

[韩国] 文铺盛 著

中国 古代社会的 巫覡



华文出版社

中国古代社会的巫覡

[韩国]文鏞盛 著

华 文 出 版 社

图书在版编目(CIP)数据

中国古代社会的巫觋/(韩)文镛盛著. 北京:华文出版社,1999.7

ISBN 7-5075-0885-4

I. 中… II. 文… III. 巫术-研究-中国-古代 IV. B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 26181 号

北京市版权局著作权合同登记号:图字:01-1999-1377

华文出版社出版

(邮编 100800 北京西城区府右街 135 号)

电话(010)63096781 (010)66063891

新华书店经销

北京京丰印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 7.625 印张 120 千字

1999 年 7 月第 1 版 1999 年 7 月第 1 次印刷

*

定价:18.00 元

序

巫,在古代很有地位,很有权威。越古,巫的地位越高,权力越大。

巫是人和上天鬼神之间的联系人。上天和祖先有什么意旨,通过巫传达给人;人有什么希望和要求,通过巫上报给上天和祖宗。

传说,黄帝时有巫咸,知人生死存亡,黄帝作战都先请巫咸来卜筮。又说,殷中宗时有巫咸。《国语·楚语》有楚昭王和大夫观射父的一段对话,说巫能通神的真实意思。这当然是传说,是神话。对话是:

“昭王问於观射父曰:《周书》所谓重黎实使天地不通者,何也?若无然,民将能登天乎?对曰:非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能听彻之。如是则明神降之,在男曰覡,在女曰巫。是使制神之处位次主,而为之牲器时服,而后使先圣之后之有光烈,而能知山川之号,高祖之主,宗庙之事,昭穆之世……于是乎有天地神民类物之官,谓之五正。各司其序,不相乱也。……及少皞之衰也,九黎乱德,民神杂糅,不可方物。夫人作享,家为巫史。……颛顼受之,乃命南正重,司天以属神;命火正黎,司地以属民。使复旧常,无相浸渎。是谓绝天地通。其后三苗复九黎之德,竟复育重黎之后不忘旧者,使复典气,以至于夏商。故重黎氏世叙天

地而别其分主者也。”

这是说,最先,聪明圣智的人能使神下降。这种人,在男曰觋,在女曰巫。后来乱了套,人人都可以作巫觋。再后颛顼使重黎司天地,才又使复旧常。这虽然是神话,但它表明,周以前巫是很有地位的。

战国秦汉以降,巫觋的地位和权威逐渐下降。它由国君的助手,降而被排出庙堂、朝廷,下降而为政府小官。权威缩小,只剩下民间。

但是战国而下,巫在民间的神威还是很大的。战国时邺地的巫,还以河伯娶妇,强使贫家把女儿活活投入河中,并借以骗取民财与三老豪吏私分。皇帝也还信巫。汉武帝晚年,听信宠臣江充的话,在宫中掘地找巫蛊,迫得卫皇后自杀,戾太子含冤起兵,兵败身死的一场悲剧。

自战国始,巫觋已引起思想明达的知识界的批判。魏国邺地河伯娶妇的惨剧,到魏文侯时西门豹为邺令时出现啼笑皆非的滑稽剧。褚少孙补《史记·滑稽列传》记下了这段故事:

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,即娉取。……如嫁女床席,令女居其上,浮之河中。始浮,行数十里乃没……

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。

至其时,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，皆衣缙单衣，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。烦大巫姬为人报河伯，得更求好女，后日送之。即使吏卒共抱大巫姬投之河中。

有顷，曰：巫姬何久也？弟子趣之。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：巫姬、弟子是女子也，不能白事，烦三老为人白之。复投三老河中。

西门豹簪笔罄折，向河立待良久。长老、吏傍观者皆惊恐。

西门豹顾曰：巫姬、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。”

这段故事写得很生动，我把它抄在这里。西门豹是以实践来批判巫。巫之虚伪，不攻自破了。

汉代高明的知识分子对巫覡已作出明确的理性的批判。王符说：“《诗》刺‘不绩其麻，女也婆娑’。今多不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓。”（《潜夫论：浮侈篇》）。大儒郑康成说：“今之巫祝，既暗其义，何明之

见,何法之行!正神不降,或(惑)於淫厉,苟贪货食,遂诬人神。”(《周礼·春官宗伯下》注)

事物都有它的盛和衰。巫也是如此。从历史上来看,殷商和殷商以前,是巫的鼎盛时期,周时巫的地位已在下降。战国秦汉已是它的衰落期,从庙堂之上、国君左右,降到小官一个。但这是就官方说的,就政治上说的。在民间,巫的势力和影响还是很大的,成为民间信仰。东汉农民暴动,多被称作“妖贼”,这妖贼中就有巫。如《后汉书·光武帝纪下》所载建武十七年七月,“妖巫李广等群起据皖城”。就称李广为妖巫。又如《魏书》所载:“初,城阳景王刘章以有功于汉,故其国为祠。青州诸郡转相仿效,济南尤甚,至六百余祠。贾人或假二千石輿服导从作倡乐,奢侈日甚,民坐贫穷,历世长吏无敢禁绝者。太祖到,皆毁坏祠屋,止绝官吏民不得祠祀。及至秉政,遂除奸邪鬼神之事,世之淫祠由此遂绝。”(《三国志·魏志·太祖纪》注引)。这里所言,曹操所毁祠屋,所除奸邪鬼神之事,也必然包括巫。

巫在民间地位和影响的衰落,是在魏晋南北朝及此后的事。巫的地位为和尚、道士所代替。巫在庙堂没有地位,在民间的地位也被佛道所挤,越缩越小了。

巫在古代曾是“显学”。曾任过天地鬼神和人间的联系人。有过它的辉煌。秦汉时期,是它的转折期。文镛盛的《中国古代社会的巫觋》,抓住了巫的发展史上重要的环节,为巫作了小结。这是文镛盛书的大贡献。我高兴为之作序。

北京师范大学历史系博士生导师 何兹全

一九九九年五月十八日

目 录

序.....	何兹全(1)
引 言	(1)
第一章 秦汉巫覡溯源	(5)
第一节 巫术心理和巫覡的产生	(7)
一、对自然环境的控制意识	(7)
二、对现实生活和死亡的控制意识	(9)
三、巫覡的产生和发展	(10)
第二节 殷商西周时期的巫覡	(13)
一、古文字史料的“巫”	(13)
二、巫覡占有政治领袖地位	(18)
三、巫覡丧失政治领袖地位	(20)
第三节 春秋战国时期的巫覡	(29)
第二章 秦汉巫覡的概念	(36)
第一节 秦汉巫覡的定义	(37)
第二节 秦汉巫覡的条件	(43)
第三节 秦汉巫覡通鬼神的手段	(45)
一 歌舞通鬼神	(45)
二、祭祀牺牲通鬼神	(48)

三、工具通鬼神	(52)
第三章 秦汉巫覡的社会意义	(55)
第一节 秦汉社会的精神风气	(57)
一、君主主义的理想	(57)
二、各种迷信活动的盛行	(67)
三、厚葬习俗的蔓延	(72)
第二节 秦汉统治阶层对巫覡的批判	(76)
第三节 秦汉巫覡的意识状态	(81)
一、社会批判意识	(81)
二、社会流动意识	(85)
第四章 秦汉巫覡的社会参与	(89)
第一节 秦汉巫覡的职掌	(89)
一、司祭的职掌	(92)
二、医疗的职掌	(95)
三、预言的职掌	(102)
四、除灾的职掌	(108)
五、祝诅的职掌	(116)
第二节 秦汉巫覡的存在形态	(122)
一、宫中巫官	(122)
二、隐居巫覡	(127)
三、专业巫覡	(129)
四、兼业巫覡	(138)
第三节 秦汉巫覡的经济基础	(142)

一、供物	(143)
二、赋敛	(146)
三、卖术	(149)
第五章 秦汉巫覡的时代特征	(151)
第一节 秦汉巫覡的地域性	(151)
一、秦地	(152)
二、魏地	(153)
三、周地	(154)
四、韩地	(155)
五、赵地	(156)
六、燕地	(156)
七、齐地	(156)
八、鲁地	(158)
九、宋地	(159)
十、卫地	(160)
十一、楚地	(160)
十二、吴地	(162)
十三、粤地	(163)
第二节 秦汉巫覡的世袭和政治身份的 限制	(164)
一、巫术和身份的世袭	(164)
二、仕宦身份的限制	(167)
第三节 秦汉巫覡对民间的影响强化	(176)

第四节 秦汉巫覡的活动限界	(180)
一、皇帝	(180)
二、统治阶层	(182)
三、巫覡的生命力	(185)
第六章 秦汉巫覡与宗教的关系	(189)
第一节 秦汉巫覡的宗教性	(190)
第二节 秦汉巫覡和佛教的关系	(197)
一、佛教的传入	(197)
二、巫术和佛教的结合	(200)
第三节 秦汉巫覡和道教的关系	(204)
一、道教的形成	(204)
二、巫覡和民间道教的结合	(210)
后记	(217)
征引与主要参考书目	(221)

引 言

秦汉的政治、社会体制,在性格上,和西周早期国家不相同,它在中国历史上竖立了皇帝支配体制之骨架,所以,对秦汉成立背景和其性格的研究,一直是古代史研究的重心。历史学者对秦汉两朝的权力构造、官僚制度、法令体系、身份秩序、经济构造等问题进行了多方面的研究。特别是五十年代以后,史学者的研究方向已脱离考证的阶段,而进入了分析秦汉两朝的全体构造和特性的阶段。当时以马克思主义的历史分期或亚细亚的专制主义为研究的基点,研究关心的大多集中於秦汉时代大土地所有经营的性质、小农和国家的关系、专制权力和共同体的关系。这些方面的研究成果大幅度地提高了对秦汉时代的整体认识。但是这些问题和使得其体制出现的宗教、神话的背景、知识构造等问题之间有密不可分的关系,特别由于秦汉代圣与俗、政治问题和思想问题之间还没有严格的区分,所以要了解政治变化的原因,必须同时了解使得政治变化的秦汉人的精神世界。秦汉四百年间,中国人的精神世界变化很显著。到了后汉末,不仅皇帝祭祀不同以前的对象,而且思想家可以用新的理论来解释自然环境引起的各种现象。不仅如此,人

们追求到达长生不老的具体方法与前不同,皇帝的权威亦不是来自征服的结果,而是天命。因此,多数研究者进行了许多有关从先秦至秦汉的思想及哲学的研究。结果对了解当时人的精神世界做出极大贡献。但是仍然留下几点疑问:第一,当时思想和哲学与当时大多数一般百姓的意识之间有多大关系?就是说对当时思想家和哲学家的研究成果,对了解占人口大多数的一般百姓的精神世界有多大贡献?其实我们对一些较有名的思想家、政治家的政治理想、他们之间的学派差异及消长关系了解得较清楚,但对当时普遍观念和民间思考方面的认识并不很深。一些有名思想家的思想能不能代表一个朝代的时代精神呢?第二,过去古代思想史的研究方法因为大部分按照诸子分类法进行,所以较注重于分析相异理论的特性和比较。因而产生了秦汉人似乎一定属于儒、墨、法、道等一派的想法。但事实上,一个儒生的思想体系不一定完全是依照于儒家经典而形成的。往往一个人的思想里面,有很多思想的影响共存,有时其不同的因素成为一个新的思想基础。为了解同此类不同思考体系的共存而表现出来的历史现象,必须要找出能脱离诸子思想分类法而又能够以总体性的方法来研究的新对象。

本书所说的古代社会是指战国秦汉社会。本书的研究对象,在时间上,大致以秦汉时期(公元前

221—公元 220)为主;在空间上,则以秦汉两朝版图所及境界为限;主要探讨当时民间秩序的掌握者巫覡的社会活动和社会性格及面貌的转变。

巫覡文化的产生,必定与历史的诸现象有密切的关系。历史的发展过程中,巫覡为了生存不断进行变化,增加和改善了其固有的职能。在这种变化过程当中,巫覡所拥有的总体文化的主体力量,逐渐改变、分化,而成为了古代礼仪、思想、文化的摇篮。早期文化时期,人类一方面为克服自然环境引起的灾难,另一方面为适应人们生活的规范,掌握了巫术的手段。它不仅渗透于古代中国人的意识里,而且还影响到人们的实际生活及各种集团活动。当初人们对巫术并没有任何思想上的限制,也没有任何身份上的限制。他们的巫术活动不仅没有严格的活动形式,而且巫覡的资格也没有特殊的条件。因此,他们只要有所求,即任何人、在任何地方都可以执行巫术。当时他们执行巫术的目的就在达到自己所愿望的目的,其目的一般主要是自然灾害的克服,或者是丰收,而不是政治、经济性的目的。但是到了殷商、西周时期,执行巫术的目的和巫覡的角色有明显的变化。特别是秦汉时期巫覡的活动形态和范围更显得多姿多彩。尤其,因为他们活动的舞台主要在民间,所以通过对他们的研究能够了解到当时一般百姓的精神世界和自然观、人生观等问题。同时,由于巫覡的活动又不限于民间,

和各思想、各阶层的人有密切的关系,所以我相信通过秦汉社会巫觋的研究,能够补充一点如上面所提的一些问题。

近年来,民俗学和人类学者及古文字学家们对此方面的研究达成了较高的成就。但,因为古文字学家的关心注重在文字里含有的意思,而不在历史现象的解释,民俗学家和人类学家的关心大部分集中于特殊的现象及古代巫术行为的复原方面,对秦汉时代巫觋和历史发展、社会结构之间的具体关系的研究尚显薄弱。结果只能将古代社会分成支配层文化和被支配层文化的二元构造来了解,而不能以一元性的方法来说明。巫术可说是较接近于文化人类学的概念,但巫觋集团是历史学上很重要的构成因素。

本书的主要研究取向,是首先从当时社会的精神风气和巫觋的职掌、巫觋的存在形态的分析,来了解在当时社会巫觋所拥有的社会力量,进一步通过分析巫觋在社会上所具有的特征,来了解秦汉时整个社会的精神面貌和中国古代社会巫觋向中世纪的转变。

本书虽抱有极大的企图心,但是,一来可供参考的文献史料有限;二来笔者学识浅薄。所以,全文疏漏之处在所难免,尚幸学者专家不吝教正。

第一章 秦汉巫觐溯源

自巫觐在中国出现并掌握巫术手段以来，他们同时既是巫术活动的表演者，又是巫术的执行者。他们利用巫术来解决人们所面临的祸殃，且追求求福、求雨等等所愿的目的。

蒙昧时代，中国人相信惟依赖超自然、超人的方法，才能解决由自然所引起的灾害及人们招致的灾难。这种原始心态及智力能力导致了巫术和巫觐的产生。既然如此，巫术和巫觐的产生孰为先后，大多数学者同意巫术的产生早于巫觐的说法^①。根据这些说法，巫觐是巫术发展达到一定阶段之后，为

^① 张紫晨，《中国巫术》，上海，三联书店上海分店，1990年7月，第1版，4页：“巫术发展的最初阶段是在不同感知上的个体巫术。经过诸多个体巫术的积累，为着整个部落共同利益的目的而集中了这种积累中有普遍意义或被公认为可以广泛使用者，才上升到所谓公众巫术（即普遍巫术）的地位。这种从个体巫术到普遍巫术的发展过程，扩大了巫术的功能，发展了巫术仪式和手段，因而需要某些专门执行者来作。也就在这时，部落群体中才产生了巫或巫师。”另见赖亚生，《神秘的鬼魂世界》，北京，人民中国出版社，1993年3月，第1版，205页：“巫师是在鬼魂观念的发展达到一定程度之后才产生的。”

了达到某种目的的需要，而占据了与众不同的特殊地位。不过，他们究竟是从什么时候开始出现的，似乎一时不能确定。徐旭生先生以为：“此种能为鬼神所降附的巫觋，系经由帝颡顼之宗教改革后方才出现的专业巫师，从此之后，鬼神之意志和命令便须透过巫觋的传译才能达于凡人。”^① 然而，即使我们可以推测巫觋的出现肯定了某种时代思想的变化，或者出现能够代替从前社会的新观念，也还不能确定其时代就是颡顼时代。因为颡顼时代乃是传说时代。它的出现大概与权力的发生时期很有密切的关系，但也不能确定其明确的年代。通过考古资料和各种文献记载，至少至殷商时代已有巫觋的存在，且他们占据了与众不同的社会地位，并在主管祭礼的同时，也扮演文化创造者及传达者的角色。

如果要探讨巫觋在秦汉社会的活动情况及其具体的存在形态，就必须先了解人们的意识形态中，产生巫术心理的动机和巫觋的产生原因，以及使他们能够在社会上存在的理由，以便进一步了解巫术和巫觋之间具体的相互关系。

^① 徐旭生，《中国古史的传说时代》，增订本，北京，科学出版社，1960年，74—85页。

第一节 巫术心理和巫觋的产生

一、对自然环境的控制意识

现在我们存在的时代，乃是科学的文明时代。对我们最重要的问题并不是生物上的生存，而是社会上的生活。人人都希望享受先进的社会文化，并追求开发更进一步的科学产物。我们所面对的问题就是科学、先进、发达的问题，而且其采取的解决方法也是科学方法。但是原始人所面对的不是这些问题，他们面对的最可怕的对象，乃是自然环境。自然现象对他们而言，是不能克服的一大问题，而且是威胁他们生存的最主要问题。因此，他们相信只有依靠超自然的力量，才能够克服自然所引起的各种灾害。于是当他们碰到种种困难时，就祈求超自然力量的帮助来压服对方。他们把下雨、天晴等自己所不能理解的自然现象，往往归咎于某种神灵的作用。

Edward B. Tylor (1832 - 1917) 曾经说过，所有原始人的基本思想里都含有精灵思想^①。就是说原始

^① Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, 1872, 34 - 36 页.

人相信，一切有形或无形的自然现象、自然物里都有精灵的存在，人类的生命也不例外。所以，他们相信从人类的出生、成长、老、病、死以至天气的变化、自然异常现象等都在精灵咒力的支配之下。因此，他们不仅把精灵的咒力认定为超自然的威力，而且相信只要崇拜精灵，就能够达到自己所愿望的目的。这种精灵思想后来进一步发展成祖先崇拜、死灵崇拜等的原始信仰，并导致了自然崇拜思想^①。

在中国人的古代神话里也能发现这种精灵崇拜的痕迹。从盘古氏的开天神话，就能发现中国人的创造宇宙观。如“当盘古临死的时候，他的身体各部分，化成了种种不同的形状，使得天地之间具有了万物。盘古死后呼出的气息就变成了风和云，声音变成了雷声，左边的眼睛变成了太阳，右边的眼睛变成了月亮。他的手脚和躯干形成了山岳，流出来的血液，形成了河流……”^② 虽然不能以不能确定其撰写时代的神话来证明古代中国人的意识状态，但至少在此能窥见当时知识分子对宇宙的基础观念。他们是如此相信宇宙的包罗万象是盘古的分身，并把盘古的精灵寄托于天地的万物之间，以致他们认

① ハイソリツヒクソ，《宗教及び信仰の起源》，东京，内外社，1932年，22页。

② 《中国古代神话》，台北，世一书局，1988年7月，4—5页。

为在任何物体里面，都有着如人类灵魂一样的魂的存在。于是他们的生活支配于灵魂崇拜（Spiritism），咒物崇拜（Fetishism），图腾崇拜（Totemism），祖先崇拜（Manism）等观念之下。起初他们的智力能力也许只局限于崇尚、崇拜的阶段，但在智力能力的发展及经验的积累以后，再加上偶然性的体验，渐渐产生了对崇拜对象的控制意识与追求。这种心态以某种具体行为来体现，其中有效的行为经不断累积、反复实行便成为一种规范的作法。他们所执行的实用性的行为具有了巫术的性质，便成为初步具有巫术心理的巫术行为。

二、对现实生活和死亡的控制意识

对原始人来说，除了自然环境的巨大威胁之外，另一种威胁为战争、争夺、死亡等人类自造的灾难和天赋的生命限制。不过那时他们的战争动机只不过是因人口增长而引起的食物战争，还不是后代那种以领土、行政区域争夺为目的的战争。他们害怕的死亡也是因自然灾害及战争而所引起的死亡，而不是人的年龄到了一定岁数之后面对的自然死亡。在每天要出去打猎或者出征打仗的危险生活环境之下，他们日复一日地寻求着生存之路。但在他们那时的生存环境和生活条件之下，企图提高自身能力，或者控制周围环境不是轻易的事情。那么他们是否

真的具有了对现实和死亡的控制意识呢？假如有的话，他们真对那些问题具有理性控制吗？他们的主观智力能力到底达到如何程度？

对此问题，迈儿斯（J.L.Myres）说：“人类根据观察得来的知识是清楚正确的。”^① 其实每一个古代人类集团都在原始感知的基础上，拥有积累的经验及丰富的知识。他们以这种理性企图依附于各种有潜在力的物体和某种验证过的行为，达到自己所愿的目的，以求摆脱对死亡的恐怖，压服敌人。那么这种行为由谁来执行，又如何发展？以下将继续探讨。

三、巫觋的产生和发展

在人类的巫术活动初期，每个人都有自己的巫术行为。他们将自己不能克服的所有对象精神化，与神灵结合起来，加强自己的能力，并以此当做保佑自己的精神支柱。这种个人的巫术心理和行为，还处于以个人祈求为目的的状态。他们以个人体验

^① J. L. Myres, Notes and Queries “Natural Science” 对此问题也有相反的意见。如勒味布鲁（Levy - Bruhl），说：“人类根本没有清醒的时候，绝望地完全沉溺于一种神秘的心境中。由于人类不能作冷静的、前进一致的观察，缺少抽象的能力，又受极端厌恶推理的阻碍，便无法从经验中获得任何益处，混沌一片” in *Les fonctions mentales dans es societes inferiures*, 1910. 他所提出的理论大胆而卓越，引起了很多学者的注意。他完全否定了古代人类的理性能力。

的手段及方法，以求实现自己的愿望。巫术的执行者是自己，祈求的对象也是自己造型的神灵。在没有专业巫觋出现的这时期，人人都是巫术的执行者，同时也是巫术的创造者。

社会的发展到了需要集体力量的时候，公众的利益超出了个人利益，人类逐渐重视社会集团的力量，凭着个人经验的诸多个体巫术，也上升到了公众巫术的地位。从此，一直积累下来的诸多个体巫术的经验，开始为整个集团公共利益服务，在此过程当中，巫术的职掌、仪式和手段，也有了巨大的发展。在此时巫术已有了一定的社会影响，集团也需要专门掌握巫术的执行者，于是产生了巫或巫觋。从此开始，相连相通的人的世界和神的世界，有了严格的区分，并隔绝为二^①。有关在中国人神隔绝为二的时期，还无法详考。但据考古学的成果，最晚，则至迟于史前时期母系氏族社会的半坡

^① 参见《国语·楚语下》，卷 18，台北，汉京文化事业有限公司，1983 年，559 页：“昭王问于观射夫曰：‘《周书》所谓重黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？’对曰：‘…古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。’”另参见《尚书·吕刑》，卷 19 页，十三经注疏本，北京，中华书局，1980 年 9 月，第 1 版，247—248 页：“皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威，遏绝苗民无世在下。乃命重黎，绝地天通，罔有降格，群后之逮，在下，明明棐常。”如上史料是中国历史记载上，说明巫术和巫觋的出现时序之间有一段明显距离的重要资料。

仰韶文化遗址彩盆上已显露端倪^①。此外，通过半山文化出土的彩陶盆人形画像^②，在大汶口文化出土的獠牙钩形器、陶缸^③等随葬品，可知原始时代已产生了巫覡。

不过这一时期的巫覡，并非只是单纯的巫术执行者，而是一个能代表集团全体成员意见的决定者，同时又是为公共利益而努力的公人。全体成员无论有任何事情，都先征求他的意见，而且必须得服从他的决定。因为他的决定，并不是他个人的决定，而是神的决定。他只是人界和神界之间的媒介，同时是神意的转达者。所以他的意见，就被看作神的意见。神意和命令须通过他们的传译才能下达于凡人。因此，为了成为巫覡，就需要一定程度的社会身份，并要得到全体集团成员的公认。作为少数人的巫覡利用这种特殊身份，掌握社会各方面的控制力量，享受与众不同的社会地位。

巫覡获得这种特殊地位之后，便在政治舞台上扮演着日益重要的角色。巫覡一方面成为集团的首

① 张光直，《中国远古时代仪式生活的若干资料》，《民族研究集刊》，第9期，1961年。

② 甘肃省博物馆文物工作队，《广河地巴坪半山类型墓地》，《考古学报》，1978年第9期，206页。

③ 山东文化管理处·济南市博物馆，《大汶口》，北京，文物出版社，1974年，34—105页。

领、政治活动的领袖，另一方面又以古代文化的创造者和知识、技能的拥有者的身份，对社会给予重大的影响。从前停留在个体状态的巫术，到专业巫觋的出现之时，经过巫觋的意识，按照社会构造的变化和人们意识的变化，以及巫术的实施目的变形而发展起来。以个人为主的巫术逐渐变形为群体巫术，不符合群体目的的各种巫术渐渐消失了，符合群体目的的巫术获得世代传承。如此，原始感知的个体巫术，随着社会构造的变化逐渐变成为以群体为主的巫术。专职巫觋出现以后，应群体利益的需要施行巫术的体系和形式方面，有了创造、发展、传承的局面。但这种巫术的发展原因，并不在于巫觋个体的素质，而在时代的要求和变化，是时代变化对巫术的要求，促进了巫觋的产生与发展。

那么，在中国历史上巫觋出现的时代，能确认到什么时期？他们扮演的角色和发展又当如何？以下将继续探讨。

第二节 殷商西周时期的巫觋

一、古文字史料的“巫”

巫觋是人的世界和神的世界的交通、媒介者，

政策决定的重要人物，同时是古代知识和文化、艺术的创造者，给予社会极大的影响。虽然在中国有关巫覡的具体形象在仰韶文化中已有发现，而现在能够确认到的最早期的实际历史资料，则是甲骨文字上的证据。众所周知，甲骨文是殷商后半朝，即“自盘庚迁殷，至纣之灭，二百七十三年”八世十二王期间，殷商帝王利用龟甲兽骨进行占卜的记事文字。这种文字，虽不能成为正式的历史记载，但是因为它的数量众多，内容丰富，又因为时代比较早，所以一直被研究古代史学者视为探究古代史的第一手重要史料。我们通过对甲骨文字的探索，至少能确认殷商时期巫覡的存在和发展情况。

在甲骨文当中，可定为“巫”字的大致有四种写法：第一，“𠩺”“𠩻”“𠩼”；罗振玉先生认为“从𠩺象巫在神幄中而两手奉玉以事神。”^①第二，“𠩽”“𠩾”“𠩿”“𠩺”“𠩻”“𠩼”“𠩽”“𠩾”“𠩿”“𠩺”“𠩻”“𠩼”；吴泽先生认为“古巫·戊同音并通假：巫神”^②；第三，“𠩺”“𠩻”；白川静先生认为“巫”^③；第四，“𠩺”“𠩻”；关于此字，至今共有 19 位学者，表示将之定为“巫”

① 罗振玉，《殷墟书契考释》，增订本，《增订殷墟书契考释》，东方学会，1927 年。〔叶数は増訂による〕，1915 年。

② 吴泽，《古代史：殷代奴隶制社会史》，上海，棠棣出版社，1949 年。

③ 白川静，《汉字の世界》；另参照白川静，《汉字百话》。

字的意见。他们的说法如下表：

学者名	参 考
唐 兰	即巫咸的巫字：筮也。
郭沫若	即诅楚文巫咸字。
岛邦男	の假借；犬を磔して止风を祈る。 の义；四方に磔狗を用いて风を止める。
池田末利	官名。
饶宗颐	殷人亦用巫。
屈万里	神祇之名。
赤冢忠	十字形の棒の人形を地上に立てたさま。
李孝定	即巫祝也。
林巳奈夫	殷の神巫
邹景衡	两工器相交之形。
白川静	巫系以鬼神为对象而主舞乐，祝系以灵魂为对象而主祈告。
张亚初、 刘 雨	“巫”“筮”形义相近，声音相同，后世才分化为二字。
罗 琨	人牲者。
于省吾	与古文合。
周策纵	由玉字演变而成。

(接前页)

学者名	参 考
张亚初	宗教类职官；女奴。
徐中舒	神祇名。
贝冢茂树	雨师。

【表1】①

① 唐 兰，《古文字学导论》，北京，来熏阁书店，1935年，2页；郭沫若，《殷墟粹编考释》，东京，文求堂，1937年，13页；岛邦男，《祭祀卜祠の研究》，弘前，弘前大学文理学部，1953年，25-259页；《甲骨卜辞地名通检》(1)，《甲骨学》，1958年，208页；同第10页注；张秉权，《殷墟文字丙编》(上-1)(上-2)(中-1)(中-2)(下-1)(下-2)，台北，“中央研究院”历史语言研究所，1957，1958，1962，1965，1972年，1页，2页，217页；饶宗颐，《殷代贞卜人物通考》上册，香港，香港大学出版社，1959年，41-42页；贝冢茂树，《京都大学人文科学研究所藏甲骨文字·索引》，京都，京都大学人文科学研究所，1960年，745页；屈万里，《殷墟文字甲编考释》，台北，“中央研究院”历史语言研究所，1961年，35页；赤冢忠，岛邦男博士编《殷墟卜辞综类》の完成を赞える，《大安》，(大安书店)-1，《著作集》1989所收，1968年，107页，123-124页，133-134页；李孝定，《甲骨文字集释》第5册，南港，“中央研究院”历史语言研究所，1965年，1595-1597页；严一萍，《美国纳尔森艺术馆藏甲骨卜辞考释》，《中国文字》22，《美国纳尔森艺术馆藏甲骨卜辞考释》1973年所收，5页；林巳奈夫，《凤皇の图像の系谱》，《考古学杂志》，第52卷第1期，1966年，210-211页、217页；邹景衡，《释工互-蚕桑丝织杂考之九-》，《大陆杂志》，第53卷第2期，1976年，3页；白川静，《中国古代の文化》，东京，讲谈社，1979年，137-140页；张亚初·刘雨，《从商周八卦数字符号谈筮法的几个问题》，《考古》，1981年，158页；罗琨，《商代人祭及相关问题》，胡厚宣等《甲骨探史录》，北京，生活读书新知三联书店，1982年，138页；于省吾，《论俗书每合於古文》，《中国语文研究》，香港中文大学中国语文研究中心，1984年，16页；周策纵，《“巫”字初义探源》，《大陆杂志》，第69卷第6期，1984年，21-23页；王贵民，《商朝官制及其历史特点》，《历史研究》，1986年第4期，112页；张亚初，《商代职官研究》，《古文字研究》，第13期，1986年，90页；徐中舒，《甲骨文字典》，成都，四川辞书出版社，1988年，496页。

如上在甲骨文当中可定为“巫”字的辞例显然相似，但研究古文字的每位学者对此字的定义，则各有各说。特别是，诸位对此字的释义颇多异说并不一致，然而诸位的解释大体上不超越下列七义；第一，是“巫觋”，定做古代巫术的执行者；第二，是“人名”；第三，是“官名”；第四，是“祭名”；第五，是“神名”；第六，是“事神”的行为；第七，是“筮”字。

如上在甲骨文上，可推论“巫”字的卜辞，在辞例上具有类似而不完全相同的字样，且对这辞例诸家的解释也不同。这可能因为目前发现到的甲骨文的刻写年代连绵 273 年，而刻写的时间不同其写法也有所变化，因此可能出现若干不同的字样。另外，据说商族先吞并周围十多部落或小国，并在掌握东部的统治权力之后，灭了夏朝终于建立了统一的早期国家^①。但这只是一个部落统一联盟国家，并不同于后代意义上的统一国家。所以每个地区、每个部落都拥有不同系统的神灵，具有代表自己部落的巫觋，每个巫觋具有不同的表达方式及标志。因而出现了字形不同而字义相同的文字。加之，据学者研究殷商时期已经具有现代汉语的基本形式和名

^① 关于商朝的早期国家说，详见何兹全师，《中国古代社会》，河南人民出版社，1991 年 3 月，3-11 页。

词、动词、介词等 12 品词^①。因此可能同样的文字，随其用法会出现若干不同的解释。

二、巫觋占有政治领袖地位

殷商时期人人相信神灵的存在，并希望祈求超人力量能够趋吉避凶。从部族社会继承下来的自然崇拜和祖先崇拜观念，经过酋邦社会，至早期国家的商朝，有着重要的变化。在酋邦社会酋长兼管祭祀活动，绝不允许由其他人代替。但据甲骨文的记录，商王却不主管祭祀，而派遣王子、宠妾、亲臣或者武将代替自己主管祭祀。这种事实表明，至殷商后期，主管祭祀已不再是王的重要活动。这也说明殷商后期，政权和祭权已分离，脱离了由巫进而为王的时期，已进入了由王再分化出巫来的时代。殷商崇拜的神灵，大体上可分成以下三类：第一，是“帝神”，殷商的至高神，掌管善和恶、有关人和自然的所有事情；第二，是“自然神”，有河神、岳神、土神、东母神、西母神、云神、风神等；第三，是“祖先神”，可分为先公和先王，先公又可分成远祖先公和近祖先公。先公是殷商建立以前的祖先，先王是殷商建立以后的王。如此，从前零散的神灵，

^① 管燮初，《殷墟甲骨刻辞的语法研究》，北京，中国科学院，1953 年，30—50 页。

到了殷商渐次体系化，其中商族祖先神的权威极为崇高。这说明至商朝时期，对从前零散的各种制度及宗教性活动，已经出现统一的局面。因而，巫术活动最晚在这时期已经存在群体巫术的形式；并且专业巫觋的存在也是完全可能，他们的活动范围主要是在政治舞台，自然占有较高的政治地位。

殷商之王虽为政治领袖，然同时亦为一巫觋，即为群巫之长^①。这只要见卜辞里经常出现的“王卜曰”的辞语就能明白。不仅王出自巫，官吏亦多出自巫。古代的士就皆出自巫^②。士是最古时王之下的官吏。最古时邦境甚狭，邦政甚简，或者有些邦里只有王及士。王所管名曰政，士所管曰事。于是士与事与史三字最初皆是一个字。因此，殷商时期的巫觋能够享受较高的政治地位。

殷商巫觋的具体活动究竟是如何？他们的活动范围又是如何？目前尚无解决此问题的任何线索，只是通过甲骨文的记录，能确定他们拥有与自然神交通的职掌。由于巫觋具有特殊的能力，能够和诸神交通，负责与自然神的交通。巫觋死后变成为一

① 陈梦家，《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，第20期，1936年，535页。

② 李宗侗，《中国古代社会史》，台北，中国文化大学出版部印行，1987年，119-120页。

种神灵，殷商人拜死亡的巫觋给他们祭祀^①，殷商人祭拜的神巫有东巫、北巫、四巫、九巫等^②。由于巫觋在世负责与自然神的交通，死后自己本身变成为自然神，也一样管掌风、雨等自然现象。由于自然神在殷商占有极高的地位，由此也可知巫觋在殷商社会上拥有的重要地位。

三、巫觋丧失政治领袖地位

殷商的祈求对象主要是自然神和祖先神。但至于殷商后期，渐次变为以祖先神为主。这说明到了殷商后期，随着统治意识的变化和统治组织的整顿，一方面强调商族的优秀性，另一方面要致力于王权的强化。一个时代的宗教精神，和时代的政权、社会现象、文化程度有密不可分的关系。殷商时期已经从祭权分化出来的王权，开始摸索更强力的权力。于是从前通过贞人解释的卜辞，现在由商王本人解释，卜辞的结果也由商王操纵^③。殷商人相信商王能够直接和祖先神沟通，祖先神将商王的意思转达给帝神。这种现象，从祖甲以后，更为突出。殷商祭

① 林巳奈夫，《中国古代の神巫》，《东方学报》，第38期，1967年，210—219页。

② 同第19页注①，590页。

③ 尹乃铉，《商王朝史研究》，景仁文化社，1978年，229—250页。另可参照刘焕明，《商代甲骨占卜探讨》，《文物春秋》，石家庄，1992年，第3期。

祀的形式有新、旧派两大系统。武丁时代代表旧派，祭祀对象极为庞杂，卜问的问题无所不包。祖甲时代代表新派，祭祀对象限于先王，排除异族的神灵，连世系遥远的先公也排除在整齐划一的祭祀礼仪之外^①。新派的这种作法在卜辞当中显示出，鬼神的影响力减少，而人事渐被重视。祀典只剩了井然有序的五种，礼仪性的增加反映咒术性的减低。若干先公先臣的隐退，则划分了人鬼与神灵的界限。将先王的地位提升到帝的地位，如武丁时的卜辞，称其父小乙为父乙帝，祖甲时的卜辞称其父武丁为帝丁，廩丁、康丁时的卜辞称其父祖甲为帝甲等^②，相信帝和祖先神的命令，一定要通过商王才能实现。由此，商王的支配权逐渐强化，商王的权威也渐次超越教权。与商王的权威取代了由于对鬼神的畏惧而起的崇拜相应的是巫覡在身份上的一大变化，即从最神圣、最重要、最有势力的统治者的地位，下降为王权的帮手，或仅仅是官府里的官职。现在甲骨文当中，所能见到的辞例即是如此^③。

巫覡附属于官府之后，他们的职权方面也出现

① 董作宾，《甲骨学六十年》，台北，艺文印书馆，1965年，103-118页。

② 详见胡厚宣，《殷卜辞中的上帝和王帝》（下），《历史研究》，1959年第1期。

③ 池田末利，《殷墟书契后编释文稿》，774页。

了较细的分化现象，以至巫覡从前拥有的一些职能被其他的职官所取代。这种分化现象自殷商后期，一直进行至西周、春秋战国时期。在甲骨文中所发现到从巫覡分化出的职官有以下三种：第一，“祝”，在甲骨文有“𠄎”字，是“跪于示前祷告”^①，“象人仰首开口呼求状”^②，“象灌酒，下拜于神前”^③的形象，祝即是巫，故祝吏、巫史皆是巫覡的变形^④。如上“祝”的辞例大部分是动词，是巫覡求神的形象。假如说是名词，表示一种人身份，则他的主要任务是向祖先神祈祷。因为在甲骨文中“示”字是奉置祖先神的宗庙或庙祖^⑤。据殷商神灵主管的能力，由于祖先神亚于自然神，因而祝的地位也可能不会超越巫覡的地位。祝的主要任务局限于祈祷，并不具有和神交通的能力；第二，“卜”，甲骨文有“𠄎”字，“象卜之兆，外”^⑥，“国王在外，每夕必

① 李孝定，前引书，1595 - 1597 页。

② 陈梦家，《古文字中之商周祭祀》，《燕京学报》，第 19 期，1935 年，108 页。

③ 罗振玉，《殷墟书契考释》，增订本，《增订殷墟书契考释》，东方学会，1927 年。〔叶数は増訂による〕，1915 年。

④ 同第 21 页注②。

⑤ 详见贝冢茂树，前引书，282 页，327 页，350 页，581 页，688 页。另见徐中舒，前引书，10 - 13 页。

⑥ 罗振玉，前引书，2 页。

卜，此为殷人恒例，王不外出，不卜夕也”^①，“卜辞中重一卜字即官职也”^②。“卜”是灼剥龟甲，或兽骨，以判断吉凶的一种方法，主要是通过人的智慧能力，根据出现的兆文而判断吉或凶。当时人相信无论有任何兆文，皆是神的意思，神通过这种兆文，将自己的意志转达给人们。当初问卜是巫觋的重要职能之一。因为只有巫觋才是能够和神交通的人，因而向神问卜或解释神意的事情，皆由巫觋担任。但朝廷设置了卜官^③以后，巫觋的问卜职能显得弱化。殷商是在整个中国历史上占卜活动最为鼎盛的时期，所以可能需要大量的龟甲。甲骨文被发现的四十余年来，共出土刻有文字的龟甲约 80015 片，历来被弃而不取之无字甲骨，数量至少亦当与有字者数量相等^④。于是为收集、灼、占、解释、整理、管理这么大量的龟甲一定需要不少的卜官，且卜官之间也有较明确的分工及等级。也许这种卜官的分工现象，到殷商后期更加明显，巫觋可能从事于占

① 董作宾，《国立历史博物馆所藏甲骨文字》，《教育与文化》，223·224 合并号，1959 年，8 页，443 页。

② 金祥恒，《卜辞卜人解惑释》，《中国文字》，第 33 期，1969 年，1-5 页。

③ 宋镇豪，《论古代占卜的“三卜”制》，《殷墟博物院院刊》，创刊号，1989 年，145 页。

④ 胡厚宣，《殷代卜龟之来源》，《甲骨学商史论丛》，初集，1944 年。

和解释方面的工作；第三，“宗”，在甲骨文有“𡙇”字，“置神主祭之屋，宗庙也”^①，“神示の意：宗庙の意：直系祖神の庙：祭祀用语”^②，“象祖庙中有神主之形：祖庙也”^③，即是“示”奉置于一个建筑物里的字样。“宗”由于一般是同姓之间互用的称号，而绝不会是自然神居住的地方。如诸学者的解释，宗是同一祖先的后孙祭拜自己祖先的场所。所以巫觋的职权当中，祭祖先神的职权由宗来代替，他与商王之间可能有血缘关系。到了西周宗属于正式的官员，并占有较高的地位。

周族克殷商，是一个巨大的社会变动，这种变动必然带来统治意识和思想方面的巨大变化。殷商时期达到鼎盛的巫觋的政治地位，到殷商后期渐渐走下坡路，西周以后有更显著的下降。殷商的帝神，由于具有图腾生祖的性格，而其帝神和商族的关系拥有特别、专一、族群守护神的性格。但周族在商族的帝神观念中，又加上道德规律，制造了天命观念，以至殷商崇信帝神的观念为天命思想代替了。商族早已失政，已经无法统治人民，所以帝神放弃对商族的保佑，赐周族天命灭殷商，并使周族取得

