：第一年行船，得利倍之；次年得利十之三；三年人财俱失。'翁闻而识其言，初以舟行商，获利果倍，次年亦如言，遂不复出。一日破其舟，得木龙长尺许，沸油煎之，工仆地而绝，凡取厌胜者，必以油煎。"

施术者的咒词即祝词，不能让被施术者听到，一当泄露，巫术便会失败，反误害了自己的性命，以上木工"仆地而绝"便是例证。

第二，施术的多样。施术之所以多样，是因为施巫术者必须瞒过主人的眼睛，见机行事，甚至一当看见于己不利时，立刻作有利主人的解释。清褚人获《坚瓠集》云：

"木工厌胜者，例以初安时一言为准，祸福皆由之。娄门李鹏造楼，初萌恶念，为小木人荷枷埋户限下，李适见，叱问之，工惶恐，漫应曰：'翁不解此耶？走进娄门第一家也'。李遂任之。自是家遂骤发，贤甲其里。"

此术以巫师初次"一言为准"，设若最初未安好心，但因客观形势被逼而不得不说好话也就破了原意而以"一言为准"。但是，以上情况是偶然的，在多数情况下，木工巫术总是成功的。例如，清汤用中《翼驯稗编》云，有个工匠巫师在主人家暗设了一个竹人，"口中红点累累"象征血，造成三世俱吐血而亡。再例如，清俞樾《右台仙馆笔记》云，鄂俗将吊死鬼称为"吃油面"，有个工匠巫师暗害主人，造屋时也在门下埋油面，主人的老婆受了油面魔力感应，在门上吊死，主人也拿带子要上吊，后来幸好相

会者破了法。总之，魇镇法是多种多样的。

第三，来源的久长。此术明代称“魇镇”(《西墅杂记》)、而清代却称“魇魅”(《果报闻见录》、《述异记》)，而明代也有称“魇魅”者。例如，《醒世恒言》卷二十七云：“后母还千方百计，做下魇魅，要他夫妻不睦。”但是，此术并不是在明代产生的，而是南北朝时期魇魅巫术的衍化，魇魅即厌魅也。《陈书·张贵妃传》云：“(张丽华)又好厌魅之术，假鬼道以惑后主。”此术在唐代也流行，并在被禁之列，唐长孙无忌《唐律疏议》卷十八“贼盗”二云：“诸有所憎恶而造厌魅，及造符书咒诅欲以杀人者，各以谋杀论减二等。”由此可见，这种巫术已流传了千年以上。宋代也是在被禁之列，当时将此术称为“厌胜之术”，而且已被认定是“圬者”(即泥瓦匠)的害人黑巫术。宋洪迈《夷坚志》丙志卷十《常熟圬者》云：

“中大夫吴温彦，德州人，累为郡守，后居平江之常熟县。建第方成，每夕必梦七人，衣白衣，自屋脊而下。以告家人，莫晓何祥也。未几，得疾不起。其子欲验物怪，命役夫升屋，撤瓦遍观，得纸人七枚于其中，乃圬者以佣直不满志，故为厌胜之术，以祸主人。时王显道唤为郡守，闻之，尽捕群匠送狱，皆杖脊配远州。吴人之俗，每覆瓦时，虽盛暑，亦遣子弟亲登其上临视，盖惧此也。吴君北人，不知此，故堕其邪计。”

宋代一当查出圬者搞这种黑巫术，就要被逮捕送狱，并“杖脊配远州”，但此术却屡禁不止，一直流传至明、清。

第二节　明清的金花女巫信仰

明、清的广州一带普遍供奉着金花娘娘，又称金花夫人，或金花普主惠福夫人，供奉她的庙是“金花庙”。祭拜她主要是为

了祈求子嗣的。据传旧历四月十七日是金花娘娘的生日，到金花庙里祭拜的人这天特别多。但是，实际上她却是一个女巫，而且是个15岁的神巫。

据《广州府志》卷一百六十三引《粤小记》云，金花娘娘故事，有以下两种：

1．“广郡金花夫人遗踪，各传其说，兹并录之，以俟稽考。笔记谓：金花者，神之讳也。本巫女，五月观竞渡，溺于湖，尸旁有香木偶，宛肖神像，因祀之月泉侧，名其地曰惠福湖，曰仙湖云。”

2．“或曰：神本处女，有巡按夫人方娩，数日不下，几殆；梦神告曰：‘请金花女至，则产矣！’密访得之，甫至署，夫人果诞子。由此无敢婚神者。神羞之，遂投湖死。粤人肖像以祀。神姓金，名花，当时人呼为金花小娘。以其令佑人生子，不当在处女之列，故称夫人云。庙碑载神生于洪武七年四月十七日子时，其时太史奏昴星不见。至洪武二十二年三月初七日午时，夫人卒。始奏昴星复位——盖感昴星而生云。”

由上可见，金花女巫，生于洪武七年（1374），卒于洪武二十二年（1389），终年只有15岁。

在清代的广东，一般都认为金花夫人生前是一个女巫。清李调元《南越笔记》卷四也对她有所记述：

> “广州多有金花夫人祠，夫人字金华，少为女巫，不嫁，善能调娟鬼神。其后溺死湖中，数日不坏，有异香，即有一黄沉女像，容貌绝类夫人者，浮出，人以为水仙，取祠之因，名其地曰‘仙湖’。祈子往往有验。妇女有谣云：‘祈子金华，多得百花。三年两朵，离离成果。’”

这首民谣写得很有趣。按民间俗话说，总将孩子比喻为花朵，这首民谣也是这样，而且求金花夫人来“祈子”，居然三年能开“两朵”。

同时，从其他书籍记载来看。《玉匣记》记有“金花娘娘，三郎爷爷，神端公祖师”之说。《吉林乡土志》“特殊风俗习惯及迷信”节又记有九台县巫者所请诸神中有“金花”神之说。可以断定，不止在广州地区流行，在全国其他地区也有流行信奉金花神之信仰。

又据清梁绍壬《两般秋雨庵随笔》卷二“金花夫人”条云：“广东金花夫人庙最多，其说不一。或曰：‘金花者，神之讳也。本巫女，五月观竟渡，溺于湖，’或曰：‘神本处女，有巡按夫人方娩，数日不下，几殆，梦神告曰：请金花女至，则产矣。密访得之，甫至署，果诞子，由此无敢婚神者。神羞之，遂投湖死。粤人肖像以祀，呼金花小娘，后以其能佑人生子，不当在处女之列，故改称夫人云。’……或言神系南汉女巫。”

说法虽然与前引的《广州府志》相仿佛，但是流行地却未局限于广州地区，而是扩大到广东全省。

金花女巫作为一种信仰在明代即已广泛流传，殆无疑问。《番禺县志》卷五十三引任志采访志云：

> “灵应祠在广州仙湖之西，其故老相传，神（指金花女）广之金花女也。少为巫时，称为金花小娘，后没于仙湖之水，数日不坏，且有异香，里人陈光见而异之，偕众举殓，得香木如人形，因刻像立祠；祈祠，往往有验。祠毁成化五年，巡抚陈濂重建，称为金花普主惠福夫人，张诩诗：‘玉颜当日睹金花，化作仙湖水面霞；霞本无心还片片，晚风吹落万人家！’嘉靖时，提学魏校毁其祠，焚其像，广人笃信，于今立金花会，移祠于河之南。”①

① 见清邓淳《岭南丛述》引《广志》卷五十四页十。

此志述及，成化五年(1469)建祠，嘉靖初(1522)之后，又有毁祠建会之举，都说明信奉金花神巫，贯穿于整个明朝。

清代广州曾流行过《金花祈子谣》，甚有民歌风味。徐珂《清稗类钞》云："广州祈金花夫人，祈子者，以占得白花为喜，有谣云：'祈子金花，多得白花；三年两朵，离离成果。"

民国年间广东的金花夫人庙很多。胡朴安《中华全国风俗志》下篇卷七《广州之金花夫人》记云："广东金花夫人庙最多。其说不一，或曰金花者神之讳也，本巫女，五月观竞渡，溺于湖，尸旁有香木偶，宛肖神像，因祀之月泉侧，名其湖曰仙湖。或曰：神本处女，有巡按夫人方娩，数日不下，几殆，梦神告曰：请金花女至则产矣。密访得之，甫至署，果诞子，由此无敢婚神者，神羞之，遂投湖死，粤人肖像以祀，呼金花小娘。后以能佑人生子不当在处女之列，故改称夫人云。神诞为四月十七日，画舫笙歌，涛赛极盛云。"

由上可见，民国有关金花小娘传说与明清所传溺死说与接生说一致。另外，1928 年刘万章先生《关于金花夫人》(刊于《民俗》第 36 期)记述了他亲见的金花庙情景。1929 年容肇祖先生《广州河南的金花庙》(刊于《民俗》第 41—42 期合刊)也有较详的叙述。他发现"河南从前是有金花会的，故金花夫人庙特为宏伟。"并引述道光《佛山忠义乡志》卷十四云："金花会盛行于省城河南，乡内则甚少，惟妇人则崇信之，如亚妈庙各处，内列十二奶娘，妇人求子者入庙礼拜，择奶娘所抱子，以红绳系之，则托生为己子，试之多验，然年卒不少。"

总之，拜女巫金花小娘目的是求子，求子巫术的作法，是由求子妇人入庙礼拜金花小娘，将红线系在他人怀抱的胖孩子上，便具有了生育的魔术力。因而这也是一种模仿巫术。

第三十八章　清代的巫术

第一节　清代皇帝的爱好与满族的跳神

我国民俗发展有一个特点，通常是皇帝爱好什么，民俗就发展什么。在清朝时，东北满族的跳神，便是康熙黄帝倡导起来的，清黄奭龄撰《永宪录》就记有"康熙六十一年，三月，上回宫，跳神。"(《古学汇刊》第一集·掌故类)

皇帝既如此爱跳神，皇帝的宗室便也在祭神时大跳其神。清昭梿撰《啸亭杂录》云："凡八旗长白旧族跳神之仪，今书录之，以为文献之征。宗室王公家每祀神，一日前于神旁敬造旨酒，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，用黄黍米以椎击碎，然后蒸馈，名曰'打糕'。每神前各置九盘，以为敬献。其大神日五鼓献糕于明堂如仪。候其使归，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，巫人吉服舞刀，祝词曰：'敬献糕饵，以祈康年……诸祠。主人跪击神版，诸护卫击神版，及弹弦笙月琴以和之，其声鸣鸣可听。巫言歌毕，念祝词。主人敬聆毕，叩首兴

司香。妇敬请如来观音二神位，出户牖西设龛南向以供奉之。司俎者呼进牲，牲入，主人跪，家人皆跪。巫者前致词毕，以酒浇牲耳，司俎者高闻曰：'神已领牲'。主人叩谢。司俎者挥庖人进到牲俎烹毕。及熟，荐选牲肉之最精者，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，以致敬焉。暮时供七仙女、长白山神、及远世始祖位，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，惟伐铜鼓作渊渊声，祝词声调各异焉。次早设位于庭院神竿前，位北向。主人吉服如仪，用男巫致词毕，以米酒汤趋退。主人叩拜，其牲肉皆剉为俎醢，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。其长白满洲旧族近与京城者，其祀典礼仪皆同，但不于明堂报享焉。惟舒穆禄氏，供昊天上帝，如来菩萨诸像；又供貂神于神位侧。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。有蒙古跳神，用米酒。辉和跳神，以一人介胄持弓矢坐墙堵上以为仪。盖其先世有劫祀者，故预使人防之，因相沿用以为制云。"(《申报馆丛书续集·掌故类》)《啸亭杂录》为清昭槤(礼亲王)著，但题汲修主人作。光绪六年刊行，该书记载的满族风俗自然十分可信。以上主要是记八旗长白旧族宗室王公家的跳神，很隆重，仪式要进行三天。其中还提到蒙古跳神、辉和跳神，可见不仅满族有跳神之俗，蒙古族也有跳神之俗。

跳神信仰风俗，具有较完整的内容，其内容有以下几个方面。

第一，供奉的神灵与设龛。姚元之《竹叶亭杂记》云："跳神，

满洲之大礼也。无论富贵士宦，其内室必供奉神牌，只一木版，无字；亦有用木龛者。室之中，西壁一龛，北壁一龛。几室南向北向，以西方为上；东向西向，则以南方为上，龛设于南。龛下有悬帘帏者，俱以黄云缎为之；有不以帘帏者。北龛上设一椅，椅下有木五形若木主之座。西龛上设一杌，杌下有木三。春秋择日致祭，谓之'跳神'。其木则香盘也，祭时以香末洒干木上，燃之。所跳之神，人多莫知，遂相以为祭祖……所奉之神，首为观世音菩萨，次为伏魔大帝，次为土地，是以用香三盘也（以上正龛）……中壁所设，为国朝朱果发祥仙女，一为明万历帝之太后，关东旧语称为'万历妈妈'，余则本家之祖也。"《竹叶亭杂记》所说的跳神是满族民间供奉的神灵，与《啸亭杂录》所说满族封建统治者供奉的神灵是不完全相同的。民间供奉的是观世音菩萨、伏魔大帝等。官家供奉的则是如来、观音、关圣位、七仙女、长白山神、远世始祖位、昊天上帝、貂神等。由此可见，满族统治者供奉的神比民间多。但不管民间与官家，有一共同点，即他们供奉神灵没有民族歧视。官家没有因为关公等是汉族的神祇就不供奉，民间也没有因为明万历帝的太后是汉族皇帝的太后而不下拜，这似为清朝满族统治者赢得三百年江山之根本的原因。

第二，主持是女人与重点在食俗。一般是家庭主妇主持其事，以吃为主，做各式各样好点心吃，并邀请汉族邻里一起来参加欢乐的宴会。据清吴振臣《宁古塔纪略》云："有跳神礼，每于春秋二时行之。半目前酿米儿酒，酿味极甜。磨粉做糕，糕有几种，皆略用油煎，必极其洁净。猪羊鸡鹅毕具。以当家妇为主。衣服外系裙，裙腰上周围系长铁铃百数。打执纸鼓敲之，其声铿锵然。口诵满语，腰摇铃响，以鼓接应。彦更有大皮鼓数面，随之敲和，必西向。西炕上设炕桌，罗列食物。上以线横牵，线上

挂五包绸旗，似乎祖先依其上也。自早至暮，日跳三次。凡满汉相识，乃妇女，必尽相邀。三日而止，以祭余相馈遗。”

跳神者是女巫或寡妇，食俗是在祭后邀请众邻里。清杨宾《柳边纪略》云：“满人病，轻服药，而重跳神。亦有无病而跳神者，富贵家或月一跳，或季一跳，至岁终，则无有弗跳者。未跳之先，树丈余细木于墙院南隅，置斗其上，谓之日竿。祭时着肉斗中，必有鸦来啄食之，谓为‘神享’。跳神者或用女巫，或以寡妇，以铃系臀后，摇之作声，而手击鼓。鼓以单牛皮，冒铁圈，有环数枚在柄，且击且摇，其声索索然。而口致颂祷之词，词不可辨，祷毕，跳跃旋转。有“老虎”、“回回”诸名色。供祭者猪肉及‘飞石黑阿峰’。飞石黑阿峰者，粘谷米糕也。色黄如玉，质腻，糁以豆粉，蘸以蜜。跳毕，以此遍馈邻里亲族，而肉则拉人于家食之，以尽为度，不尽以为不祥。”[①]跳神日也是食好东西的日子，酒糕猪羊鸡鹅样样都有，大吃特吃，也邀请汉族同胞来一起跳、一起吃。

第三，祭祀祖宗与勿忘祖宗。据清方秩乾（甦庵）《宁古塔志》云：“跳神犹之乎祝先也，率女子为之……女子韶秀者，亦知歌舞状。老则厌，男则更厌矣。马神则牵马于庭中，以红绿布帛丝系其尾鬣，而喃喃以祝之。跳毕，则召诸亲戚啖生肉，酌以米儿酒。尽醉饱，不许怀而出其户，曰神怒也。寻常庭中，必有一竿，竿头系布片，曰祖先所凭依，动之则如掘其墓。割豕而群鸟下啖其余胔，则喜曰先祖豫；否则愀然曰：先祖恫矣，祸至哉。”

又据徐宗亮《黑龙江述略》云：“达呼尔[②]病，必曰祖宗见

① 《全辽备考》（二卷）“跳神”与此大同小异。（见民国二十年[1931]《辽海丛书》本）

② 达呼尔：一作“打虎儿”，满族的一支。

怪，召萨玛跳神禳之。萨玛[①]，巫觋[②] 也。其跳神法，萨玛击太平鼓作歌，病者亲族和之。词不甚了了，尾声似曰耶格耶。无分昼夜，声彻四邻。萨玛曰：祖宗要马，则杀马以祭，要牛，则椎牛以祭。至于骊黄牝牡，一唯其命。往往有杀无算，而病人死，家亦败者。然续有人病，无牛马，犹杀山羊以祭；萨玛之命，终不敢违。”

不敢数典忘祖，这是汉族人民之特征。满族人民由于在历史上就受有汉族儒学很深影响，故也有此特征。这种不忘本的意识形态便在跳神这一信仰风俗中反映出来。

第四，跳神仪式与汉文化。清姚元之《竹叶亭杂记》有详细之记载：

“满洲跳神，有一等人专习跳舞，讽诵祝文者，名曰‘萨玛’。跳神之家，先期具简邀之。乃至，摘帽向主家神座前叩首。主家设供献黑豕毕，萨玛乃头戴神帽，身系腰铃，手击皮鼓——即‘太平鼓’——摇首摆腰，跳舞击鼓。铃声鼓声，一时俱起。鼓每抑扬击之，三击为一节，其节似街上儿童之戏者。萨玛诵祝文，旋诵旋跳。其三位神座前，文之首句曰‘伊兰梭林端机’，译言‘三位听着’也；五位前，文之首句曰‘孙札梭林端机’，译言‘五位听着’也。下文乃某某今择某某吉日云云。其鼓别有手鼓架鼓，俱系主家自击，紧缓一以‘萨吗’鼓声为应。萨玛诵祝至紧处，则若癫若狂，若以神之将来也。诵愈疾，跳愈甚，铃声愈急，众鼓轰然矣。少顷，祝将毕，萨玛复若昏若醉，若神之已至凭其体也。却行作后仆状，主家预设椅，对神置，扶萨玛坐于椅。复作闭气状。主人于时叩神前，持杯酒灌豕耳，豕挣跃作声，主家乃阖族喜曰，

① 即萨满。

② 巫觋(xí)：指男巫。

神圣领受矣！乃密为萨玛去鼓、脱帽、解铃，不令铃鼓少有响声。萨玛良久乃苏，开目则闯然作惊状，以为已之对神坐之无礼史。急叩谢神，徐起贺主家。礼毕，众乃受福。‘萨玛”即古之巫祝也。其跳舞即婆娑乐神之意。帽上插翎，盖即惊羽惊翻之意也。必跳舞，故曰‘跳神’。”

满洲跳神的主角叫萨玛，萨玛即巫祝。何谓巫祝呢？即从事专门通鬼神的人，他们声称能以舞降神。我国公元前十六世纪至前十一世纪最为重视巫，至周代地位渐降，因文明开化日渐，《周礼》已把司巫列为中士，属于司祝。《国语·楚下》云：“在男曰觋，在女曰巫。”满族跳神既有男巫又有女巫。巫祝跳神主要祝人长寿并去病，《韩非子·显学》云：“今巫祝之祝人曰：‘使若千秋万岁！’千秋万岁之声聒耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫祝也。”先秦这种巫祝祝人长寿之特征，至清代满族跳神仍保留，跳神也是驱病，祝人长寿的。此点说明满族跳神实受有汉族巫术文化影响。

萨玛跳神用太平鼓，太平鼓是铁圈蒙羊驴皮为鼓，像蒲扇，鼓柄上套着铁环，长柄，敲鼓摇环，边舞边唱，这种以铁环为特征的鼓，唐代已产生。

清代“太平鼓”沿袭于明代，《清稗类钞》载：“年鼓者，铁为圈，木为柄，柄系铁环，圈冒以皮，击之冬冬然，名‘太平鼓’，京师腊月有之，儿童之所乐也。”由此可见满族跳神所用的太平鼓，与汉族风俗与文化渊源颇深。

第五，跳神与治病。萨玛跳神的目的，除了以上说的祀神、祭祖以外，还有治病。清徐宗亮《黑龙江述略》云：“伊彻满洲病，亦请萨玛跳神，而请‘札林’一人为之相。札林，唱神歌者也。祭以羊腥来鲤。萨玛降神，亦击鼓。神来则萨玛无本色，如老虎神来狰狞，妈妈神来噢咻，姑娘神来腼腆，各因所凭而肖之。然后

札林跪陈祈神救命意。萨玛则啜羊血嚼鲤，执刀枪自挺，即病者腹上，指鱼而默诵之。病可小愈，然不能必其不死。”此文提的“伊彻满洲，是为“新满洲”之意，包括齐齐哈尔、黑龙江、呼兰。然跳神治病，自然是治不了病，所以说“不能必其不死。”清方式济《龙沙纪略》中还记有萨玛“飞镜驱祟”治病之风俗。云：“降神之巫曰‘萨满’。帽如兜鍪，绿檐垂五色缯条，长蔽面。缯外悬二小镜，如两目状。著绛布裙。鼓声阗然，应节而舞。其法之最异者，能舞鸟于室，飞镜驱祟。又能以镜治病，偏体摩之，遇病则陷肉不可拔。一振荡之，骨节皆鸣，而病去矣。”所谓“飞镜驱祟”、“以镜治病”，自然也是骗人的鬼话。

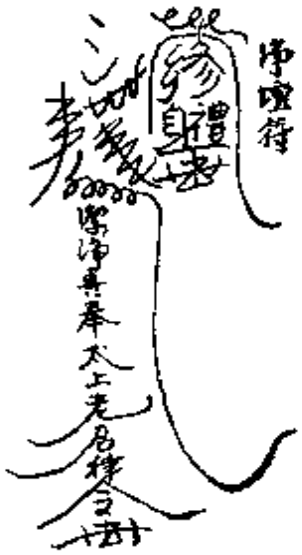
综上所说，满族跳神风俗有它的积极意义，但跳神治病则有害于生命，对人民有百害而无一利。

第二节　清代秘密社会与反抗巫术

历代秘密社会组织都会利用民间巫术来充实其宗教内容，如汉魏五斗米教的“米巫”张鲁便是靠民间巫术起家的。清代秘密社会组织，如天地会、三合会等，也毫无例外地利用了巫术。它们运用的符咒是来自道教的，见下页图[①]：

“净坛符”供奉的是道教之主太上老君。《魏书·释老志》云：“道之原，出于老子……称太上老君。”这是首见的称老子为“太上老君”者。老子在历史上实有其人，《史记·老子传》云：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。”又云：“或曰：老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与

① 本图引自《近代秘密社会史料》（萧一山编），第四册六卷二十一页。国立北平研究院史学研究会刊印。1934年7月出版。下同。



孔子同时云。”在东汉，方士们以老子道家学说为基础，吸收了民间巫术，创立了道教，老子便成为道教的祖师爷，《老子》五千言便成为经典。民间秘密宗教继承了道教的衣钵，也尊崇老子，敬称为“太上老君”，称“太上老君”也有一个过程，晋人葛洪《抱朴子》先称为“老君”，然后在南北朝时才称“太上老君”的。坛为道家礼天拜表、斋醮法事之所，净坛符便是设在坛上驱邪净场的。

“保身符”供奉的是“六甲”神。六甲，道教之神。六甲神在汉代即随道教产生。《后汉书·梁节王传》云：“从官卞忌，自言能使六丁。”注云：“六丁，谓六甲中丁神也。”明代《三才图会》将六甲附会于六位神将：

甲子神将名王文卿，
甲戌神将名展子江，
甲申神将名虞文长，
甲午神将名韦玉卿，
甲辰神将名孟非卿，
甲寅神将名明文章。

我曾在《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》一书中指

出：1.“这是道教信奉的武将神。”2. 至明便把六甲神变为六位神将。[1] 这大约是唐代的区分，以上六甲中的“甲子神”和“甲戌神”，有“入水不溺”与“入火不烧”的巫术作用。《酉阳杂俎》前集卷十四“诺皋记上”指出：

“甲子神名弓隆，欲入水内，呼之，河伯九千导引，入水不溺。”

“甲戌神名执明，呼之，入火不烧。”

看来，这就是清代天地会、三合会等秘密社会组织佩带六甲保身符的原因。具体神名由于时代流变而有所不同，但神的作用当前后不变。

清代秘密社会运用道教符咒，自然是以反抗律原则确立的。他们对符有各种秘密的称呼。在清光绪十年（1884）刊行的《新刻江湖切要》，此小册子是由八闽卓子亭收录的当时流传于南方秘密会党的江湖切口行话，其中对符的黑话为：

1. 送符：出火头。

2. 书符：描黄。

3. 求签：抽条子。[2]

此外，清代秘密社会对巫师的尊奉，也是具有反抗性的，天地会与三合会之妇女大都尊奉何仙姑——八仙之一。画出她的图像来进行膜拜，见下页图。

此图亦采自《近代秘密社会史料》卷一，以上图像现藏英国伦敦不列颠博物院，写本编号 Oriental 8207 D。下同。

何仙姑，民间女巫也。历代信仰的仙姑有许多，例如：

1. 徐仙姑。“徐仙姑者，北齐仆射徐之才女也，不知其师，

---

[1] 见本书第 123 页。

[2] 原文见《中国近代会党史研究》附录，中华书局，1987 年 10 月第 1 版。



何仙姑

已数百岁，状貌常如二十四五岁耳，善禁咒之术。"①

2. 缑仙姑。"缑仙姑，长沙人也，入道，居衡山，年八十余，容色甚少，于魏夫人仙坛，精修香火。"②

3. 马仙姑。"果州马仙姑者，以女子得道。尝为一亡赖道人醉以药酒而淫之，后忽忽如狂。靖康元年(1126)闰十一月二十五日，衣衰麻杖绖，哭于市曰：'今日天帝死、吾为行服。'市人皆唾骂逐之。后闻京师以是日失守。杨朴公全说，时为工曹掾。"③

由上可见徐仙姑善于禁咒的巫术，缑仙姑善于在仙坛上作祭祀巫术，马仙姑是为通神女巫，善于预言巫术。何仙姑自然也是一女巫，但其传闻复杂而多变。《太平广记》卷六十二记载有

①② 见《太平广记》卷七十，《徐仙姑》条，《缑仙姑》条。

③ 见《夷坚志》甲志卷15，《马仙姑》条。

广州的何二娘，说她得仙，时在唐开元中，此时巫师身份尚未明确，但到宋代她的女巫身份明确起来：

1. 宋魏泰《东轩笔录》云："永州有何氏女，幼遇异人，与桃食之，遂不饥无漏。自是能逆知祸福，乡人神之。为构楼以居，世谓之何仙姑。士大夫之好奇者多谒之以问休咎。"

2. 宋李昌龄《乐善录》云："何仙姑在世间时，一主簿忽得天书，字不可识。以问仙姑，姑曰：'天书言主簿受金十两，折禄五年。"

这样，何仙姑预言巫术之精善明矣。《古今图书集成·神异典》卷二四二引《祁阳县志》亦云："何仙姑年十三……洞知人事休咎。"

但是，清代秘密社会信奉女巫何仙姑，主要还是敬仰她的神通广大，深具反抗性，参见他们绘的何仙姑法器图，见下图。



秘密社会祭祷何仙姑的"如意"法器的目的，全喻意在以下

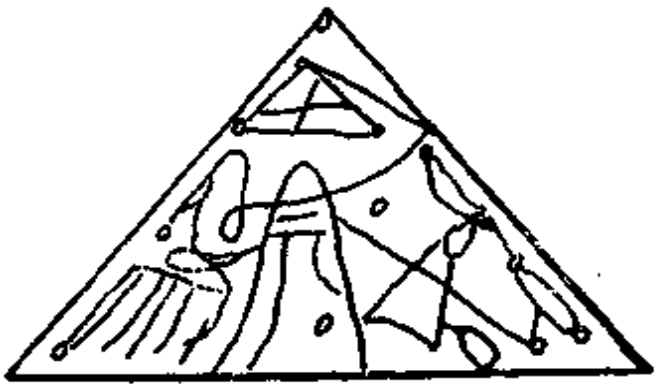
这首题诗里：

仙姑如意在莲池，
少林错恨去兴师。
幸得各人神广大，
战胜回京秦帝时。
回至寺门把善思，
昏皇听信奸臣语。
为害僧人四散离，
飘夕四海心难忿，
招集洪英夺帝基。

这是为了反抗清王朝而作。秘密社会祭拜女巫何仙姑的目的正是反抗清王朝的。

清代秘密社会效法道教的符印，也具有明显的传承性。他们将道教的三角符印利用来进行政治斗争。以下各举出一枚三角符印来加以对照，以观究竟。

道教的三角符：



此印出自唐代之敦煌。关于此印的说明，请参见《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第127页。

下面则是一个天地会的三角符印：

此印系清政府从广西东兰州天地会成员姚大羔家中搜获，



由广西巡抚成林于嘉庆十六年(1811)咨送军机处。原件现藏中国第一历史档案馆。在此印旁有文字："青气为天，黑气为地，山乃为合，青为天号。青黑山黑为地号，山为会号。"可见这个三角形的符印，是当地天地会的"会号"。为什么要佩带这种三角形的符印呢？这就牵涉到敦煌三角符印的作用，原来它是为隐身术服务的。既然这种三角形符印有隐身魔术力，故天地会也将这种符印设计为秘密活动的吉祥物。

