



陶思炎 著

本书对镇物的起源、性质、特征、体系、功能、演进、价值等加以系统的理论概括，并对岁时镇物、护身镇物、家室镇物、婚丧镇物、除灾镇物等类型进行了具体的研讨。

# 中国镇物

镇物以文化象征和风俗符号体现为  
人的心智与情感的凝聚、艺术与生活的创造



# 中国镇物

陶思炎 著



中国出版集团  
东方出版中心

# 中国镇物

## 自序

我生于“六朝古都”南京，长于秦淮河畔，自幼受到南风北俗的熏陶，与中国民间文化结下了不解之缘。还在少年时代，我就爱同哥哥及邻童们参与各类民俗活动：春日到雨花台放风筝，夏日到城墙脚下捉蟋蟀，秋日掘地槽击棒壤，冬日在火炉旁听大伯父讲书说戏。至于逢年过节，更是沉浸在浓浓的民俗气息里。直到今天，每逢过年，夫子庙的纸扎花灯，以及马蹄糕、鸡骨断（寸金糖）、欢喜团、大元宵等民俗食品，总能唤起我亲切的回忆，成为我理不清、丢不掉的节日情结。

民俗曾令我神往，也令我困惑。过年为何要放爆竹？人家门头为何要放虎头八卦牌？端午节为何要吃粽子？小男孩为何要到老槐树前去拜干妈？巷道口为何立块“泰山石敢当”小碑？新娘子为何顶着红盖头？除夕年夜饭上的红烧整鱼为何不得下筷子？……这些问题从儿提时代就一直萦绕心头，成为我现在写作《中国镇物》的最初的、潜在的诱因。

镇物无时不有，无处不在，其来源幽秘奇奥，其体系庞杂纷繁，建构镇物文化的理论，并理清它的功用与类型，实非易事。1995年春





天,我领学生们去皖南九华山和齐云山等胜地作了一次为期一周的文化考察,释道胜迹和皖南风土给了我灵感和兴致,下山返宁后我便一头栽进书屋,开始了《中国镇物》的写作,历经暑寒,总算一气呵成,如期完篇。

今奉献于读者面前的这部小作,虽有二十余万言的篇幅,却未能穷尽中国镇物的属种与形态,仅扼要地作出了理论概括,并探讨了一些基本类型。好在,本书不是辞典,不求其全,因此,书中所研讨的具体镇物只是一个个权作解说的范例。读者朋友们若能从小作中多少获得对中国镇物文化和中国民俗传统的识解,则为著者所欣慰。

民间文化是一块奇葩璀璨的园田,在其中当一名挥汗的园丁则是我的志愿。我需要鼓励,也欢迎批评,读者们的中肯意见就是撒向这块园田的露滴,它将永远晶莹而甜润……

陶思炎

于金陵三通书屋



# 中国镇物

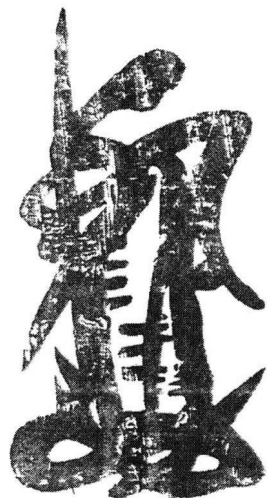
## 目 录

自序	/ 001
导论	/ 001
第一节 神秘的镇物	/ 001
第二节 镇物的体系	/ 018
第三节 镇物的功能、演进与文化 价值	/ 047
一 岁时镇物	/ 054
第一节 新年镇物	/ 054
第二节 端午镇物	/ 090
第三节 四时镇物	/ 109
二 护身镇物	/ 141
第一节 护儿镇物	/ 141
第二节 男丁镇物	/ 156
第三节 妇女镇物	/ 169