① 同 14 页注②，243 页。

② 同 21 页注③，1 页，17 页，28 页，100 页。

③ 徐中舒，前引书，811-812 页。

民心。这种“荡荡上帝，下民之辟”^①，“天棐忱辞，其考我民”^②，“人无于水监，当于民监”^③的观念，产生了礼的统治术。礼本来与禁忌思想有关，但至西周，用于表示神与人之间的关系，以及表示人与人之间的阶级关系。礼在崇拜的对象和崇拜方法方面，出现了新的解释，并为巩固王权，而在崇神观念中增添了理智的因素。从此以后，帝神不再具有宗神的性格，而成为所有宗族普遍崇拜的天帝，成为政治、道德等重要意识形态的支柱，对国家政治生活发生作用。也就是说，在祈祷上帝时起中间作用的殷商先王祖先神，至于西周则与天帝相配进行祭祀，而显示周王室和天帝有特殊关系，作为周王室的保护神。周族克商族就表示，天代替了上帝的权威。上帝不再是人民的崇拜对象，而天代替了上帝的地位。

但，实际上西周袭殷商文化和政治制度^④，也接受了殷商的祭祖、卜龟、巫术等崇神观念，且更加发展：如祭祖观念，则西周的祖庙情况大体和殷商

① 《诗经·大雅·荡》，卷18-1，十三经注疏，北京，中华书局，1980年9月，第1版，552页。

② 《尚书·大诰》，卷13，199页。

③ 《尚书·酒诰》，卷14，207页。

④ 参见《尚书·武成》，卷11，185页，曰：“天下大定，乃反商政，政由旧”。

相似，也有称“宗”、称“室”^①，且祭祀也非常频繁。如除了固定的祭祀和临时祭祀之外，还有“尝”、“蒸”等定期祭祀。西周重视祖先祭祀的目的，可能对维护宗法制度有关系，且为巩固统治地位，必须先掌握宗庙的祭祀权。因为统治阶级认识到祖先崇拜是加强族姓的宗派团结、麻痹民心的最佳理论工具。龟卜文化，则自殷商全盛时期，到殷商灭亡的最后，一直在继续存在。如帝乙帝辛时期的记载曰：西伯既戡黎，祖伊恐，奔告于王曰：“天子，天既讖我殷命。格人元龟，罔敢知吉。非先王不相我后人，惟王淫戮用自绝，故天弃我，不有安食，不虞天姓，不迪率典。今我民罔弗欲丧，曰：‘天曷不降威，大命不挚？’今王其如台。”^②如上不难窥见，殷商纣王时代龟卜对政治事务的影响力仍是很大的。祖伊面临殷商灭亡，认为上帝要舍弃对殷商的保佑，其原因应归于纣王的淫乐，且据龟卜结果教训纣王。这显然表示只要借助龟卜的结果无话不可说，且对方也无法反驳。殷商后期，虽然龟卜的结果由王的意思操纵，而王室重臣仍然可以问卜，即使王也不能否认或抗拒其结果。虽然在考证方面的立场不能完全相信上文记载的真实性，而从

① 《诗经·召南·采芣》，卷1-4，286页，曰：“于以奠之？宗室牖下。”

② 《尚书·商书·西伯戡黎》，卷10，177页。

出土的地下资料当中，仍可发现能证明上文事实的证据，所以确定殷商末期龟卜仍然盛行是没问题的。进入周朝以后，龟卜仍然继续得到发展。如从古公卜居岐山的传说^①，可知远在上古之时，周人就已经学会使用龟卜。从武王当初在选定镐为建都地点时的记载^②，可知君主为了让臣民服从自己的决定，利用问卜的形式来缓解国人的不满心理，且操纵国政。此外，通过周公为武王卜病、召公卜建东都、周公卜伐叛军等的记载^③，可知龟卜在西周盛行的情况。不仅如此，在西周的官府组织里还可窥见占卜机构的存在。如通过西周文献和金文中所见的“三左三右”和“曲礼”中的六大：大宰、大宗、大祝、大

① 《诗经·大雅·绵》，卷16-2，510页，曰：“古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。……董荼如飴，爰始爰谋，爰契我龟；曰止曰时，筑室于兹。”

② 《诗经·大雅·文王有声》，卷16-5，527页，曰：“考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成之。”

③ 关于周公为武王卜病的记载详见《尚书·周书》，卷13，196页，曰：“既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：‘我其为王穆卜。’周公曰：‘未可以戚我先王。’公乃自以为功……为坛于南方北面，周公立焉，植璧秉珪，乃告大王、王季、文王。史乃册祝曰：‘……今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪，归俟尔命。……我乃屏璧与珪。’乃卜三龟，一习吉，……”关于召公卜建东都另见《尚书·周书·召诰》，卷15，214页，曰：“召公既相宅，周公往营成周，使来告卜。……予惟乙卯，朝室于洛师。我卜河朔黎水。我乃卜润水东，……”有关周公卜伐叛军等的记载，则详见《尚书·周书·大诰》，卷13，198页，曰：“我有大事休，朕卜并吉。肆予告我友邦君，越尹氏，庶士，御士曰：‘予得吉卜，予惟以尔庶邦，于伐殷逋播臣。’尔庶邦君，越庶士，御事，罔不反曰：‘艰大，民不静，亦惟在王官邦君室。越予小子，考翼，不可征，王害不违卜。’”

史、大士、大卜^①，和《周礼·春官》中的太卜、卜师、卜人、龟人等名称，便明白进入西周以后巫覡的分工显然有了较系统的发展；从前盲目依靠神灵的巫术，在逐渐增添了礼仪方面的形式后，便必须摸索符合统治阶级思想和民众的思维水平的新方法、新观念。随着巫术的制度化、仪式化，巫覡也成为社会的一种特殊阶层。他们不仅进行精灵崇拜或黑巫术的活动，而且主持祭祀礼仪，恪守前代遗制，协调当时的社会，成为贤良的谏臣、知识分子的前身，成了朝廷中的官职。关于殷商以后巫覡职权分化的情况，已无法分清，只好并与东周时期一起探讨。

总而言之，殷商时代是一个既有从前延续下来的自然神观及图腾，又有后来的祖先神观念，又有帝神观念混合的多种神时代。不仅如此，后期又出现祖先神观念和帝神观念相结合的现象。这是按照当时的阶级概念，整理诸神的等级。拥有与神沟通的特殊能力的巫覡，在殷商享受极高的政治地位。当初占有首领地位的巫覡，随着祭、政分离的时代推移，转成为首领的助手。自武丁以后，由于商王掌握超越神权的强大王权，且商王本人死后也能够成为神灵，巫覡占有的政治地位日渐下降，不如从

^① 郭沫若，《两周金文辞大系考释》，北京，科学出版社，增订本，1957年，37页。

前；并且由于社会上的物质竞争更加激烈，人治的观念进步，天命神权观念逐渐趋衰，巫觋掌握的职权上也出现分化的现象。从前担任祭祀、占卜、巫术等全盘活动的巫觋的职能，渐次分化而成为独立的官职。但，有关自然神的所有活动仍然由巫觋来担任，且与神直接沟通的事情也仍然是巫觋的职权。巫觋渐渐和政治领袖的地位脱离而转为朝廷的一种官职，是这时期较值得注意的现象。这种现象一直延续，进入西周以后更加明显。

第三节 春秋战国时期的巫觋

春秋战国时期，是一个在社会构造上进入于古代社会的时期^①。政治上从前共主性的王权走向衰落，独立王权逐渐发生；经济上农业生产力飞跃发展、城市交换经济兴起、土地所有制发生巨大变化；思想上出现百家争鸣的时代。社会的这种激剧变化，给时人以巨大的刺激。不仅周天子的权威日渐衰落，而且诸侯的君权也渐次衰落，相对的卿大夫、士阶层的势力则日益增长。社会上出现新的宇宙观及祭祀的规律，且对自然现象也出现新解释。人治的观念发达，对神秘现象试图加以理

^① 关于春秋战国古代社会说，详见何兹全师，前引书，117-146页。

性的解释。于是神权思想渐次微弱，知识分子显然体会到王权或君权所依靠的神灵，实际上是民心的反映。政府组织的整顿、社会经济的变化、思维方式的发展，必然导致统治思想的变化和礼制方面的改善。到这时，巫覡不再是统治组织的领袖，也不再是朝廷的重臣，巫覡的社会地位受到各种思想流派的激烈冲击，而逐渐为祝、宗、史等所代替。巫覡渐渐脱离一般官僚地位，或进入于专职的巫官组织里面，或成为士大夫和平民家庭的家臣。于是巫覡的活动舞台渐次转移到民间，其作用和权能方面发生了比从前更细密、更显著的分化。由于这是一个复杂的渐变过程，故而对于巫覡的概念和定义的问题导致今世诸位学者的混乱^①。

春秋战国时期的天子、诸侯仍然祭祀山川、河

① 关于中国巫术方面的研究著作可参照，林富士，《汉代的巫者》，台北，稻乡出版社，1988年4月。这可说是以历史学的看法，来专门研究巫覡问题的第一部著书。他利用了大量的文献史料及考古资料，而对此贡献很突出。然而在说明问题和解释历史现象方面，有稍微薄弱之处。另参见宋兆麟，《巫与巫术》，四川，民族出版社，1989年5月。梁钊韬，《中国古代巫术》，广东，中山大学出版社，1989年6月，初版。王振复，《巫术——“周易”的文化智慧》，浙江古籍出版社，1990年6月，初版。张紫晨，《中国巫术》，上海，三联书店上海分店，1990年7月，第1版。如上皆是以民俗、人类学的看法，来撰写有关中国巫术的著作。关于巫覡的定义问题详见陈梦家，《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，第20期，1936年，535页：“祝既是巫，故祝吏、巫史皆是巫也，而史亦巫也。”文崇一，《楚文化研究》，中央研究院民族学研究所，1947年，14页：“卜尹为皇室的卜官，祝、宗则为皇室和贵族的宗教官，巫覡则为平民之宗教教师，而祝宗卜尹巫覡，又可统称为“巫。”李宗侗，前引书，118-125页：“祝、宗、卜、史等百官皆是巫之变体，皆出自巫。”

海、天地、日月、风雨、宗庙，为举行这些祭祀在政府机关里专门设有太祝、太宗、太卜等的祭官，凡这种官皆原出自巫。

祝。早在殷商时期已出现，主要的功能是向祖先神祷告。至于春秋战国时期，祝的功能仍然以祷告为主。据《国语》：“高祖之主，宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、裒洁之服而敬恭明神者，以为之祝”^① 的记载，可知祝原是事宗庙知礼仪者。祝的身份显然位于巫的上层，但不具有与神交通的能力。

宗。原是表示同一祖先的子孙祭拜自己祖先的场所。后来巫觋的职权当中，祭祖先神的职权逐渐被宗所代替，而到了春秋战国时期则出现了大宗伯、宗人、家宗人等名称，他们是诸侯所用的公臣，占有较高的官位。祝与宗的职务分得不甚清楚，只根据《国语》：“牺牲之物、玉帛之類、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典耆为之宗。”^② 的记载，可知宗是明制度、知旧典的人。

史。原与士与事同一个字，后各需专字，而分

① 左丘明撰，韦昭注，《国语·楚语》下，卷18，台北，汉京文化事业有限公司印行，1983年12月，560页。

② 同上。

别使用为“持书者谓史，治人者谓吏，职事谓之。”士是最古时王之下的官吏，王所管名曰政，士所管名曰事，“古邦掌祭祀者，亦记载邦中一切史事，亦兼审判，所以士亦是史，亦是士师。古代《礼记》既包括礼、易、春秋等书，士或史亦兼任后世祝、宗、史的职务。”^①至于春秋战国时期四职层早已分开，但职务上经常出现混杂的情况，因而常见的有祝宗、祝史、卜史等名称。

卜。春秋时期是龟卜大普及的时期，战国时期是龟卜衰落的时期。这时期对卜人而言，是变化巨大的时期。占卜是巫术的实际技能之一，在社会文化、思想颇为发展的春秋战国时期有着较大的变化。首先卜官在名称上不但与西周不同，而且各国之间也各有差别。如西周称为太卜、卜师等卜官的地位，就不及春秋时在楚国称之为卜尹，晋国称之为卜史等卜官的地位。另外，卜官为适应社会的变化，而精通于历史、天文、历法、祭祀、礼仪等方面的知识，具有较高的文化水准，他们迅速接受各种新兴思想，奠定了知识分子的社会地位。这是他们对生存意志的表现，对历史发展的必然性的挑战，对新兴社会潮流的进步性的表现。但龟卜到了战国时期迅速走向消亡，这从文献当中难以发现有关战国时

^① 同19页注②，120-121页。

期使用龟卜的记载可以看出。

筮。春秋时期流行《易》筮。这是龟卜发展到了一定阶段以后，引起的最后的变化。在筮官新设的情况下，各国对卜和筮态度亦有差别，有的国家重视卜筮，有的国家轻视之，有的卜官兼职筮官，有的不兼职，颇为混杂且区分不明确。

工。这个字的初意早已变化，痕迹颇难分出。只根据“工祝致告祖宾孝孙”^①，可推测工祝是一种专管祝告的人。乐工能歌神以事神，祝工能祝告以事神，工商的工能造祭器，能筑城，能建宗庙，这些皆是最初工的演变^②。古时的所有活动、所有行为都与事神观念有关，工只不过属于巫字里的一种狭意。但随着时代的推移，人类活动不一定都与事神活动有关的时候，其字意上也就出现了变化，加上其作用方面含有广泛的活动，因而就含有了其他的意思，变成为普通称谓。但是工毕竟原出自巫，所以《说文解字》说：“工与巫同意。”^③

医。古代人往往以为疾病是神灵对某些人不满意的时候给他的惩罚。所以他们相信治病必须先知道神灵愤怒的原因，只有使神灵满足，才能恢复健

① 《诗经·谷风之什·楚茨》，卷13-2，469页。

② 同19页注②，123页。

③ 许慎撰，段玉裁注，《说文解字注》，台北，黎明文化事业股份有限公司，1964年，203页。

康。于是病者相信，只有请巫覡和神灵交通，通过巫覡的媒介才能治病。如见“巫者事鬼神，祷解以治病请福者也。”^①，“乡立巫医，具百药，以备疾灾，畜五味，以备百草。”^② 可知巫覡从事于医疗活动，且还用药物从事医疗活动的事实。

巫。分化以后的巫覡，主要担任与神直接交通的活动，但巫覡的社会地位显然下降了。其原因在于随着时代的变化，而知识分子对巫覡的敬畏感日益薄弱；再加上巫覡工作的分化，能适应社会变化的巫覡渐次脱离原来巫覡的性格，学习时代思想和技术之后，便取得其他的身份，不再使用巫覡的名称。因此，只持古来巫覡工作的人，继续从事于较单纯的工作。如《礼记》曰：“祖庙，所以本仁也；山川，所以俎鬼神也；五祀，所以本事也。故宗祝在庙，三公在朝，三老在学。王前巫而后史，卜巫瞽侑，皆在左右。”^③ 王的随从人当中，巫在王前，表示巫担任事先为王驱除邪鬼的任务，由此可知狭义的巫还从事于与鬼神沟通方面的活动。但其身份

① 《公羊传·隐公四年》，卷2，十三经注疏，北京，中华书局，1980年9月，第1版，何休注，2205页。

② 《逸周书·大聚解》，卷4，四部备要本，台北，台湾中华书局，1980年10月，台2版，8页。

③ 《礼记·礼运》，卷22，十三经注疏，北京，中华书局，1980年9月，第1版，1425页。

不如宗、祝、高，在礼法制度上没有地位。如上述王及其随从到了庙前，则由祝来代替主管，而巫觋则不能登大雅之堂^①。总之，变革时代的变化和巫觋职权的分化现象，导致了巫觋职权的限制和身份的降落。于是从巫觋分化出来的各种群体，随着时代的潮流，学习其他思想或保有各种独特技术之后，渐渐渗透于一般职群里，而丧失了巫觋原来的面貌。另外持有原来巫觋功能的群体，脱离官僚组织，渗透于民间里面，在秦汉时对民间给以甚大的影响。

^① 参照《仪礼·士丧礼》，卷37，十三经注疏，北京，中华书局，1980年9月，第1版，1141页，郑注曰：“巫掌招弭，以除疾病，小臣掌正君之法仪者，周礼男巫，王吊则与祝前，《檀弓》曰：‘君临臣丧，以巫祝桃执戈，以恶之，所以异于生也。’”

第二章 秦汉巫覡的概念

秦汉时期是一个政治上空前统一，经济上小农经济和城市经济极度繁荣、社会思想活跃的时期。在这四百多年的新时期中，由于刚刚经过诸子蜂起，百家争鸣的思想开放时代，无论政治、经济、文化、社会组织都发生了较猛烈的变革，并导致了新、旧文化的冲突和适应、变形的局面。

这种变革潮流也直接影响于巫覡的社会地位、活动、性格等方面，并将巫覡置身于较激烈的转变时期。自从殷商后期，身份开始日渐下降的巫覡，至秦汉时期丧失了一般官僚的政治地位，甚至直接受到知识分子的严厉批评。在宇宙现象的合理解释日益发展，可代替旧观念、旧制度的新潮流日益形成的秦汉时期，只持远古原始巫术的巫覡被自然淘汰；但能适应新潮流的巫覡，则主要在民间活动，扮演了另外的角色。这种情况自引起了巫覡概念上的变化，而从前的“巫”、“祝”、“卜”等广义的巫覡，至于秦汉时期的巫覡需要其概念上的再定义。

第一节 秦汉巫覡的定义

关于秦汉时期巫覡的性格范围，似乎未见有明确的限界，而只能通过留存的文献得出归纳式结论。《说文解字》的“巫”字，释谓：“巫，巫祝也，女能事无形，以舞降神者也。……覡，能齐肃事神明者，在男曰覡，在女曰巫。”^①大致与《国语》中的内容^②相同。由此可知巫覡本来有男女之分，而“巫”是女巫的称呼，后来转化为男女通称的职称。巫一般认为是母系制社会的象征，由于女性的感应优越于男性的原因，而在需要与神交通的性格上，感性敏感的女性在接神、降神过程当中较容易成为巫覡。如《潜夫论》曰：“《诗》刺：不绩其麻，女也婆娑。今多不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓。”^③可知‘起学巫祝，鼓舞事神’是以女性为对象的事情，且她们

① 许慎撰，段玉裁注，《说文解字注》，203—204页。

② 左丘明撰，韦昭注，《国语·楚语》下，卷18，559页：“‘古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。’”

③ 王符，《潜夫论·浮侈》，卷12，四部备要本，台北，台湾中华书局，1981年，台3版，9—10页。

学习打鼓跳舞的方法，即能从事于事神活动。这表示打鼓跳舞这种接神的方法，不一定是所有人一学即能学会的方法，而是具有感应较敏感的特殊女性才能学成的技能。但是为了赚钱，人人都学习打鼓跳舞，从事于巫业，结果引起了‘欺诬细民，荧惑百姓’的批评。此可窥见当时乱冒称巫祝的情况和时人对其现象的看法。

当社会进入于父系社会，超过女性男性的地位的时候，男性主管祭祀，男巫日渐代替了女巫的地位，但其称呼上却未有男女之分，皆称“巫”，并没有存在“覡”^①。故而“覡”可能是男巫开始代替女

① 袁珂注，《山海经·海外西经·大荒西经》卷2·卷11，台北，里仁书局，1982年，207-228页，387-418页。

	周 礼	海 外 西 经	大 荒 西 经
1	巫 更	巫 彭	巫 彭
2	巫 咸	巫 咸	巫 咸
3	巫 式	巫 抵	巫 抵
4	巫 目	巫 凡	巫
5	巫 易	巫 阳	巫 郎
6	巫 比	巫 履	巫 礼
7	巫 祠	巫 相	巫 谢
8	巫 彥		巫 真
9	巫 瑞		巫 罗
10	巫 马		巫 姑

巫的职权之后，再过一定阶段，到他们职权上出现某种划分的时期才出现的。不过，覡出现的确定时期，现在无法详考。但，可以推论其时期可能是农业生产力猛烈发展、城市经济发达，而男性的社会活动优势于从前女性的劳动力，且祭祀制度和宗法制度确立，而需要主管祭祀的专职巫官的西周至东周时期。据古文字学的研究成果，查看甲骨文和金文，并不能发现“覡”字，且目前见到“覡”字的最早文献是《国语》^①和《周礼》的事实也成为这推论的根据。另外，由《周礼》谓：“男亦曰巫，女不可曰覡也。”^②的记载，可知东周时“巫”是对男女巫通用的称呼，只有“覡”是对男巫专用的称呼。即是说“巫”和“覡”并不是同步产生，不是先有了“覡”，再有了“巫”，而恰恰相反是先有了“女巫”，随着社会的变化才产生了“男巫”，并在一段时期互相混称为“巫”。“男巫亦曰巫，而女巫不能曰覡”的情况，一直延续至秦汉时期。如从昭帝时广陵王胥请来女巫李女须，让她请神诅咒皇上的记载^③

① 同第37页注②。

② 同上。

③ 《汉书·武五子传》，卷63，北京，中华书局，1962年，第1版，2760—2761页，曰：“始，昭帝时，（广陵厉王）……而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅。……胥多赐女须钱，使祷巫山。……及昌邑王征，复使巫祝诅之。”

可知女巫的活动和其名称混杂的事实。因为如果只女巫称巫的话，不必强调说“女巫”，说“巫”即可。

关于“巫”和“覡”之间职权差别不很明显。通过《说文解字》的释文，可知“巫”则主要从事于接神、降神方面的工作，而“覡”则一般从事于主管祭礼、仪式、技艺，应用知识方面的巫业，不大从事于降神、接神方面的工作。

在秦汉的文献当中，所载的巫覡的名称，主要表现在以下四个方面：第一，巫覡对“巫官”的名称。汉高祖六年（公元前 201 年），设置巫官七巫。至武帝元封二年（公元前 109 年）灭南越之后，再增设“越巫”^①，而成为八巫。这种巫官是朝廷的“太常”下六令丞之一的“太祝”之员吏，主要掌管祠庙的祭祀。至于后汉，仍然设置“家巫八人”，属于中央政府的“少府”下的“祠祀令”。其职掌与汉初大体相同。因此，秦汉巫覡的概念当中，具有巫官的因素，他们的主要职掌在于主管祠庙的大小祭祀，拥有主管祭祀的能力。第二，巫覡是对“民间信仰的掌握者”的名称，主要指在民间活动的巫覡。这些人不进入官府，而在民间强化自己的影响力。

^① 司马迁，《史记·封禅书》，卷 28，北京，中华书局，1962 年，第 1 版，1399 - 1400 页。

《盐铁论》谓：“古者庶人鱼菽之祭，春秋修其祖祠。……今富者祈名岳，望山川……中者南居当路，水上云台，屠羊杀狗，鼓瑟吹笙。……古者德行求福，故祭祀而宽，仁义求吉，故卜筮而希……今世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，坚额健舌，或以成业致富。故惮事之人，释本相学，是以街巷有巫，闾里有祝。”^① 由此可知民间祭祀活动的较详细的情况和演变，以及老百姓在弄虚作假的社会风俗之下，为求取报酬，就丢下农活向这些人学习。造成大街小巷都有骗人的巫婆神汉的结果。此文著者对巫覡的批判态度，可以暂时不用考虑，但上文可以窥见民间对祭祀、巫术的依赖性和巫覡对民间社会的影响力。《论衡》亦曰：“世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以像鬼神，令巫祝延，以解土神。已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。”^② 也可知巫覡在民间活动的情况。第三，巫覡是对“接鬼神、事鬼神者”的名称。事鬼神从原始时期开始，一直是只有巫覡的固有职能。至秦汉这种职能仍然属于巫覡的专职。如《汉书》曰：“（杜）业上书言：‘丹前亲荐邑子丞

① 桓宽，《盐铁论·散不足》，卷29，长春，吉林文史出版社，1995年，274-277页。

② 王充，《论衡·解除篇》，卷25，北京，（北京大学历史系《论衡》注释小组，《论衡注释》），1979年，1440页。

相史能使巫下神，为国求福，几获大利。”^① 可知巫覡具有接神的能力。第四，巫覡是对“占卜者”的名称。占卜本身也是自古以来巫覡的固有职权，而巫覡的职权分化以后，占卜渐渐普遍传播，技巧化，一部分的占卜法，便成为一般人也能学习的一种技术，而不是只有巫覡才拥有的专利。这种现象特别在卜筮出现以后更为显著。因而出现巫覡是占卜者，而占卜者不一定是巫覡的现象。但是名称上还没有严格的区别，而时常混用。如见《史记》曰：“乃令越巫立越祝祠，安台无坛，亦祠天神上帝百鬼，而以鸡卜。上信之，越祠鸡卜始用。”^② 可知汉代的巫覡仍然具有问卜之术。另见《说苑》言：“衰公射而中稷，其口疾，不肉食，祠稷而善，卜之巫官，巫官变曰：‘稷负五种，托株而从天下，未至于地而株绝，猎谷之老人张衽以受之。何不告祀之’？公从之而疾去。”^③ 可知巫官里分别专门问卜的巫官。这可能指“卜官”的另一种说法。这有两种可能性：一、汉代朝廷中设置巫、卜、祝等官，且他们的职权也有分别。但由于他们本是从巫覡分化出来的，而他们拥有的能力上没有大小的区别，故实际上他们的

① 《汉书·杜周传》，卷 60，2679 - 2680 页。参见本书第 35 页注③。

② 同第 40 页注①，1400 页。

③ 刘向，《说苑·辩物》，卷 18，四部备要本，台北，台湾中华书局，1982 年，13 页上。

职权上没有很明确的分别；二、当时的知识分子对巫、卜、祝等并没有确实的概念，文字记载往往含糊使用。

第二节 秦汉巫覡的条件

巫覡和一般人的最明显的差别，即在于是否具有与神交通的能力。根据巫覡所拥有的技能，巫覡可分成直接与鬼神交通的巫覡，和通过某种形式才能与鬼神交通的巫覡两种。但，在其职务上却没有清晰的分类方法。

“巫”是表现巫覡时，最常用的、没有性别的代表词。由于鬼神附在巫的身上，巫拥有能直接通鬼神的能力。儒宗郑玄（公元 127 - 200 年）引用《国语》的记载谓：“《国语》曰：‘古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。’”^①可知《国语》对神附人身的观念，一直流传至后汉时期。又如《汉书》曰：“洪范八政，三曰祀。祀

^① 《周礼·春官·大司马》，卷 27，十三经注疏，北京，中华书局，1980 年，第 1 版，827 页，注。

者，所以昭孝事祖，通神明也。旁及四夷，莫不修之；下至禽兽，豺獭有祭。是以圣王为之典礼。民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之，在男曰觋，在女曰巫。”^① 明确巫和觋具有直接与神交通的能力。这种降神体验不会是来自本人的意志，而是来自神的授予。即如上的记载，依神的判断选定自己附身的对象，而不是按照人间的愿望使神能够降临。至于神如何选定附身的对象、一般人应经过如何的过程才能成为巫觋，无法详考。也许附神对象与神之间，有某种血缘关系，或者巫觋可能系从天上下凡的，因而生下来就具有与神能够交通的能力，但也只是个推测，无法证明。《抱朴子》谓：“神仙集中有召神劾鬼之法，又有使人见鬼之术。俗人闻之，皆谓虚文。或云天下无鬼神，或云：有之亦不可劾召，或云：见鬼者在男曰觋，在女曰巫，当须自然，非可学而得。”^② 由此至少可知见鬼能力是巫觋才拥有的特殊能力，一般人，无法经由学习或他人的传授、协助而具有此种能力。如果，一般人无法经由学习获得巫觋拥有的特殊能力，那么一般人能成为巫觋的可能性就有两种：第一，就是精神过敏、感

① 《汉书·郊祀志》上，卷25上，1189页。

② 葛洪，《抱朴子·论仙》，内篇，卷2，四部备要本，台北，台湾中华书局，1984年3月，台6版，6页下。另可参照增渊龙夫，《汉代における巫と侠》，《中国古代の社会と国家》，东京，弘文堂，1960年。

知能力较强烈的人经过某种异常过程而成为巫覡。第二，是天然的巫覡。本人出生于巫覡家庭，而本身具有能成为巫覡的出生背景和社会条件，且具有做巫覡的天然条件而自然成为巫覡。

第三节 秦汉巫覡通鬼神的手段

一、歌舞通鬼神

历来巫覡通鬼神的主要手段是唱歌跳舞。这种事实从前述《潜夫论》的文字考证也能明白。这种方法至于秦汉时期仍然盛行。如《吕氏春秋》云：“昔葛天氏之乐，三人操牛尾，投足以歌八阕。”^① 另见《后汉书》谓：“琅邪人樊崇起兵于莒……号曰赤眉……军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求福助。”^② 由此可确认秦汉巫覡也仍然以歌舞通鬼神的事实。

歌舞是人类心情高兴时，使用喉咙和手足表达自己感情的一种方法。原始时代人们去狩猎满载而

① 殷国光注译，《吕氏春秋·仲夏纪·古乐》，卷5，长春，吉林文史出版社，1993年，139页。

② 范晔，《后汉书·刘盆子列传》，卷11，北京，中华书局，1962年，第1版，478-479页。

归，或农业丰收的心情高潮时，为表达感情的喜悦自然产生了唱歌跳舞的形式。这可能是生产性歌舞的萌芽。

原始人崇拜神的最大的原因，即在于向神求助。他们认为神也像人一样具有感情，所以求福求助的时候，应先使神高兴。他们相信若神的心情不高兴，或对人们不满意时，便不给降福，或者不答应人们的求助。因此，他们向神求助之前，先举行一种使神高兴、讨鬼神喜悦的活动。这种活动一般以祭祀牺牲、唱歌跳舞，或者两者并行的方式来表现。这可能是生产性歌舞和事神行为相结合的动机。另外，歌舞还具有与神沟通的作用，即巫觋的歌舞象征神附身，或者是举行祭仪时传达信息的一种符号。后来歌舞渐次成为巫觋的专有技艺，而直至独立艺术形式的各种专门歌舞分化出来以前，一直保留在巫觋的身上。

当初光唱歌跳舞的生产性歌舞，变成祭祀性歌舞之后，渐次具备了祭祀特有的音乐和服装，因而才产生了特定的祭祀歌舞。这种祭祀歌舞又分成两种：一种是正式祭拜，或执行巫术时使用的歌舞；另一种是正式祭拜开始以前巫觋出场的时候，或祭拜结束以后巫觋退场的时候使用的歌舞。如见《史记》云：“至其时，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，皆衣缙单衣，立大巫后。”^① 上文虽不描述巫覡本人穿了如何的服装，而从弟子穿的“缙单衣”，不难推测巫覡也肯定穿了至少和一般人不同的特定服装，可能所穿和弟子也有区别。

不仅如此，巫覡的歌舞按照举行活动的特点也有一定的区别。巫覡接神时跳的舞和举行祭仪时跳的舞，执行巫术时候的舞，送葬时候的舞之间，肯定存在某种区别。虽然现在文献上无法完全论证当时巫覡歌舞通鬼神时，使用的各种巫舞的详细区别。但据《法言》：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹”注曰：“姒氏，禹也，治水土涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，……而俗巫多效禹步”^② 的记载，上文中的‘禹步’应是一种具有咒术性的步法。但关于它到底是如何的步法，现在难以确定。据我推测这应是不平凡的步法，是一种舞形的步法。如果这是平凡的步法，则巫覡不需仿效。假如这是单纯的步法，则巫覡没有仿效意义。巫覡的活动一定具有固定目的，且对鬼神的行为给予一定的影响。所以，巫覡进行禹步时，很可能再加以符合达到自己所愿

① 《史记·滑稽列传》，卷126，3212页。

② 扬雄撰·韩敬注，《法言·重黎》注，卷10，北京，中华书局，1992年12月，223页。

目的的一种特殊动作。巫觋仿效禹步，可能至少带有舞姿。上文中的“巫舞”和《潜夫论》中的“鼓舞事神”^①的巫舞之间，一定存在某种区别。也许秦汉时期，在宫廷和民间为驱鬼避邪的目的，而流行的傩舞也是巫舞的一种。傩舞后来虽然并没有停留在巫舞的水平上，而继续改进和发展，但当初可能也是从巫舞发展出来的。

总之歌舞是巫觋通鬼神的重要手段，而巫觋以歌舞讨鬼神的欢心，同时表达神的旨意时，也以歌舞的形式来表现。因此，歌舞成为巫觋活动的不可缺少的重要手段。

二、祭祀牺牲通鬼神

祭祀牺牲是巫觋通鬼神时所使用的另一种重要手段。它是精灵信仰及宗教复合的状态。研究古文字的学者曾提到，“祭”和“祀”字的来源。张秉权先生曰：“甲骨文的‘𩚑’（祭）字是手拿着血淋淋的肉块，以这个表示对神所奉献的祭祀行为。后来觉得创字意味不太明显，而在祭祀的‘义符’加上‘示’这个字。为了获得最高的祭祀效果，仍使用贞卜的形式。若确定那位神不降福会降灾的话，

① 同第 37 页注②

才知道用甚么祭物来奉献会使神高兴。”^① 甲骨文“祀”字作“𠄎”“𠄎”。郭沫若先生曰：“初意本即生殖神之偶像也。又凡从‘示’之字，得此亦顿若明白如画。故宗即祀此神像之也，祀像人跪于生殖神像之前。”^② 由此可知，祀的对象是神，牺牲在祭祀当中与神沟通的时候，具有重要的一面。

另外从人类学的角度可说明祭祀牺牲的来源。马雷特（Marett）说：“巫术的基本观念是‘马那’，是一种超自然的力量”^③ 马那观和有灵崇拜的灵气观必须综合加以比较。因为祭祀牺牲是巫覡活动中的重要内容之一，而祭祀牺牲的根本观念是来自灵气观^④。如果说马那观是宗教形成过程中最初阶段的观念，灵气观则是中级阶段，但在形式上仍具有马那的作用，且马那本身却始终不变，仍然存在于各式各样的生物和事物当中。因社会力量的推进，原始观念发展为较高等而变成人类共同信仰的仪式，也就是崇拜或祭祀，并形成社会的礼法^⑤。因此，巫覡

① 张秉权，《祭祀卜辞中的牺牲》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第38期，1968年，185-225页。

② 郭沫若，《甲骨文字研究·释祖》，北京，科学出版社，1962年。

③ R. R. Marett, *Psychology and Folk - lore, The Threshold of Religion*, London, 1948, 24页。

④ 灵气观是原始人认为石头、木偶或类似的物体都有灵性，将它们作为有生命的对象来崇拜的一种观念。

⑤ S. Freud, *Totem and Taboo*, 42.

的事神活动对社会制度产生相当的影响，这种影响若被族群一致遵守时，便给个别族群以不同作用。这些不同的作用所产生的祭祀牺牲形式，在殷商、周初祭祀等鬼神活动中使用的礼器当中仍有发现。在众多青铜礼器上面刻有一些祭祀牺牲时用的动物图样。这种动物图样大致分两类：一类是写实的动物，如犀牛、兔、蝉、蚕、龟、鱼、鸟、象、虎、蛙、牛、水牛、羊、熊、猪；另一类是虚构的动物，如饕餮、肥遗、龙、虬。这些动物一般认为就是用来沟通人与鬼神、天与地之间关系的^①。

这种巫觋以祭祀牺牲通神的形式，到了秦汉时期仍然残存。秦汉人对神像的认识是以变形动物的形象来打扮的。这种观念不仅在《山海经》里一部分可以确认，而且于长沙马王堆一号、三号汉墓出土的“T型帛画”中亦可发现，即位于日·月当中的一人打扮成蛇尾，另外也有鹤、穿衣神兽^②的形状。这种用动物与人的形象复合的形态来描绘神的情形，《淮南子》也有记载。如：“烛龙在雁门北，蔽于委羽之山，不见日，其神人面龙身而无足。”^③又云：

① 赖亚生，《神秘的鬼魂世界》，219页。

② 湖南省博物馆·中国科学院考古研究所，《长沙马王堆一号汉墓》，北京，文物出版社，1973年。湖南省博物馆·中国科学院考古研究所，《长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报告》，《文物》，第7期，1974年，42页。

③ 《淮南子·坠形训》，卷4，10页上。

“流黄沃民，在其北方三百里，狗国在其东，雷泽有神，龙身人头鼓其腹而熙。”^①如上所载，秦汉人所描述的神的形状大抵皆半人半兽，或人首蛇身，或鸟身龙首，或人身而有角，或人身而龙首等等。祭神时，就由很多人装扮成这种神的模样，如牛头人身之类。由于他们相信大部分的神能给人灾殃及祝福，所以，他们将神描写成人的形象及与人最熟悉的动物的复合形象，或是以人与象征动物的复合形象来描写，并把巫覡打扮成这种动物的模样，通过这种象征动物来与鬼神沟通。因此秦汉人祭拜时，献谷粮及动物祭祀，神生气时，由巫覡负责为其消气。

所以，秦汉人向神拜祭，一方面为了回避神降的灾殃，另一方面为了祈求祝福。此祭祀当然由巫覡来主管，祭祀的规模照祭祀的动机、财产、或是祭祀人的身份各有不同。他们在祭祀的时候，往往需要许多牺牲，有时牺牲的供奉，往往数以百计。有关牺牲所用动物的来源，可能有四种不同的渠道，即（一）豢养，（二）田狩，（三）纳贡，（四）俘获^②。巫覡以牺牲有这类来源的动物，试图与神的沟通。《史记》云：“高祖十年春，有司请令县常以春

① 同第 50 页注③

② 同第 49 页注①，226-229 页。另参见高耀亭，《马王堆一号汉墓随葬品中供食用的兽类》，《文物》，第 73 卷第 9 期，1973 年 9 月，76-78 页。

二月及腊祠社稷以羊豕，民里社各自财以祠。”^① 除此之外，《汉书·地理志》、《潜夫论》等，在许多文献上，多见有关牺牲的记载。这种观念就是当时人试图将人与动物的世界合一的表现，同时是巫觋将动物当做通鬼神手段的例证。

三、工具通鬼神

巫觋通鬼神时使用的另一种手段是工具。巫觋进行祭祀，或者执行巫术的时候，均使用一定的工具。这种工具不一定是很特殊、一般人很陌生的特种工具，而是一般人在日常生活当中常常接触的生活工具，如玉、帽子、鼓、竿、面具等都是巫觋祭鬼、驱鬼、招鬼等活动的时候常使用的重要工具。这种工具不仅在日常生活中常见，而且常用。既然古代人观念中神的形象是神与人的复合体，那么与神沟通的工具也不会使用人不熟知的物体。如《礼记》里的关于招魂的记载，云：“复，有林麓则虞人设阶，无林麓则狄人设阶。小臣复，复者朝服，君以卷，夫人以屈狄，大夫以玄纁，世妇以襜衣，士以爵弁，士妻以税衣，皆升自东荣。中屋履危，北面三号，捲衣以投于前，司服受之，降自西北荣

^① 同第40页注^①，1380页。

……凡复，男子称名，妇人称字。”^① 由此可知，他们相信死者穿过的衣物能招回死者的魂灵。这种事例是以衣与鬼魂沟通的较普遍的方法。

另一种巫觋通神时常用的工具是“鼓”。如前所述，鼓是从先秦至秦汉，一直是巫觋用歌舞通神的时候必备的工具^②。人们相信接神过程当中，巫觋敲动巫鼓，随着渐次急迫的敲鼓声，巫觋的精神逐渐进入到能够与神交通的状态。这时的精神空间是与一般生活的空间完全不同，而超越人间肉体之空间限制，直接与神交感。巫觋一边听鼓声，一边感到“无我”（Ecstasy）便脱离现存世界，渐渐进入于无时间、无空间的混沌界（Chaos）^③。对此混沌界，《淮南子》谓：“天坠未形，冯冯翼翼，洞洞浊浊，故曰太昭。道始于虚霁生宇宙，宇宙生气，气有涯垠”^④，巫觋进入这混沌界与神沟通。因此，巫鼓是巫觋通鬼神时使用的重要工具。

巫觋通鬼神时，还使用另一种工具“面具”。面具的形状与巫觋活动的目的有密切关系，巫觋戴上了何种面具，巫觋的行为便也随之指定。一般来说，

① 《礼记·丧大记》，卷44，1572页。

② 参见第37页注①和第47页注②。

③ Chaos：宇宙之间与空间生成以前的无时间、无空间的状态。因此，没有存在的生与灭。

④ 《淮南子·天文训》，卷3，1页上。

巫觋戴上面具举行活动，多见于驱鬼活动。驱鬼活动是从秦汉人在试图控制鬼神的观念支配下开始役使鬼神的一种方法。他们认为人也能控制鬼神，使其满足人的欲望。因此，秦汉人在试图用鬼神畏恶的事物^①支配鬼神的同时，为达到目的往往配合特种的行为。巫觋戴面具的意识亦从此开始。巫觋只要能够戴上鬼神之状的面具，就表示他在与鬼神交通的同时，亦能控制它。如《后汉书》云：“方相氏黄金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，执戈扬盾。”^②文中的“黄金四目”就是巫觋用来通鬼神的面具之一种。巫觋利用各种各样的面具，获得与鬼神的交通以后，就能达到自己所愿的目的。

总而言之，巫觋通鬼神的时候，利用如上所述的各种方法试图与鬼神交通。有时利用歌舞、动物来使神高兴，有时利用工具役使鬼神。假如天地之间有人类的存在，则鬼界和人界之间就有巫觋的存在，鬼神和巫觋之间又有通鬼神手段的存在。巫觋能够利用这种手段来与鬼神沟通，并通过这种手段来达到所愿的目的。