此外在清代流传的某些较特殊的反抗巫术也值得注意，现列举以下两种。

(一) 五鬼搬运法

圆光巫术的五鬼搬运法。清袁枚《子不语》卷十八《骷髅乞恩》条云："杭州陈以夔，善五鬼搬运法，替人圆光，颇有神效。其友孙姓者，宿其家。夜半，床下走出一白发翁，跪而言曰：'乞致意陈先生，还我骷髅，使我全尸。'孙大骇，急起以灯照床下，则骷髅一具存焉。方知陈驱役鬼物，皆向败棺中取其天灵盖来施符用咒故也。孙初劝之，陈犹隐讳。取床下骨示之，陈乃无言，即送还原处。未见，陈为群鬼所击，遍身青肿死。"上文中提到清代杭州的陈以夔替人"圆光"。这圆光巫术本是道教的一种神术，它最初似来自于佛教。佛教称释迦牟尼佛头部轮光为"圆光"。《广弘明集》卷十三唐法琳《辨正论》"十喻篇"上云："如来身长丈六，方正不倾，圆光七尺，照诸幽冥。"佛教徒乃将所谓"圆光"神化，兴起了圆光巫术。据《晋书·佛圆澄传》云：佛僧圆澄曾让孩子看他的手掌，他手掌中能看见军队马匹等，这是最初所见到的

手掌上画画的模拟巫术。可是传到道教，道士便用白纸书符，口中念咒，使童子观之，纸上能现出种种幻象，名为"圆光"，可见道士将它变成了白纸上画画的符箓配合咒语的反抗巫术。在明代还衍化出施术用具"圆光照牌"来，明代汤显祖《牡丹亭·莫判》中说的，"谁曾挂圆光照牌？谁和你拆白道字？"可见明代巫术施圆光巫术时，不再是佛僧的手掌，也不再是道士的符纸，而是专门的"圆光照牌"用以显像了。再到清代，符咒就配合上了骷髅头上的天灵盖，大概是在骷髅头上的天灵盖上显像，一种不引人注意的圆光巫术，竟衍化出这么多离奇古怪的构思来。

（二）厌胜

清代仍有"朱笔字辟邪"的厌胜巫术。清袁枚《子不语》卷一《阿龙》云：

> "次日，阿龙痴迷不食，韩氏召女巫眙之，巫曰：'取县官堂上米笔，在病者心上书一正字，颈上书一刀字，两手书两火字，便可救也。'韩氏如其言，书至左手火字，阿龙张目大叫曰：'勿烧我，我即去可也。'自此怪遂绝。阿龙至今犹存。"

综上所述，厌胜是反抗巫术的重要内容。正如列维—布留尔所说："那些用来防御可能的巫术的驱邪符、护身符、咒语、种种风俗之丰富多样，说明了关于巫术的观念怎样强烈地控制着不文明民族的头脑，甚至在比较发达的民族中间也能见到这种观念。"① 情况确实是这样的。

① 《原始思维》（丁由译本），商务印书馆，1985年，北京版，第379页。

第三十九章　清代交感巫术

第一节　清代各民族流行的神判

在清代，神判巫术流行在我国南方的各民族中。

1. 苗族手入沸汤判罪法

清方亨咸《苗俗纪闻》载沅州苗族："自沅州以西即多苗民，……若小隙争论不已，则彼此期以日以地辨曲直。地必酌道里之中，无偏近。届期，两寨之人及两家戚属以弓刀从左右列，中设一大镬，满贮水。于中置一斧。然以沸沸热不可执。两造各言是非，言竟互鸣金，声震林谷。金尽，彼此仰而呼天。移时，各以手入沸汤中取斧，得斧而手无恙者为直，焦烂者为曲。如直在左、则右者奔，奔不脱者，则群执而杀之。虽死数人者不敢校，死者家亦不敢向怨主偿，云：天所命也。曲者复备多牛马以请成，右直亦然。"

2. 傈僳族手抓火肉判罪法

清余维远《维西闻见录》云："栗栗（傈僳），……不敬佛而信鬼。借贷刻木为契　负约则延巫祝置膏于釜，烈火熬沸。对誓，

置手膏内，不沃烂者为受诬，失物亦以此法明焉。”①

3．手入油锅判罪法

清陆次云《峒溪纤志》卷中云：

> “蛮僚有事，争辩不明，则对神祠热油鼎，谓理直者深入鼎中，其手无恙。愚人不胜愤激，信以为然，往往焦溃其肤，莫能自白其意旨。此习，土著之民亦皆沿之，少抱微冤，动以捞油为说。”

这种种所谓“神判”，实际是巫判。对于一个清白的民众，一旦被巫师指控有罪，便将他的手入于烈火、沸水、滚油中，当然，其手必烂，那么此人就被巫师判为有罪。巫师经常是为了头人的利益或集团的私利，借此巫法以残害良人，达到他们不可告之的目的。

清代的多种神判在云、贵、粤、桂、湘诸省流行，还可举出以下五种：

1．蛇判　清屈大均《广东新语》卷六“神语”云：“广东有三界神者，人有斗争，多问三界神乞蛇以决曲直。蛇所向作咬人势则曲，背则直。或以香花钱米迎蛇至家，囊蛇而探之，曲则蛇咬其指，直则已。”

2．杀鸡狗判　清景泰《云南图经志书》卷五云：“（剑川百族）笃信巫鬼。……凡有争讼不告官，必杀鸡狗誓于神，以求平其曲直。”

3．滚经抬神判　清代光绪《铜仁府志》卷二云：“（苗族）负屈莫白，诣神前发誓者，曰‘赌咒’；执雄鸡瞥斩其颈者，曰‘砍鸡’；取藏经布地，赤身滚其上，呼冤求报者，曰‘滚经’；以肩舆扛神像至屈者门，晨夕奠酒求报者，曰‘凭神’。彼家或适有死者，

① 见《小方壶斋与地丛抄》第四函。

曰'获报'矣，否则迟久始息。"

4. 赌咒发誓判　《广西上林县志》卷六云："若争讼两不相下，则就显赫神灵叩庙设誓，限日求报。有验者讼即得理，众皆直之。"另《邕宁县志·社会类》亦云："常有两造争执，黑白难分，辄令取香烛向土偶发誓，表明心迹。理曲者，恒惶恐不敢为，事反因此得解。又与人谋事，虽有契约，恐后失其效力，辄于事前当神发誓，则此后信如金石。"

5. 吃血判　《湖南府志》云："(苗人)遇有冤忿，必告庙誓神，刺猫血滴酒中饮以盟心，谓之吃血。吃血后三日，必宰牲酬愿，谓之悔罪做鬼；其入庙，则膝行股栗，莫敢仰视，抱歉者则逡巡不敢饮。其誓必曰：'你若冤我，我大发大旺；我若冤你，我九死九绝。'犹云祸及子孙也。远不能赴庙者，建拜亭于路，于亭前盟誓，舆骑过亭必下，尊之至也。事无大小，吃血便无反悔，否则官断，亦不能活，盖苗人畏鬼，甚于畏法也。"

不仅在少数民族中，就是在汉族中也有神判流行。在清代，汉族江浙一带也流行有捞油锅神判巫术。清袁枚《续新齐谐》记说，捞油锅中，油里加蜡、石块、铁斧、铜钱等，使人捞之。巫师们造作出神判巫术故事，宣扬神判是上帝的意志，是不可抗拒的。清袁枚《子不语》卷二十便有此种故事，叫《代神判断》：

> "萧十洲参戎，致政归养，舟泊巫峡。是夜梦有着差官状者，持令箭骑马，沿江问孰是萧大老爷船。跃入船头，喘犹未定，怀中取出公文一角，面书'金龙四大王封'六字，随押七犯跪旁，请判斩字。萧骇曰：'此地方官之事，余武职，且退归林下之员，不敢越俎。'差官答曰：'公文上有公衙名，请照例办。'
>
> "顷刻间，灯烛辉煌，传呼升堂、开门，阶下仪仗吏卒排立，俨然坐公堂上，非舟中也。差官先喝绞犯六名

毕，后唱斩犯一名，乃六七岁童子。萧问曰：'渠尚未成丁，何罪遽斩？'吏摇手曰：'罪名已定，毋须置议，请速判之。'随送标条，判讫，遂押众犯而去。

"公梦觉，心恶之。次晨大雾弥江，公戒勿解缆。已刻，向其母太夫人问话间，述前梦未竟，忽有一只上水货船，触石撞沉，呼救甚惨。乃急命舟子捞救，仅救起三客，业僵死矣。如法灌救，良久方活。其舵工六名，皆已淹毙。后复捞获无头童男一尸，认其衣服，即舵工之子也。

"余按此事与无锡华师道梦中相同。华梦阴官差役，请华到衙门判斩字。华以未审罪名，不肯落笔。有披发妇，再四哀求云：'公若不肯下判，则此案又拖累三年矣。'华终不肯，云：'我不知其所以应斩之罪，如何忍心落笔？'遂喝拒而醒。隔三年，师道卒。师道字半江，精篆隶之学，在淮上程蓴江家处馆，与余交好。"

此故事宣扬了神判决定一切的迷信。从其描述的沿江与淮上可见，也出现于江淮地区，恰好，它配合了以上江浙间捞油锅的神判巫术，足见清代汉族迷信神判之严重性。

清杨炳南《海录》"西南海"咭唎丹国记述了三种有趣的神判巫术。咭唎丹国古为暹罗属国。

1. 蜡烛判 "有争讼者，不用呈状，但取蜡烛一对，俯捧而进，王见烛，则问何事，讼者陈诉，王则命景子宣所讼者进质，王以片言决其曲直，无敢不遵者。"

2. 没水判 "或是非难辨，则令没水。没水者，令两造出外，见道路童子，各执一人，至水旁，廷番僧诵咒，以一竹竿，令两童各执一端，同没水中，番僧在岸咒之，所执童先浮者则为曲，无敢复争。童子父母习惯，亦不以为异也。"

3. 沸汤判　“又其甚者，则有探油锅法，探油锅者，盛油满锅，火而热之，番僧在旁诵咒。取一铁块，长数寸，宽寸余，厚二三分许，置锅中，令两造探而出之，其理直者，引手入滚油中取出铁块，毫无损伤，否则手始入油锅，即鼎汤伤人，终不能取，非自反无愧者，始虽强词，鲜不临锅而服罪。国有此法，故讼者无大崛强，而君民俱奉佛甚虔也。”

咭唎丹国的蜡烛判，与我国阿昌族蜡烛判甚为类似，可加以比较，但终有不同。咭唎丹国是王说了算，而阿昌人则是蜡烛本身长短决定，相比之下，阿昌人蜡烛判似乎更古老。

另外，咭唎丹国的沸汤判，没水判都渗透进了佛教的影响，有和尚诵咒的巫术情节，也是一个鲜明的特点。

第二节　区分清代不同性质神判

神判巫术的原始形态与重生形态其性质是不相同的。原始形态的神判并不对人体构成直接的威胁，《论衡·是应篇》记载的一角羊，仅是对罪疑者触之，并不残害人的肢体；《论衡·乱龙篇》记载的木囚判，“囚罪正，则木囚不动”，也不直接残害人的肢体；《礼记·曲礼》记载的占卜神判：“卜筮者，先王之所以使民信时日，敬鬼神，畏法令也。所以使民决嫌疑，定犹豫也，故曰疑而筮之。”自然也不是以残害人的肢体为目的。此类占卜神判至今仍流传在我国许多少数民族中。全国人民代表大会民族事务委员会 1963 年刊行的《阿昌族社会历史调查材料》第 63 页记载说，阿昌族人如怀疑别人偷东西，便由巫师主持，原告与被告各点大小相同的蜡烛一根，谁蜡烛点的时间长谁胜。

进入阶级社会衍化的重生形态的神判巫术可就不同了。奴隶社会是人类社会最为野蛮残酷的时期，奴隶主残害奴隶肢体

的各种酷刑都在这一时期被发明出来。猎头巫术便是此时神判巫术主要形态之一。

在外国，现代人类学者根据材料证明，猎头习俗产生于原始社会。可是根据中国古典文献和现当代从少数民族调查来的材料说明，情况不尽如此。猎头多半代表头人的利益，它更多的是标志着奴隶社会的特征。

总之，奴隶制社会产生的重生形态的神判巫术特征，便是以残害人体为主。此种残酷的神判，在原始社会晚期已开始产生。例如，我国佤族，1949 年前尚处于原始社会晚期。据全国人民代表大会民族事务委员会 1958 年刊行的《云南西盟佧佤族社会经济调查综合报告》第 76 页载称，卡佤族人还流行一种"打头神判"，当事人双方各持木棍互相对打，以谁先将对方打得头破血流为胜者；还有一种"扎手神判"，由证人来用竹针刺双方手，谁先出血谁有理。这种残害人体的神判仍是属于重生形态的。

必须指出，清末民国年间，许多少数民族都曾流行过这种残人肢体的神判。

1．傈僳族　据田家琪等《碧江县五区色德乡德一登村傈僳族社会经济调查》载称，傈僳人将神石放进沸水让被指控者去拿，有因畏惧而被迫自杀者。（见《傈僳族社会历史调查》[1]）

2．怒族　全国人民代表大会民族事务委员会调查研究组《怒族社会历史调查·怒族社会概况》载称：怒族由巫师禹谷苏主持被疑偷盗者的沸水中捞石头。[2]

3．独龙族　据蔡家麒等《独龙族社会历史综合考察报告》第一集载称：独龙族涉嫌者既要将火中石抓进水锅，又要将沸水

① 云南人民出版社，1981 年出版，第 75—76 页。

② 云南人民出版社，1981 年出版，第 20 页。

中石捞出。[1]

4. 壮族　据樊登等《天峨县白定乡壮族政治及生活习俗的调查》载称：广西壮族叫偷盗嫌疑犯以手从沸油锅中捞手镯来神判，配合以模拟巫术，在油锅边放稻草人七个。[2]

5. 四川藏族　据四川民族调查组《四川省阿坝州藏族社会历史调查·卓克基土司统治地区调查》载称：在四川阿坝马尔康藏族中，令涉嫌者将手伸进沸油中捞起一根钢针。[3]

6. 西藏僜人　据陈景源、张江华《"郭西斗雅"——僜人的神判》载称，僜人涉嫌者在黑白石子各一的沸水中捞出白石子。[4]

7. 景颇族　据《云南德宏傣族景颇族自治州社会概况，1956年11月至1957年6月景颇族五个点调查综合报告》载称：该族涉嫌偷盗者原告被告双方，在巫师董萨监督下，手伸进开水锅底捞钱币。[5]

8. 阿昌族　阿昌族既有以上说的无伤害神判，但也有捞油判。据王叔武等《户腊撒阿昌族社会经济调查》载称。瑞丽阿昌对通奸、斗殴等涉嫌者双方需伸手在沸油锅中捞物。[6]

9. 佤族[7]　据顾宗振、田继周等《1956年12月至1957年6月云南西盟佧佤族社会经济调查综合报告》说：涉嫌者双方由一老人见证，伸手进开水中捞一枚鸡蛋或石子。[8]

10. 彝族　据四川民族调查组瓦吉木小组《普维县瓦吉木

① 云南民族研究所，1983年编印，第1034—105页。

② 见《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社，1984年版，第17页。

③ 1985年，四川省社会科学院出版社出版，第269页。

④ 见《中央民族学院学报》，1981年3月，第36页。

⑤ 载《景颇族社会历史调查》，云南民族出版社，1983年版，第37页。

⑥ 见1958年全国人民代表大会民族委员会办公室编印本，第162页。

⑦ 佤族旧称佧佤族，1962年改为佤族。

⑧ 见1958年全国人民代表大会民族委员会办公室编印本，第75—76页。

乡社会调查》说，大凉山彝族解决是非争端，双方先签订“具结书”，然后双方“捞开水”，捞不出算输。[①]

11. 苗族 据张民等《贵州台江县巫脚公社反排寨社会历史调查资料》说，当地苗族判别是非，将水先烧沸，迅速倒二三斤米，然后在开水锅中捞出斧头，取出为胜。[②]

12. 青海藏族 据张学忠《果洛藏族部落世俗法之研究》说，果洛藏族有世俗法《红本法》，其中“法理内部法”中规定，涉嫌者要以“摸石子、滚油锅、烧泥汤”解决。[③]

另外云南德昂族、西藏门巴族、广西毛南族都曾有此类神判。

区分两种神判不同形态是十分重要的。对原始形态的不伤害人体的白巫术，一般来说还是教育问题；而对重生形态伤害人体的黑巫术，由于它构成了对人体直接的威胁，所以必须要坚决取缔。

例如，以上提到的壮族神判，实际上它有两种形态，兹引原文如下：

神判：这是在被告坚决不承认，而且原告又无充分证据，各执一词，或者失主不知谁是偷窃者，无从判断的情况下，便采用神判的方法来“仲裁”。神判的方式有两种，一种是“捞油”，其作法是用一只大锅头，内放油脂十二斤和一个手镯、烧火煮沸，道师在油锅四周结七个草人，只念咒语、便由全村所有的人，先后用手去捞取油锅中的手镯，据说如果不是偷者就平安无事，如系偷者油锅就燃烧起来。便赔还失主的损失，并杀猪羊款待全村

① 见《四川省凉山彝族社会调查资料选辑》，四川社科出版社，1987版，第88页。

② 见贵州省民族研究所1965年编印本，第97—101页。

③ 见《青海社会科学》1986年第一期，第105页。

以谢罪，如捞者均平安无事，便是失主诬赖，也备酒席向全村人赔罪，其次是赌咒，作法由失主准备狗猫和大雄鸡各一只，狗是代表偷者，猫是代表失主，将雄鸡杀死，烧香点烛、祭土地公、由道师念经请神来监督，如果猫咬狗，对偷者便深信无疑，要赔还失主并罚款若干，如狗咬猫，便象征着是失主诬赖，杀猪羊来请村中父老及被诬者吃，当面谢罪。①

又如：

雷王与神判——凡遇偷盗事件的争执，便到雷王庙去进行"神判"。神判前，由争执的双方各找一人代替赌咒，找不到别人代替的，则由自己赌咒，如果被指为偷盗犯的人因找不到别人代为赌咒，便要引起对方和社会更为怀疑。神判的方法很简单：用竹杆一条，一端挂个小篮，篮里燃香数枝，由巫师拿着念神一通，双方对神赌咒，接着杀小猪、公鸡各一只祭神，求神暗中惩罚偷盗者或诬赖者。②

这为环江县龙水乡壮族的神判，也是属于无害人体的赌咒型。从广西壮族神判的实际情况来看，伤害人体的神判占少数，这可能就是神判长期存在的一种理由。在田野调查获悉，捞油判也有障眼法，据说捞煮油以前先在手上涂抹一种特殊防伤药膏，但此说由于没有亲眼见到，很难令人相信。

第三节　脚印巫术与头发巫术

清代秘密社会又有藏鞋、画鞋、祭拜鞋之俗，也是脚印巫术

① 引自《广西壮族社会历史调查》第1册　广西民族出版社，1984年5月第1版，第17页

② 《广西壮族社会历史调查》第1册，广西民族出版社，1984年5月第1版，第282页，这是环江县龙水乡壮族的鬼神崇拜资料

衍化的。在《近代秘密社会史料》卷一里，收录了一鞋图并题诗一首，见下图，它是以图形表现了交感巫术的特征。



诗云：

草鞋三宝五条刚，
乌龙大战失拋荒；
仅存一只中州去，
落在吴廷章手藏。

这一只鞋是秘密社会成员画出挂在斋室中祭拜之圣物，其四句诗宛如巫术的咒语在祭祀时背诵与朗读，表示对过去斗争的怀念。

（三）头发巫术

清代的头发巫术也与前代一样都具丧俗化。头发随葬。《大清通礼》卷五十二亦云：品官丧，"三日大殓，奉尸入棺，实生时所落齿发，卷衣以塞空处，令充实。庶士丧同，庶人丧亦同，沐浴后，撤中栉及余水而埋之，大殓时实生时所落齿发，以衣实其空处。"以上是官书记载。但是民间庶人同此，交感巫术以丧俗的形式反映出来。

第四十章　清代模仿巫术

第一节　求子、魇魔、保福、剪鹤、无头

（一）拴娃娃

在清代，巫术及其巫术幻想泛滥于民间，一些有趣的模仿巫术在小说与笔记中都有所反映。

在清代，北方有一种“拴娃娃”的求子风俗就使用的是模仿巫术。清纪昀撰《阅微草堂笔记》云：

> “余二三岁时，尝见四五小儿彩衣金钏，随余嬉戏，皆呼余为弟，意似甚相爱，稍长时，乃皆不见，后以告先姚安公，公沈思久之，爽然曰：‘汝前母恨无子，每令尼媪以彩丝系神庙泥孩归，置于卧内，各命以乳名，日饲果饵，与哺子无异。殁后，吾命人瘗楼后空院中，必是物也。’恐后来为妖，拟掘出之，然岁久已迷其处矣。”

以上模仿巫术是把彩丝系在神庙的泥孩身上带回家，家中孩子便获得此种模仿巫术之感应，得到神的保护，健康成长。

(二) 魇魔法

《红楼梦》第二十五回"魇魔法姊弟逢五鬼"描述的则是清代的又一种模仿巫术。马道婆施行同类相生死的巫术害贾宝玉和王熙凤。所谓"五鬼",据《协纪辨方书·五鬼》[①] 云,是巫师所说的恶煞,取像在鬼宿的第五颗星。"魇魔法"即巫师施行的模仿巫术,先做一个人的替身,如纸人、布娃娃之类,然后施术害人。只见马道婆"向裤腰里掏了半晌,掏出十个纸铰的青面白发的鬼来,并两个纸人,递与赵姨娘,又悄悄教他道:'把他两个的年庚八字写在这两个纸人身上,一并五个鬼都掖在他们各人的床上就完了,我只在家作法、自有效验。'……宝玉忽然嗳哟了一声,说好头疼!离地跳有三四尺高,口内乱嚷乱叫,说起胡话来了,林黛玉并丫头们都唬慌了……只见凤姐手持一把明晃晃钢刀砍进园来,见鸡杀鸡,见狗杀狗,见人就要杀人,众人越发慌了……"

《红楼梦》对同类生死法的模仿巫术,从法术本身到巫术效果,都作了绘声绘色的描写,真实地反映了这种巫术的详情。

(三) 保福

清代在四川的川西川中一带流行的巫术。家人有病便请来端公跳神,端公取一木偶人头像,插一长棍,将病人衣服挂在头像下施巫术。《中江县志·风俗》载称:"至人有疾,医未中病,好事者辄相率为首,召师巫于家,鼓乐喧阗,歌舞酣饮。并联名具保于神,名曰保福。"《酉阳直隶总志·风俗志》云:其保法为"病人濒危,坐为乞冥王,以十生人十死人"保之。

---

① 参见《协纪辨方书》(刘道超译注),广西人民出版社,1993年5月第1版,上册,第125页。

女巫在通神时，神鬼附体，模拟鬼神现状。袁枚《子不语》卷一有《山西王二》，叙通神女巫诉冤情的奇事：

"熊翰林涤斋先生为余言：康熙年间游京师，与陈参政仪、计副宪某饮报国寺。三人俱早贵，喜繁华，以席间不得声妓为怅，遣人召女巫某唱秧歌劝酒。女巫唱，终半席，腹胀，将溲焉。出至墙下，少顷返，则两目瞪视，跪三人前，呼曰：'我山西王二也，某年月日，为店主赵三谋财杀死，埋骨于此寺之墙下。求三长官代为伸冤。'

三人相顾大骇，莫敢发声。熊晓之曰：'此司坊官事，非我辈所能主张。'女巫曰：'现任司坊官俞公，与熊爷有交，但求熊爷转请俞公到此掘验足矣。'熊曰：'此事重大，空言无信，如何可行？'巫曰：'论理某当自陈，但某形质朽烂，须附生人而言，诸位老爷替我筹之。'言毕，女巫仆地，良久，醒。问之，茫然无知。三公谋曰：我辈何能替鬼诉冤，诉亦不信。明日，盍请俞司坊兵共饮此处，召女巫质之，则冤白矣。

次日，招俞司坊至寺饮，告之故，召女巫。巫大惧，不肯复来。司坊官遣役拘之，巫始至。既入寺门，言状悉如昨日。司坊官启巡城御史，发掘墙下，得白骨一具，颈下有伤。询之土人，云从前此墙系山东济南府赵三安歇客寓之所，某年卷店逃归山东。乃移文专差关提至济南，果有其人。文到之日，赵三一叫而绝。"

这件案子居然是女巫模拟神判之法搞成功的，或许女巫早知内情，乃借"通神"模拟死者声态以伸冤，从此记载还可见清代女巫，也有兼作卖唱歌女者。女巫做"唱秧歌劝酒"之事，实在少见。

（四）剪纸鹤

纸剪仙鹤的模仿巫术。清菊畦子《醒梦骈言》第十回云："珍姑到了帝师府前，却便去空房子内，招王子函一同逃走。珍姑在袖内摸出两只纸剪的仙鹤来，念几句咒，呵一口气，便变成了真的，和王子函各骑一只，腾空而起。珍姑想到：若是回河南去，怕人认得，知道我家从贼一事，要来寻闹，不如另往别处的好。便一径投东去。看看已出了唐赛儿占据的地界，便又念句咒语，两只仙鹤都歇了下来。珍姑收了法，仍变做纸的，揣在袖中；又取出两只纸剪的驴子，变成真的，大家骑下一匹，投青州府来。"清初由于广泛存在所谓"撒豆成兵，剪纸为马"的模仿巫术，才会流行这样剪纸成鹤的巫术传说。《醒梦骈言》是乾隆初期出现的话本小说，它改编的是《聊斋志异》的《小二》故事。《小二》故事中便有以上巫术的原型，如说："女知不可谏，乃易髻而髻。出二纸鸢，与丁各跨其一，鸢肃肃展翼，似鹣鹣之鸟，比翼而飞。质明，抵莱抚界。女以指捻鸢项，忽即敛堕。遂收鸢。更以双卫，驰至山阴里，托为避乱者，僦屋而居。"《醒梦骈言》话本改编得更为通俗，巫术愈加趣味化。

（五）无头巫术及其结语

到清代，民间巫师对无头巫术又加以再创造。清袁枚《续子不语·刑天国》有详细的叙述，包括下述几点巫术内容。

1. 无头人刑天已形成了一个国度，他们都有奇异的长相和习俗。故事说当时温州有一个王谦光，客于通洋经纪，由于触礁沉舟，飘到了一个人迹绝至之处：

> "（王谦光）曾飘至一岛，男女千人，皆肥短无头，以两乳作眼，闪闪欲动，以脐作口，取食物至前。吸而啖之，声啾啾不可辨，见谦光有头，群相惊诧，男女逼而视之，脐中各伸一舌，长三寸许，争舔谦光。谦光奔至

山顶，与其众掷石子击之，其人始散。”

有头人会见无头人之故事，以往绝无描写如此细腻与精彩者，这是一个罕见的巫术幻想之奇闻。

2. 刑天国与大禹。“识者曰：‘此《山海经》所载‘刑天氏’也，为禹所诛，其尸不坏，能持干戚而舞。’”这又是一个新的巫术说法。

3. 刑天国与《等慈寺碑》。“余按颜师古《等慈寺碑》作‘形天氏’，则今所称‘刑天’者，恐是传写之讹。”此原见于唐颜师古《大业拾遗记》（一名《南部烟花录》）。恐唐人继续有形天传闻之巫术，此能作证。

4. 刑天国与《谈荟》。“徐应秋《谈荟》，载无头人织草履，盖战亡之卒，归而如生，妻子以饮食纳其喉管中，如欲食则书一饥字，不食则书一饱字，如此二十年才死。”此《谈荟》即《玉芝堂谈荟》三十六卷，为明代徐应秋所编撰，亦研讨无头巫术必读之资料。

5. 无头人说话。“又将军贾雍被斩，持头而归，立营帐外，问：‘有头佳乎？无头佳乎？’帐中人应曰：‘有头佳。’雍曰：‘不然，无头亦佳。’”①

此外，尚有清纪昀《阅微草堂笔记·滦阳续录一》有刑天后代之无头巫术幻想之设计：

> “昔科尔沁台吉达尔玛达都，尝猎手漠北深山，遇一鹿负箭而奔，因引弧殪之。方欲收取，忽一骑驰而至，鞍上人有身无首，其目在两乳，其口在脐，语啁哳自脐出。……据其形状，岂非形天之遗类欤。”

① 以上均见清袁枚著《续子不语》，卷一“刑天国”，岳麓书社，1986年5月第1版，第16—17页。

综上所说，所有无头巫术之神话传说故事都是巫师们编造用以宣传无头人存在于世的所谓"见证"。他们认为所有无头人，第一，以乳为目，以脐为口(或以喉管为口)。第二，住在日月降落的西方常羊(阳)之山。第三，刑天曾经是神农的一个乐神，作过《扶犁之乐》，专门供农民丰收之咏唱。第四，刑天能手操戈盾打仗，曾为暴君打过仗，失败而住在巫师集中之处——巫山。第五，刑天们的头也可白天装上，晚上从天窗中出入，以耳为翅的飞翔。第六，无头人头手都是可以脱下的，"头飞南海，左手飞东海，右手飞西泽。"第七，无头人死后成为无头鬼。第八，无头人的头是活动的，能和别人的头互换，引出了东晋义熙(405－418)年间贾弼之换头事。第九，无头人的头还能飞到河边找螃蟹吃，其肚子又受到感应巫术力，在梦中可以填饱肚子。第十，金元之际有个巫师作无头人巫术试验，弄死了150多个人。第十一，无头人如需要可从喉腔中长出另一个头来。第十二，无头人有一个"刑天国"。第十三，无头人的脐嘴里舌头有三寸长。第十四，无头人会编织草鞋。第十五，无头人以脐为嘴，饮液体食品，"吸而啖之"。第十六，无头人为禹砍了脑袋，其尸不坏而变成了无头人。第十七，人的头被割去(如古代有个将军贾雍)，还能与其身有交感巫术力，可以按身子的意志，由被割去的头来说话。所有这一切都是古代巫师们欲探讨延缓人的生命的一种奇异的巫术想象。

