

王贵元 著

女巫与巫术



85672

B992.5

1

0721/33

女巫与巫术

王贵元 著



200130474

河北人民出版社

女 巫 与 巫 术

王贵元 著

河北人民出版社出版（石家庄市城乡街44号）

承德地区印刷厂印刷 河北省新华书店发行

787×960毫米 1/32 9.5印张 155,000字 1991年6月第1版

1991年6月第1次印刷 印数：1—10,000 定价：3.35元

ISBN 7-202-00938-2/B·71

引言

巫术是中国古代文化的重要组成部分，古代社会从里巷到宫廷，由国家大事到个人的举动无不闪现着巫术的威力，可以说巫术是支配整个古代社会的力量之一。古代医学、天文学、音乐、舞蹈、戏剧、歌辞以及道家、墨家、阴阳家等都与巫术有着明显的渊源关系。

巫术与宗教关系密切，但二者又是不同的。从整体上看，巫术的产生早于宗教，最初的巫术完全是直接控制自然力，没有神灵作其中介。宗教是通过祈祷等手段求得神灵的恩惠，它是在神灵观念产生之后，才随之产生的。神灵观念产生并侵入巫术中后，

巫术信仰与宗教信仰往往混杂在一起。但是，神灵始终没有完全占据巫术。从我国古代文献中反映的巫术内容看，大部分渗入了神灵观念，也有不受神灵观念影响而直接控制自然力的部分。显然，巫术是吸收了神灵观念，而宗教则是神灵观念的产物。

中国巫术，内容极为庞杂，包括流行于后代的相术、算命和看风水等。后世社会，虽然在官方章典中巫术失去了重要位置，但在民间却相当盛行，而且巫术已不只是巫者的职事，一般的人也多有从事，它实际上成了一门关于人生的独特学问。

巫术在整个古代社会中，一直不同程度地影响着人们的生活，它虽然毋庸置疑地是一种迷信，但其内容反映了中华民族的社会风貌、思想观念和心理结构。把巫术作为一种历史文化现象来进行分析和探讨，是有意义的。

女巫为中国巫术的主要承担者，这是中国巫术的重要特点。“巫”本来指的就是女巫，小篆的“巫”字，象一个女子挥动两袖，以舞请神。《说文解字·巫部》：“巫，祝也。女能事无形（‘无形’指鬼神等），以舞降神者也。象人两袂（袖）舞形。”女巫直称为“巫”，男巫则称作“覡”。《国语·楚语下》：“在男曰覡，在女曰巫。”《汉书·郊祀志上》：“在男曰覡，在女曰巫。”《公羊传·隐公四

年》何休注：“男曰覡，女曰巫。”《荀子·正注》：“出户而巫覡有事。”杨倞注：“女曰巫，男曰覡。”早在春秋时期，由于科学思想的发展，巫术已开始被目为粗鄙之事。古代社会，是男尊女卑的社会，男性一般不屑于从事巫术，这样便使中国巫术的以女巫为主的特点得到了长久的维持。

女巫是中国古代女性的重要组成部分，她作为盛行于整个社会的巫术的主要施行者，反映了关于中国古代女性的众多问题。在整个中国古代社会中，女性的聪明才智在女巫身上得到了充分显示，而女性在社会中的崇高地位、重要作用和深远影响也只有在女巫身上得到了全面实现。

目 录

1	引言
1	第一章 神与神的使者
1	一、女巫本身即是神
5	二、神与人的关系
8	三、巫与神的勾通
11	四、天梯的奥秘
16	第二章 盛行于母系氏族的生殖巫术
16	一、生殖巫术
17	二、祖先艳遇神话的原型
23	三、郊禡——生殖巫术的遗制
31	四、禡神、媒婆渊源
37	第三章 女巫的重要职责——祷雨
37	一、祷雨是后期巫术最重要的仪式
47	二、祷雨的雩祀来源于生殖