① 鬼神畏恶的事物有鸡蛋、犬、桃、兵器、生桐、麻豆等。参见《风俗通义·祀典》，卷8，375-378页。《淮南子·诠言训》，卷14，1页，高诱注。《孝经援神契》收入于安居香山、中村璋八合编，《纬书集成》，东京，汉魏文化研究会，1959年，卷5-卷6，46-74页。

② 《续汉书·礼仪志》上，志4，3127页。

第三章 秦汉巫觋的社会意义

一个时代的社会精神风貌，往往是这个时代社会生活内容的具体反映。每一个时代流行的思潮和某一种社会群体的产生，又与当时的时代精神、社会全盘的气氛有密切的关系。脱离时代精神的任何文化体系，都不能受人们的欢迎；离开社会气氛的任何群体，亦不能在其社会上长存。每个时代的社会都具有自己的精神结构，只有这种精神结构在社会上能够取得一定承认的时候，才具有存在的必要性；而得不到社会公认的文化形式和文化集团，自然在社会上渐渐消失，且再也不能恢复原貌。

秦汉时代文化现象的一个重要特色，是全国大统一局面的出现，促进了南北文化的合流。秦汉之时，从春秋中期开始发展起来的中原南方文化丰富而深沉的宗教情感和奇特的神化幻想，与北方先秦理性精神融为一体，形成了一种多样而雄伟、迷信色彩浓厚的、感情炽烈的文化形式。

当然，在这种文化形成的底面，有着当时政治、社会制度的直接或间接的大大小的影响，及其随之而来的较激烈的新、旧文化的冲突。对过去社会影响越大的旧文化，正受到新文化越来越强的挑战。

在这一过程中巫觋亦受到不轻的打击。从春秋战国开始迅猛发展起来的先秦诸子哲学思想，随着大统一局面的政治、社会气氛的形成，在知识分子之中也形成了一股批判巫觋的风气，把巫觋从上层政治、社会、文化中挤下去，而巫觋则为了保持自己在政治、社会、文化中的一定地位，日益扮演多样的角色。结果，巫觋不仅在秦汉社会能够存在，而且在秦汉文化中占有重要位置，同时也对中国文化的各个方面产生了深远的影响。

本文在此将主要从社会、文化方面探讨秦汉时期一般民众和知识分子的精神风格及社会气氛。至于汉代知识分子对巫觋的看法则从汉代各时期的代表著作来分析，虽然这些作者对巫觋持有的个人看法不一定能代表所有知识分子的立场，但至少通过这种分析能窥见当时知识分子层的思想潮流。此外还要探讨巫觋对当时社会持有如何的观念和态度。我们通过本章的探索，就可以了解巫觋在秦汉社会存在的意义了。

第一节 秦汉社会的精神风气

一、君主主义的理想

皇帝的封禅 皇帝的祭礼，往往具有浓厚的政治色彩。这种色彩又因当时政权的性格及理想，而显露多样的色彩，并对其祭礼的对象也施加影响。如前所述，在殷商时期具有支配其他天上诸神的大神是“帝神”。这是多神崇拜、一神为主神的阶段的过渡产物。同时，它一方面反映出在社会上有了财产和权力的争夺以后，诸神地位产生了不平等现象；另一方面又是将混杂的各个氏族部落统一后，建立起的早期国家^①形式的殷商政权性格在思想上的反映。进入周朝后，殷商的“帝神”与“天”结合，便产生了“天帝”观念，人王天子与天王天帝之间具有了神秘的特殊关系，天子成为人间与天帝之间的合法媒介者，并且只有天子才能郊祀祭天。这表明周时已处于天命观萌芽的状态，并反映了周统治阶层利用王的神圣化、天子受天命的形式，来维护王朝统治的神秘性，同时使它在周灭殷商的合法化

^① 何兹全师，《中国古代社会》，3-11页。

方面发挥更大的作用。这种天子受命方式是以三种祭礼的形式表现出来的。第一是郊祭，第二是庙祭，第三是封禅。

郊祭主要是每年春秋，在都城的郊区举行播种和丰收的两次祭祀^①，一般认为自西周开始奉祀^②。

庙祭是指天子上帝的庙供奉的祭祀。

在皇帝祭礼当中，其影响最大的是封禅仪式。封禅，实际上是“封”和“禅”两种祭祀的合称。登泰山筑坛祭天曰“封”，在泰山下的小山，梁父山或萧然山等筑坛祭地曰“禅”。一般认为这封禅仪式从西周以后才开始举行，其目的就在表示王者到最高的山头去承受天命治理百姓。至于有多少帝王亲自登泰山举行过封禅仪式，现在无法断言。据文献记载，首次实践举行封禅仪式的帝王是秦始皇。秦统一六国之后，秦王嬴政认为自己的威业超于三皇五帝，而尊称号为皇帝，并自称始皇帝。同时，他为了赞扬战争的胜利、统一的成功，夸耀至高无上的皇权、前所未有的业绩，于秦始皇二十八年（公元前 219 年），亲自率领臣僚东巡郡县，登泰山举行

^① 司马迁，《史记·封禅书》，卷 28，1371 页。

^② 班固，《汉书·郊祀志》下，卷 25，1254 页：“周文武郊于丰鄘、成王郊于雒邑……周公……定郊礼于雒。”另见《诗经·周颂·昊天有成命序》曰：“昊天有成命，郊祀天地也。”

“封”仪式，又到梁父山举行了“禅”仪式，并立石颂功德^①。其后，再登泰山举行封禅仪式的帝王是汉武帝。汉武帝于元封元年（公元前110年）动兵十余万，北巡朔方，祭黄帝陵于桥山。接着东巡海上，举行了其第一次大规模的登泰山“封”仪式。次日又至于泰山之下的萧然山举行“禅”仪式^②。从此之后，每隔五年，武帝登泰山举行一次封禅仪式，前后共有五次之多。显然汉武帝时代，对封禅之礼的重视达到高峰。直至后汉建立后，建武三十二年（公元前56年）光武帝亲登泰山举行了一次封禅仪式，并改年号为中元元年^③。

如上所述，登泰山举行封禅仪式的皇帝只有秦始皇、汉武帝、光武帝三位君主。其中秦始皇和光武帝是开国皇帝，汉武帝是在中国古代历史上开辟扩张时代的强力君主。这三位君主拥有的共同性即在于他们都掌握了较强大的君主权，换言之，即在皇权较强大的时候，皇帝登泰山举行封禅仪式。这事实至少告诉我们皇权和封禅典礼之间有一定的相关性。

秦始皇吞并六国以后，为了向天下夸耀帝国统一的威势，而多次巡狩天下，并决定登泰山。泰山

① 同第58页注②，1367页。

② 同上，1398页。

③ 范曄，《后汉书·曹郑列传·张纯条》，卷35，1197页。

是中国五大圣山当中最有名的一座山，长久以来一直具有颇重要的象征意义。当时随秦始皇登泰山的诸多官吏，专心努力于赞扬始皇的功绩，且强调秦朝的强盛和秦吞并六国的正当性。《史记》言：“即帝位三年，东巡郡县，祠骀峯山，颂秦功业。于是征从齐鲁之儒生博士七十人，至乎泰山下……而遂除车道，上自泰山阳至巅，立石颂秦始皇帝德，明其得封也。从阴道下，禅于梁父。”^① 因这祭礼秘密举行，而除上文之外没有更详细的记载。但司马迁似乎完全相信秦始皇登泰山举行封禅仪式的事实。而班固却不承认始皇的封禅。《汉书》谓：“始皇上泰山，为风雨击，不得封禅云。”^② 如此，对一事实，两位撰书者，却显露相反的见解。《汉书》如此改，可能由于要提高封禅典礼的神圣性。因为封禅典礼一直是历代皇帝举行受命大典的最高仪式，假如承认短命王朝秦的封禅，将会降低天帝的神圣权威，降低封禅典礼的政治意义。因此，班固为了说明秦朝的无能无德，根本没有举行封禅典礼的资格，所以他记叙秦始皇将要举行典礼时，招致了天帝的愤怒而受到自然的妨碍，并承受了亡国的结果。班固似乎相信利用这种理论，不但能提高封禅典礼的

① 同第 58 页注②，1366 - 1367 页。

② 《汉书·郊祀志》上，卷 25 上，1205 页。

地位而且能强调汉灭秦的必然性。但《史记》是写在武帝时期，无论在版图上或政治上都是更加膨胀发展的时期，又是皇权和政治理念加强巩固的时期。所以，司马迁没有必要降低秦始皇的封禅意义。

汉代是凭借武力建立皇权政治，为了论证汉灭秦而立的合法性，必须借助神秘观念和思想来维持汉王朝。汉代皇帝封禅的目的即在此。但是，由于汉初政治上经历了几次危机，再加上国家政治理念不成熟，因而一直没能举行封禅仪式。直到窦太后去世，汉武帝掌握较巩固的皇权，国家政治理念成熟以后，才能举行封禅仪式。汉武帝时封禅之所以引人注目，除以上原因外，还可以从以下几种角度来推论：第一，汉武帝和当时的一些政治家，对统治权的神圣性和皇帝的祭礼表示深切的关心。于是从武帝增加举行“泰一祠”^①，并确立了对“后土”的祭祀^②；第二，政治家们要提倡汉朝的军事成果及功劳。他们希望宣布汉朝达成的业绩，并要夸张雄

① 同第60页注②，1230-1231页，关于泰一祠曰：“幸甘泉。令祠官宽舒等具泰一祠坛，祠坛放亳忌泰畤坛……十一月辛巳朔旦冬至，昃爽，天子始郊拜泰一。……太史令谈、祠官宽舒等曰：神灵之休，佑福兆祥，宜因此地光域立泰畤坛以明应。令太祝领，秋及腊间祠。三岁天子壹郊见。”

② 同上，1221-1222页，关于后土祠曰：“天子郊雍，曰：‘今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不答也。’……‘……今陛下亲祠后土，后土宜于泽中圜丘为五坛，……’……上亲望拜，如上帝礼。”

厚的经济力量；第三，汉武帝个人的兴趣。元鼎四年（公元前 113 年），武帝得到从汾阴得出的铜鼎，上面写着：“汉兴复当黄帝之时”，“汉之圣者在高祖之孙且曾孙也。宝鼎出而与神通，封禅。……惟黄帝得上泰山封”^①。关于铜鼎的出现，诸家说明制造此鼎的目的即在与神灵交通，并主张得鼎以后，武帝也拥有相当于黄帝的地位^②。如黄帝封禅以后得到不死能力，武帝似乎相信只要举行封禅典礼，自己也能取得不死能力。这种不死魅力引起了武帝的兴趣。于是武帝遂与公卿诸生共议封禅典礼，令儒生们草拟封禅典礼。

其后，皇帝的封禅典礼经过了不少变化。政治家们不再从灭秦的业绩上说明汉朝建国的正当性，而从继承周朝的道德名分来说明建朝的当为性。在思想方面以改革派的思想为主流，以伦理的理想和道德目标代替了从前的富国强兵思潮。政府主张节省缩减政策，尽量回避海外远征和不必要的纷争。这种气氛反映在宗教礼仪方面，就出现尽量减少宗教典礼的现象。这种情况一直持续到王莽建新朝、光武帝建后汉时期。公元 56 年光武帝决定登泰山举

① 同第 58 页注②，1393 页。

② 同上，最先受鼎的齐人申公曾预言曰：“汉主亦当上封，上封则能仙登天矣。”

行封禅典礼，草拟典礼的细致项目。根据当时碑石的铭文记载，光武帝举行封禅典礼的目的，即在宣告后汉皇朝的建立，神化皇权，提高皇帝的绝对权威。接着宣布大赦免令，并改了年号。

如上所述，皇帝的封禅典礼是汉代极为隆重的大典，是当时占有最高地位的典礼。一般说来，易姓而王的开国皇帝要举行盛大受命典礼，且赞扬自己所达成的威业典礼。因此，能举行封禅典礼的权威一般是掌握着较强力皇权的君主，他用地上的绝对皇权，再来认定天上的皇权。从此可窥见，封禅典礼含有的君主主义的理想。

天命论的发展和批判 崇天思想早在甲骨卜辞就能发现其原始状态，但从周朝开始，“天”才具有至上神的神格，并与人格结合在一起^①。自从天的神格与人格结合以后，上帝具有直接派遣国王的权威，且上帝和国王之间具有特殊亲密的关系。国王从上帝的命令取得执行政策的名分，顺从天意行事是执行万事的规范。这种天帝崇拜观念与社会集团的政治思想，互相利用，互相补充，至百家争鸣的春秋战国以后，更加明显：儒家为了恢复周礼和实行仁人君子的贤人政治而鼓吹天命；墨家则将其所主张的兼爱、尚同、非攻、节用及其宗教观等，说成是

^① 陈梦家，《殷墟卜辞综述》，北京，科学出版社，1956年，581页。

天志、天命；道家则说天命要世人复古，过寡欲无为的生活。这种天命观念进入于秦汉时期，又与皇权的理念结合，成为强调皇权的神圣性的重要理论。

汉代皇帝的权力从武力获得，以信仰和思想理论来维持，也就是以武力掌握政权再以宗教的方法来认定^①。但，在这过程当中，汉代曾有过多次的政治危机，使我们了解到汉王朝的不稳定，甚至连继承王位也成为争论的对象。例如吕太后的掌政权、武力冲突、以及废位事件等，都是反映整个国家政治理念的不成熟。然而，这种不成熟的程度若牵涉到连皇帝的地位都可成为争论的对象^②，或一有武力就可获得皇位，那么，皇帝的神圣性何在？因此，皇帝必须证明，其权能并不在于武力，而在于超越人为能力之上的权能。这种理念，特别是到了武帝时期更加明显。因为武帝时期是无论在版图上或政治上都更加膨胀发展的时期，但军事胜利都基因于武将的功劳，且政治权力又都掌握在政治家的手中。所以，显得汉朝的发展全靠政治家的个人因素，皇

① 同第 60 页注②，43-45 页。

② 西嶋定生，《秦汉帝国》，中国の历史 2，东京，1974 年，讲谈社，关于昌邑王的废位事件云：“六月癸未（二八日）的那一天，霍光召集丞相、御史大夫、将军、列侯、中二千石、大夫、博士们到未央宫开朝议，突如其来他提出新皇帝废位的事。”

帝渐渐成为名目上的首长^①。因此，皇帝需要使人们确信并尊崇其权力的神圣性，为符合这种需求，有些思想家就特地强调皇权的神圣意识。如《春秋繁露》云：“传曰：‘惟天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。’”^② 如上文董仲舒将以“天命观”的思想确定皇帝的职责。他认为天是百神的大君，是宇宙的最高主宰，是具有情感、意志的整体，而具有天、地、人三部分和十端的庞大体系^③。按照他的观念，天是万物之祖，也是人之祖。人是天的副本，是按照天的模式铸造的^④。所以天人之间可以感应，人顺乎天则昌，逆乎天则亡，天随时监视人，告诫人，人受到天的制约和保护，天是通过降灾异驾驭人的^⑤。他还认为人间的君主是天之子。天子必须顺从天意，人应该服从天的统治，否则就会受到天的惩罚。统治者也不得违背天意，不得奢侈残暴过度，否则，天会不高兴，凡是天上出现异象都是

① 许倬云，《两汉政权与社会势力的交互作用》，《求古编》，台北，联经出版事业公司，1984年，453-482页。关于皇权的问题，通过小皇帝的例子可判断。就是只需要皇帝，不一定需要有能力的皇帝。皇帝只是一个权威产生的根源而已。

② 董仲舒撰·凌曙注，《春秋繁露·为人者天地》，卷11，四部备要本，台北，台湾中华书局，1984年5月，台4版，1页。

③ 《春秋繁露·官制象天》，卷7，9-10页。

④ 同上第1页上。

⑤ 《春秋繁露·心仁且智》，卷8，1-2页。

对统治者的警告。

司马迁也对“天命论”表示过不少意见。他认为凡是天有异象，地上就会有相应的事情发生。如《史记》曰：“汉之兴，五星聚于东井。平城之围，月晕参，毕七重。诸吕作乱，日蚀，昼晦。吴楚七国叛逆，彗星数丈，天狗过梁野。”^① 可知司马迁也相信天人感应的事实。他也认为人只要顺应天意，积极地治理政务，就不会遭到天的惩罚。

这种天命论在社会趋向稳定的时候，发挥了很大力量，但社会逐渐走向没落时，则不但不起作用，反而引起人们的怀疑。哀帝听从了方士的建议，下诏改元，举行再受命典礼，但也控制不了天下的混乱。哀帝感觉到社会矛盾依旧，不能用一番宗教仪式来控制，因而取消了改元。这种怀疑到了后汉时期更加明显，天命思想受到理性主义者知识分子的猛烈批判。王充即提出“天道自然无为论”。据他的说法，天是物质实体，没有意识和目的^②，所以自然界的感应现象是非人事性的^③，且自然界与人界之间

① 《史记·天官书》，卷 27，1348 - 1349 页。

② 王充，《论衡·自然篇》，卷 18，1027 - 1029 页。

③ 《论衡·乱龙篇》，卷 16，913 页，曰：“夫东风至，酒湛溢，鲸鱼死，彗星出，天道自然，非人事也。”

不能发生感应现象^①。他的这种说法动摇了天命论的基本观念，开创了思想史上的新天地。但尽管天命论受到王充的批判，而天命论在整个汉朝的政治理念方面，特别对君主权的确立方面，作出了很大贡献，这一点是毋庸置疑的。

二、各种迷信活动的盛行

秦及汉初期的思想基础，主要以黄老思想为主。自从武帝提倡“独尊儒术”以后，儒家便取得了思想上的统治地位。但这时的儒家与春秋战国时期的儒家有所不同。汉儒在吸收道、法、阴阳、黄老、甚至于巫术的一些观点之后，重新创立了一种新的儒家思想。这种多样化的统治思想，自然对全社会的风俗、文化、宗教信仰方面，都发挥了很大的影响力。另外，秦汉两朝虽然在政治上建立了统一王朝，但这并不意味着文化、思想上的统一。所以春秋战国时期各国的思想、文化、信仰、社会气氛等，在秦汉两朝的形成过程当中和秦汉两朝成立以后，仍然在社会上残存。因此，汉朝社会思想、信仰的表现，展现了多样化的局面。这种多样精神文化现象表现为以下几个方面：

^① 《论衡·感虚篇》，卷5，303页：“天人同应，人喜天怒，非实宜也。”321页：“天地之有水旱，犹人之有疾病也。疾病不可以自责除，水旱不可以祷谢去，明矣。”

祭祀活动 秦汉时期的祭祀活动，除了皇帝的郊祀、庙祭、封禅典礼活动之外，由秦始皇创设的园寝制度也在发展和完善，而庙、寝祭祀与祖宗崇拜与天帝信仰结合，祭祀的内容和形式方面出现了更加复杂的情况。结果祭仪分为日祭^①、月祀^②、时享^③、禘祫^④、闲祀等祭祀和四时行园^⑤、衣冠出游^⑥等祭制。秦汉人的祭祀活动范围非常广泛，而除上述的祭祀之外，还祭于名山大川、日、月、星、辰、风、雨、雷、云、伏、灶、祖、孔子^⑦和有兵祭^⑧，高禩^⑨、楔^⑩等杂祭。这种祭祀活动在秦汉人的意

① 《汉书·韦贤传·韦玄成》，卷73，3115-3116页：“日祭于寝，月祭于庙，时祭于便殿。”

② 同上，如淳注引谓：“月祭朔望，加腊月二十五。”

③ 《春秋繁露·四祭》，卷15，3页：“古者岁四祭，四祭者，因时之生熟，而祭其先祖先父母也。故春曰祠，夏曰杓，秋曰尝，冬曰蒸。”

④ 《后汉书·肃宗孝章帝纪》，卷3，132页，注曰：“禘审昭穆尊卑之义。”，另见同注第58页注①，1195页：“始为禘祭。”

⑤ 《汉书·张汤传》，卷29，2643页：“丞相以四时行园。”

⑥ 《汉书·郾陆朱刘叔孙传·叔孙通》，卷43，2130页：“陛下何自筑复道，高帝寝，衣冠月出游高庙。”

⑦ 《汉书·高帝纪》，卷1，76页：“过鲁，以大牢祠孔子。”

⑧ 同第60页注②，1231页：“为伐南越，告祷泰一，以牡荆画幡日月北斗登龙，以像太一三星，为泰一铎旗，命曰‘灵旗’，为兵祷，则太史奉以指所伐国。”

⑨ 指求子之祭。见《续汉书·礼仪志》上，志4，3107页：“仲春之月，立高禩祠于城南，祀以牺牲。”

⑩ 同上，3111页：“是月（三月）上巳，官民皆絜于东流水上，曰洗濯拔除去宿垢痰为大絜。”

识里控制着生活的规律和社会身份的秩序。

阴阳五行说 阴阳五行说是在秦汉社会涉及到政治、思想、医学、科技等诸领域，具有重要影响的一种学说。阴阳五行说又分成阴阳原理和阴阳原理互相作用的五行原理。它是解释事物成长、变化、衰弱的循环规律的原理。阴阳五行的原理，是齐威王、宣王时，由稷下邹衍所提用以说明万物变化的原理。阴阳原理就是指这个世界上存在的天地、日月、寒暑、明暗、昼夜、山川、男女等万事万物都分为阴与阳，由于这两者的调和，形成自然；五行的原理，自邹衍论述终始五德之运开始，五行之学就渐渐流行于各派思想中。它的基本概念是宇宙一切现象皆有一定的秩序，都受必然的法则所制约，这些法则就是“木”、“火”、“土”、“金”、“水”五种物质元素相生相克循环运动的必然结果。这种观念与历史上的改朝换代现象结合，便产生了五德终始说。将这种一般自然的运行原理和政治现实相配合，本来是秦始皇出于政治需要而在实际中首次运用，但在汉朝实现统一事业之后，它又登上了政治舞台，给汉朝统治者的思想给以极大的影响。

神仙术 神仙术一般来说是求得人能长生不老的方法。秦汉神仙术的起源问题，还没有较正确的说法。但它与战国时期以来的神仙术具有一定的关联。具体而言，神仙术是一种追求在世外洞天清闲

安逸逍遥自在的过仙人生活的方法，和进行能达到这种目的的丹药制造及修炼活动的方法。最终的目的是使人成仙。神仙家的说教和求得永生的方法，极具有吸引统治者的魅力。所以战国时期的齐威王、宣王和燕昭王都曾派人入海求三仙山，找长生不老药。尽管均一无所获，但统治者还是不甘心的。因此，在秦汉时期，神仙家一直享受特有的权利，许多皇帝和官吏相信他们的谎言，做出了很多令人不可思议的事情。

占卜 自殷商时期传下来的龟卜活动，经过战国、秦、汉初，其活动规模、范围和方法显著缩小，且丧失了相当部分的问卜技术和资料。战国时期，龟卜活动迅速地走向衰落。进入于秦朝以后，筮法代替了龟卜法。汉初虽然沿袭秦朝的太卜机构，却没有具体的活动，不过是名目上保留的机构。根据文献资料，在景帝之前的汉皇帝当中，惟有文帝用过一次龟卜法^①。但衰落的龟卜活动，从汉武帝时期开始，迎来复兴的局面。武帝本人迷信鬼神、占卜类的术语，而武帝时期，在政治舞台和思想上，出现了以儒家为主的复古运动，这给龟卜提供了重新抬头的好机会。王莽统治时期，由于他本是为异姓

^① 《史记·孝文本纪》，卷10，414页：“卜之龟，卦兆得大横，占曰：‘大横庚庚，余为天王，夏启以光。’”

侯的身份，想要取代汉室，就必须制造代汉的理论根据。这种需要符合龟卜拥有的性格，于是龟卜再度兴起来了。但后汉时期，因讖纬取代了卜法，卜法再次走向衰落。除了卜筮法以外，秦汉时期还流行占梦、占星术、恒星占、星变占、相法、望气、勘舆等方术。

讖纬 讖纬是一种预言，也是一种许多汉儒按照自己的意图附会儒家经典，从而产生的解经著作。这种讖纬不是两汉时期才产生出来的，早在秦始皇时期就常常出现，如公元前 215 年始皇派人入海求神仙，得“亡秦者胡也”^①之图书即其一例。这种讖纬说往往与政治目的有密切的关系，而秦末农民起义的领袖陈胜、吴广发动起义时，为了说服群众，在鱼腹中塞进书有“陈胜王”的帛书^②，他利用群众对讖纬的信赖掌握了领导地位。经过汉武帝时期，讖纬说有更加显著的发展^③，成帝时，出现《包元太平经》，供给汉室再受命之用。至于王莽，在制造讖纬、倡导这种社会风气方面起了特殊作用。王莽利用讖纬说做出

① 《史记·秦始皇本纪》，卷 6，252 页。

② 《史记·陈涉世家》，卷 48，1961 页。

③ 关于汉初知识分子对讖纬说的看法，参见贾谊的《鹏鸟赋》：“发书占之，讖言其度。”武帝时，董仲舒把儒学阴阳五行化，构成系统的理论，为讖纬之学的发展提供了很好的条件。

了自身应得天下的凭证，便掌握了政权。进入后汉以后，特别是对于经过一场战争才掌握政权的光武帝来说，谶纬说是证明自己受命的理想方法，兴起于前汉的谶纬说，在后汉度过了它的极盛时期。光武后的后汉诸帝王，大抵继承了其祖宗迷信谶纬的传统，凡事多以谶决之。

三、厚葬习俗的蔓延

人类对本身的出生与死亡一直是关心的，尤其是死亡是人们能够回避则尽量回避的人生大事。所以古来君臣圣贤一直探求能够回避死亡的方法，而这种对死亡的恐怖心理，越有权势的人反应也越强烈。然而，无论人类投入了多少心血，也无法解决人类死亡的问题，长生不老是凭人类的力量解决不了的一个问题。于是人类转而逐渐重视葬礼习俗，渴望在现世得不到的永生，到另外世界能够享受，且希望到死后世界，也能够享受和现世同样的权力和幸福。他们认为，若人体死亡之后，灵魂能离开人体，或者离开人体到彼岸世界周游，或者又能回到人间来对活人降临祸福。这种灵魂不灭观念终于产生了陪葬和厚葬的习俗。因此，现世生活越富，现世掌握的权威越大，其葬礼的规模也越大。葬礼是现世生活的连续，现世的投影。注意其葬礼的规模，就能够了解其现世生活的情况。

秦汉时期，基本上继承了先秦礼制，但在葬礼习俗、坟墓修建、祭祀活动方面，却形成了一套隆重而复杂的丧葬习俗。其中突出的是厚葬的习俗。这是秦汉时期基于城市交换经济的发展、海外贸易等的社会经济力量增强^①的表现，是当时奢侈生活的具体反映。

根据考古学的成果和有关葬礼的文献资料，不难确认当时营造巨大坟墓的事实。这些事实也许局限于皇室贵族及豪富等的特权阶层，但根据当时社会整体的经济情况，可能一般人们的丧葬习俗也大同小异。大概厚葬习俗是秦汉社会一种普遍的社会风气。《史记》记载，有秦始皇陵墓建设规模之大^②，以致有的史学家不敢相信记载的内容。但是随着近来对陕西临潼山脚下秦始皇陵墓的兵马俑坑的发掘，显露了记载的真实性。其规模之大不仅是中国一座巨大的帝王陵，而且在世界诸多陵墓中也是罕见的。为了这项工程，动用了七十多万人力，前后大约花费了近四十年的时间。它反映了秦时期的国家社会

① 同第 57 页注①，117-251 页。

② 同第 71 页注②，265 页，曰：“九月，葬始皇郿山。始皇初即位，穿治郿山，及并天下，天下徒送诣七十余万人，穿三泉，下铜而致椁，宫观百官奇器珍怪徒臧满之。令匠作机弩矢，有所穿近者辄射之。以水银为百川江河大海，机相灌输，上具天文，下具地理。以人鱼膏为烛，度不灭者久之。”

经济力量和秦始皇没人比拟的统治权威和威严^①。汉时期的丧葬习俗，仍然依照秦朝实行厚葬。西汉陵墓一般高为汉尺十二丈，方一百二十步，从此可推论其雄壮的规模。如汉代皇帝群中寿命最长的武帝，他的茂陵花费了汉代鼎盛时期十八年的贡赋。陵高现在仍有四十六点五米，顶部东西长三十九点五米，南北宽三十三点五米，陵底边长二百四十米。其工程的浩大及埋葬的珍宝之多也使后世为之惊叹不已。汉代帝王的厚葬，除了武帝之外，时人称颂不绝的节俭皇帝的代表——文帝也不例外。据说文帝修霸陵，不以金、银、铜为饰，而专用瓦器。但晋建兴年间，发掘霸陵时却多获珍宝。至于诸侯王的丧葬也是如此。为了修中山王（公元前113年死亡）刘焉和他的妃（公元前104年或更早以前死亡）的坟墓占用了大量民田，搬了一千多座官吏、百姓的坟墓，动员三郡的人民和其他州郡工徒数千人砍伐森林、并为其运送材料^②。另外马王堆软侯和家族三墓

① 有关秦始皇陵的具体规模，可参见王学理的《秦始皇陵研究》，上海，上海人民出版社，1994年12月，51-133页。

② 《后汉书·光武十王列传·中山简王焉条》，卷42，1450页：“大为修冢莹，开神道，平夷吏人冢墓以千数，作者万余人。发常山、钜鹿、涿郡柏黄肠杂木，三郡不能备，复调余州郡工徒及送致者数千人。”

的随葬品的规模、霍光的坟墓^①也明显地反映了当时的厚葬习俗。这种厚葬习俗不仅在帝王、诸侯王的丧葬中流行，而且一般官吏、显贵也相沿成习，互相仿效，而成为一个社会上的大问题。

因此，汉代的贤良对厚葬习俗表示出极端不满的态度。如《盐铁论》谓：“今俗因人之丧以求酒肉，幸与小坐而责辨，歌舞俳優，连笑伎戏”^②但，这种弊端不是凭一些文学贤良的力量能解决的小问题，而是连帝王也解决不了的大问题。如光武帝曾因时人的厚葬之风慨叹说：“世以厚葬为德，薄终为鄙，至于富者奢僭，贫者单财，法令不能禁，礼义不能止。”^③光武帝虽然提倡薄葬送终，但到了后汉中期，不仅厚葬之风未能消灭，而且有越演越烈之势，以致“国费糜于三泉，人力单于酈墓，玩好穹于粪土，伎巧费于窀穸。”^④这种对个人死后的关心，基于现世生活的丰厚，是当时社会经济力量的反映，奢侈生活的具体表现。

① 《汉书·霍光金日磾传》，卷68，2959页，曰：“至成帝时，为光置守冢百家，吏卒奉祠焉。”

② 《盐铁论·散不足》，卷29，284页。另见281页，曰：“今富者绣牆题凑。中者梓棺梗槨。”282页，曰：“今厚资多藏，器用如生人。”

③ 《后汉书·光武帝纪》下，卷1下，51页。

④ 《后汉书·刘赵淳于江刘周赵列传·赵咨条》，卷39，1314-1315页。

第二节 秦汉统治阶层对巫觋的批判

汉初，社会上虽然存在着从春秋战国以来的儒家、道家和法家等各种思想，但政治组织仍以儒家思想为中心。所以，惠帝即位，立即下诏命令废止秦代的“挟书律”^①，而且继续探索古文献的出现。结果在文帝时终于发现了《书经》^②，往后这种努力继续不断。但汉初时黄老思想对国家政治的影响比儒家思想还深。例如，文帝好刑名术，景帝也不任用那些接近孔子思想的人士。窦太后更笃信黄老术。直到公元前135年窦太后去世，巫术、黄老术和法术等思想才渐渐衰退，儒家思想才得到朝廷的支持。此后，儒家思想慢慢成为汉朝统治的重要理念，同时，重要官职也被儒者占领，所有制度以儒家思想为中心。

在这种情况下，以知识分子为基础的统治阶层对巫觋和巫术表示出颇为不同的意见，他们使用的文字概念似乎也因人而异。例如对“巫”、“祝”、

^① 关于“挟书律”的史料，见《汉书·惠帝纪》，卷2，90页：“三月甲子，皇帝冠，赤天下。省法命妨吏民者，除挟书律。”

^② 《汉书·爰盎晁错传》，卷49，2277页。另见《儒林传》，卷88，3602-3604页。

“占”、“卜”在概念上就出现了颇为不同的用法。对于各种流派的思想兼存的秦汉时期而言，这种现象也许已经为社会上公认，无法讲清楚。因此，在讨论汉代知识分子对待巫觋和巫术的态度方面，我们无法确定一个成为基准的理论和人物^①。因此对秦汉统治阶层对巫觋的态度，只好以秦汉书籍上出现的诸家态度为中心加以探讨。

秦汉时期的一般统治阶层对巫觋似乎坚持强硬批判的态度。《汉书》载前汉成帝时太常杜业的上书

① 反映秦汉时期的代表著作前四史，在有关巫觋的问题方面，显然有不同的内容，一方面显示巫觋随着时代潮流的变化扮演不同角色，另一方面也反映知识分子在对待巫觋行为的态度上也有颇为不同的立场。如下表：

性 格	史 记	汉 书	后 汉 书	三 国 志
巫 官	3	3		2
巫 医	2	3	4	
占 卜	1	2		
祭 祀	2	5		1
祝诅（巫蛊）	3	6 (21)	(4)	
祭 鬼	2		1	
通 神	1	3	1	1
战 争		1	2	1
农民起义			5	1
批判巫觋	1	2	8	1
总 数	15	46	25	7

云：“案师丹行能无异，及光禄勋许商被病残人，皆但以附从方进，尝获尊官。丹前亲荐邑子丞相史能使巫下神，为国求福，几获大利。幸赖陛下至明，遣使者毛莫如先考验，卒得其奸，皆坐死。假令丹知而白之，此诬罔罪也；不知而白之，是背经术惑左道也；二者皆在大辟……。”^① 从上文可知杜业是完全站在儒家的立场批评巫覡下神的行为。杜业指出了巫术“背经学”与“惑左道”的两个问题。其中左道是指巫蛊及俗禁^②。由于经术是管人的术^③，巫术是管鬼的术，两者之间有明显的区别。所以，杜业认为巫覡惑“左道”，而这惑左道行为，是违背经学做出的行为，所以应受批评。同时，巫覡为了取利，有时迷惑人们，有时和政治家联合而造成巫蛊事件^④，破坏了汉代的社会秩序，它也因此遭到儒家知识分子的批判。另外《论衡》云：“今世信祭祀……不修其行而丰其祝，不敬其上而畏其鬼。身死祸至，归之于崇，谓崇未得。得崇

① 《汉书·杜周传》，卷 60，2679 - 2680 页。

② 《礼记·王制篇》，卷 13，1344 页，曰：“析言破律，乱名改作，执左道以乱政，杀……假于鬼神、时日、卜筮，以疑众，杀。”在此文郑玄注曰左道，若巫蛊及俗禁。

③ 参照陶希圣，《两汉之儒术》，《食货月刊》，第五卷第七期，1975 年 10 月，1 - 9 页。

④ 蒲慕州，《巫蛊之祸的政治意义》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第 57 本第 3 分，1986 年 9 月，511 - 536 页。

修祀，祸繁不止，归之於祭，谓祭未敬。夫论解除，解除无益。论祭祀，祭祀无补。论巫祝，巫祝无力。”^① 从上文可知，王充对祭祀、解除、巫祝等非科学的问题，表示批判。王充是一位后汉著名的理性主义思想家，对宗教持否定的看法。可说是一位中国的思想革命家。他应用体系合理的探求方法来说明自然现象，而否定超自然现象。他认为利用论证的方法能解释自然所引起的所有现象。所以他对巫覡的所有行为都持强烈批判的态度。另一个理性主义者桓谭的看法，也和王充一样，如桓氏在《新论》中批判巫覡云：“昔楚灵王骄逸轻下，简贤务鬼，信巫祝之道，斋戒洁鲜以祀上帝，礼群神……吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若……不敢赴救，而吴兵遂至，俘获其太子及后，甚可伤。”^②

在以儒家思想为中心的国家制度下，巫覡的存在引起了儒家知识分子的强烈不满。于是他们对巫覡不仅表示非常强烈的批判态度，而且有时还以政治权力打击巫覡。如《风俗通义》曰：“九江浚遒有唐、居二山，名有神，众巫共为取公姬，岁易，男

^① 《论衡·解除篇》，卷 25，1442 页。

^② 桓谭著，孙冯翼辑注，《新论》，卷 1，四部备要本，台北，台湾中华书局，1976 年，22 页下。

不得复娶，女不得复嫁，百姓苦之。……时太守宋均到官……均曰：‘众巫与神合契，知其旨欲，卒取小民不相当。’於是敕条巫家男女以备公姬，巫叩头服罪，乃杀之，是后遂绝。”^① 由此不难知儒家官吏对巫覡的强烈态度。《后汉书》亦云：“郡土多山川鬼怪，小人常破货产以祈祷。巴……乃悉毁坏房祀，剪理奸巫，于是妖异自消。”^② 尽管秦汉当时的儒家官吏对巫覡采取了严厉批判的态度，但由于当时巫覡的势力亦相当庞大，所以，儒家官吏仍不能任意管制巫人的活动。如《后汉书》云：“民常以牛祭神，百姓财产以之困匮，其自食牛肉而不以荐祠者，发病且死先为牛鸣，前后郡将莫敢禁。”^③ 可知儒家统治阶层一方面对巫覡持有批判、严禁、处分等的态度，同时另一方面又有不能随意限制的难处。当时官吏不敢严禁巫祀，原因可从两方面来推测：第一是巫覡势力范围甚大。因为秦汉人大都相信巫祀的效验，所以，秦汉巫覡对社会的影响非常大，使得儒家官吏不敢严禁巫覡；第二是儒家官吏虽反对巫术行为对社会所造成的恶作用，但他们自己也认定鬼的存在及鬼的能力，害怕严禁巫祀之后，鬼会

① 应劭撰，王利器校注，《风俗通义·怪神》，台北，明文书局，1988年，卷9，400页。

② 《后汉书·杜栾刘李刘谢列传》，卷57，1841页。

③ 《后汉书·第五种离宋寒列传》，卷41，1397页。

带给他们不堪设想的后果。所以，他们对巫祀的严禁采取较消极的态度。当然，这些儒家官吏认定巫觋的能力，又害怕鬼的捉弄，并不代表对巫祀的肯定。但是，经由他们认定鬼存在的事实，可证明他们也不完全否定巫觋的能力。

如果从中国的古代文献来研究巫觋，将遇到困难。因为秦汉的帝室图书馆和所收藏有关巫觋的资料是当时的官吏阶层为了提倡儒家思想故意贬低自然宗教的力量而编写的。因此，若要了解秦汉人对巫觋的态度，应该从整个秦汉社会的习俗中寻找。

第三节 秦汉巫觋的意识状态

一、社会批判意识

在某一个时代、某一个潮流中，对当时社会的不满最强烈的集团，总是社会的下层和没落阶层。无论任何社会，所有社会的结构总是以社会支配阶层为主构成，且似乎显得只有支配阶层才是社会的主要成分。所以，社会下层往往被社会大潮流忽略，或者成为被压迫的对象。社会上的所有权力一般都集中在统治阶层的手中，社会的各种制度及规定，

也由他们制定。而被压迫者从早到晚，不辞劳苦，在外劳动也得不到满意的收获。这种社会结构自然引起下层社会的无言的批判和反抗。社会潮流的变化和统治阶层性格的变化，往往产生新的阶层、新的思想、新的潮流。这种新制度、新潮流的出现，必然伴随着旧阶层的没落和衰退。新阶层刚出现的变动时期，必然受到旧阶层的激烈反抗和攻击。通过这样的变动之后，新潮流才渐渐占据社会的主流位置。所以来自旧时代的没落阶层对新时代社会的不满是可以想象的。

秦汉社会是战国以来的儒家、道家和法家等各种政治思想并存的时期。汉朝初建，法律及制度方面承袭秦朝，但此时的学术思想界，却恢复了战国时期的态势，成诸家并立之局。然而，到武帝开始尊儒以后，儒家的政治地位显著提高。儒家因受其他思想及环境的影响，渐失去本来的面目，吸收了诸家的各种理论，具备了较完整的一套政治思想。另外，诸家思想也失去了独立的思想理论，而渐渐儒化了^①。结果出现了在秦汉思想家之间，难以区别其学派之现象。这种影响对巫覡也不例外。一些巫覡也学习经学，同化为儒家；一些巫覡仍然从事于

^① 参见傅乐成，《汉法与汉儒》，收于傅氏著《汉唐史论集》，台北，联经出版事业公司，1987年，37-63页。

巫业，或者卖卜于市。那些不同化为儒家的巫觋，或者那些学了经学而不从事于巫业的巫觋，他们对当时社会是持批判态度的。

尽管汉代的统治思想光以儒家为中心，但在一般统治阶层及民众的生活当中，仍然是以道家和巫术的影响最大。已经形成的思想，不可能一时消减，同时，不管任何时代的任何变动，这种思想都能随着时代的需求加以修正而重新形成。因此，巫觋也自然地摸索着时代的变动而改变自身，但由于当时的文献资料都以儒家的立场来编纂，所以，在利用文献资料时会有很大的限制。

尽管如此，在《史记》上仍可找到巫觋对社会变化的心态反映的记载。如：“司马季主者，楚人也。卜于长安东市。宋忠为中大夫，贾谊为博士，同日俱出洗沐……二人即同舆而之市，游于卜肆中。天新雨，道少人，司马季主闲坐，弟子三四人侍，方辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。二大夫再拜谒……司马季主复理前语……宋忠、贾谊瞿然而悟，猎缨正襟危坐，曰：‘吾望先生之状，听先生之辞，小子窃观于世，未尝见也。今何居之卑，何行之汙？’司马季主捧腹大笑曰：‘观大夫类有道术者，今何言之陋也，何辞之野也！今夫子所贤者何也？所高者谁也？今何以卑汙长者？’……‘卑疵而前，嫫趋而言；相引以势，相导以利，比周宾正以

