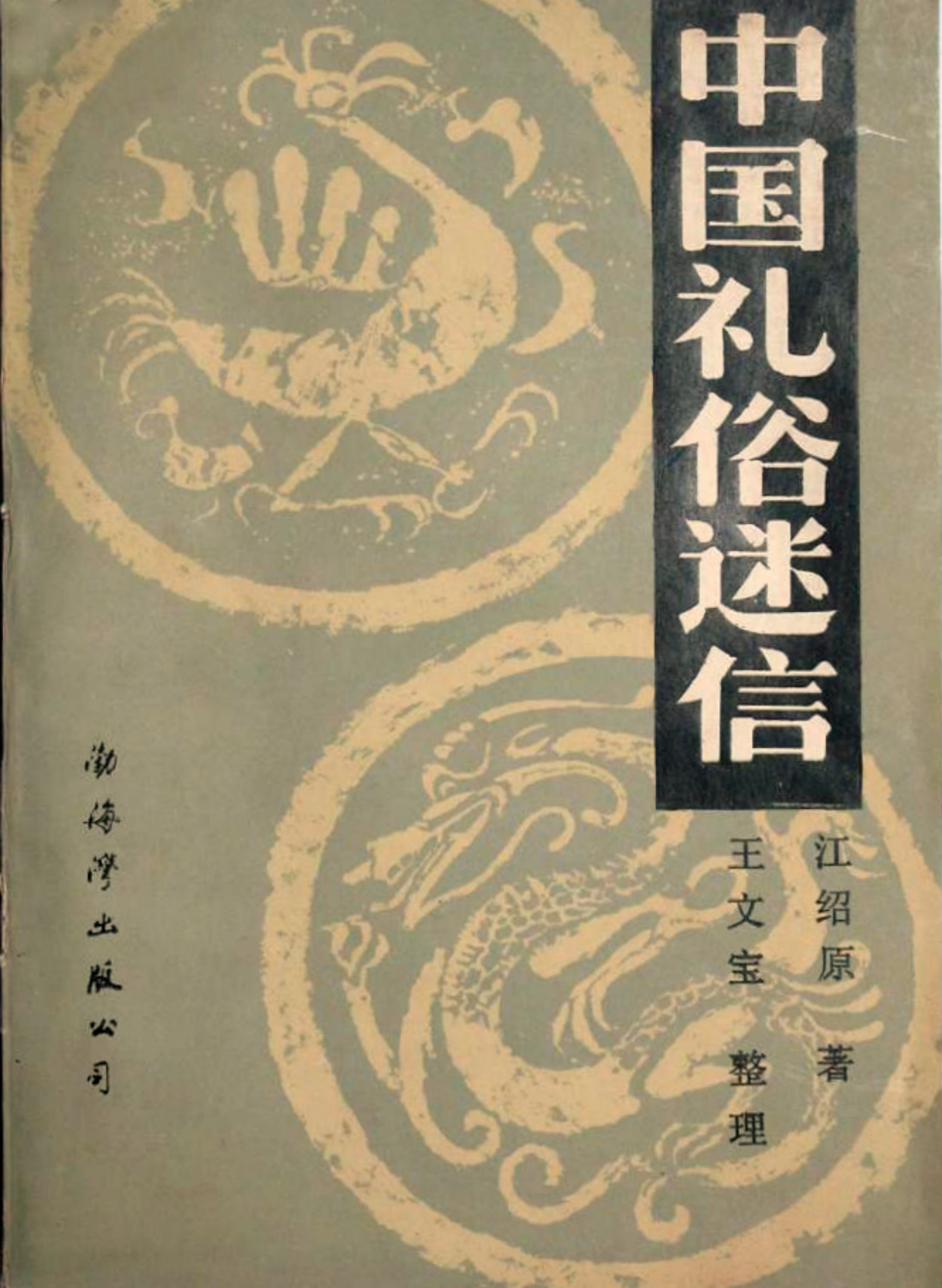




中国礼俗迷信

江绍原 著

王文宝 整理

渤海湾出版公司

中国礼俗迷信

江绍原 著 王文宝 整理

首都师范大学图书馆



21193524

渤海湾出版公司



1193524

新平船

PDF

中国礼俗迷信

著者/江绍原

责任编辑/梁礼初

排版/天津新华印刷三厂

印刷/天津新华印刷三厂

发行/新华书店北京发行所

开本/850×1168毫米 1/32 印张/8.625 字数/19100

版次/1989年10月第1版 1989年10月第1次印刷

印数/1-3050

渤海湾出版公司出版(天津市新华路庆云里23号)

ISBN 7-80561-032-0/G·26 定价: 3.50元

目 录

第一章 迷信之界说.....	(1)
第二章 迷信之影响.....	(9)
第三章 迷信之研究.....	(33)
第四章 迷信之分类.....	(46)
第五章 胎产.....	(58)
第六章 幼婴与儿童.....	(125)
第七章 成年礼.....	(231)
附录	(25)
(一) 小引	(253)
(二) 招勉之给江绍原的信	(255)
(三) 于飞给江绍原的信	(257)
(四) 致科学家、教育家的信	(258)
(五) 《科学月刊》社给江绍原的信, ...	(261)
(六) 新旧思想家对于“破除迷信运动”的批评 ——小品五五六.....	(262)
(七) 张清水给江绍原的信.....	(266)
编后记.....	(268)

第一章 迷信之界说

我国民间和官间、士间……向来有种种迷信；我们不但有迷信，而且有些看出了迷信是迷信，著书辩析，以解世俗之惑的人（例如著《论衡》的王充。）但“迷信”这个概名，我国是从何时才有的呢？不管它是否为西文 Superstition 之译语，近若干年来始从日本输入我国的；我们之用它来称呼本国（和外国）的种种迷信言、行、念，则似乎直接或间接颇受了西洋的影响。故西洋语言文字中迷信这个概名的来源和历史、意义与内容，到现在该加一番考察了吧。

根据《英华合解辞汇》（商务）曰：1. 过于恭敬奇异之事；2. 宗教上之思想过于谨严，兢兢于宗教礼仪上之繁文末节，对宗教过于顾忌而有之仪式；3. 邪教，异端；左道，邪道，虚谬；4. 谬信，迷信，淫惑，迷信魔术符箓朕兆等。

乔峰（周建人）等合编的《迷信与科学》一小册（《东方文库》之一，民十二）以为“要下迷信的界说，只能说在当时，并无哲学上的根据，又与科学得来的结果冲突，都可以叫做迷信”。此书后几章所讲的迷信分为“文明人与野蛮人的迷信”（包括文明社会里和家庭里的迷信，魔术，预知术，祈祷与禁忌），“对于物类生死的迷信”，和“对于人种起源的迷信和

传说”。

基督教徒李干忱编、罗运炎校的《破除迷信全书》（民十三初版，美以美会全国书报部发行，上海协和书局经售），没替迷信下定义。篇目如下：（一）风水；（二）卜筮；（三）看相；（四）垂象；（五）成佛；（六）成仙；（七）妖祥；（八）左道；（九）邪说（人物、节令、器物、地域及其他邪说）；（十）多神（大神、河海神、泰山神、佛道神、家庭神、杂神）；（十一）基督教迷信：童女马利亚生子，耶苏复活，世界末日说等等。但是读者应注意，自一至十是原书的目录，而第十一项是我忍不住加上去的，罗先生看了，或不以为然，因为照他的序说来“基督教素以破除迷信为己任，近世纪迷信在我国所以不得过于猖獗，完全是因为受了基督教的打击”！

但并非基督教徒的蔡子民先生至少写过一篇《理信与迷信》（收入他的言行录第二册，第516—518页，1920年初版）。他没给迷信正式的界说，所举的实例则有两种：（1）“昧理之人，于事理之较为复杂者，辄不能了然。于其因果之相关，则妄归其因于不可知之神，而一切倚赖之。其属于幸福者，曰是神之喜而佑我也；其属于不幸福者，曰是神之怒而祸我也。于是求所以喜神而免其怒者：祈祷也，祭告也，忏悔也，种种事神之仪式，而于其所求之果，渺不相涉也。”（2）“昧理之人，既归其一切之因于神，而神之情不可得而实测也，于是不能胜其侥幸之心，而欲得一神人间之媒介，以为窥测之机关，遂有巫覡、卜人、星士之属，承其乏而自欺以欺人；或託为天使，或夸为先知，或卜以龟蓍，或占诸星象，或说以梦兆，或观其气色，或推其诞生年月日时，或相其先人之坟墓，要皆为

种种预言之准备，而于其所求果之真因，义渺不相涉也。”他所谓迷信，盖指世俗事神之仪式与窥测神意之法。

我们观察以上的界说、讨论等等，可以看出这么几点：

(1) 英语Superstition的etymology似乎不明，语头Super有人当“过分”解，又有人当“上面”解。(2) 如Gardner所提议，世俗常用它去指对于本来合理的信仰的过分固执。(3) 它是个贬词，因之宗教家不肯用它去称呼他的宗教里的种种什么“accretions”。但又如Gardner提醒我们的话，它的用法往往是很主观的：甲的宗教被乙说是迷信，而乙的宗教也许又被甲说是迷信。(4) 连学者中也有人许是为了学术上的理由(?)，把它的应用限于某宗教不认可之种种信仰。(5) 它有具体的与抽象的两个用法。(6) 人用它去贬的具体的对象物可分为两大类，一为政治，经济，道德……上的意见(例如“武力主义之迷信”，“共产主义之迷信”，“他迷信图腾学说”或“某某是胡适之迷”)，一为关于各种虚无飘渺的东西的信念行事(例如迷信鬼物吮人的血，巫覡或平常人能咒死或作法害死旁人)；而第二类行动大抵基于“Spiritual or magical interference in the material world”的信念；但我们若要求多举些实例呢，则见字典作者和学者们写了omens, charms and amulets, evil eye等名词(中国人举例时，自然特别注重本国的迷信，如风水，命相)，而且不免在后面加上一个“etc.”或一条“……”。一言以蔽之，迷信或指“人话”，或指“鬼话”。

我们既然讲《迷信研究》，当然也得把迷信界说一下。我们所谓迷信，简言之，是指鬼话。太简单太不确定吗？较不简单较确定的来了：

一切和近代科学相冲突的意念，信念以及与它们并存的行止，我们皆呼为迷信，其中有一部分（或许是一大部分）普通常用“宗教”“法术”两个名词去包括。

“近代科学”，也许有人笑着说了，“那东西自身是在蜕变生长的过程中的呀！它明天将得的结果，许和今天已得的便冲突，于是今天的所谓真理，到那时竟有修改或被勾消的必要。既然如此，你们还敢武断什么是迷信而且加以研究吗？”

答曰：我们承认科学研究所得的结果时常有不同程度的重要的改变，承认科学常扩大它的研究范围，攻入并获得新的领土，承认前人出自他们的经验或粗糙哲学之言谈行事，有些个必需科学慢慢的想出办法才能够整理，洗炼，推翻，或竟证实。欧几里得形学之外固然添了非欧几里得形学，但玉皇大帝、泰山娘娘、雷神、溪女等不见得能够再回来受人供养了；虹为淫气，发能变蟬等说，“出卖重伤风”，咒水使逆流等办法，不见得再得人信仰了。它们的寿命完了，它们的光荣成为过去了。象它们这一类的东西，我们或不妨放心大胆的称为迷信。固然，肯定一切与现在的科学相反的东西是迷信，或许过火一点，但我们姑且这样做，等将来科学的火再烧炼我们吧。以往的传说，经近代科学一烧，烧出些迷信来。我们不敢说将来的科学再烧这些迷信之时决烧不出一点半点的真金（真理），但我们又恐怕有不少的现在所谓迷信，将来无论怎样烧，却仍旧是一堆灰。

宗教和法术又是什么呢？我们在下面细讲。

因为许多人的物质利益精神利益都靠它维持，宗教久已被认为人类文化中一个重要元素。和“迷信”一样，它也是个西来的概名。

(1) 它是由一个原指某种心灵状态的名词变为包举或兼包举与这状态并见的或由它而生的观念，思辨和对于神灵的想象和思想（神话，教条，神学），事奉神灵的仪式和制度之总合，也一概用它去标指了。至于关于哪种神灵的心情，想象，思想，仪式，制度才可以用宗教这名称去包举，在西洋则因时而异，因人而异。

(2) 不知从何时起，基督教人用这字去指他们对于神的那个“情—思—行”综合，至于旁人对于旁的神物的种切，他们别呼之为异端，魔术，或迷信，虚谬。这等于把宗教界说为基督教，而这个界说，不消说，是没有学术意义的。

(3) 但是西洋人的知识增长心胸开拓以后，渐渐觉悟他们平常贬为异端、法术、迷信的那些东西，在无论形式上、性质上或作用效能上，都和他们所奉的基督教有相同之点，故那些东西似乎也有资格被呼为r.（宗教，religion）——虽则只是旁人的r.，伪r.，不高明的r.而已。因学术随着产业发达的结果，西洋而且终于产生了以研究其先民或旁的文野民族中的所谓“异端”“法术”“迷信”为专业的人。这样，非基督徒之也有或种r.——即使只是低等的r.，姑且慷慨点称之为r.的，r.——之事实，便一日比一日明白。于是这问题也跟着发生了：这在时间和空间上都几乎是“普遍的”r.究应如何界说呢？换个形式问：我们究应以何物为r.这个概名的涵义呢？

(4) 还有一个情势也把西洋人逼得非多少研究r.一下不可：这便是那把所谓真r.和伪r.，基督教和非基督教一律看为“迷信”而希望它们消灭或竟起来破除之之思潮和运动——唯理主义的思潮和运动。反对r.者自己，当然也得研究r.

(5) 故西洋之宗教研究，以及由各家研究结晶而成的宗

教界说，实在是出于两个相水火的动机或云旨趣：要破除r.和要拥护r.至于对于r.的存废漠不关心而只从事于r.的全体或某地的，某种民族的r.之“中立”研究者。即使有，恐也极少，而且他们恐迟早终得或成为r.的或种友人，或成为它的或种敌人。

(6) 友敌两方面的成员，其气质、天才高低，研究园地之性质及大小，注意点及方法，基本哲学及社会哲学，乃至社会地位既不同，故其所见及所立的界说亦因之而异。

(7) 在这阵界说雨或云这场定义战之中，有一个要点值得特别提出来，曰，人格论者与非人格论者之对抗。前者以为r.的对象或云r.式适应的对象应该是有人格性的神物，后者则以为界说必须加宽，以便收容非人格性的神力——自然民族之mana和高级文化之汎神超越神本体神。这非人格论者的界说所企图的乃是自有生民以来最大的神际联盟；它与r.等于基督教的界说正相反，可说是代表西洋知识与度量的最高水平。

(8) 还有一点也极重要：什么人格的乃至非人格的神物也不信，而一心只想劝人凭自己的知识能力实现最美善人生的救世家，也加入战线说他们的这主张就是r.我们觉得这有几分象众人在那里商兑地穴、湖楼、茅棚、二三十层的高楼是否皆可呼为“住屋”时、忽然来了一个想营露天生活的人硬争天是天花板，地是地板，所以天地也是一所住屋。这话是疯话还是梦呓或诗歌，有待查考。但我们似无推他走的必要，因为他总该有自己哑然失笑或废然而反的辰光。这种诗人有些而且是旧宗教家变成的；他们的变，可以令我们想见现代西洋反宗教思潮之盛和宗教抵抗力（务将宗教说成不可磨灭的最高理想而后快之心）之同等的强。他们所守的是宗教军的最后的一条战

壕。认定或种神物为宗教对象之界说可总称之为divinistic(神本)界说，而不信神的新宗教家所下的界说，可说是人本的(humanistic)。信神拜神才是“宗教”本具的特征，故不信神不拜神的人生理想若也用它来标指，实等于将它的本谊取消，此与“迷信”一词之引伸的用法，似又不可同日而语矣。

(9) 西洋宗教界说，足以代表现代西洋思想的一个横切面。宗教这概念的重要能否与“物”“心”“生命”“时”“空”“真”“美”“善”诸概念同日而语虽不可知，但对于它的看法和为它所下的界说，却是一样的不可避免的多。然人本主义的界说之所云，显非历史上的以信神拜神为本质的事实宗教，而博考世界古今文野民族所求适应的神物，则其中确有人格性尚不很显著或多少已被超过的。我们可以采取略如下式的宗教界说：

宗教是人对于被认为在人以外存在，能力多少大于人而且多少有点人格性的诸活力(powers)之适应。

目的在靠它们消极或积极的相助，满足人自以为而且许实在是无力满足的种种欲望。

我们以为这里有三个问题待解决：第一，高等宗教中的上帝存在和灵魂不朽两大观念，果然不过是“较粗的精灵论信念所提示的”而已吗？假使粗鄙的神观念和灵魂观念不先出现于人类的蒙昧时代，较进步的民族能独立的从旁的道路到达较“合理”较“精粹”的神观灵魂观吗？高等的和低等的宗教之此二观念果真是有种类的而非仅程度的差异吗？“鬼”与“灵魂”、山精、河伯、树妖……与“管理全宇宙的神圣的心和意志”，果真是绝不相蒙的吗？第二，假使一个人或一个民族为情感或成见所蔽，坚抱所谓“较粗鄙的精灵论信仰”，这种教

规果真是较精粹的神观灵魂观所能垄断的吗？第三，它们会不会只是情感或成见的符号，而且这个或这几个高等宗教之基本信仰会不会无论怎样Verify（证实）过而旁的高等宗教却能用另一组 philosophical Canons of proof（哲学上的根据）反证之（例如佛教思想之反证大神与神我），并且反证得令人首肯？上帝观灵魂观果为“迷信”与否，全看上列诸问题如何解决。我们虽不能够在这里把它们加以讨论和解决，但我们疑心论辩的结果不一定是有利于上帝论者灵魂论者的。至于老教授所说的“字义立法”其条文为何恐须看哪一派人被选为立法者。他的一派人如能在字义法院中占绝对大多数，则“迷信”不会有包括“宗教”或云“宗教”有被列为“迷信”之望。我们这一边的人假使席数较多，结果当然相反。但这两派恐一时都还没有完全压倒对方的势力，所以假使立法会议开得成，两派还不如暂时携手给“人本论”宗教界说的提案人一个大不痛快。

（注）比较上引的话和乔峰等所下的迷信界说。他将上帝存在和灵魂不朽两大观念交给哲学去 refine（提炼），recreate（再创造），prove（检验），verify（证实），但乔峰等心目中的有“哲学上的根据”（不管是否“又与科学待术的结果冲突”）故不能叫做迷信的东西不知究竟是些什么。编者颇疑心这界说原是外国人中有意袒护宗教而立的，乔峰等未之深究耳。此点待函询原著人。

第二章 迷信之影响

说古今中外从前有，现在有，而且将来许还有迷信，想没有人不同意。若进一步而说迷信有它的影响，想来也没有人不同意。迷信有影响这句话的意思就是说人类之家庭、社会、知识、道德、政治、经济……的各种生活，因为有了迷信才形成的样式必和它们若没有迷信所表现的样式不能尽同——也就是说人类的历史因为有迷信而是如此如此的面目，但是若没有过迷信，它必是另一副面目。说得露骨点，个人和人群的苦乐有些地方是迷信所酿成的：并非他们离了迷信就不苦乐，而是他们自己和旁人有迷信和若无迷信的苦乐不会相同。再换个法子说：一定有些个人和团体和人群，或因为自己或因为其所接触的个人和团体和人群有所迷信于是占了便宜；也一定有些个人和团体和人群，因自己或他人无迷信而少占便宜或竟吃了苦。此处所谓便宜和苦头，是从各关系者自身及其所处的社会的真实利益来衡量，与东哲的“塞翁失马不为忧”和西哲的“受苦为人类天职”等高调均无关系。

迷信的影响究竟是什么呢？对于此问，请先笼统回答曰：有好影响，有恶影响。是的，我们是说迷信所生的影响，好的坏的都有的。

这句话听到的人怕就不见得个个立刻同意了，说不定有人还会疑心我们所以说这句话是要替迷信抱腰，是对那般从迷信占到便宜的人们丢个眼风，暗示他们赶快把所占到的便宜分点给我们。而且即使听的人也承认迷信的影响好坏都有，然我们彼此所谓好坏，仍恐怕同于我们彼此对于何为迷信一问题之答案；不是完全一致的。

19世纪之末日本一个自称宗教家而又热心于教育的人所写的书——井上圆了的《妖怪学讲义总论》，这不完全因为本校图书馆适有此书，而且因为它所代表的是三四十年前日本维新时（要建设资本主义式工商文明和社会国家时）所感到的“妖怪”或云迷信的流弊（他所谓“妖怪”，有几分和我们所谓迷信相同）。井上氏固然只说起迷信的“弊害”，但 Read 所说的迷信的“用途”他若听见，想来是不会不首肯的。

妖怪的弊害，被他分为六方面（虽则这分法欠科学）去讲，而列在最前的，是妖怪在宗教上的弊害（他以为宗教与迷信有别故），兹一律辑录于下。

（一）宗教：“凡世之信宗教者，多为迷信妄想之所支配，而由是以招弊害。如以神力为无量无限，祈之则不善而得福，为恶而免罚，往往见之。抑世间事变，有人力可左右之与不可左右之者，然人常欲以神力左右其所不可左右者，以恣欲念，偿野心。尝据所闻，有于神社佛阁，喜舍数十金，更不告姓名者，虽为出单纯信仰，而其中或由盗贼及不正当之行为，获过分之金，以畏神罚而舍其一部分者。要之宗教妄信之害，第一，有使人当勉不勉而祈侥倖之弊；第二，有增长欲心强起自利心之弊；第三，有犯罪恶而不自责，及祈神佛冥护之弊。凡此等皆由迷信妄信来者也。而迷信之时，非无由信天道地狱之

赏罚，而因以制恶心进善道者，然是亦不能无弊：有偏信之甚，而漫然患死，且又妨智力之发达者。加之世间之狡猾者多乘之。而以种种之方法，营其私利。……纵令今日之宗教尚无前弊，终未可谓真正宗教之行。……宗教之目的，非独于死后而已，又非以免现世之灾厄之谓，实以与无量之快乐于精神上者也；此快乐者，在有限相对之世界，决不可望，惟由想定无限绝对之世界，接触而起耳。……今日一般之宗教，成立于有碍相对上，甚至有成立于有形上者，其信仰皆以私利私欲有形上之幸福快乐为目的，故谓之迷信妄想。”

（二）教育：“世人多因对目前之世界，而不知天变地异之本于何理，而起种种之妄想，而其心大为之不安，送一生于战战兢兢之中，是之谓万有上之迷误。又人以不知吉凶祸福之本于何理，谓不可以人为左右之，而信卜巫人相九星方位等之妄谈，有益增自利心之弊，是又人生上一种之迷误也。以上之迷误，大妨文明之进步，且害事业之发达，而约言其迷误所生之结果，则为不快乐不道德二者。”

（三）他说由“误解权利自由平等之意义”而生的“社会党共产党虚无党”之迷误，可称为“社会的妖怪”以别于其他的“个人的妖怪”，但他的研究是限于个人的妖怪。

（四）医术：“在今日下等无知之愚民，以未知疾病之由，乃以宗教上之迷信解释之，人之病也，以为鬼神或妖魔之所为，不用诊断及服药，而欲以祈祷及符咒疗之者颇多，诸病中如疫症癩痢，其他诸精神病，全信为鬼神或狐狸之所凭依，至其治疗，用种类奇怪之方法，是愚民治病上之迷误。而其所生之弊害，第一，不注意于卫生；第二，不注意于治病，本服药可治之病，而一任祈祷符咒而不顾。”

(五)实业：“实业者，农业工业商业之义也。既于宗教教育有迷信妄想之弊害，遂延及于实业上，不勉己业，徒祈请于神佛，农夫不事耒耜而望丰年，匠工不善技术而欲赢利，商贾不旁肩背而欲垄断私利，如此迷信，大妨实业之进步，而影响于国力之消长无疑。”

(六)风俗：“社会日常之风俗习惯，仪式礼法，多有由迷信妄想而成立者，如楹帖必书吉语，岁时忌说死亡，其例甚多。民间之常事，社会之仪式礼法，多由此等迷信组织之，迷信之极，遂畏首畏尾，战战兢兢，无一日之平安，以亘一生，人间之不幸不利，莫大于此。”

李达译的《现代世界观》曰：“宗教的观念，是支配阶级制服隶属于被剥削被压迫阶级的手段之一。不但如此，自从社会分工，阶级对立形成以后，那专管宗教事情的特殊的世袭阶级（即所谓僧侣），也从此发生了；这个特殊阶级从直接生产的劳动中，多少要解放出来，而仰给他人劳动的剩余生产物以生存的。所以宗教的观念，对于这种僧侣世袭阶级，就成为建立并维持他们自己在社会上所占优越地位的手段之一了。

“但是我们不要以为这是他们真正的欺骗。并且这种世袭阶级和他们的观念，是由社会和自然各种关系发生出来的。因此，这些东西，无论僧侣自己或民众，都以为是真正的东西。这便是相当于原始的各种关系和思维方法的世界观。我们虽是辩证唯物论者，却也承认僧侣阶级在某时期内，也曾演了进步的作用。人类在要生产必要生产资料而必须异常努力奋斗的时代，僧侣阶级虽不直接从事劳动，却可以从事社会所必需的种种职务，所以他们必须要从直接生产的劳动解放出来。这样看来，僧侣总算是发达科学要素最初的人们了。天文学的端绪，

可追溯于埃及或巴比伦的僧侣；几何学最初的要素，也是由僧侣测量土地、建筑寺院的设计，预测尼罗河水增减所现出来的。”

“基督教最初是成为奴隶的宗教出现于世的。奴隶在人民中是最被剥削最被压迫的阶级，……反抗自己运命的奴隶的意识形态，必容易感到信仰，必容易接受基督教。这种解放，必是带着空想的形态，而为世界救世主所支配的消费共产主义的一个王国。这王国起初虽是放在这个世界，以后还是移到了那个世界，即‘天国’。……这是他们受了非常压迫，自己不能找出路的一个反作用的表现。”

“原始人类很易为自然所支配，在中世纪，大部分也为自然所支配，但是在现今资本主义社会，却完全两样了。现在，人们能用技术和自然科学去支配自然，并且能扩大这支配到无限的范围。现代自然科学家，不会再诉之于什么魔术的法式。想制造某种机械技术家，也不象澳洲的魔术师或西伯利亚的巫师那样，他们现在是应用关于各种材料所已知的性质和作用来制造机械。所以在这样状态之下的现代资本主义社会还有宗教观念的事情，看来好象是很奇怪的。但我们要知道现代资本主义社会宗教观念的起源，不是在它和自然的关系，而是在社会的本身。在这种情形之下，支配阶级虽知道支配自然的方法，却不知道有计划的统制社会的方法，这是根本不可否认的事实。……资本主义社会本身对于经济的关系，正和澳洲野蛮人对于电光雷雨的关系一样，并无差异。资本主义的这种性质，在经济恐慌、战争和革命发生的时候，表现得最为明显。……当战争和革命的危机发生时，各种宗教潮流，在支配阶级之间，是有很强的表现，这是显著的事实。欧战时，欧洲布尔

乔厄亚之间，曾经发生了一个新的宗教运动……即在世界战争以后所发生的革命之时，也曾经表现出来。降神术、交灵术等对于灵魂幽灵的信仰，都复活起来，并且风行一时。这种信仰和南非洲 Bush 蛮族的信仰，并无不同。……欧洲布尔乔厄亚虽站在发达最高峰的顶点，但处在今日普罗列达里亚革命时代，宗教却是他们自身安慰和休养的一种手段，是他们的基础动摇时所赖以支持的一个柱子。”

“普罗列达里亚因为它是个革命的阶级所以看穿了宗教的观念，只是替布尔乔厄亚用那现世受苦死入天国的话来安慰他们的一种手段罢了……过去奴隶的宗教，是以反抗为精神的，现在也是宣讲服从的教义了。这种事实，在支配阶级看来，是基督教有益的方面，而一切劳动人士，却不能不排斥这样的立场。欧洲的布尔乔厄亚，所以极端热心要把那对于他人（要求？）寡欲的宗教输送到印度、中国、非洲等殖民地国家去的理由也是从上面所说的那种事实产生的。”

日本佐野学者，林伯修译的《无神论》（1922，上海）是专讲“普罗列塔利亚特”的无神论的，可参看。赖也夫斯基著，陆一远译的《唯物的社会学》（1929，上海），和波格达诺夫著，陈望道、施存统合译的《社会意识学大纲》上册（1929，上海，下册未来），均有讲到宗教的部分。

库斯聂所著《社会形式发展史大纲》（第四版中译，高素明译）“与过去的几版一样，还保持着一些独断的性质，根本不是一种争论体裁也不是什么叙述问题的历史，而是要有系统地叙述几个我所拥护或创造出来的学说。我依旧以为现在的学生对于社会形式发展史的实际材料都不知道，而且那为工人用的社会形式发展的图表（甚至是那最初的）（最初的，疑是最

初步的之谓)也不明白,那么给他们的教本,完全用不着‘毫不偏袒地’把一切互相冲突的学说叙述着。”(序文面2)。从这几句看来,本书当是新俄某较高级学校的教科书。

讲到宗教,此书以为它在“原始社会”和“氏族社会”之初期(这是它的社会关系五时期之第一第二两时期)还是进化的因子,而其成为发展的障碍,乃是以后的事:

“在氏族社会的生活中,术士、巫人皆具有重大意义。他们的职务不仅限于执行宗教的祭礼,其它活动亦有重大社会意义……。

“巫师的技术是世代相传的结果,如此才积聚宝贵的知识。他们完成了催眠的方法,善于使用药草及其它的药剂,观察自然界的气象(预知天气)。在氏族社会中,巫师、术士是一般人所需要的:这一切都是原始医学家、催眠术家、气象学家、兽医,而不是简单的骗子。

“……亚洲东北部多数民族的巫师并不以介乎神与人之间的地位作为敛钱的事业。巫师的家庭并不因为他是巫师才维持他的生活,而是以一个通常的亲属看待他。西伯利亚东北部的科里多人尚保存全家的成员参加魔术的风俗。巫师除从事行始魔术之外,尚有一定的职业,如狩猎,捕鱼,养蜂……

“以介乎人与神之间的地位作为剥削群众的手段,是在僧侣职业家成立后,生产力的发展到了一定的高度——发生了剩余产品之后。经济发展的这一阶段是在氏族社会的末期。……”

“……神是高不可攀的精灵。召引神灵是很困难的事,需要特殊的法门。这种事务逐渐为僧侣所垄断。神与人之间的中间人成立后,祭司成了一种专门职业,脱离生产,世袭祭司事

业及征收贡物——形成了宗教的剥削基础，征收人民的财富以利僧侣。……迷信神具有万能的力量的情绪愈增长，对于中间人的信用愈深，则赠与寺院的供品亦愈增多。

“如果以为宗教是僧侣易于取得人民的信用之一种复杂的制度，那么，这种宗教剥削形式仅属于氏族社会的后一阶段。祭祀还没有成为一种垄断事物的时候，并没有剥削形式存在。在这种状况下，宗教有何种意义呢？是否在任何时期都是‘人民的鸦片’呢？抑或这种现象仅在后来才发生？

“要正确的答复这一问题，须回忆宗教以前为宗教所代替的是什么。宗教未发生以前，在思想中仅有一种系统——原始的逻辑。前面我们已经说过，这种系统完全相当于原始社会制度。氏族社会需要比较巩固的联系，在一种基础上维持社会的联系。宗教恰好实现了这种联系。祖先与后裔子孙之间的联系，是传授经验与祭祀祖先所必需的；家族集团的联系系用以维持对氏族神之信仰的（上句疑当作：“祭祀祖先是祖先与后裔子孙之间维持联系传授经验所必需；对氏族神之信仰，系用以维持家族集团的联系的。”）宗教发扬了民间的风俗，使其永存不灭。不唯如此，宗教还是综合人类经验最适当的形式。关于环境的意识，逐渐被人编成了神话，而神话又形成了宗教的系统，在这种形式下，不断的传诸后代。宗教又给予人类以自信力，在那种复杂的祭祀形式下，使人类不惧怕（自然是一种幻想）外界的力量；人类能自信其创造力及勇敢的意识，在社会发展中具有重大的意义。在氏族社会的范畴内，宗教是进化的因子，它能帮助新社会的创立并能巩固其发展。

“宗教在发展的初期未能成为‘人民的鸦片’，犹之于祭祀未成为剥削的手段是一样。

“后一时的宗教，自是另一件事；宗教祭祀的各种仪式形成了固定的形式之后，其本质随历史的发展而发生了变化，卒之变成了发展的障碍。祭祀的保存性最为浓厚，它保护生活的习惯形式，反抗解放，它用紧窄的衣服缠着发育的生体。祭祀最容易形成剥削民众的手段。如果在阶级斗争开始的时候，宗教是为害被压迫阶级的思想系统，民众的‘鸦片’——转移斗争的注意力于另一方面，那么祭祀之为害，远胜过宗教，因为它用一种现成的形式或仪式将人类的思想 and 行动束缚了。”（面321至6）。

现在我们可以把自己对于本题的意见分条写在下面，而且只要可能，仍尽量引旁人的话为证。

我们以为：

（1）迷信在人类生活上的影响，乃是个广大极复杂的问题，哪怕一个最博学的人，出毕生之力也研究不尽。英国史学家 J.B.Bury 所著的《思想自由史》第一章曰：“下面的叙述只限于西方的文化，……但这不过是一个很简略的导言，未能尽量论述，若要宏大而完备，须不但包含宗教，基督教教会，异教迫害等的历史，并且须含有哲学史，自然科学史，和政治学史。……要考究它们，非出毕生之力不可，要尽量叙述它们，也非数大册不行。不过指示这斗争的大势，并讨论他所专习（？）的方面，这是人人能做的事。”（上引民智书局出版宋桂煌译本，第12—13页；商务另有罗家伦译本，未见。）西洋思想自由史的功程已经是如此的浩大，那大于它的人类迷信和迷信影响史又将如何，当可不言而喻了（参看下章）。从各种观点研究迷信的以及分别研究各民族各时代各方面的迷信者，必均能帮助我们决定迷信在人类生活上的影响。而且迷信

的影响既然是多方面的，所以抱有各种社会哲学和生活理想的人必各有所见；他们所看到所感到的，我们应各予以相称的注意。

(2)研究者所应特别留心之点，当然非一，但最重要的似乎是博考一切事实，勿被迷信拥护者瞒过。例如西洋宗教家宣称基督教是欧美文明进步的主动动力，但据 Foreph Mchabe 及其他许多学者的研究看来，这简直是一句诳语：原始基督教的宗旨并不在改进人生，基督教并非妇女奴隶之友；科学与教育才是近代文化进步的因子，而基督教却本是反对此二者的。罗素也告诉我们：“站在宗教一边的人，多是守旧党，处处要拥护旧习惯的。在英国，教堂反对人们要求改良工厂的暴虐制度；在美国，教堂反对主张废除黑奴制者。十四世纪的教堂激励人类的贪婪与凶猛，压抑人们的和平与公道。近六百年内若没有教堂，则耶教国家当不至如是不道德，是可以断言的。”

(北大高佩琅译《工业文明之前途》第144页，1927年，北京。)美国基督教徒之拥护黑奴制，确已成为遐迩皆知的事实，因之远在德国柏林大学经济科当教授的寇罗氏写曰：“在美洲黑奴制度尚未废除的时代……新旧教的牧师，高贵的法官，和学者等等，甚至视黑奴制度为上帝宠物，基督的恩惠，并以反对者的煽动为宗教上的背叛，道德衰落的证明。恰赖斯顿的天主教牧师英格兰博士照巴克氏所报告的曾公开的努力发表实证，确定天主教永久是黑奴制度的拥护者。”(章一贯译《新人生哲学》，第75页。据译者的序，此书是寇罗所著《马克思主义的社会学》下卷第九章。)

(3)研究者还应该认明迷信是人自己有意或无意创造出来以供他们自己使用或满足他们自己的各种需要的；而且与其说

君王酋长祭司们专司制造迷信，不如说是他们和平民各有所创并互相吸收，虽则君王酋长祭司们的势力愈大，他们维持、改造、制造迷信的活动许也愈大。要判决迷信的影响或功罪者，不可不晓得用它去满足的欲望有种种——“善”的和“恶”的，常态的和变态的，合乎所谓“天理”的和只能算是所谓“人欲”的，“社会”的和“反社会”的，富者强者的和贫者弱者的，主人的和奴隶的，执法者的和破法者的，圣贤豪杰们的和娼妓盗贼的，志士仁人的和自私自利者的，管理一个百里之国或日永不落的大帝国的和只知道管一身温饱的。替宗教保留地位的研究者，常把为“个人”打算的“反社会”的若干迷信言行遣送出境，他们说这些是“法术”，与宗教无关。研究一切迷信及其影响的人却无从躲懒或取巧；所有迷信，皆其子民。

(4)故我们应该是乐于承认迷信固然有罪然而也并非无功。不管迷信在迷信者的身心上有些什么好处和坏处，然这些好处和坏处是目的在满足“善的”“社会的”(或自命为善的社会的)欲望以及满足“恶的”“反社会”(或被认为恶的反社会的)之迷信者都可以得到的。和至公无私大慈大悲的“天父”一样，迷信也是有雨便遍洒善人和恶人的房顶，出太阳便照遍君子和小人的脑壳。善人因自己或旁人有迷信而得到任何好处、助力，和恶人因自己或旁人有迷信而受了任何损害、阻力之时，迷信有功了；反之善人因自或他有迷信而受了损害、阻力，和恶人因自或他有迷信而得到了好处、助力之时，迷信有罪了。迷信有时让善人占到便宜而引恶人上当吃亏，故迷信可说有功；又有时它害善人上当吃亏而让恶人占到便宜，故迷信可说有罪。常有人硬说科学造罪，但我们倒要替迷信争功；然决无人否认科学的大功，同样，也应该没有人否认迷信的大

罪。（恶人因迷信而占了便宜之想象的例子：王无道，大恶人也，某侠客将刺之，为众人泄愤，居士梁般若闻而阻之曰，“恶人自有天惩，且吾子何得造杀业”，侠客遂止。然王无道终其身又肥又胖，无病无灾，晚年得子，甚孝，且以白话诗雄视文坛。善人因迷信而占便宜以及善人恶人各因迷信而吃亏等例，仿此。）

（5）各个迷信的大小虽不同，我们似乎得相信各有其相当的影响。

我们不反对旁人说迷信中有那“比较无害的”，不妨由它去的“轻飘的”一类，如其我们许说几句话补充。（甲）一个迷信也许很小，但小迷信有时未必不能够误大事，和海上的舟一样，船身有一个小洞或许不要紧，但这个小洞若在船底而且被发觉得太晚，便许是一桩于乘客不利的事呢。（乙）迷信有点象人，它有它的狐群狗党、妹父女婿，容纳而且只容纳一两个迷信或不至于误事，但它们若偷偷的把亲戚朋友都引进，盘踞了你的心灵，怕不是好玩的呢。迷信能养成或促进迷信心理，而迷信心理这个贱妇，非多勾搭些迷信郎是不肯歇的。（丙）在科学和教育均甚发达之处，日子久了，有害的，沉重的，不能由它去的迷信会变为无害，轻飘，不妨由它去的；本已比较的无害，和轻飘的许变为更无害更轻飘的；然在其他处，我们便不应这样乐观和放任。总之，世界人生很复杂，众生程度相悬殊，在某个人，某处人，或在某个人某处人生活中某段时候似乎不妨事的迷信，另一个人，另一处人，或同人生活中与一时际，许大显神通，害得人走投无路。迷信和孙悟空的棒一般，是个能大能小的；它大的时候固有大的影响，小了却仍有小的，而况有时它又由小变大。

1931年1月26日，《北晨画报》：《旧历害人》“乡之人有迷信者，事无巨细，辄断以占卜。家一历书，日摩娑不释手。裁一衣，或值火日，则必曰不利，终将被焚。又或访一友，适值不宜出行日，则虽坚订亦爽约。其父佣于田，一日，偶不慎，为覆墙所压，毙道左。邻人归告之。乡人大哭，奔而出，刚及门，忽如醒，亟返，觅书阅之，既蹙眉而叹曰：‘今日不宜出行，曩已告吾父，父不信，遂罹是难。今吾若去，必将踵吾父之后，是覆吾嗣也，不孝孰大焉。’遂不往。翌日，其父尸被野狗所噬，残缺不全，亟舁归，将以敛，为造衣衾。复取阅历书已，顿足而哭曰：‘今日为火日，脱不避忌，则柩必焚，吾所不忍也，明日为木日，木能生火，又明日为金日，金剋木，木又生火，是与火无异也。再明日为水日，水与火虽不同，然吾若坐视父柩之漂没，心何能安：故必为土日，乃合于归土之义，而吾心亦滋慰矣，顾非一星期不可，吾其待之矣。’意遂决。家人劝谏，皆弗纳。时溽暑，炎威炙人，不日而尸腐且臭，既而蛆生焉，秽气闻于四邻。群起干涉，强令入敛。乡人迫于公愤，不得已，纳腐尸于棺，而声犹嗷嗷辩也。观者无弗嗤之。今推行国历矣，此事当不复再见，故录之以供一笑。”

(6)迷信在思想理性上的影响，我们可姑且以 Carveth Reed 所说的为底子而补足之。据他看去，(甲)魂灵主义与法术都妨碍了因果观和那基于因果观之上的科学二者之正当发展，它们麻醉了人的好奇心，颠倒紊乱了他的常识；然(乙)早期宗教至少无意中促进了几种朴学的发展，祭司们且为最早的学问家。我们的补充：Bury 告诉过我们：“保守的本能和所造成的保守的主义，又因迷信而势力益大，若社会的组织——包括习惯和思想的全体——与宗教信仰有了密切的关系，

且被视为在神的保护之下，那末，批评社会秩序就是犯着不敬之罪了，而批评宗教信仰就更不啻对超自然的权力者（？）直接挑战了。产生仇视新观念的保存精神的种种心理动机，又因社会上某几有势力的部分——例如一阶级，一门阀或一僧族——的积极反对而更加猖狂：这种有势力的部分的利益，是专赖固有秩序和有秩序所根据的种种观念的能够维持不变的。”这就是说，在宗教将若干伪史实、伪科学和伪道德观念组成一个只许信仰不许疑问的系统而且有人类众多，势力甚大的僧侣阶级在旁看管的国家中，若有人理性批评那些史实和观念，或发见了与它们不相合的真理时，僧侣阶级便要勾结，指使，或煽动旁阶级的人压迫或竟杀害那些批评者和发见者。

（7）关于迷信在道德上的影响。Westermarck 认为早期的神灵信仰与道德二者之间的关系并不如普通所想象的那样密切；野蛮信仰中之超自然存在，其对人生道德往往是漠不关心；赏善罚恶的尊神之信仰，在野蛮人中也并非普遍。宗教空气浓厚的地方，其人民的道德并非一定高。

哈佛大学的宗教史教授Geo.F.Moore.他所著《宗教之出生与长成》（江绍原译，商务、民十五）之第四章曰：

“以上所说的发展‘部落道德的发展’全部是独立于宗教和宗教的各种前提的，善和恶的观念，道德天职的观念，都不是宗教创始的；良心也不是宗教产生的；而且对于原始道德的内含，宗教除去它自己所要求并维持的风俗（这不过是一般风尚之一部分）之外，也无所贡献。……

“但野蛮人的风尚，很早就另得了极有功效的保障，而这保障是处于人间社会以外的。盖文化程度最低的人，……以为有些事是无论如何作不得的，否则必有吃大苦或者竟把性命都

送掉的危险。有些东西是万不可触的，有些地方是万不可冒昧闯进去的，有些事是他们必须无条件的束手不为的。……这些东西里头似乎是饱藏着一种无形的力，简直可以说是饱藏着一种法术的电流，这种力或电流同物质的力一样的奇异，一样的可以置人于死地。即使和它们最轻最轻的一接触，不管你有心也好，无心也好，甚至于和他们相离太近了，都足够把其中那一放射就能杀人的毒气引出来。

“凡是有这种奥妙难知足以置人于死地的效能潜伏于其中的，不论人也罢，物也罢，研究者一律称之为“塔布”（Tabu, Taboo, Tapu），这本是个多岛海的字本训据说是‘标出’，但如今却把凡是风俗和宗教‘禁’人做的事统用它来称呼了。……

“我们方才所描写的种种念头，本与道德无涉；但是野蛮人必须遵守那些禁条，日后成为一群的风尚其中的一部分，于是本群用它那谋自存的精力严厉的督促人奉持。禁条之非遵守不可，既然有自身的和社会的双重保障，于是有权位的人为拥护公众利益或酋长及祭司们的特殊利益起见，把这个制度四面八方的推广出去，直到与它本不相干的许多种人事，也被它的势力侵入。……

“塔布起初与宗教也无关；但是人违及塔布所招来的效果，后来被人换了一个新解释，说这是“灵”或“神”赫然震怒所致。因为人走进塔布了的事物，即是无故侵入灵或神的境界，而做出塔布了的事，即是做灵或神所嫌弃的事。这种解释一出，塔布遂与宗教联合，因而塔布的范围又加广，意思又改变过。终至凡是特别属于诸神的东西以及被信为诸神所特别憎恶的事，统统用塔布作保障。……

“以上所说的那些对于人的行为的限制，其性质本不是道德的；虽然如此，有许多很早而且很普遍被人列为禁条者，却的确也属于我们所谓德的范围。

“足以冒犯众神诸事以外，另有一些关乎他种人事的道德条律，此二者是截然不同的；这些道德条律所以也由众神掌管，大概也起于方才所说的塔布之宗教化。换个法子说：社会风尚中的这几个部分，原有一种来自社会以外保障，此保障后来所以成为宗教性的，是起于塔布的宗教化。……

“……众神随着社会上的政治演进，渐渐被人拟为神界里的治人者；他们和文化这一阶段里面的人间治人者一样，成为全群的各种风俗法的护持人。他们督察世人小心遵守这些法，有敢于犯之者，即惩罚之，……而且凡是倖而逃过了世法的恶行，和那些施诸无人照管者的暴行，众神皆能特别留意。这种神权的报应，固然不曾把我们所谓道德指定为它主管的区域，然而道德所能得到目的权保障，仍然是极关重要。

“等到人以为诸神不但是本群中风俗法的维持者与执法者，而且是一切法律如社会法，民法，和宗教等等的立法者，于是乎所有的违背法律或忽视法律的事件，都成为冒犯那兼治人者与立法者两项资格的最上神；若人竟有意的违背或忽视法律，更算是积极藐视这位无上神的权力，所以他也加倍的不快活。人的过行所以成为罪愆，正因为种种法都被人直接归到神身上去。

“道德这样的从宗教得到了权威和保障，是极关重要的事，因为在文明进步之中，一切道德本来的权威和保障都渐失去了，幸亏有宗教出来作砥柱。我们说过，道德旧有的权威和保障，全靠当初的人群比较算很小，其中的分子彼此的思想、感情、

好恶，又完全一致，而且全群所感觉到的兴趣或利益也很简单。各种的人口混合而成的城市和国家，以及各种复杂的利益，既然出生长大，于是旧式公论的强制力一天比一天薄弱。人对于世界的真相和自然界的动作，所知道的渐多，许多原始时代的信仰也就因而倾覆。故宗教之将道德收入自己的领域，并把道德规条变为神制法律的一部分，实在是供给了人类唯一可能的替代品，去替代原始时代保障道德的风尚。这个替代品只要宗教自身的权威一日不倒，便一日有功效。但是在相反的一方面，宗教既然有善于保守的特性，它不免把过去许多时代累积而成而且从未甄别过的种种道德条规以及种种仪式，全变为固定的。我们所能承认为道德条规的各项，和那些非道德的禁条，无法分解的混杂在一处。灾难、疾病、罪愆、罪孽，和报应等等，都并未分清，所以原是消除其中某一项的方法，也可以借用去消除其余各项。可知并不是宗教由非道德的变成道德的，而是道德由非宗教的变成宗教的，宗教所以往往是阻挡道德前进的一种重大障碍，正由于此。宗教能妨碍道德进步之一事实，在某几个宗教之中特别容易看见；这些宗教把人间的法律在它们的圣经里制定，且把圣经所云看作最末一次的天启，不容人有所增减，有所改变；于是本属于过去时代的种种制度、法律、道德标准，一概被它们烙上最后审定的印，这过去时代，它们就永远无从摆脱。”

、第五章讨论祭祀时，他告诉我们人的罪孽往往是被认为可以用仪式消除掉的。在更下一章里讲埃及人时，他又写明哪怕罪孽所招致的死后的恶极也并没普遍被认为无法解救：“一部人类宗教史里面，处处可考见这种事：如果社会立出很高的道德标准命人遵守，且以为人死后的命运如何，全靠他生前有无

罪过，于是世人的自知之明，即驱之使求宗教性的解救法，此而不可得则将重新乞灵于法术的解救法，否则亦必如吾辈所最常见，即参用宗教的与法术的方法。以为如此，则庶几已之将来，有了双重保险。”

近代的西洋学者，能够指点我们不但宗教曾影响道德，即那这被包括在“法术”一名词内的种种信念，也在人类道德的发展上很有影响。名字被我忘记了的某西洋学者申述过，在过去，法术的研究并没得到和精灵主义的研究相等的注意，列为Tylor所著《原始文化》一书讲精灵的有好几章，论法术的，一章而已。是的，Westermarck虽很知道法术在道德上影响之大，然他终不为法术开专章。这在“宗教”“法术”还多少是对立的名词之时，许不能不说是我们对不住法术的地方；道德观念决非起源于宗教或法术，它只在出现之后受它们的阻碍或保障而已；但非道德或反道德的观念行事（如妻妾殉葬，如杀人以祭）也难受法术宗教的阻碍或保障；法术宗教的保障力许大过公论和法律，但当它们自身动摇时，其保障力即有丧失之虞；将若干罪恶认为淹秽或罪愆如是可说是迷信之功，教人以除秽消罪之法则是迷信之罪，这功和罪足以相抵销；宗教所用的死后报应说，一方面固然使人兴奋和恐怖、但另一方面又使悍强者和意志薄弱者因报应辽远而不甚理会；宗教道德化的程度愈高，也许于道德愈有益，然宗教之道德化不能先于道德自身之进化，且它的保守性既强而保障力又不过尔，道德非藉迷信便不能维持之说似乎颇有商量的余地。

（8）富者强者及上流社会中人，可因迷信而无意中减少——或竟有意用迷信去减少——穷者弱者及下层社会中人的不安分的心思；换言之，迷信是富者强者及上流社会中人有意或

无意中布置下的精神警察。

亚里斯多德所说的下面这一句话很能够表示出古人的见解，他说“君主非装出很真心信仰宗教的样子不可，因为臣民们相信了君主虔诚地信仰之后，非但对于君主的虐政不以为意，而且使他们相信君主受神力佑护，而不敢起来反抗。”

西洋的富人男人和治人者，有用宗教及死后祸福之说米缓和穷人女人及被治者对于他们的反抗心的；那么，东方的富人男子和治人者，也有过同样的举动吗？这虽是个待研究之点，但我们颇相信研究的结束一定是肯定的而不是否定的。数年前胡适之博士对西洋人讲演佛教输入中国的经过和影响时，曾说佛教之当初之所以受人欢迎是因为它能将众人从厌世主义中救拔出来：人们并不是不论贫富贵贱，智愚贤不肖，一死便了的，反之，人们皆有来生，而来生所享世乐的多少是受决于今生行为之善恶；因此社会上的不幸者和被压迫者都无须乎丧气灰心或空羡慕旁人，行善吧，修行吧，今生吃苦的，来生未必不能享福呀。胡博士的这段议论，是就三生因果说对于当时的不幸者悲观者的影响而言。但我们现在要问：那时和以后，有没有什么人，特别是有没有什么幸运儿、财主和将相君王之类，正因为因果说能减少不幸者的怨恨心不安分心、挺而走险之心，于是特地将提倡因果思想的责任担负起来，将他们平常防盗治匪、对付反侧分子的心思和财力，移出一部分来办理这种精神警务？让我重复说：这是个待研究之点，但我们深信必有许多史实可以使肯定之。

上文写好以后，编者偶从东安市场买到一本卢信著《不彻底原理》，其中的“宗教之作用”章，有以下的話：“我向于人道一书（据书尾广告，‘人道’出版在前清己酉年）排斥宗教

甚力……今节录如下：‘宗教者，阻碍世界之进化者也，人各放弃其一己之自由，而俯首听命于脑筋想像之主宰……推而至社会不平，贫富悬隔，犹在痴人说梦，诿为上帝赏罚之权衡，胥世界人类而希望于冥漠之天堂，沉酣于现身之苦境，苟且偷安，成为习惯，天堂之迷梦未醒，人类已沉沦于地狱，不亦大可哀乎。’”但卢先生现在的思想改变了：“人类欲望既无满足之日，则由少壮而老死，悉在希望与失望之中，希望与失望皆足以造成人类之罪恶。况科学原则，既无以节制其希望，物质方面又无以安慰其失望，故为节欲与安慰计，而宗教乃应运而兴。故由此点以研究宗教之作用，则我引为宗教罪者，适足以彰宗教之功。……我之言曰：‘胥世界人类而希望于冥漠之天堂，沉酣于现身之苦境，苟且偷安，成为习惯，天堂之迷梦未醒，人类已沉沦于地狱’，此所以激励被压迫之人类，使为生活及自由而奋斗……奋斗之途径甚辽远，如不认定一种程限，必至一苦境方去，而他苦境又来，凡有生之日，悉在苦乐相乘之中，如曰假定范围，则甘处苦境者又何人乎。宗教又知其然也、虚拟一愉快之境，使现处苦境之人类，皆有同等之希望，更借福善祸淫之理，示人以奋斗之途径，冥冥之中，自有主宰，而社会乃得以互相维系。夫人必有希望，而后可以处现身之苦境，人必希望在物质以外，则虽苟存生命，而精神上之奋斗，自足以保持人类之安宁”象上面的聪明的见解，民国十八年以前未必便没有吧。

(9)为“公平”起见，让我们点明贫者弱者被压迫者有时也幸亏因为有迷信作保障，少受一点富者强者压迫征服者的欺负并多得到他们的一点恩惠。易言之，迷信那麻醉剂和精神警察有时还可以把富者强者也多少制伏着，使他们因而对于不幸

者和下级人民少使用几次刀棒而多布施些衣食。这个意思，我们虽不是读了卢信的《不彻底原理》之后才有的，但姑先引他的话：“奋斗属于刚性，有抵抗之意义。宗教本不反对人类之奋斗，然对于被压迫之人类，亦不欲其注重现境，酿成争夺残杀之祸。故博爱平等主义，实并压迫与被压迫者而予以一深切之训勉。若地狱之说，直为压迫者而发。人生百年，终有归尽，现身之尊荣权力，无补于死后之苦境。人类苟明乎此，则被压迫者得有精神之安慰，而压迫者亦不能不怵于最后之裁判。……今之主张人类解放者，其反对宗教之束缚也，谁曰不宜。虽然，谓宗教不主张抵抗则可，谓宗教不主张解放则不可。今之主张解放者，以杀人为解放，而宗教之解放，根本之解放之法，则非使被压迫者与压迫者抗拒，而在乎使压迫者觉悟自身之罪恶。夫以抗拒而解放，往往矫枉过正，适足开报复之端，转不若一方面予被压迫者以安慰，一方面促压迫者之觉悟。”卢君非基督徒，但其下他引了《路加福音》16章里面的一段并按曰：“此所以安慰贫乏之人，使知现身之苦境，为期甚短，而未来之乐境，永永无极；又所以警告资本家，使知穷奢极欲，不过现身之乐，而未来冥狱中，已为之预留一席之地矣。社会主义在乎分割资本家之剩余，璧还于大部分之贫人；耶教则劝资本家弃其资本，贫者不必有争夺之思想。是二者所采用之方法各有不同，而消除贫富阶级之主旨，则正复相同”。

本是穷人自己甘冒囚禁杀辱的危险而创的宗教，当其本来面目未丧失之前，当然是为穷人利益计的，而且卢君大概不晓得，希伯来先知们所给人的“精神上之安慰”或希望其初并不是死后的天堂而是现世的乐土，虽则这乐土是靠大神的力量在稍近或较远之时才能实现的（看任何较完备的希伯来宗教史）。

这种饱含反抗的精神和“靠天求解脱”的志愿之宗教，有时或许能如卢君所说促起“压迫者之觉悟”（不过这“觉悟”并非一定于被压迫者有利：觉悟在旁的动作之外，许把被压迫者的造叛宗教一点一点的改为提倡服从，大谈精神的！）。而且在那些非被压迫者因表示反抗而创，而为压迫者“自身觉悟”而创的宗教中，也很容易找到提倡保护贫弱无辜，奖励博施济众的话头和心情，而这种话头也颇许因为有祸福之说为之助，发生过相当的影响。此影响与前条所说的影响孰大孰小虽有讨论的余地，然其确有几分似无疑问。而且它之与被压迫者之实在的或潜在的反抗力之作正比例，必也无疑问。“天助自助者”，生前丝毫没有报恩和捣乱的本领者，其魂灵不很容易被信为能报旁人的恩仇；软瘪的烂泥般的，任人践踏，不起丝毫反感的人们，即使他们自己把天堂地狱想象得无尚的安乐与凄惨，并把大神或“因果”想象得异乎寻常的机警和公正，其奈强悍者知道是纸老虎于是一笑置之何！

以上所说的两种影响，是好是坏呢？麻醉了处于苦境的人们的心灵而使之不但不反抗且信为天命或报应故虽反抗亦无济于事，这可以算是迷信之罪或坏影响吗？但过去和现在都有些人，以为必须如此，“社会乃得以互相维系”，“人类之安宁”和“秩序”和“进步”才能保持；唤醒了身处乐境和负责地位的人们而使之知道不但不幸者不随意欺负而且连他们自身将来的永久的福乐也系于他们有无此种觉悟，可以算是迷信之功或好影响吗？但有些人又说这仍是替现存的不平等的制度作巧妙的辩护。足以妨碍人类对于社会的理解并无形中减损社会改革的毅力。故今日世界上各阶级人物对于迷信的态度可分为两大派：旧的社会安宁专家竭力维护迷信，他们说非利用迷信则上

下交争利，文明的基础动摇；新的社会革命专家和新秩序建树者则竭力排斥迷信，他们说再允许迷信存在则大多数人应分享有的幸福愈无到手的希望。Advanced minds（先进的精神）还想用迷信去麻醉backward minds，而（落后的精神）backward minds（落后的精神）则不但受麻醉而且不希望用它去麻醉advanced minds（先进的精神）了。在这种相水火的情形之下，我们或者还是暂时假装糊涂，不判断这两种影响是好是坏而只争它们都是实有吧。是的，让我们只这样说：因为迷信，穷人弱者少流了些富人强者的血；也因为迷信，富人强者少流了些穷人弱者的血。迷信有时导人流血，但也有时使人至少暂时不流血或不直接流血。是的，迷信和人类历史上流血与否和多少是非常有关系的。

