



# 东方天国的神秘之门

中国巫术文化探秘

黄伦生 著

广西师范大学出版社

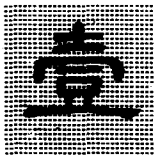
B992.5

H76

东方  
天国的  
神秘  
之门



广西师范大学出版社



# 作为一种 文化的 中国巫术

对于巫术，中外学者都有过精辟的论述。在此，我既不想重复各种带经典性的观点，也不想勉强地给巫术下一个定义，我只想说，巫术，是一种文化现象，是一种有着深远历史并现实地存在的文化现象。这一文化，与中国的其他文化千丝万缕地联系着，共同构成了中国文化的复杂整体。因此，把它仅仅归结为某一种单纯属性的“什么”，都显得简单而轻率。以往的一些界说，不能说没有揭示出这种文化现象的某一方面的含义和特质，然而它所带来的误解与偏见，远要比它所能提供的认识价值多出许多。在此，我宁可把它放到整个中国文化的背景和种种联系中，当作其中的一个特殊的方面和一种特殊的表现形式加以描述，并作出一些理性的思考，客观地回答这样一个问题：

巫术有什么和不是什么？

其实，即使是现代大都市的人们，对巫术也都不会感到陌生，且不说在各种传播媒介（如电影、电视、书刊等）上，每天都可看到这方面内容的描述，就是在现实生活中，也还都可以看到它的遗迹。

新春佳节那家家户户张贴的人红桃符，清明时节那祭奠先辈亡灵的种种仪式，都无不显现出这古老文化的特有意味。当然，在古代，在遥远的边寨山乡，巫术会显得更复杂，更富于它传统的神秘色彩。

巫术究竟有哪些具体的形态，有什么样的文化含义，本书的第二部分将有详细的论述，在此，我们先不妨把巫术当作一个整体现象，来看看它都有些“什么”，我们又应当如何看待它们。

当我们把巫术视为一种文化的时候，就实际意味着，它是人类精神的产物，是人类在自身的生存与发展当中创造出来的，体现了自身需要和愿望的一种普遍的、由群体共同拥有并参与操作的行为方式。因而它就必定具有人类文化系统的某些共同特征。

**（一）巫术有一套信仰，但不能简单归结为迷信。**

“文化是历史上所创造的生存样式的系统，既包含显型式样又包含隐型式样；它具有为整个群体共享的倾向，或是在一定时期中为群体的特定部分所共享”。<sup>①</sup>巫术的隐型式样便是它所包含的一整套信仰，也就是巫术观念。

巫术观念产生于人类历史的洪荒时代，如果我们历史地、客观地看，便不难发现，它是人第一次把自己与自然界区别开来，并意识到自身与自然界对立、联系的一种“觉醒”。有人把巫术观念的产生，看作是人的意识最早形态，这是有道理的。

巫术信仰包含有三个方面的内容，一是自然界的神化和自然力的人格化，二是人与自然界的关系的社会伦理化，三是人自身的神化。这三方面的内容是巫术得以存在和延续的基础。

人对自然界的神化，产生于人对自然力的畏惧。由于早期人类对自然界的认识能力和认识水平有限，因而他们没有把自然界的强大力量看作是纯粹的物质世界的自发运动，而是把它看成是某种有意识、有感情的自觉行为。他们一方面依靠直觉，将自然力理解为具有特殊外在形象的存在物；另一方面又以人自身作为尺度，将自然力想象为与人有着相似的情状的一种物类。这些理解随着

语言的出现,便被固定下来,成为人类早期的语言作品——神话的内容。在中外的神话当中,我们都可以看到这样一些既具有人的外观与情感,同时又保留有某一自然物特征的形象。对自然和自然力的神化和人格化,是人类对威胁自身的外在力量的认识和探索的最初结果的一种表达方式。

