

中国 符咒 文化

大观

刘晓明 / 著

◎ 百花洲文艺出版社



K890
L694

中国符咒

文化

大观

● 刘晓明 / 著



 百花洲文艺出版社

55351

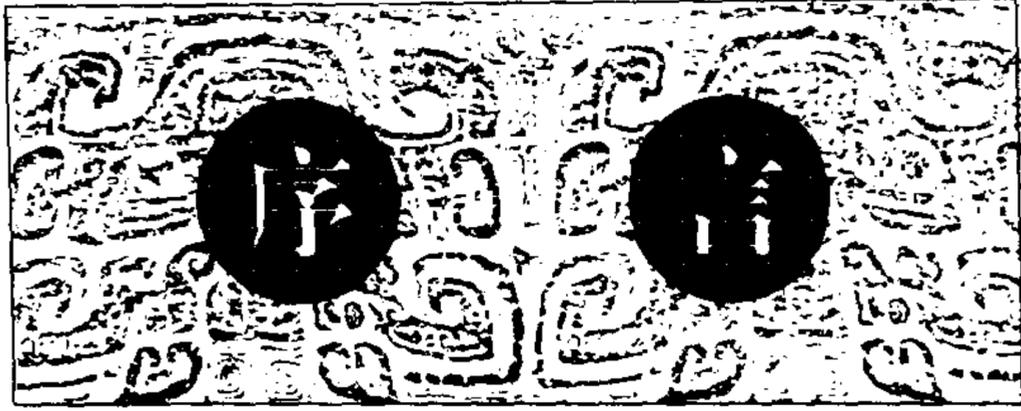
(赣)新登字第 005 号

书 名: 中国符咒文化大观
作 者: 刘晓明
责任校对: 邵 鸿
责任印制: 宗 勇
出 版 行: 百花洲文艺出版社(南昌市新魏路 5 号)
经 销: 各地新华书店
印 刷: 南昌市印刷一厂
开 本: 850×1168 mm 1/32
印 张: 19.5
字 数: 50 万
版 次: 1995 年 12 月第 1 版第 1 次印刷
印 数: 1—10000
定 价: 24.50 元

ISBN7—80579—520—7/G·47

邮政编码: 330002

(江西文艺版图书凡属印刷、装订错误请随时向承印厂调换)



民间俗信，是民间宗教的一个重要部分，也是民俗学研究领域中一个不容忽视的方面。

大家知道，中国是一个疆域辽阔的国家，又是世界上一个开化较早的文明古国。更重要的，是她的主要民族（汉族）在长时期社会历史形成的过程中，不断接纳、融合了本土和周围许多同种族或异种族的部落（或部落国家），因而在民族文化上呈现了多层次、多色彩的景象。这样富有特殊性的国家、民族，它的民俗事象显得十分丰饶并且五色缤纷，正是很自然的。

由于上述原因，中国民俗事象中的信仰方面，其种类、性质和具体形态也必然是十分复杂、多姿的。其中有些事项，如巫术、禁忌等，并非中国民俗中的独有现象。但是，在我

们这里，它们种类、形态的繁夥，就不一定是别的国家或民族所能相比的。至于像那些为中国所独具的（至少是从大陆发源的）民俗信仰事象如风水思想和有关活动，就更为显著了。这种俗信，在历史上已经影响到了周围的一些民族、国家（如朝鲜、越南、琉球等），长时期以来，它传播的广泛和深入人心，无疑是很值得注意的。这只要看看近年来国内不少的民众，乘着思想解放的机会，大造坟墓的事实就可了然了。不管这种民俗现象，对国民生活说来是好事还是坏事，但它的出现，正是要求我们从文化上和国民心态上加以思考和探究的。

宗教事象（广义的，其中包括民间俗信）是一定人群社会生活的产物，是在人们心理活动规律上有一定根据的思想反映。马克思主义者虽然反对宗教（主要是阶级社会中产生和传播的“人为宗教”），但是，他们却不主张简单地用行政手段或暴力去处理它。因为他们知道这种发源于原始社会、并随着社会的发展一直沿袭、不断演化下来的文化事象，是有很强的社会根源和心理根据的。而且一种文化已经产生并且流布之后，就有它一定的凝固性、顽强性，不是一下就能够斩草除根的。

今天，我们正处在一个历史上空前大变革的时代，国家、民族的周围正汹涌着异文化的浪潮，它逼迫着我们改变自己传统的生活方式。我们不能不认真正视千百代祖宗遗留下来的传统文化，对它辨别好坏、慎重去取。对于那些完全属于蒙昧的、野蛮的文化遗物，我们自然要毅然

予以抛弃、销毁；对于那些虽然过时，但还可加以改造利用的，则应谨慎处理（有的传统文化，在成份上是正、反交错的，它经过消毒、改造，依然可以存活下去）。至于那些本来就很优秀，或基本上优秀的，我们要热心加以保留和发扬，就不用细说了。因为我们要创造和享用的，是具有优秀文明传统的中华民族文化。她的现代化是要吸收人类先进文化的精华，来进一步充实自己、壮大自己，而不是把自己轻率地消沉在世界现行文化中（即使那种文化是十分优秀的）。

为了达到这种庄严的目的，我们不但要明哲地分析、辨别那些外来文化，同样重要的（如果不说更加重要的话），还必须理智而又热情地理解、明辨我们在历史上融化了许多民族而成的整个国家固有的传统文化（上层文化与中、下层文化）。换一句话说，在这方面，我们必须进行大量的、细心的科学工作、具有自己特点的人文科学工作。民间信仰的探究，不仅是这方面工作的项目之一，而且因为它本身性质和功能等的特殊性，它的科学分析和评判工作特别显得重要。

在上述理由之外，还有一点是值得我们郑重指出的，就是国民的文化史的知识修养，跟对传统文化的科学研究的关系问题。

我们的国家，在现代国力的比较上，暂时还是属于“发展中国家”的类型。但是从她的历史地位说，从我们已经有着将近半个世纪的社会主义建设的情况说，我们的

国家无疑是一个具有一定现代世界文明性质的国家，我们的人民也应该是具有高尚品格和丰富文化教养的国民。现在中国人民，在历史知识方面，必须知道全人类的生活过程和文明创造，同样也必须知道自己祖先的生活过程和文明创造。缺乏这种知识，是国民文化修养上的一种缺陷。因为要培养国民富有眷爱祖国和本民族的感情，那种祖国文化、历史的知识是最重要的，而关于祖国的文化史，正是这种教育的最有效的教材。为什么历史上的“四大发明”那样牵动着我们的感情、思想呢？不正是因为它使我们感到特别亲切、特别自豪吗？

我们祖国漫长的文化史，过去（特别是近年来）已经有不少学人在探究、论述了。但是，祖国的文化史，不但是一道长流，而且是一个汪洋的大海。特别是祖国文化领域中的中、下层，种类既众多，性质也很繁富，而在研究上却还多是空白点。因此，为了充分检查我们祖先的一切文化作业（包括正、负两方面）、揭示其中的优异成就，有关的研究任务，不但是很必要，而且也是很繁重的。但是，为了向世界学界、乃至世界广大人民展示我们历史上的文化创制和思考，为了加强我们国民的文化素养（正确地理解历史文化遗产），我们必须尽一切力量完成这种任务！

总之，不论从现实新文化创造的角度，或从丰富合格国民的文化修养的角度，我们今天都必须积极对传统文化进行全面的科学活动。这是历史和时代赋予我们的文化使命！

充分理解上面所说的道理,并倾尽自己的精力去从事这方面工作的学人,现在还不是很多。刘晓明同志,正是这种人数不多的学术队伍中的一个。他在大学从事教育工作,他的职业也不可能使他专精地致力于这种冷僻的学术活动。但是,他却从心底里理解这种工作的意义,并且不断地在民间俗信这条荒芜的学术路径上摸索前进,他的雄心、毅力的确是使人惊异的。刚出版了那本《风水与中国社会》的专著(江西高校出版社,1994年6月),现在这部开拓性的著作《中国符咒文化大观》又已经见到校样,很快就要与广大读者见面了。

我粗略地翻看了刘晓明同志的两部关于民间信仰论著的目录、提要、结束语等,觉得作者不但在这些布满荆棘的荒地上开荒,而且他的活动也基本上合乎学术工作的要求。刘晓明同志作为一个科学工作者,在广集资料、进行细致分析和作出合理论断等方面,都可以看出他的认真和学力。通过这种论著,广大读者固然能够满足他们这方面一定的知识需求,就是对于那些民俗学、宗教学者们,也是“开卷有益”的吧。

大多数的问世著作,都不可能是十全十美的,何况一种开荒性质的著作呢?如果要在本书上找出缺点,那自然是有的。我想,主要的一点,是对于一般宗教学及原始宗教(包括民间宗教)的理论和具体形态等知识掌握还不够充分,因而在有关这些方面的论述上,不免显得薄弱些。但是,这即使是疵累,从全书看,也不过是“白璧微瑕”罢

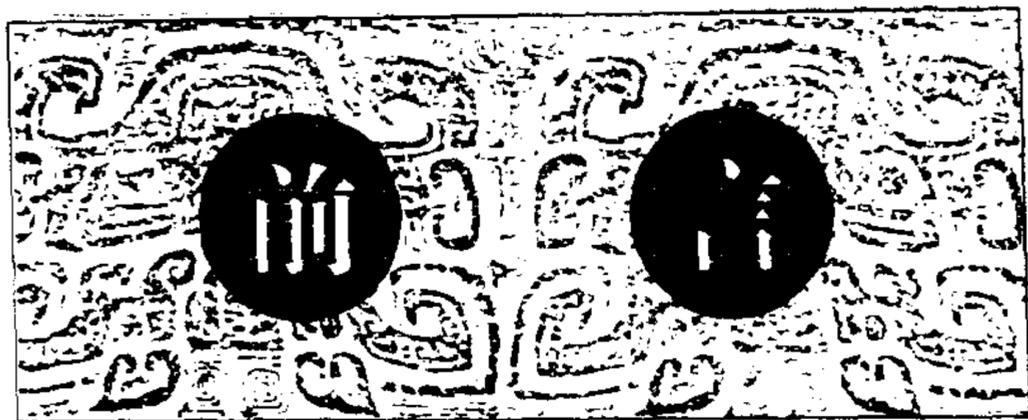
了。作者正在积极改进他的知识结构。我想,在他的下一部论著里,一定能够填平这种缺陷罢。

谨以上述意见,作为本书序言。

鍾叔文

1995. 1. 3 序于北京

时年九二



超越自身的局限，是古代中国人的一个梦想，而方术则是实现这个梦想的虚幻依凭。这种依凭也许会让今人感到可笑，但人类毕竟无法拒绝童年的幼稚，正如若干年后的人们无法拒绝今人的幼稚一样。何况这幼稚中还蕴含着古人奇异而丰富的想象、强烈而经久的生命冲动、沉沦又隐现的古文化谜底。

符咒就是这样一篇人文进化过程中的幼稚童话。

所谓符咒，其实是两个东西：符篆与咒语，虽然有时符中有咒，咒中伴随着符。符咒是中国文化史上最重要的巫术之一。

符篆与经戒、服饵、房中术并称为道士四宝。^①在历史上，曾广泛地影响了整个中国社会，从上流社会到村夫野姑，鲜有不涉符术者。明清之际，几乎所有重要小说都有道符登场，这就不能不对今人产生影响：人们在品尝文化精品时无法拒绝这味佐料。从文化人类学的角度看，人类童年的许多巫术都是互

^① 胡应麟：《少室山房笔丛·经籍会通二》引《仙道录》。

相雷同的，而严格意义上的符术却是中国的土特产。至于咒术，虽是人类巫术文化的共生现象——几乎所有的国家和民族都曾盛行过咒术，但中国的咒术却有一套与别人完全不同的理论、方法和仪式。

一个重要的课题摆在了我们的面前。

其实，早在本世纪初，就有一批学者冲破世俗的偏见，对巫术迷信进行了科学研究。1906年，蔡元培先生翻译了日本学者井上圆了的《妖怪学讲义》；1923年，乔峰（即周建人）等合编了《迷信与科学》一书；1926年，中山大学成立了民俗学会，出版了《灶神考》、《福建三神考》、《迷信与传说》等专著。在对巫术迷信的研究中，以顾颉刚和江绍原二位先生的成果最令人瞩目。前者著有《妙峰山》、《两个出殡的导子帐》、《东岳庙七十二司》等，皆为该类问题的拓荒之作；后者著有《发须爪》和《血与天癸》，是两部有关中国巫术研究的扛鼎之作。值得一提的是，江绍原先生早在二十年代就在中山大学和北京大学分别开设了《迷信研究》与《礼俗迷信研究》课程，使迷信作为科学研究的对象，走上了大学讲台，这在当时是颇具胆力与见识的。可惜的是，当时的学者由于面对着偌大一片巫术文化的处女地，还来不及光顾其中符咒这两个布满蒿草荆棘的荒园。

以后的几十年间，由于众所周知的原因，巫术文化乃至民俗研究都成了学术禁区，符咒自然更是学术研究的空白点。于是，便出现了这样一种局面：学者们由于传统思维的惯性，视符咒为纯粹迷信而不屑一顾，不了解符咒作为一种俗文化在人类学、民俗学和文化史上所具有的特殊价值，也无法向社会提供批判认识符咒的理论武器；部分民众由于无知和缺乏鉴别力，视符咒为灵物而顶礼膜拜、笼罩在符咒的负面阴影中不能自拔；少数江湖骗子由于贪婪与邪恶，视符咒为发财售奸的法宝，招摇撞骗，作奸犯科。正是在这一背影下，我们选择符咒文化作为研究课题，这既是一种理论的需要，也是现实的要求。

一旦将符咒置身于现代科学理论的显微镜下，我们就发现它

远远不像我们当初设想的那样简单,这不仅是因为符咒作为一个鲜有人迹涉及的领域而荆棘丛生,举手投足尽是障碍需要疏通;而且,符咒竟包含着那样多的文化内涵,以及同样多的理性缺憾。

一般人都知道符咒具有迷信的因素,但这种迷信究竟迷在哪里?古人的理性思维究竟在何处拐向了迷途?这是我们要想真正破除迷信必须解决的问题。通过研究,我们发现古人的思想误区主要出现在以下三个方面:第一,在思维逻辑上,把个别推广为一般。比如,画符中特别重视炁的通灵作用,所谓“炁通天真”,这一思想实际上是巫道们根据气可传播某些呼吸疾病的现象,扩而大之,推衍出来的。第二,在思维方法上,将象征物误认为是现实实体。符士们就把符箓中的三清符号,当作元始、灵宝、道德三位天尊的化身。第三,掺杂着非理性主义。表现在施咒画符的某些思维环节中,用信仰取代了理性思考,用情感取代了逻辑推理,用习俗取代了自觉意识。正因为如此,我们认为符咒是一种残缺理性的产物。

当然,符咒作为一种文化存在,在一个特定的历史时代也起过一定的作用。历史唯物主义告诉我们,对事物的认识,必须放在它所处的那个时代加以考察。从历史的角度看,符咒作为一种信仰的产物,在生产力低下的时代,曾给予人们以战胜自然的信念和力量;也曾在农民反抗封建统治和抵御外侮中发生过作用。而且,符咒与其它方术一样,是人类在孕育科学时的孪生体,虽然是朵不结果的智慧之花,但却体现了古人超越自我、突破时代局限、追求人生完善的孜孜不倦的探求精神。有了这种认识,我们就不会责怪葛洪在用空气反作用原理试制飞车的同时,还要迷恋神行符了。对葛洪来说,他所进行的,是为了同样一个目的而作的不同试验。他无法超越时代,分清科学与迷信。也许,正是由于有了葛洪之类的前人在方术迷途上的失败与教训,才有后人在科学道路上的执著追求。

与咒相比,符更具有中国文化的特色。符箓比咒术晚起得多,直到东汉才正式问世,因此,也就比咒术有更多的文化积累,汲取

了更多的中国文化的养料。从方法上说,绝大多数国家的交感巫术都是直接与实物交感,以获取被交感物的功能,唯有中国的符箓却通过文字进行交感,超越了具象。比如神行巫术,大多数国家都是通过与奔跑迅捷的动物如猎豹之类或善于飞翔的鸟类进行交感,来施行神行术的,而中国的神行符却只要按照画符的要求,书写“白云上升”四字,便可获得白云飞升的功能,而无须去摘采白云来交感。因此,中国的符比世界其它国家的巫术要更为灵活、方便、功能齐备,毕竟,书写文字比获取实物要容易得多。以文字来取代实物,这是巫术文化发达与成熟的表现。

符咒有着深厚的中国文化底蕴,从其身上可以发现许多早已淹没在浩渺历史烟波中的文化化石,成为考究中国的古文化的一支探针。尤其是符箓,越过秦汉儒家思想对先秦文化的净化而直承战国巫觋,许多早已失传的古文化之谜皆可在符箓中找到答案。如商周青铜器上饕餮纹的文化含义一直是后代考古学家们争论不休的问题,但实际上这一纹样并未失传,其基本形态与文化内涵均被道符直接继承,成为符箓中的“鬼符”,可见,饕餮纹的文化意义即所谓“鬼物”,这类例子比比皆是。

此外,符箓中还保留了大量的古代民俗民风 and 不少古文字,对研究民俗学与文字学都具有重要的参考价值。正因为如此,我们对本书涉及的种种符箓,就不仅仅局限于作简单的介绍,而主要着力于文化破译,以从那些神秘的图象、扭曲的线条、变形的文字、玄奥的符号中释读出淹没在历史长河中的古文化讯息,揭开一个神秘世界的厚重帷幕。

目 录

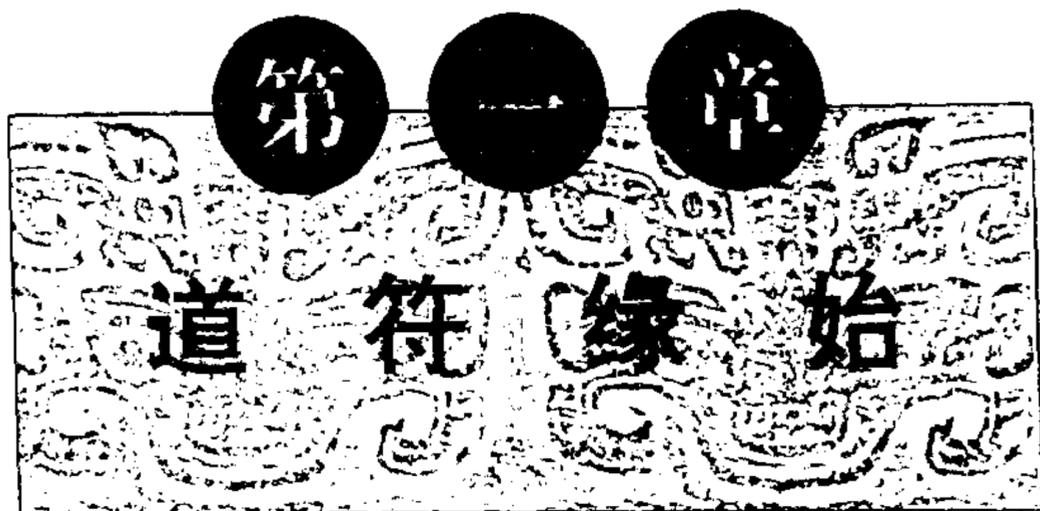
●序 言	1
●前 言	1
●第一章 道符缘始	1
一 道符由来的传说	1
二 青铜纹饰的遗风	6
三 天命·符命·印文·道符	19
四 道符的形成	26
●第二章 画符的理论、仪式、场地和道具	34
一 画符的基本理论	34
二 施符的仪式	41
三 画符的场地	51
四 辅助道具：印、剑、镜	57
●第三章 画符的材料、技法和禁忌	67
一 画符的材料	67
二 画符的技法	72
三 道符的种类	82
四 道符的使用方法	93
五 画符禁忌	97
六 道符窥破举例	102

●第四章 道教天文的破译	111
一 问题的提出	111
二 北方与中方天文的释读	113
三 南方与西方天文的释读	116
四 寻绎东方天文	122
五 五方天文的由来、归隐及功能	127
六 消灾、护宅、召龙、祈嗣诸真文	130
七 天文的操作与施仪	146
●第五章 政治符箓的释读	148
一 道符功能的分化	148
二 道符与王朝政治	149
三 国君佩符考释	154
四 王者佩符考释	163
五 诸侯佩符考释	166
六 五方真文	169
●第六章 道法符箓稽考	176
一 早期道教中的法术	176
二 六丁六甲符	179
三 神行符	185
四 渡水符	194
五 点石成金符	197
六 爱恋符	202
七 化虎符	210
八 变蛇符	213
九 五雷符	216
十 诸杂法符	224
●第七章 出神入化的隐形符	239
一 神奇的隐形符	239
二 隐形符的由来	242

三	湘祖白鹤紫芝遁法	246
四	执草隐形避难法	262
五	煮黑豆隐家法	269
六	雷公印隐形之谜	275
七	隐地八术	279
●	第八章 护身辟邪符	284
一	护身符	284
二	驱鬼辟邪符	300
三	禳灾符	309
●	第九章 治病安宅符	316
一	广谱治病符	316
二	专门治病符	331
三	居家安宅符	338
●	第十章 咒术的缘起	351
一	咒术的定义	351
二	祝——最早的咒	352
三	诅咒的出现	356
四	《周礼》与古代祝咒体制	358
五	现存最早的诅词实物	361
六	诅楚文：一件先秦诅咒的标本	365
●	第十一章 施咒的方法、法具和场地	369
一	交神的方法与咒仪之一——嘯	369
二	交神的方法与咒仪之二——诺皋	375
三	交神的方法与咒仪之三——呼神祇名号	379
四	克制原理：呼其名以厌之	381
五	克制原理：阴阳五行	386
六	施咒的法具	390
七	诅咒载体举例	393
八	施咒场地	398

●第十二章 生产活动中的咒术	402
一 农事诸咒	402
二 对土地神及谷神的祝咒	407
三 水旱虫灾祈祷咒术	413
●第十三章 生活中的咒术	423
一 岁祭之咒	423
二 建房咒术	429
三 婚嫁咒术	436
四 祈子咒术	438
五 丧事咒术	444
六 歌舞戏剧中的咒术	451
七 腊月新春的逐鬼送财咒术	460
八 赌咒与喊天	466
●第十四章 治病咒术	470
一 古代治病咒术的起源、发达与评价	470
二 一般治病咒术	472
三 专门治病咒术	487
四 移灾咒术	507
五 祝由科	514
六 喊惊与招魂	516
●第十五章 巫法咒术	531
一 降神咒术	531
二 隐遁咒术	547
三 白色巫法之咒术	553
四 黑色巫法之咒术	563
五 蛊毒与咒术	568
六 解脱与反咒	574
●第十六章 符咒评说	586
一 符咒中的原始思维	586

二	符咒——一种社会历史现象	590
三	专制政体——符咒的温床	593
四	中国符篆的特点	595
五	符咒的历史文化价值	598
●	后 记	605



道符是道巫使用的一种神秘图形与文字,或称符文、符书、符术、符篆、符策、符图、甲马,名称虽异,但指的都是同一种东西。

一、道符由来的传说

(一)出于西王母

西王母本是西周时少数民族的部族首领,由来甚早,《山海经》、《竹书纪年》、《穆天子传》中均有记载。清代学者毕沅在《山海经·西次三经》注西王母时说:“俗以西王母为神人,非也。西王母,国名。《尔雅》:四荒有西王母。《尚书大传》:西王母来献白玉琯。《荀子》:禹学于西王国,是也。”毕沅认为西王母本非神,是正确的;但仅认为是国名,则是片面的。应该说,西王母在历史上既实有其人,又有其国。

西王母在战国时被神化,《穆天子传》中便描述了周穆王在瑶池仙境中会见西王母的情形,此时的西王母已一改《山海经》中豹唇、虎齿、蓬发的形象,

而成为“吹笙鼓簧、中心翱翔”的上帝之女。《庄子》中，西王母是老庄所崇拜的修炼得道的神仙。

西王母在东汉时被奉为道教之神。《枕中书》中，西王母成为元始天尊的女儿，号称“太真西王母”。西王母在道教诸神中排名第三，仅次于元始天尊、太上老君。按晋人张华的说法，西王母是专司百姓命运的女神。^①

以后，从西王母中又衍化出种种传说：汉武帝求见西王母的传说、蟠桃仙会的传说，并配了个东王公与其相对应。西王母授黄帝道符的传说也是这样被演绎出来的。其事最早见于《龙鱼河图》：

帝伐蚩尤，乃睡梦西王母，遣道人，被玄狐之裘，以符授之曰：“太乙在前，天乙备后，河出符信，战则克矣。”黄帝寤思其符，不能悉懂，以告风后力牧，曰：“此兵应也，战必自胜。”力牧与黄帝俱到盛水之侧，立坛，祭以太牢，有玄龟衔符出水中，置坛中而去。黄帝再拜稽首，受符视之，乃梦所得符也。广三寸，袤一尺，于是黄帝佩之以征，即日擒蚩尤。

此事也见《西王母传》、《帝王世纪》、《太平广记》。自从西王母将符授于黄帝，并由此而战胜蚩尤，夺得天下之后，符作为一种道术便来到了人间。

（二）出于老子

老子，即老聃，又叫李耳，历史上实有其人，是春秋末年的思想家，道家创始人。老子传记以司马迁《史记》中的记载为最古。据太史公所记，老子是楚国苦县（今河南鹿邑）人，曾当过周朝的守藏室史即国家图书馆馆长。老子博览群书，学识超群。后见周朝衰败，遂辞职不干，打算当个隐士。他西出函谷关时，关令尹喜也是个道

^① 张华《博物志·杂说上》：“老子云，万民皆付西王母。”上海古籍出版社，1990年，32页。

家，久闻李聃大名，邀为上宾。老子便在此时应尹喜的请求，作《五千言》（《老子道德经》）。其后出关西去，莫知所终。

老子虽是道家创始人，却非道教的创教始祖，他是东汉方士们出于理论化的需要，被请进来作为教主的，由此形成道教。本是凡人的老子遂摇身变为神仙。方士们将老子改装为神的方法主要有两种：第一，以气化道。应该说，《老子》理论中的神秘成份为这种“气化”提供了契机：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”^①到了方士那里，“道”被气化。东汉道士于吉便认为无气便不成其为“道”：“元气行道，以生万物……不行道，不能包裹天地。”^②而东汉五斗米道的经典《老子想尔注》则直接认为老子便是由“道气”所聚成的：“一者道也，……散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑。”^③第二、化身现形。老子既为道气所化，遂成不死之神仙，与天地同在。东汉桓帝时陈国相边韶《老子铭》说：“老子离合于混沌之气，与三光（日、月、星）为终始。观天作讖，升降斗星，随日九变，与时消息。规榘三光，四灵在旁，存想丹田，大一紫房，道成身化，蝉蜕渡世。”不过，这里有个问题：老子既与天地同在，为何以后再也没有谁见过老子呢？于是，道士们便赋予老子变身显形的神性，成书于汉末的《老子变化经》说老子能够托死更生，变易身形，伏羲之时号温蕤子，神农之时号春成子，到了东汉更加频频现身，仅阳嘉元年（132年）至永寿元年（155年）约30年间便现五次。^④

老子“成仙”之后，便有人将道符附会于老子，此说最早出自晋人葛洪。他在《抱朴子·遐览》中引其师郑隐的话说：“郑君言，符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授”。葛洪的另一

① 《老子校读》第二十一章。

② 《太平经合校》卷十八至三十四：“守一明法”。

③ 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第十章。

④ 见敦煌所出写卷《老子变化经》（斯2295号）。据日本吉冈义丰博士推定，此书产生的上限是桓帝永寿元年（155年），下限不晚于延熹八年（165年）。

本著作《神仙传》，谓老子造符书七十卷，并亲自将太玄清生符授予徐甲：

洪按：《西升中胎》及《复命苞》及《珠韬玉机》、《金篇内经》，皆云老子黄白色，美眉，广颡长耳，大目疏齿，方口厚唇，额有三五达理，日角月悬，鼻纯骨柱，耳有三漏门，足蹈二五，手把十文。以周文王时为守藏史，至武王时为柱下史，时俗见其久寿，故号之为老子。夫人受命，自有通神远见者，禀气与常人不同，应为道主，故能为天神所济，众仙所从。是以所出度世之法：九丹入石、金醴玉液、次存玄素守一、思神历藏、行气炼形、消灾辟恶、治鬼养性、绝谷变化，厌胜教戒、役使鬼魅之法，凡九百三十卷，符书七十卷。皆老子本起中篇所记者也。

又云：

老子将去而西出关，以升昆仑，关令尹喜占风气，逆知当有神人来过，乃扫道四十里，见老子而知是也。老子在中国，都未有所授，知喜命应得道，乃停关中。老子有客徐甲，少赁于老子，约日雇百钱，计欠甲七百二十万钱。甲见老子出关游行，速索偿不可得，乃请人作辞，谓关令，以言老子。而为作辞者，亦不知甲已随老子二百余年矣。唯计甲所应得值之多，许以女嫁甲。甲见女美，尤喜，遂通辞于尹喜，得辞大惊，乃见老子。老子问甲曰：“汝久应死，吾昔赁汝，为官卑家贫，无有使役，故以太玄清生符与汝，所以至今日。汝何以言吾？吾语汝到安息国，固当以黄金计值还汝，汝何以不能忍？”乃使甲张口向地，其太玄符立出于地，丹书文字如新，甲成一聚枯骨矣。喜（尹喜）知老子神人，能复使甲生。乃为甲叩头请命，乞为老子出钱还之。老子复以太玄符投之，甲立更生。

有幸由老子亲授道符者除了徐甲，还有蔡琼。《洞仙传》载：

蔡琼字伯瑶，师老子，受太元阳生符还，丹方合服。得道，白日升天。常以阳生符活已死之人，但骸骨存者以符投之即起。^①

(三)出于元始天尊

元始天尊是道教的最高神，也称元始天王，此神完全是道士们凭空虚拟的。元始天尊最早出现在东晋道士葛洪的《枕中书》中，到了梁朝时，陶弘景作《真灵位业图》，将道教众神分别班次，共分七阶，元始天尊被列为道教第一级的中位尊神，其级位已凌驾于太上老君之上。

作为第一尊神，元始天尊出生于天地形成之前。当时二仪未分，溟滓鸿蒙，天地日月未具，状如鸡蛋，混沌玄黄。有盘古真人，自号元始天王。经历四劫而天地分，按道教的说法，天地一成一败谓之一劫，一劫为三万六千岁。再经四劫而二仪分，天地相去三万六千里。元始天尊居位在天中央玉京山的宫殿里，仰吸天气，俯饮地泉。再历二劫，太元玉女生。住在玉京山的元始天王降下，与太元玉女通气结精，生天皇、东王公、西王母，^②收太上老君为徒。^③道符便是由元始天尊首先传授给太上老君的。《云笈七籤》卷八十《符图》载：

上皇元年九月二日，后圣李君出游西河，历观八方，值元始天王乘八景玉舆、九色玄龙、三素飞云，导从群仙，手把华幡，狮子白鹤，嘯歌邕邕，浮空而来，同会西河之上。李君稽首请问：“天王昔蒙训授天书玉字二十四图，虽得其文，未究妙章；虽有图讚，而无其像，修之菴藹，妙理难详。今遇天尊，喜庆难言，愿垂成就，极其道真。”于是，

① 《古今图书集成·神异典》卷225引。

② 以上俱见葛洪《枕中书》。

③ 《云笈七籤》卷三《道教本始部》。

天王口吐洞玄内观玉符以授于君。使清斋千日，五香薰体，东向服符：“子形神备见，自当洞达，诸疑顿了。”李君稽首奉承教旨，依天仪长斋千日，东向服符。三部八景神并见，口吐金书玉字二十四图，空中而明，文彩光鲜，洞彻无穷，罗缕自然。是时，即命主图，上仙而画图焉，金书紫字、玉文、丹章，于此成音。自南极上元、九光太真、王夫人、东西二华、南北真公、五岳神仙、清灵真人，所受真文，并是后圣所画，图像而各系之焉。

上述道符由来的传说，均出于后人托伪，不是信史。《龙鱼河图》是讖书，成书的具体时间不详，估计在东汉末年。讖书盛行于两汉，专门伪造天命预言。桓谭《新论》指出：“讖出河图洛书，但有兆朕，而不可知。”《文选·鹏鸟赋》李善注云：“讖，验也。有征验之书，河洛所出书曰讖。”讖书与神仙方士之说相近，汉末合流。《龙鱼河图》便是讖言与神仙方士之说合流后的作品，预言与方仙相杂，所言道符的由来，自然不足为信。《神仙传》是晋人葛洪的作品，葛洪是道教中大名鼎鼎的人物，著有《抱朴子》，但他所依据的《西升中胎》、《复命苞》、《珠韬玉机》之类亦属讖纬之书，同样为凭空想象之作。至于元始天尊，与西王母、老子不同，不是历史上实有的人物，是神不是人，所言所行，更无须负任何责任。

那么，道符究竟是如何来到世间的？它的源头又在哪里？

二、青铜纹饰的遗风

中国的青铜器，盛于殷周时代，又以殷商为最早，虽然史传上屡屡提及夏鼎，谓大禹所铸，但迄今尚无实物出土，或者，根本就无所谓夏鼎。郭沫若著《青铜时代》，就专指商周两朝。

青铜器上铸有纹饰，据容庚先生归纳，有 77 种之多。^① 青铜纹

^① 容庚：《商周彝器通考》上册，哈佛燕京学社出版，1941年，第99—156页。

饰可归为两大类：一类是几何形纹样，一类是动物形纹样。前者以云纹、雷纹为主，包括钩连雷纹、斜方格雷乳纹、波形雷纹、目雷纹、三角雷纹、斜角雷纹、窃曲纹、三角云纹等；后者以饕餮纹、龙纹、鸟纹、龟纹为主，饕餮纹包括蕉叶饕餮纹，龙纹包括夔纹、两头夔纹、三角夔纹、两尾龙纹、蟠龙纹、虬纹、蟠夔纹、蛟龙纹、蟠蛇纹等，鸟纹包括凤纹、鸟兽纹、立鸟纹、鸟首纹、夔凤纹、变形鸟纹等。

这些青铜纹饰就其意义、功能与形状而言，与符篆有渊源关系。要说明这一问题，必须首先对青铜纹饰的作用及其相关问题进行考察。

青铜纹饰肯定是某种信仰的表达，否则不可能有如此一致的形样。尤其是中国独有的云雷纹、饕餮纹，这种形状奇特、面目狰狞的纹饰，如果不是基于某种共同的信仰，是不可能被普遍接受为具有美学价值的装饰图案的。何况，青铜礼器本身就是信仰的产物。

青铜纹饰的象征意义，古今中外不少学者进行过研究，看法不一，见智见仁。《吕氏春秋》列举了饕餮、倮、窃曲、鼠、象五种纹饰图案，认为体现了某种伦理观念。如饕餮，因其“有首无身，食人未咽，害及其身，以言报更也。”倮是尧时天下闻名的能工巧匠，将其像著于鼎，并自断其指，为的是“先王有以见大巧之不可为也。”窃曲，“状甚长，上下皆曲，以见极之败也。”鼠，“令马履之，为其不阳也。”象，“为其理之通也。”^①《吕氏春秋》是杂家著作，尚言义理，容庚先生认为其“对于纹饰本身没有任何阐明”。^②

也有人认为青铜纹饰仅仅是装饰图案，无任何意义。马克斯·缪尔说：“如果商代青铜器纹样仅是图案本身，而与真实事物毫无联系，至少只有含混不清的联系，那么，我们便必须说：它们并无任何确定的意义，既没有宗教的、宇宙观的或神话学的意义，也没有

① 以上引文具出自《吕氏春秋·先识》。

② 容庚、张维持：《殷周青铜器通论》，文物出版社，1984年，102页。

任何既定的文学意义。”^①但这种看法由于作者没有给出令人信服的解释,未能得到大多数学者的认同。

在青铜纹饰中,对饕餮的研究最多。饕餮被认为是神异动物的面形。其状复杂多变,容庚先生归纳为十六种之多。^②基本特点是圆眼突出,常以浮雕的扉棱作鼻,眉与耳常作卷曲状。饕餮纹的含义,有人认为其图象具有一种神秘的威严感,代表奴隶主贵族对奴隶的凶残;有人认为象征威猛、勇敢和公正;法国著名人类学家列维——斯特劳斯认为是一种面具图案;^③英国学者艾兰断言饕餮的形象实际上是暗示了死亡之途;^④日本学者白川静认为是白虎;^⑤而中国传统看法则认为饕餮本贪食之名,故其字从食,象征贪得无厌。^⑥

那么,对包括饕餮在内的种种青铜纹饰的理解,为何会产生如此多的歧义?关键是未能将其置于全部纹饰的总功能中,作整体的考察。对此,《左传·宣公三年》有一段话,对我们突破孤立研究的局限至为重要:

楚子伐陆渚之戎,遂至于雒,观兵于周疆。定王使王孙满劳楚子。楚子问鼎之大小轻重焉。对曰:“在德不在鼎。昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎象物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若。螭魅罔两,莫能逢之,月能协于上下以承天休。”

这段话阐明了青铜纹饰的功能和内涵。关键词是“铸鼎象物”的“物”字。这个“物”指的就是青铜纹饰,究竟是什么纹样呢?有人认为是祭祀用的“牺牲”。^⑦但从考古实物看,“物”指牺牲似有不

① 张光直:《美术、神话与祭祀》,辽宁教育出版社,1988年,49页引。

② 容庚:《商周彝器通考》上册,100页。

③ 列维——斯特劳斯:《结构人类学》,文化艺术出版社,1989年,105页。

④ 艾兰:《饕餮纹及其含义》,《中国史研究》,90.1期。

⑤ 白川静:《中国古代民俗》,春风文艺出版社,1991年,116页。

⑥ 王引之:《经义述闻》卷十七。

⑦ 张光直上揭书,51页。

妥。在青铜礼器的饰样中,牛、羊、猪等常用的牺牲或形象很少,或基本没有。从整段文意看,这种“物”应该是能沟通天地神人的、具有厌劾精怪作用的东西,所谓“协于上下,以承天休”,牺牲是不能“协于上下”的,仅仅是祭品;能协于上下的“物”,必定是具有某种神性,能达于上天的东西。

此“物”究竟是什么呢?

首先,指的是鬼物。典籍中,有许多称鬼为“物”的例证。王充说:“鬼者物也,与人无异,天地之间,有鬼之物。”^①《太平经》中也每言“鬼物”:“不知何鬼神物悉来集食”,“奸鬼物,与星俱也”,“鬼物为崇。”^②《搜神记》卷十二:“庐江大山之间,有山都,似人,裸身,见人便走。有男女,可长四五丈,能啸相唤,常在幽昧之中,似魍魉鬼物。”

“鬼物”究为何物?据以上引证可知,鬼物其实是人,但不是普通人,而是特指巫师。这是上古通行的称呼,^③迄至汉代,还有称巫为“物”的。《汉书·郊祀志》:“汉兴,高祖初起,杀大蛇,有物曰:‘蛇,白帝子,而杀者赤帝子也。’”“物”能开口说话,可见其为人;而且,“物”所说的内容是有关预言天命的,可见其为巫。故唐代颜师古注曰:“物谓鬼神也。”直至晚近,在少数民族中还保留称巫为鬼师、鬼公、鬼魑的习俗。

由于作为鬼物的巫师充当着人神交通的中介,需要在通神祈禳中扮装威严的脸谱,^④故其形象逐渐抽象、固定,变成似人似神,亦鬼亦兽的怪物。这就是青铜礼器上习见的饕餮纹样。钟馗形象的演变很典型地反映了巫师由人向鬼物的转变。钟馗本实有其人,有人认为就是商代的巫相仲傀(仲虺),^⑤由于其驱鬼避邪的巫师

① 《论衡·订鬼篇》。

② 《太平经合校》卷三十六,中华书局,1979年50—52页。

③ 详见本书第二章。

④ 郭净:《中国面具文化》第一章,上海人民出版社,1992年。

⑤ 何新:《诸神的起源》“钟馗考”,三联书店,1986年,272页。

历史,后来演变为面目狰狞的门神,被人称之为“鬼物”。^①钟馗形象的演变,暗示了饕餮的由来:饕餮的原型本是沟通天人的巫师,后来演变形象可怖的鬼物。铸之于鼎,便是饕餮,即《左传》称之为“铸鼎象物”之“物”。饕餮之所以被铸于鼎,意味着把巫师通神的功能赋予给了载有其像的祭器,这与青铜礼器本身的作用是相同的:都是沟通天地人鬼的媒介。^②可见,饕餮是祈福驱邪的善良之“物”,决非凶残、贪婪的象征。当然,每个部族都有自己“鬼物”的具体形象,饕餮大约是商人之鬼,周原是商之臣属,故在西周初年乃有沿用,以后则被它“物”所取代。

“物”的另一个含义是指“精气”。《周易·系辞上传》:“精气为物。”精气即青铜纹饰中的云雷及其衍化形态——龙、鸟、虎。古人认为云是由气构成的,^③而云气又充塞于天地之间,是上下沟通的媒介,具有神性,故称精气。《礼记·祭义》:“气也者,神之盛。”《论衡·乱龙》:“神灵之气,云雨之类。”而且,古人还以为云是由所谓“地气”冉冉上升而形成的,^④具有上达于天的作用。因此,古人想沟通上天,常常凭借于云,并想象出一种“云气车”,作为上天通神的工具。^⑤至于雷,也被看成是物。宋人万宗师《雷法议玄篇》:“雷之为物,乃上天号令,合二炁之阴阳,复则静,豫则奋。”可见,青铜纹饰中最常见、最基本的“云雷纹”,也属于“物”的一种,铸之于鼎,是要获取云气升天通神的功能。降至汉代,虽不再以青铜器随葬,但这种习俗仍在丧葬中被保留。马王堆汉墓出土的帛画中,墓女主人及其侍者被描绘在盘结的云气(云雷纹)上,直升上界。

青铜纹样中种类繁多的龙也是“物”的一种。《论衡·订鬼》引

① 宋·金盈之:《醉翁谈录》卷四:“除夜,旧传唐明皇是夕梦鬼物,名曰钟馗。”

② 青铜礼器是古代的祭祀用具,按董仲舒的说法:“祭之为言际也與”。际:交际、沟通。所谓“善逮鬼神之谓也。”(《春秋繁露·祭义》)。

③ 徐整:《五运历年纪》:“气成风云。”

④ 《素问·阴阳应象大论》。

⑤ 《史记·封禅书》。

《山海经》逸文：“北方有鬼国，说螭者谓之龙物也。”龙是从云气引申而来的，与云雷关系密切，^①甚至被看作是云的生物意象或其伴生物。《易·系辞》：“云从龙。”“召云者龙。”在《淮南子·地形训》中云龙一一对应：黄龙被想象为黄云，青龙为青云，赤龙为赤云，白龙为白云，黑龙为黑云。由此，龙也就具有了云的升腾功能，被称为“飞龙，”^②成为天人交通的工具。首先是被想象为仙人御驾的神物。因为仙人往来于天地之间，所乘驾的当然不会是牛马之类在地上奔走的凡物。《古今注》：“皇（黄）帝采龙上天。”《太平经》卷九十九有一幅神仙图，就叫“乘云驾龙图”。其次，龙也被当作载魂升天之物。古人认为人死后，其魂归天，龙便被选为其升天的最佳载体。这就是青铜礼器上铸龙纹的目的。马王堆汉墓帛画中，有两条盘结的巨龙，正载着死者冉冉升空，实际上，完全可以看作是对青铜器龙纹功能的诠释，只不过是在青铜礼器退出历史舞台后，改变成帛画作为表达形式而已。今天，西南地区用以杠棺的长木上，仍雕画着龙头龙尾，^③便是青铜纹样中以龙载魂习俗的孑遗。

青铜纹饰中另一种常见之“物”是鸟纹。鸟与云、龙一样，可以升空，因此，也被古人看作是沟通天人的媒介。但与云、龙不同，鸟不是作为死魂升天的载体，而是作为导引，即引魂鸟。三国时代，东夷的弁辰人就有以大鸟羽送死的习俗，“其意欲使魂气飞扬。”^④引魂鸟多为凤、鸕、鸾、鸞之类吉鸟。姜亮夫先生认为，在《楚辞》中，凤、鸾、鸞与龙一样，均“为楚俗死者灵魂升天之导引。”^⑤此说甚确，晋人崔豹的《古今注》中，鸟被认为是亡灵之魂：“楚魂鸟，一名亡魂鸟。”今西南少数民族在丧葬时仍保留了以凤为引魂鸟的遗

① 《论衡·龙虚篇》：“龙闻雷声则起，起而云至，云至而龙乘之，云雨感龙，龙亦起云而升天。”

② 《周易·乾卦》：“飞龙在天。”《吕氏春秋·古乐》说黄帝“令飞龙作效八风之音，名曰承云”。

③ 姜亮夫：《楚辞通故》第三辑，齐鲁书社，1985年，680页。

④ 《三国志·魏书·东夷传》。

⑤ 姜亮夫：《楚辞通故》第三辑，齐鲁书社，1985年，763页。

俗。只不过今日凤已不可求,以羽毛瑰丽之雄鸡代替,谓之“领魂鸡”。^① 傣族则以纸扎的大神鸟引丧,并用其头装饰棺头、棺尾。此外,鹤也是一种常见的引魂鸟。鹤即鹤,一说天鹅,^② 道教中,鹤是仙人的化身或坐骑,青铜纹样中有不少鹤的形象,可能也是表达死后成仙的愿望。马王堆汉墓中,就埋葬着十只鹤,帛画则对葬鹤的目的作出了解释:画中两只鹤正引导女主人升天。青铜器鸟纹中还有一种是鸮,商周宇庙的酒器中有不少鸮尊,鸮是古代的神鸟,^③ 又名魍魉、逐魂鸟,^④ 可见,鸮也与引魂有关。

虎是青铜礼器中另一常见的纹饰。虎纹有两种含义:其一,与龙一样,起着导引、载体作用。《神仙传·李少君》:“有乘龙虎导引数百人,迎安期,安期乘羽车而升天也。”其二,虎为百兽之王,勇猛无敌,具有护卫的作用。《风俗通义》:“虎者,阳物,百兽之长也,能执搏挫锐,噬食鬼魅。”马王堆帛画中,载着女主人升空的云雷纹与蟠龙之间,正雄踞着两只虎。

在明确青铜纹饰的基本形态及其内涵之后,就可以来探讨纹饰与符篆的关系了。当我们将纹样与道符进行比较时,惊讶地发现,青铜纹饰的基本图案几乎都可以在道符中找到相应的符文。如我们前述的云纹、雷纹、龙纹、凤鸟纹等等,在青铜器中是常见的纹样,而符篆中也有所谓云篆、雷文、龙章、风文。这不是偶然的巧合,而是符篆从青铜纹饰中脱胎的痕迹。

先来看云篆。道教对云篆的解释是:“撰集云书谓之云篆。”“八龙云篆,明光之章,自然飞会之气,结空成文。字方一丈,肇于诸天之内,生立一切也。”^⑤ 可见,云篆乃集结云气而成,实际上,是模仿云的形态,融流云的飘柔飞升之态于符文之中。云篆是道符的主要

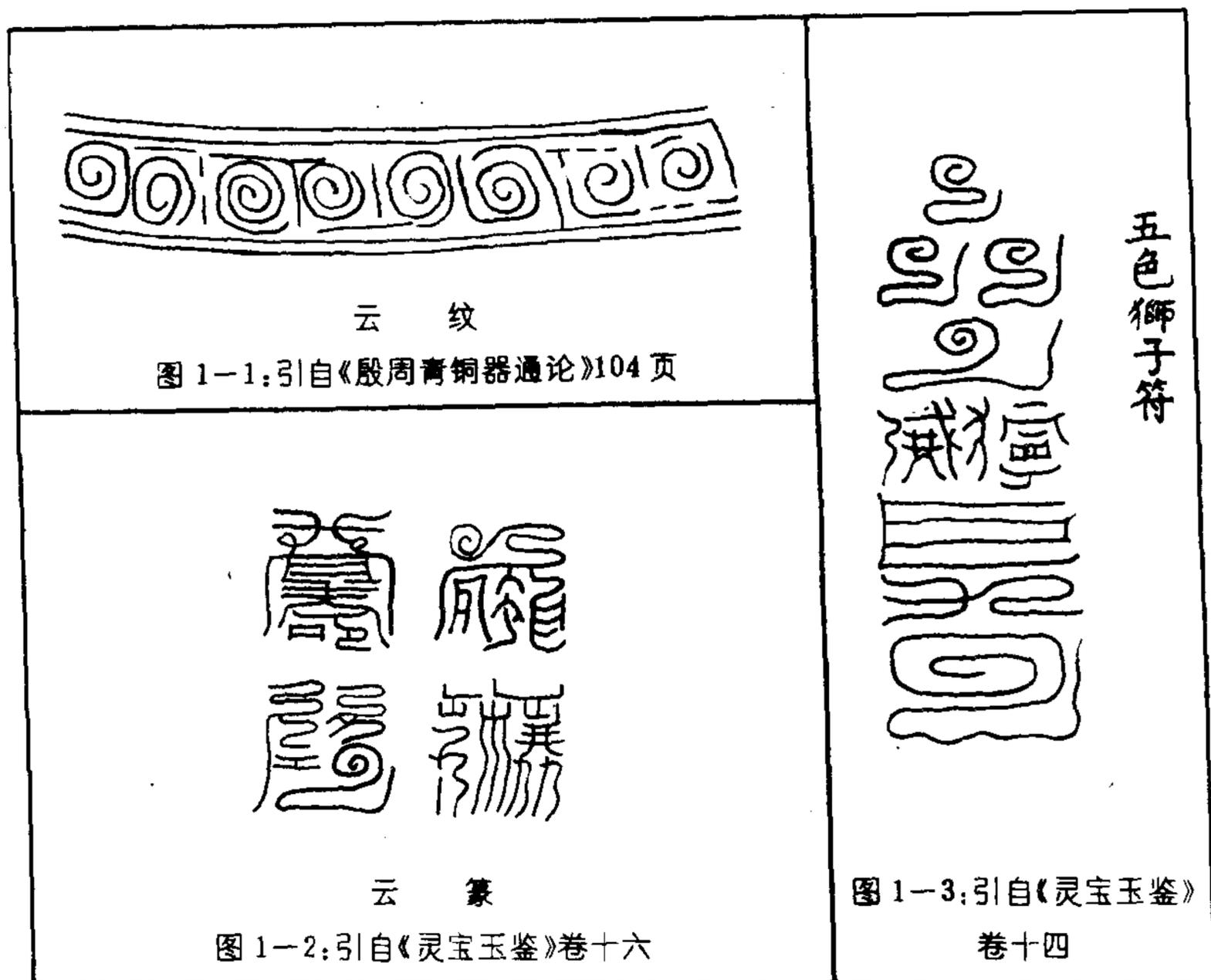
① 黄家理:《壮族崇鸡习俗试探》,中南民族学院学报,88年2期。

② 《本草纲目》卷四十七。

③ 《楚辞·九思》王逸注。

④ 《本草纲目》卷四十九。

⑤ 《云笈七籤》卷七。



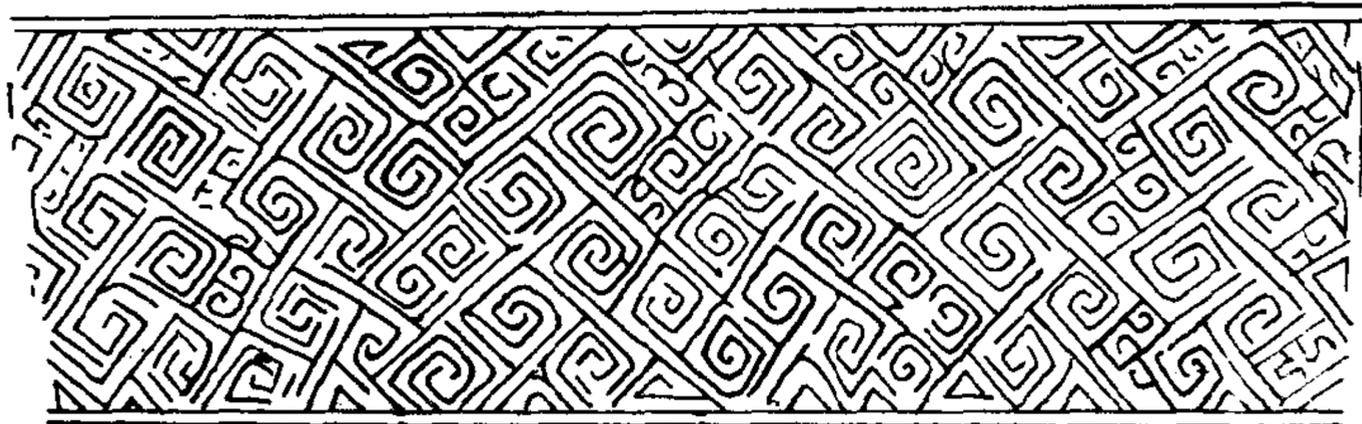
书法形式,道教对“符”的界定是:“符者,通取云物星辰之势。”^①这与青铜云纹对云彩的摹画是一脉相承的。事实上,云篆是道符的一种过渡形式,滥觞于云雷纹饰,当青铜器淘汰之后,便从中独立出来成为一种文体,再发展成道符。其发展轨迹如下:

云纹——云篆——道符(见图 1-1、图 1-2、图 1-3)。

再来比较雷纹与雷文。青铜器的雷纹是从云纹演变而来的,这种演变是把圆形的云纹转化为一种方角的纹饰。道符中也有雷文,是一种模仿雷纹而形成的字符。雷文的传世品不多,江西省博物馆藏有两颗张天师世传的雷文印,雷文曰:四圣天蓬天佑诩圣佑圣也。文体屈曲飘逸,与云篆相似。发展轨迹如下:

雷纹——雷文——道符(见图 1-4、图 1-5、图 1-6)。

^① 《云笈七籤》卷七。

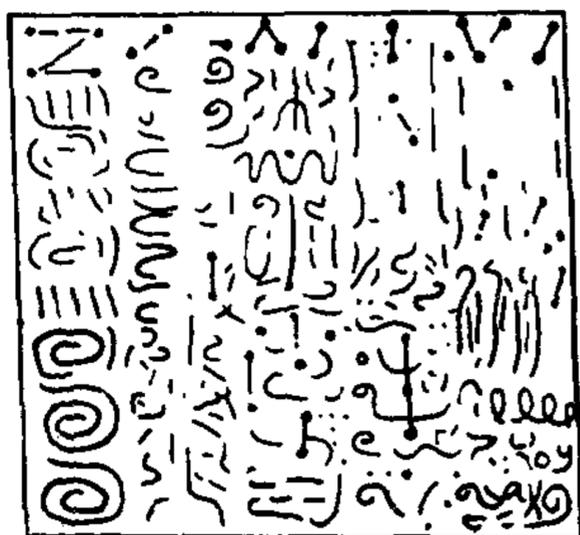


雷 纹

图 1-4: 引自《殷周青铜器通论》105 页



图 1-5: 江西省博物馆张天师
《雷文印》



交神生明玉化之符

图 1-6: 引自《灵宝玉鉴》
卷十六

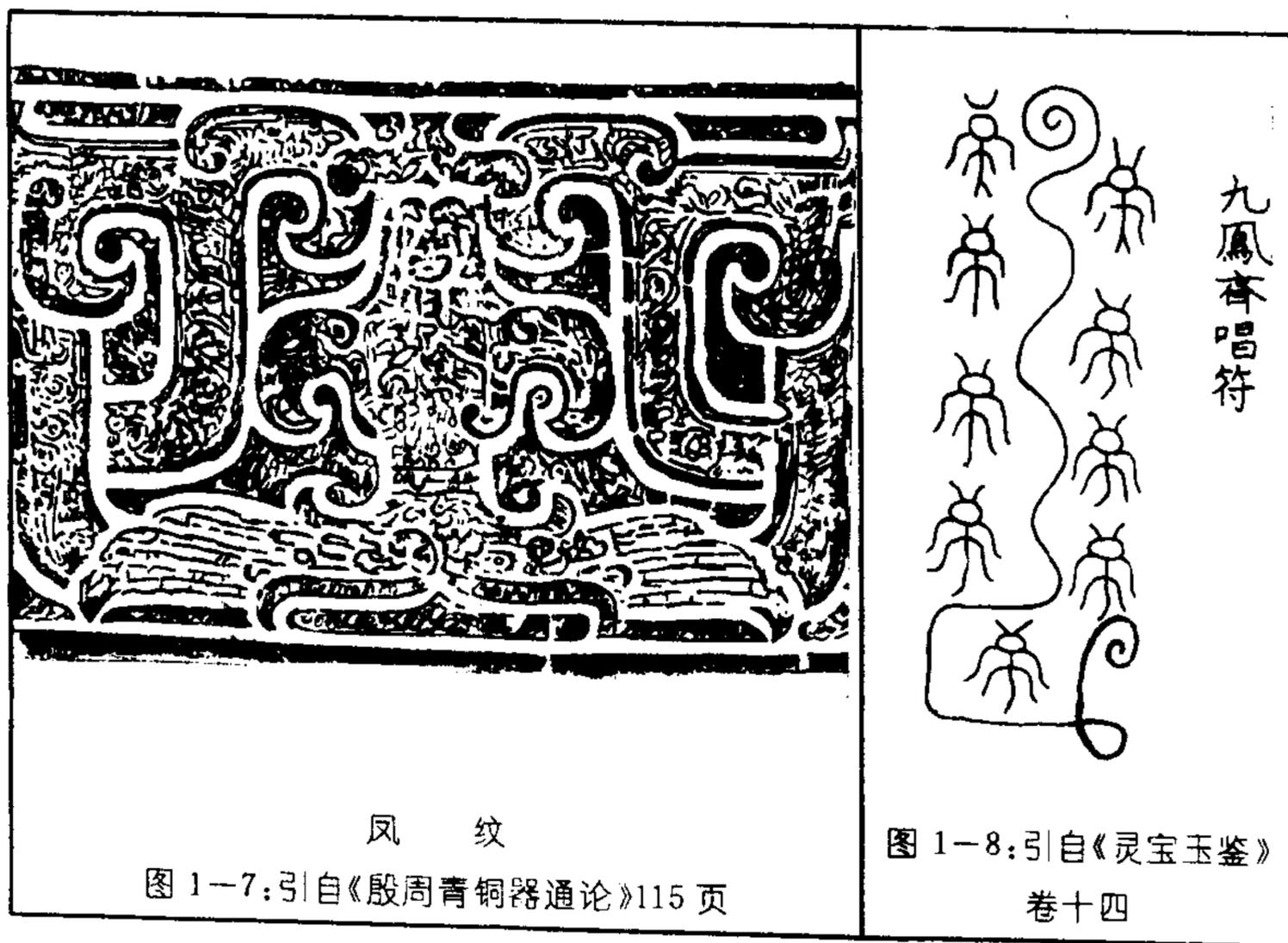
复次比较龙纹与龙章。如前所述,龙纹是青铜器上常见的纹样,达九种之多。道符也有所谓龙章。《云笈七籤》卷七“龙章”条云:“《灵宝经》云,赤明开图,适度自然,元始安镇,敷落五篇,赤书玉字,八威龙文,保制劫运,使天长存,此之龙章也。”此外,道教六书(六种书写体)中有所谓“龙书”：“二者演八会为龙凤之文,谓之龙书,此下皆玄圣所述以写天文也。”据此,道符中的龙章龙书即玉字

天文,对此,本书辟章专论,可参阅。天文玉字是符文的主要文体,字体潇洒,腾挪多变,颇具龙神。需要指出,道符中的龙章,并不像云篆、雷文及凤文那样带有具象,而只是一种意象,虽然有的道符中确确实实地绘有龙。龙章作为一种文体,既是青铜龙纹的承继,也是对它的超越。

接下来轮到鸟纹与凤文。青铜器上的鸟,是凤鹤一类的祥鸟,这与道符中风文之“风”在语意上是相同的。道教对凤文的解释是:“《紫凤赤书经》云,此经旧文藏在太上六合紫房之内,有六头狮子巨兽夹墙,玉童玉女侍卫凤文。”^①作为一种道符书体,凤文以仿凤鸟之象、傍凤鸟之势为特征。仿象者,即在符字笔画间附加鸟形或直接在符中画鸟,这与青铜鸟纹有一定的渊源关系;傍势者,即将鸟形抽象,取其展翅腾翔之态以成凤篆,这与鸟书有亲缘关系。

发展轨迹如下:

风纹——>风符(见图 1-7、图 1-8)。



① 《云笈七籤》卷七“凤文”条。

鸟纹——→鸟首纹——→鸟书——→鸟符——→凤篆(见图 1-9、图 1-10、图 1-11、1-12)。

请比较下图：

颇为棘手的是饕餮纹与道符的关系。在青铜各主要纹饰中，唯有饕餮不见道符，这是一个让人困惑的现象。但通过比较发现，能够直接被道符吸收进来的青铜纹样，都是比较洗练的图案，复杂者如龙纹、饕餮是不符合化繁为简要求的。不过，龙纹虽没有被直接转化为道符文体，但其名称仍被保留下来(如龙章、龙篆之类)，多少还留有胎印，而饕餮竟消失得无影无踪。其实，这是我们将视野局限于直觉范围内而产生的错觉。饕餮并没有失踪，它在抽象后被大量保存在道符中，这就是符篆中习见的“鬼符”。不少道符中都有鬼字，这种“鬼”便从饕餮脱胎而来。前面已经讨论过，饕餮即是“鬼物”，是作为鬼的巫师的形象，乃通神驱邪的善鬼；相映成趣的是，道符集大成者张道陵自创的五斗米道，也称为“鬼道”。因此，道符中最初的“鬼”，并非被禳劾的对象，而是和饕餮一样，属于祈禳的执行者。至于鬼的性质发生改变，那是后话。从饕餮到鬼符的转化，是道符以简驭繁的需要。

请看下面的饕餮与鬼符(见图 1-13、图 1-14)：

通过比较可以发现，二者有很多共同点：饕餮的上部有两只角，鬼符上部也有两角；而且，符中的“辟恶鬼”中的鬼字，写作“鬼”，鬼头上长着两只角，不知是否在暗示鬼与饕餮的关系？再者，饕餮的巨眉、两耳和胡须也可以在鬼符中找到相应的被夸大了的长条物。差别是，饕餮的面部作了具体的刻画，而鬼符则以简洁的圆形作取代。有一点需要特别指出，鬼符本是用来斩邪避鬼的，但符的本身却画了一个鬼，这不正是上古以鬼物也即饕餮祈禳的遗迹吗？当然，图中的鬼符是较为少见的，普通的鬼符则以书写各色变体的“鬼”字来取代鬼的具像。

仅仅把青铜纹样与符篆作形式上的类比是不够的，要说明二者的源流关系，还必须探讨它们的内质。换句话说，不仅要形似，还



鸟首纹

图 1-9: 引自《商周彝器通考》148 页

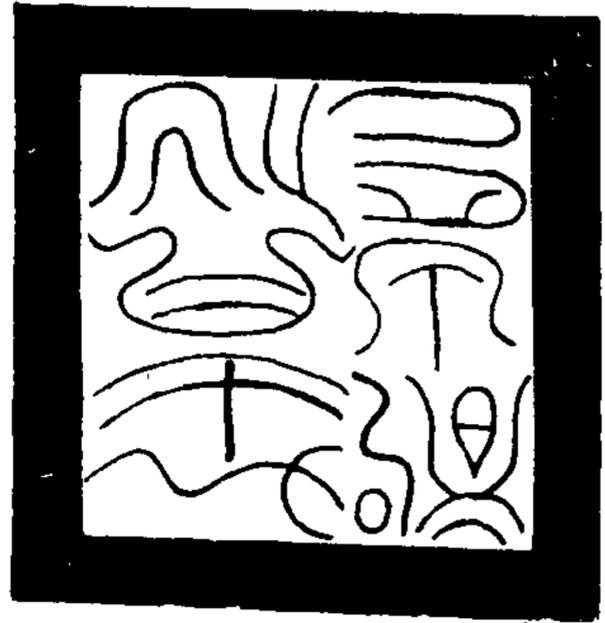
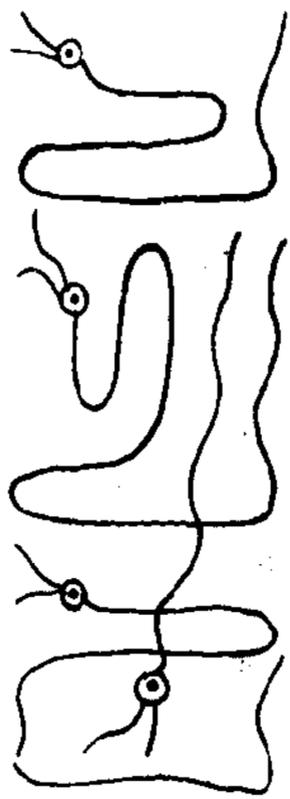


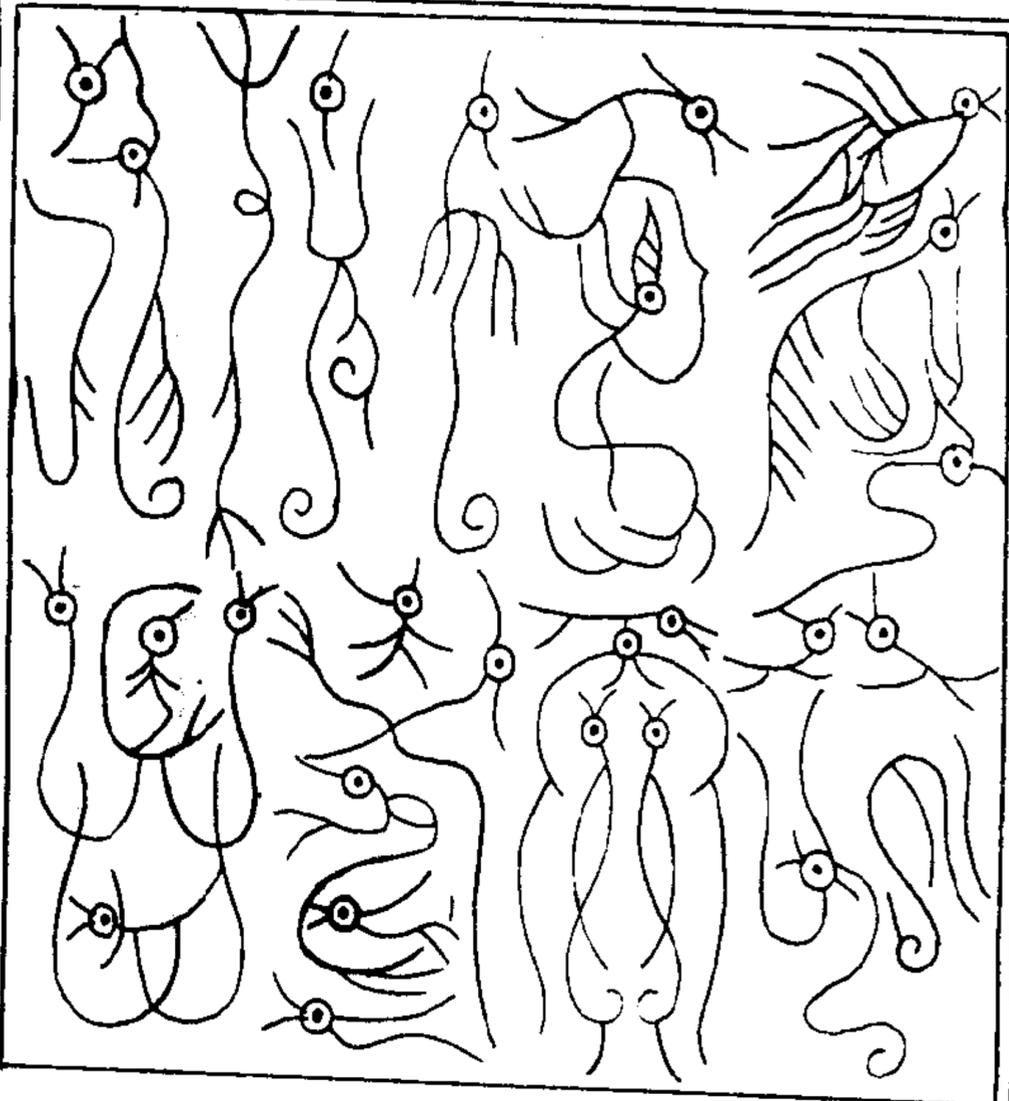
图 1-12: 江西省博物馆藏
宋代官赐张天师凤篆印

呪日



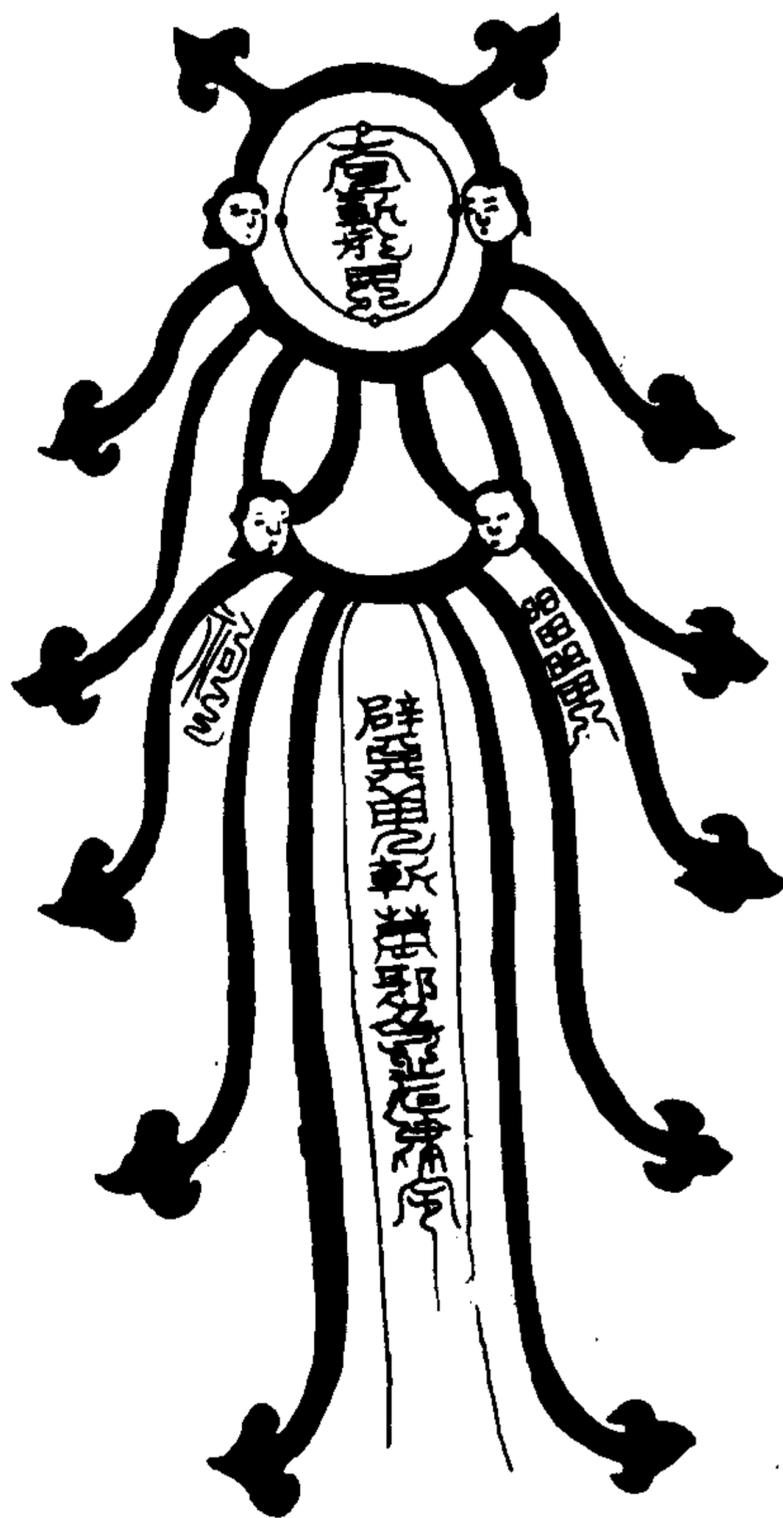
鸟符

图 1-11: 引自《灵宝玉鉴》
卷十四



鸟书始皇传国玺

图 1-10: 引自《南村辍耕录》卷二十六



斩邪鬼符
图 1-14:引自
《正一盟威秘录》卷四

得神似。这种“神似”表现在二者有着相同的功能和内涵：都是作为沟通天地神人的媒介，且沟通的方式也相同。对于青铜礼器的种种纹样，我们在前面已费了不少笔墨来疏通证明这一点。至于符箓的功能，台湾学者李叔道先生作了以下归纳：

符箓：道家秘文也。符者屈曲作篆籀及星雷之文；箓者素书，记诸天曹官属吏佐之名。符箓谓可通天神，遣地祇，镇妖驱邪，故道家受道，必先受符箓。^①

此说甚当。《云笈七籤》卷八云：“符者，文也。五色流精凝而成文也，混化万真，总御神灵。”所谓“总御神灵”，就是交通神人。

当然，符箓与青铜纹饰并不完全相同。纹饰铸于铜器之上，符箓一般则著于纸上；青铜纹饰是为死者祈禳和魂灵作导引的，符箓则不仅用于死人，也用于活人，不仅有祈福，也有厌劾驱邪的作用。这些不同，表明符箓还有更多的来源。

三、天命·符命·印文·道符

清代著名学者俞正燮在谈及道符的由来时，说过一段很有见地的话，语出《癸巳存稿》卷十三：

符者，汉时有印文书名，道家袭之。

这就是说，道符是从汉代的印文书名中沿袭而来。

所谓“印文书名”，指印章文书。不过，这非普通的印章文书，而是特指上帝天神的凭信。

印文书名是如何演变为道符的？要勾勒其发展轨迹，必须上溯到商周的天命迷信。根据甲骨文记载，商人最崇拜的是“帝”。商人的“帝”指的不是人间的帝王，而上“上帝”。周人最崇拜的是“天”，这种“天”不是自然的天，而是神格的天。因此，商人的“帝”与周人的“天”并没有本质上的差别，是同一意思的两种表述，后来便通称

^① 李叔道：《道教大辞典》，浙江古籍出版社，1987年，503页。

为天帝。天帝是当时的最高神，它的意志也即天命，是不可违抗的，具有绝对的权威，这就是古代的天命迷信。天命思想在甲骨文和先秦文献中均有记载，其基本内容包括以下几个方面：

1. 天能决定王权及其更替。《尚书·汤誓》：“有夏多罪，天命殛之。”“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。”《尚书·仲虺之诰》：“夏王有罪，矫诬上天，以布命于下，帝用不臧，式商受命，用爽厥师。”上述引文的大意是，夏王获罪于天，商汤替天行道，起兵伐之。自然，商王的统治权也受命于天：《诗经·长发》：“有娥方将，帝立子生商。”《尚书·盘庚》：“予迓续乃命于天。”周人不仅继承了商人的受命思想，并进一步提出了上天可以改换人间代理者的观点：“皇天上帝，改厥元子。”^①

2. 天能决定人的生死富贵，并监督下民执行上天的意志。《诗经·皇矣》：“皇天上帝，临下有赫，监观四方，求民之莫。”《尚书·高宗彤日》：“惟天监下民，典厥义。降年有永，有不永。非天天民，民中绝命。民有不若德，不听罪，天既孚命，正厥德。”《论语·述而》记载宋国的司马桓魋欲加害孔子，孔子说：“天生德于予，桓魋其予何？”意思是我的生死是由天决定的，桓魋能把我怎么样？孔子还有句“名言”：“生死有命，富贵在天。”

3. 天决定着社会的兴衰治乱。《论语·宪问》：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”这里的“道”，指社会秩序的理想模式，而这一模式能否实现，是由天命决定的。

4. 天能决定风调雨顺、年景收成。殷墟卜辞中有“帝其令雨”、“帝其令风”、“帝令雨足年，帝令雨弗其足年”的记载，就是问上帝下雨、刮风的情况以及这一年是否有好收成。

对帝王来说，最关注的，还是王位的更替。如何才能了解上天关于王位更替的意志呢？商人用的是龟卜，周人则龟卜与筮占并用，但大事仍以龟卜的结果为准。《尚书·大诰》：“宁（文）王遗我大

^① 《尚书·召诰》。

宝龟，绍天明，即命。”可见，大宝龟是用来了解天意的，武王也正是通过龟卜接受天命：“宁（武）王惟卜用，克绥受兹命。”^①

不过，通过占卜了解天意有很大的局限。因为龟卜和筮占并不能直接而明确地表述天意，必须掺入占卜者的理解，这种理解虽然有一定的规则可循，但仍有相当大的随意性。试看两个例子：

《左传·昭公七年》载，公元前444年，卫襄公去世，夫人宣姜无子，其妾媵始有两个儿子，一个名孟縶，是个跛子，一个名元（康叔）。一天晚上，大臣孔成子梦见康叔对自己说：“立元继位，我将使你的曾孙圉与史朝之子史苟为相。”史朝也做了个相似的梦。到决定继位的那天，由孔成子用《周易》占筮。结果，遇到《屯》卦，其卦辞为：“元亨利贞。勿用有攸往，利建侯。”元是长子之意，孔成子本主张立康叔的，见状便改变态度说：“我还是主张立孟縶，这样好些。”接着，再看变卦，遇《屯》之《比》，即《屯》卦的初爻由阳爻变阴爻，其辞为：“磐恒，利居贞，利建侯。”孔成子认为两卦均为立长之意，将结果出示给史朝看。史朝却对两卦有不同的理解：“卦辞云元亨，还怀疑什么？”孔成子不解。“元亨，难道不是指长子吗？”史朝答道：“这个‘元’，指的正是康叔之名，孟縶不是正常人，将不被列于宗庙，不可谓长。且爻辞中说：‘利建侯’，若孟縶即位，是为嗣而非建，今卦爻辞均云‘建’，可见，指的是由次子继位。还有，康叔托梦，二卦示意，筮袭于梦，怎能不服从呢？再者，爻辞云‘利居贞’，跛足者行动不便，宜呆在家中，若为侯，须主社稷、奉民人、事鬼神、从会朝，又焉能安居？因此，康叔即位，孟縶居家，各得其所。”于是，孔成子遂立康叔，是为卫灵公。

又，《世说新语·言语》：

晋武帝始登阼，探策得“一”。王者世数，系此多少。帝既不说，群臣失色，莫能有言者。侍中裴楷进曰：“臣闻天得一以清，地得一以宁，侯王得一以为天下贞。”帝说，群

^① 《尚书·大诰》。

臣又服。

由此可见,同样的占卜结果,完全可以得到不同甚至相反的解释,这就不能不影响到天意的可靠性。于是符瑞说便应运而生。符即凭证,瑞即祥瑞,也就是帝王受命于天,其继位,天往往下赐祥瑞,以为凭证。《汉书·刘辅传》:“天之所兴,必先赐以符瑞。”这样,便可以免得因对占卜的不同理解而违背了天意。如黄帝时有黄龙地螾的祥瑞,大禹时有草木秋冬不杀的祥瑞,文王时有火赤乌衔丹书于周社的祥瑞,^① 秦人建国有猎获黑龙的祥瑞,^② 汉朝立国有斩白蛇的祥瑞,^③ 这些祥瑞大多为后人的附会。符瑞说在战国时兴起,邹衍是集大成者,南朝时孙柔之著《瑞应图》,罗列出数百种祥瑞,以供人们参考。

不过,符瑞说也有缺陷,因为祥瑞大多为某种天象或动植物,只显示出改朝换代的迹象,并没明确说明该由谁来继统。这就不能排除有人私解符瑞、篡改天意、谋取天下的可能性。黄巾起义时就打过“苍天已死、黄天当立”的旗号。汉昭帝时有个叫眭弘的春秋学家还为此闹了个笑话。昭帝元凤三年(公元前78年),泰山下一块长一丈五尺的巨石忽然自立,上林苑中一株卧地的枯木也自己站立起来了,于是,眭弘便认为这是祥瑞,尤其是泰山,乃帝王受命封禅之地,可知将有新天子从匹夫中崛起,劝汉昭帝寻找贤人,把帝位禅让给他。这位眭弘大约念《春秋》给念呆了,让帝王让出皇位,无异于与虎谋皮,于是,眭弘便以妖言惑众而伏诛了。

解决这个问题的办法是直截了当地直书其名,免得让人揣度、冒牌。这种用直书其名的方式来表达天意的就是符命。符命理论在王莽时最为盛行。王莽本人就是依靠符命一步步登上帝位的。公元6年,平帝死了,广戚侯子婴即位,子婴只有两岁,称为“孺子

① 以上祥瑞并见《吕氏春秋·应同篇》。

② 《史记·封禅书》。

③ 《汉书·高帝纪》。

婴”。就在子婴即位的同一月中，武功长孟通挖井，掘出一块上圆下方的白石，上书“告安汉公莽为皇帝”八个红字，这就是符命，上面准确无误地注明是“安汉公莽”。受此符命后，王莽遂着天子衮冕，南面朝臣。但王莽认为时机还不成熟，不敢径自称帝，而自称“假皇帝”，臣民称之“摄皇帝”。

不久，这块白石运抵长安。正当王莽等人前去观看时，忽然狂风大作，不见人影，待到风停，白石前悬着一幅铜符帛画，上书：“天告帝符，献者封侯。承天命，用神令。”于是，王莽将符命上奏太后，说：“天命不可不畏。我请求今后对上帝、祖宗及太后、孝平皇后说话时仍称‘假皇帝’，而号令天下时则直称‘皇帝’，不加‘摄’字，以顺应天命。”这一年（居摄三年，公元八年），王莽改年号为“初始”，正式以皇帝的名义号令天下。

王莽虽然改号称帝，但仍不满意，因为他对太后、孝平皇后还须自称“假皇帝”，并许诺将来还政于子婴，这就如鲠在喉。有个叫哀章的，猜透王莽心思，造了两道符命，装在两个铜柜中，一个叫“天帝行玺金匱图”，代表上天的命令；一个叫“赤帝行玺某传予黄帝金策书”，意即赤帝刘邦让位给黄帝的后代王莽的凭书。王莽得了这两道符命，便正式即真天子位，定国号为“新”。登基那天，王莽流着眼泪对子婴说：“我本想仿效周公摄政，还政于你，现在畏于天命，不得如愿呢！”^①小孩子好哄骗，到了太皇太后那里就行不通了。王莽即位后，到太后处讨传国玺，太后怒骂道：“我，汉家老寡妇，旦暮且死，欲与此玺俱葬，终不可得。”^②

自从王莽依靠符命完成篡夺汉家天下的三部曲后，东汉光武帝刘秀也利用符命取得了政权。刘秀的符命叫做《赤伏符》，当时他已起兵打了三年天下，有个叫强华的同学从关中来，献上《赤伏符》，劝其称帝。其符曰：“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野，四七

① 上述史事，俱见《汉书·王莽传》。

② 《汉书·元后传》中华点校本，4032页。

之际火为主。”刘秀受此符命后，便在鄗南千秋亭立坛，燔燎告天，即皇帝位。

符命虽然明白，但也有不足之处：产生了一大批造伪者。符命本来就是假的，因为可以售给帝王，卖个好价，便有不少投机之徒乱造符命，使其泛滥成灾，真伪莫辨。当年，哀章给王莽献铜柜符命时，在后面写了十一个大臣的名字，自己也赫然列于其中。王莽登极后，照此名单授官，哀章由此封为美新公。哀章的名单中有两个吉名王兴、王盛，朝中没有此人，王莽访得同名姓的十余人，其中以城门令王兴、卖饼人王盛的容貌最合卜相要求，遂分别封为奉新公、崇新公。人们见公侯来得如此容易，便纷纷伪造符命，献给朝廷以邀官爵。专门指导人们造作符命的符书也跟着相继出笼，史载其名的有《河图圣诰符》、《纪命符》、《尚书中侯合符后》、《春秋感精符》、《河图会昌符》、王莽的《符命》等等。一时符命满天飞，以致王莽都觉得“乱了天命”，不得不杀了一个乱造符命的甄丰以禁伪符。

如何解决符命中的造假问题？人们从作为凭证的印鉴、符节中获得启发：符命既然是天意，上天必然会授予某种信物做凭证，这就是符印。汉人刘熙的《释名》云：“符，付也。书所敕命于上付使传行之也。”“印，信也。所以封物为信验也。”

符印有两种，一种是天神之印，传世的这类汉印有天帝之印、天帝神、黄神越章天帝神之印。^①这种印常常印在符命上以及其它天帝敕令、镇墓文上。旨在验明正宗，表示决非造伪。实际上，仍然是自欺欺人，但古人却信以为真。另一类是天使之印。与天神印不同，天使印不是天神本人的印鉴，而是传达天神旨意者的凭信。这种印旨在说明持有者充当天使的身份，以证明其具有通神的本领，所言不虚。这类汉印有天士将军、地士将军、大通将军、天道将军

^① 吴式芬《封泥考略》、陈介祺《十钟山房印举》、方清霖《集古官印谱》、罗福颐《待时轩印存》。

印，^① 但最常见的还是天帝使者印。^② 对此，本书别有专论，详后。

以上两种类印并不仅仅用于符命，平民百姓日常生活中的祈禳也常常使用它，之所以通称为“符印”，是因为它代表着上帝、天神的旨意，而不仅仅用于帝王的符命。需要指出的是，这类符印还不是道教符印，但二者有渊源关系。后来道士作法时用的符印，就是在此基础上发展而来的。

符印既然是天帝所授，天帝与日月同寿，那就不能使用汉隶，而必须用最古老的文字。汉人不知道有甲骨文和更早的刻划符号，他们认为最古老的是篆书，当然，作为此类印文的篆书决非一般的大篆小篆，它出自天神，必须具有仙迹，即所谓的云篆、凤篆、鸟篆、玄龙石文，^③ 或者，干脆自创一种谁也不识的“天篆”，^④ 以增加这种印文的神秘感和权威性。据称，秦始皇用和氏璧造“传国玺”。上刻“受命于天、既寿永昌”，由于始皇认为自己的权力得自天命，其印文用的也是云篆、鸟篆。叶梁宝《摹印传灯》卷上引姚晏的话说：“鸟头云脚，秦时为传国玺。”清人吴騫认为这类字体便是六国时的芝英书：“芝英书，六国时名以异体，为符信所制也。刻符书为鸟头云脚谓之小篆。”^⑤

不仅符印玄妙淳古，龙飞凤翥，连符文也跟着变成“自然之文”，以与天授的身份相符合。《汉书·元后传》云：“冠军张永献符命铜璧，文言：‘太皇太后当为新室文母太皇太后。’莽乃下诏曰：予视群公，咸曰休哉。其文字非刻、非画，厥性自然。予伏念皇天命予为子，更命太皇太后为新室文母太皇太后，协于新室，故交代之际，信于汉氏。哀帝之代，世传行诏筹，为西王母其具之祥，当为历代为母，照然著明。予祇畏天命，敢不钦承？”（着重号为笔者所加）

① 《史记·孝武本纪》。

② 《意园古今官印考》卷七。

③ 《汉书·王莽传》中华点校本，4132页。

④ 参阅《东坡集》“天篆记”。

⑤ 吴騫：《论印绝句》，黄宾虹编《美术丛书》，江苏古籍出版社，1986年，1251页。

符印所使用的古篆,符文中“非刻非画,厥性自然”的文字,成为后来道符符号的直接来源。《云笈七籤》卷六“十二部”云:“神符者,即龙章凤篆之文,灵迹符书之字是也。”还有所谓“自然之字”:“乃迴天九霄白简青篆,上圣帝君受于九空,结飞玄紫气,自然之字。”^①

综上所述,我们可以勾勒出从天命到道符的发展线索:



不过,不要误解为道符就仅仅遁这条线发展而来,事实上,道符的来源是多元的,上述线索仅仅为其中之一。

四、道符的形成

“符”字甲骨、西周金文未见,当是春秋战国时后起之字。符字的本意是符节,一种凭信之物,即《孟子》所谓“若合符节”者。符字从竹,可见,最初的符节本以竹为之,作为出入门关时使用的凭证,相当于今日的通行证。《周礼·掌节》:“门关用符节,货贿用玺节,道路用旌节,皆有期以反节。凡通达于天下者,必有节以传辅之,无节者有几则不达。”从居延汉简出土的考古实物来看,符节可分成两类,一类是官吏家属专用的出入符,这种符上记载着使用者的年龄、随员、性别、特征,以利于辨别。如有一枚“永光四年正月己酉橐延寿隧长孙时符”,符云:“妻大女昭武万岁里孙弟卿,年廿一。子小女王女,年三岁。弟小女耳,年九岁。皆黑色。”另一类是普通人使用的通用符。这种符不署明具体人名,只写上编码,是有关机构临时发放给出行者用的凭证。上述竹符有两个共同特点,一是符长汉

^① 《云笈七籤》卷七“三洞经教部”。

尺六寸，合今十四厘米强；二是符节的侧面均刻有“符齿”，过关时合而为验。

符节作为一种凭信，也被用于朝廷与外官之间，当作委任、调兵的凭证。方法是将符节一分为二，朝廷与外官各执其一，朝廷有事，遣使持符至外官处，外官用其半符勘合之，以验真伪。由于这种符比较重要，为了防伪，符节的质地也由竹改为金、玉、铜等，形状也多样化、复杂化。常见的有虎符、鱼符、龟符、玉圭等等。这类符一般刻有铭文，如秦阳陵虎符铭：“甲兵之符，右在皇帝，左在阳陵。”新郢虎符铭：“甲兵之符，右在王，左在新郢。”

由符信之义再作引申，变为符命、符应、符瑞。符命是上天赋予人君的受命，往往以符篆、祥瑞的形式出现，如《赤伏符》、《河图圣谕符》、王莽的铜符帛图等等。这些东西代表着上天的意志，信而有征，如同符节一样，会得到契合、验证，故而得名。

僧道术士的书劾秘文之所以被称为“符”，取的也是凭信、契合之义。但有两种含义，其一，指术士通过画符与上天进行沟通，以合上天的意志并取得无穷的法力。《灵玉宝鉴》卷二十二：“是故灵宝大法有符篆、简诰者，而义亦有所自来矣。在昔皇人按八角垂芒曰凤篆龙章，曰金书玉字，皆上古天人之法制也。所谓符者，以合其妙。”其二，指符灵而有验，如同符契一样有信。《云笈七籤·十二部》：“符以符契为名，谓此灵迹神用无方，利益众生，信若符契。”

道符是怎样产生的？刘师培先生在《周末学术史序》中曾精辟地指出：“秦汉以降，术数家言与儒道二家相杂，入儒家者为讖纬，入道家者为符篆。”这是不刊之论。道符是先秦种种方术功能的综合：青铜纹饰所具有的祈福引魂功能；雩舞雩礼所具有的驱逐疫鬼、辟邪保身功能；祭祀门神所具有的禳灾除凶功能；符命、符瑞所具有的天意有灵功能。这些功能最终被合而为一，就形成了道符。因此，道符是一种功能齐全、操作简便的方术。《云笈七籤》把道符的功能归纳为：“以祛邪伪、辅助正真、召会群灵、制御生民、保持劫运、安镇五方。”道符之所以能在方术中异军突起，并大有凌驾取代

之势，且绵亘近两千年而不绝，原因就在于它的多功能、神秘性与简单易行。而作为道符先驱的种种先秦方术，则因不具备上述特点，在以后的岁月里日渐冷寂，终归式微。

那么，这种综合究竟是在何时完成的？换句话说，道符究竟出现在何时？这一问题历来颇多争议。晋人葛洪认为出自老子。他在其名著《抱朴子·遐览》中说：“郑君（郑隐，葛洪之师）言符出于老君，天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。”老子是在汉代才被方士请进来奉为教主的，由此形成道教，与作为方术之一的道符并无任何瓜葛。

明人朱国祯认为符篆从佛教业缘因果中流出，盛行于北魏寇谦之后。《涌幢小品》卷二十九“符篆”条：

其法盛于元魏寇谦之后。唐则明崇俨、叶法善、翟乾祐，五代则谭柴霄，宋则萨守坚、王文卿等，而林灵素最显。科醮之说，始自杜光庭。宋世尤重要其教，朝廷以至闾巷，所在盛行。南渡，白玉蟾辈亦尝为人奏章。今二业皆无显著者。独龙虎山张真人尚世袭。至我宪宗时，有李孜省、邓常恩、流为房中之术。世庙时，邵元节、陶真突起，压张真人之上。大抵符篆之说，自佛教业缘因果中流出。又窃佛经之绪余，作诸经讖，动人耳目取利。原非老子清净本指，乃寇谦之一出，魏太武缘之。

朱国祯谓符篆出于佛教，恐非允当。佛教在两汉之交始入中国。其业缘因果与符篆之间无论在理论上还是方法上均无相通之处。而且，从时间上说，道符并非在寇谦之后才兴盛，资料表明，当在此之前。

除朱国祯外，清人赵翼也持相同的看法。他在《陔余丛考》卷三十四引邱琼山的话说，北魏嵩山道士寇谦之，遇老子玄孙李谱，授以图篆真经，“即后世符咒摄召之术所由起。”

笔者认为符出于两汉之交。

最早的符也许是行西王母筹，事见《汉书·五行志》：

哀帝建平四年(公元前3年)正月,民惊走,持藁或楸一枚,传相付与,曰“行诏筹”。道中相过逢多至千数,或被发徒践,或夜折关,或逾墙入,或乘车骑奔驰,以置驿传行,经历郡国二十六,至京师。其夏,京师郡国民聚会里巷阡陌,设祭张博具,歌舞祠西王母。又传书曰:“母告百姓,佩此书者不死。不信我言,视门枢下,当有白发。”至秋止。

行诏筹即西王母筹,因得自西王母而得名,《汉书·哀帝纪》亦载此事,即称西王母筹。西王母是传说中道符的传授者,虽然记载这一传说(《龙鱼河图》)的作者难以稽考,估计与《汉书》的作者班固是同时代人。或者稍稍晚出,二者有相同的材料来源,西王母筹与道符之间可能存在着原型与定型的关系。西王母筹是用小竹片或麻杆做成的,故称“筹”或楸,符最初也是以竹为原料,故符字从竹。西王母筹的具体内容已不得而知,但有一点是肯定的:上面书写了文字,故有“佩此书者”云云。而且,西王母筹与当时盛行的符命符瑞之符不同,它不是某种预言或祥瑞,而是一种得自天神、具有避邪护身功能的书写品,这正是后来道符的基本特征。陈槃先生称其“即后代之符”,^① 我们认为应该是道符的雏形。

中国历史文献中关于道符最早的确切记载是《后汉书·刘焉传》:

(张)鲁,字公旗。初,祖父陵,顺帝时客蜀,学道鹤鸣山中,造作符书,以惑百姓。受其道者,辄出五斗米,故谓之米贼。陵传衡,衡传于鲁。

此事亦载《三国志·张鲁传》。张鲁的祖父张陵,也称张道陵即张天师,汉顺帝时(公元126—144年)在四川鹤鸣山学道,并学会了造作道符的方法。这是文献中关于道符出现的最早的可信记载,至于后代道士所杜撰的西王母授黄帝符、老子造符之类,是神话而非信史。

^① 陈槃《秦汉间之所谓“符应”论略》载《中央研究院历史语言所集刊》第16本。

张道陵是否是道符的创造者呢？恐怕未必。与张道陵同时代的道士于吉，也会作符。《三国志·孙策传》注引《江表传》云：

时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴、会（即今江苏吴县和浙江会稽县），立精舍，烧香，读道书，制作符水以治病，吴、会人多事之。

于吉与张道陵同在汉顺帝时得道，《后汉书·襄楷传》载：

初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆缥白素，朱介，青首，号《太平青领书》。

《太平青领书》即传世的《太平经》，唐章怀太子李贤注曰：“神书，即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部一十七卷也。”晋人葛洪《神仙传》亦谓：“汉元帝时，嵩（崇）随吉于曲阳泉上，遇天仙，授吉青缣朱字《太平经》十部。吉行之得道，以付嵩。”

于吉的道符是否师承于张道陵呢？当然不是，二者各有师传。张道陵的造符方法可能得自巴巫，至少不会是他自己的创造，因为考古材料表明，此时中原已有道符流行。至于于吉的道符，则被认为是得自帛和。^①

张道陵所作的道符已难窥其貌，虽然后代道书中有所谓“张天师符”，但这多半是托伪或特指，^②非原形原物。于吉的道符则赖存于《太平经》而得到保留。不过，于吉本人并不将其称之为“符”，而是呼之为“复文”。这种“复文”由两个以上的隶字组成，繁者达九个之多。

《太平经》卷一百四“兴上除害复文”（见图 1—15）。

① 唐人撰述《太平复文序》：“皇天金阙后圣太平帝君……垂谟作典，预令下教，故作《太平复文》。先传上相青童君，传上宰西城王君，王君传弟子帛和，帛和传弟子于君。”于君即于吉。

② 清顾禄《清嘉录》卷五“贴天师符”条：“五日，道士折红、黄色纸，画天师像，为辟恶灵符，分送檀越。”这里的天师符特指天师像。

集上除害複文第一百六十九

天(天)地(地)子(子)天(天)天(天)天(天)
天(天)天(天)下(下)天(天)天(天)天(天)
天(天)天(天)天(天)天(天)天(天)天(天)
天(天)天(天)天(天)天(天)天(天)天(天)

同(同)生(生)木(木)遠(遠)方(方)子(子)所(所)莫(莫)家(家)
生(生)木(木)遠(遠)方(方)子(子)所(所)莫(莫)家(家)
生(生)木(木)遠(遠)方(方)子(子)所(所)莫(莫)家(家)
生(生)木(木)遠(遠)方(方)子(子)所(所)莫(莫)家(家)

當(當)得(得)散(散)青(青)敬(敬)足(足)品(品)五(五)明(明)聖(聖)務(務)拔(拔)
得(得)散(散)青(青)敬(敬)足(足)品(品)五(五)明(明)聖(聖)務(務)拔(拔)
得(得)散(散)青(青)敬(敬)足(足)品(品)五(五)明(明)聖(聖)務(務)拔(拔)
得(得)散(散)青(青)敬(敬)足(足)品(品)五(五)明(明)聖(聖)務(務)拔(拔)

无(无)業(業)世(世)市(市)大(大)天(天)帝(帝)子(子)擡(擡)齋(齋)
世(世)市(市)大(大)天(天)帝(帝)子(子)擡(擡)齋(齋)
世(世)市(市)大(大)天(天)帝(帝)子(子)擡(擡)齋(齋)
世(世)市(市)大(大)天(天)帝(帝)子(子)擡(擡)齋(齋)

太平經合校 卷一百四

图一—15: 引自《太平经》卷一百四

有趣的是,迄今所发现的最早道符实物也是在东汉顺帝时代。70年代,陕西户县的一座曹氏汉墓中,出土了一只解除瓶,上面画有两道符(详见第二章),符旁写有朱书解除文一篇,注明了该符的具体年代:“阳嘉二年八月,己巳朔,六日甲戌除。天帝使者,谨为曹伯鲁之家移殃去咎,远之千里,咎□大桃不得留,□□至之鬼所,徐□□今,生人得九,死人得五,生死异路,相去万里。从今以长保孙子,寿如金石,终无凶。何以为信,神药厌填,封黄神越章之印,如律令。”阳嘉是顺帝的年号,阳嘉二年即公元133年。

三符(张道陵符、于吉复文、户县曹氏符)的时代都在顺帝年间,谁更早些呢?从时间上说,张道陵造作符书、于吉得神书只笼统地说在顺帝年间,没有确指何年;而陕西户县曹氏符则明确地标示在阳嘉二年,距顺帝即位仅仅七年,似乎曹氏符更早。但从符形上看,张道陵符不得而知,曹氏符与后代道符已无甚差别,包括符号、符文和星图,是一种比较成熟的道符形式,而于吉的“符”,仍停留在“复文”阶段,应该更原始些,由此可以解决另一问题:有人认于吉的《太平经》是出自其自己的创作,我们认为应该是有师传的。因为于吉得书时代,道符已发展到了比较成熟的阶段,而《太平经》中的复文属于道符的过渡形态,这种过渡形态的遗存,便是得自师传的结果。

据此,道符出现的时间至少应在东汉顺帝之前。从地域上看,张道陵造作符书于鹤鸣山,说明顺帝时巴蜀已有道符流行;户县曹氏符的出土,说明当时陕西也盛行道符;至于于吉得书之地曲阳,则在山东^①,可见,顺帝时,道符已在全国大范围地区广泛流行。从符形上看,户县曹氏符已具备晚期道符的主要特征,形制十分成熟,而且,曹氏符的时间距离顺帝即位只有七年,要在如此短的时间内,流传到如此广泛的地区,发展为如此成熟的道符,是不可能

^① 《后汉书·襄楷传》注:“于吉、宫崇并琅邪人,盖东海曲阳是也。”汉代的东海县在今天的山东。

的，史书也没有张道陵、于吉传道陕西的记载。因此，道符的出现肯定在顺帝之前。由此，认为道符始于张道陵是没有依据的。当然，也不会是于吉，因为于吉在顺帝时才获“神书”。会不会是于吉的师傅或祖师？仅论狭义的“复文”，则有可能；若泛称道符，则未必，因为复文与道符毕竟有别，它缺少道符中的星图、代表神灵巫鬼信仰的符号。

综上所述，道符是先秦、两汉巫觋迷信、神仙方术的承继与综合。析而言之，道符综合了青铜纹饰沟通人神、祈福引魂的功能；驱雉逐疫、厌劾恶鬼的方法；符命符讖的神授思想与技法；以及巴蜀荆楚少数民族的鬼及北斗崇拜的法术等等。大致经历了从西王母筹到复文、再到道符的发展阶段。其最后的形成在东汉顺帝之前。这种综合不是一人一时完成的；而是不同地域，甚至不同民族的方士巫觋经过数代人的补充与完善最终形成的。

第一章

画符的理论、仪式、场地和道具

一、画符的基本理论

道符作为早期方术的综合，不仅是操作技术的综合，也是原始宗教理论的综合与民俗文化的体现。从现代科学的角度看，巫师与道士所宣称的道符灵通，大部分是虚妄之言，但道符作为中国独有的文化现象，集中反映了古代中国人的宗教信仰、文化习俗，也是中国文化早熟性的一种表现。当世界上大多数国家和民族还处于自然崇拜的阶段，中国的道符就已来到人间。道符作为一种特殊的文字符号，体现了古代中国人对文字和书写材料的崇拜，就这个意义上说，尽管当时的中国人尚未走出迷信的沼泽，但显然已超越原始膜拜的阶段，进入了一种更高的文明。

事实上，道符并非像一般人所理解的那样，由道士乱画一气，它不仅有一定的章法，而且有一定的理论基础。这些理论包括鬼魂信仰、画像通灵的思想、气的学说、厌胜理论、字纸神性观念等等。其中，有的属于宗教和巫法的一般理论，兹不赘述；唯有画像通灵、字纸神性才是最具道符特色的基本理论。

（一）画以像真、有灵相通的思想

中国古代有一种观念，认为摹画某物，只要其形逼真，便可与真物相感通，具有真物的灵性和神性，甚至直接变为被摹对象本身。叶公好龙就是一个著名的例子。叶公子高因为喜爱龙，在房间里到处雕画龙，结果与天龙感通，天龙“闻而下之”。^①

汉代有画神荼、郁垒与虎于门上的习俗，因为古人认为神荼与郁垒善于抓鬼，每次抓到鬼就缚以苇索，送去喂虎。^②可见，神荼、郁垒与虎均是鬼的克星，人们为了御鬼，故画其像于门。这一习俗说明，古人认为画像与真像是相通的，故而具有真像本身的作用。王充就指出：“夫桃人非荼、郁垒也，画虎非食鬼之虎也，刻画效象，冀以御凶。”^③

也有做成模型以取得原物功效的，这和画像在性质上是一样的。《春秋繁露·求雨》称古人为了求老天下雨，要做各种假龙招雨，就是认为这种假龙和真龙一样，都可以行云致雨。

古人为何会认为画像与模型有着和真物同样的性能呢？这是因为有精灵可以依凭的缘故。万物有灵是文化人类学早已证明了一个原始人的普遍信仰，^④古代中国人也不例外，而且进一步认为这种“精灵”可以附于任何与其原形相像的东西上。《论衡·乱龙篇》曾举了一个例子，汉代的匈奴人十分敬畏汉将郅都之威，便刻了一个郅都的木像，用弓箭射之。奇怪的是，居然不中一矢。何以如此呢？原来匈奴人“不知都（郅都）之精神，在形象邪亡也。将匈奴敬鬼，精神在木也”。也就是说，匈奴人之所以矢不中的，原因是郅都的精神也即精灵附在所刻木像上。这虽然是王充的议论，但却反映了古代中国人的普遍看法。

① 刘向：《新序·杂事五》。

② 《风俗通义·祀典》引《黄帝书》。

③ 《论衡·乱龙篇》。

④ 泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社，1992年，404页。

降及唐宋,画像与真物相感通的思想更为盛行。《太平广记》卷211引唐人段成式《酉阳杂俎》:“建中初,曾有人牵马访医,称马患脚,以二千求治。其马毛色骨相,马医未尝见。笑曰:‘君马酷似韩干所画者,真马中固无也’。因请马主绕市门一匝,马医随之。忽值韩干,韩亦惊曰:‘真是吾设色者。’乃知随意所匠,必冥会所肖也。遂摩挲,马若蹶,因损前足,于心异之。至舍,视其所画马本,脚有一黑缺,方知画通灵矣。”又,《名画记》载晋代著名画家顾恺之曾将其一橱绘画精品寄放于桓玄处。桓玄见物心喜,顿生贪念,当顾恺之来取画时,诬称:“妙画通神,变化飞去,犹人之登仙也。”顾恺之居然深信不疑。骗者以此为托词,受骗者竟信其所言,足见画像通灵乃当时人们的普遍观念。

宋代林登的《续博物志》说得更明确。该书载北魏的云兆,有一次捕获了云门黄花寺中的“画妖”,云兆质问道:“尔本虚空,画之所作,奈何有此妖形?”画妖答道:“形本是画,画以象真,真之所示,即乃有神。况所画之上,精灵有凭可通。此臣之所以有感,感而幻化。”^①意思是画出东西,因为和真物相像,便可使真物的精灵与之感通,并附于其上,故而有灵。

古人的这一思想是道符的重要理论依据。一道完整的符,必须有“图”,其图形有神人,如元始威章拔魂篆符(见图2-1);有鬼状,如上章中的斩邪鬼符;有神禽,如上章的九凤齐唱符;有神兽,如上章中的五色狮子符;还有星图、云图等等,不胜枚举。符中之所以要画这些图,就是基于画以象真、有灵相通的观念,认为只要在符中画上了某物,便可与此物感通,甚至成为此物的化身,具有此物的功效,可招致其精灵来凭附,成为所谓的“灵符”。

当然,要使画能致神,还要有个前提,这就是“象真”,乱画一气,谁也不知画的是什么,自然不可能和神灵感通。《史记·封禅书》载齐人少翁因能召来汉武帝所喜爱的王夫人亡灵,使“天子自

^① 《太平广记》卷210引,中华书局,1986年,1612页。



图 2-1:引自《灵宝玉鉴》卷三十

帷中望见焉”，而封为文成将军。他对武帝介绍通神的经验说：“上即与神通，宫室被服非象神，神物不至。”就是说，要想通神，所用的被子、衣服等日用品都必须画着神像，且须十分相似，否则神物不至。于是，汉武帝造了一个甘泉宫，中间是通神用的台室。“画天、地、太一诸鬼神，而置祭具以致天神。”明人谢肇淛总结说：“绘事既精，神物凭焉。”^①

事实上“画以象真、有灵相通”的思想不仅是道符中画图像的依据，也是道符书写文字符号的基本理论。因为中国的文字属于象形文字，是从绘画中脱胎而来的，从这个意义上说，文字也可看作是一种“画”，因而也可和原形感通，通则有灵。《云笈七籋》“符水论”条云：“夫

符文者，云篆明章神灵之书字也，书有所象，故神气存焉。”所谓书有所象，即指符字的象形性质，正因为其有所象，故可与神灵感应，具有了“神气”。

（二）字纸神性的观念

古代中国人认为。名字一旦书写在纸上，就成“字纸”，这种字纸也能和书写的原形感通，具有原形的体性、神性和灵性。字纸神性是从“画以象真、有灵相通”的观念演变而来的，在思维模式上是一致的，但又是画像有灵的超越，它使具象的画变成了抽象的

^① 谢肇淛：《五杂俎》卷七“人部三”，中华书局，1959年，197页。

名。

中国古代的避讳便是字纸神性观念的一种表现。由于人的名字被书写后，便有了人的体性，如同真人一样，与之有关的人就要避讳，以示恭敬。所谓避讳，就是用改字法、空字法、缺笔法避免直书其名，使之不具有原形的体性。司马迁写《史记》，因其父名“谈”，所以把书中的“赵谈”改为“赵同”，把“李谈”改为“李同”；六朝时，有人为避家讳“桐”字，把梧桐树改作白铁树；清朝刘温叟，因其父名“岳”，竟终身不听“乐”，这是家讳。更有避帝王与圣人名讳的，宋大中祥符七年规定，“禁文字斥用黄帝名号故事”；宋朝绍熙元年下令：“今后臣庶命名，并不许犯祧庙正讳，如名字见有犯祧庙正讳者，并合改易；”^① 金代规定，“臣庶民犯古帝王而姓复同者禁之，周公、孔子之名亦合回避”；清代规定，孔孟名讳必须敬避，孔丘之“丘”须改用缺笔字，地名中的丘改为“邱”字。

不仅名字因具有其人的体性需要避讳，而且连写了其名的字纸也需敬惜。甚至连普通的有字之纸也须珍爱，这就是中国人爱惜字纸的传统习俗。李唐时代，有人敬惜字纸，凡废弃的字纸均要一一收集，葬于土中，谓之“文冢”。如《文泉子·兜率寺文冢铭序》载：“文冢者，长沙刘蛻复愚为文不忍弃其草，聚而封之也。”^② 明·朱国祯《涌幢小品》卷二十记载了一个因惜字纸而积德延年的例子：“冯南江恩，有仆冯勤，其父佣者也。素多病，日者谓其短造，甚忧之。问一道士，何以延年，道士曰：若为佣，不能积德，惟勤洒扫，惜字纸，乃可延耳。佣乃市箕扫，遍历所居村巷，凡有秽恶，悉为扫除，见一字，则取置于筒，至暮焚之，岁以为常，寿至九十七，无疾而终。”冯佣惜字纸接受的是道士的劝告，可见道教是重视字纸的。道士专和神人打交道，其书写的符篆、青词、宝诰、上章等要涉及大量的神仙名号，这些书写品自然具有神性，故当珍爱之，以示对神的

^① 《宋史·礼乐志十一》。

^② 《全唐文》卷789，中华书局影印本第8册，8266页。

恭敬与崇拜。明代凌濛初的《二刻拍案惊奇》卷一有一个因惜字纸而获上帝神仙护佑的故事：

宋时，王沂公之父爱惜字纸，见地上有遗弃的，就拾起来焚烧，便是落在粪秽中的，他毕竟设法取将起来，用水洗净，或投之长流水中，或候烘晒干了，用火焚过。如此行之多年，不知收拾净了千千万万的字纸。一日，妻有娠将产，忽梦孔圣人来吩咐道：“汝家爱惜字纸，阴功甚大。我已奏过上帝，遣弟子曾参来生汝家，使汝富贵非常。”梦后果生一儿，因感梦中之语，就取名为王曾。后来连中三元，官封沂国公。宋朝一代中三元的，止得三人；是宋庠、冯京和这王曾，可不是最希罕的科名了！谁知内中这一个，不过是惜字纸积来的福，岂非人人做得的事？

其实，无论冯侗的益寿延年还是王曾的连中三元，和爱惜字纸并无瓜葛，乃古人盛行的因果报应思想的体现，而这因果报应正是建立在字纸神性基础之上的。反之，也有糟踏字纸而受惩罚的例子。《聊斋志异·司文郎》中叙述了一前朝文学大家，因生前抛弃字纸过多，死后被罚作盲鬼而漂泊人间的故事。

符也是一种“字纸”。符中的“字”，大多是代表鬼神的符号，比如有专门代表“三清”的符号，代表星神的符号，代表鬼的符号（参见“道符窥破举例”一节），也有的干脆就写上鬼神的名字，如道士常常用符役使的六丁六甲神将，其符便上书“丁甲”二字（见图 2-2），又如召吕祖符，符上书有“吕仙急降”四字（见图 2-3），通过书写神鬼名及其符号，此字纸便有了神灵的体性，就可以和神鬼感通，具备了召神劾鬼的功效。当然，符之有“灵”，不仅仅靠书写神鬼之名来获取，还须通过种种通神仪式、书写时交神方法、特定的书写材料，以及辅助法具等等为符“点灵”，但书写字符本身，也是道符获取神性的一种重要方式，这种方式便来源于字纸神性的观念。

至于书符用的纸，是所谓的“黄裱纸”，按道教的想法，这种纸也是交神的材料（详见“画符的材料”一节）。

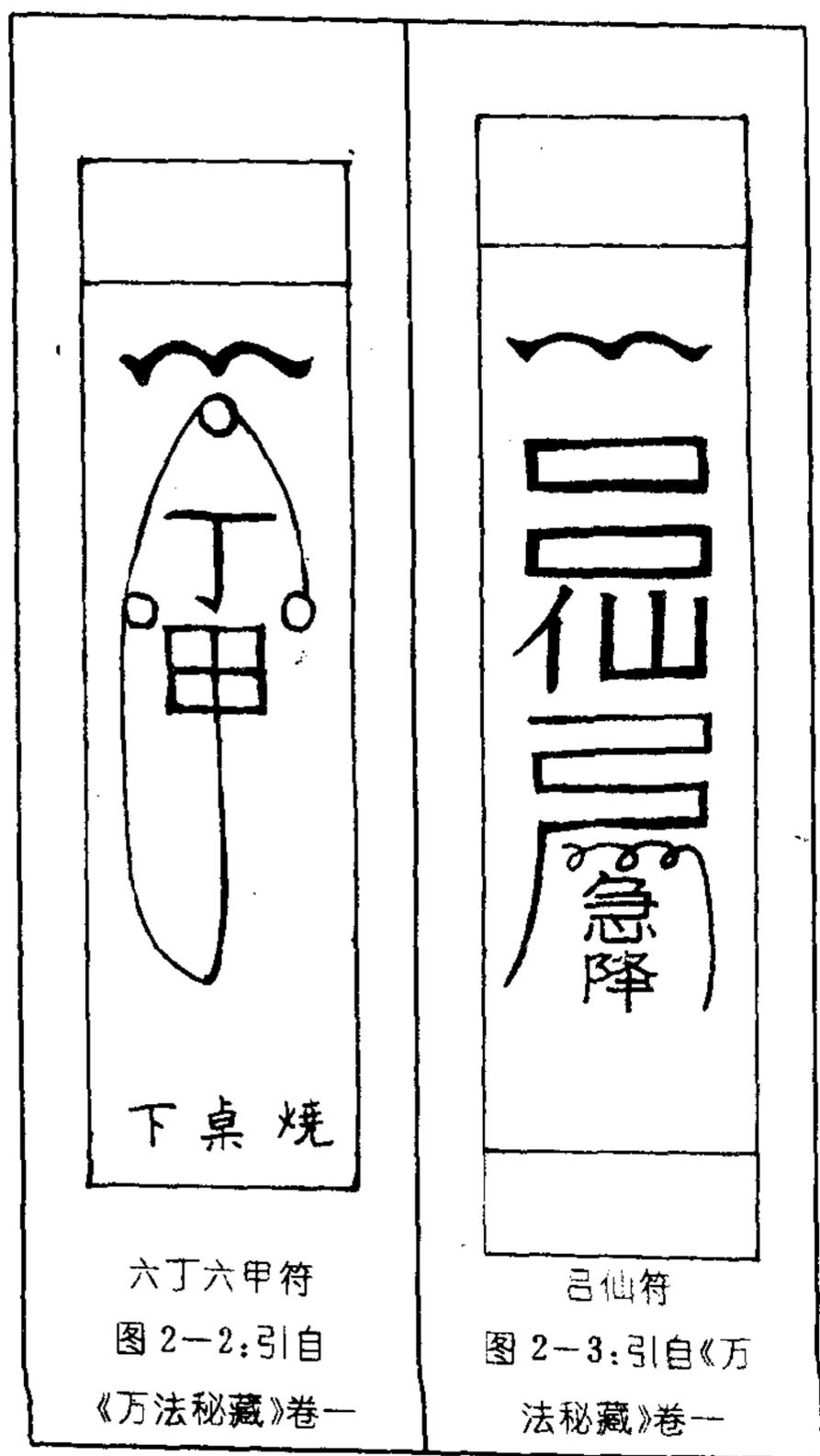
由于字纸具有神性，故鬼魅畏之。《淮南子·本经训》云：“昔者仓颉作书，而天雨粟、鬼夜哭。”所谓“作书”，就是发明文字，为何发明了文字鬼会痛哭呢？汉人高诱注云：“苍颉视鸟迹之文造书契……鬼恐为书文所劾，故夜哭也。”可见鬼是惧怕文字的，因为文字可以交神，通过神来劾鬼。根据这一材料可知，至少在西汉前期，就有了字纸神性的观念。

正因字纸可以劾鬼，作为字纸的道符也自然具备了辟邪驱鬼的功能。或者说，巫道正是从字纸具有神性、可以劾鬼的观念出发，认为符能够役神逐鬼。《后汉书·方术列传》称方士翹圣卿“善为丹书符劾，厌杀鬼神而使命之”。

翹圣卿以符劾鬼，当然不会是真有其事，但问题是，大家居然都深信不疑，并堂而皇之地载入正史，这不能不归功于字纸神性观念的普及。

不仅方士，道教也认为书写鬼名于纸上，便可制鬼。纪昀《阅微草堂笔记·滦阳消夏五》引道教经书云：“道书载有二鬼，一曰语忘，一曰敬遗，能使人难产。知其名而书之纸，则去。”所谓“知其名而书之纸”，就是写有二鬼之名的符，此符被道教用于驱逐难产之鬼。

由于字纸具有神性，故道士对于作为字纸的符



也十分珍惜,严禁污秽。《万法秘藏》卷二云:“道天灵文,不可胡书乱写,抛弃污秽。作践之中,殃及其身,实不谬矣,宝之宝之。”

二、施符的仪式

(一)符仪总说

施符的仪式是围绕通神展开的。换言之,仪式的全部目的就在于沟通天神,使符获得灵性。那么,这些仪式包括哪些内容呢?《灵宝玉鉴》卷十八“书符式”专门叙述了有关书符的仪式:

玄师曰:夫拜章之法,乃明皇道君受灵宝天尊,秘法默朝三天,口奏所告之文,非凡人之所闻得遇之者,皆三天有名真人之位,出入金阙,非一品仙官不得行灵宝大法,皆不能拜伏章表,其罡风世界非灵宝真慧之光不能破之。其法当择庚子之日、天色晴爽,备香案朝天门,双手掐上帝诀,变神为真人之状,先步五行超脱罡,用黄罗以雌雄黄和朱砂研,书符入冠履之内,并书沐浴解秽吞服诸符,书符执笔叩齿存玄元始炁降笔中。书毕,置于靖(净)室中,并章印皆供设于圣前,临事依法用之,须先书画章图,逐日焚香诵咒,依朝元法存想令熟。

根据这段文字,可知书符的主要仪式有:

- (1)拜章告文
- (2)掐诀叩齿
- (3)步五行超脱罡(步罡的一种)
- (4)焚香诵咒

必须首先说明,上述“书符式”是比较完整的书符仪式,不是所有的符都要举行这么完备的仪式,有时,只行其一亦可。

(二)上章告文

上章也称拜章,是道士上达天神的奏章。上章不仅在施符时进行,凡道家建斋醮法事,一般都要上章。施符上章的主要内容,是报告天神,说明书符的原因、目的,请天神降临或显灵以助道法。

告文和上章的性质是一样的,只是用途和对象不同。告文用于超度亡魂,对象是阴曹地府诸官。

下面是几篇上章告文的范文。

其一,敷露真文(符的一种)的上章:

具职(臣某)焚香奏启:

三清大道,五老天君,恭望睿慈,俯垂洞鉴,伏以空洞凝真,肇五劫而开化;皇人按笔,灿八角以垂芒。普殖神灵,广度幽显,臣今肇开大教,宿启玄坛,期鸾辂以垂临,请龙章而敷露。昭回梵炁,开泰重阴,伏望元始开一,九阳启运,赐五方金光,正真生炁,降诸天一字无量内音,镇八极以迎祥,天人交会,使诸魔而来。^①

其二,《救苦符筒背告文》:

元始符命、金篆白筒、救苦真符、告下十方无极世界、三官九府、百二十曹、五帝考官、九幽地狱、巨天力士、执罚神兵、司禄司命、司功司杀、牛头狱卒、三界大魔、拔度(某)等魂出离地狱,永辞长夜,覩见光明,万罪消除,冤仇和释,乘此九真妙戒,拔度功德,上生天堂,一如生命。

年 岁次 月 日于黄篆斋坛告下^②

其三,书符请仙之章:

某稽首顿首上启:

九天玄女,真蝌书写符篆,召请蓬莱仙女,伏望至真,

① 《灵宝玉鉴》卷十六。

② 同上卷二十二。

生气灌注，谋心身及所用之笔墨纸素之间。今（某）书篆，速降灵通。其下情可胜，恳祷之至。^①

其四，施法奏章：

适伸（臣）等不避斧钺，恭对道前，敷章上奏谅沐：

天颜允臣章奏，愿赐太上十方正真道八下降流入臣身，令臣耳目开明，心通灵悟，飞神谒帝，升入金门，但（臣）干冒天威，下情无任俯伏俟命之至，谨言。

今将奏章同信钱科马火治变化，仰仗功曹符使之将，火速临坛，为吾赍捧速达。^②

上章是道士对封建官场中臣子朝奏格式的模仿，辞气陈腐，但从中可以看出道士画符作法时的“召神”，主要是指召来上天的“道气”、“生气”、“祖炁”，使之流入道士之身，注入画符所用的纸、笔墨之中，使符法有灵。而且，其上章是通过所谓“功曹符使之将”送达天庭的。功曹是道教的值日值月神，是一种臆想中的无形神将，不是实有其人。

上章有一定的规范和讲究：

第一，时间和祭品。时间须在夜中，于星辰之下，陈设酒脯饼饵币物，历祀天皇、太一，祀五星列宿。^③

第二，书章格式。书章时烧香向北书之，若急事上章当用朱笔题署；若欲上逐鬼章，当朱书所上祭酒姓名；若欲上治邪病章，当用青纸，三官主邪君吏贵青色也；若注气鬼病，当作击鬼章。^④

第三，上章禁忌。上章须备有专用笔砚，不得与其它用途的笔砚混用；书写时，不得与人讲话；未写完不得搁笔；所书之纸不能破损；上章中的“臣”字不得居头，“鬼”字不得为首；不得垂生露死，抽

① 《万法秘藏》卷一。

② 抄本：《道法须知》。

③ 《隋书·经籍志》。

④ 《登真隐诀》卷下“章符”。

破人家的姓名。^①

对于这些禁忌,必须严格遵守,否则,不仅降不了神,反而要遭神谴。《狴园》卷二“字误书草”载:“张皮雀好酒、食狗肉。适民家建醮,众道士飞章告元,向空上焚,只候皮雀登坛。皮雀大醉而来,谓众道士曰:‘速收醮筵,雷火且至。缘所上之章,有字失体,复草书,上帝大怒,咸被弃掷,且命火部谴其不敬矣!’众道士云:‘未尝误也。’皮雀忽于袖中出所焚之章示之,宛然净本,封题印署如故,字误书草,一符其言。有顷,雷电骇空,自北而至,飞火环其庐,焚烧尽矣。”

第四,拜章方法。拜章时要运气出神,以通天神。具体做法是运自身九阳之炁,出身中之神,以乘此气达乎天境,向主宰的天神进达辞意。^②

(三)步罡踏斗

步罡踏斗是道士做斋醮或施法时通神的一种仪式。道符作为一种法术自然也要行此仪式。所谓“罡”,指的是北斗星。“斗”也指北斗星。步罡踏斗是在地上画上(也有不画者)北斗七星的分布图,按一定的规定和程序在上面行走。北斗七星的名称,道教与古代传统之称呼有所不同。战国秦汉人习称之为“天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、开阳、摇光”,^③道家典籍中则称之为“魁、彪、魁、魁、魁、魁、魁”。^④

敦煌写卷伯三八一〇有《踏魁罡步斗法》,其法分阴斗、阳斗两种步子(见图2-4),其做法如下:

阴斗从贪字起至破字止,望北斗拜二十四拜,叩齿三十六通,转身步阳斗。阳斗从魁字起至魁字止,望北斗拜

① 《道门定制》卷一“书章法”。

② 《灵宝玉鉴》卷一:“进拜章表论”。

③ 见《春秋运斗枢》。

④ 《应元录》、《太上三元飞星冠禁金书玉篆图》、《云笈七微》卷二十五。

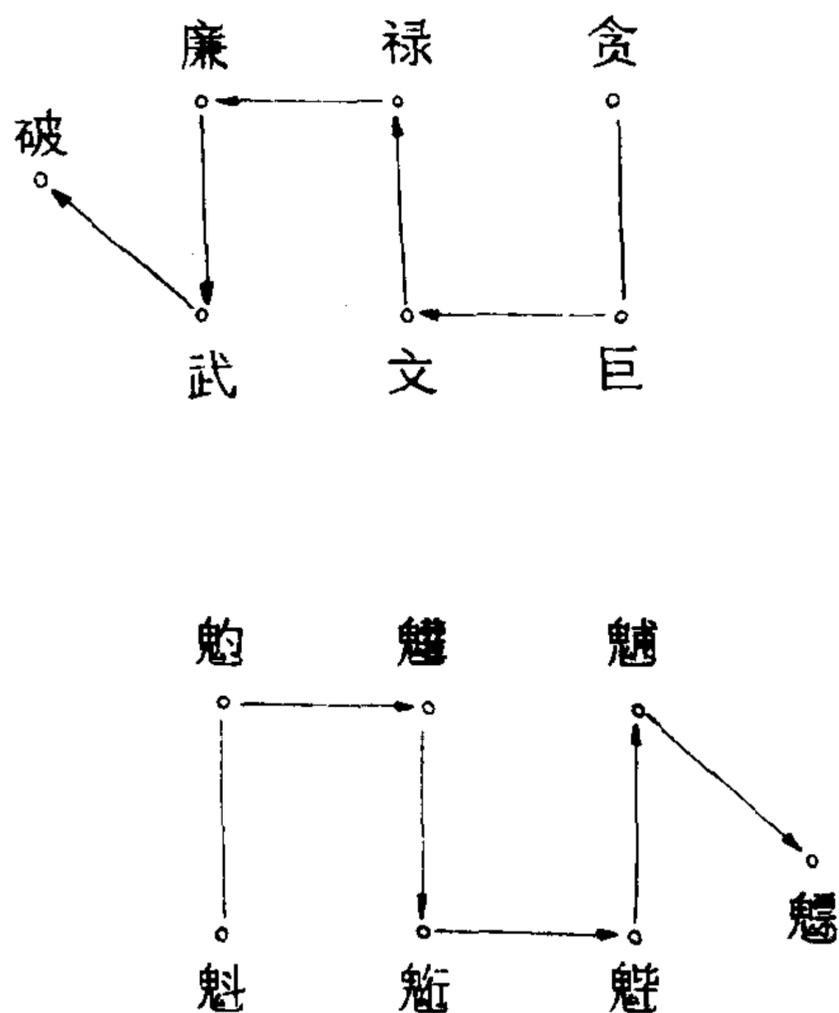


图 2-4: 步阴斗图(上图); 步阳斗图(下图)

二十四拜,复转身至香安(案)(前)。祖炁停息,方可恰总诀,念总咒七遍,面朝北,右手按令牌、左手恰剑诀文,上击令牌一下,召请将至,密念总咒。班内有当值二神出现,言曰:“令召吾何去使用?”念敕咒答之曰:“太上之法受吾,依旨任吾之行,请神会合护吾之身,依吾变化,应吾之遁,随吾遮隐,急急如律令。”就击令牌一下,只(双)手执笏,望神朝礼上拜八拜,将令牌香烟上变(度)过,按住令牌,念安神咒,将祭物献过。复念咒,左手执笏,右手仗剑盂血,将纸马烧化灰,香烟头、酒果、茶饭抛入水中,将三牲自己吃了,即下坛,勿回头,一百三十步到净处脱去衣冠,收藏须要炼熟。凡遇难中依此行持,无不感应护佑。踏魁罡步法所念总咒是:

太极之先，天地根元，老君立教，密日真传。玉皇上帝，正坐当筵。帝君真武，列在两边。三界内外，亿万神仙。九天玄女，连现吾前。六丁六甲，急赴坛筵。二十八宿，九曜星官，三十六将，天将无边，金木水火土神当先，五方神将，各显威权。上帝有令，不听迟延，不听法旨，贬汝阴山。隐显莫测，变化千般，入金无碍，入木自穿，入水不溺，入火越坚。若遇真士，逐诀隐言，千军万马，隐遁无全。飞空走雾，任我心闲，朝游海外，暮宿天边，贪财利己，霹雳当先。汝当听令，分毫无偏。吾奉：太上老君急急如律令、玉皇敕令。（此咒敦煌原卷脱漏，据《万法归宗》卷二补之）

所念安精神咒是：

本师安精神，祖师安精神，玉女安精神，安吾精神，护吾身形，与天地合德，与日月合明，急急如律令。

步罡踏斗的步伐、咒语等各经并不完全相同，有的还要在星位点灯。

步罡踏斗的目的是为了和神感通。和神感通为何步北斗星呢？这是因为北斗是天神的总管。《云笈七籤》卷十八引《经》曰：“璇玑者，北斗君也，天之侯王也，主制万二千神，持人命籍。”只要感通了总管北斗，自然可以对其下属召之役之。

而且，符与北斗的关系更为密切，道教对符的解释便是：“符者，通取云物星辰之势。”^①这里所说“星辰”，指的就是北斗星。笔者对符进行过全面考察，发现大部分符中都有北斗七星的符号，证明了上述界定的正确性。因此，在施符时步罡踏斗是道符性质的内在要求，唯有如此，才能召神遣将，才能达到施符的目的。

值得一提的是，有时术士为了方便。在施符术时不行罡步，而以足踏“魁罡”二字，来取代。其目的与功能与步罡踏斗是一样的，因此，不妨看作是步罡踏斗的一种变通方式。如《万法秘藏》卷二中

^① 《云笈七籤》卷七“符字”条。

有一种隆冬取暖的符术，名叫“神仙火坑法”，在施符前要“向太阳立，下书‘魁罡’二字，左脚踏定，右脚踏一字，存神注意”。又如《万法秘藏》卷五载，在书五官符前，也要“左手雷印、右手剑诀，脚踏魁罡二字”。这种例子甚多。读者在《道法符箓》一章中，将会看到更多的实例。

（四）叩齿捏诀

《云笈七籤》卷四十五云：“凡书符叩齿三通……”

所谓叩齿指上下齿相互叩击，要求“闭口缓颊，使声虚而深响也”。^①叩齿在客观上能起固齿生津的作用，古人常以此法养生。但道教法术中的叩齿，主要是为了集神通神，与天上的“神炁”交感。《真诰》云：“叩齿所以警身中诸神，神不得散，则鬼气不得侵。”《太清玉册》称：“叩齿者，是集真而集神，击动天门而神炁应也……所以通真格上帝，朝奏时用之。”

叩齿分左叩、右叩、中叩三种，左之相叩为“天钟”，右之相叩为“天磬”，正中相叩为“法鼓”。三种叩法各有各的用途，据《类说》引道经云，“若陆却不祥，则鸣钟，伐鬼灵也；制伏邪恶，则鸣磬，集百神也；念道至真，则鸣鼓，朝真圣也。”其中中叩最为重要，故“学道之人，须鸣天鼓，以召众神”。天鼓也即法鼓。《灵宝玉鉴》也认为法鼓可以内正神炁，外灭魔灵，故作法之前，先要叩齿，以鸣法鼓。

有一点需要指出，叩齿中的“集神”、“召神”，指的不是上天之神，而是身中之神。道神与佛神的一个重要区别就是，道教不仅认为天上有神，而且认为每个人的体内也有神。如心神名丹元，肺神名皓华，肝神名龙烟，肾神名玄冥，脾神名常在，胆神名龙曜。^②道教有关身中神的观念由来甚早，汉代的《太平经》卷十八中就有。据作者称，无论谁为善或作恶，神都知道，原因是，此神“乃身中神

① 《云笈七籤》卷四十五“叩齿诀”。

② 身中神的名称道经中说法不一，此据《修真十书》卷五十五“心神章第八”。

也”。

道教为何认为人的身中也有神呢？这和古人的灵魂观念有关。古人认为，人活着的时候魂依附于人的形体，这种魂是一种气体，所谓“魂气”，人死后，魂气便脱离肉体，升于空中，成为亡灵，实际上也是神的一种，所谓“鬼神”。这种具有神性的魂气附在活人身上，就很自然地会推导出身中神的结论。

身中神是一个重要概念，它使叩齿能够交通天神有了理论依据。因为身中神能够出入往来于天地与人体之内，“入为人五藏（脏）神，出为四时五行精神，近则为五德之神，远者为四时兵马之神”。^①甚至，人身中的神就是天神的化身，《老子中经》引《经》曰：“无极太上元君者，道君也。……人亦有之，常存之眉间，通于泥丸，气上与天连。”也就是说，每个人身上都有道君，其气与天相连。叩齿的目的，就是促使身中之神与天神交感，使之助法。

捏诀，又称恰诀、掐诀。道教中将手掌中的食指、中指、无名指和小指的关节分成十二个诀位，作法时一边念咒、一边用大拇指按在掌中的诀位上，这就是所谓“捏诀”。为何将掌中关节称为“诀位”呢？这是因为捏动关节时需念诀（咒），故称诀位。

捏诀的目的也是为了与神交感。《万法秘藏》卷二有一段关于捏诀功能的说明：“凡遇难之时，持念总咒，寻恰掌中十文诀位，无不感应，自然神力扶持，无穷变化，动使无差。如今当坛用法，术士须要公道而行，切勿轻戏，恐有失误。”所谓“无不感应”，是指恰诀对神的感应与沟通。元·柯丹邱《荆钗记·荐亡》：“捏诀惊三界，扣（叩）齿动万神。”这里的“三界”，指三界之神。

虽然掌中的诀位是固定的，但所念的“诀”（即咒）则因书符作法的不同目的而分成不同的种类，仅“罡诀”就有七百余种。《太清玉册》谓：“捏诀者，所以通真制邪，役将治事各不一。罡诀有七百余目，今所用者不多。四维，八方，自四指根逐节数十二，按十二辰分

^① 《太平经》卷七十二。

出：八卦、七星、九宫、三台，各主其所行之事。”

叩齿捏诀由于仪式简单易行，在作法施符时常常使用。如《云笈七籤》卷五十三有“太上丹景道精隐地八术”，此术在施隐形符之前，要“叩齿三十六通”，并口念咒语。《水浒传》第九十五回写幻魔君乔道清利用法术与宋江等作战：“宋江大怒，把鞭梢一指，林冲、徐宁、索超、张清、鲁智深、武松、刘唐，一齐冲杀过来。乔道清叩齿作法，捏诀念咒，把剑望西一指，喝声道；‘疾！’霎时有无数兵将，从西飞杀过来，早把宋兵冲动。”这类例子很多，详见《道法符篆》一章。

（五）焚香念咒

焚香俗称烧香，是一种来源于佛教的敬神方式。《陔余丛考》卷三十三：“按《汉武故事》，昆邪王杀休屠王，以其众来降，得其金人之神，其祭不用牛羊，惟烧香礼拜，则烧香之始于佛家可知也。”

烧香在汉末就被道士们所引进。《三国志·孙策传》谓张津“著绛帕头，烧香读道书”。又《三国志·江表传》载道士于吉来吴会立精舍，“烧香读道书”。

焚香的目的也在于享神通神。香点燃后，其烟袅袅上升，可以代替无法上天的人们去与神灵交通。《登真隐诀》谓：“香者，天真用兹以通感地祇，缘斯以达信，”焚香之烟气向东南西北直上，则谓天上五帝便依向而至。焚香不仅可以通神，还可降神使之与焚香者合为一体，所谓“附神”。《云笈七籤》中有“帝一烧香祝”，其祝曰：“太一帝尊、帝一玄经，五云散景，郁澈三清，玉童玉女，烧香侍灵，上愿开陈，与我合形，使我神仙，长亨利贞。”这一祝咒，反映了道教对焚香所起作用的想法。

焚香之“香”是用来敬神享神的，要求确能烧出香味，故其配料很有讲究，《无上秘要》中有一道做香的配方：

沉香三斤、薰陆香二斤，青木香九两，鸡舌香五两，玄参三两，雀头香六两，占城香二两，安息胶四两，木兰三两。

凡十二种，别捣绢篔之毕，内枣十两，更捣三万杵内器中，密盖蒸香一日毕，更蜜和捣之，丸如梧子，以青绳穿之，日曝令干。此三皇真元香珠，烧此皆香彻九天。

念咒即念诵咒语。咒严格说来，也是一种道术或方术，不是仪式，可以作为道法单独使用。但施符往往离不开咒，这时的咒，是施符的一种辅助手段，目的是使不会言语的符，通过咒音将符旨上达天神，以求通灵。因此，符法中的咒，都是围绕符来服务的，或说明此符的功用，施符的目的；或沟通本符的神灵。这种咒还不是咒“术”，其本身没有作为“术”所必须的仪式和方法，仅仅是施符的咒语，没有单独使用的价值，从这个意义上说，也可将其看作是施符的一种仪式。

敦煌写卷伯三八一〇“太上金锁连环隐遁真诀”中有一段利用焚香念咒来召神遣将以助施法的记载：

再将七重名香焚起，将总咒念动，更将众位十灵俱要洽过，从香烟上度过，却（念）安神总咒七遍，内有常值二神出现，奉请其一神，是二十八宿之将，其一神是三十六员天将之内，二神奏曰：“祖师召吾那里使用？”答曰：“或脱离生死，承登天仙之位，或求长生不死，或求立国安邦，或求富贵双全，或求驰名于世，再不可多问。”其二神得令，还入班师中。

道教符法中有专门用于书符仪式的“书符咒”。书符咒不止一种，它随书符的内容不同而不同，但主题却是一致的：通神召神以助符法。请看以下数例：

《太上制魔前驱煞鬼真符》的“书符咒”：

神霄玉清，王敕三天大魔王，欲界色界无色界三界大魔王，秉敕奉行，巴元丑伯，负天担石，反山六目，监丑朗馥，横天担力，万神之宗，飞行太空，管摄北酆，异道妖魔，善恶潜踪，南于正炁，敢不直忠，千千载首，万万剪形，中山告下，南北西东，拒逆之者，火灭雷嗔，收摄魔神，束送

北酆,元始符命,神霄总领,万神敬听,急急如玉清真王律令。^①

《请仙算法》书符咒:

玄女元君,普化十方,祷无不应,求无不通。三教之内,六合之中,顺命者吉,逆命者凶。仙离蓬岛,疾如雷霆,符命一到,电掣风行。急急如律令掇。^②

苗巫《造符咒》:

弟子不敕符来符不验,不造符来符不灵;

敕起符来符就验,造起符来符就灵;

一道有准,十道有灵;

十道有准,百道有灵;

百道有准,万道有灵;

万道有准,化为弟子一道有灵。

吾奉太上老君急急如律令敕。^③

三、画符的场地

画符的场地没有严格的规定,一般根据需要因地制宜。但正规的画符与施符,则有场地的要求,主要有以下两种:

(一)坛

坛是古人祭祀通神的场所,先秦时就有。当时的坛,是一种圆形的土堆。《周礼·大司乐》云:“冬日至,于地上之圆丘奏之,若乐六变,则天神皆降。”所谓“圆丘”,就是坛,可以用来降神。后来帝王们建的五色坛、天坛、月坛、地坛等皆是此坛的遗制。

① 《灵宝玉鉴》卷十三。

② 《万法秘藏》卷五。

③ 石启贵:《湘西苗族实地调查报告》,湖南人民出版社,1986年,536页。

坛后来被道教引进,成为做法事、施道术的场所。四川成都大邑县的鹤鸣山天柱峰顶,相传有张道陵作法用的“戒鬼坛”。道教坛的种类很多,仅《翊圣保德传》中就列有上三坛、中三坛、下三坛共九种坛,分别设给帝王、官员、士庶们使用。设坛时要依次摆设旌旗、镜、剑、弓矢、法物,开设门户等等,道具繁多。

符法作为一种道术,严格地说,也应在坛上进行。事实上,文献记载中,张天师以及其他著名道士常常要立坛施符。《夷坚支戊》卷九“同州白蛇”条中,称张天师施符作法时要“结坛五层,其广数十丈”。《子不语》卷十四载张天师用法力捉拿李某腹中狐鬼时,“设坛于滕王阁,斋三日,诵咒三日。”最后,“天师封符于坛,投之大江。”《乐安县志》载茅山道士何九师禳旱灾时“登坛书符,须臾雨应”。

画符的坛场是如何建造的呢?其实,符坛与其它法术所用的坛是相通的,有不同的种类,各有各的造法。现将几种画符常用的法坛介绍如下:

(1)六甲坛

六甲即六甲神将,这是道士书符作法时常常召请的天神。六甲坛造法是:

先要斋戒沐浴,然后选择六甲日吉时,用土布裹定五方之位,相去各尺许。周围用新砖垒起,高约一尺五寸,空处用五谷填满。上设明灯三盏,昼夜点明。外用黄布制成神帐一顶罩下。前面设香案一座,供养着甲马云鹤,每日设茶、酒、果三品。每天早上念净口咒一遍,安土地咒一遍,安魂咒三遍。设坛的第二日,将纸墨笔砚等,排于六甲坛下,准备停当后开始画符。

(2)王帝神坛

择一干净的地方,或于本家门外,洒扫洁净,勿令有秽粪污物、鸡犬、妇人、驴马等畜在坛场内,而且不能让它们靠近。恐其声传入法坛,以坏法术。排办一顶宽帐,地上铺竹簟二十余条,上面垫新席二十余条,郎床四条,每条桌上放柏木醮牌,诸般果品十五碟,烛十六枝排于下,高室点照,及诸般花果糖饼,中献细茶、枣汤各十五

盞,素食二十五份,手巾五条,净席二条,用盆盛水,两盆满添,两下别置。桌子一张,铺上锦绣被褥,放六甲印、天女印,要不见痕迹。

(3)八卦坛

八卦坛是用桌子垒起来的,一层一层,达数丈之高。然后用黄绒绳将桌子一圈圈捆绑固定,四周用桃木桩按乾、坎、艮、震、巽、离、坤、兑的八卦方位摆开来,用八个青童,头上贴着甲马、手里拿着槌儿不停地打。用丹青手彩画五方五帝凶神旗号,一按东方甲乙木,立着青旗,旗上画着青龙神君;二按南方丙丁火,立着红旗,旗上画着火德星君;三按西方庚辛金,立着白旗,旗上画着白虎神君;四按北方壬癸水,立着皂旗,旗上画着黑杀神君;五按中央戊己土,立着黄旗,旗上画着灵官神君。将二十四只水缸,按二十四气摆开来,用青童二十四人,头上贴着甲马,手里拿着木棒不停地搅动缸中之水。将二十四座火炉放在二十四只水缸之间,用青童二十四人,头上贴着甲马,用扇子不停地煽火炉。请众多的道官口诵《黄庭经》,乐舞生吹着乐器。坛下摆着素食、斋食,及香烛纸马。

这种坛是很排场的,专为皇家设置。一般的八卦坛则要简单得多,其水缸、火炉、青童、乐手、道官可根据财力酌减。

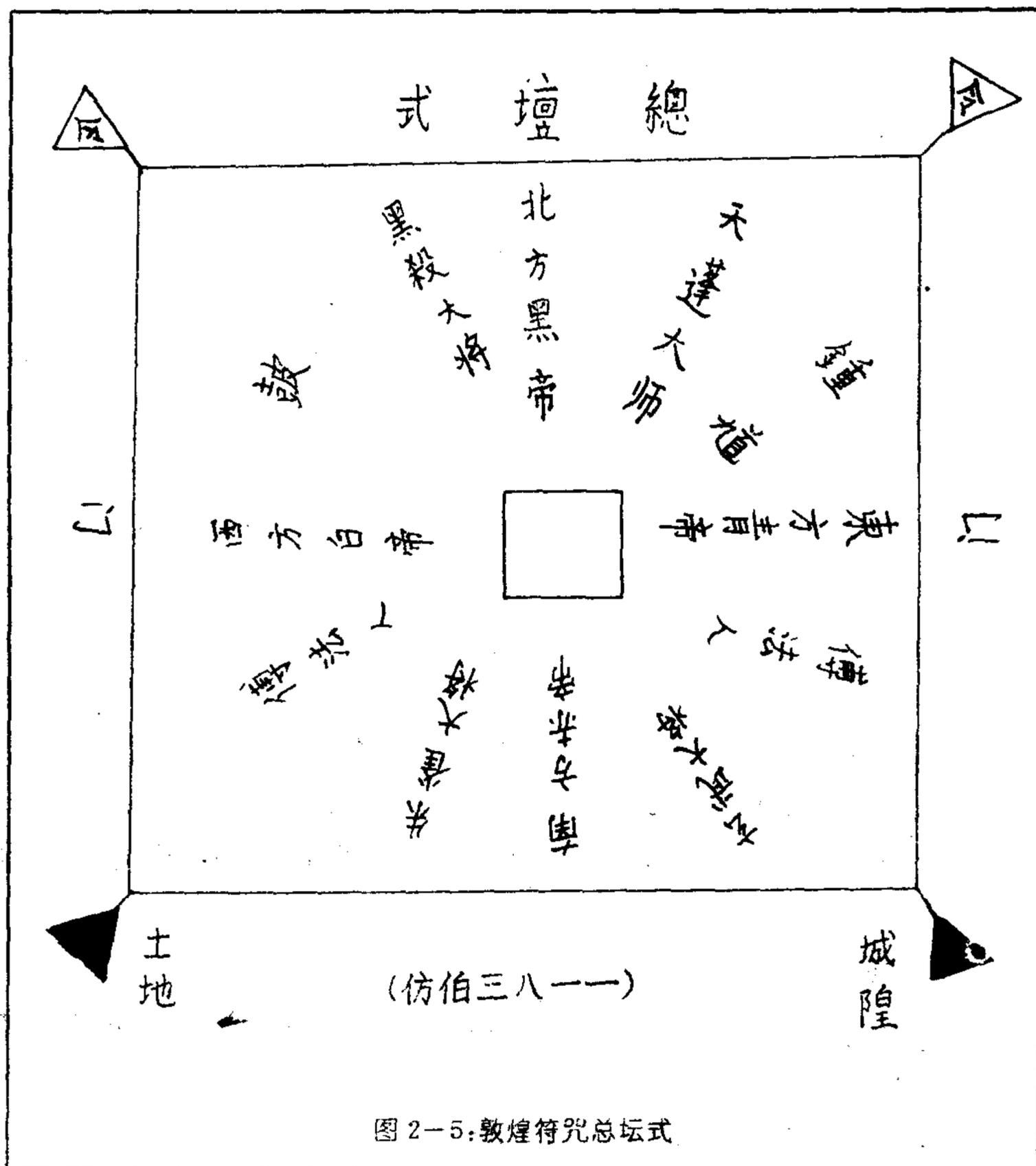
(4)敦煌符咒的“总坛式”

敦煌写卷伯三八一一有一幅道士画符念咒用的“总坛式”,其形见图2-5。

这幅“总坛式”图是挂在中央的。

总坛式里有各种神名,都是道士们通常信仰的神祇。城隍,护城之神。土地,土地之神。朱雀大将,南方星神。玄武大将,北方星神。黑杀大将,又称黑煞将军,与真武、天蓬等并为天将。东方青帝,简称青帝,东方之神。南方赤帝,简称赤帝,南方之神。西方白帝,简称白帝,西方之神。北方黑帝,简称黑帝,北方之神。钟馗,逐鬼之神。

此外,总坛式上还要安两枚符印,一枚叫“龙篆真印”,一枚叫“龙篆神印”。印用梨木雕之,伯三八一一还记载了该印的制法和用



法：“授一七日后，择日雕之，朱砂涂之，前后俱要用此印。妇女、鸡犬见之不慎之，密之密之。”请注意，这里和前面的五帝神坛一样，都提到了不能让妇女见之，并且都与鸡犬相提并论，这虽是道教法术的禁忌，却明显地于流露出对妇女的歧视与偏见，打上了封建意识形态的烙印。

(二)社

社也是施符的常用场地。

《搜神记》卷一：

葛玄字孝先，从左元放受《九丹液仙经》……尝与吴主坐楼上，见作请雨土人，帝曰：“百姓思雨，宁可得乎？”玄曰：“雨易得可。”乃书符著社中，顷刻间，天地晦冥，大雨流淹。

《灵宝无量度人上品妙经》卷五在国君、王者、诸侯佩符后注道：

右符(指上述三符)安世土、除灾祸，随所旺色书碧缯上，绛囊盛，上香三，再拜佩之吉。更用一著社中尤胜。

所谓“著社中”，即置于社中。社本义是土地神，后来将祭祀土地神的地方也称之为社。社以封土筑坛而成，故也称之为“社坛”。社中有社神的象征，一般以一株大树或丛木为之，称之为“社树”、“社木”、或“社丛”，后来多以木牌为之，认为这是社神的凭依。社坛外，有的还要修筑围墙或建立祠屋。汉魏之际，中央、郡国、县、乡、里等各级行政机构都立有社，分别称为帝社、郡社、国社、县社、乡社、里社等。上述两例的“书符著社中”，指的就是帝社与郡社。

问题是，为何要书符或著符于社？这和社神的性质与作用有关。

首先，社神作为土地神，掌管农业生产。古代的农业生产是靠天吃饭的，因此，土地神也主宰着风调雨顺，故而人们一旦碰上旱灾或水涝，都要到社中向社神祈祷。《春秋繁露·求雨》：“春旱求雨，令县邑以水日令民祷社。”而且要将某种通灵之物置于社中：“取五暇蟆，错置社之中。”止雨也是如此。《春秋繁露·止雨》：“雨太多……令县、乡、里皆扫社下。……里正父老三人以上，祝一人，皆斋三日，各衣时衣，具豚一、黍盐美酒财足，祭社。”葛玄书符著社中以降雨，和当时人们祷社、祭社神求雨的习俗是一致的。

其次,由于土地是国家的象征,也是诸侯采邑及其身份地位的标志,故“社稷”一词成为国家的代称。银雀山汉墓竹简《孙臆兵法·见威王》:“战不胜,则所以削地而危社稷也。”《礼记·檀弓下》:“能执干戈以卫社稷。”每逢多事之秋,君王们都要至社中祷告,故帝王们要求得长治久安、万世一系,诸侯们想要永保富贵、爵禄长传,除佩符于身上外,还要在社中放置一枚,以求得社神的护佑。

以上两个原因,还不足以说明道巫常常在社中施符的原因。更重要的是第三点:社神的变化和道巫的介入。汉代以来,庄重尊贵的社神地位逐渐降低,变成人格化的“社公”。东汉许慎《五经异义》称:“今民谓社神为社公。”甚至成为更低级的“社鬼”,成了巫术之士驱使的对象。《后汉书·方术列传》云费长房学仙术,“遂能医疗众病,鞭笞百鬼及驱使社公。”这种社神和后代道士驱役的神将已没什么两样。正因为如此,道巫之士便介入了社祭活动。唐代诗人王维《凉州郊外游望》一诗便描写了女巫跳着巫舞、扬起尘土在社中祭祀时的情景:

野老才三户,边村少四邻。
婆娑依里社,箫鼓赛田神。
洒洒浇乌狗,焚香拜木人。
女巫纷屡舞,罗袜自生尘。

宋代程大昌的《演繁露》也有“野庙之巫”之语,这种野庙,多是村社之庙,野庙之巫即主持社庙的巫师。更重要的是,道巫介入社祭之后,也将符箓、降神之类的巫法道术带进了社中,这样便可向社神交通,达到祈福遣将之目的。由于社公被掉价为道巫符法所驱役的对象,故施符常常在社公神像前进行。《畏庐漫录》载某符士替人治病时“连作三符,一焚前门,一焚户后,一符则焚诸社公。”^①

^① 林纾:《畏庐漫录·符箓》,《近人笔记大观》,上海文艺出版社,1993年,43页。

四、辅助道具：印、剑、镜

道巫在施法时，常常要使用某些法具以助法力，符术也不例外。常用的法具有印、剑、镜等，这些法具用途不一。

(一) 印

法印的历史可谓源远流长。法印不是道士的发明，早在道士之前，方士巫师就造出了种种法印。清人吴騫《论印绝句》称：“秦时小玺，其文曰：疾疾除，永康休，万寿宁。”^①原印已佚，此说若确，则秦代就有法印。比较可靠的原始法印是汉代的刚卯，《汉书·王莽传》载，正月刚卯，金刀之制，皆不得行。刚卯用金、或玉、或桃木刻制而成，后代的桃印、桃符皆由此出。刚卯长一至三寸，一寸见方，当中穿孔，以采丝系之佩于身上，可以辟邪。刚卯上刻有铭文，邓之诚先生曾得一枚，其铭文曰：“正月刚卯，帝令尊化。顺尔国化，伏兹灵爰。既正既直，既圆既方。庶使罔谈，莫我敢当。”^②元人陶宗仪认为，王莽之所以要禁刚卯，是因为王莽篡汉，“以刘字上有卯，下有金，旁又有刀，故禁刚卯及金刀也”。^③可见，刚卯这种法印，至少在王莽之前就十分流行。

除了这种厌劾文字的法印外，汉代的神名法印也很盛行。王恂《啸堂集古录》载，汉印中有“夏禹”之印，“系汉巫厌水灾法印”。但更多的是所谓“黄神越章”之类的法印。这类印包括：天帝神师、黄神之印、黄神越章、黄神使者印章、黄神越章天帝神之印、天帝使者、天帝杀鬼之印。^④黄神越章是天帝的使者，总管死人的簿籍，其

① 吴騫：《论印绝句》，录于《美术丛书》，江苏古籍出版社重印本，第~~7~~册第988年，1243页。

② 邓之诚：《骨董琐记》卷五，中国书店，1991年，143页。

③ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十四。

④ 见陈介祺：《十钟山房印举》、方清霖：《集古官印谱》、罗福颐：《待时印印家》。

印可用于杀鬼。

道教从方术巫法中流出，汉巫的法印自然被道士们继承。如黄神越章之印，一直是道士常用的法印。《抱朴子·登涉》称道士入山修行，要佩黄神越章之印以驱魔逐兽：“古之人入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十，以封泥着所往之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。”道士们上章也要加盖黄神越章印：“玉清用飞玄三炁玉章印，上清用太上三天印、九灵飞步奏印、太清印、黄神越章印，不以是何急速，但实封不用方函，其上章片时立有玄报。”^①

道教法印大都为神仙名号，此外，还有的法印刻着天廷的名号，如“北极驱邪院印”，有的是行使天神敕令的法印，如“太上老君敕令”、“北极杀鬼印”、“北极丰都召鬼神印”等；有的刻着讴歌道法之尊严的词句。

法印的形制以正方形或长方形最为常见，从每边长约15厘米到4厘米，大小不等。此外，还有一种三角形的法印，如敦煌写卷伯三八一〇中便有一种用于隐形的三角印。有的法印上下两面都刻字，有的印钮模拟类似狮子的辟邪兽，但一般为棒状把手。法印的质料以木头最多，青铜次之，石质少见。

法印作为天神的象征或凭信，具有诸多功能。当然，不同神号的法印功能各有侧重，概而论之，有以下几种：

第一，通神。巫师方士佩印之后，据称便具有了通神的资格和能力，这是法印最早的作用之一。《史记·封禅书》栾大对汉武帝称：“使各佩其信印，乃可使通言于神人。”这里的“信印”是一种用玉刻成的“天道将军”法印。

第二，护身辟邪。《抱朴子·至理》：“带佩符印，伤生之徒，一切远之。”又，同书《登涉》称：“……朱官印、包元十二印，封所住之四方，亦百邪不敢近之也。”《神仙传·尹轨》：“公度使断火木为柱，去家四方各一里外埋一柱，公度即以印印之，虎即绝迹。”

① 《灵宝玉鉴》卷十八“书心章式”。

第三,治病。《隋书·经籍志》:“以木为印,刻星辰日月于其上,吸气执之,以印疾病,多有愈者。又能登刃入火而焚救之,使刃不能割,火不能热。”《灵宝净明九志神印伏魔秘法》:“辟除妖怪,书事用印,贴本处安镇,如肢体伤折者,贴印于疼痛处,时瘟症疾者,贴于前后心……鬼忤恶梦者,或佩或吞,目疾者,净水浸印洗之……。”真是印到病除。

第四,驱神遣将。道教法印都是上仙天尊的凭信,持有这种法印,便意味着与该神合为一体,便可以驱役下级诸神。《搜神记》卷十五载会稽贺瑀死而复生,述其经历云:“吏人将上天见官府,入曲房。房中有层架,其上层有印,中层有剑,使瑀惟意所取。而短不及上层,取剑以出。门吏问何得,云:‘得剑。’曰:‘恨不得印,可策百神。剑,惟得使社公耳。’”贺瑀因身材矮小未取到可策百神的法印,懊悔不已,但由此可见法印的驱神功能。

法印在施符中的运用以及印与符的关系主要表现在三个方面:

第一,用于施符仪式中。施符仪式中,有一道程序是上章,上章书就需要“封章”,封章时要加盖法印:“……紧卷,套以圆封,圆封用全幅纸为之,并脑子内方函,次入木函,以青丝三节系之。杭丝头于池内以蜡滴池中,用纸印掩之,印乃九老仙都印。”^①也有用其它印的。《灵宝玉鉴》卷十八有所谓“三天门”印,将其印于表章之上,便意味着可以“得入三天门下,至期伏章,方获报应”,也就可以请神遣将了。

第二,印在符上。敦煌写卷伯三八一〇中用于隐形用的鹤牌符与草牌符上须加盖一种三角形的法印。《万法秘藏》卷二中的“灵符”上,也要求加盖六甲六丁印。《五称符上经》中的五星灵符上,须盖上五皇通灵之印。《仙传拾遗》载程太虚得碧玉印两颗,“用之颇验,每岁远近祈求,或受符篆者诣其门以印印篆。”

① 《灵宝玉鉴》卷十八:“封章式”。

为何要在符上加盖法印呢？清代学者纪昀有一次带着这个问题请教了张真人。张真人答道：“大抵鬼神皆受役于印，而符篆则掌于法官。真人如官长，法官如吏胥，真人非法官不能为符篆，法官非真人之印，其符篆亦不灵。”可见，盖印的目的是使符篆有灵，因为印是天神的信物。但为何有时符篆又不灵呢？张真人辩解道：“中间有验有不验，则如官司文移章奏，或准或驳，不能一一必行耳。”^①

第三，法印的符篆化。法印最初都是刻着文字，但后来的法印上，不少都刻着符，或者文符并茂。如敦煌写卷伯三八一〇中的六甲印和前面提到的同卷中的三角印，以及《灵宝玉鉴》中的三天门印，都是符印，这种符印不胜枚举。值得注意的是六甲印，这种印直到现在，台湾的道士仍在使用的，其符形与敦煌写卷中的符形完全一样。^②

六甲符印见图 2-6。

“太上老君敕令”法印见图 2-7。

(二) 剑

施符过程中常常要使用剑。《抱朴子》中就符剑并用：“符剑可以却鬼辟邪。”^③《万法秘藏》卷二在施“神仙火坑”法术时，要“左手擎符，右手剑诀”。所谓剑诀，就是手中持剑，口中念诀。施符仪式中也时常需要“仗剑”。敦煌写卷伯三八一〇“踏魁罡步斗法”中，便提到要“左手执笏，右手扶（仗）剑”。

而且，道教的剑与符是合一的，法剑上一般都刻有符，这就意味着道士持剑作法时，也同时利用了符术。

剑的宗教作用是辟邪斩鬼。剑本是古代的兵器，可以防身杀

① 纪昀：《阅微草堂笔记·滦阳消夏录一》。

② 刘枝万：《台湾道教的法器》，收录于福井康顺等监修《道教》第三卷，上海古籍出版社，1992年。

③ 《抱朴子·遐览》。

敌，道教将其引进后变成法剑，对其作用也作了宗教的改造，防身变成辟邪，杀敌变成斩鬼。故葛洪称，符剑可以却鬼辟邪。《翊圣保德传》载张守真在北帝宫一隅建殿，日夜供神，翊圣保德真君念他心诚，传授给他剑法，剑法有三，功用都是制鬼除妖：“由钢铁炼为利刃，有疾之人，挥击邪气销铄，其人无损。或地祇作孽，水族生妖，分野为灾，国家軫虑，当以上剑治之；或山泽之怪，飞走之雄，震慑间阎，侵毒黎庶，当以中剑治之；或魍魅之徒，夔魑之辈，挟邪暴物，作祟害人，当以下剑治之。”梁朝的陶弘景著有《古今刀剑录》一书，乍一看，似乎是本武侠小说，其实也是谈破邪剑法的。

法剑的另一个作用是降神驱神。《道门通教必用集》卷七：“次右手执剑”条云：“吾佩刚剑禁敕鬼神，二十八宿随吾指，陈北斗七星，挟辅灵真，周流万方，百福同臻。”敕神，就是指挥神祇，二十八宿、北斗七星都是道教信仰的星神。宋代有一种名叫秽迹金刚的法术，主要是利用剑法降神于幼童身上，通过幼童之口以代神言。《夷坚甲志》卷十九：“漳泉间人，好持秽迹金刚法治病禳袪，神降则凭童子以言。……神曰：‘吾作法矣。’即仗剑出，或跃或行，忽投身入大井，良久跃出，径趋寺门外牛粪积边，周匝跳掷，以剑三筑之，瞥然倒地。逾时，童醒。”不过，和印相比，剑的驱役神祇的法力要小些。故《搜神记》称，“恨不得印，可策百神，剑，惟得使社公耳。”社公即土地神，是一种小神，道士作法时动辄敕令：“土地何在？”

法剑主要有钢、铜、木质三种。其木质者，多以驱魔威力强大的桃木削制，上面画有道符，故称“桃剑”。从形制上看，法剑常约六十厘米，剑身两面镶有北斗七星图案，故又称“七星剑”（见图2-8）。法剑一般有两把，剑身很薄，可将两把剑合在一起握持，当作一把使用，有时可将两把分开，左右两手各握一把，刘枝万先生称之为“合剑”，^①也即雌雄剑。这些是普通的法剑。