求尊誉，以受公奉；事私利，枉王法，猎农民，以官为威，以法为机，求利逆暴，譬无异于操白刃劫人者也。’……‘不顾于亲，犯法害民虚公家，此夫为盗不操矛弧者也。’”^① 由贾谊和司马季主的讨论当中可知，司马季主对官吏有非常严厉的批判态度。由于贾谊属儒家官僚，尽管他对司马季主的批评不作任何答复，但心里却相当惊慌。据考证，贾谊生卒年代是公元前200到公元前168年，而上文的记载应是前汉初年之事。当时儒家体系正逐渐掌握官僚阶层，巫覡、道家及法家等体系慢慢丧失势力的时期。由上文的描述，可知司马季主亦不是一般巫覡，而且他在经学方面有一定的知识。但因他只在市场卖卜，对政治和做官似乎不太热衷。虽然他的话不能代表所有巫覡的看法，而至少透过上文可以了解到其时巫覡对社会的基本心态。

另外后汉时期的隐居巫覡高凤在太守连召请之下，也不应为吏，其原因是“本巫家，不应为吏”。高凤认为后汉社会非常不稳定，若任官，其后果堪忧。所以，不仕是明哲保身的最好方法。何况，他对社会又有所批判，更不必去做官而面对不稳定的挑战；他认为在山上授业更能过平安的生活，所以，他托病逃归。

^① 《史记·日者列传》，卷127，3215-3217页。

因此，在儒家官吏掌权的情形之下，巫觋必须摸索各种方法以求生存。有些巫觋对汉代社会有批判的态度，便默默从事自己的本业；有些巫觋为了改变社会制度，就以积极的态度参与后汉末的社会动乱。在这种情形之下，巫觋接受道家的道术，其职掌已不是“降神”才能做的崇高职能，而是已成为专业化的一种技术。

二、社会流动意识

专以巫术为职业的巫觋，在战国时代就已出现^①。但是，其性质到了秦汉又有变化，此时巫术已脱离单纯“以舞降神”的特殊职能，而在巫术里面含有了浓厚的道家色彩。

职业巫觋的活动，到了秦汉时期仍然活跃，而因巫祝以巫术“成业致富”，以至于农民也放弃自己的本业改学巫术^②。这种巫术行事不只限于以灵验交通鬼神的狭义巫术，而是祝、占、卜等的广义巫术。巫术本不是任何人凭借自己的意志随时能够施行的，而是要首先满足降神的条件之后，再经过严格的神

① 《孟子·公孙丑》上，卷3下，十三经注疏，北京，中华书局，1980年9月，第1版，2691页，曰：“孟子曰‘矢人岂不仁于函人哉？矢人惟恐不伤人，函人惟恐伤人。巫匠亦然，故术不可不慎也。’”

② 同第75页注②，276页，曰：“世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，坚颡健舌，或以成业致富。故惮事之人，释本相学，是以街巷有巫，闾里有祝。”

托仪式之后，才能够施行巫术。所以通过当时农民释本相学，改学巫术的情况，可知当时流行的巫术是广义的、商业行为的巫术。所以，举凡想学巫术的人，都能轻易学成。《后汉书》亦云：“诗刺‘不绩其麻，女也婆娑’。又妇人不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝……”^① 由上文可知，甚至妇女也放弃家事，致力于学巫术。所以，巫术便以庶民阶层为中心慢慢地扩散，结果连儒家官僚也学习和鬼神交通的方法^②。

这种放弃本业改学巫术的情形，引起了儒家官吏的注意、批评及压制。所以从事于巫业的人，为寻求自己的活路，扮演了各种各样的角色，结果造成巫术的混杂现象。因为巫觋一方面受到儒家官吏的高压，不容易以巫觋身份活动；另一方面又互相学习巫术的方法。所以，占、卜、相、方术等都被巫觋吸收而成为巫术的一种技巧，且以前的占者、卜者、相者及巫觋之间，并没有明确的区分。因此，巫术能将这些专业加以整合，使他们在各个阶层中进行活动。所以，汉代的巫觋从祭祀到占卜、祝移、治病、生产等任何活动，都能亲自主管^③。

① 《后汉书·王充王符仲长统列传》，卷49，1634页。

② 《后汉书·杜乐刘李刘谢列传》，卷57，1841页：“巴素有道术，能役鬼神。”

③ 详见林富士，《汉代的巫者》，55-68页。

在这种巫术吸收其他方技的情形当中，道教的色彩最为浓厚。有关“妖巫”叛乱事件的记载就反映了此种情形。如《后汉书》云：“（光武十七年）秋七月，妖巫李广等群起据皖城，遣虎贲中郎将马援、骠骑将军段志讨之。”^①又云：“初，卷人维汜，妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。后其弟子李广等宣言汜神化不死，以诳惑百姓。十七年，遂共聚会徒党，攻没皖城，杀皖侯刘闵，自称‘南岳大师’。”^②妖巫李广自称为“南岳大师”。南岳是五岳之一，和道教有相当密切的关系。就是道教“五岳真形图”三天太上大道君所做的符籍^③，各有五岳的名称。其中若有“南岳符”就可避免伤害和火灾。由此可推断，妖巫李广自称南岳大师，其目的就是为了使教徒相信，绝不会被别人伤害。另外从有关五斗米道的活动中，也不难发现巫道结合的情况。五斗米道是巫觋张修领导的民间道教政治宗教集团^④，也参加

① 同第 75 页注③，68 页。

② 《后汉书·马援列传》，卷 24，838 页。

③ 参见《中文大辞典》，中国文化大学出版部，1973 年 10 月，初版，第一册，685 页：“道家之御符也。传为三天太上大道君所撰。持东岳泰山之符，可以保人长寿。持南岳衡山之符，可免他人伤害及火灾。持中岳嵩山之符，可免身劳，而致巨富。持西岳华山之符，可免兵刃之灾，持北岳恒山之符，可免水灾，而致福祿。”

④ 关于五斗米道和道家的关系，见同第 84 页注②：“五斗米道是晋代的道教天师道的前身。”宋佩韦，《东汉宗教史》，台北，台湾商务印书馆，1967 年，台 1 版，66 页：“五斗米道是道教教团。”

后汉末年的叛乱事件。因为汉代巫觋集团和道教之间，有相当密切的关系，所以，巫术和道术彼此之间也有深厚的影响。关于这情形志田不动磨谓：“从汉代初期开始施行道教，道士和妖巫渗透于民众的生活里面。”^① 由此可知，汉代巫觋、道士、妖巫、方士等名称并没有明确区分，混合使用。《论衡》云：“道士以方术作夫人形。”^② 这说明“方士”和“道士”、“方”和“方术”之间，都以同样的意义使用。《汉书》云：“哀帝即位，寝疾，博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者。”^③ 上文的“方术士”应是巫觋。《汉书》又载云：“胜曰：‘窃见国家征医巫，常为驾，征贤者宜驾’。”^④ 上文是龚胜对哀帝的谏言。由此可知，巫觋仕宦时，有以“方术科”而应征召。综合以上，可发现汉代巫觋、道士、方士等名称并没有明显地区别使用，彼此之间也相互影响。由此可知，秦汉巫觋活动的情形非常复杂，而透过本文的叙述，可了解秦汉巫觋和秦汉社会思想交流的情况。

① 志田不动磨“汉代時代の妖巫と妖賊”，《历史教育》，第11卷第6期，1963年，44-47页。

② 《论衡·自然篇》，卷18，1035页。

③ 同第58页注②，1264页。

④ 《汉书·王贡两龚鲍传》，卷72，3080页。

第四章 秦汉巫觋的社会参与

第一节 秦汉巫觋的职掌

所谓原始文化，并不等于说是在原始时代发生，流行于当时，而后就消灭的文化。虽然历史会过去，时代在变化，但发生于远古的原始文化，仍然占据土俗文化的位置，对一般社会生活发挥着影响力。某一个社会集群为了自身的生存，就必须适应社会的要求。不能适应社会要求的集群，自然渐渐消灭，以致绝迹。特别在原始时代、或者古时代产生的文化，更容易受到新文化的无限的挑战。若满足不了新文化的挑战，或者不能摸索新的出路，则这旧文化的生命力也将停止，而再也不能被发现。巫觋和巫术，虽是原始时期产生的自然宗教文化样式，但

在人类宗教进入系统宗教^①阶段以后，其影响力不但没有消灭，而且更扩大了。这种原始文化一直生存下来的原因，可以从以下几个角度来考虑：第一，

① 宗教信仰是为了相信现实世界之外，还有超自然、超人间的世界存在的心理状态，如尊重传统、调合环境，勇于克服困难和面对死亡。这种宗教具有几个特点：第一，需要有一个超自然的对象；第二，需要有一个特定团体，他们的专业和职能就是在人和超自然的世界之间担任媒体作用。一般的自然宗教，来自于生活共同体，透过生活代代相传而流传下来。这并不是某些人的努力所形成的特殊现象，而是由每一个人在生活中的自然思考的结果。这种由神厄招福的自然宗教现象，在系统宗教成立以前，是透过人的生活世代传承下来，但在系统宗教成立以后，因系统宗教与原来一般人的宗教意识有一些差距，所以，巫术不能成为中国古代的基层宗教。后来，以在民间专门化的巫觋为中心，巫觋就组成自己的社会团体，在社会上活动。但，他们所组成的几个不同性质的社会团体中，仍然离不开其本身所属的宗教集团的性质。自然宗教向系统宗教的转化过程当中，系统宗教所拥有的基本特征有以下三点：第一，是系统宗教具有明显的阶级性。人类社会的阶级对立形成之后，社会生活过程增添了新的内容。在从前自然和人们的问题外，又出现人和人之间的问题。这问题直接涉及到人们的现实利益，因而出现教徒和教徒之间、司祭和司祭之间的阶级性。这种阶级性又往往被统治者利用为以宗教麻痹人们，使人们在神威下屈服于统治阶级的意见，而且人们也任意解释神意，用来当做反抗统治阶级的手段。第二，是礼仪、宗教理论的规范化。自然宗教的礼仪、理论处于零散的观念状态。随着历史阶段的发展和人们意识的进步，这种较原始的礼仪和观念就难以适应社会发展的需要。繁杂、野蛮的自然宗教礼仪，进入于文明时代，必需发展成既能适合文明社会，而又便于巩固和发展宗教信仰的宗教礼仪。宗教观念的理论化也是社会发展的必然趋势，只有经过理论化、系统化的阐述，宗教信仰才能获得持久的稳定性。第三，是宗教组织的形成和教团的确立。自然宗教的司祭是独立的个人，虽然存在司祭机构，但这是属于官僚机构中的一部分，而不是独立的宗教机构。系统宗教是以享有宗教乃至世俗特权的司祭集团为核心组织起来的。司祭集团是一批专业的宗教职业者，他们从世俗社会中脱离出来，专门研究神学理论，传播神学思想，组织宗教活动。第四，是崇拜对象的一元化。自然宗教崇拜多神，对人们生活有联系、有意义的每一个自然物或自然力，都可以被幻构成一个神。系统宗教的神则是一元化的。有些多神崇拜的宗教，在诸神中也必有至高神，以至高神为中心系统化，这都可被看成对象的一元化。参照罗竹风主编，《宗教通史简编》，上海，华东师范大学出版社，1990年，32-34页；马林诺夫斯基著·朱岑楼译，《巫术、科学与宗教》，台北，协志工业丛书出版股份有限公司，1989年，22页，65页。

巫覡可以解决基于人生理和心理而产生的所有问题。巫覡的职能范围涉及人的生、老、病、死的生理现象，人死亡的恐惧、对将来的不安心理等诸多问题。第二，巫覡的巫术行为，虽须具有某种具体的而后执行。但在巫术执行的过程中却蕴藉着当时的时代潮流和当时人们的喜怒哀乐等诸多因素。例如巫覡的打鼓行为就曾当时的代表音乐，巫覡的跳舞行为就曾当时的代表舞蹈，堪称一门综合艺术。不仅如此，它还涉及哲学、历史学、医学、生物学、民俗学、心理学等方方面面的内容。第三，巫覡和社会的各个阶层维持着良好的关系，它们总是随时代的变化而寻求自身之出路。结果它们主动地吸收新文化的长处。并且当它们感到时机和自身所拥有的职权不适应的时候，则以换身份的方法寻求出路。巫覡一方面不断地摸索出路，另一方面对社会给予颇大的影响。虽然到了中世纪及近代，他们的影响力渐渐弱化。但是，在原始、古代社会里，仍然引导着民众的生活，并且主管民众的信仰。巫覡的执掌虽然不传授于下一代，但是其执掌当中的一部分，因仍被下一代所公认，所以，巫覡仍能存在于社会上。因此，本文将考察在秦汉社会中巫覡所掌握的执掌如何受到社会的公认。由此我们可了解秦汉时期人们的价值观及生活面。

自古以来，巫覡最重要的执掌是司祭、医疗、

预祝、占卜以及除灾，也就是巫觋有沟通民众和神间的司祭能力。由于秦汉时期人们相信疾病是因恶灵的侵袭才发生的，巫觋驱逐恶灵的治病功能和对未来的占卜及预言的功能等，都被秦汉社会所认定。巫觋不但在秦汉社会上能够存在，而且还可以扩展他们的经济领域。因此，尽管秦汉时期是重法、儒的时代，巫觋不但受到秦汉社会的认定，同时，还拥有比前代更多的社会机能。本文将透过秦汉巫觋的社会执掌来更深刻地了解巫觋在秦汉社会所占的地位。

一、司祭的职掌

祭礼是人类生存在自然环境之中，承认自然力量的伟大，为克服自然环境，借助神力的一种手段。这种祭礼的对象，主要是鬼神，或者是对于人类可以加害的不特定对象，也往往是有形的自然物或人类自造的特定偶像。在进行这种祭礼的过程中，总要带上种种巫术的色彩。祭祀中的祭具及禁忌等带有更多的巫术渗透。因此，巫术的表现，成为祭礼的重要因素。

不管是何种集团，还没有进入系统宗教之前，即不仅相信自然物及其变化都按照超人的咒力生成运行，而且信仰人的吉凶祸福亦被这样的咒力支配。当人的智慧和能力无法控制的事情发生时，就要依

托超人的威力来解决问题，于是便由巫覡来主管祭礼。在史书可看到所谓的“荆巫”、“梁巫”、“晋巫”、“秦巫”，都属这一类。如《史记》云：“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。”^① 如上，可知汉朝廷因重巫覡，而于宫中置“河巫”、“九天巫”等巫官，国家有大小事时，由任职的巫覡来主持祭礼的事实。秦汉的祭礼有不同的分类，对各种不同的祭祀，各由不同的巫覡来主管。包括“郊”、“祀”、“社”、“疇”、“稷”、“畦”等。其中关于“郊”前人都已指出是天子祈天地的祭；由于“祀”，在各祭中是最早的祭，所以很早便成为祭和纪年的通名。

另见《汉书》云：“……周武王封舜后妣满于陈，是为胡公，妻以元女大姬。妇人尊贵，好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼。”^② 如上所述，西周时期不仅国家有重大事要祭礼时，由巫覡进行祭祀，而且随个人的兴趣，为他们进行祭祀。但，为自己执行祭

① 司马迁，《史记·封禅书》，卷28，1378-1379页。

② 班固，《汉书·地理志》，卷28下，1653页。

祀必须具有一定的社会身份才可能，而身份低贱的，或者身份不“尊贵”的一般官吏，不得随意为自己进行祭祀。这不仅证明祭祀在西周社会上拥有的崇高地位，而且表示西周人对祭祀的神圣意识。这时祭祀的性格，当然与国家祭祀不同，而也许注重于进行祭祀当中的技艺，或者具有某种特定个人的求福、求财等目的。秦汉时期，这种对祭祀的神圣意识，似乎比以前显得淡薄，但在变成巫觋在民间的活动较活跃的同时，已经不再存在执行祭祀的身份资格问题。只要有求助的事，只要能够招聘到巫觋，就能进行祭祀。秦汉时期在祭祀的神圣性淡薄的同时，一般百姓对祭祀的依赖性仍然很大，甚至于达到盲目的程度^①。这种无论是国家，或者是人民，所有祭祀的绝对主管者，都是巫觋。因为只有巫觋才是能够与神意交通的惟一“公人”。

在巫觋执行的祭礼当中，必定带有巫术的色彩。因为祭礼是巫术的重要表现，所以巫术的许多做法和手段被祭礼所运用，由此充实和发展了祭礼的活动内容与层次。巫术因素越强，祭礼就越庄严而神秘。如《史记》云：“汾阴巫锦为民祠魏后土营旁，

^① 范晔，《后汉书·第五种离宋寒列传》，卷41，1397页，曰：“会稽俗多淫祀，好卜筮。民常以牛祭神，百姓财产以之困匮，其自食牛肉而不以荐祠者，发病且死先为牛鸣，前后郡将莫敢禁。（第五）伦到官，移书属县，晓告百姓。其巫祝有依托鬼神诈怖愚民，皆案论之。”

见地如钩状，掇视得鼎。”^① 除这种一般祭礼之外，秦汉时期另有解决水灾和旱灾等自然灾害的祭祀。因为秦汉人相信这种自然力量所造成的灾祸，都和鬼神有不可分的关系，所以他们用拜祭求鬼的方法，来解脱自然灾害。如董仲舒《春秋繁露》云：“春旱求雨，……暴巫聚蛇，……择巫之洁清辩利者，以为祝。祝斋三日，服苍衣，先再拜乃跪陈，陈已，复再拜，乃起祝曰：‘昊天生五穀以养人，今五穀病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨，雨幸大澍。’”^② 可知当时地方祭礼活动的一般情形。因此，不论国家大祭，还是地方性祭礼，祭礼的进行都由巫觋担任。

由此看来，秦汉人相信神灵有绝对的威力，只有神灵的助佑，人民才可以持续自己的和平与幸福。因此，朝廷设置“祠祝官”、“梁巫”等的巫官^③，承认巫觋所做的行为（巫术）。所以，巫觋影响力逐渐强化，他们的社会职掌也随之巩固。

二、医疗的职掌

对生产力低下、科学不发达的原始人而言，疾

① 同第 93 页注①，1392 页。

② 董仲舒，《春秋繁露·求雨》，卷 16，四部备要本，2-3 页。

③ 同第 93 页注①。

病是很难克服的一个大问题。他们认为，疾病是鬼神对人间有某种不满的时候给予的惩罚。虽然从原始时代起，人们就在饱受各种疾病的苦恼中寻求各种治病的方法，但原始人从来是以神秘性的态度来，对待自然界的异常现象及凭他们的思维能力不能解释的各种问题。在这种世界观支配下，这些解释不了的问题就都集中到了巫覡的身上。所以，巫覡就成为古代医疗的掌握者，这是人类向疾病挑战的一种表现。进入文明社会后，人们对疾病有了科学的解释方法时，医便与巫开始分离，逐步发展成为一个独立的部门。

医与巫的分离起于何时，现在无法确定。但，通过史书记载可知近在西周、春秋时期医与巫尚不分。如《逸周书》言：“乡立巫医，具百药，以备疾灾，畜五味，以备百草。”^① 上文可能是巫覡的工作和调味有关的记载。《管子》亦云：“上恃龟筮，好用巫医，则鬼神崇。故功之不立，名之不章，为之患者三：有独王者，有贫贱者，有日不足者。”^② 可能当时巫医的作用过大，成为统治上的一大障碍，而法家为了树立君权而压制巫医。上文记载反而表

① 《逸周书·大聚解》，卷4，8页上。

② 李勉注译，《管子·权修》，卷1，台北，台湾商务印书馆，1990年9月，第2版，37页。

示医与巫未分的事实。医与巫的分开，或者独立医学的出现，大概从战国时期的扁鹊开始。虽然扁鹊的名称上亦有浓厚的神话色彩，且有些学者主张扁鹊也是古代巫医的代表名称，所以后者连用古代神医的名称，不只指一个单一人的名称^①。

值得注意的是，这种医与巫的分开不是说明巫覡医疗职掌的消灭。医学虽然成为独立的部门，形成了一套的治病方法，但巫覡的各种医疗活动，仍然在社会上十分活跃，是医疗活动的重要力量。这种情况秦汉时期更加明显，从皇帝到一般庶民，一旦发生疾病就请巫覡来医治。如《史记》记载谓：“天子病鼎湖甚，巫医无所不致。”^②又云：“人之所病，病疾多，而医之所病，病道少。故病有六不治，……信巫不信医，六不治者……有此一者，则重难治也。”^③上文记载明确地说明了至少秦汉时期医与巫之间，有明显的分开。由于文明的进步，人民的思维能力也随之提高，而社会气氛逐步转到尊医而贱巫的倾向。但，无论皇帝

① 有关医与巫的分开问题和“扁鹊”名称里具有的神化色彩，“扁鹊”名称的由来问题，参照周策纵，《古巫医与“六诗”考》，88-93页。另见笠原清一，《上代支那の巫医に就いて》，《史苑》，第11卷第3、4期合刊，1938年，325-333页。

② 同第93页注①，1388页。

③ 《史记·扁鹊仓公列传》，卷105，2793-2794页。

或者庶民都仍然相信巫覡的治病能力，而不相信医学。可能这时候，医学虽然独立出来，但尚未成熟，而得不到人民的信赖。也可能因历来人民对巫覡的依赖性过强，而不能一下改变观念^①。所以慨叹信巫不信医是治不了的大患。

秦汉时期巫覡的医疗活动主要有以下两种方法：

咒术医疗 咒术医疗行为是根据歌舞降神、征兆、招魂、占卜、祝咒等手段，来诊断或治病的方法。秦汉人相信以这种仪式能够治病。如马融《广成颂》云：“导鬼区，径神场，诏灵保（注：灵保，神巫也），召方相，驱厉疫，走祥”^②。这种仪式的根本意图在鬼的解、散、除等。秦汉人一旦发生疾病时，就以这种仪式来驱逐侵入患者体内的恶鬼。不仅如此，他们还相信以符咒能治病。如《后汉书》载云：“初，钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以

① 王符，《潜夫论·浮侈》，卷12，9页下—10页下，曰：“至使羸走便时，去离正宅……益祸益祟，以致重者，不可胜数，或弃医药，更往事神，故至于死亡，不自知为巫所欺误，乃反恨事巫之晚，此荧惑细民之甚者也。”可知患者甚至于弃医而求巫覡，而至于死亡的程度。

② 《后汉书·马融列传》，卷60，1964页。

善道教化天下，转相诳惑。”^① 另外史书上还记载招鬼治病的事例。就是公元前 118 年汉武帝得病后，邀请巫觋治病的记载。可知秦汉时期用神秘方法治病的现象受到广大人们的普遍信赖。他们似乎相信如上的方法，是治愈疾病的惟一方法。所以，他们用巫术来预防恶姿、恶鬼、杂鬼的侵扰，或医治已得的疾病。因此，巫觋用巫术的方法医治疾病，为民众招福。

药物医疗 巫医治病的方法，除了上述的咒术医疗之外，还有具体的药物医疗方法。这是巫觋从历来治病的经验中取得并互相学习的结果。巫医使用的药物有酒、草药等物。关于巫觋将酒用于医疗的事例，见段注《说文解字》谓：“医：治病工也。从医从酉。医，恶姿也。医之性然，得酒而使，从酉。王育说。一曰：医，病声。酒所以治病也，《周礼》有医酒。古者巫彭初作医。”^② 上文中的“治病工”的“工”字应是如前所述指巫觋^③。所以“治病

① 《后汉书·皇甫嵩朱儁列传》，卷 71，2299 页。《史记·孝武本纪》，卷 12，459 页，曰：“文成死明年，天子病鼎湖甚，巫医无所不致，不愈。游水发根乃言曰：‘上郡有巫，病而鬼下之。’上召置祠甘泉。及病，使人问神君。神君言曰：‘天子毋忧病。病少愈，强与我会甘泉。’于是病愈，遂幸甘泉，病良已。”

② 许慎撰，段玉裁注，《说文解字》，14 下，酉部，757 页。

③ 同上，5 上，203 页。

工”应该是“治病的巫覡”。另见《说苑》谓：“巫医……汤粥以方之。”^① 可知巫医用汤液治病的事实。文中“汤粥”，可能是与巫医用的与酒类似的药液，或者是医酒的另一种表现。但，《说文》载曰：“汤，热水也。”^② 使人怀疑“汤液”一词是否还具有另一种意思。这“热水”假如表示烹汁，则“汤液”应该是指草药煎制而成的药物。由此可知“汤液”可能具有医酒和汤药的两个意思。因此，通过上文可知巫覡用酒治病的事实，并可推论巫医用酒治病不是在秦汉时期才开始，而是已具有很久的历史了。

追溯秦汉以前的史料，可知巫覡治病的方法不只巫术，他们还用针刺术来救人^③，但有关秦汉的史料并没有详细记录。但，从秦汉的史料当中可发现行巫术的医者与行医术的巫者，两者之间并无明显区分。如《太玄经》云：“疾其疾，巫医不失。”^④ 另见《太平经》曰：“使神劳心烦苦，医巫解除。欲得

① 刘向，《说苑·修文》，卷19，9页下。

② 同第99页注②，11上，水部，566页。

③ 周策纵，《古巫医与“六诗”考》，157-165页。另参见许进雄，《中国古代社会》，台北，台湾商务印书馆，1988年9月，382-400页。周策纵，《中国古代的巫医与祭祀·历史·乐舞及诗的关系》，《清华学报》，第12卷1、2期，1979年12月。林富士，《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础》，《史原》，第16期，1987年。

④ 扬雄，《太玄经·常》，卷4，四部备要本，台北，台湾中华书局，1974年，10页下。

求生，不忘为过时。”^① 如上“巫医”和“医巫”并举，而史料上没有明确的区分。医和巫，医疗和巫术密切结合，药物与神灵取得了自然的结合，求医和求巫都统一于医疗活动中。因此，巫医结合，医巫互用，信医之中有信巫的成分，求药之中亦有信巫术之要求。医疗活动中，离不开巫术，基本原因也在这里。

这种用巫术来治病的习俗，也造成了一些社会问题，尤其是在因皇帝的病患而邀请各地方的巫覡，利用各种巫术来治疗的事例增多时，难免会引起各种非难，或与儒者直接发生冲突^②。王符也对后汉社会信巫医的习俗加以批评：“妇女羸弱，疾病之家，……或弃医药，更往事神，故至于死亡，不自知为巫所欺误，乃反恨事巫之晚，此荧惑细民之甚者也。”^③ 但是，尽管有这样的批评，巫医的治病活动依然活跃，秦汉人发病时仍旧依靠巫覡治病，巫覡的治病职掌自然在秦汉社会上受到某种程度的公认，同时，因这种公认，使得他们能够拥有社会上的地位及经济上的力量。

① 王明，《太平经合校·病归天有费决》，卷114，北京，中华书局，1992年，620页。

② 同第97页注③。

③ 同第98页注①。

三、预言的职掌

启示是神对巫觋告示的一种方法，而预言是巫觋对人们告诫的一种方法。神对人们有事告知的时候，以启示的方法来呈现。这种呈现一般以灵媒、天文、征兆、呈梦、占卜的形式来表现出来。但，因为这种启示不是直截了当的预报，而是运用难以捉摸的、含糊不清的和模棱两可的散文或象征，它既没有明确的根据，所以不是所有人都能看得见、都能解释的，而是具有一种特殊功能的人、对神的启示有特别理解力的人，才能明白其义的。因此，在社会出现某种征兆或突发现象时，这往往被解释者利用为政治手段，甚至用来批判皇帝。有时人们故意造成异变。这些预言的解释者，一般是巫觋。因为人们崇信鬼神、依靠巫觋的主要原因是摆脱对未来的不安，而得知未来、预测未来的执掌自然成为巫觋的重要活动。但，这与一般的巫术活动不完全相同：第一，由于一般巫术的目的在改变现实和未来，但预言则只能知道未来的事情或结果；第二，巫术是只有巫觋才能执行的活动，但预言则只要具有解释的方法，一般人也能发现征兆，也能提出合理的解释。就是说执行巫术的主体一定是巫觋，且巫觋也能解释天文、征兆等的神秘现象，但解释征

兆的主体不一定是巫覡。因此，改不改变事实与包不包括现实的两个问题，再加上会不会解释的问题，巫术和预言之间，有显著的差别。巫覡预知未来主要有灵媒和占卜两种方法。

灵媒 灵媒是只有巫覡才能拥有的通神方法。巫覡有必要知道神意时，不使用任何工具，而用直接通神的方法得知未来的结果，或者有时神自己降至巫覡的身上告知未来的事情。这时巫覡就成为神的代言人，上达民意，下达神旨，能预告吉凶祸福，能为人除灾去病。武帝得病以后，无论邀请多少医、巫而皆不得治病。但在邀请了其他地方的神巫之后，如果巫覡的预言治好了病，这时“使人问神君”^①，应该是巫覡以直接通神的方法，去向神问武帝病的原因。结果神通过巫覡告示其病情。这是巫覡以灵媒方式预言的典型例子。

占卜 占卜是作成符号的一种方式，用来窥探上帝及神鬼意思的方法之一。巫覡不但以这种占卜方法能够预知人的未来，而且如果在占卜进行过程当中，预知到不吉祥的凶兆，他们还能有预防措施。巫覡为施行占卜，则必须先满足以下三个条件：第一是问卜者。问卜者是占卜活动的关键。没有人相

^① 《史记·孝武本纪》，卷12，459页。

信占卜的结果，则没有人问卜，则占卜活动就不得成立。所以问卜者的存在是以对占卜活动的信赖为基础的，他们是占卜活动的基础力量。这需要问卜的主体者往往也是占卜者本身。第二是占卜手段。就是作成符号的具体工具。巫觋的一般预言以灵媒的作用为基础，而占卜因为是使用具体工具得知神意的一种方法，所以必须有龟甲、兽骨、蓍草、鸡等的具体工具。这属于以间接的方法与神交通的方法，也是与一般巫术区别的重要特征。第三是占卜者。因为得知神意的能力不是所有人都拥有的，而是有一种特殊能力的人才能充当，所以为了进行占卜，一定需要能进行活动的主管者。这种条件三位一体时，才能进行占卜活动。

中国的占卜历史非常悠久，它可能是在鬼神观念、巫术和中国人的思维能力发展到一定阶段以后，为了达到某种政治目的而才产生的。它原是人想做某些事时，为了确认其妥当性及在何时何地做而产生的行为。当初占卜只不过是按照巫觋的直观所形成的自然过程，但随着时代的演变，渐渐不依靠巫觋的自然能力，而以固定形式所做的操作来代替。

占卜主要是使用龟甲、兽骨及蓍草（筮竹）等方法，其中有关使用龟甲和兽骨的方法，在商朝以

前就成为占卜的正式媒体^①。虽然目前还没有发现秦汉时期占卜所使用的龟甲及兽骨，但文献上的记载有关龟甲及兽骨的占卜方式，至少到秦汉时期仍然存在^②。另外，占卜的主要方法就是使用蓍草作成六线卦。这种蓍草占卜的方法也像龟甲占卜一样受到秦汉人的信赖。照《淮南子》的记录，乌龟活到三千年以上，这漫长的岁月当中乌龟自然得到某种智慧^③。蓍草也渐渐成长，直到一段很长时间。由于七十年才长一枝草枝，过七百年以后才有十枝草枝。天下和平，行真正王道政治时，蓍草不但可长到十尺，而枝数也有一百枝^④。因此，秦汉人似乎相信龟甲及蓍草的神秘性。

秦汉的占卜行为，虽已有专业的占卜者，但还

① 陈梦家，《殷代卜人篇——甲骨断代学丙篇》，《考古学报》，第6册，1953年12月。饶宗颐，《殷代贞人人物通考》。David N. Keightley, *Sources of Shang History*, University of California Press, 1978.

② 有关用龟甲及兽骨的占卜方式详细记载，见《史记》。不但记述腹甲上可出现的痕迹种类图表及利用方法，可预测到的去来结果，对疾病、收获、气候的展望，而且有记载龟甲上可出现的三十多种类型。参照《史记·龟策列传》，卷128，3223—3251页。

③ 刘安等，《淮南子·论言训》，卷14，13页上，云：“龟三千岁，浮游不过三日，以浮游而为龟忧养生之具。”

④ 王充，《论衡·状留篇》，卷14，799页，云：“蓍草七十岁生一茎，七百岁生十茎。神灵之物也，故生迟留，历岁长久，故能明审。”另参照李成珪译，《古代中国生死观》，112页（原书：Michael Loewe, *Chinese Ideas of Life and Death; Faith, Myth and Reason in the Han Period* (B. C. 202 – A. D. 220), London, 1982.）。

属于巫覡职掌之一。《淮南子》载云：“神在男曰覡，在女曰巫。巫能占骨法吉凶之气。”^①《史记》亦云：“乃令越巫立越祝祠，安台无坛，亦祠天神上帝百鬼，而以鸡卜。上信之，越祠鸡卜始用。”^②如上可知，秦汉时期本业的巫覡与占卜者的职掌方面并没有明确的区别，似乎有混杂的现象。从广泛的意义而言，专业的占卜者也应出于巫覡。后来随着占卜技术的发展和巫覡本身的分化才独立出来，而成为一门专业。所以才出现了巫覡能做占卜，而专业的占卜者则不能执行巫术的现象。

无论如何，秦汉时期不管是皇室还是民间都相信巫覡所说的占卜结果。甚至于继皇位时，亦问占卜之后才做决定。史书中有关文帝继承皇位时的记载如：《汉书》曰：“……代王报太后，计犹豫未定。卜之，兆得大横。占曰：‘大横庚庚，余为天王，夏启以光。’代王曰：‘寡人固已为王，又何王乎？’卜人曰：‘所谓天王者，乃天子也。’于是代王乃遣太后弟薄昭见太尉勃，勃等具言所以迎立王者。”^③此外还有类似的记载：“……‘愿将军详大议，三以蓍龟，岂宜褒显，先使人侍，令天下昭然知之，然后

① 《淮南子·精神训》，卷7，106页，注。

② 同93页注①，1400页。

③ 《汉书·文帝纪》，卷4，106页。

决定大策，天下幸甚！’”^① 上文是公元前 74 年，在迎宣帝之前，先以蓍草占卜的建议。已具有一定科学理论的秦汉朝皇室，是否真的相信占卜的结果，还是只不过是一种形式上的问题？还说不清楚。但无论如何，假如他们真的相信占卜的结果，则通过上文记载可知秦汉时期占卜形式的预测对秦汉皇室所具有的决定力量。假如这只不过是一种形式，则这场占卜的预测是已经被他们操作的结果。他们无非通过占卜的形式来得出自己想要的结果。这结果一定对说服其他皇室近亲及统治阶级，具有颇大的影响力。所以通过上文记载，可知占卜在秦汉时期具有的政治、社会的影响。除如上的事例之外，还有后汉时代在选后宫时，为了解候选者的性格及命运是否适合，而予占卜^②，远征西域前也要先占卜^③，赐将军军职时先占卜之后定日子^④ 等等。秦汉政府从皇帝继位到军事问题，都先予占卜，然后才做决定。但是占卜的结果，并非绝对正确^⑤，而且因为秦汉人经常借助占卜的形式，来得出自己所愿的结果，所以产生了不少政治、社会问题。因此，

① 《汉书·魏相丙吉传》，卷 74，3143 页。

② 《后汉书·皇后纪》上，卷 10 上，407 - 408 页。

③ 《汉书·西域传》，卷 96 上，3913 页。

④ 《淮南子·兵略训》，卷 15，268 页。

⑤ 同第 107 页注①。

出现了滥用占卜的批判性意见。如《盐铁论》载云：“……古时，德行求福，故祭祀而宽。仁义求吉，故卜筮而希。今世俗宽于行而求于鬼，急于礼而笃于祭，嫚亲而贵势，至妄而信日，听言而幸得，出实物而享虚福。”^① 这记载虽对求鬼、占卜的滥用有所批判，但由此也可证明当时占卜流行的程度。所以秦汉时期的巫觋就在这种情形之下，巩固了自己的社会职掌，奠定了自己的社会作用。

四、除灾的职掌

由于灵魂观念的存在，秦汉人在思维中创造了鬼灵等虚幻的超自然的存在。秦汉人把鬼灵世界看做是与人生世界并存的东西，而且鬼灵世界与人间世界是相通的。任何鬼灵都要不断地与活着的人发生各种联系，不仅由人转化的鬼是如此，自然界转化的各种精灵，也常常要以鬼的形式打入人的生活之中。所以秦汉人探索鬼于人间世界渗透活动的规律，而这种观念产生了对某种事情禁忌的习俗。例如，因为鬼于鬼节返回人间，而禁忌七月、五月娶妻、生子的习俗即是如此。如《史记》云：“田婴有子四十余人，其贱妾有子名文，文以五月五日生。婴告其母曰：勿举也。其母窃生之。及长，其母因兄弟而见其子文于田婴，田婴怒，其母曰：“五令

^① 桓宽，《盐铁论·散不足》，卷29，275页。

若去此子，敢生之，何也？”文顿首，因曰：“君所以不举五月子者，何故？”婴曰：“五月子者，长与户齐，将不利其父母。”^① 另见《论衡》亦云：“讳举正月、五月子，以为正月、五月子杀父与母不得举也。”^② 可知秦汉人相信鬼魂于一定时期返回人间，对人间生活给以影响。除此之外，他们还相信某一段期间或某一定的场所都有其特定性质，这性质又影响特定行为的适或不适。至于幸或不幸则靠与案子相关人的性情如何调和，所以适当的行为时期，必须与个人命运的时间周期相调和。如《抱朴子》云：“……不可轻入山也。当以三月九月，此是山开月，又当择其月中吉日佳时。若事久不得徐徐须此月者，但可选日时耳。凡人入山，皆当先斋洁七日，不经污秽，带升山符出门。”^③ 上文记载明显表现当时有关秦汉人对禁忌事情的普遍程度，后来这种禁忌被明帝（公元57—75年在位）废止。

秦汉人的这种观念基础在于：人得福、享受和平的日子、安心立命的惟一方法，就是避开与鬼的冲突，防御恶灵杂神的接近，得到善神的帮助。所

① 《史记·孟尝君列传》，卷75，2352页。

② 《论衡·四讳篇》，卷23，1337页。

③ 葛洪，《抱朴子·登涉》，卷17，1页上。关于汉代禁忌的习俗，从1959年在甘肃武威县磨咀子第六号汉墓出土的“日忌”简册中，也可以证明。根据简册，从饮药、安宅、娶妇等事，亦有禁忌。参见中国科学院考古研究所合编，《武威汉简》，北京，文物出版社，1964年。

以，秦汉人一方面为了驱逐包罗万象到处存在的杂鬼，另一方面为了得到善灵的助佑，摸索出多样的方法。例如，一开始就屈服于鬼的超人威力，尽力接待鬼，得到鬼的欢心，使鬼自然不接近的妥协方法。或利用鬼的性情，使用咒术、佑护、祈祷等逐鬼仪式，防御恶鬼的接近，或驱逐已来侵的恶鬼，以求达到自己所愿的目的。这就产生了对巫术的信赖，而巫觋也因此始终保持着它在秦汉人生活中的地位。巫觋的除灾活动主要以祭鬼、驱鬼、求鬼的形式来进行。

祭鬼 除灾活动和求鬼活动，并没有明显的区别，因而就产生了除中有求，求中有除的现象。祭鬼活动含有双层面意义。祭鬼活动，一般来说可分成公祭和私祭。所谓公祭是为他们的氏族、部落、国家或为某一个集团所做的活动。这时整个社会成员都参加公祭活动；私祭则是为个人的目的所做的活动。祭鬼的进行符合个人的要求，所有经费也由个人负担。巫觋只是一个被个人雇佣的司祭，而除了主管祭祀的资格之外，没有任何权利。无论公祭、私祭都是为了社会的共同利益所做的巫术行为。秦汉人为了祈求好结果或为了驱逐鬼时，便邀请巫觋进行祭鬼活动。这种祭鬼活动时，被关联的鬼灵，不只是一般的鬼魂，而有时涉及到各种神灵。所以祭鬼活动，因执行目的多样，有时成为一种广泛的

鬼祭。

这种广泛意义的祭鬼活动，在对象方面没有固定的限制，天神也包括在内。在巫术观念中，因为鬼与神往往是不可分的概念，只要符合执行祭鬼目的和祭鬼必要时，无论神或鬼、山神或山鬼，并无区别，尤其是从自然现象中幻化出的神灵，也不例外。《新书》云：“人心以为鬼神能与于利害，是故具牺牲，俎豆，粢盛，斋戒而祭鬼神，欲以佐成福，故曰：祭祀鬼神为此福者也。”^① 在秦汉世俗的观念里，确实有祈求神灵保佑的观念及以祭鬼的方法来免除恶鬼的来侵。如《论衡》记载：“世信祭祀，谓祭祀必有福；又然解除，谓解除必去凶。”^② 由此可知，祭与除也并不完全分开，有时祭中有除，有时除中又有祭。祭和驱两者同为对付鬼神的手段，并常常用于同一事物之中。当时人们对祭鬼神活动的依赖程度是非常强烈的。他们以打钟鼓的方法来感应鬼神，请求他们所欲求的目的，并解决自己所面临的灾难。

祭鬼的习俗，不只在一般社会上通用，当国家有战争、水旱灾害时，都有祭鬼的记载。如《史记》曰：“父老乃率子弟共杀沛令，开城门迎刘季，……

^① 贾谊，《新书·道德说》，卷8，10页上。

^② 王充，《论衡·解除篇》，卷25，1433页。

乃立季为沛公。祠黄帝，祭蚩尤于沛庭，而衅鼓旗，帜皆赤。……于是少年豪吏如萧、曹、樊哙等皆为收沛子弟二三千人，攻胡陵、方与，还守丰。”^① 关于水旱灾的记载，桓帝延熹八年所立的“西狱华山庙碑”云：“建武之元，事举其中，礼从其省，但使二千石以岁时往祠。其有风旱，祷请祈求，靡不报应。自是以来，百有余年，有事四巡，辄过享祭。”^② 如上的祭祀仪式，不只自然所引起的灾难如求雨^③、止雨方面，而且国家社会活动所造成的战争、政治灾难方面，都贯穿了巫覡的活动和巫术的运用，都在趋吉避凶。在这当中，反映了巫覡所拥有的职掌。

