

易 瑛 著

巫风浸润下的诗意想象

—— 巫文化与中国现当代小说



湖南师范大学出版社

本书获得教育部人文社会科学研究青年基金项目“民间宗教与20世纪中国文学”（11YJC751106）、湖南师范大学博士出版基金资助。

巫风浸润下的诗意想象

——巫文化与中国现当代小说

易 瑛 著



湖南师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

巫风浸润下的诗意想象——巫文化与中国现当代小说/ 易瑛著. —长沙: 湖南师范大学出版社, 2013. 11

ISBN 978 - 7 - 5648 - 1069 - 6

I. ①巫… II. ①易… III. ①巫术—文化—影响—小说研究—中国—现代②巫术—文化—影响—小说研究—中国—当代 IV. ①I207.42
中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 011353 号

巫风浸润下的诗意想象——巫文化与中国现当代小说

易瑛 著

◇责任编辑: 谭南冬

◇责任校对: 蒋旭东

◇出版发行: 湖南师范大学出版社

地址/长沙市岳麓山 邮编/410081

电话/0731. 88853867 88872751 传真/0731. 88872636

网址/http://press. hunnu. edu. cn

◇经销: 湖南省新华书店

◇印刷: 国防科技大学印刷厂

◇开本: 710 mm × 1000 mm 1/16

◇印张: 20. 25

◇字数: 310 千字

◇版次: 2013 年 11 月第 1 版第 1 次印刷

◇书号: ISBN 978 - 7 - 5648 - 1069 - 6

◇定价: 48.00 元

文学离不开巫性的诗意与迷狂

——易瑛《巫风浸润下的诗意思象》序

谭桂林

1994年暑假过后，我回到北京师范大学准备博士论文开题，在富仁师家里谈完选题之后，富仁师给我一个电话号码，要我同《北京日报》的孙郁先生联系，他说孙郁同《文学评论》的王菲女士为北京的世界妇女大会编一套丛书，正在物色一个能写宗教与女性专题的人。正是这一机缘，使得我识心仪已久的孙郁先生，而且在博士学习阶段，出了一本与自己的专业好像没有多大关系的著作《宗教与女性》。虽说与自己的现代文学专业没有多大联系，但我还是特别喜欢这本小册子，因为它不仅是我个人独立出版的第一本学术著作，而且这部书的写作大部分时间是在北京师范大学图书馆五楼的教师自修室里完成的。那时博士生数量少，还能享受到教师的待遇。教师自修室里每个座位都是隔开的单间，中午还可以被锁在里面不出来。我那时学富仁师用钢笔蘸着墨水写作，墨水瓶就总放在那个单间里，当着占用座位的信物。每天早晨上班时，在外面的阅览室里把要用的书找到，然后把自己关进自修室，一坐就是一整天，那种写作的效率真是高极了。尤其是写到书稿的后半部分，时令已是秋去冬来，中午时刻，温暖的阳光把自修室晒得暖融融的，吃完一个随身带的面包，趴在书桌上美美地打个瞌睡，然后再埋头疾书，那种感觉真是惬意不过的了。这是我在那个校园里最难忘怀的一种生命的享受。所以至今看到《宗教与女性》这本小书，我的耳畔似乎就在响起那时候钢笔在纸上疾书时的沙沙声。

当然，谈宗教与女性的专题，不可能不涉及巫。因为一提到巫术，人们总是会马上联想到女性。在中国，巫术最早出现的时候，所谓“巫”就是指的女性巫师，而男性巫师是叫做“觋”的。中国史前文献记载的能够求雨的“女宰”就是女巫名，而在西方世界，“巫士”几乎成为女性的同义词。据有关巫术犯罪的档案记载，女巫师性别所占比例在英格兰大约是92%，在德、法等国大约是80%，而在俄国，据说官方搜捕巫师时，他们