神话与巫术有着内在的联系,它既是巫术中所信奉的自然力和超自然力的形象描述,同时也是对各类巫术发生过程的解释,并随着巫术的演变,不断地产生出新的神话来(详见本书第三部分有关章节)。神话中所叙述的整个神祇的谱系,几乎都是巫术(尤其是祭祀巫术)所信奉的对象。这些神祇遍存于天地人间,它们影响甚至支配着人的生活与生存的每一个阶段和每一个方面,并以它们之间的相互联系,构成了与人的现实世界相对应的另一个世界。中国的传统巫术观念中,无论是汉族还是少数民族,从至高无上的宇宙苍天,到地上的山川江河树木、花鸟虫鱼、飞禽走兽;从人的生死婚姻、衣食住行,到耕种收藏,商贾百业,都有特定的信奉神祇,它们所构成的世界,正如现实世界一样,是人意识化了的既依赖又恐惧的一种异己力量。

随着社会的发展和巫术观念的进一步演变,各种自然和自然力便由人格化衍生出新的社会伦理属性,即:自然及其“神力”之间,自然与人之间,都被认为是有着与人的社会相同或相似的亲疏利害关系。一方面,自然物之间,再也不是纯粹的物质联系和在时空中平等共存的,而是随着造物主的喜好而有了尊卑贵贱的等级关系,这就是《周易系辞传》中所谓的“天尊地卑,乾坤定矣。高卑以陈,贵贱位矣。”即使是同一物类当中,也都存在着一个等级秩序,例如同是天上的星星,也认为“天文有五官”,“星座有尊卑”;<sup>②</sup>同样是山,却有“泰山,山之尊者。……为五岳之长”。<sup>③</sup>如此等等。另一方面,人与自然物的联系也已超越了简单的物质交流关系,出现了新的精神上的相互馈赠,尽管这只是人的一厢情愿。人们不仅相信大自然对自身的种种恩惠和灾害是神灵意志和情感的表露,通过自己的物质与情感的回报可以使之更为亲近;而且相信即使是人类中善恶行为,自然界及其主宰的神灵都会有所表示。《乐记·

乐礼篇》等所说的“春作夏长，仁也；秋敛冬藏，义也”；汉儒所称“人有是非，阴为德害，天辄知之，又辄应之”；<sup>④</sup>董仲舒所谓的“国家将有失道之败，而天先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至”<sup>⑤</sup>等等，都体现了这样的观念。

当然，被神化了的自然和自然力，之所以能与人产生这样的交流，这显然不仅仅由于这自然界及其神力的伟大，还由于人自身也具有某种相类似的“神性”。人的神性既是人类在更高层次上与神化了的自然进行交流的一种需要，也是人对自然界神化的一种延伸（人本来也属于自然的一个部分）。从某种意义上说，人赋予自身神的属性，是将自然神化的直接结果，是人在新的意义上的向自然的回归，并在回归当中与自然力产生新的平衡。

对人自身的神化，在巫术观念中占有至关重要的地位，它使巫术行为的施行者保持这样的信念：人与神有共同的属性，故而不但能在此基础上接受、探寻到神灵发出的种种信息，并且能够以自身的努力来改变神灵的意图和力量。

中国古代对人的神化，有三个方面的主要途径，一是将人自身能力进行夸张和放大，使之远远超出现实的人所能企及或所能想象的程度，以至最终与自然力融为一体。这一类人物只是极少的一部分，他们在中国被视为圣人，神人，他们往往集人神与自然神于一身，体现了人对自然和祖先崇拜的共同心理。这些人物不仅能支配人类的命运，而且能控制自然力而成为人类的保护神。中国古代传说中的黄帝、尧、舜、乃至李聃、孔子等，都属这一类。

第二个途径是把人看成是被神化了的自然的一部分，或者直接把人看成是神的创造物，从而将人性看成是对神性的一种禀承。董仲舒的“人副天数”，《礼记·礼运》中所说的“故人者，天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀也”，就是典型的看法。