（10）至于井上圆了所说起的迷信在医术、实业、风俗等方面所造成的“不快乐不道德”的弊害，似乎是凡受过一点好教育的人都知道，而且能痛切言之的，故我们或者没有在这里多讲的必要。（参看《血与天癸：关于它们的迷信言行》之导言。又我国民间迷信所给诸维新事如开矿、造铁路、设医院、调查户口……的阻力，以及至少这些国家或政府事业所引起的迷信的恐慌，编者当然不是不想研究〔参看小品第433条〕；然而更高迷信在更基本问题上的影响，也得有人好好的注意才行。）

关于迷信的影响，我们说的是如此之杂乱，指陈的事实既穷乏，理论的发挥亦极不透彻。但我们希望甚至于这一个临时挥成的粗描，或凑成的百衲，也还能指示一两个要点。毫无疑问，迷信的功罪或影响为何之问题，和何为迷信之问题一样，在现在还没有能使世人完全一致认可的答案。我们当作迷信的东西——当作高等迷信，精炼迷信，有人不认为是迷信；我们

断为迷信的罪或影响者，有人以为正是它——即使它果然是迷信——的功或好影响。何为迷信的问题之每个答案，必包含一个“实在论”；同样，何为迷信的功罪之每个答案，必包含一个“价值论”或社会哲学，这真是极不幸的事，然而不幸之中有幸：至少有些低等的过时的、复活的迷信，是众口同声呼为迷信而且斥为只能发生不良影响所以应早日扑灭的。

第三章 迷信之研究

迷信学科，世之所无。我们写这一章一曰之前，才看到日本学者井上圆了著，蔡元培校长译的一册《妖怪学讲义录总论》（未载原著刊行年月，译本有杜亚泉序，光绪丙午，1906年初版，商务）。“妖怪者何耶，其义未定，或曰幽灵，或曰精凭，或曰鬼魅，或曰狐惑，或若阴火，若神光，若奇草，若异木，是皆妖怪之现象。”从序言头一段中这几句话以及其后所举的妖怪种类（见下）看来，我们可以知道他所谓妖怪大致与我们所谓迷信同义。第二讲第七节解释“妖怪学之所以未设学科”曰：“妖怪学者，有科学之资格者也。而世间固无此一科之学，是由学者之研究不及于是也。虽然，既有妖怪之事实，本此事实，而考究其原理，是不可不谓一种之学。若由今研究之始，而步进一步，则他日现一科独立之学于学界上，盖不难期矣。故予以此为将设之学科，而欲开其端绪也”。井上的预言未验：日本欧美似乎都还不曾有所谓妖怪学或迷信学。

世界何以没有妖怪学或迷信学一个学科，是不难回答的。

“妖怪”“迷信”都是贬词；故世界上有一部分属于这个区域的东西，不甘自居为迷信。或因为怕动摇了“backward minds（落后精神）”的信仰，不敢直呼为迷信，以迷信研究之眼光

研究之。而且称野蛮人的迷信为迷信还有人反对呢。文明人野蛮人之“官的”和“非官的”护法者既然都不分昼夜的把营寨防守好，迷信的旗帜便只得在小地方飘扬，而不能使上国名城，蛮境夷地，一律承认它悬挂它了。中国国民党很费了一番心思手脚之后，东三省才改悬青天白日旗；全球唯理党大概也得再努力几世纪、才能统一一切迷信于迷信概名之下。而且迷信既多、它们的起源，变迁，流转，混合，变相，盛衰，复活，和影响等项，涉及无数物学和人学。这些物学和人学都正在发展中，而且成为专精的，综合其所得的结果而组织一迷信学，不是易事。

迷信学虽然至今没有，采集解释各种迷信的科学家却有的是。编者个人识见有限，姑将所知（和日来所想到）者指点一些出来。

（1）现代物质科学家或至少应用物质科学家之有时写述与本学有关的迷信。

（2）生物学者迷信研究之实例，我们所见者是来自一位邦人的。其人为尤其伟，文名《化生辩》（自然界三卷二号）。小品二二五撮述之曰：“据他分析，我国的化生说来自五种因，每种之下，皆举有例。五因是：

一、因人之生命有始有终，乃推论其必出于无始无终之无生物。

二、榛莽之世，有德王贤者，因当时无史记录，后世遂不能明其系统，乃故示异，以表其灵。或外族内犯，得主中邦，邦人不明其来源，遂有种种不稽之言以附会之，史书载之，亦不以为非。

三、我国文人，素好作奇异之文，其意本不过动人听闻，

或有所寄托以讥世人。后人习于听闻，疏于观察，遂信以为真。考其取材，或凭自己之幻想，或得之于野人传说，笔于书以行世。

四、上古之世，人不辨生物与无生物，以为苟能运动，咸认为有知识，有感觉，一如人类。……故古代拜物教之盛行，中外同出一辙。……〔后〕更倡为轮回之说，谓人世为恶，死必变为畜为虫，胎卵湿化生之说，于是乎兴。

五、古代之注意生物学者，亦尝有相当之观察。惟以观察不精，试验不确，遂得种种离奇之结论。……求其致误之由，有下之各类：

（一）以其形相近而误为化。——此误在两生物形状相近而杂其他问题，至于成立。

（二）以所栖之物为化生者。——此误在甲栖之地，有他物在，或栖止其中，或生发其内，以未见其来，而遽谓所栖止或生发其内之物所化生，遂成其说。

（三）以其日日栖于所食之物旁，不见其取食，遂误会为食物所化生。……

（四）以甲乙产卵之地相近，偶而甲不孵化而乙出，或乙不孵化而甲出，遂立其化生之说。

（五）不明寄生现象，甲自己出，遂谓己化。

（六）甲偶到乙地，不见甲而有乙在，遂谓乙为甲化。

（七）甲乙同栖一处，偶不见甲，遂谓化乙。

（八）本述其一生，以谬于名称不同，形状各异，遂视同化生现象。

（九）奇异形状之生物，其生既知之不详，舍化生说无以解释，遂造离奇之化生说。

(十)不稽之化生说。——此条所有化生之例，全无根据，既不能推测其致误之理，亦且不知其致误之由，目之为无稽之谈可也。”

关于最末一项，我们略有批评，见下。

(3)医士之迷信研究，必不比旁种科学家的为少。《中国医学史》著者陈邦贤医师新近所发表的他的《医学史分类之研究》之计划，其中罗列的五十四类，(如《十一：睡眠的梦寐史》；《十四：胚胎生育时之意念，同化，妊娠史》；《十九：疾病征象医理史》；《五十四：江湖医术技医史》)几乎是个个涉及迷信研究的(参看小品四四二)。

(4)根据科学的方法去分析解释各种所谓心灵现象之心理学，必能发现并打破我们因不解或误解这些现象而发生的种种迷执迷信。编者于此学素无研究，此刻姑举舒新城所编《梦》(民十六，中华，《常识丛书》之一)讨论“梦与预兆”之语为例。“因为梦的境界大异于醒时，一般人都视为神秘，而以梦能表示预兆，古今如一。……迷信之深者，一切言行均听命于梦。”例如“有些人在梦中见某事或生某病，醒时果有此事或果生此病。在常理上讲，不得谓梦非预兆。但从科学上研究起来，此种事实即使有之，亦不能谓为预兆，更不能说一切梦都是预兆。可以下列四种理由解释之。①生理感应；②预期作用；③适逢其会；④占断诈伪。附录云：“编稿既竟，寄示陆费伯鸿。他说，古今关于梦之纪载甚多，可选若干则附入，以觐古今人思想之差异。”陆劝舒选录的材料，正是关于梦的迷信的研究材料。搜辑这种材料而写成的专书，西洋已有。(注：舒书曾引李蠡衮之《梦为预兆之驳辨》一文，此文似颇佳，原见《心理杂志》三卷四号。参看陈大齐先生的论文集《迷信与

心理》。

(5) 迷信在所谓野蛮民族中之盛和人种学者之以观察记录野蛮民族之迷信(和非迷信)为己任,已几乎成为家喻户晓的事实,所以无须乎我们多讲。他们的工作于全人类迷信之研究有何价值,现在也似乎已经无须申论。

(6) 古今来迷信的言行盛于虽则决不限于所谓民间,然以民间的迷信和非迷信的言行为研究对象的民俗学,则离现在不久才出现。不管它是否可以算作一种“学”(广州中大何畏教授不承认它是一种学,且提议用“民俗志”替代“民俗学”的名称,见他为下面将说起的《民俗学问题格》所作的序),它近来确甚发达。关于这个学或非学,我们要在这里指陈以下几点:(甲)何教授云,“民俗学的研究,包括未开民族及所谓文化民族所保存着的一切传统的信仰,风俗,习惯,故事,传说,歌谣,谚,诀,谜等;更琐述之,包含未开文化民族所保存的,关于有生界,无生界,人类世界,人性及人工事物,灵界,人间和灵界的关系,祭祀,法术、妖术,咒语,祈祷,护符,缘起,吉瑞,预兆,生死,疾病,结婚,继承,财产,生产,牧畜,农耕,战争,幼年,成年等事事物物的信仰,行为,传说,故事,神话,歌诀,谜语,及其外儿歌,童谣,摇篮歌等等。”(《民俗》一卷一期,民国十七年三月)这的确是一部分英国民俗学家的主张,但是让我们不要忘记所谓民俗,起先是指文明社会中民众的言,行,信,念,虽则后来有些学者不幸又用它去称呼野蛮人的言,行,信,念(看丙)。

(乙)欲知至少英国学者所谓民俗学或民俗志的范围,最好是看广州中大民俗学会从Burs女士的The Handbook of Folklore(民间传说手册)译出单行的《民俗问题格》(杨成志

译，民十七）。这里将应观察或调查之事用问题形式表出，其主目如下：①土地与天空，②植物界，③动物界，④人间，⑤人间物，⑥魂灵与他种生命，⑦超人间的存在，⑧预兆与占卜，⑨咒术技法，⑩疾病与民间医方，⑪社会的及政治的制度，⑫个人生活的仪式，⑬生业与工业，⑭历，斋日与祭日，⑮竞技，运动及游戏，⑯故事，⑰歌谣与俗曲。（丙）英国民俗学家最近的主张似乎是力求与欧洲大陆的学者一致：除去野蛮人的风俗信仰，而加入民间的美术和技术，且尤须从事于活的民俗之记录。（丁）英国民俗学会之外，尚有西班牙的、法国的、德国的、瑞士的、希腊的、芬兰的、匈牙利的和旁的学会。我国广州中山大学有一个民俗学会，已出版价值不等的周刊80余期和丛书若干种。（戊）现有的自称为民俗学的书籍，至少可分为以下几类：①其实是讲某种野蛮人的；②讲某文明国家民族古今民间习俗信仰的；③讲落后的国家的习俗信仰的；④讲文明国现代谣俗的；⑤讲古代某民族民间谣俗的；⑥以某种谣俗为研究对象而兼述文野民族的。

（7）宗教不但是我们圈出的迷信区里面的一个最重要的省分，而且近来已有了专以它为研究对象的宗教学。在有些地方，此学固然还未脱离迷信拥护者之手，但关于它的科学研究，虽他们也无法排斥。他们并不是一定拒绝宗教的科学研究的結果或妨碍此种研究之进行；反之，他们只将研究的結果用他们的主观见解选择一下并重新巧妙的解释一下，求将于他们无利的变为于他们有利的而已。古今大的宗教系统的起源变迁及其相互的影响被仔细考查之外，广义之宗教史近来更希图将野蛮宗教及民间宗教也包容在内而整理出宗教出成长成之总观（例如编者所译的《宗教之出生及其长成》，商务出版，尚志

学会丛书之一)。故宗教学或宗教史学研究者也是迷信研究者，不管他们自己愿不愿意承认这个名称。

(8)近代研究各种学(如医学，化学，法学)，各种制度(如婚制，政法)，各种技艺(如农耕，河工)，各种文化活动(如文学，戏剧)及其它各种大小事物之历史者，当然多少须提到以往的关于本物的迷信言行——宗教的，法术的，及其它伪科学非科学的。他们除利用人类学及民俗学等所供给的材料外，还能自己作搜寻的功夫(例：上举《婚姻小史》，《道德观念之起源及发展》，及《梦史》)。

对于迷信研究有所贡献的学问，尚不只以上几种，但我们姑止于此，留下点时间来讨论究竟什么叫作迷信研究。

迷信研究无他，观察，采访，记录，兼从或仅从文献文物中搜寻考查，并说明，某地，某民，某时代，或全人类之迷信的言，行，情，念是也。观察搜寻等仅是采集材料，材料既到手，更应设法说明，——能说明才称得起研究。井上圆了所谓“论究妖怪之原理，而说明其现象”，“研究妖怪之为何，而为之说明”(上皆见绪言第1页)，和“既有妖怪之事实，本此事实，而考究其原理”(第6页)，似乎就是这个意思。但是说明迷信的什么呢？答曰：说明(甲)各个迷信的自然史或生活史，(乙)使它们能够生起和继存的自然环境和心理的社会的原因，和(丙)它们在迷信者本人和旁人以及社会生活上的影响。若研究人类迷信的全体，亦须说明这三点。第一点所想查考的是各迷信起于何时何地，何种人，传至何时何地何种人，内容有无增减改变，曾否与旁的迷信混合或被旁的迷信压倒。第二点查考某时某地某种人何故产生，承受，保持各迷信；观察错误欤，推论错误欤，情感所迫欤，有意造作以欺人并自

欺软。第三点所要估值者，我们在讲义第二章中已略发其凡。不消说，以上三层研究是彼此不能分手的。（注：关于心理研究与历史研究之相需，参看Lowie第九章《史学与心理学》。）

这样界说的迷信说明，或迷信解释，或迷信研究，是何等的不易措手啊。不但材料须靠各种专家供给，材料的解释或说明尤如是。如编者在《小品》中屡次注重的说，受过相当教育的人有时凭常识一望而知其为迷信的东西，若想真真说明它们，却非就教于物质科学，生物科学，人文科学者莫办。而且有时只请教一种专家还不够：例如尤其伟先生在《化生辩》中将“女裹马革化为蚕”算作“无稽之化生说”，但我们恐怕即使其“致误之理”从生物学上讲是“不能推测”，它却并不是绝对无因而起的，故生物学虽不能而旁种学问许能说明之。历史能告诉我们什么呢？它告诉我们“Word”在希腊原文是Logos，而Logos在希腊后期哲学中是潜存于宇宙中的原则，故《约翰福音》著作者之说“Word”与上帝同在，且即为上帝，不过是希望调和希腊玄学与《旧约》神学，以便既不丢掉Logos，又保存了上帝。有些迷信在生物学或他学中即使是谜，然关于它们的旁方面的事实找见之后，那谜便许破了。迷信若喻为各种的妖，科学便可比作各种的照妖镜；一个妖许非照以某特种镜便不现原形，而且许用数种镜去照，它才头尾毕露。研究迷信者身入鬼窟，切莫只携带一种镜啊。迷信研究，此外还有几种困难。盖不但解释致误之由不容易，迷信之甄别或云鉴定亦不容易：迷信之物，常人固未必都能说明之，即某信念中究竟有几分是迷信，也未必是他所能一望而知的。例如因古屋自火或大钟自鸣而生的恐惧不安之情和种种揣测许是迷误的，可晒的，然古屋之能自火和大钟之能自鸣则系可能的事实，科

学家不但不之否认，且能给以理智的说明。常人假使不知道后面这一层，或许便把屋火钟鸣以及关于它们的揣测传说一律武断为虚谬的了。又如有些个民族传言动物的肥瘠和植物生长的快慢均与月光有关，但这究竟是齐东野语呢，抑如某几科学家所云，其中未尝没有一部分真理（参看小品四八二）。

而且还有些错误的，貌似科学而其实并非的观念。例如不信宗教的和法术的致雨术的人们对于那些机械的致雨术一定是一见倾心，主张用而且特别提倡用。无奈如Humphrey所云，后面这一类致雨术往往也是劳而无功的。可见迷信或错误观念的研究不但在说明纯迷信及甄别真伪混杂的迷信上需要各种科学的帮助，甚至于在发现迷信或谬误上亦然。

最后还有一件困难或云不幸之事：科学家虽然对于面目狰狞的下等迷信排斥不遗余力，并对于“轻微的”“比较无害的”妄谈（看讲义第二章）不加理睬或付之一笑，但是谈到了被信为“保障善良道德”，“维持社会秩序”，及哲学“提炼”“重造”过的高等宗教信仰，他们往往变为“非官的保护者”了。日前听傅佩青教授说，他有过一本书，是许多位英国大科学家合著的；这些大科学家们在里面异口同声的说，科学与宗教并不冲突。少数大科学家既然怜惜翼护宗教，一般世人对于宗教是否迷信之一问题，因之也无定见。上面曾详说科学能帮助我们收集，说明，甄别，发现迷信，但是我们也莫忘记因为科学家的意见不一致，宗教是否属于迷信区域竟至少被认为一个大问题。这实在是迷信研究中之一大憾事。

综合本章以上所说的种种，我们可这样结论：迷信研究是人类文化演进程途中黑暗错误方面的研究，这研究既然不是任何一种学或一种人所能胜任愉快，故实不能成立一个单独的迷

信学科，而只能由一切有关的学问分途努力，随着各自自身的进展而洗炼人类积存的经验，评判各种言，行，信，念，及其系统之价值，逐渐发现，观察，收集，鉴定，和说明各个迷信，并阐明迷信全体与非迷信的争斗的经过，或云文化演进程途中黑暗错误方面和光明灿烂方面，伪，恶，丑方面和真，善，美方面的消长史。迷信研究确是大而无外的，但是人类的文明如不衰歇，世界各处都必有成群的人各自有意识的或无意识的，运用各种的方法和武器在那里竭力从事。这些队伍和单个战士没有而且许不需有一杆大纛前导或一个总司令部指挥。一切真实的学问都是涉及迷信研究和破除迷信的。

迷信研究之与许多学有关，井上圆了氏已经知道。他说：“凡妖怪有属于物者，有属于心者：若天变地异，草木禽兽之变态异状，属于物者也，谓之物怪；又若幻觉妄想精神诸病，属于心者也，谓之心怪。虽然，物怪亦触于我之感觉而后生，应于我感觉之状态而变化，决非全离心性而存”——故妖怪学与心理学有关（节十）。又“例如说明物怪，当应用理化，天文，地质，动植诸学之原理而为之说明。又发于人身之妖怪，不可不应用生理若医学之原理。又在心理中言之，心性之本体，固非在心理学之范围，不可不待纯正哲学……。又关于死后之冥界，天道地狱灵魂等问题，必以宗教说明之”（节十二）。节十五：“夫妖怪学者，可以测定人智发达之程度，其于人智也，不问古今东西，苟有言语历史之存，皆得测定之，不仅限于一人一代。……由是考之，妖怪学者，与历史学，与人类学有密切之关系。……妖怪学者，就外界所现之风俗习惯上而论人智之程度，非论思想者，故又近于社会学。”我们和井上却有一个基本的不同点：他以为应成立一个妖怪学科，而这个学科

“狭言之为心理学之应用，广言之为〔自然与社会〕诸学之应用；而我们以为迷信数目如此之繁，生命如此之久，影响如此之大，与其分析鉴定之不易，故与其贸然设立一迷信学科，远不如任凭心理学，人类学，民俗学，通史和各科学专史学的研究者分途努力去采集，排比，说明，检正之。事实上，这些学者已的确在努力；且Leo Kanner曾提议将关于牙齿的俗说俗行的讲述作为“齿学”之一分支，此提议如得到广远的承受，并为其它科学（如农业，法学，工学）所仿行，行见关于各科的迷信之专书和学校课程一一出现于学术发达之国家中。

不过是我们并非只以为迷信的研究应完全交给各种专家，任凭他们中一部分人奋其全力和另一部分人用其余力去为一般学校生徒计——特别是为科学不发达的国家如我国之学校生徒计——大可将关于迷信的一般的通论和关于各种迷信之分析和说明，共组成一个独立的或附属课程而讲授之。这个课程似乎有很多好处：帮助生徒将科学原理科学知识应用于日常生活，促起他们的生活和行动之理智化，唤醒他们勿为成说成见及相传的风俗习惯所误，和使他们明了非科学的思想致误之由——这些都是。而且若能一面讲解迷信，一面指陈与该迷信有关的科学研究的结果（例如讲迷信的预断胎儿男女法时，连述及最近医学上所用的预测法），必能加添生徒与科学知识科学方法相接触之机会。逆料学过这门功课的青年男女，必能在肄业期间及其后都成为更能享用和传播科学知识以增加自己和旁人的幸福的社会分子——更能破除自己的和帮助破除其家族亲友社会的迷信的人们——将来无论升学与否都更能了解科学之精神，价值，与作用之有益的公民。在迷信盛行，在迷信有成说，公论，守旧者，牟利者，半开明者，及特殊利益为护符而处处

可以引人入迷途之社会国家中，上述迷信研究之一门功课，不啻一场思想健全与否的检查，不啻一剂有效的防毒散，或早期注射的一管血清或预防液。

民众及普通学校添设迷信研究一门功课的提议，井上若还活着，必表赞同。妖怪学总论第十三节云：“妖怪由误用诸学之原理而起，则当知诸学研究之道有二：即论究其正当道理者，及辨说其误解道理者。二者相分，予姑名前者为正式正则之学，或常态学；后者为变式变则之学，或变态学。既以妖怪学为变态学，其学也不存于智者学者之上，而存于愚民通俗之间明矣。然则智者学者之学何在乎，是予所谓正式学也。夫事物有正变两则，学问亦不可无此两道。而匡正世间之迷误，虽为教育学几分之目的，然今日实际之教育，直以学理上抽象的道理，应用于人智开发上而已，未应用于妖怪之事实，是由妖怪学未起故也。换言之，则今日之教育学者，正式之应用，而非变式之应用也。且今日之教育，其区域甚狭，仅以学校教育为目的，若广对社会，就种种妖怪之事实而为之说明，非别设一科专门之学不能。”十四节续云：“虽有正式学关于智者学者，变式学（妖怪学）关于愚民通俗之别，而智者学者犹不免多少之迷误，故非完全之智者学者，亦得应用之；要其学以正式学所确定之理则为尺度，而检正通俗民间之诸迷误者也。”其下《关系篇》又详论妖怪学“于宗教教育道德政治医术实业风俗仪式等，皆大有关系；其结果也，在增进人类之幸福，图宗教教育道德政治之改良，而进斯世之文明。”析言之，他以为妖怪学在宗教上，能扫除那些“以私利私欲有形上之幸福快乐为目的”之“迷信妄想”，而开现“宗教之真面目”；在教育上则能辅助普通教育，减少迷误所生的“不快乐，不道德”；

在医术上能除不注意卫生及治病之弊害；在实业上能排除妨碍农工商业发展之障碍；而在社会日常生活上能减少“由迷信妄想而成立”的“风俗习惯，仪式礼法”，“而与人以安逸”。他在东京市所设的“哲学馆”除印行《妖怪学讲义》外，还设有“妖怪研究会”，这会似乎是和“先年大学内所开之不思议研究会”合作的（见初版序）；再版时他白云已以余力研究了十年，“其间自搜罗了四百余种之书类，由人辱以四百余项之通告，加之漫游全国六十余州，实地见闻者亦颇多”（见再版序）。故我们对于宗教与社会主义二者所持的意见虽然和他的相左，仍乐于表扬他之研究和传播“妖怪学。”

从林语堂、张友松合译的《新俄学生日记》看来，俄国学校似乎也颇提倡学生们实地调查并记录民间的一切习俗和民间迷信。教育上的这件创举，其旨趣或与井上圆了之讲授妖怪学和我们之拟设迷信研究科于学校多少有几分相同。

广义的迷信研究，虽不必在学术界上自树一帜，狭义的为一般学校而设的迷信研究，却需要专人先期并不断的准备。这一般人的工作，应分是博览各种专家的迷信研究和理学研究之成绩而会通之，并删繁就简，分别部类，勒为便览之书，附以专籍之目，以供学校教师生徒用为讲习参考之资料。任何有志之士，皆可从事于兹，但为便利起见，其中心应设在各省各区之大学或其它最高学府，并无旁的理由，这里的图书较丰富，专门学者较多，经费亦较充裕而已。且看中国的这许多大学和最高学府，谁能首先觉悟这种研究之重要，把它应享的便利不吝惜的给与它，以博得先进的美称，而完成其领导民众造福民族之使命。

（附注：商务印书馆出版的《万有文库》第一集，中有费鸿年撰的《迷信》一册，尚未见。）

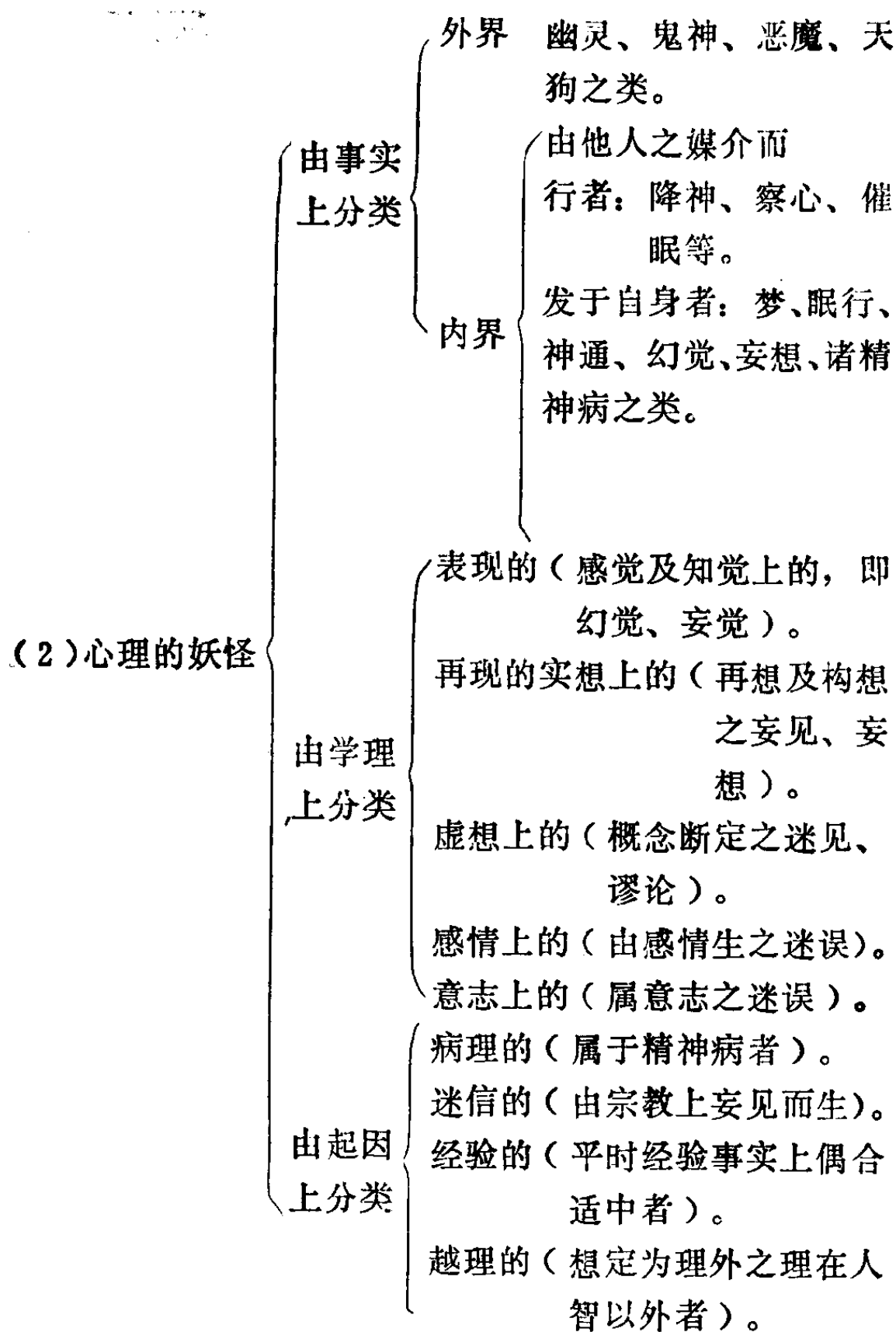
第四章 迷信之分类

单个的迷信以及其所形成的种类均甚繁，有举不胜举之概，难怪普通英德文辞典诠释“迷信”而举例时，只能开列几种比较最有势力的迷信言行如占星、厌胜、符咒、妖魔信仰，而结以“之类”之字样。

至于欧、美、日本各国讲述其本国迷信的专著，则当然不但所罗列的各个迷信较常书为详，而且有较完备的排比或云分类法，以部署这些迷信。不幸编者涉猎所及的这一门外国书，为数实在不多；第三章所提到的那与我们多少有点关系的英国民俗学问题格之外，他只看到三四十年前一个日本先驱者——即井上圆了——之分类法。他将妖怪分为物理的和心理的两大类，每类又析为若干种，式如下：

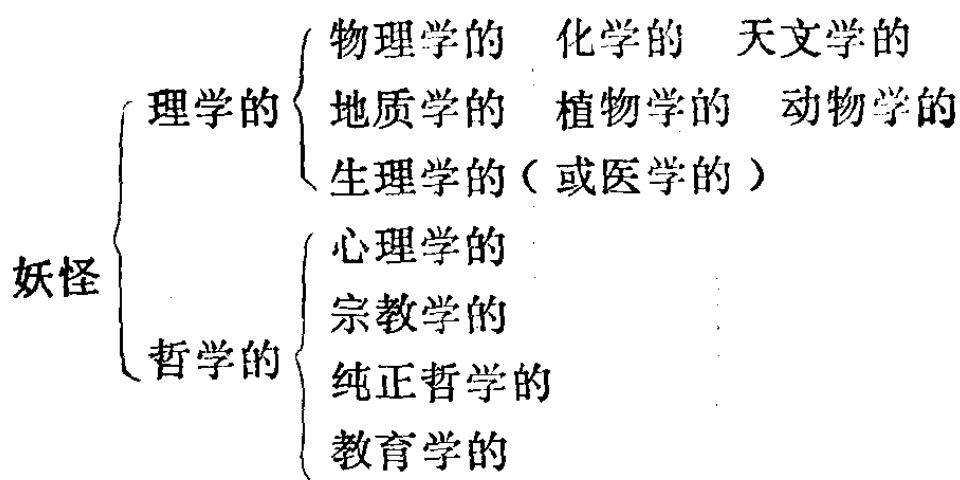
(1) 物理的妖怪

物理学的	如由光线之反射屈折等而生变象当用物理学说明之者。
化学的	如由诸原质之抱合分解而生变象当用化学说明之者。
天文学的	如彗星、流星等属之。
地质学的	如化石、结晶石等属之。
动物学的	如雌鸡化雄之类。
植物学的	如桑穀共生之类。
生理学的	人身构造机能上之变态属之。



（附注：表（2）系参合原书第廿六、廿七、廿八各节而写成的；第三类标题中“起因”字样，亦系我们所加。）
 他的总分类表更是完全从说明迷妄时所须根据的诸学科着眼

的：



井上非仅虚拟一表而已，反之，他曾把见闻所得，各种书籍所载，以及四方通信者所告知的妖怪谈，照着那个分类法叙入他的七卷书，并各以说明系之，蔡先生所译者，这七部前的一册总论而已。然据杜亚泉在译本的序里说，全书“甚见重于其国人”，他自己曾取译之，且蔡先生也译了“十之六七”。总论之外的七卷虽未见刊行，绪言中有其目录，兹一并抄录于下，以备参考。

第一类 总论。（内容为定义，学科，关系，种类，历史，原因，说明等七篇。）

第二类 理学部门。 第一种（天象篇）：天变—日月蚀—异星—流星—日晕—虹蜺—风雨—霜雪—雷电—天鼓—天火—蜃气楼—龙卷。 第二种（地理篇）：地妖—地震—地陷—山崩—自倒—地雷—自鸣—潮汛—津浪—须弥山—龙宫—仙境。 第三种（草木篇）：奇草—异穀—异木。 第四种（鸟兽篇）：妖鸟—怪兽—鱼虫—火鸟—雷兽—老狐—九尾狐—白狐—古狸—腹鼓—妖獭—猫又—天狗。 第五种（异人篇）：异人—山男—山女—山姥—雪女—仙人—天人。 第六种（怪火篇）：怪火—

鬼火—龙火—狐火—蓑虫—火车—火柱—龙灯—圣灯—天灯。 第七种(异物篇)：异物—化石—雷斧—天降异物—月桂—舍利。 第八种(变事篇)：变化—恙虫—穷奇—河童—釜鸣—七不思议。

第三类 医学部门。 第一种(人体篇)：人体之奇形变态—尸体之衄血—尸体强直—木乃伊。 第二种(疾病篇)：疫—痘—疰—卒中—失神—癲病—诸狂—躁性狂—郁性狂—妄想狂—时发狂—颛脱利狂等—发切病。

第三种(疗法篇)：仙术—不死药—炼金术—御水—诸毒—妙药—秘方—食合—符咒—咒咀—禁魔—咒术—疗法—信仰疗法。

第四类 纯正哲学部门。 第一种(偶合篇)：前兆—前知—预言—察知—暗合—偶中。 第二种(阴阳篇)：河图—洛书—阴阳—八卦—五行—生剋—十干—十二支—二十八宿。 第三种(占考篇)：天气预知法—运气考—占星术—祥瑞—鸦鸣—犬鸣。 第四种(卜筮篇)：易筮—龟卜—钱卜—歌卜—太占—口占—过占—兆占—蓍占—御陶—神筮。 第五种(鉴术篇)：九星—天元—淘宫—干技术—方本—本命的杀—八门遁甲。 第六种(相法篇)：人相—骨相—手相—音相—墨色—相字法—家相—地相—风水。 第七种(历日篇)：岁德—金神—八将神—鬼门—月建—土公—天一—天上一七曜—九曜—六曜—十二运。 第八种(吉凶篇)：厄年—厄日—吉日—凶日—愿成就日—不成就日—有卦无卦—知死期—缘起—御币。

第五类 心理学部门。 第一种(心象篇)：幻觉—妄

想—迷见—谬论—精神作用。 第二种(梦想篇)：梦—奇梦—梦告—梦合—眠行—魔。 第三种(凭附篇)：狐凭—人狐—式神—狐遣—饭纲—管狐—犬神—狸凭—蛇持—人凭—神凭—魔凭—天狗凭。 第四种(心术篇)：动物电气—告理—棒寄—自眠术—察心术—降神术—巫覡—神女。

第六类 宗教学部门。 第一种(幽灵篇)：幽灵—生灵—死灵—人魂—魂魄—游魂。 第二种(鬼神篇)：鬼神—魑魅—魍魉—妖神—恶魔—七福神—贫乏神。 第三种(冥界篇)：前生—死后—六道—再生—天堂—地狱。 第四种(触秽篇)：祟—障—恼—忌讳—触秽—厄落—厄拂—驱帷—拔除。 第五种(咒愿篇)：祭祀—镇魂—淫祀—祈祷—御守—御札—加持—御岳讲禁厌(?)—咒言—咒咀—修法。 第六种(灵验篇)：灵验—感应—冥罚—业感—应报—託宣—神告—神通—感通—天启。

第七类 教育学部门。 第一种(智德篇)：遗传—白痴—神童—伟人—盲哑—盗心—自杀—恶徒。 第二种(教养篇)：胎教—育儿法—暗记法—记忆术。

第八类 杂部门。 第一种(怪事篇)：妖怪宅地—枕返—怪事。 第二种(怪物篇)：化物—舟幽灵—通恶魔—辘辘首。 第三种(妖术篇)：火渡—不动金缚—魔法—幻术—系引。

上述材料归类法，很有些地方是“以意为之”的。这点，井上自己也承认：“其中虽有关系于二种若三种之部门者，从讲义之便宜而揭之。例如幽灵有关系于心理学，而揭之于宗教学部门；巫覡有关系于宗教学，而揭之于心理学部门；又如卜

筮预知法间接关系于种种之部门，而以无直接关系之部门，设纯正哲学一门以摄之；如妖怪，宅地，怪事，怪物，以种种之部门混合，设杂部以摄之，皆从其便而已。且如此分类，于学科上，虽非无不规律不整顿之憾，但本事实以为种目，不得不设此部门”（绪言第7页）。找他的错处是再容易不过的事，但该书既不过是过去的启蒙时代之作品，我们似无须乎多费笔墨。科学在今日实较三四十年前更为发达；井上若复活，当能按着现在学术的门类和目光去修正他的材料归类法。

（注一）另有井上圆了著，山阴何琪译《妖怪百谭》一册（蔡元培题字，光绪廿八年，上海出版，参看小品一七〇）。

（注二）陈锡襄君在所著《风俗学试验》第二章《分类论》中（其第一章为《总论》，两章均见十八年五月出版的《民俗》五十七、八、九期合刊，第1-51页，以下各章，未见发表）给了我们他的《分类的尝试》。因其中有许多门类涉及我们所谓迷信，节录于下，以备参考。他的分类，似乎完全是虚拟的。

（壹）宗教

- （1）神鬼—神类—自然界的神—（无生物的与有生物的）—人造物的神—人类的神—鬼类—魔—女魔—妖精界—灵魂—幽灵“下界”—
- （2）灾祥—自然界的一人造物的一人事的一
- （3）禁忌—空间的一时间的一人或人事的一
- （4）祠祀—庙宇—偶像—尸祝或祭司—祭礼—祭品和牺牲—祭器—跳舞和跪拜—
- （5）法术—咒术—请神—驱鬼—圆光—招鬼—

(6) 祈禳—扶乩—降童—问筊—抽签—许愿与还愿—圆光
请煞与解煞—祈雨祈年等—普渡—出海—禳太岁等—
祈事如祈花会等—祈子等—

(7) 星相—择日—卜筮—占候—算命—相术—堪舆—

(8) 医药和疾病—疾病的因缘(物的, 人的, 事的等)—
疾病的征候与观察—法术的疗治—手术的疗治—药物
的疗治—非药物的物品的疗治—疾病的禁忌—(如空
间的, 时间的, 人的, 物的或食物的)—医药的禁忌
和迷信—卫生的禁忌和迷信—普通食物及动作上的禁
忌和迷信—

(9) 节候—自然界的现象与人事—四时—历—祀神或感神
的—各种人或人事及其纪念的节—娱乐的节—斋戒—
休沐—

(10) 其它

(貳) 人事

(1) 婚嫁(旁的子目外, 有婚礼仪式, 嫁礼仪式, 禁忌,
庙见, 闹房及打喜等, 死婚, 鬼婚)

(2) 生育及成年—胎的来源—胎教及生育前的种种迷信—
卫生—辨胎—将生育时准备—生育时迷信及仪节—关
于生育的神或鬼—流产—难产—坠胎—接生—生育后
的迷信及仪礼—溺女—弃儿(为私生子)—双生—怪
胎—育儿法的种种如禁忌, 卫生, 疾病及祈禳—命名
—装饰品及其迷信—关于难产死亡的迷信及其处置—
螟蛉—私生子—成年仪式—成年后加入某种特殊社会
或阶级的仪式—成年与家庭, 法律及社会地位—

(3) 庆祝(最后的几个子目为: 阴寿—拜斗及关于延寿的)

种种迷信或传说—神的寿诞)

(4) 丧或死亡—死前的迷信及仪节—死亡的预兆—将死的人的处置如被放弃、生埋或杀死，迁移及他种法术—死时的仪节类—对于死尸的—关于死者的亲属的—关于死者的住房或住屋的—死日的仪节成敛及种种—造棺及种种—盖棺—设灵及种种—哀哭—披麻带孝等—烧轿—建醮之类—残疾或恶疫，强死的人的处置—报丧—治丧—童子亡—壮年亡—老年亡—吊丧—功德—做七—回煞—谢孝—

(5) 葬—停丧—迁丧—葬的仪节—火葬—水葬—妇丧—族丧—金罐—坟墓与堪舆—殉葬—

(6) 祭扫—灵堂—祠堂—木主—死后三年中的祭—祭丁—祭祠—祭墓—进主—

(叁) 生活

(1) 衣(子目中有文身，涂身，毁形，祭司及巫的，丧礼的，婚礼的，宴礼的，死人的，仙人的，神的，鬼的，及其它)

(2) 食(旁的子目外，有地理气候年龄性别的适宜与禁忌)

(3) 住(子目中有驱邪、驱除虫蚁)

(4) 行(子目不录)

(5) 性(下原注“暂缺”，大约是因为中大校长戴季陶不许员生们谈性)

(肆) 制度

(1) 图腾

(2) 家族 (3) 宗族 (4) 乡党 (5) 社会 (6) 经济

(7) 法律 (8) 政治(以上各类的子目不录)

（伍）生业与职业

（1）自然的生业 （2）生殖的 （3）制造的 （4）交易的
（5）肉体的（以上各类的子目不录） （6）精神的生业（子目：
官吏，律师，宗教师，教讲） （7）保护的 （8）交通的
（9）迷信的生业（子目：巫覡，庙祝，道士，星相） （10）消
耗的 （11）美术的 （12）寄生的 （13）生业的制度及迷信（一
部分子目为：神的崇拜—祖师—守护神—用具的迷信或崇
拜—祭祀—技艺的传说—工作的歌谣—哨语—咒术）

（陆）社会

（1）社交 （2）慈善 （3）会社 （4）教育（以上子目均
不录） （5）斗争（子目之一部分：祭旗—祭庙—祭神
—歃血—法术—天书—符咒—怪物—秽物—法宝—祭
司—医师（？）阵法） （6）习尚 （7）嗜好（以上
子目略） （8）罪恶（子目之一部分：妓疗—传染—
蛊毒—念秧）

（柒）艺术

（1）竞技（子目之一：迷信）
（2）故事（一部分子目：神仙—宗教师—和尚—祭司—巫
覡—神童—鬼—魔—妖精—传说类—起源的传说—天
地的起源—日月的一日夜的一星宿的一日月蚀的）
（3）歌曲类 （4）戏剧 （5）语言 （6）美术（以上子目
不录）

编者对于迷信还没有过长期的研究，因之此刻本可不必冒
早熟之危险，决定采用哪一个迷信分类法。然说明才是迷信研究
的终极目的，而采集仅其初步工作；一切采集者都不能不有一个
活用的分类法或编目法（因否则所采集来的各式各样的材料，

七七八糟，堆在一处，自己无从知道种类是否完备，数目是否够多，和继续采集应向何方面努力，至于存在于其间的各种关系，当然更无从查考），故我们也不能是例外。以我们的愚陋度之，可能的迷信分类法，除井上氏所用者外，至少还有三个：（1）按照迷信所涉及的自然界的事物（如世界，天体，大地，动植物，无生物，人身，疾病，……）或人造物（如房屋，城堡，钟鼓，器皿……）而分者；（2）按照迷信事物自身的性质和种类（如占卜，符咒，祓除，鬼神凭附……）而分者；和（3）按照人群或个人之种种“生活欲”（如克敌，驱瘟，求雨止雨，催生，求子，保康，延年）乃至关于死后或来生的希冀（如享生人祭祀，上天堂，出轮回）而分的。而且这三个分类法，不消说，是可以同时并用，以一为主为经，而以另一或二为从为纬的（例如采用第二法者可将占卜术析分为关于各种人事的占卜；采用第一法者讲关于动植物的迷信时可连类而及渔猎农桑业的迷信；和第三法采用者叙述求雨止雨术时可谈到关于气象的一般迷信，并按照诸术自身的性质而分类。）至于究竟采用哪个分类法为主，恐须视研究者之兴趣与便利而定。

编者个人对于迷信的兴趣之由来与生长，这里不必多说，他只要点明两三年前他初在广州国立中山大学试讲一种名叫“迷信研究”的功课，并将研究资料粗粗编定，交学校油印出来，发给听讲者。当时讲和编的成绩均不见大佳，然它们所代表的乃是一种从前没有过的试探——要引起人们研究中国礼俗迷信的利益的试探。功课的内容与旨趣，他在讲义的小引中说得明白：

这一百二十多页所谓“讲义”，是民国十六年四月至六月我在国立中山大学（广州）编纂的。那时我自动开讲了一种新

功课，名叫“迷信研究”。我的计划，不过想把世界上各民族间现在和从前流行的迷信，以我所知者为限，分门别类，略略叙述；并且要把本国的迷信，也就我个人见闻所及者（以及从书本上看来者），随时点明，作为将来更仔细的研究（这里所谓更仔细的研究，我在堂上说明是指历史的与心理的研究而言）的一个起头。我本想多讲几个门类，至少须包括产乳，儿童时代，成人，性交与婚姻，种植，渔猎，疾病，战斗，死亡，丧葬祭祀等项。这一层，可惜我并没办到：时间与精力均有限，我只讲到婚姻而止。每讲完一个题目之后，我便将所讲的东西的纲目用英文写出付印，并将所看见的汉文文献（大半是关于本国的迷信的）（注：而且大半是那两个多月间临时找到手录的），附于其下。我在堂上所讲到的外国迷信和讨论中国迷信时所说的话，有些虽然是极重要，却不幸不见于这个“讲义”。我深信将来必有一天，我能从整本的有系统的著作与诸君相见。

（十六年六月十九日）

可知他那时的兴趣已经集中于中国的迷信；他希望至少把关于人生重要活动的迷信之各种文献搜辑若干，备将来真实研究之用；但他又已觉悟非中国的习俗迷信足以增加我们对于本国的习俗迷信之了解力，故他对于前者也想给以相当的注意。

今番在北大讲“礼俗迷信研究”目的便在完成上述工作。我们将利用这个机会，将上述若干部门已搜辑到的杂乱无章的中国材料略加整理和补充，并开始搜寻其它（即后面）几部门的研究资料。各部门中非中国的礼俗迷信，按旧例只在讲堂中稍稍说几句；至于中国礼俗迷信的文献，则预备将所得者择要

分类印出来，并附以简明的按语，作为我们对于想研究(说明)这些资料的人所贡献的提议。不管中国的礼俗迷信有多少，我们将只叙及上述的自产乳乃至丧葬祭祀的门类，故从大体上说，我们在三个可能的迷信分类法中所用的是以人事或生活欲而分的那个，我们颇想将关于各项的与迷信相对的科学发现指点出来，为这个讲义创一个新特点，然心有余而力不足，或难免贻笑大方。甚至于连礼俗迷信的材料，也因为我们所见有限，以致挂一漏万，离理想标准甚远。

所以尽管在世界先进国中，从没设过而且许不必设迷信学科，尽管迷信研究是个大而无边的、有待于各种专家共同努力的研究，尽管我们个人的学力有限，又没有相当的图书设备可以利用，我们仍将发挥少年人喜欢探险，喜欢作不量力的事的精神，在这里求对于本国古今来关于产乳，儿童，成人，婚姻，……乃至疾病，死亡，丧葬的迷信言行，民俗官礼，得到一瞥，哪怕看不周到或说明不出也不管。我们不但只管自己作一番鸟瞰，为将来的精深的研究打下基础，并且相信这事具有相当的教育价值，所以也是为将来中等学校加添这种功课作一准备。这便是我们所谓《礼俗迷信之研究》和它的旨趣。

第五章 胎 产

从本章起，我们将分类辑录或选录中国古今礼俗迷信的研究资料，至于关系非汉族的礼俗迷信之汉文文献，间亦抄入备览。每抄录一种材料，我们并于其前或其后写上些案语，这些案语，希望能于志切研究者有相应的用处。不消说，我们在这里并不能而且不想把每个或每种迷信的年岁，渊源，生起原因，传布区域，乃至变化的痕迹和层次逐一指明，这是我们不能胜任的绝大工作，而我们现在，实在不过想略略知道古今人关于胎产……以至丧葬有哪些不合理的风俗习惯，迷信言行，为将来的更精深的研究作一准备而已：因之无论圣经贤传，史乘志书，稗官小说，文人笔记，民间的俗籍，术士的底本，乃至诸教法藏，报纸新闻，都有被我们引用的资格。但讲义前半，系仓卒改编而成，后半且为初次试探；已得资料，没能够尽量采入，部类完备，当然更不敢望了。故编者所希望阅者帮忙的，固为增广已设的子目中的资料，但添设新子目的提议，尤为他所欢迎。下面颇有些材料，取自各省同志们年来的通讯或赐寄的著作，我要在这里特笔道谢。

孔子回答过旁人：“未知生，焉知死。”是的，从以下的

礼俗迷信看来，连那作“胎产”解释的“生”我们也一直不能算知道，不管我们对于所谓“整个人生”已否知道。

(1)成胎

人们普通承认非性交不能成胎，且以为女子受孕之时是可以计算或窥知的。

明东吴袁黄坤《祈嗣真詮》（万历庚寅韩序·宝颜堂秘笈普集第七），《知时第七》：天地生物，必有姻媾之时；万物化生必有乐育之候，如猫犬至微，将受妊也，其雌必狂呼而奔跳……世人种子，有云“三十时辰两日半，二十八九君须算，”此特言其大概耳，非的论也。《丹经》云：一月止有一日，一日止有一时：凡妇人一月经行一度，必有一日姻媾之候，于一时辰间，气蒸而热，昏而闷，有欲交接而不可忍之状，此的候也；于此时逆而取之则成丹，顺而施之则成胎矣；其曰“三日月出庚，”又曰“温温铅鼎，光透帘帏，”皆言其景象也。当其欲情浓动之时，子宫内如有莲花蕊者，不拘经净几日，自然挺出阴中，如莲蕊初开，内人洗下体以手探之自知也，但含羞不肯言耳，男子预密告之，令其自言，一举即中矣（《增广大生要旨》录有此文而未注明出处；“挺出阴中”作“阴内”，“莲蕊初开”作“未开”；又附注：“莲蕊之说极效，已屡经试验矣。”）（参看小品一九四所引《传家宝》中的安南种子心法及史录国写述的满洲人之相同的成胎论。）

花开胎成之说，尚有旁的实际应用，看下面（4）所引主成竹文。

苏海若《人生万事秘诀》（民八，上海）卷一，自然受孕秘诀：欲求妇女必定受孕，须俟妇人月经后一星期，且于男子发热期中行房事，百发百中，屡试屡验。男子发热期间，在十

九，二十二，二十五、二十八岁者，在一，四，七，十，四月中；在二十，二十三，二十六，二十九岁者，在二，五，八，十一，四月中；在二十一，二十四，二十七，三十岁者，在三，六，九，十二，四月中。尤须于行事时，男女有同等之情感，若一方面有情感，一方面无情感，女子虽在月经后一星期，男子虽在发热期中，亦不能有大效。（根据？）

梦中交合，亦可生子：

唐王仁裕《开元天宝遗事》《梦中有孕》条：杨国忠出使于江浙，其妻思念至深，忽昼梦与杨国忠交，因而有孕，生男名朏。洎至国忠使归，其妻具述梦中之事。国忠曰，此盖夫妻相念，情感所至。时人无不讥消也。

宋刘敬叔《异苑》卷七，《梦合子生》：晋咸和初，徐精远行，梦与妻寝，有身。明年归，妻果产，后如其言。

梦合生子之说，至少还假定或种性质的交媾，但下说却将几种生物的胎孕认为完全无须乎那件事了。

某书（？）引《变化论》：鹭目成而受胎，鹤影接而怀卵，鸳鸯交颈，野鹤传枝。

剑岳《乡居随笔》《广东兴宁的迷信》书本（未刊）面53：鹰鹞影交 鹰鹞在空中翔着交尾。但俗以为，鹰鹞二类鸟，尤其是鹰，是不须体交的；只把他们的影照在地上碰着，便可受孕了。

连丈夫在家的女子的便溺也可以把另一女子薰成孕。象下面的话是时常可以听见的：剑岳《乡居随笔》面77：共溲桶成孕的故事，一个有夫的嫂，和一个鳏寡的弟妇，极相爱。有一回，弟妇的腹日渐膨大……九个月后，竟产下一个儿子……兴讼。……于是县官明白了，立即拍案叫着：如果你的儿子是由和你的嫂氏共溲桶而来的，你儿子一定没有睾丸。”……查

验，果然。……所以现在的妇人，总是相戒勿到丈夫在家的妇人的尿缸里去小便。

女子甚且能够自育：

金太原元好问《续夷志坚》卷三《不食而孕》条：东京牛氏妇，年未二十，因异梦，遂不食，食则吐且病，数年之后，都不减瘦，乙巳岁，举一女，又自乳之。其姑挈见范炼师。范谕其姑，妇已不食，又无便溲，何不令入道。姑曰，妇恋小女，不能离耳。识者意此妇食生气，故动作如常；天癸时至，而爱根不能割，所以有子；书传中亦不多见也。

梦交，共洩器，和想象交而生子之说，在或程度内许是礼教所逼成？以之保护“私生子”，一也；以之恐吓丈夫不在家的妇人不要胡思乱想或同夫在的妇人太亲近，二也。

有所谓鬼胎之说，这想系各种元素构成的：鬼魅乐与妇人交，一也。以之解释梦合野男子，二也；以之解释怪胎，三也。不明痞块膨胀等病之真因而以此解释之，四也。怀凝鬼胎说者，诚不自今日始，但今日医籍尚加以辩正，足征信之者之多。

《中国医学大辞典》（商务）：“鬼胎”妇女不因交媾而腹中渐次膨胀，如有胎也。……（1）因气者，……（2）因寒者，……（3）因痰者，……（11）因与鬼邪相交，神思昏迷，口多妄语，久则腹中作痞，形如抱瓮者，宜先服紫金锭，后用回春辟邪丹。（原注。鬼交多在梦魅，非真有施洩，断无成胎之理，故鬼胎仍多属痰水气水气瘀为患。）

清《御纂医宗金鉴》卷十九妇科心法“鬼胎”：鬼胎者，因其人思想不遂，情志相感，自负气血凝结而成，其腹渐大，为怀子形状，古云实有鬼神交接，其说似属无据，妇人石痕肠覃二证，亦俱为怀孕之状，由气血凝结而成，可知其必无是理

矣。

（关于女子梦与或醒时自觉与人交合之经验，可看例如H. gllis的研究。）

在古代传说中，世间妇女哪怕只和神人或其他灵物稍为一接触便能怀孕——这种说头，且等将来搜辑。其有意求与神佛合以乞子的，见本章（4）。世人对于怪胎，孪生胎和品胎等，成胎的说明，见本章（21）和下章（6）。

（2）胎儿性别之说明及其预断

关于胎儿男女的说明，让我们先引几段医家的玄论：

《祈嗣真詮》《成胎第八》：程鸣谦云，褚澄氏言男女交合，阴血先至，阳精后冲，而男形成，阳精先入，阴血后参，而女形成。……东垣曰，经水才断一二日，血海始净，感者成男，四五日血脉已生，感者成女，至于六七日后，则虽交感，亦不成胎。……俞子木撰《广嗣要语》，著方立图，谓实阳能入虚阴，实阴不能受阳，即东垣之故见也；又谓微阳不能射阴，弱阴不能摄阳。……朱丹溪立治，专以妇人经水为主。……愚以为……地之生物不过顺承乎天，母之生子亦不过顺承乎父……交感而百脉齐到，虽老虽弱虽病患，虽易洩亦可以成胎。交感而百脉参差，虽少虽强虽康宁虽难洩，亦难以成胎矣。……精之百脉齐到有以胜乎血，则成男矣；血之百脉齐到有以胜乎精，则成女矣。……《医宗金鉴》卷十九妇科心法《分男女论》，分男女之说，先贤（？），有以血先至裹精则成男，精先至裹血则成女，精血散分并裹则为骍胎品胎之原者，有以月水尽后一三五日成男，二四六日成女，与史经水断后一二日成男，四五日成女者。有以受气于左子宫成男，受气于右子宫成女者。皆各执一见，殊为不晓此中因也。盖独男独女之胎以日

数论，骈胎品胎，或男或女，亦可以日数论乎？稽之史载，一产三子四子，有半男半女，或男多女少，男少女多者。则一三五日为男，二四六日为女之说，不可凭矣。抑岂有一日受男而二日复受女之理乎？丹田，命门也，在男子曰精室，在女子曰子宫，形为合钵，并无两歧可分，曰左右则是有两子宫矣，此说尤属不经。然则何以定之。亦惟以会合天人，阳盛乾道成男，阴坤道成女，斯足为确论耳。

上述玄论，在民间未必流行。然众人对于胎儿的性别必时常感到预知的必要，故有以下种种断法。

张华《博物志》转女为男条周日用注：知女则可依法，或先是男如何。余闻有定法，定母年月日与受胎时日算之，遇奇则为男，遇偶则为女。知为女后，即可依法。

参看小品二〇九所引王叔和《脉经》，《神相铁关刀》二一九所引《金光斗临经》。以及下文。

天津产儿的风俗（胜利撰，见十八年十一月廿八日天津大公报妇女与家庭周刊）。（4）测男女：看孕妇行路时，先举左足，必生男，先举右足，必生女。测看孕如面庞，黄瘦憔悴，必生男，鲜艳姣红，必生女。食物上，孕妇喜吃酸物，必生男，喜食辣物，必生女。身体形态上，孕妇的肚皮凸出，如果凸得有尖，必生男，凸得平圆形，必生女。

广东翁源龙仙墟张钦珮来函（十七年七月）：孕妇在前边走，为丈夫的在后面忽的喊她，左边回首是男孩，右边回首是女孩。这种测胎法，是根据男左女右而来的（也有说，谁都可以试喊的。）还有一种试胎法是（A）脐突而实，乳头黑，腹圆硬如釜的，是男胎；（B）脐软，乳淡黑，腹作上小下大形的，女胎。至如那种以受胎时日及母年来推算的，普通到连

通书上都是登载，自然不用我再说。我妻还告诉我两个经验的方法，是（甲），胎之跳动较甚的，是男胎，否则是女胎。理由是男子性粗暴、好动，女子则反是。（乙）买姜来用时（乡俗产妇，多食姜酒，故需姜特多）。一双一双（二块）的数篮内的姜块，如果数完都是成双，是女胎。若数完是成单（即剩了一块），是男胎，理由不明。觉迷《中秋奇俗志》（十六年九月十一日，上海新闻报）。安徽怀宁俗例，凡至八月中秋……夕城中妇女，率至枞阳门（怀宁城有五门，东曰枞阳）内百子庵前鹭鸶桥畔，摸索砾块占子，石则为男，瓦则为女。

诸长埏述上海朱家角俗传预断胎儿男女法（十八年一月来函）：

（一）有孕后的七八个月，腹部的左方觉微有震动者为男；右方者为女，

（二）得胎数月后，腹部呈长形或尖形者为男，圆形者为女，

（三）得胎八九个月后（或六七个月亦可）每日晨五六点钟的时候，用手摸着腹部，在脐心四周凹入成一潭（？）者女。如不觉凹入和他处一样的为男。

（四）单月（如一，三，五，七，……等月）得胎者为男，双月（如二，四，六，八等月）为女，

（五）得胎后的七八个月，看自己房中所用旧的扫帚，如头作尖形的，预卜为男。钝形者，预卜为女，

（按）这些是敝镇附近乡间无智妇人的传说。

（六）母年二十岁（双岁）得胎时的月为八月（双月），或母年二十一岁（单岁）得胎时为九月（单月），那未产生的孩子均为男。倘母年二十（双岁）得胎七月（单月），或母年

十九(单岁)，得胎八月(双月)，那所生的孩子，均为女。
 所以有单岁单月双岁双月“男”。单岁双月双岁单月“女”的
 几句话，列表在下面：

母年岁	得胎月	所生子
单	单	男
双	双	男
单	双	女
双	单	女

(七)得胎后，左手脉索者为男，右手脉索者为女，

(按)索者，脉搏速度高也，这是医家的说法，据云很灵验的。

《人生万事秘诀》(上海明华书局出版，周柏堂赠)卷一：
 欲知胎儿之为男女，方法亦至不一……有谓妊妇乳房有块时，
 左乳有块者为男，右乳有块者为女。

上述诸预测男女法，大部分是根据男左女右，男奇女偶
 (奇为阳数 偶为阴数)之说而来，价值如何，不问可知。
 (以下还有机会说到旁的预测法，可参看。)又妇女是否怀
 孕，世俗亦有判别法。