至于张天师的祖传法剑，其形制要复杂得多，因为剑与印同为

^① 刘枝万：《台湾道教的法器》。

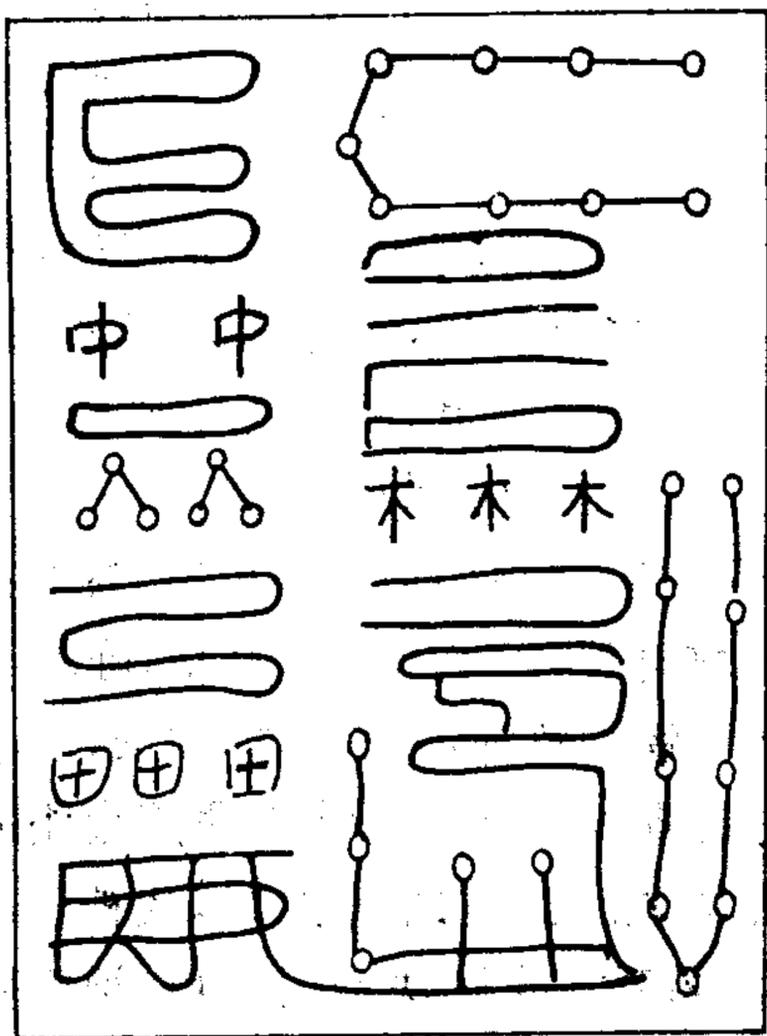
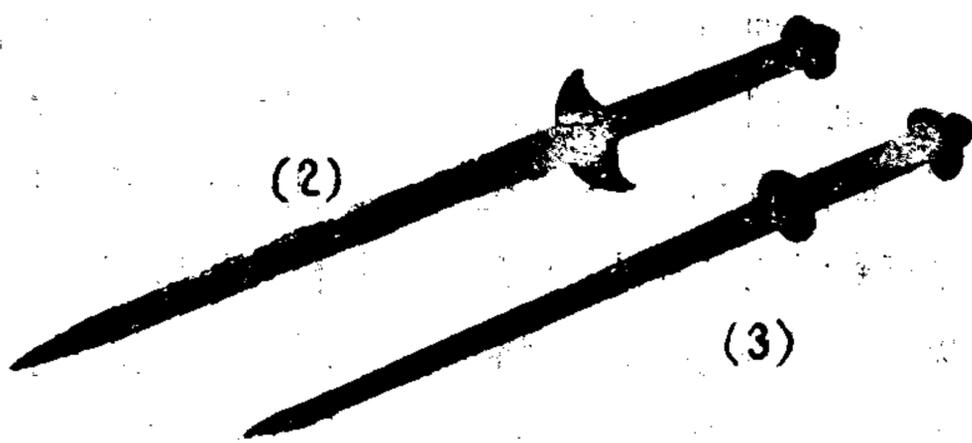


图 2-6: 六甲符印 仿伯三八一〇



“太上老君敕令”法印
图 2-7: 引自刘枝万:
《台湾道教的法器》



七星剑

图 2-8: 引自刘枝万:《台湾道教的法器》

其家传之宝。据吴宗慈《张道陵天师世家》考证，张天师有祖遗法剑二具，传说是汉安元年正月十五日，张道陵受于元元老君，得此雌雄二剑。其一剑已佚，另一剑为玉靶，靶上两面皆有篆字二行，共十余字。剑长四尺许，四面皆紫金法篆（道符），其中的一面有法书，内有兔，春夏秋冬，其下为三台北斗号，另一面字不能辨，下作“云、雷、电”三字。剑两面俱锋如新，无缺损。可惜此剑已下落不明。上述传世的天师法剑形制和古代文献记载基本吻合。成书于唐代的《道教灵验记》载：

天师剑五，所铸状若生铜，五节连环之柄，上有隐起符文、星辰日月之象，重八十一两，尝用诛制鬼神，降剪凶丑。升天之日，留剑及都功印传于子孙，誓曰：我一世有子一人，传于印剑及都功篆，唯此非子孙不传于世，顶上有朱发十数茎，以表奇相。于今二十一世矣。

由此可知，唐代的天师剑共有五柄，用铜铸就，其柄有五节连环，柄上刻有符文及星辰图象，重约八十余两。其剑只有当老天师去世时才传给后代。

如何炼制雌雄法剑呢？《抱朴子·登涉》引《金简记》云：以五月丙午日日中，捣五石，下其铜。五石者，雄黄、丹硃、雌黄、礬石、曾青也。皆粉之，以金华池浴之，内六一神炉中鼓下之，以桂木烧为之，铜成以刚炭炼之。令童男童女，进火取牡铜，以为雄剑；取牝铜以为雌剑。各长五寸五分，取土之数，以厌水精也。带之以水行，则蛟龙巨鱼水神，不敢近人也。欲知铜之牝牡，当令童男童女，俱以水灌铜。灌铜，当以在火中向赤时也。则铜自分为两段，有凸起者，牡铜也；有凹陷者，牝铜也。各刻名识之。欲入水，以雄者带左，以雌者带右，但乘船不身涉水者，其阳日带雄，阴日带雌。这种炼剑法，夹杂着许多巫术。虽然从冶炼的角度说，这些巫术对于造剑毫无用处，但却透露出法剑的巫术胎印。

(三)镜

镜子是人们的日常用品，可以用来正容，但在道教中却变成了施法的器物。镜子之所以变成法镜，关键在于古人认为镜子超乎寻常的法力。关于镜子的法力，明代的李时珍在《本草纲目》中有一段论述最为博洽精核：

镜乃金水之精，内明外暗。古镜如古剑，若有神明。故能辟邪魅忤恶。凡人家宜悬大镜，可辟邪魅。《刘根传》云：“人思形状可以长生，用九寸明镜照面熟视，令自识己身形久则身神不散，疾患不入。”葛洪《抱朴子》云：“万物之老者，其精悉能托人形惑人，唯不能易镜中真形，故道士入山，以明镜径九寸以上者背之，则邪魅不敢近，自见其形，必反却走转，镜对之视有踵者山神，无踵者老魅也。”群书所载古镜灵异，往往可证，漫撮于左方。《龙汇录》云：“汉宣帝有宝镜如八铢钱，能见妖魅，帝常佩之。”《异闻记》云：“隋时王度有一镜，岁疫令持镜诣里中，有疾者照立即愈。”《樵叟闲谈》云：“孟昶时，张敌得一古镜，径尺余，光照寝室如烛，举家无疾，号无疾镜。”《西京杂记》云：“汉高祖得始皇方镜，广四尺，高五尺，表里有明，照之则影倒见；以手捧心，可见肠胃五脏。人疾病照之，则知病之所在。女子有邪心，则胆张心动。”《酉阳杂俎》云：“劳无县溪石窟有方镜，径丈，照人五脏，云是始皇照骨镜。”《松窗录》云：“叶法善有一铁镜，照物如水，人有疾病，照见脏腑。”《宋史》云：“泰宁县耕夫得镜，厚三寸，径尺二，照见水底，与日争辉。病热者，照之，心骨生寒。”《云仙录》云：“京师王氏有镜六鼻，常有云烟，照之则左右前三方事皆见。黄巢将至，照之兵甲如在目前。”《笔谈》云：“吴僧一镜，照之知未来吉凶出处。”又有火镜取火，水镜取水，皆镜之异者也。

这段话中，主要谈了镜子的三种功能：一种是现鬼真形以驱鬼，一种是知病治病，一种是预知未来。此外，镜子还有两种功能：一是见神通神，《抱朴子·杂应》：“或用明镜九寸以上自照，有所思存，七日七夕，则见神仙。或男或女，或老或少，一示之后，心中自知千里之外，方来之事也。”《云笈七籤》卷四十八中详细列举了照镜能见的各种神名。二是可知前世之事。李宗昉《黔记》载：“省城东，相宝山楼上有镜，相传能照前世，名照妖镜。”

由此可见，道符作为一种法术所具有各种功能，镜子几乎都具备，故道士施符时，常常随身带着镜子，以借助镜子的法力。《阅微草堂笔记·槐西杂志二》：

又一游僧，榜门曰：“驱狐。”亦有狐来诱，僧识为魅，摇铃诵梵咒，狐骇而逃。旬月后，有媪叩门，言家近墟墓，日为狐扰，乞往禁治。僧出小镜照之，灼然人也，因随往。媪导至堤畔，忽攫其书囊掷河中，符箓法物，尽随水去。媪亦奔匿秫田中，不可踪迹。方懊悔间，瓦砾飞击，面目惧败。幸赖梵咒自卫，狐不能近。狼狈而归，次日即愧遁。久乃知媪即土人，其女与狐昵，因其女赂以金，使盗其符耳。

民间道僧不分，据其佩带符箓云云，此僧应为道士。该道士是随身带着符箓与镜子的，镜子作为施符的辅助法具，一般用于施符前确认对方的性质，若为鬼魅，便可施符劾之。可惜该道士被人戏弄，盗去符箓，结果被鬼击伤。由此可见，镜的主要作用还是使鬼现形，虽然也可驱鬼，但其功效毕竟不能和符同日而语。

镜与符也常常被统一在一起，其表现就是在法镜上铸上符箓。这种符镜不仅可以照妖现形，而且具有道符的强大驱鬼法力。《百一庐金石丛书》中便录有符镜。1979年12月，在道教名山贵溪县龙虎山附近的沙州内也发现符镜一面，镜是古代的铜镜，圆形，直径17.6公分，镜面平光锃亮。镜背铸有大小两个圆圈，圈内铸有图符和文字。其中内圈8.3公分，圈内上端铸有象征北斗和二十八宿的三十五颗星图。中为拱形钮，内有孔，可穿线悬挂。上直书：“四

三太上老君大负护人”十字，左有“真皇”、“四真星白”两行六字，右有“四三”、“籍君司命定华”、“参星皇大帛”三行十三字。外圈分铸八格，每格铸有道符和山水雷电图案。据研究，此镜似为宋代所铸。

道教文献也有铸符于镜的记载。《云笈七籤》卷四十八“老君明照法叙事”载：

老君曰：欲辟五兵百邪者，以三寸规一枚，铸圆天符著其背怀之，阴日右，阳日左，入大众所以为胜人，人皆畏之。

这里的“规”，也就是镜子。在镜子的背面铸上圆天符，便可以辟五兵及百邪了。《云笈七籤》成书于北宋真宗年间，去唐未远，乃张君房辑录前人道书而成，因此，将道符与镜子结合为符镜，在唐代就已出现应该是无疑问的。

道士使用镜子有一定的要求和禁忌。首先，要求镜面没有偏缺、污渍和瑕疵，而且镜面要清明周正，照人不走样。其次，勿入丧家产妇之中，不能食荤辛之物，绝弃腥臊，无近妇人于密靖之地、幽室之中，不闻车马之声，金鼓之音，鸟兽器噪。“此道之忌，莫甚于惊”。^①

① 《云笈七籤》卷四十八。

第 三 章

画符的材料、技法和禁忌

一、画符的材料

(一) 纸缯

画符所用的纸一般为黄纸。《夷坚丙志》“九圣奇鬼”条中称“金甲神持黄纸符敕示法”，这是宋代用黄纸书符的记载。《灵宝玉鉴》中也屡称“右符朱书黄纸”云云，苗族巫师也是用黄纸裁成长条作书符材料的。

画符为何要用黄纸？这和古人的黄色崇拜和道教的黄色信仰有关。

黄河是中华文明的摇篮。我国的中原、东南、西北大部分为黄土地带，农耕文明所孕育的对土地的崇拜很容易被引申为对黄色的崇拜。黄帝的塑造及其崇拜就是黄色崇拜的典型例子。早在先秦，黄色就被视为“正色”，以后又被作为“中央之色”，^①成为帝

^① 《诗经·绿衣》：“绿兮衣兮，绿衣黄裳。”毛传：“黄，正色。”孔颖达疏：“中央之色。”

王的专用服色。《管子·幼官》：“君服黄色。”《汉书·律历志上》：“黄者，中之色，君之服也。”从唐代开始，规定只有皇帝才能以黄色为衣料，士庶严禁使用。宋代王懋《野客丛书》卷八云：“自唐高祖武德初，用隋制，天子常服黄袍，遂禁士庶不得服，而服黄有禁自此始。”

道教很早就信仰黄色。东汉末年，太平道张角就倡言：“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，其徒皆以黄巾为标志。由此可见道教对黄色的推崇。

此外，画符用黄纸还与黄色的两种民俗功用有关：

其一，黄色有通灵作用。黄色总是和神仙联系在一起，《搜神记》载，益州有神仙，以石为室，其民奉祀之，自称“黄室”。因此，古人在祭祀作为“鬼神”的祖先亡灵时，也要穿黄色的衣服，目的是更好地与之交感。^①袁枚的《子不语》“中山王”中一个黄色有灵的故事：

江宁布政司署，为徐中山王故府。中有宁安殿，供奉中山王像，一几一椅，灰高数寸。例不敢拭，拭者有灾。帐幕桌帟，俱以黄绫为之。乾隆四十年，方伯某上任之日，即往行香。心念中山王爵虽贵，亦人臣也。帷幔黄色，似乎太僭，命以红绫易之。是夕火光照耀，急往视之，则一帐一帷，俱已焚尽，而几案丝毫无伤，细查并无引火之物。于是悚然怖惧，仍以黄色绫易之。

这则记载，未必真有其事，但即便是民间传说，也反映了这样一个民俗：黄色被认为是通灵之物。

其二，黄色具有禳解功能。民国《合川县志》载，五月五日端午节，“于午前，用正方黄纸邪角朱书‘白’字。倒贴屋壁室柱，谓可以避白蚁。”这是以黄纸书字来避免白蚁之害。又《清嘉录》卷五：“雄黄酒”条：“研雄黄末，屑蒲根，和酒以饮，谓之‘雄黄酒’。又以余酒

^① 《礼记·玉藻》：“狐裘，黄衣以裼之。”郑玄注：“黄衣，大蜡时腊先祖之服也。”

染小儿额及手足心，随洒墙壁间，以祛毒虫。”这是用黄色的雄黄来祛毒。民国《奉天通志》引《盖平县志》载，当地人称端午节为“五毒日”，故需“门悬黄布猴，手执彩麻小帚，取扫除灾侵意”。这是以黄色的布猴来除灾。此外，民间还有佩黄荷包、吃黄瓜以禳解灾害的习俗。

道符的主要功能也是通灵降神、禳灾驱鬼，黄色所具有的作用正好符合道符的要求，因此，黄纸必然成为书符的首选材料。

书符另一常用的材料是缙。缙是古代的丝织品，我国虽然早在西汉就发明了造纸，但当时的纸十分贵重，使用还不普及，直到魏晋，书写材料仍以竹帛为主。因此，缙作为一种上帛，是早期道符的主要书画材料。《云笈七籤》卷七引《五符经》云：“五符一通书以南和之缙。”《灵宝无量度人上品妙经》中的符皆云书在缙上。其缙色黑白黄绿皆有，但以黄缙为主。该书卷三称：“民有信诚，取黄缙以丹书入符佩身辟万邪千祸，出入行来不避太岁。”之所以注重黄缙，和用黄纸是同样的道理。

此外，道符有时也被书在竹筒、桃板、随葬物品上，详见“道符的种类”一节。

（二）朱墨

朱即朱砂，墨即烟墨。这是书符的两种主要材料，尤以朱砂最为常用。《云笈七籤》卷七“赤书”条引《玉诀经》云：“元始赤书五篇真文置以五帝，导以阴阳，转轮九天之纽运，明五星之光也。”所谓“真文”，即符的一种。赤书，即用朱砂书写的真文。

还有朱砂、烟墨并用的。《登真隐诀》卷下“章符”条：“书符之法，先以青墨郭外四周，乃以丹书符文于内。若无青墨，丹亦可用。”丹指朱砂，虽然朱墨并用，但墨是用来涂符边的，朱砂才被用来书写符文；而且，朱砂还可替代墨，可见，朱砂才是主要的画符材料。

有时，为了特定的需要，朱墨中还要加入某些添加物，共同作为书符材料。《登真隐诀》载，若是用来治疗邪病的符，还要将虎骨、

真珠研细，与朱或墨合研之，然后用此混合材料染笔书符。

以朱砂为书写材料由来已久，并不是道士的发明。《吕氏春秋·应同》：“及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社。”《春秋元命苞》亦载此事：“凤皇衔丹书游于文王之都，西伯既得丹书，于是称王，改正朔。”《史记·陈涉世家》：“陈胜吴广喜念鬼，曰：此教我先威众耳。丹丹书帛，曰：‘陈胜王’，置入所罾鱼腹中。”《汉书·王莽传》：“元始五年，前辉光谢嚣奏，武功长孟通浚井得白石，上圆下方，有丹书著石，文曰：‘告安汉公莽为皇帝。’”

道士之所以要用朱砂书符，从上述例证可以看出，丹书是代表上天符命的，体现的是上帝的旨意，道士以朱砂书符也具有同样的意义：此符代表道教最高神“三清”命令，众神将均要听候调遣、不得有误。因此，我们常在符旁看到或在书符咒中念到这样的命令词：“急急如律令。”这令不是以道士的身份发出的，而是道士代表三清发出的指令。

以朱砂书符还有另一个用途：朱砂可以驱鬼辟邪。《抱朴子》云：“夏时午日，朱书赤灵符著心前，以辟兵疫百病。”《子不语》卷六中有一则以朱砂逐厉殛精的传说：无锡华里，凤姿俊美，受一女妖之惑，每日约女妖至家与之苟合，数月后，身体日渐羸弱，父母知此女为妖，“乃广延僧道，请符篆，一无所效。其父研朱砂与生曰：‘俟其来时，潜印女身，便可踪迹。’生俟女睡，以朱砂散置发上，而女不知，……往视殛殛之首，朱砂在焉。乃启学官，碎碑下龟首，石片上有血丝，腹中有小石如卵，坚光若镜。锤之不碎，远投太湖。自是，女不复来。”民间常以朱砂及红色物件为驱邪镇邪物。如病人头上缠红布条，小孩子穿红衣戴红兜等。

朱砂何以能制鬼魅？朱者阳也，鬼者阴也，阳可克阴，阴不敌阳。《云笈七籤》卷七“丹书墨篆”条引《太真科》云：“丹筒者，乃朱漆之筒，明火主阳也。”不过，汉人与后人的看法有所不同。认为鬼也属阳，但同样认为可以朱赤之物克之。《论衡·订鬼》：“鬼阳气也，时藏时见，阳气赤，故世人尽见鬼，其色纯朱。”由于鬼性阳赤，故也

可以朱赤之物制之，所谓以毒攻毒。

附带说明一下方士道士书符时研盛朱砂的工具。

唐代以降，道士一般以朱砚研盛朱砂，唐代以前，没有朱砚，用的是所谓“朱盏”、“朱钵”。故看《广异志》，载嵇胡见石室道士案头有朱笔及杯之类的话；《乾闥子》中有何元让见天狐有朱盏笔砚之语；《逸史》称叶法善持“朱钵”画符。

朱盏和朱钵的区别是：朱盏略小而口侈，以便搦笔；朱钵稍大而口敛，以便多注浓渾，多用于大笔濡染。

(三)材料的点灵

道符有个特点，这就是通灵仪式自始至终地贯穿于画符的全过程。除了专门的通灵仪式外，在画符的每一步中，几乎都伴有点灵的手法。书符材料也不例外。

《万法秘藏》卷四“书符秘诀”：

凡符须用朱砂。书符时，务要心澄、端坐，妄想悉除，然后焚香于前，定气存想。执笔时默念净口咒七遍，安神咒、净身咒各三遍。毕，呵气纸笔上，有口诀。然后咒水、咒纸、咒笔，复在想三台盖顶，二斗护身阴阳也。又存想祖本先师，金光满室，复以笔就香上黄金光，下笔书符。志诚如仪，书符自验。

所云呵气纸笔之上，咒水、咒纸、咒笔，以及将沾满朱砂的笔在香上照“黄金光”，均是对书符材料的点灵。

对纸、墨、笔、水等书符材料的点灵咒文各书所述有所不同，举例如下：

纸咒：

其一，褚五之英，天生地成。龙章凤篆，兹之以成。符飞迅速，遍历虚灭。急急如九天玄女律令敕。

其二，结空成梵，真气自生。赤书玉字，八威龙文。保制劫运，使天常存。治病斩邪，万类安宁。急急如高上神旨、玉清真玉律令。

笔咒：

其一：天圆地方，六律九章。神符咸应，万事吉昌。急急如九天玄女律令敕。

其二：溟滓大梵，寥廓天光，赤明开图，运度自然，元始安镇，敷落五篇，赤书玉字，八威龙文，保制劫运，使天长存。^①

其三：神笔扬扬，万古传芳。吾今书篆，飞召千方。云与飚驭，速降灵扬。

朱墨咒：

其一：玉音摄炁，灵风聚烟，紫虚郁秀，辅翼万仙，千和万合，自然成真。^②

其二：神灵墨灵，通幽达冥。松君效职，兰友凝馨。仙真降格，速驾云乘。

水咒：

其一：天一生水，地六成之。六一既合，五行乃基。吾今吴动，秽逐尘非。

其二：清华境，元始上帝，敕九凰真灵，文合明天地，自天门，日金精，银河通，昆仑荡涤秽兽，人世得光明。

纸墨笔砚总咒：

日出东方，赫气洋洋，用笔笔灵，用纸纸方，用墨墨黑，用池池光，用朱朱赤，用砚砚汪，书库鬼注，书天雨沛，无祷不应，无求不详。吾奉三山九侯律令摄。

二、画符的技法

① 《灵宝玉鉴》卷二十二。未注明出处者均采自《万法秘藏》。

② 《灵宝玉鉴》卷二十二。

(一) 炁通天真、运乎笔端

画符最讲究神气。神气是符的灵魂，得了神气的符才是灵符，没有神气的符只能算作是某种字帖的临摹，或一幅拙劣的儿童画，这种符是没有灵性的。外行人看来，符只要画得“像”就行了，“像”固然是重要的，但仅仅是“像”，只能说是得其“形”；更重要的，是得其“神”，有神方有灵。画符之高手，甚至可以得意忘象，也就是独具其神，超越具象。

何谓“神气”？神气在道教中又称为“炁”，一般认为，炁即气的别体字，这种看法是一种误解。朱越利先生认为，炁的本意指服气中的纯阳真气和与道教或神仙相结合的气，炁字往往带有原初生命、先天或天帝上仙等神秘的色彩，而气字则相应地表现出后天、自然界或人间等非神秘的色彩。如果说炁字暗藏着“仙风道骨”的话，那么，气字则明露着“凡夫俗味”。炁字是个宗教字，气字是个世俗字。^① 这种看法是正确的，需要补充的是，先天之炁不仅天上，有，后天的人身上也有，因为人的身上有所谓“身中神”，^② 自然也就有与身中神相关的炁。书符的主要方法之一，就是运炼此炁与上天沟通、感悟，然后运于笔端，落笔有神，其符自有灵验。

道教画符强调神气的作用由来已久。汉代的王充在《论衡·乱龙篇》中研究了两个反面的例子：画雷樽像雷之形却不能致雷，做土龙像龙神之状而不能召雨，得出结论说：“气性异殊，不能相感动也。”可见，汉人就已认为，光有形似是不够的，要能互相感应，更重要的是神似，所谓“气性”相同。道教画符讲究神气的思想与之一脉相承，只不过道教将“气”，变成了“炁”。

如何炼炁书符，道书中有关论述很多，我们先来看几段原著：
《登真隐诀》卷下“章符”条：

① 朱越利：《炁气二字异同辨》，《世界宗教研究》，1982年1期。

② 身中神的概念详第二章第二节中的“叩齿捏诀”。

书符当盥洁，乃后就事向臆闭气书之。

《灵宝玉鉴》卷二十二“书符行持存用”：

凡书篆诸品符，须依法入靖（静）。香灯纸札笔砚之属一一备具。先行内炼十转回灵之道法。师静座调息，神气澄虚存下丹田渊泉宫，灵宝先天祖炁自中而历二十四节直透泥丸顶门，又复降下元宫，复升周回。十过毕，次存三田，中有三尊，乘三色云气上升端坐泥丸之中，次有天上三色云气中三尊降自泥丸，混合为一，如此分明。自己丹元君上朝心奏所陈之事，须臾慈颜允奏，敕命左右侍真金童玉女，捧琅函玉笈在百宝光中降付容（臣）奉行，即密谢毕，自己真人顶出，宝光混合，神炁内外洞明，凤篆龙章徘徊于几案之上，叩齿十二通。

《道法须知》“书符章”：①

一炁生乎，其上可以达天真，下可以伏妖魅，中可以动风云雷雨。书符时，定息秉笔，以鼻引清气，全无呼吸，急以笔书符章。毕，以天眼提所召之将使入符中，大呵出气于符上，存见将存在符中，急用三天讳字压符上，书之余赴池口中之气。或不闭气，名曰“育符不灵”，纵有验者，偶尔非存之力也。大概书符之要在闭此口气，闭此气则吾之意全矣。念虑专一，真源坚固，次于符到气灵。行法之士，莫知此一窍，大可叹也。

综合上述内容，可知炼炁书符的方法和程序是：

(1)调息入静。调息指调节呼息，使之均匀细长。入静指炼炁中出现的高度安静、轻松舒适而又神志清醒、意念集中的状态。

(2)进入定息状态。定息又称胎息，指入静后若有若无、鼻息微弱的呼吸方式。

(3)运动体内的先天祖炁降三尊于泥丸。先天祖炁即神气，三

① 《道法须知》撰人未详，手抄本。

尊即三清：元始、灵宝、道德三位天尊。泥丸即三田中的上丹田，在两眉之间。具体做法是，先将自身体内的先天之炁存入下丹田，即脐下约两寸的部位，又称下元宫。然后逐节上升，经过二十四节进入两眉间的泥丸部位，再降至下丹田。这是一个回合。经十个这样的回合，奇迹出现了：自己身中神的三尊从下丹田、中丹田（心窝处）升至泥丸，天上的三尊也乘祥云而降，进入泥丸，两对三尊在泥丸中合而为一，完成了施符所必须的通灵交感过程。

(4)向三尊奏报所欲行法之事，求得三尊的准允，并将藏在琅函玉笈中的龙章凤篆（先天道符）付予之。值得一提的是，向三尊奏报的不是施符者本人，而是其体内的丹元君。丹元君即心中之神，《黄庭内景经》：“心神丹元字守灵。”实际上，是施符者在心中默陈所奏之事，不要念出声来，即《平妖传》中的“观想”。

(5)此刻，神炁内外笼罩，凤篆龙章在书符的几案上徘徊，秉住呼吸，运神炁于手腕、笔墨之上，落笔画符，神炁就势在进入符中，这就是所谓的“灵符”。在这一程序中，特别要注意停止呼吸，否则便“育符不灵”。

(6)召将入符。画出符后，并没有大功告成，还有一道程序，这就是用“天眼”，实际上是用意念将所召神将提入符中，并呵气于符上，用三清的名字压在符上，最后，将余气吐出。

（二）意念合真

意念，道教又称存思、存想，即以高度的注意力直指某一既定的目标，以达到致神得道、实现该目标的目的。合真又称合神，即让自己与构想的神或事物合为一体，以达到彼我同化、物我同归之目的。

意念合真既是画符也是用符的重要方法。其在画符中的运用，我们在上一节已略有涉及。事实上，这两种方法是你中有我、我中有你，很难分清楚河汉界。只不过在具体运用过程中，各自有所侧重而已。如炼炁书符中有一个步骤，是天上三尊的出现以及内外三

尊的合一，其实也就是意念合真。

符与意念的关系最早由葛洪在《抱朴子·杂应》中作过阐述：“或服符精思：若欲行千里，则以一时思之；若昼夜十二时思之，则可以一日一夕行万二千里。亦不能过此，过此当更思之。”其意是，吞服道符时要以意念合真，如果欲行千里的路程，用了一个时辰（即二个小时）完成存思合真的话，那么存思了一昼夜即二十四小时就可行一万二千里之遥。若想再快，则要进一步存思合真。

如何进行存思？或者说如何集中意念？存思的方法有很多，就其功用言，有存神、存云气、存兵马等等；就其姿式而言，有立存、卧存、坐存；就其时间而言，有朝存、日存、夜存。存思时一般伴有叩齿、念咒、咽气等辅助手段。但有一点是万变不离其宗的，这就是要闭目内视自己体内的身中之神，或运动自己体内的先天之炁与神或构想的目标沟通。《云笈七籤》卷四十三云：“凡存思之时，皆闭目内视人体多神，必以五藏为主，主各料其事，事各得其成……存思之功，以五藏为盛，藏者何也？藏也，潜神隐智不炫耀也。”五藏即五脏，这是身中神和体内先天之炁潜藏的地方，故存思时首先要内视五脏，通神运炁。料事，即对期望实现的事物和目标进行构想，如上面葛洪所说的那样。从下面的一个范例中便可对存思合真的具体方法有所了解。

存思云气兵马法：清旦先思青云之气布满斋堂中，青龙狮子备守前后；正中思赤云之气布满斋堂，朱雀凤凰悲鸣左右；日入思黄云之气布满斋堂，黄龙黄麟备守四方；人定思白云之气布满斋堂，白虎骐骥备守内外；夜半思玄云之气布满斋堂，灵龟螭蛇备守上下；向晓思紫云之气布满斋堂，辟邪狮子备守隐显。其形如左：凡师思云气各从方来，青云出上，见从其方稍出，渐成蓊郁氤氲充溢堂宇，然后思已身中藏气又出，与云色采合气同，明净香洁，覆兹家门宫城山水，大小毕周，神官灵兽齐整，参罗前后左右，四方内外，上

下隐显，六时转隆，神灵普遍也。^①

从这个范例中可以看出，作法者先构想了自己的目标——各种云气神兽，然后再运动、排遣自己身中的神气与之合真，实现自己的目标。当然，程序也可与之相反：先运出自己的神气，再与构想的目标合真。

那么，画符中应如何运用存思合真的方法呢？对于这种抽象而又具有神秘色彩的问题，我们还是先来看一个个案，然后再作理论的归纳。《灵宝玉鉴》卷三十六有一“九变法食符”，此符的目的是变来各种山珍海味招待真仙鬼神，自己或许也可分点残汤剩羹。“九变法食符”的书符方法，主要是存思合真，意念致神：

用九天生神章作用，又于符内一字上存帝尊，自顶门出现，太空面部三窍出“𩇛、𩇛、𩇛”三字，作玉金银三光。吸归三田，合青黄白三炁混一，升泥丸，化为本来元始，内外合一。内诵《结空成梵咒》，诵毕，布炁入符，忽见天上珍馐充满法界，诸天诸地一切真仙欢喜享食。运笔书“勅”字盖之。

三字上存玉帝，俨然口吐金符，调引炁入中，成合上升，与外一同。内诵《玉皇诰》、《金光咒》，诵毕，布炁入符，存化金饭玉浆，十方方法界，一切鬼神，咸来享受。运笔书“勅”字盖之。

九字上存日月星，书日月天罡诀，念《日月天罡咒》，混合三光正炁，归合元宫，入下丹田，合景过尾闾上，透顶门进出，分为青黄赤白黑五炁，漫空各分方所变化，法食为满空白雪之状。十方三界、六道四生，享之无尽。内诵：“天然真味，妙用难量，食之一粒，变化无方。”诵毕，吸炁入符，运笔以“勅”字盖之。

其法共分三步，每一步都重复了一套相同的程序，实际上可以

^① 《云笈七籤》卷四十三。

看作是三道符的组合。各步骤存思合真的程序是：

(1)存神。设想在自己的头顶出现了“帝尊”、“玉帝”之类的神仙，天空的“三窍”现出三光。三窍指日、月、天罡星，道教认为这三者相当于人面部的三窍。

(2)合真。将构想中的神与三光吸入三田，与自身体内的神气合而为一。

(3)诵咒。本符诵的是《结空成梵咒》等，其它符可根据需要和规定念相应的咒语。

(4)布炁书符。其法与我们在前面讲过的第一种书符法相同，不同的是，在书符前或书符时要用意念设想自己的目标。本符所设想的是各种法食。

(5)收势。书完符还要再书一“敕”字作为收笔，“敕”代表三清法旨，要求相关的神灵听从施符者的召唤和调遣。也有的符没有收势。

(三)构符的章法及其表现形式

前两种方法都是谈如何下笔书符的，至于书符的具体内容尚未涉及。当然，对道士巫师来说，可能有各种秘笈作为蓝本进行仿效，待揣摩烂熟，便可“落笔有神”。但问题是，这些先代秘笈中的符又是根据什么原则造出来的？或有没有这样一个构符的原则与章法呢？我们已经多次指出，符绝对不是乱画一气的“鬼画符”，而是有一定的规律可循。事实上，只要掌握了规律和章法，任何人都可根据自己的需要，设计出各种各样的符合道教精神和符旨的符来。构符章法简而言之有以下要点：

(1)有代表三清最高神的符号，前已指出，道符是通过和最高神感应合真来使符获得灵性的，故符中一般都有三清的符号。

(2)有代表本符符神的符号。道教认为，符有符神，这种符神具有特定的或多种法能，可以帮助施符者完成既定的目标。在符神中，以六丁六甲、雷部诸神最为常见，因而这些神将具有众多法能，

故符中习见其符号。当然,也有的符没有符神符号,以为只要与三清合真,便万法皆备。

道教符中之神的观念,在《道教灵验记》中有所体现:婺州叶某忽得风魔之疾,请天台山道士赐了二道符,“一已吞之,一贴房门之上。叶之女使(婢女)窃酒饮之,呕于符下,叶见一神人介金执剑,长三四寸,从符中出去,焚香拜谢,而不见其归。数日,亲戚家女使近患风魔疾,尚未甚困,来叶房前,立且未定,忽叫一声,叶见符中将军如前之形,挥剑加女使头上,问其故云:适有神人以剑于头上斩下一物,坠于衣领中,令二三女仆捧持验,有蛇头如指断在衣领中,血犹滴焉,风魔之疾自此亦愈。

(3)有北斗星星符。北斗星符大多数符中都有,因为北斗星是众神总管,地位仅次于三清,书其符号,便意味着具备了驱役神将的资格与能力。

(4)有神气符号。施符者是通过自身的先天之炁与天神感通的,并运炁入符,从而使符获得了灵性,因此,符中一般都有神气的符号,这是所谓“灵符”的重要标志。

(5)习见鬼字符号。符的主要用途,是消灾祛病,道教认为,无论何种灾病,都是鬼怪作祟的结果,因此往往书鬼字于符上,以此厌胜之。有的还有具体的鬼名和克制的符号。

那么,以上符号,究竟通过什么形式表现出来呢?《云笈七籤》卷七“符字”条作了如下概括:

一切万物莫不以精气为用,故二仪三景皆以精气行乎其中,万物既有,亦以精气行乎其中也。是则五行六物,莫不有精气者也。以道之精气布之简墨,会物之精气以却邪伪,辅助正真,召会群灵,制御生死,保持劫运,安镇五方,然此符本于结空,太真仰写天文,分置方位,区别图象。符书之异:符者,通取云物星辰之势;书者,别析音句铨量之旨;图者,画取灵变之状。然符中有书,参以图象;书中有图,形声并用。

根据这段文字,可知构符章法中的符号主要有三种表现形式:

(1)符形。此符形由道之精气布之简墨,通取云物星辰之势而成。

(2)文字。所谓“符中有书”。

(3)图象。所谓“参以图象”,可见,符中的图象只起附带说明之用。

通过对道符的考察,完全证明了这段话的正确性。考之典籍,也有旁证。《夷坚丙志》卷一“九圣奇鬼”条:“将上送北丰,金甲神持黄纸符敕示法,上为列星九,中画黑杀符,下云:大小鬼神邪道者并诛之”。可见该符号是“上为列星九”,即北斗九星星图,中间是黑杀神符号,下面是文字。

(四)厌胜方法的运用

所谓厌胜,是指用一种能制约对方的东西克制之。厌胜本身也是一种方术,但其方法在画符中也常常得到应用。不过,主要是应用于遏制邪鬼的符中。

(1)书“器”字以制鬼

鬼为阴间亡魂,喜欢在黑夜和阴暗的角落里活动,害怕阳气兴盛的地方,而喧嚣正是人群聚集、阳气兴盛的表现,故鬼畏“器”字,书此字为符可以制鬼。《子不语》卷九载:“赵衣吉云:鬼有气息,水鬼之鬼羊臊气,岸水之鬼纸灰气。凡人闻此二气,皆须避之。又云:河水鬼最畏‘器’字,如人在舟中闻羊臊气,则急写一‘器’字,可以远害。”

(2)书“魄”字以制鬼

《续子不语》卷二中记载了这样一个传说,濠江有甲乙二士相友善,一日,甲路遇乙之亡妻,乙亡妻告诉甲说,有一缢鬼欲害死乙之继室,求甲去阻制此鬼,救乙全家,并告诉甲克制缢鬼的办法:“但以左手两指写一‘魄’字,指之入地,彼一入不能出矣。”

为何书“魄”字可以制鬼?古人认为,人活着的时候,魂魄合一。

死后，魄随肉体的消失而消失，魂则发扬于上，成为鬼魂。因此，魄是肉体的同义词，是活人的象征，代表阳气，故可克制阴鬼。

(3) 书“正”、“刀”、“火”字以制鬼

《子不语》卷一载，苏州韩其武家有仆曰阿龙，因鬼附身作怪，“痴迷不食。韩氏召女巫胗之，巫曰：‘取县官堂上朱笔，在病者心上书一正字，颈上书一刀字，两手书两火字，便可救也。’韩氏如其言，书至左手火字，阿龙张目大叫曰：‘勿烧我，我即去可也。’自此怪遂绝，阿龙至今犹存。”

鬼为何害怕正、刀、火字呢？鬼者，邪也；邪不敌正，故怕正字。刀者，杀人武器，当然也可用来对付鬼。火者，阳也；^①鬼者，阴也，^②阳可克阴，故书火字可以制鬼。广东瑶族巫师的收邪魔符上便书有七个火字。^③

(4) 书鬼名以制鬼

中国古代有一种呼名厌胜的理论，认为只要呼喊出了鬼怪的名字便可克制之。《灵宝无量度人上品妙经》卷五十三云：“道言元始天尊说经中所言，并是诸天上帝内名隐韵之音，亦是真魔内讳斩灭五行邪怪百灵之隐名也。非世上之常辞。上圣已成，真人通玄，究微能悉，其章诵之十过，诸天赞咏，五灵敬侍，金木水火元土合并，神粹凝和，毒害不生，混养内化，洞冥至真，邪怪鬼妖无缘而兴。”可见，只要念诵了真魔内讳之隐名，则其魔不兴。

在此基础上，很符合逻辑地就可以推论出书写鬼怪之名也可厌胜之结论。《阅微草堂笔记·滦阳消夏录五》中书写难产鬼名“语忘”、“敬遗”则鬼离去便是一例。

(5) 书“押”字以递解

《夷坚甲志》卷十二有这样一个记载，一索命鬼用书有“押”的

① 《春秋考异邮》：“火者阳之精也。”《春秋纬》，上海古籍出版社，1993年，153页。

② 《论衡·论死篇》：“鬼神，阴阳之名也，阴气逆物而归，故谓之鬼。”

③ 江应梁：《广东傜人之宗教信仰及经咒》，《民俗》第一卷，第三期。

符，押解一名叫高俊的人前往阴曹地府。经过如下：“绍兴二十二年正月辛亥，（高俊）登夔之高山，逢一人，披发执杖，出符示俊曰：‘受命追汝。’俊恐怖，亟归。彼人随之不置。俊至家，举食器掷之，彼人怒扼其喉，俊立仆地，即觉从而西。且行且出其符，凡大书数行，后有‘押’字，俊不识也。行久之，路正黑，俄，豁然明，见城郭岩峻……”在此“押”字符的作用下，高俊不自觉地跟随索命鬼来到了阴曹地府。

综合上述例证可以得知，道符所运用的厌胜方法是，只要将能克制对方的东西之名称书入符中，再辅之以某些必备的通灵符号，便可制约对方。

三、道符的种类

道符的种类很多，据笔者统计，多达二十余种。分类如下：

（一）不同符文诸符

道符的一个重要源头是文字，早期的道符与篆隶十分接近，当然，已经过道教的加工、变异和符号化，具有通灵致祥、祛除灾害的作用。因此，尽管与文字相似，但已是“符”而不是“字”了。有以下数种：

——复文。复文由两个以上的汉隶叠合而成，多者可达九个。复文是最早的道符之一，汉代的道教经典《太平经》中便录有许多复文。按其功用有“兴上除害复文”、“令尊者无忧复文”、“德行吉昌复文”、“神佑复文”等。

复文见图 3—1。

——三皇文。又称三皇天文、三皇内文、三皇内秘隐文。三皇指天、地、人三皇。三皇文中有复文、有汉隶，还有道士创造的符文。三皇文最早见于《抱朴子·遐览》，葛洪引其师郑隐的话说：“道书之重者，莫过于三皇文。”传说此文藏于名山五岳之石室幽隐之地。

唯有得道者，入山精诚思之，山神才会打开山门，令其见之。据葛洪称，黄帝曾在青丘风山由紫府先生授之，帛和也曾于“山中得之，自立坛委绢，常画一本而去也。”三皇文的功用，据称可“辟邪恶鬼、温疫气，横殃飞祸，若有困病垂死，其信道心至者，以此书（三皇文）与持之，必不死也。其乳妇难艰绝气者持之，儿即生矣。道士欲求长生，持此书入山，辟虎狼山精，五毒百邪，皆不敢近人。可以涉江海、却蛟龙、止风波，得其法，可以变化起功。不问地择日，家无殃咎。若欲立新宅及冢墓，即写地皇文数十通，以布著地，明日视之，有黄色所著者，便于其上起工，家必富昌。又因他人葬时，写人皇文，并书已姓名著纸里，窃内人家中，勿令人知之，令人无飞祸盗贼也，有谋议已者，必反自中伤。又此文先斋百日，乃可以召天神、司命及太岁，日游五岳四渎，社庙之神，皆现形如人。可问以吉凶安危、及病者之祸祟所由也。”

三皇文见图 3—2。

——天文。天文也称真文、天书、天篆、云篆等。天文据称是“诸天中大梵隐语，无量之音，旧文字皆广长一丈，天真皇人苦书其文以为正音。”^①因天真皇人录其字传世，故又称真文。如五方天文也称五方真文。天文的功能据称“有知其音能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神王下观其身，书其功勤上奏诸天，万神朝礼，地祇侍门，大勋魔王保举上仙，道备克得、游行三界，升入金门，此音无所不辟、无所不禳、无所不度、无所不成。”^②

天文也称天书。《诸天内音经》云：“天书字方一丈，自然见空，其上文彩绚烂、八角垂芒、精光乱眼，不可得看。天真皇人曰：斯文尊妙不譬于常，是故开大之始而闭天光明，以宝其道，而尊其文，其字宛奥非凡。”

天书也称云篆。《云笈七籤》卷七：“又有云篆明光之章、为顺形

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷二。

② 《灵宝无量度人上品妙经》卷二。

興上除害複文

天因 地子 天夭 天夭 下火 背月 窆窆

同單 生木 方方 大子 所 莫家

崇得 得散

无業 世世 大人 帝火 攪 實

太平經合校 卷一百四

图 3-1: 引自《太平經合校》卷一百四

宗	學	內	金	氣
壽	一	爪	引	引
壽	一	爪	引	引
壽	一	爪	引	引
壽	一	爪	引	引
壽	一	爪	引	引

三皇文节录

图 3-2: 引自《道门定制》卷四

梵书文，别为六十四种，播于三十六天。今经书相传，皆以隶字解天书，相杂而行也。”云篆或称八龙云篆：“篆者，撰也，撰集云书谓之云篆，此即三元八会之文，八龙云篆之章，皆是天书。”陶弘景《真诰》称八龙云篆是“根宗所起，有书之始也”。

云篆也称天篆。《东坡集》卷十三有一篇“天篆记”，专论天篆。元代的《湖海新闻夷坚续志》“幡竿天篆”条载，宋代绍兴年间，有乡民苦于社鬼作祟，建醮焚牒文诉天，结果第二天“幡竿得幅纸，焚热之余，文字可辨，乃民诉社鬼牒也。牒背之首，有书九字。青色虬屈，不可识。有道士晓天篆者，为之读曰：‘散漫之罪，告天不行，’下乃‘仰’字，九字皆阔八分。牒尾二字如印，阔二寸半，长倍之，其文曰：‘诏百鬼’，亦青色。其纸经火焚处，色皆青。”

天文的形态可参阅下一章。

——玉文。又称玉字。据说，“生于九玄之中，结清阳之气以成玉文。”^① 太上曾下玉文截六天之气。更出三天正法，割恶救善。”^② 《灵宝无量度人上品妙经》卷三录有十二字“中央玉文”，并注明玉文有如下功用：“保镇国祚，福寿帝尊，诸天上帝台阙之上，皆刻书之也。”

玉文见图 3—3。

——龙章。龙章是天文、真文、玉字、龙篆等的统称。《云笈七籤》卷七：“灵宝经云，赤明开图，运度自然，元始安镇，敷落五篇，赤书玉字，八威龙文，保制劫运，使天长存，此之龙章也。”所谓敷落五篇，即五天真文。龙文也即龙篆，实际上与天文、玉字差不多，只不过为了符合龙的身份，笔势更为苍劲、直硬、古拙一些。

龙篆见图 3—4。

——凤篆。又称凤文。我们在第一章中已指出，凤篆渊源于青铜饰样上的鸟纹以及战国古代的鸟书，以仿凤鸟之像、傍凤鸟之势

^① 《云笈七籤》卷九“释灵飞六甲”条。

^② 同上卷八“释除六天玉文三天正法”条。



玉 文

图 3-3: 引自《灵宝无量度人上品妙经》卷三

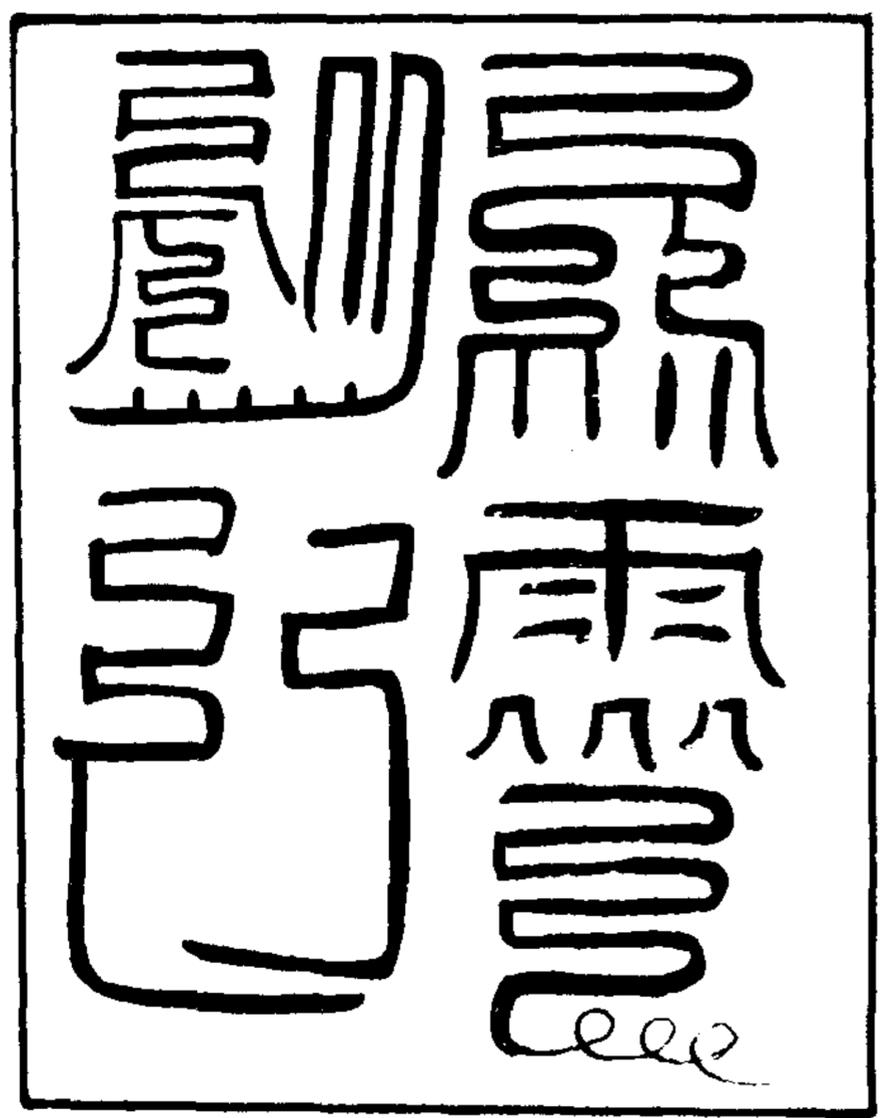


图 3-4: 龙篆神印(仿伯三八一一)

为特征。所谓“仿像”，即在符字笔划间附加鸟形；所谓“傍势”，即将鸟形抽象，取其展翅翱翔之态以成风体。

凤篆的形态请参阅第一章第二节。

——雷文。雷文由青铜器上雷纹纹样演变而来，笔势屈曲飘逸。从传世品来看，雷文作为“文”已无笔划特征，不如称其“雷符”更确切些。

顺便指出，民间认为：雷公为惩罚某人某物，将其用雷击毙、击毁后，会在其身上留下雷书。这种雷文的特点是倒书。《齐东野语》卷一二：“大中祥符间，岳州玉真观为火所焚，唯留一柱，有‘谢仙火’三字，倒书而刻之。……华亭县天王寺亦有雷书‘高洞扬雅一十六人火令章’凡一十一字，皆倒书。”道教的雷文和民间传说中雷

火留下的倒体雷书之间有何关系,根据现有的资料,还无法得出明确的结论。

雷文参见第一章第二节。

(二)不同材料诸符

最常见的是黄纸符和缙符,我们已在“画符的材料”一节中作了专门讨论,兹不赘述。

——桃符。即书在桃木板上的符。桃符由来甚古。《陔余丛考》卷三十“门帖”条引《后汉书·礼仪志》称:“新春用桃符。”似乎东汉就有桃符。《抱朴子·登涉》:“上五符,皆老君入山符也,以丹书桃板上。”古人在旧历新年都要插桃符于门上,梁朝宗懔《荆楚岁时记》“正月一日……帖画鸡,或斫镂五采及土鸡于户上,悬苇索于其上,插桃符其傍,百鬼畏之。”桃符一般是将桃木锯成六寸长的木条,劈开成块,用墨及朱砂画之。桃符的功用除了却百鬼外,还可用来去三尸:“可以用桃板为符,书三道埋于门闾下即止矣。每以庚申日书带之,庚子日吞之,三尸自去矣。”^①

桃符见图 3—5。

——铁券版符。铁券,以铁叶为之,方围三寸;版符,木版书符。《太上总真秘要》:“夫版符者,以版为之,上书符咒;铁券者以铁叶为之,朱书券文,即太上所云‘铁券金书’也。给付传法弟子,护命行持。”木版符的由来也很早,五十年代,我国考古工作者在江苏高邮一汉代墓葬中,出土过一枚汉代木版符。根据这一木版符,可以了解当时木版符的形制长约六寸,宽一寸,上面书符,下为咒语。

木版符见图 3—6. 1、3—6. 2。

——铁符。以铁为之,上书符篆,可用之求雨。《汉天师世家》载,第四十七代天师张元庆于弘治己未年(1499年)由京师还山,“舟次沽头闸,旱浅不前,有司请祷,书铁符投白象潭,薄暮云蒸,雨

^① 《云笈七籤》卷八十一。



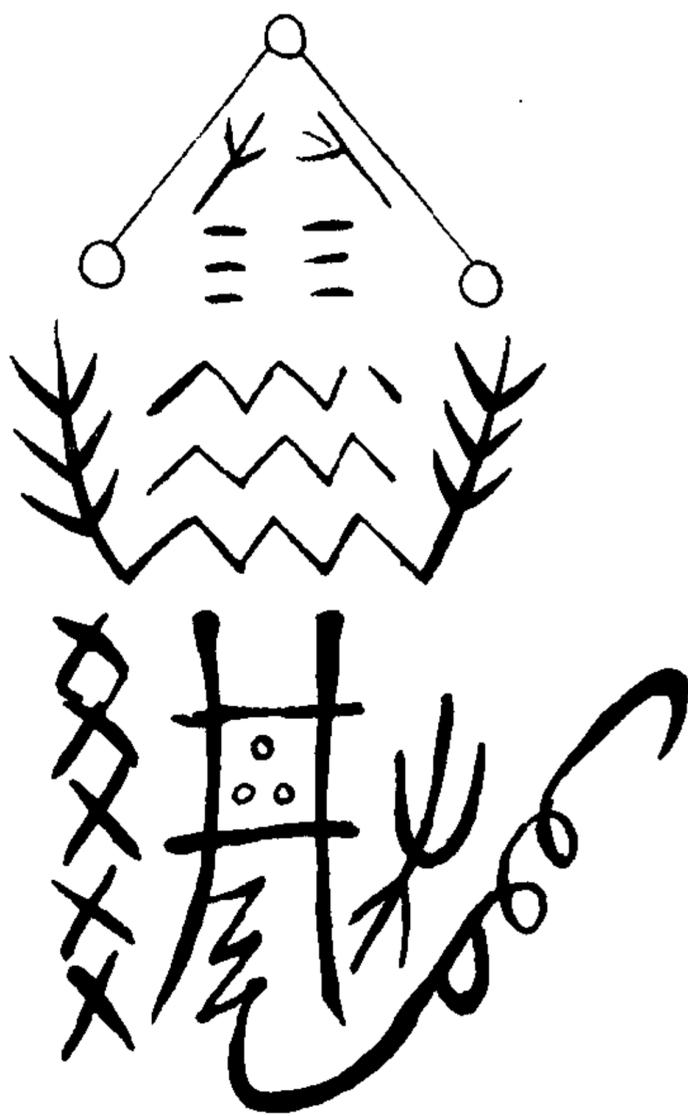
乙巳旦丸者男名為天光天帝神降已知
汝名疾去三千里女不即去牽山綸口
令未食汝急心如津令

木版符

图 3-6.1: 引自
《江苏高邮邵家沟
汉代遗址的清理》,
《考古》60 年 10 期

桃符

图 3-5: 引自《云笈七籤》卷八十一



苗族木版符
图 3-1-6.2 引自《岭表纪蛮》

注遂利涉焉。”还可用之治水患。张元旭《补天师世家》载，六十代天师张培源精通符法，道光十一年（1831年），浙江海宁州有妖为患，海堤崩裂，淹没方圆数百里地方，“将军奕湘驰羽请求命。胞弟持印剑往治，为设醮数日，令法员乘小艇，冲涛而济，投以铁符，天返风，艇复故所，潮平堤立。”

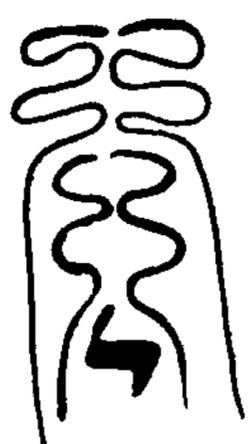
——铜符。绘在铜片上的符篆。《清稗类抄·迷信类》载黎襄勤患病数月，夜不能寐，“是夕忽睡著，梦帝锡予（即黎襄勤）铜符，篆文如古钱形，长约三寸许，宽约二寸。梦中读之，不甚记忆，上有‘天雷’二字，下有‘不但千金’四字，余字不甚了了。”此虽是梦赐铜符，但梦是现实生活的反映，在当时的民间，有铜符流行是无疑义的。

——瓦器符。刻画在瓦或陶器上的符。《颜氏家训·风操》：“偏傍之书，死有归杀，子孙逃窜，莫肯在家，画瓦书符，作诸厌胜。”可见，画瓦书符是用于厌胜的。陶器符主要发现于墓葬的陶器上，作用也是厌胜禳解。1954年，洛阳西郊东汉遗址中出土过一陶瓶，上有朱书符，旁有朱书文字。“解注瓶，百解在，如律令。”^①目前，我国现存的最早道符就是陶器符。这一陶器符出土于陕西户县的汉墓中，时间是汉顺帝阳嘉二年，即公元133年。下图中的陶器符也是东汉的，符中注明的“初平元年”是汉献帝的年号，即公元190年。

陶器符见图3—7。

——空符。空符是不凭借任何材料，指空画符，这种符非道法练到炉火纯青者不可为之。《平妖传》第十三回云：“到工夫练熟，闭眼神便聚，书空符亦灵。”书空就是凭空画符。清人吕熊的《女仙外史》第四十三回写奎道人画空符召风：“道人舒开童子左手，默念咒语，呵口气在他掌中，用指来虚画个符印，令童子紧紧扼定，引他在巽地上，将手一撒，念声：‘太上老君律令敕！’只听得空中飒沓，真

^① 郭宝钧等：《一九五四年春洛阳西郊发掘报告》，《考古学报》1956年2期。



急急如
星

前

地下墓穴伯地下二千

地下墓穴月破金

五曰

五曰

初平元年

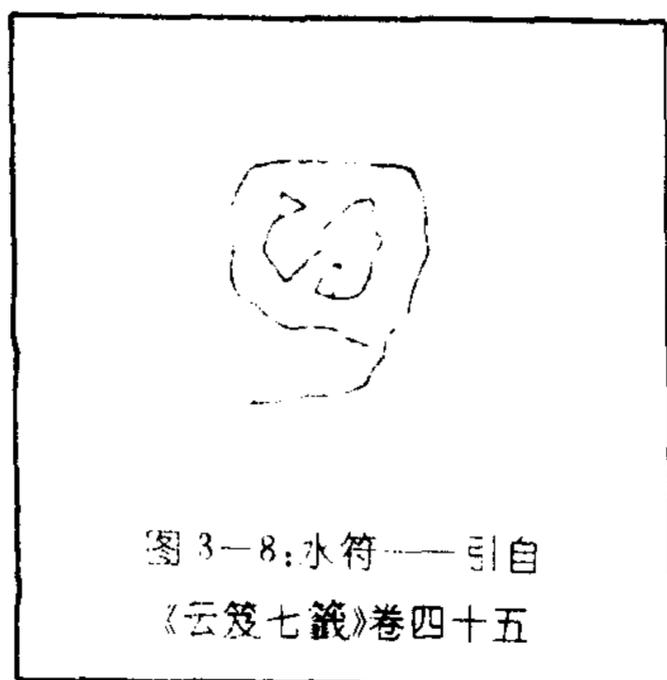
陶器符

图 3-7: 引自《汉初平元年朱书镇墓陶瓶》,《文物》87 年 6 期

好风也!”民国《来宾县志》载当地巫师在作“刀山”法术时也要画空符。刀山是在一根竖立的长木杆上,两边绑上三十余柄刀刃向上的马刀以象征之。作法者赤足攀刀而上,以不伤足为吉。上刀山前须作法:“作法者朱书黄纸符,分粘首尾两刀上,复逐一向刀上诵咒,戟指书空作符,噀以法水。”

——水符。又称符水,有两种含义:一指以手指向水中画符,一指画符烧成灰烬放在水中搅拌吞服。这里专指前项。汉代就有用符水治病的法术。《后汉书·皇甫嵩传》:“初,钜鹿张角自称大贤良师,奉事黄老道,畜养弟子,跪拜首过,符水咒说以疗病。病者颇愈,百姓信向之。”但张角的符水究属何种还不能确定。《女仙外史》第十回写月君用水符在瞬间催芽结果:“就把盘内干荔枝取出核仁来,吹口气,又将杯武夷茶,用指来虚画个灵符,教他弟兄左手来接,去庭内栽下核仁,将茶作三次浇灌。”浇茶方尽,便已发芽,转眼之间,便长成大树,结满荔枝。民国《凤山县志》称当地瑶巫作法,

“不用文字，但画符教道，或以口手足三部势，时而口念、手画，时而各个瞪目，时而扼腕，踮足而已，或画符于水使病人饮之。”湘西苗族也有画水符的习俗。其画水仪式是：用烛一对，香三支，碗一只，内装米、肉一块。另用一杯，盛清水。纸钱若干。巫士在开始做仪式时，脑中须想象师父传授时的情形。先燃烛，再点香，将香插在米碗内。米上须放利市钱。多少不定。然后再将水杯、酒杯及肉一一放好。巫士乃向香案行三叩首礼。礼毕，焚化纸钱，将水碗取下，左手大、食、小三指叉杯（中指无名指曲于掌心），右手以食、中二指相并，对水杯画符三道。画符时默诵请师父口诀，诵毕，即念画水口诀，念至某段某句时，即喝水一口，向病者喷去，或将杯水使病者饮之。^①水符见图3—8。



（三）不同颜色诸符

——朱符。用朱砂或其它红色颜料书写的符。《搜神记》卷二：“谢尝食客。以朱书符投井中，有一双鲤鱼跳出。即命作脍，一坐皆得遍。”

又称丹书符。《神仙传·董奉》：“至明日日中时，君异死，夔使人殡葬之。七日，人有从容昌来，见君异，

因谢杜侯，好自爱重。夔乃开视君异棺中，但见一帛，一面画作人形，一面丹书符。”《后汉书·方术列传》：“又河南有曲圣卿，善为丹书符劾，厌鬼神而使命之。”

又称丹篆。旧题柳宗元《龙城录·韩退之梦吞丹篆》：“退之常说，少时梦人与丹篆一卷，令强吞之。”杜牧《赠朱道灵》诗：“刘根丹篆三千字，郭璞青囊两卷书。”刘根，东汉方士，《后汉书》有传。

又称赤书。《云笈七籤》卷七“赤书”条：“《玉诀经》云，元始赤书

① 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947年，194页。

五篇真文，置以五帝，导以阴阳，轮转九天之纽，运明五星之光也。”

——青符。用曾青或黛青所书之符。《搜神记》卷二：“或云，汉武帝时，殿下有怪，常见朱衣披发相随，持烛而走。帝谓刘凭曰：‘卿可除此否？’凭曰：‘可。’乃以青符掷之，见数鬼倾地。帝惊曰：‘以相试耳。’解之而醒。”陶弘景《登真隐诀》卷上亦云：“正月朔旦青书一符，北向再拜吞之。”书符用的青曾必须是上好空青曾，研细，以水渍去钢气，然后再与胶和在一起。曾青是一种铜矿石，具有厌胜作用。光和二年解除文云：“曾青厌东南。”无曾青，黛青也可。

——墨篆。以墨汁书写的符，故又称墨汁字。《太真科》云：“墨篆者，以墨书文，明水主阴也。人学长生，遵之不死。”《圣记》云：“浮提国献善书二人，乍老乍少，隐形则出影，闻声则藏形。时出金壶四寸上有五龙之检，封以青泥，壶中有黑汁若淳漆，洒木石皆成篆隶科斗之字。”

——紫字。紫色的符文。《八素经》云，八素真经玄文生于太空之内，见于西龟之山，玄圃之上，积石之阴，八素高玄，羽章灵文，郁乎洞林，紫字焕乎琼林，神光流辉于九元，金音虚朗于紫天，文威焕赫，气布紫庭，众真晏礼，称庆上清。

——白符与黄符。《夷坚支戊》卷九“同州白蛇”载，宋徽宗时，同州常有妖怪害人，徽宗诏请虚靖张天师治之。张天师在离蛇穴三里的地方结坛五层，“领众道士作法，初飞一白符，寂然无闻。次飞赤符，继以黄符。良久，风云勃兴，雷雹四起，青气黑烟，蔽满山谷，见者危惧。”最后，蛇被赶出洞穴，张天师飞剑杀之。白符与黄符较为少见，不知是指纸色抑或指书写颜色？但文中并列赤符。赤符即朱符，也即用朱砂书写的符，据此推论，白符、黄符当以书写颜色论之。《无上秘要》卷二十六：“诸道士欲求神仙，长生不老，役使万灵，以黄缙为地，白笔为文，盛以黄囊，著衣领中，令缘颈，亦可头上。”所谓白笔为文，即用白色的书写材料画符，这大概就是所谓“白符”。又，同书也提到了“黄符”：“诸道士欲求神仙，长生不老，役使神灵，以赤缙为地，黄笔为文，盛以赤囊，著心前。”只是书中的“白

笔”、“黄笔”究竟以何物为书写颜料尚待查考。

四、道符的使用方法

(一) 佩符

佩符即佩之于身上的道符。《魏书·术艺传·王早》：“赵氏求救于早，早为占侯，并授一符，曰……佩此符。”

佩符是道符常用的使用方式，这种方式因佩在身上可以直接作用于人体，加上可以长期保留，符所产生的法力也持续长久。佩符多用于护身、治病、辟邪，也可用于道士修行成仙。

如何佩符呢？方法是做一锦囊，将符装在里面，佩挂于身上。《云笈七籤》卷七十九“晋鲍靓施用法”称：“欲佩之法，以青为缙，或用白为缙，或盛以紫囊。”这里虽是言五岳真形图的佩带方法，但以锦囊盛符以佩之则具有普遍意义。

佩挂锦囊是古代男子的一种习尚。《周易》云：“或锡之鞶带。”许慎《说文解字》云：“男子带鞶，妇人带丝。”鞶即囊之一种。《东观汉记》称：“郑遵破诸羌，赐虎头鞶囊。”《宋书·礼志》云：“汉代著鞶囊者，侧在腰间，或谓之傍囊。”佩囊有何作用呢？一是用来盛某些小件日常用品，以备不时之需。《三国志·魏志》引《曹瞒传》云：“身佩小鞶囊，以盛手巾细物。”二是用来装香料，即所谓“香囊”，可以驱除臭气，以厌不祥。《楚辞·离骚》：“搴又欲充夫佩帙。”王逸注云，“帙，盛香之囊。”直到清代，佩囊（当时称荷包）之俗依然十分盛行，清代皇帝年终时赏赐王公大臣的物品或大臣年终进贡的物品中，荷包都是主要的一项。道士以囊盛符也是这一习俗的继承。

符盛入囊后，佩在身上的什么部位，则是有讲究的。概而言之，主要有以下地方：

头。陶弘景《登真隐诀》卷上：“太极帝君真符……佩头上，盛以锦囊，勿履袴，五年与真一相见。”意即将此符盛在锦囊内佩在头

上，坚持五年，便可与太极帝君相见。《真诰》卷十：“太极真人敕丰台北帝使告三官，制神灭鬼，灵符盛以重紫之囊，系之头上，入秽淹晚也，且符有三天直使者二人，凶鬼万邪有干佩符者即死。”根据以上两则记载，可知佩头之符是先将符装入锦囊，再系之于头上。为何可将符囊系于头上呢？因为古人的发型与今天不同，南北朝时，男人都有发髻，束之以布条，有的还扎有头巾，这样，符囊也就可以系于头上。

左右肘。《无上秘要》卷二十六：“诸道士欲求神仙，长生不老，役使万神，以青缙为地，朱书为文，盛以青囊，著左肘。”或以“白缙为地，墨笔为文，盛以白囊，著右肘。”

心前。《云笈七籤》卷七十九：“欲佩之法，以青为缙，或用白为缙，或盛以紫囊……或带之心前。”

衣领中，《无上秘要》卷二十六：“以黄缙为地，白笔为文，盛以黄囊，著衣领中令缘颈。”也就是将符囊置于衣领之中，使之绕在颈部。

此外，还可放在背上，绑在腿上。

（二）飞符

所谓飞符，指施符者自己不直接前往，而令符自行飞到指定的地点，或让符的法力直抵目的地。这种符的用法，只有传奇小说中的人物才会施行。据说，唐代著名道士叶法善能使飞符。《广德神异录》称，宁州某人，因病卧床数年不起，“求法善飞符以制之。”又，《湖海新闻夷坚续志》载，有婆罗门法师在东海作幻法，海水如云，起在半天，东海龙王求叶法善拜符相救，“至期，师敕符飞往救，东海水仍旧，胡僧愧叹，赴海而死。”唐代的另一位道士赵尊师也善使“飞符救人疾病”。据《野人闲话》载：“有民阮琼女，为精怪所惑，每临夜别梳妆，似有所伺，必迎接欢喜，言笑自若，召人医疗，即先知姓名。琼乃奔请尊师救请。赵曰：‘不劳亲去，但将吾符贴于户牖间，自有所验。’乃白绢朱书大符与之。琼贴于户。至一更，闻有巨物中

击之声，如冰坠地，遂持烛照之，乃一巨鳖，宛转在地。逡巡而死，符即不见。女乃醒然自悟，惊骇涕泣，琼遂碎鳖之首，弃之壑间。却诣尊师，备陈其师，赵慰劳之，又与小符，令女吞之，自后无恙，大符即却归于案上。”

(三) 吞符

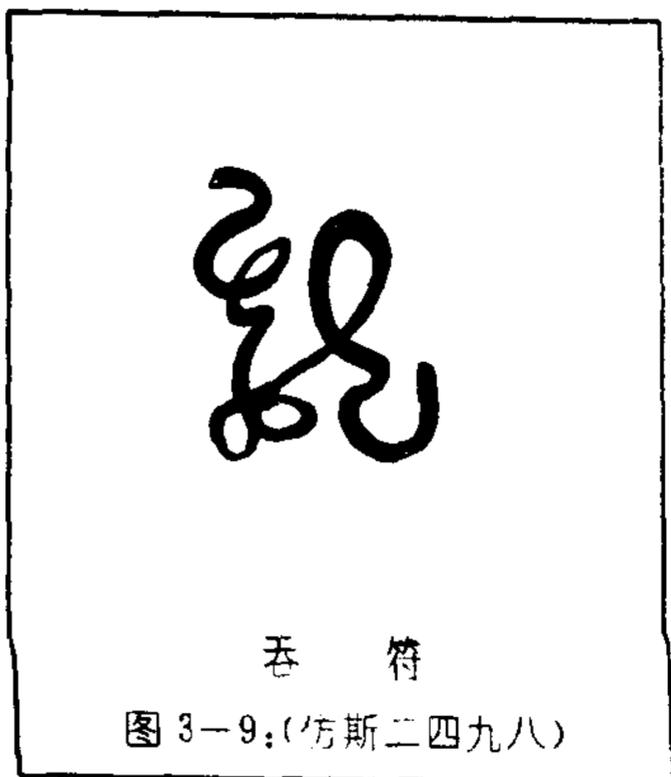
又称服符，即将符吞入腹中，主要用于治病。吞符是最早的用符方法之一。汉代的《太平经》云：“欲除疾病而大开道者，取决于丹书吞字也。”丹书吞字也就是吞符。敦煌写卷斯二四九八中就录有各种吞符。《夷坚乙志》卷五“张女对冥事”载，兵部侍郎张渊道之女因鬼魅为祟，睡觉落枕后不能说话，家人请洞虚观道士视之，道士取纸焚香作法，“书符使吞之”。

吞符的方法主要有两种。一种是将符揉成丸状，和饮料吞之。《酉阳杂俎》前集卷五载，唐代的四川，有位名叫费鸡师的符士，为人治病，必用一鸡，设祭于庭中，又取江石如鸡卵，令患者握之，乃踏步作气嘘叱，鸡转旋而死，石也散裂。作者段成式家仆永安对此法不以为然，黄鸡师说，你将有大厄，“因丸符逼令吞之。复去其左足鞋及袜，符展在足心矣。”另一种方法是将符烧成灰后，和水饮之。《夷坚丁志》卷十四“武真人”条载：“张循王有婢有娠，过期不

产，请照（武真人）往。诸婢杂立，照直视孕者，咨嗟曰：‘尔宿生为樵夫，尝击杀大蛇，今故仇汝，在腹食尔五脏，尽乃已。’急白王出之，书二符授婢。婢如戒焚符，以水饮讫，产一大蛇。”（吞符见图 3-9）。

(四) 焚符

焚符即将符烧化。这是施符中常用的一种方式。明代小说《三宝太



《监西洋记通俗演义》第十三回写张天师降雨，因佛主的化身碧峰长老作法，在桌坛上焚符降神不灵：“张天师在于七七四十九张桌子上，激得只是爆跳，浑身是汗，直透童衣。心里又激得慌，太阳又晒得慌，把那些符牒一道末了，又烧一道，一气儿烧了四十八道。符便烧了四十八道，天将却不曾见有半只脚下来。”《浙江通志》载诸暨人邓元真学道术能驱雷电，宣德年间，经过某乡农家，见其家无烟火而火、沙石从空中落下，“元真书符焚之，即有大雷震死一狐。”

道士们费了这么多周折，好不容易将符书就，为何又要将其付之一炬？目的是为了召神降神。《灵宝玉鉴》卷十一：“焚符宣牒，扣玉鸣金，然后可以格降于神明矣。”上述两例中，张天师及邓元真焚符目的都在于此。

为何焚符便可召神呢？周甄鸾《笑道论·延生平符》引《三元品》云：“紫微宫有延生符，爪书八方，则八气应之便成人，毁符以烧者，人随烟化为气，其文四万劫一出。”^①可见，符焚烧后，便可将符中的神气随烟送至上天，遂能通灵召神。引文中的“人”，即书符时进入符中的神气。我们曾经指出过，通灵是符的主旨，这一主旨贯穿于施符的全过程，仪式中是如此，材料中是如此，书符过程中是如此，用符中也是如此。道士不能上天，如何让符与天上的神灵沟通，使符有灵？道士唯一能做到的，便是烧符，因为“烧之，令灰扬于青烟之霄”，^②可以让神灵感知。《道门通教必用集》卷二中有一段话解释得最为清楚：

恐有灾星，悬告不祥，请以真文赤书上陈，散发谢愆，披露丹诚，乞垂玄监，回复天经，气不妄越，灾不横生，焚烧真文，散烟玉庭，上景监度，普告万灵。

可见，道士想让符上陈天帝，只有将其焚化，使之“散烟玉庭”、“普告万灵”，然后，神将才会下来，听从调遣。

① 唐释道宣《广弘明集》卷九引。

② 《无上秘要》卷二十七。

焚符一般在坛场上进行,因为坛是道士作法通灵的地方,这是比较正式的焚符作法。在很多场合下,道士们焚符带有随机性,可以根据需要随时随地进行焚符,相当灵活。

值得注意的是,焚符还有另一个常用地点——灶中。元代的《湖海新闻夷坚续志》“法诛蟒精”载,邛州道士张碧云善行雷法,名闻四川,叙州知州魏文翁之妻久病不愈,请张碧云作法,张即书二道符付与其家人,嘱咐道,一在堂内焚化,“以一就灶中焚化”,数日后,但闻满屋臭秽,一巨蟒死于阁板下,夫人之病遂安。同书“法诛蛛怪”条亦载:“黄公为遣将发符,令以符于灶中烧化。”清人俞樾《右台仙馆笔记》卷十载某屋有物作怪,术士贝炼师”乃书一符,使其徒持以往,即焚于灶前。”

焚符于灶的目的是驱除宅中鬼怪。而住宅又是人们主要的生活场所,因此,古人一旦生病或遇有其它不祥之事,便认为是室中之怪作祟,便要请道士用符法降妖捉怪。问题是,偌大一个宅屋,为何偏偏要选在灶中焚符?这和古人的灶神信仰有关。灶神在古代被认为是天帝的使者,专管人家住宅及家人性命。《集说诠真》引《敬灶全书》云:“灶君姓张,名单,字子郭,八月初三日圣诞。乃一家司命之主、最为灵感。”又云:“唯此老母(灶神化身),是名种火之母,能上通天界,下统五行,达于神明,观乎二气,在天则为天帝,在人间乃为司命,又为北斗七元使者,主人寿命长短、富贵贫贱,掌人职禄。又为五帝灶君,管人住宅十二辰,普知人间之事。”由于灶神为主管住宅之内家人性命的天使,故宅中或家人出现灾疫,便要焚符于灶中,通过灶神沟通上帝,助法显灵。

除以上四种外,还有一种常用的使用方式是悬贴。比如悬诸门户之上或贴于某物件上,详见《居家安宅符》一节。

五、画符禁忌

禁忌是宗教信仰的伴生物。人们在信仰神灵或神物之时,必然

会按人的缺陷或不足而成为其信仰的对象，这些弱点就成为禁忌。画符作为宗教信仰的产物，同样也有禁忌。

（一）忌杂用笔砚

《云笈七籤》卷三十三“学仙杂忌”条载：

凡书符，当北向，勿杂用笔砚。

北向，即面朝北方书符。这是道教北斗星神信仰的体现。北斗是众神的总管，道士们要书符遣将，就必须先和北斗感通，故一般的道符中都有北斗星的符号。北向书符，一是表示对北斗的虔诚，二是与北斗感通。

所谓杂用笔砚，是指和普通笔砚混用，没有按照书符要求的那样，用特定的笔砚。我们在画符材料一节中曾指出，画符用的纸墨笔砚都有特定的要求，都须经过点灵仪式，使其赋予灵性后方可书符。杂用笔砚，不仅用笔砚不专，而且所用的笔砚未经点灵，书出来的符，自然也就没有灵验了。

（二）忌神气散乱

道符是画符者运动自身神气并与上天祖炁沟通后，运气于笔端书就的，因此，最忌在书符时三心二意、精力不集中，在这种情况下，必然使自身神气散乱，笔中无神，画出来的符，即使再像也于事无补。

《平妖传》第十三回称：“若只照着符形描画，自己的神气先自散乱，如何感动得神鬼？俗语云：书符不效，却被鬼笑；写符不灵，倒被神惊。”我们曾经指出，《平妖传》虽是小说，但所言书符事完全符合道旨。《抱朴子·遐览》也表达了相同的意思：

符皆神明所授，今人用之少验者……，又信心不笃，施用之亦不行。

葛洪认为，书符时若心不诚笃、情不专一，即使画出来以后，用之也不灵验。

(三)忌讹误

画符有一定章法与规则,如果不合章法,出现讹误,则其符不验。

《抱朴子·遐览》:

符皆神明所授,今人用之少验者,由于出来历久,传写之多误故也。……又譬之于书字,则符误者,不但无益,将能有害也。书字人知之,犹尚写之多误。故谚曰:书三写,鱼成鲁,虚成虎,此之谓也。七与士,但以倨句长短之间为异耳。然今符上字不可读,误不可觉,故莫知其不定也。世间又有受体使术,用符独效者,亦如人有使麝香便能芳者,自然不可得传也。虽尔必得不误之符,正心用之,但当不及真体使之者速效耳。

葛洪把当时的道符少有灵验归咎于传写出现了讹误。他认为符一般人都不认识,出现了错误,传写者也很难觉察,即使是大家都认识的文字,多抄几遍,都鱼鲁不分,何况道符?葛洪认为,最好的符,是得自神仙的真品,犹如天然麝香,“使之者速效”。其次是不误之符,至于讹误之符,则“用之少验”。虽然葛洪是在为道符不灵寻找借口,但也由此可见画符对讹误的禁忌。

由于符出现了讹误,使得世间之符少有应验,便有人创造出太上老君重新授符于人间,以纠讹符之谬的神话。《仙传拾遗》载,有个叫史得一的人自称于咸通(860—874年)年间在江边拾得一物,“开视,乃老君三部符也。浮水中而不湿心,甚异之,收还家,其夜有光,仿佛二童随之,与语云:‘我侍符童子也,太上宝符久传人间,缮写讹谬,迨失宗旨,文字既误,鬼神无所禀伏,由是行之少效,今此正文以付得道之子,救民疾苦,无不应验。’”根据这段文字,可知讹误之符犹如联络信号对不上号,无法与鬼神沟通,自然也不能召神遣将。

问题的严重性还不止于此,书符错误,不仅其符不灵,甚至还

会因此获罪上天,遭到惩罚。《夷坚丙志》卷十三“路当可得法”条载,宋徽宗政和(1111-1118年)年间,商水县知县路君宝的儿子路当可被神人召去,教以符术,临别时告诉他:你已位为真官,阶品绝高,只要按所教之术去做就行了。路当可从此以符术名闻遐迩。但数月后,路当可却忽然告诉朋友说,他的背上将生一个疮,原因是“吾比书一符错误,获谴不小,当削阶数级,仍有痈疽之害。”不久,果真疽发于背,如碗大,痛楚难当,经四十九日乃痊愈。

(四)忌草率和涂改

书符的整个过程都是与神感通的过程,因此,必须内心虔诚,神情专注,切忌漫不经心,心不在焉,草率书符。也不得在书符过程中,随意涂改,或发现遗漏,添加所遗符文。若出现错漏,必须重新书写,务必一气呵成。

《太平广记》卷七十三“李处士”条载,李翱任合肥郡刺史时,关押一位人称李处士的术士,此人精通符法,能通神人。结果,李翱的夫人忽得背疽,疼痛难忍,遍请名医,皆不能医治。李翱始知乃关押李处士之由,不得已,只得将其从狱中放出,叩首谢罪。处士道:

若手翰一文,俟夜当祈之,宜留墨篆同焚,当可脱免。仍诫曰:慎勿笈易铅槩,他无所须矣。公(李翱)竟受教。即自草祝语,洁手书之。公性褊且疑,数纸皆误,不能爽约。则又再书,炬炮更深,疲于毫砚。克意一幅,缮札稍严,而官位之中,竟笈一字。既逾时刻,遂并符以焚。焚毕,呻吟顿减,合室相庆。黎明,李生侯谒,公深德之。生日:祸则见免,犹谓迟迟,诚公无得漏略,何为复注一字?公曰:无之。生日:祝词在斯。因探怀以出示,则昨夕所烬之文也。公惊愕惭赧,避席而拜。

所谓“笈易铅槩”,即添加改易之意。笈即笈注,这里指书写中发现遗漏,增添进去;易,指改动更正。铅槩指所书之文。笈易是书符大忌。虽然李翱加注的是祝文,但李处士叮嘱时是“墨篆”也即道

符与祝文并称,而且,道符与祝文都是通神的书写品,其理相通。

(五)忌污秽

符是具有神性的,因此严禁污秽亵渎,轻慢待之。道符的污秽禁忌有三种含义;

其一,严禁对道符本身的污秽。

《万法秘藏》卷二“金刚灵通宝剑法”称:“道天灵文,不可胡书乱写,抛弃污秽。作践之中,殃及其身,实不谬矣。”

其二,严禁书符者自身的污秽。

道教严禁所谓不洁净之人书符。不过,道教对污秽的看法有不同的理解,不仅包括通常的污秽之物,甚至连产妇、丧妇、鸡犬、荤酒都纳入污秽之列,故书符时禁止符士食荤喝酒,要求斋戒沐浴,还要念所谓的净口咒、净身咒,以除去身上的污秽。

净口咒:

太上延生,台光英灵。辟除阴鬼,保命阳精。灵源不竭、延寿长宁。邪气不入,真气长存。阴随七魄,阳随三魂。依吾指教,奏上三清。急急如九天玄女律令敕。

净身咒:

以日洗身,以月炼形。仙人扶起,玉女随行。二十八宿,与吾合形。千邪万秽,逐水而清。灵宝天尊,安慰身形。弟子魂魄,五脏玄明。青龙白虎,队仗纷纭。朱雀玄武,侍卫身形。急急如律令。^①

其三,严禁书符现场的污秽。

道教认为,秽物会破坏法术,故在书符现场严禁出现道巫所认为的秽物。比如,在刻六甲六丁符印时,“忌鸡犬、僧尼、产物、丧妇、孝妇、一切秽污之物见之。”将僧尼和妇女列入污秽之物,体现了巫术的宗教偏见和对妇女的歧视。

^① 净口、净身咒有多种,此出自《万法秘藏》卷四。

(六)道德禁忌

符是通灵的产物,传说最初都来自天尊上仙,因此是很神圣的,虽然书符者未必要求均为圣贤,起码也须是有德之士。而且,符具有各种神通,若无道德的约束,其符一旦落入不屑之徒之手,就有可能利用符来为非作歹。因此,道教对施符作出了道德伦理方面的禁忌:凡心术不正者、无德之辈,不能传授符法,即使其侥幸学到手,其符不仅不验,甚至反殃其身。

《抱朴子·遐览》:“道士时有得之者(指三皇文、五岳真形图等符图),若不能行仁义慈心,而不精不正,即祸至灭家,不可轻也。”

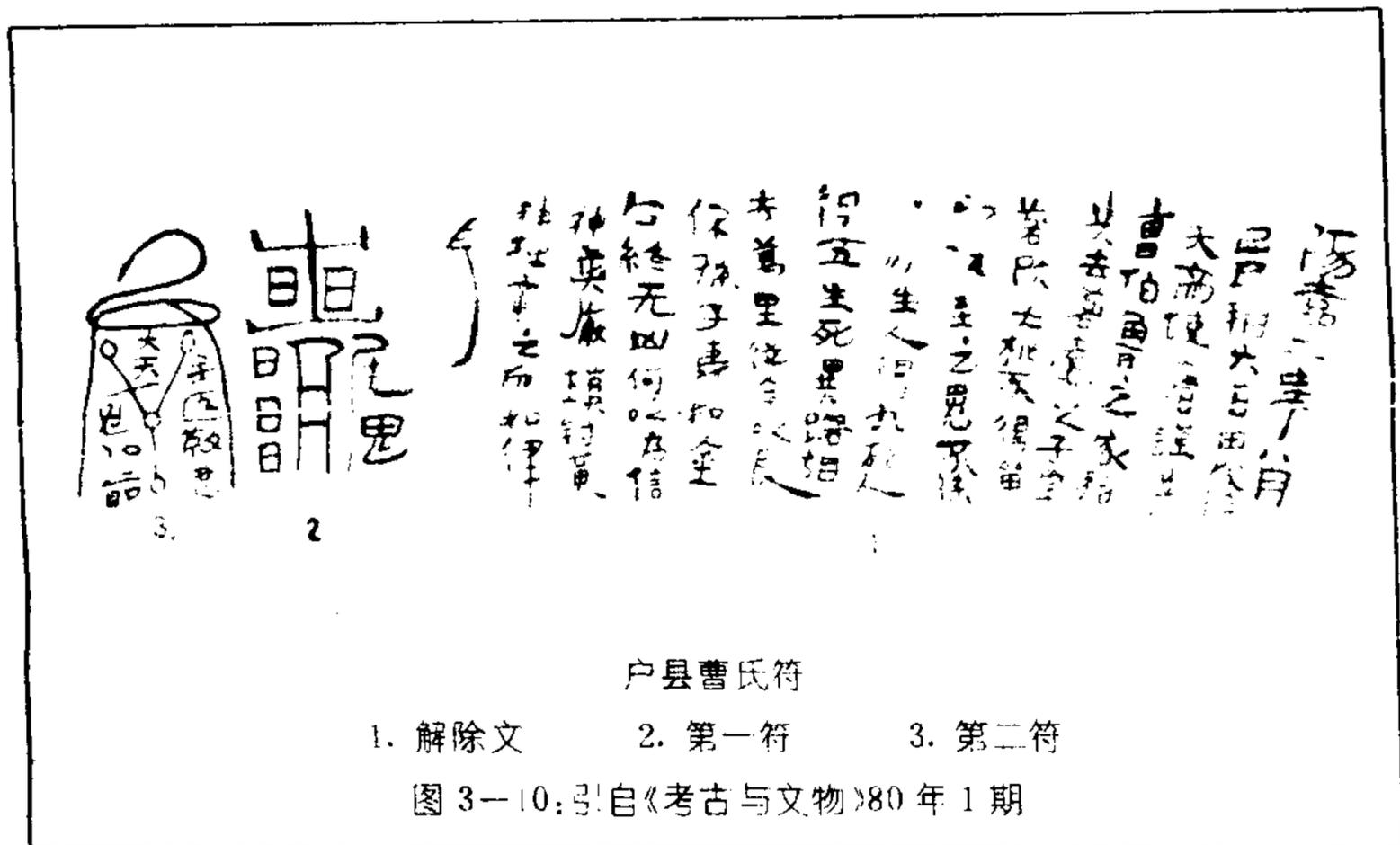
敦煌写卷伯三八一〇《湘祖白鹤紫芝遁法》在介绍了隐形符术之后,特意指出:“此乃助身保命之仙术也,实为性命有德之术,宜当誓授以为护身之宝,非人切不可转传,若无德行、禄薄之辈,侥幸一时炼成,辄起浮盗之心,上天谴罪,殃祸及身也。”

六、道符窥破举例

(一)中国第一符的破解

70年代,考古工作者在陕西户县发掘了一座墓主为曹氏的汉墓,出土了一朱书解除瓶,瓶上画有二符(以下简称曹氏符),符旁写有朱书解除文一篇,文云:“阳嘉二年八月,己巳朔、六日甲戌徐。天帝使者,谨为曹伯鲁之家移殃去咎,远之千里,咎□大桃不得留,□□至之鬼所,徐□□,生人得九,死人得五,生死异路,相去万里。从今以长保孙子、寿如金石,终无凶。何以为信,神药厌填,封黄神越章之印。如律令。”据此,可知户县曹氏符书于顺帝阳嘉二年(133年),这是现存最早的道符。

户县曹氏符见图 3—10。



王育成先生对此符进行过专门研究，^①现据王育成先生的考证，对该符进行破译。

户县曹氏符共有两道，先看第一符。该符由上到下，分别由幽、日(三个)、月、尾、鬼五字组成。

幽字，占据第一符的整个上半部。粗看其字形与表示日月初升之象的“𠄎”字最为接近。细看其最底一横的前端有蚕头、尾端又有上钩之笔，两端墨痕的突起系起笔、收笔之势造就，整个运笔痕迹是一笔写成，这个笔道实际只是一横，故此字是由日和虫组成。这个合体字就是“时”字。《说文解字》：“𠄎，古文时，从虫日作。”汉印文中有时作𠄎者。魏三体石经残石上有三个时字，古文之体全写作𠄎。^②曹氏符书时字是什么意思呢？《释名·释天》：“四时，四方各一时。时，期也。物之生死，各应节期而至也。”由此可知，符首写时字，大约是在明示万物的生死都是有节期的，应按天意行事而不

① 王育成：《东汉道符释例》，《考古学报》91年1期。

② 周季木：《居贞草堂汉晋石影》九十八。

能违反。

日、月二字字形清楚，一望便知。它们在符中代表什么意思呢？我国很早就出现了对日月的崇拜，大汶口文化遗址中，多次出土画有日月形体的大陶瓮。到秦汉时期，阴间、阳世观念形成后，日便成为光明、生命、强盛的代表，月则成为晦暗、死亡、柔弱的象征。东汉熹平四年解除文云：“上天苍苍，地下芒芒，死人归阴，生人归阳。”^①《淮南子·天文训》云：“日者，阳之主也；月者，阴之宗也。”显然，符中书日、月是标明阴阳、死生的归属不同，生人属于阳世，死人归于阴间，也即本符旁的解除文所云“生死异路，相去万里”。

尾、鬼二字字形虽有所减笔，但此种形体在汉隶中则是通例。符中书此二字指什么呢？从东汉解除文中见到的事例看，当为星宿名称。光和二年解除文云：“南方起土，营惑□之，北方起土，填星□之。”^②灵帝光和年间解除文则直接提到“二十八宿”。^③考之文献，古人常把天上的星宿与地上的人事联系在一起，甚至认为人是禀星气而生长的。《抱朴子·塞难》：“抱朴子曰，命之修短实由所值，受气结胎各有星宿。”人事既与星宿相关，故符中尾鬼二字系星宿之名不会大误。查二十八宿中正有尾宿与鬼宿。《史记·天官书》：“尾为九子。”古人认为尾宿属天的后宫，象征多子和生育。鬼即鬼宿一名的省称。鬼宿管理死人祠祀之事。《史记·天官书》《正义》云：“鬼宿五星，主祠事，……中一星为积尸，一名质，主丧死祠祀。”五是鬼宿的星数。该符中写有尾、鬼宿名，正与同载解除文的“至之鬼所，徐□□，生人得九，死人得五”语句相应。只是前者直称星名，后者则用两宿的星数（九与五）来代称。尾、鬼在符中的含义是驱赶死鬼，让它赶快到鬼所去，生人多子多孙受尾宿佑护，死人受祠祀归鬼宿管。

① 罗振玉：《古器物识录·镇墓文》，《辽居杂著丙编》。

② 《书道全集》卷三，日本平凡社昭和七年版。

③ 王永光：《宝鸡市汉墓发现光和与永元年间朱书陶器》，《文物》，1981年3期。

综合上述符字,便可对全符进行破解:万物的生死是由时节制的,不能违反,活人属于日所代表的阳世,死人归于月所代表的阴间,尾宿保佑曹家多子多福,鬼宿管理死人祠祀之事。

再看户县曹氏第二符。该符与第一符不同,不是纯粹由字组成,而是由、两个图形和一段辞句相连的文字组成。,从形体上看颇像绳索盘绕之状。符中摹画绳索代表何意?原来,在汉代人的宗教信仰中,绳索原是劾鬼驱邪的重要神物之一。《论衡·订鬼篇》引《山海经》佚文称,黄帝曾在门户上画神荼、郁垒之像,悬苇索以御鬼。符中绳索的符号,也是为了御鬼。《道门定制》卷六“封章符”中便有这一符号,形作,下注云:“收提阳玉玉界五方无道之鬼,付天一北狱依律治罪,唐葛因三将军。”

形,从大量汉代考古遗存的资料看,当为星图。后来的道符中,不少都有星图的符号。是何星图呢?从史籍提供的天象资料看,此即所谓“太一锋”,即以代表太一的天极星与天一星合画在一起的星图。汉武帝曾用它来厌敌。《史记·孝武本纪》云:“其秋,为伐南越,告祷太一,以牡荆画幡日、月、北斗登龙,以象天一三星,为太一锋,名曰灵旗,为兵祷。则太史奉以指所伐国。”所谓太一锋是画天极一星在后、天一三星在前,其形状正与形相符。推定曹氏第二符中的星象是太一、天一所组成,还有一个最重要的内证,即当事人写在星图旁的文字:“大天一,主逐敦恶鬼,以节。”大即太,这是汉代的通例,“大天一”即是组成该星图的太一和天一星的合称。“主逐敦恶鬼”,主,指其职守或主管。逐,即驱逐、逐赶。敦,撻击之意。连贯的意思是说太一、天一的职守是驱赶、鞭撻恶鬼。前引《道门定制》卷六封章符中,在绳索符号下,也称要将鬼收捉付“天一”治罪。“以节”,即持节以待。节即节杖,是道教的法物。汉代的道士巫师常持节作法:“太平道师持九节杖,为符祝。”^①《抱朴子·登涉》称道士入山“执八威之节,佩老子玉策,则山神可使,岂

^① 《后汉书·刘焉传》引《典略》。

敢为害乎。”古人认为，太一乃天帝之神，主兵革、刑罚，《淮南子·本经训》高诱注云：“太一，天之刑神。”故画太一意在恫吓恶鬼。

综上所述，户县曹氏第二符的完整含义当是：绑缚恶鬼的法物绳索在此，具有逐鬼驱邪职守的太一、天一星神也在持节以待。

（二）道符的聚散

道符中有所谓“聚形”、“散形”之说。所谓聚形，指一道完整的符；所谓散形，指结构道符每一笔划或符号的含义，或者画此笔形所作存想的内容，实际上，存想的内容也可看作是笔划或符号的内涵。因此，散形就是对道符的注释，而且出自道士之手，这对于我们破解道符提供了最直接的证据。这里选一些典型的聚散道符，举例如下：

（1）六甲阴阳符。六甲阴阳即上一节提到的用于“封章”之符，但该符还被广泛地作为它用。六甲阴阳符实际上是两道符：六甲阴符和六甲阳符，阴符用于阴事，阳符用于阳事。该符《道门定制》卷六和《道门通教必用集》卷九皆有收录，据称出自《六甲篆》中。

六甲阳符的聚形见图 3—11。其散形含义是：𠄎，中天大圣。𠄎，飞天捷疾。𠄎，收捉阳玉玉界五方无道之鬼，付天一北狱依律治罪，唐葛周三将军，前已指出，此符号是缚鬼用的法绳之形。𠄎，真武将军卓剑相待。此符如同一柄利剑。

六甲阴符的聚形见图 3—12。其散形含义与阳符大致相同。但有两点差异：第一，绳符下的说明是用于“收捉阴玉玉界五方无道之鬼”。第二，绳符下的符号变异为“三”，意为“天地水三官敕”。

（2）救苦符。该符录于《道门定制》卷四。主要用于普告阴间下界司命司录、司功司杀、牛头狱卒等众官，超度亡人脱离地狱苦海，解释冤仇，荡除罪孽，永辞长夜，望见光明。

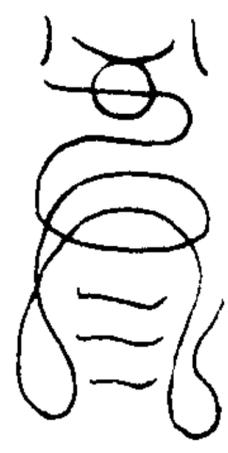
救苦符聚形见图 3—13。

其散形含义是：⊙—⊙—⊙，元始天尊太上道君太上老君（此即道符



陽符聚形

图 3-11:引自
《道门定制》卷六



陰符聚形

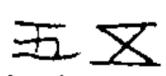
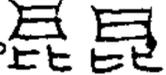
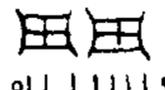
图 3-12:引自
《道门定制》卷六

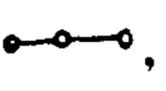
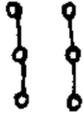


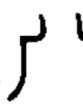
救苦符聚形

图 3-13:引自
《道门定制》卷四

习见的三清符号)。帝君混合，练神溉胞，九垒土皇，空洞九朝。

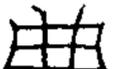
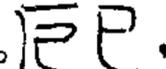
，左右奉命，司马洞谣。 紫户定录，神府神霄。，开度

长夜，阴贯阳胞。，三灵总御，合庆幽寥。，六炁咸遵，明梵

演招。，司命司录，司功司杀。，总统三灵，明示都符。，

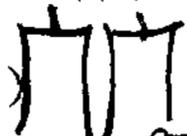
中理五炁，混合百神。，坛诵演越，承命三清。，九阳思化，

，覆灵宥灵。，大明合日。，得天之精。，辅翼玉

帝。九幽齐并。急急如律令。勅。

(3)长生符。长生符也见于《道门定制》卷四。该符既可用于活人,也可用于死者。对活人来说,此符有延寿益算、度厄解难之功用;对死者来说,有回骸起死、超度亡灵之效应。

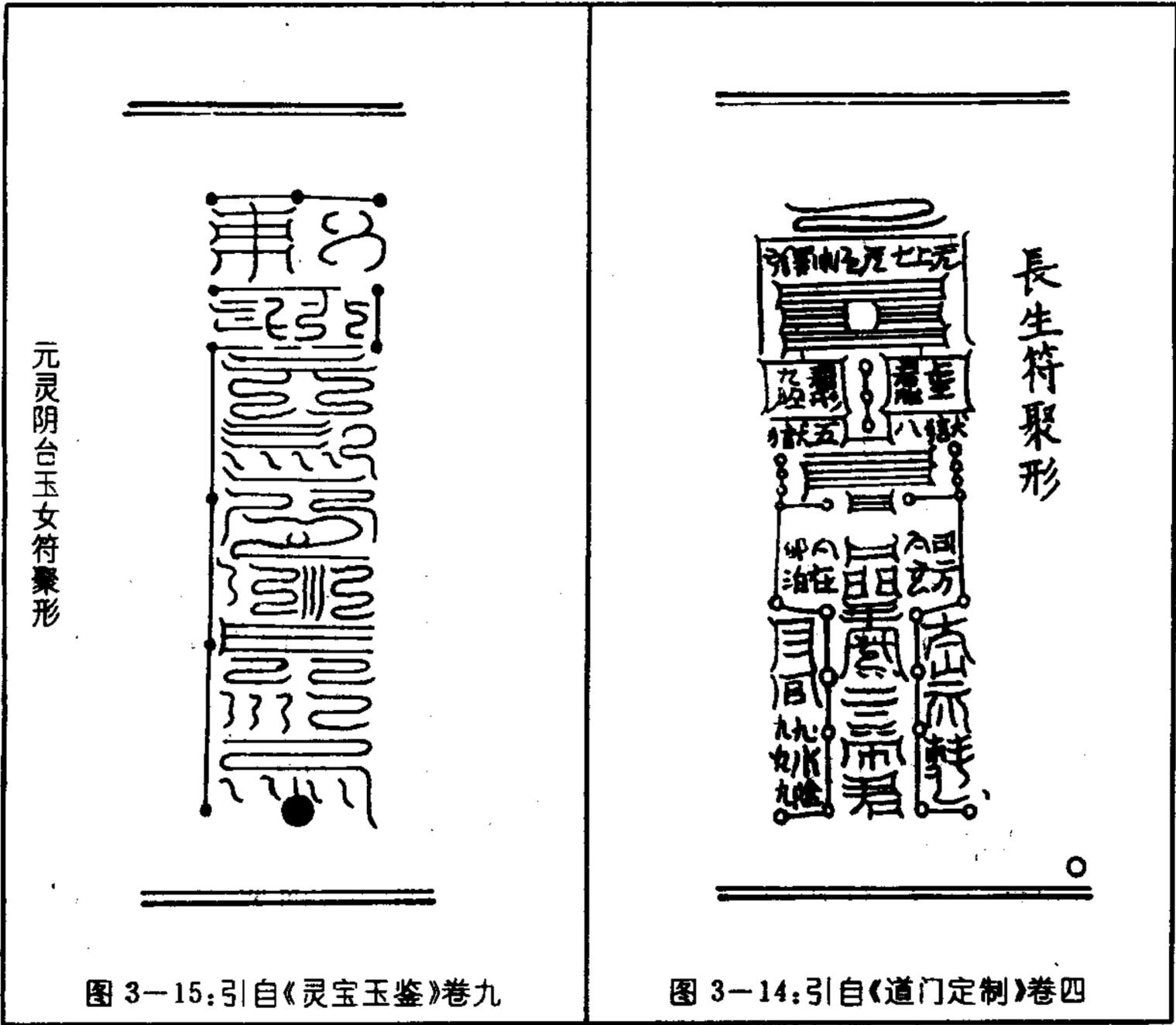
长生符聚形见图 3—14。

其散形含义是:,玉宸上帝,玄照超品。,合明天司,玄中澄轮。(注:此符号由四个日字合成,也表达合明天意。符号最上面的一行小字是:“无上七元九幽罪魂”。),太一右府,左船仙府。,三元混合。,奉命齐生。胎灵八君,胎门入神。,日月合并,南极长生。,玉宸上帝下南昌急急如律令,度生急急如勅。,长生帝君,注生帝君,丹志帝君,会精帝君。(叩齿三通),此符号没有注释,但字形明显,为“上帝君”三字。下面有书符至此,叩齿运气的说明:三叩齿,取炁呵入八狱,吹五狱。

三官北酆,九垒重阴,九地九水皆覩光明。,峨峨朱陵,岱岳土司。

,南斗上生,飞龙驿传。道教认为南斗注生,北斗注死。故超度亡灵要乞求南斗。

(4)元灵阴台玉女符。此符出自《灵宝玉鉴》卷九,也用于超度亡灵,促使死骸返生。



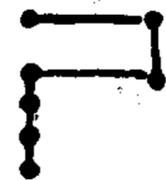
元灵阴台玉女符聚形

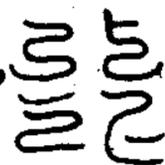
長生符聚形

图 3-15:引自《灵宝玉鉴》卷九

图 3-14:引自《道门定制》卷四

元灵阴台玉女符聚形见图 3—15。

其散形含义是：，三清救命。，告下北辰。书符至此

要求“七星念七真内讳，并七转圈之。”，北元秉救，分形化

身，十方世界，普救天人。，真元正炁，照彻幽冥。，飞

光喷焰，荡秽除腥。，六炁魂净魄宁。，速摄赴坛，董

希卿来呈。

综合上述道符的聚散，可以得出以下结论：

(1)道符是宗教信仰、民风民俗的一种特殊表达方式。比如，道教认为，南斗注生，北斗注死，也就是说，死人要转生投胎，主掌者

便是南斗，故超度亡魂所用的长生符中就有“南斗上生”的字样与符形。又如，三清是道教的最高神，符术认为符是奉三清之命召神遣将的，故符中多有代表三清的符号。再如，道教信仰三官，认为天官赐福、地官赦罪，水官解厄，民俗中在人死之后，要为死人解除生前的一切罪过、冤仇，因此要请三官赦罪解厄，故超度符中便有三官的符号。

(2)道符主要采用三种方式来表达上述信仰与风俗。一是文字，即直接将有关的信仰对象的名称书写在符中。如上述诸符中的“帝君”、“司方太玄”、“八狱五岳”、“上生君胎”等等。但有的文字作了局部变异，字形仍可看清。如救苦符中的“幽”字。而长生符中的“南斗上生”中“上生”二字则结合在一起，“帝”字也发生了变化。二是绘形。有的符是非常写实的图，甚至整个符就是一幅宗教风俗画。在上述诸符中的元灵阴台玉女符中的七星符号，其实就是对北斗星状的描绘。又如六甲阴阳符中的法绳，也是一道绳子的形象。三是符号会意。有些事物是很难以具象描绘的，须要用某种符号来表达，这符号要尽可能画得让人明白，有的是约定俗成，如三清的符号最常见的，是 ，也有写成  的。

(3)书符的过程中还有某些仪式。如散形符中，常以小字注明书至某处应采用某种仪式。如长生符中，有两处要“叩齿三通”，三叩齿，取炁呵入八狱，吹五狱等。

第四章

道教天文的破译

一、问题的提出

中国历史博物馆珍藏着四纸道教符文的拓片，原石系唐代刻石。一称“灵宝黑帝练度五仙安灵镇神五炁天文”（下简称黑帝天文），录符文八行，每行八字，共六十四字；二称“灵宝黄帝练度五仙安灵镇神中元天文”（下称黄帝天文），录符文四行，行四字，共十六字；三称“灵宝赤帝练度五仙安灵镇神三炁天文”（下简称赤帝天文），录符文八行，行八字，共六十四字；四称“西方七炁素天（下简称西方天文），录符文十一行，前十行各六字，最后一行四字，共六十四字。

原刻石应有五方，中国历史博物馆原缺其中的东方青帝天文拓片。多年来，这四张拓片上的文字被视为“天书”，无人能够识读。直到1990年，一个偶然的发现为破译天书提供了契机。四川考古工作者在成都东北郊发掘了一座北宋墓，墓主是一对男方名叫张确的夫妇。这座宋墓除了出土常见的墓志和买地券外，还发现了较为罕见的镇墓真文。一方是“中方八天荐拔真文”，刻符文四行，每行四字，共十六

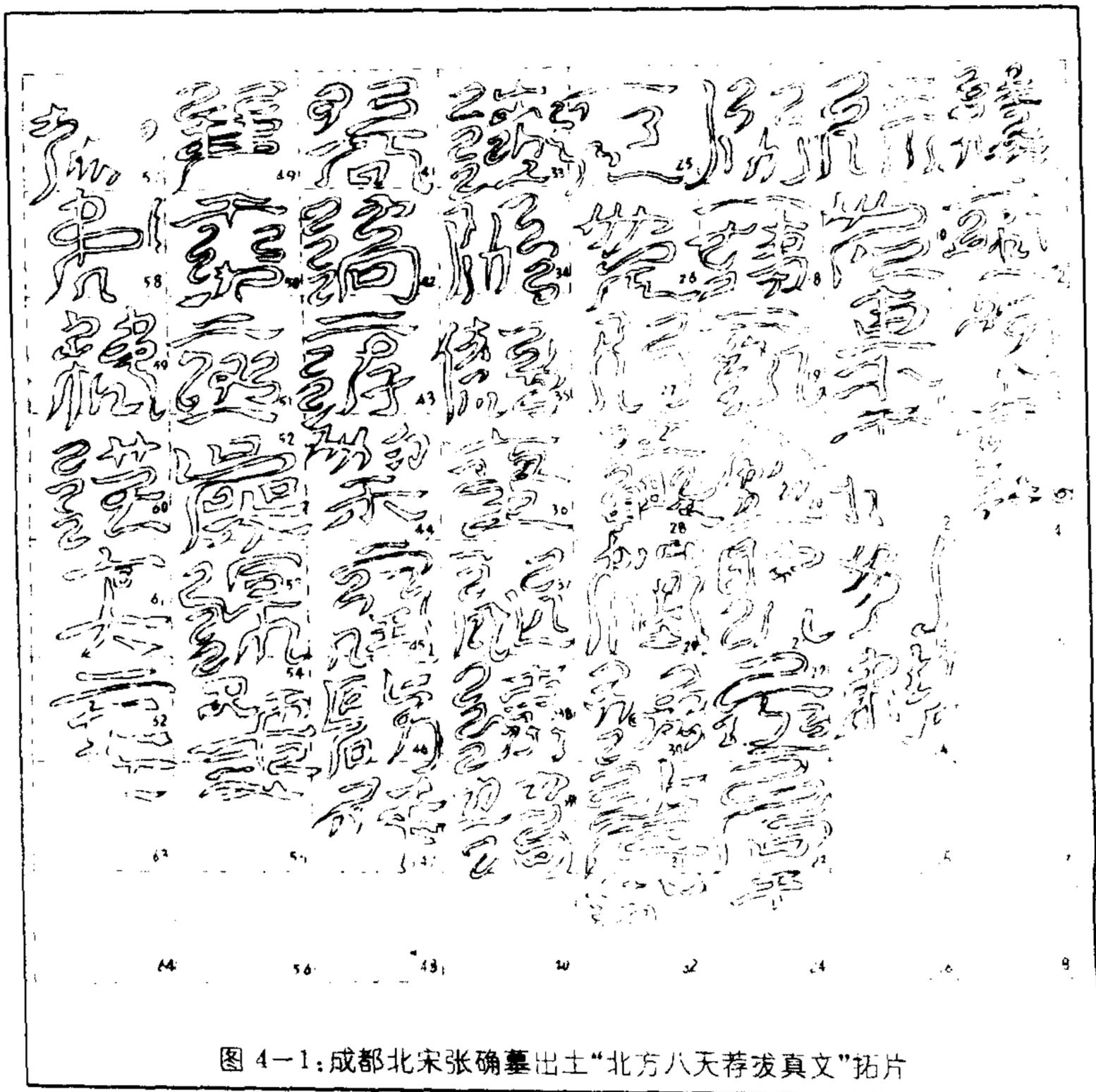


图 4-1:成都北宋张确墓出土“北方八天荐拔真文”拓片

字；一方称“北方八天荐拔真文”，刻符文八行，多有残缺，按字距与残痕推算，每行当是八字，共六十四字。（见图 4-1）另有两石残破较甚，无法施拓。更重要的是，在上述两方镇墓真文上，有与真文之符体字相对应的汉字，发掘者根据字数和排列方式，“推测这些汉字似为‘真文’的译文。”^①这一重要发现，由发掘者编成简报，刊登在《文物》杂志 1990 年第 3 期。可惜的是，简报作者对汉字与真文的关系，没有举出具体证据，也没有就材料本身进行考证和识读。人们对符文仍不知所云。

① 翁善良等：《成都东郊北宋张确夫妇墓》，《文物》1990 年 3 期。

二、北方与中方天文的释读

不久,中国历史博物馆的王育成先生读到这篇简报,觉得简报上的镇墓真文拓照似曾相识。和历史博物馆的道教符文拓片一比较,发现成都出土的“北方八天荐拔真文”(下简称成都北方真文)与博物馆藏的黑帝天文(见图4-2)是同一种东西。虽然成都北方真文比黑帝天文有所减笔,但基本字形则是相同的,其中有相当一部分字的笔画是一样的。如两者的1、2、9、10、11、19、21、23、26、30、31、33、35、37、41、42、43、46、51、52、60、61号符字。某些差别是由于时代及书写者不同而造成的。^①

王育成先生还对成都北方真文与镇墓石上的楷书汉文作了进一步的比较研究,进一步确定这篇汉文即为成都北方真文和历史博物馆藏黑帝天文的楷书译文。根据如下:

(1)在成都北方真文楷书汉字中(见图4-3),有六对字是相同的,即無、自、育、上、陀、天字。同样,在成都北方真文、黑帝天文中,相应的符文也表现出两两相同的规律。成都北方真文残存的两对和博物馆藏黑帝天文的六对符文简直一笔不差。显然,这一现象只有在成都北方真文楷书汉字系后两者释文的情况下才能出现。

(2)在成都北方真文楷书汉字中,有六个字的左部偏旁都是三点水旁,即沙、漢、落、浮、洞、漠字。同样,在成都北方真文、博物馆藏黑帝天文中,上述编号的字的左部偏旁也都表现出形体相同的特征。除成都北方真文43号字左旁的三个乙形简化为两个乙形和一点外,其余全部是三个乙形,而43号字左偏旁最下一个乙形,适为简化成三点水的一点,可见三乙形皆可依此例写为三点,即楷书水偏旁也。此足证成都真文楷体汉字必系同石秘篆和博物馆藏黑帝天文的楷书译文。

^① 王育成:《唐宋道教秘篆文释例》,《中国历史博物馆馆刊》91年15—16期。

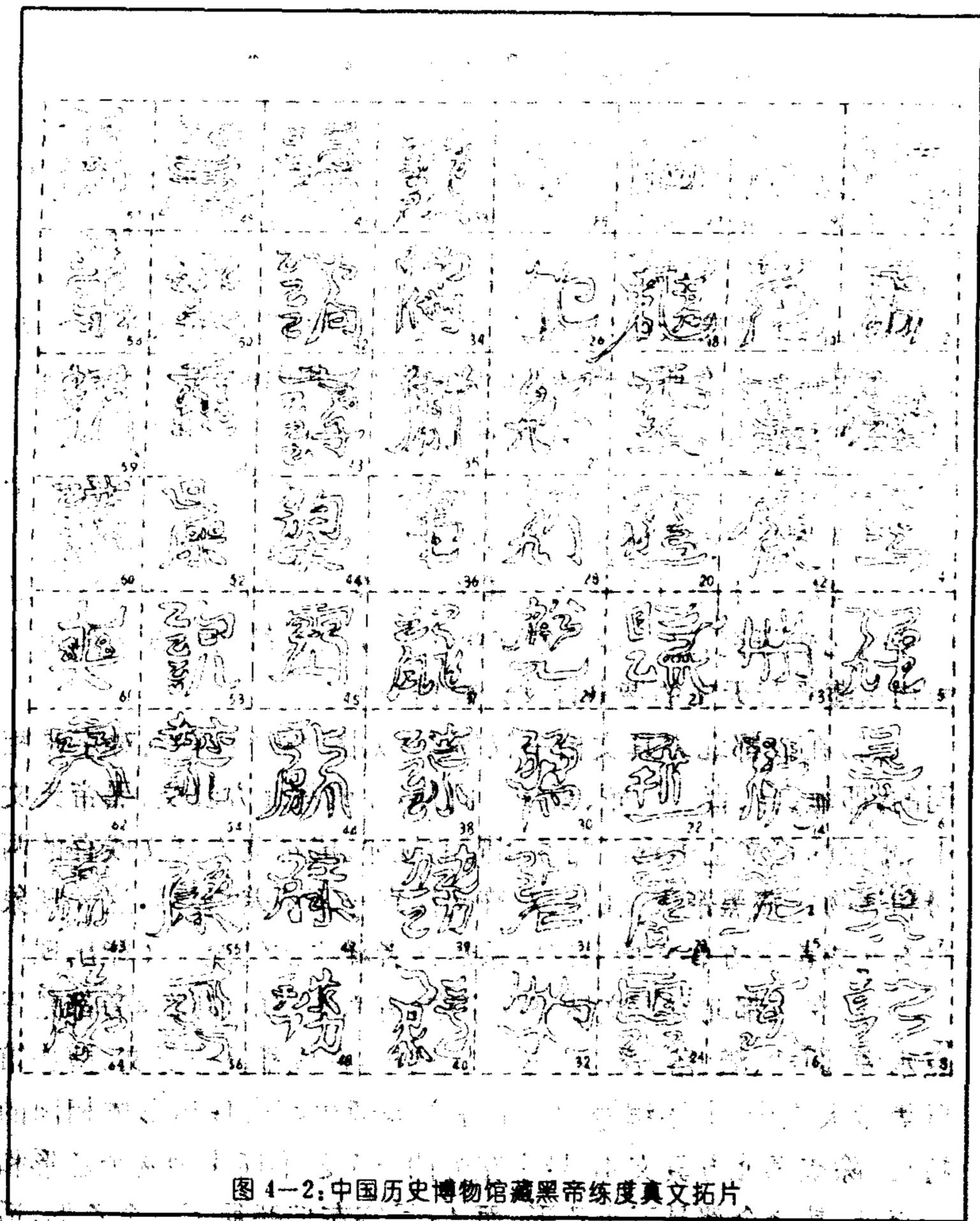


图 4-2: 中国历史博物馆藏黑帝练度真文拓片

(3) 成都北方真文与博物馆藏黑帝天文的符形中, 往往含有一些楷字或其部分形体, 而这些字或部分字形就是同编号的成都北方真文楷书字或其部分字形。如: 九、日、東、上、玄、陀、眇、合、雲、飛等字。这在总体上反映出楷体与符文字形上的血缘关系, 又具体



表现了上述字的楷体与符文的相含互衍。

除了北方真文及其楷书译文，成都北宋张确墓还出土一方“中天八天荐拔真文”，上有符文十六字，石上还有对应的十六个楷书汉字，据以上成都北方真文的考证，该楷书当是同石十六个符字的译文。其文如下：

王育成前揭文。

黃中總炁，
統攝無窮，
鎮星吐輝，
流煉神宮。

意为黄帝在中方八天总理着精气，统摄范围没有穷尽，中方星神镇星吞吐着光辉，保护着死者的墓宫。

值得一提的是，早在五十年代，西安南郊庞留村曾发掘了一座唐墓，墓中出土了一方“灵宝黄帝中元天文”，^① 这方黄帝天文以及中国历史博物馆藏的“灵宝黄帝练度五仙安灵镇神中元天文”与成都“中天八方荐拔真文”是相同的，可惜一直无人能够识读。如今，有了成都译文，人们才终于获知这些“天书”的内容。

三、南方与西方天文的释读

遗憾的是，成都张确墓只保存了两方真文的楷书译文，虽对于我们破译北方与中方真文起了关键作用，但中国历史博物馆的另外两拓片——“灵宝赤字练度五仙安灵镇神三炁天文”、“西方七炁素天”却因无译文仍不得不望符兴叹。

不过，如此重要、影响如此广泛的天文不可能不在道教文献中留下蛛丝马迹。检索《道藏》，果然，在《灵宝无量度人上品妙经》卷一中收录了一篇《元始灵书》，该书的中篇“北方八天”与成都出土的北方真文楷书译文完全一致。这部神秘的《元始灵书中篇》题为道君撰，称为“天中大梵隐语无量之音”，全文如下：（为便于比较，用繁体字）

东方八天：

靈婁阿蒼，無愁觀音，
須延明首，法攬菩曇。

^① 陕西省文管会，《西安南郊庞留村唐墓》，《文物参考资料》1958年1期。

稼那阿奕，忽訶流吟，
華都曲麗，鮮菩育臻。
答落大梵，散煙慶雲，
飛灑玉都，明魔上門。
無行上首，回瞰流玄，
阿陀龍羅，四象吁負。

南方八天：

南閻洞浮，玉眸詵詵，
梵形落空，九靈推前。
澤洛菩臺，綠羅大千，
眇莽九醜，韶謠綠蓮。
雲上九都，飛生自騫，
那育鬱馥，摩羅法輪。
馱持無鏡，攬姿運容，
馥朗廓奕，神纓自官。

西方八天：

刀利禪猷，婆泥咎通，
宛藪滌色，大眇之堂。
流羅梵萌，景蔚蕭嶠，
易邈無寂，宛首少都。
阿纏鬱竺，華莫延由，
九開自辯，阿那品首。
無量扶蓋，浮羅合神，
玉誕長桑，栢空度仙。

北方八天：

獵無自育，九日導乾，
坤毋東覆，形攝上玄。
陀羅育邈，眇炁合雲，
飛天大醜，總監上天。

沙陀劫量，龙汉玦鲜，
 碧落浮黎，空歌保珍。
 惡奕無品，洞妙自真，
 元梵恢漠，幽寂度人。

既然北方八天就是成都北方真文与历史博物馆藏黑帝天文的译文，那么，南方八天、西方八天会不会同样是历史博物馆藏赤帝天文与西方七炁素天符文的译文呢？回答是肯定的。

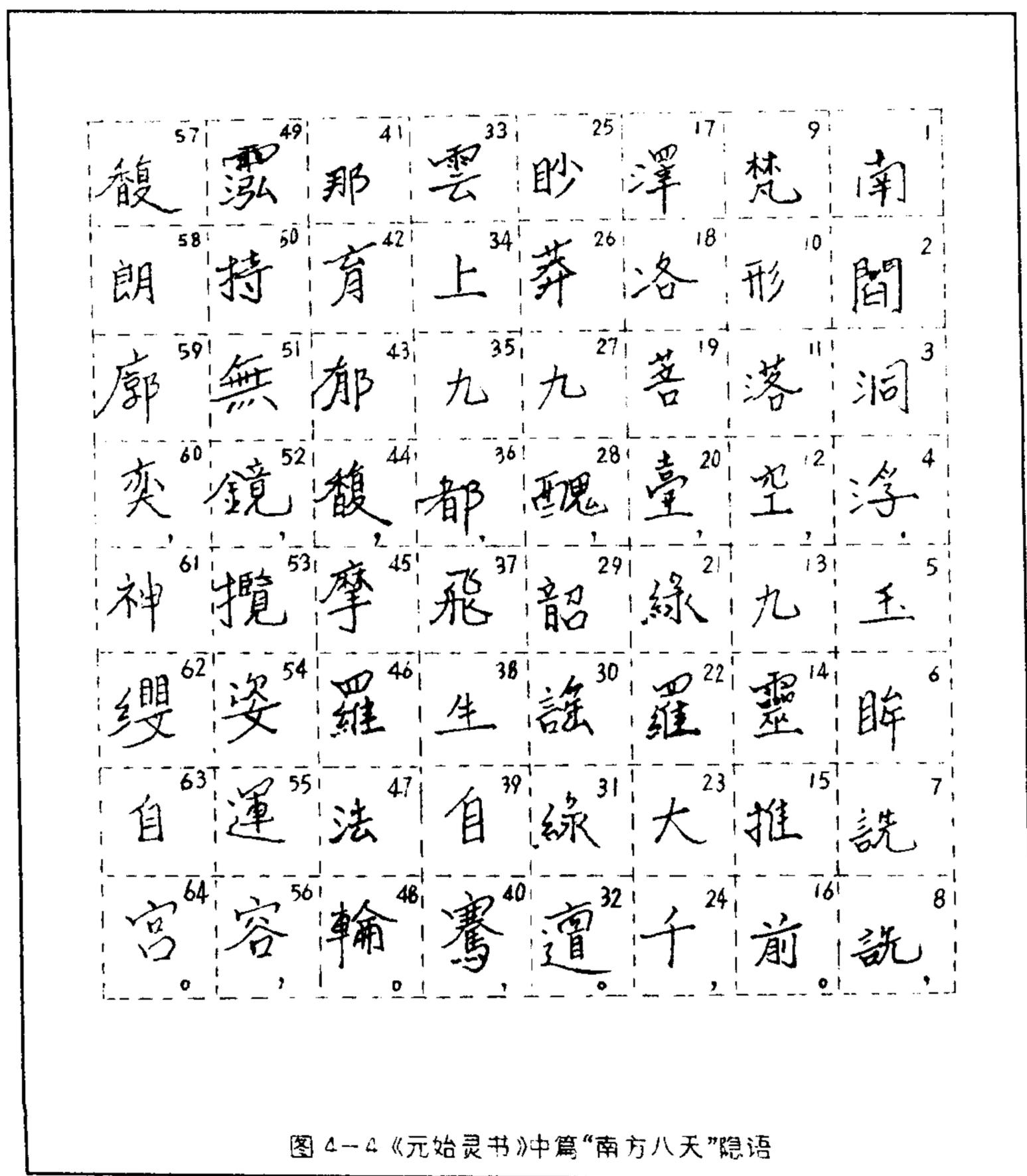


图 4-4 《元始灵书》中篇“南方八天”隐语



图 4-5: 中国历史博物馆藏赤帝天文

先比照南方八天与赤帝天文(见图 4-4、4-5)。可以认定,前者即后者的译文。例证如下:

(1)在南方八天隐语中,有五对字是相同的,即 7、8 号同是洗字; 27、35 号同是九字; 22、46 号同是羅字; 39、63 号同是自字; 44、57 号同是馥字。同样,在赤帝天文中,相同编号的符文也是两两相应的同形之字。特别是前两对简直是分毫不差。

(2)南方八天隐语中,偏旁部首相同的字,在赤帝天文中的同号符文中,偏旁部首也是相同的。如隐语的21号字为绿;22号字为羅;31号为缘;46号字为羅;62号为纓,字中都含有丝偏旁或丝字形。同样,在赤帝天文中,相同字的符文,也都是丝偏旁或含有丝字形。显然,这正是南方八天隐语系赤帝天文译文子遗的一种字形表现形式。

(3)赤帝天文中有一些字形与前面的成都北方真文、黑帝天文一样,而成都北方真文楷书对译的字正好与南方八天隐语对译的字相同。例一,赤帝天文第42号字与成都北方真文第19号、黑帝天文第19号字一样,成都北方真文楷体译文19号系育字,南方八天隐语第42号字恰恰也是育字。例二,成都北方真文楷体译文第50号系奕字,成都北方真文、黑帝天文的该号字,与赤帝天文的第60号字形体相同,依字形此字的楷体字当译为“奕”,南方八天隐语的第60号恰恰也是“奕”字。例三,成都北方真文31号(15号残缺),黑帝天文15、31号字,与赤帝天文34号字相似,依字形该字的楷体字当译为“上”,而南方八天隐语34号字也恰系“上”字。例四,成都北方真文楷体译文第3、55号系自字,黑帝天文(成都北方真文皆缺)的同号字,与赤帝天文63号字形相似,后者字形全部含在前者之中,即前繁后省,依字形该字当译为“自”,南方八天隐语63号恰恰也是“自”字。

下面再来看西方的情况(见图4—6、4—7)。经过比照,可以同样认定西方八天隐语即历史博物馆藏西方七炁素天符文的译文。

(1)西方八天隐语中多有重复之字,西方素天符文同位置的字的字形也是重复的。例一,西方隐语的18、54号皆是羅字,西方素天符文的同编号的字形也是相似的,而54号字正是一个篆文的羅字,可见这两个符文是羅字无疑。例二,西方隐语33、45号皆是阿字,在西方素天符文中同编号的字也是重复的形体,特别明显的是上部皆作楷书阿字字形,依前所证,符文常含其对应楷体字字形,这两个字肯定是符文的阿字。例三,西方隐语27、49号字,一作無,

61	31	49	43	37	31	25	19	7	1		
栢	合	无	自	華	少	易	梵	太	咎	刀	
62	56	50	44	38	32	26	20	14	8	2	
空	神	量	辨	莫	都	貌	萌	眇	通	利	
63	57	51	45	39	33	27	21	15	9	3	
度	玉	扶	阿	延	阿	無	景	之	宛	榫	
64	58	52	46	40	34	28	22	16	10	4	
仙	誕	蓋	那	由	繼	寂	蔚	堂	藪	猷	
	59	53	47	41	35	29	23	17	11	5	
	長	浮	品	九	郁	宛	蕭	流	條	婆	
	60	54	48	42	36	30	24	18	12	6	
	桑	維	首	開	竺	首	山	四	維	色	泥

图 4-6:《元始灵书》中篇“西方八天”隐语

图 4-7:中国历史博物馆“西方七炁素天”(注:原作不清)

一作无,二者其实是一个字。而在西方素天符文中 27、49 号字也基本相同。例四,西方隐语中 30、48 号皆为首字,在西方素天符文这两个编号的字的字形也是相同的。

(2)将北方八天隐语与西方八天隐语对比,可以看出两者很多字是相同的。如:眇、羅、梵、邈、九、自、品、量、浮、合、空、度等。显然,依前所证,如西方隐语是西方素天符文的楷书译文,那么,中国历史博物馆藏黑帝天文与西方素天符文对应的字的形体也应是相同或基本相同的。事实也正是如此。

(3)前面说过,唐宋道教符文字形中,往往可以看到相对应的楷书汉字的部分或整个形体,是后者为前者译文的形式特点。在西方素天符文中我们也看到了这种现象,如 1、2、3、8、13、14、21、24、33、38、40、41、45、46、47、54、55、56、57、63 号字,都含有西方隐语中的相应字号的楷书的部分或整个形体。

四、寻绎东方天文

至此,中国历史博物馆的四纸道教符文全部被破译。但仍有一个遗憾:此符文一式五份,历史博物馆缺少了其中的东方青帝天文拓片。天文的不完整必然影响人们对其内涵的全面了解。

笔者在宋代道士吕元素编辑的《道门定制》卷四中发现了保存完好的《炼度真文》。^①全文五篇:《东方八天炼度真文》、《南方八天炼度真文》、《西方八天炼度真文》、《北方八天炼度真文》、《中央梵天炼度真文》(见图 4—8)。前四篇每篇 64 字,后一篇 16 字。将其中的南方、西方、北方、中央四篇真文与中国历史博物馆藏的道教符文拓片一比较,可以发现,除了少数字的笔画有所增减之外,基本一样。而且,字数也相同,再较之以成都张确墓出土的“北方八天荐拔真文”、“中方八天荐拔真文”,以及陕西西安南郊庞留村唐墓

^① 此外,《灵宝玉鉴》卷十六也有一篇同样的符文:“五方真文”。

鍊度具文 上錄天內
 東方八天鍊度具文

靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈

南方八天鍊度具文 上錄天內

靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈

西方八天鍊度具文 上錄天內

靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈
 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈 靈

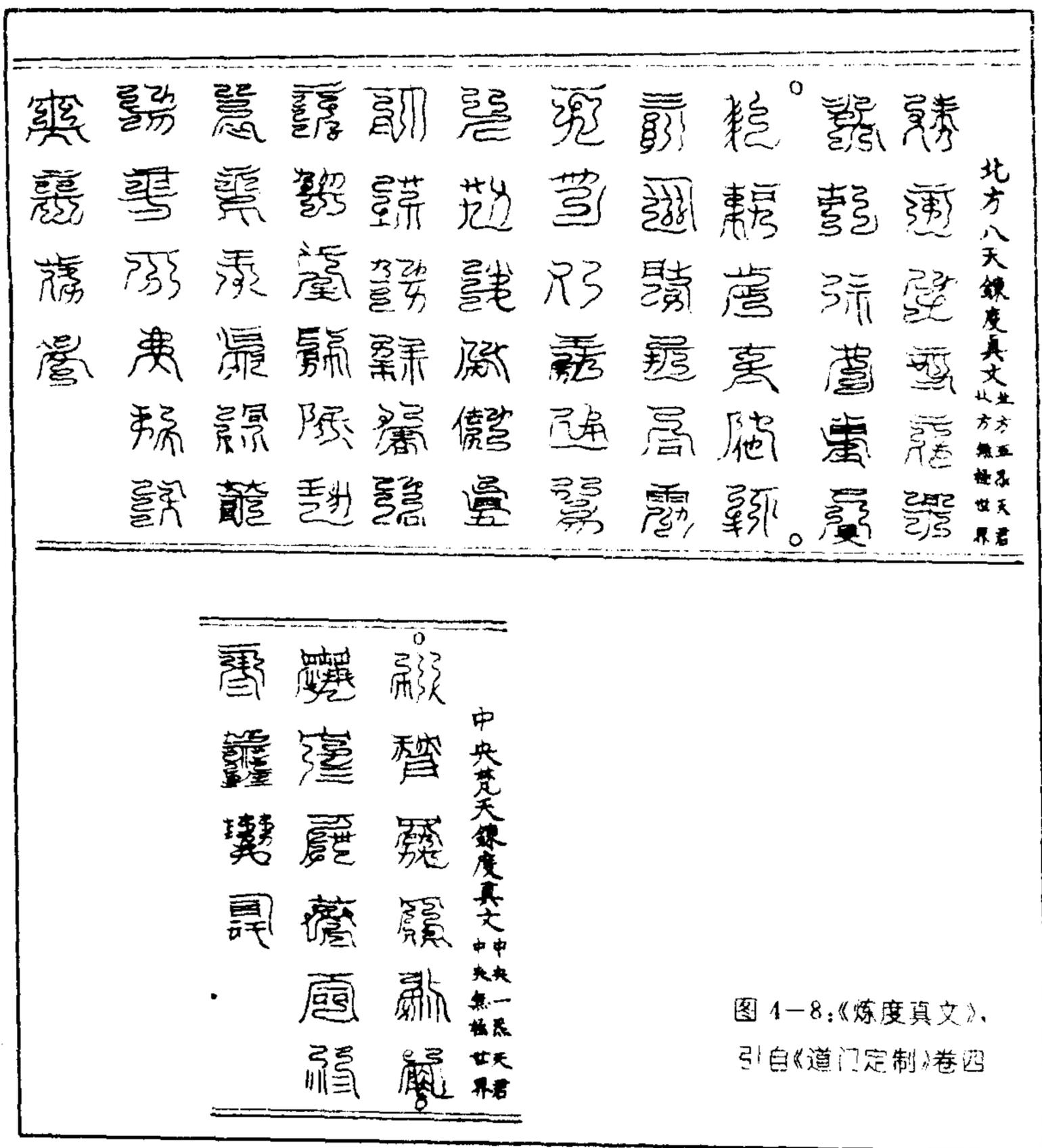


图 4-8:《炼度真文》, 引自《道门定制》卷四

出土的“灵宝黄帝中元天文”，也是基本相同。可以断定，《道门定制》中保存的《炼度真文》与中国历史博物馆藏的道符拓片、成都张确墓、西安庞留村唐墓出土的镇墓真文是同一个东西。《炼度真文》中的“东方八天炼度真文”，正是中国历史博物馆遗缺的“灵宝青帝炼度五仙安灵镇神九炁天文”。《灵宝无量度人上品妙经》中收录的《元始灵书中篇》“东方八天”是其译文。例证如下：

(1) 东方八天炼度真文中残留了若干楷书的基本笔形，如第 3、19 字同为阿字。而东方八天隐语中相应的也正是阿字。又如第

59 字与楷书龙字相似,东方八天隐语语中此字也为“龙”字。

(2)《元始灵书中篇》中有些字在东、南、西、北八天隐语中多次重复出现,这些字与相应的中国历史博物馆、成都张确墓、西安庞留村唐墓以及《道门定制》中“炼度真文”中的符文是相同的。例一,东方隐语中的第 5 字、南方隐语中的第 51 字、西方隐语中的第 27 字、北方隐语中的第 2、51 字同为無字,这在相应的传世拓片、出土符文、道书符文中,形体基本相同,大致书作“𠄎”形,或在此形的基础上略有增减而已。例二,东方隐语中的第 60 字、南方隐语中的第 22、46 字、西方隐语中的第 18、54 字、北方隐语中的第 18 字同为羅字,在相应的传世拓片、出土及道书符文中,形体基本相同,大致书作“𠄎”形,与楷书十分相近,有的则直接书写成楷书羅字。例三,东方隐语中的第 40 字、南方隐语中的第 33 字、北方隐语中的第 24 字同为雲字,在相应的传世拓片、出土及道书符文中,形体大致书作“𠄎”形,与楷书雲字相似。值得注意的是,南方八天炼度真文与中国历史博物馆的灵宝赤帝 炼度五仙安灵镇神三炁天文中的第 33 号雲字,写法与通常的符文雲字差别较大,但有趣的是,二者的变体竟然相同。前者书作 𠄎,后者书作 𠄎,其中的细微差别,大约在于前者为正体,后者为俗体。

这种例子不胜枚举,细心的读者只需稍加比较,就能出现更多的相同或相似之处。

当然,也有不同之处。不同之处有两点,一是符文的写法在传世拓片、出土符文及道书符文中表现出某些细微差别,这种差别或是因正俗体的差异,或是由于书写者的不同,或是由于时代的变化造成的。也有一些字,在楷书译文中是一个字,但在符文中却有不同的写法,如前面例举雲字,所以如此,可能是该字在不同的符文中,或同一符文中的位置上有不同的含义或用法。正如汉字中,一个字有不同的含义一样,同一符文也会有歧义。

二是名称有别。传世符文、出土符文、文献符文、译文各有一套称呼,没有完全同名者。或称五帝,或称五方;或称炼度,或称拔荐;

或称真文，或称天文，还有呼之为“大梵隐语”的，莫衷一是。正因为如此，才让人如入五里云端，不识庐山真面目，历经上千年无人破解之。尤其是在道藏文献中，录符文者不见译文，录译文者不见符文，不知是不是作俑者有意如此，以让符文神秘莫测。事实上，我们只要稍加考证，这些称呼各异的东西实际上是异名同实。

早在先秦，五方、五帝、五色的观念就已产生并相互搭配，其中又以五方、五色的结合为最古。《墨子·贵义》云：“且帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀黑龙于北方。”五方与五色究竟有何关系？换句话说，为何东与青、赤与南、白与西、黑与北、中与黄会联系在一起？郑玄作了以下解释：日之行，春，东从青道，发生万物，因以甲乙为名；夏，南从赤道，长育万物，因以丙丁为名；秋，西从白道，成熟万物，因以庚辛为名；冬，北从黑道，闭藏万物，因以壬癸为名；四时之间，从黄道，万物茂盛，因以戊己为名。^① 先秦又有五色帝观念。清代著名学者孙诒让云：“五方天帝之祭，自秦襄公以来，史有明文，则其说甚古。”^② 《史记》载秦襄公祠白帝，宣公祠青帝，灵公祭黄帝、炎帝（赤帝）无祠，到了汉高祖刘邦，谓：“天有五帝，而有四帝何也？乃立黑帝祠。”此五色帝后来又与五方结合在一起。《周礼·大宗伯》郑玄注云：“礼东方以立春，谓苍精之帝，而大昊句芒食焉；礼南方以立夏，谓赤精之帝，而炎帝祝融食焉；礼西方以立秋，谓白精之帝，而少昊蓐收食焉；礼北方以立冬，谓黑精之帝，而颛顼玄冥食焉。”《楚辞·九章·惜诵》王逸注云：“五帝谓五方神也。”朱熹亦谓：“五帝，五方之帝，以五色为号者，太一之佐也。”^③ 可见，所谓五方即五帝之方。具体地说，青帝即东方，赤帝即南方，白帝即西方，黑帝即北方，黄帝即中方。

① 孙希旦：《礼记集解》卷十五，中华书局，1989年，403页注引郑玄语。

② 孙诒让：《周礼正义》卷三十六，中华书局，1987年，第五册，1429页。

③ 朱熹：《楚辞集注》卷，四库全书本卷四，文渊阁四库全书本，台湾商务印书馆，民国75年，1062册，334页。

所谓炼度与荐拔也是相通的。从语源上说,二者皆出自古代祭名。《礼记·檀弓上》:“有荐新,如朔奠”。所谓荐新,就是用时鲜五谷、水果祭祀先人。《公羊·桓八年传》“冬曰蒸”,注云:“无牲而祭谓之荐。”练,也作炼,^①《礼记·曾子问》:“小祥者,主人练祭而不旅,奠酬于宾,宾弗举,礼也。”就道教教义而言,二者皆意指超度亡魂。所谓荐拔,指荐拔先亡灵魂而超度之。道策中有专门的拔亡追修科仪。宋代《丰都罗山拔苦超生镇鬼真形碑》云:“墨书著没者姓名于其侧,以火扬之,则北都解罪三官赦衍,上升福堂矣,若石刻玄台墓宫,则苦魂受度,简记朱陵。”^② 所谓练度,指通过符箓或内丹术可使亡魂受炼,清除罪业,重获神形,获得度化,故称炼度。《上清灵宝大法·水火炼度品》:

修真之士,莫不服符清炁,内炼身神。……生人服之(指符),可以炼神,而鬼魂得之,亦可度化。是炼度之本意也。

练度分为多种,如水火炼度,即布置象征性的水池火沼,说是将亡魂放进去水洗火烧,除去业垢,重获洁质。

天文、真文也是同一含义的不同表达方式,均指天神的符书。天神又称天真,《云笈七籤》云:“天真地神,三界齐临。”故其符文或称天文,或称真文。

五、五方天文的由来、归隐及功能

五帝(五方)天文的由来,按道教的说法,是出于道教最高神——元始天尊所授。《隋书·经籍志》:

道经者云:有元始天尊,生于太玄之先,所说之经,天地不坏,则蕴而莫传,劫运若开,真文自现,凡八字,尽道

^① 《文选》江文通《王徵君养疾诗》“练药矚虚幌。”李善注:“炼与练,古字通。”

^② 陈行一:《丰都罗山拔苦超生镇鬼真形碑考析》,《江西文物》,1989年3期。

体之奥，谓之天书。字方一丈，八角垂芒，光辉照耀，惊心眩目。

引文中既称“真文”，又称“天书”，亦即天文。事实上，真文的由来并非像道士们吹嘘得那样，得自元始天尊，现于劫运初开，据笔者研究，天文（真文）滥觞于汉代的符命。符命是天帝的授命，其文字当然不是汉隶，而是玄妙淳古的“自然之文”。^①“天文”一词最早见于《太平经》卷四十一“件古文名书诀”：

其为道乃拘校天地开辟以来，天文、地文、人文、神文皆撰简得其善者，以为洞极之经，帝王案用之，使众贤共乃力行之，四海四境之内，灾害都扫地除去，其治洞清明，状与天地神灵相似，故名为大洞极天政事也。

同书卷五十“天文记诀”：

天地有常法，不失铢分也。远近悉以同象，气类相应，万不失一。名为天文记，名曰天书。

成书于魏晋的《抱朴子·杂应》也提及天文：

或以天文二十一字符，或以自解去父血，或合山君目，河伯余粮，浮云滓以涂之，皆自解。

不过，《太平经》与《抱朴子》只提及天文，未录其原形，我们现在能见到的最早的天文真品是唐代景龙元年（公元707年）的“灵宝赤帝三炁天文”。此天文是陕西考古工作者于1958年在咸阳出土的唐梁王镇墓石上发现的。梁王就是武三思，该镇墓石上刻有六十四字的赤帝天文。^②

在历史上，真文盛行于唐宋。从出土文物看，唐代的贵族墓十分流行用真文来超度亡魂。除了武三思的墓中发现真文外，西安庞留村唐墓墓主也是贵族，据同出墓志载，墓主为“大唐寿王第六

^① 参阅本书第一章第三节。

^② 李子春：《唐武三思镇墓石》，《人文杂志》1958年2期，109页有该石盖及底照片各一。

女”、“光天文武大圣孝感皇帝之侄”、“清源县主”。此墓除了出土我们前面提到的“灵宝黄帝中元天文”外，还发现“灵宝白帝七炁天文”、“灵宝黑帝五炁天文”。^①此外，蒲城县的唐昭成皇后窦氏镇墓石也发现“灵宝赤帝三炁天文。”^②

真文在明清时归于式微。由于道教夸张真文的神秘性，谓之天机不可泄露，故而一般道书不载，或有真文而无译文，或有译文而无真文，仅靠授箓传文，遂使知者越来越少，终于不传。

真文的种类繁多，字数的说法也不同。《隋书·经籍志》称真文“凡八字”，《抱朴子·杂应》则谓“天文二十一字符”，《云笈七籤》卷三另有说法：

元始天尊真人皆降焉，后五龙氏兴焉。天真皇人、太上老君降下开明之国，以灵宝真文、三皇内经各十四篇授五龙氏，五龙氏得此经，以道治世万二千岁。

天真皇人即元始天尊之化身。这里称灵宝真文有十四篇，未举字数，估计篇幅不小。本书所论的五帝炼度天文便属于灵宝真文。中国历史博物馆藏的天文拓片，西安庞留村唐墓、梁王武三思墓及昭成皇后墓中出土的天文前都冠以“灵宝”可证。从道教文献看也是如此。载有五帝天文译文的《灵宝无量度人上品妙经》便属于《灵宝经》。

不同的真文有不同的功能。按道教的说法，真文可分成大小二类。大者的功能用于开天辟地，小者用以人世度人消灾。《灵宝玉鉴》卷十六：

及其神风融荡，三炁开光，聚炁成文，凝云作箓，五文开廓，八角垂芒，以立三才，以治人道。或以为河洛之书，或倬彼云汉之象，世之所谓真文灵书者是也。然其大者以之判天地，以之运阴阳山川之流峙，人物之生成，亦真文

① 陕西文管会：《西安南郊庞留村唐墓》，《文物参考资料》，1958年1期。

② 同上。

玉字应运流注之妙也，岂易传于后世哉？唯度人消灾制魔之篆，今见于斯。

所谓灵书即真文，《灵宝无量度人上品妙经》所录炼度真文之译文，即称《元始灵书》。由引文可知，我们今天可以见到的真文，乃其小者，虽然《华堂内禁度人经》中有所谓的“五帝镇天真文”，^①但根据我们的研究，此文并非判天地、运阴阳的先天真文，而是替帝王们效劳的护世延祚真文。^②

传世的真文，按其宗教功能，可细分为若干类。前引五帝炼度真文用于超度亡魂，医治在身生前一切疾病，解释宿业一切苦根，重获形神。墓葬中出土的真文皆属此类。

六、消灾、护宅、召龙、祈嗣诸真文

同属小者的，还有《五篇真文经》所引的消灾真文。^③可惜，该书只录真文，遗缺译文。“天书”难识，让人兴叹。笔者检索《道藏》，在《道门通教必用集》卷二中，发现了一篇文章，经考证，正是遗缺已久的消灾真文的译文。第一，篇名相同。本篇译文题名“五方消灾真文正字”，明确说明其为消灾真文的译文；第二，字数相同。消灾真文中各篇的篇幅是不同的，“正字”的各篇字数正与其一一对应；第三，“正字”中有一些字曾反复出现，如“辅”字四见，“七”字四见，“斗”字四见，“主”字四见，“星”字四见，“正”字三见，“符”字两见，“北”字两见，这些字在相应的真文中都是相同的。

东方青帝消灾真文(见图4—9)：

译文：

岁星辅肝，角亢正真。

① 详本书第五章。

② 《道门定制》卷四引。

③ 同上。

氐房心尾，四景回旋。

箕主七辰，正斗明轮。

承气捕非，扫除灾群。

南方赤帝消灾真文(见图4-10)：

译文：

荧惑辅心，井鬼守房。

柳星张翼，抗御四向。

轸主七宿，回转天常。

召运促会，正道择行。

西方白帝消灾真文(见图4-11)：

译文：

太白检肺，奎娄守魂。

胃昂毕觜，主制七关。

参总斗魁，受符北元。

北方黑帝消灾真文(见图4-12)：

译文：

北辰辅肾，斗牛卫扉。

女虚危室，豁落四开。

壁总七星，执凶缚非。

却灾扫秽，明道轮晖。

中央黄帝消灾真文(见图4-13)：

译文：

镇星辅脾，回度北元。

魁魁主非，截邪斩根。

魍魎魍魎，扫秽除氛。

魁正玄斗，明度天关。

九天符命，金马驿传。

有用于保护住宅、使百邪不入、居止安泰的八威真文(出自《元始五老经》)。

东方青帝八威真文(见图 4—14):

译文:

东山神咒,摄召九天。

赤书符命,制会丰山。

束魔送鬼,所诛无蠲。

悉诣木官,敢有稽延。

南方赤帝八威真文(见图 4—15):

译文:

北摄丰山,束送魔宗。

符教所付,明列原罪。

南山神咒,威伏八方。

群妖灭爽,万试摧亡。

西方白帝八威真文(见图 4—16):

译文:

赤书玉字,九天真文。

摄召炁,普归帝君。

北方黑帝八威真文(见图 4—17):

译文:

北山神咒,激阳起雷。

流铃焕落,钹天振威。

北丰所部,万妖灭摧。

中央黄帝八威真文(见图 4—18):

译文:

敕摄北帝,遏塞鬼门。

翦除不祥,莫有当前。

有用于兴云致雨、救济生灵、殄灭凶荒、祛除旱魃的召龙真文。

(出自《道门定制》)

东方青帝召龙真文(见图 4—19):

译文:

下制东河，溟海水神。
大劫洪灾，蛟龙负身。
水府开道，通径百千。
上帝赤文，风火无间。

南方赤帝召龙真文(见图 4—20)：

译文：

南方赤帝，太位龙三。
神咒流行，普扫不祥。
洪水飞灾，上召蛟龙。
开除水迳，千道万通。
敢有干试，掇送火官。
赤书所告，莫有不从。

西方白帝召龙真文(见图 4—21)：

译文：

西山神咒，八威七传。
符水上龙，召山送云。
在所校录，同到帝门。
辅卫上真，斩灭邪源。
若有不祥，截以金关。
赤书符命，风火驿传。

北方黑帝召龙真文(见图 4—22)：

译文：

九河倾訖，鸟母群飞。
蛟龙通道，水陌洞开。
赤文玉书，驿龙凤驰。

中央黄帝召龙真文(见图 4—23)：

译文：

中山神咒，召龙上云。
制会黄河，九水河源。

不得怠纵，善恶悉分。

千妖万奸，上对帝君。

莫有干试，太阳激愤。

赤书玉字，宣告普闻。

有用于祈嗣保胎的祈嗣真文。（出自《道门定制》）

东方青帝祈嗣真文（见图 4—24）：

译文：

祈彥荒正，北台元旋。

梵形结生，帝火洞迁。

求离柏名，希楼都玄。

天观浩劫，女房几延。

景命神魔，绿英回檀。

威屡碧戚，华澜过潼。

公都阿吏，云符月渊。

仙握流微，庆落孤贤。

南方赤帝祈嗣真文（见图 4—25）：

译文：

九兽郁无，旷图日殊。

丰曲鬼神，正颐温苏。

望秘萧竟，案盖玄胡。

旧井逼府，浑谋宛道。

雅协仙梵，芝格乘徐。

建土生屈，道玄遮吴。

律揽角媒，乾卑漫狐。

万畔逸度，天耀传侔。

西方白帝祈嗣真文（见图 4—26）：

译文：

罗扁野垂，騫尼偃池。

劫娄尹虚，机泰迎埤。

宴月霞升，玄默读齐。
景瑶绿璆，交攀近师。
宛乐大藪，勤封陂时。
骨夜求覩，部目引宫。
歌逾昭乐，鼎琯赤容。
飞屡耿名，仙庭泊峰。

北方黑帝祈嗣真文(见图4-27)：

译文：

苟芜猴餘，琥具凝浮。
威旷安迎，冥居抽台。
烽灊尸枚，九真迷崖。
阿都子他，平奚海嘉。
鲁登丞丕，曷榭颐陀。
术罔魁溟，玄除愿华。
斗毕观齿，明塑灏差。
洞镇希闕，天句衢罗。

中央祖炁玉历宝文(见图4-28)：

译文：

真阳开化，炁炁流通。
金阙在上，玉府居东。
郁结五文，焕散九空。
妙炁自然，蕴奥难穷。
三灵共贯，万圣攸宗。
恭稽学行，标纪真功。
以神俱契，与道合同。
安镇生策，亿劫无终。

東方青帝消災真文

肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅

图 1-9 : 東方青帝消災真文

南方赤帝消災真文

肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅
 肅 肅 肅 肅 肅 肅

图 1-10 : 南方赤帝消災真文

图 一 二 ； 西方白帝消灾真文

西方白帝消灾真文

𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

图 一 三 ； 北方黑帝消灾真文

北方黑帝消灾真文

𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

中央黄帝消灾真文

里	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

图 4-13: 中央黄帝消灾真文

东方青帝八威真文

𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

图 4-11: 东方青帝八威真文

南方赤帝八威真文

𠄎	𠄎	威	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

图 一 二 南方赤帝八威真文

西方白帝八威真文

𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎

图 一 三 西方白帝八威真文

北方黑帝八威真文

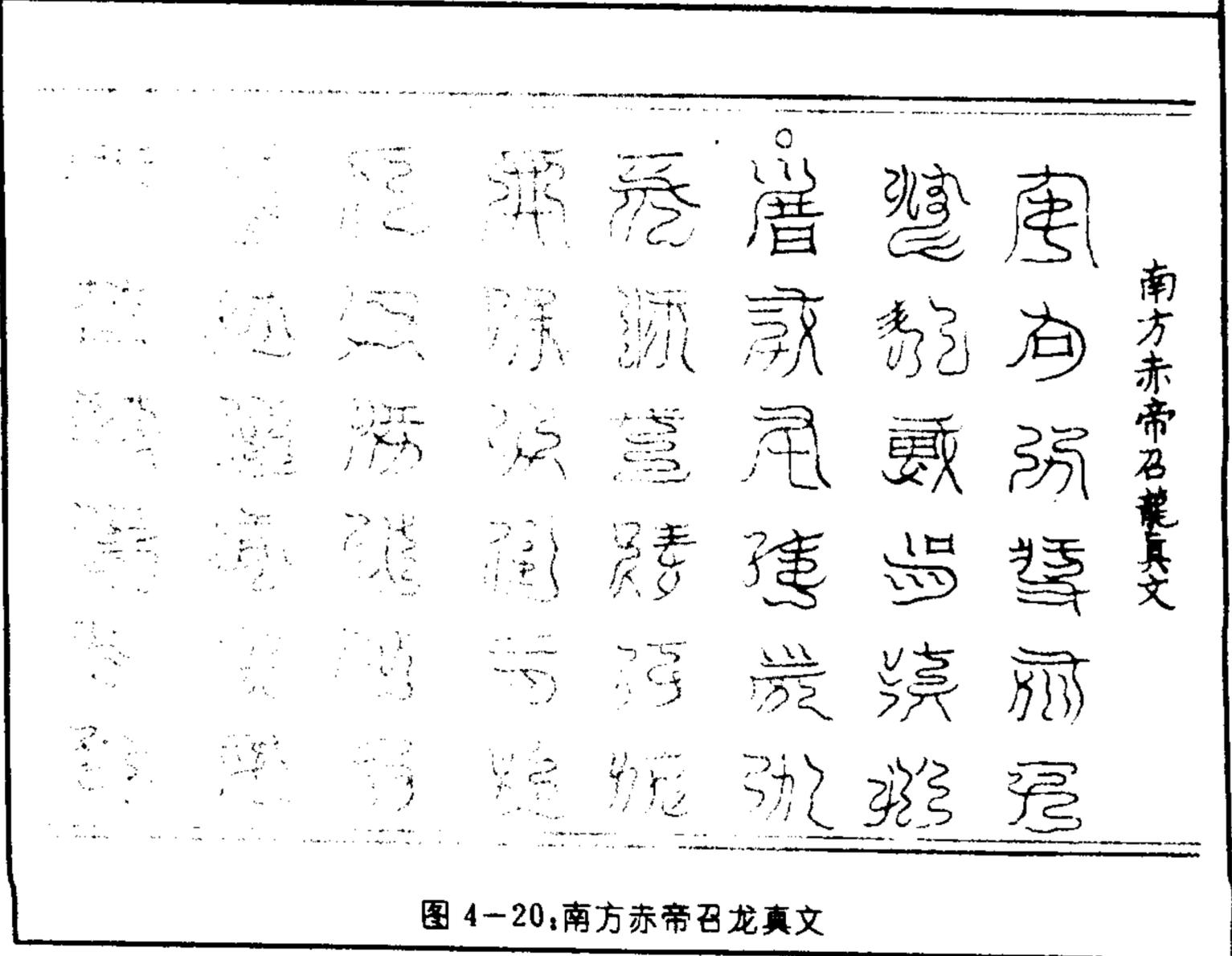
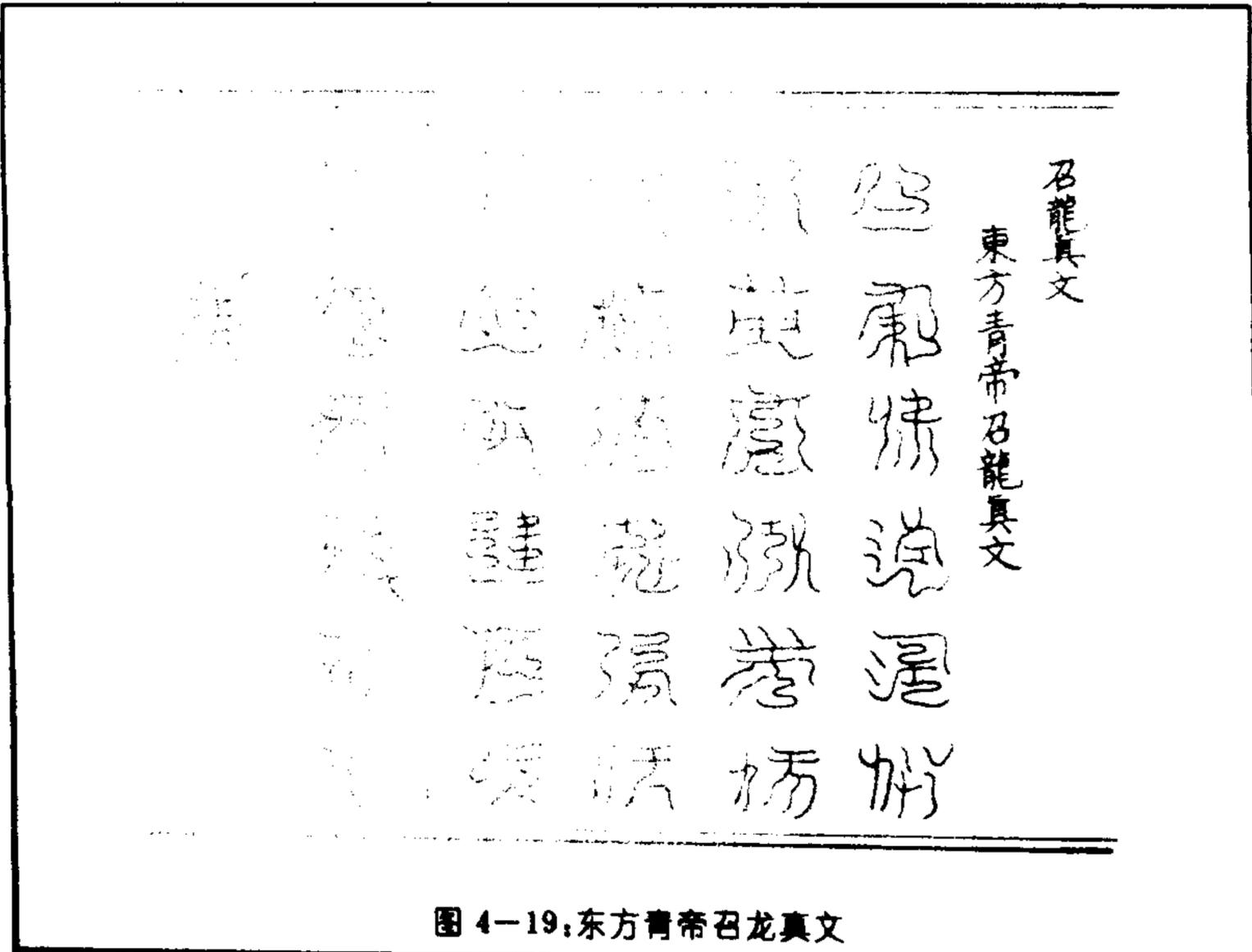
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎	𠄎

图 117 : 北方黑帝八威真文

中央黄帝八威真文

𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎
𠄎	𠄎	𠄎

图 118 : 中央黄帝八威真文



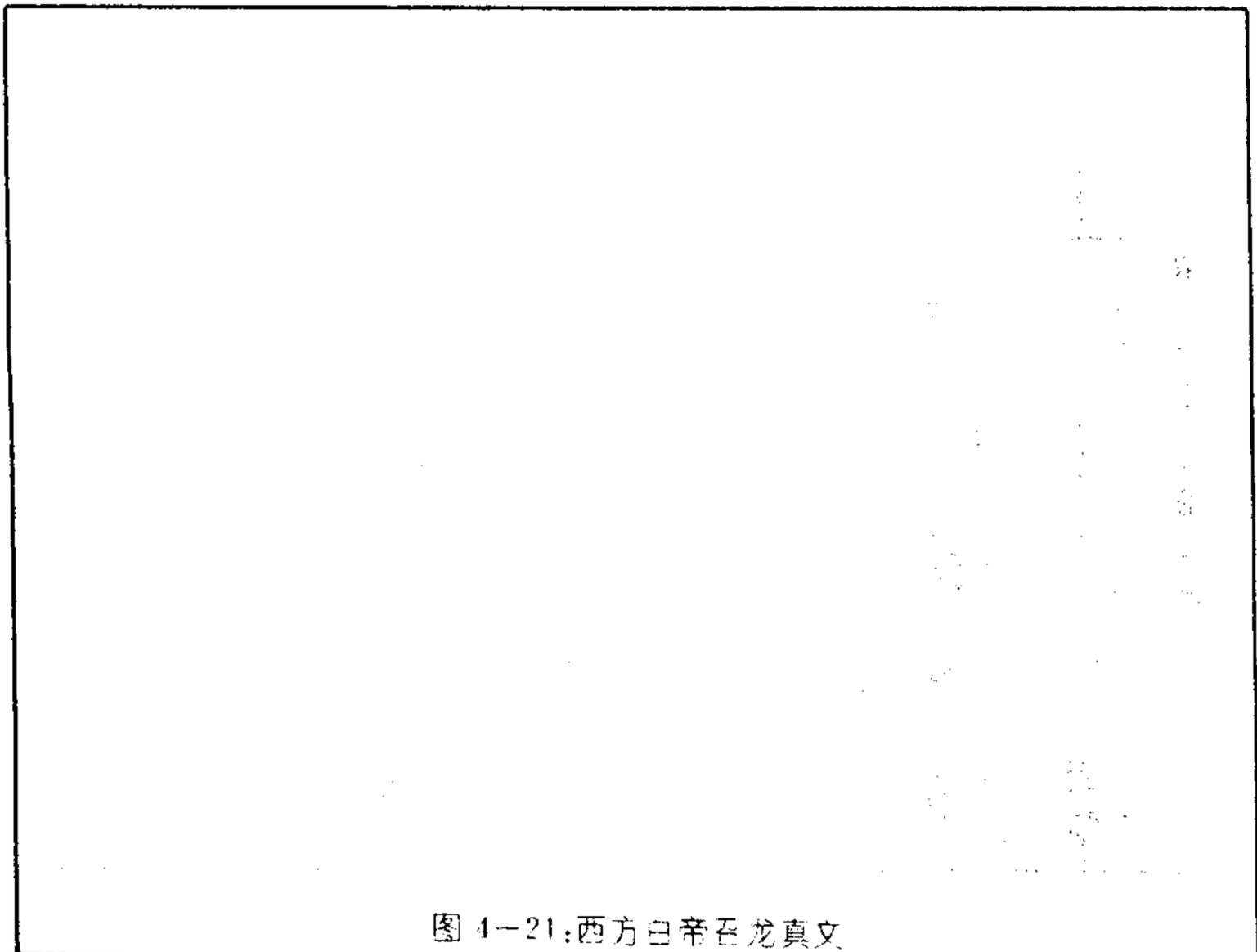
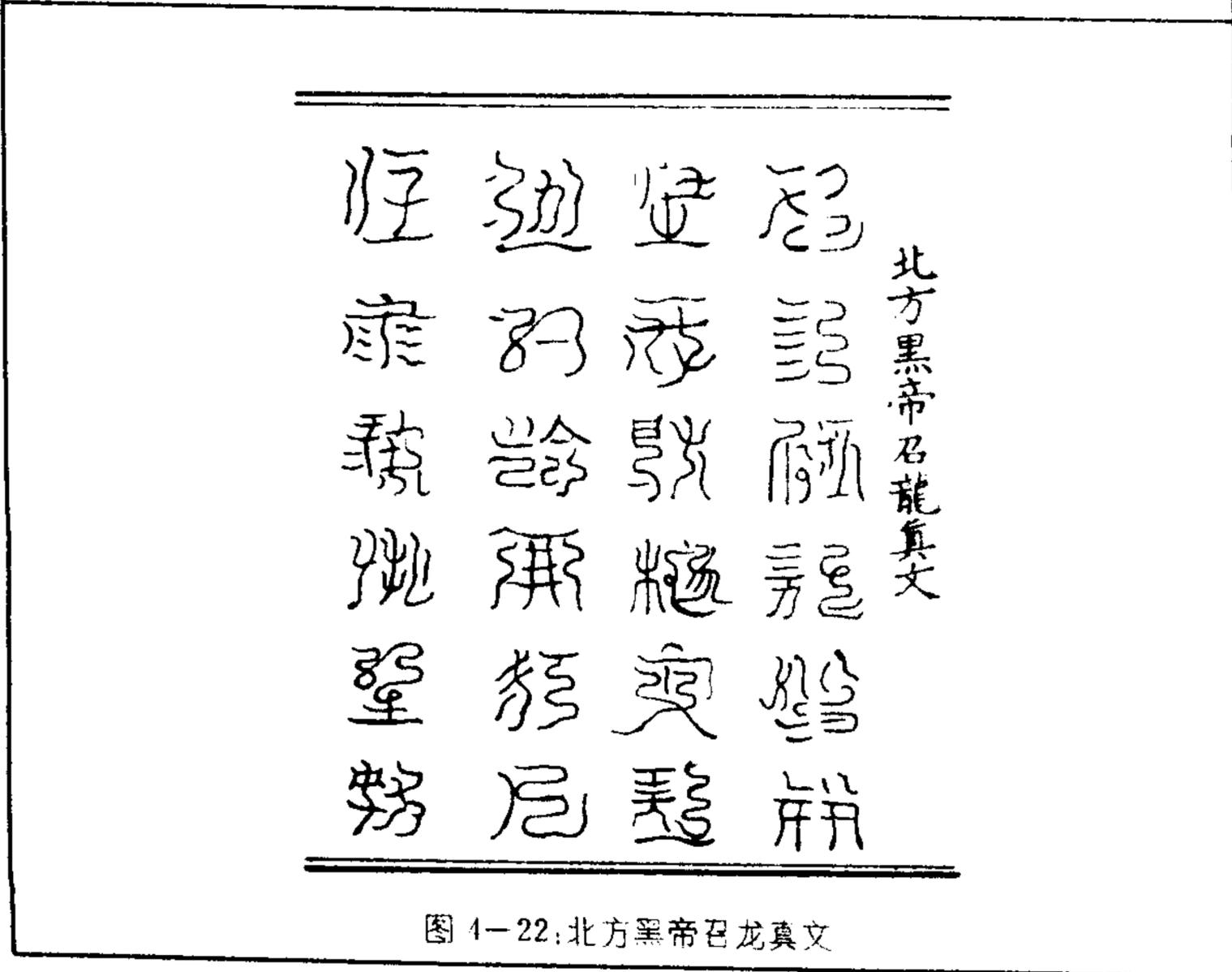