由此可知，当秦汉人在现实能力微弱时，往往藉由巫覡来帮助他们解决其无法解决的困难，而巫覡不能解决的负担都留在他们身上，存于他们心中。

驱鬼 假如祭鬼活动是对鬼的消极、屈服的方法，则驱鬼活动是对鬼的积极、攻击性的方法。当

① 应劭撰·王利器校注，《风俗通义·怪神》，卷9，台北，明文书局，1988年，再版，403页，曰：“汝南颍阳有于田得磨者，其主未往取也，商车十余乘经泽中行，望见此磨著绳，因持去，念其不事，持一鲍鱼置其处。有顷，其主往，不见所得磨，反见鲍君，泽中非人道路，怪其如事，大以为神，转相告语，治病求福，多有效验，因为起祀舍，众巫数十，帷帐钟鼓，方数百里皆来祷祀，号鲍君神。”《史记·高祖本纪》，卷8，350页。

② 宋·洪适，《隶释》，卷2，《文渊阁四库全书》，第681册，台北，台湾商务印书馆，1983年，461页。

③ 同第93页注②。

初对鬼具有恐惧和不安心理的人们，终于得出了利用鬼的性情^①，或使用咒术、祓社、祈祷的仪式，一方面来防止恶鬼的接近，另一方面控制鬼神，以达到人们所欲求的目的。

这种活动的主管者亦是有本事的巫覡。祭神与驱鬼本是同性质的活动，但随着仪礼、巫术等范围的扩大，巫术就渐渐分化。驱鬼活动也因而再分成了两种情况：第一，是公的活动和私的活动。公的活动则以社会公共利益为目的的集体活动，一般是整个社会招请平安，所举行的全国性逐除活动。私的活动则以个人目的为对象的个体活动，主要是为了个人的祸、疾病等所做的活动，一般巫覡受各病者家人所请，都进行这种活动，这时他们所驱的鬼是病鬼，而不是与疾病无关的一般鬼。第二，是定期活动和临时活动。前者则具有每次有约定的时间、次数等固定的基准。后者则有必要随时都能进行。为了进行这种活动，巫覡首先要能控制鬼的性

^① 林富士，《汉代的巫者》，127-129页，云：“人的行为，感应上天而降下，此即所谓‘天人感应’或‘类感’”，又云：“在汉人观念中鬼神的权威和力量有一定的限度，鬼神甚至还会死。”《淮南子·说林训》，卷17，67页，注。另外，利用鬼神所畏的物质驱除鬼神，如牡棘、生桐、柏杵等。参见马王堆汉墓帛书整理小组，《马王堆汉墓出土医书释文》，《文物》，第9期，1975年，41页。云梦睡虎地秦墓编写组，《云梦睡虎地秦墓》，北京，文物出版社，1981年，图版132、134、844、860号简。

情及力量。如果巫觋对鬼的特色及性情不熟悉，不但无法控制鬼，而且不能进行活动。因此，在驱鬼活动中，最主要的就是要能控制鬼神。

秦汉时期最有代表性的驱鬼活动是“傩”，这是较原始的公的定期驱鬼活动。其驱鬼形式大致是：由方相氏操作，身蒙熊皮，玄皮朱裳，头戴黄金四目的面具，手中挥动着戈与盾，率领着百隶，挨家挨户去寻找，驱赶疫鬼。见《后汉书》有较详细记载曰：“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。皆赤帻皂褊，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，冗从仆射将之，以逐恶鬼于禁中。……于是，中黄门倡侲子和，曰：‘甲作食殂，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊，凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！’因作方相与十二兽舞。欢呼，周徧前后省三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外，五营骑士传火弃雒水中。百官官府各以木面兽能为傩人师讫，设桃梗、郁垒、苇茭毕，执事陞者罢。”^① 可知出现方相氏、十二

^① 《后汉书·礼仪志》中，志第5，3127-3128页。

兽等神灵，管掌驱鬼活动。还使用火炬等工具进行颇大规模、较热烈的活动。

其次，他们还用“鬼害怕的事物”来进行活动。如《龙鱼河图》亦记载：“岁暮歹四更，取二十豆子，二十七麻子，家人头发少许，合麻豆著井中，咒勅并，使其家竟年不遭伤寒，辟五方疫鬼。”^① 这是利用一些鬼神所惧怕之物来驱鬼的事例。他们使用这些物品时，并配合巫术的手段达到他们所要的目的。

其外，他们利用“符咒”来进行驱鬼活动。符咒的历史来源很久，在古代传说中，就有记载^②。这种符咒一般是从汉字古体和律文当中加以变形的结果。虽然当初符咒的主要功能即在驱鬼，但后来使用符咒的范围不仅仅局限于驱鬼活动，而广泛使用为治病、求福、求平安无事、求孩子、搬家等各种生活方面，并与道教、佛教结合而带有宗教性。如《抱朴子》曰：“其次有诸符，则有自来符、金光符、太玄符、三卷通天符、五精符、石室符、玉策符、枕中符、小童符、九灵符……青龙符、白虎符、朱雀符、元武符……八卦符、监乾符、雷电符……”^③

① 安居香山·中村璋八合编，《纬书集成》，卷6，74页。

② 参见同上，《龙鱼河图》，曰：“天遣玄女，下授黄帝兵信神符，制伏蚩尤，黄帝出车决曰：‘蚩尤无道。’帝讨之梦西王母遣人以符受之，帝悟，立坛而请，有玄龟衔符从水中出，置之坛中，盖自是始传符。”

③ 《抱朴子·内篇·遐览》，卷19，3-4页。

如上所述，巫觋在秦汉人的各种生活方面，以各式各样的形态来做贡献。所以，秦汉人随时以祈雨、祈恩、祈子、祈福等山川神祭的方法，来请求国家、社会的平安及个人的幸福。因此，巫觋为国家的平安，以占卜形式，主持了祭神与驱鬼的仪式。同时使用各种方法，为秦汉人祈福，甚至有时他们也使用法术驱鬼，以满足社会及个人的欲求。

五、祝诅的职掌

祝诅是巫觋所做的一种咒术行为。因咒术是宗教形成之前的一种巫术，而古代人相信，自然的过程和人间的生活都按照生命力支配运行。所以，他们想在接近生命力之后，将它从属于人间的意志之下，以带来人们所需求的结果。祝诅巫术的原理，基础在于交感巫术的原理，主要以感应律^①为主。

^① 感应律(Principle of Sympathy)是施术给某种物质，而同样的另一物却感受到了魔术力量。这种交感巫术可分成两种方法：一种是顺势法(Homoeopathic)，主要以相似律为主。即是人体分出去的各部分，仍然能够继续到互相的感应。巫觋能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事；另一种是接触法(Contagious)，主要以接触律为主。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。巫觋能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之一部分。这两种方法往往是一起表现出来。以上参见张紫晨，《中国巫术》，61-63页。另参见梁钊韬，《中国古代巫术》，广东，中山大学出版社，1989年，初版，8-16页，曰：“原始巫术所根据的原理可分成三点：第一是感致巫术(Homoeopathic magic)或模仿巫术(Imitative magic)。就是巫觋以为他模仿什么，就可产生什么的巫术原理。这原理可能就是在秦汉所谓的巫蛊原理，也就是用一种伤害或毁灭某人的形象来伤害或毁灭其本人的方法；第二是染触巫术(Contagious Magic)。就是曾经结合在一起的东西，要使之仍保持着交感关系，或是把相隔的东西联接起来，使之互相传染；第三是反抗的巫术。就是其物性可以传给接触的人的原理。如象牙能使人有力，虎牙能使人勇猛”。

这种交感巫术的痕迹，在古代神话中常常可以发现^①，而可知其在古代历史当中拥有的影响力。巫觋的使命就是要求神保护人的生命，使人安心立命。但是巫觋的这种使命往往没有发挥功能，反而以咒术带给人们灾难。

各种巫术当初都从保护自身利益的动机开始，以实现自身利益为目的，因此，称之为“吉巫术”或“白巫术”。但祝诅巫术，一般是以害人的方法而达到自己的目的，所以叫做“凶巫术”或“黑巫术”^②。这种黑巫术一般与祭鬼仪式并行，涉及的社会阶层甚为广泛，而往往引起了重大社会问题。如《汉书》载曰：“孝武陈皇后，长公主嫖女也。……擅宠娇贵，十余年而无子，……后又挟妇人媚道，颇觉。元光五年，上遂穷治之，女子楚服等坐为皇后巫蛊祠祭祝诅，大逆无道，相连及诛者三百余人。楚服枭首于市。使有司赐皇后策曰：‘皇后失序，惑于巫祝，不可以承天命。其上玺绶，罢退居长门宫。’”^③ 据秦汉人的思维观念，祝诅被认为是一个背天意的行为。从站在受天命的秦汉政治理念立场来分析这种以害人为目的的祝诅行为，是被看做“大

① 《史记·周本纪》，卷4，111页。

② 马林诺夫斯基著·朱岑楼译，前引书，42-44页。

③ 《汉书·外戚传》，卷97，3948页。

逆无道”的事情。从上文记载可以了解两种情形：第一是从皇后指示的事实和连累人数，可了解祝诅活动所涉及的社会阶层和规模。第二是政府对祝诅行为的激烈反应。这种反应是否直接针对祝诅行为，或者是被利用为废黜皇后的借口，现在无法断定。只是通过上文可知“惑于巫祝”罪之严重，在法律上，即使是皇后犯了此罪，也要废黜。但，有一条事例使得我们怀疑这不是法律上正式的规定，也不是正式针对祝诅行为，而只是解决事件的措施。应劭《风俗通义》曰：“武帝时迷于鬼神，尤信越巫，董仲舒数以为言。武帝欲验其道，令巫诅仲舒；仲舒朝服南面，诵咏经论，不能伤害，而巫者忽死。”^①虽不知上文的记载是否属实，但武帝好巫术诚属确实。所以，武帝非常佩服李少君操纵鬼神的能力，以至于后来李少君病死之后，武帝仍不相信他已死，而认为李少君化身去别处^②。李少君死了之后，公元前121年，武帝再度迷于齐地的巫覡少翁。少翁的能力似乎不及李少君，结果他欺诈武帝而被武帝发现，处死刑^③。最后使武帝迷惑的巫覡是栾大。他也是齐地出身的巫覡，其官职升至将军。但其名望也

① 同第112页注①，423页。

② 《史记·孝武本纪》，卷12，455页，云：“居久之，李少君病死。天子以为化去不死也……”

③ 同上，458页。

没维持多久，最后仍被武帝腰斩^①。武帝好巫术的情况既然如上，但在上文还要注意“诵咏经论，不能伤害，而巫者忽死”一句。就是要注意“诵咏经论”和“不能伤害”之间有何关系，另外“诵咏经论”和“巫者忽死”之间又有何关系。董仲舒“诵咏经论”时，使巫觋不仅没能伤害他，而且还送了自己的命。这是否是说经论具有一种咒文的功能呢？也许董仲舒诵咏经论也是一种祝诅行为^②。无论如何，从如上情况，可知执行祝诅不是被正式严禁的行为。有人还想利用祝诅巫术争夺皇位。诸侯王等有势力的人物，若有求神的事情，有时用金钱从外

① 同第93页注①，1389-1391页。

② 汉儒的思想里已有深厚的神秘色彩，而笔者一直怀疑儒家是否拥有一定的咒术能力。董仲舒提出的所谓“独尊儒术”的“术”是含有如何的意义，是否含有一种“功能”的意义，现在难以详考。但通过其他史例可以发现当时的知识分子（不一定是儒家，但他们都是学经学的学徒）对巫术类的术有一定的内涵。如《汉书·游侠传》谓：“楼护字君卿，齐人，父世医也。护少随父为医长安，出入贵戚家，护诵医经、本草、方术数十万言，长者咸爱重之，共谓曰，以君卿之才，何不宦学乎，繇是辞其父，学经典，为京兆吏数年，甚得名誉。”（卷92，3706-3707页）楼护虽具有医经、本草、方术等学问，但却仍不能仕宦。在他要进出官界时，他还要学习宦学。这宦学应是经学，而在他学了经学以后，就能进出于官界而得到名誉。另见《后汉书·杜栾刘李刘谢列传》曰：“栾巴字叔元，魏郡内黄人也。好道。顺帝世，以宦者给事掖庭，补黄门令，非其好也。……巴素有道术，能役鬼神。”（卷57，1602页）上两人都是学经学而仕宦的官吏。但他们除经学之外，还对“方术”、“道术”有深厚内涵。虽然对如上的“方术”、“道术”的定义目前还没有较固定的论证，但两者确实是‘背经术’的。如上汉代的一些知者拥有役鬼神的术。儒术本具有这种力量，还是董仲舒自己具有如上的能力，现在难以证明。将要别论再探讨。

地招来灵通的巫覡施行巫术^①。巫覡便以自己拥有的降神祝诅、巫蛊等方法，执行祝诅活动。因此，祝诅是利用巫术害人达到自己所愿目的的典型方法。如上的情况在秦汉皇室往往发生，主要在觊觎皇位或后位时经常使用。另见《外戚传》亦载曰：“（中山）孝王薨，有一男，嗣为王，时未满岁，有眚病，太后自养视，数祷祠解。哀帝即位，遣……张由将医治中山小王。由素有狂易病……因诬言中山太后祝诅上及太后……因是遣御史丁玄案验，巫刘吾服祝诅。”^② 如上在皇室盛行的祝诅行为终于引起了巫蛊^③ 事件。

巫蛊之祸是在武帝征和年间（公元前 92—88 年），江充等人以保命的目的，而陷害皇太子引起的大型政治事件^④。《汉书》云：“征和元年……冬十一月，发三辅骑士大搜上林，闭长安城索，十一日乃解。巫蛊起。二

① 《汉书·武五子传》，卷 63，2760—2761 页，曰：“始，昭帝时（广陵厉王），胥见上年少无子，有凯欲心。而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅。女须泣曰：‘孝武帝下我’，左又皆伏。胥多赐女须钱，使祷巫山。…及昌邑王薨，复使巫祝诅之。”

② 同第 117 页注③，4006 页。

③ 巫蛊是用木头作成人偶，将它埋在地下，以缩短对方寿命的一种咒术。也基础于交感巫术的原理。

④ 有关巫蛊之祸的研究可参照，陈志，《巫蛊之祸》，《中国人民大学报刊资料》，1988 年，第 8 期。吴刚，《“巫蛊之祸”新探》，《中国人民大学报刊资料》，1993 年，第 7 期。

年春正月，丞相（公孙）贺下狱死……闰月，诸邑公主、阳石公主皆坐巫蛊死。秋七月，按道侯韩说，使者江充等掘蛊太子宫。壬午，太子与皇后谋斩充，目节发兵与丞相刘屈氂大战长安，死者数万人。庚寅，太子亡，皇后自杀。初置城门屯兵。……御史大夫暴胜之、司直田仁坐失纵，胜之自杀，仁要斩。八月辛亥，太子自杀于湖……（三年）三月，遣贰师将军广利将七万人出五原……广利败，降匈奴……六月，丞相屈氂下狱要斩，妻子梟首。”^① 汉代常常发生这种“巫蛊事件”^②。巫覡被一方买收，用各种巫术方法诅咒对方恣行杀人。这是巫覡和政治人物勾结，两方之间有政治上的来往以后，为了掌握政权所做的巫蛊行为。他们行巫术的目的就是为了掌握政权，或者取得某种政治利益，而结果引起各种政治灾难。但这时的巫蛊事件非常严重。在此事件中连累死亡的人数多达万人，连续了好几年，其阶层也都是宫中的最高层，其中也可能有不少巫覡被杀。这种巫蛊事件，不仅在社会上导致人们之间的互相不信任，而且在政治上造成严重的影响，以至于形成各种政治人物之间的互相对立。

总之，巫覡在汉代社会上，有时以群体合并的

① 《汉书·武帝纪》，卷6，208-210页。

② 关于其他巫蛊事件的记载，参照《汉书·公孙刘田王杨蔡陈郑传》，卷66，2878-2879页。《后汉书·皇后本纪》，卷10，417页。

方式，有时以个人的方式来探索祝诅行为，甚至覬觐皇帝之位。结果造成许多巫覡被捕杀，并在社会上留下知识分子对巫覡的批评和不信任。

第二节 秦汉巫覡的存在形态

一、宫中巫官

巫覡在秦汉社会的存在，在朝廷的正式机构里，也能发现其力量。这是秦汉政府的政治需要和巫覡的固有性质相符合的结果。秦汉皇帝的权力从武力获得，以信仰和思想理论来维持，也就是以武力掌握政权再以宗教的方法来被认定。所以，秦汉的开国皇帝即位之后，都将举行大型的受命仪式来巩固皇帝地位的神圣性^①。这种仪式，一般来说是易姓而王的开国皇帝的盛大受命典礼。于是很重视此典礼的象征意义，是为了通过树立上帝的绝对权威来神化地上的皇权。但在这过程当中，汉代曾发生过几次政治危机，使我们了解到汉王朝的不稳定，甚至连继承王位也成为争论的对象。例如吕太后的掌权、

^① 萧钦松，《试述秦汉的宗教思想》，《新亚校刊》，第7期，1995年1月，43-45页。

武力冲突、以及废位事件等，都反映了整个国家政治理念的不成熟。然而，当这种不成熟的程度牵涉到连皇帝的地位都可成为争论的对象^①，或人民相信一有武力就可获得皇帝地位时，皇帝就需要证明其权能并不在于武力，而在于更超越的权能。这种理念特别是到了武帝时期更加明显。因为武帝时期无论是在版图上或政治上都是更加膨胀发展的时期，但军事胜利都基因于武将的功劳，且政治权利又都掌握在政治家的手中。所以，显得汉朝的发展全靠政治家的个人关系，皇帝渐渐成为名目上的首长^②，因此，皇帝需要使人们确信并尊崇其权力的神圣性。为符合这种需求，有些思想家就特地强调皇权的神圣意识。如《春秋繁露》云：“传曰：‘唯天子受命于天，天下受命于天子，一国则受命于君。’”^③ 如上文董仲舒将以“天命观”的思想确定皇帝的职责，且事实上这“天命观”对于确立皇帝权有很大的贡

① 西嶋定生，《秦汉帝国》，中国の历史2，东京，讲谈社，1974年。关于昌邑王的废位事件云：“六月癸未（二八日）的那一天，霍光召集丞相、御史大夫、将军、列侯、中二千石、大夫、博士们到未央宫开朝议，他突如其来地提出新皇帝废位的事。”

② 许倬云，《两汉政权与社会势力的交互作用》，《求古编》，台北，联经出版事业公司，1984年，453-482页。关于皇帝权的问题，通过小皇帝的例子可判断。就是只需要皇帝，不一定需要有能力的皇帝。皇帝只是一个权威产生的根源而已。

③ 《春秋繁露·为人者天》，卷11，1页下。

献。因此，汉代皇帝将以祭天仪式确立受命关系之后就认定皇帝的正统性。所以王莽在建立新朝之后，也以祭天仪式的方法，来确定自己当皇帝是由天决定的。结果，从此以后，祭天便成为国家的正式祭礼^①。

这祭天仪式成为国家正式祭礼之前，经过不少变化。即自从商代开始的祭〔帝〕仪式，到了秦汉就变成祭“天”，且祭礼的对象、程序也有所变化。例如，对“后土”的祭，后土被认为是女性，从秦汉开始祭她^②，并从武帝开始又加举行“泰一祠”^③。

这种祭礼受国家重视的时候，祭礼的主管者——巫覡的地位也随之提高了。汉政府为了主持国家祭礼，在高祖（公元前 201 年）时，于国家正式机构里设置“七巫”^④。这“七巫”应是朝廷的官员，系属于“太祝”（祠祀）的员吏^⑤，一般以“方

① 《汉书·郊祀志》下，卷 25，1270-1271 页。

② 同上，1221 页，关于后土祠曰：“天子郊雍，曰：‘今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不答也。’……‘……今陛下亲祠后土，后土宜于泽中圜丘为五坛，……’……上亲望拜，如上帝礼。”

③ 同上，1230-1231 页，关于泰一祠曰：“……幸甘泉。令祠官宽舒等具泰一祠坛，祠坛放亳忌泰一坛……十一月辛巳朔旦冬至，吻爽，天子始郊拜泰一。……神灵之体，佑福兆祥，宜因此地光域立泰畤坛以明应。令太祝领，秋及腊间祠。三岁天子壹郊见。”

④ 同第 93 页注①。

⑤ 《汉书·高帝记》下，卷 1 下，81 页，云：“及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫。”

术科”的资格应征^①。汉高祖设置这种宫中巫官的目的，即在使他们奉祀各地的鬼神，主管各种祭礼。其实祭祀只是一种形式上的典礼，封建统治者需要的是巫覡本身的能力，也就是利用巫覡具有交通鬼神的力量，并借助于巫覡的口，将他们所欲求的结果转告于百姓。因此，这种祭祀的对象不只局限在惟一的天神，其范围按照祈求的目的非常广泛。所以，汉高祖举行的祭礼从自然界、天上界及其相关的事物涉及到人鬼、巫灵、帝神、社神等。

汉高祖设置的巫官，到了武帝元封二年（公元前109年）灭越南后，又增设了“越巫”，而便成为八巫。不仅如此，武帝为了使汉代和汉代以前的固有传统能相联结而另设置“明堂”，而显出武帝对这种问题的关心和支持。见《汉书》的相关记载：“初，天子封泰山，泰山东北陟古时有明堂处，处险不敞。上欲治明堂奉高旁，未晓其制度，济南人公玉带上黄帝时明堂图。明堂中有一殿，四面无壁，以茅盖，通水，水圜宫垣，为复道，上有楼，从西南入，名曰昆仑，天子从之入，以拜祀上帝焉。于是上令奉高作明堂汶上，如带图。及是岁修封，则祠泰一、五帝于明堂上坐，合高皇帝祠坐对

^① 同第124页注^①，1264页，曰：“哀帝即位，寝疾，博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者。”另见《王贡两龚鲍传》，卷72，3080页，曰：“胜曰：‘窃见国家征医巫，常为驾，征贤者宜驾。’”

之。祠后土于下房,以二十太牢。天子从昆仑道人,始拜明堂如郊礼。毕,祭堂下。”^① 结果,五帝、后土、泰一的祭祀结合为一个祭礼,并将黄帝的祭礼也结合在一起,以表示对永生的希望。其后,皇帝的祭礼因政治上的因素,经历了很多变化,同时,出现主张减少祭礼的改革派。即到了成帝建始二年(公元前 31 年)接受匡衡、张谭等的强力建议,而罢黜了长安的四百七十五所祠、雍的一百八十八所旧祠、高祖所立的七巫当中除河巫之外的六巫、孝武薄忌泰一、三一、黄帝、冥羊、马行、泰一、武夷、八神、蓬山、四时、玉女等,且放归家了候神方士、本草待诏等七十多人^②。但到了哀帝,从前的诸神祠官大多复权了^③。至迟公元 5 年,王莽再度重申祭礼的重要性及天命的象征意义与汉代制度的关系^④。于是皇帝祭礼的重要性既然一再地被强调,相对地,巫觋所掌握的权利亦渐渐扩大,他们的重要性也增大。结果,从祭“天”开始的祭祀发展到祭祠堂、宗庙、社、稷、祠、庙等,巫觋也分布于各祭所。有些祭所因巫觋的关系得以建立^⑤,或由巫觋主持。

① 《汉书·郊祀志》上,卷 25 上,1243 页。

② 同上,1257-1258 页。

③ 同上,1259 页。

④ 同上,1264-1269 页。

⑤ 同第 93 页注①,1399-1440 页。

巫觋往往也依附于已有的祭所而活动^①。由此可知,巫觋与祭礼活动的紧密关系是相当明显的。于是似乎显得只要存在国家祭礼,巫觋就是朝中不可缺少的存在。这种情况,至后汉时仍然维持,而中央政府就设有“家巫八人”^②。

二、隐居巫觋

隐居,一般意义是指,逃避社会现实,定住在与社会隔离的地方的人物。秦汉时期,隐士的数量很多,成分及名称也很复杂。这种隐士的产生原因,可从以下三个角度判断:第一,在专制政治与思想文化多维性发展的冲突中寻求解脱;第二,战国百家争鸣,各主要学派都建立了自己的学说体系,他们以自己的学说解释自然与社会,并采取各种措施捍卫本学说体系;第三,士人相对主体意识的保留和统治阶级褒奖名节^③。他们的人数在史书上能见到的即有一百四十多名,在《后汉书》列入《逸民列传》。如“高凤字文通,南阳叶人也。少为书生,家以农亩为业,而专精诵读,昼

① 《汉书·郊祀志》上,卷 25 上,1392 页。

② 司马彪,《续汉书志·百官志》(与《后汉书》合刊),卷 26,3595 页。“祠祀令”的员吏,秩禄仍是比六百石。详见《汉书·百官公卿表》上,卷 19 上,726 页。

③ 参照刘泽华,《士人与社会》,天津人民出版社,1992 年 8 月,199-213 页。他根据精神实质和社会意识可再分成五类:第一,追求思想自由者;第二,守志自重者;第三,待时静观者;第四,存身求生者;第五,沽名钓誉者。

夜不息……其后遂为名儒，乃教授业于西唐山中……风年老，执志不倦，名声著闻。太守连召请，恐不得免，自言本巫家，不应为吏，又诈与寡嫂讼田，遂不仕。建初中，将作大匠任隗举风直言，到公车，托病逃归。”^① 高风的家业是农业，他的职业是教儒学。他应不是专业的巫覡，但他却以巫家出身的身份和诈与寡嫂讼田的理由而不应为吏，表示他还是具有巫覡的身份。但后来，任隗以直言还是邀请他做官。这说明，无论高风的出身如何，一旦精通经学就能当官，这在法律上是不成问题的。但是，他为何不应为吏，其原因应在“自言本巫家”。在后汉，一些知识分子为避免受到政治的影响，总是尽量找借口而免得当官，过他们想要的隐遁生活。

另外在王莽摄政时，酒泉的都尉许杨，碰到王莽篡夺皇位时，为了回避王莽而改名躲避。《后汉书》曰：“许杨字伟君，汝南平舆人也。少好术数。王莽辅政，召为郎，稍迁酒泉都尉。及莽篡位，杨乃变姓名为巫医，逃匿它界。莽败，方还乡里。”^② 他的隐遁方法与其他人不同。即是其他巫覡转换成巫覡以外的身份避开社会，而他却转换成巫覡的身份来避开社会。但由上也可知许杨是在做了一段时间的巫覡并从事

① 《后汉书·逸民列传》，卷 83，2768 - 2769 页。

② 《后汉书·方术列传》上，卷 82 上，2710 页。

于巫业之后,才避开王莽。虽然他的隐居性质与众不同,但这也是隐居的一种手段,算一个巫覡隐士。所以,秦汉巫覡所扮演的角色之中,部分巫覡为避免社会上太多俗务的干扰,而选择过隐遁的生活。有人又扮成巫覡的身份避开社会的干扰。

三、专业巫覡

专业巫覡是不从事于任何其他职业,而在市场等地完全以营业为目的从事于巫业的巫覡。按照秦汉时期职业分类,人们的身份,则大致可分“士”、“农”、“工”、“商”的四民^①。其中“工”和“商”按照汉惠帝、吕太后和文帝时期的官吏登用法,是禁锢而不能当官^②。除此之外,秦汉时期另设有对商贩入仕宦的身份限制,即设有“七科谪”。如《汉书》注曰:“吏有罪一,亡(人)(命)二,赘三,贾人四,故有市籍五,父母有市籍六,大父母有市籍七,凡七科也。”^③ 由上文可知,于仕宦之限制,主要针对“有

① 除了皇室及皇室近亲、诸侯王及王亲等特殊阶层之外,代表一般高低官吏的阶层概念。秦汉时期根据人民的职种分成四民,如见《汉书·食货志》上,卷24,1117-1118页,曰:“士农工商,四民有业。学以居位曰士,闾土殖谷曰农,作巧成器曰工,通财鬻货曰商。”

② 《史记·平准书》,卷30,1418页,曰:“市井之子孙亦不得仕宦为吏。”另见《汉书·王贡两龚鲍传·贡禹传》,卷72,3077页,曰:“贾人、赘婿及吏坐赃者皆禁锢不得为吏。”

③ 同第121页注①,205页。

市籍者”。市籍是于市区设置固定营业处以经营各种行业者和住在市区内者的名册记录^①，就是对“市井子孙”和“贾人”加以管理的名册。

巫觋当中也有一批人因在市场营业而具有市籍。如王莽所制定的“贡法”中所言：“工匠医巫卜祝及它方技商贩贾人坐肆列里区谒舍，皆各自占所为于其在所之县官，除其本，计其利，十一分之，而以其一为贡。敢不自占，自占不以实者，尽没入所采取，而作县官一岁。”^② 这规定是在农民缴纳的田租之外尚有所得时，人民应对政府纳税的规定。其中也有对农民和士的所得之规定，和对四民的妇女所做之事的規定，而上文是对市场营业者的規定。从上文“工匠、医、巫、卜、祝及它方技、商贩、贾人”的文句当中，“医、巫、卜、祝及它方技”是从事精神方面的劳动，并非做通财鬻货方面的营业者，“商贩、贾人”是从事通财鬻货方面，做具体商品买卖的营业者。但在上文当中，似乎将巫、卜祝也视做商人行为，而与其他商人一样受到法律规定的限制。他们就可能是拥有市籍的专业巫觋。

上文中所谓的“肆列”（即城中之商业区），“里

① 杜正胜，《周秦城市的发展与特质》，《中央研究院历史语言研究集刊》，第51本第4分，1980年，691页，曰：“市籍者因市而籍，住在市区内者的名册记录，与经商无必有关系。”

② 《汉书·食货志》下，卷24，1181页。

区”(即一般住宅区)、谒舍(即客舍),都是指其营业地点。所以可知在上文所列举的工匠等对象都住在商业区里面。其中医在肆列、里区做生意的可能性不容怀疑。因为所谓的“它方技”,应该是指医经、经方、房中、神仙的四家^①,而四家之中,医经和经方是属于医的,虽然,在上文“贡法”当中,医并不包括于方技的范围内,而是分开记载。这可能是为了区别“医”的营业方法与“它方技”的不同。由此可知,在“贡法”中所说的“它方技”是除医经、经方以外的房中和神仙等类。

关于巫覡从事于营业的事例,见《后汉书》曰:“顺帝时,廷尉河南吴雄季高……雄少时家贫,丧母,营人所不封土者,择葬其中。丧事趣辨,不问时日,巫皆言当族灭,而雄不顾。”^② 由于秦汉人相信死者的埋葬方法和日期对活人给以影响^③,巫覡就自然成为丧家的主要求助对象。但,吴雄不问丧葬日时和埋葬地点,而自己进行丧葬时,巫覡便感觉到对自己营业的威胁和扩散影响,所以攻击丧家。这是巫覡营业的反证,是巫覡势力的表现。从“巫皆言当族灭”一句可知巫覡集体活动的事实。虽然上文未明确叙述巫的存在

① 参照《汉书·艺文志》,卷30,1775-1781页。

② 《后汉书·郭陈列传》,卷46,1546页。

③ 林富士,前引书,83-84页。

地点,但上文一句使得我们怀疑他们是否集体存在。由于根本不相信当时丧葬时一般风俗的吴雄,不会去访问一家一家巫覡而寻问其结果,且巫覡也不会一个一个去找雄向他威胁,所以这可能是表现在集体活动地点巫覡们的共同意见。其他史料亦可以窥见巫覡营业的事例,如《后汉书》曰:“会稽俗多淫祀,好卜筮。民常以牛祭神,百姓财产以之困匮,其自食牛肉而不以荐祠者,发病且死先为牛鸣,前后郡将莫敢禁。(第五)伦到官,移书属县,晓告百姓。其巫祝有依托鬼神诈怖愚民,皆案论之。有妄屠牛者,吏辄行罚。民初颇恐惧,或祝诅妄言,伦案之愈急,后遂断绝,百姓以安。”^①由此可见巫覡贪财物及于百姓财产困苦的程度。巫覡利用百姓好卜筮的民俗取财利,将祭神活动当做营业性活动。所以巫覡在街头上从事于巫业,如《盐铁论》曰:“世俗饰伪行诈,为民巫祝,以取厘谢,坚颡健舌,或以成业致富。故惮事之人,释本相学,是以街巷有巫,闾里有祝。”^②上文明确表示巫覡从事营业而取利的实际情况。假如巫覡生意不兴旺,则百姓不会放弃本业学习巫术。通过上文另知巫覡分布在各地街头从事营业。

除巫覡之外,对于以方技家所行的方术为业的事

^① 《后汉书·第五种离宋寒列传》,卷41,1396~1397页。

^② 同第108页注^①,276页。

例,在《论衡》中有记载:“黄帝好方术,方术仙者之业。”^① 此外有关神仙的记载,如《神仙传》云:“夫仙道有升天蹶云者,有游行五仙者,有食谷不死者,有尸解而仙者,要在于服药。服药有上下,故仙有数品也。不知房中之事、行气、导引,而不得神药亦不能仙也。”^② 由上文可知,为了当神仙必须练房中术和行气法及导引术,但其中最重要的秘诀是“服药”。有关药种包括枳实、菖蒲、术、茯苓、天门冬、云母、巴豆、桂皮、水玉、金液、水银等。另外,有和药的丹药、丸药及汤药等,其中特别常用的是丹药。这些药的流通方法,就是买卖。《抱朴子》亦云:“少君有不死之方,而家贫无以市其药物,故出于汉,以假塗求其财,道成而去。”^③ 除了少君之外,白石生也是家贫,而养猪数十年,才能买药服用^④。还有葛洪的师父郑君也是“家贫无用买药”^⑤。《抱朴子》又云:“计买药之价,以成所得之物,尤有大利。”^⑥ 如上文,卖药是方技家之一种职

① 《论衡·道虚篇》,卷7,408页。

② 葛洪,《神仙传·刘根条》,文渊阁四库全书,子部14,道家类,第1059册,台北,台湾商务印书馆,301页。

③ 《抱朴子·论仙》,卷2,6页。

④ 《神仙传·白石生条》,261页。

⑤ 《抱朴子·金丹》,卷4,1页。

⑥ 《抱朴子·黄白》,卷16,4页。

业。《列仙传》，安期先生“卖药于东海边”^①，任光“喜饵丹，卖于都市里间，积八十九年……晋人常服其丹也”^②，崔文子“文子世好黄老事，居潜山下，后作黄散、赤丸，成石父祠，卖药都市，自言三百岁……饮散者即愈，所活者万计，后去，在蜀卖黄散。”^③，《神仙传》也有有关在市场卖药的记载，如：“汝南费长房为市时，忽见公从远方来，入市卖药。人莫识之。其卖药口不二价，治病皆愈。语卖药者曰：‘服此药必吐出某物某日当愈’，皆如其言。得钱日收数万。”^④ 壶公在市场卖药，一定有市籍，有付市租的义务。因此，方技家做商业行为确属事实。

关于卜者做营业行为，《史记》载云：“司马季主者，楚人也。卜于长安东市。”^⑤，《后汉书》云：“父宗，字仲绥，学京氏易，善风角、星筭、六日七分，能望气占候吉凶，常卖卜自奉……”^⑥ 尚有云：“卖卜给食”^⑦。因此，卜者不仅“卜于长安东市”，而且具有经学的学

① 刘向，《列仙传·安期先生条》，文渊阁四库全书，子部 14，道家类，第 1058 册，台北，台湾商务印书馆，495 页。

② 《列仙传·任光条》，496 页。

③ 《列仙传·崔文子条》，498 页。

④ 《神仙传·壶公条》，302 页。

⑤ 《史记·日者列传》，卷 127，3215 页。

⑥ 《后汉书·郎顗襄楷列传》，卷 30 下，1053 页。

⑦ 《后汉书·周黄徐姜申屠列传》，卷 53，1750 页，云：“肱使家人对云：‘久病就医’。遂羸服间行，窜伏青州界中，卖卜给食。”

问。从《史记》中可以更深刻地了解其时卜者社群在市场上活动的情形。如：“褚先生曰：臣为郎时，游观长安中，见卜筮之贤大夫，观其起居行步，坐起自动，誓正其衣冠而当乡人也，有君子之风。见性好解妇来卜，对之颜色严振，未尝见齿而笑也。”^① 上文描写卜者专业活动时的行规。虽然，他们在市场设摊子，有营业行为，但他们的行动非常谨严有规矩。他们为人们卜筮收钱大概是“数十百钱”^②，这可能和所问卜的问题有关。

由此可说明，他们的营业目的不仅是为取利，而且为了进行卜的技术传授^③。同时，营业地方亦可以当做知识分子交谈的场所^④。因此，卜者在市场的营业行为确是事实。但他们活动的动机却是多样的。有人为了拒绝当官而“徒行敝服，卖卜于市”^⑤，有人为了避免灾祸而卖卜于市^⑥。由此可知，卜者虽在市场活动，却和一般商人甚为不同。

① 同第134页注⑦。

② 同上，3221页，云“……而以义置数十百钱……！此夫老子所谓‘上德不德，是以有德。’”

③ 同上，3216页，云：“……司马季主间坐，弟子三四人侍，方辩天地之道……”

④ 同上，3215页，云：“……吾闻古之圣人，不居朝廷，必在卜医之中。……试之卜数中以观采。”

⑤ 《后汉书·独行列传》，卷81，2689页。

⑥ 《后汉书·李杜列传》，卷63，2090页。

关于相者的活动情况,见《汉书·艺文志》属于形法家。形法中有相人二十四卷和相六畜三十八卷。对于形法家,云:“形法者,大举九州之势以立城郭室舍形,人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶。”^① 关于《汉书·艺文志》的分类法恰当与否,历来校讎学者亦有所论列^②。关于相工的活动,《后汉书》曰:“汉法常因八月算人,遣中大夫与掖廷丞及相工,于洛阳乡中阅视良家童女。年十三以上,二十已下,姿色端丽,合法相者,载还后宫。择视可否,乃用登御。”^③ 由上文可知,秦汉选拔皇后、后宫时,看相是重要因素。由于宫廷中的有些事,都由相者来判断,所以,相者的身份及社会功能亦有相当的评价。相者的专业性虽较强,这是由于他们都在市场营业,而且可能拥有市籍之故。关于相者营业的事例,《论衡》云:“韩太傅为诸生时,借相工五十钱,与之具入璧雍之中。相璧雍弟子谁当贵者,相工指宽曰:‘彼生当贵,秩至三公。’韩生谢遣相工,通刺倪宽,结胶漆之交。尽筋力之敬,徒舍从宽,深自附纳之。宽尝甚病,韩生养视如仆状,恩深逾于骨肉,后名闻于天下。”^④

秦汉称相者为“相工”或“相人”。如《后汉书》曰:

① 同第131页注①,1775页。

② 祝平一,《汉代的相人术》,52-62页。

③ 同第107页注②,400页。

④ 《论衡·骨相篇》,卷3,169页。

“相者，待诏相工。”^① 由于“工”是专业者的称呼，而可知秦汉的相者已有了“工”的身份，从事于相命的专业。由于秦汉时期已有称为“工”的专业社群^②，而相者以司人命运的方式，得了“工”的社会身份之后，便开始在秦汉社会上活动。不仅如此，因为秦代时期，相者和卜者的关系相当密切，看相者往往也兼任占卜的工作，所以，在秦汉的史料中常可看到卜、相相连而称为“卜相工”。如《说文》云：“工，巧饰也。象人有规。与巫同意。”^③，因此，秦汉时期卜、相、巫并没有明确的分别，都称为“巫”。但他们的专业仍有不同，而后来更分为巫、占、卜、相、风水等的专业名称。如前文所探讨，虽然巫覡在市场营业取利，但他们和一般商人的性质并不同。因为一般商人取利的方法是手握实质资源以换取利益，他们为了物质的交易必须常常迁徙。因此，商人容易脱离国家的管理。但是，巫覡营业取利的方法，并没有掌握任何实际物质。巫覡是在人们有迷茫时，为他们提供解答，使他们能勇敢地活下去，然后，收取一点代价而已。所以他们对专业的技术一定需要充分的了解。

① 《后汉书·皇后纪·孝和郑皇后条》卷10上，84页。

② 同第136页注②，148页。

③ 同第99页注②，203页。

四、兼业巫覡

秦汉时期,除如上情状的巫覡之外,另有一群在从事其他行业的同时又施行巫术,或者本是巫覡出身,但脱离本业,并兼其他行业的巫覡的存在。不妨称之为“兼业巫覡”。

秦汉时期,不仅巫覡职业的分化现象已经明显,而且在“独尊儒术”的思潮影响之下,大多其他思想和思潮必须摸索适应时代思想的方法。因此,出现了各阶层为了适应环境而脱离本行学习经学的现象。如见《汉书》曰:“楼护字君卿,齐人。父世医也,护少随父为医长安,出入贵戚家。护诵医经、本草、方术数十万言,长者咸爱重之,共谓曰,‘以君卿之材,何不宦学乎’?繇是辞其父,学经传典,为京兆吏数年,甚得名誉。”^① 楼护虽具有医经、本草、方术等学问,但却仍不能仕宦。如要进出仕宦,还要学习宦学。这宦学应是经学,而在他学了经学以后,就能进入仕宦,而得了名誉。上文表示:一般来说,为仕宦必须要学习经学才可以,无论有多大本事,没有经学的内涵,则不能当官。由于楼护从小曾随父亲到长安行医,毕竟是一个医生,而他学习经学以后,就在京兆尹^② 衙门里做了