无头模仿巫术的性质，在中国表现的是神判"天罚"巫术的延伸。它虽然采取的是象征律原理，但是无头人的头颅，都是神决定它离开所属的身体，无论是刑天，或者是狗头新妇都是上天惩罚的结果，而这当然是巫师造作的产物。我国无头神判漫长的流变史，说明这种巫师的造作，决非一时之举，而有固定的巫术的传统。用文明观点来看，以人的生命来探讨延缓人的生命，

无异是野蛮犯罪行为，但无头模仿巫术与猎头神判巫术之间究竟有何密切关系，目前学术界尚未见探讨。

第二节　治理环境卫生巫术

——清代打醋弹巫术

清代敦煌流行有一种“打醋弹”的风俗。道光《敦煌县志》说：“十二月二十三日，各家祭灶，除夕各家祭祖，先用木勺盛酒醋，取石块烧红，放在酒醋内，扫除邪秽，谓之打醋弹。”我在《敦煌民俗学》一书中曾指出这种风俗：“敦煌民间的‘打醋弹’正是‘跨熏’的另一种表现形式，实际都是为了达到‘去一年灾毒之气’的目的。这种“去一年灾毒之气”的打醋弹，是驱傩除祟巫术的反映，这种巫术最初的表现形式，是以模仿巫术开始的。

马学良先生在1943年曾深入云南省武定茂莲乡黑夷地区考察黑夷语言文字，就曾亲眼见到“打醋弹”巫术施行的全过程。后来他在1944年9月《边政公论》第三卷九期上公布了《黑夷风俗之一——除祸祟》一文，论及这种巫术的详细情况。根据马先生实地考察所述，这种“打醋弹（炭）”模仿巫术分为下述三个阶段施行。

第一阶段：事前的准备。

> “呗耄（mào，冒）先到除祸祟的主人家中，用秧草扎成一匹马，上面骑着一个草人，又用红绿布披在草人身上，作为衣服。这草人夷人名他为‘纪祖’，另外用柏栎枝干在一端的两旁划开两片，如同一个人头的两片耳朵，在耳朵下面扎一节丝线，这枝干就代表纪祖的兵

将，夷人名他为'卜祖'"①

第二阶段：家祭的仪式。

草人扎成以后，呗耄就在主人家的正门中，用一升谷子，放于门坎边。谷上一边放一碗米，米上搁一个鸡蛋，一块盐；一边放一杯酒，又用两个柏枨叶烧焦，泡在一碗冷水中，代替茶水，在屋里门坎前插三棵柏枨枝，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，先用一块烧红的净石，以泡马桑叶的水泼上，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。打醋炭是夷人举行任何法术之前，必须举行的一道重要仪式。然后呗耄手持一根柏枨棍，喃喃诵念，驱除各种祸祟。

第三阶段：野祭。

呗耄在于硬的地上，用长约一尺的柏枨枝及白柴，插成几丛行列，据说白柴是代表各种鬼神的灵位，然后先念祭山神经，请山神来享祭，并用牲畜或雄鸡供山神。祭后大家在祭场上吃晚餐。夜幕笼罩大地后燃起火把，作饭后法术，呗耄念经并把草圈拿在手上，用它在主人身上从头到脚抚摩一遍，表示该人祸祟，全束在圈中；并拿一把饭勺，主人全家人向勺中吐一口唾沫，这叫吐祟；又拿小草绳，与主人各持一端，念断殃经，表示一切祸祟断绝。最后在醋炭门中用三个醋炭石打了三次醋炭。在蒸气醋炭门中出入三匝，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，这场仪式才

① 引自马学良《云南彝族礼俗研究文集》，第56—57页。下同。四川民族出版社，1983年11月版

算完结。

如上所摘录，马先生绘声绘色地描写了他的打醋炭模仿巫术之见闻。

又根据孙考先生在《青海乡俗》一书中《欢天喜地除夕夜》说：

> “(青海)有些人家，除夕夜还用食醋浇在烧红的印石上，用蒸发的气体，熏染大小住房，叫‘熏醋蛋石’，以示驱邪消瘟，除灾灭病。”①

可见打醋弹，在甘肃、青海、云南都有流传，不过在汉族中，表现的是除夕驱傩的岁时风俗形式，而在云南夷族中则体现的是模仿巫术之形式，夷族中的打醋炭形式最古老，故疑为此俗的原始形态。”

1986年11月上旬，我到长江下游北岸古瓜州渡区域去调查民俗与采风，对当地的民间建筑上梁风俗做了细致的调查研究。在瓜州农村，上梁时要挑选最好的木材做为正梁，上梁时，鞭炮齐鸣，芝麻稭子烧得呼呼响，木匠师傅提着在芝麻稭里烧得灼红的秤砣或铁饼，并向上面泼醋，让醋气熏到新房各处与四周环境，然后提着冒气的醋物绕着新房子跑一圈，意为洁净。这正是古敦煌民间“打醋弹”巫术在扬州瓜州渡地区形象的体现，但是这种原来是古敦煌带有巫术性的岁时风俗，已移植到现代民间建筑的上梁风俗之中。泼醋后，在正梁上还需要张贴对联。

上联：竖玉柱，喜逢黄道日

下联：上金梁，巧遇紫微星

横批：文昌化吉

这显然又是巫术咒语的衍化物。还有人家在柱子上写上“日进

---

① 孙考著《青海乡俗》，青海人民出版社，1984年第7页。

斗金”、“万年如意”、“财源茂盛”等句，都是为了取个吉利。

总之，打醋弹巫术由于对人民身体健康和治理环境卫生有利，而在民间具有生命力，得以在中国各地绵延不断地发展。

第三节　高山族的猎头巫术

台湾高山族的猎头巫术，古时已颇著名，许多古籍都对它加以记载，最早见的是三国沈莹《临海水土志》。

《太平御览》卷七八〇四夷部一引《临海水土志》云：

“得人头，斫去脑，皴其面肉，留置骨，取犬毛染之，以作须、眉、发，编其齿以作口，自临战斗时用之用假面状，此是夷王所服。战得头，着首还，于中庭建一大材，高十余丈，以所得头差次挂之，历年不下，彰示其功。”

这是唐宋以前所见之记载。清代的记载多处可见；而且也比较系统，有供头、漆头、悬头、祭头诸项。

1. 供头。清林谦光《台湾纪略》三云：“（土番人）性好杀人，截其头洗剔之，粘以铜锡箔，供于家。”

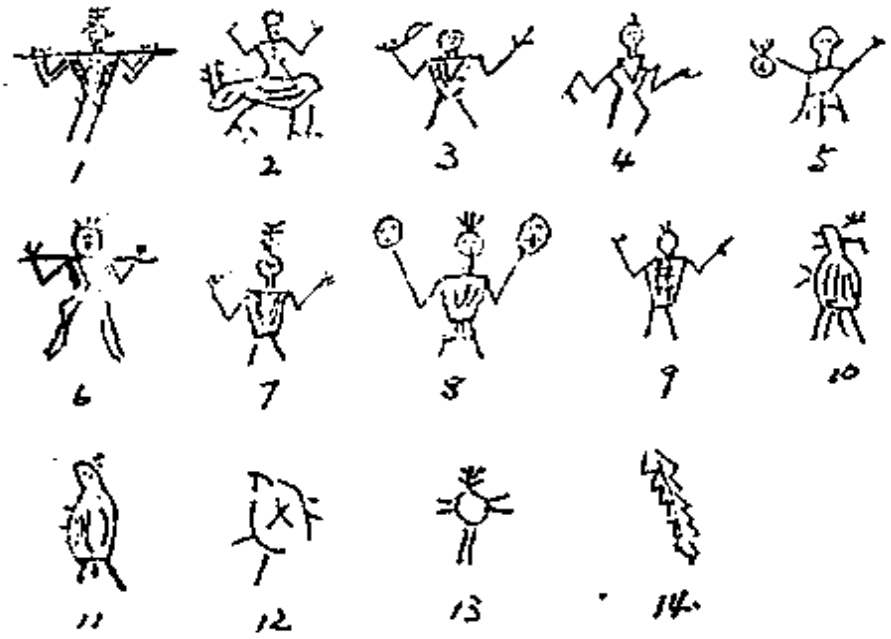
2. 漆头。清柯培元《（道光）噶玛兰志略》卷十二云：“番尚武勇，性嗜杀。所屠人头携归入社，先灌以酒，令和血淋滴于壶中，俟众至酌而饮之，受众称贺；然后剔去皮肉，煮去膏脂，涂漆以金色，以数多者为豪雄。”①

3. 悬头。清陈璸、周元文《康熙台湾府志》卷七“风土”云：“土番风俗。凿穴而居，类太古之民者，性好杀人，取其头，剔骨饰金，悬于家，以示英雄；又有一种见生父年老，将父悬于树，听其杀去，获之者系一豕以易之。”

① 见清道光十七年（1837）修。抄本。

4．祭头。清范咸《(乾隆)重修台湾府志》"番社风俗"风山县(二)附考引《使槎录》云："傀儡生番，动辄杀人割首以去；骷髅用金饰以为宝。被杀之番，其子嗣于四个月释服后，必出杀人，取首级以祭。"

台湾高山族排湾人齐库湾部落的大酋长家内，有一块高五尺，幅宽4.5尺的木板，有五十多个雕刻画，但细加区分，只有14种不同的图形，见下图：①



这14个木板刻画的意思是：1．土人盛装持刺枪，头戴羽饰穿上衣。2．小孩骑鹿。3．土人盛装，右手持刀。4．土人戴羽直立。5．土人猎获敌首，抓发提首。6．土人饰鸟羽，横枪于肩。7．土人戴羽饰盛装。8．土人两手持敌首。9．土人左手持木棒。10．牡鹿。11．小鹿。12．鹿之牡仔。13．儿童戴羽饰。14．帽。以上据陈、田两先生之意。

① 此图录自陈国强、田富达著《高山族》，民族出版社，1988年4月第1版，第8页。

从第五例和第八例，两见土人手抓人头之图形，这便是猎头巫术之反映。从明代的《东番礼》可见，明代称台湾为东番，说那时的高山族，有一种将斩下的人的首级，剔肉存骨高悬于门上的神判；又以上《康熙台湾府志》说东番其时尚在"凿穴而居，类太古之民"，说明明末清初高山族还处于"野蛮时代低级阶段"，这14幅木刻画恐系清代产生。林惠祥《台湾高山族之原始文化》第20页记载，高山族在现代仍流行一种猎头或称"馘首"的神判，当族内对一个问题争执不下时，酋长就令他们出外杀人，"先成功者谓有神佑，其理必直。"很显然，奴隶主随意杀人的思想与行为，就这样渗透进了神判巫术。

高山族的猎头巫术是从神判衍化而来的，但在其他族中则非来自神判。

1. 有求福利的。例如，《魏书》卷一百一"獠"云："獠者，盖南蛮之别种。……其俗畏鬼神，尤尚淫祀。所杀之人，美鬓髯者必剥其面皮，笼之于竹，及燥，号之曰'鬼'，鼓舞祀之，以求福利。"

2. 有求丰收的。例如，田继周、罗之基《西盟佤族社会形态》云："（佤族）他们用人头血滴在谷种或土上，把土撒在地里，认为这样会使谷子长得好。他们喜欢胡须多的人，认为胡须多象征谷子长得好。"①

总之，应当承认猎头巫术的成因不是单一的，至少，有来自神判，也有来自求丰收等其他之原因，亦可能与族性相关，像明杨慎在其《南诏野史》下卷"卡瓦"就说该族"性恶，猎人以祭。"可为一说。

① 此书由云南人民出版社1980年初版。

第四十一章　清代蛊道巫术

第一节　两广云贵川闽的蛊

清代蛊道巫术也渗透进婚俗与行旅风俗之中。《粤东笔记》云："粤东之贾往赘西粤土州之妇人，寡者曰'鬼妻'，人弗取也。贾欲归则必与要约。三年返，则其妇下三年之蛊；五年，则下五年之蛊，谓之定年药。愈期，则蛊发膨胀而死；如期返，其妇以药解之，辄得无恙。土州之妇盖以得粤东夫婿为荣，故其谚曰：'广西有一留人洞，广东有一望夫山。'以蛊留人，人亦以蛊而留。粤东诸山县，人杂瑶蛮，亦往往下蛊，有挑生鬼者，能于权量间出则使轻而少，入则使重而多，以害商旅，蛊主必敬事之。投宿者视其屋宇洁净，无流尘蛛网，斯则挑生鬼所为。饮食先嚼甘草，毒中则吐，复以甘草姜煎水饮之乃无患。入蛮村不可不常携甘草也。挑生鬼亦蛊之属，盖鬼而蛊者也。凡下蛊皆出于壮之妇，若瑶民则不能下蛊，蛊有鬼名曰'药鬼'。药鬼之所附。壮妇恒不得自由，代代相传，必使其蛊不绝以为神。其中于人得解者，或吐出生鱼、生虾、生鸭子之属，皆药鬼之为之。"

在我国，蛊道巫术传播久远，但始终是个谜。

袁枚《子不语》卷十九曾写有一篇《蛤蟆蛊》的传闻，云：

“朱生依仁·工书，广西庆远府陈太守希芳延为祀室。方盛暑，太守招僚友饮。就席，各去冠。众见朱生顶上蹲一大虾蟆，拂之落地，忽失所在。饮至夜分，虾蟆又登朱顶，而朱不知。同人又为拂落，席间肴核，尽为所毁，复不见。

朱生归寝，觉顶间作痒。次日顶上发尽脱，当顶坟起如瘤，作红色。皮忽迸裂，一蟆自内伸头，瞪目而望。前二足踞顶，自腰以下，在头皮内。针出不死，引出之，痛不可耐。医不能治。有老门役曰：‘此蛊也，以金簪刺之，当死。’试之果验，乃出其蟆，而朱生无他恙，惟顶骨下陷，若仰盂然。”

袁枚《子不语》卷十四“蛊”云：

> “云南人家家畜蛊。蛊能粪金银以获利。每晚即放蛊出，火光如电，东西散流。聚众嗓之，可令堕地。或蛇或虾蟆，类亦不一。人家争藏小儿，虑为所食。养蛊者，别为密室，命妇人喂之；一见男子便败，盖纯阴所聚也。食男子者粪金，食女子者粪银。——此云南总兵华封为予言之。”

当时云南民间畜毒，主要是为了钱财，奇怪的是，其所培养出来的蛊蛇与蛊虾蟆，皆能“火光如电”在夜晚飞翔。

清代张泓《滇南新语》蛊条也讲到四川云南之畜蛊，夜晚飞出闪闪如流星：

> “蜀中多畜蛊，以金蚕为最，能戕人之生，摄其魂而役以盗财帛。富则遣之，故有嫁金蛊之说。滇之东西两迤无金蚕，其鼠、蛇、虾蟆等蛊，害较烈。每夜静云密，有物熠熠如流星，低度掠屋脊而遄飞，尾铦修烁，寒焰摇动心目。余甚诧之，询于同官，始知民家有放蛊

事。并述蛊所止，善食小儿脑，为鬼盗如金蚕，然豢蛊之家，其妇女咸为蛊所淫，稍拂欲，即转食蛊家小儿女，千计莫遣，必蛊家贫绝，始自去。人颇畏不敢畜，旦官法日严，亦更无造蛊者，而遗孽未殄，散落民家，犹惧祸豢养，踪迹隐秘，比邻莫知。余闻而痛恶之，屡于新兴、剑川设法告捕，思尽歼其种类。间有首者，往搜无所获，用生蝎取之，亦缩缩无效，深以为恨。然缉之愈力，而蛊影流殃，亦随地渐灭。又山中摆夷，剥全牛，能咒其皮如芥子，货客入山，不戒，或为夷女所悦，当货毕言归。即私投饮食以食客，女约来期，如约至，乃得解，逾期，则蛊作腹裂，皮出如新剥者。更闻元郡江外，以木易客腿，索财既足，始复其胫，否则木脱夔立矣。其害亚于蛊，安能得此辈而尽律以大辟，边荒妖毒，庶其息乎，遗孽为害之说，余殊不敢信。”

张泓号西泽，汉军镶蓝旗人，监生，历官云南，有《买桐轩集》。由于他长久生活在当地，故知其地蛊害，描写得真切实在。

在清代，云南省禄劝县地区也曾经流行过蛊道巫术。《续禄劝县志》云：“土俗畜蛊，或蛙鼠之类，夜放晓收，其出人有金光，谓畜之者家顺利。蛊夜游傍簷宇，食蛛蜂网，小儿触之则中毒，善治者咀患处而出之，毒如小弹丸，则愈置丸于木盘，能自动也。蛊非金蚕，不甚为害。”云南首传闻也像两广地区那么可怕。

清代在福建地区也盛行过蛊道巫术。

据清代典籍记载，福建蛊道巫术的施术者，供奉的是“蛊神”。清东轩主人辑《述异记》卷中多有记述蛊者奉蛊神行规。其中《畜蛊》说：“凡畜蛊之家，必盟于蛊神曰：原此生得富，甘世世勿复为人其用蛊也，其人既死，死者之家赍器物悉运来蛊家，其受蛊之鬼，即为蛊家役使。凡男耕女织，起居伏侍，有命即赴，

无不如意，若虎之役，怅然中斯毒者，唯自投粪窖中，稍或可解。闽之尤溪、永安、沙县诸邑，皆有蛊。近有尤溪王令，买瓜一担，次日瓜中皆蛊虫，责买办者，以某家所买对，遂拘买瓜之人问之，云某家从不造蛊。刑讯之，其人云：有造蛊者，与某有仇，必是人也。即拘造蛊者至，其人不讳，遂夹三夹棍，打一百板，并无痛楚，收禁囹圄，半夜失其人所在。至其家追捕之，则已举室遁矣。近岁有异人传治法，凡至蛊者之家，须挟一鸡入门，蛊家解意，即付药一服，彼此不交言而退，服之无患矣。”

以上一段文字可见造蛊巫师之神奇，衙门里的肉刑，不管是夹指头，或打屁股，均无痛楚。

其中《飞蛊》又说：“石门沈心涯守开化时，偶坐晚堂，见空中有流光如带似慧星之状，问之胥役，云此名‘飞蛊’，乃蛇蛊也。畜蛊之家，奉此蛊神能致富，但蛊家妻女，蛇必淫之。蛇每于晚间出游，其光如慧，遇人少处，下食人脑，故开化居民时届黄昏，不敢露坐，恐遭其毒也。”

可见所谓“蛊神”，即造什么蛊，便认什么蛊为神，以上的蛇蛊神，还有淫人妻女、食人头脑的习俗。

其中《虾蟇蛊》又说：“闽有虾蟇蛊，与金蚕蛊大略相同，同事之者，辄富其来也。人或于路侧见金帛甚多，知是送蛊，贪昧者遂奉以归，其蛊亦随至。送者遗一册书，事蛊之法及行蛊之术甚备，奉之者，家庭洒扫清洁，止奉蛊神至二氏之教，乃一应神祇，俱不复奉。每至金日则蛊神下粪如白鸟矢，刮取以毒人。非庚辛申酉日则不下蛊，中其毒者，必先一噫，则虫入百节五脏矣。其始也，昏愦胀满，至虫食骨脏俱尽则死矣。其毒或入饮食中，或弹衣领上，或鸡鹅鱼肉果蔬之中，皆可下蛊。活鸡有蛊则两腿中皆虫，而行止鸣啄，自若肉有蛊，则煮之不熟，凡蛊入食物，隔宿即虫出，故官于此地者，受馈饮食，必宿而用之，无虫者，非蛊

也。事蛊之家，蛊死之人，皆为役使，凡耕织之事，鬼皆任之，故不用人力而粟满庾帛盈箱。至除夕，则以鸡子祀之，夫妇裸拜。且与算账，每蛊一衙役，算银五钱，秀才算银四两，官长算银五十两。蛊多者，获利必厚，少则薄。如或厌恶之者，必倍其来之数以送之，又有贪财者，奉之而去。"

由此可见，事蛊巫师行规甚严。除夕有夫妻裸体祭拜之礼以事蛊神；并有路旁遗金，附造蛊法，用来自然传播蛊道巫术；受害者成了蛊鬼，还要受蛊道巫师的终身差遣。

民国年间，蛊道巫术在南方各省仍盛行不衰。王世祯先生曾叙述他亲身之经历：

"大约蛊为古代遗传的神秘巫术，这也许是一种心理作用。民国五年(1916)夏天假期，我因避暑至龙溪、南汉两界之深山旅行。有供服役之潘姓者，数日间，猝血不华色，肌肉消瘦。山中人谓蛊毒。果如《西溪丛话》所言，嚼豆不腥。急延一巫师治之，数日而愈。我因厚赠巫师，其乃言造蛊之法。巫言只知其一种，法以古历五月五日午时，随意取一生毒虫，放于瓦制小香炉内，以辰砂醮笔，画符于黄纸上，将炉密封，不令透风。乘人不觉，埋于十字路口。至四十九日之后，密挖视之，若封符破，则术不灵；若封符如故，则密取归，置卧床下，晨夕以清茶馨香供奉。取香灰少许，置过客饮料或食品之中。(造此蛊者，皆开旅馆之人)客受其毒，久必病发身死，其魂则依于施术者之家。能使施术者心灵中，预知求利之法。但未施术之先，当自承结果于'孤'、'贫'、'夭'三者，必居其一，其术乃验。知其法者，亦不敢妄用云云。其言是否可信，无从悬决；且其

符不肯示人，亦无实物可以根据。"①

王世祯先生还曾叙述过十多种蛊毒的害人之法，现摘录如下：

"金蚕的害人是能使人中毒，胸腹搅痛，肿腹如瓮，七孔流血而死。蔑片蛊的害人是将竹蔑一片，长约四五寸，悄悄的把它放在路上，行人过之，蔑跳上脚腿，痛得很厉害。久而久之，蔑又跳入膝盖去，由足脚小如鹤膝，其人不出四五年，便要一命呜呼了。石头蛊的害人而是将石头一块，放在路上，结茅标为记，但不要给他人知道。行人过之，石跳上人身或肚内，初则硬实。三四月后，更能够行动、鸣啼，人渐大便秘结而瘦弱，又能飞入两手两脚，不出三五年，其人必死。泥鳅蛊的害人是在煮泥鳅与客吃，食罢，肚内似有泥鳅三五个在走动，有时冲上喉头，有时走下肛门。如不知治，必死无疑。受害人是中蛊后，额焦、口腥、神昏、性躁、目闻邪鬼声，如犯大罪，如遇恶敌，尝思自尽。疳蛊的害人是将蛇虫末放入肉、菜、饭内与人吃；也有放在路上，踏着即入人身。入身后，药末粘肠脏之上，弄出肚胀、叫肚痛、欲泻、上下冲动的症状来。肿蛊的害人在獞俗谓之放'肿'，中毒后，腹大、肚鸣、大便结实，甚者，一耳常塞。癫蛊的害人是取菌毒人后，心昏、头眩、笑骂无常。饮酒时，药毒辄发，忿怒凶狠，俨同癫子。阴蛇蛊的害人是予人中毒的，不出三十日，必死。初则吐，泻，继则肚胀、减食、口腥、额热、面红。重的，脸上、耳、鼻、肚

① 见王世祯编著《中国民情风俗》，台北星光出版社，1981年版第134－135页。

……有蛊行动翻转作声，大便秘结。加上癫肿药，更是没有治好的希望。生蛇蛊的害人中毒的情况，与阴蛇蛊害人相似，但也有些异点。即肿起物，长二三寸，能跳动，吃肉则止。入则成形，或为蛇，或为肉鳖，在身内各处乱咬，头也很痛，夜间更甚。又有外蛇随风入毛孔里来咬，内外交攻，真是无法求治。"①

以上说法，自然不足为信。但我国西藏省流行的"蛊毒"却更为奇特，《民族词典》描述说：

"居住在西藏喜马拉雅山区的一些民族中个别妇女的迷信习俗。将自制毒剂暗中置于酒、茶中待客，使饮用者不知不觉中毒身亡。认为死者生前的'福气'(如健康、长寿、富有等)就可转移到投毒者身上。此俗仅传其女。投毒范围不包括官员、喇嘛等有权势者，除此则不分亲疏。中毒后也可用自制土药及时解毒，有的也借此毒害仇人。一般人对有此恶习者深恶痛绝，一旦发现即驱逐出村。民主改革后此俗已基本破除。"②

此说并无确实的文献根据，全凭口头调查所得，但由于前所未见，因而是民俗研究者所不可忽视者。

旧时之瑶族也是此类蛊道巫术，称为"放蛊"，或"闹巫海"，流行于今日云南省屏边等地区。村寨之中如有人久病不愈，便会怀疑是不是被人放了"巫海"。

我国壮族、布依族、苗族、瑶族等也有蛊道巫术。多半是畜养毒虫以害人，方法与古代相同，即在端午节这天，聚百毒于瓮中，互相啖食，仅留一虫，经年打开，此虫即蛊。有飞蛊、蜥蜴蛊、

① 见王世祯编著《中国民情风俗》，台北星光出版社，1981年版，第140页。

② 见《民族词典》(陈永龄主编)，上海辞书出版社。1987年版，第988页。

蜣螂蛊等。这种巫术，今已绝迹。

第二节　清代民国苗族的巫蛊

我国苗族在清代和民国年间其蛊道巫术亦十分流行，《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。”

《乾州厅志》描述的还是施术前后的一般概况。在《永绥厅志》卷六，对施术苗妇的特征更作了进一步描述，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，将所放之虫蛊吐出，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。”

关于此点在胡朴安编《中华全国风俗志》中亦有描述。《中华全国风俗志》下篇卷十"苗族"项云：

"獞(苗)妇善畜蛊，天姬能破之，凡中蛊者，颜色反美于常，天姬望之笑，因叩头乞药，啗以一丸，立吐怪物，白矾浇之，其物立死，否则复还其家。凡蛊夜出有光，熠如曳彗，是名飞蛊，光积生影，状如生人，是名桃生影、积生形，能与人交，是名金蚕，于是任意所之，流毒乡邑，杀人多者，家益富。"①

苗妇造蛊与白矾解蛊之法，《中华全国风俗志》下篇卷十"苗族"篇又云有甘草、马兜铃藤、烧床席解蛊毒法：

"苗人能为蛊毒，其法五月五日，聚毒虫于一器之中，使相吞噬，并而为一，乃诸毒之尤者也，以之为蛊，中者立毙，然造蛊之法多端，如有所谓'金蚕蛊'、'蜈蚣蛊者'，其术不可思议，大约其用蛊，恒在冷茶冷酒中，及菜蔬肉食中，第一块上，行其地者，虑为所毒。宜带甘草，嚼而咽汁，中毒即能吐出。仍以炙甘草三两，生姜四两，水六升，煮二升，一日三服，或用都淋蔡黄酒、煎温常服，则毒随大小便去。若含甘草而不吐者，非毒也。又三七末、荸荠皆可解。又白矾、细辛为末，各五钱，新汲水调水，得吐即止。又蛮人解蛊毒药，有名三百头牛者，土常山也。有言三百两银者，马兜铃藤也。皆宜佩带，有中蛊卧病者，烧病人所卧之簟(床席)，则病者能自言下蛊者为何人也。蛊祟有神，夜出摄死者之魂，光如拽雪，流入人家，当知防御。又下蛊之家，其

① 见上海文艺出版社《中华风俗志》1988年3月影印本，据上海大达图书供应社1936年第2版影印。

居必洁，盖蛊死之鬼，为之拂拭，故窗牖之上，纤尘不染也。觉之者，为女子坐，则其蛊不灵。又畜蛊之家，鸡辄飞去，彼或蛊我，方食时，窃其少许，密埋十字街心，则蛊神反为彼祟。又蛊神喂蝎，取蝎入养蛊之家，其蛊立擒，数说皆有征验也。”

胡朴安，即胡怀琛之家兄，此书编成于民国十一年(1922)，资料取自“各地方志书及古今人笔记、游记中”(胡怀琛跋语)，故以上资料均为清代史迹无异。

苗妇畜蛊事，在民国年间仍有流行。凌纯声、芮逸夫著《湘西苗族调查报告》中有翔实的记载：

“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。妇在上山工作，即已自觉，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、蝎、蛤、蟆等物，并有纸剪的人形。因证据确实，即将蛊妇枪毙。"①

调查可见，民国年间苗妇施蛊道巫术，多与"神偶"、"纸人"等模仿巫术相结合。同时，蛊妇之眼红，也和《永绥厅志》叙述相合。

另外，又据马学良《云南彝族礼俗研究文集》所述，我国西南苗族地区，在旧时亦流行巫蛊，云："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。曾记一倮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。且倮村中常明示人某家为放蛊者，称之'药王'，人皆敬而远之。倮胞议婚，若访明某家为药王，则不与通婚。"② 可见，不独湘西之苗族，即使是云贵川的苗族中，民国年间也流行着蛊道巫术。现今苗族中已经绝迹。

① 见凌纯声、芮逸夫《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947年初版，第200页

② 见《云南彝族礼俗研究文集》中《倮族的招魂和放蛊》一文，四川民族出版社，1983年初版。

第四十二章　现代模仿巫术与交感巫术

第一节　诅咒仇人、猴子治病、祈求丰年

——现代发现的模仿巫术

民国年间，云南农村有所谓“退鬼”术。巫师剪几个纸鬼，将柏枝点燃置于稻草扎成的筛盘内，左手执筛盘，右手抓桃枝柳条，口念驱鬼咒，在屋内到处熏烟，用以驱鬼。

民国年间，江西农村有所谓“拽神检药”术。巫婆把尺许木偶像置于大药盒上，两人拽偶像之手，偶像（神）头碰到什么药上，就吃什么药。青海河湟地区农村有所谓“草人送魔”术，巫师扎一草人作病人替身，备钢刀一把，先将草人放在病人身上，一手握刀，一手点燃火把，在周身燎三次，然后将草人头向外置门坎上，用刀砍三下，连同火把一起送到十字路口投掷，以此驱鬼辟邪。四川云南大小凉山彝族地区有所谓“撮日”术，将一牲畜腿骨，捆在一个草人身上，指明冤家的姓名，念“咒人经”，同时跑马打枪（鸟枪）。完毕后，将草人及腿骨偷偷放进冤家室内、宅边、村旁，据说就能使冤家得病而亡。

