

中国神秘文化系列

本书从大俗中得出大雅，从符咒体现的深厚中国文化底蕴，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。

# 中国符咒

## 文化研究

刘晓明 著



中央编译出版社  
China Foreign Languages Publishing House

【中国神秘文化系列】

# 中国符咒 文化研究

刘晓明 著



中央编译出版社  
Central Compilation & Translation Press

## 图书在版编目 (CIP) 数据

中国符咒文化研究 / 刘晓明著. —北京: 中央编译出版社, 2013.8

ISBN 978-7-5117-1742-9

I. ①中… II. ①刘… III. ①咒语—研究—中国②巫术—研究—中国 IV. ①B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 181905 号

## 中国符咒文化研究

---

出版人: 刘明清

出版统筹: 董 巍

责任编辑: 邓永标

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话: (010) 52612345 (总编室) (010) 52612363 (编辑室)

(010) 52612316 (发行部) (010) 52612315 (网络销售)

(010) 52612346 (馆配部) (010) 66509618 (读者服务部)

传 真: (010) 66515838

经 销: 全国新华书店

印 刷: 北京溢濂印刷有限公司

开 本: 787 毫米 × 1092 毫米 1/16

字 数: 290 千字

印 张: 27.25

版 次: 2014 年 5 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 68.00 元

---

网 址: [www.cctphome.com](http://www.cctphome.com)

邮 箱: [cctp@cctphome.com](mailto:cctp@cctphome.com)

新浪微博: @中央编译出版社

微 信: 中央编译出版社 (ID: cctphome)

---

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换。电话: 010-66509618

## 序 言

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彩缤纷，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、形态的繁多，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了了。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，在成分上是正、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吧。

谨以上述意见，作为本书序言。

钟敬文

1995. 1. 3 序于北京

时年九二

## 前 言

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：符箓与咒语，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。

符箓与经戒、服饵、房中术并称为道士四宝。<sup>①</sup> 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 20 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

---

<sup>①</sup> 胡应麟：《少室山房笔丛·经籍会通二》引《仙道录》。

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20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迷误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。符士们就把符篆中的三清符号，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，符咒与其他方术一样，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。符篆比咒术晚起得多，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，唯有中国的符篆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，中国的符比世界其他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。尤其是符篆，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篆中找到答案。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，成为符篆中的“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，符篆中还保留了大量的古代民俗民风和不少古文字，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篆，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	· · · · · ·	( 5 )
<b>第一章 道符缘始</b>		
一、道符由来的传说	· · · · · ·	( 2 )
二、青铜纹饰的遗风	· · · · · ·	( 5 )
三、天命·将命·印文·道符	· · · · · ·	( 16 )
四、道符的形成	· · · · · ·	( 22 )
<b>第二章 画符的理论、仪式、场地和道具</b>		
一、画符的基本理论	· · · · · ·	( 28 )
二、施符的仪式	· · · · · ·	( 33 )
三、画符的场地	· · · · · ·	( 40 )
四、辅助道具：印、剑、镜	· · · · · ·	( 44 )

### 第三章 画符的材料、技法和禁忌

一、画符的材料·····	(54)
二、画符的技法·····	(57)
三、道符的种类·····	(62)
四、道符的使用方法·····	(69)
五、画符禁忌·····	(71)

### 第四章 政治符篆的释读

一、道符功能的分化·····	(76)
二、道符与王朝政治·····	(77)
三、国君佩符考释·····	(79)
四、王者佩符考释·····	(84)
五、诸侯佩符考释·····	(87)
六、五方真文·····	(90)

### 第五章 道法符篆稽考

一、早期道教中的法术·····	(98)
二、六丁六甲符·····	(100)
三、神行符·····	(106)

## 目 录

四、渡水符·····	(112)
五、点石成金符·····	(115)
六、爰恋符·····	(120)
七、化虎符·····	(126)
八、变蛇符·····	(127)
九、五雷符·····	(128)
十、诸杂法符·····	(132)
<b>第六章 出神入化的隐形符</b>	
一、神奇的隐形符·····	(146)
二、隐形符的由来·····	(147)
三、湘祖白鹤紫芝遁法·····	(149)
四、执草隐形避难法·····	(161)
五、煮黑豆隐家法·····	(165)
六、雷公印隐形之谜·····	(169)
七、隐地八术·····	(172)
<b>第七章 护身辟邪符</b>	
一、护身符·····	(176)
二、驱鬼辟邪符·····	(190)

三、禳灾符····· (197)

## 第八章 治病安宅符

一、广谱治病符····· (204)

二、专门治病符····· (217)

三、居家安宅符····· (223)

## 第九章 咒术的缘起

一、咒术的定义····· (236)

二、祝——最早的咒····· (237)

三、诅咒的出现····· (239)

四、《周礼》与古代祝咒体制····· (241)

五、现存最早的诅词实物····· (242)

六、诅楚文：一件先秦诅咒的标本····· (245)

## 第十章 施咒的方法、法具和场地

一、交神的方法与咒仪之一——嘯····· (250)

二、交神的方法与咒仪之二——诺皋····· (253)

三、交神的方法与咒仪之三——呼神祇名号····· (256)

四、克制原理：呼其名以厌之····· (258)

## 目 录

五、克制原理： 阴阳五行 .....	( 261 )
六、施咒的法具 .....	( 263 )
七、诅咒载体举例 .....	( 266 )
八、施咒场地 .....	( 270 )
<b>第十一章 生产活动中的咒术</b>	
一、农事诸咒 .....	( 276 )
二、对土地神及谷神的祝咒 .....	( 280 )
三、水旱虫灾祈祷咒术 .....	( 284 )
<b>第十二章 生活中的咒术</b>	
一、岁祭之咒 .....	( 292 )
二、建房咒术 .....	( 297 )
三、婚嫁咒术 .....	( 302 )
四、祈子咒术 .....	( 304 )
五、丧事咒术 .....	( 307 )
六、歌舞戏剧中的咒术 .....	( 311 )
七、腊月新春的逐鬼送财咒术 .....	( 315 )
八、赌咒与喊天 .....	( 318 )

### 第十三章 治病咒术

- 一、古代治病咒术的起源、发达与评价…………… (322)
- 二、一般治病咒术…………… (323)
- 三、专门治病咒术…………… (329)
- 四、移灾咒术…………… (343)
- 五、祝由科…………… (347)
- 六、喊惊与招魂…………… (349)

### 第十四章 巫法咒术

- 一、降神咒术…………… (362)
- 二、隐遁咒术…………… (369)
- 三、白色巫法之咒术…………… (373)
- 四、黑色巫法之咒术…………… (383)
- 五、蛊毒与咒术…………… (388)
- 六、解脱与反咒…………… (392)

### 第十五章 符咒评说

- 一、符咒中的原始思维…………… (396)
- 二、符咒——一种社会历史现象…………… (399)

## 目 录

三、专制政体——符咒的温床·····	(401)
四、中国符篆的特点·····	(404)
五、符咒的历史文化价值·····	(405)
后记·····	(411)

第一章  
道符缘始



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、符篆、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。<sup>①</sup>

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》：

---

<sup>①</sup> 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。

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。”黄帝寐思其符，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》理论中的神秘成分为这种“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。”<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>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

---

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”。

形为太上老君，常治昆仑。”<sup>①</sup> 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，交易身形，伏羲之时号温蕪子，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。<sup>②</sup>

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。

### （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、

<sup>①</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校笺》第十章。

<sup>②</sup> 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）。

东王公、西王母，<sup>①</sup>收太上老君为徒。<sup>②</sup>道符便是由元始天尊首先传授给太上老君的。

上述道符由来的传说，均出于后人托伪，不是信史。

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。<sup>③</sup>青铜纹饰可归为两大类：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

① 以上俱见葛洪《枕中书》。

② 《云笈七籤》卷三《道教本始部》。

③ 容庚：《商周彝器通考》上册，哈佛燕京学社，1941年，第99—156页。

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”。<sup>①</sup>《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”。<sup>②</sup>

也有人认为青铜纹饰仅仅是装饰图案，无任何意义。马克斯·娄尔说：“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，也没有任何既定的文学意义。”<sup>③</sup>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16种之多。<sup>④</sup>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，有人认为其图像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；<sup>⑤</sup>英国学者艾兰断言饕餮的形象实际上是暗示了死亡之途；<sup>⑥</sup>日本学者白川静认为是白虎；<sup>⑦</sup>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。<sup>⑧</sup>

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，

① 以上引文俱出自《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。

③ 张光直：《美术、神话与祭祀》，辽宁教育出版社，1988年，49页引。

④ 容庚：《商周彝器通考》上册，100页。

⑤ 列维-斯特劳斯：《结构人类学》，文化艺术出版社，1989年，105页。

⑥ 艾兰：《饕餮纹及其含义》，《中国史研究》，1990.1期。

⑦ 白川静：《中国古代民俗》，春风文艺出版社，1991年，116页。

⑧ 王引之：《经义述闻》卷十七。

《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：

楚子伐陆渾之戎，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，用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”。<sup>①</sup>但从考古实物看，“物”指牺牲似有不妥。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。”<sup>②</sup>《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”，“鬼物为祟。”<sup>③</sup>《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，似魑魅鬼物。”

“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，<sup>④</sup>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、鬼媪的习俗。

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

① 张光直：《美术、神话与祭祀》，辽宁教育出版社，1988年，51页。

② 《论衡·订鬼篇》。

③ 《太平经合校》卷三十六，中华书局，1979年，50—52页。

④ 详见本书第二章。

威严的脸谱,<sup>①</sup> 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),<sup>②</sup> 由于其驱鬼辟邪的巫师历史, 后来演变为面目狰狞的门神, 被人称之为“鬼物”。<sup>③</sup> 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象的祭器, 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。<sup>④</sup> 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, 以后则被他“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,<sup>⑤</sup> 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,<sup>⑥</sup> 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。<sup>⑦</sup> 至于雷, 也被看成是物。宋人万宗师《雷法议支篇》:“雷之为物, 乃上天号令, 合二炁柔之阴阳, 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

① 郭净:《中国面具文化》第一章, 上海人民出版社, 1992年。

② 何新:《诸神的起源》“钟馗考”, 三联书店, 1986年, 272页。

③ 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。”

④ 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》)。

⑤ 徐整《五运历年纪》:“气成风云。”

⑥ 《素问·阴阳应象大论》。

⑦ 《史记·封禅书》。

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《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，与云霄关系密切，<sup>①</sup>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”，<sup>②</sup>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，<sup>③</sup>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”。<sup>④</sup>引魂鸟多为凤、鸱、鸾、鸞之类吉鸟。姜亮夫先生认为，在《楚辞》中，凤、鸾、鹭与龙一样，均“为楚俗死者灵魂升天之导引”。<sup>⑤</sup>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

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。

在丧葬时仍保留了以凤为引魂鸟的遗俗。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”。<sup>①</sup> 傣族则以纸扎的大神鸟引丧，并用其头装饰棺头、棺尾。此外，鹄也是一种常见的引魂鸟。鹄即鹤，一说天鹅，<sup>②</sup> 道教中，鹄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，就埋葬着十只鹄，帛画则对葬鹄的目的作出了解释：画中两只鹄正引导女主人升天。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，<sup>③</sup> 又名魍魉、逐魂鸟，<sup>④</sup> 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、凤文。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。”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。云篆是道符的主要书法形式，道教对“符”的界定是：“符者，通取云物星辰之势。”<sup>⑤</sup> 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

① 黄家理：《壮族崇鸡习俗试探》，《中南民族学院学报》，1988年2期。

② 《本草纲目》卷四十七。

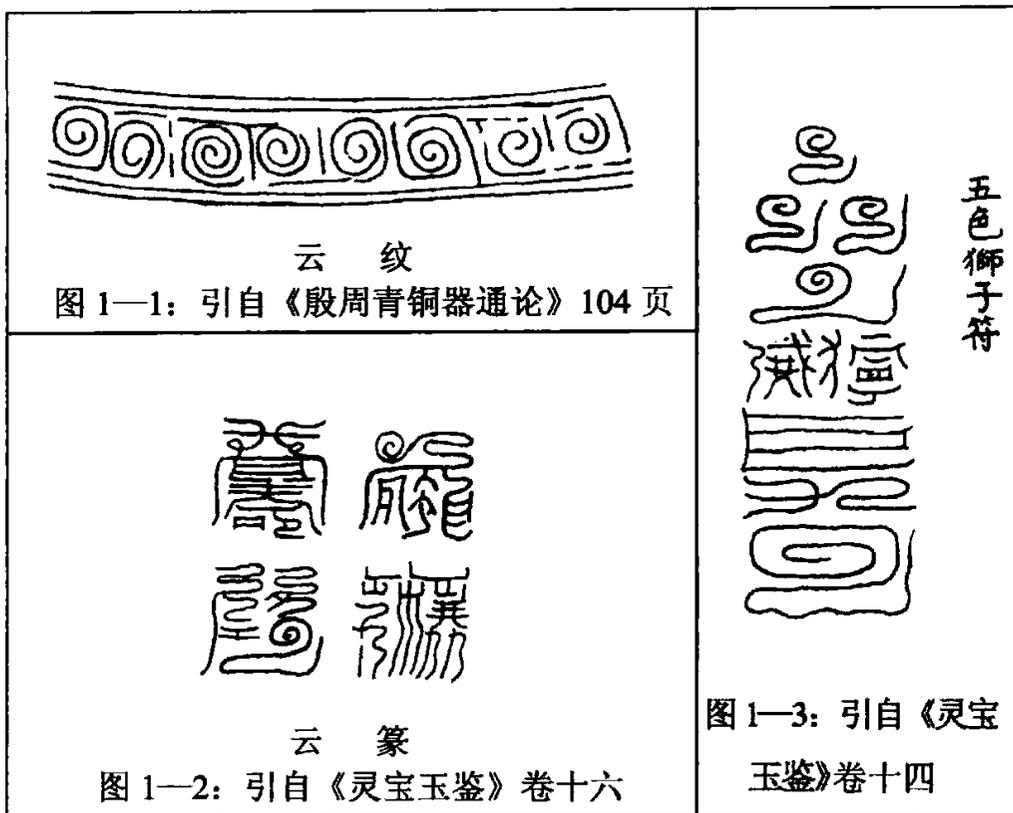
③ 《楚辞·九思》王逸注。

④ 《本草纲目》卷四十九。

⑤ 《云笈七籤》卷七。

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）。

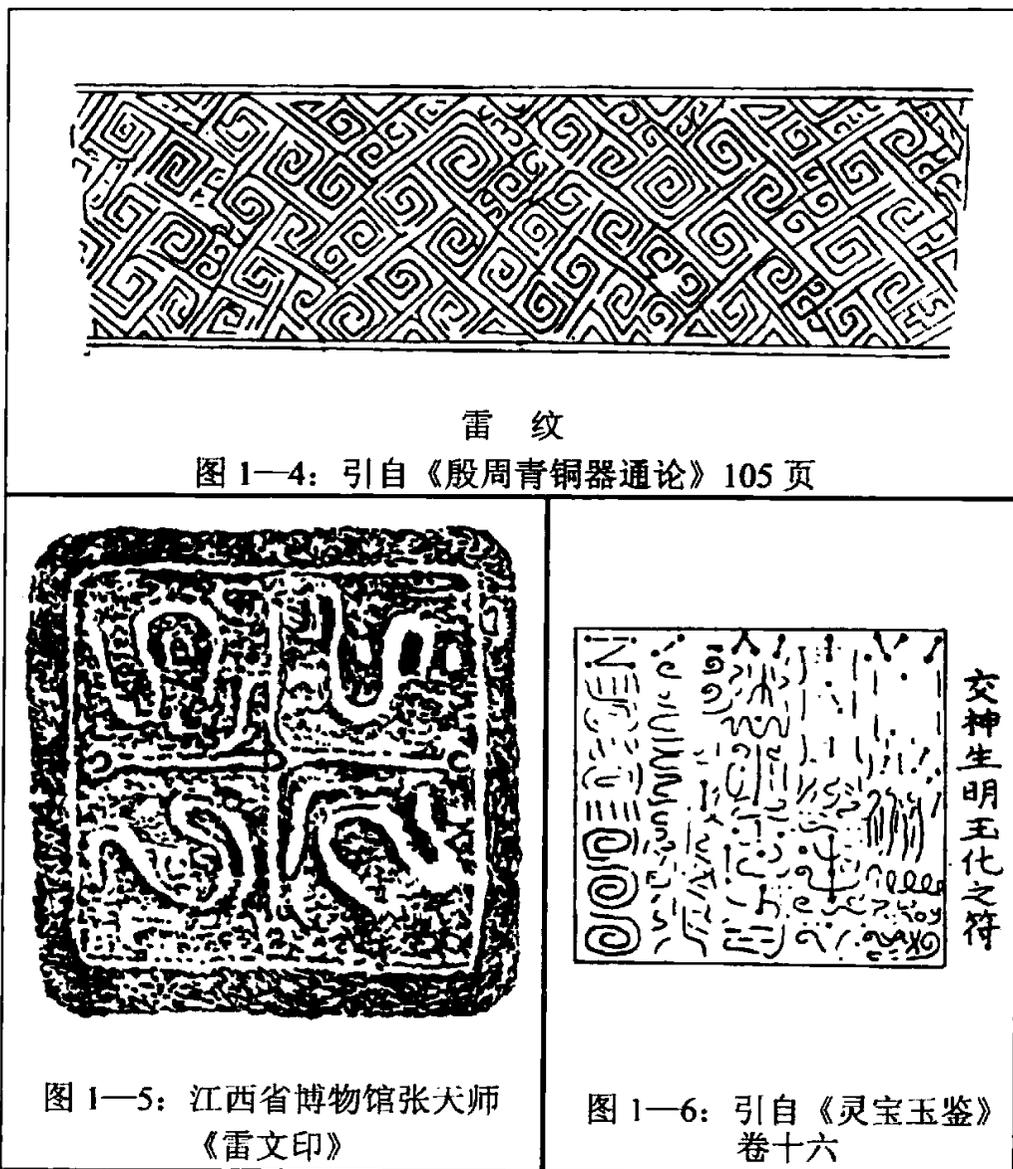


再来比较雷纹与雷文。青铜器的雷纹是从云纹演变而来的，这种演变是把圆形的云纹转化为一种方角的纹饰。道符中也有雷文，是一种模仿雷纹而形成的字符。雷文的传世品不多，江西省博物馆藏有两颗张天师世传的雷文印，雷文曰：四圣天蓬天佑诰圣佑圣也。文体屈曲飘逸，与云篆相似。发展轨迹如下：

雷纹——→雷文——→道符（见图 1—4、图 1—5、图 1—6）。

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“凤”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。”<sup>①</sup> 作为一种道符书体，凤文以仿凤鸟之象、傍凤鸟之势为特

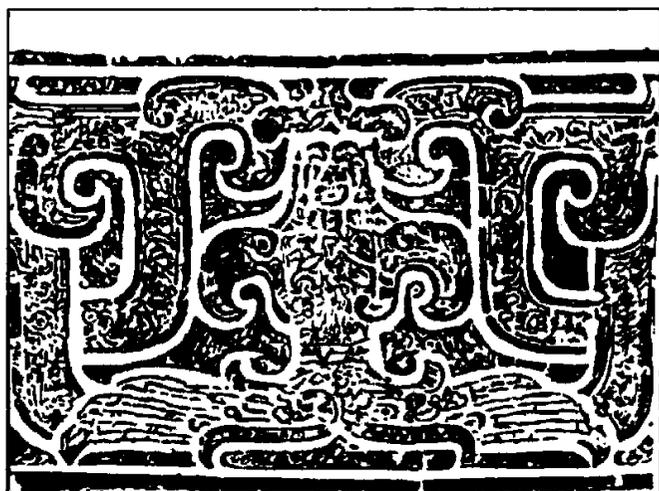
<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷七“凤文”条。

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：

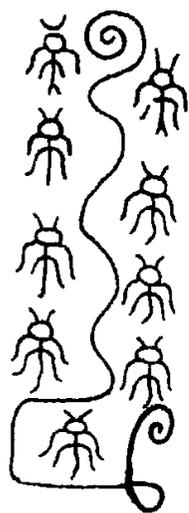
凤纹——>凤符（见图1—7、图1—8）。

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



风 纹

图1—7：引自《殷周青铜器通论》115页



九鳳奔唱符

图1—8：引自《灵宝玉鉴》卷十四

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、饕餮是不合符化繁为简要求的。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

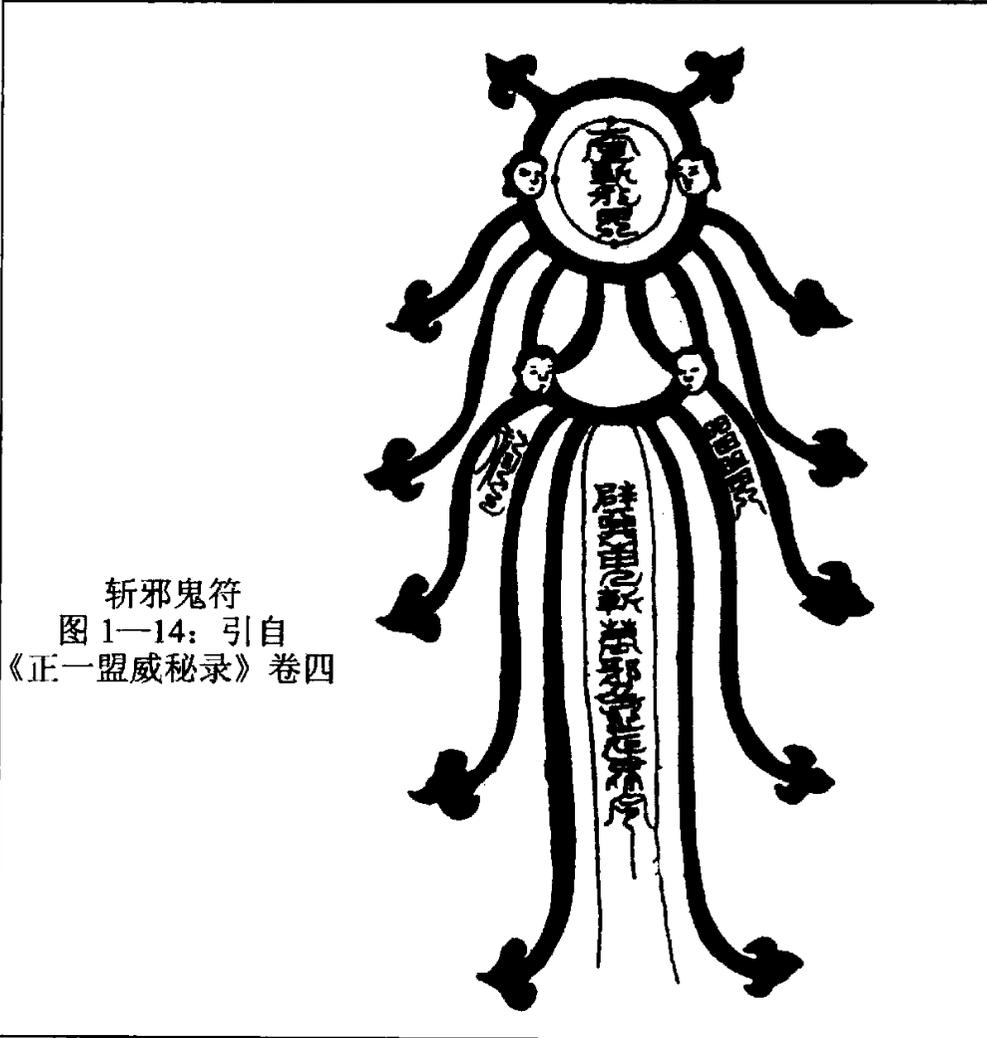
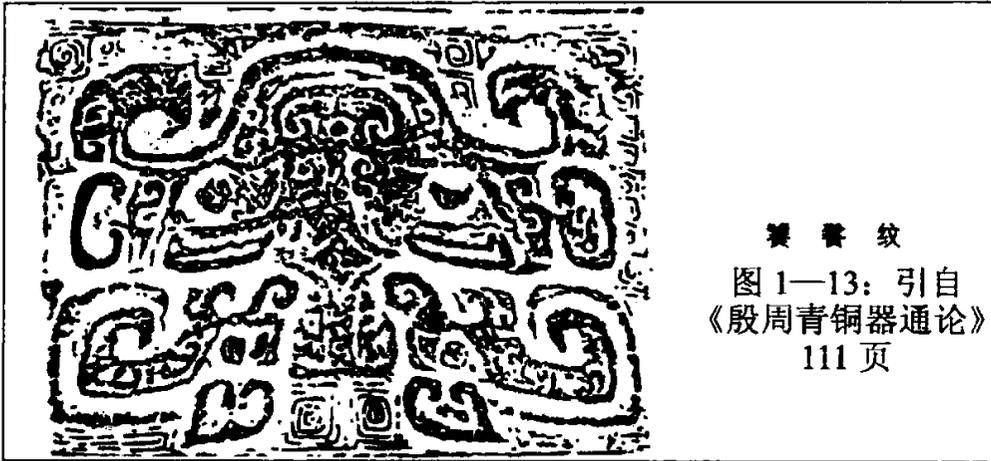
祈禳的执行者。至于鬼的性质发生改变，那是后话。从饕餮到鬼符的转化，是道符以简驭繁的需要。



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替代。有一点需要特别指出，鬼符本是用来斩邪辟鬼的，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”字来取代鬼的具象。

仅仅把青铜纹样与符箓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。<sup>①</sup>

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。

<sup>①</sup> 李叔道：《道教大辞典》，浙江古籍出版社，1987年，503页。

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，而是“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。”<sup>①</sup>

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。非夭夭民，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

<sup>①</sup> 《尚书·召诰》。

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。”<sup>①</sup>

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。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，<sup>②</sup> 秦人建国有猎获黑龙的祥瑞，<sup>③</sup> 汉朝立国有斩白蛇的祥瑞。<sup>④</sup> 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

① 《尚书·大诰》。

② 以上祥瑞并见《吕氏春秋·应同》篇。

③ 《史记·封禅书》。

④ 《汉书·高帝纪》。

戚侯子婴即位，子婴只有两岁，称为“孺子婴”。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，猷者封侯。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8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！”<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>

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

① 上述史事，俱见《汉书·王莽传》。

② 《汉书·元后传》，中华书局点校本，4032页。

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《河图圣诒符》、《河图纪命符》、《尚书中候合符后》、《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。<sup>①</sup>这种印常常印在符命上以及其他天帝敕令、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、天道将军印，<sup>②</sup>但最常见的还是天帝使者印。<sup>③</sup>

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

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》。

② 《史记·孝武本纪》。

③ 《意园古今官印考》卷七。

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，<sup>①</sup> 或者，干脆自创一种谁也不识的“天篆”，<sup>②</sup> 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。”<sup>③</sup>

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）

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。”<sup>④</sup>

综上所述，我们可以勾勒出从天命到道符的发展线索：

天命思想 → 占卜 → 符瑞 → 符命 → 符印

↗ 符印道法符印  
↘ 道符符文

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。

① 《汉书·王莽传》，中华书局点校本，4132页。

② 参阅《东坡集》“天篆记”。

③ 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。

④ 《云笈七籤》卷七“三洞经教部”。

## 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，一是符长汉尺六寸，合今14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；傩舞傩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。唐则明崇伊、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，朝廷以至间巷，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、陶典真突起，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，持彘或楸一枚，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。西王母是传说中这符的传授者，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、具有辟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”，<sup>①</sup> 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

<sup>①</sup> 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。

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年—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。

张道陵是否是这符的创造者呢？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，授古青缣朱字《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。<sup>①</sup>

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，<sup>②</sup>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

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。

文”。这种“复文”由两个以上的隶字组成，繁者达九个之多。

综上所述，道符是先秦、两汉巫覡迷信、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；驱傩逐疫、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覡经过数代人的补充与完善最终形成的。

## 第二章

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）画以象真、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”。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>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

① 刘向：《新序·杂事五》。

② 《风俗通义·祀典》引《黄帝书》。

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。”<sup>①</sup>

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，<sup>②</sup> 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。

降及唐宋，画像与真物相感通的思想更为盛行。《太平广记》卷二百一十一引唐人段成式《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，真马中因无也。’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。”

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。”<sup>③</sup> 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

① 《论衡·乱龙篇》。

② 泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社，1992年，404页。

③ 《太平广记》卷二百一引，中华书局，1986年，1612页。

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。明人谢肇淛总结说：“绘事既精，神物凭焉。”<sup>①</sup>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。《云笈七籤》“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”。



图2—1：引自《灵宝玉鉴》卷三十

## （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，但又是对画像有灵的超越，它使具象的画变成了抽象的名。

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

<sup>①</sup> 谢肇淛：《五杂俎》卷七“人部三”，中华书局，1959年，197页。

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。”<sup>①</sup>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。”<sup>②</sup>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，其书写的符箓、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，以示对神的恭敬与崇拜。明代凌濛初的《二刻拍案惊奇》卷一有一个因错字纸而获上帝神仙护佑的故事；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，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

① 《宋史·礼乐志十一》。

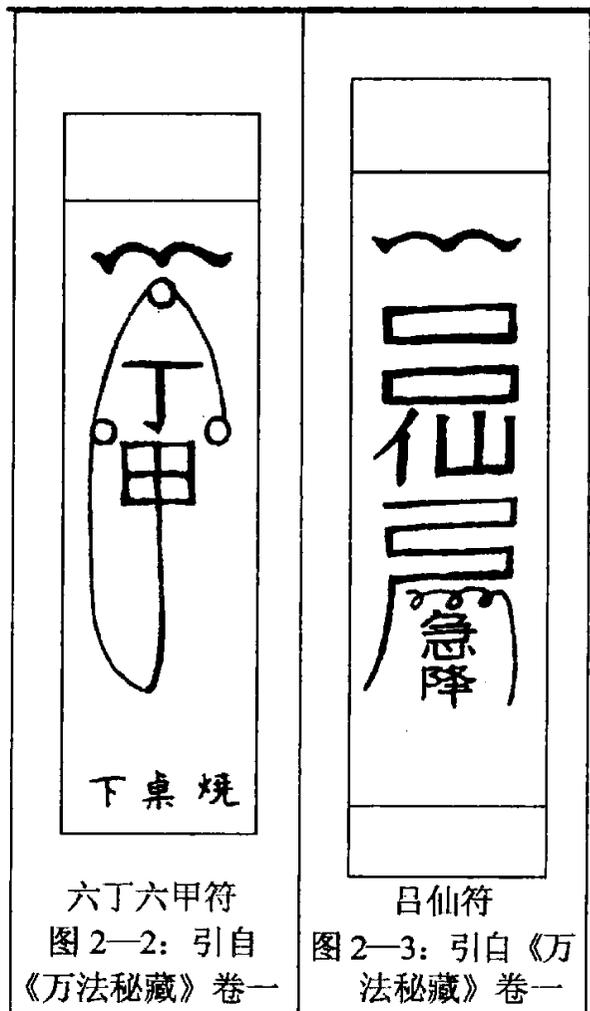
② 《全唐文》卷七百八十九，中华书局影印本第8册，8266页。

(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》称方士鞠圣卿“善为丹书符劾，厌杀鬼神而使命之”。鞠圣卿以符劾鬼，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：“这书载有二鬼，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



六丁六甲符

图2—2：引自  
《万法秘藏》卷一

吕仙符

图2—3：引自《万  
法秘藏》卷一

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。

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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

第三，上章禁忌。上章须备有专用笔砚，不得与其他用途的笔砚混用；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，抽破人家的姓名。<sup>③</sup>

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。

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。<sup>④</sup>

## （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

① 《隋书·经籍志》。

② 《登真隐诀》卷下“章符”。

③ 《道门定制》卷一“书章法”。

④ 《灵宝玉鉴》卷一“进拜章表论”。

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”，<sup>①</sup>道家典籍中则称之为“魁、杓、魁、魁、魁、魁、魁”。<sup>②</sup>

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，吉曰：“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，应吾之道，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，右手仗剑盃血，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