第三个途径是将死亡看成是人的生命的一种转化形式。这种观念根源于“灵魂不灭”的原始信仰。从这种观念看来，人的灵魂与肉体是可以分离的，而死亡不过是两者的一次分离，分离后的不同归宿，便成了鬼和神两种东西（参见本书第三部分“人与神的同形同性”一节）。这两种东西不仅还有着现实的人的种种相同或相似的功

能,而且还可以在冥冥之中对现实的人产生种种影响。它们有时还能借助新的肉体,回到现实人生中来(再生或投胎),从而又重新生活,因而死亡不是生命的结束。通过死亡,人只是完成了一次生命形态的转化,在转化中达到与神的同一,在转化中人由崇拜者变成了被崇拜者(如祖先或行业神等)。即使是现实的人,也由于灵魂的存在及其与前生后世的联系,而具有了神(或鬼)的某些属性。

这样,在巫术观念中,自然与人及其相互间的关系,便有了物质和精神的双重属性。这种双重属性的关系,同时也就构筑起了现实世界和观念世界的复杂联系的网络。因此,人就不论是生存还是死亡,不论是物质活动还是精神活动,都可以沟通神的世界、自然的世界和人自身的世界。于是,各种“沟通”的冲动和行为便由此而萌生了。

从人对自然的神化到对自身的神化,我们确实可以看出,在强大的自然力面前,人是如何一步步地走进一个精神误区的。然而,如果我们现在回过头指责人类童年时代形成的这一套信仰,未免有失公允。这一套信仰进入了阶级社会以后,是被统治者为维护自己的地位,将自己的权力神圣化利用过,但这并非完全是这种观念的过错。这些来自民间的自发信仰,原先并没有希望为自己在自然之外再寻找一个压迫自己的力量,不然往后就不会产生出那么多试图探测和改变自身命运的念头和行动来了。人在走进这一精神误区的时候,其原动力来自于一种崇高的愿望,即控制和征服威胁自身的各种外在力量,以求得更好的生存条件。尽管其思维和行动的方式是多么的幼稚荒诞,然而我以为并没有完全淹没掉其内在的崇高色彩。人在将自然力神秘化和神圣化以后,并没有就此而低下高贵的头颅,相反还相信自己能控制它和改变它,看来并不是一种简单的“迷信”。早期人类能在强大的自然力面前挺过来,没有完全绝望,多少来自于这种信念的支撑。

巫术信念中对各种威胁人类力量的“神化”,虽然并非完全是神话,但就其思维模式来说,我认为仍属于神话的范畴;它们的实质都是“用想象和借助想象以征服自然力,支配自然力,把自然力加以形象化”(马克思语)。对它的原始价值和历史意义,应有一个辩

证的认识。

**(二) 巫术  
有一套仪式，  
但不是简单的  
装神弄鬼。**

如果说，巫术中的信仰与观念是巫术文化的隐型式样，那么，它的一整套行为和仪式，便是这一文化的显型式样。

很长一段时期，我们都把巫术行为和仪式简单地说是“装神弄鬼”。且不论这种说法所包含的否定意味是否过于轻率而浅陋，单就巫术的行为和仪式的内容来说，也绝非是“装神弄鬼”所能概括得了的。再说，“装神弄鬼”多少带有为欺骗他人而故弄玄虚，故作神秘的意思。而实际上，日常生活中的许多巫术行为和仪式的进行，并非只是某一些掌握了“神秘巫术”的“专门家”(如巫师)所为，大量的“凡夫俗子”，即便是对“巫术”是什么样毫无兴趣甚至根本不相信的，也自觉或不自觉地参与了进去。例如，当人们在某一喜庆日子向亲友道一句吉祥的祝语时，就已带有了巫术的意味。从文化心理来说，吉祥的祝语就是期望语言的接受者与语言的所指之间发生联系，而无论这种联系是否成为现实，语言的发出者和接受者都是充满着期望并信以为真的。因此，巫术行为与仪式离日常生活并不遥远。