《人生万事秘诀》卷一：妇女月事，经二三月不通，有孕
 与否，方猜疑莫决者，可以蓬草进(浸?)醋，经三四十小时
 后，取出焙干，再过五六小时，待火气去尽后，和酒煎服少
 许，腹痛者孕，不痛者不孕。

旧医的诊断，往往靠不住：

清青浦诸联明斋小识卷六《睥中蛇》条：崔君振飞，诚惻具肝
 胆，暇习扁庐术，多奇中。一族弟苦无子，忽妇怀孕，邀公切

脉。公曰，弟艰于嗣，今有佳兆，固幸甚，然按脉窃有异，当为下之。弟犹预未决，归告其父。父曰，振飞岂误人者，急投以药，乃产一髀，剖之得蛇二，犹蝮蛇而行。

全书全卷《庸医》条。东关吴氏妇，偶发寒热，邀医视之，曰暑也，为治其暑，不能愈。易医视之，曰湿也，曰风寒也，为治湿治风寒，又不愈，缠绵四五月，四肢渐肿，腹渐大，心衣不能约；则曰，荣卫不和，虚矣，极力补之，肿不退。凡城中读灵枢素问者，悉延之，悉袖手无策。乃请专治鼓鼓者来，曰，此鼓也，久为庸医所误；攻之泻之，如故。踰旬腹痛，复问前医，曰痧耳。至晚，生子，乃知前此有身也。然以攻补乱投，母与子俱不能生。

全书卷七《世医》条。何氏业医，应天谗星，上世如中台嗣宗铁山诸公，皆声闻江左。近元长能继其业。……嘉兴沈某妻，久病，医者咸云症，元长曰，非症也，妊也，可勿药……妻果产子。

胎儿男女，与妇人是否有孕，近代医学都没有较正确的预知法。关于妊之判定，即小品五〇七外，再看下条：

北平丙寅医学社周刊第十七期（十八年十二月二十八日）琐闻栏：妊娠的皮肤试验。

直到最近，妊娠在最初的时期，没有可靠的诊断法，左氏（Zondek）是用大脑垂体前叶内分泌素诊断妊娠的第一人。妊妇的尿中含有此种内分泌素甚多。若将一些妊妇的尿注射在一雌鼠的体内，则此鼠发生很显著的属于月经的变化，在显微镜下极易看出，但若用未怀孕者之尿则并不起任何变化。近来维也纳有两位医生Dr.Otto Follat schek与Dr.Posges发现一种皮肤反应的试验妊娠法，据说是十分可靠的。从来只有

一次无效，那一次是一位患大脑垂体生瘤的妇人。法子是在皮内（不是在皮下）注射十分之二立方（0.2c.c）大脑垂体内分泌素。若是这位妇女没有受孕，在几点钟内注射的地方必发现一个很显明的红圈，直径约有一英寸，存留在那里24至36点钟的工夫。若是孕妇，则毫无反应。这个简单的试验法，差不多全维也纳都已选用。这个法子的重要不只在于简单可靠，此外最重要的一点，是适合于内分泌素的理论。从来只限于传染病毒有特殊的皮肤反应。白喉，猩红热，痲病等，草粉热的病人对于草花蕊有皮肤反应。内分泌素的皮肤反应可算是最新的发现。

（3）养胎法（转胎法）（附胎之发育）

假使胎儿的性别与人们所期望的不相同，他们便妄想转变之。转男为女法和转女为男法诚然都有，但后法或许是更为世人所重。很早就把三月以内认为转胎法的有效期：

晋张华《博物志》卷十，妇人妊娠，未滿三月，著婿衣冠，平日左绕井三匝，映详影而去，勿返顾，勿令人知见，必生男。

叶德辉《双梅阁齋书》引玉房秘诀，妇人怀子，未滿三月，以戊子取男子冠缨，烧之以取灰，以酒尽服之，生子富贵明达，秘之秘之。

《通天晓》卷二，转女为男法引本草纲目：妇人怀妊三月，名曰始胎，血脉未流，象形而变。是时宜服药，用铁斧潜置床下，系刃向下，勿令本妇知，即生男。如不信，但以雌鸡伏卵时试之，一窠皆雄。

又引《千金方》：妇人始觉有孕，用原蚕屎一枚，并华水服之，日三（？）。妇人觉有孕，以雄黄一两，缝囊盛之养

胎，转女为男。（《中国医学大辞典》面4395亦引之。）又云，初觉有孕，取弓弦一枚，缝带盛，带左臂上，则转女为男。又引《房屋经》：觉有娠，取弓弩弦缚妇人腰下，满百日解却，乃紫宫玉女秘传方也。

《中国医学大辞典》面4395：转男为女法——于始觉有孕时，用雌黄一两，盛以绛囊，佩腰际。

上述（甲）用雄雌黄转胎法，新近被一个人假说是已得科学证明。上海科学月刊社一时不小心被他瞒过，竟将他的文章（原见新闻报快活林）转录于一九号内。至于（乙）孕妇带弓弦之俗，实在早就出现了，不过其原义与其说是“转胎”，不如说是“养胎”：

《礼记·月令》。是月也（仲春），玄鸟至。至之日，以太牢祠于高禖，天子亲往。乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢，于高禖之前，郑玄注曰：“天子所御”，谓今有娠者，于祠，大祝酌酒，饮于高禖之庭，以神惠显之也。带以弓鞬，授以弓矢，求男之祥也。王居明堂礼曰：“带以弓鞬”，礼之禖下，其子必得天材。”

转胎或养胎之法为什么只在妊娠三月内有效，和转胎或养胎之物为什么须令孕妇手持，有人解曰：

《中医大辞典》：养胎法，妊娠三月名始胞，见物而化，未有定仪，此时系手太阳经脉养胎，手太阳，内属于心，欲生男者宜操弓矢，欲生女者宜弄珠玑，欲子美好则数视璧玉，欲子贤良则端坐清虚。

以上并不是辞典编者的意见而是古说（欲生男则操弓矢等语见千金方，云系徐之才之旧说；三月手阳经脉养胎之说，据说始自巢元方）。我们姑不深考而只引近人的一段驳议于下，

大兴杨熙龄《著园医话》（民十二序，陈振先题耑）卷一：妊娠十月分经养胎驳议 巢元方谓妊娠一月名胚胎，足厥阴脉养之；二月名始膏，足少阳脉养之；三月始胎，手心主脉养之，当此时，血不留行，形象始化；四月始受水精以成血脉，手少阳脉养之；五月始受火精以成气，足太阳脉养之；六月始受金精以成筋，足阳明脉养之；七月始受木精以成骨，手太阴脉养之；八月始受土精以成肤革，手阳明脉养之；九月始受石精以成发毛，足少阴脉养之；十月，五脏六腑，关节人形皆备。陈良甫宗其说，以五行分配四时，徐之才以十月分配某月见某证则用某药。……陈修园女科要旨，中有一条，驳得最畅……其说曰：“十月分经养胎之说，创自隋之巢氏，张子和既斥其谬矣。须知妇人自受胎以后，十二经气血，俱翕聚以养胎元，岂有某精养某月胎之理，又岂有限于某月必见某证，必用某方施治之理。齐东野语，吾辈切勿述之以污口。”……

我国胎生观之发展及所受佛书影响，这里不能深考。但三月未有定仪云云，或许是此土的旧说：

管子《水地篇》：人，水也，男女精气合而水流形，三月如咀……五月而成，十月而生。

还有些东西也是妇人佩带了据说便能生男孩的：

稽含《南方草木状》卷上草题 水葱花叶皆为鹿葱，花色为红黄紫三种，出始兴，妇人怀妊，佩其花生男……交广人佩之极有验，偶其土多男不厌女子，故不常佩也。

《续广博物志》卷七迪吉门：（南史）梁武帝铸丰货钱，径一寸，重四铢半，代之（？）谓之男钱，云妇人佩之生男也。

《通天晓》（锦章书局石印本名通天秘书要览）卷二引本

草纲目曰：

(一)令妇生贵子，虎鼻悬门中，一年取熬作屑，与妇人饮之，便生贵子，勿令人及妇知，知则不验。

赵学敏《本草纲目拾遗》卷二：雉窠黄，海外珠有转胎法，五月五日午时，取金针花叶，从名鹅脚花，单叶名金针花，阴干听用，妇人孕满月四十日之前，将雉窠黄拣明透重一两一块者，用叶包裹三四张，再用布包，缝在孕妇腹前贴身衣上，候四十日分娩，生男不生女。解一切毒蛇咬伤，邪野魅山精。按雉窠有黄，犹鹤窠有砦，所以助阳气，能令子不赧也，……窃谓雉之精气，啣伏既久，人得佩之，可解一切，产厄于孕妇尤宜。

广东翁源张钦珮来函(十七年七月)。换胎的方法，也有很多，可惜记不得许多了。欲使女胎变为男胎，用雉鸡公尾偷偷的放在丈夫眠的枕下，如果不被丈夫发觉时，会有变为男胎的可能。有的，放些茶子，筷子，铰子到眠的席下，虽不知有无换胎的可能，都是为的取吉兆(件件有个“子”字，子即男孩。)却可以断言。

假使屡图转胎而终无效，人们会说那是犯了什么星或煞：民十六夏友人李君范述云南昭通俗说：连生三女以上者，必已犯“七女星”，非生足七女，无转胎之望。

上海锦章书局所出桃花镇及千镇均有“男作女胎”及“女作男胎”之祭送法(前者焚草人，后者埋金属人)和镇法。桃花镇：“人家生女不生男，生男不生女，是转胎煞，恐君不信，将鸡卵试之”；千镇：“凡人家生女不生男，生男不存(生?)女，男转女胎，女转男胎，恐召(君?)不信，将鸡卵试之。”

(4) 求子女——种子

这里将不讨论众人为什么把无子女认为大不幸，而只要点明求子女者之各种行事和法门。姑先从“送瓜”“偷瓜”一类的举动说起。用瓜的原因之一，必是因为它多“子”

(安徽歙县)：送子中秋纪美谭，瓜丁芋子总宜男，无辜最惜红绫被，带水拖泥那可堪。(好事者令幼孩戏窃倭瓜，入新婚者之房，纳之被中，或以子母芋：泥水淋漓，沾濡床褥，真恶作剧矣。平时固禁盗窃蔬果綦严，是日照例弛禁。胡朴安编全国风俗志下篇卷五页14)(湖南衡州)中秋晚，衡城有送瓜一事，凡席丰履厚之象，娶妇数年不育者，则亲友举行送瓜。先数日，于菜园中窃冬瓜一个，须令园主不知，以采色绘成面目，衣服裹于其上，若人形，举年长命好者抱之，鸣金放炮，送至其家。年长者置冬瓜于床，以被覆之，口中念曰，“种瓜得瓜，种豆得豆”。受瓜者设盛筵款之，若喜事然。妇得瓜后即剖食之。俗传此事最验云。(见同书下篇卷六页27至8)

贵州之中秋节，有一种特别之风俗为各省所无者，则偷瓜送子是也。偷瓜于晚上行之，偷之时，故意使被偷之人知道，以讨其怒骂，而且愈骂之厉害愈好。将瓜偷来之后，穿之以衣服，绘以眉目，装成小儿之状，乘以竹舆。用锣鼓送至无子之妇人家，受瓜之人，须请送瓜之人食一顿月饼，然后将瓜放在床上，伴睡一夜，次日清晨，将瓜煮食，以为自此可以怀孕也。(同书下篇卷八页31)。

在广东则改窃瓜为窃莴苣：

近人柴萼《梵天庐丛录》(中华)卷十七《窃莴苣》条，广东妇女之艰于子嗣，往往夜窃人家莴苣食之。云能生子，盖

粵人呼莴苣为生菜也。昔居沪上鸭绿路，有粵女曾亦为此，邻家大诤。几至涉讼，抑亦可笑之至。

窃瓜或莴苣何故不令主人知？（许因为偷人家的瓜，等于偷人家的子嗣。）贵州偷瓜何故有意使主人知之以讨他的骂？（许因为相信挨骂可以替代受实灾。）

偷取或拾取点什么东西，亦能使妇人易于受孕；

民十六广州中大周胜皋试卷述合浦俗：（1）于元宵夜“盗寿”（盗取青菜等），可为得子之先兆，盗得红花的蔬菜，为有女之兆，白花的为有男之兆。（2）于元宵夜，盗取他人的门槛上的“红钱”，或盗挖他人门上的门神的眼睛，持返烧灰咽食，当易受孕。

胜利述天津俗拾砖头作拾砖头的勾当，必须在旧历除夕的夜半，翁或姑因儿媳久亦不孕不胎，那晚独自一人，不令别人知道出门拾一块砖头，拿回家来放在秘密处所，尤其不能使儿媳知道。

另一说，出门不一定要找砖头拾，黑影里随便捞到一种物件就向家里走，并且将来因拾到这物件后而怀胎产儿，就以该物名作小儿的乳名。

子女多的妇人，新生小儿及其家，似皆带有一股生气，这气若过给不孕的妇人，必有奇效：胜利述天津“吃碰头蛋”之俗：新妇久不受孕怀胎，翁姑的抱孙心又切，就四处托人寻觅碰头蛋，什么是碰头蛋呢，就是别人家产生头胎儿子，三日洗澡，澡盆里同时放许多鸡蛋，稳婆用手将水合鸡蛋搅动，找两蛋大头相碰的拿出，送给不孕的妇人吃；但是，不孕的新妇吃碰头蛋的时候，必须坐在门坎上，脸冲屋里背向外吃，据说，吃下后就可怀孕了。

广州中大周胜皋试卷：（合浦）（1）妇人初生小孩例有红蛋分赠于戚属，得食者可易怀孕。（2）久不怀孕的妇人，每买新裤带与多子女的相易，谓得其旧裤带束身，将易受孕。（3）初次所生的男孩，于其第一次所经的新年“上灯”，灯以纸制，边缘有彩色的纸带为饰。倘偷取这纸带（此带忌人偷取），必易怀孕。

灯似乎是被认为生人和死人的魂灵所寄，如然上条（3）的目的必是招致旁小儿的魂灵，而下条的目的必也不外乎招鬼来投胎：

周胜皋试卷：凡“丧家”打醮，例放“水灯”（用纸条蘸油，点放于有纸花的小瓦钵中，飘流于江面），倘命人窃取其流在最先的水灯（水灯忌人偷取），持返放在妇人的床下，是年必可受孕。

我们叙述成胎现时所说起的花开胎成论，被求子者与以实际上的应用：

王成竹述儿时所见福建（？）安溪俗（《民俗》六七期，民十八，七月）：B、看花宫——这就不一定限于结婚后久不生产的了。大都是在生过婴孩后，年久不续生产的妇女举行居多。因为她们以为花宫有损坏了……所以就延请“狮母”来看……。“狮母”请来了，等男子不在时就在房中举行……预备“米一升，蛋一粒，肉一块，豆干数斤，水一碗，镜尺各一，糖果多少，金银纸钱多少”。狮母洗面后，就点起十二条清香，口念那妇人的八字，吱咕了几声，把香插在米里，脸上罩起手巾，然后坐下哼了咒语，两手打脚股。关起了（？）身躯便颤栗着，老妇人才说：“看去清，看去明，看清看明来报阮（？）。”然后问：“花一共有几朵，花的蕊蕊有要开的时候

没有？花丛有无损坏之弊？”问完了狮母即一一解答。才念催回咒，老妇把水喷去，它醒觉了，这事才算完结。花有几朵是象征她有几个儿子。若有要开的菡蕊，便象征要临到产期了。

C、栽花丛——假使那女巫说某妇女的花丛是损坏或枯萎了，是不能生子的，就要再延她来重栽花丛的。预备的手续同前项差不多，不过要多一枝花枝（无论什么花枝都可以）。那巫女的种种动作也是一样。咒语是否有别，我不得而知。而也不用老妇问了，只让她一个人做法术。栽过花丛的妇女，在此七日中忌他出，及怕人家当面问她，设遇着这种情形，据云不能应验的。

符咒必极多，姑引下面的“诗符”“经咒”为例：

清长州许起《珊瑚舌雕谈》卷二（光绪九年自序）《祈嗣神效方》条：昔有滇南一士无子，其（下脱家字？）祀吕仙甚虔，一日有道人造门，囑于卧床后柱上，写“三更露结桃花实，二月春生燕子窠”十四字，当时，默诵“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通”四语，诵七遍，勿令人知，士子遵行，果举一雏焉。邵阳魏槃仲貳尹彦，于赭寇时，棒檄至上海，主洋行，洋商某，闽人，无子，魏将此法授之。（下述其人以“千金购妾，被妒大妇，来仅五月，且未收纳，竟产一子……实则妾乃嫖毒之流亚耳。”使迟数月而产，众人当然要认为符的功効！）

大兴杨熙龄《著园医话》（与《药话》合名《著园医药学合刊》，民十二）卷四《宜男联语》条，引《晒书堂笔录》作“五更风结桃花实，二月春生燕子飞”并云“用红帖子一枚，勿令妇人鸡犬见，择其有年德多子孙之人，每一气书一字，向夫妇房中所尝（常？）坐卧处最上头黏着……士大夫好事者试

之多有验，不必草带胸前，方得宜男耳。”又引《归砚录》，联同前惟须待女子“停汛而确知为孕”时，本夫亲书之，书时亦默诵“无思也”等四句，贴于卧床隐处，钱塘沈某所传。又引《麓潭荟录》，文同《舌雕谈》上半，第二句亦为“其祀吕仙甚虔。”又引《聊斋续篇》，文略同《舌雕谈》，三更作五更，下并云“后见友人钞本，露字作风字，窝字作巢字。”

以上诸法外，尚有在性交时或其后作工夫的，甚且相信胎的性别可用人力控制：

天津徐士銮《医方丛话》（光绪十五年自刻）卷二引《檐曝杂记（？）》：求子之法，妇人服四子汤，男子服四物汤，候月经净后入房，左手足用力，精过后，令女人亦侧左身而睡，盖男女血气常各不足，故各补其所亏也。

《玉房秘要》及《医心方》均云：妇人无子，令妇人左手持小豆二七枚，右手扶男子阴头内女阴中，左手内豆著口中，女自男阴同入，闻男阴精下，女仍当咽豆，有效，万全不一先也。（见双梅阁丛书。）

医学士沈鸿飞《广嗣全书》（民十五，世界书局）下卷：或曰，日间交接而得妊娠者为男胎，夜间交合而得妊娠者为女胎；又曰，女子左侧，向下斜卧，而与男交，则得女，右侧向下斜卧而行交合，则孕男。此种如是我闻，姑妄听之，妄书之而已。……其可信而较为可靠者：（一）男子年长于女子，身体强壮于女子，多食滋养物品，月经后四五日，俟夫情欲炽盛时，而交接之，迨妊娠后，女子之营养品尤宜丰富；则得男。（二）女子年长于夫，身体健康，亦较过之，月经后四五日行交接，且交合时多任妻意。迨有孕后，女子之营养品，以减少为适宜，则得女。（？）

全世界都有和中国也有的男服的“种子”药，和女服的“致孕”药，我们只能在这里提一笔。普通人所传的单方外，医生们还有他们的秘方。这些方子至多是有些在某种条件下有效，故众人对于它们的一律盲信实可惊讶。

清王清任《医林改错》卷下：少腹逐瘀汤……更出奇者，此方种子如神。每经初见之日吃起，一连吃五付，不过四月必成胎。必须男女年岁与月合成阳数方生子。如男女两人一单岁一双岁，必择双月方生子；如两单岁或两双岁，必择单月方生子。择月不可以初一为定准，以交节为定准。要知偶有经过二十日结胎者，切记准日期，倘月分不对，生女，莫谓余方不验，余用此方，效不可以指屈。

下面是个坐药方：

大兴杨熙龄《著园医话》卷四引某书而忘其名：川花椒、洋潮脑等各五钱，高良姜、蛇床子等各三钱，共研细面，生蜜为锭，重三钱，阴干，不宜日晒。此药决非服物，其法待妇人信水净后，用药一丸入子宫内，次日取出，再换一丸，换至十八丸，共计十八日，须等下月，不必用药，入房自孕。然亦有用至十丸而止，本月入房，亦得生男者。间有只用三四丸，或六七丸，亦获生女者。大概多用生男，少用生女，总要夫妇无病，不虚不损，用无不验。……

女子外用或内服的药，取其“暖宫”或“通经”；男子服者，有许多其实只是壮阳药，而且许还是未必有效的壮阳药：

明谢肇淛《五杂俎》卷十一，肉苁蓉产西方边塞上蜚中及大木上。群马交合，精滴入地而生。皮如松鳞，其形柔润如肉，塞上无夫之妇，时范益精。或作粥啖之，云令人有子。

下文见十八年十一月二十六日北平新晨报，撰者少白，锁

阳：•蒙地产有一种植物，名曰锁阳，生草地，长尺许，无枝无叶，亦不开花，鳞甲栉比，状不雅观，而柔润特甚，咸谓群马交合。积精入地而生，番僧修合房中叶，多取材于此，曩昔有一牧羊蒙妇见之，以手抚弄，戏就之，突作蛙怒，蒙妇暮归，对其夫述之，至次日同往，见是物已滋长数尺，“按辍耕录云，蛟龙遗精入地，久之则发起如笋，上丰下俭，绝类男阳”，并未载得妇人阴气，而能长滋也，后余调任大板（蒙地名，林西县属，此地尽蒙人）蒙盐局时，每于公余之暇，辄乘马赴草地，遍觅是种植物，冀有所获，则破费数无，觅一蒙妇试之，以覘其异，然数往卒无所得，余兴索然，俟因局务猬集，无暇及此，遂不复往，至今思之，犹有余憾耳。

许多神都以保佑人得子，但又有些专管这事的神佛。求神佛者于顶礼膜存许愿等之外，有时还附以或种象征的或法术的举动：

周胜皋试卷：（合浦）夫妇年已中年，而子嗣尚乏，倘是富贵的人家，那亲戚朋友们便集资“送灯”。仪式是先在那求子的夫妇所在的社间祷告，请送子女给他们，然后鼓乐，彩仗，马色等结队游街，同时做为一双面孩子，共送到这夫妇的家里，这夫妇把这面孩子分食，似乎是得子的兆征。

林祥锦试卷：（潮州）男女结婚后有久不受孕者，则于元宵之夜，斋戒沐浴，父母复于神庙求神赐明烛一对，插于室内。谓是夜性交，便可一举得男。其意盖潮人呼烛“灯烛”，而“灯”音又与“丁”同，求神赐烛回家，其含义则与赐丁回家同也。

天津有所谓“抱娃娃”之俗，胜利述之如下：“不孕的妇人常常去庙里给送子娘娘烧香，送子娘娘泥像身上有许多泥小

团，烧过香，偷偷的从娘娘身上拿一个合心的小泥团揣入怀中，回家后，不令他人知道，偷偷的藏在炕席底下，据说，以后就可以受孕了，过了三天，将抱来的泥小团拿出来，穿小衣裳，亦一日三餐的供养，等到真受胎产了小儿以后，就以此泥小团作哥哥，活小儿倒排行第二哪。”

（附）谢泰宗《张仙祠记》（光绪八年镇海县志附存）：余闻世传张仙之仪，蜀主孟昶之象也。蜀亡、花蕊夫人携其象私宝奉焉，宋祖卒忽而夕之也（？）夫人诡对此张仙挟弹弹天上孤星，人以此卜弄璋矣，于是世间遂谓实有张仙之神，而布其象以乞嗣。……抑闻古眉山有张远霄，见四目翁持竹弓一，铁弹三，质钱三百千，张无靳色，翁曰，吾弹能辟疠疫，宜宝而用之，遂授以度世法，然则又似实有张仙其人矣。……

柴萼《梵天庐丛录》卷三十：世所传之张仙挟弹图，予考其来由，共有五说。《神通鉴》载宋仁宗梦见一人，粉面乌髯，挟弹而至，自云张仙，云能阻止天狗吞啖小儿，帝醒，命图形悬之，奉以为神，此一说。《续文献通考》谓张仙名远霄，常遇老人于途，持竹弓铁弹，求质钱三百缗，张慨然给与，无靳色，老人告以弹能避疫，当宝用之，越数十年，张至白鹤山，见石像一，逼肖老人容貌，乃奉而敬之，此二说也。《七修类稿》与《金台随笔》、《见闻搜玉》，皆以张仙为蜀主孟昶，昶美丰姿，喜田猎，善弹弓蜀志谓亡后其妃花蕊夫人随入宋营，追忆故主，悒悒不能忘，遂画昶象，置镜奁间，夜则藏枕畔，太祖幸而见之，致诘焉，夫人诡答曰，此吾蜀中张仙象也，祀之，能令人有子，既而传布国中，群焉奉祀，此三说也。赵瓯北谓孟昶入汴，宋祖亦尝亲见，则覩其象必识其人，何至受人之诒，不知分辨；苏老泉作张仙赞，谓张系眉山人，

名远霄，五代时游青城山成道，并无锡嗣之说，则老泉之言又与《续文献通考》异，且不知其何据，此四说也。胡应麟谓古有张弓挟弹之图，殆取生男悬弧，授弓矢之意，后人附会其说，以张弓为张，挟弹为诞，遂沿为祈子之举，此五说也。

……

《玉枢宝经》（杭州刻本，九天应元雷声普化天尊著）（白云笈道藏目录作《玉枢宝忏》，威仪部，结字号）？天尊言，若欲求子，即诵此经，当有九天监生大神，招神摄风，遂生贤子。

《祈嗣真诠》《祈祷第十》：古有祷尼丘山而生孔子，近有祷泰山而生倪岳者，其事至悉，斑斑可考，若之何废之。江南多供张仙而得子者，非张仙之力也，此心既成，则感无不应耳。山川之英，鬼神之灵，凡可祈求，皆当致力，姑以祈祷之至灵，与鄙人所奉而有验者，列之于后。（1）白衣观音经咒……按此咒原出大藏，名随心陀罗尼，受持者一切祈祷，悉令满足，今祖师提出，专为人求男女，亦方便法也。自“稽首大悲”，至“即说真言曰”一段，皆后人新增。……（2）准提咒。

求子者之诵念白衣观音经咒及准提咒，必和下条所述之事一样，是僧人们提倡出来的：

《古杭杂记》（不著撰人名氏，元时江西书贾所刊，中多宋理宗度宗时嘲笑之词，四库提要）：净慈寺，乃祖宗功德院侧，有五百尊罗汉，别创一田字殿安顿，装塑雄伟；……其第四百二十二位阿湿毗尊者，独设一龕，用黄罗为幙，幙之傍，置笠筒一座。其象侧身偃蹇，便腹斜目，觑人而笑。临安妇人祈嗣者，必诣此炷香点祷。以手摩其腹，云有感应。日积月久，汗

手如于泥粉之上，其腹黑光可鉴。邪说诬民如此。又假此以为题化之端，敛掠民财。不可胜计，其无忌甚矣。

王成竹述福建安溪俗（《民俗》六七期）：A、取花——妇女嫁后几年不生产者被人笑为“肫母”。她第一步，就是到东岳庙注胎娘娘象前去取花。因为她想有了花当然是能结子的。取花的手续，是先预备小三牲菜碗，金银纸钱灯料仔等（？）冥镪，挑到东岳庙去，又要一老妇人同往。她们到了庙里，就在注胎娘娘的神象前孝敬，祷告后，拔筊（？）杯，是否要给她取花？倘若不的话，她们一直的膜拜祈祷着，终于得了拔圣杯。那少妇就跪下去，两手把衣襟牵着拱起，老妇就把注胎娘娘头上插的或神座前别人还的花，拿来放在她的衣襟里说：“此去可以给你多生子。”“生了后，终来拜注胎妈作干母，”她答着说，然后把花插在头上归去了。还有一桩很可注意的：取来的花，红的象征生女，白的象征生男。还花的时期大约在产后几个月，假使流产或生后不久夭亡，亦要还的。

黄仲琴《说子孙娘娘》（《民俗周刊》三一期，民十七，十月）：我家潮州，每一条巷或数条巷即有一土地庙，号“地头公”。庙内祀土地公土地妈之外，附祀了子孙娘娘，俗名“花公妈”，亦曰“花府相公”。……每年古历正月十四日，在市内许厝池地方由好事者，收买粪土，堆积如山，雇塑匠塑成弥勒佛坐象一尊，袒腹笑口。高近一丈，旁塑花公妈象，均饰以彩绘，搭蓬厂护之。至十五日元宵，即供花果，香烟燎绕，灯烛辉煌。妇人来拜祝者，拥挤殊甚！拜后，以手抹佛肚，俗云，拜花公妈，摸弥勒佛肚，定可得子。十六日，号“重元宵”，依旧供奉。十七日将各象毁去。

剑岳《乡居随笔》九子圣母（兴宁女神）传说这个神当做

人时，善生男子，她曾连生九个男孩。现在无子的妇人，希望生子，就到她庙中去祈福，祀她的礼品，是香烛纸锭和一壶老酒、九个热的鸡蛋。祀毕，即在神位前把九个鸡蛋吃下去。听说，吃蛋时，口里还要低声念道：“我今连吃九个蛋，保佑我也和娘娘一样，连生九个贵子！”

以上种种，礼学家必将以“淫祀”称之，非世人所祀，间亦有被他们认为“不失古意”者：黄仲琴引《直隶灵寿县志祀典志》“广嗣宫条”：按毛诗传，古者必立郊禖焉，元鸟至之日，以太牢祀于郊禖，即广嗣宫之意。后世杂以佛老之说，则近附会矣。今考土人所嗣，乃帝喾姜嫄，犹万失古意云。

和尚装佛为人种子的传说，时常可以在书本上看见或听见。这些未必是捏造的吧。

天笑编《最新中国侦探案》页67，“活罗汉”条，立三撰（民十七张钦珮抄寄）：成都某寺，塑有罗汉五百八十座，僧以百数。每发三春，士女如云，喧传寺佛最灵，求子无不应验，以故无知妇女（她们是想生子，并不是无知，）趋之若市，有罗汉种子之说者。罗汉种子者，先于神前求签（这是和尚为不欲悉数奸淫妇女而设，亦为此才能盲过妇女），予签者，领入浴室，以檀香汤沐身，更入麟趾室。室如蜂房，门垂帘（与光孝寺睡佛堂何异？）。求子者，焚香合掌坐，静默不少动，（非如此，不能奸年少美丽之妇女，若许移动，则黑夜无灯，何能辨认？）至三更，灯烛齐灭，裸衣仰卧。（来了，来了其居心已可知了，）候罗汉来，闭目凝神（黑夜还怕被人认识么？）任其所为，不可诘问。（恐闻其声也），罗汉所不到者，则为不诚心，夙兴，彼此交述其事，歆然有得色。时郡守方公，贤太守也。（以下节其大意）洞悉其底蕴，深悉痛绝，

思有以除之，乃招一妓，饰为夫人妆，预藏血腥印前往，于种子时，阴盖之。翌日方公至，强为欢笑，令书僧名。又命预量身材，以便制衣。届时，捉有血印之肥僧，以绵缠其阳具，沃膏燃之，曰：“活罗汉普渡众生，种子有功，皆此物，”燃毕，焚其尸，观者如堵，又围众僧于寺内而尽杀之。一举而尽歼秃贼，以为民除害，方公之计，亦巧矣哉！

张钦珮述他求学广州时所闻：哪个巷寺的佛最灵验，就有许多渴想生子的妇人，先行斋戒沐浴，到去进香，许愿，这是寻常的“求子”。到佛堂去住宿一晚，希望佛爷施为的，谓之“睡佛求子”。

（翁源城的翁山古寺，佛卵如鸡蛋大，前往求子，必以手摩卵方验，我疑是“睡佛求子”风俗的遗留。）

广州西门光孝街的光孝寺，有个睡佛，安置在高深幽静而且有竹帘的堂上。路径狭窄而又十分纡曲有时竟会知进不知出。所说，那里的睡佛很灵验，前往留宿求子的，无不应验。佛爷来时，是在半夜，身佩香囊，浓香扑鼻。来去时，隐闻仙乐抑扬，但不辨所自来。被佛爷看上的，播种后，必生子，貌丑的，年老的，佛爷看不上她，惟有自嗟薄命或怨求神不虔诚而已。虽然如此，但均不敢扬声，恐受神遣。愿意的，不愿意的，为着守戒，为着名节，多不敢对丈夫家人言，其他亲友，更不用说。后来不知污了什么大人、将军的女儿，以兵围捕，才发和尚托佛淫人的秘密。结果尽杀寺内的和尚，并在地窖中掘出许多枯骨。（自然是女子的）将死未死的女子也营救了许多。

《近五十年见闻录》卷七（桐城徐九香等合编，民六，进步书局出版）：度佛气，邪教淫僧，往往奉佛为号，遍使狡狴

妇媼，出入人家闺闼，或假募缘，或讲演善书，诱致良家无识妇女，投资入会，月有定期，至会顶礼。会中有会圆，称师傅，投资倍厚，中即藉为媒介，因以渔利。妇女受其愚者，归家亦不言，以是人莫揭其阴私，少年男女，邂逅慕悦，相与默喻其地而已。人恒言？是中他无所施，唯求子极验，实则子非己子也？其会教徒，每届期，昼则礼佛诵经，夜则灭烛入楼，群聚嫖褻，谓之度佛气，或谓求佛种；人有望子切者，但求得子。不问子之所自矣。邑广文某，有少君方十二龄，幼慧黠，有勇略，偶因其戚属，嬉游会中，群以为童子，不之禁也。及夜，（下述童子侦知其情，兹从略。）

上面屡引的祈嗣真诠，除《知时》《成胎》《祈祷》外，还有《改过》《积善》《和室》《治病》《聚精》《养气》《存神》等篇。较高明的中国人之求子哲学与方术，恐尽于此矣。此书小引中有几句话能将中国人对于乏嗣的解释表出：

予气清而稟弱，苦乏嗣，夙讲于星占术数之学，知命艰于育，且安之矣。后游建康之栖霞，遇异人授以祈嗣之诀，谓天不能限，数不能拘，阴阳不能阻，风水不能囿，信而行之，果生子。予虑天下之乏嗣者众而不获闻是诀也，因衍为十篇以讽告之。……

《玉枢宝经》：天尊言，世人夫妇，于其婚合，或犯咸池，或犯天狗，三刑六宫，隔角交加，孤阴寡阳，天罗地网，艰于子息，多是孤独。

（5）孕妇起居饮食上的禁忌

孕妇在饮食起居方面的禁忌极多，目的在保胎，预防难产，免胎儿的形体、康健、性情受到不良的影响等等。

张华《博物志》：妇人妊娠，不欲令见丑恶物，异类鸟

兽，食当避其异常味，……不欲令食牛心、白犬肉、鲤鱼头，……不可啖兔肉，又不可见兔，令儿唇缺，又不可啖生姜，令儿多指。

清武进徐寿基《续广博物志》卷九引《酉阳杂俎》：孕妇食干姜，能消胎。

同书全卷：孕妇食姜，与子交指；食桑椹后复食鸡鸭蛋，则子皆横生。怀孕时恒闻鸢鹞声，生子不畏雷，见兔则生子缺唇。

十二全书卷：旧说天罚乖龙，必割其耳，血坠于树，辄化为李（原注：见群芳谱）。又小说有女子食树上李大异于常者，遂产小龙，殆即龙耳所化也。

下引《中医大辞典》及《名医类案》中语，过半本于孙思邈《千金方》里的养胎论：

若鸡肉和糯米食，令子生寸白虫；食羊肝令子多厄；食鲤鱼鲙鸡子，令儿成疳生疮，食犬肉令子声哑；食兔肉令子唇缺；食鳖令子项短及损胎；鸭子与桑椹同食，令子倒生反心寒；食蟹令子横生；食雀肉令子无耻多淫；食山羊肉令子多病；食生姜令子多指生疮；食虾蟆蟬鱼，令子口瘡；食驴骡马诸肉，则过月难产；皆不可犯。

明江瓘《名医类案》卷十一引“便产须知”曰：鸡肉和糯米食，令子生寸白虫。食犬肉令子无声。鲙鲤同鸡子食，与“辞典”同。兔肉食之，同“辞典”。羊肝令子多厄难，鳖肉令子短颈。鸭肉与桑椹同食，同“辞典”。鳊鱼同田鸡食，令子瘡哑。雀肉和豆酱同食，令子面生雀斑黑子。食蟹，同“辞典”。食姜，同“辞典”。食雀肉饮酒，令子多淫无耻。……无鳞鱼勿食。……食雀肉令子雀目。

又引同书胎妇起居忌，……勿向非常地便。……（千金方原作：妊娠勿向非常地大小便，必半产杀人。）

广东翁源张钦珮来函（十七年七月）云：孕妇的食物，确是有忌。如“雄鸡”“鲤鱼”“田螺”“蟹”“虾”都认为有毒的食物，能够“动胎”，或使婴儿产下时生疮染病，是以都绝口不食。至猪姆肉、狗肉，则妇人原来是不吃的，并不是有孕时才禁。

胜利述天津孕妇百忌：A、不得偷听别人说话。B、不得抓盐过户。C、不得拿生酱过户。据说犯以上三种的，临盆时要犯难产的。D、不得改置房中器物。（应入本章6）E、不许举沉重的物品。F、不可操作过劳。G、不可吃厚味食物，如辛酸辣或油腻等物。据说犯以上四事的，容易滑胎小产。H、不得入工程地。（看本章6）I、不可看死人入殓。据说犯以上二事者小孩生下必是两片嘴。J、两个孕妇不可同使一条线绞脸（参看本章18末。）据说生下小儿定会发疯病而死。K、孕妇不可坐别的产妇的炕或床。据说孕妇会将产妇的奶乳占走。（此条应入本章7或20）。《淮南子》：孕妇见兔，其子缺唇；见麋而子必四月。

以下三条均见明刘绩《霏雪录》：（1）樊昌高八舍家，轩墀之间畜龟，数年生育至百余。其家产子四五人，皆龟背伛偻，盖孕妇感其气所致。古人胎教，可不谨哉。（2）而正末，越有夫妇于大善寺金刚神侧缚苇席而居。其妇产一子，首有两肉角，鼻孔昂缩，类所谓夜叉者。盖产妇依止土偶，便禀得此形。（3）陈白云家，篱落间植决明，家人摘以下茶。生三女皆短而跛，而王氏女甥亦跛，予皆识之。又会稽民朱民一子亦然：其家亦尝种之，悉拔去。

宋赵葵《行营杂录》引《行都纪事》（据古今说讲，说纂八），岳侯军中一兵，犯法梟首，妻方怀妊后诞一子，如常人而首极细，躯干甚伟，首仅如拳，眉目皆如刻画。则知胞胎所系，父母相为感应。

民十六广州中大林祥锦试卷：（潮州）妇人在临盆之前，忌观异物，如野形之鸟兽等，说者谓因此可避免怪胎。

同校杨淙试卷：（梅县）妇人怀孕时，不能见死尸，如见，胎儿产出后皮肤（面部）色泽较暗。同校杨向衡试卷：（梅县）妇人妊娠，不许看见丑恶的东西。譬如看见了做木头戏里的傀儡，则孩子生出后必象那个傀儡。……

翁源张钦珮来函（十七年七月），孕妇出门，也是很稀罕。若是长途，更是艰难。这并不是怕中途生产，是怕中途碰到和尚、师爷，会用法术害她，害她肚痛、身热、小产，或横生倒养。是以走远路的，襟头多佩有“驱邪”“压灾”的“狗骨”和“符”。插几枚针在衫上的也有，大约针也一样的有“驱邪”“逐鬼”“压灾”“扶身”的功能。

近人杭县王莼语，《怪胎前迷信》：湖北妊子，避忌最甚，有所谓换胎者，言所见之物，入其腹中，换去其本来之胎也。故妇人妊子，凡房中所有人物画象，藏之弃之，或以针刺其目，云其目破，即不为患矣。有一妇，卧室悬一美女像，及生子厥状肖焉。美女屈右臂，伸三指作指物状，此子亦屈右臂，伸三指，终身如此。又一妇偶观优，及生子，头上有肉隆起，如戴高冠，旁各有一片下垂，如以巾幕之者然，因忆观优，有优人之冠如是，为其换胎矣。其地每有游僧荷担衣装，乞食村落，担上有弥勒像，此犹为所忌，孕妇见之，谓生子必肖弥勒矣，故此僧所至，村人辄噪而逐之，孕妇或不及避，猝与相遇，必

坐于地，自解其履，以左履换至右足，此僧亦必将所荷之担，从右肩换至左肩，从左换至右肩，如此相持，及人米咸集，逐此僧去，乃得无事。

同书：“走家”，湖南人家小孩，最怕“走家”。孕妇未届足月，胎儿之形态虽具，灵鬼未付，如一空白之凭照，如十岁以内之男女，偶尔惊吓出魂，或夜梦游离，与此妇之胎气相撞，魂即走入胎内，小孩则如呆如醉，不知饥饱冷暖，亦不知与人应对，终日昏昏，痴眠默坐而已，犯此病者，谓之“走家”。谓生魂魄，走入人家孕妇之胎内也。俟产婆分娩，胎儿下地，该小孩即断气，应验不爽。惟有师婆能治之，法须建醮礼拜三昼夜，第三夜三更时，焚符召将，浮木片于水盆内，顶盆禹步而振荡之，乃置盆于静处，盆定水止，木片尖端，所指定之方向，即魂所走失处，更检书本，则知魂在五里或十里外，遂率道侣领鬼卒，幡幢钟鼓，直往指定处而去。未去之先，暗遣鬼物一班，及纸紮鬼物等就树林埋伏，师娘率道侣，一路敲打念诵，既抵该境，念诵愈烈，作法拘地方鬼物，逐来参见，喝问走家所在。鬼故讳言。师娘怒，惩办鬼物，又拘楚如前，再问再责，责时，例须喷烧酒于烈炭上，是时铙钹声震耳，火光烛郊，打鬼声吱喳不绝，鬼仍不招，师娘愈怒，命拘当方土地至，而预扮之土地，道自林中出，闻娘训谕，唯唯而退。乃有鬼物捉产婆至，蓬头垢面，至可憎怖，时法器愈震，有少数小鬼，来保护产婆，双方遂即开战，钩铙飞舞，刀棍往来。未几，助孕妇之鬼类败，紮孕妇至案下，时已易乔装之孕妇为纸布人矣，方在喝问，已刀钩疾出，刺破孕妇之腹，血汙中得一三寸许粉人攫之于手。于是金鼓铙钹奏凯还家。其家预煮热汤，泡粉人于汤内，令病人速饮，谓是魂灵返舍矣。方作法时，该村

有孕妇，滋以为不利，亦必筹种种魔胜法，须静睡于床上，以黄土掩口鼻及脑门上，扇门床上，遍贴符篆。免为土地所执。盖一经作法，轻有流产之死，重则丧孕妇之性命，而符篆非仓猝所能致，一有胎气，即须预备也。凡走家之禳法不一，兹其一例，然糜费滋鉅，须百金以上云。

象上面一类的饮食起居见声上的禁忌，犹如养胎转胎诸法（本章3是基于孕妇的生活能影响及胎这假定之上的）。这些禁忌并且早被人添上另一些道德方面性情方面的陶养，总名之曰“胎教”。

《大戴礼·保传篇》：胎教之道，书之玉板，藏之金匱，置之宗庙，以为后世戒。青吏氏之记曰，古者胎教，王后腹之七月而就晏室。太师持铜而御户左，太宰持升而御户右。比及三月，王后所求声音非礼乐，则太师缙瑟而称不习；所求滋味者非正味，则太宰倚升而言曰，不敢以待太子……。周后妃任成王于身，立而不跂，坐而不差，犹处而不倨，虽怒而不瞽，胎教之谓也。

《列女传》：大任者，文王之母，性专一，及其有身，目不视恶色，耳不听恶声，口不出恶言，以胎教也。

《博物志》：妇人妊娠，不欲见丑恶物、异鸟兽（见前），正席而坐，割不正不食，所诵诗书讽咏之声，不听淫声，不视邪色，以此产子，子贤明端正寿考，所谓胎教之法。

然这种建立于“母亲底精神作用，可以感动到子女底身心各方面”观念上之胎教，竟被科学家呼为“一件生物学上的重大迷信”（陈兼善著《胎教》，商务印书馆百科小丛书之一）。

（6）孕妇室家的禁忌

这很多，但目的同于孕妇自己应当守的禁忌。十七年七月广东翁源张钦珮来函：（3）孕妇的房内，一切的床铺、箱、柜、台、凳的方向，都应如旧。若稍移动，即冲动“胎神”，有发生种种之危险的可能。尤其是公婆夜夜睡眠的床。床，本来是有方向的，而且要择日安置的，平时也不应随便徙移，以免冲犯，何况是有孕的时候。其次，妇人们说，“床有床神，门有门神……”，是以更不敢任意移徙，以免“床神”谴责。（4）有些屋场小气的（即迷信动土择日之说），连任谁凿一个猫窠，打一个壁钉（更不必说开门、凿窗、铺地、打灶等比较大的工程）都不能随便，都有冲犯孕妇使她头疼、肚疼、流产可能。孕妇自己所住的屋，更是应该万分的谨慎。（5）在山岗上，田亩上埋葬、修坟时，如果地不好、时不吉，于孕妇也有些危险。

明江瓘《名医类案》卷十一引《便产须知胎妇起居忌》，……自家及邻家，修造动土，犯其胎气，令子破形殒命：刀犯者，形必伤；泥犯者，窍必塞；打击者，色青黯；系缚者，相拘挛。有此等验如影响，切宜避之。

林祥锦试卷：（潮州）妇人在临盆之前，忌以竹竿清理室内沟渠，说者谓可避免婴孩患哑。又忌掘井，不然则儿当患聋。

周庆云试卷：（广东文昌）妇人怀孕期间，除夫婿外，一切外人不得在孕妇房中取出物件，又不可乱动卧床，不然，则妇必堕胎。又当在孕之时，其家室不论何部分损坏，皆不得修造，否则儿出生后必肢体不完，或缺鼻口，或缺上下唇，或缺手指或脚指云。

梅县杨琮试卷：在妇人怀孕时期，不得在产妇房间，或附

近前后修整或建造房屋，因恐有防胎儿。听说在妇人怀孕时期，塞住了门限脚边的小穴，胎儿的人中（鼻下面的）便没有了。在那时期，孕妇如不把穿的穿裤洗（此字疑为“翻”之讹——江）过来“修补”（指裤裪破烂的），胎儿的嘴，有时会“缝住”（？）。

同县杨向衡试卷：妇人妊娠时，其家所有房屋桌凳等器具，皆不许修理，免得孩子有盲目缺唇、少指之事。因为传说胎神会行动的缘故。

合浦周胜皋试卷：孕妇房中的什物，谓有胎神盘踞，不许移动，即家中要修理或移动物件，必要翻阅“通书”（历书），待胎神刚不占在这物件的上头的时候，始可动手。

编者所收集的广东福建通书，确有逐日载明胎神所在者，即其它的历书或历法书中有胎神流转之说。推算胎神所在以免侵犯它，看似繁琐，但是或者比不假定它会流转于是禁止修理移动一切物件，给人较大的便利。胎神流转说出生的早晚，以及推算营造时日免得犯胎神之法，下面“建筑”章或许能略加讨论。

清王洪绪《永宁通书和集》卷二，胎教法：如犯六甲胎神月日所值处，切忌修整产房及作灶钉门，主损身孕。并忌天狗白虎等方修造，主小口不安。

剑岳《乡居随笔——兴宁的迷信》：胎神：历书，算是兴宁的土产。出历书的，是姓罗的一家。他们的历书，每天都载着胎神“占”在哪里（房厅门户床厠磨房厨灶……一切器物），如果那一天的胎神占在厠床，那一天的房厠床便不可修铲钉斫移动，违了就会伤害胎孕。邻家的一个男孩，生下来耳旁有一个肉钉，其母说是曾在房内钉个钉，犯了胎神。又一个男孩，

面上有一块黑斑，其父说是曾在床上放着一支大笔，犯了胎神。又一个女孩，生下来无肛门，其母说，她曾“补蚊帐的破绽，没有查看历书。”这个女孩，生了数日便死了。同居的一个妇人，生了一个男孩，面首一片露骨无肉，生下来数日即死。其母说，她曾“铲灶前的垃圾，铲铲得太多，所以他的胎面铲去了；假使铲少些，恐怕不致铲死，或者仅变成一个兔唇的小儿罢了。”

有些东西，不许拿进孕妇的住室：

新的物件（甚至是用具）与树青（叶，箬笠）。也不应拿进孕妇住房去。粪簍，更是不应该，粪簍，是竹器，用来装尘圾，盛牛粪，猪粪去肥田地（还有，死孩也用粪簍载去山野埋葬），自然是非常的污秽，而且也不是吉兆，故不应入孕妇房，以免冲动（胎神），发生不好的影响（翁源张钦珮来函，十七年七月。）

剑岳《乡居随笔》面11：凡枝指或枝趾的，俗都认为母房中放过生姜的缘故。

（7）孕妇的被忌

孕妇（和其家）不但自己须守种种禁忌（看（5）（6）），而且被忌，和产后未满月或房事中的妇人，穿孝服的人，性交过或接触过死尸的人一样。易言之，孕妇被认为一种腌秽，身上带有恶化许多凡圣事物的潜力。

《齐民要术》卷八，作酱法：用不津瓮，置日中高处石上……以一铤镵（一本作生缩）铁钉……钉着瓮石上，后虽有妊娠妇人食之，酱亦不坏烂也。又云：若为妊娠妇人坏酱者，取白叶棘子著瓮中，则还好。俗人用杖搅酱及炙瓮。酱虽回而胎损。

天津俗，孕妇不得“拿生酱过户”。犯此者，产难（见本章（5），胜利撰文C、条）。这必是避免旁人家因作刑保酱而损胎——假使“拿生酱过户”是拿旁家的生酱之谓。

《花镜》（《通天秘书》卷八引）：凡果树曾经孝子孕妇手折，则来年不生，或数年不著花结实。

清张宗法《三农纪》（蜀刻）卷五，摘果：令小儿女子采之，大忌孝服，孕妇，僧尼窃摘，永难求茂。

上（5）引胜利述天津孕妇《百忌》，其末条可归入此类。

周胜皋试卷：（广东合浦）妇人怀孕后称为“四眼人”……。爱护孩子的母亲，常不令他的孩子被“四眼人”抚弄，因为曾被带入腹中了呢？

杨淙试卷：（梅县）怀孕的妇人，不得攀折花木，采摘果实。花木如被攀折，香气和色素都会变常，果实被采摘了以后，味纯清者变为苦酸之类。常有小孩，不许孕妇拥抱，拥抱后恐怕有惊叫之事发生。

同县杨向衡试卷：孕妇不许采果，如采，则满树果实都会变成酸的，而且永远是酸的。

全国风俗志下篇卷三第89页述江苏仪征婚俗：女家请女眷二人，曰“上头”；男家请女眷二人，曰“搀戚”，必夫妇全福而其时未怀孕者。“送亲”“迎亲”，则又请男家之全福者为之。翁源妇人因为“行经”“生产”的关系，谁都目为污秽不洁，不很去亲近她。“孕妇”“产妇”，尤其是紧要。大抵奉神的器具及三牲等，孕妇不应去理。否则，神明会见怪，惩罚。探病，尤其是探小孩子，也是于病人不大吉利。（十七年七月张钦珮函。）

(8) 孕妇能给与旁的事物的好功效

在世界旁处,孕妇被认为能如此:有些事得她去做必更好。我国想也有同样的信念,现虽未得实例,仍立此目,以备安插将来或能得到的资料。

(9) 产房的预备

产事被认为一种腌秽,照古俗,不得行于本室或正室。有礼家的书为证。

《礼记·内则》:妻将生子,及月辰(疏:生月之辰,初朔之日也)居侧室(疏:生子不于夫正室及妻之燕寝,必于侧室者,以正室燕寝尊故也)。……庶人无侧室者,及月辰,夫出居群室。

《大戴礼·保传篇》:青史氏之记曰,古者胎教,王后腹之七月而就宴室。

贾子新,书胎教篇(?):古者胎教之道,七月而就蓂室。(《尔雅释草》:蓂,蒿也。)

或许你以为今俗已无“蓂室”一类的东西了。那么,看下面的文吧:

胡编全国风俗志下篇卷四:(浙江兰谿县)临产之妇,必令其速回婆家,否则至将产时,令稳婆扶至荒野,架铺以居之。然苟先时由婿家付以若干赁金,立一赁券,则不在此例。

任何人家也不要外姓的女子去作产,连母家也要把临产的已嫁女送回婆家:

(洛阳)妇人在甲家中受孕不能在乙家生产。若外来租户不知其情,一经迁移,则甲已赁出,乙屋不许住,而临盆在即,只得至庙中或养堂诞育,俟满月后,始可进屋,故外邦寄居于此者,常受其累。(胡编全国风俗志下篇卷二第4页4)。

周胜皋试卷述合浦俗：即陆居人民亦视“产子”为极秽之事，遇戚属将产之孕妇探访，常不留宿，有“宁许人死，不许人生”之谚，意为纵可有客在其家病死，而不可有客在其家临盆。剑岳《乡居随笔》，《龙与蚁》：人家如有过特别事故，如修整了屋，进了香火，非本屋的妇人来在孕育，……于是阖屋就要“安龙”。法是请了一种道士来念经贴符，说这样就可以攘除不祥，……连地上的蚁都可以化除。……一个某姓妇，快要临盆了，忽遇要事，到戚家去躲。照俗例，外姓妇人临盆，当速往屋外的厕所或灰栏里去。谁知她并无阵痛发作，忽然一夜要临盆了。大家赶快赶她到屋外去，谁知来不及，走了两三步，胎儿呱呱地堕下来了。于是阖屋的老少都要她赔礼——就是要她出钱安龙。因为他们屋里的“龙神”，被外姓妇人的秽血驱走了，非请道士去安置不可。这妇人的丈夫，服服礼礼的花了数十元去赔了一场安龙。

此条以及下条所谓“龙”，疑系“守家蛇”。张清水述广东翁源俗（《民俗》三八期，民十七，二月）：（妇人临盆期近）探访的途程也不敢走了。为的怕在人家生产，不独受人们歧视，还要替人家“安龙”赔罪。异姓的妇人不能在任何亲戚家生产，甚至是娘家，已成为一种普遍的风俗，谁也不敢去惹他的。

叶镜铭述浙江富阳俗（《民俗》七四期，民十八，八月）：在快要临盆时，就不能再往母家，说倘小孩产在母家，则母家就一辈子不发了，如不将栋梁换去的话。产在别人家里也不好，但比产在母家稍次，所以在不得已时不妨让她生产，但产后却必须到那人家去请过菩萨。

产房或产地须用特种方法保护或选择，目的在防止人或鬼物与产妇为难。

民十六中大谷中龙试卷述湖南丰阳俗：女子生产，在我们乡里视如一种很危险的事，在产前两个月就要请道士来画符，俗语叫作“围园”。他们的用意是要使产后儿不致跑到产妇房子来捣乱。自“围园”以后，即禁止外人入室，尤忌妇人手持布袋者。我去年暑假在家的時候，听说外村有一个中年妇女，手中提一个布袋跑到产妇家里去，比时产妇就下血，并且乱叫起来，后来请了几个道士大作其法，产妇才把孩子生下。

清王洪绪《永宁通书》（康熙五十年刊）人集卷三载有《安床设帐》（原注：谓安置产房，张悬帷幄等事）的吉日忌日。

唐王焘《外台秘要》卷三十三引崔氏：密公隐思，妙符神理，然则日游反支之类，复何预哉。但以妇人怯弱，临产惊惧，若不导以诸法，多恐志气不安，所以简诸家方法，备题如左，其间取舍，各任量裁。凡妇人难产，必须先检此书，推所投月日，知犯忌，各须预慎，不得犯之，其次应须帐幕皮醋藏衣等物之类，并早经营，入月即须使足，若不预备，临急用逮，事必致阙，……。（附《崔氏年立成图法》一首，中载十三至四十九岁产妇的宜忌，兹录第一条以概其余。）女人年十三——行年在庚申，反支在正月七月，祸害在南方离，绝命在东南巽，生气在西南坤，宜唤西南黄衣师看产，产妇宜著黄衣，卧西南首，悬师在辰戌日，闭肚在辛，入肚在申。

又《十二月立成法》一首（并图十二）：夫人临产，必须避诸凶神，逐月空福德之地，若神在外，于舍内产，若在内，于舍外产。

（10）产期和产育吉凶之预测

《隋书经籍志》五行门有《推产妇何时产法一卷，王琰撰，

推产法一卷。》

胜利述天津俗，孕妇归宁吃催生面之时，“常常的盛好两碗面条，一是满碗，一是半碗，用两碗再倒盖碗上，不令孕妇知晓，使她任择一碗，得满碗的，意思临产近了，半碗的，临产期尚需时日。”

《神相铁关刀》卷三：女人孕育生死吉凶，女人面赤黑，足知有产厄，唇齿不能盖，产中多事故，女人面上黄，怀孕必安康。

（11）母家及戚属的“催生”馈赠

注意这宗礼物一部分是实用的，而另一部分是“催生”的（有法术意义的）。

宋孟元老《东京梦华录》卷五（育子）条：凡孕妇八月，于初一日，父母家以银盆，或绫或彩画盆盛粟杆一束，上以锦绣或生色帕护盖之，上插花朵及通草帖，罗五男二女花样，用盆合装，送馒头，谓之（分痛）并作眠羊、卧鹿羊、生果实，取其眠卧之义，并牙儿衣服绷籍等，谓之“催生”

杭州洪岳补辑《杭俗遗风》（民十七）：孕妇达月，外家须先送喜蛋桂圆，及襁褓，谓之“催生”，另用红漆箸十双，或用竹箸，以洋红染之，一并送往，取其“快生快养”之意也。胜利述天津“催生”俗：孕妇在快要临盆之前，娘家派人接回归宁，同时要预备吃面，谓之催生面。（见下前条）

叶镜铭述富阳生产风俗（《民俗》）七四期）：在产前一二月，孕妇须往母家去一趟，说是往母家去走一走，产下来的定是男孩，有句俗谚：“踏踏娘家地，生个小弟弟。”……临产的这一个月（也有较早的），母家及别的亲戚，均须端“Som羹”去给“Som娘”（即产妇）吃，（Som羹是：白鲞、核桃、

红糖、鸡蛋、挂面等五色)。母家更须做小孩穿的衣服去。这
是指“头生”言，如二、三次生产，除母家仍端Som羹外，衣
服及别的亲戚的羹均略去。(SoM=生母?)