<sup>①</sup> 见《春秋运斗枢》。

<sup>②</sup> 《应元录》、《太上三元飞星冠禁金书玉篆图》、《云笈七籤》卷二十五。

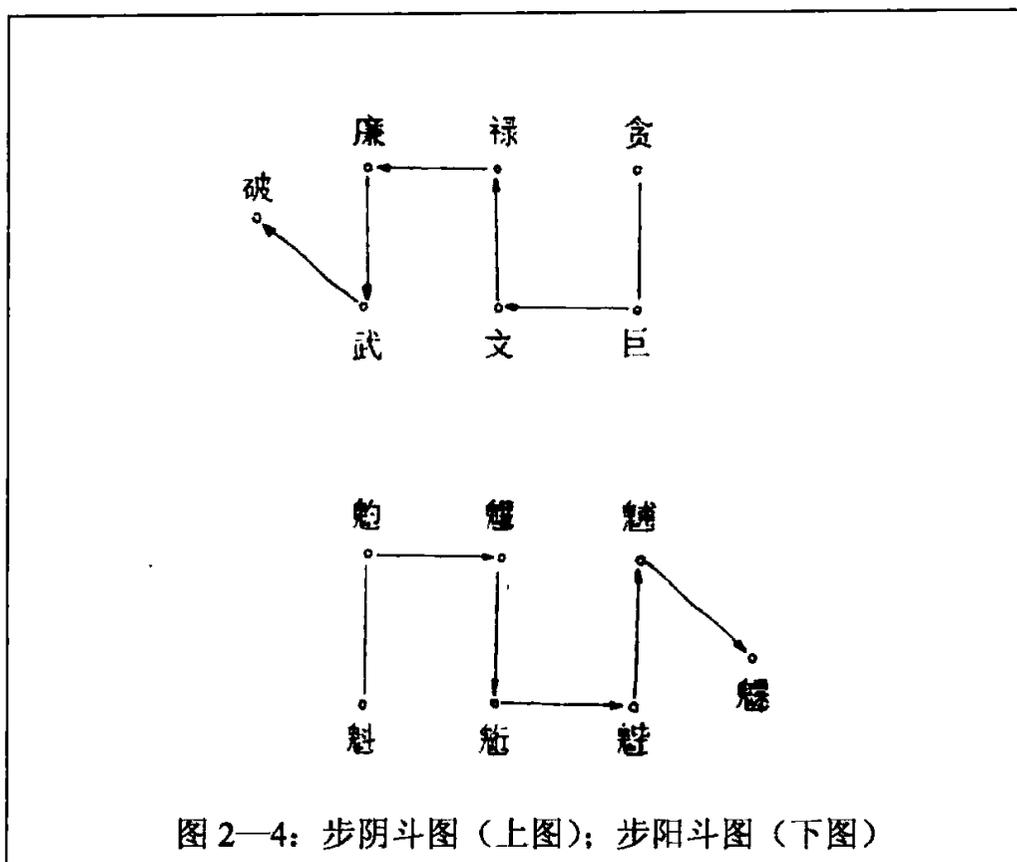


图2—4：步阴斗图（上图）；步阳斗图（下图）

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。”<sup>①</sup>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

<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷七“符字”条。

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。

#### （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”。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>道教有关身中神的观念

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”。

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，“人为人五藏（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”。<sup>①</sup>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，按十二辰分出。八卦、七星、九宫、三台，各主其所行之事。”

<sup>①</sup> 《太平经》卷七十二。

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。

### （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，“烧香读过书”。

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，鸡香香五两，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，别捣绢筛之毕，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：“祖师召吾哪里使用？”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。

### 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。

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。

画符的坛场是如何建造的呢？其实，符坛与其他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) 玉帝神坛

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，而且不能让其靠近。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、枣汤各十五盏，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。

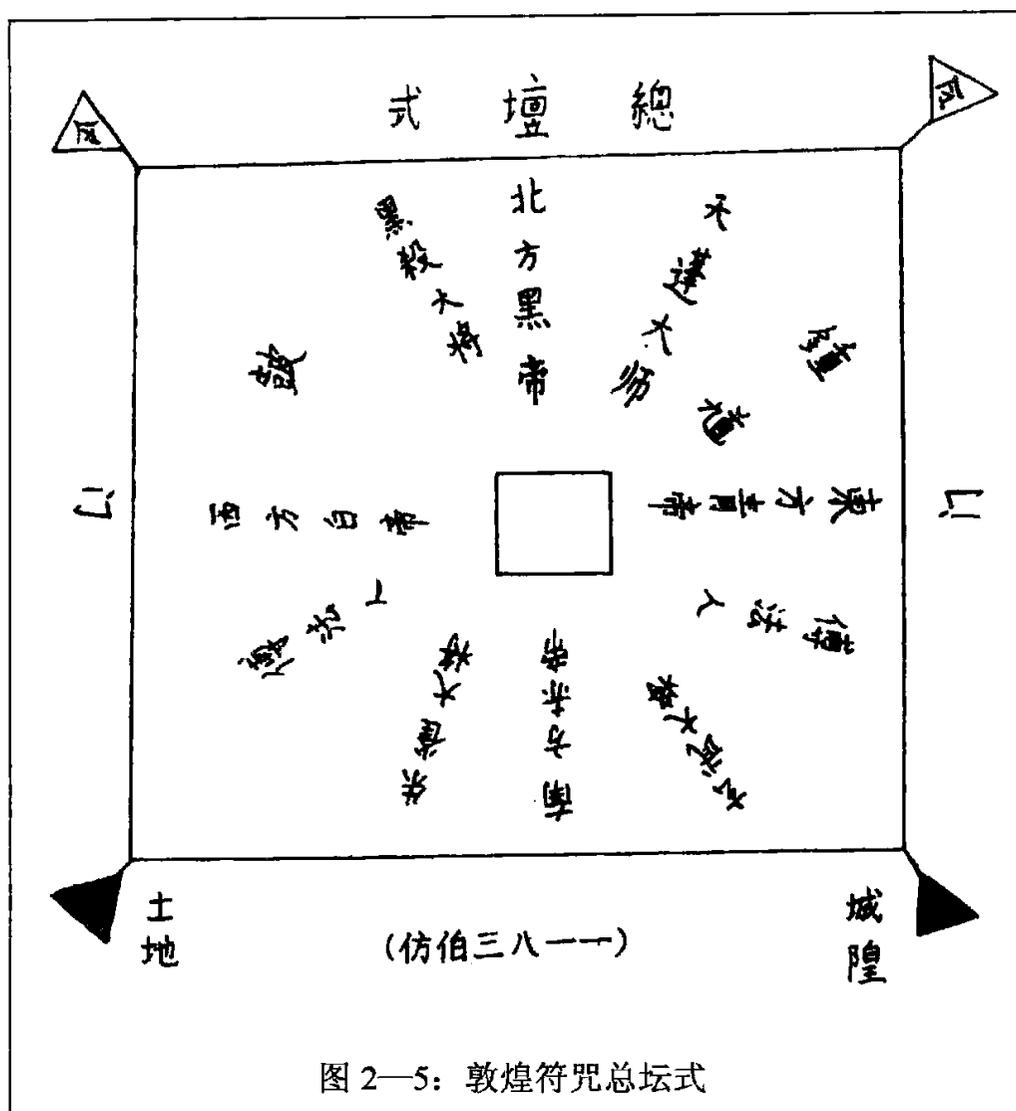
这幅“总坛式”图是挂在中央的。

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。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。

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：“取五蝦蟆，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。道巫介入社祭之后，也将符篆、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。

## 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：疢疾除，永康休，万寿宁。”<sup>①</sup>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，

<sup>①</sup> 吴騫：《论印绝句》，录于《美术丛书》，江苏古籍出版社重印本，第二册，1986年，1243页。

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，伏兹灵生。既正既直，既圆既方。庶使罔谈，莫我敢当。”<sup>①</sup>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”。<sup>②</sup>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。王隸《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。<sup>③</sup>黄神越章是天帝的使者，总管死人的簿籍，其印可用于杀鬼。

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。”<sup>④</sup>

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

① 邓之诚：《骨董琐记》卷五，中国书店，1991年，143页。

② 陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十四。

③ 见陈介祺：《十钟山房印举》、方清霖：《化集古官印谱》、罗福颐：《待时轩印存》。

④ 《灵宝玉鉴》卷十八“书心章式”。

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。”

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。又能登刃入火而焚敕之，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。”<sup>①</sup>也有用其他印的。《灵宝玉鉴》

<sup>①</sup> 《灵宝玉鉴》卷十八“封章式”。

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”。

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。”<sup>①</sup>

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，其符形与敦煌写卷中的符形完全一样。<sup>②</sup>

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。”<sup>③</sup>《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

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》。

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。

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。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，法剑长约60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”，<sup>①</sup>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

<sup>①</sup> 刘枝万：《台湾道教的法器》。

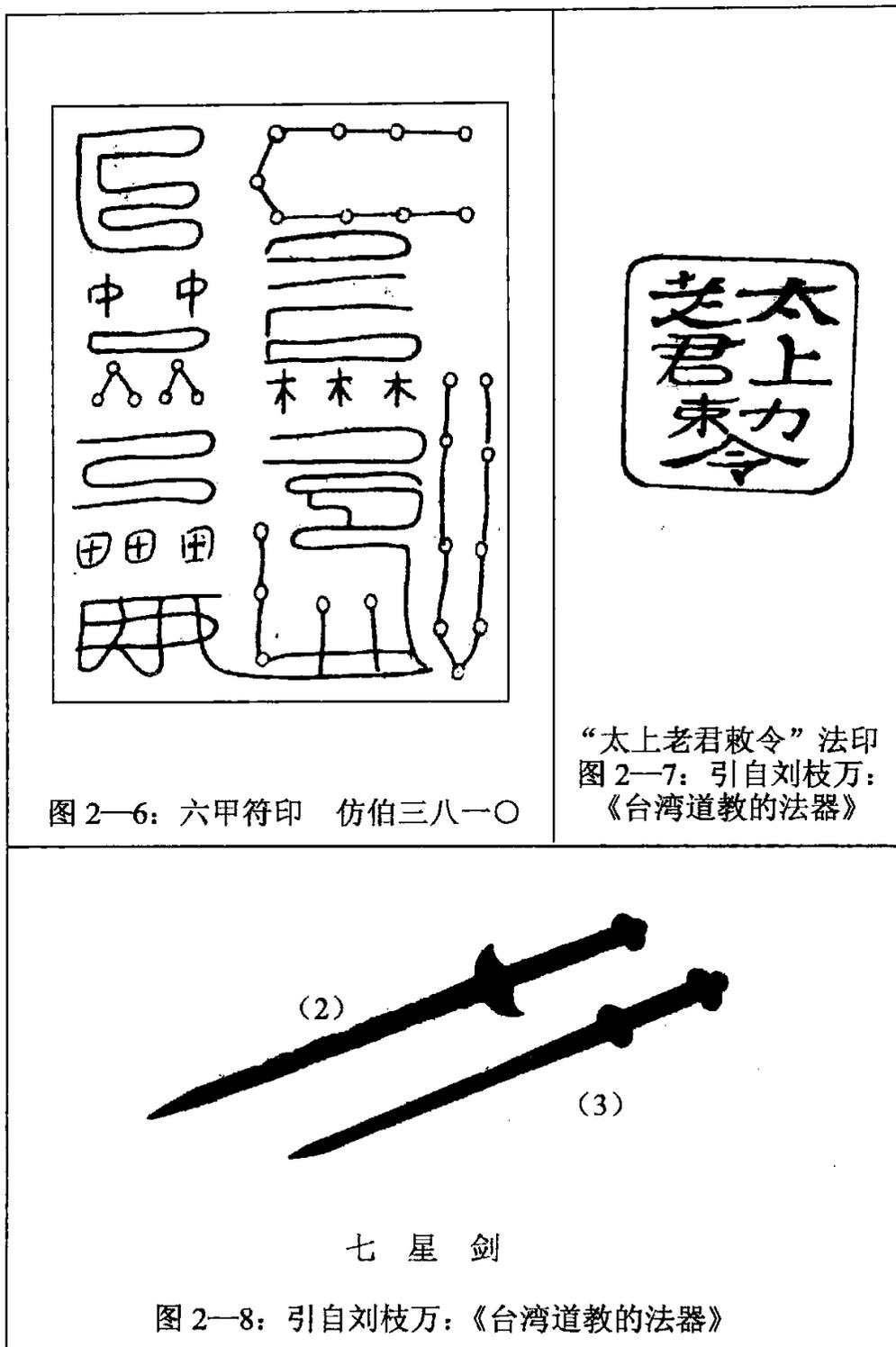
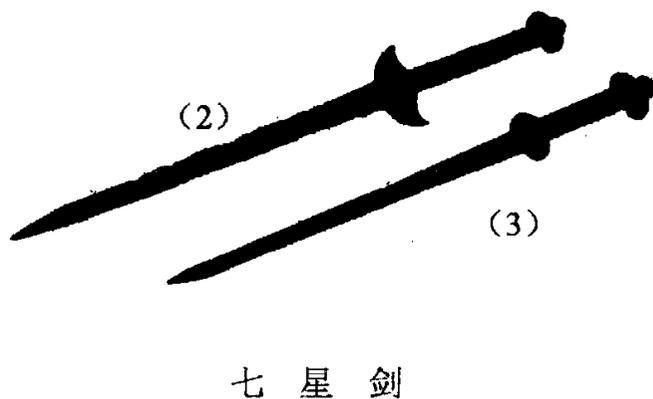


图 2—6：六甲符印 仿伯三八一〇

“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》

及都功策，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，重约八十两。其剑只有当老天师去世时才传给后代。

### （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，准不能易镜中真形，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。”

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。

镜与符也常常被统一在一起，其表现就是在法镜上铸上符篆。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。1979年12月，在道教名山贵溪县龙虎山附近的沙州内发现符镜一面，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”、“四真星自”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”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷四十八。



# 第三章

## 画符的材料、技术和禁忌



## 一、画符的材料

### (一) 纸缙

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”，<sup>①</sup>成为帝王的专用服色。《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

---

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

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。<sup>①</sup>

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。《云笈七籋》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，出人行来不避太岁。”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简、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。《云笈七籋》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。

---

<sup>①</sup> 《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。”

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。”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。”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：“丹简者，乃朱漆之简，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。

### （三）材料的点灵

道符有个特点，这就是通灵仪式自始自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，不再一一举例。

## 二、画符的技法

### （一）炁通天真、运平笔端

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。<sup>①</sup> 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

---

<sup>①</sup> 朱越利：《炁气二字异同辨》，《世界宗教研究》，1982年1期。

“身中神”，<sup>①</sup>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，然后返于笔端，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：画雷樽象雷之形却不能致雷，做土龙象龙神之状而不能召，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，综合来说，炼炁书符的方法和程序大体如下：

(1) 调息入静。调息指调节气息，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，即所谓“观想”。

(5) 此刻，神炁内外笼罩，凤篆龙章在书符的几案上徘徊，屏住呼吸，运神炁于手腕、笔墨之上，落笔画符，神炁就势进入符中，这就是所

<sup>①</sup> 身中神的概念详第二章第二节中的“叩齿捏诀”。

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。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。

## (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，这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。

(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。

#### (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“噐”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“噐”字，书此字为符可以制鬼。

##### (2) 书“魄”字以制鬼

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

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；<sup>①</sup> 鬼者，阴也，<sup>②</sup> 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。<sup>③</sup>

##### (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。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。

---

<sup>①</sup> 《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。

<sup>②</sup> 《论衡·论死篇》：“鬼神，阴阳之名也，阴气逆物而归，故谓之鬼。”

<sup>③</sup> 江应梁：《广东瑶人之宗教信仰及经咒》，《民俗》第一卷，第三期。

### (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”的符，押解一名叫高俊的人前往阴曹地府。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”、“神伤复文”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。

三皇文见图3—2。



图3—1：引自《太平经合校》卷一百四

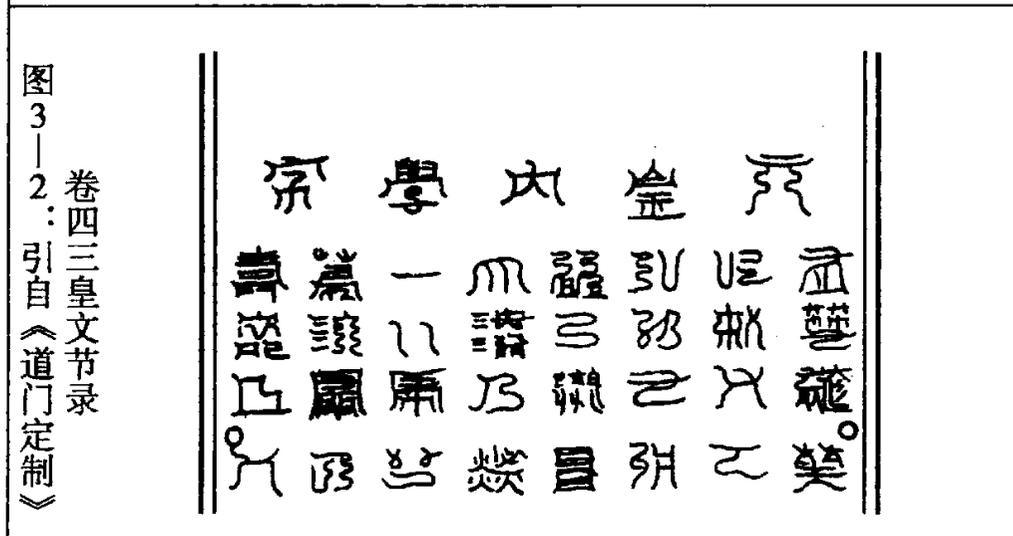


图3—2：引自《道门定制》卷四三皇文节录

——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。”<sup>①</sup>

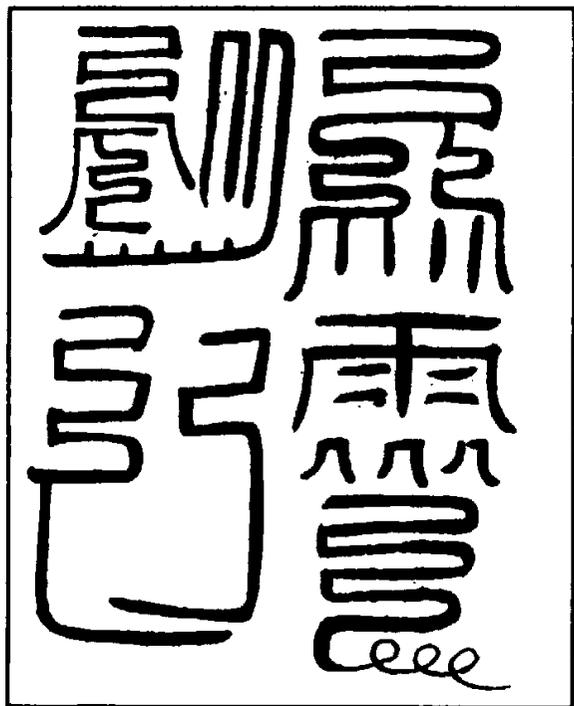
① 《灵宝无量度人上品妙经》卷二。

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。”<sup>①</sup>

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。”<sup>②</sup> 太上曾下玉文截六天之气。更出三天正法，割恶救善。”<sup>③</sup> 《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》

- ① 《灵宝无量度人上品妙经》卷二。
- ② 《云笈七籤》卷九“释灵飞六甲”条。
- ③ 同上书卷八“释除六天玉文三天正法”条。

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凤体。

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。

雷文参见第一章第二节。

## （二）不同材料诸符

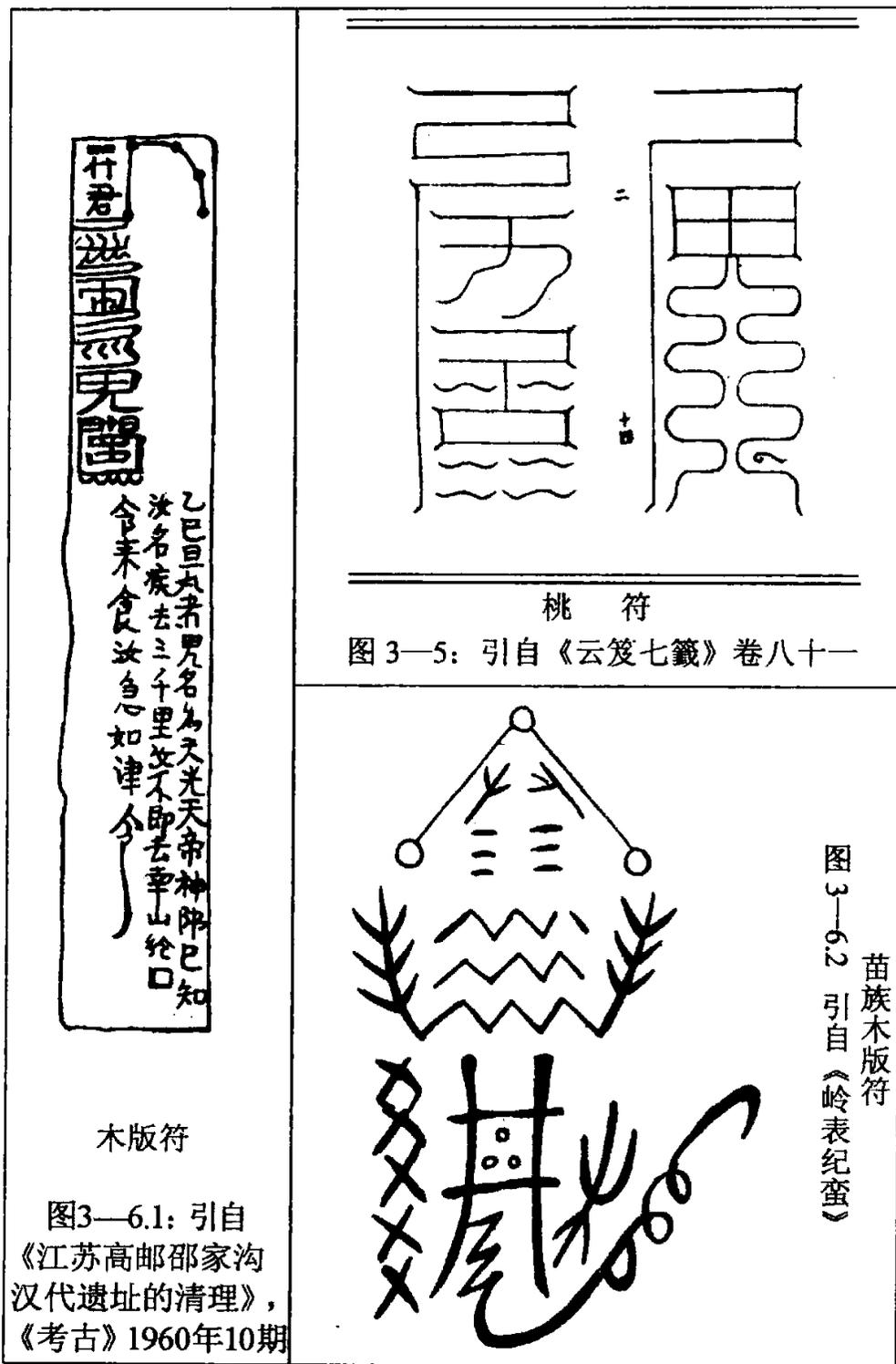
最常见的是黄纸符和缙符，我们已在“画符的材料”一节中作了专门讨论，兹不赘述。

——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。

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，50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、图3—6.2。



石君  
巡  
靈  
咒  
咒

乙巳巨丸者男名为天光天帝神降已知  
汝名疾去三千里女不即去幸山路口  
令来食汝急如津令

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》1960年10期

桃符

图3—5: 引自《云笈七籤》卷八十一

苗族木版符

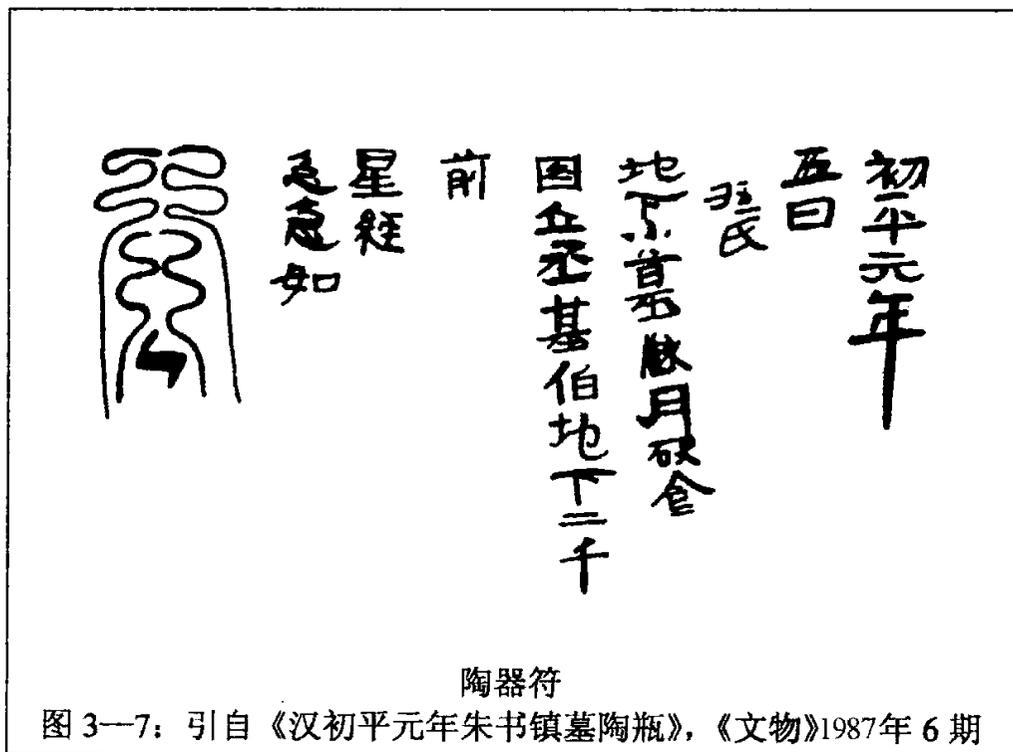
图3—6.2 引自《岭表纪蛮》

——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，书铁将投白象潭，薄暮云蒸，雨注遂利涉焉”。还可用之治水患。

——铜符。绘在铜片上的符箓。《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。”<sup>①</sup>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，

<sup>①</sup> 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。

书空符亦灵。”书空就是凭空画符。

——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。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，蹀足而已，或画符于水使病人饮之。”湘西苗族也有画水符的习俗。水符见图3—8。

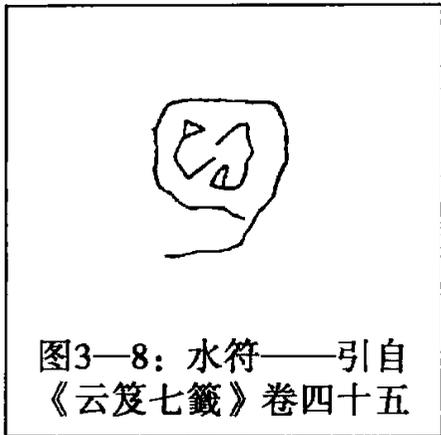


图3—8：水符——引自《云笈七籤》卷四十五

### （三）不同颜色诸符

——朱符。用朱砂或其他红色颜料书写的符。《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、丹篆、赤书等。

——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，常见朱衣被发相随，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。”

——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。白符与黄符较为少见，据文献推论，白符、黄符亦

当以书写颜色论之。

## 四、道符的使用方法

### (一) 佩符

佩符即佩之于身上的道符。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。

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，勿履洿，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。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。

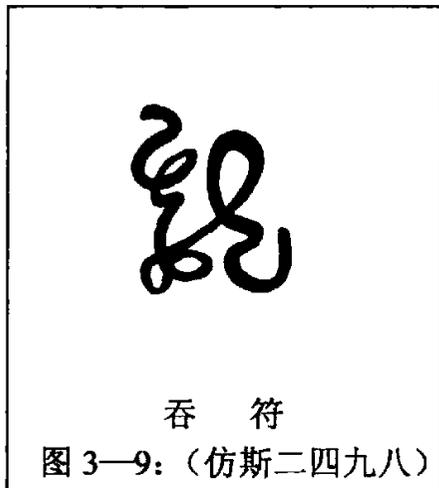
## （二）飞符

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”。

## （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。另一种方法是将符烧成灰后，和水饮之。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。《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。

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，毁符以烧着，人随烟化为气，其文四万劫一出。”<sup>①</sup>可见，符焚烧后，便可将符中的神气随

<sup>①</sup> 唐释道宣《广弘明集》卷九引。

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”，<sup>①</sup>可以让神灵感知。

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。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他不祥之事，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。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来推论其信仰的对象，这些弱处就成为禁忌。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：

---

<sup>①</sup> 《无上秘要》卷二十七。

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。

## （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。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。

## （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。

### （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。

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。

### （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，甚至反映其身。



## 第四章

### 政治符篆的释读



## 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。<sup>①</sup> 同书还提及“开明灵符”、“月华符”、“星象符”、“五神符”等。<sup>②</sup> 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”。<sup>③</sup> 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。

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，举其荦荦大者就已达五十余种。

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。

① 王明：《太平经合校》卷一百零四—一百零七，中华书局，1979年。

② 书同①，卷一百十四。

③ 《三国志·张鲁传》注引《典略》，原文张衡为张修，此取裴松之说。

## 二、道符与王朝政治

在道教诸符中，政治符篆是相对晚出的一种，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，<sup>①</sup>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；<sup>②</sup>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。<sup>③</sup>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篆，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，<sup>④</sup>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

<sup>①</sup> 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。

<sup>②</sup> 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》。

<sup>③</sup> 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》）。

<sup>④</sup> 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》。

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，<sup>①</sup>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年—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。

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谶言、星占、符瑞、望气、符咒等等，而与本书有关的是符箓。

见于正史或其他信史的政治符箓以及为王权服务的道符实例不少，如《魏书·释老志》、《旧唐书·文帝本纪》、《旧唐书·武帝本纪》、《资治通鉴》、《宋史》、《明史》等书中均有记载。

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。

（2）有些虽名为“符”，但从所叙内容来看，似为符命，而非道符。不过，东汉以降，符命中往往夹有行箓，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。

---

① 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。

### 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4—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，<sup>①</sup>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。𡗗，帝字变体。帝，甲骨文作𡗗（《前》3.18.5）、𡗗（《林》）1.11.18），金文作（《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。<sup>②</sup>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。

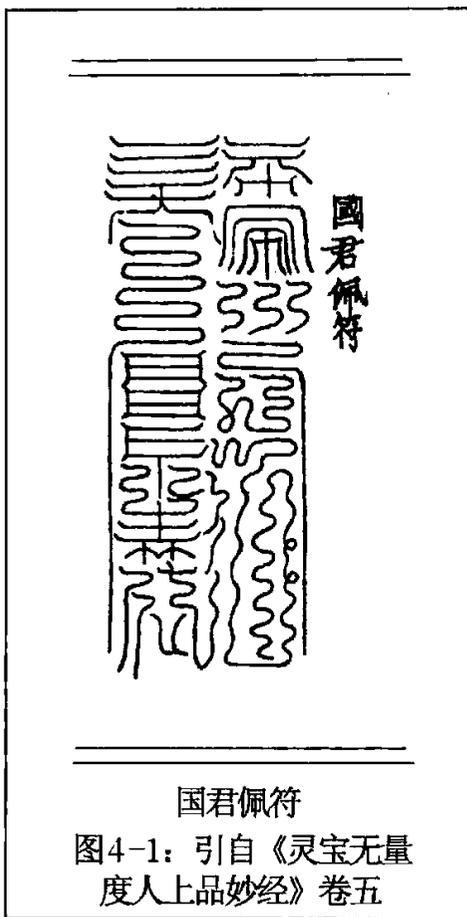


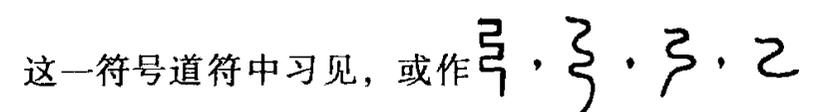
图4-1：引自《灵宝无量度人上品妙经》卷五

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

<sup>①</sup> 《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。

<sup>②</sup> 朱芳圃：《殷周文字释丛》，中华书局，1962年，38页。

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。

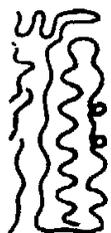
，这一符号道符中习见，或作 ，意即上帝敕

令下达。《灵宝玉鉴》卷十录有一“通语符”，此符的下部有“”符号，原注为：“现体露形，急之如上帝敕令。”《道门定制》卷四载有一道“长生符”，内有一符形，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，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。

，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”，其神字作“”，其右文与本任右文相同。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，是最古老的措符符号之一，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，汉人有用苇随葬有习俗。有一点须加说明，此

符号左边有两条曲线：，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、禹余天、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。

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篆传授给世人的，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。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。<sup>①</sup>何新更进一步推

<sup>①</sup> 郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社，1965年，354—355页。

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。<sup>①</sup> 文献中有许多关于日月崇拜的记载。

道教中日神与月神相配，日中有五帝，月中有五帝夫人。<sup>②</sup> 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。在雩。庚辰贞，日又戡。戡囧（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，以稽其禘祥。戡与食音同，盖言日蚀之事耶？”<sup>③</sup> 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。卜辞中有关月食的记载也不少：“月食，闻，八月。”（《甲》1289）“六日午夕，月食。”（《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。<sup>④</sup>

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

① 何新：《诸神的起源》，三联书店，1986年，9—10页。

② 《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，日中黑帝讳澄溥淳字玄绿炎，日中黄帝寿逸阜字颺晖象。”“月中青帝夫人讳娥隐珠字芬艳婴，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翘字淳属金，月中黄帝夫人讳清营襟字灵容。”

③ 郭沫若：《殷契粹编》，368页。

④ 高士奇：《左传纪事本末》卷五十三：“春秋二百四十二年，凡纪灾异一百二十二，日食三十六也，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。”