当然，在不同的巫术种类中，其行为和仪式有不同的表现形式和功用(详见本书第二部分)。从总体上说，由以下几方面的内容构成：

一是歌舞。歌舞以其特有的感染功能在巫术中运用最多，尤其是大型的祈禳和祭祀活动中，几乎都离不开歌舞。甚至可以说，许多民间歌舞都是通过巫术活动而发展起来的。许慎《说文解字》解“巫”为“女能事无形，以舞降神者也，象人两袂舞形。”可见舞是巫术活动的主要内容。舞需要有音乐来伴奏，因此乐舞是常常结合在一块的。我国古代的一些重大的祭祀活动，都有巫舞，例如商周时的求雨祭，就有所谓“舞雩”。《周礼·司巫》有这样的记载：“司巫……若国大旱，则帅巫而舞。”而一些著名的乐舞，都与巫术活动和祭祀仪式有关。相传黄帝时期的《咸池》和尧时的《大章》，就



是用来祭祀天神和上帝的。古代有一种驱鬼逐邪的仪式叫“傩”，其主要的表演形式就是舞蹈，后人把这种舞蹈称作“傩舞”。现代南方还可以看到由原始跳傩发展而来的民间表演形式，例如广西桂林一带的“傩戏”，钦州一带的“跳岭头”，桂西的“师公舞”等等。至于先秦时期楚地的祭鬼事神的歌舞情况，屈原的《九歌》等作品中就有更多的反映了。

二是祝咒。巫术仪式中，祝咒是最为常见的，无论仪式规模的大小，都离不开它。祝咒是巫术最基本的行为。所以许慎干脆说：“巫，祝也”。祝咒，是以语言(有时也只用文字)的手段来沟通神灵的行为方式。从总体性质上看，祝咒可以划分为“祝”和“咒”两种。“祝”为对神灵的赞颂和祈请祷告，“咒”则是对邪祟的驱除和镇压。从具体的实施情况看，则有以下几个方面的内容：

祈请神的降临。因为巫术仪式主要是为了祈请神灵(包括祖先)的佑护，因而无论是哪一类的巫术仪式，都毫不例外地要请求神灵降临，并一一列位就座，接受人间的献祭。一般根据不同的祈请目的，而请不同职司的神灵。所请神灵多在祝词中一一道出。例如广西壮族的师公(巫师)举行法事时，都有一个“开坛请圣”的仪式，其主要内容便是由掌坛师公口念众神灵之姓名，逐一邀请下凡。

赞颂神灵祖先的功绩伟大，法力无边。《诗经》“颂”诗部分，保留了商周时祭神灵祖先的祷告祝词，其中较多的内容就是赞颂祖先的业绩和神灵的伟大的。后代的文人也都仿祭祀仪式的祝颂词写了不少这样的作品，例如汉魏时期王粲的《太庙颂》、曹植的《社颂》<sup>⑥</sup>等，都可看出古代祭祀宗庙社稷祝颂词的痕迹。

祈请神灵祖先的佑护和施神力降福禳灾。特定的仪式有特定的目的，这一目的，便通过祝咒词表述出来。如果把祝咒之词比作一份请求报告，那么这部分内容便是“报告”的核心，要求被请求的一方帮助解决什么困难，都在这部分内容中一一列出。在大多数民间祝咒语中，结尾都有祈请××神君“急急如律令”之祈语，最常见的如“太上老君急急如律令勅”。据清人陈其元《庸闲斋笔记》卷十一载，民间有一种治犬咬的咒语。其词为：“一二三四五，金木水火土，凡人被犬咬，请土地揭起土来补。”另一个治蜈蚣螫的咒

语：“止见土地，神知载灵，太上老君急急如律令勅”。这些咒语虽较简单，但其祈请目的，向哪种神灵祈祷，都是较明确的。

直述祈禳对象。从巫术观念看来，语言无论言及什么，都会与对象产生直接的联系，未曾到来或存在的东西，会因言语的指涉而到来；而业已存在的东西，则会因言语的指涉而离去。因而在一些巫术(例如厌胜)中，常常采用直言驱除对象的方法，来达到祈求的目的。如最常见的是民间治小儿夜啼的所谓“白头贴”，就只在红纸上书写“天皇皇，地皇皇，我家有个赖哭郎”，并张贴在路边树干上。一般认为，只要将自家“赖哭郎”公诸众人，附在夜啼儿身上的邪祟便会离去。