外产，令于(原缺一字)福德及空地为产帐，其舍内福德
处，亦依帐法。

又《推日游法》一首(并图)：凡日游所在内外方，不可
向之产凶。

又《体玄子为产妇借地法》一首：东借十步 西借十步 南
借十步 北借十步 上借十步 下借十步 辟方之中 总借四
十余步，此中产妇安居，无所妨碍，无所畏忌，诸神拥护，百
鬼速去，急急如律令。右借法及所投月，即写一本贴著产妇所
居正中北壁上，更不须避日游反支及诸神等。此类用有验故录
耳。

又《日历法》二首，其一云：凡日历十二辰并有神杀禁
忌，不可向，产日须别检看。凡甲乙日，生子勿著白衣，宜著
黑衣，吉；卧无西首，勿庚辛日起。(余日仿此)

唐孙思邈《千金方》卷二：产妇虽是秽恶，然将痛之时，
及未产已产，并不得令死丧污秽家人来视之。则生难，若已产
者，则伤儿也。忌妇人产乳，忌反支月，若值此月，当在牛皮
上若灰上，勿令水血恶物著地，则杀人，及浣濯衣水，皆以器
盛，过此忌月乃止。凡生产不依产图，脱有犯触，于后母子皆
死，若不至死，即母子俱病，庶事皆不称心；若能依图，无所
犯触，母即无病，子亦易养。

(12) 临产顷——催生——难产——横生逆产

不待产难就已经用种种方法“避邪”：

唐王焘《外台秘要》卷三十三引崔氏(?)《安置产妇

法》二首：凡欲产时，先以朱砂点产妇项后宛宛中，又点鼻孔间柱两傍宛宛中，牛穿据处，即向产处咒之曰：“此地空闲安居产妇某姓就此吉处诸神拥护百鬼速去莫相触忤。”三咒之讫，即烧火于产处四方，以井华水四器，亦置产处四方，各横刀于水上，其刀浮磨拭之。又法：捉以刀子，先向产处，咒曰：“一尺刀子七刃，拒以反支而治运”，如此三咒讫，□刀子著产地上，然后坐产。

朱玉珂记常州俗（十八年四月）：乡妇临产时，将鱼网张于产床上，粪桶二只，上糊红纸，针数枚，别红纸上，置产房门口，如此则一切邪物不敢近产妇身。

胜利述天津俗：孕妇在临盆之日，住室门上，悬挂神符，据说一为挡避诸神闯入产室，二为挡避邪神照胎，并多有不用符时，用红布作门帘亦可发生同样效力。

看见没有：至少有些天津人以为悬符或挂红布门帘的用意不单是挡避邪神照胎，而且是警告正神勿入。

胎儿如不能很顺利很快当的下来，人们便用种种可笑而又可怜的方法去催生，其中之一，是让产妇服点什么药，或吞点什么东西，或手持什么东西：

《千金药方》卷二治难产方多首（吞皂荚子二枚；鼠头烧作屑，井华水服；车轴脂，吞大豆许两丸；厕前已用草二七枚烧作屑，水调服，令夫睡妇口中二七过：等）

宋政和《证类本草》卷五：铜弩牙，主妇人难产，血闭、月水不通，阴阳隔塞。陶隐居云，即今人所用射者尔，取烧赤，内酒中，饮汁；得古者弥佳。比较圣惠方：治小儿吞珠璫钱而哽方，烧铜弩牙赤，内水中，冷饮其汁，立出。）（蛇蛻亦主难产及堕胎，见同书，序例。又卷二十二云：针线袋，主

妇人产后肠中痒不可忍，以袋安所卧褥下，无令知之。）

宋李石《续博物志》卷八：江浙间有鸟名“飞生”，孤首肉翅，四足如兽，飞而生子，即随母后。人有难产，以其爪安胸腹间，立验，亦有得其皮者。

《纲目拾遗》卷二：万历龙凤钱 妇人临产，置钱一文手掌内，可催生。（朱文藻附记）

同书某卷：人面子 出海南又出广中，树似含桃，子如桃实，……密煎甘酸可食，其核两边俱似人面，耳目口鼻，无不毕具。难产不下，产母手握人面子一个，单日右手握，双日左手握，即下。

同书卷九：绢筛箩 汇集有急救过月难产仙方，用陈筛罗底一个，卷筒烧碗内与产妇服即下。如产生之儿身上皆有罗，其验如神。

同书卷十，蟋蟀条：赵际昌云，斗虫之戏，蟋蟀最盛，其百戏百胜者，俗呼为将军。其虫至冬必死，勿轻弃去，留以救产厄，神验。凡产不下，用干者一枚煎汤服即生，并无横倒之患。

《本草纲目拾遗》卷十：海龙 赤嵌集：海龙产澎湖澳，冬日双跃海滩，鱼人获之，号为珍物，首尾似龙，无爪牙，大者尺余……。功倍海马，益房箔，催生尤捷效，握之即产。

清天津徐士銮《医方丛话》（光绪十五年自刻，周启明先生惠者）卷六引《露书》：难产者，用杏仁一枚，去皮，一边书日字，一边书月字，用蜂蜜黏住，外用煞蜜为丸，滚白水下，或酒吞下：此方乃异僧所传。

6. 《妇人良方》圣蜂巢水泡汤饮之，取时逢单是男胎，逢双是女胎，神效不可思议。

7. 《产宝》牛粪中大豆一粒，劈作两片，一书“父”字，一书“子”字，仍合住，水吞之，立产。

8. 《集验方》双头莲，一名催生草，左手把之，即生。

9. 《本草别说》赤小豆生吞七粒佳

10. 《子母秘录》取槐树东引枝，令孕妇手抱之，即易生。

11. 《胜金方》过月难产，用旧绢筛罗底一个，卷筒，烧碗内，白汤下，即产。

12. 同书 陈莲花一瓣，书一“人”字，再取桃仁一枚，书“可出”二字，即用莲花包之，令产妇吞下，须臾即出。

13. 《经验方》用乳香，以五月五日午时，令一人在壁内捧乳钵，一童子于壁外，以筒管自壁缝中，逐粒递过入钵内，研细，水丸芡子大，每服一丸，无灰酒下。

14. 《圣惠方》用明乳香一豆大，为末，新汲水一盞，入醋少许，令产妇两手捉石燕，念虑药三遍乃饮之，略行数步，即下。

15. 《腊月兔血》，以蒸饼染之纸里阴干为末，每服二钱，乳香汤下。

同书催生易产门下：

1. 《得效方》取赤马皮铺之，令产母坐其上，则催生易产。

2. 《本草纲目》海马，两手各把一枚，即验。

3. 《博济方》腊月兔脑髓一个，摊纸上，夹匀阴干剪作符字，于面上书“生”字一个，候母痛急时，用钗股夹定，灯上烧灰，煎丁香酒调下。

泰西石振铎，唯恐中国人不知道西洋也有催生宝物，故在

所著《本草补》中说起他们的“奇功石”：

《本草纲目拾遗》同卷十，奇功石：出大西洋，形状无可考。本草补云，此石能治妇人难产，凡遇难产者，用芝麻油一盅，放此石在油内，浸一宿后，用此油擦妇人肚面，即无难产之患。或用此石绑在妇人大腿上即产，产后随时除去。有所谓“醋鳖”者，小石也，产浙江普陀山，圆锥形，底面有纹螺，置醋中则游行不止。彼处僧寺出售，民十六夏编者在杭州亲见其物及仿单：

南海普陀催生灵丹

观音大士降下催生灵丹。如有妇人三五天不能分娩，速将此丹三粒用阴阳水吞服，即时降生。此丹任（仍）然小儿带在手中，男左女右，产妇平安。又治眼疾，倘有邪火入目，红肿，迎风流泪等症，将此丹一粒点入眼内，连擦数次，安痊复明。

剑岳《乡居随笔》《滑胎子》：有一种物，形如糖衣的扁药丸，或说是水产物，名“滑胎子”，患难产的，吞二下，儿便即刻产下。因为胎儿很喜欢此物，一见此物吞下，便两手放了乳经去取滑胎子，所以产下来的胎儿，仍双手各握着一个滑胎子云。

朱玉珂记常州俗：难产，嚙催去子（万年青子也，自生子至采下收藏，不得经女子之手），由男子与之，儿即手握催生子而下。（《本草纲目拾遗》《万年青》条：子可催生，新乳香汤吞一粒，男左女右，手中带出。）

《本草纲目拾遗》卷九：旧头绳 《经验广集》，用妇人旧头绳一条烧灰，加人参一两煎服，不论横生逆生，服之顺流而下矣，神奇不可思议。

《本草纲目拾遗》卷七：催生兰 粤志，一名报喜兰……

花如腊梅而色红紫，香味亦同，每茎作七八枝，悬树间，勿侵地气，遇有吉事则开寤生者以花悬户上即生。

同书卷五：解晕草 今人呼为广东万年青，叶如建兰而深厚，入冬不凋，……亦呼吉祥草。时俗，妇临蓐，以此草连盆移至产室，云能解产厄及血晕。此草色泽翠润，叶叶劲直如箭，入产室则叶皆软垂，色亦槁瘁，必经数月，乃复鲜艳，亦一奇也。

剑岳《乡居随笔》《催生的瑞香》：我家有一种开黄色小花的盆栽植物，大家呼它为“瑞香”，说是能催生。每遇邻家有患难产的，辄来求借此物。法是舁它到产房门口，取六七尺长的红绳一条，一端系着它，一端系着产妇的手。据说，每次借去的，都有奇效。有一次，借的人不知规矩，竟把它扛到产房内去，在叶下焚香祈祷，所以扛回后不过几天，它的叶渐渐枯落而死，因为舁入产房被秽血蔑坏了。

其他的救济难产法：

谷中龙：试卷述湖南耒阳俗：如产妇多日生产不下，他们弄的玩意儿更多。有的把虎肠圃在产妇身上，有的起油火，有的烧雨伞，放炮竹……他们叫做去邪。

朱玉珂西常州俗（十八年四月）：难产，（一）家人点香烛焚纸锭而诉于祖先，祀速将儿送临，并将大门大开以迎之，产房之门，同时落下。（二）家中一切销均打开，取“产门速开”之意。（三）产房点考场剩烛以避邪。（四）胎儿久不下，速将雨伞撑于产妇头上，则一切邪物不敢近身。

关于伞，参看本章（13）款。

横生逆产及其救济法：

慈悲血湖宝忏卷中：四种恶生，第一，拗枯柴生；第二，

踏莲华生；第三，雅肠生；第四，讨盐生。若是孝顺之子，一弹指顷，便离母胎……。若是忤逆，冤家之子，三朝两日，不行分晚，合家惊恐，命与儿分。

达生编《十产论》：一曰横生，因儿身方转，产母用力太早，逼令儿身不正，先露手臂……。二曰倒生，因儿未及转身，产母努力一进，故先露足……。三曰偏产，因儿虽已转身，但生路未正，被母用力，逼儿头偏一边，虽露顶，非顶也，额角耳，……。六曰盘肠产，因产母平日气虚，及临产时，用力努挣，周河气血下注，以致肠随儿下，一次如此，下次路熟，亦必如此（下略）（参看同书张氏妻屡次早产事。）清金天基《传国宝》二集卷五：产母不知时候，错乱用力，有手先出者，名曰横生；足先出者，名曰倒生；有先露臀者，名曰坐生。……此三症相传，俱为觅盐生，人未说明，所以惊慌：要知盐主收敛紧缩，且蜇人疼痛，儿手得盐，且痛且缩，自然生人。……又切不可听信凶妇，用刀断儿手足，儿之手足断，则必腹中乱扰，而两伤矣。又有用细针刺儿手心者，恐其觉痛乱扰，亦不可以为。

《增补单方大全》《横生逆产》门：1.《本草纲目》儿手先出者，取其父名书儿足下，即顺生。2.《本草拾遗》蛇蛻炒焦鱼为末，向东酒服一钱，即顺。3.《本草纲目》取布针二七枚，烧赤，淬酒七遍，服之。4.《千金方》以手中指取釜下墨，交画儿足下，即顺。

《千金要方》卷二逆生方十四首之一：取夫阴毛二七茎，烧以猪膏，和丸如大豆，吞之，儿手即持丸出，神验。

诵经，贴符，念神佛名以救难产或横生倒产者，亦极常见：

天津徐士銮《医方丛话》（光绪十五年自刻）卷六引《石室秘录》：凡遇横生倒产，切勿惊惶，妇人口念“天上至圣化生佛”百遍，儿之手足，即便缩入。

《玉枢宝经》：若欲求子，即诵此经……生产之时，太乙在庭，司命在庭。或有冤愆，或有鬼魅，或有禁忌，或有凶戾，至令难产，请诵此经，即得九天卫房圣母（一行子解曰：卫房圣母者，董婆也）点与抱送，故能临盆有庆，坐草无虞。（道藏正一部纳字号有“大慈好生九天卫房圣母元君灵应宝签”。）

《增广单方大全》引杨氏家藏方：用黄标纸，硃书，“北斗紫英夫人在此”贴产妇帐上，即生。如移时不生，可将黄标纸揭下贴产妇背，无不产者。候胎儿及胞衣下后，须速将该纸焚化，并另备香烛谢神，不可迟缓。（参看《增广大生要旨》卷三《催生屡验方》。）

清长洲许起《珊瑚舌雕谈》（光绪九年自序）卷四《催生符》条：于山九仙观道士所授，凡妇人临蓐，以黄纸调硃砂，用净笔写一车字在中，四周环写马字须遍，且须端写，大小不拘，烧灰和水令饮之，虽难产亦立娩。凡马字成单者，所娩必男，成双者必女，写不能自主，或有意在单，写竟不周，不能减去，有意在双，写竟已周，不能增入，此亦理之难解者。

（13）与产妇为难之神鬼

产难及产后昏晕皆被认为鬼魅为祟，上款材料，已有涉及对付产鬼之法者，兹更详述之：诺皋记：语忘，敬遗，二鬼名，妇人临产呼之，不为害。

《续广博物志》卷六避邪门：小说载产有产鬼，惟畏雨伞，故产妇房房内门窗床帐之侧，皆宜置之。鬼又于屋上悬血丝以为祟，惟张伞以却之则无能为害云，此鬼之所自言也。

颜复礼、商承祖《广西凌云瑶人调查报告》（民十八，中央社会科学研究所专刊第二号）：（红头瑶）媒人新妇行路持伞或戴笠，盖寓路上避邪之意云。

周胜皋试卷：（合浦）产妇临盆而难产，令他妇人披发怒目立其前，谓有恶鬼作怪，将以此状吓退之云。

周庆云试卷：（广东文昌）当将近临盆之日，必先供祭一种神（能作祸于产妇者），名曰“前移后移神”（前移神缺后脚，后移神缺前脚，必两个相靠始能进行），以免该神为祟。若妇人产后失知觉必系该神作怪，乃请父兄将产妇扛入泥田中，以为在泥田中该鬼不能行动，不能作怪，而妇必苏云。然依法行之，间亦有效者。

近人王艺语怪《衙门内怪》：杭州洪某，橐笔为幕宾，某年应聘至寿昌县公署……接着至，择公署中余屋居焉。妇方氏，妊已八月，体素健，胎气亦安……洪一夕篝灯拟稿，偶思茗饮，意令方氏代斟，诿一回头，则有一妇人立妇床侧，白布衫，蓝半臂，而下半身渐淡至无，不见双足，身似半俯，以一手搭于方氏小腹上，洪大骇异，急敲拍台凳，唤醒方氏……然衙中无多余屋，且一时亦无现床帐可换，……顷刻间方氏即大呼腹痛，腹中之块肉震动矣，倒床乱滚，难产三昼夜，胞胎不下。于是衙门胥役谓是屋曾住某科长家眷，因难产死是中，床向迄未迁移，大床即产妇所终之正寝。于是人皆谓赵师奶奶作怪，祈祷无效……县君闻而大怒……逐点洋枪队八名，入产妇室，敲钲捣壁，以枪尖向床顶壁角间乱戳，随命在天井烧银锭，……众方匿笑，而胞已下地矣。儿未足月，然形骸已具，遍身皆现青紫色，而复苏，小腹上鬼手按处有手印宛然，剥皮精赤，血水津津然，时溢不止也。

下条的鬼，似即次章（19）款之《二棺煞》：

朱玉珂记常州俗信（十九年四月）：孕妇临盆之际，有鬼抬大小棺木各一口，置产房门槛上候之，迨儿呱呱堕地，鬼闻之必大生气，抬了二棺即走。

下条颇饶兴趣：它说活着的妇女，其魂灵能于夜间出去与产妇为难。

生犯娘（见《近五十年见闻录》卷六，连城周运鏞编，面12）：产难之鬼，俗名生犯娘，有生人为之者。某乙妻年二十余，……每夜睡熟，则体冷如冰，俨若死人，既醒，口吻常有血迹。……有揭某，秋夜守视禾稼，见一妇人，自面前过，月下审之，似是乙妻，手抱一儿，飘飘然而行，足如不履地者然，忽悟为鬼，以杖横击之，妇人与儿皆不见。比回家，则邻妇于是夜分娩，免急将死，儿亦仅存一息，至半夜，忽妇死复生，儿亦呱呱无恙。揭始疑乙妻为祟。明日至乙家侦之，则乙妻固未死，昨夜睡醒，忽呼腰痛，至今犹卧床未起，盖为揭杖所中也。自后人常见乙妻夜行，就之则渺，而近来城厢内外，以产厄死者甚多，人因呼乙妻为生犯娘云。

（14）产死者

因难产而死的妇人，其呼号之惨，苦痛之状，给了人很深的印象，坐是之故，她的鬼或她的鬼所化之物是普遍被人惧怕的。产死者不但要害旁的妇人得到与她相同的命运（看（13）），并且因妒忌那些渡过这道难关的女子，故喜与小儿为难。

段成式《酉阳杂俎》卷十六：夜行游女，一曰天帝女，一曰钩星，夜飞昼隐，如鬼神，衣毛为飞鸟，脱毛为妇人，无子，喜取人子，胸前有乳，凡人饴小儿，不可露处，小儿衣亦不可露晒。毛落衣中，当为鸟祟，或以血点其衣为志。或言产死者

所化。

《中医大辞典》第1506至1507页：姑获，山禽类。俗传产妇死者所化成之快鸟，形似鸥而大，胸前有两乳，纯雌而无雄，七八月夜飞，喜取人子，养为己子。凡小儿衣服夜露，以血点之为志，儿则病惊痫及疳疾，名“无辜疳”。湖北江陵县多有之。（又名产妇鸟，见全书第2650页）

下条应如何解释虽尚不可知，但未必是相信产死妇有心保赤^①之表示：

《中医大辞典》第2608页：“产死妇人塚上草”治小儿醋疮，（采时勿反顾，作汤浴）。”

俗忌含胎入柩中（附录）：

宋刘叔敬《异苑》卷八：元嘉中，沛国武漂之妻林氏怀身，得病而死，俗忌含胎入柩中，要须割出，妻乳母伤痛之，乃抚尸而祝曰，若天道有灵，无令死（死者）被擘裂，须臾，尸面赭然上色，于是呼婢共扶之，俄顷，儿堕而尸倒。

（15）胞衣

甲、先看看下胞衣的药物和感应法：

《千金要方》卷二胞胎不出二十二首之一：取夫内衣盖井上，立出。

《增广便方大全》《胞衣不下》项：（1）《平草纲目》引《圣惠方》取本妇手足爪甲烧灰，酒服，即令有力妇人抱起，将竹筒于胸前赶下。（2）《圣惠方》用赤小豆，男七枚，女二十七枚，东流水吞之。

《中医大辞典》《胞衣不下》：取产妇常著衣笼灶上，胞

①原文如此，疑为“子”字之误——编辑注

衣自下。黄实叶一张，北作二三块，煎水服胞衣即破作二三块而下；或用莲蓬壳或荷叶均可，惟须扯碎，如上法煎之。清天津徐士銮《医方丛话》引自存写本药方：用荷叶蒂七枚，煎汤服之，立下。谨案：此方与所录《浪迹丛谈》用鲜荷叶一方同，无鲜荷叶时，即可用蒂也。

《医方丛话》卷六引写本验方：产妇胎衣不下，用本夫裤子倒束产妇腰肚。

乙、胞衣须谨慎收藏，因俗信它和婴儿间有感应关系存在：

民十六夏玉珂述京兆俗：埋胎衣须注意令“口”向上，倒埋则小儿“吐奶”。又常州俗：胎衣瓶并盛石灰，埋小儿床下土中，非迁居不得移动，犯者致小儿吐奶，迁居则掷诸河中，可使小儿胆大。

叶德均函告淮安俗（十七年九月）：胞胎用坛收好，内放一把稻草，一些柴灰，一把盐，上面用红布包好（包上还有东西，我忘记了）。当洒这些东西的时候，有三句歌诀——洒洒草，跟娘过到老。洒洒灰，跟娘在一堆。洒洒盐，跟娘过到一千年。

《永宁通书》藏胎衣法 宜于百二十步之外埋藏则吉，并不论吉凶方道。清《御纂医宗金鉴》卷二十一幼科心法要诀：藏胎衣法 凡藏胎衣，盛在新瓶内，以青帛裹瓶，日（？）择向阳高燥之地天德月空处，掘地三尺埋之，儿自长寿无疾。若藏衣不谨，于儿不利。（附天德月空方向计算法图说）

清扬州金天基《传家宝》二集卷五：藏胞衣法：先用清水，将胞略洗，盛新瓶内，入古钱一文，勿令沙土草垢杂之（比较上引叶德均文），用青布包口，仍以物密盖其上，置便

宜处。三日后，择向阳高燥之处，入地二尺余埋之，筑实其土，令儿长寿。若藏衣不谨，为狗彘虫蚁所食则不吉。藏胞器用稍大，平稳，若器小则儿吐乳，不平稳则儿多惊。凡井灶社庙流水之处，俱不可埋衣。

唐王焘《外台秘要》卷三十五《小儿藏衣法》五首之一：崔氏法——（上半略同《传家宝》）若藏衣不谨，为猪狗所食者令儿癫狂；虫蚁食者，令儿患恶疮；犬鸟食之，令儿兵死；近社庙傍者，令儿见鬼；近深水洿池，令儿溺死；近故灶旁，令儿惊惕；近井旁者令儿病聋盲；弃道路街巷者，令儿绝嗣无子；当门户者，令儿声不出，耳聋；著水流下者，令儿青盲；弃于火里者，令儿生疔疮；著林木头者，令儿自绞死。如此之忌，皆须慎之。

《桃花镇》（上海锦章书局石印劣本）卷二《安小镇物》埋“河石八个”及其他物于宅中，又用“柏子一升，头畜契纸一张，同放胞胎内，大吉”。下附诀云：“谁家孩子谁家子，石头烂了孩儿死，说时说了千年，许时许了百岁，你若不信，取出胞胎弄（看？）契。”

丙，修养专家和受了他们的影响的人，把胞衣看作和精液、月血等一样的大补之品。他们给了它许多美名，推与它许多奇效，并发明了许多精制服食它的方法：

明谢肇淛《五杂俎》卷十一：紫河车，人皆以为至宝，亦不宜常服。此药，医家谓之混元髓，取男胎首生者为佳。……闻胞衣为人所烹者，子多不育，故产蓐之家，防之如仇，惟有无赖乳媪，贪人财贿，乘间窃之，以希厚值耳。夫忍以夭殇人子以自裨益，仁者且不为也，而况未必其有功……

丁、关于带胞生的俗信，见下章（3）。

(16)产血

产血被认为一种腌秽，比月经血有过之无不及。本章(9)所说的人家忌旁姓妇作产，以及(17)将说的“月室”被看作不洁，大半是——如果不全是——产血的缘故。因此它第一是千万不可以随意倾倒而是必须谨慎处置的：

王洪绪《永宁通书》人集卷三：朔望日，庚申甲子日，五戊日，忌出粪，产妇秽物，及月癸水。小儿乳粪，宜弃暗处，忌触三光。

高植函告柘皋俗（十八年六月）：生育小孩子者的脸盆水和洗月经的水，不能倒泼在太岁方（依旧历书而定）。因为如此便得罪了太岁。前者主与新生的小孩子不吉利，又主下次受孕难。后者主女子受孕难成。

第二，施术者也怕产血：

《圆光真传秘诀》下编第五章：神仙只怕污秽。例如圆光室贴近产房，或被产妇血光所冲，诸神回避，施术者一时未及觉察，徒劳升符念咒催光回光等手术频施，卒至东方既白而光未显。……

第三，冥府有所谓血湖；及其禳法：

《古今怪异集成》中编上：崑山妇女之居母丧也，必以红布为袂，服三年，乃除。谓母育己身时，恶露甚多，有血污之秽，死后必入血污地狱，服红袂者，为其被除不祥也。男子亦间有之。

道藏洞真部《宿》字号有《元始天尊济度血湖真经》。

佛教《慈悲血湖忏法》卷上：痛忆生男育女，业识难忘，污地触天，罪愆何免，……初生之日，分娩之时秽污淋漓，血湖已积。又卷下：熊罴叶梦，璋瓦时分，俨圣眼以明彰，触地

神暗怒，溪河洗涤，垢衣浣濯，秽污清流，混淆池沼，积集血湖地狱。（据浙江绍兴某寺刻本。）清范祖述《杭俗遗风》丧事类：百日周祥，须做功德，大约和尚居多。杭州禅门和尚拜忏，以皇忏，大悲，净土，为大忏；其余十王，血污(?)，药师，水忏，普佛，为小忏。

(17)产妇产房之不洁

《礼记·内则》：妻将生子，及月辰，居侧室，……至于子生，夫复使人日再问之。夫斋，则不入侧室之门。

汉王充《论衡四讳篇》：三曰，讳妇人（产妇）乳子，以为不吉，将举吉事，入山林，远行度川泽者皆不与之交通。

周胜皋试卷：（合浦）妇人产后，称为“月婆”，其家称为“暗屋”。产妇之房，不令“生人”（来客）入内，而入“暗室”亦不吉利。倘因不知而误入，必求些“月婆”所食的“瓜皮醋”或“米散”等食品，始消不祥云。又县城之南有埠，称为北海，有“蛋家”，栖于海滨，以操舟为生涯，其艇极忌“月婆”行近，即“月公”亦不许登艇（月婆之夫为月公）。领有船艇之家，倘生产孩子，必备“生鸡”“花红”，分送于各船艇。

杨向衡试卷：（梅县）妇女生育后，不许吃敬了神的東西。

据胜利的叙述，天津把产男和产女的房室分别看待。

生男孩的屋，谓之喜房，生女孩之屋谓之产房，喜房人人喜入，产房认为污地，人人忌入，这乃是十足的重男轻女的表证。

张清水述翁源俗（《民俗》三八期）：俗认产妇为污秽不洁，故不准她接触许多事物，以免受重大的损失。因之，孩子

也不准他窜入“月间”去，听说进了“月间”的孩子、念书不熟，背不出，一定要被教师打掌心。女孩子不为世俗重，自然由她走进走出。做父亲的，不准进“月间”，进了“月间”之后，然洗澡更衣不能去拜神。已不准进“月间”，自然不能与产妇同榻睡觉。

叶镜铭《富阳的生产风俗》（《民俗》七四期）：尚未满月时，产妇不能走进别人家去，如走进去，那人家就要养不兴家畜的。在这个月里产妇的房称“暗房”或“暗室”，年老的人，大抵不愿进去，就是产妇也不愿要他们进去，因为这是产妇的罪过。

《敬灶全书》：忌产妇上灶（自藏粤刻本页54）。

假使我们的解释不错，下记习俗是表示连两个产妇彼此也得断绝一切关系，免得相污染：合浦周胜皋试卷：一家（指同炊而言，非同居之谓）之中，倘遇二个妇人生产，必另汲水与二产妇使用，而二产妇所食用的亦不同贮一缸，否则将不利。

参看本章（5）所引天津孕妇百忌（胜利述）1条。

未出月的产妇，虽死仍被认为不洁。

民十六夏友人李君范谈话：云南昭通俗，产妇未满月死，火化其尸。

《古今怪异集成》：藏谚云，生子而不育者，白石女也，女而不育者，半石女也，子女俱不生者，黑石女也。此类妇女及疯人之尸，皆极不净，不当葬于乡土境内，乃置之于最高之山谷，或蒙以马牛皮而掷之河，亦间有不葬，以尸悬空房，俟其干以配火药者。

（18）产房里的禁忌厌物，和其他应注意的事

产房里的禁忌和厌物目的在保护产妇和新生儿：

林祥锦试卷：（潮州）产婴之后，一句以内，室内禁作大响如打锣捶鼓高唱等，说者谓“腊鬼”恒乘声响摄婴魂离其躯壳。原注，潮人名产后一句内之禁忌为“忌腊”，而婴孩在此一句内死亡者，均谓为“腊鬼”抱去。

张清水述翁源俗（《民俗》三八期，民十七，十二月）：胎儿下世后，家人忙将产妇房间的窗用白纸糊着。猫窠，则用烂网筋塞住。通常虽以为藉此免避风寒，但我却以为与避邪驱疫有关，因为产妇与婴孩怕神鬼病魔的作弄，倍于常人，这是一般人所承认的。“锁鬼”猫形。（参看下章所引李次民文。）

杨淙试卷：（梅县）产后一月内，如果亲人见过死尸，亦不得近前（近婴儿），须用冷水洗过脸才可接近，否则便有同样的结果（面部皮肤色泽较暗）。

胜利述天津产房“忌生人”：在小儿生后三日内未曾进过喜房的人，谓之生人，过了洗三后，就不准进去，等到第十二天才准任意进去，据说忌生人的期限之内若有生人闯入，小儿必患惊疯病。

朱玉珂记绍兴俗：置斧于孕妇产妇病人房中，能避邪。

同人记常州俗信：产妇房不得断陪伴人，断则产妇无“威光”，邪物必来。

（19）产妇起居饮食上不合理的限制

此点应叩问产科专家。编者现在所确知的，为起坐及饮酒二事。起坐是防恶血上攻，然据医学上说，这完全是过虑。

叶镜铭述富阳俗（《民俗》第七四期）：产妇生下小孩后，就坐在床上约点两支香功夫（因为这里一般人家，均不备用时辰钟），方才躺下。清金天基《传家宝》二集卷五保产心法：才产毕，须用软绵被褥，堆叠床头上，加软枕，扶产母上

床坐，一日一夜，方可卧下，且不可早卧，防瘀血停滞也。上床后，须令人以手从胸腹顺抹至脐下，令污血尽出，自无诸病，日须七八次，三日乃止。腿膝又须放开，不可伸足夹腿，以致败血不出也。

余声（云岫）著《余氏医述》（民十八，上海社会医报馆发行）卷六医学正俗《产后起坐之害》辩之曰：产后摄养之方，习俗各处不同，然新产妇人，多不令其平卧，必强之起坐，询其理由，则曰，平卧恐恶血上攻而致血晕也。此大不然。欲正其谬，必先明产后血晕之原因。……按产科专书，今之存者，以李师圣产论为最古，其论血晕曰，气血暴虚，未得安静，血随气上，迷乱心神云云。此说非也，……血者流质，其性润下，既云血虚，安能随气上逆乎。……血壅之谬，有《恶露论》辩之，独其所谓去血多之论，精确不磨，颇可尊信也。……丹溪曰，产后血晕，因虚火载血上行，渐渐运来。……其云渐渐运来者，盖以运行之义，释晕字也，按“晕”字本宜作“运”……高诱《淮南子》天文训注曰，运，旋也……周礼保章氏释文曰，运本作晕；《汉书》天文志集注如淳曰，晕读曰运，是其证也。……陈士铎曰，产后血燥而运，不省人事，盖因亡血过多，旧血既出，新血不能骤生，阴阳不能接续，以致如此。独以亡血过多为致晕之由，不复旁生枝节，直老，吏断狱之手段也。……要而言之，产后血晕，乃急性脑贫血症也……其原因则子宫出血过多，全身血液之量顿时减少，故也。……大凡出血多者皆能起脑贫血之现象，不但产妇然也，跌打损伤亦然。此时除止血疗法之外，宜平卧其身，使头部下垂，则血液流注于脑，庶可防其昏厥；若使之起坐，则头部位置甚高，脑中之血，最易流注身体，而脑中之血益少。是适以助成

脑贫血之发生，而促其血晕也。无意识之举动，无益有害，莫此为甚，敢告天下，切宜戒改，不可徇俗也。

饮酒（酒里有时放姜或红糖）及服“生化汤”，目的都在去瘀血。然产后恶露不多并无害，这层道理连较明事理的“中医”也知道：

张清水《翁源生产风俗》十四述《月婆的饮食》：生产后，产妇不准吃猪，猪油，鱼，牛，羊……等腥荤，谓与婴孩的康健有碍，只准吃菜干，豆付，黄豆，乌豆，……等斋菜。饭，用尽水米饭，谓煲的饭究比煮的暖些。……鸡煲姜酒，蛋煲姜酒，亦习以为常，俗以姜酒为唯一滋补品，故虽最贫的，如所生为男孩，则一月之内吃二三个鸡，准可以有的，蛋，更是不用说了。叶镜铭述《富阳的生产风俗》：一听见小孩生出，即拿了炒米茶，生姜茶（内放红糖）给产妇吃。

清金天基《传家宝》二集保产心法：才产毕，不可饮酒，因产母脏腑方虚，饮酒必至昏晕；四五日后，可与些须淡酒，可避风邪，又可下瘀血，也多饮红糖汤——红糖最能去瘀污；予家传每生一子，旬日内吃红糖二斤余，或粥或开水或空心，或下午，俱可调服，瘀血去尽，产母自无诸患，若半月后，即不可服之。

大兴杨熙龄《著园医话》（民十二，北京）卷一：说生化汤 产后恶露少，或不行，儿枕作痛，此瘀血为患。昔人治此证用失笑散，琥珀散，独圣散，生化汤，用药虽异，其理则同，一言以蔽之，曰消瘀而已。今以上三方，皆弃置不用，而惟用生化汤，产后不拘有病无病，有瘀无瘀，一概服之，至目为产后官方，相习成风，牢不可破，不亦怪乎。夫产后血液骤虚，阴亏则阳必亢，川芎幸窜上行，炮姜性热助阳（桃红，红

花)，有破无补，除恶露少而有瘀者不忌外，若产后无病，与夫恶露并不甚少，或过多，亦无儿枕痛者，何可轻服。吴鞠通云，予尝见古本《达生编》生化汤下，注云，“专治产后瘀血腹痛，儿枕痛（腹有血块），能去瘀生新也。”方与病对，确有所据。近日刻本，直云治产后百病，甚至有注“产下即服”者，不通已极，可恶可恨。

余岫《产后恶露不多之无害》（《余氏医述》卷六第5至6页）：产后恶露，旧俗欲其多，若恶露稀少，或数日即止，则举家惶惶，咸抱不安；又产后多饮以酒，谓可驱逐恶露。此大谬也。欲明其理，必先明恶露之为何物，及何由而生。夫恶露者，产后子宫之出血也。……盖胎胞之蒂，附着于子宫，其中血管，犬牙相错，……胎儿既出，胞蒂亦从子宫剥离，其中犬牙相错之血管，因之破碎断裂，血即从此而出也。而新产子宫，收缩未全，内腔尚宽，故从胞蒂剥离处所出之血，不即流出外界，必停潴于子宫腔中，经若干时，徐徐溢出，是以恶露之血，色多紫暗而成块，而世俗遂谓之恶血败血，胞中郁滞之血，怀胎十月，经水不行，所停蓄以养胎儿之血，以为宜出宜去，留则为害为血壅，……孰知夫若干时前，当其尚在血管，未入子宫，固为最可宝贵，藉以灌溉全身，涓滴皆为有用之好血乎。……设血管不破，固可一滴不损失；子宫收缩良好，固可从早止血，留以滋养产妇者也。彼酒类之为物，能鼓动心脏，扩张气管，心脏鼓动健，则血行速而血压高，故血管破裂处之出血，亦必加强而难止；且血管扩张，则破裂之处亦随之而张，故出血亦加甚。……虽然，已出之血而潴在子宫者，固不宜使之久留，久留则腐败分解，且为培养微生物之资料，往往为产后寒热之主因，而酿成生命危险之症。然子宫收缩良好

者，自能将留滞之血，逼之使出，无烦人力助长；若身体衰弱，子宫弛纵，收缩迟缓，不能逼出者，则其治法亦惟强其身体，收其子宫，涤其宿血而已，断不在于鼓其心脏，扩张其血管，增其出血也。……知乎此，而产后行血破血之药当视为鸩毒，在所严禁，而血壅为患之说，可以弃不顾矣。

(20) 乳

乳汁多少有无，与婴儿健康大有关系。以下是一些防乳少，“落奶”，求乳多，或防乳汁被旁人“带走”的迷信方法：

剑岳《乡居随笔》：乡妇产后有种种东西是不敢吃的，因为吃了她会涩乳，乳涩了，那一生的乳汁都会缺乏的了。据说：最能涩乳的东西，是祀了神的祀品（祀祖先的不计）。一个邻妇，在先是很多乳汁的，据说有一回在产褥中吃了一粒祀过观音的糖果，乳汁就立刻停止分泌；自后每次产育都患乳汁缺乏症了。有一种方法，可免涩乳之患，法是在初产的产褥中，遍食一切食品，这样一食，以后每次产育，都可放胆去吃一切食品了，除初产不曾食过的，和祀了外姓神的食品。所以妇人初产，她的父母家例有一种“头月菜”送来（俗称产月曰“做月”，头月就是初产的俗名）。所谓头月菜，就是备具着许多种类的食品各少许，一并混合着，给初产妇在产褥中吃下去。

重庆于飞通信（民十八，十月）：1.小孩洗三之日，用锁把门扣锁住，则己乳不致被他人带走，锁到满月。2.孕妇无乳，在杀鸡时，煮时水涨，毋令他人知，偷将煮鸡之水，舀一碗，泼在孕妇床下，则有乳。3.向七家讨米和水，煮粥与孕妇食，即有乳。4.新妇嫁前梳头，用头油，由男家用小壶装去。嫁后三日，女家即将倒出，装洗米水送至男家，放于床下，新

妇以后生孩，即有乳。

叶镜铭述富阳俗(《民俗》七四期)：产妇“落奶”来时，须用葱泡汤。用木梳在汤里一放，拿起来在产妇的乳上梳几梳，说如此则乳孔就和葱管一般了。在“落奶”之先，产妇最好淡食。胜利《天津产儿的风俗》(f)：孕妇不可坐别的产妇的炕或床——据说孕妇会将产妇的乳奶沾走。

朱玉珂记常州俗信(十九年四月)：忌生人入产房，犯则产妇之乳水干，“水田”被生人踩去故也。

婴儿的开口奶及小儿断奶，均见下章(9)

(21)产妇满月

且先引一段旧约(利未记第十二章)：

耶和華對摩西說，你曉諭以色列人說：若有婦人懷孕生男孩，他就不潔淨七天，象在月經污穢的日子不潔淨一樣。……在產血不潔之中，要家居三十三天。……他若生女孩，就不潔淨兩個七天……要在產血不潔之中，家居六十六天。滿了潔淨的日子，無論是為男孩，是為女孩，他要把一歲的羊羔為燔祭，一只雛鴿，或是一只斑鳩為贖罪祭，帶到會幕門口，交給祭司。祭司要獻在耶和華面前，為他贖罪，他的血源就潔淨了。……他的力量若不夠獻一只羊羔，他就要取两只斑鳩，或两只雛鴿，一只為燔祭，一只為贖罪祭。祭司要為他贖罪，他就潔淨了。

我國古今產婦出產房後有沒有什麼立刻就做的除穢贖罪的舉動，尚待考訪。至於今俗之滿月和《禮記·內則篇》所云“三月之末擇日，妻以子見于夫”(參看下章(8)項)，則似乎不但是嬰兒而且是產婦的出穢期。又“百日”似乎也是。

(22)太不成人形的產物

腹大不一定是怀孕；妇人发下的不成人形的怪胎，象什么不一定就是什么。但以前的人和现在的俗人没把这两点认清，所以凡不成人形的怪产，常被认为非人形的怪物或鬼物与妇人交合所生。

宋刘敬叔《异苑》卷六：晋颖川荀泽，以太元中亡，恒形见，还与妇鲁国孔氏媿婉绸缪，遂有妊焉，十月而产，产悉是水。

同书卷八：元嘉中高平平丘孝妇怀妊，生一团水，得日便消液（？）成水。

唐段成式《酉阳杂俎续集》卷二：陕州西北白径岭上逻村村人田氏，尝穿井得一根，大如臂，节中粗，皮若茯苓，气似术。其家奉释，有像设数十，遂置于像前。田氏女名登娘，年十六七。有容质，父常令供香火焉。经岁余，女尝见一少年出入佛堂中，白见蹑履，女遂私之，精神举止有异于常矣。其物根每岁至春擢芽，其女有娠，乃以其事白于母，母疑其怪。尝有衲僧过门，其家因留之供养，僧将入佛宇，辄为物拒之。一日，女随母他出，僧入佛堂，门才启，有鸽一只拂僧飞去。其夕，女不复见其怪，视其根，顿成朽蠹。女娠才七月，产物三节，其形如象前根也。田氏并火焚之，其怪亦绝……

金太原无好问《续夷坚志》卷一《产龙》条：平定苇泊村，乙巳夏，一妇，名马师婆，年五十余，怀孕六年有余，今年方产一龙，官司问所由，此妇言怀孕至三四年不产，其夫曹主簿惧为变怪，即遣逐之，及临产，恍惚中，见人从罗列某前，如在官府中，一人前自陈云，寄托数年，今当舍去，明年阿母快活矣、言讫，一白衣腋之而去，至门昏不知入。久之乃苏。旁人为说晦冥中，雷震者三，龙从妇身飞去，遂失身孕所在。

明吴郡陆粲《庚巳编》卷三，《妇产蛇》条：蛇王庙，在娄门外一土墩上，庙前有府隶龚茨菰者，其子妇尝游庙，覩神象有感，妇而恍惚如醉，自是不复与夫寝处，尝见神来就之，与狎昵，岁余，腹大如有妊，及期而产小蛇十数头，满一虎（？）子，龚知蛇王所为也，奔至庙，击神象供垆之类，尽碎之而返，延医疗其妇，久之乃瘥。

明信州郑仲夔《耳新》卷八：武林一妇人游西湖，遂穷其胜，妇忽有孕。弥月产一毬，其家怪之，悬之檐前，适有安南国人经过，见而流连不去，厚价鬻之，随以刀剖作数片，视之，皆西湖景也，此隆庆年间事。

以上仅略举数例。较成人形的怪胎，双胎品胎，以及神鬼精怪动物等与世间妇人交合说，下面两章中还有讲到的机会。

（23）婴儿胎

和婴儿身体的各部分一样（看下章（2）款）。连婴儿胎也被认为有各种神秘功能。

《中医大辞典》第1921页：胎《性质》咸，大温，小毒。《杂论》此物虽然半产堕下，精神未漓，天真未剖，补力较胞衣倍甚。

《耳邮》（羊朱翁即俞曲园撰，民九·广益）卷四：炼金刚禅 扬州东乡十里田，有看青苗人，野宿棚内，遥见二里外，河边土地庙前，有火光……约壮夫数人，持械同往。至则一寺僧席地坐，旁置土铎，支以石，聚薪燃之……一人笑曰，“和尚得毋食肉”，戏揭其盖，则所煮者两婴儿胎也。……僧倒地叹曰，“吾数尽矣。凡吾曹炼金刚禅者，须食男胎三十六个，大道乃成。吾止食其七，而遇公等……”

周密《癸辛杂识续集》下卷《孕始双胎》条：安吉县村村

间，有孕妇曰馐其夫于田间，每取道自丛祠之侧处往。祠前有野人，以卜为业，日见其往，因私之，情浸洽，一日，妇过之，卜者招之曰，今日作馄饨，可来共食，妇人就之。同入庙中一僻静处，笑曰，汝腹甚大，必双生子也，妇曰，汝何以知之，曰，可伸舌出看，可验男女。妇即吐舌，为其人以物钩之，遂不可作声，遂剖其腹，果为李子，因分其尸，烹以祀神，且以李子炙作腊，为鸣童预之神，至晚，妇家寻觅不见，偶有村翁云其每曰与卜者有往来之迹：疑其为奸，遂入庙捕之，悉得其尸，并获其人，解入县中。盖左道者以双子胎为灵丹乃所不及也。（原注：壬辰之冬。）

（24）几个待补辑的项目

（一）安胎（防小产）

朱玉珂记绍兴常州俗：蛇壳一具，裹以布，产妇用作裤带。

《著园医话》卷一：说保产无忧饮 征以园云：

近时有保产无忧饮一方，不知起自何人，盛行都下，无论产前何病，一概用之，甚而有孕妇人无病，亦服之，名曰“安胎”，而药肆中即以此方，并生化汤，撮合现成，谓之“官方药”，治胎前产后一切病症，更觉可笑。（著园）按：此方用药，驳杂不纯，无礼取闹，予深恶之，续此实获我心。而陈修园盛称其妙，且赞其“撑”法如何，尤为不解。予尝戏语及门曰，“据修园说，此方在孕妇腹中作把戏，果如所云，亦大好耍子”。闻者无不失笑。

（二）子啼

《增广大生要旨》：受胎后，不可升高处，恐倾跌有损，亦不可举手向高处取物，恐伤胎而子鸣腹中，如钟声。亦有治

法，但令曲身片时即安，盖胎内有疙瘩，儿含口中，因母举手向高处，脱出儿口，是以啼也。又法，散钱于地，令母拾取，亦效。

剑岳《乡居随笔》：胎儿与乳经 乡下人不知胎儿在母腹中是有一层子宫包藏着的，所以他们都说，胎儿是在母腹中站着，两手握着乳经，把嘴向乳经乱吮。倘妊妇运动得太激烈（或举手向高处攀物。）胎儿握乳经的两手会滑脱，于是胎儿蹲下来，不能再吮乳了，再待些时，流产之事便发现了。……有一段民间故事：一妊妇死，殓毕，舁去葬埋，路逢一男子，阻柩勿行，说棺内的人还未死去……开棺查视，他把一枝银针向妊妇死尸胸前一刺，死尸吐了一口气，便已回生了。……他说：“这妇人因举手高攀重物，胎手失握乳经，侧手一握，谁知握了气管，妇人便气闭而死，现在儿手被针刺痛，立即放开，所以妊妇回生了。”家人重酬他，不受，叩以姓氏始知就是名医王叔和。民间故事中的医药故事，大都装进王叔和或华佗叶天士的大名去。

朱玉珂记绍兴俗信（十九年四月）：儿在腹中啼——灶前，主此儿长大做贼；堂前，主儿做官；门槛上主儿夭（？）。

（三）堕胎（为人堕胎之恶报，以及其他）

（四）收生婆（之愚妄，为神鬼召去收生，勒索重酬之恶报，及其他）

（25）附录

《隋书经籍志》（三）五行门有：六甲贯胎书一卷，产乳书二卷，产经一卷，推产妇何时产法一卷，（王琛撰），推产法一卷，杂产书六卷，生产符仪一卷，产图二卷，杂产图四卷。

《中医大辞典》第2608—2609页：产育宝庆集方，二卷，不著撰人姓氏。《宋史艺文志》以为郭稽中撰。考……有冀致君者，又撰御医院杂病方论，及八月产图。体元子借地法，安产藏衣方位，缀于其末；是辗转增益，已非郭氏之旧，特沿其旧名耳。其书世罕传本，所行者系永乐大典辑出……其体元子借地法，大典佚不载，今亦阙焉……冀致君序称诸人为宋儒，又称近在燕赵间，盖元人云。（IC；IS）

同书第2650页：产宝诸方，一卷，不著撰人姓氏，《宋史艺文志》不载，惟陈振孙书录解题有之，自明以来，诸家书目亦罕有著录者。永乐大典所载，尚得七十余方，又有十二月产图一篇，与振孙所记并合，盖即宋时原本。（IC）

南宋遗老四水潜夫（周密）《武林旧事》卷八，宫中诞育仪例略：

宫中凡闾分有娠，将及七月，本位医官申内东门司及本位提举官奏闻，门司特奏，再令医官指定降诞月分讫，门司奏排办产闾，及照先朝旧例，三分减一，于内藏库，取赐银绢等物。

仍令太医为差产科大小方脉医官宿直，供昼产图方位，饮食禁忌，合用药材，催生物件。合本位踏逐老娘，伴人，乳妇，抱女，洗泽人等，申学士院，撰述净胎发祝寿文。排办产闾了毕，犒赐修内司会通门官本司人史库子医官仪鸾司等人银绢有差。俟降诞日，本位官即便申内东门司转奏降诞。三日，一腊，两腊，四节次。折产闾，三腊，满月，二次，百晬，头晬，——以上十次，支赐银绢，仍添本位听宣内人请给十分。

以上并系常例，此外特恩临时取旨，不在此限，外廷仪礼，不在此内。

十九年一月七日北平新晨报载《若缺屋温载》二八：育喜房

育喜房者，为清廷宁寿宫中十三排房之一，当日所谓皇子公主之呱呱堕地处也，清例，承乏太医院之御医，每晨轮值入宫，遍诊帝后妃嫔，谓之为请平安脉，弗问有无疾病，遇有诊得妃嫔，已怀娠者，则亟以闻诸敬事房总管太监，转禀清帝，自是此人，不得再侍帝寝，更以素金戒指，约诸左手无名指上，以示诸人，明其有娠，而珍重相待也，阅四月后，遂移育喜房，静摄待产。临蓐之前，预选乳妇，由大宛两县，及各旗佐领选送内务府，几经验查，严格甄选，始能邀承雇用三五辈，非妙龄少妇，貌妍乳佳者，莫获侧身个中耳。东城乃兹府，即明季奶子府遗址，清世仍沿其制，以居待选乳妇处者。分娩必逾一月，始准迁入本宫，百日后，方可进御于君焉。

参看上海医学书局《中西医学报》十卷六号《修正达生篇序》。

第六章 幼婴与儿童

我国古今来幼婴儿童的死亡率如其不为不高，他们的身心发展和幸福如其没达到最高的可能的水平，长者和一般社会如其为他们耗费过不必要的心思财力，下述关于幼婴儿童的迷信传说等等，无疑的应负一部分责任。

（1）试婴

婴儿生后能保存性命与否，往往视其形体是否异常，果否为本夫之子，或其体质、命运是否够好而定。在野蛮社会中，上述诸点有时是凭直接观察自现的现象并加以某种判断而定，又有时是用婴儿做一种试验，视其结果而定。属于后面一类的试婴法，可用下引《博物志》为例。

若想考究历史时代的汉族中没有什么举动可说是试婴的遗迹，则《耳邮》里有一段话似可注意。

《博物志》：荆州极西南界至蜀，诸民曰獠子，妇人妊娠，七月而产，临水生儿，便置水中，浮则取养之，沉便弃之，然午日多浮。

羊朱翁（俞樾）《耳邮》（民九，广益）卷一：虎面儿慈谿北乡有叶姓者，于甲戌五月，生一男，人身而虎面，孩而

弃之野。其邻人往视，犹未死，乃视曰，尔三啼当抱汝归，儿果三啼，乃抱之归。……叶亦悔之，以青蚨一贯赎儿去，……。

（2）弃婴（不举），杀婴，杀儿。

这三种举动的动因，有的和狭义的迷信有关，有的无关，（虽则本非起于非迷信的弃婴，杀婴，杀儿，许变为迷信的）；而迷信的动因，又可分为单纯的躲避不祥和藉以达到某种积极的目的。（《新女性》四卷六号译有日本西山荣久的《中国民间的婴孩杀害》，看小品四四〇）。

（甲）起于经济压迫或饥馑者：

《旧唐书朱粲传》：体中罄竭，烹食妇人小儿（小品七五引）。

苏轼《与朱鄂州书》（《中国风俗史》引，云出《东坡集》）：岳鄂间，田野小人，例只养二男一女，过此辄杀之，尤讳养女，以故民间少女多鰥夫。初生辄以水浸杀，其父母亦不忍，率常闭目背面，以手按之水盆中，呼嚶良久乃死。

然从下条看来，不举三子的说明，早已带有迷信的色彩了：

《风俗通》曰：生三子不举，俗说生子至于三，子似六畜，言其妨父母，故不举之也。谨按春秋国语越王勾践令民生子者与之乳母，生二子者与之飧，三子力不能养，故与之乳母，……。今人多生三子，悉成长，父母完安，岂有夭所孕育而害其父母兄弟者哉？

（乙）从生日上断为不祥之儿不举：

周密《癸辛杂识》后集：“五月五日生”条：五月五日生子，俗忌之，然不可一概论也，姑书数事于此。田文以五月五

日生，父命勿举，母私举之，文长，以实告之。启父曰，不举五月子，何也。父曰，生及户，损父。文曰，受命于天，岂命于户，若受命于户，何不高其户，谁能至其户耶。父知其贤。后封孟尝君。俗以五月恶月，故忌，（苑史记传）。王镇恶以五月五日生，家人欲弃之。其祖猛曰，昔孟尝君以此日生，卒相齐，此儿必兴吾家，名以“镇恶”（绍原附记：广州中大有一位同学名镇恶）。南史王凤亦以五月五日生者，父欲不举，曰，俗语举此子，长及户，则自害，否则害其父母。其叔父曰，昔田文以此日生，非不祥也，遂举之（《西京杂记》）。胡广以五月五日生，本姓黄，父母恶之，藏之葫芦，弃之河流，岸侧居人收养。及长，有盛名，父母欲取之，广以为背其所养，则忘恩而无所归，托葫芦而生也。乃姓胡名广，后登三司，有中庸之号，（《世说》）。唐崔信明亦以五月五日正中时生，太史令占曰，五月为火，火为离，为文采，日正中，文之盛也。及长，博闻强记，下笔成章，终奏川令。徽宗亦以五月五日生以俗忌，改作十月十日，为天宁节。近世省史翁应龙，亦以五月五日生，后受极刑。屈原则以五月五日生，投汨罗江而死，楚人哀之每至其时，以竹筒贮米，投水祭之（《续齐谐记》）。参看《论衡》、《齐东野语》、《五杂俎》。

《隋书》卷三十六《列传》：炀帝萧皇后，梁明帝岿之女也。江南风俗二月生子者不举。后以二月生，由是季父岷收而养之。

《后汉书张奂传》：奂拜武威太守，其俗多妖忌。凡二月五月产子及与父母同月生者，悉杀之，奂示以义方，严加赏罚，风俗遂改，百姓生为立祠。（由图书集成人事典初生部纪事转引。）

(丙)怪胎不举，且常用某种严厉手段对之，以防其再来投胎或为患。

《左传襄公二十六年》：初，宋芮司徒生女子，赤而毛，弃诸堤下，共姬之妾取以入，名之曰弃，长而美。

《可谭》（《图书集成》神异典卷四十六引，未查原书）：世传妇人有产鬼形者，不能执而杀之，则飞去，夜复归就乳，多瘁其母。俗呼为旱魃。亦分男女，女魃窃其家物以出，男魃窃外物以归。

《图书集成》职方典卷三六一：（山西泽州）若祈雨煽惑，指不全婴胎为旱魃，以新产弱妇为龙母，未知所昉。匪类招摇，泼水伤生，毁屋折舍，愚顽成俗，何可长耶。康熙四十三年六月亢旱，巴公镇村，仍倡旧贯；知州陶自悦，申宪立石严禁。参看本章（9）（丁）关于旱魃之异释。看小品四三〇所引上海新闻报（十七，八，二十日）“乡间习俗，产怪必经众观，禁其再来”之语。

又小品四四〇所引清江浦江淮民报：田姓妇产一猴头人形之怪胎，其家“咸以为不祥，乃与收生婆共击一棍，头破而死，原拟埋弃，后经邻人谓怪胎不宜埋葬，乃弃于演武厅中。”

（丁）形体虽系常态而人不欲举的幼婴，亦严厉处死，以防其再来投胎。

俞樾《耳邮》卷三：焚死女婴 有客自宁波来，言其地有焚死女婴一事，于空地积薪，置女婴其上，举火而焚之，始则呱呱啼，继则趑趄动，久之皮骨俱焦，不复成人形矣，乃遂以石而投之江。观者数百人，咸为叹息，问其故，则此家已生二女，皆溺死之，至是复生女，故不毙之水，而毙之火，冀其魂魄知惧，不敢复来也。……

病将死或已死的幼婴儿童，亦有惨遭火烧或斫割者，理由同下，见本章（22）。

（戊）影响第二胎（“宜弟”和“招弟”）

《墨子鲁问篇》：楚之南，有啖人之国。其国之长子生，则解而食之，谓之“宜弟”，美，则以遗其君，君喜则赏其父。

《后汉书，南蛮传》：南方曰蛮，雕题交趾，……其西有噉人国，生首子，辄解而食之，谓之“宜弟”，味旨，则以遗其君，君喜而赏其父；取妻美，则赏其兄；今乌浒人是也。

据说J.J.de Groot的某著作中，有这样的记载：福建省（？）“客家”生女则杀之，冀其魂灵招入男胎再来（？）。

（己）因欲用婴儿（肉，脑，肾）为药物而杀他人之儿：

近人柴萼《梵天庐丛录》卷三十六“食人”条：桂州妇人生子，辄取其衣胞，洗尽垢秽，细切小方，五味调和烹之，以享亲友。嘉定戊寅冬，广西诸司奏，知钦州林千之食人事：始千之得末疾，道人教以童男女肉强人筋骨，遂捕境内童男女，腊而食之，谓之地鸡地鸭。……清顺治中，安邑知县鹿尽心者，得痿痹疾，有方士挟扶乩术，自称刘海蟾，教以食小儿脑即愈，鹿信之，辄以重价购小儿击杀食之，所杀甚众，而病不减，复请于乩仙，复教以生食，因更生啗小儿脑吸之，致死者不一，病竟不愈而死，事随彰闻，置方士于法。光绪三十四年，崇明县一老儒，家业丰盈，姬妾满前，而痿痹不振。亦误信人言，食小儿能强壮，则百计致之，不吝重金；初止活杀蒸食，一盘独陈，刀箸并下，一餐尽一儿，后所杀渐众，不及食毕，乃或糟或醢，罗列十余甌，食指动，即取食，事闻于官，拘囚狴犴，不一月瘐死。

参看小品百二五所引宋庞元英《说藪》用婴儿肾为房中药之实事或传言。

中国与西洋交通以来，常有西教士及旁的西洋人杀儿制药之谣传。小品中所录有关文献外，再看：

剑岳《乡居随笔——兴宁的迷信》：谣言是常常有的，而迷信的谣言也是常常有的。在兴宁，据我所知的，小的不计，大的，可以说是四次了。一次是在光绪末年，距今约二十二三年了，谣传外洋人收买小孩子的酸和睾丸，尤其是酸。代洋人割孩酸的，是担糖食果品沿门求卖的小商人。当时愈传愈广，谓卖糖食的担笼中，确有小刀和麻醉药。于是家家户户都禁止小儿出户买糖食；有些好事者，竟起来检查卖糖食的担笼，以至惊哄互殴。此谣经过数月才息，但是有时还要小小复燃，至前几年，似是民国十四年，又盛传一时；虽传得不如二十余年前那一次的厉害，但情形总是大略相同的。