图 4-21: 西方白帝召龙真文



北方黑帝召龙真文

图 4-22: 北方黑帝召龙真文

中央黃帝召龍真文

巡	涇	羣	君	當	圖	巡	田
巡	以	肅	紂	當	欲	巡	田
巡	涇	運	所	肅	習	肅	野
昔	趨	危	空	游	巡	肅	湯
眉	起	巡	非	游	風	真	煨
頤	遠	洗	聖	游	孰	罰	乞

图 4-23: 中央黃帝召龍真文

東方青帝祈嗣真文

一、東方青帝祈嗣真文
 二、東方青帝祈嗣真文
 三、東方青帝祈嗣真文
 四、東方青帝祈嗣真文
 五、東方青帝祈嗣真文
 六、東方青帝祈嗣真文
 七、東方青帝祈嗣真文
 八、東方青帝祈嗣真文
 九、東方青帝祈嗣真文
 十、東方青帝祈嗣真文
 十一、東方青帝祈嗣真文
 十二、東方青帝祈嗣真文
 十三、東方青帝祈嗣真文
 十四、東方青帝祈嗣真文
 十五、東方青帝祈嗣真文
 十六、東方青帝祈嗣真文
 十七、東方青帝祈嗣真文
 十八、東方青帝祈嗣真文
 十九、東方青帝祈嗣真文
 二十、東方青帝祈嗣真文
 二十一、東方青帝祈嗣真文
 二十二、東方青帝祈嗣真文
 二十三、東方青帝祈嗣真文
 二十四、東方青帝祈嗣真文
 二十五、東方青帝祈嗣真文
 二十六、東方青帝祈嗣真文
 二十七、東方青帝祈嗣真文
 二十八、東方青帝祈嗣真文
 二十九、東方青帝祈嗣真文
 三十、東方青帝祈嗣真文
 三十一、東方青帝祈嗣真文
 三十二、東方青帝祈嗣真文
 三十三、東方青帝祈嗣真文
 三十四、東方青帝祈嗣真文
 三十五、東方青帝祈嗣真文
 三十六、東方青帝祈嗣真文
 三十七、東方青帝祈嗣真文
 三十八、東方青帝祈嗣真文
 三十九、東方青帝祈嗣真文
 四十、東方青帝祈嗣真文
 四十一、東方青帝祈嗣真文
 四十二、東方青帝祈嗣真文
 四十三、東方青帝祈嗣真文
 四十四、東方青帝祈嗣真文
 四十五、東方青帝祈嗣真文
 四十六、東方青帝祈嗣真文
 四十七、東方青帝祈嗣真文
 四十八、東方青帝祈嗣真文
 四十九、東方青帝祈嗣真文
 五十、東方青帝祈嗣真文
 五十一、東方青帝祈嗣真文
 五十二、東方青帝祈嗣真文
 五十三、東方青帝祈嗣真文
 五十四、東方青帝祈嗣真文
 五十五、東方青帝祈嗣真文
 五十六、東方青帝祈嗣真文
 五十七、東方青帝祈嗣真文
 五十八、東方青帝祈嗣真文
 五十九、東方青帝祈嗣真文
 六十、東方青帝祈嗣真文
 六十一、東方青帝祈嗣真文
 六十二、東方青帝祈嗣真文
 六十三、東方青帝祈嗣真文
 六十四、東方青帝祈嗣真文
 六十五、東方青帝祈嗣真文
 六十六、東方青帝祈嗣真文
 六十七、東方青帝祈嗣真文
 六十八、東方青帝祈嗣真文
 六十九、東方青帝祈嗣真文
 七十、東方青帝祈嗣真文
 七十一、東方青帝祈嗣真文
 七十二、東方青帝祈嗣真文
 七十三、東方青帝祈嗣真文
 七十四、東方青帝祈嗣真文
 七十五、東方青帝祈嗣真文
 七十六、東方青帝祈嗣真文
 七十七、東方青帝祈嗣真文
 七十八、東方青帝祈嗣真文
 七十九、東方青帝祈嗣真文
 八十、東方青帝祈嗣真文
 八十一、東方青帝祈嗣真文
 八十二、東方青帝祈嗣真文
 八十三、東方青帝祈嗣真文
 八十四、東方青帝祈嗣真文
 八十五、東方青帝祈嗣真文
 八十六、東方青帝祈嗣真文
 八十七、東方青帝祈嗣真文
 八十八、東方青帝祈嗣真文
 八十九、東方青帝祈嗣真文
 九十、東方青帝祈嗣真文
 九十一、東方青帝祈嗣真文
 九十二、東方青帝祈嗣真文
 九十三、東方青帝祈嗣真文
 九十四、東方青帝祈嗣真文
 九十五、東方青帝祈嗣真文
 九十六、東方青帝祈嗣真文
 九十七、東方青帝祈嗣真文
 九十八、東方青帝祈嗣真文
 九十九、東方青帝祈嗣真文
 一百、東方青帝祈嗣真文

图 4-21: 東方青帝祈嗣真文

南方赤帝祈嗣真文

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎

图 4-25:南方赤帝祈嗣真文

西方白帝祈嗣真文

𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎
 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 𠄎

图 4-26:西方白帝祈嗣真文

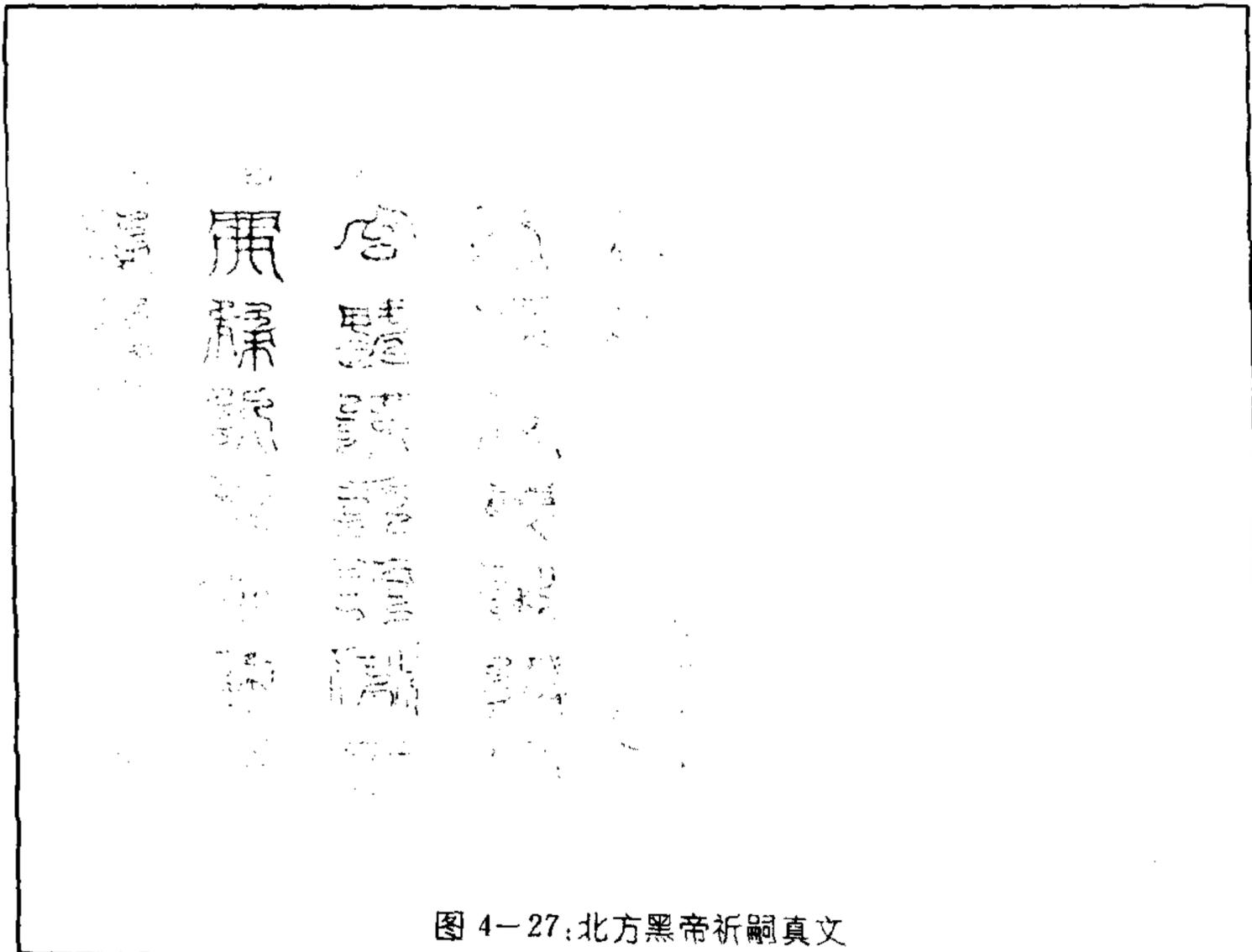


图 4-27: 北方黑帝祈嗣真文

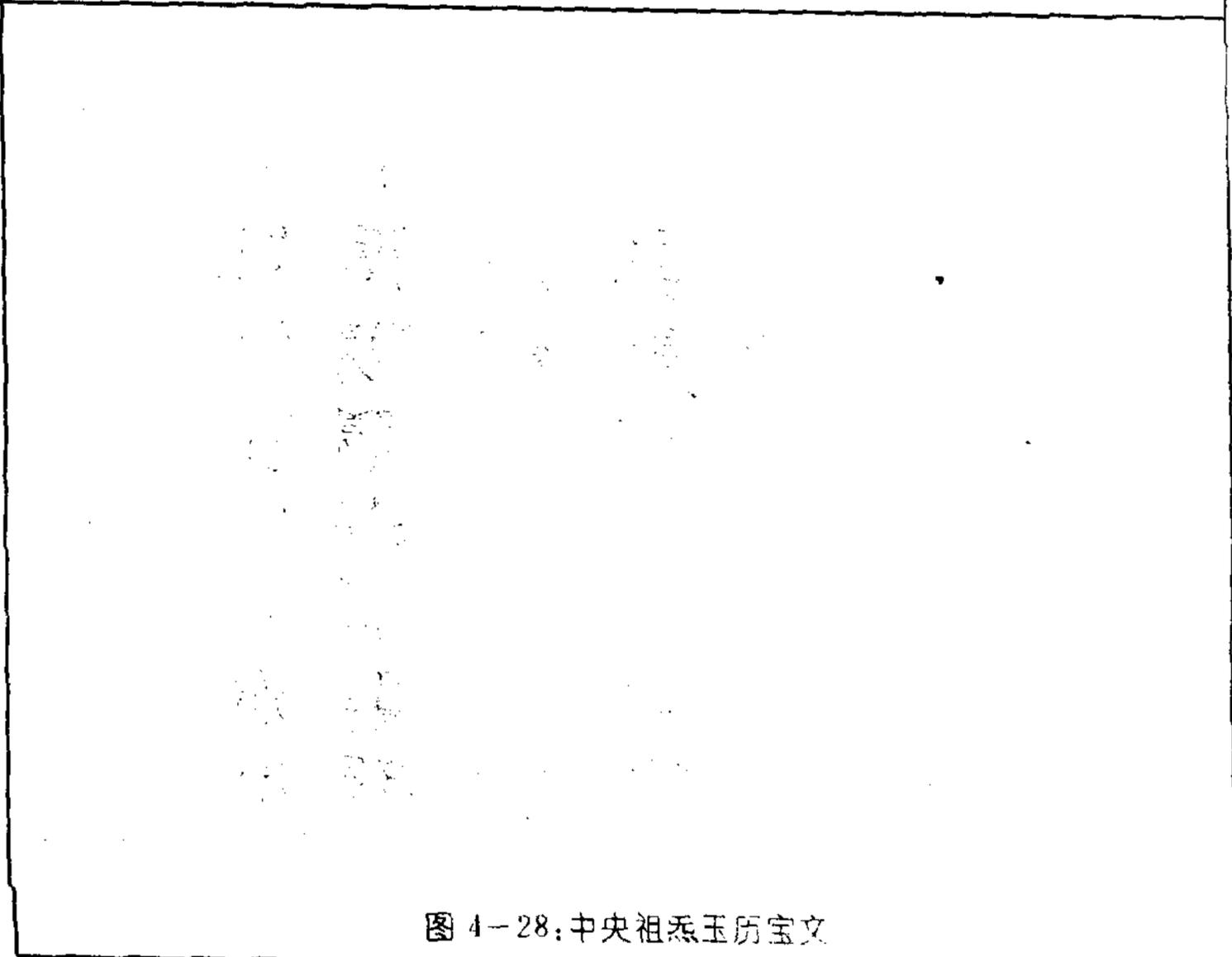


图 4-28: 中央祖炁玉历宝文

七、天文的操作与施仪

就操作方式而言,天文与一般道符有所不同。其程式如下:

(1)焚香上章。天文既然被认为出自天神,在书用天文时,须启奏诸神,以示获得允许,以天文广度众生。《灵宝玉鉴》卷十六“真文玉字门”录有一范文如下:

某职(臣)焚香奏启:

三清大道五老天君,恭望睿慈俯垂洞鉴,伏以空洞凝真,肇五劫而开化,皇人按笔,灿八角以垂芒,普殖神灵,广度幽显,臣今肇开大教,宿启玄坛,期鸾辂以垂临,请龙章而敷露,昭回梵炁,开泰重阴,伏望元始开一画九阳启运,赐五方金光、正真生炁,降诸天一字、无量之音,镇八极以迎祥,天人交会,俾镇魔而束首,功果有成,(臣)千冒

(2)通神注文。真文虽号称天文,实际上乃道士书就,凡人的书法作品要变成天书方有灵,如何才能化腐朽为神奇呢?只有让书写者通神,借助神力使书写品化作天文。道教通神的一般做法是念诀、叩齿、合光。《灵宝玉鉴》卷十六云:

奉行之士,当明自己之神光吻合诸天之玉字,使光芒炜烨,内外混同。一如元始,安镇之时敷落神真,开张万范,一切诸法运应自然,三光五行并无差忒,然后可以安镇国祚、保天长存。

又云:

飞十天诀于额上,次招玉清诀,叩齿七通,运双目之光,上合日月。自己顶中有一至尊,金光万道,下注真文,光芒莹彻,内外合一,咽液叩齿,随方安镇之。

(3)斋而诵之。这是天文与普通道符在书用方式上的最大区别。我们在研究天文时,发现出土天文附有楷书译文。天文既然属于符之一种,按一般符而言,只要有符就可具备其具有的功能,为

何要附译文呢?《道门定制》卷八的“八威真文”旁有一行小字附注：“别以小纸书附于真文上宣读。”可见，附译文的目的是为了能依文宣读。由此可解决另一问题：为何大多数出土天文没有译文，而成都张确墓却出土了译文?原来，大部分墓所葬天文上都应有用纸书写的楷书译文，只不过因长期的掩埋而腐烂了，唯有成都张确墓由于将译文刻在石上而得以保留，为我们今天能揭开天文的秘密，提供了钥匙。为何要诵读天文呢?《灵宝无量度人上品妙经》卷一有一段文字，对此作了解释：

道言，此诸天中大梵隐语无量之音，旧文字皆广长一文，天真皇人昔书其文以为正音。有知其音能斋而诵之者，诸天皆遣飞天神王下观其身，书其功勤上奏诸天，万神朝礼，地祇侍门，大勋魔王保举上仙道。备剋得游行三界，升入金门。此音无所不辟，无所不禳，无所不度，无所不成，天真自然之音也。故诵之致飞天下观。上帝遥唱，万神朝礼，三界侍轩，群妖束首，鬼精自亡，琳琅振响，十方肃清，河海静默，山岳吞烟，万灵振伏，招集群仙，天无氛秽，地无妖尘，冥慧洞清，大量玄玄也。

可见能够识读并诵颂此文，便能沟通天神，感召诸天神魔，达到辟邪禳灾的目的。

天文须诵读方有灵这一特点表明，佛教对道符产生了影响。诵经是佛教最常用的修行方式，而道符本来是不用诵读也无法诵读的。唯有天文例外，在传统的上表、念诀、叩齿的操作仪式外，增加了诵读的佛教修行形式。而且，道书中将天文称为“大梵隐语、无量之音”，更是直接使用了佛教术语。

第五章

政治符箓的释读

一、道符功能的分化

道符是先有一种再孳乳为多种的，还是一出现便有数种？根据现有的材料，我们倾向后者。《后汉书·刘焉传》称张道陵“造作符书”，符以书言，显然不只一符。会不会都属一类呢？也应该不是。因为在同时代的《太平经》复文中，已包含四种复文：兴上除害复文、令尊者无忧复文、德行吉昌复文、神佑复文。^①同书还提及“开明灵符”、“月华符”、“星象符”、“五神符”等。^②到了张道陵的儿子张衡，“持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，病或自愈”。^③张衡的道术，直接得自其父，因此，张道陵的符书中，含有治病符当无疑义。而考古发现的顺帝阳嘉二年（133年）的户县曹氏符，则属于替死人除殃劾鬼的阴符。由此可见，在道符出现之初，已有不同的种类。

① 王明：《太平经合校》卷104—107，中华书局，1979年。

② 书同①，卷114。

③ 《三国志·张鲁传》注引《典略》，原文张衡为张修，此取裴松之说。

道符从一开始便出现了功能的分化,并非奇怪的事情,因为道符是早期方术的综合,这种综合不仅使道符具备了众多方术的功能,也使其在形成之初便表现出相应的“成熟性”,产生了不同的道符种类。当然,早期道符的分类还比较粗放,晋人葛洪的《抱朴子·登涉》中,收有入山符十道,这些符不仅供道士入山修道所用,而且可以置于门上、宅之四隅、户内梁柱及猪牛栏上,供凡人以辟鬼驱邪。

葛洪时代,尽管符的种类还不如后来那样精细,但仅《抱朴子·遐览》中,举其萃萃大者就已达五十余种:

其次有诸符。则有自来符、金光符、太玄符三卷、通天符、五精符、石室符、玉策符、枕中符、小童符、九灵符、六君符、玄都符、黄帝符、少千三十六将军符、延命神符、天水神符、四十九真符、天水符、青龙符、白虎符、朱雀符、玄武符、朱胎符、七机符、九天发兵符、九天符、老经符、七符、大捍厄符、玄子符、武孝经符、燕君龙虎三囊辟兵符、包元符、沈义符、禹迹符、消灾符、八卦符、监乾符、雷电符、万毕符、八威五胜符、威喜符、巨胜符、采女符、玄精符、玉历符、北台符、阴阳大镇符、治百病符十卷、厌怪符十卷、壶公符二十卷、九台符九卷、六甲通灵符十卷、六阴行厨、龙胎石室、三金五术防终符,合五百卷。军火召治符、玉斧符十卷。此皆大符也。其余小小,不可具记。

魏晋以降,道符的功能越分越细,种类也越来越多,在以后的篇章里,我们将根据道符的不同作用,进行分类介绍。

二、道符与王朝政治

在道教诸符中,政治符箓是相对晚出的一种,因为道教最初是民间宗教,所谓“鬼道”、“米巫”,其道术也主要是迎合寻常百姓的需要,所以,在葛洪列举的“大符”中,并无帝王将相的专用符。

但在专制时代,宗教作为一种意识形态是无法保持自己“清白”的,它必须在统治者冗容的前提下才能得以生存与发展,这就迫使宗教卖身政治。因此,尽管佛教标榜“出世”、“空无”、道教宣称“大道清虚”,但佛教在“沙门向人主行礼”的问题上,终于未能守身如玉,向世俗统治者低了头,^①至此以后,更是破罐破摔,与道教在帝王面前争宠卖乖之事时有发生;^②至于道教,到寇谦之时,更是一头扎进了北魏太武帝的怀抱里。^③公元440年,太武帝改年号为太平真君元年,亲自上天师道坛受符箓,以道教天命取代儒教天命,这是道教投靠政治的最突出事例,标志着道教由民间宗教过渡到了国家宗教。

唐朝是道教的鼎盛时期,道教与王朝政治的关系也最为密切。李唐与道教有天然联系,唐宗室自称是老子后裔,^④有唐一代,老子被尊为“圣祖”。道教作为唐室的本家宗教,获得了最高的礼遇。唐玄宗开元二十五年(737年),道教竟破天荒地由原来同佛教一样隶属于祠部,改属专管宗室属籍的宗正寺。

宋朝以降,道教虽不像李唐时那样红火,但仍时常恩宠有加,^⑤我们只需从道教的经典——《道藏》的编撰与刊布便知端倪。这一大部头的文献汇编,自从宋徽宗政和年间(1111—1118年)首次雕版以后,金、元、明各朝均有印刷刊行。如此鸿篇巨制的文献,若无朝廷的支持,是无法问世的。

① 关于这一公案,请参阅《吕思勉读史札记》,“沙门致敬人主”条,上海古籍出版社,1982年,958页。

② 以西晋王浮的《老子化胡经》的问世为发端,佛道二教以夷夏之辨为主题展开了长期的论难。详情参阅《广弘明集》。

③ 早在东汉,道教就曾向帝王讨好,《太平经·安乐王者法》云:“帝王,天之子也;皇后,地之子也,是天地第一神气。”于吉的徒弟襄楷还将此书献给了顺帝,但道教还未等到朝廷的青睐,张角便打起了太平道的旗号,向王权挑战,《太平经》也因此遭到连累,被斥为“多巫覡杂语”、“妖妄不经”。(《后汉书·襄楷传》)

④ 但据陈寅恪先生考证,李唐的祖先李虎实为胡人之后。说详《李唐为番姓考》。

⑤ 关于道教与王朝政治的关系,请参阅吕锡琛著《道家、方士与王朝政治》,湖南出版社1991年,兹不赘述。

就宗教与政治的关系而言,是一种互相依存、互为利用的关系。宗教固然必须依赖国家权力才能存在与发展,世俗权力也须凭借神权的力量才能巩固,才具有合法性。道教在政治眼中的最大价值,就在于它的君权神授理论与种种神秘道术。

本书只需论述道术与政治的关系。道术种类繁多,在历史上为政治利用得最多的有讖言、星占、符瑞、望气、符咒等等,而与本书有关的是符箓。

见于正史或其它信史的政治符箓以及为王权服务的道符有以下数例:^①

(1)北魏。《魏书·释老志》:真君三年,谦之奏曰:“今陛下以真君御世,建静轮天宫之法,开古以来,未之有也。应登受符书,以彰圣德。”世祖从之。于是亲至道坛,受符箓。备法驾,旗帜尽青,以从道家之色也。自后诸帝,每即位皆如之。

(2)唐朝。《资治通鉴》卷二百二:调露元年(679年)……,偃师人明崇俨,以符咒幻术为上及天后所重,官至正谏大夫。

(3)《旧唐书·方伎传》:道士叶法善,括州括苍县人。自曾祖三代为道士,皆有摄养占卜之术。法善少传符箓,尤能厌劾鬼神。……睿宗即位,称法善有冥助之力,先天二年,拜鸿胪卿,封越国公,仍依旧为道士,止于京师之景龙观,又赠其父歙州刺史。当时尊宠,莫与为比。法善生于隋大业之丙子,死于开元之庚子,凡一百七岁。八年卒。诏曰:“故道士鸿胪卿员外置越国公叶法善,天真精密,妙理玄畅,包括秘要,发挥灵符,固以冥默难源,希夷罕测。而情棲蓬阁,迹混朝伍,保黄冠而不杖,加紫绶而非荣,卓尔孤秀,冷然独往。胜气绝俗,贞风无尘,金骨外耸,珠光内应。斯乃体应中仙,名升上德。朕当听政之暇,屡询至道;公以理国之法,数奏昌言。谋参隐讽,事宣弘益。叹徽音之未泯,悲形解之俄留,曾莫愍遗,殀良奄及。永惟平昔,感怆于怀,宜申礼命,式旌泉壤。可赠越州都督。”

^① 王莽时的“武功符石”、刘秀的“赤伏符”,虽也称符,但那是符命,不是道符。

(4)《资治通鉴》卷二百一十五：天宝元年(742年)。春，正月，……甲寅，陈王府参军田同秀上言：“见玄元皇帝于丹凤门之空中，告以我藏灵符，在尹喜故宅。”上遣使就函谷故关尹喜台西发得之。……壬辰，群臣上表，以“函谷灵符，潜应年号；先天不违，请于尊号加‘天宝’字。”从之。

(5)《资治通鉴》卷二百一十六：天宝八载(749年)。太白山人李诤等上言见神人，言金星洞有玉板石记圣主福寿之符，命御史中丞王珣入仙游谷求而获之。上以符瑞相继，皆祖宗休烈，六月，戊申，上圣祖号曰大道玄元皇帝，上高祖谥曰神尧大圣皇帝，太宗谥曰文武大圣皇帝，高宗谥曰天皇大圣皇帝，中宗谥曰孝和大圣皇帝，睿宗谥曰玄真大圣皇帝，窦太后以下皆加谥曰顺圣皇后。

(6)《旧唐书·文宗本纪》：开成五年(840年)，九月，……帝在藩时，颇好道术修摄之事。是秋，召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿修金篆道场，帝幸三殿，于九天坛亲受法篆。

(7)《旧唐书·武宗本纪》：会昌元年(841年)，三月壬申，……造灵符应圣院于龙首池。

(8)后梁。《资治通鉴》卷二百七十一：“均王贞明六年(920年)，(赵王)镒晚年好事佛及求仙，专讲佛经，受符篆，广斋醮，合炼仙丹，盛饰祠馆宇于西山，每往游之，登山临水，数月方归。

(9)宋。《宋史》卷一百四：大中祥符元年正月乙丑，帝谓辅臣曰：“朕去年十一月二十七日夜将半，方就寝，忽室中光曜，见神人星冠、绛衣，告曰：‘来月三日，宜于正殿建黄篆道场一月，将降天书《大中祥符》三篇。’朕竦然起对，已复无见，命笔识之。自十二月朔，即斋戒于朝元殿，建道场以佇神贶。适皇城司奏，左承天门屋南角有黄帛曳鸱尾上，帛长三丈许，緘物如书卷，缠以青缕三道，封处有字隐隐，盖神人所谓天降之书也。”王旦等皆再拜称贺。帝即步至承天门，瞻望再拜，遣二内臣升屋，奉之下。旦跪奉而进，帝再拜受之，亲奉安舆，导至道场，付陈尧叟启封。帛上有文曰：“赵受命，兴于宋，付于春。居其器，守于正。世七百，九九定。”緘书甚密，快以利

刀方起。帝跪受，复授尧叟读之。其书黄字三幅，词类《书》、《洪范》、《老子道德经》，始言帝能以至孝至道绍世，次谕以清净简俭，终述世祚延永之意。读毕，帝复跪奉，蕴以所絨帛，盛以金匱。

四月辛卯朔，天书再降内中功德阁。六月八日，封祀制置使王钦若言：“泰山西南垂刀山上，有红紫云气，渐成华盖，至地而散。其日，木工董祚于灵液亭北，见黄素书曳林木之上，有字不能识，言于皇城使王居正，居正睹上有御名，驰告钦若，遂迎至官舍，授中使捧诣阙。”帝御崇正殿，趣召辅臣曰：“朕五月丙子夜，复梦乡者神人言：‘来月上旬，当赐天书于泰山，宜斋戒祇受。’朕虽荷神告，未敢宣露，惟密谕王钦若等，凡有祥异即上闻。朕今得其奏，果与梦协。上天眷佑，惟惧不称。”王旦等曰：“陛下至德动天，感应昭著，臣等不胜大庆。”再拜称贺。己亥，迎导天书，安于含芳园之正殿。辛丑，帝致斋。翌日，备法驾诣殿再拜受，授陈尧叟启封。其文曰：“汝崇孝奉吾，育民广福。锡尔嘉瑞，黎庶咸知。秘守斯言，善解吾意。国祚延永，寿历遐岁。”读乞，复奉以开殿。

(10)《宋史》卷四百六十二：王仔昔，洪州人。始学儒，自言遇许逊，得《大洞》、《隐书》、豁落七元之法，出游嵩山，能道人未来事。政和中，徽宗召见，赐号冲隐处士。帝以旱祷雨，每遣小黄门持纸求仔昔书，日又至，忽篆符其上，仔细书“焚符汤沃而洗之”。黄门惧，不肯受，强之，乃持去。盖帝默祝为宫妃疗赤目者，用其说一沃，立愈。进封通妙先生，居上清宝箓宫。献议九鼎神器不可藏于外。乃于禁中建圆象徽调阁以贮之。

(11)元。《秋涧集》卷四十七：至元三年(1266年)，以京师刘氏宅赐师(李居寿)，为斋洁待问之所，大内青宫肇造之初，皆诏师按太一符法攘镇方所。

(12)明。《明史》卷三百七：帝(嘉靖)益求长生，日夜祷祠，简文武大臣及词臣入直西苑，供奉青词。四方奸人段朝用、龚可佩、蓝道行、王金、胡大顺、蓝田玉之属，咸以烧炼符咒荧惑天子。

(13)《松窗梦语》卷五：嘉靖着道服，宫内后妃宫嫔皆羽衣黄

冠,诵法符咒,无间昼夜寒暑。禁中建大高玄殿,无上等阁,极其绮靡,供奉神祇。外则显灵、灵济等宫,皆为祠祷之所。

以上史载,有两点需要指出:

(1)历代修史者或囿于成见,或限于知识结构,对道教不太谙悉,因此,在叙述政治符箓时大多语焉不详,泛称“符箓”、“法箓”、“灵符”,不能明确指出哪种符箓。唯有例五,确指为“圣主福寿之符”,可惜此符《道藏》中没有收录。

(2)例9中的“大中祥符”,虽名为“符”,但从所叙内容来看,似为符命,而非道符。不过,东汉以降,符命中往往夹有符箓,故而录此备考。

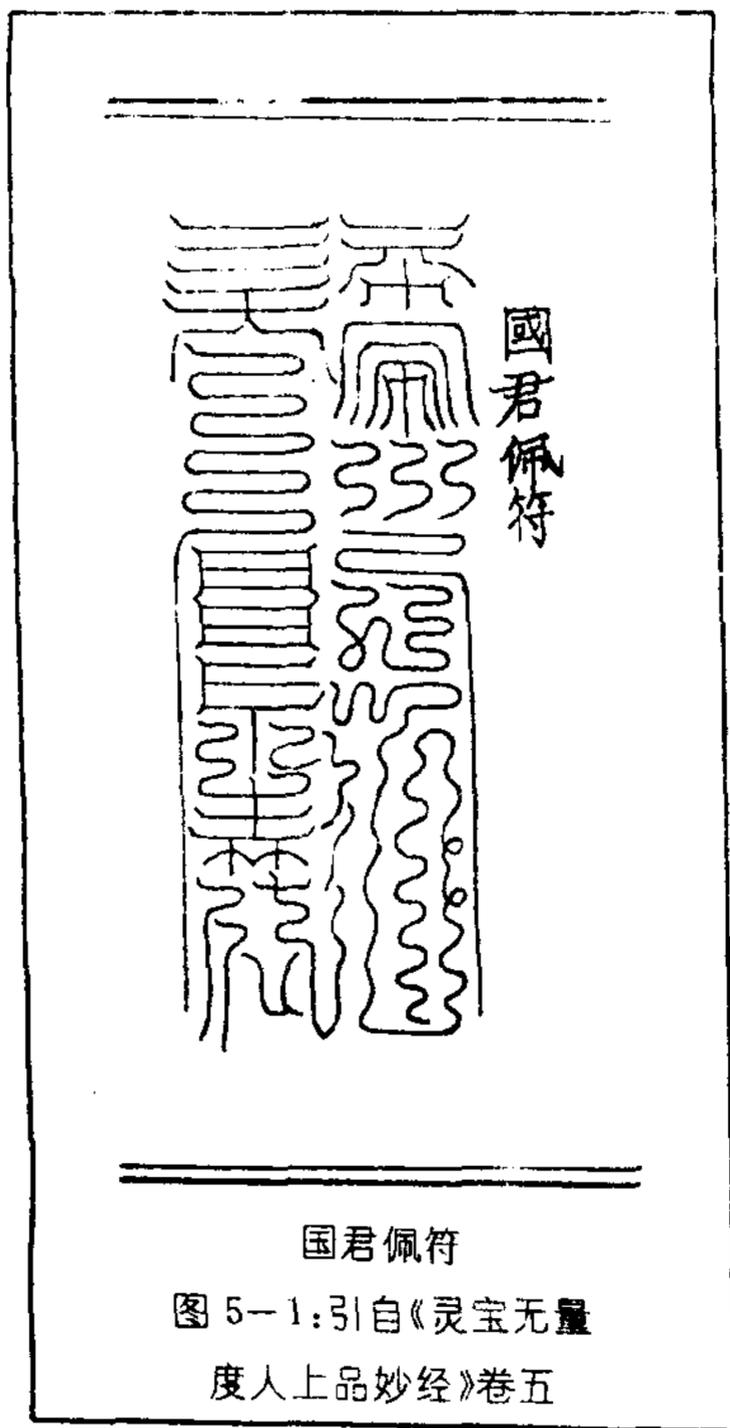
古代历史文献有个缺陷,只叙事不绘图,帝王们使用的符箓便无法窥其真容。所幸《道藏》存有若干此类符箓,为宗教文化、文化人类学保留一笔重要资料,也使我们今天得以见到庐山真面目。

三、国君佩符考释

《灵宝无量度人上品妙经》卷五录有一符,题“国君佩符”(见图5-1),此符由汉字、符文、符号堆砌而成,其内涵是什么,有何宗教功能,上千年来,^①竟无人考究。根据我们的研究,道符,尤其是早期道符,决非“鬼画符”,而是一定宗教思想的反映和古代民俗文化的体现。

考释如下:国君佩符可分为左右两部分。右边最上面的 ,即帝字。,帝字变体。帝,甲骨文作 (《前》3.18.5)、 (《林》

^① 《灵宝无量度人上品妙经》凡六十一卷,卷一为本经,出于刘宋陆静修(406—477)前,被道教信徒奉为“万法之宗,群经之首”。后六十卷为本经的阐释,据任继愈主编《道藏提要》,六十一卷本当出于两宋之间。



1.11.18), 金文作 𠂔 (《师仲父鼎》), 帝字像束柴之形, 本义为燔柴以祭天神, 帝遂成为天神的代称。由于祭天为王者之大祭, 王者被看作天帝之子, 于是, 移帝号以尊人王。^① 符中书“帝”有两种含义, 一是表明此符为国君专用, 二是天神护佑之义。

ㄩㄩㄩ, 意为“三元”。《灵宝玉鉴》卷三十九收录了一“永炼返生符”, 符中也有这一符号, 原注为“上元天官”、“中元地官”、“下元水官”。道教以天、地、水为三元, 亦称三官、三官大帝。三帝为太极界之神, 在玄黄判分, 天地肇定后, 乃有天官、地官、水官三帝, 出而分治天、地、水三界, 考校天

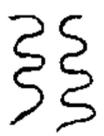
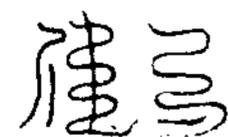
人功过, 司众生祸福。上元天官主赐福, 中元地官主赦罪, 下元水官主解厄。据《集仙录》载, 张道陵于龙虎山, 修三元默朝之道, 所以人间祀奉三官, 系自汉张道陵始。符中书三元, 意为请三官大帝赐福、赦罪、解厄。

这一符号道符中习见, 或作 ㄩ, ㄩ, ㄩ, 乙, 意即上帝敕令下达。《灵宝玉鉴》卷十录有一“通语符”, 此符的下部有“ㄩ”符号, 原注为: “现体露形, 急之如上帝敕令。”《道门定制》卷四

① 朱芳圃:《殷周文字释丛》, 中华书局, 1962年, 38页。

载有一道“长生符”，内有一“𠄎”符形，注为“奉命齐生”。

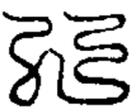
道符中“帝敕下达”作上述符形，是有理论根据的。道教认为，符是神人沟通的产物，符必须具有神旨方为有灵，画符中的种种仪式就是为了达到通神、降神的目的。当然，神的旨意更应反映在符中，“帝敕下达”符形表达的正是这种意图。顺便指出，道符中还有一习见的“三清敕令”符号（已在“道符窥破举例”一节进行了阐释），二者的区别是，前者强调的是敕令传达，后者则旨在说明敕令本身。正因为如此，前者的符形是一条自上而下弯弯绕绕的曲线，象征天神旨意的下达。为何不画成一条自上而下的直线呢？道教认为，敕令的下达要以云气为媒介，曲线意为神旨通过云气达于人间。

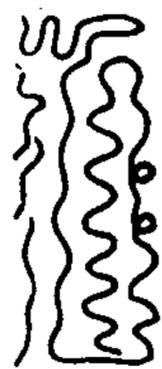
与“帝敕下达”符号有亲缘关系的一组道符符号还有“引”、“律令”等。“引”，《灵宝玉鉴》卷四书作“”，两道曲线表示神人均通过云气互相引达、沟通。道符中的“律令”与汉隶“律令”的写法有很大的不同，书作“”，^①“”，^②律的意符不是汉隶中的“”（笔），而是，即“引”，因为上帝的旨意即律，须通过中介自上而下地引达人间。“令”的道符符号也表示相同的意思。《说文解字》有“建”字，许慎云：“建，立朝律也。”建与立朝律有何关系？历来学者不得其解，连段玉裁亦谓：“立朝律也，此必古义，今未考出。”笔者认为，建之所以解释为律，不仅因为在金文中

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷六，《道藏要籍选刊》第四辑，上海古籍出版社，1989年，第68页。

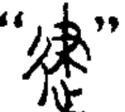
② 《道门定制》卷四，《道藏要籍选刊》，第八辑，上海古籍出版社，1989年，第47页。

走、彳、廴三旁相通，^①而且，廴旁许书作“廴”，意即“引之”，此旁与道符中“引”字写法相似，许慎谓“廴”为“引之”当有所据。段玉裁谓“必有古义”，笔者以为非古义，而是汉人“律”字的不同写法，廴从走引申而来，走指的是远近距离，廴指上下距离，律、建的语义差别是，“律”泛指一般的统一规范，所谓“均布也”；“建”特指上帝的敕令，由于朝廷对全国发布法律，也是自上而下，故而称之为“建”。许慎与张道陵为同时代人，他的“建”字说解，可能受到早期道教思想的影响。

，神字。《灵宝无量度人上品妙经》同卷有《太上五方真文》，其中“北方真文”有一神字，写作“”，可见即示字。《道门定制》卷四也录有此真文，只是名称有异，称“镇天真文”，^②其神字作“”，其右文与本符右文相同。此符号的功能是表示奉敕召神，令众神听候法旨，降伏群魔，护世却非。



绳索。此符号道符习见，是最古老的道符符号之一，陕西户县出土的东汉顺帝阳嘉二年（133年）的曹氏符中就有此类符号。此符号意为用绳索劾鬼驱邪。这种思想由来甚早。《山海经》中就有以苇索亦即蒿草编的绳子御鬼的记载，汉人有用苇随葬的习俗。我们在“道符窥破译举例”一节作过阐述。有一点须加说明，此符号左边有两条曲线：，即我们前面论述的走

^①《礼记·建鼎》中，建从走，作。《三代吉金文存》第二册，第52页。《毛公鼎》作

“”。《憲斋集古录》第四册第2页。

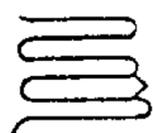
^② 详见本书第四章：“道教天文的破释”。

旁，即引，意指此绳非一般之绳，乃天绳，奉敕自上而下捕捉邪鬼。

国君佩符的左边最上面由两个字组成：三天。三天，即清微天、禹馀天、大赤天；又名三清境即玉清境、上清境、太清境，乃道教尊神三宝君居住的地方。《云笈七籤》卷三《道教三洞宗元》：

其三清境者，玉清、上清、太清是也，亦名三天。其三者，清微天、禹馀天、大赤天是也。天宝君治在玉清境，即清微天也，其气始青；灵宝君治在上清境，即禹馀天也，其气元黄；神宝君治在太清境，即大赤天也，其气玄白。

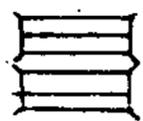
三宝君在道教经书中即指元始天尊、灵宝天尊、道德天尊（太上老君）。三宝君各为经教之祖师，即三洞尊神，正是他们将天上的道经秘笈传授给世人的，国君佩符书此三天，意为此符得自三洞尊神的传授，不仅有灵，而且出自正宗，决非冒牌。

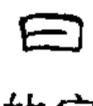


，云气的符号，道符中习见，表示三天之下，云气升腾，乃神人沟通的中介。



此符号与本符右边的同形符号意思相同，均为帝敕下达。二者互相结合，构成一组，意为左右奉命。《道门定制》卷四录有一“救苦符”，其左右正有此符号，原注为“左右奉命”。《灵宝玉鉴》卷八有一“玉清总召石灵符”，符中左右亦有此形，原注云：“皇天降命、玉玺急宣”。



，日月。道符常常书有日月二字，月作 ，但有时为了整齐美观，月也写作 。《灵宝玉鉴》卷三十六录有一“永炼返生符”，内有日月二字，同作 。此据原注，非笔者臆测。早在先秦，中国就有崇拜日月之神的宗教思想。甲骨卜辞有以下记载：“庚子卜贞，王宾日亡尤。”（《金璋》44）“丙子卜，即贞，王宾日，彘亡尤”。（《明续》338）郭沫若认为，殷人对日神有朝夕迎送的礼拜仪

式，卜辞中的“宾日”、“出日”、“入日”就是这种仪式的记录。^①何新更进一步推论，中国新石器时代的大量十字图纹是以描写太阳神的图形作为其母题的。^②文献中有许多关于日月崇拜的记载。

《山海经·大荒东经》：“有女和月母之国。”

《周礼·春官》：“以实柴祀日月星辰。”

《礼记·祭义》：“祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下。祭日于东，祭月于西，以别外内，以端其位。”

《论衡·祭义》：“日月星辰，人所瞻仰。”

道教中日神与月神相配，日中有五帝，月中有五帝夫人。^③那么，国君佩符中书日月是何义呢？目的是司天子之过，确保政治清明，长治久安。《云笈七籤》卷十八：

经曰：日月者，天之司徒司空公也。主司天子人君之罪过，使太白辰星，下治华阴恒山。

日月作为道教司过之神颇有来历。早在殷商，帝王们就十分重视对日食、月食的观察，认为日月出现了这种反常现象，意味着君王犯有过失，要采取隆重的祭礼消灾。关于古代日食的祭礼，殷虚卜辞中有一片较完整的记录：“庚辰贞，日戡(食)。其告于河。庚辰贞，日又(有)戡。其告于父丁，用九牛。在隹。庚辰贞，日又戡。裴田(祸)佳若。”(《粹编》55)郭沫若解释说：“当是日之变。因有此变，故卜告于河，卜告于父，以稽其禎祥。戡与食音同，盖言日蚀之事耶？”^④这一记录表明，殷朝统治者把发生日食当作一件大事，担心有大祸降临，用九条牛的隆重祭礼祈告于父丁，以求消灾弥祸。卜

① 郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社，1965年，354—355页。

② 何新《诸神的起源》，三联书店，1986年，9—10页。

③ 《无上秘要》卷三：“日中有青帝讳圆常无字照龙韬，日中有赤帝讳丹灵峙字绿红映，日中白帝讳皓郁将字回金霞，日中黑帝讳澄澹淳字玄绿炎，日中黄帝寿逸阜字颺晖象。”“月中青帝夫人讳娥隐珠字芬艳嬰，月中赤帝夫人讳翳逸寥字婉筵虚，月中白帝夫人讳灵素兰字郁连华，月中黑帝夫人讳结连翹字淳属金，月中黄帝夫人讳清营襟字炁容。”

④ 郭沫若：《殷契粹编》，368页。

辞中有关月食的记载也不少：“月食，闻，八月。”（《甲》1289）“六日午夕，月一食。”（《乙》3317）春秋战国以后，日食月食往往被看作君王犯了过失后上天发出的谴告。一部《春秋》，每年记载人事总是寥寥几条，而“日有食之”却共记三十六次之多。^①每次日食，天子和诸侯都要减掉好吃的饭菜，从正寝里搬出来，百官改穿素服，乐官在朝中打鼓，祀官在社神前献币，史官代天子作册文，责备自己。汉文帝二年（前178年）十一月三十日日食，他下诏书道：“我听说，天生了百姓，就为他们立君；如果此君不修德行，或政治不明，违背了立君的本意，天就要用灾异来警告他。现在天下的治和乱，都在我一人身上。不幸，我未能尽教民之责，以致掩蔽了日月的光辉，我的过失太大了！诸位应把我的过错都指出来，并举贤良方正和能直言极谏者来匡正我才是！”^②日月之食与帝王过失的关系如下：

《甘氏星占》：“无道之国，日月过之薄蚀，兵之所攻，国家亡。”
“故日蚀必有国灾，月蚀则失德之国亡。”

《春秋运斗枢》：“人主自恣不循古，逆天暴物，祸起则日蚀。”

《开元占经》：“君不明，故日无光。”

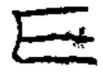
《春秋感精符》：“日蚀有三法，一曰：妃党恣，邪臣在侧，日黄无泽，则日以晦蚀，其发必于眩惑。二曰：偏任权并，大臣擅法，则日青黑，以二日蚀，其发必于酷毒。三曰：宗党犯命，威权害，则日赤郁快无光，则日以朔蚀，其发必于嫌隙。”

据上所述，帝王无道、失德、恣意妄为、昏庸不明、宠信后党权臣、放纵宗室都会导致日食或月食。国君佩符书日月二字，旨在通过道符的法力，帮助帝王避免以上过失，以求国运长久，万世一系。

，太一。先辨一：本符号下部有两乙字，即太一之一。道

^① 高士奇：《左传纪事本末》，卷五十三：“春秋二百四十二年间，凡纪灾异一百二十二，日食二十六也，星孛三也。……凡切于人事之休咎，天道之应违者，不以微而不察焉。”

^② 《汉书·文帝纪》。

教中一与乙通，太一亦称太乙。《灵宝玉鉴》卷四“大慈宝幡”中书有两篇玉文，其一内有“太一”二字，另一则称太乙，而玉文是同一字，均书作 。次辨太：本符号上部之 ，即太。《灵宝无量度人上品妙经》卷十“太清大赤天灵文宝章之  有两“太”字，均书作

。前已指出，道符中多录有真文，真文入符后往往将曲笔硬

化框正，此乃通例。真文 （太）框正后即为 ，亦作

。道教太字的这种写法在汉字的衍化中找不到源头，即使在道教符文中，也非常例，应该说这是太字的别体。问题是，道教中太字为何会书成此形？笔者在研究星图中发现， 正是太一星在紫微垣中位置的示意图！紫微垣呈椭圆之网状，两旁有紫微左垣、紫微右垣环绕，太一星即北极星，位居其中。太一究指何星有不同说法。一说认为，太一为紫微宫门外之小星，天庭之护卫者。《史记·封禅书》司马贞《索隐》引《石氏星经》：“天一、太一各一星，在紫宫门外，立承事天皇大帝。”后代一些星学家绘制星图时，据此将太一星定为紫微右垣最下角右枢外的一颗小星。另一说认为，太一星即北极星。《史记·封禅书》：“亳人缪忌奏祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢。’”司马贞《索隐》引《乐汁微图》曰：“北极：天一、太一。”又引宋均的话说：“天一、太一，北极神之别名。”以上两说比较而言，先秦两汉盛行的是后一说。《庄子·天下》：“建立以常无有，主之以太一。”《吕氏春秋·大乐篇》：“万物所起，造于太一。”可见太一在先秦观念中是造化之主。汉代，武帝将太一神当作最高神来祭祀，《史记·天官书》也表述了相同观念：“中宫，天极星，其一明者，太一常居也，旁三星三公，或曰子属。”张守节《正义》：“泰一，天帝之别名也。刘伯庄云：‘泰一，天神之最尊贵者也。’”作为最高神、居于中宫最明者、以五

帝为佐、三星三公为属的，决非石氏所指的紫宫外之侍卫小星，而是居其中的北极星。道教形成于汉，多袭汉说，其太一乃指位之于紫宫中央的北极。《老子铭》谓老子因感通了紫微宫北极太一神，方“道成身化，蝉脱渡世。”《云笈七籤》卷二十四：“北辰者，北极不动之星也，其神正坐玄丹宫，名太一君也。”《淮南子·天文篇》：“紫宫者，太一之居也。”



此符号由两字组成，上一字为“主”字，此字形与汉隶十分接近，一望可知；下一字为“符”字，道符及真文中习见。《灵宝玉鉴》卷四“迂神宝幡”中，书有“两手篆文”，内有一“符”字，书作，与本符号的符字相似。《道门定制》卷八“南方赤帝八威真

文”也有一符字，书作，亦与符形近似。

“主符”二字本身并不能说明什么问题，它和前面“太一”符号连在一起才构成了一个完整的符意：“太一主符。”太一主符是道教的一个基本概念，意为太一执掌符命。汉代的道教经典中就有符命出于太一的观念，《太平经》卷九十八“包天裹地守气不绝诀第一百六十”：

然天地之道所以能长且久者，以其守气而不绝也。故天专以气为吉凶也，万物象之，无气则终死也。子欲不终穷，宜与气为玄牝，象天为之，安德死也。亦不可卒得，乃成幽室也。入室思道，自不食与气结也。因为天地神明毕也，不复与于俗治也。乃上从天太一也，朝于中极，受符而行，周流洞达六方八远，无穷时也。

《云笈七籤》卷十六引《灵宝洞玄自然九天生神章经》：

人之受生于胞胎之中，三元育养，九气结形，故九月神布气满，能声声尚神，具九天称庆。太一执符，帝君品

命，主策勒籍，司命定算。

这里不仅明确指出太一执掌符命，而且决定人的命运寿数。帝君本是道神之尊号，如文昌帝君、关圣帝君，在上文中特指北极帝君。因为道神中，北极帝君是专门掌握人们性命的天神。

国君佩符中的太一主符符号，意为请太一降命于国君，保佑其国祚。这不仅因为符命乃帝王专享，普通百姓是没有受命资格的；而且太一为“天帝之别名”、^①“天神贵者”，^②是人间帝王在上天的对应者，专司帝王命运。这一思想早在我国就形成了，《史记·天官书》张守节《正义》引《星经》云：

天一、太一二星主王者即位，令诸立赤子而传国位者。星不欲微，微则废立不当其次，宗庙不享食矣。

道教继承了这一思想，《云笈七籤》卷十八：

上上太一也，天之侯王太尉公也，主诸灾变、国祚吉凶之期。

综而言之，国君佩符实由部分汉字和一组道符符号所构成，其整体符义为：此符为帝王专用，得自三洞尊神的传授，有天神护佑，三官大帝赐福、赦罪、解厄，天帝下达敕令，左右奉命，召降诸神，护世却非，降伏群魔，绳索劾鬼驱邪，日月主司天子之过，帮助帝王避免过失，以求政治清明，国运长久，太一降命于国君，佑其国祚。

四、王者佩符考释

此符也出自《灵宝无量度人上品妙经》（见图 5-2），与国君佩符相比，王者佩符要简单得多，但也可分为左右两部分，现考释如下：

即王字。《灵宝无量度人上品妙经》卷五中（与王者佩符同书同

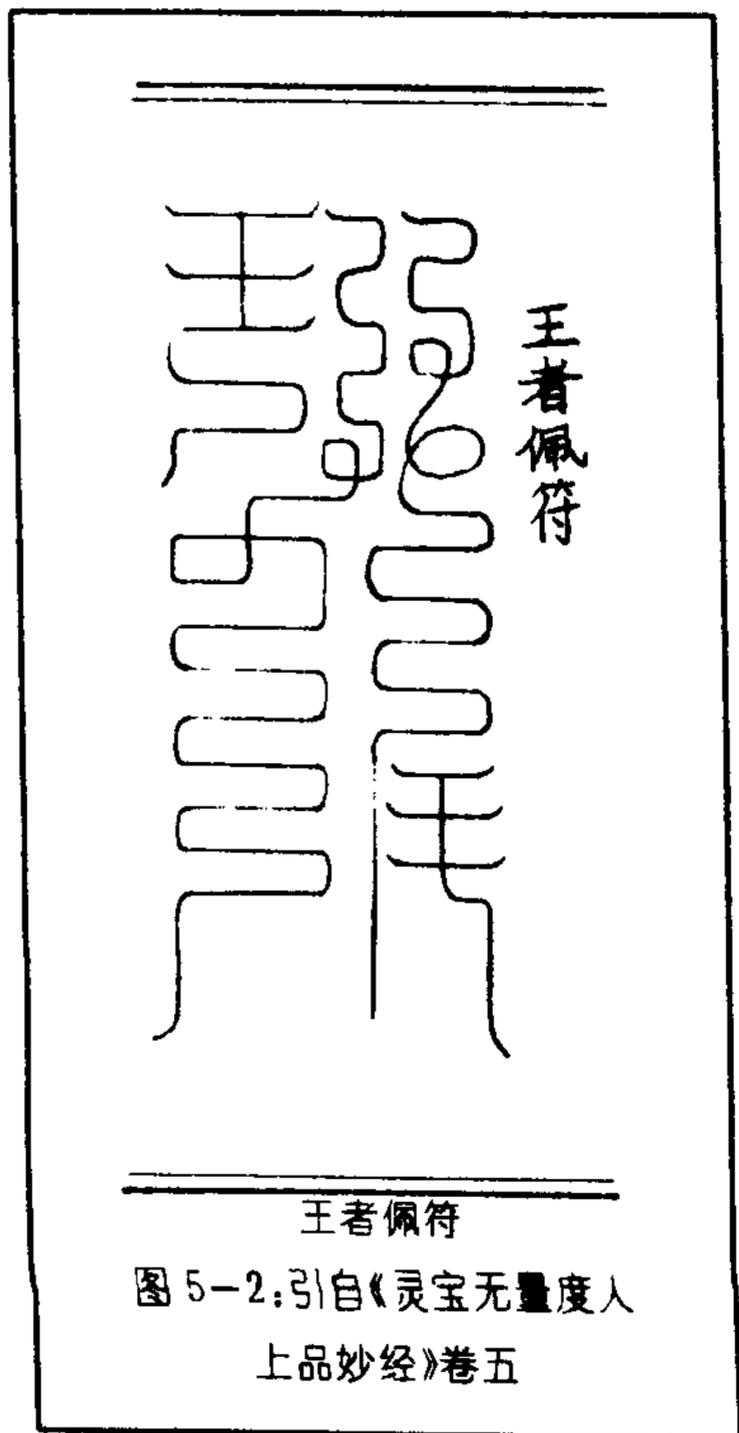
① 《史记·天官书》，张守节《正义》，中华书局点校本，1290页。

② 《史记·封禅书》，中华书局点校本，1386页。

卷), 有一篇《东方真文》, 内有一王字, 书作 , 根据真文人符后曲笔硬化的通例, 本符文与之同形。再看两个旁证。真文中有玉字, 形作 ,^① 还有主字, 形作 ,^② 两真文都与本符文相似。尤其是前者, 若除去玉字的一点, 与符文基本相同, 只是符文的下脚因与下面的符号相连, 为美观计而略作曲笔。

“王”在甲骨金文中, 本为大斧头的形象。斧头在上古是一种武器, 有了这种武器, 就表明有了镇压之权。当时, 只有最高统治者才具有这一权力。所以, 最高统治者就称为“王”或“帝王”。秦汉以后, 帝王改称皇帝, “王”便降为封爵中的最高一级, 如诸侯王、藩王、郡王、亲王等等。

不过, 本符文指的并非人王, 而是道教的“真王”, 乃神的一种。符文的王字写法很特别, 与楷书王字差别颇大。细心的读者可能会发现, 符文“王”与国君佩符中的“神”字符号十分相似。实际上, 在真文中还有更为相似的。《道门定制》卷四“北方黑帝镇天真文”中, 有一神字, 书作 。真王既为神, 当然须具神“形”, 由此可证本符文王乃真王。还有一证, 本符文下接两左右奉命之符号, 在道



① 《道门定制》卷四“北方黑帝镇天真文”。
② 《道门定制》卷四“西方白帝镇天真文”。

符中,此符号专指奉天神之命,因此,授命者决非人王。

道教的神仙天界是人间朝廷等级制的仿制品,最高者为天帝,^①次有真王,再次为诸大臣,最下为跑腿的小神。与帝王佩符书“帝”即天帝相对应,王者佩符自然不敢僭妄越礼,只能书次一等的真王。道符书真王的宗教功能是祈求真王保佑。《灵宝无量度人上品妙经》卷五:“真王护世,境土崇康。”《太上五方真文》云:“真王下降,万恶俱摧,世土永延,亿千无衰。”



本符号位于王者佩符的左右下半部,上与真王符号相连,此符号道符中习见,国君佩符中亦有,意为左右奉命。道教诸神中,有一类叫“灵官”的小神,专奉神旨巡察世界、济世护法,或在道坛上供“作法者”(高功)驱遣。如十天灵官、九地灵官、水府灵官、五百灵官等等。据《三宝大有金书》云,真武入山修道,其父净乐国王遣大臣率五百兵往寻觅之,后来五百兵亦修道不返,得了道果,便是“五百灵官”。



两符号均为王字,前者位于右下,象征着受到真王及诸神的庇护。王字作此形也是天文的习惯写法。如《禹余玉律天文》中有一王字,书作,^②与本符相比,有所增笔,由于真文、天

文、符文的写法并不十分规范,增笔和减笔不足为怪。后者位于左上,表明此符归王者使用。在后者中,王字的最后一划被书成一条弯弯曲曲的曲线,此即所谓“云脚”,是符文常用的修饰方法,以示此符自天而降。

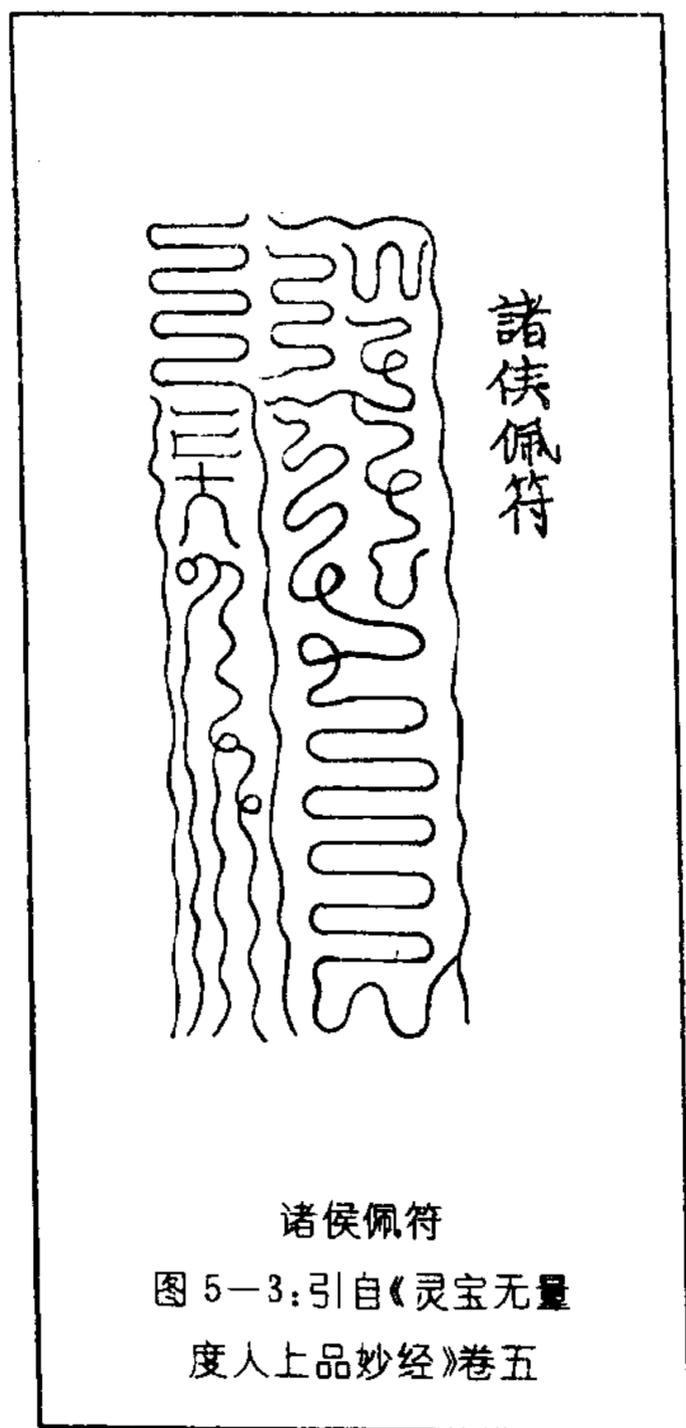
^① 道教为了抬高教主的地位,将元始天尊、太上老君、灵宝天尊置于天帝之上,但他们远在三清境,超然物外,不问天庭之事。

^② 《灵宝无量度人上品妙经》卷九。

综上所述,王者佩符的整体符义为:真王护佑,诸神听命保护王者,境土康宁,世袭永延。

五、诸侯佩符考释

此符与上述两符同出一书(见图 5—3)。



考释如下:本符也分为左右两部分。最上面是两条曲线,弯弯绕绕后直达符底,这就是习见的左右奉命符号。国君佩符与王者佩符中均有此符号,宗教功能也完全相同。



即祥字。



即示,前引

“北方黑帝镇天真文”中之“神”字,其示旁正作此形。此例甚多,不烦举证。道符“示”作此形,决非道士杜撰,实具民俗学的根据。示,祭神也。《说文解字》:“示,神事也。”《周礼·天官·大宰》:“祀大神示亦如之。”殷人祭祖也称示。卜辞:“癸卯,卜,贞,酒奉乙,自上甲廿示,一牛;二示,羊□燎;三示,彘牢;四示,犬。”(《戩寿》1、9)王国维云,殷人于人鬼亦称示。^① 古人认为,神在天上;至于人死后“魂气归于天,形魄归于地”。^② 因此,在祭祀时,就必须采

① 王国维:《观堂集林》卷九:“盖示者,先公先王之通称。”中华书局,1959年,444页。

② 《礼记·郊特牲》。

取能使祭品上达于天的方式,以让神与祖先得享之。最常用的方式便是燃烧,通过燃烧,使香气、烟雾腾腾升空,送至神及祖先处。甲骨文中有关祭求雨的记载,陈梦家认为“炆作 𤇗 或 𤇘,像人立于火上之形”。^① 文献中称之为“暴巫”、“焚巫”。^② 姚孝遂先生则认为炆祭时焚的不仅有巫,还包括俘虏。^③ 商周时期,类似的祭祀方式还有禘、燎、升、禋等等。^④ 这些祭法中,差别在于祭品和祭祀对象不同,但方法却是一样的:燃烧。为何要采取这种方式? 汉代经学大师郑玄指出:“燔燎而升烟,所以报阳也。”^⑤ 这就是说,通过燃烧升烟的方式来祭天。直至今日,民间还有烧纸钱、纸马、纸屋、偶人的风俗,这一风俗,实际上是上古祭祀方式的孑遗。道教符文中“示”的写法,正是摹画祭烟腾腾升空的形象,所谓“祥氛佳色,相伴炉烟”。

本符号的右半部为羊字。《太上五方真文》中有“祥”字作



,《西方白帝召龙真文》亦有一“祥”字,书作



前者将羊角移至下方,后者则无羊角;若将前者的羊角置于后者之上,遂与本符号“羊”字写法基本相合。祥是古代吉利字眼:祥,福也;^⑥ 祥,善也。^⑦ 诸侯佩符书祥字自然有吉祥如意之意,但单独一“祥”字,符意还不完整,须和以下的符号联系在一起方可识读。

① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》中华书局,1988年,602页。

② 《左传·僖公二十一年》:“夏大旱,公欲焚巫尪。”《礼记·檀弓下》:“岁旱,穆子召县子而问然,曰:‘天久不雨,吾欲暴尪而奚若?’”《春秋繁露·求雨篇》:“春旱求雨……暴巫聚尪。”

③ 姚孝遂:《商代的俘虏》,《古文字研究》第一辑,369页。

④ 说详陈梦家:《古文字中之商周祭祀》《燕京学报》19期;刘雨:“《西周金文中之祭祖礼》,《考古学报》89,4。

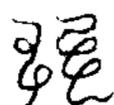
⑤ 《周礼·春官·大司寇》郑注。

⑥ 《说文解字·示部》。

⑦ 《尔雅·释诂》。

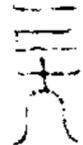


光字。《灵宝玉鉴》卷十六“青天魔王制邪玉文”有一光字，

书作 ，与本符号同形，可为佐证。更重要的是，本符号和下面

的“降临”符号  相连，组成一完整的符意：祥光下临，境土安

宁。道教的这一思想，渊源甚远，早在先秦，就有专门的方士替朝廷祈求祥贞。《周礼·春官·大祝》：“大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。”历代帝王都企盼祥光降临，南朝任昉《宣德皇后令》：“是以祥光总至”。^①



侯字，表示此符供诸侯专用。侯字的古义是箭靶：

若王大射，则以狸步张三侯。（《周礼·射人》）

射则赞张侯，以旌居乏而待获。（《周礼·服不氏》）

故天子之大射，谓之射侯。（《礼记·射义》）

以上所谓“张侯”、“射侯”之侯，指的都是箭靶。甲骨文中的侯，上部和左侧是支撑起来的箭棚，上古称之为“侯”，下部是一支箭，表示一箭中的。那么，箭靶是如何演变为诸侯之侯的呢？古人尚武，射箭是诸般武艺中最重要的一种，因此，凡能射中侯者，往往被任命为镇守边境的“为王斥侯”的武官，正如后来《礼记》所指出的那样：“是故古者天子以射选诸侯、卿大夫、士。”^② 不过，这里的“诸侯”，是后来人的称呼，天子以射选的，是武官，但后来，这种武官由于镇守边境而演变为独霸一方的“诸侯”。侯是何时完成由武官向诸侯过渡的？大约在商代。裘锡圭先生指出：“卜辞所见的侯，一般都已经具有诸侯的性质。”^③

① 《文选》卷三十六。

② 《礼记·射义》。

③ 裘锡圭：《甲骨卜辞中所见的“田”“牧”“卫”等职官的研究》，《文史》第十九辑。

不过,作为“诸侯佩符”中的“诸侯”,范围更为广泛。除了“侯”以外,还有其它不同等级的爵位。这些爵位在不同的朝代有不同的称谓,^①一般指“公、侯、伯、子、男”五等爵制,大多由宗室或功臣担任。

诸侯佩符的“侯”字之下,是道符中习见的“天绳”符号,我们在“国君佩符”中已见到一个类似的符号,并加以阐释,本符号的意义与之相同:天绳缚鬼驱邪。

总而言之,诸侯佩符的整体符义为:祥光下临,诸神奉命,护卫诸侯,天绳缚鬼,境土康宁。

六、五方真文

与国君、王者、诸侯三符录于同书同卷同页的,还有一篇《五方真文》,全称《太上五方真文》,亦即我们在“道教天文的破译”中提到的“镇天真文”。^②五方真文与前述的诸天文的区别在于:后者为普通百姓消灾解厄,前者则专替帝王服务。

《灵宝无量度人上品妙经》卷五:

十方世土之中,国君王侯欲延永世袭,保安境土,使兵灾不起,水旱不生,盗息民丰,时康物泰,皆当敷置五方消禳世土灾祥真文,或以佩受迎致福祥镇国之符,立坛祈醮,咏此神文,消灾禳祸,克保太平,非世上之常辞。

五方消禳世土灾祥真文即五方真文,其政治功能为确保帝王国祚永延,代代世袭,君主晏平。太上五方真文共有五篇:

东方真文(见图 5-4):

译文:

^① 可参马长林:《我国古代是怎样对皇族和功臣授予封爵的?》、《中国文化史三百题》,上海古籍出版社,1987年,33页。

^② 此文也收录于《道门定制》卷四,但个别词语略有不同。

角龙负河，护世却非。
真王下降，万恶俱摧。
世土永延，亿千无衰。

南方真文(见图 5—5)：

译文：

赤帝命灵，万法开通。
魔鬼灭种，世无灾凶。
神府玉文，皇道永丰。

西方真文(见图 5—6)：

译文：

玄女素褊，把符紫清。
受命玉阶，斩伐百精。
世土荡荡，君主晏平。

北方真文(见图 5—7)：

译文：

黑灵北君，总摄天门。
消穰世土，剪灭妖氛。
神霄玉书，保天无倾。

中央真文(见图 5—8)：

译文：

天皇稟气，保镇万方。
掷火流金，照除不祥。
黄老律令，世土永康。

五方真文主要是当国境灾害、疫毒流行时，上消天灾，保镇帝王；下穰毒害，以度兆民。使用方法即仪式如下：

当于国门之外，筑五方玄坛，于有灾之所向望其处，敷露五方真文。六时行香，赞礼诵咏，投词上章，招致真灵，诸天即遣消穰世土十大神将一合来降，驱断灾厄，除

斩妖魅，世土安宁。^①

所谓五方玄坛，并非黑色之坛。玄者天也，道书中有“五色玄龙”之说，意即五色天龙。^②五方玄坛亦即五方天坛。所谓：“消禳世土十大神将”，指以下诸神：

东方无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
南方无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
西方无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
北方无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
东北无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
东南无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
西南无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
西北无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
上方无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人；
下方无极消禳灾厄神王长生大圣无量度人。

整个仪式为：在国门外筑五方天坛，筑好后由道士登坛，眺望发生灾害的方向，然后在坛上相应的方位上贴上五方真文，然后烧香礼拜，上章祝词，诵咏真王歌音，从而感动真灵，招致十大神将下降，消灾解厄。

按照英国文化人类学者泰勒的说法，这种巫术仪式属于“比喻象征性的仪典”，^③作法者在坛上取一发生灾害的方位施符，象征着将五方真文的法力施于受灾处，并认为由此可以获取同样的效果。古罗马也有同样的习俗，他们认为神居东方，因此，让庙宇和处在其中的雕塑像朝向西方。那时，任何一个为了祭祀、许愿或祈祷而靠近祭坛的人都能同时看到塑像和东方，于是他就觉得，神的形象就站在他的面前看着他。^④

① 《灵宝无量度人上品妙经》卷五。

② 《元始无量度人上品妙经四注》卷二“参驾朱凤五色玄龙”条玄莫注。

③ 泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社，1992年，846页。

④ 泰勒：《原始文化》，851页。

東方真文

龍 非 真 王 下 降
 角 妹 然 河 護 世
 萬 惡 俱 推 世 土
 水 延 億 千 無 末
 〇

图 一：东方真文

南方真文

赤 帝 命 靈 萬 法
 通 魚 鬼 滅 種
 世 無 災 山 神 府
 玉 所 文 皇 道 永 堂
 〇

图 一：南方真文

西方真文

玄 女 質 素 龍 極 祀 龍 行

紫 清 授 命 玉 階

天五

十六

新 伐 百 精 世 土

著 湯 君 主 安 平

图 5-6 西方真文

北方真文

黑 靈 北 君 龍 行

天 道 消 標 世 土

龍 藏 妖 氣 神 寶

玉 書 保 天 無 慎

图 5-7 北方真文

图 5-8 : 中央真文



(图 5-4 至图 5-8)均引自《灵宝无量度人上品妙经》卷五

施用五方真文时所诵读的祝文是固定的：

玄上高灵，元始尊神，大圣徘徊，万真临轩，三景散晖，瑞云四陈。上古较图，推算九天。丹书赤字，自然真文，上告五帝，记名玉篇。万神监映，日月盟言，愿度愿生，愿神愿仙。天地星宿，玄照帝（我）身。三官九府，五岳大神，溥告无穷，削除罪根。修斋行道，请福祈恩。元始大明，莫不纳言，得与三景，同晖紫辰。轮转不灭，身得飞仙。^①

但咏歌则根据对象分为三类。

第一为保镇国君飞空之音：

浮罗神丘，受策紫皇，乘云落烟，八道交光，玉关龙文，保镇帝皇。妙哉神霄尊，兴此大法桥。天光降紫微，宝

① 《道门通教必用集》卷二引《九天生神斋仪》。

符摄群妖，翩翩归上帝，纷纷登绛霄。国君受大福，天歌朗幽寥，世祚享太平，懋昌道所招。元始授灵章，大范何昭昭，境界既以肃，恶根皆殄消，正已道来格，万劫亦非遥。

第二为消禳王侯灾厄之章：

大道恢张，变化无方。峨峨诸天，咸立侯王。翼卫亿千，共正宏纲。下及人世，仰法高穹。悠悠群类，功归帝皇。斡运斗极，齐以昆仑。召仙集真，开化超登。感降和气，养育生民。扫殄凶丑，却灭邪源。肃清世土，皇极真明。三玄宝符，统摄万兵。得与飞仙，同到玉阶。游行太空，所向利亨。运神上景，永居紫庭。

第三为消禳世土灾厄之歌：

上列九天，下分九渊。荡荡道景，经纬无边。轮转元纲，而定域中。国界既正，宸极居尊。森罗三境，安镇五山。帝处神州，总摄万灵。若有灾厄，禳以玉文。玄音八书，六十四篇。洞明天地，六气交缠。拂除凶秽，简奏上玄。保镇隆平，三界晏然。至道本无形，神妙可相传。玄德被群有，稽首神霄文。

以上咏歌，仿汉赋而作，或四言，或五言，整齐规范，朗朗上口。但内容却很陈腐，无非是替帝王们消禳灾厄、降神祈福而已。封建时代的道士，无法摆脱“学得诸般术，售与帝王家”的局限。

第六章

道法符箓稽考

道教由先秦巫术发展而来,因此,和佛教相比,道教更注重的是“术”,即操作性,而非“理”,不像佛教那样尚谈玄理,好斗机锋。如果说佛教因理论高深而具有可听性的话,那么道教则因法术奇谲而更具可视性。道教之“术”,包括种种科仪、法术,道法符箓便属于法术的一种。虽然,在先秦巫术阶段尚无道符,但先秦的种种巫术在道符中几乎都有对应品,这说明,巫术入道后,往往通过道符的形式表现出来,符箓成为道术的基本形态。

一、早期道教中的法术

以时间界定,早期道教指先秦两汉之际道教的形成时期。这一时期的巫术,由于未经道教的整合,不仅方法多样化,连名称也不一致,概而言之,有以下数种:

- (1)方。方即方法、方术。宋玉《高唐赋》:“有方之士:羨门、高谿。”有方之士,即有方术的人。《史记·封禅书》:“李少君亦以祠灶、谷道、却老方见上。其

游以方遍诸侯。”李少君是汉武帝时著名的方士，他带着祭祠灶神、辟谷术、^① 长生不老的方术去晋见皇帝，并携其方术遍游诸侯之国。《史记·始皇本纪》：“卢生说始皇曰：……方中，人主时为微行，以辟恶鬼，恶鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，则害于神。”方中，即方术之中。按方术的说法，皇帝须经常微服出行，以辟恶鬼，且所居之处，也不要让大臣知道，否则，将有害于宅神。

方又称为方数。《史记·扁鹊仓公列传》，淳于意云：“臣意家贫，不脩家生，出行游国中，问善为方数者，事之久矣，见事数师，悉受其要事，尽其方书意。”

或称方技。《论衡·道虚篇》：“世见黄帝好方术。方术，仙者之业，则谓帝仙矣。夫禹至会稽治水，不巡狩，犹黄帝好方技，不升天也。”上文中，“方术”与“方技”互文，可见，方技即方术。其实，“方”与“技”亦可通训。《史记·扁鹊传》：“是好为方，多技能。”这是同一语意采用不同的措词。方技的内容，按刘歆《七略》的说法，有以下四种：“论方技为四家，有医经家，有方家，有房中家，有神仙家。”^②

或称方略。《史记·淮南王安传》：“游士奇材诸辨士为方略者，妄作妖言，谄谀王。”这里的“方略”即方术。《论衡·道虚篇》对此有一段注脚：“安嗣为王，恨父徙死，怀反逆之心，招会术人，欲为大事。伍被之属，充满殿堂，作道术之书，发怪奇之文。”王充将“方略者”称之为“术人”，可见方略即方术。

(2)法。法与方可以互训，古书中常常“方法”合称。《吕氏春秋·先识览》：“姐己为政，赏罚无方，不用法式。”上曰“方”，下曰“法”，互文也。法也即方术，故行使方术又称之为“作法”，“画法”。《中论·脩本篇》：“行秽者，人不使画法，以无验也。”方术之书也称为“法”，《汉书·京房传》：“上封事曰：《法》曰，道人始去，寒，涌水为灾。”

① 据《论衡·道虚篇》，“谷”字之前有“辟”字，是为辟谷术。

② 《初学记》卷二十引。

或称法术。《韩非子·观行篇》：“有胥育之强而无法术，不得长生。”这里的“法术”，指长生法术。

(3)术。术本意为道路，引申为通神的方式。《论衡·乱龙篇》：“孝武皇帝李夫人。夫人死，思见其形。道士以术为李夫人。”孝武皇帝即汉武帝，道士即方士李少翁。《史记·封禅书》亦载此事，但李夫人记作王夫人。云：“夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人。”“术”此作“方”，可见术与方相通。

或称术学。《汉书·伍被传》：“淮南王安好术学，招致英雋以百数。”所谓“术学”，即方术之学。

或称术艺。艺者，技能。古代以礼、乐、射、御、书、数为六艺，可见方术也属六艺之一。《后汉书·方术·樊英传》：“尝有暴风，从西方起。英谓学者曰，成都市火甚盛。因含水，西向漱之，乃令记其日时。客后有从蜀都来云，是日大火，有黑云，卒从东起，须臾大雨，火遂得灭。于是天下称其术艺。”

(4)数。数本意为数数，古代占卜往往通过数数决定吉凶，故数为方术之一，即术数。《史记·扁鹊仓公传》：“太仓公者，姓淳于氏，名意，少而喜医方术。高后八年，更受师同郡元里公乘阳庆。……光又属意于殷，曰：意好数，公必谨遇之。”前云淳于意喜医方术，后云其好数，可见数即“方术”。

或称数术。在《后汉书·方术传序》中，直接以数术代表方术：“夫物之所偏，未能无蔽，虽云大道，其或同。若乃《诗》之失愚，《书》之失诬；然则数术之失，至于诡俗乎？极数知变而不诡俗，斯深于数术者也；故曰，苟非其人，道不虚行。”数术所包含的方术种类，据《汉书·艺文志·数术家》，有以下六类：形法家，杂占家，蓍龟家，五行家，历谱家，天文家。

(5)道。道即通道，引申为通神方法，故掌握其方法谓之“有道”、“得道”，有道或得道之人谓“道士”、“道人”。此“道”与方术之“方”相通。《论衡·道虚篇》：“朔无少君之方术效验，世人何见，谓之得道”？朔即汉代名士东方朔，少君指李少君，汉代方士。文中前

称“方术”，后曰“道”，上下互文，意思相同。

或称道艺。《后汉书·方术传序》：“汉自武帝颇好方术，天下怀协道艺之士，莫不负策抵掌，顺风而届焉。”

早期道法，虽然没有以符篆作为表现形式，但却成为后来道法符篆的张本。换言之，道法符篆几乎都可以找出早期法术的胎印。

二、六丁六甲符

（一）六丁六甲神的由来

我们之所以在道符中首先介绍六丁六甲符，是因为六丁六甲是道士作法时驱役的主要神将，具有诸多法能，我们下面将要涉及的各种道法符篆中不少都与六丁六甲有关。

早在汉代，就有方士用六丁之法“占梦”。《后汉书·梁节王传》载梁节王“数有恶梦，从官卜忌自言能使六丁，善占梦”。他役使六丁的方法是，先斋戒，然后其神至，可使致远方物，乃知吉凶也。可见，六丁为神名。至于六甲，《汉武内传》称上元夫人授汉武帝“六甲左右灵飞致神之方”，刘敬叔《异苑》“梁清”条中也提到“六甲至尊”，有华芙蓉者为其所徒，可见南北朝时六甲尚为一神，后来才逐渐衍变为六神的。

六丁六甲是合称，包括十二位神。即六丁：丁卯、丁巳，丁未、丁酉、丁亥、丁丑；六甲：甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅。《无上九霄雷霆玉经》说：“六丁玉女，六甲将军。”《续文献通考》说得更明确：“丁卯等六丁，阴神玉女也。甲子等六甲，阳神玉男也。”

六丁与六甲，名称全取于干支，应是值日神演化组合而成。六丁六甲成为神后逐渐人格化，各有名讳，但说法不一。

《三才图会》所记名讳如下：

丁未神将名叔通，丁酉神将名臧文公，丁卯神将名司马，丁巳神将名崔巨卿，丁亥神将名张文通，丁丑神将名

赵子玉。

甲子神将名王文卿，甲戌神将名展子江，甲申神将名扈文长，甲午神将名韦玉卿，甲辰神将名孟非卿，甲寅神将名明文章。

《周易内秘丁甲大法》所记名讳如下：

丁酉玉女登赴，丁丑玉女月光，丁未玉女登姑，丁卯玉女开明，丁亥玉女净英，丁巳玉女贞童。

甲子神梁丘仲，甲戌神扶水距，甲申神庭四狱，甲午神司六狱，甲辰神渊泉印祸，甲寅神陵彭向。

相比之下，前书的六丁之名更像男性，后书则为女性之名，不知孰是。事实上，六丁六甲的名讳还不止于此，这种现象表明，道教是先有六丁六甲之神，然后才安名号的，为六丁六甲起名大约是同一时代不同地方的道士所为，再由各地道士传承下去，因此未能统一。

六甲符最早见于《抱朴子遐览》：“六甲通灵符”卷十。

（二）六丁六甲的法能

六丁六甲作为道法符中的主神，主要有以下法能：

1、保国讨寇

《丁甲天书秘传耳报行十里法》云：“夫六丁六甲者，乃五行之祖，知此讳者，上可以保国，行兵讨寇。”

历史上，确有人以“六甲法”保国讨寇。北宋末靖康元年（1126年），金国大军围困京城汴京。当时城内守军很少，援军早已被遣散，形势危急。有个名叫郭京的龙卫兵小卒，称会施“六甲法”，用七千七百七十七人，可生擒金将退敌。宋钦宗听后大喜，授以官职，赐金帛数万。郭京所募“六甲神兵”，皆为市井无赖、地痞流氓。京城有些人，看郭京一下发了大财，眼红起来，也自称“北斗神兵”、“天阙大将”，模仿郭京那一套，招兵买马，闹得汴京城乌烟瘴气。郭京还吹牛说：“择日出兵三百，直袭击至阴山！”但没等郭京去捣敌人

的“老窝”，金军便开始攻城。郭京的“六甲神兵”本是乌合之众，一交战便稀里哗啦四散奔逃，在城楼“作法”的郭京见状不妙，大开城门，逃得无影无踪。

道法本来就是假的，硬要以假成真，运用到现实中去，只能遗笑千古。

2、人阵避兵。

《秘传六甲天书》上卷称六丁六甲之神“能避水火兵，能敌百万人，能射箭矢”。

《云笈七籤》卷十四：“若入军阵避兵，即书六丙六丁符，并呼其神姓名，仍呼甲午神名，兵刃不伤。”

《丁甲天书秘传耳报行十里法》：“夫六丁六甲者……中可以降伏虎狼，入阵兵刃不伤。”

《三国演义》中，诸葛亮曾多次利用六丁六甲出奇制胜，以至诸葛亮归天，司马懿还以为他在利用六丁六甲法，“以此术诈死，诱我出耳。”竟不敢出兵攻敌，坐失战机。

3、辟除恶鬼。

《云笈七籤》卷十四：“若辟除恶神鬼者，书六丁六乙符持行，并呼甲寅，神鬼皆散走。”

《献帝起居注》曰：“（李）傕性喜鬼怪左道之术，常有道人及女巫歌讴击鼓下神，祠祭六丁，符劾厌胜工具，无所不为。”^① 古代女巫祭祀六丁，目的就是驱邪劾鬼。

《夷坚甲志》卷十三记载了一个以六丁符治淫厉的故事：有个叫杨大同的怀州人，一次无意中揭开一顶轿帘，看见一女人在轿中笑着对他说：“我正在此等你。”杨大同鬼迷心窍，“遂与之狎”。后来携此女归，与之同寝食。过了一段时日，杨某脸色日渐枯悴，其兄疑之。并曾听见夜晚杨的床上有人声，以为有淫厉，诸道士以天心六丁符篆治之。女人忽然变形，相貌可怖，欲杀杨大同。杨哀告再三，

^① 《三国志·魏书·董二袁刘传第六》。

女人却流着眼泪说：“我乃你三世前的妻子，你往他乡经商，顾恋倡女，不知回家，我因贫困无法生存，携女投井而死。诉于上帝，帝谓，你逐利忘家，致妻女死于非命，虽另有善业当登科，然终不能享，十年间将受报应。我因前缘未断，特来寻你，今当离去。”后来，杨某果登科举，官拜太守，有一次饮汤突然猝死，据此女人离去正好十年。

此外，六丁六甲还能预告吉凶、呼风唤雨、使火炼丹、辟谷轻身、隐形变化、神行缩地，这些道法能我们将单独介绍。

(三) 召唤六丁六甲的符法

六丁六甲作为道法符箓的主神，将受道士的驱役，这种驱役必须通过以下的仪式方能实现：

1、念《神将现形咒》。咒文如下：

吾呼六位神、元阳甲子君，急来急速应，愿君济吾身。
魁、魑、魍、魃、魍、魃、魍、魃奉：太上老君急急如律令。^①
此咒不得秘之，如秘之并无灵验。今道德先生胡公亲传得之。每日清晨早起，立向正东念咒。

2、书召六丁六甲符

《云笈七籤》卷十二录有此符。

召六甲符见图 6-1。

后有咒语：“玉清大将、六甲宣行、真符速召、往赴坛场。”

召六丁符见图 6-2。

咒语如下：“九天召命、六丁奉行、玉女神化、速降神光”。

3、书六丁六甲符

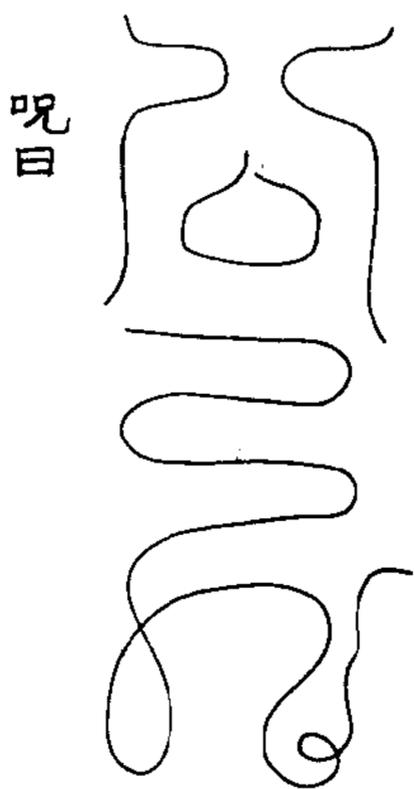
六丁六甲符见图 6-3. 1, 图 6-3. 2, 图 6-3. 3。

^① 《丁甲天书秘传耳报行十里法》。



召六甲符

图 6-1: 召六甲符



呪曰

图 6-2: 召六丁符

图 6-3. 1: 六丁六甲符

<p>丁巳神御 文迎玉女 白秀芝</p>	<p>丁丑神司 起羞玉女 順然之</p>	<p>丁卯神司 馬卿玉女 足月之</p>	<p>甲寅許成 池明文章 出度人</p>	<p>甲辰神張 屈孟非 卿出度人</p>	<p>甲午神太 陽街 卿出度人</p>
<p>三灰得 屈日泉</p>	<p>日日日</p>	<p>日日日</p>	<p>通風急急如律令</p>	<p>不容急急如律令</p>	<p>龍首人身仗劍震方舞刀逐 雲能起狂風開刀大怒凡石 事受感之精馳行誰馬萬方 垣轉鳴刀數聲急急如律令</p>

图 6-3.2: 六丁六甲符

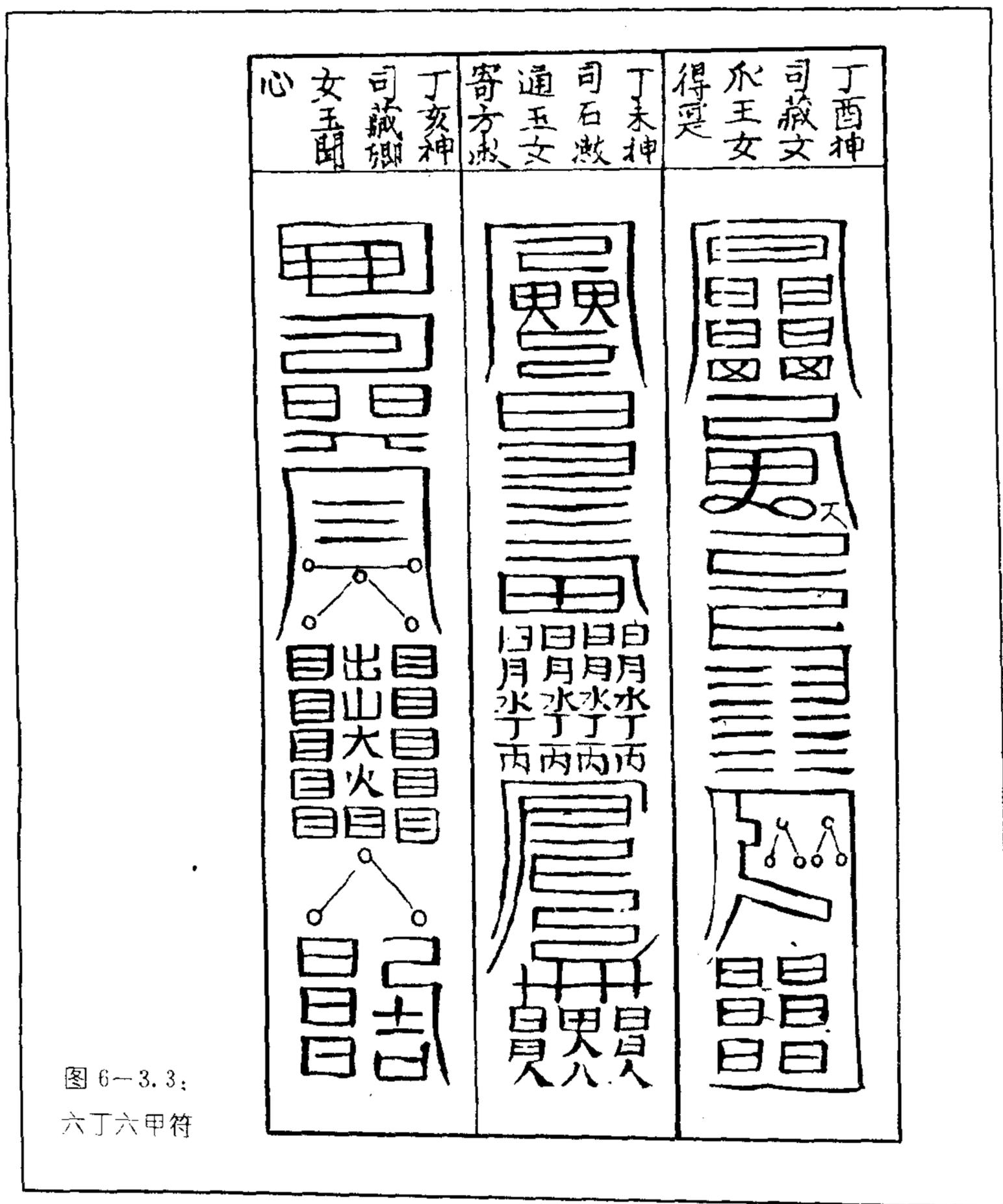


图 6-3.3:
六丁六甲符

三、神行符

(一)神行符的由来

古代没有现代化的交通工具,往来极不方便,因此非常渴望有

一种迅捷的方法到达自己的目的地。马王堆汉墓出土的《养生方》中载有两种神行术，“走疾欲善先者，取女子未尝男子者（布），县朵，怀之，见旋风以投之。”又，“疾行：取牛车朵纛带之，欲疾，一约之。”《淮南万毕术》也载有一种通过炼制，服用“天雄鹤胎”以日行千里之术。可见，从汉代的疾行术、日行千里术到晋代《抱朴子》中的飞车，再到明代《西游记》中的筋斗云，无一不寄托着古代中国人的神行理想。尤其是飞车，用枣心木为材料，“以牛革结环剑以引其机”，^①在当时的生产力条件下，极富现实可行性。据前中国历史博物馆馆长、著名科技史专家王振铎先生研究，认为上述有关飞车的文字是在今日螺旋桨和直升飞机发明以前，中国就有关于利用空气反作用力升托重物的最早历史记载。并花费了多年心血对飞车进行了复原。^②

神行符也是当时人们为实现这一理想而作的一种尝试。只不过这种尝试不像飞车那样具有现实主义精神，而带有浪漫遐想的色彩。有趣的是，有关神行符的最早记载也出自与飞车联系在一起的葛洪。这一现象似乎再一次暗示了科学与迷信的某种关系。葛洪在《神仙传》中两次提及神行符：

《神仙传·介象》

先主问曰：“蜀使不来，得姜作鲙至美，此间姜不及也。何由得乎？”象曰：“易得耳。愿差一人，并以钱五千文付之。”象书一符，以著竹杖中，令其人闭目骑杖，杖止便买姜，买姜毕，复闭目。此人如言，骑杖须臾已到成都，不知何处。问人，言是蜀中也，乃买姜。于时，吴使张温在蜀，从人恰与买姜人相见，于是甚惊，作书寄家。此人买姜还厨中，鲙始就矣。

《神仙传·李意期》：

① 《抱朴子·杂应》。

② 王振铎：《葛洪〈抱朴子〉中飞车的复原》，《中国历史博物馆馆刊》，84年6期。

李意期者，蜀郡人也。传世识之，云是汉文帝时人也。无妻息。人有欲远行速至者，意期以符与之，并以丹书其人两足，则千里皆不尽日而还。

两位神仙使用的神行符略有不同。介象是将神行符著之于竹杖中，通过交感，使竹杖获得飞行的功效，人骑此杖，便可须臾抵达千里之外。李意期的神行符是付之与人，并以丹书其人两足，直接与人交感，这种方法与后来的甲马相似。

(二)甲马索隐

甲马为何物？几乎所有的辞书都只有一个解释：迷信者所画神符。这种解释是不准确的。甲马固然是神符，但它不是一般的神符，而是一种神行符。

《水浒传》中的神行太保戴宗，之所以能够日行八百里，靠的便是甲马。《水浒传》第四十四回有段文字专门写戴宗是如何使用甲马的，有助于我们了解这一神秘的道符：

戴宗收了甲马，两个缓缓而行，到晚就投村店歇了。杨林置酒请戴宗，戴宗道：“我使神行法，不敢食荤。”两个只买些素馔相待。过了一夜，次日早起，打火吃了早饭，收拾动身。杨林便问道：“兄长使神行法走路，小弟如何走得上？只怕同行不得！”戴宗笑道：“我的神行法也带得人同走。我把两个甲马拴在你腿上，作起法来，也和我一般走得快，要行便行，要住便住。不然，你如何赶得我走？”杨林道：“只恐小弟是凡胎浊骨，比不得兄长神体。”戴宗道：“不妨，我这法，诸人都带得。作用了时，和我一般行；只是我自吃素，并无妨碍。”当时取两个甲马，替杨林缚在腿上，戴宗也只缚了两个，作用了神行法，吹口气在上面，两上轻轻地走了去，要紧要慢，都随着戴宗行。两个于路闲说些江湖上的事，虽只见缓缓而行，正不知走了多少路。根据这段描述，甲马的操作有以下要点：(1)吃素；(2)缚甲马

于两腿；(3)作神行法；(4)吹气。需要指出，《水浒传》是小说不是道经，作者对甲马的介绍是浮光掠影式的，很多问题仍不清楚。比如，甲马究竟是何模样？神行法有哪些具体内容？

有幸的是，本世纪初发现的敦煌写卷为我们提供了答案。伯三八一〇写卷载有一“足底生云法”的神行法，内中涉及甲马：

用甲马两个，上用朱砂写“白云上升”四字，飞符二道，祭六甲坛下。脚踏“魁罡”二字，左字雷印，右手鹤（剑）诀，取东方炁一口，念《鹤羽乘云咒》七遍，焚符二道，四十九日毕。却（欲）远行，先将甲马拴在两足，结印作用，随即白云腾（架）驾而起。欲上（止），开诀解甲马而落地矣。

这就是我们老祖宗藏于名山、束之高阁、视为至宝的神行法。此法是如何获得神行功能的，其理论依据何在？值得我们深入研究。

根据写卷内容，足底生云法可分成以下步骤：

(1)书符。用甲马两个，上面用朱砂书“白云上升”四字。

如此看来，甲马是事先备好，随用随取，这一点与《水浒传》中的记载是相同的。戴宗要与杨林同行，也是临时“取两个甲马”，并非临场画符。但敦煌的“生云法”还须在用时加书“白云上升”四字。大约这白云要鲜货，现买现卖才灵。

甲马是什么样子呢？敦煌写卷保存了当时的原件。从仿伯三八一〇中可略知一二。见图6-4。

两道甲马的符形比较简单，由三部分组成：

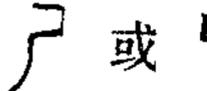
最上面是 ，此即北斗七星的符号。北斗星符本作 ，是道符中使用最多的一种符号，简化后去“星”成 。问题是，甲马中为何要书北斗七星符号呢？原因是甲马的主神六甲六丁是真武大帝的从神，宋人的道观中，真武帝的像旁便设有六丁六甲



图 6-4: (仿伯三八一〇)

神为侍从。^①而真武即北方七宿，北方七宿以北斗为代表。^②甲马书北斗符号，意即奉天帝之令，^③役使六丁六甲。

中间是六个甲字，或六个丁字，意即六丁六甲之神。甲马为何要以六丁六甲为主神呢？这不仅因为六丁六甲是道法之神，而且因为六甲符有神行的功能。早在南北朝，道教中就有服六甲符日行数千里的传说。据陶弘景《真诰》卷十四载，周宣王时有个叫宋德玄的人，因服灵飞六甲符，“日行三千里”。又有王鲁连的女人，得六甲符后，人见“此妇狂走”。

符的下部是 ，此即己字，代表使用甲马者。己字的写法有些特别，下部作卷云状，意即乘云翱翔。

(2)用符仪式。此仪式包括飞符祭神、踏罡步斗、持印执剑、取炁念咒。

飞符即召神符，将其祭于六

甲坛下，目的召唤六甲之神。

脚踏魁罡，是一种步斗法。目的是召神以助行法。敦煌写卷伯

① 陆游：《老学庵笔记》：“抚州紫府观真武殿象旁设有六丁六甲神。”

② 《重修纬书集成》卷六《河图帝览嬉》：“北方七神之宿，实始于斗，镇北方，主风雨。”

③ 真武(玄武)也号称“玄天上帝”。见《三教源流搜神大全》卷一“玄天上帝”条。

三八一〇有《踏魁罡步斗法》，目的是依太上法旨，请神召将。踏罡步斗是一种较为复杂的请神仪式，有悖神行法的求速旨意，故采取较为简便的踏魁罡二字取代。方法是在地上书魁罡二字，左脚踏一字，右脚踏一字，存神注意。为何可用踏魁罡来替代步斗呢？这是因为魁为北斗的第一星，罡为北斗星的斗柄，一头一尾，象征北斗七星。《抱朴子·杂应》：“又思作七星北斗，以魁覆其头，以罡指前。”而且，在道教中，魁为北斗五星之首，“总监众灵。”^①

持印执剑，是道士作法时的两件主要道具。印为雷印，雷印即雷神之印，雷神乃天部霆司，是专门替天行道的正义之神，天使的化身。雷印的形制可参阅下一章中的“雷公印隐形之谜”一节。

剑诀，敦煌写卷作“鹤诀”，然考传世本多作“剑诀”，二者孰是孰非？其实，两种说法都是正确的。剑诀是通称，鹤诀为具称，因为本法念的是鹤诀（咒），后面诸节中还有“虎诀”、“蛇诀”等。鹤诀即道士手握桃木剑或七星剑作法时，大拇指按在固定的诀位上，口念咒（诀）语。取炁，取的是东方之炁。为何要取东方之炁呢？道教根据《易经》“帝出于震”，认为震为长生之方，诸天之尊，故向东方取炁，以和天帝交通。念咒，念的是《鹤羽乘云咒》，咒文如下：

谨请六丁六甲神，白云鹤羽飞游神，本身通林（灵）虚耗神。足下生云快似风，架吾飞腾在空中。吾奉三山九侯先生律令摄。

（3）用符方法。将甲马拴在两足之上，用雷印加盖其上，便可感应通灵，腾云而起。若欲停止，解开马甲便可落地。

敦煌写卷的《乘云符》是现存最早的甲马实物，作为道符的“甲马”一词也首见于敦煌“足底生云法”，该写卷为唐末五代作品，则甲马当在唐代就已出现。

从源流的角度来考察，甲马在东晋就已露端倪，其源头可上溯

^① 《元始无量度人上品妙经四注》卷二：“中斗大魁总监众灵。”幽棲注曰：“魁，首也。中斗者，斗三第七星，为四斗之首，总统一身众灵。”

到《神仙传》中李意期的丹书，这种丹书就相当于唐代的甲马，书人两足便可日行千里。到了唐代，正式出现甲马一词，但不是“书”于两足，而是“拴”于两足。降至明代，施耐庵笔下的甲马，则不拴两足，而拴两腿。虽然有所变化，但发展脉络十分清楚。

还有一问题：神行符何以称为“甲马”？甲者甲丁之神也，马者交通工具也。神行符的主神是六甲六丁，以此符作为神行的工具，故谓甲马。甲马一词后来被佛教引进，虽然所画的内容由甲丁神变成佛像，但以符为马的原意仍得到了保留。清代虞兆澹《天香楼偶得·马字寓用》：“俗以纸上画神佛像，涂以红黄采色，而祭赛之。毕即焚化，谓之甲马。以此纸为神佛所凭依，似乎马也。”

需要指出，明清以后，甲马的外延扩大，不仅指神行符，也泛指其它用途的道符。如《三宝太监西洋记通俗演义》第三十九回：“都是甲马替身。”此甲马又用于隐形变化。

（三）缩地符

有时候你还真的要佩服道士们的丰富想象力。比如这神行术，人们一般是把如何加快行速来作为思维出发点的，但道士却换了个思维角度，把神行的对象变成神行的主体。缩地术就是这样一种神行术。缩地术里要神行的不是人，而是地，漫漫长途忽然化作咫尺。于是，斯人还是斯人，方步还是方步，从容不迫中却越过了千山万水。比起心急火燎的甲马来，又多了一份潇洒。

且看《三国演义》第一百零一回：

（司马）懿自出营视之，只见孔明簪冠鹤氅，手摇羽扇，端坐于四轮之上；左右二十四人，披发仗剑；前面一人，手执皂幡，隐隐似天神一般。懿曰：“这个又是孔明作怪也！”遂拨二千人马分付曰：“汝等疾去，连车带人，尽情都捉来！”魏兵领命，一齐追赶。孔明见魏兵赶来，便教回车，遥望蜀营缓缓而行。魏兵皆骤马追赶，但见阴风习习，冷雾漫漫。尽力赶了一程。追之不上。各人大惊，都勒住

马言：“奇怪！我等急急赶了三十里，只见在前，追之不上，如之奈何？”孔明见兵不来，又令推车过来，朝着魏兵歇下。魏兵犹豫良久，又放马赶来。孔明复回车慢慢而行。魏兵又赶了二十里，只见在前，不曾赶上，尽皆痴呆。孔明教回过车，朝着魏军，推车倒行。魏兵又欲追赶。

后面司马懿自引一军到，传令曰：“孔明善会八门遁甲，能驱六丁六甲之神。此乃六甲天书内缩地之法也。众军不可追之。”

看来，《三国演义》的作者罗贯中对道法十分熟悉，他说诸葛亮会缩地法虽于史无据，但谓缩地法出自六甲天书则很内行。前面已讨论过，神行符的主神是六甲六丁，缩地法作为神行符的一种，也与六甲有关。道教秘籍《底襟集人事秘旨灵文左传遁书》下卷有缩地法，名曰“借地加步法”，便与六甲有关，并有缩地符一纸。

其法曰：

凡一里至百里地，尽处两头土一升，铺六甲坛下，书“千里一步”四字。左脚踏“道头”二字，右脚踏“万里”二字，左手雷印，右手剑诀，取东方气一口，念咒七遍，焚符一道。四十九日毕，将土扫送长流水内，但凡远行千里之外，依然作用，举步千里，一时可到也。

施此法术有以下要点：

1、取土书字。

所取之土须是出发地与目的地两头之土，以代表这两地之间的遥远路程。这与书魁罡以替代北斗、取发爪以代表人身一样，在巫术原理上是相同的，都属于顺势巫术。铺于六甲坛下，目的是与六甲神交感通灵。书“千里一步”四字，是代表施术目的，或者说，是施术者对役使之神下达的指令。

2、踏字执印剑。

在地上书“道头”、“万里”二字，以左右两脚踏之，这是让人与之交感，以取得“千里一步”甚至“万里一步”的法能。执印持剑，这

与足底生云法的巫仪相同，表示施术者具有召神遣将的权力。

3、念《缩地咒》七遍。

咒文如下：

一步百步，其地自缩，逢山山平，逢水水涸，逢树树折，逢火火灭，逢地地缩。吾奉：三山九侯先生律令掇。

4、焚缩地符一道。

缩地符见图 6—5。

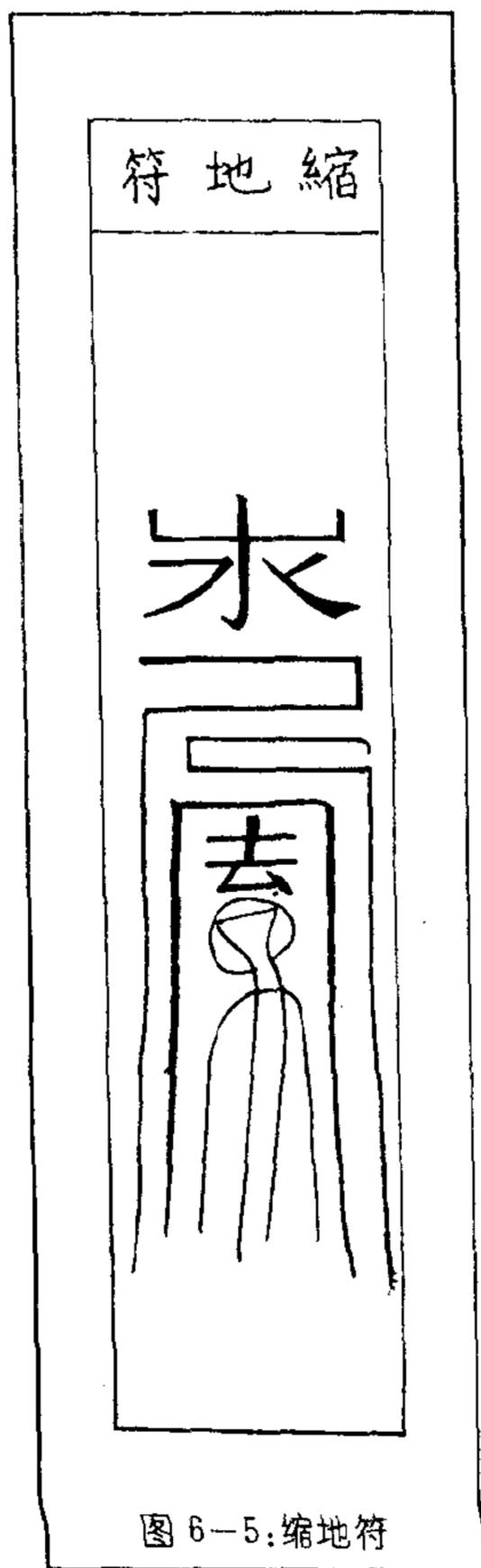


图 6—5：缩地符

此符可分成三部分。最上面是“山水”二字的合体，代表本符所作用的对象，意即平山涸水。中间的符，为两个北斗七星符号的叠合，有强调之意；北斗七星乃六甲的主神，书此符号意为奉北斗之令、驱役六甲。最里面的符号代表施术者下达的缩地指令。

借地加步法与足底生云法有许多相似之处。无论在方法上、仪式上，或者涉及的神名都基本相同。估计二者为同时代的作品。而且，载有借地加步法的同一本书中，也录有足底生云法，该法从文字到符形与敦煌写卷完全相同。由此可见，道教文化有很强的凝固性，历经近千年而无丝毫变异。更重要的是，它证明道符并不像人们所认为的那样，是很随意的“鬼画符”，而是有着严格章法，特定的内涵，是不容道士任意加以变化的，否则，将因违反符旨而失灵。

与足底生云法一样，缩地法也可在东晋的《神仙传》中找到源头。该书“壶公”条载：“费长房有神术，能缩地脉，千里存在，目前宛然，放之复舒如旧也。”此术唐代十

分流行,不少诗人都以缩地术来抒发自己的思念之情。元稹《和乐天早春见寄》:“同受新年不同赏,无由缩地欲如何。”王建《闻故人自征戍回》:“安得缩地经,忽使在我傍。”借地加步法的缩地术产生在这一时代,应无疑义。

四、渡水符

(一)最早的渡水符——六戊符

所谓渡水符,就是用于水上行走或以其它方式渡过江河湖泊的道符。据《异苑》载,秦时有个叫梅姑的,利用道术“能著履行水上,”^①梅姑用的究竟是何道术,作者未说。

最早的渡水符是六戊符。《抱朴子·登涉》:

或问曰:昔闻谈昌,或步行水上,或久居水中,以何法乎?……或食六戊符千日,或以赤班蜘蛛,及七重水马,以合冯夷水仙丸,服之则亦可以居水中,只以涂蹠下,则可以步行水上也。

六戊符为何能够渡水?其方法论的依据是什么?六戊符渡水与古代的五行生克理论有关。五行中,土克水,而戊属土,以戊土克水,因而服六戊符便可获取克水的本领,自然“可以步行水上也”。六戊符渡水的原理,《抱朴子·登涉》中有内证:“戊者土也。……五行之义,土克水也。”从文化人类学的角度来考察,六戊符渡水的理论属于象征巫术,施符者通过书写、服食六戊符,象征获取了六戊的克土功能,故而能步行于水上。

至于以赤班(斑)蜘蛛等物涂脚下以渡水,则属于接触巫术。蜘蛛能在水上行走,以之涂人足,人便和蜘蛛一样,具有水上行走的能力。葛洪的这种水行术是从古代方术中贩来的,汉代的《淮南万

^① 《三洞群仙录》卷三引《异苑》。

毕术》就有类似的记载：

取蜘蛛与水狗及猪肪(油)，置瓮中，密以新纆，仍悬室后，百日视之，蜘蛛肥，杀之以涂足，涉水不没矣。

又一法：

取蜘蛛二七枚，内瓮中，合肪百日，以涂足，得行水上，故曰：蜘蛛涂足，不用桥梁。^①

但葛洪的六戊符得自何处则不甚明了。符是一种较为晚出的法术，早期方术中当然找不出它的来源。不过，葛洪的叔祖葛玄也善水行术，《神仙传·葛玄》载：

(葛玄)常从帝行舟，遇大风，百官船无大小多濡没。玄船亦沦失所在。帝叹曰：“葛公有道，亦不能免此乎。”乃登四望山，使人船钩，船没已经宿，忽见玄从水上来。既至，尚有酒色，谢帝曰：“昨因侍从，而伍子胥见疆(强)牵过，卒不得舍去，烦劳至尊，暴露水次。”

葛玄的水行术是否利用了道符，书中没有明说。不过，葛玄本人倒是一位符法大师，他的水行符令人叹为观止。有一次他曾在船上当众进行表演，取一符投江中，符顺流而下；又取一符投江中，符竟逆流而上；再取一符投江中，停立不动，须臾下符上，上符下，三符合为一处。这一事实似乎暗示了这样一种可能性：葛洪的六戊符可能得自家传。

(二) 飞浮符

六戊符已经失传，故其情状不得而知。不过，道书还保留了其它渡水符，比如有一种名为“枣木为舟”的道术，便要使用名为“飞浮符”的渡水符。其术如下：

用枣木一段，一尺二寸长，五寸二分阔刻作小舟形，舟头书“飞”字，舟尾上书“浮”字，底下书“泉”字，面上书

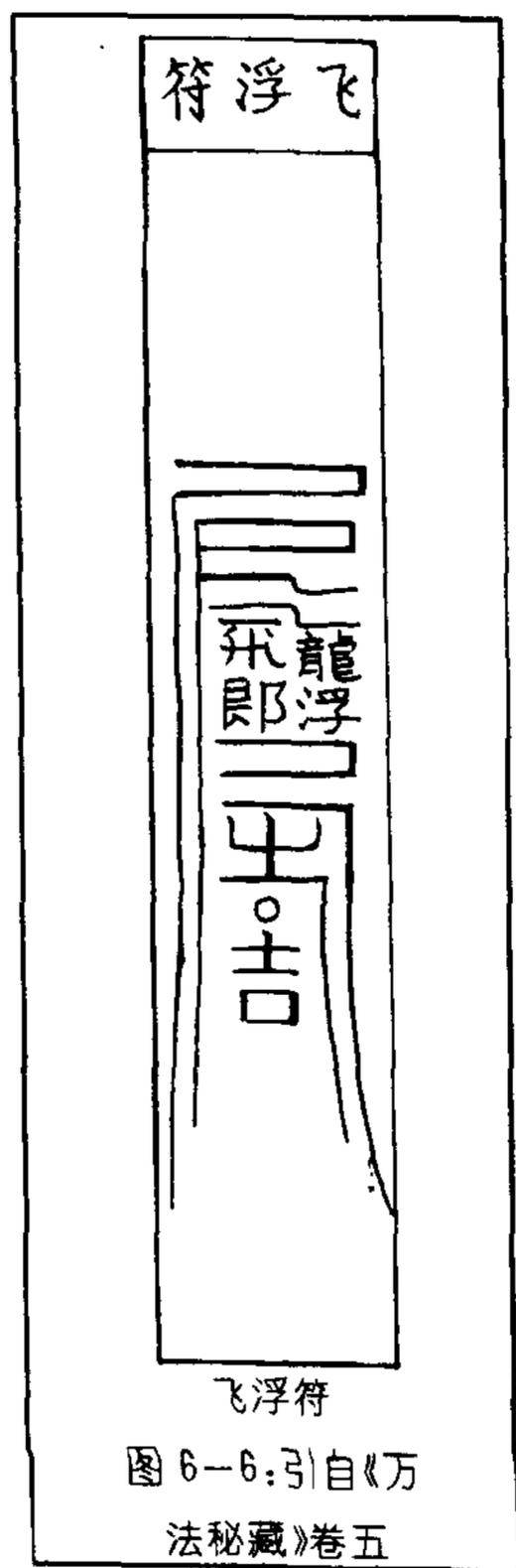
① 俱见《太平御览》卷九四八引文。

“龙”字，祭六甲坛下。脚踏“飞浮”二字，左手雷文，右手剑诀，取东方气一口，念《飞浮咒》七遍，焚符一道，存在舟中过海之意，四十九日毕。但遇江湖河海之处，折取树杈草木之类，于上蹠过水，如坐大舟之内，不时而过。

此法与前面的《借步加地法》同出一书，方法也如出一辙，估计为同一道士的手笔。《飞浮咒》如下：

东洋大海，上十万八千里，吾舟任在处，诸恶尽皆避。
吾奉三山九侯先生律令摄。

飞浮符见图 6-6。



(三)断流成路符

此符也用于渡水，但与上述两符不同，它不是通过水上行走渡水，而是将河流截断，划江为路。可见此符法力之强大。

《北齐书·方伎传》：琅邪人由吾道荣，素好道法，四处拜师求艺。访知晋阳有一人大明法术，道家符水禁咒、阴阳历数、天文药性无所不通，前去拜访。此人以道荣心诚，悉授法术。一日，对道荣说，我本恒岳仙人，因罪过为天官所谪，今限期满将归，卿宜送吾至汾水。及至，正值河水暴涨，桥坏，船渡艰难，仙人乃临水禹步，以一符投水中，流便绝，俄顷，水积将至天，是人自河床沙石上渡过。此真情唯道荣得见，旁人咸云，水如此涨，此人竟能游过，共惊异之。

投符断流固然让人惊异，但更有意思的是，施此符法时，凡人所见的与内行所见的竟完全不同。这对道法诡辩具有方法论的意义：明明人们所看到法术并无惊人之处。

处,但道士可以将这种寻常之举吹成如何的了得——只不过你凡胎肉眼看不见罢了。事实上,后代的道士确实使用了这种诡辩法。

类似的法术晋代也有人用过。据《晋书·吴猛传》载,豫章人吴猛,由异人授其神术,因还豫章,江波甚急,吴猛不假舟楫,以白羽扇画水而渡,观者异之。只不过吴猛用来断流的是扇而不是符。

五、点石成金符

(一)擦石为金符

黄金,是财富的象征;而石头,满地皆是,毫无价值。倘若能点石成金,就能化腐朽为神奇。无疑,这是一种最省力、最便捷的发财致富方法,对于那些终日为生存苦苦挣扎的古代中国人而言,点石成金无疑具有巨大的诱惑力。需要是发明之母,道士们确实发明了所谓“点石为金术”。此术有二:擦石为金与吹气成金。先说其一,擦石为金术:

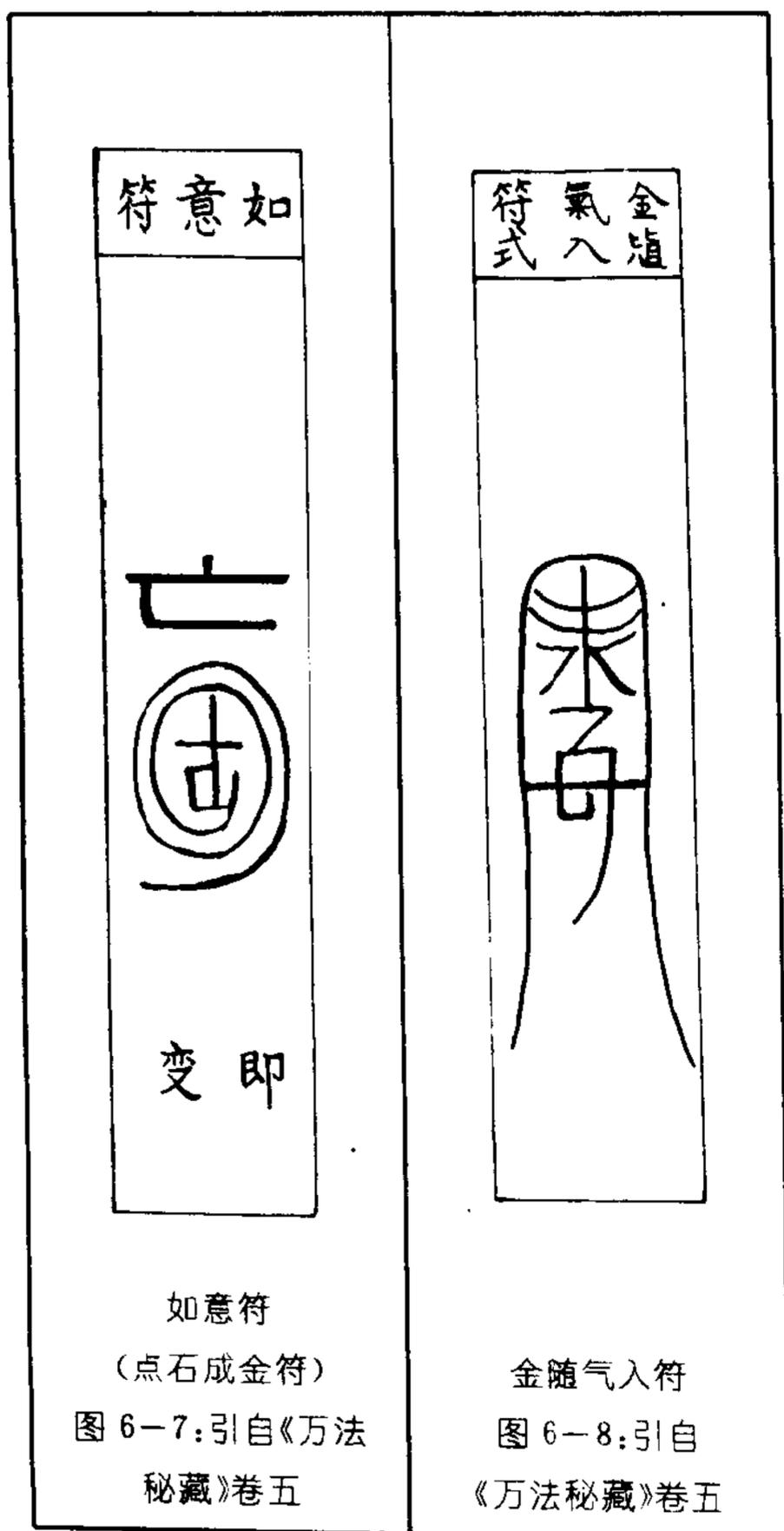
取未聘闺女月红二两,水银六两,赤铜六两,妇人乳二两,金银为末,用鸡子一个,去青黄。将前味装入蛋内。用以火煨之。汁将干,再馈入以红乳尽为度。封口埋于香炉内,祭六甲坛下,用柏木磋成末,香焚于炉上。脚踏“金水”二字,两手捻如意诀,取东方炁一口,念《如意咒》七遍,焚符一道。四十九日毕,将前鸡子取出,均分二份。一份以前水吞之,运擦遍身,如金汁铸就相似。一份用唾调敷于两手,并两面为妙。但遇济人用砖石,以气呵之,手摩擦作用,即化一块真金。其金因五气之灵,五百年前来返其本也,所谓气尽石现,太上遍云。此金扶危济世,人多不识,岂为常例,五百年复为石矣。

按施术的要求,所念《如意咒》如下:

天地玄黄,人灵气精,或砖或石,受炁为金,上报天

地，下济人民。吾奉：三山九侯先生律令摄。

《如意符》(《点石成金符》)见图 6—7。



(二)吹石成金符

道术中此术又称“金随炁入术”，其法如下：

金银各一钱，用面包，朱(书)“太山”二字于金(其)上，用甑蒸熟。书“金随炁入符”，祭六甲坛下，脚踏“通神”二字，右手掐夜文，左手掐阳文诀，取东方炁一口，念《金随炁入咒》七遍，焚符一道，四十九日毕，前包金银面自己食，但遇贫困者，将一切所食之物，依前作用，取石擦，所吹入石，即成一块赤白金银于石内矣。

《金随气入咒》如下：

太极未到，玄黄正炁，两钱即阎，吾之精气，擦石为金，吹之入内，杳杳冥冥，速无停滞。吾奉：三山

九侯先生律令摄。

《金随气入符》见图 6—8。

(三)点金术的原理与方法分析

上述两种点金术在原理上是一致的。这种点金术在道法理论上具有典型意义。从文化人类学的角度看,点金术固然可以归入交感巫术,但这种分析似乎过于简单化。道教为何认为可以点石成金?其理论依据是道教的本体论。《老子》42章:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”道教认为,道是宇宙万物生命的根源,道产生了称为一气(元气)的未分化的混沌的能量。一气回转分为阴阳二气,二气相互交合产生五行之气。五行即金木水火土五种元素,乃万物之基原。五行可以互相作用,互相变化:木生火,火生土,土生金,金生水,水生木。所谓“变化者,乃天地之自然。”^①这一思想就构成了点金术的基本理论:金石的气质都是五行之气。石(土)因感应了五行中的金气,而化为金,五百年后,金气消散复还原为石。这就是金石互变的理论依据。

点金的方法就在于炼制能化石为金的金气。具体做法是,用道教所认为能转化为金的水银、铜为基本原料,配之以月水、人乳、蛋黄等用于催化的调料,装入鸡蛋壳内,以火煨之。再通过踏斗、捏诀、服炁、念咒、焚符等通灵仪式,使上述材料互相作用,并感通了五气之灵,成为内含金气之物,吞食此物,金气便进入了人体,就可以吹石成金;用于摩擦石头,金气便从体内渗进石头,就可以擦石为金。

就点金所用的材料而言,与古代的黄白术大体无异,但有一味东西是黄白术中所没有的,这就是月水。所谓“月水”,又称天癸、红铅,就是妇女月经来潮时的经血。问题是,点金与女人的经血的何干系?在古代士大夫眼中,女人的经血“恶液腥秽”,君子远之。但

^① 《抱朴子·黄白》。

对方士们来说,却是宝贝。《扫邪正气歌》云:“讲阴阳,用鼎器。九浅一深尾闾闭,咬牙睁目吸精回,采得红铅当宝贝。”当然,方士并非把所有的月水都当宝贝,他们只看中未婚女子尤其是童女的初潮。因为这种月水是所谓的“先天红铅”,是人的先天之气所化。将此水用在点金术中,便可以感通先天的五气之灵,促进金气的形成。正因为如此,过去的术士们总是想方设法采集童女们的初潮。《本草纲目》卷五十二:“今有方士邪术,鼓弄愚人,以法取童女初行经水服食,谓之先天红铅,巧立名色,多方配合,谓《参同契》之金华,《悟真篇》之首经,皆此物也。”上述两种点金术采用未聘闺女的月水,表明该术的作者吸取了民间巫法,是道巫法术的结合。

事实上,国外的巫法中也有将女子初潮视为先天超然力量的。在加利福尼亚,“印第安人认为女孩子第一次来月经时具有特大超自然力量,而且并不都是玷污和有害的。”^①这种巫法上的相似性,或许为中国人首先发现美洲以及印第安人为中国人的观点提供了依据。^②

(四)点金术寻根

点金术是从古代的黄白术演变而来的。此术已有两千多年的历史,汉武帝曾亲自对炼金术进行了实践。《史记·封禅书》载:

少君言上曰:祠灶则致物,致物而丹砂可化为黄金,……于是天子始亲祠灶,遣方士入海求蓬莱安期生之属,而事化丹砂诸药齐为黄金矣。

汉武帝的堂叔淮南王刘安甚至召集方士编著了有关黄白术的专著。《汉书·淮南王安传》:

招致宾客方术之士数千人,作为内书二十一篇,外书甚众。又有中篇八卷,言神仙黄白之术,亦二十余万言。

① 弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社,1987年,850页。

② 参阅卫聚贤:《中国人发现美洲》,台湾说文书店,1982年。

可惜此书未能传世，内容不知其详。幸好，晋代葛洪的《抱朴子·黄白》中保留了刘安黄白术的基本内容。据葛洪说，此术刘向曾试炼过，但未成功，故葛洪摘录了其主要内容，“以贻将来之同志。”而刘向的父亲刘德曾获得过淮南王刘安的原书，刘向自幼诵读，认为可以炼成黄金。《汉书·楚元王传》：

淮南有《枕中鸿宝苑秘书》，书言神仙使鬼物为金之术，及邹衍重道延命方，世人莫见。而更生（刘向）父德，武帝时治淮南狱得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。

据此，可以认定，刘向的炼金术即刘安的黄白术。其法据《抱朴子·黄白》载，可分成以下步骤：

第一步：炼铜。

当先取武都雄黄丹，色如鸡冠而光明无夹石者，多少任意，不可令减五斤也。捣之如粉，以牛胆和之。煮之令燥，以赤土釜容一斗者。先以戎盐石胆末荐釜中，令厚三分，乃内雄黄末，令厚五分，复加戎盐于上，如此，相似至尽。又加碎炭火如枣核者，令厚二寸。以蚓蝼土及戎盐为泥，泥釜外，以一釜覆之，皆泥令厚三寸，勿泄，阴干一月。乃以马粪火煨之，三日三夜，寒发出鼓，下其铜，铜流如冶铜铁也。

第二步：铸铜为筒。

乃令铸此铜以为筒。筒成以盛丹砂水。又以马屎火煨之，三十日，发炉鼓之，得其金，即以为筒。

第三步：加入丹砂、水银炼金。

又以盛丹砂水，又以马通火煨三十日。发取捣治之，取其二分生丹砂，一并并汞，汞者水银也。立凝成黄金矣。

将点石成金术与《抱朴子》的炼金术进行比较，可以发现，二者所用的基本材料是一样的，也就是都以水银和铜为主要原料。只不过前者用了更多的月水、符咒之类的神秘化手段，也使成金的方式

具有更多的神秘色彩。换句话说,前者是“吹”出来的,后者是“炼”出来的。可见,点金术是炼金术的继承和发展。

最后,附谈一下点金术的出处及其时代。《擦石为金》、《金随气入》术均出自《秘传万法秘藏》。此书成书于唐末五代,以后陆续有所增补(详见下一章),但我们认为点金术是原版中的内容。因为和点金术同卷的“足底生云法”、“乘云符”保留在敦煌写卷中,点金术所使用的语言、称谓、施法程式都与之相同,读者可与“神行符”一节的“足底生云法”互相比较。

现在,我们可以追溯一下点金术的发展轨迹。点金术传承于《抱朴子》中的炼金术;《抱朴子》的炼金术来源于刘向的黄白术;刘向的黄白术得自于刘安的《枕中鸿宝苑秘书》;刘安之书撰集于术士之手。

图示如下:

秦汉黄白方术^{集录}→西汉《枕中鸿宝苑秘书》的黄白术^{佚失口诀}→
刘向之黄白术^{辑要}→晋代《抱朴子》之炼金术^{吸收民间巫法}→唐代点金术。

六、爱恋符

(一)相思符

道教中有一种利用相思符的法术,名叫“令妇想思”术,其法如下:

相思子五个,妇人头发五钱,乳汁五钱,和成剂做四十九丸,瓷器盛,祭于六甲坛下。脚踏魁罡二字,右手雷印,左手剑诀,取东方气一口,念《想思咒》一遍,焚符一道。剪栳凡日尽服止为度。但遇交姤服之,如在自己腹中寄放相似。如前作用,从丹田中运药一粒在舌,令妇人啞

吞舌药。从此爱恋密浓，千思万想时刻不能下也。

《想思咒》曰：

精秉太阴，气秉太阴，汝受一粒，挂意系心。吾奉：三
山九侯先生律令摄。

相思符见图6—9。

令妇相思术是一种通过相思子与妇人交感从而使之产生爱恋之情的交感巫术。相思子即“此物最相思”的红豆子。李匡乂《资暇集》卷下：“豆有圆而红其首乌者，举世呼为相思子，即红豆之异名也。”当然，光有相思子还不行，相思子固然能使妇人相思，但却不一定相思的就是你。因此，必须让相思子和施术者交感，使之打上施术者的印记，从而使妇人食后情系施术者，以免让人有搞错对象之虞。法术中相思子制成丸后，要进行种种仪式，并要念《想思咒》，焚相思符，运药于舌，目的就是和施术者交感。

相思术是一种古老的方术。这大约是人类“食色性也”的生命驱动而产生的原始发明之一。汉代刘安的《淮南万毕术》中有鹊脑相思术：

鹊脑令人相思。取雌雄鹊各一，燔之四通道，丙寅日，
与人共饮酒，置脑酒中则相思也。

取雌雄鹊一对，自然是模仿夫妻成双成对，燔是一种祭祀通灵的方式。

（二）春心符

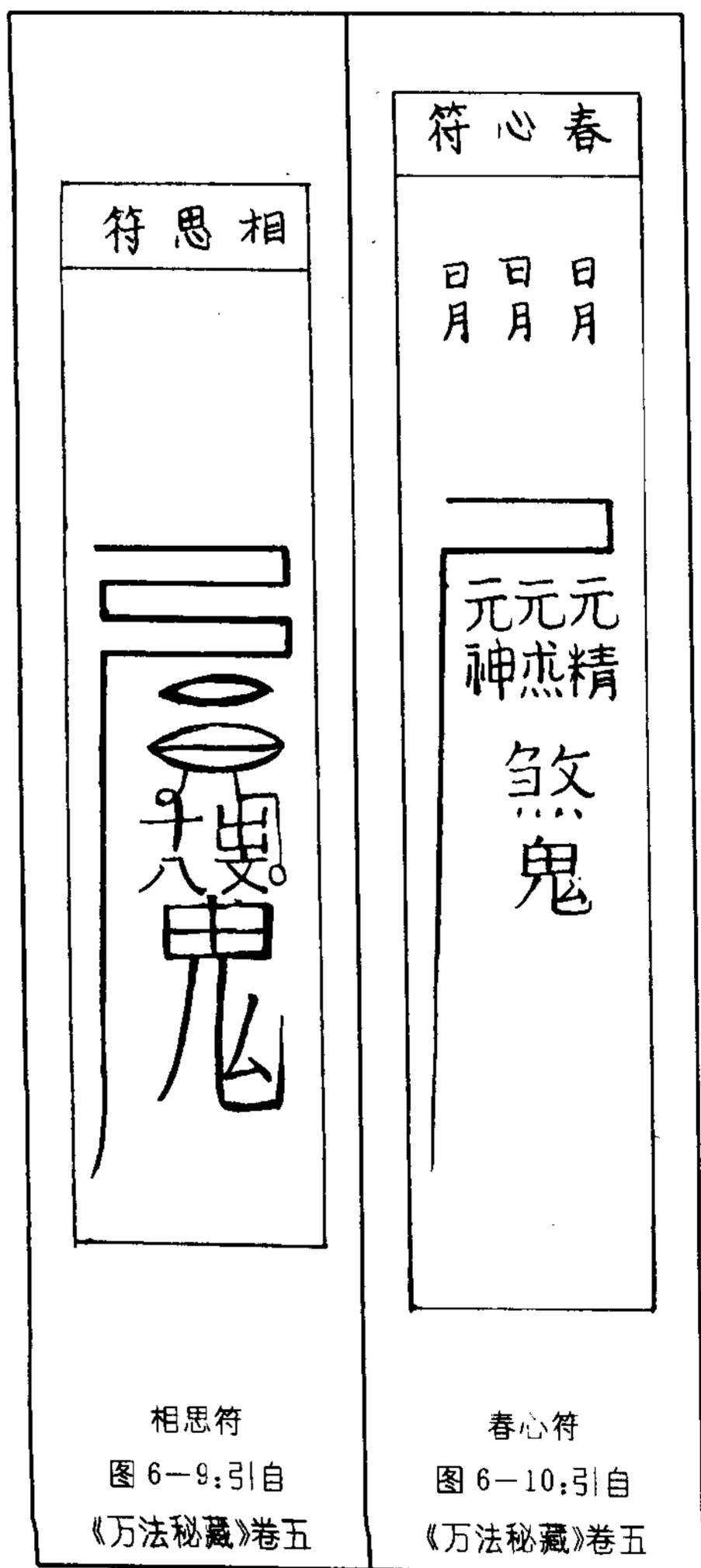
春心符收录在名叫“茶引春心术”的道法中：

新茶一两，人乳一两，和茶拌匀一处，以纸裹之。上书“和荡”二字，祭六甲坛下，脚踏“魁罡”二字，左手雷印，右手剑诀，取东方气一口，念《春心咒》七遍，焚符一道，四十九日毕，将茶作用自食，欲求助道之事，向风尘所哉，凡食茶之时，令人食之也。言其情，自动无操，助道易也。

《春心咒》如下：

日出太阳，茶来照助我，我茶令他食，汝心归顺我。吾奉：三山九侯先生律令摄。

春心符见图 6-10。



相思符

图 6-9:引自

《万法秘藏》卷五

春心符

日 日 日
月 月 月

元 元 元
神 炁 精

煞
鬼

春心符

图 6-10:引自

《万法秘藏》卷五

春心符比较简单，最上面并列书三组“日月”二字，日月是阴阳的象征，也代表男女。中间是北斗七星的符号，代表天帝之命。下面是“元神、元炁、元精”诸字，表示施术者通过气功及身中之神与天神沟通。最后是“煞鬼”二字，用以驱鬼辟邪。

(三)返步符

茫茫人海，过客匆匆，一个偶然的日子里，与心上人相逢于途中。可惜，这只不过是单相思，你的心上人并未注意到你。于是，你只好望着她远去背影，怅然若失，叹息命运不济，与爱神失之交臂。但且慢——这里有道士发明的“佳人返步术”，可令心上人回眸一顾，顿生爱意，返身向你走来：

但于妇人行步去

处，脚赤者最佳，取其二足心中土两撮，立褚祚之形，如此等炼

力女(各臣若),祭六甲坛下,脚踏魁罡二字,左手雷印,右手剑诀,取东方气一口,焚符一道。四十九日毕,往返行步,一时去矣,佳人返步。

并需要念以下《佳人返步咒》:

佳人行处,步步踏迟,吾今一剑,尔者自回,结成一块,恋成一堆。吾奉:三山九侯先生律令摄。

书返步符见图6-11。

利用脚印来施术在文化人类学中是一种最富典型意义的交感

巫术。英国学者弗雷泽指出:“对人发挥巫术交感作用,不仅可以通过他的衣服或某些从其身上掉下的东西来实现,也可通过他的身体在沙子上或地上留下的印迹来实现。”^①在丹麦,有一种缔结盟约的古老仪式,就是基于这种在人与其脚印之间具有交感联系的概念:缔约双方要将自己的鲜血洒在对方的脚印上,以作为忠于盟约的保证。在古希腊,同类迷信也很盛行,人们认为如果一匹马踩上了狼的足迹,骑马者将变得麻木迟钝。在南斯拉夫,一个女孩为了保持她的爱情,把印有他恋人脚印的土掘出来放在一个花盆中,然后在花盆中种上金盏花——一种被认为永不凋谢的花,由于它的金色蓓蕾长大开花,并且永不凋谢,她的情人对她的爱情也将与日俱增,永远不会衰退。“显然这种爱的符咒是通过这个男人踩过的泥土而作用于他的。”^②



① 弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社,1987年,67页。

② 《金枝》,68页。

正因为佳人返步术是通过与佳人足印的交感来施术的，因此，足印以光脚者为佳，这样，佳人的身体就被直接作用于足印中。

脚印交感在中国是一种最古老的巫术。据说，周人的祖先弃就是其母姜原与巨人足迹交感而诞生的。《史记·周本记》：“周后稷名弃，其母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝誉元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻(欣)然说(悦)，欲践之，践之而身动如孕者。居期而生子，……因名曰弃。”

伏羲也是因其母华胥在雷泽履大人足迹而降临人世的。《史记·补三皇本纪》：“太皞庖牺氏，风姓，代燧人氏继天而王。母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖牺(伏羲)于成纪。”《诗含神雾》：“大迹出雷泽，华胥履之，生伏牺。”

唐代还曾流行过类似的法术。敦煌写卷伯二六六六背面：“男子欲得妇人爱，取男子鞋底土，和酒与妇人服，即相爱。”直至今日，少数民族中还保留了此类传说。云南独龙族民间传说《马葛棒》，叙说一个妮泰姑娘，由于采笋口渴，到处找水，“最后找到象的脚印中有一窝水，清亮亮的，能照见人的影子。妮泰高兴极了，急忙用身上披的独龙毯擦了擦，捧来象脚印中的水，喝了个痛快，此后，“身子感到一天比一天不舒服，”肚子大起来，最后生下来一个大象的儿子，叫马葛棒。由此可见，足印交感巫术影响之深远之广泛。

(四)和合符

和合符主要用于作合男女，喜结良缘。符见“月老配偶术”：

凡取大丹，窈窕女子，真正洁白，又无疾病，年庚日月生时人的确。用桃符一块，刻成方圆五寸二分纸人，上用印一颗，仰合定，以绒系之。祭六甲坛下，脚踏“姻缘相和”四字，左手雷文，右手和合剑诀，东方气一口，念咒七遍，焚符一道。四十九日毕，将剪纸人焚六甲坛下。光明用印于上，左手雷文，右手五龙合珠诀，其女自来成就。

《和合咒》如下：

乾男坤女，前世姻缘，月老配偶，百岁美全。吾奉：三山九侯先生律令摄。

和合符见图 6-12。

以书人姓名、八字(出生年、月、日、时)的方式进行交感，是中国特有字符巫术。施术者通过这种巫术，再配之以桃符纸人之类，就完成了月老牵线的任务，可以和自己看中的“窈窕女子”喜结秦晋之好了。此类巫术在敦煌写卷伯二六一〇《攘女子婚人述秘法》也有，据高国藩先生归纳，有以下数例：

(1) 凡男欲求女妇私通，以庚子日，书女姓名，封腹，不经旬日，必得。

(2) 凡欲令妇人爱敬，子日取东西引桃枝则作木人、书名，安厕上，验。

(3) 凡欲令女爱，以庚子日，书女姓名，方圆□□，无主即得。^①

(五) 脱衣解带符

古代还有好事的道士，想入非非地发明了一种令女人自动脱衣解带的法术——脱衣解带术，与上述诸符同出一书：

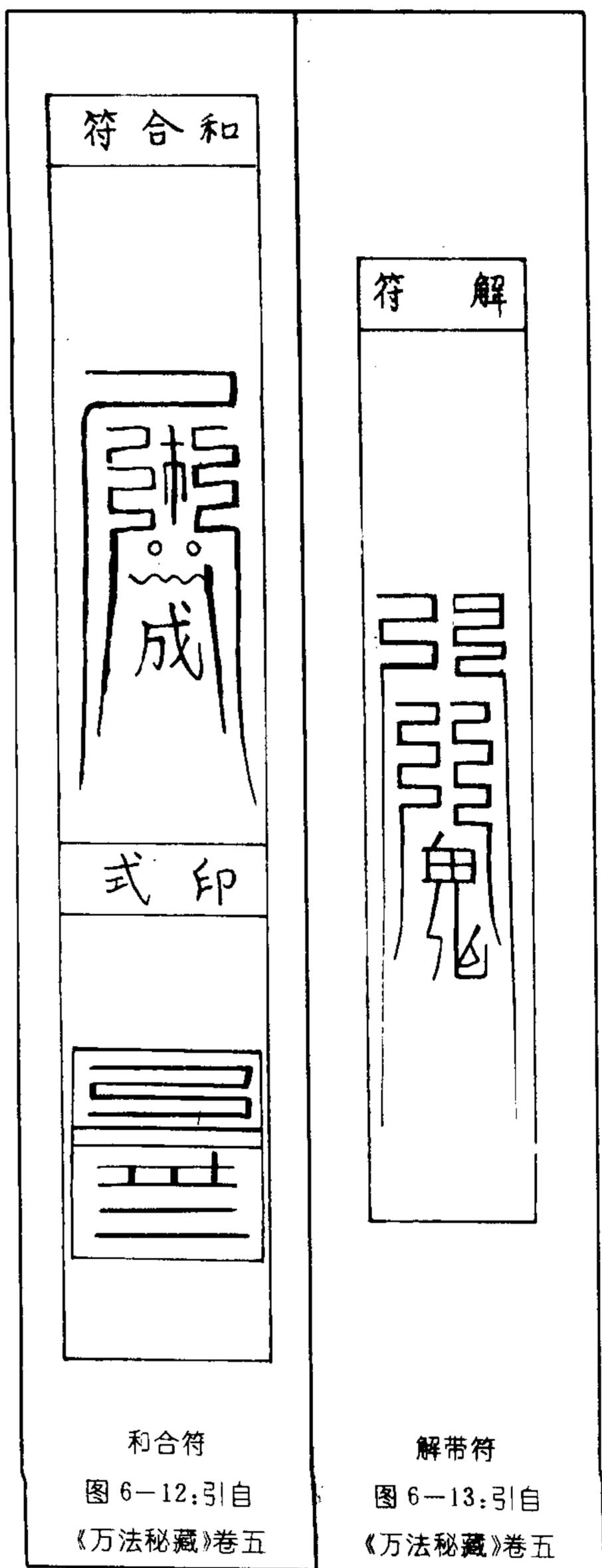
但于孕生女儿衣包，不拘多少，用绢袋盛之。外用妇女裤一条，同祭六甲坛下，脚踏“风带”二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，念解带咒七遍，焚符一道。四十九日毕，将前衣带烧灰食之，将衣带截四十九段。但遇妇人灯前月下，相逢举步有影之处，念咒恰诀，作用末了，其妇人裙带俱各坠下落地。妇人裸体，欲求助道矣。

《解带咒》如下：

三光之下，形影依然，佳人举步，无计可求，吹气一口，裸体出差。吾奉：三山九侯先生律令摄。

解带符见图 6-13。此术违反妇女的意志，利用法术让妇人不

^① 高国藩：《敦煌巫术与巫术流变》，河海大学出版社，1993年，252页。



自觉地解衣宽带,是很不道德的行为,但施术者居然打着“三山九侯先生”的旗号,实在是对该先生的亵渎。

不过,从文化人类学的角度考察,脱衣解带术是一种十分典型的交感巫术。该术主要是通过妇人穿过的衣裤裙带来施法,“即认为在人和他(她)所穿的衣服之间保持着交感联系,以致无论对衣服做了什么动作都将被这衣服的主人所感知,尽管他(她)当时可能已远离在外。”^①这种巫法在世界各地都很盛行。在新赫布里底群岛的塔纳岛上,一个人想将他的仇人置于死地,便设法搞到一件浸有他仇人汗水的衣服。如果他拿到了,便用某种树的细枝和树叶仔细把那件衣服整个擦一遍,然后把衣服、树枝、树叶裹在一起卷

^① 弗雷泽:《金枝》,中译本,66页。

成香肠状放在火里慢慢烧掉。当它被燃着时，那位受害者就陷入病痛之中，而当衣服化为灰烬之时，他的生命也就结束了。在普鲁士，人们如果没有抓住盗贼，下一步应该做的最好的事情，就是抓住一件他在逃跑中可能扔掉的衣服，因为当你使劲敲打这件衣服时，那盗贼就会病倒。在十八世纪的伯伦德，有个男人打算偷蜂蜜而被人发觉，在逃跑时，丢下了他的外衣。当他听说那蜂蜜的主人正在愤怒地狠打他丢掉的衣服时，竟给活活吓死了。脱衣解带术和上述巫法唯一不同的是，后者是对特定的衣服施法，也只对特定的某人起作用；而脱衣术则泛用一件女人衣裤，因而也对所有女人起作用。

脱衣解带术虽然无聊，但在中国历史上却影响久远，根据掌握的资料，从唐代至清朝，一直有人用过此术，竟绵延达千年之久。同时，也由于此术有悖中国传统伦理，也不断遭人谴责，凡施术者没有一个有好下场。

宋代，《夷坚志》补卷二十：“董氏子学法”条载：

信州贵溪龙虎山，世为张天师传正一教策之地。而后山巫祝所习，谓之“南法”，乃邪术也。能使平地成川，瓦石飞击，败坏酒稼，鼓扇疾疫，其余小伎作戏，更多有之。吾乡乐平白石村董氏子，年少轻浮，往求侮惑妇女之术，得一咒诀，能使妇人自脱衣裳，喜而归。欲验其信否，先呼妻试之。便觉遍身奇痒，又若蜂蛰入怀，爬搔拂撮，无可奈何，亟脱上衣，已而袴履皆自堕，遂登榻仰卧。此子诘所学已成，旋取衣使再著，不复可著体，皆滑挞如油，盖向来贪于亟还家试法，不暇问其返服之法。窘挠经日，告妻，将再往尽其术，妻不胜羞愧，自缢而死。

明代，《安陆府志》载：

杨巫师道铉尝游三茅山，晓南法，行持颇验。岁旱，土人恳之击泉法。用桃符以犬血涂之，置泉穴中，俟水涌出，以酒注于穴口，急攘而盛之，持游野中，顷刻雷雨大至。道铉仍以朱书飞蜈蚣贴树上，驱雷击之所指，立碎。人欲戏之，即画飞蜈蚣向妇人，即自褫衣。一日，己女自外来，道铉以为他妇，亦施此法，女赤体近前，道铉懊恨，

焚法书不复作。

清代,《后聊斋志异》“美人脱衣”条:

云南大理府田崐,字畔林,好狎邪,少时习符咒术,藉计营身,遇陌上有往来妇女,辄施术为“美人脱衣”,稍用符咒一二纸,即能使其自行解褪,或为驱除鬼怪,靡所不作。一日无聊赖,散步陌上,远见有红衫黑裙之妇,袅娜前近,田遂施其术,未几妇果撩衣裸体,一丝不留,田急趋视之,乃己之姑母也。连叩首请罪,姑母骂其万端,奔回家,告其父母,立邀众人,活活置之枯井,以绝其恶根。

值得注意的是,在《夷坚志》与《安陆府志》中,均将此术称为“南术”,洪迈甚至将此术称为与张天师正宗道教完全不同的“邪术”,乃“后山巫祝所习”。《后聊斋志异》虽未说明其术的由来,但事出云南大理,此乃南方少数民族聚居之地,因此,脱衣解带术出自南蛮巫师之手,当是可信的。事实上,不仅此术,与此术同载一书的许多道术,都吸收了南方少数民族巫法。

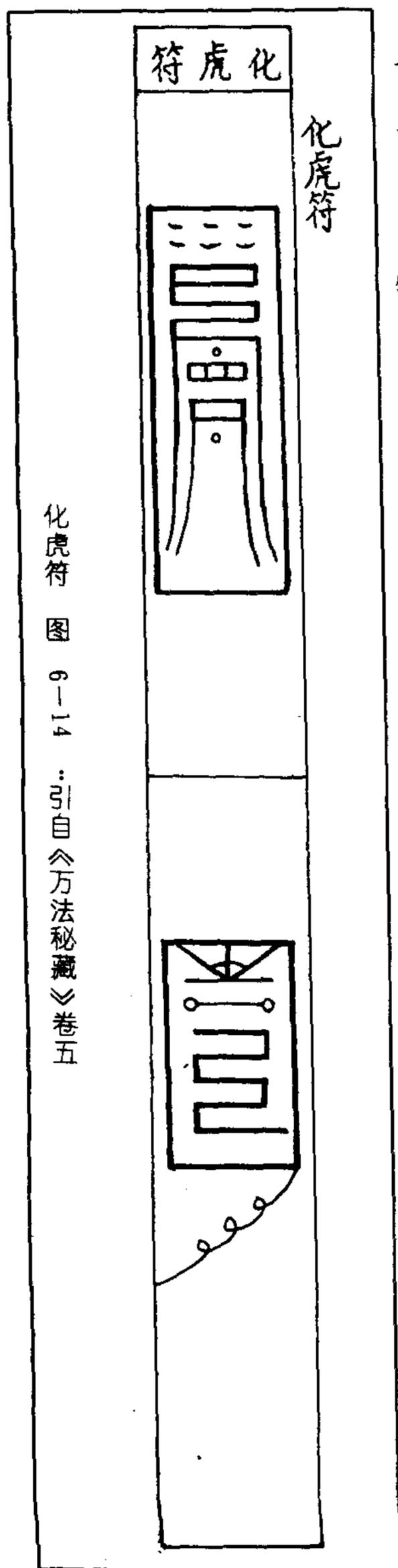
七、化虎符

(一)吹毛为虎术

化虎符用于《吹毛为虎术》,其术如下:

于寅日,取虎毛一撮,午时死者亡人盖面纸一张,剪成纸虎一个,将虎毛两面粘糊之于上,余毛放纸虎一处,祭六甲坛下,脚踏“寅午”二字,双手虎诀,取东方炁一口,念化虎咒七遍,焚符一道。四十九日毕,将前纸虎焚之,即用祭水一盂吞服。余剩虎毛,每一根化虎一个。掐虎诀,念咒吹之,即化猛虎一只。欲收其虎,恰“寅”字,吸气一口,自内袖内,甚妙。凡郊外登山涉水,独行之险,以此假虎为伴,诸凶皆避,大吉。

《化虎咒》如下:



化虎符 图 6-14 : 引自《方法秘藏》卷五

脱胎换骨，改祸为祥。随我应变，在吾身旁。放之威烈，收之即藏。吾奉：三山九侯先生律令。

化虎符见图 6-14。

吹毛化虎术是一种接触巫术。即事物一旦互相接触过，它们之间将一直保留着某种联系，即使他们已经互相远离。在这样一种交感关系中，无论针对其中一方做什么事，都必然会对另一方产生同样的后果。化虎术正是如此，施术者取一撮虎毛，这虎毛原是老虎身体的一部分，如果施术于毛，这撮或这根虎毛就可以变成真正的老虎。

仅仅作出上述的理论分析，还不足以解释化虎术的全部。一个明显的问题是，按接触巫术的理论，只要对虎毛施术即可化虎，为何要将大部分虎毛粘于纸虎，通过符咒、通灵仪式后又将其焚之？又为何仅仅将剩余的虎毛一根化作一虎？这不是多余和浪费吗？其实不然。焚纸虎是以便让施术者吞服，目的是让虎与施术者感应，如此方能“吹”虎毛为猛虎，同时也可吸气收虎于袖。由此可知，只有施术者本人才能吹虎毛为虎，旁人是无法替代的，因为只有他经过了与虎的交感，也只有他才能吹出“虎气”。

化虎术主要供道士深山修道用。那里远离尘嚣，便于悟道，但也因此孤悬野岭，险象环生，有了化虎术，便可以利用

山大王的威风来吓唬野兽和精怪了。

(二)化虎符与南蛮巫术

化虎符虽然荒诞,但文献中还真有画符为虎的记载。晋人陶潜《搜神后记》载,魏时寻阳县北山中蛮人有术能使人化作虎,皮色爪牙悉如真虎。乡人周珍有一奴,使入山伐薪,奴有妇及妹亦与俱行。既至山,奴与二人云:“汝且上高树视我所为。”如其言,既而入草,须臾见一大黄斑虎从草中出,奋迅吼唤,甚可畏怖,二人大骇。良久,还草中,少时,复还为人。语二人云:“归家慎勿道。”后遂向等辈说之。周寻复知,乃以醇酒饮之,令熟醉,使人解其衣服,及身体事事详悉,了无他异。惟于髻发中得一纸,画作大虎,虎边有符。密取录之。奴既醒,唤问之,见事已露,遂具说本末。云尝于蛮中告余,有蛮师云有此术,乃以三尺布、数升米,及一赤雄鸡、一升酒,授得此法。

周珍家奴的化虎符是否真能化作大虎姑且不论,我们先看其符本身。此符作于纸,形制是:画虎一只,虎边有符。这是一种图符结合的符,道符中习见。可惜符文未录,不知其详。拿此符与吹毛为虎术比较,后者也要画纸虎和符,区别是,前者虎符结合,后者分别为二。此外,从化符为虎的指导思想及返人收虎的方式看,二者也有相似之处。这些共同点,说明二者有承继关系。从时间上看,《搜神后记》是晋人的作品,而收录吹毛为虎术的《秘传万法秘藏》出自唐人之手,可见前者在先,后者为晚;又据《搜神后记》载,周珍之奴的符得自“蛮师”,这是否证明吹毛为虎术吸收了少数民族的巫法?回答是肯定的。不仅吹毛化虎术如此,全书的整个第五卷都是如此。该卷中很多道术是一般道书中没有的。而且,这些道术的巫法味很重,如前面介绍的点金术所用“月水”便是一例。再者,本卷的所有咒语均称“奉三山九侯先生律令,”这“三山九侯先生”不见其它道书,据序言称出自“九老仙都府”,很像民间巫婆的语言,与一般咒语所奉“太上老君”之类的说法不同。但话说回来,该卷的

道教思想还是占主导地位,因此,我们可以称其为半道半巫之术,或者说,以道为主,同时也兼收了民间巫术和少数民族巫法。

八、变蛇符

(一)断带为蛇术

变蛇符被用于断带为蛇术中,主要用于役蛇护身,与化虎符同出一书。

断带为蛇术

于五月五日,将蛇丝儿一条,阴干。于己日为末,用青带二十四根,将蛇丝儿末装入内,祭于六甲坛下,脚踏“魁罡”二字,两手掐蛇诀,取东方炁一口,念蛇咒七遍,焚变蛇符一道。四十九日毕,前带缝衣襟上,依前作用,念咒掐诀,将带拨一根于地下,吹气一口,用袖一拂,即变为一条蛇矣。掐己文诀,自来入袖也。

《变蛇咒》如下:

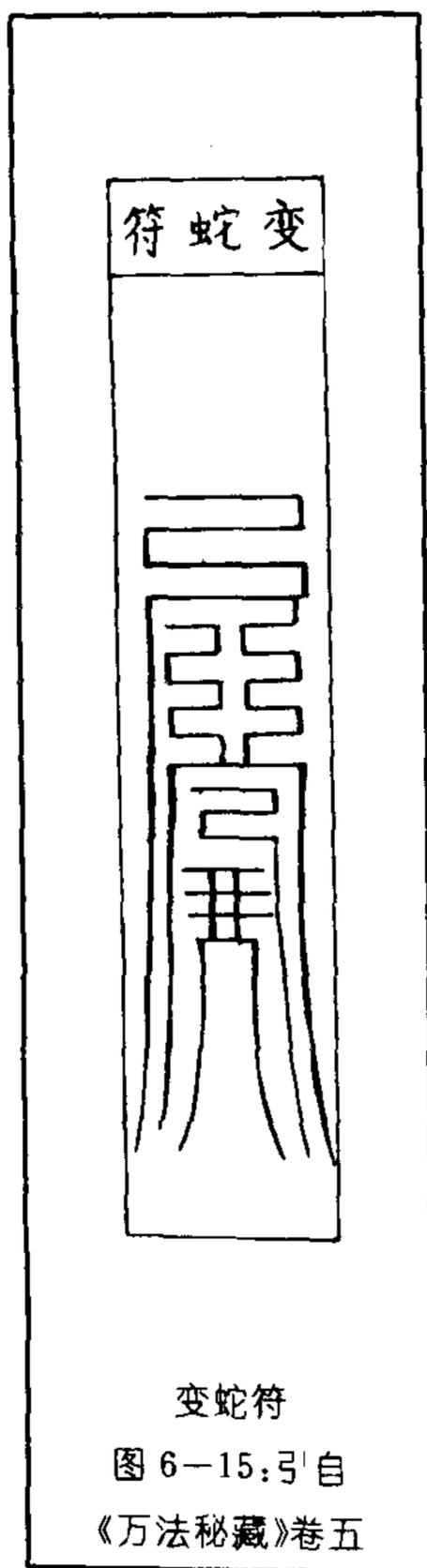
蛇师蛇师,滚地盘旋,雷光烁火,易见易藏,入山纵横,收之即蛰。吾奉:三山九侯先生让律令摄。

变蛇符见图 6—15:

画变蛇符有一定的要求:“向东方取炁一口,吸入腹内,流至脐下一寸三分为止。复上升到口,对笔一呵,黑在圈内,各为祖气。”

(二)变蛇符与南方少数民族的蛇崇拜

与化虎符一样,变蛇符也与少数民族的巫法有关。虎蛇南方多见,故此巫法大约是南方少数民族发明的。《搜神后记》中,以符化



虎的，是寻阳北山中的“蛮人”，寻阳，在今江西九江地区。^①有趣的是，广西的少数民族也有以符咒役蛇的巫法。在古代，南方少数民族统称“蛮人”，或称“土人”。《清稗类抄·方伎类》“南宁巫能役蛇”条载：

南宁地卑湿，多烟瘴，蛇虺繁殖，土人强以其形名之，有草鞋蛇，作枯草色，扁如人掌；有圆蛇，如鹅卵，伏沙中，斑斓类文石，一触人气，即暴长，皆能螫人立毙。有巫善持咒役蛇，可以招之来，挥之去。其施术，恒在夜半，先择旷僻之地，列炬于其四周，裸体被发，足践二雄鸡，拔剑画地，喃喃诵咒。其徒四人环立四隅，分执鼓角钲钹。欲观者，则各佩一符于襟，含一丸药于口，潜立其后。倏而大小异蛇联络奔赴，绕地三匝，始去。

在一般人眼中，蛇是非常可怖的，“毒蛇猛兽”是令人恐惧的字眼，避之唯恐不及，巫师为何要役蛇、变蛇呢？难道仅仅是为了吓唬侵犯者吗？问题并不那么简单。这与古代南蛮的蛇图腾、蛇崇拜有关。南蛮人认为自己是蛇的后代，把蛇当作祖先。许慎《说文解字》析

闽字为“东南越，蛇种。”析蛮字为“南蛮，蛇种”。顾炎武《天下郡国利病书·广东八·潮州志》：“潮州蜒人有姓麦、濮、吴、苏，自古以南蛮为蛇种，观其蜒家神宫蛇像可见。”李调元《粤风·蛋歌》题后注云：“寓浔江者乃鱼蛋，未详其始，或曰蛇种，故祀蛇于神宫也。”