	巫术
49	三、祷雨必须由女巫主持的原因
51	第四章 女巫的决疑巫术
51	一、占梦
65	二、相术
85	三、算命
101	四、扶乩
113	第五章 女巫的驱邪巫术
113	一、驱邪是心理的解脱
128	二、袪与雩
142	三、妖魔鬼怪
156	第六章 巫术语言
156	一、原始人的语言观
168	二、咒语的魔力
182	三、书面语的物神化——符箓
194	第七章 神秘的巫舞与迷幻的巫乐
194	一、巫术与音乐舞蹈的起源
202	二、巫术舞、乐、辞不分
205	三、神秘与迷幻世界
209	第八章 女巫职势的嬗变
209	一、女巫的职事
214	二、女巫的权势

218	三、专职女巫与世俗巫婆
222	第九章 女巫的危机与应变
222	一、女巫的危机
225	二、女巫以色与幻术取胜
233	第十章 巫术的基础观念
233	一、物我同一与天人感应
251	二、魂魄与鬼神
279	第十一章 巫术的逻辑
279	一、模仿就是实有
286	二、所有联系都是永存的

神与神的使者

.....

女巫本身即是神，有三层含义：

其一，在远古时代，即母系氏族社会时期，人与神的界线不很分明，所谓

“神”实质上就是杰出的女性；其二，《说文解字·巫部》：“巫，祝也。

女能事无形（指鬼神），以舞降神者

也。”女巫是用舞蹈来使神降临的人，神降下之后，或者将意志传达给女巫，或者直接附在女巫身上，女巫身巫而心神或者整体成为神，在这种情况下，女巫即是神；其三，女巫的神通有似于神，后代部分人就把女巫当作神，所以称其为“神婆”、“神娘”、“神母”、“神神”等。

据《国语·楚语下》记载，历史上存在过“民神同位”、“民神杂糅”的阶段，在这一阶段，

一
即是神 女巫本身

神就是杰出的人。学术界一般认为，这是原始社会早期存在的现象。原始社会早期，巫术没有祈求神灵的成分，而只是直接控制自然，这一时期正是母系氏族社会时期，女性的社会地位高于男性，氏族权力掌握在女性手中。直接控制自然的巫术是氏族社会的支柱，它自然是受女性控制的。《国语·楚语下》：“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覿，在女曰巫。”由此可见，女巫是比一般人更为杰出的人，事实上在原始社会，女巫就是社会的领导者，因此，母系氏族社会早期的所谓神实质上就是女巫。

女巫的排难解忧，都是以神的名义做出的，所以女巫遇事时，首先是请神，请来神后，由神来作安排。神是无形无影的，来到之后就附着在女巫身上，这时女巫的表现就成了神的表现，这种现象俗称“跳神”或“跳大神”。跳神的形式是多种多样的，清代杨宾《柳边纪略》记载，满族人很崇信跳神，治病的方法不是服药，而是跳神。富贵人家有的每月举行一次跳神，有的每季举行一次，到年终则无论贫富，都要举行。跳神是女巫施行的，跳时，臀部系上一只铃，摇摆作声，以手击鼓，口中还念着祷词。清蒲松龄《聊斋志异》第六卷有“跳神”一篇，记载了跳神的

