

咬文嚼字



先秦两汉 文字史料中的“巫”(上)

在西方的汉学研究中，“巫”是个热门话题。西语中的“巫”有许多不同说法，以英语为例，它的 wizard（男巫）/ witch（女巫）是来自古英语（前者本义为“智者”，后者则多指擅长“黑巫术”的“老妖婆”），sorcerer（男巫）/ sorceress（女巫）是来自拉丁语（本指擅长占卜的人），magician、mage（巫，不分男女）是来自波斯语（本指祆教僧侣），shaman（巫，不分男女）是来自通古斯语（本指萨满教巫师）。现在汉学家比较喜欢用来自最后一词的 shamanism（萨满教）泛指世界各地的巫术，特别是东北亚和中南美的巫术，其中也包括中国的巫术，想凭这种跨文化的概念来解读中国考古 / 艺术材料中的视觉形象。这是从外面看我们的巫术。我们自己的巫术到底是怎么回事？这要靠中国自己的材料——特别是文字史料——来讲话。现在我把先秦两汉的古文献和古文字材料搜集了一下，想借这些材料讲一点感想。

下面是我们的讨论^①：

一、“巫”字释义

中国古代的“巫”一直同“胡巫”（北方草原地区的“巫”）有很大关系。“萨满”只是“胡巫”之一种。

“萨满”（本作 saman, shaman 是经俄语转译，来源是西伯利亚）是通古斯语族（鄂温克语、鄂伦春语、满语、赫哲语、锡伯语，以及西伯利亚和外蒙古的若干语言）的“巫”，本义是激动不安和疯狂的人。萨满多选自身体残疾、精神错乱和大病不死许愿当巫的人，其中尤以女性为多。神经过敏、疯疯癫癫和富于献身精神是这种人的特点。其降神手段是“舞”，也就是俗话说的“跳大神”。他们往往集医卜星相众术于一身，用以满足民间的各种需要。汉语地区熟知这个词是宋代以来，年代比较晚。西方世

^① 参看：瞿兑之《释巫》，《燕京学报》第7期（1930年），1327-1345页；陈梦家《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期（1936年），485-576页；笠原清一《上代支那の巫医に就いて》，《史苑》第11卷3、4期合刊（1938年），147-155页；手冢隆义《胡巫考》，同上，419-439页；林巳奈夫《中国古代の神巫》，《东方学报》第38期（1967年），199-224页；张光直《商代的巫与巫术》（1987年），收入所著《中国青铜时代》（二集），三联书店1990年，39-66页；林富士《汉代的巫者》，台湾大学历史学研究所硕士论文，1987年；饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，收入《中华文化的过去、现在与未来》，中华书局，1992年，396-412页；Lothar von Falkenhausen, “Reflections on the political role of spirit mediums in Early China: the Wu officials in Zhou Li,” *Early China*, no.20 (1995), pp.279-300.

界熟知这个词也是在俄国占领西伯利亚之后，年代更晚^①。

中国古文献中的“巫”是与“祝宗卜史”类似的神媒，合称都叫“巫”，析言则女曰“巫”，男曰“覡”，如：

(1)《墨子·非乐》引《汤之官刑》有“其恒舞于宫，是谓巫风”（古文《尚书》中的《伊训》篇作“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风”）的说法，是把酣歌狂舞视为必须用刑法禁止的“巫风”。可见“巫”不仅能歌善舞，而且唱起来跳起来一定非常疯狂，简直没完没了。

(2)《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，在男曰覡，在女曰巫”，是以“巫”为有超常智能的人。

(3)《左传》僖公二十一年“焚巫尪”，《荀子·王制》“伛巫跛击（覡）”，《荀子·正论》“伛巫跛匡（尪）”，《鹖冠子·环流》“积往（尪）生跛，工以为师”，是以“巫”、“尪”并称。“巫”往往是驼背老太婆，“尪”则是身材矮小，突胸后仰、脸面朝上的瘸子。后者是患脊髓灰质炎（俗称“小儿麻痹症”）的残疾人，其中包括男性，所以“跛尪”也称“跛击（覡）”。

(4)《说文解字》卷五上“巫，祝也，能事无形，以舞降神者也。象人两袖舞形，与工同义。古者巫咸初作巫。凡巫之属皆从巫。𠃉，古文巫”，“覡，能斋肃事神明也。在男曰覡，在女曰巫。从巫从见”，亦以“巫”为善舞〔案：“覡”字之释是节《楚

^① Paul Pelliot, "Sur quelques mots D'asie Centrale attestés dans les textes Chinois," *Journal Asiatique*, no.2 (1913), pp.451-69. 秋浦主编《萨满教研究》，上海人民出版社，1985年，2页。

语下》，“斋肃”即“齐肃”。但从古文字材料看，“巫”字并不是从“舞”字发展而来（详下）。

(5)《周礼·春官·神仕》“凡以神仕者掌三辰之法”，郑玄注引《楚语下》“在男曰覡，在女曰巫”为说，贾公彦疏“在男曰覡，在女曰巫者，男子阳，有两称，名巫名覡；女子阴，不变，直名巫，无称覡”，是以“巫”为统称，“覡”为特指。

(6)《汉书·蒯通传》记蒯通劝韩信背汉，韩信不听，通惶恐惧诛，“乃阳狂为巫”。可见“巫”是以“狂”为特点。

他们以舞降神，多为女性，多为残疾人，多有颠狂的精神状态，多被视为智能超常，这同萨满十分相似。其实类似特征也见于其他地区的“巫”。

中国古文字中的“巫”（图四），早期写法是像十字交叉而以短横加四方，表示方向。如殷墟卜辞中的“巫”字，西周文字中的“巫”字和“筮”字就是这样写。东周以来，“巫”字的写法发生变化，中间的横画改成波折，下面往往加口，同于《正始石经》，如侯马盟书中的“巫”、“覡”和“筮”字就是这样写^①。望山楚简、包山楚简的“巫”字与侯马盟书略有不同，但总体特征比较接近^②。后一类写法应即《说文》小篆和古文所本（但其古文写法尚未发现，惟《周礼》“筮”作“箒”，近之）。只有秦文守旧，其《诅楚文·巫咸文》中的“巫”字与商代、西周的写

① 山西省文物工作委员会《侯马盟书》，文物出版社，1976年，309、345页。

② 湖北省文物考古研究所等《望山楚简》，中华书局，1995年，39页；简113；湖北省荆沙铁路考古队《包山楚简》，文物出版社，1991年，图版一七五；丘德修《魏石经初探》，台北：学海出版社，1979年，附录：《魏石经古篆字典》36页：153。

法仍一脉相承^①。



图四 古文字中与“巫”有关的字

- 1 殷墟卜辞中的“巫”字 2 召陈胡巫像上的“巫”字 3 凤雏板瓦上的“巫”字 4 齐巫姜簋上的“巫”字 5 史魅壶上的“覡”字 6-7 侯马盟书中的“巫”字 8-9 侯马盟书中的“覡”字 10 侯马盟书中的“覡”字 11 《诅楚文》中的“巫”字 12 望山楚简中的“巫”字 13 包山楚简中的“巫”字 14 郭店楚简中的“覡”字 15 睡虎地秦简《日书》中的“巫”字 16 睡虎地秦简《日书》中的“覡”字

与“巫”的讨论有关，陕西扶风召陈西周建筑遗址乙区灰坑出土的两枚蚌雕人头像（图版一：1、2，图四：2）很值得注意^②。这些雕像，面部特征类似高加索人种，头戴条纹帽，帽的顶端被削平。其中一枚的帽顶刻有文字，与商周文字中的“巫”字写法相同，看来应是“胡巫”的雕像。但他们是哪一种“胡”的“巫”，学者则看法不一：尹盛平先生以为是希罗多德笔下的尖帽

① 郭沫若《诅楚文研究》，收入《郭沫若全集》考古编9，科学出版社，1982年，273-341页。“巫”字见该书327、331页。

② 尹盛平《西周蚌雕人头像种族探索》，《文物》1986年1期，46-49页。

塞人^①；陈全方先生以为是大月氏人或乌孙人^②；林梅村先生以为是讲吐火罗语的月氏人，所刻文字即吐火罗语𑖀 (svastika) 字的变形^③；美国学者梅惟恒 (Victor H. Mair) 则指出，类似雕像也见于殷墟出土。中国的三件雕像，其造型与一件乌尔图 (Urtu, 西亚古国，在今土耳其境内) 浮雕上的人像 (年代约为前 832 - 前 810 年) 酷为相似。并提出“巫”字的古音 (取李方桂拟音，作 myag) 与古波斯文的 magus 相近，应与西语的 magician、mage 同源^④。他们都把目光投向中国的西部而不是东部，这同“巫即萨满”说正好换了一个方向。

中国古代历史，特别是黄河流域的历史，一直是在欧亚大陆的两大板块即游牧地区和农耕地区长期对抗的背景下而展开。我国北方的草原地区，向北向西延伸，东西数万里，上下几千年，各种民族曾以此为舞台，迁徙流转，交汇融合，情况十分复杂。但跟我们关系最大的，还是阿尔泰语系的各族。我们必须先把离我们最近的这块儿搞清，然后才能讨论它与中亚、与西亚、与欧洲是什么关系。阿尔泰语系的各个分支，现在是通古斯各族 (与肃慎有关) 在东，蒙古各族 (与东胡有关) 在中，突厥各族 (与匈奴有关) 在西。但历史上，它们的各个分支，分布地点并不固定，范围大小也时有伸缩，常常是互为主客。这些地区的“巫”在说法上往往互相借用，巫术内容也大致相同，所以我国学者多以“萨满教”泛指这些地区

① 尹盛平《西周蚌雕人头像种族探索》。

② 陈全方《周原与周文化》，上海人民出版社，1988年，图版20页。

③ 林梅村《开拓丝绸之路的先驱——吐火罗人》，《文物》1989年1期，72-74页。

④ Victor H. Mair, "Old Sinitic myag, Old Persian magus and English 'Magician'," *Early China*, no.15 (1990), pp.27-47.

的原始宗教。它们的“巫”有以下说法：

(1) 通古斯语族。女巫叫 *muta* (汉译“乌答”), 男巫和一般的巫叫 *saman* (汉译“萨满”)①。

(2) 蒙古语族。女巫叫 *udegen* (汉译“奥德根”), 男巫和一般的巫叫 *boge* (汉译“勃额”)。前者似与上通古斯语族的 *muta* 有关, 后者似与下突厥语族的 *bügü* 有关。另外元代蒙古语还有 *comes* 一词 (汉译“珊蛮”), 则是借自通古斯语的 *saman*②。

(3) 突厥语族。维吾尔语的女巫叫 *bywi* (汉译“布维”), 柯尔克孜语的女巫叫 *byby* (汉译“布布”), 来源是古突厥语的 *bügü* / *böğü* (汉译“卜古”, 本义为“智者”)。男巫和一般的巫在古突厥语中有两种说法, 一种叫 *qam* / *kam* (汉译“甘”、“喀姆”, 有“术士”之义), 来源是蒙古语的 *comes*; 一种是 *baxši* (汉译“巴克西”, 有“师傅”之义), 或说来源于汉语的“博士”③。

这些词汇, 不同系统相互借用, 男女性别时有混淆, 从发音系统看, 似可归纳为三类: 一类是 *muta* 和 *udegen*, 一类是

① 参看刘义棠编著《维吾尔研究》, 台北: 正中书局, 1975年, 435-443页。

② 元代鞑靼人呼“巫”为“珊蛮 (*comes*)”, 见《多桑蒙古史》, 中华书局, 1962年, 上册, 30、62、174-175页。笔者曾以蒙语中的“巫”请教中国社会科学院民族研究所的照那斯图先生。

③ *baxši*、*bügü*、*qam*, 见 A. von Gabain, *Altürkische Grammatik*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz 1974, pp.326, 334, 354. *bywi*、*byby*, 见陈宗振等《中国突厥语族语言词汇集》, 民族出版社, 1990年, 62页。唐代黠戛斯人呼“巫”为“甘”, 见《新唐书·黠戛斯传》。笔者曾以突厥语中的“巫”请教北京大学的林梅村先生和中国社会科学院民族研究所的赵明明先生。Paul Pelliot 已经指出 *boge* 与 *bügü* 有关, 并与 *saman*、*qam* 同义, 见所著“*Sur quelques mots D'asie centrale attestés dans les textes Chinois*”。又参看魏萃一《维吾尔语 *bywi* 一词的源流》, 《民族语文》1984年4期, 60-63页。

saman、comes 和 qam，一类是 boge、bügu^①。

汉语的“巫”字，上古音为明母鱼部 (miwa)，与 muta 发音相近。“巫”字与“方”字有关 (详下)。“方”字的上古音为帮母阳部 (piwang)，则与 boge、bügu 发音相近。汉语的“覡”字，学者多以为是匣母锡部 (ɣiek)，这是从《切韵》系统上推，但其字从见，早期发音必与“见”字相近。“见”字的上古音为见母元部 (音 kian)，恐怕原来也与 saman、comes、qam 等词发音相近。

我们的“巫覡”是否与这些词汇有关，这是值得考虑的问题。

二、商代的“巫”

中国早期的“巫”，见之文献记载，有：

(1) 《庄子·天运》有“巫咸招”，马王堆帛书《十问》作“巫成招” (但《荀子·大略》作“务成昭”，《新序·杂事第五》作“务成跗”)②，传说是舜的老师。

(2) 《山海经》有所谓“六巫”和“十巫”。“六巫”者，巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相 (《海内西经》)。“十巫”者，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗 (《大荒西经》)。巫咸又见《海外西经》，“巫盼”又见《大荒南经》。他

① 刘义棠说藏族本教 (西藏的原始宗教) 呼“巫”为“本” (bon)，似与最后一类是类似说法，参看刘义棠编著《维吾尔研究》，436页。

② 马王堆汉墓竹简整理小组《马王堆汉墓帛书》[肆]，文物出版社，1985年，149页；行59。案：《汉书·艺文志·诸子略》小说家类有《务成子》十一篇，《数术略》五行类有《务成子灾异应》十四卷、《方技略》房中类有《务成子阴道》三十六卷。

们都和入山采药有关，郭璞称为“神医”。这些巫，巫彭、巫抵两见，其他巫，据郝懿行《尔雅义疏》考证，巫礼即巫履，巫盼即巫凡，巫谢即巫相（皆属音近通假），去除重复可得十一人。

（3）巫阳。见上“六巫”。宋玉假天帝与巫阳问对，作《楚辞·招魂》，曰“帝告巫阳曰：‘有人在下，我欲辅之。魂魄离散，汝筮予之。’巫阳对曰：‘掌梦，上帝其难从。若必筮予之，恐后之谢，不能复用巫阳焉。’”是以巫阳为天帝的掌筮之官。

上面提到的“巫”，名气最大，要属巫咸和巫彭，他们的年代都在商代。

我们先讲巫咸。在《尚书》的《君奭》篇中有一段周公告诫召公的话，提到商代的六大名臣：成汤时是伊尹，太甲时是保衡（即伊尹），太戊时是伊陟（相传为伊尹子）、臣扈和巫咸，祖乙时是巫贤（相传为巫咸子），武丁时是甘盘。这里面有两位“巫”，一位是巫咸，一位是巫贤。巫咸也见于《尚书》佚篇《咸义》和《世本·作篇》。《作篇》说“巫咸作筮”（《周礼·春官·龟人》郑玄注、《初学记》卷二十等书引，《吕氏春秋·勿躬》同其说），是以巫咸为筮法的发明者。但《世本》佚文（《太平御览》卷七二一、《玉海》卷六三引）又以巫咸为医术的发明者。《史记·封禅书》说“伊陟赞巫咸，巫咸之兴自此始”，泂川资言说“下咸字疑衍”^①，似以巫咸为最早的“巫”（同许慎说）。同书说汉高祖立荆巫祠，所祠诸神有“巫先”，“巫先”的意思是“巫”这一行的“祖师爷”（《汉书·郊祀志》颜师古注说：“巫先，巫之最先者也。”），《索隐》说“巫先谓古巫之先有灵者，盖巫咸之类也”，也是把巫

^① 泂川资言《史记会注考证》，上海古籍出版社，1986年，上册，782页。

咸当作最早的巫^①。巫咸在古巫中名气最大，所以古书提到也最多^②。巫咸子巫贤则可能就是下面的巫彭。

《山海经·海内西经》郭璞注引《世本》说“巫彭作医”（《吕氏春秋·勿躬》、《说文解字》卷十四下“医”字同其说），是以巫彭为医术的发明者。考“巫彭”一名古书少见，古代以医药养生著称者有彭祖，疑即巫彭。彭祖是以彭为氏（又以篾或翦为氏），名铿。据《世本》佚文（《史记·楚世家》集解、索隐等书引），他是因受封大彭（今江苏徐州），为彭姓之祖（彭姓是以封地得名，严格讲是氏），所以才叫“彭祖”。彭祖受封本来在商代，但经神仙家渲染，竟变成历虞夏商周，活七八百岁的老寿星（参看《列仙传》、《神仙传》中的《彭祖传》）。彭祖在古代是以“老”著称（这是古代神仙家习惯使用的头衔），战国古书也称之为“老彭”^③。“彭祖”不仅见于传世文献，也见于出土简帛，如马王堆帛书《十问》和张家山汉简《引书》，就都有彭祖的养生之说^④。《抱

① “巫先”与“先农”（《论衡·谢短》）、“先蚕”（《后汉书·礼仪志上》）、“先牧”（《周礼·夏官·校人》）是类似说法。除这类名称，睡虎地秦简《日书》甲种还有“史先”，见睡虎地秦墓竹简整理小组《睡虎地秦墓竹简》，文物出版社，1990年，225页；简125背。

② 除上引《尚书》、《山海经》、《史记》等古书，还见于《楚辞·离骚》、《吕氏春秋·勿躬》、《庄子》佚篇（《太平御览》卷五三〇引）、《白虎通·姓名》、《论衡·言毒》等书。

③ 《大戴礼·虞戴德》“昔商老彭及仲傀（虺）”，“老彭”与“仲傀（虺）”并说，显然就是彭祖。《论语·述而》“述而不作，信而好古，窃比于我老彭”，郑玄注以老聃、彭祖为说，《汉书·古今人表》分彭祖、老彭为二，这类理解都是错误的。

④ 见《马王堆汉墓帛书》〔肆〕，148-149页；张家山汉简整理组《张家山汉简〈引书〉释文》，《文物》1990年10期，82-86页。

《朴子·遐览》有《彭祖经》，《隋书·经籍志》和《新唐书·艺文志》有《彭祖养性经》，是古代有名的房中书。据《医心方》卷二八《房内》引《彭祖经》佚文，其书是依托殷王遗采女问道彭祖。可见彭祖的年龄虽被夸大，但真实年代还是商代。彭祖名铿，字从坚声，与贤俱从取得声。《论衡·言毒》说巫咸“生于江南”，《越绝书·外传·记吴地传》说“虞山者，巫咸所出也（虞山，在今江苏常熟县西北），《史记·殷本纪》正义谓“巫咸及子贤冢皆在苏州常熟县西海虞山上，盖二子本吴人也”（“海虞山”即虞山），虞山与彭同在吴地。我们怀疑，巫彭很可能就是《君奭》提到的“巫贤”。

巫彭和巫咸都是最有名的巫，《楚辞》屡称“彭咸”（凡七见，两见《离骚》，一见《九章》，一见《思美人》，三见《悲回风》），扬雄《反离骚》“弃由、聃之所珍兮，黜彭、咸之所遗”，“彭、咸”与“由、聃”对文，据顾颉刚考证，就是巫彭和巫咸的合称^①。

除去文献，殷墟卜辞也有不少关于“巫”的记载，可以印证和补充文献记载。例如：

（一）卜辞中的名巫。

“巫”字见于甲骨文是唐兰先生首先认出来的^②。他的识字线索是《诅楚文》“巫咸”之“巫”的写法。这一考释已经得到公认。卜辞有“巫”字，这是不成问题的，但上面提到的“巫”

^① 顾颉刚《“彭咸”》，收入所著《史林杂识》初编，中华书局，1963年，201-202页。案：“咸”先“彭”而后称“彭咸”，其例与“素（素女）”先“玄（玄女）”而后称“玄素”同。

^② 唐兰《古文字学导论》，齐鲁书社，1981年，166-167页。

是不是有，这是另一个问题。卜辞人名有“咸戊”，地位甚高，罗振玉、王国维以为即古书中的巫咸^①，已被多数学者接受，但卜辞人名还有“戊陟”、“戊尽”，陈梦家怀疑即古书中的伊陟和巫贤^②，则还有待证实。另外，这些人名为什么不以“巫”称而以“戊”称，这也是一个问题，因为“戊”与“巫”，字形、读音差距较大（戊从戈，为明母幽部字；巫作十字形，为明母鱼部字）^③。还有《甲骨文合集》（中华书局，1982年）第7册：21880提到“𠄎（惟）巫先……”，原片残缺下文，是否就是上面提到的“巫先”，也难以肯定。

（二）卜辞中的“巫帝”或“帝巫”。

这是与禘祭有关的一种方向之祭，辞例与“方帝”相似^④。前者只称“巫帝（禘）”^⑤；后者则作“帝（禘）于巫”或“帝（禘）某（“东”/“南”/“西”/“北”）巫”^⑥。四个方向的“巫”亦合称“四巫”^⑦。“四巫”有时可以同“四戈”（包括“东

① 罗振玉《殷墟书契考释》，东方学会石印增订本（1927年），卷上，13页下；王国维《古史新证》，清华大学出版社，1994年，51-52页。

② 陈梦家《殷墟卜辞综述》，科学出版社，1956年，365页。



③ 王国维引王引之说谓今文《尚书》“巫咸”当作“巫戊”，是以生日而名，并谓《书序》“咸义”当作“咸戊”，见所著《古史新证》，51-52页。陈梦家则以“戊”为官名，说“戊”、“巫”古音相近，形近易混，见所著《殷墟卜辞综述》，365页。

④ 有关辞例，参看姚孝遂主编《殷墟甲骨刻辞类纂》，中华书局，1989年，上册，421页。

⑤ 有关辞例，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，上册，421-422页。

⑥ 有关辞例，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，上册，421-422页。

⑦ 《甲骨文合集》第11册，34120。



戈”、“南戈”、“西戈”、“北戈”，“四戈”疑读“四界”）并列^①。过去陈梦家曾猜测，“巫帝”之“巫”象“四方之形”，若为动词，则与“方帝”相似^②。近来美国学者艾兰（Sarah Allan）和范毓周先生则把上述辞例中的“巫”直接释为“方”^③。饶宗颐先生也认为卜辞中的“帝巫”“当即周礼所谓‘旁招’”，是与望祭有关的方向之祭^④。这类看法很值得注意。因为这两个字的早期写法非常相似，“巫”字作, 象四方之形（图四：1）；“方”字的典型写法是作, 则是合“巫”、“刀”为一体，朱芳圃先生以为即“刀柄”之“柄”的本字（“柄”或作“枋”，如《周礼·春官·内史》“八柄”作“八枋”）^⑤。“巫”字的上古音是明母鱼部字，“方”字的上古音是帮母阳部字，二者的读音非常接近。

（三）卜辞中的“焚炆”和“作龙”。

卜辞求雨每每提到“焚炆”，辞例一般作“某日卜，焚（焚炆）某（巫名），雨或未雨”^⑥，有些还提到“乍（作）龙”，学者考证，应即古书所说的“焚巫炆”和“作土龙”^⑦。焚巫求雨（或暴巫求雨）在古代是重要习俗，如商汤和宋景公都曾打算自

① 《甲骨文合集》第11册，34120。

② 《殷墟卜辞综述》，579页。

③ 艾兰《龟之谜》，四川人民出版社，1992年，82-89页；范毓周《殷墟卜辞中的“”与“帝”》，《南方文物》1994年2期，115-119页。

④ 饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》。

⑤ 朱芳圃《殷周文字释丛》，中华书局，1962年，卷下，159页。

⑥ 有关辞例，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，上册，474-476页。

⑦ 《殷墟卜辞综述》，602-603页；裘锡圭《说卜辞的焚巫炆与作土龙》，收入所著《古文字论集》，中华书局，1962年，216-226页。

焚求雨（《墨子·兼爱下》、《吕氏春秋·顺民》、《艺文类聚》卷六六引《庄子》）。古书讲“焚巫尪”（如《左传》僖公二十一年和《礼记·檀弓下》），“巫”指女巫，“尪”则包括男巫。但卜辞所焚之巫，名从女旁，应是女巫，其中是否有男巫，还不能肯定。另外，卜辞求雨还以“舞”^①，应即古书中的“舞雩”，并有“宁雨”之辞^②，估计也都是由“巫”来行事。

（四）卜辞中的“巫宁风”和“宁风巫”。

辞例一般作“某日卜，巫宁风……”，或“某日卜，宁风巫，若干犬”^③。这类卜辞同“巫帝”、“帝巫”类卜辞有相似之处。“宁风巫”的“巫”，前面也往往冠以方向字。“宁风”即止风，《尔雅·释天》：“祭风曰磔”，郭璞注：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”学者多已指出，卜辞所述与汉晋杀狗止风是类似风俗^④。

（五）卜辞中的“𠄎巫”、“伐巫”、“取巫”、“以巫”和“用巫”。

这些词都与用巫为牲有关^⑤。“𠄎”是杀人或杀牲为祭，“伐”指杀人或杀牲本身，二者常连用。“取”是取自于彼，“以”是送来于此，二者也是相关的词。《甲骨文合集》第3册3647正

① 《殷墟卜辞综述》，599-601页。有关辞例，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，上册，97-98页。

② 有关辞例，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，中册，1032页。

③ 有关辞例，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，中册，1032页。

④ 《殷墟卜辞综述》，575-576页。

⑤ “𠄎巫”，见《甲骨文合集》第3册，5647正；“伐巫”，见同书第10册，32234；“取巫”，见同书第4册，8115；“以巫”，卜辞多见，参看《殷墟甲骨刻辞类纂》上册，24页；“用巫”，见《甲骨文合集》第7册，19907。

“壬辰卜，亘贞：有𦵏巫，乎（呼）取以”，所谓“取以”，即指“取巫”和“以巫”，取来或送来的“巫”是供“𦵏伐”，可以说明它们的关系。“用巫”，见《甲骨文合集》第7册19907。饶宗颐先生引《易·巽》九二“用史巫纷若”，认为是“以巫来作人牲”^①。春秋时代，邾文公用郈子祭次睢之社（《左传》僖公十九年），季平子用莒国战俘祭亳社（《左传》昭公十年），楚灵王用蔡国太子祭冈山（《左传》昭公十一年），也都是以“用”字表示杀人为祭。

此外，卜辞中还有一些辞例也涉及到“巫”，因为含义不明，这里不再讨论^②。

三、两周时期的“巫”

西周时期的“巫”，古文献和古文字材料的记载都比较少。

《尚书·周书》没有“巫”字。《逸周书·和寤》讲武王图商，师至鲜原，召召公奭、毕公高，勉励“尹氏八士”，提到“加用祷巫，神人允顺”。《六韬》也讲文、武图商，其《文韬·上贤》“七害”，第七条叫“伪方异伎，巫蛊左道，不祥之言，幻惑良民，王者必止之”，其中也提到“巫”。还有《国语·周语上》说“厉王虐，国人谤王，邵公告曰：‘民不堪命矣！’王怒，得卫巫，

① 饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》。

② 如卜辞经常卜问“今困巫九各”，就还没有一个好的解释。参看《殷墟甲骨刻辞类纂》，下册，1119-1120页。

使监谤者，以告，则杀之，国人莫敢言，道路以目”，韦昭注：“卫巫，卫国之巫也。监，察也。巫人有神灵，有谤必知之。”但这些可能都是西周以后的传说。

西周时期的古文字，“巫”字比较少见。陕西岐山凤雏村出土的甲骨卜辞，上面没有“巫”字。其出土实例，除上面提到的胡巫像，还有：

(1) 凤雏西周建筑基址出土的灰陶板瓦（西周晚期）^①。上面刻有“巫”字，写法同商代。凤雏、召陈的建筑基址，同处周原，隔沟相望，一出“巫”字板瓦，一出“巫”字蚌雕，耐人寻味（前者还发现大批甲骨），或许这两座宫室就是巫史祝卜活动的场所（前者也可能是龟室）^②。

(2) 齐巫姜簋（西周晚期）^③。作器者名“齐巫姜”是齐国以巫为职的姜姓女子。其“巫”字，写法亦同商代^④。

(3) 史懋壶（穆王时期）^⑤。其铭文提到穆王命史懋“路（露）筮”（露天举行的筮占）。其“筮”字所从的巫亦同于商代。古人讲“巫咸作筮”，“筮”字从巫，似可表明巫与筮有密切关系，但铭文中的筮人是“史”而不是“巫”。

① 《周原与周文化》，189页，图3。

② 王思田先生认为凤雏建筑基址属于宗庙，出土甲骨的第二间是“龟室”，见所著《岐山凤雏村西周建筑群基址的有关问题》，《文物》1981年1期，75-80页。

③ 中国社会科学院考古研究所《殷周金文集成》第7册，中华书局，1987年，3893。

④ 齐器涇子孟姜壶有“大無司折”，郭沫若读为“大巫司誓”，疑未可从，见所著《两周金文辞大系图录考释》，科学出版社，1957年，考释212页。

⑤ 《殷周金文集成》第15册，1993年，9714。

东周以来的古文献材料，讲“巫”的地方很多，这里只能举几个例子。如：

（一）《周礼》中的“巫”。

《周礼·春官》是把“巫”列在“五祝”（大祝、小祝、丧祝、甸祝、诅祝）之后、“七史”（大史、小史、冯相氏、保章氏、内史、外史、御史）之前。它分三种：

（1）司巫。是总领群巫的官员。其职责是：遇国之大旱，则率群巫跳舞祈雨，叫“舞雩”；遇国之大灾，则率群巫求问“巫恒”（郑玄以为巫咸）；祭祖时，负责提供“匱主”（用竹器盛放的木主）、“道布”（祭神用的巾）和“菹馆”（盛菹之筐）；祭地时，负责看守埋藏牲牢玉帛的坎；丧葬时，负责降神之礼。

（2）男巫。主要掌“望祀”（遥祭四方）、“望衍”（招延四方名山大川之神），行礼时，按神名呼之，用白茅招之；冬天行“堂赠”，驱除恶梦不祥，投之四方（方向、远近并不固定）；春天行“招弭”，招福止祸，消灾除病，也按方向行之；随国王参加吊唁，与祝官居前。

（3）女巫。其职责是：负责每年三月三日到水上沐浴、熏香，去除不祥，叫“祓除”和“霽浴”；天大旱，则舞雩乞雨；天大灾，则歌哭吁天；随王后参加吊唁，与祝官居前。

《序官》说司巫是由中士二人任之，男巫、女巫的“师”是由中士四人任之，普通的巫则数量不限，可见地位不高。他们都是“祝”的助手。

此外，《春官·筮人》有“九筮”之名（“筮”原作“箒”），曰“巫更”、“巫咸”、“巫式”、“巫目”、“巫易”、“巫比”、“巫祠”、“巫参”、“巫环”，郑玄以为“巫”是“筮”之误字，但宋

刘敞等人则以为作“巫”不误（参看孙诒让《周礼正义》卷四八）^①。又《周礼·夏官》有“巫马”一职，是专门为马治病的兽医。

（二）《仪礼》中的“巫”。

《仪礼·士丧礼》说君临臣丧，“巫止于庙门外，祝代之”。

（三）《礼记》中的“巫”。

《礼记·檀弓下》说“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，恶之也，所以异于生也”，是由巫祝执桃枝、苕帚和戈，驱除不祥；又鲁国大旱，穆公问暴巫于县子琐，县子说“天则不雨，而望之愚妇人”，表示反对。《丧服大记》则提到与上《士丧礼》类似的说法。

（四）《左传》中的“巫”。

主要有七条（以下皆撮述大义）：

（1）隐公十一年传说鲁隐公作公子时（在东周初年），曾与郑人战于狐壤，被俘。郑人把他关在尹氏的家中。隐公贿赂尹氏，“祷于其主钟巫”，和尹氏逃归，回到鲁国，不忘旧恩，从此祭祀钟巫。尹氏世仕周室而以钟巫为主，钟巫应是西周时代就有的巫。

（2）僖公十年传说晋惠公即位后，狐突在曲沃新城遇见太子申生的冤魂，太子说：“我要把晋国送给秦国，让秦国祭祀我，天帝已允我之请。”狐突说：“不是自己的神，神不受祭，民不奉享，这样做不妥。”太子说：“那好，我再请示一下天帝，七天后你听我的回话，新城西偏将有巫者令我显现。”狐突按期而往，从巫者得到回话，说“天帝将惩罚晋国，让它大败于韩原（韩原之战在后五年）”。这是讲巫能降神下鬼，附体传言〔案：对话是

^① “九筮”之名似用巫名，卜辞“今旧巫九备”或与此有关。

译述大义]。

(3) 僖公二十一年传说鲁国大旱，僖公“欲焚巫、尪”，臧文仲谏之，以为这不是备旱之法，备旱的办法是修筑城郭、省吃俭用、致力农业和劝人施舍，“巫、尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋甚”，僖公从之，结果并无大灾。

(4) 文公十年传说楚国的范地有一个巫师名叫鬻似，城濮之役前，曾预言楚成王、子玉（成得臣）、子西（斗宜申）“皆将强死”，后来楚败城濮，子玉自杀；又六年，成王死于政变，又九年，楚穆王诛子西，果如所言。这是讲巫善为预言。

(5) 成公十年传说晋景公梦见一大恶鬼，说：“你杀我子孙（指赵同、赵括），实属不义，我奉天帝之命，前来要你性命。”破门而入，登堂入室，把景公吓得要死。景公醒后，召“桑田巫”（住在桑田的巫）而问之，所言与梦中一模一样。景公问：“结果会怎么样呢？”，他说：“你的病拖不过尝新麦。”景公求医于秦，秦派医缓诊治，以为病人膏肓不可医。到六月丙午，景公召“桑田巫”，示以新麦，把他杀掉，自以为可以躲过此劫。但没等新麦入口，就肚子发胀，去上厕所，跌进茅坑，还是死掉了。这也是讲巫善为预言〔案：对话是译述大义〕。