^① 寻阳，《汉书·地理志》属庐江郡，本在江北之蕲春郡界，晋温峤移于江南。胡三省注《资治通鉴》云：“今江州德化县，六朝之寻阳也。”（见《通鉴》144卷，中华书局点校本，4497页）因陶潜为六朝人，故取后说。

断带为蛇术中的《变蛇咒》，就尊蛇为“蛇师”。至于南宁土人，在古代也属泛称的南蛮。因此，我们认为变蛇术来自南方少数民族的巫法。

乾隆时，曾有南方巫师在北京表演过役蛇术，《清稗类抄·方伎类》载：

乾隆时，有南客馆京师。巫也，自言能拘蛇。其居停主人欲观其法，不可，强之再，允焉。乃命竹工削竹签百枝，长三尺许，锯其两端，如箭锥。至期，约主人及外客，以麻绳束竹签，捆载而行，同赴西山石佛庙。踞石台上，步罡书符，口喃喃作词。俄顷，微风起；草中索索作声，蛇果大至，先小后大，盘旋回绕，有若锦者，有若花者，众咸诧为未见。最后有一蛇至，不甚大，遍体光黝如漆，昂其首，向前视客。客色遽变，恍然曰：“殆矣。”急书符退之。众蛇皆散，独黝黑者不去，吻吞张口，似有怒态。客披发跌足，持咒，啮吞血喷之，始去。顾众曰：“君等可归矣。此蛇来，与吾较法，我不可去，去则贻祸主人。”乃命众人以绳束其身，捆于石佛背上，以所携竹签置手旁，促众人去。次日客归，众询所以，云：“是夜风雨大作，蛇乘空而来，张口吸气，似欲相吞，予望其气来，乃以竹签一枝投之，签为气蹶入其腹。如是数十次，气渐衰，签亦将尽。俄闻庙门外有崩撼之声，蛇毙于地，风雨亦息。”

施术的南方巫师，可能就是南方少数民族的巫师，或者是从那里学来的巫法。

（三）三种变蛇术的比较

将断带为蛇术、南宁土巫役蛇术、南客巫师役蛇术进行比较，可以发现有以下共同点：

（1）均要书符。断带为蛇术书的是“变蛇符”，南宁土巫则“拔剑画地”，这是以剑书符的形式，南客巫师只称“书符”，后二者虽未说

明是何符,但肯定与变蛇有关。

(2)均有通灵仪式。断带为蛇术要脚踏“魁罡”二字,南客巫师须“步罡”,南宁土巫虽未明言步北斗,但需“裸体被发、足践二雄鸡”,这是一种具有南蛮特色的通灵仪式。《三国演义》中诸葛亮行缩地法,也让人“披发跣足”“手执七星皂幡”。足踏雄鸡,是以羽毛瑰丽的雄鸡代表凤凰,载施术者的灵魂上天与神交通。许地山指出:“俗人移柩,如须渡水越山,必要放一只白公鸡在柩头,十足表现了这个信仰。”^①今壮族仍留有此俗。^②

(3)均要念咒。断带为蛇术念的是《变蛇咒》,后两术或“喃喃诵咒”,或“喃喃作词”,只是未录咒词。

(4)其蛇均可招可收。

但有一点不很明确,断带为蛇术中的蛇是施术者用“青带”变来的,后两术只云蛇“奔赴”、蛇“大至”,未指明此蛇从何而来,是真蛇还是假蛇。

九、五雷符

(一)雷法溯源

五雷符是施五雷法时所用的道符。

五雷法又称五雷、五雷正法、五雷天心正法,或简称雷法。是道士役使雷部诸神祛邪治病、祈晴祷雨的一种法术。

雷法起源于古代的雷神崇拜。前面已经论及,古代的巫鬼、道士均与雷神有关。雷神本来只有一个,或称雷师,^③或称雷神,^④或

① 《抉筮迷信底研究》,商务印书馆,1947年,75页。

② 黄家理:《壮族崇鸡习俗试探》,《中南民族学院学报》,1988年2期。

③ 《楚辞·离骚》:“鸾皇为余先戒兮,雷师告余以未具。”

④ 《山海经·海内东经》:“雷泽有雷神,龙身而人头。”

称雷公，^①据《法苑珠林》载，至迟在唐以前雷神便有了助手。唐宋间雷神演变为五雷，至明代，始形成较固定的雷部众神体系，如邓、辛、张、陶、庞、刘、苟、毕之流。

雷神的这种分化，尤其是五雷的出现，使得高高在上的雷神变成可供道士驱役的法将，成为道士作法时召之即来、挥之即去的小神，这就是雷法的来源。

五雷的演变与五行有关，可能是五行学说介入雷神观念而引起的分化。后来的雷法中道士驱使的五行之将、五方雷公，施放的五行之火便是这种介入的残迹。不过，五雷的名称说法不一。除了金、木、水、火、土五方雷公外，据《铸鼎余闻》卷一载，还有以下诸说：“雷有五，曰天雷、水雷、地雷、神雷、社雷。或曰风雷、火雷、云雷、蛮雷、□□。或又曰天雷、地雷、水雷、神雷、妖雷。”

五雷法在唐末宋初就已出现。《太平广记》卷三九四引《神仙感遇传·叶迁韶》载：

唐叶迁韶，信州人也。幼岁樵牧，避雨于大树下。树为雷霹，俄而却合，雷公为树所夹，奋飞不得迁。韶取石楔开枝，然后得去。仍愧谢之，约曰：“来日复至此可也。”如其言至彼，雷公亦来。以墨篆一卷与之。曰：“依此行之，可以致雷雨、祛疾苦，立功救人。我兄弟五人，要闻雷声，但唤雷大雷二，即相应。然雷五性刚躁，无危急之事，不可唤之。”自是行符致雨，咸有殊效。

由此可知，最初的雷法以墨篆为本，以呼雷神、行符法、致雨祛疾为主要内容。《神仙感遇传》的作者是前蜀的杜光庭（850—933年），据本书题署，此书作于永平三年（913）之后，是岁杜光庭进号为广成先生。但此书多采前人著述与民间传说，考虑到从传说到著录有一过程，雷法形成的时代当在唐末。

^① 《楚辞·远游》：“左雨师使径待兮，右雷公而为卫。”

(二)五雷法术

雷法是道教中的大法,道藏中论述雷法的经书很多。概而言之,其施术过程如下:

(1)服雷炁

《欵火真形详论》云:“凡欲行持雷法,先服先天祖炁,点化一身凡胎之炁。然后可以行持。”

所谓先天祖炁即雷炁。服雷炁的具体方法据萨梭介绍,要选择该年初春的第一个打雷日,当听到雷鸣时,道士面朝雷鸣的方向,如同发炉那样,一边用拇指依午——未——午——玉——丑——子——戌的顺序,按压左手关节上的相应位置,一边唱“雷威震动便惊人”。然后用右手拇指按压右手关节上的相应位置,唱“轰享豁辣究竟摄”。^①

服雷炁的目的,是为了点化凡胎之炁,将雷力引入自己的身体中。

(2)存思

存思就是通过冥想将雷的精炁植入关节位置相对应的脏器。相对应的脏器是,午——心,未——小肠,玉——黄庭,丑——肝,子——胆,戌——胞胎。

存思的具体方法如下:

存午上有一暄字如太阳,未上有一胸字如太阴。二光相融,却运中宫黄炁上腾。舌尖虚书一字,如金毳,嘘吹于日月二光之中如金光团玄黄混沌之色,飞过巽户。次存心中一字,赤色如丹,肾中一字,澄清如潭,往来混合。左手雷局从南山打下红日坠潭,右手雷局从山北缩起。二炁直上夹脊、双关、上顶门,飞过巽户,与先金光团

^① 福井康顺等监修:《道教》第一卷引萨梭论文《庐山、灵山和茅山》,上海古籍出版社,1990年,188页。

混合，如雷声大震，但见巽户昏昏濛濛，内见使者隐然在内。^①

道教认为，有内将，方可召外将。眼、耳、鼻、舌、意、心、肝、肺、脾、肾为内之十将，所谓“内之使者”。外将，指邓、辛、张、陶、荀、毕、马、赵、温、关等雷部诸神。先练就自己十将，统一不乱，存神定炁，俨然外将森列于前，然后才呼之即应，役之即从。

(3)念咒书符

咒有密咒、普通咒语两种。

密咒是道教从佛教中引进的，即“十六字天章”：唵唎吽唵唎吽唎吽唵唵唎唵唵唎吽吽。此乃佛教密宗咒语梵音，密宗讲究“口诵真言，手结契印，心作观想”，即所谓“三密相应”。这些咒语乃梵语音译，一般中国人对其不知所云，正好增添了雷法的神秘感。经过上述程序，此时念咒便“合如雷声，雷局打开，突然见使者分明在前”。^②

普通咒语如下：

吾受雷公之炁，电母之威，以除身中万病，百姓同得以治形。令吾得使五行之将，六甲之兵，斩断百邪，驱灭万精。急急如律令。^③

书符即书五雷符，下面将专论。

4、运掌心雷

完成上述三步后，便可施法了，此法便是运掌心雷和驱遣雷神。

什么是掌心雷？掌心雷就是运雷炁于掌心，存思画符，从手掌中心放雷，以此祛邪祛病。

据《浙江通志》载，明代元妙观道士潘烂头，能运掌心雷，其法以笔濡头上浓水书符，治祟疾有奇效。潘道士之所以烂头，相传是因为他曾在厕旁戏召神将王灵官，王灵官怒，以火笔点其头，遂烂。

① 《道法会元》卷九二。

② ③《道法会元》卷九二，卷八。

《闽书》载，有魏雷鸣者，精雷霆术，童子有欲为戏，与之一钱，魏就童子掌中作书符状，令紧握之，至人旁放手，轰雷一声而散。

《广东通志》载，道士简云颠不知何许人也，状若疯狂，善号召风雷，驱役百鬼。有熟人戏谓简：“简师汝何以赠我？”则曰：“赠以雷公何如？”于是，以指画其掌，使紧握曰，望某方放之。果然，震雷轰然。

明清小说中，对五雷法描述最地道、最详细的是明代竹溪散人的《萨仙咒枣记》。该书第三回写萨真人去龙虎山张天师处求法，路遇道人张虚靖、王方平、葛仙翁。葛仙翁教其咒枣法，王方平授其返魂扇，靖道人道：

三人同遇萨君，二君既有所授，我亦有生平法术，当吐露之，乃教萨君以五雷之法。教道他心内存神，口中呵气，手上运诀，脚下踮罡，遣雷神驱雷将打动了五方蛮雷。又教他亥为天门，在天门上起天火；坤为地户，在地户上起地火；卯为雷门，在卯上起雷火；戊子上起霹雳火；巳午上起太阳三昧真火。运的雷轰轰烈烈，有惊天震地之势，起的火炎炎赫赫有烈山燎原之威，以此法驱邪邪灭，摄祟崇伏，这便叫做五雷法也。^①

又，第四回写萨真人运掌心雷解救被颠鬼所困法师：

萨真人遂独自到那颠鬼之家，果见其人发蓬蓬眼黄黄，赤身裸体，又见两个法师高吊在虚空，两个法师压倒在地上，遂登了法坛，存了神、息了气，将掌心雷运动了东方甲乙木雷公，西方庚辛金雷公，南方丙丁火雷公，北方壬癸水雷公，中央戊己土雷公。又起着天火、地火、雷火、霹雳火、太阳三昧真火，只见雷有声，火有焰；雷有声惊天动地，火有焰灼烧空中。须臾之间，那火部雷司之神就把

^① 竹溪散人：《萨仙咒枣记》、《古本小说丛刊》第十辑，中华书局，1990年，五册，1896页。

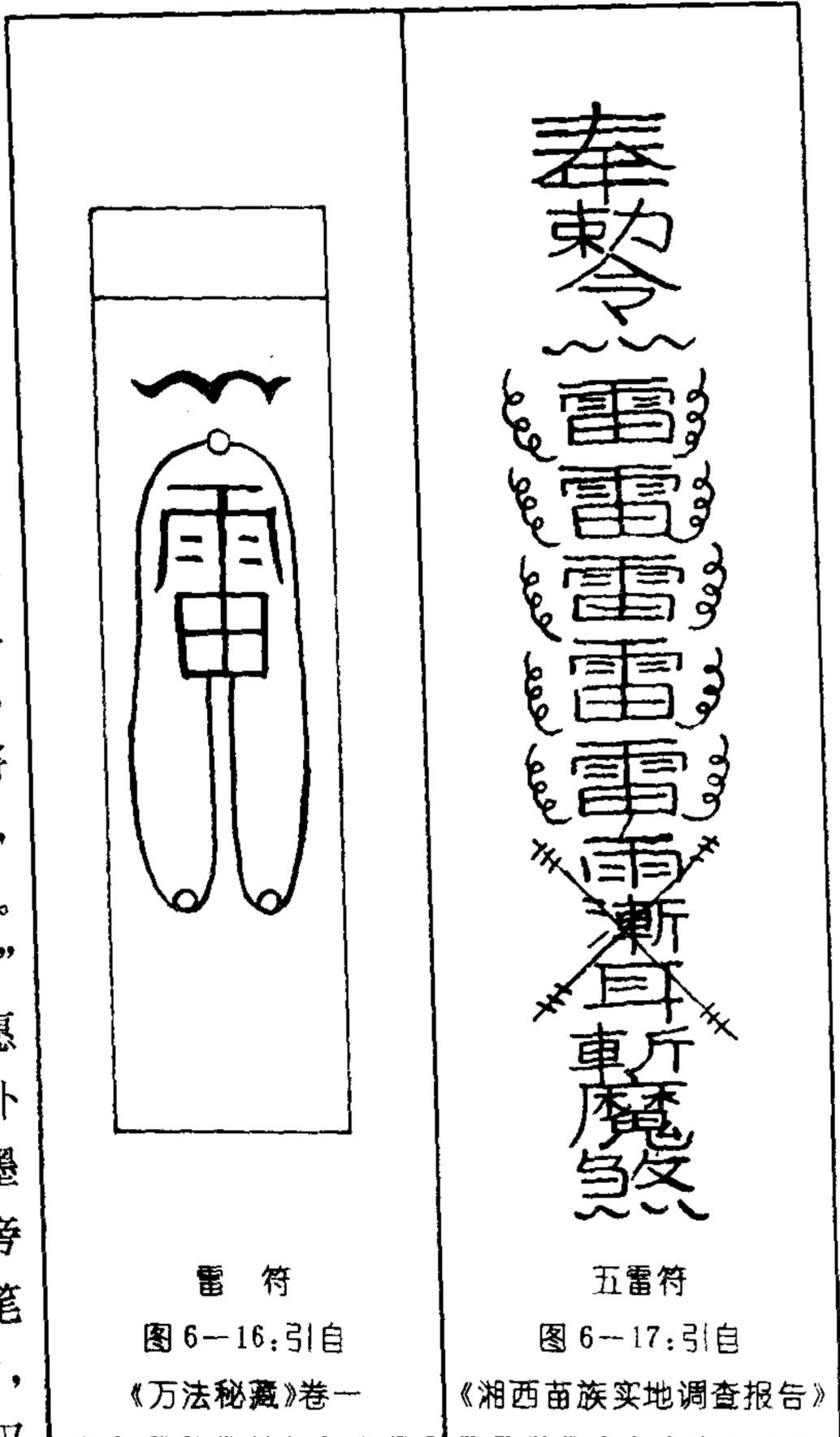
那颠鬼擒下。^①

(三)五雷符

五雷法的关键是书五雷符。五雷符的符形很多,举例如下:

有画一圆圈,四周布点如雨者。《温州府志》载,玉清观道士叶昌龄,一日遇老叟引入岩洞中,授以正一五雷之法。正德末,郡大旱祷雨,有人将叶昌龄推荐给郡守,郡守礼请之,乃登坛。问曰:“欲城中雨乎?”郡守答道:“不必。愿以雨溉苗,下在城外即可。”叶昌龄乃以墨笔于纸上作一圈,旁乱点如雨。已而,掷笔空中,俄见白气上冲,雷雨大作,城中仅仅飞洒,而甘霖洽四郊矣。

有朱书“雷”字于掌心者。《猗园·仙幻掌心雷》:张皮雀既得胡风子术,日卖掌心雷。里中郡儿每持一钱与之,便以朱书“雷”字



^① 竹溪散人:《萨仙咒枣记》,《古本小说丛刊》第十辑,中华书局,1990年五册,1909页。

于其掌心。儿趋闹市中，扬言道：“雷来矣！雷来矣！”舒掌即作殷殷之声，腾于空中。市人仰观青天，无不骇异。久之，渐渐而止。

雷符见图 6—16。

苗族巫师有一种“五雷符”，贴在门上，用于斩魔驱邪。见图 6—17。

有召雷神十将者。《底襟集天文秘吉灵文左传遁书》上卷录有其符十：邓、辛、张、陶、荀、毕、马、赵、温、关，此身外十将。眼耳口鼻舌，心肝脾肺肾，此身内十将。只一员原前炼将一员为主，由内将而施外将，外将乃听从。魁神悦服，意所为处，其将拱手自随。凡欲召将，最要恭敬端肃，不可纵意。

雷神十将符见图 6—18。

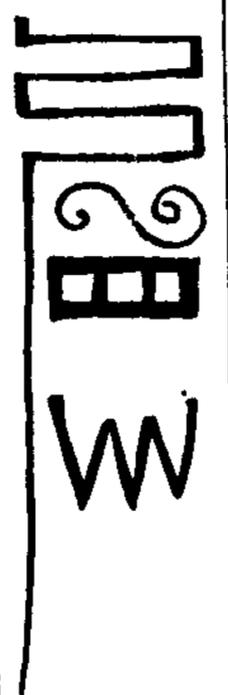
事实上，五雷符远不止以上所列。早在宋代，有记载称五雷符达七十二种之多。《夷坚支乙志》卷五“谭真人”条载：

衡州道士赵祖坚，初行天心法，……议改习五雷，而无其师，但焚香于谭真人像前，冀获警悟。越数年，复为人考召，方使童子照视，忽跃然而起，被发跣足，仗剑厉声曰：“吾即谭真人也，怜汝精勤，故教汝法。汝曾有所得否？”对曰：“止得四符，乃真武传于世者。”神曰：“吾五雷符当有七十二道，此才十八分之，如何可以摄服邪妖！宜取百幅纸置几上，当为汝传。”即插剑于地曰：“仰五雷判官速传七十二符，限只今毕。”初不见有所作为，仅一食顷，曰：“符已定。”命赵取之，揭示其纸，凡六十八幅，每幅画一符，天篆粲然，非世间书也。

《夷坚志》虽是小说，所云七十二符未必确有其数，但它至少说明一事实：宋代开始规模地发明各种五雷符。

还有一点需要说明，道教认为雷神是很暴躁的，因此，在书符召雷神时必须特别小心，《神仙感遇传》中雷公就自称其弟“雷五性刚躁，”不可轻唤。《夷坚丙志》卷十四“郑道士”条中，载了一个因画符戏召雷神而被诛的故事：建昌王文卿既以道术著名，其徒郑道士

召十将符

張三第	鄧一第
	
陶四第	辛二第
	

溫九第	馬七第	荀五第
		
周十第	趙八第	畢六第
		

雷神十将符 图 9-18
引自《方法秘藏》卷五

得其五雷法，绍兴初年来临川，数客往谒，欲求见所谓雷神者，拒之不克，乃如常时诵咒书符，仗剑叱咤。良久，阴风肃然，烟雾亏蔽，一神入峨冠持斧立于前，请曰：“弟子雷神也，蒙法师招唤，愿闻其指。”郑曰：“以诸人欲奉观，故遣相召，无它事也。”神怒曰：“弟子每奉命，必奉上天乃敢至，迨事毕而归，又具以回乘，今乃以资戏玩，将何辞返命于天？此斧不容虚行，法师宜当之。”即举斧击其首，坐者皆失声惊仆，移时方醒，郑道士已死矣。

十、诸杂法符

(一)吐唾为江符

《底襟集天文秘吉灵文左传遁书》上卷有“与唾为江术”：

于冬至水归冬旺江湖河海之内，取水一斗，傲物盛之，祭六甲坛下，脚踏“魁罡天水”四字，左手雷文，右手五龙开罡诀，取东方气一口，念《天水横流咒》七遍，焚天水横流符一道，四十九日毕。如前作用，将前祭所食之水加君身，所寄五湖四海，九江八河之水相运漱，一口数诀，喷之，而滔然如大江矣。

《天水横流咒》如下：

天上水、地下水，五湖四海江河水，聚吾一腔，喷流万里。奉三山九侯先生律令摄。

吐唾为江符(天水横流符)见图 6—19。

吐唾为江属顺势巫术。这里的“唾”不是普通的唾液，而是江河湖海的象征，因为施术者在施术前，须取江河湖海水一斗，通过道法仪式，使这斗水与江河湖海感通，人服之后，运于全身，化为唾液，因此，施术时所吐的唾液便寄连五湖四海，九江八河，化为滔滔江河。这种道法与发须爪的巫术是一样的道理。

吐唾为江术带有早期巫术的印痕，可以追溯到《墨子五行记》



天水横流符
图 6-19: 引自
《万法秘藏》卷五

的巫法。据《抱朴子·遐览》载,《墨子五行记》本有五卷,刘安未仙时,抄取其要,浓缩为一卷。其法:“用药用符”,可画地为河。可见,画地为河术也是用符来实现的,与吐唾为江术相比,后者把“画地”变成了“吐唾”。

画地为河术唐代犹存。唐人皇甫氏撰写的《原化记》载,唐开元中有吴人陆生至终南山求道,遇一老人,授之以青竹一根,曰:“君持此竹入城,城中朝官五品以上、三品以下家人见之投竹于彼,而取其女来,然慎勿入权贵家。”陆生入城后,入数家皆无女,后在户部王侍郎家见一女临镜晨妆,陆生遂投竹杖于床,携此女而去。此杖化女亡于床上,侍郎下朝归家,见女亡请叶天师诊视,天师取水喷咒,死女立变为竹,遂派人搜寻,拿住陆生,并要其领路捉拿老人。陆生向山而哭,举头望见老人杖策而下,至山脚,府吏正欲上前,老人以杖画地,遂成一水,阔丈余。陆生哀求老人救命,老人道:“吾劝汝勿入权贵家,你违吾命,自取其咎,然亦不可不救尔。”老人取水一口喷

之,黑雾数里,人不相见,既散,已失陆生所在,枷锁委地,山上小径与水皆不见。

(二) 捻土成山符

与吐唾为江术相应的,还有捻土成山术:

卜开日五更时分,取东、南山之土各一升,捻成山字,税止用剑诀书“太山”二字,祭六甲坛下。脚踏“魁罡”二字,双手结《太山印》诀,东南各取炁一口,念咒七遍,焚符一道。四十九日毕,二土各一钱,焚一道符,烧灰,用前祭

水一盅，共服之。每遇刀兵、虎狼、蛇虫、盗贼所攻，依前作用，捻土一撮，随咒洒之，吹气一口，即成大山。

《捻土成山咒》如下：

东山土，南山土，吾今足下土，用之捻山高丈五，虎狼真侵，刀兵远阻，吾奉：三山九侯先生律令摄。

太山符(捻土成山符)见图 6—20。

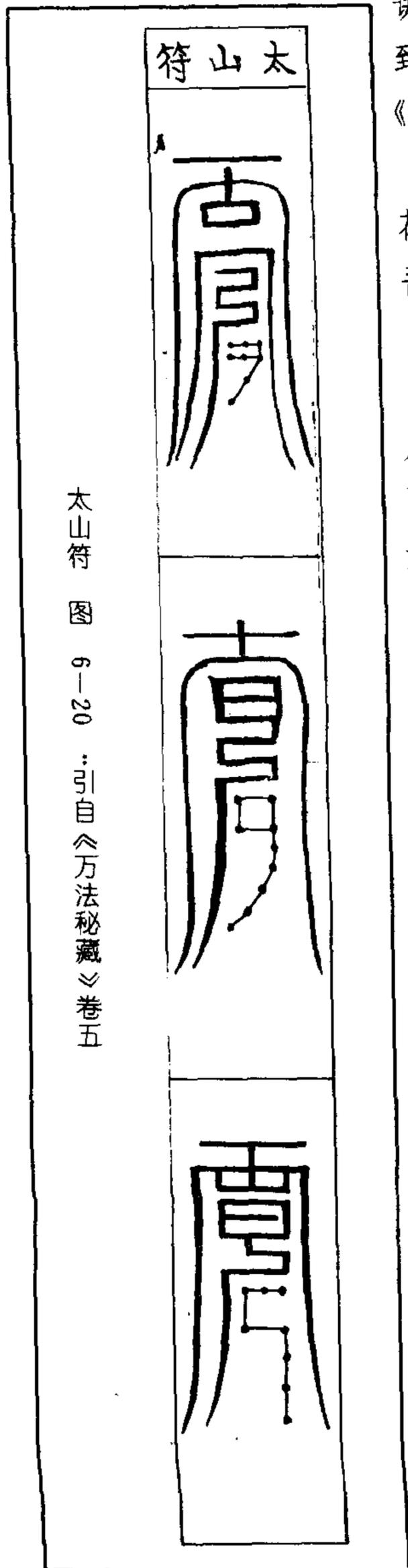
在巫术原理上，捻土成山术与吐唾为江术是一样的。不同的是，后者可以任取河海江湖之水，而前者只能取东山南山之土。为何如此？因为按照顺势巫术的理论，作法后的土只能化作其母体——东山、南山，而这种山很可能只是两座小山，不能起到远阻刀兵的作用。唯有泰山，高大雄伟，方可成为不可逾越的天堑。但是，对大多数人来说，是不可能千里迢迢到泰山取土的，最好的办法，是采取象征性的手法，取方位与泰山一致的东山、南山之土，捻成山字，上书“太山”二字，双手结太山印诀，使之与太山感通，最后化为泰山。由此可得出两点结论：第一，捻土成山术除了含有顺势巫术的原理外，还具有模仿巫术的理论，因此，在理论上比吐唾为江术更进一层；第二，据此考证该书作者的居住地：大约是生活在泰山以西、黄河以北的河南、河北人。因为唯有处在这一地理位置上，泰山才能成为“东山”“南山”。同时，作者也不可能是山东人，否则，他就会说直接上太山取土了；也不可能是山西陕西人，因为这两地分别有高大的霍太山和秦岭，不一定非要化作泰山不可。

与吐唾为江术一样，捻土成山术也是从《抱朴子·遐览》中取来的。该书引《墨子五行记》云：“用药用符……撮壤成山。”

(三)穿山透壁符

此符与前两符同出一书。其术如下：

于开日，取太中两头土，前穴与后穴相对。虽所未通恰如取之意，将前土朴成泥捏成一山屏峰样，用一铜钱厚为妙。祭六甲坛下，脚踏“穿透”二字，左手三山诀，右手剑



太山符图 6-20 : 引自《万法秘藏》卷五

诀，一过其屏中心，径过。凡遇壁，手到即过也。

《穿山透壁咒》：

不(大)山、玉山、壁连，软如杨花，薄如纸叶，吾剑一指，急速开越。吾奉：三山九侯先生律令摄。

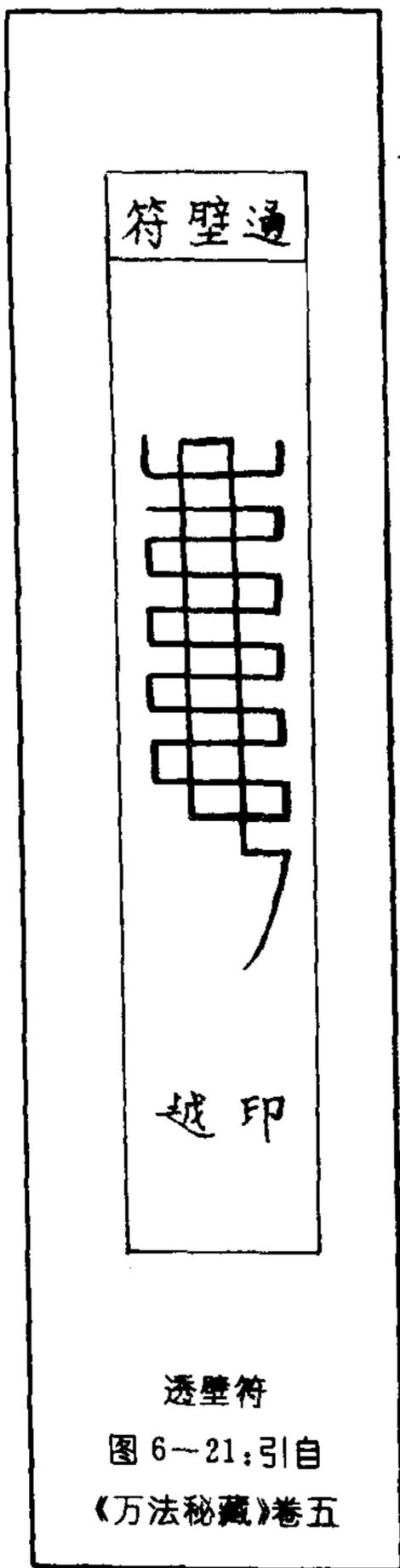
透壁符见图 6-21。

穿山透壁术也称出入无间术。指出入不受地形、物体的阻碍，能穿墙越壁，了无困阻。穿墙透壁也是一种古老的方术。《玉女隐微》中便载有此术。此书早已失传，《抱朴子·遐览》中有简要介绍，是最早的道经之一。三国时的左慈便擅长穿壁术。一次，因故获罪曹操，曹操欲收杀之，“慈乃却入壁中，霍然不知所在。”^①

如果说左慈的穿墙术神奇幻化，让人心向往之的话，那么，蒲松龄笔下的穿墙术则更富幽默感，让人忍俊不禁。《聊斋志异·劳山道士》中，有王生者，少慕道，闻劳山多仙人，负笈往游，投一道士门下拜师学艺。结果，两三月过去，道士不传一术，不过早樵而暮归。王生未谙此苦，迄归。临行前，请道士略授小技，以不负此行。

道士问：“何术之求？”王曰：“每见师行处，墙壁所不能隔，但得此法

^① 《后汉书·方术列传下》。



足矣。”道士笑而允之。乃传一诀，令自咒毕，呼曰：“入之！”王面墙不敢入。又曰：“试入之。”王果从容入，其墙而阻。道士曰：“俯首辄入，勿逡巡！”王果去墙数步奔而入，及墙，虚若无物，回视，果在墙外矣。大喜，入谢。道士曰：“归宜洁持，否则不验。”遂助资斧遣归。

抵家，自诩遇仙，坚壁所不能阻，妻不信。王效其作为，去墙数尺，奔而入，头触硬壁，蓦然而踣。妻扶视之，额上坟起如巨卵焉。妻揶揄之。王渐忿，骂老道之“无良而已。”

在蒲松龄看来，不是道士的穿墙术不灵，而是王生炫耀卖弄，有悖道教清虚之旨，故而其术不验。

(四)邀舞仙女符

此符与上符同书同卷。用于邀舞仙女术中，此术的目的是召仙女下凡，为之翩翩起舞。可见唐代舞风之盛，连标榜清寂的道士，也难抵挡声色的诱惑。整个巫术包括五部分：概论、祭文、咒、符、曲，现分述如下：

第一，道法概论：

用一十岁聪明、端庄女儿，遇病死者，写祭文一道，为某事所求，要审实姓名，年庚月日時死的确。用红纸袋盛之，祭六甲坛处，设立神位。如先祖祠堂，门书(某)仙女祠堂，仙衣一套，红飘带一副，金钗环等物一副，花三朵，鞋十二双，手帕一方，胭脂两包，明镜两面，帐幔入内，被褥俱全，不在大小，有数而已。祭所尸位前，生之数路，(踏)

“魁罡”二字，左手雷文，右手剑诀，念仙灵咒七遍，焚符一道，唱《仙灵曲》一套。四十九日毕，焚香掐诀，随香烟一拂，其仙女随手落地，妙舞其声。待《仙灵曲》毕，开诀用袖一拂而不见矣。仙乐不可久留，恐欲泄其机。其余金银首饰衣服，收起不用。

第二，《邀舞仙女祭文》：

维某年某月某日，赴祭主(某人)为(某)事谨以钗环，妆奁，清曲花粉，菲酌之奠，致祭于故仙女(某)英灵一奠。惟灵生而婀娜，体翠躯香，肌如瑞雪，脸俏眉畅，人见欢哂。浮世夺行，清俊见喜，拔萃非常，本是瑶池仙女，偶然滴落。凡乡(某)，只求长生永久，岂知一梦黄梁，今则略陈菲祭，乞感仙魄来详。唱之则舞，退则藏，如其灵床速现，赴之蓬莱沧沧，呜呼尚享。

第三，《仙灵咒》：

瑶池仙女，滴落人间，私情来助，早逝少年。吾奉与汝，其结婚婚，闻香即至，闻咒目前，掐诀即舞，用作(毕)即潜。吾奉：三山九侯律令摄。

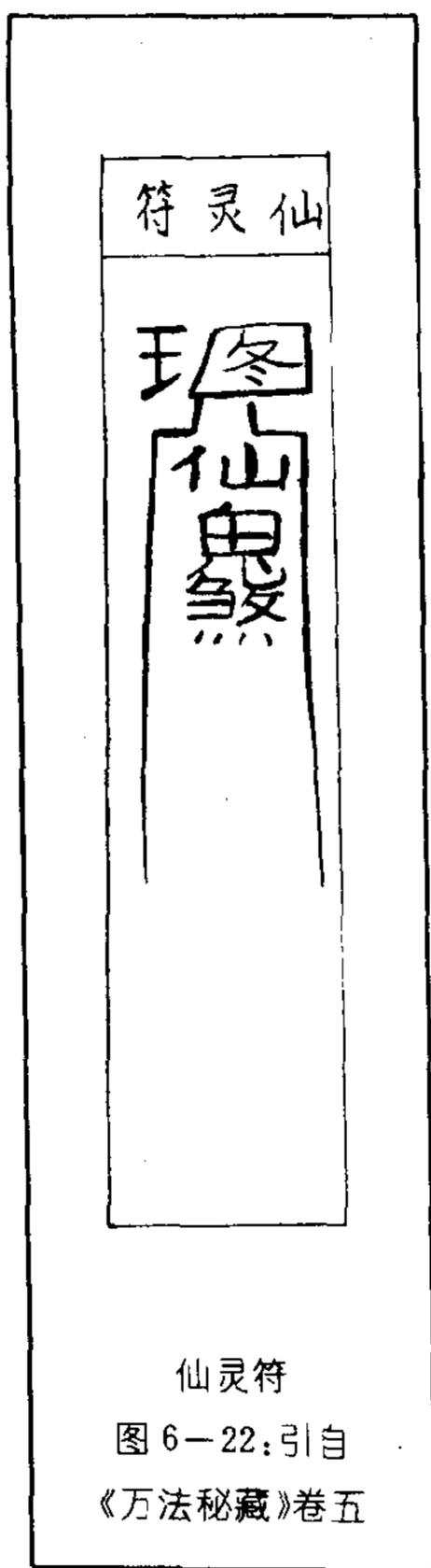
第四，《仙灵符》，见图6—22。

第五，《仙灵曲》：

湛湛灵光，化作窗前，月落寒潭，返作冥司。鬼默恨，当初莫作私，凡女今日，蒙君迢出凡尘去。

通观整个施术过程，与民间扶鸾巫法的降仙仪式相似。这似乎又为该书吸取了民间巫法的观点提供了例证。

但有一点总让人感到困惑。本术是邀瑶池仙女的，而道法中却要找一个凡间病逝的替身，为其写祭文、设神位，让人联想到死人、亡魂，给高雅的仙舞蒙上了一层鬼魂的阴影。事实上，按照道教的说法，也不是每一个人，都可以尸解成仙的，大部分是做了鬼，因此，这随意找来的病逝女孩，尽管聪明俊俏，但是仙是鬼尚不知，若是邀舞女鬼了，岂不大煞风景？一种不甚圆满的解释是，这样做的



目的是为了能有效地进行交感,因为死者是确实曾经在世的人,其姓名、庚辰也都是确实的,比起一个虚幻的、不知八字,甚至不知姓甚名谁的仙女来,更符合交感巫术的要求。此外,按照道教的说法,神仙是分为几等的,有天仙,有地仙,天仙是与生俱来的,如元始、瑶母之类;地仙是生为凡人,后来成仙的,如八仙之类。凭道士的法力,是不能也不敢把瑶母招来与之共舞的,只能召唤后者。

(五)定身符

《西游记》第五回写孙悟空听采桃七衣仙女道,他未被邀请参加蟠桃会,心中不悦,决定自己去瑶池王母处核实。临行前,为稳住七衣仙女,使定身法将众仙女定住:

好大圣,捻着诀,念声咒语,对众仙女道:“住!住!住!”这原来是个定身法,把那七衣仙女,一个个矍矍睁睁,白着眼,都站在桃树之下。大圣纵朵祥云,跳出园内,竟奔瑶池路上而去。

吴承恩写《西游记》,不知是否参考了道教法术之类的秘籍,反正,孙悟空的许多法术,都可在道书中找到蓝本。如同隐身术一样,道书中也有定身法,全称“黑气定身法”,内有定身符一张,其术如下:

用孕妇五七个月堕,不分男女一个,新钉七个,刮大风尾内落下飞土一两,蒸钱钝银内。可入小盆一个,接水一碗,瞎潜洗面水一碗,共前物同捣成泥,作男人形象一个,将针刺周围眼泡上,书“错迷大阵”四字,背书“断大水崖”四字。左书“龙”字,右书“虎”字,祭六甲坛下,脚踏“魁

罡”二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，念定身咒七遍，焚符一道。四十九日毕，将泥人十字路口后处理之。遇恶人刀兵所伤，依前作用，不问多少，如立井中，不能动止。若要放去，开诀拂袖吹气而去矣。

黑气定身法属于模拟巫术。这种巫术不是直接作用于定身的对象，而是先制造一个模拟的对象，对其施术，最后临场施法。

整个道法可分成三道程序：

第一道程序：做模拟人像一个。

人像是用来实施定身法的模拟对象。因此，对制造人像的材料有讲究。主要原料是堕胎。为何要用堕胎？目的是使模拟人像具有人的秉性，使模拟者的内质更接近被模拟者，从而使实施过程更富有实战性，因而也更有效。之所以取五至七个月的胎儿，是这时的堕胎已具备人形，与真人更贴近。至于掺入飞扬的尘土和瞎潜洗面水，实际上是对模拟人像施行失明术，这一点可以从下面的《定身咒》获得证明。为何要塑成男人形象？这是因为定身法主要用来对付敌兵，也就是对付男人，女人一般不构成威胁。

第二道程序：对模拟像施术。

整个施术方式包括针刺人眼、书字、念咒、焚符等，并伴以步罡踏斗、持印捏诀等通灵仪式。针刺模拟像的眼泡，也是为了使之失明。用钉钉偶像的方式施术，是古代巫师常用的手法。

张彦远《历代名画记》卷五引古本《搜神记》云：“顾恺之字长康，常悦一邻女，乃画女于壁上，当心钉之。女患心痛，告于长康，拔去钉，乃愈。”

《梁书》载：“肖纪举岷蜀之众，由外水而下湘东。王命方士伯人于长州苑板上，画纪形像，亲下铁符，钉于支体以厌之。”

《红楼梦》二十五回写赵姨娘嫉恨王熙凤、贾宝玉，请了马道婆用针刺偶像法对二人施术：“（马道婆）向赵姨娘要了张纸，拿剪子铰了两个纸人儿，问了他二人年庚，写在上面；又找了一张蓝纸，铰了五个青面鬼，叫他并在一处，拿钉钉了：‘回去我再作法，自有效’”

验的。’”

至于书“错迷大阵”、“断大水崖”、“龙虎”等字，目的是使施术对象处于一种山穷水尽、龙虎夹击、双目迷乱、动弹不得的境地中。

所念《定身咒》如下：

日出东方，黑庶腾腾。千人万马，眼黑错错，前面山挡，后面水箱，左边龙蟠，右边虎文。吾奉：三山九侯先生律令摄。

所焚之符名曰：“定身符”，见图 6—23。

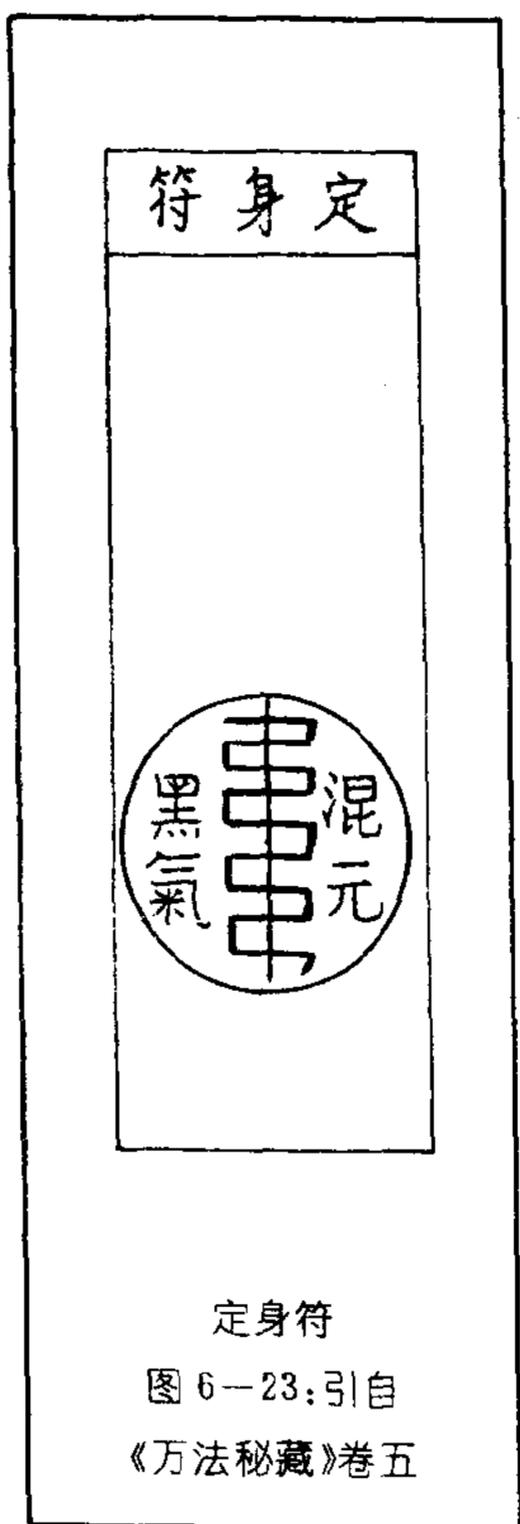
第三道程序：现场施法。

前两道程序均为前期准备，第三道程序才是直接对定身对象施法。但这种施法，仍是间接性施法，并不接触定身对象。方法是将第二道程序重演一变。于是，定身对象就如立井中，动弹不得。若要解法，则念开诀、拂袖吹气即可。

（六）取酒符

不知是真的想沾点便宜呢，还是在这里玩幽默，反正，有道士发明了一种“设席取酒术”，内有取酒符一纸：

市中店内，茶酒果品，饭食之类，但可食者，每密窃取一味，勿令人知，各碟盛之。祭六甲坛下，脚踏“有神”二字，左手申文，右手丑文，取东方炁一口，念《设取咒》七遍，焚符一道。四十九日毕，将前祭物里东南十字路口，但遇云游方士之人，不问三五十人，恰诀入酒食店内，易买一物，幽僻处用馀者，可食之物自来。名曰“鬼盗”也。量人多寡，该之。若不用，开诀而自去矣。不可一家取之，客店中取之为妙。



《设酒取食咒》如下：

张店食，李店食，吾诱一物，用者自走，鬼神莫测，随
风到手。吾奉：三山九侯先生律令摄。

设酒取食符见图 6—24。



此符比较特别，除画一道士外，没有一般道符中都有的符文、星图。而且，道士神情呆滞，这种人居然也想和梁上君子为伍，岂不自投罗网？

就其术而言，属顺势巫术，施术者从茶果店中各窃一味点心果品，又“鬼盗”酒店内吃剩的酒菜，然后对其施法，上述点心、果品、酒菜就会和原物保持联系，源源不断地送上来，取之不尽、用之不竭，除非酒店老板破产。当然，上述诸物不能取自一家，而应取自各店，这样，既可吃到不同风味的食品，又无某家店主因损失太大而被发现之虞。

不知是作者自信心不足还是有意留一手，本术中提到的“申文”、“丑文”没有公布出来，仅此一点，设酒取食术就没有任何人可以学到手。

设酒取食术看似无稽，却可在早期道书找到来源。《墨子五行记》中载有一术，“其法用药用符，……坐致行厨。”所谓“坐致行厨”，就是闲坐那里，酒食饭茶便可凭空而来。据葛洪云，此术西汉就有。^①又据《后汉书·方术列

① 《抱朴子·遐览》。

传》载，左慈有从空盘中钓鱼的法术：“（曹）操从容顾众宾曰：‘今日高会，珍羞略备，所少吴松江鲈鱼耳。’元放（左慈字）于下坐应曰：‘此可得也。’因求铜盘贮水，以竹竿饵钓于盘中，须臾引一鲈鱼出。操拊掌笑，会者皆惊。操曰：‘一鱼不周坐席，可更得乎？’更饵钩沉之，须臾引出，皆长三尺余，生鲜可爱。”东汉还有个叫赵丙的，也会类似的法术，“道遇故人，便酌水为酒，削楫为脯，皆得醉饱。”^①但有一点和设酒取食术不同，上述法术中的酒食，皆凭空而来，乃真仙有道之士之所为，不似设酒取食术一般，去做鸡鸣狗盗之徒。

（七）搬运符

早年看纪晓岚的《阅微草堂笔记》，见“姑妄听之”三中有道士如独鹤孤松，点拨众方士曰：“尔之不食，辟谷丸也。尔之知前，桃偶人也。尔之烧丹，房中药也。尔之点金，缩银法也。尔之入冥，茉莉根也。尔之召仙，摄灵鬼也。尔之返魂，役鬼魅也。尔之搬运，五鬼术也。尔之辟兵，铁布衫也。尔之飞跃，鹿卢跻也。名曰道流，皆妖人耳。”所言诸术，道书中大都能查到出处，唯搬运曰“五鬼术”不知所云。五鬼与搬运术有何关系？五鬼究竟谓谁？

后来看道书《秘传万法秘藏》，见卷二有“五鬼混天法”，细玩其旨，发现此即纪晓岚之“五鬼搬运术”。整个法术分成四部分：概说、咒、真言、符。

第一部分：法术概说：

此法预先下骷髅五枚，于五癸日五更时分收来，上书五鬼姓名。每遇癸日，烧一枚。用符各另包起，祭六甲坛下干净处。脚踏“魁罡”二字，左手雷印，右手剑诀，取五方真炁五口，念《混天咒》七遍，焚五鬼符五道，于四十九日夜，写祭文一道。为（某）事所求，仍前作用，呼五鬼名氏，

^① 《历代真仙道鉴》。

各鬼应声现形于前。就以前角印望各鬼虚印一印，法毕，各令盟誓于天，任意驱用。如耳有所闻可察，目有所见可取，事有未来可报，成败祸福可预知。凡欲远行，切忌日昼，不宜动用。至夜将轿子一张，系二杠于上，令五鬼扛抬，不时千里，任意往返。假行中途，孤村野馆，要歇之处，名为小死，恐人物所伤，令五鬼守护无碍。凡百所事，若欲希求，无不搬运遂意。秘之秘之。非人勿示。

第二部分：《混天咒》：

精灵精灵，不知姓名，授雨(尔)五鬼，到吾坛庭，顺吾者吉，逆吾者凶。辅吾了道，匡吾成真。令尔搬运，即速就行。逆吾令者，寸斩灭尘。吾奉太上老君急急如律令。

第三部分：真言及其辅助仪式：

南无胃浮，唵吉唎，唵吉唎。

一气念七遍，吸五方炁五口，念毕焚九灵符一道，后焚五鬼各符五道，每日三次，香羹美酒，肉脯馒首，任意施食，油盐酱醋，全烧金银，经幡千张，常用之。

第四部分：九灵符、五鬼符及用符方法：

九灵符见图 6—25。

五鬼符见图 6—26。

以上诸符俱是五鬼姓名，书此符，呼此名，遂一骷髅，包放坛下，敕五鬼搬运。焚香正符势，念真言里，先烧焚召九灵符一道，后焚正符，逐一呼召，速至速来，有事驱用，烧符一道，呼叫一次，五道五次。

如现形时，各与立誓，随吾役用，呼五鬼立至矣。常不离左右，动止相随。凡食先与之，若炼毕，祭礼赛之念。

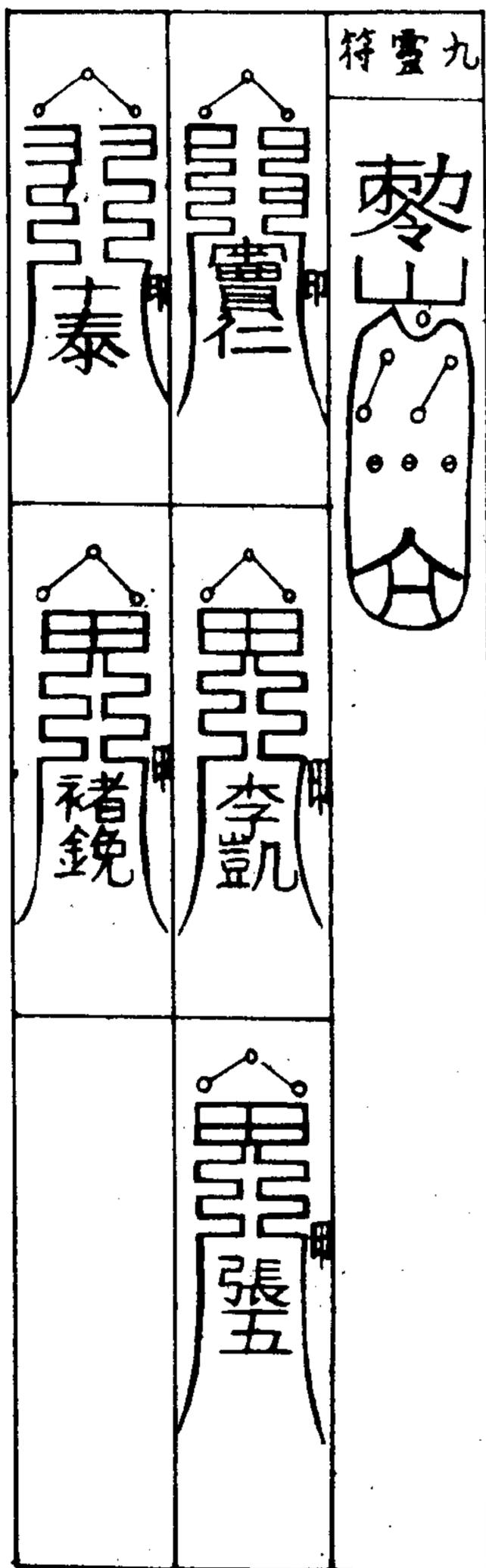
五鬼混天法中，三次提到令五鬼搬运：“无不搬运”、“令尔搬运”、“敕五鬼搬运”，并令五鬼扛抬轿子，可见此法的目的是役五鬼搬运，此法即“五鬼搬运法”，亦即纪晓岚的“五鬼术”。

根据五鬼符，可知五鬼姓名：窦仁、十泰、李凯、褚锐、张五。其



五鬼符

图 6-26: 引自《万法秘藏》卷二



九灵符

图 6-25: 引自《万法秘藏》卷二

由来待考。

五鬼混天法大约产生在唐代。法术概说中提到“就以前角印望各鬼虚印一印”，这种角印是一种三角形的阴印，见下章中“湘祖白鹤紫芝遁法”一节。该法亦载于敦煌写卷伯三八一〇，可见二法为同时代产品。之所以用阴印不用方形的阳印，可能出于鬼属阴的观念。

五鬼混天法是一种役鬼术，这是中国最古老的道法之一。古代的巫师就是鬼，张道陵就被称为“鬼主”，直到唐宋，南方少数民族的宗教领袖仍被称为鬼主。《新唐书·南蛮传》：“夷人尚鬼，谓主祭者为鬼主，每岁户出一牛，或一羊”。《宋史》：“黎州诸俗尚鬼，以主祭者为鬼主，其酋长号都鬼主。”役鬼术就是古代尚鬼习俗的体现。由于鬼主是宗教领袖，巫师即鬼师，他们驱役的，便是诸鬼卒，这种“鬼卒”，后来演变为道教的值日神、功曹、六丁六甲、土地之类的小神。五鬼搬运术便是这一演化过程的遗迹。

事实上，早在魏晋，便有役鬼的符法，虽然我们还不能说这就是五鬼搬运法的源头，但毕竟使我们有机会近距离地去窥看其原始风貌。其符法见《搜神记》卷一：

刘根字君安，京兆长安人也。汉成帝时，入嵩山学道，遇异人，授以秘诀，遂得仙。能召鬼。颍川太守史祈以为妖，遣人召根，欲戮之。至府，语曰：“君能使人见鬼，可使形见，不者加戮。”根曰：“甚易。借府君前笔砚书符。”因以叩几。顷臾，忽见五六鬼，缚二囚于祈前。祈熟视，乃父母也。向根叩头曰：“小儿无状，当分万死。”叱祈曰：“汝子孙不能光荣先祖，何得罪神仙，乃累亲如此！”祈哀惊悲泣，顿首请罪。根默然忽去，不知所之。

刘根的役鬼术主要是利用画符来召遣诸鬼，使之现于阳间，替阳人服务。五鬼混天法中的五鬼也是用符咒召来的，也出自阴间，因为其法须用骷髅五枚，目的就是通过骷髅与阴间的五鬼进行感通。

虽然役鬼之术后来逐渐被驱神的道法所取代,但作为一种历史遗迹竟顽强地被保留下来。明代田艺衡的《留青日札》卷二十八仍载有使鬼法:“也有采生摘割之法,今越人亦能之。有宋文元者,以教书在余杭徐家,能役使鬼。每呼仙童,则其鬼即至,但无形声耳。命之移桌椅,则桌椅行动,自能整齐。命移置庭中,自能出户。命之斟酒,杯盘自行,或剪纸为神形,贴于壁上,以水一碗,命之手执,则其碗自吸于壁,而水不倾覆。一夕,有锡工同寝,宋恶之,命击其床,则飞砖走石,魂惊魄丧,乞哀移寝而止。”至清代,纪晓岚的笔记中也有所反映。其绵绵千余年而不绝,当归功于民间巫师的代代传承,正如《阅微草堂笔记》所记载的那样,五鬼术之类的巫法,虽为道士所不齿,却是方士的谋食之道。^①

^① 《阅微草堂笔记》“滦阳消夏录六”：“里有白以忠者，偶买得役鬼符咒一册，冀借此演搬运法，或可谋生。”

第七章

出神入化的隐形符

隐形符也属道法符篆，但它是道法符篆中种类最多、对社会影响最广泛，也最耐人寻味的一种法术，故另辟一章专论。

隐形符在我国几乎妇孺皆知，但隐形符是怎么来的，究竟是何模样，为什么能够隐形，则无人进行研究，本章将对此释疑。

一、神奇的隐形符

隐形符是道法符篆中最神妙、最富灵性的一种。明清神魔小说常常将此符织入情节，使故事出现引人入胜又出人意料之转折。《封神演义》第十二回写哪吒一气之下用乾坤圈将东海龙王敖光的三太子打死，抽出龙筋，敖光大怒，欲上宝德门，上奏天庭，哪吒无奈，只好上山恳求师傅太乙真人：

真人自思曰：“虽然哪吒无知，误伤敖丙，这是天数。今敖光虽是龙中之王，只是步雨兴云，然上天垂象，岂得推为不知！以此一小事干渎天庭，真是不谙事体！”忙叫：

“哪吒过来，你把衣裳解开。”真人以手指在哪吒前胸画了一道符箓，吩咐哪吒：“你到宝德门……如此如此。”……哪吒到了宝德门，来的尚早，不见敖光；又见天宫各门未开，哪吒站立在聚仙门下。不多时，只见敖光朝服叮当，径至南天门。只见南天门未开。敖光曰：“来早了，黄巾力士还不曾至，不免在此间等候。”哪吒看见敖光，敖光看不见哪吒。——哪吒是太乙真人在他前心书了符箓，名曰“隐身符”，故此敖光看不见哪吒。哪吒看见敖光在此等候，心中大怒，撒开大步，提起手中乾坤圈，把敖光后心一圈，打了个饿虎扑食，跌倒在地。

隐形符的种类繁多，就书写方式而言，有符水式、指画式、笔画式；就使用方式而言，有吞符、佩符、焚符，佩符又分为衣领符、绛囊符、头脚符；就隐形方式而言，有全隐式、幻影式、变形式。太乙真人给哪吒画的是手指式，这种隐形符没有借助任何有隐形功能的材料，也不用任何降神仪式，凭空而作，只有像太乙真人式的仙人才能做到，肉身凡胎者是无此神功的，即便像哪吒这种初入仙门道行较浅者也只能被动受符。

明代武侠小说《禅真逸史》描述的是另一类隐形符。这种隐形符贴在额上，贴符者可见人，人不见贴符者。贴符者取物，只见物移，不见人影；若事先取物在身，再贴隐形符，则其物也隐而不现。该书第十四回写义士李秀因窝藏钦犯林淡然，被小人陷害、身陷囹圄，林淡然获悉后，修书一封，内藏一隐形符，托人带入监狱：

且说李秀得了灵符，心中暗喜。看看又是除夜，李秀预先收拾银两，写路程在符下，额角上贴了灵符，试行几步看，心里就如撞小鹿儿相似，慌张起来。果然好神符妙术！李秀两脚，即有神鬼拥护，走不上十余步，已近监口。见狱门半开，大着胆索性撞将出去，并无人见。直出清宁卫衙门，亦无一些拦阻。取路飞奔北门外来，却似云推风卷，耳边只听得飐飐地响，足不贴地，那消三五个时辰，已

到山寨关口。天色傍晚，李秀抬头看时，关门早闭。随即高声叫门，关上伶俐喝问是谁，李秀答道：“是我李秀。”伶俐道：“是李将军来了么？”李秀道：“正是来了。”伶俐道：“既是李将军，为何不见形影？”李秀道：“我站在这里，为何不见？”一个伶俐道：“却不作怪，只听得人声，不见人形，莫非我和你着鬼了？”李秀道：“二位壮士，一个人站在关前讲话，休得取笑。”两个伶俐四周张望，不见人影，齐嚷道：“不好了，何处来这一个屈死野鬼，假名托姓在此缠扰，快进去，进去。”一面嚷，一面念“太上老君急急如律令”敕。管二门伶俐听得外边喧嚷，一齐拥出来，只见两个伶俐在那里喊叫有鬼，问：“鬼在哪里？这等大惊小怪！”伶俐道：“适才有人叩门，开关问他，说是李将军越牢而来。仔细看，又不见人，再问时，照前答应。东捞西摸，不见一些，却不是鬼怎的？”众伶俐不信，喝道：“胡说，哪有此事！”正要赶出来问，忽听得面前有人道：“李秀已在此，不须出去。”众伶俐失惊道：“李将军，你在哪里说话哩？”头顶上应道：“我在你面前立的不是？”众伶俐仔细看，又不见人，俱各呆了。内中一个乖觉的道：“不要慌，此事来得蹊跷，且去报与二位大王得知，再做理会。”

管门伶俐报入寨中，薛志义、苗龙亲自来看。一路点着灯火，照耀如同白日。李秀见苗龙来到，慌忙迎着施礼道：“苗二哥，间别久矣，好享福也。”苗龙道：“李大哥，既来到此，为何躲了，不近前相见？”李秀道：“小弟在这里拜揖，却怎生皆言不见？”苗龙叫伶俐高执火把，四周遍处照燎，只不见人。苗龙低头一想，拍手笑道：“聪明一世，失智一时。李大哥，你额上灵符可曾揭去么？”李秀道：“未曾揭去。”苗龙道：“是了，快揭符相见。”李秀即伸手将额上灵符揭下，不觉滴溜溜在虚空跌将下来，睡在地上。

林淡然替李秀画的灵符不仅有隐形功能，还有在虚空中神行

的作用,只不过李秀本人没有觉察,自以为在地上行走,及至来到寨门,自云在门前叫关,但声音却在空中作响,加之身隐不现,难怪喽啰们以为撞见了鬼。待到揭去额上灵符,才“滴溜溜在虚空跌将下来,睡在地上”。

《禅真逸史》的作者方汝浩颇通道术,虽然他所描绘的那种既能隐形又可行空的灵符在道书上查不到出处,但道符中确有隐形与神行两种符,方汝浩只不过将其合二为一罢了。更重要的是,方汝浩所道及的灵符使用方法,甚合隐形符的要求:通过对时日的选择获得特定的值日神相助,再将要隐的人物与事项和灵符交感,以达到隐形的目的。《禅真逸史》正是如此,林淡然在信中向李秀交待用符方法时说:“在岁终除夜,丁亥日辰,六丁神将聚于巳时,可贴符额上,写路径于符下,作速遁出,自有神护。”六丁是道教中的神将,专供天帝和道士作法时役使。共有六位:丁卯、丁巳、丁未、丁酉、丁亥、丁丑,林淡然的灵符就是要选择六丁神将值日的丁亥日,以求得神助。为何要选六丁而不选其他神将值班的日子呢?主要是因为六丁有隐形的本领。这一观念由来甚早,晋人葛洪的《抱朴子·黄白》中说:“以六丁六壬上土并一丸,以蔽人中则隐形。”道教发展到后来,赋予六丁以更多的本领,同时也形成了专门的六丁符,这种符包括了诸多功能,以后我们将专门介绍。至于将路径写于符下,主要是通过隐形对象与灵符互相交感的方式,使隐形符的隐形功能作用于路径,从而使李秀行走于此路而人莫见之。

二、隐形符的由来

隐形符,是由古代方术中的隐形术脱胎而来的。隐形,又称隐沦,《抱朴子·对俗》云:“隐形以沦于无象。”沦者没也,隐沦即隐没不见。隐形是古代方士们梦寐以求的一种法术,非高手而不可为。古人甚至将会隐形术的人称之为神仙,桓谭《新论》:“天下神人王,一曰神仙,二曰隐沦……”不少术士因能隐形而名彪史册,文献中

的有关记载有如下数例：

1、《后汉书·方术列传》：解奴辜、张貂者，亦不知何郡国人也，皆能隐沦，出入不由门户，奴辜能变易物形，以诳幻人。

(2)《后汉书·方术列传》：左慈，字元放，庐江人也。少有神道……(曹)操怀不喜，因坐上欲收杀之。慈乃却入壁中，霍然不知所在。或见于市者，又捕之，而市人皆变形与慈同，莫知谁是。后人逢慈于阳城山头，因复逐之，遂入走羊群。操知不可得，乃令就羊中告之曰：不复相杀，本试君术耳。忽有一老羝屈前，两膝人立而言曰，遽如许。即竟往赴之，而群羊数百皆变为羝，并屈前膝人云：遽如许。莫知所取焉。

(3)《神仙传》：介象者，字元则，会稽人也。学通五经，博览百家之言，能属文，阴修道法。入东岳受气禁之术，能茅上燃火煮鸡，鸡熟而茅不焦；能令一里内不炊不蒸，鸡犬三日不鸣、不吠；能令一市人皆坐，不能起；能隐形变化为草木鸟兽……吴王诏征象到武昌，甚敬重之，称为介君，为象起第宅，以御帐给之，赐遗前后累千金。从象学隐形之术，试还后宫及出入殿门，莫有见者。

(4)《晋书·孟钦传》：孟钦，洛阳人也。有左慈、刘根之术，百姓惑而赴之。苻坚召诣长安，恶其惑众，命苻融诛之。俄而钦至，融留之，遂大晏群僚，酒酣，目左右收钦。钦化为旋风，飞出第外。顷不知所在。坚末，复见于青州。苻朗寻之，入于海岛。

(5)《晋书·夏统传》：女巫章丹、陈珠二人，并有国色，庄服甚丽，能隐形匿影。甲夜之初，撞钟击鼓，问以丝竹，丹、珠乃拔刀破舌，吞刀吐火，云雾杳冥，威光电发。

(6)《酉阳杂俎》：(唐)玄宗学隐形于罗公远，或衣带、或巾脚不能隐，上诘之，公远极言曰：“陛下未能脱屣天下，而以道为戏，若尽臣术，必怀玺入人家，将困于鱼服也。”玄宗怒，漫骂之，公远遂走入殿柱中，极疏上矢。上愈怒，令易柱破之，复大言于石础(柱下石)中，乃破础观之，础明莹，见公远形在其中、长寸余，因碎为十数段，悉有公远形。上惧，谢焉，忽不复见。后中使于蜀道见之，公远笑曰：

“为我谢陛下。”

古代神仙方士是如何隐形的，史籍缺载^①，但道教经典中却保留了详细的记载。不过，道教的隐形主要靠使用隐形符的方式来实现，正如不少早期方术被洗练的道符取代一样，隐形术也转化为简便易行的隐形符。正因为如此，隐形符中每每留有早期隐形术的痕迹，如在画符之外，还需服食某种药物，利用某种花草禽兽等等。

最早将隐形术用道符的形式加以改造的，是西晋道士郑隐。郑隐字思远，生卒年月不详，少为儒生，明五经，兼综九宫、三奇、推步、天文、河洛、讖记、解音律、善鼓琴。后拜著名道士葛玄为师，受《九鼎丹经》、《金液丹经》、《太清丹经》。八十高龄时仍颜色丰悦，能引强弩，百步穿杨。每上山，体力轻便，登危越险，年少追之，多所不及。后感晋世将乱，东投霍山，莫知所往。

据郑隐的弟子葛洪记载，郑隐服用的隐形符有大隐符、儿衣符、天文二十一字符数种。这些符究竟得自师传或是自造，文献未载，我们倾向于后者，因为葛玄的事迹中没有提及隐形符。郑隐的隐形符载于《抱朴子·杂应》：

或问隐沦之道。……郑君（郑隐）云，服大隐符十日，欲隐则左转，欲现则右回也。或以玉粘丸涂人身中，或以蛇足散，或怀离母之草，或折青龙之草，以伏六丁之下。或入竹田之中，而执天枢之壤。或造河龙石室，而隐云盖之阴。或伏清冷之渊，以过幽阙之径。或乘天一马以游紫房，或登天一之明堂，或入玉女之金匱，或背辅向宫，立三盖之下。或投巾解履，（原书有缺文）

……胆煎及儿衣符，子居蒙人，青液桂梗六甲父母僻侧之胶，骏马泥丸，木鬼子之，金商之艾。或可为小儿，或

^① 至少在魏晋，还保留了部分古代隐形术的专著，如《墨子五行记》五卷、《玉女隐微》一卷、《白虎七变法》等，可惜，这些著作早已散佚，目前，我们只能从葛洪的《抱朴子·避览》中窥其一二，其法以服食步星为主。

可为老翁，或可为鸟，或可为兽，或可为草，或可为木，或可为六畜，或依木成木，或依石成石，依水成水，依火成火。此所谓移形易貌，不能都隐者也。

或问魏武帝曾收左元放而桎梏之，而得自然解脱，以何法乎？抱朴子曰，吾不能正知左君所施用之事，然历览诸方书，有月三服蕙苡子，和三五阴丹，或以偶牙阳胞，或以七月七日东行跳脱虫，或以五月五日石上龙子单衣，或以夏至日霹雳楔，或以天文二十一字符，或以自解去父血，或以玉子余粮，或合山君目，河伯余粮，浮云滓以涂之，皆自解。然左君之变化无方，未必由此也，自用六甲，变化其真形，不可得执也。

以上三符，具有不同的隐形功能。但名符其实者，只有大隐符。服用此符十天后，向左转则隐，向右转则现其身。至于儿女符，并不完全使身体隐没，而是化为它形，或人或兽，或老或少，或水或火，或木或石，让人无法察觉而已。天文二十一字符，则用于自我解脱，不过这种自解术十分高明，让人不知不觉，外行人看来，便以为其隐形而去。

一般说来，隐形术的产生和发展与社会的治乱有密切关系。在战乱年代，狼烟四起，兵连祸接，灾难随时有可能降临到无辜百姓的头上，于是，人们便迫切希望获得某种自我保护的手段。当这种希望无法通过政治得以实现时，只得乞灵于神佑与法术，以求得虚幻的心理安慰。东汉末年，军阀混战，方士们的隐形术便大行其道；魏晋南北朝，五胡乱华，社会动荡，郑隐的隐形符遂应运而生。当其时，胡马迅疾，兵祸说至就至，若按隐形术的要求，既要采药服食，又得长期修炼，待隐形术成早已作刀下鬼矣，人们需要一种简便易行的隐形术，而隐形符正好适应了人们的这种需求。尽管这不过是在自欺欺人，但当时的知识水平，使大多数无缘接受教育的下层百姓不疑有它，正所谓病急乱投医。我们在下面将会看到，事实上，隐形符往往和“避兵”联系在一起，可见，隐形符的出现，是与兵荒马

乱的社会现实密切相关的。

三、湘祖白鹤紫芝遁法

遗憾的是，郑隐的隐形符未能传世。无论是大隐符、儿衣符，还是天文二十一字符，道书都只叙其书，未绘其形，后人对隐形符的模样仍茫然无知。本世纪初，在甘肃敦煌莫高窟发现了数万卷敦煌石室遗书，这是一千多年前唐五代人亲笔书写的珍贵文献，其中的伯三八一〇写卷中有一篇《湘祖白鹤紫芝遁法》，专门讲如何利用符咒进行隐形的，内有符牌两道、符印一枚，这是现存最早的隐形符和符印。原文如下：

《湘祖白鹤紫芝遁法》

夫白鹤紫芝遁(法)，乃汉名将中(钟)离翁传唐秀士吕纯阳，纯阳(传)韩湘子。阐阳天教，广发慈悲，交后之进道，难得住世延年，功行不完，未超三界，和光混俗，仍在尘中。如值天劫，兵荒马乱，遍扰天下，无日(由)逃避。噫，惜哉！今以仙术留传于世，夙弓道缘，有道缘者，起得是诀，虔心恳(祷)告万法教主，历代仙师，其通意，(某)设之老祖师牌位，茶果香灯，鹿脯白鸭，供献虔诚。持炼功成，行藏之无，能脱凶灾大难，永不遭刀兵之手。故立老君，无世不出先尘，却而行化后，无极而长存，隐显莫测，变化无穷，普度天下人，不可具述矣。

凡炼此法者，用白毛七根，自己头发七根，手足指甲共剪三分，用阴阳瓦焙焦，存性，为末，入飞罗面打糊，表蛤蚌纸为钱厚，剪成一牌，长三寸三分，宽二寸二分，五色纸绳系之，待鹤神下界之日，一面以鹤涎调朱砂书符；一面以人乳汁磨墨，画鹤一只听用。又采兰花七朵，己发七根，手足指甲共三分，照前焙干为末，入飞罗面打糊，表蛤蚌纸为钱厚，剪成一牌，长三寸三分，阔二寸二分，五色纸

绳系之，一面以兰草花捣汁，调雄黄书符；一面以人乳汁研墨，画紫芝一枝。制毕，但入绛袋盛之。就于本月日起，净室之中，设位供奉祖师，务要虔诚洁净，勿令产、孝、鸡、犬犯秽污。投词毋拣，草放一明新镜，念咒各七遍，焚符为一道，斫水吞服，叩礼七拜，将二牌悬于项下衣内掩之。一日三次，戒忌五荤三厌，炼至七日，念咒吞符拜毕，将牌出囊，挂在胸前，对镜照之，如见鹤草不见人形为止。若有缘者，道心坚固，诚意合志，不过三七日照之，鹤草但见。休办三牲祭礼、送神。以后逢凶遇难，先出鹤牌而化鹤，欲出草牌而化草，任意而行，此乃助身保命之仙术也。实为性命有德之士，宜当誓授以为护身之宝。非人切不可转传，若无德行禄薄之辈，侥幸一时炼成，辄起浮盗之心，上天遣罪，殃祸及身也。乃万金不传之秘，并(谨)之慎之。

对今人来说，《湘祖白鹤紫芝遁法》并不是一篇让人一目了然的东西。这不仅因为这篇隐形术中比比皆是道教术语，而且，其中还涉及到大量的古代民俗文化，因此，有必要对湘祖白鹤紫芝遁法的隐形方法及其原理进行阐释。炼此法的关键在制作隐形符牌：鹤牌、草牌，其方法可分解为以下步骤：

1、调制造符牌用的粘合剂。其法为“用白毛七根，自己头发七根，手足指甲共三分，阴阳瓦焙焦，存性，为末，入飞罗面打糊。”

白毛，即白鹤的羽毛。

头发和指甲是人体的一部分，在古代民俗中，为人体的象征，代表本人。《吕氏春秋·顺民》记载了一个商汤祷雨的故事，在这场祷雨仪式中，商汤剪发断爪，作为自身的象征，祭献上帝，祈求大旱之雨：

昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，曰：“余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。”于是剪其发，磨其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃甚悦，雨乃

大至。则汤达乎鬼神之神化，人事之传也。

此事亦见《论衡·感虚篇》、《尸子》、《帝王世纪》、《搜神记》等书。磨其手，即剪指甲。商汤剪发断爪为民祈雨，反映了上古以人为牺牲去祭神的遗俗，但商汤决非以己身为祭品，而是断发爪作为替身。降至李唐，仍有此俗。唐人小说《高力士外传》载，天宝九年，杨玉环因故遭谴，移居外第，唐明皇久而思念。诏令宦官张韬光前去探望，玉环大为感动，决定以一物回报，但找来找去，除身体外皆帝所赐，遂“引刀剪发一缕，奏之曰：以此留记。”明皇见之“骇惋”，重新召进皇宫，礼遇如初。可见，杨玉环表示献身之愿，就是以自己的头发为象征。直至今日，人们还使用“结发夫妻”的成语，所谓结发夫妻，是将新郎、新娘的头发结在一起。它的象征方式是将男方的头发剪下一缕，梳在女方的发髻里，女方也将其头发一缕，放在男方的发辫中，因而称为“结发”，意思是你中有我，我中有你，头发成为本人的象征。古代男女之间以身相许，也常常赠上一缕“青丝”，表达愿“常相随”的情思。

同理，可知“白毛”代表的也是白鹤本身。

阴阳瓦，即凹形之瓦。凹的一面为阴，凸的一面为阳。隐形术中用此瓦焙烤毛发爪，是取阴阳交和、化生万物之意。古代方士认为，阴阳是万物变化的根源。《周易·系辞上》：“阴阳不测之谓神。”孔疏：“天下万物，皆由阴阳，或生或成，本其所由之理，不可测量之谓神也。”《管子·乘马》：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日月之易，阴阳之化也。”《黄帝内经素问·阴阳应象大论》：“阴阳者，天地之道也，万物之纲纪，变化之父母。”由此可知，《湘祖白鹤紫芝遁法》中用阴阳瓦焙烤代表人鹤的毛发，意在通过阴阳的催化，使人向鹤转化。

飞罗。飞罗即飞锣。锣之所以称“飞”，是因为锣音具有升空通神的功能。锣是从古代的铜鼓演变而来的。铜鼓的作用在于“鼓之舞之以尽神。”（《易系辞》）大约穷人用不起贵重的铜鼓，部分少数民族经济不甚发达，多用造价较低又具有相同功能的铜锣。事实

上,铜锣就是铜鼓的简化,截取铜鼓的面部而成。^①《南越笔记》卷六:“琼州有黎金,似铜鼓而小,上三耳,中微其脐,黎人击之以为号,此即铛也。……富者击铜鼓,贫者击铜铛。”铜铛就是铜锣,中山大学文物馆藏有海南岛黎族铜锣,锣的边缘有三个虾蟆。这和铜鼓鼓侧有耳,鼓面有虾蟆是一致的。锣的宗教功能与铜鼓相同,用以祀神通神。《宋史·西南溪峒诸蛮》:“溪峒夷僚疾病,击铜鼓、沙锣,以祀神鬼。”《兴宁县志》:“病鲜服药,信巫覡,鸣锣吹角,咒鬼令安适,名曰跳茅山。”《八排风土记》谓瑶人每年十月举行“高堂会”时,要请道士作道场,口诵道经,“击锣挝鼓,赛宝唱歌。”《南越笔记》卷一称永安俗尚巫师,人患病时,请“巫作姣好女子吹牛角,鸣锣而舞”。道教造隐形符牌时,在铜锣面上打糊,意在通过铜锣取得通神的作用,使隐形符具有灵通功能。

2、表符牌用纸——蛤蚌纸。其法为:“表蛤蚌纸,如钱厚,剪成一牌,长三寸三分,阔二寸二分,五色纸绳系之。”

蛤蚌是同一类水生物,但有区别。李时珍《本草纲目》卷四十六:“蚌与蛤同类而异形,长者通曰蚌,圆者通曰蛤。”

隐形符牌一般要用蛤蚌纸。因古人认为,蛤蚌善于变化隐形,以蛤蚌纸书符,便可获取相同的作用。《国语·晋语》:“雉入于淮为蛤。”这是蛤与雉的互变。《礼记·月令》:“鸿雁来宾,爵入大水为蛤。”此为宾爵与蛤的互变。《说文解字》:“蛤,蜃属,有三,皆生于海。千岁化为蛤。秦谓之牡厉。又云,百岁燕所化。魁蛤一名复累,老服翼所化。”是为燕与蛤互变。《岭表录异》:“岭南呼虾蟆为蛤,有人见群蛤走入地中,掘之得铜鼓。”此为蛤与铜鼓的互变。蛤甚至还有变佛像者。《酉阳杂俎续集·寺塔记上》:“隋帝嗜蛤,所食以千万计。忽有一蛤置几上,一夜有光。及明,肉自脱,中有一佛二菩萨像,帝自是不复食蛤。”

^① 马端临的《文献通考·乐考七》认为锣是“胡音”,出于西域,这是误解。徐中舒先生有考,详见《论巴蜀文化》,四川人民出版社,1981年,38页。

蚌也同样善变。陶弘景云：“雀入大水为蜃，蜃即蚌也。”^①此为雀与蚌互变。《字林》：“蚌，燕雀所化也。”此为燕与蚌互变。《夜航船·四灵部》：“沈宫闻戏于栖水，获一蚌。煮食时，中有一珠，长半寸，俨然大士像，惜煮熟失光，为徽人售去。”此为蛤与神的互变。

蛤蚌如此变化多端，以其为隐形符纸，自然可获得出神入化的功效。

五色纸绳，指青、赤、白、黑、黄五色纸线搓成的绳子。道教中的五色绳源于我国古代的五色崇拜，而五色崇拜又是以五行学说的流行为基础的。在古代民俗中，五色绳有两种象征意义：

(1)交通阴阳，促其化生。古俗以男为阳，女为阴，五色线常常用于男女结合。以之系联男女，表示爱情相连：《西京杂记》卷三云：“至七月七日临百子池，作于闾乐。乐毕，以五色缕相羈，谓之相连爱。”或以之捆缚婚书，比喻男婚女嫁：敦煌写卷伯三二八四《通婚书》云：“婚书切须好纸，谨楷书，紧卷于函中，函用梓木、黄杨木、楠木等为之，函长一尺二寸，像八节，函阔一寸二分，像十二时，函板厚二分，像二仪，函盖厚三分，像三才，函内阔八分，像八节，其函了，即于中心解作三道路子，以五色线缚。”或以之表现怀春少女思恋心上人：杜牧《郡斋独酌》诗云：“平生五色线，愿补舜衣裳。”或以之系联男女双足，以示月老作合，白头偕老：伯三二八四《通婚书》云：“同牢盘合盃杯，帐中夫妻左右坐，主僕设同牢盘，夫妻各饭三口，候相夹侍者伺之，则酌合盃杯，杯以小瓢作两片，安置柘(托)子里，如无，即以大金银东西盏子充，以五色绵系足连之。”

(2)辟兵辟邪。此俗汉代即有，马王堆汉墓中就有五色绳。《天中记》卷五引古本《风俗通》云：“五月五日以五色丝系采臂，辟兵及鬼，令人不病。一名长命缕，一名续命缕，一名辟兵缿，一名五色缕，一名五色丝，一名百索。”梁人宗懔《荆楚岁时记》：“以五彩丝系臂，名曰辟兵，令人不病瘟，……一名长命缕，一名续命缕，一名辟兵

① 李时珍：《本草纲目》卷四十六“蚌”引。

僧，一名五色丝，一名朱索，名拟甚多。青、赤、白、黑以为四方，黄为中央，褻方缀于前胸。”

据此可知，隐形符牌上之所以系五色纸绳，一是要因此达到交通阴阳、促其化生的目的；二是为了避兵，因为隐形符的出现，就是由于战乱频繁，人们因躲避兵祸的需要而幻想出的一种自我保护手段。

3、确定书符的时机——“鹤神下界之日。”

鹤神，指白鹤。白鹤之所以谓之“神”，是因为鹤在古俗和道教中被认为是仙人的坐骑，故鹤又被称为“仙鹤”。《八公相鹤经》云：“鹤乃羽族之宗，仙人之骥。”鲍明远《舞鹤赋》：“散幽经以验物，伟胎化之仙禽。”《封神演义》中的元始天尊，骑的便是仙鹤。《汉天师世家》谓张道陵在乐平云子峰炼丹，“双鹤导其出入。”《拾遗记》卷十“昆仑山”条：“群仙常驾龙乘鹤，游戏其间。”《列仙传》：“王子乔者，周灵王太子晋也。好吹笙，作凤凰鸣，游伊洛之间。道士浮丘公接以上嵩高山三十余年。后求之于山上，见柏良曰：‘告我家，七月七日待我于缙氏山巅。’至时，果乘白鹤驻山头。”《夷坚志补》卷十二“杜家园道人”条载，吕洞宾化身一道士，青衣道服，披蓑背笠，作不速客入杜家宴席，席间变酒为众人祝寿，酒壶虽小而酌之未竭，众人惊异，以为吕仙，吕洞宾笑曰，诸君未见过吕翁，怎知是吕仙？欲见之乎？“遂解背上箬笠掷起，腾身丈余，跨一白鹤蹶云而去。”

鹤也能变化，且多为仙人化身。《职方乘》载，南昌洗马池，尝有年少见美女七人，脱彩衣岸侧浴池中。年少戏藏其一，诸女浴毕就衣，化白鹤去。独失衣女留，随至年少家，为夫妇，约三年还其衣，亦飞去。故此池又名“浴仙池”。《神异录》载益州道士徐左卿化鹤于沙丘，为唐明皇猎而射之，中箭朝西南飞去，徐谓弟子曰，吾行山中，为飞矢所中，后箭主至，可以此箭付之。明皇幸蜀，识其箭，“乃知左卿之化鹤也。”道教中有“羽化”一说，指道士尸解化鹤为仙。《神仙传》卷九谓三国道士介象死后，吴王常常思念之，遂以介象旧居为庙，“时时躬往祭之，常有白鹤来集座上，良久乃去。”古代舞蹈

中有羽舞、皇舞^①，是一种以羽毛为舞具的舞蹈；帝王有所谓“羽仪”——一种以羽毛织成的团扇，这些羽毛大多为鹤毛^②，是古人欲通神成仙的一种表达方式。

至于鹤神下界的具体时间，写卷中有一段诗体说明——“鹤神所在日期”：

鹤神癸巳上天堂，
己酉还居东北方。
乙卯正东居五日，
庚申却入巽内藏。
丙寅午(地)磨金甲，
辛未西南往遇乡。
丁丑南方骑白兽，
壬午寻乾金放光。
戊子北方居五日，
鹤神依旧到天堂。

根据上诗，鹤神除癸巳上天堂外，其它时日巡值四面八方。如己酉在东北，乙卯在正东，庚申在巽(东南)，辛未在西南，丁丑在南方，戊子在乾(西北)，壬午在北方。炼隐遁法者可根据自己所处的方位(以中原为中心)，选择鹤神降临的日子。

4、书符画鹤。其法为：“一面以鹤涎调朱砂书符；一面以人乳汁磨墨，画鹤一只听用。”

隐形符以鹤涎调朱砂书符，及画鹤、选鹤降临之时机等诸般有关鹤的内容，为的就是要获取鹤出神入化的神通。

① 《周礼·乐师》有羽舞、皇舞，郑注云：“羽舞者析羽，皇舞者，以羽覆冒头上，衣饰翡翠之羽。”古字中有翬字，陈邦怀先生认为此即“乐舞以羽也。”——《一得集》，齐鲁书社，1989年，21页。

② 古人编羽仪所用的毛氅，多采鹤毛为之。《太平广记》卷460引《五行记》：“隋炀帝三年初造羽仪。毛氅多出江南，为之略尽。时湖州乌程县人身被科毛，入山捕采。见一大树高百尺，其上有鹤巢养子，人欲取之，其下无柯，高不可上，因操斧伐树。鹤知人必取，恐其杀子，遂以口拔其毛放下，人收得之，皆合时用，乃不伐树。”

为何要以人乳调墨画鹤呢？因为人乳是妇女怀孕后乳腺出现的分泌物，古代方士认为，这是阴阳化生的催化剂，谓之“仙人酒”。李时珍《本草纲目》卷五十二：“乳者化之信，故字以孚化，省文也。方家隐其名，谓之仙人酒、生人血、白朱砂种种名色。盖乳乃阴血所化，生于脾胃，摄于冲任，未受孕则下为月水，既受孕则留而养胎，已产则赤变为白，上为乳汁，此造化玄微自然之妙也。”

鹤牌在敦煌写卷中有图，图分两面，一面书符，一面画鹤（见图7-1.1、1.2）。

图中提到的“印”，是一种特制是三角形符印，下面介绍的草牌也须盖此印（见图7-2）。

印下有注语云：

此印用雷惊枣木一断，择甲子成开吉日，于净室内焚香雕刻。已成，甲寅日祭，甲辰焚香，羊肉。甲午日，洪汪土。甲申日，埋渎边。甲戌日，收厘甲。

若欲试验，收放置鸡罩上，众鸡不敢鸣也。俱埋三日，但持此印，朱砂符上祛邪，召星立至。夫方印者，阳印也；角印者，阴印也。诸符用之，无不灵验矣。

为何要用三角印呢？古人认为隐没为阴，现形为阳，故隐形符要属阴的三角印。

鹤符七弯八绕，但仍可看出其为白鹤形象的写意。内有“召飞云火木”五字，飞云是乘云升天之意，火木是五行变化之意。

值得一提的是，鹤符的“敕令”二字下面有一“∧”符号，此符号道符中可见，多作∩形，∧即∩的简化，意即三清，这是通例。不同的是，内有 𠄎、𠄏、𠄐 三字，此三字不见字书，为道士臆造，但符中书此三字，必有其意。根据我们对道符的研究，三清符号下书字，有两种含义：一是对三清的说明，但此三字与三清似乎并无关系；二是符神的名号，代表符神下达敕令。本符的符神据序言载，为钟离翁、吕纯阳、韩湘子。三字是否是三人的名号呢？检索资料，钟离

式符鶴



之涂内圈在书

此符用黄表朱砂书
东南面大罡地天
大鸣园内写白鹤福止



鶴牌符

图 7-1.1: (仿伯三八一〇)

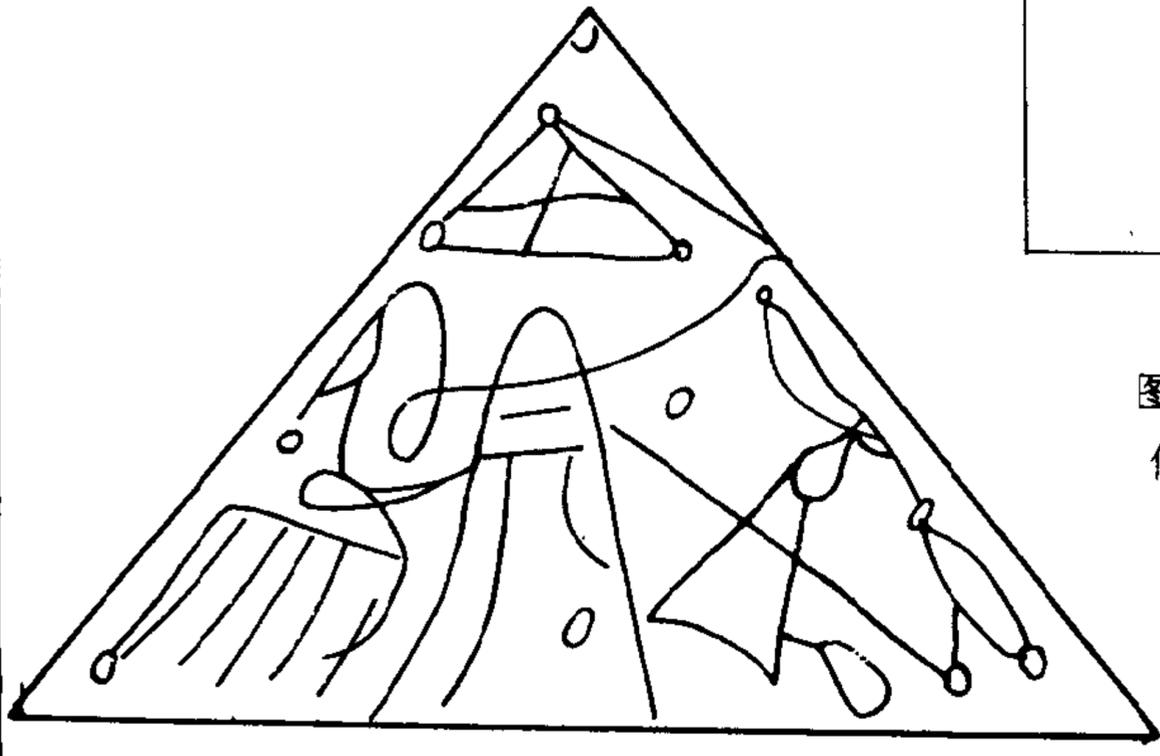


图 7-2: (仿伯三八一〇)

翁名权，后改名觉，字寂道，号和谷子，又号王阳子，又号云房先生；^①吕纯阳原名绍先，后改名吕 喆，字洞滨，一字希云，号纯阳子；^②韩湘子字清夫，一字北诸。^③据此，除韩湘子名号中有“清”字，和 霪 字沾点边外，其余二人和此三字似乎全无关系。但笔者仍倾向于后者，即三字为符神名号。理由不仅是根据道符的惯例，而且因为在道教中，神仙的内名隐讳被视为天机，书之呼之可致神护佑，^④上述三字可能是本符作俑者臆造出来的符神隐讳，自然也只有其本人才知此秘密。虽然如此，仍有蛛丝马迹可寻。霪、灑、清三字均为雨字头，“雨者阴阳交和之道也，”^⑤表明其人已成为地仙，能够交通阴阳，沟通神人了。古人的字号与名有一定的关联，澄者清也，与汉钟离字寂道意义相近，灑，即成仙之寂道，即钟离翁。湖与滨相连，灑 即指吕仙（吕洞宾之宾，《集仙传》作滨）。韩湘子字清夫，霪 即成仙之清夫，即韩湘子。

5、以上述相同程序制草牌一面。其法为：“采兰花七朵，已发七根，指甲共三分，照前焙干为末，入飞罗面打糊，表蛤蚌纸，如钱厚，剪成一牌，长三寸三分，阔二寸二分，五色绒绳系之。一面以兰草花捣汁，调雄黄书符，一面以人乳汁磨墨，画紫芝一枚。”

兰花，兰草之花。兰草，多年生草本植物。古代的兰草品种不多，大多为绿叶紫茎、开小紫花之类，兰香远馥。以荆楚都梁所产最负盛名。^⑥兰草是人们喜爱的一种花卉，不仅因为它的清香高雅，而且在民俗中，还有祀神通神、祓除不祥的作用。兰草是一种香草，

① 《列仙全传》卷三。

② 《历代神仙通鉴》卷十四。又，《集仙传》。

③ 刘斧：《青琐高议》。又，《铸鼎余闻》卷四。

④ 《云笈七籤》卷十四：“呼今日日神姓名、字，云某送我去来，如是呼之乃行其道，值日神与人同行，神道众恶不干，能却百鬼。”

⑤ 孔颖达：《周易正义·睽卦上九》，中华书局十三经注疏本，1979年，51页。

⑥ 《水经注》卷三十八“资水”：“（都梁）县西有小山，山上有渟水，既清且浅，其中悉生兰草，绿叶紫茎，芳风藻川，兰馨远馥。”《楚辞·九歌》：“秋兰兮青青，绿叶兮紫茎。”宋人洪兴祖《楚辞补注》：“兰草生水傍，叶光润，尖长，有歧阴，小紫花，红白色而香。五六月盛。”是为古人对兰草形状、色香、产地的描述。

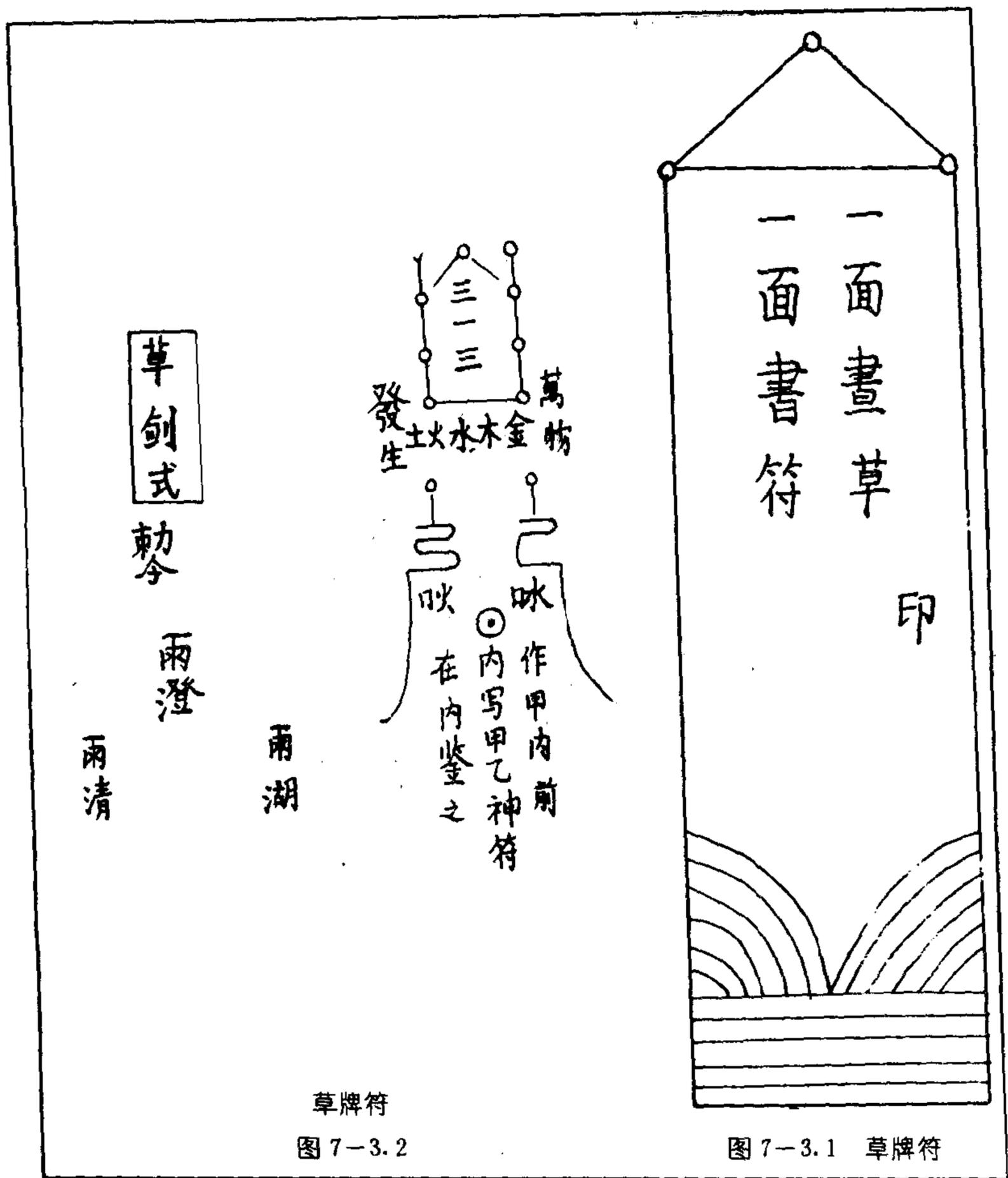
古人认为芳香物可以上达天庭，故在祭祀中多有用之。《楚辞·东皇太一》：“蕙肴蒸兮兰藉，奠桂酒兮椒浆。”所谓“藉”，即祭藉，兰藉；指以兰为藉肴食享神。兰草还被炼成兰膏，以火熏之，则其香上达，以供神歆之。《楚辞·招魂》中两言“兰膏”，王逸注云：“兰膏以兰香炼膏也。”古代女巫在降神前，要用兰草煮汤进行沐浴，以示除秽净身，恭敬上神之意。《九歌·云中君》：“浴兰汤兮沐芳。”此即《周礼·女巫》中的“祓除衅浴”巫仪。由此发展成以兰祓除不祥的习俗。盛弘之《荆州记》：“都梁县有山，下有水，清泚，其中生兰草，名都梁者，因山为号。其物可杀虫，除不祥。故郑人方春三月，于秦洧之上，士女相与秉茝（兰草）而祓除。”故而，古人又有佩兰辟邪之俗。《离骚》：“纫秋兰以为佩。”《汉官典职》：“尚书郎怀香握兰。”后梁宣帝《咏兰诗》：“折茎聊可佩，入室自成芳。”

《湘祖白鹤紫芝遁法》中采用兰花，就是要获取其通神祓禳的功效。

不过，按照鹤牌用鹤毛的前例，此兰草当与紫芝有关。按科学分类，兰草与紫芝是两种不同的东西，前者为草本植物，后者属菌类，但古人却往往把二者混为一谈。《尔雅》、《说文》都将芝称之为“草”，故有“芝草”之称。^①大约芝多为紫色，兰草之花亦紫，二者皆与神灵有关，古人遂将二“草”联系在一起。文献中习见“芝兰”一词。《淮南子·说林训》：“兰芝以芳，未尝见霜。”《孔子家语》：“与善人居如入芝兰之室，久而不知其芳。”在本隐形术中，兰花被看作是紫芝的化身。如《鹤草二牌式》中道及草牌的隐化作用时说：“取出草牌，即花草矣。”按照草牌的做法，上面应“画紫芝一枚”，但事实上，传世的草牌符上画的却是兰草。（见图7—3.1、7—3.2）。

雄黄，矿物质，即三硫化砷。在民俗及道教中，雄黄的作用有三：

^① 《论衡·验符篇》：“芝生于土，土气和故芝草生。”孙柔之《瑞应图》：“芝草常以六月生。”



草牌符

图 7-3.2

图 7-3.1 草牌符

(1)服食及炼丹药物。《抱朴子·仙药》：“雄黄当得武都山所出者，纯而无杂，其如赤如鸡冠，光明晔晔者，乃可用耳。其但纯黄似雄黄色，无赤光者，不任以作仙药。可以合理病药耳。饵服之法，或以蒸煮之，或以酒饵，或先以硝石，化水乃凝之。或以元脬肠裹蒸之

于赤土下，或以松脂和之，或以三物炼之，引之如布，白如冰，服之皆令人长生，百病除，三尸下，癍痕灭，白发黑，堕齿生，干日则玉女来侍，可得役使，以行致厨。”

(2)祛毒驱邪。《神农本草经》谓雄黄“杀精物、恶鬼、邪气、百虫毒，胜五兵。炼食之，轻身神仙。”《月令事宜》：“五月五日，收藏浮萍，乾为末，和雄黄作纸缠香。焚之，能避蚊。”吴曼云《江乡节物词》：“杭俗，妇女制绣袋，绝小，贮雄黄，系之衣上，可辟邪秽。”民间端午有喝雄黄酒以祛五毒的习俗，《清嘉录》：“研雄黄末，屑蒲根，和酒以饮，谓之‘雄黄酒’。又以余酒染小儿额及手足心，随酒墙壁间，以祛毒虫。”

(3)点化演变。隋代苏元明《宝藏论》：“雄黄若以草药伏住者，上可服食，中可点铜成金，下可变银成金。”狐刚子《五金诀》：“雄黄功能变铁，雌黄功能变锡。”《丹方鉴源》卷上“诸黄篇”：“《诀》曰：雄黄千年化为黄金。黄帝曰，雄黄化铜。武都者上，两番者次。”

隐形符之所以要调雄黄书写，其目的自然是以期获得成仙善变的效应。

紫芝，菌类，寄生于枯死之树木上，笠为半圆形，上面带黑褐色，有光泽及云纹，下面粗糙，色白或黄褐，笠柄亦光如涂漆。在各种灵芝中，道士们最崇尚的还是紫芝。这不仅因为紫芝最多，^①而且因为道教对紫色有一种偏好：神仙所居谓紫台、紫阁；天帝之座谓紫微；道士之服谓紫衣；道家之书谓紫书；仙家祥气谓紫气。

道术中的紫芝遁法，主要是利用紫芝的隐形功能。事实上，紫芝是不会隐形的，但古人认为芝草的生长很神奇，无根、无种，好好的一株枯木上，不知何时竟变戏法似的长出了珍贵的灵芝。^②并逆向推论：灵芝既然可以凭空出现，自然可以悄然隐没。故而道士们

① 《尔雅翼》：“故方术家有六芝，其五类备五色五味，分生五岳，惟紫芝最多。”

② 《种芝草法》(道藏·洞神部众术类)：“黄帝问曰，敢问石室之文，种芝法可得闻乎？……莫知其所以自生也。”“其所禀皆山水木土之精……非至德感神者逢而不见。”

在采摘灵芝时,要用符将其镇住,以免灵芝遁去。《抱朴子·仙药》:“凡见诸芝,且先以开山却害符置其上,则不得复隐蔽化去矣。”如果身怀灵芝,便可隐形。《抱朴子·仙药》:“有独摇芝,无风自动,其茎大如手指,赤如丹素,叶似菟。其根有大魁如斗,有细者如鸡子。十二枚周绕大根之四方,如十二辰也。相去丈许,皆有细根如白发以相连。连高山深谷之上,其所生左右,无草,得其大魁末服之,尽则得千岁,服其细者一枚百岁,可以分他人也。杯其大根即隐形,欲见(现),则左转而出之。”

6、念咒催化。按湘祖白鹤紫芝遁法的要求,炼该隐形术时须念两种咒语:

《白鹤灵彰咒》

白鹤林离白鹤神,金(丹)一点得凝龄。
大化白鹤升天去,人跨白鹤驾祥云。
太上玉旨亲垂盖,留传助道遁真形。
走遍天涯人莫见,飞灾横祸不能侵。
弟子受持神仙法,逢凶遇难避刀兵。
慧眼遥观来害者,须臾变态隐吾身。
一化白鹤,二化紫芝,
隐显莫测,众神护持。
吾奉太上老君如律令敕,北方帝君速降摄。
真言曰:唵啮临多利多利摄。

一气念七遍。

《紫芝灵舍咒诀》

(左手斗诀,右手剑诀,步前罡法。)

万化丛中一颗草,其色青青香更好。
神仙采取在花篮,千般变化用不了。
吾今法炼隐吾身,纵横世界无烦恼。
行亦无人知,坐亦无人见。
遇兵不受惊,逢贼不受拷。

护道保长生，相随白鹤草。

吾奉太上老君急急如律令敕，东岳帝君速降摄。

真言曰：

唵啞临唵哆唎唵多唎摄（跟前咒念之）。

两篇咒语的目的，都是为了进一步通神降敕，强化符牌的隐形作用。

笔者曾检索道教秘籍，见到一清代坊刻本《秘传万法秘藏》^①，此书卷二中收有“湘祖白鹤紫芝遁法”，和敦煌写本比较，发现二者除个别字词有所不同外，内容完全相同，可以肯定，《秘传万法秘藏》中的“湘祖白鹤紫芝遁法”就是敦煌写卷的传世品。令人惊讶的是，此书经过近千年的辗转流传，竟和原书基本无异。只是符图敦煌写卷为手书较为随便，坊刻较为规范，读者可进行比较（见图7—4.1、7—4.2）。

此外，伯三八一〇写卷中还有一段鹤草二牌的说明：

鹤草二牌式

此二牌书鹤草真形，总盛绢绛袋内。如欲用时，将左袖一展，先取出鹤牌，千百万军中则见鹤不见人形。如作戏取乐，口谈诗词，任意舞蹈，如俗人见鹤追赶，急将右翅一拂，取出草牌，即化草矣。鹤牌入袋，只见碧兰一颗，真乃湘祖之妙诀也。其中变易多端，难以尽言，当誓受之，珍重珍重，秘之秘之。

早在十九世纪，英国著名文化人类学家弗雷泽就阐发过巫术的原理，他认为，巫术的基本方法是交感律，即施术给某一物，而与之有关联的另一物却感受到了巫术力量，因此巫术可更确切地称之为“交感巫术”。交感巫术可以分成两类，一类是模仿巫术（或顺势巫术），这种巫术以相似律为原则，即把彼此相似的东西看成是

^① 《秘传万法秘藏》至少有两种版本，另一名《增补秘传万法归宗》，两种版本基本相同。虽题唐李淳风著，袁天罡补，但实际上经过了许多后代无名道士的增补。

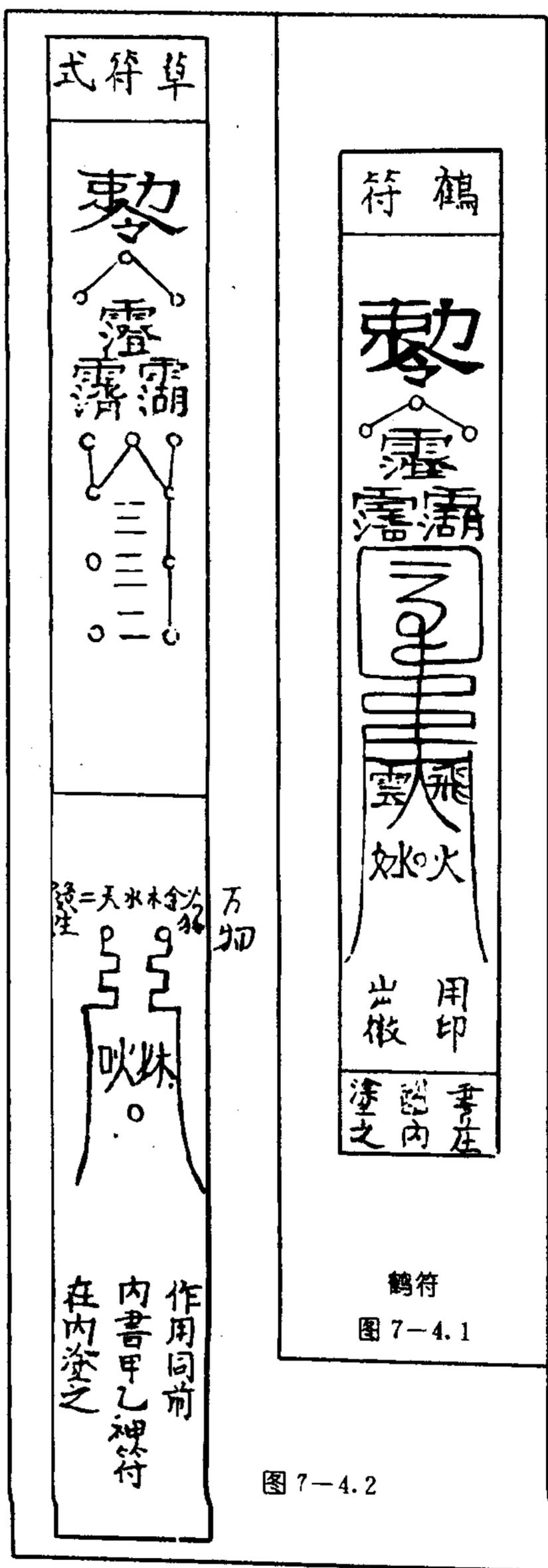
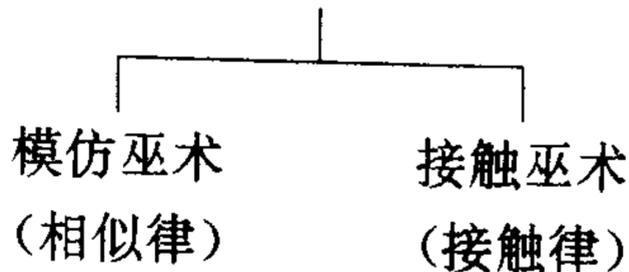


图 7-4.2

同一个东西。若施术给一件模拟的、象征的东西(纸做的、泥塑的、木雕的、笔画的等),这被模仿者本身将承受巫术的后果。一类是接触巫术,这种巫术以接触律为原则,即把互相接触过的东西看成为总是保持接触的。若施术给某一曾经接触过某人的东西(离开了此人的头发、指甲、眉毛、腋毛等,以及脚印、衣物之类),则某人本身将受到巫术的影响。

巫术的分类列表如下:^①

交感巫术(交感律)



从文化人类学的角度看,《湘祖白鹤紫芝遁法》是一种综合性的交感巫术,它既不单纯是模仿巫术,也不能完全纳入接触巫术的范畴,而是两种巫术方法的结

^① 弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社,1987年,21页。

合。用各代其身的白鹤毛、头发、指甲、兰花、鹤涎、人乳等物粉碎、调和在一起，以期取得对方的特性，并辅之以阴阳瓦、雄黄、飞铍、五色绒绳之类具有变化通灵作用的物品，这当属接触巫术。而画鹤、画芝草的形式则应归入模仿巫术。古人将两种巫法同时使用，可谓双保险，不怕届时不变。于此可见中国古代巫术发达之一斑。至于蛤蚌纸，究竟是何材料做成有待考证，若在造纸过程中掺入了蛤蚌粉，则属接触巫术；若仅仅取其名号、摹其形状，则为模仿巫术。

四、执草隐形避难法

《秘传万法秘藏》卷二载有一“执草隐形避难法”，主要方式是利用柳枝及符箓隐形。此法与《湘祖白鹤紫芝遁法》同卷，估计同出唐末道士的手笔。而且，此法还须同时服食信香、手执柳条，这些都是早期隐形方术的孑遗，与明清道士纯粹用符隐形有所不同。

其法如下：

欲隐形时，执柳枝一尺二寸在手，用（向）东南者，可念前《普召咒》四十九遍，用印向柳枝虚印二十四印，嚼信香一饼，涂抹柳上，闭目在乾地上挖一坑，深三尺埋之。四十九日足，取出用之。如不用，以黄绢朱书后符，包裹柳枝，常袋悬藏于身边。不轻泄天机，实真秘密，保身护命以避难也。

根据上述引文，“执草隐形避难法”主要须经过以下施术过程：

1、执柳枝在手。古人认为柳树能够隐形。大约因为河湖池畔垂柳成行，春天一到，柳叶初生，千丝万缕，长条垂拂，犹如垂帘一般，人入其中，若隐若现。尤其是飞絮之时，如烟如雾，不见人影。所谓“杨柳千条拂面丝，绿烟金穗不胜吹。”（李商隐咏柳诗）以柳隐形的观念由来甚早，至迟在晋代就已出现。东晋著名画家顾恺之颇信方术，桓玄曾送给他一片柳叶，说：“此蝉所翳叶也，取以自蔽，人不

见己。”顾恺之非常高兴，引叶自蔽，桓玄沉入水中，顾恺之认为桓玄看不见自己，视柳叶为珍宝。^① 由于柳叶能够隐形，有的术士便常饮柳叶上的露水，以获得隐形的本领。晋人《孔氏志怪》云，会稽盛逸曾清晨上路，未有行人，见门内柳树上有一人长二尺，衣朱衣冠冕，俯以吞舐树叶上露。良久，忽见盛逸，神意如惊，遽即隐而不见。此俗明清尤存。明人罗懋登写了一本郑和下西洋的神魔小说《三宝太监西洋记通俗演义》，此书第三十七回描述郑和船抵爪哇国后，部将张狼牙与爪哇国女将王神姑斗法，结果，王神姑不敌，隐身为柳树：

王神姑听知张将军的马响，口里念动真言，宣动密语。只见他头上一道黑气冲天。喜得张将军马快，早已粘着王神姑的背后。张将军看见他的头上黑气冲天，晓得是他弄巧，分顶就是一钉。这一钉打得王神姑的神不曾得上天去，天上的天神不曾得下地来。只是一阵黑气不得自伸，化作一阵大风，飞沙走石，拔木卷茅。飞沙走石，拔木卷茅不至紧，把个张狼牙的两只眼睛刮做了一只，一只眼睛刮做了半只，半只眼睛刮做了全然没有。怎么全然没有？两只眼都睁不开来，却不是个全然没有。张狼牙心里想道：“这分明是些妖术。”拿定了元神，勒住了马，带定了狼牙钉，住会儿睁开了两只眼，只见坐下的马一头儿撞在一棵大柳树上。张将军心里狠起来，就要把个狼牙钉还他一钉，心里又想一想，说道：“树又大，兵器又重，我的力气又大，万一钉钉在树上，倘遇妖妇赶来，我的狼牙钉却又抽扯不出，岂不送却了我的残生性命。却又一件来，若不下手于他，怎么得这棵树脱去。”又想了一想，说道：“总莫若射他一箭，看是何如。”正是拈弓在手，搭箭当弦，要射他一箭，恰好的飏地里响一声，早已不见了这一棵大柳

^① 《晋书·顾恺之传》，中华书局点校本，2405页。

树。原来王神姑善能腾云驾雾，善能千变万化。他因为吃了狼牙棒，不曾遣得金甲天神，故此变做了这一棵柳树，实指望狼牙棒打来，他就招吊了他几个钉齿。谁想张将军的心又灵，计又妙，不用棒打，只把箭来。这一箭不至紧，却不射着了王神姑的真身？王神姑怎么得脱？故此地颼里响了一声，化作一道青烟而去。

《三宝太监西洋记通俗演义》虽是小说，但所云诸般术数，却颇合道法；许多人物、事件都可在其它典籍中找到出处，是明代民风民情的真实反映。清代著名学者俞樾予此书“更有可备考证者，未可草草读过也”的评价并非溢美之词。^①

还有一问题需要解释。本隐形术冠以“执草”云云，但实际上使用的却是柳枝，虽然古人“草木”连称，然而主要原因不在于此，而在于古代隐形术的习惯影响。古代隐形术虽已失传，但某些方法在传世的古籍中有所转载。以草为隐形道具就是这种方法之一。据葛洪介绍，有一本录有隐形术的著作《遁甲中经》，云人入山林中，不使人鬼所见，“当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂，入太阴中。禹步而行，三咒曰：诺皋太阴，将军独闻，曾孙王甲，勿开外人。使人见甲者，以为束薪，不见甲者，以为非人，则折所持之草置地上，左手取土，以傅鼻人中，右手持草自蔽，左手著前，禹步而行，至六癸下，闭气而往，人鬼不能见也。”^②前面介绍的郑隐的大隐符中，也须辅之以离母之草、青龙之草。正因为如此，《湘祖白鹤紫芝遁法》中，也可惯地将紫芝符牌称为“草牌”。

2、念《普召咒》四十九遍。咒文如下：

九天都王君，敕五方隐身，听吾之法令，遂昏昏难行。
一切远密意，勿停刹服巡。急敕如意法，九天印奉行。指
天天推裂，指地地动惊。一摄诸异法，众神急奉行。呼千

① 俞樾：《春在堂随笔》。

② 《抱朴子·登涉》。

万意至，勿阻别滞形。信香诚意视，遂应付法行。所从如我意，向信九天君。违吾法令者，奉斩尔身形。急急如九天皇人帝君律令敕摄。

咒语的主要内容是施术者宣称奉九天都王君的敕令进行隐形，因此命令各职司小神听从施术者的号令，协助其完成隐形的法术，以取信九天都王君，违者处斩。利用咒语遣神是道士常用的手段，为此，道教建构了一整套神阶，其最低阶者如值日功曹、六甲六丁、土地、城隍神等地位似乎还不如道士，常常供其驱使，动辄违令处斩。只有在这种虚拟幻境中，道士们才可摆一摆吆三喝四的威风。

3、在柳枝上盖《六甲六丁印》二十四次。此印见图7—5。

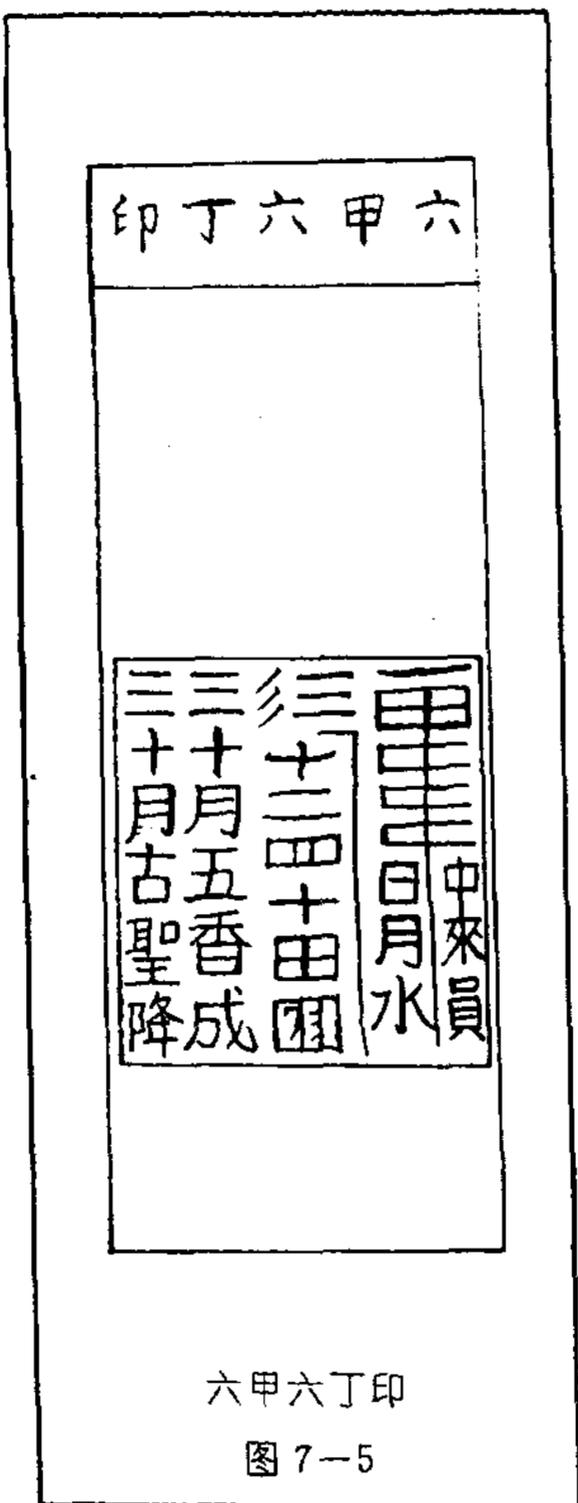
原文有一说明：此印方圆各二寸四分，用雷震枣木为之。刻时择开、除、成三日，余日不用，只此三日吉。遇风云雷雨吉，忌鸡犬、僧尼、产妇、孝妇一切污秽之物见之，雕刻时切忌，谨慎记之。

六甲六丁是道教神名，取名于干支，应由值日神演化而来。六甲六丁常供道士作法时驱役，兼有各种道术本领，隐形只是其一。汉代有遁甲之术，当为六甲隐形术的源头。《后汉书·方术传序》：“其流又有风角遁甲。”唐人李贤注：“遁甲，推六甲之阴而隐遁也。”南北朝时有六甲符，用于隐形。《真诰》卷十四：“（宋）德玄者，周宣王时人，服此灵飞六甲得道，能一日行三千里，数变形为鸟兽。”清代仍行此符。清人沈起凤《谐铎·奇婚》：“姊所以登床即遁者，因褥底压六甲符一通。”六丁隐形在《抱朴子·黄白》中就有反映，《禅真逸史》中的六丁灵符已是我们早已熟知的一种隐形符。

用来雕刻六甲六丁印的材料是有所讲究的，不是普通的木头，而须是雷震枣木。为何要选择枣木呢？这和枣的宗教功能有关：（1）通神。《史记·孝武本记》：“公孙卿曰：‘仙人可见，而上往常遽，以故不见。今陛下可为观，如缙氏城，置脯枣，神人宜可致。’”（2）辟邪。《抱朴子·金丹》：“第八之丹名伏丹，服之即日仙也。以此丹如枣核许，持之，百鬼辟之。”由于枣可避邪，故丹也做成枣核状，这是

一种模拟巫术。《太平广记》卷七十二中有一以枣木解厄的故事：

有一客过郴州，寄宿此观，缚马于观门，粪污颇甚。观主见而责之，客大怒，而诟骂道士而去。未十日，客忽遇张山人，山人谓曰：“君方有大厄，盖有所犯触。”客即说前日与道士争骂之由。山人曰：“此异人也，为君致祸，却速往辞谢，不然，不可脱也。此为震厄，君今夕所至，当截一柏木，长与身齐，致所卧处，以衣衾盖之。身别处一屋，以枣木作钉子七枝，钉地依北斗状，仍建辰位，身居第二星下伏，当免矣。”客大惊，登时却回，求得柏木，来郴州，宿于山馆，如言设法。半夜，忽大风雨，雷电震于前屋，须臾电光直入所止，客伏于星下，不敢动。电入屋数四，如有搜获之状，不得而止。比明前视，柏



木已为粉矣。

以枣或枣木辟邪的民俗迄今尤存。江苏泰州一带，元旦天明时，各人醒来，须先食一颗黑枣，称为“开口”，然后才能说话。这即是以黑枣为厌胜物，用来事先禳解语言中的禁忌。^① (3)仙果。古人认为，枣是仙人的食品，故食枣可以辟谷成仙。《拾遗记》：“阆河之北，有紫桂成林，其实如枣，群仙饵焉。韩终采药四言诗曰：阆河之桂，实大如枣，得而食之，后天而老。”《西汉逸史》：“孟节，西汉人，有道术，含一枣核，可至十年不饥，又能结气不息，身不动摇可致一年

^① 任聘：《中国民间禁忌》，作家出版社，1990年，561页。

许。士庶慕之为神仙，后入山不出。”《酉阳杂俎》：“晋时，太仓南有翟泉，西有华林园，园有仙人枣，长五寸，核细如针。”《大业拾遗》：“信都献仲思枣四百枝，枣长四五寸，紫色，皮皱细核，实肥有味，贤于青州枣。北齐时，有仙人仲思得此枣，种之，亦名仙枣。”^①

以枣木为印的道教习俗葛洪时代就有。《抱朴子·登涉》中有一符印，葛洪注云：“此符是老君所戴，百鬼及蛇蝮虎狼神印也。以枣心木方二寸刻之，再拜而带之，甚有神效。”

值得注意的是，印料光有枣木还不行，须是雷震枣木。所谓雷震枣木，即雷火劈断的枣树。雷电是通神的媒介，人得雷炁可以驱邪治病。《道法会元》卷八“服雷炁法”咒文云：“吾受雷公之炁，电母之威，以除身中万病，百姓同得以治形。令吾得使五行之将，六甲之兵，斩断百邪，驱灭万精”。木得雷电便成灵木。因为雷公已经把鬼怪邪魔都从此木上驱走了，其它鬼祟再见到此木就不敢靠近它了。《资治通鉴》唐玄宗开元十二年：“剖霹雳木。”注：“霹雳木者，霹雳所震之木。今为张道陵之术者，用霹雳木为印，云有雷气，可以镇服鬼物。”东北一带，民间常用线绳穿起一块雷击木，戴在小孩手腕上或者挂在脖颈上，以为这孩子就好养活了。^②

此外，刻印的时日也有规定，即定在开、除、成三日。在古代择吉术中，建除家以天上十二辰分别与十二地支相配，以占日辰吉凶。十二辰又称十二直、十二神，即建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭十二辰。建除家认为开日、成日宜开业、婚姻，除日宜去旧迎新。道教中便以此三日作为动手刻印的吉日。

在执草隐形避难法中，盖印的对象是柳枝，故而只可“虚印”。这种模拟性巫仪象征着将役使六丁六甲的凭信赋予柳枝，或者说，施术者可通过柳枝的挥舞来召将遣神，协助自己完成隐形的动作。

4、嚼信香一饼涂抹柳枝上。信香之说来自佛教，佛教谓香为信

① 《太平广记》卷四百一十引。

② 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社，1990年，562页。

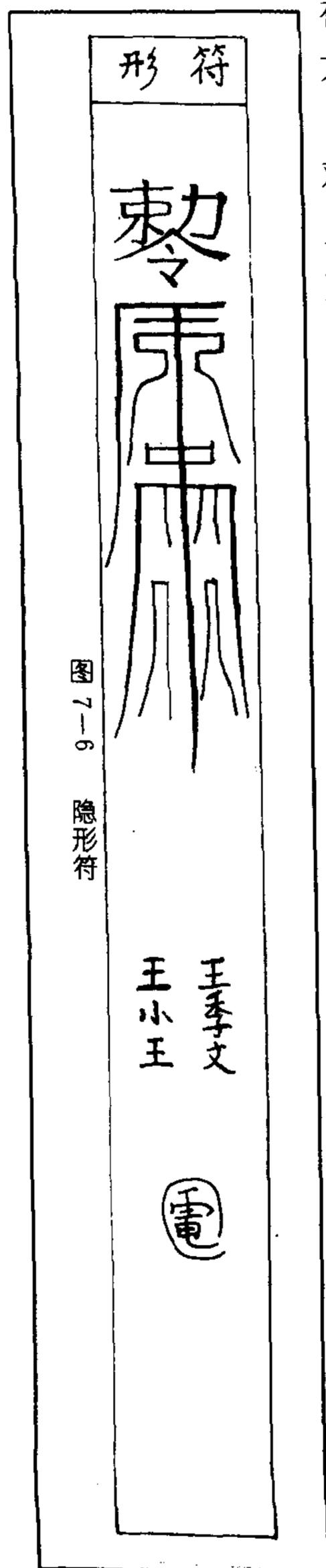
心之使，信徒们虔诚烧香，神佛即知其愿望，故称信香。宋人赞宁《大宋僧史略·行香唱导》：“经中长者请佛，宿夜登楼，手秉香炉，以达信心。明日食时，佛即来至，故知香为信心之使也。”早在佛教东渐之前，我国古代就有燔柴升烟以祀神通神的习俗，道教借用佛教“信香”的名称，并按自己的传统配制各种“信香方”。本隐形术中使用的信香方如下：

枸杞子一两，柏仁子一两，官桂一两，川椒一两，茅香一两，藿香一两，白芷一两，大黄二两五钱，玄精石五钱，姜黄五钱，细辛五钱，金精石五钱，银精石五钱，安息香五钱（原注：如无安息香，川片可代之），外加黄白紫降真香、麝香，右十五味为末，用六甲神印朱砂涂印，印黄纸上二十五道，在香烟上执印，念《普召咒》二十一遍毕，用火化为灰，入药末内和匀，炼密为丸，作饼子，择日向大门上开坑三尺，过十五天取出，以绢袋盛之。待六甲日或六丁日，夜望北斗，焚香七饼，自食五饼，念咒四十九遍，望五气取炁五口咽之勿语，至日出时，毋得乱为妄行，天律非轻，保而敬之，自此其身通灵。

据上文可知，信香方的主体是各种香料和服食药物。信香方的使用有两种方式：一是焚烧，让香烟袅袅上扬，使神歆之享之，是为敬神；一是自食，信香方中有很多是道士服食的仙药，食之可以通神。道教认为，同类可通，焚烧的信香上达神仙后，可与吞服了同样信香的道士沟通：“自此其身通灵。”

5、用隐形符包裹柳枝。符形见图7—6。

此符上有敕令二字，意即奉天帝之令，下有二人名：王季文、王小王，是为符神。王季文，字宗素，唐懿宗时人。据《池州府志》载，王季文遇异人授九仙飞化之术，并告诉他必须先取功名，然后才可策名于真列冥数。王季文后来果登咸通（860—874年）进士第，授秘书郎，不久，以病归九华山，每日浴于山之龙潭，“遂仙去。”王小王，不知何方神祇，估计是和王季文同时流行于池州一带的民间俗



神，有和王季文相似的神能。符中书其名字，大约是要借用其“九仙飞化”之术。

符中的王季文为我们确定“执草隐形避难法”的时代提供了线索。王季文为咸通时人，可知本隐形术必然产生于唐末以后。王季文其人其事不载史籍，因此，其神化必然在其死后不久，估计在五代以前，否则，我们很难想象一个无名之辈会在百年以后的宋代忽然被人记起并造神。还有一个旁证我们前面已经提及，本隐形术与敦煌发现的《湘祖白鹤紫芝遁法》同书同卷，敦煌写卷的时代也不晚于五代。

符的最下面有一“电”字，电是神人交通的媒介，书“电”字是为了促使隐形符和神交感，使符有灵。

五、煮黑豆隐家法

《万法秘藏》卷二载有一“煮豆隐家法”，内有隐形符两道，其法如下：

正月初一日，三更时分，用黑豆不拘多少，朝北斗烧香一炷，宣咒四十九遍。又用甲子日五更时分，照依前咒，宣四十九遍。再遇六甲之日，将豆入锅煮之。其煮豆之时，亦朝北斗念咒七遍。煮熟取出晒干。如遇急难之时，将豆含于口中，又手执六甲总牌二道，众人皆不得见其牌，用桃木做成，上书符。如要遁藏房舍及藏多人，先将豆四十九粒，埋在墙外四方地下，用六甲总符四道包裹，外人即不见房屋，见如万丈之高山；清渠一尺者，或视

为江河。如不隐遁，将豆并符起来。

《煮黑豆隐家法》可分解为以下步骤：

1、朝拜北斗

朝斗要选在正月初一的三更，是为新年伊始，夜深人静，没有任何喧嚣干扰，便于神人沟通。朝斗必须念《朝斗咒》，其咒如下：

天则灵，地则灵，左手指七星，右手指北斗，
天上二十八宿，是吾所管。头戴北斗七星，脚踏
九曲黄河，吾奉上界血子，吾是下界避难人，吾
等吞豆人不见，吾等收豆便是人。急急如律令
敕。

咒文的主要内容是通过参星礼斗的仪式，乞求北斗护佑。这种思想源于道教的北斗信仰，道教认为，北斗是众星群神之君。《云笈七籤》卷十八：“经曰：璇玑者，北斗君也，天之侯王也，主制万二千神，持人命籍。”故朝拜北斗，便可掌管二十八宿，遣将驱神。而且，北斗还是司命神，掌人生死。故人有难常常祈祷北斗。前引《太平广记》张山人指点某客避雷震于北斗之下便是一例。《三国演义》中诸葛亮将死，于五丈原祈禳北斗以延性命是中国人熟悉的故事：

是夜，孔明扶病出帐，仰观天文，十分惊慌；入帐谓姜维曰：“吾命在旦夕矣！”维曰：“丞相何出此言？”孔明曰：“吾见三台星中，客星倍明，主星幽隐，相辅列曜，其光昏暗，天象如此，吾命可知！”维曰：“天象虽则如此，丞相何不用祈禳之法挽回之？”孔明曰：“吾素谙祈禳之法，但未知天意若何。汝可引甲士四十九人，各执皂旗，穿皂衣，环绕帐外；我自于帐中祈禳北斗。若七日内主灯不灭，吾寿可增一纪；如灯灭，吾必死矣。闲杂人等，休教放入。凡一应需用之物，只令二小童搬运。”姜维领命，自去准备。

时值八月中秋，是夜银河耿耿，玉露零零，旌旗不动，刁斗无声。姜维在帐外引四十九人守护。孔明自于帐中设香花祭物，地上分布七盏大灯，外布四十九盏小灯，内

安本命灯一盏。孔明拜祝曰：“亮生于乱世，甘老林泉；承昭烈皇帝三顾之恩，托孤之重，不敢不竭犬马之劳，誓讨国贼。不意将星欲坠，阳寿将终。谨书尺素，上告穹苍；伏望天慈，俯垂鉴听，曲延臣算，使得上报君恩，下救民命，克复旧物，永延汉纪。非敢妄祈，实由情切。”拜祝毕，就帐中俯伏待旦。次日，扶病理事，吐血不止。日则计议军机，夜则步罡踏斗。

……孔明在帐中祈禳已及六夜，见主灯明亮，心中甚喜。姜维入帐，正见孔明披发仗剑，踏罡步斗，压镇将星。忽听寨外呐喊，方欲令人出问，魏延飞步入告曰：“魏兵至矣！”延脚步急，竟将主灯扑灭。孔明弃剑而叹曰：“死生有命，不可得而禳也！”

值得注意的是，孔明祈禳用四十九人守护，布四十九盏小灯，《煮黑豆隐家法》中也要喧咒四十九遍，用豆四十九粒，道教为何对四十九之数情有独钟？原因是四十九为七的平方，七七之数以应北斗七星。这是古代数术的遗存。

《煮黑豆隐家法》中朝拜北斗仪式须行两遍，一遍是在夜深人静的三更时分，一遍在黎明之际的五更时分。这种朝拜仪式与时间的选择可以在道教经典中找到根据。《云笈七籋》卷二十五：

修七曜之妙法，每以人定之后，当于别室烧香，北首而卧，安身定神，弃绝异念，专心在灵。叩齿二十四通，存思七星，焕明北方，已身卧于七星斗中，华盖之下。

人定之后，即人们熟睡的三更时分。又，上书卷二十四：

黄帝曰：以鸡鸣时想北斗七星，而天神下不死药，益寿不老。

鸡鸣即五更时分。还有一问题须加说明，北斗是主管生死的，修隐形术与其有何关系？其实，隐形术并非替鸡鸣狗盗之徒和神出鬼没的侠客们发明的，而是无权无势的小民们在兵荒马乱年代冀求免祸的幻想，“急难之时”应变的手段，这正属北斗神免祸求生的

职司范围。

2、煮豆晒干

煮豆的第一道程序是择日，即选取甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅这六甲之日。和《执草隐形避难法》一样，择六甲也是取遁甲隐形的作用。

第二道程序是朝北斗念煮豆咒七遍。煮豆咒如下：

天玄地黄，六甲九章，出行不见，永保长生。人来追我，掩其两目，马来追我，断其四足。吾等隐身，谨请北斗上元真君，变吾家在须弥山安身。急急如律令敕。

天玄地黄，指天地，语出《周易·文言》：“天玄而地黄。”九章，是古人行军用的九种旗帜，后来普通百姓出行也借此护身。《管子·兵法》：“九章：一曰举日章，则昼行；二曰举月章，则夜行；三曰举龙章，则行水；四曰举虎章，则行林；五曰举鸟章，则行陂；六曰举蛇章，则行泽；七曰举鹤章，则行陆；八曰举狼章，则行山；九曰举韬章，则载食而驾。九章既定，而动静不过。”须弥山，梵语，汉语意为高妙山。佛教经典认为南赡部洲等四大洲中心，有须弥山，处大海之中，上高三百三十六万里，顶上为帝释天所居，半腹为四王天所居。佛教的这一说法。后来被民间道教吸收，把须弥山称为神仙居住的地方。从咒语中可以看出，所谓“隐家”，不仅是要让外人产生错觉，不见房屋，而且确实要把家搬入仙山洞府。

3、含豆执符

含豆是将经过道法处理的豆子含入口中，通过交感将豆子的隐形灵性传给施术者。

所执的隐形符为六甲总符，此符共有两道，书在桃木上。以桃木为书符材料，源于先秦以桃木御不祥的习俗。^①道教形成后，至少在南北朝之际就已出现了后来影响广泛的桃符。南朝梁宗懔《荆

^① 《左传·昭公十二年》：“唯是桃弧棘矢以共御王事。”杜注：“桃弧棘矢，以御不祥。”

楚岁时记》：“正月一日……贴画鸡户上，悬苇索于其上，插桃符其旁，百鬼畏之。”六甲总符书在桃木上，是取其驱鬼辟邪之意。六甲总符见图7-7。

书符要念书符咒。咒文如下：

阳明之精，神感藏人。政摄阴魅，遁隐人形。灵符一道，舍宅无迹。天兵上行，急急如律令敕。

《煮黑豆隐家法》除了利用隐形符外，另有一件重要的法物便是黑豆。这是早期法术的遗存。在纬书中就有以豆为神的记载。《春秋佐助期》：

豆神名灵殖，姓乐。

早期术数中常常以豆避邪。《杂五行书》：

常以正月旦日，亦用月半，以麻子七枚，赤豆二七枚著井中，辟瘟病甚神效。

《龙鱼河图》：

岁暮夕四更，取二十豆子，二十七麻子，家人头发少许，合麻豆著井中，咒敕井，使其家竟年不遭伤寒，辟五温鬼。

以豆辟邪术后来被引入婚俗，新娘进门，要望门撒豆，以破煞神。《东京梦华录》卷五，“娶妇”：

新妇下车子，有阴阳人执斗，内盛谷豆钱果草节等，咒祝，望门而撒，小儿辈争拾之，谓之“撒谷豆”，俗云灰青羊等杀神也。

此俗晚近尤存。民国二十六年《封丘县续志》“迎娶”载：

架新妇者扶之面向某方背本相下轿，骑鞍过箴。用二女，一执瓶，一执杼，俱交于新妇。一妇执斗，草节、黑豆、枣、钱实其中，迎面撒之，名“撒草料”。

豆除了辟邪的作用外，还有一重要的功能——变化：

——化为猫精。《客退纪谈》：“用蚕豆四十九粒，阴阳水浸，端午日午时咒之，埋室西地下，令猫踞其上，七日化为猫精。”

符摠甲六

非

中中
五
夔

非

五
夔

图 7-7
六甲总符

——化为赤衣人。《搜神记》卷三：“郭璞，字景纯，行至庐江，劝太守胡孟康急回南渡。康不从。璞将促装去之，爰其婢，无由得，乃取小豆三斗，绕主人宅散之。主人晨起，见赤衣人数千围其家，就祝则灭，甚恶之。请璞为卦。璞曰：‘君家不宜畜此婢，可于东南二十里卖之，慎勿争价，则此妖可除也。’璞阴令人贱买此婢。复为投符于井中，数千赤衣人一一自投于井。主人大悦。璞携婢去。”

——撒豆成兵。这种法术源于郭璞点豆为人，成为明清神怪小说的神来之笔。《三遂平妖传》第四回：

只见那永儿把那葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗赤豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：“疾！”都变做三尺长的人马，都是红盔，红甲，红袍，红缨，红旗，红号，赤马；在地上团团的转，摆一个阵势。……永儿又把一个白葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗白豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，哈口水一喷，喝声道：“疾！”都变做三尺长的人马，都是白盔，白甲，白袍，白缨，白旗，白号，白马，一似银墙铁壁一般，也排一个阵势。永儿去头上的拔下一条金篦儿来，喝声：“变！”手中篦儿变成一把宝剑，指着两边军马，喝声道：“交战！”只见两边军马

合将来，喊杀连天。……却说胡永儿扶着剑，喝人马左盘右旋，合龙门交战，只见左右混战，不分胜败。良久，阵势走开，赤白人马做两下。永儿道：“收人马！”只见赤白人马，依先变成赤豆，白豆，寸草，永儿收入红白葫芦儿内了。

这种法术在《聊斋志异·小二》、《醒世姻缘传》八十九回、《桂林霜·平寇》等小说笔记中均有记载。

黑豆隐形术便是吸取了早期法术中以豆为神、以豆辟邪、点豆成兵的思想而形成的，并在明清小说中得到进一步的张扬。正因为豆之有神才可辟邪，古人认为，战乱兵燹也是一种“邪”，因此，将避邪用的豆引入“急难”用的隐形术也就顺理成章。有趣的是，在《客退纪谈》的化豆为猫术中用豆也是四十九颗，与黑豆隐形术、诸葛亮禳星的四十九之数有异曲同工之妙。可见，四十九一数并非作者信手拈来，而是颇有来历，即源于我们前面指出的北斗七星崇拜。还有一点：黑豆隐形术的发明者受郭璞的影响很深。如郭璞在点豆为赤衣人时，取豆绕宅散之，把道符与豆法结合起来等等，都可在黑豆隐形术中找到相似的痕迹。

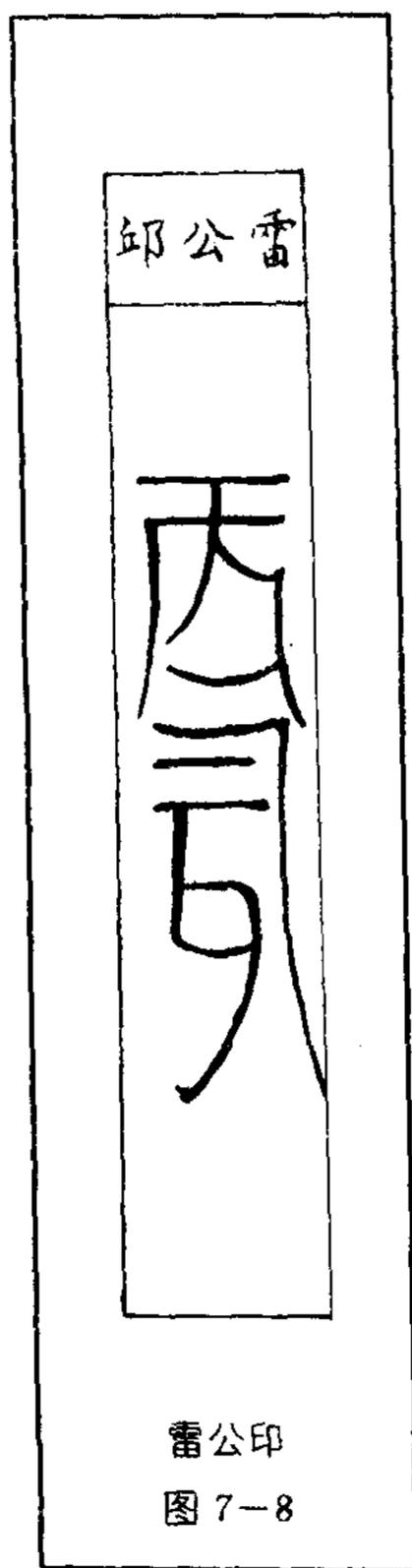
六、雷公印隐形之谜

雷公印亦见《万法秘藏》卷二，用之可以隐身，其法如下：

此法朱书雷公印，在香灯上度过，念五方神咒毕，将印贴在心上，立有神效。若戏盗他人之物，即隐形不见矣。练此法的关键在书雷公印。雷公印见图7—8。

雷公一称，始见于《楚辞·远游》：“左雨师使径待兮，右雷公而为卫。”其所以称公者，明都印《三余赘笔》中说：“《易》：震为雷，为长男，阳也。而雷出天之阳气，故云公。”

雷公是替天行道、惩罚邪恶的正义之神。汉代王充说“盛夏之时，雷电迅疾，击折树木，坏败室屋，时犯杀人。世俗以为击折树木，坏败室屋者，天取龙；其犯杀人也，谓之阴过，饮食人以不洁净，天



怒，击而杀之。隆隆之声，天怒之音，若人之向吁矣。”^① 由于雷公可以惩恶，遂被人们当作救苦救难的化身。《西游记》五十一回：“传旨教九天府下点邓化、张蕃二雷公，与天王合力缚妖救难。”正是在这种意义上，雷公印才成为道教护身避难的隐形法宝。

雷公印是从秦汉时的符印演化而来的。我们在第一章中已论及，秦汉的符印有两种，一种是天神之印，如天帝之印、天帝神师、黄神越章之类；一种是天使之印，如天帝使者、天士将军、天道将军之类。雷公既是天神，其印也就当属前一类。不过，雷公印要较为晚出，秦汉文献未载，应为道士所发明。

不过，本隐形术所用的雷公印，虽称之为“印”，其实是一种符。但既称之为“印”，应该确有刻为印者。江西省博物馆藏有龙虎山张天师所遗雷文印两颗，厚七分，横长各二寸一分，五金杂成，传为龙虎丹熟，丹头聚结，斗木犴纽。据对印文的研究，发现此印并非雷公印，而是用一种“雷文”的文体刻制的法印。最近，江西省德兴市博物馆收集到一枚道教古印，印是三清山北麓汾水村村民在山边菜园掘土时发现的。印为铜质，方形，边长5厘米，高1.5厘米。背有一偏钮，无边款。印文为阳文道书符篆云篆，清晰可辨。（见图7-9）。^②

这是一枚难得的雷公印真品。因为印文明确标明为“雷霆部司之印”，即雷部之神执掌的大印，而雷部之神正是从雷公演变而来

① 王充：《论衡·雷虚篇》。

② 孙以刚：《江南道教胜地三清山出土道家古印》，《东南文化》93年2期。



的。经鉴定，此印属明代三清山道观之物。三清山道教宫观始建于宋乾道，兴盛于明景泰以降。宫观有不少雷公建筑：雷公塔、雷神庙、雷公石造像，为这枚镇观之宝——雷公印提供了可信的佐证。

三清山雷公印的发现为破解隐形术的雷公印提供了机缘。虽然前者为明代物，后者为唐末物，但二者必然有某种承继关系。可以肯定，

隐形雷公印中的符文必为汉字的变体，而且，必和雷神职司有关。考察符文，发现明显地分成上下两部分。上部为𠄎，即“天”字。《中央黄帝镇天真文》中“天”字作𠄎^①，《人皇内秘隐文》有“天”字作𠄎，字形均与符文十分接近，可为佐证。下部为𠄎，即“司”字。此字与汉隶十分接近，一望可知。三清山“雷霆部司之印”有司字，也与之相似。

雷公印的“天司”符文作何解？由三清山“雷霆部司之印”可知，“天司”应同样为雷神职司。考道书有载：

昔汉天师有神霄雷书二十卷，并天部霆司八角雷印六颗，至第八代天师藏十卷，并六印文，并晋火痕印文。国初，张守真遇翊圣真君传赐五卷，帝欲得雷书金经，全足收道藏，求访不得，先生（宋道士林灵素）静夜飞神，从玉

① 《道门定制》卷四。

华天尊奏告上帝，乞赐观看雷文并霆司等印。帝遣六丁玉女以印授之，一天坛玉印，一神霄嗣教宗师印，一都管雷公印，一天部霆司印。^①

据此，汉代张道陵时就有雷公印，当时称作“天部霆司雷印”，并有六颗之多，以后逐渐失传，到宋代时，上帝通过六丁玉女重新授予道士林灵素，实际上是重刻。张道陵时是否有雷公印不敢遽下断语，有待考古发现，但至少可以肯定，宋以前就有雷公印了。雷公印中“天司”符文，就是“天部霆司”的缩写，这是雷公的官职。书雷公印意味着施术者获得了驱役雷公的凭信，可以根据需要随时召唤雷神，惩恶救难。

此外，还须念一段《五方神咒》：

唵东方大金顶自在轮，天丁力士木吒敕，只换南火中土，西金北水，皆如用也。

此咒通过宣读天丁力士的敕令，达到获取五遁的目的。所谓五遁，就是利用金木水火土五行而遁形，如见金为金，见木为木，“惟土遁最捷，盖无处无土也。”^②以五行遁形，唐代就有。前引敦煌写卷《湘祖白鹤紫芝遁法》中的鹤符、草符里便书有“金木水火土”诸字，雷公印隐形术在《万法秘藏》中与之同卷，估计为同时代作品。

那么，天丁为何方神祇？天丁即天兵，唐宋有此观念。李德裕诗云：“休咎占人甲，挨特见天丁。”《宣和遗事》前集：“（徽宗）俄至一城，见红光密合，有天丁守御。”值得一提的是，咒中的天丁力士名叫木吒，这不是《封神演义》中哪吒的哥哥吗？假如上述时代可以确定，则木吒真可谓历史悠久了。

^① 《历世真仙体道通鉴》卷五十三。

^② 明·谢肇淛：《五杂俎·人部二》。

七、隐地八术

《云笈七籤》卷五十三载有此术，全称为“太上丹景道精隐地八术”，由于此术要使用一种名叫“飞灵飞变”的隐形符，故又名“紫霄飞灵飞变玉符”。

隐地八术据称乃上清金台玉室秘方妙术，封之以金章，侍之以玉童，卫之以玉女各八百人，秘不视人。

其术共有八种：

1、藏形匿影之术。施术过程如下：

存思。又称存想，即以意念思定某神某物，与之交感，达到通神、致神、役神的目的。《抱朴子·地真》中葛洪引其师郑隐的话说：

道术诸经，所思存念作，可以却恶防身者，乃有数千法。如含影藏形，及守形无生，九变十二化，二十四生等，思见身中诸神，而内视令见之法，不可胜计。亦各有效也。然或乃思作数千物以自卫，率多烦难，足以大劳人意，若知守一之道，则一切除弃此辈，故日能知一，则万事毕者也。

据此，通过存思见神来施行变化藏形的道术，魏晋就已出现。但有一点要注意，存思之神之物要单一，方能心诚则灵，若思物“数千”，只能徒添烦恼。

藏形匿影术的存思方法是，以立春之日平旦入室，向东北角上坐，思紫云郁郁从东北角上艮宫中下，覆满一室，掩冥内外。良久，紫云化为九色之兽，如麟之状，在我眼前。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念以下咒语：“回元变影，晚晖幽兰，覆我紫墙，藏我金城，与气混合，莫显我形。”

咽气服符。咽气共需九次，闭目以意念清除云气，然后吞服一种名叫云飞玉符的隐形符。

如此修之一年，便可隐形。有难之日，立艮宫之上，取本命上土

撮以自障，念前述咒语，思气将已掩蔽，于是“人不见焉”。

2、乘虚御空之术。施术程序如下：

存思。具体方法是，以春分之日正中入室，东向冥目，思碧色之云，郁郁如飞轮，从东方震宫中下，覆满一室，内外掩冥。良久，青气化为苍龙，在我左耳一缠绕我身。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声祝咒道：“腾云御气，轮转入宫，坐则同人，起则入室，覆我碧霄，卫我神龙，映显我形，通幽洞冥，吞咽九灵，永得无穷。”

咽气服符。咽气九次，开目服飞灵飞变隐形符。修之两年，便可乘虚驾空。有难之日，立于震宫上，取行年上土撮以自障，念前述咒语，思气将已隐蔽，外人见气不见人。

3、隐沦飞霄之术。施术程序如下：

存思。其法为立夏之日正中入室，东南向冥目，思赤云如烟之状，从东南巽宫中来，覆满一室，内外掩冥。良久，赤气化为玄兔在我胸腹之上。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念如下咒语：“玄兔灵飞，启告三晨，披除器翳，通我清津，景登云举，气降紫烟，万灵稽首皆伏我前。”

咽气服符。咽气九次，开目服飞灵飞变隐形符。修之三年，隐沦飞霄。有难之日，立于巽宫，右取十四气以自覆，则与气同行。

4、出有入无之术。施术过程如下：

存思。其法在夏至之日正中入室，南向冥目，思赤气郁郁从南方离宫中来，覆满一室，内外掩冥。良久，赤气化为凤凰在我头上。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念以下咒语：“赤霞映云，气液流通，九道之变，化为凤凰，授我真符，赐我玉浆，出自天门，入自离宫，招致云辇，驾虚乘光。”

咽气服符。咽气九次，服飞灵飞变符。修之四年，能出入无穷，有难之日，立于离宫左，取九气毕，再次开目服符，咽气九次。撮取月建上土以自障，念上述咒语，思赤气自覆，则身化为火光。

5、飞灵八方之术。施术程序如下：

存思。其法在立秋之日，晡时（申时，十五—十七时）入室，西南向冥目，内思白气郁郁如天之雾，从西南上坤宫中来，覆满一室，内外掩冥。良久，白气化为麒麟对在我前。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念以下咒语：“仰注玄精，吞咽黄华，身生飞羽，轻举登霞，游宴八宫，万万不阻。”

咽气服符。咽气九次，开目服飞灵飞变隐形符。修之五年，能升八方。有难之日，立于坤宫之上，仰咽三十六气，左取今日辰上土以自障，念上述咒语，思白气将已掩蔽，则身化为雾露，人不见也。

6、解形遁变之法。施术程序如下：

存思。其法在秋分之日晡时入室，西向冥目，内思白云从西方兑宫中来，覆满一室，内外掩冥。良久，白气化为白虎，常在我右边。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念以下咒语：“解形遁变，追飞蹶浮，先谒玉皇，退之八隅，分身为万，适意如求，俄顷之变，入宫已周。”

咽气服符。咽气九次，开目服飞灵飞变隐形符。修之六年，形化影变，纵横八方，任意所往。有难之日，立兑宫之中，思火气来烧我身，仰咽气九次，取丙上土以自障，视如上法，则人莫见也。

7、回晨转玄之术。施术程序如下：

存思。其法在立冬之日子时入室，西北向冥目，内思黑云从西北方上乾宫中来，覆满一室，内外掩冥。良久，黑云化为腾蛇在我足下。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念如下咒语：“太微九玄，化为腾蛇，回轮五星，运转七机，上宴玄宫，八景同晖，吞精咽气，永无终衰。”

咽气服符。咽气九次，开目服飞灵飞变隐形符。修之七年，能迴转五晨，出入无间。有难之日，立于乾宫之中，思黑云来覆盖我身，仰咽三十五气，取天门上土以自障其身，念上述咒语，则人不见也。

8、隐景僂天之术。施术程序如下：

存思。其法在冬至之日子时入室，北向，内思黑气叠沓相覆，从北方坎宫中来，覆满一室，内外昏暗。良久，黑气化为玄龟在我右足下。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念以下咒语：“入道隐方，藏地僂天，逃以六阴，显身玉轮，骖龙御烟，上造帝晨。”

咽气服符。咽气九次，开目服飞灵飞变隐形符，修之八年，则登玉清宫。有难之日，立在坎宫之上，思黑云覆身，仰咽三十五气，取地户上土以自障，念上述咒语，则见气不见人。

从道教的观点看，隐地八术是颇合道旨的。除了服飞灵飞变隐形符外，还伴有一整套道仪：存思、叩齿、念咒、咽气等等。尤其是通过存思，以意念指向特定的目标，以及咽气之类的气功，是颇具特色的隐形方法。此外，本隐形术还综合了易经八卦、择吉之术，讲究方位与时辰的选择。不过，题名似乎名不符实。本隐形术虽名曰“隐地八术”，但从内容看，隐形的方式远不止隐地一种，有化形为气、化身为火光、化身为雾露、分身为万物等多种形式。还有一弊，本隐形术的修炼时间是渐次递进的，从一年依次上升为八年，这对大多数道士来说，恐怕无此耐心。

关于隐地八术及飞灵飞变隐形符的由来，据原书称，乃太上玉晨高圣君受于九玄，七千年后再传太极真人诸神，但这是术士们拉大旗作虎皮，不足为据。比较准确的、符合历史真实的看法，是成于汉末。南朝陶弘景《真诰》卷十二载：

（刘）翊，本颍川人，好道德而家室大富，常周穷困……行达阳平，遂遇马皇先生，告翊曰：“子仁感天地，阴德神鬼，太上将嘉子之用情矣。使我来携汝以长生之道。吾，仙官也。尔乃能随我去不？”翊于是叩头，自搏少好长生，幸遇神仙，乞愿侍给。马皇先生因将翊入桐柏山中，授以《隐地八术》、《服五星之华法》。

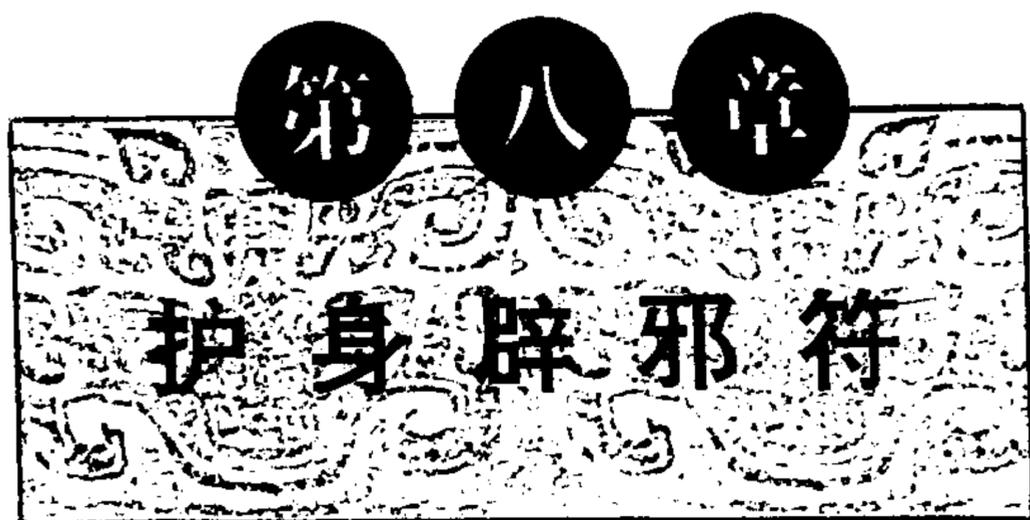
刘翊，《后汉书》有传，汉献帝时迁陈留太守。他是最早由马皇授以

隐地八术的人。考马皇其人，刘向《列仙传》有名，称“马师皇”，黄帝时马医，后有龙下，马皇为之医病，被龙负之而去。由此可知，马皇乃神话人物，其所作所为，不必与之较真，比较可信的是，刘翊整理早期方术而成的《隐地八术》。

刘翊的《隐地八术》是否即《云笈七籤》所引的隐地八术呢？笔者认为基本上是，但又不全是。原因是后代道士向其中契入了某些内容，飞灵飞变隐形符便是后人增补的。隐形符首见《抱朴子·杂应》，由西晋的郑隐授予葛洪，还没有资料证明刘翊时的汉末便已出现了隐形符。考《云笈七籤》卷九“释隐地八术”条载：

隐地八术乃紫清帝君游隐之道，玄变之诀，旧文乃有八卷，变化八方，藏形隐隐之事。

这里明指隐地八术为“诀”、为“文”，并未提及符篆。而且，《云笈七籤》卷五十三题为“太上丹景道精隐地八术”，下有一行小注：“一名紫霄飞灵飞变玉符”。可见，后一题乃后起之名，当是飞灵飞变符掺入隐地八术后的改称。



一、护身符

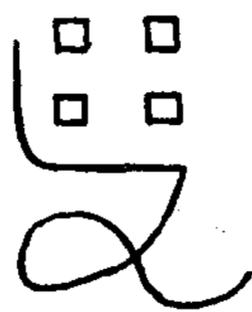
(一)吐鲁番护身符的破解

护身符又称护生符、保身符，是一种抵御鬼魅伤害、保护人身安全的符。

护身符民间习见。《琼崖岛民俗志》载，旧时海南岛有病者出门就医，要请道士绘符贴满全身，又书“姜太公在此”、“北方真武玄天上帝斩妖治邪”、“三十天华光大帝持剑在此”等纸条随行。这种贴在身上的符就是护身符。姜太公、真武帝、华光大帝都是驱鬼辟邪的神将。《万法秘藏》卷二有“灵符”一道，是用来护身的，其符神便是北方黑杀神，即真武帝。符旁有咒语云：“谨请北方黑杀神，急来正好护我身形。”《近代秘密社会史料》中录有一“保身符。”胡耐安先生的《说傜》一书，也载有广东八排傜的“九龙符命”护身符一道（见图 8—1），可见此符影响之广。

现存最早的护身符是 1959 年 10 月在新疆吐鲁番阿斯塔那古墓葬区 303 墓内发现的。该墓墓主叫赵令达，卒于高昌和平元年（551 年），因此，该护身

九龍符命



八排僊护身符
图 8-1:引自
胡耐安:《说僊》

符的年代应在 551 年或其前。据《发掘简报》称,该符长 27.5 厘米、宽 10 厘米,折成长 2.5 厘米,宽 2 厘米的小块缝于绢囊内。可见,此符是作为佩符佩挂于死者身上的。死者为何也要护身?古人认为,人死后来到阴间,会受到各种死鬼的伤害,因此死者也要有抵御鬼魅伤害的能力,护身符正是起此使用的。

吐鲁番护身符不仅年代最早,而且图、符、文、咒俱全,是非常典型的道符,值得深入研究。

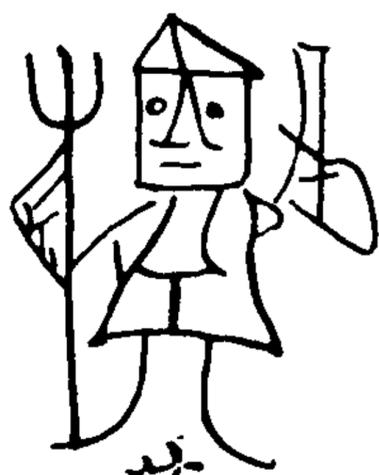
请看图 8-2。

此图是用朱笔绘制的,画面为一形,左手持大刀,右手持三叉戟。图下有一“黄”字。此人就是护身的神将,也即该符符神。此神究为何人?我们认为就是黄神,不仅因为图下有“黄”字的内证,而且,古代的镇墓文中“黄神”一名习见,陕西户县曹氏汉墓中朱书解除之云:“……何以为信,神药厌填,封黄神越章之印。如律令。”所谓“封黄神越章印”,就是盖上黄神越章的印鉴,代表黄神执行解除文所称的“移殃去咎”的任务。郭沫若《奴隶制时代》引东汉镇墓文说:“黄神生五岳,主死人录,召魂召魄,主死人籍。”吐鲁番护身符中的神将应该是与之相同的黄神。

黄神有两大职能,一是主管死人名籍,召魂召魄,故丧葬中常请之出马。二是能够护身辟邪。《抱朴子·登涉》中便利用黄神

二 符錄

本符為古篆，圖文均用朱書。



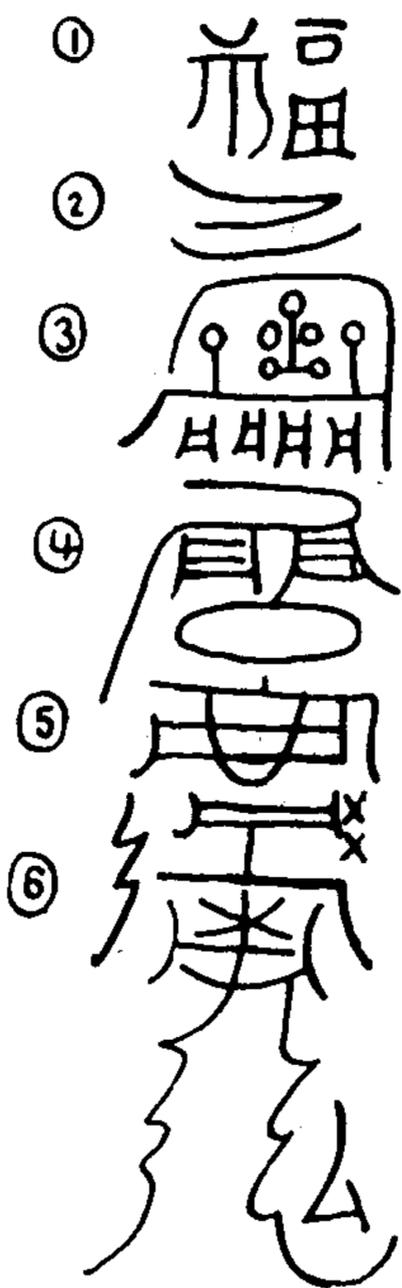
黃

天帝神奇法然百

子死鬼斬後必道鬼

不得來近護令遠

4 若教上急，加律令也。



吐魯番護身符

图 8-2: 引自《吐魯番出土文书》第二册

的代表黄神之印来驱虎狼、逐恶神：“古之入山者，皆佩黄神越章之印，其广四寸，其字一百二十。以封泥著所往之四方各百步，则虎狼不敢近其内也。……若有山川社庙血食恶神能作福祸者，以印封