三	家宅镇物	/ 180
	第一节 建房镇物	/ 180
	第二节 宅室镇物	/ 192
四	路道镇物	/ 224
	第一节 清路镇物	/ 224
	第二节 行旅镇物	/ 237
五	婚丧镇物	/ 253
	第一节 婚嫁镇物	/ 253
	第二节 丧葬镇物	/ 274
六	御凶镇物	/ 306
	第一节 禳疫镇物	/ 306
	第二节 除灾镇物	/ 329
	结语	/ 348
	参考书目	/ 352
	图版索引	/ 355





# 导 论

## 第一节 神秘的镇物

镇物,又有“禳镇物”、“辟邪物”、“厌胜物”等名称,作为传承性器物文化的一支,它源起于人类社会发展的低级阶段,并随着人类生存空间的拓展、创造手段的丰富及生命意识的增强而越来越曲奇庞杂。镇物以有形的器物表达无形的观念,在心理上帮助人们面对各种实际的灾害、危险、凶殃、祸患,以及虚妄的神怪鬼祟,以克服各种莫名的困惑与恐惧。因此,镇物不仅是一种物承文化,更有精神的或信仰的成分,作为非实用的物态工具,体现为自然物质与人类社会、精神意识的统合,或者说,它是凝聚着心智与情感的精神性物质,即心化的器物,同时也是象征的物化精神。镇物这一性质决定了它以艺术的、宗教的、风俗的形式而体现为文化的创造。

可以说,镇物是文化象征的产物,是巫术神话的外化,是宗教的通灵法物,也是风俗传习的符号。镇物以一定的时空条件为存在前提,与社会的文化心理及风俗传统相依存,主要发挥观念的镇辟与护卫的功用。镇物所辟克的对象多为鬼祟、物魅、妖邪、阴气、敌害之类,具有神秘的俗信气息,并不乏妄作因果的迷信色彩。由于这种功用的间接性与对象的虚无性、方式的象征性、效果的模糊性和形制的驳杂性等并存,因此,镇物历来显得奇奥而神秘。

镇物作为传承文化的一个独特类型尚未受到专门的研究,而这一工作又是文化人类学者、民俗学者和宗教学者所不能回避的。英国人类学家马林诺夫斯基(B. Malinowski)在《文化论》中曾指出:





真正的科学只有一件任务，就是在表明什么时候对于一物的知识是完全了：在给我们一种观察的设备，及种种方法、原则、概念和词汇，使我们能用以研究实在的事物——这样才能对于事实作精细的研究及正确的描写。<sup>①</sup>

现在已到了完成这一科学任务的阶段，利用人类学、民俗学、社会学及艺术学、宗教学、心理学的钥匙，我们定能开启中国镇物的迷宫，并对这一“物类”作出较为“精细的研究”和“正确的描写”。

### 一、文化象征的产物

镇物总以一种非实验的方式，用加工过的自然物或人工物来建立自然世界与幻想世界的同一。原始人打制的粗糙的石器、收集的兽牙和贝壳、用单色涂绘的崖画、奇妙的陶器纹饰以及精美的玉雕等，不仅仅出于美感的冲动，也寄寓了生活的热望，潜含着镇凶纳吉的追求。直到今天，动植物、日月星辰、水火、石头、身之物与人工物等还在一些偏远的乡野被用于护身镇宅、守村护路和安魂镇墓等，镇物仍作为人的意识的一部分，表现着人体与精神、自然的不可分割。关于物人之间的这种关系，卡尔·马克思(Karl Marx)曾在《1844年经济学——哲学手稿》中作过精辟的论断，他指出：

从理论方面来说，植物、动物、石头、空气、光等，或者作为自然科学的对象，或者作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，都是人的精神的无机自然界……，同样地，从实践方面来说，这些东西也是人的生活 and 人的活动的一部分。……人的肉体生活和精神生活同自然界不可分离。<sup>②</sup>