(6) 襄公十八年传说此年秋天，中行献子荀偃将伐齐，梦与晋厉公争辨，不胜，厉公用戈砍了他的头，他把砍下的头颅拾起，安在脖子上，捧着脑袋乱跑，碰见“梗阳之巫皋”（住在梗阳的巫，名叫皋）。后来有一天，他在路上碰见巫皋，和他一谈才知道，他也作了同样的梦。巫皋预言说：“一年之内，您是必死无疑。但如果和东边（指齐国）打仗，是可以得手的。”据次年传，第二年二月，晋国打败齐国，荀偃患恶疮于头，暴死，果如巫皋所言。这也是讲巫善为预言〔案：对话是译述大义〕。

(7) 襄公二十九年传说鲁襄公在楚，楚人让襄公为楚庄王的尸体穿衣服，想以此羞辱鲁国。襄公从穆叔言，“使巫以桃茢先拔殡”，反而羞辱了楚国。所述正与《檀弓下》相合。

(五) 《史记·滑稽列传》中的“巫”。

《史记·滑稽列传》说魏文侯时，西门豹为邺令，当地有为河伯娶妇的陋习，三老、廷掾与巫祝勾结，借此为名，搜刮百姓，百姓苦之。西门豹候其送女河上，聚民观之，谓女不好，烦巫入报，投巫于河，投巫弟子于河，投三老于河，以证其无效，吏民大恐，从此不敢复言为河伯娶妇。传文出褚少孙，是汉人讲的战国故事。文中“祝巫”（或“巫祝”）分“师”和“弟子”，“师”称“大巫祝”或“大巫姬”，是个七十岁的老太婆；“弟子”十人，都是女性。

(六) 《庄子·应帝王》中的“巫”。

《庄子·应帝王》讲过一个故事，大意是：郑国有一神巫，名叫季咸，善于相面，能断人死生祸福，准得不得了，郑国的人见了他，都拔腿就跑。壶子的学生列子对他一见倾心，回来跟壶子说：“从前我还以为您的本事大得不得了，现在才知道还有比您本事更大的人。”壶子说：“我刚教你一点皮毛，你就以为得道了吗？这就好比雌鸟无雄是不能下蛋的。你学点本事就想同别人较劲，不达目的誓不罢休，所以才让人一眼看穿。你把他叫来，让他给我相相面。”第二天，列子带季咸来相面。季咸出来对列子说：“你的老师一脸晦气，必死无疑。”列子痛哭流涕，把话告给壶子听，壶子说：“刚才让他看的相，我是把生机闭藏，所以显得死气沉沉。你让他再来看看。”第二天，季咸又给壶子相面，出来对列子说：“你的先生有救了！我看他是把生机藏起来了。”列子又把他的话告给壶子。壶子说：“刚才让他看的相，我是故

漏生机，让它从脚跟往上冒。你让他再来看看。”第二天，季咸又给壶子相面，出来对列子说：“你的先生精神恍惚，我没法给他看，等他稳定了我再来看。”列子又把他的话告给壶子。壶子说：“刚才让他看的相，我是生机死机各一半。我的相有九种，好像深渊莫测，他看来看去才三种。你让他再来看看。”第二天，季咸又来给壶子相面，人没站稳，撒腿就跑，壶子命列子去追，已经赶不上。壶子对列子说：“刚才让他看的相，那叫万变不离其宗。我不过是逗着他玩，让他自相矛盾，所以他逃跑了。”列子这才明白，自己什么也没学到，索性回家为老婆烧饭喂猪，闭门思过，返朴归真。这个故事就是成语“小巫见大巫”的出典^①。它是讲巫的善于相面〔案：对话是译述大义〕。

（七）《墨子·迎敌祠》中的“巫”。

《墨子·迎敌祠》提到一种于四方设坛迎敌的巫术，东坛以八为数，以青为色，祭祀用鸡；南坛以七为数，以赤为色，祭祀用狗；西坛以九为数，以白为色，祭祀用羊；北坛以六为数，以黑为色，祭祀用彘，行术者为“灵巫”。“巫”与“望气”、“医”、“卜”皆有固定住所，“望气”的住所是挨着“守宫”（守城官员的住所），“巫”的住所是挨着“公社”（城中公共的社）。这些人要随时向城守报告占候之情，但必须严守秘密，不得散布于外。凡散布流言，惊恐吏民者，杀无赦。

（八）《归藏》佚文中的“巫”。

^① 这个故事也见于《淮南子·精神》。《太平御览》卷七三五节引《庄子》，有所谓“小巫见大巫，拔茅而弃，此其以众身弗如也”。《魏陈琳答张紘书》（《三国志·吴志·张紘传》注引《吴书》引）曰：“所谓小巫见大巫，神气尽矣。”

《太平御览》卷九七引《归藏》佚文曰：“昔黄帝与炎神争斗涿鹿之野，将战，筮于巫咸。巫咸曰：果哉而有咎。”可以印证《世本·作篇》的“巫咸作筮”之说。

(九) 东周人名中的“巫”。

东周人名有以“巫”为氏者，如《论语·述而》有“巫马期”，为孔子弟子（《史记·仲尼弟子列传》作“巫马施字子旗”），《墨子·耕柱》有“巫马子”。他们都是以“巫马”为氏（“巫马”一职见《周礼·夏官》）。又《左传》庄公三十二年有“鍼季”，则是以“鍼巫”为氏；襄公二十九年有“公巫召伯”，“公巫”是作为“公臣”的“巫”，亦可视为氏。这些都是鲁人。以“巫”为名，齐有“雍巫”（《左传》僖公十七年）、“堂巫”（《管子·小称》），郢有“郢太子巫”（《左传》襄公五年），楚有屈巫（即申公巫臣，见《左传》宣公十二年、成公二年和七年）。屈巫字子灵，名、字互训。《广雅·释詁四》：“灵子、医、夔、覡，巫也。”《楚辞·九歌·东皇太一》“灵偃蹇兮姣服”，王逸注：“灵，巫也。”《云中君》“灵连蜷兮既留”，王逸注：“灵，巫也，楚人名巫为灵子。”是楚人呼“巫”为“灵”。

(十) 东周时期以“巫”为名的地名。

《山海经》的《海外西经》有“巫咸国”，《大荒南经》和《大荒西经》有“巫山”，《中山经》、《大荒西经》、《海内经》有“灵山”。“灵山”与“巫山”是类似名称。二者都是“巫”通天的场所。“巫山”又见《左传》襄公十八年，为齐地（在今山东肥城县西北）；见宋玉《高唐赋》，为巴地（在今四川巫山县东）。《越绝书·外传》的《记吴地传》和《记地传》也有“巫门”、“巫城”（吴地）和“巫里”、“巫山”（越地）等地名。

东周时期的古文字材料，其中也有“巫”，如：

(1) 侯马盟书。其中既有“巫”也有“覡”^①。

(2) 《诅楚文》刻石。包括《巫咸文》、《厥湫文》和《亚驼文》。《巫咸文》是宋仁宗嘉祐六年（1061年）出土于陕西凤翔开元寺（在凤翔旧城北街），石刻年代为秦惠文王后元十三年（前312年）。铭文是秦惠文王使其“宗祝”祭告“丕显大神巫咸”和诅咒楚怀王的文辞^②。

(3) 望山楚简。占卜简简113提到“棠（尝）巫甲戌”，也是讲祭巫^③。

(4) 包山楚简。占卜简简219提到“且为巫縗珮，速巫之厌一黏于地主”，简244提到“遯禱巫一全豕俎豆”，也是祭巫之辞〔案：释文用宽式〕^④。

(5) 放马滩秦简。《日书》乙种提到按时辰所当律名和属相占病的巫医之说^⑤。

(6) 王家台秦简。《归藏》简213提到“昔者殷王贞卜其邦尚无有咎，而支（枚）占巫咸，巫咸占之曰：不吉……”^⑥，可以印证《世本·作篇》的“巫咸作筮”之说。

① 《侯马盟书》，309、345页引，辞例作“敢不巫覡祝史”。

② 《郭沫若全集》考古编9，275-341页。

③ 《望山楚简》，78页：简113。

④ 《包山楚简》，34页：简219，36页：简244。

⑤ 何双全《天水放马滩秦简综述》，《文物》1989年2期，23-31页。

⑥ 荆州地区博物馆《江陵王家台15号秦墓》，《文物》1995年1期，37-43页；王明钦《试论〈归藏〉的几个问题》，收入古方等编《一剑集》，中国妇女出版社，1996年，101-112页。

先秦两汉 文字史料中的“巫”(下)

四、秦汉时期的“巫”

秦代的“巫”，我们了解不多，因为秦代短命，史料太少，《史记·封禅书》讲这类事，又主要是讲齐燕方士。司马迁所谓“方士”是“方术之士”（有别于“文学之士”）〔案：《周礼·秋官》有“方士”，与此不同〕，他们或善占候，或善方药，对秦始皇影响很大。这类人与“巫”相似，但主要特长不是祷祠或祝诅，而是方术。他们是以方术的一技之长征自民间，属于“畴人”类型的技术专家。而“巫”从战国和汉代的情况类推，恐怕更多地是服务于各种神祠，是以驱鬼降神和祈福禳灾为职事，作祠祝的助手。秦代神祠，比较著名的大祠都是由太祝总领，偏远小祠则由民巫自主。当时祝官有所谓“秘祝之法”，“即有灾祥，辄祝祠移过（祸）于下”，“巫”的活动可能就是配合这类活动。

对于了解秦代的“巫”，古文字材料也提供了一点线索。如：

(1) 睡虎地秦简《日书》甲种。简 27 正贰提到“五丑不可以巫，音（帝）以杀巫减（咸）”，简 75 正壹提到“斗，利祠及行贾、贾市，吉。取妻，妻为巫……”（乙种简 103 壹略同），简

94 正壹提到“翼，利行。不可臧（藏）。以祠，必有火起。取妻，必弃。生子，男为见（覿），女〔为〕巫”（乙种简 94 壹略同），简 72 正貳提到“巫堪行”，简 120 正貳提到“屈门，其主昌富，女子为巫，四岁更”，简 121 正叁提到“高门，宜豕，五岁弗更，其主且为巫”，简 123 正叁提到“大吉门，宜钱金而入易虚，其主为巫，十二岁更”^①。

（2）睡虎地秦简《日书》乙种。简 184 提到“戊己有疾，巫堪……”，简 242 提到“庚寅生，女子为巫”（甲种简 146 正貳作“庚寅生子，女为贾，男好衣佩而贵”，易“巫”为“贾”）^②。

简文以“五丑之日”为天帝杀巫咸之日，规定是日不可行巫事，并提到“巫”的选择与生日有关，这些都是新知识。

汉代的“巫”，史籍记载比较多。如《史记·封禅书》讲高祖“七巫”，就是汉代初年的“巫”。高祖六年（前 201 年），他在长安“置祠祝官、女巫”，包括：

（1）梁巫。“祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属”。

（2）晋巫。“祠五帝、东君、云中〔君〕、司命、司社、巫祠、族人、先炊之属”。

（3）秦巫。“祠社主、巫保、族累之属”。

（4）荆巫。“祠堂下、巫先、司命、施糜之属”。

（5）九天巫。“祠九天”。

（6）河巫。“祠河于临晋”。

（7）南山巫。“祠南山、秦中”。

这些巫祠多用六国之旧。原书叙“巫”于“祠祝官”后，并且注

① 《睡虎地秦墓竹简》，186、192、193、199、238 页。

② 同上，246、252、203 页。

明为“女巫”，可见当时的“巫”仍多是女巫，多是“祝”的属官。其所祠对象有“巫祠”、“巫保”、“巫先”〔案：“巫祠”见《周礼·春官·筮人》的“九筮”。楚人呼“巫”为“灵”，《楚辞·九歌·少司命》有“灵保”。“九天巫”是胡巫祠，索隐引《孝武本纪》云“立九天庙于甘泉”，《三辅黄图》云“胡巫事神明于神明台”〕，也是保存祭巫之俗。

汉高祖之后，武帝时期的“巫”最值得注意。据《史记·封禅书》，这一时期，汉帝国的版图很大，设立的神祠很多，因而“巫”的数量势必很大，其中既有官巫，也有民巫。一般情况，官祠是由太祝（景帝更名“祠祀”，武帝更名“庙祀”，见《汉书·百官公卿表》）总领，祠官称“祝”，下设官巫；民祠则由民巫自主其事。但情况也有例外，有些民祠因为影响太大，受到武帝关注，也会升格为官祠，如上林蹊氏观神君，是利用民间对“长陵女子”的崇拜，而由“长陵女子”的妯娌（名“宛若”）主其事；甘泉寿宫神君，也是由游水发根推荐的上郡巫（可能是胡巫）主其事。二者都是利用民祠。还有汾阴后土祠，在汉代是数一数二的大祠，原来也是民间小祠，只因当地民巫（巫锦）在祠旁发现了古代大鼎，被视为祥瑞，所以才在那里设了国家级的后土祠。此外，武帝时期的很多神祠都是由方士建议而增设，因而是由方士主事，所谓“方士所兴祠，各自主，其人终则已，祠官不主”，这类方士与巫祝相似，《汉书·郊祀志》称为“候神方士使者”、“候神方士使者副佐”和“本草待诏”（最后一种是医学专家）。

武帝时期，“巫”的影响很大，但武帝对“巫”既信又怕，对宫闱和民间的“巫蛊”都严加禁止。如元光五年（前130年），诛女巫楚服，废陈皇后（《汉书》的《武帝纪》、《孝武陈皇后传》、《张

汤传》); 天汉二年(前99年),“止禁巫祠道中,大搜”(《汉书·武帝纪》); 征和元年至三年(前92-前90年),有史称“巫蛊之祸”的公孙贺案、戾太子案和贰师案等等(《汉书》的《武帝纪》、《韩王信传》、《酈商传》、《江充传》、《公孙敖传》、《路博德传》、《戾太子传》、《公孙贺传》、《车千秋传》、《丙吉传》、《孔安国传》、《匈奴传》、《孝武卫皇后传》、《卫太子史良娣传》)。当时帝子争位,后妃争宠,往往畜巫覡,埋偶人,施祝诅,以图加害于其嫉恨者。武帝疑神疑鬼,到处搜捕,以为左右皆为巫蛊。朱安世、江充利用当时的心理和环境,以此诬蔑构陷,制造冤假错案,株连甚广。此事人所共知,不必细说。这里值得一提的是,当时的“巫”很多都是“胡巫”(《汉书·江充传》)。所谓“胡巫”,主要是指匈奴之巫(《周礼·考工记》:“胡无弓车”,郑玄注:“胡,今匈奴。”)。但他们不一定都来自大漠,有些恐怕是来自汉境之内的匈奴故地,如北地和上郡(今陕北、甘肃和宁夏一带)^①。

与“胡巫”有关,在秦汉祠時中有两个地点很值得注意,一是云阳的甘泉山(在今陕西淳化),一是朝那的湫渊(在今宁夏固原)。前者是义渠戎故地,匈奴祭天处,秦建林光宫,汉建甘泉宫。霍去病破匈奴右方,徙休屠金人(匈奴祭天的偶像)于此,立有三祠:休屠祠、金人祠和径路神祠(《汉书·地理志上》左冯翊云阳),这些都是吸收匈奴崇拜的神祠,其中必有胡巫。后者是乌氏戎的故地,蒙恬破匈奴起长城,霍去病灭匈奴右方,均与此邻近。秦汉在此设端旬祠和湫渊祠(“湫渊”,《说文解字》卷十一上“湫”字和《水经注·河水二》作“湫泉”,是避唐高祖李渊讳):端旬祠用胡巫为祝,共十五所;湫渊祠则是祭大神厥湫

^① 手冢隆义《胡巫考》。

(《汉书·地理志下》安定郡朝那),《诅楚文·厥湫文》就是出土于此^①,估计也是胡巫祠。此外,汉武帝破南越、东越后,还在甘泉宫立越巫帖(辜)鄠(禳)祠三所,则是用越巫(《汉书·地理志上》左冯翊云阳)。

汉代的“巫”,有名姓可考者,除上所说巫锦,还有武帝时的勇之(越巫)(《史记·封禅书》)、楚服(《汉书·孝武陈皇后传》)、昭帝时的李女须(楚巫)(《汉书·广陵厉王刘胥传》)、哀帝时的刘吾(《汉书·孝元冯昭仪传》)和傅恭(《汉书·东平思王宇传》)等。应劭《风俗通义》佚文“凡氏于事,巫、卜、匠、陶也。商有巫咸、巫贤,汉有冀州刺史巫捷。又有巫都,著《养性经》”(《通志·氏族略》卷四引)。巫都《养性经》,也就是《抱朴子·遐览》著录的《子都经》。《神仙传》卷八《巫炎传》有巫炎,字子都,即此人。其书佚文见于《巫炎传》和《医心方》卷二八《房内》,是托之汉武帝时。他也是汉代很有名的巫。

汉代巫风甚盛。据《汉书·地理志下》,陈国“好祭祀,用史巫,其俗巫鬼”;齐地有“民家长女不得嫁,名曰‘巫儿’,为家主祠”的风俗,认为“嫁者不利其家”;楚地“信巫鬼,重淫祀”。又汉代以“巫”名山有“巫咸山”(一名“覆奥山”,在今山西夏县南,见《汉书·地理志上》)和“巫山”(在楚地,见《汉书·广陵厉王刘胥传》)。

汉代的“巫”,除文献外,也见于出土简册。如近年来,香港中文大学文物馆人藏了一批由大陆散出的竹简,其中有一种是东汉建初四年(79年)的巫祠简,简文是记田氏家族的一对夫妇,为其重病将死的母亲(或说“序宁”即其名)延巫祝祷。他

^① 《郭沫若全集》考古编9, 282页。

们请的巫是叫“巫夏”，祷告神鬼有“司命”、“殇君”、“男殇”、“女殇”、“水上”、“黄君”、“獯（腊）君”、“郭贵人”、“大父母”、“丈人”、“官社”、“田社”、“东北官保社”、“炊休”、“外家西南”十五种^①。这些神鬼，有些也见于其他简册，如包山楚简的占卜简有“司命”、“殇”、“水上”、“王父”、“父母”、“社”等^②，江苏邗江胡场五号汉墓出土木牍有“中外王父母”、“神杜（社）”、“水上”等^③。

五、巫术十六种

讲过各个时期的“巫”，我们可以把他们的“巫术”归纳一下。它包括：

（一）方向之祭。中国古代的封禅、郊祀都与方向有关，殷墟卜辞中的“帝方”/“帝巫”或“方帝”/“巫帝”就是这类祭祀活动，古书也叫“望祀”。《墨子·迎敌祠》有于四方设坛迎敌之术，古代日书也有各种方向之忌，大概都与此有关。“方术”

^① 饶宗颐《中文大学文物馆建初四年“序宁病简”与“包山简”》，中国海南省第一届国际汉学会议论文；连劭名《东汉建初四年巫祷券书与古代的册祝》，《传统文化与现代化》1996年6期，28-33页。案：“腊月”的“腊”字，汉代往往从月从藹，如孙诒《季木藏陶》（上海：精华印刷公司1943年）吉语印“宜腊之印”（98页正：6）、“宜腊万石”（105页正：4）、“宜腊富贵”（106页正：4）、“宜腊”（106页背：1），其中的“腊”字都是这样写。饶文释“獯”为“腊”。

^② 《包山楚简》，32-37页。

^③ 扬州博物馆、邗县图书馆《江苏邗江胡场五号汉墓》，《文物》1981年11期，12-23页。

的“方”固然可能与“技术”的概念有关（类似“道”与“道术”的关系），但上面提到，古代的“巫”字与“方”字似乎有同源关系，这里也有一种可能，“方术”与“巫术”本来就是同一个词。

（二）乞雨止雨。呼风唤雨是“巫”的一大特长。《汉书·艺文志·数术略》杂占类有《请雨止雨书》，已佚，但《春秋繁露》有《求雨篇》和《止雨篇》，是讲此术。其请雨是用“舞雩”和“五龙术”；止雨是用绝水、盖井、禁妇人行（认为妇人主阴，利水），正与上面谈到的请雨止雨术合。其中“五龙术”是甲乙日用苍龙八，东向乞雨；丙丁日用赤龙七，南向乞雨；戊己日用黄龙五，居中乞雨；庚辛日用白龙九，西向乞雨；壬癸日用黑龙六，北向乞雨。《墨子·贵义》、《鬼谷子·本经阴符七术》、《遁甲开山图》（《水经注·河水一》引）也都讲到类似的巫术。请雨止雨术也是“胡巫”之术，如《抱朴子》佚文说甘宗使西域，归奏异闻，云外国方士有呼龙降雨之术^①，盖即后来西域高僧涉公、昙无讖辈所行^②。

（三）请风止风。请风止风与请雨止雨是类似巫术。古代有割裂牲体祭四方百物，御蛊逐疫于国门之外的习俗，叫“禩辜”、“磔禩”（《周礼·春官·大宗伯》和《礼记·月令》）。因为行此仪式多在城的“四门”（或“九门”），所以也叫“旁磔”，“旁”字的用法应与“旁招”之“旁”相似，也是指方向。这种习俗与止风有关，止风所杀之牲多用狗（《周礼·春官·大宗伯》郑众注、《公羊传》

^① 见王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，359页。

^② 释慧皎《高僧传》，中华书局，1992年，76—85页；周一良《唐代密宗》，钱文忠译，上海远东出版社，1996年，5页。

僖公三十一年疏引李巡说、《尔雅·释天》郭璞注)。止风，卜辞叫“宁风”。请风，后世方术有“风角”，是讲“八风”，卜辞有祭“四方风”之辞，可能是类似巫术。它们都与方向有关。

(四) 见神视鬼。降神下鬼，古人称“见”、“视”，“见”、“视”都是使鬼神出现的意思。它主要是以附体代言为形式，如上新城西偏巫的降神，广陵厉王胥使李女须降神（《汉书·广陵厉王刘胥传》）就都是如此。还有一种是设帷张幔，在里面装神弄鬼，让人隔着帷幔，见其影，闻其声，如上郡巫降寿宫神君就是如此。后者与齐方士李少君的“鬼神方”相似（《史记·封禅书》）。

(五) 祈禳厌劾。祈福禳灾、厌劾妖祥是“巫”的主要职能。目前出土的楚占卜简多属问病之辞，其格式大体相似，都包括祷祠神祖、祈福禳灾和解除盟诅、鬼怪、妖祥。睡虎地秦简《日书》甲种《诘》篇讲厌劾之术；汉代祷祠简讲巫行祷祠，为病者解除，都属于这类巫术。《汉书·艺文志·数术略》杂占类有《禳祥变怪》、《人鬼精物六畜变怪》、《变怪诘（诘）咎》、《执不祥劾鬼物》、《请官除妖（妖）祥》、《禳祀天文》、《请祷致福》七书，就属于这类巫术。

(六) 转移灾祸。这是古代常见的一种巫术。如《墨子·兼爱下》、《吕氏春秋·顺民》等古书说商汤克夏，天大旱，汤剪发铸手，身为牺牲，自祷于桑林，请求上苍移祸于己，雨乃大至；《尚书·金縢》说武王克商二年，身患重病，周公祷告太王、王季、文王，请求移祸于己，代替武王生病，武王的病才好，这些是移祸于己。而《左传》哀公六年记楚昭王遇赤鸟夹日而飞，问之周太史，周太史让他移祸于令尹、司马，以及上面提到的《史记·封禅书》记载的“秘祝移过（祸）之法”，则是移祸于人。古书讲这类巫术虽未明言由巫施行，但汤祷桑林，模拟巫覡，巫擅

长这种巫术是不成问题的。

(七) 毒蛊。是一种畜虫害人的巫术。其法是聚各种毒虫(大者如蛇、小者如虱),合置器中,令相啖食,余者存之,各以其类而名(如“蛇蛊”、“蜥蜴蛊”、“蜈蚣蛊”、“金蚕蛊”、“蜈蚣蛊”、“虱蛊”等),用之杀人(往往掺入酒食,令食者染病中毒而不自知),类似现在的生物武器。其风流行于我国的西南地区(包括与之邻近的西藏地区以及东南亚各国),古代的长江流域也有这种风气(参看顾野王《舆地志》和《隋书·地理志》)^①。《周礼·秋官·庶氏》有庶氏“掌除毒蛊”之说,“毒蛊”于古为“左道”,历代无不禁止。如《庶氏》郑玄注引《汉律·贼律》曰“敢蛊人及教令者,弃市”,《唐律疏义》卷十八亦曰“诸造畜蛊毒及教令者,绞;造畜者同居家口虽不知情,若里正知而不纠者,皆流三千里”。

(八) 巫蛊。与毒蛊不同,《魏书·刑法志》说魏太武帝诏司徒崔浩定律令,规定“为蛊毒者,男女斩,而焚其家。巫蛊者,负羝羊抱犬沈诸渊”,区别很明显。“巫蛊”是以巫术作伤害手段。它主要包括两种,一种是祝诅伤害术,一种是偶像伤害术。祝诅是以咒骂来警告和阻止不希望发生的事,古代祭祀有“盟诅”,“盟”是明誓于天,“诅”是诅其背誓者。“盟诅”也用于诉讼和外交(如《侯马盟书》)。古人相信诅咒的魔力,所以用之为伤害术。偶像伤害是今人所谓“扎小针”,如帝武乙和宋王偃用革囊盛血,仰而射之,命曰“射天”(《史记》的《殷本纪》和《宋世家》);齐太公画了侯于策,射之

^① 参看李卉《说毒蛊与巫术》,《中央研究院民族学研究所集刊》第9期(1960年),271-284页;顾野王《舆地志》,收入王谟《汉唐地理书钞》,中华书局,1961年,188页。

则病，拔之则愈（《太平御览》卷七三七引《六韬》佚文）；周襄弘“设射《狸首》，歌唱《狸首》，射诸侯不来者（《史记·封禅书》）。汉代的“巫蛊”是埋偶人（木桐人）于道路或宫室，以及夜祠、视鬼、诅咒等活动（《汉书》的《江充传》和《公孙贺传》）。“巫蛊”也见于北方草原地区，有些与汉地的巫术相似。如匈奴有一种巫术，是由巫沉埋牛羊于军队所经的道路和河流，用以“诅军”；当时单于送裘马于汉天子，也常由巫祝诅，施魔法于其上（《汉书·西域传下》）。汉武帝伐大宛，丁夫人、虞初等人也“以方祠诅匈奴、大宛”（《史记·封禅书》）^①，还有作为匈奴后裔的高车人，遇地震则“叫呼射天”（《魏书·高车传》），则同帝武乙、宋王偃的巫术有相似之处。《侯马盟书》诅咒类有“敢行诅蛊”一语（105：1），“诅蛊”应即这里所说的“巫蛊”^②。

（九）媚道。“媚”与“美”有关^③。媚道本指男女示美，相互吸引的技巧，《医心方》卷二六称为“相爱方”^④。但由于男权占优，它主要还是女人吸引男人的技巧。媚道有正面的技巧，也有负面的技巧。如汉代宫闱流行的媚道，就主要是一种伤害术，应属巫蛊的一种。它是为了争宠的目的，以偶人、祝诅等术加害

① 詹鄞鑫先生说：“‘方祠’大约指方神祭祀，由于只祀当方，故不称‘四方’。”见所著《神灵与祭祀》，江苏古籍出版社1992年，451页。如此说可靠，则“方祠”应即上述第一种巫术。

② 《侯马盟书》，286页。

③ 马王堆帛书《杂禁方》“媚”作“微”（《马王堆汉墓帛书》〔肆〕，159页：行2），《周礼》“美”作“嫩”。

④ 媚道见于载籍，多指女人吸引男人的技巧，其中是否包括男人吸引女人的技巧是个问题。九店楚简《日书》提到“生子，男必敷（媚）于人”（《江陵九店东周墓》，科学出版社，1995年，508页：简35，整理者读为“生子，男必美于人”），似即指男性媚道。

于嫉恨对象，在《汉律》中也属“左道”^①。

(十) 星算。《史记·天官书》说殷商传“天数”者有巫咸。

(十一) 卜筮。《说文解字》以“灵”字（原作“靈”）为“靈”字的异体（卷一上）。“靈”字见于《诅楚文》^②，是来源于秦系文字的写法，然经典“灵”字多从巫，古人每以“灵”、“巫”互训，“灵”、“巫”连言，故字从巫，从玉则与巫之祷祝往往用玉有关^③。而“灵”字又与龟卜有关，如殷墟卜辞和楚占卜简皆称卜龟曰“灵”（前者作“靈”，后者作“靈”）^④，《史记·龟策列传》称卜龟为“玉灵夫子”，后世卜书亦多以“玉灵”名书^⑤。可见“巫”与“卜”也有关系。而“筮”字从巫，《世本·作篇》说“巫咸作筮”，也说明“巫”与“筮”有关。

(十二) 占梦。巫善占梦见上引《左传》成公十年、襄公十八年。

(十三) 相术。如上引《庄子·应帝王》中的季咸就是以相术名。

(十四) 医术。古书“医”字或从巫（如《国语》、《汉书》、《广韵》、《集韵》），并以“巫”、“医”连言（如《论语·子路》“南人有言曰：‘人而无恒不可以为巫医。’”《管子·权修》“好用巫医”）。《山海经》有“六巫”、“十巫”，皆为古之“神医”，《世

① 沈家本《历代刑法考》，中华书局，1985年，第三册，1430-1432页。

② 《郭沫若全集》考古编9，320、326、331页。

③ 陈梦家《商代的神话与巫术》曾强调“巫”与“玉”的关系。

④ 孙海波《甲骨文编》，中华书局，1965年，1372；《包山楚简》，35-37页；简230、234、242、247。

⑤ 参看李零《中国方术考》，东方出版社，2000年，242-244页。

本》也有“巫彭作医”之说，《周礼·夏官》有“巫马”，则为治马之医。但汉代的“巫”、“医”已有明显区别，如《史记·扁鹊仓公列传》有所谓“六不治”，其中第六条叫“信巫不信医”，已区别二者。

(十五) 祝由。《素问·移经变气论》说“余闻古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。”王冰注：“祝说病由，不劳针石而已。”祝由是用祷告鬼神的方法为病人治病。它是祝诅之术在医学上的应用，后世也叫“祝禁”。马王堆帛书《五十二病方》、《养生方》和《杂禁方》都讲这类巫术，其中包括喷唾、号呼、禹步、画地等术^①。《法言·重黎》说“巫步多禹”，“巫步”也叫“禹步”。

(十六) 房中。道教“房中七经”有两部与“巫”有关，一是《彭祖经》(依托彭祖)，一是《子都经》(依托巫子都)^②。

以上十六项，其中(一)至(六)项主要与“祝宗卜史”中的“祝宗”有关。它们是以祠祭祝祷为特点。(七)至(九)项，很多也是“祝”，可以看作前者的延伸。但它们的“祝”都是“祝诅”，其实是伤害术。按西方的说法，前者是“白巫术”(white magic)，后者是“黑巫术”(black magic)。而(十)至(十六)项，则主要与“祝宗卜史”中的“卜史”，以及从“卜史”派生的“方术”(数术方技)关系更大(《汉书·诸子略·数术略》小序说数术家是出于“明堂羲和史卜之职”)。

“礼仪”和“方术”脱胎于“巫术”，但反过来又凌驾于“巫术”之上，限制压迫“巫术”，这是“巫术”的最后结局。

^① 参看《中国方术考》，330-340页。

^② 《彭祖经》、《子都经》佚文，可参看《中国方术考》，509-514页。

六、总结：“巫”在早期历史中的地位

在西方的汉学研究中，“巫”之所以引人注目，原因是它同中国宗教/科学的背景有关，这样的背景对理解中国文化在世界历史上的地位太重要。

对西方汉学家来讲，他们习惯的看法是，对任何文化来讲，宗教统治都必不可少：要么“王”之上有祭司、僧侣，要么“王”本身就是祭司、僧侣，早期文化更是一定如此。而甲骨文，作为中国最早的文字材料，在他们看来，又正好支持了这种想法。本来，商代文字有很多种，甲骨文只是其中一种，只是当时王室占卜的流水账，但是由于它的发现是在本世纪初，是在中国学术“现代化”的关口，很多学者都把这类材料直截了当地看作商代的“史料”，而且是唯一的“史料”。在他们看来，商代“历史”的内容既然主要是占卜，“贞人”在这类活动中最活跃，甚至就连商王本人都参予占卜，所以有不少人都相信，商代是个由“巫”统治的时代。过去甲骨文专家陈梦家曾提出“商王为群巫之长”说^①，这一说法在西方学术界很受欢迎，原因就在这里。

对此，我们的看法是不太一样的。

在《中国方术考》（东方出版社，2000年）一书中，我们曾谈到“绝地天通”故事的深刻寓意。“绝地天通”的意思是“天”、“地”二官分工，礼仪宗教归“天官”（如“祝”、“宗”、“卜”、“史”一类官）管，土地民人归“地官”（如“司土”、“司马”、

^① 陈梦家《商代的神话与巫术》。

“司工”、“司寇”一类官)管,不但人事和神事分为两个系统,就是人事和神事本身也各有分工。因为有这么多的分工,“家为巫史”的局面才被打破。这是中国古代精神世界最重要的一次“突破”和“超越”(11-19页)。

对于判断“巫”在中国早期历史上的地位,“祝宗卜史”的出现很关键。“祝宗卜史”四官:“祝”管祭祀,“宗”管世系,“卜”管占卜,“史”管记事,各有所主。虽然从道理上讲,“祝宗卜史”可能来源于“巫”,但“巫”的特点是,它的服务范围比较狭小,职能技巧缺乏分化(不但祭祀、占卜不分,数术、方技也不分),和民间有不解之缘;而“祝宗卜史”则是王官,各种事情是由不同的人来管,分工细而覆盖广。在中国的语汇中,“巫”与“祝”、“宗”、“卜”、“史”连言,最常见的是“巫祝”(或“祝巫”),其次是“巫史”(或“史巫”),又其次是“巫卜”(但“巫宗”则未见,盖“祝”的概念已包含“宗”在内)^①,似可说明它们的亲疏远近。我们认为,“祝宗卜史”一旦出现,“巫”的作用就完全不同,地位必然下降。

在上述材料中,“巫”在东周和秦汉时期的情况比较明朗,它跟“祝宗卜史”四官,关系最密切的是“祝”,毫无疑问是“祝”的助手。它的大部分职能,最主要的职能(上述(一)至(九)项),都被“祝”所取代或附属于“祝”。“巫”的其他职能(上述(十)至(十六)项),自从有了“太卜”、“太史”和掌守天文历算、医药养生之术的各种职官,有了擅长数术方技的“方

^① “宗”、“祝”往往连言,称为“祝宗”或“宗祝”,如《国语·楚语下》讲“绝地天通”后,代替“巫”的就是“祝”、“宗”。《诅楚文》亦称“祝”为“宗祝”,见《郭沫若全集》考古编9,315、321、327页。

士”，地位变化也很大，几乎完全被后者取代。其保留节目只有“祝诅”、“祝由”，特别是属于“黑巫术”的东西，它们无论在“礼仪”还是“方术”中，都很明显是层次最低的部分。研究商代西周，现在材料虽不多，但从殷墟卜辞和西周铜器看，当时的官制系统已很复杂，不但“天”、“地”二官各有分工，而且“祝宗卜史”也十分发达，“巫”与“祝宗卜史”的关系，以及它们各自的职能，应当比较类似于东周和秦汉，这是没有问题的。商周时期，“巫”对占卜之事可能仍有参与，但所谓“贞人”是“卜”不是“巫”。“巫”的职能主要是望祀、乞雨、宁风这类事，他们的地位应在“祝宗卜史”之下，“祝宗卜史”的地位应在“王”之下，这是商代以来就已确立的格局。

“巫”自商代以来地位比较低，这从几点可以看得比较清楚。一是他们常常被用作牺牲，常常被人用“水”、“火”杀死；二是他们的地位不仅在“王”之下，在“祝宗卜史”之下，还被中国的官僚知识界（“士大夫”）所贱视，地位与工匠、商贾、倡优一类相近，是禁止作官的^①；三是古代的法律也多以“巫术”（特别是其中的“黑巫术”）为“左道”^②，往往因其对其民众有影响煽惑力而深感恐惧，必欲加以禁止或限定。

中国历史上一直有“巫”和“巫”的影响存在，但这种影响从很早就被限制，不再具有支配地位。这是本文所要陈述的事实。研究中国的宗教 / 科学传统，这样的事实不容忽略。

1997年12月8日写于北京蓟门里

^① 林富士《汉代的巫者》，26-43页。

^② 《历代刑法考》，第三册，1430-1431页。

【补记】战国楚文字，除“巫”字还有“筮”字，见于郭店楚简简 46，今补入图四。西汉文字，“巫”字见于马王堆帛书《要》，“筮”字见于马王堆帛书《老子》、《要》，其写法仍保持商周时期的特点，也值得注意。



穷原竟委

从占卜方法的数字化 看阴阳五行说的起源

—

在疑古派的讨论中，阴阳五行说是主要怀疑对象。例如三十年代由顾颉刚主编的《古史辨》（上海古籍出版社，1982年），其第五册的下编（所收论文起于1923年，终于1934年）就是专门讨论这一学说。该编对传世文献爬梳清理，极为详备，至今仍是最好的参考资料。历年出版讨论中国古代哲学史和思想史的名作^①，差不多也都有专门讨论这一学说的章节，学者见仁见智互有不同，但没人怀疑这一思想在古代世界的重要性。

回顾以往的研究，我们不难发现，学者对阴阳五行说的讨论

^① 如胡适《中国哲学史大纲》，卷上，收入姜义华主编《胡适学术文集（中国哲学史）》上册，中华书局，1991年，1-269页；冯友兰《中国哲学史》，上册，中华书局，1961年；侯外庐等《中国思想通史》，第1卷，人民出版社，1957年；B. I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, the Belknap Press of Harvard University Press 1985；A. C. Graham, *Disputers of the Tao*, Open Court Publishing Company, 1989.