泥，断其道路，则不复能神矣！”死人与活人一样，都需要黄神护身。正由于黄神的这两大作用，故吐鲁番护身符中画上了其尊容，象征黄神在此，百鬼回避。

黄神的形象，古书中作了描绘。《春秋命历序》云：“黄神氏或曰黄株，黄头大腹，出天参政。”黄神究为何方神祇？其实就是民间最为信奉的天神之一——北斗星君。如宝鸡出土的陶瓶上，都写着“黄神北斗”。纬书《河图始开图》也云：“黄帝名轩，北斗黄神之精。”北斗在民俗和道教中有着和黄神相同的作用。一是掌管死人。《搜神记》卷三：“南斗注生，北斗注死。”《元始无量度人上品妙经四注》卷二：“北斗落死，南斗上生。”二是除妖斩鬼。《灵宝无量度人上品妙经》卷三十七有“七星除妖品”，专门谈北斗除妖降魔的。王莽曾用五石铜铸了一个状似北斗的威斗。“欲以厌胜众兵^①”。可见北斗有厌胜、辟兵的作用。

由于黄神就是北斗，所以后代的护身符中常常请北斗护身，如真武大常、北方黑杀(煞)神等。从护身神的角度说，二者有源流关系。大约黄神盛行于汉魏南北朝，北斗作为护身神则通行于隋唐以降。

其次来看护身咒语。咒语的全文是：

天帝神前注(往?)煞百子死鬼，斩后必道鬼不得来。

近护：令遘若颜上，急急如律令也。

天帝神即黄神，也即符中所绘的神将，镇墓文中有“天帝神师黄越章”之语可证。^②道教的“天帝”是一种广义的天神称号，《灵宝无量度人上品妙经》中将天界分为东南西北若干“天”，每个天中都有“帝”，共罗列数百名这类“天帝”，黄神大约也是这种天帝之一。

咒语中“近护令”后面四字应为神名，即令该神前来护身，问题是该神究为何神？他与黄神是何关系？有两种可能：一为黄神也即

① 《汉书·王莽传》，中华书局点校本，4151页。

② 《书道全集》卷三，日本平凡社昭和七年版。

天帝神的部将；二为黄神本人。我们倾向于后者，换句话说，该神名即黄神之名。《十钟山房印举》有一两面印，一面作“黄神之印”，一面作“臣过伦”，后者当为前者的名字。另，黄神越章中的“越章”，也应是黄神之名。虽然黄神的名字各地叫法不同，但黄神之有名，应是无疑义的。《灵宝无量度人上品妙经》中的数百名天帝，也各有名字，而且不少是梵名的译音。本咒语中的黄神名受到佛教或当地宗教的影响是有可能的。

现在，轮到讨论护身符本身了，符的最上面是一“福”字，字形清楚，无需辨析。接下来的符号是“三”字的变体，“三”即三清，道符的最上面一般都有三清符号，这是通例。三清是道教的最高神，故在符中也高高在上，书三清意为奉三清敕令，也说明本符已与三清交通，获得了灵性。

第三部分是北斗七星的符号，该符号中间是主星五斗，两旁各有一辅星，共有七星。只是该符号中的七星排列与常见的七星排列有所不同。前面已经说过，北斗即黄神，具有掌管死者、驱鬼辟邪的双重职能，是本符的符神。有的护身符，干脆就称“七星护生神符。”^①

第四部分是字与符的合体。上面的尸符，道符中习见，有数种含义。这里根据下面的字符，从整体上考虑，代表的是先天之炁。《灵宝玉鉴》卷四十三“育婴神变符”有此符号，注谓“九天元炁。”中间是“日月”二字，下面一圆圈，在道符中常常代表“天”。这部分符号意在说明本符已通过先天之炁与符神沟通，符神将随时执行自己的使命。

第五部分在道符中少见，从符形与符义推测，似为“命”字。《灵宝无量度人上品妙经》卷九“禹余玉律天文”中有“命”字，写作, 与本符相似。“命”在这里的含义是命符神前去降妖驱鬼。

第六部分为一“鬼”字，但鬼字头上有一物直插鬼头，表示制

^① 《灵宝无量度人上品妙经》卷三十七。

鬼、杀鬼。道教的护身符主要是用于驱鬼祛邪的，故符中常常有鬼字或鬼字符号，而且这“鬼”多处于克制、捆绑之中。《道门定制》卷十有一“护身祛邪”符，整个符就是一缚住了手脚、无法动弹的“鬼”字（见图 8—3）。

（二）敦煌护身符

敦煌写卷伯三八一一录有一组护身符。包括坛符、剑敕、护身符（1）、（2）。（见图 8—4.1、8—4.2、8—4.3）。

坛符是贴在坛场上的符，说明书护身符时要行施符仪式。我们在第二章中已经讨论，坛是书符作法的常用场地，为了使坛场通灵，也常常要在坛上贴符，即所谓“坛符”。《灵宝玉鉴》中就有各种坛符：镇坛符、开坛符、敕坛四灵符、入坛净秽符、召监坛符等等。该坛场属何坛场，写卷中未加说明，但从坛符中有八卦符号来看，其坛应为八卦坛。

剑敕也是一种符。这种符为何叫“剑敕”？其功用与普通道符有何区别？剑敕常常被穿在道士作法用的七星剑剑尖上，然后用火点着进行焚烧，故称“剑敕”，剑敕是用来召神遣将的，明代小说《三宝太监西洋记通俗演义》第二十七回描写张天师烧剑敕召神：

（张）天师眼儿又快，早知其意，即时取出一道飞符，
放在宝剑头上烧了，念了两句，喝了一声，早有四个天将
站在面前。

张天师烧的飞符，即剑敕。剑敕符的内容也是强调“敕令”，不过，这敕令是施符者代表三清下达的。符的最上面是三清符号；接下来是一“敕”字；敕字下的符号代表祖炁，也有敕令的意思；下面是一“赐”字，意即三清将祖炁即将灵性付于施符者；赐字下是一星符，笔法简漫，可能是七星符号的草书；星符的下面是道符中习见的“令”字，该“令”字乍看不知所云，但仔细推敲，令字的字形仍明晰可辨，只不过把令字下面的一点移到了中间；最下面是炁的符号，道教天文中的“炁”字，其下面的四点有时便作此形。

護身符式

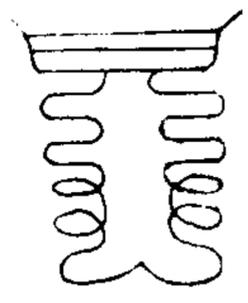
 光
 日
 光

左有天蓬大元帅
 右有黑殺大將軍



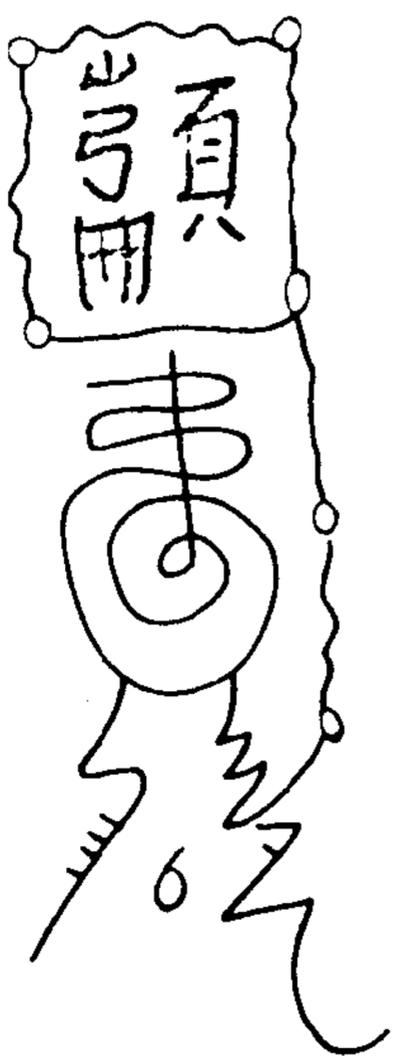
敦煌护身符

图 8-4.1: (仿伯三八一一)



护身祛邪符

图 8-3: 引自《道门定制》卷十



敦煌护身符

图 8-4.2: (仿伯三八一一)



敦煌护身符之坛符、剑敕

图 8-4.3: (仿伯三八一一)

敦煌护身符有两张，第一张用于护身。该符最上面是一“山”字，山是三清居住的地方，代表三清。江西的上饶，有一道教圣地即三清山，可见道教认为三清在天上也生活在山上。中间是一“日”，周围环绕四个“光”字，意即阳光照耀。古人认为伤害人的鬼魅皆为阴物，最怕阳光和火，书阳光在符上能使鬼魅不敢近身，从而起到护身的作用。符的最下面是两位神将的名字，一位是黑杀大将军。另一位是天蓬大元帅。黑杀大将军是从北方黑帝演变而来的，实际上是北斗星神的分化。黑杀大将秉承了北斗除妖降魔的神性，故民间的护身符上，多书有北斗星、真武帝、黑杀神的符文。我们在前文中已作过讨论。

天蓬大元帅这个人物值得注意。《西游记》中猪八戒便是天蓬元帅下凡。天蓬其人早在唐代就被人信奉。天蓬究竟是个什么神？成书于唐末的《道教灵验记》称：

太帝是北斗之中紫微上官玄卿太帝君也，上理斗极，下统酆都阴境。帝君乃太帝之所部天蓬上将，即太帝之元帅也。

由此可知，天蓬乃北斗星神太帝的部将，任元帅之职，故称天蓬元帅。天蓬出自北斗，也具备了北斗除妖驱邪的神性，能够“斩邪灭踪”、“吞食魔鬼”，^①故民间有念诵《天蓬咒》的习俗，据说可使妖魔不能近身。^②

第二张用以制鬼。该符由两部分组成，上面是一七星符号，星符的中间书有一“颡”字的异体字。颡即颡项，是北方黑帝的名称。《潜夫论·五德志》：“黑帝颡项，身号高阳。”北方黑帝即真武帝，也出自北斗。《河图帝览嬉》：“北方玄武之所主，其帝颡项，其神玄冥。……日在斗，则北方七神之宿，实始于斗。镇北方，主风雨，光辉灿烂。”本符将“颡”书在北斗中心，说明人们认为颡即降妖伏魔的北

① 《云笈七籤》卷四十五。

② 《夷坚甲志》卷五“蒋通判女”条。又，《夷坚丙志》卷一“陈舜民”条。

斗星神。北斗星符的下面是一受制的“鬼”，表示本符能够使鬼受到克制。

(三)推年立法护身符

推年立法护身符出自敦煌写卷伯二八五六《发病书》。写卷后面有题记，注明本写卷抄于咸通三年(862年)壬午岁五月。因此，本符为唐代真品是没有疑问的。

推年立法护身符依十二地支的顺序排列，即子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥。我国古代以干支纪年，推年立法认为，每年都有两个月是凶月或不吉之月，两个凶月的具体时间随地支的不同而不同，每十二年轮一次。每当碰到凶月时，便要佩带相应护身符以趋吉避凶。虽然地支只有十二个，但护身符却不只十二道，因为有的年份有数道护符。符旁附有说明文字：

年立子。人忌十一月五月，带此符大吉。年立子黑色人裹十一月夜半时，五月午时，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦。头痛谈吐，逢食不可下肠。肋疼口口口，有时祟吐。君子云：丈人司命日，生死口，日所大神食不净病，从南北因酒食中得不死。子者神舌天长，女主生人命，故知不死病去，忌五月十月子午日。

子年忌月护身符见图8—5。

年立丑。人忌六月十二月，带此符大吉。年立丑青色人裹，十二月五日，六月未日，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦，头痛心腹满肠肋矩气寒热，有时饮食不下，身口咽喉于四交，颊疼紫旺，天神祚公没主公，光许司命，兵死鬼无古手鬼急解吉。忌五、未日。

丑年忌月护身符见图8—6。

年立寅。忌正月七月，带此符大吉。年立寅青色人裹，正月寅日、七月申日，若其日得病者，十死一生，非其日时不死，病难苦，头痛胸肋满矩气见血，恍惚不食，祟在山神

树，未狂死鬼及断口后病死，不葬所作。宅中有独鼠怪，忧小口，及水上神明，丈人急解之吉。忌正月七月寅申日。寅年忌月护身符见图 8—7。

年立卯。忌二月八月，带此符吉。青色人裹，二月卯日、八月酉日，若其时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦，头痛咽项僵，心腹满，四支（肢）烦疼，食不下，吐，逆祟在丈人灶君塞死鬼，家有先怪，飞虫野兽入室为怪，犯东方主公及门户树木神，病困不死，卦曰：解吉。忌二月八月卯酉日。

卯年忌月护身符见图 8—8. 1、8—8. 2。

年立辰。黄色人裹，带此符吉。三月九月辰戌日，若其时日病，十死一生，非其日时不死，难苦头痛、小腹胀满，要（腰）背午僵，手足不仁，身体热卧不安，梦怀颠到（倒），食欲不下，祟在树神，此若司命丈人兵死无后鬼，东南至公不赛，令人失魂，病从西方，釜鸣为怪，不死解之吉，忌三月九月辰戌日。

辰年忌月护身符见图 8—9. 1、8—9. 2。

年立巳。忌四月十月，带此符大吉。口色人裹，忌四月巳日、十月亥日，若其时日得病，十死一生，非其日不死，病者难苦，头痛腹满，日难不利，乍寒乍热，饮食不下，手足烦疼，祟在社公及灶不赛丈人，鸡狗为怪，六五日不吉，病者不死。忌四月十月巳亥日。

巳年忌月护身符见图 8—10. 1、8—10. 2。

年立午。忌五月十一月，带此符吉。赤色人裹，忌五月五日、十一月子日，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦，头痛四肢腰脊咽喉不利，乍寒乍热，吐逆饮食不下，祟在社公灶君天神不赛，北君有言，遣绝口鬼丈人，独鼠为怪，不死，忌五月十一月子午日。

午年忌月护身符见图 8—11。

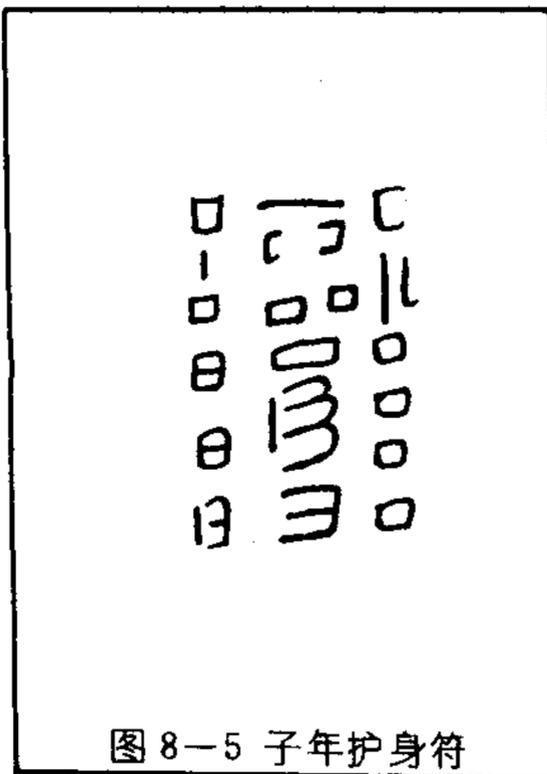


图 8-5 子年护身符

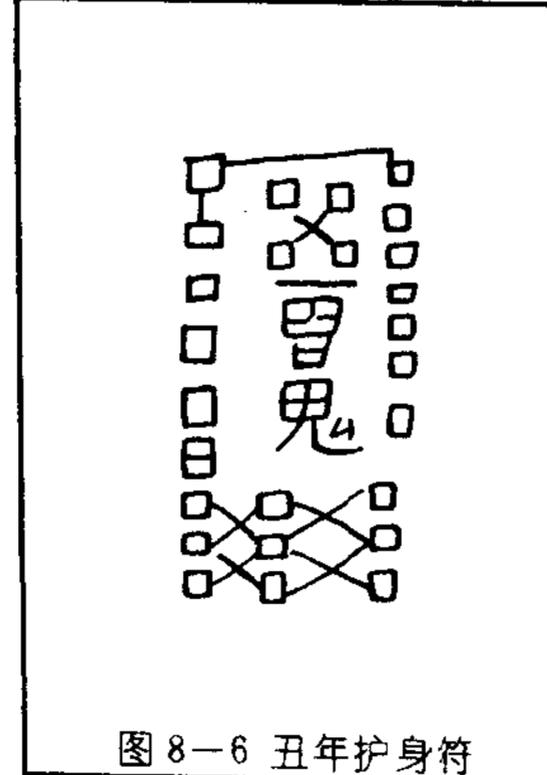
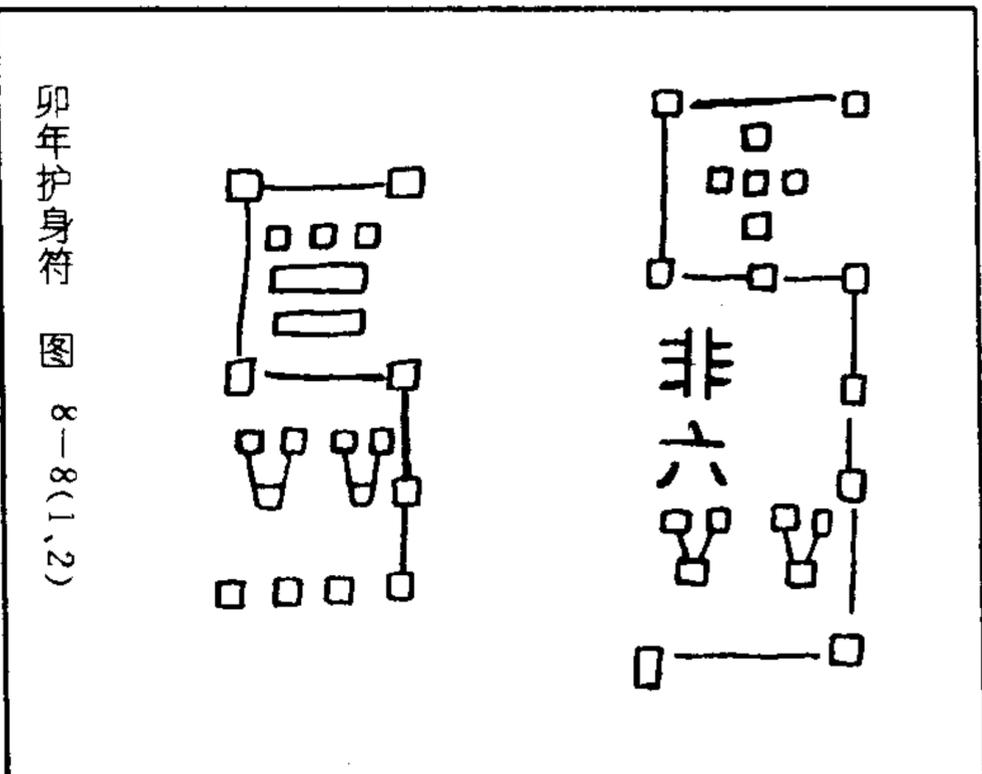


图 8-6 丑年护身符

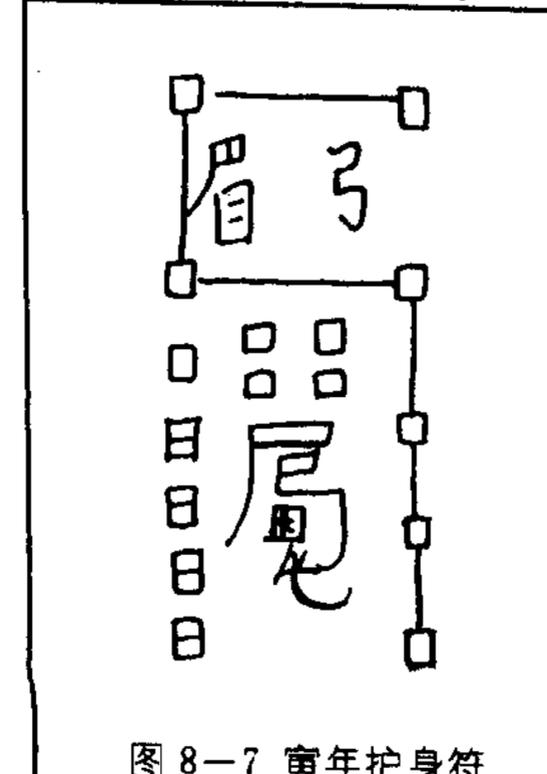
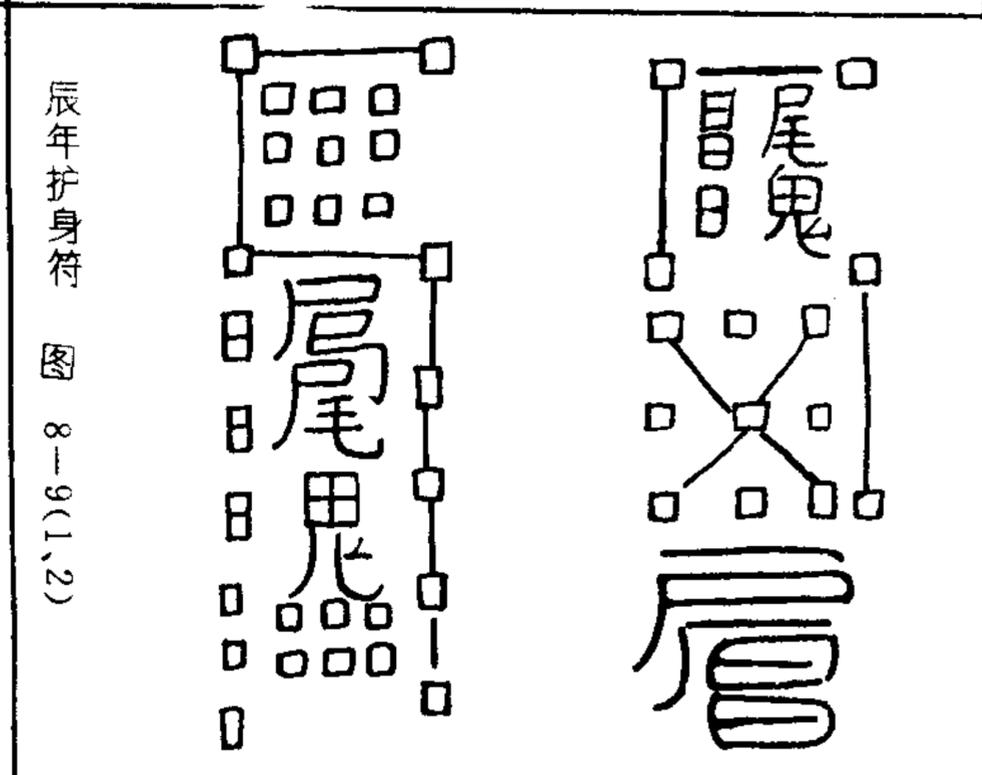
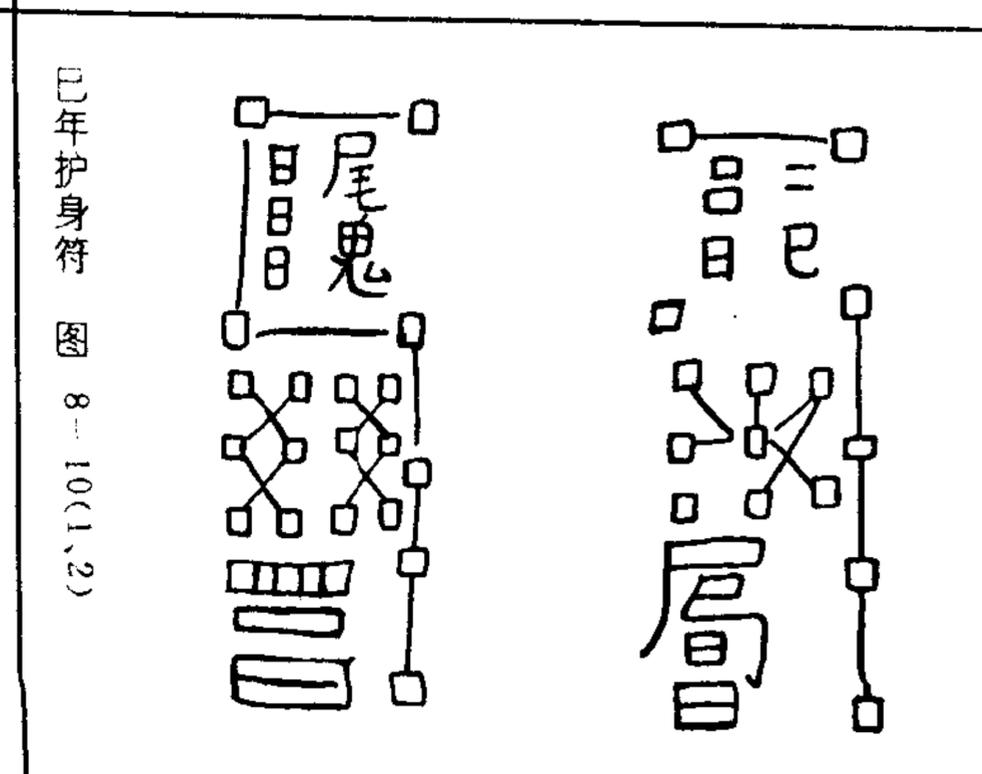


图 8-7 寅年护身符



年立未。忌六月十二月，带此符吉。黄色人裹，忌六月未丑日、十二月五日，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦，头痛四支（肢）腰脊咽喉不利，乍寒乍热，吐逆饮食不下，崇在社公灶君天神不赛，北君有言，还绝后鬼丈人独长口大，问乍来去，朝差暮剧，崇在天神不赛，西南角主公所作鬼兵，咬死不葬鬼溺死鬼，解之吉。未年忌月护身符见图 8—12.1、8—12.2。

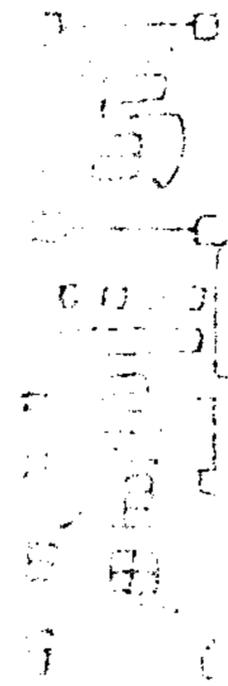
年立申。带此符大吉。白色人裹七月申日、正月寅日，其日时得病，十死一生，非其日时不死，难苦头痛，心腹胀满，四支（肢）不举，饮食不下，崇在北君主公土神树神灶君丈人星死鬼、客死鬼，勿恟争不死。忌正月七月寅申日。申年忌月护身符见图 8—13.1、8—13.2。

年立酉。带此吉，口色人裹二月卯日、八月酉日。若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦，头痛股中急心下两肋痛，吐逆食饮不下，乍来乍去，手足烦疼，崇在天神丈人从外得之，北方有人惊动宅神，无后鬼、狱死鬼，令人魂魄分散，解之吉。忌二月八月卯酉日。酉年忌月护身符见图 8—14.1、8—14.2。

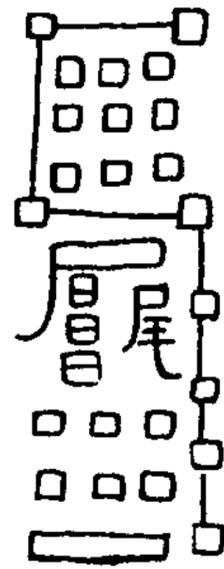
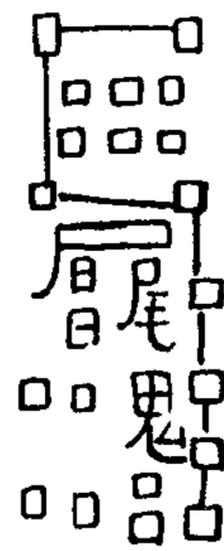
年立戌。带此符吉。黄色人裹九月戌日、三月辰日，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者损目耳痛，孔亢不利，咽喉不通，吐逆不食，心腹胀满，身疲不眠，崇在丈人主公天神星死不葬鬼、女子鬼，崇病者解之吉，不死。忌三月九月辰戌日。

戌年忌月护身符见图 8—15.1、8—15.2。

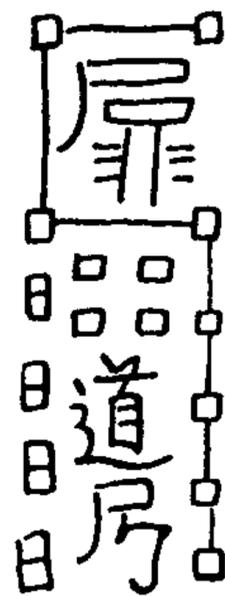
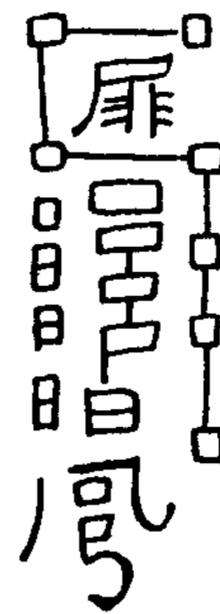
年立亥。带此符大吉。黑色人裹四月己十月亥，若其日时得病，十死一生，非其日时不死，病者难苦，头痛胸肋胀满，手足激急，四肢不觉，乍差乍剧不利，心腹热闷，崇在西北高贵神久许不赛，遣客鬼，死女详鬼，病之欲瘥，不能行，病不死，解之吉。忌四月十月。



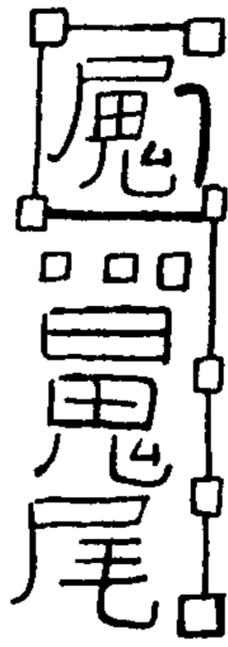
未年护身符 图 8-12(1、2)



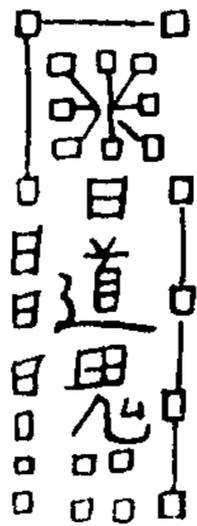
酉年护身符 图 8-13(1、2)



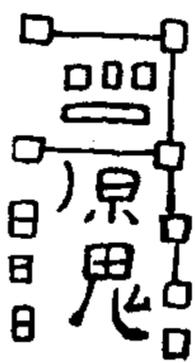
戌年护身符 图 8-15(1、2)



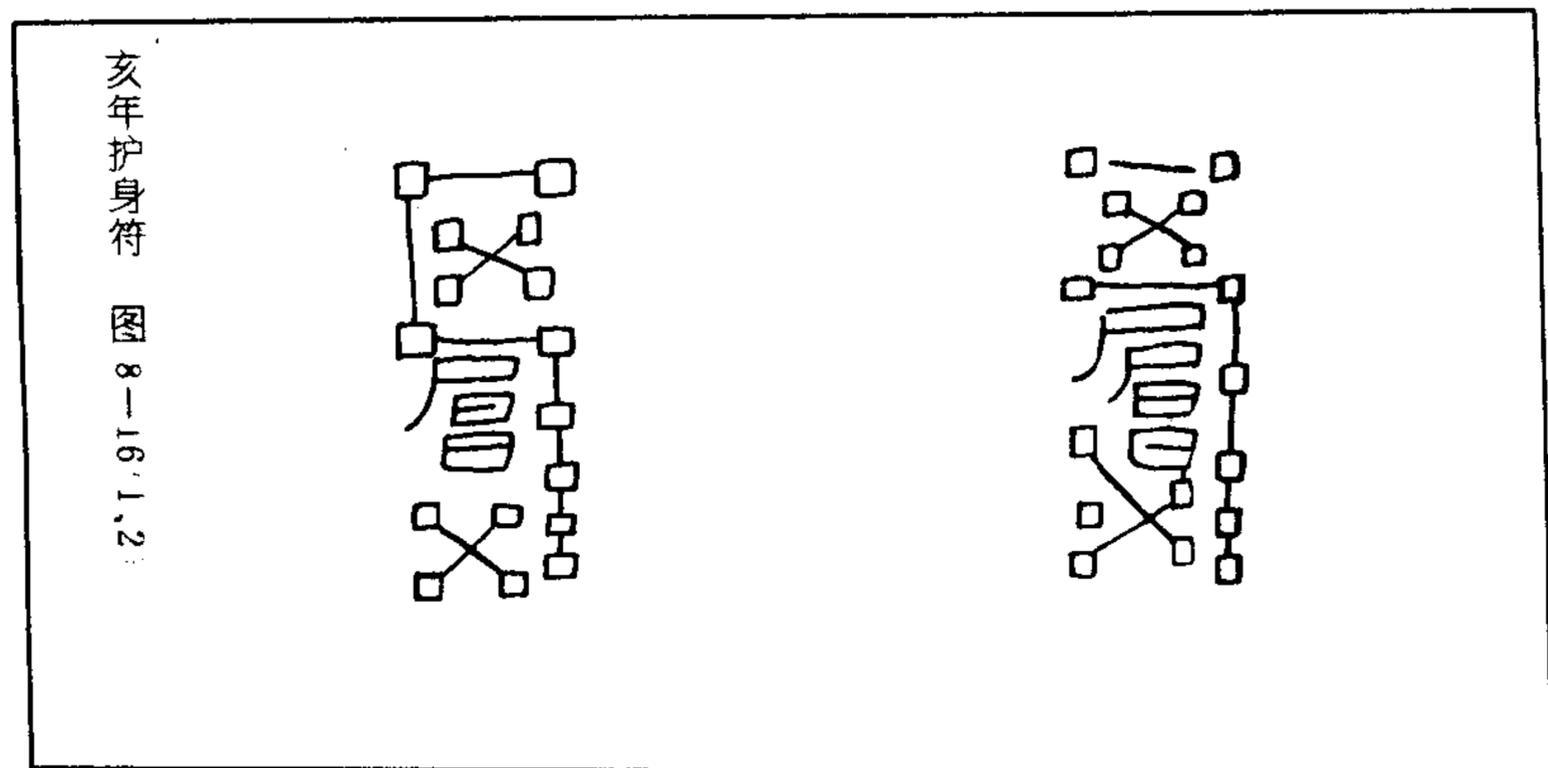
午年护身符 图 8-11



申年护身符 图 8-13(1、2)



亥年忌月护身符见图 8—16. 1、8—16. 2。



根据说明文可知,古人认为在某年特定的月份日子中得病,是因为某鬼神作祟的结果,因此,每逢该忌日,各色人等就须襄(禳)解之,其方法就是佩带规定的符,否则“非其日时不死”,也就是即使到了这个日子未死,也将倍受病痛折磨。虽然说明文反映出古人对疾病产生的真正原因还缺乏科学的认识,但有几个现象仍值得重视:

第一,说明文中屡言黄色人、黑色人、赤色人、白色人、青色人等。其中提及黄色人最多,这种“色”应该是指肤色,黄色人即汉人。这说明当时敦煌一带的居民以汉族为主,同时,也和其它民族的同胞杂居相处,反映出唐代民族融合,以及对外交流的历史事实。而且,人们还认为,在某些日子疾病流行时,只有某色人会染上其病而需要佩符禳之,说明当时的人们已经认识到民族素质之间的差异,以及对疾病的不同免疫能力和抵抗能力。

第二,说明文中列举出众多的病状,如心腹满胀、四肢疼痛、咽疼颈僵、乍寒乍热、饮食不下、损目耳痛、身疲不眠、腰脊不利等等,反映出当时的人们已对疾病有一定的认识。

推年立法的护身符达二十道之多,我们不能一一考释破解,好在这些符的构符创意是相同的,只要掌握了其构符原则和规律,这些护身符的内涵和秘密就完全被裸露出来。推年立法护身符由两部分组成:

(1)星符。符中众多的小方块代表星星。这些星星多由线条连结起来,构成星宿。其中最常见(几乎每道符中都有)的是北斗星符。北斗的一个重要神性就是降妖驱鬼,这一点,我们前面已多次讨论过。因此,护身符中习见北斗符号或其属下之神如天蓬元帅、黑杀大将等,推年立法护身符也不例外。

(2)文字。符中出现频率最高的有四个字:日、道、尾、鬼,这四字的含义是什么?符中为何要书此四字?这里涉及道教的神鬼信仰,分述如下:

日,即太阳,是阳的象征,光明、生命、强盛的代表。《淮南子·天文训》:“日者,阳之主也。”阳是阴的对立面,因此,日具有克制阴鬼的作用。

道,即道教之“道”,与哲学之“道”有别。主要有两种含义:一指道神,出自张道陵之孙张鲁之手的《老子想尔注》云:“一者道也,……一散形为气,聚形为太上老君,常治昆仑。”可见,道即太上老君的化身。二是指道炁,道散形成气,“道炁常上下,经营天地内外,所以不见,清微故也。”^①这种道炁是无所不在的,人身中也有,故道士要运炁书符。道也属阳,故符中书“道”字,鬼魅畏之,《老子想尔注》称:“道者,天也,阳也,主生。”

尾,指二十八宿中的尾宿,古人常把天上的星宿与地上的人事联系在一起,甚至认为人禀星气而生。尾宿是生育之神,是强大生命力的体现。《隋书·天文志》:“尾九星,后宫之场,妃后之府。……星色欲均明,大小相承,则后宫有序,多子孙。”《春秋元命苞》也谓:“尾九星,箕四星,为后宫之场。”推年立法护身符的说明文中常有

^① 饶宗颐:《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991年,17页。

“十死一生”之语，而佩符者因获取了尾宿的旺盛生命力，就可以遇难不死，化凶为吉。

鬼，由于在符中与尾常常连书，故也当指星宿。二十八宿中正有鬼宿，或称鬼星，輿鬼。鬼宿被古人认为是天之眼睛，明察奸邪。《春秋文耀钩》：“鬼为天目。”《隋书·天文志》称：“輿鬼五星，天目也，主视，明察奸谋。”符中书“鬼”字，意为有“天目”在此，鬼魅无处遁形，一切都在老天的眼中，任何害人的勾当皆不可为之。

符中书“尾、鬼”二字，由来已久。现存最早的符——陕西户县的汉代曹氏符中便有“尾鬼”二字，该符书于汉顺帝阳嘉二年（公元133年），王育成先生对曹氏符进行研究后也认为“符中尾、鬼二字系星宿之名。”^① 古代敦煌主要受秦文化的影响，其符也应由秦地流传而去。

二、驱鬼辟邪符

（一）破秽符

道教的“秽”多指妖魔鬼怪，故道士常以破秽符、辟秽符之类的法术禳解之。《子不语》卷十八“山娘娘”条便有一例：

临平孙姓者，新妇为魅所凭。自称“山娘娘”，喜敷粉着艳衣、白日抱其夫，作交媾秽语。其夫患之，请吴山施道士作法。方设坛，其妻笑曰：“施道士薄薄有名，敢来治我，我将使之作‘王道士斩妖’矣。”“王道士斩妖”者，俗演戏笑道士之无法者也。即以手按其妇腹，下秽血喷之，法果不灵。道士曰：“我有辟秽符在枕中。”命其徒取而张之，再坐坛作法，妻有惧色，亦坐几上，扫帚作法，彼此斗良久。其夫见三目神擒一白猴，大五尺许，投阶前。猴俯伏。道

^① 王育成：《东汉道符释例》、《考古学报》，1991年1期。

士取而掷之，屡掷屡小，缩如初生小猫。乃取入瓦坛中，封以符印，旋有黑气从坛中出。次日投江中，妇病遂愈。

吴山道士开始用普通法术对付山娘娘，结果被山娘娘用秽血喷之，法术不灵。最后，靠破秽符才将其制服。

“秽”是道士修行练道的对头，道书中有许多对付“秽”的方法。《真诰》中有《解秽汤方》，其方用竹叶十两、桃白皮四两煎水吞服和洗浴，“秽自散也。”为何用竹叶与桃皮呢？因为“竹清素而内虚，桃即折邪而辟秽，故用此二物以消形中之滓浊”。光用汤还不够，还须用符。其符由“神水清明”四字组成，（见图 8—17）要求闭口闭气书之，书好后放在一盛好了水的碗中，用刀子向左搅水三圈，存想北斗七星在水中，并念诵咒语：

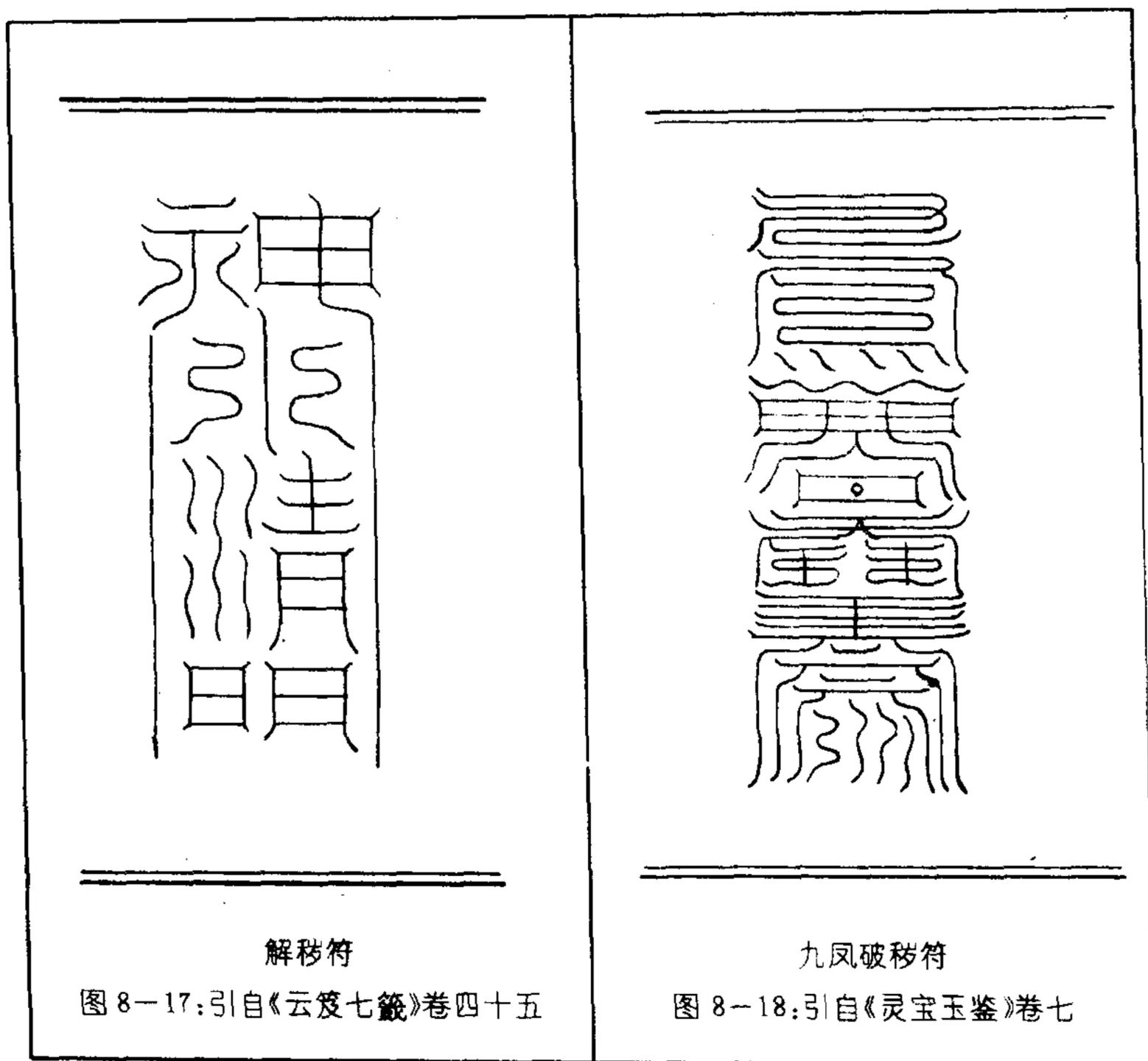
北斗七星之精，降临此水中，百脏之鬼速去万里，如不去者，斩死付西方白童子，急急如律令。

咒毕，含水喷之，秽气自散。这种解秽方法，主要是利用北斗七星的降妖伏魔法力解穰秽鬼。之所以用符水，是因为水有较好的渗透力，尤其是在对付某些无形之鬼时，符水作为传达道符法力的媒介，能够更有效地发挥作用。

还有一种常用的破秽符叫做“九凤破秽符”，《永乐大典》卷 19931 中录有此符，用于“解涤厌秽，消诸不祥”。《灵宝玉鉴》卷七中也有此符，但符形与《永乐大典》所载略有不同。（见图 8—18）其符上面两个符号经细辨之，乃“九凤”二字。九凤本是神鸟，《山海经·大荒北经》云：“大荒之中，有山名曰北极天柜，海水北注焉。有神，九首人面鸟身，名曰九凤。”但到了道教中，九凤却变成了真官，九凤破秽符有咒语云：

九凤真官，破秽凤凰，朱衣仗剑，立于上方。九首吐火，当空飞行，炎炎币地，万丈火光。

根据这段咒语，可知九凤是专门对付秽鬼的，该凤朱衣仗剑，九个头中吐出真火，将秽鬼消灭。又，咒中有“立于上方”、“当空飞行”之语，由此可证符中上方二符号，即九凤。由于九凤有破秽作



用,故道教的冠服上,也常常饰以九凤。《云笈七籤》卷四十五:“正一真官朱衣,头戴箬中九凤之冠。”

(二)端午驱鬼符的由来及其演变

中国古代,农历五月被视为“恶月”。《清嘉录》卷五“修善月斋”条云:

释氏、羽流(道士),先期印送文疏(愿文)于檀越,填注姓字。至朔日(初一),焚化殿庭,谓之修善月斋。是月,俗又称为毒月,百事多禁忌。

顾禄认为,江苏一带称五月为善月,是因为五月本是恶月,由于避讳而改称善月。北京也以五月为恶月。《燕京岁时记》五月“恶月”

条曰：“京师谚曰：善正月，恶五月。”为何视五月为恶呢？因为五月夏至时，太阳位于北回归线，日照时间最长，过了夏至正午，日照开始变短。所谓“阴阳争，死生分。”^①而端午（即午月午日午时）作为阳和阴的平衡点被人们所重视，端午节就是这个节气的节日。日本学者中村裕一认为，人们之所以在端午有许多厌胜习俗，“是因为端午一过阴气逐渐增长，再加上气温上升，恶疫极为猖獗，生活上不顺利的事情的发生率增高。”^②这种看法有一定的道理。事实上，在古代，阴是鬼的生存环境，端午以后，阴长阳消意味着鬼的势力的增长，人作为阳物抗御鬼邪的力量逐渐减弱，病害容易发生，故需在端午这一阴阳力量对比发生转折的时候，用种种厌胜方法对阴鬼加以遏制，以保一年的平安。

端午书驱鬼符便是人们在端午日进行的一项厌鬼活动。敦煌写卷伯三八三五背面录有此符，可见在唐代就有此俗。

《端午驱鬼符》见图 8—19。

符旁有一说明：“巳前符端午日取未，日出时书就，砚瓦内醮磨黑土，含一几（点）醮，直至书了。更用为牙珠笔符上书‘勅’字（字），厌阿稻伽药涂磨身，蛊毒自除，休粮方内。不出外，入达本源，万事兴。又方：每日吃杏七八，枣三个，渴特吃人参茯苓汤止渴。”

根据以上说明，可知书写和使用端午驱鬼符有以下注意事项：

（1）符必须在端午节的日未出时书就，也就是要抢在阴阳对比发生转折之前用符力将鬼遏制在萌芽状态之中。

（2）书符时，砚台内必须放醮磨黑土。

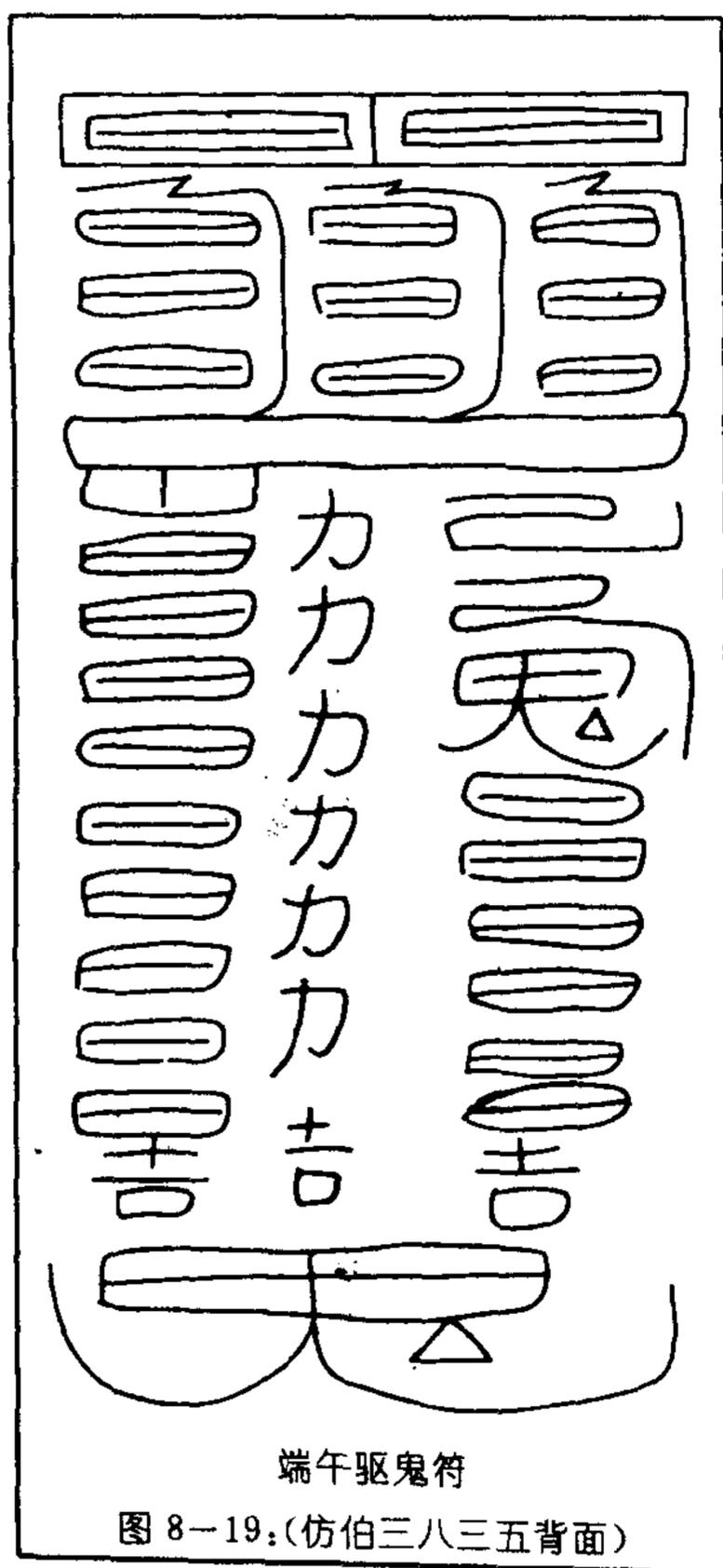
（3）书符时，口内必须含一点醮，直至书写完毕。

（4）用药涂磨身体。

（5）不外出，万事兴。这是为了避祸。

① 《礼记·月令》。

② 中村裕一：《道教和岁时节日》，录《道教》第二卷，上海古籍出版社，1992年，318页。



(6)每天吃杏七八个,枣三粒,渴时喝人参茯苓汤。

酏即消石粉,为何要用消石粉来磨黑呢?这是因为酏有除邪气的作用。《本草纲目》石部卷十一云:“朴消主治百病,除寒热邪气,逐六腑积聚,结固留癖,能化七十二种石。炼饵服之,轻身神仙。胃中食饮热结,破留血闭绝,停痰痞满,推陈致新。”正因为酏有轻身神仙、治病除邪的功用,故书符时必须口中含酏。

再来看符本身。驱鬼符基本上由字所组成,主要有“日、力、吉、鬼”等字。其中“日”字最多,自上而下,层层叠叠,把“鬼”压在最下面,可见,本符的创作意图是要在端午节这一阴盛阳衰的转折点中,通过书众多的“日”字,增加阳的力量,改

变双方的力量对比,这也是书“力”字的原因。从而,使阴鬼一直处于被压制的状态中,一家人全年都会吉祥如意。

唐代的端午书驱鬼符后来演变为书“天师符”。《燕京岁时记》五月“天师符”条曰:“每至端阳,(将天师符)贴至中门,以避崇恶。”《清嘉录》卷五“贴天师符”条云:“朔日,以道院所贻天师符,贴厅事以镇恶,肃拜烧香。至六月朔,始焚而送之。”吴曼云《江乡节物词》小序云:“杭俗,道家于端五送符,必著‘天师’二字,以见其神。”所谓天师符是民间的叫法,天师即张道陵,是道教的创始人,民间认

为他同时也是符的发明者。天师符即道符，是民间为了有别于端午时送佛符、佛像的习俗而出现的称呼，从道法的角度上说，这种称呼是不够准确的，因为道符的种类很多，端午的“天师符”正确名称是“六甲护宅符”。《阳宅十书》中录有此符，符中正有“天师”二字，符下有一行说明：“用天师符即此。”

天师符见图 8—20。

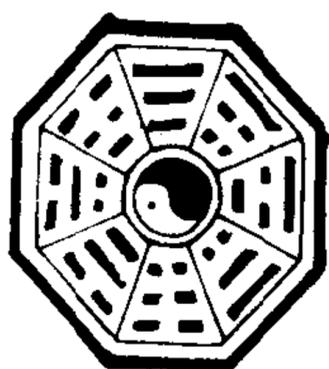
那么，后代的端午符与唐代的端午符相比，究竟有些什么变化？这个问题很难笼统回答，因为中国地域辽阔，各地的端午符并不完全一样。而且，端午书符已成为一种普遍的民俗现象，这就有可能使端午符的宗教神秘色彩逐渐减少，民间俗文化的东西越来越多。下面是一幅民国时期广州的端午符，见图 8—21。

从这道端午符中可以看出，该符主要由图与文字组成，图有两种，一幅是太极八卦图，一幅是上书“正口气传人”的神将，文字则完全一样。至于“符”，只剩下一个三清符号，而且书法也不规范，在正规的道符中三清要画在上面，“敕令”二字应在其下，表示三清下达敕令，诸神听候调遣；而现在则成为“敕令三清”了，对道教来说，恐怕没有哪个道士有这样的胆量，竟敢驱使其最高尊神。但总的说来，这种符还是通俗易懂的，适合广大民众的口味。

除了符以外，民间还有端午画天师像的习俗。南宋吴自牧《梦粱录》卷三五月五日条曰：“以艾与百草缚成天师，悬于门额上。”《嘉泰会稽志》卷一三：“节序”条曰：“（五月）五日，户户皆以土偶张天师置门额上，或以虎，或以艾束作人形，而以土作天师头，竹作剑，木作印。”嘉泰是南宋宋宁宗的年号，可见，南宋时的天师像不是画的，而是用有辟邪作用的艾草或泥扎塑而成的。元代陈元靓《岁时广记》卷二一“画天师”条引《岁时杂记》曰：“端五，都人画天师像以卖，又合泥做张天师，以艾为头，以蒜为拳，置于门户之上。”可见，元代已出现画天师像。这种天师像与天师符之间有何关系？日本学者中村裕一认为，“天师符大概是由天师像派生出来的。”但根据唐代的端午驱鬼符来看，天师符当自有传承，和南宋的天师像



艾旗迎百福
五月五日午時書
艾旗迎百福
蒲劍斬千邪
鼠蟻蛇虫一切毒消除



艾旗迎百福
五月五日午時書
艾旗迎百福
蒲劍斬千邪
鼠蟻蛇虫一切毒消除



六甲护宅符
图 8-20: 引自
《阳宅十书》

端午符
图 8-21: 引自
《民俗》

似无关系。天师像有可能是道教信仰与唐代门神习俗相结合的产物。

(三)辟邪符

在民俗中，“邪”是一个较大的概念，包括妖鬼、秽物、邪气、精怪等等，因此，严格说来，破秽符、端午符都属于辟邪符。由于上述两种符有特定的用途，故分而述之。

专门的辟邪符葛洪的《抱朴子·登涉》中就已提及：“或问曰，辟山川庙堂百鬼之法，抱朴子曰，道士常带天水符及上皇竹使符，老子左契，及守真一思三部将军者，鬼不敢近人也。”陶弘景在《真诰》卷十中也提到一种“神灭鬼灵符”，佩此符于头上，入秽淹之中平安无事，若凶鬼万邪想伤害佩符者立死。

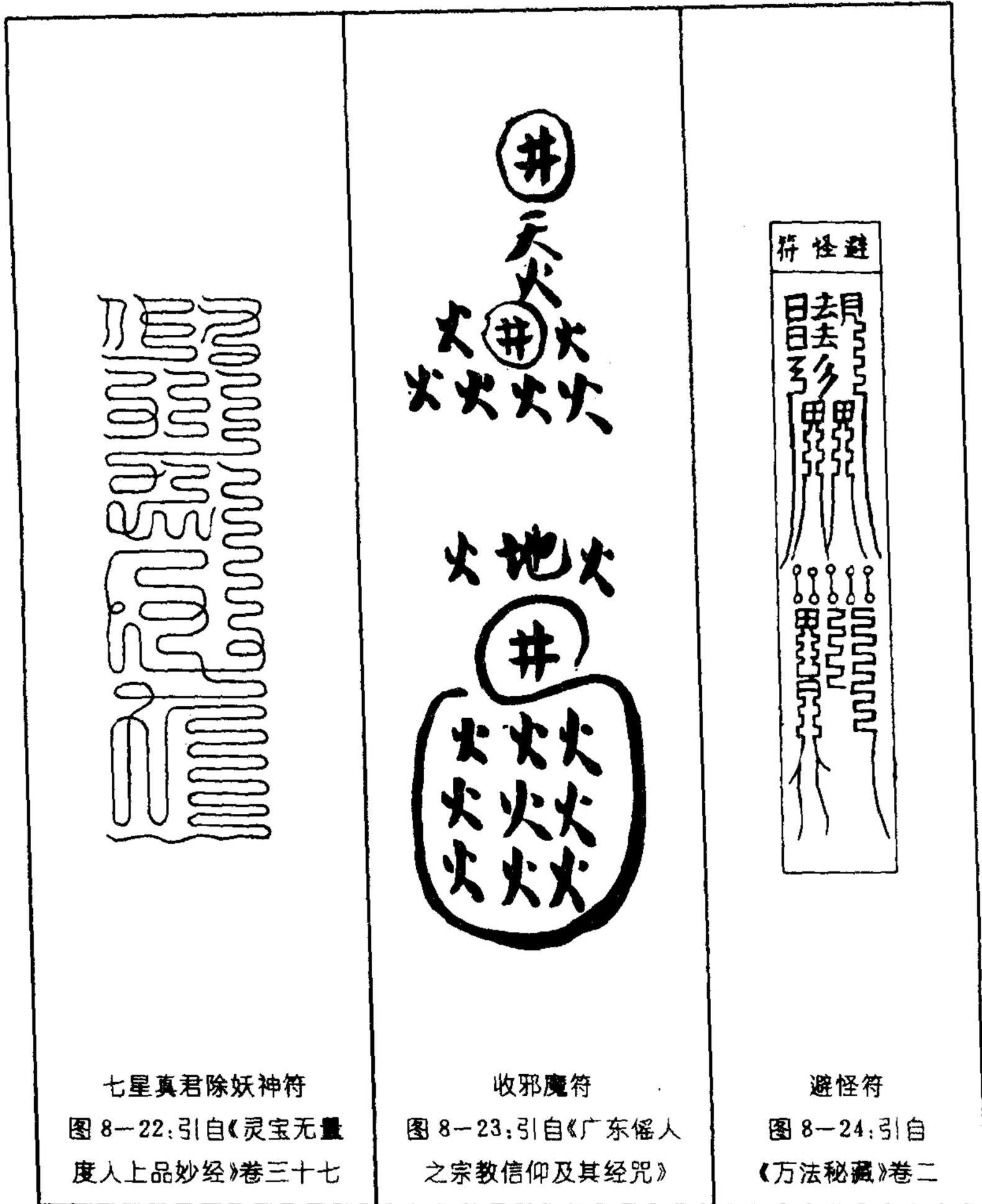
《云笈七籤》卷十九中也提到一组辟邪符：

子欲制百邪百鬼及老精魅，常持符利剑亭水瓮上，于中视其形影，凡行出入卒逢非常怪物，于日月光中视其形影皆可知也。以丹书制百邪符置于瓮水上，邪鬼见之皆自然消去矣。诸精鬼魅龙蛇虎豹六畜狐狸鱼鼈龟飞鸟麋鹿老木皆能为精物犯人者，符刻之、斩之，付河伯社令，常召今日值符使六丁神守之宿卫。左文字在八十一首玄图，六甲宫四十九真中亦有，珠胎、七机、华盖、清观皆能制百邪，此四符者恶秽人不可服也。

以上珠胎、七机、华盖、清观皆是辟邪符符名，可见辟邪符的种类繁多。这些符究竟是何模样？请看以下实例：

- (1)七星真君除妖神符，见图 8--22；
- (2)广东瑶族收邪魔符，见图 8--23；
- (3)避怪符，见图 8—24。

第 1 道符出自《灵宝无量度人上品妙经》卷三十七。北斗七星有除妖驱鬼的神性，故辟邪符也常常打起七星的旗号。此符主要由炁的符号组成，在道符中表示画符者运动自身神炁与先天之炁沟



通,以获取符的灵性和天神的法力。

第 2 道符出自江应樑《广东傜人之宗教信仰及其经咒》,此符分上下两道,上符由“天火”组成,下符由“地火”组成,整个符的含

义就是用阳性之火驱除阴鬼邪魔。

第3符出自《万法秘藏》卷二，原符下有一行说明：此符避怪。用朱书桃板上，独行万里，避盗贼狼虎之灾，可处厌万怪，道士常常要入山修道或云游四方，遇到邪怪的机会很多，故需佩此符以辟之。从符形来看，辟邪符主要由“日、去、鬼”三字，及星符、炁符组成。日是阳的代表，可用以克制阴鬼，这是许多护身辟邪符常用的伎俩，“去鬼”表示诸鬼怪在阳日的作用下，远远离去，不可近身。

三、禳灾符

(一)求雨符

在符术中，求雨符是影响最广的一种。中国是一个农业国度，收成的好坏在古代完全取决于风调雨顺。一旦遇上大旱，百姓只有引颈望云霓，听天由命。于是，各种求雨巫术便应运而生，求雨符便是这种巫术中的一种。

求雨符起源很早，至少在三国时就有。《搜神记》卷一载，葛玄曾“与吴主坐楼上，见作请雨士人。帝曰：‘百姓思雨，宁可得乎？’玄曰：‘雨易得耳。’乃书符著社中，顷刻间，天地晦冥，大雨流淹。”

在史志中，用符求雨的记载不胜枚举，这反映出当时的人们对符术的普遍信仰。《闽书》载，洪武二十年，福州大旱，藩司召二人祈雨。既至，分东西立坛，书符投水缸中，“须臾雨至。”《武昌府志》载，明初有个叫黄镇的人，可以用符控制下雨的范围，其母想在自己园中下雨，黄镇便磨墨书符，立即黑云大雨，但只下在本家的菜园中。后来，武昌太守也请之“祈雨屡验，不出境外”。《乐安县志》载，何九师从茅山学法归来，正碰上大旱，“登坛书符，须臾雨应。”《温州府志》载，明正德末年，温州大旱，郡守请玉清观道士叶昌龄祷雨，叶乃以墨笔于纸上书符，上画一圈，四周乱点如雨状，书完，掷笔空中，“俄见白气上冲，雷雨大作，城中仅仅飞洒，而甘霖洽四郊矣。”

《广东通志》载，有简云颠者，善召风雨，驱役百鬼，遇旱，乡人请之祷雨，“则为坛箕踞其上，书符篆焚之，有顷，阴云蔽日，雷电而雨。”

史志载符术求雨，大多只叙其事，对符术本身则语焉不详。要了解求雨符术的具体内容还得寻找道教巫法秘籍，《万法秘藏》卷五中有一“布雨断霓章”，便是专讲求雨符术的。

其法，先要铸坛。坛上用新砖九块。上置一水瓮，水瓮边沿排列新白瓷碗九个，用水在瓮边烧之通红，待作法时，雷震动火砖，瓮边上碗便应声落地，摔得粉碎，于是雷雨应声而至。

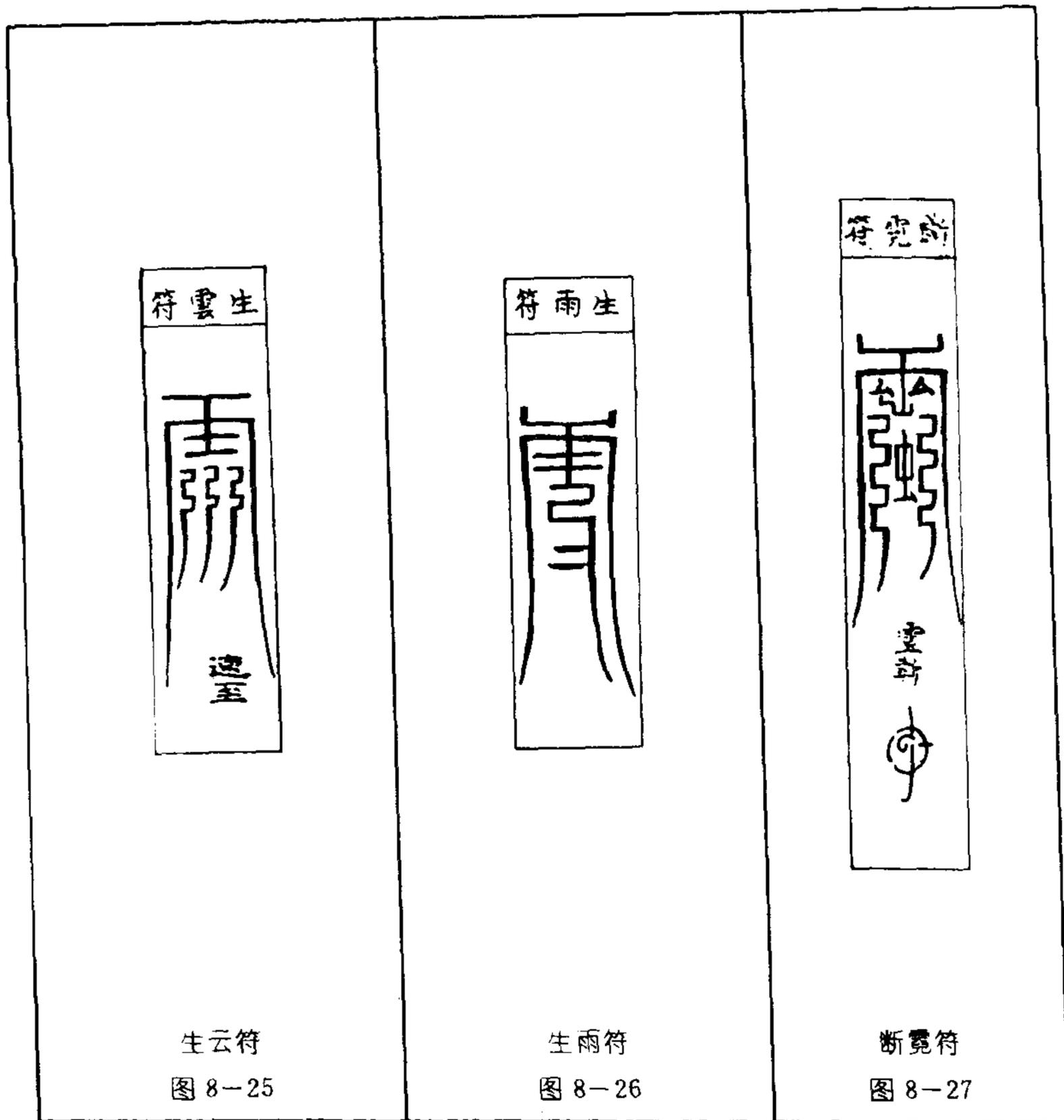
铸好坛后，道士登坛作法：左手雷印，右手剑诀，步罡踏斗。然后念生云咒七遍，其咒云：“演底白云，霭之来临。先迷日月，后基乾坤。山山生气，水水升腾，吾奉三山九侯律令摄。”咒毕，焚生云符一道。接着念生雨咒七遍，其咒云：“天上水，地下水，五湖四海江河水，升空云速降甘雨。吾奉三山九侯先生律令摄。”咒毕，焚生雨符一道。然后取东方炁二口，若如汲大海之水于肠，跪伏于坛下良久。此时要进行意念活动，想象自己身中阴云密布，大雨倾盆，则其雨须臾而至。若身内雷雨不降，则天地雷雨不可求而得。其法的要点，必须内外交感方灵。一般的情况下，第一场雨下过后，便有霓虹出现，这种虹能止雨，若还想继续下雨，要继续作法：左手雷印，右手剑诀，手执七星，脚踏魁罡，口念断霓咒七遍，其咒云：“蜃虫豪天，横寒天腰，生雨止雨，海底斩蛟。受吾一剑，速断两条。吾奉：三山九侯先生律令摄。”吸气两口，焚断霓符一道，用法剑指着霓虹，运动自身的神气与之交通作用。吸气一口，如苍龙之生云。

生云符见图 8—25。

生雨符见图 8—26。

断霓符见图 8—27。

求雨符不只此一种，《万法秘藏》卷三还有另一组求雨符。（见图 8—28）但施符方法和仪式包括其它的求雨符在内，大多数都大同小异。唯《子不语》卷七“孛星女身”叙及一种求雨符术，与众不同，颇为奇异：



山东有施道士者，善祈晴雨。乾隆十二年，山东省大旱。抚军准泰祈雨不得，锁道士而逼之。道士曰：“雨不可得也。但须某日，孛星下降，公捐锦被一条，白金百两，某捐阳寿十年，方可得雨。”

抚军如其言。至期，道士登坛，呼一童子近前。令其伸手，画三符于掌中，嘱曰：“至某处田中，见白衣妇人，便掷此符。彼必追汝，汝以次符掷之。彼再追，汝以第三符掷之，速归上坛避匿可也。”童子往，果见白衣妇，如其言掷一符，妇人怒，弃裙追童。童掷次符，妇益怒，解上衣露

符書文符

一 来 玄 子 亥 劫 雷 靈 靈 津

符水取

三道

雷 乃

雷 靈 靈

雷 靈 靈

雷 靈 靈



雷 靈 靈

風 風 風 風 風 風 風 風 雷 靈 靈

雨 雨 雨 雨 雨 雨 雨 雨 雷 靈 靈

雷 靈 靈

求雨符 图 8-28

两乳奔前。童掷三符，忽霹雳一声，妇人褰衣全解，赤身狂追。童急趋至坛，而妇人亦至，道人敲令牌唱曰：“雨，雨，雨！”妇人仰卧坛下，云气自其阴中出，弥漫蔽天，雨五日不止。道士覆以锦被，妇渐苏，大恚耻曰：“我某家妇，何为赤身卧此？”抚军备衣服令着，遣老姬送归，以百金酬其家。

事后问道士，道士曰：“孛星女身而性淫，能为云雨，居天上亦赤体，惟朝北斗之期，始着衣裳。是日下降田间，君以符摄入某妇之身，使替代而来。又激怒之，使雷雨齐下。然用法太恶，必遭阴谴矣。”不数年，道士暴亡。

此事的荒诞自不待言，但它作为民间的传说被袁枚记录于此，反映了民间部分地区关于求雨的思想观念，这在巫术理论和文化人类学中都是极有价值的宝贵资料。这则传说基本说明了以下几个问题：

(1)星神信仰。上述传说中孛星是一位人格化的降雨星神，而且属于女性。在占星术中，孛星是一种星光四射的慧星，多与内乱外患有关，被认为是妖星。

(2)星神可以附于人体的观念。上述传说中，孛星被施道士用符摄入一妇人身上，此人便成为孛星之神的化身。

(3)同类相感的思想。古人认为，雨水属阴，《春秋考异邮》云：“水者阴之精也，”故求雨也须让女性的阴气与之相感。唯有如此，方可降雨。上述传说可以在《春秋繁露》中找到理论出处，该书论述求雨之法，便要求用女巫，而且“丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。”而祈晴时则反之：“女子欲藏而也，丈夫欲其和而乐也。”二种求雨法虽然相隔近两千年，但在思想方法上却一脉相承。

虽然作为一种文化，符术自有其存在之价值，但法术本身却是假的。若有人学了画符，真去呼风唤雨，委实大谬矣！其实，早在明代，凌濛初便在他的《初刻拍案惊奇》卷三十九中，借晋阳县令之手，将一用求雨符术到处撞骗、发不义之财的郭天师斩首示众，以

警世人。

(二) 禁鼠符

禁鼠符唐代文献就有记载,唐人冯翊子的《桂苑丛谈》载,唐僖宗时,广陵人杜可筠得一道符,可以却鼠。杜曾将此符赠与一酒家,“依法焚之,自此遂绝鼠迹。”

道教神仙中还有人可用符召唤老鼠。《三洞群仙录》卷三引《神仙传》云,仙人马湘遍游名山,人皆不知其有道术,常州太守马公闻之,召以年兄待之。马公曰:“城中多鼠。”湘即书符令人贴于壁下,长啸一声而群鼠凑集。湘乃呼其大者向前曰:“尔乃天生微物,天与粒食,何以挠于相公?今不欲杀尔,宜速去。”众鼠俯伏阶前,成群而去。^①

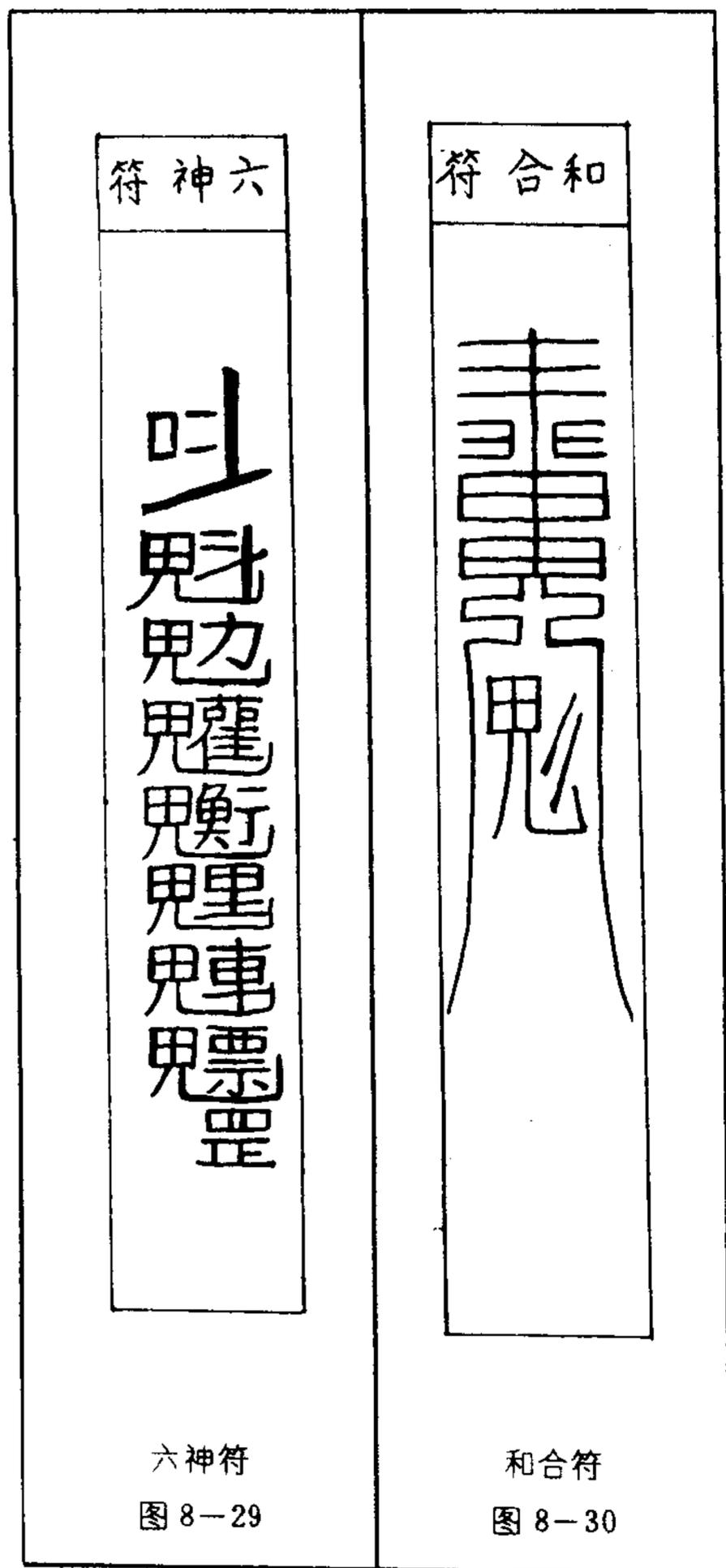
过去读书,见此类记载,多一笑置之,以为好事者道听途说,搜奇猎怪,敷衍入书。后看《万法秘藏》,其书卷二中还真赫然载有“引鼠法”,此卷中的大部分内容都见于敦煌写卷,始知传说中的禁鼠符绝非空穴来风。其法如下:

凡家里有鼠作怪,只可引之。其法须用鼠肺和辰砂嚼咀书符。先念《和合咒》:“天精地精,日月之精,天地合其精,日月合其明,神鬼合其形。你心合我心,我心合你心,千心万心万之心,意合我心。太上老君急急如律令敕。”一边念咒,一边捏诀。然后烧六神符七道,结北斗印,步罡。又书和合符于手中和左脚,口念催神咒:“吾有玄女真言诀,敕令某氏合。如若来顺吾,神鬼可停诀,如若不顺吾,山石皆开裂。念动真言诀,天罡速现形。破军吾问鬼摄雷形玄女,急急如律令。”咒毕,其鼠自然出来,走在桌上。如穴中鼠作扰,书六神符焚之,其鼠自然宁静。其鼠引来,不可打死,但省他几下,放于野外,切不可乱用。

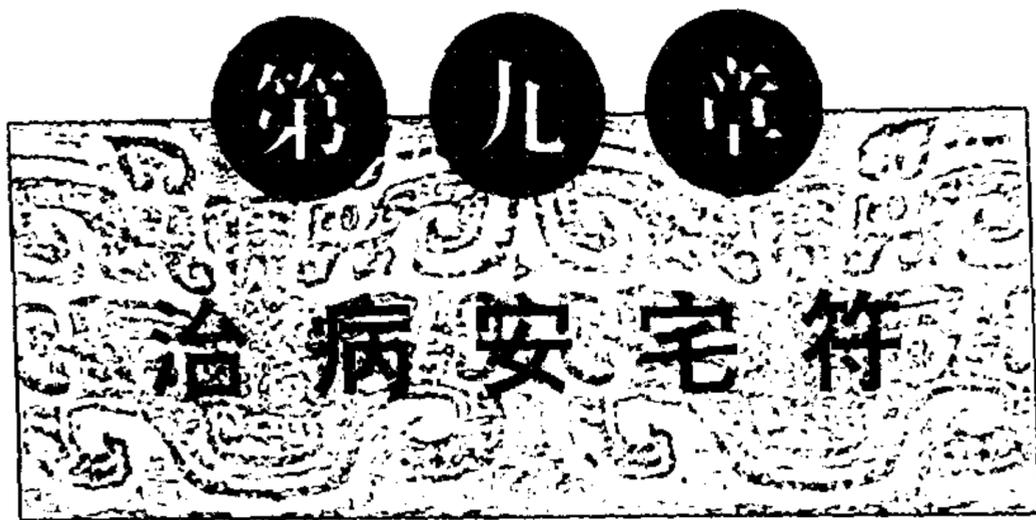
六神符见图 8—29。

^① 此事亦见唐·深汾《续神仙传》,《太平广记》卷 33 引。

和合符见图 8—30。



六神符是一道字符，最上一字是斗字的异体，中间是北七星的星名，最后是一罡字。这种符是想借助北斗降妖除怪的法力来制服老鼠。和合符与和合咒本用于性爱，故咒语中有“你心合我心，我心合你心”之语，引鼠法中借用此符此咒，目的是架起一道人与鼠沟通的桥梁，然后才可招鼠即来，挥鼠即去。



一、广谱治病符

(一)道符治病的由来及其理论

以符治病是道符最早的功用之一。汉末的太平道和五斗米道都曾以符术治病。《后汉书·皇甫嵩传》载：“初，巨鹿人张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜道过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。”著者鱼豢，成书于《后汉书》之前的《典略》记载得更详细：

初，熹平中(177—178年)，妖贼大起，汉中有张修。(张角)为太平道，张(修)为五斗米道。太平道师持九节杖，为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。病或自愈者，则云此人信道，其或不愈，则云不信道。(张)修法略与角同，加施净室，使病人处其中思过。又使人为奸令、祭酒，主以《老子》五千文，使都习，号“奸令”，为鬼吏，主为病者请祷。(请祷)之法，书病人姓字，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之

地，其一沉之水，谓之“三官手书”。使病者家出五斗米以为常，故号“五斗米师”也。

符术何以能治病？这涉及到道教关于病因的理论。道教认为，人之所以生病，主要有两个原因，一是人们犯有罪过，上天使之生病以惩罚之。《太平经·灾病证书欲藏诀》云：“念下古人罪过，……故天遣吾下者，革其行，除其责，而不章更，天地人且共治之，使神病灾之也。”若由此致病，病人就要悔过、请祷、许愿还愿，以消灾解厄。上文中的“三官手书”，就是由病人写好服罪思过的文简，和玉璧、金龙，用青丝捆起来，投到山上、地下和水中，这是三官所在地的象征。三官，指天帝、地祇、水神三种神。道教认为，天官赐福，地官赦罪，水官解厄。故将服罪文简投至三官处。

二是认为是由于有鬼怪作祟。道法（包括符术在内）治病主要是针对这类病因。符术最主要的功能便是劾鬼，因此，自然被运用于治病之中。《神仙传·壶公》：“壶公者，不知其姓名，今世所有召军符召鬼神治病王府符二十余卷，皆出于壶公。”其弟子费长房能“行符收鬼治病”。

符术治病的方法主要有两种，一种是书病鬼之名以克制之，也就是在符中书写病鬼的名字或其符号。我们在画符技法一节中已介绍过“书鬼名以制鬼”的方法。其实，这一方法是古代咒语“呼鬼名以厌胜之”的方法在符术中的移植，读者可参阅《施咒的方法、法具和场地》中的“克制原理”一节。

另一种是书神名或神之符号以制鬼。这一方法也来自咒术。早在符术产生之前，咒术便认为通过呼唤神名就可与神感通并驱役之。因此，道教中有一种“治急病法”，其法是先“有急灾困病，三大唤天名，密呼三师名即灾病皆消”。^①《正一法文天章官品》“主治解咒诅”条称：“病积日不差，羸婴着状思道者复不差，请魁魍吏一合下，主收某身中之咒诅盟要、恶逆之鬼，强绝之，魂魄道不理者，铁

^① 《云笈七籤》卷四十八“治急病法。”

钩其分，持天丁甲六千铁杖打杀，无令人得脱。”由此可见，收治病鬼的天神主要有三清、魁魍吏——北斗星神的将官，以及六丁六甲等天将。考之治病诸符，也习见上述三类天尊天神的符号。

此外，道教还有一批专收某一类病症之鬼的天神。《登真隐诀》卷下载之如下：

(1)北里大机君。收青黄赤白五瘟蛊毒六魃之鬼，主治胸痛满上、上气吐下。

(2)封离君。主收十二病之鬼，医治心腹胀满、脐下拘急激痛之症。

(3)王法君。主收井灶病鬼，医治面目身体生疮痈疽。

(4)阳秩君。主收淋露百病之鬼，医治淋露虚损、骨消肉尽，医所不治之症。

(5)须臾君。主收家中恶鬼，医治下痢赤白、脓淋露著床口苦冷之症。

(6)石仙君。主收家中强殍之鬼，专治传染病。

(7)盖天大将军。主收天下饮食横行之鬼。

(8)运气解厄君。主收疾病之鬼。

(9)无上高仓君，主收先祖五墓之鬼。

(10)无上天君，主收天下百二十殃注鬼在人身中者。

不过，在道符中往往将两种方法结合在一起，即既有天神符号也有病鬼符号，如此双管齐下，不怕鬼不逃遁。

(二)推初得病日鬼法

敦煌写卷伯二八五六《发病书》中，载有一唐人用来治病的法术《推初得病日鬼法》，其法先根据得病的日期确定病鬼，然后用法术治之。原文如下：

子日病者，鬼名天贼，四头一足而行，吐舌，使人四支不举，五脏不流，水肿大腹，半身不遂，令人暴死，以其形厌之，即去。此符朱书之，病人吞之，并书著门户上，急急如律令。符见图9-1。

丑日病者，鬼名是谁？天剗，青身赤面，手持气械（？），一足而行。令人噎寒，身体殒，目痛，暴死，失溺，水不利，多口舌，以其形厌之即去。此符朱书吞之，并著门户上，急急如律令。符见图 9—2。

寅日病者，鬼名同炉，黄头赤身。令人吐血，多语言，手足不随，目不见物，目汗流出，从东南而来，以其形藏之即去。此符朱书，著病人卧处，并吞之，急急如律令。符见图 9—3。

卯日病者，鬼名老目离，青头赤身，好乐。使人狂病，令人多叹，藏头掩口入人家，失火狂语，恍惚不安，以其形厌之即去。此符朱书，病人吞之，并著门户上，急急如律令。符见图 9—4。

辰日病者，鬼名铁齿，赤身据面，头上有一角，好食生血。令人吐逆寒热，来去头痛，足冷目疼，不视寘寘，以其形厌之去。此符朱书之，病人吞之并著门户上大吉，急急如律令。符见图 9—5。

巳日病者，鬼名疆郎，头戴半月，一足一手，青翅赤身，负转而行。令人断气，忌胸肋吐血，心腹百万疼，身鸣，以其形废之吉。此符书病人吞之，并著门户上，急急如律令。符见图 9—6。

午日病者，鬼名文卿，青身黄面，热载戴王，令人狂失音，恍惚日视后寘寘，患嘍（？）身肿，以其形厌之即去。此符书病人吞之，并著门户上，急急如律令。（其符原缺）

未日病者，鬼名嗟骄，独头蛇身，两翅，一足，朱红面，令人吐，喉咽悲歌，或好唤非，时食生，由朝至暮剧，以其形厌之即去。此符朱书，病人吞之及额上，并著门户上，急急如律令。符见图 9—7。

申日病者，鬼名铜苻，绿身翼，戴鱼形，令人痴，照续寒热，言语诟出，初□转寒，以其形厌之即去。此符朱书吞之，并著门户上，及卧处、床所，大吉。符见图 9—8。

酉日病者，（鬼）名看看，绿面非（绯）身，待气，俄（而）吐，台（抬）而行。令人狂颠，四肢沉乱，不别亲疏，以其形厌之即去。此符朱书，病人吞之。并著门户上，及卧处，吉。符见图 9—9。

戌日病者，鬼名石击械，眉生两翅，手持刀而逢人即斫人，病人腹满，耳聋恶口，以其形厌之即去。此符朱书，病人身上著及吞之，



图 9-1 子日治病符

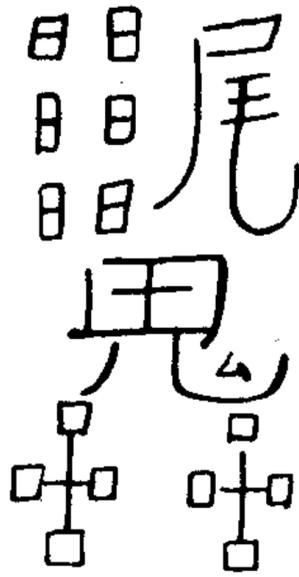


图 9-2 丑日治病符

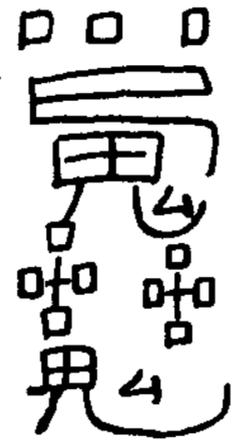


图 9-3 寅日治病符



图 9-4 卯日治病符

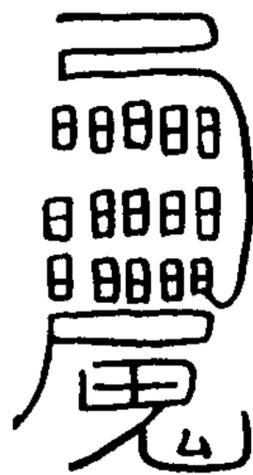


图 9-5 辰日治病符



图 9-6 巳日治病符



图 9-7 未日治病符

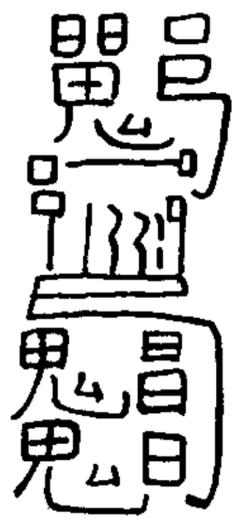


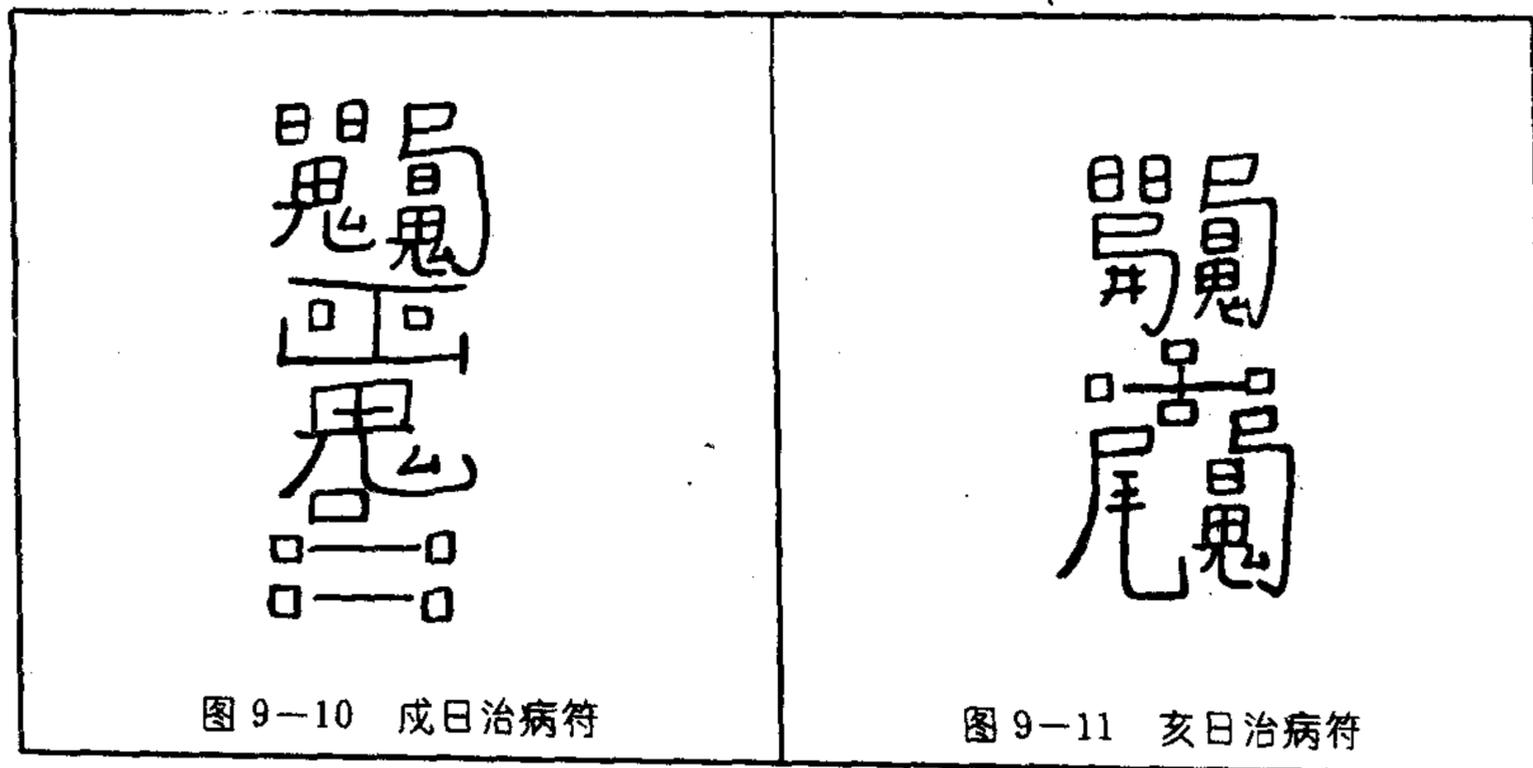
图 9-8 申日治病符



图 9-9 酉日治病符

门户上,大吉。符见图 9-10。

亥日病者,鬼名东僧,赤面黄身,倒脚向上,出两手托地而行入门。令人半身不随(遂),足不行,以其形厌之即去。此符朱书病人颜(面)上,并吞之大吉,急急如律令。符见图 9-11。



《推初得病日鬼法》的治病法术可分为以下三道程序：

第一步,确定病鬼。前面已经指出,道教认为致病的一个主要原因是病鬼作祟,那么,病鬼是谁呢?这就需要加以认定,只有确定病鬼后,方能对症施法。确定病鬼的方法写卷中有一段文字加以说明:“卜男女初得病日鬼名是谁,若患状相当者,即作此鬼形并书符厌之,并吞及著门上皆大吉。”据此可知其法有二:一是根据得病的日期确定病鬼,古代以干支记日,因此,所有的日期均要按地支分为十二类,凡在某类日期内生病者,皆为同一鬼所致,是为病鬼;二是根据病状确定病鬼,若日期无法确定时,还可根据上述病状对号入座,明确谁是病鬼。病鬼共有二十名,即:天贼、天戮、同炉、老目离、铁齿、疆郎、文卿、噬骄、铜菴、看看、石击械、东僧。高国藩先

生认为,这些鬼的形象和《山海经》中神怪的形状差不多,^①这一看法是很有见地的,由此可知,包括敦煌符咒在内的许多民间巫法,保留了大量上古文化的内容,以及上古时代的民风民俗。

第二步,做病鬼模形,其目的就是为了对病鬼施法,而且其本身就是一种厌胜病鬼的方法。古人认为,只要知道并制作了某作祟之鬼的形象,该鬼就会畏惧,就可克制并驱逐该鬼,这和咒术的克制原理“呼其名以厌之”是一脉相承的。从文化人类学的角度说,这种法术属于模拟巫术,在世界各地都曾广泛地流行。我国古代的驱傩仪式、送瘟神仪式、针刺木偶像等都属于这种巫术。

第三步,书符制鬼。上述各符要求“用朱砂闭气作之”。朱砂有辟邪作用,闭气即屏住呼吸,将与上天感通过了的自身神气通过手、笔注入符中,使符有灵,这一点我们在画符技法中也作过介绍。

符的使用方式有三种,一是吞服,二是贴著门户、卧处、床所上,三是佩在病人身上。

从符形来看,上述各符并没有什么特殊的地方,主要由星符和习见的日、尾、明、鬼等字组成。日、明都代表阳,尾即尾宿,是生命旺盛的象征,这些都是用来克制病鬼的。

(三)敦煌治病符

敦煌写卷伯二八五六《发病书》的后半段还有另一组用来治病的符,根据说明,可知其法也是根据得病的日期即十二支来确定病鬼的,实际上是《推初得病日鬼法》的姊妹篇,因其未冠篇名,故笼统称之“敦煌治病符”。其法如下:

子日病者,以索系头,放送太山,未去,吞此符。甲子病者至庚午差(瘥,下面改用正字),星(新)死鬼所作,求之吉。丙子日病至庚辰瘥,一云庚申瘥,兵死鬼作,五道吉。戊子病庚寅瘥,一云甲午瘥,庚子病至丙午日瘥,无后鬼所作,解之吉。壬子日病者至己未瘥,客

^① 高国藩:《中国民俗探微》,河海大学出版社,1990年,107页。

死鬼作，水解之吉。符见图 9-12。

丑日病者，索系发及棒打头，(鬼)未去，吞此符。乙丑日至辛卯瘥，丈人客死鬼作。丁丑日病至丙寅日瘥，祟在客死鬼，水解之。己丑日至甲午日瘥，祟在丈人五道，水解。辛丑日病至丙申日瘥，祟在土公女子鬼，解之。癸丑日病至丁巳日瘥，祟在天神，解。符见图 9-13。

寅日病者，以鬼箭射着人腰，吞此符。丙寅病至壬申瘥，星(新)死女祥鬼，谢之吉。戊寅日病至庚戌日瘥，祟在客死鬼，大重九死一生。庚寅日病至戊戌日瘥，祟在女祥鬼，宜道悟。壬寅日病至戊申日瘥，祟在天道神作，不死，解之吉。申寅日病至戊午日瘥，祟在客死鬼，解之吉。符见图 9-14。

卯日病者，鬼箭射着臂，吞此符吉。丁卯日病至辛酉日瘥，祟在天神，五道，己未之角吉。辛卯日病至丁亥日瘥，祟女祥鬼，解之吉。癸卯日病至巳酉日瘥，(一)云庚寅日瘥，祟在天神，解之吉。乙卯日病者至辛卯日瘥，一云庚寅日，祟在天神解吉。符见图 9-15。

辰日病者，以鬼箭射头，送太山，宜吞此符吉。戊辰日病至甲寅日瘥，丈人，星旦，解之。庚辰日病至丙寅日瘥，祟在客死鬼，山神，解之吉。壬辰日病者至戊戌日瘥，一云戊子日，祟在女子，解之。甲辰日病者，申日瘥，犯灶君神，水解之。丙辰日病至庚申日瘥，祟在灶君、主(土)公、丈人。符见图 9-16。

巳日病者，赤索缚鬼箭射人胸入深，吞此符。辛巳日病至巳亥日瘥，一云丁卯日瘥，祟在山神，求吉。丁巳日病者巳亥日瘥，一云辛酉，祟在灶君主公，解之。乙巳日病至庚子日瘥，祟在丈人，解之。癸巳日病至辛酉日瘥，祟在北君、主(土)公，求之吉。己巳日病者至丙子瘥，祟在山神、灶君。符见图 9-17。

午日病者，以鬼箭射着病人心，除难瘥，(吞)此(符)。庚午日病至丙子日瘥，祟在山林树神，解。壬午日病者至庚子日瘥，祟在客死鬼，求之吉。甲午日病者壬子日瘥，犯主(土)公，解之吉。丙午病者至庚戌日瘥，祟在溺死鬼，解之吉。戊午日至甲子日祟，祟在北君、

图 9-12 子日治病符

图 9-13 丑日治病符

图 9-14 寅日治病符

图 9-15 卯日治病符

图 9-16 辰日治病符

图 9-17 巳日治病符

社公，解之。

未日病者，以鬼箭着病人心腹，不死，宜吞此符。辛未日病至丙子日瘥，水解客死鬼。癸未日病者至戊子日瘥，祟在北君，解之吉。乙未日病至子日瘥，一云庚寅，断后鬼。己未日痛至申子日瘥。祟在社公、土人，解。

申日病者，以鬼箭射着腰胯死，吞此符。丙申日病至辛丑日瘥，一云子日，土公丈人。戊申日病至甲午日瘥，女祥鬼解之吉。庚申

日病至庚午日瘥，祟在星(新)死鬼，解之吉。壬申日病者至庚午日瘥，甲申日病至……(原件有缺文)

酉日病者，以索系头，吞此符。癸酉日病至辰日瘥，祟在井灶断后鬼，解。乙酉日病壬午日瘥，祟在灶井断后日(鬼)，解之吉。丁酉日病至壬午日瘥，祟在客死、主公，解。辛酉日病至庚午日瘥，一云己卯瘥，祟在灶君，解。

戌日病，以鬼箭(射)着要(腰)时，宜吞此符。甲戌日病，戊申日瘥，一云庚辰，祟在丈人，解。丙戌日病至庚寅日瘥，祟在外鬼，灶，求之吉。戊戌日病至甲寅日瘥，主公、宅神，解吉。庚戌日病至丙辰日瘥，祟在丈人，解吉。壬戌日病至卯寅日瘥，祟在外神、山神，重求之吉。

亥日病者，鬼箭射人脚，吞此符。乙亥日病至癸丑日瘥，一云庚辰，兵女子鬼，求之吉。丁亥日病至癸丑日瘥，祟在星(新)死日(鬼)，解之吉。己亥日病辰日瘥，女祥界(鬼)，解之吉。辛亥日病至丙辰日瘥，祟在女祥鬼，解之吉。癸亥日病至戊辰日瘥，祟在兵死鬼，解。

这篇治病符术不完整，午日以下，缺符六道，且“申日病者”条似乎未完。

本法术也是根据十二支中的得病日期施法，但在致病观念和治病方法上，和《推初得病日鬼法》不同，可分为以下程序：

第一，施“鬼箭”或系赤索以辟凶殃。赤索即红色的绳子，这种绳子在民俗中具有辟邪禳灾的功用。《后汉书·礼仪志中》载：“故以五月五日，朱索五色印为门户饰，以难止恶气。”《春秋繁露·止雨》称汉人在雨水过多、阴盛阳衰时，要以“朱丝紫社十周”以禳解之。《荆楚岁时记》五月条称人们为辟病瘟，要以朱索系臂。这些习俗和敦煌治病符中用赤索系头的禳病方法是一致的。

上述符术中有一个重要概念：鬼箭，说明文中屡言鬼箭射人腰、鬼箭射着臂，鬼箭射人头，鬼箭射人胸等等，这是什么意思呢？鬼箭本是民间信仰的俗神，《云笈七籤》卷十九“第四十一神仙”条

载：

经曰：鬼箭十二可以辟兵，常思心中十二芝茎上与肺连，以意挹之，名曰“鬼箭”。兆常行之，五兵自辟，凶恶自亡，以击四夷，捐拐电光，但间兵楯刃戟金银，天神皆助真也，雷公击鼓也，太白扬光，白帝持弩，蚩尤辟兵，青龙守门，武夷在庭，滕蛇玄武，主辟凶殃，白兔捣药，蟾蜍在傍，太一和剂，彭祖先当，服一刀圭，面目生光，身出毛羽，上谒上皇，此道也。使诸神气，与子合同。

虽然在《云笈七籤》中，鬼箭被当作是身中神，但道教的身中神全部是从道神或民间俗神中借用来的。如同书中的第一神仙太一、第二神仙道君、第三神仙东王公、第四神仙西王母等身中神，都是道教尊奉的天神。鬼箭一神后代文献不多见，估计出自民间俗神，唐宋之际在部分地区颇受崇信，后来逐渐归隐。鬼箭的神性，据上述引文载，主辟凶殃，并可辟兵，而且还可使“白兔捣药、蟾蜍在旁、太一和剂”，因此，鬼箭又是神医的化身。敦煌治病符术中将鬼箭与朱索结合起来施于病人身上，正是借用其神医的法力，驱除病魔，治愈疾患。只是鬼箭的情状不甚清楚，据说明文中“赤索缚鬼箭射人胸”之语，估计是做一鬼箭模形，上缚朱索，施于模拟人像的某一特定部位以除疾病。

第二，吞治病符。治病符共有六道，总的来说，这些符与《推初得病日鬼法》诸符并没有多大差异，皆由星符、及日、月、鬼等字组成，其符义也完全一样。但有两符值得注意，一道是丑日病所用之符，该符在一广字下，内书三鬼字，鬼字上头有三“干”字。广字意即符法广大，鬼魅无可遁形。干即干戈，像三把利剑直插鬼的头上，制鬼于死地。另一道是辰日病所用之符，该符由日、尸、鬼、出数字叠合而成。鬼出二字上下相连，大概意味着在治病符的作用下，将病鬼逐出人体。

有一道符符号需要在此进行讨论。在敦煌治病符及《推初得病日鬼法》诸符中习见“尸”形符号，此符号也常常变异为“尸、𠂇、𠂈”

等形,并习见于其它道符中,有人认为此符“表示三尸”,^① 我们曾经指出,此符号具有多种含义,不可一概而论。但在诸种含义中有一含义是其符根,即此符代表北斗。此符是从北斗的形状演变而来的,只要将其和北斗星符作一比较便知。北斗是众神的总管,故《子不语》“孛星女身”条引道士云,孛星在“朝北斗之期,始着衣裳”,正因为如此,尸符及其变体一般都书于符的最上面,或仅次于三清符号的下面。由于北斗具有降妖伏魔的神性,故普通道符如护身符、辟邪符、道法符皆有其符号。敦煌治病符中,尸符常置于符顶或鬼字上面,意味着通过北斗星神降伏病魔。

第三,祭祀致病之鬼神。说明文中习见崇在社公、主公、北君、灶君、丈人、新死鬼、客死鬼、女祥鬼等语,最后有“解”、“解之吉”等语,这是何意呢?崇,即作祟,也就是病因在上述鬼神之中。解,即解除,也就是通过对鬼神的祭祀而除去病灾殃咎。《史记·封禅书》:“古者天子常以春解祠。”《索隐》:“谓祠祭以解殃咎,求福祥也。”王充的《论衡》有《解除》一篇。他说:“世信祭祀,谓祭祀必有福;又然解除,谓解除必去凶。”接着又指出:“解除之法,缘古逐疫之礼也……世相仿效,故有解除。”可见,敦煌治病符术中的“解之”,就是从古代逐疫演变而来的祭祀鬼神的方法,通过“解”,可以逐去疫鬼、除去灾咎。

在解祭的诸鬼神中,社公即土地神,说明文中有“社公土人”之语,大约是指泥塑的社公形象。灶君即灶神,民间认为此神好搬弄是非,上天白人罪过。那么主公、丈人是何鬼神呢?主公即土公,也即土地神。丈人即祖先亡灵。北齐颜之推《颜氏家训·书证》:“丈人亦长老之目,今世俗犹呼其祖考为先亡丈人。”可见,丈人本是古代长辈的通称,南北朝时民间将祖考也称为丈人。唐去北齐不远,故敦煌民间仍保留了称祖先亡灵为丈人的习俗。问题是,祖先应是保佐子孙后代的,怎么也会和社公、灶君、诸鬼等一道对自己的家

^① 葛兆光:《道教与中国文化》,上海人民出版社,1988年,101页。

人作“祟”呢？对于这一问题，少数民族中所保留的某些习俗为我们提供了答案。据凌纯声、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》载，湘西苗族人在生病后，要举行一种“打家先”的祭祀活动，“家先”指祖先亡灵，也即敦煌民俗中的“丈人”。“打”是祭祀之意，相当于敦煌的“解”。生病与家先有何关系？苗巫咒语中说：“鬼（指家先鬼）要食吃，先来作怪，使主人生病。主人生病不愈，才来口头许愿，许愿以后，病就好了。”由此推论，丈人之所以作祟使自己的家人生病，原来是想吃食，也就是想让家人祭享他。祭祀之后，病也就好了，故有“解之吉”之说。其它如社公、灶君之类，想必也是想让人祭祀而故意作祟的。

（四）民间治病符

《万法秘藏》卷一有所谓“后汉太极左宫葛仙翁治三部诸病心法灵符”，其符分上、中、下三部符。

上部符主治头、目、口、耳、鼻、舌、喉关等症。见图9—18。

中部符主治胸、膈、痰、火、痞、胀、咳、嗽、脏、手、肘等病。见图9—19。

下部符主治脐下膀胱、淋浊、经水不一、产难、脚疾等症。见图9—20。

施符时有特定的仪式和方法，程序如下：

（1）先诵诸净咒。符法认为，必须先除去身上的秽气，才能运炁与神交通，故先须念各种净咒。

净口咒：丹朱口唇，吐秽除氛，舌神正伦，通命养神。罗于齿神，却邪卫真，喉神虎贲，充气引津，口神丹元，令我通真。思神炼液，道气常存，急急如律令。

净心咒：太上台神，应变无停，驱邪缚魅，保命护身。通达神灵，智慧明净。心神安宁，三魂永固，魄不丧倾，急急如律令。

净身咒：以日洗身，以月炼形。仙人扶起，玉女随行。二十八宿，与吾合形，千邪万秽，逐水而清，急急如律令。

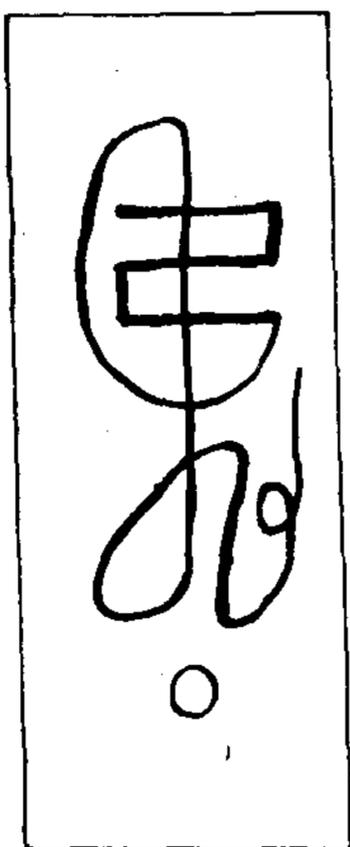


图 9-18 上部符

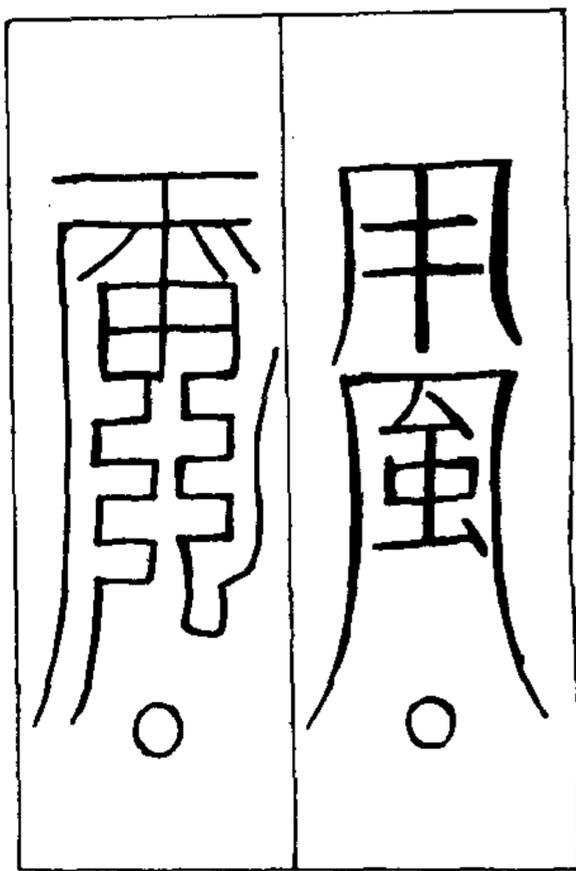


图 9-19 中部符

图 9-20 下部符

均引自《万法秘藏》卷一

(2)念葛仙翁宝诰：

志心皈依，天台得道，合宅成真。昔受东华，复传西蜀。诒命玉京金关，位登太极仙班，慈怜拯授于沉沦，思念普慈于苦海。葛天氏迁风显著，句漏令丹砂具存，括苍任游，罗浮乃止。修闲玉笥，修理金书，大悲大愿大呈大慈，太上玉极，东太极，左官仙翁雷霆，系省天机内相，玉虚紫灵，普化玄静，常道冲应。孚佑真君，垂恩广救。慈悲大帝，度人无量天尊。

(3)念敕纸笔咒：

结空成梵，真气自生。赤书玉字，八威龙文。保制劫运，使天常存。治病斩邪，万类安宁，急急如高上神旨、玉清真玉律令。

(4)书符施符

书前须运炁通神，嘘气布于纸笔上，方可下笔书符。符书到最后，还要在符下画圈一道，意即将八道祖炁注于符内，同时要在符

下写咒语，三道符的咒语是不相同的。

上部符的咒语叫做“唐宏灏咒”：上丹明堂，白帝除凶，六宫明净，道化常存，百病速去，使汝长生，上元赤子，守于黄房，摄神归命，保子永昌，急急如律令。写毕，呼气三口。

中部符的咒语是所谓“葛雍癯咒”：中丹赤子，黄帝元仙，预晓吉咎，净肃心元，丹晶一液，永命延年，中元太乙，坐镇玉堂，招魂卫身，得见真王，急急如律令。写毕，呼气三口。

下部符的咒语名曰“周斌翮咒”：下府神君，赤帝黑王，六腑流液，百病不伤，金律保命，永符吉昌。下元元主，列在神庭。制魂成身，面生五堂，急急如律令。写毕，呼气三口。

符可用黄纸朱砂书写，写毕焚烧成灰后合水吞服，也可书于竹叶或桑叶上，煎汤服之。服时还须面东念“太乙救苦天尊”三百声，将符化大枣汤服之。假如病症不仅仅局限于身体的上中下某一部分，而是全身性的病痛，就须三道符同时使用，并加念一道咒语：“东华元君，韩君降临，王府真命，保佑生灵。真气到处，永保长存，急急如律令。”

湘西苗族旧时医病，也多请巫师施符，同时也用药物，是医药与巫术的结合。

苗巫治病符见图 9 — 21。

施符前要举行简单仪式：烧几柱香，几堆纸钱，喃喃念咒祈祷天师。然后将所用之药碗盛药，用手端于香烟之上薰绕几下，才给患者口服或外敷。其咒云：“抬头看青天，师傅在眼前，转头看地边，师傅在身边。奉请师傅某某，某某想梦来临，吾奉太上老君急急如律令。东方青帝得雷，南方赤帝蛮雷，西方白帝雷公，北方黑帝雷公，中央五百蛮雷，打鬼断肠，打人人慌，打树断桠，打岩岩炸。”咒毕，巫医用手拍病人背后，闻有咳声反映即可。相传还有《张天师留传祛病符法》，其咒语曰：“赫赫阳阳，日出东方。吾奉天师敕符普扫不祥，邪魔妖怪，化为吉祥。急急如律令敕。”

二、专门治病符

专门治病符相对广谱治病符而言,后者是泛治各种病症的,而前者则专治某一病症。

(一)保胎符

保胎符是专治习惯性流产的。也有的孕妇并没有习惯性流产,但为了安全起见,在怀孕未满月数,稍感肚痛,也请道士绘保胎符焚灰融开水饮之。

保胎符用红纸墨汁书写。此符最忌落在地下,因为是犯忌行为,意味着胎不能保。

保胎符见图 9 — 22。

从符形看,此符主要由炁符与文字组成。其文字为:敕令,上保护母子,灭煞。实际上是将咒语符文化。

(二)催生符

纪昀《阅微草堂笔记·滦阳消夏录五》称正乙真人能作催生符,普通人家多有之。催生符主要用于催使孕妇及时分娩。

清代催生符的情状《闽杂记》作了详细的描绘:“俗传催生符以黄纸朱砂,用净笔写一‘车’字,在‘车’四周环写‘马’字须遍,且须端楷,大小则不拘,烧灰和水饮之,立娩。‘马’字成单必男,成双必女。”

有的催生符不仅要吞服,还要贴在床上、门楣上。据清水《翁源生产风俗》载,翁源一带妇女生产时,除了服催生符,还要多备几张,分贴床上、门楣上。同时,还要呼父名以催生。不过,当孩子出生后,要赶快将贴在床上、门楣上的符取下,用香烛焚烧,否则,大肠亦将生出。民国《合川县志》载,当地妇女生子时,必请巫于家,削桃木作符,朱画符号,钉于床头,谓之“钉符”。



敦煌写卷伯三三八五号录有一催生符。据符中说明，此符也是安于床脚上的。

敦煌催生符见图 9 — 23。

(三)难产符

难产符是为难产妇女准备的。当妇女难产时，将符和水吞服。为何会难产呢？道教认为，是因为有语忘、敬遗二鬼作祟，使人

难产。若知其名并书之于纸上，则二鬼离去。^① 据此，难产符有书“语忘”、“敬遗”二名者。

敦煌写卷斯二四九八中也有难产符。共分两种：

第一种，大型难产符。见图 9 — 24。

符后有一段说明：“此符难产，随年纪与吞。桃汤下，以醋点汤。七粒桃仁，去尖。此法极秘，勿传。”

第二种，小型难产符印。见图 9 — 25。

符印后也有说明：“难产者吞之。儿出。手把符出。见验大吉。”吞难产符有一定的方法和仪式：

(1)煮桃子汤，和符一齐吞下。

(2)在桃子汤里一定要点上醋。

(3)还要吃桃仁，吃桃仁前，将桃仁尖去掉，然后使之立在桌上。这样排七次，吃一次。

为何要饮桃汤吃桃仁呢？这不仅因为桃在民俗中具有杀鬼辟邪的作用，而且桃确实具有治疗妇女难产和产后百病的功效。高国藩先生据《本草纲目》果部卷二十九“桃”条归纳如下：

(1)妇人难产：“妇人难产，数日不出，桃仁一个劈开，一片书‘可’字，一片书‘出’字，还合吞之即生。”可见食桃仁可催产。

(2)产后百病：“千金桃仁煎，治妇人产后百病诸气。取桃仁一千二百枚，去皮、尖，双仁，熬捣极细，以清酒一斗半，研如麦粥法，纳小颈瓷瓶中，面封，入汤中煮一伏时。每服一匙，温酒和服，日再。”可见敦煌写卷中“七粒桃仁，去尖”之说，与此方中“去皮、尖”之说相合。

(3)产后血闭：“产后血闭，桃仁二十枚去皮、尖，藕一块，水煎服之良。唐瑶经验方。”此方也强调治妇女产后病，吃桃仁应去皮、尖。

(4)妊娠下血：“妊娠下血不止，用桃杲(干)烧，存性，研水服取

^① 纪昀：《阅微草堂笔记·滦阳消夏录五》引道书云。

屬
屬



图 9-24 大型难产符



婦人產宜易女床
脚上帖大吉利

图 9-23 敦煌催生符

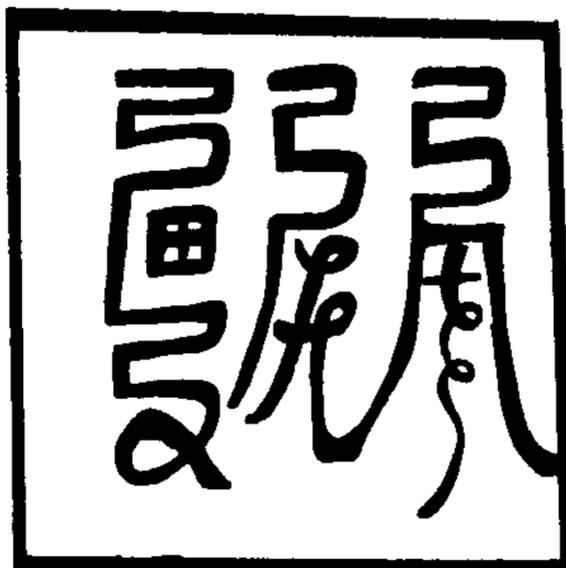


图 9-25 小型难产符
(仿斯二四九八)

瘥。葛仁方。”研水服即化为桃汤，可见敦煌难产符术中的桃汤是有根据的。

为何要在桃汤中加醋呢？《本草纲目》谷部卷二十五“醋”条指

出：“产妇房中，常以火炭沃醋气为佳，酸益血也。”而且，醋还有治难产、下胎衣、治产后血运、除痰块坚积之功效。

（四）眼疾符

早在葛洪时代，就有使眼睛明亮的道符。《抱朴子·杂应》载：“或问明目之道，……及烧丙丁洞视符，以酒和洗之，古人曾以夜书也。”这种神奇的丙丁洞视符，不仅可使眼睛明亮，甚至可让人具有夜视的能力，能不用点灯，在黑暗中书写文书。

敦煌写卷斯二四八九有枚洗眼符，是专门治疗眼疾的。书符方法是，用水一碗，在水碗中书符，然后用符水洗眼，据云能治愈一切眼疾。该符不用纸墨笔砚，以手指画水，属水符。

洗眼符见图 9—26。

洗眼符为何要画两枚？可能出自男女有别的观念。我国古代很早就发现男女的某些生理机能和素质存在着差异，对某些疾病来说，用药的剂量乃至配方都有差别。道巫的治病方法，虽然夹杂着迷信，但也承继了这一观念。如《登真隐诀》卷下中主治眼疾的天神，男女便各不相同，男性为“天明君”，女性为“地明君”。敦煌眼疾符之所以画两枚，估计也是一枚用于男性，一枚用以女性，虽然看起来两符只有微小的差异。

（五）呕吐腹泻符

敦煌写卷斯二四九八有一符治疗呕吐的符，要求在呕吐以后方可吞服。并念《金刚竟子随心咒》二十一遍。其咒云：“南无曷啰哆耶哆啰夜耶，那无拔折啰，俱摩罗，唵吽伽呬，度呬吽吽泮泮吒吒莎奇。”

呕吐符见图 9—27。

同卷还有腹泻符，要求拉过肚子后方可吞服。

腹泻符见图 9—28。

以上两符笔法屈曲，一气呵成，未解其意。在道符中，手指画的

水符一般都不如纸笔所画者规范,由于画出的符号是无形的,各符号之间的搭配不易把握,因此,水符大都比较简单,走笔连贯,没有一笔一划的限制。

(六) 疮痍符

疮痍符用于治疗疮肿痍疽。

《万法秘藏》卷一收有疮痍符,其符实际上是道巫自创的九个字:

𪛗、𪛘、𪛙、𪛚、𪛛、𪛜、𪛝、𪛞、𪛟。

据云,“将此九字秘书在疮上,即消退也。”施此符有一定的仪式,要求在大年五更时持受此法,或端午时持受。且须念咒:“日出东方,苍苍皎皎,杳杳茫茫。金童玉女,委我收疮。一收不要疼与痛,二收不要肿与血,三收不成疮与疔,急散急消,莫待来朝。急消急散,急待来旦。神书到处,万病消汗。吾奉太上老君急急如律敕令。”虽然咒语打着太上老君的旗号,估计此术出自民间巫师之手,因为咒语中主收疮的是“金童玉女”,和道教所称主治疮痍的天神“九集君”、“王法君”不同。^①当然,道教本身也是各种民间信仰的大杂烩,其自身内部也不统一。

最令人叫绝的还是海南岛黎族人的移疮符,该符按照物质不灭定律,并不指望将人体上的疮痍治得不见踪影,而是利用符术将其移置到它物身上,疮痍仍是疮痍,只是不再长在人的身上罢了。

其法由道士绘灵符数道,分贴中堂及病者房中。然后念咒,咒毕,引患者入山中一树下,用红笔在疮上绘一符,又在剥去外皮的树上画同一符,再持刀砍树身数次,据此,此疮就由人体移到树上去了,人身上的疮自然也就没了。^②

移疮符见图 9—29。

① 《登真隐诀》卷下。

② 王兴瑞、岑家梧:《琼崖岛民俗志》,《民俗》一卷一期。

图 9-26 洗眼符

图 9-27 呕吐符

图 9-28 腹泻符

移疮符

图 9-29：引自
《琼崖岛民俗志》

此符内为一“疮”字，外面由炁符所包围，符意是通过炁将疮包裹起来移至它方。移疮符是古代移灾术的翻版，后者在魏晋南北朝时就大行于世，请参阅本书第十四章第四节“移灾咒术”。

在这里应该指出，无论是广谱治病符还是专门治病符，都是某种民间信仰和民俗文化的体现。从医学的角度看，除了精神慰藉的作用外，其本身并不能治任何病。

三、居家安宅符

(一)从门神到门符

门符是从古代的门神演变而来的,敦煌写卷伯三三五八《护宅神历卷》中的各种护宅符中就有不少神像,这是门符从门神脱胎的痕迹。

以门神避凶驱邪、安宅守室的习俗起源很早。大约自从人们定居下来并建造房屋居室作为自己安身之所后,便希望有神灵能为自己看守门户,禳灾除邪。早在先秦,祭门神就已列为“五祀”之一,《礼记·曲礼下》:“天子……祭五祀。”疏云:“祭五祀者,春祭户,夏祭灶,季夏祭中霤(宅神),秋祭门,冬祭行也。”《礼记·丧服大记》“君释菜”郑玄注:“礼门神也。”

汉代之际,门神的具体形象主要有以下两种:

(1)神荼和郁垒。王充《论衡·订鬼篇》引《山海经》(今本《山海经》无此)载:“沧海之中,有度朔之山,上有大桃木,其屈蟠三千里,其枝间东北曰鬼门,万鬼所出入也。上有二神人,一曰神荼,一曰郁垒,主阅领万鬼。恶害之鬼,执以苇索,而以食虎。于是黄帝乃作礼,以时驱之。立大桃人,门户画神荼、郁垒与虎,悬苇索以御。凶魅有形,故执以食。”王充说黄帝时就以神荼、郁垒为门神以御凶当然不可稽考,但汉代便以之为门神则不仅有文献根据,还有考古实物为证。河南省密县汉代画像石墓墓门上就绘刻了神荼、郁垒的形象,二神左右相对而立,身前各有一虎,形象凶猛威严。

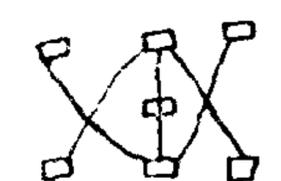
汉代的神荼、郁垒门神见图 9—30。

(2)虎。汉应劭《风俗通义》称:“于是县官(指天子)常以腊除夕饰桃人。垂苇菱,画虎于门,皆追效前事,冀以御凶也。”

后代的门符不仅在功能上继承了门神,甚至连形式上也多有模仿。如有的门符中就有虎的形象。民国《同正县志》载:“当日各



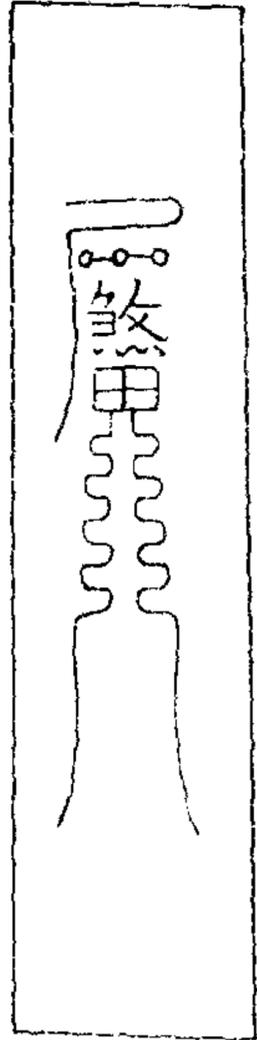
图 9-30: 神荼、郁垒河南密
汉代画像石上的门神



 管公明
 神符却
 鬼見口
 走出
 万里病患
 自除宜保
 物支門大吉

敦煌门符

图 9-31:

引自《护宅神历卷》



反犯祭破财门符

图 9-32:

引自《阳宅十书》

种庙建醮时,由道公派发每家黄纸大小符各一张,内印有张天师骑虎状,两旁书有‘灵符镇宅’等字,谓将此符贴于门首,即能驱除一切邪祟。”张天师本来就是收鬼除邪的象征,在加上能够“御凶”的虎,有这道门符把守,可起到双保险的作用。

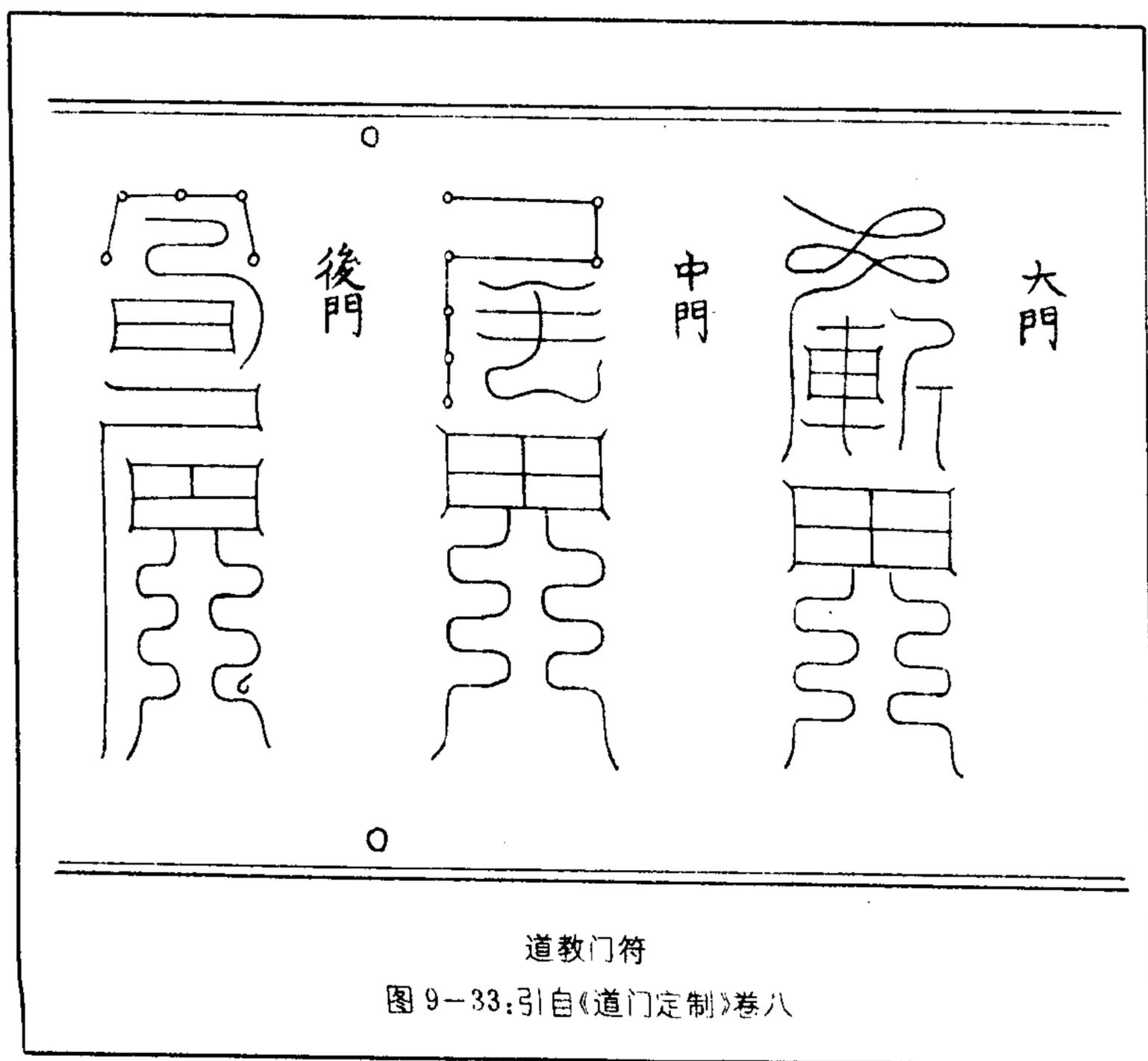
现存最早的门符真品是敦煌门符。伯三三五八《护宅神历卷》中录有此符,又称“管公明符”。管公明是三国时人,又叫管辂,精通法术。大概正是管辂法术的名气大,唐人便将此符的发明权送到了他的名下。从符形看,符中有不少口字,口是门的形状,据称,鬼见了口字,转身便走,不再入门作乱。此符除了有守护神的作用外,还可自除病患。

郭煌门符见图 9-31。

、门符不仅用于驱鬼,有时人家犯禁破财、有口舌之灾时也要贴门符。《阳宅十书》中便有这种门符。其用于“若犯五鬼之年,主人家破财、口舌不绝”等背运之际。施符方法是,用市中铺店之土、十字街中之土,破墓土各三升和泥,涂在门上,于泥处贴符。

反犯禁破财门符见图 9-32。

门符也走进了帝王之家。帝王虽然在人间不可一世,但在神的面前却不得不低下高贵的头颅,去乞灵于神的保护。皇家贴门符便是一例。据俞正燮《癸巳存稿》卷九“门符”条载:“雍正四年,作阳文符三,藏大内。阴文符三,一交步军统领,一正阳门,一西直门。”可惜其符不传,估计当为道士所作。道教门符见图 9-33。



(二)门书渐耳

门符中有一种特殊的形式,就是在门上书“渐耳”的合体字:“𪛗”。据称,书此二字可制鬼辟邪。为何书“渐耳”可以制鬼?这需要首先了解渐耳为何物。有以下诸说:

第一、渐耳乃唐代河东人冯渐。据唐张读《宣室志》载:“河东冯渐,名家子,以明经入仕,性与俗背,后弃官隐居伊水上。有道士李君以道术闻,尤善视鬼。朝士皆慕其能。李君后退归汝颖,适遇渐于伊洛间,知渐有奇术,甚重之。大历(766——779年)中,有博陵崔公者,与李君为僚,甚善。李君寓书于崔曰:‘当今制鬼,无过渐耳。’是时朝士咸知渐有神术数,往往道其名。别后长安中人率以‘渐’字题其门者,盖用此也。”由于冯渐善于制鬼,故当时的人们书其名于门上以恐吓鬼魅。

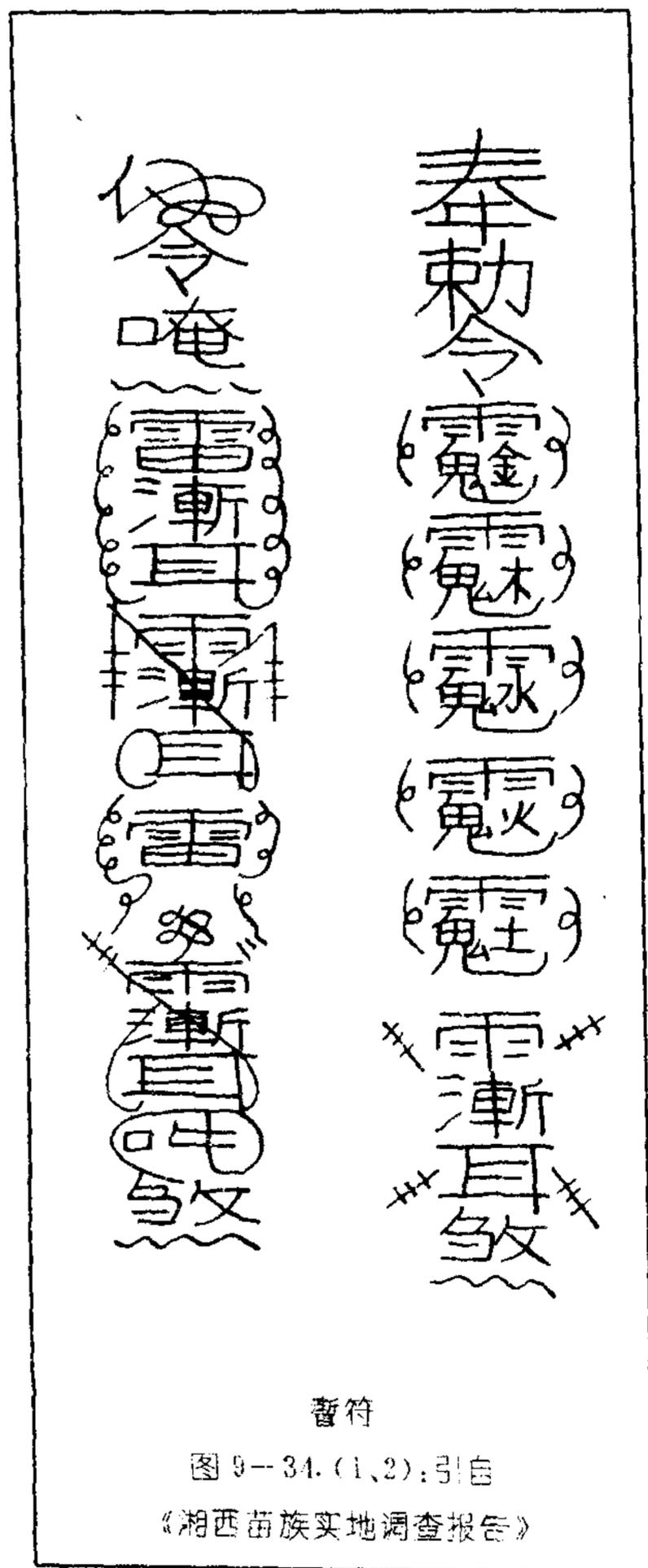
第二、渐耳即汉代驱傩逐疫时所用的沧耳。唐段成式《酉阳杂俎续集·贬误》云:“俗好于门上画虎头,书𪛗字,谓阴刀鬼名,可息瘧疠也。予读《汉旧仪》,说傩逐疫鬼,又立桃人、韦索、沧耳、虎等,𪛗为合沧耳也。”段成式认为𪛗是沧耳的合写。沧耳和桃人、韦索、虎一样,具有巩吓、克制诸鬼的作用。

第三、鬼死后为𪛗。民间认为,人死后为鬼,鬼死为𪛗。袁枚《子不语》卷三“城隍杀鬼不许为𪛗”条载有一恶鬼在人间为官,被人告于城隍,城隍命手下缚鬼腰斩之。斩后请示城隍说,可不可以将此死鬼押往鸦鸣国为𪛗否?城隍不许,说:“此奴作鬼便害人,若作𪛗必又害鬼。可扬灭恶气,以断其根。”由此可知𪛗即意味着鬼的死期到了,故鬼畏之。

以上诸说,都说明“𪛗”具有制鬼厌邪的作用,故民间以𪛗字为门符。𪛗后来和道符相结合,成为门符的一个组成部分,很少单独作门符了。据方以智《通雅》卷二十一载,当时的群邪符尾要敕𪛗字,《搜真玉镜》作𪛗。方以智虽卒于清初,但《通雅》却成书于明末,可见,至少在明代𪛗就和道符结合在一起,成为门符的一个组成部

分。

符见 图 9-34.1、9-34.2。



(三)镇宅符

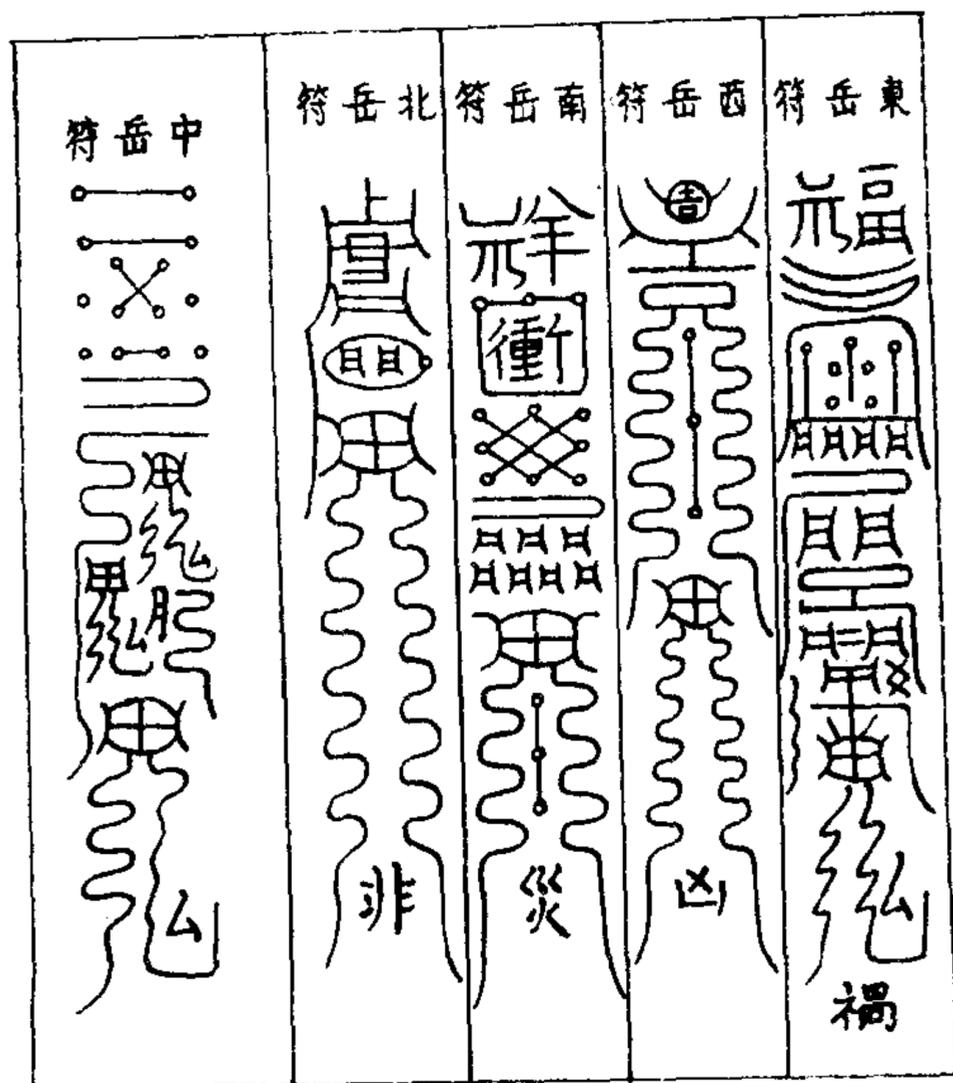
镇宅符的种类很多,常见的有以下数种:

(1)五岳镇宅符。《阳宅十书》中录有此符。分中岳、东岳、西岳、南岳、北岳五道。其用途和用法是:“凡人家宅不安,或凶神邪鬼作怪,此符镇之大吉。或夜行身带此符,诸邪不敢近。”可见此符不仅用于镇宅,也可佩之于身上。以五岳为镇宅神将可在道教经典中找到根据,《道门定制》卷七“安宅章”称:“大道神炁、五岳将军、六甲神明及(某)家守宅三将军二十四吏兵三万六千神将主为弟子(某)家安隐(稳)宅舍、消却四方恶逆、水火盗贼、口舌灾耗。”

五岳镇宅符见图 9-35。

(2)镇宅四角符。敦煌写卷《护宅神历卷》中录有此符。其词云:“病患,此神符镇四角,除云(去)百鬼,万恶消除。”此符

共有两道,每道符上各有一护宅神像,其中的一位头上有许多口符,大概就是《安宅章》中镇宅用的“大道神炁”,因为此口与神像的头顶相连,道教不是常说要将身中神炁通过泥丸与上天祖炁相通

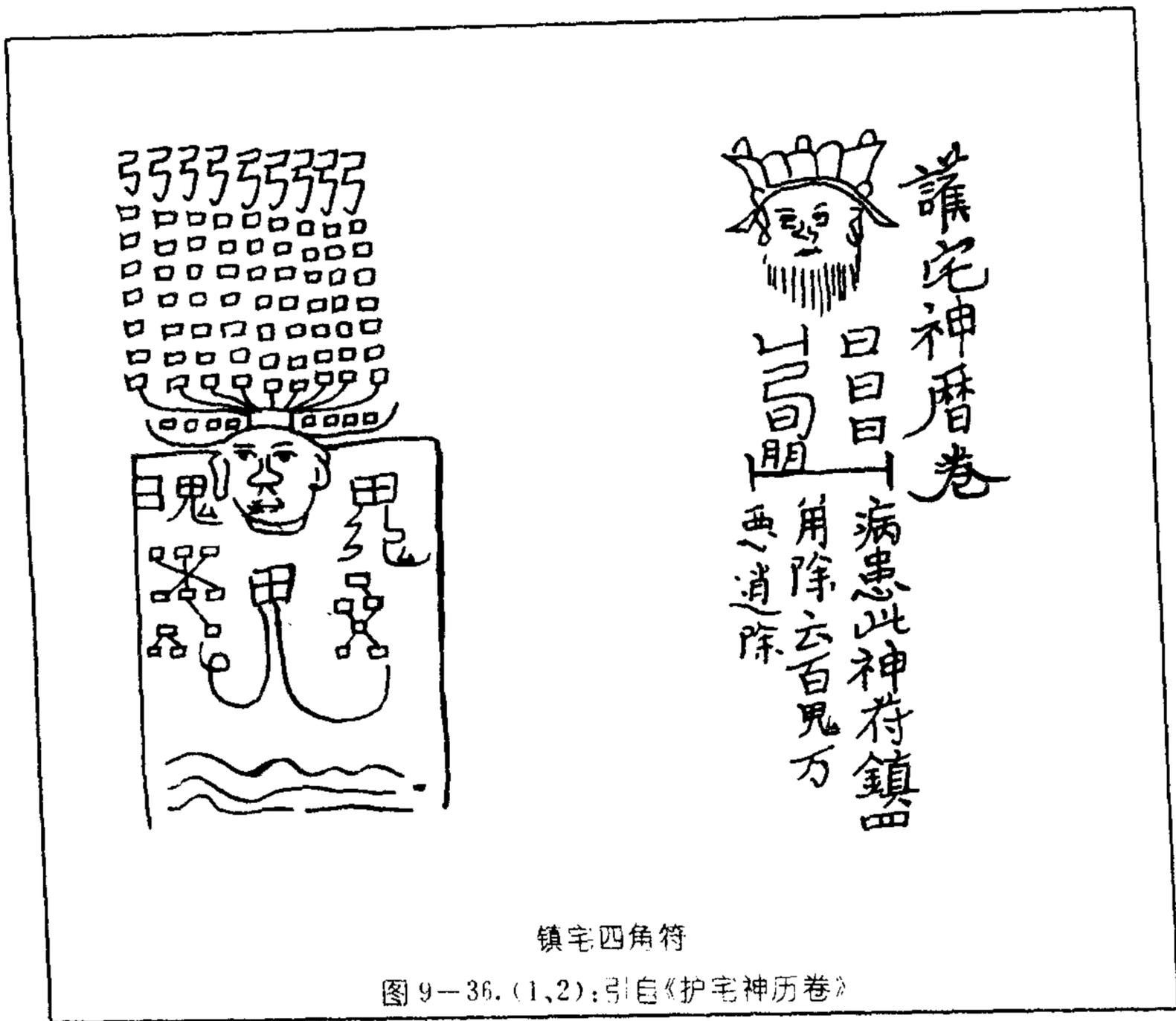


五岳镇宅符 图 9-35: 引自《阳宅十书》

交感吗?人如此,神也如此,只不过神运出的是“大道神炁”罢了。敦煌的护宅神不知姓甚名谁,估计当时的敦煌宅神比较原始,是一种泛称,而稍后西蜀道士吕元素在《道门定制》卷九中列举的护宅神,有名有姓者已多达七十二位。镇宅四角符的用法是,两符一式二张,贴在住宅的四角,便可消灾解厄了。

镇宅四角符见图 9-36.1、图 9-36.2。

(3)镇宅八位金刚符。古人将宅按八卦分成八个方位,即乾(西北)、兑(西)、离(南)、震(东)、巽(东南)、坎(北)、艮(东北)、坤(西南),假如宅爻神错乱,就要在上述八个方位上安放金刚符。《阳宅十书》中录有此符。其具体使用方法是:“用柏板八片,长一尺二寸,朱书金刚符八方钉之,取本命福德方土并桃杏仁各四十九,桃杏根



镇宅四角符

图 9-36. (1,2): 引自《护宅神历卷》

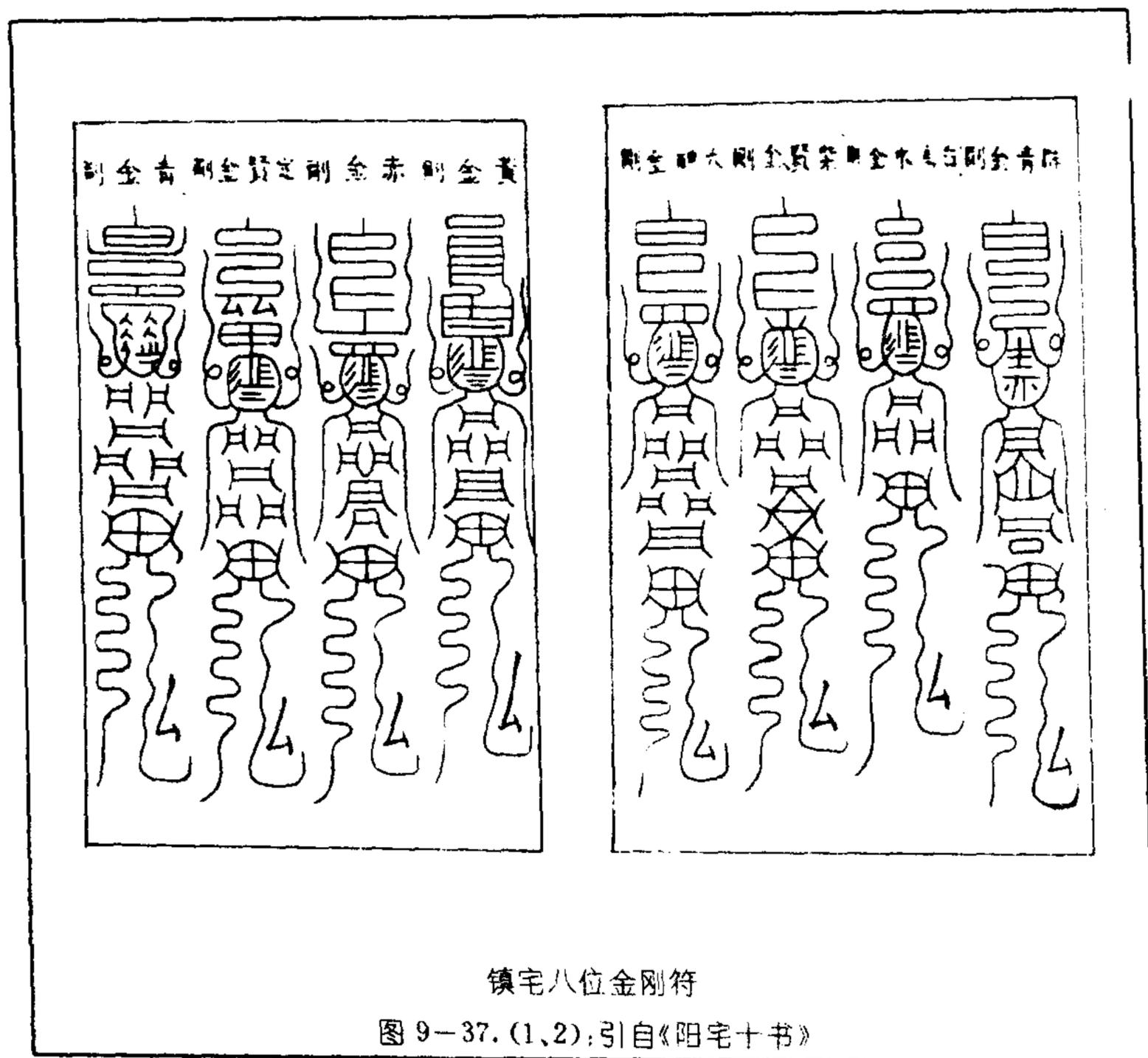
各七根，取三家水在宅长命元五鬼位上，令祝人喷。”^①

镇宅八位金刚符见图 9-37. 1、9-37. 2。

(4)镇宅妖符。古人认为，宅既有神也有妖，此宅妖或为“厌气”，或为某不明其因的响声，或为幻影等等。元代《湖海新闻夷坚续志》“天师诛怪”条便记载了一个天师用符克制宅中厌气的故事：

贾平章母两国夫人，就道堂设云水斋。有一道人满身疥癩来谒，众斋与之，而恶其不洁。斋罢，谓宅有厌气，宜书符以厌之。请黄绢三尺，磨浓墨，方秉笔起，只图一鸟圈如盘大。众笑，道人亦去道堂，揭而置之壁间。须臾，见黑中一点，通明如玉，有金书正一祖师讳字，方知为天师亲

^① 有关“本命福德方”、“五鬼位”等风水概念请参阅拙著《风水与中国社会》，江西高校出版社，1994年6月。



降也。

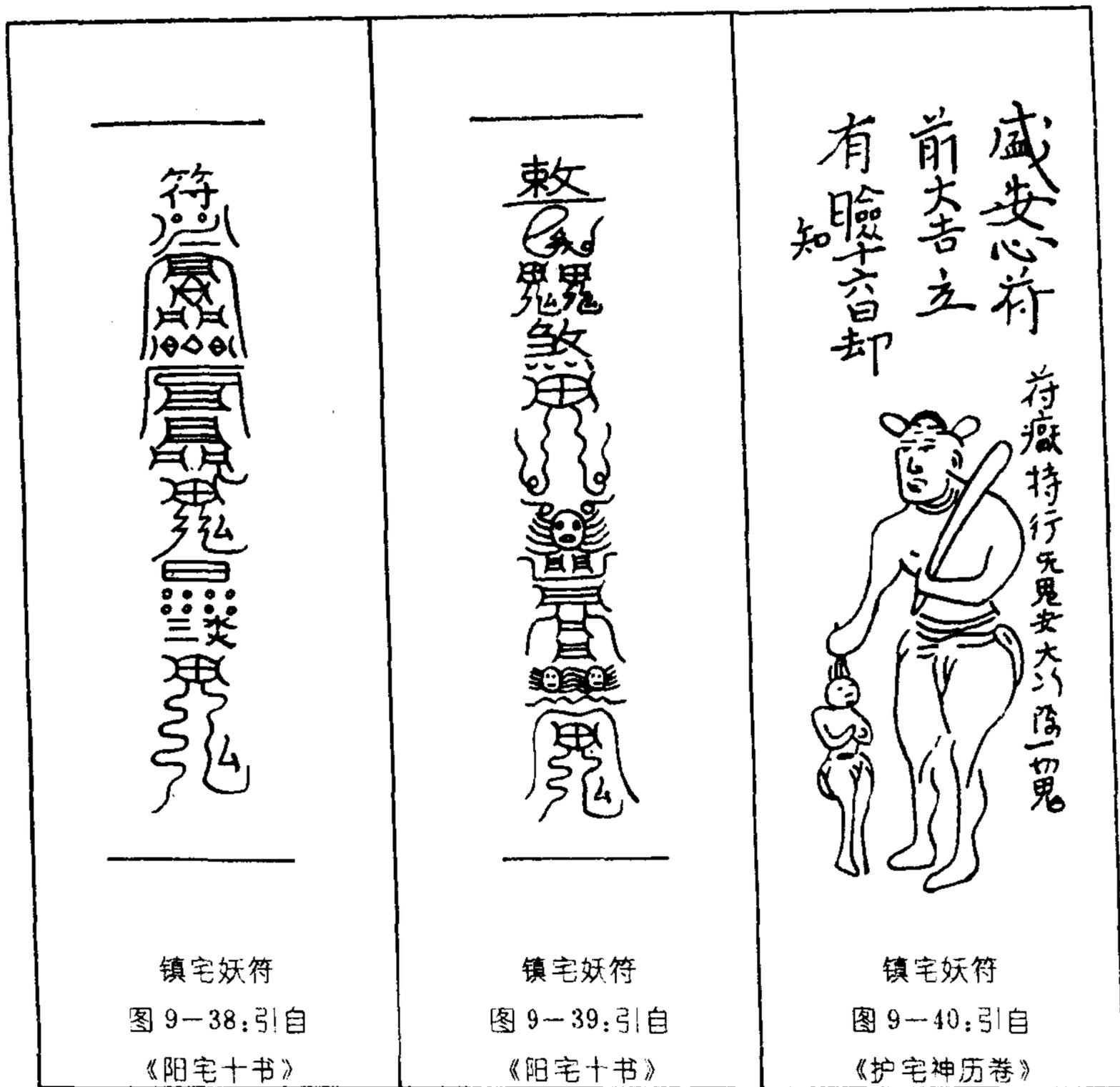
《阳宅十书》中录有两枚镇宅妖符，一枚用于“凡宅中气如烟火人鬼形，朱书酆都大帝位，用柏板一尺二寸书符，于宅中镇之吉”。见图 9-38。

一枚用于被认为是凶兆的房屋出现不明其因的响声。施符方法是，用白芷、白礬，青石一块重六十斤，朱砂一钱，雄黄一钱五分，草心七根，天月德方水土各一升，合泥涂在响声之处，书其符贴在泥上，据称能止怪响。

见图 9-39。

《护宅神历卷》中有一道唐代的镇宅妖符，此符实际上是一幅画，画着一宅神，一手持棒，一手执一宅鬼，以示驱逐。

见图 9-40。



(四)地穴符

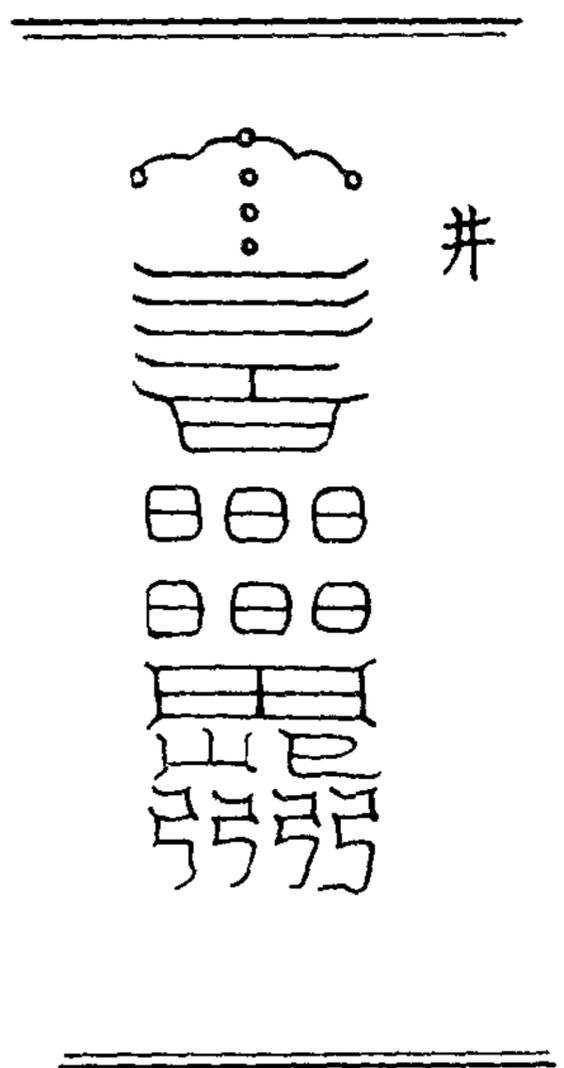
地穴符也出自敦煌《护宅神历卷》。当地民间有在屋内开穴藏物的习俗，俗称“地窟”。施符方法是在地穴门口钉上几块尺把长的“桃板”，贴上地穴符，符上画着一只带翅的天狗，一个狮身人面像。符上有一行说明：“家中地穴出桃板长九寸钉。”

地穴符见图 9-41。

家中地
穴步
柁板長
九寸釘



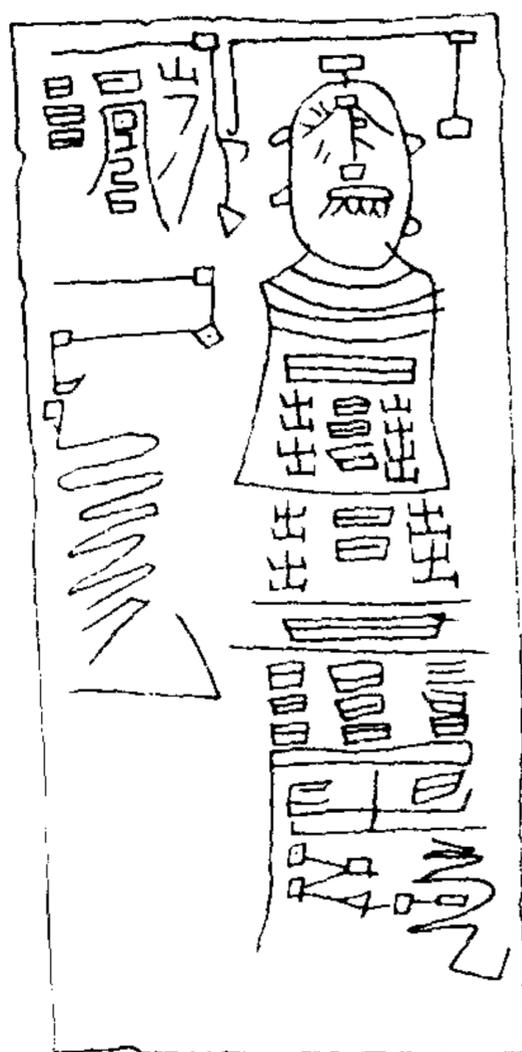
图 9-41: 地穴符 引自《护宝神历卷》



井

井符

图 9-42: 引自《道门定制》卷八



衡阳五代井符

9-43: 引自《考古》80年1期

(五)井符

民间的井不少是打在院内的，有的甚至打在厨房中，因此，井符也属于居家安宅所用之符。《道门定制》卷八有井符一道（见图9-42），此符与门符、堂符等安宅符并列在一起。

井符有时为了长久保存，不书于纸上，而刻于井砖之上，如湖南考古工作者曾于七十年代末在衡阳一古井遗址中发现了一块五代时期刻有符的井砖，符上绘有一神像，并有不少由线条连接的口字星符，这种符号习见于敦煌宅符中，有的不用线条连接，可见敦煌符中的口即星的符号，这是古人星象崇拜的反映。符中还有不少“日”字、“出”字，可能是因为井在地下，水又属阴，故用“日”字符厌胜之。

衡阳五代井符见图9-43。

在风水中，井的位置十分重要，如果方位不当。有可能给主人带来灾福，但有时受地理环境的限制，又别无选择，在这种情况下，有一种补救的方法，就是书井符厌胜之。《阳宅十书》中有此符，施符的方法是，“凡穿井与福德不利主凶，用柏木二片，长一尺二寸，朱书五方神符二道，石一块，五谷一升投入井，符钉于上。咒曰：五方井神各安本宫，符到奉行。用水喷符，井上诵七遍。”