镇物是信仰的伴物，是人性向物质的投影，它的出现与应用归属于文化的象征，也是一种文化的创造。

美国人类学家莱斯利·怀特(Leslie White)对“人类行为”与“象征”的关系作过如下的论述：

所有人类行为起源于象征的使用。正是象征，它把我们类人猿的祖

① [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，中国民间文艺出版社 1987 年，第 23 页。

② [德] 马克思：《1844 年经济学——哲学手稿》，人民出版社 1979 年，第 49 页。





先转变为人类,并使他们具有人的特点。只是由于使用了象征,所有的文明才被创造出来并得以永存。正是象征,它把人类的一个婴儿变成一个人;……所有的人类行为都是由象征的使用所组成,或有赖于象征的使用。人类行为是象征行为;象征行为是人类行为。象征是人类的宇宙。<sup>①</sup>

镇物正是“人类的宇宙”中的一个部分,不论它取自动物或非生物,取自人工物或自然物,都被添加了价值判断、审美情感、道德标准和功能意义,使之突破器物文化的静态常规,通达社群与精神的文化层次。

中国古代哲学将“象”、“形”或“象”、“器”相对,《易传》有“在天成象,在地成形”之载,并有“见乃谓之象,形乃谓之器”之说,此外,《易传》还提出“立象以尽意”的命题。可见,“形”、“器”相连,“象”、“意”相承,“器”以“形”显,而“象”以“意”隐。故而,文化象征往往表现为物理、事理、心理与哲理的统成,不易直观地识解。《老子》第五十一章所谓的“道生之,德畜之,物形之,势成之”,早已提出“物形”之外的链式结构,点画出“物”后之“理”的驱动作用。国外学者也注意到“象征”与意识形态的关系,提出过探求解释的路径。俄国学者普列汉诺夫在研究原始艺术时曾喟叹道:

使用象征的确在若干意识形态的历史上起着不小的作用。因此,必须部分地在使用象征中寻找意识形态的解释。

象征表现着一定的心境、一定的动作。<sup>②</sup>

其实,象征与“心境”、“动作”的联系,荀子早已察知并作出了论述,他说:

凡礼:事生,饰欢也;送死,饰哀也;祭祀,饰敬也;师旅,饰威也。是百王之所同,古今之所一也,未有知其所由来者也。<sup>③</sup>

“礼”作为“俗”的制度化,其仪典、基调本身就是对象征文化的借取与夸饰,实际上,所谓的“礼”是一种打上官方印记的象征文化,它因受组织与倡导,具有人为传承的推力。

① 引自庄锡昌等编:《多维视野中的文化理论》,浙江人民出版社1987年,第241页。

② 〔俄〕普列汉诺夫:《论艺术》,曹葆华译,三联书店1973年,第142页。

③ 《荀子·礼论》。





象征往往是某种文化模式的概括,其意义的领会有赖于自身的“密码”,因此怀特曾提醒说:

人们无法用任何数量的物理或化学检验来发现一种崇拜物品中的精神。一个象征意义只能通过非感觉的、象征的手段来加以领会。<sup>①</sup>

镇物作为象征物品也无法以物理的或化学的计量方式去检测,因为镇物的启用体现为自然的人化与人的对象化这双向运动,它主要不是作为实用器具而存在,而是人的需要的表达和信仰观念的寄托,同时它不仅经过了物质加工,更经过了精神加工和社会汰选,因此,纯物理的或化学的方式都是不可奏效的。

镇物作为一种观念的象征,一种文化的符号,一种借以抑制他物、辅佐生活的工具,往往体现为原始思维的诱发,体现为人的智力、体力与自然力、道德力、生命力相统合的主观愿望。镇物的形成出于人类复杂的神秘观念,而镇物的应用与承传则有赖于风俗传统。拿中国民间的春联说,它的贴换有时令的限制,并作为辞岁迎年的一个事象而传习民间,几乎成了中国新年风俗中最具特色的象征事物。然而,起初的对联贴换不在于追求大红的色彩和吉祥的语句所烘托的喜庆气氛,而是一种内蕴复杂的岁时性辟阴镇物。