有一些基本倾向：

第一，它是以汉代经学作切入点。西汉儒生讲阴阳五行，“假设经谊，依托象类”（《汉书·眭两夏侯京翼李传》赞），每以方术讲经术。其大宗首推天象灾异（依托《春秋》公、谷二传和《尚书·洪范》，兼及星算和月令），董仲舒、夏侯始昌、眭弘、京房、翼奉、刘向、谷永、李寻、田终术等人都是讲这类东西（见《汉书》本传）。集大成者是刘向的《洪范五行传》（见《汉书·五行志》）。其次是卦气象数（依托《易传》、《洪范》和《师旷》），代表人物是京房（学出孟喜、焦延寿）。又其次是风角五音，代表人物是京房和翼奉。又其次是流行于哀、平之际的图讖之学（依托河图洛书、纬候符讖）。东汉时期，儒生往往宗其学而传其术，迹近方士。范曄《后汉书·方术列传》以这类儒生与同时的“异能之士”（即通常所说的“方士”）同传，所以顾颉刚称之为“方士化的儒生”^①。

第二，汉代的阴阳五行学说，如果向上追述，则是秦代的方仙道和战国中晚期的齐阴阳家。《史记·封禅书》讲秦代的方仙道，说“自齐威、宣以来，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋无忌、正伯侨、充尚、羨门高、最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也”（秦汉文字把“邹”写成“驺”）。秦皇汉武的巡狩封禅、海外寻仙当然同邹衍有关（同他的“大小九州”说有关）。秦汉两代的改历服色、遍设祠畤，也

^① 顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第5册，404-617页。

和邹衍的影响分不开（同他的“五德终始”说有关）^①。

第三，阴阳五行学说追到邹衍，梁启超、顾颉刚认为已经追到头，再追上去，材料都有问题（晚于邹衍）^②。但很多学者不这么看，他们认为邹衍背后还有稷下之学，还有更早更广的背景（如老子、孙子、墨子）^③。邹衍的学术渊源，有的学者认为是儒家^④，有的学者认为是道家^⑤。讲儒家，当然要谈他和思孟学派是什么关系，“五行”和“五德”是什么关系^⑥。邹衍是战国晚期人（约前305—前240年），孟子是战国中期人（约前372—前289年），子思是战国早期人（约前483—前402年）。《史记·孟子荀卿列传》以孟子、邹衍同传，是讲稷下诸子，孟子“受业子思之门人”，活动年代正当上面提到的“齐威、宣”之际，讲完孟子就是“驺子之属”，其中主要就是邹衍。《荀子·非十二子》说思、孟二人“材剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行”，提到“五行”。马王堆帛书《五行》篇发表后，有学者考证，孟子“五行”是以“五德”配“五行”，就是该篇所说的“五行”。

① 梁启超《阴阳五行说之来历》，顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第5册，343—362、404—617页。

② 梁启超《阴阳五行说之来历》，顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》。又刘节《〈洪范〉疏证》，《古史辨》第5册，388—403页。

③ 吕思勉《辨梁任公〈阴阳五行说之来历〉》，栾调甫《梁任公五行说之商榷》，范文澜《与颉刚论五行说的起源》，董书业《五行说起源的讨论》，《古史辨》第5册，363—378、378—388、640—648、660—669页。

④ 顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》认为邹衍是儒家，但其说不是从思孟而来。

⑤ 谢扶雅《田骈和邹衍》，《古史辨》第5册，728—753页。

⑥ 徐文珊《儒家和五行的关系》，谭戒甫《思孟“五行”考》，《古史辨》第5册，669—704、704—728页。

这种“五行”是来源于子思《中庸》，子思《中庸》是来源于《洪范》。追来追去，根子是《洪范》^①。

另外，还有一种说法也很流行，就是认为阴阳自阴阳，五行自五行，本来各有来源。前者主要与《周易》有关（严格说是和《易传》有关），后者主要与《洪范》有关。两者合一，推而广之，成为无所不包的大系统，这是邹衍的创造^②。

以上所说，基本上是沿子学、儒学的精英文化，从儒家（思孟学派）到阴阳家（邹衍代表的阴阳家）再到阴阳化的儒家（董仲舒代表的汉代儒家）这样一条线索来追述。阴阳五行说当然是很有系统的一个理论，照西方的说法，要算“自然哲学”一类。这样的东西从哪儿来？比较直接的想法当然是，它是由思想家或哲学家来创造。这在很多人看来都是顺理成章。

二

不过，对于研究阴阳五行说，除上面这条线索，还有一条线索也很值得注意，这就是古代的数术之学。前人讨论阴阳五行，

① 庞朴《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》，《文物》1977年10期，63-69页；《思孟五行新考》，《文史》第7辑，中华书局，1979年，165-171页；《〈五行篇〉评述》，收入所著《稷莪集》，上海人民出版社，1988年，427-449页。李学勤《帛书〈五行〉与〈尚书·洪范〉》，收入《李学勤集》，黑龙江教育出版社，1989年，363-371页。

② 刘歆已有阴阳（《周易》八卦）出《河图》，五行（《洪范》五行）出《洛书》的看法，宋以来有各种解释。参看庞朴《阴阳五行探源》和《先秦五行说之嬗变》（收入所著《稷莪集》，355-395、450-476页）。

一般都会提到它。过去梁启超讨论阴阳五行说的起源，就曾注意到这一类^①。据他统计，在《汉书·艺文志》中，《诸子略》阴阳家、《兵书略》阴阳类、《数术略》五行类，光这三类书就占了差不多四分之一到三分之一，如果再加上其他有关书籍，比例还要大得多。它们当中，前三略是文化类型的书，《六艺》、《诸子》二略都有不少书是借阴阳五行讲思想，但最集中还是《诸子略》的阴阳家；后三略是技术类型的书，《兵书》、《数术》、《方技》三略也有不少书是借阴阳五行讲技术，但最重要的则是《数术略》。

《汉书·艺文志》的《数术略》分天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法六类。这六类全都和阴阳五行有关。我们甚至可以说，阴阳五行就是这类学问的“通用语言”。特别是其中第三类，它是以式法、选择为主，和阴阳五行关系尤大。后世讲阴阳五行，比如隋萧吉的《五行大义》，基本上就是围绕这一类学问来讲。况且它本身就是以“五行”为名。前人多已指出，《数术略》的五行类和《诸子略》的阴阳家有很大关系。《诸子略》的阴阳家虽以“阴阳”为名，但也照样讲“五行”（如其中的《邹子》和《邹子终始》，根据古书引用的佚文看，就是既讲阴阳，又讲五行）；《数术略》的五行类虽以“五行”为名，但也照样讲“阴阳”（如其三十一书中，以“阴阳”为名者就有六种）。况且两者的学术渊源，按目录编者的看法，也是一样（《诸子略》阴阳家小序和《数术略》小序都说是出于羲和之官）。它们的差别只是在于，阴阳家的书多以“作者”题名（二十一种中，只有一种“不知作者”），而五行类的书多半没有这种题名（三十一一种中，只有七种题写“作者”）。

^① 《阴阳五行说之来历》。

前者是推数术言哲理，而后者则只讲数术。

关于早期数术，过去我们了解很少。因为《汉志》所载，除去《山海经》，什么也没有留下来。我们的那点知识，基本上都是宋以来的。现在因出土发现激增，这种情况有所改变。所谓早期数术，其轮廓正日益清晰。从大量材料看，它主要是由三类东西构成，一类是占术（式法选择、卜筮占梦等），一类是相术（相地形、相面、相六畜等），一类是巫术（厌劾祠禳等）。这是按“后来居上”的顺序排列。占卜之术是其主体。占卜又分三大类，星算类的占卜（包括天文历算和式法选择在内）最复杂，和阴阳五行的关系最密切；卜筮类的占卜，次之；其他杂占，又次之。这也是按“后来居上”的顺序排列。

仔细分析数术类的各种占卜，我们不难发现，年代越早、形式越简单的占卜，它们在方法上的直观性和随机性越强；相反，年代越晚、形式越复杂，则抽象性越强，推算的色彩越浓。例如龟卜，其来源是骨卜，现在从考古发现看，年代可以早到5,500多年前。它的特点是取于“象”，即以兆象定吉凶，随机性很强，和“数”的关系不大明显^①。筮占比它晚，从考古发现看，可以追到商代，最初是用“十位数字卦”（这是从考古发现得来的知识），后来发展出“两位数字卦”（除《周易》外，还有《连山》和《归藏》）^②。它虽然也讲“象”，但主要是一种数占，即以策数定卦象，卦象定吉凶，象生于卦，卦生于数，主要还是取于“数”。古代占卜发展到这一步，才比较明显地有了推算的形式和

^① 李零《中国方术考》，东方出版社，2000年，57-64、233-250页。

^② 《中国方术考》，64-68、251-298页。

逻辑的形式。儒门传易有《易传》，推阴阳以言天道（《庄子·天道》称为“易以道阴阳”），把古代筮占提升为哲学，主要就是利用《周易》卦数的二元化倾向，这是大家比较熟悉的。但“十位数字卦”呢，它是不是二分为五，由五位组合的算法而构成？是不是已经包含五行的萌芽？还需要做进一步研究。式法和从式法派生的日者之术，形式比卜筮更复杂。它的出现与天文历算有关，动机想法的酝酿也许很早，但形成无所不包的大体系则较晚，如何从时间和概念上加以界定还比较困难。它的特点是用空间表现时间，合时间、空间于一，数字是整合的关键，作用最大。它不仅在此类占卜中是时空对应、时空转换的中介和关键，也是这类占卜和其他占卜相互沟通、相互联结的桥梁。例如式占，其典型图式是四方八位。这类时空划分是按阴阳二分再二分（即按切蛋糕的方式来划分），这是一个系统；另一个系统是四方加中央成五位，八位加中央成九宫。前者变后者（从偶数变奇数），关键是加“一”^①。“阴阳”，本来是指光照的阴阳，引而申之，则是寒热二气的消长和流转，它是前一个系统的象征。“五行”，也叫“五材”（《左传》襄公二十七年），本来是对天地万物的一种概括，引而申之，则是万物的生克和流转，它是后一个系统的象征。它们都是时空整合数字化的一种表现，其实是起数字符号的作用。

^① 《中国方术考》，129 - 159 页。

三

中国古代占卜方法的数字化，是以十位数字的数位变化为核心。十位以上的变化是十位以下变化的推广。在数术之学中，这类游戏玩法很多，不能详论，下面只能对它的基本概念做一点概括^①：

(一) 一。是起本体作用的概念。《说文解字》卷一上：“一，惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。”是以“一”为宇宙本源。老子讲“道”，有所谓“无名，天地之始；有名，万物之母”。他的“有无”有点类似黑格尔的“有无”（“纯无”、“纯有”），也是属于“无中生有”。其书多以“一”称“道”，但又说“一”是“道”所生：“道”是本体概念的“无”，“一”是本体概念的“有”。汉代学者讲宇宙本源有所谓“太初生太始，太始生太素”（参看《白虎通·天地》、《易纬乾凿度》），就是由此派生。数术家讲“一”，论时间，它是起点或开端（也是终点）；论空间，它是中心或枢轴（也是总体）；论数字，它是搁在一边的余数，也是奇偶转换的加数（“余奇”、“奇赅”）^②。这样的“一”，古人也叫“太一”：作为哲学本体，它是“道”的别名（《老子》、《吕氏春秋·大乐》）；作为宇宙中心，它是“太一常居”（《史记·天官书》）；作为至上神，它

^① 参看俞晓群《数术探秘》，三联书店，1994年。

^② 表示空位的“零”旧说是从印度传入，但饶宗颐《说“零”》（收入《饶宗颐史学论著选》，上海古籍出版社，1993年，324-328页）则以为中国固有。今案古代阵法有“握奇”（《握奇经》）。这种“奇”也叫“奇零”（大将居中握于手中的机动兵力）。“奇零”之“零”是“一”而不是“无”。

是“太一神”（《楚辞·九歌》）。《系辞》称之为“太极”。

（二）二。是对分和两极的概念。这种概念，如果用几何图形表示，就是平分线。对分，是把一个方或圆形的平面，沿中心点画一道线，一分为二。两极，是这条有如车辐的线，它有两端或两个方向（前后或左右）。古人讲宇宙起源，有道始虚无，虚无生宇宙，宇宙生二气，清气为天，浊气为地的说法（《淮南子·天文》）。“天地”是从虚无混沌的“道”派生，“阴阳”又是从“天地”的“清浊”二气派生。“天地”也叫“二仪”（《系辞上》），是仅次于“太极”的大概念。“阴阳”则是一切二元化倾向和矛盾对立概念（如刚柔、上下、日月等）的象征。

（三）三。是两极加中央的概念，它是通过“二”加“一”来完成，空间表现是“三位”（前、中、后或左、中、右）。中国古代创世说是以天、地、人为“三才”。《老子》说“一生二，二生三，三生万物”，“一”是“道”，“二”是“天地”，“三”是“三材”（《说文解字》卷一上：“三，天、地、人之道也。”）。它所谓“人法地，地法天。天法道，道法自然”，就是以“人”为最后一环。《史记·封禅书》记汉武帝立亳忌太一坛，兼祭“三一”。“三一”者，天一、地一、太一，名称重复出现的“太一”也指“人”（比照“三一”，汉以来有“三皇”说，“三皇”指天皇、地皇、泰皇，泰皇即人皇，可为旁证）。

（四）四。是两两剖分和两两对称的概念。《系辞下》说“二与四同功而异位”，它是“二”的推广，即平分再平分，由两条平分线构成“四方”，并与“四时”的概念对应。“四”在古代时空划分中很重要，如《周礼》的井、邑、丘、甸、县、都，这是四分的里制；姜齐量制的豆、区、釜、钟，这是四分的量制；古代历术有大小时，大时四分，小时十二分，四分是基础（春夏秋

冬、分至启闭、朝昼昏夕)，这是四分的时制。还有古代宫室城邑多以十字定位，按四四方方规划，也是这种概念的运用。中国古代，四进制的使用很普遍，即使后来被十进制代替（如井、邑、丘、甸、县、都被井、通、成、终、同、封、畿代替；姜齐量制的豆、区、釜、钟被田齐量制的豆、区、釜、钟代替），也还没有完全绝迹。例如在时间划分中，四分、十二分的系统就保留了下来^①。

（五）五。有两种理解，一种是以“四方”（东南西北或前后左右）加“中央”为“五位”，用于配“五行”（《说文解字》卷十四下：“五，五行也。”）；一种是合两个“三位”（前、中、后和左、中、右）为“五位”。后者也叫“参伍”之法。《系辞上》说“参伍以变，错综其数”，《系辞下》说“三与五同功而异位”，就是指这种方法。“五位”用木、火、土、金、水“五材”标志叫“五行”。“五”在十进数位中是关键概念，它不仅可以囊括前五位的变化，还可以构成后五位的变化。例如：（1）“九宫”是以“五位”加“四隅”而构成，基础是“五位”；（2）数位的四进变十进（如四进里制变十进里制，四进量制变十进量制），也是以四加一为五然后乘二^②；（3）中国古代的军制和营阵是以十进为主，但其基础是“伍法”，即五人为伍，二伍为什，什伍以上的两（25人）、队（50人）、卒（100人）、旅（500人）、师（2,500人）、军（12,500人），都是从“伍法”变化而出^③。

（六）六。是从“三”变化而出。如《系辞上》说“六爻之动，三极之道也”，《系辞下》说“《易》之为书也，广大悉备，有天道

^{①②③} 李零《中国古代居民组织的两大类型及其不同来源》，《文史》第28辑，59-75页。

焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也”（“三材”即“三才”，“材”或作“才”），就是合二“三”为“六”。如易卦的六爻便是合两个三爻而成，《说文解字》卷十四下说“易之数也，阴变于六，正于八”。“六”的空间表现比较少见，偶尔用之，多半是以二维加子午或二维加卯酉，并不是从四个角度看全整齐对称的几何图形，在式图的构成上好像并不重要，但实际上它的作用却不容忽视。这不仅因为易有六爻，律有六律，而且更重要的是，古代历法为适合一年十二月每月三旬的划分，有用十干、十二支相配的六旬记时法（六十甲子），并从中演变出遁甲、五子等术（遁甲术有所谓“三奇六仪”）。

（七）七。用法主要有二，一是“七政”（或“七曜”），即日月和五星（岁、荧惑、填、太白、辰）；一是北斗七星。它们都很难用整齐对称的几何图形来表现。

（八）八。是合二“四”而成。其空间表现是由“四方”加“四隅”而构成。《系辞上》说“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，“八”与“二”、“四”一样，都属于可以对半剖分的概念。

（九）九。是由三“三”或“八”加“一”而构成。其空间表现是“九宫”，它包括“四正”、“四隅”和“中央”。“九宫”的概念在古代很流行，不但“天”有“九天”，“地”有“九地”（或“九野”），“山”有“九山”，“川”有“九川”，“江河”也有“九江”和“九河”（《书·禹贡》、《淮南子·地形》）。“九宫”与“九数”（一至九）相配叫“九宫数”。它们横、竖、斜相加皆为十五，是为“洛书”。它是上面所有图形、所有数字和所有概念的集合。

（十）十。是合二“五”而成。它和空间表现的关系不太明

显，但和用十干表现的记旬法有密切关系。“十”在古代是一种“盈数”（“小盈”），它是“逢九进一”，向下一轮的“一”过渡的关键。

（十一）十二。在古代数学中，“九”以上的大数不是“十”和“十一”，而是“九”上加“三”变成的“十二”。“十二”的重要性主要在于它是与“十二辰”（十二地支）相配。年有十有二岁（十二次），月有十有二月，时有十有二时，都可以用“十二辰”来表示。古代式图表示“十二辰”，九宫上面还有十二宫。这种十二宫有两种画法，一种是像楚帛书那样，留出四隅，然后东南西北四面，每面各三分；一种是像马王堆帛书《禹藏图》那样，四周环列十二方格^①。《左传》哀公七年：“周之王也，制礼上物不过十二，以为天之大数也。”杜预注：“天有十二次，故制礼象之。”古书讲天子用礼，冕有十二旒（《礼记·郊特牲》），衣有十二幅（《礼记·深衣》），律有十二管（《礼记·礼运》），食有十二鼎（《周礼·天官·膳夫》），明堂有十二室（《礼记·月令》），等等，都是为了配合天数。此外，如六壬十二神，建除十二值，以及十二生肖等等，也都与天数有关。

（十二）其他。从上述各数派生，还有以下各数也值得注意：

（1）十六。属于八分的系统（ $8 \times 2 = 16$ ）。古代式法中的太乙式有十六神，漏制有日夕十六分比，时制有十六时制^②，皆“十六”之用。

（2）二十四。属于四分的系统（ $6 \times 4 = 24$ ）。古代时令有二十四节气，是与凶时相配，半分十二月，每个节气各十五日。

^① 《中国方术考》，129-134、178-181页。

^② 《中国方术考》，143-146页。

(3) 二十八。属于四分的系统 ($7 \times 4 = 28$)。古代星官有二十八宿，是按东方苍龙七宿、南方赤鸟（或朱雀）七宿、西方白虎七宿、北方玄武七宿排列。

(4) 三十。属于五分的系统 ($6 \times 5 = 30$)。古代时令，除二十四节气，还有按五行各七十二日划分的三十节气^①。

(5) 三十六。属于四分的系统 ($9 \times 4 = 36$)。古代演禽有三十六禽，是十二生肖的扩大^②。

(6) 六十四。属于八分的系统 ($8 \times 8 = 64$)。古代三易皆以八卦相重为六十四卦（《周礼·春官·大卜》）。

(7) 七十二。属于五分的系统，即以一年三百六十日分配四时各得九十日，四时当东方木、南方火、西方金、北方水，每时各取十八日归于居中的土行，因而五行各得七十二日（《管子·幼官》、《淮南子·天文》）。汉代讲孔门传学有七十二弟子（《史记·仲尼弟子列传》），高祖刘邦有七十二黑子（《史记·高祖本纪》），皆应其数。

四

以上数字都是数术之学的关键数字。它们可以大别为两个系统：一个系统以偶数为主，以“剖分”概念为主，“二”、“四”、“八”等数属之；一个系统以奇数为主，以“轴心”概念为主，

① 李零《读银雀山汉简〈三十时〉》，《简帛研究》第2辑，法律出版社，1996年，194-210页。

② 《中国方术考》，216-231页。

“三”、“五”、“九”等数属之。前一个系统是以“阴阳”为象征，后一个系统是以“五行”为象征。“六”、“十二”等数与干支相配有关系，是奇偶相变的关键。则介于二者之间。

归纳上面的讨论，我们不难发现，阴阳五行说虽与子学、数术都有关系，但更主要地还是产生于古代的数术之学。它基本上是沿古代数术的内在逻辑发展而来，并始终是以这些数术门类为主要应用范围，并不像是诸子之学从旁嵌入和移植的结果。中国古代占卜虽然有早有晚，形成体系也有粗有密，但上述内容的诸多要素和基本构想都来源甚早，绝不可能以子学的年代为断限。子学对阴阳五行说的精密化和意识形态化当然有推波助澜的重大贡献，但它绝非阴阳五行之源而只是它的流，当可断言。

总之，我的看法是，阴阳五行说是来源于占卜方法的数字化。“数术”称为数术者以此^①。

1998年4月19日写于北京蓟门里

^① 吕思勉说阴阳家“据数术以言哲理”，其书不能无“迷谬之说”，“然此当以其由迷信进入哲学而歌颂之，不当以其虽谈哲学，犹未能全脱迷信而抹杀之也”；“据数理以谈哲学，今世固亦有之，且皆认为正当之途，精深之术矣”，可谓得之。见《辨梁任公〈阴阳五行说之来历〉》。

战国秦汉方士流派考

“方士”也叫“方术之士”。这种人是以擅长“方术”为特点。他们同好几类人都既有交叉又有区别。如作为“士”，他们同诸子百家有类似处，也是学在民间，因而有别于年代更早或同时在官为职的卜祝巫医。但同时从“方”的角度看，他们又与官方的星历、医术专家是传授同类知识，而不同于作为“文学之士”的先秦诸子和两汉儒林。另外，“方士”和“道士”的关系也很密切。作为词汇，“方士”是“有方之士”，“道士”是“有道之士”，在早期文献中，意思差不多，只是在有了正式的道教之后，后者才有了新的含义^①。

由于“方士”一词有这种复杂性，在本文中，我有意把讨论范围限定在战国秦汉时期，掐头去尾，只讲一下这段时间范围内的有关人物。

^① 参看陈国符《道藏源流考》，中华书局，1963年，下册，258页。

一、战国时期

战国时期，方术之学已很发达，两汉方术的门类大抵皆可溯源于此。但当时的方术传授不一定有书，即使有书也不一定能考定其作者，我们要想把“术”落实到“人”，像六艺传授那样讲出个来龙去脉，不太容易，特别是再从其中的“人”考出哪些是我们所说的“方士”，就更难。这里只能讲点有关线索。

中国古代的“方术”包括“数术”（也叫“术数”）和“方技”两个方面^①。我们先谈“方术”中的“数术”。

“数术”是与“天地之道”有关，主要包括：

（一）天文历算和占星候气。《史》、《汉》二书讲天数传授^②，三代以前有所谓黄帝考定星历^③，重、黎绝地天通^④，羲、

① 参看《汉书·艺文志》的《数术略》和《方技略》，中华书局，1962年，1763-1780页，以下所用分类即参考此书；又参看李零《中国方术考》，东方出版社，2000年，1-31页。

② 《史记》的《历书》和《天官书》，中华书局，1959年，第四册，1255-1353页；《汉书·艺文志·数术略》的小序，中华书局本，第六册，1775页。

③ 《史记·历书》，中华书局本，第四册，1256页，说本《世本·作篇》（见同书1256页《索隐》引《世本》）。

④ 《史记·历书》，中华书局本，第四册，1257页，说本《国语·楚语下》引楚昭王、观射父问对（上海古籍出版社，1978年，下册，559-564页）。

和分正四时^①；而三代，则夏有昆吾（昆吾氏），商有巫咸，周有史佚^②；春秋，则周有苾弘，鲁有梓慎，宋有子韦，郑有裨灶，晋有卜偃^③；战国，则齐有甘公，楚有唐昧，赵有尹皋，魏有石申^④。这些传天数者，三代以前都是传说人物，三代和三代以后则多是父子畴官。后世有关书籍，除依托黄帝君臣，要以巫咸、苾弘、子韦，特别是甘公、石申的书名气最大^⑤。

（二）式法选择和风角五音。式法是用一种叫“式”的工具模拟天道运行，占卜时日吉凶^⑥。它与前一类数术有关，又不太相同，已脱离实际的天象观察和历术推步。后世式经讲式法传授多依托黄帝、玄女、雷公^⑦，也是属于传说人物。但值得注意的是，《汉志》有《羡门式法》和《羡门式》二书^⑧，却是以战国

① 《史记·历书》，中华书局本，第四册，1257页，说本《书·尧典》（《十三经注疏》，中华书局，1979年，上册，117页下-124页上）。

② 《史记·天官书》，中华书局本，第四册，1343页。

③ 《史记·天官书》，中华书局本，第四册，1343页；《汉书·艺文志·数术略》小序，中华书局本，第六册，1775页。

④ 《史记·天官书》，中华书局本，第四册，1343页。

⑤ 《史记·封禅书》于商特别提到“巫之兴自此（指巫咸）始”（中华书局本，第四册，1356页，原文“巫”下有“咸”字，是衍文），于周特别提到“周人之言方怪者自苾弘”（中华书局本，第四册，1364页）。《汉书·艺文志·诸子略》阴阳家有《宋司星子韦》（中华书局本，第六册，1733页），《兵书略》阴阳类有《苾弘》（同上，1760页），《数术略》杂占类有《甘德长柳占梦》（同上，1772页）。《隋书·经籍志·子部》天文类有《巫咸五星占》、《甘氏四七法》、《石氏星经》、《石氏星官》、《石氏星簿经赞》（中华书局，1973年，第四册，1018-1020页）。

⑥ 参看《中国方术考》，89-176页。

⑦ 参看《中国方术考》，112-119页。

⑧ 《汉书·艺文志·数术略》五行类，中华书局本，第六册，1769页。

方士羡门高题名。选择是与式法相配，它以阴阳时令配合禁忌，编辑成书（即日书，相当后世所谓的“通书”、“黄历”），供人择日。古代精通时日之占的人，叫“日者”。如《墨子·贵义》提到墨子“北之齐，遇日者”，日者以五龙之术择行^①，“择行”就是日书中的一项。古代日书是流行读物^②，不但各地风俗各异，而且门派庞杂，《史记·日者列传》于汉以前无所述，源流难以详悉。风角，是以风向定节气，推吉凶祸福，起源很古老；五音，是以乐律配时令，推吉凶祸福，常与“风角”并用^③。这类数术是古代阴阳五行说的基础，古人也统称为“五行”^④。它不但是古阴阳家的看家本事，也风靡于先秦诸子的各个流派。特别是古代兵家有所谓“兵阴阳”，与此类数术也有不解之缘，如《太公兵书》、《尉缭子》等兵书就都提到刑德、风角、五音之术^⑤，《汉志》、《七志》有《师旷》^⑥，也是风角五音之书。

① 孙诒让《墨子间诂》，《诸子集成》本，中华书局，1954年，第四册，270-271页。又参看饶宗颐《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，150-151页。

② 参看《中国方术考》，177-231页。

③ 参看《中国方术考》，52-57页。

④ 《汉书·艺文志·数术略》的“五行”类是如此，但《隋书·经籍志》以下的史志往往把“五行”当更宽泛的概念，还包括其他各类占卜。

⑤ 隋萧吉《五行大义·论八卦八风》引《太公兵书》，《中国方术概观》式法卷，人民中国出版社，1993年，下册，122页；《尉缭子·天官》引《黄帝刑德》，《中国兵书集成》，解放军出版社、辽沈书社，1987年，第一册，365页；《六韬·龙韬·五音》，同上，461-463页。《太平御览》卷三二八引《六韬》，中华书局，1960年，第二册，1510页。

⑥ 《汉书·艺文志·兵书略》阴阳类有《师旷》八篇（中华书局本，第六册1760页），《七志》作六篇（《后汉书·方术列传》“师旷之书”注引，中华书局，1965年，第十册，2704页），是东汉风角家的经典。

(三) 龟卜筮占。龟卜是用灼龟求兆的方法占卜，筮占是用布策成卦的方法占卜。这第二类占卜起源也很古老^①。从传统上讲，这类占卜往往都是由官方典守^②。例如《左传》、《国语》等古书就提到不少这类卜筮之官，其中尤以晋文公的卜官卜偃和晋献公的卜官史苏最有名^③。特别是史苏还为后世龟经所祖^④。古代卜、筮本来并用，大概是到汉代才分开。《史记·龟策列传》关于早期卜筮语焉不详，褚先生所补宋元王问卜于卫平之事，是战国晚年的故事（宋元王可能即宋王偃），全篇都是讲卜，不讲筮^⑤。

(四) 占梦、厌劾、祠禳等术。占梦是地位仅次于上述占卜的又一类占卜。这类占卜和上述占卜不同，是与身体、灵魂及鬼怪有关（相关的占卜还有很多种）。古人认为人的生理、心理和病理现象大多与鬼怪有关，因此碰到做恶梦、生病、犯愁一类事，往往要除鬼驱邪，厌劾、祠禳就是相关的巫术。例如《史记·封禅书》讲的萇弘设射狸首^⑥，《六韬》佚文讲的太公射丁侯^⑦，都是属于这类巫术。后世方士和这个门类有很大关系。