此外，祝咒语中还有一部分语言或只是些辅助音节，或是些无实际意义的语词(如上述治犬咬，治小儿夜啼咒语中的一些语句)。从现实生活的语用观点看，它们的确没有指称什么，与所叙述或所祈请的内容没有什么联系，然而正因为它不符合人的日常生活语言规范，才显得神秘而不可解，才能创造出一种神奇的氛围，唤起人的神奇的心理反应，从而才能收到其特定的巫术效果。

三是对祈禳对象的模拟。对祈禳对象的模拟，有点与舞蹈相似，但显然比舞蹈更为原始。从某种意义上说，巫术仪式中的舞蹈很大一部分是来自于对巫术对象的模拟，是这种模拟的规范化。当然，规范化的只是那些常规性重大仪式(例如节庆祭祀)的模拟行为。由于巫术仪式的目的性较为广泛，有较大的随机性，因而大多数的仪式仍停留在简单的模拟上。

巫术仪式中的模拟对象由施术的目的所决定，其模拟的方法也因人们对对象情态的理解而有所不同，完成这种模拟过程的人数也随之而有所变化。例如在祈请神灵降临的仪式中，人们会根据其想象中神灵的神态而进行模仿；最常见的民间巫覡的降神请仙便是如此，仪式进行到一定阶段，巫覡便模拟神仙的情态而作出种种行动。上面提到的壮族师公行法事也有类似情形：当认为众神相已下临时，便由众师公作神相状一一列位就座。在一些禳除巫术中，则由巫师或其他人模拟所要驱除的鬼妖接受某种极刑直至倒毙，以表示所要驱除之对象已被击毙。我国古代“焚巫尪以祈雨”的

仪式，就是通过巫尪来模拟旱魃被焚的明显例子(详见本书第二部分第一章第三节)。

有一些巫术仪式，则以物来代替要禳除的对象，再通过对代替物的处理来完成整个模拟过程。例如有这样一种治“蛇缠”的法术：“凡人影为蛇所啄，腰生赤瘰，痛痒延至心，则不可救，名蛇缠，又名缠身龙。治法：以右手持稻干一枝，其长与腰围同，向患处一气念咒七遍(其咒云：天蛇蛇，地蛇蛇，滕青地扁乌稍蛇。三十六蛇，七十二蛇，蛇出蛇进，太上老君急急如律令勅)，即挥臂置稻干门槛上，刀断为七，焚之，其患立愈”。<sup>⑦</sup>

对施术对象的模拟，是弗雷泽所说的“相似律”和“触染律”的最集中体现(其内容详见第二部分)，因而可以说是最为典型的巫术行为。

除了以上三个方面的内容外，巫术仪式和行为还有一些常用的辅助手段和设施，较重要的例如焚烧香烛，酒肉供品，顶礼膜拜，等等，因后面还要详细论述，这里就不说了。

巫术行为和仪式在整个巫术世界中之所以有着重要的意义，不仅因为它能为施术者创造一定的氛围，为受术者制造一个进入异境的心理变化的条件，从而确保巫术目的的实现(起码是对“实现目的”的认可)，更重要的是，它以人的现实行为，实现了人试图与自然或超自然力进行对话、交流的愿望。尽管这种愿望及其实现更多的都只是一种主观构想，但它毕竟在某种程度上缓解了人在特殊困境中的焦虑。在很多时候，人们进行某一巫术行为，即使没有明确意识或确信它将带来的后果，仍遵规蹈矩地去完成它的过程，其作用也就在于此。“参与”是所有巫术行为仪式的共同特点，而“参与”，常常就是行为的最为直接的目的。