部分状况，其文如下：

济俗：民间有病者，闺中以神卜。倩老巫击铁环单面鼓，婆娑作态，名曰“跳神”。而此俗都中尤盛。良家少妇，时自为之。堂中肉于案，酒于盆，甚设几上。烧巨烛，明于昼。妇束短幅裙，屈一足，作“商羊舞”。两人捉臂，左右扶掖之。妇刺刺琐絮，似歌，又似祝；字多寡参差，无律带腔。室数鼓乱挝如雷，蓬蓬聒人耳。妇吻辟翕，杂鼓声，不甚辨了。既而首垂，目斜睨；立全须人，失扶则仆。旋忽伸颈巨跃，离地尺有咫。室中诸女子，凜凜愕顾曰：“祖宗来吃食矣。”便一嘘，吹灯灭，内外冥黑。人懔息立暗中，无敢交一语；语亦不得闻，鼓声乱也。食顷，闻妇厉声呼翁姑及夫嫂小字，始共爇烛，偃倮问休咎。视樽中、盎中、案中，都空。望颜色，察嗔喜。肃肃罗问之，答若响。中有腹诽者，神已知，便指某姍笑我，大不敬，将褫汝裤。诽者自顾，莹然已裸，辄于门外树头觅得之。满洲妇女，奉事尤虔。小有疑，必以决。时严妆，骑假虎、假马，执长兵，舞榻上，名“跳虎神”。马、虎势作威怒，尸者声伦佇。或言关、张、玄坛，不一号。赫气惨凜，尤能畏怖人。有丈夫穴窗来窥，辄

被长兵破窗刺帽，挑入去。一家姬媳姊若妹，森森踳踳，雁行立，无岐念，无懈骨。

蒲氏所记，虽有夸饰，但跳神之状可见一斑。《汉书·广陵厉王胥传》：“昭帝时，胥见上年少无子，有觊欲心，而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅。女须泣曰：‘孝武帝下我。’左右皆伏。言：‘吾必令胥为天子。’胥多赐女须钱，使祷巫山。”“下神”意为使神降临，这也就是跳神。“孝武帝下我”，表明孝武帝的鬼魂已附在女巫李女须身上。孝武帝是已死去的人，“我”指女巫李女须。“吾必令胥为天子”，这句话虽是女巫李女须说的，但这是孝武帝的话，“吾”指孝武帝。可见此时女巫李女须已成为孝武帝。降神前是女巫，神降后就成了神，一身而二任。女巫与神的关系可见极为密切，正因如此，楚国习俗：巫与神同名，都称为“灵”。巫与神同名“灵”，并不仅仅由于巫者一身二任，更重要的是因为人们认为巫与神根本就属同类。楚国还称巫为“灵子”，《楚辞集注》说：“灵，神所降也。楚人名巫为灵子，若曰神之子也。”既然是神之子，当然也是神了。

后代社会，神灵观念淡化，女巫往往不再进行请神、送神等仪式，而是直接采用各种手段来追索原由，预断吉凶，这是人们索性把女巫当作神的根本原因。

《尚书·周书·吕刑》记载：少皞之世，民与神杂处，及颡项继位后，命令他的两位大臣重和黎断绝了天地相通的道路，使重专管天神，黎专管地民。照这么说，在此之前难道人可以上天？春秋战国时的楚昭王就向他的大臣观射父提出了这个问题，他说：“《周书》所说的重和黎使天地隔绝，意思是什么呢？若没有这种断路的事，难道老百姓能够登天？”地民可以登天，古注疏正是这样解释的，《吕刑》孔颖达疏，“三苗乱德，民神杂扰，帝尧既诛苗民，乃命重黎二氏，使绝天地相通，令民神不杂，于是天神无有下至地，地民无有上至天，言天神地民不相杂也。”

神灵观念产生的初期，社会分工还没有完成，社会所有人的地位处于原始共产主义式的平等阶段，所以，神灵社会的所有神灵地位也是平等的，没有上下高低之分。人按自己的形象创造了神，特别在早期，神与人是差不多的，神灵与人相比，只是更聪明，能力更强而已，相对来说，早期神人之间的界线并不十分严格，这就是文献所说的“民神杂糅”。此时，由于全社会人人平等，没有分工，所以社会中每个人都可直接与神接触，向神祷告，求神保佑。同时，由于神人之间隔膜感不强，人神杂处，所以在人的心灵上没有对神的