① 参看《中国方术考》，57-68页、232-298页。

② 参看《周礼·春官》的《大卜》、《卜师》、《龟人》、《蓍氏》、《占人》、《筮人》（孙诒让《周礼正义》，中华书局，1987年，1924-1968页）。

③ 参看梁玉绳《人表考》卷四：91、卷五：94，收入《史记汉书诸表订补十种》，中华书局，1982年，下册，634、703页。

④ 《隋书·经籍志·子部》五行类有史苏《龟经》和《沉思经》，中华书局本，第四册，1031页。

⑤ 《史记·龟策列传》，中华书局本，第十册，3223-3251页。

⑥ 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1364页。

⑦ 《太平御览》卷七三七引《六韬》，中华书局本，第三册，3267-3268页。

(五) 相术。也叫“形法”，包括相地形、相宅墓、相人、相六畜等。《汉志》把《山海经》归入此类^①。据刘秀（即刘歆）《上山海经表》，古人是把《山海经》视为《禹贡》一类古书^②。这类古书虽然也讲地理，但还兼有本草、博物、志怪等内容，与古代方士求仙访药有关，很多“海外奇谈”也正是他们广告的资本。

下面再讲一下“方技”。“方技”是与医药养生有关，包括：

(一) 医学。《汉志·方技略》分医书为“医经”、“经方”两类^③。“医经”是医学理论或带综合性的医书，而“经方”则是附属于“医经”的处方。古代方技也往往依托传说人物，如本草多附会神农（如《神农本草经》，来源是“神农尝百草”的传说），医术则盛称岐黄（如《素问》）。《方技略》所录医书，“医经”只有黄帝、扁鹊、白氏三家，“经方”也只有神农、黄帝、扁鹊之名^④。这里面，神农、黄帝当然是传说人物，白氏无可考，但扁鹊见于《史记·扁鹊仓公列传》，是战国名医^⑤。昔马非百先生尝曰：“春秋战国间，医之良者大抵在秦”，如史籍所见的医缓、医和、医珣、李醯、夏无且就都是秦国医生^⑥，但扁鹊本人是赵人，主要行医于齐、赵，是东方名医^⑦。他和医缓等人不同，不是官医，而带有“游方郎中”的色彩，因而是合格的“方士”。

(二) 服食。本来是养生术的一种，但古人却把吃饭、服药也弄成一门学问，当作却病延年甚至不老成仙的手段。特别是宋代以前，神仙家都是把服食金丹大药视为道要，所以它和方士的关

① 《汉书·艺文志·数术略》形法类，中华书局本，第六册，1774页。

② 袁珂《山海经校注》，上海古籍出版社，1980年，477页。

③④ 《汉书·艺文志·方技略》，中华书局本，第六册，1776-1777页。

⑤⑦ 《史记·扁鹊仓公列传》，中华书局本，第九册，2785-2820页。

⑥ 马非百《秦集史》，中华书局，1982年，上册，348、350页。

系特别大。早期丹经和作丹之人多不可考，但这类技术在战国时代应已出现^①。

(三) 行气导引。是以呼吸吐纳、俯仰屈伸来养神炼形。战国时代擅长行气之术，可考者有楚方士陵阳子明。明传“食六气之法”，有《陵阳子明经》，佚说见于《楚辞·远游》王逸注、《汉书·司马相如传》张揖注、《广雅·释天》、《庄子·逍遥游》李颐注等^②，《列仙传》有传，可参看^③。

(四) 房中。是以交接之术来养神炼形。《史记·扁鹊仓公列传》提到汉高后八年（前180年），淳于意曾从临淄人阳庆受“接阴阳禁书”（其诊病每曰“病得之饮酒且内”等，“内”即指房事）^④，《汉志·方技略》也著录有依托容成、务成子、尧、舜、汤、盘庚、天老、黄帝等人的房中书多种^⑤，这些房中书中当有不少是传自战国。

① 参看《中国方术考》，302-330页。

② 洪兴祖《楚辞补注》，中华书局，1983年，166页；《汉书·司马相如传》，中华书局本，第八册，2599页；王念孙《广雅疏证》，中华书局，1983年，282页；王先谦《庄子集解》，《诸子集成》本，3页。又参看《中国方术考》，346-353页。

③ 《列仙传》，卷下《陵阳子明传》，《丛书集成初编》3347号，中华书局，1985年，59页。案：《列仙传》一书是否为汉刘向撰，学者有争论。陈国符《道藏源流考》（中华书局，1963年）下册431页反对伪作说，疑书仍为向撰。余嘉锡《四库提要辨证》（中华书局，1980年）第三册，1202—1214页则认为是东汉人伪托。其实即使我们把此书定为东汉古书，书中所述人物，从体例讲，仍是东汉以前的人物。这和《神仙传》虽为晋人作，但书中人物不晚于东汉是一样的。

④ 《史记·扁鹊仓公列传》，中华书局本，第九册，2794-2817页。

⑤ 《汉书·艺文志·方技略》房中类，中华书局本，第六册，1778-1779页。

方技对古代思想的影响也很大，特别是对道家。道家最重养生，这点正好和方技相通。古代方士以上述技能为炼养功夫，目的是要成仙。神仙家虽与数术、方技都有关，但更主要还是靠方技，特别是其中的“药”^①。

另外，以“方术”打动人主，我们还应提到战国晚期来自“燕齐海上”的一批方士。这批方士，其中的齐方士主要与擅长“谈天”的齐阴阳家邹衍有关^②。邹衍的“五德终始”说是以阴阳五行讲帝王世系，乃后世改朝换代的重要依据；而“大小九州”说是类似《山海经》的地理大视野，则有利于一统天下后的巡狩封禅和海外寻仙^③。这一派同数术关系较密切。燕方士，主要有宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高、最后，他们所传是所谓“形解销化，依于鬼神之事”的“方仙道”（属于“尸解仙”及“致鬼神”一类事）^④，则同方技关系更密切。《封禅书》说“自威、宣、燕昭使人人海求蓬莱、方丈、瀛洲”^⑤，可见自战国中晚期以来，齐、燕两国均有人海求仙之事。凡此种种，皆后来秦始皇所热衷。

① 属于化学制剂的“药”，特别是“金丹黄白”一类“仙药”，在古代是“高科技”，宋代以前地位在行气、导引、房中之上。后者虽起源早，成本低，但只是在外丹术衰落后才重振旗鼓。

② 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1368-1369页。

③ 参看王梦鸥《邹衍遗说考》，台北：商务印书馆，1966年。

④ 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1368-1369页。

⑤ 同上，1369-1370页。

二、秦 代

秦始皇统一天下后，曾尽收天下之书，悉召艺能之士，设博士之官，请他们献策献药兴太平，但后来弄得很不愉快，一气之下竟有“焚书坑儒”之举，和他身边的两类“士”都闹翻了。

秦始皇所征用的“文学方术士”（或所谓“诸生”）^①，“文学”之“士”主要是带有较多“人文关怀”的儒家或其他学派的读书人，而“方术”之“士”则主要是以占星候气、寻仙访药求媚于上的方士。

秦始皇发脾气主要有两次，一次是在他称帝之后的第八年，即始皇三十三年（前 214 年）。齐博士淳于越议复封建，让他恼火，他下令把“不中用”之书烧掉。当时，他所定的“不中用”之书主要是六国史记和《诗》、《书》、百家语（类似清初的“违碍之书”），但不禁“医药卜筮种树之书”，气主要是冲儒生去的，不关方士，数术方技之书可以照旧流行^②。另一次是在他称帝之后的第十年，即始皇三十五年（前 212 年）。因为方士求仙访药，事终不验，最后连人都跑掉了，他火发得更大，把“诸生在咸阳者”审查一通，活埋了“四百六十余人”，其中大概既有诵法孔子的儒生，也有妖言惑众的方士。方士的倒霉是在儒生之后^③。

① 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，258 页。

② 同上，254-255 页。

③ 同上，258 页。

始皇所蓄方士，大抵还是以燕齐方士为多，例如秦并天下，始皇改正朔，易服色，推终始五德之传，《始皇本纪》未说是谁的主意，但《封禅书》说“自齐威、宣之时，骀子之徒，论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之”^①，可见是听取齐方士的建议，所据即邹衍之说。后来始皇派人入海求仙，一定要找海上三神山（即上节提到的蓬莱等三山），要找羡门一类仙人（盖当时羡门已死，传已得仙），也往往是因袭故事，还是从燕齐一带物色人选^②。

秦传方术，也有数术和方技两个方面，例如卢生曾提到始皇身边有“候气者至三百人”，应当就是以数术见长。这些人据说都是“良士”，但往往很滑头，“畏忌讳谏，不敢端言其过”^③，受重视的程度较低，担的风险也小，今无可考。秦代方士，风头出得比较大，主要都是寻仙访药者。这些人最能投始皇所好，本来很得意，然“秦法，不得兼方，不验辄死”^④，下场很惨。他们所长则是方技。

秦代方士数量很大，但史籍可考者相当有限，比较著名的大概只有《史记》、《列仙传》和《神仙传》等书提到的八个人：

(1) 徐市。齐人。一名徐福。是最早自告奋勇入海求仙的方士。始皇二十八年（前 219 年），东行郡县，登琅琊台，市等上书言海上有三神山，请入海求仙，始皇遣之^⑤。市入海还，伪称尝见海中大神，求延年益寿药，大神责以礼薄，不予，乃更求男女三

① 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1368 页。

② 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1369-1370 页。

③④ 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，258 页。

⑤ 同上，244-247 页。

千人，资之五谷种，携百工而行，然船至海上，受风阻，终不得至^①。三十五年（前 212 年），市费金巨万不得药，令始皇十分恼火^②，三十七年（前 210 年），仍无所得，恐遣，乃诈曰“蓬莱药可得，然常为大鲸鱼所苦，故不得至，愿请善射与俱，见则以连弩射之”^③，大概一直骗始皇到死。

(2) 茅濛。字初成，咸阳人^④。始皇三十一年（前 216 年），更名腊日为“嘉平”，以应谣谶^⑤。据《始皇本纪》集解引《太原（元）真人茅盈内纪》“始皇三十一年九月庚子，盈曾祖父濛，乃于华山之中，乘云驾龙，白日升天。先是其邑谣歌曰：‘神仙得者茅初成，驾龙上升入泰清，时下玄洲戏赤城，继世而往在我盈，帝若学之腊嘉平。’始皇闻谣歌而问其故，父老具对此仙人之谣歌，劝帝求长生之术，于是始皇欣然，乃有寻仙之志，因改腊曰‘嘉平’”^⑥。始皇改腊曰“嘉平”传说即因茅濛得仙。

(3) 卢生。燕人，名敖。是第二批求仙者。始皇三十二年（前 215 年），之碣石，使卢生求羡门、高誓。上巡北边，从上郡人，卢生使人海还，以鬼神事，奏录图书，曰“亡秦者胡也”，始皇乃使将军蒙恬发兵击胡^⑦。三十五年（前 212 年），敖无所得，借口有鬼物为妨，劝始皇微行避鬼，谓恶鬼避，真人乃至。故始

① 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1369-1370 页；《史记·淮南衡山列传》，中华书局本，第十册，3086 页。

② 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，258 页。

③ 同上，263 页。

④ 《神仙传》卷五《茅君传》，《四库全书》，上海古籍出版社 1987 年，1059 册，280-282 页。

⑤⑥ 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，251 页。

⑦ 同上，251-252 页。

皇自称“真人”，匿其所在。不久，卢生与侯生谋，亡去^①。《始皇本纪》于卢生之亡，未言所之，但《淮南子·道应》却续写其事，谓卢生既亡，尝游北海，至蒙谷之上，见“一士”，谈吐不凡，最后举臂竦身入云中^②。因为文中称此“士”为“若士”（犹言这位士），《神仙传》遂以“若士”为名，为之立传^③。这其实是误读。

(4) 韩终。可能是韩人，“终”一作“众”。是第三批求仙访药者。始皇三十二年（前215年），使韩终、侯公（即侯生）、石生求仙人和不死之药^④。三十五年（前212年），韩终去不报，始皇恨之^⑤。《抱朴子·仙药》说“韩终服菖蒲十三年，身生毛，日视书数万言，皆诵之，冬袒不寒”^⑥，是传言明服食者。又梁元帝《洞林序》还提到韩终传六壬术^⑦。

(5) 侯生。一作“侯公”。《说苑·反质》称为“韩客侯生”，以侯生为韩人^⑧。始皇三十二年（前215年），与韩终、石生同受命求仙人和不死之药^⑨。三十五年（前212年），韩终亡后，惧见罪，与卢生谋，亡去^⑩。《反质》于侯生之亡亦有续写，谓侯生旋

① 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，257-258页。

② 刘文典《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年，上册，406-410页。

③ 《神仙传》卷一《若士传》，《四库全书》本，1059册，258-259页。

④ 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，252页。

⑤ 同上，258页。

⑥ 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局，1985年，208页。

⑦ 梁元帝《洞林序》，见《梁元帝集》，《汉魏六朝百三名家集》本，66页背。

⑧ 向宗鲁《说苑校证》，中华书局1987年，517-518页。

⑨ 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，251页。

⑩ 同上，258页。

即复归，为始皇陈秦亡之征，始皇悔不早听其言，遂释不诛云^①。

(6) 石生。始皇三十二年（前215年）与韩终、侯生同受命求仙人和不死之药^②。

(7) 安期生。齐人。《史记·田儋列传》太史公赞说“蒯通者，善为长短说，论战国之权变，为八十一首。通善齐人安期生，安期生尝干项羽，项羽不能善其笑。已而项羽欲封此两人，两人终不肯受，亡去”^③，《乐毅列传》讲黄老之学的传授，也提到“河上丈人教安期生，安期生教毛翁公”等等^④，是安期生为秦汉之际人，通长短术和黄老学。安期生在汉代非常有名。如《史记·封禅书》记李少君进祠灶之术，自称“臣尝游海上，见安期生，安期生食巨枣，大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人，不合则隐”^⑤。但《史记》没有提到安期生遇始皇。安期生遇始皇只见于《列仙传》卷上，传文说安期生是“琅玕阜乡人也，卖药于东海边，时人皆言千岁翁。秦始皇东游，请见，与语三日三夜，赐金璧度数百万，出于阜乡亭，皆置去，留书，以赤玉舄一双为报，曰‘后数年求我于蓬莱’。始皇即遣使者徐市、卢生等数百人入海，未至蓬莱山，辄逢风波而还，立祠阜乡亭海边十数处云”^⑥，反以安期生遇始皇在徐市入海之前。

(8) 黄公。东海人，《西京杂记·筮术制蛇御虎》：“余所知有鞠道龙，善为幻术，向余说古时事。有东海人黄公，少时为术，

① 向宗鲁《说苑校证》，中华书局1987年，517-518页。

② 《史记·秦始皇本纪》，中华书局本，第一册，251页。

③ 《史记·田儋列传》，中华书局本，第八册，2649页。

④ 《史记·乐毅列传》，中华书局本，第七册，2436页。

⑤ 《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1385页。

⑥ 《列仙传》卷上《安期先生传》，《丛书集成初编》本，25页。

能制御虎蛇，佩赤金刀，以绉缙束发，立兴云雾，坐成山河。及衰老，气力羸急，饮酒过度，不能复行其术。秦末，有白虎见于东海，黄公乃以赤刀往厌之。术既不行，遂为虎所杀。三辅人俗用以为戏，汉帝亦取以为角抵之戏焉。^①”传说是秦时明幻化、厌劾之术者。

三、西汉时期

西汉时期的方士以武帝时期为最活跃，很多方面都类似秦始皇，甚至超过秦始皇，这是划分前后的一条线。武帝之前和武帝以来，思想背景不同，表现形式也不同：武帝以前盛行黄老，方术和黄老是密切结合在一起；武帝以来盛行儒术，方术也与儒术相互渗透。下按方术的门类试做概括介绍：

（一）天文历算。历来是由官方典守，但这一时期也有不少方士参加。如据《史记·历书》和《汉书·律历志》，汉初定历是一件大事。高、惠、吕后时代，天下初定，还是袭秦正朔服色，用颛顼历。文帝时，鲁人公孙臣、北平侯张苍（张苍尝学律历）和赵人新垣平（以望气幸）屡议正历服色事，终不能定。武帝议造太初历，参加者有大中大夫公孙卿、壶遂，太史令司马迁，侍郎尊，大典星射姓，治历邓平，长乐司马可，酒泉候宜君，以及民间治

^① 向新阳、刘克庄《西京杂记校注》，上海古籍出版社，1991年，115页。

历者唐都和落下闳，凡二十余人^①。这些人中，唐都和落下闳就是从民间招来的方士。他们名气很大，《历书》说“至今上即位，招致方士唐都，分其天部；而巴落下闳运算转历，然后日辰之度与夏正同”^②，《太史公自序》也说“太史公学天官于唐都”^③。

(二) 占星候气。《史记·天官书》说“夫自汉之为天数者，星则唐都，气则王朔，占岁则魏鲜”^④，王朔之占见《史记》的《孝武本纪》和《李将军列传》^⑤，魏鲜有《集腊明正月旦决八风》，见《史记·天官书》^⑥。

(三) 式法选择。《史记·日者列传》是讲这类学问，传中录有司马季主和宋忠、贾谊的问对，颇类小说家言。司马季主，楚人，“游学长安，通《易经》，术黄帝、老子，博闻远见”，是文帝时候的一位日者。此外，褚先生还提到汉武帝时，曾聚会占家决娶妇择日，有五行家、堪舆家、建除家、丛辰家、历家、天人家、太一家等七家，这些也都属于日者的门派^⑦。汉代人迷信这类数术，王莽是个典型，如他临死前让“天文郎按拭于前，日时加某，莽旋席随斗柄而坐，曰：‘天生德于予，汉兵其如予何！’”^⑧就是用式法，按斗向来避兵。

① 《史记·历书》，中华书局本，第四册，1260页；《汉书·律历志》，中华书局本，第四册，974-976页。

② 《史记·历书》，中华书局本，第四册，1260页。

③ 《史记·太史公自序》，中华书局本，第十册，3288页。

④ 《史记·天官书》，中华书局本，第四册，1349页。

⑤ 《史记·孝武本纪》，中华书局本，第二册，467页；《史记·李将军列传》，中华书局本，第九册，2873页。

⑥ 《史记·天官书》，中华书局本，第四册，1340页。

⑦ 《史记·日者列传》，中华书局本，第十册，3215-3222页。

⑧ 《汉书·王莽传》，中华书局本，第十二册，4190页。

(四) 风角五音。风角五音与候气有关，如上述魏鲜《集腊明正月旦决八风》就与风角有关。魏鲜是汉初人，比他晚，著名的风角家是翼奉（宣帝时）和京房（元帝时）^①。他们都是方士化的儒生，对后世风角家影响很大，《隋志·子部》五行类有翼奉的《风角杂占五音图》（梁有，隋亦有）、《风角要候》和《风角鸟情》，京房的《风角五音占》（梁有）、《风角杂占五音图》（梁有）和《风角要占》^②。

(五) 龟卜筮占。《史记·龟策列传》谓高、惠、文、景时期，卜筮是因袭秦制，虽父子畴官，世代相传，然精微深妙，多所遗失，至武帝时才大加提倡，重新恢复。当时因为卜筮很吃香，“如丘子明之属，富溢贵宠，倾于朝廷。至以卜筮射蛊道，巫蛊时或颇中。素有眦睚不快，因公行诛，恣意所伤，以破族灭门者，不可胜数。百僚荡恐，皆曰龟策能言。后事觉奸穷，亦诛三族”^③，传文提到的丘子明就是一位年代较早的卜筮家。西汉卜筮，卜法传授，情况不明，筮法有数术易与儒门易两种。儒门易的授受源流，可参看《经典释林序录》^④，数术易则有《汉志·数术略》著龟类收入的《於陵钦易吉凶》、《任良易旗》、《易卦》一类书^⑤。但这两类易书也有交叉。比如汉儒传易有出于田王孙的施、孟、梁丘一派，其中的“孟”即孟喜。他传焦延寿和京房，专以卦气、象数说易，就很明显地带有数术家的色彩，特别是

① 《汉书·翼奉传》、《京房传》，中华书局本，第十册，3160-3178页。

② 《隋书·经籍志》，中华书局本，第四册，1027页。

③ 《史记·龟策列传》，中华书局本，第十册，3224页。

④ 吴承仕《经典释文序录疏证》，中华书局，1984年，25-50页。

⑤ 《汉书·艺文志》，中华书局本，第六册，1770-1771页。

《京氏易》对后世影响尤大^①。《汉志》著录的《任良易旗》，任良便是京房的弟子^②。

(六) 占梦、厌劾、祠禳等术。汉武帝时有巫蛊之祸^③，并遍设淫祠^④。巫蛊即属于厌劾之术，而淫祠则属于祠禳，都说明此类方术很流行。

(七) 医术。西汉民间名医有汉文帝时的淳于意。意为临淄人，因为作齐太仓长，号“太仓公”。他尝从同郡元里公乘阳庆受黄帝、扁鹊之脉书、五色诊、奇咳术、揆度阴阳外变、药论、石神、接阴阳禁书，以长于方技为汉文帝召问^⑤。

(八) 服食。西汉时期，因帝王提倡，寻仙访药仍是热门。《史记·封禅书》讲寻仙访药，主要提到五个人：赵人新垣平，齐人李少君、少翁、栾大和公孙卿。他们当中，只有新垣平事文帝（以望气幸，后被杀），其他四人都是事武帝。武帝元光二年（前133年），李少君以祠灶、谷道、却老方见上，曰“祠灶则致物，致物则丹沙可化为黄金，黄金成以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也”，出名最早。他病死后，武帝以为尸解，使宽舒受其遗方，有一大堆追随者。比少君晚一点，是少翁和栾大，也曾红极一时，贵震天下。二人同师。元狩四年（前119年），少翁以鬼神方见上，拜文成将军，

① 《汉书·京房传》、《儒林传》中的施雠、孟喜、梁丘贺和京房传，中华书局本，第十册，3160-3167页；第十一册，3598-3602页。

② 《汉书·京房传》，中华书局本，第十册，3165、3167页。

③ 《汉书·江充传》、《武五子传》、《公孙贺传》，中华书局本，第七册，2175-2179页；第九册，2741-2749、2877-2879页。

④ 见《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1384-1404页。

⑤ 《史记·扁鹊仓公列传》，中华书局本，第九册，2794-2817页。

旋谋败被诛。元鼎四年（前 113 年），栾大自吹尝遇安期、羨门于海上，其师有方，许愿说“黄金可成，而河决可塞，不死之药可得，仙人可致也”，拜五利将军，一年后亦以方尽被诛。公孙卿用事较长，是从元鼎四年（前 113 年）到武帝死（前 87 年）。他是以黄帝书说上（传言受之申公，申公受之安期生），以大人迹候神，亦无效^①。这是秦始皇之后又一次大规模的寻仙访药，当时献方、入海者数以万计，大抵仍是来自燕齐海上。与寻仙访药有关，中国古代的炼丹术至此乃大盛。当时有两个人物很重要，一个是刚才提到的李少君，另一个是约略与之同时的淮南王刘安。少君的祠灶方很明显是黄白术（作假金假银）。《神仙传》谓少君字云翼，是齐临淄人，尝从安期生受神丹炉火飞雪之方，并以六甲左右灵飞术传东郭延，以神丹飞玄方授蓟子训^②。他当然不会活到东郭延、蓟子训的时候（东汉末），也未必见过安期生，但神仙家愿意借他的名声，至少说明他对炼丹术的影响很大。刘安作《淮南书》，中篇八卷是讲神仙黄白之术，汉宣帝时，刘向得其书，号称《枕中鸿宝苑秘书》，虽作金不成，但对炼丹术的影响也很大^③。《抱朴子·遐览》有《鸿宝经》一卷^④，就是这本书。此外，讲炼丹史的人还提到《汉志·方技略》神仙类有《泰壹杂子黄冶》，桓谭《新论》有史子心为傅太后作金，《列仙传》有任光、主柱、赤斧服丹，也都是属于这一时期^⑤。

① 见《史记·封禅书》，中华书局本，第四册，1384-1404页。

② 《神仙传》卷六《李少君传》，《四库全书》本，1059册285-287页。

③ 《汉书·淮南王传》，中华书局本，第七册，2145页；《汉书·刘向传》，中华书局本，第七册，1928-1929页。

④ 《抱朴子内篇校释》，334页。

⑤ 《道藏源流考》，下册，371-375页。

(九) 行气导引。在西汉的政治人物中，张良和方术的关系最密切，他不但从黄石公受《太公兵法》，还因体弱多病，行辟谷导引，最后从政治上引退，也是说“愿弃人间事，欲从赤松子游耳”^①，完全是一派神仙家言。

(十) 房中。西汉流传的房中书，除去出土发现^②，史籍著录只有阳庆授淳于意的房中书和《汉志·方技略》的房中八家^③。这些书，如《容成阴道》、《务成子阴道》、《尧舜阴道》、《汤、盘庚阴道》、《天老杂子阴道》、《黄帝三王养生方》，大抵都是依托传说人物。当时的房中家只有《列仙传》提到的女几和《神仙传》、《子都经》佚文提到的巫炎^④。《列仙传》说女几为陈市上沽酒妇人，遇仙人，授以素书五卷，赞语曰“玄素有要，近取诸身；彭聃得之，五卷以陈”以所授为玄女、素女、彭祖之术。《神仙传》说巫炎字子都，北海人，汉武帝曾问术于子都。《子都经》佚文说子都受术于陵阳子明。容成、玄女、素女、彭祖和子都的房中书都是东汉和魏晋时期很流行的房中书。

西汉时期的方术传授和儒、道两家都有关。汉初盛行黄老，“黄”是黄帝书，“老”是《老子》^⑤。方术书依托黄帝君臣，在

① 《史记·留侯世家》，中华书局本，第六册，2034—2049页。赤松子，见《列仙传》卷上（《丛书集成初编》本，3347号，1页），是西汉很有名的神仙。

② 参看《中国方术考》，382—433页。

③ 《汉书·艺文志·方技略》房中类，中华书局本，第六册，1778页。

④ 《列仙传》卷下《女几传》，《丛书集成初编》本，58页；《神仙传》卷八《巫炎传》，《四库全书》本，1059册，299页；《子都经》佚文，见《中国方术考》，512—514页。

⑤ 参看李零《说“黄老”》，《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社，1994年，142—157页。

战国时期就已出现，两汉时期仍是传统，这点比较清楚。现在值得注意的是，“老”与方术关系也很大。例如汉初传黄老之术，有河上丈人传安期生，安期生传毛翕公，毛翕公传乐瑕公，乐瑕公传乐臣公，乐臣公传盖公的一系^①。《老子河上公章句》和张陵《老子想尔注》皆以方技甚至房中解老^②，常常被人视为荒诞。但现在从出土马王堆房中书看，用《老子》书中的词语作房中术语，其实早在汉初就如此^③。汉代以儒术和方术杂糅，主要是武帝以来的风气。儒术方术化，外部原因是方术和道家的影响太大，内部原因是儒籍当中本来也有一些“亲缘”成分：如《书·洪范》讲五行，《春秋》讲灾异，《易》则与卜筮有关。例如《汉书》介绍汉儒推阴阳灾异，其代表人物“孝武时有董仲舒、夏侯始昌，昭、宣则眭孟、夏侯胜，元、成则京房、翼奉、刘向、谷永，哀、平则李寻、田终术”。这些人“假设经谊，依托象类，或不免乎‘亿则屡中’”，不仅作风与方士相似，下场也相同，往往是下吏囚执，诛戮流放^④。哀、平之后，讖纬风行，就是来自这样的流派。

此外，与东汉道教有很大关系，还有两个西汉方士也值得一提：

① 《史记·乐毅列传》，中华书局本，第七册，2436页。

② 参看王卡点校《老子道德经河上公章句》的《成象》、《俭欲》、《玄符》、《谦德》，中华书局，1993年，21-22、181、212、238页；饶宗颐《老子想尔注校证》，9、11、13、36、46页。

③ 如以“媾”、“赤子”指男阴，“玄门”指女阴（阴门），参看《中国方术考》，407-421页。

④ 《汉书》各本传及《翟方进传》，中华书局本，第七册，1929-1966页；第八册，2495页；第十册，3153-3195页；第十一册，3443-3473、3601-3602页。

(1) 茅盈。见《神仙传》卷五《茅君传》^①。盈字申叔，咸阳人，传即始皇所闻谣歌中“继世而往在我盈”的“盈”，是茅濂曾孙，号“太元真人”。盈有弟二人，一名固，字季伟；一名忠，字思和。他们三位也合称“三茅君”，即后世道教茅山派的祖师^②。其活动时间大约在汉初。

(2) 甘忠可。见《汉书·李寻传》^③。忠可齐人，成帝时诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，言汉运已终，当更受命，授贺良、丁广世、郭昌，为刘向奏劾，下狱死。哀帝时，贺良等由解光、李寻支持，用忠可说变政，坐左道伏诛。这事对东汉太平道也有一定影响。

四、东汉时期

东汉时期的方术传授似乎有一种分化，当时明晓天文历算和各种占卜的人往往都是眭孟、夏侯、京房、翼奉一类儒者的流裔。他们既明经艺，又通方术，驰骋穿凿，迎合帝王，带有较多的官方色彩。特别是哀、平之后，图讖蔚兴，土葬矫用符命，光武尤信讖言，对儒者的方士化更是推波助澜。虽有识者忿其妖妄，但毕竟无助于风气的改变^④。如《后汉书·方术列传》放在前面讲的二十三人（称为“推变尤长，可以弘补时事”者），以

^① 《神仙传》卷五《茅君传》，《四库全书》本，1059册，280-282页。

^② 参看《道藏源流考》上册，9-11页。

^③ 《汉书·李寻传》，中华书局本，第十册，3179-3194页。

^④ 《后汉书·方术列传》，中华书局本，第十册，2703-2706页。

及别自为传的其他一些儒者，很多便是属于这一类^①。还有一类是流散民间的神仙家，他们虽然也习数术，但更热衷的还是针药、服食、行气、导引、房中和符策、幻化、厌劾等术，主要以方技见长。如《方术列传》放在后面讲的二十一人（称为“异术之士”），以及《神仙传》和《博物志》卷五等书所载，很多便是属于后一类^②。下依方术门类，略做描述：

（一）天文历算。以张衡最有名。衡字平子，南阳西鄂人，《方术列传》称为“阴阳之宗”^③。其本传说衡善机巧，尤精天文、阴阳、历算，好扬雄《太玄》，以善术被征，于安帝和顺帝时两任太史令，发明浑天仪、候风地动仪，著《灵宪》、《筭罔论》等书，有“数术穷天地，制作侔造化”的美誉（崔瑗语）。他敢反潮流，斥图讖为虚妄，也很有勇气^④。

（二）图讖及风角占候等术^⑤。以郎顛最有名。顛字雅光，北海安丘人，《方术列传》称为“咎征最密”^⑥。其本传说顛传父

① 《后汉书》的《苏竟传》、《杨厚传》、《郎顛传》、《襄楷传》、《张衡传》、《方术列传》，中华书局本，第四册，1041—1085页；第七册，1897—1941页；第十册，2707—2740页。

② 《神仙传》，《四库全书》本，1059册，253—311页；范宁《博物志校证》，中华书局，1980年，61—65页。

③ 《后汉书·方术列传》，中华书局本，第十册，2706页。

④ 《后汉书·张衡传》，中华书局本，第七册，1897—1941页。

⑤ 《后汉书·方术列传》，中华书局本，第十册，2703页。书中所说“至乃《河》《洛》之文，龟龙之图，箕子之术，师旷之书，纬候之部，铃决之符”，主要指图讖；而“风角、遁甲、七政、元气、六日七分、逢占、日者、挺专、须臾、孤虚之术，及望云省气，推处妖祥”则多与式法选择、风角五音等术有关。

⑥ 同上，2706页。

学（父郎宗，善《京氏易》、风角、星算、六日七分、望气占候等术），兼明经典，昼研精义，夜占象度，阳嘉二年（133年）以公车征，为上陈说灾异，事多验^①。又苏竟、杨厚、襄楷及《方术列传》的前二十三人也多半是属于这一类（但王乔之术为幻术，郭玉、华佗之术为医术，是例外）^②。

（三）数术易。东汉儒者往往习《京氏易》，如上述善图讖、风角占候之术的那批人，其中郎顛、折像、樊英、唐檀等人就是如此。还有当时许多有名的易家，如郑玄、荀爽、虞翻等，也在不同程度上受到《京氏易》的影响，往往都是以象数解《易》^③。

（四）医术。主要有《方术列传》提到的郭玉和华佗。郭玉，广汉雒人，师事程高，高受术涪翁。涪翁精医术，有《针经》、《诊脉法》传世。玉于和帝时为太医丞，治病多有效验^④。华佗（一名旉）精方药，明养性之术，尝以麻沸散作麻醉剂为病人动腹部手术，多绝技。曹操闻而召佗，常在左右。佗有弟子吴普、樊阿，尝以五禽戏授普，传之后世。后得罪操，被杀^⑤。另外《神仙传》有壶公、董奉，则是带有神秘色彩的擅长医术者^⑥。壶公，相传是费长房所遇仙人，尝悬壶市上，卖药治病，有《壶

① 《后汉书·郎顛传》，中华书局本，第四册，1053-1075页。

② 《后汉书》的《苏竟传》、《杨厚传》、《襄楷传》和《方术列传》，中华书局本，第四册，1041-1050、1075-1085页，第十册，2707-2740页。

③ 朱伯崑《易学哲学史》，北京大学出版社，1986年，上册，188-212页。

④ 《后汉书·方术列传》，中华书局本，第十册，2735页。

⑤ 同上，2736-2740页。

⑥ 《神仙传》卷九《壶公传》，卷十《董奉传》，《四库全书》本，1059册，302-304、307-308页。

公符》传世。后世称行医为“悬壶”即源于此。董奉，字君异，侯官人，精医术，为人治病，不取钱物，使重病愈者栽杏五株，轻者一株，数年之间，竟得十万余株，后世以“杏林望重”、“誉满杏林”称医术高明，亦源于此。