春联的前身是桃符,而桃符的启用又来自神话的叙说及前逻辑的判断。上古神话中有关鬼岛“度朔山”的描述,<sup>②</sup>是桃符、春联这类镇物进入风俗应用的思想基础。度朔山上屈蟠三千里的大桃木是“万鬼”的审判所,凡恶害之鬼皆无计可逃,被苇索捆绑而执以饲虎。正是这一神话逻辑的驱动,桃木成了辟鬼的象征并移植到民间风俗中。由于古人习惯于把任何文化创造都归功于祖先英雄,因此从桃木到桃板所体现的由神话到风俗的演变被说成黄帝的功勋。《三教源流搜神大全》卷四载:

于是黄帝法而象之,因立桃板于门户上,画神荼、郁垒,以御凶鬼。此

<sup>①</sup> 引自庄锡昌等编:《多维视野中的文化理论》,浙江人民出版社1987年,第244页。

<sup>②</sup> 《艺文类聚》卷八六引《风俗通》曰:“《黄帝书》称,上古之时,有兄弟二人,荼与郁律,度朔山上桃树下,简百鬼,妄祸人,则缚以苇索,执以食虎。于是县官以腊除夕,饰桃人,垂苇索,画虎于门,效前事也。”另,《三教源流搜神大全》卷四载:“东海度朔山有大桃树,蟠屈三千里,其卑枝向东北,曰鬼门,万鬼出入也。有二神,一曰神荼,一曰郁垒,主领阅众鬼之出入者,执以饲虎。”



门桃板之制也。盖其起自黄帝，故今世画像于板上犹于其下书“左神荼”、“右郁垒”，以除日置之门户也。

可见，黄帝之“法而象之”是采用了象征的手法，而表现“象”的器物则是“桃板”，这样，借助“象”的中介，器物演示着法理，桃板的形制体现着神话的意义。由于除日为岁末，被视作阴气最盛、阳气最衰之日，因此除日“置之门户”乃扫除阴气；又由于鬼为“阴气贼害”，故桃木及其后来的形制——春联，便有了辟鬼除阴的岁时禳镇意义。元旦又叫“元旦”，也叫“过年”，而“度朔山”之“朔”本指初一、初始之意，因此“度朔”含有过初一的意思，实际上就暗指“过年”。这样，春联作为新年镇物与“度朔山”神话在语义与内涵上便有着多重的联系，作为象征，它不只是单一的符号，而包括着复杂的文化信息，正如法国学者列维·布留尔(Lévy-Brühl)所指出的：对原始民族的思维来说，“没有哪种知觉不包含在神秘的复合中，没有哪个现象只是现象，没有哪个符号只是符号”。<sup>①</sup>

镇物作为观念的象征具有先验性、间接性、多用性和神秘性的特征。所谓“先验性”，其功能与价值来自神话与巫术宗教的观念，不以现实应用中的物理、事理为准则，而是图演内隐的心理与法理。所谓“间接性”，即镇物不是直接作用于对象的工具或武器，而是作为观念形态的中介，通过接触、感应、诱发、联想而对心理产生平抑的作用。所谓“多用性”，即一个镇物往往集合着多路文化信息，它因时而存，因地而异，随俗而传，因人而用，具有承传与整合的活力。所谓“神秘性”，即镇物的功用建筑在神话思维、巫术观念和宗教信仰的基础之上，以物人相感或物物相应的逻辑图演镇辟的效果，由于这种效果的不明朗，由于镇物与被镇者之间缺少实际的、显著的联系，因而便显得神奥而迷离。文化象征不仅派生出镇物的体系，更决定了它的特性。

## 二、巫术信仰的物化

巫术是借助虚构的“超自然的力量”以图对他人、他物或环境加以控制的一种原始方术。巫术的信仰来自原始人类的生活经验与心理感受，并且依赖神话证实它的有效。巫术往往借取巫具和一定的仪式、咒祝而施行，是人类早期选用的一件具体而实用的心理工具。