采取的办法最为简单直接，就是把全体女性居民集合起来。女性与巫之联系，大概得从巫的起源学意义上见出端倪。巫师产生于旧石器时代晚期，也就是母系氏族社会中期，在这个时代，妇女不仅是生产、生活、生育的主力，也是血缘纽带的体现者，管理着氏族事务，担任着氏族的首领。巫的职责是通过与神鬼的交往、对神鬼的控制来为氏族禳灾解难，需要有能力、有知识、有地位的人来承担，因而最初的巫师就往往由位尊权重的女性族长来兼任。这从一些少数民族地区的男性巫师在跳神时仍然穿着女性特征的服装、挂着女性特征的饰物这一远古遗风上，可以看出当时女巫在社会上的受人尊敬的地位。父系氏族社会建立之后，女巫的地位自然就一落千丈了。男性建立起了具有父亲威权性质的神圣宗教，而巫术信仰则成了父权制社会的价值规范和伦理观念的反面形式，不断地遭到贬抑和镇压。尤其是那些被男性社会不能容忍的女性异端人物，父权制的神圣宗教往往是轻而易举地将其命名为女巫而予以清洗。中世纪以来，西方基督教对女巫的血腥迫害就是一个很好的例子，以致西方女权主义学者克里斯蒂娜·拉娜就曾无比沉痛地控诉说，巫士这一范畴是男人们建立的，专门用以来否定妇女的。在中国，巫的名声与形象也往往贬抑性居多，从文学作品看，古代如《红楼梦》中那个设蛊害人的冯道婆，现代如《小二黑结婚》中那个装神弄鬼的三仙姑，给人的印象不是心肠黑，就是人品坏，与西方文学中那个骑着一只旧扫把或者通火钩，在黄昏时分飞去参加恶魔撒旦的狂欢晚会，天明前离去将疾病灾祸撒在沿途的田野与村庄的面目丑陋的老太婆没有二致。

既然如此，巫在人类历史上为什么绵延不绝，甚至在科学兴隆的现代，巫的生存方式受到极大的限制，而巫风和巫的思维方式还在以各种各样的形态曲曲折折地影响着人类的心灵和精神生态呢？写完《宗教与女性》之后不久，我应安徽教育出版社万直纯先生之约，开始撰写《人与神的对话》一书。在这本专著中，我有机会对上述问题进行了比较深入的思考。我认为巫之所以绵延不绝，巫风之所以长刮不息，正是因为巫本身无论是在起源学上还是在其后来的功能方式上都具有无可置疑的诗性特点。巫似宗教，但又不是宗教，它与宗教的最大的区别就在于，它作为沟通人神的一种中介，并不意味着人对自我主体命运的放弃。其实，巫从原始人类的畏神心理与原始人类的混沌思维中脱颖而出，这正是人类对自我命运进行抗争的一个开端。人类畏惧神，这只是事情的一个起点，但人类并没

有采取躲避的方式，而是抱着更加积极的态度，采取更加主动的方式来建构人类与神的关系。人类希望知道神的意志，知道神在想什么，知道神为什么发怒或者为什么兴高采烈。同时，人类也希望神能够听到自己的呼喊。患了疾病，希望神为自己祛除；遇上灾荒，希望神能为自己减免；想做大事，希望神能为自己启示未来。巫在人类与自己的命运的抗争中诞生，并且充当人类倾听神意和感谢神恩的中介，这种诗性的意义是不会因为后来历史上巫术的异化、巫师的堕落而减损分毫的。而且，在人类文明发展的历史上，往往当理性走向僵化，精神变得萎弱，人类的生命越来越呈现出工具化的趋势时，恰恰是巫性的诗意与迷狂能够给人类的生命注入一剂新的力量。19世纪中叶的象征主义，20世纪后半叶拉美的魔幻现实主义，都是在人类的启蒙主义与工具理性发展到极端的时候，带着一种人神沟通的巫性的思维特征，卓然出世，席卷全球，给世界文学带来一种新的颤栗。这些都是很好的例证。