(五) 服食。东汉时期，类似秦始皇或汉武帝那样大规模的人海寻仙已无人仿效，只有东汉灭亡后十年，即吴黄龙二年(230年)孙权曾派人浮海求夷洲及亶洲(今台湾)，是其流风余韵^①。但这一时期炼丹服丹仍非常时髦。东汉炼丹有几个主要流派，一个派别是张陵的派别。张陵(字辅汉，沛国丰县人)得《黄帝九鼎丹经》，授弟子王长、赵升^②。一个派别是马鸣生的派别。马鸣生(齐国临淄人，本姓和，字君贤)得《太清神丹经》三卷，授弟子阴长生(新野人，汉阴皇后之属)^③。一个派别是左慈的派别。左慈得《黄帝九鼎神丹经》一卷(即张陵所传)、《太清丹经》三卷(即马鸣生所传)、《金液丹经》一卷，授弟子葛玄(字孝先，丹阳人)，后来葛玄授郑隐，郑隐授葛洪^④。一个派别是魏伯阳的派别。伯阳(吴人)作《周易参同契》三卷，假《易》爻象论作丹之意^⑤。此外，李八百(百)(蜀人)以《丹经》一卷授唐公昉(汉中入)^⑥。帛和(字仲理)得《太清中

① 《三国志·吴主传》，中华书局，1959年，第五册，1136页。

② 《神仙传》卷五《张道陵传》，《四库全书》本，1059册，282-283页。

③ 《神仙传》卷五《马鸣生传》、《阴长生传》，同上，278-280页。

④ 《神仙传》卷八《左慈传》，同上，296-298页；《后汉书·方术列传》左慈传，中华书局本，第十册，2747-2748页；《抱朴子·金丹》，《抱朴子内篇校释》，71页。

⑤ 《神仙传》卷二《魏伯阳传》，同上，265页。

⑥ 《神仙传》卷三《李八百传》，同上，268页。

经》、《神丹方》^①，介象（字元则，会稽人）得《还丹经》一首^②，程伟妻按淮南王《枕中鸿宝苑秘书》作金（亦不成）^③，蒯子训传所谓李少君《神丹飞玄方》^④，也都是当时的炼丹家^⑤。

（六）行气。有一个比较重要的派别是蒯子训、刘京、王真和郗俭的派别。蒯子训与李少君同邑，自称尝从李少君受胎息胎食住年止白之法^⑥。刘京（字太玄，南阳人）师事蒯子训，子训授京《五帝灵飞十二事》、《神仙十洲真形》诸秘要，京以服玉泉法授皇甫隆，玉泉者，口中液，属于胎食之法^⑦。王真尝从《仙经》杂言得采薪歌诀（相传是周宣王时郊间采薪人所作），曰“巾金巾，入天门，呼长精，噙玄泉，鸣天鼓，养泥丸”。“巾金巾”指以行气驻颜，令皮肤光泽；“入天门”指吸气入口；“呼长精”指呼气转精；“噙玄泉”指漱咽唾液（即上“服玉泉”）；“鸣天鼓”指朝起叩齿；“养泥丸”指炼形补脑。其术属于胎息胎食之法。真亦师事蒯子训^⑧。郗俭善辟谷行气，能含枣不食达五至十年，闭气不息达百日半年^⑨。

① 《神仙传》卷七《帛和传》，同上，292页。

② 《神仙传》卷九《介象传》，同上，305-306页。

③ 《神仙传》卷七《程伟妻传》，同上，293页。

④ 《神仙传》卷六《李少君传》，同上，285-287页。

⑤ 参看《道藏源流考》，下册，375-386页。

⑥ 《神仙传》卷七《蒯子训传》，《四库全书》本，1059册，293-295页；《后汉书·方术列传》蒯子训传，中华书局本，第十册，2745-2746页。

⑦ 《神仙传》卷七《刘京传》，同上，291-292页。

⑧ 《神仙传》卷六《王真传》，同上，287-288页；《后汉书·方术列传》王真传，中华书局本，第十册，2750-2751页。

⑨ 《神仙传》卷六《王真传》附，《四库全书》本，1059册，287-288页；《后汉书·方术列传》郗孟节传，中华书局本，第十册，2750-2751页。

(七) 导引。上面提到华佗以五禽戏授弟子吴普，是后世很有名的导引术^①。另外，《神仙传》说栾巴著书百章，发明道要，谓“士大夫学道者多矣，然所谓八段锦、六字气，特导引吐纳而已，不知气血寓于身而不可扰，贵于自然流通”^②，其所谓“八段锦”亦导引术名。后人以为“八段锦”是宋以来才有，其实更早是见于此书。

(八) 房中。东汉时期，房中术极为发达，后世道教经典有所谓“七经之道”，“七经”指“玄、素、黄帝、容成、彭铿、巫咸（炎）、陈敖”之房中书，就是东汉魏晋所流行^③。这里面除黄帝之书不详所指（也可能与《天老杂子阴道》有关）^④，其他几种即《遐览》著录的《玄女经》、《素女经》、《容成经》、《彭祖经》、《子都经》、《陈敖经》^⑤。另外《遐览》在《子都经》和《容成经》之间还列有《张虚经》和《天门子经》^⑥，《老子想尔注》除黄帝、玄女、容成的房中书，还提到龚子的房中书^⑦，也都是这一时期所流行。这些房中书有不少是依托传说人物，如玄、素、黄帝、容成、彭祖，即使子都也是属于西汉时期，但陈

① 《后汉书·方术列传》华佗传，中华书局本，第十册，2739-2740页。案：五禽戏只是禽戏的一种。据曹丕《典论》“军祭酒弘农董芬学甘始鸱视狼顾，呼吸吐纳，为之过差，气闭不通，良久乃苏”（《博物志校证》65页引），似甘始亦传禽戏。

② 《神仙传》卷五《栾巴传》，《四库全书》本，1059册，282-283页。

③ 参看《道藏源流考》，下册，369页。

④ 张衡《同声歌》有“天老教轩辕”之语。

⑤ 《抱朴子内篇校释》，333页。

⑥ 同上，333页。

⑦ 《老子想尔注校证》，11、36页。

敖、张虚、天门子和龚子大概是这一时期的人物。东汉时期传房中术，有三个派别很值得注意，一个派别是传容成之术，包括甘始、左慈、冷寿光、东郭延年、封君达^①。这五个人，甘始“依容成、玄、素之法，更演益之，为一卷”^②，有书传世，惜已无存。左慈，曹丕《典论》说“慈修房中之术”，有“寺人严峻就左慈学补导之术，阉竖真无事于斯，而逐声若此”^③。封君达号“青牛道士”，《博物志》卷五提到封君达教皇甫隆“慎房室，〔春夏〕施泻，秋冬闭藏”^④，《医心方》卷二八《养阳》引《玉房秘诀》亦引有“青牛道士”的御女之说^⑤。另一个派别是传彭祖之术，如《神仙传》卷一有《彭祖》、《白石生》、《黄山君》三传，三人皆治地仙，重交接之道，是相关的一组^⑥。读《彭祖传》，我们可知殷王遣采女问道彭祖，彭祖大讲交接之道，是因为他主张“人道当食甘旨，服轻丽，通阴阳，处官秩”，觉得登仙虽好，然“去人情，离荣乐”。他认为帝王贪图享乐，不宜饵丹仙举，劝殷王最好还是效青精先生作地仙，在人间享福。这对理解《医心方》卷二八的《彭祖经》佚文是重要的背景介绍^⑦。《黄山君传》更说明今《彭祖经》是黄山君所作。还有一个派别是传玉子

① 《神仙传》卷七、八、十本传，《四库全书》本，1059册，291、296-298、311页；《后汉书·方术列传》本传，中华书局本，第十册，2740、2747、2750页；又《博物志校证》卷五，61-65页。

② 《神仙传》卷十《甘始传》，《四库全书》本，1059册，311页。

③ 《博物志校证》卷五，65页。

④ 同上，62页。

⑤ 参看《中国方术考》，514页。

⑥ 《神仙传》卷一各本传，《四库全书》本，1059册，259-262页。

⑦ 参看《中国方术考》，509-512页。

之道，包括玉子、天门子、北极子、绝洞子等人，见于《神仙传》卷四^①。玉子，姓张名震，南郡人，师事长桑子（与扁鹊师长桑君名近），受其众术，造一家之法。其术以“务魁”（似属符水治病）为主，而精于五行之意，弟子往往传房中术，疑即上《张虚经》的“张虚”（“虚”、“震”字形相近，容易混淆）。天门子，姓王名纲，即上《天门子经》的“天门子”。传文摘其书，是以木、金喻男女，青龙、白虎、朱雀、玄武喻交接，述其和济之道^②。北极子，姓阴名恒，传文摘其书，有“以人治人”、“死人生出”之说，亦属交接之道^③。绝洞子，姓李名修，著书四十篇，名曰《道源》，传文摘其书，有“阴能蔽阳”、“临深履危，御奔乘驾”之说，则合于《素女经》佚文。^④另外同卷还有太阳子，是玉子的亲友和弟子；太阳女，是绝洞子的弟子；太阴女，是太阴子的弟子；以及治玉子之术的太玄女^⑤。他们也属于同一流派。其中太阴女问道太阳子，太阳子所说“彼行白虎螭蛇，我行青龙玄武”，以及“南三北五，东七西七（后一“七”字应是“九”字之误），中一”，对照张陵《黄书》所谓“开命门，抱真

① 《神仙传》卷四各本传，《四库全书》本，1059册，275-276页。

② 木为阳，金为阴；火为阳，水为阴。《素女经》佚文有以水、火喻男女之说，与此类似。参看《中国方术考》501页所辑佚文。同样青龙为阳，白虎为阴；朱雀为阳，玄武为阴，是类似的比拟。

③ 《玉房秘诀》“既以斯病，亦以斯愈，解醒以酒，足为喻也”，《玄女经》“八浅二深，死往生返”，《洞玄子》“女当津液流溢，男即须退，不可死还，必须生还。如死出，大损于男”是类似说法。参看《中国方术考》，515、508、522页所辑佚文。

④ 《素女经》佚文“御女当如朽索御奔马，如临深坑下有刃，恐堕其中”是类似说法。参看《中国方术考》，501页所辑佚文。

⑤ 《神仙传》卷四各本传，《四库全书》本，1059册，276-277页。

人，婴儿回，龙虎戏”、“三五七九，天罗地网，士女溜漫”^①，可知是类似之术。所谓“龙虎”、“三五七九”，是以阴阳喻男女，五行喻交接。此外，《神仙传》还提到刘京以云母九子丸及交接之道教皇甫隆^②。

（九）幻化。东汉方士的幻术种类很多，如变易形貌、分形隐身、坐在立亡、坐致行厨、兴云作雾、呼风唤雨等等。如《神仙传》卷四有墨子等十五人，都是传“五行之道”，其中既包括上面提到的玉子一派的房中家，也包括以幻术见长的刘政、孙博、班孟、太玄女、南极子、黄卢子等人^③。他们的“五行之道”源出《墨子五行记》，故次于墨子之下。墨子本来是春秋战国之际的思想家，但在东汉和魏晋的神仙家中倍受重视，被描写成一位隐遁山林的“地仙”，一直活到汉武帝时。传文讲墨子，除墨子解宋围的老故事，又有续写，说墨子遇仙，受素书《朱英丸方》、《道灵教戒》、《五行变化》，凡二十五卷，撰集其要，作《五行记》五卷。此书即《遐览》著录的《墨子枕中五行记》五卷^④，是讲“五行之道”的经典。另外，前面提到的壶公、左慈、甘始，也是善幻术者。如壶公令费长房入其壶中，内有亭台楼阁、左右侍者^⑤；左慈能坐致松江鲈鱼，化身为羊^⑥；甘始能

① 《道藏源流考》，下册，366-368页。

② 《神仙传》卷七《刘京传》，《四库全书》本，1059册，291-292页。

③ 《神仙传》卷四各本传，同上，273-274、277-278页。

④ 《抱朴子内篇校释》，333页。

⑤ 《神仙传》卷九《壶公传》，同上，302-304页；《后汉书·方术列传》费长房传，中华书局本，第十册，2743-2745页。

⑥ 《神仙传》卷八《左慈传》，同上，1059册，296-298页；《后汉书·方术列传》左慈传，中华书局本，第十册，2747-2748页。

令鱼人沸水，游行沉浮，有若处渊^①。还有鲜奴辜、张貂皆能隐身，出人不由门户^②。

(十) 符箓、厌劾等术。古代方士往往以治病救人作劝众向道的手段。而治病手段除医术，也往往借助符箓、厌劾等术（属祝由术）。如壶公尝作《召军符》、《召鬼神治病王府符》，凡二十余卷，总名为《壶公符》^③。费长房从公作壶中游，受医术及“鞭笞百鬼，及驱使社公”诸法^④，即传其术（后失其符，为鬼所杀，与黄公类似）。而葛玄也长于治病收劾鬼魅^⑤。刘根、赵圣卿、编盲意和寿光侯等人^⑥，也都擅长这类方术。

上述十类人物，除（一）至（三）类往往是方士化的儒生，与官方关系较密切，其他多流散民间，是道教兴起的背景。例如这一时期出现的道派，天师道的道首张陵，李家道的道首李阿、李八百（百）和李意期，帛家道的道首帛和，干君道的道首干吉（即于吉）^⑦，以及与后来灵宝派有关的华子期等人^⑧，便大多见

① 《博物志校证》，62页。

② 《后汉书·方术列传》解奴辜、张貂传，中华书局本，第十册，2749页。

③ 《神仙传》卷九《壶公传》，《四库全书》本，1059册，302-304页。

④ 《后汉书·方术列传》费长房传，中华书局本，第十册，2743-2745页。

⑤ 《神仙传》卷八《葛玄传》，《四库全书》本，1059册，295-296页。

⑥ 《神仙传》卷八《刘根传》，同上，300-302页。《后汉书·方术列传》刘根、赵圣卿、编盲意、寿光侯传，中华书局本，第十册，2746、2749页。

⑦ 《三国志·吴书·孙策传》注引《江表传》、《志林》、《搜神记》，中华书局本，第五册，1110-1111页。

⑧ 《神仙传》卷二《华子期传》，《四库全书》本，1059册，264页。

于《神仙传》，都是当时有名的神仙家。许多著名的早期道教经典如《太平经》、《灵宝经》、《想尔注》、《参同契》也都是由这批方士传播于民间。

当然，东汉时期，类似秦始皇和汉武帝的招聚方士也并非完全绝迹，例如“魏武十六方士”就是类似之例^①。这十六方士是：

- (1) 华佗（字元化）。谯周人。
- (2) 鲁女生。长乐人。
- (3) 蒯达（字子训）。不知何所人。
- (4) 王真（字叔坚）。上党人。
- (5) 郗俭（字孟节）。阳城人，一说上党人。“郗”或作“郝”^②。
- (6) 甘始。甘陵人，一说太原人^③。
- (7) 左慈（字元放）。卢江人。
- (8) 冷寿光。扶风人。“冷”或作“冷”，或作“灵”^④。
- (9) 东郭延年（字公游）。山阳人。

① 《博物志校证》，61-65页；《神仙传》卷六《王真传》，卷七《东郭延年传》、《灵寿光传》、《蒯子训传》，卷八《左慈传》，卷九《壶公传》，卷十《鲁女生传》、《甘始传》、《封君达传》，《四库全书》本，1069册，287-288、291、293、296-298、302-304、310-311页；《后汉书·方术列传》华佗、冷寿光、唐虞、鲁女生、费长房、蒯子训、左慈、上成公、解奴辜、张貂、翔圣卿、甘始、东郭延年、封君达、王真、郝孟节传，中华书局本，2736-2751页。

② 《博物志》作“阳城人”、“郗俭”，《神仙传》作“郗孟节”，《方术列传》作“上党人”、“郝孟节”。案：郗、郝古音相近，但是不同姓氏，郗姓有济阴、河南二望，而郝姓出太原。

③ 《博物志》作“甘陵人”，《神仙传》作“太原人”。

④ 《方术列传》作“冷寿光”，《博物志》作“冷寿光”，《神仙传》作“灵寿光”。似应作“冷寿光”。

(10) 封衡（字君达）。不知何所人。

(11) 鲜奴辜。不知何所人。“鲜”或作“解”^①。

(12) 张貂。不知何所人。

(13) 费长房。汝南人。

(14) 赵圣卿。河南人。“赵”一作“魏”^②。

(15) 上成公。河南密县人。或作“卜成”、“卜式”，都是讹写^③。

(16) 唐霁。不知何所人。“霁”或作“虞”^④。

他们当中，华佗善医术，鲁女生善服食，蓟达、王真、郗俭善行气，甘始、左慈、冷寿光、东郭延年、封君达善房中，鲜奴辜、张貂善幻术，费长房、赵圣卿善厌劾，大多已见上述。魏武帝好养性，解方药。他把这批方士聚于身边，不使流散，一则以备顾问，一则以便控制^⑤。但他们并不听话，被杀的被杀，逃跑的逃跑，仍然不能逃脱“御用方士”固有的劫数。

1994年11月10日写于北京蓟门里

① 《博物志》作“鲜奴辜”，《方术列传》作“解奴辜”。

② 《博物志》作“赵圣卿”，《方术列传》作“魏圣卿”。

③ 《方术列传》作“上成公”，《博物志》讹为“卜式”，《抱朴子·至理》讹为“卜成”，参看《博物志校证》67页注〔17〕，《史记·平准书》有“河南卜式”，为汉武帝时人，此误混。

④ 《博物志》作“唐霁”，《方术列传》作“唐虞”，字相近。

⑤ 《博物志校证》，61-62页。

礼仪为本



秦汉礼仪中的宗教

【说明】 此文初稿是参加英国伦敦大学召开的“前现代中国艺术、宗教讨论会”（1997年1月）的发言稿，后来在美国修改，又在加州大学伯克利分校做过相同的演讲。现在用中文发表，我又做了一些修改。

一、序说：“天人合一”还是“五族共和”？

中国早期的宗教，即前道教和前佛教时期的宗教，是学者十分关心的问题。同这一问题有关，有三个方面很值得研究，第一是“巫术”（现在西方学者多称之为 shamanism），第二是“方术”（现在尚无大家认可的西文译名，或可翻译为 occult science），第三是“礼仪”（rituals）。现在西方学者比较热心的主要是第一个方面，并且看重的是来自考古发现和艺术表现的“视觉因素”，比如他们对“饕餮纹”的讨论就是一个“说不完的话题”。

现在对“萨满”或“巫术”的讨论很热闹，这种讨论对理解早期宗教的共同“底色”可能很有帮助，但其适用范围是个引起争论的问题。因为“萨满”本来是个比较狭窄的概念（通古斯民族的概念），现在被泛化（用指亚美地区或更大范围的宗教传

统),几乎等于“早期宗教”的代名词,它和“巫”在商周秦汉时期的实际地位是有一定出处的。十年前,台湾学者林富士已就“汉代的巫者”做过专题研究^①。后来,香港学者饶宗颐则利用年代更早的材料做进一步讨论^②。此外,还有不少中外学者也讨论过中国早期的“巫”^③。从有关材料看,我的印象是,不仅战国秦汉时期,而且就连商周时期的“巫”地位都不是很高:他们只是祝宗卜史的属官或民间杂祠的神媒,并不具有代表神权统治类似印度“第一种姓”婆罗门(Brahman)的地位。饶先生甚至强调说,他不同意用“巫术宗教”来涵盖中国古代文化,认为中国早期国家的立国之本是“礼”而不是“巫”。同样,我想“方术”也是这样。我们对它和宗教的关系也不能强调得太过分。虽然近年来,我对“方术”做了一点研究,特别是利用出土发现对早期“方术”做了一点研究^④,我发现它对改变我们对古代知识体系的认识确实非常重要,特别是对我们习以为常过于“现代化”的科学/宗教概念是一种有效的“解毒剂”,但我并不认为中国早期宗教的主体就是“方术”。相反,我倒是觉得它接近“科

^① 林富士《汉代的巫者》,台北:台湾大学历史学研究所硕士论文,1987年。又文盛镛《汉代巫人社会地位之研究》,台北:私立中国文化大学史学研究所硕士论文,1993年。

^② 饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》,收入《中华文化的过去现在和未来》,中华书局,1992年,396-412页。

^③ 参看罗泰(Lothar von Falkenhausen)教授在*Early China*, no.20 (1995), pp.279-300上发表的新作“Reflections on the political role of spirit mediums in Early China: the Wu officials in the Zhou Li”及其引用陈梦家、张光直、David N. Keightley、林巴奈夫和Victor Mair的有关讨论。

^④ 李零《中国方术考》,东方出版社,2000年。

学”要远胜于“宗教”，恐怕更主要地还是一种知识性的东西。所以我还是比较赞同饶先生的想法，即我们应更多考虑“礼仪”的重要性（并且应把“巫术”纳入“方术”和“礼仪”的系统来考虑）。

“礼”在中国宗教史的研究上最重要，这从明末耶稣会上到中国传教的“第一印象”可以看得比较清楚，如利玛窦（Matteo Ricci, 1552 - 1610年）早就提出，中国人，特别是中国的精英即“士大夫”，他们拜“天地君亲师”是否属于“宗教”^①。这个问题就是在今天也还是一个大问题。当时的“礼仪之争”正是抓住了中国宗教最敏感的问题。

中国人对“天地君亲师”的崇拜（《大戴礼·礼三本》已有类似说法）是来源于早期对“天地祖”的崇拜。“天地祖”的崇拜当然涉及“天人关系”，但我并不赞同目前国内流行的说法，即中国文明的特点是“天人合一”。“天人合一”的说法在中国当然有，比如董仲舒一流的儒者（“天人合一”本来就是董仲舒提出来的），汉哀、平之际的图讖之学，还有汉末以来的道教、佛教和民间宗教，它们都比较喜欢讲这类东西。但这样的东西（神学和科学都很关心的问题），在我看来并不一定就是中国文明区别于其他文明的特点，况且就是放在中国文化的范围里它也未必就是主流。中国文化的主流，我看还是在“天人分裂”的前提下发展起来，是在重视人事的基础上发展起来。《国语·楚语下》讲“绝地天通”、“民神异业”，《荀子·天论》讲“明天人之分”，司马迁《报任安书》讲“究天人之际”，所谓“绝”、“异”、“分”、

^① [法] 裴化行《利玛窦评传》，商务印书馆，1993年，下册，425 - 439页。

“际”，都是强调其分裂或界限。它最有特色的东西恐怕还是孙中山先生讲的“五族共和”（汉、满、蒙、回、藏五族团结在同一个共和国内）。1911年中国推翻满清帝制，要按革命初衷，本该“驱除鞑虏，恢复中华”（即所谓“种族革命”），但结果却是“五族共和”、“四海一家”，连国旗（五色旗）都是为此设计^①。这里面就有个中国政治/宗教的传统在内。中国早在商周时代就已发展出“存亡继绝”、“柔远能迓”的政治融合术，它不大用种族灭绝或宗教征服这种笨办法。历史上，任何一个民族要想入主中国，特别是以小邦克大国，都很重视这一点（如清朝的“广修庙”、日本的“共荣圈”）。中国的宗教是由政治作控御的混合宗教，不但一个国家可以有好几个宗教，而且一个人也可以信好几个宗教，这使它在宗教上的侵略性比较小（中国只有“取经”没有“传教”）。比如从考古发现看，世界五大宗教（佛教、基督教、犹太教、琐罗亚斯德教和伊斯兰教），它们传入中国的时间都很早，在中国的处境也很好，甚至有些宗教还把中国当避难所，因为宗教迫害，特意躲到中国来^②。过去，明末传教士，他们说中国是世界上最少宗教宽容的地方，这话并不对。因为中国历史上虽然也有宗教迫害，但比起欧洲还是差得很远，更何况他们所说的“迫害”，比如对白莲教的镇压，那都是出于政治的考虑而不是宗教的考虑（即并非用宗教“正统”去压制“异端”，而只是担心其结党叛乱）。中国有句话，叫“有容乃大”。中国人

① 二十年代，北京地坛改京兆公园，曾于方泽坛北建共和亭，悬黄帝、努尔哈赤、成吉思汗、穆罕默德、宗巴喀“五族伟人像”于亭内，以象征“五族共和”。见薛笃弼《京兆公园纪实》（1925年）。

② 林梅村《西域文明》，第一编第五章（80-93页）和第四编（387-491页），东方出版社，1995年。

在宗教的问题上比较宽容，不但各种教派可以相安无事，而且就连无神论者和有神论者都不一定剑拔弩张。它在宗教上比较宽容，所以才能成其领土之广大（当然是西方征服世界之前的一种“大”）。

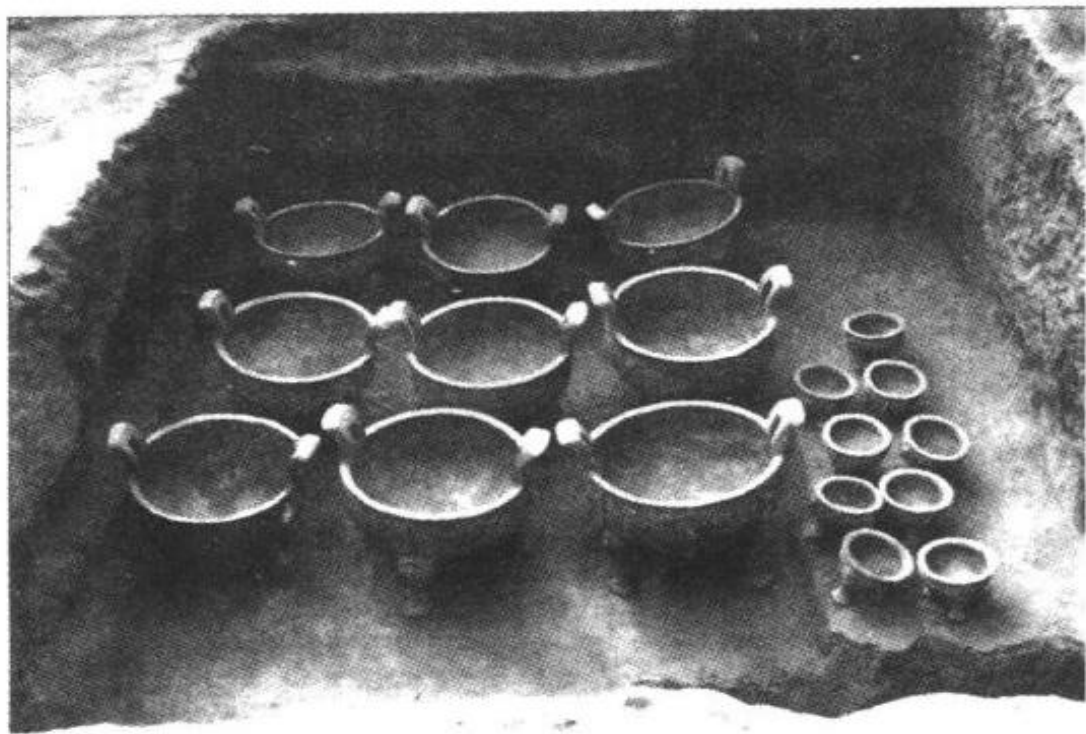
研究中国宗教的传统，我们应当注意的是，中国有一种相当“现代”或者甚至相当“超现代”的发展趋势。它不但很早就没有西方政教合一（这才是“天人合一”）的“宗教管国家”，而且就连西方小国林立、国王一大堆的贵族传统也早已中绝（欧洲至今仍有很多国王，仍然缺乏秦始皇的工作）。从总的趋势看，中国人不但离“天”越来越远（敬而远之），而且“祖”的概念也日益分化，逐渐让位于“君、亲、师”。他们崇拜国家（君），崇拜伦常（亲），崇拜知识（师）。这些东西，让利玛窦看起来，当然都“很不宗教”。

对中国宗教日益“政治化”的趋势，这里不可能做详细讨论，但我们选择“秦汉礼仪中的宗教”作讨论题目，我想对了解这种趋势还是一个很好的切入点。

二、文献理解：汉代以前的有关记载

《史记·封禅书》和《汉书·郊祀志》是我们做上述题目的基本文献。这两篇东西从题目看，一篇是讲“封禅”，一篇是讲“郊祀”，好像不一样。但前者除“封禅”也讲“郊祀”，后者除“郊祀”也讲“封禅”，除时间范围略有不同（前者从“自古帝王”讲到汉武帝，后者则续写到王莽代汉），其实大同小异。“封禅”和“郊祀”，它们的共同点是，二者都属于凌纯声先生所说

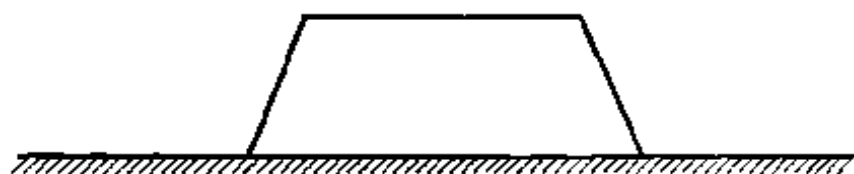
的“坛埴文化”^①。“坛”是堆土（或垒石）成台（图版二：1、2）〔案：图版二的所谓“祭坛”较平，似与古书所谓的“坛”不同〕，“埴”是除地（除去地上的草木）为场（《郊祀志》也叫“坛场”）。此外还有掘地为坑，瘞埋为祭的一种（埋牲或埋器），则称为“坎”（图五）^②。古代的很多宗教仪式都是在这样的台子上、场子上或土坑中进行（图六）。



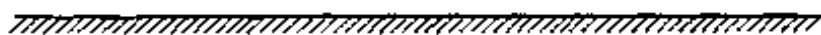
图五 郑国祭坎：10号坑（1993-1997年在河南新郑发掘）

① 凌纯声《北平的封禅文化》，《中央研究院民族学研究所集刊》第16期，1-100页；《秦汉时代之时》，同上第18期，1-44页；《中国的封禅与两河流域的昆仑文化》，同上第19期，1-51页。

② 詹鄞鑫《神灵与祭祀》，江苏古籍出版社，1992年，186-188页。



坛



埤



坎

图六 坛、埤、坎的结构比较

中国古代的礼仪建筑分三种，一种是宗庙社稷，属“内祀”，位于城邑之中或者附近（类似北京的太庙和社稷坛）；一种是郊祀的坛场，属“外祀”，位于城邑四郊（类似北京的天、地、日、

月四坛)^①；一种是封禅的坛场，则在名山的山顶和山脚（如五岳封禅的坛场）。后两种建筑就都属于“坛埴”，社稷也往往是“坛埴”。只有宗庙因为同人有关，是宫室类建筑。

“坛埴”的特点是野祭，露而不屋，不像宗庙有屋顶覆盖，并且埴有不坛，坛无不埴（坛必先埴）^②。这种野祭类型的建筑在全世界很普遍，如西亚的“坛庙”（ziggurat）和中南美的“金字塔”（pyramid），都是类似的遗迹。封禅的坛场高下之差最大，同城邑聚落的踞离最远，可以设想为郊祀的扩大；而郊祀的坛场高下远近次之，又可设想为宗庙社稷的扩大〔案：古人称后者为“内祀”，前者为“外祀”〕^③；但总的看起来，郊祀和宗庙社稷的关系还是比较近。郊祀的坛场直接构筑于地表，是城邑的附属部分。它在祭祀天地的同时，还以宗神和远祖配享，和宗庙社稷配套，在古书中多称为“郊禘”或“郊社”。这实际上是一种“城邑型”的崇拜。而封禅则是名副其实的“野祭”。它和人，和人定居的聚落关系比较远，跟天地自然关系比较近。这种礼仪往往同山丘和巨石的崇拜有关，它是利用山势之高，在山顶筑坛，称为“封”；在山脚除地，称为“禅”，比一般的“坛”登得更高望得更远。古人重视封禅，一方面当然是因为它离天比较近，看到的地面比较广，容易激发宗教灵感；但更重要的是，它还是以某

① 《神灵与祭祀》，177-178页。

② 参看凌纯声《北平的封禅文化》1-2页。《左传》昭公元年记楚公子围娶郑国丰氏之女，迎娶地点本来在丰氏的家庙，但子产恐其率兵而入，使子羽拒之城外，改在郊野迎娶，曰“请埴听命”，而楚使伯州犁问，曰“若野赐之，是委君贶于草莽也”，“庙”在城里，“埴”在城外，区别是很清楚的。殷卜辞彝铭称商之四郊曰东南西北四“单”，或与此有关。