据《凉山彝族奴隶社会》一书载称："用来攻击或诅咒仇敌的巫术，即民族学中所称的黑色巫术，在彝族中也普遍存在。比如有一种称为'子克觉'的诅咒仇敌的巫术，即是请毕摩[①] 或苏业[②] 将一根病死的牲畜腿骨和用麦秆或草扎成的草人一起，指明仇敌的姓名，集合全家来进行诅咒，然后将此骨与草人抛在仇敌附近的路上或田野，他们相信仇敌将患病慢慢死去。另一诅咒的巫术是扎一草人或用一狗，施术后乘夜吊挂在仇敌附近的树上，让仇敌见到，对方必遭死亡。凉山彝族在械斗时，除用武力方式外，往往也辅以巫术手法来攻击对方。"

另外，凉山彝族在祭祀活动中，也夹杂着模拟巫术的使用。

> "祈丰年的祭祀，彝语称'芝固'，也有祈求吉祥的意义。每逢耕种和收获时，各户均要举行，富有者在3、7、10月各举行一次。届时请毕摩主持，先请山神，再请毕摩的护法神，以及专管五谷丰收、财源茂盛的精灵'吉尔尼荷'。此后毕摩即扎一些象征仇鬼的草人形象，接着打鸡，并以鸡血淋洒草人。继之打羊，取羊肉数块敬山神，再取煮熟的羊心、肝、腰敬毕摩的护法神，然后向四方洒羊肉汤，以示分享四方神鬼。此时主人又划一木刻代表鬼，毕摩将其甩出门外，表示鬼已除去。此后毕摩念招魂经，招唤主人家中已死去的亡灵来享供献。最后毕摩将作法所用的一枝树枝送到门外，表示丰收，祈丰年的仪式告一段落。第二、三次仪式基本相同，只不过没有招魂的内容。"[③]

① 毕摩是凉山彝族的男性巫师。

② 苏业也是凉山彝族的巫师，但男女都有。

③ 以上两段原文均见《凉山彝族奴隶社会》第六章第三节"巫术、祭祀和禁忌"，人民出版社，1982年版，第176—177页。

以上两例，前面一例属于黑巫术而后一例则为白巫术，不仅有象征鬼的草人，还有象征鬼的木刻人，鬼形为人形样。

而且，凉山地区彝族的“牛力母”巫术也与此同类。“牛力母”意为“送干病鬼”。如果病人病得骨瘦如柴，当地百姓认为这是干病鬼在作祟，而病因则为猴子传染，于是便请毕摩来送鬼。毕摩在病人家中念经八天，并由家里人捉来一只猴子，然后扎一个草人，第九天带猴子上山，在地上插树枝作为神座，并把草人捆在猴子身上，最后把猴子放走，据说就把病带走了。

综上所述，我国历代都有这种同类生死法的模仿巫术，模拟人一般为草人、木偶、纸人等，从其巫术性质来看，大多是害人之黑巫术，而祛邪祈福者为少见。

从现代调查材料来看，模拟巫术在具体实施时是较为复杂的，这表现在以下几点。

第一，模拟巫术既包括白巫术也包括黑巫术，而白巫术的模拟品，一般不采用草人、木偶等，而采用具有象征意义的代用品。例如，《凉山彝族奴隶社会》一书指出：“用以为自身谋利益的巫术，即是民族学中所称的白色巫术，在彝族中是比较普遍的。毕摩经常为人作的一种叫‘尔查苏’的解污术即属此类。此种巫术，每户每年至少要请毕摩施行一次。是时毕摩先将一块烧红的石头淬入有艾蒿的瓢内，然后将此瓢在屋内四周转一圈，边转边念咒语，表示已经除了秽气，并用手折断一根木棍，表示已经折断了魔鬼的腰躯，再将水泼在灰上，当升起一片尘埃时，表示魔鬼已经逃窜或已经将疾病驱赶到了魔鬼身上。另一种保护自身的巫术叫‘写俄布’，汉语称‘挡口嘴’，每户每年也要施行数次。届时由毕摩念经，然后打一只公鸡。抛掷出去，以示将别人的恶言中伤或咒语抵挡回去。此外，还有召魂、捉鬼、送麻风病、防雹灾等巫术。”看来，以上凡是象征性的巫术动作都具有模

拟性，如折断一根木棍，表示折断了魔鬼的腰躯；水泼在灰上升起尘埃，表示魔鬼已经逃窜；打走一只公鸡，表示将别人恶语也打走了等等，这种模仿性是模拟巫术的延伸。

第二，模仿巫术的施行，通常不是单纯一种巫术的施行，而是至少两种巫术同时交织着进行。弗雷泽在《金枝》中曾指出："马来人有类似的法术：你如想使某人死掉，首先你就得收集他身上每个部分的代表物，如指甲屑，头发、眉毛、唾液等等。然后，从蜜蜂的空巢中取来蜂蜡，将它们粘在一起做成此人的蜡像，连续七个晚上将此蜡像放在灯焰上慢慢烤化。烤时还要反复说：'我烧的不是蜡啊，烧的是某某人的脾脏、心肝！'在第七个晚上烧完蜡像以后，你要谋害的人就将死去。"[①] 这种巫术显然是顺势巫术和模仿巫术的合璧物。

第三，烧替身治病的白巫术在民间很流行。萧红《呼兰河传》就写到东北流行的烧替身治病巫术："到彩铺去，扎了一个纸人，然后给纸人缝起布衣服穿上，——穿布衣服的是绝对像真人——擦脂抹粉，手里提着花手巾，很是好看，穿了满身花洋布的衣裳，打扮成一个十七、八岁的大姑娘。用人抬着，抬到南河沿旁边那大豆坑去燃了。"替身上往往要写上病孩的姓名，由巫婆来主持这种巫术。

第四，狩猎活动时，制模拟动物，举行巫术仪式，用于增加生产。这种巫术流行于云南独龙族中。独龙族在狩猎前，即以荞麦、稗子磨成粉，和以水捏成各种动物形状，摆放于大树下，或用石灰在大树上画各种动物图形；先举行祭祀，祭毕以弩射

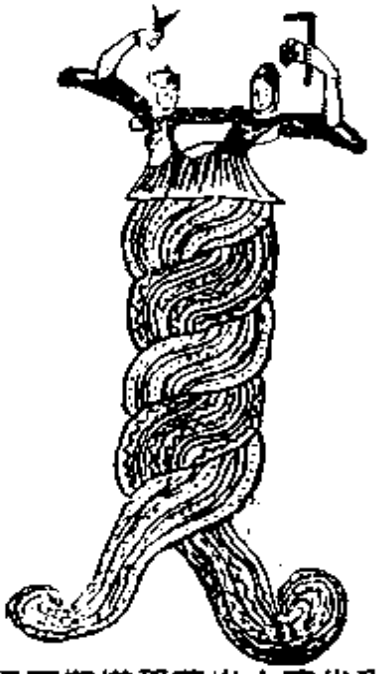
① 《金枝》，[英]弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译，中国民间文艺出版社，1987年版，第22页。

之。[1] 这种巫术目的是为了促进生产，也是狩猎前操练武艺，有积极的一面。

第五，施行模仿巫术时强调其象征意义。严汝娴与宋兆麟先生介绍见到的云南永宁纳西族信奉的那踌女神说：

> “（纳西族）虔诚地信仰‘那踌’——生育女神。
>
> 那踌为女人形象，主宰妇女生育，保佑婴儿健康。祭祀时，由达巴用树枝或麻秆编制一个方形框框，中央插一根竹竿，上边拴若干彩色布条。此器称‘那踌底基’，即那踌的房子。然后用糌粑塑成一个女人，腹部放一个鸡蛋，象征多产；蛋能孵鸡，又标志生育。‘那踌’的特点是乳房大，肚子大，阴部豁为妇女特征。这是一个典型多产妇女形象。”（见《宁蒗县纳西族调查材料》之一，第76—78页）

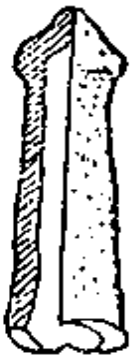
这一生殖模仿巫术祭祀时，始终充满象征意义。那踌底基象征竹竿（男阴）插入植物方形框框（女阴），即模拟交配。然后，糌粑塑的女神，大腹象征多产，而腹旁鸡蛋，又象征生育。模仿巫术的象征意义在生殖巫术中表现得特别明显。中外考古学界发现的诸多实物都可证明这一点。参见以下五图。



新疆阿斯塔那墓出土隋代彩色绢画伏羲女娲图，交配象征。

---

[1] 见云南民族调查组编写《独龙族调查材料之二》，1964年刊印，第257页。



河南二里岗商代遗址发现的陶祖(阴茎),生殖象征



江苏连云港市藏柚徐福博物馆的"始祖石"(阴茎),生殖象征①



不丹王宫房角悬挂的巨型阴茎,生殖象征

① 关于石祖产生的时代背景,请参阅拙文《海州石头文化》,载于台北《故宫学术季刊》第九卷第三期,1992年4月出版。



古希腊墓穴"子宫门"，生殖象征

第二节　婴儿剃胎毛、黑白巫术、挽发丧俗

——现代发现的交感巫术

在中国广大的农村地区，头发巫术已经衍化成为重视头发的习俗了，民间谚语中就有"老爱胡子少爱发"之说，对于婴儿剃胎毛，更是重大的人生礼仪，也是头发巫术的残留形态。

在山东省，"婴儿在月子里第一次理发，俗称铰头。胶县婴儿在出生满月那天铰头，从下到上铰三圈。胎毛铰下后，用一张面箩接住，再用红布包好，缝在小孩的枕头上。铰头时，小孩要怀抱一棵葱，意味着长大后聪明。"

"沂水、费县等地，生男孩第十二天，生女孩第九天，姥姥、舅舅、姨姨来送粥时铰头头发用葫芦接住，还得给孩子铰头钱。郯城在小孩出生后第二十四天铰头，届时在家备上香案，请邻居三个年青姑娘，手持剪刀在小孩头上比划着铰三下，接着小孩的母亲再铰，口中念道：'七铰灵俐八铰乖，二十四天铰秀才。'蒙阴县铰头必须有舅舅在场，剪下的胎毛放到小孩的鞋里。"①

① 见李万鹏等著《山东民俗》，山东友谊书社，1988年版，第167—168页。

这当然是顺势巫法在风俗中的遗留。风俗仪式有较复杂的,如讲究时间、铰头圈数、藏胎毛、抱葱、烧香、舅舅在场、给铰头钱、念咒等。也有很简单的,如"孩子被意外事物或声音吓一跳,立时摸弄孩子的脑袋:'扑拉扑拉毛儿,吓不着。'"①

值得一提的是我国的裕固族人给婴儿剃胎毛。

据范玉梅撰写的《裕固族小孩剃头仪式》一文云:裕固族的娃娃在一至三岁的时候,第一次剃头发,要举行剃头仪式,同时还要为娃娃取上一个喇嘛教的经名,为婴儿剃头和取经名是家庭中的喜庆之日。举行仪式以前,首先要请喇嘛来念财神经,并且把剃头的吉日和时辰选定下来。这时辰按照十二属相计算,一般都选在初一、十五的午时进行。到了剃头的那一天,父母要设宴款待客人,亲友们要给孩子送些礼物,例如送一匹小骒马、一头小乳牛、也有送钱和其他东西的,以此表示祝贺。舅舅一般要送马或牛等贵重的物品。凡是送的幼畜都做上标记,说明为娃娃所有,直到娃娃长大成人。

剃头的仪式是这样开始的。先给娃娃戴上一个用酥油糌粑做的圆头箍,头顶要露在外面,一个人抱着婴儿,另一个人端一个盘子,盘中放一把剪刀和一小碗奶子,碗边放些酥。盘子最先端到舅舅的跟前,由他第一个开剪,他剪下一小撮头发放在盘里,然后用手指醮一些酥油点在孩子的额头上,再抹到孩子的嘴里,并念祝词,许给娃娃一头小牲畜作为礼物。随后每个亲友一边剪点头发放在盘子里,一边还要说些吉祥语,同时送给娃娃的父母亲一条哈达,以示祝贺。如果当时有应到而暂时未到的亲友,还要留下一小撮头发,待他们到来以后由他们来剪。客人依次剪完之后,由舅舅除去娃娃头上的酥油糌粑头箍,给娃娃最后

---

1. 见山东大学《民俗研究》1985年试刊号,黄地丁《从"肉毛"说起》

剃成光头。剪发时，依男左女右的古俗，男娃从左边开始，然后依次剪到右边、中间、后边；女娃从右边开始，然后依次剪左边、中间、后边。在给娃娃剪发的同时，宾客们还要为娃娃唱祝福歌，祝福娃娃长命百岁。祝福歌先由舅舅唱，歌词的最后一句由大家合唱，唱词云：

铁剪子，剪头发，
娃娃长成铁疙瘩。
金银剪子剪头发，
金银财宝都来啦。[①]

给婴儿剃胎毛，在我国有悠久的历史。在唐代，给婴儿剃胎毛最讲究选择良辰吉日。唐代王焘《外台秘要》卷三十五云："初剃儿头良日，寅丑日吉，丁未日凶。"明代所出《许真君玉匣记通书》卷上云："小儿剃头吉日：初三懽。初四富贵，初五饮食，初七大吉，初八长命，初九吉，初十职禄，十一聪明，十三大吉，十四得财，十五大吉，十六利益，十九吉庆，二十二吉，二十三大吉，二十五财富，二十六祥瑞，二十九吉祥。"由上可见，在一个月中，有半个月以上是剃胎毛吉日。另外此书还记载了剃胎毛忌日：

1."忌丁火日初五日剃胎头——主儿黑。"

2."三十日剃胎头——主儿夭。"[②]

在我国少数民族中，旧时的头发巫术存在着白巫术与黑巫术两种不同的形态。

白巫术是非害人巫术，毛发巫术用来促进生产的发展。在东北地区的达斡尔族人中，毛发巫术演变成了促进养马的风俗。

---

① 见《民族文化》，1983年第3期。

② 以上见《续道藏》

达斡尔族人卖马时，要留下鬃毛一撮，意味着留下福气，牲畜兴旺[①]。新疆的巴里坤地区哈萨克族人也有这种风俗，“卖了牲畜，剪下马鬃和一撮羊毛，就能留下好运和‘洪福”。”[②]

黑巫术则是害人巫术，例如旧时在云南省的西双版纳傣族自治州流行一种叫“头发诅咒”的巫术。施术者设法弄来一根被诅咒者的头发和他的脚印，再用纸剪一个人形，放在被诅咒者的楼下，据说就能令人心绞痛或致死，这是交感巫术与模仿巫术相结合的巫术，是整人的黑巫术。另外，旧时西藏珞瑜地区珞巴族中流行一种叫“略太”的巫术，这种巫术专门收集仇人的头发、指甲、衣服碎片，脚印尘土、饰物等等，请巫师装入小竹筒内，一边念咒，一边涂上鸡血，再用树叶包起来，然后派人悄悄把竹筒投入仇人的灶塘内烧毁，据说这就能产生巫术的魔术力，使被诅咒者渐渐地痴呆下去，以至死去。

清代，粤东黎族也有这种须发黑巫术，据清代袁枚《子不语》卷二十一《禁魇婆》云：

> “粤东崖州，居民半属黎人，有生黎、熟黎之分。生黎居五指山中，不服王化。熟黎尊官长，来见则膝行而入。
>
> 黎女有禁魇婆，能禁咒人致死。其术：取所咒之人，或须发，或吐余槟榔，纳竹筒中。夜间赤身仰卧山顶，对星月施符诵咒。至七日，其人必死，遍体无伤，而其软如绵。但能魇黎人，不能害汉人。
>
> 受其害者，擒之鸣官，必先用长竹筒索扣其颈项

① 见娜日新《达斡尔族禁忌》，载于《黑龙江民间文学》第九集。

② 见新疆维吾尔自治区丛刊编辑组《巴里坤哈萨克族风俗习惯》（中国少数民族社会历史调查资料丛刊）“宗教信仰禁忌与卫生习惯”，新疆人民出版社，1986年第1版，第18页。

下，曳之而行。否则近其身，必为所禁魇矣。

据婆云：'不禁魇人，则过期已身必死。'婆中有年少者，不及笄，便能作法，盖祖传也。其咒语甚秘，虽杖杀之，不肯告人。有禁魇婆，无禁魇公，其术传女不传男。"

如此说来，五指山下黎族的女巫"禁魇婆"是生性要害人并治人于死地的，如果不害死别人，"则过期已身必死"。所以必得找一个替死鬼。

挽发丧俗。据《中华全国风俗志》载，清代至民国年间江苏省高邮县曾流行过一种叫"挽发"的丧俗，其中《高邮的丧礼》云：

"高邮人民，凡不幸而遭父母大故，棺殓之时，孝子必须执杖跪请族长（指父丧而言，若母丧，则请舅父，或表伯叔兄弟）。执掌斧柄，连敲三下，然后次第实行。富者仍须赠贻执柄者以彩帛，执柄者若贫寒，且视为发财机会，预定封钉礼金，始允代敲。若不满意，或不延期到场，则惹起交涉，谴责频加，甚且打扰不休，噫，执柄职权，何关轻重，而为此跪请之虚文，敲击之表式，无厌之诛求，毋乃过当乎。封钉之时，必以孝子孝妇发丝，缠绕钉尖，谓之'挽发'。说鬼者流，且谓之亮钉，恒以傲凌伯道，争嗣之人，尤以挽发为重大问题。盖发既挽后，继承确有铁证，虽不当继，而亦必强为容纳。夫挽发之制，不知创于何年，涌于何人。阅江南及其他省份，并无此制，揣其用意，大抵发肤受于父母，仍还之父母，借以维系幽明，联络心性耳。今则垂辫不合时宜，趋重剪发制度，有人因无发可挽，刺血以代，其或血液贯注钉隙，以鲜灵椁（棺材），庶无罅漏乎。又或血统绵延，世世传真，子孙永垂弗替乎，孝子仁人之用心，亦云

苦矣。"①

这种孝子孝妇以发丝缠绕棺材钉的"挽发"丧俗,显然具有头发巫术的意味。"挽发"丧俗说明民间对头发的重视,因为它对遗产的分配与继承有很大的关系,即使不是亲子女,一当"挽发",也有权力分享遗产。

云南白族中还有一种"削发为孝"的古老丧俗,可见古人对身体上的毛发是极为重视的。又据冬苇《削发为孝》一文载称:

> "(白族)父亲或母亲死的当天,做了孝子的儿孙,必须将头发、须髯全部剃除干净,并且脱去脚上的鞋袜,穿上稻草编织成的草鞋,守坐于灵柩两边,吃睡都不能离开。""在父母死后的一月内(有的地方是二十一天),剃除了头发的孝子孝孙,服丧期过了,才能蓄发留须。"②

这种丧俗也是重发巫术的衍化形态。

在南京也有"父母丧,不理发"的风俗规定,并且要留"七七头",即49天不剃头理发。维吾尔族也有类似风俗,"死者子女,在死者死后40天内不准剃头和洗发。"③ 这一风俗汉族同样。巫术就在民间重视毛发的风俗中继续衍化,而重视毛发的风俗又是更古的头发巫术的遗留。

现代流行的辟邪巫术,较有影响的有两种。

(一) 红伞辟邪

这种红色辟邪巫术观,今日仍在流行,据《扬子晚报》载:"江

① 见胡朴安编《中华全国风俗志》下篇卷三(江苏),第113—114页,上海文艺出版社,1988年3月影印本。

② 见《民族文化》1983年第5期。

③ 见刘锡淦编著《新疆兄弟民族习俗简志》,新疆青年出版社,1963年第1版,第12页。

苏旺眙境内各大小商店的红伞十分畅销，几次出现脱销。畅销的原因竟是迷信作祟。原来不知从何人口中传出，有个新生婴儿，落地时说了一句话：'今年是灾年，小孩死一半。'一些迷信的老人便纷纷买红伞为家中不满10岁的小孩避邪，以致差不多每个小孩都有一把红伞。"

（二）黑摩利鱼

有一则新闻，说几年以前有一家公司生意十分不景气，顾客冷淡，门可罗雀。于是老板便找来风水先生请教，风水先生说是因为公司对面新建一幢楼，阻塞了财源，所以他就设计出一种避邪趋吉的妙法，叫老板在写字间里养几尾"黑摩利鱼"（黑色金鱼的一种），用来镇慑"邪气"，风水先生的话，老板照办了。说也巧，从此后公司果然大转鸿运，生意兴隆起来。此事不胫而走，公司商行纷纷效法，贩卖黑摩利鱼以及水族箱行业大行其道，大发其财。

第四十三章　现代巫医与商业巫术

第一节　现代巫医的非科学性之特征

如果说，人类史早期巫术对治疗疾病和医药的鉴定曾进行了某些探索，开拓了医术的起源，可是，巫医发展到现代，它已经失去了进步的因素了，并已经走到了科学医术的反面，从我国各民族巫医治病的调查材料中，充分说明了这一点。

高山族泰雅人巫医治病通常采用祭祀式。现代巫医治病的特征在于，它不对病源体进行扼杀，而只是在病人生活的客观环境中，驱赶病魔，丝毫不能够抑制病源体对病人生命的侵害。“泰雅人患病，总是请巫师到家里禳灾，巫师问明病情之后，第一天令患者家属宰猪一头，取内脏及五官各一小块，整齐地排列在盘子里。巫师端着盘子，在昏睡不醒的病者上面缓缓运转，一边念念有辞，默祷致病的鬼灵‘出来享用祭肉’，然后，盘子置于屋檐之下，吁请各路神明协助禳祓。如果患者病情未见好转，第二天的牺牲改用一只鸡，如不见起色，第三天仅献一个鸡蛋，第四天供奉粟米糕点，让神明填饱肚子，努力用命，驱赶病魔。五天

后，如果病情依然如故，说明病者的生命无可挽回，鬼灵非要带走他的灵魂不可，巫师无能为力，徒叹奈何，只好听之任之了。"[①] 泰雅人找巫师用祭祀治病，又宰猪又杀鸡，又供奉糕点，劳命伤财又于事无补。

云南省富民县罗免和赤就彝族采用卜卦式。得了病，请毕摩卜卦，求鬼拜神，所卜的卦有两种，一种叫"鸡蛋卦"，一种叫"松毛卦"。鸡蛋卦的卜法：毕摩盛一碗米，上放一鸡蛋，用点燃的香绕鸡蛋三圈，口中祷告："天皇、人皇、地皇，保佑某某病愈"。然后将鸡蛋敲裂，取下四小片壳分东西南北贴在一个盛有少许水的瓢的四边，然后把鸡蛋打在瓢中说道："你是东方的张三老爷，还是南方的李四恶煞？是北方的白虎老爹，还是西方的癞子鬼？难道某某（病者）得罪了你吗？要是得罪了哪一位，请显示出来。"念毕，放一粒米在瓢中，米漂向哪个方向，就表明病人是被哪方的恶鬼缠身，于是病人家属便按毕摩指示的方向，杀鸡烧纸钱请罪，求恶鬼宽恕。病情轻者不必杀鸡，泼点浆水饭即可，例如东核大队李怀典说他曾生过一次癞子病，浑身奇痒，坐卧不宁，遂请毕摩卜鸡蛋卦，才知闯了癞子鬼，家人为其焚香烧钱后，病就好了。[②]

另外一个松毛卦的卜法：有人生了病，高烧不醒，胡言乱语，神魂颠倒，当地彝族认为这是魂离了身，要赶快把魂唤回，病人方能脱险，要想预测能否把魂唤回，或唤魂是否顺利，这就要卜松毛卦，卜卦时，在病人家中堂屋地上铺一层松毛，毕摩取三寸

① 许良国、曾思奇编著《高山族风俗志》，中央民族学院出版社，1988年第1版，第80—81页。

② 见马经、邓立木《富民县罗免和赤就彝族习俗和宗教调查》第四节《毕摩的传授与活动》，载于《昆明民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年第1版，第81—82页。

长的松枝短棍子一截，将这根短棍劈为两半，劈开的两个新口面为正面，树皮的两面为反面，然后毕摩把两半短棍合起随手抛去，短棍落到地上有三种不同的情况：正正、反反、正反，一正一反为吉，表示病人的魂好叫，两面都正或两面都反均为不吉，表示病人的魂难叫，通常是只卜三次，若都吉，则顺利，若不吉，那么在唤魂时，就要多多奉献供品，求神灵保佑，早日遣魂回转。①

云南省昆明西山区核桃箐彝族采取的则是驱鬼式。驱鬼治病在西山区核桃箐彝族中极为盛行，他们普遍信仰一种巫鬼，彝语叫"都姜恶浪"，意为独脚郎鬼。有一种人被认为是独脚郎鬼，据说此种人在其家中供祭有一张"都姜恶浪"鬼画，其形象为一恶鬼，头上竖立三撮毛，身着胄甲状衣服，右手举一利剑，左手背在背后，一脚独立，所以汉语称之为"独脚郎"。据说供祭此鬼的人，往往是得病后，巫师说他是供祭"都姜恶浪"，就给他一张画供祭在家。人们认为这个"都姜恶浪"鬼夜晚会变化为大蝴蝶或蟒蛇潜入人家中，专门吸食人血和五脏，所以人们对其十分恐惧，凡久病不愈者，往往被认为是受"都姜恶浪"之害。解救办法是请西波念经做法驱鬼。方法是：西波设坛，请西波神"毕么塞"（又称"洛基贴塞古"）念经，然后在病者身边点一火把，并在火把上喷酒和浇煮得滚烫的香油，使火光烛天，照得满屋通亮，在房中各个角落如此作法燃烧，口中念轰赶之语，一直赶至门口，即为赶鬼治病，他们认为"都姜恶浪"鬼唯一只怕西波，所以必须请西波来赶鬼。②

---

① 同见马经、邓立木《富民县罗免和赤就彝族习俗和宗教调查》，第81页。

② 见萧绍禹　雷宏安《西山区核桃箐彝族习俗与宗教调查》第二节第二段"全村性的疾病瘟疫祭祀和送鬼祛病"，载于《昆明民族民俗和宗教调查》（中国少数民族社会历史调查资料丛刊），云南民族出版社，1985年第1版，第60—61页。

由上可见，现代巫医通常采用祭祀式、卜卦式、驱鬼式三种巫术来治病。祭祀式通常又与驱鬼式结合进行。但各地均有不同，例如昆明官渡区阿拉乡彝族的驱鬼治病，根据病人的病情，如果发烧、发炎、霍乱等传染病，念《观音救苦经》，然后杀一只花公鸡，将鸡冠上的血涂在草人头部，草人身上佩有锡纸做的小刀，象征刀兵五鬼，然后将草人焚烧，称为开冠。"① 苗族在村寨中疾病流行时通常采用较大的集体性巫术活动——洗寨，又叫扫寨。扫寨时，由巫师宛能举行"送鬼"，宛能即用根草绳串着若干木片，木片上染上狗血，横放在村前寨后的路上，并且杀牛、鸡、狗等献鬼，以为这样做便能将村中的恶鬼赶出村寨了。此外，多病的家庭也可找巫师用桃树枝扫鬼，这种巫术十分简单，由巫师用两根树枝沿屋四周扫鬼，最后扫到大门外便结束。②

第二节　现代萨满教的巫术治病

在我国达斡尔族人中信奉萨满教。他们分布在内蒙的莫力达瓦达斡尔族自治旗、鄂温克族自治旗、鄂伦春自治旗，黑龙江省的齐齐哈尔市的梅里斯达斡尔族区、富拉尔基区、龙江县，还有新疆的塔城等广大地区。

萨满教，有人又称之为"黑教"，在古代亚洲，南起越南，北至俄国的西伯利亚，北极海辽阔之地生活的各个民族都信奉它。

萨满一词，清代写作"萨玛"，它出自古通古斯语，意思是激动、不安和疯狂者，是萨满教巫师的统称。达斡尔语，称萨满为

① 见邓立木、赵永勤《官渡区阿拉乡彝族宗教调查》，载于《昆明民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年第1版，第42页。

② 引自王家才（苗族）、王朝荣讲述《节日风情与传说》。

“耶德根”。萨满教是一种原始多神教，人们确信万物有灵，信仰多种不同的神灵，有天神、祖神、娘娘神、山神等等，而这些神的神像，是以油彩画在白纸上，贴在木制的神龛里。

人生的痛苦达斡尔人认为以疾病为最，所以在遭受疾病侵害时，就以为是有鬼神在做怪，于是便找来能沟通人与鬼神消息的耶德根来跳神治病。

据《达斡尔族风俗志》载称，巫医治病分为轻病祈祷与重病跳神两种医疗方法：

第一，轻病祈祷法。轻病不跳神，只作祈祷，叫‘特日古勒扎贝’（指路），即给治病的神灵指下界之路，给作祟的鬼魔指遁去之路；也叫‘特日古勒查库勒贝’（断路），即断掉魔鬼再返之路。方法是杀牺供献，满足神鬼之需，叫‘白特勒贝’。

‘白特勒贝’仪式：先在夜间人们熟睡后，病家点上艾蒿和三支香，念念有词地给要请的耶德根磕三个头。据说耶德根闻到艾蒿香味，就知谁家在生病，并在梦中让他的神灵观察太空，掌握摧残病人的鬼神，这叫‘索兰姚贝’。