胆颤的敬畏和纷繁的禁忌，因而在当时，不仅人人可以直接求神，而且随时能够求神，在地点、时间、祭品、仪式等方面没有严格的规矩。《国语·楚语下》：“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物（韦昭注：方，犹别也。物，名也）。夫人作享，家为巫史（韦昭注：夫人，人人也。享，祀也。巫，主接神。史，次位序，言人人自为之）。无有要质，民匮于祀，而不知其福（言民困匮于祭祀，而不获其福），烝享无度，民神同位，民读齐盟，无有严威（韦昭注：齐，同也，严，敬也。威，畏也），神狎民则，不蠲其为（蠲，絜也），嘉生不降，无物以享，祸灾荐臻，莫尽其气。”《国语》所述，虽饱含着浓重的贬斥情绪，但大体上反映了这一阶段在独特的人神关系中的祀神状况。

直到原始社会中期，社会生产力水平仍相当低下，人类集体艰苦劳动所得，只能满足最低的生存需要。没有剩余财富，当然也不会有私有财产和私有观念，随着生产力的发展，劳动产品有了一定剩余，这才为私有制的出现奠定了物质基础。在我国，私有制是在父系氏族时期形成的。一般认为，我国大汶口文化中期出现了私有财产，有了贫富等级的差别。大汶口文化早期属于母系氏族公社时期，中期和晚期属于父系氏族公社时期，这两个不同时期的公共墓地都已经有所发掘，

以随葬品看，前者只有几件日常所用的粗糙陶器和少量装饰品，而后者的随葬品中出现了劳动工具、猪头和猪下颚骨，同时，墓坑的大小、有无葬品及葬品多少也相差悬殊。

贫富的分化，造成了人的社会地位的差别，在万事依神的时代，人的社会地位的差别也必然会渗透到尊神、事神这样的大事中，人人都可随时直接与神交接，这有损于统治者的尊严，所以在一定条件下，统治者必然会剥夺一般劳动者的这种权力，而统之于一身，所以，古代的帝王往往就是大巫，并常亲自施行巫术，事奉鬼神，如商汤亲自焚身祷雨，更有楚灵王事神误国的事，《全后汉文·桓子新论》：“昔楚灵王骄逸轻下，简贤务鬼，信巫祝之道，斋戒洁鲜以事上帝，礼群神，躬执羽袂，起舞坛前，吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若，顾应之曰：‘寡人方祭上帝，礼明神，当蒙福祐焉，不敢赴救。’而吴兵遂至，俘获其太子及后姬。”古代最重要的事情是祭祀与战斗，所以《左传》说“国之大事，在祀与戎”。祭祀事神是日常之事，而且祭祀的礼仪纷繁复杂，不可能帝王事事亲自主持，于是帝王便设置专管事鬼神的官，《国语·楚语下》：“颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”这正是帝王剥夺人民群众祀神权的具体说法。有了专管事神的

官，具体办事者巫覡也便随之产生了。

颛顼王隔绝天地的说法，实质上反映了人类对神与人的严格划分，人是在地上生活的，于是便把神安排到天上，这是在一定的社会背景下对早期人神杂居现象的宗教改革，这种改革更有利于维护统治者的尊严和管理社会，隔绝天地的通道，使神不能随便混迹人间，人也不可轻易打卦求神，巫成了神与人的唯一联系者。那么巫是怎样与神勾通的呢？在人与神初始划分阶段，一般的人与神的区别还不太明显，对神的能力还没有夸大到不可企及的地步，在固有观念的作用下，往往以人为标准衡量神，所以，在当时神的行动并没有神奇到后来的无影无踪、一唤即至的地步，甚至连腾云驾雾的本领也没有，人若要上天，需有阶梯步步登升，所以，神以及巫来往于天地之间，也需有登天之梯辅佐，这样在人与神截然分居两处之后，就出现了“天梯”。巫者上天告神，神灵应邀下地，都需缘天梯而上下。古籍中记载的“天梯”有两种，一种是树，一种是山。作为天梯的树，古籍中可考者唯有“建木”一种，建木是一种高及天庭的大树，中间没有枝杈，顶端则有无数弯弯曲曲的枝条，粗大的底部盘根错节，花黑红色，果实金黄，形如麻子，树叶青色，似

三 的巫 勾与 通神