^① 《汉书·游侠传》,卷 92,3706 - 3707 页。

^② 官名。西汉京畿地方行政长官之一。因治京师,又得参与朝政,故又有中央官性质。秩二千石,地位高于郡守,位列九卿。

几年的小吏。但又有一些人自愿变成成为占卜者。如《后汉书》曰：“……文姬乃告父门生王成曰：‘君执义先公，有古人之节。今委君以六尺之孤，李氏存灭，其在君矣。’成感其义，乃将变乘江东下，入徐州界内，令变名姓为酒家佣，而成卖卜于市。”^① 可知当时因自己的需要，放弃本行之后，从事其他行业的事情较频繁。但，这是一时的改行，而不是完全成为改行的业者。如上事例即是如此。

有些巫觋也脱离本行，变学习经术，而成为儒家，但他的身份还是巫觋。如后汉时期的隐士高凤，他从小开始就读经学，家以农亩为业。但太守连召请他作官时，高凤自言本巫家^②，但他不是巫觋，而是一个得名的儒生，并从事于经学教授。然而，从他的话可推测假如他本人不从事于巫业而教经学，则至少他父母亲，或他祖父母是从事于巫业的。他的家庭是一直流传下来的降神巫家，或者在放弃本业而学习巫术的情形颇为流行的当时^③，他的家人也取得了巫的身份。这点现在已无法详考。但是，因

① 同第 135 页注⑥。

② 同第 128 页注②。

③ 同第 108 页注①，276 页，曰：“……为民巫祝，以取厘谢，坚额健舌，或以成业致富。故惮事之人，释本相学，是以街巷有巫，闾里有祝。”另见同第 96 页注②，曰：“不绩其麻，女也婆婆。今多不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓。”

为按照当时的法律规定，身份的世袭一般不超过祖父以上^①，所以至少他祖父以下的某一个人从事巫业是肯定的。不过他家却以农亩为业，而且高凤老时与寡嫂打田产的官司，使得明白高凤从年少到老，一直不以巫业为专业。虽不知高凤年少时，他家庭是否在以农业为专业的同时又从事于巫业，但高凤年老以后不从事巫业是肯定的。不过，他家本是巫家的社会背景，仍然存在。由此可引出以下三方面的推测：第一，他家仍然从事于巫业。第二，他家是以农业为主家庭的同时，从事巫业的兼业巫覡家庭。第三，他家已不从事于巫业。但，无论如何，从上文记载可以得出两个答案：第一，即便他成为儒家，而巫家的出身成份是仍然存在。第二，不论他家从不从事于巫业，他家至少是从巫业脱离而转业的家庭。

巫医也是兼业巫覡的一群。巫覡从事医业的事实如前所述。但秦汉时期，则已有专业医者的出现，且具有不同于巫术治疗方法的专门医药之术^②。所以巫覡和医者均应属于不同职群，且其治病方法大致也不同^③。但巫覡从事巫业的同时，仍然兼职从事于

① 参照同第121页注①，有关“七科谪”的记载。

② 同第97页注①，笠原清一，前引文，325-333页。

③ 《淮南子·说山训》，卷16，14页，曰：“病者寝席，医之用针石，巫之用糈藉，所救钩也。”

医业。因而在史书出现医和巫并举之例。如《史记》曰：“天子病鼎湖甚，巫医无所不致。”^①《太平经合校》亦曰：“故使神随恶行人之后……书有戒而不用其行，得病乃惶，岂可免焉？诚民之愚，何益于天。使神劳心烦苦，医巫解除。欲得求生，不忘为过时。”^②如上巫医和医巫并举，而本医者行巫术者和本巫觋行医术者之间，没有明确的划分。但，无论如何，巫觋兼医者大概没问题，而在上文中医者是否兼巫觋，则不明显。不过，通过前引齐人楼护的事例可知医兼巫的事实。因他的父亲是医生，而他的身世明确是医家的。他还继承父业，从小随父为医长安，出入贵戚家。所以楼护本是一名医者，但他还诵医经、本草、方术数十万言^③。这方术应该是巫觋杂语，即占、卜、五行之类的^④。他未必从事巫业，而通过他学习巫觋杂语的事实，可知巫觋和医者之间，至少有某种交流。不过，无论如何，巫觋

① 《史记·孝武本纪》，卷12，459页。

② 王明，《太平经合校·病归天有费诀》卷114，北京，中华书局，1992年3月，620页。

③ 同第138页注①。

④ 秦汉时期对方术、术数等辞汇，并没有明确的基准。所以关于巫觋杂语、方术、术数等的详细差别，应另外论考。但见《后汉书·方术列传》，卷82上，2710页，曰：“许杨字伟君，汝南平舆人也。少好术数。王莽辅政，召为郎，稍迁酒泉都尉。及莽篡位，杨乃变姓名为巫医，逃匿它界。”可知上文的术数应是巫觋杂语。

从事巫业的同时，又从事医业事实毫无问题，且这种兼业巫觋的存在和活动情况，显示了巫觋在秦汉社会扮演着多样角色及秦汉巫觋的活动力量，并表示其秦汉社会职群的流动性。

第三节 秦汉巫觋的经济基础

如前所说，秦汉人的生活各方面都有巫觋的影响存在。无论地位的高低，巫觋的力量都涉及其中。例如，在朝廷方面，到处设置致祭的场所，进行定期或不定期的祭仪，朝廷希冀以这种方式来保持国泰民安；在一般人民方面，则用自己的方式，依靠巫觋的力量来追求个人的荣华富贵。

因此，巫觋在整个社会中，来往于神与人之间，以致被秦汉社会定为神与人之间的灵媒者。同时他们所担任的社会职能也渐渐复杂，自然地他们亦想求安定的生活。虽然，他们为人们解决各种问题，但巫觋从事社会活动的根本目的也在于求得自己过安定的社会生活。换言之，巫觋也是一种专业，虽他们并不是没有其他生业，但主要是以代役巫祀的经济产物来过自己的生活。他们获得经济来源的主要方法可分为以下三种：一是供物；二是赋敛；三是卖术。另外，还有赏价、神币、报酬、俸禄等方

法。下面就上述三种主要经济来源加以说明。

一、供物

巫覡的经济基础当中，第一个来源是供物。它是巫术活动当中，设置于祭坛上的各种物品。因为祭物是供给神的灵物，所以一定要最好的，且一般人不敢动用之。因此，祭祀结束之后，这些祭物自然归属于巫覡的财产范畴之内。供物除了吃的食物外，还设有纸花、装饰品等能够使神高兴的各种物品。但，进行这种巫术活动时，具有代表性的供物就是祭祀牺牲。

祭祀活动是精灵信仰及宗教复合的状态，由于祭祀中多与天（自然）、神、祖、灵等打交道，因而祭祀场所也大多是巫术表现的场所，祭祀中的牺牲以及祭具、禁忌等更都带有巫术的渗透。根据古文字学者的研究结果，“祭”、“祀”本身就具有牺牲的需要^①。从人类学的角度也可说明其来源，则祭祀牺

^① 张秉权，《祭祀卜辞中的牺牲》，691页，曰：“甲骨文的‘𠄎’（祭）字是手拿着血淋淋的肉块。以这个表示对神所奉献的祭祀行为。后来觉得创字意味不太明显，而在祭祀的‘义符’加上‘示’这个字。为了获得最高的祭祀效果，仍使用占卜的形式。若确定那位神不降福会降灾的话，才知道用什么祭物来奉献会使神高兴。”另见郭沫若，《甲骨文字研究·释祖妣》，曰：“初意本即生殖神之偶像也。又凡从‘示’之字，得此亦顿若明白如画。故宗即祀此神像之也，祀像人跪于生殖神像之前。”

牲是马那 (Mana)^① 融入图腾崇拜中之后, 即变质而产生另一种具有马那作用的图腾崇拜, 这就是巫术与宗教最早复合的原理, 其具体表现就是: 精灵、自然、有灵、祖先崇拜等。这种祭祀和动物的关系, 或者古代鬼神崇拜和动物的关系, 在“帛画”中也可以发现其根据, 如长沙马王堆一号、三号汉墓出土的“T型帛画”。在“T型帛画”中, 位于日·月当中的一人打扮成蛇尾, 另外扮有鹤、穿衣神兽^②。这种以动物的形象来打扮的神像, 就是动物崇拜的遗迹。这种与人的形象复合状态是秦汉时期祭祀牺牲的思维动机, 祭祀的供奉, 又往往数以百计。这祭祀牺牲, 大概有四种不同的来源: (一) 豢养; (二) 田狩; (三) 纳贡; (四) 俘获^③。

如上秦汉人的祭祀牺牲, 表示秦汉时期, 已脱离害怕鬼神的思维阶段, 而进入了以吃动物的肉, 或者披动物的毛皮, 试图人与神合一的思维阶段。

① 马那是一种超自然、神秘的力量。参见马雷特 (R. R. Marett), *Psychology and Folklore, The Threshold of Religion* London, 1948, 24 页。祭祀牺牲的原理主要原理即从“灵气观”开始。它是石头、木偶或类似的物体都有灵性, 把它们作为有生命的对象来崇拜的观念。参照 E. Durkheim *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1912, 76 页。S. Freud, *Totem and Taboo*, p. 42.

② 湖南省博物馆·中国科学院考古研究所, 《长沙马王堆二、三号汉墓发掘简报》, 《文物》, 第 7 期, 1974 年, 42 页。

③ 同第 143 页注①, 226-229 页。另参照高耀亭, 《马王堆一号汉墓随葬品中供食用的兽类》, 76-78 页。

如应劭《风俗通义》云：“《汉记》云：‘南阳阴子方积恩好施，喜祀灶，腊日晨炊，而灶神见，再拜受神，时有黄羊，因以祀之。’”^① 巫祀的祭祀牺牲与巫覡所游戏的机能有关。在巫祀娱神方面，为了使神欢喜高兴，所举行的过程包括唱歌、打铃、歌舞、演戏等表演。这时人设置黄牛、俎豆等祭物，一方面让自己开心，一方面也使神高兴，使得请托成为所希望的结果。这种祭祀的牺牲，随祭祀的性质的不同，除了动物之外还设有其他祭物，且依祭主的经济能力、祭主的身份的不同，祭祀规模也不同。如《新书》云：“人心以为鬼神能与于利害，是故具牺牲，俎豆，粢盛，斋戒而祭鬼神，欲以佐成福，故曰：‘祭祀鬼神为此福者也。’”^② 如上除了动物之外，牺牲还用俎豆、粢盛等，设置于祭坛。人们为了施行巫祀，需要花费很多钱，甚至于有的人为此而耗尽自己的家产^③。巫覡强迫百姓荐动物，以致出现百姓财产困匮的情况。这些巫祀的主管者应是巫覡，待祭祀结束，便归巫覡个人所有。《汉书》曰：“文成死明年，天子病鼎湖甚，巫医无所不致。游水发根言：‘上郡有巫，病而鬼下之。’上召置祠之甘

① 《风俗通义·祀典》，卷8，361页。

② 同第111页注①。

③ 同第112页注①，400页。

泉。及病，使人问神君，神君言曰：‘天子无忧病。病少愈，强与我会甘泉。’于是上病愈，遂起，幸甘泉，病良已。大赦，置寿宫神君。神君最贵者太一，其佐曰太禁、司命之属，皆从之。非可得见，闻其言，言与人音等。时去时来，来则风肃然。居室帷中。时昼言，然常以夜。天子祓，然后入。因巫为主人，关饮食。所欲言，行下。”^① 据上文记载，祭祀具有很浓厚的神秘性，且有关祭祀的所有事情，都归巫觋所管，任何人也不敢随便接近，不敢随便干涉，而连皇帝也不在例外。巫觋作为祭祀的主人，亲自关照神君的饮食。巫觋连对皇帝也提出如上文的要求，对百姓则可想而知了。进行祭祀时，巫觋的这种态度和要求，使得我们明白牺牲的归处。如此，祭祀牺牲，就成为献给巫觋的供物。一开始时，他们也许只能满足于最低经济生活，但随着一般人民对巫觋依赖程度的加深，且巫觋对物质欲望亦逐渐扩大，结果导致“百姓财产之困匮”的状况。

二、赋敛

当巫觋的致富欲望渐渐增加时，他们在代祀时，就会用各种方法蓄财，赋敛就是其中方法之一。巫觋为了蓄财，努力使秦汉人相信按照赋敛的要求提

^① 同第126页注①，1220页。

供更多金钱，甚至将自己的家产献给巫觋之后才可以享受比别人更富裕的生活。巫觋这种为别人代祀之后收赋敛的事情，在先秦时期已成为社会问题。如《史记》云：“……豹往到邲，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：‘邲三老、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。’”^① 可知先秦巫觋与地方官吏勾结赋敛财物的普遍情形。在“用其二三十万为河伯娶妇”的记载当中，也可“数百万”钱中除去二三十万外，多数应属于巫觋的供物。他们仅仅将二三十万钱用在祭祀，其余的大部分钱与官吏分配为自己所有。至于秦汉时期，巫觋的赋敛行为毫无收敛，反而更为加剧。如《风俗通义》：“九江浚遘有唐、居二山，名有神，众巫共为取公姬，岁易，男不得复娶，女不得复嫁，百姓苦之。……时太守宋均到官，主者白出钱，给聘男女，均曰：‘众巫与神合契，知其旨欲，卒取小民不相当。’于是勅条巫家男女以备公姬，巫叩头服罪，乃杀之，是后遂绝。”^② 由上述二材料，可知古代中国“人神婚”的习惯及巫觋赋敛财物的事，还可知巫觋赋敛至百姓穷苦的程度。尤

① 《史记·滑稽列传》，卷66，3211页。

② 同第112页注③。

其巫覡做一次巫术，有时带众多徒弟，人数达数十人之多，使百姓的负担更加重。为了执行一次巫术，找来数十巫覡^①，不但百姓的负担加重，而且导致巫人蓄财行为的变本加厉。在这个情况之下，结果造成相学巫术的气氛，并导致许多儒者的批评和压制。如《风俗通义》云：“会稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝赋敛受谢……时太守司空第五伦到官，先禁绝之”……曰：“夫建功立事在敢断，为政当信经义，经言：‘淫祀无福’，‘非其鬼而祭之，谄也。’律‘不得屠杀少齿。’……‘遂移书属县，晓谕百姓：‘民不得有出门之祀，祀依托鬼神，恐怖愚民，皆按论之。有屠牛，辄行罚。’……后遂断。”^② 尽管如此，巫覡在当时社会仍具有很重要地位，究其原因当时人仍要依赖巫覡解决人世间所出现的问题，所以巫覡不仅对百姓赋敛，亦收诸侯王的钱财，且他们没有做白价的行为^③。这种依靠巫覡的行为不仅以宫中为中心，继续不断，官吏阶层亦随之举行巫祀，一般百姓更自然地跟随时代潮流，结果造成巫覡的蓄财现象越来越严重，以至于巫覡成业致富的

① 第112页注①。

② 同上，401-402页。

③ 《汉书·武五子传》，卷63，2760-2761页，曰：“始，昭帝时，（广陵厉王）……而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅……胥多赐女须钱，使祷巫山……及昌邑王征，复使巫祝诅之。”

情况，并导致了百姓脱离本行的情况。结果引起了贤良文学的批评。但是，这种批评只不过是一些知识分子的反应，大多数的秦汉人仍然依靠巫覡，巫覡的蓄财行为亦继续存在。

三、卖术

秦汉巫覡的蓄财方式除了供物、赋敛外，还有卖术的方法。尤其是秦汉时期释本相学巫术的气氛，使得更多巫覡在街巷以卖巫术、占、卜的方法致富。梁玩喆师曾经说：“巫覡属于百贾”，巫覡可视为广义的商人^①，并有在市场营业而取利的事实。这些巫覡取利的一种方法就是卖术。根据秦汉时期的法律规定，除了农民的田租及官吏的俸禄外，人们若有其他所得，一定要自占^②。巫、卜、祝亦不在例外，必须自占。按照此法，不管是士或农民，一有意外的所得，就一定要以实自占，其他商工业人在计算本金及利之后，也一定要自占。其中，巫、卜、祝似乎属于商人集团范围。究其原因，可能与巫覡的卖术行为有关。此外后汉末年，巴郡巫人张修治病之后收取病者稻米，这稻米应是代价，可能是用于

① 梁玩喆师，《汉代百贾之考察》，《石堂论丛》，釜山，东亚大学校石堂传统文化研究院，1988年，第14辑，100页。

② 同第130页注③。

组织叛乱集团的经费。如果有代价，应该先有相应的行为。巫覡代替百姓解决人生所发生的问题，或预言人的吉凶祸福及生死存亡之后，应该是向百姓收取费用。

除此之外，巫覡取利的来源还很多，如（一）赏价；（二）俸禄等有多种方法。当然，他们可取利的最重要原因是：秦汉人相信鬼的存在，又相信巫覡的灵验力。但是，秦汉人的这种行为及生活模式，不能说全基于巫术的盛行。其最根本的原因可说是人对未来的不安感及现世求福的理想。无论如何，巫覡的这种取利情形，不但诈取民众的物质生活，而且带给百姓心理负担。同时，他们透过这种蓄财行为，渐渐以社会集团确保自己的社会地位。

第五章 秦汉巫觋的时代特征

第一节 秦汉巫觋的地域性

秦汉两朝都是一个统一王朝，它不但确立了政治、经济方面的统一制度，而且形成了中国古代思想文化的统一局面。先秦时期，以楚为代表的南方，以三晋、齐鲁为代表的中原和以秦为代表的黄河上游西部文化三个体系之间差距颇大。如在宗教信仰、丧葬、艺术、文学、历法等诸文化方面都反映了不同文化体系。关于这种在春秋战国时期呈四分五裂的各国政治及思想体系，在秦汉朝形成过程当中和建立以后，如何被统一王朝吸收而又成为何种的体系，现在还很难断言。所谓“书同文，行同伦”、“书同文字”^①，改编行政机构，统一度量衡等政策可以立即得到较明显的效果。但思想、文化、民俗早已刻印在人民的心灵之中，溶解在人民的日常生活中的，要改变

^① 司马迁，《史记·秦始皇本纪》，卷6，239页。

它们，是一时难以有所成效的。所以无论周围的少数民族，中原地区的民族，各个地区的不同风俗、习惯，在秦汉时期长期保留着本身的面貌。巫觋的活动也随各地方的习俗的不同而具有不同的情形，比如有些地方巫觋的势力强大，有些地方较薄弱。

为了探讨的方便，以下根据《汉书·地理志》的“十三地区”分类方法叙述各地巫觋的活动和分布情况。

一、秦地

秦国自称颡顼苗裔而祖伯翳。秦本西周附庸，自襄公送平王东迁，赐以岐西地，始有渭域。它的疆界是物产丰富的大高原，是九州的肥田沃土之区。天水、陇西一带，山陵树木丰茂，百姓用木板建住房。到了安定、北地、上郡、西河一带，因紧邻西戎和北狄，那里的百姓讲求熟悉战备，崇尚勇气和力量。武威以西，地广人稀，水草适宜放牧。巴、蜀、广汉有肥沃的土地，有江水灌溉原野，有丰富的山林、竹木、蔬菜、水果资源^①。疆界内的上郡武帝时曾经设上郡巫，使他奉祀寿宫神君^②。蜀郡、巴

① 班固，《汉书·地理志》下，卷28下，1641-1645页。

② 《史记·封禅书》，卷28，1388-1389页，曰：“文成死明年，天子病鼎湖甚，巫医无所不致，不愈。游水发根乃言曰：‘上郡有巫，病而鬼下之。’上召置祠之甘泉。及病，使人问神君。神君言曰：‘天子毋忧病。病少愈，强与我会甘泉。’于是病愈，遂幸甘泉，病良已。”

郡也是好巫之地，巫覡的活动较活跃的地方。其中巴郡和汉中之地，后汉末成为五斗米道起义的重要据点^①。在此地五斗米道能够起义的原因，基于当地人们迷惑于巫覡的信仰程度和当地巫覡的势力范围。

二、魏地

晋献公始封毕万于魏，悼子徙霍，魏绛都安邑，惠王徙大梁，魏因而也称“梁”。三家分晋，魏得地最广，势亦最强，俨然以晋统自居，故喜称“晋”。其分得之地，约为河西、河东、河内、河外四大部。河东土地平坦开阔，有丰富的盐、铁资源。百姓保持先王遗留的教化，君子思想深远，小人安于俭朴的生活。河内是迷信的殷的旧都所在^②。在魏地有活跃的巫覡活动^③。其中具有代表性的巫覡即是维汜集团。维汜是河南卷人^④，以妖言称神，于光武帝建武

① 范晔，《后汉书·孝灵帝纪》，卷8，349页，曰：“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为‘五斗米师’。”（李贤等注引）。

② 同第152页注①，1647-1649页。

③ 应劭撰，王利器校注，《风俗通义·怪神》，卷9，403页，曰：“汝南颍阳有于田得磨者，其主未往取也，商车十余乘经泽中行，望见此磨著绳，因持去，念其不事，持一鲍鱼置其处。有顷，其主往，不见所得，反见鲍君，泽中非人道路，怪其如事，大以为神，转相告语，治病求福，多有效验，因为起祀舍，众巫数十，帷帐钟鼓，方数百里皆来祷祀，号鲍君神。”

④ 《汉书·地理志》卷28，1646-1647页，曰：“魏地，觜觿、叁之分野也。其界自高陵以东，尽河东、河内，南有陈留及汝南之召陵……河南开封、中牟、阳武、酸枣、卷、皆魏分也。”

十七年一十九年间（公元 41 - 43 年）率领数百弟子发动叛乱事件^①。这不只是一个人领导、在一个地区发生的大规模叛乱事件。领导者除了维汜本人之外，还有李广、单臣、傅镇等人，他们都是维汜的弟子^②。扩展地区有皖城（扬州庐江郡）、原武（河南尹治）等地，是颇有组织性的叛乱。如果再考虑一下庐江郡至洛阳远达一千七百里^③，则维汜集团的势力范围之大、影响之广就可想而知。这种大规模政治活动假如没有广大民众的参与，则绝对是不可能的。从而能够推测魏地巫覡的活动力量和势力范围。

三、周地

《汉书·地理志》云：“周地，柳、七星、张之分野也。今之河南洛阳、谷成、平阴、偃师、巩、

① 《后汉书·马援列传》，卷 24，838 页，曰：“初，卷人维汜，妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛。”

② 《后汉书·光武帝纪》下，卷 1，68 页，曰：“（十七年）秋七月，妖巫李广等群起据皖城，遣虎贲中郎将马援、骠骑将军段志讨之。九月，破皖城，斩李广等。” 70 页，曰：“（十九年）妖巫单臣、傅镇等反，据原武，遣太中大夫臧宫围之。夏四月，拔原武，斩臣、镇等。”《吴盖陈臧列传》，卷 18，694 - 695 页，曰：“十九年，妖巫维汜弟子单臣、傅镇等，复妖言相聚，入原武城，劫吏人，自称将军。……帝召公卿诸侯王问方略，皆曰‘宜重其购赏’。时显宗为东海王，独对曰：‘妖巫相劫 无久立，其中必有悔欲亡者。但外围急，不得走耳。宜小挺缓，令得逃亡，逃亡则一亭长足以禽矣。’帝然之，即敕宫撤围缓贼，贼众分散，遂斩臣、镇等。”

③ 司马彪，《续汉书志·郡国志》4，卷 22，3487 页。

侯氏，是其分也。”^① 在周地也可见巫觋的存在。如在西汉河南郡洛县举行的“大雩”活动，反映了此地巫觋的存在。东汉河南郡的河南县的廷尉吴雄，不顾巫的意见，自行营办母亲的丧事，巫觋们对他的做法表示极端不满^②。由此可知此地也有一定的巫觋势力。

四、韩地

韩都五迁：晋献公封韩武子于韩原，宣子徙州，贞子徙平阳，景侯迁阳翟，哀侯灭郑，故又称“郑”。韩地的疆界至于陈、郑之国^③，而陈地是“好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼”^④，后汉南阳郡高凤也是巫家出身的知识分子^⑤，他本身是否从事于巫业，无法详考，但从有关他的记载可见韩地巫觋的存在的事实。

① 同第 152 页注①，1650 页。

② 《后汉书·郭陈列传》，卷 46，1546 页，曰：“顺帝时，廷尉河南吴雄季高……雄少时家贫，丧母，营人所不封土者，择葬其中。丧事趣辨，不问时日，巫皆言当族灭，而雄不顾。”

③ 同第 152 页注①，1651 - 1653 页，曰：“韩地，角、亢、氏之分野也。韩分晋得南阳郡及颍川的父城、定陵、襄城、颍阳、颍阴、长社、阳翟……及《诗风》陈、郑之国，与韩同星分焉。”

④ 同上，1653 页。

⑤ 《后汉书·逸民列传》，卷 83，2768 - 2769 页，曰：“高凤字文通，南阳叶人也。少为书生，家以农亩为业，而专精诵读，昼夜不息……太守连召请，恐不得免，自言本巫家，不应为吏，又诈与寡嫂讼田，遂不仕。”

五、赵地

其先，造父始封于赵，赵夙居耿，成子居原，简子居晋阳。献公治中牟，旋还晋阳，肃侯定都邯郸。在此地中山国曾经发生过为王位邀请巫覡祝诅哀帝的事情^①，可见此地巫覡的活动。

六、燕地

燕地偏处东北，最为弱小，常附齐赵以为重。南通齐国、赵国，是勃海、碣石一带的都会。风俗与赵、代地区相似^②，肯定有巫覡的活动，但在文献中罕见有关记载。仅在“太尉桥玄碑阴”发现相关记载，如：“（桥玄）征拜上谷太守……藩县有帝舜庙，以故事斋祠。户曹吏张机有惩罚，货祠巫，自托以舜命约公云：不得遣。”可见当地巫覡的活动。

七、齐地

齐文化是中华民族传统文化的重要组成部分，春秋战国时期处于领先地位的文化。政治上，齐国

① 《汉书·外戚传》，卷 97，4006 页，曰：“（中山）孝王薨，有一男，嗣为王，时未满岁，有眚病，太后自养视，数祷祠解。哀帝即位，遣中郎谒者……张由将医治中山小王。由素有狂易病……因诬言中山太后祝诅上及太后……因是遣御史丁玄案验，巫刘吾服祝诅。”

② 同第 152 页注②，1657 页。

曾经处于霸主地位；思想上，齐实开先秦诸子百家的先河；文化上，各文化具有改革性、务实性、多元性；经济上，齐则有先进手工业、繁荣的商业、制胜的海外贸易。在齐地，大约在大汶口文化时期，“巫术”就出现了，到了龙山文化时期，社会进入典型的父系氏族社会，专门从事巫业的巫觋就产生了^①。直到春秋战国时期，齐国流行“巫儿”制的习俗^②。这是家庭长女不得出嫁，掌管家庭的祭祀的习俗。这和长子主持宗祠祭典的中原礼法恰恰相反。齐地至秦汉时期仍然保持这种风俗，这应是东夷人古代母系氏族社会风俗的孑遗。巫觋招魂降神时，以歌舞事神，而齐地的巫觋也用同样方法进行事神活动。祀“城阳景王祠”的齐巫，到前汉末，在山东赤眉军发动农民起义时，在军中活跃非凡。当赤眉军西征长安时，齐巫以在军中降城阳景王神的方法，解决官兵心散的问题^③。齐地巫觋文化的另外值得注意的一面是“方术”的兴起。方术实际上是一种新的巫术。在秦汉时期，方术得到了空前发展。方术

① 严可均校辑，《全后汉文》，卷77《全上古三代秦汉三国文》，第一册，京都，中文出版社，1981年，889页。

② 同第152页注①，1661页，曰：“始桓公兄襄公淫乱，姑姐妹不嫁，于是令国中民家长女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗。”

③ 《后汉书·刘盆子列传》，卷11，478-479页，曰：“琅邪人樊崇起兵于莒……号曰赤眉……军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求福助。”

是从齐地、燕地开始流传下来的。秦始皇、汉武帝时期，活跃的方士们遍布全国，并用他们奇异迷幻的方术，吸引着君主和人民，影响着秦汉的社会生活特别是政治生活，成为中国原生宗教道教的潜流^①。

八、鲁地

鲁国是周王室分封的一个重要邦国。当初受封之地在今河南省鲁山一带，后来迁到本是商奄旧地的曲阜。此地可说是周王室首先考虑的战略重地。这里离王都较远，又是殷商势力极重的地区。另外，东南沿海地区的淮夷、徐戎等部族也没有臣服周朝。鲁国是一个典型的宗法农业社会，孔子和儒家思想的发祥地区。其疆界东至东海，南有泗水，到淮河，临淮的下相、睢陵、僮和取虑等^②。春秋战国时，此地的巫觋活动颇为活跃。如天旱而执行雩祭时，多以女巫主管祭礼，歌舞以求雨。若雩而不雨，常有焚巫之事^③。此外发生特殊情况时，也依靠巫觋来解

① 李新泰主编，《齐文化大观》，北京，中共中央党校出版社，1992年，582页。

② 同第152页注①，1662页。

③ 《礼记·檀弓》下，卷19，1317页，曰：“岁旱，穆公召县子而问然，曰：‘天久不雨，吾欲暴尫而奚苦？’曰：‘天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可与？’‘然则吾欲暴巫，而奚苦？’曰：‘天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？’‘徙市则奚苦？’曰：‘天子崩，巷市七日；诸侯薨，巷市三日，为之徙市，不亦可乎。’”

决问题。如鲁隐公十一年，隐公为公子时，在一次同郑人的作战中被俘，郑人囚之于尹氏。隐公厚赂尹氏而“祷于其主钟巫”，遂与尹氏一同逃回鲁国。此后隐公便在鲁地设立了“钟巫”之神主^①。但在文献上，未有有关秦汉巫覡的记载，其原因无法详考。

九、宋地

周朝分封微子在宋地，就是睢阳，这里本是陶唐氏的火官阍伯的旧址^②。东平王死去之后，子炀王刘云继承王位，办事颇为放肆。哀帝正患病时，派女巫傅慕、婢女合欢等祭祀立石，咒诅皇上，替刘云祈求做天子，求得天下。后来刘云自杀而死，他的妻子谒被斩首^③。刘云立为东平王十七年，这个侯国就不存在了。从而可见此地巫覡的活动。

① 《左传·隐公十一年条》，卷4，1737页，曰：“郑人囚诸尹氏，赂尹氏而祷于其主钟巫，遂与尹氏归，而立其主。十一月，公祭钟巫，于社圃。”

② 同第152页注①，1664页。

③ 同上，1663页，曰：“宋地，房、心之分壑也。今之沛、梁、楚、山阳、济阴、东平及东郡之须昌、寿张，皆宋分也。”可见东平国，乃是宋地。参照《汉书·宣元六王传》，卷80，3325页，曰：“哀帝时，无盐危山土自起覆草，如驰道状，又瓠山石转立。（东平王）云及后谒自之石所祭。……建平三年，息夫躬、孙宠等共因幸臣董贤告之。是时，哀帝被疾，多所恶，事下有司，逮王、后谒下狱验治，言使巫傅恭、婢合欢等祠祭诅祝上，为云求为天子……云自杀，谒弃市。”

十、卫地

始封全有殷武庚故地，周初最称大国。西界晋，东及北与齐、晋、宋、鲁错，南与曹、宋邻。此地巫觋的活动，即在成帝建始四年，王尊任东郡太守时江湖水泛滥而成灾，故邀请巫觋拜祭河伯祈求止水^①。

十一、楚地

楚国是古代南方的一个大国，但关于楚文化的起源问题而言，没有固定的说法，而大约有以下四种说法：第一是东来说。这是从文化的传播上着眼，认为楚文化导源于殷，认为他们有共同的祖先、族姓等^②。第二是北来说。相信此说者认为楚民族源出于中原，或与周民族为一系^③。第三是西来说。认为楚的统治阶级是属于西方系的民族，与殷，与东方

① 同第152页注①，1665页，曰：“卫地，营室、东壁之分壁也。今之东郡及魏郡黎阳，河内之野王、朝歌，皆卫分也。”可知东郡是卫地。参照《汉书·赵尹韩张两王传》，卷76，3237页，曰：“河水盛益，泛浸瓠子金堤，老弱奔走，恐水大决为害。尊躬率吏民，投沈白马，祀水神河伯，尊亲执圭璧，使巫策祝，请以身填金堤。”

② 郭沫若，《屈原研究》，重庆，群益出版社，1943年，14页，55页。

③ 傅斯年，《新获卜辞写本后记跋》，《安阳发掘报告》第2册，1940年，365页。

民族无关^①。第四是土著说。认为楚人原居南方，后来北徙，又复南下^②。其中最传统的说法是北来说。但目前只能确定说春秋时期，楚的发展非常快；战国，楚发展到鼎盛了，以有年代可稽的历史来说，楚国存在只不过是三十三个王，六百二十五年间的事^③。

楚人是一个“信巫鬼，重淫祀”^④的民族，所谓“楚之衰也，作为巫音”，所谓“夫人作享，家为巫史”，都反映了巫覡在楚社会上扮演的角色。关于秦汉时期楚地巫覡的活动，《风俗通义》谓：“汝南鲟阳有于田得磨者，其主未往取也，商车十余乘经泽中行，望见此著磨绳，因持去，念其不事，持一鲍鱼置其处。有顷，其主往，不见所得，反见鲍鱼，泽中非人道路，怪其如是，大以为神。转相告语，治病求福，多有效验，因为起祀舍，众巫数十，帷帐钟鼓，方数百里皆来祷祀，号鲍君神。”^⑤上文明确表示楚地巫覡的活动力量和人们对巫覡的信赖以至如何的程度。

① 岑仲勉，《楚为东方民族辨》，《两周文史论丛》，1958年，55-61页。

② 同第153页注④。

③ 始于公元前847年开始纪年，终于公元前223为秦所灭。其上还有一段很长而无年代可考的传说时期。关于上文共参照文崇一，《楚文化研究》，台北，东大图书公司印行，1980年，2-4页。

④ 同第152页注①，1666页。

⑤ 同第152页注③，403页。

十二、吴地

吴地在长江下游，具有优越的地理条件。当地的自然条件环境因拥有旧石器人类活动的有利条件，而产生了马家浜文化、崧泽文化、良渚文化等新石器稻作文化及玉文化的辉煌时代，且具有受到中原的先进文化影响的有利条件。吴地巫觋的活动曾经在良渚文化^①（公元前 3305 ± 130——公元前 2130 ± 100）当中可发现痕迹。如江苏吴县澄湖所出的良渚文化黑陶罐的四个符号可释为“巫戍五俞”。符号的形状是两个梭形作十字交叉，过去多以为是八角星纹，但 1987 年在安徽含山凌家滩四号墓出土刻纹木版^②发现同样符号以后，都认为符号和古代数术有关，而有着同方位有关的意义，且这符号和商周时写作的“巫”字具有渊源关系。因当时的巫觋职司数术，所以“巫”字就采用了这样的构成^③。

秦汉时期吴地巫觋的活动显著非常活跃。如《后汉书》云：“栾巴字叔元，魏郡内黄人也……巴使徐州还，再迁豫章太守。郡土多山川鬼怪，

① 任式楠，《长江黄河中下游新石器文化的交流》，《庆祝苏秉琦考古 55 年论文集》，北京，文物出版社，1989 年。

② 安徽省文物考古研究所，《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》，1989 年第 4 期。

③ 李学勤，《良渚文化的多字陶文》，《苏州大学学报》，1992 年。

小人常破货产以祈祷。巴素有道术，能役鬼神，乃悉毁垆房祀，翦理奸巫，于是妖异自消。百姓始颇为惧，终皆安之。”^① 可知在吴地巫覡活动活跃的情形。

十三、粤地

自称大禹之后，夏少康世初封，国于会稽。其俗与吴、楚略同^②。千余年而至句践，始闻于中国。吴、粤近海，是象牙、玳瑁、银、铜、水果的集散地，中原地带去经商的大多都在那里发了财^③。此地的风俗大致与吴、楚相同，则此地巫覡的存在和活动是无可置疑的。所以武帝元封二年（公元前 109 年）增设“越巫”^④。

如上文所述，无论秦汉在对待巫覡的态度和法律上，如何加以批判和身份上的限制，而各地的风俗还是信赖巫覡。这种原因可从以下几个角度来考虑：第一，朝廷和地方之间的关系问题。就是说朝

① 范曄，《后汉书·杜栾刘李刘谢列传》，卷 57，1841 页。参照同第 151 页注②，1666 页：“吴地，斗分壑也。今之会稽、九江、丹阳、豫章、庐江……尽吴分也。”可知本文的豫章地区属于吴地。可参照《风俗通义·怪神》，400-402 页，宋均任九江太守，第五伦任会稽太守时的记载。

② 同第 152 页注①，1668 页。

③ 同上，1670 页。

④ 《史记·封禅书》，卷 28，1399-1400 页。

廷的统治理念无法完全深入于地方官府，而对巫覡的问题各个地方官府表现出颇为不同的态度。这种现象离朝廷越远越严重。第二，地方官府与巫覡勾结推动巫覡的活动。地方官府的一些官吏和巫覡保持特别密切的利害关系，而间接推动了巫覡的贪物和欺骗人民的行为。第三，统一政治不能一时间改变长久的地方历史文化传统。秦汉实施的统一政策，在文化、风俗方面一时无法改变具有长久历史的各地方人民的风俗习惯，各个地方还保留富有地方特色的文化传统。

第二节 秦汉巫覡的世袭和政治身份的限制

一、巫术和身份的世袭

巫术的传袭 一般人成为巫覡，从事于巫业，大体有两种途径：一种是降神^①而自然成为巫覡的

^① 左丘明撰，章昭注，《国语·楚语》下，卷18，台北，汉京文化事业有限公司印行，1983年，559页，曰：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”

途径，另一种是向巫覡学习巫术^①而为巫覡。由于巫覡本来是一种神圣的职权，而巫术是一般人不得学习、不得滥用的神圣职能。但后来巫术经过分化及发展，便成为一种专业性质的工作技能的时候，巫术便面临传承和世袭的局面。

学问和技术的传承和世袭，是秦汉时期较普遍的文化现象。如私家传授经学的气氛造成累世经学风气，在汉代社会上较为突出，出现了治《易》的“梁丘之学”、“士孙之学”，治《尚书》的“伏氏学”、“欧阳氏学”，治《春秋》的“严氏学”、“尹氏学”，治《礼》的“徐氏学”、“桥氏学”等。因这种家学的传承主要以父子相传形式为主，故而汉代史料上常有“修父业”、“袭父业”等的记载。

这种世代传承现象在医业方面也很突出。如《抱朴子》谓：“医多承袭世业，有名无实，但养虚声，以图财利，寒白退士，所不得使，使之者乃多误人，未若自闲其要，胜于所迎无知之医。”^②这种现象在汉代似乎较普遍，如“楼护”即是传父业成为医生，而后来再学经学之后进入仕途^③。从而可知多

① 《后汉书·王充王符仲长统列传》，卷49，1635页，曰：“诗刺‘不绩其麻，市也婆娑’。以妇人不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓妻女。”

② 葛洪，《抱朴子·杂应》，卷15，5页。

③ 《汉书·游侠传》，卷92，3706-3707页。

数医生传家业，而成为医生。医起源于巫如前所述，但从春秋战国开始出现独立的一门医学之后，医和巫便开始分开了。然而，进入秦汉时期，医和巫在很多方面仍然结合在一起。如《太平经》谓：“书有戒而不用其行，得病乃惶，岂可免焉……使神劳心烦苦，医巫解除，欲得求生，不忘为过时。”^① 医术之中有巫术，巫术之中有医术。围绕医和巫的密不可分的关系，还可以作多方面的分析。其中值得一提的是汉代的费长房。如《后汉书》谓：“市中有老翁卖药，悬一壶于肆头，及市罢辄跳入壶中。市人莫之见，惟长房于楼上睹之，异焉。”^② 费长房遂向翁求得符劾及巫术治疗之法，无不应验。此说怪诞，不可信。但后世每以“悬壶”指代行医，却本于此。这种妇孺皆知的指代所包含的文化含义，也可视作一种佐证，用以彰明医巫不解之缘^③。在这种情况下，目前未发现巫覡本身的传袭记载，但通过上文事实不难窥见巫术的传袭事实。

巫覡身份的世袭 根据秦汉时期的法律条例，可知祖先和父母的社会身份，至于后孙仍然给以影

① 王明，《太玄经合校·病归天有费诀》，卷114，620页。

② 《后汉书·方术列传·书长房》卷82下，2743页。

③ 何裕民，张晔，《走出巫术丛林的中医》，上海，文汇出版社，1994年3月，64页。

响。父母受到的身份上的限制，子女也仍然受到限制^①。所以，后汉时期的隐士高凤举巫覡出身家庭的理由，不就官职^②。他本人虽然似乎不完全是巫覡，而他的家庭是巫覡家庭，所以他举此理由不应官职，表示自己巫家出身的身份。

二、仕宦身份的限制

官吏是国家机构的重要组成部分，秦汉时期，官吏的地位是极为重要的。秦汉官吏法的原则规定，是在秦汉统一的秦始皇到汉武帝的一段时期当中，通过大规模的立法活动而得到确定的。汉朝基本上承袭秦制的原则，又有所变化和发展。秦汉官吏任用的条件大体上有六种限制：第一是身份和等级的限制，就是禁止废官、赦吏、罪犯担任吏职；第二是年龄的限制。但这规定可以变通；第三是籍贯的限制。这是汉朝的新规定，是为了削弱诸侯王国的政治势力，对原籍诸侯王国境内的士人，限制其不得宿卫宫禁，不得仕于朝廷，但外任地方官还是可

① 《汉书·武帝纪》，卷6，205页，曰：“吏有罪一，亡（人）（命）二，赘三，贾人四，故有市籍五，父母有市籍六，大父母有市籍七，凡七科也。”