作为文化形态的巫术究竟在原始社会中起过何种作用？在格调上是乐观的，还是悲观的？在价值上是积极的，还是消极的？它与宗教的关系如何？自

<sup>①</sup> [法] 列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆 1987 年，第 170 页。





19世纪以来,西方的文化人类学者已讨论过这些问题,其中不乏真知灼见。马林诺夫斯基从功能主义的立场评价过巫术的功能与价值,他指出:

巫术使人能够进行重要的事功而有自信力,使人保持平衡的态度与精神的统一——不管是在盛怒之下,是在怨恨难当,是在情迷颠倒,是在念灰思焦等等状态之下。巫术的功能在使人的乐观仪式化,提高希望胜过恐惧的信仰。巫术表现给人的更大价值,是自信力胜过犹豫的价值,有恒胜过动摇的价值,乐观胜过悲观的价值。<sup>①</sup>

这种心理排解的方式作为一种前宗教的信仰行为对人类的生存与发展曾有过积极的作用,并且是人类文化进步的一个阶梯。

镇物也以“超自然的力量”控制他物或环境,主要被用来排解恐惧与困惑,增强生活的信念,从而乐观地面对现实人生。镇物是巫具的延伸与泛化,它常常脱离仪式、咒祝、巫觋的“三位一体”而单独启用,表现为巫术信仰的分化及其在民间风俗中的物化趋向。镇物作为脱离了巫觋而俗用的巫具,也主要发挥心理排解的功用,尽管仍保有神秘信仰的氛围,但滞重中不乏轻松,流溢出乐生的基调,如新年镇物中的春联、门神、挂笺、爆竹之类就已失去神秘而凝滞的气息。

巫术有突出的实用性质,以量的结果为目的,并有一套实用技术,其应用领域主要在人事方面,在人与自然、人与社会的关系方面。镇物基本沿袭了巫术的传统,亦讲求实用的效果,淡化了仪式与技术的成分,多以静物代替活动,用以逸代劳的方式追求防范、护卫的目标。由于巫术有“白巫术”、“黑巫术”之分,或“吉巫术”、“凶巫术”之别,因此相应的巫具又有白、黑或吉、凶之异。镇物则没有这种价值取向上的对立,它一般不表现对他人的侵害,主要对自然界的或观念中的敌害加以排拒。从这一意义上讲,镇物的应用反映了人的平和、宽厚的道德观念。实际上,镇物的应用是旨在与自然、他物或其他神秘存在相沟通的一种方式,作为工具或中介,它本来就是主客体联系的桥梁。

镇物本身不创造价值,它依赖民间信仰的氛围而追求心理层面的功利目的,虽然一些宗教的法器具有镇物的性质,可归入镇物的体系,但镇物不是宗教物品,镇物所体现的信仰观念也有别于宗教的意义。由于镇物仅仅是手段,不提出终极的目的,其本身也不是修持的象征,因此它在俗用中没有虔敬的成

<sup>①</sup> [英] 马林诺夫斯基:《巫术科学与神话》,李安宅译,中国民间文艺出版社 1986年,第77页。



分和严格的仪规,往往比巫术显得随意而纷乱。

巫术的体系被划为“理论巫术”和“应用巫术”两大分支。弗雷泽(J. G. Frazer)解释道:

巫术,作为一种自然法则体系,即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述,可称之为“理论巫术”,而巫术作为人们为达到目的所必须遵守的戒律,则可称之为“应用巫术”。<sup>①</sup>

“应用巫术”就其方式说,主要为借助“交感律”而形成的“交感巫术”,而“交感巫术”又因“相似律”与“接触律”的区别而又有“顺势巫术”与“接触巫术”的分支。镇物作为巫术的物化形态,仍保有顺势巫术与接触巫术的色调,即借取“相似”的联想和“接触”的联想,达到心理防护的目的。