风水井符见图9-44。

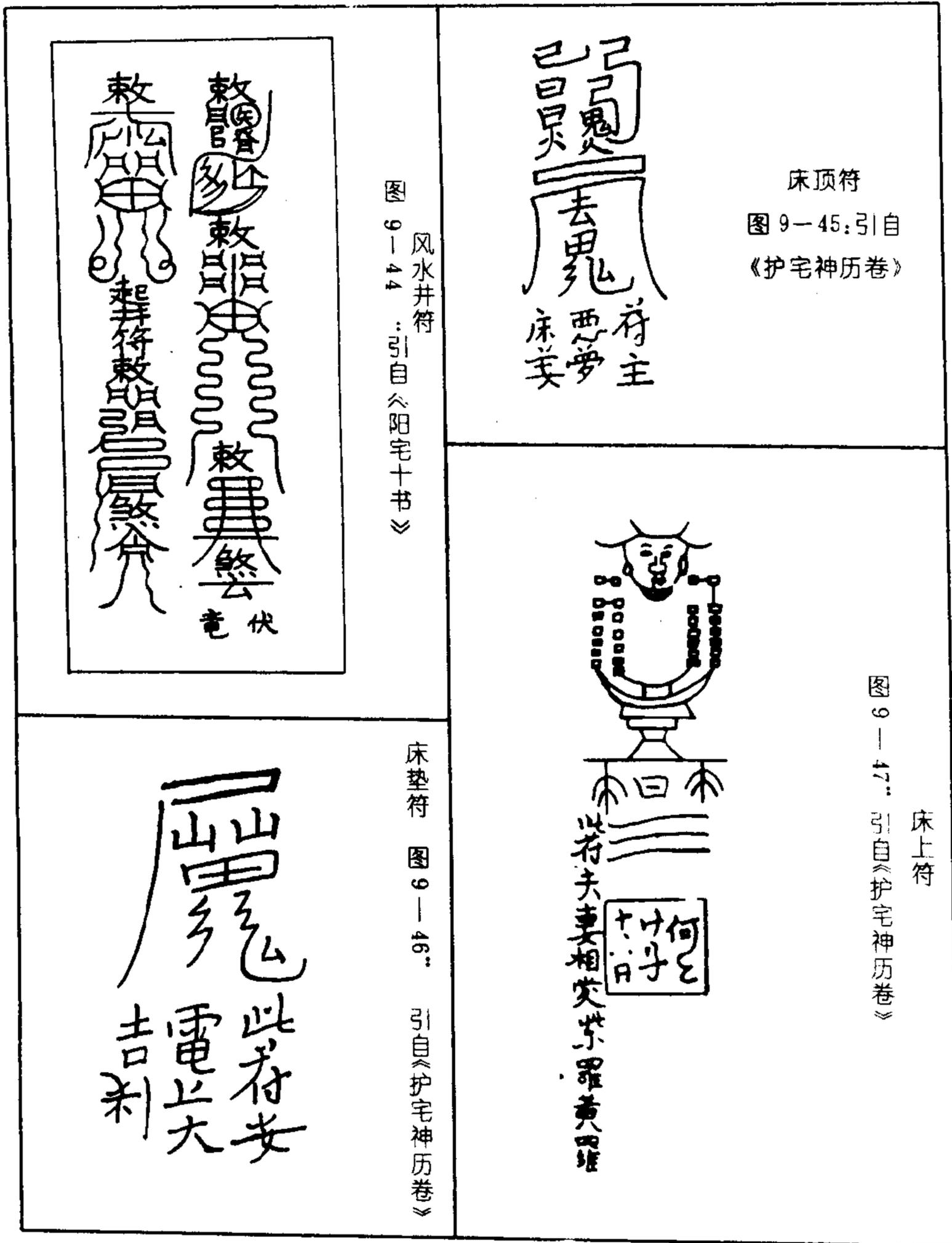
(六)床符

床是人类最常用的家俱，人的一生中，有三分之一的时间是在床上度过的，因此，古人认为，床的吉凶与否直接关系到人的命运。因此，必须施之以符，以确保平安。床符共分三种：

(1)床顶符。此符贴在床顶上，据称，贴上此符便可去梦魇之鬼，使人不做恶梦和令人平安。

床顶符见图9-45。

(2)床垫符。此符贴在床上的垫褥上，据称可使人“大吉利”。此



床顶符

图 9-45: 引自
《护宅神历卷》

图 9-44: 引自《阳宅十书》

图 9-46: 引自《护宅神历卷》

图 9-47: 引自《护宅神历卷》

床上符

符上面是一七星符号,下面是两个“山”字,下面是一“鬼”字。北斗七星有降伏妖魔的作用,“山”字在符中习见,山乃天神、道士生活修炼的地方,对鬼也有克制力。

床垫符见图 9-46。

(3)床上符。此符能促使夫妻恩爱,生活和谐美满。

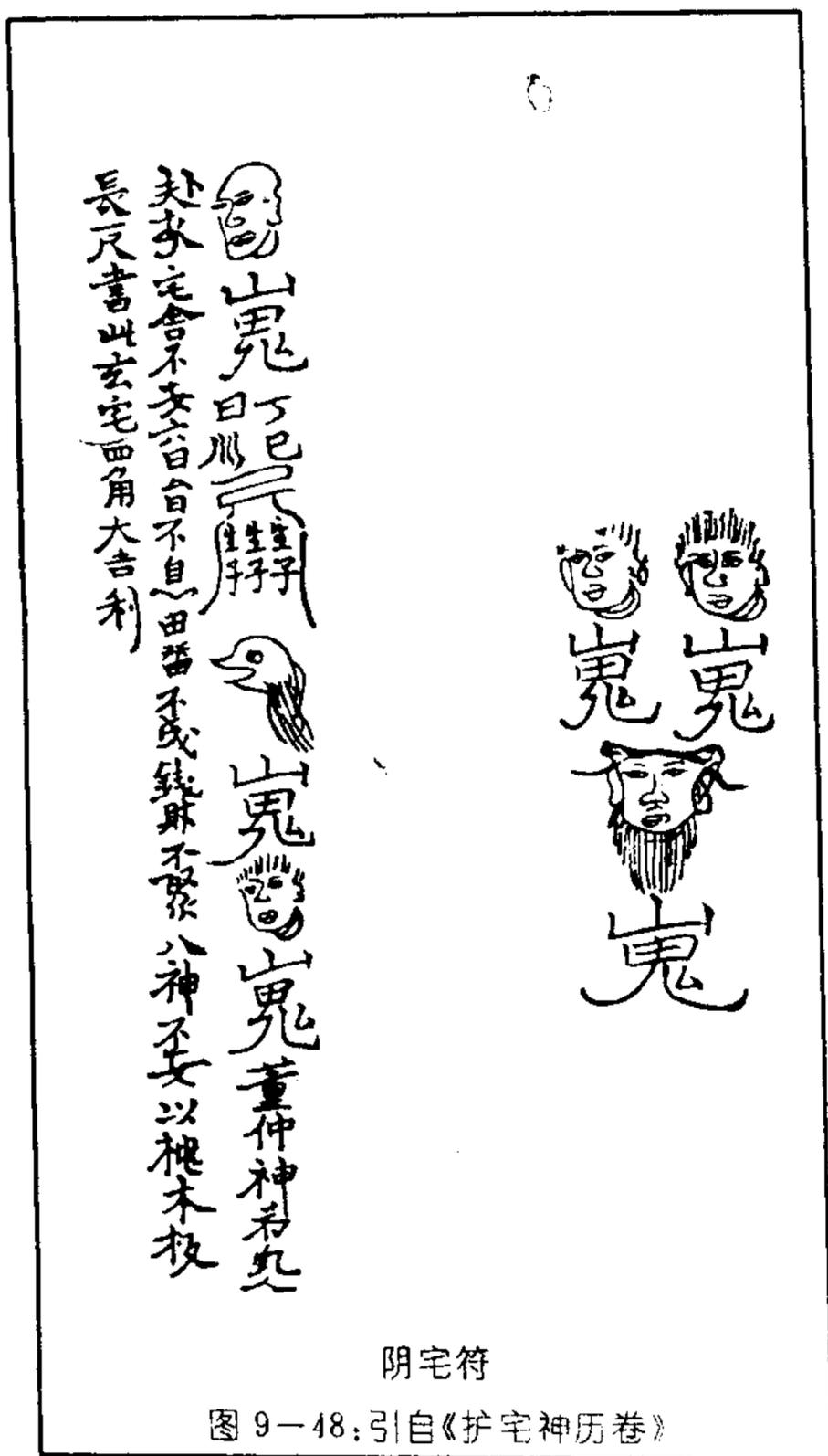
床上符见图 9-47。

(七)阴宅符

阴宅即墓穴,也称玄宅,韩愈《郑君墓志铭》云:“洞然浑朴绝瑕谪,甲子一终反玄宅。”阴宅与阳宅对言,指死人居住的地方。古人认为,阴宅风水直接关系到阳世家人的吉凶、命运、贫富,因此对阴宅也要施之以符,以除凶趋吉。伯三三八《护宅神历卷》中阴宅符一道,用于“钱财不聚、八神不安”,该符书在桃木板上,木板长约一尺,安放在墓穴的四角。

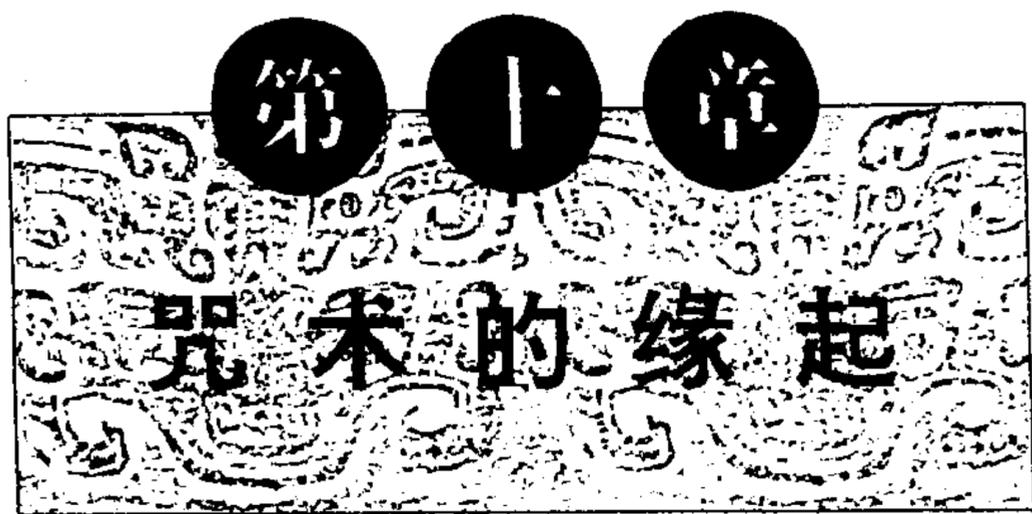
阴宅符见图 9-48。

这种符后代的风水师也常用之。如玉彻莹的《地理直指原真大全》卷三中有所谓“阴阳寿圻灵符”,也是一种阴宅符。该符要求“男左女右朱字写砖上。”



阴宅符

图 9-48:引自《护宅神历卷》



一、咒术的定义

咒是人们向神明表达的某种语言信息,这种语言信息集中反映了人们的某一愿望,并企图通过神明来实现这一愿望。和一般的语言不同,咒语不是人与人沟通思想的手段,也不是梦中呓语和下意识的独白,它是一种有意识行为,其对象是神不是人,或者说,通过神再到人。

举个例子。两人吵架,张三说李四不得好死,李四谓张三出门见鬼。这是不是咒语呢?当然不是,因为双方的语言对象都是对方,是人不是神。用俗话说,这是骂街。

按今人的理解,咒语都是诅咒之词,全无好话。事实上,咒语可分为两种:一种是善意的,即祝词;一种是恶意的,即诅咒之词。由于咒起源于人们对神的祈祷,因此,最初的咒全是祝词。也就是说,咒最初都是善意的。所以,在甲骨文中只有作为祝字的“兄”字,而无“咒”字。

人们后来发现,不仅可以通过神明祈福,也可以通过神明加殃,恶意的诅咒之词便产生了。

古代的巫是神人交际的专司人员,故咒语也主要由巫掌握,后来,巫在念咒时加入了一定的仪式和法术,从而形成了咒术。对此,我们在“施咒方法”中将作详细的阐述。

有人认为咒有着深奥的语义,传达了某种神秘的语言信息,蕴含着超人的宇宙能量,这完全是故弄玄虚,毫无根据。通过对咒语的历史考察,我们发现咒语和普通语言并没有什么两样,差别是表达的对象发生了变化,由人变为神。出于对神的敬畏,人们有时会在咒语中加入某些特定的语汇,但这完全可以解释清楚,谈不上有多少奥义和神秘。至于佛教密宗中的真言,由于是梵语的音译,对不懂梵语和普通中国人来说,似乎有些神秘,倘若改为意译,则跟普通口语差不多。

咒语是咒术的主体,但咒术不仅仅是咒语,还包括咒仪、咒理与咒具。

二、祝——最早的咒

祝,甲骨文作,金文作 (兄刺卤),从儿从口,像巫师或祭主跪地以口朝天之状,表示巫师与祭主用口向神明祈祷、祝颂,也即以语言交通神明,因而祝嘏之词就成为最早的咒语。

对于祝字,日本著名学者白川静先生有不同的看法,他认为作为祝字初字的“兄”,其上部之,不是口舌之口,而是装有祝词的“祝告之器”,虽然在具体符义上白川静先生的看法和我们有所不同,但结论则是一样的:“兄,像其字形那样,是用祝词进行祭祀。”并进一步指出,兄字在中国古代表明“相信语言的咒灵,言灵思想,广泛存在”。^①

最初的祝词也即咒语往往以祈求延年益寿为主要内容,《尚书·洪范》中列举五福,首即曰寿,《诗经》中屡有万寿、眉寿、寿考之

^① 白川静:《中国古代民俗》,春风文艺出版社,1991年,55页。

文，殷周青铜礼器铭文中几乎都有万寿、眉寿之语。《尚书·金縢》记武王有疾，周公告于列祖列宗，欲以身代武王，目的就是为武王求得延寿。《论语·述而篇》载孔子生病，子路为其祷告于“上下神祇”。正因为如此，祝的本义就是“祈祷”，即祝“寿”，故《庄子·天地》云：“请祝圣人，使圣人寿。”

古代的祝多发生在祭祀的场合，所谓“祭祀必祝之。”^① 故在祝的原字“兄”旁加“示”而成祝。兄字成为兄弟之兄。为什么会发生这种演变？兄弟之兄与祝究竟有何关系？杨树达先生认为古代祭祀必以“尸”来代替被祭祀者，即死去的祖先，担任“尸”的是死者的儿孙，儿孙中以年长为兄者主司祝职，即负责主祭祝告，以弟担任“尸”的角色，故兄祝逐渐混用不分，后来为了区分祝与兄弟之“兄”的差别，便在兄旁加示成祝字，兄成为兄弟之兄的专用字。^② 这种区分在甲骨文中就已出现，甲骨文中的祝既有作“兄”者，也有作“祝”者，但以兄者为常见，兄在大多数场合下都作祝解。

辛丑卜，癸贞：兄于母庚。（《合集》13926）

辛亥卜，兄于二父一人王受祐。（《合集》27037）

癸巳卜，大贞其至祖丁，兄王有祐。（《合集》27283）

戊午卜，其兄于父甲惟己。（《合集》27461）

这些卜辞的内容，都是向祖先的在天之灵发出祝告（咒语），请列祖列宗赐福保佑。

甲骨文由于体例的限制，未将祝词刻出来，人们对卜辞咒语的具体内容仍不得而知，但中国最早的文献之一——《尚书》则保留了若干祝词，请看一例：

《尚书·金縢》中周公因武王生病，决定以身代武王，令史作册，向太王、王季、文王的在天之灵祝曰：

① 《战国策·赵策》。

② 杨树达《积微居小学述林》卷二，中华书局，1983年，53页。

惟尔元孙某，遇厉虐疾。若尔三王，是有丕子之责于天，以旦代某之身，予仁若考能，多材多艺，能事鬼神。乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地，四方之民罔不祇畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。今我即命于元龟，尔之许我，我乃屏璧与珪。

《诗经》也是现存的最早古代文献，其中《清庙》中的十篇，都是周王向列祖列宗及天地山神祈祷时作的祝词，实际上是诗体的咒语。如《诗经·大雅·执竞》，便是祭祀武王时所作的祈求降福的咒诗：

执竞武王，	无竞维烈。
不显成康，	上帝是皇。
自彼成康，	奄有四方。
斤斤其明，	钟鼓喤喤。
磬筦将将，	降福穰穰。
降福简简，	威仪反反。
既醉既饱，	福禄来反。

由于青铜礼器是古人祭祀祖先用的，其铭文有不少也是祭祀时的祝词，因此，也可以看作是咒语。如《叔向父簋》的铭文。

余小子嗣朕皇考，肇帅型先文祖，共明德，秉威仪，用绸缪莫保我邦我家。作朕皇祖幽大叔尊簋，其严在上，降余多福繁釐，广启禹身，擢于永命。

上述祝咒均出自王侯贵族，加上是祝官以书面的文言来表达的，和普通百姓的口头咒语毕竟还有差异，那么，上古时代，平民们的咒语究竟是怎样的呢？应该承认，当时的文字仅仅掌握在少数人手里，并为统治者服务的，故反映下层人们生活习俗的文献资料极为稀少，据笔者收集，有以下数则：

《史记·殷本纪》：

汤出，见野张网四面，祝曰：“自天下四方，皆入吾

网。”

这里的祝，不是商汤祝，而是村野小民狩猎的咒语。

《山海经·大荒北经》：

魃时亡之，所欲逐之者，令曰：“神北行！先除水道，决通沟渎。”

这是上古时人们驱逐旱魃的咒语。

《礼记·郊特牲》：

祭坊与水庸，事也。曰：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。”

此咒传为伊耆氏所作，原是十二月进行腊祭时的祝辞，又称“伊耆氏蜡辞”，但从其内容看，实际上是农民禳灾的咒语。

《史记·淳于髡传》也有类似的农家咒语：

见道旁有穰田者，操一豚蹄，酒一盂，祝曰：“瓠筭满篝，汙邪满车，五谷蕃熟，穰穰满家。”

《韩非子·显学篇》：

今巫祝之祝人曰：“使若千秋万岁！”

又，《韩非子·内储说下》：

卫人有夫妻祷者，而祝曰：“使我无故，得百束布。”

巫祝是替下层人们服务的巫师。“若”即巫所祝之人的代称。此外，还有如三晋空首布背文：“祝吉羊(祥)，君尚富，化大行，喜利阜。”等等。

咒术发展到后来，逐渐以咒取代了祝，但祝的正面祈祷的作用，仍保留在咒语中，咒语中常见的请神咒、护身咒、金光咒均属此类。如《云笈七籤》卷四六有一“帝一烧香祝”，其词云：

凡修行洞法及太一帝一之事者，常至黄昏时入室烧香心拜经前，因叩齿二七通，乃微咒曰：“太一帝尊、帝一玄经。五云散景，郁彻之清。玉童玉女，烧香侍灵。上愿升陈，与我合形，使我神仙，长享利贞。”咒毕，又叩齿二七通。

从其内容上看,与先秦的祝词没多大差别:先念一通神名,然后表达自己的祝愿。不同的是,先秦祝词的神,大多为抽象的天神和祖宗神明,烧香祝的神则为人格化的道教之神。从祝愿的内容看,前者为祈福延寿,后者是成仙。值得注意的是,帝一烧香祝名为“祝”,但行文中又称之为“咒”,这种祝咒混称的现象,正是祝向咒过渡的残迹。

三、诅咒的出现

诅咒是从祝中分离出来的。

最初的祝都是善意的祈祷,甲骨文中的祝均属此类(除少数作介词或它用之外),但人们很容易进行推理:既然可以通过“祝”使神明对自己赐福,为何不可用同样的方式让神明对敌人加殃呢?于是,祝中便很快出现了后来称之为“诅”的内容。

有趣的是,这种具有“诅”意的祝,最初也是由己推人的。也即先是诅己,再推而诅人。这是古人因故而选择的一种自杀方式,《左传》中有两个例子。

《左传·成公十七年》:“晋范文子反自鄢陵,使其祝宗祈死,曰:‘君骄侈而克敌,是天益其疾也。难将作矣!爱我者惟祝我,使我速死,无及于难,范氏之福也。’六月戊辰,士燮(范文子)卒。”

《左传·昭公二十五年》:“冬十一月辛酉,昭子齐于其寝,使祝宗祈死,戊辰,卒。”

举这两个例子,并非说祝中出现“诅”意,就从此开始,而只是表明诅咒起源的一种方式。事实上,比这更早的《诗经·大雅·荡》中的“祝”,就含有诅咒的意思:

文王曰咨,咨女殷商! 而秉义类,疆御多怼,流言以

对,寇攘式内。侯作侯祝,靡届靡究。

诗意是文王指出商王朝内部王与群臣互相猜疑,互相诅咒,希望把凶咎降给对方。

由于祝的语义中增加了与原来完全相反的内涵,为了以示区别,人们另造了一个“诅”字,诅字不见甲骨金文,可见是后起之字,这从时间上暗示了祝与诅的源流关系。许慎的《说文解字》中收有诅字,他的解释是:“诅,训也,从言且声。”这种解释是很表面的,我们认为,诅字从言从且,言即口祝,且者祖也。古代的诅,常常在祖庙进行,面对祖先的灵位口祝加殃之人事,如此方有灵验,这就是诅的原意。

诅字问世以后,作为一种贬损意义的祝,很长一段时间仍属祝的范畴,故“诅祝”一词常常连用。《尚书·无逸》:“民否则厥心违怨,否则厥口诅祝。”孔颖达疏:“诅祝,谓告神明令加殃咎也。”还有称“祝诅”的。《世说新语·贤媛》:“汉成帝幸赵飞燕,飞燕谗班婕妤好祝诅,于是考问。”以上“诅祝”或“祝诅”,都是诅咒的意思,之所以与祝连称,正是诅从祝脱胎的痕迹。

春秋战国时期,有一种官,就称“诅祝”,主要职责是“作盟诅之载辞^①”,专门负责有关诅盟约信,祝告神明之事宜。

与诅祝相比,咒字的流通要晚得多。其实,咒字在卜辞中就已经出现了:

癸亥卜,呪于祖丁。(《屯》3035)

这是卜辞中唯一的一例。不知为何此字未能流传开来,可能是当时祝诅尚未分离的缘故。咒字金文未见,连许慎的《说文》中也未载,见诸文献,最早是西汉焦延寿的《易林》卷六:“夫妇呪诅,太上覆颠。”

呪的含义与祝相同,甚至可以看作是祝的别体字。上引甲骨文中的咒,应作祝解。晋太公吕望碑“巫祝”即写作“巫咒”。

咒在内涵方面也完全继承了祝。一方面,咒有祝告、祷告之意,《后汉书·独行传·谅辅》:“时夏大旱,太守自出祈祷山川,连日而无所降。辅乃自暴庭中,慷慨呪曰:‘辅为股肱……敢自祈请,若至

^① 《周礼·春官·诅祝》。

日中不雨，乞以身塞无状。”这里的“咒”就是祝，另一方面，咒也有祝的后起之意——诅的语义。前引《易林》之咒，即作此解。

咒在汉代被重新起用，可能与佛教密咒传入中国有关，当时的翻译家不知怎么找到了这个当时还比较生僻的字眼。随着佛教的播散，咒也被迅速推广，以致家喻户晓，甚至取代了祝。

四、《周礼》与古代祝咒体制

《周礼·春官》中有一段文字与古代祝咒有关：

大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞，一曰顺祝，二曰平祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筭祝。掌六祈，以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰裨，四曰禋，五曰攻，六曰说。作六辞，以通上下亲疏远近，一曰祠，二是命，三曰诰，四曰会，五曰祷，六曰谏。辨六号，一曰神号，二曰鬼号，三曰示号，四曰牲号，五曰盎号，六曰帀号……。

小祝掌小祭祀将事侯禳祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远臯疾。……

丧祝掌大丧劝防之事。及辟，令启。及朝，御匱，乃奠。及祖，饰棺，乃载，遂御。及葬，御匱，出宫乃代。及圻，说载，除饰。小丧亦如之。掌丧祭祝号。王弔，则与巫前，掌胜国邑之社稷之祝号，以祭祀祷祠焉。……

甸祝掌四时之田表貉之祝号。舍奠于祖庙，祢亦如之。师甸，致禽于虞中，乃属禽，乃郊，饗兽，舍奠于祖祢，乃敛禽。调牲、调马，皆掌其祝号。

诅祝掌盟、诅、类、造、攻、说、裨、禋之祝号。作盟诅之载辞，以叙国之信用，以质邦国之剂信。

这段话对我们了解先秦祝咒的基本情况很有帮助，它至少从两个方面反映了古代祝咒的发达：

第一,古代有专掌祝咒之官属。其最高为大祝,下设小祝、丧祝、甸祝、诅祝等祝官。大祝是总管,主掌祈神降福的各种祝辞,小祝专掌普通祭祀祈祷时的祝号,丧祝专掌丧祭祝号,甸祝专掌田猎时的祝号,诅祝专掌诅盟禳灾时的祝号。祝咒被分门别类地由专人专司,可见古人对祝咒的重视。因为祝咒的好坏、水平的高低直接关系到国家的兴衰治乱。

有一点须加说明,按《周礼》的定位,大祝的地位并不高,仅为下大夫,但按《礼记·曲礼》的说法,大祝与大宰、大宗、大史、大士、大卜并列为天官六大之一,地位很高。根据对出土青铜器的研究,及祝官的重要性,《礼记》的说法是正确的。^①

第二,古代有分类精细的祝咒类别。仅据《周礼》的记载,就达二十种之多。顺祝:祈求丰年的祝号。年祝:祈求永贞的祝号。吉祝:祈求福祥的祝号。化祝:消弥灾兵的祝号。瑞祝:祈求风调雨顺的祝号。笱祝:即策祝,消除疾病的祝号。盟:结盟时的祝誓之词。诅:结盟时的诅咒。古代盟诅常常联系在一起。类:祭祀上帝时的祝号。造:祭祖时的祝号。袞:禳厉疫时的祝号。禳:禳水旱时的祝号。攻:责让天灾时的祝号。说:谴责天灾时的祝号。攻说也往往相联系。祠、命、诰、会、祷、谏指六种不同用途的祝辞。

《周礼》中的各种祝咒,古代文献有零星记载,检索如下:

年祝,即古代郊祭时的祝号。古代的君主,每年的年初,都要到郊外祭天,以祈求一年的平安。其祝咒之词据《春秋繁露·郊祀》载:

郊祝曰:皇皇上天,照临下土。集地之灵,降甘风雨。庶物群生,各得其所,靡今靡古,维予一人某敬拜皇天之祐。

说,是对天灾的谴责,也即用祝咒的方式对某种不祥的天象进行指控。比如,古人把君主比作太阳,因此,一旦出现日食,便认为

^① 郭沫若:《金文丛考》,人民出版社,1954年,63页。

这是蔽君之象，是上天对君主的惩戒，这时的君主往往采取两种截然不同的做法，一种是减食素服，责备自己，一种是谴告上天。说即是后者所用的祝咒。董仲舒《春秋繁露》有救日食祝：

炤炤大明，灏灭无光，奈何以阴侵阳，以卑侵尊。^①

化祝，用于弭兵。古代出师征伐，必须先祝告上天，以求出征顺利，凯旋而归。《诗经·棫朴》就描述了文王出征伐崇时的祝告情形。

策祝，前引《尚书·金縢》周公以身替武王之“祝”即是。《管子·小问篇》也载有策祝：

桓公践位，令衅社塞祷，祝鳧已疵献胙祝曰：“除君苛疾。”

这是桓公在进行了杀牲以血浇落于社的衅社祭仪后，令名叫鳧已疵的祝官替他作除疾的策祝。

诅盟，文献中保存最多。古人在行盟前，要对神起誓，对违犯盟约的行为进行诅咒，故称诅盟。因诅盟之辞要书于策上，又称为“载书”。《左传》中的诅盟之辞有以下数则：

(1)《左传·襄公十一年》，诸侯伐郑，同盟于亳，乃盟载书曰：凡我同盟，毋蕴年，毋壅利，毋保奸，毋留慝，救灾患，恤祸乱，同好恶，奖王室，或间兹命，司慎司盟，名山名川，群神群祀，先王先公，七姓十二国之祖，明神殛之，俾失其民，队命亡氏，踣其国家。

(2)《左传·僖公二十八年》，“王子虎盟诸侯于王庭，要言曰：皆奖王室，无相害也。有渝此盟，明神殛之，俾队其师，无克祚国，及其玄孙，无有老幼。”

(3)同年，宁武子与卫人盟于宛濮，曰：“天祸卫国，君臣不协，以及此忧也。今天诱其衷，使皆降心以相从也。不有居者，谁守社稷？不有行者，谁扞牧圉？不协之故，用昭乞盟于尔大神以诱天衷。自今日以往，既盟之后，行者无保其力，居者无惧其罪。有渝此盟，

^① 今本《春秋繁露》残缺，无此祝辞，此据《周礼·春官·大祝》郑注引文。

以相及也。明神先君，是纠是殛。”

(4)《左传·成公十二年》：“盟于宋西门之外，曰：凡晋、楚无相加我，好恶同之，同恤灾厄，备救凶患。若有害楚，则晋伐之。在晋，楚亦如之。交贄往来。道路无壅，谋其不协，而讨不庭，有渝此盟，明神殛之，俾队其师，无克胙国。”

据此，诅盟中最常见的违犯盟约的诅咒语汇是：“明神殛之”——神明诛之；“俾队（坠）其师”——丧失军队；“无克胙国”——丧失政权；“队（坠）命亡氏”——损命灭族；“踣其国家”——亡国；“俾失其民”——众叛亲离。

五、现存最早的诅词实物

春秋战国时期，诅咒的一个重要内容就是诅盟。诅盟可以分成两部，前一部分为盟约，后一部分为违反盟约的诅词。成为后来诅咒张本的，便是这些诅词。

按照诅盟制度的规定，诅盟要经过以下程序：书其辞于策，在地面掘坎，杀牲于坎上（牲用牛豕），由盟主执牛耳，取其血，与盟者啖其血（即饮血，所谓啖血之盟），昭告神明并呼其名号，读其盟书，盟誓后，将牲埋于坎，把诅盟之辞（载书）的正本放在牲上而同埋之，以告鬼神，副本藏于掌管盟书的官府。^①

诅盟程序有两点须要注意，一是昭告神明呼其名号，二是读盟书，这种程序和后来诅咒的方式是一样的：面对神明口咒。由此可见，诅盟中的诅词，即口咒之词。

上一节中，我们已介绍了《左传》中的诅盟，问题是，文献是后人追叙的，又经过两千余年的辗转翻刻，能否反映当时的原始风貌值得怀疑，最能说明问题的，还是原始诅盟的实物。

1942年前后，在河南省沁阳地区，因修筑公路发现了几十片

^① 陈梦家：《东周盟誓与出土载书》，《考古》1966年5期。

玉石，上有墨书文字，由于数量较少和时代局限，当时未能断定其为何物。1965年，在山西侯马秦村以西发现了一个晋国的盟誓遗址，出土盟书五千余件，其中文字可辨识的有六百余件，盟书大多用朱书写在玉石片上，这些盟书和沁阳发现的玉石文字在内容和形制上十分类似，因此，可断定其同为盟书。

侯马盟书的时代在三家分晋之前，即公元前470年前后，是目前我国最早的诅盟实物。侯马之盟是怎么回事？据《左传》载，公元前497年，晋卿赵氏家族分裂，赵简子鞅杀了封在邯郸的同族赵午。赵午之子赵稷以邯郸叛乱，与赵午有姻亲关系的中行寅、范吉射两家进攻赵氏，赵简子从晋都逃奔自己的采邑晋阳。反对中行寅和范吉射的另外一些晋国大臣智氏、韩氏、魏氏，奉晋定公之命讨伐范、中行二氏，二氏竟反攻晋定公，结果失败逃走。赵简子回到新田，“盟于公宫”。此后，赵简子连续追讨范、中行氏，迫使他们出奔齐国，齐、卫两国一直支持范、中行二氏，因此，赵与二氏的战事后来又扩展为晋和齐、卫间的战争。

侯马之盟是以赵嘉（赵桓子）为盟主、以赵弧为盟敌的一次结盟。^①赵嘉即赵简子（赵鞅）之孙、赵襄子（无邮）之子，赵弧为逃居境外的赵午等人的余党。

侯马盟书可分为宗盟类、委质类、纳室类、诅咒类、卜筮类等五类。各类盟书的辞句，都具有固定的体例格式，每一类中除了参盟人名不同以外，其余均雷同，只是往往有脱字和衍字，特别是如“而”、“者”、“之”、“及”等字，往往错为增损，盟书的最后部分均为诅词，这是需要特别注意的。举例如下：

宗盟类：宗盟类是盟书的主体，参盟者均为同姓同宗，是主盟

^① 侯马之盟的盟主与盟敌学术界有不同看法。郭沫若认为盟主为赵敬侯，盟敌为赵武公。（《侯马盟书试探》文物66年2期）张颢认为盟主为赵鞅，盟敌为赵稷。（《侯马盟书丛考》文物，75年5期，《侯马盟书丛考续》古文字研究第一辑）高明认为盟主为赵嘉，盟敌为赵献侯赵浣。（《侯马载书盟主考》古文字研究第一辑）但学术界普遍认为盟主为赵嘉、盟敌为赵弧。（李学勤：《东周与秦代的文明》文物出版社，1991年，44页）

人为巩固宗族内部的团结、以利对敌斗争而举行的一种盟誓，文辞常见“事宗祀”和“守清庙”（“守二宫”）等语，请看 156：1 片：

趙敢不聞其腹心以事其宗。而敢不尽从嘉之明；定宮平恃之命。而敢或專改助及內，卑不守二宮者。而敢又志復趙弧（尼）及其子孫、旡癘之子孫，旡直及其子孫，趙惺之子孫，史醜及其子孫于晉邦之地者，及群虜明者，虜君其明亟覘之，麻墜非是。

大意是：趙某敢不布其腹心以服事晉宗室，如敢不完全依從所加盟于定宮、平恃之誓命者，如敢如何如何不守晉武、晉文二宮者，如敢圖使趙弧等五家回復于晉國之地者，以及背犯盟誓者，則吾君（丕顯某公之靈）其殛視之，滅亡我姓氏。

注意盟書中的下列詛詞：

“群虜明者”：明即盟字的簡體，虜即呼。《說文》：“虜，哮虜也。”群呼盟即盟誓者對神明嘯呼起誓，表明詛盟必須有一道祝咒程序。

“虜君其明亟覘之”：虜即吾，覘即視，明即神明，全句的意思是我先祖其神明監察之。

“麻墜非是”：麻夷即滅亡之意，非是亦作我是，即我氏。全句意為滅亡我氏族。

委質類：委質類的特点是參盟人均從敵對陣營里分化出來，並自願把自己抵押于新主君的人，因此，此類盟書的篇首均有“自質于君所”的詞句。例如 156：20 一片：

盦章自質于君所。所敢俞出入于趙弧（尼）之所所及子孫……（所略均為與趙弧有同盟關係的家族）及群虜明者，章顛（沒）嘉之身及子孫，或復入之于晉邦之中者，則永亟覘之。麻夷非是，既質之后，而敢不巫覘史薦纒絳之皇君之所所，則永亟覘之，麻夷非是。閔登之子孫，遇之行道弗殺，君其覘之。

大意是：盦章將自己抵押給盟主，不再出入趙尼及其盟友之所，不再與其呼盟，使其重返晉國，否則神明明鑒，亡我氏族。參加

盟誓委质之后,还必须送自己的家祝、家史等到晋国皇君宗庙里举行再祭祀,否则神明明鉴,亡我氏族。对逃逸而去向不明的旧势力家族,如果在路上遇着的话,必须杀掉,神明明鉴之。

纳室类:即盟誓人宣誓不夺取别人的家室的誓词,是主盟人对奴隶、土地、财产等兼并现象采取限制的措施。如 67:6 片。

自今以往,敢不率从此明质之言,而尚敢或纳室者,而或婚宗人兄弟或纳室者,而弗执弗献,不显晋公大冢明亟覩之,麻夷非是。

大意是:从今以后,若不遵循此盟誓之言,私自纳室,或者发现自己宗族兄弟中有纳室行为而不把他们抓起来交上去的话,晋公神明明鉴,诛灭我氏。

诅咒类:是发掘者在侯马盟书出土十年后才发现的。这类盟书混在其它盟书之中,但与大多数朱书盟书不同,是墨书的,共有六件,能临摹的只有三件,而且只剩下部分残断字句,全部内容已无法了解,在这些墨书文书中没有看朱书盟辞的约文体例,即没有规定在举行盟誓之后必须遵守的誓约,有的只是对某人犯过的罪行加以谴责的辞句,故称之为诅咒类盟书。

非常可惜,本来这部分盟辞是最能反映当时咒术情况的,由于资料不全而无法窥其全貌。但根据残断的字句,仍可看出下列片断诅咒之辞意:若私与中行寅等人往来,或行诅蛊而不利家主,则当受神谴。

卜筮类主要是筮占的记录,未见诅词,故而不述。

将侯马盟书的诅词语汇与《左传》的诅词语汇相比较,可看出二者有很多相合之处。如《左传》习用的“队命之氏”与侯马盟书中的“麻夷非是”的意思基本相同。至于《左传》的“明神殛之”与盟书的“明亟覩之”则有所差别,后者更强调接受神明的监察,更能体现面对神明诅盟的目的。

就诅盟的方式而言,侯马盟书纠正了文献中的不足之处。文献中说诅盟的方式是“读书”,如《礼记·曲礼下》郑注云:“坎用牲,临

而读其盟书。”《谷梁传·僖公九年》：“葵丘之会，陈牲而不杀，读书加于牲上。”诅盟之书是怎样“读”的，是一个人读，众人听，还是大家读？是盟主领读，还是同读？文献未加说明。侯马盟书则对诅盟的方式作了具体说明：“群虘盟者。”这句话明确了二点：第一，诅盟是“呼”不是“读”；第二，是由与盟者同呼，不是由某人代读也不是领读。尤其是“呼”，更能反映诅咒的特点，诅咒是通过声音与神明交通的。声音的大小直接反映了与神明沟通的有效程度，因此，诅咒的方式必然采取大声的“呼”而不是小声的“读”。

六、诅楚文：一件先秦诅咒的标本

宋代元丰年间，出土过三块秦代刻石。一块是由陕西渭河的农民在朝那湫旁发现的，后来蔡珽率师平凉，携之以归汲。此石刻有所祀之神“大沈厥湫”，故称为《大沈厥湫文》。第二块亦蔡珽所得，后藏于洛阳刘忱家，此石所祀之神名“亚驼”，故称为《亚驼文》。第三块出凤翔开元寺土下，宋徽宗时取归御府，此石所祀之神名“巫咸”，故称为《巫咸文》。三块刻石内容完全相同，皆为秦王祈求巫咸、厥湫、亚驼之神剪灭楚师诅文，故统称之为《诅楚文》。三石在宋代便已亡佚，赖元代拓本传其文至今。

诅楚文中的秦王，据郭沫若考证为秦惠文王后元十三年亦即楚怀王十七年（前312年）的作品，^①秦楚本有诅盟之誓，秦惠文王为何要诅楚？秦国自从秦孝公起用商鞅改革后，国力日盛，开始不断地向东扩张，从而引起山东诸国的不安。公元前318年，魏、赵、韩、燕、楚五国合纵攻秦，共推楚怀王为“纵长”，史称“五国伐秦”。此举虽然没有成功，但却让秦惠文王看到了合纵的力量，于是，决

^① 诅楚文的作者学术界看法不一。宋人董道《广川书跋》谓诅楚文所诅者为楚顷襄王。今人姜亮夫先生谓作者为秦昭襄王（《秦诅楚文考释》，兰州大学学报80年4期）。但学术界多认同郭沫若说。见《石鼓文研究诅楚文考释》，科学出版社，82年。

定派张仪游说拉拢楚怀王，促使齐楚交恶，破坏合纵。张仪见楚怀王后，许诺将商于之地六百里送给楚国，以换取楚与齐的断交。楚怀王信以为真，和齐断交后派逢侯丑到张仪处接收商于之地，结果张仪将原来许诺的六百里地改口为六里地。楚怀王获知此事后大怒，于公元前三一二年，拜屈匄为大将，逢侯丑为副将，率领十万兵马攻打秦国。正是在楚国大兵压境的背景下，秦惠文王作了《诅楚文》。

诅楚文共有三石，现据郭沫若隶定的《大沈厥湫文》，录之于下。

又秦嗣王，敢用吉玉宣璧，使其宗祝邵鞅，布愆（愆）告于不显大神厥湫，以底楚王熊相之多臯（罪）。昔我先君穆公及楚成王，是僇力同心，而邦若壹。绊以婚姻，衿以斋盟，曰世万子孙，毋相为不利。亲印（仰）大沈厥湫而质焉。今楚王熊相，康回无道，淫兮（失）甚乱，宣奢（奢）竟从。变输盟约，内之则暴虐不姑（辜），刑戮孕妇，幽灼（约）亲戚，拘圉其叔父，寘者（诸）冥室椁棺之中。外之则冒改厥心，不畏皇天上帝，及大沈厥湫之光列威神，而兼倍（背）十八世之诅盟，卫者（诸）侯之兵以临加我。欲剽伐我社稷，伐灭我百姓，求蔑法（弃）皇天上帝及大神厥湫之卹祠，圭玉、牺牲，述（遂）取吾边城新郢及郢、长、敳，吾不敢曰可。今又悉与其众，张矜意怒，饰甲底兵，奋士威师，以羸（逼）吾边竟（竟），将欲复其凶述（迹）。唯是秦邦之羸众敝赋，鞫鞫栈舆，礼使介老，将之以自救也，亦应受皇天上帝，及大沈厥湫幾灵德赐，克剂楚师，且复略我边城。敢数楚王熊相之倍（背）盟犯诅，箸者（诸）石章，以盟大神之威神。

《诅楚文》的主要内容是秦惠文王在神明面前控诉楚怀王违背了其祖先的诅盟之誓，且犯有多种罪状，请神显灵赐福，剪灭楚师，并按当年其祖先立下的诅词，加殃于楚怀王。

《诅楚文》的结构可分成以下几部分：

- (1)说明诅咒礼仪：用吉玉宣璧，令宗祝向神祝告。
- (2)叙述秦楚先人对神订立的诅盟。
- (3)控告楚怀王违背诅盟之誓，犯我边境，以及其它诸种罪行。
- (4)请神明加殃于楚怀王。

第四部分是诅楚文的主题，是秦惠文王祝告刻石的目的所在，诅咒之词也在这一部分。共有两句：

其一，“克剂楚师”。克：克制、战胜。剂：排斥，引申为剪除。克剂楚师，就是请神明剪灭楚国军队。

其二，“数楚王熊相之背盟犯诅，箸诸石章，以盟大神之威神。”意思将楚怀王违背其祖所立诅盟的罪状刻之于石，告之于神，请神明显威，把当年其祖的诅词内容，落实在楚怀王头上，可惜楚成王立下的诅咒未知其详，但参考侯马盟书的诅词，估计也为“麻夷我氏”之类。

值得注意的是，诅楚文所祈灵的神祇与一般诅盟的神祇不同，不是祖先的在天之灵或天神，而是水神。无论大沈厥湫、亚驼和巫咸，都是水神，故三种诅楚文的出土均在河边。诅楚文中也每每提到“告不显大神厥湫（或亚驼、巫咸）”。据诅楚文说，这是由于当年秦楚祖先“亲叩（仰）大沈厥湫（或亚驼、巫咸）而质焉”的缘故，也即面对三水神诅盟，故对违背诅盟的楚怀王，也要请三水神施行惩罚。问题是，人们为什么要向水神起誓？这和古人的水神崇拜思想有关。事实上，早在殷商，就有向水神祝告的习俗：

丁未贞，告其……于河五牢。（《合集》24144）

甲申卜，旁贞告秋于河。（《合集》9627）

戊子贞，日有馘告于河。（《合集》33699）

戊戌卜，祝饗于河祀。（《后》下，43，1）

秦人对河神的迷信尤甚。在历史上，秦代建立的水神庙最多。据《史记·封禅书》记载：“自穀（崤山）以东，……大川祠二。……水曰济、曰淮。”“自华以西，名川四。……水曰河，祠临晋；沔（汉

水),祠汉中;湫渊,祠朝那;江水,祠蜀。”此外,咸阳附近的灞水、泾水、长水、澧水、涝水、泾河、渭河等,虽非大川,也皆立了水神庙供人祭祀。请注意《封禅书》提到“湫渊”,这正是诅楚文中提到的水神厥湫所在地。

由于诅楚是以秦楚先人诅盟为前提进行的,因此,我们综合诅盟与诅楚的方式,便可得出先秦诅咒的一般程序和方法:

(1)举行祭神通灵的仪式。

诅咒是以神明为对象,并通过神明起作用的,因此,在诅咒前都要举行祭神仪式。如诅盟时的掘坎杀牲,歃血告神,诅楚文中的“敢用吉玉宣璧”,都属于这一仪式。

(2)诉诅咒事由。

神明是主持公正的象征,要让诅咒有灵,也即让神明执行诅词,必须申诉诅咒的正当理由,以获取神明的支持。诅楚文中所申诉的诅咒理由有楚王熊相“康回无道”、“淫失甚乱”、“变输盟约”、“暴虐不辜”、“刑戮孕妇”等等,果真十恶不赦。

(3)呼啸神明名号和诅词咒语。

目的是引起神明的注意并把诅词上达于神,《左传·哀公十二年》:“盟所以周信也,故心以制之,玉帛以奉之,言以结之,明神以要之。”“盟”指的是诅盟,“言以结之,”就是通过大声呼号与神交结。《周礼·大祝》谓在祭神时要“执明水火而号祝”。事实上,不仅祭神要号祝,诅盟时也要“群呼盟者”。

(4)处理诅词。

为了使诅咒长期有效,重要诅词还必须书之于策(载书)、刻之于石,埋于祭祀神明的所在地,意即神明共鉴,使神明监察执行。诅楚文之所以埋在水旁就是如此。

第十一章 施咒的方法、 法、法具和场地

一、交神的方法与咒仪之一——嘯

我们已经指出，咒术是对神并通过神来实施咒语要求的，因此，在施咒时必须先和神交通，或者说，是正式施咒前的一种仪式。

嘯便是常用的交神方法之一。

嘯作为抒发情怀的一种方式，在古代文人名士中曾盛行一时。《诗经》中就屡次提到嘯。《召南·江有汜》：“之子归，不我过，其嘯也歌。”《王风·中谷有蓷》：“有女仳离，条其歎（嘯）矣。”《小雅·白华》：“嘯歌伤怀，念彼硕人。”到了六朝及唐代，嘯成为文士竞相模习的一种富有音乐性的口技，以追求一种逸态、狂态，表现嘯咏风流、嘯傲自得的形象。《晋中兴书》载：“桓石秀风韵秀彻，叔父冲尝与石秀共猎，猎徒甚盛，观者倾坐，石秀未尝瞻盼，嘯咏而已。”嘯还成为一种发抒郁抑、排遣愁绪的方式。《吴越春秋》载吴王阖闾将欲伐楚，而苦于无知晓军事者，就“登台南向而嘯，有顷而叹，群臣莫有晓王意者。”更有一种以狂歌当哭的嘯。越王勾践要复仇。乃中夜抱柱而哭，哭讫承之以嘯，于是群臣咸曰：“君王何愁

之甚也。夫复仇诛敌非君王之忧，自是臣下之急务。”此即晋人陆云诗所说的“长啸作悲歌”。

但这都不是啸的原生型态。最原始的啸，要追溯到远古的巫咒，或者说，啸是巫师施咒的一种方法。《楚辞·招魂》：

魂兮归来入脩门些，
工祝招君背行先些，
秦篝齐缕郑绵络些，
招具该备永啸呼些，
魂兮归来反故居些。

这是楚国巫师用咒术来招魂。工祝就是巫祝（工为古文巫字），也即巫咒（祝即咒）。楚巫如何用咒术来招魂呢？方法是备好招魂的法具，以啸呼魂。王逸注：“啸者阴也，呼者阳也，阳主魄，阴主魂；故必啸呼以感之。”古人认为，人死后魄归于地，魂则发扬于上，啸魂，就是以口朝上发出啸声，召唤鬼魂。

最典型的啸法召魂，见于唐至五代间编成的《灵异记》，言许至雍妻亡故，八月十五日夜抚琴玩月，忽闻吁嗟声，乃是亡妻，告以往访赵十四，乃是苏州男巫，“能善致人之魂”，因请其召魂。于是择良日，洒扫焚香，结坛场，致酒脯，“呼啸舞拜，弹胡琴，”果招得亡妻之魂至，相与对谈。最后许生求一物为记，乃以汗衫予之，妻取而敝面大哭。既去，取视汗衫，泪痕皆血。^① 苏州赵巫的法术，正是以呼啸召致亡人之魂，赵巫又称“某之所致者生魂”，可见所常招的是生魂，类此招魂之法，原承楚辞啸魂之术，此法流传于民间，至今犹有术士、道士的关亡、关落阴之法，实即古代巫师的遗技。

啸之所以可以招魂，源于古巫通神的习俗。前已指出，古代的巫师即鬼，鬼的本意是巫师对雷声的模仿，也就是用模仿雷声的方法和天神交通，模仿雷声最常用的是铜鼓，但在铜鼓未发明之前，或者，作为一种简便的方式，啸声被用来沟通鬼神。甚至，啸声最初

^① 《太平广记》卷二八三“许至雍”条引。

就是巫对雷声的模仿,这就是巫也即鬼的由来。陶弘景《真诰》卷十三载得道之士赵威伯授范丘林口诀云:“善啸,啸如百鸟杂鸣,或如风激众林,或如伐鼓之音。”伐鼓之音即仿雷鼓之声。以啸仿雷的口技唐代的巫道仍然掌握。据唐封演《封氏闻见记》载:

天宝末,有峨嵋山道士姓陈,来游京邑,善长啸,能作雷鼓霹雳之引:初则发声调畅,稍加散越,须臾,穹窿砰磕,雷鼓之音,忽复震撼,声如霹雳。观者莫不倾悚。

这种声如雷鼓的啸声,便是最初的啸法。由于“清声上彻云汉,”^①“响遏行云,”^②故可交神。又因为巫鬼的通灵作用与古代亡灵有神的观念有相合之处,“鬼”后来被借用来专指祖先的亡灵,这种亡灵,在先秦也被认为是一种“神”,所谓“鬼神”。于是,巫师之啸遂也用来招魂。

当然,啸用得最多的,还是交神。《啸旨》云:“啸之清可以感鬼神。”成子安《啸赋》称啸“玄妙足以通神悟灵,精微足以穷幽测深”。

在道教中,啸不仅可以交神,还可役使神灵。《真诰》卷三英王夫人歌:“阿母延轩观,朗啸蹶灵风。”卷八紫微王夫人授诰:“朱轩四驾,啸命众精,骋讫玄州,飞云浮冥。”卷十:“右命玉华,左啸金晨,命我神仙,役灵使神。”又,《洞真太上说智慧消魔真经》卷二:“凝化精炁,操真策虚,啸咤万神,”凡此种种,不外强调啸具有命神、役灵的特殊能力。与上清经系有关的《汉武内传》也有此技法:“王母言粗毕,啸命灵官,使驾龙严车欲去。”西王母与啸的关系,由来甚早,《山海经》就称西王母“善啸”。

以交神役神为起点,啸的法术功能还扩大到了召集灵魂、精灵、鸟兽,以及役鬼和呼风唤雨等等。

以啸役鬼者,见《神仙传·刘根》。刘根被太守刁难,“因长啸”,于是有数十赤衣鬼吏,执太守亡父亡母于太守面前。又唐牛僧孺

① 《白孔六帖》载李翱事:“乃长啸……俄而,清声上彻云汉。”

② 《白孔六帖》事类十八引《内传》:“仰面长啸……倾山动涧,响遏行云。”

《玄怪录》，述元和中，饶州刺史齐推之女，嫁与陕西李某，方娠，在家中被汉吴芮的鬼魂毆死，后其夫往访田先生，此人为“九华洞中仙官”，隐为村儿教授，经苦求之后，为其作法：北出，“止于桑林，长啸，倏见一大府署，殿宇环合，仪卫森然”，而田先生已为衣紫帔，据案传呼地界诸界诸鬼神，最后将吴芮执送天曹，并以续弦胶胶合数女，赋予魂体，终得复活。

以啸呼风者，《搜神记》卷二载：“赵晒尝临水求渡，船人不许，晒乃张帷盖，坐其中，长啸呼风，乱流而济。”刘敬叔《异苑》卷八载：“后汉时姑苏忽有男子衣白衣，冠白冠，形神修励，从者六七人，遍扰居民，欲掩害之，即有风雨，郡兵不能掩。术士赵晃闻之，往白郡守，曰：‘此妖也，欲见之乎？’乃净水焚香，长啸一声，大风疾至，闻室中数十人响应。”

以啸唤雨者，成子安《啸赋》李善注引《灵宝经》记某国大旱，一位名叫姓音的女仙“显其真，为王仰啸，天降洪水，至十丈。于是化形隐景而去。”

以啸敕令精灵者，《太平广记》卷三三引南唐沈汾《续仙传》，载马自然治道术，“书一符令，帖于南壁下，以筋击盘长啸，鼠成群而来，走就符下俯伏。”又，《太平广记》卷三一四引南唐徐铉《稽神录》，载一十岁小儿，被人召去教以啸法，“乃吹指长啸，有山禽数百只，应声而至，毛彩怪异，人莫能识。自禹东下，时时吹啸，众禽必至。”

以啸呼号鬼神的古老巫法直至晚近，在民间和少数民族中仍被保存。《合川县志》(民国十年刻本)“信仰民俗”载巫师跳端公时交通鬼神时的情景：

大巫乃踏闾吹角作鬼啸，侧听之，谓时必有应者；不应仍吹，而啸时掷筭，筭得谓捉得生魂也。

清人李来章《八排风土记》载：

祀神，前用人数队，戴革兜，穿皮甲，持枪链相逐；次以一人抱木像，旋转而行，口作鬼啸；又次老瑶数人，穿红

袍或绣衣，皆持白扇，拱手遮面，口中亦作鬼啸，每数武，聚舞喧哗，焚楮放炮，此余所目睹者。

将巫师的啸法称为“鬼啸”，这和瑶族将巫师称为“鬼师”是一致的。“鬼啸”的说法更接近啸的原始意义：啸是对雷声的模仿，而这正是鬼的本意。鬼就是巫师用仿效的雷声（啸为其方法之一）进行交神，瑶族人用鬼啸祀神，是这一古老习俗的保留。

由于啸的交神役鬼功用，巫师在施咒时，往往先用啸来沟通神鬼，这样，施出的咒才会被鬼神接受，才有灵验。《异苑》卷九中便有一个先用啸法召唤精灵，再施咒语的例子：

晋南阳赵侯少好诸异术。姿形悴陋，长不满数尺。以盆盛水，闭目吹气作禁，鱼龙立见。侯有白米，为鼠所盗，乃披发持刀，画地作狱，四面开门，向东长啸，群鼠俱到。咒之曰：“凡非噉者过去，盗者令止。”止者十余，剖腹看脏，有米在焉。

事实上，啸作为一种语音，本身就是一种无言的咒术，或者说是原始咒术。

啸按其种类来说，可分为歌啸，吹啸、呼啸三种。

歌啸是一种带有旋律和音节的啸声。《世说新语·伍诞》：“刘道真少时，常渔草泽，善歌啸，闻者莫不留连，有一老妪识其非常人，甚乐其歌啸，乃杀豚进之，道真食豚尽，了不谢。”可见歌啸十分动听，让人留连忘返。

吹啸是一种不振动声带、撮口出声的啸声，相当今日之口哨。郑玄对这种啸的解释是：“啸，蹙口而出声。”^①吹啸只利用口腔吹气发声，形不成语言，不能吐字，所以魏人周成的《杂字解诂》称之为“吹声”。前引徐铉《稽神录》中一十岁小儿被人授以的啸法，即“吹啸”。

呼啸是最常用的啸法，啸声悠长辽绝，高亢清亮。呼啸又称啸

^① 《诗经·召南·江有汜》郑笺。

呼，《楚辞·招魂》所谓“永啸呼些”，《灵异记》中有“啸呼舞拜，”^①柳宗元《憎王孙文》有“啸呼群萃”，事实上，文献中习见的“长啸”在大多数场合中也指“呼啸”。《异苑》卷一“……长啸声，甚清澈。”《神仙传·栾巴》：“长啸……一坐皆惊。”这种清澈甚至使人悚惊的啸声，便是呼啸所致。

用于咒仪的啸，主要是呼啸，有时也用吹啸，至于歌啸则主要是文人骚客们啸傲风流的艺技。

啸的发声方法，唐人孙广的《啸旨》，^②归纳为十二法：外激、内激、含、藏、散、越、大沈、小沈、疋、叱、五太、五少。其详如下：

以舌约其上齿之里，大开两唇而激其气，令其出谓之
外激也。

用舌以前法闭两唇于一角，小启如麦芒，通其气，令
声在内，谓之内激也。

用舌如上法，两唇但起，如言殊字而激其气，令声含
而不散矣。（含法）

用舌如上法，正其颊辅，端其唇吻，无所动用而有潜
发于内也。（藏法）

以舌约其上齿之内，宽如两椒，大开两唇而激其气，
必散之谓散也。（散法）

用舌如上法，每一声以舌约其上腭，令断气绝，用口
如言失字，谓之越也。

用舌如外激法，用气令自高而低，大张其喉，令口中
含之大物，含气煌煌而雄者谓之大沈也。

用舌如上法，小遏其气令扬大，小沈属阴，命鬼吟龙
多用之。（小沈法）

① 《太平广记》卷二八三“许至雍”条引。

② 《啸旨》收录于丛书集成初编 1680 号，题唐不著撰人，但《封氏闻见录》卷五“长啸”条称永泰中大理宗评事孙广著《啸旨》，并录存其序，经和丛书集成本明人校刊的《啸旨》序相比较，可确定为同一篇，可知此《啸旨》为孙广原著。

用舌如上法,如言疋字,高低随其宜。(疋法)

用舌如上法,如言叱字,高低随其宜。(叱法)

以上诸啸法,是根据舌端的部位、口腔与唇齿的大小、位置、发音的洪细,以及调节共鸣器的方法来确定的。致于五太,至少主要是根据阴阳五行的模式对宫商角徵羽作生硬的划分,严格说来,五太、五少并不属于啸的发音方法。

上述诸种啸法虽然有舌、口腔、唇齿、共鸣器方面的差别,但就运气方法来说,则是一致的。《啸旨·权舆章》对此作了详细介绍:

夫人精神内定,心目外息,我且不竞,物无患者。身常足,心常乐,神常定,然后可以议权舆之门。天气正,地气和,风云朗畅,日月调顺,然后丧其神,亡其身,玉液傍润,灵泉外洒,调畅其出入(之)息,端正其唇齿之位,安其颊辅,和其舌端,考击于寂寞之间,而后发折,撮五太之精华,高下自恣,无始无卒者,权舆之音。

啸的这种运气方法,实际上是一种气功。道教气功的修练法,大都遵循放松、入静、精神集中等程序,逐渐进入忘我的状态。《啸旨》所述的运气方法,正是气功中静坐调息的基本功法,当运气练至“丧其神、亡其身”的忘我境地时,才可以运动唇齿舌端,调整口腔形状,开始发声。

二、交神的方法与咒仪之二——诺皋

另一种常用的交神方法是诺皋。《抱朴子·登涉》云:

入太阴中,禹步而行。三咒曰:诺皋太阴将军。

《西溪丛语》引《灵仙秘要》“辟兵法”云:

正月上寅日,禹步,取寄生木,三咒曰:诺皋,敢告日月震雷,令人无敢见我,我为大帝使者。乃断取五寸(寄生木)阴干,百日为簪,二七循头上,居众人中人不见。

何谓诺皋?诺者应承,皋者呼号。诺皋是一种用于交通神鬼的

有回应的呼号。

《礼记·礼运》称人死后须升屋呼号召魂，“告曰：皋某复。”即呼号：某某魂回来吧。《楚辞》所谓魂兮归来。其屋下必有一人代应曰“诺”，即回答说：回来了。这种召唤鬼魂的方式便是诺皋。

不仅人死后要诺皋招魂，生病时也常常诺皋招魂，古人认为，生病是由于魂离开了身体的缘故。俞樾《右台仙馆笔记》卷五载：“江西南昌府有所谓抢魂者……凡病重者，请道士为之抢魂，用响轿一乘，迎太子之神至其家。响轿者，舁之格格有声者也。既至，焚纸钱，道士叩头为病者祈祷。其夜以健者四人舁神，道士从之，又十余人执炬从之。至于旷野，盘旋三币，众皆大呼。三币既毕，飞奔而回，甫及门，即大呼病者之名，门内应曰‘诺’，于是复奉神于其家。”此俗至今犹存。笔者在江西泰和农村插队时，曾亲见有人病重，请人对着缸呼号：“某某魂回来呀！”其家人应诺道：“回来了！”如此反复多遍。少数民族也有此俗。彝族《叫魂歌》：

叫：某某，回来，回来！

某某，你快回来！

答：回——来——罗！

回——来——罗！

诺皋不仅用于呼唤鬼魂，更主要的是为了交神。《周礼·春官·大祝》：“来瞽，令皋舞。”这是古人在祀神时以一边呼号、一边舞蹈的方式来交通神。郑注云：“皋读为卒嗥呼之嗥。来，嗥者，皆谓呼之人。”《周礼·春官·乐师》：“诏来瞽皋舞。”郑注云：“瞽当为鼓。”古时通神的一种重要方式便是声音，而且，必须是能上达天庭的洪声，嗥是如此，皋也是如此，鼓（铜鼓、雷鼓、瞽）同样如此。

从语源学的角度看，诺皋是从皋发展而来的。皋的本意的呼号，孔颖达《礼记·礼运》疏云：“皋，引声之言。”用现代话来说，就是打招呼，相当于：喂！（某某）”。某某，是皋后面所要交通、或者说招呼的神鬼名字。当然，这只是一种比方，皋与喂还是有差别的，皋是一种远距离的招呼，因而其发音要洪亮得多。

事实上，咒语中也是先用皋后来才改为诺皋的。云梦秦简《日书》中有一则咒语：

皋！敢告尔𧈧𧈧（即伯奇，专食恶梦之神），某有恶梦，走归𧈧𧈧之所。𧈧𧈧强歛（饮）强食，赐某大福：非钱乃布，走蚩乃絮。

这则咒语是用皋来招呼食恶梦之神——𧈧𧈧的。某人做了恶梦，惊恐不安，于是，便通过祝咒的方式来禳灾。

从皋发展为诺皋使得单纯的呼号变为一种有回应的呼号，这是古人希望召唤神鬼能获得响应的一种寄托，因为，神鬼是不会回应“诺”的，称之为诺，意即呼神有灵。根据现有资料，诺皋大约在魏晋时才取代皋成为咒语的呼神语，通过这种咒仪，方可与神交通。

既要以诺皋的方式召唤鬼神，就必须知道鬼神的名字，唐人段式成《酉阳杂俎》中有“诺皋记”，专录鬼神名号及其事迹。长期以来，人们都不知道为何要将这些内容冠以“诺皋记”，以为专谈神仙鬼怪之事就谓之“诺皋”，其实，“诺皋记”的由来是记录神鬼名号，以供巫师道士施咒时诺皋之用。《诺皋记》所录神鬼名号及其主管事项如下：

天山有神，是名浑激，状如囊而光，其光如火，六足重翼，无面目，是识歌舞，实为帝江。形天与帝争神，帝断其首，葬之常羊山，乃以乳为目，脐为口，操干戚而舞焉。

太一君讳腊，天秩万二千石。

天翁姓张名坚，字刺渴，渔阳人，少不羈，无所拘忌，常张罗，得一白雀，爱而养之。梦天刘翁责怒，每欲杀之，白雀辄以报坚，坚设诸方待之，终莫能害。天翁遂下观之，坚盛设宾主，乃窃骑天翁车，乘白龙，振策登天，天翁乘余龙追之不及。坚既到玄宫，易百官，杜塞北门，封白雀为上卿侯，改白雀之允不产于下土。刘翁失治，徘徊五岳作灾，坚患之，以刘翁为太山太守，主生死之籍。

北斗魁第一星神名执阴，第二星曰叶诣，第三星曰视

金,第四星曰拒理,第五星曰防忤,第六星曰开宝,第七星曰招摇。

东王公讳倪,字君明。天下未有人民时,秩二万六千石,佩杂色绶,绶长六丈六尺,从女九千,以丁亥日死。

西王母姓杨讳回,治昆仑西北隅,以丁丑日死,一曰婉妗。

灶神名隗,状如美女。又姓张名单,字子郭,夫人字卿忌,有六女,皆名察谄。常以月晦日上天白人罪状,大者夺纪,纪三百日,小者夺算,算一百日,故为天帝督使,下为地精,己丑日日出卯时上天,禺中下行署,此日祭得福。其属神有天帝娇孙、天帝大夫、天帝都尉、天帝长兄、矧上童子、突上紫官君、太和君、玉池夫人等。一曰灶神名壤子也。

河伯人面,乘两龙,一曰冰夷,一曰冯夷。又曰,人面鱼身,《金匱》言,一名冯循,《河图》言,姓吕名夷,《穆天子传》言,无夷,《淮南子》言,冯迟。《圣贤记》言,服八石,得水仙,《抱朴子》曰,八月上庚日溺河。

甲子神名弓隆,欲入水内呼之,河伯九千导引,入水不溺。

甲戌神名执明,呼之入火不烧。

《太真科经说》有鬼仙,丙戌日鬼名龔生。丙午日鬼名挺弥。乙卯日鬼名天陪。戊午日鬼名耳述。壬戌日鬼名遼。辛丑日鬼名迺。乙酉日鬼名聂左。丙辰日鬼名天邈。辛卯日鬼名懋。酉虫鬼名发廷适。厕鬼名项天竺。语忘、敬遗,二鬼名,妇人临产呼之,不害人,长三寸三分,上下乌衣。马鬼名赐。蛇鬼名侧石圭。井鬼名琼。衣服鬼名甚辽。神荼郁垒领万鬼。

《诺皋记》中的神鬼都是民间最常见的,如山神、太一、天翁、北斗、东王公、西王母、灶神、河伯、水神、火神、日鬼、产鬼、厕鬼、井

鬼、衣鬼等等。此外,《诺皋记》还提到日名张表,月名文申,雷公江赫冲,电母秀文英,风伯方道彰,雨师陈华夫等。这些鬼神名号有的出自《山海经》,如浑灏、帝江、形(刑)天、冰夷、神荼、郁垒,有的出自纬书,但更多的是出自道经。

和嘯相比,诺皋也是一种高声的呼叫,但嘯的拖音更长,更清越,甚至有起伏;而诺皋则相对来说较为短促、洪亮、富有厚度。

三、交神的方法与咒仪之三——呼神祇名号

嘯与诺皋是上古与中古时盛行的交神方法,目前只在少数民族的咒法中还有零星的遗留。中世纪以后,交神的主要方法是呼神鬼的名号,发生这一变化的原因是魏晋以后,随着道教的兴起,神鬼的队伍大大增加了,分工与职能越来越细,原来可以笼统地以嘯、诺皋呼神,如今则必须直呼某一具体的神鬼名号才具有针对性。事实上,我们可以把三种交神方法归为一个发展序列:最初是嘯,所交的是泛神,不用指名道姓;接下来是诺皋,在诺皋的咒仪后,再呼神名;最后是直呼其名。

旧时广东顺德每年正月间,都要请道士施行赞星咒术,以求一年的平安。其施咒仪式是,先呼神祇名号(请神),后将祈祷者的姓名住址向神禀告,并说些求福的话,再剔灯念咒。^①所呼神祇名号上至天皇大帝、观音菩萨,下至井泉地脉龙神、龙图阁大学士包丞相,共达九十三位之多,所辖范畴几乎包揽了普通百姓日常生活的所有方面。通过呼唤这些诸神名号,就可以使后面的赞星咒语得到诸神赞助,而获得全面的落实,如其中的一段咒语:

- 一剔吉神常拥护,
- 二剔患祸永不逢,
- 三剔流年无嫉剋,

^① 胡吉甫:《赞星之仪式及咒语》,《民俗》,七十一期。

四剔寿命自……
五剔驱邪出外去，
六剔引福入家中，
七剔灯花开灿烂，
牡丹富贵总无穷，
内有霹雳雷神……

赞星仪式中所要呼号的诸神与咒语内容有直接关系，假如呼神时有所遗漏，则赞星咒语的相应祈祷事项就会落空，比如漏念了“五方土五谷龙神”，则有可能收成不好，漏念了“神荼郁垒把门大将”，则难以驱邪出外去，漏念了“忠义仁勇伏魔关圣帝君”，则难保患祸永不逢。

当然，这只是施咒和信咒者的看法，实际上，人们的生活与上述虚构的神祇毫无关系。

呼神名号是唐宋以后施咒时的主要交神方法，因此，很多咒语的第一句便是某神的名号。如《著衣咒》云：

左青童玄灵，右青童玉女，
冠带我身，辅佑我形，
百邪奔散，鬼贼摧精，
敢有犯我，天地灭形，
急急如律令。^①

衣服是人体的第一道防线，古人于此十分重视。咒语中的青童玄灵、青童玉女均是著衣有关的神祇，故咒中劈头便呼其名。

又如民间常用的《小儿惊啼咒》：

天皇皇，地皇皇，
我家有个夜啼郎，
过路的君子念一遍，
一觉睡到大天亮！

^① 《云笈七籤》卷四十七引。

咒中的天皇地皇是民间俗神，因与小儿夜啼有关，故也置于咒语的首句。

四、克制原理：呼其名以厌之

咒术在很大程度上是为了克制、厌胜对方，为什么语言（咒语）可以达到厌胜的目的呢？这就涉及到克制理论，古代克制理论有很多，但用于咒术的，主要有两种理论：呼其名以厌之与阴阳五行。

所谓呼其名以厌之，指古人认为通过呼唤某位鬼神的名号，便可压制、厌胜对方。这里的呼唤鬼神名号与前面交神方法的呼神名号不同，交神呼号是施咒的仪式，企图以此使后面的咒术有灵，而厌胜呼号本身就是咒术。

呼其名以厌之可分为三类。

（一）呼唤比对方更强大的鬼怪名号以克制之

这种以恶制恶的克制方法起源于远古的图腾崇拜。原始人缺乏强有力的自我保护手段，对危害自己的动物怀着深深的恐惧，这种恐惧很快变成一种崇拜，再由崇拜演变为图腾。图腾的形象往往是夸张的，在外人和后人看来就成为一种神兽和精怪。图腾的作用不仅仅作为民族的象征，而且往往用来克制敌人，因为图腾是氏族所崇拜的一种最强大的力量，用它来克敌，自然无往而不胜。中华民族融合以后，龙成为整个民族的图腾，原来各氏族的图腾就退为某一方面具有克制力的精物、神怪，成为人们驱邪厌胜的象征，如方相氏和穷奇十二神兽。这些驱傩舞台上的主角不仅本身是图腾

式的精怪^①，而且，最初也危害人类，如穷奇，《山海经》称其“食人从首始，所食被发。”惟其危害人类，才被人类顺理成章地推举克制其它鬼怪的克星。当然，最初人们是用装扮其形象的方式驱邪的，后来干脆简化为直呼其名。这就是呼比对方更强大的鬼怪名号以厌之的咒术由来。

日本学者伊藤清司甚至认为咒术就是由此发明的：“当人们遇到鬼怪的时候，为了驱散它们，消灾解难，首先发明并使用了各种咒术。所谓咒术，是指对抗咒术，也就是大声喊叫比眼前的鬼怪更强大的妖怪、鬼神的名字，并持举各种奇形异状的怪物模拟体来威吓它们。”^②

（二）呼作怪的某鬼怪之名以厌之

古人认为，当遇上鬼怪之时，只要能知其名并呼之，便可使之现出原形，逃之夭夭。这一方法最早出现在《管子·水地》中：

或世见，或世不见者，生蚘与庆忌。故涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者生庆忌。庆忌者，其状若人，长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄盖，乘小马，好疾驰，以其名呼之，可使千里外一日返报。此涸泽之精也。

涸川之精，生于蚘。蚘者一头而两身，其形若蛇，其长八尺，以其名呼之，可以取鱼鳖，此涸川之精也。

管子列举了两种水中精怪，一名庆忌，一名蚘，并描绘了它们的形状，宣称若知其名并呼之，便可驱役它们。

① 方相氏，据《周礼·方相氏》勾画的形象是“掌蒙熊皮，黄金四目”。其实就是熊图腾。洛阳西汉卜千秋墓壁画上的方相氏便是一只张牙舞爪的熊。十二神兽，据《后汉书·礼仪志》列举了其名：穷奇、甲作、肺胃、雄伯、腾简、揽诸、伯奇、强梁、祖明、委随、错断、腾根。其来历大都不可考，只有两位略知底细。一位是强梁，即彊良，《山海经》称之为“状虎首人身”，可知强梁是由虎图腾演变而来的。另一位是穷奇，《山海经》称之为“状如虎”，又称“状如牛”，可见，穷奇的原身是虎图腾或牛图腾。据此，其它神兽也应由图腾而来。

② 伊藤清司：《山海经中的鬼神世界》，中国民间文艺出版社，1989年，65页。

马王堆汉墓出土的古医书《杂疗方》中,对被虫蛇伤害者,也采取了呼其名以厌胜的咒术:

即不幸为蜮虫蛇蠹(蜂)射者,祝,唾之三,以其射者名名之,曰:“某,女(汝)弟兄五,某索智(知)其名,而处水昔为鲋,而处土者为蚊,栖木者为蠹(蜂)、已斯,蜚(飞)而之荆南者为蜮。而晋□末□,尔教为宗孙。某赋尔不使某之病瘥,且复……”

晋人葛洪于此术最精,他在《抱朴子·登涉》中搜罗了多种山精、物怪、鬼怪之名,以供人呼而厌之:

——山精:“山中山精之形,如小儿而独走,走向后,喜来犯人,人入山,若夜闻人音声大,语其名曰蚊,知而呼之,即不敢犯人也。一名热内,亦可兼呼之。又有山精,如鼓,赤色,亦一足,其名曰暉。又或如人,长九尺,衣裘戴笠,名金累。或如龙而五色赤角,名曰飞飞,见之皆以名呼之,即不敢为害也。”

——物怪:“山中有大树,有能语者,非树能语也,其精名云阳,呼之则吉。山中夜见火光者,皆久枯木所作,勿怪也。山中夜见胡人者,铜铁之精。见秦(人)者,百岁木之精,勿怪之,并不能为害。山水之间,见吏人者,名曰四微,呼之名即吉。山中见大蛇著冠帻者,名曰升卿,呼之即吉。”

——鬼怪:“辟山川庙堂百鬼之法……其次则论百鬼录,知天下鬼之名字,及《白泽图》、《九鼎记》,则众鬼自却。”

葛洪未列举天下之鬼的名字,但举了《白泽图》、《九鼎记》让人们自己参考。这两本书都是葛洪之前的巫书,早已佚失。《九鼎记》估计取名于《左传》“铸鼎象物”,也就是将九州之鬼物的图像铸于鼎让人辨别,可惜其书不传,内容不详。

《白泽图》虽已散佚,但部分内容散见于其它古书中,是我们了解古代咒术乃至整个巫术的重要著作。白泽是一种会说人话的神兽,传说黄帝巡于东海,登桓山,于海滨得白泽神兽,此兽了解万物之情,黄帝遂问天地鬼神之事。白泽将自古以来的精物鬼怪共一万一千五百二十种告诉黄帝,黄帝令以图写之,以示天下,并作《祝邪

之文》以祝之。^①从现存的《白泽图》内容看,主要是描述各种精怪之情状及名字,让人“知其名呼之”,以御不祥。举例如下:

(1)厕精。厕之精名曰依倚,青衣特曰杖,知其名呼者除,不知其名则死。

(2)空室精。筑室三年不居其中,有小儿长三尺而无发,见人则掩鼻,见之有福。

(3)火精。火之精名必方,状如鸟,一足,以其名呼之即去。

(4)木精。木之精名彰侯,状如黑狗,无尾,可烹而食之。千载木其中有虫,名曰贾诎,状如豚,食之如狗肉味。

(5)川泉之精。上有山林,下有川泉,地理之间生精名曰必方,状如鸟,长毛,此阴阳变化之精,名岱委,其状如生玉所美女衣青衣,见之以桃戈刺之而呼其名则得。

(6)金精。金之精名仓,状如豚,居人家,使人不宜妻,以其名呼之即去。

(7)水精。水之精名罔象,其状如小儿,赤色,大耳,长爪,以索缚之则可得烹之吉。

(8)门精。故门之精名野,状如侏儒,见人即拜,以名呼之宜饮食。

(9)山冕。山冕其状如蛇,一身两头,五彩纹,以其名呼之,可使取金银。

(10)墓精。故废丘墓之精名曰元,状如老役夫,衣青衣而好杵舂,以其名呼之宜禾谷。

(11)道精。故道往之精名忌,状如野人,以其名呼之,使人不迷。又,道之精名作器,状如丈夫,善眩人,以其名呼则去。

(12)池精。故池之精名意,状如豚,以其名呼之即去。

(13)井精。故井之精名观,状如美女,好吹箫,以其名呼之即去。

^① 《云笈七籤》卷一百引《轩辕本纪》。

(14)台屋之精。故台屋之精名两贵，状如赤狗，以其名呼之使人目明。

(15)涧水精。左右有石，水生其间，水出流千岁不绝，其精名曰喜，状如小儿，黑色，以其名呼之，可使取饮食。

(16)市精。故市精名曰毛门，其状如囿，无手足，以名呼之即去。

(17)宝精。宝之精名傒龙，如小儿，长一尺四寸，衣黑衣，赤帻大冠，带剑持戟，以其名呼之即去。

(18)狼精。百岁狼化为女人，名曰知女，状如美女，坐道旁，告丈夫曰：我无父母兄弟，丈夫取为妻，三年而食人，以其名呼之则逃去。

(19)溷精。故溷之精名曰卑，状如美女而持镜，呼之使人知愧。

(三)呼某主司之神名以制约之

这里所呼的神名不是用于交神而是厌胜。古人认为，人间万物包括人本身的各个部位、器官都有专门的神主管。因此，一旦某个方面出了问题，只要呼主司之神名便可达到制约的目的。

这种观念至少在汉代就已出现，当在道教产生之前。纬书《龙鱼河图》中就有这种咒术，道教又继承和发扬了其术。举例如下：

(1)有免疫之神，呼之令人不病。

《龙鱼河图》：“东方泰山君神，姓园名常龙；南方衡山君神，姓丹名灵峙；西方华山君神，姓浩名郁狩；北方恒山君神，姓登名僧；中央嵩山君神，姓寿名逸群，呼之令人不病。

《夜航船·方术部》：“辟百邪恶鬼，令人不病疫，常以鸡鸣时存心念四海神名三七遍，曰：‘东海神阿明，南海神颯融，西海神巨来，北海神禹强。’每入病人宅，存心念三遍，口勿诵”。

(2)有辟兵之神，呼之可以免遭兵灾。

《抱朴子·杂应》：“或问辟五兵之道……郑君云，但诵五兵名，亦有验。刀名大房，虚星主之；弓名曲张，氏星主之；矢名彷徨，荧或

星主之；剑名失伤，角星主之；弩名远望，张星主之；戟名大将军，参星主之。临战时，细祝之。”

又，“或交锋刃之际，乘魁履罡，呼四方之长亦有明效。”

(3)有御鬼之神，呼之可以却鬼。

《龙鱼河图》：“东海君姓冯名修青，夫人姓朱名隐娥；南海君姓祝名赤，夫人姓翳名逸寥；西海君姓勾大名丘百，夫人姓灵名素简；北海君姓是名禹帐里，夫人姓结名连翘。河(伯)姓公名子(或云姓吕名公子)，夫人姓冯名夷君。有四海河神名，并可请之，呼之却鬼气。”

《秘阁闲话》：“司书鬼曰长恩，除夕呼其名而祭之，鼠不敢啮，蠹鱼不生。”

(4)有去病之神鬼，呼之可以治病。

《龙鱼河图》：“发神名寿长，耳神名娇女，目神名珠殃，鼻神名勇卢，齿神名丹朱，夜卧三呼之，有患亦便呼之九过，恶鬼自却。”

《夜航船·方术部》：“咒枣治百病，咒曰：‘华表柱’。念七遍，望天罡取气一口，吹于枣上，嚼吃汤水下。‘华表柱’，鬼之祖名也。”

(5)有梦神，呼之无梦魇之忧。

《致虚杂俎》：“梦神曰趾离，呼之而寝，梦清而吉。”

以上是文献的记载，民间的各种主司俗神就更多，但各不相同，一旦碰到有厌胜的事情，便可找出相应主司之神，呼其名以厌之。

五、克制原理：阴阳五行

阴阳五行是咒语中另一常用的克制理论。

阴阳是一组对立的矛盾。阴者，背阳也；阳者，向阳也；这本是两种完全相反的自然现象，这一概念后来被老子进一步引申，认为任何事物都存在着阴与阳的矛盾，如男阳女阴，日阳月阴、水阴火阳等等。阴与阳的这种对立，被引入咒术中，就成了咒术克制的理

论基础。

五行指金、木、水、火、土五种元素，古人认为宇宙万物都是由这五种基本元素构成的，五行之间有相生的关系，即木生火、火生土、土生金、金生水、水生木；也有相克的关系，即木克土、土克水、水克火、火克金、金克木。咒术中的克制理论主要以五行相克说为基础。

咒术是怎样运用阴阳五行来厌胜克制的呢？先说阴阳。

《春秋繁露·止雨》有一个实例：

雨太多，令县邑以土日，塞水渎，绝道，盖井，禁妇人不得行入市。令县乡里皆扫社下，县邑若丞令史嗇夫三人以上，祝一人。乡嗇夫若吏三人以上，祝一人。里正父老三人以上，祝一人。皆斋三日，各衣时衣，具豚一，黍盐美酒财足，祭社，击鼓三日而祝，先再拜，乃跪陈。陈已，复再拜。乃起，祝曰：

“嗟（即诺），天生五谷以养人，今淫雨太多，五谷不和，敬进肥牲清酒以请社灵，幸为止雨，除民所苦，无使阴灭阳、阴灭阳！不顺于天，天之常意，枉于利人，人愿止雨，敢告于社。”

鼓而无歌，至罢乃止。凡止雨之大体，女子欲其藏而匿也，丈夫欲其和而乐也。开阳而闭阴，关水而开火，以朱丝萦社十周，衣朱衣赤帻。

这是汉代的止雨咒术。施咒的原因是由于雨水太多，五谷不和。雨水太多，是因为阴盛阳衰的缘故，故需对阴进行克制：“无使阴灭阳、阴灭阳！”咒语中对这句话作了反复强调。而且，在咒术中，还要求女子要藏匿起来，男人要兴高采烈，这是根据女阴男阳的观念，抑阴扬阳。至于以朱丝绕社、穿红色的衣服，也是因为朱红为阳的象征。通过以上以阳制阴的方式，达到止雨的目的。

与之相反的还有求雨咒术。《春秋繁露·求雨》：

春旱求雨，令县邑以水日，祷社稷山川，家人祀户，无

伐名木，无斩山林，暴巫聚蛇八日，于邑东门之外为四通之坛，方八尺，植苍缯入。其神共工，祭之以生鱼八、玄酒，具清酒、脯脯。择巫之洁清辩利者以为祝。祝斋三日，服苍衣，先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起。祝曰：

“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒，脯脯，再拜请雨，雨幸大澍。”

旱是阳盛的体现，春旱求雨，就须以阴来克制阳，使之下雨，故求雨咒术要“暴巫聚蛇”，择巫之清洁者念祝咒。汉代的巫专指女巫，《汉书·郊祀志》：“在男曰覡，在女曰巫也。”女属阴，用女巫念咒的目的是以阴厌阳。《艺文类聚》卷一百有一段《春秋繁露》求雨咒术的佚文说得更清楚：“广陵女子诸巫，无小大，皆相聚其郭门外，为小坛，以脯酒祭，使移市。市使门者无内丈夫、丈夫无得相从饮食。又令吏各往视其夫，皆言到即赴，雨澍而止。”这段佚文直接说明用女巫，并规定代表阳的丈夫们不得上街、聚饮，和止雨咒术中的女子须藏匿，男子须欢乐的规定正相对应。

再看五行在咒术厌胜中的运用。

其实，前述止雨咒术与求雨咒术中就运用了五行相克的原理。如求雨咒术规定要选在水日施行，就是以水来克旱火，并要“服苍衣”，即穿黑色的衣服，古人以黑代表水色。而止雨咒术正好相反，选在土日实施，五行中土克水，故可止住过多的雨水。

《女仙外史》第四十三回中有一个非常典型的例子。书中写一个名叫奎道人的术士，掌握了一种可咒死千军万马的咒术，替燕王朱棣对付唐赛儿，这种咒术所运用的就是五行相克原理：

燕王问：“汝作何炼法？可先奏与朕听。”道人奏：“是六十个咒语，要用六十个童子演习起来，每一童子，教他念熟一咒。再拣了六十个日子，六十个时辰，令童子默诵跪拜。臣书符发令，追人魂魄，凭你百万雄兵，五十日内外死个尽绝。”燕王叱道：“此妄言也！从来咒法，要人的生年、月、日，或头发、指爪，或贴肉小衣，止咒得一二人，究

无灵验，还是邪术。哪有咒死百万人的理？……你且把咒诅的诀细奏与朕听。”

道人奏说：“臣传授的，是咒生肖的法。天下的人，都属十二个生肖的，然分门别类起来，就共有六十种。如甲子属鼠，丙子也属鼠；乙丑属牛，己丑也属牛之类。六十年花甲已周，所以咒语共有六十种。如甲子之鼠，甲木，子是水，要检五行克制之日，如庚辰庚戌之类，金克木，土克水也。又于克制之日，捡克制之时；天干、地支相同者为妙，然不可必得。只就其所是子，但取属土之时，如己未、己丑、辛未、辛丑之类，就从那日、那时咒起。

五十一回写奎道人施咒：

道人随令各就方向，设了五十个蒲团，先拣五十名童子，向方位跪下，默念咒语。咒一遍，拜三拜。那日是庚申，咒的是乙卯年属兔的，于辛酉时咒起。次日辛酉，咒的是甲寅生属龙的。又次日壬戌，咒的是丙子年属鼠的。各用五行相克之时咒起。每日咒七七四十九遍，则拜一百四十七拜。至七日而生人之一魂离舍，又七日而二魂去，又七日而三魂尽矣。然后咒六魄，咒六日而一魄亡；余魄各止二日而皆去；至第六魄，又必咒六日而后离体。其计四十一日，而某年生人即死。凡五十年中，咒的十二个生肖皆如之。每一童子咒一生肖，如甲子之鼠，丙子之鼠，戊子之鼠，壬子之鼠，是用五个童子。奎道人算从军荷戈少壮的，起于十六岁，老者至六十岁止，所以六十花甲，除去十年，止用五十名童子，其外五十名以备更番选用。咒至四十一日，死起；至八十二日而死尽。

奎道人的咒术是先推定每个人都有一定的属相，而每个属相都与地支相联系，十二生肖配十二地支。即子鼠、丑牛、寅虎、卯兔、辰龙、巳蛇、午马、未羊、申猴、酉鸡、戌狗、亥猪。这样，每个人都在六十甲子中有对应的年份，而六十甲子是由天干地支搭配而成的，

在古代,天干地支与五行有配属关系。如天干:甲乙属木,丙丁属火,戊己属土,庚辛属金、壬癸属水。地支:子亥属水,丑辰未戌属土,寅卯属木,巳午属火,申酉属金。根据五行中木克土、土克水、水克火、火克金、金克木的原理,每个甲子至少有一个在五行中与之相克的甲子。古代不仅用甲子记年,也用甲子记日、记时,而奎道人的咒语也按甲子分成六十种。这样,便可按以下程序施咒:首先根据某人的生肖确定其甲子,然后,选一个在五行中与之相克的甲子之日时,念一道与之相克的咒语,便可克制直至咒死其人。

这种咒术在理论上的荒谬自不待言,即使在逻辑上也有矛盾之处。因为,按古代中国的观念,每一个人都有一定的生肖,也都有与之相克的甲子,奎道人施起咒术来,岂不连自己一方的人还有无辜者都给克死了?这一点连燕王朱棣也觉察到了:“哪有不属十二生肖的人?依你咒来,天下人都会死么?到底是胡说。”于是奎道人便以道法精微、咒术自有限制进行搪塞。如何精微、如何限制,奎道人未如前面一样详述,因为这一点要从理论上能自圆其说是困难的。

六、施咒的法具

不是所有的咒术都必需法具。

但有不少咒术要使用法具。法具是施咒者的辅助工具,其目的在于更好地交神、达咒。

常用的施咒法具有以下数种:

1、木神

木神是以木刻制成的神像。高约数寸,施咒时往往要对着木神念咒,以此作为所要交通的神祇象征,多用于求雨咒术。段成式《酉阳杂俎·贝编》:“梵僧不空,得总持门,能役百神……每祈雨,无他轨则,但设数绣座,手簸旋数寸木神,念咒掷之,自于座上,伺木神吻角牙出,目瞠,则雨至。”

以木神施咒的习俗被瑶族巫师一直所沿袭。《八排风土记》述瑶巫施咒的情景：“一人抱木像，旋转而行，口作鬼啸。”

2、米

米常常被巫师在施咒时用来交通鬼神。

米之所以可以交神，源于上古时以米祀神的习俗。《山海经·南山经》载祀神之礼：用毛、一璋玉、稌米、一璧、稻米和白菅，毛和璋玉一起埋在山上，稌米和璧用以享神，稻米和白菅藉以依神。毛指披毛的动物，稌米指精米，白菅即白茅。《楚辞·离骚》、《史记·日者列传》均有以精米祀神的记载。

民间巫师在施咒前常常先作一种用来请北斗星君的法术，方法是先倒一些米在盘子里，不断地往米上喷水，谓之“喷水作法”，等米浸湿后，又把米装进锡壶里。接着拿一根称杆，在烧着的纸钱上晃来晃去，等称杆烤热后立即插入米中，然后，再用装得满满的一斗谷子挂在壶嘴上。最后，一提称杆，锡壶和壶嘴上的一斗谷子一起提起来了，这就意味着“北斗星君降临了”。这种法术今天很容易作出科学的解释，但巫师却以此作为交神的工具和降神的象征。

米不仅能交神，还可交鬼，因此，古人在施招魂和驱病鬼的咒术中，也常常以米为法物。民国《嘉禾县图志》载，当地小孩生病，照例请道婆施咒禳：“夜静时妇人以米一升幂之，烧楮祝之，启幂视之，审为何物所吓，名曰‘收惊’。明日，母偕邻妇于将晚出呼，曰某儿归来，一呼一应，应之曰来，谓之呼‘呼魂。’”江苏一带的“喊惊魂”咒术中，也常用谷米作为驱邪引魂的主要“道具”。^①据民国《简阳县志》载，当时的人们有病，多请巫诅咒，巫一般于夜上到病者之家，戴观音七佛冠，设一小案，供五猖神。“病家取米一斗，插牌其上。”在经过一系列的作法后，“巫乃跳阙吹角，作鬼啸。”前已指出，啸不仅是一种交神手段，本身也是咒。袁枚的《子不语》“沈姓妻”载，杭州有一户姓沈的人家。其妻有娠，被鬼附身，求葛道人施咒。

^① 任聘：《中国民间禁忌》，作家出版社，1990年，530页。

“道人至，取米一碗，口作咒语，手撮米击病者。”于是，鬼惧，请道人勿打。

3、牛角

牛角是巫师施法(当然也包括施咒)时常用的一种法具。牛角的主要作用是能够吹出一种浑厚、低沉但却能传播很远的呜呜声，有助于施咒者与神鬼交通，可能源于对啸声或皋声的模仿。

牛角在我国南方一般为水牛角，长约二十英寸，牛角的开口处用牛皮镶起，角尖有孔，可以吹响。

牛角的法力按粤北乳源巫的说法，可以吹开天门地户，招使天神下降。

一声鸣角去云云，打开天门及地门，
打开天门天兵降，打开地府地兵行。
口吹牛角真宝角，声声吹到老君门。
老君即时差兵到，兵头付上小师童。^①

牛角因有这种交神功能，遂成为巫师举行通神咒仪的辅助工具。民国《兴宁县志》称巫覡替人除病殃时，要“鸣锣吹角，咒鬼令他适”。

牛角不仅可以交神，还可以召鬼和送鬼。广西瑶族人病亡后，往往请巫师施咒，巫师便携带牛角、短剑、卜具、铜铃等法具来患者家中。在经过一定的仪式后，就吹牛角，念咒词：

一声鸣角去哀哀，
去请梅山殿上来，
亡师无命归阴府
请迎鬼魄下灵来。

这里，巫师吹牛角号是表示召唤和催促亡灵逝鬼，最后焚化纸钱，送鬼回府。^②

① 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，《民俗》第二卷，一、二期合刊。

② 胡起望、范宏贵：《盘村傣族》，民族出版社，1983年，244页。

瑶族巫师吹牛角施法的习俗可以追溯到葛洪。《抱朴子·登涉》中有一种“通天犀角”的法物，能“辟恶解毒。”瑶巫使用的虽是牛角，但他们却认为来自犀牛。广东瑶人经咒中有一篇专道牛角的出处：

吹角便问角根源，角是不是非凡角，角是犀牛头上生……五师吹起上天庭，一吹东方龙王动，二吹西海犀牛惊；一吹上界百鬼哈哈笑，二吹上界有鬼断踪由。^①

4、铜铃

铜铃又称巫铃，道教中又称为三清铃、帝钟、法铃。铃为吊钟状，高约二十余厘米，口径大小九厘米左右，黄铜制，有柄，有舌。柄端称为剑，呈山字形，以并列的三根突出象征三清。

铜铃在咒术中主要作用是可以“助口气”，即可以帮助施咒者将其口祝之语达于上天。这一习俗汉代就有：《论衡·顺鼓篇》说假如口祝效果不佳时，可根据事情的轻重缓急选择法具，“事大而急者用钟鼓，小而缓者用铃箴，彰事告急，助口气也。”

作为法具，铃也有交通鬼神的作用。《真诰》卷五：“仙道有流金之铃以摄鬼神。”纳西族东巴念经请神、送魂时，要用铃声招呼神灵或送走鬼魂。

七、诅咒载体举例

诅咒载体指咒语的承载物，这种承载物或者作为被咒者的替身，或者作为介入被咒者的媒体。从广义上说，这种载体也可称之为法具或法物，但与我们前面介绍的法物不同，诅咒载体不是交通鬼神的工具，而是作用于被咒对象的。

诅咒载体很多，举例如下：

1、草人

^① 江应梁：《广东傜人之宗教信仰及其经咒》，《民俗》第一卷第三期。

凉人彝族人对冤家诅咒时,要束缚茅草使成冤家形象,用鸡血鸡毛发咒送到冤家田园之间,这样,冤家路过必遇恶鬼死亡。^①

旧时合川有“和梅山”的习俗,即一种禳解病灾的咒术。方法是扎茅草为人,剪纸作衣,以酒肉酬之,谓之“劝茅”。一个巫师,将烟墨把脸涂得黑黑的,大声疾呼施咒,并赤身跳舞。然后席地而坐,与仆役对饮。^②

还有以草人驱贼神的咒术。《清稗类抄》载,鄞县居民遇窃盗之后,必有驱贼神之举。所谓驱贼神,乃扎一草人,置于被窃之室中,焚香烧纸钱而祭之。祭毕,一人持竹板,一人持草人。然后以持竹板问、持草人者答的形式施咒:

“你在此何为?”

“无所事事,以迷途误至此耳,姑恕我初犯乎?”

“姑饶你,去否?”

“去,惟不知道路,奈何?”

“既不知道路,待我送你去。”

然后,强迫持草人前行,自己则持竹板随之,且行且问曰:“出去否?”持草人者答如前。凡穿门过户,必一一问答,既出大门,持草人者即放步狂奔,持竹板者尾之急追。追到厕所,持草人者急以草人抛厕中,始返室大呼:“贼神去矣!”

2、木偶

在咒术中,常常用木头刻成仇人的形象。然后对之施咒。木偶与草人一样拟属于模拟巫术。

以木偶咒人之术汉代就十分盛行,著名的“巫蛊之祸”就是例子。汉武帝晚年多病,怀疑是左右人施巫蛊之术所致。征和二年,江充因与太子有矛盾,借机诬告太子宫中埋有木偶,以此诅咒武帝。太子有口难辩,杀江充及胡巫,武帝发兵追捕,太子兵拒五日,

^① 林耀华:《凉山夷家》,商务印书馆,1947年,第99页。

^② 《合川县志》,民国十年刻本。

战败自杀。此事上牵丞相，下连庶民，前后被杀者数万人，是历史上著名的一次冤案。太子埋木偶以咒武帝之事虽是江充杜撰的，但却反映了此术在汉代的流行。

以木偶人诅咒的载体，在凉山的彝族巫术中仍有遗存。据林耀华先生的《凉山夷家》一书载，彝族为诅咒时，常常用木板刻成仇人形状，并以蛇血写上名字诅咒，暗中掷至冤家住处，认为天灾必然会降临其屋。

3、铜片

旧时傣族有所谓“铜片诅咒”之术，流行于云南西双版纳傣族自治州。方法是用一铜片，刻上被咒者的名字和咒语，把它拴在一尾活鱼身上，然后将鱼放回水中，鱼跳跃不止。傣族人认为此时被诅咒的人就会心跳，坐卧不安，如果这条鱼被拴死了，被诅咒的人也会痛苦地死去。

4、鸡

鸡在很多场合中都被视为灵物，如壮族有“引魂鸡”，南宁巫师有足踏雄鸡作法的巫术，同样，鸡也被用来作为施咒的载体。

凉山人有一种“打鸡诅咒”之术，其法用鸡脑壳吊向冤家方向，使之受害仇人。

又有一种“放飞诅咒”之术，用野鸡或野鸽由巫师写上冤家的名字，紧系于鸟颈之上。然后作法诅咒，并放鸟飞于冤家地面，仇人即能得病而死。

5、狗

凉山人的咒术中还使用狗为载体。其法将狗打死，念经诅咒冤家遇狗而亡，然后将施过咒的死狗吊在路中树上，使冤家不敢越境。当然，这种死狗只对冤家有效，对旁人无碍。据林耀华先生说，他到凉山考察的路上，常见有死狗吊立，即为这种咒术。^①

以鸡、犬为施咒的媒体，可以追溯到先秦。《诗经·何人斯》：

① 林耀华前揭书。

伯氏吹壎，仲氏吹箎，
及尔如贯，谅我不知。
出此三物，以诅尔斯。

壎、箎，都是交神的乐器，至于用来诅咒的“三物”，即猪、犬、鸡。《左传·隐公十一年》：“郑伯使卒出豶，行出犬、鸡，以诅射颖考叔者。”这是郑伯忌恨有人放暗箭射死了爱臣颖考叔，用猪、犬、鸡诅咒之。

6、咒水

以水为施咒的载体在道教中最为盛行。葛洪的《神仙传》中便提到有章震者，“能咒水治病立愈。”《北史·魏清河王怱传》称有名叫惠怜的和尚，能“咒水饮人”，治疗各种病症。

为何要以水为施咒的媒介呢？主要是因为水无形体，富有流动性，能将祝咒的法力通过水渗入被咒的对象。《道门通教必用集》卷七称：“水无定形，以咒为定，在吾手中，号曰神水，噀天廓清，噀地永宁，噀人长生，噀鬼灭形。”

咒水的方法主要有三种。一种是直接对水念咒，于是，此水便具有咒语的法力，成为咒水，可以用来施法了。此法最简便，也最普遍。第二种是以法剑对着水施咒，这样，祝咒的法力便通过法剑化为“真气”进入水中。《道门通教必用集》卷七载：“剑水相向咒曰：谨请东方青龙御符带剑降真气入吾水中，南方赤龙御符带剑降真气入吾水中，西方白龙御符带剑降真气入吾水中，北方黑龙御符带剑降真气入吾水中，中央黄龙御符带剑降真气入吾水中。”于是，此水就成为“非常之水，五龙五星真气之水”，法力无边了。第三种叫杨枝水，即以杨树枝沾水，念咒洒之。此俗与佛教有关。晋人法显《佛国记》载，出沙祇城南门，道路的东边，佛曾在此嚼杨枝。由于释迦牟尼用过杨枝，杨枝便成为圣物，以杨枝沾水施咒，可以治病驱邪。《晋书·佛图澄传》载，天竺人佛图澄，妙通玄术，善诵咒，石勒爱子暴病而死，佛图澄取杨枝沾水，洒而咒之，用手拉着石勒之子的手说：“可起来啦！”其子遂死而复苏。《夷坚丙志》卷十六载，有天竺法

师元净，特善咒水，病患者饮之即愈，吴人尊事之。嘉兴县令陶彖之子得病，夜不能寐，请元净至其家，除地为坛，设观世音菩萨像，取杨枝沾水洒而咒之，三绕坛而去，是夜，儿寝安然。

咒水的功能很多，以治病为主。除治病外，还可见神。道术中有所谓拂童法。是一种搅水念咒的方术，据称行此术可令人得见身中二十四神。《云笈七籤》卷四十八载有此术：

拂童之道，彻见二十四神之法。常以甲子旬，庚午日，日中时取清水一升。以一铢真丹投水中搅之，左行三七过，微祝曰：玄元水精，生光八明，身神众列，并来见形，彻视万里，中达九灵，祝毕，以左手洒目二七过。

此外，咒水还用于除妖驱邪。《道门通教必用集》卷七有咒水词云：“江河淮海非神水，五龙吐出清天地，大帝服之千万年，今日吾将净妖气。”

7、放歹

放歹是一种高级咒术，施咒者通过对“歹”施咒，使歹成为咒的载体，并改变外形，缩小体积，使之能透过最坚密的隔离物，进入施咒对象的体内，且外形毫无破损痕迹。例如，可以把一柄刀咒入一个瓜内，瓜的外形毫无破损。切开瓜却可见刀藏在瓜心内。这种咒术在少数民族中十分盛行，即蛮志等书中所记的：“食中置毒药，其毒以牛皮或石臼随时咒而用之。”

歹的种类很多，如有一种称之为“火箭”的歹，没有形迹，施咒者用口咒口诀暗以射人，为其所中，痛热难当，急则立扑，流血而死；慢则隔日头目肿裂而殒。火箭歹还常放在路边，过路人要是不小心碰着，回家即患足痛，烧热难忍，渐开疮口，血水交流，用药无法医治。惟有请施咒者，以药敷之，旋于患处挑出一物，或毛或骨，或绵或布，即火箭之歹，其病患才能痊愈。据说，这种歹咒之术要是不灵，则施术者本人要承担其恶果，故此辈常患有足疾。^①

^① 《上林县志》，光绪二年刻本。

歹在大多数情况下都是恶意的，故有“歹毒”一说，即文化人类学中的黑巫术。但也有的歹是预防性的，没有恶意。比如在彝族，妻子恐被丈夫遗弃，便放歹在男子腹中，预防对方变心。如果对方忠贞不渝，所放的歹是不会伤害对方身体的。这正如蛮志所载：“作客娶夫女，欲出，必问还期，女即以毒饵之，如期至，更以药解治，亦无他；若不尔，必毒发而死”。据说中歹毒而死的人，若剖腹以验，必能在腹内发现石块、牛皮、铁钉等物，此即所谓“歹”。彝俗对于中歹而死者，例不能土葬，必须将尸体焚化。

在彝族，放歹是妇女特有的技能，并不限于以实物咒入腹中，高明的放歹者，可以摄取对方的精魂而操纵之，使对方的灵魂和另一生物发生精灵上的交互关系。于是此人的行动乃至生命，便操纵在施术者手中。^①

此外，蛊也是歹的一种，在咒术中应用得非常广泛，下面将作专门介绍，兹不具论。

八、施咒场地

施咒在很多场合下是随意的，没有硬性的场地规定。但出于交神的需要，施咒一般选在以下场地进行：

1、土地庙

土地庙即祭祀土地神的地方，古人称之为“社”。社字从示从土，即祭土地神之意。《风俗通义·祀典》：“社者，土地之主，土地广博，不可遍敬，故封土以为社而祀之，报功也。”这就是，社也即土地庙，是作为广博大地的象征被人敬祀的。

施咒为何要在土地庙进行呢？这是因为施咒要和神交感才有灵，而土地庙是最常见、最普遍的神庙。而且，土地神是土地之主，是具体掌管和守护各个地区的神祇，因此，民间一旦发生诅咒、诅

^① 江应梁：《摆彝的生活文化》，商务印书馆，1948年，254页。

盟之事,就要请社公明断、作证和加殃。

《墨子》中就有在社中诅誓的记载:齐国有两人发生争讼,久拖不决,积怨甚深。于是,两人共以一头羊,到社中诅咒发誓:“拙洫同掘歇,搃羊而漉其血。”通过向社神的诅盟,请神公断,并将诅咒的恶果降临被社神判决理亏的一方。

不仅诅咒发誓要到土地庙请土地神决断,人们遇上病灾,需要施禳灾咒术时也常常在土地庙进行,大概因为土地神是一方守护之神的缘故。旧时东莞一带,小孩患病,被认为是受了惊吓,需要施喊惊咒术,施术的地点也要选在十字街头的土地庙。^①

2、宗庙与祖先灵位下

选在这种地方都是请祖先在天之灵对诅词进行监督和护佑。所谓“有渝此盟,以相及也,明神先君,是纠是殛。”^②

著名的侯马之盟,其诅盟地点便在盟主赵弧的宗庙。民间的普通诅咒,则常常在祖先的灵位下进行。

3、灵石旁

诅咒还常常在一块或数块石头旁进行。这种石头从外形看,有时并没有什么特殊的地方,但巫师却认为它们是灵石。

为什么这石头是灵石?即判断灵石的依据是什么?只有巫师自己知道。外人看来似乎是十分随意的。道光《新宁县志》载,新宁巫师“咒水书符,刻无暇晷,甚至遇一顽石辄指为灵神,乞呵护者日不绝。”

正因为石有灵神,故诅咒者常常面对石头念咒,灵石信仰在旧时广东很盛,据《清稗类抄·方伎类》载,粤人信巫,巫每于路旁随指一石,以纸缠其上,曰神石,僇僇即信以为神。以致人们争讼,对簿公堂仍不能决断时,见到此灵石,便帖然自服,不敢有所欺瞒。原因是这等于面对神明诅誓,若有欺瞒,必遭神谴。

① 袁洪铭:《禳鬼与喊惊》,《民俗》,122期。

② 《左传·僖公二十八年》。

在纳西族,用来念经咒和作法的东巴道场,必用一块小神石“幼鲁”和几根木偶“木森”,用祭米撒神石,用牺血点木偶。^①

面对灵石祝咒有很古老的渊源。前已指出,咒的前身祝,从示从兄,兄即巫跪地用口即语言交神。示,据姜亮夫先生的解释,“示者大石文化之灵石也。盖先人既死,子孙各输血于石,而石灵,有事而祷于示,以求佑曰祝,即《礼运》所谓‘祝以孝告’是也。”^②这就是说,古代的祝即面对灵石祈祷、祝颂。

4、山顶上

少数民族中有在山顶施咒的习俗。少数民族大多数生活在山区,选择某一山顶作为施咒的场所是很容易办到的事。

袁枚《子不语》“禁魔婆”载:

粤东崖州,居民半属黎人,有生黎、熟黎之分。生黎居五指山中,不服王化。熟黎尊官长,来见则膝行而入。

黎女有禁魔婆,能禁咒人致死。其术:取所咒之人,或须发,或吐余槟榔,纳竹筒中,夜间赤身仰卧山顶,对星月施符诵咒。至七日,其人必死,遍体无伤,而其软如绵。但能魔黎人,不能害人。

之所以选在山顶上施咒,是因为这里离上天最近,最易和神沟通,正如封禅须登泰山一样。

5、城隍庙

城隍是城市的守护神,起源于《礼记》天子八蜡中的水庸神。水庸,即沟渠,古代城市周围多有护城沟渠,故城隍被当作护城之神。城隍的职掌不仅是守御城池,保障治安,而且当地的水旱吉凶、冥间事物、士人的科名挂籍也归其管辖,成为直接对上帝负责的地方最高神。因此,民间的祝咒也常在城隍庙进行。

民国《合川县志》载,民间若有冤无法申辩,或因银钱交涉者,

① 和志武:《略论纳西族的东巴教和东巴文化》,《世界宗教研究》,1983年1期。

② 姜亮夫:《楚辞通故》第二辑。齐鲁书社,1985年,848页。

均于城隍庙神像前盟誓，谓之“赌咒”。

人们之所以要在城隍庙赌咒，是因为将城隍当作公正的化身的缘故。但袁枚在《子不语》中却对城隍作了一次诙谐的调侃。城隍一般被塑成黑面而髯者，相貌威严，但陇西的城隍却塑成了美少年。原因据说是雍正年间，有一姓谢的年少书生，夜间步月吟诗来到城隍庙，见一人向城隍祝咒：“今夜若偷物有获，必具三牲来献，”方知是贼。心想，神乃聪明正直之人，岂可因牲牢而动心乎？次日贼竟来还愿。书生大不平，作文责之。此事被上帝获知，将该城隍革职拿问，令书生取而代之。故城隍易黑髯之貌为美少年。在这则传闻中，陇西的城隍虽然贪赃枉法，不能在祝咒面前秉公执法，但最后却被上帝革职，令正直者代之，这仍反映了普通百姓的心态：城隍必须是公正无私的。这便是民间祝咒在城隍庙进行的原因。

此外，施咒还常常在佛寺和其它祭神的地方进行。如秦惠文王诅咒楚怀王便选在祭祀巫咸、巫驼、厥湫三位水神的地方施行。

总之，施咒场所的选择以在神明面前以及最易沟通神明的地方为原则。

第

十

章

生产活动中的咒术

一、农事诸咒

农事咒术是中国最古老的咒术之一。这是因为衣食住行乃人类最基本的需求，民以食为天，作为一个古老的农业国度，中国人的“食”主要来自农业生产，因此，农事方面的咒术在中国可谓源远流长。

最早的农事咒是《伊耆氏蜡辞》：“土反其宅，水归其壑，昆虫毋作，草木归其泽。”

《史记·淳于髡传》中的“穰田者”的祝词也是早期的农事咒：“瓿筭满篝，汙邪满车，五谷蕃熟，穰穰满家。”

这些咒术至今仍有遗存。

江西樟树程坊一带的农村流行一种“开秧门”咒术。当地把春插开始下田拔秧叫做开秧门。这天早上，要备好干鱼、腊肉、盐水蛋和封缸酒等祭品。拔秧前，主人要在秧田的上方烧钱纸，放爆竹，点香，然后朝南作三个揖。这时，女主人提来一小碗饭，上面放着一片腊肉，一片干鱼，一瓣盐水蛋；另倒上一杯封缸酒。丈夫接过这些东西后高举过头，念咒如下：

秧秧禾禾快快长，秧秧虫虫快快走……

以及祈祷禾苗健康成长、虫灾远离、粮谷满仓之类的咒语。念完咒后，将祭物倒入四角空处。于是，男的接着下田拔四扎秧上岸，算开了秧门。

云南的阿昌族也有开秧门咒术。其仪式是在开秧门的头一天，一早起来便到田里供斋饭，把花和李子枝条插在首先要栽秧的那块田里，边插边念咒词：

长得像花一样好，像李子一样饱满，结成团。

咒毕，用左手先插三撮秧。仪式结束后再开始正式插秧。

秋收打完稻谷也要施咒，方法是早上杀只公鸡（或用鸡蛋），供在稻谷堆上，叩头念咒如下：

几千几万的谷子出来了！^①

到晚上，煮个鸡蛋到谷堆前叫谷魂咒：

不要在田坝，请回家守谷仓，栽秧时再回田坝！

咒毕，拔一蓬谷茬，拣几穗掉在田里的稻谷插在谷茬的泥土上，然后，拿回家放在谷仓里。叫谷魂的咒术是祈祷稻谷能顺到地被收获进仓。

农事咒术最完整的要算基诺族的农业祭祀，包括一整套从开耕到播种再到收获的咒语：

1、砍地咒词

解放前的基诺族生产水平仍处于刀耕火种阶段，主要生产工具为砍刀和夺铲。其第一个农事活动就是砍地。砍地伊始要行砍地祭祀，实际上是一种咒术。方法是先确定砍地时间，即选择所谓“牛日”。砍地由负责村寨祭祀活动的祭司周巴（寨父）和周遂代表各自氏族或家族成员先砍。连砍三天，每天砍地都要举行一次种姜种芋仪式，即每次把姜和芋头栽三坎。据说因基诺族的祖先首先种的便是姜和芋，所以一直延续下来。周巴砍地三天后，全寨各家才

^① 刘扬武：《阿昌族宗教信仰调查》，《云南民族民俗和宗教调查》，云南民族出版社，1985年。

能开始砍地。周巴砍地时要念一段咒词：

要请“地鬼”躲到对门的山上去，
请螃蟹躲到洞里去，不要出来，
对面山上的麂子别叫，
黄皮老鼠不要叫，
斑鸠也不要叫出声来。

念完咒词，栽培完三坎姜和芋，才能开始正式砍地。

2、烧地咒词

砍地之后的农事活动是烧地，烧地也要施咒。其法是在烧地的“猴日”，全寨人由周遂、周巴带领齐集于地头山顶上，用竹片编两个圆形的“达溜”插在山顶上，然后由周巴杀两只鸡（一公一母）和一条狗，把鸡血和狗血用鸡毛刷于圆形竹片上，同时念咒：

今天是好天气，火不能烧过山，水不能流过箐，让火大大的烧起来，使每一棵树都变成一个火坎，将森林烧得一棵不剩。

念完，将狗和鸡煮熟，全寨人在山顶共餐，共餐后开始放火烧地。点火前还要念咒：

我们用——山神看上眼的东西，地神心里满意的东西，有两只脚的鸡，有四条腿的狗，祭祀你。求你“恩探木利”（山神）不要叫火翻山越岭，不要叫火烧过防火线，我们生来都是野火烧地为生的人，我们生来就是种田吃饭的人。

烧地是刀耕火种的一项内容，这是一种比较原始的耕种方式。在汉族的农事咒语中，烧荒的习俗也仍有遗存。如苏州外跨塘一带的农村，在农历十二月廿四晚上，要点上竹蔑火把到各自田角兜圈子，边走边用诙谐的口吻念咒：

摊摊田角落，开年要率三石六。我家稻箩阳山大，别人家稻箩芋芥大。

摊摊田角落，开年要收三石六，我家猢猻（猪）牯牛

大,别人家猹猹门槛底下钻得过……

咒毕,把田岸的枯草烧去。^①

浙江的宁波农村也有一种“烧田蚕”的烧荒习俗。每年正月十五的半夜,农民们用稻草扎成小把,点燃后高举火把在田岸上奔跑,或将火把甩上落下,口中高呼咒语性质的歌谣:

火把攢得高,三石六斗稳牢牢。火把攢到东,家里堆个大米囤;火把攢到南,国泰民安人心欢;火把攢到西,风调雨顺笑嘻嘻;火把攢到北,五谷丰登全家乐。^②

3、播种咒词

基诺族播种的咒仪是,在播种的前一天,各家要在自己的地间盖窝棚(东木克),盖在种姜种芋的地上。盖窝棚的草必须是如椰树叶一样的植物叶,基诺语称“出帕”。盖后各家举行一次祭祀,在窝棚前栽两棵树桩,上扎两个防邪物——圆形竹片“达溜”。同时立三棵野酸枣树,并于树杆上刻画龙图案,摆设三个竹筒。中间垫芭蕉叶,芭蕉叶上盖三片槟榔叶,叶上放三堆饭,然后杀鸡,将鸡毛、鸡血沾一点在树杆、竹筒和“达溜”上。第二天开始播种,必须先播棉花。播棉花之前先由周巴念咒:

我是先三天出身的头头,过年过节在前过的头头,撒谷撒棉在前撒的头头,开地先开的头头,我代表大家来撒棉花撒稻谷。

种完棉花的第二天开始播种稻谷,也要施咒,其仪式是周巴在自己竹楼的阳台上摆一供桌,上放三片芭蕉叶,叶上置米一堆,周巴边念咒边撒米,其咒如下:

我是先三天出生的头头,过年过节的头头,播种稻谷的头头,拾着夺铲,背着稻谷种,在地头撒饭谷,在地尾撒糯谷,播种一粒谷种生出十棵稻谷,一蓬稻谷变一蓬毕巴

① 袁震:《苏州地区水稻生产中的信仰现象》,《中国民间文化》,1993年2期。

② 刘健:《浙江省部分地区的稻作文化》,《中国民间文化》,1993年2期。

(山芦苇),稻谷长得像竹子一样高,稻谷花开得像酸木瓜树一样大,稻谷长得像苹果一样大。

4、耕耘咒词

基诺族在农作物生长阶段中最担心的是雨水,凡是久旱不雨,基诺人便要施求雨咒术。(求雨咒术后面有专门介绍。)为了保持基族诺农事咒术的完整性,在此简述如下:

求雨咒仪在村寨的龙塘处举行。其仪式首先要修水塘,修水塘时各家家长集中到周巴家门口。在周巴家门口栽三棵竹杆,中间挂一个达溜,叫天梯。并在周巴家杀三口猪,把猪头挂在天梯上。同时还要在周巴家门口,搭一小台,台西摆设饭、肉、酒、菜和槟榔。周巴跪在地上,戴一顶草帽,披一件用百叶树树叶作的蓑衣,象征下雨戴草帽和披雨状,念咒如下:

地神!天神、云采、雾中神!基诺在地上,鬼在天上,月亮出来的时候它的光朝我射,太阳出来的时候它的光朝我射,你如不下雨粮食生不出,钱也找不到,我们杀猪祭你,求你快快下雨。

念完咒后把所供物品摆在一竹桌上,抬到水塘边放好,再念上述咒词。水塘本来早已干了,然周巴仍要作下水之状,卷起裤脚,而且卷得高高的,下到水塘里并作在水中挖捞泥土之状。然后众人也卷裤抹袖,一拥而下,用锄头和撮箕把塘内泥巴挖出,求雨仪式就此结束。

5、收获咒词

基诺族的收获咒词叫谷魂咒词,基诺族相信万物都有灵魂,稻谷也有魂。相传稻谷从前是飞来的,若不施行叫谷魂咒术,则到手的稻谷也会飞掉。叫谷魂的咒仪是,家长背着鸡,每块地两只,到地里后烧一堆火,然后念咒:

希望稻谷的魂不要散失,请稻谷的魂、祖先的魂都回来,我背着鸡来请你们来了,谷穗掉下,谷魂也不要掉下。
人魂要回到家,谷魂要回到仓。

咒毕,从各块地内采摘所栽的一切作物各样一种,如谷穗、高粱、瓜类和辣椒等,同时在地里摘一束用来叫谷魂的红色“不埃”花,一起背回家。一路上必须不停地反复呼叫,即咒仪中交神的呼号,凡是经过岔路口,都要放置一朵花,作为引谷魂的路标,以防其迷途。一直叫到谷仓,才将所采摘的作物和花分为两束,一束悬挂于谷仓内,一束悬挂于没有神位的房内,作为谷魂的象征。

6、装仓咒词

谷魂叫回来后,也即收割完毕,要施装仓咒术。其咒仪是,主人在谷仓前杀一只猪,或杀一头黄牛。在谷仓内杀四只鸡。将猪血(或牛血)和鸡血搅拌在一起,然后用鸡毛涂刷在谷仓的木柱、墙壁、门上以及家中的各个角落,请祭司施咒:

请大家都来帮忙,不要让谷仓空着,要谷仓装满,谷仓顶上的笋叫(一种盖谷仓的绿叶)不要飞掉。四方村寨的人都来求铁匠供奉的神“特楼车车”帮助,帮我们的忙,不要让谷仓空着,不要让笋叶飞掉。

二、对土地神及谷神的祝咒

(一)土地神崇拜及其祷告

汉族人的农事咒术主要表现在对土地神及谷神的祝告上,因为这二神均与农事有直接关系。

在古代,土地神的称谓很多。或称社,或称后土,或称土神,或称土地公公,或称土公。土地神最主要的一项职能是主管农业生产。《孝经援神契》:“社者,土地之神,能生五谷。”

对中国这样一个农业国度来说,土地神就是人们的衣食父母。因此,古人十分重视对土地神的祈祷和祝告,这些祝祷就是最早的对土地神的咒术。《齐民要术》载《祝耒文》云:

东方青帝土公,南方赤帝土公,西方白帝土公,北方

黑帝土公,中央黄帝土公,主人某甲谨相祈请……

对土地神的祝咒习俗绵延数千年,迄今犹存。旧时湖州农民,正月刚过,就要到土地庙举行“烧香塔”仪式,也即祈祷土地神。“烧香塔”的具体时间由巫师择定。一般以自然村为单位,参与者大多为年长的善男信女。众信徒推荐一户德高望重,三代齐全人家的最年长夫妇担任点烧香塔的司职。烧香塔那天,信徒焚香静坐念佛一昼,然后将随身带来的香如数交给点燃香塔的人。点香塔的夫妇两人此时着红装,将信徒们的香垒成宝塔,念烧香咒:

清晨早起一柱香,谢天谢地谢三光。所求处处四谷熟,要保人人寿命长。国有贤臣内外安,家无逆子怒爹娘。四方平静干戈息,百姓平时也无忧。^①

咒毕,焚香,众信徒跪拜。从咒词内容看,除了祈祷稻谷丰收外,还包括对长寿平安、家和国靖的祈祷,土地成为一方的保护神。

浙江奉化农村每当稻子收割完毕,都要到田头祭一次七神。供品有香干、豆腐、豆芽、水果和米馒头,全是素食。不用香案,香、烛插在地上。祭供物在田中央,如田中还有水、可供在田埂上。田主要跪着叩头谢恩,感谢土神给他好收成,全家健康平安。祭毕,还要在田中央烧有《土地经》的锡箔,说是给土神的酬谢钱。如果光祭供,不烧《土地经》,据说土地神会不满意。土神不满意,明年的收成就保证不了。《土地经》也即土地咒,分成《大土地经》和《小土地经》两种,《大土地经》尚未采集到,《小土地经》如下:

南无所念土地经,土地菩萨苦修行。手捏黄金口诵经,念之家会兴人丁,念之田头出黄金,念之船头交关稳,一年四季保太平。当地土地当方灵,当方土地走天庭。经供佛、佛供经,金界地,玉明堂,童男童女往西方,土地菩

^① 钟铭:《湖州水稻种植习俗调查》,《中国民间文化》,1993年2期。

萨坐上方。^①

这首咒经道佛杂糅，土地本是中国的民间俗神，却和佛教的菩萨连称，变成了“土地菩萨”，这反映了民间信仰中的宗教多元性。其内容除了祝祷丰收外，也包括人丁兴旺、四季太平等内容。

在江西宜春地区，每年年初，农夫都要摆出鱼肉鸡三牲，点着纸钱香烛，燃放鞭炮，口中念咒许愿：

土地神灵，请保护我家的农作物生长茂盛，丰产丰收，年终我磨一百担米粩，宰五只羊、十只猪、十只鸡，各种鲜鱼一百条，另加金、银锭各千两，绫罗绸缎百匹，送给公公婆婆您过年享用。

到年底，同样备好三牲，焚香燃放，并把许下的礼品送上，念咒还愿：

土地神灵，今年我家一切顺遂，五谷丰登，特来还愿。

今奉上礼品：一百担米粩，五只羊……恳请收点笑纳。”

许愿的礼品自然不是真的，否则，真是得不偿失了。礼品中只有米粩是真的，但所谓一担，是用树枝一头挑上一个为代表，至于猪羊鸡鱼、金银绸缎，全是剪纸作替代品。

江应梁的《广东傜人之宗教信仰及其经咒》中录有一首瑶族的土地咒歌：

土地公、土地公，人老头上白蓬蓬，人老便是头上白，木老便是根下空。土地底、土地底，白布着衫袍到泥，五寸高床上不得，又请鲁班来门梯，中心一条横门过，不知两头齐不齐，公又嫌婆身又塞、婆又嫌公脚又泥。鸡禄为土地，鸡子景景得成春，鸭禄为土地，鸭公丁破纸缠头，鹅禄为土地，鸭头条条向上天，羊禄为土地，羊牯呵呵笑出门，猪禄为土地，保你供猪一百斤，塘禄为土地，塘下鲤鱼十

^① 应长裕：《麻雀·青蛙·蚯蚓·牛·龙·田公田婆》，《中国民间文化》，1993年2期。

八斤，田禄为土地，田中黄禾十二分，牛禄为土地，牛牯重在栏头藏，人禄为土地，日里进金夜进银，石禄为土地，狮子微微泪成双，问说今朝有相请，百塘土地一齐临。

贵州彝族的《献酒经》中有对农神咒词：

农务之总神，献酒及他呵，过了些日子，到耕耘日，垭耕不遇风，原耕不失露，土边蛇不屈，田外鼠不窠，护神好来护，禾秀蝗不害，守神好来守，见守雀不临，田大秧不费，工人腰不疼，禾长就出穗，出穗就结谷，结谷就成实，收割就逢晴，簸净遇风力，大仓满，小仓盈，大房满，小房充。

这篇献酒经，表达了人们用酒等物祭祀了农神后的种种希冀：风调雨顺、虫害不作、粮食丰收。

湘西苗族有一种祭五谷鬼的咒术，苗族鬼神不分，五谷鬼也即五谷神。每当五谷不丰、六畜不旺时，苗人就要祭五谷鬼。祭祀的时间在白天，地点在屋内的右角。咒仪如下：先摆桌子一张，上摆酒、肉、饭各五碗，分成三行，黄蜡亦摆在桌上，竹筒放在桌的后面。苗族巫师右手打竹筒，口中念咒：

主人去年收谷不丰，五谷结穗，秀而不实，又给蝗虫吃了。旧年已去，新年来到，到了正二月，算好日子来祭鬼。请我来此，我带来了兵马，预备了黄蜡、竹筒，摆好了酒、肉、饭及钱纸，请鬼收领。

念到这里，巫师起立，换取铃与筭，仍坐在原位，左手摇铃，右手执筭，接着念咒：

现将好酒好肉，大颗米饭，许多纸钱，来祭五谷鬼，请鬼收领！保佑五谷丰收！等到天气和暖，百花开放，扬雀叫了，播种五谷，秧苗要青秀，五六月结穗，不得给蝗虫吃了，九十月五谷丰收。请鬼将酒肉吃完，钱纸收了回去，永久保佑五谷丰登，六畜兴旺！

在念咒的时候，同时卜筭，先卜五谷，再卜六畜，阳筭与胜筭为

吉、阴筮为凶兆。卜完后，烧纸送鬼。

(二)对谷神的祝咒

谷神又名田祖、稷、后稷、神农、先农，这些都被认为是农业的发明者、五谷之神，《风俗通义》：“稷者，五谷之长，五谷众多，不可遍祭，故立稷而祭之。”又云：“米之神为稷。”对谷神的祝祷，可使农业获得丰收，《诗经》中便有对谷神田祖的祝祷之词，实际上也可看作是咒语。

《诗经·小雅·甫田》：

琴瑟击鼓，
以御田祖，
以祈甘雨，
以介我稷黍，
以谷我士女。

《诗经·小雅·大田》：

去其螟螣，
及其蟊贼，
无害我田穉！
田祖有神，
秉畀炎火。

两首诗都是农人对田祖的祝咒与祈告。前一首诗是农夫在琴瑟击鼓交通谷神田祖后，对田祖发出降雨、福佑庄稼的祝告；后一首诗是农夫对田祖的口咒，请谷神田祖消灭病虫害。

谷神，在奉化民间称为稻神菩萨。旧时，当旱情降临时，当地人便要挑着祭品去田头焚香祭祀稻神。祭祀时要念祝咒之语：

稻神菩萨保佑，别让我家的稻晒枯，否则，一家人无法活了。

其咒语和《诗经·甫田》中的内容是一样的，都是祈求谷神降雨，保佑庄稼，让黎民百姓有饭吃。此外，当水稻被水淹受涝后，人们也要

挑着祭品去田头祭供稻神菩萨。其祈咒之语云：

天有难，地有难，稻神菩萨受惊吓。难会过，灾会消，
一切灾难化成灰，稻神菩萨睁开眼，保佑水稻割万担。^①

在奉化农村，谷神还被动物化，将麻雀敬为第一谷神。为何将麻雀敬为谷神呢？据说，世上本无谷，现在种的稻谷种子是麻雀从天上带来的。并说麻雀送谷种来世间的日子为二月十九日，因此，奉化民间有二月十九祭谷神麻雀的习俗。其祭祀仪式是，在户外垒灶，各家妇人取各种米一杯（粳、糯、粳米），加些菜叶烧饭（或烧粥），俗称“百家饭”。祭祀时，按八卦插香，把百家饭撒向屋瓦或场地一角。撒过百家饭后，便要跪着向撒饭的屋瓦方向祝咒：

送谷神赐福我家，五谷丰登，六畜兴旺，全家平安。^②

此外，秧姑也是谷神的一种。旧时奉化应家棚村等地都建有青秧庙，庙神便是秧姑，其形塑成一位手捧青秧的发髻双结的小姑娘。每年当人们挑着秧子谷去秧田播种落泥时，都要带着香烛、糕饼去青秧庙祭神。祭仪是，把秧子谷放在香烛台旁边，然后点香明烛，端上糕饼，由下秧子者向秧姑祈祷，其咒云：

秧姑年轻神灵足，保我秧子田中出。不烂谷子不烂秧，
麻将（雀）飞过不看相，田鼠伸头不敢张。方方秧田如纱帐，
一天困，二天长，三天青丝绿成秧，秧田万年长。

咒毕，播种者把所供糕饼藏入口袋，带回家分给全家人吃，据说吃过祭过秧姑的糕饼能得福、有饭吃。待秧子播完后，还得回青秧庙内向秧姑拜几拜，作告别之意。当地人认为，经过祭秧姑，秧子会出得齐整，秧苗会无病，长得粗壮。

谷神中还有一位是稻花仙姑。奉化的青秧庙除了供奉秧姑外，也奉着稻花仙姑，其形象是一位头插稻花、手捧稻穗的年轻女人。

① 应长裕：《麻雀·青蛙·蚯蚓·牛·龙·田公田婆》，《中国民间文化》1993年2期。

② 应长裕：《麻雀·青蛙·蚯蚓·牛·龙·田公田婆》，《中国民间文化》1993年2期。

当地人每当稻苗“圆脚”(孕穗)时要祭稻花仙姑。祭祀的地点一般在青秧庙,也有在田头祭祀的。祭日有讲究,初五、十四、廿三不能除,初五祭稻要枯萎,十四祭本人要生病,廿三祭会出白瘰。祭祀咒语是:

稻花仙姑好风流,头戴玉花披绿裙,感谢日月雨露
思,青青玉体育黄金。黄金黄,作嫁妆。黄金黄,送田郎。
黄金黄澄澄,珍珠白米养儿孙,稻花仙姑赐重恩。^①

浙江永嘉每年三月、六月都要“做稻福”,这是一种对谷神的祈祷仪式。做稻福仪式很隆重,由各家各户出资,确定头家,组织人马,买猪头、猪尾、肋肉,做米塑,备好香纸,水酒,请道士念一种名叫《保垵文》的咒语:

天下太平四字分,乡方清吉闾里宁。唐王圣主坐龙
位,保佑乡村永太平。一保风调和雨顺,二保国泰与民安,
三保田园大丰熟,四保五谷万年丰……^②

一直念到十保,都是要求谷神保佑的好话。从咒语来看,似乎“唐王”成了谷神,但细品之,咒语的内容不仅有五谷丰登,还有国泰民安等,大约是人们认为,唐朝国力强盛,人民必然囤满仓圆,故请他做了稻福的谷神。

三、水旱虫灾祈祷咒术

(一)祈晴祈雨的源流

古代靠天吃饭,对农民来说,年景的好坏主要体现在是否风调雨顺或水涝旱灾上,农民的温饱就全系于此。最令人担心的是雨水

① 应长裕:《麻雀·青蛙·蚯蚓·牛·龙·田公田婆》,《中国民间文化》1993年2期。

② 徐御静:《永嘉县水稻生产习俗及其文化》,《中国民间文化》,1993年2期。

太多或雨量过少,但事关苍天,人们也莫可奈何。唯一的办法是用巫术和道法来控制雨师和旱魃,但这一点并不能产生任何实际作用,唯有心理安慰而已。求雨祈晴咒术便是这类巫术之一。

汉代的《春秋繁露》中就有“求雨祝”和“止雨祝”,这是现存最早的求雨祈晴咒术,我们在“克制原理:阴阳五行”一节中已作过介绍,,兹不赘述。

西晋张华的《博物志》中也录有这类咒语,和董仲舒的略有不同。

请雨咒:

皇皇上天,照临下土,集地之灵,神降甘雨,庶物群生,咸得其所。

止雨祝:

天生五谷,以养人民,今天雨不止,用伤五谷,如何如何,灵而不幸,杀牲以赛神灵,雨则不止,鸣鼓攻之,朱绿绳索而协之。

晴雨咒术历代皆有。辽代有一种“瑟瑟仪”的祈雨咒术,其法据《辽史》卷四十九载:“若旱,择吉日行瑟瑟仪以祈雨。前期,置百柱天棚。及期,皇帝致奠于先帝御容,乃射柳。……又翼日,植柳天棚之东南,巫以酒醴、黍稷荐植柳,祝之。”所谓“祝之”,就是施咒。

宋代,朝廷对各地的祈雨祈晴道场的设立要进行直接指导,由于地域辽阔,十里不同天,有时朝廷的指导和本地的实际需求完全相反。据洪迈《容斋随笔》“水旱祈祷”条载,有一次作者在吉州,听说吉州的地方官在小厅设祈晴道场,大厅却设祈雨道场,问其故,郡守告之:之所以祈晴,是因本地淫雨为灾;而请雨则是朝廷的命令。正可谓瞎指挥。

明清两代皇帝则让张道陵的后人专司雨晴之祈。这种“祈”,主要是祝告的方式,也就是咒术。

(二)求雨咒术

清代有一种祈雨咒术叫“木郎祈雨咒”，据说得自云南一手抄秘本。其法须分四季：春旱祈雨，设坛东门外，东向。另外三季也如此。坛中设三神位，左书风云雷雨尊神之位，中书木郎太乙三仙行雨神仙之位，右书紫清白祖仙师之位。祀品以元酒、清酒、粢盛、脯果为之。作祈雨疏文一通，焚之于城隍神前。然后诚心诵咒，每日三次，或四五次，每次四十九遍。三日无雨，念五日；五日无雨，念七日，则必大获甘霖。谢雨时，祀品仍照前。

木郎祈雨咒如下：

乾晶瑶辉玉池东，盟威圣者命青童。掷火万里坎震宫，雨骑迅发来太濛。木郎太乙三山雄，霹雳破石泉源通。坤震巽上皓灵翁，猛马四张焰火冲。流精郁光奔祝融，巨灵太华登云中。墨幡皂纛扬虚空，掩曦蒸云比云浓。关伯撼动昆仑峰，幽灵翻海玄冥同。冯夷鼓舞长呼风，蓬莱弱水兴都功。龙鹰捷疾光御凶，朱发巨翅双目彤。雷电吐毒驱五龙，四溟媛媿罗阴容。一声四海改昏蒙，雨阵所至川流洪。金光流精斩旱虹，洞阳幽灵召丰隆。玉雷浩师变崆峒，虚皇泰华扫妖虫。群梁玄黄号前锋，祠泉恣蜃威天公。歛火律令翻穹窿，鞭击妖魅驱蛇虫。勾娄吉利炎赫纵，登僧泽颐悉听从。织女四歌心公忠，转我救旱助勋隆。赤鸡紫鹅飞无穷，摄虐缚祟送北丰。救紫虚元君降摄，急急如火铃大师律令。^①

咒语文辞颇工，且有不少八卦五行的内容，咒词中还提到不少汉族的神仙，如祝融、冯夷之类，唯木郎太乙不知何方神祇。此咒术虽得自边陲，但决非民间土产，估计出自一位颇通道教的文人之手，或者经其加工润色。

^① 《清稗类抄》第十册，中华书局，1986年，4679页。

民国《淮阳乡村风土记》载有当地的一种求雨土法：求雨之法，先须交神。交神之前，先找一个固定场所，在场中建大棚一座，将巫覡所负神胎移置其中，以敬奉之。然后采用鸣炮之法使之字符神。神降后（其实是沟通神灵），授以刀剑、麻鞭（俗名龙首，以麻为之，长约丈余）等物，令神附体的巫覡玩耍。同时以鼓乐齐鸣，以助声势。如是者相继数日，暂时休息，所谓“封棚”，封棚期过，侍侯巫覡的会首须重新召集各村在会人员，举行察旱工作。察旱时将神胎另委专人抬之，随同巫覡前往在会各村实行玩耍，同时各村人员亦须各持长短干戈追随助威。如此每至一处，即有各村代表向前对神（已附神体的巫覡）念求雨咒：

王爷乃是大神大降，谁人不知，谁人不晓。但以现在天遭火旱，五谷奄奄将死，总请王爷求下一阵清风细雨，保着五谷田苗不死，打发万民得安才是。日久以后，给王爷唱上花花大戏一台，打道某某家村里，高架龙棚，龙棚挂彩，十字披红，众家弟子与王爷登棚叩谢，也是王爷的体面……

咒毕，巫者即定下雨日期。倘若届时雨下则已，否则按上述仪式求雨，直至雨下为止。

旧时漳州有一种“求天”求雨咒术，其法由当地的头面人物及士庶乡民预先斋戒三天或七天，择日到南天门外天地坛去向天求雨。队伍庄严、寂静，一路奏着寝铮鼓声，表示哀惋之情调。装束，除官绅外，一律着白衣服，跛足徒步。乡下，一般社长、殷户则着淡蓝色长衫或白长衫。长发者用红带结成长辫，拖着地。地保着麻衣，手执招魂幡，脚穿草鞋，哭丧着脸，排在队头，队伍蛇字长阵，沿途一路三叩首，且行且走。行出半里路后，大家齐唱求雨咒歌：

吁嗟归兆烈田畴，火日烧空水绝流，旱魃为灾何太苦，商羊不舞实堪忧。下民惨劫难伸诉，上帝慈悲应祈求，大沛甘霖苏万物，前村后落庆丰收。

如此齐唱，一直唱到目的地，随后寂静无声。不准拿雨伞，不准

戴斗笠,光着赤裸裸的头在日下晒。如有戴帽者,则要吃拳头,目的地一般在郊外。到目的地后,队头地保喊:“跪下!”于是齐跪于地,向天叩三个响头,然后申诉祈雨的理由,或读《请雨禀》,读完三遍,始起返而归。^①

湘西苗族的旱魃求雨术有多种,属于咒术的,叫做“茶枯毒捞求雨法”。其法以茶枯为法具。“茶枯”是茶籽榨油后碾成的枯饼,可毒鱼。“毒捞”即毒鱼。方法是,邀村民若干人,筹备茶枯若干个,锤成小坨,碾成粉子,择日毒捞。但毒捞地点,要择凶恶邪险之地,如乾城的小龙洞、凤凰的大龙洞,保靖的雷洞山,方可进行毒捞,毒捞的地点,不在乎该处有鱼无鱼,其目的不在求鱼,而在求雨。届时将茶枯挑至该处,烧香纸及摆肉酒祭之。各拿枯粉一齐放捞,大喊:
龙神,快些涌水出来,降下雨霖,救济禾苗。

这就是咒语,喊时要惊天动地,以通天神。为何要以茶枯毒鱼来求雨呢?可能出自苗族人的毒龙信仰,这种龙带来旱灾,为害人类,毒鱼意即毒死毒龙,消除旱魃。

祈雨咒术中仪式最复杂、内容最丰富的是《万法秘藏》卷三的“五方龙神祈雨法”,前有清嘉庆年间张天师的“祈雨叙”,可知这是清代或清以前的求雨咒术,我们曾经论述此书是巫道合流的产物,尤其是掺入了很多南方少数民族的巫法,因此,民间的许多求雨民俗,可以从中找到影子或原型。

五方龙神祈雨法的仪式是:凡祈雨,所在以洁净僻处,有檀梓树木处所设坛,用生龙骨一片,云母石一片,金墨三锭,净白纸五张,寻属龙的童男童女,于龙日龙时,吐沫和龙骨云母石,研金墨一处,新笔一枚,画五方五色龙五条,雷公电母五位,新针一枝,取白雄鸡冠血,念咒:

纯白雄鸡大哉,你禽至哉,忽灵极有晨。吾令奉道,不灭你,生取你灵血,化作金精,急急律令。

^① 张紫晨:《中国巫术》,上海三联书店,1990年,202页。

取血后和金墨一起研,用新笔画五方龙神、雷神、电神,点眼开光,念《龙神开光咒》:

某方龙神,确有灵应。吾卜今日辰逢大吉,与你开光,

峥嵘鳞甲,兴云布雨,普济下民,急急律令。

咒毕,又选用属龙壮士五名,姓雷者一名,大水桶五担,火铳五支,向五方取井水来坛场,取水有讲究,要根据本年的干支来看该年由何龙治水,然后根据五行相生的原则来确定取五方井水的顺序。如甲辰年求雨。由东方龙神治水,故先取东方井水,东方在五行中属木,故次取南方井水,南者火,这是木生火。三取中央井水,中方属土,这是火生土。四取西方井水,西方属金,这是土生金,五取北方井水,北方属水,这是金生水。取水后运至坛场,放在五大瓮内,以所画之龙悬之于上。昼夜焚香,申牒虔诚祷告,画符掐诀叠印,念《请五方圣水咒》:

某方龙神至圣至灵至神,感应圣通,千古灵及于今,感于上帝,应于下民。吾令请你符同圣水,驾雾腾云,俯坛知会,行雨济民,急急如律令。

咒之大有灵应,雨至如影随形。如得雨,以礼谢天地、山川社稷及五方龙神,不可轻慢。

五方龙神祈雨咒术反映了古代的龙神崇拜,尤其是兴龙致雨的观念。从文化人类学的角度上说,这种咒术是一种模拟巫术,咒术中用画龙代表真龙,以五方井水代表五方龙神所治的五方之水,通过种种仪式和咒术使之交感降雨。

顺便指出,该法后附《祈祷文》一篇,和《清稗类抄》中的“木郎祈雨咒”十分相似,不少辞句完全相同,而且也提及“太保木郎”、“太乙三山”,二者不知孰源孰流。

(三)祈晴咒术

祈晴不如祈雨来得普遍,这大约是中国旱地多、涝地少的缘故。

《清稗类抄》有一祈晴术，其法用纸剪五六个纸人，以鼓、钟、梯各为辅具，将纸人粘于廊上，祝咒之，若遇大雨滂沱，则剪同样的纸，增加一作女子状者，持一扫帚咒曰：

我将以祈晴也。

意即天空中的阴霾，皆被该女子扫除掉。之所以用女人，取阴阳相克之意。

河南淮阳地区流行祈晴咒术，包括以下数种：

扫晴娘祈晴咒术。其法先用秫秆制作女人形一，同时假造扫帚一把插其手中，另一线绳将此人形系于院中树上。于早、中、晚三次唱歌：

扫晴娘，扫晴天，绿衫红衫任你穿。

倘若不久天晴，即以红绿纸为裁一衣形，以火焚之。

木棒打门祈晴咒术。此法仅用捶衣之木棒一个，用绳系于门上，用手摆之，使之与门相撞，同时即对之唱打门咒歌三遍即可。咒歌如下：

棒捶打门，晴天晒死人，棒捶打千秋，晴天大日头。

木杓挖天祈晴咒术。其法用木杓一把凭空向天空挖去，同时唱咒歌：

杓子杓子挖挖天，云彩上西山，今日下大雨，明日响晴天。^①

国外也有祈晴咒术。在新喀里多亚，一个男巫想要唤来太阳，就拿一些植物和珊瑚来到坟地，将它们捆成一束，再加上两络从他家孩子头上剪下的头发，并用其祖先的两个牙齿和整个颞骨，做成一条“魔棍”，然后爬一座在山顶能捕捉第一缕晨光的高山，将上述诸物放在石头上，翌晨，在此点燃其魔棍，当烟袅袅上升时，用干珊瑚去擦那石头，向祖先祈祷，并咒道：“太阳啊！我这么做是为了你能燃烧得更炽热，吞掉天上所有的云彩。”

^① 以上俱见《淮阳乡村风土记》，民国二十三年铅印本。

(四)驱蝗咒术

江浙一带的农村,每当遇到蝗虫灾害,要举一种“祭猛将”的驱蝗仪式。猛将名叫刘猛,历史上实有其人,但说法不一。一说为广东吴川人,元末官指挥使(《畿辅通志》);一说为南宋名将刘锜之弟刘锐(《苏州府志》);一说为南宋金坛进士,任过浙东仓史千官的刘宰(《昌邑志》)。尽管刘猛的原型说法不一,但其神格却是一致的:“相传神能驱蝗,天旱祷雨辄应,为福畎亩,故乡人酬答尤为心慊”。^①

猛将形象有三种:上海、苏州一带头扎红布,光头,赤脚,穿短衫,高约二市尺;第二种披盔握剑,高二尺至二尺五寸;第三种木雕像戴元帅帽,穿袍服,玉带围腰,高约四尺。

祭猛将一年有两次。一次是正月十三日,这天是刘猛的生日。其祭仪据《清嘉录》载,祭祀要持续数日甚至半月。到时,人们聚集在吉祥庵,庵中燃铜烛二支,大如楮椽,半月后才灭,俗称“大蜡烛”。前后数日,各乡村乡民击牲献醴,抬着神像游街,以赛猛将之神,谓之“待猛将”。穹窿山一带,农民抬着猛将,奔走如飞,以倾跌为乐,不认为这是慢亵,名曰“迎猛将”。

另一次在水稻秀穗之际,目的是防蝗虫。在江苏吴县东部外垞坊,每当此时要举行“猛将会”,由农民轮流当主持人。一般以自然村为单位,各户凑钱,称“份子钱”,中午聚餐,做盘龙馒头。由少年抬猛将于轿中到田边巡视一周,给各户发纸制小红旗于田中,以示猛将保护。轿前有孩子打鼓,回去时摘二个稻穗放在祖宗家堂中,并在猛将头上红布中插上二个稻穗,由明年当头人挂于祖宗家堂,以示驱蝗。

有的地方,如嘉定北乡祭猛将驱蝗时,要请宣卷先生念咒请

^① 顾禄:《清嘉录》卷一“祭猛将”条。

神,众人要随经咒参拜。^①这种经咒在江浙一带的农村还有人会唱,江苏社会科学院文学研究所的周正良先生曾访问过原太湖平台山庙祝李翰倍先生,听他介绍并演唱了猛将神咒歌:

家住上海松江具,青龙岗上长生身,
父亲就是刘三叔,母亲仓氏称院君。
正月十三亲生日,取名佛官极聪明,
面上有粒朱砂痣,七岁之时克娘亲。
后娶晚娘朱三姐,日夜拷打受苦怜,
前亲晚后难过日,磨身压沉河中心。
二弟怜惜来相救,外公家里去安身,
自幼生来能勤俭,看鹅看鸭过光阴。
大宋末年兵荒乱,连年干戈勿太平。
三年大水三年旱,三年蝗虫共九年。
神人传授遁甲法,腾云驾雾样样能,
施法扫去蝗虫害,舟船下水戏玩弄。
种秧割稻施妙法,一夜完工喜万民,
东洋倭奴刀兵乱,抢劫沿海众渔民。
清廷总兵刘荣福,领兵出征受难星,
海面迷雾失归路,灵神显法救军民。
杀退倭奴迷雾散,刘王字旗在天空,
清军奏凯回朝转,奏本皇上受御寿。
敕封普佑上天王,青龙岗立庙到如今,
莲泗塘立庙多灵威,迁移西昂立庙门。
今日香火还神愿,保佑众生永太平。^②

这首咒歌采取的是呼神以厌之的手法,咒者通过对刘猛生平事迹的歌颂,表明咒者对猛神的了解,正如知鬼怪之名以现原形一

① 王水:《从田神向水神转变的刘猛将》,《中国民间文化》,1993年2期。

② 袁震:《苏州地区水稻生产中的信仰现象》,《中国民间文化》,1993年2期。

样,认识并熟悉了猛神,猛神自然会降神显灵,驱扫蝗虫。

又据《灵前笔记》载,宋景定四年(1263年),封刘锜为扬威侯天曹猛将,有敕书云:“飞蝗入境,渐食佳禾,赖尔神灵,剪灭无余。”这种所谓“敕书”,其实是后人驱蝗咒语的附会。

此外,还有狩猎咒术,而狩猎咒术的使用范围很小,主要流行于一些以狩猎为生或以狩猎为辅助生存手段的少数民族中。本章中将不一一赘述。

第十章

生活中的咒术

一、岁祭之咒

中国人在年初岁尾或某个特定的时间里，有举行敬神祭神的习俗，称为岁祭。岁祭如果采用祝咒的方式，便是岁祭之咒。岁祭之咒虽然也祈神求祖，但不像我们在前面所列的事项那样，只针对某件具体的事情（如治病）起作用，而是保佑人们一岁的平安，使人万事如意。

（一）赞星咒术

在东莞，每年正月间要行一种“赞星”岁祭之咒，以保合家一年平安。其咒仪是，先选择一吉日，请道士在夜间七八时来家祈祷，先备木斗、铜镜、尺、剪刀、苏州盘（或茶杯托盘）等法具，盘中放灯七盏，排列如梅花式。道士作法时头戴九梁冠，身穿红道袍，手执云赞（一种法器），一边念咒一边敲云璈。先呼请诸神，并禀告祈祷者的姓名住址，然后剔灯，用香一柱逐一剔盘中之灯的灯心，并念赞星咒语如下：

焚香剔灯灯花辉……七寸银灯字……

剔起东方灯火光……东方剔灯完备了，轮

流次第到南方。

南方剔起灯花光，南极老人寿命长，龙马精神……红颜白发貌堂堂，儿孙满地皆兰瑞……东方剔灯完备了，轮流次第到西方。

西方剔起灯花新，王母从来喜宴宾，金童玉女共徘徊，拜请飞琼许氏女，长幡宝盖乐津津，头梳一只盘龙髻，足踏花鞋锦绣纹，眼似桃花美且貌，娉婷美貌世无双，西方剔灯完备了，轮流次第到北方。

北方剔起金银花，朵朵鲜红五色霞，万样千般离洞府……香烟篆出平安宁，北方剔灯完备了，轮流次第到中央。

中央剔起灯花黄，七盏银灯列五方，剔灯光朗耀……引福进家堂。

盘中灯剔完，接着剔斗中灯，念咒：

剔起银灯照本明，虔具品物礼众星，唯愿星君来减难，望赐福禄寿康宁。

再剔盘中之灯，剔一盏说一句：

一剔吉神常拥护，二剔患祸永不逢，三剔流年无嫉剋，四剔寿命自……五剔驱邪出外去，六剔引福入家中，七剔灯花开灿烂。牡丹富贵总无穷……

赞星咒术反映了人们对星辰的崇拜。这是一种古老的崇拜。在中国，人们很早就把人的生死祸福和星辰联系起来，认为星辰是人变成的，或是代表着世上的每一个人的另一个存在，每一个人出生时天上就会多一颗星，死亡时，星辰也会陨落。《诗经·小雅·小弁》：“天之生我，我辰安在？”《尚书·洪范》：“庶民惟星，”都说明人和星的关联与对应。而且，天上的星辰作了分工，所谓“人生星宿，各有所值”，^①“值吉则吉、值凶则凶”（《列子》）。《史记·天官书》中

^① 《抱朴子·释滞》。

有专门司命、司禄、主贵相、主疫、主木草、主斩杀、主急事的星辰。赞星咒术起源人们的这种观念。

赞星咒术并不是对所有的星辰一视同仁，在纷繁的众星中，北斗七星占有突出的地位，苏州盘中的七灯及剔灯咒语中的七星均是北斗的象征。这是因为北斗七星和人们的生活更为密切的缘故。纬书《河图帝览嬉》称：“斗七星，富贵之官也。其旁二星，主爵禄。其中一星，主寿夭。斗主岁时丰歉。”可见，北斗所管辖的范围包括人们的富贵、爵禄、寿命、庄稼丰歉等等这些和人们生活息息相关的东西，老百姓哪有不膜拜之理？

（二）接龙咒术

湘西苗族除成年外，每年十月后要举行一种“接龙”岁祭，整个接龙过程是由一组咒语串起来的。其仪式首先由巫师做起场接龙祭祀，随后，外出请龙、接龙。接龙队伍出门，屋内忌吹唢呐和敲锣鼓。接龙途中，插以五色花纸，沿途站满人群。到井边，由巫师念请龙咒，请龙咒请四方五位之龙，均指具体方位与地名，每念一方，均念下咒：

回到九条路头，转到十条路尾。骑驴者停驴，骑马者止马，坐轿者停轿。在此等候龙公龙婆，坐此等候龙父龙母。东方奉请青龙公，南方奉请赤龙婆；西方奉请白龙公，北方奉请黑龙婆，中央奉请黄龙。奉请管儿管女，管田管地。请出四个天门，八个地府。拜见云斗，人骑千里，龙恰一步。十字路头，九岔路尾。停车一步，停马一步。到此，巫师接念驱魔龙咒：

另有魔龙败山，魔风败地。此龙不同心，此风不耕耘。此龙打牌，此龙赌博。此是懒龙，此是病龙。原住南方，回南方去。原住北方，回北方去。原住东方，回东方去。原住西方，回西方去。现我烧粮，现我烧米。烧给魔龙，烧给魔风。不送拢驴旁，不给靠马边。不送拢轿旁，不给挨柜

也。

驱魔龙咒毕，接着念祥龙咒：

留的龙公龙婆，龙父龙母，龙兄龙弟，龙伯龙叔，龙子龙孙。此些龙和睦，此些龙相好。五十龙女，六十龙子。有脚你们上门寻吃，有嘴你们进座找喝。东方青帝青龙坐青轿，穿青衣，戴青帽，拿青旗，骑青马，吹青号。朝朝代代富家人，富了家人富子孙。带得五谷庄稼回家门。回到家中年年种，一颗落地百颗生。前仓装满，后仓摆登；北方黑帝黑龙，坐黑轿，穿黑衣，戴黑帽，拿黑旗，骑黑马，吹黑号，朝朝代代富家人，富了家人富子孙。带得贵儿贵女回家门。回到家中生贵子，长大成人中翰林；中央黄帝黄龙坐黄轿，穿黄衣，戴黄帽，拿黄旗，骑黄马，吹黄号，朝朝代代富家人，富了家人富子孙。子孙打马到朝廷。封侯挂帅管万民。五方五位，龙神归位。主家有肉有酒，有酒有肉，金砂银砂，金库银库，金山银山，长袍短褂，耳环颈圈，二面金锣，黑猪一只，多头羊盘，龙粑分供。回到家堂，转到屋内，才来排方定座，稳定乾坤。

咒毕，主妇身背包袱戥称，手提清泉水一壶，打伞而回。此刻，燃烛烧香，鼓乐齐奏，火炮喧天。返回途中，主人敲碗欢迎。接龙回至门口，巫师又念《请龙咒》。每当巫师念完某方龙已到时，宾主齐声答应：“唉！来到了！”接着大家揖拜。五方之龙都请毕，户主三跪九叩，接龙入屋。到屋绕行三周，就位而坐。堂屋当中，已掘好一土穴，俗称“龙穴”，深约尺许，安碗一个，将接龙妇提回之泉水倒入碗中，另加水酒、银粉、朱砂等。就绪后以石板盖之，俗谓之“安龙”。此时，巫师要念安龙咒：

五位龙公龙婆，龙父龙母。黄龙、黑龙、赤龙、白龙。他们穿新衣，他们戴银帽。他们绸衣显花，他们缎衣现朵。请你们来到房中，来到屋心。备好了黄纸，备好了钱纸。未烧是纸，烧了是钱。得钱拿去分，得财拿去发。旋绕三周，

上下三次。安在屋中，安在屋心。过冬靠你龙公龙母保冬，过春靠你龙公龙母保春。安保三十年大发，四十年大旺。大吉大利，无灾无难。

咒毕，烧钱纸，燃香烛，鼓乐齐鸣，鞭炮喧天，宾主吃肉饮酒以庆之。相传龙畏酸汤，用餐时当忌之。又传说龙最爱听唢呐，故宾主届时都请名唢呐师以吹之。晚上宾主相互步音，常常一赛百余。村寨中的年轻人，大都去唱歌跳舞，通宵达旦。这是一户接龙的情形。还有全村接龙，仪式与此差不多，只是规模更大些。^①

接龙的目的，是通过向龙神的祝咒，保佑全家一年平安、五谷丰收、儿女富贵、邪魔远去。接龙习俗反映了苗族人对龙神的崇拜，苗族认为狗克龙，故狗年（戌年）忌接龙。值得注意的是，苗族的龙被分成两种，一种是祥龙，这是接龙的对象，另一种是魔龙，对其敬而远之，并非见龙就顶礼膜拜，这点和汉族的龙崇拜有所不同。

（三）祭祖咒术

云南傣族的祭祖称为“灵披勐”。披勐相传是历史上部落或部落联盟的首领，英雄人物的化身。灵披勐一般是一年一祭，有的三四年，多者九年一大祭。灵披勐时在村寨附近的广场上设一祭坛，由巫师“摩勐”主祭，他身着红色的法袍，头戴红毡帽，在仪仗队的侍卫下，念着咒语，走进祭场。全勐村寨头人、男性老人都来参加，按固定传统，着一色服装，包头，背包佩在同一侧的肩上。祭祀仪式首先从剽牛（一种宰杀牛的方式）开始，然后献上祭品、点燃腊条，巫师念咒，并根据牛被剽时倒地的姿式，卜释牛卦，预卜凶吉，祈求勐神降福。巫师所念咒语中，有一首叫《祭鬼词》，即祭祀祖先披勐的咒语：

今天，
大家来祭神祭鬼，

^① 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社，1986年，473—477页。

求祖先灵魂保佑。

三村是你的后代，
六寨是你的子孙。
父母的灵魂啊，
神圣的“蛇曼蛇勐”(蛇：神之意)！
请你伸出金银的巨手，
保护你管辖的天地。
驱赶灾难与祸害，
把它们撵出森林，
把它们撵出田坝。
保全你的子孙后代，
使人人健康长寿。

请伸出你的金银巨手，
保护你管辖的房屋和田地。
养鸡养鸭要下蛋，
鸡鸭要多得象蚂蚁。
养一条母牛要下百条儿。
让我们家家鸡鸭满园，
寨寨牛马满厩。

.....