次日，耶德根到病家，明确指示观察的结果，指出祭献哪些供品才妥当。病人家在宰杀牲畜之前要在神前先活供一下，然后由耶德根拿着一块方的白布哈达，立在病人面前来祈祷，恳求神灵保佑病人康复，协助驱逐魔鬼。祈祷毕，宰杀牺牲，把它的头、蹄、五脏和六腑供在神位之前，把它的肉按照骨节切开煮于院内吊锅中。这时候把丈余长的“吉勒”绳拉在两头，用三根柳棍支起在架子上。待肉熟了以后，就拿到吉勒处，由耶德根来祈祷一次，并且切上几块上好的肉扔向吉勒外，表示已供神鬼吃过了，然后所有在场者和耶德根一起席地而坐，大家一起吃肉，还留下几块给病人吃。

吃完了肉，耶德根先将两只嘴上浸过牺牲血的用草编扎成

的鹰禽扔到吉勒以外去，意思是让它们飞上天空，告慰诸神。接着，耶德根又将三支箭用柳木弓射向吉勒外，意思是让魔鬼在神箭威力下远远逃遁。最后拔掉吉勒，远远地抛掷出去，意思是：人间与魔鬼彻底断绝了来往。'白特勒贝'仪式才算完全结束。

第二，重病跳神法。耶德根给重病人治病时，在夜间穿上法衣，戴上神帽，拿上法具，先立在一处，神鼓从胸前一上一下地敲击片刻，然后边击鼓边走到中央，忽前忽后，忽左忽右，边击鼓边走碎步，从跳跃到旋转，然后坐到凳子或垫子上，边击鼓边轻声地唱《请神歌》，旁边有巴格其① 等两个人，随和耶德根唱神歌的第一句或衬词，叫"伊若达嘎贝"。《请神歌》开头几句是这样：

天门地门全打开，列格莫列格，
耶德根和信徒请神仙，列格莫列格，
部落里有难让人急，列格莫列格，
是何鬼祟作请指点！列格莫列格。

唱完了《请神歌》，祷告片刻以后，耶德根再次站起来跳神，意思是请"斡恩高日"神灵附体。有时也跳到病人的面前，向病人喷"仙气"(塔林)，还用一面带有魔术力的铜镜抹擦病人的患处，并向病人摇鼓和煽鼓，意思是驱走鬼魂，达斡尔语叫"搭日克贝'——镇慑。然后继续跳，直到"斡恩高日"神灵下界附体为止。

附体的表现是：耶德根在跳神当中突然昏晕，浑身发抖，人事不知，进入一种无我的境界，这时耶德根要做出仰倒的姿态，由事先安排好的壮汉扶住，这时巴格其来到耶德根身边，说几句抚慰神灵的话，耶德根这才开始手持阿萨朗，以"斡恩高日"神灵的代言人身份，通过唱神词来代神说话。《显神歌》唱道：

① 耶德根的助手，也叫"二神"。

万能神灵已显灵，归勒耶归勒，
作孽妖怪已逃亡，归勒耶归勒，
霞光祥气照人间，归勒耶归勒，
消灾灭病幸福长，归勒耶归勒。

最后，耶德根还要问："还有什么事相求？"巴格其答："没有事相求了，请您走马吧！"这时神灵即刻离去，耶德根猛击几下神鼓，吟诵一段咒语后，也就恢复了常态。这时人们走过来，帮助耶德根脱去法衣和神帽，病人家属即刻按照神的旨意去准备祭献的供物。

同时，耶德根在跳神过程中，还穿插有一些气功术，如：1.走铡刀，上刀山；2.穿红铁鞋；3.走火池；4.结红带；5.舔红熨斗；6.翻滚石磨等等。[①]

第三节　现代商业巫术

台湾郑志明教授所著《台湾的宗教与秘密教派》一书揭示了当今台湾社会兴起的一种商业巫术。

这种商业巫术一般打着"正宗灵符"、"追心符"的招牌，来达到寻妻、夫妻和合、畸恋冲散、出走调回、解灾消厄与求财求缘等等目的。

首先，求教者必须把寻求的对象，和自己的生辰八字、姓名、相片、衣物，交给巫师（灵媒）来作法与画符，再依其所求事宜，教求教者如何使用"灵符"与"追心符"。

该书认为：近年来，宗教领域的灵媒咒术大行其道，"是与社

① 本节参见巴图仝音编著《达斡尔族风俗志》"万物有灵和萨满"，中央民族学院出版社，1991年8月第1版，第100—112页。

会变迁下的通俗文化息息相关的。工业文明的快速发展，人际间的疏离与压迫更趋严重，男女感情的脱轨也就时有所闻。当人的努力无济于事，就自然想借助超能力的操作形式来化解其困境。这种灵媒交感的巫术法力，实来自于原始宗教的神灵崇拜，当转化成一种商业性的交换行为时，已丧失了崇拜的庄严性与神圣性，更谈不上修善积德的人文价值。”

台湾商业巫术的另一个特征，是它赢得了知识阶层的笃信。台湾《中央日报》载文说：

“老实说，我们巫风巫俗之盛是遍及各阶层、各学历的！君不见戏剧舞蹈系师生竞相和扶乩童神同台演出，大学教授可以到龙山寺上香为民主祈福，久旱不雨时南北各庙宇更是‘官’才济济，还有达官显宦为偶像题匾额去做外交的，这些现象和‘溺子作法’不过五十步笑百步！若任由这种风气无节制地发展下去，我们是永不能真正现代化的，因为现代化的特质就是以理性淑世为本的向前之路。”①

商业巫术不仅流行于台湾，也流行于世界其他地区。据1990年12月3日的《参考消息》所载：

“前不久，阿根廷警察破获了一个自称叫‘拍脉’的行巫集团，并逮捕了其14名成员。在阿根廷，行巫、占卜活动近来重新趋于时髦。

自从在1930年在西方承认预言术是一门‘科学’并名之为‘灵学’以来，像在许多西方国家一样，在阿根廷也开设有灵学学校。在灵学学校毕业的灵学学者，可以开设诊所，挂牌营业。近来，不少巫婆，占卜者也趁机私设‘诊所’，招徕顾客，成为警察捕猎的目标。

① 见台北《中央日报》1991年9月6日。

卡拉·埃太太一度曾是行巫者的常客。谈到个人的体会时，卡拉讲得一针见血，许多算卦的都有一套行话，例如对来访者说‘你境况不佳，缺钱花’或‘你心绪不宁，有人在背后算计你’，其实都是在诈骗。他们会说，要想平安无事，你得花钱祭神。

在首都布宜诺斯艾利斯的下巴莱尔莫区的一幢老宅里，克里斯蒂娜太太从事用纸牌算卦的营生。《号角报》女记者西尔维娜·斯丘耐尔决定以顾客身份登门查访，事后她撰文写道：克里斯蒂娜摆完牌后，一连说了两个问题都不灵验，‘这时她的脸上明显地流露出十分尴尬的神情’。

多丽达继承母业，在首都的博卡区行巫，她自称可以从盛着水的玻璃杯里看出求卜者的过去与未来。当这位女记者陪同一位女友去访问多丽达时，多丽达盯着水杯看了一阵后，对那位女友说，‘在你周围有人死了’，‘有人在暗中算计你’，女友对这两桩事都当场予以否认。

目前，在阿根廷行巫的方式多种多样，从水晶球、看手相到各种纸牌算命。求巫问卜的交费标准因人而易，有的行巫者每次‘诊断’只收一只鸡或2万奥斯特拉尔（约合4美元），有的则收15万奥斯特拉尔。此间报纸说，行巫现象又趋泛滥，实际上是阿根廷社会问题的副产品。旷日持久的经济危机带来的阴影和日趋紧张的城市生活节奏，使越来越多的人感到缺少安全感。目前，有近6%的阿根廷人患有某种程度的压抑症，许多人企望能从行巫者那里求得一点‘启示与宽慰’。”

总之，当代社会商业巫术的泛滥，有其深刻的社会经济原因，但归根结蒂，还是人对自身命运的希望使得当代商业巫术得以大行其道，成为阻碍社会进步，危害社会安全的毒瘤。

第四节 现代马来西亚巫术奇观

揉 筋 术

揉筋术是长春术的一种，它是助人长寿和青春长驻的一种巫术。

在大马玻之地，有一个百余岁的老人叫督央谷，他到了七、八十岁，生殖机能仍犹如三、五十岁一样。来自吉打的巫师阿默，便来向督央谷学法，据阿默巫师介绍，督央谷的长寿密诀来源于马来人的"揉筋术"，马来巫师认为，人的全身有一个关键部位，是生殖性功能的枢纽，揉筋术并非揉筋那么简单，它的神秘处在于，这种巫术其中有点术又有按术，如果被巫师用咒语点按了一个部位，是可以引发、加强或消失身体的一种机能的，这就视巫师所用的咒语和手法而定。

美 容 术

长春术中还包括一种"美容术"，而马来巫师的"美容术"又有许多种，其中第一种是"保养皮肤法"，即用糙米做米粉来敷脸。

第二种是"露珠冲凉护肤"。这和中国的"仙人吞露养生"有相似之处，用这种巫术方法，配合上咒语，据说可以保护皮肤润泽少皱纹。

怎么收集露珠呢？据说用黄瓜去皮后捣成的碎片，把它放在天井里，一夜之后，露珠就会凝聚在上面，于是巫师们配以咒语，拿它来擦试身体。

第三种是"七花冲浴"法。"七花水"的配方不详，据说是引发使用者的感觉而使自己以为年轻。

第四种是"种金"法。这种巫术的作法，是由巫师手拿一片片金箔，配合上咒语的加持后，便把它往受术者的脸上贴去，据说，当巫师的手掌在受术者的脸上揉了一阵之后，金箔就会奇异地整块溶入受术者的皮肤里而不觉疼痛。

第五种是"金针降"法。不久前马来西亚发生了一桩分尸案，有一个叫莫娜的女巫涉嫌，女巫莫娜被捕后，人们发现这个43岁的女人，身材健美，宛如20岁妙龄，于是民间便传说她有美容术。莫娜女巫曾到美容院整容，美容师在她下巴下发现三支金针，右边的腮部也藏有三粒类似钻石的硬物。据当地的《先生周刊》第337期报道："本来美容界与娱乐界长久以来都盛传着一种'金针降'，可以令施术者保持青春长驻，人见人爱；这种'金针降'如今从女巫莫娜的脸上，大家找到了答案。"

结语。当代马来西亚揉筋术与美容术，多半流行于下层社会中，当地《光华日报》曾刊载一张巫医和他一群信奉者的照片，可见马来西亚下层社会对巫术信奉者之众多。

第五节　中国巫文化的影响

中国的巫术从巫名到种类对亚洲许多国家曾产生过深远的影响。

韩国民俗学家李能和(1869－1943)所著的《朝鲜巫俗考》比较详尽地考证了朝鲜巫术的源流。

清代满族人关建立王朝以后，满族的巫术便传入了高丽国。(见高丽国图)李能和《朝鲜巫俗考》第十三章第八节"划栲栳"云：

"李圭景《五洲衍文》云：今女巫祈神，以箸划栲栳面，节其唱曲，此出于女真之俗。清乾隆朝所编《礼器图式》曰：'燕飨庆隆



舞乐节，本朝制殿庭用之节，编竹为之，形如箕，舞划之以节乐。'此女真与我北关相接，染其俗而然也。"

汉语文献《五洲衍文》与《礼器图式》两书在中国均未见，乃汉城收藏之珍品。

朝鲜民族有些巫觋的别称，显然是来自中国，现在列举以下数条为证：

1．巫堂　我国《红楼梦》第四回、《儒林外史》第廿六回都把妇女称为堂客，朝鲜半岛则称女巫为"巫堂。"《朝鲜巫俗考》第一章第二节指出："我语呼女巫曰巫堂(mu tang)，盖女巫祀神之所曰堂，例如国师堂、城隍堂、山神堂、弥勒堂、七星堂、都堂、及神堂等处是也。此与女真萨满(师巫)堂子祭神，其俗同源也。按高丽史，恭让王三年，政堂文学郑道传上疏，有'殿下即位以来，道场高峙于宫禁，法席常设于佛宇道殿之醮无时，巫堂之事烦渎。'云云等语，巫之称堂，以是可证也。"

2. 万神　《朝鲜巫俗考》一章二节又云："我语呼女巫曰万神。盖巫者无神不祀，故称之以万神者欤。万神之称由来最久，按《抱朴子》，黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，得三皇内文以刻名'万神'云云，由是观之，则万神之称，源于青丘（朝鲜），出自仙书者欤。盖上古则神与仙无甚分别，而混同称之矣。"

3. 博士　《朝鲜巫俗考》一章二节又云："我语呼男巫曰'博数'（pak su），疑即博士或卜师之转。按巫书（谚文）称卜师曰'博士'，周易博士，多智博士等者即是也。"按：唐代已将占卜巫师称为"卜博士"，《旧唐书·舆服志》有卜博士与医助教并列，故朝鲜半岛称卜师为"博士"，是自唐代传入的。

4. 郎中　在中国秦汉时代，郎中原是官名，有郎中令之称。在民间，则将医生称为"郎中"，《东京梦华录》卷三医铺中便有柏郎中，《夷坚志》三志已三《刘师道医》中便有刘郎中看病。民间医生多为巫医，巫与医实难区分，故巫医也称"郎中"，传至朝鲜，郎中就为巫师之称呼了。朝鲜汉文古籍《李朝实录》云："燕山君九年癸亥二月甲子，御经筵，侍讲官郑麟仁曰：闻下三道（忠清道、全罗道、庆尚道）祀神，必用男巫，号为'郎中'，出入士族家，颇有丑声。甚者至有变女服而出。安琛为观察使，痛革其弊，其习稍衰。"

5. 才人　中国将有才艺的人称为才人。《论衡·书解》："故才人能令其行可尊。"南齐王融诗云："三梦多秀士，江上复才人。"宋元杂剧话本中称说话艺人为才人，元无名氏杂剧《蓝采和》中便有"才人书会"之说。传至朝鲜，遂将有才艺的巫师称"才人"。《朝鲜巫俗考》一章二节云："我语又称男巫为才人，是则以其所业才艺伎术得名者也。"

古朝鲜，在高句丽王朝时期，一如中国的商周时代，将师巫尊为国君之师表。《朝鲜巫俗考》二章《高句丽巫俗》指出："至于

师巫即如周之太师为国家占吉凶，又如满洲之萨满主祭天神者也。且师巫劝王修德禳灾，语甚当理，若置诸《左传》或《汉书》之中，则与贤臣良佐之言论灾异，其义相类，自当不让一头地也。今以其言出于巫口故人皆不齿，虽然观其师巫之名义，可知当时为王之师表，故国有灾异，必质之师巫者矣。"

中国城隍神之民间信仰，在朝鲜半岛有深远影响，并与巫师有密切的配合。《朝鲜巫俗考》五章五节《城隍神降于巫》云："朝鲜到处有城隍祠，巫觋聚集为祈祷处，又于各郡行别神事，巫觋辈歌舞以侑之，所呼请者皆城隍神，今按其源，出于丽代也。"《文献备考》记载英宗二十年朝鲜国全国行城隍祭。《李朝实录》载太祖时曾有诸山川城隍神之封号；太宗六年曾设城隍祀典；世宗六年又订有关城隍祭祀制度。城隍信仰风行全朝鲜半岛。

古朝鲜还有许多特殊巫术是来自中国的。

1．米卜来自辽俗。李德懋《青庄馆全书·巫女掷米条》云："我东巫女，堆白米于盘中，撮米少许掷之，口诵咒而指头辨米，自言已知吉凶，此俗亦有所由。《辽史》正朝日，上于窗间掷米团得只数为不利，未知米团、粉团之类欤。"

2．接煞法出自宋代。李圭景《五洲衍文》云："《夷坚志》载堇城二郎，死而既敛，家人用俚俗法，筛细灰于灶前，覆以甑，欲验死者所趋，早而举之，三鹅足俨立于灰上，即今接煞之说云。今我俗称返魂耳。"

3．蛊道巫术也来自中国。《朝鲜巫俗考》十四章"巫蛊"云："我语巫蛊诅咒之事曰方子(pang cha)，译义'诅咒'，是即所谓巫蛊也。巫蛊之义见于《汉书》，释义曰：女能事无形，以舞降神曰巫，执左道以乱政惑人曰蛊者是也。汉武帝时宫中有巫蛊之变。我高丽忠烈王时，有人以巫蛊事，密告于元公主者，大官金方庆枉被刑讯，以事无实终得辩白。李朝列王之朝，宫中亦多巫

蛊之变事，每为党争之利用，又在闾巷民家，常有诅咒之事，皆女巫为之阶也。……宋元凶劭与严巫道育为巫蛊，琢玉为宋王像埋之宫中，唐吕用之为铜人钉其胸，书高骈姓名埋之，如此者类甚多，至于民间厌胜禁咒之术，见于小说者不可胜记；我东此风尤炽，人家臧获仆妾，略有怨恨，辄用鸟兽及鬾骨偶人等物，作法埋藏于墙屋灶突，便令人染病，不急治，往往致死，或传注他人如尸疰病，事发坐死者，相继而犹不衰息，巫觋能治诅咒者，入人家便知凶物所在，发而去之，又能言其犯人，而或中或不中云。”可见不仅蛊道巫术，就是模仿巫术，也受有中国巫术之影响在。

总之，朝鲜巫文化若从世界巫文化范围来看，它是在中国巫文化影响之下形成的，但是，朝鲜巫文化也有它特殊的个性和许多独特之处，这是自不待言的。

附录(一)　怎样看待奇卦奇相和奇梦

《百代述奇丛书》代序

卜卦、看相和解梦，是中国民俗文化中神秘民俗类别。在我国，它们有漫长的流变史，渗透到社会科学的各个领域，也渗透到古今人民生活的各个方面，为民众所喜闻乐见、津津乐道，因而倍受大家重视。

但是，从80年代以来，由于种种原因，一时从海外，或从以前故纸堆中，翻印出来了许多奇门遁甲、相学解、占卜术、易经发微等等书籍；或出版了许多名为通俗性的解释以及术数类的书籍。前者大多为清代末年的著作，后者大多依据这些著作，再根据泰勒、弗洛伊德等等洋理论，把我国民俗文化说成是洋理论的衍生物。这些书籍的共同特征有几个。一是从正面赞扬肯定了这些卜卦、看相、解梦、算命、奇门遁甲的生活实用性，有些是"小骂大帮忙"，有些又是"抽象的反对、实际的肯定"；二是故弄虚玄，把术数变成神秘不可解的谜语，使人猜不透、摸不着、看不懂，语言抽象莫测；三是完全脱离我国传统文化，作单纯技术性

的奇艺的传授，成为迷信的教科书。由于它们的出现而将术数类书籍弄得声名狼藉，也败坏了民俗文化研究的名声，实在有必要来谈论一下应当如何正确地看待奇卦奇相和奇梦等的问题。

我国民俗文化的产生是与经济、社会、历史背景相一致的，它们不是无缘无故或孤立出现的，若只看术数的几个细胞，而不看培养出这些多色的细胞的温床，就不能看清它们的性质，而且会适得其反，把精神霉菌看成是人生花朵，结果是有害而无益。卜卦、看相、解梦等等，都是巫术的产物。我在《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》一书中已经指出，巫术即使在原始时代，也只代表酋长头人和掌握施术者的利益（见"导言"），在阶级社会当然首先代表的是统治者的利益。商代是巫师治国，《尚书·君奭》说成汤受命治商，他的六位辅佐者居于相位，就有两位是巫师——巫咸与巫贤。商王左右的谋划者卜官与祝官，也是巫师，《说苑·君道篇》记载殷太戊问事，先找来卜巫占卜吉凶，作为他治事的根据，卜巫便来以卜干预国家大事。周代是一个制度化的时代，虽然巫地位有所下降，但《周礼》仍把司巫列为中士，司巫们仍在全国祭祀，传巫法，掌丧葬，舞求雨。春秋战国时代，统治者往往要通过巫师传达意志，而巫师便借占卜为手段，假借天帝的旨意来发号施令。《左传》文公十年便吹捧巫人裔似料事如神；僖公十年时巫师说太子申生的旨意是"天帝"的意思；襄公十八年梗阳巫皋解梦，正表现了巫师作为统治者的参谋长，为中行献子攻打齐国出谋划策。汉代据《汉书·高祖纪赞》云："及高祖接位，置祠祀焉，则有秦晋梁荆之巫。"文颖注："巫掌神之位次者也。"所以汉代巫术是刘邦提倡的，《史记·卦禅书》记载刘邦"重祠与敬祭"，重的是巫祠、敬的是巫祭，于是长安置祝官、女巫、梁巫、晋巫、秦巫、巫社等等。刘邦以后也是如此，武帝便叫越巫为他搞鸡骨卜，巫师专门拣好听的说，卜卦一律奇验，讨好

统治者。

汉末农民起义利用了道教巫术造反，而魏武帝曹操则靠镇压黄巾起义做了皇帝，他上台后将米巫张鲁封为万户侯，又封鲁五子等为列侯，如此厚爱巫师，难怪巫师在卜卦看相解梦诸如此类的活动中都为他大说好话和巧话。连刘宋时人裴松之注《三国志·张鲁传》时也说："臣松之以为张鲁虽有善心，今乃宠以万户、五子皆封侯，过矣。"但岂止曹操过分，魏明帝曹叡也是信巫的，当时董卓军中也有巫师卜卦，连孙权也信巫师搞的巫术。晋代也广泛流传着巫师卜相灵验的传闻，如《太平御览》卷七百三十五所引《幽明录》，记载晋明帝之女婿桓玄杀了人，故意找巫师卜卦说他杀的庾楷命当必死，为其开脱罪行。南北朝时代也是如此的。宋武帝刘裕的军队中便信巫，在他还在四处争战之中，女巫秦氏便在军中"降灵宣教"，大谈她的奇卦奇相与奇梦，明显的趋炎附势，自我投靠统治阶级，找政治靠山。宋文帝刘义隆，他的大儿子刘劭和二儿子刘濬，及其姐东阳公主，信奉天师道的女巫严道育，企图借严道育的巫术杀死父王宋文帝篡位，道育大搞符应卜卦灵验的把戏，迷惑了皇帝，终于将文帝杀死于合殿，后由于文帝第三子孝武帝刘骏的讨伐，二凶伏诛，女巫也被鞭杀。十分典型地反映了南朝时奇卦奇相奇梦仍然被统治者信奉与利用去进行政治斗争。

南朝宋第五代皇帝前废帝刘子业，依然利用所谓"奇梦"为其荒淫无耻的勾当服务。孝武帝由于沉湎酒色，极大地损害了身体，35岁便一命呜呼。他死时皇太子刘子业才17岁，但已很凶残，"诛杀相继，内外百官，不保首领。"更为无耻的事相继登台了，他的"奇梦"出现了。《南史》说，"帝（刘子业）好游华林园竹林堂，使妇人裸身相逐，有一妇人不从命，斩之。经少时，夜梦游后堂，有一女子骂曰：'帝悖虐不道，明年不及熟矣。'帝怒，于宫

中求得似所梦者一人戮之。其夕复梦所戮女骂曰：'汝枉杀我，已诉上帝。'"请看，这种所谓"奇梦"，实在是刘子业杀了人，心虚而精神错乱的反映，可是当时巫师却宣扬这是有鬼的表现，于是大搞捉鬼的迷信把戏："至是，巫觋云：'此堂有鬼'，帝与山阴公主及六宫彩女数百人随群巫捕鬼，屏除侍卫，帝亲自射之。事毕，将奏靡靡之声。"这样一个17岁的恶魔，最后被部下怀刀之直，杀死于华光殿。

南朝齐明帝萧鸾也非常相信奇卦，此人"性猜忌多虑，故亟行诛戮"，弄得朝廷上上下下，人人自危，他每次出行，都要请巫师来占卜灵卦，"先占利害，南出则唱云西行，东游则唱云北幸。"可见他的占卜，其卦辞完全是为他的行踪打掩护的。所以，所谓"奇卦"，只不过是皇帝与占卜的巫师合起来骗人而已。

南朝梁的统治者也是利用奇梦奇相为自己当权服务的。梁元帝萧绎，为了当皇帝，便让巫师造作出一些奇梦奇相来为其登基制造舆论，巫师说："(萧绎)始在寻阳，梦人曰：'天下将乱，王必维之。'"这是胡说天的意思要他做王来维护天下。"又背生黑子，巫媪见曰：'此大贵不可言。'"萧绎本人当然相信女巫奇相之言的，他所以得意，想来命该当皇帝的，岂有不信之理？

当时的贵族，为了使自己家族进入朝廷，千方百计让巫师造作出奇梦生贵子之说。例如宋文帝的女儿寻阳公主是梁武帝的郗皇后的母亲，郗皇后为了自己能名正言顺地当皇后，便造作出其母生她时做了奇梦，"方娠，梦当生贵子。及后生，有赤光照室，器物尽明，家人怪之。巫言此女光高，将有所妨，乃于水滨祓除之。"(《梁书·太祖张皇后传》)女巫给女孩洗礼后，据说就祛除了不祥，郗皇后自称幼时已经过洗礼，便理所当然地做皇后了。可见奇梦的巫术往往与生育风俗结合在一起，表现在一些大人物的出生，往往要找巫师来杜撰他们神异出生的故事。在北朝，

窦泰大将军也由巫师编造了奇梦出生故事的。《北齐书》卷十五《窦泰传》说：

"初，泰母梦风雷暴起，若有雨状，出廷观之，见电光夺目，驶雨落洒，寤而惊汗，遂有娠。期而不产，大惧。有巫曰：'渡河剪裙，产子必易。'便向水所，忽见一人，曰：'当生贵子，可徙而南。'泰母从之。俄而生泰。及长，善骑射，有勇略。"

巫师造作这个奇梦，当然都是为了窦泰做将军服务的，将他说成是自出生便是神异天意之使然。

隋代，奇梦也与政治有密切之关系。隋代有个叛臣王充，他自立国号为"郑"，建元为"开明"，妄图自封为郑国皇帝，他就是利用奇梦来惑人和起家的。《隋书》卷八十五《王充传》说：

"未几，李密破化及还，其劲兵良马多战死，士卒皆倦。充欲乘其敝而击之，恐人不一，及假托鬼神，言梦见周公，乃立祠于洛水之上，遣巫宣言周公欲令仆射急讨李密，当有大功，不则兵皆疫死。充兵多楚人，俗信妖妄，故出此言以惑之。众皆请战。充简练精勇，得二万余人，马千余，迁营于洛水南。"

王充手中的法宝——周公奇梦，便是派遣巫师搞出的纯粹政治的工具，为他做皇帝服务的。连唐代撰写《隋书》的魏征等人，也认为这种奇梦，"乃假托鬼神"之举，由于王充兵士多楚人，"俗信妖妄"，所以他才能以这种奇梦来迷惑人。这说明，就连隋唐时代人也不相信奇梦是真的，并一再告诫它是假托骗人的。

唐代，奇相也被封建统治阶级利用来进入宫廷乃至当皇帝的工具。隋唐时代人便造作出来一个大相术家袁天纲给襁褓中的武则天看相的故事，这个传说最早见于《太平广记》卷七十六引到的一本唐人无名氏著的《感定录》："则天时在怀抱，衣男子衣服，乳母抱至，天纲举目一视，大惊曰：'龙睛凤颈，贵之极也。若是女，当为天下主。"这当然是趋炎附势的巫师造作出来为武

则天当女皇制造“天意”的。唐代韦绚著《嘉话录》还记载了一个唐人相信瞎子看相之事，说“唐贞元末(805)，有相骨山人，瞽双目，人求相，以手扪之，必知贵贱。……且道个瘦长杜秀才位极人臣，何必更云，后杜循果带相印镇西蜀。”这个瞎子看的是一个镇西蜀将军之相，当然是为其进入宫廷找寻借口的。

宋代，真宗赵恒尊崇黄帝为赵宋王朝的始祖神，他利用奇梦来巩固大宋王朝的统治。《宋史·礼仪志七》云，宋真宗对他的臣子说：“朕梦先降神人传玉皇之命云：先令汝祖赵某授汝天书，再令见汝，如唐朝恭奉玄元皇帝。次日五鼓，有神降于延恩殿，对我说：吾人皇九人中一人也，是赵之始祖，再降，乃轩辕黄帝……后唐时，奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年，皇帝善为抚育苍生，无怠前志。”于是封黄帝尊号为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”，真宗利用奇梦制造出来的“天书”，是作给与大宋王朝对峙的异族政权——辽国看的，因为辽国是契丹族建立的奴隶制的国家，契丹王朝既爱巫成癖，又敬畏天命，真宗利用奇梦来炮制天书，便神化了大宋王朝，也就慑服了统治辽国的契丹奴隶主们，故这个奇梦不失为一种有用的政治工具。

元代，道教符箓派中的正一道被统治阶级所尊崇。元世祖忽必烈对奇卦尤其感兴趣。据《元史·释老志》云，远在忽必烈还未建立元朝时，在南宋开庆元年(1259)，他便派遣了密使，进入龙虎山道教圣地，访问了正一道第三十五代天师张可大，卜问天下什么时候能够统一。张可大身为道长，在民间目睹了元蒙统治者势力的强大，于是估算说：“后二十年，天下当混一。”(《元史·释老志》)其实后来果然在二十年时祥兴二年(1279)南宋灭亡了。张可大本来是个大致的估算，居然碰巧了，这一巧合使忽必烈大喜，在建立元朝的第六年至元十三年(1276)，眼见南宋王朝

马上就要灭亡，便召见了张可大的儿子——第三十六代天师张宗演，又赐宴，又赠玉芙蓉冠，从此，正一道在元王朝大行其道。与张宗演同时入朝朝见的还有他的徒弟张留孙，也善于占卜，他专门选好听的奇卦说给忽必烈听，忽必烈很高兴，便将他留在宫中专门来算奇卦，于是正一道的奇卦在元朝代代被利用，正一天师们也就极尽所能为元蒙统治者及其政治大肆吹捧，成为元蒙统治者最好的政治工具。