巫术行为和仪式使巫术信仰由观念外化为现实，由于其观念的非现实性，从而也就使这种行为和仪式具有了与人的真实生活活动相迥异的神秘色彩。正因为如此，当人们试图从实际效用价值上来评价它时，便自然而然地以人的其他真实生活活动作为参照系。在这一参照比较之下，它的负价值是再明显不过了。问题在于，人的行为价值是否只存在于这种行为所带来的诸如物质之类的实

际效用呢？如果说，巫术观念是早期人类在神秘化了的自然力和超自然力面前的一种精神支撑，那么，巫术仪式和行为便带有了抗争的意味。在这一点上，我相当赞同恩斯特·卡西尔的见解：

对巫术的信仰是人的觉醒中的自我信赖的最早最鲜明的表现之一。在这里他不再感到自己是听凭自然力量或超自然力量的摆布了。他开始发挥自己的作用，开始成为自然场景中的一个活动者。每一种巫术的活动都是建立在这种信念上的：自然界的作用在很大程度上依赖于人的行为。自然的生命依赖于人类与超人力量的恰当分布与合作。严格而复杂的仪式调节着这种合作。……恰恰正是对这些仪式的履行给他以一种新的他自己的力量感——他的意志和他的活力。……在这方面，巫术可以被说成是原始人必须通过的第一个学校。即使它不能达到意欲的实际目的，即使它不能实现人的希求，它也教会了人相信他自己的力量——把他自己看成是这样一个存在物：他不必只是服从于自然的力量，而是能够凭着精神的能力去调节和控制自然力。<sup>⑧</sup>

当然，并非所有的巫术行为和仪式都具有这同样的积极意义，尤其是当其中的某一部分逐步成为人的行动所必须遵从的唯一抉择，当某一部分人对自身拥有超自然力的信念达到了完全非理性化的程度，并由此认定再无须凭借自身的自然力去与客观自然界进行交流的时候，人类的这种“自信”便走向了它的反面，于是，悲剧就产生了。这样的事例已无须细举。

**(三) 巫术  
有它的一群行为  
为仪式专司——  
巫师，但他们并非  
全是些江湖骗子。**

巫术作为一种拥有众多信仰者的社会文化，虽然与现实生活有密切的联系，比其他宗教现象更具世俗意味，然而它在许多方面仍形成了秘而不宣的特殊传统，其中仪式是一个方面，仪式的专司者，行为的专门实施者——巫师，又是一个重要方面。可以说，巫术的诸多特殊传

统,是靠他们来维系的。

当我们一些人把巫术视为“装神弄鬼”时,巫师无疑就被看作是以“装神弄鬼”为手段进行坑蒙拐骗的一些人物。正如任何社会职业都有心术不正者一样,行巫也不例外。尤其是巫本身所具有的世俗意味和江湖技艺色彩(即传统所谓的“方术”或“方技”),更使得这一职业者显得光怪陆离和扑朔迷离。一些心术不正的人一旦掌握神秘莫测的“方术”,其在社会上所产生的影响将是无可比拟的。巫术经历了漫长的历史流变,它的真实面目已难以分辨,其从业者究竟在何种程度上,以何种动机掌握巫技,掌握的是哪一个方面,并且是在什么样的历史和社会文化背景下来从事这一职业的,都可能有着不同的社会评价。