正是基于这种思考，当易瑛表示想跟着我近年的研究方向来确定博士论文选题时，我向她推荐了“巫与20世纪中国文学”这一论题。关于这一题目，过去也有一些论者涉及过，但我的感觉大多是一些简单事实的罗列，对于巫本身所具有的诗性以及这种诗性的文学表现的分析，往往没有涉及，或者语焉不详。凌宇先生在20世纪80年代中期发表的《重建楚文化的神话体系》一文可以说是天才般地洞察到了巫性思维对新时期寻根文学作家创作的巨大影响，但其论述的范围毕竟拘囿于楚地一隅。所以我们对这一课题的讨论越深入，对这个课题所具有的巨大的学理空间也就越感到兴奋与自信。易瑛是一个刻苦用功的青年学者，她在湖南师范大学中文系读本科的时候就以成绩优秀而著称，后来以总分第一的成绩被保送读研，在叶雪芬先生门下受到了严格的学术训练。毕业后又留校在当代文学教研室任教多年，对当代中国文学的作家作品是相当熟悉的。学术功底的扎实无疑是她的长处，但在确定好选题后，我也暗暗有点担心。巫是诗性的，也是异端的，对这种生命现象的理解与感受无疑也是需要相当程度的乃至有点异端性的精神能量的，这个从读书到工作，在众人的眼里一直属于“模范女生”的年轻学者，内心里能具有这种巫性体验的精神能量吗？我和易瑛是一个学科里的同事，见面的机会自然很多。以后的几年中，她经常在上完课之后，来不及休息，手里拿着一个本子，就来到我的办公室坐下。我们一起聊她的论文写作，有的时候是我说她记，有的时候是她说



我听。从她的倾诉中，我可以感受到她写作中的苦恼、焦虑，当然也有有所得的喜悦。有一次她很兴奋地跑到我的办公室来，告诉我她买到了不少有关巫文化的著作，顺便还给我也带了两本来。透过这些交往，我对她的担心反而渐渐地消失了，因为我觉得她是真正沉迷到这一课题中去了。沉迷就是一种学术研究所需要的心理能量，我一向认为，有了一份沉迷，自然就会有思想的通透，也就自然会有慧心的颖悟。

当易瑛把这本沉甸甸的博士论文初稿交到我手上时，我由衷地感到高兴，不仅为她，也为我自己。因为尽管在《人与神的对话》一书中构想过20世纪中国文学中巫的诗性力量的体现图景，但是我自己实在没有时间也没有能力将这一问题展开来研究与思考，易瑛博士从事这一课题的研究，实际上也是对我自己的一份学术心愿的了却。论文中对于20世纪中国小说中的巫文化现象的梳理，其资料之翔实、分辨之细致、理路之清晰，可谓前所未见，而其对于巫性思维的诗性力量在中国现当代小说中的各种体现的分析，也不时闪射着作者自己独到的艺术颖悟和生命体验。论文提交答辩时，评审专家和答辩委员对这部学位论文的选题与写作给予了很高的评价，也提出了一些相当精彩的修改建议。现在，易瑛将自己的博士论文修订完善，交付出版，并嘱我为之作序。其实关于这本著作的精彩与不足，读者们自然可以在阅读中自己去分辨、去总结，无需我在此饶舌。我所高兴的是可以借此机会谈谈我对这个问题的一些想法，也借此表达我对这一学术成果可以面世供学人共享的祝贺与喜悦之情。我知道，这个课题所具有的丰富的学术蕴藏，远非一本博士论文所能穷尽，所以也私心期盼易瑛博士以及更多有兴趣的学者，能在这一园地里继续开垦、耕耘，种出更加精美壮实的成果来。

2013年8月2日写于长沙景秀江山半空居



目 录

绪论	(001)
一、论题的确立	(001)
二、概念界定：“巫”、“巫术”与“巫文化”	(012)
三、本课题的研究现状	(016)
四、基本思路和研究方法	(028)
第一章 “启蒙”与“审美”的纠缠：启蒙叙事与巫文化	(032)
第一节 “蛮性的遗留”：启蒙者的文化批判	(032)
一、中国民间巫术信仰的特点	(034)
二、启蒙者对巫术信仰的理性批判	(039)
第二节 “鬼后有人”：启蒙者对巫文化的人性化解读	(056)
一、民众的生存苦难与巫鬼信仰的精神抚慰	(058)
二、启蒙者的心灵创伤和巫鬼信仰的情感慰藉	(062)
第三节 巫文化影响下启蒙者对审美现代性的探索	(069)
一、真幻合一的艺术思维	(072)
二、从叙事到象征的文学结构	(075)
三、充满矛盾与悖论的精神世界	(077)
第二章 “诗性”与“神性”的追寻：少数民族文学与巫文化	(081)
第一节 灵魂的漂泊与皈依	(081)
一、在边缘处寂寞行走	(083)
二、生命的漂泊与精神家园的寻找	(086)
第二节 人神合一的“神性”生命世界的构筑	(089)
一、自然的神性：万物有灵	(092)
二、巫的神性：神性与人性兼具	(098)