民十七，九或十月成都《白日新闻》（民十九四川双流县张廉奎剪赠）：

《帝国主义竟侵略到我们的生殖器上面了》：只要有利可图什么残忍事也干得出来 自井通讯，顷有友人，自邓关来井谈及该处，有某氏子，出外游耍，顿时不见，后在毛厕内寻得，然其生殖器入肛门已被割去，只剩已死肢身。又附近蔡家桥地方，某孕妇在山间作工，其姑于午间往呼吃饭，许久不答，乃近往视之，则见血迹淋漓，乳头阴户割去，腹中胎儿亦被割去。以上各情，为予（指来客）亲见者，外尚时有所闻，于是该地幼孩及青年妇女，相率不敢外出，诚恐受此惨毒。又不数日间，即闻富顺县城拿获凶手一名，据称尚有伙计数人，同驻某栈房内，登即派人逮捕，当即搜获男女生殖器，肛门乳头，

胎儿数具，一并捕回县署。称据供云，系受外人支配，割来卖与西药房转卖外国人，作造药之用，每具可卖钱五十元。此犯如何办理，尚未可知云云，下情如何，容探再志。

记者以此事关国人生命，至重且大，世界各帝国主义者，广施其残暴手段，荼毒我国人，竟致明抢暗杀，无所不为，实属有犯万国公法。国人如不从早觉悟，政府示予以禁止后患胡底，乃遍访科学家考证究为何用，欲以揭穿其残暴之手段，而为我国人告焉。据科学家谈云，查各国原料药品，多为化学造成，纯以科学根据且配方公开，男女均可同服，人所尽知，未闻有此触犯刑律之事，惟其它各成品药，则配方秘密，外人胡能得而知之？复查近今盛行之生殖灵，其盛行之原因有壮阳补肾，返老还童之说，于是一般青年好色之徒，咸相率服此，以图色欲之美感，其于一体，实无他长。最可供讨论者，即是药男女不可同服。如男服女药，则乳房膨大，变为女性；女服男药，则须髯丛生，化为男性，服法之不同，其原料亦必各有所异，其功效之大，果有变换天生之男性，知其中必有特殊之原料以变化其生来之组织，不然，同为一药，何以男女不同，功效各异。近今发现割取男女生殖器，肛门乳头及胎儿等。或者即造生殖灵之原料也欤？况此药本为外人所造，其配方秘密，不敢供诸于世，不然，大吹而特吹之生殖灵圣药，何不公开配方，述明原料，免人疑惑云云。事之确否，固不可论，姑志之以待留心医学者之研究，如果属实，则尚望国人注意，慎重生命，尤望政府从严禁止，断此祸根焉。

（庚）杀婴儿而役使其魂灵

民十六年四月二十五日香港《循环日报》敦煌笔记“童子报”：

江湖术士能言人过往之事或现在之情者，人咸谓其具有“樟柳神”或“童子报”。据世俗传言，樟柳神，童子报，二而一，即一而二。其法：术士占知某家童子天姿灵敏，即以术□（原缺一字）之致死，术士潜发墓开棺，割取童之天灵盖骨（即脑骨），归而以法祭炼，使童之精灵不昧，常依附该骨，复以法术，用火焚骨化灰，藏诸身畔，时以法术驱遣入人家侦探秘密事或现状，归而报告，发声如蝇，非切近不能闻，故此等术士，当其谭判人家休咎时，恒握骨灰于掌，支颐而坐，以便细聆童子所报。

十六年三月二十五日《申报》“自由谭”栏《杀儿祈梦记》：

花会门数凡三十六，亿中大难，于是迷信之徒，乃有祈梦之法，或祈于荒塚，或祈于邪祠，中则归功于鬼神，不中则诿于命蹇……残忍者更杀一猫犬，以其首置枕畔，谓获梦更验。沪有曹氏妇，夫贾于奥，膝下一子，已三岁矣……去秋，忽被航船主（即代收花会者）之诱，日输数十元，衣服钗饰，典质俱尽，求神祈梦，百法试验，终万能恢复所失……问计于邻之某老嫗，嫗盖老于此道者，乃告之曰，杀一生物以祈梦，可以灵验……顾猫不易得，而夫之归计愈促，妇乃异想突起，谓猫为小物，尚能示梦于人，倘以猫易人，其梦不更奇验，回顾己子，方丧果号泣，一念之忿，陟以菜刀割儿头颈，数下乃断，化是拂拭血迹，市白糖归，藏儿尸于箱，一面裹儿头置枕畔，焚香默祝，托儿示梦，祷毕就寝，梦中见己儿持首哀号，既而化一大鼠……妇不哀而喜，谓儿果有灵告母以打鼠之一门也，翌日，妇乃以屋中所有物件典者典，售者售，……得三百余金，悉以之置鼠门上，及开筒，果鼠也，是日凡赢五千余元，

偿前败尚余千元，……（夫归侦知，弃妇而去，妇自缢毙。）

（参看上章（22）引《癸辛杂识》）

（辛）用儿童祭神

光绪武进阳湖县志卷二十一：毛节，洪武二十九年，以明经中试，举为乡三老……太祖以节为御史，巡按江西……之任，微服出行部，遇两恶少，裸而斗，节解之，为所诋，一媼吁天泣，节问故，媼曰，邑有小姑神，岁必以童男女祀，妾二女，去岁取其长，今用其少，是以悲。又遇一媼，亦泣，问之，曰，一子为妖所摄，将死。明日，节令毁小姑祠，伐媼家老树，并捕二恶少，杖杀之。皆称为真御史，书其姓氏奉之。

小品一二六引谈薺卜者赖省干杀十余龄童女祭鬼。

（壬）厌胜（？）

《旧唐书玄宗本纪》：开元二十七年，改作明堂，讹言官取小儿埋于明堂之下以为厌胜。村野儿童，藏于山谷，都城骚然。上遣主客郎中王佶往东郡及诸州宣谕。（小品七五引）

这里所谓埋小儿以为“厌胜”，或许是一种“foundation sacrifice”如然，可归入（辛）项。后世盛传鉅大的建筑（如塔，桥，陵墓等）须用人的魂灵（成人的和小儿的）支撑，而且须用的魂灵是可以呼名唤去而无须乎杀人埋人的。这个迷信的说数或举动，应入（庚）项。民十七因南京造孙陵而此种谣言大盛，看小品二一二，二三九。

（3）怪胎（较成人形的）

怪胎主凶。占例见占书，事例见正史及野史。

唐开元占经卷百十三引《天镜》（见《玉函山房辑佚丛书》卷七八）；

人生两首，不出三年，上帝命王征四方，宣令天下。人生四头两目，世主大衰；人生两头，君主有咎，民饥凶流亡。人生三足，不出二年，国有兵丧，等等。

唐王冰《玄珠密语》（陈邦贤《中国医学史》）：人生肉块，天下饥荒。

《前汉书五行志》（卷二十七）：平帝原始元年六月，长安女子有生儿，两头异颈，面相乡，四臂，共胸，俱前乡。尻上有目，长二寸所。京房《易传》曰：“啖狐，见豕负涂，厥妖人生两头，下相攘善，妖亦同人，若六畜首目在下，兹谓亡上，正将变更。凡妖之作，以谴失正，各象其类：二首，下不壹也；足多，所任邪也；足少，下不胜任或不任下也；凡下体生于上，不敬也；上体生于下，媾渎也；生非其类，淫乱也；人生而大，上速成也；生而能言，好虚也；群妖推此类不改，乃成凶也。

《后汉书五行志》（卷二十七）《人疴》：（1）光和二年，雒阳上西门外其女子生儿，两头，异肩，共胸，俱前向，以为不祥，堕地弃之。自此之后，朝廷雾乱，政在私门，上下无别，二头之象；后董卓戮太后，被以不孝之名，放废天子，后复害之，汉元以来，祸莫踰此。（2）中平元年六月壬申，雒阳男子刘仓居上西门外，妻生男，两头共身。（3）建安中，女子生男，两头共身。

金太原元好问《续夷坚志》卷二：生子两头 正大辛卯十二月，阳翟士人王子思家，一婢生子，一身两头，乳媪以为怪，摘去其一，气系分两歧而出。明年正月，西行诸军，有三峰之败。

连胞衣产下的婴儿，亦名“怪胎”，但这种怪胎是主贵

的。看以下几条广东俗信记载：张清水《翁源生产风俗》（《民俗》三十八期，民十七）：有时胎儿连胞衣产下，作东瓜，南瓜，圆鱼，蛇……形的，谓之“怪胎”。这时，做母亲的切不可惊恐号呼，泄露天机。只要用踏盆（洗身所用）覆之，便可以安全无事。待之“呱，呱，呱……”叫起来时，把踏盆揭开，胞衣冲破了，依旧是一个寻常肥骏的婴孩。俗以怪胎多主富贵，某财翁听说他是蛇形，睡时现原形，幸看见的是他老婆，知“破相”“泄机”之害，未惊呼，也未对任何人宣泄，故他能享其天年。（参看《民俗》八二期，袁洪铭《东莞生产风俗谈》：他云“胎儿连胞衣产下，其形状作东瓜，牛，马，蛇，兽面人身……，是谓‘怪胎’……用被覆之”，余同。

剑岳《乡居随笔——兴宁的迷信》：包裹胎儿的衣膜，最内层的是羊膜，俗称“子衣”。在普通的产育，是胎儿先出，羊膜和胎盘后出的；可是有些是例外，胎儿蒙着羊膜而出，胎儿产后，依旧是羊膜包裹着，这样的，称为“子衣包子”，又称“银包金”，是主儿贵的。不过要弄些小小的法术（下见前章〔15〕胎衣项）。

关于太不成人形的怪胎，见第五章（22）。

（4）双胎，品胎，多胎

和怪胎一样，双胎及品胎等也是有所主的，但大抵似乎是主吉；而且也是占例见占书，事例在正史野史及各种志书。

开元占经引天镜：

妇女一时生三男，不出三年，外国来；生三女，国有阴私。

唐王冰《玄珠密语》（陈邦贤《中国医学史》）：人生三子，主太平；人生三女，国淫失政；（人生十子，诸侯竞

作……)。

后赵录(从《图书集成》转引):黎阳民陈武妻产三男一女,上书自陈,令曰:“昔周之兴也,四乳八子,今武妻一乳四子,可谓度过姬祥,美加曩日。其赐乳妇一人,谷百石,杂缯十四匹,庶以肃迎嘉祥。”

清梁章钜《南省公余录》(嘉庆十年谢振定序)卷三:一产三男:(礼部)

例载一产三男,八旗由该都统,直省由各该督抚,咨部题请赏给米五石,布十匹,此典自古有之。国语越王勾践时,民间生三男者,公与之母,注,乳母也,生二人者,与之饩。晋书载记石勒时,黎阳人陈武妻一产三男一女,勒赐以乳婢一口,谷一百石,杂彩四十匹。堂阳人陈猪,妻产三男,赐衣帛廩食,乳婢一口,复三岁勿事。北史邢邵传,旧格,生两男者赏羊五口,不然则绢十匹,仆射崔暹奏革之,邵云,此格不宜辄断。可见此事唐以前已为定制。至五代史本纪乃屡书之,如后唐同光二年,左熊威将晖妻,一产三男子;天成元年,硖石县民高存妻一产三男子;汉乾祐元年,内黄民武进妻一产三男子是也。又金史章宗纪明昌元年,礼官言,一产三男,内有才行可用者,量材叙用;其奴婢所生,旧制官给钱百贯,以资乳哺,尚书省请更给钱四十贯,赎以为良,制可。至《居易录》载南唐时真州民一产三男,皆封将军之号,则又侈为非常之瑞矣。

浙江庆元县志(光绪丁丑重修)卷二十九《祥异》:《宋史五行志》,太平兴国二年,常州民谢祚一产三男。二年,常州卒徐流妻产三男。淳化二年,晋陵县民黄钊妻产三男。咸平元年,毘陵县民魏吉妻产三男。又:清乾隆二十八年,石桥巢

云五妻，一产三男，并不育。

王成竹《一产三男有赏》（《民俗》八五期）民十八引有赵翼《陔余丛考》中的考据，和闽南海澄，莆田，漳浦三县县志里的记载。他的这篇文章，是当地（安溪）熊毓芳县长的同样举动所激起的：“在去年三四月间，熊县长刚接任的次日，城里小东街林某妻一产生三男（事见厦门全闽日报），他以为这是他来长安溪才有的祥瑞之兆，即送林某银五元，鸡鸭一担，并赠他一个‘国祥人瑞’的匾额。听说他还得意洋洋，把这事呈报民政厅，致被前郑民政长批斥。”

双生的兄妹或姊弟，有配为夫妇者：

广东梅县杨向衡试卷（民十六）：双生的孩子若是一男一女，将一置于篮中，一置箩中，则可成为夫妇。他们相信这样子，一个是姓蓝，一个是姓罗的了。

张清水《翁源生产风俗》（《民俗》三十八期，民十七），一胎生二个同性或异性婴孩时，普遍认为好现象。……双生而为一男一女时，为父母的多将之结为夫妇（近已不多见）。这种“血族婚姻”，视为当然，是由于乡民们相信他俩前生已结合好故。所谓“搂紧头发来出世”者，是也。

世人对于多胎不育有个迷信的解释：

张清水同文下段：多生的或三或四，性别男女都有。我小时曾听过二三次，据说如婴儿脸色一红一白一黑时，是贵相，如能长成，必为王侯将相。唯其贵相，故不能预泄天机，该偷偷的掩藏，不让人知道。否则孩子一定不会长大。但是妇人长舌，每不能守秘密，是以一百几十年之内，邻近数十里并没听见或看到多胎儿的成年男女。

甚至瓜两蒂，桃杏双仁，虎生三子，也被认为可注意之

事：

《酉阳杂俎》：瓜两鼻两蒂者，杀人。（《续广博物志》引）

宋陈郁《活腴》：桃杏双仁者必杀人；其花本五出，有六出，必双仁而杀人矣。

《癸辛杂识续集下》《虎引彪渡水》：谚云，虎生三子，必有一彪。彪最犷恶，能食虎子也。余闻猎人云，凡虎将三子渡水，虑先往则子为彪所食，则必先负彪以往彼岸，既而挈一子次至，则复挈彪以还，还则又挈一子往焉，最后始挈彪以去，盖极意关防，惟恐食其子故也。

《东园友闻》（不著撰人名氏，载曹溶学海类编中；《四库提要》云所录皆宋元间事，剽剟孙道易《东园客谭》而成）云：友人唐伯刚曰：北方凡皂雕作巢，所在官司，必令人穷巢探卵多寡，若三枚，必设置以守之，及其出，乃一狗也，取而饲养之，长则献于朝廷，与常狗无异，但耳上多羽毛数根耳；田猎之际，雕则上飞，狗则陆行，所逐同至，名曰鹰背狗。盖凡物生三子，必有一异，惜人未有闻焉，偶记于此。

（5）“天老”及其它异常的儿童

他们也主吉或凶，和怪胎品胎一样。

《宋书》卷三十一五行志《白眚白祥》类：晋惠帝永宁元年，齐王冏举义军，军中有小儿，出于襄城繁昌县，年八岁，发体悉白，颇能卜。于《洪范》则白祥也。

宋陆伟《睽车志》：宣和间，沂密有优人持二子号曰“胡孩儿”，年各六七岁，童首而长鬣，所至观者如堵，自云其妇孪生此二子，生而有髭。亦不知优人所自来，后失所在。寻而胡丑乱华，盖人妖也。

(6) 双胎，品胎，怪胎（较成人形的），及残疾儿童等成胎之说明。

俗人中的双胎品胎成胎论，或许是和下引医籍里的，面目不同：

《医宗金鉴》卷十九：双胎品胎，古以双胎乃精气有余，歧而分之，血因分而摄之故也。若男同孕者，刚日阳时也；女同孕者，柔日阴时也；男女同孕者，刚日阴时或柔日阳时也。其他或有不成男女，男不可为父，女不可为母，与男女之兼形者，又皆阴阳变常，驳气所感，事之所有，理之所无，莫可稽者也。参看小品一九三所引安南及一九四所引满族之孪生成胎观。

因犯了此等禁忌而招致的恶果甚多，所生子女形体异常，不全，或早死，即其中之一种。

明陆粲《庚巳编》卷三：赵珙妾 长洲沙湖赵珙，有嬖妾，其正室妬，不令视寝，多以白昼乘间私通。后有身，生子，头有短肉角，面作蓝色，啼声如鬼，恶而杀之。凡三乳皆然。按月令二月雷乃发声，有不戒其容止者，生子不备……今人于日月雷电之下交接所生男女，往往有形怪异者，如赵妾事，世多归之妖祸，或以为业致之，是殆未究其所以然也。

《素女经》（叶德辉《双梅阁庵丛书》引）：（1）黄帝曰，人之始生，本在于胎，合阴阳也。夫合阴阳之时，必避九殃。九殃者：日中之子，生，则欧（？）逆，一也；夜半之子，天地闭塞，不瘖则聋盲，二也；日蚀之子，体戚毁伤，三也；雷电之子，天怒兴威，必易服狂，四也；月蚀之子，与母俱凶，五也；虹蜺之子，若（？）作不祥，六也；冬夏日至之子生，害父母，七也；弦望之子，必为乱兵风盲，八也；醉饱

之子，必为病癲疽痔有疮，九也（产经）。

素女方（叶德辉《双梅阁庵丛书》“据唐王焘《外台秘要方》十七卷析出”）：第一之忌，日月晦朔，上下弦望，六丁之日，以合阴阳，伤子之精，令人临敌不战，时时独起，小便赤黄，精空自出，夭寿丧命。第二之忌，雷电风雨，阴阳晦暝，振动天地，日月无精光，以合阴阳，生子令狂癲，或有聋盲瘖症失神，或多忘误，心意不安，忽常喜惊恐悲忧不乐。第三之忌，……。

《玉房秘诀》（叶德辉丛书引）：人生瘖聋者，是腊月暮之子。腊暮，百鬼聚会，终夜不息，君子斋戒，小人私合阴阳，其子必瘖聋。

人生伤死者，名曰火子，燃烛未灭而合阴阳，有子必伤死市中。

人生颠狂者，是雷电之子。四月五月，大雨霹雳，君子斋戒，……。

人生为虎狼所食者，重服之子。孝子戴麻不食肉，君子羸顿，小人私合阴阳，……。

人生溺死者，父母过胞，藏于铜器中，复以铜器，埋于阴垣下，入地七尺，名曰童子裹，溺死水中。（参看第五章〔15〕）

大风之子多病；雷电之子狂颠；大醉之子必痴狂；劳倦之子必夭伤；月经之子兵亡；黄昏之子多变；人定，子不瘖则聋；日入之子，口舌不祥；日中之子颠病；晡时之子自毁伤。当向晨之际以御阴阳，利身便躯，精光益张，生子富贵长命。

《续广博物志》卷九引《修养要诀》：鸛鸛鸛皆能人言，以交时面相对也。人如兽交，生子皆哑。

天老有种种解释：

李君范述云南昭通俗（民十六夏）：小儿食白果，变为天老；又祖坟前植有白果或白杨树者，生子天老。

《续广博物志》卷九引《酉阳杂俎》（？）：阴阳方动而交，则生子肝枯而发白。

（7）初生

（甲）小儿初生时的哭声及各部分形状，至少颇为古人所重视。或许连他的性命能保全与否，也视人们对于上述各点的释断而定。

《大戴礼保傅篇》：太子生而泣。太师吹铜曰，“声中某律”。

《春秋左氏传》宣公四年：初楚司马子良生子越椒。子文曰，“必杀之！是子也，熊虎之状而豺狼之声，弗杀，必灭若敖氏矣。谚曰，‘狼子野心’，是乃狼也，其可畜乎？”子良不可，子文以为大憾。

《左传》昭公二十八年：初叔向娶于申公巫臣氏，生伯石，伯石始生，子容之母走谒诸姑曰，“长叔姒生男，姑视之，”及堂，闻其声而还曰：“是豺狼之声也！狼子野心，非是莫丧羊舌氏矣。”遂弗视。

唐孙思邈《千金翼方》卷十一所引的相儿法，有几条是相初生叫声和啼声的。（小品十六节引；本章〔18〕全引。）

《万宝全书》（上海石印本）卷十七：相小儿歌 小儿声似鸦 富贵足荣华 破声多不足 又主破人家 小儿声歇啼 剋父又剋母 伤父又离母 过房是佳期

相儿者不但要预知儿自身寿命的长短，而且很注意它将来是否会妨碍家人（父母）。此点极重要。

（乙）啼声古怪一点，就许被说是“生而能言”。

《聊斋志异》卷二，莲香：女泫然曰，闻母言，妾生时便能言，以为不祥，犬血饮之，遂昧宿因。全书卷九，云萝公主：安大叶、卢龙人，生而能言，母饮以犬血，始止。

（丙）古代婴儿，在进乳前须尝或种味或谷；后世仍之，又加上拭口服药二事，旨在去“胎毒”。

《大戴礼保傅篇》：太子生而泣，太师吹铜曰，“声中某律。”太宰曰，“滋味上（尚）某。”

《礼记射义篇》：男子生，桑弧蓬矢六，以射天地四方，天地四方者，男子之所有事也。故必先有志于其所有事，然后敢用谷也，饭食之谓也。

这里所谓“用谷”及其旨趣，必须看下引《千金方》中某几句才能明白。

唐孙思邈《千金方》卷五上：初生出腹 小儿初生，先以绵裹指拭儿口中及舌上青泥恶血，此谓之玉衡（一作衙），若不急拭，啼声一发，即入腹成百病矣。……洗浴断脐竟，绷抱毕，未可与朱蜜，宜与甘草汤。以甘汤如手中指一节许，打碎，以水二合，煮取一合，以绵缠沾取，与儿吮之连饮汁，计得一蚬壳入腹止，儿当快吐，吐去心胸中恶汁也。……如得吐出恶汁，令儿心神智慧无病也。饮一合尽，都不吐出者，是儿不含恶血耳，勿复与甘草汤，乃可与朱蜜，以镇心神、安魂魄也。……与朱蜜竟，可与牛黄，如朱蜜多少也。牛黄益肝胆，除热，定精神，止惊、辟恶气，除小儿百病也。新生三日后，应开肠胃，助谷神，可研米作厚饮，如乳酪，厚薄以豆大与儿咽之，频咽三豆许，止，日三与之。满七日，可以哺也。……

《千金翼方》卷十一：儿初生落地，口中有血，即当去

之，不去者，儿若吞之，成痞病死。

《图中集成》人事典引明鲁伯嗣学婴童百问：初诞

婴儿在胎，禀阴阳五行之气以生五脏六腑，百骸之体悉具，必藉胎液以滋养之，受气既足，自然分娩，初离母体，口有液毒，啼声未出急用软棉裹指拭去口中恶汁，虽是良法，然仓卒之际，或有不及如法者，古人有黄连法，朱蜜法，甘草法，用之殊佳，免使恶物咽下，伏之于心，遇天行时气，久热不除，乃乘于心，心主血脉，得热而散，流溢于胃，而胃主肌肉，发出于外，故成疮疹之候，世之长幼，无有可免者，若依初生拭口之法，得免疮疹之患，或有时气浸染，只出肤疮细疹，易为调理，亦孩童之幸也。

《增广大生要旨》卷五：初生去毒 分娩之时，初离母体，口有液毒，如血块状，啼声一出，随即咽下，伏于命门，他日发为惊热疮疹恶痘等症。须于未啼时，急用丝绵裹指，挖去口中污秽，以清脏腑。然仓卒之际，多不暇及，至已啼而拭，多不见物，须用落地解毒法。落地解毒开口法……以甘草细切少许，将洁净细绢包裹，用沸汤泡浸盏内，不宜太甜，用软帛裹指，遍拭口中，去其浊秽，随用胡桃肉，去皮研极烂，以稀绢或薄纱包如小枣，纳儿口中，任其吮汁，非独和中，且能养脏，最佳法也。……世人多有用黄连拭口者。……陈文中曰，“小儿初生，便服硃砂轻粉白蜜黄连，本欲下胎毒，不知多伤脾败阳之药，轻粉损心，硃砂损神，儿实者服之软弱，弱者服之易伤，反致变生诸害，不可不察”，真至言也。（下略。又有新增小儿开口方。方后系以说明曰：“只在儿生后六小时内，服此药，解下瘀物，如墨漆痰胶，再停半日，或一日，俟瘀血下尽食乳，痘竟不出，即出稀少，屡试屡验。”这

种认为小儿解下的“母腹瘀血”，疑只是胎粪。）

注意《千金方》只说“恶血入腹成百病”，而婴儿服药后，吐去“心胸中恶汁，令儿心神智慧无病”；明人医书云“恶物咽下，伏之于心……流溢于胃，胃主肌肉，发出于外，故成疮疹”；而更晚的书，则说液毒咽下后“伏于命门，他日发为惊热疮疹恶痘等症”。为小儿拭口之俗，印度也有。

开口药方至今通行于各省：

十八年重庆于飞来函：小儿初生，先喂以开口药：熟大黄，甘草，姜虫，薄荷四味药，其次就喂以核桃米水，其法将核桃米舂烂，用开水冲泡，去其滓渣，留其汁喂之，再其次则喂以乳。

十八年高植来函述安徽柘皋俗：小孩生下后，是要三天至九天后才可饮母乳的。在此数日间，喂之牛黄水或其他甜物。

叶镜铭《富阳的生产风俗》（《民俗》七四期）：在产后一日一夜，就给小孩“开口”，用了黄连或犀黄“开口”后，就给他吃“开口奶”。

袁洪铭《东莞生产风俗谈》（《民俗》八二期）：婴孩出世后，因没有奶吃，那时，必以云片糕及嚼烂的腊丸，给他充饥。

（丁）儿生后立刻举行的保婴法术必甚多，下面的记载（旨在告灶？）当可算作一个实例：蒋耐民函述直隶安国俗（民十五）：“锅洞里进，灶门口出”：小儿落地，即由锅的洞口送入，再由灶门接出。如此办理一次，小孩即可成人不死。

儿初生人们因为表示承认他而行的“接礼”以及为保护他而有的其他重要举动，我们为叙述便利起见，放在下款里。

(8) 婴儿周岁前生活中的几个重要日期和及期的举动。

让我们先录几个古今的长的叙述：

《礼记》内则：妻将生子，及月辰，居侧室，夫使人日再问之，妻不敢见，使姆衣服而对。至于生子，夫复使人日再问之，夫斋，则不入侧室之门。子生，男子设弧于门左，女，设帨于门右。三日，始负子，男射，女否。国君世子生，告于君，接以太牢，宰掌具，三日，卜士负之，吉者宿斋，朝服寝门外，诗负之，射人以桑弧蓬矢，六射天地四方，保受，乃负之，宰醴，负子，赐之束帛。卜士之妻，大夫之妾，使食子。凡接子择日，……异为孺子室于宫中，择于诸母与可者……使为子师，其次为慈母，其次为保姆，皆居子室，他人无事不往。三月之末，择日剪发为髻，男角女羁，否则男左女右。是日也，妻以子见于父，贵人则为衣服，由命士以下皆漱澣，男女夙兴沐浴，衣服具视朔食；夫入门，升自阼阶，立于阼，西乡，妻抱子，出自房，当楣立，东面，姆先相曰，“母某，敢用时日，祇见孺子；”夫对曰，“钦有帅”，父执子之右手，咳而名之。妻对曰，“记有成”，遂左还授师子。师辨告诸妇诸母名，妻遂适寝。夫告宰名，宰辨告诸男名，书曰，“某年某月某生”，而藏之。宰告闾史，闾史书为二，其一藏诸闾府，其一献诸州史，州史献诸州伯，州伯命藏诸州府。夫入，食如养礼。（中述世子，适子，庶子，众子之见父命名礼。）庶人无侧室者，及月表夫出居群室，其向之也，与子见父之礼，无以异也。宋孟元老《东京梦华录》卷五《育子》条：就蓐分娩讫，人争送粟米炭醋之类。三日落脐灸凶。七日谓之“一腊”。至满月，则生色及綳绣钱，富贵家金银犀玉为

之，并果子，大展洗儿会，亲朋盛集，煎香汤于盆中，下果子彩钱葱蒜等，用数丈彩绕之，名曰“围盆”。以钗子搅水，谓之搅盆；观者各撒钱于水中，谓之“添盆”。盆中枣子直立者，妇人争取食之，以为生男之征。浴儿毕，落胎发，遍谢座客，抱牙儿入他人房，谓之“移窠”。生子百日置会，谓之“百晬”；至来岁生日，谓之“周晬”，罗列盘盏于地，盛果木，饮食，官诰，笔砚，算，秤等，经卷，针线应用之物，观其所先拈者，以为征兆，谓之“试晬”——此小儿之盛礼也。

（参看吴自牧《梦粱录》卷二十：“育子”条。）

张清水《翁源生产风俗》（《民俗》三十八期，民十七）：
洗三朝——用姜葱等汤来替婴儿洗身，主其事的大概是婆婆。洗罢，用熟鸡蛋抚擦额部及全身，谓之“焚黄”。事毕，以之散给屋内的小孩们吃。葱取聪明之意，古已有之。姜取什么意思，尚未知。但从“姜”与“强”“壮”之音相似，或许是取强壮之意。以熟鸡蛋抚擦额部的用意，未明。七朝——大约到这时，亲戚皆拿鸡担酒来“晓月”（看月）；以猪肉鸡蛋来替代的，也有。娘家，则女儿一生产，便受婿家的通知，大抵一知就去，“三朝”“五朝”都不免要担些鸡酒给女儿吃喝。……有钱一点的人家，生了儿子后（女儿自然是例外），多于这天办酒席分飧亲友，叫做做“七朝”，做“十二朝”、“半月”的也有。奉神台——大抵是在七天后；在三朝举行的也有。初生无论男女都要办。以前叠生女孩才生男孩的，也要重做一次。产男女数次，俗所谓“老生老养”，多把此举略去。……由婿家办备荤腥斋仪等，连同香烛，雇人担到岳家去覲家庙。婴孩是女人产下的，产后告其家庙，许有祈求默佑的意思。俗以此举为极重要，婿家如不举行，认为小视自己，污辱

祖宗，连“半月”“出月”也可以不去探访，赠送自然干不了。半月——家人办些酒菜给亲友吃；如果是男孩，“做半月”究比“做七朝”的多。娘家准有人担些鸡，酒，猪肉，蛋……来“晓半月”。送姜酒——有的在“七朝”那天举行，有的因婴儿生命薄弱，生怕白费金钱，枉出气力，故多在“半月”之后。此举多是“初生”时举行，不就是连生的都是男孩。女孩不为世俗重，即初生，也有把它略去的。俗是：由婿家备些姜酒，猪肉，担着送与外婆，伯婆，叔婆，太婆，祖母，媒人……等。……近有将金钱包成“红包”以代者。意思大约是感谢。此俗亦颇重要，如婿家未“送姜酒”，则“出月”不消作些衣，帽，被……等送去给婴儿穿用。因此翻脸，不再往还者，亦所在皆有。出月——又名“满月”，所谓“天光”者，此也。“出月”不一定要满一月，大抵男孩提前几天，女孩推迟几天，这亦是重男轻女的结果。男孩出月，贫贫富富都要铺张点，设席款客，闹得多么热闹；女孩则冷清的玩过去。“出月”后，婴儿始得与日光接触……。出月前，由母亲抚育；父亲须避月，照例不能入“月间”与婴儿相见。出月后，兼由父亲抚育。出月时，须预约剃头师父为婴儿剃胎发，例有一碗猪肉酒吃，一个“红包”利市进。剃下的胎发，由母亲用红纸包好，妥为保藏，以免遗失。有的，藏在门楣上，听说是取快长快大，高与门楣齐的意思。总之，乡俗认为胎发极其重要，其失去或遗忘，能使本主有疾病或夭折之虞，江先生在《发须爪》中已言之详矣。正午，由婆婆抱着穿簇新衣裳，铃镜玲瓏发亮的孩子，正式谒祖（家庙），由此“命名”。男由祖，女由婆，无祖、婆者，由父母或家中其他长辈主其事。（下述命名例，另引）。奉祖命名后，抱去屋绕行一周，一人持伞

遮婴孩，免为阳光所晒。群儿以鞭炮先行……颇热闹。是日，婴儿初出“月间”与世人相面，恐为鬼神所乘，故襟头佩丝茅抹草，以避邪驱厉。佩符篆狗骨者亦有之。做母亲的，髻上插柏子（柏树所结的实，用时连枝叶折下），取“百子”之意。如婴孩样挂抹草丝茅的，亦夥。戚友以对联，鞭炮，衫，帽，花布，手钏，金麒麟等来道贺。主人办席待客，惟用“姜酒”（黄酒加生姜所制以成）飧客，故“出月”请客，通称为“姜酌之敬”。

袁英铭《东莞生产风俗谈》（《民俗》八二期，1929年10月），做十朝——到了十朝的时候，娘家必担些鸡鸭蛋，酒，姜，及小孙子的衫，裤，裙……等去给女儿。而家人亦于此时煮些酒菜送给外婆，及分飧亲属邻人，这叫做“做十朝”。

从以上各文看来，婴儿周岁之外，其前（甲）尚有一些重要日期，和（乙）在这些日期人们对婴儿和相对有各种举动。兹分别略加讨论。至于各时代和各地方所守的日期和所举行的事项之不尽同，是不难一望而知的。（甲）日期为：1.三朝 2.五朝 3.七朝（或）称一腊） 4.十朝 5.十二朝 6.二腊（十四日） 7.半月 8.三腊（二十一日） 9.满月 10.三月之末 11.百日（百晬、百岁） 12.周岁（周晬，头晬）这些日期之所以重要，无疑是因为它们被认为婴儿生命中之危机，或出险期，或成熟期：三、五、七日及其倍数（十二、十四、十五、二十一）日，又“三月之末”或百日，都可说是时间的关隘，在这等日子上举行的庆祝和他事，必含有希望和帮助婴儿安然度过之意；到十日，满月，和周岁之日，则他将要或已经过了旬关、月关、年关，所以也举行庆祝和他种典礼。又婴儿是被看作不洁和特别易于为危险所乘的，然满月或将满

三月，则他的不洁性已渐消失，特别危险期也将成为过去，故用那等日子为他和外人以及甚至一部分家人的初次相见日。

（满月或三月之末之并为产妇复与家人社会交通之日，见上章（21）款。近人琴石山人《稽古录》云，满月二字始见《北史》，其以为庆宴，始于唐，又元稹集有妻满月诗。故知乳妇踰一月亦称满月。）世俗在百日及三、五、七等日所感到的惴惴不安，观《东京梦华录》百日“移窠”之文及下说，便可想见一斑：

“百日关”见本章（18）款。

清水《翁源生产风俗》：婴孩生后三五朝时，很易发病，啼哭，抽搐，不吃奶，俗谓之“发癩”，“有三朝癩”，“五朝癩”，“七朝癩”，“锁颈癩”，“鹅喉癩”，“红癩”，“白癩”……等。“发癩”易使儿死，死亡率恒在十分之六以上。〔参看上章（17）林祥锦试卷。〕

七日一腊之说，疑非此土所本有。姑引下文备考：

田蕤蘅《玉笑零音》（近人琴石山人《稽古录》引）：人之初生，以七日为“腊”，死以七日为忌。一腊而一魂成，故七七四十九日而七魄具矣；一忌而一魄散，故七七四十九日而七魂泯矣（面56）。

（乙）在上述诸日期举行的事项：1.“接子” 2.悬挂避邪（？）物 3.落脐灸凶 4.洗儿 5.落胎发 6.见家人 7.命名 8.告祖 9.出行 10.抓周 11.换食 12.受贺及送礼饗客以下分别略加讨论。

1. 接子

上引内则篇外，再看：

《左传桓公六年》：子同生，以太子生之礼举之，接以太

牢，卜士负之，士妻食之……。

《大戴礼保傅篇》：古之王者，太子乃（始也）生，固举之礼。

《千金翼方》卷十一：小儿始生，即当举之，举之迟晚，则令中寒，腹中雷鸣。

民十五编者在《中国古代的成人礼（冠礼）》中这样解释内则所谓“接”子曰：“接，是父表示承认其子之意。接礼在世界各处常见。古Norse小儿既生，被置于地上，其父有命，始得抱起，否则旁人只能听其自毙，或殄杀之。以宴会形式出之的接礼也常见，例如Amsxosa人所通行的。郑康成不明此义，读‘接’为‘捷’，训‘捷’为‘胜’，‘谓食其母使补虚强气’，何怪姚际恒读之评他一个‘迂’字。

左传桓公六年……（云云）足征内则所言，不是响壁虚造的话，而是历史里有过的事实。”编者现在还不觉得上面的意见有改正的必要，且因为看见“接”“举”同从“手”，愈信它们原来是指那奉父命将子抱起之一举，而太牢是那与举子同时举行的盛大的宴会或告祖所用。接或举者，不弃之谓。又下引《诗经》所云，寝女于地，许是“女婴我本不欲举，然而也不必弃之，姑让她活着卧在地上可也。”

《诗经》小雅斯干：乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋，其泣喤喤，朱芾斯皇，室家君王。及生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。无非无仪，唯酒食是议，无父母诒罹。

2. 悬挂避邪物（及射）

内则所云男生设于门左的弧，或许是避邪物。至于射，《中国古代的成人礼（冠礼）》以为“无疑是禳除不祥，使不能为幼

儿患”。礼学家不明此意，又不明男设女否是重男轻女之意，于是有下面的话：

《礼记射义篇》：男子生，桑弧蓬矢六，以射天地四方，天地四方者，男子之所有事也，故必先有志于其所有事，然后……

《白虎通》：天子太子，使士负子于南郊，以桑弧蓬矢六射者何也，此男子之事也，故先表其事，然后食其禄。必桑弧何，桑者，相逢接之道也。保传曰：“太子生，举之以礼（孔广森补注本作：“太子乃生，固举之礼”），使士负之，有司齐肃（孔本作“参宿兴”，参谓三月朝也）端綏（孔本綏作冕），之郊见于天（孔本作：“见之南郊，见之天也）”。

《韩诗内传》曰：“太子生，以桑弧蓬矢六，射上下四方，明当有事天地四方也。”

如其编者没记错民十六十月间杨振声（现充清华大学国文系主任）在广州的谈话，山东蓬莱至今尚有儿生设某物于门左或右之俗。射事至少在现代中国南方若干省还存留着，俗名“射天狗”。据俄国学者某氏云，满族也有男生设弧女生设悦之俗；他而且说此俗与一个保婴女神有关，不知果然否。

今俗产家有悬挂其他物事于门上者，用意不悉。

（1）袁洪铭《东莞生产风俗谈》（《民俗》）八二期）：无论哪人家生产时，必悬挂生姜于门上，生男孩挂于左边，生女孩挂于右边，是取男左女右之意；若双生者，则两边皆挂。故吾乡的人，一见门上悬着生姜的，知其一定生产了。

（2）陈万里《西行日记》（魏建功从北大国学周刊剪赠）记陈水镇俗：居户门外高悬草束者甚多，编制纵横，各五束，或六束，复以二束相向交互，其间交叉点上有一贴红纸之

小木片，以泥土黏之，上书长命百岁四字，上方以草束之，成一三角形，四周插小纸旗十数面，并以红纸束之，余见而异焉，爰询诸市人。据云，一家添丁则戚属故交于第三日即为之张草束于外墙，名曰编草。主人必以酒肉相享，犹京俗之喜三也。此风不独陈水附近为然，即曲沃所属亦盛行之，此则据赶车小刘所述如此云。

产房门上悬挂避邪物之俗，姑附志于此：剑岳《乡居随笔》面8：乡人产后，无论穷富，总要把捞网一具，挂在产房门口，又把历书镰刀木尺等，一并挂在网上，门前还要燃着多烟的干秧秆紫，挂的要挂一个月，燃的要燃九日，才可无事。（防“锁鬼子”也）

3. 灸囟

《东京梦华录》所说灸囟，或与张清水所报告的“赞黄”（用“熟热鸡蛋抚擦额部及全身”）（均见上）同意。从这两桩举动以及剃胎发时之将囟发保留（见下5.），或可结论古今人热心于“保囟”。再看：剑岳《乡居随笔——兴宁的迷信》：钉棺钉凡殁死人，盖了棺后，便钉棺钉。当锥钉时，钉声是很响而且很可怕的。这时，凡有身的妇人和初生的婴儿，都不可听着，要远避。但是初生的婴儿又不可外出，于是有一法，就是把镬底的灰烬涂了婴儿的囟门，便可无事。

4. 洗儿（上引文外，再看：）

唐孙思邈《千金方》·初生出腹论 新生浴儿者，以猪胆一枚，取汁投汤中以浴儿，终身不患疮疥，勿以杂水浴之。儿生三日，宜用桃根汤浴，桃根，梅根，李根各二三两，皮亦得咬咀之，以水三斗，煮二十沸，去滓浴儿，良，去不祥，令儿终身无疮疥……

宋王焘《外台秘要》卷三十五：崔氏初生浴儿良日，此谓初生浴儿，以后重浴亦吉，寅卯酉日大吉，壬午丁未癸巳日凶。（诸方中有“三日浴除疮方”——桃李梅根各八两，煮三四沸。）清扬州石天基《传家宝》二集卷五：洗儿法 儿出胎浴洗，用益母草，若煎汤，入食盐少许，……洗毕拭干……然后绷裹……今执三朝古礼，将绷裹之儿复洗……。

三朝复洗儿法 儿至三日之后，俗例洗三，但夏月天热或可洗，若冬寒洗，恐风入脐腹，脐风由此而起，或只洗头面亦可。浴传若不洗三，长大皮粗起秕，不但洗三可已，即初生亦当戒浴，保固真元。北人不浴，但以旧绵拭口，或大小便处，略以水揩，所以北人软，南人壮实（南北二字，疑当互易），不徒风徒（土？）然也。如必洗三，夏天三四日后洗。冬天十多日后洗。用猪胆四个取汁，煎水七八碗，煎至四五碗，待水和温洗儿，一生永无疮疥。

《增广大生要旨》卷五：浴儿法 三日洗儿，俗礼也。今南方俱用益母草，或白露日收香苦草，煎汤，于落地时即洗。予意……不如迟以十日半月……浴汤，用桑槐榆柳桃五树嫩枝三寸长者，各二三十段，煎汤，入猪胆汁二个……周岁内可免疮疥丹毒之患，又可辟邪。北方生儿，多不洗浴，但以旧绵拭净，故儿多壮实。

胜利记天津俗（《大公报》）洗三：产儿的第三日，要给婴儿洗澡，谓之洗三，亲友内眷来庆贺的最多，大家还是送些小米鸡蛋等物，主家更是预备好饭菜招待亲友。这天是稳婆得意时期，给小孩洗澡以前随意假借小孩播起的三寸不烂之舌，说些吉庆话，哄得大家向盆里扔钱，意思扔得越多，将来小孩长大一定才大财更大，但是当时盆里大家所扔的钱都入了稳婆的

囊中，极尽滑稽的能事。

袁洪铭《东莞生产风俗谈》（《民俗》八二期）（小儿堕地，家人）立即捧了汤水给小孩洗澡。

不但洗，还要搓，而且能搓出什么“毛”：《增广大生要旨》卷五保婴门：先知百胜散

川白蜜 小磨麻油 鸡蛋清 黄酒 凡小儿初生洗三时，即以右物四种，各一调羹，和匀，先敷前胸，次敷后背，用新木梳略梳几梳，后以青布轻轻摩擦。如有白毛挺出，将镊子齐根拔出净尽。其毛尖头，黑而粗，极坚硬，长五六分。其余两手心，两足底，脑后两肩，尾骨等处，只须如法挨次而行，至少有数十根，多则二百余根为率，无论多少，总宜擦遍拔完，至要至嘱。惟所擦各处，有无不定，若竟无一根擦出者，可保长生；其有者，即夭折之根苗，一经拔出，止惊风，稀痘花，百病无虑，而伤风伤食诸小恙，更可少犯。如逾四五日，尚可拔，过则其毛渐次攻进，其为患实非浅鲜。

从上引各文看来，洗儿之期，各地不同：或在初生时，或择日，或在三朝，或在满月之日，而且从初生到满月，小儿许不止洗一回。浴汤里放的猪胆汁，树枝，树根，香草，葱蒜，果子，乃至亲友们“添”的钱，所取大概不外乎避邪和招吉祥之意。大生要旨所说的拔毛，必系俗行，以各种大同小异的形式存生于各地。参看本章（10）款收惊诀中“圆毛三十六般惊，扁毛三十六般惊”二语。

5. 落胎发（上引文外，再看：）

宋王焘《外台秘要》卷三十五引崔氏书：初剃儿头良日：寅丑日吉，丁末日凶。

清扬州石天基《传家宝》二集卷五：剃胎头法 小儿初起剃

头，只宜晴天可(和?)暖，如有风雨，可改日另期。……俗以满月日剃，亦不必拘。○小儿未剃胎头，不可抱近神祠司命之前，秽触神圣，令儿不安。剃下胎发，用红纸包放箱柜干稳之处。

周振鹤《苏州风俗》(《民俗学会丛书》)：小儿剃头，大都在弥月，或两月后举行。如在冬季分娩者，则待至来年二月初二日；盖俗谓二月二日、为龙抬头也。剃时由舅父抱之，注水银盆，开始剃刀，取其胎发入金银小盆，盛以色线结络。

叶镜铭《富阳的生产风俗》(《民俗》七四期)：一月到了，就请菩萨，请祖先，给小孩剃头(男孩大抵不满月就剃，女孩则一月或一月另几天才剃)，剃下的发，用一些猫毛，狗毛(临时从猫狗身上剪下来的)一同用红纸包起来，用红绿线扎好，保存起来。不肯轻易丢去。(十八年六月叶君来函说，胎发扎好，“挂在床上，小孩胆大。”又云：“小孩的发剃下来，放在葱盆里，聪明。”)

周胜皋试卷述合浦俗：婴孩剃下之发，每放在门枢之中，以为可免生疮云。

叶德均来函述淮安俗(十九年)：小儿于初生一月之内择一吉日剃胎发，剃时无论男女孩囟门上皆留着不剃，那处叫做“万年桩”；其他各处——连顶心在内——也只是东剃一刀，西剃一刀，并非全剃。又剃时，由孩子的母亲或他人抱着，手内拿着小如意(不论金子或银子的)一个，本年历书一本，孩子父亲的新鞋子一双，白线，葱。剃头的剃时，嘴里说着喜话。(自然钱也较平时多些)剃过之后，小孩用茶洗头脸。

剑岳《乡居随笔》：留鬚发 初生的婴孩，在百日以内，他的脑后留着一绺鬚毛，其余的发，通通剃去。据说，婴孩留

鬻毛，主大了有食禄，口福好。剃胎毛 初生的婴孩，在生后二十一日至一月间，便把他的头发剃去，称为“剃胎毛”。据说，初生儿不剃发，则易感风寒；把剩下来的胎发和酒饼末（酵母）少许搓成一个丸状，存贮在床架匣里，则婴儿便可永不感受风寒云。

汉族有剃胎发之俗，（原来的意思是去秽？）对于异族之不剃者，必特笔点明。留囟门发及保存剃下的胎发之用意，《发须爪》一书（上海，开明，1928）曾讨论到，可参看。

6. 见父——见家人

叶镜馆述富阳俗（《民俗》七四期）：如小孩（新生）已有姊或兄，暂不能睹面，须在一二日后，先用米筛纱筛隔着看过，方可正式看。

小儿忌见他人，他人亦不欲见之。故内则篇异为孺子室于宫中，他人无事不往，三日卜士（“卜士之吉者”）负之，卜乳母食之，且三月始见父；故富阳俗儿生一二日后哥哥姊姊也得先隔纱筛看过方可正式看。父亲主祭祀及其他重要的事，故见子之期尤晚。（又《内则》云：“由命士以上及大夫之子，旬而见。”《中国古代的成人礼》一文。点明这“旬”字，至少有三个解释，而以第三个为最佳。（1）郑康成注：“旬当为均声之误也。有时适妾同时生子。子均而见者，以生先后见之。”（2）或云：“子固以礼见于父，父则欲时时见之，又不可读，故每旬而见之。”（见《续礼记集说》）。（3）黄以周《礼书通故》第七《见子礼》云：“读如字，谓十日而见，则与三月见父之文违”；又引庄述祖曰：“旬当为旬之讹。说文：旬，目摇也，从目匀，省声；或从旬，作胸，大戴礼‘人生三月而彻胸’，即胸文之不省。卢注‘胸，睛转视貌’，

亦与目摇解同。‘旬而见’，申上三月而见之义。”庄氏此说，黄以周许为甚，但又以为庄氏“以昀而见为即三月末之见，皆据人君立文；此言大夫之子目昀而定，不必定在三月之末，故……别著之。”）

忌乳子的习俗，或可附录于此：

汉王充《论衡》四讳篇：三曰，讳妇人乳子，以为不吉，将举吉事，入山林，远行度川泽者，皆不与之交通。乳子之家，亦忌恶之。丘墓庐道畔，踰月乃入，恶之甚也，暂卒见，若为不吉。……江北乳子，不出房室，知其无恶也。至于犬乳，置之宅外，此复惑也。江北讳犬不讳人，江南讳人不讳犬，谣俗防恶，各不同也。……晦与弦望，一实也，非月晦光气与月朔异也；何故踰月谓之吉乎？

连叫化子也不愿意与产乳之家交通：

袁洪铭述东莞俗（《民俗》八二期）：生产后，若遇着乞丐到门乞米的时候，那生产的人家，乃向乞丐说道：“腥苏”，这句话即是生了苏虾仔——即婴孩，广州语。乞丐听着，必默无一言而去。因为人家生产未满月，是不给米乞丐的，而乞丐亦不要人家生产未满月的米或钱。

内则篇负子之士所受的束帛，现代粪夫、剃发师，及收生婆所索取的重酬，是他们自以为接触了产血、胎发、婴儿等腌秽，理所应得的；“喜钱”之云，当系后起。

7. 命名

关于命名的古今习俗和迷信，编者靠自己努力和同志帮忙，已搜集了一大堆资料。（其中一小部分，已见《小品》。

《民俗周刊》有张钦珮所写关于命名的文字，可参看。）他预备在最近的将来写一专文详论之。这里，除上引文外，只十二

分任意的再录几条。

甲、命名的忌讳

《礼记内则》：凡名子，不以日月，不以国，不以隐疾，大夫士之子，不敢与世子同名。

乙、女名，物名

《小说新报》（上海，国华书局出版）第四年第五期江崑莹著《寄龠随笔》（叶德均抄寄）：梁、王绳《瞥记》言：杭俗生子多呼以女名，盖取其易养也。吾粤亦有此陋俗。按此风由来已久。《宋书》，鲁爽小名女生；《世说》，晋，谢琰小字末婢；《唐书》，李君羨名五娘；此外尚多，不胜枚举。

蒋耐民来信（十五年）述直隶安国县小儿“叫牲畜名或用物名”之俗：牲畜及物名，均被人视为不甚重的东西；有子取其名而叫之，表示不甚宝贵。此等名以“羊儿”，“马儿”，“牛儿”为普通。

丙、表希望之名

蒋耐民函：有特别用意者，如名“锁”，取锁着不使走了之意；“铁儿”，取如铁般硬的活着不死之意；“栓子”，取栓着不能去之意。清钱大昕《十驾斋养新录》卷十九：小儿铁柱

北方小儿，乳名多称柱儿，或称铁柱儿。予读辛稼轩清平乐词，为儿铁柱作也。……则铁柱一名，宋时已有之矣。

叶德均来信（十七年十一月）：没有男孩的人家，女孩可叫“假小”。淮安人称男孩曰“小使”，“假小”即假小使的意思。（编者注：此名或许含有“招弟”即招“真小使”的意思。）剑岳《乡居随笔》：辞妹 招弟 生女多的人，来了一个女，心里烦恼极了，于是把新下来的女命名为“辞妹”或

“招弟”。据说，这样的命名，是有奇效的。

丁、僧名

日本桑原鹭藏的《关于袄教的一史料》（《史学杂志》），点明宋人王说《唐语林》所载颜真卿子颜硕的小字“穆护”，是袄教的僧侣的意思。（汪馥泉译《中国学术研究底成绩》，《语丝》五卷四十一期。）

戊、讨名姓

《续录勤县志》（广西）：讨名姓者，备果饌纸笔，抱孩童于天未明时伏路隅，俟有过路者，无论贵贱，虽乞丐，即邀请题名，且以其姓姓之。过者饮饌，为予姓名，赐儿金钱，否则截衣角与之，曰“压惊”，故小人家多有父子异姓者。乌程吴应枚诗云：

边隅生齿今繁盛 簇簇婴儿裹绣绷
村媪山农齐襁负 马前罗拜乞题名

是虽逢部使（？）亦乞之也。

关于（丁）（戊）两项，本章（11）款中还要论及，可参看。所应在这里点明者：命名礼古在三月之末，今在满月时，庄重举行，婴儿必须活到那个期限才被认为值得有名，并可与天光和世人见面，其先他只是产室中一个无名的血儿腥儿而已。从无名到有名，是婴儿生活中一个大进展。

8. 告祖，告神和拜见祖，神（上引文外，再看：）

袁洪铭述东莞俗（《民俗》八二期）煮落地段 婴孩生产后必用万寿果，鸭蛋，粉丝，油豆腐……等做羹汤，祀神及祖先。祭毕，则分给邻家及宗族吃，这名曰“煮落地段”。

叶镜铭述富阳俗（《民俗》七四期）：小儿生出，家人就在灶司面前，祖先面前点腊烛。到了三日头上，须做三朝，办

一些菜蔬祭祖先，祭毕，就请收生婆及邻舍来吃。一月到了，就请菩萨，请祖先，给小孩剃头。

初生或三朝，须告祖告神；满月拜见祖和家神、内则所云“接子”许便是此种举动；蒋耐民所记“锅洞里进，灶门口出”（本章（7）（丁）），本意或许是告灶。告母家祖先一节极可注意：必有人将说这是母系制的遗留。

古代的遗腹子，三日庙见：

《礼记·曾子问篇》：“君薨而世子生，如之何？”孔子曰，“……祝声三告曰，某（谓夫人之氏也）之子生，敢告。……三日，少师奉子升自西阶宾前，北面，祝声三曰，某之子某，从执事敢见。……太宰命祝史以名偏告于五祀山川。”曾子问曰，“如已葬而世子生，则如之何？”孔子曰，“三月乃名于祔（殡宫之主也），以名偏告及社稷宗庙山川。”

9. 出行

初生本不得离产室，婴儿平时亦忌讳外出（参看3.），然满月之日抱他出去走，则是表示他已出殓秽，堪和天光乃至世人见面了。倘若他出行是由母亲抱着，便是兼表示母的殓秽期也告終了。

10. 抓周（上引文外，再看：）

《颜氏家训》风操篇：江南风俗，生完一期，为制新衣，盥浴装饰，男则用弓矢纸笔，女则刀尺针缕，并加饮食之物及珍宝服玩，置之儿前，观其发意所取，以验贪廉愚智，名之为“试儿”；亲表聚集，致饔享。自兹已后，二亲若在，每至此日，尝有酒食之事耳。无教之徒，虽已孤露，其日皆为供顿，酣畅声乐，不知有所感伤。

宋僧文莹《玉壶清话》卷一：曹武惠彬，始生周晬日，父

母以百玩之具罗于席，观其所取。武惠左手捉（一作提）干戈，右手取俎豆，斯须取一印，余无所视。后累为枢密使相，卒赠济阳王，配享帝食。

颜复礼、商承祖《广西凌云瑶人洞调查报告》（民十八，国立中央研究院）面18：周岁 小儿周岁，蓝靛瑶人陈列土农工商各种用具，听其自己取择，以预卜将来小儿之成就，此种风气，系受汉族影响无疑。

11. 换食

剑岳《乡居随笔》：小儿周岁生辰之食品 小儿一周岁之生辰，例须食鸡鸭卵各一个，并吃鱼肉等牲品。据说：吃鸡鸭卵各一者，所以免儿暑天患疮疖等皮肤病也，吃鱼者，所以使儿将来免骨鲠也。

但我们疑心此俗的本意，是表示儿已渐长，可食大人所食之物，虽则仍有一部分食物，是他成人后才准吃的，看本章（15）款。改稿时又见下函：

樊缙十七年八月来函述重庆俗：小孩断乳之前，当于讌会时尝以鱼酒肉等，谓之“开嘴”。

12. 受贺，送礼及飨客（除上引文外，再看：）

周振鹤《苏州风俗》：是日（弥月，或两月后小儿剃头之日）例开筵飨客，谓之“吃剃头酒”；主人又染红蛋，五枚一络，遍赠戚串。

袁洪铭《东莞生产风俗谈》（《民俗》八二期）：是日（“出月”剃头之日）必把煮熟的红鸭蛋分飨亲友，同时还要送数十枚给外婆，这名曰“食剃头鸭蛋”。

叶镜铭《富阳的生产风俗》（《民俗》七四期）：满月的如系男孩，戚友咸送礼往贺，主人则设筵款待。

胜利《天津的产儿风俗》：满月：产儿的对周一个月，普通都要举行庆贺的，亲友亦都赠送些衣帽首饰等物，主家就预备些筵席酒菜款待来宾，这天比较讲究些热闹些。百岁：小孩生后一百天，谓之“百岁”，富家当然是要大张盛筵与来宾同乐的，普通一般，却大多是自家在饮食上丰盛些，并没甚举动。……

从上引各文可以知道产儿之家在儿生之三、五、七、十日，半月、满月和百日，受一般亲友和外婆家的探问和馈赠，并设宴款待来宾，翁源俗并于七朝或半月之后送姜酒给外婆舅母媒人……等（张清水），东莞俗于十朝“煮些酒菜送给外婆，及分飧邻属亲人”（袁洪铭）。戚友等的探问和馈赠，固然是表示庆贺，然儿生七日、半月或满月才去，原来恐尚有讳产乳之家而不欲与之交通之意。产乳家之款待来宾，或担酒送往，固然许是“表示感谢”，然不送则翻脸，其含有高度的强迫性可知；果然，则此等举动，原来的用意一部分许是产乳家向旁人告罪，或宣告污秽渐消，求许交通，或表示“承你们不嫌污秽而与我交通，我焉敢藉口污秽而不答报。”粪夫收生婆等的重酬在其初许不是“喜钱”而是压秽钱，同样，产乳家送给旁人的礼物在其初许不是“报喜”或分喜而是道歉。古俗于“三月之末”举行的事项后来改在“满月”日举行，不能不说是一个重要之点：因为假使内则所云确为古俗，我们便可结论乳儿与产妇的出秽期，是今早于古了。

（9）乳

（甲）小儿进乳前须服或种药物（见本章（7）（丙））。

（乙）开奶：

宋王焘《外台秘要》卷三十五：崔氏初哺儿良日，以平定

成日大吉，其哺不得令咸。又方：寅丑辰巳酉日良。又方：男戊巳日不得，女丙丁日不得。

高植来信述安徽柘皋俗（十八年六月）：小孩生下后，三天后至九天后才可饮母乳……人家生了小孩，便要请算命先生来择开乳的日期，或在第三日，或可第六日，或在第九日。第一次给乳与小孩子喝，谓之“开乳”。