明代，由于开国皇帝朱元璋相信奇卦，所以在明代初年，还有卜卦的巫师做了专门卜筮之官的事实。《明实录》卷一百二十八即记载着明朝设立了卜筮之官。朱元璋甚至这样说："卜筮者，所以决疑国之大事，必命卜筮，……龟筮者，所以通神明之意，断国家之事也。"朱元璋居然利用奇卦来决疑国家大事了，因此占卜巫师们炮制奇卦的原则就是专拣好的说，不说坏的；绝大多数卦是吉卦，很少或没有凶卦，自然而然便赢得了统治者的欢迎。

清代，东北满族人主中国，跳神便是康熙皇帝倡导起来的。清黄奭龄《永宪录》就记有："康熙六十一年三月，上回宫，跳神。"满族的宗室王公之家也特别迷信，年年都要搞一些跳神、祀神的活动，清昭梿《啸亭杂录》便记有："凡八旗长白旧族跳神之仪，今书录之。"又说："宗室王公家每祀神，一日前于神房敬造旨酒。"不仅如此，清朝各代皇帝还大力扶持道教，特别是全真道，顺治皇帝支持全真中兴主将王常月，王常月"奉旨主讲白云观，赐紫衣凡三次。"（清完颜崇实《昆阳王真人道行碑》）康熙皇帝在王常月死后敕赠"抱一高士"，又命在墓上建响堂、塑像，遣官致祭。雍正皇帝则封南宗祖师张伯端为"大慈圆通禅紫阳真人"。据《白云观志》记载，乾隆皇帝也数至白云观瞻礼，赐御笔诗。道光皇帝还加封了全真道五祖之一的吕洞宾。所有这一切王朝倡导

的迷信活动，导致了奇卦奇相奇梦的迷信传说在清代的大肆泛滥。数量之多，超过了以前的任何朝代。

综上所述，统观两千年以来奇卦奇相奇梦的流变史可见，从先秦到两汉，再延续于魏晋南北朝，隋唐宋元明清各代，奇卦奇相奇梦等等的巫术迷信活动，都是以服务于封建王朝政治的需要为轴心而转动的，由此辐射到并渗透到思想、学术、民俗、生活细节各个方面。这种辐射和渗透是全方位的，而从两千年以来奇卦奇相奇梦的横断面看来，它们的产生决不是无缘无故的，也决不是孤立的存在，更不是由于它的所谓"灵验"，而得到民众的喜好而流传。以政治需要为轴心转动之后，它所辐射和渗透出来目的是多种多样的，但是不管这些奇卦奇相奇梦宣扬的目的有什么不同，它们都隶属于封建统治阶级思想的范畴，而为其经济基础与上层建筑服务的。我们在认识它的时候，还必须注意到许多特殊的要点。

第一，宗教的利用。不管是哪一种宗教，它们利用奇卦奇相奇梦时，都是为其教旨服务的。例如，道教中的全真道，利用了奇梦。马钰《洞玄金玉集》卷五《自觉》云："梦见娇妻称是母，又逢爱妾还称女，因为前生心不悟，心不悟，改头换面为夫妇。"这个奇梦便是宣扬全真道鼓励出家而禁欲之教旨的，宣扬了妻妾本是所谓"前生"的母与女的迷信观念，应当舍弃家庭，出家修道。

第二，古今的有别。从先秦的古典文献来看，由于古之圣贤都爱谈奇卦奇梦等等，它们与我国文化的发展交织在一起，情况十分复杂，并具有不可忽视的文化价值。正如宋洪迈著《容斋续笔》卷十五《古人占梦》所指出的：

"周文王梦帝与九龄、武王伐纣，梦叶朕卜；宣王考牧，牧人有熊罴虺蛇之梦；召彼故老，讯之占梦，《左传》所书尤多。孔子

梦坐奠于两楹,然则古之圣贤,未尝不以梦为大,是以见于七略者如此。魏晋方技犹时时或有之。今人不复留意此卜,虽市井妄术,所在如林,亦无一个以占梦自名者,其学殆绝矣。"

奇卦奇相奇梦等巫术活动,发展到宋代以后,已变为"市井妄术",且已"所在如林"了,故对古今这类巫术必须区别对待。占梦发展到宋代,已经"其学殆绝",卜卦看相也是如此,参见拙著《敦煌古俗与民俗流变——中国民俗探微》第一、二章。看相在敦煌唐人之中,其相色部分尚有可取之处,至宋代麻衣看相,便开始步入迷信的死胡同;而卜卦至宋代以后扶乩的发展,更加陷入了唯心妄说的泥潭,也是"其学殆绝"矣。对于明清时代的"市井妄术",更是如过街老鼠,人人喊打了。

第三,理论的指导。古人对于奇卦奇相奇梦的本质,一向有破除迷信的理论加以阐明,对人们思考这类问题,起着一种导读的作用,使人们能够参照奇卦奇梦一并阅读,增进对其内容的深入理解与正确认识。东汉王充《论衡》就是这样一种书。其特点是,对于奇卦奇相奇梦,他并不是简单的骂倒了事,例如《论衡·卜筮篇》,他对卜卦究竟神灵与否,先指出孔子认为卜筮只是占卜者假借的一种名义而已,接着才指出,所谓奇卦:"由此言之,蓍不神,龟不灵,盖取其名,未必有实也。无其实,则知其无神灵。"那么"实",只不过是占卜者假借卜筮为名,自己造作出来的"事实"罢了,不可信以为真的。清熊伯龙《无何集》也是一本破除迷信的书,对奇梦的是否灵验,也有很精辟的解释,说:"日之所思,夜则梦之。有验,有不验者。验者,偶与梦合,愚人不知,遂以为验,其实偶然适合,非兆之先见也。"其实奇卦奇相也是如此,愚人则将偶然巧合误为必然之预见。

第四,素质的低下。上古时,我国占卜看相与占梦,流行于宫廷与统治者上层,例如周礼太卜掌三梦之法,而占梦专为一

官，其时这些掌握星相巫神之术者，文化素质很高，并有著作问世，单从《汉书·艺文志》来看，就有七略杂占十八家，以黄帝长柳占梦十一卷，甘德长柳占梦二十卷为首，等等，此时对奇卦奇相奇梦的制造，由于其文化层次高，态度严肃认真而取信于人，因而连古之圣贤，往往以梦为大，国君也相信看相与卜卦。但是，到了中古，情况则发生了根本变化，由于术数的流播于民间，而民间的搞奇卦奇相奇梦的巫觋，文化素质普遍低下，往往胡说八道一通，破绽百出，奇卦奇相奇梦开始声誉扫地。例如唐张鹭《朝野佥载》卷三所载，何婆弹琵琶卜，居然不知道"品少者官高，品多者官小。"反贺占卜者"今年得一品，明年得二品，后年得三品"。阿来婆弹琵琶卜，连东方朔是谁也不知道，还胡诌有什么南方朔、西方朔、北方朔等等；难怪听者"大骂而起"或任其随意胡说。至清代，那些星相巫神者，更是玩弄骗术了。清熊伯龙编《无何集》卷十四《勿广余言集》有《不信星相巫神》篇揭露道："吾族多有女巫，召人先灵与人叙语。余幼随家人往，果于隔户隐隐有声，家人白日见鬼，哭而问讯。余恶之，从后门密侦，见一人垂首瓮中而语，遂发其奸。"世界越文明，科学越昌盛，巫师素质反倒越低下，尽搞些骗人的把戏。

总之，应当正确看待卜卦看相和占梦，我们决不能够全盘接受巫师们的说教。在先秦，那些卜卦看相占梦等，是为统治者所豢养的有知识的巫师所为，但是到现在，那些卜卦看相占梦等等，早已变成了以营利为目的的赚钱工具，有些更是文盲半文盲混饭吃的工具，已经没有什么文化价值可言了。

最后，还要指出一点，本书所选编的奇卦奇相奇梦，其态度是较严肃的。表现在选择了灵验的也选译了不灵验的，正反两面都照顾到了，这是一；还选译了崇拜奇卦奇相奇梦的故事，但是也选译了反对和否定奇卦奇相奇梦的故事，这是二。还选译

了一些揭露巫师素质的低下及其骗人把戏的故事，这是三。本书选译的奇相不仅仅是人的看相，还包括天象预兆等，是个较大的范围。所以本书题材较全面，便于认识奇卦奇相奇梦之中的种种问题。

1993 年 5 月 16 日改定于南京大学中文系

附录(二)　清代满族巫师跳神仪式

——兼谈撒莫巫人的道教化

在日本东京大学东洋文化研究所里,收藏有一册《祭祀全书巫人诵念全录》上、下。日本学者早有人注意到这一册书。三田村泰助写有《满洲祭神祝同》一文,刊于《东洋学论丛》的《石滨先生古稀纪念集》内。赤松智城、秋叶隆合著的《满蒙的民族宗教》一书里也研究到它,昭和16年(1941)出版于东京。渡边万次郎等十人合编《世界地理风俗大系》Ⅰ满洲篇(昭和5年〔1930〕,东京)和《世界地理·风俗大系》Ⅵ中央篇(昭和6年〔1931〕,东京)都节引到它和论述到它。成百仁《满洲的神歌》(明知大学出版部,1974),也提到它;又英俄美学者也早注意到这一册书,以下列举四篇篇目:

1. Psychomental Complex of the Tungus: By S. M. Shirokogoroff. 1935. London.
2. The peoples of Siberia: Edited by M. G. Levin and L. P. POTAPOV, The University of Chicago Press, Chicago and London, This work was originally published by the Russian Academy of Science, Moscow 1956.

3. Social organization of the Northern Tungus: By S. M. Shirokogoroff 1966. Netherlands.
4. The tale of the Nisan shamaness: MARGARET NO WAK. STEPHEN DURRANT, University of Washington Press, Seattle and London 1977.

由上可见,世界各国学者,从20世纪30年代开始,对这一本来自中国东北后流落到日本东京的《祭祀全书巫人诵念全录》,何至于如此感兴趣?他们都从不同的角度,对它进行了探讨。

第一节 祭歌、年代、作者和宗教的归属

这是一个满汉文合璧的清代刻本,其中记录了满族祭祀巫师跳神的全套仪式,更可贵的是它是图文并茂的。古时候照相技术还没有发明,因此满族跳神究竟怎么个跳法,以前也不清楚。而此书除了用满汉文作文字记录外,还画了69幅连环画式的插图,而且图画画得细致逼真。此书汉文部分共8页,满文部分共32页,满汉文合璧部分13页。巫祝词在汉文部分没有,全在满文部分。计有:

1. 祭天(metembi)用词四首。
2. 蒙古祭神词六首。
3. 背灯祭(tuibumbi)词一首。
4. 祖宗神祭用词五首。
5. siyancu 祭用词二首。
6. fayangga 祭用词一首。
7. 求福祭用词二首。
8. 送净纸祭用词一首。

以上满巫祝词具有诸多文化内容可供深入研究。在中国民间文学中，我们将它称之为《萨满祭歌》，正是萨满巫人用满语演唱的歌词，一共有70余种之多。现举其中一首以见全貌：

选好了上上辰光，
把清洁的祭品供上。
准备下方盘供桌，
把黄米蒸糕摆放。
烈性的烧酒醇醪，
甜性的米儿酒[1] 芬芳。
配上达子枝叶香，
在桌前点起双行。
请出来诸位神像，
鼓乐环铃一齐响。
"察齐"板轻轻击节，
仪礼郡成声和畅。
敬请那极尊至荣，
快端坐领祭来享。
保我等子孙众多，
佑我等福寿绵长。
庇我等风调雨顺，
护我等五谷满仓。
但求能平安度日，
心意是不敢奢望。
催粮的差官登门，
能和气切勿强顶。

① 米儿酒：黄米造的酒。

圈里边喂养黑猪，
仔崽多个个肥壮。
祈念神永远垂顾，
合家族欢乐安康[1]。

萨满巫人通过以上祭神祝词歌颂了满族人民和平的生活，表达了满族人民善良的愿望，人丁兴旺，福寿双至，五谷满仓，家畜满圈。这种萨满祭歌自然是受到了满族人民普遍的欢迎。这也就是它长久流传和长久存在的原因。

它启发了中国巫术史研究者，在研究满族神歌时，一定要考虑到它是如何反映社会和满族的精神与思想的。西方宗教和中国萨满教有所不同，因满族萨满教中有中国儒家礼教的成分，具有中国社会的特色，萨满巫人扮演的角色便不能一概斥之为迷信。

关于此书写成的年代及作者的情况，在该书最后一个汉文段如此写道：

"乾隆三十六年（即 1771），岁在丁卯，本族中正撒莫[诗]常青，虔心顶礼承造舒舒觉罗哈拉永远规模《祭祀全书巫人诵念全录》。"（122 页）

"撒莫"即萨满，满族巫师汉语的音译，即常青其人是也。他还是一个"正撒莫"，区别于副撒莫，说明他的资历较深。舒舒觉罗看来是一个本族中的头——主祭人，常青是一个比较有学问的巫人，他满汉文均通，尤精满文，他用汉文俗语体的文字来作汉字说明，但汉文水平并不很高，书上错讹的汉字较多，就拿以上一段话来说，"丁卯"应是"辛卯"之误。他虔心顶礼根据他的

---

① 以上萨满祭歌见《中国少数民族文学》中册。中国社会科学院文学研究所、吴恩裕编，湖南人民出版社，1983 年 9 月第 1 版，第 252—253 页。

实际工作体验承造了为舒舒觉罗写成的这本《祭祀全书巫人诵念全录》。但这个清代刻本却无版本的交代，可能就是舒舒觉罗的族刻本，以后代代相传，可能已经刻了好几次，祭大祖宗竟然摆了八个酒杯，每刻一次，大祖宗酒杯便会增加（说见后）。所以，这本书只是乾隆三十六年写成，以后代代巫人均以此蓝本为进行跳神活动的规则，究竟刻印了多少次已经无从知道了。清代是满族入主中国的时代，满族自是盛极一时，尤其像舒舒觉罗这样的满族中正宗的望族，对跳神这种大事每年是作为头等大事来抓的，刻一本巫人诵念全录，发到各处族人中，使各处主祭人与当地巫人都照此实行，维护传统，对这个大主祭人来说，是件轻而易举之事。

现在来谈一谈它属于哪一个宗教。从书名上看《祭祀全书巫人诵念全录》，似乎应当是属于满族原始宗教——萨满教的，而且主持跳神的又是称为"撒莫"（萨满别译）的巫人。日本学者论这册书，称它为满洲祭神祝词或神歌的书，不讲它是从中国东北满族人中出来的，给我的印象好像这个满洲还是日本扶持的溥仪的"满洲"，所以他们研究这本《全录》，当然也不会提它与中国宗教密切的关系。但是如若我们站在纯学术的客观的立场来探讨这册书的宗教问题，而不是戴着有色眼镜来看待这册书的话，就会发现，清代从爱新觉罗·努尔哈赤于 1616 年建国，1644 年入关，到这册书写成的乾隆三十六年（1771），这中间已经经过了一个半世纪，满清皇帝也换了六位。在宗教方面，他们既推崇中国化了的佛教，也推崇土生土长的中国道教，这种影响非同小可。满清皇帝的思想就是满族人的灵魂，也就是满族人萨满教巫人的灵魂，包括巫人常青也正是如此。在以上的思想背景下，满族人的原始宗教——萨满教，在满族人关以后渐渐渗透进了中国佛教的和道教的因素，甚至于将原始信奉的神，改

变成纯粹中国的道教神，《祭祀全书巫人诵念全录》正是这样的。巫人率大家祭拜的神，和为娱神而进行的跳神，竟是道教神，请见图 1、2。

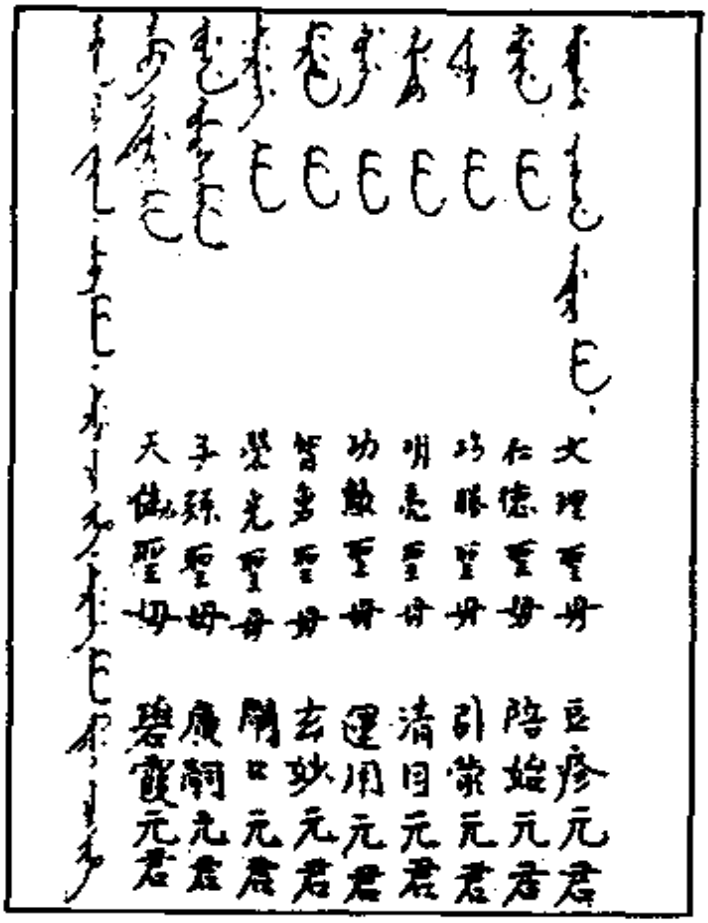


图 1

以下第 1 图十八位神仙名，依次从右到左上排以“天仙圣母”为底，下排以“碧霞元君”为底。实际上是以这两位神为主。这些女神对中国民众都并不陌生，也说明在满族中女神比男神更有崇高的地位，这十八位都是女神。

以下两图是相连的。图 2 中四人跪拜，一人弯腰正准备跪拜的神，正是图 1 中的天仙圣母、碧霞元君所领衔的这十八位道教女神。

这十八位女神分为圣母和元君两类。中国道教神灵的产生和衍变非常复杂。圣母原来是中国东汉时代的女神，而这种女神正是从女巫衍变来的。《后汉书·郡国志三》云“广陵有东陵亭”，这东陵亭正是东陵圣母之亭。李贤注引晋张华《博物记》云：“女子杜姜左道通神，县以为妖，闭狱桎梏，卒变形，莫知所极，以状上，因以其处为庙祠，号曰‘东陵圣母’。”这是中国最早见的圣母神，她最初是由女巫衍化而来；以后中国各地多有圣母

祠和圣母庙了。唐鲍溶《送王炼师》诗云："圣母祠堂药树香，邑君承命荐椒浆。"可见唐代时候圣母信仰已经扩张到各地。



图 2

根据唐代杜光庭《墉城集仙录》的记载："圣母元君者，乃洞阴玄和之炁，凝化成人，亦号'玄妙玉女'，为上帝之师。太上老君历劫行化，应接隐显，不可称论。故散形分神，寄胎于元君，托孕八十一年而生，诞于左胁。因指李树为姓，称为老子，号元君为李母。后老子得元君传授，五符九丹，而在世行化。元君乃乘八景之舆，白日升天。"

中国道教认为圣母元君最初是一个女神即"玄妙玉女"，她是上帝的老师，是太上老君（老子）的母亲。以后才衍化为圣母神系与元君神系。而中国各民族的圣母神与元君神，都是来自道教的，这已是很明白了。

中国汉族集居地区民奉圣母神，以上广陵（江苏扬州）民奉东陵圣母，而小孤山（江西）民奉小姑圣母（宋欧阳修《归田录》卷二即云："余尝过小孤山，庙像乃一妇人，而敕额为圣母庙。"），而

中国壮族集居地区(广西)民奉圣母神,又叫"花婆",被认为是主宰人间生育与健康的女神。家家户户除了在香火神龛上面写着"祀奉圣母之神位"以外,还要经常向她请愿、还愿。相传二月初二是圣母神的诞生日,所以每一年的夏历二月初二每一个寨子里面的壮族民众,都要举行一次小祭,数年举行一次大祭,谓之作星。这盛大祭祀之日,非常热闹,又称"花婆节"、"圣母节",二月二家家杀鸡宰猪,在家祭祀以外,大祭则搭彩楼、建斋醮,延请道公(巫师)数十人,来念诵巫经、作巫法、跳巫舞(师公舞),邻近的男女青年都来欢聚、宴饮歌唱,少的也有数百人,多的有数千人,活动持续三四日至六七日。旨在祈求圣母神保寨安家,赐予村寨人畜两旺、五谷丰登。由上可见,中国各民族流行的民奉圣母神,都是道教神祇的衍变。不难发现,满族民奉的圣母神:文理圣母、仁德圣母、巧胜圣母、明亮圣母、功勋圣母、智勇圣母、荣光圣母、子孙圣母、天仙圣母,也是道教神祇的衍变和儒家文化的衍生,讲文理、仁德、巧胜、功勋、智勇、荣光、子孙等,均是儒家观念,由此可见满族文化与中国本土的儒家文化结合得多么紧密,与道教文化又结合得多么紧密。

满族的天仙圣母,简称天仙,来自道教。《汉武帝内传》云:"王母乘紫云之辇,驾九色斑龙,别有五十天仙,侧近鸾舆。"清代王肯堂《仙术秘库》四卷云:"仙有五等:天仙、地仙、神仙、人仙、鬼仙。"天仙是属于第一等仙。在晋代葛洪《抱朴子·论仙》云:"上士举形升虚,谓之天仙。中士游于名山,谓之地仙。下士先死后蜕,谓之尸解仙。"天仙都列在第一位的。元君是道教徒对女仙的尊称,据彭大翼《山堂肆考》"女仙"条说:"男高仙曰真人,女曰元君。"后土夫人称碧霞元君,是地道的汉民族的道教神。碧霞元君在中国北方非常有名,民间称她为泰山娘娘,又说她是泰山神的女儿,有的又说她是黄帝派遣到泰山迎接西昆真人的

玉女，又有人称她是华山玉女，全称应当是东岳泰山天仙玉女碧霞元君。远在汉代已有泰山女神的传说，民众在泰山顶雕刻了石像和修建了玉女池。北宋时，真宗东封泰山，疏浚了玉女池，重雕了白玉女神像，改名为昭真祠。明朝时扩建为碧霞宫，赐号碧霞元君。民间传说她能保佑人们耕种、经商、婚姻、治病、旅行、生子，敬之则灵，明代以后，在中国北方和东北信仰极盛，所以她融合到满族萨满教中去，成为萨满巫师带领大家尊奉的神。

由上可见，《祭祀全书巫人诵念全录》中所记的舒舒觉罗一族信仰的萨满教已经道教化，这本书实际是一个道教巫人的典籍。宗教的性质是根据它尊奉什么样的神来决定的，而不是仅仅根据它的名称来决定的。以上事实说明，满族的原始宗教——萨满教，在清朝入关以后逐渐与道教融合。萨满教一旦选取了道教的神作为满族人信仰的对象，便标志着它的量变过程已经终结，宗教内容已经起了质变，撒莫巫人虽然仍穿着萨满教的外衣，但是他已具有了道教的灵魂，不过它的全套跳神仪式却是仍保持着萨满教长久的原有的特点。

根据这本书的记载，满族祭祀巫师跳神的仪式，是一共分为四个步骤，这就是：

一、还愿的仪式。

二、祭蒙古祖宗的仪式。

三、祭满族祖宗的仪式。

四、跳神的仪式。

在这四种仪式中，交感巫术和模仿巫术都是交织着进行的。而且就巫术本身而言，跳神巫术式样最具有满族的特色，而穿插在其中的许多古老巫术，有些与风俗合璧，有些是自汉族的借鉴与发展，总体言都是中国文化的模式。

第二节 还愿的仪式

还愿，作为中国汉民族的信仰风俗，由来已久。前蜀杜光庭就写有《张道衡常侍还愿醮词》，这是较早的道教词，故还愿风俗来自道教。又称作"还心愿"，元无名氏《小孙屠》戏文第十出："我从你爷爷在日，已曾许下东岳三年香愿。孩儿，你如今与我一同去还心愿。"东岳指泰山，道教神仙之地。还愿风俗流行于全国各地，产生了深远的影响。

还愿即意为求神保佑的人，在他的心愿得到满足以后，一定要实现对神许下的诺言。人们往往在求神的祷告中，以重修道观、重塑仙身、重礼祭祀、唱戏还愿、说书还愿、吃长斋等等行为来酬谢所求之神。民间认为，对神许下的诺言，一定要兑现，"言而无信，岂成人也"，否则，将受到神的惩罚，或者再有求于神的时候，便不灵验了。

这种还愿风俗，自然也影响到中国境内的各少数民族的民众，包括影响到各少数民族的宗教活动。例如，在湖南、广东、广西的盘瑶中，便流行一种叫"还盘王愿"的宗教活动，又称"做盘王"、"跳盘王"。传说瑶族祖先有一次乘船迁移时，遇到了大风浪，就在船上向盘王祷告许愿，祈求风平浪静，船只平安，果然应验。因此抵岸后就要用猪、鸡祭祀，谓之还愿。以后此俗相沿成习，遇灾便请巫师（师公）祈福许愿。

这种还愿风俗，也传到满族民间去了。满族中求祖宗求神保佑的人，实践对祖宗对神许下的报酬，也就叫"还愿"。祖宗和神灵，都由巫人来沟通，还愿仪式以巫师为主角，但还有数人配合才能完成，并且其中贯穿着满族人的祭祀式样和食物风俗，都是非常有特色的，而还愿又分为三次。但是高潮却在还愿以后

的吃肉阶段：

（一）初次还愿。

原文云："还愿初次交告式样：屋内迎门放高桌一张，中间供锡斗，放三寸碟子四个，两个内放仓米，两个内放净水，前供香碟一个，焚起香来，主祭人前跪，族中人等跪后，听巫人诵念。旁用人三名，一人提净水桶，一人擎铁锅，一人拿秫秸点着。俟巫人交告，扔米完毕，差二人搭桌出院，至祖宗石前。安放水火铁锅，随出院里西墙下安放、烧水、候宰牲、煮阿玛孙肉用。"

由上可见，巫师称为"巫人"，他是被家族请来主持祭祀仪式的，在还愿这一仪式中，他主要的作用在于"交告"。交告即祷告，即向神祈求保佑的。族长和族人配合他的祷告行动，主祭人当然是族长，但是都必须在供案前跪着听巫人诵念祝词和咒语。旁边还要配备三个佣人忙宰牲（杀猪）、煮肉、烧水等之用，这就带动了一大帮人。祭祀用的肉称"阿玛孙肉"。"祖宗石"即满族人在院子里为祖宗立的柱石[①]，香案便放在它的前面。还愿先是在屋内进行，巫人祷告以后才移至屋外，搭桌前还有个撒米的习俗，一如洞房中撒果糖一般，古婚俗变为还愿俗。以下是初次还愿的三张插图。

图3是在室内还愿的情景。跪着的是主祭人，站着的巫人正在抓碟中的仓米在撒。观此时巫人的打扮，与普通旗人并无两样，故可见还愿时巫人并不要求特殊的装扮，这是与以后跳神时不同之处。撒米祭祀表示正在对祖宗和神还愿。

巫人"扔米"俗由来已久。这原是古代汉族婚俗，称"撒谷豆"。新妇下车，有阴阳人持斗，内盛米、豆、钱、果、草节等物，口念咒语，望门而撒，以破煞神。此俗相传始于汉代翼奉。宋高承

① 参见第42图。



图 3

《事物纪原·吉凶典制·撒豆谷》云："汉世京房之女适翼奉子。奉择日迎之，房以其日不吉，以三煞在门故也。三煞者，谓青羊、乌鸡、青牛之神也。凡是三者在门，新人不得入，犯之损尊长及无子。奉以谓不然。妇将至门，但以谷豆与草禳之，则三煞自避，新人可入也。自是以来，凡嫁娶者，皆置草于门阃内，下车则撒谷豆。"宋代此俗更盛行。宋孟元老《东京梦华录·娶妇》云："新妇下车子，有阴阳人执斗，内盛谷豆钱果草节等咒祝，望门而撒，小儿辈争拾之，谓之'撒谷豆'。"宋吴自牧《梦梁录·嫁娶》亦云："新妇进门，尅择官执花斗，盛五谷豆钱彩果，望门而撒，小儿争拾之，谓之'撒谷豆'，以压青阳煞耳。"由上可知，撒谷豆是一种交感巫术，青羊青牛等为木精煞神，《太平御览》886引《玄中记》即云："千岁树精为青羊，万岁树精为青牛。"故撒谷豆是为了驱走妖怪。汉代至今已流传两千多年，影响深远，如今已传播于黄河流域、长江流域、松花江流域广大地区，各少数民族中，都有了相类似的风俗。以下我们略举几例：