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篇”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，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》：“亳人谬忌奏祠太一方，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《乐汁徵图》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。



，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。

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”、<sup>①</sup>“天神贵者”，<sup>②</sup> 是人间帝王在上天的对应者，专司帝王命运。

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4—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：

<sup>①</sup> 《史记·天官书》张守节《正义》，中华书局点校本，1290页。

<sup>②</sup> 《史记·封禅书》，中华书局点校本，1396页。



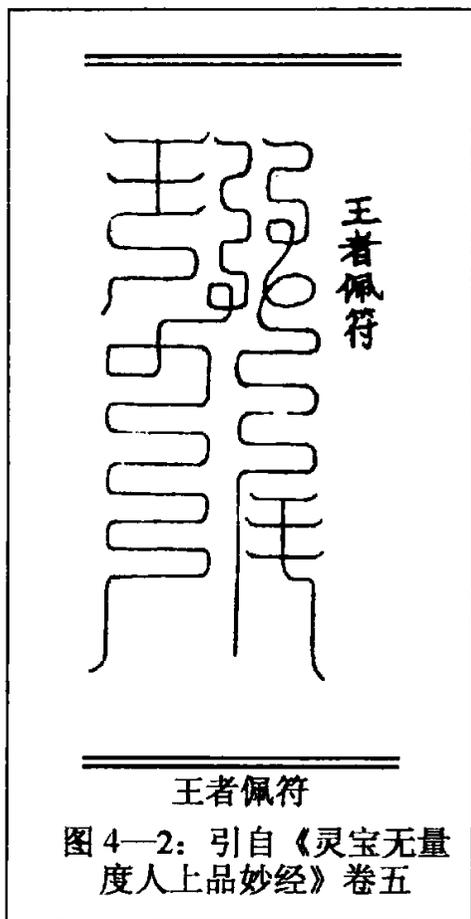
，即王字。《灵宝无量度人上品妙经》卷五中（与王者佩符同

书同卷），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,<sup>①</sup> 还有主字，形作,<sup>②</sup> 两真文都与本符文相似。尤其是前者，

若除去王字的一点，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

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”。

“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，<sup>①</sup>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。



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,<sup>②</sup>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。

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。

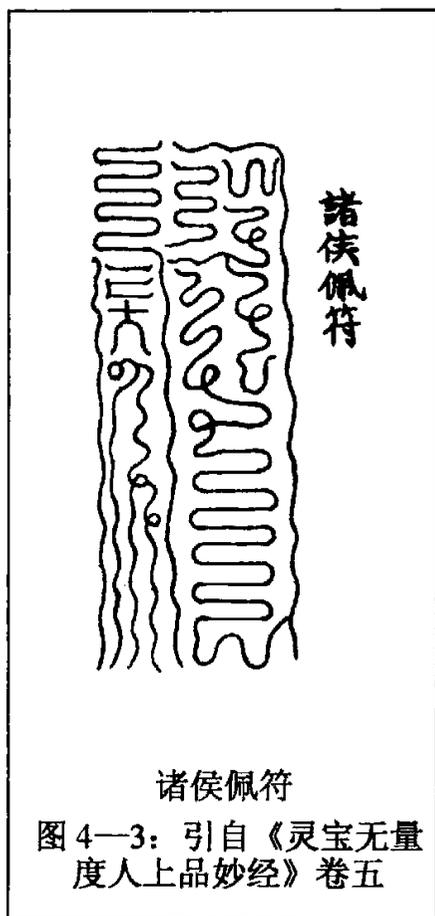
<sup>①</sup> 道教为了抬高教主的地位，将元始天尊、太上老君、灵宝天尊置于天帝之上，但他们远在三清境，超然物外，不问天庭之事。

<sup>②</sup> 《灵宝无量度人上品妙经》卷九。

## 五、诸侯佩符考释

此符与上述两符同出一书（见图4—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。<sup>①</sup>古人认为，神在天上；至于人死后“魂气归于天，形魄归于地”。<sup>②</sup>因此，在祭祀时，就必须采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“炆作炆

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》。

或爻，像人立于火上之形”。<sup>①</sup> 文献中称之为“暴巫”、“焚巫”。<sup>②</sup> 姚孝遂先生则认为爻祭时焚的不仅有巫，还包括俘虏。<sup>③</sup> 商周时期，类似的祭祀方式还有禘、燎、升、禋等等。<sup>④</sup> 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。”<sup>⑤</sup> 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；<sup>⑥</sup> 祥，善也。<sup>⑦</sup> 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。 ，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

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，穆于召县子而问然，日天久不雨，吾欲暴尪而奚若？”《春秋繁露·求雨篇》：“春早求雨……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》1989年4期。

⑤ 《周礼·春官·大宗伯》郑注。

⑥ 《说文解字·示部》。

⑦ 《尔雅·释诂》。

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。”<sup>①</sup>

，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。”<sup>②</sup>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。”<sup>③</sup>

不过，作为“诸侯佩符”中的“诸侯”，范围更为广泛。除了“侯”以外，还有其他不同等级的爵位。这些爵位在不同的朝代有不同的称谓，<sup>④</sup>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。

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。

④ 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。

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》，是专替帝王服务的。

《灵宝无量度人上品妙经》卷五：

方世土之中，国君王侯欲延永世袭，保安境土，使兵突不起，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，或以佩受迎政福祥镇国之符，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祥永延，代代世袭，君主晏平。太上五方真文共有五篇：

东方真文（见图4—4）：

译文：

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4—5）：

译文：

赤帝命灵，万法开通。

魔鬼灭种，世无灾凶。

神府王文，皇道永丰。

西方真文（见图4—6）：

译文：

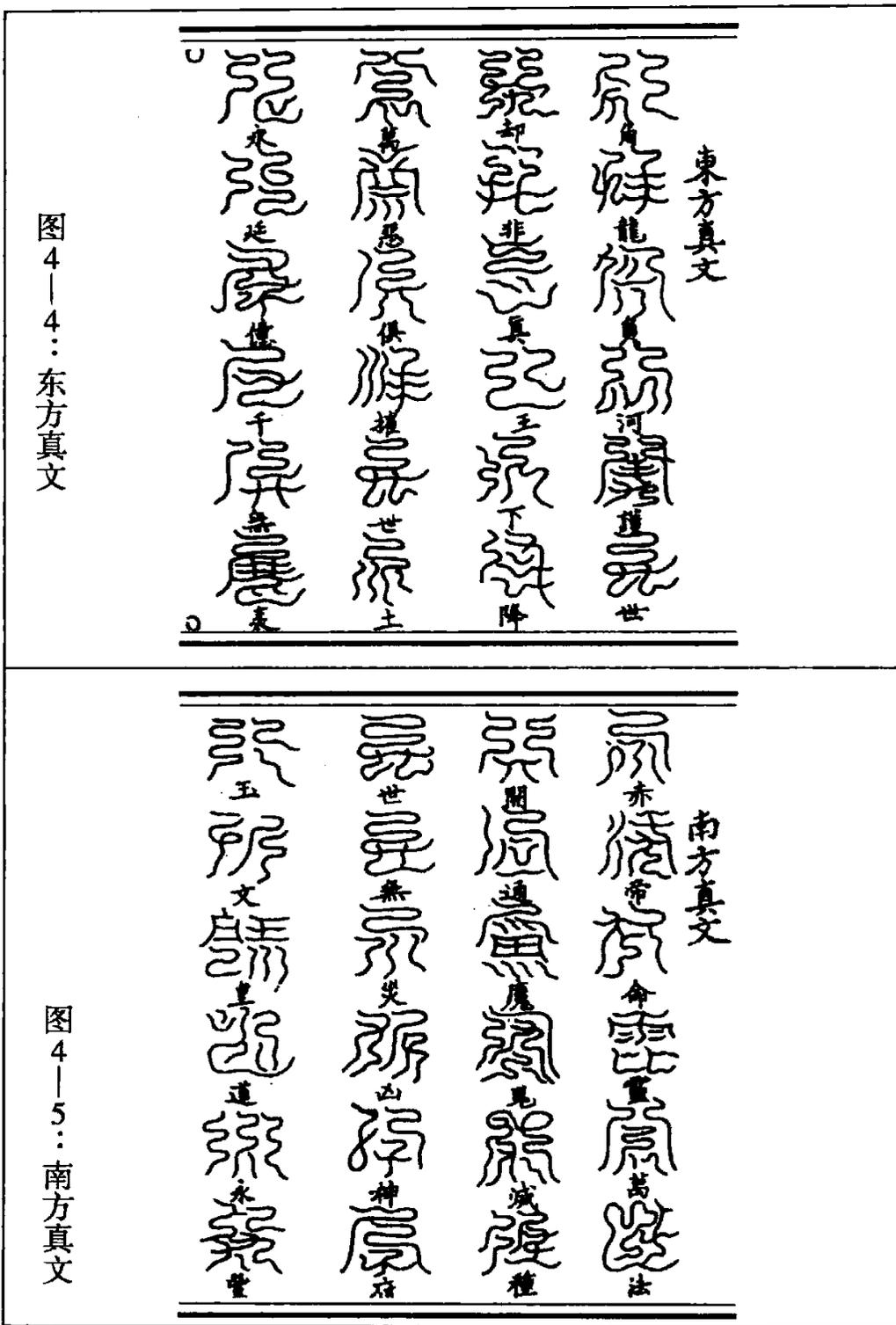


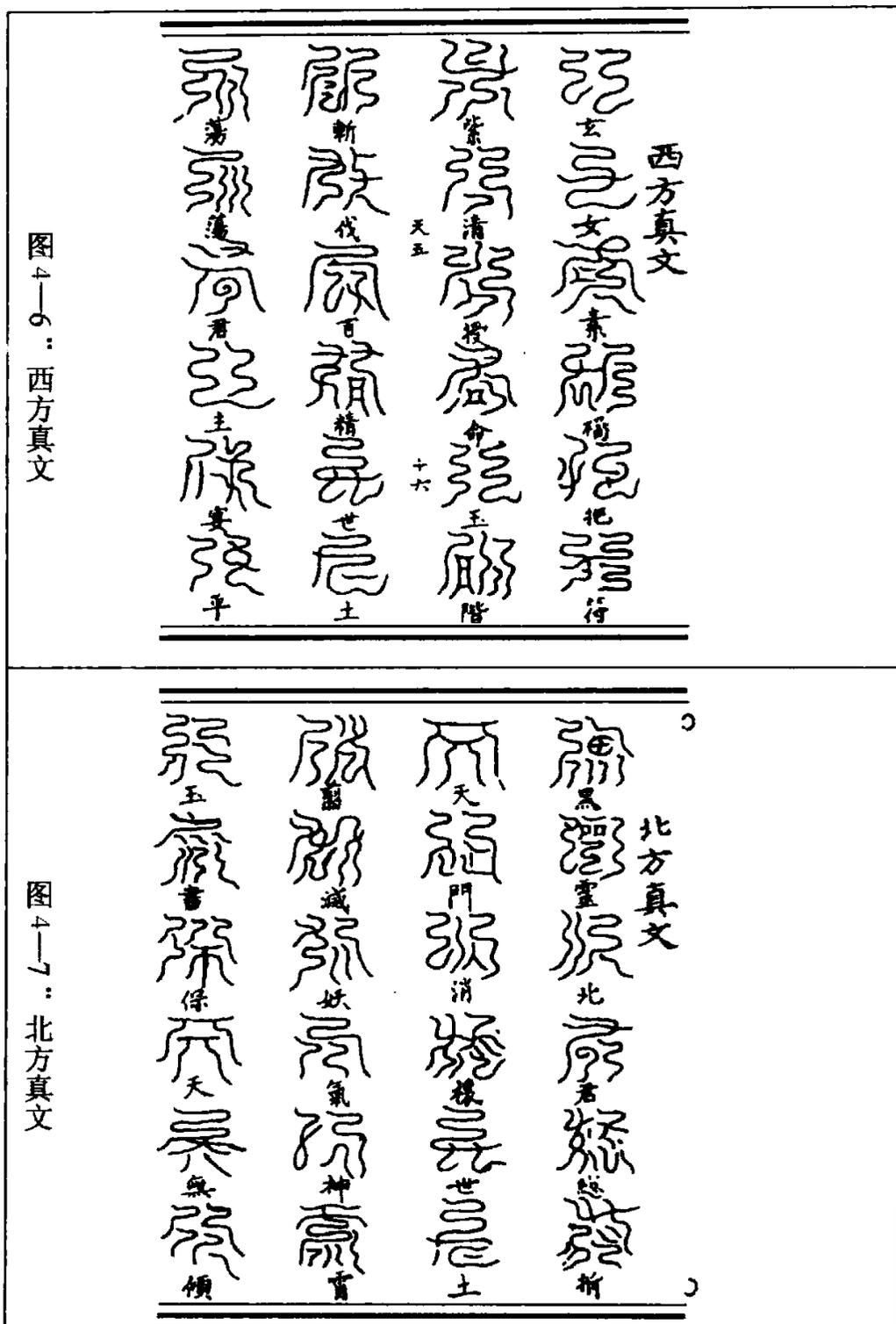
图 4—4：东方真文

图 4—5：南方真文

玄女素褙，把符紫清。  
 受命王阶，斩伐百精。  
 世土荡荡，君主要平。

北方真文（见图4—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4—8）：

译文：

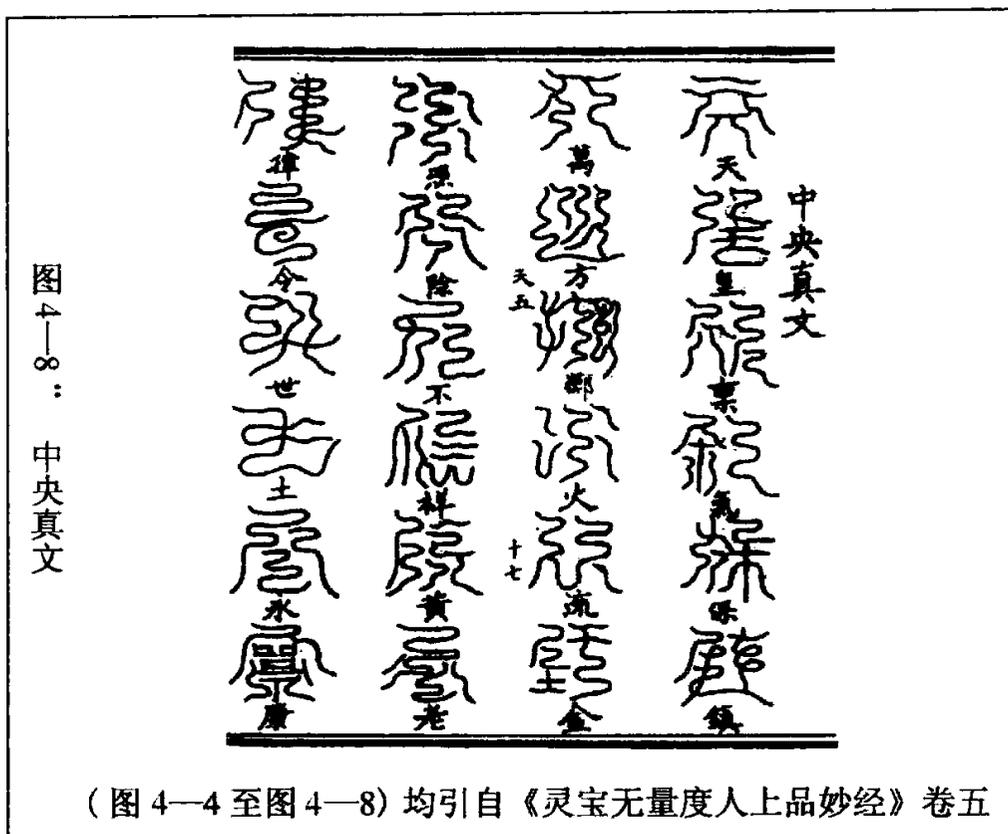


图4—8：中央真文

(图4—4至图4—8)均引自《灵宝无量度人上品妙经》卷五

天皇禀气，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；下禳毒害，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，诸天即遣消禳世土十大神将一合来降，驱断灾厄，除斩妖魅，世土安宁。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup> 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；

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。

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”，<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>

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。上吉较图，推算九天。丹卡赤字，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。<sup>③</sup>

但咏歌则根据对象分为三类。

① 泰勒：《原始文化》，上海文艺出版社，1992年，846页。

② 泰勒：《原始文化》，851页。

③ 《道门通教必用集》卷二引《九天生神斋仪》。

### 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，激昌道所招。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，却又邪源。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。

### 第三为消禳世上灾厄之歌：

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，售于帝王家”的局限。



# 第五章

## 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。如果说佛教困理论高深而具有可听性的话，那么道教则因法术奇譎而更具可视性。道教之“术”，包括种种科仪、法术，道法符篆便属于法术的一种。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，符篆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》：“李少君亦以饲灶、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、<sup>①</sup>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

<sup>①</sup> 据《论衡·道虚篇》，“谷”字之前有“辟”字，是为辟谷术。

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·扁鹊仓公列传》：“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。”<sup>①</sup>

或称方略。《史记·淮南王安列传》：“游士奇村诸辨士为方略者，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。”

或称法术。《韩非子·观行篇》：“有贲育之强而无法术，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，成都市人甚盛。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

<sup>①</sup> 《初学记》卷二十引。

术之一，即术数。《史记·扁鹊仓公列传》：“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，其核或同。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。

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。

六甲符最见于《抱朴子·遐览》卷十“六甲通灵符”。

## （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。”

### 2. 入阵避兵

《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。”

### 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。”

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、魃、魃、魃、魃、魃、魃奉：太上老君急急如律令。<sup>①</sup>

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 5—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 5—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 5—3.1，图 5—3.2，图 5—3.3。

---

<sup>①</sup> 《丁甲天书秘传耳报行十里法》。

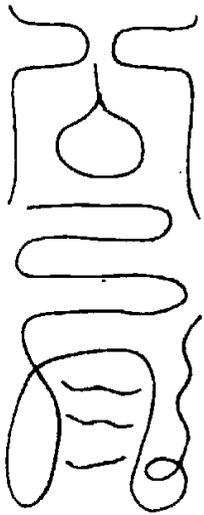
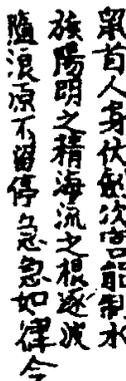
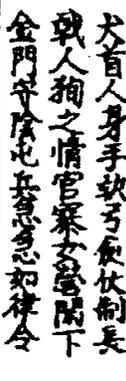
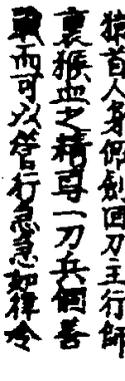
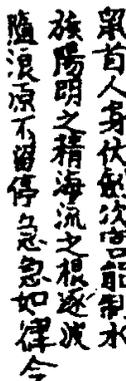
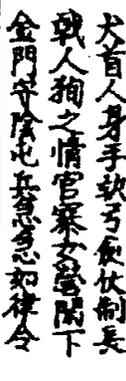
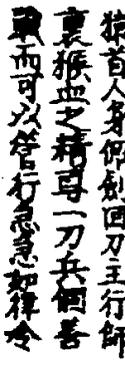
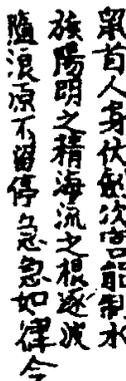
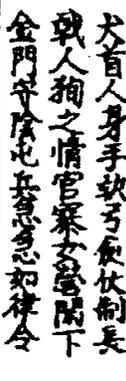
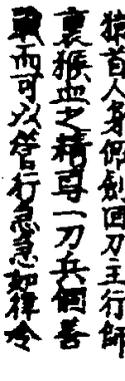
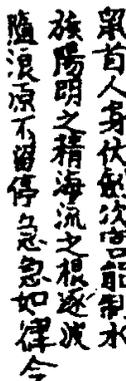
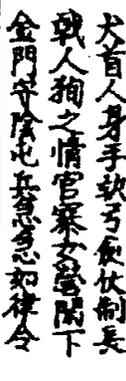
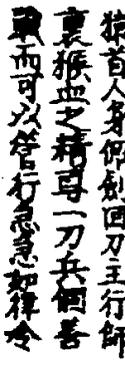
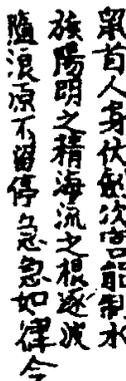
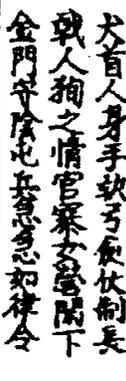
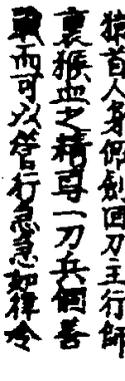
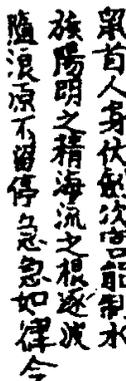
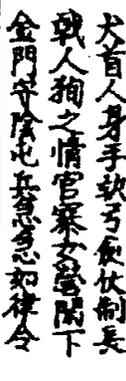
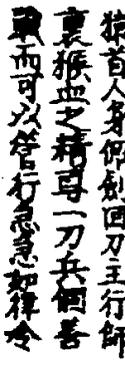
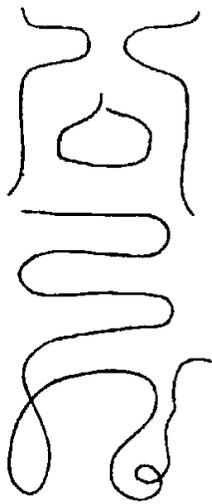
 <p style="text-align: right;">召六甲符</p>	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 15%; text-align: center;">甲子神孔</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">琳玉女</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">柳荆虎人</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">甲戌神梁</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">丘辰子</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">紅出庚人</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">申中神盛</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">陵</td> <td style="width: 15%; text-align: center;">長出庚人</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> <td style="text-align: center;">  </td> </tr> </table>			甲子神孔	琳玉女	柳荆虎人	甲戌神梁	丘辰子	紅出庚人	申中神盛	陵	長出庚人									
甲子神孔	琳玉女	柳荆虎人	甲戌神梁	丘辰子	紅出庚人	申中神盛	陵	長出庚人													
																					
<p>呪曰</p> 	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr> <td style="width: 15%;">                 鼠首人身伏劍次宮能制水                  族陽明之精海流之根逐波                  隨浪源不留停急急如律令             </td> <td style="width: 15%;">                 犬首人身手執弓矢伏制美                  執人狗之情官察之營閣下                  金門守陰祀急急如律令             </td> <td style="width: 15%;">                 猿首人身似劍回刀五行師                  裏振血之精身一刀兵個善                  戰而可以管行急急如律令             </td> </tr> </table>			鼠首人身伏劍次宮能制水 族陽明之精海流之根逐波 隨浪源不留停急急如律令	犬首人身手執弓矢伏制美 執人狗之情官察之營閣下 金門守陰祀急急如律令	猿首人身似劍回刀五行師 裏振血之精身一刀兵個善 戰而可以管行急急如律令															
鼠首人身伏劍次宮能制水 族陽明之精海流之根逐波 隨浪源不留停急急如律令	犬首人身手執弓矢伏制美 執人狗之情官察之營閣下 金門守陰祀急急如律令	猿首人身似劍回刀五行師 裏振血之精身一刀兵個善 戰而可以管行急急如律令																			

图 5—1：召六甲符

图 5—2：召六丁符

图 5—3.1：六丁六甲符

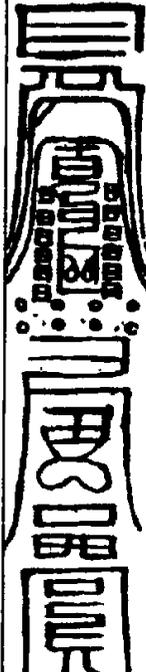
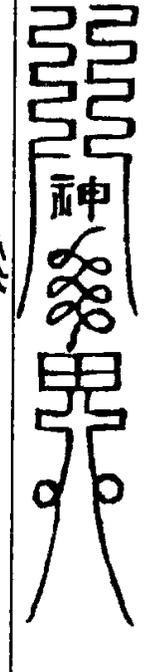
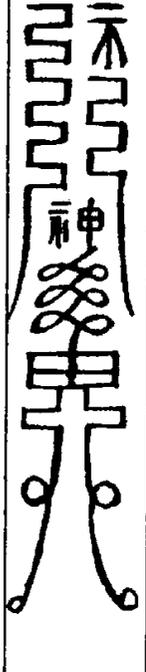
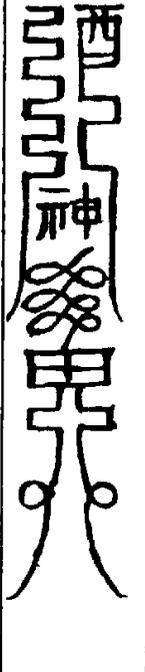
<p>甲子神太 陽 衍上 卿出度人</p>	<p>甲辰神張 屈 孟非 卿出度人</p>	<p>甲寅許成 池明文章 出度人</p>	<p>丁卯神司 馬精玉女 足月之</p>	<p>丁丑神司 起差玉女 順燕之</p>	<p>丁巳神卿 大道玉女 首秀之</p>
					
<p>馬首人身仗劍縱方管獨營 事受威之精樂行誰馬萬方 垣釋鳩刀數聲急急如律令</p>	<p>龍首人身仗劍震方舞刀逐 雲能起狂風關忽大怒凡石 不容急急如律令</p>	<p>虎首人身仗劍良言專司八 示出入景門能黑等急這寒恩 通風急急如律令</p>	<p>三灰傳 局日泉</p>	<p>三灰傳 局日泉</p>	<p>三灰傳 局日泉</p>

图5—3.2: 六丁六甲符



图 5—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），县余，怀之，见旋风以投之”。又，“疾行：取牛车余暴带之，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”，<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>

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

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》，1984年6期。

书一符，以著竹杖中，令其人闭目骑杖，杖止便买姜，买姜华，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，鲑始就矣。

《神仙传·李意期》：

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，使竹枝获得飞行的功效，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，这种方法与后来的申马相似。

## （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。

根据描述，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，20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。



图5—4：（仿伯三八一〇）

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5—4。

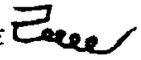
两道甲马的将形比较简单，由三部分组成：

最上面是 $\int$ 或 $\int$ ，此即北斗七星的符号。北斗星符本作 $\int$ ，是道符中使用最多的一种符号，简化后去“星”成 $\int$ 。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神为侍从。<sup>①</sup>而真武即北方七宿，北方七宿以

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。”

北斗为代表。<sup>①</sup> 甲马书北斗符号，意即奉天帝之令，<sup>②</sup> 役使六了六甲。

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，意即乘云翱游。

(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”。<sup>③</sup>

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

① 《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。”

② 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。

③ 《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。”

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，而控两腿。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。清代虞兆澐《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，也泛指其他用途的道符。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。

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，取东方炁一口，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：三山九侯先生律令摄。

#### 4. 焚缩地符一道。

缩地符见图5—5。

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。



图 5—5：缩地符

## 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他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”，<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>

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

① 《三洞群仙录》卷三引《异苑》。

② 俱见《太平御览》卷九四八引文。

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，而伍子胥见彊（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

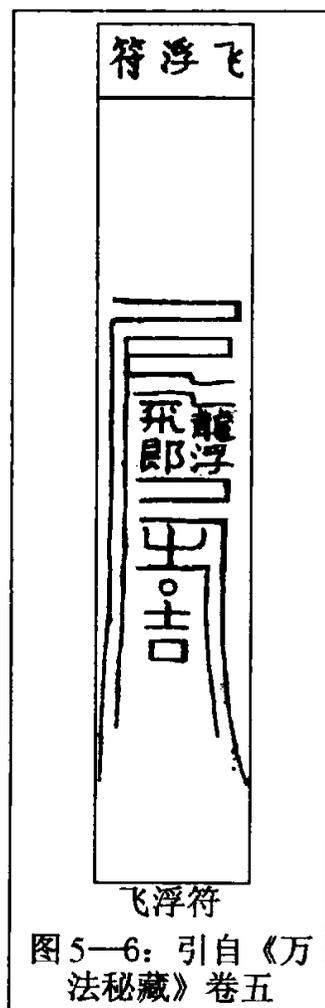
六戊符已经失传，故其情状不得而知。不过，道书还保留了其他渡水符，比如有一种名为“枣木为舟”的道术，便要使用名为“飞浮符”的渡水符。其术如下：

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“龙”字，祭六甲坛下。脚踏“飞浮”二字，左手雷文，右手剑诀，取东方炁一口，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，折取树枝草木之类，于上躡过水，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5—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，因罪过为天宫所谪，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，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。封口埋于香炉九祭六甲坛下，用柏木碾成末，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 5—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），用甑熟。书“金随炁入符”，祭六甲坛下，脚踏“通神”二

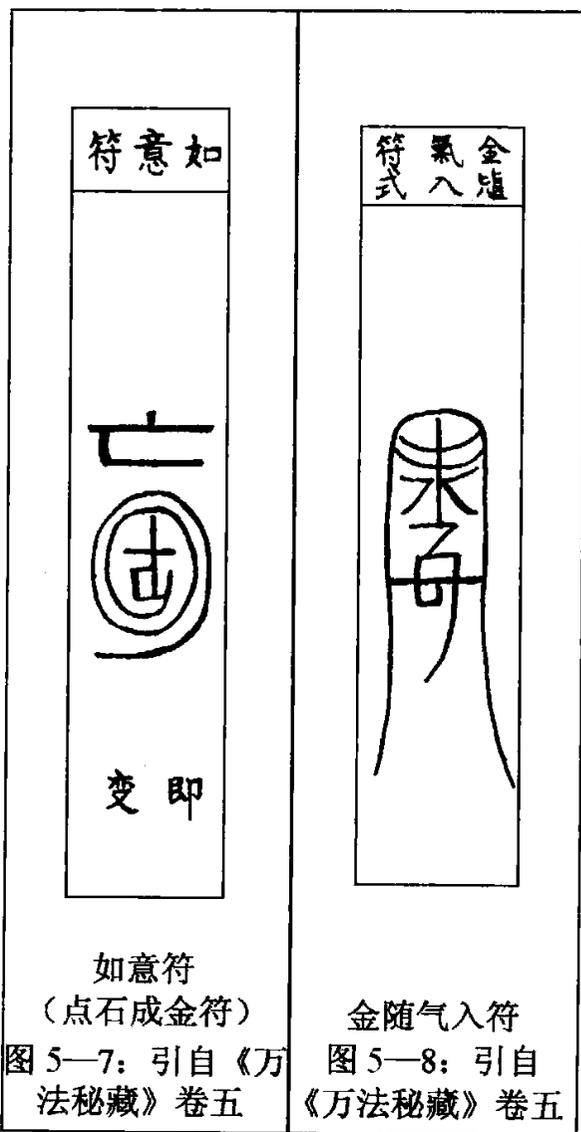


图 5—7：引自《万法秘藏》卷五

图 5—8：引自《万法秘藏》卷五

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，玄黄亡炁，两钱即阖，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5—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”。<sup>①</sup>这一思想就构成了点金术的基本理论：金石的基础都是五行之气。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

<sup>①</sup> 《抱朴子·黄白》。

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，点金与女人的经血有何干系？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”。<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>

#### （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。先以戎盐石胆末荐金中，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。

乃令铸比铜以为筒。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，又以马屎火煨三十日。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<sup>集录</sup>→西汉《枕中鸿宝苑秘书》的黄白术<sup>佚失口诀</sup>→刘向之  
黄白术<sup>辑要</sup>→晋代《抱朴子》之炼金术<sup>吸收民间巫法</sup>→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，取东方炁一口，念《想思咒》一遍，焚符一道。剪柴凡日尽服止为度。但遇交媾服之，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，褂意系心。吾奉：三山九侯先生律令摄。

相思符见图5—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。李匡义《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，取东方炁一口，念《春心咒》七遍，焚特一道，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5—10。

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

精、元炁、元神”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，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：