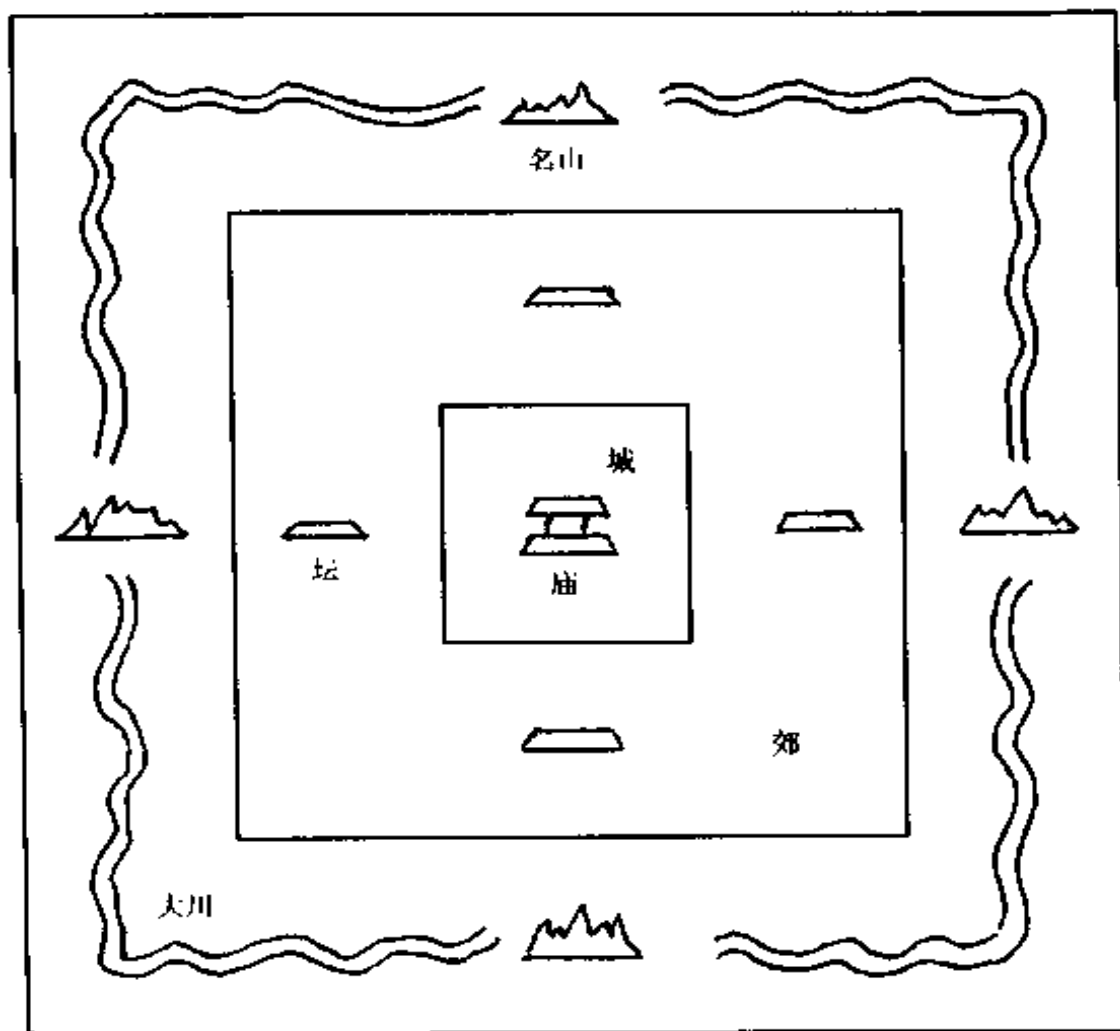
③ 《神灵与祭祀》，177-178页。

种制高点，上应天星，控制其领土“四望”的祭祀，让统治者好像在观礼台上那样，登临绝顶，一览群山，周围的一切都尽收眼底，同时有政治上的象征意义，我们不妨称之为“领土型”的崇拜。所以尽管“封禅”有坛场，“郊祀”也有坛场，它们的功用还不完全一样。

不过，“封禅”和“郊祀”，它们虽有范围的大小内外之别，在理论上可以设想为大圈套小圈的关系（圆心是宗庙社稷，小圈是郊祀的范围，大圈是封禅的范围）（图七），但在秦汉时代，实际上却是东西平行的两个圈。当时的“郊祀”主要是指秦之内史、汉之三辅（京兆尹、左冯翊、右扶风），即今陕西关中地区的宗教活动（以郊祀为主，兼包各种杂祠），而“封禅”主要是指山东六国范围内的宗教活动（以封禅为主，兼包各种杂祠），仍然保持着早期人文地理东西对峙的大格局。由于汉承秦而秦承周，在心理上一直是以关中为本土，东方为占领地，所以在某种意义上，我们也可以说前者是“本土型”的崇拜，后者是“殖民型”的崇拜。古代的封禅都和巡狩有关（“祭祀”的概念同“狩猎”有关，“狩猎”的概念同“军事”有关），一些精力旺盛的帝王喜欢到处跑（从秦皇汉武到乾隆皇帝），主要还是与领土控制有关，并不是为了游山玩水。

《封禅书》说“自古帝王曷尝不封禅”，但所述早期封禅皆属传说，而且主要是据《管子·封禅篇》（已经亡逸）。作者所述主要还是秦汉两代。

司马迁讲秦，可以上溯到春秋战国之秦（他讲秦事有《秦记》可依，比较可靠）。当时秦处西土，还谈不上巡狩封禅，所述只限郊祀。秦的郊祀是以祭嬴姓（秦人的姓）“始祖”白帝为主，风姓（是山东嬴姓的兄弟氏族）“始祖”青帝为辅，兼祭当



图七 理论上的郊祀、封禅

地土著姬（周人的姓）、姜（与姬姓互为姻娅）二姓的“始祖”黄帝和炎帝，属于先秦时代的“五族共和”（其祭祀系统也包括颡顛，但没有正式立时）。当时还有另一种“五族共和”，是祭黄帝、颡顛、帝喾、尧、舜。前者是秦帝系，后者是周帝系^①。

^① 李零《考古发现与神话传说》第五节，《学人》第5辑，江苏文艺出版社，1994年，115-150页。

秦自周室东迁，伐戎继周，有一个自西向东的发展过程（与周人东进的过程类似）^①，并随都城转移，先后立了六个郊祀之所，称为“秦六畴”（“畴”是郊祀的场地和范围，古人也叫“郊兆”）^②：

（1）公元前 770 年，襄公都西犬丘（在今甘肃天水市西南）；同年，襄公在西犬丘立西畴（位置见图八），祠白帝〔案：“西犬丘”亦称“西垂”或“西”〕

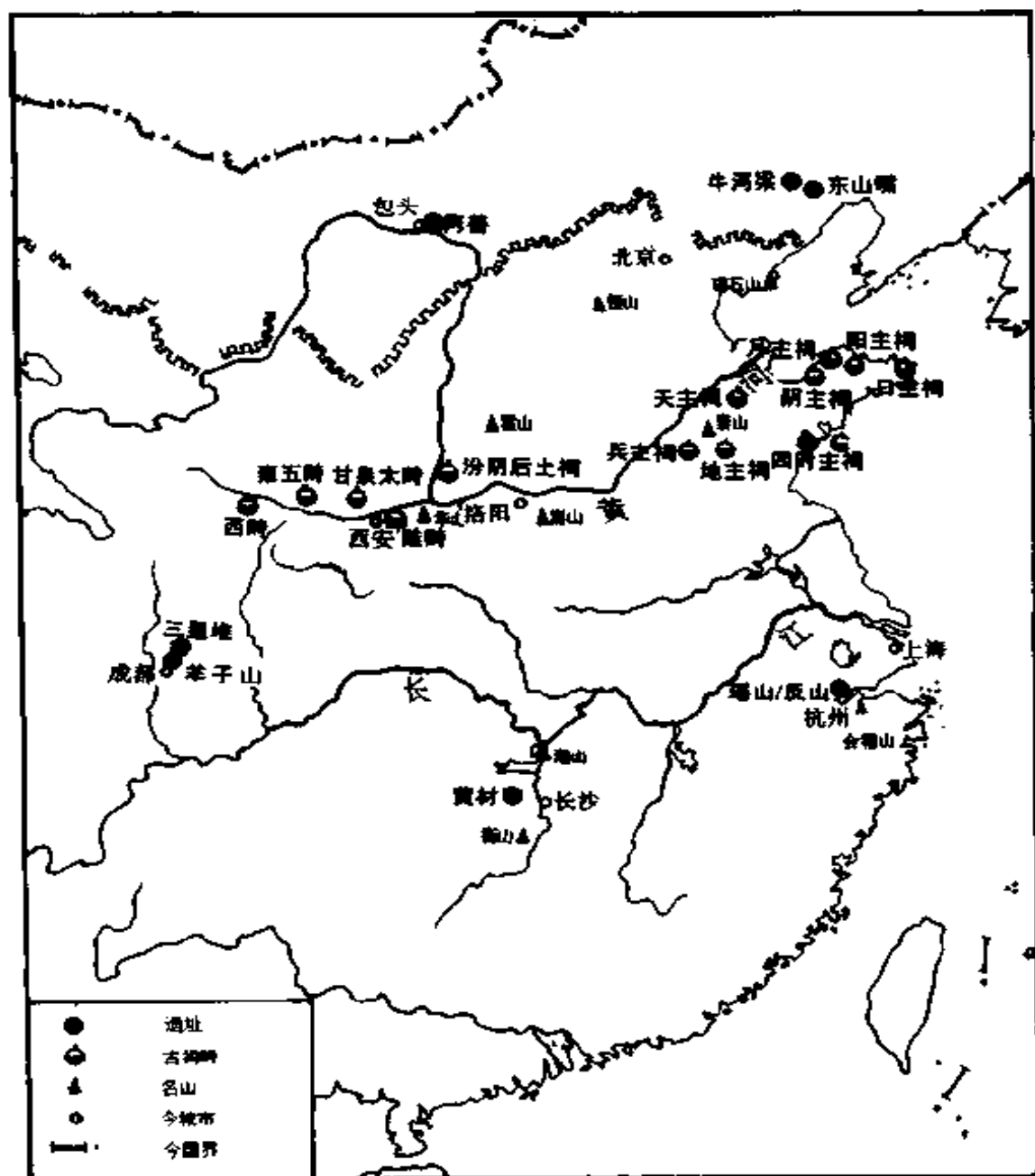
（2）公元前 765 年，文公都陈仓（在今陕西宝鸡市东渭水北岸）；公元前 756 年，文公在陈仓附近立郿畴（“雍四畴”之一，位置见图八“雍五畴”），祠白帝〔案：此“郿”非秦汉郿县（在今陕西洛川县东南），而应在雍（在今陕西凤翔县西南）一带，甚至很可能就在陈仓，否则不能入于“雍四畴”〕^③。

（3）公元前 677 年，德公都雍；公元前 672 年，宣公在渭南立密畴（“雍四畴”之二，位置见图八“雍五畴”），祠青帝〔案：此“渭南”非咸阳以东的渭南县，而应在雍地的渭水之南，否则不能入于“雍四畴”〕；公元前 422 年，灵公在吴阳立上畴和下畴（“雍四畴”之三、四，位置见图八“雍五畴”），祠黄帝和炎帝〔案：吴山在今陕西陇县西南，吴阳当山南麓，应在今陕西宝鸡市西北〕。

① 参看李零《史记所见秦早期都邑葬地》（《文史》第 20 辑，15-23 页）。

② 王先谦《汉书补注》，中华书局，1983 年，上册，531 页。

③ 石鼓文两见“郿”字，张政烺《猎碣考释初稿》（北京大学潜社《史学论丛》第一册，1934 年）、苏秉琦《石鼓文“郿”字之商榷》（国立北平研究院《史学集刊》第 1 期，1936 年，127-133 页）以为即“郿畴”之“郿”。但“郿”是曲部字，“郿”是鱼部字。



图八 祭祀遗址分布图

(4) 公元前 383 年，献公都栎阳（在今陕西临潼东北）；公元前 368 年，献公在栎阳立畦畴（位置见图八），祠白帝。

秦六畴是以白帝为中心。它的白帝祠前后有三，其实是分为三组（西、中、东三组）。其中第二个白帝祠，即郿畴最重要，它和密畴及上、下畴是一组，都在雍城附近，合称“雍四畴”。陈仓是秦祖非子的旧邑所在，雍也是岐周故地的郊畿，二者比邻。司马迁说秦立雍四畴之前，在雍郊吴阳本来就有个武畴，而雍城的东边也有一个好畴（在今陕西乾县东），传说是黄帝郊祭上帝的地方，西周晚期也曾在此郊祭，可能是周人郊祀的遗迹。秦灵公在吴阳立上、下畴，祭黄、炎二帝，这与周人的郊祀可能有继承关系。另外，除“雍四畴”，秦在陈仓一带还立有陈宝祠（陈宝是由陨星衍生的神祇），在当地也很有影响。秦代的郊祀就是以雍四畴和陈宝祠为主，兼包各种杂祠。如它在西垂故地有几十所祠，在雍旁有一百多所祠，在雍以东的关中之地也都设了不少祠。雍是其本土即西土众祠环绕的中心。

秦始皇时代，由于海内混一，东方的问题很突出（西周时已突出过一次）。其时虽有各种名山大川之祭（崤山以东，名山五、大川二；华山以西，名山七，大川四），但其巡狩，重点是东方，东方的重点又是泰山和泰山以东。他在东方，除封禅泰山，还兼祭八神，即天主、地主、兵主、阴主、阳主、月主、日主、四时主。天主祠在今山东淄博市东北齐临淄古城南的天齐渊，地主祠在今山东新泰县西的梁父山，兵主祠（祭蚩尤）在今山东汶上县西北，阴主祠在今山东莱州北的三山（或参山），阳主祠在今山东烟台市北的之罘山，月主祠在今山东龙口东南的莱山，日主祠在今山东荣城东北的成山（或盛山），四时主在今山东胶南县西南的琅琊山。它们是齐地的传统崇拜（传说自古就有，或太公以

来就有)。这八个神祠，除天主、地主、兵主在齐西与齐中，余皆位于齐东（位置见图八）。始皇封禅，其特色不仅在朝山，而且在巡海（包括亲自航海）。齐人航海，不仅是邹衍谈天，发明其大小九州说的背景，也是始皇屡次派人入海求仙的背景。读《封禅书》李少君语，我们可以知道，他是把海外神山（蓬莱、方丈、瀛洲，可能即今朝鲜、日本一带）也当“封禅”目标。这在当时是一种“新边疆”（the new frontier）和“新大陆”（the new world）的概念。始皇卒，二世仍行封禅。他们都对东方很关心，这是那个时代的特点。

秦代的封禅郊祀主要是齐、秦宗教传统的拼合。当时的祠官有一种“秘祝移过”之法，遇有灾祥，则“移过”于下（“移过”应读“移祸”，是一种转移巫术）^①，祭祀多由地方自主，政府的干预比较少。这样的格局被后来的汉代继承下来。

三、文献理解：西汉时期的有关记载

汉代承秦，除在西方接受其郊见雍四时的传统，也在东方接受其封禅泰山、祠祭八神和朝山巡海的传统，并且发扬光大，有许多创造。其盛事是在武帝时代。武帝以前是准备阶段，武帝以后是衰落和结束。

武帝以前，《封禅书》主要是讲高祖和文帝。高祖时，天下

^① 文昌第五星曰司中，古人以为“司过之神”，楚占卜简作“司祸”。这种移祸法在古书中有不少例子，如周公移武王病于己身（《书·金縢》）和楚昭王反对移祸于将相（《左传》哀公六年）。

初定，名山大川尽在诸侯，天子并不亲自巡狩封禅，只由诸侯的祠官领祭。但高祖在雍增立北畤，祠黑帝，变“雍四畤”为“雍五畤”（位置见图八），在郊祀方面，他还是有一点创造（虽然不必如顾颉刚所说，把“五色帝”的构成归功于高祖）^①。另外，他来自六国，来自民间，因而对整齐六国宗教特别是民间宗教（各种巫祠）很上心。比如他在家乡沛县（在今江苏沛县）起事，曾拜粉榆社（当地的一种土地庙）和蚩尤祠（古代用兵前要祭蚩尤）。天下初定，马上就命当地谨治粉榆社，并立蚩尤祠于长安（在今陕西西安市西北）。后来，他在长安还立了一批巫祠，如梁巫祠、晋巫祠、秦巫祠、荆巫祠、九天巫祠，在临晋（今陕西大荔县东南）立了河巫祠，在南山（即仓山，在陈仓南十里）立了南山巫祠。这些都对安定天下很有作用。并且为了兴农祈年，他还下令天下的郡、国和县遍设灵星祠，祭后稷。文帝时，祭祀制度趋于“正规”，一是废除“秘祝移过”，把名山大川之祭改由中央管理（但巡狩封禅事却议而不行），于雍五畤和西畤、畦畤加礼，亲自郊见雍五畤；二是从方士新垣平议，在灊、渭之会（在今陕西长安县东北）立渭阳五帝庙，在长门（在今陕西西安市东北）立长门五帝坛，在汾阴（在今山西万荣县西南）立后土庙，为武帝立太一、后土二祠做了铺垫。景帝遵之，无有所兴。

汉代创立新祠的高潮主要是在武帝时。武帝初年无封禅，封禅始于元封元年（前110年，年号即由此而来），五年一封，很有规律（共五次）。原因是削王为郡，此时五岳已尽在天子之郡。

^① 顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》，上海古籍出版社，1982年，第五册，404-617页；杨宽《中国上古史导论》，《古史辨》第七册（上），65-421页。

但武帝的真正特色不在封禅而在郊祀（其名山大川和八神之祭多因袭秦制）。《郊祀志》重点是讲武帝以来的郊祀活动，称为《郊祀志》当然比较合适。武帝郊祀始于元光二年（前133年），三岁一郊（即每隔一年郊祭一次），也很有规律。武帝的郊祀最初只限于雍五畤，但后来则增加了太一祠（太畤）和后土祠（位置见图八）。太一祠在长安西北的云阳（在今陕西淳化县西北），属左冯翊，祭天；后土祠在长安东北的汾阴，属河东郡，隔河与左冯翊界，祭地；雍五畤在西，属右扶风，祭五帝。由此形成国家级的三大祭祀中心。其活动半径几乎覆盖整个三辅地区。这样大的“郊”和这样大的“郊祀”都是前所未有的。他把古代的郊祀放大，也扩张到极至。

武帝立太一祠，也叫“宽舒太一祠”，它是祠官宽舒仿亳忌太一坛而立。亳忌太一坛是亳人（今山东曹县人，“亳”亦作“薄”）谬忌在长安东南郊立的祠（约在前135—前122年之间），祭太一和五帝，坛旁并设三一、冥羊、马行等祠。这个太一坛大概是山东儒生仿古郊祀之礼而作，所据可能是当时发现的孔壁《古文记》（今《礼记·祭法》有“泰坛”之说）。它的特点是在“五帝”之上加了个“太一”，视“五帝”为“太一佐”。这是它和雍五畤、渭阳五帝庙、长门五帝坛都不一样的地方。太一祠的出现应与汉征匈奴有关。元狩二年（前121年），霍去病在陇西大破匈奴右方，杀伤俘获甚多，重要战利品是休屠王（匈奴右方五王之一，休屠在今甘肃武威）的“祭天金人”（见《史记》的《匈奴列传》和《卫将军骠骑列传》）。武帝把这尊铜像放在云阳的甘泉山，作为祭天偶像，视如太一（扬雄《甘泉赋》说它“象泰壹之威神”），应是出于镇抚匈奴、安靖北边的目的。这件事在当时影响很大，例如被俘后给武帝养马的休屠王太子金日磾就是因为

这个金人才被赐姓为金（见《汉书·金日磾传》）。甘泉山本来是义渠戎（西戎中的一支，它与匈奴休屠部的关系可能类似鲜虞和中山的关系）所居，据《汉书音义》（《史记·匈奴列传》集解引）为“匈奴祭天处”。秦昭襄王时（前306—前251年），宣太后用计杀害义渠王于甘泉，夺其地（见《史记·匈奴列传》）。后来蒙恬击匈奴，曾修直道（当时的“高速公路”），从九原（在今内蒙古包头）至此，并在该山建有林光宫（见《史记·匈奴列传》）〔案：早期汉胡之界偏南，这里是汉胡交通的要道〕。元狩五年（前119年），武帝因秦林光宫起甘泉宫，中为台室，画天地太一等鬼神于其上，是其准备。元鼎五年（前112年），武帝从宽舒议，立太一坛于此，坛分三层，上层是太一之位，中层是五帝之位，两层坛下是“四方地”，列其他众神（三一、冥羊、马行等神）和北斗，是为太一祠（也叫太畤）。它与匈奴的关系很值得注意。因为这个地方不仅是汉族的祭天处，也是匈奴的祭天处，好像耶路撒冷，是个双重圣地。当地除太一祠，还有三个与北方匈奴有关的祠，一个是休屠祠（休屠可能是义渠西迁后的一支，故祭于此），一个是金人祠（即祭天金人所在），一个是径路神祠（匈奴呼刀剑曰“径路”）；以及三个与南方越人有关的祠，即公元前110年灭南粤、东粤后，从粤人勇之议所立有埤无坛、采用鸡卜的越巫觋（辜）鄠（襮）祠（见《汉书·地理志上》）。甘露三年（前51年）和黄龙元年（前49年），宣帝曾两次在甘泉宫会见匈奴单于。可见此祠之设实同汉代的边疆政策有关。

武帝立后土祠是在立太一祠的前一年（前113年）。它的设立有两个原因，一个原因是当时黄河中下游经常决堤，汾阴适当汾水入河处，离长安比较近，是祭地祠河的好地点，当地原来也有现成的后土祠；二是当时黄河泛滥，与泗水相通，秦灭周后，

相传周鼎没于泗水，新垣平已预言这个地方要出周鼎（他的理解有点怪，等于说周鼎会逆水而上，到达汾阴），而这一年，汾阴当地有个名锦的巫师居然在“魏脍后土营旁”（汾阴为魏地，脍是尾状地形，故称“魏脍”；“后土营”是后土祠的范围）掘得一鼎，“大八尺一寸，高三尺六寸”（疑“八尺”是“六尺”之误，或“三尺”是“五尺”之误，否则高广不成比例），“文镂无款识”，是一件高约 83、径约 141 厘米，或高约 129、径约 187 厘米，只有花纹没有铭文的大鼎，被视为祥瑞，因此把这以前的公元前 116 年改元为元鼎元年。祠河求鼎都同黄河有关。

武帝以后，海外寻仙和巡狩封禅绝迹，只有郊祀。昭帝年幼，封禅郊祀皆不亲行，但宣帝对这类事仍很热衷。他除维持名山大川之祭，郊见甘泉太一、汾阴后土、雍五畤和立世宗庙（武帝庙），还立了不少新祠。宣帝以后，元帝尚遵旧仪，但儒家内部谋废汉兴诸祠的势力开始抬头，首先是拿汉代的宗庙开刀，时罢时复。接着到成帝时，匡衡、张谭等人更对汉代的郊祀也提出异议，认为它不但违反古制（《礼记·祭法》讲的古制），乱了阴阳方位（天应在南，反居大阴之位；地应在北，反居少阳之位），而且于天子的安全和国家财政也不利（这里面财政问题应当是关键）。建始元年（前 32 年），他们以 50 人对 8 人的优势，废除高、文、武、宣所立的一大批旧祠，其中包括甘泉太一祠、汾阴后土祠、雍五畤及陈宝祠，改为在长安南郊祭天、北郊祭地。结果，原来的 683 所神祠，其中 475 所被撤消，留下的只有 208 所。这以后，情况反反覆覆。永始元年（前 16 年），成帝无子，以为得罪鬼神，复旧祠近半；但后来还是生不下孩子，又于绥和二年（前 7 年）复长安南北郊之祭。哀帝身患重病，害怕得罪鬼神，于建平三年（前 4 年）尽复旧祠，并增加到 700 多所；但元始五年（公元 5 年），由王莽策划，平帝又尽除旧祠，再复长安南北

郊之祭。王莽所定南北郊之祭，有所谓“长安七畴”，即：

(1) 泰畴。祭皇天上帝，在长安南郊。

(2) 广畴。祭皇地后祇，在长安北郊。

(3) 黄帝黄灵后土畴〔案：“黄帝”二字缺，据文义补〕。祭黄帝、后土及日、北辰、北斗、填星和中宿中宫，在长安城中。

(4) 太昊青灵勾芒畴。祭青帝、勾芒及雷公、风伯、岁星和东宿东宫，在长安东郊。

(5) 炎帝赤灵祝融畴。祭炎帝、祝融及荧惑和南宿南宫，在长安南郊。

(6) 少昊白灵蓐收畴。祭少昊、蓐收及太白和西宿西宫，在长安西郊。

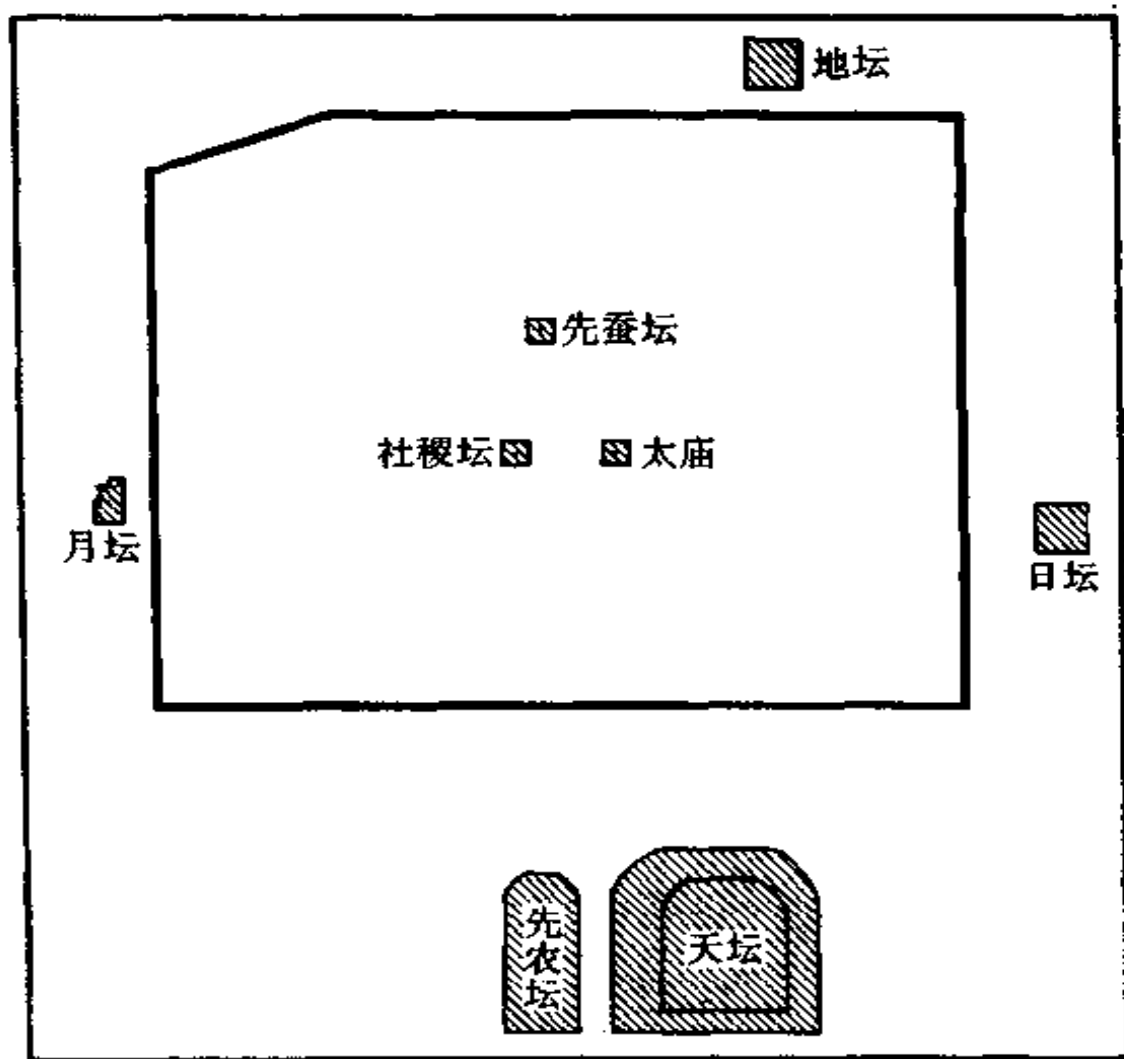
(7) 颛顼黑灵玄冥畴。祭颛顼、玄冥及月、雨师、辰星和北宿北宫，在长安北郊。

他把天地五帝之祭浓缩于长安城中和四郊，是后世郊祀所本。例如清代北京城的六坛（天、地、日、月、先农、先蚕，这里未将社稷坛计入）（图九），就是以天南地北、日东月西安排其方位，仍同王莽之制。

四、考古发现：与封禅有关的线索

上文讨论的祭祀遗址，它们的建筑曾巍然屹立于地面^①，但中国建筑多为土木结构，往往年久倾圮，地面无存，要靠考古发

^① 西人称为 monument。巫鸿先生的“monumentality”，概念较此为广（包括器物）。参看 Wu Hung, *Monumentality in Early Chinese Art and Architecture*, Stanford University Press 1995.



图九 北京六坛分布图

掘加以揭露。其空间分布是一本有趣的“地书”，也要借重于地理学的研究。可惜这样的工作还没有引起足够重视。这里只把有关线索提出，做一点初步讨论。

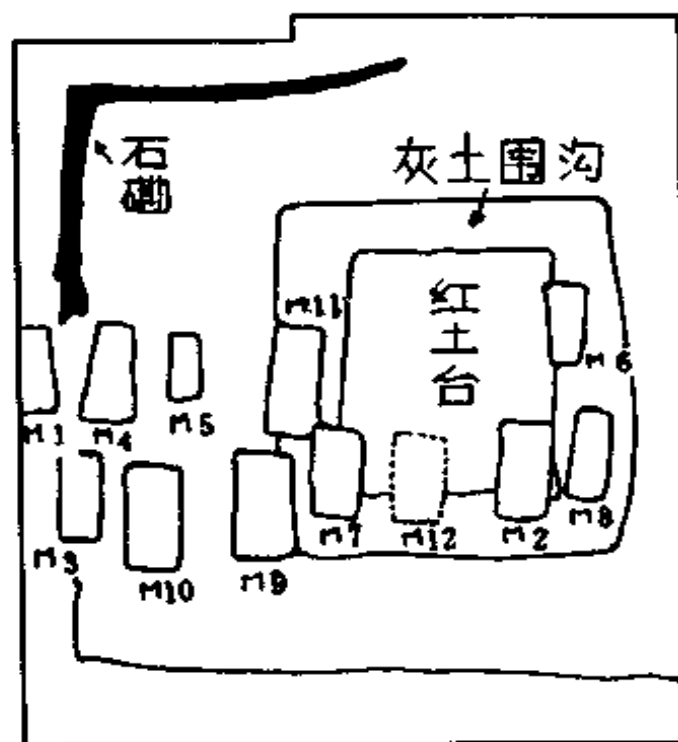
我们先讲与封禅有关的线索：

(1) 新石器时代的坛埧遗址（位置见图八）。此类发现很多，尚

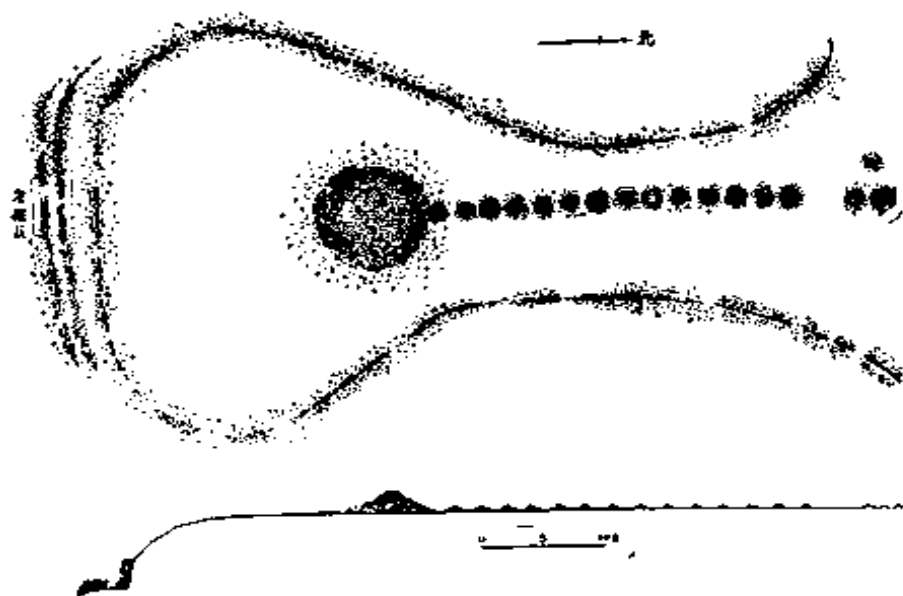
无系统研究，这里只能举例说明。案《封禅书》说“自古帝王曷尝不封禅”，应是对早期封禅的追忆。但这种“追忆”是受“华夏眼界”局限，它所注意的只是“五岳四渎”一类名山大川，特别是齐地的泰山。其实更早的山川之祭都是地方性的，并不受这种概念限制。中国新石器时代晚期的三大聚落中心——红山、大汶口和良渚文化〔案：其遗址分布皆在中国东部沿海或距海不算太远的地方，其中良渚与始皇南巡的会稽邻近，红山与始皇北巡的碣石邻近，大汶口则正好在始皇封禅的泰山脚下〕。它们当中，除大汶口尚未听说有祭坛发现，红山、良渚都有祭坛（图版二：1、2；图十）。此外，内蒙古包头附近也有不少祭坛发现（图十一）^①。这类祭坛性质复杂，它们不仅在空间分布上和居址、墓葬、神庙密不可分，而且在建筑形式上也有过渡关系〔案：土堆式建筑，或为坛埤之坛，或为宫庙之基，或为坟墓之冢，有多种可能；坑坎式建筑，也与墓穴或窖藏有混淆之可能，在考古发掘中应加以鉴别〕。比如辽宁喀左东山嘴和建平牛河梁的红山文化遗址，就是依托山势，坛、庙、墓（属于积石墓）建于一处^②。而浙江余杭反山

① 1979-1980、1983-1984年，在内蒙古包头阿善、莎木佳、黑麻板等地的新石器遗址中也发现过不少祭坛遗址。参看内蒙古社会科学院蒙古史研究所等《内蒙古包头市阿善遗址发掘简报》，《考古》1984年2期，97-108页；包头市文物管理所《内蒙古大青山西段新石器时代遗址》，《考古》1986年6期，485-496页。案：后文提到蒙古族和达斡尔族有祭“敖包”或“鄂博”的原始习俗，正是“在山岗上用土或石块垒成圆堆来祭祀诸神”（495页）。古代封禅之俗或与此有关。

② 郭大顺、张克举《辽宁省喀左县东山嘴红山文化建筑群址发掘简报》，《文物》1984年11期，1-11页；辽宁省文物考古研究所《辽宁牛河梁红山文化“女神庙”与积石冢群发掘简报》，孙守道、郭大顺《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》，《文物》1986年8期，1-17、18-24页。



图十 瑶山祭坛



图十一 阿善祭坛

和瑶山的良渚文化遗址，则把墓葬（属于东南沿海的土墩墓）开口于“祭坛”之上^①。这里坛、埙、坎与宫、庙、墓的关系是带普遍性的问题。如果能建立某种分析模式，恐怕不仅对研究早期聚落很重要，而且对研究龙山时期普遍出现的城邑，以至年代更晚的城邑都会很有启发。因为在古人的心目中，城邑总是和“先君宗庙之主”以及各种宗教礼仪的建筑分不开。离开“宗教地理学”的研究，聚落城邑的研究是搞不好的。

(2) 商代或商周之际的祭坎遗址（位置见图八）。现在有三个典型例子，一个在南方，一个在北方，一个在西方。南方是湖南宁乡黄材〔案：与始皇南巡的湘山和九嶷山邻近〕，从三十年代起，那里频繁出土商周青铜器（往往形制特异，如虎食人卣、四羊尊、带“大禾”铭文的人面方鼎、盛满玉器的铜卣、装有 224 件铜斧的铜鬯以及大铙等物），它们往往发现于河湖岸边或山头山脚（多非发掘品），似与燔柴祭天、瘞埋祭地有关，推测是祭祀遗址^②。北方是辽宁喀左的海岛营子、北洞和山湾，从 1941

① 浙江省文物考古研究所反山考古队《浙江余杭反山良渚墓地发掘简报》，浙江省文物考古研究所《余杭姚山良渚文化祭坛遗址发掘简报》，《文物》1988 年 1 期，1-31、32-51 页；余杭县文物管理委员会办公室《浙江省余杭县安溪瑶山 12 号墓考古简报》，《东南文化》1988 年 5 期，41-48 页。

② 高至喜《商代人面方鼎》，《文物》1960 年 10 期，57-58 页；高至喜《湖南宁乡黄材发现商代铜器和遗址》，《考古》1963 年 12 期，646-648 页；湖南省博物馆《湖南省博物馆新发现的几件铜器》，《文物》1966 年 4 期，1-2 页；湖南省博物馆《湖南省工农兵群众热爱祖国文化遗产》，《文物》1972 年 1 期，6-7 页。案：殷卜辞有四方之祭，即古书中的“望祭”，马王堆帛书有“黄帝四面”之说，即取“四望”之义，人面方鼎或具此种含义。

年以来，那里也出土过好几批窖藏铜器，它们多发现于大凌河畔的山岗之上，据说是在山石上凿坎埋藏，也有学者推测是类似遗址^①。西方是四川广汉三星堆，1986年，考古工作者在那里发掘过两座大型祭祀坑〔案：应即“坎”〕，也出土了大批青铜器和象牙等物，并有燔烧的痕迹^②。这三个地点皆远离商周秦汉政区的中心，其中有些可能是连续性的祭祀中心。如喀左的祭祀遗址就与上述红山遗址在同一地区，显然是个很有传统的祭祀中心（地位类似后来辽人的木叶山，木叶山在今西拉木伦河与老哈河交汇处，更在其北），广汉的祭祀遗址也与下面的羊子山祭坛可能有关。

(3) 西周时期的坛埧遗址（位置见图八）。1956年四川成都羊子山曾发现一座用土坯垒成的三级坛形建筑，现知是属于西周早

① 李廷俭《热河凌源县海岛管子村发现的古代青铜器》，《文物参考资料》1955年8期，16-27页；辽宁省博物馆等《辽宁喀左县北洞村发现殷代青铜器》，《考古》1973年4期，225-226转257页；喀左县文化馆等《辽宁喀左县北洞村出土的殷周青铜器》，《考古》1974年6期，364-372页；喀左县文化馆等《辽宁省喀左县山湾子出土殷周青铜器》，《文物》1977年12期，23-33页。近与王建新先生谈话，承他指出，喀左铜器也是用于祭祀山川。

② 中文报告和研究讨论见四川省文物管理委员会《广汉三星堆一号祭祀坑发掘简报》、沈仲常《三星堆二号祭祀坑青铜立人像初记》，《文物》，1987年10期，1-15、16-17页；四川省文物管理委员会等《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》，《文物》1989年5期，1-20页；《四川文物：广汉三星堆遗址研究专辑》（1989年）、《四川文物：三星堆古蜀文化研究专辑》（1992年）。英文讨论见 Robert W. Bagley, "Sacrificial pits of the Shang period at Sanxingdui in Guanghan county, Sichuan province," *Asiaticques*, vol. XLIII, 1988, pp. 78-86; "A Shang City in Sichuan Province," *Orientalism*, November 1990, pp. 52-67.