三、人的神性：人神合一	(105)
第三节 神性丧失后的忧伤和神之再造	(112)
一、神性丧失后的“文明之痛”	(113)
二、“自然生命”解体后的人性之忧	(116)
三、神性的招魂：自然人性与巫术仪式的回归	(119)
第四节 文学的诗性与神性的叩问	(127)
一、传奇性	(128)
二、象征性	(135)
三、抒情性	(138)
 第三章 革命诉求下的“对立”、“合谋”与“游离”：政治叙事与 巫文化	(148)
第一节 政治祛魅与巫之神性的瓦解	(150)
一、人神分离：巫师的装神弄鬼	(151)
二、人定胜天：自然丧失魔力	(157)
第二节 对政治祛魅时代巫鬼信仰的民间反思	(159)
一、民众的精神寄托	(160)
二、对生命存在的神秘感知	(163)
三、潜在的权力补充	(167)
 第四章 “寻根”与“寻巫”：寻根文学与巫文化	(171)
第一节 浮出历史地表：民间巫文化的发现	(173)
一、童年文化记忆的打捞	(174)
二、知青乡村记忆的呈现	(177)
三、民族文化失语后的追溯	(186)
四、文化历险者的心灵拯救	(189)
第二节 重铸和镀亮民族的自我：对民间巫文化的反思	(193)
一、人类童心的开掘与民族自我的建构	(195)
二、苍老的文化遗传与重建启蒙现代性的理性批判	(210)
第三节 寻找东方文化的思维优势：神话思维的复活	(218)
一、神话形态的构筑	(220)
二、神话思维的重建	(228)

第五章 “现代”与“传统”的对接：先锋小说与巫文化	(246)
第一节 巫风弥漫的世界	(247)
一、“巫”的出现	(248)
二、无法窥破的神秘	(253)
第二节 灵魂的探险：非理性和理性的合一	(260)
一、对存在之谜的勘探	(261)
二、人性的冷峻审视	(266)
三、寻找心灵的避难所	(270)
第三节 叙述的实验：先锋与传统的统一	(276)
一、人神巫一体与多重叙述人称	(277)
二、循环时间观与圆形结构	(280)
结语	(287)
参考文献	(298)
后记	(310)



绪 论

一、论题的确立

所谓巫文化，是指以巫师、巫术及鬼神信仰为总体特征的文化，又被称为巫鬼文化、神巫文化、巫雠文化或萨满文化。

巫文化是产生于原始社会的一种文化形态，世界上所有的古老民族都不同程度地存在过巫文化。作为一种带有人类原始遗存性质的文化形式，巫文化同各种宗教文化一样，对民族的文学艺术发展，曾产生过极其重要的影响。而小说，由于它在反映社会生活的百科全书性质，由于它对于人类文化深层心理刻画的深切关注，它与巫文化的关系更是千丝万缕，一直是小说叙事研究中的一个重要话题。

20 世纪的中国小说是在崇尚科学和民主、理性至上的时代里诞生和发展的。它一直致力于实现中国文学的现代化。文学的现代化，是与“政治、经济、科技、军事、教育、思想、文化的全面的现代化”的历史进程相适应，并且是其不可或缺的有机组成部分。20 世纪的中国文学尤其是小说，在促进“思想的现代化”与“人的现代化”方面，无疑发挥了特殊的作用。^①

将原始神秘的巫文化与现代启蒙语境下催生的中国现当代小说联系起来，或许在一些人看来有点不伦不类——两者反现代和追求现代的内在矛盾不可调谐。马克斯·韦伯说过，理性化的重要标准之一就是破除巫术的程度。^② 在相信科学和理性，相信人类可以整体运用自己的理性认识世界、把握自身，获得人的自由和解放的现代启蒙主义者看来，“巫文化”是反