叶镜铭述富阳俗（《民俗》七四期）：（婴孩所吃的）“开口奶”不是产妇的，须向人家去讨，盖这时产妇尚未有奶也。倘自家的是男孩，则被讨的人的孩子该是女孩；自家的是女孩，则对方该是男孩。如其两个小孩是同性，对被讨的人的小孩不利。

明司礼太监刘若愚辑著《明宫史》（见《学津讨原》第八集）《木集》（1）礼仪房（署在东安门外旧都府草场之东，向南），提督太监一员，掌印或秉笔摄之，掌司数员，写字管事数员，本房长随数员。掌管一应选婚吉礼。每年春夏秋冬四仲月，选乳妇生男十口，生女十口，月给食料，在奶子府居住。凡宫中有喜，铺月子房，则生男生女各一二口，在文华殿外西北临河之小房住；及报生皇子，则用生女奶口，皇女，则用生男奶口。（下略）

《礼记内则篇》：国君世子生……卜士之妻，大夫之妾，使食子。……大夫之子有食母，士之妻，自养其子。

问题：叶君所记的“讨开口奶”之俗，如其是起于无力请食母者之一种聊以解嘲的办法则已，否则择食母乳子或竟是讨开口奶的变相吧。参看本章(11)(甲)“换着养”条后面的按语。

（丙）断乳

《礼记内则篇》：食子（国君世子）者，三年而出，见于公宫，则劬。

《通天晓》卷二：画眉丹 小儿不肯断乳者，此法施之效。山梔三个 煨存性 雄黄 硃砂 轻粉各少许 黄丹一钱 共为末，生麻油调匀，俟儿熟睡，勿令知觉，以新笔蘸药，画儿两眉上，醒来自然不乳；未效，再涂，必效（惠直堂经验方）。又方无黄丹。

常氏卫生篇：此方屡试屡验，惟肝气盛者难验。又方：智远 细辛 三奈各等分 共研细末，入乳调，擦眉上，男左女右，二次即断，不可造（？）去。

《增广大生要旨》卷五有画眉膏方，用山梔一个，辰砂，雄黄，雌黄，麝香各二分，轻粉一钱。

此种断乳外用药，其实无效：

王公博《医学常知》《画眉散》条（《科学月刊》一卷十号，民十八）：画眉散是我国的药名，中等以上的中药铺都有出售。……在上海有许多人都用该药断乳。又谓该药系催淫药，以之内服，可以壮阳。按该药之配合，为麝香五厘，雄黄一分，焦炭一分，白芷一钱，苍术二钱（一服的量），亦有将各药随意加减者，是则画眉散之主药为麝香。麝香……新医用以为兴奋剂，可使心脏收缩力旺盛，而于中枢神经系，尤以呼吸中枢，发挥其作用最烈，亦有内用于痉挛，喘息，百日咳等。彼用为壮阳剂者固不可靠；若涂于乳儿之眉毛，谓能断乳，则尤为无稽之谈，而近于神秘。此种方法，与以符咒治病及移病于牲畜等之神医，似相仿佛。最近余将该药送中央卫生试验所分析，其结果，谓含有微量之砒，及多量之铁质。是则该药不过有补血强壮（？）而已。

参看小品四一九所记另一迷信的断乳法。

断乳亦须择日

《玉匣记》（《通天晓》引）：凡断乳，宜卯日伏断日，忌逢五逢七日。

剑岳《乡居随笔》：禾黄断乳 秧长分家 小儿断乳，要在禾黄的时候；兄弟分家，要在秧长的时候。这大概是取“丰食”之兆吧。

（丁）（附）孕乳被认为于小儿有害：

唐李冰《广博物志》（？）：南人继母有娠，乳儿病如疟，唯鸡毛治之。

《千金方》卷五上：小儿魇方 论曰，凡小儿所以有魇病者，是妇人怀娠，有恶神导其腹中胎，妬忌他小儿令病也。魇者，小鬼也（原注：音奇）。妊娠妇人不必悉招魇魅，人时有此耳。魇之为疾，喜微微下痢，寒热或有去来，毫毛鬓发、髻鬃不悦，是其证也。宜服龙胆汤。凡妇人先有小儿，未能行，而母更有娠，使儿饮此乳，亦作魇也，令儿黄瘦，骨立发落，壮热是其证也。（方一：炙伏翼熟嚼哺之；方二：烧伏翼末饮服之。）

《增广大生要旨》卷五：魇病 小儿三岁以内，胃气未全，谷气未充，专赖乳汁。若未断乳时，乳母先有身孕，儿食孕乳，肉消颇大，发萎腿枯，形如傀儡，状若早魇，故名魇病。又有母体虚弱，乳汁不足，早强粥饭，津液内亡，外资浆水，生冷瓜果，任其过啖，渐至此症。……治法先令断乳。

……

本章（乙）（丙）所引《可谭》，则称先后飞去，夜间复归就乳于母之鬼形儿为早魇。

(戊)(附)浙江图书馆所藏Medicine for the Millions(?)中云英国无知识的妇人误以为乳儿者可免受孕，故不令己儿在一年内断奶。我国妇女不是也抱有这个谬见吗？

(10) 幼婴儿童的魂

他们的魂灵似较成人的更易出窍，因之有以下各种救济及预防的方法：

(甲) 叫魂(或名喊惊)——收惊

关于各地流行着的方法，除小品五六(满州)、一八七、一九七之外，看黄诏年记的“通行于西江及南路”的九种叫魂法(1.唤叫，2.灸叫，3.祖叫，4.灶叫，5.睡叫，6.泼水饭，7.赎魂，8.做十保，9.调茅山筛)(见《新女性》月刊四卷十一号《粤属妇女的怪俗》)，以及下引另人的记录：

黎春荣《东莞风俗谈》(《民俗》四期)：喊惊 小孩子夜里睡觉的时候，若是醒着便啼哭，或从梦中哭醒，妈妈就说：是日间受吓，惊慌过度，以至魂不附体，到别处去了，所以睡不安而啼哭。于是给他喊惊，地点随人选择：檐下，小孩受吓的地方，卧室的床头地方。方法却是一样：烧着几枝香和冥纸，用铰剪或菜刀压着，喊者一手拿小孩的睡衣，在火焰上不住的摆动，另一只手握米向前后左右撒，口说：“……阿乜名^①的童年(谐音，表示魂魄的意思)来归啊，九天玄女圣母娘娘，带返^②阿乜名的童年来归，一觉醒，两觉到天孝(就是天亮)……”直等到烧完这冥纸才竭。这样，那个小孩的魂便可以归来，晚间能够安眠了。

① 粤语，什么名字的意思。编辑注。

② 粤语，带着的意思。编辑注。

徐思道《东莞底风俗：喊惊》（《民俗》五二期）：喊惊，我邑俗称喊同年，是招回魂魄的意思。……走到门前或孩子得惊的地方，把线香和腊烛点着插在地上，蔗腐（甘蔗榨余的渣，晒干后，作燃料）也烧着，于是把孩子的衣服前后招摇，手拿剪或菜刀，在地上拍响，把米粒向四方撒着，喊道：

东方米粮，西方米粮，南方米粮。北方米粮，四大五方米粮。民国〇年〇月〇日某某（小孩的名）同年来归啊！请到九天玄女，接魄童郎，昇返某某肝胆来归啊！来归觉醒觉瞞，觉醒觉乖，一觉还一觉，二觉到天皓（读厚，即天明）。圆毛三十六般惊，扁毛三十六般惊，大声小怪吓起惊，亚姨姪舅吓起惊，亚姊亚妹唤起惊，婶娘伯母吓起惊，吓起久时返得快，昇返同年某某来返啊！左门官，右土地，招魂童子，带魄童郎，斩开地皮铲地狱，收赎真魂兼正命，等佢（他也）同年来归。来归六脉安然，食茶酣，食饭香，食茶长血，食饭长肉，一年大，一年乖，随年长大，随月长乖，福爹旺母，福兄旺弟，根基稳固，寿命延长，来归一片光辉。火屎碌碌，童年归屋，火屎沙沙，童年归家。某某童年来归啊！认得旧时穿着过，魂魄跟从衫就归。熟let let 补返头毛须白！

当唱至“火屎碌碌”之时，那替人家喊惊的人，拿着小孩的衣服，向那小孩念下面的几句，念完了，便替那小孩穿上。他们认为如此，他的孩子以后要精乖伶俐了！

黎春荣写为“童年”的，徐思道写为“同年”。“童年”似乎更对，义为幼魂而不仅为“魂魄”。

叶镜铭《富阳的迷信的治病法》（《民俗》七四期）：小孩病时从睡梦中醒来，或身热吵闹，就去叫了会“收惊”或“收土”的老妇来。……“收惊”所用的东西同〔同于“收土”：“用来

一碗，碗里放水缸脚下的泥（缸底泥？），及银、铜、铁器各一，用小孩穿的衣服包好，覆转来，在小孩的头上、身上、脚上摇，口里说……念了几遍，将碗翻转来看，……缺的地方拿几粒放在一碗水里，拿几粒丢掉说……，唯说话改为“天惊，地惊，神惊，鬼惊，念念奔斗（下原注 疑问号，似指跌“舢斗”）惊，小人勿晓得，□□□□出一惊（原注：□□□□是从头至脚改换的，如摇在头上则说“头顶心里”，脚下：“脚底板里”），缺米的地方，也丢掉几粒，但不说什么，水碗里也放几粒。收好，这碗米也放在小孩睡的地方，水碗里的米连水泼在狗身上，意思是将病过给狗。

刘策奇述某地俗（北大《歌谣周刊》七七号）：倘小孩患烧热病，于夜间惊跳或啼哭，她们就要说他是闯撞鬼神，或被鸡犬惊吓，或被四眼（孕妇）摸打，非替他收经（当系“惊”之讹）。法如下：婆妈以线香一枝，燃着向小孩头上旋绕（须待小孩熟睡后方作法），而口中念道——一气念三遍：

一扫天星 二扫地灵 三扫人星 四扫鬼神

白花男子（是女孩，则改为红花女子） 本命身轻
念毕，将香插在床婆妈（床神）之香炉上，并烧几张钱纸。照此连作三夜。若小孩病好了，就买些猪肉来供祀。

下函述民间有名叫魂为“叫喜”者，叫时且得捉几个“螳蛛”。究竟是叫喜来自捉螳，抑反之，编者未暇细思，不愿武断；然从所捉螳蛛不止一个这事实看来，或可推论民间有信多魂说的。

上海珠街阁（朱家角）镇诸长圯来稿（十七年十一月）：

1. 小孩受惊，失去了魂（？），便将小孩的年纪月生（八字）写在红纸上，放在灶上；纸上放一碗水，并且点一付香蜡，磕

几个头。缓了一时，就在灶脚下，拿一只斗，斗上遮了包袱，点了一个火，寻觅灶脚下的螳蛛，嘴里并连连地喊“某官（敝乡呼小孩为官：第一个称大官，第二称二官……）归（读如居）来……”直到找着了二三个螳蛛，放在斗里，捧着斗，连走连喊，走到小孩睡的床上，把斗放在小孩枕边，放罢，把蚊帐放下，就算完毕。（原注：按成人、老人生病，梦中呓语，亦用是法）。2. 凡有人（年幼的多）生了病，梦中呓语，或神志不清，胡言乱语，那么就以为吓去了喜，必须叫喜。法在夜间行之。到了夜间，用二人，一个立在屋上，叫：“某人，归来！”下面立一个人应：“来哉！睚许！（驱物声，因恐野魂混进）”又法：在客堂中（或门前檐下——乡下行之）设一香案，中供喜神，水果干菜香烛等，就在壁边墙脚，桌椅脚下，轻轻喊着，找寻螳蛛，放于盖碗中，另一个连烧马甲，如是一喊一应，七七四十九声，然后捧着螳蛛盖碗，且行且喊，捧至病者房中，放于病者床上枕边，也将床上帐子放下，大家屏息候之，约数分钟后，方可揭开帐子。

全国风俗志下编卷七：广东大埔乡人，每遇小儿夜间不能安眠，其父即呼太阳以治之，俗谓之“喊太阳”。其法以日初出或将没时，备香楮等事，向日焚之，口内祷祝，略谓我家小儿不安眠，恳求太阳保佑，一觉睡到天大亮等语。事毕将纸灰携回，涂于小儿额上，有余则放之床头，据云可保小儿安眠。

参看本章（14）（乙）饕夜啼歌。

（乙）压惊

小儿跌倒，受惊，打喷嚏时，大人均立即念或种咒或兼做或种法，以防止小魂灵出窍不归。

山东泰安燕志僑来稿（十七年六月）：据说小孩的魂最不

稳，最易闪落，若摔倒或吃吓，可速由地上作撩水状，摩于他的头上，呼名安慰，方免落魄。其语曰：“□□呵，家来吃饭了；摩拉摩拉毛，吓不着，摩拉摩拉头发，吓着人家……”这样反复的慰唤。（若失魂昏睡，可于门外焚纸求神带回，手拿他的褂子，呼名引回家中。）

剑岳《乡居随笔》：小儿跌倒，其母恐儿的魂堕地不起，俟扶儿起了，即取一把乾秆，走到跌倒的地点燃着，口里低声念道：“如火红！如火亮！”念毕，复持衫裙作帕起的手势，口里又低声呼着儿名念道：“某某起来哪！某某起来哪！”

小品八四：绍兴的压惊祝和嚏祝；

小品九四：诸暨和京兆的压惊祝。

小儿有许多病，其实并非起于“惊”——这连旧医也知道。

（丙）防魂被夺

周胜皋试卷述广东合浦俗：婴孩将往外祖母的家或其他的人家，先要在家中煮饭的锅底取些黑烟，涂在孩子的凶门上面，谓之“担锅”，意为纵到人家，亦食家中之食件，总不会有意外的受惊或疾病（下原有疑问号）。

剑岳《乡居随笔》面19：夺魂 如果你把镜去给人家的婴孩照照，那你一定会被他的母亲骂一顿，因为俗说，镜照儿面，儿的魂会被镜夺去。

睡后勿画面 人睡了之后，勿用颜色涂画他的面部。因为人睡后，魂暂时离开人身，面部被画，魂返时便认不识身主了。余幼时，看见一个小学生画一个正熟睡的小学生的面孔，先生见了，大加呵责。据先生说：从前有一个小孩子，睡后被人画面，魂返来认不识，徘徊久之，忽一阵大风吹来，魂冲散

了，这个小孩子，便永久不再醒了。

于飞记重庆俗信（十八年一月）：不能拿镜子给婴儿看，否则会变呆。

叶德均函（十七年十月）：淮安有小儿之家，晚间用一个碗或杯倒置，以防人家叫魂时，小儿之魂误被叫去。

（丁）储魂

下文所记的收禁八字，可释为储魂——八字者，魂之代表也。（比较本章（11）（甲）苏州存放寄名袋之俗。）

亦梦《神与小孩的几个关系——陆安民俗》（《民俗》六一、六二期合刊）：收禁 有的小孩子，多患难疾病，母就把他的生时日月，交给算命先生（专替人家算命的瞎子）收禁。大概收禁的法子，就是把孩子的时辰八字写在布上，放入坛里（或放在一种煲东西的陶器里面），算命先生把这东西，在他自己所设的神坛弄法后，就把它送到注生娘（打理注造生人的女神）的宫里去（？），（有的是将所写的时辰八字，入在红布袋里，交给别的神收禁的）。等到认为可开禁的时候，就叫那个算命先生，再弄点法术。时间多在出花园的时候，即在十六岁间。“出花园”这个名词，又似乎有点神秘了，我实在不大了解。至于收禁这个意义，大概就是一种特防小孩早死的一种手段。

关于“出花园”看本章（23）。

（戊）本章（12）将叙到的颈锁，某君说用之者目的在把魂灵锁住。然这究竟是否用颈锁的唯一用意，编者以为有讨论的余地。现在且写这样一句结束本款：种种保赤法，有些是根据灵魂论而来，又有些是后来才被世俗用灵魂论去解释的。

（11）使儿易育法

犹如上款所述的不是所有的来自灵魂论或现用灵魂论去解释的保婴法，本款所述也不是所有的使儿易育法。但是保婴法之出以残伤肢体和佩带圈锁及或种避邪物之形式者，我们分别放在（12）（13）两款里去讲，其余的收入本项。

（甲）认干父母——过继——易姓名

《全国风俗志》下编卷四：杭州承继干儿子干女儿之风最盛，盖唯恐其不寿而以出姓为名，其实亦不过以有事为荣也。干爷干娘送礼，以包袱兜肚二物为重，其余尚有衣帽鞋袜等项。若云取名压贴，此中丰啬不等。……

同书同编卷五《赣省风俗》：小孩有疾病，不但祷诸菩萨，且有求之乞妇者，则尤为荒谬，如挽乞妇拜干娘之举是也。盖误于迷信之说，不曰冲动关煞，即曰遇着生前父母，且均如法禳解；若无效，最后乃挽一女丐，另嘱人抱小孩拜之，其亲生父母，口称“拜干娘，拜干娘，自今以后，与干娘一样”，或曰“与讨饭的干娘一样”，连呼不已，乞妇亦高声以“贱头贱脑”四字答之。幸而该儿已愈，丐妇即以乞得之饭，每日来喂儿一次，该家须给饭一二碗以为报酬，乞妇亦得为干娘丐。此风赣省到处皆有之。

吴振鹤《苏州风俗》：生子恐不易养成，则……，或寄名于子息众多之人家，托其荫庇，得以长成。先择吉日，备筵为寄父母寿，寄父母必出见面钱，以及衣、帽、鞋、袜、手镯、项锁等，其中以包袱、肚兜、项领三物为最重要，曰“保领大”。（“大”吴音“肚”，“保领大”者，取“包、领、肚”之谐声也。）当寄儿入门，必于木梯中穿过，寄母接而怀之。红绸袋一口，中藏寄儿庚贴，以万年青叶副之，悬于厅堂，曰寄名袋。寄父母又为取名，与已生子女同列。每年年节，寄父

母备肴送儿家，曰送年夜饭。其余诸节，亦互有赠送。

胜利记天津俗：认干娘：有的小孩生来命硬，父母招养不着，必须经过算命先生算出认一位与小孩命运相合的妇人作干娘，干娘亦必须门当户对，儿女双全才行，两家由小孩的关系，亦就联为至亲。

梅县杨向衡试卷：孩子体弱多病、（卖给神另取一名而呼之外），许之于伯叔兄弟亦可。这个举动，俗名“安乖”。

梅县杨淙试卷：儿童的八字如与父母的相冲时，儿童便要过继与伯叔父，或既死的伯叔父，或邻近同宗，以避免这“相冲”。

蒋耐民函告直隶安国俗：等干娘：子生后，认一无妻的人作干父，等其干娘娶来，俗所谓“等干娘，寿命长”是也。

樊纘自洛阳来信（十九年四月）：豫俗，第一胎儿，须认姓刘的做干爹，盖“刘”者“留”也，故小孩有名“留住”者。

蒋耐民第三函云：认穷人多子的人作父母之说，吾乡（直隶安国县）亦有，不过尚须增加一个条件，就是干父母须姓刘（留，刘，同音）。

为小儿认干父母或将他过继给伯叔同宗，用意固然是使他易育；但既然有时是因为他的命太硬，能剋父母，才有此种举动，故它们亦可说是父母的一种自卫，用以代替“不举”的。福寿双全的人命中当然有子，乞丐之子则连鬼都不屑去搅扰，故这两等人做干爹妈的资格均极高。又：认未娶妻的人为干爹者固然有，然惠顾乞丐时则只找干娘，可见干娘或较干爹为重要。

蒋耐民述直隶安国俗：“姑的裤子，姨的袄，妯子的ge la

逃不了”：姑，父的姊妹；姨，母的姊妹；姪子，母家兄弟之妻也。姑的裤子，即姑做成的裤子，……。ge la，小儿的围巾。“九女儿的兜兜”：九个女子用九色布做成的lou lou，穿了可以成人。

上述两种举动，都可说是干娘在或种意义上比干爹还重要之证。它们和杭俗、吴俗干娘送包袱兜肚（见上）同意，表示该儿等于她亲生的。又仿佛杭俗干儿女报干妈以裤带，北平俗送干妈一条或几条半制成的裤（裤裆未缝的），意同。包袱和裤带，会不会是象征胞衣脐带的？

蒋耐民述安国俗：“换着养”：彼此互换，生后即实行，其有三年者，有三月者，有一月者。

这条固然令我们联想及《东京梦华录》里的满月“移窠”〔见本章（8）〕，但尤其使我们对于内则篇所说的君和大夫之子有食母〔见本章（9）〕，重新加以考虑：古代的卜食母会不会也含有“换着养”的意思？下面的三个兴宁俗，“过房”略等于上面的过继，“卖名”略等于认干父母，“喊疏”尤妙，若采用之，则小儿虽实未而亦等于“谓他人父”了。

剑岳《乡居随笔》（第46—47页）：小孩子多疾的，算命先生一定说：“因为和父母不相生，卖开去，便可无疾了。”卖开去，有三种办法：（一）最严重的是“过房”，真的把孩子卖给他家去了。但是也有半卖的，是把孩子卖一半给他家，余半仍归原父母。这样的，将来由两家各娶一妻给他。这样的两妻，不是妻妾制，乃是两妻制，俗称为“两房嫂”：甲房嫂所生的子女，归甲房所有；乙房嫂所生的子女，归乙房所有。

（二）其次是“卖名”，这是假卖，由父母把儿的生时月日，写在红纸贴上，送到一个族人或戚家的“财丁贵”的老辈子处

去，就是把孩子卖给他了；那老辈备少许身价（少至九文钱亦可），恭恭敬敬的接着红贴，请这孩子吃一顿好菜，重新命他一个名字，就算礼毕了。听说，这样“卖名”的假父母死了，这假儿子也有服短期的丧服的。又有一种卖名，不是卖给人，而卖给观音王母等神的〔中略，见（乙）〕。（三）最普通的是“喊疏”，就是教儿子不要叫爸爸妈妈，教他叫“阿叔”“阿伯”，甚至有教他叫“哥哥”“嫂嫂”的，不过居少数罢了。

又是一个己儿虽实未而亦等于“谓他人父”之办法：

蒋耐民函告安国俗：“姓旁人的姓”：另一人有多子，己子生后，送与多子之人，姓多子人之姓，由多子人起名，宛然他家人了；待子成人，再改本姓。

讨姓名的事〔参看本章（8）（乙）7戊〕，有儿生即举行者：

蒋耐民惠函谈直隶安国俗：人口很少的人家，最希望小孩的产生，但是小孩生下来，又恐不能成人，因此行撞名，手续是：小孩落地，即使人用棉被把小孩包好，不使受风及见天日，向街门外走，遇着的第一个人，便是小孩的干父母，并不改姓，但求遇着的人起一名字，此后两家便成了亲戚。干父母死了，干儿子的孝服全与亲生子一样，但无继承财产的权利。抱着初生的小儿，若遇见了同宗的人，则仅起一名字，便算完结，无所谓认作干父母，成亲戚也。

被认为干父母，于自身有无不利？

蒋耐民函答云：不过日后被撞着者之亲子若夭折，迷信太深者，有所谓“认一干的，死一亲的”之说，然大多数人则以为无关也。

以上认义父母，过继，易姓名，“换着养”，“卖开去”，乃至穿“九女儿的兜兜”都是象征地表示小儿是旁的女人（和

男人)所养,如此则他将不至于因本父母福薄而夭折。

(乙)献儿给神佛

有儿未生已许愿将他献给神佛者,有既生而献者。献可分为真实的与象征的(易名易服而仍在家)两种,到相当时,并可赎回。

《全国风俗志》下编卷五:安徽寿春俗,小孩体弱多病,有舍于寺院,过十二岁始领回者。

胜利述天津俗:“认师傅”:因为小儿生来命运强硬,或者过于懦弱,恐怕生命不长久,就使小儿在任一庙寺内记名出家拜师傅,意思是“跳出红尘外,不在五行中”,掌生命大权之神,对于该儿的生命意思是无权过问了。但是,小孩还是照平常一般的住在家里生活,不过在年关、节关,给师傅送几块大洋而已,并且有的师傅,一到年节,不等徒弟送来,就亲自挨家去讨要的。这种事业是僧道行的好买卖。小孩大了在相当的年岁,还必须还俗跳墙的。胡朴安编《中华全国风俗志》下编卷一:天津北仓镇,每年当春夏之时,有一种小儿跳墙之风俗。大凡缺少子嗣之人家,忽然生下一个男孩,自然爱如珍宝,但一方面却时时惶恐,或多病,或夭殇。因此为父母者,往往带领小儿,到庙中烧香祷告,求和尚给小儿起一名,俗称“寄僧名”,其意盖谓自此以后,此孩便算出家。寄僧名之孩,往往作僧人装,直到十二跳墙还俗才能更换。跳墙事前,须择一吉日,买簸箕一只,毛帚一把,预备老铜钱八枚;及期,为父母者带领小儿,向神象前焚香祷祝,一面使小儿持簸箕及毛帚,拂拭香案,洒扫地下;左右手各持老钱四枚,旁观之人喊声“赶和尚”,小儿便将手中之钱向后撒去,跳下板凳,并不回头,直跑至家中,此即所谓跳墙还俗也。

周振鹤《苏州风俗》：吴中有小儿寄名神佛之俗，大半以初生夭折，如寄名神佛，则邪魔不敢试其技，乡里多信之。先是其亲至庙烧香，用红布或绸制囊，置小儿年庚，万年青叶副之，俗名寄名袋，悬佛龕角上。自是以后，每旧历年终，庙祝备饭菜送小儿家，曰年夜饭。至所寄名之神佛，以观世音及关羽为多。生子恐不易养成，则……，或立愿为阴间囚徒，终身或若干年。比种囚徒，大都属于本境土地，分二种：一种曰暗犯，一种曰明犯。当清季之世，十月朔有三节会，各境土地出巡，率领诸囚，游行街市。明犯则木铐，索银，衣罪裙。娇娃鸡皮，镢铛蔽体，煞是可观。至暗犯则仅填牒，烧香而已。此风吴中已少见。

下引剑岳所记的将小儿“卖”给神而倒反出钱给庙祝，在逻辑上似乎说不过去。淮安人就比较高明了：他们不说是把小儿卖掉而说他是“买”来的；故下引叶德均所记的烧钱纸，如其我们没看错，正是父母们向神灵付小儿的身价。将小儿“献”给神和向神“买”儿是两个不同的，虽则有几分相似的观念。

剑岳《乡居随笔》记有三个把小儿“卖开去”的办法，其第二为“卖名”〔见(甲)〕，但：“又有一种卖名，是不卖给人，而卖给观音王母等神的；这种就不须（不收）身价，而且还要出些钱求和尚代神命个名字。以前我有一个伯父，他的名，本是福生，但是大家叫他为‘王壬’，后来才知道他幼时曾卖给西王母神，而且是咸丰壬子年生的，所以西王母神（庙祝）便命他为‘王壬’了。”

淮安叶德均来函（十七年十一月）：如果以前所生的小孩不易长大，则下次生小孩（限于男孩）在“三朝”进香烛谢菩萨及祖先时，另用一些（量数多少不详）纸元宝焚化，这是取

孩子是用元宝买来的意思。这个小孩可取名什么“买子”，大概第一个叫“大买子”，以下的叫“二买子”、“三买子”，或“小买子”等。

(丙)百家锁，百家衣，百家食等

百家锁：见本章(13)款。

胜利文云天津俗，多于小儿的“百日”为之戴百家锁，穿百家衣。这百家衣，是“向亲友各家，每家乞布片一块，缝在一起，裁作小袄一件，给小孩在百岁生日着穿。以上两种意思，就是希望小孩长命。”

《全国风俗志》下篇卷五：安徽寿春，小孩体弱多病，有用大红布袋向别姓家取粮食，谓之百家饭，俗意为免一切灾害。

剑岳《乡居随笔》：百家饭 乞丐饭瓢里的饭，叫作“百家饭”。小孩子多疾的，其母常向乞丐乞些百家饭给儿吃。据说：吃了百家饭，小孩子便可佳健无疾了。

如其穿“九女儿的兜兜”〔见(甲)〕，几乎等于得九个干娘，穿“百家衣”也可以说是等于得一百个干老子！但若说是等于添了百家的福，似更佳〔比较满月洗儿时众亲友的“添盆”——见本章(8)〕。医方和法术中也常有用“七家”或更多家的某物的。

(丁)烧替身

蒋耐民来信：“烧替身”：用纸糊一小人，于阴历正月十五日，烧于司儿童之神奶奶庙前，用意所在，其说不一。一则曰，神有用人的时候，就得叫外边的孩子回来，所以孩子有夭亡的；用纸人送于神前以备用，则生者可以不被叫。一则曰，纸人即替活着的儿童回庙，从此消帐，活着的儿童即可以不死

了。

胜利述天津俗：还娃娃：如系因抱娃娃而有孕的，生产小孩后，必须按照当时在娘娘神前许愿的数目还去。如昔许愿还一百个，还愿时可以塑九十九个小泥娃娃还去，其余一个当自己的孩子，留下作新生小孩的哥哥，一样的有名字，有衣裳，有饭食供给，并且一年换一回大的。据说有的家中常供着一个带胡子的小泥团，却比生人的辈数还大呢。

下面说的鸡和鸟，似乎也是小儿的一种替身：

高植函述安徽柘皋俗（十八年六月）：普通人在一年之中要算一次或数次命的，小孩子每年算命次数为最多。若算命先生说某人在某时日有灾星或其他不利，则被算命的人将按照算命先生所说的方法去做。大概方法有两种。一种是在家内躲藏一天不出门，或绝止于某一定期限内不至某一方向去。因在家内躲藏，可以躲避意外之灾，而不向某一方向去，可以避免遇见意外之灾。一种是许愿：在某日向某菩萨许愿，定于某日还愿。在还愿之日，许愿者要亲至庙中塑像之前（或由人代为）杀鸡一头，并放粑粑许多块，任别的小孩子吃。鸡自头砍掉，鸡身是可以带回家的，唯鸡头不能。

周胜皋试卷述合浦俗：“四月八，老乌发”——在四月八日，用彩布包苍术粉作小人之状，称为“老乌”。佩于孩童的襟头上，谓一切灾难，俱为老乌所担受。至五月五日，捉蟾蜍，剖西瓜船，以纸钱（烧给鬼神的）令孩童吐口沫于其上，放蟾蜍老乌纸钱等于西瓜船内流之江中，谓之“送老乌”。

参看本章(18)高植所记的“解法”。

(12)残割肢体

下引蒋耐民所记的“割手指”，目的许本在用指祭神，以之代替全身。至于男孩穿耳眼（或并带耳环），普通诚然说是和男名女名同旨趣的。但女孩们自身穿耳眼的原义会不会部分的同于割手指呢？又各地对于穿男孩之耳，都是解释为“表示其为女子”吗？

蒋耐民来函述直隶安国县俗：“割手指”：小孩初生，即将其最小指用刀或剪，割去一节或半节，去小指之一部分并不妨事，而成了不完全之人，司儿童神就不喜爱了。此法通行，人皆知之，但是能实行的少……余仅见过三人，二人去左手的小指之一节，一去小指一节之半。

“穿耳眼”：穿耳眼是中国女子的行为。女子在中国的地位不重要，故……生男而穿耳，表示其似为女子，不在男子之列。

辽西王华隆《内蒙古人民之生活状况》（见东方文库第十种蒙古调查记，民十二）：男儿生后，或穿耳孔，坠环圈，自谓易于生活，迷信使然也。

广东文昌周庆云试卷：难养育儿童之家，若生了儿童，必……将一耳朵穿一小孔，系以安耳环，谓易使儿童长成。

剑岳《乡居随笔》：带瑕病 算命先生说：“小儿八字带瑕（绍原注：下原有疑问号；“瑕”是什么，剑岳先生似乎也还不知道，参看《制瑕》条。），长大了，就会沾废疾，小的，面生疤痕或痘瘢，大的，会瞎眼跛脚驼背，不过可以制，法是把小儿的左耳穿个小孔，带上耳环；但是有时也不灵，不过穿了总较无患。”常见有许多男子穿耳带环的，大概就是信奉算命先生吩咐的吧。

周振鹤《苏州风俗》：生子恐不易养成，则……，或穿一耳以破面相。

编者疑心“破面相”，多分象“割手指”而少分象名女名。穿耳的目的若在拟女，试问为什么只穿其一？又穿耳当然是以备戴环，而环在俗人心中则为一种“神秘之刑具”〔见(13)引亦梦文〕。

(13)保安避邪物的佩带悬挂(涂衅附)

(甲)佩带物(暂时的和较永久的)

用自然物品（如下引西班牙的辟惊石）者，在我国虽不见得没有，然似乎以佩带钱币与金属品制的环琐为最普通。环等有说是“代镣枷”的，关于此点，参看本章(11)(乙)所引《苏州风俗》讲“阴间囚徒”的话。

《本章纲目拾遗》卷二：辟惊石 一名避惊风石。

《本草补》云，西巴尼亚国有一处土中产，石色黑而光嫩，取而琢之，或大或小，佩孩童胸前；遇邪风而起慢惊急惊，此石代受其患。邪气尽收于石内，自然破裂，孩童无恙。必须常佩永远，方可无虞，真可宝之物也。

广东合浦周胜皋试卷：孩子将离家中，取数枚缝纫所用的针插在孩子的帽上，意为“吉利”。“吉”俗之插，利口为针之别名。（编者按：这未必是插针的原意。）

直隶安国蒋耐民函：“带左千”ge la：安国之俗，人死后门前吊一把红白纸条，此风北京无之，纸条之多少，依年岁的大小而定，名叫“左千”。小孩ge la，取老年人的左千纸条实之，带着，俗云可成人。

广东梅县杨淙试卷：儿童常以龙须（正月初四至十七有舞龙灯及金狮，龙及狮系用纸和烛做的，头上饰以染红的麻芋，是为龙须或狮须）及符咒，佩带腰间裤带上，或胸前衫襟上，以镇邪魔。

周振鹤《苏州风俗》：生子恐不易养成，则祷诸神佛，领围项圈，或五彩股索，譬之犬羊。

《全国风俗志》下编卷五云：赣省风俗，每遇小儿初生，为父母者，必有种种之迷信手续，如凑“百家锁”一事，尤为全赣之通行品。其法以白米七粒，红茶七叶，以红纸裹之，总计二三包，散给亲友，收回时，必各备钱数百文或数十文不等，将集成之钱购一银锁，（正面镌百家宝锁，反面镌长命富贵），系于小孩颈上，即谓之百家锁，谓佩之可以保延性命。……（百家锁须百家钱，纵不然，亦要有数十家），故此外又有一最简便之法，即任唤乞丐，以一百余文或二三百文易其小钱百文，盖取其自从百家讨得者，然后以之凑购银锁，或镀金锁，或纯金锁，佩于小孩腹前。

《全国风俗志》下篇卷五：安徽寿春：又有曰认干父者，俗谓之“认干爷”；认满八人时，八人共釀金为制项锁一圈，加之小孩颈上，十二岁后，则八人为之去下；俗谓带锁时为“锁关”，开锁时为“开关”，一锁一开，则以为可以通身无病矣。

胜利撰《天津产儿的风俗》（十八，十一，二十八，《大公报》）：百家锁：向亲友邻姓各家，每家乞制钱一枚，凑足百数，编制钱锁，在百岁那天戴于项下，如百钱太重，简单的三四枚亦可。另一说法，向亲友处各讨铜元一枚，凑足百枚，买一银锁类物，百岁生日戴在项下。

广东梅县杨向衡试卷：孩子恐其不乖，父母则用长命富贵之钱或八卦银锁，系于其颈上，而孩子则可因此平安而且长命也。

《全国风俗志》下篇卷一载称天津北仓镇小儿“跳墙还俗”

时，须将左右手所持老钱各四枚撒去：“当小儿撒钱之时，旁观之人纷纷拾钱，带回家编成锁之形式，给自己小孩带在身上，照俗谚云，带了此锁可以长命。”

剑岳《乡居随笔》：小儿带臂环 我的儿女，是不带臂环脚环颈环，和不穿耳的；但是乡人却把他们的小孩环得周身。据说：“环是代枷镣的，带了才可无疾。”他们看见我的小孩，总是疑怪；因为他们以为我不是无钱买金银环的。

亦梦《神与小孩子的几个关系——陆安民俗》（《民俗》六十一、二期合刊）：（一）钢钱 一般乡人对于较老年纪的榕树，每多奉之如神，称之榕树公、榕树婆，其中以神庙两旁种植的为多，迷信的妇女，必于每年一定的期间，买点香烛银宝，去向这种公婆求钢钱（在神庙求的也有），给他们的小孩套在颈上，好象奉罗马旧教的人颈上套着圣像一般。这种“钢钱”，每串是用一条红绳和一条黑线，穿着两个铜钱而成的。这两个钱，任人选择，不过以铸造铜钱的那个皇帝的年号好点的，坐位的时间年多些，寿命也长的为佳。（铜钱原置何处，撰者没写明。）（二）耳环，脚箝 这种东西，本为装饰品，但迷信的乡人，常当它为神秘之刑具用，有些妇女，每向首饰铺购这两种东西……（耳环多是金银的，脚箝则多用银、铜或铁制的），有时于其上刻划着神的名称，或长命富贵等字样，……用意就是可使小孩长寿，不致早亡，以其有了刑具锁缚着故也。这些神秘的刑具，到了相当的年纪则脱去之。（三）香火（上略）办法是预备一些拜神的东西，到所应求的神庙去，拜时陈明求香火的事情，及后就把香炉上的香骨（即香烧后剩余的下节）取一对带回家，用四方小块的色布（如红色布等），折断香骨，缝在里面，成小包袱状，其一边再用布缝上一只适于穿绳的小

耳，串上红绳，给小孩戴在身上。如小孩欲外出时，或害了病，就要带这种东西。较迷信的成人，用这种东西的也有。

叶镜铭函告富阳俗（十七年十一月）：抱小孩出外游玩或作客，应替他或她（她大概不用的多，除非她是无兄弟无姊妹的独养女）挂一面小镜一本历在身上，这样免得鬼怪侵犯。

樊缙述重庆俗（十七年八月）：金银锁外，有用寿福双全人的裤带或其所常佩戴的东西来作小儿项圈的。

（乙）悬挂的

剑岳《乡居随笔》：妇人有小儿同居的住室，常喜用丝茅桃叶挂在门眉，或用经书或历书长剑挂在床上。据说：经书是最能镇压妖邪的，凡人看见邪鬼现身时，把经书投掷它，便可把它压死，或驱出千里之外，永不敢来。这种经书，孔家的最好，尤其是《周易》，释道两家的也有验。

（丙）涂鲜

蒋耐民函述安国县俗：“打花脸”：花面，即唱戏时去关公曹操所打之红白脸。乡间唱时，人多抱小孩去求戏上的人代打，花数枚铜元，取得一脸红白，就可长寿。

清赵学敏《串雅》外编卷一：避祟 小儿额上八十字，此乃旃檀王押字，鬼祟见则远避。 通俗：端午日以雄黄酒涂小儿额。

参看本章（8）（乙）3.灶炭涂凶。

（14）几种不合理的小儿疾病原因论，治疗法和预防法

这个题目的研究调查，必于那些用医药卫生学术服务社会的人们很有用，而且至少在某程度内必须他们负责来做。下面的只是一些实例而已：

（甲）天花（痘疮）

关于痘疮的病因论，治疗和预防诸法（宗教的，法术的，

药物的)，若将编者已见的研究资料条列于下，则太繁，整理则又因时间不够，不敢草率从事。姑将原见于《贡献旬刊》（孙伏园编）某期的二文一启，印在下面供大家参考：

《关于痘疮的迷信言行》叶德均 朱玉珂 江绍原

（一）天花（淮安风俗杂掇之四）叶德均

——呈江绍原先生

假使医生（当然是“古已有之”的汉医）判定是天花了，那么以下的事实就继续发生了。

当天花满身发出来，格外是手心脚心两处皆有了，那就是开始的时候，叫做“一朝”。由那天起到第二天叫做“二朝”，第三天叫做“三朝”，……若上浆（浆水）早，第四天可以叫做“五朝”，第五天叫做“七朝”，……如此的下降到十二朝，可以谢神无事了，这叫做“抢朝”算；若上浆迟，只好按天算了。这些皆由医生每天看的时候定。

由一朝起，在病人的房里供着痘神的牌位，用红纸写成粘一块木板或粘墙壁上，上面写着“供奉五位痘神之位”。在牌位的面前供香炉一个，烛台一对，筷子五双，白酒五杯，烟袋一根，放些烟在里面，白水二杯，一杯内放香菜，一杯内用胭脂染红的棉花一团或只放一些胭脂。每天进香三次（早，中，晚）或两次（早，晚），或还要到附近的庵庙里的痘神面前（各庵庙差不多皆有痘神）也照样的进。烟酒也是供痘神的，酒若耗去，那是痘神喝的，可以随时添。放香菜的那杯水是留给痘神上浆用的，若出大花者身上浆水少时，可在床前摆一桶水及刷锅把（注一）一个，因为水多痘神也可以多上一些浆了。放胭脂的那杯水，是因为月经在身上的女子里去犯忌，若有这

样东西，里去也不怕了。

出天花的若是男子，那么家里的人叫他“花哥哥”，若是女子，叫她“花姐姐”。无论花哥哥或花姐姐的屋里，皆不许杂人里去，他人或未出过天花的，也就不里去了。由一朝到十二朝这几天，家里人有几样应该不用和不吃的。若有许多房的大家庭不能全是一样的遵行，或有仇有意犯忌，叫他们不利，那只好自己本房里单独遵行。那些东西是：不用小粉浆衣裳，因为恐用小粉浆了之后，使出天花者身上浆减少，于他不利；不吃一切豆类及豆腐，因豆的“豆”字与“痘”字同音，吃豆的人岂不是把痘吃下去了，也恐与病人不利；又鱼只好吃白的，不可用油干炸，恐病人身上的浆没有，那不是同炸鱼一样的干瘪吗。凡家里人或邻居有人出天花，自家的小孩无论已出未出过的，怕气候传染他们，必须用红布一小条，上写着“天花已过”或“天喜已过”，粘在小孩身上，表示我们小孩已经出过了，请痘神不必光顾。

出天花者由一朝到三朝的应喝的东西，也有一定：一朝喝筍汤，二朝喝口磨汤，三朝喝曹鱼汤。这仅是汤，别的饮食却没有一定。关于汤，医生是会关照的，三朝以后腰子汤或肚肺汤或肉汤也没有一定。

再说医生吧，若是好花儿每天请他来一次，但三朝，是请他来两次的；坏的就要一天二三次了。医生的诊金有的每次来把他，同平时一样，也有病好之后再把他，还有每次把他之外，病好再把他，叫做“谢先生”。三朝与十二朝抬医生的轿夫，要给他们喜钱的。以上皆是有钱请医来家看的话，至于没有钱的到医生家里去的就没有一定了。

三朝这天，旁人若是遇见出天花的家里人必要向他偶或她

们道喜，（只要说一声“恭喜”）自己家里早上必定要煮些糯米粥，分别给人吃，但未出过天花的人是不能吃的；特别是给豆腐店及老虎灶（茶炉）各一碗，向他们各要一碗水摆在出天花的房里一会儿，然后拿出，这也算是替病人上浆。同时亲友们也送糯米粥及活曹鱼各一罐子，在曹鱼的罐子里又放一些香菜，这叫做“添浆”，意思是替病人添浆的。人家送来的粥及鱼也须遵守上节所说的忌讳。当送添浆的东西人来时，就把他送来的粥给一碗他吃，医生及他的轿夫来时也各把一碗，但好一点的医生是不吃的。还有一件事也应当注意，就是在三朝早上把家里的水缸里的陈水倒完，然后再上新水，如此则出天花的只得一人，以后别人不至于接着出了，因为疾病已经同陈水一齐去了。

十二朝谢痘神，过了这天就没有事了。这天旁人遇见出天花家里人也照三朝一样的道喜。谢痘神用：金花五对插在五个痘神头后面；五个红布条披在五个痘神身上；三角形的红旗一个，摆在神面前；香烛五份；面做的花龙一个，供在神面前。去谢神的应该磕五个头，又把家里供着的纸写的痘神牌带去烧。谢神在早间举行。另外庵庙里的道人的喜钱也是不可少的。又用面做青乌龙各一条：青龙投入井中，乌龙投入河中，其用意不得而知。家中的菩萨及祖宗面前也大烧香烛，并供金龙一条，（这由茶食店作后送上，但要把喜钱的。）预先在茶食店定做“满笼”（注二）若干份，凡三朝人家来添浆的各送一份。

注一：刷锅把是洗刷锅用的东西。

注二：“满笼”即较大的馒首，内用糯米做馅子。买时不象馒首以个算，而以斤算，普通每份二三斤。

附言 此篇因江绍原先生的来信有“极想一读”的话，所

以把它抄出。

又附 十八年四月叶君函：关于痘疮的迷信言行再报告一
则。淮安人家凡小孩未种过痘的，向他人家要一个
“洞房亮”（此系纸做的，是女子作新娘的那天把
它摆在头上戴的花的底下的）。在上面加七粒黄豆；
在腊月二十三或二十四日这天把它贴在小孩睡的床
上的帐沿边口的当中。因为二十四日是诸神下界，
恐痘神也一齐下来散播天花；谓有此小孩虽出天花
但可以减少天花的粒数了。过了二十四日方可撕去。

（二）京兆顺义县杨各庄痘俗 朱玉珂

出天花时，自出花日起至第十二日止，为危险之期。此十二天内，忌以下诸事：

钉钉子（钉一个针子，出天花者盲一目，钉两个则瞎一双。）

见穿孝者及行经妇女（若被此辈冲了，天花即现黑色，泡则下凹。）

刷洗水缸（犯则使出花者不安。）

油锅炒菜（鲜菜下锅一炒即缩；此防花泡下凹之意。）

生人看患者后回家（人客“既来不许回”，也恐天痘亦出而复回也。）

晚间以灯照痘（必须燃红烛，或以红纸捻沾香油点而照之。喜事之意，如此则天花出得好。）

患者房中宜放以下各物；

清水一碗，放窗台上（每日换新水，以十二天为限。用意：花草须水浇方能鲜艳繁盛，天花亦花也，有水则出得整齐。）

门上挂红布表示喜事之意；又凡生人来，见挂红即可止步

免入。

出天花时，若患者吵闹不安，现危险之状，家人即在患者房中祝云：“此儿若愈，必给娘娘（花娘娘也）去顶枷打扇，”谓之许愿。若小儿天花发痒，时以手抓，则家人应念曰：“花儿哥哥，花儿姐姐，照应着”，如是便可止痒。

出花后第十二天为谢“花娘娘”之日，应供之物如下：

纸马一付（共三张①花儿姊姊，②花儿哥哥，③花娘娘）；

馒头五碗（每碗三五个均可。供馒头意使小孩此后身体易长易大，如馒头之发也）；

烧饼一盘（供后，将烧饼上有芝麻的一层撕下，为“脱花壳”之意）；

炒熟黄豆一盘；

熟鸡蛋两个；

红纸制石榴花两朵；

纸手巾三块（给花娘娘，花姊姊，花哥哥揩手用的）。

以上二物，京北人用，京西等不用。

供后，将纸马一付焚于十字路口，谓之“送娘娘”。纸马出门时，速取所供的两个鸡蛋，剥去其壳，用之搓患者面部及身上。（取意天花壳脱后皮肤光滑，宛如剥出之鸡蛋，）然后将两蛋及其余物掷于路上，任人取食，所供之炒黄豆，则洒于路上（如是则痘亦可尽）。所弃之物，患者家人不许取食或带回家，若犯此，必使病者再发天花（谓之“后发花”）。所弃纸石榴花两朵，他人争取而藏之；将来其家出天花者若有数颗天花烂了不能结壳时，取纸花烧灰，调香油搽之即愈云。送娘娘时所弃五碗馒头，散于地上，若别家小儿于无意中拾得供碗中顶上一个馒头食之，身体必强壮，可永不出天花。

患天花至十二天后，若有数颗花儿溃烂出水，则购布手巾三方搽患处。此项手巾，可俟夜静时掷于十字路口，谓之“送手巾”。

小儿春季出过天花后，应于（阴历）四月二十八日或端午日（又一说应于四月初一“庙门开”之日至四月十五日任何一日）命此儿携纸石榴花一朵，至花娘娘庙中，插于花娘娘头上，谓之“还花”。小儿出花时因危险而许过愿者，则此儿并须颈上带一三角形之纸枷，手拿纸扇一把，至花娘娘象前，给娘娘扇数下，然后将枷和扇掷于焚化枷扇之池中而去。

（三）征求关于痘疮的迷信言行启 汇绍原

关于出天花，引痘，种痘的迷信言行，和关于旁的事物的迷信言行一样，一部分见于书本，还有一部分却始终不曾。

我之从书本上搜寻关于出花引痘种痘的迷信言行，始于民国十六年五月。那时我一个人在广州中山大学的钟楼上，为了那事翻看图书集成艺术典里面的痘疹门及自己购买的若干种石印医书，随看随将有用的材料抄出来备查。如是做了一两个月之久，约积得字四万的材料。其后直至现在在杭州涉猎群书，凡特别找来及偶而见到的于痘疮有关之文，我也随时誊录在纸上。现在统计，我所直接看过的书，在五十种以上，抄录的长短文字，至少有六万言。

假使我情愿，我已经很可以把现有的材料整理一下，写成一篇较正式的论文。然而我尚未——不是因为懒，而是因为我还想找书本以外的材料，多过书上所有，重要过书上所记载的关于痘疮之俗说俗行。

届至今日止，我尚不曾把请求同志指教痘俗之意正式宣布

于任何刊物上，然而并非绝对没有：去年写家信时向朱玉珂君道及我的研究，不久她便将京兆顺义县乡间的痘俗向女仆杨妈问明记下。离现在不久，有位叶德均先生和我通信，他说他们淮安关于出天花的习俗，暑假中他已经调查到一些写了一篇短记；我便写回信求他把短记寄我一阅，这位素不相识的朋友果然照办了。现在我不但把他们两位的记载郑重发表，而且写了这个征求启附骥。

我从书上找到的材料，其性质可分为以下几类。（1）痘疮之史的来历；（2）痘疮的起因的说明；（3）治痘疮的药物方剂；（4）痘家及出痘者所守的禁忌；（5）出痘期内及其前后的法术宗教行为；（6）稀痘（预防出痘）法；（7）引痘的土法（塞苗等）和关于它的起源的传说；（8）西来法（种牛痘）之输入，反对种牛痘的言论，及关于它的其他不合理言行；（9）汉族以外的人（特别注重与汉族有关系者）的痘观痘俗。朱女士叶先生的文章和以上的目录中所列的各点，都是我想征求的消息。我特别要征求书本上所没有的俗说俗行，但若有人抄书或以书名见示，亦所欢迎。文字之外，苟能寄赠图书器物，尤当永矢勿谖。

此刻我又特别想到一两个点，顺便写在这里，愿读者有以教之。

（1）上海广学会出版的《泰西奇效医术谭》（西人某与元和曹曾涵合译的）第97页有这样一段文字：

英国医家巨擘细登罕（Sydenham）亦谓此症（痘疮）出于天然，盖人之血脉，届时必欲改变也。（其下有双行小注：今中国某省乡人，亦有此说。）

“某省”究系何省？胎毒说在书本上最占势力，血变说则余尚

未看见过，深盼各地同志直接从民间调查一下。

(2)昨日读王吉民先生所赠的《医事启源》(1862年日本今邨亮著)，因知彼土汉医，初亦反对种牛痘。今邨亮云，“牛痘者，避痘之术，而非真痘也。……，痘疮为胎毒……一发然后人身始安……其痘有峻易者，系于胎毒有浅深，与时气有酷薄，感触有轻重，其均不免一感者皆天也。今引痘家乃欲以人力胜天运，苟冀目前之安，不顾日后之患，殆不知天定胜人之理也。……痘毒未动，强引之，轻者或可无患，至其重者，则数颗种子，安得热泄无余。譬如流水，壅之于此，必决于彼，溃冒冲突，变不可测，……痘厄虽免，剧疾随起，以余所覩，实繁有徒。”夜间读辛克来(Untou Sinelair)之The Profits of Religion至页55，又见下语：

有位麻遂牧师(Rey, Edward Massey)于1772年曾用《危险的有罪的引痘术》为题目而说教，他说约伯(旧约中人物)所染的病大概是成片的痘疮，以前魔鬼一定替他引过痘，又说疾病是上苍降给罪人的刑罚，世人们希图防止疾病，只是“伤天害理的行为。”

中国——特别是中国民间的今邨亮与麻遂，我们应该侦察出来。不要忘记西洋的麻遂虽是十八世纪的人，而我国的麻遂许至今还存在，而且在耀武扬威。愿诸君帮助我捉妖。

杭州下板儿巷十五号。

十七年九月十六日灯下

附：十九年三月二十五日北平新晨报新闻一则。次月上旬，编者在南池子、琉璃厂等处见数小儿上衣背后的当中缝有一条红布(下端不缝)，疑与新闻里的“黄布老虎”有关或同旨。

查禁布老虎

近数日以来，平西蓝靛厂一带住户，因婴儿患天花痘疹者甚多，辄与无疾儿童衣衾佩带黄布老虎一个，谓附近数日内来一云游老道，令与儿童佩带，以避瘟邪，闻该管分署警察以谣言惑众，呈明西郊区，晓谕民众，免涉迷信，以误人命云云。

(臻)

(乙)夜啼

孙思邈《千金要方》卷五上：治少小夜啼方之一：以妊娠时饮食偏有所思者物，以此哺儿则愈。

宋王焘《外台秘要》卷三十五小儿夜啼方一十首之二：

(1)备急或常好啼方：取犬头下毛，以絳囊盛，击(系?)儿两手，立效。(2)必效小儿夜啼方：以日未出时及日午时，仰卧著，于脐上横文屏气，以朱书作“血”字，其夜即断声，效。

清赵学敏《串雅外编》卷一：小儿夜啼 取井边草私著席下，勿令母知。或鸡窠猪窠中草皆可。○又条：小儿夜啼 用火柴头一个，长四五寸，削平面，用硃砂书云，“拨火杖，拨火杖，将来捉，神来捉着夜啼鬼，打杀不要放，急急如得令”。又将硃砂书甲寅二字，贴床头，即止。○又条：小儿夜啼 以拨火杖一根，以劔诀手书勅令，默咒曰，“拨火杖，拨火杖，玉皇命你做丞相，拿住夜啼鬼，打死打死永不放。吾差三十六神将，铁棍铜槌，祛邪归正，吾奉太上老君，急急如得令，勅”。

夜啼煞：见本章(18)。

剑岳《乡居随笔》兴宁的迷信：夜啼郎：小儿夜啼，中医家自然说是心热肝热或肾气不足脾气虚弱……等；但俗人却说是八字带来的，啼够百日便好了，其实啼不到百日便好的也有，啼到百日还不好的也有。……

北大《歌谣周刊》六五号魏建功文：我们幼时夜间有梦魇的惊啼症状，父母就在通衢要道，贴上一个纸条：天黄黄 地黄黄 我家有个夜啼郎 走路君子念一遍 一觉睡到大天亮……据说贴的时候要在深夜人静，教人不知道才行。

《歌谣周刊》七七号李璞述川东俗：小孩夜哭，父母便以红纸一条，写上几句话，贴在通衢大道的树上或墙上，以便行人诵念。贴纸条随便几时都成，只要贴上就算完事。其词：

天黄地绿	小儿夜哭
黄立纸贴	请君念读
倘若不哭	谢君万福

亦简作：

小儿夜哭	请君念读
倘若不哭	谢君万福

《歌谣周刊》七四号杨德瑞述京兆同俗，作：“天皇皇，地皇皇，……念三遍……”。皇是正字，看小品五二一至五三〇中某条。“天皇皇，地皇皇”是无意义的（如某同学所提议）呢，还是含有求太阳（比较本章〔10〕〔甲〕大埔俗）或天地的意思？

江苏常州另一治小儿夜啼法：窃旁家上好磁碗一事，扣置本儿床下，失物者觉察后，咒骂声愈大，儿愈安静。（民十六夏，T·老太太述。）徐灵胎《兰台轨范》花火膏，治夜啼。用灯花一颗，涂乳上，令儿吮之。（从《医方丛话》转引。）

（丙）潮床，腹痛，泻

清赵学敏《串雅》外篇卷一：小儿遗尿 红纸剪马四匹，令儿自安身下，每夜如之。

清赵学敏《串雅》外编卷一：小儿腹痛 取树孔中草，暗

著户上，即止。

小品（八五）（二）：贵州小儿腹泻，拜“鸡大哥”“鸡大嫂”，祝令“代痢”；（四）四川泸县小儿泻肚，拜公鸡母鸡为“保爷保娘”以求速愈。又小品（九四）（一）（二）：小儿夜遗矢，抱之揖拜“鸡大哥”，订立白日儿替鸡痢，夜间鸡替儿痢之平等条约。

（丁）防疰夏

周振鹤《苏州风俗》岁月门，面37：疰夏 俗以小儿入夏，眠食不服，曰疰夏。凡以魔疰夏之疾者，则于立夏节取隔岁撑门炭烹茶以饮，茶叶则索诸左右七家者，或穿葛衣一袭，或食清明贯于柳条中之烧饼，谓皆可免除疰夏。

（戊）几种有害的割治挑治

割螳螂子（南方的）

杨熙龄《著园医话》卷二：南方有割螳螂子之术，小儿蒙其害（原注：徐灵胎《兰台轨范》详辨之，谓即妬乳……）（徐书小品一四八已引）；北方有割瘡之术，妇人蒙其害，兼及小儿（原注：吴鞠通《温病条辨》《杂说》辨之，谓瘡字考之字书，并无是字，焉有是病）。此皆庸俗伪造其名，而劣妇秘传其技，藉以欺世罔利者，明识之人，慎勿为其所惑。

《增广大生要旨》卷五：螳螂子 月内小儿，有口噤不乳，啼声难出，两腮肿硬，俗名螳螂子。乡村恶妇，捏造割取之法，骗人取利，儿体全者，倖全性命，弱者尽被割毙，近日卸缙绅之家，亦有受其惑者，耳闻目覩，割死颇多，……死而不悔，犹谓病重救迟……。

扎积，割积，挑惊（北方的）

《著园医话》卷二：北方中下户小儿，患疳积者，不求医

诊治，专找一种下等社会之人，如薙发匠、修脚匠、媒婆、傭媼等为之，针儿手食指，谓之“扎积”；其最悍者，用刀割儿食指，剔出肉筋，至为酷毒，谓之“割积”。……（页10）页12又引某书：世人遇小儿患此症（热邪深入发痉）者，妄谓惊风，用针挑之，走泄真气，阴阳乖逆，转致不救。