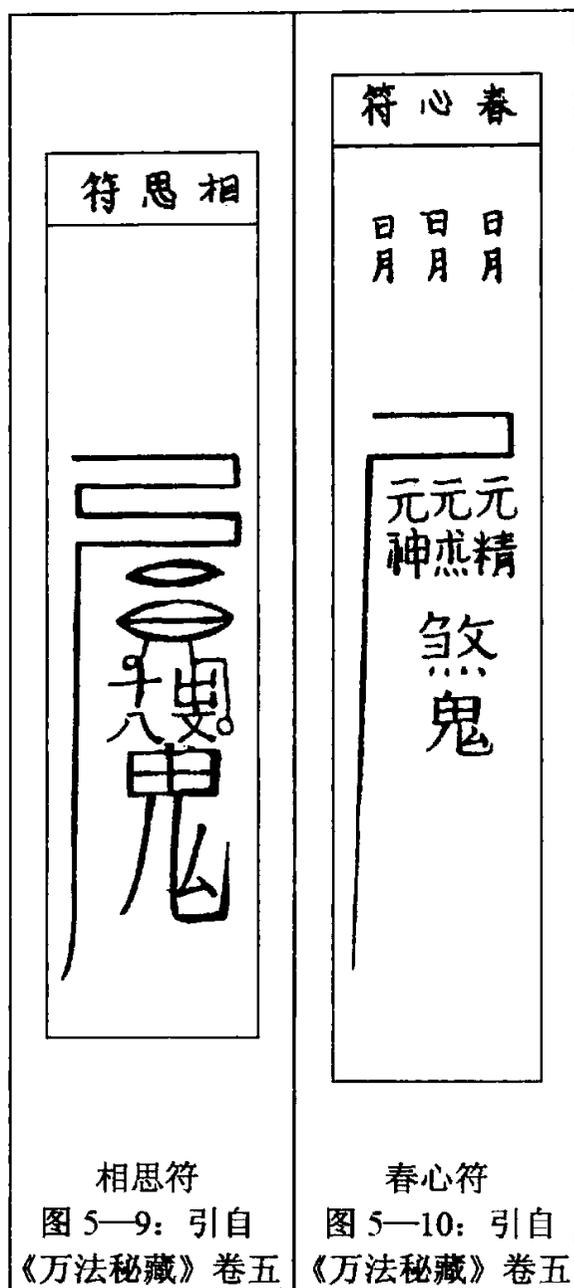
但于妇人行步去处，脚赤者最佳，取其二足心中土两撮，立褚祚之形，如此等炼力女（各臣若），祭六甲坛下，脚踏魁罡二字，左手雷印，右手剑诀，取东方炁一口，焚符一道。四十九日毕，往返行步，一时去矣，佳人返步。

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，结成一堆，恋成一堆。吾奉：三山九侯先生律令摄。

书返步符见图5—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



相思符

图5—9：引自  
《万法秘藏》卷五

春心符

图5—10：引自  
《万法秘藏》卷五



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。”<sup>①</sup> 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。”<sup>②</sup>

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嫄与巨人足迹交感而诞生的。《史记·周本纪》：“周后稷名弃，其母有邠氏女，曰姜嫄。姜嫄为帝誉元妃。姜嫄出野，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。由此可见，足印交感巫术影响之深远之广泛。

① 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年，67页。

② 《金枝》，68页。

#### (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5—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《攘女子婚人过秘法》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，于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。<sup>①</sup>

#### (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：

<sup>①</sup> 高国藩：《敦煌巫术与巫术流变》，河海大学出版社，1993年，252页。

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。

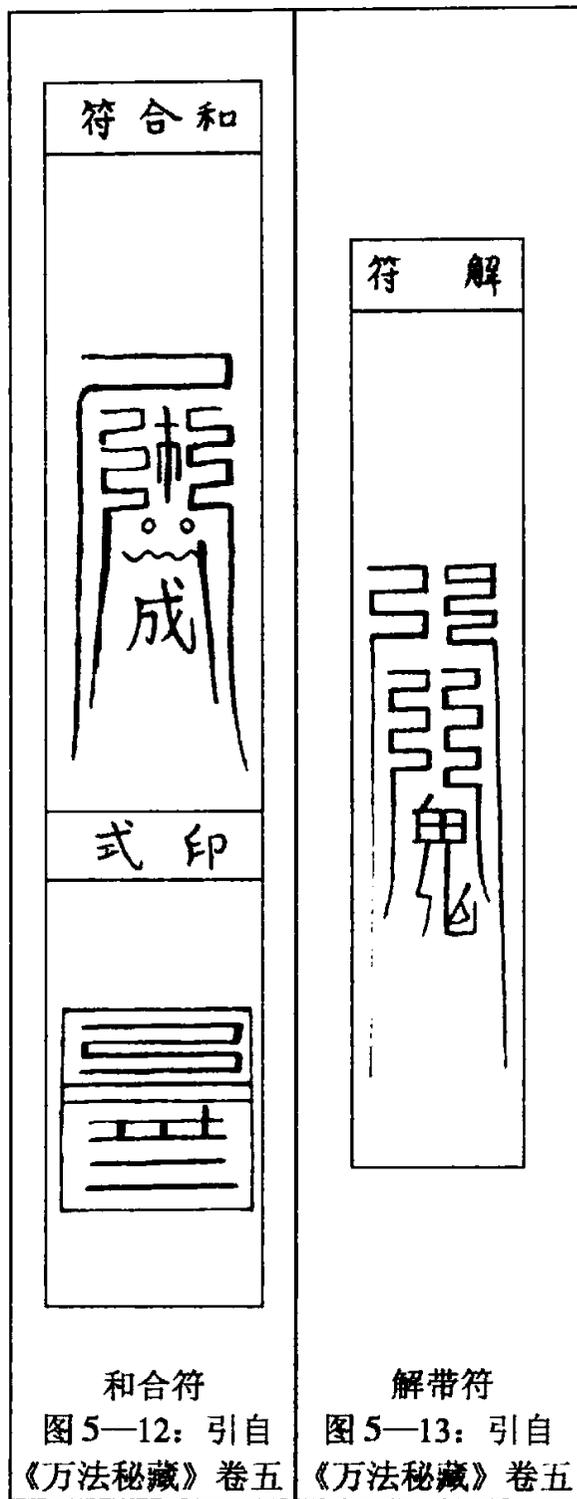
《解带咒》如下：

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5—13。此术违反妇女的意志，利用法术让妇人不自觉地解衣宽带，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”。<sup>①</sup> 这种巫法在世界各地都很盛行。



<sup>①</sup> 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年，66页。

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。

## 七、化虎符

### 吹毛为虎术

化虎符用于《吹毛为虎术》，其术如下：

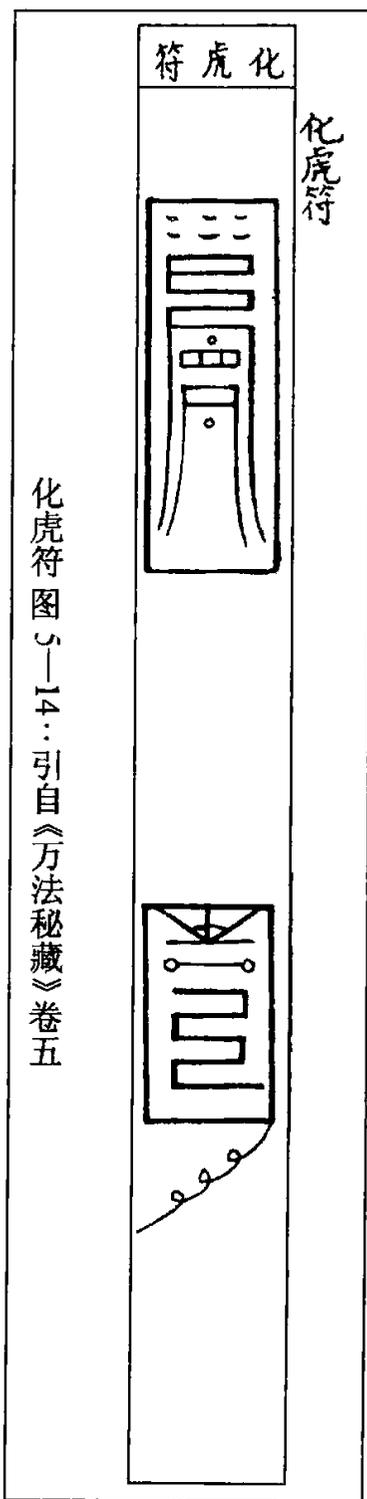
于寅日，取虎毛一撮，午时死者亡人盖面纸一张，剪成纸虎一个，将虎毛两面粘糊之于上，余毛放纸虎一处，祭六甲坛下，脚踏“寅午”二字，双手虎诀，取东方炁一口，念化虎咒七遍，焚符一道。四十九日毕，将前纸虎焚之，即用祭水一盂吞服。余剩虎毛，每一根化虎一个。掐虎诀，念咒吹之，即化猛虎一只。欲收其虎，恰“寅”字，吸气一口，自内袖内，甚妙。凡郊外登山涉水，独行之险，以此假虎为伴，诸凶皆避，大吉。

《化虎咒》如下：

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5—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，



化虎符图 5—14 引自《万法秘藏》卷五

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。

## 八、变蛇符

### 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。于巳日为末，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，将带拔一根于地下，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

之即豨。吾奉：三山九侯先生律令摄。

变蛇符见图 5—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。”

## 九、五雷符

### （一）雷法溯源

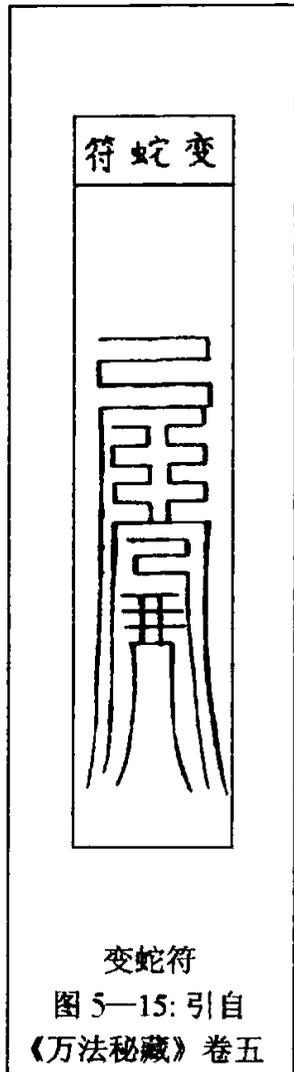
五雷符是施五雷法时所用的道符。

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，<sup>①</sup>或称雷师，<sup>②</sup>或称雷神，或称雷公，<sup>③</sup>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、荀、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



① 《楚辞·离骚》：“鸾皇为余先戒兮，雷师告余以未具。”

② 《山海经·海内东经》：“雷泽有雷神，龙身而人头。”

③ 《楚辞·远游》：“左雨师使径待兮，右雷公而为卫。”

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。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。

## （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，戊——胞胎。

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。先炼就自己十将，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”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《道法会元》卷九二，卷八。

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。

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。

《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。

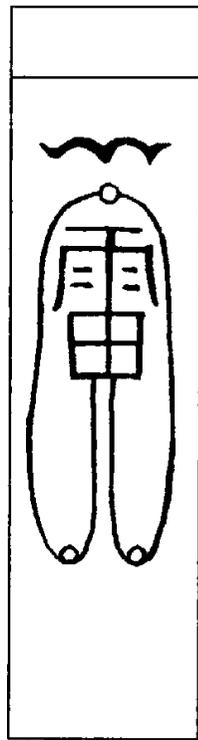
#### (三) 五雷符

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。

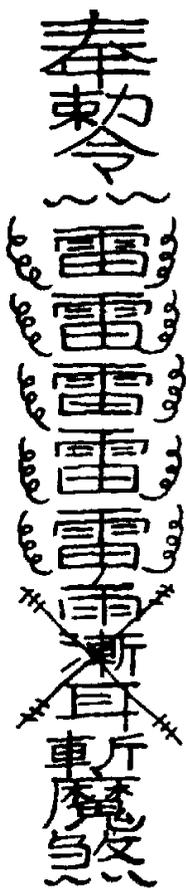
有朱书“雷”字于掌心者。

雷符见图5—16。



雷符

图5—16：引自  
《万法秘藏》卷一



五雷符

图5—17：引自  
《湘西苗族实地调查报告》

苗族巫师有一种“五雷符”，贴在门上，用于斩魔驱邪。见图5—17。  
有召雷神十将者。凡欲召将，最要恭敬端肃，不可纵意。  
雷神十将符见图5—18。



事实上，五雷符远不止以上所列。早在宋代，有记载称五雷将达七十二种之多。

还有一点需要说明，道教认为雷神是很暴躁的，因此，在书将召雷神

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。

## 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”：

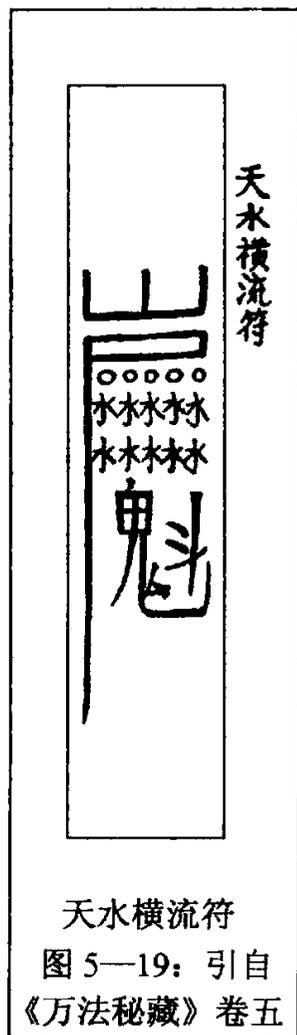
于冬至水归冬旺江湖河海之内，取水一斗，懒物盛之，祭六甲坛下，脚踏“魁罡天水”四字，左手雷文，右手五龙开罡诀，取东方炁一口，念《天水横流咒》七遍，焚天水横流符一道，四十九日毕。如前作用，将前祭所食之水加君身，所寄五湖四海，九江八河之水相运漱，一口数诀，喷之，而滔然如大江矣。

《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 5—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。



天水横流符  
图 5—19：引自  
《万法秘藏》卷五

吐唾为江术带有早期巫术的印痕，可以追溯到《墨子五行记》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”。

## （二）捻土成山符

与吐唾为江术相应的，还有捻土成山术：

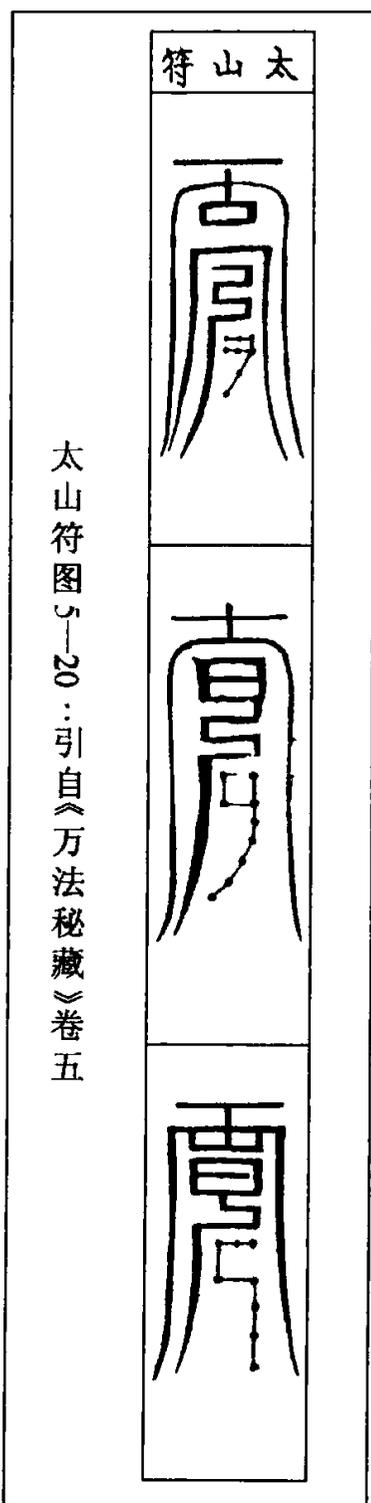
卜开日五更时分，取东、南山之土各一升，捻成山字，税止用剑诀书“太山”二字，祭六甲坛下。脚踏“魁罡”二字，双手结《太山印》诀，东南各取炁一口，念咒七遍，焚符一道。四十九日毕，二土各一钱，焚一道符，烧灰，用前祭水一盂，共服之。每遇刀兵、虎狼、蛇虫、盗贼所攻，依前作用，捻土一撮，随咒洒之，吹气一口，即成大山。

《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 5—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：

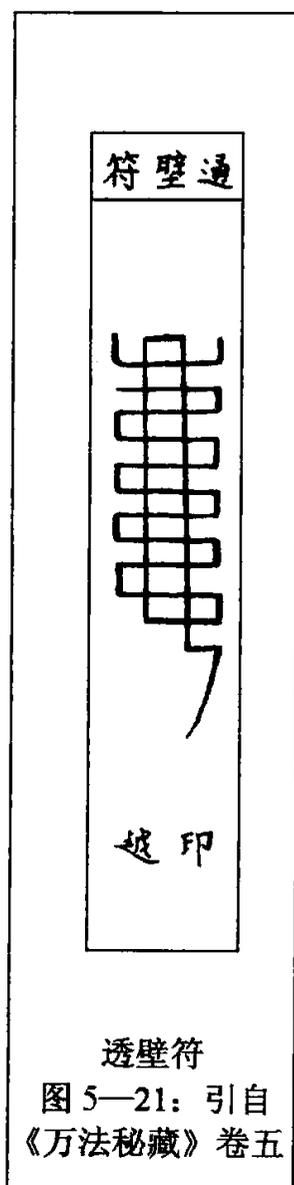
于开日，取太中两头土，前穴与后人相对。虽所未通恰如取之意，将前土朴成泥捏成一山屏峰样，用一铜钱厚为妙。祭六甲坛下，脚踏“穿透”二字，左手三山诀，右手剑诀，一过其屏中心，径过。凡遇壁，手到即过也。

《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5—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”。<sup>①</sup>

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》中的王生，投茅山道士门下学得穿墙之术。

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，募然而踣。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，年庚月日时死的确。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，开诀用袖一拂面不见矣。仙乐不可久留，恐欲泄其机。其余金银首饰衣服，收起不用。

<sup>①</sup> 《后汉书·方术列传下》。

## 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，岂知一梦黄粱，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。

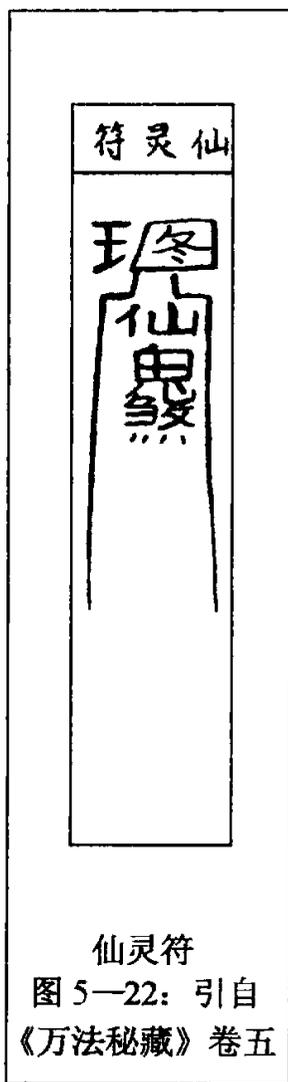
## 第四，《仙灵符》，见图 5—22。

## 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，与民间扶鸾亚法的降仙仪式相似。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



仙灵符  
图 5—22：引自  
《万法秘藏》卷五

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奶，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，拿针钉了：‘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。

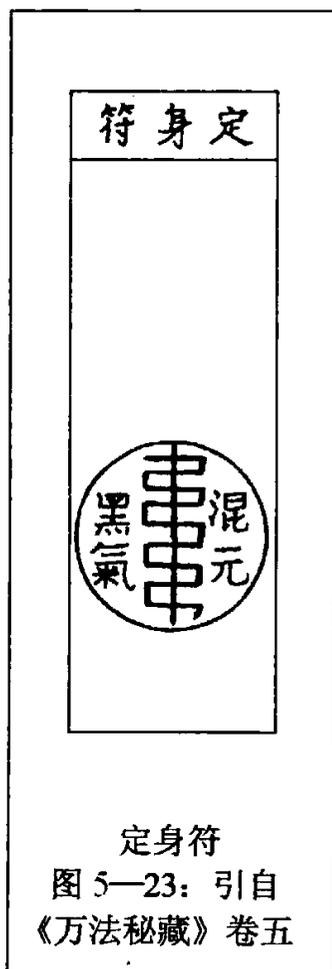
所念《定身咒》如下：

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，右边虎穴。吾奉：三山九侯先生律令摄。

所焚之符名曰“定身符”，见图 5—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 5—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。

### （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，没鬼魅也。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，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，念毕焚九又符一道，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 5—25。

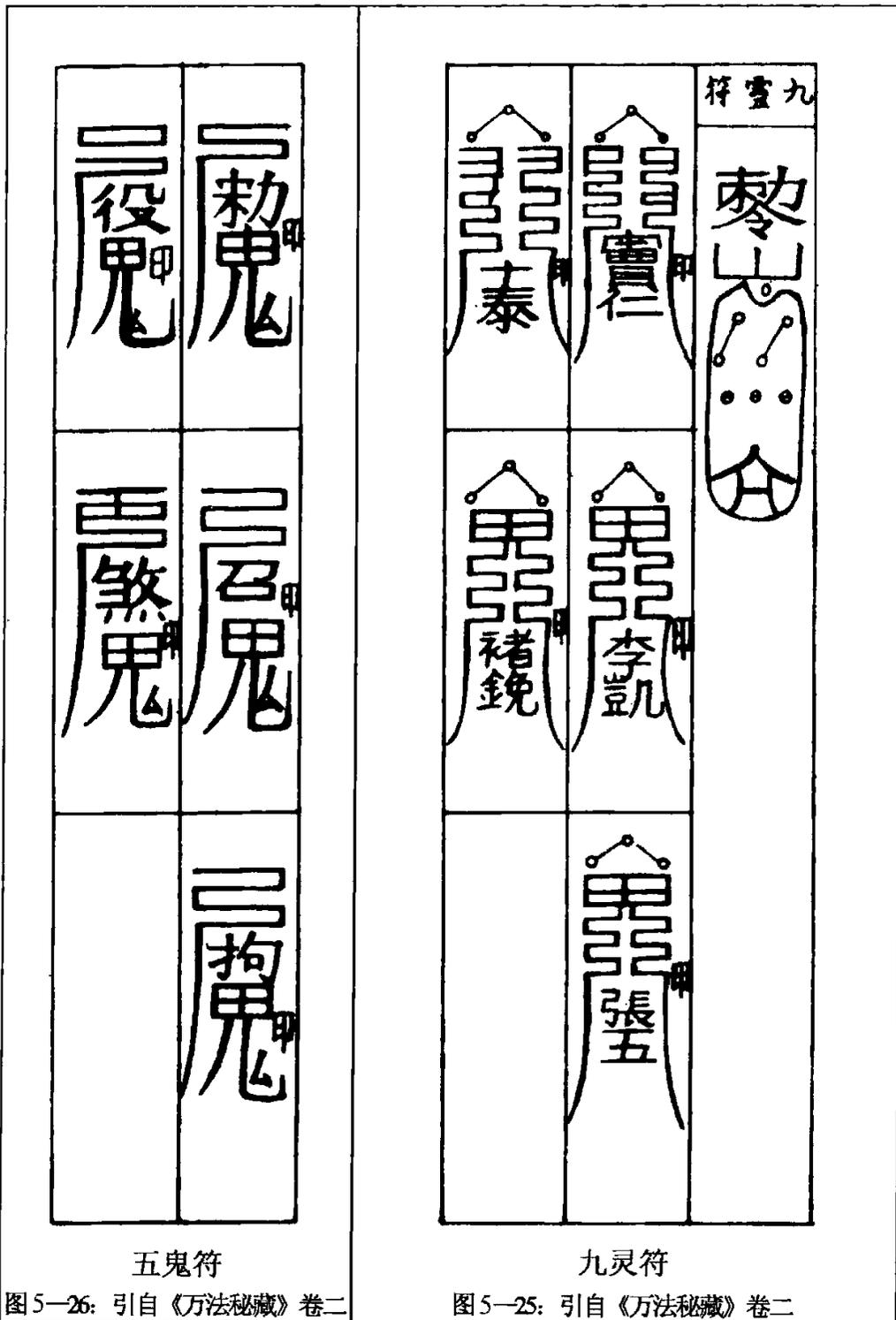


图 5—26: 引自《万法秘藏》卷二

图 5—25: 引自《万法秘藏》卷二

五鬼符见图5—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，救五鬼搬运。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”、“救五鬼搬运”，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、褚镜、张五。其由来待考。

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”，后来演变为道教的价值日神、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残迹。

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。顺吏，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。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。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《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。”



# 第六章

## 出神入化的隱形符



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的转折。《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篆，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篆，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。

《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》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，文献中不乏有关记载。

古代神仙方士是如何隐形的，史籍缺载，<sup>①</sup>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。

以上三符，具有不同的隐形功能。但名副其实者，只有大隐符。服用此符十天后，向左转则隐，向右转则现其身。至于儿衣符，并不完全使身体隐没，而是化为他形，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

---

<sup>①</sup> 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·遐览》中窥其一二，其法以服食步罡为主。

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他，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。20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。阐扬天教，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，虔心愿（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，无世不出先生，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，宽二十二分，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，已发七根，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，上天谴罪，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。

此事亦见《论衡·感虚篇》、《尸子》、《帝王世纪》、《搜神记》等书。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，杨玉环因故遭遣，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。<sup>①</sup>《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……富者去铜鼓，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。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。

<sup>①</sup> 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。

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。

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。

(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。”

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”。古代舞蹈中有羽舞、皇舞<sup>①</sup>，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

<sup>①</sup> 《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。”古字中有翊字，陈邦怀先生认为此即“乐舞以羽也”。见《一得集》，齐鲁书社，1989年，21页。

扇，这些羽毛大多为鹤毛<sup>①</sup>，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，  
鹤种依旧到天堂。

根据上诗，鹤神除癸巳上天堂外，其他时日巡值四面八方。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。

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

<sup>①</sup> 古人编羽仪所用的毛氅，多采鹤毛为之。《太平广记》卷四百六十引《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。”

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6—1.1、图1.2）。

图中提到的“印”，是一种特制的三角形符印，下面介绍的草牌也需盖此印（见图6—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，埋渚边。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。

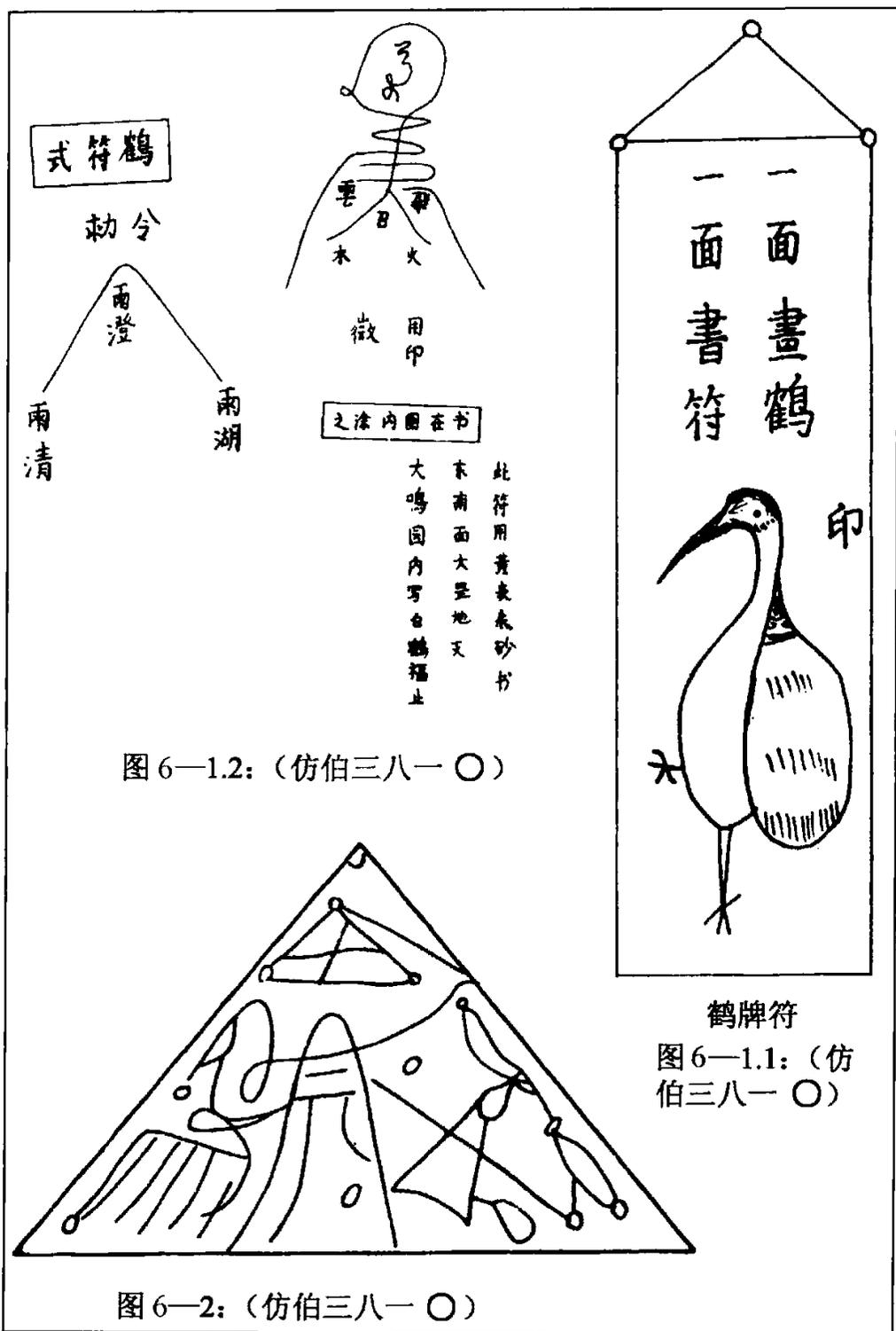
鹤符七弯八绕，但仍可看出其为白鹤形象的写意。内有“召飞云火木”五字，飞云是乘云升天之意，火木是五行变化之意。

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，内有霩、灞、霨三字，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，代表将神下达敕令。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；<sup>①</sup>吕纯阳原名绍先，后改名吕岳，字洞滨，一字希云，号纯阳子；<sup>②</sup>韩湘子字清夫，一字北诸。<sup>③</sup>据此，除韩湘子名号中有“清”字，和霨字沾点边外，其余二人和此三字似乎全无关系。但笔者

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。



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，<sup>①</sup> 上述

<sup>①</sup> 《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。”

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。霏、霸、霏三字均为雨字头，“雨者阴阳交和之道也”<sup>①</sup>，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，霏，即成仙之寂道，即钟离翁。湖与滨相连，霸即指吕仙（吕洞宾之宾，《集仙传》作滨）。韩湘子字清夫，霏即成仙之清夫，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，兰香远德。以荆楚都梁所产最负盛名。<sup>②</sup>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、袪除不祥的作用。兰草是一种香草，古人认为芳香物可以上达天庭，故在祭祀中多有用之。

《湘祖白鹤紫芝遁法》中采用兰花，就是要获取其通神袪穰的功效。

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。<sup>③</sup>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》：“兰芝以劳，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

① 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。

② 《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。

③ 《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。”

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6—3.1、图6—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) 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。或以元腴肠裹蒸之于赤土下，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，癥痕灭，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。”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，随洒墙壁间，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。”

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，<sup>①</sup>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。<sup>②</sup>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。

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）一点得涎龄。

大化白鹤升天去，人跨白鹤驾祥云。

大上玉旨亲垂盖，留传助道道真形。

走遍天涯人莫见，飞灾横祸不能侵。

① 《尔雅翼》：“故方术家有六芝，其五芝备五色五味，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。”“其所禀皆山水水土之精……非至德感神者逢而不见。”

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：唵啞临多利多利摄。

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：唵啞临唵哆唵多唵摄（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》<sup>①</sup>，此书卷二中收有“湘祖白鹤紫芝通法”，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“湘祖白鹤紫芝通法”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6—4.1、图6—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

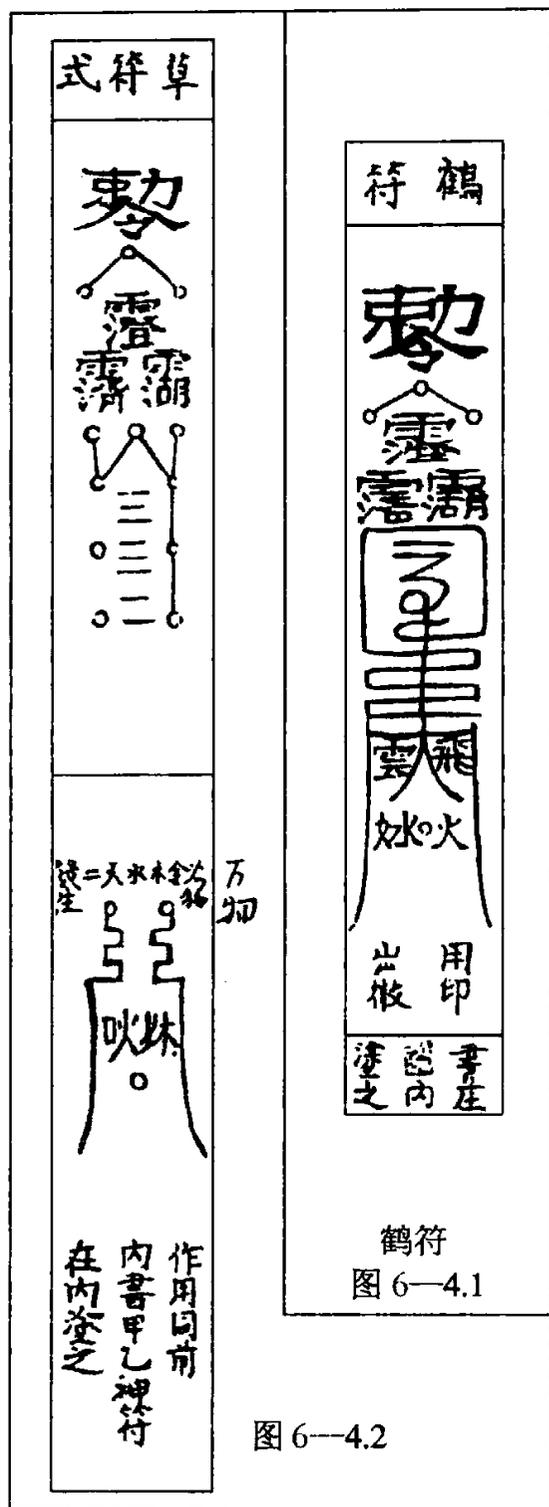
此二牌书鹤草真形，总盛绢绛袋内。如欲用时，将左袖一

<sup>①</sup> 《秘传万法秘藏》至少有两种版本，另一本《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。