② 《后汉书·逸民列传》，卷83，2768-2769页，载曰：“高凤字文通，南阳叶人也。少为书生，家以农亩为业，而专精诵读，昼夜不息……其后遂为名儒，乃教授业于西唐山中……凤年老，执志不倦，名声著闻。太守连召请，恐不得免，自言本巫家，不应为吏……”

以的；第四是个人才能和品德的限制，这一限制不仅对官吏的才能提出了标准，同时也要求官吏在道德方面也要符合标准；第五是关于财产的限制，必须有一定财产的人才能仕宦。但从武帝开始，关于这方面的规定实际上已没有多大意义了。因为官吏有国家的俸禄作为生活的来源，因此对财产的规定就没有多少积极的作用了；第六是学历和学识的限制。就是要求被选拔者有某一方面专门训练、掌握某一方面知识和本领。限制的目的在于保证国家的阶级基础，保证选拔德才兼备、经验丰富的官吏，为防止国家机构的腐化，提高国家机构的效能方面，提供了法律保障^①。

汉代人人官途径，汉初主要以任子、纳货为主，自从武帝以后经术渐次成为入官的主要手段。至于后汉，则孝廉成为最主要的人官途径。但对巫覡而言，这些途径不能成为入官的手段。因为据汉初的法律，巫覡在任官方面受到法律上的限制。《史记》谓“孝惠、高后时，为天下初定，复弛商贾之律，然市井之子孙亦不得仕宦为吏。”^② 这“市井之子孙”包括工匠、医、卜、祝、方伎、商贩、贾人的子

① 关于具体的法律规定，详见安作璋，《秦汉官吏法研究》，济南，齐鲁书社，1993年，24-43页。

② 《史记·平准书》，卷30，1418页。

孙^①，巫觋在肆列中营业，而具有市。受此身份的限制，巫觋没有应选资格，要通过一般的选举而任官，这种可能性似乎很小。这种任官身份的严格限制，一直实行到景帝。景帝（后元）二年（公元前142），从前货算十算以上的仕官财产资格降低为四算以上，但对有市籍者，仍然加以限制^②。但是这种禁锢措施到了武帝时被解除^③，巫觋没有了身份上的任何拘束。但，到了哀帝即位之后（公元前6年），又下诏复原从前对巫觋的禁锢^④。

实际上这种禁锢措施，一般是对商贩、贾人等占有市籍者的措施，而不是直接针对巫觋的措施。但在王莽时，制定的“贡法”中表明巫觋也具有市籍，一般认为，巫觋也应受到这种限制。如见《汉书》言：“工匠医巫卜祝及它方技商贩贾人坐肆列里区谒舍，皆各自占所为於其在所之县官，除其本，计其利，十一分之，而以其一为贡。敢不自占，自占不以实者，尽没入所采取，而作县官一岁。”^⑤ 根据住在市区，或在市区的固定场所营业者应占市籍

① 《汉书·食货志》下，卷24，1181页。

② 《汉书·景帝纪》，卷5，152页。

③ 同第168页注②，1420-1429页；汉武帝施行了“人物者补官”、“人奴婢为郎”、“人羊为郎”、“除故盐铁家富者为吏”等的律令。

④ 《汉书·哀帝纪》，卷11，336页。

⑤ 《汉书·食货志》下，卷24下，1181页。

的汉代法律规定，至少在市场营业的一些巫覡占有市籍是很可能的。虽然实际上武帝元狩四年（公元前 119 年）以后，这种禁锢律令已失去效力，但这种对商贩行为与官吏的隔绝措施一直保留至元帝时期。即使对商贩者的禁锢措施已无效力，但至少在法律是不允许官吏做商贩行为。《汉书》谓：“又欲令近臣自诸曹侍中以上，家亡得私贩卖，与民争利，犯者辄免官削爵，不得仕宦。”^① 如此，一旦现任的官吏做商贩行为，就应受法律的严重限制，被禁锢而不得再仕宦。即使废止了法律上的正式规定，但在惯例上仍然存在对商贩行为的贱视态度。由于当初施行禁锢措施，即因商业发达以后，在社会上出现奢侈之风的盛行、官吏良莠混杂、百姓贫穷、盗贼四起、亡命之徒日益增多等现象，为了控制这种社会现象所引起的没有德行却有财势的人扬名于世的情况而实施的。由此可知，本来这种规定不是针对占有市籍者的禁锢规定，而且是针对商贩者的规定。他无论有没有市籍，一旦有商贩行为，则会受到禁锢措施的影响。因此在市场营业的专业巫覡，汉武帝元狩四年以前法律上应受到禁锢限制，汉武帝元狩四年以后在惯例上似受到贱视和禁锢。

^① 《汉书·王贡两龚鲍传》，卷 72，3077 页。

但事实上，这种律令上的规定施行的似乎不是非常严格。如《汉书》曰：“妾父为吏，齐中皆称其廉平，今坐法当刑。妾伤夫死者不可复生，刑者不可复属，虽后欲改过自新，其道亡繇也。妾愿没入为官婢，以赎父刑罪，使得自新。”^① 上文是曾经拜阳庆为师、学习医术的淳于意被逮捕情况的记载（文帝十三年，公元前167年）。他是医生，又是兼了齐地“太仓令”的官职。另见《万石卫直周张传》谓：“周仁，其先任城人也。以医见。景帝为太子时，为舍人，积功迁至太中大夫。景帝初立，拜仁为郎中令……武帝立，为先帝臣重之。仁乃病免，以二千石禄归老，子孙咸至大官。”^② 如上两条记载，早于武帝元光二年（公元前133年）的“人物者补官”，或者元朔四年（公元前125年）的“入奴婢为郎令”、“入羊为郎令”等措施。淳于意以医的身份已经兼了官职，周仁先任秩比千石的太中大夫，后任郎中令，最终他的俸禄提升至相当于光禄大夫的二千石^③，他的子孙也一直任大官了。上文虽然不是直接关于巫覡的记载，但医亦如巫覡一样受禁锢措施的制约。所以通过上文记载，也能窥见汉初对商

① 《汉书·刑法志》，卷23，1098页。

② 《汉书·万石卫直周张》，卷46，2203页。

③ 《汉书·百官公卿表》，卷19上，726页。

贾、卜、医、巫觋施行的禁錮措施，施行得不是非常严格。这种情况至于后汉仍然存在。如《汉书》载：“成帝时，元舅大将军王凤以礼聘子真，子真遂不诎而终。君平卜筮于成都市，以为‘卜筮者贱业，而可以惠众人……’裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》……扬雄少时从游学，以而仕京师显名，数为朝廷在位贤者称君平德。”^①可见在市场营业的卜者成为受到朝廷官员颂扬的人物。君平自言卜筮是贱业，但这似乎是惯例上的通念，实际上他没有受到任何拘束和贱视，他还具有自己的本业，在学术上有重要贡献。扬雄年轻时曾跟君平游学过。所以他肯定也学过卜法，也可能在市场待过一段时间^②。扬雄却是在京师出任做官名声远扬的人物。因此贱视卜业的情况，只不过是惯例，而实际上不严重。见《后汉书》记载：“高凤字文通，南阳叶人也。少为书生，家以农亩为业，而专精诵读，昼夜不息……其后遂为名儒，乃教授业于西唐山中……凤年老，执志不倦，名声著闻。太守连召请，恐不得免，自言本巫家，不应为吏，又诈与寡

① 同第170页注①，3056页。

② 通过在市场营业的同样的卜者在营业场教弟子学的例子，可推论君平也采取类似的方法。如《史记·日者列传》，卷127，3216页：“司马季主者，楚人也。卜于长安东市……天新雨，道少人，司马季主间坐，弟子三四人侍，方辩天地之道，日月之运，阴阳吉凶之本。”可知卜者的主要教学地点是市场。

嫂讼田，遂不仕。建初中，将作大匠任隗举凤直言，到公车，托病逃归。”^① 从高凤言“本巫家，不应为吏”的记载，不难知道巫覡不能仕官的惯例至后汉仍然存在。但这是官方的正式禁锢律令，还是选举时的通例，现在无法详考。不过，无论如何，从上文可确认一般惯例上巫覡是不能仕宦。然太守一直邀请他做官，表明巫覡任官在实际上是没问题的。巫覡可以通过修习经学而被察举征公年入仕。高凤就是因为名儒而名声著闻，遂为郡守召请。值得注意的是，高凤先以“本巫家，不应为吏”的惯例而拒绝太守召请，但宗正任隗仍要以直言举高凤，这说明巫覡任官虽违背惯例，但实际上还是可以的。

秦汉的身份制度，大致可分为支配阶层和被支配阶层。支配阶层的代表是“士”^②，属于被支配阶层的包括“农”、“工”、“商”。其中“工”和“商”按照汉初惠帝、吕太后和文帝时期的官吏登用法，禁锢而不能登官^③。若根据秦汉身份分类法，巫覡该

① 同第 168 页注①。

② 除了皇室及皇室近亲、诸侯王及王亲等特殊阶层之外，代表一般高低官吏的阶层概念。秦汉时期根据人们的职种分成四民，如见《汉书·食货志》，卷 24 上，1117-1118 页，曰：“士农工商，四民有业。学以居位曰士，土殖谷曰农，作巧成器曰工，通财鬻货曰商。”

③ 参见《史记·平淮书》，卷 30，148 页，曰：“市井子孙亦不得仕宦为吏。”另见《汉书·贡禹传》，卷 72，3077 页，曰：“贾人、赘婿及吏坐赃者皆禁锢不得为吏。”

属于何种阶层尚不能下断言。因为巫覡在秦汉社会上，所扮演的角色正如前文所探讨的，实在相当复杂，有关巫覡身份的问题一定要透过多方面的观察才能了解。而从当时的史料记录，发现巫覡似乎也像“工”、“商”一样，在进入官界时，有身份上的限制^①。但是，这种禁令究竟有没有确实施行，施行得多严，施行多久，不得而知。尤其是巫覡的身份与一般工、商人等又不同，而且他们也能利用自己的特殊技术，探索如何进出官界的途径，加上官府的需要，所以，巫覡能够自由进入官界。秦汉时，朝廷有事时就招巫覡来判断，甚至于选皇后之事也需要巫覡参与，因此，姑且不论巫覡在秦汉社会上掌握了多少势力，但至少他们在官僚系统中仍占有一定的地位。

巫覡为了自己的前途，进入官界的事例很多，尤其是巫医进出官界的事例更不可胜数。医从巫中分出的事实如前文所探讨。巫医并没有身份上的限制，可以直接当官^②，但可能还有一些困难，所以，巫医往往是学了经学之后才成为官吏。《汉书》云：“楼护字君卿，齐人，父世医也。护少随父为医长

① 《汉书·食货志》下，卷24下，1181页。

② 梁玩喆师，《汉代工人身份考》，《石堂论丛》，第九辑，釜山，东亚大学校石堂传统文化研究院，1984年。

安，出入贵戚家。护诵医经、本草、方术数十万言，长者咸爱重之，共谓曰，‘以君卿之才，何不宦学乎’，繇是辞其父，学经传典，为京兆吏数年，甚得名誉。”^① 由上文可知，楼护虽有医经、本草、方术等学问，却仍不能当官，而在他学了经学以后，就能进入官界而得了名誉。这是以学经学的方式得官的例子。另见《后汉书》的记载：“栾巴字叔元，魏郡内黄人也。好道。顺帝世，以宦者给事掖庭，补黄门令，非其好也。性质直，学览经典，虽在中官，不与诸常侍交接……巴素有道术，能役鬼神”^②。他是一个好道的人，以“学览经典”的方法仕至二千石的太守。《汉书》亦云：“始（黄）霸少为阳夏游徼，与善相人者共载出，见一妇人。相者言：‘此妇人当富贵，不然，相书不可用也。’霸推问之，乃其乡里巫家之女也。霸即取为妻，与之终身。”^③ 上文虽不是巫覡当官情形的直接相关资料，但由上文的记载可窥见当时一般官吏对巫覡的观念。黄霸后来的身份是宰相，但他少时为游徼时不仅和占卜者一起坐车，而且娶了在街头上所遇见的具有巫家身世的女子为自己的夫人。结果，黄霸似乎获得他夫人

① 《汉书·游侠传》，卷 92，3706—3707 页。

② 《后汉书·杜栾刘李刘谢列传》，卷 57，1841 页。

③ 《汉书·循吏传》，卷 89，3635 页。

的福气。因为在汉朝的宰相当中，他是属于较少受到政治灾祸的人。

由此可知，尽管当时的思想家对巫覡加以严厉的批评，法律上观念上又有身份上的限制，但一般而言，巫覡不仅能进入官界形成官僚集团，而且和官僚阶层维持着相当亲密的关系。

第三节 秦汉巫覡对民间的影响强化

在祭、政合一的时代里，巫覡居于政治的最高阶级，但到了秦汉时期，他们的政治地位显然已非常薄弱。巫覡已从极高的政治地位脱离，逐渐对民间强化影响力。秦汉时期是这种巫覡对民间的影响力显然强化的一段时期。他们按法律上的身份乃属于庶民阶层，尤其像占卜、相者之类的巫覡大多在市场营业，和庶民阶层有着特别密切的关系。

其实无论任何人，对未经验过的事总觉得不安，特别是对以自己能力都解决不了的那些未来未知的事情，就更觉惶恐。尤其是对一般庶民阶层而言，因为他们没有文化，又没有思想上的精神基础，同时，他们对于相信巫术也没有身份上及思想上的障碍，再加上春秋战国以来的巫术技艺的分化及发展，以及巫覡本身的分化和社会身份向下层的转化，所

以，在庶民的社会生活里，巫觋的影响力特别大。故巫觋利用庶民不安的心态，和乡吏勾结贪图百姓的金钱。百姓“不敢拒逆”^①，其原因可能是百姓害怕巫觋的祝诅，也可能是其地方的习俗，或是乡吏的压迫所造成的。所以，在以上这些可能的原因之下，导致百姓虽付出庞大的费用，却不敢拒逆巫觋及乡吏的要求。地方官员一方面相信巫觋的祝诅，另一方面与巫觋互相勾结，使巫觋在一般百姓的生活领域中显示自己的力量。特别是秦汉时期巫觋的生活领域与百姓的领域混在一起，所以巫觋更容易和百姓相处。百姓的心中虽对巫觋的祝诅感到不安，但在他们的意识中已存在对巫觋强烈的依靠性。所以，秦汉人从生育到丧葬都由巫觋主管进行活动，而且无论发生什么事情，都能发挥其功能。

巫觋对百姓的这种巨大影响力，结果以政治性力量表现出来了。秦代的政治目标集中在国家的富强，为了实现这目标而将百姓组织起来。但这种组织仍含有官府可动用的强制力量。汉代统治者接受

^① 《风俗通义·怪神》，卷9，401-402页，曰：“会稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝赋敛受谢，民畏其口，惧被祟，不敢拒逆。是以财尽于鬼神，产匮于祭祀。或贫家不能以时祀，至竟言不敢食牛肉，或发病且死，先为牛鸣，其畏惧如此……时太守司空第五伦到官，先禁绝之，禄吏皆谏……伦曰：‘民不得有出门之祀，督课部吏，张设罪罚，犯，尉以下坐，祀依托鬼神，恐怖愚民，皆按论之。有屠牛，辄行罚。’”

了秦代的这种政治目标。虽多数思想家主张政府统治人民不能采用强制力来管制，但到了后汉末年，在整个国家境内发生动乱，各地都受到动乱的影响，结果到处都有饥荒的民众，甚至有流民的产生^①。这时巫觋集团就组成叛乱组织，吸收遭遇灾难的流民，参与后汉末年的动乱。因为这些组织是由巫觋所领导，组成的分子大多是巫觋和流民，所以，可以说是巫觋群体意识的显露，巫觋对民间影响力的具体行动表现。见《后汉书》的相关记载：“（十七年）秋七月，妖巫李广等群起据皖城，遣虎贲中郎将马援、骠骑将军段志讨之。九月，破皖城，斩李广等。”^② 妖巫李广是叛乱集团的领袖，自称“南岳大师”。南岳是五岳之一，历代帝王巡行拜祭的场所。再过两年巫觋又造反。《后汉书》载云：“（十九年）妖巫单臣、傅镇等反，据原武，遣太中大夫臧宫围之。夏四月，拔原武，斩臣、镇等。”^③ 关于上述的内容，《藏宫传》云：“十九年，妖巫维汜弟子单臣、傅镇等，复妖言相聚，入原武城，劫吏人，自称将

① 参见多田狷介，《黄巾の乱前史》，《东洋史研究》，第26卷第4期，1968年，165页。另见罗彤华，《汉代的流民问题》，台北，学生书局，1989年12月，71-118页。

② 《后汉书·光武帝纪》下，卷1，68页。

③ 同上，70页。

军。’”^① 上文叛乱军的领袖并没有称为“五岳”，只称为“将军”。但单臣和傅镇、李广都是维汜的弟子，属于同一个势力的巫觋集团。关于巫觋组织成员的记载，如《三国志》云：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜教民緦匿法，角为太平道，修为五斗米道。……使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师。……及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。教使作义舍，以米肉置其中以止行人；又教使自隐，有小过者，当治道百步，则罪除，又依月令，春夏禁杀，又禁酒。流移寄在其地者，不敢不奉。”^② 五斗米道和太平道都是后汉末年变乱纷起时，巫觋所组成的一个民间政治宗教集团^③。其中五斗米道于灵帝时，在巴郡、汉中一带吸收遭遇灾难的流民，势力非常大。由上文可知，五斗米道和太平道虽然是巫觋的组织，但管理方式却相当严格。五斗米道不仅以收取五斗米的方式来获得叛乱活动的经费，而且以治病的方法扩张势力。至于太平道，其人数不只数十万人，而且在青、作、幽、冀、荆、扬、

① 《后汉书·吴盖陈臧列传》，卷18，694-695页。

② 《三国志·二公孙陶四张传》，卷8，264页，裴松之注引。

③ 《后汉书·孝灵帝纪》，卷8，349页，李贤注曰：“时巴郡巫人张修疗病，愈者雇以米五斗，号为‘五斗米师’。”

兖、豫等八州也都有人相乎应^①。而张角更自称“大医事善道”^②，他的财产甚至超过王公贵族^③。因此，当时巫觋所领导的民间组织的势力非常强大，集团的经济力量也没有任何困难。甚至于当时的官吏，因害怕巫觋势力的扩张而竭力探索能使巫觋势力减弱的方法^④。巫觋之所以能够组织势力这么大的叛乱集团，关键在巫觋对民间的影响力。生活在民间的巫觋较容易把握百姓的愿望，以它为基础在短时间内能够结合百姓的心理，便组织了大规模的叛乱集团。这明显地表现出巫觋在民间发挥的活动力量，也是秦汉巫觋对民间强化其影响力的具体证明。

第四节 秦汉巫觋的活动限界

一、皇帝

为限制巫觋的活动，秦汉两朝的一些皇帝曾特

① 司马光，《资治通鉴·孝灵皇帝》中，北京，中华书局，1993年9月。

② 袁宏，《后汉纪·灵帝纪》中，台北，台湾商务印书馆，1955年10月，台2版，290页。

③ 参见《抱朴子·道意》，卷9，3页上，曰：“曩者有张角柳根王歆李甲之徒，或称千岁，假托小术，坐在立亡，变形易貌，诳眩黎庶，纠合群愚，进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱，不纯自伏其辜，或至残灭良人，或欺诱百姓，以规财利，钱帛山积，富埒王公。”

④ 参见《后汉书·杨震列传》，卷54，1764页。

地下诏对巫觋类加以身份上限制，但另一些皇帝由于好巫术，却让巫觋出入宫中，让巫觋为个人的私事施行巫术。如应劭《风俗通议》云：“武帝时迷于鬼神，尤信越巫，董仲舒数以为言。武帝欲验其道，令巫诅仲舒；仲舒朝服南面，诵咏经论，不能伤害，而巫者忽死。”^① 虽不知上文的记载是否属实，但武帝好巫术诚属确实。武帝非常佩服李少君操纵鬼神的能力，以至于后来李少君病死之后，武帝仍不相信他已死，而认为李少君化身去别处^②。李少君死了之后，公元前 121 年，武帝再度迷于齐地的巫觋少翁。少翁的能力似乎不及李少君，结果因欺诈武帝而被处以死刑^③。最后使武帝迷惑的巫觋是栾大。他也是齐地出身的巫觋，其官职升至将军。但其名望也没维持多久，最后仍被武帝腰斩^④。除武帝好巫术之外，有些汉代的皇帝与诸侯王不管有任何事情都由巫觋来解答，所以，巫觋持有皇帝的诏令，随时可出入宫中。《汉官六种》记载：“卫尉，主宫阙之内。卫士于垣下为庐，各有员部。居宫中者，皆施籍于门，案其姓名。若有医、巫就人当人者，本官

① 同第 177 页注①，423 页。

② 《史记·孝武本纪》，卷 12，455 页，云：“居久之，李少君病死。天子以为化去不死也……”

③ 同上，458 页。

④ 同第 163 页注④，1389 - 1391 页。

长吏为启封传，案其印信，然后内之。”^① 由此可知，巫覡可以自由出入宫中，也有可供证明身份的方法。巫覡为皇帝效劳获得的代价，也许是皇帝赐给巫覡一种特殊身份或金钱。如栾大即被武帝赐为将军。汉代人（包括有的皇帝）相信，借着巫覡所拥有的神秘力量可达到自己所欲求的结果。经由这种种的缘故，使得汉代一些皇帝和巫覡之间，自然形成不可分的关系，他们似乎互相解决对方所发生的问题。也就是巫覡替皇帝解决一般人的能力不能解决的问题，而皇帝可能给巫覡他们所需要的金钱或官职，彼此互惠。

秦汉的两朝的皇帝和巫覡间有密切关系。虽不能断言所有汉代皇帝都相信巫覡的能力，但透过如上事例可窥见皇帝和巫覡之间不可忽视的关联。在当时的情况下，虽一般巫覡的身份仍属轻贱，但并非所有巫覡的社会身份都属轻贱。有些巫覡因具有特殊能力而身价百倍，并摸索脱离身份限制的方法。

二、统治阶层

如前文所探讨，许多汉代儒家官僚对巫祀表示

^① 孙星衍校集，《汉官六种》，四部备要本，台北，台湾中华书局，1973年，2页下。

批判，强调其虚谎的情形，但另一方面，也有很多儒家不仅认定鬼的存在，而且害怕鬼所造成的灾祸。文帝时著名的思想家贾谊所撰的《新书》载云：“人心以为鬼神能与于利害，是故具牺牲，俎豆，粢盛，斋戒而祭鬼神，欲以佐成福，故曰：祭祀鬼神为此福者也。”^① 使鬼是巫覡所担任的职掌中重要的部分。所以，汉代的很多儒家官吏也认定鬼的存在，当他们遇到以人的能力无法解决的问题时，就必然会依靠巫覡固有的能力来解决。如《汉书》云：“重合侯得虏候者，言‘闻汉军当来，匈奴使巫埋羊牛所出诸道及水上以诅军。单于遗天子马裘，常使巫祝之。缚马者，诅军事也。’”^② 上文是有关汉军和匈奴作战时，利用巫覡来诅军的记载。《赵尹韩张两王传》又载云：“河水盛溢，泛浸瓠子金隄，老弱奔走，恐水大决为害，尊躬率吏民，投沈白马，祀水神河伯。尊亲执圭璧，使巫策祝，请以身填金隄。”^③ 上文是有关成帝建始四年（公元前 29 年），东郡太守王尊利用巫覡来防洪的记载。当水灾发生时，王尊担任祭的主持者，由巫覡与水神河伯直接交通以求止水。因为对于自然所引起的灾难，无论任何人、任何思

① 贾谊，《新书·道德说》，四部备要本，台北，台湾中华书局，1978 年，10 页上。

② 《汉书·西域传》，卷 96 下，3913 页。

③ 《汉书·赵尹韩张两王传》，卷 76，3237 页。

想、任何权力都无法解决，而吏民相信只有巫覡的能力才可以用神的力量阻止自然的灾祸。由此可知，汉代的儒家官吏表面上虽反对巫祀的盛行，但实际上他们自己也认定巫覡的存在，相信巫覡的力量。虽不是所有官吏都相信巫覡的能力，但也不是每一个官吏都反对巫祀。

除了儒家官吏之外，其他统治阶层，如宫中后妃等，当他们有需要时，也招巫覡来处理权力所不能解决的问题。宫中信巫覡的习俗，曾以各式各样的名目表现，武帝时曾出现巫蛊事件。《汉书》描述：“（江）充典治巫蛊，既知上意，白言宫中有蛊气，入宫至省中，坏御卒座掘地。上使按道侯韩说、御史章赣、黄门苏文等助充。充遂至太子宫掘蛊，得桐木人。时上疾，避暑甘泉宫，独皇后、太子在。太子召问少傅石德。”^① 这种巫蛊行为，特别盛行于宫中，而在宫中所发生的大小悲剧中，大多以巫覡的巫蛊行为为背景^②。这种行为在宫中能盛行的原因是汉代人为了达到自己所需求的欲望，而利用巫术手段所造成的。关于汉代宫中所引起的巫蛊弊端，除此之外，还有后汉和帝永元十四年（公元 102 年），

① 《汉书·武五子传》，卷 63，2742 页。

② 关于巫蛊的文章，参照李 卉，《说蛊毒与巫术》，《“中央研究院”民俗学研究所集刊》，第 9 期，1960 年春季，271 - 284 页。

阴皇后和他的外祖母被巫蛊连累等^①。为此，曾引起朝廷上下对巫覡的诅蛊行为纠弹的争论^②。但由于巫覡和宫中人勾结而受到宫人庇护，导致巫覡所造成的弊端很难根绝。

由上可知，尽管部分官吏对巫覡持明显批判的态度，甚至排斥巫覡。但是，此一阶层也不能完全摈弃巫覡，其原因除了巫覡在汉代社会上的确具有一定的功能外，巫覡还拥有和神交通的固有能力，加上巫覡对于社会有需求欲望，以及统治阶层也想利用巫术来达到其追求的目的，使得双方的要求互相符合，因此，巫覡与其时的官吏阶层能保有相当密切的关系。

三、巫覡的生命力

如上文所知，秦汉巫覡的活动范围非常广泛，涉及到皇帝、统治阶层、庶民等。但秦汉巫覡的主要活动舞台还是以民间为主。他们虽然与社会各个阶层保持较密切的关系，但这种关系只不过是雇佣和被雇佣的合同关系，巫覡并没有掌握主动权。然而在民间的活动方面，巫覡十分掌握主动权。在民间，法律和地方官吏的统治权没有完全控制巫覡和

^① 《后汉书·皇后纪》，卷10上，417页。

^② 同上。

百姓之间的密切关系。站在百姓的立场来看，官府是压制百姓的机构，巫觋是百姓的救护者。百姓的大多问题，都依靠巫觋解决，不能解释的诸多问题，也多由巫觋解答。因此，统治阶层对巫觋的措施无法完全深入于民众的意识里面。对于推动哲学、思想成长、发展的秦汉时期知识分子而言，巫觋的行为确实是一个很大障碍。但在相信巫觋的气氛颇为强烈的当时，他们在对待巫觋的态度上也出现了理想和现实的矛盾：即理想上统治阶层应反对巫祀、压迫巫觋，但现实上仍然有很多官吏相信巫觋的怪力。出现这种矛盾的原因，可从以下四个方面来推论：第一，哲学思想的变化早于现实的变化。哲学思想本身是与现实有点乖戾的一种观念体系。特别是进入汉代之后，社会思想体系转变为以儒家思想为主，但并不是所有统治阶层都属于儒家官吏。所以这种主流和非主流之间，产生了某种观念上的差距，对巫觋的态度上也出现若干不同的分歧。第二，秦汉两朝虽然是统一帝国，但是对春秋战国以来各国的社会、思想、制度不能完全吸收，而特别是文化习俗方面，各地方的固有民俗还仍然留存。如《汉书》言：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，繁水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗……汉承百王之末，国土变改，人民迁徙，成帝时刘向略言其地分，

丞相张禹使属颍川朱赣条其风俗，犹未宣究，故辑而论之，终其本末著于篇”^①。可知班固亦说一个地方文化风俗的形成及变化，主要基于当地的自然条件和历史背景，而政治性的因素影响不很明显，且少见突然性的变化。所以虽然朝廷及统治阶层对巫覡的活动加以批判，但各地管制巫覡活动时有一定的困难，并可能采取有弹性的方法。因此，朝廷的统治理念无法完全深入于地方。第三，是官府本身的需要。因为巫覡的社会功能，就是当人们不知如何面对未来的问题时，或事事不顺遂，低沉失意时，为人们提供解答。有些地方的重大事情，也往往由巫覡负责筹划。所以，巫覡虽有身份上的限制，但在社会结构的关联之下，他们仍扮演着各种角色。如巫官的设置，统治阶层虽然对巫覡持有批判、压制的态度，但在朝廷内，仍设置了巫覡机构。第四，是统治阶层个体需要和害怕巫覡的心理共存。如《风俗通义》载云：“皆为立祠造饰五二千石车，商人次第为之，立服带绶，备置官属，烹杀讴歌纷籍连日，转相诳曜，言有神明，其谴问祸福立应，历载弥久，莫之匡纠。……”^② 虽国家想禁止巫祝的行为，但地方官吏却不敢禁绝。因为地方官吏一方面

① 《汉书·地理志》，卷28下，1640页。

② 同第177页，注①，394页。

相信巫觋的祝诅能力，一方面和巫觋互相勾结，而且巫觋在一般百姓的生活中显示自己的力量。

因此，在汉代文献中会发现对巫觋的批评，但这只不过是一些儒家官吏的立场，而且只是表面上的说法。在表面上，巫觋受到一些儒家官吏的批评，但实际上巫术不仅已渗透于他们的实际生活中，而且和任何阶层维持紧密的关系，否则在儒家官吏掌握政权之下，巫觋不可能在汉代社会活动中那么活跃。包括皇帝、宫中人、儒家官吏到一般庶民，在他们的心理上已形成对巫觋的信赖，而且在潜意识里也相信对自己无法解决的问题必须依赖巫觋的协助。在这种情形之下，巫觋才受到社会的认定，而且也解决了自己的经济生活。

第六章 秦汉巫覡与宗教的关系

秦汉时期是巫覡的社会活动方向出现大转变的重要时期。殷商、西周时期巫覡掌握政治权力，至于春秋战国时期，随着诸侯的势力扩张、新支配阶层的登场、思想家阶层的进出、新官僚阶层的出现等社会诸现象，巫覡便逐渐脱离政治中心，转化为被诸侯、贵族、地主等雇佣的民间巫覡。这种现象进入于秦汉时期渐渐定型，此时巫覡按其主要活动舞台大体上可分为宫中巫官和民间巫覡两种。宫中巫官主要在宫廷里活动，民间巫覡则在民间发挥影响。他们在民间控制百姓的风俗、文化的规范，并掌握百姓的思维方向，在混乱时期则吸收动摇的民心，对官府发挥其政治力量，此时又表示对官府的不满。这种巫覡的集体力量常常都以宗教组织的形式表现出来。

第一节 秦汉巫觋的宗教性

宗教信仰是为了相信现实世界之外，还有超自然、超人间的世界存在的心理状态，如尊重传统、调合环境，勇于克服困难和面对死亡^①。这种宗教具有几个特点：第一，需要有一个超自然的对象；第二，需要有一个特定团体，他们的专业和职能就是在人和超自然的世界之间担任媒体作用^②。

一般的自然宗教，来自于生活共同体，透过生活代代相传而流传下来。这并不是某些人的努力所形成的特殊现象，而是由每一个人在生活中的自然思考的结果。这种由神厄招福的自然宗教现象，在系统宗教成立以前，是透过人的生活世代传承下来的，但在系统宗教成立以后，因系统宗教与原来一般人的宗教意识有一些差距，所以，巫术不能成为中国古代的基层宗教。后来，从事巫术的人们就以民间专门化的巫觋为中心组成自己的社会团体，在社会上活动。但，他们所组成的几个不同性质的社

① 以上有关系统宗教的基本特性可参照罗竹风主编的《宗教通史简编》，上海，华东师范大学出版社，1990年11月，32-34页。

② 马凌诺斯基，《巫术、科学与宗教》，65页。

会团体中，仍然离不开其本身所属的宗教集团的性质。

自然宗教向系统宗教的转化过程当中，系统宗教所拥有的基本特征主要表现在以下一些方面：第一，系统宗教具有明显的阶级性。人类社会的阶级对立形成之后，社会生活过程增添了新的内容。在从前自然和人类的问题外，又出现了人和人之间的问题。这问题直接涉及到人们的现实利益，因而出现教徒和教徒之间，司祭和司祭之间的阶级性。这种阶级性又往往被统治者利用为以宗教麻痹人们，使人们在神威下屈服于统治阶级的意志，而且人们也任意解释神意，用来当做反抗统治阶级的手段。第二，礼仪、宗教理论的规范化。自然宗教的礼仪、理论处于零散的观念状态。随着历史的发展和人们意识的进步，这种较原始的礼仪和观念就难以适应社会发展的需要。繁杂、野蛮的自然宗教礼仪，进入文明时代，必须发展成既能适合文明社会，而又便于巩固和发展宗教信仰的宗教礼仪。宗教观念的理论化也是社会发展的必然趋势，只有经过理论化、系统化的阐述，宗教信仰才能获得持久的稳定性。第三，宗教组织的形成和教团的确立。自然宗教的司祭是独立的个人，虽然存在司祭机构，但这是属于官僚机构中的一部分，而不是独立的宗教机构。系统宗教是以享有宗教乃至世俗特权的司祭集团为

核心组织起来的。司祭集团是一批专业的宗教职业者，他们从世俗社会中脱离出来，专门研究神学理论，传布神学思想，组织宗教活动。第四，崇拜对象的一元化。自然宗教崇拜多神，对人们生活有联系、有意义的每一个自然物或自然力，都可以被幻构成一个神。系统宗教的神则是一元化的。有些多神崇拜的宗教，在诸神中也必有至高神，以至高神为中心系统化，这都可被看成对象的一元化^①。

巫术是具有特殊目的的特殊行为，它由直系亲属代代相传。这种代代相传的惯例，就是巫觋集团和一般社会区别的重要因素。一般来说，欲成为一名巫觋有三种方式：第一是降神的方式。一个平凡人因有接神的经验之后，变成一个与神可交通的非凡人。从此之后，这个非凡人认为这种接神体验是一种宗教现象，这种接神体验是灵通的契机，是一种出神的(ecstasy)的宗教体验^② 第二是亲属相传的方式。由这方式产生人类最早的专门职业，那就是男巫和女巫，从此也使得宗教专门化。父母相传子女，子女再传后孙的方式，世世代代相传，而成了巫家。后来佛教、道教等宗教成立，佛教、道教与巫术则混合在一起，互相影响。佛教、道教里存有

① 第190页，注②，22页。

② Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 33.

巫术，巫术里存有佛、道的因素。第三是互相学习的方式。这主要是对巫术的技艺方面的学习为主，如跳舞、打铃、占卜等通过技法与神交通的方法。这种学习巫术的目的主要是为蓄财、贪财物，而不是宗教性的目的。

关于巫觋的宗教性质，任何学者专家都未曾提出过。但关于巫术和宗教的共通点，马凌诺斯基指出：“巫术和宗教都起源于情绪紧张的种种情境，并在其中发生作用。例如生命危机、事业挫折、死亡、部落神秘启蒙、情场失意、积恨难消等……在此一领域内，宗教部分所包括的是太古的巫术力量和效能。巫术和宗教都是谨遵神话传统，同时都存在于奇迹气氛和惊人事故的持续启示之中。”^① 由此看来，巫术是原始宗教发展的最早阶段。那时，既没有司祭，也没有法师，祭礼是由部落任何成员，特别是常常由有经验的长者来主持，由此发展出一些被认为有各种特殊本事，尤其是有能力与超自然界交往的人^②。但是，历史发展到阶级产生，人与人、部落和部落之间出现不平等关系时，巫术也成为统治阶级利用的手段。那就是在神圣领域之内，作为一种实际行为的巫术所包含的各种活动，仅是一些用以

① 同第 190 页注②。

② 张紫晨，《中国巫术》，22-23 页。

达成期望的目的的手段，其本身就是目的的实现。

根据如上的系统宗教的基本特征来分析，秦汉时期的巫术处于自然宗教和系统宗教的过渡阶段。它本身拥有的原始性，很难发展为有系统的理论根据。特别是神自意注定某种人，托他的身体降临，而使他成为司祭的观念，一直没有发展成有系统的理论，还处于原始的状态。但是这种信仰一直保留在人们的意识中，吸引着人们相信，并没有明显的衰退。在人类社会产生阶级、统治手段时，巫术就往往被统治者利用为麻痹人们，使人们在神威下屈服于统治阶级的手段，而且巫觋集团也利用它作为反抗统治阶级的手段。例如在王莽的“新”朝建立不久，百姓迫于饥饿纷纷逃亡，地方县官加重赋敛，而在各地暴发了农民起义。其中起自山东一带的赤眉军中的齐巫，即是这集团的关键人物。如《后汉书》载：“琅邪人樊崇起兵于莒……号曰赤眉……军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求福助。巫狂言景王大怒，曰：‘当为县官，何故为贼？’有笑巫者辄病，军中惊动。时方望弟阳怨更始杀其兄，乃逆说（樊）崇等曰：‘更始荒乱’，政令不行……今将军拥百万之众，西向帝城，而无称号，名为群贼，不可以久。不如立崇室，挟义诛伐……’崇等以为然，而巫言益甚。前及郑，乃相与议曰：‘今迫近长安，而鬼神如此，当求刘氏共尊立之。’……遂

立盆子为帝，自号建世元年。”^①当初赤眉军起义的目的仅在解决饥馑、掠夺财物，并没有建立政权的意图。但因巫觋之言和方阳的建议，才立城阳景王之后刘盆子为帝。这种事实表明巫术的内部还没有产生阶级性，而个人巫觋和巫术已增添了社会性，便具有阶级性质。

但是巫术礼仪的形式还处于原始的状态，并没有规范化，且巫术原理也没有表现在经典或教理的阐述方面，仍然保留在巫觋个人的身上。巫术原理和神仙思想结合起来，仅仅奠基了道教的最初形态^②。如武帝时期的巫觋李少君的“却老方”，以言丹砂化黄金，食枣成仙，开后世外丹黄白、辟谷服食之术等和神仙思想结合而成为道教的先河。神仙说在武帝时代极为兴盛，这种神仙说与巫鬼之道结合而得以发展起来。随着汉朝疆域的扩大、海外文化交流的频繁、佛教的传来，这种神秘思想逐渐衰退，只好改弦更张了。然而儒生们纷纷上书，告巫祝神秘活动为“假鬼神罔上惑众”，并主张严禁取缔。这时出现了道士。道士其实是巫觋、方士的转型，而道士所拥有的风角、堪舆、遁甲、胎息、巫蛊等道术都是从巫术和方术流传下来的。这些术法

^① 范晔，《后汉书·刘玄刘盆子列传》，卷11，478-480页。

^② 韩养民，《秦汉文化史》，台北，里仁书局，1986年10月，99页。

就构成了道教信仰的基础^①。

秦汉巫术的表现主要是个体巫术，尚未形成有组织、有体制的团体巫术状态。主要人际关系是依赖者和巫觋之间的个人合同关系，而不是有固定的组织、有固定集会的定律关系。但是巫术的表现方法是有团体、有集体性的。这仍是自然宗教的重要因素。一般执行公共巫术的时候，在公共场所设置祭坛，招致群众后才开始进行巫术。如求雨、止雨、祝移、祭祀等都属于这类。个别巫术则在问题发生地点进行巫术。如治病、祝诅、巫蛊等属于这类。

秦汉巫术崇拜的神像是多元的，巫觋从人鬼到自然神、土地神、帝神等没有系统的多样神。他们按照要求得的事情性格，崇拜各种神像。另外秦汉巫术还具有人能控制鬼神的观念，这与一般系统宗教观念有明显的差别。系统宗教的神像是人们不可侵犯、不敢控制的伟大偶像。但秦汉巫术具有人能控制、支配的观念，如“兵死之鬼，善行病人，巫能祝劾杀之”^②、“厌杀鬼神”^③等即是如此。

如上文所述，秦汉巫术处于自然宗教的发展过程当中。但它具有的原始性使它很难发展为一个有

① 同第195页，注②，102页。

② 刘安等，《淮南子·说林训》，卷17，6页上，注。

③ 《后汉书·方术列传》下，卷82下，2749页。

系统的宗教。所以巫术当中的很多因素被道教吸收，而成为道教的前身。

第二节 秦汉巫觋和佛教的关系

一、佛教的传入

中印文化的交流，在秦汉初期，已有了迹象。秦汉之时道士、方士的法术多半与婆罗门教或瑜伽术有互通之处的事实，可以旁证中印文化交流的时时，可能远较佛教传入为更早。当然那是初期接触、非常稀少的事了。关于佛教正式传入的时期，因史书记载不一，而传说纷纭。对此问题一般有两种说法：第一，是西汉哀帝元寿元年（公元前2年），大月氏国国王使者来到长安，口授佛经给博士景户，是为佛教传入之始。第二，是永平七年（公元64年）汉明帝夜梦金人，遣使求法，作为佛教传入中国的开始。前说虽有可能，但无译述学说传世，无法详考。后说最早见于《四十二章经序》和《牟子理惑论》，但有些学者认为此说法是互相矛盾的。因《四十二章经序》不是最初传来的经，而且永平八年时，佛教在皇家贵族阶层已经有相当的知名度，不必由汉明帝始感梦求去。故多数学者同意佛教是在