保住勐，
保住寨，
千年万载，
永远幸福！

从咒词中可以看出，傣族人“灵披勐”的目的，是要求得祖先灵魂的保佑，驱逐灾难与祸害，使人健康长寿、鸡鸭成群、牛马满厩，让老天风调雨顺，让全寨的庄稼丰收。

湘西苗族每年秋后都要举行祭祖活动，地点在屋内的火塘上，一般选在早晨进行。其仪式是，用簸箕一只，内放酒五碗，肉五碗，其余放糍粑。将簸箕放在火塘的左边，塘之右旁摆蜡碗、竹筒，苗巫对火塘坐着，右手打竹筒，口中念咒：

五六月早已过去，九十月到了。满田五谷都熟了。男挑女背搬谷回来。吃不完，请我来，带来兵马满屋，烧黄蜡，打竹筒，准备了酒、肉、粑粑并纸钱，请鬼领受。领了暂不要吃！

咒毕，停止打竹筒，用筭子卜筮，替主人一家大小一一卜过，以阳筮（两筮均仰）为财气，阴筮（两筮均俯）为病灾，圣筮（一俯一仰）为无事，同时念咒：

簸箕内的五碗肉，五碗酒，许多粑粑，都送给祖先，请你们吃了。

咒毕，主人烧纸钱送鬼，巫师继续念咒：

你们吃完了酒肉，现在烧钱给你们！不烧是纸，烧了是钱，多少均分。你们回去，要作好鬼，不要想到人间，人间早晚吃饭，都要叫到你们。叫到就要来！在阴间知道人间有何灾祸，就要竭力解救！

咒完再卜筮，得阴筮就算做完。祭祖用的酒、肉和粑粑，主人家与巫师共食；剩下的全都送与巫师带回去。从咒词中可以看出，苗族人对祖先的亡灵并没寄予太多的奢望，只希望他们好好做鬼，当人间有灾祸时尽力解救而已。

二、建房咒术

（一）上梁彩词

上梁是建房中最紧要的一道程序，民间都将栋梁作为此屋荣昌的主宰，故对建房上梁极为重视，一般都伴有上梁仪式。其仪式

的核心就是念诵上梁彩词，所谓彩词，是一种祝颂性质的咒语。

上梁彩词是从上梁文脱胎而来，或者说，是上梁文的俗体诗化。《上梁文》最早出现于南北朝时代，是文人用之建房时的祝颂文字。北魏温子升《闾阖门上梁文》云“惟王建国，配彼太微。大君有命，高门启扉。良辰是简，枚卜无违。雕梁乃架，绮翼斯飞。八龙杳杳，九重巍巍。居辰纳祐，就日垂衣，一人有庆，四海爰归。”南宋学者王应麟认为“此上梁之始也”。^①

上梁文在唐代演变成一种韵文体裁，这就是后来民间上梁彩词的雏形，即最早的上梁咒语。请看敦煌写卷斯三九〇五唐天德元年(943年)的《金光明寺造窟上梁文》：

宕谷光贤石趺，薛问五记同椽。
目兹万圣出现，千佛各坐金莲。
石涧长流圣水，花林宝岛惊喧。
圣迹早晚说尽，纸墨不可能言。
狻猊狼心犯塞，焚烧香阁推残。
合寺同心再造，来生共结良缘。
梁栋秀仙吐风，盘龙乍去惊天。
便是上方近制，直下屈取鲁班。
马都料方其分，绳墨不追师难。

这篇上梁文先阐述了造窟的意义，然后叙述了造窟的背景：因狻猊焚烧了香阁，故此重建，最后对上梁的祝颂：“梁栋秀仙吐风，盘龙乍去惊天。”

民间上梁彩词是唐代上梁韵文的通俗化，事实上，咒语作为巫师的语言，是非常口语化的，上梁彩词作为一种咒语也是十分浅显易懂的。

上梁有一定的仪式，在江西丰城，当新房墙和柱架完成时，要在上梁前夕将请柬送到亲朋好友家，请他们来吃“上梁酒”。要在新

^① 王应麟：《困学纪闻》卷二十“杂识”条。

照坊上用红纸写“紫微驾临”的字帖，新屋栋柱上要写“竖柱欣逢黄道日，上梁正遇紫微星”。上梁前一日，木工要用朱砂在新梁上画“太极图”，用红布卷新梁中腰。上梁仪式一般在傍晚时分举行，要放鞭炮、吹唢呐、打大锣，由户主领着儿子，手执焚香去接梁。木工把梁安放到栋柱顶上后，手提雄鸡和酒壶喝采祭梁。彩词如下：

手提金鸡毛灿烂，金鸡生在凤凰山，
凤凰山上凤朝阳，金造门来银造梁。
金门银梁色色新，金光闪闪耀门庭。
打开鸡冠取宝血，一祭天，二祭地，
三祭师傅鲁班艺，四祭午尺分长短，
五祭曲尺关四方，六祭凿子铁杵响叮当，
七祭泥架泥两面光。天地师傅都祭了。

鲁班弟子祭门梁：

一祭梁头，万里红朝；
二祭梁肚，国强家富；
三祭梁腰，角带飘飘；
四祭中央太极图，太极图上出彭祖；
彭祖寿高八百八，贤东人财代代发，
彭祖寿高九百九，贤东富裕代代有。

门梁都祭了，祭了门梁祭石礅：

一祭东，孔明才能遇东风；
二祭西，屋檐出水有高低；
三祭南，东家弟子读书中状元；
四祭北，文武状元一齐得。

自从祭梁后，福寿延绵降吉祥。

脚踏兴隆地，金玉满堂福寿齐。

当木工每喝一句彩词，房主都要大声应一声：“好呀！”咒毕，除女儿外，全家人要成双成对地跪拜房梁。另一批人拿着“米果”从梁上前后左右抛下来，小孩在地面嘻嘻哈哈拾米果吃。

在一些地方,上梁彩词被称为咒语。如贵州剑河一带的侗家,在举行上梁仪式时,匠师要口念咒语,杀雄鸡以血涂宝梁和房柱。^①侗家的咒语就是江西农村的彩词。其内容都是为房主祈福致祥的。

(二)镇宅咒术

镇宅咒术主要用于居家不宁,家道不兴,遇到这种情况,古人便认为这是由于宅舍建筑选址不当,或内部结构不合理,或受制于人,或魑魅妖精作怪而造成的,要用镇宅巫术来进行克制。敦煌写卷伯四五二二中有镇宅法,主要用于“人家虚耗,钱财失,家口不健,官职不遇,准九官分宅及五姓宅、阴阳等宅。”其法用石用咒:

用来镇宅的石头及其数量如下:(1)雄黄五两,(2)朱砂五两,(3)砒(砒?)青五两,(4)白石膏五两,(5)紫石膏五两。这些石头用石函盛之,置于中庭,用五色彩随埋之,并念诵以下三段咒文:

时加正阳,宿镇天仓。五神和合,除阴祸殃。急急如律令。

今镇之后,安吾心定。吾意金玉,煌煌财物。满房子孙,世世吉昌,急急如律令。

东西起云,五神攘之。南北起云,宅神譬(避)之。贼神迷之,发动五神诃之。伏龙起云,五神赛之。朱雀飞动,神安之。贵登三分,无有病裹。急急如律令。

上述咒文要连诵三遍。镇宅咒术施毕,须“百日内不煞生,不行大,不出恶语,慎之大吉”。

云南水族为了镇宅,常常要挂一种兽面面具,名叫“吞口”,即吞魔食鬼之意。吞口主要用于凶宅挡煞,如门前有隐路,这种路会使居住者前程不顺、方向不明、万事不如意。或者房屋正对别家的墙角、檐角和山墙上的悬鱼,这种住宅会受他人盛气冲克,家运不

^① 李万增:《侗家踩宝梁》,载《黔东南社会科学》1987年3期。

顺。挂吞口时要举行“开光”仪式，意即召唤神灵附在吞口上，使吞口有灵，从而起到避邪的作用，否则就不是灵物而只是一件木雕作品。仪式的一般做法是杀鸡，用鸡毛蘸血贴在吞上，有的还要把五谷塞进吞口，用意与治病和召魂时撒米一样，是为了辟邪，此时巫师要念请神咒语：

一请鲁班先师之神位，日吉时良，主人开光，大吉大昌之家，我鲁班在此，看就吉日，立及吞口保安康，安安稳座，镇守某某人家，喂牛牛成群，喂马马成双，喂猪、鸡、鹅、鸭无其数，某姓人家保安康……

这段咒语不请他神，只请鲁班，是因为鲁班不仅是木匠的祖师爷，也是最先雕刻怪兽头像的人。《水经注·渭水》：“旧有侍留神像，此神尝与鲁班语。班令其人出，侍留曰：‘我貌很丑，卿善图物容，我不能出。’班于是拱手与言，曰：‘出头见我。’侍留乃出首。班于是以足画地，侍留觉之，便还没水。故置其像于水，惟背以上立水上。侍留之像，曹公乘马见之惊，又命下之。”

接着，念开光咒：

一开头，头顶天堂；
二开眼，眼望四方；
三开耳，耳听文章；
四开鼻，鼻闻妖王；
五开口，口吞长江！
前面有挡挂，
一口吞光！
口舌是非，五瘟使者，
有吞口大神在此，
安安稳座，
一口吞光！

开光仪式结束后，便是悬挂吞口，悬挂时也要念一段咒语：

赫赫洋洋，

日出东方，
吾赐此佛，
普扫不祥，
口吐山脉之火，
佛飞门摄之光，
捉怪遍天逢历世，
破瘟用岁吃金刚，
降伏妖怪死者，
化为吉祥。

• 太上老君吉吉如令。^①

贵州安顺汉族为吞口开光，所念咒语与之不同：

泰山神圣在云间，
弟子洗手焚香案，
迎请神圣受香烟。
泰山神圣在云头，
弟子洗手焚香案，
迎请神圣来受头。

此鸡此鸡不是非凡鸡，
头顶红冠八卦，
身穿五色绿毛衣。
别人拿你无用处，
今日落在弟子手，
拿你给主人家，
作一个泰山开光鸡。

一点头，子子孙孙封诸侯；

① 杨新旗：《云南水族吞口初探》，《珠江源》1990年5期。

二点腰,脱了蓝衫换紫袍;
三点脚,子子孙孙中登科。
开光一毕,万事大吉。
保佑主人家,
老的无灾,少的无难;
空手出门,抱财归家;
牛马成群,猪羊满圈……

安顺的吞口开光咒请的不是鲁班,而是泰山,其吞口的吞头上便写着“泰山石敢当”,故泰山就是吞口。泰山石在民间被认为有镇鬼挡煞的作用。唐代蒲田石碑有铭文曰:“石敢当,镇百鬼,压灾殃”的字样。^①至于鸡,主要用于通灵,是凤鸟的象征,这一点我们前面已多次论及。

(三)洗屋咒术

湘西苗族有这样一种风俗:自己的宅舍,若为别姓所住,搬回去后,屋主必请巫师为之洗屋,否则家道不能兴盛。

洗屋的咒仪选在白天进行,地点不论正屋侧屋,只要求在屋内进行即可。届时,面对门外安放一张桌子,上摆酒五碗,猪肉五块,米粑五堆,豆腐五块,青布六尺,摊在桌下地上,布上放铜元一二串。又用公鸡一只,结两翅系于桌子脚上,用线香三支,插在米粑上。巫师执筭摇铃,立在桌子前面,口念咒语:

现在预备好了酒、肉、雄鸡、粑粑、豆腐、青布、清水、现钱来洗屋,要先请主人的祖宗,听我叫声,快些下来,快来受领祭物。再请以前房客的先人来,主人恐在此不得平安,所以请我来洗屋,我带了许多兵马而来。用水来洗屋,先洗火床,再洗火塘,洗屋的左右,洗屋的前后门,洗了三次。以后主人住了,要大发大旺,财源茂盛,五谷丰登,六

^① 俞樾:《茶香室续钞》卷一九。

畜兴旺。作怪之鬼，现已送出门外，以后永保平安。

咒毕卜筮，得阳筮或圣筮为吉。然后烧纸送鬼；若得阴筮，又须重卜，直到得到阳筮或圣筮为止。整个仪式结束后，巫师将桌上的酒喝掉，又把祭鬼的鸡、肉、粑粑、豆腐、青布、铜线网罗而去。

三、婚嫁咒术

江西上高有一种“肃”字迎亲的习俗：男方迎亲花轿出发前，要聘请当地“斯文”（如举人、秀才、贡生、监生或饱学之士）来挥毫，在一张大红纸上写下一斗大的繁体“肃”字。书写时，要一边写一边念咒词。这个“肃”字写完，口中的咒词也要念完。据说只有这样，这个“肃”字才会灵验。

其具体做法是落笔与念咒同步进行：

字形：	咒词：
“丨”	一直山涧动，
“尹”	横担月日明，
“肅”	左撇星斗见，
“肃”	右拖鬼袂惊，
“肃”	普安来到此，
“肅”	诸煞尽消藏。

值得注意的是，这个繁体的“肃”字是不完全的，因为它的一“竖”没有出头。书写完后，把它挂在轿子顶端（或车子前方）然后迎亲队伍才能出发。到女方家门口后，女方也要请当地“斯文”当场挥毫，在“肃”字头上添一笔，使之成为一完整的“肃”字。这道程序完成后，才能送新娘上轿。

肃字迎亲的习俗源于一种古老的传统。肃有恭敬之意，男方迎亲轿上的“肃”字不出头，暗示女子过门时要低头进门，以后会服服贴贴受丈夫和公婆的驱使。而女方在上轿前把“肃”字添上一笔，使之出头，则暗示新娘过门要昂首挺胸，堂堂正正，绝不低三下四。

另有一说,认为肃字迎亲源于这样一个传说:很多年以前,有户人家娶亲,当迎亲队伍把新娘迎进花轿,吹吹打打娶进家门时,一掀轿帘,不见新娘,经四处查找,还是踪影全无。后来,来了一个巫师,掐指一算。说花轿路过一道荒山野岭时,一阵风吹开轿帘,新娘的花容月貌竟被山魃看见,遂用魔法,摄去新娘,做了山魃的压洞夫人。从此以后,人们娶亲嫁女都提心吊胆,有位法师便介绍了写肃念咒以驱鬼避魃的方法,此法被人们广泛采用,便形成了肃字迎亲的习俗。

“肃”字何以能驱鬼避魃?因为肃字有威严端庄、公正不偏之意,过去官吏出巡,仪仗队伍都持“肃敬”、“迴避”两面令牌为前导,闲散人等赶紧躲避。

尽管婚喜咒术有辟邪的用途,但大多数情况下,还是一种祈福的祝词。

基诺族人结婚有一种婚嫁仪式:先由巫师占卜,选择结婚吉日。婚期选定后,男方要送给女方父母六十个半开作为抚养费。当晚要请巫来祭祀寨神“周米遂巴”,祈求结婚后子孙满堂、少生病、风调雨顺、庄稼丰收等。结婚的第二天杀猪,献给死去父母的灵魂,并由巫师念祝词:

你们的儿子结婚,
今天杀猪请你们来吃,
请你们保佑新婚的夫妻,
金子像粮食一样多,
银子像江河一样长流,
用不完、汲不干,
粮食满仓像砂石。

浙江桐乡百桃、屠甸一带的蚕乡,蚕农迎娶媳妇,当新娘被接到新郎家门口时,新郎家必须先在大门口向四周撒钱币,俗称“撒蚕花铜钱”,然后才可接新娘进屋。撒铜钲时,喜娘要唱一首名为《撒蚕花铜钲》的祝咒歌:

新人来到大门前，诸亲百眷分两边，
取出银锣与宝瓶，蚕花铜钹撒四面。
蚕花铜钹撒过东，一年四季福寿洪；
蚕花铜钹撒过西，生意兴隆多有利；
蚕花铜钹撒上南，添个官官中状元；
蚕花铜钹撒落北，田头地横路路熟；
东南西北撒得匀，今年要交蚕花运，
蚕花茂盛廿四分，茧子堆来碰屋顶。

江西铜鼓在婚礼结束时有一种独特的刁难逗趣媒人的习俗“起马杯”。这种习俗活动由厨司人员进行。他们在大门口跨门槛放一方桌(方桌似马)，桌上叠放大小不等的盆、钵、碗、杯约十余个，意为感谢月老说合有功，临走饯行。媒人来到大门口，出不去，便有拿起酒杯致一种名叫“哇酒辞”的祝咒之语，祝咒之后，厨司人员才搬桌放人。但若不说，或者说错、说歪了，厨下人员就不搬桌让媒人从桌下钻过去，甚至对他身上泼酒，或用炭末、灰、油等画他的脸，使媒人狼狈不堪。其辞如下：

一杯敬天，天长地久。

二杯敬地，地久天长。

三杯敬祖，祖德流芳。

四杯敬新郎，新婚燕尔。

五杯敬新娘，早生贵子状元郎。

当然，一般都不会在婚礼上让媒人下不了台，只是在个别媒人讲了大话或有某些鄙视态度时，主家或族人才会指使人借机刁难，让媒人难堪。

四、祈子咒术

(一) 祈子咒术的由来

子嗣繁衍是人类的最大愿望之一。中国古代有不少生殖之神，就是人们这一愿望的表达。如《礼记·月令》中的“高禘”，便是管理人间生育的女神。^①又如大名鼎鼎的“女娲”，也是民间的求嗣之神。清人凌扬藻《蠡勺编》卷二十九：“臣见女祸氏陵前寝宫中，塑女像，旁侍嫔御，乡愚奉为求嗣之神。”

远古时代的男女生殖器崇拜，也反映了人们的祈子观念。我国广西新石器时代考古中，曾发现过女阴遗物。有些国外学者认为甘肃彩陶的贝纹也为女阴性质。云南永宁纳西族把当地的干木山奉为女神，山上有一石坑，当地人认为这是女神的生殖器，祈拜能生育。此外，云南剑川的阿史白（女阴）、四川广元的女阴石、湘西辰溪的风流岩，也是女阴崇拜的遗迹。男性生殖器崇拜就更多。文献中称之为男根、石祖、陶祖。河南二里岗商代遗址发现了作为生殖象征的“始祖石”（阴茎）。西安三店村汉墓中发现过铜祖，连云港市赣榆徐福博物馆藏一陶祖。

在古代，祈子的愿望更多的是以巫术的形式来体现。宋代的《太平寰宇记》卷七十六介绍了一种漉石瓦的祈子术：“石乳水在州（四川简州）东北二十一里有玉女灵山。东北有泉，各有悬崖，腹有石乳房，十七眼，状如人乳流下，土人呼为玉华池。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是子，瓦即是女，自古有验。”《云笈七籋》也有类似的巫术：“金堂县昌利化圆元观南院有九井焉，……盖醴泉之属。每岁三月三日蚕市之辰，远近之人祈乞嗣儿子于井中，探得石者男，瓦砾为女。”祈子咒术便是这类巫术中的一种。

(二) 谐音祈子——一种咒音的感应

谐音祈子是通过人们在某一特定情景中对话时所表达出来的

① 孙作云：《诗经与周代社会研究》，中华书局，1979年，298页。

与子嗣有关的语音,以达到祈子的目的。这种语音(谐音),实际上是一种特殊的咒语,因为它具有咒语的通神感应性质。

如一对新人,结婚合卺时吃“子孙饺子”,煮饺子的人只须煮到三四成熟便端给他们。两个新人吃时感到不熟,一定会说“生”,或者专门有人问:“饺子生不生啊?”答曰:“生!”行了,这就达到了目的。这里的“生”,虽指生熟的生,但与生子的生谐音,便具有了咒音的感应力量,能使这对新人早生贵子,多生贵子。

又如,有的地区女儿出嫁,怀孕,娘家必有送瓜之举。瓜中多子,当其吃西瓜时,有人问:“有籽没有?”

“有”。

“籽多不多?”

“籽多!”

籽即生子之子,籽多,就是多子之意。籽多从媳妇之口说出,会产生咒音的感应效应。

江西高安伍桥乡何家村有一种新婚媳妇过年挨打的习俗。每逢过年,新婚媳妇在祠堂向祖宗、长辈拜过年之后,便要在祠堂中摆一张长桌,名曰“生子台”,村中的尊长、斯文(通文墨者)手拿彩布条、桃柳梢,安排未开怀的新婚媳妇们分别排在“生子台”旁,等候轮流挨打。安排完毕,只见尊长手持桃柳梢,卷起半袖,“嗨”的一声,将桃柳梢往“生子台”上一拍,喊道:“某某媳妇,你生崽不”?听到这话,被点名的新媳妇就要作答,若不作答,尊长便挥舞桃柳梢追打。这时,新媳妇只能绕着“生子台”打转转,直到回答“我生,我生”为止,然后轮到下一个。若有新媳妇羞于开口,只好一直被追得围着“生子台”团团转。实在无法,就由在旁妯娌或婆婆代新媳妇回答:“生啦!生啦!”才告结束。

在挨打过程中,新媳妇不能以点头或其它方式作答,一定得说出“生啦!”两字,这两字的语音就有咒音的感应力量,能使之早日生子。

(三)撒帐咒语

古代婚俗中有一种“铺帐”的习俗，即在举行婚礼的过程中，女家派人到男家布置好新房，这就是铺帐。铺帐完毕，新人入洞房时要撒果子和金钱给小儿，即所谓“撒帐”。

撒帐的目的是祈子，此俗据说起源于汉武帝迎娶李夫人之事。宋人高承《事物纪原》载：“李夫人初至，帝迎入帐中共坐，欢饮之后，预戒宫人遥撒五色同心花果，帝与夫人以衣裾盛之，云得果多，得子多也。”

撒帐时常常要念《撒帐诗》或《撒帐歌》，这是一种咒语性质的诗歌。明代洪梗编的《清平山堂话本》中有一篇《快嘴李翠莲记》，内有《撒帐歌》一首，当新郎新娘坐床后，由人边撒五谷边念：

撒帐东，帘幕深围烛影红，佳气郁葱长不散，画堂日日
是春风。

撒帐西，锦带流苏四角垂，揭开便见姮娥面，输却仙
郎捉带枝。

撒帐南，好合情怀乐且耽，凉月好风庭户爽，双双绣
带佩宜男。

撒帐北，津津一点眉间色，芙蓉帐暖度春宵，月娥芳
邀蟾宫客。

撒帐上，交颈鸳鸯成两两，从今好梦叶维熊，竹见螟
珠来入掌。

撒帐中，一双月里玉芙蓉，恍若今宵遇神女，红女簇
拥下巫峰。

撒帐下，见说黄金光照社，今宵吉梦隕相随，来岁生
男定声价。

撒帐前，沉沉非雾亦非烟，香里金虬相隐快，文箫金
遇彩鸾仙。

撒帐后，夫妇和谐长保守，从来夫唱妇相随，莫作河

东狮子吼。

这咒歌的主要内容是祝福新人生活美满,早日得子。螭珠,即珍珠,取喜结珠胎之意。至于“来岁生男定声价”,多少使人在祈子的喜悦中体味到一种重男轻女的苦涩。

撒帐时的撒果钱谷豆在明清时演化为撒草习俗,即在新娘下轿时撒青草。撒草时也要念咒歌,河北有《结婚撒草谣》:

- 一撒如花似锦,二撒金玉满堂,
- 三撒咸亨庆会,四撒华阁兰堂,
- 五撒夫命富贵,六撒永远吉昌,
- 七撒安康祖寿,八撒子孙兴旺,
- 九撒凶神远避,十撒八大吉祥。

从歌谣的内容看,撒草的目的已不仅仅是祈子了,包括对一生幸福的祝颂。

(四)“内考娘”咒语

“内考娘”是摩梭人为祈子而举行的祭山仪式。摩梭人居住在四川省木里县俄亚乡卡瓦村。卡瓦村位于金沙江支流冲天河的西岸,是一个高山村落。该村西南的阿布流构山南坡有一个岩洞,在靠近洞口的平台上,有一个天然形成的钟乳石柱,高八十厘米,摩梭人称之为“久木鲁”,意为生孩子的石头,与他们称男性生殖器“巴窝”具有同样的含义,也就是石祖。“久木鲁”的顶端有一个凹坑,深十五厘米,直径二十厘米,该坑被称为“垮”,即碗的意思。由于石祖上边有一个下垂的钟乳石柱不断往下滴水,所以在“垮”里有不少水,摩梭人称之为“哈吉”,即祭祀的水,与该族称精液为“达机”的意思相同。

摩梭妇女如果多年不育,或生育畸形婴儿,就要到该岩洞举行“内考娘”的祈子仪式。仪式分三个步骤:

第一步,由巫师在洞内的平台上,架三块石头,点燃一堆“丘巴”,即烧香的意思。妇女和丈夫面向东方,跪在火堆前,不断向“久

木鲁”叩头，巫师要诵《楚棒吉》经，即祭山经，并念咒：

天让你生孩子，地让你生孩子。左边的人祝你生孩子，右边的人祝你生孩子。摩梭人愿你生孩子。西番人也愿你生孩子。在神的保佑下，今后你会身体健康，生儿育女。

第二步，求育的妇女和伴娘到洞内的水池子里洗澡，一般坐在池里洗，从头到脚洗一遍。摩梭人认为经过洗浴后，身上的污浊之物去掉了，妇女才能生育子女。此时，巫师和丈夫仍然蹲在火堆附近，继续念咒，祈祷神给妇女旺盛的生育能力。

第三步，妇女在“久木鲁”处喝“哈吉”。吃水的方法，是由巫师给妇女一根竹竿，上下通气，妇女把它的上端含在嘴里，下端斜插在“久木鲁”上边的凹坑（“垮”）内，利用吸力，先后喝三次“哈吉”。

（五）送子吞口咒语

云南水族有在门头悬挂镇宅面具——吞口的习俗，在各种吞口中有一种叫“送子吞口”，其状眼珠平凸，目光和善，鼻子作白色。据说此兽能吞食造成生殖障碍的妖孽，因此，悬挂送子吞口可求子有子、求女有女。

悬挂吞口要举行开光仪式，由巫师手持公鸡念咒：

此鸡不是非凡鸡，
王母娘娘带来的，
带来三双零六个，
淡饭袈裟里内成。
昆仑山上抱鸡子，
凤凰窝内出鸡儿，
寅年生上寅鸡子，
卯年生个卯鸡儿。
大哥飞上天，好似凤凰，
二哥飞下海，好似龙王。

主人开光，
龙凤呈祥。^①

五、丧事咒术

(一)中国古代的丧葬习俗

古人认为，人生有三件大事：生、婚、死。因此，中国有关死的仪式是非常隆重的。这种仪式并没有统一的规定，各地各民族都有自己的习惯做法，兹举广东乳源瑶族的丧仪为例：

(1)变水，(2)变刀，(3)变手巾米碗，(4)变师身，(5)藏身天师，(6)变乔巾，(7)变碗，(8)变米，(9)变罗角，(10)变杠裘，(11)变孝男孝女，(12)藏屋，(13)变棺材，(14)变亡尸，(15)变谷埕，(16)变分离米饭，(17)亡人离灯，(18)开路，(19)唱鬼，(20)出门口吩咐亡人去，(21)放断路，(22)隔路，(23)踏屋，(24)闭门，(25)踏街，(26)亡人男女上街，(27)烧阳据。^②

丧事仪式虽然复杂，但可以概括为两大类，一类是归阴仪式，目的是替死人奔赴阴间开路，另一类是超度仪式，目的是超度亡人，使其升入天堂。

这两类丧仪中常常使用咒术。因为咒术可以通过神秘的话音和天界阴间沟通，达到人们力所不及的地方，在归阴与超度仪式中起特殊作用。

(二)归阴咒语

在我国部分地区有这样一种观念：前辈死后，会把后人的魂魄一起带走，这样，其活着的亲人就会生病甚至死亡。因此，人死后的

① 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社，1983年，206页。

② 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》。

第一步,就是要将生人和死人分开,基诺族在人死后要由巫师念《阿梅喝》的经咒。将人鬼分开。

你(指死人)已经不是我们的人了,
你已经到鬼世界去了,
你已经同我们分开,
你的生活用具、吃的我们都送给你了,
你要住你的地方去,
我们也住我们自己的地方,
你去后就别再回来。

巫师边咒边站在死者家楼梯口上撒米,把死者送走。

在死者奔赴阴间的路程中,据说往往迷失途径,受魔鬼阻难,故常请巫师道士作法事,替死者指点迷津。彝族有一种专门的《开阴路经》,通过巫师的咒音,传达给死者,指出死者在阴间所经过的地方及其注意事项:

敬请仔细听:尔所经之处,
雪山春阳光,疾去慎勿滞;
青鹰谷中鸟,顾视且勿妨。
立于诺阻^①间,遥望阿卓原(地名),
阿卓平原间,闲眺牧场与田陌,
无须为指引。立于阿卓间,
无须为指引,丛山壑岭间,
绿似夏秧田,行行且行行,
尔其览此景,鸿雁展长项,
雁足蹒跚行。……

开阴路有一定的仪式。先由巫师在祭棚旁用白柴青树枝插成望乡台之形,并在末端插竹签十双,尖端插饭粑,在白柴上放置祭物,据说是用于替死者在阴间买路,前方放置一升米,上置一块盐,

① 诺阻,开阴路时祭场所插之竹签。

并有一条竹根,以备作灵位之用,最前端设一竹制弓箭,箭头对准所插白柴中间的小路。巫师念完开阴路咒后,由死者之女婿或后家跪在弓箭处,发出所备之箭,向前方直射,据说此箭可射退阴间阻路之一切恶魔。

(三)超度咒语

在彝族人的观念中,死者虽由阴路到达阴间,但其灵魂仍附于灵位上,供奉在家中,因此,死者的灵魂还是萦绕家室,仍属于家鬼,故需请巫师念诵祖变经咒,诱导死者的灵魂别离家室,超度到始祖所在的仙境中去。其经咒如下:

祖勿居室中,室中妇嗷嚅,
祖无立足处,请至祖台来,^①
祖勿立屋上,屋上失尊严,
祖无立足处,请至祖台来。
祖勿立路间,若立于路间,
路间夷人众,祖无立足处。
祖勿立路上,若立于路上,
路上汉人拥,祖无立足处。
勿坐高山上,若坐高山上,
立春春月间,野火来焚山,
祖无立足处。勿立幽谷间,
若立幽谷间,夏至夏月中,
山洪经幽谷,祖无立足处。
请至祖台来,化为仙灵去。

咒中的“祖”指死者的亡魂。巫师念过祖变经咒后,犹恐灵魂依依不离,最后还要以雕龙形的木棒向灵位恫吓,驱之使去,使之得以超度。

^① 祖台,斋场中所设的祭台。

苗族人超度亡人的做法是替其解罪，使之脱离苦海，解罪的方式是利用咒术。施此咒术一般在晚上，地点在正屋门内的右角。取竹一根，长约九十厘米，每隔三十厘米处，削去一面，使竹竿曲成一架，两端插于地上。竹架前放一块长方形木板，上铺白布，布上放空碗五只，板前置酒、肉、饭各五碗，分成三列。黄腊碗放在木板之后，旁置无柄锄头一把。苗巫坐在竹架之后，右手执一篾片打竹架，随打随咒：

鬼引了亡人去，主人还过得平安。鬼拿称来称人去，为何不称猪狗，不称大牛，不称鸡鸭，而要称人！亡人是现在主人某辈（长辈或小辈），人已死了，叫不回来。他死了变为鬼，人间他还有好子好孙。今日拣得好日子，才来访问。今晚访问，一定要来，来到火塘边。世间巫师很少，只请得我来。我引来祖师兵马，来到此屋里，黄蜡碗、竹架子、五个酒碗、锄头、木板、白布，都备好在此，请鬼来领！

咒至此，停止打竹架，并将竹架取去，摆上肉、酒、饭碗。巫师做手势，继续念咒：

帮忙的人，把酒、肉、饭及钱纸都摆齐了，请鬼收领。亡人已死三天，他的魂魄听得巫师叫，就回转来了。回到自己的地方，转到自己的屋里。世间你还有好子好孙，来替你解罪，你生前的罪孽，都解脱了。罪孽不得解脱在屋里，不得留给子孙身上，亦不留在寨子上，你世间所有的冤仇，亦都解脱！保佑主人平安无事。

咒至此，帮忙人即将钱纸烧化，巫师再咒：

酒、肉、饭都送给你们吃完了，钱纸化了，即请收用！诸事已毕，请即回头转步！

咒毕，巫师与主人共食酒肉。

(四)亡魂附身咒术

亲人故后,人们因追悼亲人或因其它的缘故欲和死者对话,旧时的巫师有一种咒术,可以让死者的亡魂附在他身上,通过巫师之口和其家人交谈,回答人们关切的各种问题。其术之高者,甚者可以让死者重现眼前,使生者与死者直接见面。晋人王嘉的《拾遗记·前汉上》载,汉武帝所宠爱的李夫人死后,武帝十分想念她。方士李少君自言有招魂之术,令李夫人的形象出现在轻纱幕里,远远看去,如同生人。元人伊世珍《琅嬛记》也载有此术,杨贵妃马嵬上吊后,唐明皇十分后悔,朝思暮想。有道士以少君术求见明皇,画一女人像,供诸五色帐中。又以五色石研细和诸种药物做成蜡烛,谓之“还形烛”,傍晚,请唐明皇秉此烛入帐中,果见杨玉环在此。

所谓亡魂附身和少君术都是骗人的把戏,但作为一种民俗现象却曾广泛地流行于全国各地,要了解中国的俗文化和下层社会,则有必要知其然及所以然也。

旧时福州有一种亡魂附身之术叫舍人哥咒术。舍人哥是位少年,据说他能往阴间把死人的魂魄带到阳世,借女巫之口和其亲人谈话。因此福州就将女巫亡魂附身术称为“请舍人哥”。其法是,请一女巫(神妈)至家,在桌上假寐,另一人在旁手拿咒书,口中念咒,并不断焚烧符篆,约半小时,女巫便如醉如痴,如颠如狂,这就意味着亡魂附身了。这时,亡魂的阳世亲人便可上前同她直接对话,查问其生前的各种情况,女巫也装出亡魂的各种悲喜之状。

舍人哥咒词如下:

一柱名香透天庭,二柱名香请神明,
三柱名香三拜请,拜请临水陈夫人。
家住福建福州府,闽县地方下渡人,
开宝元年正月半,亥时生下奶一人,
一岁二岁多伶俐,三周四岁奶聪明。
五岁六岁学针黹,绣龙绣凤绣麒麟。

七岁八岁攻书史，诗词歌赋件件能。
九岁十岁去食菜，日夜奉伺观世音。
十一十二知世事，吩咐爹娘莫做亲。
奶娘不是凡间子，乃是观音化二身。
奶娘十三去学法，香珠龙女一同行。
引到间山大法院，法主名字许真君。
真君见奶微微笑，十部天书传周全。
奶娘学法三年足，腾云驾雾转家庭。
结义十宫十姐妹，十宫姐妹法高强。
天上渺渺是娘将，地下茫茫是奶兵。
行法之时天大暗，收法之时天大光。
元元二年天做旱，岩磔发火好惊人。
奶娘脱胎去祈雨，化身变体下江中。
左执龙角右执剑，头戴横额身缚裙。
奶在江中礼做法，长坑野鬼到来临。
蓆境四角沉三角，咬指血云到间山。
法主看见血云到，徒弟有难在江中。
法主拔出四大将，变化四头鸭姆仔。
四头鸭姆好利害，长坑看见走脱逃。
片时满天下大雨，救了世间万万人。
许年皇上生太子，旨道请奶斩白蛇。
可恨千年长坑鬼，无道千年白蛇精。
焚山破洞除妖怪，此蛇被奶斩三段。
年年驾到娘宫殿，处处奉伺奶香烟。
天灵灵，地灵灵，
拜请灵通三舍人，灵通三舍骑骏马，
亲身下马度僮身，度过僮身透阴府，
度过僮身透花埕，急急行，
急急走，大路也好行，

小路也好走，大路透阴府，
小路透花埋。桥上看花花不尽，
桥下看水水长流。莫听老人讲古典，
莫听秀才话文章。古典好听误日子，
文章好听着留神。有人做戏汝莫看，
有人唱曲你莫听。黄土岭尾汝莫去，
大路石板转回来，奴奉闾山法主如律令敕。

舍人哥是临水陈夫人的公子，咒词中的“奶”、“奶娘”，均指陈夫人。闾山法主即许真君，陈夫人是其徒弟。这篇咒词主要是叙述舍人哥和陈夫人的历史和事迹，通过这些叙述，来表明施术者对舍人哥及陈夫人的熟悉程度，由此可在施亡魂附身术中获得他们的帮助，这和呼鬼怪之名让其现原形在原理上一致的，呼鬼怪名也是说明呼者对鬼怪的了解程度，使其不敢作怪；咒舍人词则说明咒者对舍人的熟知程度，使其前来助法。

中国古代的巫术中，有一套召亡魂附身的理论。这套理论十分精致，系统地说明了巫师之所以能使亡魂附身的原因。理论认为，人有生命，为血肉之躯，其质重浊，故只能在地上行走，不能升天，人死后，魂魄分离，其魂气发扬于上，形魄则化为泥土归之于地。寻常之人，生本凡庸，死亦濶沉，其魂气较为重浊，无法高升，只能依其子孙而居，一般都呆在家中，故巫师施法时或躺在桌上，或就地一滚，念动咒语，就可使其魂气附身，化身为死者和生者对话。

但也有不灵的时候，其理论解释是，这主要是死者生前是大善人或大恶人的缘故。大善之人，其气益轻，其升益高，故孔、孟、颜、曾，千秋崇祀，未闻有谁能招其亡魂附身，就是因为其魂气已升至极高之地，去人甚远。假如魂气中有一分浊气未净，即不能上升与太清为体，于是便有赫然森列为神明者。其品愈下，则浊气愈多，凶恶之人，清气久绝，纯乎浊气，生前因有形体为依托，尚可混迹于人间，死后，形质分离，其魂气因浊重而坠入九幽，远离人间，故此种

人也无法亡魂附身。^①

从现代科学的角度说,这套理论纯属无稽之谈,因为人本来就无所谓魂,既然无魂,也就不存在招魂附身。但从文化人类学和民俗学的角度看,这套理论反映了古人尤其是巫师对灵魂的观念,这在重术不重理的巫术中,是难得一见的资料。

六、歌舞戏剧中的咒术

(一)舞戏与巫术

古代的歌舞、戏剧与巫术有直接关系,因为巫的一项重要职能就是以歌舞来交通神灵。甲骨文、金文中的“巫”字,都画作人持牛尾或鸟羽而舞的形象。巫者为何要以歌舞为职呢?目的是为了沟通天神。古巫通神的方法主要有三种,一是声音,如击鼓、音乐、啸、咒音等皆属此类;另一种方式是视觉形象,符篆、厌胜图案、舞蹈等属此类;第三种是烟气,古代的燎祭、禋祀、气功、烧楮币均属此类。歌舞及由此发展而成的戏剧属于前两类交神方式。古人认为,歌声可以上达天庭,舞蹈则以一种与众不同的优美动作引起天神的注意,并取悦于神。故《易系辞》云:“鼓之舞之以尽神。”《说文解字》:“巫,祝也,女能事无形,以舞降神者也。”甲骨文中就有以奏乐、跳舞来求雨的记载:“今夕奏舞,出从雨。”(《前》3、20、4)“贞,我舞,雨。”(《乙》7171)这种以巫乐、巫舞求雨的方式,即《吕氏春秋》所谓:“陶唐氏之始,阴多潜伏,民气郁阏,故作为舞以宣导之。”

由此可见,古巫以歌舞为职,戏剧又是从歌舞中衍化而来的,歌舞中加入情节便成了戏剧,因此,巫与戏剧有直接的渊源关系。王国维《宋元戏曲史》说:“后世戏剧,当从巫优二者出”。可谓不刊之论。

^① 俞樾:《右台仙馆笔记》卷四,上海古籍出版社,1986年,87页。

从戏剧的方式来交神的古俗晚近尤存。民国《平坝县志》：春节后自初八日至二十日城乡各地跳神。跳法各组以数人击鼓锣，数人扮演《封神》或《三国》中等类人物，戴面具，执戈矛，作不规则之跳唱。类近戏剧，每剧呼为一堂。接神人家以堂数计。每堂酬些微金钱。扮者多为乡人，亦含有迷信之游戏意味，并非谋利。

除了交神降神以外，戏剧还可用于禳灾逐灾。其源可追溯到殷人以奏舞求雨。道光《松桃厅志》载：“自城市及乡村，皆有庙宇。土民祈禳，各因其事，以时致祭。有叩许戏文，届时扮演者。中元节每庙设醮，祈丰稔，禳灾疫，谓之平安清醮，乡村皆然。元宵有采茶歌，川调楚调不一，各操土音歌咏。”

道光《安严县志》称：“土人所在多有，县属西堡尤盛。岁时礼节，俱有楚风。正月自元旦以至十五，击鼓以唱神歌。妆扮傩神，沿村逐疫。所至之寨，必款以酒食。九月祀王显神，远近咸集，戏舞终日，至暮乃散。”

由于戏剧与巫术的这种血亲关系，由于戏剧交神祈禳、驱鬼逐疫功能，就决定了在戏剧中常常要采用巫法，咒术便是戏剧常用的巫法之一。

（二）傩舞咒词

傩是驱逐疫鬼的意思，先秦时已出现了定期的傩仪，每年的季春、仲秋、季冬都要举行傩仪，所谓“时傩”。汉代时傩被定为宫廷中的常设礼仪。傩仪在禁中举行。参加仪式的人员由三部分人马组成：（1）驱傩队伍。由宫内的宦官（中黄门）和冗从仆射领队，后面排列着120名童男童女（侲子），他们头扎红巾，身穿黑衣，手持大鼓。（2）傩将。傩将是驱逐疫鬼的神祇，由人扮演的方相氏为统帅，后面是十二神将。（3）厉鬼。也由人装扮而成。

傩仪具有歌舞表演的形式。首先由皇帝下达驱傩的命令，然后中黄门领头念诵驱鬼咒词，侲子们敲响大鼓，齐声应和。在一片鼓噪声中，方相氏跳入场内，率领十二神将及驱疫队伍向厉鬼发起攻

击。

中黄门及侏子高声念诵的咒语如下：

甲作食殍，腓胃食虎，雄伯食魅，腾简食不祥，揽诸食咎，伯奇食梦，强梁、祖明共食磔死寄生，委随食观，错断食巨，穷奇、腾根共食蛊！凡使十二神追恶凶，赫汝躯，拉汝干，节解汝肉，抽汝肺肠！汝不急去，后者为粮！^①

在咒语声中，方相氏与十二神将跳起了疯狂的舞蹈，厉鬼被撵得四下逃散，赶出端门。

驱傩咒语采用的是呼神名以厌之的手法，咒语中的甲作、腓胃、雄伯、腾简、揽诸、伯奇、强梁、祖明、委随、错断、穷奇、腾根是十二神的名字，此十二神专以疫鬼为食。

汉代的驱傩咒语在后代的傩仪傩舞中一直被沿用。唐人段安节《乐府杂录·驱傩》描写唐代的驱傩念咒的情形：“乃呼神名：其有甲作，食殍者，腓胃，食虎者；腾简，食不祥者；揽诸，食咎者；祖明、强梁，共食磔死寄生；腾根，食蛊者等。”这种呼神名以厌疫鬼的方式，及其神名，与汉代毫无二致。直至明清，广东驱傩时所念咒语仍与汉代一字不差。^②

唐代的民间傩舞，要唱一种名叫《儿郎伟》的咒歌。据高国藩先生介绍，敦煌民间的傩舞要化装，有的化装成“熊黑爪硬”，有的化装成“钢头银额”，主角儿郎伟需要先化装成一个驱鬼的钟馗，全身披着特制豹皮，皮上用朱砂染赤，口中唱“提取江游浪鬼”的《儿郎伟》，声势浩大地进行驱傩。^③

《儿郎伟》是唐代敦煌民间流行的一种六言体歌谣，又称《驱傩文》，其实是和汉代驱傩咒语性质完全相同的咒歌。敦煌写卷中载有这些咒歌，伯三二七〇《儿郎伟驱傩》：

① 《后汉书·礼仪志》。

② 屈大均：《广东新语》。

③ 高国藩，《敦煌民俗学》，上海文艺出版社，1989年，495页。

齐声 儿郎伟！
今夜旧岁未尽，明朝便是新年。
所有旧岁鬼魅，逐出境内他川。
已后家兴人富，官高日进日迁。
牛羊遍满，谷麦如似泰山，
兄恭弟顺，姑嫂相爱相怜。

斯二〇五五：

亲主岁领十万，
熊罴爪硬，钢头银额，
魂(浑)身总着豹皮，
尽使朱砂染赤，
咸称我是钟馗，
捉取江游浪鬼。

伯二五六九：

适从远来至官宅，正见鬼子笑嚇嚇。
偎墙下，傍篱栅，头鬍髻，眼隔搨。
骑野狐，绕巷陌。捉却他，项底擦。
塞却口，面上搨。磨里磨，碓里侧。
镬汤烂，煎豆豉。放火烧，以枪攫。
刀子割，齑肉擗。因今驱雠除魍魎，
纳庆先祥无灾厄。

伯三五五二：

适从远来至官门，正见鬼子一群群。
就中有个黑伦敦，条身直上舍头蹲。
觥气袋，戴火盆。眼赫赤，着绯褙。
青云烈，碧温存。中庭沸涇涇，
院里乱纷纷。
唤钟馗，拦着门。去头上，放气熏。
折肋折，拍却筋。拔出舌，割却唇。

正南直须千里外，正北远去不须论。

一首：

自是神人咒愿，非干下媿之言。
今夜驱傩队仗，部领安城火袄。
以次三危圣者，搜罗内外戈钺。

又一首：

咒愿太夫人，敕封李郡君，
旧殃即除荡，万庆尽迎新。

又一首：

驱傩之法，自昔轩辕，
钟馗白泽，统领居仙。

又一首：

圣人福祿重，万古难传匹。
剪孽贼不残，驱傩鬼无一。
东方有一鬼，不许春时出。
南方有一鬼，两眼赤如日，
西方有一鬼，便使秋天卒。
北方有一鬼，浑身黑如漆。
四门皆有鬼，擒之不遗一。

斯六一八一：

逐鬼远走他国，
让(禳)灾镇威城池。
大王上方菩萨，
天配下为神祇。
治理二州八方，
孩童饭饱全衣。

根据上述驱傩《儿郎伟》词，我们可以进一步确认其咒语性质。

第一、《儿郎伟》中自称为“咒”。伯三五五二有“自是神人咒愿”、“咒愿太夫人”的句子，这里的“咒愿”，指《儿郎伟》驱傩之词，

此词出自神人，而非凡间俚语，故有驱鬼逐疫的神功。

第二、《儿郎伟》与一般的咒语不同，它要合着音乐念出来，是一种咒歌。敦煌《儿郎伟》词的末尾，大都标有“音声”二字，也就是配有音乐的咒声。

第三、《儿郎伟》采用的是咒语中常用的手法：呼其名以厌之。从上述诸词中可以看出，《儿郎伟》所呼之“名”有二类：一类是诸神名号，如钟馗、白泽神兽、菩萨、拜火教（火袄）之神等等，以此来克制诸鬼。另一类是诸鬼名号，如江游浪鬼、鬼子、魍魎、四方之鬼，此外，在我们未引的《儿郎伟》词中还有醋大之鬼、贫儿之鬼、田舍之鬼、市郭儿之鬼、工匠之鬼、奴婢之鬼、僧尼之鬼、瘦病之鬼、窃盗之鬼、悖逆之鬼、咬蛇之鬼等等，这些鬼名都很具体，目的是表明念咒者已认清了它们的本来面目，呼之以现原形。

（三）木偶戏咒语

木偶戏最初是作为一种驱祟逐鬼的活动来到民间的。它源于古代以俑人陪葬以逐帷疫的习俗。常任侠先生指出：“以勇士驱祟，谓之‘大帷’，奴隶制社会是以勇士活埋在墓里的，后来不以勇士殉葬，作为木偶、土偶，是为木偶戏的所始。”^① 这种看法是十分正确的。

古人不仅用木偶驱逐阴间的鬼魂，而且还用于阳世的救困解厄。据唐人段安节《乐府杂录》载，汉高祖被冒顿围于平城，陈平探知冒顿妻阏氏奇妒，乃造木偶人作妓女状舞于城埤间，阏氏见之以为真人，恐城下，冒顿必纳妓女，乃解围去。吴自牧认为，木偶戏中的悬线傀儡便始于此。^② 宋代木偶戏的内容，“大抵多虚少实，如巨灵神朱姬大仙之类是也。”^③ 这种内容是适于驱祟需要的。

① 常任侠：《丝绸之路与西域文化艺术》，上海文艺出版社，1981年，239页。

② 宋·吴自牧《梦粱录》卷二十：“百戏伎艺。”

③ 《都城记胜》“瓦舍众伎”条。

木偶戏的巫术性质，便使木偶戏在演出过程中往往要采取某种巫仪，以体现其驱祟祈禳的功用。这种巫仪以咒术为主要内容，在民间木偶艺术中仍有遗存。据吴真《大山里的鬼神世界》介绍，浙西山区的木偶戏班，在演戏的开场与结束时举行一种“开台判台”仪式，用咒术替人们祈禳。

开台咒仪如下：

首先由村头在台右祭桌上点起香烛，供一碗米，米上放两个鸡蛋，旁放一壶酒，一个红包，艺人在桌前打“玦杯”，不用令刀，只用线拴着两个玦杯，待打出“圣玦”（一正一反）后，艺人面向台里，高声呼神请神：

日吉时良，天地开张。一请奉请再拜请，陈平先师，老郎师父，杭州铁板桥头鲁班师父，三十六位傀儡神祇，先传后教。

念完，艺人转身面向台外，继续请神：

南海大慈大悲观世音菩萨，伽蓝菩萨合殿神祇。福建福州府古田县灵水宫陈、林、李三位夫人，法请，法通先生，木村社公母合殿神祇。山前山后土地，屋前屋后土地，本镇香火，灶君菩萨。有堂无庙，有庙无堂，上通源口，下至水口一切神祇，来到五花台前，大人请下高头马，夫人请下珠帘轿，一切神祇下马下轿来大吉祥。

请神完毕，由艺人宣读写在红纸上的全村每户男户长的姓名，接着念咒：

一切神祇，来有香烟迎接，去有纸钱奉送。保得弟子红笔上帐，墨笔勾销，朱笔上账，墨笔勾销，花无重开，愿无重还。演戏以后，确保合村弟子，老的彭祖同寿，女的麻姑同年。男的增百福，女的纳千祥，小的关煞开通。种田田有谷，种山山有色。油麻豆粟，粒粒全收。上坦下坦千箩万担，上丘下丘十倍全收。六月开仓装新粮，一月开仓装金银，金银一万柜，米谷一万担。各家门庭水牛黄牛，上

山吃草，摇头摆脑，下山饮水，摇头摆尾，牛牯在前，牛母在后，早上放出一万头，晚上收归一万栏。鸡鹅犬鸭猫儿，早上放出一百个，晚上收回五十双。做生意之人一钱百本，千钱万利。好人相交，恶人远避。

然后，艺人将黄表纸马在烛上点燃，烧于台口，高声念咒：

天灵灵，地灵灵，王母娘娘化金银，黄的化金，白的化银，强的不可全得，弱的不能全无。

接下，将碗中米抓一把向空抛撒，继续念咒：

天灵灵，地灵灵，王母娘娘洒米粮，东方洒出百万兵，西方洒出八百将，洒出金银用斗量。

艺人举起酒壶，将酒向地上洒三次，口念咒语：

一酒下地，大吉大利。二酒下地，招财大利。三酒三十六位傀儡神祇，饮了此酒保得台前台后丝钱清楚，喉咙响亮。

开台仪式的最后一项是“报挡”，即由艺人手提木偶扮神出场，以木偶神（大都为“太白金星”）的口吻许愿保佑村民：

驾渡祥云，朗朗青天不可欺，他未晓来我先知。我乃太白金星是也。云头经过，只见下界香烟冲天，火炮弹地，待我拨开云头一看，却原是某省某县都某村弟子，全心诚意，演出彩戏一台，向还了愿，迎接上中下各位神祇，来到五花台前观望戏文，演出结束，各回本位，祈保该村弟子一年四季身体平安，地方太平，五谷丰登，六畜兴旺。各界神祇，落地降吉祥，回转天堂保平安。

至此，开台仪式结束，艺人提木偶下场，正式演戏。从上述咒语可知，开台的主要目的是请神祈福。

演出结束后，要举行“判台”仪式。所谓判台，意指铁面包公下达驱鬼的判词，替村民们驱祟逐疫。判台在众人散场后进行，由村头们陪同艺人判台。

判台仪式如下：

先由艺人手提包公、张龙、赵虎傀儡上场，各以傀儡身份对白

包公：二将排衙——老夫生来不认亲，日判阳来夜判阴，日间判得阳间事，夜间判得鬼精灵。（白）老夫包文正，在云头经过，只见下界弟子香烟冲天，火炮弹地，二将拨开云雾细查一番。

张龙、赵虎：下界做还愿仙戏。

包公：站过了。

然后由提包公傀儡的艺人以包公身份念咒：

各位神祇观望仙戏，回转原位，要保得本村弟子清吉，户户太平，（念全村男户主姓名）仙戏结束，上界转天堂，中界转庙堂，下界转地府，无庙无堂，受领金帛纸钱，西天佛国游嬉。本村社主转回朝阳大殿，掌管一方太平。本镇香火，接归各家门前，祈祷弟子行事灵通。灶君菩萨上天呈好事，下地降吉祥。陈平先师，老郎师父接归本班之内，确保弟子行事灵通，日间练戏路，晚间保平安。本村野鬼，东去五里，西去五里，南去五里，北去五里，五五二十五里以外游嬉。村前村后豺狼虎豹、乌鸦老鸱、山羊野猪、猴子猴孙，赶出千重山外。村前村后搜出吊死鬼、披发鬼、淹死鬼、三十六相无名冤鬼，流行时气，天花痘麻，赶出千重山外。村前村后人瘟猪瘟牛瘟三十六瘟，一齐赶出村外。天火扬扬升天堂，地火烈烈无水自灭。一判天门开，二判地府裂，三判人长寿，四判鬼消灭。

咒毕，烧香纸，判台仪式结束。

开台判台的仪式，反映出山民们请戏班演戏的目的，不仅有娱乐喜庆的因素，更主要的是为了请神祈福、驱鬼逐疫。开台判台所请的神祇大都是本地人祀奉的俗神，如观音菩萨、陈、林、李三位夫人、本村社公社母、土地、灶君、王母娘娘之类，所驱的鬼也是和人们生活关系密切的瘟神疫鬼。

七、腊月新春的逐鬼送财咒术

(一)打夜胡咒术

打夜胡又称打野胡，是一种岁暮驱傩逐鬼的习俗。宋人赵彦卫《云麓漫钞》卷九云：“世俗岁将除，乡人相率为傩，俚语谓之‘打野胡’。”

驱傩逐鬼何以称作“打夜胡”？主要有两个原因。第一，打夜胡即打夜狐，敦煌写卷伯三四六八“岁岁夜胡儿”之句，在伯三五五八作“岁岁夜狐儿”，可见“夜胡儿”和“夜狐儿”在唐宋是相通的。狐在唐人眼中被视为一种祟祸，故将驱傩除祟称为“打夜狐”。杨彦龄《杨公笔录》云：“唐敬宗善击毬，夜艾，自捕狐狸为乐，谓之‘打夜狐’，故俗因谓岁暮驱傩为‘打夜狐’。”这说明打夜胡习俗是由唐敬宗捉捕狐狸的故事形成的。第二，打夜胡之“胡”指“胡人”，古人常常将异民族视为妖狐鬼怪，甲骨文中有所谓“鬼方”，晋人视胡人与狐为一类，《太平御览》卷九〇九称：“凉武昭王曷子歆为凉州牧时，狐上南门。主簿汜称曰：谚曰，野兽入家，主人将去。狐上南门，狐者，胡也。天意若曰：有胡人居此城，南面而居也，后歆为沮渠蒙逊所灭。”

打夜胡是怎样进行的呢？根据《梦梁录》和敦煌写卷的有关记载，打夜胡主要由乞丐进行。每年十二月，乞丐便三个一群、五个一伙，装扮成神鬼、判官、钟馗、小妹等模样，敲锣击鼓来到人家门口，跳起傩舞，念一段《进夜胡词》的咒语，替人驱鬼逐疫，然后乞讨赏钱而去。

打夜胡的咒语敦煌写卷伯三四六八中保留了三首，题为《进夜胡词》，进者驱也，进夜胡即驱夜胡。第一首是驱四方之鬼的咒语：

圣人福祿重，万古难筹匹。

剪孽贼不残，驱傩鬼无失。

东方有一鬼，不许奉时出。
西方有一鬼，便使秋天卒。
南方有一鬼，两眼赤如日。
北方有一鬼，浑身黑如漆。
四门皆有鬼，擒之不遗一。
令有静中□，□□功已毕。
更有十二属，亦解为凶吉。
自从人□□，□□黄昏戌。
何用钉桃符，不须求药术。
弓力□□□，□火从横暖。
随头使蹶雉，个个交倔律。
今朝一扫荡，无处不周悉。
祇遗王千龄，不合生一疾。
天门日昌炽，库卷常盈溢。
岁岁夜胡儿，长头靛优恤。

第二首描绘了各类恶鬼的情状，呼其名以厌之：

万乘之国，城池廓落。
人物差殊，鬼神杂错。
或良或贱，或美或恶。
举止不同，形容纷泊。
善大之鬼，汪汪博博。
贫儿之鬼，嗷嗷削削。
田舍之鬼，邈邈遑遑。
市郭儿之鬼，矍矍灼灼。
工匠之鬼，敲敲琢琢。
奴婢之鬼，逡逡赵赵。
僧尼之鬼，斗似科擢。
瘦病之鬼，服(腹)大如洛(络)。
窃盗之鬼，缘棚上阁。

悖逆之鬼，无头有脚。
唆蛇之鬼，唇口略绰。
遇箭之鬼，精神卓朔。
万般千种，一呼百诺。
远行箭射，近者刀斫。
动嘴者兴拳，埋头者使钁。
见到者科斫，未来者追捉。
书符不点朱砂，皆须门悬赤索。
作岁早与棒，行瘴气者与药。
一时点付团头，总遣五(杵)作家埋却。

第三首驱祟之后的祝颂之词：

王畿之内，须陷逆地。
风雨因而不顺，鬼神从而骤起。
蝗旱并集，双槿顿责。
赖我明王，德化潜被。
变汤时之旱，弭尧年之水，
降甘泽于秋风，下米价于冬至。
敝店章店，匝于城市。
悖行楷行，溢于麇肆。
布一丈而列漫，绢三尺而达利。
午生则处处乘骑，术子则家家秣饲。
按平一斗而五十，雉三百斤而千四。
谷干大如牛腰，蔓菁贱于马齿。
人无饥色，食加鱼味。
有口皆餐蒲(葡)萄，欢乐则无人不醉。
万姓获福，百神降祉。
至道兴行，妖气自弭。
淮西残贼，不日应死。
海内生灵，垂衣而理。

刑罚不滥，车书无二。

九合越于齐桓，一统超于秦始。

打夜胡习俗传至清代，换了个叫法，称为“跳钟馗”，这可能和避满清统治者之讳有关。因为清人的祖先是唐代的肃慎，这正是当时的“胡人”之一。清·顾禄《清嘉录》卷十二记载了清朝跳钟馗的情景：“丐者衣怀甲冑，装钟馗，沿门跳舞以逐鬼，亦月朔始，届除夕而止，谓之‘跳钟馗’。”可见，清代的跳钟馗活动和唐宋时的打夜胡并无两样。

（二）送财神咒语

送财神的前身是“跳灶王”，跳灶王是从打夜胡衍化而来的，并在清季取“跳钟馗”而代之。不同的是，打夜胡是为了驱傩，跳灶王则是送财。《清嘉录》卷十二“跳灶王”条载：“月朔，乞儿三五人为一队，扮灶公灶婆，各执竹枝，噪于门庭以乞钱，至二十四日止，谓之跳灶王。周宗泰《姑苏竹枝词》云：‘又是残冬急景催，街头财马店齐开。灶神人媚将人媚，毕竟钱从囊底来。’”由此可知，跳灶王也由乞丐为之，但所扮者不是钟馗，而是灶公灶婆；所行者不是驱傩，而是为“钱从囊底来”。

到了清末民初，跳灶王的习俗进一步发生变化，乞丐登门时已不再“跳”了，扮相也由灶王改为财神模样，挨户乞讨钱财，这就是民间流行的“送财神”。据永尾龙藏《支那民俗志》载，成都每年正月二日为财神日，是日乞丐面涂黄铜粉末，头戴黑纸乌帽，扮成财神，沿街乞讨，当地有此说法：“财神不开口，就能发大财，财神一开口，今年就倒霉。”因此，每当扮成财神的乞丐一到，人们不等其开口，就急急忙忙送上若干钱财，乞丐接钱后便转至下一家。又据民国《新繁县志》载，四川新繁每年正月一日，乡里无赖以粉墨涂面，持鞭为优伶状，立于庭中，主人必给钱乃去，谓之“送财神”。

还有一种更简单的送财神，乞丐连财神相也不用扮，只弄来些财神像，挨户送之以化钱。据娄子匡《新年风俗志》载，广州每年新

春,有一个叫化子模样的小孩子,手拿一些暗淡无光的红纸,上面写着“财神”二字,嘴里喊着:“财神到!”人们便送给他一些“利市”,叫化子便拿了“财神”两字回去。

乞丐送财神时常常要在人家门口念祝咒之词,所谓“第以红纸刻印神像高唱于门者”,^①所“唱”者大都为祝祷类咒语:

财神进门来,
四季广招财,
富贵多子孙,
天选状元来。

这是长沙一带乞丐送财神时所唱的咒语。这些乞丐每到正月初一、初二、初三日,便拿着小红纸,上印“赵玄坛骑虎”字样,在人家门口念念有词,主人给些米,或一文钱,也就走了。^②

贵州安顺地区的送财神,乞丐所唱的咒词有两种,一种是祝颂性的,一种是诅咒性的,前者如下:

新年对新年,门联对子两边贴。
左边贴起金银宅,右边贴起万年财。
万年财上一枝花,福贵主人到你家。
快打发,我走二家;
快打发,一年四季好买卖;
打发好,一年四季吃不了。
粑粑一双,银子满缸;
粑粑一对,银子满柜。

一般人家听到这种好话,就送些米、钱或粑粑作报答,倘若不给,好一点的就转至下一家,若碰上那刁钻的叫花子,非唱一首诅咒性的歪曲让你破财不可。

浙江绍兴地区的送财神有两种方式,一种是“摇钱树”,一种是

① 《新繁县志》,1947年。

② 姜子匡:《新年风俗志》。

“返顺流”。摇钱树是用一枝青绿的柏枝，上面用红线扎上一些铜钱做成的，象征财源滚滚而来。每到新年元旦，乞丐们就手持摇钱树沿街上门，嘴里唱着吉利的祝颂之词，人们于是就布施给他钱、米或年糕。

返顺流是一种祝福人们流年顺利的讴歌，也是一种咒歌，其法也由乞丐施行。每到新春，乞丐便两人一组，一个手携竹篮子，一个手提纸糊的大金元宝，走到人家门口，把元宝滚来滚去，两人嘴里唱着“顺流”咒歌：

新正大发财，元宝滚进来，顺流！

大元宝，叠库房，顺流！

小元宝，买田庄，顺流！

零碎银子起楼房，顺流！

今年造起前三厅，顺流！

明年造起后三堂，顺流！

当中造起桂花亭，顺流！^①

祝咒完毕，主人施些钱物，两乞丐又转至另一家如法炮制。

现在，我们可以勾勒一下上述除旧迎新习俗演变的轨迹。此俗滥觞于唐代的进夜胡，宋代谓之打夜胡，清代分为两支，一支是跳钟馗，一支为跳灶王，清末后者取代前者后，谓之送财神。

问题不在于名称及形式的变化，更重要的是这一变化折射出中国社会进步的发展趋向。进夜胡或打夜胡是唐宋之际民族矛盾尖锐化的一种表现，故将驱傩和打胡相系联。到了清代，随着中华民族的进一步融合，民族矛盾得以缓和，打夜胡便演变成跳钟馗。再到清末民初，资本主义在中国得到一定的发展，市民意识逐渐觉醒，商品经济开始渗入到中国的各个角落，驱傩逐疫以保平安的目标已不能满足人们对物质利益进行追求的欲望，于是，送财神便应运而生，并取代了以驱傩为目的的跳钟馗。当然，还必须看到，无论

^① 黄强：《化身为“乞丐”的来访神》，《中国民间文化》，93年1期。

是进夜胡、打夜胡或送财神，在形式上有一点并未变化，这就是由乞丐来进行这一活动，这一现象说明贫富分化的广泛存在，共同富裕和对人格充分尊重的目标远未实现。

八、赌咒与喊天

(一) 汉族的赌咒习俗

人类作为群居者，总免不了磕磕碰碰，吵口打架，乃至铤而走险。这在法制不发达的旧社会，有两种解决的方式，一种是“告官”，一种是利用宗法制度来解决。但有一类纠纷不过是些鸡毛蒜皮的小事，如菜地里丢了几棵菜，院子里少了两只鸡之类，固然够不上“告官”的规格，甚至连地保、族长也不便惊动，但当事者尤其是某些心胸狭窄的妇女，总觉得有一种怨气憋在心里，愤愤难平，又没有良好的社会调解系统，于是，赌咒便成了一种常见的渲泄方式。

所谓赌咒，是当事者向神明叙说事情原委，表明自己所受的冤屈，通过咒术，请神加殃于对方。

最早的赌咒见于《墨子》：“齐有二人讼者，久不决，乃使之人共一羊，盟齐神之社，二子许诺。于是洫洫同掘馱、搃羊而漉其血。”这是说齐国有两个人争讼，久拖不决，遂使二人到齐之社庙，掘挖沟洫，共宰一羊以血酒沟洫，并喝血向神赌咒，请神加殃于使人蒙受冤屈者。

《墨子》中的齐人赌咒因在齐神之社进行，故其咒仪比较隆重，宰杀了一头羊。后代的赌咒多在城隍或祖先灵位下进行，所凭之物，不过一只鸡而已。民国《合川县志》载：

有负屈莫白，或因银钱交涉者，均于城隍庙神像前盟誓，谓之“赌咒”。其甚者，执鸡狗于庙门，令屈者断其颈，谓之“砍鸡狗”。因小小事故，则只用鸡或鸡卵对神砍之，借此以明曲直，谓“凭神”，东里遵道观有梅山神，明东、明

西各场及州城每有不明等事，负屈者虔具香烛祷语，接梅山出驾，以四人抬去，锣鼓随行，或十日半月送驾回庙，抑或此处未回而彼处又来接矣，呜呼怪矣！

又，民国《简阳县志》载：

负屈莫白，共向神前恶誓，名曰“赌咒”。执雄鸡，当屈者之门或神庙中诉其冤苦，愿其报应，能斩鸡头者为理直，不能斩断者为理曲，名曰“宰鸡口”。妇人或有冤苦，被发蒸香，身挂黄纸钱，沿街呼叫神明，名曰“背黄钱喊冤”。综合两则记载，可见赌咒有以下要点：

第一，场地。一般选在城隍庙神像前，或使其蒙冤之冤家门口。

第二，咒具。鸡、狗、鸡蛋。

第三，赌咒方式：斩断鸡狗之头，请神判定曲直；或呼叫神名，烧香祷告，诅咒对方。

（二）少数民族赌咒种种

湘西苗族的赌咒叫“退口舌鬼”，其咒法和汉族不同。地点不是选在通常神像前，而是在屋外檐下，场地要作如下布置：铺稻草，上置酒五杯、米粑五堆，中间一堆插香三支，纸旗十五面，分三种，每三种合插在一起，共插五处。施咒程序分三节进行：

第一节，巫师穿便衣，右手执符子，左手执师刀，念请神咒语，卜符。斟酒，请神收领祭品，再说原因，然后巫师休息一会。此时主人煮熟牛肉，切成小块，作五堆放在草上，又加盐辣汤一碗。

第二节，巫师立在原处念咒，请神吃肉与米粑。咒毕，巫师与帮忙人吃供神祭肉，但主人不能一起吃。如巫师与帮忙人吃不完五堆牛肉，余下者仍放在原处。至此巫师休息，主人方可吃余下之肉。吃毕，上饭五碗，每碗插筷一双，并再添牛肉五堆。

第三节，巫师念咒祷告，求神保佑。并云，现已请神吃过酒肉，神当报答主人。祷告毕，请主人的同寨各亲友至。等巫师烧纸送神后，亲友方可离去。如亲友中有知而未来者，则以后不能至该家走

动,恐鬼随之而去。假如一家中有一人去过,则其余的无此禁忌。^①

湘西苗族还有一种赌咒方式叫“吃血”。这种赌咒方式不是一方单独进行,而是当事者双方共同赌咒。其法用大雄鸡一只及酒一碗,原告被告双方齐跪于苗族所信仰的鸭溪天王神前,伏俯祷告。吃血一般有证人参加,燃烛烧香,各诉情由。诉毕,砍断鸡头,滴血酒中,争端当事双方饮以盟心,进行诅咒:“受冤者吃发吃旺,冤枉人者断子绝孙。”此法也有刺猫血滴入酒中者,但用者甚少。相传,吃血有愧者,必有报应:小报有三年,大报在目前,不是灾异降临、瘟疫人畜,便是退财或意外祸殃。神灵阴鉴,有理者福,无理者灾。这一习俗体现了苗族的善恶报应思想。

海南岛的黎族人进行赌咒有三种方式:

第一种叫断鸡头。两家持鸡一只到神庙前,先说明来意,求神作证,如此事系哪方所为就请神降灾祸于哪一方。诅咒完毕,割断鸡颈。

第二种叫人血涂灶。两人相斗,出血,伤者将血涂灶上,可咒对方。

第三种叫断命。其法与第一种相同,但用使的咒具不是鸡而是布。

黎族人的观念,与人发生口角以致对神发咒誓者,死后,亡魂要受到严厉的惩处,故道士在超度亡人时有“炒谷奏冤”一法。炒谷是备谷与铜钱于锅中,燃火炒之,分撒东南西北各方,具有禳解作用。奏冤是用鹅一只,由道士奉献玉皇,为之申冤释罪,鹅如果鸣叫,则表明玉皇有赦宥之意,还有一种超度之法“勾割”,由道士直接请城隍勾销亡魂生前所结之冤。^②

① 凌纯声、芮逸夫:《湘西苗族调查报告》,172页。

② 王兴瑞、岑家梧:《琼崖岛民俗志》。

(三)喊冤与喊天

喊冤是一种比赌咒更强烈的渲泄方式,喊冤者所受到冤屈也更大更重。人治时代,政治腐败,法律具有很大的随意性,下层百姓遇到冤枉事,即使被害得家破人亡,无力也不愿“告官”申诉,所谓“屈死不告官”,因为苛政猛于虎,告官无异雪上加霜。但这非说人们可以无限度地忍受屈辱,只好祈求老天开眼,帮助无辜,惩罚恶人。旧时江西宜春有一种喊冤的诅咒方式,其法头戴斗笠,身穿蓑衣,打着赤脚,嘴里咬着一块干狗屎。在地头田角,深山峻岭,跪拜神灵苍天,默诉自己所受冤屈,控诉仇人的罪孽,祈求上苍为自己申冤雪恨,惩罚恶人,诅咒其不得好死,受到报应等等。有时还指名道姓地咒骂、以致捶胸顿足、号啕大哭。当地人相信,只要坚持数月甚至数年,恶人就会有所报应。

另一种与之相似的方式是喊天。喊天一般是中午在村前交叉路上或大路边上进行,流行于宜春山村的老妇之中。其法先放一把腊树枝,并在腊树枝上烧纸钱;然后边烧边哭咒:“我的天啦,睁开眼吧,给我评评理呀!”接着,把所受的气统统哭喊出来,请求上天或死去的亲人主持公道。喊天者一般会哭得泪流满面,凄惨动人。

第十四章

治病咒术

一、古代治病咒术的起源、发达与评价

古代巫医不分,确切地说,医是从巫中分化出来的。直至晚近,民间及少数民族的巫师都兼有医师的职能。《逸周书·大聚》:“乡立巫医,具百药以备疾灾。”《论语·子路》:“人而无恒,不可以作巫医。”巫师的职能除了搬神弄鬼外,还包括治病请福。《公羊传·隐公四年》何休注:“巫者事鬼神祷解,以治病请福者也。”《周礼》中男巫之职主招弭,以除疾病,尚有古之遗意。殷人有了疾病,都要请巫师贞人来占卜,殷墟卜辞中有大量的这种内容:

有疾齿惟盥。小告。(《合集》13658片正)

辛未卜,亘贞疾趾。(《合集》13687片)

贞有疾告羌甲。(《合集》869片)

六月,有来曰:史有疾。二告。(《合集》13759片)

巫医治病的方式很多,除了占卜外,祝咒是一种主要的方式。《尚书·金縢》述武王生病,周公用祝告的方式为其祈禳。至于以咒治病,现存最早的资料是马王堆汉墓中出土的《五十二病方》:

天神下干疾，神女倚序听语：某狐叉（疝病）非其处所，已！斧斩若。

意思是某人患有疝病，巫师念咒上告天神：我这个疝气长得不是地方，赶快让我痊愈，否则，大斧头砍你。

古代治病咒术的发达不仅表现在其渊远流长，而且在于古代巫医分工精细，甚至出现了专职的巫医官员。隋朝太医署设有咒禁博士二人，唐朝的太医署也设咒禁博士一人，从九品下，掌教咒禁祓除为厉者。又置咒禁师、咒禁工以佐之，并有专门学习咒禁技术的“咒禁生”。

元明之际，太医院设十三科，内有祝由科，即用向天祝告病由的方法治病，由唐代太医署中的咒禁科演变而成。

在独龙族，巫师分成两类，凡由“崖鬼”作祟使人患病遭灾者，由“乌”以咒术专门负责禳解消灾，而一般的病症则由“南木萨”进行治疗。^①

此外，古代治病咒术的分类详尽地反映了其术的发达。在治病咒术中，除了一般的泛咒外，还有专门的咒齿痛、咒疔、咒风疹、咒耳鸣、咒肚痛等术，几乎囊括了所有的病症。此外，一些属心理障碍的病症也有专门的咒术，如收惊咒、梦魇咒之类。治病咒术是否真能治病？从医学上讲，这是毫无作用的，因为这是迷信。有人认为咒语具有神秘的语言能量，可以引起相应的内脏或内脏相关部位的振动，从而达到治病的目的，我们认为，这种说法还缺乏足够的根据。

但从心理学的角度上看，治病咒术给予患者某种心理慰藉、暗示，减轻了患者的精神压力，从而有助于病症的缓解，甚至完全消失，但这种作用不宜夸大。

古代治病咒术的发达是以科学不发达、生产力水平不高为前提的。当时的人们由于不能正确认识疾病产生的生理原因，认为是

^① 蔡家麒：《独龙族原始宗教研究》，《世界宗教研究》，1989年4期。

有鬼怪或其它精灵在起作用,因此,便乞灵于巫术,宗教的解穰手段,古代种种治病咒术就是这样产生的。

二、一般治病咒术

一般治病咒术相对专门治病咒术而言。这种咒术不是仅对某一类病症有效,而是包治百病。

巫医认为,人之所以得病,是由于有鬼在作祟,因此,要治好病,就须穰解病鬼。穰解病鬼的咒术有以下几种:

(一)请神

请神是将有关神鬼请下来,对病鬼进行克制。这是我们在克制理论中所阐述过的方法。

苗族有一种“吊秤锤”的治病咒术,这种咒术的目的就是请鬼神下降,厌制病魔。巫者作法时,坐于凳上,以手执其绳系之秤锤。先问病者的生辰及得病时日,然后念动咒语,请鬼神下降。鬼神至,锤即自行转动,巫者于是沉沉昏迷。精神上似乎发生重大变化,并将病者所犯之神鬼,及如何穰解之法,一一告之。^①

台湾的沙色特族人也有类似的治病之法,但用的不是秤锤而是小陶管或菖蒲根。该族人生病,要请巫师请神祈祷。方法是,把竹倾斜横放,在其上放置陶制的小圆管,用手煽动,因其静止或转落而判断鬼神的下降,也有使用菖蒲根的。施法者,仅限于十七八岁以上的妇女,这些巫女常以丝贯竹管而挂于头上。^②

浙江西南部一带的山区,病人病情较重,或久病不愈的,要请师公请神驱鬼。驱鬼时要设香烛供品,并念请神咒语:

神坐定,喜洋洋,弟子殷勤上宝香,

^① 刘锡蕃,《岭表记蛮》,商务印书馆,1934年,184页。

^② 铃木作太郎,《台湾蕃族概观》,《民俗》第一卷第二期。

青烟缭绕三叩首，化作祥云上天堂。
烛奉献，插高台，烛火朗朗照天台，
结成万朵金莲子，一对荷花顶上开。
茶奉献，端上来，茶是神灵下马杯，
取来五龙江里水，杯杯泡出菊花来。
酒奉献，斟满盏，杜康造酒美名场，
寒天吃盏一身暖，暑日三杯透心凉。
斋奉献，最殷勤，豆腐香菇和金针，
弟子将钱去买办，排列筵中献神祇。
食奉献，最殷勤，粒粒辛苦最为珍，
世间五谷称大宝，一盅米饭敬神灵。
肉奉献，最心诚，栏里养来有千金，
六畜之中猪为首，金刀切成献神祇。
鸡奉献，两翅飞，一对凤爪踏东西，
头上鸡冠分鼓点，五更时节自然啼。
鱼奉献，背驼旗，东海作浪西海嬉，
罗网将军扶上岸，鱼鳞叠叠献神祇。
财奉献，最殷勤，化财消灾求太平，
人若化财神降福，黄表纸马付丙丁。^①

请神咒的内容，是向神介绍这一家的待神之礼，即点上烛，烧香，请神坐下吃喝，有茶、有酒、有饭和菜肴。菜肴有“三素”：豆腐、香菇、金针；“三荤”：鸡、鱼、肉，是山里人待客的最隆重的礼俗菜，神酒醉饭饱后还可收到财帛，这样，神就帮你驱逐病鬼了。

湘西苗族为了解除重病，往往要举行一种“椎猪”的盛大祭典。苗族人称“农琶”，俗称吃猪。椎猪的整个过程要经历四天，共有十四道程序，其中，要由巫师念以下神秘请神咒语：

^① 吴真：《大山里的鬼神世界》，《中国民间文化》第二集，学林出版社，1991年，66—67页。

起场敬“滚耸”(雷公):

“页,那麻拖”,(开声口号)不火来门打己。楼打己,马楼打己。修耸修丙,修为修碗。修马马,马楼打衫。刀秧麻硫拖拖,刀水麻硫麻尖。苟缸麻硫麻拖,身马麻硫麻尖。桥碗麻硫麻拖,肯抓麻硫麻尖。夯戎麻硫麻拖,柔情麻硫麻尖。

第一次请神:

“页,那麻拖”,田能田业,田能田短,就禾芮,麻硫麻矮,亚碗三拖麻拖斗拖,米弄及矮,以生同埋及矮,麻斗后,同埋及矮,“磨冬”,同埋及矮,斗板湾跳,补当哑竹娄谬,青燎青碗,为秋梅身,三尖母靠,斗尖宰柔,达里达云,三卡三下,楼比拿门楼,枷牙梅戎,后亚后牙,拿冬拿篾,拿贺拿于,耸比耸苟,热双热身,皆矮弄牙,花大先枷坡巫满,花大先枷坡巫扣,“禾埋因”(鸡)“禾埋杀”(猪),若扣若弄某,若扣腊弄某,若扣腊,枷讲枷歹,

第二次请神:

“页,那麻拖”,不火来门打己,楼打己,马楼打己,修耸修丙,修为修碗,修马马,马楼打衫,亚戎麻硫麻拖,列莽麻硫麻尖,禾八麻硫麻拖,禾秋麻硫麻尖,灭生麻硫麻拖,灭受麻硫麻尖,夯弄麻硫麻拖,夯弄麻硫麻尖,留久砂硫苟剖,柳洗沙硫苟愧,得冬麻留麻拖,门冬麻硫麻尖,“页,那麻拖”。

第三次请神:

“页,那麻拖”,不火来门打己,楼打己,马楼打己,修耸修丙,修为修碗,修马马,马楼打衫,平罗麻硫麻拖,平牙麻硫麻尖,外压麻硫麻拖,外内麻硫麻尖,立禾麻硫麻拖,立勇麻硫麻尖,鬼禾麻硫麻拖,鬼木麻硫麻尖,弄三麻硫麻拖,弄望麻硫麻尖,腊文麻硫麻拖,走斗麻硫麻尖,能呕麻硫麻拖,压畏麻硫麻尖,“页,那麻拖”。

报告菩萨领受祭品：

修修埋囊母，下埋囊甲，禾耸格能言眼，弄母弄当，三卡三下，要卡母完，要下母加，楼比拿母楼，枷加梅戎，后亚后牙，拿冬拿米，拿户拿于，松己松苟，芮奴芮躬，界矮弄牙，花大先，挟坡翁满，花大先，挟坡翁扣，若扣若弄某，若扣腊弄某，若扣腊枷讲枷歹。

虔备祭礼肉酒周全，补追来花来因：

卡偷枷讲，枷歹，跳毛跳顺己芮，葵来葵界，吼水农己，孔煞农加，比糯钱眼，比眼洽弄，切毛把言度吼，度吼把言切毛，切莫把言派国，切吼把言派龙，补言考马，吹弄，弄偏卡康，南考鬼受，加拿把摇补有，补有挟坡翁埋，补芮挟坡翁扣，松达弄己拔鬼马，一面苟某，一足苟某。

第一樽一献：

不火来门打己，楼打己，马楼打己，修耸修丙，修为修碗，修马马，马楼打衫，腊碗呕，麻硫讲己，拿冬拿米，将己，拿富拿广将，母牙母劳将己，三周老娄将己，豆走来妹将己，“切呕吼呕，麻硫将己”，（此说水牛肉）“业牙白生白尾将己”，（此说猪肉）“松禾麻硫将己”，（此说鱼）“斗巧以麻硫将己”，（此说茶）“瑞矮便麻硫将己”。（此说酸汤）

第二樽二献：

不火来门打己，楼打己，马楼打己，修耸修丙，修为修碗，修马马，马楼打衫，腊碗呕麻硫尖国，拿冬拿米尖国，母牙母劳尖国，三通老楼尖国，豆走来梅尖国，“切呕吼呕麻硫尖国”（二次说水牛肉），“耸牙耸禾麻硫尖国”（二次说鱼），“豆巧以麻硫尖国”（二次说茶），“瑞短便麻硫尖国”（二次说酸汤）。

第三樽三献：

不火来门打己，楼打己，马楼打己，修耸修丙，修为修碗，修马马，马楼打衫，腊碗呕麻碗及矮，拿冬拿米及矮，

拿户拿广及矮，母牙母劳及矮，三周老楼及矮，斗走来妹及矮，“切呕吼呕，麻硫及矮”（三次说水牛肉），“松坳麻硫及矮”（三次说鱼），“斗巧以麻硫及矮”（三次说茶），“瑞矮便麻硫及矮”（三次说酸汤）。

上述椎猪神咒十分神秘，非但汉人不知其意，即使是苗族人也不全知所说何事，甚至著名的苗族学者石启贵先生都未能探究出其意蕴。八十年代，有人曾携带该神咒请教了一些八九十岁的苗族老人，他们均曾帮人举行过“椎猪”祭典，但亦未能逐词讲解和明了全意。故神咒的破译只好有俟它日了。

浙西山民得病，则认为是遇恶煞恶鬼所致，家人拿着香念咒赶鬼退煞，这种退煞驱鬼之咒叫“王母咒”，咒语如下：

王母收邪乱纷纷，身骑白马出天门，
收尽丰都六洞鬼，七十二宫随我行。
马上抛刀来斩鬼，鬼头落地乱纷纷。
一身美貌白如镜，北斗七星是娘身。
前身本是杨都督，当年杀退百万兵，
后来老君传仙法，白马背上斩妖精。
吾奉太上老君急急如律令。

广东、广西的瑶族人也认为生病是因鬼邪作祟而导致的，故病重时要请巫师念咒：以祈神禳鬼。其请神仪式是：

天将亮时，巫师在厅（设有神龛者）之门外东边，设一小桌，桌后设灯台一架，上燃小土灯一盏，其光如豆。灯前以碗盛腊肉一方。置一空碗，燃香五根，左方设酒一坛以祭阴神。桌之右方，悬纸旗一，旗以白纸五纸制成，宽约寸许，纸各相连，其长达二三尺。别有长约八寸、宽约五寸的木板一块，及长约七寸的细木椿二只，置于台后。巫师以矮凳坐于桌右，口念咒语，约一小时左右。接着时而占卦时而酌酒，备极狂惑。将毕时，焚白纸十余张，又以白一条上书“某某年某月某日，许愿鸡一只，鸭一只、纸马一百二十份，太岁星君，十保星君、唐兵大王”，书毕，内裹白纸少许，卷成长约二寸，粗

如中指的圆棒，外以白线束之，取台所置木椿二枚，平钉于台后之壁上，与簷同高，上搁木板，称为“神座”。移灯于板上，置空碗于灯前上搁，燃香三根，前列茶杯两只，内注黄酒以祭阳神。然后将纸旗移挂于神座上，距神座约二尺，然后取卷束的纸棒，插入纸旗与神座正中的墙穴，整个仪式到此结束。病愈后要许愿的鸡鸭纸马诸物祭神一次。^①

(二)请祖先亡灵

广西瑶族盛行请祖先亡灵的回鬼治病咒术。据胡起望《盘村瑶族》一书载，1981年6月，盘村庞有明的妻子患病，到县医院治疗，短时间内没有显著疗效，于是请本村的赵志文来问鬼。其施法程序是，患者家属事先备办好祭鬼的食品，煮熟的猪肉、鸡、白米、酒。此外，还有筷子、香、纸钱、剪刀，置于小桌上和簸箕上。师公口里喃喃念着带去的《忤饭书》，即咒文：

一声鸣角去哀哀，去请梅山殿上来。

亡师无命归阴府，请迎魂魄下灵来。

……

家财爱进，外财进添，

人丁清洁，六畜成群。

五谷丰登，金玉满堂，

千般吉利，万事亨通。

咒文的内容是邀请亡命归阴的父母魂魄回来享用衣食，保佑在阳间的子女生活美满幸福，念咒时，师公还不时地暂停念经，吹响牛角，意思是通知亡灵吃饭。师公在念咒时，可以随便与坐在旁边的人攀谈，谈完话，又继续诵经。最后，师公烧纸钱，供亡灵在阴府使用。

苗族人在生病吃药不愈后，则要行一种“打家先”的治病咒术。

^① 胡元俊：《两广瑶山调查》，中华书局，1935年，66页。

“家先”指祖先亡灵，“打”是祭祀之意。苗族人认为人之所以生病，是因为家先鬼要食吃，故来作怪让主人生病，好让主人祭祀他。

打家先的仪式共分四节，自早至晚，需要整整一天，所请之鬼共八位，其中四名是家先普通鬼，两位是家先老鬼，两位是客人鬼。地点在屋内火塘旁。苗巫坐在火塘后面低凳上，面向门外，前置竹筒蜡碗。火塘前摆一方桌，桌上置方花纸十块，分做二列；后列每方纸上放一碗酒，再后插纸鬼四个，两旁桌角各插纸旗一面。另鸡两只，用细绳穿鼻，系于桌足，猪两只，用绳缚足，放在鸡前，头向灶，在苗巫位置的右旁。地上置一篾垫，垫上置一饭桶，饭桶与盖分开，稍前置一罐，罐内垫一花纸，纸上放一酒碗，在篾垫之前火塘右旁，置一簸箕，簸箕上用篾条三条扎一半圆顶，外用纸糊后，再覆以布。内插纸鬼三位，中放花纸四张，后两纸之上各置酒一碗。

第一节请神（即家先亡灵）。苗巫坐在短凳上，不用法器，只口中念咒，咒词大意如下：

主人的上下行的亲戚们！主人近来交了坏运，行路时遇见了草木作怪；吃饭时有破锅碎片在饭碗里作怪。主人眼快，才见此怪。（念某某家先鬼名）鬼要食吃，先来作怪，使主人生病。主人生病不愈，才来口头许愿，许愿以后，病就好了。许了愿，脱了鬼锁，病不再发，并且永远断根。主人积到了钱财，就去赶场买肥猪，买钱纸。过了忌日，才来祭鬼。世上巫师很少，才到我家来请我。我来了，再请诸鬼来此地，烧起一碗黄蜡，竹筒与铃铛都放在火塘之旁。装肉的两个簸箕，金银的罐头，金银的垫子。也都摆好在火塘的旁边。祭鬼的桌子，用来赎魂的钱纸，盛酒的花碗，大小肥猪，两只大鸡，亦都摆在桌旁，请鬼来领受，领了请快吃（念某某家先鬼名）。

第二节打竹筒。苗巫打竹筒，同时念咒，大意是说许多怪状；鬼在二棵大树作树。吃了鱼肉笋烟作怪，用水、洗澡、坐船遇到了鬼怪，衣服作怪，蚂蚁，田螺作怪，木棍，竹竿作怪等等。

第三节交牲。第二节咒语念毕，稍息，苗巫即将竹筒收起，黄蜡碗移至桌上。然后请来客按规定坐好，苗巫右手执筭左手摇铃，开始念咒：

打家先的酒预备好了，共有七个空酒碗，两个在火塘的旁边，五个在门的旁边。要请祖师的兵马，要命我的千兵万马，帮送大猪，帮送小猪，帮送两鸡。鸡送到窝里，小猪送到圈里，大猪送到楼里。

至此巫师作手势送猪。送猪口诀三句，声甚低，旁人只见其嘴动而不闻其声。据巫师说，昔日师父传授此诀时，曾再三嘱咐，日后非有真正徒弟不可传授，万不可乱传于人。否则，本人要丧失生命，或做法事不灵。念完三句送猪密咒，又高声咒道：

帮忙的人手拿木棍，当猪胸一棍打死，扛去火烧，用水来洗，快点做！鬼等在此地，已有半日了。

念毕，主人与帮忙者将猪用棍打死，扛至屋内，用火熏烧，熟后用水洗净，破肚，开成两爿；一爿主人收起，但须砍下一腿送与巫师；余一爿为七位客人所得。另一猪亦照此分派，惟主人的一份收起，客人的一份切成小块，用碗七只盛肉，两碗放在簸箕的花纸上，五碗放在桌上的花纸上。再以肉数块，放在箴垫的铁罐上，肉摆好后，各人仍回原位。

第四节送鬼。巫师左手摇铃，右手执筭，口中念咒，大意是：

猪在锅里煮熟了，做好七碗，再和七碗酒，都放在火炉边；还有十碗肉，放在门边。巫师来把这许多的酒肉，献给家先鬼，请鬼领受！

念毕卜筭。全家卜毕，再卜送鬼筭。如鬼已去，客人即稍尝猪肉。此时巫师与主人均不能吃肉，巫师须将各种鬼纸旗并纸钱，拿到大路上焚化。主人即将二鸡煮熟，待巫师回来后共享。^①

^① 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947年。

(三) 贿鬼

贿鬼是巫师以讨好、贿赂的方式,送走病者身上之鬼的咒术。

独龙族的家族成员中患病,经占卜认为是“崖鬼”作祟,要请家族里的“乌”(巫师的一种)来主祭禳解。祭鬼的祭品和数量必须根据卜示来决定,一般多用小米饭、酒、鱼肉、山雀肉、鸡和猪肉等,隆重的要杀几头猪,最隆重的是宰牛以祭,但须由“乌”来持刀宰杀。祭祀前,“乌”都要先将酒喝个半醉,然后开始施咒。咒词的内容是讲述“崖鬼”来历的传说,背诵本家族各代“乌”的名字,不得有误,再念以下咒语:

今天我们算着你了,给你杀了猪或鸡,一共算出这么多,猪鸡的“卜拉”你快些抬走吃掉,让病人快些好起来,这里你不要再来了!

边念边将祭物在病人头上反复绕圈圈,仪式结束,“乌”同众人共餐祭物。^①

东莞旧时民间孩子或成人有病,一直不能痊愈,其家人便认为是鬼在作祟,于是在病者房门口的墙角里插上三枝燃着的线香,口中喃喃地向鬼请罪,并声明愿意献给酒食之物,请其快快离去,使病者早日痊愈。许完了愿,乃于当日或翌日晚上,备好纸船、纸马、纸人、纸钱、香烛,茶三杯,酒三杯,白饭两碗,鸡蛋和猪肉热汤共一碗,置于一竹箕之上,届时,叫一年老妇人(病者的母亲或祖母均可)点燃香烛,捧着那个摆列了各种祭品的竹箕,放在病者房门口的地上供奉。然后焚烧纸物纸钱,念以下咒语:

某年某日,某姓弟子某某(患者),行得有前无后,冲犯神明,望你大怀见谅,打开赦门,让弟子某某身中疾病,快好快过。今晚有鸡春(鸡蛋)水饭,金银几千,使你饮酒食肉,分派各人,此后唔(不)关弟子某某事。弟子某某乃

^① 蔡家麒:《独龙族原始宗教研究》。

系铜,你系铁,与你一生一世无拿捏(无关系);你系铁,弟子某某乃系铜,与你一生一世冇相逢。床头唔种竹,唔敢留神宿;床头唔种蕉,唔敢留神大半朝(半早晨),你有坛归坛,无坛归庙,无庙在阴凉树下遛(游玩)。呵!抓船!抓船!一时抓船,万年吉庆。

念完咒后,将病者的房门关上,并迅速捧着那个竹箕走到三叉路口,将茶、酒、饭、汤等物,倒泼在地上,或由当事者吃掉,然后把竹箕拿回来。吃了茶饭者,当晚不可走入病者房里与病者相见,否则于病者不利。^①

(四)驱鬼

中国是礼仪之邦,即使对鬼也要先礼后兵。治病咒术便是如此,最先是请神、请鬼,然后是贿鬼,迫不得已才行驱鬼之术。

东莞民间风俗,在行贿鬼之术,病者仍未痊愈,反而日益加重,家人必请男巫来施攘鬼咒术。其法,是在当天的神前,摆列一张桌子,上面除点燃香烛外,还要备一杯清水和几根桃枝、鸭蛋、白米等,放在神前。届时,巫师吹响牛角,呜呜之声,声震耳鼓,同时,口中喃喃念诵患者的年月时日,及种种攘解咒语。唱毕,巫师乃把神前放着的桃枝,蘸了一些杯中的清水,向病者的房里四方撒去,并贴许多符咒于病者的床上或房门上。有时候,巫师拿些臭草或桃枝柳枝给病者佩带,一直到病愈后才可弃之。

浙江西南部山区有一种“送船”的驱鬼习俗。当患者病情较重、拖延日久的,被认为是鬼已上门,向病家讨取吃食财帛,或是讨取前世债务,巫师使用纸叠折成约一市尺长、手掌宽的纸条,再将竹片插纸条两头上翘如船形,取病者床上脏物如头发,垫床的稻草之类,放一点在纸船上,由师公作法念咒,用唱的形式,民间叫《送船歌》,是请鬼上船后,师公将纸船送到村外烧化,鬼已赶走,其实是

^① 袁洪铭:《攘鬼与喊惊》,《民俗》,122期。

礼送出境。民间节日性的“送瘟船”可能是巫送纸船治病的发展。其所唱《送船歌》即咒语如下：

天上连连地连连，鲁班师公造彩船。鲁班师父造起两间船，眠床桌凳尽周全。鲁班师父造起三间船，油盐酱醋尽周全。鲁班师父造起四间船，鸡鹅鸭蛋尽周全。鲁班师父造起五间船，街坊弄巷尽周全。左边造起三条街，笙箫鼓乐两边排。右边造起三条街，金丝傀儡两边排。中心造起三条街，娇娘美女两边排。船头造起高千丈，船尾造起高插天。船内造起深无底，船沿造起阔无边。造起船沿好走马，造起船内好拢仓。造起白罗天子宫，造起五瘟天使堂。造起金交椅，造起象牙床。造起船头种得三升菟菜籽，造起船尾种得七十二箩姜，造起彩船三百六十丈，三十六挡尽分明。船头打更鼓，船尾听不明。船内打更锣，船外听不明。船头竖起一面旗，风吹旗尾软披披。船尾竖起一面旗，风吹旗叶叶飞飞。

唱到这里，师公接着唱《拆字歌》的咒语。《拆字歌》是山歌的一个小类，山区流传甚广，如今被师公引用到咒语中，如“三直三点本是州，省府州县有来由，温台处州共一道，本府原来是处州”。“白字加水本是泉，处州十县有根源，县管一百二十里，遂昌交界是龙泉”等等，师公可多唱少唱，有的师公“夸肚才”，有唱上百多个字的，此歌唱完便是咒鬼上船：

天上连连地连连，会唱山歌来帮言，
唱起山歌多热闹，召引大神上花船。
天上洋洋地洋洋，众郎山歌来帮腔，
好好山歌唱一段，礼送大神出外乡。

接下去，师公吹响“龙角”开船，唱以下咒词：

吹起龙角响悠悠，造只花船水里游，
美女娇娘船内坐，礼送大神上杭州。
龙角一声又一声，大神听了好欢喜，

今夜大神快离家，坐上花船送起身。
龙角一遍又一遍，大神快快上花船，
娇娘美女来陪伴，摇摇摆摆去西川。
今夜山歌已唱完，大神小神都上船，
花船今夜起身去，一年四季保太平。^①

巫师唱完船歌，送船到村外烧掉，驱鬼法事就结束了。从歌词中可以了解驱鬼的咒语，其实就是取悦鬼的奉承话，是送鬼走，以歌舞媚鬼，让鬼欢欢喜喜地走，不像道士那样能“捉鬼”。咒语以歌的形式唱出来，是古代歌啸交通鬼神的遗存，这种方式使声音扩大，有起有伏，同时也可软化咒语，有利于交鬼和悦鬼。咒语在劝慰病家时突出了“破财消灾”的观念，已花过钱请神赶鬼，对病人及其家人也许在心理上有点慰藉，有利于病情好转。师公只驱鬼不开药方，不给病人吃香灰符水，只说：“鬼已赶跑了，难星已过，弄点草药补补身子就好了。”

普米族的驱鬼治病咒术就不那么客气了。普米族认为，有一种叫“由三格塞呀”的鬼最为凶恶，害人也最厉害。它的头像葫芦，脖子像草根一样细，肚皮像茶桶一样圆，脚杆像树干一样长。它坑害于人的各个方面：使人黑头上长白发，眼睛里面进泥渣，脖子上边杀竹梢，肚肠里面生蛔虫，脚板底下成病壳。人们在驱赶这个凶鬼时，先用面做一个和它的形象一样的鬼型，放在一块木盘上，然后对它唱驱逐咒：

这里不是你在的地方，
去找你的归宿去吧；
这里不是你生长的地方，
去找你的黑屋基去吧；
你这没良心的东西，
你这黑心肝的魔鬼，

① 吴真前揭文，68—69页。

让你永远不得复活，

让你永远不能行凶。

咒词带有勒令性质。念完咒，每人向这恶鬼吐一口痰。最后由巫师把它丢在半山间的松树脚下，人们齐声喊：“永别啦！”然后回到村里。^①

普米人在施驱鬼咒术时须用面做一个模拟的恶鬼像，然后对之施咒，这是诅咒常用的载体，我们曾进行过专门的讨论。大凉山的彝族人在诅咒病鬼时所用的载体是草人。林耀华先生在大凉山三河以达考察时，曾亲眼见过一次驱鬼治病咒术的施行。巫师（笔母）为村内白彝设加儿，率领徒弟即其子，约十二三岁，带着一袋法具来到病者里区打吉家。师徒两人并排坐于锅庄后面，即平日尊客的坐位。父子俩手缚草人并折木子为钱。设加儿摇铃念经咒，请山神“米西”，徒弟也随着唱和，于是二人一面念咒（经书）一面手缚草人。巫师用石头在锅庄里烧红，然后取出到主人住房屋内巡视一周，作驱鬼之状，再坐地念诵经书，并散发木子。这次念的经书为咒冤家之来咒病者，系以咒反咒之法。巫师束好四个草人之后，打吉邀同妻恩扎氏并三个儿女蹲于锅庄右边，一家人围成一个圆圈，另由白彝娃子双手执公鸡一只，在打吉等头上绕匝九遍，然后递给设加儿，巫师用尖刀一把狠力地打击公鸡的首颈，再念第三部咒鬼经书，内容是将鬼魔逐出屋外。鸡死之后即以鸡血淋洒草人，并以鸡毛安插草人身上。娃子又执山羊一只绕匝打吉等头上七遍，然后又杀羊淋血于草人。彝族人视奇数为吉，故绕匝必须七遍或九遍。

彝族的驱鬼治病咒术中，草人是被咒对象、病鬼的模拟，鸡、羊淋血代表患者代罪之意。最后将草人木钱运到屋外远处掷于各方，使之不致在屋内作祟，危害主人，造作疾病。

锡伯族信仰萨满原始宗教，根据宗教习惯，人们生病时，要扎“巫尔忽”送祟，巫尔忽是萨满送祟时用树枝和各种彩纸扎成的祭

① 张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店，1990年，119页。

物。一般用方木盒，内装草木灰或土，四周插各种彩旗，中间插树枝，用细绳与彩旗连起来，上面挂上许多“分贝”和纸条。分贝是用黄表纸剪制的小人，长十厘米左右，是萨满送祟时用的鬼怪替身。巫尔忽的大小与形状因祭祀的规模与内容而不同，也有称“库里”的，形状与巫尔忽稍异。祭祀用的树枝多为柳树，俗称“求福树”。以柳枝扎巫尔忽和汉族以柳驱鬼辟邪的观念十分相似。旧时东莞在清明前后要将杨柳插于门前，人们认为，这一时期阴间鬼门大开，恶鬼四处漫游，插柳可抵御之，“因为鬼一经见着杨柳定必不敢进去。”^① 锡伯族人在制作“巫尔忽”以治病送祟时要念萨满咒语（神歌）：

啊咳，扎咳！霍纹达里
扎咳，祝嘿！依纳昆达里
在那地面坑头上，霍纹达里
有奇异的声音。依纳昆达里
分辨细听去，霍纹达里
不是奇异之声，依纳昆达里
是有法术的萨满们，霍纹达里
斗法厮杀的声音。依纳昆达里

在某某氏的霍纹达里
家里呀，因为依纳昆达里
那个属象的人霍纹达里
患病的缘故呀，依纳昆达里
扎起了三座霍纹达里
白色的巫尔忽，依纳昆达里
为了给那患者霍纹达里
除祟解穰呀，依纳昆达里

^① 袁洪铭：《我也谈谈清东莞的清明节》，《民俗》六十期。

又布下了霍纹达里

五行方阿阵。依纳昆达里^①

上述送崇萨满咒语长达数万字,此系节录。从整个内容来看,咒术采用的是“呼神名以厌之”的克制病鬼方法。

江西樟树市大桥、洲上一带有种特别的驱邪习俗,叫做“扇邪风”。该地的人们一旦得了久治不愈的疾病,便以为是邪气附身,非药石之功能治好,要采取“扇邪风”的咒术来驱邪逐鬼。

扇邪风时,患者家属首先要到各家去讨百家米。每到一家门口,说一句“讨点驱米”,主人家就会拿来一把米、一支香,没香的用一截稻草代替。讨上百家后,回家磨成粉(自家要垫上许多米),然后做成白米丸子,煮熟后冷却,放在团箕中备用,这叫“夜米果”。夜米果一般在单日做好,然后请好两个寡妇、两个男孩和两个女孩,准备好一张晒垫、一架风车、两束棕叶、两根柳枝和一只米斗。

扇邪风的仪式选在丑时举行。在禾场上铺上晒垫,四个小孩各坐一角,每人面前摆一只倒扣的瓷碗,下面放着夜米果。米斗放在晒垫中央,里面有一碗夜米果。风车放在病人家门口,由一寡妇摇着摇把,另一寡妇拿着棕叶、柳枝,站在病人身后,再由一力大男子,用手撑着装夜米果的团箕,站在她背后,主持仪式的神汉或巫婆口念咒语,将手中的三支香在病人面前晃个不停。念完咒语,“呜呀”高叫一声,伴随其旁边的人也齐声应着“哟呵——”。这时爆竹响起,寡妇将风车摇得呜呜叫,病人坚持着从风车口走过,后面的寡妇将棕叶、柳枝在病人背上拂来拂去,口里不停地念咒:

南风北风,赶走邪风,请到深山安坐,莫到(喊患者名)弟子身上作祸。

病人慢慢走到禾场,后面的寡妇和撑着夜米果的男子也跟着。病人从燃着的纸钱堆上跨过,进入晒垫,坐在米斗上,这时,撑夜米果的男子将团箕一播,夜米果洒落四方,旁边的人发出喊声,一起

^① 永志坚译注:《萨满神歌》下卷,《世界宗教研究》,1989年2期。

拥上抢地上的夜米果。抢完米果，病人在四个孩子的簇拥下，慢慢走回家。米斗里的那碗夜米果就是晚饭，病人如果吃不下，应全部喂狗，别人决不能吃。

三、专门治病咒术

专门治病咒术是专治某一种病症的。这种咒术的针对性很强，用在不相符合的病症上就很难奏效。因此，巫师或道士在治病时也讲究对症施咒。

正式施咒之前，有的巫师还要先对病人用巫法进行诊断。袁枚《子不语》“广西鬼师”条载：

广西信奉鬼师。有陈、赖二姓，能捉生替死，病家多延之。至则先取杯水，覆以纸，倒悬病者床上。翌日来视其水，周时不滴者，方可救。或取雄鸡一只，贯白刃七八寸入鸡喉，提向病人身，运气诵咒。咒毕，鸡口不滴血者，亦云可救。拔刃掷地，鸡飞如故。如滴下点水及鸡血者，辞去勿救。

通过这种诊断，以确定病人有救无救。有救者作法施咒，无救者起身告辞，病者只能听天由命。

1、治疟疾咒

明代李时珍《本草纲目·果一·枣》引《岫嵎神书》“咒枣治疟”法：执枣一枚，咒曰：“吾有枣一枚，一心归大道，……”念七遍，吹枣上，与病人食之，即愈。咒枣是道教习见的法术，由来已久，《齐东野语》称王妙坚常以“咒枣等术行乞村落”，其功用繁多，治疟仅为其一。

《夜航船·方术部》有“治疟咒饼法”：先面东烧香，心地虔诚，于油饼中书一“摊”字，以笔圈之，从左边圈三次，将饼于香上诵咒：

乾元亨利贞

连诵七遍，发病日，早掐取所书字，用枣汤嚼饼食之，无不效。

实际上,该咒语是《周易·乾卦》中的爻辞,元亨利贞是上上大吉之意。

又有“咒疟法”:取梨一个,先吸南方气一口,将梨子咒曰:

南方有池,池中有水,水中有鱼,三头九尾,不食人间五谷,唯食疟鬼。

咒三遍,吹于梨上,书“敕杀死”三字,令病人临发前食之。

2、牙痛咒

敦煌写卷中有“牙疼方”,由下列咒语组成:

虫是江南虫,身是赤勇子,合向草中藏,自何来胶(咬)人牙齿,打在梁南头,一钉永年死。急急如律令、敕摄。

念咒前,先叫牙疼人咳嗽三声,然后书七个虫字,香炉上度过,钉在南梁上。^①

宋人温革《琐碎录》也有类似的“咒齿痛”方:用纸一张,随大小方圆,折作七层,取三寸钉一枚,于屋椽或梁上,当纸中心钉之。下钉之时,先吸南方气一口,默咒曰:

南山赤虫子,故来食我齿,钉在椽梁上,永处千年纸。

每咒一遍,令患者咳一声,及吸气一口,下钉锤一捶。如是咒七遍。即七吸气,七捶钉其齿,立效。此法亦载明高岱的《夜航船》。

将二法比较,可以看出有很多相似之处:牙虫都叫“赤勇(虫)子”,处理方法都是将其钉在屋梁上,施法时均要患者咳嗽,可见,牙疼咒是宋明人对唐人的继承。

3、眼疾咒

台湾高山族有治疗眼病咒,其法置酒、猪肉、禁厌用的玉石于患者之侧,以落花生之实敷眼,用土布包患者的头,并念咒文。^②

① 敦煌写卷伯三八三五。

② 铃木作太郎:《台湾蕃族概观》。

湘西苗族有一种“祭茶神”的治眼疾方法。祭茶神因祭的时间不同而有三种：早晨叫早茶神，中午叫日茶神，晚上叫晚茶神。祭时不能出笑声，据说茶神怕羞，一说所穿衣服破旧，有人出了笑声，即不来，所以白天在屋外做时，预用篾垫围住簸箕，除帮忙人外，不准别人参观。晚上在屋内做时，须将灯火熄灭。具体做法是，用细木一根，燃其一端作香，放在地上，再用簸箕一只，内置茶五碗，米粑五堆，钱纸五叠，巫师穿便服，手执师刀笞子蹲在簸箕前，念咒卜筮，斟茶说原因，如卜得神能医治后，巫师再用茶一杯，口向杯内念咒，擦于患者的眼上，然后请主人同寨的亲友来家，烧纸送神。^①

以上两种治眼疾法术，较具代表性。

《湘西苗族实地调查报告》也有治眼疾法，方法是巫师先燃烛点香，口念咒语，对水碗画符，然后用画符水喷患者眼睛。非常可贵的是，作者石启贵先生录下了咒语“吹眼翳咒”：

抬头观青天，师父在眼前；

低头观地边，师父在身边。

一口吹上天，二口吹下地。

日落翳子落，日去翳子去。

(又一套)

天灵灵地灵灵，九天玄女下凡尘。

相请下来无别事，师郎请你吹眼睛。

一吹东方甲乙木，二吹南方丙丁火，

三吹西方庚辛金，四吹北方壬癸水，

五吹中央戊己土。

内翳、云翳、风翳、火翳，

一口吹开，二次吹散，

三次吹去，眼目光明。

4、风疹咒

^① 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，173页。

出自《琐碎录·咒术治病》。其法用纸一张，熟按之于患人身体上下冒掠之。其初欲行时取东方气一口，默念咒语：

东来马子、西来驴妙，面贩客待文书，急急如律令！

敕。

乃上下冒掠，咒七遍即止，以茶送冒掠乱纸于门外东道口而归。

5、治脚麻法

出自《琐碎录·咒术治病》。其法口称木瓜咒：

还我木瓜钱，急急如律令！

一气念七遍，即止。

6、止痛咒

出自《琐碎录·咒术治病》。凡遇一切疾病疼痛，念咒：

金木水火土，五行助力，六甲同威。天罡六神，收入枣心，枣心入肠中，六腑安宁，万病俱息，急速求荣！

用枣一个，念咒一遍，吸罡气一口入枣中。男去尖，女去蒂，用水嚼下，忌厌物七日。

7、小儿夜啼咒

小儿夜啼咒除了常见的“天皇皇，地皇皇。我家有个夜哭郎，过路君子念一遍，一觉睡到大天亮”外，民间还有一种捉拿夜啼鬼的法术。该法认为，小儿夜间啼哭，是因为遭夜啼鬼所扰，须施法捉鬼。其法以烧过火的柴头，削平一边，用朱砂写上捉拿夜啼鬼的咒文：

拔火杖，天上五雷公，差来作神将，捉拿夜啼鬼，打杀不许放，急急如律令敕。

晚间将柴头置于小儿床头，明早用宝烛送出门外，谓夜啼可止。

敦煌写卷三八三五中也有“小儿医啼方”，开头是咒语，后面是施咒方法：

你是厨中则火杖，着下差你作门军将，与吾提取夜啼呼，直到朋（明）即放。急急如律令，敕摄。

诵七遍，唾三唾，至四十九遍，用香盘火杖一个，男左女右。手提火

杖,香炉上度过。诵咒七遍,唾三唾,然后门外人出入,处其火杖于背壁立着,令人躺倒,合得瘥也。

8、忽然昏倒咒

湘西苗族有治疗忽然昏倒的将军水咒术,先是对水杯画符三道,画符时,默诵请师父咒诀,同时想象师父传授时的状态。请师父咒诀念毕,即念画水咒诀,念至某段某句时,即喝水一口,向病者喷去,或者将杯中之水让病人饮之。此水称为“将军水”。如遇急病,或在野外山上受伤,不及进行摆设香案等画符水仪式,只须烧香纸,念咒画符,唾病人伤处。

请师父咒诀如下:

奉请肉口传度师父之某某。抬头望青天,师父在中间,一叫自到,一喊就来,在我身前、身后、身左、身右,跟前拥后,跟左拥右,藏我身,变我身,不见我身在哪里,左讲正水,话讲正水,画起铜刀铁刀,铜刀杀鬼,铁刀杀鬼。

画水咒诀如下:

动一脚,喊一声,喊到上元大将军,第一将军本姓唐,一时做了李国王,脚踏推车八百轨,如在老君点内房,老君殿前十军厂,受走一张文武件,受起天上振妖真。招得龙,服的虎,斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊,一刀砍断送长江(至此,巫师喝水一口,声带虎威,喷在病人身上,同时顿起一脚,再念下去)。退不退,将军等你下地来;走不走,将军等你来上手。如今不退等好些,百鸟退山退美人。

动一脚,喊一声,喊到上元大将军。第二将军本姓葛,鼻子出烟口出河,住在天堂都未官,脚踏推车八百轨,如在老君点内房,老君殿前十军厂,受走一张文武件,受起天上振妖真。招得龙,服得虎,斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊,一刀砍断送长江(如前喷水一口,顿起一脚)。退不退,将军等你下地来;走不走,将军等你来上手。如今

不退等好些，开鬼肠，破鬼肚，破了鬼肚吃鬼心。

动一脚，喊一声，喊到上元大将军，第三将军本姓朱，能把黄河水倒流，脚踏推车八百轨，如在老君点内房，老君殿前十军厂，受走一张文武件，受起天上振妖真。招得龙，服得虎，斩得羊毛救邪真。二月新灾买活羊，一刀砍断送长江（亦如前喷水顿脚）。退不退，将军等你下地来；走不走，将军等你来上手。如今不退等好些，大的拿来吃半边，小的拿来刮吊干。个个有网赶快受，不受打乱你的网（末后两句低声默念）。^①

湘西苗族的咒术是比较典型的，有一套完整的仪式，运用了克制原理、法具和诅咒载体。首先，在施咒时要设案烧香，“想象师父传授时的状态，”并要念请师咒诀，这是和神鬼（师父亡灵）交感的仪式。其次，在咒语中要顿脚呼神，如“上元大将军”及李将军、葛将军、朱将军等，这是咒术的克制理论的运用——呼比病鬼威力更强大的神名以厌胜之。有趣的是，这些神将似乎都是汉人，有的甚至是中国皇帝。这恐怕是封建时代，汉族统治者长期实行对“南蛮”的征服政策，给苗族人带来的恐怖记忆，正如古代图腾和汉族钟馗崇拜的出现一样。咒语中有一句“一刀砍断送长江”，湘西的苗族怎么可能在施咒时将杀死的羊送到长江去呢？唯一的可能是，这些苗族人本是住在长江边的，后来才被迫迁徙到湘西山区去的。咒语在呼过神名后，便下令病鬼退出患者身体，否则便开肠破肚、吃心受网。施咒中还必须使用米做法具，在点燃香后，“将香插进米碗内”，因为米可以交通神鬼，这一点，我们在前面已经指出。至于施咒的载体，就是所谓“将军水”，得名于咒语中用来克制病鬼的三个将军：李将军、葛将军、朱将军。

9、烧伤咒

湘西苗族有一种“雪山水”的咒术，专治烧伤，这种咒术的仪式

^① 凌纯声、芮逸夫前揭书，195—197页。

与方法和“将军水”一样，先要对水画符，想象师父授法的情状，念相同的请师父咒诀，唯对水的处理有所不同：治灼伤皮肤，如伤轻可用口沫唾之，伤重须用水碗喷三口水，并以手蘸水摩在伤处。

水的咒诀如下：

一请一里路、二请二里路，大军刀请到大雪山，小军刀请到小雪山，奉请师父龙胜发，深潭弟子麻老桥。烧军折军，烧皮折皮，血莫流，水莫流，拿到口水做药。

雪山水咒术从方法上说，主要是用冰冷的雪山之水来克制被火灼伤的皮肤。当然，苗巫不可能真的到雪山取水，只有通过咒术的力量请师父的亡灵来代劳。不过，要是这些亡灵地下有知：现代科学证明，雪山水是治不了灼伤的，或许会拒绝做这种徒劳无功的事。

10、治鳃咒

湘西苗族有所谓“鸞鸞水”的咒术，专治饮食不慎，骨鳃在喉，其方法也要画水、存想、默诵请师咒诀、咒水，然后将水喝下，骨自然能吐出或咽下。

鸞鸞水咒诀如下：

月出四柱起，切尽肮脏鬼，愿吾变猴生，正正变吃水。叫变就变，若有不变，弟子画起六月太阳晒变；叫融就融，若有不融，弟子画起六月太阳晒融。叫变就变，若有不变，弟子画起五百蛮雷打变；叫融就融，若再不融，弟子画起五百蛮雷打融。抬头望四方，九龙下天堂，龙来龙脱爪，虎来虎脱皮，山中百鸟脱毛衣，步步成钢，动手成划（反复念三次）。

咒语中的“变”、“融”，均是咒师下令骨鳃变化融掉。但奇怪的是，咒名虽称“鸞鸞水”，但咒语中竟然没有涉及到这种能吞咽下巨大食物的飞禽。

以咒水治骨鳃汉族也有此俗。明人龚世保《寿世保元》载：“咒水治鳃法：以净器盛新汲水一盞，捧之面东，默念（咒）云：……一气

念七遍。即吹一口气入水中，如此七次，患者饮此水立下，此咒可以食针并行刺皆治之。”据此，明人的治骨鲠法也是对水念咒，然后吹气，据说，患者服下此水，可使鲠骨自下。

浙西山区也有化鱼刺咒。其法用清水一碗对水碗念咒：

此水非是凡间水，化作东海龙神水，喉咙化作江河，
鱼骨化作泥鳅到大海。

念完，叫被鲠喉者将这碗水喝下。

上述各种治鲠咒，主要有两条思路，一是令骨鲠融化下咽；一是令喉咙扩张，让鲠骨落下。前者的方法是模仿鹭鸶的吞咽能力，后者则是在服下咒水后使喉咙化作极富接纳能力的江河。

11、跌打损伤咒

湘西苗族有一种“隔山水”的咒术，专治隔一山跌伤或砍伤者。施术方法也是先画水、存想、默诵请师咒诀、咒水，然后喷咒水于患处。但有一个要求：在听到呼救之后给患者念咒之前，要预先告诉受伤者：“若我问你好不好，你可回答：好。否则不验。”

隔山水咒诀如下：

隔山按山，隔水按水，画鬼担，砍鬼山，老龙探到深龙滩，请得木山李老格，不怕杂鬼并远鬼，左手画天雷，右手画地雷，画起五百蛮雷。

湘西苗族还有一种“封刀口水”，主治刀伤。施术方法和前面一样。

封刀口水咒诀如下：

太阳出来一点红，
手执金鞭倒骑龙，
一口喝断长江水，
弟子接脉血不出。

此咒念三次，不但可使刀伤封口，而且可以刀砍手指不断。

台湾的高山族的巫医对于负伤者，以茅叶敷伤部，并唱咒文。对于其它外患，采取治疗手段是，摩擦病人；用口吸患部；或巧妙地

取出石或竹片而宣告之；或抓菖蒲的根以拔患者；或敷置芭蕉叶以载病者之膝；或用茅两根以拔患；或以菖蒲擦患部，诵咒文，时时吐唾，终结时鸣手指之关节；以及嚼碎菖蒲以涂胀处等等。^①高山族巫医的方法，不全是巫术，除了诵咒外，还要使用一些中草药，这对于医治病患能真正起作用。

清人许小欧的《三异笔谈》中，有一则用咒水治跌打损伤的奇闻。有一姓沈的仆人跟随主人自藏回川，不幸从马上摔下来，跌伤背梁而佝偻。闻当地土人有张刀刀者，善于咒水，使治之。张巫治病用两刀，故而得名。张巫到后，未带法具，要了一盆清水，令沈某隐几露背，对水念咒四次，以手蘸水涂其全身，然后出其刀，刀不甚锐，刃甚薄，压着脊骨自颈至尻划了约二尺长的口子，却未出一滴血，沈某也没有感觉。刀划处已成一沟，另以小钩爬掌得一物，犹如琴弦，约二尺许。又划其右，仍蘸水涂而咒之，背上的刀痕骤然消失。佝偻的背脊竟然伸直。

又据许小欧自云，其在云南时，有一次乘轿上五华山，轿夫不慎失足，伤其膝盖，盖骨中裂，不能举步，只好借马上山。下山时，轿夫已赶来，视其膝已完好无恙。问其情由，云请人以咒水治之，花了五百文。事后，轿夫给其一贯，施咒者欣然而去。

据说，咒水只对跌打损伤以及其它外患有效，于内症则无效。有一名叫胡青者，官至别驾，患下马痢，尚未溃烂，痛不可忍。闻张刀刀技神，请医之。张见后说：“此内症，非我所及，但承蒙看重，而不能一显其能，实在惭愧。”于是，乃以咒水涂胡青患部，扶之曰：“起！”胡仍犹豫，张刀刀说：“勿虑！”胡果然起来，赴墙阴处小便，不觉有痛患的存在。但时过一时，疼痛逐渐加剧，又和咒前无异。可见，咒水只能暂时起作用，而这一作用或许只是心理暗示获得的。

12、四方金刚咒

四方金刚咒出自敦煌写卷伯三八三五、斯二六一五，是唐代人

^① 铃木作太郎：《台湾蕃族概观》。

医治外伤的咒术。四方金刚咒共有九咒：

第一咒：四方咒

奉请东方青面金刚来入道场。牙如剑树，眼似流星，口如血盆，手执金枪，（狮子云爪似金钩）。不食五谷，纯食走诵白虎，邪魔魍魉。朝食三千，暮食八百。欠一不捉，下符来索。急急如律令。救摄。

南西北方，各诵一遍，喷三喷。诵《四方咒》，后念《破伤咒》一七遍，每遍喷三喷。

第二咒：五方狮子咒

奉请东方青毛狮子来入道场。牙如剑树，眼似流星。口如血盆，爪似金钩。（金刚云手执金枪）。不食五谷，纯食走动白虎，邪魔魍魉。朝食三千，暮食八百。欠一不足，下符来索。急急如律令，救摄。

南西北中方，各念一遍，每遍喷三喷。五方狮子咒后，诵《破伤咒》一七遍，每遍喷三喷。

第三咒：

奉请恒沙悉帝众发声圣者，大轮五瑜伽五部曼吒罗，一身现出八百臂手，大念：火头金刚霹雳声，空中跳踉轮刀剑。口中哮吼忽雷鸣，金刚忽覩金刚搯杵。引童子，散香花，来入金刚三昧界。

奉请六丙六丁，知你姓名，若破邪注记，若有魍魉妖精，吾自手持铁索，捕捉妖精。吾请四方门王天王，奉请五方狮子，不食五谷，纯食走动白虎。朝食三千，暮食八百。欠一不足，下符来索。急急如律令，救摄。

诵此咒一遍，喷三喷，更诵《破伤咒》一七遍，每遍喷三喷。

第四咒：

奉请天蓬地蓬，久远煞同。五丁都司，高鹞北翁。七征八虚，太上号凶。长炉具戟，手执升钟。威严神王，敢有不从。紫气升天，丹霞嚇冲。吞魔食鬼，横身掀风。仓舌

六齿，四暮老翁。天丁力士，威不衡风。三十万兵，围你九重。辟师千里，又见不祥。敢有鬼来，欲见我藏。厥天大夫，斩鬼五形。严帝裂血，北斗研骨，四明皮迎，神力一下，万鬼自亏。急之如律令，救摄。

诵此咒一遍，喷三喷，更诵《破伤咒》一七遍，每一遍喷三喷。

第五咒：

奉请六个大将军，稜良人出。勃禄鼻笆，查眼鹞禄。口似血盆牙曲录，爪似金钩剥鬼皮，常食走鬼长无数，朝食三千似等闲；暮食八百为餐肉，腹疮驰项纆缠肚；裹饥虚拽地狱，去邪精断十恶，捋肘指养逞行作，嘴犍敬颞恣脍，就鬼头拽鬼脚，路逢走鬼生披剥肉，生吞血淋落，走鬼闻之消化却。急急如律令，救摄。

诵此咒一遍，喷三喷。更诵《破伤咒》一七遍，每遍唾三唾。到此处且住，后侍一餐饭了，后诵后咒部。

第六咒：

四方赖吒金刚，奉请东方，青头青帝，赖吒金刚，来入道场，步步亚金枪而刺，左手执金刀，右手执金枪，舞剑盘盘，枪枪患子顶门而入；左挽三千，右挽八百；有精缚精，有鬼缚鬼；有神缚神，有邪缚邪，有魅缚魅；驰逐不出，铁叫棒三千，木叫棒八百；驰逐不出别有方术。急急如律令，救摄。

西方赖吒金刚，每方诵一遍，喷三喷。四方了，后诵《破伤咒》一七遍，每遍唾三唾。

第七咒：

相州城南张弟，奴身，偷阿郎马辔、席帽，随时捉得，反缚，吊在梁头，在腋下七口腰刀，右肢七口腰刀，埋在粉堆内，后来变为痛病。阿耶姓冯，名夏温，阿孃姓管，名腾华，妻儿姓墨，名恭华。白虎之身，是仲卿。后有五方之虎，天有三十六虎，地有三十六虎，六六三十六虎，天留八万

四千门，王教吾禁方：一禁禁痛，二禁禁疮，三禁如来不动如常。崞山山崩，崞石石裂，崞河河枯，崞海海竭。大鬼投江，小鬼投海，魑魅魍魉，挡吾者死，值吾者亡，触吾者灭。急急如律令，敕摄。

第八咒：

恒山树下，有一毒龙，八头九尾，纯食妖魅之鬼、走痛之鬼、饿死之鬼、行病之鬼、血光之鬼、不葬之鬼。朝食三千，暮食八百。欠一不足，下符来索。急急如律令，敕摄。此咒诵一遍，喷三喷，更诵《破伤咒》一七遍，每遍唾三唾，南无佛险耶僧禁吒婆尸耶。

第九咒：

乘车来车轴折，乘马来双目瞎，步行来双膝肿，战战兢兢，东倒西倾，天迷地惑。白佛言，虎将军，令羊草，麝香烈。急急如律令。

诵此咒一遍，喷三喷。更诵《破伤咒》一七遍，每遍唾三唾。根据《四方金刚咒》的要求，还要同时诵《破伤咒》，其咒共有三种：

第一咒：

破伤方：日出东方，乍赤赤黄。上告天翁，下告地黄。地黄夫人，交吾禁疮。仙人提水，玉女洗疮。一禁便定，两禁平伏如常。驴鸣马鸣疮也不惊，天雷地动疮也莫恐，我是毗沙罗摄地虫。急急如律令，敕摄。

若有破伤者，诵此咒四十九遍，初头喷三喷，诵咒一七遍，唾三唾。

第二咒：

破伤方：今日不祥，何日损伤。一禁便定，两禁平伏如常，急急如律令，敕摄。

诵七遍，唾三唾，至四十九遍。

第三咒：

亦是破伤方：日出东方，乍赤赤黄。仙人玉女，教吾禁疮。不痛不疼，不肿不脓。不出脓不出血。急急如律令，救摄。

诵咒七遍，唾三唾至四十九遍。

《四方金刚咒》的施术程序可以分成两步：第一步念四方金刚咒本身，从咒法来说，采用的是呼其名以厌之方法，即呼唤克制病鬼的各路神仙，吞魔食鬼——朝食三千、暮食八百，最后一个不剩。第二步是诵《破伤咒》，功能是咒病方以治病。有趣的是，尽管咒中声称这些禁疮之方来仙人玉女，但开出的药方却真的是病魔的克星。如破伤第一咒中的地黄，根据李时珍说法，性凉消肿，可治“一切痈疽及扑打损伤”。^①至于在敷地黄前，先将疮口洗净，也合于医理。由此可以想见唐代咒禁师、咒禁博士的职能：不仅要用咒术制病鬼，也确实实实在在地要懂医术，在施咒的同时辅之以药物治疗，是真正巫与医的结合。否则，很难想象，仅仅靠不能对病情真正起作用的咒术，能够长期在皇家太医署中化职。

《四方金刚咒》是佛道同流的产物，中西合璧的结晶。首先，咒语中有许多佛神与佛教术语。如第一咒中的青面金刚是佛教天神、药叉神，诵之可以疗病，用他来克制病鬼，是再合适不过的了。第二咒中的金刚梵语称缚日罗，也是佛神。第三咒中的悉帝即悉地，佛教术语，成就之意。曼吒罗，即念诵佛经的坛场。金刚杵，为密宗护法摧魔的法器，用金属或硬木制成，两头大，为刃头，中间细，便于握执。第四咒中的四明，指婆罗门。即外道。第五咒中的曲录，是僧人所用的椅床，因其形屈曲，故曰曲录。其次，咒语中有不少道神与道教俗语。如第三咒中的六丙六丁，是道教中供天帝与道士驱役的小神，《抱朴子·杂应篇》中就有“六丙六丁之符”。再如第四咒的五丁，出自我国古代五丁力士的传说。据《华阳国志》卷三载：“蜀有五丁力士，能移山举万钧。”咒语将其抬出来，是为了征服病鬼。

^① 《本草纲目》草部卷十六。

那么,《四方金刚咒》究竟是援佛入道,还是以道入佛呢?或者说,是道为主还是以佛为主?从其形来看,似乎是佛为主,因为咒名本身和咒中的大多数神祇都是佛教的,但从其神来看,应以道为主。因为咒术的基本原理与方法都是道教的。比如,我们前面已指出的,咒中使用的是呼其名以厌之的道教咒术理论,再如,咒语中的“急急如律令,敕摄”,也是道教咒语的一般格式。还有,念咒一七遍、四十九遍,都出自道教的北斗七星崇拜。

13、止血咒

止血咒的由来甚早,马王堆汉墓出土的《五十二病方》中便有此咒:“伤者血出,祝曰:‘男子竭,女子蔽。’五画地□之。”《抱朴子·至理》中也提到吴越的禁咒之法中有止血咒。

唐代孙思邈的《备急千金要方·备急》中有“治金疮血不止之法”,其法用咒:

咒曰:“某甲今日不良,为某所伤。上告天皇,下告地王:清血莫出,浊血莫扬。良药百裹,不如熟睡。”曰二七通,唾之即止。

湘西苗族有一种“担血水”的咒术,专治受伤,出血不止。其法也要先画水、存想、默诵请师咒诀,然后令人捏着伤口,念咒语,喷水一口即可止血。

担血水咒诀如下:

动一脚,喊一声,喊得师父吴化星,隔山喊三星,隔水喊水义,大军刀,担到大洪沙,小军刀担到小洪沙。担了长江水,海的流。脚踩龙头,担血不流,脚踩龙腰,担血不飘,子儿子儿,化在乱泥之田,儿童而相连。总师教我四处勾,弟子教我指四方。

此外,湘西苗族还有另一种止血咒术,称为“刀砍止血咒”,也要先过一道画水、存想之类的程序,然后念咒:

抬头看青天,师父在身边;
低头望地边,师父在眼前。

传度师父某某，
在吾弟子前左右，想梦来灵。
根断根相合，皮破皮相穿；
骨断骨相连，肉断肉相接。
止了穴道血不流，止了江河水倒流；
有肿止肿，有痛止痛。
吾奉太上老君，急急如律令敕。

14、疮毒咒

葛洪曾经提到，吴越有禁咒之示，以炁禁金疮、止血、续骨接筋，甚有明验。此外，若为蛇虺所咬，亦可以用此法治之。^①可惜，葛洪未能详载其“禁咒之法”，对于想作进一步探究的人来说，终有隔靴搔痒之感。

《千金翼方·禁经》中有“禁唾恶疮毒法咒语”，禁，即禁架，施行禁制之术。唾，即唾祝，指用咒语治病。不知此法是否与吴越的禁咒之法有渊源关系。其咒云：

百药之长，不如吾之膏唾；吾仰天唾杀飞鸟；唾南山之木，木为之折，唾北山之石，石为之裂；唾北方之水，水为之竭；唾百虫之毒，毒自消灭，唾百疮之毒，生肌断血，连筋续骨，肌肉充实。

湘西苗族人认为，如果脚上或腿上生了疮，日久不愈，便认为是有一种专门的鬼在作怪，要行一种名叫“祭疮鬼”的法术以送鬼。方法是用酒肉各五碗，线香三支，请苗巫于日间在正屋中祭鬼。巫师右手执筭，口中念咒语，内容是求鬼快使病人痊愈。卜筭以阳筭阴筭主凶，胜筭主吉。如果得阳筭或者是阴筭，须重念咒语再卜，直到得到胜筭后，才能烧纸送鬼。

此外，湘西苗族还有一种专门的“箍疮咒”专门对付无名肿毒。箍，控制、消除。其咒如下：

① 《抱朴子·至理》。

东方化为青灵官，南方化为火烧山。
要走不走，太上老君就要动手。
要散不散，大小金刀破做两片。
不破男魂女魂，三魂七魄，真魂本命。
当破无名肿毒、铜疱、铁疱，
三十二大疱，七十二小疱。
弟子放下铜箍铁箍，不箍男魂女魂。
当箍无名肿毒。
热处要箍退凉，肿处要箍消散。
弟子放下铜剪铁剪，当剪木疱铁疱。
一剪即散，二剪即消。
弟子再放铜钉铁钉，不钉男魂女魂，
三魂七魄，真魂本命，
当钉你无名肿毒，铜疱铁疱，
三十二大疱，七十二小疱。
钉你莫惊莫动，钉你莫走莫移，
钉你热处退凉，肿处退消，痛处退散。
疱疱一拿就要了，二拿就要好，
三拿病根脱体，四拿灾患消除。
吾奉太上老君，急急如律令敕。

道教中也有此类咒术。《外台秘要》卷四十有“广济疗蝎螫毒方”，要念如下咒语：

一名蒿枝，一名薄之，
傍他蒿落，螫他妇儿，
毒气急去，不出他道你愚痴，
急急如律令。

该咒术使用的也是“呼其名以厌之”的克制方法，但和一般呼神名克制病鬼的方法不同，而是直呼克制对象的名字，使其原形毕露。本咒所克制的是蝎毒，一名蒿枝，一名薄之，施咒者呼之以后，

“毒气急去”，否则便是“愚痴”。

15、伤风感冒咒

民间遇感冒，有一种习俗：写张纸条贴在路旁，上有咒语：

上洋(地名)新到重伤风，

一看就成功！^①

这种咒语肯定是人们的新发明，因为伤风感冒是当时的新名词。从方法上说，它是对小儿夜啼咒的模仿，也可说是发展。夜啼咒还需过路的君子念一遍，而感冒咒“一看就成功”，不管你愿意不愿意，哪怕无意中瞟上一眼便大功告成。从这个意义上说，感冒咒已超出了咒术的范围，因为咒术最基本的一条是用语言和鬼神交通，而感冒咒用的不是声音而是眼光。

16、肚痛咒

肚痛怎么办？湘西苗巫会给你施一种“肚痛化水咒”，其法要先画水、存想，然后念咒：

东方一个海，海上九条牛。

九牛十八变，五雷坐当头。

左边化金刀，右边化金枪。

龙来龙退爪，虎来虎退皮，

青山百鸟奶毛衣。

头痛头要退，肚痛肚要退，

脚痛脚要退。

热处退凉，肿处退消，痛处退散。

若还不退，奉请五百蛮雷来劈。

前头造金刀，后头造金枪。

太上老君四方，太上老君当中坐，

邪魔小鬼走荒唐，

吾奉太上老君急急如律令敕。

① 魏建功：《医事用的歌谣》，《歌谣周刊》，1924年，65号。

17、台煞咒

浙西山民赶庙会，在台下看戏时突然生病昏迷，俗称“犯台煞”。认为是碰上了凶神恶鬼，要立即将病人抬到后台，请戏班里小丑演员，用朱砂笔在病人额上点一笔，点笔时口念咒语：

天灵灵，地灵灵，太上老君急急如律令。^①

病人被点笔后会清醒转来，病就会好，据说十分灵验。为何要请小丑来点朱砂笔呢？因为小丑在“三跳”里是跳魁星一角，魁星点笔，恶鬼被赶走，病人也就好了。魁星是北斗的第一星，代表北斗，民间以北斗为“鬼官”，^②主司延生注福、灾厄蠲除，魁星点过笔，恶鬼自然不敢胡作非为了。至于朱砂，民间一直认为它有驱鬼辟邪的作用。

至于为何小丑点笔后病人会好，估计是因为庙会看戏没有坐位，十分拥挤，一些年老体弱者因通风不畅、气闷缺氧而造成昏厥。一旦庙会散去，或抬到后台空旷之处，病人呼吸到新鲜空气，加上冰凉的朱砂笔在额上猛然一点，确能使病人很快清醒过来。

18、性功能障碍咒

奉化一带，男子患有阳痿之类的性功能障碍病，就要去求祭稻花仙姑，也即稻花之神，求祭时要念咒语：

稻仙稻仙真神仙，世上布谷千万年。今日小子到田来，为求稻仙赐春丹。我求春丹暖心房，云雨房中胜春潮。

反复念咒数遍后，取出白布下田揉稻花。回家后，开窗点香，并要取些胡桃肉、黄糖等供稻花仙姑，祭毕与揉来的稻花放在沙罐内煎，早晚各服一次。据说连服十至二十天真能治好阳痿症。

奉化还有一种“求麻将”的治疗阳痿的咒术。麻将即麻雀。当地有民谚云：“老信（丈夫）阳勿起，二月十九求雀仙。”“二月十九夜烧香，家中无子求麻将”。所谓“求麻将”即捉麻雀烧了吃。但吃麻

① 吴真：《大山里的鬼神世界》。

② 《酉阳杂俎·前集》卷二。

雀有一定的仪式：当晚，夫妻双双要焚香祭“送谷神”，谷神即麻雀，说是麻雀能送来人间养生之谷神，也一定能送给人传香火的种子。祭麻雀时，夫妻要沐浴，双双跪在香台下念《送谷神神咒》：

天有天王天将，地有人王人丁。
天有日月化万星，地有女娲伏羲传百姓。
天在上，地在下。
天地生万物，麻将降人间。
阴阳配合，育成五官肉体。
麻将送谷又吃谷，吃出阿福又阿禄，
吃、吃、吃……赐我阿福又阿禄。
谷神谷神，急急如律令！
百无禁忌，叩头三千。

如此反复咒了几遍，又虔诚地叩几个头，丈夫便扛着竹梯和灯火往旧庙和宗祠的屋檐中寻找夜栖的麻雀，因为旧庙和宗祠内的麻雀比其他地方的要灵，此地有神、祖保佑。麻雀必须是雄性的，判断方式是雄雀都是左翅翼掩右翅翼，雌雀正好相反。雄雀提回家后，不能与任何人谈起、烧好后，夫妻又要跪在祭谷神（麻雀）的香台下叩头，再念《送谷神神咒》，咒毕，丈夫便把烧熟的雄麻雀吃下。如此连续吃上十天半月，据说真有效果。^①

求麻将咒术有一定的科学性，因为麻雀肉对治疗不育症确有疗效。唐代医药学家陈藏器在《本草拾遗》中对麻雀肉的功效作了这样的记载：“冬二月食之，起阳道，令人有子。”现代出版的《食物中药与便方》一书中也有“麻雀壮阳”的记叙。可见，有人久食麻雀肉后，妻子有了孕是可信的。

19、水胀病咒术

宁波民间有求蛙神治水胀病的咒术。当地人称：“神仙难医水

^① 应长裕：《麻雀·青蛙·蚯蚓·牛·龙·田公田婆》，《中国民间文化》，1993年2期。

鼓胀,唯有蛙神是救星。”为何得水胀病要求蛙神呢?据说是因为青蛙是护谷神,护谷神既然能保护人的养生稻谷,也一定会保护由稻米养生的人的身体,能除去人体中的病毒和寄生虫。

求蛙神的仪式比较简单,先去田中捉一些活的青蛙、煮熟,在服用时要请道士念《蛙神咒》:

蛙神,显神威,执剑斩病魔。剑到妖魔除,某某弟子复安康。急急如律令!

连咒数遍,便让患者服用青蛙汤,之后,把蛙肉悄悄拿到田间埋葬。据称,患水鼓病者便能渐渐康复。从医学的角度看,蛙治水鼓病并非是“蛙神”显灵,而是蛙确有治水鼓胀病的功能,《本草纲目》中就有蛙能“利水消肿”的记载。

20、肺病咒术

奉化一带流行一种求稻露以治疗肺病的咒术。

求稻露求的是糯稻之露,一般多在清晨太阳未出之时进行。取露的仪式是,取露者先备好香烛和祭品,并带上一面用纱布做的小白旗,祭供时将小白旗竖在田头,此即“太白旗”,意为祈求者是奉太白金星之令而来的,因为所有稻神都归太白金星管辖。取露之前先要向稻神祝咒:

稻神菩萨奏天庭,降下玉露救凡人。神露辰时取,神露亮晶晶,天有难,地有难,我求神露治肺病,稻神菩萨开开恩。

咒毕烧写有《土地经》咒语的锡箔。土地经咒如下:

南无我念土地经,土地菩萨苦修行,手捏黄金口诵经,念念家会兴人丁,念念田头出黄金,念念船头交关稳,一年四季保太平。当方土地当方灵,当方土地走天庭。经供佛、佛供经,金界地,玉明堂,男童女童往西方,土地菩萨坐上方。

烧毕,求者手持太白旗走入稻田,把白旗沿着稻叶梢轻轻摇动,汲取露水。看看露水汲多了,便收住用手拧入随手带的竹筒内。待竹

筒装满后,便可回来。回来时盛露水的竹筒必须裹住,不能让人和狗看见,否则不灵。

21、黄牙变白咒

黄牙算不上是一种病,但却有碍观瞻。尤其是年轻人对这种影响美容的黄牙,尤为苦恼。浙江奉化的民间流行一种黄牙变白咒术。其法身藏一块干净的白布,用竹杆挑着香烛瓜菜如香干、豆腐、豆芽、西瓜、水果、糕饼等来到田头、摆开供口,点燃香烛向稻化仙姑祈祷,其咒云:

稻花仙,稻花仙,我求花仙赐灵丹。天有难,地有难,
灵丹消灾化尘埃。琼浆玉液何足惜,百子无有脱轮回。我
今乘风烧香来,为求黄牙变白玉。

反复祝咒数遍,待香烛将尽,便可取出白布,入稻田轻轻揉稻花,揉一点,收一点,到自己认为数量差不多为止。回家后,对着镜子把采来的稻花反复擦黄斑牙。在擦牙时,要开窗、点香,并要说几句“稻花仙姑帮我黄斑牙变成白玉牙”等乞求语。一般要擦七夜,据说便能使黄牙变白。

四、移灾咒术

(一)典籍中有关移灾咒术的记载

中国古代有一种非常富有想象力的方术叫移灾术。其由来甚早,《抱朴子·遐览》中就载有《移灾经》。这种方术可将发生在一个人身上的灾病用巫法移至另一人或它物之上。如移灾术中有一种叫做“寄打”,又称“寄杖”,可使所受杖击转移到它物身上,以逃脱痛楚。周亮工《书影》卷九载,官府有时捕获的妖人中有能寄杖者,不能向其施刑,便先取印印在其背上,然后持印对着他,或用狗血、猪血淋之,则其术不行。传说中的济公也会此术,能将打在他身上的板子移至下令施刑者身上,对欺压在百姓头上的官吏极尽戏弄

之能事。

移灾术有许多种,就其方法而言,有用符者,也有用咒者,或用“金人代形”者等等。这里只介绍与治病有关的使用咒术方法的移灾术。

现存最早的移灾咒术见于七十年代初期从马王堆汉墓中出土的古医书《五十二病方》:

今尢(疣)者抱禾,令人嚙(呼)曰:“若胡为是?”应曰:“吾尢(疣)。”置去禾,勿顾。

以月晦日之丘井有水者,以敝帚骚(扫)尢(疣)二七,祝曰:“今日月晦,骚(扫)尢(疣)北。”入帚井中。

以朔日,葵茎靡(磨)又(疣)二七,言曰:“今日朔,靡(磨)又(疣)以葵戟。”有(又)以杀本若道旁翦(茹)根二七,择泽若渊下。

以月晦日之内后,曰:“今日晦,弱(搦)又(疣)内北。”靡(磨)又(疣)内辟(壁)二七。

祝尢(疣),又月晦日之室北,靡(磨)宥(疣),男子七,女子二七,曰:“今日月晦,靡(磨)宥(疣)室北。”不出一月宥(疣)已。

上述马王堆古医方,是非常宝贵的文化人类学资料,它完整地保留了汉代移灾咒术的原始风貌,其要点有四:第一,移灾须选择特定的时间,常见的有月晦日、日晦日、日朔等日子。第二,移灾有特定的对象,如禾草、敝帚、葵茎、墙壁等等。第三,让病人或患处与被移灾物交感,如让病人抱禾,以敝帚扫疣,以葵茎与疣摩擦,其目的是让病患转移。第四,念移灾咒语。病方中出现的“呼曰”、“言曰”、“曰”均是祝咒之语。

据《南史·薛伯宗传》,薛伯宗善用移灾术治人痈疽,有一次,公孙泰患背痛,请薛伯宗治之,薛“为气封之”,用移灾术将背痛移在阶前的柳树上。第二天,公孙泰背上的痈疽果然消失了,但阶前的树上却长了一个大瘤,犹如拳头,二十余日后,瘤大脓溃,不久,

树就枯萎而死了。

又据《南史·陈显达传》载，陈显达在桂阳讨贼，右目中箭矢，箭头入眼不出，听说地黄村有个姓潘的妇人，善移灾术，遂请治之。潘巫的移灾术用的是禁咒之法，她先用一颗钉钉在柱上，然后“禹步作气”，进行施法，钉子即出，并对陈显达眼中的箭簇施行禁咒，其簇也出之。

海南岛在旧时也盛行以移灾术治病。能将患者身上的疮至移山中的树上，其法符咒并用。^①

移灾咒术视其水平高低可分为上、中、下三级。其下者，能将生于要害之处的痈疮移至本身非紧要处，如今日的皮肤移植手术。其中者，可将病症移至有生命的动物或植物身上，如禽兽草木之类。《南史·薛伯宗传》将病人身上的痈疽移至树上即属其类。另一种常用的移灾对象是狗，方法是将狗用绳捆起来，从患者身上撮疮空掷，于是此狗嗥然长吠，如负重创，不久，患者身上的痈疮好了，而狗身上却长了痈疽，代人受灾。其上者，可将疮痈空掷，任意移至它物上。其法“祖气诵咒，撮其患作势”，如掷柱上或墙上，第二天，患者之病顿消，而柱上或墙上则无端溃烂。^② 其术与《五十二病方》颇有相合之处。

遗憾的是，上述移灾咒术的咒词笔者尚未采集到。对于我们更深入地了解这一文化现象，尤其是汉族移灾咒术，不能不是一个缺憾。

（二）凉山彝族的“石黑几”

四川凉山地区的彝族人有一种名叫“石黑几”的移灾咒术，能将患者及每个家庭成员的魔、污祟转嫁到鸡和“金银”上去。金银是一种法具，由“依合”（树名）树枝做成。具体做法是将依合树枝去

^① 王兴瑞、岑家梧：《琼崖岛民俗志》。

^② 许小欧：《三异笔谈》“咒水”条。

皮，砍成一小节一小节装入木盃中，置于唛耄（祭司）座位前，是谓“金银”。

“石黑几”移灾咒术的准备工作，除了备好“金银”之外，还要准备一只大红公鸡。插好神位，并做好数根刺杀鬼怪的神矛。其矛也用依合树枝做成，长约七、八寸，分白、花、黑三种，黑矛用来对付罪恶深重、穷凶极恶的鬼怪；花矛对付一般鬼怪，白矛对付罪恶较轻的鬼怪。还要请一位手脚利索的帮忙人。

“石黑几”仪式由唛耄主持。具体做法是，患者全家人都在下方蹲着，男主人蹲在最前面，主妇、大小孩子依次蹲在后面，面朝门外。帮忙的人从唛耄手里接过鸡和三根矛，都捏在右手上，然后在主人家全体成员头上向外绕九转，向内绕七转。绕完后，在每个人背上扫一下。如果儿子不在家，就多扫一下父亲；女儿不在家，就多扫一下母亲，同时念咒：

某某儿（女）所到之处，凶事全扫光。

扫完后，将鸡和矛递给唛耄。再从木盃中抓一把“金银”，从蹲着的每个人的后颈扫到头上，全扫完后，将手里的“金银”木块扔到门外去。在场的人全部高声“哦……啾”地叫，以示病痛、污祟、灾难全都扔了出去。

在做“石黑几”移灾咒术的同时，唛耄、帮忙者、患者全家以及全部在场者都要念移灾经咒：

高高的山上，畜与虎不相和，留畜将虎赶；安宁河谷猪与鸡不相和，留猪将鸡撵；屋檐院坝中，鸡与鹰不相和，留鸡将鹰哄。所有来偷、来骗主人家魂的，从人怀中、手中夺幼子的，拐骗生育魂的，全都赶出去。做梦是恶梦、圆梦不吉利，“是切”（一种变成树叶的鬼怪）天上飘，“是切”破门入，咒人使人病的，一切赶出去。

当帮忙者将“金银”从主人家头上扫过，扔出门外时，唛耄要念咒：

猴将鬼魔脱，脱给老熊老熊死；兔将鬼魔脱，脱给狐

狸狐狸死；纺坠将线脱，脱给纺绽纺绽死；人将鬼魔脱，脱给鸡鸡就死。主人的鬼魔脱，脱给“金银”“金银”死。山头雾缭绕，雾要脱；坝子在露，露要脱，鸡蛋长壳壳要脱，哦……哦。^①

彝族人认为病患是由于魔鬼精怪作祟引起的，因此，要解脱病痛，就脱却魔鬼，或把鬼怪的载体“是切”扫地出门。脱却魔鬼缠身的办法就是将其转移到鸡与“金银”身上。咒语中用了大量比兴手法来铺垫，如“猴将鬼魔脱，脱给老熊老熊死”之类，为何有脱给鸡或金银呢？因为鸡是由鸟变的，尤其是“石黑几”仪式中使用的大公鸡更是凤凰的象征，鸟与凤凰可以飞上天空，与神灵交通，故被看作灵物。有的彝族部落还以凤凰和鸟为图腾。^②而“金银”是法具，当然也有“灵”，正因为鸡与“金银”均有灵性，故可作为转移病灾的媒体。

同样，以移灾巫术治病在国外的原始部族中同样、甚至更普遍的存在。据弗雷泽《金枝》载，喀尔巴阡山区的胡祖尔人认为他们能把雀斑转到他们在春天看到的第一只燕子身上去，办法是在流水中洗脸，并念咒语：

燕子，燕子，请把我的雀斑拿去，让我的脸色红润。

在马尔加什人中，移灾的工具叫做“法迪特拉”，法迪特拉是神灵会选定的用以消除任何有害于人们幸福、安宁的灾祸与疾病的东西。法迪特拉可以是灰烬、剪刻的钱币、绵羊、南瓜或神灵会选定的任何东西。物体定好以后，看物体是为谁选定的，就把可能侵害他的全部灾祸带走，永不回来。如果法迪特拉是灰烬，就让风把它吹走。如果是剪刻的钱币，就把它扔到深水里去，或是放到再也找不着的地方。如果是绵羊，就让人背到远处去。这人尽力快跑，边

① 巴莫·阿依、吉克·合干：《凉山彝族的“晓补”反咒仪式》《世界宗教研究》1989年3期。

② 马学良：《灵竹与图腾》，《云南彝族礼俗研究文集》，四川人民出版社，1983年。

跑边抱怨,好像是因为法迪特拉带走灾祸而对它十分愤怒。如果是南瓜,就拿到不远的地方去,把它在地上摔碎,并显出愤怒和憎恨的样子。在南非的卡福人中,当别的医疗方法无效时,习惯的做法是,牵一只山羊到病人面前,把屋里的罪过都向羊忏悔。有时让病人的血滴几滴到羊头上,把羊赶到草原上没有人的地方。人们认为这样就把病转到羊身上,丢在荒地了。在阿拉伯,遇到瘟疫盛行时,人们有的牵一只骆驼,走遍城里的各个地区,使骆驼把瘟疫驮在自己身上。

在国外,转移病灾的对象不仅有生物也有非生物。东印度群岛某些岛上的人认为有一个治癫痫病的办法,用某种树的叶子打病人的脸,然后把树叶扔掉。认为这样就把病转移给了叶子,随叶子一起被扔掉。有些澳大利亚的土著人治牙痛,拿一个烤热的投矛器放在脸上,然后丢掉投矛器,牙痛也随之而去,成为一块叫做“卡利契”的黑石头。在许多老土堆子、老沙丘里都有这种石头。人们把这种石头细心地收集起来,扔到敌人方面去,让他们得牙病。乌干达的一个畜牧民族巴希马人常得一种深部浓疡,治这种病的方法是从巫师那里弄一点灵草,用草擦脓肿的地方,把草埋在人们经常走过的地方,谁首先踏上埋下去的草,谁就得这种病,原来的病人就好了。

不仅在未开化地区,即使是文化发达的近代欧洲也流行转移病灾术。如在奥尔登堡,如果碰上发烧,就放一碗甜牛奶放在狗面前,咒道:

狗哇,你好,请你得病,让我病好!

然后,狗舐了一点牛奶,患者就喝一大口,狗再舐一点,患者再喝一大口,人和狗各喝三次,狗就会发烧,患者就可解除病痛。德国的巴伐利亚人也有一种退发烧移灾术,在一张纸上写道:“寒热啊,你别来,我不在家,”然后把这张纸放在别人的口袋里,这人就会发烧,原来的病人就会痊愈。保加利亚有个治发烧的方法。日出前围着一棵柳树跑三圈,喊道:

寒热将使你发抖,太阳将使我温暖。

这就是移灾咒语。

在德国的佐内贝格,如果要消除风痛病,就必须找一棵小枞树,拿一根小枝打一个结,咒道:

上帝保佑你,高贵的枞树。我把风痛病带给你。我要在这里打一结,把我的风痛病捆在里面……

佛兰德人治疟疾也采用移灾咒术。方法是一大早出门找一棵老柳树,在一根柳枝上打三个节,咒道:

老家伙,早上好,我把寒热交给你了;早上好,老家伙。然后转身就跑,不再往回看。

其实,在中国,也不仅仅是巫师道士用移灾术来治病,即便是非常正经的医术中也有使用此法的。中国古代伟大的医学家李时珍在其所著的《本草纲目》卷四中,也使用了移灾术来治“狐臭”:炊饭,热拭腋下,与犬食之,七日一次,愈乃止。”这是以饭做移灾的媒介。将它与腋下接触后,送给狗吃,意味着将人的狐臭移之于狗身上。

中外不约而同地采用移灾的方式来医治病痛可以看作是一种文化共生现象。这种文化共同现象的发生源于人类的相同思维方式。从医学的角度来考察,人类的某些疾病确实具有传染性,在现代科学尚未诞生的时候,人们分不清哪些病具有传染性,哪些是没有传染性的,也不知道传染必须有着相同或相似的生理基础。事实上,这个问题目前仍在探索之中,如过去一直认为无传染性的胃病现在已发现是会传染的,过去一直认为人类疾病只会在人类之间互相传染,现在已证明某些疾病人畜会互相传染。因此,古人很自然地认为疾病都会互相传染,而且,不仅人与人,甚至人与动物乃至非生物之间也会互相转移,这种认识便构成了移灾医术的思想基础。从文化人类学的角度来考察,转移病灾是一种顺势巫术,即互相之间曾经接触过的东西可以互相感应,这种巫法是人类的两大巫术之一,曾盛行于不同的国度、不同的民族之中。

五、祝由科

祝由科是古代的一种医术，这一点毫无疑义。元明之际，太医院设十三科，祝由科是其中一科。但祝由科究竟是怎样治病的，这一点不要说今人不甚了了。即使是古人也早已莫衷一是，各有各的说法。

有说祝由科以画符治病者，纪昀《阅微草堂笔记·如是我闻二》：

李老人，不知何许人，自称年已数百岁，无可考也。其言支离荒杳，殆前明醒神之流。曩客先师钱文敏公家，余曾见之。符药治病，亦时有小验。……然文敏公误信祝由，割指上疣赘，创发病卒，李疗之竟无验。盖符篆烧炼之术，有时而效，有时而不效也。

可见，纪昀的祝由，即指“符篆烧炼之术”。清人李伯元也持此说，他在《二十年目睹之怪现状》第三十一回中写道：“那祝由科代人治病，不用吃药，只画两道符就好了。”

有谓祝由科用的是移灾术的办法，《清稗类抄·艺术类》载，世传祝由科书，宋淳熙间，节度使雒奇修黄河，掘出一块石碑，上勒符章，众人皆莫辨，有一道人曰：“此乃轩辕氏所制作。”雒奇得其传，以治疗病人，颇验。明朝景泰年间，徐景辉复传其术，其治病方法，能使病者所患，移着他物，而病人痊愈。

还有人认为祝由科治病符咒并用，《留仙外史》“祝由科”条载：

相传黄帝有二臣，曰歧伯氏，曰祝由氏，皆善医。歧伯氏治病按脉，能知人士十二经，投以药无不效。祝由氏治疾，不用药，唯以清水一碗，以手捏剑诀敕书符水面，以饮病者，亦无不效。祝由氏为湖南辰州府人。故今辰州人多擅此术，名曰“祝由科”。

上述说法中哪一种更符合实际呢？应以第三种更合适些，现在

一般的辞书都采取这种说法,但仍不准确。准确地说,祝由科是一种以咒术为主要方式的治病巫术。祝者,咒也;由者,病由也。祝由即口咒病由之意。《素问·移经变气论》:

毒药不能治其内,针石不能治其外,故可移精祝由而已。

王冰注:“移精变气,无假毒药,祝说病由,不劳针石而已。”《祝由十三科自叙》的解释最准确:

有疾病者,对天祝告其由,故名祝由科。

这些解说都表明古代的祝由科是以祝告也即口咒病由为手段的治病方法。问题是,人之生病为何要向天祝咒病由呢?又为何古人认为祝咒了病由就可医治病症呢?这就涉及到对“由”字的界定。“由”指病由这是确定无疑的。但什么是病之由呢?按今天的理解,病由指病情发生的根源,也即病是怎样出现的,但古人在这一点上和今人的理解完全不同,除了医学家可用阴阳失调进行解释外,民间则认为是鬼怪作祟,因此,鬼怪就是病“由”,既然病由是鬼怪,当然吃药、针灸也就无效了,这就是《素问》说的“毒药不能治其内,针石不能治其外”,而对付鬼怪的办法最好是咒“由”,即向天神口咒致病之鬼的名字,也即我们在前文中所阐述过的“呼其名以厌之”理论,通过咒诵病鬼的名字,让其现出原形,或让天神捉拿驱赶它,这就是祝由科的本意及其理论。

以祝由治病是什么时候出现的?有人认为出自黄帝大臣祝由氏,也有人认为出自苗父。《古今医统》:“苗父上古神医,古祝由科,此其由也。”但这些都是神话传说,不足为据。比较可靠的还是《素问》一书。《素问》一书《汉书·艺文志》不载,后汉张机《伤寒论》始引此书,晋皇甫谧《甲乙经序》,称《素问》九卷,故《素问》之名,起于魏晋之间,但祝由一法,汉代就已流行。

祝由科虽以咒术为本,但后来加进了书符、捏诀之类的道法,而且各地的巫医都有自己的一套做法,这样一来便莫衷一是,真伪难辨了。故《留仙外史》的作者称:“然擅此术者虽多,而真得秘传者

甚少。”如何才识得祝由科之真传者呢？首先，确实要有起死回生之功，否则就是冒牌货。其次，得其真传者，每岁元旦，祭祷祝由之神，默占以筮。由此可预知其当年将治几人之疾，“随缘巧遇，最为灵验。”接下来，作者介绍了一个得其真传的辰州祝由客，我们且看这位是如何施祝由之术的：

某年汴城节署旗竿斗损坏，匠人以绳辘轳上升其巅，为之整理，竿忽为风所折，匠人堕为齑粉，金谓无再生之理。会有辰州木客过此，笑谓无患，乃命人取板四片，以一板上置黄土，将匠人舁置土上，左右夹以二板，又以黄土遍撒其身。以手握剑诀敕勒书符，口中喃喃诵咒毕，复吸清水喷其面，上盖一板，以麻绳束之。七日后，去麻绳启板视之。气热如蒸，匠人竟体大汗，欠伸而起，已霍然醒矣。人问及前事，昏然不知，但为如梦初醒，殊无所苦，嘻嘻！其术如此，真神乎技矣！

据此，清代的祝由之术以手握剑诀、敕勒书符、喃喃诵咒、吸水喷面为主要内容，再辅之以必要的外科处理，由此看来，已和湘西苗巫的画符咒水医术相差无几了。

六、喊惊与招魂

在巫道的治病医术中，有两大理论，一是认为人之所以生病，是有病鬼作祟，因此要采取种种法术来请神驱鬼，对此，我们已经作了介绍；二是认为人们身上的魂有时因种种原因会离开人们的肉体，表现在人的身上就是种种病态，如果不及时地招回魂来就会变成无魂的行尸走肉直至死亡，巫师和道士的职业技能就是能将游魂召唤回来。

招魂咒术主要有三种：喊惊、招魂与打胎。

1、喊惊

喊惊也是一种招魂咒术，主要是针对小孩的。旧时东莞小孩如

有在梦中呓语或啼哭,以及生病等事情,便认为这是孩子的魂受了惊吓而未附于身上的缘故,唯一的办法就是行喊惊的咒术,把惊魂叫回来,否则,孩子就要生病、死亡。其喊惊方式按时间的不同分成三种:

一种是在晚上。这是最普遍喊惊方式。地点在门口。其法是将线香三柱燃着插在地上,又烧着干枯蔗杆和纸钱,将菜刀或剪刀在地上拍打,发出响声,然后一面拿着小孩的睡衣在火光上摇曳着,一面拿着少许米粒撒向四方,并高声念咒:

东方米粮,西方米粮,
南方米粮,北方米粮,
四大方、五大路米粮,
米粮落地人神起,刀响一声魂魄齐,
某年某月某日某某(小孩名)同年来归呵!①
请到九天玄女,王母六娘,洪山教主,
追番某某同年归来。
来归觉醒觉困,觉醒觉乖,
一觉还一觉,二觉到天皓(天光)。
猫儿老鼠吓起惊,猪狗畜牲吓起惊。
飞禽百鸟吓起惊,牙鹰白鹤吓起惊,
圆毛三十六般吓起惊,
扁毛三十六般吓起惊,
洗手洗面吓起惊,过河渡河吓起惊,
临头亚妹吓起惊,华童之子吓起惊,
四眼八臂(孕妇)吓起惊,大声细声吓起惊,
亚哥亚妹吓起惊,亚姑亚叔吓起惊,
亚姨妗舅吓起惊,亚婶亚娘吓起惊,
有意着惊,无意着惊,

① 同年,即该小孩之魂,故喊魂又称喊同年。

吓得久，归得快，
等番某某同年来归呵！
左门官，右土地，
招魂童子，带魄童郎，
斩开地皮判地狱，斩开地狱赎真魂，
黄金买得千年命，细丝赎得万年魂，
一魂归，二魂归，
三魂七魄就归齐，
某某同年来归呵！
来归承香继祖，^① 来归福爹旺母，
福兄福弟，福姊福妹，
根基稳养，寿命延长，
来归时时迪吉，来归日日康宁，
来归食茶长血，食饭长肉，
来归红颜益壮，红气加添，
来归随年长大，随月长乖。
撒米忽忽，同年归到屋，
撒米沙沙，同年归到家，
撒米行行，同年归到床，
某某同年来归呵！
认得衣衫穿着过，魂魄就随衫上归。
孩儿小细唔知路，请个追魂童子带魂归。

咒完后，把小孩的衣衫在火光上烘一遍，然后向小孩身上拍了几拍，那时，还须接续唱念咒：“补归呵！补归某某唔使惊，唔使狂，来归睡得落床，眠得落觉呵！烘暖衣裳归就体，一路平安福寿齐。”

二是正午。当太阳正中的时候，在檐下喊惊，俗称“喊午时惊”。其法先取三性水——塘水、海水、井水——混合在一碗里，放在檐

① 如为女孩喊惊，则无此句。

下,另取一个米斗,里面放七盏油灯,明镜一面,尺一把等物,一并置于檐下,届时,亦须燃着油灯和蔗枯,插三柱香于地上,拿着那孩子的衣衫向空中招摇,念着与前面相同的咒语。同时,还要拿着筷子数根在那碗水中乱搅,一直到喊完才停止。这种做法的巫术意义在于,深恐那孩子受惊于水,魂魄跌落水中,不得而返,所以用筷子,尺等物,使他的魂作搭桥梁而归。

第三种在早上。早上喊惊,俗称“喊寅时惊”。地点多在门口,方法与第一种大致相同。但也有些差异,就是在将近喊完时,要用木棍两根搭成人字形,以绳捆紧,叉在地上,然后把那孩子的衣服在其下跨过,并念如下咒语:

男人关,女人关,
猪狗畜生关,飞禽百鸟关,
金丝蝴蝶关,深水鲤鱼关,
圆毛三十六般关,扁毛三十六般关,
各种关神都过了,
过了关神同年走来归。^①

据称,过了上述关键,孩子的魂自然可以回来,病也就好了。此外,还有在床头边喊惊的,仪式与前相同,但不念过关咒语,而念“床头花公,床尾花婆,十二婆姐,十二奶娘,追回某某同年来归,来归根基移养,寿命延长,睡得落床,眠得落觉……”

浙西山区的喊惊叫做“收吓”,意即小孩生病哭闹不安,是受了惊吓的缘故。于是,要请师公行收吓咒术。其咒分为两种:

一种是雷公咒。施咒方法是燃起一束香,用香在病孩头上约距十厘米处画符,要反复画三次,边画边念咒:

头上青云盖,左边三点金,车动龙身转,斤字斩妖精,
耳听雷声响,万吓化灰尘。我奉太上老君急急如律令。

头上青云,左边三点金,是“清”字,车、斤合体即“斩”字,意即

^① 袁洪铭:《攘鬼与喊惊》,《民俗》,122期。

奉三清之令斩杀妖精。这种咒语十分道教化。

也有不画符，只用香划圆圈念咒：

启发都天大雷公，霹雳打虚空，雷兵三百万，阵阵下天官。吓伏魁光下，化为清净风。如有不服者，严令罪不容。吾奉太上老君急急如律令。

另一种是夫人咒。其法用香或盛一杯米用布包住在病孩身上作抚摸状，念咒：

天灵灵，地灵灵，灵水大殿请神灵，男请陈法清，女请陈夫人，开岩破洞斩蛇精。石二芝麻分香火，千千万万奶娘心。守护小儿一觉到天明，太上老君急急如律令。

其二：

天灵灵，地灵灵。太上老君急急如律令，福建福州陈夫人；五月初五午时生，上收天堂，下收地府，收三叉路头吓，四叉路头吓，风吹草动吓，鸡啼狗吠吓，猫扑老鼠吓……（可任意加各种吓）千吓万吓都收清。

湘西苗族也有喊惊习俗。其法由苗巫燃烛点香，画符水，念“吹小孩惊骇咒”：

抬头看青天，师父在身边，
低头望地边，师父在眼前。
弟子不收男魂女魂，三魂七魄，真魂本命。
当收天骇地骇，狗骇马骇，
风骇雨骇，雷骇电骇。
头上收到身上，身上收到脚下，
脚下收去远遣他方。
角元氏房心尾箕，斗牛女虚危室壁。
奎娄胃昂毕觜参，井鬼柳星张翼轸。
二十八宿列方位，凶星退尽，吉星降临。

江西铜鼓一带的小儿受了风寒火热，出现心悸、颤栗、痉挛、啼哭、夜不安枕等病态，也要施喊惊咒术，其法分两步：

第一步叫“滴惊”。将一些生米盛入一只瓷杯中,脱下幼儿贴身上衣包好,藏在枕头底下,或者用块布缝成枕套,装进生米做枕头。据说米谷神最大,以生米垫幼儿天灵盖,能够镇摄妖魔鬼怪,从而恢复幼儿常态。其实,生米有清心退热、镇静安神作用。

第二步叫“摸惊”。摸惊者走近患儿身边,伸出右手食指和中指,在小孩额门上轻轻地旋转按摩,或擦几处穴位,口中念咒:

头上三点紫微星,左中右间坐君臣,车乘将军塞鬼睐
(睐:洞),金甲神人斩妖精。

请人摸惊,要给红包或煮一“满碗”食(粉丝或面、鸡蛋或鸭蛋),否则不灵。

旧时福建小儿遇惊痾时,其母要在临水陈太后(女神)像前,量米一杯,用布包之,频频摇动,唱咒歌如下:

天灵灵,地灵灵,
收惊娘奶第一灵,
乞猫灵,乞犬灵。
乞鸡灵,乞鸟灵,
乞墙灵,乞壁灵,
我倌都不惊!