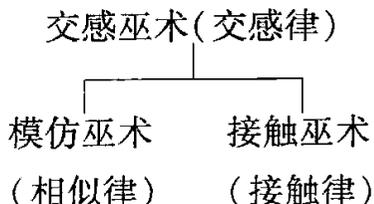
展，先取出鹤牌，千百万军中则见鹤不见人形。如作戏取乐，口谈诗词，任意舞蹈，如俗人见鹤追赶，急将右翅一拂，取出草牌，即化草矣。鹤牌入袋，只见碧兰一颗，真乃湘祖之妙诀也。其中交易多端，难以尽言，当誓受之，珍重珍重，秘之秘之。

早在 19 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：<sup>①</sup>



① 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社，1987年，21页。



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篆隐形。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,此法还需同时服食信香、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”主要需经过以下施术过程:

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，尤如垂帘一般，人人其中，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。

## 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。急救如意法，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救摄。

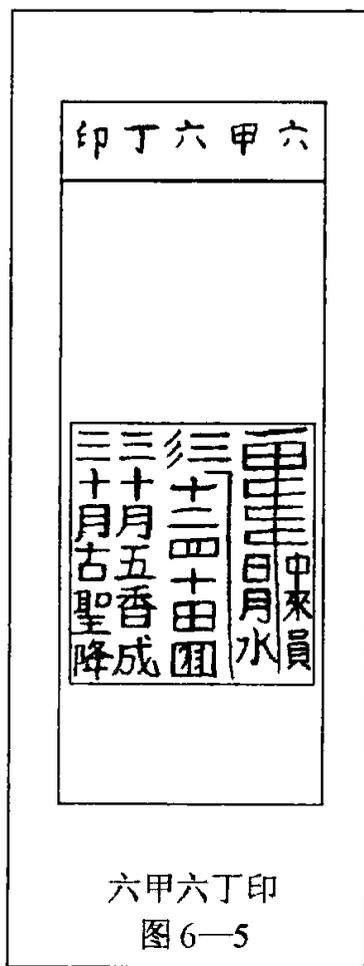
咒语的主要内容是施术者宣称奉九天都王君的敕令进行隐形，因此命令各职司小神听从施术者的号令，协助其完成隐形的法术，以取信九天都王君，违者处斩。利用咒语遣神是道士常用的手段，为此，道教建构了一整套神阶，其最低阶者如值日功曹、六甲六丁、土地、城隍神等地位似乎还不如道士，常常供其驱使，动辄违令处斩。只有在这种虚拟幻境中，道士们才可摆一摆吆三喝四的威风。

3. 在柳枝上盖《六甲六丁印》二十四次。此印见图6—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。



六甲六丁印  
图6—5

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·孝武本纪》：“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。”由于枣可辟邪，故丹也做成枣核状，这是一种模拟巫术。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。<sup>①</sup>（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》：“閤河之北，有紫桂成林，其实如枣，群仙饵焉。韩终采药四言诗曰：閤河之桂，实大如枣，得而食之，后天而老。”

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，百鬼及蛇虺虎狼神印也。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，还需是雷震枣木。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，其他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。<sup>②</sup>

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、

① 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社，1990年，561页。

② 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社，1990年，562页。

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，佛教谓香为信心之使，信徒们虔诚烧香，神佛即知其愿望，故称信香。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，炼蜜为丸，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，毋得乱为安行，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6—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，王季文遇界人授九仙飞化之术，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年—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，照俄前咒，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。《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。

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。这是古代数学的遗存。

《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。《云笈七籤》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。还有一问题需加说明，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。佛教经典认为南瞻部洲等四大洲中心，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。<sup>①</sup> 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《荆楚岁时记》：“正月一

<sup>①</sup> 《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。”

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6—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。早期术数中常常以豆辟邪。《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。

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”，俗云厌青羊等杀神也。

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。”

——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，爱其婢，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。复为投将于井中，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



图6—7 六甲总符

来之笔。这种法术在《三遂平妖传》第四回、《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，将辟邪用的豆引入“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：

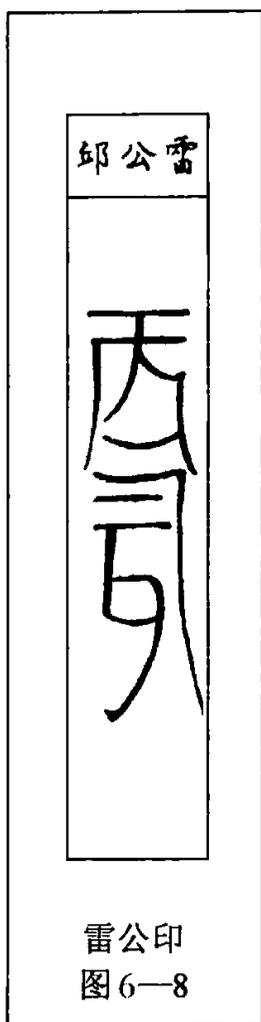
此法朱书雷公印，在香灯上度过，念五方神咒毕，将印贴在心上，立有神效。若戏盗他人之物，即隐形不见矣。

练此法的关键在书雷公印。雷公印见图6—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，若人之响吁矣。”<sup>①</sup>由于雷公可以惩恶，遂被人

<sup>①</sup> 王充：《论衡·雷虚篇》。



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。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6—9）。<sup>①</sup>

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，即“天”字。《中央黄帝镇天真文》

<sup>①</sup> 孙以刚：《江南道教胜地三清山出土道家古印》，《东南文化》1993年2期。

中“天”字作𠄎，<sup>①</sup>《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。

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。”<sup>②</sup>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



雷霆部司之印  
图6—9

<sup>①</sup> 《道门定制》卷四。

<sup>②</sup> 明谢肇淛：《五杂俎·人部二》。

谓历史悠久了。

## 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。

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，思气将己掩蔽，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，开口服飞灵飞变隐形符。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，思气将己隐蔽，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，祓除器翳，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. 出有人无之术。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。摄取月建上土以自障，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，哺时（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，思白气将己掩蔽，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，退之八嶠，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，黑云化为螭蛇在我足下。

叩齿念咒。叩齿三十六通，轻声念如下咒语：“太微九玄，化为螭蛇，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，开目眼飞灵飞变隐形符。修之七年，能回转五晨，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. 隐景僦天之术。施术程序如下：

存思。其法在冬至之日子时入室，北向，内思黑气叠脊相覆，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，藏地僦天，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，题名似乎名不副实。本隐术虽名曰“隐地八术”，但从内容看，隐形的形式远不止隐地一种，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。

# 第七章

## 护身辟邪符



## 一、护身符

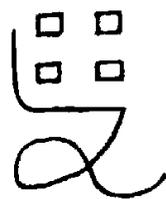
### (一) 吐鲁番护身符的破解

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”、“三十三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7—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，人死后来到了阴间，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

九  
龍  
符  
命

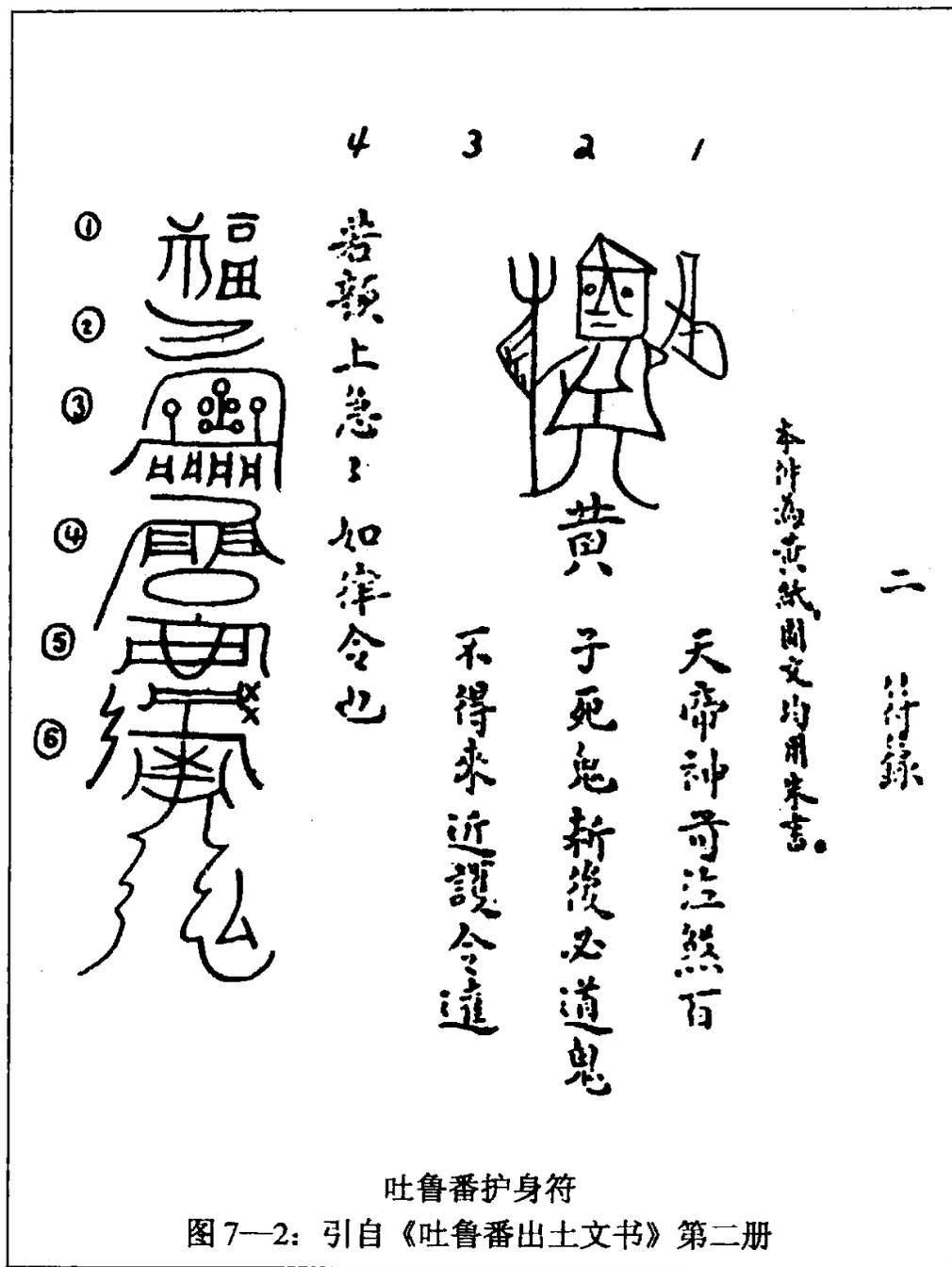


八排傜护身符  
图7—1：引自  
胡耐安：《说傜》

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 7—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文云：“……”

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：“黄神氏或曰黄祿，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——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”<sup>①</sup>。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：  
令遶若颜上，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

<sup>①</sup> 《汉书·王莽传》，中华书局点校本，4151页。

章”之语可证。<sup>①</sup> 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，黄禅越章中的“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”。<sup>②</sup>

第四部分是字与符的合体。上面的符，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。

① 《书道全集》卷三，日本平凡社昭和七年版。

② 《灵宝无量度人上品妙经》卷三十七。

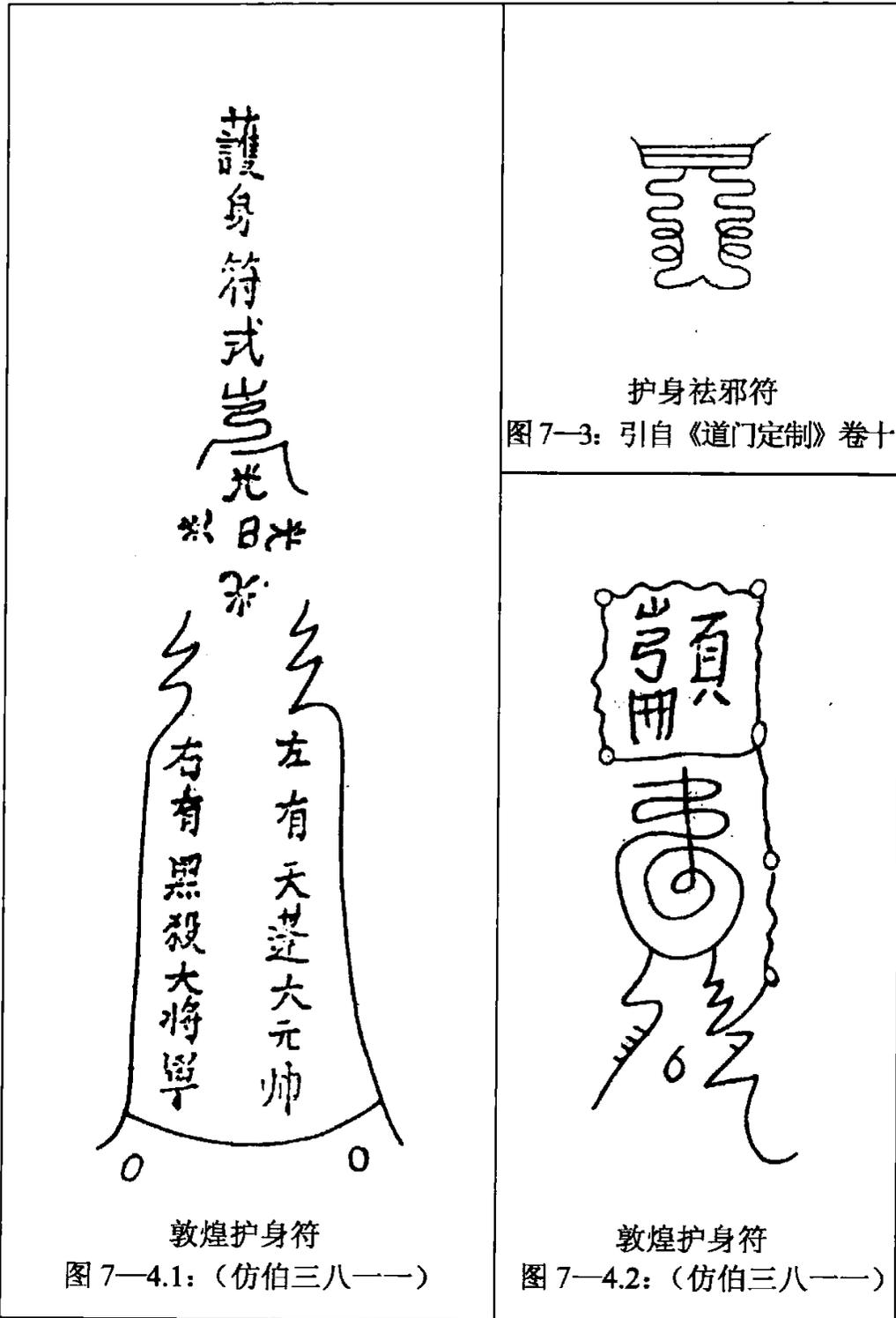
第六部分为一“鬼”字，但鬼字头上有一物直插鬼头，表示制鬼、杀鬼。道教的护身符主要是用于驱鬼祛邪的，故符中常常有鬼字或鬼字符号，而且这“鬼”多处于克制、捆绑之中。《道门定制》卷十有一“护身祛邪”符，整个符就是一缚住了手脚、无法动弹的“鬼”字（见图7—3）。

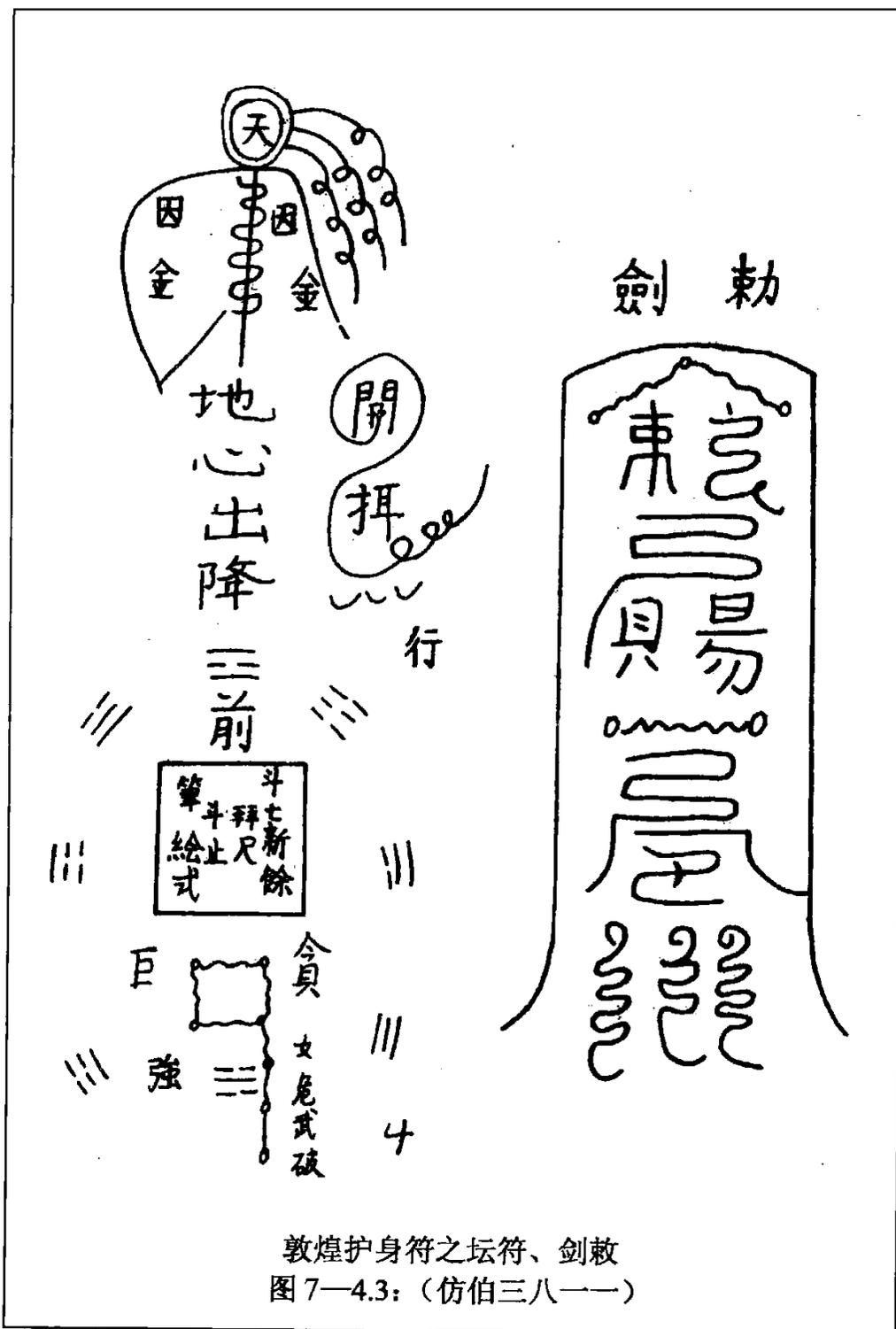
## （二）敦煌护身符

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7—4.1、图7—4.2、图7—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，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。





敦煌护身符之坛符、剑敕  
图 7-4.3: (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宫玄卿太帝君也，上理斗极，下统鄴都阴境。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”，<sup>①</sup>故民间有念诵《天蓬咒》的习俗，据说可使妖魔不能近身。<sup>②</sup>

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

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。

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□□□，有时崇吐。君子云：文人司命日，生死□，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7—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，颇疼紫旺，天神柞公设主公，光许司命，兵死鬼无古手鬼急解吉。忌丑、未日。

丑年忌月护身符见图7—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，崇在山神树，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7—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，逆崇在丈人灶君塞死鬼，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7—8（1、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，崇在树神，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7—9（1、2）。

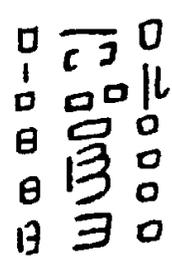
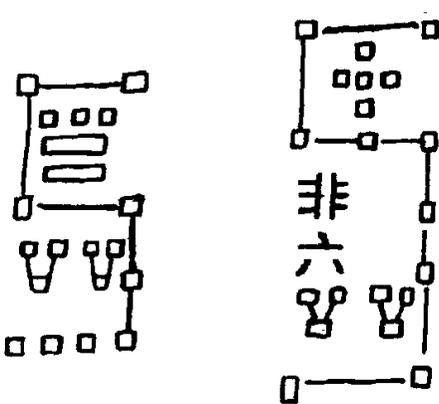
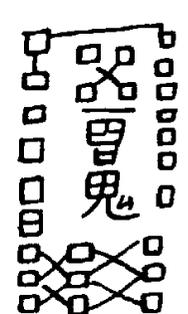
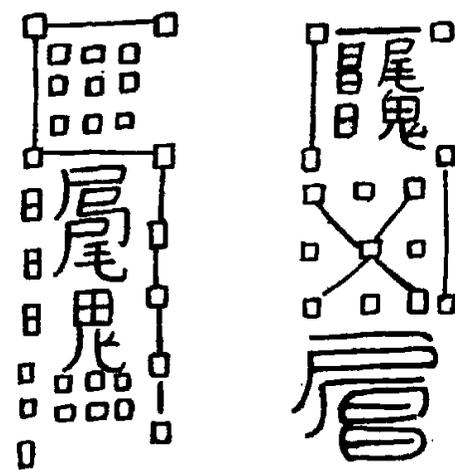
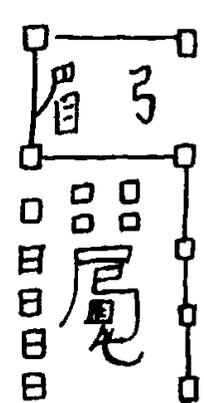
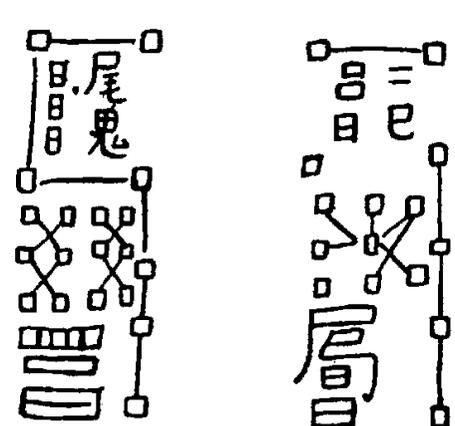
年立巳。忌四月十月，带此符大吉。白色人裹，忌四月巳日、十月亥日，若其时日得病，十死一生，非其日不死，病者难苦，头痛腹满，日难不利，乍寒乍热，饮食不下，手足烦疼，崇在社公及处不赛丈人，鸡狗为怪，六五日不吉，病者不死。忌四月十月巳亥日。

巳年忌月护身符见图7—10（1、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，崇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。

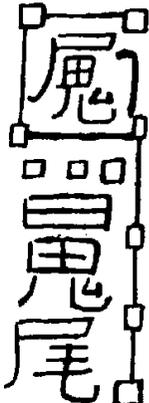
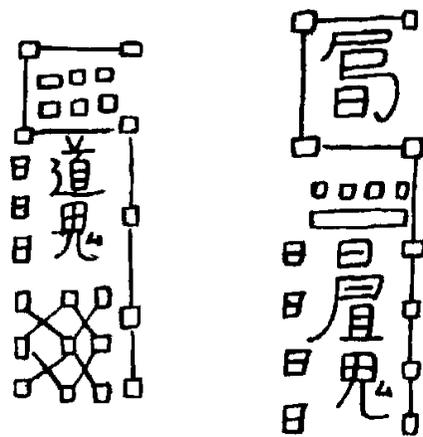
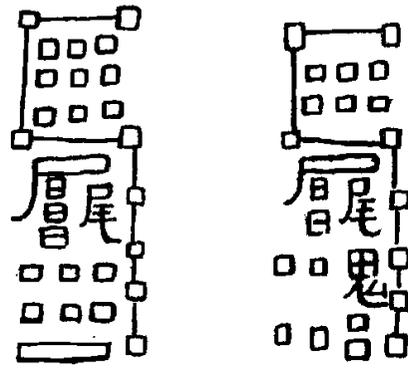
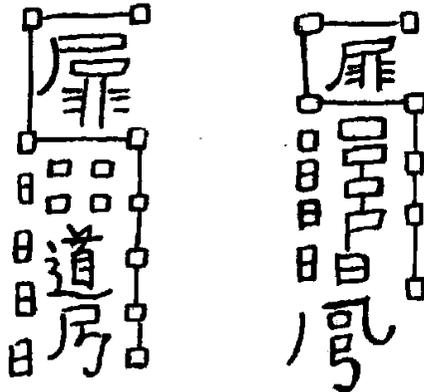
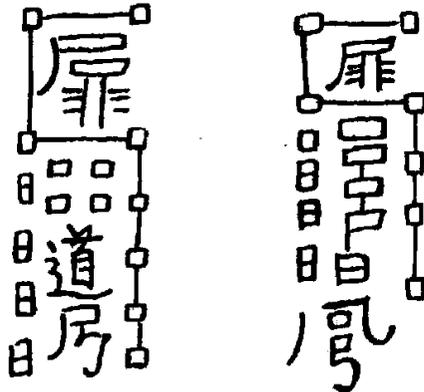
午年思月护身符见图7—11。

年立未。忌六月十月，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，解之言。

 <p>图 7—5 子年护身符</p>	<p>卯年护身符 图 7—8 (1、2)</p> 
 <p>图 7—6 丑年护身符</p>	<p>辰年护身符 图 7—9 (1、2)</p> 
 <p>图 7—7 寅年护身符</p>	<p>巳年护身符 图 7—10 (1、2)</p> 

未年忌月护身符见图 7—12 (1、2)。

年立申。带此符大吉，白色人裹，七月申日、正月寅日，其时日得病，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、容死鬼，勿恂谗不死。忌正月七月寅申日。

<p>午年护身符图 7-12</p> 	<p>未年护身符图 7-12 (1、2)</p> 
<p>申年护身符图 7-13 (1、2)</p> 	<p>酉年护身符图 7-14 (1、2)</p> 
<p>戌年护身符图 7-15 (1、2)</p> 	<p>亥年护身符图 7-15 (1、2)</p> 

申年忌月护身符见图 7-13 (1、2)。

年立酉。带此吉，白色人裹，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，吐送食饮不下，乍来乍去，手足烦疼，祟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7—14（1、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，祟在丈人主公天神星死不葬鬼、女子鬼，祟病者解之吉，不死。忌三月九月辰戌日。

戌年忌月护身符见图7—15（1、2）。

年立亥。带此符大吉。黑色人裹，四月巳十月亥，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，祟在西北高贵神久许不赛，遣容鬼，死女详鬼，病之欲瘥，不能行，病不死，解之吉。忌四月十月。

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，各色人等就须裹（襪）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，也将备受病痛折磨。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，也和其他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裹之，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。”<sup>①</sup>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“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，舆鬼。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：“舆鬼五星，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。

<sup>①</sup> 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社，1991年，17页。

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193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”。<sup>①</sup>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。

“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，还需用符。其符由“神水清明”四字组成（见图7—16），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禳秽鬼。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。

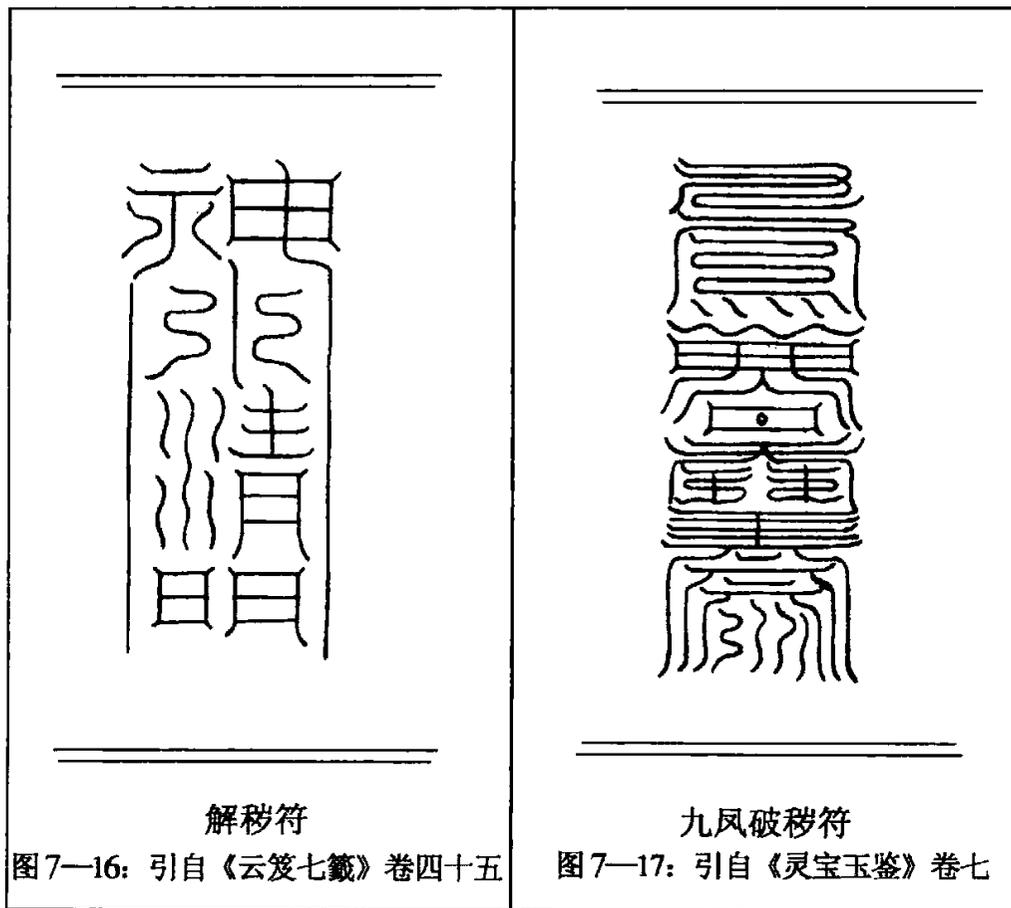
还有一种常用的破秽符叫做“九凤破秽符”，《永乐大典》卷一九九三

<sup>①</sup> 王育成：《东汉道符释例》、《考古学报》，1991年1期。

一中录有此符，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7—17）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，头戴篆中九凤之冠。”



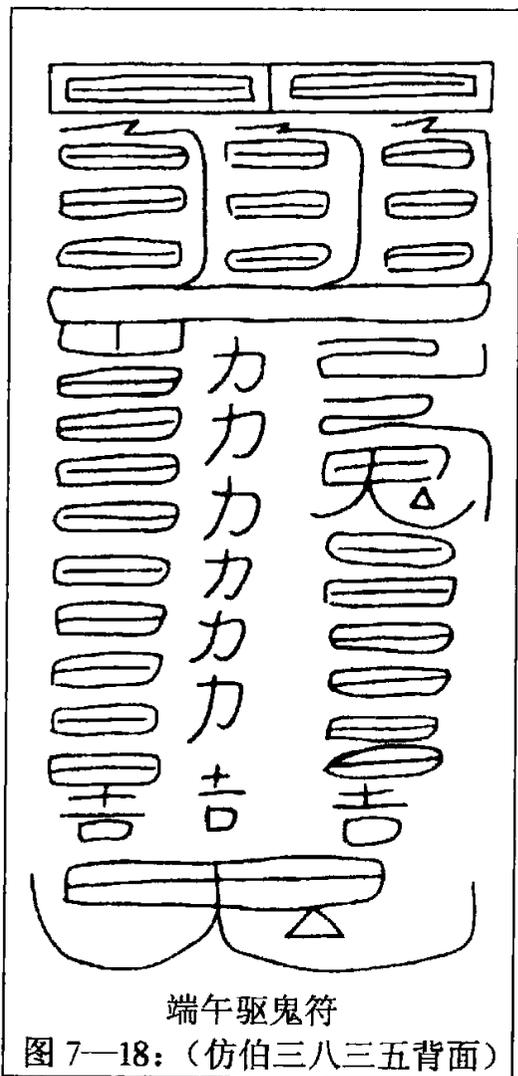
## （二）端午驱鬼符的由来及其演变

中国古代，农历五月被视为“恶月”。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，过了正午，日照开始变短。所谓“阴阳争，死生分”。<sup>①</sup>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”。<sup>②</sup>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7—18。