1. 壮族有"撒五谷"之俗，流行于广西柳江等地。新妇入

门、撒五谷，念彩词。

2. 保安族有“撒五色粮”之俗，流行于甘肃积石山保安族东乡族撒拉族自治县、新娘撒大米、玉米、麦、豆，祝丰收。

3. 仫佬族有“撒米认路”之俗，流行于广西罗城仫佬族自治县。新娘去夫家，一路撒米。

4. 白族有“撒辣椒”之俗，流行于云南大理白族自治州。婚礼中撒辣椒借谐音图吉利。

5. 门巴族有“撒参木”之俗，流行于西藏墨脱地区。

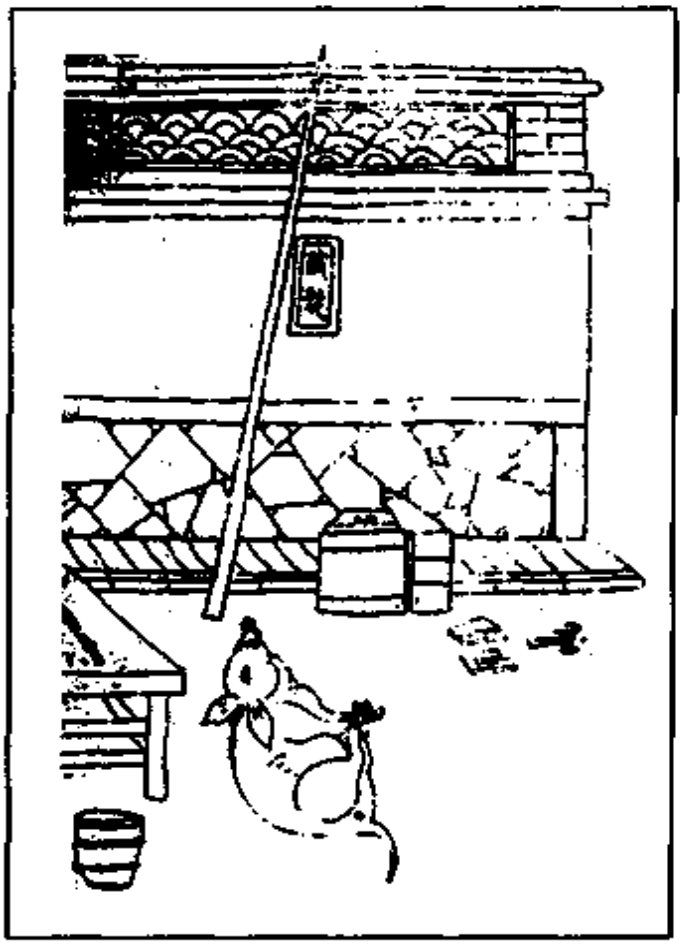


图 4

由以上各民族的撒米俗可见，满族中有撒米俗便不是孤立存在的，也不是偶然的，而是中国古俗，也是古代交感巫术的一种传承。

以上图 4，可见宰牲，是一只猪，阿玛孙肉也是猪肉。图 5 便是三个佣人提水桶、搬锅、拿秫秸的情景，是配合还愿祭祀的情况。

总之，初次还愿仪式以突出祷告为主，还没有达到“祭”的高潮和只是初祭撒米特点。

（二）二次还愿。

原文云：“还愿二次交祭式样：将猪换新麻（绳）一子捆上，放在桌前，重新点香。主祭前跪，随祭后跪。巫人左边诵念，庖人



图 5

右边打阡(扦)扶猪备用盅顺。巫人扔米念毕,点耳交牲,众皆摘帽,磕头。厨役将猪搭案上,用左手屠之,血献桌前,挑四肢开剖,留四罕卸分儿,每分儿上切下一块煮阿玛孙肉,同色勒胸岔儿下锅,将各分儿摆凑槽内,将皮盖上,苦胆尿泡放在桌上,刀口内点染杆尖,随急将碗子串上,将腕子骨套上,再将拱嘴头串上,将熟,阿玛孙肉再交熟牲。"

二次还愿已从"交告"过渡到"交祭"阶段。这一阶段以巫人为中心展开交祭的仪式,在巫人之前跪着主祭人,之后跪着随祭人,右边站着庖人(厨师),巫人撒完米念完祭词,众人都要摘帽和磕头,并不重磕,大约是轻轻地磕,这时厨役便开始杀猪,而且必须用左手杀猪,因"男左女右",左手带有阳刚之气。

这种"左手屠猪"观念,来自中国古老的礼仪风俗,流行于全国大多数地区。旧俗,男女有别,常见的事象包括:宗祠内的祭祀、家宴、婚礼、合葬等等位置的排定,当事人都必须遵循这种惯制,便于外人识别。就此书可言,满族也采用了这种"男左女右"的惯制。除"左手屠猪"以外,如图立祖宗石,女性"妈妈杆",也立于右侧。



图 6

以上图 6 便是巫人正在撒米，图 7 便是跪着的祭祀人的后面，庖人正在指挥厨役卷起袖子来准备杀猪。而且要血献桌前和把肉分切好。

总之，二次还愿仪式以突出次祭宰牲为主，开始显出“祭”牲特点了。

（三）三次还愿。

原文云：“还愿三次交牲式样。小肉熟了，厨役切完。第一碗仓米饭，匙一把；第二碗肉上摆色勒筷一双；第三碗仓米饭，匙一把；第四碗肉上摆胸岔儿，筷一双。主祭人重新点香，前跪，众人齐跪。巫人诵念扔米毕，摘帽磕（磕）头完站起，将尿泡等放在锡斗内，将两个米碟，两个盅顺（和）碟，俱个（各）叩在供桌上。”



图 7

图 8 巫人诵念扔米，供案上摆四大碗饭和肉，其摆式一如原文所述。以下图 9 便是众人齐跪图，妻儿老小一齐参加还愿祭祀仪式。在二次与三次还愿之间略去煮肉阶段，等小肉煮熟后才开始三次还愿。这阶段最重要的是满族人食物风俗的展现，他们早已经离开了原始性的生食烤食阶段，已习于熟食，与汉族风俗食品完全一样了。怎么个食法？便在以下第四阶段展现并达到三次还愿仪式的最高潮。

（四）祭毕撤肉。原文云：

“祭毕撤肉式样。头碗饭头碗肉，撤在屋内，与族中人。二碗饭二碗肉，撤下留在院中，预备巫人吃用。其余放在锅内荡饭众人吃用。院中放方盘一个，将肉饭放在里。主祭人陪之巫人



图 8

吃小肉饭，大肉下锅，熟时亲友吃用时，将肉皮用杈子架上，用秫秸点火烘燎，熟时族中人吃之。诸所一毕，将骨头撩影壁前面，使犬叼出吉。”

三次还愿仪式的重点，是吃饭吃肉，众人的聚餐，像过节日一般，后世众人的聚餐会便是由祭祀发展而来；故祭毕撒肉阶段是以吃为主，在“民以食为天”的古代，一切祭祀仪式都是人们向往的事情的原因，就在这里。人类不可能个个相信神，但是每逢祭祀时却人人必到，这决不是巫师有什么伟大的号召力，而是“吃”将大家聚集起来了，人类正是为了吃好东西，才个个来参加祭祀的。巫师也未必个个都相信神鬼，不相信神鬼的巫师扮演



图 9

出来的神鬼才更像神鬼，因为他以施行巫术而混口饭吃以求生存，就不得不想方设法把神鬼装得更像更迷人，以求吃到更多的肉。果然，请看祭毕撤肉以后，专门给巫人预备吃用的是第二碗饭和第二碗肉的特殊优待，还由主祭人陪他吃小肉，众人则是吃大锅饭肉。以吃为主，这就是满族人中有很多人愿意当巫人的原因。我们在其他民族中，例如贵州省的苗族和广西的瑶族等族巫师中，也仍然看到巫师的吃用备受优待的情景，就可以看到巫师的职业与吃有很大关系是一种普遍的现象，宗教正是靠它与社会密切化。

以下是祭毕撤肉阶段诸多插图，十分有趣。

第一，用大锅煮肉。见图 10。

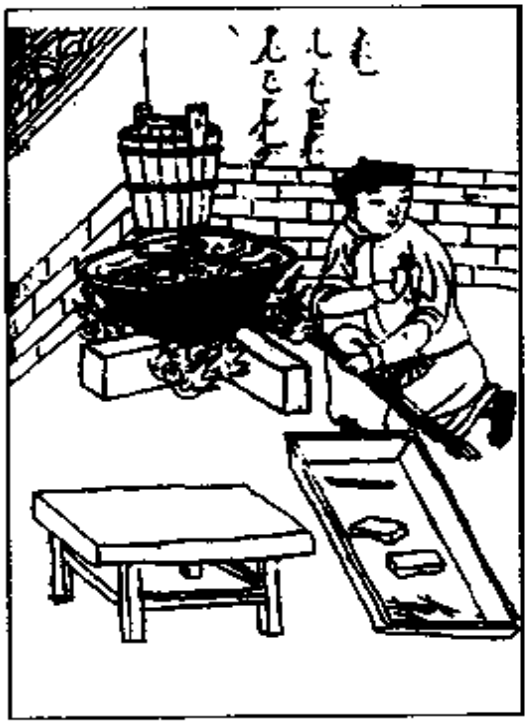


图 10

第二，切肉和猪大肠。见图 11。



图 11

第三，锅内荡饭众人吃用。见图 12。



图 12

第四，主祭人陪巫人吃小肉饭。见图 13。



图 13

第五，大肉下锅，熟时亲戚吃用。见图 14。



图 14

第六，大肉下锅，熟时朋友吃用。见图 15。



图 15

第七，将肉皮用杈子架上，用秫秸点火烘燎，熟时族中人吃用。见图 16。



图 16

第八，将骨头撩影壁前面，使犬叼出吉。见图 17。



图 17

这里只见风俗习惯，已不见宗教的影子。

总之，祭毕撤肉阶段展现了满族还愿仪式时很有特色的食俗。最后倒骨头以狗叼走为吉利，即狗把附着在骨上的猪肉完全食光，认为吉庆，这与藏族人将死者放在野外祭祀，等鹰禽把附着在骨上的人肉完全食光，认为吉庆，在实质上是一样的。这实可命名为祭祀的"光骨规律"。在不少民族中都存在，以上倒骨头图的风俗画面有十分珍贵的民俗价值。

第三节　祭蒙古祖宗的仪式

祭蒙古祖宗的仪式在室外举行，场面比还愿的仪式隆重，要细心地布置一番，使之体现出特色。《祭祀全书巫人诵念全录》上卷"祭祖"一节，有一张插图，见图 18[1]，独柱支撑的房屋是象征蒙古祖宗所在。对于这个场面，书中有一段详细的说明，原文云：

"院中祭蒙古祖宗式样。头次交祭小房背后，放秫秸一捆，上搭红毡一条，插柳枝子三根，两夹间挂蓝纺子二块，东边放稻草一捆，上搭马鞍一块，柳枝子一根。各设油盘一个，盘内各放水饼二碟。阿拉占酒南边

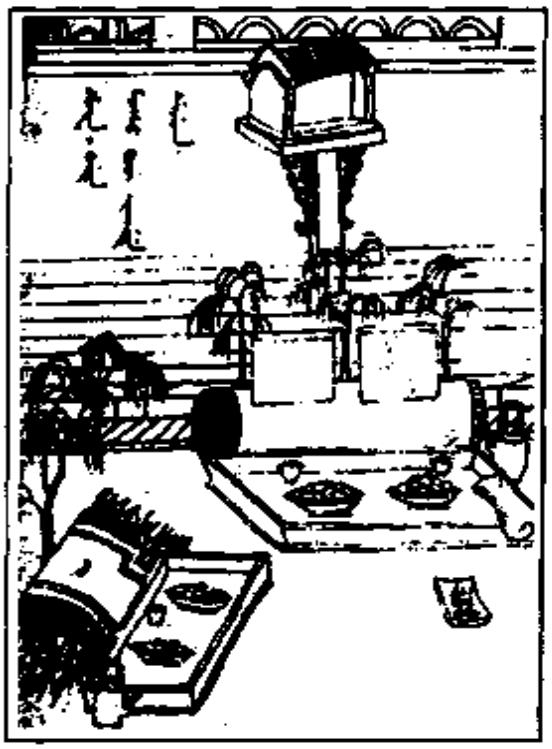


图 18

1　蒙古祖宗石图，请看图 42。

盘内两盅，东边盘内一盅，各放酒壶一把。南边盘沿儿，放扎板一付备用，念海扎盘前，放新布瓦一块内放箭秆刨花团五个。主祭人手托瓦，巫人念完，急将刨花点着。庖人将羊往前一推，主祭人将瓦一引，羊若一闻刨花烟，是为领了。众人摘帽磕头，厨役就在盘子前，(把羊)放倒取心祭献。"

其画面如图 19：这是宰羊以前的情景。主祭人正手托瓦，准备引羊闻烟。庖人正准备将羊一推，巫人正在后面指挥。而图中三人都是跪在那里，形成了跪祭仪式。

综观祭蒙古祖宗，有以下三个特点。

第一，尚武的特点。由于满族人认为自己的祖宗是蒙古族，而蒙古族有尚武的风习，所以就形成了祭祖的尚武特点。蒙古族擅长射箭故用"箭秆刨花团"来象征；蒙古族又擅长骑马，故用"搭马鞴一块"来象征。



图 19

第二，佛教的特点。祭祖仪式上，南边放"柳枝子三根"，东边放"柳枝子一根"。佛教以柳枝子求吉庆，并将柳枝子神化，成为观音菩萨手中的法宝。《释氏要览》下就有"折柳枝，扫拂洒，病者皆愈，毒气销亡"的记载，满族也受其影响

第三，儒家的风习。祭祀中用羊表示吉庆，用酒表示“长久”也表示吉庆；用圆的水饼，来表示完满吉庆，都是儒家倡导的古俗中常见的祭祀品。故满族在清代的祭祖仪式中，受汉民族风习同化现象颇为浓厚，也体现了儒家的传统。

巫人除了念一会儿经，已不占据主角地位，倒是主祭人在指挥一切。巫人影响未减小，虽然是文明程度已提高，佛教与儒家特点正是文明程度提高的标志，但巫人所起关键作用仍不可小视。

同时，祭祖仪式本身并不简单，还要求进行以下五道程序，要求展示和突出祭祖仪式的目的性。但并不是为死去的祖宗，而是为活着的人。

第一，摆熟牲、念交祭。在木槽中摆熟羊肉，怎么样摆法是这道程序最有特点之处，原文云：

“交熟牲凑上，摆在槽子内，将羊前左蹄儿卸下，放在羊嘴内含着，鼻子孔内插油纸捻子两根点着；主祭人手托布瓦，点着刨花团，巫诵念交祭。”

巫人只是在一旁念词交祭，主祭人则是仪式上的表演者主角，如图 20。



图 20

此程序强调将羊前左蹄卸下，含在羊嘴内，与前节强调厨役用左手杀猪，有异曲同工之妙，表示出满族人尚左的民俗风习，这是巫人意识。

第二，接祖宗、立神座。原文云：

"按此念交祭，接了蒙古祖宗来，站起案位，设立神座。设座完毕，掏心交祭牲完，备阿玛孙肉、汤。"

"念交祭"是巫人所为，接祖宗和设神座则是主祭人所为，如图 21。

图 21 中巫人手拿扎板在念经，主祭人一人跪着在接祖宗。还要立起案位和设神座，以及掏出羊心来祭祀等，这一切完毕，就备好羊肉和汤，准备吃了。



图 21

第三,吃羊肉、吃水饼。原文云:

"院内放方盘一个,内装羊阿玛孙肉分儿秫秸三捆备用,巫人坐之吃分儿(式样),族中人吃水饼子(式样)。"见图 22。



图 22

又见图 23。

以上图 10 至图 17、图 22、图 23。吃的图画都表现了萨满教以此来密切了它与满清政府和老百姓的关系。宗教在这里扮演了救世主的角色,老百姓肚子一饿就盼望跳神,因为跳神,他们就能有食品吃而能生存,这样吃饭问题又与天命联系在一起了。这样萨满教的跳神便反映了社会的需要,什么样的精神矛盾都能在跳神中化解,不管满族老百姓生活怎么艰难困苦,都会拥护



图 23

跳神仪式的合理性(包括还愿和祭祖的合理性)。政府当然会支持跳神,因为不管是还愿和祭祖都代表了皇帝的意志。它与天命是一致的。

以上图 22 巫人站着吃羊肉。所谓"秫秸三棚备用"是为了众人吃肉坐在秫秸上当长凳之用的。以上图 23 是族中人站着在吃圆水饼。站着或坐着吃祭品是自由的。巫人受优待而吃羊肉。

第四,三念法、九叩头。这一道程序是向蒙古祖宗叩头礼拜,接牌位,但是最后仍突出"吃"的目的。原文云:

"蒙古祖宗,念一次,若动摇时叩头。蒙古具子,头一位,上跪着接。如此三次念法,共九次(叩头)完,尝

阿玛孙肉，吃完。”

以上话是以巫人口吻说的。巫人手举蒙古祖宗牌位，念一次摇晃一次，众人就叩一次头。“蒙古具子”是指牌位本身，跪者第一人接，叩九次头后开始吃阿玛孙肉，可以说达到了祭祖仪式的高潮，吃羊肉是众人最喜欢的事情，许多人便是要吃羊肉才来参加祭祖的，这时自然是众望所归，吃完羊肉，人人便心满意足了。

第五，取柳枝，洒酒祭奠。原文云：

“阿玛孙肉交完，拿扎板，念海扎。叩祭一毕，取下柳枝，大家用柳枝占（蘸）酒洒之，念诵。”

这是上卷祭蒙古祖宗结束。观其洒酒祭奠这一点，已与儒家之古俗完全一样，乃知萨满教宗教仪式也有受儒家影响之处，所不同者在巫人安排下进行。

总之，祭祀最有特色者，是供水饼礼，又称供糕礼。这是满族人民以糕点祭祖敬神的一种仪式。旧时多见，至今仍见于中国东北满族原籍地。各家在祭祖敬神前一天就“打糕”（制作水饼）以敬献列祖和诸神。这种水饼糕类是多种多样的。在大内（皇室）每年三、九月春秋大祭供打糕，有搓条饽饽，六月则供苏叶饽饽，七月的水饼叫“淋浆糕”，八月供饺子，其它数月水饼叫“溜糕”。淋浆糕用黍，余用稷。也有以用豆面作饽饽、稷米饭、煎饼供献于列祖和敬神。由上可见，供水饼礼，从一个侧面，展示了满族糕点食物风俗的丰富多彩。

第四节　祭满族祖宗的仪式

祭祖，在满族萨满教祭祀风俗中很重要。满族入关前，每年秋收后祭祖皆已相因成习。其礼俗各地都有所不同。吉林、爱

珲一带，以色纯黑公猪为牺牲，杀猪刀必先在西炕上搓磨，杀猪人左手执刀，在猪四大部分中割三块肉，煮熟后供于祖宗板前。祭时西炕设桌，上供黄米饽饽，点达子香，按辈分每人叩3次头，萨满跳神。沈阳一带略有不同，祭祖先上供、点香、燃烛，地铺拜垫。领牲后，主人叩头起立，杀猪人杀猪，切生肉8大块奉献，供后煮熟，族人叩头，入席饮酒食肉。

清代满族跳神，其重点是在祭祖的仪式上，更确切一点说，他们是为祭祖才跳神，跳神就是为了勿忘祖宗，至于祭完祖宗再礼拜道教的天仙圣母和碧霞元君等，却是出于政治需要。既然把跳神的重点是放在祭祖的仪式上，因此就有两种祭祖的仪式。以上我们论述的是《祭祀全书巫人诵念全录》上卷的祭祖的仪式，但是，以下还有并不相同的下卷祭祖的仪式。上卷与下卷的祭祖对象并不相同，总的来说，下卷祭祖的仪式比上卷还要丰富些，这是因为上卷祭的是蒙古祖宗，成吉思汗他们尽管在当时盛极一时，但是毕竟俱往矣，而下卷祭的是本民族的大祖宗，这就比祭蒙古祖宗还要隆重。祭本民族的祖宗更是政治上的需要，满族统治中国社会的需要。我们研究清史，非应该考虑到清代宗教的道教化不可。这两者是有密切关系的。撒莫巫人的道教化，也就是萨满教在清代的道教化，这也正是政治上的需要和满族人统治中国社会的需要。清代的萨满教一旦道教化以后，就跟政府的关系更加密切了，他们就可以说："我们与占中国人口百分之九十五以上的汉族人信仰的是同一种道教神，满族人统治中国这是天命，也就是神的意志。"这样天命也与政府与满族人关系密切起来了。因此祭本民族的祖宗、信仰道教神、撒莫巫人的道教化、萨满教在清代的道教化，它们的目的都是一个样的，但祭蒙古祖宗侧重点不同，大致是出于历史的考虑和鼓励起满族人的自信力，这和以上的目的性当然是有连带关系的。

下卷的祭本民族祖宗的仪式，以色彩斑斓的跳神开始，这在祭祖的气氛上就比祭蒙古祖宗隆重，也更显露出宗教的特色，和宗教对于祭祖的这一个小社区扮演了重要的角色。这是在撒莫巫人高吼一声"念耶哥敬祖宗"(75 页)汉语以后，开始进行跳神。如下图

四个巫人分别出场跳神，祈求降福。

第一位：显示神鼓。见图 24。



图 24

第二位：舞动神巾。见图 25。



图 25

第三位：双鼓跳神。见图 26。



图 26

第四位：击鼓跳神。见图 27。



图 27

从服饰与头饰可辨别以上四图中是三个女巫人，一位男巫人。以上跳神求福并实行“敬祖宗”的礼仪化。这是萨满教把礼的概念注入到祭祖上，是中国式道教的礼仪概念，从以下礼仪可见。敬祖宗的礼仪除了用跳神表示以外，还包括以下四种礼仪：

第一种，摆供礼仪。全由满族男性出场。

摆供是宰杀后烤熟的完整的乳猪，满族人有食烤乳猪的习惯，这种食俗影响到广东人，广东人至今还习惯食烤乳猪。下跪时，跪在前边的人要拍手表示礼貌。见图 28。

第二种，诵词礼仪。巫人击鼓念词，族人下跪倾听，这种词当然是祝词，是诵经的衍化形态。见图 29。



图 28

第三种，奏乐礼仪。用鼓铃丝弦等奏神歌。见图 30。

第四种，赞颂礼仪。拍手念赞颂词章。见图 31。

以上四种礼仪，都有道教祭祀祈祷仪式——斋醮活动的影子，统称“四礼”。

四种礼仪完毕以后，接下来就是三次设供，可见萨满教吸收了道教设坛摆供的仪式，并将它提到重要的地位。设坛摆供已移至室内。

第一，设坛摆供（包括焚香、念咒、牲拴血食）。原文云：

“换索头，次屋内放饭桌，西抗（炕）下桌上放净水一盏，水饼二碟，每碟九个，香碟一个，焚起香来，将奶光小猪，用连绳拴再（在）左后腿上，拴在屋内桌前，差一人请柳枝，左手拉索，右手请



图 29



图 30



图 31



图 32



图 33

枝，念完，差二人搭桌出院。猪索柳枝，随之至妈妈杆前。将桌放下，猪捆桌前柳枝旁，在杆上（拴）三道新麻（绳）为固，将索拴在头道固定杆尖上。柳枝上（挂）穗子三个，上九条，左七条，右五条。”（96 页）

满族祭祖时在柳枝上挂穗子的风俗，其形式与中国各个民族的风俗一样。例如，陕西米脂有“挂腊八穗”，广西金秀的瑶族有“挂葛藤”、皖南有“挂红纸穗”、苏北有“挂门钱穗”、广西隆林仡佬族有“挂珍珠”，等等，都是祈求平安、驱邪避魔的意思。

设坛摆供好以后，主祭人步入坛场。见图 32。

族中人下跪拜祖，见图 33。

以上原文中描写的坛场“差一人请柳枝”图见图 34。

“妈妈杆”即图 35 中一石座上竖的木杆，杆顶拴着柳枝（柳枝的佛教性已如前述），祭祖时挂着柳枝子风习，分别为九条、七条、五条的柳枝子，也是中国人象征和平幸福的一种风俗习惯，一如清明扫墓用柳枝，上系白纸条子一样，又如妇女头上戴柳花、春日门头上插柳枝等等。

第二，领牲祭供（浇猪、念咒、捧碟、磕头）。原文云：



图 34



图 35



图 36



图 37

"二次院内交活牲，主祭男捧香碟，女等巫人念毕，斥净水浇猪耳，猪摇首声喊，是为领了，随急（即）磕响头，立身，俟屠猪。"（100页）

对领牲祭供的两点说明：

1. 领牲。这是满族萨满教的祭祖仪式之一。在满族入关以前和以后进行祭祖或祭神的时候，先在祖宗板前或神板前上供、烧香、燃烛。地下铺上拜垫。"交活牲"也是牲拴血食。见图35。以毛色纯黑的生猪为牺牲，置于屋内，绳绑四足。主人手执酒杯（或盛水杯）肃跪垫上，右手执猪耳，以酒（或水）浇灌之，猪耳振摇，并且呼叫，是为"领牲"，意即祖宗和六神已享祭。

2. 磕头。对比领牲磕头和祭蒙古祖宗磕头已有明显的区别。领牲磕头强调的是"磕响头"，以表示对祖宗的大忠诚，这说明敬本族祖宗乃有高于一切之地位，所以敬祖宗的磕头必得贯穿一个"响"字。

第三，饭肉祭供（包括摆供、举香、诵经）。原文云：

"三次，阿玛孙肉以（已）得，第一碗仓米饭，匙一把；第二碗阿玛孙肉上，血肠一寸长五块，上盖右肋条三根，箸一双；第三碗仓米饭，匙一把；第四碗阿玛孙肉上，血肠一寸长七节、上盖左肋五根，箸一双；主祭人手举香碟交祭，巫人念诵。"（如图36）

以上三次设供，统称"三供"。观以上三供，也甚有道教醮祭的特点。道藏本《上清灵宝大法》卷五十九《斋法宗旨门·谢恩醮》引杜光庭语云："醮为祭之别名，牲拴血食称为祭，蔬果精修称为醮，都可延真降灵。"以上第一供品中有水饼二碟，属于蔬果精修之列，具有醮的特点。以上第二供品中的活猪，第三供品中的阿玛孙肉、血肠，则属于牲拴血食之列，具有祭的特点，不难看出萨满教的祭醮活动之道教化之痕迹。

从图面可以看出，三供以后还有一个全族下跪求福的仪式，包括两项，总称“两求”。

一项是全族跪求，见图 37。

中国有“五福临门”之说，故以五人做代表，照顾到男女老少各年龄层次的族中人。

二项是子孙跪求，见图 38。

找一位上有祖父母和父母双全，下有弟妹的民间称为“五福”小孩，跪在妈妈杆前求福。



图 38

祭本民族祖宗，经过跳神、四礼、三供、两求一共四种程序以后，就到了总结的阶段了，这在《祭祀全书巫人诵念全录》中，是以图录来展现的，很少用汉文来说明。有三种结果：

第一，享用祭品。即祭祖剩下的饭、肉、水饼等，族中人一齐来吃，表示祭本族祖宗也是宗教施惠于社会的一种方式，这样便可促使满族人都来参加。

1．亲友同吃。见图 39。

2．子女同吃。见图 40。

3．夫妇同吃。见图 41。



图 39



图 40

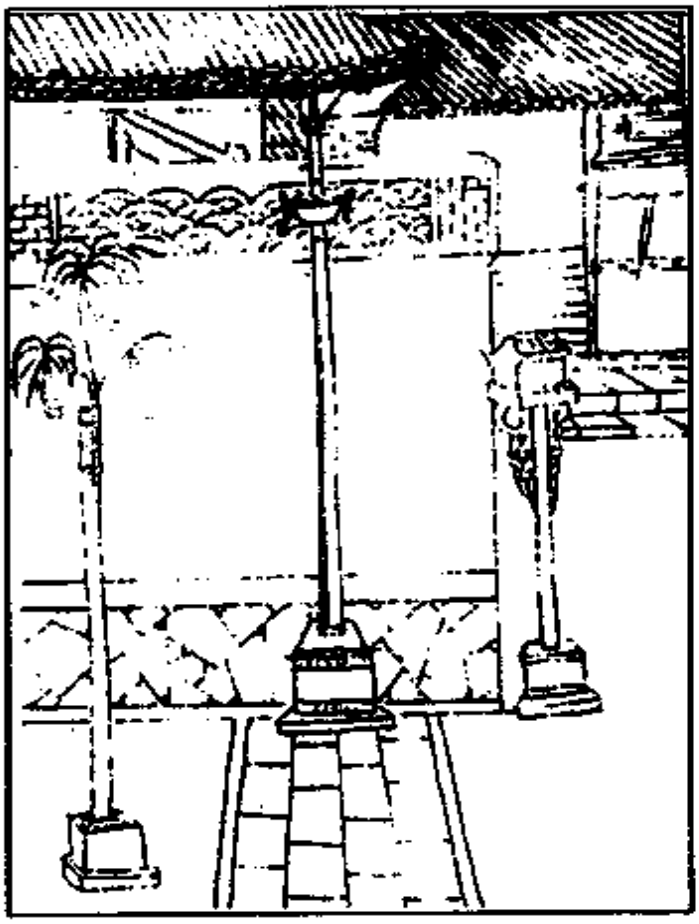


图 41

墙上题字:共乐太平春,意味着这是托祖宗的福。再清楚不过的是,说明了宗教是安定社会的巨大的力量。但是,这只是在教会、政府、民众和文化传统一致的情况下才能做到,一如萨满教与清王朝与满族人利益一致一样。从老百姓的日常生活来看,还愿、祭祖、跳神仪式,既给他们增添了欢乐,得到精神安慰,又丰富了他们的食品,他们又何乐而不可为呢?可见萨满教的成功,正在于它把神的祭品转化为人的食品这一点上。

第二,重整世谱。先举行一些较简单的宗教仪式:

1. 立祖宗石。见图 42。



左:妈妈杆
中:祖宗石
右:蒙古祖宗石

图 42

2．设坛祭祀。见图 43。

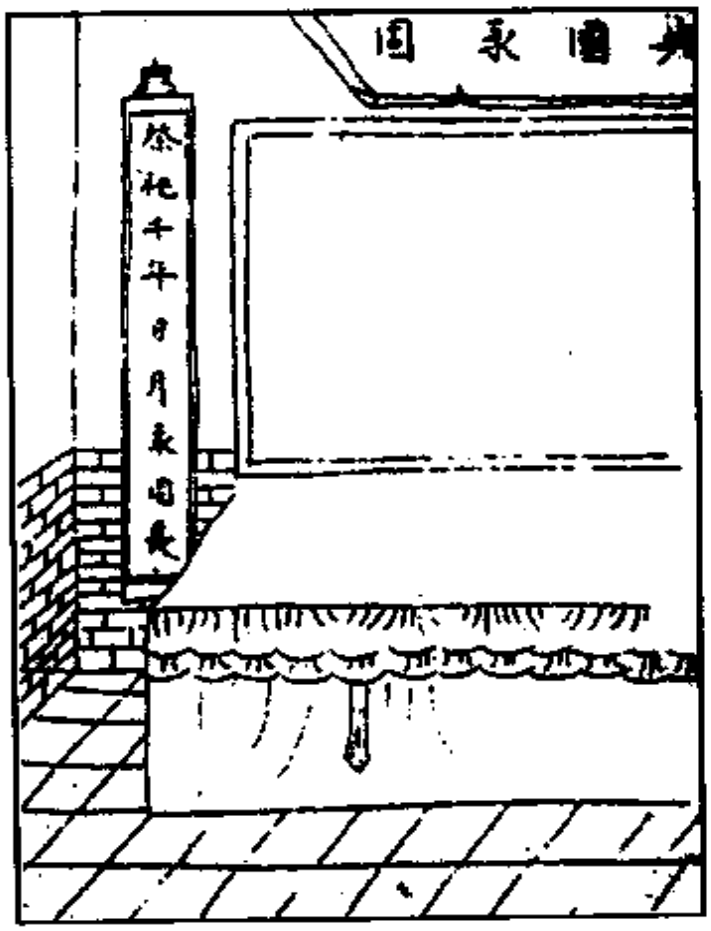


图 43

3．巫人舞笔念咒语保佑成功。见图 44。

4．重整世谱大讨论。见图 45。

5．提出重整世谱誊写式样。见图 46。

6．商量议论。见图 47.