陈闻达《南京社会中对于小儿疾病“痞”之解释范围》（《社会医报》一一一号，上海，十九年四月五日）：在南京私家或公家医院或诊所中，对于土著携小孩（大概自一岁至六岁为限度）来诊病时，其父母往往询曰是否为痞？初往往不能置答，后考察症状，严定若辈痞字所指疾病之范围，知大都指下之三种疾病：（一）间歇性腹泻；（二）消化系统结核；（三）因于种种原因而起之营养不良，尤以佝偻病性者为最。而市内有一种人，以割痞术号召病家者，其方法记者屡思一观其究竟，终以无机缘未果。大概以小刀划破手掌、手指处之皮肤，不使出血而挤出其淋巴液为度（以此种小孩大半有皮下瘀肿之状），科学医者谆谆劝告，关于饮食、营养、空气、日光之注意诸点，终不及旁人一声曰，痞须割之一语为有力也。

（己）变蒸

孙思邈《千金要方》卷五上：（上略）凡小儿自生三十二日一变，再变为一蒸，凡十变而五小蒸，又三大蒸，积五百七十六日，大小蒸都毕，乃成人。小儿所以变蒸者，是荣其血脉，改其五脏，故一变竟，辄觉情态有异（下述变蒸之候），凡蒸、平者五日而衰，远者十日而衰，先期五日，后之五日，为十日之中，热乃除耳。……其时有热微惊，慎不可治及灸刺，但和视之，若良久热不可已，少与紫丸微下热歇便止。……○又一法：凡儿生三十二日始变，变者身热也；至六十四日再变，变

且蒸，其状卧端正也；至九十六日三变定者，候丹孔出而泄；至一百二十八日四变，变且蒸，以能咳笑也；至一百六十日五变，以成机关也；至一百九十二日六变，变且蒸，五机成也；至二百二十四日七变，以能匍匐也；至二百五十六日八变，变且蒸，以知欲学语也；至二百八十八日九变，以亭亭然也。凡小儿生至二百八十八日九变四蒸也，当其变之日，慎不可妄治之，则加其疾。变且蒸者，是儿送迎月也。蒸者，甚热而脉乱汗出是也。近者五日歇，远者八九日歇也，当是蒸上，不可灸刺妄治之也。

大兴杨熙龄《著园医话》卷一引《幼幼集成——变蒸辨》：幼科谓婴儿生下三十二日为一“变”，六十四日为一“蒸”，变者变生五脏，蒸者蒸养六腑，长气血而生精神，益智慧也，积五百七十六日而毕，凡遇变蒸，必身有热，或有惊惕，而口面唇舌，俱不变色，身热或重轻，而精神与常无异，口中气出温和，三四日间自愈，或有热不退，乳母宜服小柴胡则安。此犹为幼科中杰出者之言也。乃考其变蒸方中，有用漏银丸之巴豆水银黑铅，京墨麝香之类而峻下之者。夫既曰长气血，生精神，益智慧，惟宜助其生升可也，顾且用毒劣，减其化元，不几于非图无益而又害之耶。据其说以周天三百六十五度，应人身三百六十五骨节，内除手足四十五非骨外，止三百二十数，以生下一日主十段，十日主百段，三十二日则三百二十段为一变；而以天一生水，地二生火为次序，则一变肾，二变膀胱，三变心，四变小肠，五变肝，六变胆，七变肺，八变大肠，九变脾，十变胃。虽无实据，即令以此为准，亦见确然不移之法（如杨氏言，此段文理欠明顺）。乃又有以木火相生为言者，则似为一肝、二胆、三心、四小肠、五脾、六胃、七肺、八大肠、九

肾、十膀胱矣。复有以木金相剋为言者，则又为一肝、二胆、三心、四小肠、五脾、六胃、七肺、八大肠、九肾、十膀胱矣。复有以木金相剋(?)为言者，则又为一肝、二胆、三肺、四大肠、五心、六小肠、七脾、八胃、九肾、十膀胱矣。夫小儿脏腑骨度，生来已定，毫不可以移易者，则变蒸应有定理，今则各逞己见，各为臆说，然则脏腑竟可以倒置，骨度亦可以更张，是非真伪，从何究诘，谓天一生水者为是，则木火相生木金相剋者非矣，谓木火相生木金相剋者为是，则天一生水者非矣，徒滋葛藤，迄无定论，将使来学何所适从。……此等固执之言，不可为训。……予临证四十余载，从未见一儿依期作热而变者；有自生至长，未尝一热者；有生下十朝半月而常多作热者；岂变蒸之谓乎。凡小儿作热，总无一定，不必拘泥。后贤勿执以为实，而以正病作变蒸，迁延时日，误事不小；但依证治疗，自可生全。

《增广大生要旨》卷五：变蒸 变者，易也，生五脏；蒸者，热也，养六腑。轻者发热似惊，重则壮热烦躁。三十二日一变，六十四日一蒸，至五百七十六日，变蒸既毕，儿乃成人也。古无其说，创于西晋，继于隋唐，繁于今日。但余常见有保护得宜，至长无病，岂此子独不变蒸乎；或上月有变蒸，此月不病，岂一孩有先后不同乎。总之，小儿或发热，或吐泻，凡属违和，不由外感，必由内伤……不可惑于变蒸之说而忘致病之由也。

这基于“伪”儿体发育论（参看本章〔23〕末几条文献）的变蒸说是否“国产”，待考。“古无其说，创于西晋”两句，大可注意。

（庚）客忤

看《千金要方》卷五；《千金翼方》卷十一；《外台秘要》卷三十五。

(15) 儿童忌食和宜食之物

(甲)现代儿童的食忌，民十五编者曾在北京某报的副刊上登启事征求。(征启上半：“在澳州的土著中，幼年人有许多种东西不许入口；他们长大，才逐渐的不受这禁令的束缚。例如澳州东南部的一个部落，禁止男童吃袋鼠与巴地瓜；大人对他们下警告，说他们假使不听从，迟早之间一定生病，全身溃烂，没准儿连性命也不保。另一个部落的青年男女如其吃了鸵鸟、乌头蛇、或刺猬，据说非病即死，口中叫喊着的声音和所吃的那种动物一样，因为那动物的魂灵，其时已经进了小人的身体。Moor人相传没成年的人吃狼肉，必有后灾。”世界旁处的未成年的人，在饮食上似乎都受一定的限制。我国如何？我国各处有哪些极平常的东西，是大人虽可以吃而儿童和年轻的人却绝对禁食的？)那时所得的应征信二三十件，以及其后自己搜集的资料，均尚待整理发表，这里只引一信为例：

叶生机函：在湖北鸡田县一带，至少是我们乡僻附近，儿童和年轻的人绝对禁食的东西有许多许多。小时在家常受妈妈婶婶或其他大人的警告。现在忘去好些了，勉强可以记得几条：

1. 百合——小孩子是决不能吃的，据说，食了重则生病，轻则长苞牙，就是一种斜出突生的牙。

2. 双个板栗——这是一个壳里有两个仁儿的栗子，据说，小孩子吃了生重牙。

3. 人参——据说大人吃了是“补人”的，若小孩吃了，可受不了。不老十年，亦要头秃发落！（这大概是人参很贵，

尤其是在乡间，所以造出这等谣言，不叫小孩子瞎糟踏的意思吗？）

4. 白果——白果是公孙树的果实，亦名银杏。据云，大人吃它，有类类宗宗的益处；但小孩子吃了，就要全身痉挛。（痉挛，俗名抽筋。但颇有些好吃的顽童，把它来偷偷儿的吃了，并没有见什么特别的神效如上所云。）

5. 鱼子——大人食了，不知怎样，不过据长辈云，孩子吃了，长大来就有不认识秤之虞（许是因鱼子与秤杆上的星点相似之故欤？）

6. 鸡爪——通常吃鸡，多不吃鸡爪。大人到底尽可随尊便，倘使他有嗜爪癖。然而儿童却绝对不准享用它；假若吃了，将来必不会写字，写时手打颤，字迹象鸡爬的一般。

各民族皆有些“food prejudices”（例如犹太教徒及回教徒之不食猪肉），而这些偏见之来由，有的，我们能够说明。我国儿童之食忌，其一小部分，无疑只是我族的“food prejudices”，成人与小儿共之。至于只限于儿童的食忌，则往往物同而说明异。例如湖北罗田小儿忌食白果，理由是食之则“抽筋”（见上）；云南昭通有同忌，理由：吃了会变天老〔见本章（6）李君范谈话〕。这犹之乎各地孕妇虽皆忌食姜，理由则不止一个：令子多指，令胎内消〔皆见第五章（5）〕，令子生“子耳朵”（樊纘函）。一个食忌，自身不易消灭，虽则关于它的说明，往往是今与古异，此地与彼地异。到了真正的理由被遗忘或已不成理由之时，人们会诌出一个新的理由代替旧说。

（乙）各处人认为儿童宜食之物，如陈大齐氏所提议，亦应加调查。下面虽只是极少数的实例，然它们已经使我们看出至

少两个要点（一）儿童在某节令宜食之物，有些也是大人在同时宜食之物（中秋之芋，八月二十四日之糯米团），不过有的有一个特别应用于儿童身上的解释罢了；（二）有些易食之物（如葱），也就是宜佩带之物，一如有些内服的药物本为或兼为病者宜佩带在身上的避邪物。

小品（七六）记陈大齐语：浙江海盐人吃年饭时，以鸭头与小儿食，这可以令他“压倒旁人”，“压”“鸭”谐音。

剑岳《乡居随笔》：剥鬼皮 每到中秋之夕，大家都吃芋子；芋是连皮煮熟的，吃时把皮剥去，叫做“剥鬼皮”。据说，这是预防头痛的法术，如果能在中秋夜吃吃剥皮芋，尤其是小孩子，来年的头痛痤疮等皮肤病便可免除了。

周振鹤《苏州风俗》：八月二十四日，煮糯米和赤豆，作糰，祀灶，谓之糰。往年人家小女子，皆择是日裹足，谓食糰缠足，能令脚软。……今则无此俗矣。

清顾禄《清嘉录》卷十二：（除夕）置桔荔诸果于枕畔，谓之压岁果子，元旦睡觉时食之，取讖于吉利，为新年休征。（小儿当然也有他的一份。又杭州亦有此风。——编者识。）参看本章（8）（乙）11：兴宁儿童周岁日之食品（剑岳记）；（14）（丁）：苏州小儿预疰夏之饮食品；和（17）：东莞儿童除夕“卖懒”时吃鸡蛋（黎春荣文）和潮州小儿入学之晨的馐菜（林祥锦试卷）。

（16）儿童行为上的禁例

如王宗璠对编者所提议，这些也是应该征求来加以分析研究的。有些禁例（例如不许小儿看旁人的性器官），易于被我们看作大人专为欺骗小儿而设的。我们并不绝对否认这个解释，但以为它的应用有限。

王宗璠来函述徐州海州俗（民十五）：

一、不许骑狗——会害屁股或坏裤裆。

二、不许手托门（即阻人行路的姿势）——将来会讨厌。

三、不许在屋内打伞——长不高。

四、不许两小孩子比长——同上。

五、不许以尺量身。

六、不许在碗内吃剩下饭——此有二义：在海州说是剩一次饭少买一只牛；在徐州说是剩一次饭就折坏了一座楼房的屋基了。

七、不准敲碗——是骂人的。

八、不准敲灶——是骂天的。

九、不许在饭后伸懒腰——穷相。

十、不许在饭时松裤带——令舅家穷。

周胜皋试卷述广东合浦俗：孩童不许企立于门限（门阈）上面，企则无米炊饭，不利之谓也，夏至企门限即生疮，冬至企门限而腰痛。

小品二〇八、二一四、二二八，又五二一至五四〇某几条中所记小儿不许看人大小便的禁令（犯了要生“针眼”）。

剑岳《乡居随笔》：妇人裤下过小孩子，你切莫在妇人的胯下和他们的裙裤下钻过；如果你这样，被你母看见，你会被她骂死了。这样的告诫，是常可以从乡下听见的。因为在妇人的胯下和裙裤下钻过，有两种损失：（一）小孩的身体不会再高大了，（二）小孩子读书不识了。

剩饭 盘食 吞果核 弄风车 弄兽齿 小孩们吃饭不吃完，大人便哼他一声：你不吃完吗，你将来娶的老婆，面会麻了。小孩们吃饭不用碗，把饭倒在盘中来吃，大人便哼他一

声：你用盆来吃饭吗，你将来娶的老婆眼会很大的了。小孩们吃果子，把果核吞下去，大人便哼他一声：你把果核吞下去吗，你的颅顶会生出一棵果树来了。小孩们去弄风车，大人便哼他一声：你去弄风车吗，那狂狗会咬你了。（风车声象狗叫）。小孩们去弄砦齿，大人便哼他一声：你去弄砦齿吗，你的牙齿会叫痛了。象这样的哼小孩子的声，在乡下，随时都可以听见的。

指虹驼背 虹。俗称为天弓；小孩们看见了，就要指着去告诉大人，谁知便被大人呼喊一声。因为俗说：指了天弓，老了会驼背。虹，弓，驼，都是弯曲的。 看州发赤眼 在一般人的心理，总以性部为秽褻的东西，所以看了他人的性器官，尤其是成人的，总要唾一口涎，和细声啐一二句呵斥不祥的俗语。有些小孩子，不知歪好，看了女子小便，胆敢低着头去看，于是被大人呵斥了：“看哪！发赤眼了！”本来是呵小孩子的，但是在普通的男子间也流行了，任何男子，如果病赤眼，一定会被熟识的人带笑的指着他的赤眼说：“哼！哪有不赤的，你去看了那东西啊！”然而他们总是疑心似的。 勿用书打人 余幼时，看见小学生打架的，如用书本去打人，那被打的一定忙避到先生处去告诉，于是先生便谆谆地责教他一顿。因为被器物打扑，不过身体上局部受伤，被书一打，非同小可，那一个人不久就会发癫狂病了。

叶镜铭函述浙江富阳俗说（十八年一月）：

1. 小孩搅了“灰仓”（富阳叫灰槽、绍兴叫灰仓），外婆家要穷的。

2. 小孩拿了死的动物，男孩要读不会书，女孩要绣不好花的。……

6. 当宰猪羊或鸡鸭时，女孩看了，要搽不上粉的。

高植来函述安徽柘皋的俗信（十八年六月）：小孩子是迷信着不向月撒尿的，因为向月撒尿是作孽而有过的。这只是一个禁忌，无理可述。剪子是被禁止拿在手中空挟的，小孩子尤其不应该空挟剪子而玩。因为挟空剪子主将有是非口舌发生。

于飞述重庆俗说（十八年一月樊缜抄寄）：

不许在屋子内张伞（防长不高）；

不许用手摇门（否则会害耳病）；

不许用手量鞋底（未成的）（将不利于缝针）；

不许在屋里踢毽（因为会招引老鼠）；

不准玩剔把、锅铲等用具（会得罪灶王）。

大人们看了旁人的性器官也会害“红眼”，对于虹也不敢有不敬的行为，大小便时也不敢对着日月，至少在某种情形下（如配制灵药时），也不能近已死之物或看人杀生。故知以上诸儿童禁例中不许看人大小便，不许指虹，和“向月撒尿”，和拿已死的动物，和看人宰猪杀鸡数者，决非“儿童部的标语”，如招勉之所戏称。

不准在屋内张伞 = A.R.Wright所谓what is improper is unlucky。此原则在成人的行动上也有很多的应用。

下面的议论，我们也不妨承认：

樊缜十八年七月来函：儿童行为上的禁例，固然有些是为了迷信的缘故，但有些却是在暗示小孩们养成良好的习惯。据我所知，尚有下面几则：

1. 捉麻雀 小孩捉了麻雀，将来写字手就会抖。

2. 托腮 一种无聊赖的穷相。

3. 摆腿 坐着的时候，悬空摆腿，云于父母不利。

(17)助长，去恶习，益智慧

助长是指促进儿童身体各部分的发育；去恶习谓克除儿童的不良倾向；益智慧，增进他们的心能的效率。这些〔以及本章中多款，特别是(15)(16)款〕，可总称为迷信的儿童三育。

小儿齿生的早迟和换牙，都被人特别注意：

叶镜铭来函述富阳俗说（十八年六月）：（1）小孩牙齿出得早，是近地人（不是生人）来投生的；出得迟，必是远地的人来投生。（2）小孩初出牙齿，只出了一颗，而第二颗一时出不出来，谓“姑娘牙”。须小孩的姑娘做一双鞋来穿。（3）牙齿早出，主一生劳碌；迟出，主一生闲暇。附（4）在梦里咬牙齿，其命必凶，尤其是小孩，对于他（或她）的父母兄弟姊妹的生命有妨碍，有个厌殃法：在他（或她）咬时用尿布揩揩他（或她）的嘴就不要紧了。

圣惠方：小儿齿迟，取路旁遗却稻粒，于齿路点三七下，其齿自生，神效。（《增补单方大全》引）剑岳《乡居随笔》：小儿换齿 小儿七八岁换齿，脱下来的牙齿，上齲的就投到床下去，下齲的，就投到床顶去，就是给鼠子食去，这样就可以和鼠换齿。当投齿时，小儿要双足合弥，口里念道：“老鼠儿，吱吱吱，我的金牙和你交银牙。”

于飞记重庆俗：“换牙”，没有听说掷入鼠穴的，只听说换上牙掷入下门洞，换下牙，掷入上门洞。

《千金方》卷五下：治小儿齿落久不生方：以牛屎中大豆二七枚，小开豆头，以注齿根处，数度即生。又方：取雄鼠屎三七枚，以一屎拭一齿根处，尽此止，二十一日即生，雄鼠屎头尖。《千金方》卷五下：治小儿数岁不行方：取葬家未开户盗食来以哺之（？），日三，便起行。

《千金方》同卷：治小儿食土方：取肉一斤，绳系曳地行数里，勿洗，火炙与食之。

“初生能言”，饮以狗血〔见上（7）〕；说话太晚，难免枝鞭：

某书（？）百劳，博劳也，相传伯奇所化。取其所踏枝鞭小儿，能令速语。

金陵大学高植来函述安徽柘皋俗（十八年二月）：治小孩子哭：在不知道何谓儿童教育的中国旧社会里，小孩子们的生活，物质上或精神上，总是得不着适宜满足的。因此，小孩子们在精神上或物质上感到不满足时，便大哭，维有大哭，足以解其愤恨。小孩子们哭的时候太多了，大人自然要讨厌的，于是有了以下的一个迷信：将正哭着的小孩子抱在一个人的手里，立在粪堆旁边，另一个人一手拿着一个淘米的筛箕罩在小孩子头上，一手握筷子一把，用劲的把筷子打在筛箕的底上，拍拍成声，吓得正哭着的孩子莫明其所以然。据说这样便可把小孩子的淘气取消了，而不会再哭。这套玩意儿我曾亲见过一次。

上面的治哭法，目的单纯是“吓”吗？

小儿的痴呆懒惰，和旁的许多品质一样，是被认为具体之物，所以能够“卖”掉的：

辛酉年刊《广东增城县志》：除夕祀祖后家人聚饮，曰“团年”，小儿燃香炷于途，曰“卖懒”，即吴俗卖痴呆意也。

黎春荣《东莞风俗谈》（《民俗》四期，民十七）：旧历除夕有“卖懒”的举动。就是给他的小孩子一个熟鸡蛋，叫这孩子拿着灯笼，到街上绕一遭回来。小孩一面行一面破开鸡蛋

吃，口中念着“卖懒去，买勤来，鸡蠹（鸡蛋的别名）唛（除掉）壳随皮（软壳）去；富贵荣华跟起尾来。”据一般迷信的人说：小孩经过这次卖懒，明年读书就会勤力了。

比较本章(15)(乙)中秋小儿吃“剥皮芋”之俗及其解释。

七月七日“乞巧”之俗，与下俗有无相通处：

宋李石《续博物志》卷五文澜阁四库本页3：山东风俗，遇正月取五姓女年十余岁，共卧一榻，覆之以衾，以箕扇之，良之，如梦寐，或欲刺文绣，事笔砚，理管弦，俄顷乃悟，谓之“扇天上”，以乞巧。

关于入学和读书的迷信：

梁赵与昔《宾退录》卷四：今世男子初入学多用五岁或七岁，盖俗有男忌双，女忌隻之说，以至笄冠亦然（古书丛刊本，第77页）。

近人琴石山人《稽古录》面49：北史，李浑弟绘，六岁求入学，家人以偶年拘忌不许。按《白虎通》，七岁之阳之，八岁之阴也，偶年忌当因于此。今俚俗尚有“七上八落”之说。潮州林祥锦试卷：儿童初次入学就傅之晨，父母恒为备餐，而其主菜，则为蒜与勤（芹）菜，其意则勤菜能令儿童勤学，而蒜在潮音与算同。意在其能精于算术。凡此类借音迷信特多，不胜枚举。

剑岳《乡居随笔》：线带葱芹蒜 新年后，外甥新来外祖父母家，回出时，外祖父母家一定要给些线带钱串葱芹蒜等物；又小儿初次入家塾，祀孔圣神位时，也要备些葱芹蒜等物做礼品。据说：线带是取“牵男带女”之兆，即添丁之兆；钱串，当然是指“发财”之兆了；葱与“聪明”之聪，芹与“勤勉”之勤，蒜与“计算”之算，俗并同音；备了这些东西，就

是主他们的外甥小儿聪明勤勉善计算云云。

高植述安徽柘皋俗（十八年）：塑好一个任何种的菩萨，是要待“点光”过后才可受虔男信女们的香烟的。所谓“点光”，即是塑匠头用毛笔在塑像的各处触点几下，说几句好话。点光用过的笔谓之神笔。此种笔给小孩子写字，可能比平常写的加倍荏的好。故塑匠手中每支笔下，辄有人争接而去。点光一处即要用笔一支，故尚可不至有争吵。

（18）儿童的命相关煞

张照的解释如其对，司马季主所说，竟是

后世给用小儿“八字”为他算命之滥觞了：《史记·日者列传》楚司马季主云：“昔……家产子，必先占吉凶，后乃有之。”史记索隐曰：“谓若卜之不祥，则或不收也。”张照按曰：“若卜而后收子，则子之不得收者多矣，古之人岂伤天害理若是……。盖言生子必视其时日，占其吉凶，其后亦俱有应云尔。”（小品一六三引）

下面的相儿三十四法，在孙思邈的《千金要方》卷五上及《千金翼方》卷十一中均可看见。各书有称义为“相儿经”者，而且它似乎颇有名，连《神相铁关刀》也引有。

晋严助《相儿经》：

儿初生叫声连延相属者寿 声绝而复扬急者不寿 啼声散者不成人 啼声深沉者不成人 脐中无血者好 脐过某种关的。若平安过过某种关，则此后一生之中，可无生命危险。一般人认为在十六岁以后的人便无有要过的关，而谓十六岁那年曰过童关。所谓过关就是害一种疾病或危症之意。在小孩子染了不知名的危症时，待医生也束手了，家中人便认为他是在过关了。唯一的解法是把锅盖放在地上，用饭碗一个个的在锅盖上掷碎。因为碗之不存可

以代替过关者之物化。樊縝函述重庆俗（十七年八月）：“过关”，据说由小孩到成人的途径中，有的要犯什么关。于是当犯的那一年，就要请端工（巫）来做法术，帮助那小孩平安的过去。那关的构成，是在两条板凳上面架一张方桌。这样从东到西是通的，就是关了。初是用铁链——锁囚犯用的铁链锁拦住的。直到相当的时候，才由端工去小者不寿^{通身软弱如无骨者不寿} 鲜白 长大者寿 自开眼者不成人 ^{目视不正数动者大非佳} 汗血者多厄不寿 汗不流不成人 小便凝如脂^{脂膏不成人} 头四破不成人 常摇手足者不成人 ^{早坐早行早齿话皆恶性非佳} 早人 头毛不周匝^{者不成人} 发稀少者不听人 ^{额上有旋毛者早贵妨父母} 儿生枕骨不成^{者能言语而死} 尻骨不成者^{能偃而死} 掌骨不成者^{能匍匐而死} [／] 踵骨不成者能行而死^{腓骨不成者能立而死} 身不收者死 鱼口者死 股间无生肉者死 颐下破者死 阴不起者死 ^{阴囊下者死赤者} 白者死 卵缝通达黑者寿 儿小时识悟通^{敏过人者多天} 小儿骨法成就威仪回转^{运舒稍缓精神雕琢者寿} 小儿预知人意回旋敏捷者天

《神相铁关刀》卷二：左耳缺，先死父；右耳缺，先死母。

各地小儿们嘴中常唱的“一螺贫，二螺富，……”指纹歌，必也是民间流行的一种相儿法。

《万宝全书》卷十七，有凭“四柱（生年、月、日、时之干支）”之重量及数断儿贵毗穷通之法。量轻及数低者贱，量重及数高者贵。最轻者一两一钱：“为人主孤凄 父母多刑剋 剋子又妨妻 兄弟妻儿离。”最重者六两七钱：“寿高福难量 公主富贵昌 阶下呼万岁 男女列成行。”最低数五百六十：“此数之中无衣食 寻得东来又寻西 满腹熬煎向谁说 傍人门户且充饥。”最高数九百九十：“数满精神显上方 大明称瓊一朝纲 峥嵘富贵安邦子 便是大仙到玉堂。”

以下几条（皆从《图书集成》人事典转引）说儿生时有某种神物前去注定他的寿数命运：

干宝《搜神记》：陈仲举微时，常宿黄巾家。巾妇方产。有扣巾门者，家人咸不知，久久方闻屋里有人言：“宾堂下有人，不可进。”扣门者相告曰：“今当从后门往”其人便往，有顷，还。留者问之，是何等。名为何，当与几岁，往者曰：“男也，名为奴，当与十五岁。”“后应以何死？”答曰：“应以兵死。”仲举告其家曰：“吾能相此儿，当以兵死。”父母惊之，寸刃不使得执也。至年十五，有置凿于梁上者，其末出，奴以为木也，自下钩之，凿从梁落，陷脑而死。后仲举为豫章太守，故遣吏往饷巾家，并问奴所在，其家以此具告。仲举闻之，叹曰：“此谓命也！”

《魏志》华歆传注列异传曰，歆为诸生时，尝宿人门外，主人妇夜产，有顷，两吏诣门，便辟易，却相谓曰，“公在此，”踌躇良久，一吏曰，籍当定，奈何得往，乃前向歆拜，相将入，出并行共语曰，“当与几岁？”一人曰，“当三岁。”天明，歆去。后欲验其事，至三岁，故往问儿消息，果已死，歆乃自知当为公。

《晋书魏舒传》：舒尝诣野王，主人妻夜产，俄而闻车马之声，相问曰，“男也？女也？”曰，“男，书之，十五以兵死”，复问，“寝者为谁，”曰，“魏公舒。”后十五载诣主人问所生儿何在，曰，“因条桑，为斧伤而死。”舒自知当为公矣。

注意：上三条所说的小儿，一个死于三岁，两个死于十五岁。这三和十五之年，正是后世所谓“关”。

关煞（关剋）之说，时常可以听见。“关”“煞”疑本是

两个各别的观点：“关”或许原指岁数上的关口，“煞”则指凶神；原来的关许并非一定有个煞神，而煞亦不称关，但后来才合称关煞，于是关皆有煞，煞皆成关耳。关煞不是儿童所独有，虽则有一部分落在小儿们身上。三的自乘数（九），在许多民族中皆为凶数，而我国亦有年岁逢九必有关剋之说（见下引叶函）。

高植所记“童关”说，可与本章(10)(丁)陆安俗说“出花园”相发明。

叶镜铭函告富阳俗（十八年六月）：一个人的年纪，逢九必有关剋（重死，轻病）。如九岁、十九岁、三十九岁等，叫明九。还有所谓暗九。如十八岁、二十七岁、三十六岁等。暗九的关剋较明九重。又三十六岁是人的本寿，活到这数目，来世寿才能增，倘不活到这数目就死了，说是来世的寿命，活一次短一次。

高植述安徽柘皋俗：“过关”，小孩子都认为要开锁，把小孩从中通过，便算解脱了。这与“锅洞里进，灶门口出”〔见本章(7)(丁)〕的意思相仿佛。〔编者按：恐不然。比较本章(11)小儿“跳墙”之俗。〕

《增补关煞袖里金改良绘图百中经》（上海石印小本）有“判注关煞图”以及关煞图若干。关煞之为小儿或与小儿有关者，其名称及所附说明歌（节录）如下：

夜啼煞（“小儿日夜焦啼哭，惊骇父母形劳碌，明人退去花园煞，才得安然方闭目”）

白虎煞（大人的：“白虎入官来，是主儿女灾”）

偷生鬼（大人的：“刚刚生下子，又被鬼来邀”，鬼作男子形）

埋儿煞（大人的，鬼作女子形）

将军箭（“一箭伤人三岁死，二箭须交六岁亡，

三箭九岁还须死，四箭十二定须伤”）

死骨投胎（“养得三周至四岁，忽然生病见阎王”）

九女星煞（“一连生九女，个个受灾星，必须快解送，九女三个成”）

五鬼化胎（“……命中安，阻其经脉不全完，若还怀孕随风化，生儿又被鬼来搬”）

冲天煞（“不解必主少年亡”）

迷魂煞 硬眼煞（“兄弟姊妹都剋尽，不伤父母剋自家”）

游魂煞（“时时跟定缠身体，一心只要丧青春”）

抹头煞（“路口纸钱忙斩送，免叫儿女丧残生”）

四季关煞 四柱关煞 直难关煞 撞命关煞

百日关煞 断桥关煞 浴盆关煞 （不是小儿的和是否不能明的关煞如下：勾绞煞；五鬼星；暗害煞；走跳煞；虎神煞；梟神夺食；华盖星煞；悬梁煞；投井煞；砚台星；飞廉煞；三星六害；拨乱煞；兴旺星；狐狸煞；凶恶煞；血气煞；耗财煞；吊客煞；飞财星；投崖煞；官符煞；暗矢煞；气劳煞；投河煞；阎王关煞；鬼门关煞；五鬼关煞；金锁关煞；铁蛇关煞；急脚关煞；无情关煞；白虎关煞；水火关煞；天狗关煞；雷公关脑关煞，鸡飞落井关煞）。（《百中经》似乎是备术士们用的：“勿贪索贿，先治其事，后可取礼，以免伤其性命，故星冲（？）以爱救济人，又不可苦索，半积阴功半养身，则主家亦不可吝客（吝？），须重自己儿女性命，慎勿自悔云云。”）

《万宝全书》（上海启新书局石印本）卷十七，小儿关煞（有图及诀）；

1.四季关煞 2.四柱关 3.阎王关煞 4.鬼王关煞 5.撞命关 6.直难关 7.金鸡落井关 8.下情关 9.百日关 10.断桥关 11.急脚关 12.五鬼关 13.金锁关 14.铁蛇关 15.浴盆关 16.白虎关 17.和尚关 18.天狗关 19.天吊关 20.开关锁关 21.断肠关 22.打脑关 23.千日关 24.夜啼关 25.汤火关 26.埋儿关 27.短命关 28.将军剑关 29.深水关 30.水火关

这三十关煞之中，一部分是时间上的关口之人格化（百日关，千日关），一部分是小儿的疾病灾难之人格化（落井，断桥，急脚，夜啼，汤火，深水，水火等关），以及旁的。各处人认为小儿从一周岁到“成年”〔参看本章(23)〕中间所须经过的时间关隘，必和他们认为小儿从出世到周岁所须撞过者，一样的宜加仔细查考：其见于本款者有1.三岁 2.千日 3.六岁 4.九岁 5.十二岁 6.十五岁 7.十六岁 8.十八岁 9.十九岁。注意：这些岁之中，千日是整数（和百日一样），余为三及其倍数，五之倍数，明九、暗九等。

（19）与儿童有关的善恶神鬼

本章(4)提到的各种生神及(18)里的恶煞外，再看以下的文。这些鬼神，和(10)所说的魂灵，共为许多关于幼婴儿童的迷信举动之理论基础。

《千金要方》卷五上：玄中记云，天下有女鸟，名曰姑获，一名天帝女，一名隐飞鸟，一名夜行游女，又名钩星鬼，喜以阴雨夜过，飞鸣徘徊人村里，唤“得来”者是也。鸟淳雌无雄，不产，阴气毒化生，喜落毛羽于人中庭，置儿衣中，便令儿作痼病必死，即化为其儿也。所以小儿生至十岁，衣被不可露，七八月尤忌。（参看第五章(14)所引《酉阳杂俎》）

《玉枢宝经》：凡有婴孩，在于襁褓，为旃檀神王座下一十五种鬼加诸恼害，因多惊痫，宜诵此经。

剑岳《乡居（兴宁）随笔》：锁鬼子 胎儿产后数日即患脐风而死，称为“锁脐风”，俗称“锁鬼子”。说是有一种锁儿口的鬼，窜入胎儿房中，把胎儿锁死。

母在檐垂下 如果你抱着一二岁的婴孩，站在檐垂下，他或她的母见了，立刻就会跑来拉开的，因为檐垂下有“檐钓鬼”，专在檐垂下钓婴孩的灵魂。魂已钓去了，那婴孩的惊啼惊热……的病，也就跟着发现了。“千金之子，坐不垂堂”，这本是古代避免创伤之民谚；然而现在的乡下人，则以“坐不垂堂”为避免病魔之预防术了。（面57。参看面17“烧檐钓”条：（上略）她——儿女的母，雇了五六个老妇人，各持一把秆烧着，在病儿居的屋檐边乱荨，又一个人持着一把镰乱钩，一个人持着一把刀向砧上乱剁，一个人悬着鼓乱击，她们一齐都大嚷“烧檐钓！割檐钓！烧断钓！割断钓！”到了最后便一齐走到病儿前乱烧、乱斫、乱击、于是檐钓就算烧了。）

床公床婆：曾三异同话录《降旨撰床婆子文》；杨循吉诗“买惕迎灶帝，酌水祀床公。”（从某书引）

比较今俗小儿关煞的名称，解法，和《外台秘要》卷三十五所引存的崔氏攘（攘）谢法一十二首：

轩辕者，乾神，天丞相使者风伯，犯之令儿惊吐。可取梨枝六寸，埋生处，大吉。

雷公者，震神，太阴使者天马，犯之令儿烦闷腹满。解之，以三屠家肉为饼，于产处谢之，大吉。

咸池者，坎神，天之雨师使者，犯之令儿啼不止。用羊脯酒于生处谢之，吉。

丰隆者，艮神，天之束明使者天仆也，害气犯之，令儿乍寒乍热，大腹。以白鱼二枚于生处谢之，又大豆一升投井中，亦大吉。

招摇者，坤神，天上使者，犯之，令儿惊，空嚼不止。以酒饼生处谢之，即愈。

天候者，巽神，天一执法使者，犯之令儿腹胀张眼。以白鱼二枚于生处谢之，吉。

吴时者，离神，天一将军游击使者，犯之令儿惊，腹痛。用马脯五寸于生处谢之，吉，又以白鱼五枚并枣饼埋其生处，吉。

大时者，兑神，小时北斗使者，犯之令儿腹胀下痢。解之，以酒脯于生处谢之，又以大豆一升投井中，吉。

犯月杀者，小儿惊啼；用丹雄鸡血于生处谢之，吉。

犯白虎者，用稻米一升，鸡子三枚，于生处谢之，吉，黍米亦得。

犯大夫者，用羊肝三枚及稻米一升，于生处谢之，吉，又用鸡羝羊皮黍米亦得。

犯日游者，令儿口噤，色变欲死者，用三屠家肉麦𩚑于生处谢之，吉。

(20) 勿张扬；勿赞美

连胞衣产下的“怪胎”是异人，他们不愿人声张其秘密；实例见本章(3)煞尾处。

秘密有时是防鬼物的；

剑岳兴宁《乡居随笔》，锁鬼子条：还有更周密的，就是儿生后，如果是男，总讳说是女；并且秘密得很严，凡宰鸡开酒等事都要秘密；因为一张扬，那锁鬼就会知道了，就会窜来

了。如果产的是女孩，诸事便可懈怠，尤不须秘密。男孩作女装，名女名：见本章(12)及(8)(乙)。

或许本因为心理咒诅(ill wish)者口中反说美言，小儿肥健善啖，不许旁人称赞：

剑岳《乡居随笔》面19：勿说肥健人家的儿女，如果你见他肥健或善啖，就赞说一二句，这固是好意，但其母或者会不喜欢的。因为俗说，凡肥健善啖，倘被人一说，就会变化的，而且会变得相反，肥的变为瘦，健的变为多疾，善啖的变为不食了。

(21)童男童女之特殊能力

似乎因为一种以上的理由，童男童女们被认为具有成人所无或已失去的特殊能力。

(甲)用小儿求雨：

董仲舒《春秋繁露》第75：春早求雨……以甲乙日为大苍龙一，长八丈，居中央，为小龙七，各长四丈，于东方，皆东向，其间相去八尺。小童八人，皆斋三日，服青衣而舞之。

《艺文类聚》卷一引《神农求雨书》：春夏雨日而不雨，甲乙，命为青龙，又为火龙，东方小童舞之。丙丁不雨，命为赤龙，南方壮者舞之。戊己……西方老人舞之。庚申不雨……北方老人舞之

某书云：《酉阳杂俎》载求雨法，以蛇医四头，十石大瓮二枚，贮水令满，每瓮浮蛇医二，以木盖，密泥之，分置闲庭，瓮前后设席烧香，令小儿十余，皆十岁以下者，执小青竹，昼夜更击其瓮，不得少歇，三日内必雨，云龙与蛇医为亲家也。(出原书卷十一。)

参看小品(百〇三)所引《全国风俗志》天津及四川越雋

用小儿求雨法，又小品（百〇五）引《万法归宗》祈雨者画五色龙五条及雷公电母五位，所用墨汁，须以“属龙相童男童女龙口龙时吐沫”调研。

张连懋《云南儿童对于求雨的歌谣》（《民俗》七十一期）：今年春天，昆明……许多儿童，结成队伍，游行街中，唱着……求雨。据昆明年长的人说：“小孩所唱的歌，是那位三丰真人制下来的。天旱，儿童一唱它，无有不应的。……真人在的时候，他亲身出马统着儿童去求。”……他将儿童所唱的歌告我写出来：

①昆明春日求雨歌

小小儿童哭哀哀， 豆麦枯死民受灾。
求祈龙天下大雨， 乌风暴雨一齐来。
天久旱！ 豆麦槁！ 五谷不生人饿倒。
小儿洗手拜上苍， 大降滂沱雨来了。
——跪下！

②昆明夏日求雨歌（第二句改为“洒下秧苗不得栽”，第五句为“天久旱，绿禾槁”，余同春歌。）

唱毕齐呼“跪下”，他们就同时跪下，虽在雨中也是如此。中有一个敲木鱼的小孩，就仿佛是他们的队长，指挥一切。最后有两三个小孩，抬着一个柏枳编成的亭子。亭中供着一个木的小神像。有说这神是“太乙”的，有说是“张三丰”或“龙王”的……各说不一。在我断定，是一个无意识而不定的。……亭左右又有些女孩扶着。……求雨大略是在午后四五时许，年龄大都是在十岁左右。只愿来加入的，他们都不排挤。队伍是每街合为一组。内中举出一两个代表，向着街上居家的去募“功德”（几炷香）。……当他们焚着香每人拿一炷

在手中的时候，他们愈发高兴，一面唱，一面跪。街上的人见了都哈哈大笑，以为他们真是烂漫得很。最后他们集中于翠湖中的海山亭，齐跪在观音神龛的面前。他们的声音到这时愈发高。……

现在昆明的大人见了小儿求雨，固然止不住“哈哈大笑”，但是会不会在从前一个很长的时期中，这乃是一种严重的典礼？又从前小儿求雨时的举动和歌唱，在有些地方现已变成纯粹的旨在娱乐的儿童游戏和儿歌。小品（百〇一）（百〇二）（百〇四）及王燮炎、潘侠云所述“京西六郎庄”“屁股会”游戏外，再看：

张连懋《云南儿童对于求雨的歌谣》一文之下半：（昭通）小儿求雨的不有；小儿结成队作歌戏耍的倒有。歌词如下：

③ 大雨大大下 小雨我不怕 大雨下在田中间 小雨下在田外边 青龙尾 白龙头 难为老天下大雨

（乙）用小儿降神卜休咎

比较古祭礼之用“尸”和下俗：

胡编“风俗志”下篇卷七第37页：（广东）赤溪土人祷祀较卜，颇致诚敬，几有兴作大小诸事，必卜之于神。此外复有“降童”，尤涉怪诞，往往自言神降其身，人遂就其占休咎，决从违，一国若狂，奔角（走）恐后，逾时神去而降童如常焉。《汉书·郊祀志》谓粤人信鬼，不其然哉。

同书同卷，页22——23：（广州）迷童子之俗，本与中秋节无关；惟迷童子多行于中秋最后之数夕，因月明如昼，后有谓必于是日举行，始获灵验，故亦成中秋节之习俗焉。其法先择男子一人，令合眼危坐，作法者乃先烧符一道，其符极简单，人多知者，令数人手持香火一大把，向童子前后摇曳，

若画圈然，约半小时，童子即喃喃自语，众乃呼曰，“师傅至矣！”复问曰，“师傅喜用刀耶，抑剑耶？”问至男子点首，即为合意，众乃以器械授童子，觉飞扬起舞，若有家法。演毕，男子即睡倒，呼其名即醒。或曰，是野鬼游神所凭藉也，……

大人既用小儿求雨，小儿便以求雨为戏（见上），同样，大人既常用儿童通人鬼之邮，儿童便也以请神为戏。大祭祀大宗教非妇女所得参与，所以他们只得求和小神交通。现在各处闺女们的请神的“游戏”，至少有一部分是过去的年长妇女们的并非游戏吧。

《月令广义》：灌郎神 灯时请灌郎神，以桶盛水，取大石以黄泥涂之，安桶于上，众男子请曰，“一请灌郎神，灌郎神，二请……”云云，随口所说，至于“十请”，令两人扛之，其石随桶而起，请之神来矣，若见妇人，即落下，此村童之节戏也。

吴县周振鹤《苏州风俗》：吴娃喜卜于箕帚竹苇（？）之类，皆能响卜。箕姑以筭插筋，蒙以巾帕，请诸门角，至则以两手指托之，能写字，能绘画，盛行于元宵节。

李建青《东莞的风俗一斑》（《民俗》十五、十六期合刊）：（4）请李三娘仙姑 八月中秋节前后，各家女儿们很好召集同伴十数人来作这种游戏。戏时，一人伏在几上，一人拈几枝烧着的香，一面唱着请李三娘的歌，一面将手中的香向伏几者的头上徐徐摇着，不久，那李三娘便降在伏几者的身上了。此时各女伴也有请李三娘占卦的，也有请她算命的，也有问别种事情的，问完时，含一口冷水向伏几者的头上一喷，便会醒了。其余尚有请螭蟻王呀，请研茶鬼呀，也和请李三娘差不多，所以不说了。歌：

李三娘 真悬阵（勤力也） 日日春三担油粘谷 粒粒春成白米银 兑（舂米之器具）头有粒春唔白 油甕倒水照头淋

（丙）小儿能见神鬼

孙思邈《千金翼方》所附《禁经》之末款：咒童子令说鬼姓字 取清水半升，以刀子搅之，诵咒三七遍，与小儿饮之，朱书前件篆于小儿膊（一作膝）下，少时召鬼并来，小儿自见，一一问之，即道所作病，所作鬼，抄取姓名发遣（下略）。

《太平御览》卷三七〇引《幽明录》：石勒问佛图澄，刘曜可擒，兆可见不。澄令童子斋七日，取麻油，掌中研之，燎旛檀而咒，有顷，举手向童子，掌内晃然有异。澄闻有所见不，曰，惟见一军人。长大白皙，有异望以朱缚其肘。澄曰，此即曜也。其年果生擒曜。

佛隐居士著《圆光真传秘诀》（民十四，上海中西书局出版），上编第四章，“看光童之选择”：圆光术之主旨虽在现光，而紧要关键全在看光童。盖光之所谓光头，所谓灵验，全凭看光童一言以为断。故不论施术者之真假，看光俱用童子而不用成人。盖假术若用成人看光，鬼计立破，用童子则可施其强逼手段；真术用成人看光，恐其身上有污秽，致损神光，用童子则可信其未近女子。所以江湖术士尝造谣言，谓看光为童男之神赋特权，苟误用身躯短小之已成年人看光，神不降而光不现。

同书中编第六章占卜妇女贞淫法：此法都于娶妻定婚之前行之……所当注意者，看光须用童女。

秦始皇所以令方士赍童男女入海求三神山，或许也是因为相信童男女能见神物。

《前汉书·郊祀志》：自威宣、燕昭使人入海求蓬莱、方

丈、瀛洲，此三神山者，其传在勃海中，去人不远，盖尝有至者，诸仙人及不死之药均在焉，其物禽兽尽白而黄，金银为宫阙，未至，望之如云，及到三神山，反居水下，临之，患且至，则风辄引船而去，终莫能至云，世主莫不甘心焉。及秦始皇至海上，则方士争言之，始皇如恐弗及，赍童男女入海求之，船交海中，皆以风为解，曰，未能者，望见之焉。

(丁)儿童的游戏歌唱等有所预示

《宋书》卷三十一《五行志》：太元中，小儿以两铁相打于土中，名曰“斗族”，后王国宝、王孝伯一姓之中自相攻击也。

《隋书》卷二十三《五行志下》：大宝二年，京口人于藏儿年五岁，登城西南角大楼打鼓，作长江鼙鼓，兵象也，是时景乱江南。

《北史》齐幼主本纪：河清末游，童戏者好以两手持绳，拂地而却上，跳且唱曰，“高末！高末！”之言，盖高氏运祚之末也。

上海受古书店己巳年第一期旧书目录有“《衢谣征实集》四卷 邵干著 康熙刊 八本 价八元”——云为朱邇先买去。

叶镜铭函告富阳俗说（十七年十一月）：婴孩吹了唾沫，男的主天雨，因天雨，他可以赖学（其实这时他还不会读书）；女的主天晴，因天晴，她可以“戏人家”（即到人家去耍子）。

(22)儿童的丧葬

儿童的丧葬，历来不象成人的那样讲究。至于焚化或以他法严厉处置小儿尸，则至少在或种程度内是佛家的转生说引起的。

《礼记·檀弓下》：齐、鲁战于郎，公叔禺人……与其邻

童汪錡往，皆死焉。魯人欲勿殤童汪錡，問于仲尼，仲尼曰，“能執干戈以衛社稷，雖欲勿殤也，不亦可乎！”

《儀禮·喪服篇》：大功，布衰裳牡麻經无受者；子女子子之長殤中殤。傳曰：何以大功也；未成人也。何以受也；喪成人者其文緝，喪未成人者其文不緝，故殤之經不繆垂，盖未人也。年十九至十六為長殤；十五至十二為中殤；十一至八歲為下殤。不滿八歲以下，皆為无服之殤；无服之殤，以日易月；以日易月之殤，殤而无服。故子生三月則父名之，死則哭之，未名則不哭也。

《清尊錄》（廉宣仲布撰；至大改元三年華石山人跋；見《古今說海》，說略部已）載京師財戶張氏之女死，父母使其鄰鄭三治喪具，鄭以送喪為業，世所謂作作行者也；且曰，“小口死，勿停喪，即日穴壁出瘞之。”

清（仁和）沈亦然《寒夜叢譚》（又滿樓叢書）：古人之于下殤（八歲至十一歲）葬以塋周；于无服之殤（八歲以下），葬以瓦棺（《檀弓》），不聞有焚如之說也。後世風俗淪薄，輒惑于殤子不火化必復來報生之說，于是乎悉付之一炬矣。紹興陋俗，兒女屢夭折者，葬時，父以刀刺兒尸，防其復來投生。（魯迅述，民十六。）常州俗稱嬰兒夭折者為“討債的”，必焚其尸，方不再來。（朱容溥述，民十六夏。）

清王清任《醫林改錯》卷上：嘉慶二年丁巳，余年三十，四月初旬，游于灤州之稻地鎮。其時彼處小兒正染瘟疹痢症，十死八九，無力之家，多半用代席裹埋。代席者，代棺之席也。彼處鄉風，更不深埋，意在犬食，利于下胎不死。故各义塚中，破腹露脏之兒，日有百余。

李君范云（十六年夏）：云南昭通俗，產生兒皆夭折，母

俟儿将死时用刀斩杀之，能在路旁更好。

山东泰安燕志儒来稿（十七年六月）：治偷生鬼法：生了小孩不长命，据说多半是偷生鬼作怪，因为他们在阴间没经正式报名派遣，偷自求生投胎，所以不能长命（大约是为稽查所追回吧），治他们的方法据说惟有给他吃苦，使他恐惧，可免以后再来投生。若他的父母于他生时很宝爱，于他死时很思念哭啼，往往第二回又要来投生，所以老妇们都戒少妇初次死小孩者不可哭啼思念。有许多人因偷生鬼累次作怪，不能立子，就于此子病危时，用石打碎他的头顶，高声恨骂，或用各种使他痛苦的方法杀死，恶恨恨的责骂，可免以后再来投生，以后即可立子。若往他们死尸的脚下扎入二针，则其鬼在阴不能如意行走，痛苦异常，不能拔除，尤佳。

叶镜铭富阳通信（十七年十一月）：小孩难养，如心肠硬者，有将孩尸放在门限上，用刀将其首砍下的，谓如此，则以后生育，必能养大。但实行者颇少，大多用他物代替（如升箩之类）。

《古今怪异集》成中编：云南风俗，凡未满七岁之小儿，死时，土人以其先父母而入泉路，目为不孝，乃盛以无盖之棺，悬之树，任鸟啄之。又普通人之习惯，例必曝棺于野三年，而后举行葬仪，故尸体多为豺狼野犬衔啃，狼藉于道，不顾也。

张清水《翁源生产风俗》：婴孩死得多了，做母亲的有时竟把死孩摔入尿桶里去浸，意思是承认“投胎”之说，怕再来搅扰自己，故予以重惩，使不敢再来尝试。有的，将死孩肉扭黑（择定部分），以占其日后的出处。听说，有时仍为自己的儿女，有时在异族“投胎”。这些有“记认”的婴孩，只消一

说其前世如何如何，他立刻会死去。

（23）弥岁与成年间儿童生活之开展

如我们将在下章中说明，《仪礼》士冠礼篇所叙述的冠礼，乃是古代男童的成人礼，或说得正确点，是其较进化的形式。行冠礼之年，古礼书普通说是二十，然据我们观察，这只是儒家的主张，而古代男童成年之年必早于是（十五左右）冠礼或成年礼，大致上可以说久已废除；然并非完全无所遗留，因为（1）现代婚礼中某一项预备礼似为成人礼的vestige（痕迹）和（2）现代迷信之将“童关”或“出花园”期认为重要，实即古代认男童须行成年礼echo（摹仿）。以上诸点的详细说明，全见下章。（注：这下章是改旧著《中国古代的成人礼——冠礼》而成。）此刻姑将一些古文献抄在下面，使读者略略意识到儿童生活开展之序。

《礼记·内则篇》：六年，教之数与方名（四方之名）。七年，男女不同席，不共食。八年，出入门户及即席饮食，必后长者，始教之让。九年，教之数日（郑注：朔望与六甲也）。十年，出就外傅，居宿于外，学书计，衣不帛，繻袴，礼帅初，朝夕学幼仪，请肄简谅（郑注：简，谓所书篇数；谅，信也，谓应对之言）。十有三年，学乐，诵诗，舞勺（勺是一种文舞）。成童（郑注：谓十五以上），舞象（一种武舞），学射御。

《大戴礼·保傅篇》：古者〔太子〕年八岁而出就外舍，学小艺焉，履小节焉；束发（注：束发谓成童）而就大学，学大艺焉，履大节焉。

《白虎通·德论》：古有所以年十五入大学何？以为八岁毁齿，始有识，知入学，学书计，七八十五阴阳备，故十五成

童，志明，入大学，学经籍。

《春秋公羊传》十年注：礼，诸侯之子，八岁受之少傅，教之以小学，业小道焉，履小节焉；十五岁受太傅，教之以大学，业大道焉，履大节焉。

《贾子容经》：古者年九岁，入就小学，蹏小节焉，业小道焉；束发就大学，蹏大节焉，业大道焉。

（以上两条，系从陈立《白虎通疏证》转引，未及查原书。参看同处所引《尚书大传》。）

上引各古代文献，所说的当然只是古代上层社会的而不是全社会的男童。编者的旧作《中国古代的成人礼——冠礼》这样讨论之曰：“七岁显然是个重要的年份：从此时起，大人务使男孩意识自己是男孩，女孩意识自己是女孩。近来我常听人说，在宋朝理学家出现之前，我国的男女之防并不严。这话是否与事实相合，我尚末覆验。但我敢信与其说中国的男女之防之所以严，全是理学家突然提倡出的结果，不如说理学家的工作只是给与那先他们而存在了许多世纪的倾向，一种理论的保障。没梦想到理学的民族，一样会把男女之别看得极重。男子们妒忌旁的男子，特别是妒忌旁的年轻的男子；又男子们视女子为自己的所有品，和他们之将女子认为不洁的污秽的人物，似乎是礼教的三大基础，而此三者，并不是起于“文明时代”的。姑译R.H. Bodrington的The Melanesians一段为例：“在新希不律兑斯群岛中的癩者岛和Pentecost，土人的衣饰同Santa Bruz人的相差无几。当父母以为他们的男孩长够年纪了，而且迟早之间一有余力举行宴会了，就为他们加malo之服。在此之先，男孩是住在家里的；现在他到gamali公舍去饮食睡眠了，他和自己的姊妹母亲也开始少交接了。这事先从他的姐

妹身上，著实的做起；她们的名或名的某一部分，他不得当作通名用；她们也同样小心避讳他的名。他可以到父亲的住所去讨吃的东西；那时他的姐妹假使在房，他应该走出去吃；姐妹假使不在，他可以坐在门外吃。倘若弟兄姐妹们偶²在路上相遇，女的须跑开或者藏起。如其男孩知道了沙滩上面的脚印，有些是他的姊妹的，他不可跟踪；姊妹们也不可跟踪兄弟的。从男孩穿衣，女孩文身之后，彼此应相避。……男孩年事愈长，母子之间的回避愈严，然母回避子，比子回避母之处多得多。他到家里去要东西吃，是母亲给端出来，不过并不亲手递给他，只放在地上，令他自取；如其她有事要叫他来，她漠然的说“你们来啊”，不说“你来啊”。如其成童们在一处聚谈，她须坐远点，然后走开，因为她羞见她的长大了的男孩。八岁在古代似乎也是个重要之年。内则篇云云之外，大戴礼保傅篇，白虎通，公羊僖十年注各有……之语。曲礼说“人生十年曰幼学。”关于此点，我们与其从卢氏而分别八岁为世子入学之期和十岁为公卿以下教子于家之期，或不如笼统的说，在古代各地方，男孩从八岁至十岁之期，始有家庭以外的生活，这时他们学习应对进退的礼节，及他种简单的学识，为日后服务家族社会之预备。〔参看本章(17)引《宾退录》男子忌双，入学多用五岁或七岁之语。〕内则所载十三岁与“成童”之所习，也颇重要。大戴礼保傅篇，白虎通，公羊僖十年注，尚书大传亦云……。从这些文献来看，知道上十之后，十三十五都是关节，特别是十五。内则所云这两年学习的科目，尤其耐人寻思。射御的重要，显而易见，无须乎说。“乐”、“诗”、“舞”三者，皆是与古代法术宗教有密切关系的东西；人年幼无识之时，不独不能学，不准学，且亦不许观看；迨年纪略大，老人

始另眼相看，揭开那防俗人、女人、儿童的眼目的幕帐，而授以相传的密言秘法，为他们将来的参与公众（或家族）法术公众宗教，作一准备。说不定十五岁或稍后，在古中国有些地方本是男子的冠年（参看下章）；其时冠者不但加冠易服，而且同时受或种舞、诗、乐之传，一跃而为社会上的完全人格。也说不定古代的成人礼本是在好几年之内逐渐完成的，十五岁或稍后为其始点，而二十岁或稍前某一岁的冠礼，乃其最后一幕。总而言之，内则所志古人自初生至冠前十余年间的的生活，如果完全是理想之谈则已（这我们想决不会是的），否则必保存有古代一部分儿童生活开展的年序，其略如下：

（1）三日——卜士负之，得到父的正式承认。

（2）三月之末——出子室或产室，见父，受名，得到家族的承认。

（3）三岁——断乳。

（4）七岁——始回避女性。

（5）十岁——始住宿于外，开始男童的生活。

（6）十五岁左右——始受法术宗教的、武事的、公民的训练。

这些岁数月数在后人心目中也不是不重要的。三日不消多说；三月之末和三岁，可与今俗之百日和千日（千日关）相比。又今俗十二岁之“将军箭关”，和本章(11)(乙)小儿之十二岁“还俗”，这十二，古人也认为重要，故左传襄公九年晋侯有“是谓一终，一星终也”之言。又内则所谓“成童”，与本章(10)(丁)“出花园”及(18)“过童关”，显系同一观念：小儿长到某岁，则已过或将过“危险期”。最后，我们似不能不注意内则等书所载的岁数，十是整数，余为三、五、七，及

三或五之倍数（十二，十五），和婴儿周岁前各重要关节之日数或月数以及周岁后一部分关煞之年数一样。上列年月数在古人心目中的重要性，一部分固来自数的迷信，一部分却因为它们被认为是儿童的自然发育期。

下面是几个古代的儿童发育顺序表：

《大戴礼·本命篇》：人生而不具者五：目无见，不能食，不能行，不能言，不能化。三月而微眴，然后能有见。八月生齿，然后食。期而生腴，然后能行。三年嗜合（注：嗜，凶也。），然后能言。十有六情通，然后能化。……男以八月而生齿，八岁而龋（毁齿也），二八十六，然后情通，然后其施行。女七月生齿，七岁而龋，二七十四，然后其化成。

汉刘向《说苑》卷十八辨物篇：人生而不具者五，目无见，不能食，不能行，不能言，不能施化。故三月达眼而后能见，七月生齿而后能食，期年生腴而后能行，三年凶合而后能言，十六精通而后能施化……故男八月而生齿，八岁而毁齿，二八十六而精小通；女七月而生齿，七岁而毁齿，二七十四而精化小通；不肖者，精化始至矣，而生气感动，触情纵欲，故反施乱化。《千金要方》卷五上：凡生后六十日，瞳子成，能咳笑，应和人。百日，任脉成，能自反覆（一作百五十日）。百八十日，尻骨成，能独坐。二百一十日，掌骨成，能匍匐。三百日，骱骨成，能独立。三百六十日，膝骨成，能行。此其定法，若不能依期者，必有不平之处。

本款及(18)款所说各项，亦列表于下：

年月日数	发育状态	生活及教育	关名
百日	任脉成		百日关
三月	微眴	出产室，见父，得名	
七月	女生齿		
八月	男生齿		
周岁	生腴		
三岁	曙合		将军关
千日			千日关
六岁		教之数与方名	将军关
七岁	女毁齿	男女不同席，不共食	
八岁	男毁齿	出就外舍，教以小学(古)忌入学(今)	
九岁		教之数日	将军关，明九关
十岁		出就外傅	
十二岁			将军关，跳墙
十三岁		学乐，诵诗，舞勺	
十四岁	女精通		
十五岁		舞象，学射御，入大学，成童，束发	
十六岁	男精通		童关，出花园
十八岁			曙九关