符旁有一说明：“已前符端午日取未，日出时书就，砚瓦内酌磨黑土，含一几（点）醋，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，渴特吃修伏苓汤止渴。”



端午驱鬼符  
图7—18：（仿伯三八三五背面）

① 《礼记·月令》。

② 中村裕一：《道教和岁时节日》，《道教》第二卷，上海古籍出版社，1992年，318页。

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。

(6) 每天吃杏七八个，枣三粒，渴时喝人参茯苓汤。

醮即消石粉，为何要用消石粉来磨黑呢？这是因为醮有除邪气的作用。《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，停痰病满，推陈致新。”正因为醮有轻身神仙、治病除邪的功用，故书符时必须要在口中含醮。

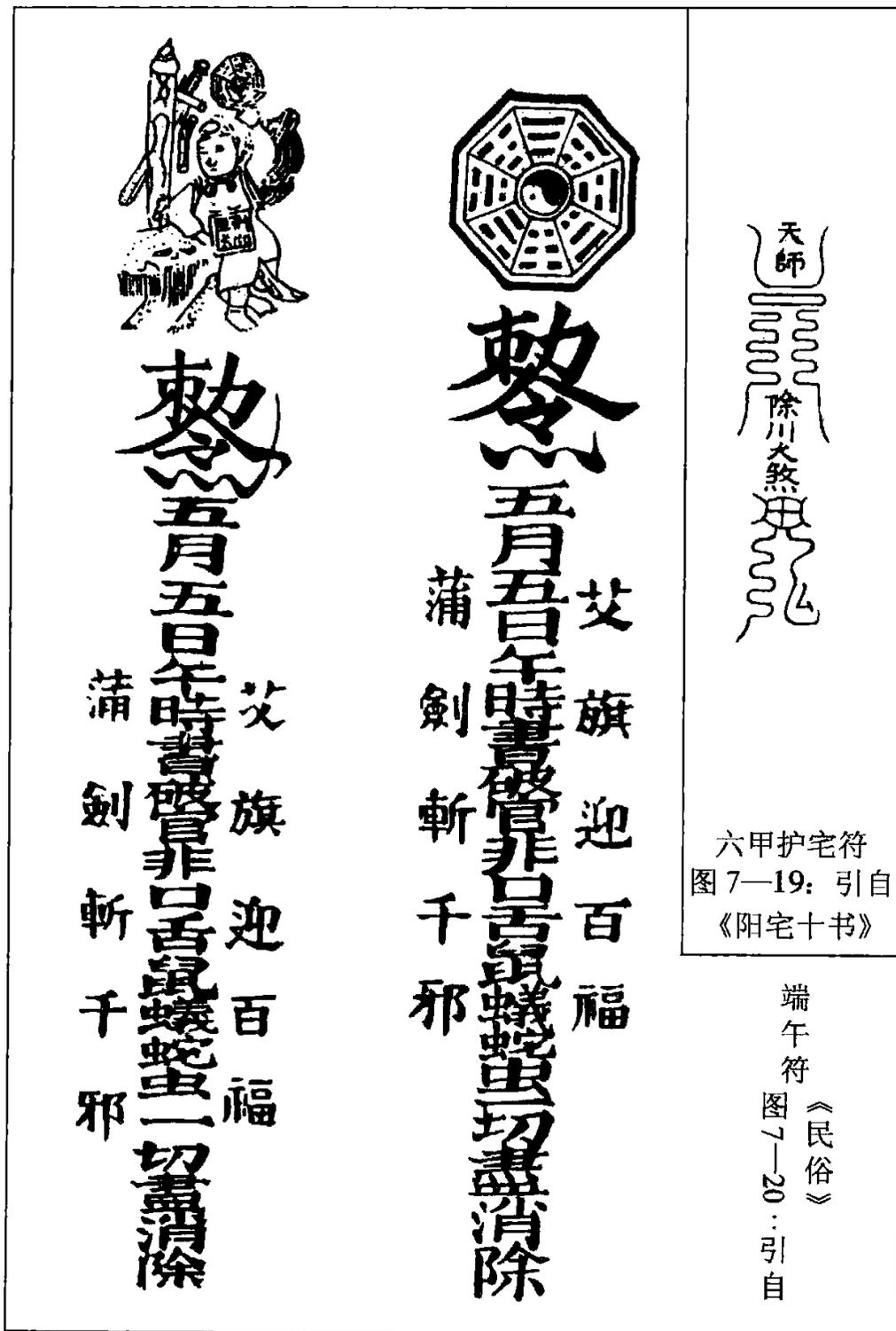
再来看符本身。驱鬼符基本上由字组成，主要有“日、力、吉、鬼”等字。其中“日”字最多，自上而下，层层叠叠，把“鬼”压在最下面，可见，本符的创作意图是要在端午节这一阴盛阳衰的转折点中，通过书众多的“日”字，增加阳的力量，改变双方的力量对比，这也是书“力”字的原因。从而，使阴鬼一直处于被压制的状态中，一家人全年都会吉祥如意。

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7—19。

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7—20。



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付使符，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鳖龟飞鸟麀鹿老木皆能为精物犯人者，符刻之、斩之，付河伯杜令，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 7—21；
- (2) 广东瑶族收邪魔符，见图 7—22；
- (3) 避怪符，见图 7—23。



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道符出自江应梁《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阻鬼邪魔。

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，见作请雨土人。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。

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7—24。

生雨符见图7—25。

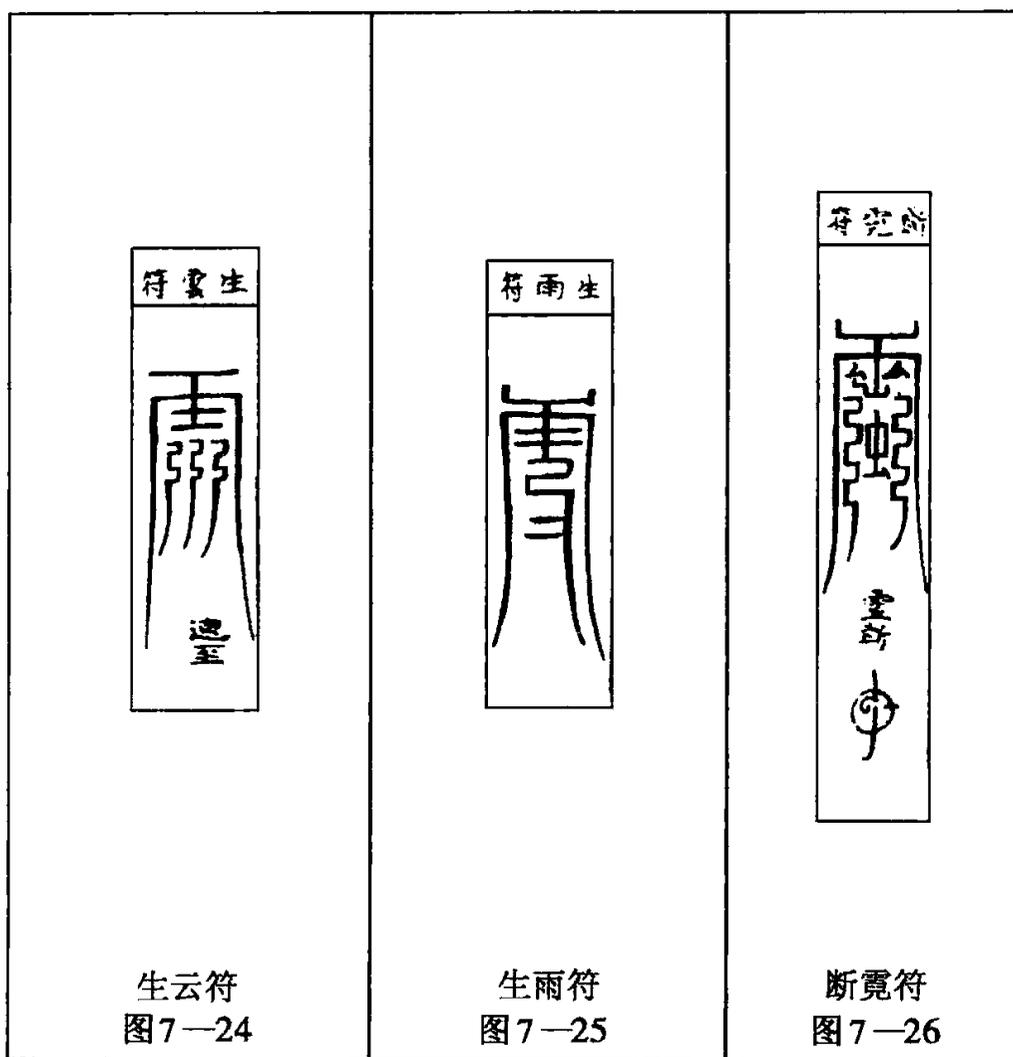
断霓符见图7—26。

求雨符不只此一种，《万法秘藏》卷三还有另一组求雨符。（见图7—27）但施符方法和仪式包括其他的求雨符在内，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，会捐锦被一条，白金百两，某捐阳寿十年，方可得雨。”

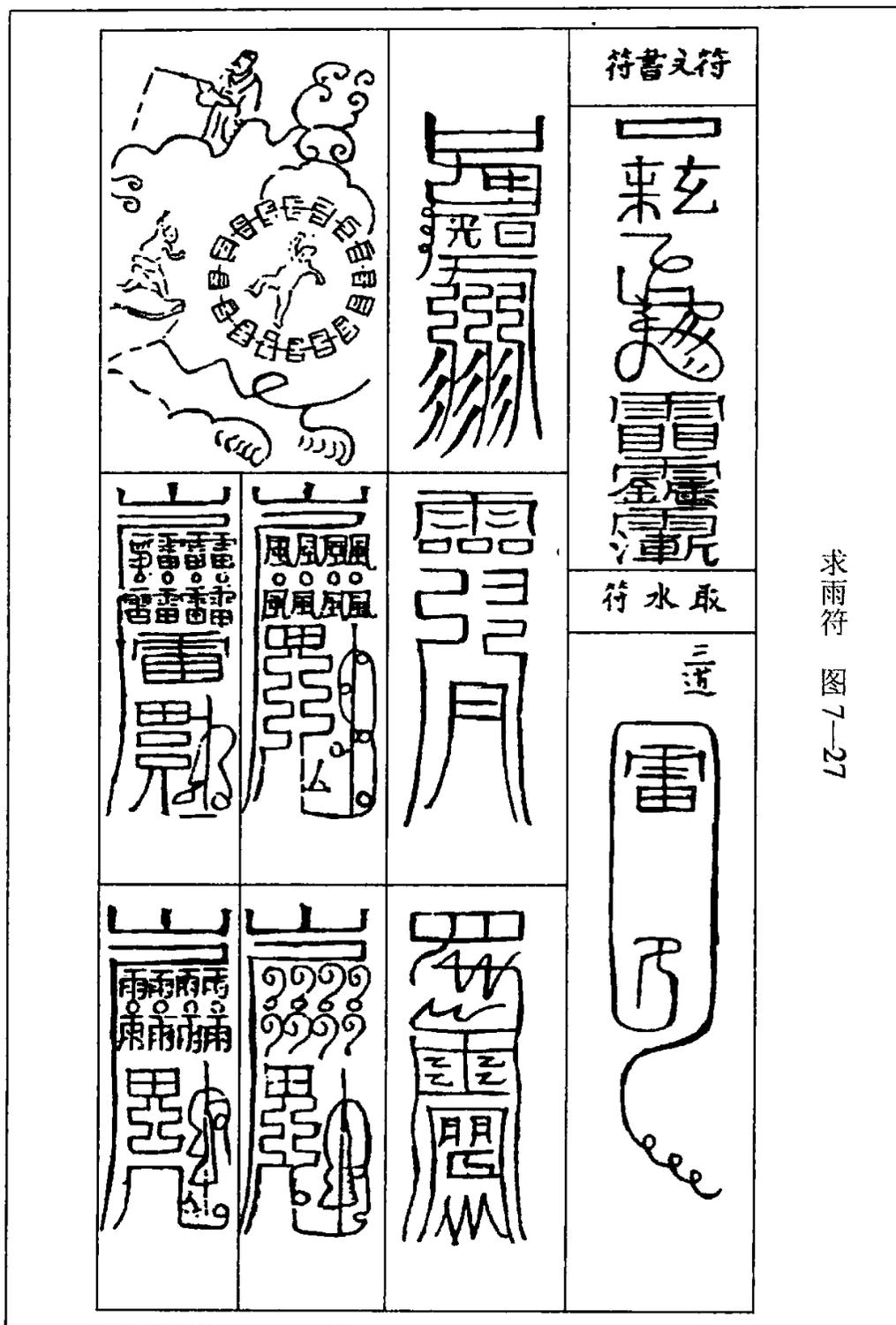
抚军如其言。至期，道士登坛，呼一童子近前。令其伸手，画三符于掌中，嘱曰：“至某处田中，见白衣妇人，便掷此符。

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，解上衣露两乳奔前。童掷三符，忽霹雳一声，妇人褻衣全解，赤身狂追。童急起至坛，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：



求雨符 图7-27

(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彗星，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，长啸一声而群鼠湊集。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。<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 此事亦见唐深汾《续神仙传》，《太平广记》卷三十三引。

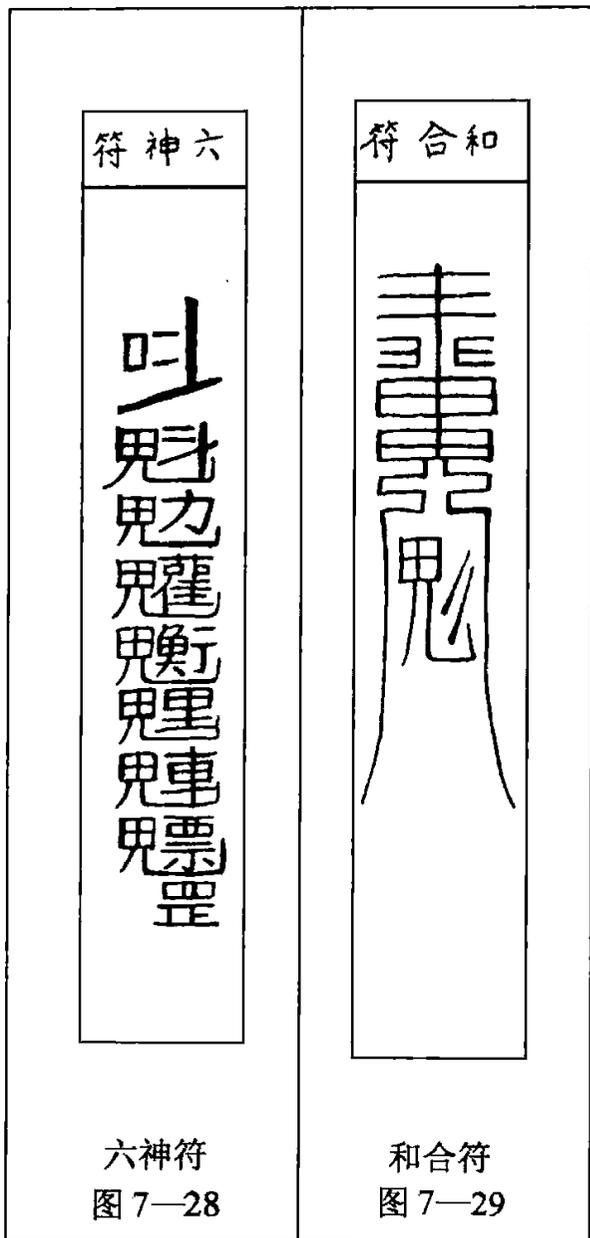
形。你心合我心，我心合你心，千心万心万之心，意合我心。太上老君急急如律令敕。”一边念咒，一边捏诀。然后烧六神符七道，结北斗印，步罡。又书和合特于手中和左脚，口念催神咒：“吾有支女真言诀，敕令某氏合。如若来顺吾，神鬼可停诀，如若不顺吾，山石皆开裂。念动真言诀，天罡速现形。破军吾问鬼摄雷形玄女，急急如律令。”咒毕，其鼠自然出来，走在桌上。如穴中鼠作扰，书六神符焚之，其鼠自然宁静。其鼠引来，不可打死，但省他几下，放于野外，切不可乱用。

六神符见图 7—28。

和合符见图 7—29。

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。



# 第八章

## 治病安宅符



## 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。”

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”，其法是当“有急灾因病，三大唤天名，密呼三师名即灾病皆消”。<sup>①</sup>《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，铁钩其分，持天丁甲六千铁杖打杀，无令得脱。”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魑之鬼，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，医治面目身体生疮痂疽。

(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。主收先祖王墓之鬼。

(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

<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷四十八“治急病法”。

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：

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，日汗流出，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8—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8—4。

辰日病者，鬼名铁齿，赤身隄面，头上有一角，好食生血。令人吐逆寒热，来去头痛，足冷目疼，不视冥冥，以其形厌之去。此符朱书，病人吞之，并著门户上大吉，急急如律令。将见图8—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，以其形废之去。此符书病人吞之，并著门户上，急急如律令。符见图8—6。

午日病者，鬼名文卿，青身黄面，热载戴王。令人狂失音，恍惚日视后冥冥，患聿(?)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8—7。

申日病者，鬼名铜角，绿身翼，戴鱼形。令人痴，照续寒热，言语汗出，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8—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8—9。

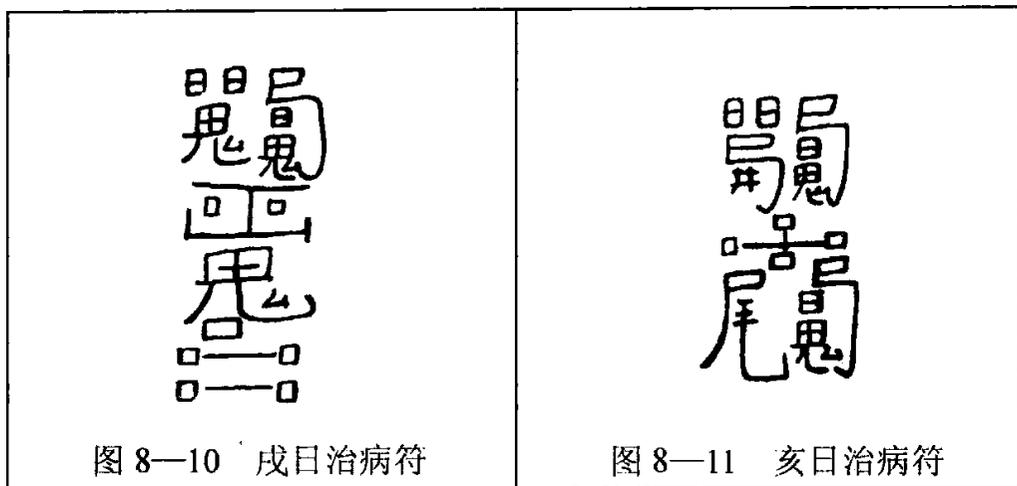
<p>图 8—1 子日治病符</p>	<p>图 8—2 丑日治病符</p>	<p>图 8—3 寅日治病符</p>
<p>图 8—4 卯日治病符</p>	<p>图 8—5 辰日治病符</p>	<p>图 8—6 巳日治病符</p>
<p>图 8—7 未日治病符</p>	<p>图 8—8 申日治病符</p>	<p>图 8—9 酉日治病符</p>

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，门户上，大吉。符见图 8—10。

(“子日”与“丑日”病者，文件缺失。)

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，以其形反之即去。此符朱书病人颜（面）上，并吞之大吉，急急如律令。符见图8—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有病鬼作祟，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、天剽、同炉、老目离、铁齿、疆郎、文卿、嗟骄、铜角、看看、石击械、东僧等。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，<sup>①</sup>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，

<sup>①</sup> 高国藩：《中国民俗探微》，河海大学出版社，1990年，107页。

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，故笼统称之为“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。甲子日病至庚午瘥（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。戊子日病至庚寅瘥，一云甲午瘥，庚子日病至丙午瘥，无后鬼所作，解之吉。壬子日病至巳未瘥，客死鬼作，水解之吉。符见图8—12。

丑日病者，索系发及棒打头，（鬼）未去，吞此符。乙丑日病至辛卯瘥，丈人客死鬼作。丁丑日病至丙寅瘥，祟在客死鬼，水解之。己丑日病至甲午瘥，祟在丈人五道，水解。辛丑日病至丙申瘥，祟在土公女子鬼，解之。癸丑日病至丁巳瘥，祟在天神，解。符见图8—13。

寅日病者，以鬼箭射着人腰，吞此符。丙寅日病至壬申瘥，星（新）死女祥鬼，谢之吉。戊寅日病至庚戌瘥，祟在客死鬼，

大重九死一生。庚寅日病至戊戌瘥，崇在女祥鬼，宜道悟。壬寅日病至戊申瘥，崇在天道神作，不死，解之吉。申寅日病至戊午瘥，崇在客死鬼，解之吉。符见图8—14。

卯日病者，鬼箭射着臂，吞此符吉。丁卯日病至辛酉瘥，崇在天神，五道，己未之角吉。辛卯日病至丁亥瘥，崇女祥鬼，解之吉。癸卯日病至己酉瘥，一云庚寅日瘥，崇在天神，解之吉。乙卯日病至辛卯瘥，一云庚寅日，崇在天神解吉。符见图8—15。

辰日病者，以鬼箭射头，送太山，宜吞此符吉。戊辰日病至甲寅瘥，丈人，星旦，解之。庚辰日病至丙寅瘥，崇在客死鬼，山神，解之吉。壬辰日病至戊戌瘥，一云戊子日，崇在女子，解之。甲辰日病至申日瘥，犯灶君神，水解之。丙辰日病至庚申瘥，崇在灶君、主（土）公、丈人。符见图8—16。

巳日病者，赤索缚鬼箭射人胸入深，吞此符。辛巳日病至己亥瘥，一云丁卯日瘥，崇在山神，求吉。丁巳日病至己亥瘥，一云辛酉，崇在灶君主公，解之。乙巳日病至庚子瘥，崇在丈人，解之。癸巳日病至辛酉瘥，崇在北君、主（土）公，求之吉。己巳日病至丙子瘥，崇在山神、灶君。符见图8—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，崇在山林树神，解。壬午日病者至庚子日瘥，崇在客死鬼，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，崇在溺死鬼，解之吉。戊午日至甲子日瘥，崇在北君、社公，解之。

未日病者，以鬼箭着病人心腹，不死，宜吞此符。辛未日病至丙子瘥，水解客死鬼。癸未日病至戊子瘥，崇在北君，解之吉。乙未日病至庚子瘥，一云庚寅，断后鬼。己未日病至甲子瘥。崇在社公、土人，解。

申日病者，以鬼箭射着腰胯死，吞此符。丙申日病至辛丑瘥，一云子日，土公丈人。戊申日病至甲午瘥，女祥鬼解之吉。庚申日病至庚午瘥，崇在星（新）死鬼，解之吉。壬申日病至庚午瘥，甲申日病至……（原件有缺文）

酉日病者，以索系头，吞此符。癸酉日病至辰午瘥，崇在井

图 8—12 子日治病符

图 8—13 丑日治病符

图 8—14 寅日治病符

图 8—15 卯日治病符

图 8—16 辰日治病符

图 8—17 巳日治病符

灶断后鬼，解。乙酉日病至壬午瘥，祟在灶并断后日（鬼），解之吉。丁酉日病至壬午瘥，祟在客死、主公，解。辛酉日病至庚午瘥，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。甲戌日病至戊申瘥，一云庚辰，祟在丈人，解。丙戌日病至庚寅瘥，祟在外鬼，灶，求之吉。戊戌日病至甲寅瘥，主公、宅神，解青。庚戌日病至丙辰瘥，祟在丈人，解吉。壬戌日病至卯寅瘥，祟在外神、山神，重求之吉。

亥日病者，鬼箭射人脚，吞此符。乙亥日病至癸丑瘥，一云庚辰，兵女子鬼，求之吉。丁亥日病至癸丑瘥，祟在星（新）死日（鬼），解之吉。己亥日病至辰瘥，女祥界（鬼），解之吉。辛

亥日病至丙辰瘥，崇在女祥鬼，解之吉。癸亥日病至戊辰瘥，崇在兵死鬼，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“朱丝索社十周”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，捐痍电光，但间兵楯刀戟金银，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，螭蛇玄武，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、𠂇𠂇”等形，并习见于其他道符中，有人认为此符“表示三尸”。<sup>①</sup> 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，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。说明文中习见祟在社公、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？祟，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，

<sup>①</sup> 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社，1988年，101页。

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，祖先应是保佑子孙后代的，怎么也会和社公、灶君、诸鬼等一道对自己的家人作“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。”据此推论，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。其他如社公、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请病心法灵符”，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8—18。

中部符主治胸、膈、痰、火、痞、胀、咳、嗽、脏、手、肘等病。见图8—19。

下部符主治脐下膀胱、淋浊、经水不一、产难、脚疾等症。见图8—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。罗千齿神，却邪卫真，喉神虎贲，充气引津，心神丹元，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。

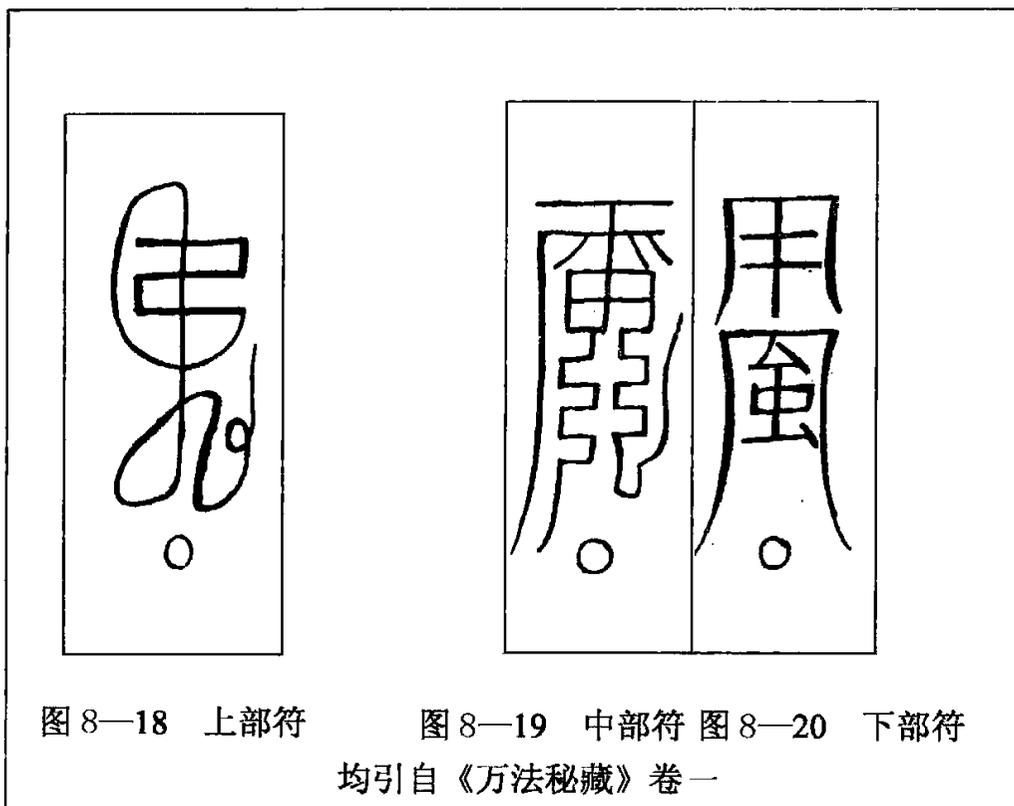


图 8—18 上部符

图 8—19 中部符

图 8—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。修闾玉笥，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

要在符下面圈一道，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“唐宏霭咒”：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“葛雍霭咒”：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“周斌霭咒”：下府神君，赤帝黑王，六腑流液，百病不伤，金律保命，水符吉昌。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，写毕焚烧成灰后和水吞服，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8—21。

施符前要举行简单仪式：烧几炷香，几堆纸钱，喃喃念咒祈祷天师。然后将所用之药碗盛药，用手端于香烟之上熏绕几下，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，贯岩岩炸。”咒毕，巫医用手拍病人背后，闻有咳声反应即可。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8—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。

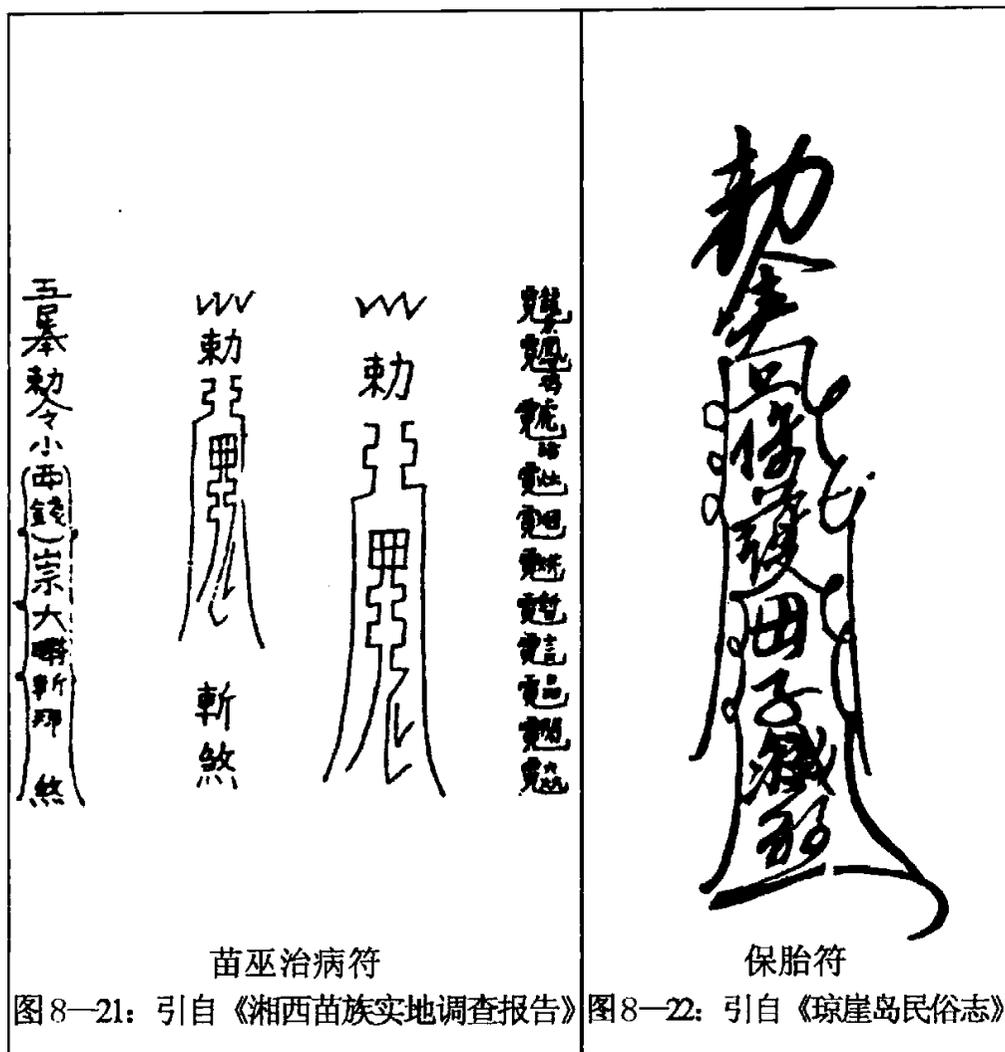
### （二）催生符

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《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8—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。<sup>①</sup> 据此，难产符有书“语忘”、“敬遗”二名者。