^① 钱理群、温儒敏、吴福辉：《中国现代文学三十年》（修订本）前言，北京大学出版社 1998 年版。

^② 顾忠华：《韦伯学说新探》，唐山出版社 1992 版，第 256 页。



理性的文化，是原始、落后、迷信的代名词。但是，如果我们对“文化”的理解不只局限于成熟化、经典化、知识分子化的精英文化，而同时关注到远离中心、在民间乡野生存发展的“边缘文化”，或者说，我们不只是关注社会精英及其所掌握的文字记载的文化“大传统”，而是也重视乡村底层民众生活代表的文化“小传统”，那么，在巫风衰落后，从庙堂流入民间形成“小传统”的中国巫文化在 20 世纪的发展命运，将进入我们的研究视野之中；如果我们认识到与人类社会发展相伴随的巫文化和文学的起源、发展之间的密切联系，巫性思维和文学思维之间的深层联系，那么巫文化对中国现当代作家文学创作的深层影响将引起我们饶有兴趣的探究；如果我们承认中国文学现代性的复杂性，看到现代文化对传统文化的激烈批判恰恰确证了对方强有力的存在的事实，感受到中国现当代作家在启蒙与审美、政治功利化和文学诗性追求之间相互纠缠难以取舍的焦虑，那么我们就无法忽略巫文化在 20 世纪新文化的建设和文学发展历程中所扮演的角色和发生的作用。

具体来说，巫文化之所以能与 20 世纪中国小说结缘，主要由于下列四方面的原因：

第一，巫文化现象存在的普泛性。巫文化是一种普遍存在于世界各地的人类文化现象，它伴随着人类社会的各个发展阶段，至今仍保持着深远的影响，并且它还将遗留在未来的社会中。

为什么这一属于原始思维创造出来的文化会死死纠缠、盘桓于现代人的头脑中挥之不去？这是因为人类自诞生以来，总是面临着人与自然、人与社会之间等永远无法解决、完全克服的矛盾，而巫文化正是立足于人类此生此世，寻求一种人与物、物与人、人与人、人与神的关系的文化。巫术依靠特定的主观行为来影响或支配客观，以达到全身免害、趋吉避凶的预期目的。在巫师和巫术的实践性活动中，人类面对自然、社会的种种无奈、困惑、恐惧、绝望得以缓解、减少甚至消除。正如马林诺夫斯基所说：“当人类遇到难题，一方面知识与实际控制的力量都告无效，而同时又必须向前追求的时候，我们普遍便会发现巫术的存在。”^①“凡是有偶然性的地方，凡是希望与恐惧之间的情感作用范围很广的地方，我们就见得到巫术。凡是事业一定、可靠，且为理智的方法与技术过程所支配的地

^① [英] 马林诺夫斯基：《文化论》，费孝通等译，华夏出版社 2002 年版，第 66 页。

方，我们就见不到巫术。更可说，危险性大的地方就有巫术，绝对安全没有任何征兆余地的就没有巫术。这便是心理因子。”^① 因此，与其说巫文化是一种愚昧落后的文化，不如说它是一种抚慰人心的心理产物。即使在科学技术高度发达的今天，仍有大片的领地是科学无能为力的，人类的理性无法完全阐明人们日常生活中的偶然性、神秘性；对人类威胁极大的疾病、自然灾害等，也不可能为理智和技术所完全控制。正如东北作家迟子建所说：“既然大自然中有很多我们未深知的奥秘，我们就不能把萨满的存在看成一种‘虚妄’。”^② 科学的发展虽可以冲淡人们的巫术观念，但不能阻绝巫术的产生。

第二，相对而言，中国人的巫术观念要远强于西方人，表现更为强烈，影响更为深广。在以基督教文化为主流的西方文化中，巫文化经过中世纪基督教会的排巫运动和近世以来科学与启蒙精神的批判，实际上在社会文化发展中所起的作用日趋式微。而在中国，巫文化已经由一种古老的民间信仰转变为文化集体无意识，渗透到我们民族的性格、心态之中。古代如此，今人亦然。在这种集体无意识的驱动下，很多中国现当代作家关注乡村民众的文化生态，重视挖掘民族的文化心理，自然会重视在文学作品中书写民间的巫鬼文化的表现形态，表达现代知识分子的价值取向。