在中国镇物体系中与“顺势巫术”或“接触巫术”相联系的镇物形态比比皆是,透过它们不难看出镇物与巫术的承继关系。

在建筑活动中巫具曾被广泛应用,其中有“白巫具”,也有“黑巫具”。建筑“黑巫具”专被偷按在墙体或其他建筑构件之中,以图对住户产生侵扰与伤害。铢庵《人物风俗制度丛谈》引《在园杂志》曰:

尝言营造房屋时不宜呵斥木瓦工,恐其魔镇,则祸福不测。野记记莫姓家每夜分闻室中角力声不已,缘知为怪,屡禳弗验。他日转售,拆毁梁间,有木刻二人,裸体披发相角。又皋桥韩氏从事营造,丧服不绝者四十余年。后为风雨所败,其壁中藏一孝巾,以砖弁之,其意以为砖戴孝也。

以上引文中的“木刻二人”和“孝巾”就是归属“顺势巫术”的“黑巫具”。此外,在《果报闻录》中还记有潜放宅中令人无嗣的“木刻太监”,让人常闻锣鼓之声的“摇鼓”,使人入居后贫致乞丐的“破碗”和“竹棒”等,<sup>②</sup>亦均为顺势巫物。民间对之禳解的方式往往是以巫制巫,即以咒诵加镇物辟克暗藏的巫具。孙兆淮《花笺录》记有解魔的咒诵曰:

水郎水郎,远去震方,天篷力士,助我刚强,世保吉康,天乙贵神,解魔

① [英] 詹·乔·弗雷泽:《金枝》,徐育新等译,中国民间文艺出版社1987年,第20页。

② 见铢庵:《人物风俗制度丛谈》“木工厌胜”条,上海书店(影印版)1988年。





镇殃,凡有诅咒,作者身当,急急如茨惑律令。

念咒时还用柳帚浸水遍洒房屋。这里的“柳帚”、“水”便是两种解巫的镇物。此外,在苏皖南部的民居中,在梁柱间还见有一对木槌的挂配,当地乡民称之为“发锤”,实际上,它是铁锤的模拟,而铁锤在工具中具有摧坚的强力,因此在观念上被赋予了辟克邪巫的法力。所谓“发锤”,也是顺势巫术的袭用,或者说,是一种保留着巫风气息的居室镇物。

在苏、皖、赣、台等东南诸省还见有在民居屋脊上制作牙脊装饰的巫术遗风(图0-1),牙脊作为护宅的镇物也体现为顺势巫术的物化。牙脊以牙齿为原型,以牙齿为生命之种或生命载体的神话逻辑为信仰基础,追求以生克死、以阳辟阴的镇除功用。



图0-1 封火墙上的牙脊(江苏溧水)

在巫术中还有以人齿、毛发等直接作为镇物的实例,这种以身体之一部分以感应、控制他物的巫术被类归于“接触巫术”。在中国及太平洋地区都有在小孩换牙时把脱落的牙齿扔上自家屋顶的习惯,亦有将上牙床掉落的牙扔进床肚、把下牙床掉落的牙扔上屋顶之分。这种人齿与砖瓦制作的牙饰不同,它的立意不在模仿,不是以“相似”引起联想,而是表现“接触”,以接触产生巫术想象,实现己身对外物的控制。牙齿的再生之性及形似种子的外部特征曾导致中外神话中出现过女阴中生齿牙、①撒龙齿变武士之类的描述。② 牙齿还被一些土著民族作为装饰颈部的项链,或敲凿后投向国王或亡亲棺中的随葬物品,这表明牙齿具有镇宅、护床、护身、镇墓等多种功能,人齿是体现这一接触