前汉末、后汉初逐渐传入中国的，即佛教经过西汉末年知识分子的传诵，到后汉初，便获得宗室贵族的欢迎，在全国形成了洛阳、彭城两个佛教传布中心^①。后汉末年桓、灵帝时，内则因政治腐败、社会危机、道德沦丧，导致经济、政治、智力和道德的严重危机，人们为寻求精神上的解脱，沉湎于宗教；外则从中亚地区不断有月氏人、安息人、天竺人移居，中国边区而对佛教事业有着卓越成就，如此使佛教进入了一个新的发展阶段。

大批佛教僧侣的东来，佛经的翻译，使佛教取得了帝王的信仰。灵帝时，在佛寺的建筑、佛像的雕饰、佛教徒的供养方面有了很大的发展。佛教通过西域的大月氏、康居、安息诸国等的丝绸古道和海上的路线传入中国大陆，而流传于丹阳、襄乡、临淮、许昌、会稽、颍川、苍梧、交趾等地^②，进入民间成为百姓的宗教信仰之一。

中国佛教大体具有以下四种特点：第一是适应性。这一方面表现为它能够通过比附、迎合、改造、创新、调和等途径去适应中国已有的民间文化。另一方面也表现为它能够不断适应中国特有的政治、

① 同第190页注①，60-62页。

② 汤用彤，《汉代佛法地理上之分布》，《汉魏两晋南北朝佛教史》，上海，上海书店出版，1991年12月，80-86页。

经济和社会制度。本来印度佛教是强调出世的僧人高于在家俗人，不应向世俗的王者跪拜。但在中国，佛教却主动去适应皇权统治的需要。宗法制度在中国社会上有深厚的基础，而佛教为了适应中国的社会结构，仿照世俗宗法传承关系，也创立了一套法嗣制度和寺院财产继承法规。这就使得佛教在其中国化过程中能够因地制宜，因时而异地不断适应着中国国情和传教需要。第二是世俗性。中国佛教在某种意义上可以说是一种世俗化的宗教。在中国许多佛教徒，他们的信仰也往往是徒具宗教形式，极少宗教精神的。他们并不重视精神的解脱，而是关心现世的幸福和现实的利益。许多信徒烧香拜佛、集资造像、举行斋会、写诵佛经，或者是求财、求子、求去病免灾，希望菩萨保佑他们拔除现世的痛苦。中国佛教的伦理道德观念也体现了它的世俗性。本来印度佛教主张出家、脱离家庭父子伦理关系，不受世俗礼法道德的约束。中国佛教则不然，它自觉地把儒家的礼教与佛教的修行联系起来、与儒家的孝观联系起来，出现了甚至比儒家更重视孝的局面。第三是调和性。在中国佛、儒、道、巫四种文化形态的关系中，可以说佛教最具有调和性。自佛教传入中国以来，摄取儒道两家思想，创造性地提出了许多佛教理论。如印度佛教的佛性论强调抽象本体，中国佛教的佛性论则把抽象之本体归之于现

实之人心，把佛性论转化为心性之学。其思想的渊源也在于儒家注重人心、强调道德主体的学说。隋唐时期创立的天台宗还把道教的丹田炼气等说法摄入自己的理论体系，提倡修习止观和坐禅除病法。第四是简易性。印度佛教传入中国之初，在修行方法上繁琐复杂，教义理论上暗昧难明，语言文字上琐碎烦杂。这很不合中国人崇尚简易的传统思维方式。于是佛教为了传教的方便，把佛教徒从繁琐的戒律和义理中解脱出来，不讲累世修行，不追求繁冗宗教仪式，不搞布施财物，而是主张在日常生活中顿悟、修炼成佛。完全否定了印度佛教那套修行的阶梯层次，而却主张一种高度快速的成佛法。

总之，中国佛教在演变过程当中，构成了最根本的民族特色，并在中国的哲学、道德、教育、史学、文学、艺术以及风俗习惯等方面普遍反映出来^①。

二、巫术和佛教的结合

佛教传入中国之前，在中国存在着诸多思想。这种思想体系并没有发展成为一个宗教信仰体系，还处于思想理论状态。惟有巫术在宫廷和民间发挥着信仰

^① 魏承思，《中国佛教文化论稿》，上海，上海人民出版社，1991年9月，18-25页。

上的效应，巫觋担任着民间宗教司祭的任务。但这种状态还没有宗教组织、宗教思想理论、宗教集体力量的原始信仰发展体系的状态。但无论如何，当时解决中国人的信仰上的实际问题 and 心理问题的责任是由巫觋来承担。百姓依赖巫觋解决自己所面临的种种问题，所以巫觋在秦汉社会上得到很大的信赖。在这种情况下，一个新的宗教思想信仰，传到一个陌生的民族中间，并要求取得当地群众的信任，不是一件容易的事。一方面佛教为迎合当地群众的思想和要求，吸收着当时流行的巫术，神仙、道术等因素；另一方面当时人也因对佛教教义并不十分了解，而不将佛教当做巫术、道术、方术之类。因而汉人将佛教徒称为“道人”，方士有神奇的方术，巫术治病，佛教传教士也精通针脉诸术^①，以巫术、方术等传教。

虽然当时佛教的教义已有较系统的介绍，但还不能说在社会上已有广泛的影响，对社会有广泛影响仍然是道家、神仙、巫术等传统思潮。如在当时思想家所著文献当中，都尚未发现有受过佛教明显的影响。所以这时期的佛教虽说佛与中国传统思想相互融合，但实际上是佛教被融于传统文化，是佛

^① 康僧会，《安般守意经序》，载《出三藏记集》，卷6：“有菩萨者安清，字世高……博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动。针脉诸术，暗色知病。”

教迎合了传统文化。在四川彭山后汉崖墓内曾出土一陶座，陶座上身分为一佛二菩萨，中间为释迦牟尼像，两侧为大势至菩萨和观世音菩萨。陶座为钱树之座，可能象征社神，表现出汉末佛教的祭拜与巫术的土地崇拜活动交融在一起。这种佛教和巫术的结合主要表现为以下两个方面：第一是现世中心的结合。从佛经目录看，首先传入中国并得到传播的经籍，属于佛教小乘^①体系，是注重修习，要求人们把注意力集中于佛教所规定的修习对象。按照指定的观察思维程序，以形成适合于宗教修行的独特心理和幻觉，最后达到符合佛教教义的理论。它主要脱离人的社会关系来看待人和社会关系，把社会问题归结为每一个人的生死问题，把社会的弊病，归结为人生观的弊病。但是汉代人理解的佛教是他们概念里的佛教，因他们崇尚鬼神、依赖巫觋的目的即在求福除灾，他们于是相信佛教也有相同的效力。他们并不了解佛教的深厚理论，只希望通过佛教达到现实的目的。因为汉代的巫觋通过治病、求子、占卜、祈福、预言祸福来吸引群众，而佛教传教士也往往迎合当时社会上的这种风气，兼用占卜、预测未来、看病等方法吸收群众。如《安般守意经

^① “小乘”一词，系佛教“大乘”兴起之后对于早期佛教学说流派的一种贬称。

序》曰：“有菩萨者安清，字世高……博学多识，贯综神模，七正盈缩，风气吉凶，山崩地动。针脉诸术，观色知病。鸟兽鸣啼，无音不照。”^① 安世高^②是后汉出名的传佛教士，他传教时多以医学、占卜等方法来吸引群众。除他之外，后来的外国僧侣求那跋陀罗也用咒术、天文、占卜、预言等方法传教^③。如此，佛教在传入中国的初期，之所以能被接受，首先不一定是佛教的“安般守意”的禅法及般若学，而是传教士具有的符合现实的巫术类技能更能吸引群众。第二是鬼神像的结合。佛教神学观不是上帝创造世界，而是佛性本体衍生万物。包容含括万物，这一万古不变，独立于万物之外的精神本体就是无冕的上帝，就是创造世界的神。但是这种神学观也具有多样的鬼神像。这种鬼神都是佛教教义的形象表现，且蕴含着佛教神学严密的思辨逻辑，其鬼神系统也具有与其他宗教不同的显著特征。佛教鬼神的产生，鬼神的本原与特性卓然不群。中国

① 同第 201 页注①。

② 安世高原是安息国太子，从小刻意好学，而通晓天文、风角、医学等，名闻于西域帝国。他平时信奉佛教，其父王死后，却不嗣王位，让国与叔，出家修道。后游历各国传教，在汉桓帝建和二年（公元 148 年）到达洛阳，学习汉语，到灵帝建宁年间（公元 168—172 年）20 余年，共译佛典 34 部 40 卷。

③ （梁）释慧皎撰，汤用彤校注《高僧传·译经下·宋京师中兴寺求那跋陀罗》，卷 3，北京，中华书局，1992 年 10 月，第一版，130 页，曰：“天文书算，医方咒术，靡不该博。”

传统的鬼神是自然力的神化，其中天神、地祇、祖先神灵是最高鬼神，尊天法祖也是鬼神观的主要逻辑。但在佛教信义中，所有鬼灵万物都是属于六道轮回因果报应过程当中的一部分，这是对自然物的否定，是精神本体的神化。但中国佛教鬼神受到民间巫术鬼神像的浸渍同化，而带有不可磨灭的民族印痕。例如，佛教的最高神是佛神，是佛祖释迦牟尼的专称，又称为如来佛。但中国民间最信奉的佛除如来佛之外，还有阿弥陀佛和大肚弥勒佛。阿弥陀佛是未来佛，与巫术的来世求福信仰结合，较容易渗透于民间，而他的名字盛传乡野间里。大肚弥勒佛是民间人最喜爱的大佛，他的表情就是民间人最喜爱的表情。此外，观世音菩萨也带有中国民间色彩，而甚至变成为送子娘娘，香火常继不绝。

如上佛教与巫术、民间习俗结合，成为一个具有中国特色的宗教信仰。所以佛教的传教方法、对待社会的中心理论、鬼神像方面有较浓厚的巫术色彩，受到较明显的中国传统文化的影响。

第三节 秦汉巫觋和道教的关系

一、道教的形成

道教是中国固有的土生土长的宗教。道教经历

了创立、发展、整顿、改革、分派等漫长的历史阶段，有过极盛的时期，形成一个复杂的多层次的宗教实体，对社会、民众和文化有过广泛而深刻的影响。道教的产生和发展是历史发展的必然结果，即从春秋战国、秦汉以来的社会经济、政治体系的变化，古代原始信仰和各种思想演变的结果。历史发展过程当中的各种因素的结合，到某种程度的时候，应时代要求就产生了道教。

道教形成于从战国秦汉开始的中国古代社会逐渐没落而渐次进入于中世纪的大转变时期^①。这一时期在政治上出现政治腐败、士大夫的呼吁和活动、外戚和宦官的斗争；在经济上，城市交换经济逐渐衰退、小农经济破坏、豪富家族对广大农民进行残酷的剥削和压迫^②，土地兼并也日益加剧；在社会上出现社会生活和意识的堕落^③。在这种情况下，整个社会一直不安定，给百姓带来了不能忍受的痛苦。广大农民丧失土地后，一部分沦为依附豪富家族的佃农或被雇佣，受到极为残酷的剥削，另一部分农

① 关于汉魏之际封建论的详细内容参照，何兹全师，《中国古代社会》一书。

② 何兹全师，《两汉豪族发展的三时期》，《历史学的突破创新和普及》，北京师范大学出版社，1933年11月第1版。

③ 同上，405-428页。另可参照何兹全师，《汉魏之际的社会经济变化》，《社会科学战线》，1979年4月。

民则变成成为无家可归的流民，被迫举行起义，反抗统治阶段的压迫。当农民对现实生活持有悲观态度，对统治阶层的不满日益突出为实际反抗行动时，宗教给统治阶层和农民双方都提供了宗教形成的时代要求^①。统治阶层则为了统治的必要，一方面试图利用宗教固有的特性来麻痹农民的反抗意志，另一方面他们利用宗教的神威，企图使当时黑暗的社会现象正当化。农民则在黑暗而没有出路的情况之下，渴望依赖超自然、超人间的力量来解决面临的所有问题。

因此，道教在其形成过程当中，一开始就采取了拥抱下流阶层的姿态。汉末时，因小农经济破坏、农村长期落后，又缺乏医药，所以道教先以符水治病、驱妖捉鬼的方法满足人们的要求。又因社会长期不安定，农民对现实生活持有悲观的态度，所以道教与巫术、图讖等结合采取了祈福禳罪、求福除灾等咒术行为。在这一过程当中道教受到各种思想和咒术的影响：第一是道家。道家和道教似乎是相同的概念，但道家是对以老、庄为代表的思想流派的名称，而道教是后汉形成的宗教名称，但是两者

^① 参照冷鹏飞，《秦汉农民起义与早期道教的形成》，《中国人民大学报刊资料》，1993年，第1期。赵克尧等，《论黄巾起义与宗教的关系》，《中国史研究》，1980年1月。酒井忠夫，《中国民众道教建立の过程》，《历史研究》，1960年6月。

都以“道”为中心思想，以“老子”为中心人物。道教则说道是天地万物之源，老子是道的化身^①。这说明思想家老子和思想范畴的“道”在道教中已被神化为太上的神灵。因此信道也就变成了信神，崇拜老子也就是崇拜天神。道家后来演变为黄老之学^②。这是以道家的清静养生、无为治世为主，汲取了阴阳、儒、墨、名、法各家的部分内容，已不完全是先秦的道家，而是黄老术的新道家^③。这种崇尚黄老的社会思潮受到社会的重视，继而与神仙思想结合，黄帝、老子亦被逐渐神仙化。进入后汉以后，老子的地位升高，对其神化更盛，黄老养生之术演变为道教的主要修炼方法。这种道家的思想和修养方法成为道教的骨干内容。第二是儒家思想。儒家的伦理思想对道教的影响也不少。虽然道教的教义当中很少直接提出儒家思想，但在宣扬儒家伦理道德的时候，往往与道教的长生成仙思想结合起来，而且以“神”的威力驱使人们去奉行，这对维护统

① 王明，《太平经合校·太平经钞甲部》，卷1-17，10页，曰：“老子者，得道之大圣，幽显所共师者也。应感则变化随方，功成则隐沦常住。住无所住，常无不在。不在之在，在乎无极……老子都此，化应十方。”

② 参照丁怀轮，《秦汉时期道家思想的演变》，《江淮论坛》，1992年，第1期。丁原明，《楚学与汉初黄老之学》，《文史哲》，1992年，第4期。马勇，《黄老学与汉初社会》，《中国史研究》，北京，1992年，第4期。

③ 卿希泰主编，《中国道教》，上海，知识出版社，1994年1月，9页。

治阶层的伦常和秩序，更容易发挥其特殊的作用。特别是董仲舒以“天人感应”为核心的宗天神学以及随之而起的谶纬神学，均为道教直接所吸收，成为道教的重要渊源。第三是墨子思想。墨子所说的“天志”、“明鬼”的思想是道教的重要渊源。他说的天是有意志的能赏善罚恶的最高神^①。天意是他自己的意志，是为了推行自己的政治主张所虚构的神圣的权威，而且也用这个神圣的天志，作为衡量是非曲直的标准。明鬼是鬼神实有的思想。其主要论证有三个方面的论述：一、众之所同见与众之所同闻。二、以三代圣王为法，即三代圣王都是很重视祭祀的。三、墨子认为，先王之书屡有鬼神的记载。墨子不仅从群众的闻见，圣王的祭祀，史书的记载等证明有鬼神，而且把天下古今之鬼神分为天鬼、山水鬼、人鬼的三种。墨子的明鬼有着以敬事鬼神团聚民心的作用。这种天意、明鬼思想被道教吸收，道教徒将某些神仙方技依托于墨子。第四是神仙思想和阴阳五行说。从春秋战国到秦汉，服药不死、幻想有神仙世界、摄养长生的神仙思想，因方士鼓吹、帝王崇信而得以广泛流传。神仙的最大特点是：

^① 孙诒让，《墨子闲诂·天志》中，卷7，台北，华正书局，1987年3月，180页，曰：“天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之；天子有疾病祸祟，必斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼，则天能除去之……”

一、形如常人而能长生不死。二、逍遥自在，神通广大。这种神仙传说从战国时期在荆楚文化和燕齐文化中出现。因燕齐地临大海，海天的明灭变幻，海岛的迷茫隐约，航海的冒险神奇，都引发出人们丰富的联想、假想，因而出现三神仙的传说。神仙方术的热衷者主要是诸侯帝王，如齐威王、齐宣王、燕昭王、秦始皇、汉武帝等都曾使人入海求神界、求仙人、求不死之药。神仙形象的生动描述可从《庄子》、《楚辞》当中发现，《庄子》里谈到的真人、至人、神人等神仙的描述和导引、守一、坐忘等修道方法，为以后道教所承袭和发挥，在道书中屡有论述，且神仙家宣扬的长生成仙的信仰，提出的多种修炼成仙的方法、炼丹术等都成为道教重要的修行根据。战国以邹衍为代表的阴阳五行思想在秦汉之际广泛传布，为道家、儒家和方士们共同吸收，而早期道教经典中充满着这种思想。如《太平经》以阴阳观考察自然，谓：“天地之性，半阴半阳”^①，以卦配阴阳五行，借以说明炼丹用药与火候，以五脏配阴阳五行，以阴阳之气益身炼形，都是阴阳五行说渗透于道教的结果。第五是巫术。早期道教的祈禳、禁咒起源于巫术。古代自然崇拜和鬼神崇拜，都是道教滋生的温床。如东岳大帝、四海龙王、城隍

^① 《太平经合校·太平经钞壬部》，卷137-153，702页。

土地、门神、灶神，最初都是巫术信仰中的神灵，后转而成为道俗共祭的偶像。这些巫术神灵的吸收改造，不断进行着，致使这两种神灵混杂交错，很难分得清楚。古代人以为疾病是恶鬼附体所致，须用巫术加以解除，由此而有符咒驱鬼的巫术，而后来道教用符水治病，以及祈禳、禁咒等都是从巫术转变来的。秦汉的帝王为了统治的需要，对天帝鬼神的祭祀不断增加，而这些祭祀都由巫觋来担任。这种各代统治者对鬼神的广泛崇奉，乃是当时社会上普遍存在的巫术思潮的反映，这些巫术为新产生的宗教或接受外来宗教造就了适宜的气氛，但自己却逐渐丧失其原来灿烂的面貌^①。

二、巫觋和民间道教的结合

从前汉中期开始加重的统治阶级对农民的剥削，使农民生活降到了最低限度，加上连年征战以及自然灾害，使得农民起来反抗，形成了西汉末年的农民起义。至于后汉末年农民受到的剥削和压迫更加严重，农民沉浸在苦难之中，社会的经济、政治以及精神和道德，整个社会生活面临着崩溃的危险。这时作为占据正统地位的儒家思想，不能演变成为一种宗教，于是，儒家思想的凝固

^① 有关道教和其他思想的结合，另可参照，卿希泰主编，《中国道教史》，四川，四川人民出版社，1988年4月，1-84页。任继愈主编，《中国道教史》，上海，上海人民出版社，1990年6月，9-16页。

僵化就为一种宗教的产生提供了条件。

后汉末年的早期道教有两大派别：一是太平道，另一是五斗米道。太平道是钜鹿人张角于后汉灵帝（公元167—189年在位）时所创，因《太平经》^①而得名，是巫术与黄老崇拜相结合的产物^②。太平道人多地广、规模巨大，而领导集团有武装起义的预谋，传道的目的在于借用宗教外衣，唤起民众，以推翻汉朝，建立符合天命的宗教与军事合一的新王朝“黄天”。所以在这一起义准备过程之初，有关思想和组织早有细密的准备^③，但后来张角兄弟死难，而黄巾军斗志愈勇，数败又数起，此息而彼兴，斗争的烈火一直烧到益州，持续了十多年，最后失败了。太平道主要是以阴阳五行、符水咒语、向神忏悔等治病方法杂以巫术吸引群众。他们崇尚巫术符咒，并以此为人治病驱邪役鬼。如“师持九节杖为符祝，因以符水饮之”^④、“跪拜首过，符水咒说以疗病”^⑤等记载，都表现出太平道和巫术的结合。这种治疗方法

① 有关《太平经》的问题，可参照王明，《论“太平经”的成书时代和作者》，《世界宗教研究》，1982年1月。朱永龄，《太平经和太平道的思想及其对黄巾农民战争的影响》，《九江师专学报》，哲社版，1991年3月。

② 任继愈，前引书，32页。

③ 参见方诗铭，《黄巾起义先驱与巫及原始道教的关系——兼论“黄巾”与“黄神越章”》，《历史研究》，1993年，第3期。

④ 陈寿，《三国志·二公孙陶四张传》，卷8，264页。

⑤ 《后汉书·皇甫嵩朱儁列传》，卷71，2299页。

原出于《太平经》。此书原是《太平清领书》，因书里多有巫觋杂语，而被收藏起来^①，由此可知太平道经典上已具有浓厚巫术色彩。另外，《资治通鉴》曰：“钜鹿张角奉事黄老，以妖术传授，号太平道。”^②文中的“妖术”似乎不是说黄老术，很可能是说巫术。在黄老道、神仙说、方仙道、鬼神崇拜、方士、巫觋、方术、巫术等概念之间，没有明显的划分的当时，信奉黄老道的太平道使用巫术的方法，来吸引群众是很可能的。

五斗米道是顺帝时才由从东方移居于蜀的沛国丰县张陵家族创立的，其思想形态受到巴蜀地区风俗的深刻影响。创始人张陵，生于汉建武十年（公元34年），传说永寿二年（公元156年）升仙。早年在江苏、浙江等地讲诵《老子》，曾作《老子想尔注》^③。汉顺帝（公元126—144年后）时率弟子前往

① 《后汉书·郎顗襄楷列传》，卷30下，1084页，曰：“初，顺帝时，琅邪宫崇指阙，上其师于吉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。”

② 司马光，《资治通鉴·汉纪五十》，423页。

③ 《想尔注》是一部完全用神学注解《老子》，使之符合道教宗旨的作品。此书在汉末出现，是进一步了解五斗米道义和理论的重要资料。此书《隋志》、《唐志》均未著录，惟唐初陆德明《经典释文·序录》有《老子想尔注》2卷。后来迷信道教的唐玄宗在《道德真经主疏外传》与道士杜光庭在《道德真经序目》中皆云《想尔注》为三天法师张道陵所注，此乃道教信徒虚夸之文，不足信。应据《经典释文》推断，则张鲁作《想尔注》的可能性最大。详见任继愈，前引书，37—38页。

鹄鸣山中，编写道书和符咒。顺帝永和六年（公元141年），自言太上老君亲命他为天师，并张陵亲自订立教规，用符水咒法为治病，四处传道，在24个名山福地，设24治，各治置治头祭酒，化领民户，广收信徒，势力扩展到关中咸阳一带。另外巴郡还有由张修领导的另一种派别，张修用治病方法，四处布道传业，招来群众，而灵帝中平元年（公元184年）率众起义，不久失败逃亡。两派都使道者须交纳五斗米，故称“五斗米道”。张陵的道徒以《老子》为必读经。于是道教开始定型化。张陵死后，儿子张衡继承父业为嗣师。衡死后再传给儿子张鲁，这表明五斗米道已有了等级区别，出现了宗教领导。张鲁继承父祖之业之后成为五斗米道的重要建设者，他据汉中建立政教合一政权，实现了五斗米道的大力整顿和发展，颇得人心，巩固了自己的地位。后来曹操用镇压与利用、限制和改造相结合的政策对付五斗米道的活动。后来，张鲁投降曹操，被封为万户侯，他的五子和臣僚也都拜官封侯。其后，五斗米道继续向民间、向上层社会发展，并传播到北方和江南地区，大大扩展了其影响地区。

后汉末期，特别桓、灵帝之时，因灾疫频繁，灾难尤重，加之朝廷政治腐败，广大农民痛苦万状，

而出现“托验神道”^①的现象。所以，五斗米道的召神劾鬼，符祝禁咒等术，显然是直接继承了汉代巫觋的巫术。尤其，五斗米道因创始之初曾受巴蜀少数民族原始宗教的影响，而巫术色彩浓厚，故时人或称“米巫”^②。张陵所设 24 治大多在巴蜀境内。因为此地原来巫觋的活动非常活跃、巫术很浓厚的地区^③，所以五斗米道得以在此创立、传播时，受到巫术的影响是不难推测的。特别是五斗米道第三代领导者张鲁的母亲就是“兼挟鬼道”^④，可知五斗米道本身就具有巫术色彩。尤其，因数次大疫，而疾疫流行、死者无数的当时，迷信者多以为鬼魅收杀人。这种气氛对五斗米道以鬼道传教的方法，提供了无比的良好环境，从而易为广大群众所接受，并扩大势力。如《典略》载云：“熹平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆曜

① 《后汉书·张法滕冯度杨列传》，卷 38，1289 页，曰：“安顺以后，风威稍薄，……假署皇王者盖以十数。或托验神道，或矫妄冕服。”

② 洪适，《隶释》，卷 11，台北，台湾商务印书馆，文渊阁四库全书第 681 册，1983 年，575 页，曰：“季世不祥，米巫瘡栖疟。续蠹青羌，奸狡并起。”

③ 《后汉书·南蛮西南夷传》，2840 页，曰：“巴郡南郡蛮，本有五姓……具事鬼神……”另见常璩·任乃强校注，《华阳国志·李特雄期寿势志》校补校图，卷 9，上海，上海古籍出版社，1987 年 10 月，483 页，曰：“李特，字玄休，略阳临渭人也。祖世本巴西宕渠賸民，种当劲勇，俗好鬼巫。汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，賸人敬信；值天下大乱，自巴西之渠渠移入汉中。”

④ 《华阳国志·汉中志》校补校图，卷 2，72 页。

教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道……修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼史，主为病者请祷……使病者家出五斗米以为常，故号曰五斗米师。”^① 巫觋张修^②，以“符祝”的巫术手段来治人的病之后，使人变成五斗米道的信徒，用“出米”、“禁酒”的规定来控制到处逃荒的流民。五斗米以治病的方法，吸收各地区的流民。巫觋用这种方法，组织自己的宗教集团。巫觋以具有神的灵力的宗教指导者自居，不但可以调节人的吉凶祸福，而且能够控制人的一般社会生活。他们还自信能够教化天下。宗教机能的意義，必须从当时的文化形态和社会构造的相关性来了解。社会和文化是人类生活及行为的表现，特别是社会，它是一个有制度和组织，而不能是只有感情行为的团体。所以要组织一个集团，一定需要经验、知识、理性的力量及使成员满足的集体力量。因此，秦代巫觋表现的这种“以鬼道教化天下”的思想，可说是他们的性质中的一种表现。

总而言之，秦汉巫觋主要对民间有着重大影响，

^① 同第 211 页注④。

^② 《后汉书·孝灵帝纪》，卷 8，349 页，曰：“秋七月，巴郡妖巫张修反，寇郡县。”可知时人直接称他巫觋。

进而与各种当地思想结合逐渐变化。佛教传入时，与佛教结合发挥影响力。后汉末年道教兴起时，巫觋与道教更密切结合给其以莫大的影响，其中有些教是直接由巫觋来领导的，由此可知在道教形成过程当中巫觋所发挥的力量。

后 记

从 1988 年我为学习中国古代史相继赴中国台湾和大陆留学以来，已有十年，至今总算有一点结果了。“巫觋”这一课题是我为了解中国古代社会而设置的一个窗口。1984 年我入学东亚大学史学科，听说我入学史学科的目的即在于学习东亚古代巫觋时，很多人给我嘲笑。因为当时一般以此主题为迷信问题，除极少研究者外，基本上不太重视。研究者的关心大都集中于物质的具体现象，如社会建设、政治制度、经济等方面，特别在历史学领域，这种现象更加明显。但是，15 年来，因社会、经济、政治的变化，研究者的关心也随之逐渐转移。因而，最近几年来在历史学领域也出现了几部有关巫觋方面的研究著作。如今，“巫觋问题”已不再被视为迷信问题，而成为研究世界普遍历史的一个重要课题。

巫术，一般属于文化领域的产物。但巫觋集团、巫觋的活动领域却不属于任何固定领域。他们的身份在上下阶层都存在，他们的活动与社会、经济、文化、政治都有具体而密切的关联。所以，巫觋问题是探索某时期社会问题的一个重要线索。巫觋的活动一般以文化形式传承下来，而且这种形式也会传播到邻国，邻国也因其社会的特殊环境，以自己

的形式传承下去。因此，巫觋问题的研究应从古代社会问题开始着手。

韩国古代历史的很多部分至今还处于迷团之中，古代韩中文化关系亦是如此。作为一个韩国人研究中国历史的意义应在于其研究成果如何贡献于韩国历史研究、世界历史研究。我相信通过对巫觋集团、巫觋活动的研究，能够阐明古代中国社会的精神结构和古代韩中文化源流关系。

这一本小书，虽是我精神煎熬的结果，但其中也有陪我走过这段路程的师长、家人、亲友和同学的功劳。首先感谢导师何师兹全先生和师母郭师母良玉女士的恩情，两位始终以对待亲孙子的态度来教导我、鼓励我。师生之间本应有一段距离感，师母和学生之间更有距离。但是，两位仁慈、宽厚的对待使我打破了这种观念。导师是“汉魏之际封建说”的主唱者，当初我对这种社会经济史的基础较薄弱，是导师对我从基础开始加以训练，终于使我打开了眼界。他启发我以宏观的视角判断历史事实的能力。这些都是我至死难忘的恩情；论文答辩时，刘师家和先生，以临时主席身份时时提醒，并告知文章内容的问题；陈师兄琳国先生，在学期间、准备论文答辩过程中，始终尽力相助，使我能够完成留学；马彪师兄和大嫂是对我如亲兄弟般的人，两位从我单身来华留学到后来结婚后我们夫妻一起留

学期间，始终如兄弟姐妹一样分享感情；师弟陈涌清和夫人赵薇，我一有小问题就找他们，他们始终以笑容帮助我，从在学期间到这小本书的出版，我真给他们添了麻烦；日本学者大川俊隆先生作为访问学者，与我在同一导师门下一起度过一年时间，其间，我们几乎每天都在一起，谈了无数的话题，且他还提供了好多宝贵意见。此等恩情永铭于心，在此致上真挚的谢意。

韩国母校的多位师长是培养我史学精神的启蒙师：梁师玩喆先生从史学观念的启迪到本书的论点，一直对我产生重要影响；朴师儒理教导我对汉文的认识，使我有勇气赴华留学；尹师载秀、辛师太甲、白师富钦的鼓励和帮助；亲友申铉亿夫妻对我们夫妻的帮助也是真贵的，我留学期间，他也由韩亚航空公司派到北京，同住了数年，其间我们两对夫妻交换了深厚的感情，特别是他与我两人一起住的几个月时间是一段难忘的回忆；亲友洪桓燮对此书的出版起了很大的贡献，如果没有他的积极提醒和帮助，恐怕此书至今还在电脑里不能出世；亲友郑喜垣的无法报答的帮助等等都扶持我度过留学生涯及撰写此书的重重困境。浩瀚恩情，永志于心，没齿难忘。

最后，谨以此书献给敬爱的双亲和妻子任淑，若没有您们无怨无尤的付出和支持，哪能允许我为

个人理想而失长子和家长之职。十年的留学，双亲一直付出巨大的学费和生活费，并热情支持我的学业。结婚之后，在我无法担负丈夫责任的情况下，妻子任淑一直理解学人的生活，操持家务，毫无怨言。

异国留学本不易，一路走来，我再次由衷地感谢师长、亲友和家人的教导、关怀和支持，谢谢大家！

文镛盛 谨识

1999年4月25日

征引与主要参考书目

* 本书所征引的文献史料依撰书的时代先后顺序排列，其他依作者的姓名笔画顺序排列。

一、文献史料

- 1 周易注疏 .9 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 2 尚书注疏 .20 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 3 孝经注疏 .20 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 4 周礼注疏 .42 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 5 仪礼注疏 .50 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .

- 6 礼记注疏 .63 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 7 左传注疏 .60 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 8 公羊传注疏 .28 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 9 谷梁传注疏 .20 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 10 孟子注疏 .14 卷，十三经注疏 . 北京：中华书局，1980 年 9 月，第 1 版 .
- 11 左丘明撰 . 国语 . 韦昭注 .21 卷，台北：汉京文化事业有限公司，1983 年 12 月，初版 .
- 12 大戴礼记今注今译 . 高明注译 .81 卷，天津：天津古籍出版社，1988 年 8 月，初版 .
- 13 山海经 . 袁珂校注 .13 卷，台北：里仁书局，1982 年 8 月 .
- 14 王先谦 . 荀子集解 .20 卷，台北：艺文印书馆，1988 年 6 月，第 5 版 .
- 15 吕氏春秋译注 . 殷国光注译 .26 卷，长春：吉林文史出版社，1993 年 1 月 .
- 16 孙诒让 . 墨子闲诂 .15 卷，台北：华正书局，1987 年 3 月 .
- 17 贾 谊 . 新书 .10 卷，四部备要本，台北：台湾中华书局，1978 年 7 月，台 3 版 .

- 18 刘 安等. 淮南子 .21 卷, 四部备要本, 台北: 台湾中华书局, 1987 年 8 月, 台 6 版.
- 19 董仲舒. 春秋繁露 .17 卷, 四部备要本, 台北: 台湾中华书局, 1984 年 5 月, 台 4 版.
- 20 司马迁. 史记 .130 卷, 北京: 中华书局, 1962 年 6 月, 第 1 版.
- 21 桓 宽. 盐铁论 .10 卷, 长春: 吉林文史出版社, 1995 年.
- 22 刘 向. 说怨 .20 卷, 四部备要本, 台北: 台湾中华书局, 1982 年 10 月, 台 5 版.
- 23 刘 向. 列仙传. 文渊阁四库全书, 子部 14, 道家类, 第 1058 册, 台北: 台湾商务印书馆.
- 24 扬 雄. 法言 .13 卷, 四部备要本, 台北: 台湾中华书局, 1983 年 12 月, 台 4 版.
- 25 桓 谭. 新论 .1 卷, 四部备要本, 台北: 台湾中华书局, 1976 年 9 月, 台 3 版.
- 26 班 固. 汉书 .100 卷, 北京: 中华书局, 1962 年 6 月, 第 1 版.
- 27 王 充撰. 论衡注释. 北京大学历史系《论衡》注释小组注释 .30 卷, 北京: 中华书局, 1979 年 10 月.
- 28 王 符. 潜夫论 .36 卷, 四部备要本, 台北: 台湾中华书局, 1981 年, 台 3 版.

-
- 29 许慎撰．说文解字注．段玉裁注，台北：黎明文化事业有限公司，1984年，第10版．
 - 30 应劭撰．风俗通义校注．王利器校注．10卷，台北：明文书局，1988年3月，再版．
 - 31 于吉编撰．太平经合校．王明校注．170卷，北京：中华书局，1992年3月，第4次印刷．
 - 32 陈寿．三国志．65卷，北京：中华书局，1962年6月，第1版．
 - 33 范曄．后汉书．130卷，北京：中华书局，1962年6月，第1版．
 - 34 常璩撰．华阳国志校补图注．任乃强校注．22卷，上海古籍出版社，1987年10月，第1版．
 - 35 葛洪．抱朴子．20卷，四部备要本，台北：台湾中华书局，1984年3月，第6版．
 - 36 葛洪．神仙传．文渊阁四库全书，子部14，道家类，第1059册，台北：台湾商务印书馆．
 - 37 汉官六种．6卷，四部备要本，台北：台湾中华书局，1985年5月，台4版．
 - 38 全后汉文．严可均校辑．卷77，（《全上古三代秦汉三国文》，第一册，京都：中文出版社，1981年9月．）

- 39 洪适·隶释·台北：台湾商务印书馆，文渊阁四库全书第集 681 册，1983 年。

二、考古资料（甲骨，秦汉简）

- 1 山东文化管理处·济南市博物馆·大汶口·北京：文物出版社，1974 年。
- 2 李孝定·甲骨文字集释·第 5 册，南港：“中央研究院”历史语言研究所，1965 年。
- 3 陈邦怀·殷墟书契考释小笺·自刊，1925 年。
- 4 陈邦福·殷契琐言·自刊，1934 年。
- 5 陈梦家·殷墟卜辞综述·北京：科学出版社，1956 年。
- 6 屈万里·殷墟文字甲编考释·台北：“中央研究院”历史语言研究所，1961 年。
- 7 罗振玉·殷商贞人文字考·玉简斋石印本，1910 年。
- 8 罗振玉·殷墟书契考释·增订本，增订殷墟书契考释·东方学会，1927 年〔叶数は増訂による〕，1915 年。
- 9 张秉权·殷墟文字丙编·台北：“中央研究院”历史语言研究所，1957 - 1972 年。

- 10 徐中舒．甲骨文字典．成都：四川辞书出版社，1988年．
- 11 金祖同．殷契遗珠释文．上海：中法文化出版委员会，1939年．
- 12 饶宗颐．殷代贞卜人物通考．香港：香港大学出版社，1959年．
- 13 唐 兰．古文字学导论．北京：来熏阁书店，1935年．
- 14 徐中舒．甲骨文字典．成都：四川辞书出版社，1988年．
- 15 郭沫若．殷墟粹编考释．东京：文求堂，1937年．
- 16 郭沫若．两周金文辞大系考释．北京：科学出版社，增订本，1957年．
- 17 郭沫若．甲骨文字研究．北京：科学出版社，1962年版．
- 18 董作宾．甲骨学六十年．台北：艺文印书馆，1965年．
- 19 管燮初．殷墟甲骨刻辞的语法研究．北京：中国科学院，1953年．
- 20 甘肃省博物馆、中国科学院考古研究所合编．武威汉简．北京：文物出版社，1964年．
- 21 湖南省博物馆等．长沙马王堆一号汉墓发掘简报．北京：文物出版社，1972年．

- 22 湖南省博物馆编. 马王堆汉墓研究. 长沙: 湖南人民出版社, 1981年.
- 23 睡虎地秦墓竹简整理小组. 睡虎地秦墓竹简. 北京: 文物出版社, 1972年.

三、一般论著

(一) 中 文

- 1 王振复. 巫术 - “周易”的文化智慧. 浙江古籍出版社, 1990年6月.
- 2 文崇一. 楚文化研究. 台北: 东大图书公司, 1990年4月, 重印初版.
- 3 刘泽华. 士人与社会. 天津: 天津人民出版社, 1992年8月.
- 4 安作璋. 秦汉官吏法研究. 济南: 齐鲁书社, 1993年.
- 5 朱岑楼译. 马凌若斯基(Bronislaw Malinowski)著. 巫术、科学与宗教. 台北: 协志工业丛书出版股份有限公司, 1989年1月.
- 6 任继愈主编. 中国道教史. 上海: 上海人民出版

社，1990年6月。

- 7 李宗侗．中国古代社会史．台北：中国文化大学出版部印行，1987年．
- 8 李新泰主编．齐文化大观．北京：中共中央党校出版社，1992年．
- 9 吴泽．古代史．殷代奴隶制社会史．上海：棠棣出版社，1949年．
- 10 宋兆麟．中国巫术．四川：人民出版社，1983年．
- 11 宋兆麟．生育神与性巫术研究．北京：文物出版社，1990年．
- 12 何兹全．中国古代社会．河南人民出版社，1991年3月，第1版．
- 13 何裕民，张晔．走出巫术丛林的中医．文汇出版社，1994年3月，初版．
- 14 汤用彤．汉魏两晋南北朝佛教史．上海：上海书店出版，1991年12月．
- 15 林富士．汉代的巫者．台北：稻乡出版社，1988年4月，初版．
- 16 罗竹风主编．宗教通史简编．上海：华东师范大学出版社，1990年11月．
- 17 张紫晨．中国巫术．三联书店上海分店，1990年7月．
- 18 周策纵．古巫医与“六诗”考．台北：联经出

- 版事业公司，1986年3月。
- 19 祝平一．汉代的相人术．台北：学生书局，1990年2月，初版．
 - 20 徐旭生．中国古史的传说时代．增订本，北京：科学出版社，1960年．
 - 21 卿希泰主编．中国道教史．四川，四川人民出版社，1988年4月．
 - 22 卿希泰主编．中国道教．上海：知识出版社，1994年1月．
 - 23 郭沫若．屈原研究．重庆：群益出版社，1943年．
 - 24 梁钊韬．中国古代巫术．广东：中山大学出版社，1989年6月．
 - 25 韩养民．秦汉文化史．台北：里仁书局，1986年10月．
 - 26 赖亚生．神秘的鬼魂世界．北京：人民中国出版社，1993年3月．
 - 27 魏承思．中国佛教文化论稿．上海：上海人民出版社，1991年9月．

(二) 日 文

- 28 贝冢茂树．京都大学人文科学研究所藏甲骨文字．索引．京都：京都大学人文科学研究所

所，1960年。

- 29 白川静．汉字の世界．东京：平凡社，1976年．
- 30 白川静．汉字百话．东京：中央公论社，1978年．
- 31 白川静．中国古代の文化．东京：讲谈社，1979年．
- 32 白川静．文字逍遥．东京：平凡社，1994年4月．
- 33 西岛定生．秦汉帝国．中国の历史2，东京：讲谈社，1974年．
- 34 池田末利．殷墟书契后编释文稿．广岛：广岛大学文学部中国哲学研究室，1964年．
- 35 岛邦男．祭祀卜祠の研究．弘前：弘前大学文理学部，1953年．
- 36 增渊龙夫．中国古代の社会と国家．东京：弘文堂，1960年．
- 37 ハイソリッヒクソ．宗教及び信仰の起源．东京：内外社，1932年．

三、英 文

- 38 Frazer. James George. The Golden Bough A Study in Magic and Religion. A Bridge Edition, New York, the Macmillanpress, 1923.
- 39 Michael Loewe. Imperial China: The Historical

-
- Background to the Modern Age, Cambridge University press, 1966.
- 40 Michael Loewe. Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason Han period (B. C202 – A. D220), 1982, London.
- 41 Mircea, Eliade. Shamanism, Princeton University press, Bollingen Serieslxxvi, 1974.