对于这一点，许多著名学者都有阐述。鲁迅曾经指出，我们中国人本来就是信巫的，巫在传统文化中一直扮演着极其重要的角色。^③ 李泽厚主张，我们中国文化传统的实质是一种由巫而史的巫史文化。^④ 他认为：“‘巫术礼仪’在周初彻底分化，一方面，发展为巫、祝、卜、史的专业职官，其后逐渐流入民间，形成小传统。后世则与道教合流，成为各种民间大小宗教和迷信。另一方面，应该说是主要方面，则是经由周公‘制礼作乐’即理性化的体制建树，将天人合一、政教合一的‘巫’的根本特质，制度化地保存延续下来，成为中国文化大传统的核心，而不同于西方由巫

① [英] 马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社1986年版，第122页。

② 迟子建、胡殷红：《人类文明进程的尴尬、悲哀和无奈——与迟子建谈长篇新作〈额尔古纳河右岸〉》，《艺术广角》2006年第4期。

③ 鲁迅：《中国小说史略》，人民文学出版社1974年版，第29页。

④ 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》（增订本），三联书店2008年版，第181页。



术礼仪走向宗教和科学的分途。”^① 王振复从中国人为什么缺乏宗教感的角度反证了中国文化中巫的生命力，他认为，“中国人淡于宗教的原因”是因为“中华古代的文化智慧，实际上并没有真正实现从巫术向宗教的文化转换”^②。中国巫文化虽经过了由盛到衰的发展过程，但一直没有在民间断流。科学技术的发展，可以冲淡人们的巫术观念，但无法阻止民间巫术的产生。巫文化作为传统文化的一股潜流，在民间坚韧地保存了下来。

确实，中国民众的日常生活和巫术密切相关。人们的生、老、病、死，求子、祈雨、生产、建房、医术等，终其一生都离不开巫术，古老的巫术观念不仅见于民俗事象、礼仪祭祀、民间信仰等，而且，它已渗透、杂糅进了民众世代传承的口述文学、表演艺术和手工艺中，与其内容融为一体，成为这些民间创作的思想灵魂。对“巫师、巫术及鬼神”的信仰，已成为了民间由来已久的俗信。

如在中国人的传统观念中，自然界出现的各种奇异现象以及人世间的生死祸福，都与神灵的作用有关。这些神灵包括天体神、气象神、地域神、植物神、动物神、祖先神、人格神、行业神等。在人们的想象中，他们往往具有超凡脱俗的能力，影响甚至主宰着人们的命运，从而受到人们的顶礼膜拜，成为人们长期供奉或祭祀的对象。

除相信自然界的精灵外，中国人更相信鬼灵的存在。人们把鬼灵世界看成是与人生世界共存的东西，而且鬼灵世界与人生世界是相通的，任何鬼灵都要不断地和活着的人发生各种联系，不仅由人转化的鬼是如此，自然界转化的各种精灵，也常常要以鬼的形式进入人们的生活中。人之所以有各种疾病、不能完全平安地生活，主要原因在于鬼灵的作祟，因而驱鬼除邪便成为人类生存和发展的重要的事。^③

与驱鬼除邪相联系的是招魂。人们相信人死后魂灵继续存在，并转化为鬼灵；人在活着的时候有魂魄，但魂灵会因为某种原因而离开人体，因此要创造各种招魂的办法，将失去的魂魄招回体内。民间集体驱鬼和招魂的仪式，多需请巫师设坛作法。巫师就是沟通鬼灵世界与人生世界的特殊人物，他们具有通神视鬼的能力，有博杂的知识和特殊的技能。他们使用