① 见清·李庆辰:《醉茶志怪》卷二。

② 见〔俄〕鲍特文尼克等:《神话辞典》,商务印书馆1985年。



巫术的特殊镇物。

头发作镇物最显见的实例是婴儿满月时所剃落的胎发了。剃下的胎发一般不随意抛弃,而是用红布包扎起来吊在梁上,或别在小儿的床帐边,亦有缝入孩子的棉袄中。这种收藏胎毛的做法,起初可能出于防患的消极心理——不让它落入敌人或神秘力量之手,从而堵塞借以加害的途径。由于胎发与生俱来,是生命的伴物,且能常长不息,同齿牙一样为“身之宝”,因此其“生”气就被视作一种有效的镇辟力量。这样,由消极的防巫变为积极的施巫,凭借接触镇克婴儿周围的有害因素,获取镇宅护身的效用。胎毛作为镇物也是巫术的物化,其应用虽无巫覡、仪式的出现,但其建立在“交感律”基础上的机制正反映了镇物是巫术的延伸与衍化。

### 三、宗教的通神法物

宗教是人类的创造,是初民精神文化的火花,也是人类凭借想象与自然沟通,以获得自我的曲折表达。美国学者斯特伦(F. J. Streng)对宗教下了这样一个定义:

宗教是实现根本转变的一种手段。

他进而解释道:

所谓根本转变是指人们从深陷于一般存在的困扰(罪过、无知等)中,彻底地转变为能够在最深刻的层次上,妥善地处理这些困扰的生活境界。<sup>①</sup>

斯特伦教授实际上是从功能的角度指出宗教对于生活的作用。德国学者施密特(W. Schmidt)则提出:

宗教是人系属于一个或多个超世而具有人格之力的知或觉;根据这种知识或感觉,人与此力有一种相互的交际。<sup>②</sup>

① [美] F. J. 斯特伦:《人与神——宗教生活的理解》,金泽等译,上海人民出版社 1991 年,第 2 页。

② [德] W. 施密特:《原始宗教与神话》,萧师毅译,上海文艺出版社 1987 年,第 2 页。





施密特的论点强调了宗教的作用在于“交际”，而并非一种纯信仰层面的感觉或意识。在探讨宗教的由起及其最初形态时，斯宾塞(H. Spencer)在《社会学原理》一书中提出了“恐惧为宗教的情绪的根本，鬼魂的观念为宗教发生的原因，祖先崇拜为最原始的宗教”的观点。费尔巴哈(L. A. Feuerbach)在《宗教的本质》中则持另说，他提出：

人的依赖感是宗教的基础，这种依赖感的原始对象仍是自然界，因此自然界也是宗教的第一对象。<sup>①</sup>

人类早期的宗教是自然宗教，即原始宗教，初民借助它去实现与自然的同一。

大凡宗教都建筑在有灵观和有神观等信仰之上，并有具体的崇拜对象、程序化的仪式、相对固定的坛庙、神秘的祝咒和经文，以及招神驱邪的种种法器和符篆等。其中，宗教的法物和符咒流布民间后便成了俗用镇物，它们因有通神之性而先天地被赋予了辟邪之功。

萨满教是流布于东北亚等地的一种神秘宗教，在中国的满族、鄂温克族、鄂伦春族、达斡尔族及新疆锡伯族中仍见有这一宗教文化的遗痕。“萨满”一词出自阿尔泰语满语支的女真语，其意为“巫”。南宋徐梦华《三朝北盟会编》曰：“珊蛮者，女真语巫姬也，以其通变如神。”“珊蛮”即“萨满”，其宗教形态具有浓重的巫教色彩，其法器与民间镇物间亦有转承沿用关系。

柳枝是北方民族的崇拜对象，也是萨满通神的法物。在满族的萨满神话中，柳枝与女阴崇拜及女始祖观念联系在一起。鄂伦春新老萨满跳神时，以柳木为“仙人柱”，负责供神的“察尔巴来钦”右手拿着带叶的小柳条跪在供品前，祷词念完后将柳叶逐片摘下抛向前方，供以通神。女真人以柳木为家法，并供于堂子；满族等北方民族对违背宗规族法的族人，往往用柳枝或柳木板鞭笞；满族的神偶也用柳木刻制，俗称“柳木人”、“柳木神”，此外，祭神的枪杆、箭杆、神杆也用粗柳制成。<sup>②</sup> 柳木作为萨满教的法物在北方民族的观念中具有延神祈福与镇恶辟凶的作用(图0-2)。在汉族地区也有柳枝的俗用，清明戴柳、插柳至今犹见，大旱中祈雨的乡民少不了头戴柳圈，此外，昔日迎亲的花轿到了门口，便有桃弓柳矢并用的“退煞”之举。上述柳枝、柳木已成为汉人俗用的镇