7．各人撰写。见图 48。

8．各人撰写。见图 49。

9．集体修改。见图 50。

10．斟酌改定。见图 51。

11．主祭人下跪祭祷于祖宗石下，巫人手捧重修的世谱，下跪念咒语。见图 52。



图 44



图 45



图 46

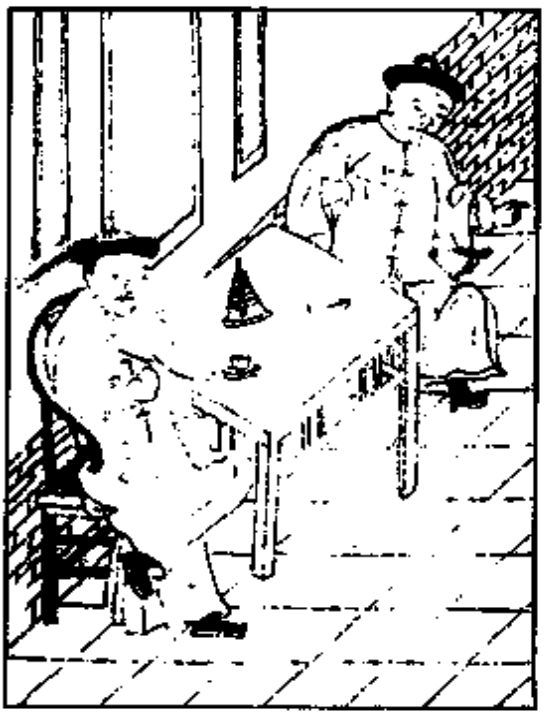


图 47



图 48



图 49



图 50



图 51



图 52



图 53

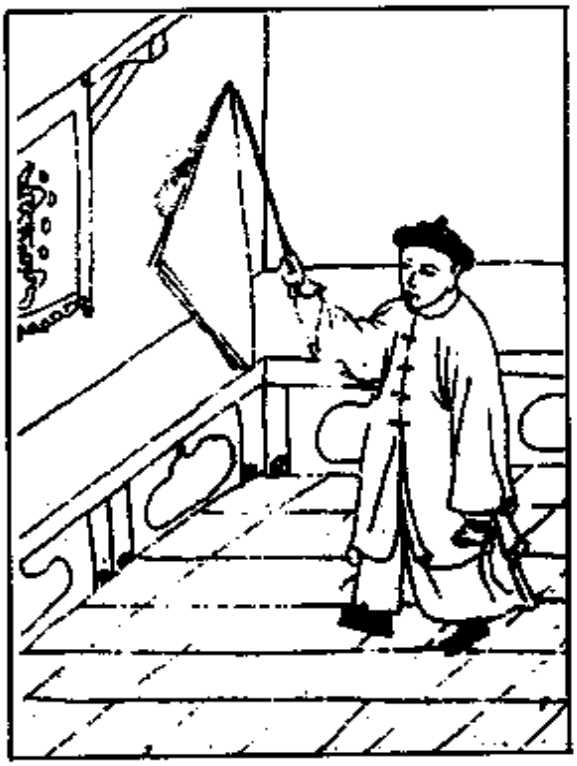


图 54

至此，祭祀祖宗的仪式才算大功告成。我们应当注重一点，巫人未见参与重修世谱活动。但是，重修世谱的开始与结尾，则都由他来念过咒语、施过法术来驱走邪秽并保佑成功的。可见，清代满族人即使是在撰写族谱这种看来极现实的事情中，也还未完全脱离巫术的控制。就中国巫术史来说，这是在清代最主要的演变，把重修世谱也纳入了萨满教巫人控制之中，反映了萨满教社会功能的广泛性。

第三，巫术治病。原文云：

> “各项祭祀以(已)全，后载父母或有疾，许愿祀祭无力承举，可许送净纸一百日隔，凡跳面猪神，亦代活牲，司活牲规矩一样。
>
> “叩拜毕，一根秫秸夹白经文纸三张，至屋内相病患处擦念一毕，举纸，一准回头，一直送出门外。日期自己定着，或三六九日，或二五八(日)，或一四七日俱可，去本相日，或前一日或推一日亦可。”(116页)

以上交代了萨满教巫人用巫术治病的细节。以下是有疾父母的图画，见图53。

当父母有病了，而又无钱举办正规的许愿的仪式来治病，就可以用面做一个“面猪神”来代替活牲举行祭祀，巫人即可为其施行巫术治病。怎么个治病法？见图54。

这个面猪，当然是一个模拟巫术品，用来代替活猪祭祀的。面猪祭品上供以后，先叩拜和送巫人一百张净纸。这种净纸是白经文纸，由于是写道教经文所用的纸，便有了感应的魔术力。这时巫人用一根秫秸夹起三张净纸在病人生病的地方一边擦拭，一边念驱鬼咒。念咒完毕，举纸送出门外，就将病魔“驱”走了。这根秫秸棒，便是巫人施术的法器，净纸有魔术力，巫人念咒，用净纸擦去不洁的病菌，便可一驱了之了。这种交感巫术的

驱病力，自然是巫人的幻想。撒莫巫人用以上巫术治病法给满族穷人治病，到底有没有效用，只有天知道。在17世纪至19世纪满族统治中国的时代，这种巫术治病一直合理存在着，引人深思。它阻碍了人们对疾病原理的探求，也妨害了医学科学研究的发展，我们决不能低估这种巫术治病给满族人民带来的危害，实际上，满族人民的出生成活率低和人的平均寿命低，都和巫术治病有关系。

第五节 跳神的仪式

跳神，这种中国旧时的巫卜风俗，流行于汉族和许多少数民族地区当中，当然也包括满族地区。满族由于信奉萨满教，而在萨满教中是把跳神作为一项宗教仪式。它主要是用于宗教节日里祈福、求子、寻物、送魂和治病等。满族的跳神仪式显得比较复杂和曲折多变化，一共有四种仪式。

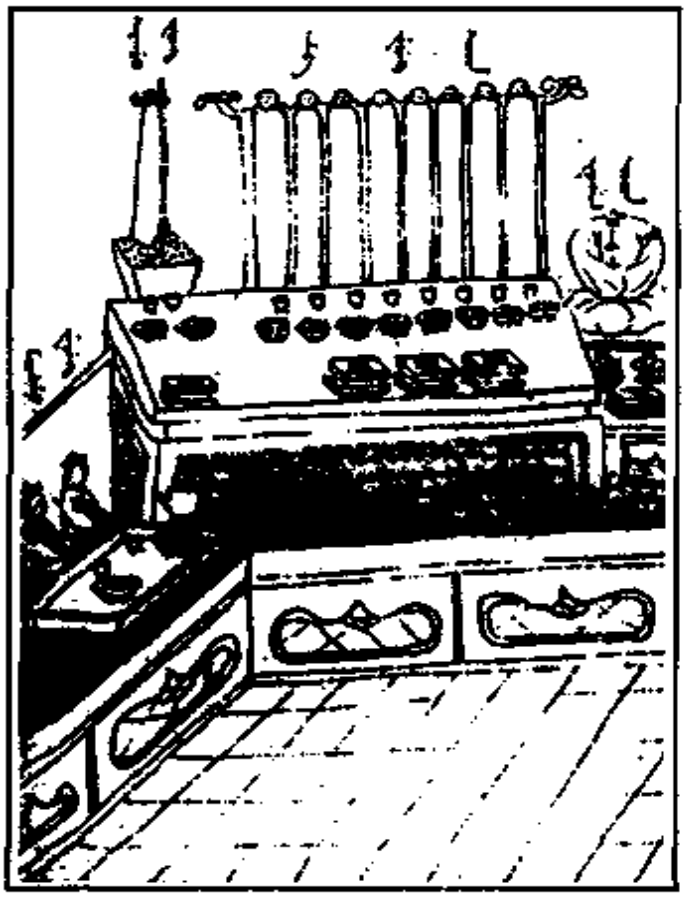


图 55

四种带有连环性的跳神仪式中，一步高过一步，一浪高过一浪，以这最后一种跳神的仪式，声势最为浩大，场面

最为壮观，情绪也最为热烈。跳神之前有四道仪式的程序：

（一）跳神现场的安排。如图 55。

以上图中对跳神现场的安排，据书中《跳神设立分式样》记载，分为四个部分：

第一，正面供大祖宗像。原文云：

"西炕上供大祖宗。"

"大祖宗前，酒盅八盏，八碟水饼子，每一个碟内水饼九个，香碟三个。"

第二，左面供蒙古祖宗像。原文云：

"北炕蒙古祖宗二位像。"

"蒙古祖宗前，酒盅二盏，水饼二碟，酒壶一把。"

第三，中间供香顺倭什混。原文云：

"香顺倭什混（又写作"香顺倭车库"），（前）米斗一个，装上米，上插棍一根，黄绫片条三根，系铜铃三个，是为香顺倭什混。"

"香顺倭什混前，酒盅二盏，水饼二碟，香碟一个。"

第四，右面供发阳阿（又写作"发洋阿"）。原文解释说："发阳阿是谁？主祭将他本人褂子供上，是为发阳阿。""发洋阿前，酒盅二盏，水饼二碟，香碟一个。"最有趣的现象就是供祭发阳阿了，也就是主祭人自己祭自己，将他本人的褂子来代替他本人的灵魂，以模仿巫术的方式，以生魂引祖宗的死魂，即以阳魂引阴魂，以阳魂控制阴魂。故称"发阳"，这本来是巫人作的模仿巫术之事，但想必他已施术于主祭人，由主祭人来代替巫人的位置了。

（二）主祭人、巫人、厨役首先出场。原文云：

"主祭人手托香瓦一块，内点着刨花，前跪厨役牵羊，在旁跪着，听巫人交告念诵一毕将羊往前一送，主祭人用瓦火一引，羊一闻，是为领照前取心。"（这道程

序后，众人俱退场）

出场画面如图 56。



图 56

图56画面居然与祭祖的仪式开始的场面一样，故原文交代得比较简略，但是环境仍有所不同，祭祖的仪式开始时是在室外院子里进行，而跳神的仪式开始时却在室内祭场中进行。

（三）祭熟牲。原文对宰羊与煮羊过程一律减去，跳神第三道程序便是祭熟牲。原文云：

> “交熟牲式样，二次交祭，羊鼻孔上插油纸捻子两根，点着，主祭人手托布瓦，点着刨花，听巫人诵念。”

见图 57，尽管与祭祖仪式第一道程序相同，但这是在祭场进行，而祭祖是在室外，而且还有主祭人全家下跪祭祀的场面与前不同，见图 58。

（四）急请大祖宗按位。原文云：“祭完蒙古祖宗，收了神像，随急请大祖宗。”这是跳神前的最后一道程序。看起来虽然简单，但是却十分重要。蒙古祖宗已属过去，故祭祀后将其两座神像收走，不再为他们跳神。跳神只是为清朝的开创者，大祖宗牌位前有八个酒盅，自然是指满清爱新觉罗氏王朝的前八位皇



图 57



图 58

帝，他们依次是：

1．太祖，爱新觉罗·努尔哈赤，1616 年建国，初称后金。年号天命。在位十一年。

2．太宗，爱新觉罗·皇太极，1636 年改国号为清。年号天聪、崇德。在位十八年。

3．世祖，爱新觉罗·福临，1644 年入关，年号顺治。在位十八年。

4．圣祖，爱新觉罗·玄烨，1662 年登基，年号康熙。在位六十一年。

5．世宗，爱新觉·罗胤禛，1723 年登基，年号雍正。在位十三年。

6．高宗，爱新觉罗·弘历，1736 年登基，年号乾隆。在位六十年。

7．仁宗，爱新觉罗·颙琰，1796 年登基，年号嘉庆，在位二

十五年。

8. 宣宗，爱新觉罗·旻宁，1821 年登基，年号道光，在位三十年。

由以上八位满清大祖宗的排列，可以大致推断《祭祀全书巫人诵念全录》中所记载的跳神仪式改定的时间，是在 19 世纪的中叶的咸丰时代。满族的跳神自然起自民族之始，但是祭祀的酒盅越来越多，则反映了跳神的阶段性的发展过程，急请的大祖宗便会越来越多。

跳神前的四道程序结束，便进入正式跳神阶段，这又分为两阶段进行。

第一阶段：巫人跳神。这时巫人已经换去平时的旗人服改穿专门为跳神制作的跳神服，头戴的高帽上缀有鸟羽和兽尾，挂着彩色丝带，丝制的袍裙上，在腰际挂着铜铃，别着搭练，左手执板鼓，右手执鼓棰，一边敲鼓，一边念词，一边跳舞，一边请神，现场气氛顿显热烈。在鼓乐声中，众人精神顿感振奋，跳神仪式趋向高潮。这时男巫首先登场跳神。



图 59

男巫跳神首次演出五种舞式



图 60



图 61



图 62



图 63

第一,"头行"出场。见图 59。

巫服要求华丽,展示巫人所应具有的风采,然后敲鼓绕场几周,先使观众情绪热烈起来,亮相演出神姿。呼吼、念念有词、神灵即将附身。

第二,"二行"出场,见图 60。

小人抱负其腰,双脚悬空,显示巫人的武功,象征神灵已经附体,男巫用力绕场一周,高举敲板鼓,呼吼。

第三,"三行"出场,见图 61。

平敲板鼓,摆动响铃,转动头羽,掀起飘带,又摆出神灵的架式,沟通人与神,天上与地下,四通八达,转动眼珠,表现巫人的艺能。

第四,"四行"出场。主要目的在于按神位,先将一头猪抬入现场,主祭人上场,带一处女人场,无产血之女性,阴性足。下跪礼拜,巫人敲板鼓念词,主祭人与小女子附和,用颤栗之音,反映出巫人的灵气,见图 62。

第五,"五行"出场,见图 63。

由男巫一人独自入场跳神,继续按神位,安人心。巫人



图 64

要竭力表现出按神位并不是那么轻而易举之事，显示它的艰难度，也就显示了巫人的神力充足。

总之，以上五种舞式要求体现巫人的风采，武功，艺能，灵气，神力等等应有的素质。

男巫跳神结束以后，女巫紧接着便登场继续跳神，按神位。她们是多人上场，步伐灵活，转动自如。有的旋转头顶幡带如飞轮，图 64。

有的又不戴巫帽，只穿巫裙，将板鼓举过头顶，边敲边跳，边舞蹈，边旋转，表现出刚毅的精神，显示出满族妇女坚强的特点。见图 65。

从图 59 至 66 应注视巫术的祭具和法衣，颇有特色。



图 65

1．腰铃，又称环铃，这是满族萨满的祭具。流行于东北地区。

分大小两种。大的一种铁(铜)制，圆锥形，多个。满族人关以前就已使用，春秋两季在行跳神的背灯礼时，便邀请跳祝者的萨满巫人来承祭。祭神的时候，萨满把腰铃系在宽幅的腰带上，随动作发出带有节奏的音响。小的一种也是铁制，形状和大者相似，有 5 寸 5 分长，2 寸阔，其底座比较大，在行

背灯礼时由萨满巫人用一只手摇动发声。



图 66

2. 神鼓。满族萨满祭具。皮制或厚麻纸制的单面鼓(有的有柄),直径大小不等,一般有 1.2 尺,冒铁圈,柄上有环数个。在行跳神的背灯礼时,萨满在神座的前面,一边跳舞,一边击鼓,发出镗镗响声。在跳神时,通常有伴奏人,拿着手鼓,也可在一边架鼓数面,都是由主家自击,声音的缓急均以萨满的鼓声为应。从前满族人对这种手鼓最为重视,相信它能通神,所以常将它珍藏在装神具的神箱中。

3. 围裙。萨满巫人跳神时穿的法衣。是用各色绸条缎带串成。与达斡尔族萨满巫师的法衣类似。

女巫跳神,看其腰肢的俯仰快速,步法的灵活自如,臂膀的伸举拉缩,都是经过百练常演的,而其年龄也偏低,二三十岁之间。中年以上满族妇女,或有数个孩子的母亲,已不能适应这种大运动量的跳神动作,四肢也难以跟上这种快捷的速度。

第二阶段,众人跳神。原文云:"安完神位跳一次,跳念完毕,就请祥初倭什混安位。"又云:"安位完,祖宗跟前交活,众人玛克什密后跳神一次,(巫人)就交告念诵。"由此可见,巫人虽然

已退场不跳神，但是他仍然在一旁念诵祭祀经文和咒语，起着一种激励群众集体或独自跳神的作用，这是一定不可缺少的。至于众人跳神的舞式，是更为丰富多彩了，以下列举四种。

第一种：男性双人跳神舞。见图 67。

这种跳神舞式要求表现出满族男性英勇之气，阳刚之风；步法要求稳健、敏捷、配合得当；服饰方面，要求袖长、不露手、甩动灵活，腰间挂上满族男性常挂的吉祥物和彩带；头戴旗人帽、露出红须或长辫，脚上穿着厚底的布靴。



图 67



图 68

第二种，男女三人击鼓跳神舞。见图 68。

这种舞式要求男子严肃沉静，突出女性跳神的风采。男子双人击鼓密切配合女性跳神舞蹈动作，并细心注视女性跳神者舞姿的变换，以调整鼓点的疏密。而这种跳神舞蹈则要求选择

一个年轻的满族少女来跳，她的活泼跃动与击鼓者的畏严神情形成反差和强弱的对照。在服饰上也有要求，她必须穿起女巫跳神的长裙腰挂环铃，前腰带还挂长褡包，袖口卷过上腕以显示少女手腕的魅力，后飘带的舞起与飞飘，展现其青春的活力。

第三种，少女单人跳神舞。见图 69。

这种单人跳神舞，在服饰和装扮上要有更严格的要求，少女要求戴满族特有的头饰和耳环；穿绣有花边的长袍，有绣制花纹的手盖，不露手指，还要求手执长条绸巾，长袍长到只露脚尖。长条绸巾使跳神时手与脚的快速配合形成艺术性的视觉上的线条，而增加跳神舞的神韵。这种长袍也不止一件，里面一件较长，外面一件略短，可能里外两件的颜色也并不相同。少女单人跳神舞有很高的艺术美感，比现今所见汉族巫婆跳的蓬头垢面迎神舞有天壤之别矣。



图 69

第四种，少男单人跳神舞。见图 70。

少男单人跳神舞，也有严格的服饰和装扮上的要求，穿本民族男性华丽的套装，前胸带有龙的刺绣图案，袍尾又绣有海浪的波涛和溅起的浪花；头戴旗人帽，腰挂吉祥物和绸制飘带，尽显朝气蓬勃的英武之气概，也有很



图 70

高的艺术美感。

结论。清朝刻本《祭祀全书巫人诵念全录》由于保留了全套的满族巫师跳神仪式的文字说明和连环插图，内容很重要，资料难以见到，故感到十分珍贵，它有多方面的价值。

满族巫师的跳神仪式，虽说是一种巫术活动，但是，我们若透过这种满族萨满教的宗教形式，去看它实际包容的各种内容，我们会发现，它是由多种民俗文化类别所组成的。

第一，从饮食风俗来看。祭神食品都是民俗食品，祭神的"阿玛孙肉"只不过是普遍吃的猪肉和羊肉而冠以的特殊的名称。主食是中国人常吃的米饭和水饼，或者是肉汤泡饭，称为"荡饭"。满族人全家在一起吃饭，也讲究长幼尊卑，好的食品先敬老人吃，于是乎敬大祖宗的食品，"第四碗肉上摆胸岔"，这"胸岔"就是猪排骨，是中国人最爱吃的排骨肉，当然先敬老人和祖宗品尝。还有祭毕众人吃的"烘燎猪肉皮"，是满族人的风俗名菜，这种胶质肉非常好吃，特别是图中画下了它用杈子架上，用特别的秫秸点火烘燎的特殊制法。

第二，从服饰风俗来看。清朝巫人用特制的戏装作为跳神之用，说明他们对跳神重视的程度非比平常；我曾在广西的瑶

族、壮族中作过民俗调查，当地巫师在祭祀请神时一般只是穿平时所穿的民族服装，像清朝巫人那样，对跳神时所使用的服装那样重视，而且制作得那样靓丽，那样重视制作的精工则是罕见的。我们有理由加以推论，这些巫人所用特殊的戏装，起初只是在跳神的民间所流传，后来它们被清朝流行的京戏所引用和吸收，现今京戏的戏装与清朝巫人跳神服饰相类似，于是我们终于发现京戏华丽的戏装的来源，原来也在民间文艺之中。清朝巫人在设计跳神服饰时，万万没有想到，他们取得了一个意想不到的成绩，成了京戏服装的原始设计师。

第三，从舞蹈风俗来看。清朝巫人跳神仪式中，肯定融合了多种多样的民间舞蹈形式进去则是毫无问题的。由于满族的跳神有民众参加，不只是巫师才能跳神，于是群众便把民间舞蹈带入了跳神之中。不管是单人舞或多人舞，跳神的转身、旋转、回首、张臂、蹬腿、禹步、摇头、摆腰、跳跃，等等，一招一式，全从民间舞蹈的动作中吸收营养，于是满族的跳神中便保留了诸多民间舞蹈的成分在内。

清朝巫人跳神仪式还有这样一个特点，即它的娱神性大大地减弱，神像在整个跳神仪式中并未出现，两位蒙古祖宗像也早早撤走，八位大祖宗只是八个牌位，前面摆了八个酒盅，是作为象征性设置的。因此满族跳神，基本看不出娱神性。由于民众加入跳神舞，所以群众娱乐性大大加强。每当满族跳神日，真是如节日一般，突出了两个方面，一个是吃肉，一个是跳舞。从本质上来看，满族跳神日，已是虚有其表，至清代，已逐渐演变为人们的节日了。

校 后 记

校完本书，心里还有几句话要说，真如骨鲠在喉，不吐不快。著者要在这里重申，我研究巫术的目的，并不是要给巫术的崇拜者提供施行巫术的资料，因此对于施行巫术全过程的论述是有分寸的。只选择唐代某些巫术全过程，从学术与文化角度，与敦煌佛教与道教的巫术比较加以剖析；而对于明清时代和近代，乃至现在，以迷信为主，带有极大实践的危害性巫术，一概略而不论。

自从90年代初期，著者的有关巫术的论著，在台湾海峡两岸发表以来，就不断收到境内外读者的来信。有个弱女子，她的恋人离她而去，她来信问我："用什么巫术的良方，使他能再回到我的身边？"有个孝子，他的父亲因病住院，那在病床上辗转反侧痛苦之情使他永远不能忘记，他来信给我："希望您能教我一些切史(实)可行的巫术治病方法，为那些备受痛苦的人们，减去一些苦恼。"……诸如此类问题虽然使我为难，但我总要向我的读者解释，我虽然研究巫术，但从不相信巫术什么的；长辈生病了，赶紧进医院看病，不要搞巫术治病那玩意儿；恋爱失败了，可能两人没有缘分，也不必搞巫术求爱那种把戏。

即使我如此说，我的读者有的仍然不相信。有一个行商，从

浙江大老远来看我，他说我的书里批判巫术，他颇理解，因为不那样我的书就出版不了，所以他说我不相信巫术是言不由衷，他登门拜访的目的，是希望我私下传授给他“巫术经商之高招”，最后他还要将几包货物放在我的书房里。我不得不对他说：“此言差矣！我不相信巫术是真的，在舞台上，我见过魔术师把一张张白纸变成了一叠叠钞票，在民间巫术故事里，我听到过母鸡下了金蛋，毛驴屙了金条，巫师埋石头变成金子，但那些都是骗地主老财的，何必当真。话说回来，你这几包货物放在我书房里，巫术也不可能把它变成钞票。还要靠你自己在市场上一点一点去卖掉，才能换成钞票。”他只好将几包货物搬走了。

著者要在这里重申，我研究巫术的目的，是为了让人们记住历史的教训。中国自古以来，政治与巫术便结下了不解之缘，从先秦的国君到历代的皇帝常常是因为爱巫纵巫而亡国败身的。

据我看来，中国从古代以来科技发展缓慢，国力日渐衰弱，除了闭关锁国，与外隔绝以外，巫术也难逃其咎。皇帝推崇巫术造成民众愚昧。农民起义累次失败，与其内部各种教派极力推行迷信的巫术有很大的关系，有些农民起义军的领袖本质上便是一个巫师。由巫师来领导“革命”，起义哪里有成功的道理？鸦片战争以后，晚清各教派提出“扶清灭洋”的口号，但你翻开近代各秘密社会的历史档案，有哪一个教派不在搞巫术？以所谓“刀枪不入的肉体”，抵御帝国主义大炮的攻击，结果被炸得血肉横飞，慈禧太后居然还想利用这些巫术的教派来抵御外强，支撑起她摇摇欲坠的大帝国，结果让中国一步步沦为半殖民地半封建社会的悲惨境地。由此可见，巫术把中国人变为任人宰割的羔羊，也危害了国家！

一个国家如果放纵巫术，不仅有亡国之忧，而且有生态环境被破坏之虑，这绝不是危言耸听。1998 年 7 月 24 日《扬子晚报》第七版(A)载有一条新闻报导，引述如下：

迷信巫师一句话
全国砍伐雨伞树

本报综合消息 最近在肯尼亚西部省份掀起了砍伐雨伞树的浪潮，而且大有席卷全国之势，引起了国家有关方面的重视。据当地舆论报道，这股伐树之风始于尼亚萨省基苏木地区，并迅速蔓延到西部省和裂谷省，迄今已有数以十万计的大树被连根拔掉烧为灰烬。

雨伞树是一种热带多年生乔木，树干笔直挺拔，上面撑着一篷圆形扁平的硕大树冠，远看很像一架遮阳挡雨的巨伞，并因而得名。那么，当地居民为什么大肆砍伐雨伞树呢？原来是出于迷信。据说，住在基苏木县的一家人家连续死了几口人，便请巫师前来驱邪。巫师装神弄鬼地折腾了一阵子，转了转眼珠儿，一下瞄上了庭院内的那棵雨伞树，当即宣称雨伞树是"邪树"，是它给这家人带来灾难，应连根刨除烧掉。这消息像长了翅膀，一传十，十传百，全国刮起了规模浩大的砍树风。居住在各地的部族居民，特别是西部的瓦鲁奥族人，无不认定此树是不祥之物。一位叫安盖里娜的妇女说："我丈夫生前种了27棵雨伞树。我相信我丈夫的死和雨伞树有关。"

肯尼亚全国的雨伞树，便成了巫术的牺牲品，巫术导致了肯尼亚的生态环境遭到了破坏，这也可以联想到，非洲的落后，也表现在巫术的盛行。

总之，巫术一旦与政治发生直接或间接的关系，这个国家便会遭殃，因此我们对古代帝王酷爱巫术的危害绝不能小看和轻视。

1998年7月25日

后　记

本书经过十多年的撰修终于完成了。中国是个有悠久历史的国家，她怎能没有一部中国巫术史？我怀着一个历史民俗学者所具有的使命感与责任感，作了执着而不懈地追求。本书的完成，便是我最大的安慰。如果有可能，我还想在以后修订，因为我仍然有许多言犹未尽之处，只是由于条件的限制，现在只能写成这样。

写巫术史并不是渲染那些离奇古怪的巫术，而是通过一个特殊的视角，反映那个时代的现实，总结中国古人的历史教训。一个个王朝倒台，都直接、间接和巫术有关，这始终是一个令人思考的问题。巫师编造的幻梦及其故事，至今还在影响人们的生活，这就更不能低估巫术的作用。

这几年我有幸结识了许多杰出的韩国学者。在去韩国进行学术访问中，开扩了眼界，增进了学识，活跃了思想，激发了活力。特别要感谢汉城大学徐大锡教授、赵东一教授、金时俊教授，梨花女子大学李慧淳教授，忠南大学史在东教授，景园大学朴相圭教授，外国语大学柳晟俊教授，赠给我许多论著，并支持我们的中韩文化研究的事业。韩国的中国学学会会长金相根教

授，当得知本书在上海三联书店出版，亦表示祝贺与重视。同时我还要感谢韩国全弘哲教授，有幸得到他的支持，为本书搜集了史料和对中韩文化研究中心工作的鼎力相助。对韩国金金南博士、郑炳润博士的关心，马来西亚学者李永球先生寄来的资料，和我的妻子攻读原稿付出的心血一并表示感谢。

总之，本书是在大家关怀和帮助下完成的。书中错误与不当之处肯定会有，希望得到国内外学术界同仁的指正。

高国藩

1998 年 3 月 16 日记于南京大学