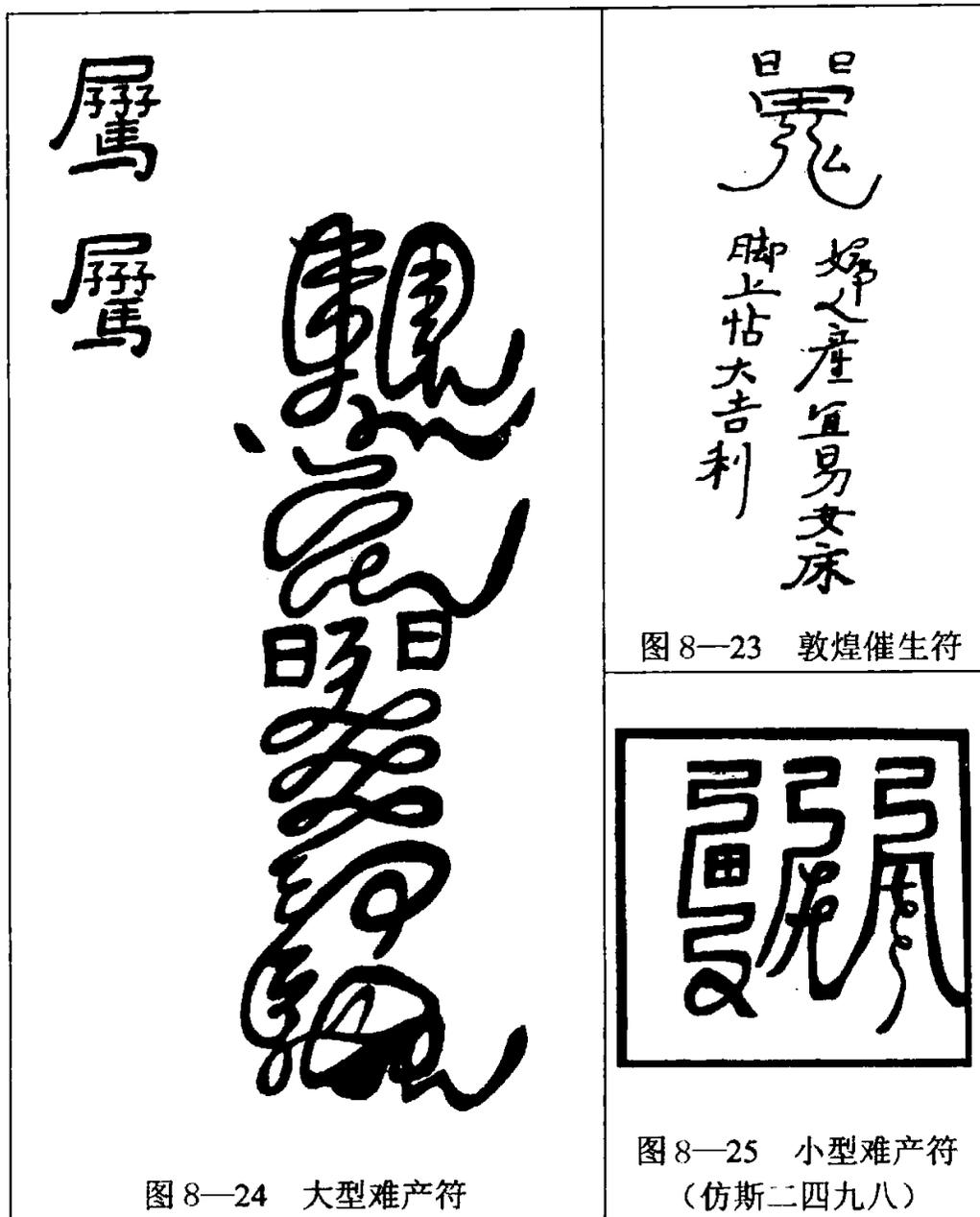
敦煌写卷斯二四九八中也有难产符。共分两种：

第一种，大型难产符。见图8—24。

<sup>①</sup> 纪昀：《阅微草堂笔记·滦阳消夏录五》引道书云。

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。见图 8—25。



符后也有说明：“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，用桃果（干）烧，存性，研水服取瘥。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、除症块坚积之功效。

#### （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8—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治疗呕吐的符，要求在呕吐以后方可吞服。并念《金刚经随心咒》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，唵吽伽屺，度屺吽吽泮泮吒吒莎苛。”

呕吐符见图 8—27。

同卷还有腹泻符，要求拉过肚子后方可吞服。

腹泻符见图 8—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，方病消汗。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。<sup>①</sup>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他物身

<sup>①</sup> 《登真隐诀》卷下。

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。<sup>①</sup>

移疮符见图 8—29。

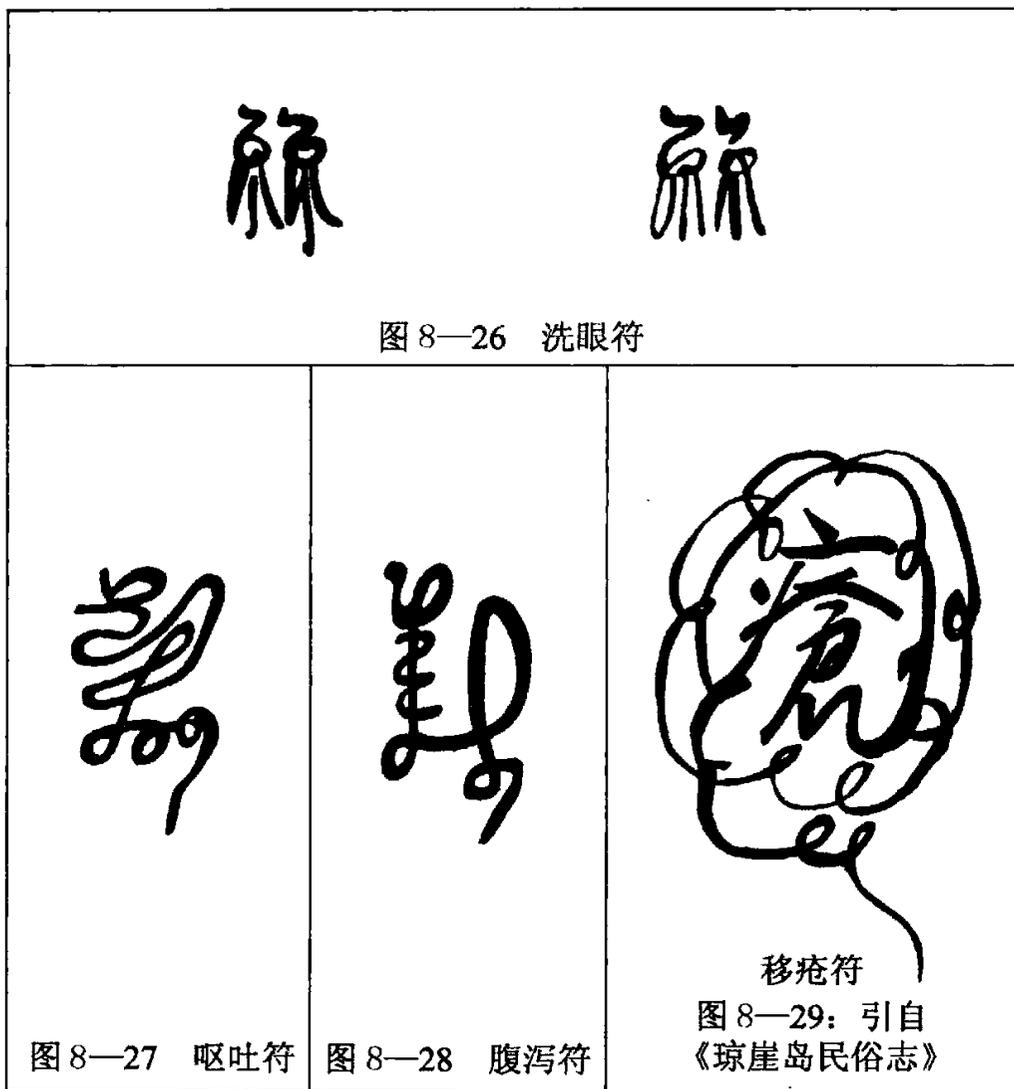


图 8—26 洗眼符

图 8—27 呕吐符

图 8—28 腹泻符

移疮符  
图 8—29：引自  
《琼崖岛民俗志》

此符内为一“疮”字，外面由烝符所包围，符意是通过烝将疮包裹起来移至他方。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“移灾咒术”一节。

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

<sup>①</sup> 王兴瑞、岑家梧：《琼崖岛民俗志》，《民俗》一卷一期。

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) 从门神至门符

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。

以门神辟凶驱邪、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”郑文注：“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8—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：“当日各神庙建醮时，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，再加上能够“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。

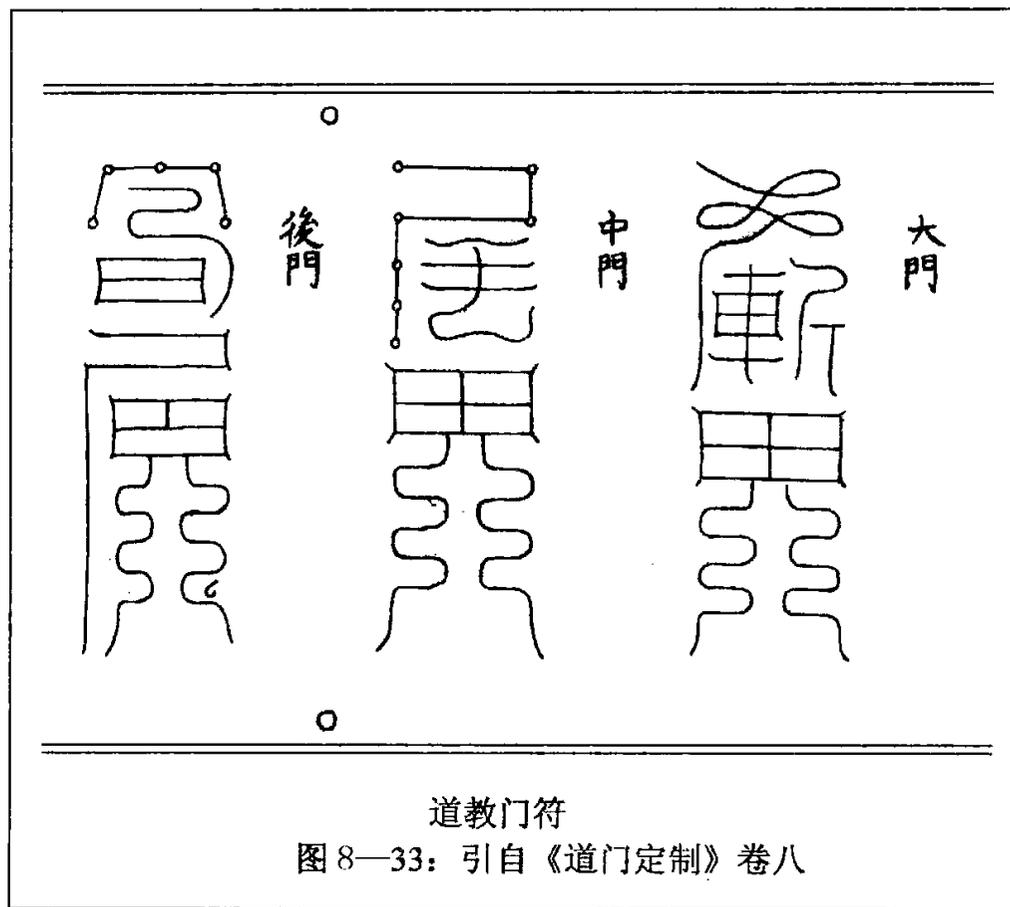
郭煌门符见图 8—31。

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 8—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 8—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：“𨔵”。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年—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，书𩇛字，谓阴刀鬼名，可息瘧疔也。予读《汉旧仪》，说傩逐疫鬼，又立桃人、韦索、沧耳、虎等，𩇛为合沧耳也。”段成式认为𩇛是沧耳的合写。沧耳和桃人、韦索、虎一样，具有恐吓、克制诸鬼的作用。

第三，鬼死后为𩇛。民间认为，人死后为鬼，鬼死为𩇛。袁枚《子不语》卷三“城隍杀鬼不许为𩇛”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𩇛否？城隍不许，说：“此奴作鬼便害人，若作𩇛必又害鬼。可扬灭恶气，以断其根。”由此可知𩇛即意味着鬼的死期到了，故鬼畏之。

以上诸说，都说明“𩇛”具有制鬼厌邪的作用，故民间以𩇛字为门符。𩇛后来和道符相结合，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𩇛字，《搜真玉镜》作𩇛。方以智虽卒于清初，但《通雅》却成书于明末，可见，至少在明代𩇛就和道符结合在一起，成为门符的一个组成部分。

𩇛符见图8—34（1、2）。

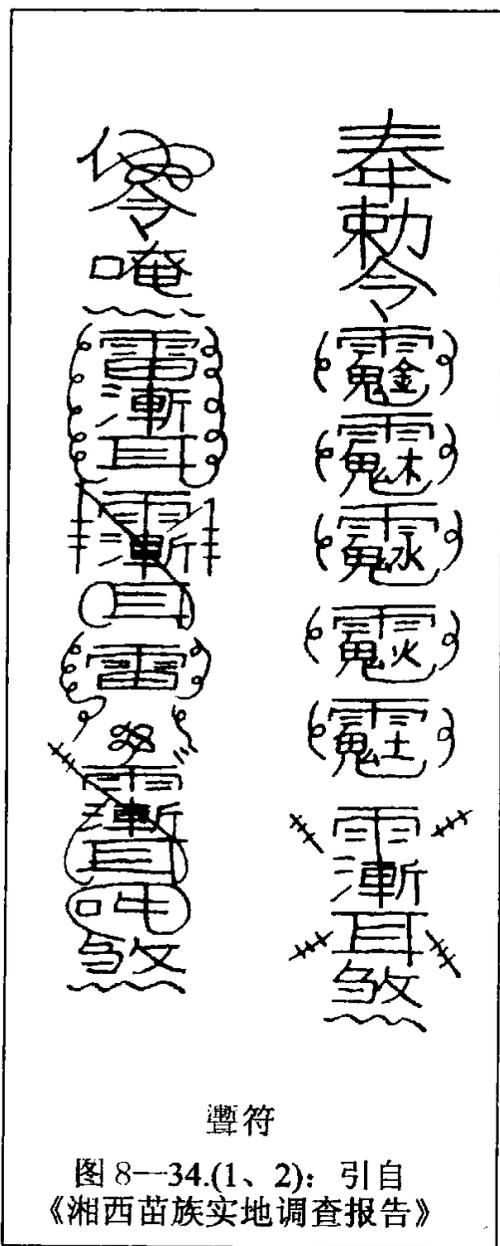


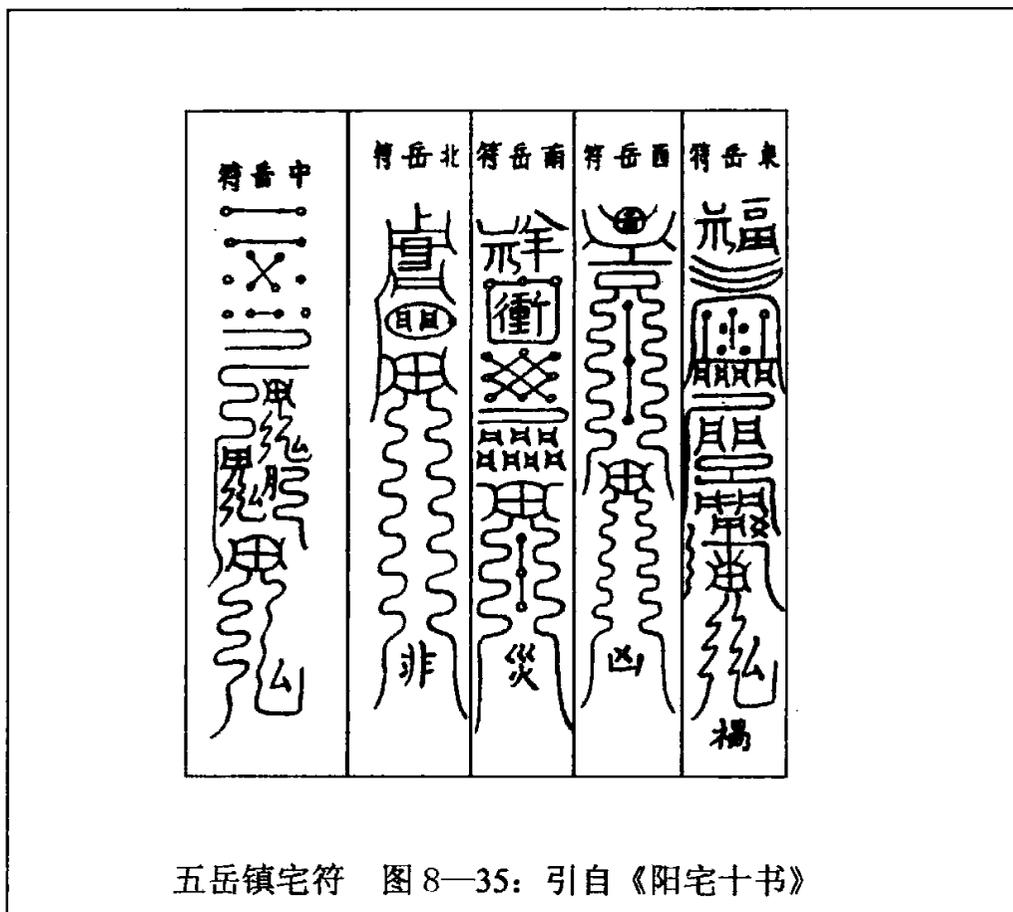
图8—34.(1、2): 引自《湘西苗族实地调查报告》

### (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。以五岳为镇宅神符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。”

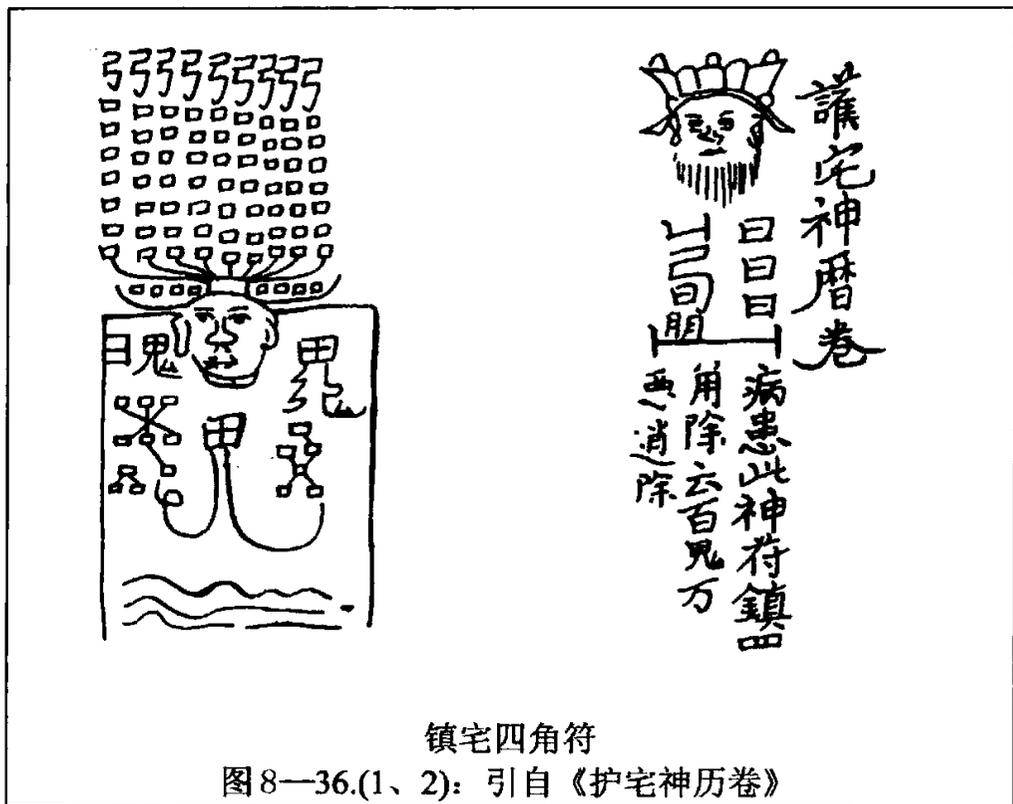
五岳镇宅符见图 8—35。



(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。

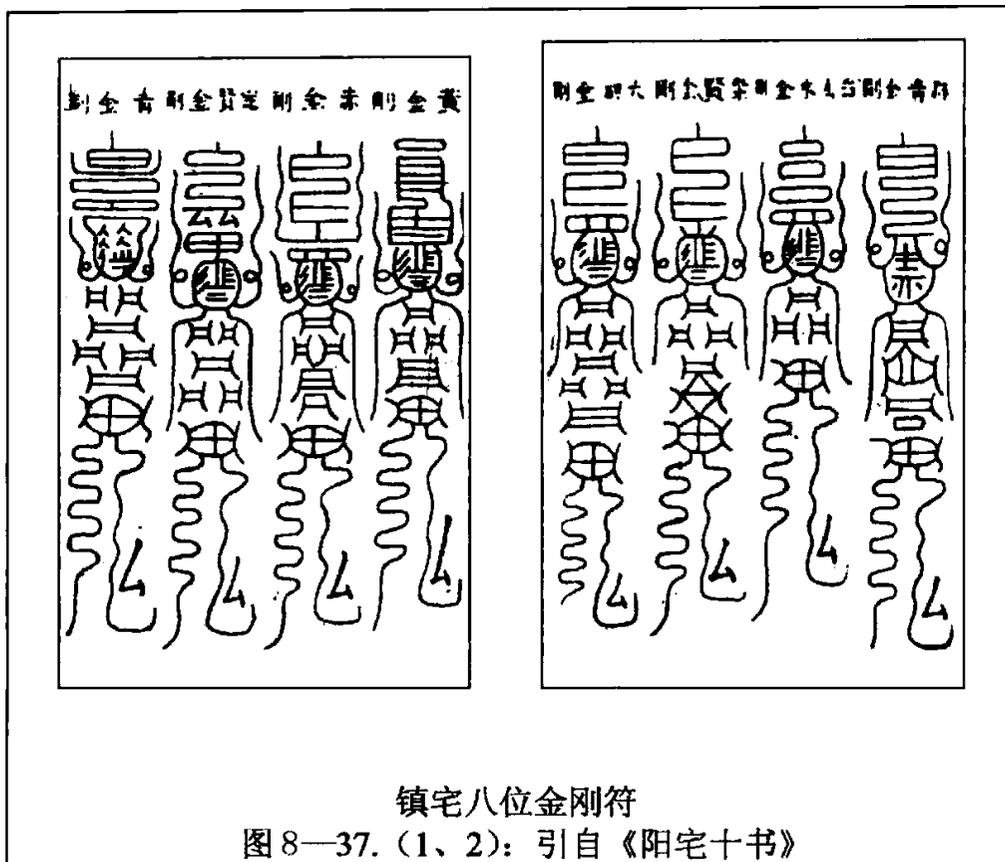
镇宅四角符见图8—36（1、2）。



(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，桃杏根各七根，取三家水在宅长命元五鬼位上，令祝人喷。”<sup>①</sup>

镇宅八位金刚符见图8—37（1、2）。

<sup>①</sup> 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。



(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，宜书将以厌之。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。

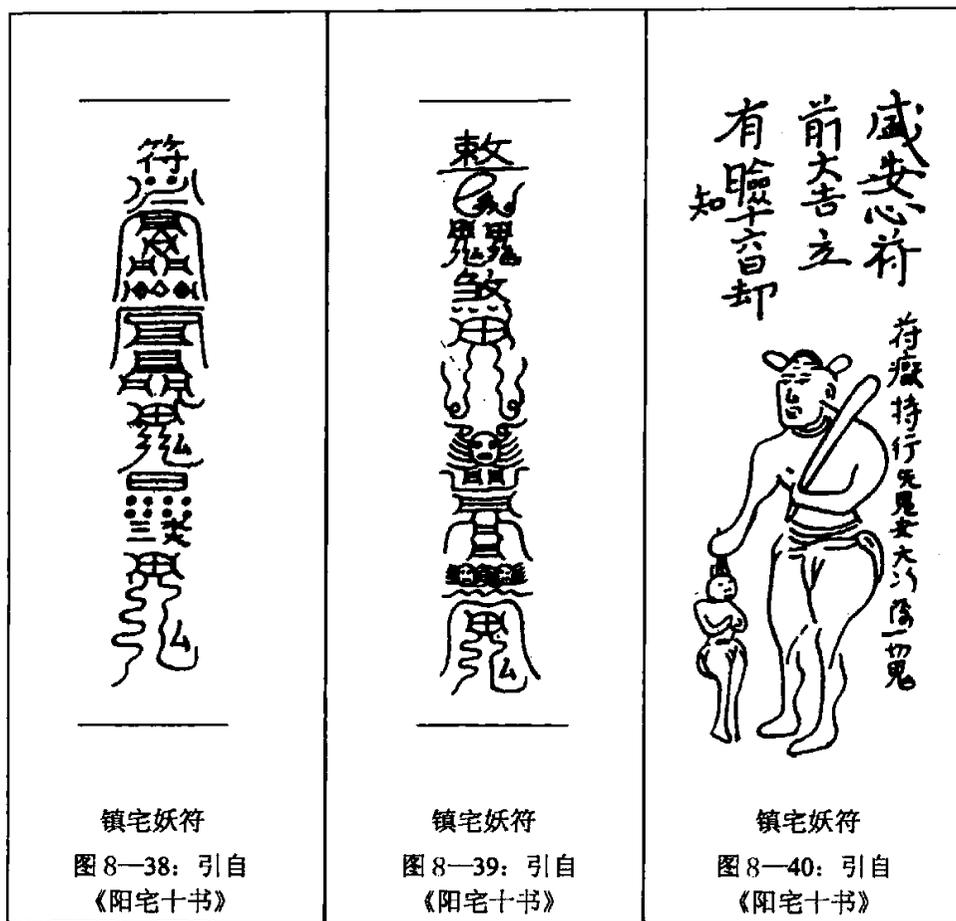
《阳宅十书》中录有两枚镇宅妖符，一枚用于“凡宅中气如烟火人鬼形，朱书酆都大帝位，用柏板一尺二寸书符，于宅中镇之吉”。见图8—38。

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，和泥涂在响声之处，书其符贴在泥上，据称能止怪响。

见图8—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 8—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 8—41。

#### (五) 井符

民间的井很多是打在院内的，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 8—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 20 世纪 70 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，并有一些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 8—43。

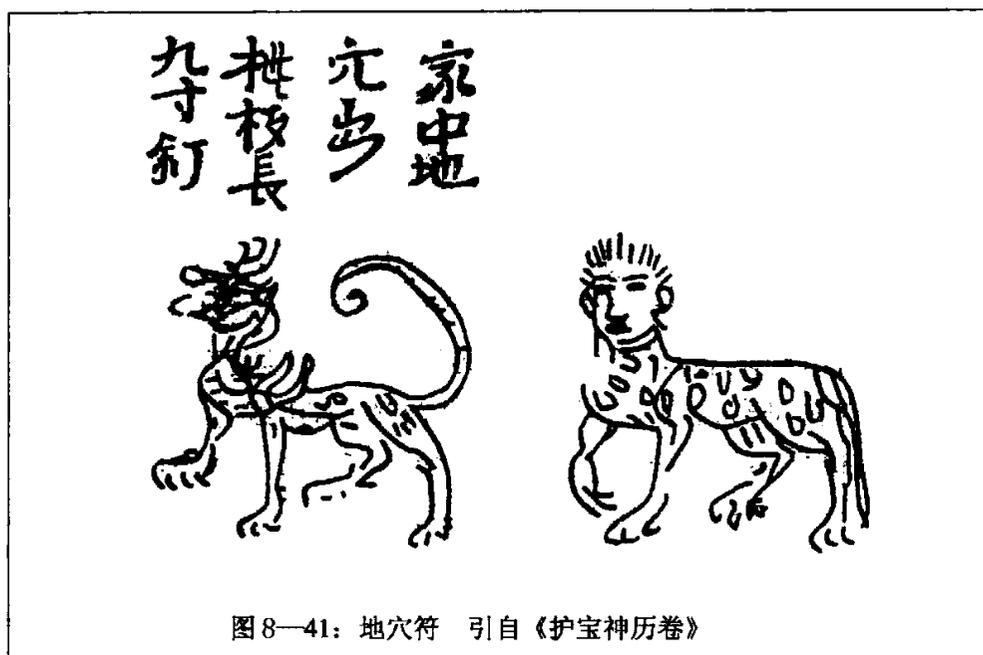


图 8—41：地穴符 引自《护宝神历卷》

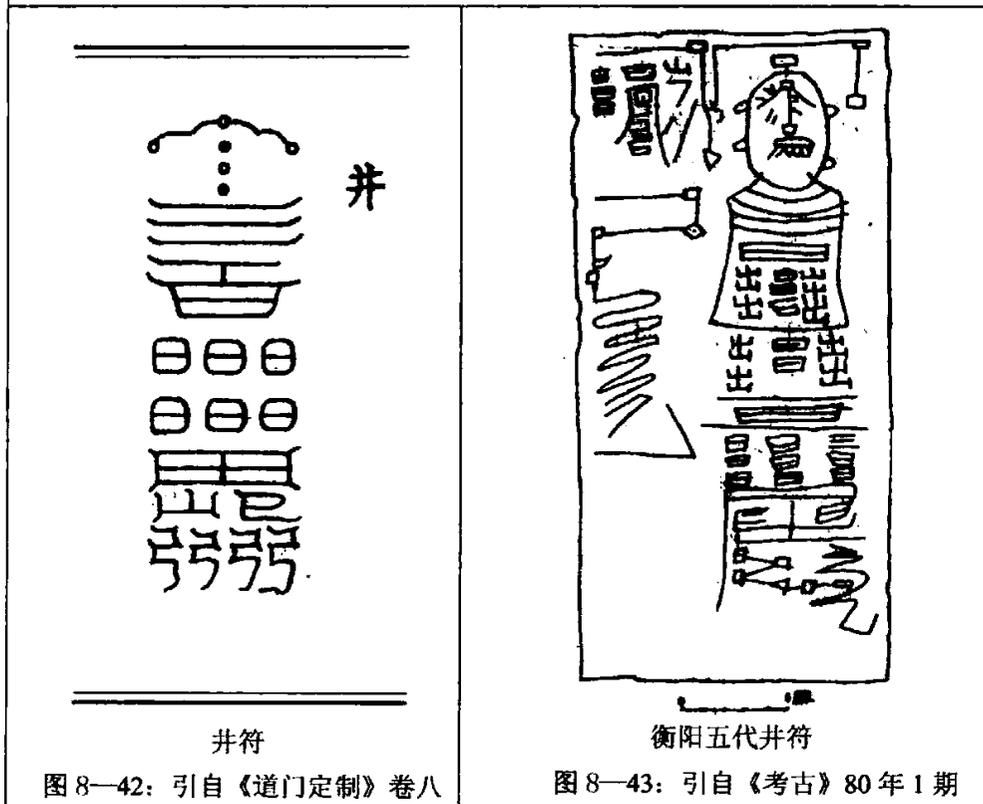
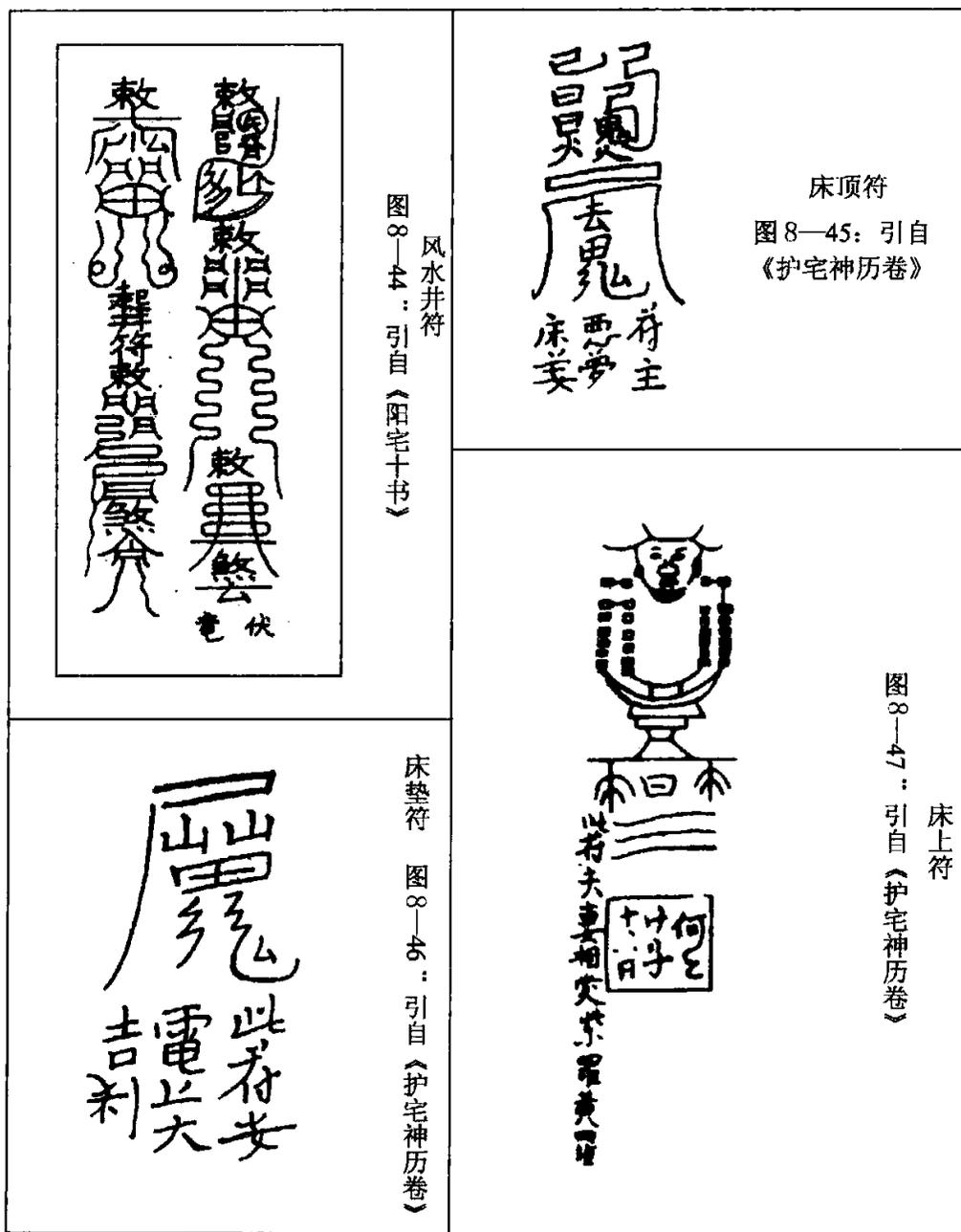