末了，让我们把《中国古代的成人礼》抄存一段，结束本章。(方括弧内的字句，新增。)

“在古代〔和现在〕中国同在世界旁处一样，儿童与成人所过的生活，是截然不同的。”

“我们看小先民〔和现代儿童〕那样特别的为人怜惜，受人

爱护〔这怜惜与保护，当然是脱离不了迷信臭味的，和只限于未因某种缘故被弃、溺，或竟杀掉的儿童的〕，看他们那不担负重任的轻松自在〔贫苦人家的儿童，当然不尽如此〕，不过又不得与大人们有一样的自由和享受之种种禁条〔指他们在衣食行动上所受的拘束〕，便可以知道他们是‘一种未成熟的，供玩赏，但是一半无用的东西’。古中国童子的生活和地位，以陈祥道所述最为简明：‘夫童者，未有知来有与也。先王制礼，常宽之而不严，略之而不详，故名而不字，笄而不冠，见先生则从人而入，遭先生于道则拱手而立；挚则委而不授，坐则隅而不正；丧则不衰，不踊，不杖，不菲，不庐，岂特无缌服，听事不麻而已哉。凡皆不可以预成人之礼也。彼阙党之童见讥于论语，仍叔之子，取讥于春秋，盖不知此。’（据松坡图书馆抄本《礼书》）”不消说，一直到现在还是如此。

第七章 成年礼

(一) 引言

在过去和现在，我国都有些确为成年礼的官礼俗礼。

世界各民族的成年礼常常是在男女童春情发动期或云精通期来到之时举行的，因之英语称这种礼为“发身礼”。或种宗教的，政治的，经济的，道德的，两性的……秘密或义礼之传授，每为成人礼里面的重要节目，故英语有时又用较广泛的“受戒式”一名词呼之。

在 *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 第 10 卷 (1918) 中，有人 (P.J.Hamilton-Grierson) 这样解释发身及发身礼曰：

“发身是人生中繁殖力发展的那个时期。它之开始，有若干外部的征象为记（原注：其中最著者，在女子为胸部涨大，性器官及腋下生毛，与月汛；在男子为声音变粗，脸上，腋下，及性器官旁生毛。），并有若干组织上和官能上，知识上，情感上，道德上的变动标指之”；发身期之迟早，不论男女，大相悬殊。这些悬殊不但见于各民族间，而且见于同族的各个人间。

“未开化社会中有一习见之事：其成员中之属于同性同年

或同业者，同时参与某典礼者，或有共同利害关系者，喜将同人组成附属的社团，凡为团员者，享有特别权利，负担特别义务，获得特别利益，并受特别的超自然的护持。若欲退出或加入其团者，事先必须奉行某几俗规或举行某种仪式；因之，我们看见有许多事例，成人级的入级，是限于先已经过相当的预备的人们。“这表示离开了儿童时代而进入了成年男子或女子时代的仪式，通常是用“发身礼”去称呼的。不过这名称只在这种仪式中的一部分上面合用；因为可加入成人级与否，在许多事例中，是不用发身期来到否而用或种与发身无必然关系之事物去定夺，例如长到某一岁或具有某一种能力或资格”。Van Gennep根据上述理由而对于滥用“发身礼”一名所施的反对，我们不揣冒昧，说是太过分了。同时，他之争持这名称的应用应有限制，却是有功的。“然而必须记在心里，在有些事例中，一个无疑是发身礼的礼仪是直到发身已经完了的时候才举行的，在他例中，则此礼可因图谋便利或因迫不得已而缓期举行。（原注节录：例如等到候补者人数较多或积足宴会所用的食物。又有每四年或五年一举行者；若有战事或天灾，且得延期。）受戒式散布于许多年的一段长时间之内者，里面或许没有一个节目是或只有一些节目是发身仪式”，“有时一个发身礼且因为已经同一个他种的礼混合而失却本义。”比利时 Goblet D. Alviella伯爵讲Initiation的一文，里面的两节，这两节把成人礼的用意扼要说明，

“这种性质的受戒式，其中最重要最普通的之一是标识发身的年岁已到的，或不如说是大约在那个年岁举行的礼式以正式将成童和儿童妇女们的组系全数解开而将他升入男子汉社会的。这个礼式，或为一个固定的制度，或为更古的礼式的遗

留，存在于几乎一切非文明民族中间——在 Fuegians 中，在南北美土著中，在大冰洋洲人民中，在澳大利亚、多岛海、黑岛海，在新几内亚，和在印度——至于它在古代文明民族中所还有的遗迹，更不消说了。它的机能是把社会一活动成员之权利义务赋与成童；这就是说，它使他以后可参加战斗，树立家庭生活的基础，并可奉持全部落赖以维系的风俗与典礼。这样去看，受戒不妨说是公众教育之最古的形式。

“然这个训育留存着法术宗教的特征，时常将本部落的全部公众典礼包罗在内。女子也是被分为同样的两级；然女子的受戒式，即使是刻意摹仿男子的受戒礼而来，于她们是较不重要的，它所赋予的权利较少故。其他许多社会地位的过渡也可以看作属于受戒类的——比方说，归化，承继，婚嫁，祭司始受职，丧礼，以及其他。”

上面姑译为受戒式（若译为“启入式”或较妥）者，当然是个包罗性较大的名词；至于“发身礼”（此译或许也欠雅），则我们虽未见 Van Gennep 之书，却以为将那些凡在发身期的开始或已大进展时举行以划分儿童时代壮丁时代的礼式，一概名为“发身礼”，如果嫌太滥，可将其中的举行较晚或特别注意性以外（虽则与性不为无关）的资格之“启入式”呼为“成年礼”。这不是我们此刻所能或必须讨论解决的问题；我们只要点明本章称为汉族古今的成年礼者，确是启入式之一种，且至少有一部分西洋学者许称之为 rites of puberty（发身仪式）。

野蛮社会的成年礼或云发身礼，Hamilton-Grierson 说，“有时是个简单的仪式，只包含一次舞蹈，一次宴会，或一度街上的游行，又有时是个复杂的仪式，其中包括着或其前后伴随着一些附属的礼式。”

(二)一些非汉族的成年礼

现在我们要把民十六从国文作品中偶见的关于非汉族的成人礼的记载列在下面，并译述几个同性质的叙述——这些文字当能使读者了解文野民族间的所谓成年礼是怎么一回事。《中山见闻辨异》（钱塘黄景福著，见《小方壶斋舆地丛钞》第十帙，琉球）：诸者云，国中孩童三四岁即留发，十五岁始将顶发削去，惟留四余（未剃时，髻上插长簪八九寸许，如妇人状，冠则易梅花短簪一，耳挖一）。张录，男子二十成立，完婚后将顶发削去。今跟役中现有未娶而早剃顶发者，以知诸生之言不谬。张又云孩童在五六岁皆髡然如僧，即十三四便有剃发者；岂今古殊俗欤。

面19：前明；琉球人皆不剃发，……本朝始剃顶发，自国王以下，皆遵时制，留外发一围，绾小髻于顶之正中。

女子嫁时，用针刺指背，如指长，细如发，以墨黔之，取指戒之意，嗣是不再刺也。《志略》作年十五，又云岁岁增加，中年黥黑，方圆形状不伦；《南史》作虫蛇文；夏录作花卉文；张录作梅花文，皆不实。

汉军张学礼《中山纪略》（《舆地丛钞》第十帙）：男女不剃胎发。男至二十九成立娶妻之后，将顶发削去，惟留四余，挽一髻于前额，右旁簪小如意，如意亦分贵贱品级。……风俗，女子自幼即刺黑点于指上，年年加刺，至十二三岁出嫁时，竟成梅花，至衰老，手背皆黑矣。《中山传信录》（吴江徐葆光著，面21。）（女子）手背皆有青点，五指脊上黑道贯至甲边，腕上下，或方或圆或髻，为形不等，不尽如梅花也。女子年十五即针刺，以墨涂之，岁岁增加，官户皆然。闻先国曾欲变革，集众议，以为古初如此，或深意有所禁忌，骤改前制不

便，遂至今仍之，过市所见，无不尽然。

关于琉球的风俗，近代日本学者应已有较详尽的研究。若从上面几个简略而且相殊的记载看来，则琉球男子三四岁即留发（或本不剃胎发），十五岁（或二十岁娶亲后）始将顶发削去，唯留四余，髻上长簪，此时易以梅花短簪及耳挖各一（或小如意一）；其女子年十五（或云自幼时起，或云嫁后），针刺指背而黔以墨，细如发（或云刺墨点），岁岁增加，久之成梅花形（或虫蛇文，或花卉文），至衰老，手背全黑，此俗相传已久，明朝汉官议革而未成云。这里所说的男子割顶发易短簪，和女子的黔指脊，似皆为成年之饰；且因成年始得议婚嫁，故有男子娶后割顶发与女子嫁而刺指背之传说；但也许是成年古礼渐不见重于琉球人，故他们婚嫁后始补行之而已。剃发及文指的详细情形，相伴的举动，以及男女在其前后身分的变更，昔人竟不知或不屑于调查清楚，笔之于书。否则他们许要发见类似下面的事实吧：

在萨摩阿群岛，“一个青年在文身以先，是被看作还在童孺时代的。他莫想娶亲，而且时常遭人戏弄嘲笑，说他既贫且贱，成年的社会中没有他的份儿。但他一文身就入了壮年时代，自命应分享受成年人的敬心与特权了。”

为室女破童身之俗，我们有一条旧笔记曾言及之。现在把它录在下面：

（小品一四二）“开窟窿”与“阵毯”

“初夜权”一名词的意义，周岂明先生前者在《语丝》上解释过。但在有些野蛮社会中，处女不是等到结婚时始求王侯或祭司为之破瓜；反之，这件事往往被他们放在“成人礼”里面。行过成人礼的男女，才有婚嫁的权利，虽则成人典礼与正

式婚嫁之间，有时是隔开一段时候。下两条所讲的破瓜，似乎就不是离结婚前不久，而是在其前若干年举行的。第二条所引的《真腊风土记》的著者，元成宗元贞元年随元使到过其国，他归于大德元年，首尾三岁（见书中“总叙”）。

（一）谢彬《新疆游记》第五版第133至134页云：

（民国六年）四月十九日（时谢君住迪化）：下午，周玉峰招饮于其店同盛和。周为津商八大家之一，其人亦津商中之佼佼者。席间某甲，言皆耆库而勒某“阿浑”（原注：即回教中之掌教者），有妾三十九人，每晚以二人值宿，日间犹向外间猎艳；至教门幼女，例开窟窿，亦无不实事求是。（原注：回俗女子至十岁左右，即送请阿浑诵经，为之破瓜，彼俗称为“开窟窿”，否则无人承配。幼女举行此典，恒数日不能起，甚有下部溃烂，至成废疾者。上年杨省长特申禁令，非至十四岁，不得开窟窿，为嫁娶。）

三月二十八日在舟中抄。

（二）元人周达观《真腊风土记》第八则（“室女”）云：

人家养女，其父母必祝之曰，“愿汝有人要，将来嫁千百丈夫。”富至之女自七岁至九岁，至贫之家则止于十一岁，必命僧道去其童身，名曰“阵毯”。盖官司每岁于中国四月内择一日颁行，本国应有养女当阵毯之家，先行申报官司。官司先给巨烛一条，烛间刻画一处，约此夜遇点烛至刻画处，则为阵毯时候矣。先期一月，或半月，或十日，父母必择一僧或一道，随其何处寺观，往往亦自有主顾。向上好僧，皆为官户富室所先，贫者亦不暇择也。官富之家，馈以酒米布帛槟榔银器之类，至有一百担者，直中国白金二三百之物，少者或三四十担，或一二十担，随家丰俭，所以贫人家至于十一岁而始行事者，为

难办此物耳。亦有舍钱与贫女阵毯者，谓之做好事。盖一岁中一僧止可御一女，僧即允受，更不他许。是夜大设饮食鼓乐，会亲邻，门外缚一高棚，装塑泥人泥兽之属于其上，或十余，或止三四枚，贫家则无之。各按故事，凡七日而始撤。既昏，以轿伞鼓乐迎此僧而归，以彩帛结二亭子，一则坐女于其中，一则僧坐其中，不晓其口说何语，鼓乐之声喧阗。是夜不禁犯夜。闻至期与女俱入房，亲以手去其童，纳之酒中，或谓父母亲邻各点于额上，或谓俱尝以口，或谓僧与女交媾之事，或谓无此，但不容唐人见之，所以莫知其的。至天将明时，则又以轿伞鼓乐送僧，去后，当以布帛之类与僧赎身，否则此女终为此所有，不可得而他适也。余所见者，大德丁酉（西历1297）之四月初六夜也。前此，父母必与女同寝；此后，则斥于房外，任其所之，无拘堤防之矣。……阵毯之夜，一巷中或至十余家，城中迎僧道者，交错于途路间，鼓乐之声，无处无之。

周达观所谓“道”，似是本地的巫。第五则（“三教”）云：

为道者呼为“八思惟”。……八思惟正如常人，打布之外，但于头上戴一红布或白布，如鞑靼娘子畧姑之状，而略低。亦有宫观，但比之寺院较狭。而道教者亦不如僧教之盛耳。所供无别象，但止一块石，如中国社坛中之耳，亦不知其何所祖也。却有女道士。宫观亦得用瓦。八思惟不食他人之食，亦不令人见食，亦不饮酒，不曾见诵经，及与人功果之事。

十六年四月五日在广州中山大学抄

近人王树枏《新疆礼俗志》：哈萨克者，汉康居种人也。散处阿尔泰山、塔城、伊犁诸地，无城郭，鲜庐室，逐水草游牧。……其俗向无冠礼。婴孩四五岁，父母择日遍告戚友，延“毛喇”诵经，行割礼（原注：即割势皮一周），诸戚友相率

馈物致贺，富家大族则杀羊马飧宾客，为赛斗跤(?)之乐，婚姻丧葬，咸以此为盛举。过此无恙，始得论婚，学骑马，教之控纵坐蹀诸法。(五六岁时，骑之马上，以小袋插服于鞍鞮两旁，上下以带系之，执缰者导之骑法，至十几岁，衔勒缓急，无不娴熟)。故其部人以善骑著名，纵马疾驰，率能起立马背，作盘旋舞，耸身拾物于地，其佻捷如此。俄国哥萨克骑兵称强，即此项天然马队训练而成者也。……儿童小帽，谓之“克摆什”，以五色绒丝组织之，上系驯狐之毛，名曰“玉库尔”，避邪祟也。年十三四，则以金丝缎及杂色绸布，制为小帻，四时均如皮帻高帽，谓之“突马克”，其式六方，顶高三四寸，后帻长尺许，皆皮里也，戴时露口眼于外，冬日则御霜雪，夏亦帽，无露顶者。

同书：缠回者，汉西域城郭国诸种人也，高鼻深目，多髭须，与欧美人状貌相类，但眸子黑耳。天山之南，种族蕃庶，而分居此疆者，亦所在皆是。……男子毁齿行割礼(原注：生四五岁，割势皮一周)，举家称贺；稍长则为“阿什打”，阿什打者，哈俗曰“恶亦拉斯”，男女交好之词也。

同书(?)：汉装回多从河湟迁徙来新；括以文言，可名甘回。其人突厥种也，鼻高而眼微陷，男剃首，女缠足，居食衣服，皆从华制。……男子年十二，女子八岁，谓之“出幼”，犹世所谓成年也。届期延师诵经，以谢造我之主，生我之亲，教之礼拜诸式，责以成人之礼。

胡朴安辑《中华全国风俗志》下篇卷八，回疆风俗记：生子五六岁，其父母邀请“阿浑”念经，以刀挑断势皮，十四五岁，初知道，即聚群童于树林中，使与牝驴交媾；再长则觅妇女为“朶斯”，朶斯者，相交好也。

上记新疆哈萨克年十三四时之易“克摆什”为“突马克”，必和琉球人年十五而割顶发簪短簪意同。哈俗之“恶亦拉斯”，缠回之“阿什打”，乃至回疆风俗记所说的觅妇女为“朶斯”，想必都是成年礼的节目或终极部分，以表示“出幼”者得论婚。割势皮虽行于四、五或五、六岁时，仍未尝不可以说是日后男女交好乃至娶亲的一种预备，犹如真腊之“阵毯”，焉耆之“开窟窿”是女子出嫁的预备。

在亚拉伯和旁的奉回教的许多民族中，男子的割礼（割势皮礼）都是前回教的；始终未奉回教而行割礼的民族，亦不在少数。行礼的年岁，各各不同：自初生八日、十四或二十一日，一二月，弥岁，五岁前后，十岁前后，至十六七岁的均有。

（三）中国古代的冠礼

中国古代的冠礼和笄礼，从它们的仪节及关于它们的古说明来看，都可以毫不游疑的断为成人礼——脱胎于象上记野蛮民族里的puberty or initiation rites（发身或加入仪式）的成人礼。这不能算作什么重大发现，但我们相信我们对于冠礼笄礼的了解或比历史上的礼家要深刻些。今先讲冠礼。

冠礼的生起，当远在“天子、诸侯、大夫、士、庶人”等阶级明显化之先。但这只是我们的假定，而古文献中所实在提到者只有上四阶级的冠礼。

庶人的冠礼其内容虽不见于古书，但我们能知道他们的确也行冠礼。《礼记》文王士子篇云：“五庙之孙，祖庙未毁，虽为庶人，冠取妻必告”；周官春官大宗伯：“以嘉礼亲万民，以昏冠之礼亲成男女”；又地官党正：“凡其党之昏冠，教其礼事。”（但《吕氏春秋》上农篇有“庶人不冠弁”之

语。)

庶人冠礼若不见记载，并不足为奇。康有为在孔子改制考中说过，孔子及弟子对于当时的“俗乐”“淫礼”是不屑注意的（“若夫当时淫礼、俗乐，则是时固有之，孔门所不听”——卷十第13页）。这话或许可信：孔子和任何子，谁也不见得得闲功夫去调查记录当时的民俗。但庶人和庶人以上的冠礼，或许不至于连本质之点也完全不同；如然，我们从非庶人的冠礼应可窥见庶人冠礼之一斑。下面将点明，所谓诸侯冠礼和天子冠礼，不过比士冠礼隆重些而已，主要之点，与士无异。士冠礼与士以上冠礼的关系如其是如此，庶人冠礼与庶人以上的冠礼之关系或许也是如此。

1. 冠年

古代的儿童，何时才行加冠的成人礼呢？这有许多不一致的说数：

(1) 仪礼士冠礼篇——不言冠年。

(2) 礼记曲礼：“男子二十，冠而字”；内则：男子“二十而冠。”

(3) 春秋左传襄公九年十二月：“晋侯（悼公）以公（鲁襄公）宴于河上，问公年。季武子对曰，“会于沙随之岁，寡君以生。”晋侯曰，“十二年矣。是谓一终，一星终也。国君十五而生子，冠而生子，礼也。君可以冠矣。”……公还及卫，冠于成公之庙。”

(4) 荀子大略篇：“古者，匹夫十五而士，天子诸侯子，十九而冠，冠而听治，其教至也。”杨倞注：“十九而冠，先于臣下一年也。”郝懿行曰：“传谓‘国君十五生子，冠而生子，礼也。’于是鲁侯年才十二，则太早矣。荀子所言，当是古

法。”

(5)说苑建本篇：“周召公年十九见正而冠，冠则可以为方伯诸侯矣。”修文篇：“冠礼、十九见正而冠，古之通礼也。”

(6)白虎通德论：“阳小成于阴，大成于阳，故二十而冠，三十而娶；”又“礼所以十九见正而冠者何，渐二十之人耳。男子阳也，成于阴，故二十而冠。曲礼曰，‘二十而冠’。”陈立疏证云：“公羊隐元年注，‘年二十见正而冠；’说苑建本篇，‘周召公十九而冠……’，又‘冠礼，十九见正而冠，古之通礼也。’盖‘见正而冠’，古礼有此语。……则见正而冠，或十九岁时，遇岁月之善，则亦可冠，不必定俟二十岁与？”（士冠礼注：“正”犹“善”也。）

(7)礼记冠义篇孔疏，云天子诸侯十二而冠（以左传襄公九年晋侯之语及金縢篇“王与大夫尽弁”句为根据——“时成王年十五，而已著弁；既已著弁，则已冠矣”），士二十而冠（举曲礼为证）。

(8)澹周五经然否论（通典引）：“古文尚书说，武王崩，成王年十三。推武王以庚辰岁崩，周公以壬午岁出居东，癸未岁返。礼（大戴）公冠记，周公冠成王，命史作祝辞告，是除丧冠也。周公未反，成王冠弁开金縢之书，时十六矣，是成王年十五，周公冠之而后出也。”

(9)杜佑通典——引文王十三生伯邑考之事，及许慎澹周之议论既竟，案曰：“礼传天子之年，近则十二，远则十五，必冠矣。”

(10)陈祥道礼书——谓士二十而冠，天子诸侯十二（根据左传晋侯语及文王十三生伯邑考与成王十五已弁事，并明白否

认荀卿十九之说)，大夫“不待五十而爵者亦不待二十而冠”（根据礼记丧服小记“大夫冠而不为殇”之语）。

(11)陆佃的意见（从五礼通考转引）：“二十曰弱冠，则二十而冠，礼之大节在是也。唯天子诸侯，十五而冠，早成其德。”又因晋侯云鲁襄公年十二“可以冠”，断为“非礼之正。”

(12)黄以周礼书通故，谓“谯说是。”

古今礼家对于古冠年的各种相殊的主张，可撮述如下：

其一，士的冠年，他们几乎一律根据曲礼，说是二十，但刘苑及根据他的人，又说何必到二十岁，“十九见正”即可冠；其二，大夫的冠年，诸家似皆假定其与士无异，唯陈祥道以为大夫可不待士冠年而冠；其三，天子诸侯及其子的冠年，有十二，十五，十二至十五，十九等说，且颇有人以为十二而冠“太早”，“非礼之正”，即十五也许非“古法”。

我们自己的意见，有可得而言者。讨论冠年和讨论其他任何古俗古制一样，须区分实际与各种人的理想或主张。有人以为各阶级的冠年应有迟早之别，但这并不足证明从有冠礼以来，各种人的冠年一直是有迟早之别；有人想把冠年提早或推晚，但我们不能把他们定的较早或较晚之年一定认为“通”年。真正的“古礼”“通”俗，与各种人为自己的便利或理想而假设的古礼通俗，不是一物。后人所拟的高超的理想未必是古人的理想，后人所感受的迫切的需要未必是古人的需要。我们应该找出真正的古俗古制，不可为较晚的古人之理想或主张所误或所欺。后来的理想与主张，也是重要的历史事实，但其时或其前的真相不是也至少一样重要吗？

真正的古冠年，想来不至于很晚，因为婚在冠后，而在古

代社会中似颇盛行早婚。上引文王世子篇和周官，以及乐记里的“昏姻冠笄，所以别男女”皆冠昏并言；晋悼公也有“冠而生子，礼也”之语。从这些古文献，从后世之只将冠笄礼当作男女婚嫁前之一种预备（见下），乃至从非中国民族之行了发身礼而后论婚嫁，我们应可断言古代男童是非俟冠礼行了以后若干时候，不得取亲的。早婚之盛行于古代，似也无疑。文王十三生伯邑考，鲁襄公被希望十五生小先民……在二十岁以前的许多古人如已取亲，二十而冠之非古俗便可想见。这些话当然是根据日常事实的观察而来，故假使反之，古人真的普遍是二十而冠，冠而生子，试问它们从何而至。礼记内则篇固然有“三十而有室”之说，但这必和“二十而冠”乃至“四十始仕”，“五十命为大夫”，“七十致事”，是互相呼应的理想。

“十年曰幼学”，又十年学成而冠，冠了十年然后有室，再学十年而仕，仕了十年受爵，至七十年老力衰，便正式告老致事——这样整齐划一的“人生井田制”，事实上如何行得来？故二十冠，与其说是实事，不如说是儒家一派人的主张。说苑不云男子“十六然后情通”而云“……精小通”，这“小”字当然是晚冠晚婚的主张逼他加的。不待二十冠而生子者必太普通了，否则难保他或旁人不至于抹杀生理的事实，而说“三八然后精通”！十九而冠之亦非通礼，理同。

（注）数年前我们写《中国古代的成人礼》一文时，尚为旧说所拘而认二十而冠至少为古代某地域内的通礼。那时我们用丧服小记里的“长殇”之年（“年十九至十六为长殇，十五至十二为中殇，十一至八岁为下殇，不满八岁以下，皆为无服之殇。”注：“殇者，男女未冠笄而死，可伤者。”）来驳说苑“冠礼，十九见正而冠，古之通礼也。”

但现在又看出“长殇”年之止于十九，亦来自二十而冠之说。主张晚冠晚婚者，当然得把殇的年数放宽。

说古礼曾为士以上的人定了较早的冠年，恐亦非事实。先就大夫来讲吧：陈祥道见丧服小记有“大夫冠而不为殇”之语，遂断云“大夫不待五十而爵者亦不待二十而冠。”他的话怕不能成立。据阮元的校勘，有些古本“大夫”作“丈夫”——“丈夫冠而不为殇，妇人笄而不为殇，”丈夫妇人，相对成文也。仪礼士冠礼篇后面的《记冠义》云：“无大夫冠礼而有其昏礼。古者五十而后爵，何大夫冠礼之有。”下续云，“公侯之有冠礼也，夏之末造也。天子之元子，犹士也，天下无生而贵者也。”这是说条文异于士冠礼的大夫冠礼乃至公侯冠礼和天子元子的冠礼，皆为古之所无，即等于说天子之元子乃至士人皆行相同的冠礼。差别的冠礼苟非古，差别的冠年必亦如之。男童不分贵贱，到相当年岁一律行冠礼，内容大致相同的冠礼——是事实；士二十而冠，士以上的人不待二十即冠而且礼典较为隆重——是一部分人的主张。天子诸侯子十九而冠之说，见于荀子，而荀子确是主张差别礼的。

我们不但以为士二十而冠和士以上不待二十而冠皆未必是“古之通礼”，而且相信士阶级之将冠年往后推，和士以上阶级之欲将冠年提早或至少保存旧有的早冠年，其动机是可以测知的。内则曾用下语述男童之教养曰：“子能食，食教以右手；能言，男唯……；六年，教之数与方名；七年，男女不同席，不共食；八年，出入门户，即席饮食，必后长者，始教之让；九年，教之数日；十年，出就外傅，食宿于外，学书记，衣布帛襦袴，礼帅初，朝夕学幼仪，请肄简谅；十有三年，学乐，诵诗，舞勺；成童，舞象，学射御；二十而冠，始学礼，

可以衣裘帛，舞大夏，惇行孝弟，博学不教，内而不出。”这段话刻画出“士”阶级的长者何等重视他们的儿子的教育，和他们认为男子在成人（冠）前所应学习的艺是何等的多。既然如此，他们之将训练期加长而将冠期改晚，可说是再自然不过的。故士二十而冠虽是儒家的主张，这主张却许先已经是士阶级中已有的倾向或至少呼声。

天子诸侯不欲其子的冠年过于晚，也是可以了解的。我们相信冠礼或类于冠礼之礼，在远古时是各个男童所应经过的一座关：无论谁，没行冠礼者是不完全的人格，而没有完全的人格者必不得享成人的权利和尽成人的义务。未行冠礼而想取妻，或参与大典礼，或被推为酋长，在那时是社会所不容，也不是任何人所会存有的奢望。后来世袭——家天下——之制兴起，而世袭制与上述呆板的全民的“年级”制之不能并存是不待言的：天子诸侯死，其子许尚不及冠年，这些未冠的未成人孺子，依通礼论本不得主丧继位，虽则他们的家族是要立即给他们这种资格的。这是呆板的年级制与某种人实际的需要的冲突，全民的通礼与特殊阶级世袭制的要求的冲突。通礼胜则世袭制不能立足；世袭制得势则通礼不得不让步。将死期延至子冠之后，是天子诸侯所不能；将君权给旁人之成年子，又是他们所不愿。于是只有三个可能的救济法：（1）天子诸侯子完全废冠礼；（2）必要时，天子诸侯的未冠子可先即位，及冠年时，补行冠礼；（3）将冠年任意提早。此三办法之中，第一法与社会一般礼制太相殊，君王们胆小者未必敢行（而且古中国也许和古希腊一样，有不行成人礼则于男童不利之迷信吧）。第二、第三两法仍保存了一部分古礼，君王们当然比较的乐于采用。因此当他们活着的时候就都采取了一定措施，作

了安排。

以上点明在曲礼内则等作品出现时及其后，士阶级有将其子的冠年提高而君王阶级则将它提早或至少保持旧冠年的倾向。但是此倾向出现前——或云各阶级男童的冠年差别化之前，冠礼或至少等于冠礼之成年礼似乎是在什么年岁举行呢？试答如下：

依我们猜想，那时的冠年当在十二至十五之间。理由有三个。（1）取亲生子既多在十五之前，冠自然是在十五之前；（2）晋悼公所云“十二年矣，可以冠矣”，从相信十九或二十见正而冠为古礼者之眼光看来，当然有“过早”“非礼之正”之嫌，然十九或二十见正而冠既未必是古礼，则十五生子，十二可冠云云，倒反许是，或虽不是而近于真正的古俗。“可以”二字应活着：用之者许并不如后人所想，以为二十才是应该加冠之年；（3）主张二十或十九而冠者，仍将十三和十五认为重要之年，故十三和十五，许竟是原来的自然的冠年，和后来的以意为之的冠年二十相对。内则说十三“学乐、诵诗、舞勺”；十五成童，“舞象、学射御”。大戴保傅篇，白虎通德论，公羊传僖公十年注亦均有十五年入“大学”履“大节”或学“大艺”之文。这里所谓大艺，射御、诗、乐，乃至勺象之舞，必都和二十而学的“礼”和舞的“大夏”一样，是古代为儿童行冠礼或成人礼时或稍前授与的神圣的，秘密的，或实用的技术（勺、酌，古字通。此舞与象舞的意义，见下。）；它们必本是更古时在十二至十五即可行的成人礼中一次或多次授与男童的，虽则主张二十而冠者因为既不能取消普通社会对于旧冠年的重视，于是硬把学科分为两部分，于旧冠年和他们所主张的新冠年分别行之。这当然是很巧妙的办法，因为这不是

还不至于与旧习惯太相冲突吗？讲到这里，让我们再从尚书大传引一段极有意义的文字：大戴保傅篇，白虎通德论，公羊传僖公十年注，不都是说八岁入小学，十五成童入大学吗？尚书大传却改云十五入小学，二十入大学：“古之王者，必立大学小学。使公卿之太子，大夫元士之嫡子，十五年始入小学，见小节焉，践小义焉；二十入大学，见大节焉，践大义焉。”尚书大传的作者既然因为要将入大学的年龄改晚，于是大胆将七或八岁入小学而十五入大学，改为十五入小学而二十入大学，我们便大可推论内则的作者必也不过是因为要改晚冠年，于是将十二至十五所授的学科改为十五至二十授与；从尚书大传之不敢抹煞十五，可知十五本是旧学年，同样，从内则之不敢取消十五，亦可知十五本是旧冠年。此外还有两个极有兴趣之点：（1）尚书大传及其他各书，将男童所习的学科认为“学”（学校）之所授与。这里所谓“学”，如其不是本不存在的，便是“secret societies”一类的制度（见下）。（2）二十而冠的主张一确定，婚年，殤年，乃至入学年，便不得不也都重新规定过以求与之符合。故二十而冠，可说是儒家改革古礼的一大关键。

小戴内则所云的“成童”和大戴保傅所云的“束发”，当和“见正而冠”同，是古语。既然束发是成童之谓，而且后来所谓十五成童实即较早时代的成人礼年，那么，我们当可断束发为古代成人，即行过成人礼者之标识。吕览不是说太古“庶人不冠弁”吗？我们也相信这话，故以为最古的成人礼许只有束发而无加冠的仪节（最古的成人礼的重发现，下面将试探之）。至于“成童”与冠义篇里所谓“成人”二者之关系，至少有三个可能的说法：（1）成童与成人是一事之异称；（2）

成童是成人前之一阶段，此阶段本在十五以前，但主张晚冠者既将冠年或成人年由十五推至二十，故改呼旧冠年或旧成人年为成童年；（3）古俗虽是十五左右而冠或束发，然既冠或束发者只称“成童”，“成人”之称，则留待取亲之后（今俗犹有称男婚女嫁为成人者）。这三个可能中哪个与事实相符，我们现在尚不敢武断；但第三个如其是真相，则可见得主张二十而冠呼为成人者是不但将冠年而且将成人一名的意义也改变过，然成人既原在十五而冠之后，故他们之将冠年及成人之称移至二十，是虽变革然又保存了一部分古制。但第二说似乎也很好，至少是好于成童成人一事异称说。

冠年讨论的总结论：

因为早婚盛行于古代，而冠必在婚前，我们可断言那时的冠年必甚早。且因为春秋时不主张晚冠晚婚的君王阶级中有十二可冠之说，和甚至于连较晚时代中那样主张的人，仍将十三和十五算作冠前重要的年份，我们便又进而提议十二到十五以上就是古代的普遍通用的冠年，虽则更古时连冠也许都没有，而只于及年时束发，而且那时的正式的成年礼许不是一次完毕，而是其前若干年还有些个礼为之先导或云预备的。始自春秋战国，士人阶级中之少数觉悟分子，因鉴于他们的少年所应学习的科目技术之多和所负的责任之重，颇欲将教育之期加长，婚冠之期改晚。二十而冠，三十而婚，便是此辈的主张或呼声。从种种方面看，这都不能不说是社会史上一个重要事实：十二至十五而冠，是多分从身体和性上着想的——是发身礼；而二十而冠是多分从教育及社会职责上着想的——是更配称为成人礼的礼。年二十始行成人礼，是被认为成人者应具的知识技术渐趋复杂之时，一种自然的要求或事实上的需要，然

因这知识技术几乎是士阶级的专有品，故士阶级为本阶级青年计，首先毅然的主张晚冠。君王阶级对之应该不是不表多大同情的，然而我们可以猜想得到，他们为本阶级的利益计，不欲轻易承受晚冠主义：未冠不得取妻主大事，是部落中共同的信条，成人者先受长期教育而具足各种的知识技能，也固然是有道理的话，然而君王是要家天下的，他们岂能将本阶级的利害置诸脑后而贸然无条件的附和晚冠晚婚之说，以致造成自己身死而子尚未冠故不能继位之恶果呢？他们必不愿作茧自缚，故提早冠年或保持旧时代的早冠年，以及先令幼子继位而于其后补行冠礼，才是他们采取的手段。礼家亦知之，故为见好于他们起见，或主张君王之子先臣下而冠，以示差别，或辩妒未冠而为君王者，长大无需补冠。他们对本阶级和余人固可主张将冠年改晚以见成人和冠礼意义之重大，然对君王阶级并不敢发挥冠礼之真谛而反对虽童子亦可为君之世袭制。士阶级的晚冠，是牺牲了古代通行的冠年而伸长了成人礼的意义；君王阶级的早冠和补冠，是即使保存了古代通行的冠年而却牺牲了它的意义。他们心里的第一桩事都是巩固本阶级的利益，而不是保存古礼。忘记了阶级存在的事实而求了解礼制及其变革兴废，怕是不可能的。

又及关于勺象之舞：字通；内则疏引熊氏云，“勺，箫也”……文舞也；小序云，酌，告成大武也；乐记，舞莫重于武夙夜，此周道也，武夙夜即大武，皇侃谓武王伐纣，至于商郊，士卒皆欢乐，歌以待旦，因名之曰武夙夜。象，礼记文王世子下管象舞大武，注云，象，周武王伐纣之乐也，以管播其声，又为之舞，维清诗笺云，象舞象用兵时刺杖之舞。

附录

(一) 小 引

江绍原

这个下半年我因另无“立锥之地”，仍回广州第一中山大学。自家本想在本学年中，于旁种功课外，开讲一班“迷信研究”和另一班“迷信礼俗研究”。“迷信研究”是将上半年拟讲而未克讲者讲完，而“迷信礼俗研究”，则我打算约分为两段，前段即系上半年所讲的“迷信研究”，后段为本学年续讲的“迷信研究”之全部。假使学校当局允许我这样去做，则我可趁这个机会把上半年仓卒中抄辑成的讲义重编一道，所谓重编，是第一，将暑假中搜集的有关的材料收入；第二，将所有的材料加以整理，排好次序；第三，加添一些简明的按语，藉以点明每组材料中所记的迷信之意义——至少是我所以要引用这些材料之意义；此外，我自然还可以把本功课中曩已拟定而未能做出的一部分研究，于学年之末完成，并编出讲义备自己和旁人用。故学校而肯承认我的办法者，旁的利益诚然没有，但明岁六七月间，广东省城里或可出现一部讲义。

然而不幸——不幸本校的当局不允许我用两个相仿的事物来填充“文史科”的课程表。因此，予将续讲“迷信研究”中未完之部分；“迷信礼俗研究”云云者，说句北京话，算是“吹了”。

读者立可发见，今番的讲义的编辑法，与前半（或前三分之一）者稍不同。我希望此不同是一个小小的进展，和军队从南京城打到了蚌埠之为一个小小的进展是一样。所用材料，有

多少是将从本校藏书中找得的，现无法预计。但有一事，不妨记下：暑假中在杭州抄得的材料二百余页，其应编入今番讲义者盖过半焉。

最后，我要向几个人表示谢意：（一）戴校长朱副校长，蒙他们续聘我一年；（二）傅主任，蒙他认可本功课；（三）内弟榴轩，在杭时承他帮我抄书；（四）岳家，暑假三月中领不到薪，我一份人家的食宿，都是他们供给的；（五）蒋梦麟先生，多亏他借钱给我。我并且感谢（六）上学年和本学年选听这门功课的人。以上的人，使这个讲义的出现成为可能。

十六年九月廿九夜 于广州长堤

(二) 招勉之给江绍原的信

绍原先生：

书片两收，稽覆为歉。所询事关礼教，弟虽不敏，奚敢方命？铜子云云，花不了多少，何必区区？

查该书坊间向不印行，巫者所诵，均属个人手抄，常人知道，也得自巫者口喃，故不印而行有若不胫而走了。巫者——在广州是尊称为“喃无先生”的，读若“喃摩”。丧婚喜庆都要请“喃无先生”来诵经，超度，请神，除凶煞，赶不祥等等，谓之“喃摩”，这两字是包含有Action and Manes festation在内的。话虽如此，“喃无先生”之在广州，一向被列为身家不清白之流，从前皇帝临位，作制明法时，连考试入学也受限制，故士君子之流亦羞与为伍的。这经虽看来是出自士君子之手，而诵自“喃无先生”之口，又入于有礼教人们的耳，然“喃无先生”毕竟是不被人看重的。

在上海的广东喃无先生很有许多，可惜弟没有认识半个，那是要抄也无从入手的。记得从前念英文时的同学中有好几位父亲是这一界中人，然而如今都疎落了。而且儿子念过英文做了买办或洋行的高等职员之后，谁还愿意使自己长受身家不清白的委曲？虽则民国以来和革命之后是改革了，然毕竟是习俗移人，贤者不免！这儿是抄不到了，已写信到敝革命策源乡去请人抄一份来。听说这书很不薄，约一寸厚，抄也要慢慢儿来的，请等着吧，依弟看来是有的，而且可以抄得着的，不过

时间问题吧了。

“释渴”或“脱渴”依弟看来是“孩”字的变音，在广州渴，孩，两字音虽略有不同，然同是h音做主体的，容或不免有转变之误也。“脱孩”的意思，看来也就是解脱了孩子气的意思，因为经中所谈，多属母亲养孩子的情况。这不过是我以为的意见吧了，真确的，还是要请教方言学家，如先生所云。

自然界中之勉之是另一个人，不敢掠美，特此声明。即招勉之一名敝乡也有两位，最近才晓得的。这是改名时不曾登报声明或探访一下的弊病，好在不是名人，也就马马虎虎了吧，哈哈。

无关重要的话说多了，就此结束。祝福先生。

弟 招勉之

28、4、28

(三) 于飞给江绍原的信

绍原先生：

九月廿八日大扎敬悉，《鲁班经》知已入尊览，不卜《西洋迷信丛谈》收到否？关于小弟所收集之迷信兹遵命抄录奉上，曾拟名为《重庆日常生活之迷信》，《妇女妊娠与小孩》、《动物》、《旧年》三段先行抄上，余者请稍缓数日，当寄呈也。因小弟每日匆忙异常，日除八小时之机械式工作，三小时诸舍弟之读书，六小时之睡眠，所余时间无几，全费于“民俗”方面，稍具粗型者，为《巴歌》及《辑巴歌札记》，最近收集张献忠材料，曾与容肇祖先生一函，请其在《民俗》通讯中发表，借作征求的广告，不卜能否刊出也。小弟婚后本自组织小家庭，四月历时，即受经济压迫而失败，现已迁至会仙桥五十九号院内，大扎请寄该处可也，迷信方面，小弟自当效力。敬颂

康健

小弟

于飞敬上

十八年十月十四日

北平之行荣程否？

（四） 致科学家、教育家的信

全国科学家教育家赐阅！

区区去冬在北平国立北京大学哲学系开始试讲一种名叫《礼俗迷信之研究》的功课，并为听讲者编有讲义。现在不揣愚陋，将讲义第三章的原稿投寄《科学月刊》发表，唯一目的在要求诸位先生拨见一读，赐以批评。

讲义第一章将迷信界说为“精灵论的”（animistic）、“法术的”（magical），以及其他违反科学的意念信仰，行动禁忌。第二章略述迷信之影响。本章则不但希图指点出现在所有的研究到各种迷信的各种学问和学人，并于篇末提议一件事：普通学校（中学）应加添迷信研究的课程，其旨趣为使生徒们明瞭现在我国社会中有哪些迷信流行，这些迷信何以是迷信，和近代科学怎样帮助我们将它们看破，并给予我们较真的观念及较有功效的方术去替代它们。这课程如果讲授得法，必能够唤醒学生使勿为习俗谬见所误，增加他们的科学常识，并帮助他们将那得自书本及实验室的科学知识应用到生活上去。

这提议的课程究竟能否收上述功效？它的内容应该是什么和它该怎样组织，教授？假使它是应该添入学校课程的，我们最好怎样提倡，使之实现呢；大学或其他学术研究机关中的工作者应该怎样为之编辑教材，并随时指导其进行呢？以上数点，切盼诸位科学家教育家早日加以考虑并发表高明的意见！

区区学识谫陋，能力薄弱，然自问对于此事，尚具几分热

心。编辑中的《礼俗迷信的研究》讲义，将次第述及我国古今来关于胎产、儿童、婚姻、疾病、农桑、渔猎、战争、死亡、丧葬的迷信，目的不在详尽研究而在对于上述各方面迷信作一鸟瞰。（至于其他方面的迷信，将来也想分门别类、提纲挈领的添上）讲义的基本部分，全系辑录各种文献书报和四方同好者年来的通信而成，但编者自己还加上一些简明的解释的按语，并将有关的科学发见——足以纠正或破除迷信的科学发见——就他所知者随地点明。例如第五章之述胎产迷信，曾说到科学的妊娠判定法，并节录有余云岫医师的《血晕辩》；第六章述及断乳时，将指点出《科学月刊》一卷十号中王公博医师关于《画眉散》的短文。今岁暑假前恐已经来不及将预定的章目（从胎产至死亡）一一编好，但至迟当可于明夏完工，作为将来陆续修订的底本。修订时除将迷信本身及纠正破除迷信的科学研究这两方面的材料努力使之充实之外，并拟将野蛮民族及其他古今文明民族中所流行的类似迷信也酌量编入。

诸位先生必可以立刻看出，我的这件工作需要什么助力和设备。我需要各种科学家及迷信研究者时常通信予以切实的指教，我并需要本国的各种典籍俗书和风俗品物，科学界的新旧书报，以及近代东西洋人类学、民族学、民俗学、宗教学……等等方面的刊物。所以让我在这里第一恳切请求各方面的学者不断的赐以教言，第二征求一个大学或其他学术机关之表同情于此种工作并能慨然与以研究便利者。述迷信，谈科学的通信，我一律竭诚欢迎；较大的地方的大学或研究机关如能每年指定国币三千乃至四千元为图书及风俗品物的购买费，我愿前去承允其事，用大部的精力驻校工作，求于三四（？）年内编成一部大的分类的、解释的中国迷信通览，备中等学校的生徒

教师以及其他的人用为研究迷信的文库，这部迷信通览，当然也是一部破除迷信通览，通俗的科学知识大纲和合理生活指南。

我在约十年前大学生时代，曾有意用近代学术眼光研究佛教之发展和传播，事虽重大，奖励无人，此愿终虚，只留下薄薄的一册《乔答摩的死》（胡适之先生序）和一篇未完成的文章（《四种涅槃经的比较研究》，曾登《建设杂志》）而已，每一思及，万感丛生。现在我的宗教观已经整个儿改变过，而且年事尚富，精力未衰，涉猎稍久，复思贯通，于是定出这么一个或许是更重要更有益世人的研究计划了，且看这一次社会人士怎样对待之。假使我竟得不到任何鼓励，则我不得不希望境遇和声望好过我的同好者早日将这件工作担当起来。也许我的使命和运命不是实地完成任何有始有终的切实工作而是构想（envisage）提醒各种新工作的形态和价值；也许我只是这个古老民族的一根触须，须与足不同，但它有它的功用。

讲义在北平编得不能算快，而大学排印之慢过之。但诸位先生如愿赐读，函示即当请学校致送，明知急就章不足登大雅之堂，但我的目的在讨教：它可以使诸位先生知道我怎样迫切的需要诸位帮忙。

德国一部分中学添设Volkskunde（或Voelkerskunde）的用意及教材的内容，我已致函北平师范大学刘钧教授，求他详细作答矣。

敬祝诸位先生最大的成功！

江绍原敬启

十九年二月二日，杭州。

通信请由北平北京大学转。

(五) 《科学月刊》社给江绍原的信

绍原先生：

承 惠大著《迷信之研究》一文，谨载在本刊第二卷第二期。谅登 大览。唯此文前后各章，想北大久已印成讲义。尚乞 惠赠一份，俾本社同人得以拜读全文，不胜感谢。

耑此敬叩

教安

科学月刊社启

(1930年) 3月25日

(六) 新旧思想家对于“破除迷信运动” 的批评——小品五五六

江绍原

我前后读到新旧两绅士对于“破除迷信运动”的批评。我发现他们相同的程度至可惊异。谁说“新思潮”“旧思想”是截然二物呢？

(甲)“宗教与革命”→白话，新标点→撰者全增嘏，美国留学生→载于《新月月刊》三卷三期，上海，二十年三月(?)，罗隆基编，同期撰者有胡适之先生等，似皆非国民党人。

(乙)“天鹭论”→文言，一句一圈→撰者玄石，大概是个浙江人→载于《太平》杂志一卷三号，上海，十八年十二月，田桐编，同期撰者有杨庶堪等，似皆国民党员。

(甲)购于东安市场一个光怪陆离的新书摊上。

(乙)购于同市场一个也光怪陆离的旧书摊上。

(甲)饱读新书，所以能引英美学者Ames, Nunay Wright、江译《佛教哲学通论》、容著《妙峰山序》中的议论以替自己张目。

(乙)饱读旧籍，所以能引抱朴子《涑水见闻录》，及其他线装书中的事实以自圆其说。

(甲)不赞成称迷信为迷信：“凡属宗教的仪式都是有背景的，都有发生的因缘，不是随使用迷信二字来贬薄他就算完事的。”

(乙)也不赞成：“……此宗教之由来。虽文明诸国不废也。乃今之谈者，申人而诎己。于人之迷信，而美之曰信仰。于己之信仰，而诋之曰迷信。……抑扬出之，果何意哉，果何意哉。”

(甲)说宗教有社会的功用：“原始人民的无论那种活动都……与宗教有关，而宗教是维持他们团体生活，确定道德标准，提高文化，施行教育，保存社会所公认的价值之唯一工具。”

(乙)也认为如此：“以至弱之人类，得维系几亿万年而不绝灭者，无它，居有群，群有常耳。其所以能群能有常者，无它，畏有天阴为之鹭耳。盖天鹭者无形者也。惟其无形，故有不可名言之妙用。圣人假焉，以济其有形人治之穷。此宗教之由来。”

(甲)文有宗教功用之较具体的说明：“从妙峰山进香人们得到的娱乐和安慰二方面看来，不能全说他们是不对的。……娱乐与安慰可以鄙弃吗？……妙峰山的山路，是凭迷信的心理，每年集款修道，不然，官吏不管，居民又没能力管，游人亦不易到了。”（妙峰山容序）

(乙)文也有：“吾考古时螟患亦常见。其治法何尝弱于今，特其时民智固塞，更鲜理解，故其方法，非假天以惕之不可。同一培养益虫也，古人不直曰虾蟆能食害虫，而必曰虾蟆为主田禾之神不可捕食，食之招殃。”“幽渺不可凭之天命，遂成为一种智愚共守之学说。……此皆圣人惩妄戒贪之一术。而其用意实欲平人之不平。不平者，争之原也。人无智愚，不能无倖心。天下之大乱，皆成于一群人之倖心。……圣人知倖心之不易抑，欲为息争故，特揭一说以道之。若曰天命不可倖

也，以是知假天行道，亦圣人不得已而为之。”

（甲）不赞成前几年消极的“破除迷信运动”：“用强迫的方法，高压的手段打倒迷信：那是无论如何不会收什么效果的。要紧的是先要了解它们，一经了解不论什么迷信，便不打自倒，不攻自破。”“欲彻底的打倒迷信，必先从文化的环境着手，环境改变，知识变成普遍化，人们的基本需要也有了代替的满足，那末，迷信自然会销声匿迹。……所以高呼‘打倒迷信’是肤浅的无意识的举动。”

（乙）也不赞成那个“运动”：“天鹭未破，则民智不开，此一说也。民智未开则天鹭不破，此又一说也。之二说者孰胜？吾以为后说较胜于前说。……欲破天鹭之说，当自改造愚民心理始。”“教化一日未徧行，天鹭之说一日不可破。……何者？吾人之心，有如滨海之河，新水不生，则卤潮大至矣。苟无教化以生其人之新信仰，而徒以毁偶像废庙祀为事，使人心益无所约束。呜呼，张恶霸为横之气，沮良懦向善之忧，亦乱天下之道也。”

（甲）觉得宗教的外表仪式虽终于要消灭，然宗教的忠精神非常可取：“什么是宗教的精神，这是言人人殊。……宗教的精神所提倡者是同情心，是慈悲心，是容忍的，虚心的态度。宗教教我们破除己见以真理为归；是教我们思想自由，是求真正的思想解放。这正是宗教的伟大处。”

（乙）虽没替宗教分表里，却至少以为“吾国记载，多述鬼怪，其言未可尽信。然以吾平日所躬遇者证之，知前人传说不尽无因。”（下举例三种）“天鹭之说，虽多出傅会，然以人生自然律断之，则悖出悖入，势有必至；侮人人侮，理所当然。谓之感应，固无不可也。”

然而仔细想来，这一新一旧两绅士的见解，同中有异。玄公以为一切迷信是圣人创出或至少利用之以约束人心的，故所主可说是“神道设教说”。全公以为迷信是社会用以满足基本需要及保存公认价值的，故所主可说是“社会产生说”。玄公默认而全公则否认毁偶像废庙祀的事能发生破除迷信的效果。复次，玄公以为欲破除迷信只需提倡新“教化”新“信仰”和“改造愚民心理”；全公则于“实施社会教育”之外，并注意到一般“文化环境”的变更。故玄公代表我国的传统见解，他的基本政治主张是“君子治小人”；全公代表美国式近代思想，他的基本政治主张是所谓“全民政治”。玄公的宗教论，承继儒家；全公的则纯粹是美国基督教神学家Ames的那一套。论政治主张，全公较高；论对于宗教的态度或者倒是玄公较为痛快。玄公仿佛说，宗教者一种精神统治的工具也；全公则宁云，宗教者社会团结之一保障也！虽则分析到最后，二者恐毕竟是一物。

二人必都觉得迷信给了愚民种种好处——尤其重要者，给了高等华人种种好处，例如游兴大发约友逛妙峰山时所走的好道路，和愚民“倖心”不平心的被遏止或减轻。

我前后读到新旧两绅士对于“破除迷信运动”的批评。我发见他们虽然不完全一致，然相同的程度至可惊异。谁说“新思潮”“旧思想”是截然二物呢？

这条小品，等将来我的礼俗迷信研究讲义加添“迷信之破除”一章时，可用为材料。先发表出来，是想给做试卷的同学们参考。

二十年六月十六，夜两点半，北平

（1931年6月24日《北大日刊》第2661号）

(七) 张清水给江绍原的信

绍原先生：

久不通信了，近来可好么？

闻先生改任燕大教席，《礼俗迷信讲义》可仍在出版否？如是，可酌寄点给我！（燕大刊物，如有属于民俗方面的，都欲一看）

德均说，你在北平与友人合办一刊物，然否？可寄一二烦给我拜教么？（不管文艺与不文艺的）

愚与汕头林培庐筹编一大规模之民俗集刊，约十万字，精印发售，以嘉惠后学。盼能惠寄长篇大著一二篇（短篇小品或翻译也好），以光篇幅。如必欲报酬，请开示数目，亦可与林君一商。贵友如有此类著作，不欲索酬时，亦可取来迳寄林君。

近东新编《验方新编》跟《经验良方》中续抄得药学迷五十多条，略加说明，不久当可在“民旬”或“集刊”中刊出。邮途恐遭遗失，恕不寄奉请教了！愚以反对中医，当从此着手，先生以为然否？如有意见，务请不吝赐教，俾得遵循资守，以免独自瞎摸之苦。

拙编民间传说集——《太阳和月亮》，有出版可能，盼就近代挽周岂明先生题署封面（32开本），横直均可，以早日弄妥为是。前请题署《伯公衣》，不蒙见允，中心惶惑。（后见先生竟不推辞的为宁波“民旬”、杭州“民周”题款，益自咒

诨自身之缥缈）这次敦挽代为劝促，当不致一再使我失望吧？如周老先生不允，就请你题署。

胡适长北大，可实现否？他现在何处？邮址如何？因有一二古诗集须请他帮忙解答问题，故有此问。

失业株守，极为困顿，除挨饿为民俗而努力外，再也没有办法了。将来如何解决面包问题，俾得迁居通都大邑，多交师友，多读翰籍，以从事民俗学之伟大工作，谁可逆料呀！天乎，天乎！抑何困我贫苦至此！

心绪不宁，执笔草草，得暇，盼有以复我。如蒙酌寄刊物，以作精神上之食粮，更当永久铭感不忘。顺叩
著安。并问
周岂明先生安好。

（张）清水敬上

（1932年）4月9日故乡

邮址：广东，北江，龙仙墟，邮务总局转

编 后 记

江绍原先生是我国著名的比较宗教学家和民俗学家。他在这两方面有着突出的成就。

他祖籍是安徽旌德，1898年年夏历正月二十日生于北京，1983年9月11日逝世，享年85岁。青年时曾在上海沪江大学、北京大学学习，在美国芝加哥大学专攻比较宗教学，1923年回国后，曾在北京大学、广州中山大学等处任教授、研究员等，生前任商务印书馆编审。曾参加五四运动，和鲁迅等一起发起创办《语丝》杂志；三十年代北京《鞭策周刊》主要撰稿者之一；在《京报副刊》、《北大日刊》等报刊上发表许多研究文章。也是1927年北京大学风俗调查会的主席、1930年杭州中国民俗学会发起者之一。学术专著《发须爪》、《中国古代旅行之研究》、《乔答摩底死》，译著《宗教的出生和长成》、《现代英古利谣俗及谣俗学》等，早已为广大学术界所熟知。

他学问渊博，治学严谨，待人平易近人，不愿谈自己的成绩，对营营苟苟之辈极为鄙视。这些，为人们所敬佩，但却对研究他的经历和学术成就造成了很大困难。先生生前，我曾与之有过不少交往，但只要接触到他的经历他便避而不谈。近应江小惠同志之邀，协助清理江绍原先生藏书，了解了一些以前不知道或不清楚的事，1930年江绍原先生在北京大学讲授《礼俗迷信之研究》之讲义便是其中之一。该讲义不全，且删改较

乱，征得江小惠同志同意，由我寻找线索补齐整理编辑一切，找出版社出版。

江绍原先生对民俗学研究极富开拓性，成绩突出，受到学者们的尊崇。民俗学家叶德均在1931年4月25日《草野》5卷3号“民俗学专号”上发表之《中国民俗学研究的过去及现在》一文中，把他列为民俗学研究有成就学者之首位；在谈及本讲义时写道：他“后来同周岂明先生在《语丝》上互相的与为礼部总长和次长，虽是个开玩笑的事，但引起他专研究礼俗迷信的影响很大，在那时写了‘礼部文件’几篇。由‘礼部文件’的玩笑遂产生了数百则的‘小品’，一方面又根据‘礼部文件’两篇底稿写了《发须爪》及《血与天癸》的两部大著。在开始写‘小品’时只注意书本一方面，略后又扩大范围征求民间习俗迷信，更由发、须、爪、血、天癸的迷信而注意医药上的迷信，又写了一百多则‘国人对于西洋方医药学的反应’小品（251—400），说明了国人反对西洋医药学的迷信根据。后来在中山大学开始特辟一个从没人敢讲的《迷信研究》一课，编了一百多页的《迷信研究》讲义，十八年秋天又在北京大学开辟了《礼俗迷信研究》课，根据了《迷信研究》又增加许多材料，改为《礼俗迷信之研究》讲义。”它是作者对礼俗迷信不断探索、研究的产物。前四章为概论，后三章为中国礼俗迷信“胎产”、“幼婴与儿童”、“成人礼”之评介。和《发须爪》、《中国古代旅行之研究》等一样，他都给后人留下了继续研究的空白。古今中外，旁征博引，并向亲友和报刊广泛征搜材料，内容丰富多彩，论述解辟，是他对民俗学研究的又一重大贡献。

本书所讲，主要为中国礼俗迷信，故将其原讲义名《礼俗迷信之研究》，改为《中国礼俗迷信》，这样似乎更确切一

些。

江绍原先生喜在书后加上很有学术参考价值的附录，《现代英吉利谣俗及谣俗学》、《实生论大旨》译著后，就有多种附录，对于读者了解书之内容帮助极大。我在整理编辑《中国礼俗迷信》成书时，也于书后加上搜集到的与该书内容有关材料数种做为附录，我想这是符合江绍原心意的。

先生对原讲义曾进行多次修改，这里是我经过半年多的时间反复阅读选择整理而成。删去了先生所引过长之外文部分，对原讲义以及附录中之明显错误，也作了改正。

先生的治学精神和做人态度，促使我克服困难，为发掘和宣传先生对我国学术事业所做出的重要贡献尽些薄力。

《中国礼俗迷信》和《血与天癸》，是江绍原先生对我国民俗学研究的新贡献。

我的同窗王若惠君，誊抄了全稿，这里向她表示衷心感谢！

王文宝

1989年3月28日于北京