从历史上看,从事“巫术”的,有各种各样的人,我们现在所说的“巫师”,只是一个笼统的说法。古代对于从事其中不同术业者,就有不同的名称。从《周礼》记载看,先秦时期的许多职官与巫术有关,每种巫术仪式的具体过程、步骤又有特定的官员负责,而某些具体职官实际上就是某种巫术职业的代名词,或者说是“巫”师的一种。例如“掌三兆之法”的“太卜”、“掌开龟之四兆”的“卜师”、“掌占龟”的“占人”,都是专事占龟的占卜师;另外,还有“掌其岁时,观天地之会,辨阴阳之气,以日月星辰占六梦之吉凶”的“占梦”,“掌十辉之法以观妖祥,辨吉凶”的“眡祲”;“掌六祝之辞以事鬼神示,祈福祥,求永贞”的“大祝”,“掌群巫之政令”的“司巫”,以及“掌天星,以志星辰日月之变动,以观天下之迁,辨其吉凶”的“保章氏”,等等,都或是专门的占梦师,或是占星师,或是专司祈祷禳除仪式的祭司。这些司职人员的具体掌管事务,都是后世所称“巫师”必须掌握的专门技术,因而都可以说是“巫师”的一种。

此外,古代还把专事占候卜筮的人称为“日者”。《史记》还专设《日者列传》,司马贞“索隐”说:“案名卜筮曰日者,以墨(子)所以卜筮占候时日通名日者故也”。可见“日者”也是“巫师”的一种。

由于古人相信鬼神天命,各种通神事鬼的巫术仪礼极受重视,因此巫师们也就深得统治者及一般民众的青睐。正如《史记·日者列传》所说:“自古受名而王。王者之兴,何尝不以卜筮决于天命

战”。在很长一段历史中，巫师实际上已参与了国家管理和决策，“其于周尤甚。”如果这些专事占侯卜筮禳灾祈福等等的“巫术师”们都是些骗子，那么如此多的骗子参与国家的管理和决策将是不可想象的。

《国语·楚语》对巫师有这样的解释：“古者民之精爽不携二者，而又能齐肃中正，其知能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则神明降之。在男曰覡，在女曰巫”。由此看来，当时的巫覡都是些正直聪颖且有德望的人来担任。

从历史的记载看，许多备受后人赞扬和景仰的人物都与巫术有不解之缘，最早的如黄帝能“顺天地之纪，幽明之占，死生之说”；颛顼之能“依鬼神制义”（《史记·五帝本纪》）；后来的周公、文王乃至诸葛亮、刘伯温等，也都被描述成擅长于某种巫术的神人。甚至一些影响深远的巫术形式，也被认为是这些人物发明的。类似这样的人物，后人并不因为他们掌握或发明了某种巫术而有所轻视，相反，正是因为这些人物具有这般神奇的能耐而使他们在人们的心目中拥有更高的地位。

即使到了近现代，类似的情形还存在。在我国的许多少数民族地区，一些民间“巫师”在当地民众中仍受到重视，例如广西、湖南、贵州的一些苗族地区的巫师，就普遍受到尊重和爱戴。他们作为一种半职业性的神职人员，既无特权，亦无特殊报酬，平时与一般劳动者没什么两样，只是在有法事活动才作为该活动的主持者多领一份祭礼。然而并非任何人都可以从巫。要成为一名巫师，不但要从师，要经过严格的拜师学法仪式，而且还要经过掌坛巫师的一番人格上的考查，只有那些为人忠诚老实，善良聪颖的人才能被收为徒弟。苗人与楚人有着历史上的渊源关系，这种情况与《楚语》记载相似，看来是楚风的延续。西南地区的其他少数民族，如侗族、瑶族、壮族等，“巫师”的为人，在当地人中的地位等情况亦都人致相同。

巫师之所以有这种影响和地位，主要是因为特定的历史和社会条件下，一方面，他们(或她们)所掌握的一套“技术”，他(她)们的某方面的能力，被认为是对当时当地人有用的，是人们力量和信