① 李泽厚：《历史本体论·己卯五说》（增订本），三联书店2008年版，第178-179页。

② 王振复：《巫术——〈周易〉的文化智慧》，浙江古籍出版社1990年版，第234-235页。

③ 参见张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店1990年版，第92页。

特殊的巫技、巫法使人和神灵得以沟通，从而达到驱灾除邪以安于民的目的。

尽管在以理性“祛魅”为中心主题的20世纪，巫文化必定要遭受文化启蒙理性、政治理性的压抑、打击和批判，但是巫文化从未退出过中国的历史舞台。1918—1919年，陈独秀、鲁迅、刘半农、刘叔雅、刘大齐等具有鲜明的科学启蒙意识的现代知识分子从铲除鬼神迷信、健全国民性格出发，以《新青年》为阵地，展开了对煽动鬼神迷信、宣扬种种鬼神思想的“上海灵学会”及其《灵学丛志》的批判。双方论战最终以《新青年》的胜利而告终。新中国成立前后，全国人民投入到创建新世界，和旧世界彻底决裂的狂热的政治运动之中，国家对政治权威的强调和政治偶像崇拜的盛行，使“崇神信鬼”的巫文化受到了沉重的打击。但是，在文化批判和政治高压之下民众对巫术的信仰并未根绝。即使是在“文革”时期的农村，巫婆们仍“在幽暗地下潜行”，她们“摆鼓弄舞，念念有声，或者是自己到鬼神处走一遭，或者是为那些希望到鬼神处去的人施作叫做‘下阴’的法术，为他们打通鬼域之门”^①。其实，从集体无意识的角度来观察“文化大革命”，以极端激进主义为旗帜的“文革”与巫文化有着千丝万缕的联系，许多文化革命施行的形式就是巫术形式的一种潜隐的表现。汪曾祺先生曾说过：“在人的姓名上打叉，是个由来已久的古法……不知怎么被造反派考查出来了，沿用了。其实，这倒是货真价实的‘四旧’。至于把人的姓名中的字倒过来写，横过来写，认为就可以产生一种诅咒的力量，可以置人于死地，于残忍中带有游戏成分，这手段可以上推到巫术时代，其来历可以求之于马道婆。”^②更重要的是，“在宇宙模式、思维逻辑、文化体系的整体结构等更深的层面上，‘文革’与巫术文化之间有着高度的契合”。旨在驱邪除鬼的“横扫一切牛鬼蛇神”、“清理阶级队伍”等群众运动，就是建立在充满妖魔鬼怪的宇宙图式之上的，与巫术时代为了避免鬼神的侵害而进行的驱鬼活动的文化心理有着内在的一致性。^③

总之，古老的巫术观念已经渗透入中国人的价值观念、心理状态和思维方式中很难根除。很多现当代作家在祖辈世代信奉的巫鬼信仰的影响下

① 方燕：《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》序，中华书局2008年版，第2页。

② 汪曾祺：《汪曾祺自选集》，漓江出版社1987年版，第365页。

③ 王毅：《文化大革命与巫术文化》，《社会学研究》1993年第3期。



长大，其创作题材、文学意象、艺术思维等都受到了巫文化的影响。鲁迅《药》中可以治病的“人血馒头”就是一种民间原始的巫术。他笔下的“社戏”、“目连戏”正是民间百姓为酬神、谢神而由巫师主持的隆重的民间宗教仪式。女吊、无常是民间驱鬼除疫仪式中出现的鬼形象。周作人在散文中对“谈狐论鬼”颇有兴致，显然与他幼年成长过程中深受民间文化的影响有密切联系。从保留原始气息浓郁的湘西走出来的沈从文，当他“搜寻小说素材时，很自然的，那些山岭岩洞的幽暗意象、鬼魅似的人物和难以索解的文化礼俗便悄然袭上他的心头”^①。湘西边地傩神巫术、道士作法、叫魂放蛊等仪式在他的笔下得到了生动的表现。

当然，中国现当代作家在现代语境里批判传统文化，发掘民间文化，重构民族新文化的过程中，也开始审视与反思至今仍绵延不绝的巫文化。审视和反思从两个相反相成的维度展开：一是从启蒙立场出发的作家们，视“崇神信鬼”之风为“迷信无知”、“愚昧落后”的时代逆流，将对巫文化的批判与对宗法制度的批判、国民劣根性的批判、政治的批判等结合起来；二是以沈从文为代表的少数民族作家发现了巫文化中存在的“自然拜物教”带来的“敬神畏鬼”“人神合一”等自然之美、情感之美、人性之美，他们深情地赞美巫风弥漫的边地，希望能从古老的巫文化中汲取营养，来医治现代城市文明造就的人性之弊病。无论从哪一种维度出发，巫文化对中国现当代小说创作的影响都得到了应有的重视。