期蜀文化的遗址(图十二)^①。它和上面提到的三星堆是中国西南地区的祭祀中心。

(4) 战国时期旅祭泰山的遗址(位置见图八)。1954年山东泰安东更道(在泰山脚下)发现一个用大石覆盖的“长方形窖藏”[案:应即“坎”],出土6件战国时代的浴缶和一件三足铁盘(作一顺排列),浴缶与楚式的浴缶相似,但铭文字体属于燕国(只有两件带铭文)^②。

(5) 与始皇巡狩封禅有关的秦刻石(位置见图八)^③。《史记·秦始皇本纪》记秦始皇巡狩封禅,在各地刻石以为纪念,包括:

(a) 绎山刻石。在今山东邹县东南邹山上,刻于始皇二十八年(前219年);

(b) 泰山刻石(图十三)。在今山东泰安市北泰山顶上,刻于始皇二十八年(前219年);

(c) 琅琊台刻石(图十三)。在今山东胶南县西南琅琊山上(在旧诸城县治东南一百六十里的海神祠西南角),刻于始皇二十八年(前219年);

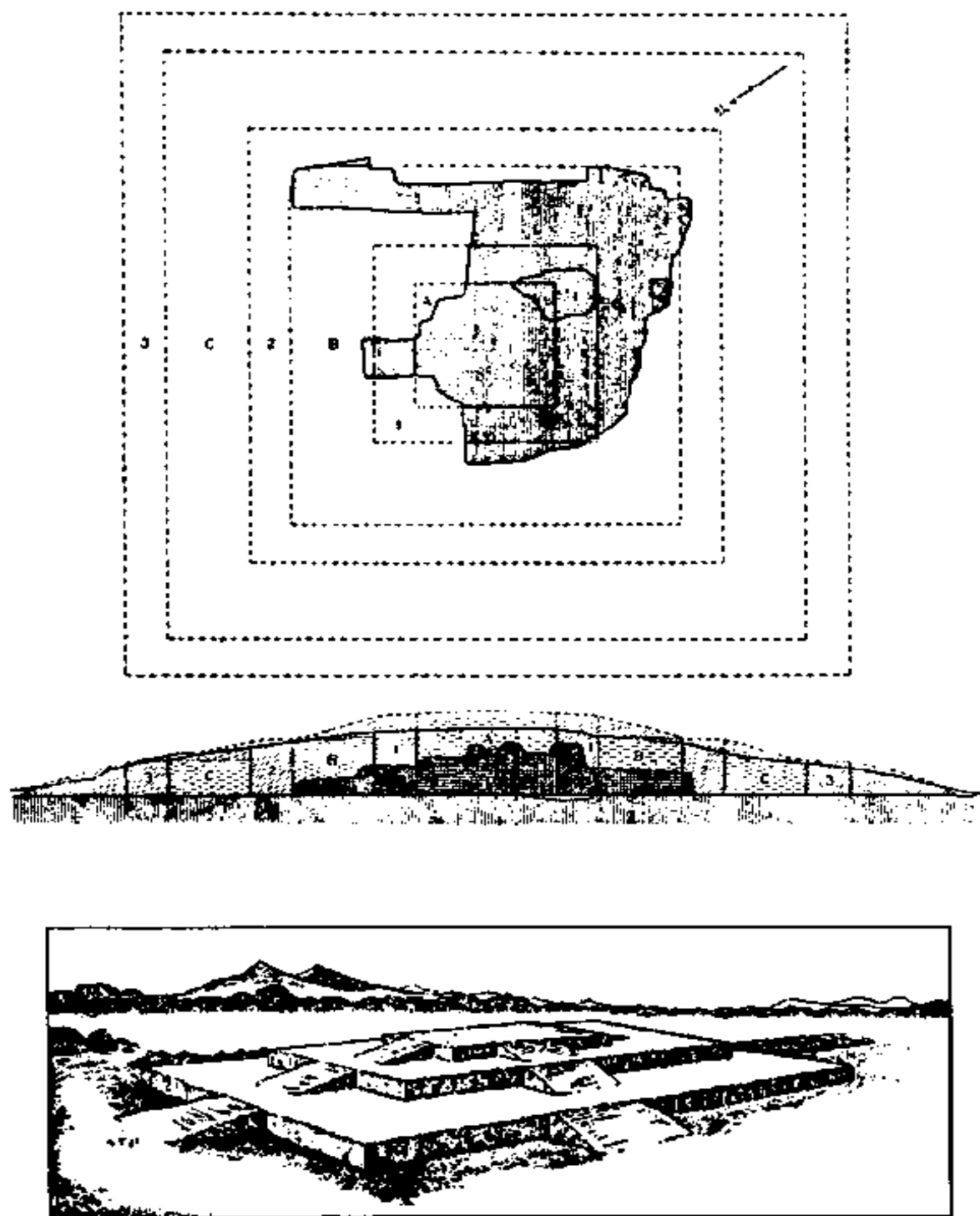
(d) 之罘刻石。在今山东烟台市北芝罘岛上,刻于始皇二十九年(前218年);

(e) 东观刻石。地点同上,刻于始皇二十九年(前218年);

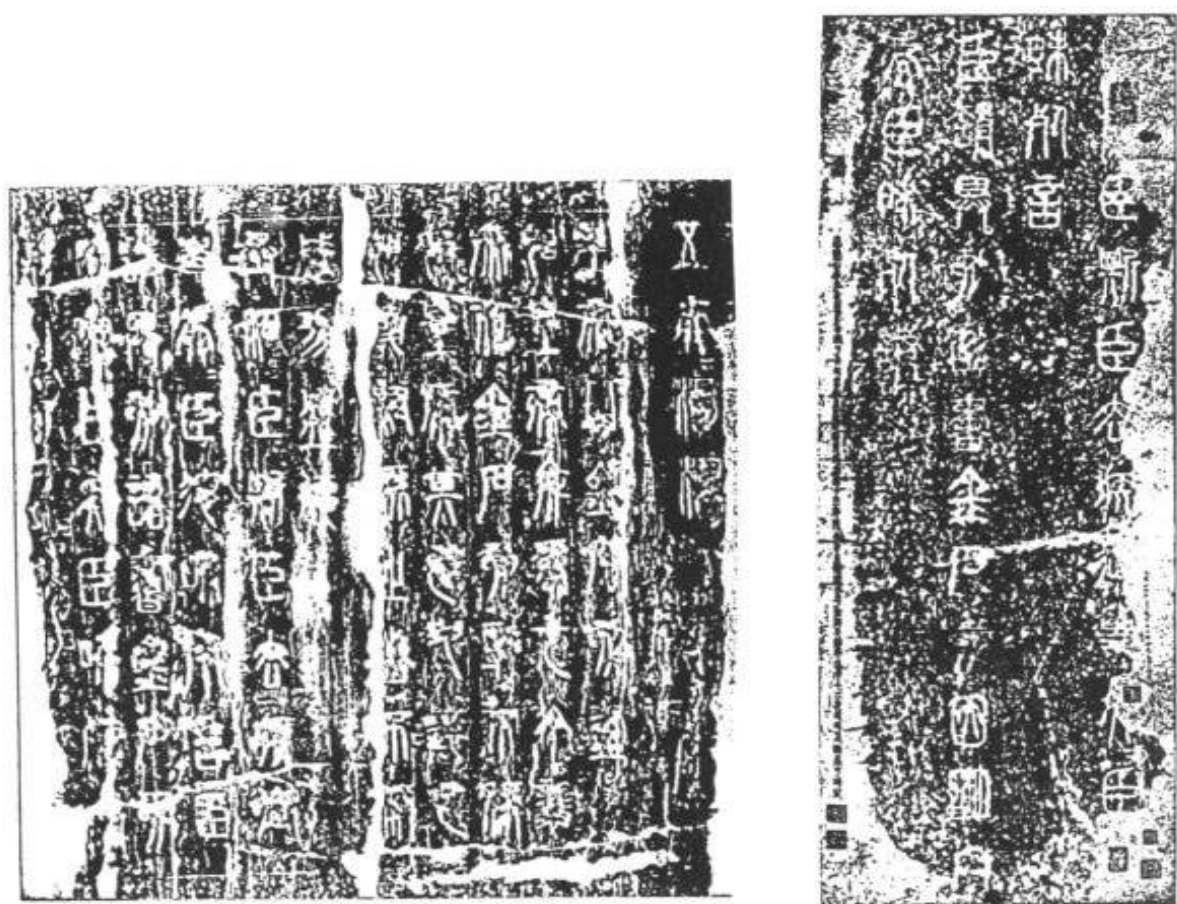
① 四川文物管理委员会《成都羊子山土台遗址清理报告》,《考古学报》1957年4期,17-31页。

② 袁明《山东泰安发现古代铜器》,《文物参考资料》1954年7期,128-129页;杨子范《山东泰安发现的战国铜器》,《文物参考资料》1956年6期,65页(图像见封底)。

③ 容庚《秦始皇刻石考》,《燕京学报》第17期(1935年),125-171页;吴福助《秦始皇刻石考》,台北:文史哲出版社,1994年。



图十二 羊子山祭坛



图十三 秦刻石

(f) 碣石刻石。在今河北昌黎县西北仙台山上，刻于始皇三十二年（前215年）；

(g) 会稽刻石。在今浙江绍兴县东南会稽山上，刻于始皇三十七年（前210年）。

这些刻石，陆续毁亡于六朝唐宋之际。宋以后，除泰山刻石（在山东泰安岱庙）、琅琊台刻石（在中国历史博物馆）尚有残石，其他只有重刻新碑和拓本传世。据文献记载，泰山刻石原高约7.6、宽约0.7米（《史记·秦始皇本纪》索隐引《晋太康地记》曰：“高三丈一尺，广三尺。”），琅琊台刻石高约4.8、宽约1.9米（阮元《研经室三集》卷三：“以上部营造尺计之，石高丈五

尺，下宽六尺。”），原石只是略具四面，并不规整。并且值得注意的是，除始皇铭文，它们还往往加刻二世的铭文于后，留有空白^①。这些石刻周围，原来应有祠祭遗址^②，学者如能加以调查，意义十分重大。



图十四 “碣石宫”遗址出土的瓦当

(6) “碣石宫”遗址（位置见图八）。1984—1985年在山海关外的辽宁绥中县的石碑地、黑山头、止锚湾，1986—1991年在山海关内的河北秦皇岛市的金山嘴，有大片的秦汉建筑遗址被揭露，出土瓦当（图十四）和各种建筑构件。其地与碣石刻石所在的秦汉象县（在今河北昌黎县南）邻近，学者以石碑地遗址前的海中立石（姜女石）为“碣石”，建筑本身为“碣石宫”，并称此石为秦在东方的“国门”〔案：秦在东方的“国门”其实是位于今江

① 陈直《史记新证》（天津人民出版社，1979年）69页说：“绎山、泰山、之罘、琅琊台诸刻石后段，皆刻有二世制诏。所奇者每石皆有余空，若似预留为后代补刻者。”

② 陈直《史记新证》23页说：“秦琅琊台遗址，出土‘延年’半瓦最多，见董斋藏器目。”

苏连云港市西南的“东门阙”，见《史记·秦始皇本纪》和《汉书·地理志》)①。

(7) “阳主祠”遗址(位置见图八)。1975年在山东烟台芝罘岛阳主庙后殿前侧离地表1米左右的“长方形土坑”〔案：应即“坎”〕内出土两组秦汉时期的玉器，每组由一璧、一圭、二觿组成。庙内有元代元贞元年(1295年)重修阳主庙碑和一石像。据调查，1972年在当地老谷山顶和阳主庙前曾发现过大量春秋、战国时期的陶片和汉代板瓦②。

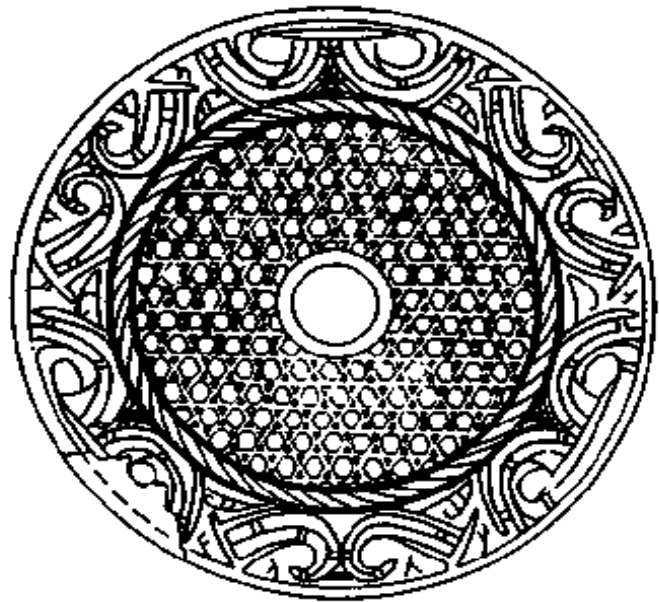
(8) “日主祠”遗址(位置见图八)。山东荣城成山头的南面有一高约2米、径约20米的土堆，1979年因建海洋观测站被平毁，先后发现秦汉玉器两批(图十五)，估计是一秦汉遗址，并且其西北还有另一处秦汉遗址(在始皇庙附近)，有人推测它们就是秦汉祠祭日主的遗迹③。

(9) 太室山、少室山、夏后启母石祠遗址(位置见图八)。今河南登封嵩山还保存着五岳封禅的汉代遗迹(图十六、十七)，即太室阙(在今登封东中岳庙前)、少室阙(在今登封西)和启母阙(在今登封北启母石南)。三阙均有铭文，太室阙有汉安帝元

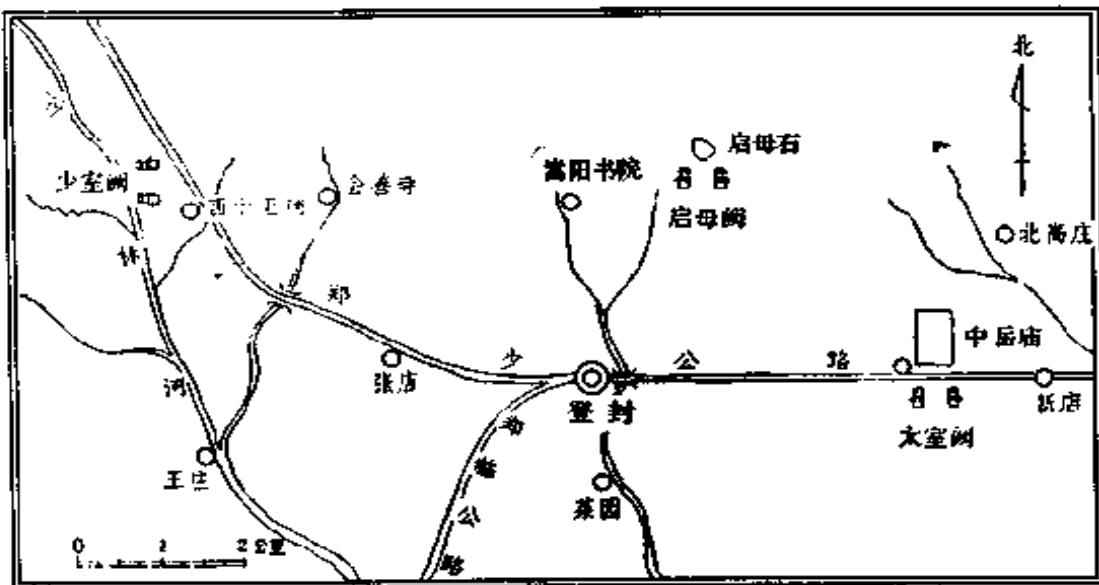
① 辽宁省文物研究所《辽宁绥中县“姜女坟”秦汉建筑遗址发掘简报》，《文物》1986年8期，25-40页；辽宁省文物保护与长城基金会等《辽宁重大文化史迹》，辽宁美术出版社，1990年，图47-62；河北省文物研究所《金山嘴秦代建筑遗址发掘报告》，《文物春秋》1992年增刊，267-300页。

② 烟台市博物馆《烟台市芝罘岛发现一批文物》，《文物》1976年8期，93-94页。

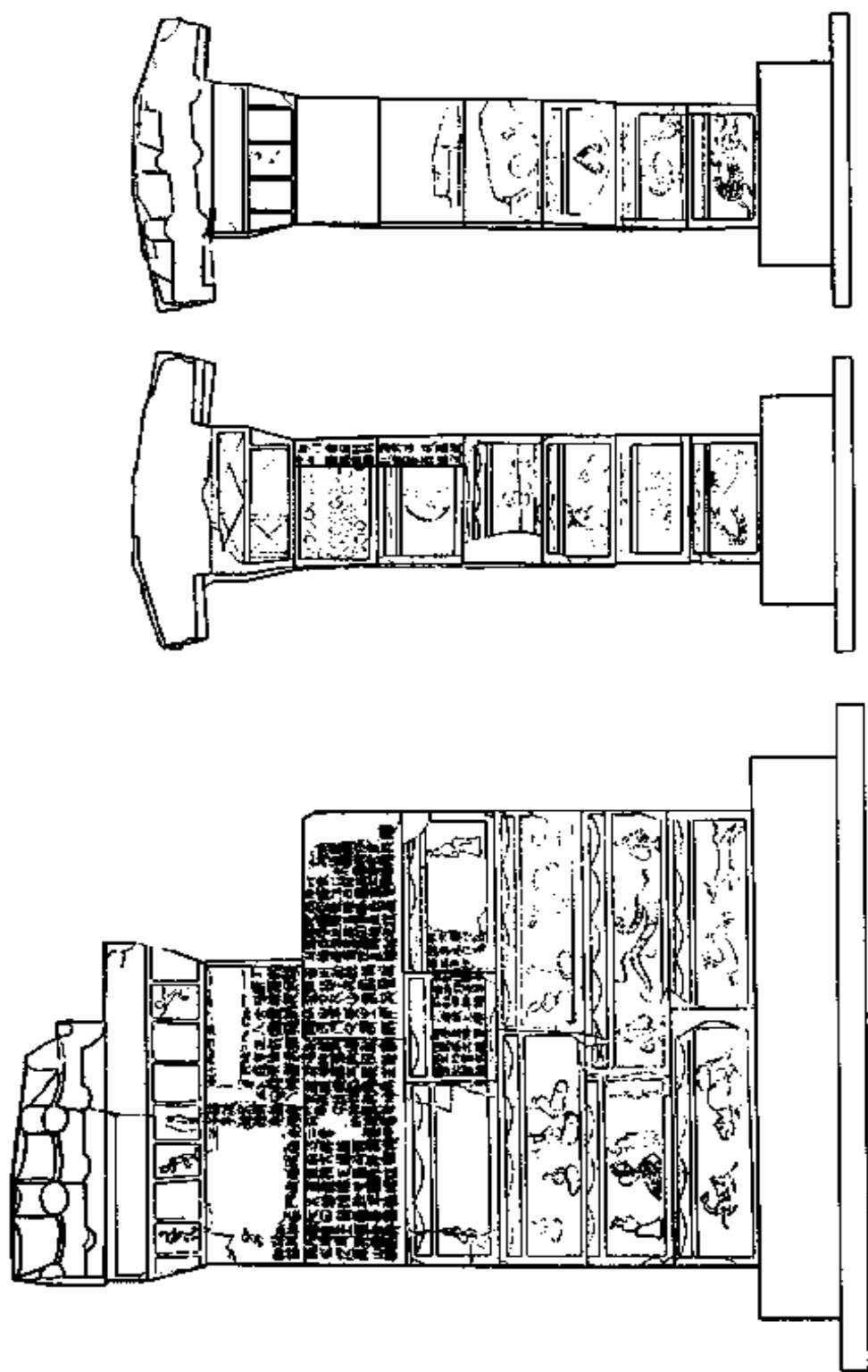
③ 王永波《成山玉器与日主祭——兼论太阳神崇拜的有关问题》，《文物》1993年1期，62-68页。



图十五 “日主祠” 遗址出土的玉璧



图十六 汉三阙遗址分布图



图十七 启母鬲

初五年（118年）和汉安帝延光四年（125年）的题铭，启母阙有汉安帝延光二年（122年）和汉灵帝熹平四年（175年）的题铭，少室阙题铭，人名同于启母阙延光二年铭，应建于118-122年前后^①。

五、考古发现：与郊祀有关的线索

（1）古文字中的郊祀（图十八）。中国古代的郊祭往往是以宗神即“帝”配享于天，并与社祀有关，称为“郊禘”或“郊社”。过去殷墟卜辞中有所谓“亳”或“亳社”，近来李学勤先生指出这个“亳”字应改释为“蒿”，读为“郊”，并谓周原卜辞和德方鼎铭文中的“蒿”字也应作如是读^②。这是很正确的。另外，还应补充的是，战国文字的“郊”仍然是写成“蒿”，例如望山楚简和包山楚简占卜简中的“蒿之”即应读为“郊之”^③。同样，卜辞彝铭中有“禘”，也是大家知道的事实^④。

（2）汉代的甘泉宫遗址（图十九，位置见图八）。位于陕西淳化

① 吕品《汉中岳庙三阙》，文物出版社，1990年。

② 李学勤《释郊》，《文史》第36辑，7-10页。案：图十一的殷墟卜辞作“其彝蒿（郊）土（社）燎直（惟）牛牢”，周原卜辞作“由（思）亡咎，祠自蒿（郊）于豈”，德方鼎铭文作“惟三月，王在成周，延武王裸自蒿（郊）咸，王赐德贝廿朋，用作宝尊彝”。

③ 《荀子·礼论》等儒书有“郊止乎天子”之说，未必可信。拙作《考古发现与神话传说》145页注49认为包山简中的“蒿之”应读“郊之”。这样用法的“蒿之”也见于望山简（简117），朱德熙等《望山楚简》（科学出版社，1995年）105页释“蒿”。

④ 李零《考古发现与神话传说》，130-131页。

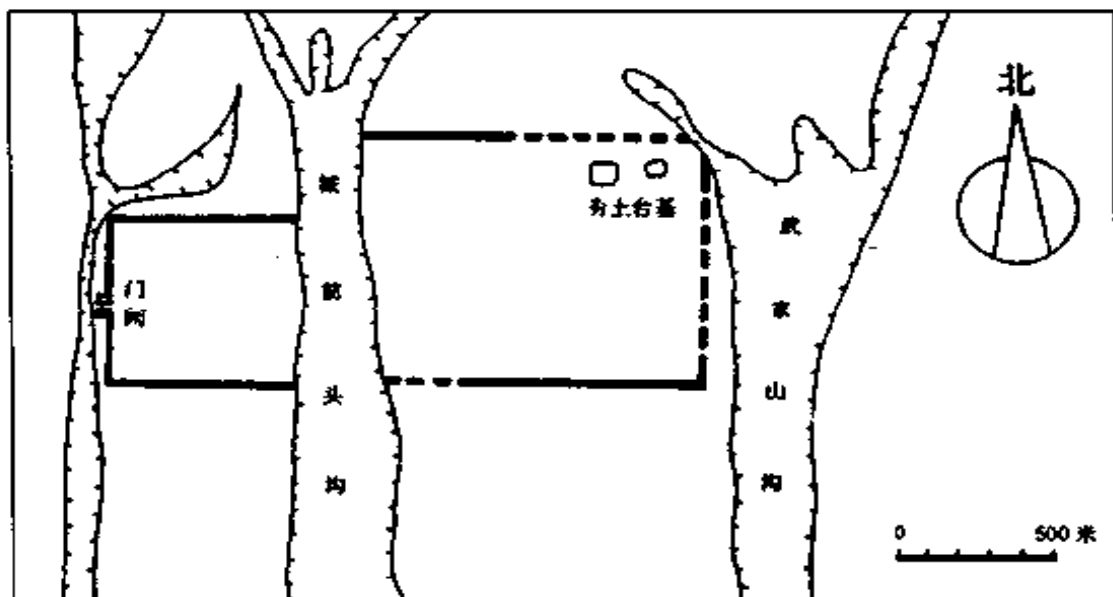


图十八 古文字中的“郊祀”

1 殷墟卜辞 2 周原卜辞 3 德方鼎 4 包山楚简

县北的好花疙瘩山（即古甘泉山）上。遗址尚未发掘，但有若干调查^①。据介绍，这一遗址是分山上山下两部分：山上有秦直道经过，峰顶有一圆锥形夯土台，南坡为一阶梯状三层平台，东坡也有一层平台；山下有一小城，城内有若干建筑遗址和水道遗迹（图

^① 姚生民《汉甘泉宫遗址勘查记》，《考古与文物》1980年2期，51-60页；王根泉《甘泉宫考辨》，《考古与文物》1990年1期，84-89页；王根泉、姚生民《淳化县古甘泉山发现秦汉建筑遗址群》，《考古与文物》1990年2期，1-4页；姚生民《关于汉甘泉宫主体建筑位置问题》，《考古与文物》1992年2期，93-98转67页。

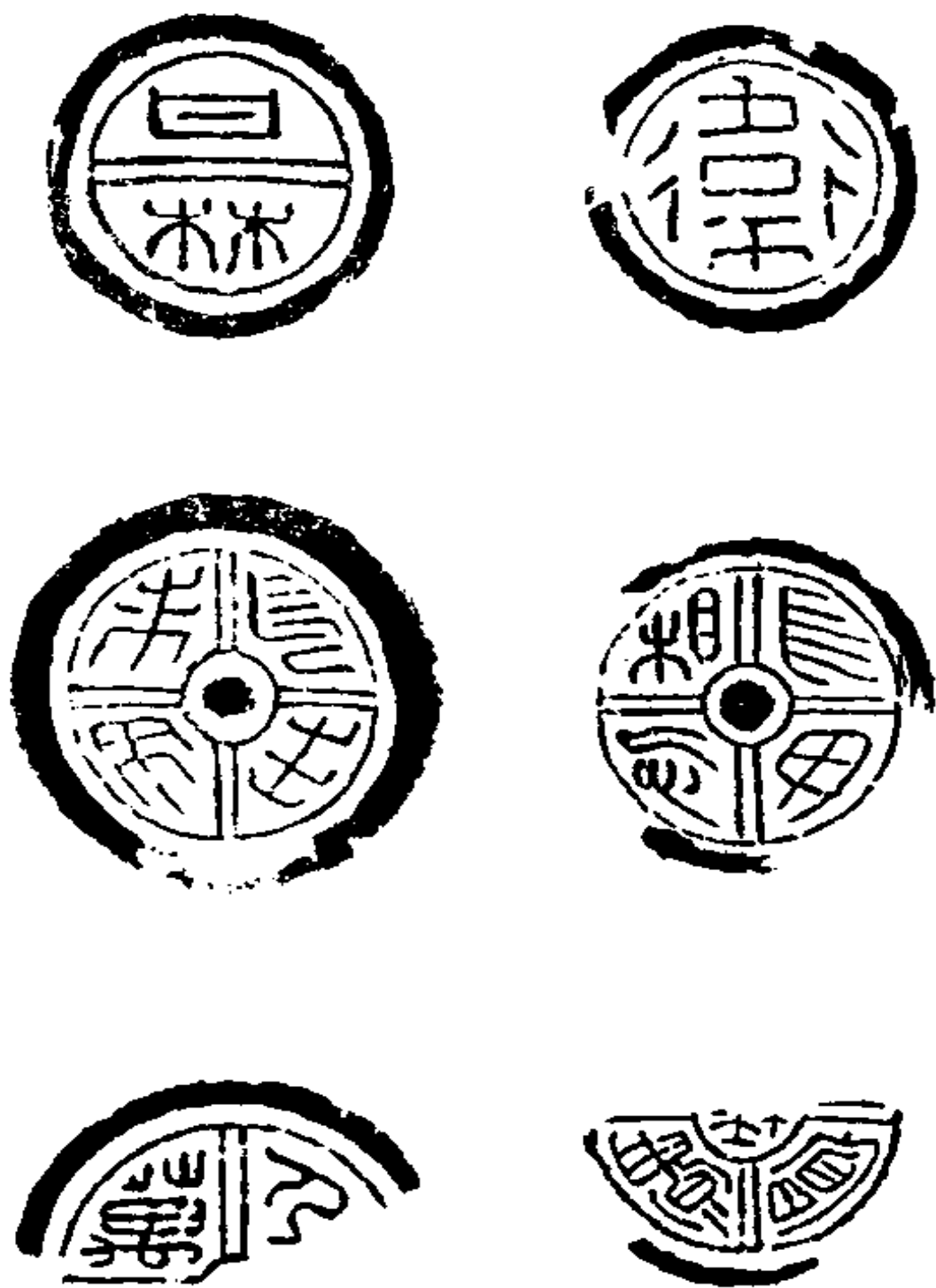


图十九 甘泉宫遗址的山下小城

二〇)。两遗址内有数量巨大的铺地砖、空心砖、板瓦、筒瓦和陶片，并有石熊、石鼓等物发现。其中尤以带“甘林”铭文的瓦当（图二一）最值得注意。这种瓦当过去就有发现，除“甘林”，还有“甘泉”和“甘泉上林”等铭文，也都出于淳化^①，可以证明“甘林”是“甘泉上林”的省称，遗址确为甘泉宫遗址。另外，以这一遗址为中心向四外辐射，还有不少遗址环绕其旁。这些遗址若能发掘，一定会有重要发现。

（3）祭天金人。与甘泉宫有关，休屠金人很值得注意，因为这是中国早期偶像崇拜的例证之一。古文献讲金人有七例，一是《孔子家语·观周》所说孔子在周后稷庙中见到的金人，二是秦昭王（昭襄王）金人，三是秦始皇金人，四是汉武帝金人，五是汉