念的一个代表，他(她)们与生俱来的某种禀赋，是他人无法企及的。另一方面，这些巫师正如其他的一些宗教神职人员那样，他们亦把自身所从事的事务看作是一种社会义务，把为他人排除现实生活中的忧患看成是责无旁贷的道德实践，即使他们进行的是通神事鬼的活动，也被认为是人的现实伦理规范的履行者和仲裁者。除此之外，他们中的一部人，的确也具有某种超出周围一般人的能力，例如特异功能。对于他(她)们是如何获得特异功能的，至今仍不太清楚，但根据现在民间的一些有影响的巫师的情况推测，历史上的一些巫师或是些特异功能者，或是些大气功师，他(她)们的特异功能是可以帮助别人解除某些困苦的，只是当时人无法理解而将他(她)们神秘化了。前些年的气功热和特异功能热时，人们仍把具有这方面禀赋的人称为“巫师”和“魔女”，便可看出两者内在的联系。<sup>⑨</sup>还有一部分人，即使没有特异功能，亦因为他们对于某种文化的传播而受到尊重。在很长一段历史中，巫与医是一体的，传说中的神巫巫彭，就被认为是中医的创始者。类似的巫医，至今在我国少数民族地区仍十分常见，他们实际上是该民族传统医药术的传承者。巫师作为民族中传统文化的传播者，表现最突出的是，许多民族的巫师，均兼民族诗人、音乐家、舞蹈家于一身，通过他们的宗教性活动，民族中的文学、历史和艺术得以保存和流传。壮族、侗族、苗族等少数民族中的巫师，可以说都是些“行吟诗人”，他们所吟唱的经文，都是民族的历史和神话传说，现在所能看到的多数民族史诗，人都是通过他们而流传下来的。这些“巫师”，以他们的博学多才而赢得民族中人们的敬重。当人们把他们称为“师”时，实际上已包含有某种心理认同了。

当然，这并非是说行巫者中没有江湖骗子，比较起来，以巫术行骗者要比上述那种少数民族中“正直善良”的巫师多得多。我们既没有必要为这些以巫技行骗者辩护，也不应因为这些行骗者的人量存在而将所有的“巫师”等而视之一概否定。从某种意义上说，以巫技行骗者的人量存在，正是由于巫在一定的历史时期和特殊的文化背景中受到人们青睐的缘故。正如有了齐宣王爱听吹竽，就有了南郭先生的“滥竽充数”一样，道理很简单，一旦某种行业受人

重视了，从事这种行业的人就多了，以这种行业来骗人谋利者也就出现了。在这一点上，我看古今没什么两样。

虽然自汉代以后，随着社会的“贵医而贱巫”，行巫在正统汉文化(尤其是官方文化)看来，已成了一种十分低下的职业，但各类“巫师”仍不绝于世，甚至至今仍时有可见，这是令人困惑的。究其原因，一方面人们对巫和巫术恐怕仍存在着某种幻想，还需要这种行业来解除由于现实与未来的种种难解之谜所带来的心理上的焦虑(在本书的第四部分有专门的探讨);另一方面，在这许许多多的“巫师”当中，是否还有那么一部分象前面所说的那样，尚具有某种特殊技能而又没有沦为江湖骗子的人呢?宗教的存在便是最好的依据。

回过头来看，巫术虽然在总体上说，只是巫师通过一整套的行为方式来显示了一个特殊的观念世界，然而这一套行为方式并非是与人类的其他行为方式完全隔绝的，而是有着相互渗透和相互影响的种种联系。文化的共生性和同态性不仅使得巫术的历史发展成为了人类总体文化背景中的独特方面，而且也由于它自身的原始性和传统的稳固性而具有了文化背景的性质。因此，对巫术的评价与分析，就显然不仅是针对一种文化现象，而且是包括一系列文化整体的评价与分析了。

---

#### [注释]

①[美] 克莱德·克鲁克洪等著：《文化与个人》中译本第6页，浙江人民出版社1986年出版。

②唐·司马贞《史记·天官书》题解“索隐”。

③汉·应劭《风俗通义》。

④引自汉·王充《论衡·谈天篇》。

⑤引自《汉书·董仲舒传》。

⑥见唐·徐坚等《初学记》卷十三。



⑦清·陈其元《庸闲斋笔记》卷十一。

⑧[德]恩斯特·卡西尔《人论》中译本第118—119页,上海译文出版社1985年12月版。

⑨见文化艺术出版社1988年12月出版《当代巫师与魔女》一书。