唱完开布视米,觉有低浅乃添米满之,复摇复唱,直至杯中米紧实无可再添时为止,说明此时“惊”已被陈太后所收。

2、招魂

招魂的方式有多种,有一种是通过施咒将人生病后失去的魂召回体内,从而达到治病康复的目的。

彝族巫师(毕摩)在施招魂咒术时伴有以下仪式:巫师或村中老人作为招魂人端上一碗米,米上直立一个生鸡蛋,鸡蛋上插上穿有一节红线的一根针,领着病人的一个或两个亲人,走到山神庙或认为被吓掉魂方向的村外路边、桥头、山野,在地上铺展一块小四方红布(如病人系妇女,即用病人的头帕),把米碗放在红布中央,点燃香火,跪伏祷告,然后呼唤被招魂者的乳名:

某某，回来！回来！

其实这就是咒语。呼唤时，一边观察闻着烟火味跳进红布里或米碗里的小虫，捉住最先跳进米碗旁的一只小虫，最好是一只小蜘蛛或一只蚂蚱，认为最吉利。用一小块红纸包住，放在碗里，两手捧着米碗往回走。招魂人一路走，一路叫魂，随行人不住地回答：“回来罗！”沿路呼唤回答到家。进家后，把米碗置于祖先供桌上，把捉回的小虫放在病人的枕头旁，以示离魂已被招归其身。七天后，招魂米和鸡蛋一并煮给病人吃，取下针上的红线，拴在病人的手腕上，男拴左，女拴右，招魂用的小红布则挂在门上，仪式至此结束。

彝族有一首用于招魂的咒歌——《叫魂歌》：

某某，回来，回来！
某某，回来，回来！
是树影把你吓跑？
是山影把你吓跑？
是打雷把你吓跑？
是扯闪把你吓跑？
是跌跤把你吓跑？
是过河把你吓跑？
是恶鬼把你吓跑？
是水鬼把你吓跑？
是猛兽把你吓跑？
是毒蛇把你吓跑？
~~是什么~~把你吓跑？

某某，回来，回来！
某某，回来，回来！
你落在箐里就从箐里回来，
你落在山林里就从山林里回来，
你落在地里就从地里回来，

你落在桥头就从桥头回来，
你落在路边就从路边回来，
你落在哪里就从哪里回来。

阴森森的山箐里你不要在，
黑漆漆的深林里你不要在，
荒凉的山野里你不能在，
冷飕飕的桥头你不能在，
险陡的山路边你不能在，
高高的岩子底下你不能在，
闻不到烟火的地方你不能在，
听不到鸡犬声的地方你不能在。

某某，回来，回来！
某某，回来，回来！
家中老少在叫喊你，
村里伙伴在寻找你，
他们等你回家团聚，
他们盼你回村欢乐。

某某，回来，回来！
某某，回来，回来！
大石桥九十九座，
小木桥九十九座，
大石桥通山寨，
小木桥接人家，
你跨过大石桥来吧！
你跳过小木桥来吧！

某某,回来,回来!
某某,回来,回来!
家堂火塘暖,
村中邻居亲,
你闻着火塘的烟火回来!
你踏着亲人的脚印回来!

某某,回来,回来!
某某,回来,回来!
鸡鸣你不要害怕,
狗吠你不要害怕,
公鸡喔喔啼是给主人报晓,
黑狗汪汪吠是给寨人报亲。
你听着鸡鸣走进门来!
你闻着狗吠踏进屋来!

叫:某某,回来,回来!
 某某,回来,回来!
答:回——来——罗!
 回——来——罗!①

从这首咒歌中可以看出彝族人**对病人所失之魂的观念**。第一段是说明**失魂也即生病的原因**,第二段呼唤失魂“**落在哪里就从哪里回来**”,第三段是告诫失魂在返归途中不能停留的地方,反映出人们对病情反复的担心,第四段是表达病者及其亲人盼望孤魂回来的愿望,第五第六段是呼唤和迎接失魂的归来。这首咒歌在形式上很完整,富有情感,诗意较浓,颇具有感染力,估计经过文人的修整,不完全是巫师咒语的原汁原味。幸好,凉山彝族的巫师保持

① 《云南彝族歌谣集成》,云南民族出版社,1986年,128—131页。

了四种招魂经咒，一为《赎魂经》，认为人的灵魂被鬼弄到天山，要用牲畜赎回，失魂人才能得救；二是《找魂经》，人魂受惊或其它原因离去，四处游荡，需用此经招回；三是《招魂经》，系超度祖先亡灵归祖时，惧怕活人的灵魂跟随而去，为此，在做超度法事时，需诵此经，把活人的灵魂招回来；四是《换回经》，是活人之魂到了祖先处，但尚未被留下，则需诵念此经，将其魂从祖先处换回。这些经咒的原文很长，现节录之以品其原始风味：

呶耄(巫师)走来了，哦哦，来喊魂。

天上相林子，鬼魂快回来！

天地中间处，鬼魂快回来！

四处鬼魂归来。

东方百关道，在东也回来，

南方两百关，在南也归来。

西方三百关，在西也回来。

北方四百关，在北也归来。

在那阴间里，活魂无法生。

沙石当饭吃，毛刺当菜用，

最美是人间，鬼魂快回来。

到那山寨中，青年吐情语。

竹笛声悠悠，口弦声阵阵。

月琴声铮铮，二胡声沉沉。

归来魂归来，孤儿魂快回。

家中庄稼地，今后归您盘。

归来魂归来，工匠魂不归。

阴间工匠活，没有人会做。

归来魂归来，苍苍白发翁，

人老气色好，回来教儿孙。

贵州民间当小孩生病时，有施“叫魂”咒术的习俗。其施咒仪式是，在夕阳落山之时，于大门前放长板凳一条，母亲坐在一头，另一头则置大碗或米升一只，装满大米，米上插着香烛。病孩母亲先将生鸡蛋一个，令孩子向其上呵气三口，然后把鸡蛋平置手中，蛋较尖的一端向外，较大的一端向内，便开始以一种纾缓低弱而富有悲怆情味的声音念咒：

梦儿的三魂七魄回家来咯，快回家来咯……街头街尾失落魂，庙前庙后失落魂，跌倒绊倒失落魂，鸡叫狗咬失落魂……快回家哟，梦儿的三魂七魄快回来哟！

咒语的内容可以根据患者病前的经历及经过的地方，以及其它被认为可成致病理由的事，作任意的增加。据说，念咒要念到鸡蛋的尖端向上直立时，方可停歇。鸡蛋树立，便是魂归来了的象征。叫魂一般要叫三天，也有叫七天的，每次时间，约一小时。

湘西苗族的招魂咒术叫做“赎魂”。当人们赶场的时候，或在其它地方喝了井水或河水而得了病，苗人认为是失了魂魄，就要请巫师来赎魂。赎魂的仪式在白天举行，地点在大门外或空地上，用桌子一张，放在地上，上摆酒五碗，肉五碗，香三枝。巫师手执筭子，口中念咒，大意是：

日前主人在井边喝水，恐怕是井公井婆将他的魂魄捉去，生起病来。手痛脚痛上下走动很难，看见石阶，就要心跳，现在拿酒肉来赎魂，用金银来赎魂，请你们快把主人魂魄放回来，使他早早复原。^①

巫师虽手执筭子，并不卜筭，念毕，即烧纸送鬼。

贵州炉山也盛行招魂治病咒术，称之为“捉魂”。捉魂习俗基于这样一种观念：当人们面黄肌瘦或生病之时，即为其人灵魂脱逃之兆，应请鬼师（巫师）至阎王前将灵魂捉回来。其时宰猪一只供献阎

^① 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，143页。

王。捉魂仪式由鬼师主师。傍晚时,家中一老年妇人提一竹篮,内盛糯米饭一碗,香纸若干及两个鸡蛋,偕落魄之病人跟随鬼师出寨门,至一处鬼师认为的落魄地点时止步,篮置于地,鬼师焚香烧纸,念诵咒语。咒毕,即将饭蛋扑掷地上,鬼师于近处捉一小虫,用纸包撮归,如途中遇人,不得笑谈,将抵家门时,鬼师口喊:

某某回家来啰!

家中人亦必闻声应曰:

是啰! 快来吃饭!

这便表示失落之灵魂已被捉回家了。^①

浙江西部山区的招魂治病咒术叫“抢魂”或“唤魂”。当人生病昏昏沉沉时,被认为是灵魂离开了身躯,要用唤魂咒术将其招回来。其法由师公扎一小草人,再在灶上点三柱香,将草人在香上绕几圈放下,看草人手在何方就是去唤魂的方向,叫“问灶神”。带上病人衣服,按灶神所指方向的水边或岔路口处插香烧纸,将病人衣服在香上绕几下,师公喊:“哎——归来唷!”另一人答:“归罗!”一唤一答,返回病人家中,将衣服盖在病人身上后,念咒语:

魂附体,神入舍,病祛除,安安睡,明朝饭吃三大碗。

在各种招魂治病咒术中,江西宜春慈化的“追魂”是仪式最完整也较规范的一种咒术。法事在天黑后按以下程序进行:(1)请师。先在法像前摆上三牲、香烛、纸钱,然后在法像前念请师咒,并要打躬作揖、焚烧纸钱,这算是请师。(2)请神。请完师,就把慈化境内的一百零六个庙社的神名唱诵一遍,每唱诵完一个庙社的神,就作个揖,再唱诵别的庙社之神,这叫请神。(3)出师。请完神后,稍息片刻,道士带着一两个家属及打锣鼓的人,偃旗息鼓出门而去,叫做出师,意即带领神兵神将出发追索病人之魂。(4)追魂。到了预定的岔路口,道士便止步作法,念诵咒词,调兵遣将四出搜索魂灵,

^① 吴泽霖:《庐山黑苗的生活》,收录于《吴泽霖民族研究文集》,民族出版社,1991年,135页。

是为追魂。(5)获魂。之后,道士边念经咒边在岔路附近草丛边转来转去的找寻,一见昆虫之类的小动物便迅速抓住,握在手中,这叫获魂。(6)班师。获魂后,即带同来人往家走,不许人回头后看,并且要同去的家属一路不停地大声喊:“某某(病人名)回来呀!”锣鼓也一路不停地敲响,叫做班师。(7)归魂。到了家门口,早有人在等候,见追魂的人走到屋门近前,齐声高喊:“回来了!回来了!”道士进门后,便把握在手中的小昆虫放进一个备好的小罐里,用红纸封口,置于病人床头,此叫归魂。(8)送神。追魂结束,开始夜晏。晏后,道士作揖一阵,是为送神。送神时要焚化纸钱,以示酬谢。

整个程序包括了施咒方法的基本要素:场地的选择——法像前及追魂地点岔路口;交神仪式——请师;咒法的运用——呼神名以追魂;施咒的载体——小昆虫。

3、打胎

打胎是在病人病危时施行的一种特殊招魂咒术。民间认为,当喊惊和普通招魂咒术施行后,病人的病情仍不见好转,甚至更加危重时,便怀疑是病者之魂已经投胎于人腹中,因此,要用法术将其打落,招回魂来,故称“打胎”。否则,其魂就会投胎于人家为子,病者就会死亡。

打胎招魂咒术在东莞又称“打席”。方法是预先叫好邻家老妇数人,各执卷成一捆一捆的席子,并携带一些香烛纸钱,到十字街头的土地神处举行“打席”法术。到了目的地,先在土地神前焚烧香烛纸钱,然后,数人一起动手把席放在地上尽力乱拍,以土地神前作起点,边打边往回走,沿途不断地念咒,其咒与前述喊惊咒词一样。据说,这样就可把病者投胎到别人家的魂魄追回来。因此,每当见到打席,孕妇便避之唯恐不及,担心她的胎儿会被打席者打落而导致流产。

打胎在贵州苗族中分成两种,一种是“烧胎”,一种叫“破胎”。

所谓烧胎,是用一种象征性的手法,将已入病人之魂的“胎”(蛋)烧掉,以招回魂来,使病危的病人重获其魂,解除病痛。烧胎的

治病咒术由鬼师(巫师)选择通书上所载的“破日”、“开日”、“收日”之类的日子进行。施法仪式是,用两枚鸡蛋或鸭蛋(落魄在水中用鸭蛋,在陆地者用鸡蛋,水中或陆地全由鬼师看病人之手及面形而定),再用一碗白米将蛋置于米上,走向邻居家索一根颜色不同的纱线,缠绕在一把剪刀上,倒插于米碗中,然后鬼师焚香烧纸,将所烧纸钱放入另一碗净水中,名曰“安水碗”,鬼师口中反复念“魂来”的咒诀,约半小时后,咒诀念完,鬼师烧大把纸钱烧蛋顶,口吹火焰不止。如此经数十次后,忽闻蛋中有破裂声,鬼师乃围观之,家人莫不欣喜万分,同声大咒曰:

好!某某三魂七魄这会儿到家了,来吃熟饭热米,永远不出去。

鬼师又用上法另烧一蛋,烧毕将剪刀上所绕三根纱线缚于病者之手(男左女右),意即灵魂已重入病者身上。

所谓破胎,指剪破象征人胎的鸡腹,夺回病人之魂的一种咒术。若经烧胎之法后,病者仍有落魄之态,表示其灵魂已经走远,一时难以招回,就须主鬼师行破胎之法。破胎之法的择日与烧胎相同。至期鬼师偕一通师来家,鬼师坐堂屋正中,通师坐其侧,地上放一升白米,米中插一把剪刀及三根稻草,病者短衣一件亦放于升上,一如“烧胎”时之焚香烧纸及放“安水碗”。事毕,鬼师与通师互喝净水喷于坐处四周,为净土之意,于是鬼师将黑帕蒙面,继则念起《招阴兵》之咒。此时大鼓喷呐声大作,约十余分钟后,鬼师双足微微跳动,两手亦招前招后,口中大念神咒约数分钟,鬼师问通师:“我兵马已集合多时,阳宅有何大事快快报来。以便办理。”通师告曰:“他家某人落魄阴间,望大师催动人马杀往阴府,夺回人来,感谢大师大恩。”语毕,鬼师大吼一声:“走!”口中复念《驱鬼咒》,双足齐跳不止。并喊:“阴鬼太多,快烧纸钱。”通师不住大叫:“快点!快点!”鬼师则云:“已将落魄捉到,不知是不是?”病者家人遂取出已预备的脚印(在一有厚灰沙的木板上)通师将插在米升上的稻草递于鬼师,鬼师接草将其折断一半,递于通师比较脚印。倘长短合符

则开始“破胎”，若不合须再经数次，直到相合为止。故破胎时鬼师最为费力，因其面蒙黑帕凭空算计脚长度，实属难事。脚印相合之后，病家捉一大雄鸡递与通师，通师又再递与鬼师手中，鬼师又接通师递来之剪刀，将鸡当作孕妇，谓病者之魂已入孕妇腹中，故须剖其腹，剖时，鬼师念咒如下：

某某之魂在张家，我杀张家；在李家，我杀李家；在王家，我杀王家；在杨家，我杀杨家；在一万家，我杀一万家。
刀不是我的刀，水不是我的水，刀是太上老君的刀，水是龙王菩萨的水。我杀一家，救一家。杀一家救一家是辛苦的事，快拿下揩汗钱来……

至此，病家即取出数百文钱，此钱须继续添加，大概破一次胎的“揩汗钱”约需五角左右。待钱数已足，鬼师即用力将剪刀刺入鸡腹中，用手取出鸡心，病家用病者之帽接取鸡心，放于病者床头。鬼师将鸡往外一掷，口念《收兵咒》，整个破胎仪式就此结束。^①

① 吴泽霖：《炉山黑苗的生活》，137—138页。

第十五章

巫法咒术

一、降神咒术

巫师和道士在施法时，首先要降神，以助法成。所谓“降神”，就是将天神从上天召唤下来，供其驱役，协助施法。

降神的巫法有很多种，如使用飞符、催眠术、意念、气功等等，这里只讨论用咒术降神的方法。

需要指出的是世上本无所谓神，自然也降不了神，我们仅仅从文化人类学的角度来考察这一民俗现象。

(一) 道教降神咒术

道士们知道，无论他们吹得如何天花乱坠，也是肉体凡胎一个，显不出多大神通，真能上天入地的，只有神仙。因此，道士们在作法显神道时，必须召神相助。这样，即便法术不灵，也可以往神仙身上一推：不是道法不高，实乃召神不至的缘故，或者干脆推说此神今日休息，高挂免战牌。

道士是如何用咒术召神的？我们先来看看普通中国人的看法，在明代小说的《禅真逸史》第十七回

中有一段道士林淡然召神的描写：

淡然复进佛堂，依旧禅椅上盘膝坐了，凝神静养。一时间禅椅咯咯地动将起来，似有人抬的一般。移下天井中，又移进佛堂内，往来数次，摇得淡然坐不安稳，几乎跌下。淡然由他自移，只不睬他，忽然椅边立着一个死尸，披发赤身，面色丑恶，双眼反上，舌头吐出数寸，捱近淡然身边。淡然正欲拿他，被那死尸一把抱住，紧紧扣定不放。又且腐烂，臭气难当。此时淡然虽言不怕，也觉心内有几分悚惕。连忙默诵灵咒，喝声：“值日神将何在？”忽有两个黄巾力士，手持烧红铁炼来擒死尸，这死尸鬼叫一声，忽然不见。淡然分付道：“有劳二位神将，侍立吾侧，为俺护法。凡有邪魅来侵，即便擒拿，勿使近吾法座。”二力士应诺，立于两傍。淡然正欲安心趺坐，不觉连椅便倒。椅后忽有一大深坑，黑洞洞、气腾腾的，淡然连椅陷于坑内。亏了两个力士，将淡然提出黑坑，头脸都磕伤了。淡然大怒，命力士下坑捉怪。力士正欲下坑，倏然地裂复合，淡然也无如奈何。仗着剑念了一遍净法界真言，发付力士且去，力士领法旨去了。

明·罗懋登《三宝太监西洋记通俗演义》第五十四回中也有一段降神的描写：

（金毛道长）即时拿起个斩妖剑来，照着正东上挽了几挽，口里念了几声，喝声“照！”只见正东之上走出一个三丈四尺的神道，光头光脑，蓝面蓝嘴，朝着道长行个礼，说道：“法师呼唤小神，有些甚么事故？”道长道：“你是什么神？”其神道：“小神按甲乙寅卯木，是个青龙神。”

根据上述两段描写，可知降神咒术有以下要素：

第一，念诵召神灵咒。此咒可念出声来，也有默诵。

第二，有喝令之词。林淡然所喝为：“值日神将何在？”金毛道长则喝“照！”照即照知，汉杨雄《法言·问神》：“天神明天，照知四方。”

第三，或使用法具。金毛道长降神时利用斩妖剑，向召神的方

位搅动数下，以此交通天神。不过，法具不是必备的。

第四，施法完毕，要念遣送神将的咒语，将其打发回去。

第五，降神之神，一般为值日神、土地神、雷部神、五方神之类的小神，不敢劳驾天尊、老君之类的三清上界神祇。

那么，道教降神灵咒究竟是何模样？

道教经书《无上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉经》中有召雷部诸神的咒语：

雷大雷二雷三雷四雷五，吽吽三檀那呕嘻唯咄咄咧吒，
急急召汝名天下知，速至速至，急急如律令。

五雷的说法首见于《神仙感遇传·叶迂韶》谓叶迂韶曾救雷公，雷公报答之，云雷公有兄弟五人，只要听见雷声，但唤雷大雷二，就呼之即来，听从尊命，唯雷五性情刚躁，无危难之事，不可轻唤。^①“急急如律令”是道教符咒结尾的常用语，其由来及含义有两种解释。一种认为源于汉代公文常用的“如律令”之语，表示此咒如法律命令一样须迅速执行。另一种认为源于雷部神名。道教雷部神中有一名叫“律令”的雷神，善走，与雷相疾速。咒中使用“急急如律令”表示所召之神要像律令那样迅速前来听命。

这段召神灵咒唯一神秘之处是“吽吽三檀那呕嘻唯咄咄咧吒”，其实，这是梵语的译音，是道教对佛咒的抄袭。正如“的士”、“迷你”的英语译音一样，并不是什么高深莫测的东西。

敦煌写卷斯二六一五有一召神咒语，也是道佛混合的产物：

奉请十方诸佛、诸大菩萨、罗汉、圣僧、神祇。奉请房山长、李老君、孙宾、董仲、叶净、本部禁师。即闻呼即至。闻请即来助弟子威力。

降神者的胃口真大，竟敢搬动佛道二教的最高神：佛、菩萨、太上老君，这在召神咒中是不多见的。咒语中的叶净，即唐玄宗时的著名道士叶净能。董仲、孙宾也是古代具有神秘道术之士，敦煌文

^① 《太平广记》卷三九四引。

书《古贤集》提到二人：“董仲书符去百恶，孙宾善卜辟唤(患)邪。”

《道法须知》(抄本)中有降神用的“请咒”，可说是纯道教的土产：

三台三台，天地人偕，祖师纯阳，护卫吾济。吾为祖师子，吾为祖师身，祖师为我游三界，祖师为我步七星。敬请青龙居吾左，白虎居吾右，朱雀居吾前，玄武居吾后，天星照吾头，腾蛇履吾我。吾奉九天玄女教，急急如律令。

咒语中的纯阳即吕洞宾，所请青龙、白虎、朱雀、玄武是中国古代的“四灵”，这和《西洋记》中金毛道长所降诸神完全一样，可见其说由来有自。三台是星名，《上清灵宝大法》：“三台者，上台虚精开德星君，中台淳司空星君，下台曲生司禄星君。”此三星“和阴阳理万物”，这是道教的星辰崇拜思想。值得注意的是，这段咒语中所体现的降神方法：降神者先自称是某仙之子、某仙的化身，然后打着他的旗号来降神。

(二)巫法降神咒术

道教和巫术本来就有不解之缘，道教本身就由巫术演变而成，为了以示区别，这里仅就未入道流的民间巫法进行讨论。当然，这只是一种理论区分，事实上，后来的巫法，或多或少都要受到道教的影响，反之亦然。

巫之降神，最早见于《周礼·司巫》：“凡丧事，掌巫降之礼。”郑注云：“降，下也，巫下神之礼”。

先秦的巫师是如何降神的，典籍未载。元代的吴莱(1297—1340)写过一首《北方巫者降神歌》，描述了当时塞外巫师降神的情景：

天深洞房月漆黑，巫女击鼓唱歌发。高粱铁灯悬半空，塞向瑾户迹不通。酒肉滂沱静几席，箏琶朋搯凄霜风。暗中铿然那敢触，塞外袄神唤来速。陇坻水草肥马群，门巷光辉耀狼羶。举家侧耳听语言，出入有凌昆仑。妖

狐声音共叫啸，健鹤影势同飞翻。瓠脱故王大猎处，燕支废磧黄沙树。休屠收像接秦宫，于阗请驱开汉路。古今世事一渺茫，楚讥越女几灾祥。是邪非邪降灵场，麒麟被发下大荒。

从这首诗中，可以了解到元代塞外巫女降神是在晚上，降神时要击鼓，唱召神的咒歌。所降之神祇“塞外袄神”，即袄教（拜火教）的神祇。不过，女巫降神的咒语众人是听不懂的，只能侧耳听音，一种似有似无，直上昆仑的神秘声音，这种声音在黑夜中引起妖狐的共鸣。此情此景，真有惊心动魄之感。

广东西部地区在清代流行一种名叫“降庙”的降神咒术。行此法者，先要到庙中卜卦降神，卜卦之法是先庙门之中插一柄剑，然后去施法降神。若神降，则拔剑而回；神不降，则用脚踢倒此剑。此剑倒下后又随足而起，则降神者还可生存，若剑不起，则降神者将为神诛灭之。其法如下：

用一碗盛水，写一“井”字圈绕之；地上亦写一“井”字圈绕之；又于八仙桌中间，亦写一“井”字圈绕之。召童子四人，手上各写一“走”字圈绕之。将桌面反对碗口之上，四童以手指抬桌。降庙者念咒：

天也转，地也转，左叫左转，右叫右转。太上老君，急急如令转。若还不转，铜叉叉转，铁叉叉转。若再不转，土地城隍代转。

咒毕，桌子便转了起来，这就意味着神降了下来，降庙者可以驱神作法了。^①

广东瑶族巫师在作法时，第一道程序便是请神。请神在神坛上进行，神坛有上下两种，上坛专为上神之地，下坛为下神及兵马之地。开坛时，巫师用咒歌请诸神降坛。咒歌按先后顺序分为三种：首先请上神降临上坛，其咒歌是：

① 袁枚：《子不语》卷二十二：“降庙”。

启请三清高大道，又请三清大道神。
三清大道大请官，北极紫微同一宫。
来有三清高上圣，到来罗帕鬼神通。
元始天尊为第一，云宝天尊第二名。
道德天尊打三笏，老君殿上好行兴。
高上玉皇三请位，起毛头戴紫金栏，
玉皇头带平天帽，二边帽带一般齐。
基断黄河五路口，龙口水面不曾听。
入同交凡五路口，邪魔小鬼断阴声。
张天打法李天师，赵后三郎李家儿，
或儿收得五瘟神，五瘟五路皈皈依。
叫着天峰都元帅，合着天途扶将军。
龙虎将军两边立，左排黄赵二真人。
财禄二库判官鬼，水府三官同降临。
请启三清三界伏，又请三清三界人。
上元一品天官到，解尼(厄)水官同降临。
请启观音外并佛，又请观音大婶娘。
梳起盘龙青笏子，风流便拜二分香。
四炷大圣大慈悲，不着众神不尽依。
十二宜王齐下拜，一天星计尽皈依。
启请北方高真武，赤出旗头我向前。
问说今朝叫着你，马上拜弓郎赴坛。
同共四员四界将，一齐一整下坛前。
启请海番张赵二，圣主打瘟赵后三。
南蛇缠头下海去，海水奔波不洒身。
启请上元高二圣，锣鼓员了十五官。
叫着合兵官大父，到坛地府专香门。
问说今朝有状请，齐齐整整下香坛。

上神多为道教神祇，如元始、云(灵)宝，道德天尊，以及玉皇，

三官、真武等，也有佛教的观音、如来佛，此外还有赵后三、张赵二、高二圣等不入流的神祇，由于进入上神之列，估计是瑶巫尊奉的师祖。

其次请下神降临下坛，请神咒为：

梅花白鹿打清弯，有马不骑骑乃宗。
人家有钱骑白马，我家无钱骑乃宗。
上岑葛弟为盖屋，盖得一边晋一边。
盖得一边爸娘睡，重晋一边通到天。
下坛天门通天地，阳山姐妹一齐临。
妹山九郎照兵头，上人二圣三位中官官兵头。
龙凤三娘三姊妹，金牙三石大院兵。
上师十七十八字，黄衣姐者白衣官。
李十一官二官官下子，三位仙斧插兵头。
起头先锋起灰将，妙沙都名子到坛。
八坛上坛下坛五场鬼，犀牛白将沙刈来。
麒麟师子上人骑，毒蛇马虎走将来。
四季当兵来赴位，阴兵阴兵付龙坛。
五营兵马赴家子，千家部禄中兵赴家坛。
问说今朝有相请，齐齐整整下坛钱。

下神所请者如阳三姊妹、妹山九郎、黄衣姐、白衣官、龙凤三娘之流不知为哪路神仙，且多为女性，估计是瑶人氏族阶段的女性首领或女巫。

最后再根据作法的需要单独咒请以下重要神灵：盘王、土地、玉皇、家先、真武、玄天高上帝、上元都头郎等。

盘王咒歌是：

盘古去去罡天地，何带杵上罡人民。
罡得男多女又少，后生一世得草身。
盘古出世是何日？盘王出世是何时？
何人担水归洗面？何人裁剪做孝衣？

盘古何年何日死？晋到何年何日凶？
三百贯钱请和尚，谢人来样徽门开。
夫妻提水归洗面，匠人裁剪做孝衣。
盘王罗郡十八幅，一双罗带九条麻。
问说今召有相请，盘王圣帝一齐临。

盘古是瑶人的祖先，但其所尊奉之盘王神，则不仅代表盘古，也代表一切祖先的灵魂。因此，盘古是祖先崇拜的象征。

玉皇咒歌为：

玉皇圣帝大王天，大道元来降醮筵。
十七十八郎出世，二十八道我为天。
头带平天脚踏地，手念牙筒案离钱。
问说今朝有相请，玉皇下降到坛钱。

族人意识中的玉皇大帝也同样为最高天神。至于土地神，瑶人认为有二种，一种是土地总神，瑶人称之为“土地”，乃掌握一切家产、田地、牲畜、财物之兴衰大权者；一种是本方土地，只执掌某一方之田产地业，地位比土地低。土地咒我们已在《生产活动中的咒术》一章中作过介绍，请看本方土地咒：

启请本方地主鬼，又请本方地主神。
食饭未曾管地脉，食酒未曾禾景观。
你在一方管一所，你在九刈为主人。
东方有事来寻我，两边四事各四方。
一盪二盪或三盪，中心一盪变盛王。
王主点头你作主，主人落地在何方。
你在村头把村尾，你在山尾把村头。
上山求财开你位，下水求鱼开你名。
四山丹子都来到，十同有同原坛钱。
问说今朝来相请，本方地主一齐临。

用于降魔的，有真武咒歌：

启请北方高真武，甲出旗头我向前。

北方有武北方去，北方庙里玄真官。
北方杨柳打一师，邪魔小鬼走分之。
问说今朝有相请，北方真武一齐临。
用于召请祖先亡灵护佑的，有家先咒歌：
昆仑山上请灶位，阳剌大殿请家先。
家先磊磊来起位，七十胡来在含梅。
上村排来去人家，礼别尊军排六亲。
父母不亲何人亲，不敬父母敬何人。
三双罗带到仗兰，养大正知父母恩。
乃岑看见一堆墓，空见来龙不见厩。
乃岑看见一把伞，行到面前不见眼。
有男有女有好上，有孙有色挂情明。
水推一双朝帑骨，惊动闰浮世上人。
公位家先郎弟已，枯位家先弟已娘。
梳起盘龙髻已异，风流便纠二焚香。
问说今朝有相请，家先焰焰下坛前。

玄天高上帝咒歌：

启请玄天高上帝，脚踏乌龕身着王。
今甲元来今甲高，今甲元来白布高。
我今念水来杀火，大释夫人是我娘。
问说今朝有相请，玄天上帝一齐临。

上元都头咒歌：

上元都头郎弟子。郎忍都头第五官。
作笑便是蛇过水，上岑身汗堆得知。
来时不见火小动，五官说得我向因。
只为小人离父母，骨肉元在屋汤灯。
问说今朝有相请，都头下降我坛钱。

玄天高上帝和上元都头不知何方神祇，也不知其所司何职，江

应梁认为前者似《封神榜》中的龟灵圣母,后者则似火灵圣女。^①

将瑶巫的降神咒语与道教的降神咒语相比较,可以发现瑶咒有以下特点:

第一,咒语中一般都要叙述所降之神的主要事迹或简历或情状。

第二,咒语中的神除道教神外,多为女性,这说明瑶族的最初神职人员多由女巫担任。

第三,咒语最后的降神令辞不像道教那样,毫不客气地“急急如律令”,而是较为委婉的“问说今朝有相请”。

(三)萨满降神咒术

萨满教是我国北方民族信仰的一种宗教。萨满一词意即“激奋者”、“癫狂者”,这是指萨满作法时降神附身的状态。

萨满教认为,形形色色的神灵遍布于天地之间。神灵虽多,但每一萨满都有一神灵为其主要庇护者。该神灵亲自遴选萨满为己所用,一旦被神灵选中,某人就必须充当萨满,被该神灵役使。因此,萨满作法时,便要通过种种仪式(主要是咒术)请神灵附身,如此方有灵验。附身的表现是精神恍惚,并进入昏迷状态。故也将萨满降神称为昏迷术。此时的萨满便成为神灵的化身,其语言行为都代表神灵,传达着神灵的旨意,接受人们的祈祷,替人消灾解难,并可施展种种法术。

萨满降神主要通过舞蹈和咒术来实现,故萨满降神也称之为“跳神”,萨满跳神先由需要跳神之家(如有灾病需禳解)用书筒邀请萨满,到了约定的时间,萨满头戴神帽,身系腰铃,手持皮鼓,即太平鼓来到主家,向主家神座前叩首,然后开始跳神。^② 整个降神仪式分为二节。

① 江应梁:《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》。

② 清·姚元之:《竹叶亭杂记》卷三。

第一节叫做“过门”。萨满进入主家的房门口时，要停下来，立在门口诵咒：

四十里外的撒尔图们，
高高在上的沃臣神，
从东到西都走遍，
环视四周再下来。
二十里外的哈尔图们，
浮在上面要勤勉，
有无遗漏或忘失，
检点清楚再下来。
高如云上的千位沃臣神，
渺如雾中的百位沃臣神；
像彩霞一样可爱的托金里，
像水波一样光亮的银镜子，
已在清血中验明，
已在白汤中淬坚；
跨上了沙尔丹驼，
骑在了白牛之背，
在那天地交接处，
攀上了金刀梯；
在那日月之间，
爬上了连索梯。
在我的肩上啊扛起来了，
用我的腰啊背起来了，
领承了萨哈连乌拉神，
负起了索尔火部落神，
往那百家大门口，
挨家挨户去祈求。
为什么要去祈求？

但愿我们的继嗣人，
能为世人做益事，
好把美名传阳间；
身负阴间众神祇，
诊断症状把病治，
名声全靠众人传，
差错出在傲慢上；
他的姓氏和名字，
留给大家请记住。

过门是萨满在正式降神前与神的沟通。这种沟通靠诵咒来实现。诵咒的内容主要是告诉神灵该萨满已通过了上刀梯仪式，具有了通神的资格和本领；同时通知神灵打点清楚，做好降临的准备；并说明降神的原因。

咒语中的“撒尔图”、“哈尔图”，都是对神灵的称呼。“沃臣神”，是萨满信仰的神祇，有祖先神也有图腾神。萨满跳神时，这些神可以附在萨满身上助之以神力，以斗神降妖，驱鬼禳灾。“托金里”，又称托里，是一种护心的神镜，是萨满具有通神资格的标志。“萨哈连乌拉”，即黑龙江。“索尔火”，即高丽人。

这首通神咒歌以及后面所引的萨满神歌，是近年在新疆察布查尔锡伯族自治区发现的，是迄今为止我国发现的最翔实、最完整的萨满咒词，原词为满文抄本，抄于光绪十年（1884），由新疆少数民族古籍办公室的永志坚译成汉文。锡伯族原居内蒙和东北松花江、嫩江一带，后被清政府编入旗，乾隆时调入新疆伊犁驻防。故咒词中常常提到其故居嫩江、黑龙江。

第二节叫做“邀神”。就是把本姓氏所有大神神名都诵唱一遍，请众神灵降临祭坛，享纳供品。这一节在祭坛前进行，也就是主家西厢房的祖先灵位前，或在庭院中设临时祭坛，祭坛上设一供桌，上面点燃汉香，摆上酒盅，斟满美酒，并献上猪、羊之类的祭品。萨满降神时，击鼓跳舞，扭腰摇铃。主家也在一旁敲击架鼓以和萨满

的节奏。在一片鼓声、铃声之中，萨满诵《邀神咒》：

萨满场院的撒尔图们，
十八座高台上的巴尔图们，
莽京、章京撒尔图们，
喜筵上的哈尔图们，
接受嘱托的后生我，
备办了丰盛的祭宴，
是羊圈中的喂养的，
肥嫩的山羊之筵，
是家里喂养的，
光鲜的山羊之筵，
光临这奉献之筵吧，
请依次逐个儿飞下来；
光临这祭祀之筵吧，
请从云雾中飞下来；
光临这喜庆之筵吧，
请欢欢喜喜降下来。
纳喇氏的萨满我，
备好了神位宝座，
点上金色的馨香，
腾起银色的香火，
摆上成双的酒盅，
斟满醇香的美酒。
向三位恩都利格格祈祷，
向布尔堪巴克西祈祷，
向沙拉巴克西祈祷，
向德巴克西祈祷，
向喜利巴克西祈祷，
向乌兰巴克西祈祷，

向伊斯珠巴克西祈祷，
这叫做六位巴克西。
向札成萨满祈祷，
向德成萨满祈祷，
向耶成萨满祈祷，
这叫做三位萨满。

.....

野马墨尔根莽京神啊，
请你降下伊什哈河；
野猪墨尔根莽京神啊，
请你降下萨哈连林；
狼墨尔根莽京神啊，
请你降在绿色的原野上。

咒词的主要内容是对众神祇、众精灵逐个地点名邀请，故称邀神咒，也即降神咒。咒词中的“莽京神”，是由人或凶禽猛兽的鬼魂变成的精灵，又叫野游神，萨满呼咒时，他们摄于其神威，为萨满奔走效劳，送祟驱妖。“纳喇氏”是锡伯族的姓氏之一。“墨尔根”意为技艺超群者，多指古代部族首领和英雄，咒词中的墨尔根是萨满对其所尊奉之神的美称。

第二节是萨满降神的主要仪式。萨满在诵咒降神时其助手哲勒萨满在一旁击敲并同时诵咒：

啊咳，扎咳！
啊呵嘿，苏牙儿特！
扎咳，祝嘿！
扎呵嘿，苏牙儿特！
向着伊吉力河岸，
啊呵嘿，苏牙儿特，
向着伊散珠玛玛的场院，
扎呵嘿，苏牙儿特，

向着我们美味筵席，
啊呵嘿，苏牙儿特，
降下来了啊。

.....

据《竹叶亭杂记》卷三载，萨满诵咒是先缓后急，咒至紧要处，萨满若颠若狂，意味着神即将降下来了。随后，咒愈来愈疾，舞越跳越烈，鼓越敲越紧，逐渐推向高潮。咒到快要结束时，萨满进入昏迷状态，表明此刻神已降附其体。主家预备好了椅子，面对祭坛，扶萨满坐于椅上，作闭气状。主人于是来到神前叩头，手持一杯酒灌入祭坛下的一条黑猪的耳朵中，此猪若挣跃作声，主家及族人便互相庆贺道：“神圣已领受了！”随后，主人轻轻地替萨满去鼓、脱帽、解铃，不能使之发出响声。良久，萨满才睁开眼睛苏醒过来，作惊惧状，以为自己对神坐着十分无礼，遂急忙叩首谢神，徐起，祝贺主家。降神仪式到此结束。

(四)变身咒术

变身咒术是巫师在作法前，先用咒术把自己的身体变为神体，使自己成为神的托身，因此，巫师在接着的作法过程中，他只是神的意志的代表，具有神的法力，而其肉身，只不过是神的媒介而已。而且，正由于巫师已化身为神，才可在斩邪驱鬼的法事中有力量战胜对方，而不被对方所伤害。

广东乳源瑶巫在作法前，须将自己的身体用咒术变成其本师姓赵的三位郎，^① 巫师认为其祖师死后已变为神，变身为师，也就是变神。

还有的瑶巫变身的目标非常宽泛，既变祖师也变天师，既变神也变鬼，既变天也变地。据江应梁《广东傜人之宗教信仰及其经咒》介绍，瑶巫经咒中有变身四咒：

① 梁钊韬：《粤北乳源傜民的宗教信仰》。

其一：

天师变吾身，地师变吾身，祖师变吾身，吾师化
祖子飞入葫芦肚内藏头藏尾。截头东来射不着，南西
射不着，吾师飞入葫芦云露里内行。灵神寻不见，万鬼
无踪，不灵动作急变急化速化，吾奉太上老君准敕令。

其二：

一变天皇师，二变地皇姥，三变仙人陀，四变仙人符，
五变日月照，六变紫云遮，七变邪鬼礼，八变邪鬼伏，九变
邪鬼拜，十变仙衣盖吾身，吾师飞入紫微山上座半天，变
吾身化为白鹤，飞上三十三天结云中，灵神寻不见，灵鬼
寻无踪，吾奉太上老君准敕令。

其三：

一变成天，二变成地，三变成江，四变成海，五变成天
为地，六变成地为天，七变成江为海，八变成海为江，九变
犀牛肚内藏，十变老君仙人肚内藏，人见堂堂，鬼见灭亡，
吾奉太上老君准敕令。

其四：

变吾身：自吾口中出火，胫中出烟，一办天地动，二办
万里先，三办仙人肚内藏。我作春雷夏电，秋雷冬雷，我作
二十四季蛮雷，架起风车，架起火车，连车无道，鬼神不得
雷令，吾奉太上老君准敕令。

从咒词来看，变身咒并没有什么神秘，都是打着太上老君的旗号自称变这变那，究竟变成了什么只有巫师自己晓得，无人对证。其实，变身咒术的真正奥秘不在咒中，而在于巫师对“变身”的解释。所谓变身，并不是人们通常所理解的形变，而是指神来附身。若是形变，巫师肯定做不到这一点，如变天皇、变老君，巫师绝对变不出天皇、老君的模样，变身术很快就要被人凿穿。但把变身解释为附身后，神究竟附了没附，只有天晓得，外人是不知就里的。

二、隐遁咒术

(一)敦煌隐遁真诀

敦煌写卷伯三八一〇载有《太上金锁速(连)环隐遁真诀》，这是距今已一千余年的唐代隐遁咒术。这种隐遁术不是一念咒就能隐形的，要一段时间的祭祀与修炼，通过召神遣将来实现。其祭炼程序如下：

第一步：确定祭炼的时间与地点。

时间选在正月一日、五月五日午时，并四时八节，及甲子、庚申日，这种日子乃“鬼神不测之机”，炼此术多有应验。

地点在神室，事先须打扫干净。

第二步：准备祭物与法具。

祭物有七种名香，全副纸马、云鹤甲马各一百张，凤辇各五十张，三牲礼香、花、酒果、茶饭、净水各一份。献祭品前，须香汤沐浴，斋戒百日。

所谓七种名香指黄檀香、降真香、沉香、安息香、乳香、丁香、藿香。这七种香准备好后碾为末，用酥油调和，做成铜钱大小的饼状，重约一钱，阴干，以瓷罐装好，黄蜡封口。用时，取出一饼在炭火上焚之，香烟直上天门，请神立至。

法具有七星剑一柄，长二尺四寸，阔一寸五分。令牌一面，用杏木制成，长七寸五分，宽三寸三分。造令牌有时间上的讲究，须在甲寅日砍树枝，甲辰日书写，甲午日刻形。

第三步：意念通神。

祭炼之时，要存思定意，心中默想元始祖炁，用意念从肾提与心火相交，又将意念从心中提起，与太阳火混合一处，有如从天而降，将己心炼得红如炭火。取祖炁一口吹去，降于身心中的火内，化作太上老君尊像之神。

第四步：念咒降神。

现出老君像后便步斗念咒，念诵总咒须满七遍，然后请众位天神、天将、祖师。即刻众神化作人形从天门而降，于是紧紧念咒，不计遍数，待众神齐至，设位坐定，在中间摆上三牲、酒果、香花、茶饭，又点燃七种名香，在众位神灵前一一上香、焚香，念动总咒，有值日二神出现，问道：“祖师召我，那里使用？”回答说：“或脱离生死，承登天仙之位，或求长生不死；或求立国安邦；或求富贵双全；或求驰名于世；再不可多问。”二神得令，还入班中。至此，将三牲等物、破盘、香花、茶饭，俱抛入水中，纸马全部烧化。然后念动总咒，遣返众神，祭炼就此结束。

所念总咒如下：

太极之先，天地根元，老君立教，密日真传。玉皇上帝，正坐当延。帝君真武，列在两边。三界内外，亿万神仙。九天玄女，速现吾前。六丁六甲，急赴坛筵。二十八宿，九曜星官，三十六将，天将无边，金木水火土神当先，五方神将，各显威权。上帝有令，不听迟延，不听法旨，贬汝阴山。隐显莫测，变化千般，入金无碍，入木自穿，入水不溺，入火越坚。若遇真士，逐诀隐言，千军万马，隐遁全无。飞空走雾，任我心闲。朝游海外，暮宿天边，贫财利己，霹雳当先。汝当听令，分毫无偏。吾奉太上老君急急如律令，玉皇敕令。^①

咒语倒是朗朗上口，但似乎也太简单了一些，似这般招呼几个神仙，令其护身隐显，就能入金穿木，出入水火、飞空走雾？最后来一句“吾奉太上老君急急如律令”，这种咒语实难让人信服。

最后是临场施法。

施法时先要踏罡步斗。步斗分阴斗阳斗两式。先步阴斗，阴斗从贪字起，至破字止，望北斗拜二十四拜，叩齿三十六通。转身再步

① 此咒敦煌原卷脱漏，现据《万法秘藏》卷二补上。

阳斗，从魁字起，至魁字止。望北斗二十四拜。

步斗毕转至香案前，待祖炷停息方可恰总诀，念总咒七遍。面朝北，右手按令牌，左手恰剑诀，上击令牌一下，密念总咒。于是，有两值日神出现，问道：“令召吾何去使用？”念敕咒答之：“太上之法受吾，依旨任吾之行，请神会合护吾之身，依吾变化，应吾之遁，随吾遮隐，急急如律令。”咒毕，击令牌一下，双手执笏，望神拜八拜，将令牌在香烟上度过，按住令牌，念安神咒，献上祭品，再次念咒，然后左手执笏，右手仗剑，将纸马烧化，香火酒果茶饭抛入水中，自己将三牲吃掉，步下祭坛勿回头，一百三十步，到净处脱去衣冠收藏好，上述步骤，务必练熟，如此方能“无不感应护佑”。

（二）阴阳遁法

阴阳遁法是一种隐形的咒术，出自《万法秘藏》卷三。此法分为两种，一是阴遁法，一为阳遁法。

炼阴遁法先要用杨柳木刻人形，但取木的时间有讲究。要于午月午日午时，往水边找白杨木、若无，往西北找柳木。然后截取一段长二寸，直径三寸的杨木或柳木，注意勿让妇女与带孝者看见，携归藏入安净室。至夏至那一天，请雕刻工匠入密室先斋戒之，再雕其木成一寸二分长的人形，如小手指般大小，衣冠束带，以锦为衣，如同自己的身形，然后用绢袋盛之，常带于身边。

人形刻好后，需要用咒术对此人形作法，以赋之于灵性。作法要选乙酉日丑时，披衣而起，面东定气，叩齿三十六通，左手拿着木人，念咒：

天圆地方，我处中央。太乙使者，与我同藏。随我作用，往返无妨。遁形于世，常侍我旁。急急如太乙真人律令。

念咒七遍，将木人重新置于囊中。等到下一个乙酉日，又将此法重演一遍。经过七次乙酉日的作法，此木人便有了灵性，阴遁法大功告成。

到了欲隐形时，只需右手执木人念《隐形咒》，即可；若欲现身，则念《现形咒》便回到了凡间。

隐形咒如下：

开与我机，共我相随。你藏我隐，免使人知，莫与他视，惟我与你。太上使我，立隐于己，急急如太乙真人律令。

现形咒如下：

天上苍苍，地下皇皇，我隐其中，感你视从，遁形如至，妙当还我。躬之令莫呼，匆匆急急如太乙真人律令敕。

炼阳遁法也要先刻人形，但用的不是杨柳木而是宫桂。具体做法是，于五月五日午时，取黄牛胆一枚，宫桂一段，阔三指，长二寸四分，厚半指，去其皮，置于牛胆前。对着太阳念咒三遍，向北方取炁三口，吹于桂木及胆上。再将桂置入胆内，悬于净室，不能让人尤其是妇人看见，也不能让六畜看见。百日后待其阴干取出，刻作人形，长一寸二分，以粉涂作人面目口鼻。两个七日后，以布袋盛之。

临场用时，念咒三遍，取气一口，吹桂人身上。持之入阵，人所不见。将桂人置于头上，化为老翁，口中为老母，耳中为幼女，鼻上为丘土，额上为儿童，胸中为飞鸟，背上为牛马，尾间为清涧，尻阴头为涧水。

阳遁法所念咒是：

太阴幽冥，以使吾形，云雾罩体，易避日精，急急如律令。

此外，《万法秘藏》卷二还载有一隐形咒术，其法取大年初一亡故妇人灵前筋一根，勿令人见，盗之。此筋代表众神马子。藏收于净处，待月食之后，用刀削筋为簪形，念咒无数，直到月食结束。插簪头上，遇急难之时，念咒七遍，以意念存思黑云遮天盖地，顿时隐形。如欲现形，向太阳取炁一口，即现原身。所念隐形咒如下：

行雷雷星辰烹转轰掇。

(三)苗巫藏身咒术

湘西苗族巫师会一种收邪藏身咒术,其法先燃烛点,左手排祖诀,右手做大金刀,由巫师对水碗念咒,然后嚥一口水在身上便可隐形。

其咒云:

过香一道,祖师照变。过香二道,本师照变。过香三道,吾身照变。弟子千叫千应,万叫万灵。隔山叫隔山应,隔水叫隔水灵。不叩自应,不叫自灵。行符敕水,想梦来灵。藏吾身,变吾身,出门三步动三声。就见动锣不见影,就见动鼓不见身。去打犀牛头上过,转归犀牛口上转。弟子头上一魂,身上二魂,脚下三魂七魄。真魂本命,藏在香炉,收在水碗。人看不知,鬼看不见。藏吾身,变吾身,出门三步动三声。就见动锣不见影,就见动鼓不见身。去打南蛇口上过,转归南蛇口上转。弟子头上一魂,身上二魂,脚下三魂七魄。真魂本命,藏在香炉,收在水碗。人看不知,鬼看不见。藏吾身,变吾身,出门三步动三声。就见动锣不见影,就见动鼓不见身。去打猛虎口上过,转归猛虎口上转。弟子头上一魂,身上二魂,脚下三魂七魄。真魂本命,藏在香炉,收在水碗。人看不知,鬼看不见。一藏人不知,二藏人不见。人不见,鬼不见,八面山河都不见。弟子上不收天,下不收地。上不收风,下不收雨。当收红衣老师,黑衣道师。游帷打卦,讨苦告化。不学正法,不用正诀老师。并收风殃火烛,强盗土匪。官非口舌,怪异鬼神。收在天牢,压下地阱。莫惊莫动,莫走莫移。弟子收邪藏身已毕,要做天无忌,地无忌。阴无忌,阳无忌。年月日时,百无禁忌,圣水落地,大吉大利。

苗巫还有一种出门藏身咒,施咒方法与收邪藏身咒相同。

其咒云:

藏吾身，化吾身。吾身化为半天一朵云。风吹云头朵朵动，不知那朵是吾身。去时：大路化为大南蛇，水路化为小南蛇。去由南蛇肚内去，转归南蛇肚内回。人看不知，鬼看不见。去得清吉，转得平安。^①

(四)鞋遁法

中国古代很早就有利用鞋来遁身的法术。据说汉景帝时公车司马刘飒，晚年拜司马季主为师，学金光藏影化形之法，服日月之炁。道成，返归故里，“托形杖履，身死桑树之下。”^②履者，鞋也，托形于履，就是利用鞋来遁形。又有刘平阿者，汉末人，多年来一直以行医救人为业，后遇仙人周正时，授以隐形之道，其法“托形履帽”。也即以鞋帽为隐形的工具。据《广记》载，有圣母者，海陵人，有易形变化之术，其父不信，以为妖人，报告官府，拿圣母下狱，圣母自窗中飞出，穿云而去，留下一双鞋在窗台上。《历世真仙体道通鉴》卷四十二载，唐代崇仙观道士刘仙师，素有道法，曾不挥一戈，不发一矢，遣神兵大败黄巢，后飞升成仙，其飞升处有黄石，世传为“飞仙石”，石上存有一双鞋的痕迹，说明刘仙师是利用鞋来遁形成仙的。

仙人是怎样用鞋遁形的呢？《万法秘藏》卷二录有一唐代的鞋遁法。其法取二寸宽的黄纸一张，用朱砂书雷震符于其上，面向北面焚烧成灰，和清水吞之。又面北念脱身守尸咒三遍：

太上三官，五雷久随，吃吾真先，守吾真元。吾奉太上
老君急急如律令摄。

咒毕，取炁三口，吞入腹中。临场施法时，弃右脚之鞋，正东而去。只要走上三步，便鬼神不见，所留之鞋，犹如自己的肉身，外人看来，以为真死。九日以后，法力消失，众人视之，乃为鞋一只。

^① 石启贵：《湘西苗族实地调查报告》，湖南人民出版社，1986年，530—532页。

^② 陶弘景：《真诰》卷十四。

三、白色巫法之咒术

白色巫法是一种善意的或中性的巫术,为的是解救他人,保护自己,不以害人为目的。

以咒术为手段的白色巫术有很多,举例如下:

1、聪明咒

虽然郑板桥有“难得糊涂”之语,但世上恐怕没有谁不希望自己聪明睿智的。事实上,板桥所谓糊涂,乃聪明之极的糊涂,大智若愚似的糊涂。可见,渴望聪明,乃人类的普遍愿望。如何才能聪明?聪明固然有遗传基因的影响,也有后天的培养。但道士好像没这耐性,找了一条捷径,利用诵聪明咒使自己聪明。《道门科范大全集》卷五十七就有一“聪明神咒”:

北斗七星,玉真仙灵。贪狼巨门,保臣长荣。禄存文曲,使臣聪明。廉贞武曲,卫臣安宁。破军辅弼,护臣身形。恒居吉庆,永处福龄。注上生籍,除落死名。神清气朗,洞达幽明。御邪摄鬼,群妖摧倾。学道修真,我愿合成。七元扶卫,飞升紫庭。弟子皈命,愿得长生。

本咒虽冠之以“聪明神咒”,但从咒语的内容看,却无所不包,包括祈求长荣、吉庆、长生等人生的各种愿望。

《万法秘藏》卷三也有“求聪明咒”,同样是道士们求得聪明的法术,其咒云:

稽稽首元通大真士,宣扬神咒,愚蒙十百千遍,我令持智慧,愿回观自在。唵摩啰,摩啰,三摩啰。三摩啰。因他利醯,尾怛利邪,尾怛利耶,唵摩啰,室哩曳。

咒语中有大量的梵语,不知道士们从哪本佛经中抄来的。不想费心尽力,在实践活动中开动脑筋,积累经验,使自己变得聪明起来,仅仅凭几句咒语,就想求得聪明,真是异想天开。

2、咒钱术

明·罗贯中《三遂平妖传》第三回说胡永儿得到一本《九天玄女法》，打开第一页，赫然写着“变钱法”，其法如下：

画着一条索子，穿着一文铜钱。——要打个疙瘩放在地上，用面桶盖着。舀一碗水在手，依咒语念七遍，含口水望下一喷，喝声：“疾！”揭起面桶，就变成一贯铜钱。

观其法，用绳、用铜钱、用面桶、用水，这些都很容易做到，但最关键的部分——咒语却一笔带过，对内容只字未提。

无独有偶，《三教源流搜神大全·萨真人》中也有一咒钱术，名曰“咒枣之术”。该书述萨真人听说张天师、林灵素、王文卿道法高深，前去拜师学艺。路遇三道人，其中一位道人授之以咒枣之术：“咒一枣，可取七文。一日但咒十枣，得七十文，则有一日之资矣。”如何咒枣，作者也未明言。

不过，明代竹溪散人的《萨仙咒枣记》终于泄露了天机。该书是以《三教源流搜神大全》萨真人的事迹为蓝本创作的。其第三回写萨真人去江西信州龙虎山张天师处求道法，路遇张虚靖、王方平、葛仙翁三道人：

乃问道：“此去江西信州路有几许？”平道人道：“云山叠叠，江水泱泱，好远哩。”翁道人道：“道丈此行路途之间多用盘费，吾教汝咒枣之法。”萨君道：“怎么叫做咒枣之法？”翁道人道：“但念动咒语，其枣自然大，颇如梨，一日但咒九枣，每食三枣，则有一日之饱，更不消食烟火食也。”遂教以秘语，令萨君如此如此咒之。说道：“羊角羊角，鹿卢鹿卢，唵呵哞呢叭嚩吽。”萨君依教而行，果然袖中默有枣子。^①

很明显，《萨仙咒枣记》中的咒充饥就是从《三教源流搜神大全》中的咒枣变钱以充日资演变而来的。因此，“羊角羊角，鹿卢鹿卢，唵呵哞呢叭嚩吽”也即咒枣变钱的咒语，这种咒语，与其说是

^① 《萨仙咒枣记》，《古本小说丛刊》第十辑第五册，中华书局，1990年，1895页。

道咒，不如说是佛咒。

3、博具咒

博具咒是专替赌徒们发明的。

这种咒术唐代就有，《酉阳杂俎》中有“掷骰子咒”：

伊谛弥谛，弥揭罗谛。

据称此咒念满万遍，彩随呼而成。唐代还盛行斗鸡、斗蟋蟀，此处又发明了掷骰子的咒术，足见唐代赌风之盛。

此咒传至清代，据纪晓岚称，还常常有灵验，连一代文豪也信奉之。当然，也有不验的时候，为何会时验时不验呢？纪晓岚在《阅微草堂笔记·槐西杂志二》中进行了研究，并得出结论说：

余谓此犹诵“驴”字治病耳。大抵精神所聚，气机应之；气机所感，鬼神通之。所谓“至诚则金石为开”也。笃信之则诚，诚则必动；姑试之则不诚，不诚则不动。凡持炼之术，莫不如是，非独此咒为然矣。

可见，咒之有灵，是因为相信之，信之则诚，诚则全神贯注，贯注则气聚，气聚则通鬼神，通鬼神自然就有灵验。咒之不验，皆因不信而姑且试一试，试则不诚，不诚也就不灵。当然，这是纪昀的看法，事实上，不管信不信、诚不诚，咒术不可能有灵。至于咒术对人的精神、心理的作用则另当别论。

《万法秘藏》中也载有“喝么呼骰法”，欲炼此法者，预先收集一些某聪明伶俐死者的照尸灯油，装入蛋壳内，贮之以备搽手。又于正月十五夜，躲在静处写一“博神五鬼牌”，用猪肉一块，黑鱼一尾，酒七杯，香油灯烛供奉之，望北斗念咒：

博神五鬼住五方，我今请汝入钱场。呼色喝钱随我转，不怕金银着斗量。吾奉：南斗六星、北斗七星、太上老君急急如律令。

咒毕，取五方气五口，吹入右手内，如此反复念咒吹气四十九遍，自己将祀物享用之便大功告成。到时，只要临场呼死人名，再喝咒云：“成有成要，字要背要，三就三要，六就六随口转也。”

4、纸马豆兵咒术

剪纸为马、撒豆成兵是中国久负盛名的一种巫术。据说白莲教就会这种巫术，蒋士铨《桂林霜·平寇》载：“白莲仙教，掌管这等白莲仙教，杀人如刈草，把豆人纸马布满荒郊。”

此术最早见于宋代鲁应龙的《闲窗括异志》，云有一名叫曾陟的先生在外地教书七载，因路途遥远，和家中音信不通，一夜，皓月当空，曾陟独处一室，正当思乡之时，一道士自吴山来，对曾陟说：“君思乡之切，何不少归？”曾陟答道，“水陆三千里，几时得到？”道人遂剪纸为马，令曾陟闭上眼睛，骑在马上，以咒水喷之，马疾驰如风，道士嘱咐说：“回家不可久留。”须臾到家，门户如旧，其妻令其入浴，换上新衣，曾陟想起道士的嘱咐，只好与妻作别，骑马而回，马足忽折，曾陟一惊，却发现身在书馆之中，随身衣服皆其妻所换之新衣，道士则不见矣。

纸马豆兵之所以成真，关键在于咒术。明代的《三遂平妖传》第四回对这一咒术进行了详细描写：

只见那永儿把那葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗赤豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，含口水一喷，喝声道：“疾！”都变做三长尺的人马，都是红盔，红甲，红袍，红缨，红旗，红号，赤马；在地上团团的转，摆一个阵势。……只见永儿又把一个白葫芦儿拔去了塞的，打一倾，倾出二百来颗白豆并寸寸剪的稻草在地下，口中念念有词，含口水一喷，喝声道：“疾！”都变做三尺长的人马，都是白盔，白甲，白袍，白缨，白旗，白号，白马；一似银墙铁壁一般，也排一个阵势，永儿去头上拔下一条金篦儿来，喝声：“变！”手中篦儿变成一把宝剑，指着两边军马，喝声道：“交战！”只见两边军马合将来，喊杀连天。

观永儿之术，其豆，其草皆寻常之物，而化腐朽为神奇的关键是“口中念念有词”，也就是咒语，可惜其咒不得而知。

5、圆光咒术

圆光咒术是由施术者念咒，让小孩看镜或白纸，据称其上能现出各种影像，据影像可征知失物所在，或预测未来的吉凶祸福。

圆光术在我国也颇有来历。《晋书·艺术传》载石勒欲擒刘曜，请佛图澄卜其前景。佛图澄“令一童子洁斋七日，取麻油合胭脂，躬自研于掌中，举手视童子，粲然有辉。童子惊曰：‘有军马甚众，见一人长大白皙，以朱丝缚其肘。’澄曰：‘此即曜也。’”据此预测此行刘曜必擒。钱大昕认为，圆光之术，盖本于此。

据说，台湾巡抚刘传铭之所以在巡抚的任上功成身退，便得益于圆光术。当时，刘传铭任直隶提督，请了一精通圆光术的方士到其署中，术士喃喃诵咒，不久，掌中大放光明，现出三幅图象：第一幅是一个帕首腰刀，第二幅是一人服仙鹤补，第三幅是深山穷谷之中，一人断其首。后来，刘传铭果任台湾巡抚，并加尚书衔，遂告病归，得以善终。^①

还有人利用圆光追踪梦境、了解数千里之外所发生的事情。《留仙外史·圆光》载，四川梅生，久客安徽六安，思乡心切，一术士为其作圆光法了解。先令梅生酣饮酒，卧倒于床，并拢右手二指自画于左掌心，口中喃喃诵咒，呼一识字儿童视之。童子曰：“掌中放光、圆明如镜。”又云：“镜中现出馆舍，梅生卧床上。”又云：“梅生起来，出门。渡于水之涯。又陟于山之巅，又履坦途，抵一屋门，入室，一少妇正在写信。梅生笑倚其旁，抚其发，观其书信。”术士云：“所书内容是什么？”童之一一口诵，道士作好记录，原来是梅生妻寄给梅生的书信。梅生醒来，问其梦中经历，正与儿童所见相合。不久，其妻家书至，内容与术士的笔录完全相同。

圆光咒术的具体施术方法，据徐珂《清稗类钞·方伎类》载，先设香案，上面陈设一只香炉，二个烛台，并粘白纸于案上，也有磨墨或燃灯者。施术者必须面南而立，口中喃喃诵咒，约诵半小时左右，以两手摩擦而拂纸，即有若萤火虫纷纷的物质散落纸上，并渐渐地

^① 《清稗类钞·方伎类》。

聚成一镜。使童男童女视之，能见镜中放出光明。呈现过去和未来事物之景象。如占盗贼者即现失物之地，作贼之人，行窃之状，窝贼之家，匿赃之所。大抵失物之地，则人所共知，其所发现，如镜取象，毫发不爽。

徐珂之法，出自清人许小欧的《三异笔谈》，据作者称，其年少时曾亲见一老学究施此术，并指出圆光所念的咒乃《金光咒》。这是一条重要的线索，为我们破译圆光咒术之谜提供了契机。《金光咒》录于《万法秘藏》卷三，其用途原书未加说明，根据《三异笔谈》，知此咒被用于圆光术。其咒如下：

天地玄宗，万气本根。广修浩劫，证吾通神。三界内外，惟帝独尊。体有金光，大映吾身，视之不见，听之不闻，包罗天地，养育群生。持诵万遍，身有光明，三界侍卫，五帝同通，万神朝礼，役使雷霆，妖怪丧胆，鬼神忘形，内有霹雳，雷神隐名，洞慧交澈，五气腾腾，金光速现，覆护坛庭。急急律令。

6、柳灵咒术

所谓“柳灵”，即柳树精灵，巫法中有一种化死魂为柳灵神将以供役使的咒术，其术源于道教的柳精传说。

据《道缘汇录》载，吕祖家僮郭寄儿，因吕洞宾弃家学道，遂与之失去联系，后吕祖道成返归故里，始于柳树下遇见，使他脱身于柳精，成为人形，复其本性，也称为柳仙。《吕祖全书》亦载，吕祖得道后，自终南回乡里，见南郊一人，坐柳树下，性极灵通，知即为原来的行童寄儿后身，遂为之点化。

吕祖点化柳精，使其复为行童，后代的方士道士看得眼红，也想点个柳精替自己服役，于是遂有柳灵之术。《万法秘藏》卷二便有“混炼柳灵儿法”，据称炼成此法后，柳灵化为人儿，与主人配合默契，可任其呼役，扶危救苦云云。其法按下列程序炼制：

首先，取柳木一段。取柳木之前，要去戒去好。心存善念，然后择吉日，取东方长流水边柳树一枝。取木用斧砍，每砍一下，念《取

木咒》一遍，砍七下，念七遍。至第七遍，用力砍下，不可回头。所念取木咒是：

柳灵郎，柳灵郎，生存荒郊古道旁。吾今请尔为神将，免在郊野受风霜。四时八节祭祀你，每日香羹你先尝。（急念）赫赫扬洋，日出东方，神斧一段，早离此方。吾奉太上老君急急如律令。

其次，雕刻柳人。所雕柳人长二寸六分以合阴数，眉眼分明，七窍玲珑，左手阳印，右手阴覆，头挽双髻，身着纱衣，用朱砂乳汁调写“心肝脾肺肾”于黄纸上，卷入腹中。然后以鸡冠血、龟沫滴口内。又记年月日时，八字生辰。

最后，点化柳人，赋柳人以灵性。其法选甲子庚申戌日，祭炼于静室之中，用白鸡鱼脯，兔头香果供献。每日早晨先念《三气咒》，后念《追魂现形咒》四十九遍，焚符一道，礼拜毕。到了中午晚上，各重新礼拜一遍。炼至二十一日，所挂纸旗自然交加，忽然两开，这就是柳人显灵，至三十五日，柳人现为真人形。

三气咒如下：

天生云龙，道本上升，平烈正气，利于太清。辅弼正道，行于中正。六甲洞元，九天超形，福延子孙，仙行自真。次及人皇，人敬生长。六甲九气，秘密真诚，敬之修吉，昊天贵名，久久得道，常任之清。开此真句，与道合真。

追魂现形咒：

魂灵柳灵，九窍皆明，处其四象，内全五行。我乃人道，你本木精。上奉帝敕，念尔同盟，通灵达圣，早现真形。随吾呼召，拥护吾形。遇善送禄，逢恶助兵。或取财宝，或摄香羹。疾来疾去，勿得延留。在家出家，尽夜相亲。千人难见，万人难寻。凡所在处，左右跟随。他时行满，功与同分。稍有迟慢，上奏天庭，罪当受示角之论。真形速现，速现真形。吾奉东岳教主抚玄立帝君令摄。密颂七遍真言，曰：噶啞嘴正吟唧噫噠哆呬。

注意事项：点化柳人时不许让猫犬产孝妇人污浊。役使柳灵时不可胡作非为，偷生奸淫，也不可轻授无德之辈，如违禁戒，定遭天谴。

顺便指出，吕祖让死后的寄儿脱身于柳精，并点化为人形的传说，以及民间柳灵咒术的流布，形成了后来的清明戴柳、插柳习俗，《帝京岁时纪胜》载谚云：“清明不戴柳，来生变黄狗。”古代的棺木，也以柳木为之，皆出于上述以柳托身变形的观念。

7、咒鼠术

咒鼠术由来甚古，汉代的《淮南万毕术》中就有记载：“被发向北咒杀巫鼠。夜有巫，被发北向禹步，咒曰：‘老鼠不祥，进者受其殃。’”^①

《异苑》载晋赵侯有咒鼠的法术，有一次，其家中白米为鼠所盗。乃披发作法，持刀在地上画一地狱，四面有门，侯面东而啸，群鼠俱到，遂咒之曰：“非噉者过去，盗者令止。”止者十余只，剖腹一看，果然有米在内。

《万法秘藏》卷二有“引鼠法”，其法符咒并用，符为六神符，咒叫催神咒，据说，念了此咒以后，其鼠自然出来。其咒如下：

吾有玄女真言诀，敕令某氏合。如若来顺吾，神鬼可停诀。如若不顺吾，山石皆开裂。念动真言诀，天罡速现形。破军吾问，鬼摄雷形。玄女急急如律令。

8、破城咒

破城咒出自《万法秘藏》卷一。其咒用于统兵围城，数日不下，可于三更初，置香、果饼、衣巾、净水盞，左手执手盞，右手执六甲神印，宝剑一口，在地忙念破城咒五遍，喷水一二口。其咒云：

六甲六丁之神，霹雳大将，雨伯大将，火光大将，吼风大将，混海大将，各领神兵百万，协助吾法力。吾上接天罡，下察地理，足踏夔龙，托住六天之宫，统摄六天神君，

^① 《太平御览》卷911。

兵马万垓，今日围城，立破千万客兵入城，他兵败走。急急如律令摄。

咒毕，其城霹雳一声裂破，千军万马呼啸而入，但不可残害良民。

破城咒反映了古代的战神崇拜，《山海经》中的蚩尤、方相氏、飞廉、四凶等就是最早的战神。《破城咒》中所呼诸神皆为助战之神。如雨伯大将、吼风大将即风伯雨师，很早就被人应用于战争。《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝，请风伯雨师，纵大风雨。”《龙鱼河图》：“天太白星主兵，其精下为雨师之神。”又如六丁，丁者铁钉也。所谓“以铁为姓而头其名”，^①六丁因勇武而被封为“猛烈元帅”，据称，六丁曾杀乌兔于颍水之阳，降火马于阳山之北，歼魔鬼于野火庙中，擒妖狐于紫虚楼下，这样的神将用于破城，还不易如反掌？

9、替死咒

替死咒是在危难之际利用替身来代己受难的咒术。《万法秘藏》卷二有一种利用杏子为替身的法术，叫做“杏子假尸术”。其法用杏子六枚，书六甲神名，用自己的鼻血浸一晚。大年初一日，将杏子放在碟内，托向正东，于卯时念咒：

杏仁杏仁，六甲阴神，随身守护，用即成人。谨请上奉：三清金旨，玉皇敕令，速用速灵摄。

此咒连念七遍，咒毕吹气七口于杏上，将碟移于静室内，祭炼六日，用灯六盏、水六钟为祭具。然后将杏盛入袋中。一旦遇到急难危险之事，丢一杏仁于地下，即替己身死。

值得注意的是，杏子假尸术中在杏上所书的六甲神名与一般书中所载不同，其名为甲子飞腾，甲寅宋地，甲辰乾龙，甲午万遍，甲申节略，甲戌超越。此六甲名不载他书，由来已难稽考，可能出自作者杜撰。

为何要用杏作替身呢？这和古人杏的神性观念有关。《神仙传

^① 《三教源流搜神大全》卷五。

·董奉》载，仙人董奉有杏林十万余株，利用猛虎为其守林，遇人偷杏则随至其家咬死之。家人知因偷杏的缘故，将杏送还，叩头谢罪，死者便死而复生。这里，杏成为人死而转生的中介，后人遂以杏作替死之物。

既然以杏为替身，就要让杏和人交感，使之具有某人的特性，为此，便要用自己的鼻血浸泡杏子，使之打上自己的烙印，成为自己的牺牲品。

10、咒枣术

咒枣术是一种通过对枣念咒作法，以之充饥成仙的法术。宋·周密《齐东野语·明真王真人》称王妙坚“常以符水、咒枣等术行乞村落”。元代无名氏《碧桃花》第三折：“遇一道人，乃虚靖天师，觑贫道有仙风道骨，传授咒枣之术。”

古代有以枣为仙人之食物的传说。《拾遗记》载：“閻河之北，有紫桂成林，其实如枣，群仙饵焉。韩终采药四言诗曰：“閻河之桂，实大如枣，得而食之，后天而老。”《三洞群仙录》卷二引《西汉逸史》云：“孟节，西汉人，有道术，含一枣核，可至十年不饥。又能结气不息，身不动摇可致一年许。”汉·焦贛《易林·师之豫》曰：“北山有枣，使叔寿考。”《拾遗记》：“穆王东巡大骑之谷，西王母与王共玉帐高会，进阴岐黑枣。”道教中也有老子与尹喜西游，与太真王母共食玉文之枣的记载。

至少在明代以前就有将咒枣术的发明权归于葛仙翁（葛玄）的说法。^①事实上，这种说法可能还要早些，《万法秘藏》卷一有“后汉太极左宫葛仙翁治三部诸病心法灵符”，内有《咒枣秘诀》，此书成于唐代，很多内容见于敦煌写卷，但也有后人塞入的私货，《咒枣秘诀》若属原著内容，则在唐代便有此说。如果不去纠缠谁有咒枣术的发明权的话，至少可以肯定在唐宋之际便有了咒枣术，因为宋代文献中便有咒枣术的明确记载。

① 明·竹溪散人《萨仙咒枣记》。

咒枣术的修炼方法是，先澄心洁己，寂静端坐，叩齿两遍，存变法身，思天仙想玄辰，默朝金阙上帝，俨赐金丹。将枣七枚，排于面前的几案上。嘘呵呼泗，吹玉气于枣上，以手沾水书符于枣上，然后诵咒：

天道清明，地道安宁，人道虚灵，三才一体，混合乾坤，百神归命，万将随行，阴阳洒育，水火通流，归根复命，龙虎奔行，必神火帝，速转无停。炼液一气成真，万魔拱服，百脉调荣。仙传仙枣，仙化仙丹，炼成仙鼎，温饱仙灵，长生不老，果满飞升。急急如太上老君律令，玉皇上帝律令，我长生大帝律令，玉林二真人法旨：令我长生，令我神仙，飞升蓬岛，名列上仙。

据称吞服此枣可以长生得道。

咒枣术和前面的咒钱术有十分密切的关系。根据我们的研究，咒枣术出现得更早，至少在汉代就有仙人服枣和服枣成仙的观念。唐宋之际，开始出现咒枣术，通过对枣施法，使此枣有别于普通之枣，从而服之可以长生、充饥、乃至飞升。至于咒枣变钱载于《三教源流搜神大全》“萨真人”条，此书本于元代之《搜神广记》，故约在元代才有此说。大约作者认为，咒枣既是为了充饥，咒枣变钱亦可得“一日之资”，以此“资”购买食物，岂不比单单吃枣要丰富、自由得多？如果这种推测不错的话，这倒反映出元明之际商品意识的觉醒。

四、黑色巫法之咒术

黑色巫法是一种恶意的巫术，其目的是为了害人、置人于死地。当然，有时也用于诅咒邪恶之人，因此，从伦理上来说，黑色巫术并非全是歹毒的，正如一件杀人武器，坏人固然可以用来作恶，好人也可用来惩罚罪犯。

以咒术为手段的黑色巫术多流行于少数民族地区，但汉族的

古代文献同样史不绝书。

1、历史中的黑色咒术

黑色巫术早在先秦就被作为打击敌人的手段。《史记·封禅书》载，巫祝苌弘为周灵王(公元前571—545年)设射“狸首”，所谓“射狸者”就是以偶人为箭靶，凡诸侯有不来朝拜者则做偶人以射之。苌弘由此得罪诸侯，被晋人执而杀之。又，《史记·苏秦列传》记秦国想攻打宋国，又怕齐国救援，于是对齐人说：“宋王无道，为木人以像寡人，射其面，”以此为借口请齐人攻宋。汉武帝时的巫蛊之乱，也是黑色巫术的著名例子。

弗洛伊德认为，在施行巫术的仪式时，必须伴随着诵念咒语，^① 这话也许有些绝对，但如果说施黑色巫术时常常要念咒，应该还是比较符合实际的，这种巫术就是黑色咒术。

《陈书·长沙王叔坚传》载南朝陈高宗第四子陈叔坚对后主陈叔宝不满，“乃为左道厌魅以求福助。刻木人为偶人，衣以道士之服，施机关，能拜跪，昼夜于日月下醮之，祝诅于上。”“祝诅”就是念诵诅咒陈叔宝的咒语，企图通过这种黑色咒术，置陈叔宝于死地。“醮”是道士的祭神活动，目的是通过与神的沟通，请神加殃于陈叔宝。至于为何要给象征陈叔宝的木偶穿上道士之服，可能出自同类相感的观念，也就是道士对道士作法，更能有效地发挥作用。不过，陈叔坚的黑色咒术不仅没起作用，反而被人告发而下狱，亏得后主念手足之情，才赦免了他的死罪。

然而，史书对咒语只用“祝诅”二字一笔带过，咒语的具体内容究竟是什么仍不太清楚。就这一点而言，《隋书·庶人秀》中的材料最有价值。据其记载，庶人秀，即杨秀，隋文帝第四子，封为蜀王，文帝曾有意立其为太子，后来，杨广通过玩手段取而代之。杨广立为太子后，知道蜀王杨秀不满，担心他会发难，便先下手为强，采用当年江充的手法陷害杨秀。杨广自己暗地里做了两个偶人，一为其父

^① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社，1986年，102页。

杨坚，一为其弟杨谅，上书姓名，头戴枷锁，双手反缚，以钉钉心，书上咒语埋于华山之下，令杨素发之，然后向杨坚诬告是杨秀所为，蜀王秀由此被废为庶人。木偶上的咒语被杨坚的诏书引用，使我们终于可以见其本来面目。

咒杨坚的咒语有两段：

请西岳华山慈父圣母，赐为开化杨坚夫妻回心欢喜。

请西岳神兵收杨坚魂神。

咒杨谅者如下：

请西岳华山慈父圣母，神兵九仇万骑，收杨谅魂神，闭在华山下，勿令散荡。

对杨坚的第一段咒语，是请华山之神开导杨坚夫妻，使其回心意转，立杨秀为太子。如果达不到这目的，就请之收去杨坚魂神。

咒语为何要请西岳华山之神加殃杨坚杨谅呢？主要是因为俩人被埋于华山之下的缘故。为何要埋于华山之下呢？这是因为华山很早就有神灵的传说且靠近都城长安。《龙鱼河图》：“西方华山君神，姓浩名郁狩。”“西岳华阴将军，姓邹名尚。”东汉光和二年《樊毅修华山碑》：“谓之西岳，祭祀三公者，以能兴云雨，产万物，通精气，有益于人。其德体明，则有祯祥，荒淫臊秽，笃灾必降。因渎祭地，岳以配天。”^① 华山神作为这样一位明察秋毫、奖惩分明的偶像，自然受人崇拜，也同时被巫师道士们利用。

2、西域秘咒

传说西域有一种秘咒，能致人于死地。据《资治通鉴》卷一百九十五载，贞观十三年（639）有一僧人自西域来，善咒术，能令人立死，复咒之使其苏醒。唐太宗择飞骑中身强力壮者以试其术，果不其然。

据说清代的和坤能解西域密咒。当时，乾隆已将帝位传给嘉庆，称太上皇，但朝政仍由乾隆一手把持。一日，早朝已罢，乾隆专

^① 《隶释》卷二。

召宠臣和坤入对。乾隆面南坐，嘉庆西向坐一小凳上，和坤则面向皇帝跪着。在很长的一段时间里，乾隆一直闭着眼睛，若熟睡状，口中喃喃似有所语。许久，忽启目问道：“其人姓名为何？”和坤应声回答：“高天德、苟文明。”乾隆又重新闭目口诵。一旁的嘉庆十分惊异，他连听都没听懂乾隆说了些什么，和坤竟能脱口而答。过了几天，嘉庆偷偷地问和坤：“那天上皇说了些什么？你的回答是何意思？”和坤告诉他，乾隆所诵的乃西域秘咒，诵之，可在数千里之外，能使所恶之人无疾而死，或有奇祸。我那天听上皇念此咒，知其所咒者，必为教匪悍酋，故答之以二人之名。嘉庆一听，知道和坤也精通此术，更加惊骇，生怕将来和坤也用西域秘咒害他，因此，乾隆一归西，便赐死了和坤。^①和坤至死也不知道，他的秘咒绝技，反倒断送了自己的性命。

3、熟肉复生为害咒

宋代大科学家沈括任中书检正时，有一次，看到一份来自雷州的奇特报告，报告称某人被乡民诅咒而死，结果被人告发带入官府，问其是如何将人诅死的，该乡民自供说，他会一种熟食咒术，凡吃入肚内的脍炙肉食，只要一念此咒，其嚼烂之肉复为完肉；又咒之，则熟肉复为生肉；再咒之，则生肉能动，变成活的动物，原为牛复为牛，原为羊复为羊，只是更小一些；更咒之，则渐渐变大；再咒之，又还原于熟肉。人若食其肉，觉腹中涇涇而动，只能靠金帛消解，金帛不至，遂腹裂而死，所食牛羊，从裂腹中出来。此术虽难以思议，但其咒语十分简单，仅两句而已：

东方王母桃，西方王母桃。^②

这种使熟食复为动物以害人的奇异咒术，在清代的苗族人中还有流行，而且害人更甚，其咒术不仅使熟肉变为动物在腹中活动，而且还啮人脏腑，其咒语和沈括所言大致相同，但有差异。据

① 《清稗类抄·方伎类》。

② 沈括：《梦溪笔谈》卷二十一。

《三异笔谈》介绍,其咒是:

东池王母瑶,西池王母瑶。

熟食咒的咒核是王母,这是呼神名以助其行道。至于“东池”还是“东方”,“瑶”还是“桃”不是咒语的关键。王母,即西王母,民间尤其是妇女中对她十分尊崇,由此可以推测,熟食咒很可能出自某位女巫之手,而女巫大多出自少数民族。因此,熟食咒流行于雷州及苗民中,是可信的。

4、彝族诅咒

凉山彝族盛行各种巫术,其害人咒术有以下数种:

第一,打狗念经,咒冤家遇狗死亡。死狗必吊在路中树上,使冤家不敢越境。因此,旧时若去凉山旅行,途中常可见到死狗吊立,此即凉山巫师所行咒人之术。

第二,打鸡诅咒,方法是用鸡脑壳吊向冤家方向,使之受害仇人。

第三,用野鸡或野鸽由巫师写上冤家名字,紧紧系于鸟颈之上。作法,诅咒并放鸟飞于冤家地面,仇人即能得病死亡。

第四,用茅草扎成冤家形象,对鸡血、鸡毛施咒,送到冤家田园之间,冤家路过必遇恶鬼而死。

第五,用木板刻成仇人形状,并以蛇血写上名字诅咒,暗中掷至冤家住处,必有天灾降临其屋。

第六,用癞子腿骨扎成草人,指冤家名字发咒,暗中放于仇人住宅或四周,使其中咒死亡。

上述诅咒大都属于模仿象征巫术,通过对模拟物施咒,使被模拟者受到诅咒的伤害。

5、高山族的黑色咒术

台湾的高山族旧时十分迷信咒法,无论是祈祷鬼神,还是驱魔除妖,常常要利用咒法。此外,咒法还被用于转祸、息灾、防灾、开运和调伏(佛教所谓调和心、口、意三业而制伏诸恶),当然,也被用于害人。据铃木作太郎《台湾番社概观》介绍,高山族的黑色咒术主要

有以下三种：

第一，以鸟为咒术媒介害人。施此法者常用一只或数只似鸠的鸟及全身赤色或白毛的鸟，通过咒术使之凭依于人，继而害其性命夺其财产。故旧时人家有病死者，常误认为是被人施鸟咒害死，遂向施咒者复仇，致使互相残杀之事时有所闻。

第二，以竹片为咒术媒介害人。其法由施术者手持竹片，口诵咒文，然后将竹片放入人的腹中，使其生病。

第三，以火为咒术媒介害人。施此法者手持火把和生姜，念诵咒文，使火入人之体内发热，生姜予人以痛苦。

6、放口飞口

旧时福建有放口术，放即施放，口即口咒，是一种施放口咒打人的黑色咒术，一般用于对付仇家，当自己无力战胜对方时，就放口打人，可置对方于死地。凡中口者，必忽得无名异疾，医药无法治愈。不过，放口是一件万不得已而为之的事，因为放口者若不能咒死对方，则自己就会丧命。也就是说，只要施了放口术，咒者与被咒者之间必有一死。

还有一种专门从事“解口”的人，这种人可以解除或治愈中口者身上的无名异疾。光绪年间，曾有一妇与其婶不和，积怨甚深，其婶遂放口打之。当时该妇已有妊在身，忽得异疾，全身毛发牵制，毛孔中流血，腹痛欲死。众人知其中口，赶紧请来解口者替其解之。解口的方式是，先打扫干净一室，准备一大浴盆给中口者，令其裸身坐于盆中，与解口者背贴背，解口者将神力透入其身，一日夜过去，中口者就痊愈了。

此外，还有所谓“飞口”之说，飞口是指放口不中目标，其口咒自返，路遇他人，使之中口。对受害者来说，可谓祸从天降。

五、蛊毒与咒术

蛊毒是一种由人工畜养的毒虫，常常被用来害人。利用蛊毒害

人是古老的神秘巫术，先秦就很盛行。《山海经·中山经》：“𧈧鱼，状如𧈧蛙而长距，足白而对、食者无𧈧疾。”𧈧毒术与咒术有密切关系，放𧈧者在施术时、中𧈧者在解𧈧时均要用到咒术。

(一) 𧈧之种类

𧈧之种类，据洪迈《夷坚志补》卷二十三“黄谷𧈧毒”条载，主要有四种：

- (1) 蛇𧈧，
- (2) 金蚕𧈧，
- (3) 蜈蚣𧈧，
- (4) 虾蟆𧈧，

除了这四种常见的𧈧毒外，还有箴片𧈧、石头𧈧、泥鳅𧈧、疔𧈧、肿𧈧、癩𧈧、猫鬼𧈧、蜘蛛𧈧、犬𧈧、豕𧈧等等。

(二) 制𧈧法

据《诸病源候总论》介绍，最常用的制𧈧方法是取虫蛇之类，将其封在器皿内，任其自相吞食，最后独留一物，此即为𧈧，能变成各种形状或他物，随逐酒食，为人患祸。

此外，某些特点的𧈧，还有特定的制法：

癩𧈧——把蛇埋入土中，取菌以毒人。

疔虫——又称放疔、放蜂、放蛋，盛行于两广。其法于端午日，取蜈蚣、小蛇、蚂蚁、蝉、蚯蚓、头发、蚰虫等研为粉末，置于五瘟神像前，供奉久之，遂成𧈧毒。

泥鳅𧈧——用竹叶和𧈧药浸于水中，变成有毒的泥鳅。

石头𧈧——任取石头施以𧈧药而成。

箴片𧈧——将箴片施以毒药后制成。

金蚕𧈧——用蜈蚣、蛇等十二种虫类埋在十字路口，过若干日取出，奉在香炉中，便是金蚕𧈧。

(三) 蛊之害人

蛊能隐形,化为鬼神,对人作祸,中蛊毒死者,其蛊从七窍流出。^① 各种蛊类害人的具体方法有所不同:

金蚕蛊,状如蚕,金色,每日食蜀锦四寸,取其粪置于食物中毒人,中毒后胸腹搅痛,肿腹如瓮,七孔流血而死。^②

箴片蛊,将竹箴片一片,长约四五寸,悄悄将其放在路上,行人过之,箴跳上脚腿,痛得很厉害,久而久之,箴又跳入膝盖,从此,脚腿细如鹤膝,不出四五年,便一命呜呼。

石头蛊,将石头一块,放在路上,结茅为记,不要让人知道,行人过之,石跳上人身或肚内,初则硬实,三四月后,便能够行动,鸣啼,便秘瘦弱。其蛊又能飞入两手两脚,不出三五年,其人必死。

泥鳅蛊,煮泥鳅与客吃,食罢,肚内如有泥鳅三五条在走动,有时冲上喉头,有时走入肛门,如不治,必死无疑。

中害神,中毒后,额焦,口腥,神昏,性躁,目见邪鬼形,耳闻邪鬼声,有犯罪感,常思自杀。

疳蛊,将蛇虫末放肉、菜、酒、饭内,与人吃,亦有放在路上,踏着即入人身。入身后,药末粘于内脏之上,结果出现腹胀、肠鸣、肚痛、欲泻的症状。

肿蛊,中毒后,腹大、肚鸣、便秘,一耳常塞。

癩蛊,取菌毒人后,头昏目眩,笑骂无常。饮酒时,药毒辄发,忿怒凶狠,俨同癩子。

阴蛇蛊,中毒后不出三十日就会死亡。初则上吐下泻,继而腹胀,胃纳差,口腥,额热面红。严重者,脸、耳、鼻肚、常有虫行动翻转,大便秘结。

生蛇蛊,中毒症状与阴蛇蛊相似,但也有差异:身上有一物肿

① 《本草纲目》卷四十二“蛊虫”引陈藏器云。

② 《本草纲目》卷四十二“金蚕”引蔡绛“丛话”。

起,长二三寸,能跳动,吃肉则止。入则成形,或为蛇,或为肉鳖,在身上各处乱咬,头痛,夜间更甚。又有外蛇随风入毛孔中乱咬,内外交攻,无法忍受。^①

(四)施蛊咒术

放蛊毒者为了使蛊在中蛊者身上发生作用,常常要念一种请神咒。也即施蛊咒。乾隆十七年曾日瑛修《汀州府志》卷四十五“杂记从谈”载:

大凡蓄蛊之家,久必为祸,须以银物件送密封或置道旁,谓之“嫁金蚕”。万历四十六年(1618),归化人杨兴、严孝孙、冯昆山、温三元、邓苟先等互相传授,乡民罗守仁、罗瑞等遭之惨毙,临葬棺内如水动,乃开视,尸皆成血水,骨节皆有虫眼,事发供吐《请神咒》称:“茅山一郎,茅山二郎,金花小姐,梅香小娘,早到炉前,存留形迹”等语,其被害魂魄,或午后,或夜间,有冷风一阵,即能见形,令其耕田、插秧,无往不可。

咒语中所呼“茅山一郎”,“茅山二郎”即三茅真君中的老大茅盈,二弟茅固,汉代人,后于茅山得道成仙,为茅山道派的始祖。施咒者请茅山真君,可见其术传自茅山道法。金花小姐,又称金花小娘,本为番禺女巫,《番禺县志》卷五十三:“(金花)少为巫时,称为金花小娘,后没于仙湖之水,数日不坏,且有异香,里人陈光见而异之,偕众人举殓,得香木如人形,因刻像立祠。祈嗣,往往有验,祠毁,成化五年(1469年),巡抚陈濂重修,称为金花普主惠福夫人。”由此可见,对金花小娘的崇拜,早在明代就十分盛行,后来传至福建,故汀州一带也信奉之。不过,金花姑娘本为送子娘娘,施蛊念咒时呼其何为?民间咒语一般比较粗鄙,很多是当地巫师或妇女自己的臆造,往往加入不少当地信仰的俗神。

^① 清水:《蛊之研究》,《民俗》四十四期。

《汀州府志》还录有一种施蛊咒术：

赖子俊、廖高蒲皆上杭人，翁婿也。子俊传其妇翁（岳父）张德之术，于每年端午探取百虫封贮瓦罐，自相残杀，迨午起视，独存一虫，形如蚕色，用金二四片茶叶、枫香养之，择日占断，一年当用几次，依占取出虫类，秘置饮食中，使人腹痛，死后魂魄为之力作，坐是致富，翁婿递相承受，逢朔望日，夫妇赤身拜祝云：“金蚕公，金蚕娘，我家夫妇没衣裳”等语。

咒语为何要称“金蚕公，金蚕娘，我家夫妇没衣裳”呢？按照当地人的说法，金蚕喜欢吃人，若干年定要吃一个人，每到年终岁暮，养金蚕的主人便须和金蚕算帐，若有盈余，主人就须买人给金蚕吃，因此，每到算帐时，主人就要对金蚕说今年年成不好，粮食歉收，或生意亏本，许诺明年买人给它吃。^①咒语中称“我家夫妇没衣裳”，就是向金蚕公、金蚕娘哭穷，请它们体谅家中的困难，不提买人吃的要求。

（五）解蛊咒术

解蛊毒大多用药物，《夷坚志补》卷二十三介绍了两种药方，其一，用豆豉七颗，巴豆去皮两粒，入百草霜，一处研细，滴水圆如菘豆大，以茅香汤吞下七圆。其二，用五倍子二两，硫黄末一钱，甘草三寸，一半炮出火毒，一半生，丁香、木香、麝香各十文，轻粉三文，糯米二十粒，共八味，入小沙瓶内，水十分煎，取其七，候药面生皱皮为熟，绢滤去滓，通口服，病人平正仰卧，令头高，觉腹间有物冲心者三，即不得动，若吐出，以桶盛之。如鱼鳔之类，乃是恶物。吐罢饮茶一盞，泻亦无妨，旋煮白粥补。忌生冷油腻炸酱，十时后，服解毒丸三两丸，旬日平复。

但也常常用咒术解蛊毒。这种咒术最早见于《周礼·秋官·庶

^① 叶国庆：《金蚕的传说》，《民俗》十三、十四期。

氏》：“庶氏掌除毒蛊，以攻说禳之，以嘉草攻之。”攻、说、禳是一种祈告鬼神的祝咒方法，攻说，“以辞责之，”禳，“告之以时有灾变也。”

敦煌写卷伯二六三七《出蛊毒方》有驱蛊咒语：“父是蜣螂虫，母是耶閻鬼，眷属百万千，吾今悉识你。”这是一种呼其名以厌之的咒术，咒语称，已完全认识了蛊毒的本来面目：父是蜣螂虫，母是耶閻鬼。蜣螂虫即屎克郎，唐·苏鹞《苏氏演义》卷下：“蜣螂，一名蜣蜋，一名转丸，一名弄丸，能以土包屎转而成丸，圆正无斜角”。

《夷坚志补》卷二十三“解蛊毒咒方”也有类似的咒语：

顷有朝官，与一高僧西游。道由归峡程镇荒远，日过中，馁甚。抵小村舍，闻其家畜蛊，而势必就食，去住未剖，僧曰：“吾有神咒，可无忧也。”食至，僧闭目诵持，俄见小蜘蛛延缘盃吻。僧曰：“速杀之。”于是竟食，无所损。其咒曰：“姑苏啄，磨耶啄，吾知蛊毒生四角，父是穹窿穷，母是舍耶女，眷属百千万，吾今悉知汝，摩诃。”是时同行者传其本，所至皆无恙。

《夷坚志补》中高僧的“神咒”，显然是从敦煌《出蛊毒方》里继承来的，其中“眷属百千万，吾今悉知汝”两句甚至完全一样。但宋代的“神咒”经过了高僧的改造，增加了部分佛教内容。如“摩诃”，即梵语，意为“大”；“磨耶”，即摩耶，全称是“摩诃摩耶”，即“大术”之意。

宋代的“神咒”甚至传到了日本。明代有个日本学者叫贺茂在盛（1412—1479年）写了一本关于日本阴阳道的书。名叫《吉日考秘传》，其中有《禳蛊毒法》：

凡入蛊毒之家，即念此咒，则不能为害，咒曰：“乌苏啄，磨耶啄！自知蛊毒之出四角，父名穹窿穷，母名耶蛇女，眷属百千万，吾至悉知汝，菩提萨河。”一气七遍。

一看即知，这是从《夷坚志》中抄来的，只是咒中的个别词用了同音字。如“姑”换成“乌”、“舍”换成“蛇”，并将“舍耶女”调为“耶蛇

女”。

此外,苗族的解蛊术也要使用咒语。《清稗类钞·方伎类》“苗人退蛊”条载,苗人放蛊法,不仅于饮食中,即两目注视,其人亦能中蛊。先事预防之法,相传以针置于帽内,或在饮食之中有人注视时,心中默念:此必是放蛊在害我,则蛊不能侵入。有中蛊者,苗人也可退之,其法在屋内挥舞双刀,往来击刺,禹步作法,口中念咒。可惜不知其详。

六、解脱与反咒

(一)解脱

解脱是解除黑色咒术加于身上的祸殃。巫术认为,咒既可加殃,自然也可解除。

海南岛的黎族人,一旦受到黑色巫术的伤害,就要请道士为其解脱,俗称“开禁”,即解开禁咒之意。开禁的仪式在水边举行,用鸡蛋五枚,分别置于东西南北中五个方位,上面盖上灯盏或小碟。然后,道士作法,令“灵官功曹”用五道符到五道方禁锢中取出此人灵魂;同时,用剑挑开盖在鸡蛋上的小碟,取出鸡蛋象征此人离开被禁之狱,重获自由。

解脱的另一常用方法是移灾,也就是用巫法将因黑色巫术所受的伤害转移到他人或他物身上。《抱朴子·遐览》中就载有《移灾经》。此法在国外同样十分盛行,1590年,有一个名叫阿格妮斯·桑普森的苏格兰巫婆被判犯罪,罪名是她犯有移灾术过失罪。事情经过是,有个名叫罗伯特·克斯的人在丹弗里斯时受到某术士黑色巫术的伤害,得了一种怪病,苏格兰女巫用移灾术将病转移到自己身上,医好了克斯的病,但女巫自己却被病痛折磨得大喊大叫,十分痛苦。于是,女巫在自己的房内用移灾术将病痛转移到猫或狗身上,可惜,这一尝试没有完全成功,其病没有移到猫狗身上,却无

意中移到了一个名叫亚历山大·道格拉斯的无辜者身上,最后,道格拉斯竟因病而死,女巫也因此犯罪。^①

(二) 汉族反咒

中国的咒术有这样一种理论,凡欲害人者,如果其黑色咒术未获成功,就要自食其果,相当于封建法律中的“反坐”,从这个意义上说,可以看作是最初的反咒。咒术的这种理论,对于那些掌握了害人之术而又心术不正的人,不能不是一种制约。正如我们在“放口飞口”一节中所介绍的那样,放口者不到万不得已,不敢轻易施术,因为他在施术的同时,就已将自己置于一个没有退路的地方,一旦放口失败,自己将承担全部恶果。

早在初唐就有关于这种反咒的记载,《资治通鉴》卷一百九十五载,贞观年间,太史令傅奕精通术数,但自己从不相信。有一次,来了一位西域高僧,善咒术,能咒人立死,又可咒之复苏。唐太宗用精壮骑兵作试验,无不应验。又告诉傅奕,傅奕说,此乃邪术,邪不干正,请拿我作试验,保证其术不行。于是,太宗令西域高僧咒傅奕,傅奕最初没有感觉,不久,忽闻“扑通”一声,高僧像被人所击,栽倒在地,再也未能醒过来。高僧之所以仆倒,就是因为其术没有成功,而自受其害。

清代的袁枚,在《子不语》卷八中,也录有一个类似的例子。杭州人赵清尧好下棋,一次,偶游二圣庵,见一道士形象丑陋,正与人下棋,道士棋艺甚劣,却自称炼师,赵清尧看不过,奚落了两句,结果遭到道士黑色咒术的报复:

是夕上床就寝,有鬼火二团,绕其帐上。赵不为动。俄有青面锯齿鬼持刀揭帐,赵厉声呵之,旋即消灭。次夕,满床作啾啾声,如童子学语。初不甚分明,细听之,乃云:“我棋劣自称炼师,与汝何干?而敢轻我。”赵方知是道士为

^① 弗雷泽:《金枝》,中国民间文艺出版社,1987年,776页。

崇，愈加不恐。旋又闻低声云：“汝大胆，刀剑不畏。我将以勾魂法取汝性命。”遂咒云：“天灵灵，地灵灵，当门顶心下一针。”赵闻之，觉满身肉跃跃然，如欲颤者。乃强制其心，总不动，兼以手自塞其耳。然临卧，则咒声出于枕中。

赵坚忍月余，忽见道士涕泣跪于床前，曰：“我以一念之嗔，来行法怖汝，要汝央求，好取些财帛。不料汝总不动心，我悔之无及。我法不行于人者，反殃其身。故我昨日已死，魂无所归，愿来服役，作君家樟柳神，以赎前愆。”

第二天，赵清尧派人到二圣庵察看，发现道士果已自刭。嗣后，赵清尧能提前知道明日发生的事情，有人说，这是因道士之魂为其服役的缘故。

道士称“法不行于人者，反殃其身”，即是反咒，道士用“天灵灵，地灵灵，当门顶心下一针”的咒术伤害赵清尧，却因赵用强制其心法来抵抗未能成功，只好自取其咎，到赵家当樟柳神以赎其罪过。樟柳神，即前面介绍过的“柳灵”，指死后化为柳灵神将供人驱役。

如果说，上述反咒仅因其术不验自食其果而具有被动性质的话，那么，还有一种由被害者积极采取消灾措施的主动反咒。在某种意义上，这种反咒更名符其实。《范石湖文集》载，有一巫婆咒人成瘾，后来无人可咒，便咒其孙子，孙死后，巫婆又跪于所奉木偶神像前，许诺以儿子祭神。其媳妇得知其事，搜巫婆之篋，得木偶像，用针扎在神像上，置于釜中，压上石头烧之。烧时听见釜中有如小儿啼哭的声音，紧接着，忽见巫婆踉跄自外跌进，口称“心痛心痛”，大号一声而绝。其媳妇用针扎神像，置釜中烧之，就是一种反咒措施，这一措施结束了咒人巫婆的性命。

（三）彝族反咒

彝族反咒在彝语中称为“晓补”。“晓”，意即由别人施咒而来的

鬼魔邪怪；“补”，意为使返。晓补就是将别人用咒术变来的各种鬼怪反咒到敌人家去。凉山彝族的“晓补”是目前我国保存得最为完整的反咒仪式，这对于我们了解古代民俗和宗教文化是极有价值的研究资料。据巴莫·阿依、吉克·合干的《凉山彝族的“晓补”反咒仪式》介绍，彝族反咒先要进行准备工作，其准备工作主要有三项内容：

第一，择日。择日有三个要点：(1)主要以主妇的属相来择日。选择的日子不能与主妇的属相相同，而应与主妇的属相相合。彝文《择日经》载：“狗、马、虎相合；猴、龙、鼠相遇；牛、蛇、鸡相为保护神；兔、猪、羊相随。”如主妇属马，最好在狗、虎两日举行反咒仪式。(2)虎日做此仪式最好。彝谚云：谁都不恨猴和虎。在猴日、虎日、蛇日做此仪式都好，但以虎日最佳。大概取虎之凶猛，咒术的法力能将鬼怪迅速有力地送至敌方。(3)反咒一般在夜间举行。白天鸡鸣狗叫，人声嘈杂，恐咒术受其影响，送不走鬼怪或送不到敌方。

第二，备好仪式所需的物品。有以下几种：砍几大枝“依合”树枝，割一小捆“日都西尼”草；准备一至五斤酒；从野外选三个拳头大的石头；准备一只红色的大公鸡。此外，还要在村里请一位手脚利索的中年或青年男子来帮忙。

第三，吩咐帮忙的人砍神枝、插神位和做刺杀鬼怪的矛。神枝由“依合”树枝做成，据说神灵最爱在森林中活动，插依合树枝，以代表森林，请来的神就高兴地附于其上了。神位也由依合树枝砍为数节，长一尺五寸，插在“日都西尼”草绕成的长条形上为代表。矛也以树枝为代表。

反咒仪式由呗耄(祭司)或苏尼(巫师)来主持。整个仪式由一个个小的仪式和呗耄念的各种经咒组成，可分为上、中、下三大场。

上场可以看作是整个反咒仪式的序幕，包括四个小仪式和六段经咒：

仪式一开始，便由村里来帮忙的人做“西此面此”和“木古茨”两个小仪式。“西此面此”即给鸡洁身。做法：从火塘中挟一个烧红

的石头,放在火塘边,倒半瓢冷水于其上,顿时冒出蒸汽。帮忙的人右手提着仪式用鸡在蒸汽上向外(顺时针)转一转,交给呗耄。同时,呗耄念道:“路边踩过狗屎的现在干净了,踩过猪屎的现在干净了,不干净的全走开。”“古木茨”即点烟。由帮忙的人在门外将一小堆半干的野草或树枝点着,冒出浓烟向空中升腾。点烟的目的有两个,一为请神,各种神灵看见主人家冒出了烟子,便知道要做法事了,赶来帮助呗耄,同时也享用祭品;二为熏鬼怪。

接着由呗耄念《燕尔》经咒。念此经的作用有两个,一是通知主人家的各种保护神,反咒仪式不是冲着他们去的,要他们离开;二是向家里的各种保护神打招呼,我呗耄要给主人家做法事了,请不要见怪。据说,在做各种巫仪时,都要先给家内的各种神灵打招呼,否则神灵会不高兴,就会持不合作的态度,反而扰乱了呗耄的法术。《燕尔》经云:“某某家里面(男主人名),某某家里面(主妇名),今晚要作晓补,上面天神、下面地神、中间人王,屋后牧羊坡,屋前放牛坝,现在给你们打招呼。家里的保护神、命运神、主人家的灵魂、妇女的生育魂、男人的护身神、首饰神、武器神、火塘神、房柱神、房前水神、房后岩神,现在向你们打招呼。”此外,还要为参加仪式的外人和帮忙者的灵魂打招呼。

接着念《特》经,即调和经,将一切有矛盾的事物调和好后,就能顺利施咒,以保仪式成功。经咒云:“马各(山名)高山狐狸与鹿不相和,今晚我们灵呗(做法事很灵验的呗耄)来则和;米市(地名)深谷稗子与稻不相和,今晚我们灵呗来则和;安宁河谷鹅和鸭不相和。今晚我们灵呗来则和,屋檐下面鸡和老鹰不相和,今晚我们灵呗来则和……”念完,呗耄从面前木盃中抓一把“金银”木块,丢几颗在自己的右上方神位处以享各种神灵,再丢几颗在锅庄左上方以享主人家的保护神。上述献给主人家神灵和呗耄请来帮助做法事的神灵的“金银”^①必须是同一把抓来的。以示两方神灵和睦友

^① “金银”由一小节一小节去皮的依合树枝做成,是呗耄做法事用的一种法具。

好,以利法事顺利进行。

此时,门外仍烟雾缭绕,呗耄接着念《木古茨》经咒。经义大致为点烟烧各种恶鬼的使者、邪怪、病鬼的头。

然后是“尔擦苏”仪式和念《尔操苏》经咒。尔擦苏是一种清洁仪式,经咒的内容是打扫房间及家俱用品,将各种神灵请入房内。

接下来呗耄开始背诵《波潘》,即起源经。包括《呗耄的来源和谱系》、《鸡的来源》、《神枝的来源》、《草的来源》、《水的来源》、《“尔擦”石头的来源》、《火的来源》。呗耄在做任何仪式时,都要念呗耄的来源、背诵自己的谱系,以及仪式所用法具和牲畜之来源,目的是以镇鬼邪。若背不出起源经,鬼怪就不相信此呗耄的祖先都是世代有名的大呗耄,不相信呗耄的法力,不相信法具的法力,致使镇不住鬼,驱不走邪。

念完《波潘》起源经后,开始做“洛依若”仪式,“洛”义为手,“依”义为去,“若”义为被触、被摸。即神灵拍参加仪式的主人们的手,意在点数,做参加仪式的主人们的保护神。做“洛依若”的同时,要念《列依莫色木》经。此经由《列依木》和《莫色木》两段经咒组成。《列依木》的内容是念主人家每个成员的名字,把他们的魂从本家支与部落分化时而举行分支仪式的地点招回来,以便做反咒仪式。《莫色木》的内容说明凡经过众神点数、由神灵拍过手的成员,反咒后会无病无灾,平安无事。念完,呗耄从面前的木盃中抓一把“金银”抛向前方,意思是把鬼怪赶出去。在抛“金银”的同时念道:“空中金银飞,下面呗财如雨撒,家里灾难全送走。”以后每念完一段经,都要抛一次“金银”,念同样的咒语。至此,反咒仪式的上场结束。

中场是反咒的中心,包括许多段经文和小仪式。

首先,由呗耄念《反咒》经。经一开头便是请神:

请天神、地母、大山神、深谷神来帮忙,请东方辫子九排长、手指甲九卡长的恶神母塔布,西方眼睛如玉石、头前头后都长眼的恶神公塔布,北方手持弓箭的黑衣神,南

方手持弓箭的花衣神来帮忙。白天耀眼的太阳、晚上明亮的月亮、星星来帮忙。

然后,叙述反咒的原因:

从前祖父做恶,而今子孙遭咒的今日反咒走。从前祖先为争银锭与人结仇,为争田地与人结冤,而今子孙遭咒的今日反咒走。从前祖先不贤拐人妻的,诱人女的,而今子孙遭咒的今日反咒走。从前清晨捉咒性、正午“木古茨”,下午打性咒,半夜送咒性的今日反咒走。父咒儿子死、妻咒丈夫亡的今日反咒走。丈夫与妻子,不仇也相仇,为荞粩未熟而相仇,酸汤不热而相仇。邻里两户间,不仇也相仇,你家母猪吃了我家的庄稼,我家母鸡啄了你家的菜园而相仇。相仇就相咒,今日反咒走。二十四家黑彝的咒术,无数白彝的咒术,今日反咒走。

接着,以主人家住地为中心,从近而远地念各户黑彝的谱系,姓名,然后再念各户白彝的谱系姓名。念到离主人住地很远的地方时,就只提村子的名称即可。这样,首先从主人家的邻居开始反咒走,到远的村寨。同村的邻居以及亲戚是此时反咒的重点,因为一般最易与他们发生矛盾。若平时与主人家有矛盾的,更要三番五次地提其名反咒。最后念一句:“反咒咒至敌家去。”

接下来念《咒经》。咒经的主要内容是将病痛、邪怪和所遇一切不吉利的事项咒至山岩与大河急流里去:

咒事山神管,咒术一百二。兹做错事,大印要被换,莫做错事,顶子(做官凭证)要被换;呗耄做错事,神签筒要折断、神扇要烂;巫师做错事,鼓鼓要砸朽烂;凡人做错事,耳坠会折断。做梦是恶梦,圆梦不吉利,这些咒至山岩间。不是大灰羊,但听大河有羊叫,不是锦鸡,但见锦鸡展翅飞。黑地长庄稼,长出是丧食,梦见寿衣,这些咒至山岩间。咒癩鬼,鬼父叫嚷嚷,鬼母呦呦吼。癩鬼附树上,树林虽茂盛,碰了树皮成癩子,这些咒至山岩间。咒年凶月

凶,东方虎与兔相撞,东北与西南,牛与羊相撞。“兹”年凶则死亡,“莫”月凶则病痛,这些咒至山岩间。家门亲戚的病痛,白彝黑彝的病痛,天下掉下西古(大死人骨头)会死人,地上蹦出西基(小死人骨头)要病痛,这些咒至山岩间。咒间古间则^①、东方西方岩上来相撞,灰色山羊与红嘴灰绵羊来排解。父与子相撞、妻与夫相撞、媳与婆相撞,这些咒至山岩间。咒野外的邪怪,竹分叉声声,树叉架牲畜,蛇交尾,蛙进房,姑娘织布屋檐下,苍蝇飞进织板中,半夜火塘死灰又复燃,半夜鸡叫,半夜老鼠掉捅里,^② 这些咒至山岩间。咒家里的畜鬼、巫师赶畜鬼,呗耄赶畜鬼,畜鬼高山来,先要猪鸡魂,再要牛羊魂,后要人的魂,这些咒至山岩间。屋前有人叫,屋后有人喊,家里点火把,内室掏丧服,火塘烧荞粩,这些咒至山岩间,白天如牛吼,夜晚点鬼火,嗦嗦来抓人的鬼,瑟瑟来捉鸡的鬼,这些咒至山岩间。咒主人绝的书,咒主人病的话,坎下打鸡、坎上打狗变的“是切”,^③ 病鬼,慢性病鬼,凶鬼变的山羊,天上飞的黑母鸡,这些咒至山岩里、咒至大河急流里。

咒毕,做“石黑几”的移灾咒仪,将主人家每个成员的病魔、污祟转移到鸡和“金银”上去。

然后做打鸡仪式。帮忙的人准备好了接鸡血的碗和一把刀。呗耄念经先向主人家的各种保护神、呗耄请来帮助做法事的祖灵和各种神灵打招呼,告他们要打鸡、打鬼的头了,让其躲开。打鸡前,呗耄右手抓一把“金银”与拔下的几根鸡毛一起,在鸡头上向外一转,抛到前面去。这才开始用刀打鸡的头,打昏鸡后,用刀割鸡嘴,直至割死。并将鸡血注入碗里。在打鸡的同时,呗耄念咒:

① “间古间则”指父与子、夫与妻、婆与媳的年龄在某个方位上相撞。

② 以上均为邪怪现象。

③ 是切,直译为树叶,这里指别人施咒变成树叶而来的鬼怪。

打男鬼女鬼的头,念咒语、写咒书、打鸡打狗,变成鬼怪来害主人家的头上打。

打鸡是一种模仿巫术,也就是对打鬼的模仿。打完鸡后,呗耄将鸡血端到右上方神位前敬众神灵。

然后做“瓦古”仪式,即施法术让死鸡重新啼鸣的仪式。施术方法是,用一根三寸许的竹管插进鸡翅下的肋骨中间,通向内脏。然后左手捉鸡冠,右手举鸡脚,让鸡作立状。吹竹管,气从鸡肺通过气管破嘴而出,啼叫起来。呗耄提着鸡冠的左手,随吹气的长短即鸡的叫声而上下移动。于是,与活鸡啼一模一样。前后共让鸡叫三次,每叫一次念一段经咒。三段经咒摘译如下:

第一段:今夜鸡叫叫三次,前面叫一次,迎接太阳出;中间叫一次,观看太阳升;最后叫一次,欢送太阳落。鸡叫第一次,请来众神灵,上面天神降临,下有地神来到。对面大山起,这面深谷跃。白天耀眼太阳来,夜晚明亮月儿到。东方恶神母塔布来,西方恶神公塔布到,你们来送鸡,你们来撵鸡。高山花腰猫儿起,先有九千随,后有九百跟。长有前手后手的鬼魔起,长有前眼后眼鬼魔跃。骑着花肚老鼠的起,驾着蟒蛇的跃。呗耄的祖灵降,来到主人家,撵鸡撵至敌人家。

第二段:鸡叫第二次,凶兆叫散去。你这厉害的鸡,左脚镶银条,右脚镶金条,颈上戴银牌,尾巴镀了锡,腋下如白绸,嘴壳镀了金,左眼象银扣,右眼像金扣,看好敌人方向去。你这厉害的鸡,到敌家头一夜,丈夫与妻子,不仇也相仇,为荞粩未熟而相仇,酸汤不热而相仇,拣起火塘中的柴,互相打起来,丈夫妻子一起死。到敌家第二夜,父亲与儿子,不仇也相仇,做事互相推委而相仇,拣石互相打,父亲儿子一起死。到敌家第三夜,隔壁邻里间,为你家的母猪吃了我家的庄稼,我家的母鸡啄了你家的菜园而相仇,举枪互相打,邻里一起死。到敌家第四夜,家门之间不仇也相仇,为你比我贤,我比你慧而相仇,拔矛互相刺,家门死到一起。到敌家五夜,亲家之间不仇也相仇,为你比我强、我比你强而相仇,抽箭互相射,亲家死

到一块去。

第三段：鸡叫第三次。别人打狗、打鸡来的鬼怪叫散去，咒语叫散去。公鸡边走边啼鸣，走到敌家去。你这厉害的鸡，不要到路边啄虫，不要到路边去啄草。路边啄虫要天亮，啄草要天黑，小心老鹰来抓你。天上大雁飞的时候，云雾请让路；高山放牧牛羊时，虎豹请让路；地上呷耄做法事，死痛莫挡路。恶鬼塔布在天上，你（鸡）从地上走；恶鬼塔布在地里，你从天上走，恶鬼塔布在东方，你打西方走；恶鬼塔布在西方，你打北方南方走；恶鬼塔布在北方南方，你打东北西南走。姑娘不识路，夫家来指路；骏马不识路，缰绳来指路；咒牲不识路，金银来指路。

咒到此，呷耄从木盃中抓一把“金银”在鸡头上向外转一转，抛向前方，同时，在场的人一齐喊“哦……啾”。

接下来是丢鸡占卜吉凶仪式，呷耄右手提鸡向火塘方向外转一转，先将打鸡的刀丢向火塘下方，再将死鸡也丢向火塘下方。以鸡头朝门外方向吉，否则为不吉，如果鸡头朝门外，表明家里的鬼怪都撵走了。如果鸡头不朝门外方向，说明鬼怪还没全撵走。这时，帮忙者立即将鸡拾起来，提起鸡脚在家里的用具、家具上扫，同时呷耄念咒：

今夜主人家，不管是何鬼，柜子不是藏身之处，用具不是你安身之地，恶神塔布来赶你，左来左边刺，右来右边杀。刺眼眼要瞎，刺嘴嘴要歪，刺脚脚要瘸，刺翅翅要折。躲着的出来，藏着的出来。

然后抓一把“金银”，吐口唾沫于其上，抛到火塘下方。呷耄又重新丢鸡尸，直到鸡头向门外为止。一般以一次将鸡头丢朝门外方为上吉，主人家大喜，若丢了几次，主人家便耿耿于怀，唯恐家里的污祟、鬼怪没有除净。

瓦古仪式结束后，便烧鸡吃饭，吃完饭，呷耄用木勺在木瓢的水中荡几下，挟起火塘中的石头放在木瓢中，冒出蒸汽，呷耄右手持冒着蒸汽的木瓢在火塘上空外绕一转，然后把木瓢中的水和石

头一块倒至门外。同时，念咒：“净……所有不洁全出去，走的不留，来的不禁了。”为何要念此咒语呢？因为反咒仪式有条禁忌：凡来参加仪式的人，无论家人、外人，在仪式开始直到吃饭，不能离开主人家。即使不得已离开，到了外面，也不得与任何人讲话，若讲了话，这个仪式就无效了。同时，在仪式过程中，任何外人不得进主人家，若一进家，与屋里人说了话，仪式也无效了。有时，撞入的不速之客，一见作法事的场面，便不声不响地扭头而去。咒语中称：“走的不留，来的不禁”即从此时起，可以解禁，可自由与外人讲话，外人也可进来了。

最后是下场。下场是反咒的尾声，首先也是念咒：

从此主人家，反咒去的鬼怪返不回来，骏马长不出角前，石头开不出花前，反咒去的鬼怪返不回来。大河的流水不被火烧尽，树木不会倒着长时，石头没有向高山顶滚时，反咒去的鬼怪返不回来。

反咒之后，主人所去之处都进财，到了山头，得到老鹰啄伤的锦鸡；到了深谷，拣到拴着绳子的母猪；到了彝汉地，拣得半匹布。路行看前后，拣得金与银。主人寿命似路长，眼如太阳亮，御敌显威风，九辈受人敬。

再念祝咒：

金银酬劳呗，子孙九代俊；大刀酬劳呗，子孙九代有势力；牛羊酬劳呗，子孙九代富；五谷酬劳呗，子孙九代贤；猪狗酬劳呗，子孙九代聪；骏马酬劳呗，子孙九代勇。

念到此，主人把钱放在一只木碗里，又手捧给呗耄，呗耄收下钱后再祝咒：

大雁飞进雾，叫声留在后；豹子入森林，豹皮花纹留在后；苏尼起身后，鼓声留在后；呗耄起身后，平安留在后。呗耄说话就算话，我们说话就算话。主人家平安，平安……

在场的人一起高喊“平安”。呗耄右手将三根矛拿在火塘上空

转一转(逆时针方向),将矛递给帮忙者,拿去插在门外的墙缝里,意即让此矛守家护宅,今后有人咒骂主人、变鬼怪而来的,还没等进家,就在门口被这三根矛刺死了,至此,反咒仪式结束。

第十六章

符咒评说

一、符咒中的原始思维

巫术信仰是人类童年时代原始思维的产物。在那个时代里,由于生产力水平极其低下,人类理性思维不发达,对事物的认识具有神秘性和原逻辑的特点,从而“制造”出种种今人看来十分荒诞不经的巫术。符咒作为巫术的一种,也同样具备巫术的原始思维方式。这种思维方式,近代和现代的文化人类学者曾作过多样化的探讨。^①这些探索对于后人的研究是十分有益的,自然有助于我们揭开巫术的神秘面纱,但国外学者多从巫术的一般原理来研究原始思维,对具有中国巫术特色的符咒并不了解,或所知甚少,他们的看法多少带有隔靴搔痒的遗憾。根据我们对符咒的研究,符咒中所体现的原始思维具有以下特点:

第一,在思维逻辑上,把个别推广为一般。按现

^① 请参阅:泰勒《原始文化》,上海文艺出版社;弗雷泽《金枝》,中国民间文艺出版社;博厄斯《原始艺术》,上海文艺出版社;马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》,上海文艺出版社;布留尔《原始思维》,商务印书馆;列维-斯特劳斯《野性的思维》,商务印书馆。

代逻辑学的要求,事物的一般属性必须是所有该类事物都具有特点,必须是通过严密的推理归纳得出的科学结论。但我们在对符咒的研究中却发现,早期的巫道们却往往把个别事物得出的结论放大为一般。

我们已经知道,画符中最讲究运炁,就是运炼人身体中的神气与上天沟通、感悟,再将这一经过交感的神气运于笔端,落笔有神,使符中的文字符号都带着神气,如此方为灵符。巫道们为何在书符时如此看重神气呢?我们不妨追寻一下他们的思维逻辑过程:符士们之所以重视神气,是因为他们认为挟带神气的符才有灵验;挟带神气的符之所以有灵验,是因为该符通过神气与上天之神进行过交感,使符获得了神力;神气之所以可以和上天交感,是因为神气可以充当沟通上天的媒介;神气之所以可以充当沟通的媒介,是因为巫道们知道某些呼吸系统的疾病,是可以通过“气”来传播的,可见,“气”是具有传达、交通功能的。

道教经典中仍残留着这种思维逻辑的痕迹。现存最早的道教经典《太平经》就认为热死者是被太阳之气所杀,寒死者是为太阴之气所害。《云笈七籤》卷五十七也称:“百病生于气也。”由此可知,气作为一种传染源早为道士所认识。

为了说明问题,我们上述的推理过程是逆向的,即从结果走向原因,事实上,巫道们的思维逻辑过程正好相反。那么,从逻辑的角度来看整个推理过程,谬误究竟出现在哪里呢?应该说,最初的几个环节,都没有逻辑错误,问题出在最后一个环节:由“气”可传播疾病,而推论出“气”(炁、神气也是一种气)可以沟通神人。这里暂且不论神的虚无性,仅就逻辑关系看,巫道们根据气可传播某些疾病,就扩而大之,推论出气可传播一切疾病,再进而推广为气可成为人与人沟通的传媒(道教的气功“发功”就是建立在这一观点之上的),最后得出气可成为神人交流工具的结论。

第二,在思维方法上,将像真与象征误认为是现实。象征主义作为一种表现方法,今天依然盛行,但巫道们在画符中,却执著地

把像真与象征物当作真体本身。

画符的一个基本理论是“画以像真，有灵相通”，也就是认为画像有与真物相同的性能。比如在符中画出各种符神、鬼物、神禽、神兽，便以为可与之感通，成为它们的化身，从而具有它们身上的种种神奇本领，可以劾鬼、驱魔、治病、护身。

由此进而认为具有象征意义的文字与符号也同样成为了被象征者本身。符篆中必不可少的三清符号，是被符士们虔诚地当作三清化身的，或者认为可以和三清合真。此外，符中习见的北斗星符、神气符号、被劾之鬼符莫不如是。

将象征等同于真实，不仅体现在巫道们所画的符篆中，也体现在施符的过程之中。比如巫道们在施缩地符时，须取出发地与目的地两头之土，以代替二者之间的遥远距离，这本是一种象征，但符士们却认为只要通过对其施符作法，就可以将二者之间的距离蓦地缩去，一步踏上目的地，将象征化为现实。踏罡步也是如此，本来，巫道们在施符时需要步北斗七星状的步伐，但有时为了简便，便在地上书上代表北斗第一星的“魁”字与代表北斗第七星的“罡”字，以两足踏之，象征步罡，但巫道们并不认为这是一种象征，而是步斗的一种方法，其功用与复杂的步斗并无二致。此外，施隐形符时采用白鹤羽毛、本人的发爪，蛤蚌之纸等等，都是将象征物等同于其自身。这类例子，在画符中比比皆是。

第三，非理性主义盛行。符咒并不完全拒绝理性，但和科学思维相比，非理性因素占有很大的成份，符咒中的非理性主要表现在施咒施符的某些思维环节中，用信仰取代了理性思考，用情感取代了逻辑推理，用习俗取代了自觉意识。这和列维—布留尔在《原始思维》中提出的“集体表象”颇为相似：是一种在部族集体中世代相传的、给集体中每个成员留下深刻烙印的、“对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情”的东西。^①而且，“一个民族愈是落后，集体表

^① 列维—布留尔：《原始思维》，商务印书馆，1986年，5页。

象的优势一般的也愈强。”^①

咒术是一种向神明表达的语言信息,并由此通过神明来实现自己的愿望。这种想法在今天看来十分幼稚可笑,但请别忘记这样一个事实:咒术曾是人类巫术文化的一个共生现象,几乎所有的国家和民族都曾经盛行过咒术,马林诺夫斯基甚至断言“咒语永远是巫术行为的核心。”^② 如果和古人讨论为何会信仰咒术,我们将听到以下对话:

今人:你们怎么会相信仅仅凭自己的几句话就能达到自己的目的?

古人:我们自己的话当然无法实现自己的愿望,我们使用的是咒语,是通过神明来实现的。

今人:你能肯定神明一定能听到咒语吗?

古人:神是无所不在的。

今人:即使神明可以听见,谁又能保证神一定会按照你们的意愿行事?

古人:当然,每个部族都有自己的保护神。

对话虽然是我们设计的,但对话中所反映出的古人思维方式却早已为人类学者所证明,泰勒、弗雷泽,马林诺夫斯基等人的著作中随处可见类似的例子,本书和有关章节也有许多例证。根据古人的上述思路,我们看到,古人在施咒时每每排斥理性,受既定的信仰、成说、风俗、习惯支配。比如,古人之所以认为咒语有灵是因为有神明的存在和护佑,而神明之所以会护佑是因为每个部落和民族都有自己的保护神,这种推理完全是建立在神明信仰之上的,而保护神则是一种集体表象,所有这一切都与理性背道而驰,一旦按理性的思考无法推理下去时,便把神明抬了出来。至于有没有神明的存在,古人认为那是不用证明的,理性思考就此嘎然中止。

① 列维-布留尔:《原始思维》,商务印书馆,1986年,18页。

② 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,上海文艺出版社,1987年,81页。

而与咒术相比,符篆要晚出得多。由于人文的进化,符术中的文化含量、理性因素比咒术自然要多,但符术并不是科学的产物,其中仍挟带着非理性的东西。比如,符篆同样是建立在神灵崇拜、宗教信仰之上的,这些都是理性光辉无法照耀到的层面,因此,符篆与咒术一样,都具有不可知性和神秘性的特点。

从符咒的上述三大思维特点可以看出,符咒的思维方式是比较粗糙、比较原始的,它建立在缺乏逻辑、错觉和迷信的基础之上,是一种残缺的理性。

我们在前面的章节中,比较详细地介绍了各种各样的符咒术及其具体操作方法,目的只是向大家介绍我国的巫术文化,了解了这方面的知识,以便藉以撩开符咒术的神秘面纱,揭穿那些以此进行活动的道士方士们的骗术。奉劝读者诸君切不可相信这些巫术,如果以为按书中介绍的方法去实施操作,便会出现什么奇迹,你一定会大失所望的。

二、符咒——一种社会历史现象

符咒作为一种巫术文化是由一定社会历史条件孕育出来的,离开了这些条件,符咒也就失去了生存的土壤。可以说,符咒发生并发展于符合其生存条件的人类社会的一个特定时代。

大多数人类学家都注意到了生产力的发展水平与包括符咒在内的巫术信仰之间的关系,这种从社会经济条件入手,来分析与之相适应的文化的研究方法是十分恰当的。符咒,尤其是咒术产生的时代,社会生产力极其低下,人们争取生存的能力和手段还比较差,虽然如此,人毕竟不同于动物,它既是被动的存在物,又是主动的存在物,应该说,当时的人们已经能够改造自然界,具有一定的生存本领。比如,可以构木为巢,建造房屋;如遇大雨,可以用树叶遮身;刮风,可以躲进山洞;可以猎取野兽;可以采摘果实。人的这种主体性使人相信,人可以运用一套技术手段来同自然搏斗,改造

自然,控制自然,战胜敌人。囿于当时的认识水平,人们还无法分清哪些手段是科学的,哪些手段是虚幻的,于是,巫术包括符咒都被运用来作为一种实践的力量,甚至被当作克敌致胜的法宝。我们在研究中国咒语时发现,我国现存的一批最古老的咒语都和当时人们改造生存环境有关。如《山海经》有咒云:“令曰:神北行!先除水道,决通沟渎。”这条咒语是用来驱逐旱魃的,是当时的人们用来缓解旱象、控制自然的一种手段。还有一条相传是神农伊耆氏所作的咒语:“土反其宅,水归其壑,昆虫毋作,草木归其泽。”^①这是企图用咒语来改善生活条件、禳解自然灾害的。至于符箓,虽然比咒语晚起得多,社会生产力也已有了较大的发展,但毕竟不是现代社会,人们未经科学思想的启蒙,依旧不能正确地认识自然、改造自然。从这个意义上说,符箓的时代与咒语的时代并无本质的区别。由此可见,生产力水平不高,社会经济不发达是符咒的重要依存条件。

符咒的出现还与神明崇拜、精灵观念盛行有着密切的关系,它是在神秘主义的氛围中破土而出,并发育成长起来的,这可以说是符咒产生的社会文化环境。在人类的幼年时代,由于人们认识能力的低下,对周围的世界和某些自然现象会产生错误的认识,在客观世界开始被认识的同时,又被赋予了浓重的神秘意义和属性。事实上,在人类历史上,自从人类摆脱了动物意识,意识到自身存在的那一天起,人们的精神就一直陷于越来越多的群神的包围和支配之下。在当时的人们看来,不仅人有意志、有情感、有灵魂,而且统治着他们的自然力和自然界的一切,无论日月星辰、山川湖海,草木鸟兽,都同人一样有人格、有意志,有灵魂,而且灵魂是不死的,它来无影,去无踪,神秘莫测。人类学的研究证明了这一点。比如,对于月食,加勒比人把变黑的月亮想象成是饿了、病了或死了。北美的休伦人还想方设法替月亮治病。他们通常发出尖叫声,同时还

^① 《礼记·郊特牲》。

伴有狗嗥,用这种方式来使月亮痊愈。对于日蚀,秘鲁人则想像为太阳发怒了,把身体隐藏起来。在世界各地的神话人物传说中,很多人被认为是星星或山岳、树木或河流的主宰者的化身,^①这些人虽然是拟人化的,但却有着人类所没有的灵通,是神人的结合。

中国也有着同样浓厚的神秘文化环境。在甲骨卜辞中,很多自然现象如风、云、雨、雪、雷电、日、月等都被当作是天上的神灵而受到拜祭:“今日烝,从雨。”(《续》4,18,1)这是用燃烧木柴供物献祭的方法来祭祀雨神。“甲戌卜,其孚风,三羊三犬三豕。”(《续》2,15,3)这是用向风神献祭的方法来阻止风害。“帝其于之一月令雷。”(《乙》3282)这是天帝向雷神发号施令,雷电神成了天帝的属下。“又烝于六云,五豕,卯五羊。”(《后》,上 22,3—22,4)这是用燃烧木柴、供献猪羊的方法来祭祀云神。“庚子卜贞,王宾日亡尤。”(《金璋》44)这是殷王向日神祈祷无尤。在中国古代的神话中,上述诸神被赋予人格,成为有名有姓的人物。如水神天吴;河伯冯夷;海神禺虢;洛川之神宓妃;风伯飞廉;雨神名咏又名妾;雷神丰隆,掌雪之神姑射真人;日神羲和;月神常羲等等,至于山川河流的精灵就更多,几乎每座山、每条河都有自己的神灵,只要观《山海经》一书便知。

在神秘主义、精灵崇拜的浸泡下,巫术与宗教的种子发芽了。正如经典作家所指出的:“宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的,最原始的观念中产生的。”^② 马林诺夫斯基在通过对某些原始部落的人类学考察后,也得出了相同的结论:“对于野蛮人,一切都是宗教,因为野蛮人恒常都是生活在神秘主义与仪式主义的世界里面。”^③ 符咒中的种种基本理论,诸如鬼魂崇拜、画像通灵、字纸神性,厌胜理论等无一不根

① 泰勒:《原始文化》,上海文艺出版社,1992年,321—328页。

② 《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1965年,第21卷348页。

③ 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,上海文艺出版社,1987年,10页。

植于神秘主义、精灵崇拜的土壤；至于符咒的仪式、画符念咒的方法，诸如拜章告文、焚香诵咒、炁通天真，意念合真等等，也无一不是从神灵思想中引申出来的。

由此可知，符咒是和社会经济的不发达、思想文化的落后联系在一起，是一种社会历史现象，随着社会的进步、生产力的发展和科学思想体系的建立，符咒等方术赖以生存的土壤终将被彻底铲除。

三、专制政体——符咒的温床

在对巫术的研究中，有一个通常被理论工作者所忽略的问题，即政治制度在巫术产生和发展中的作用。如果仅仅从社会经济发展水平和社会文化环境来考察巫术，巫术应该以改造和控制自然、经济生活、交通神人、成仙飞升为主要内容，但我们在研究符咒中却发现了不少关于人生命运、政治斗争、社会问题方面的符咒，这种现象从上述两个方面是难以给出满意解释的，因为它和社会制度，尤其是和专制政体有着密切关系。

咒术产生的确切时间已不可考，但有一点可以肯定，它出现在人类社会的早期，那个时代，国家尚未形成，自然也谈不上社会制度，因此，最初的咒语是以经济生活、神灵崇拜为主要内容的。但咒语发展到后来，却增加了不少反映政治斗争，人生命运的内容，如侯马盟书中的诅词、秦国的诅楚文、汉代的巫蛊之乱，以及升官发财、五子登科之类的咒术，这类咒术实际上是社会政治的伴生物。符篆更是如此，符篆产生于汉代，此时封建制度早已定型，因此，符篆一出世，便打上了政治的烙印，比如文献中有关道符的最早记载，就和五斗米道的农民起义有关；《太平经》中的复文也有不少是用来兴上除害、护国卫邦的；我们在《政治符篆》一章，还专门介绍过道符与王朝政治的关系；此外，我们还讨论过西王母筹的性质，认为它是道符的雏形，如果所论不谬，那么符篆还在娘胎中，就打

上了政治的胎印,因为此符曾被用来号令百姓、袭扰京师。

那么,社会制度与符咒之术之间究竟有着一种怎样的联系?众所周知,中国古代社会长期以来一直盛行专制主义,专制主义的基本特征是君主个人独裁专断和排斥民主性,国家的一切权力高度集中于君王一人手中,权势独操,不受任何制约。专制时代,虽然也有法律,但法律完全是按君主的意愿对百姓进行制约的,皇权凌驾于法律之上。西汉时杜周专以人主意指为狱,有人问他为什么不按三尺法,他答道:“三尺安出哉?前主所是著为律,后主所是疏为令;当时为是,何古之法乎?”^①杜周所言道出了皇帝意志与法律之间的本质关系;皇帝发布的诏令、谕旨、诰命、格敕等等,均在法律条文之上。由于权力不受制约,故而决事独断,在处理政治、经济等各种问题时具有明显的偶然性,君主个人的喜怒哀乐、禀性脾气都将对问题的处理产生无法预料的影响。专制社会里,王权是通过各级官僚幅射到社会的各个层面的,王权的随意性必然带来官僚们在处理问题时的随意性,君主的独断作风也必然会上行下效,草野小民犹如砧板上的肉,任人宰割,百姓们是无法自己掌握自己命运的。正是在这种背景下,人们只能把自己的生死富贵寄托于那个冥冥中若隐若现的神灵,于是,各种交通神明的法术便粉墨登场,大显身手,符咒便是其中之一,也是在中国历史上影响最广泛、最持久的一种法术。通过符咒,以控制自己的命运,实现人生的愿望,这是人们对命运唯一能有所作为的方式,遗憾的是,这不过是命运的虚幻控制,是一种心理的慰藉。从那些躲避战乱的隐身符咒和企求平安的护身符咒中,人们看到的,与其说是向命运的抗争,不如说是对命运无可奈何的叹息。

一个很有趣的问题是,符咒在社会底层最为盛行,越到上层,迷信符咒的现象越为少见,如何解释这种现象?难道说社会地位越高的人,思想认识水平就越高?迷信就越少?不能否认,上流社会

^① 《汉书·杜周传》。

所受的教育是无法与被剥夺了受教育权的平民百姓相比拟的,通过科举考试入仕的士大夫们都有比普通人高得多的文化水平,但当时的文化,儒家与方术并存,科学与迷信杂糅,科学的思想体系尚未建立,这种文化是无法清除符咒的,因此,也就不能从受教育的程度来解释这一现象。事实上,问题的根源仍在于当时政治体制,当其时,社会地位越高者,掌握的权力也越大,对命运的自我把握度也越大,受不可知因素的影响也越少,尤其是在世袭制盛行、缺少社会流动的时代更是如此。但这不是说,这批人就可完全把握自己的命运,他们仍有伴君如伴虎之忧,符咒之类的方术也就无法杜绝,至于君王,虽然集权力于一身,君临天下,为所欲为,但也有无法控制命运的一面:一是外敌入侵;二是生老病死;三是内讧政变;四是造反夺权。正因为如此,帝王们虽不像草民们那样迷信符咒,却无法完全将其拒之门外,我们在政治符篆一章中讨论过的国君佩符、王者佩符就是适应王权需要而发明出来的。中国历史上,不少皇帝即位时都要建坛接受符篆,以获得上天的护佑。北魏自太武帝开始受符篆,以后每位即位的皇帝都要受篆。成为定制:“文帝元嘉十九年(北魏太武帝太平真君三年,公元442年)春,正月,甲申,魏主备法驾,诣道坛受符篆,旗帜尽青。自是每帝即位皆受篆。”^①唐代文武二宗,也曾造九天坛亲受法篆。^②至于王公贵族们将符咒之类的方术用于政治斗争,在历史上更是屡见不鲜。

四、中国符篆的特点

符并不是中国独一无二的特产,世界上不少国家和民族都有自己的符。

国外有学者推测,许多史前墓中的陪葬物,以往都被认为它们

^① 《资治通鉴》卷124《宋纪六》。

^② 《旧唐书》卷18。

或与生殖有关,或根本没有实际用途的物件,可能就是当时人们的护身符。

古埃及木乃伊身上便常常绘有不同的护身符,其中尤以象征长生不死的圣甲虫护身符最为常见。比如埃及王家谷的拉姆九世墓上就绘有这种圣甲虫护身符。圣甲虫的原型是蜣螂,古埃及人认为蜣螂具有法力,他们用各种材料来雕制蜣螂,且制法繁多,往往兼俱浮雕及切割的手法,而底面则大多刻有文字或咒语,佩之于身,便成为消灾祛难的护身符。以蜣螂作护身符的习俗自埃及传入地中海周围的地区,在伊特拉斯坎以及后期的罗马中均有发现。

在中东,最著名的护身符是所谓“法蒂玛之手”,法蒂玛是伊斯兰教真主穆罕默德的独生女。这种护身符还从中东传至伊比利半岛,然后再传至拉丁美洲,在秘鲁和叙利亚最为常见。此外,在伊斯兰教的国家,一般都相信蓝色可抗拒魔眼,所以孩童、骆驼、驴、水牛身上皆佩戴蓝珠作为护身符。

南美洲查科地区的土著穆高维族男人以鹿蹄为护身符,他们将鹿蹄绑在足踝及手腕上,希望借其魔力使自己能获得像鹿一样的敏捷能力。此外,穆高维族及其邻近各部落,还普遍佩戴爱情符和狩猎符。

宗教经典有时也被当作护身符。如一些伊斯兰教徒由于不识字或识字不多,对书字的文字特别膜拜,因而认为手抄的古兰经文更是具有超人的力量,故常常抄写数页佩在身上作为护身符。海地的农民也以类似的方式使用文字作护身符,他们有时将印好的基督教经文用绳索串连,佩戴在身上作为护身符。

日本也有符。如日本三重县伊势地方盛行一种祛病符,这种符由草编织而成,主体部分呈扇形,上端编成一道绳索,以便绑在身上。扇面上贴着符纸,上书符文。符文由汉字组成,可见,此符是中国符篆东传的变种。

还可列举出更多国家和民族的不同种类的符,尽管这些符形态各异,无奇不有,但如果和中国的符篆相比,可以发现中国符篆

具有以下不同特点：

第一，中国的符篆主要由文字符号构成。一道完整的符，包括图象、文字、符号三大组成部分。图象有符神、神禽、神兽、鬼状等，符号有星云符号、三清符号、北斗符号、神气符号等，文字比较复杂，既包括该符需要制约的鬼名，也有用以克制鬼的神名、或某些具有厌胜作用的文字，如“器”、“魄”、“正”、“刀”、“火”、“押”等，符中的文字由于是道巫们在通灵交感、运炁入符中完成的，因此，符中的文字常常被“炁化”，也就是通过某些神气的符号对文字加以变形。在符的三大组成部分中，图象部分常常省略，故一般所见之符，多由文字、符号两部分构成。

相比之下，外国的符则缺少符文，只是某种特定的神物。例如西方社会常见的护身避灾符有兔脚、幸运币、生辰宝石、圣基多福祿圣牌、马蹄铁、四瓣酢浆草等，这些符中，要么没有文字，要么只是用文字作为某种记号，并非符的主体，也不具有厌胜的作用。从材料来看，中国符所用的是纸，而外国的符可由多种材料制成，如石块、金属、皮革、布料、木材、骨骼、贝壳以及动物身上的某一部分，这些东西与其说是“符”，不如说是辟邪物。至于用宗教经典制成的符，虽然书有文字，但这些文字和符的功能之间并没有内在联系，甚至大相径庭，实际上，也是一种“物”，而非符文。

第二，中国符有一套基本理论作为支柱。这套理论包括两部分，一部分是作为宗教和巫术的一般理论，如鬼神信仰、气的学说、厌胜理论等等，这些理论不仅适用于符篆，也适用于其它法术。另一部分是直接作用于符法的，如画以像真、有灵相通的思想，字纸神性的观念等。由于有了这些理论准备，就使得中国符比外国符要成熟得多、精致得多，能够历经近二千年而绵延不绝。

相形之下，外国符基本上没有理论的奥援，人们在制作、使用这些符时只能知其然，而不知其所以然；只有“术”，而缺乏“理”。理论的不足和简陋使外国符看起来更为“原始”，尽管在时间上，也许比中国符篆要晚出的多。

第三,中国符箓伴随着一整套完备的仪式。书符前,要向神灵拜章告文,说明书符的原因、目的,请神灵莅临现场或显灵以助道法。书符时还伴有步罡踏斗、叩齿捏诀、焚香念咒等仪式。这些繁琐的仪式不仅使符获得灵性,也增添了符箓的神秘色彩,更重要的是,它使符术变得十分专业化,成为少数巫师、道士挟技自重、闯荡江湖的工具,广大民众,则犹如雾里看花,只闻花香,难见花容;只听说有关符的种种神奇传说,却不知符的底蕴,很容易盲目崇信,从而使符箓长期以来,一直拥有广大的信奉者。

第四,中国符箓的种类繁多、功能不一。外国的符比较单一,大多为护身辟邪符。而中国符箓却洋洋大观,多达数十种。从功能来分,有政治符箓、道法符箓、护身避邪符、治病安宅符等等,以上各种符箓还可再细分为若干专门用途的符;从符文来分,有复文、三皇文、天文、玉文、龙章、风篆、雷文等;从书写材料来分,有桃符、铁符、木板符、铜符、瓦器符、空符、水符等;从画符的颜料来分,有朱符丹篆、青符、墨篆、紫字、白符、黄符等;从使用的方法来分,有佩符、飞符、吞符、焚符等等。中国符箓功能的分化,区划的细微,反映了中国符作为一种方术的成熟性。

五、符咒的历史文化价值

符咒是残缺理性下的迷信产物,这一点我们在第一节已经论及。但我们的认识仅仅就此为止,然后简单地斥之为文化糟粕,采取闭而不视的虚无主义态度,是无助于我们真正认清符咒本来面目的。作为一种文化存在,符咒曾广泛地影响过中国社会,包括政治、宗教、民俗、文学等诸多层面,如果不对符咒作深入研究,不仅无法批判地认识它,也无法真正了解中国的历史、社会和文化。历史唯物主义告诉我们,对事物的认识,必须放在它所处的那个时代加以考察。从历史的角度看,符咒也曾起过一定的作用,蕴含着特殊的文化价值。

第一,符咒作为一种信仰的产物,在生产力低下的时代,给予人们以战胜自然的信念和力量。马林诺夫斯基曾指出,所有的文化要素,都具有满足基本或衍生需求的功能。符咒作为一种巫术文化,也是以满足人们生存和繁衍需要以及安全需要为基本内容的,虽然它基于一种错误的认识,采取了一种错误的方法,但这种虚幻的信仰却可以产生强大的精神支撑作用,转化为改造自然的物质力量。比如,我们在“生产活动中的咒术”一章中专门介绍过的农事诸咒、水旱虫灾祈祷咒术、狩猎咒术等,这些咒术虽不能解决人们在生产活动中遇到的任何实际问题,但它在人们改造自然的能力还十分有限的情况下,给人以精神力量和战胜困难的勇气。

此外,符咒还具有巫术的一般心理功能。当人们在遇到困难、感染疾病或对事物不明确时,通过符咒之类的巫术方法,可以减少人们的紧张状态和恐惧感,给人们以心理上的慰藉,降低人们因对事物的不明确性而产生的焦虑不安,增强人们克服困难、战胜疾病的信心。马林诺夫斯基在分析巫术的功能时曾指出:“将人类的乐观性仪式化,而且可以增强其信心,以期克服畏惧不安。”现代人类学者易凡斯—普里查德甚至认为拥有巫术所提供的方式,可以阻止紧张状态的发生,不仅仅是减轻紧张而已。^①符咒中有大量禳灾符咒、治病符咒,这些符咒当然不可能真正禳灾、治病,但它在蒙昧时代,在科学思想来临之前,确实可以抚慰患者那不安的心灵,具有心理暗示和精神治疗的功能。

第二,符咒在一定程度上曾经被作为农民反抗封建统治和抵御外侮的工具。东汉末年,朝政腐败,社会动乱,病疫流行,人民生活在水深火热之中,一场农民起义的风暴正在蕴酿,太平道的张角等人,利用符咒替百姓治疗疫病,以此联络和团结群众,形成了一支统有三十六方,约数十万人的起义大军,于公元184年发动一场规模空前的黄巾大起义,“燔烧官府,劫略聚邑,州郡失据,长吏多

^① 阿斯克维斯—勒埃伯:《迷信》,台湾远流出版公司,1989年,92页。

逃亡。旬日之间，天下响应，京师震。”^①给东汉王朝以有力的打击。与此同时，五斗米道的张修也用符咒在汉中传道，“民夷信向”，团结白虎夷等少数民族，率兵袭击汉中太守苏固，与张角的黄巾起义遥相呼应。

明末的白莲教徒中，也有人通过符术来预测他人吉凶祸福使结社势力扩张的，据《明史》卷二五七载，白莲教创始人王森的徒弟李国用就曾用符咒召鬼，组织教派，另一位白莲教徒徐鸿儒也用相同的方式联合了山东数万教徒，为白莲教起义奠定了组织基础。

在近代历史上，符咒还被人们当作抵挡侵略者洋枪洋炮的武器。义和团的勇士们就曾口念咒语、身佩护符，冒着八国联军的枪林弹雨，冲锋陷阵，打击入侵者。清代一位名叫袁昶的官员在日记中写道：

……或又曰义和团，有奉旨团练之旗，有替天行道之旗，有助清灭洋之旗。其人或红巾系头，为藏符咒，则红兜肚，红腿带，红巾裹两手，腕内俱有白纸符咒。或黄巾者亦者亦然。……又炫人以其术曰能避枪炮，从来火器不能伤身。^②

一首义和团的揭贴描绘了当时人们倚仗符咒反抗洋人的情景：

非是谣，非白莲，口头咒语学真言。升黄辰，焚香炷，请来各等众神仙。神出洞，仙下山，扶助人间把拳玩。兵法易，助学拳，要挨鬼子不费难。挑铁道，把线砍，旋再毁坏大轮船。大法国，心胆寒，英吉、俄罗势萧然。一概鬼子全杀尽，大清一统庆升平。^③

① 《后汉书·皇甫嵩传》。

② 袁昶：《乱中日记残稿》，《中国近代史资料丛刊》“义和团”第一册，神州国光社，1951年，345页。

③ 日本佐原笃介等辑：《拳乱纪闻》，《义和团》第一册，神州国光社，1951年，112页。

符咒作为一种巫术迷信当然无法抵挡侵略者真枪实弹的进攻,但它作为一种信仰、一种精神支撑,却给人们以勇气与力量。1900年5月24日(旧历),义和团配合董福祥围攻交民巷,“巫步披发,升屋而号(一种咒仪)者数万人,声动天地。”^①在五十余日昼夜作战中,义和团前赴后继,伤亡数千人。又据张翼向荣禄的报告,仅1900年5月28、29、30日三天,“拳洋交战,拳民死伤万余人”。^②连当时的清朝官员和洋人都为义和团的英勇无畏的气概所折服。义和团以它的愚昧与爱国、无知与正义,在近代历史舞台上上演了悲壮的一幕。

第三,符咒和其它方术一样,是人类在孕育科学时无法割断的一条历史脐带,有的本身就包含着科学的萌芽。晋代的葛洪,在利用空气反作用力升托重物的原理,试制飞车的同时,不也在迷恋神行符吗?^③同样是为了日行千里,前者是科学的试验,后者是方术迷信,我们今天也许会为葛洪的良莠不分、是非莫辨而扼腕叹息,但如果没有前人在方术迷途上的失败与碰壁,就不会有后人在科学道路上的执著追求。

中医如今已是国粹。中医理论的精奥、中医技术的实用不仅令今人为祖先的成就而倍感自豪,也越来越为世界各国人民所认同。但如果翻开中国医学史,却又让你在自豪之余掠过一丝懊丧:古人居然巫医不分!巫就是医,医也即巫,古代的医书中竟夹杂着大量的巫术,尤其是咒术。马王堆汉墓中出土的《五十二病方》,就载有治疗疝病的咒术。《千金翼方》也用一种“禁唾”的咒术来医治疮毒。即便是今人最津津乐道的李时珍的《本草纲目》中也保留了用咒术治病的内容。如其中有一“咒枣治疝”的咒术云:“执枣一枚,咒曰:吾有枣一枚,一心归大道,忧他或忧降,或劈火烧之。念七遍,吹枣

① 李希圣:《庚子国变记》,《义和团》第一册,神州国光社,1951年16页。

② 袁昶前揭书,342页。

③ 参阅本书第六章“神行符”一节。

上,与病人食之,即愈”。^①至于以咒术为主要方式进行治病的祝由科,更是绵延两千年之久,与整个封建时代相始终。祝由科作为一种专门的医疗机构,直到元明之际,还保留在最高医疗机构——太医院中。

符咒也有某些科学的因素。比如以祝由科咒术治病,虽不能完全治好病,但它作为那个时代的一种心理慰藉,能够稳定病人的情绪,增加人们战胜病魔的信心,加快病人的痊愈。这种心理功能已为现代科学所证明,这也大约是咒术与祝由科绵延数千年而不绝的原因,因为它毕竟可以作为治病时一种心理治疗的辅助手段。

民间至今还保留了一种画符测天气的习俗,方法是在一张不太厚的白纸上,用稠和的明矾水写上“雨”字符号,等明矾字干后,再用浓盐涂在“雨”字及其符号周围,然后晾干,放在通风没有阳光照的室内。每当阴雨即将来临之际盐水纸回潮变暗,而明矾字符不但不回潮变色,反而呈白颜色,“雨”字符号便清晰地显露出来;如果天气转晴或晴天时,“雨”字符就会逐渐消失。这种画符测天的方法是有科学道理的,它利用晴雨时空气湿度的变化来预测天气,说明符士们已知道明矾与盐对空气湿度变化会作出的不同反映,这在当时堪称一项科学发明。

第四,符咒本身就是一种历史悠久的俗文化,不仅具有自身的文化价值,还可成为开启古老文化宝库的一把钥匙。

多年来,符一直被人斥之为“鬼画符”,以为是由道士巫师们胡乱挥笔而就的。金人元好问《论诗三十首》云:“真书不入今人眼,八辈从教鬼画符。”清人赵翼《壬申下第》一诗也称:“举场我叹鱼缘大,败卷人嗤鬼画符。”最近的几十年来,由于众所周知的原因,符咒一直是学术研究的空白点,即便有人偶尔涉猎,也是浅尝辄止,符咒一直被罩在云里雾里,难识庐山真面目。但事实上,符咒绝非无意识的涂抹,而是一种文字的变异,表意的符号,道巫的语言,是

^① 《本草纲目》卷 29,中国书店,1988 年,18 册 59 页。

完全可以破译的。这一点,直到近代巫道的内行人都十分明确,只不过由于时间的推移,后人所能认识的符文越来越少。义和团时期,倘有人认识部分符字:

又闻义和拳匪内所有符咒共十九字,天津各少年仅知三字,倘能知七八字,即可抵御万人。能知十八或十七字者,欲拖倒洋房亦甚易,愚民深信之。^①

这段引文说明了这样一个基本事实:符是文字组成的,而非“鬼画符”。我们的研究也说明了这一点。本书对不少符都作了破译,旨在探明符篆的文化内涵。本书的读者也许未必会完全同意作者对符的阐释,或许会有自己的不同看法,但对符具有文化内涵这一点,应该是没有疑义的。

挖掘符篆的文化内涵,不仅有助于了解符篆本身,擦去其神秘的面纱,澄清人们对符篆的种种误解,也有助于我们了解当时人们的世界观和思想方法,有助于我们对那个时代,那段历史,那个社会的深入了解。对此我们已在前面作了具体阐述,兹不赘述。

而且,符篆在中国文化史上具有承上启下的作用,符篆越过秦汉儒家文化时先秦文化的净化而直承战国巫觋,先秦古文化中许多因净化而失传的文化之谜皆可在符篆中找到答案。比如商周青铜器上的饕餮纹的文化意义是后代考古学家争论最多的一个问题,实际上这一纹样并未失传,它的形态和文化内涵都被道符直接承继,成道符中的“鬼符”。此外,青铜纹饰中的云纹变成了符篆中的云篆;雷纹演变为雷文;鸟纹蜕变为凤篆等等。

符篆中还保留了大量古文字与古文字的变体,这对于我们研究汉字的变迁具有极大的参考价值。比如《说文解字》中将“建”字解释为“立朝律”,历来不知其解,连段玉裁也称“此必古义,今未考出。”但在道符符文中,“建”所从的廴,即符文中的“引”,表示将上帝的旨意(律)引达下界,故“建”意为自上而下的“律”,以别于一般

^① 日本佐原笃介等辑:《拳事杂记》,神州国光社,1951年,241页。

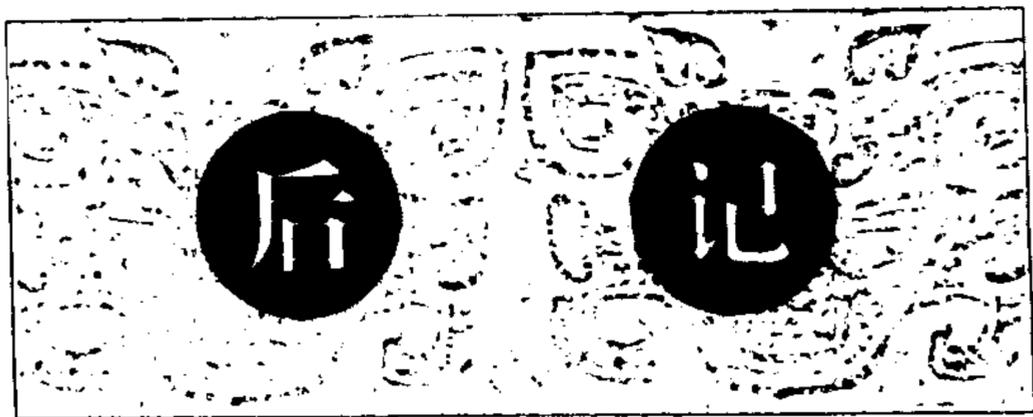
的“律”。这类例子不胜枚举。

至于咒，其实也是诗歌，原始咒语就是最早的诗歌。中国最早的诗歌总集《诗经》中，便保留了不少咒语，印度古诗《阿达婆吠陀》也是一部古老的咒语集，这一点古今中外莫不如此。因此，通过中国古咒语的研究，有助于了解中国诗歌的起源与嬗变。

此外，符咒还保留了大量的古代民俗民风，有些民俗已被历史淘汰，有的则已变异，但通过符咒的研究，我们可以还其本来面目。如甲马、祝由科等等。

符咒还是古人对世界的一种解释和实现自身愿望的工具，虽然是一种错误的世界观和虚幻的工具，但却处处体现了古人奇特而丰富的想象力，成为后代《西游记》之类神魔小说的创作源泉。

符咒，尤其是符篆，与其说是巫术文化，不如说是文化巫术。



大约十年前,我开始以文化史作为自己的研究方向,为了寻绎文化史的源头,我先对先秦文化进行了稽考。这种稽考主要以甲骨、金文及考古材料为研究对象,文献材料则以先秦经典尤以《易经》为主,并撰写了《易经稽古录》一书(待刊印)。在对经学的研究过程中,尽管整天面对《汉学堂丛书》、《皇清经解》中经学大师们的喋喋说教,但对于我们这些在文革中饱受怀疑论和求学中古史辨派疑古精神双重熏染的一代人来说,经说子曰、圣贤之言并非不可移易的东西,甚至大可打上问号。当然,这种怀疑应该是慎重的,必须有充分的材料证明。而且,怀疑不能是先入为主的观念产物,不能为怀疑而怀疑,应该来自材料的启迪,是深入研究的必然结果。如此一来,先秦文化尤其是《易经》中的诸多问题便裸露出来。有些问题必须在文化人类学、田野考察中寻求答案、获取真谛。由此顺理成章地转入民俗文化的研究,以便从原始宗教、口传文化中寻找开启古老文化的钥匙。

于是,我的研究出现了两极跳跃:从典雅的经学转入“鄙俚”的俗文化。事实上,二者也是相通的,尤

其在商周时期。在本书中,读者不难发现雅俗两种文化的连结点,或者说,二者是同源的。俗文化中的方术是我研究的重点,这不仅因为易经与方术有着源流关系,而且由于方术自身的原始性、粗俗性和顽强性,使之较少受到其它文化的侵蚀和整合,保留了更多的古文化特点,这对于深入了解中国文化的发生和发展是十分有益的。1991年,我撰写了《风水与中国社会》一书(江西高校出版社),翌年,郑晓江君主编《中国神秘术大观》,约我写“中国风水术”。一日,聊起我正在作符术与咒术研究,郑君以为颇有价值,荐之于编辑李鸿女士。承蒙李鸿编辑的鼎力协助,我花了大约一年时间将以前的研究手稿整理成书。期间,我已由江西师范大学调入广州师院任教,李鸿编辑不辞劳苦,两次南下广州组稿、改稿,终于使本书得以问世。

我是学历史专业的,对乾嘉学者们的严谨考据作风情有独钟,尤爱追根溯源,言之有据,不尚空论。我不敢说本书就做到了这一点,但至少是力图做到这一点的。

在写作过程中,北京图书馆善本特藏部的李际宁同志,江西师大图书馆的罗敬新、樊健同志,江西省博物馆的魏佐国同志,广州师院科研处的金佩琬同志及广州师院图书馆的郑惠同志给予了大力协助,加快了本书的写作进度。陆敏玲同志为本书描制了全部插图,在此深表谢忱。

需要感谢的还有我的妻子黄小荣,她不仅在我多年的研究写作过程中,承担了大部分家务,而且作为同行,作为我的第一位读者,对我所有的作品都提出过宝贵意见,本书同样凝结了她的心血。

学兄邵鸿博士,学识渊博,治学严谨,与我志趣颇合,对拙稿曾逐字披阅,提出了不少宝贵意见,友情难忘。

特别需要感谢我尊敬的钟敬文先生。先生致力于民俗研究凡七十年,是我国民俗学界的泰斗。我的民俗研究,得益于钟先生良多。本书书稿甫成,呈先生过目,先生已九十一岁高龄,目力已不如

从前,仍想方设法阅览书稿,并数度与我长谈,又欣然为本书赐序。
钟先生扶掖后学的恩德,我铭记不忘!

刘晓明

1994年3月于广州师范学院

政治经济管理系

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 中国符咒文化大观

作者 = 刘晓明著

页数 = 607

SS号 = 10445258

出版日期 = 1995年12月第1版

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
序言
前言

第一章	道符缘始
	一 道符由来的传说
	二 青铜纹饰的遗风
	三 天命·符命·印文·道符
	四 道符的形成
第二章	画符的理论、仪式、场地和道具
	一 画符的基本理论
	二 施符的仪式
	三 画符的场地
	四 辅助道具：印、剑、镜
第三章	画符的材料、技法和禁忌
	一 画符的材料
	二 画符的技法
	三 道符的种类
	四 道符的使用方法
	五 画符禁忌
	六 道符窥破举例
第四章	道教天文破译
	一 问题的提出
	二 北方与中文天文的释读
	三 南方与西文天文的释读
	四 寻绎东方天文
	五 五文天文的由来、归隐及功能
	六 消灾、护宅、召龙、祈嗣诸真文
	七 天文的操作与施仪
第五章	政治符篆的释读
	一 道符功能的分化
	二 道符与王朝政治
	三 国君佩符考释
	四 王者佩符考释
	五 诸侯佩符考释
	六 五文真文
第六章	道法符篆稽考
	一 早期道教中的法术
	二 六丁六甲符
	三 神行符
	四 渡水符
	五 点石成金符
	六 爱恋符

- 七 化虎符
- 八 变蛇符
- 九 五雷符
- 十 诸杂法符
- 第七章 出神入化的隐形符
 - 一 神奇的隐形符
 - 二 隐形符的由来
 - 三 湘祖白鹤紫芝遁法
 - 四 执草隐形避难法
 - 五 煮黑豆隐家法
 - 六 雷公印隐形之谜
 - 七 隐地八术
- 第八章 护身辟邪符
 - 一 护身符
 - 二 驱鬼辟邪符
 - 四 禳灾符
- 第九章 治病安宅符
 - 一 广谱治病符
 - 二 专门治病符
 - 三 居家安宅符
- 第十章 咒术的缘起
 - 一 咒术的定义
 - 二 祝 - - 最早的咒
 - 三 诅咒的出现
 - 四 《周礼》与古代祝咒体制
 - 五 现存最早的诅词实物
 - 六 诅楚文：一件先秦诅咒的标本
- 第十一章 施咒的方法、法具和场地
 - 一 交神的方法与咒仪之一 - - 啸
 - 二 交神的方法与咒仪之二 - - 诺皋
 - 三 交神的方法与咒仪之三 - - 呼神祇名号
 - 四 克制原理：呼其名以厌之
 - 五 克制原理：阴阳五行
 - 六 施咒的法具
 - 七 诅咒载体举例
 - 八 施咒场地
- 第十二章 生产活动中的咒术
 - 一 农事诸咒
 - 二 对土地神及谷神的祝咒
 - 三 水旱虫灾祈祷咒术
- 第十三章 生活中的咒术
 - 一 岁祭之咒
 - 二 建房咒术
 - 三 婚嫁咒术
 - 四 祈子咒术
 - 五 丧事咒术

- 六 歌舞戏剧中的咒术
- 七 腊月新春的逐鬼送财咒术
- 八 赌咒与喊天

第十四章 治病咒术

- 一 古代治病咒术的起源、发达与评价
- 二 一般治病咒术
- 三 专门治病咒术
- 四 移灾咒术
- 五 祝由科
- 六 喊惊与招魂

第十五章 巫法咒术

- 一 降神咒术
- 二 隐遁咒术
- 三 白色巫法之咒术
- 四 黑色巫法之咒术
- 五 蛊毒与咒术
- 六 解脱与反咒

第十六章 符咒评说

- 一 符咒中的原始思维
- 二 符咒 - - 一种社会历史现象
- 三 专制政体 - - 符咒的温床
- 四 中国符箓的特点
- 五 符咒的历史文化价值

后记

附录页