① [德] 费尔巴哈：《宗教的本质》，三联书店1964年，第546页。

② 参见富育光：《萨满教与神话》第三章第四节，辽宁大学出版社1990年。





物,虽无萨满的出现,其邀神与镇辟之性已透露出它与北方宗教法物的联系。

佛像、佛塔、佛寺、佛经、梵咒及佛教的法器也早已越出了寺庙的院墙,成为中国民间的镇物。

江南放水灯以驱灾的宗教风俗,是佛教法物琉璃油灯的衍化。据胡朴安《中华全国风俗志》下编载:

每当夏末秋初,吴江有一乡有放水灯之风俗。先由经理人向人家募捐,约计数十元,择定日期,雇船数十只,夜间游行河中,云可驱灾去疫。船上皆扎彩悬灯。有请僧人诵经者,有供泥佛像者,另有数只雇请多人奏乐,末一只则专将五彩纸折成元灯,点着火烛,放入河内。红白相间,倒也可观,但是云可驱疫去灾,则未见有功效也。

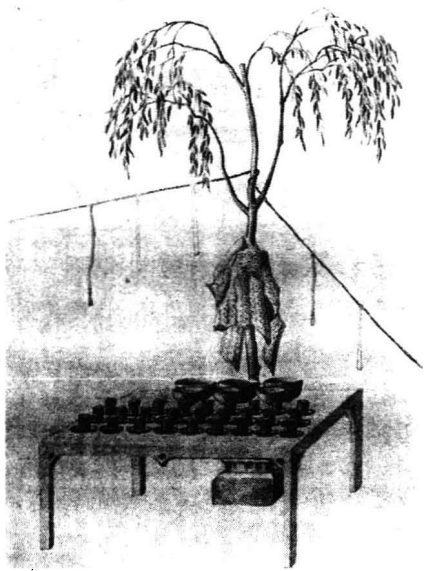


图 0-2 萨满教镇恶辟凶延神祈福的柳木

“水灯”又称“河灯”或“荷灯”,施放的期日多在夏历七月十五日前后,由于放水灯时有“请僧人诵经者”,并有“供泥佛像者”,因此这一事象无疑是来自佛教,而“水灯”的“驱灾去疫”之性,正表明了它充作镇物的“身份”。

佛教的经咒也是民间用以驱鬼辟凶的镇物,《冥报记》载有司马文宣于元嘉元年令人以《楞严经》扑击“灵床鬼”,使其显形逃遁的故事;在当今皖南农户的房门上还见贴有“唵嘛呢叭咪吽”的“六字真言”,人们以这“观世音菩萨六字大明咒”为辟鬼守户的镇物。六字大明咒属于佛教密宗的咒语,其藏文咒字在西藏更是随处可见(图 0-3)。

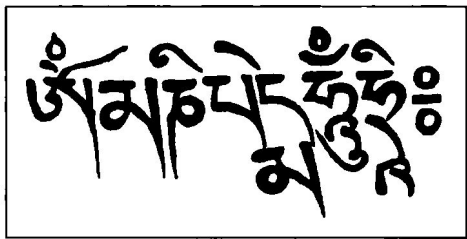


图 0-3 藏文六字大明咒

在陕西民间剪纸中有寺庙、佛塔一类的构图(图 0-4),庙有尊神,塔藏佛骨,故塔、庙成了近神远鬼的法物。此类剪纸图案是作窗花之用的,民间早有