^① 陈直《秦汉瓦当概述》，收入《萼庐丛著七种》（齐鲁书社，1981年）335-389页。



图二一 甘泉宫遗址出土的瓦当

书·五行志下之上》、《淮南子·汜论》高诱注、《三辅黄图》卷一和《水经注·河水》^①。铜像仿之而作，高度为两三丈（合今4.62—6.93米左右），重量在一千石到两千石之间（合今30.36吨或60.72吨）^②，因为铜人高大并着夷狄服装，亦称“金狄”（见《汉书·五行志》、张衡《西京赋》、《三辅旧事》〈《三辅黄图》卷一引〉、《汉晋春秋》〈《三国志·魏志·明帝纪》注引〉和《水经注》的《河水》、《渭水》）^③，胸前有铭，类似出土始皇诏书，作“皇帝二十六年，初兼天下，以为郡县，正法律，同度量，大人来见临洮，身長五丈，足六尺”，相传是李斯所书（或说是李斯篆，蒙恬书，见《汉书·王莽传》、《水经注·河水》和《关中记》〈《长安志》引〉）^④。最初这些铜像是放在阿房宫（在咸阳）的殿门前，汉取天下后则徙置长乐宫大夏殿（在长安，亦作“大厦殿”）的殿门前，（见《三辅黄图》卷一、《水经注·渭水》和《三辅旧事》〈《史记·秦始皇本纪》索隐引〉）。张衡《西京赋》曾加以描写。王莽地皇二年（21年），梦金人五枚起立，恶之，令工镌灭始皇铭文（见《汉书·王莽传下》）。汉献帝初平元年（190年），董卓毁其十铸钱，两件搬到长安城的清门里（见《三国志·魏

① 高诱注说“秦皇帝二十六年，初兼天下，有长人见于临洮，其高五丈，足迹六尺，放写其形，铸金人以象之，翁仲君何是也”，疑“翁仲”者，鬼神之泛称；“君何”者，则其专名。

② “高三丈”之说见《三辅黄图》卷一，“高二丈”之说见《史记·陈涉世家》索隐。“重千石”之说见《史记·秦始皇本纪》和《陈涉世家》索隐，“重二千石”之说见《三辅旧事》（《秦始皇本纪》正义引作“各重二十四万斤”，但索隐引作“各重三十四万斤”）。

③ “金狄”也称“长狄”或“遐狄”，见《文选》卷一一《景福殿赋》及注。

④ 《水经注》作“李斯书也”，《关中记》则说“其胸前铭，李斯篆，蒙恬书也”。

志·董卓传》、《英雄记》（《三辅黄图》卷一引）和《关中记》（《史记·秦始皇本纪》正义引）。魏明帝景初元年（237年），欲徙洛阳，重不能致，弃置霸城（在今陕西西安东北），著名方士蒯子训曾与当地父老观赏，后来下落不明（《后汉书·方术列传》的《蒯子训传》、《三国志·魏志·明帝纪》注引《魏略》、《汉晋春秋》（《水经注·河水》引）和《水经注·渭水》）。临洮地近休屠，金人作夷狄装，应与休屠金人有关，且承钟镮，亦与扬雄《甘泉赋》描写的休屠金人同，当即模仿匈奴传统的祭天金人而作^①。汉灵帝金人是中平三年（186年）复修玉堂殿所铸，共四件，下落不明^②。魏明帝金人在洛阳（在今河南洛阳）景福殿司马门外，共两件，则是因始皇金人重不能致，模仿而作，见于何晏《景福殿赋》描写（见《三国志·魏志·明帝纪》注引《魏略》）。这两件金人和始皇金人常被混淆，如石勒先徙襄国（在今河北邢台），石虎又徙邺城（在今河北临漳），最后被苻坚搬回长安销毁的铜“翁仲”，长期被误指为始皇金人，其

① 《史记·秦始皇本纪》：“（秦始皇二十六年）收天下兵，聚之咸阳，销以为钟镮金人十二，重各千石，置廷宫中。”《甘泉赋》：“金人侏侏其承钟镮兮，嵌巖巖其龙鳞。”案：汪受宽《“钟镮金人十二”为官愚考》（《文史》第40辑，43-49页）据后一引文指出前一引文的“钟镮”、“金人”应连读，这是非常正确的，但他以为始皇金人即休屠金人却是误解。

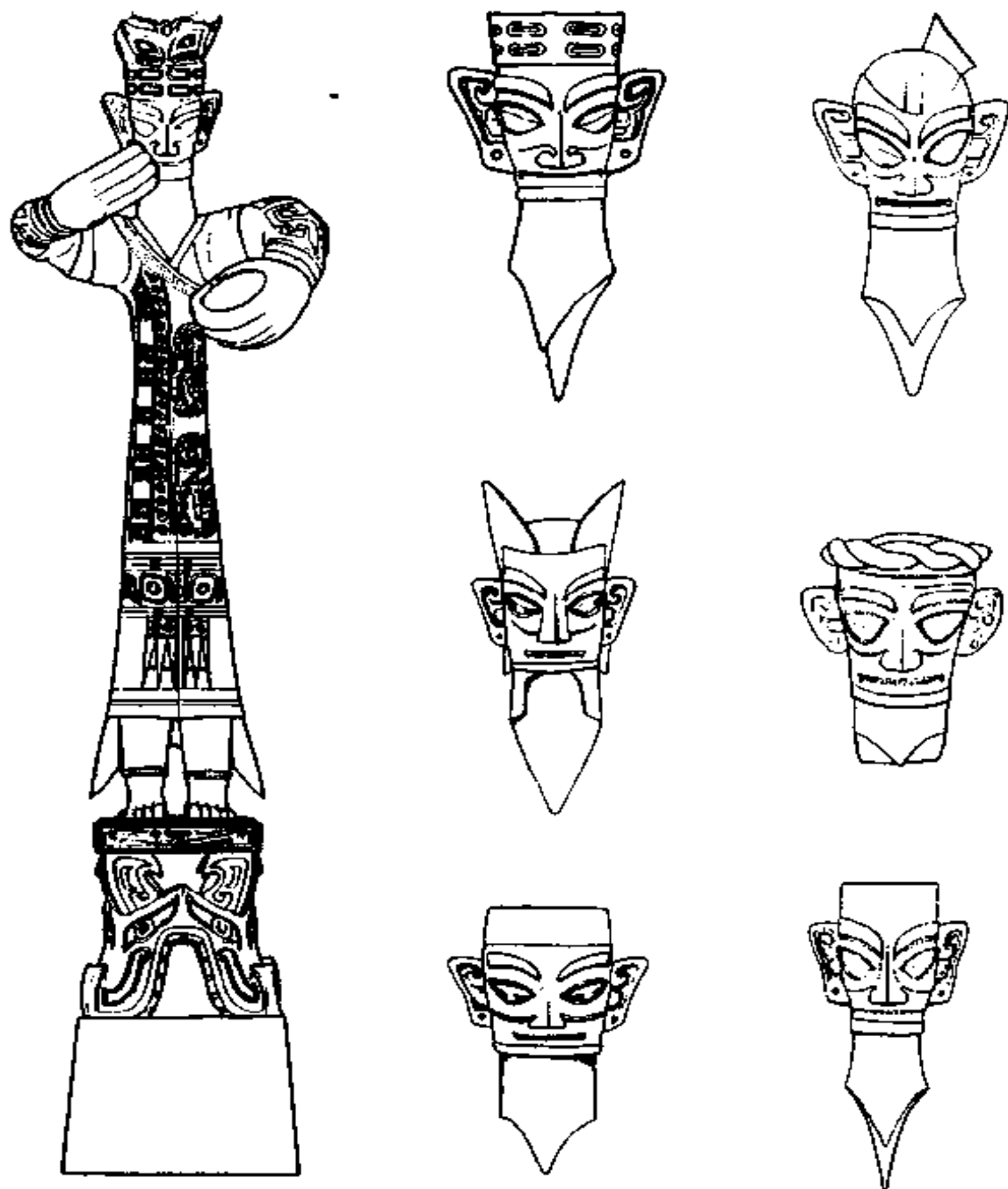
② 《后汉书·孝灵帝记》：“（中平三年）复修玉堂殿，铸铜人四，黄钟四，及天禄、虾蟆，又铸四出文钱。”又同书《张让传》亦载：“明年，遂使钩盾令宋典缮修南宫玉堂。又使掖庭令毕岚铸铜人四列于苍龙、玄武阙。又铸四钟，皆受二千斛，悬于玉堂及云台殿前。又铸天禄虾蟆，吐水于平门外桥东，转水入宫。又作翻车渴乌，施于桥西，用洒南北郊路，以省百姓洒道之费。又铸四出文钱，钱皆四道。”案：此条是承林梅村先生提示而补写。

实就是魏明帝金人^①。赫连勃勃是匈奴后裔，其金人作于凤翔元年（413年），“以黄金为饰”，亦称“翁仲”（见《晋书·赫连勃勃传》）。它们都与匈奴的传统有关。匈奴祭天金人虽然尚未发现，但广汉三星堆的商代祭祀坑（位置见图八），出土过高与人等的铜人（高172厘米），以及巨大的铜头像（有一件高48.5厘米，以黄金饰面）和铜面具等物（图二二），后者可能是大型立像的局部（铜头木身或铜头泥身），疑即鬼神之像^②。秦与北方草原地区的匈奴文化、西北甘青地区的羌文化和南方巴蜀地区的古文化均有密切联系（宝鸡是类似洛阳的另一“天下之中”），这类发现也发人深省。

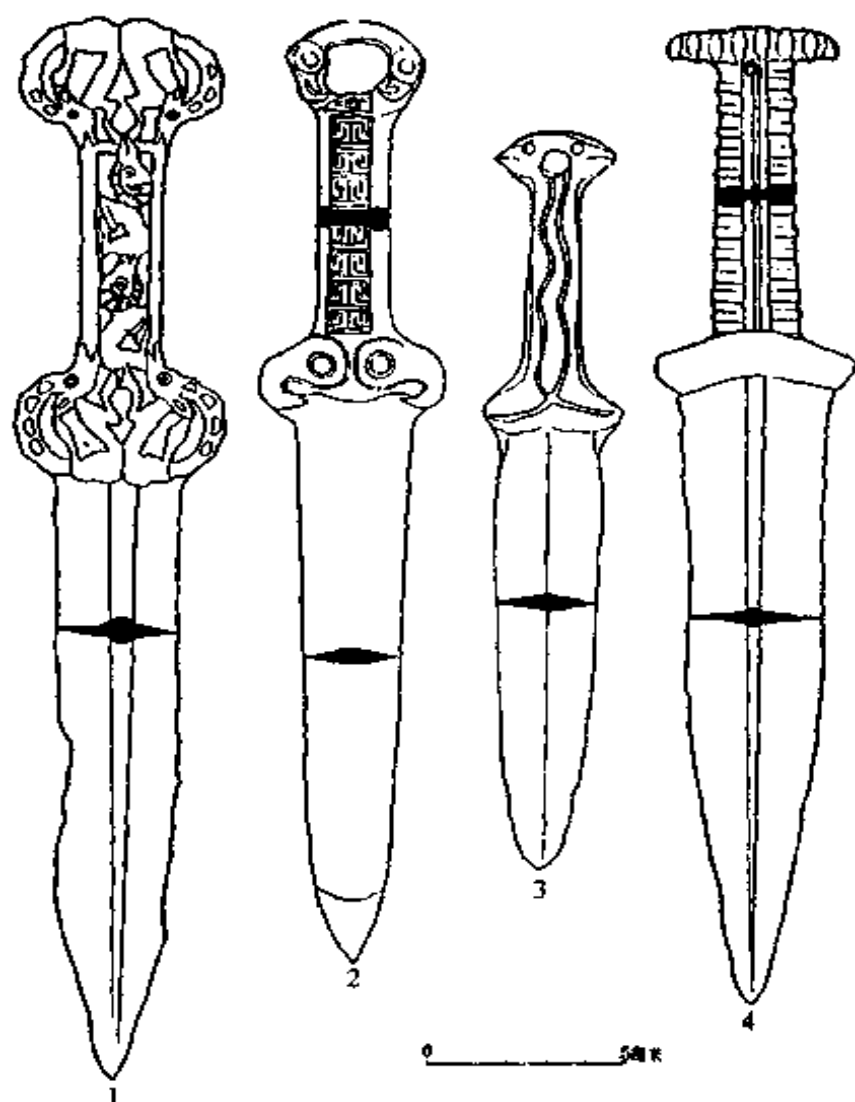
（4）径路（图二三）。中国古代的刀剑（特别是北方系统的刀剑）与北方草原地区的短剑有密切关系。短剑是匈奴的典型器物，汉人立祠崇拜，亦与和边有关。《逸周书·克殷》载周武王用“轻吕剑”割下商纣王的头颅，其所谓“轻吕”，据日本学者林巳

① 《晋书·石勒传》：“勒徙洛阳铜马、翁仲二于襄国，列之永丰门。”同书《石季龙传》：“咸康二年，使牙门将张弥徙洛阳钟虡、九龙、翁仲、铜驼、飞廉于邺。钟一没于河，募浮没三百人入河，系以竹絃，牛百头，鹿护引之乃出。造百斛舟以渡之，以四轮缠辘车，辙广四尺，深二尺，运至邺。”二书云所徙皆自洛阳，可见不是霸城所留。《三辅旧事》（《史记·秦始皇本纪》索隐引）、《关中记》（《史记·秦始皇本纪》正义引）和《水经注·河水》以石虎、苻坚所徙即始皇金人，皆误明帝金人为始皇金人。

② 中文报告和研究讨论见四川省文物管理委员会《广汉三星堆一号祭祀坑发掘简报》、沈仲常《三星堆二号祭祀坑青铜立人像初记》、四川省文物管理委员会等《广汉三星堆遗址二号祭祀坑发掘简报》、《四川文物：广汉三星堆遗址研究专辑》、《四川文物：三星堆古蜀文化研究专辑》。英文讨论见 Robert W. Bagley, "Sacrificial pits of the Shang period at Sanxingdui in Guanghan county, Sichuan province."



图二二 三星堆铜人和铜头像



图二三 “径路”式短剑

奈夫考证，是匈奴语“径路”的另一种写法^①。而西周铜器师同鼎提到戎人使用的“剑”，这种剑也应当是指“径路”式短剑^②。

① 林巴奈夫《欧亚的古代北方文化》，转引自李学勤《师同鼎试探》（《文物》1983年6期，58-61页）。

② 李学勤《师同鼎试探》。

近来林梅村先生还提出说，“径路”一词的发音与突厥语中表示刀剑的印欧语借词相近，而“剑”字的上古音作 kiwam，字头也相似，或许本身就是外来语^①。此外应当补充的是，战国时代，七国之中，与戎胡为界者三。秦、赵、燕三国都流行一种装柄的矛式短剑，学者多据文献描写定其名为“铍”，其实类似之物，古书还有“铍”、“铍”、“铍”等叫法^②。《史记·匈奴列传》说匈奴“其长兵则弓矢，短兵则刀铍”，其中与“刀”并说的“铍”可能也是指这类短剑（“铍”、“铍”的读音与“剑”相近）。这种短剑有柄有锋，汉代多视为矛类兵器，但它和一般的矛是不一样的，乃是刀剑的延长（类似现代步枪上的刺刀）。

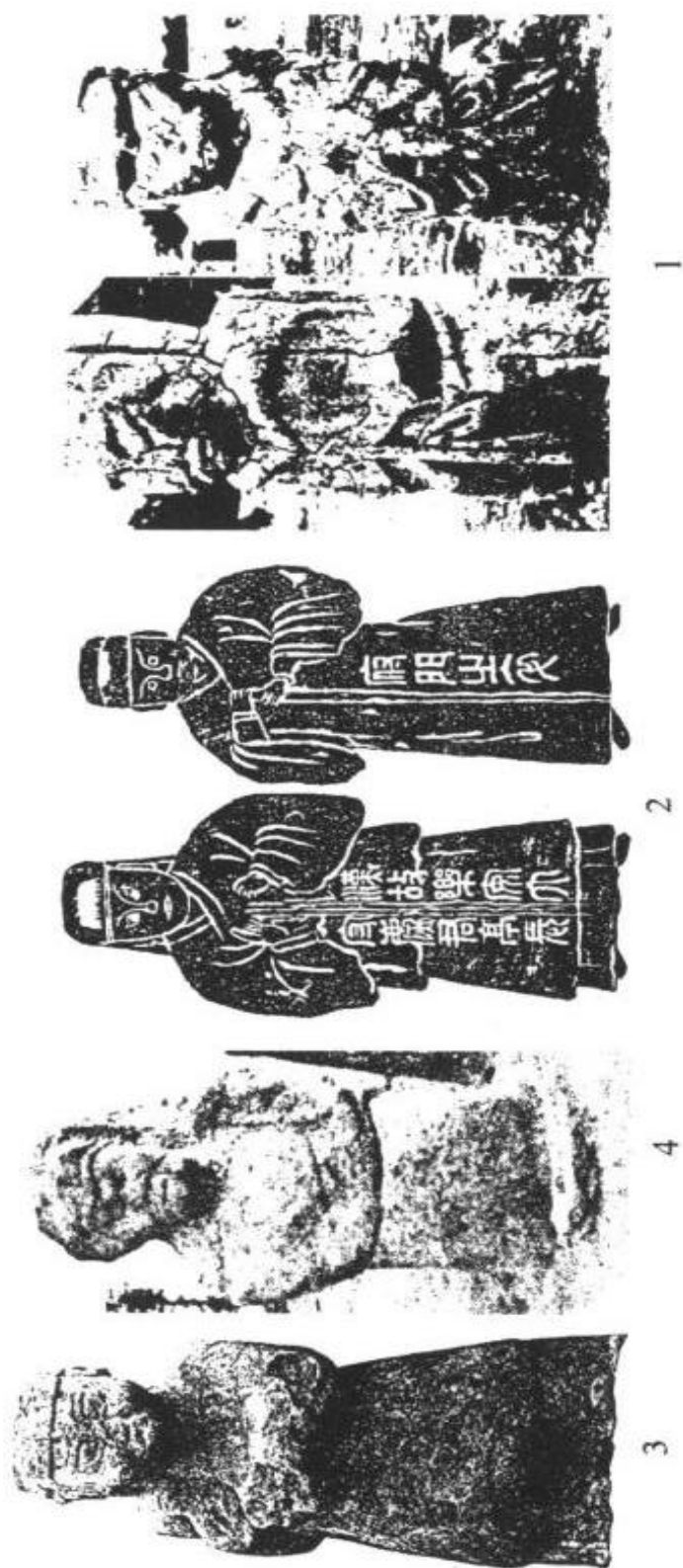
(5) 神道翁仲（图版三：1；图二四）。在一般人的印象中，佛教艺术传入前，中国似乎比较缺乏表现人物或动物形象的大型雕刻，加之隋唐佛教徒又常说佛教是从秦代传入，因此一直有人相信匈奴祭天金人就是早期佛像，这是误解^③。现在随着考古发现的增多，人们的思路正在拓广。例如早在新石器时代的红山文化，就已发现两人多高的神像^④；而上面提到的“三星堆金人”

① 承林梅村先生告。

② 《说文解字》卷十四上以“铍”为“剑如刀装”〔案：“刀”疑“矛”之误〕，“铍”是带剑格的铍，“铍”、“铍”、“铍”（今本从允）、“铍”、“铍”、“铍”为矛类器物。《方言》卷九说“铍”、“铍”（从金从施）、“铍”是矛在“吴扬江淮南楚五湖之间”的叫法，“铍”也可以叫“铍”，“今江东呼大矛为铍”。《广雅·释器》也以“铍”为矛类器物。参看孙机《汉代物质文化资料图说》（文物出版社，1991年）124～127页。

③ 马非百《秦集史》，中华书局，1982年，上册361～363页；汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》，中华书局，1983年，上册7～10页。

④ 孙守道、郭大顺《牛河梁红山文化女神头像的发现与研究》，18～24页。



图二四 汉代的翁仲

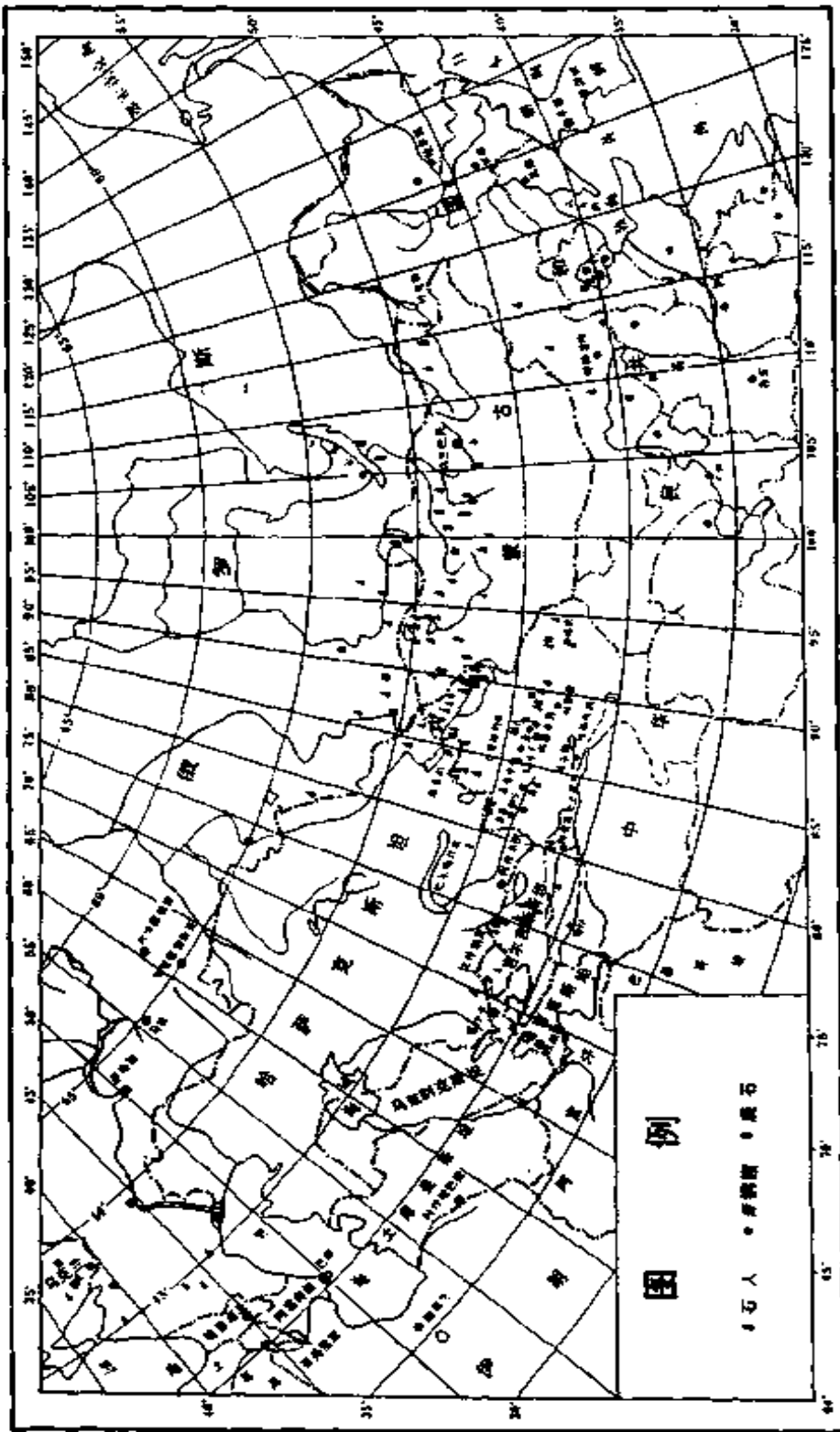
1 河南登封嵩山中岳庙前石翁仲 2 山东曲阜东汉乐安太守守君墓石翁仲 3 山东曲阜汉鲁王墓石翁仲 4 山东邹县东匡庄石翁仲

也是属于大型的神像；还有汉昆明池的牛郎织女像和都江堰的李冰像更是众所周知^①。特别是原在山东青州的一座胡虏像（图版三：2），高达297厘米，尤其值得注意。与这一问题有关，有一个现象值得讨论，这就是与东汉以来的陵寝制度有关，它们的神道石像和墓前立碑究竟是怎么出现的。特别是为什么人们正好是用始皇金人的名字即“翁仲”来称呼神道石像（东汉以来已流行这一名称）^②。现在研究神道翁仲和墓碑的起源，我们应把目光转向汉帝国以北和以西的欧亚草原地区。因为这个地区从公元前1,300年到公元1,300年一直有墓前立石（“鹿石”〈olennye kameni〉或“石人”）之风（图版四：1、2），分布极为广泛（图二五），数量也相当大〔案：这一地区还流行岩画，也与山石有关〕。其中的“石人”正与神道翁仲相似（我国学者也有称之为“翁仲”的）^③。中国的墓前立石，目前最早是中山王墓的立石（图二六）。中山是白狄（春秋时代活动于陕甘黄土高原上，与北方草原民族有关）东迁，穿过山西，进入河北中部建立的国家。它和这种背景有关是可以想像的。而秦刻石比较发达（有石鼓文、诅楚文和上述秦刻石），恐怕也与秦地多戎有很大关系。特别是我们在上文提到，霍去病征匈奴，曾缴获匈奴的祭天金人，而时间非常巧合的是，现在最早的神道石像也正是出现在霍去病的墓前，其雕

① 王子云《陕西古代石雕刻》1，陕西人民美术出版社，1985年，图1、2。

② 蒙古语称“偶像”为 *ongon*，见冯承钧译《多桑蒙古史》，中华书局，1962年，30页。林梅村先生认为此词相当突厥语的 *oqin*，义为鬼神。《后汉书·光武纪》：“光武于是命有司设坛场于郾南千秋亭五成陌。”注引《水经注》曰：“亭有石坛，坛有圭头碑，其阴常山相陇西狄道冯龙所造。坛之东，枕道有两石翁仲，南北相对焉。”这是文献中的较早记载。

③ 王博、祁小山《丝绸之路草原石人研究》，新疆人民出版社，1996年。



图二五 亚欧草原石人(鹿石、青铜人)分布示意图



图二六 中山王墓刻石

刻群即包括“竖石”和“石人”，其石马(图版五:1)与匈奴后裔赫连勃勃的石马(图版五:2)非常相似^①。另外，中国的神道石雕虽然是中国化的，但却颇有“异国情调”，其中大象、鸵鸟是南来，狮子是西来，骆驼、马、羊是北方草原的典型动物。还有天禄、辟邪一类有翼神兽，它们不仅流行于胡汉大交融的魏晋南北朝，而且在秦汉和春秋战国时期也有发现。例如中山王墓和陕西西安发现的两件铜有翼神兽(图版六:1、2)，就是其中比较早的例子。有学者考证，它们也是从匈奴传入(值得注意的是，中国的有翼神兽也发现于中山王墓的青铜器上)^②。

(6) 汾阴后土祠(位置见图八)。《礼记·礼运》有“地不爱宝”之说，常被后世的金石学家用作“古物出土”的代名词。古代山川时有鼎彝发现，在古人看来是地之祥瑞，因此和土地崇拜有不

① 《史记·卫将军骠骑列传》索隐引姚氏说谓“冢上有竖石，前有石马相对，又有石人”(《汉书·霍去病传》颜师古注略同)，但现存石刻14件，有石人石马，无竖石，盖亡逸。参看水野清一《前漢代に於ける墓飾石彫の一群に就て——霍去病の墳墓》，《東方學報》，第3册(1933年)，324-350页；杨宽《中国古代陵寝制度史研究》，上海古籍出版社，1985年，上编第八节(72-84页)；Ann Paludan, *The Chinese Spiritual Road*, Yale University Press, New Heaven & London 1991。案：成对的东汉翁仲有：(1) 河南登封嵩山中岳庙前的翁仲，为元初五年(118年)物，高约2米；(2) 山东石刻艺术博物馆藏曲阜东汉鲁王墓翁仲，高约2米(图二四:3只是其中之一)；(3) 现存山东曲阜孔庙的东汉乐安太守庶君墓翁仲，年代约在本初元年(146年)后不久，高约2.2米。后者，一件自铭“亭长”，作文官装束；一件自铭“府门之卒”，作武官装束，即后世翁仲所本。单件的东汉翁仲有：(1) 山东邹县东匡庄翁仲，高约1.2米；(2) 山东邹县孟庙藏翁仲，高约1.48米。

② 李学勤《比较考古学随笔》，香港：中华书局，1991年，117-125页。

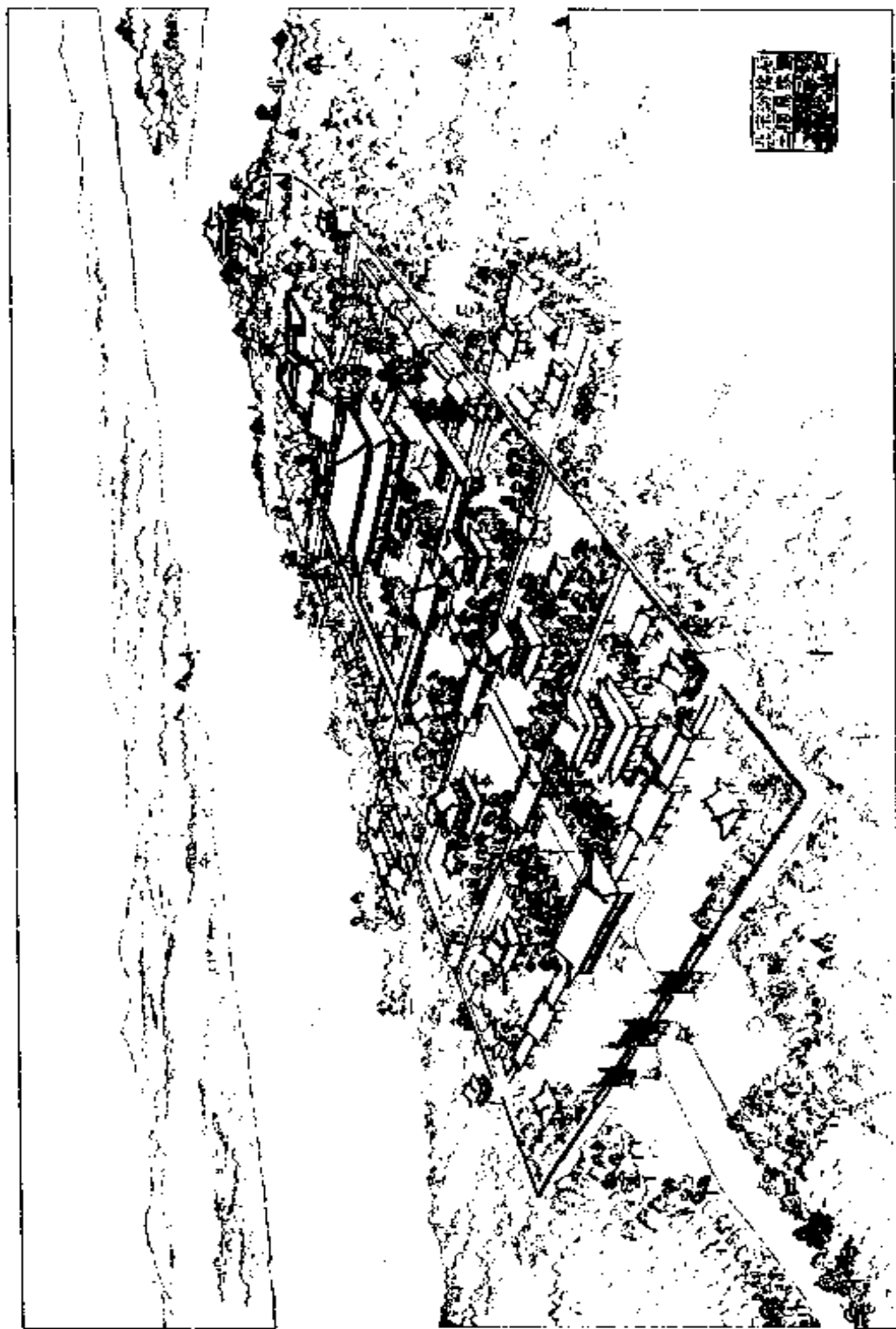
解之缘。汉代汾阴会出大鼎，这并不是偶然的。因为据解放后调查，山西万荣县西汾水入河处的庙前村（原属荣河县）是战国魏墓的集中分布区，常有鼎彝冲入河中^①。这个地方是宋代后土祠所在，祠虽不存，尚有金天会十五年（1137年）所立庙貌碑，刻建筑平面图于其上，并附宋大中祥符四年（1011年）以前“历朝立庙致祠实迹”（图二七、二八）^②，但未闻有人做汉代遗址的调查。二十年代，卫聚贤作西北考察，曾于当时万泉县（今万荣县东部）的阎子疙瘩发现一汉代遗址，地面可见带“千秋”铭文的汉砖和带“长乐未央”、“宫宜子孙”等铭文的瓦当，对照文献考为汉汾阴后土祠^③，因拟发掘计划，与毕士博（C. W. Bishop）商定，由弗利尔美术馆提供经费，山西公立图书馆负责组织，派董光忠、张蔚然、聂光甫、卫聚贤四人组成考古队，于1930年秋做“谢里曼（Heinrich Schliemann）式”的考古发掘^④。解放后，万泉县与荣河县合并成万荣县。汉后土祠究竟在该县庙前村还是在阎子疙瘩或者其他地方，情况还有待调查。

① 杨富斗《山西万荣庙前村的战国墓》，《文物》1958年12期，34-35页；张颌《万荣出土错金鸟书戈铭文考释》，《文物》1962年4、5期合刊，35-36页；杨富斗《万荣县庙前村东周墓地调查发掘简讯》，《考古》1963年5期，279-280页。

② 王世仁《记后土祠庙貌碑》，《考古》1963年5期，273-277页。

③ 卫聚贤《汉汾阴后土祠遗址的发现》（附发掘计划），《东方杂志》1919年29卷19号，71-81页。

④ 董光忠《山西万泉县阎子疙瘩（即汉汾阴后土祠遗址）之发掘》，太原山西公立图书馆和美国华盛顿福利尔艺术陈列馆合刊，上海1932年。报告附英文：*Excavation of a West Han Dynasty site at Yen - Tzu Ko - Ta, Wan Ch'uan Hsien, Southwestern Shansi*, printed at the Press of Kelly & Walsh, Limited, Shanghai, China, 1932. 其中包括 C. W. Bishop, "Prefatory note on the worship of earth in ancient China" 一文。



图二八 汾阴后土祠的复原图