第三，中国现当代作家对巫文化的关注，与20世纪初期民俗学学科的建设以及二三十年代西方民俗学、文化人类学研究成果的引进和影响有关系。

20世纪现代意义上的中国民俗学的产生是以刘半农、沈尹默1918年2月发起的北京大学歌谣征集运动为标识。中国民俗学是在日本民俗学和西方民俗学的影响下产生的，并逐渐形成了自己的学科发展特点。

首先，中国民俗学与中国现代文学都是五四新文化运动的重要组成部分。中国知识分子对民俗的研究，与挖掘和整理本民族传统文化、“提高国民素质、塑造新的国民性”的现代启蒙目标紧紧结合在一起，这与“欧洲学者对民俗兴趣的日益增长是与19世纪浪漫主义、与民族主义的学术思潮紧密联系”，关注的是乡村“消失的传说”和“地方的传统”、表现出

^① 王德威：《现代中国小说十讲》，复旦大学出版社2003年版，第152页。

反现代性立场完全不同^①。五四时期的民俗学是“以国民的生活整体（习俗、日常生活、信仰以及民间文艺）为对象，进行社会学、心理学、人类学等多学科的综合研究”^②。中国知识分子希望通过考察民俗习惯以及原始部落的野蛮习俗，解释文明社会的历史进程，改造国民性，以提高民众的文明水平。

其次，中国民俗学和中国现代文学从一开始就相互纠缠在一起。民俗学被打上了鲜明的文艺烙印；中国现代文学史上的“民间”、“民众”、“民族”等概念也被烙上深深的民俗学痕迹。如1922年北京大学歌谣研究会《歌谣周刊》创刊词明确提出了民俗学的学术目的：“本会搜集的歌谣的目的有两种：一是学术的；一是文艺的。”搜集整理民俗资料成为了文艺界和民俗学界共同的任务。对于民间巫术信仰的搜集与整理，知识分子从民俗研究和文艺创作的角度出发肯定其重要价值。周作人就认为：“民间的习俗大抵本于精灵信仰，在事实上于文化发展颇有障害，但从艺术上平心静气的看去，我们能够于怪异的传说的里面瞥见人类共通的悲哀或恐怖，不是无意义的事情。”^③

中国现代民俗学学科的建设和对民俗的搜集整理与研究，也推动了中国现代作家大量译介西方民俗学著作。20世纪二三十年代，很多现代作家、学者将西方民俗学、文化人类学的著作翻译介绍到中国。其中介绍西方民俗学的方法和理论的书籍有班尼女士的《民俗学概论》、《印度民间故事型式》，列维·布留尔的《原始思维》，柯克士的《民俗学浅说》等。郑振铎在欧洲避难和游学期间，开始研究希腊罗马文学和神话，接触了外国的民俗学理论，翻译了《民俗学概论》和英国民俗学家柯克士的《民俗学浅说》。他一直很想将西方著名人类学家弗雷泽的《金枝》翻译过来，后因故没有实现心愿。^④1932年12月2日郑振铎撰写长文《汤祷篇》，试图运用人类学、人种志、民俗学的研究方法和理论解析古代“汤祷于桑林”的传说，揭示出隐藏在这传说中的“蛮性的遗留”——巫术信仰。^⑤

① 阿兰·邓迪斯：《世界民俗学》，陈建宪、彭海斌译，上海文艺出版社1990年版。

② 钱理群：《周作人研究二十一讲》，中华书局2004年版，第69页。

③ 周作人：《文艺上的异物》，《周作人自编文集·自己的园地》，河北教育出版社2002年版，第30页。

④ 郑振铎：《汤祷篇》，《郑振铎全集》第3卷，花山文艺出版社1998年版，第574页。

⑤ 郑振铎：《汤祷篇》，《郑振铎全集》第3卷，花山文艺出版社1998年版，第578页。