图 8—42：引自《道门定制》卷八

图 8—43：引自《考古》80 年 1 期

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祸。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 8—44。



## (六) 床符

床是人类最常用的家具。人的一生中，有三分之一的时间是在床上度过的，故古人认为，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，使人不做噩梦和保人平安。

床顶符见图 8—45。

(2) 床垫符。此符贴在床上的垫褥上，据称可使人“大吉利”。此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。

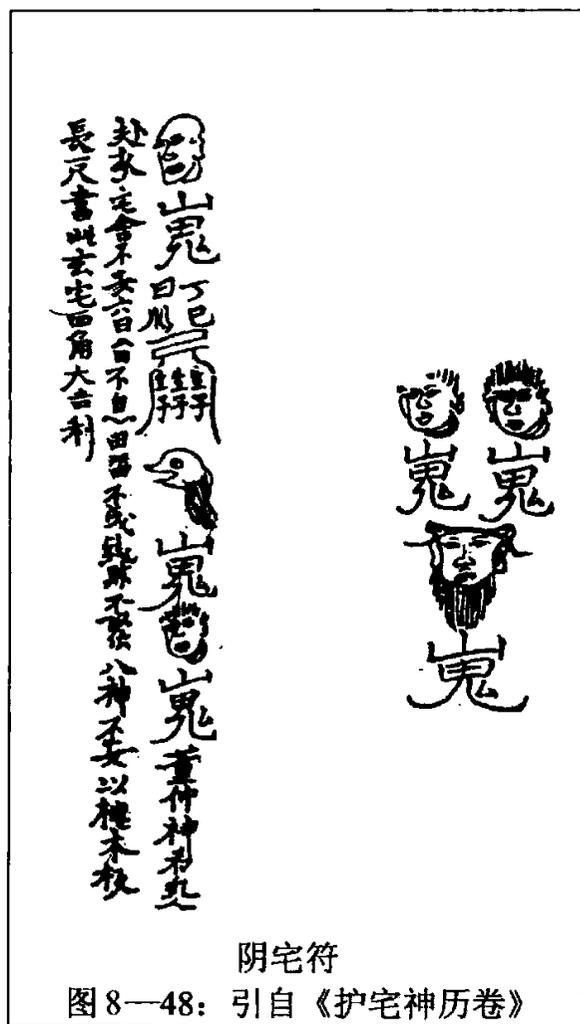
床垫符见图 8—46。

(3) 床上符。此符能促使夫妻恩爱，生活和谐美满。

床上符见图 8—47。

## (七) 阴宅符

阴宅即墓穴，也称玄宅，韩愈《郑君墓志铭》云：“洞然浑朴绝瑕滴，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。伯三三五八《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

图 8—48: 引自《护宅神历卷》

阴宅符见图 8—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”。

# 第九章

## 咒术的缘起



## 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。用俗话说来说，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，对不懂梵语的普通中国人来说，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”。<sup>①</sup>

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”。<sup>②</sup> 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，

① 白川静：《中国古代民俗》，春风文艺出版社，1991年，55页。

② 《战国策·赵策》。

兄成为兄弟之兄的专用字。<sup>①</sup>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。

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，《尚书·金縢》即是周公因武王生病，决定以身代武王，令史作册，向太王、王季、文王的在天之灵上祝之文。

《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。

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：

余小子司（嗣）朕皇考，肇帅井（型）先文祖，……奠保我邦、我家，乍（作）朕皇祖幽大叔尊簋，其严在上，降余多福、繁孳（釐），广启禹身，（擢）于永令（命），禹其邁（万）年永保用。

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。

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，

<sup>①</sup> 杨树达：《积微居小学述林》卷二，中华书局，1983年，53页。

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（除少数作介词或他用之外）。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，强御多怙，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》：“民否则厥心连怨，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”<sup>①</sup>，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》之呪，即作此解。

呪在汉代被重新起用，可能与佛教密呪传入中国有关，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。

<sup>①</sup> 《周礼·春官·诅祝》。

## 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，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筮祝。掌六祈，以同鬼神示。一曰类，二曰造，三曰衿，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，六曰誨。辨六号，一曰神号，二曰鬼号，三曰示号，四曰牲号，五曰盞号，六曰币号……

小祝掌小祭祀将事侯禋祷祠之祝号，以祈福祥，顺丰年，逆时雨，宁风旱，弥灾兵，远罪疾。……

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。掌丧祭祀号。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，祔亦如之。师甸，致禽于虞中，乃属禽，乃郊，饁兽，舍奠于祖祔，乃敛禽。调牲、调马，皆掌其祝号。

诅祝掌盟、诅、类、造、攻、说、衿，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，丧祝专掌丧祭祀号，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。<sup>①</sup>

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：消弭灾兵的祝号。瑞祝：祈求风调雨顺的祝号。筭祝：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。禱：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。

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，与盟者歃其血（即饮血，所谓歃血之盟），昭告神明并呼其名号，读其盟书。盟誓后，将

<sup>①</sup> 郭沫若：《金文丛考》，人民出版社，1954年，63页。

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。<sup>①</sup>

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。

《左传》中记有数则诅盟，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。<sup>②</sup>

① 陈梦家：《东周盟誓与出土载书》，《考古》，1966年5期。

② 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》1966年2期）张颌认为盟主为赵鞅，盟敌为赵稷。（《侯马盟书丛考》，《文物》，1975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）

赵嘉即赵简子（赵鞅）之孙、赵襄子（无卹）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。

**委质类：**委质类的特点是参盟人均从敌对阵营里分化出来，并自愿把自己抵押于新主君的人，因此，此类盟书的篇首均有“自质于君所”的词句。

**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。

**诅咒类：**是发掘者在侯马盟书出土十年后才发现的。这类盟书混在其他盟书之中，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到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“明亟覿之”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：“群呼盟者。”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（公元前312年）的作品，<sup>①</sup>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

<sup>①</sup> 诅楚文的作者学术界看法不一。宋人董道《广州书跋》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》，1980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，1982年。

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，许诺将商於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於之地，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312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，使其宗祝邵馨，布愆（愆）告于不显大神厥湫，以底楚王熊相之多辜（罪）。昔我先君穆公及楚成王，是僇力同心，而邦若壹。衅以婚姻，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，淫予（失）甚乱，宣彘（奢）竞从。变输盟约，内之则暴虐不姑（辜），刑戮孕妇，幽杓（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。欲剗伐我社稷，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）取吾边城新郢及郟、长、敖，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（境），将欲复其凶述（迹）。唯是秦邦之羸众敝赋，鞣鞣栈輿，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，以及其他诸种罪行。

(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，就是诸神明剪灭楚国军队。

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“亲印（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。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：“自殽（崤山）以东，……大川祀二。……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、浐水、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，也即让神明执行诅咒，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) 呼啸神明名号和诅咒咒语。

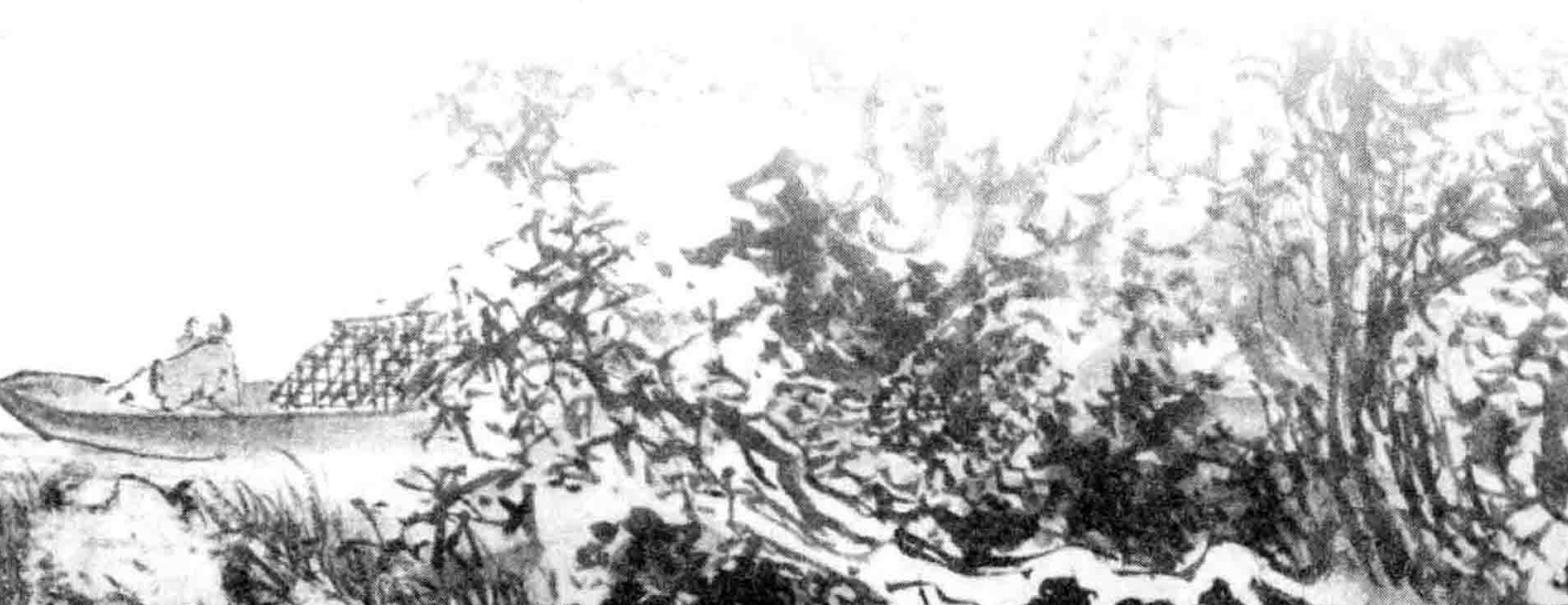
目的是引起神明的注意并把诅咒上达于神，《左传·哀公十二年》：“盟所以周信也，故心以制之，玉帛以奉之，言以结之，明神以要之。”“盟”指的是诅盟，“言以结之”，就是通过大声呼号与神交结。《周礼·大祝》谓在祭神时要“执明水火而号祝”。事实上，不仅祭神要号祝，诅盟时也要“群呼盟者”。

### (4) 处理诅咒。

为了使诅咒长期有效，重要诅咒还必须书之于策（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。

# 第十章

施咒的方法  
、  
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，条其嘯（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“长嘯作悲歌”。

但这都不是嘯的原生型态。最原始的嘯，要追溯到远古的巫咒，或者说，嘯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，  
招具该备永嘯呼些，  
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。

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，忽复震骇，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”，<sup>①</sup>“响遏行云”，<sup>②</sup>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

<sup>①</sup> 《白孔六帖》载李翱事：“乃长啸……俄而，清声上彻云汉。”

<sup>②</sup> 《白孔六帖》事类十八引《内传》：“仰面长啸……倾山动洞，响遏行云。”

“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。

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·任诞》：“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，相当于今日之口哨。郑玄对这种啸的解释是：“啸，蹙口而出声。”<sup>①</sup>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。呼啸又称啸呼，《楚辞·招魂》所谓“永啸呼些”，《灵异记》中有“啸呼舞拜，”<sup>②</sup>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。

<sup>①</sup> 《诗经·召南·江有祀》郑笺。

<sup>②</sup> 《太平广记》卷二八三“许至雍”条引。

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》，<sup>①</sup>归纳为十二法：外激、内激、含、藏、散、越、大沈、小沈、疋、叱、五太、五少。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。至于五太，至少主要是根据阴阳五行的模式对宫商角徽羽作生硬的划分。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，物无害者。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，考击于寂寞之岳而后发，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：

<sup>①</sup> 《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。

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：“皋读为丰嗥呼之嗥。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。皋的本意是呼号，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！敢告尔矜琦（即伯奇，专食恶梦之神），某有恶梦，走归矜琦之所。矜琦强歛（饮）强食，赐某大福：非钱乃布，走蚘乃絮。

这则咒语是用皋来招呼食恶梦之神——矜琦的。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，这是古人希望招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。

既要以诺皋的方式招唤鬼神，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》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。

和啸相比，诺皋也是一种高声的呼叫，但啸的拖音更长，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。<sup>①</sup>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：

一别吉神常拥护，  
二别患祸永不逢，  
三别流年无嫉剋，  
四别寿命自……  
五别驱邪出外去，  
六别引福入家中，  
七剔灯花开灿烂，  
牡丹富贵总无穷，  
内有霹雳雷神……

<sup>①</sup> 胡吉甫：《赞星之仪式及咒语》，《民俗》，七十一期。

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。<sup>①</sup>

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、青童玉女均是与著衣有关的神祇，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！

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。

<sup>①</sup> 《云笈七籤》卷四十七引。

## 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氏族的象征，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<sup>①</sup>，而且，最初也危害人类，如穷奇，《山海经》称其

<sup>①</sup> 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、腓胃、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，其他神兽也应由图腾而来。

“食人从首始，所食被发”。唯其危害人类，才被人类顺理成章地推举克制其他鬼怪的克星。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。”<sup>①</sup>

## （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。

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：

即不幸为蠍虫蛇蠹（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，而处水昔为鲛，而处土者为蛟，栖木者为蠹（蜂）、已斯，蜚（飞）而之荆南者为蠍。而晋□末□，尔教为宗孙。某赋尔不使某之瘥，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。

<sup>①</sup> 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。

### （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，南海神祝融，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，夫人姓结名连翹。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，呼之无梦魔之忧。

《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》：

春早求雨，令县邑以水日，禱杜稷山川，家人祀户，无伐名木，无新山林，暴巫聚蛇八日，于邑东门之外为四通之坛，方八尺，植苍缿入。其神共工，祭之以生鱼八、玄酒，具清酒、膊脯。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，今五谷病早，恐不成实，敬进清酒，膊脯，再拜请雨，雨幸澎。”

旱是阳盛的体现，春早求雨，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。

## 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，目眩，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。接着拿一根秤杆，在烧着的纸钱上晃来晃去，等秤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，一提秤杆，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”。<sup>①</sup>据民国《简阳县志》载，当时的人们有病，多请巫诅咒，巫一般于晚上到病者之家，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，“亚乃跳阙吹角，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。“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。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 任骋：《中国民间禁忌》，作家出版社，1990年，530页。

<sup>②</sup> 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》，《民俗》，第二卷一、二期合刊。

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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

#### 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，小而缓者用铃籥，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

① 胡起望、范宏贵：《盘村瑶族》，民族出版社，1983年，244页。

② 江应梁：《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》，《民俗》，第一卷第三期。

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

凉山人、彝族人对于冤家诅咒时，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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

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。然后以持竹板者问、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，唯不知道路，奈何？”

“既不知道路，待我送你去。”

<sup>①</sup> 林耀华：《凉山夷家》，商务印书馆，1947年，第99页。

<sup>②</sup> 《合川县志》，民国十年刻本。

然后，强迫持草人者前行，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。木偶与草人一样都属于模拟巫术。

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，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。<sup>①</sup>

以鸡、犬为施咒的媒体，可以追溯到先秦。《诗经·小雅·何人斯》：

伯氏吹壎，仲氏吹篪，  
及尔如贯，谅我不知。  
出此三物，以诅尔斯。

壎、篪，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》：“郑伯使卒出玃，行出犬、鸡，以诅射颍考叔者。”这是郑伯忌恨有人放暗箭射死了爱臣颍考叔，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，“能咒水治病上愈”。《北史·魏清河王怿传》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，嚳天廓清，嚳地永宁，嚳人长生，嚳鬼灭形。”

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，北方黑龙御符将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

<sup>①</sup> 林耀华：《凉山彝家》。

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，彻见二十四种之法。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。唯有请施咒者，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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

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。

<sup>①</sup> 《上林县志》，光绪二年刻本。

<sup>②</sup> 江应梁：《摆彝的生活文化》，商务印书馆，1948年，254页。

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，撻羊而漉其血。”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。<sup>①</sup>

## 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”。<sup>②</sup>

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，僇僮即信以为神。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

① 袁洪铭：《禳鬼与喊惊》，《民俗》一二二期。

② 《左传·僖公二十八年》。

诅誓，若有欺瞒，必遭神谴。

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。<sup>①</sup>

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，以求信曰祝，即《礼运》所谓‘祝以孝告’是也。”<sup>②</sup>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。

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。

民国《合川县志》载，民间若有冤无法申辩，或因银钱交涉者，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他祭神的地方进行。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。



# 第十一章

## 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：“瓠簞满篝，汗邪满车，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。当地把春播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，秧秧虫虫上上快快走……

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！<sup>①</sup>

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. 破地咒词

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。破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垆。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，  
对面山上的鹿子别叫，  
黄皮老鼠不要叫，  
斑鸠也不要叫出声来。

念完咒词，栽培完三垆姜和芋，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

---

<sup>①</sup> 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。

“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坟，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。

浙江的宁波农村有一种“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。<sup>①</sup>

### 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：

<sup>①</sup> 刘健：《浙江省部分地区的稻作文化》，《中国民间文化》，1993年2期。

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（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做的蓑衣，象征下雨戴草帽和披雨衣，念咒如下：

地神！天神、云彩、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，谷仓顶上的笋一（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“特楼牟牟”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：

清晨早起一炷香，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。<sup>①</sup>

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。

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，年终我磨一百担米粃，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，焚香燃炮，并把许下的礼品送上，念咒

<sup>①</sup> 钟铭：《湖州水稻种植习俗调查》，《中国民间文化》，1993年2期。

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：一百担米粬，五只羊……恳请收点笑纳。

许愿的礼品自然不是真的，否则，就得不偿失了。礼品中只有米粬是真的，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。

## （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：

稻种菩萨保佑，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，精神菩萨受惊吓。难会过，灾会消，一切灾难化成灰，精神菩萨睁开眼，保佑水稻割万担。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>

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

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。

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。

### 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或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，朱绿绳萦而协之。

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。掷火万里坎震官，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，四溟瓊璣罗阴容。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。群梁玄黄子前锋，祠泉恣虺威天公。欺人律令翻穹窿，鞭击妖魁驱蛇虫。勾娄吉利炎赫纵，登僧泽颐悉听从。织女四歌心公忠，转我救旱助勳隆。赤鸡紫鹄飞无穷，摄虐缚祟送北丰。救紫虚元君降摄，急急如火铃大师律令。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《清稗类抄》第十册，中华书局，1986年，4679页。

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，但绝非民间土产，估计出自一位颇通道教的文人之手，或者经其加工润色。

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，一路奏着罄铮鼓声，表示哀惋之情调。装束，除官绅外，一律着白衣服，破足徒步。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辮，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《请雨稟》，读完三遍，始起返而归。<sup>①</sup>

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，有檀榦树木处所设坛，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

<sup>①</sup> 张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店，1990年，202页。

你，生取你灵血，化作金精，急急律令。

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，火铤五支，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。

咒文大有灵应，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：

杓子挖挖天，云彩上西山。今日下大雨，明日响晴天。<sup>①</sup>

#### （四）驱蝗咒术

江浙一带的农村，每当遇到蝗虫灾害，要举行一种“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。”<sup>②</sup>

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。

① 以上俱见《淮阳乡村风土记》，民国二十三年铅印本。

② 顾禄：《清嘉录》卷一“祭猛将”条。

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，大如栝椽，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。在江苏吴县东部外垮圻，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，回去时摘两个稻穗放在祖宗家堂中，并在猛将头上红布中插上两个稻穗，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神，众人要随经咒参拜。<sup>①</sup>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。  
后娶晚娘来三姐，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，

<sup>①</sup> 王水：《从田神向水神转变的刘猛将》，《中国民间文化》，1993年2期。

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。<sup>①</sup>

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》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。

<sup>①</sup> 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。

# 第十二章

## 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，手执云璈（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，用香一炷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  
福祿寿康宁。

再剔盘中之灯，剔一盏说一句：

一剔吉神常拥护，二剔患祸水不逢，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》：“庶民唯星。”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”<sup>①</sup>，“值吉则吉、值凶则凶”（《列子》）。《史记·天官书》中有专门司命、司禄、主贵相、主疫、主木草、主斩杀、主急事的星辰。赞星咒术，就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

湘西苗族除戌年外，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

<sup>①</sup> 《抱朴子·释滞》。

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，龙耙分供。回到家堂，转到屋内，才来排方定座，稳定乾坤。

咒毕，主妇身背包袱戡称，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、青龙。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，过春靠你龙公允母保春。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。<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 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。

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，  
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，  
鸡鸭要多得像蚂蚁。  
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。

## 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，板卜无违。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”。<sup>①</sup>

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）

<sup>①</sup> 王应麟：《困学纪闻》卷二十“杂识”条。

的《金光明寺造窟上梁文》：

宕谷光贤石迹，薛问五记同椽。  
目兹万圣出现，千佛各坐金莲。  
石洞长流圣水，花林宝岛惊喧。  
圣文早晚说尽，纸墨不可能言。  
猥狺狼心犯塞，焚烧香阁摧残。  
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，直下届取鲁班。  
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：因猥狺焚烧了香阁，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，手提雄鸡和酒壶喝彩祭梁。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，四祭午天分长短，  
五祭曲尺关四方，六祭凿子铁杆响叮当，  
七祭泥架泥刀两面光。  
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，文武状元一起得。  
 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。<sup>①</sup>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）碓（硅）青五两，（4）白石膏五两，（5）紫石膏五两。这些石头用石函

<sup>①</sup> 李万增：《侗家踩宝梁》，《黔东南社会科学》，1987年3期。

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，发动五神河之。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，从而起到辟邪的作用，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，用鸡毛蘸血贴在吞口上，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》：“旧有恃留神像，此神尝与鲁班语。班令其人出，恃留曰：‘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。’恃留乃出首。班于是以足画地，恃留觉之，便还没水。故置其像于水，惟背以上立水上。恃留之像，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。<sup>①</sup>

贵州安顺汉族为吞口开光，所念咒语与之不同，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。<sup>②</sup>至于鸡，主要用于通灵，是凤

① 杨新旗：《云南水族吞口初探》，《珠江源》，1990年5期。

② 俞樾：《茶香室续钞》卷一九。

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，六畜兴旺。作怪之鬼，现已送出门外，以后永保平安。

咒毕卜筭，得阳筭或圣筭为吉。然后烧纸送鬼；若得阴筭，又须重卜，直到得到阳筭或圣筭为止。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”	一直山河动，
“𠂇”	横担月日明，
“𠂇”	左撇星斗见，
“𠂇”	右拖鬼神惊，
“𠂇”	普安来到此，
“𠂇”	诸煞尽消藏。

值得注意的是，这个繁体的“𠂇”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“𠂇”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”、“回避”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。

## 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。<sup>①</sup>又如大名鼎鼎的“女娲”，也是民间的求嗣之神。

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，云南剑川的阿央白（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。”《云笈七籤》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与子嗣有

<sup>①</sup> 孙作云：《诗经与周代社会研究》，中华书局，1979年，298页。

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他方式作答，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。明代洪楸编的《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，从令好梦叶维熊，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，今宵吉梦隄相随，来岁生男定声价。

撒帐前，沉沉非雾亦非烟，香里金虬相隐快，文萧金遇彩鸾仙。

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。螟珠，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。

## 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) 交手巾米碗，(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。<sup>①</sup>

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。

<sup>①</sup> 梁钊韬：《粤北乳源瑶民的宗教信仰》。

## （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。

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，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，室中妇啜嚅，  
 祖无立足处，请至祖台来，<sup>①</sup>  
 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。

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90厘米，每隔30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，右手执一篾片打分架，随打随咒：

鬼引了亡人去，主人还过得平安。鬼拿称来称人回去，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

① 祖台，斋场中所设的祭台。

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他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，甚至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，请唐明皇乘此烛入帐中，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。

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，死亦阖沉，其魂气较为重浊，无法高升，只能依其子孙而居，一般都待在家中，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。<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 俞樾：《右台仙馆笔记》卷四，上海古籍出版社，1986年，87页。

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，并取得悦于神。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，𠃉从雨。”（《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，阴多滞伏，民气郁阔，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。

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，即所谓“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（侏子），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，傩子们敲响大鼓，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。

中黄门及傩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，拉汝子，节解汝肉，抽汝肺肠！汝不急去，后者为粮！<sup>①</sup>

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，共食磔死寄生死；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。<sup>②</sup>

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“熊罴爪硬”，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。<sup>③</sup>

《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。

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。

根据这些驱傩《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、魍魉、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傩疫的习俗。常任侠先生指出：“以勇士驱祟，谓之‘大傩’，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。”<sup>①</sup> 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。<sup>②</sup> 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”。<sup>③</sup> 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 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，以体现其驱崇祈禳的功用。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，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：“凉武昭王暠子歆为凉州牧时，狐上南门。主簿汜称曰：谚曰，野兽人家，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《梦粱录》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，第二首描绘了各类恶鬼的情状，呼其名以厌之，第三首驱祟之后的祝颂之词。

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。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，并在清代取“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”。

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”<sup>①</sup>，所“唱”者大都为祝祷类咒语：

<sup>①</sup> 《新繁县志》，1947年。

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。<sup>①</sup>

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。

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

<sup>①</sup> 姜子匡：《新年风俗志》。

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。于是泔泔同掘馱、搯羊而漉其血。”这是说齐国有两个人争讼，久拖不决，遂使二人到齐之社庙，掘挖沟泔，共宰一羊以血酒沟泔，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《简阳县志》载：

负屈莫白，共向前恶誓，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”。

## （二）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。但这并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。在地头四角，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。



# 第十三章

## 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。

巫医治病的方式很多，除占卜外，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（痼病）非其处所，已！斧斩若。

意思是某人患有痼病，巫师念咒上告天神：我这个痼气长得不是地方，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。

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，认为是有鬼怪或其他精灵在起作用，因此，便乞灵于巫术，宗教的解禳手段，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，就须禳解病鬼。禳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“吊称锤”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，然后念协咒语，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，及如何禳解之法，一一告之。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 刘锡蕃：《岭表记蛮》，商务印书馆，1934年，184页。

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。

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。

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，七十二官随我行。  
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。

## （二）请祖先亡灵

苗族人在生病吃药不愈后，则要行一种“打家先”的治病咒术。“家先”指祖先亡灵，“打”是祭祀之意。苗族认为人之所以生病，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。地上置一蔑垫，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，在蔑垫之前火塘右旁，置一簸箕，簸箕上用蔑条三条扎一半圆顶，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。

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，放在蔑垫的铁罐上，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。<sup>①</sup>

### （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。<sup>②</sup>

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

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

<sup>②</sup> 蔡家麒：《独龙族原始宗教研究》。

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，与你一生一世有相逢。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。<sup>①</sup>

#### （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，在行贿鬼之术后，病者仍未痊愈，反而日益加重，家人必请男巫来施禳鬼咒术。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生辰年月时日，及种种禳解咒语。唱毕，巫师乃把神前放着的桃枝，蘸一些杯中的清水，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。

<sup>①</sup> 袁洪铭：《禳鬼与喊惊》，《民俗》，一二二期。

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。

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，脖子里边杀竹梢，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。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。<sup>①</sup>

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。

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

<sup>①</sup> 张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店，1990年，119页。

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。锡伯族人在制作“巫尔忽”以治病送祟时要念萨满咒语（神歌）。

送祟萨满咒语长达数万字，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。

### 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下药。

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《岫崧神书》“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，治症仅为其一。

## 2. 牙疼咒

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、救摄。

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。<sup>①</sup>

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。此法亦载明张岱的《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，牙疼咒是明人对宋人的继承。

## 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。<sup>②</sup>

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，预用蔑垫围住簸箕，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，米粬五堆，钱纸五叠，巫师穿便服，手执师刀管子蹲在簸箕前，念咒卜筮，斟茶说原因，如卜得神能医治

① 敦煌写卷伯三八三五。

② 铃木作太郎：《台湾蕃族概观》。

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。<sup>①</sup>

#### 4. 风疹咒

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。其初欲行时取东方炁一口，默念咒语：

东来马子、西来驴妙，面服客待文书，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。

<sup>①</sup> 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，商务印书馆，1947年，173页。

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，与吾捉取夜啼呼，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。

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，并以手蘸水抹在伤处。

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“鹭鹭水”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。

鹭鹭水咒诀如下：

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“鹭鹭水”，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，患人饮此水立下，此咒可以食针并行刺皆治之。”据此，明人的治骨鳃法也是对水念咒，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。对于其他外患，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。<sup>①</sup>高山族巫医的方法，不全是巫术，除

<sup>①</sup> 铃木作太郎：《台湾蕃族概观》。

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他外患有效，于内症则无效。有一名叫胡青者，官至别驾，患下马痲，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，是唐代人医治外伤的咒术。四方金刚咒共有九咒，略。

根据《四方金刚咒》的要求，还要同时诵《破伤咒》，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自仙人玉女，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”。<sup>①</sup>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任职。

### 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，女子截。’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

<sup>①</sup> 《本草纲目》草部卷十六。

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。<sup>①</sup>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：

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、铜疮、铁疮，  
三十二大疮，七十二小疮。  
弟子放下铜箍铁箍，不箍男魂女魂。  
当箍无名肿毒。

<sup>①</sup> 《抱朴子·至理》。

热处要箍退凉，肿处要箍消散。  
 弟子放下铜剪铁剪，当剪木疤铁疤。  
 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，铜疤铁疤，  
 三十二大疤，七十二小疤。  
 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。  
 疤疤一拿就要了，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！<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 魏建功：《医事用的歌谣》，《歌谣周刊》，1924年，65号。

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。

### 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。<sup>①</sup>

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

<sup>①</sup> 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。

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”，<sup>①</sup>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：“老倌（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，

<sup>①</sup> 《酉阳杂俎·前集》卷二。

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。雄雀捉回家后，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。<sup>①</sup>

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。

<sup>①</sup> 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。

## 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：

稻种菩萨奏天庭，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，精神菩萨开开恩。

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，点燃香烛向稻花仙姑祈祷，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。

反复祝咒数通，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他物之上。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他物身上，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20世纪70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，令人噓（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（箭）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。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>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

① 王兴瑞、岑家梧：《琼崖岛民俗志》。

② 许小欧：《三异笔谈》“咒水”条。

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皮，砍成一小节一小节装入木盃中，置于呗耄（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”仪式由呗耄主持。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。帮忙的人从呗耄手里接过鸡和三根矛，都捏在右手，然后在主人家全体成员头上向外绕九转，向内绕七转。统完后，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，将鸡和矛递给呗耄。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，呗耄、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，呷耄要念咒：

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……啾。<sup>①</sup>

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。<sup>②</sup>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。

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“胡臭”：“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

<sup>①</sup> 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。

<sup>②</sup> 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。

病只会在人类之间互相传染，现在已证明某些疾病人畜会相互传染。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，纪昀笔下的祝由，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。”如何才能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，匠人以绳轱辘上升其巅，为之整理，竿忽为风所折，匠人堕为齑粉，全谓无再生之理。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。以手捏剑诀敕勒书符，口中喃喃诵咒毕，复吸清水嚙其面，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捏剑诀、敕勒书符、喃喃诵咒、吸水嚙面为主要内容，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。这是最普遍的喊惊方式。地点在门口。其法是将线香三炷燃着插在地上，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！<sup>①</sup>  
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，

<sup>①</sup> 同年，即该小孩之魂，故喊魂又称喊同年。

有意着惊，无意着惊，  
 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，<sup>①</sup>来归福爹旺每，  
 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：“朴归呵！朴归某某唔使惊，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

<sup>①</sup> 如为女孩喊惊，则无此句。

时，亦须燃着油灯和蔗枯，插三炷香于地上，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。<sup>①</sup>

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10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，阵阵下天宫。

<sup>①</sup> 袁洪铭：《禳鬼与喊惊》，《民俗》，一二二期。

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。

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，或捺几处穴位，口中念咒：

头上三点紫微星，左中右间坐君臣，车乘将军塞鬼眯（眯：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。

## 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？

是扯门把你吓跑？

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, 回米, 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病者所失之魂的观念。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。

---

① 《云南彝族歌谣集成》, 云南民族出版社, 1986年, 128—131页。

湘西苗族的招魂咒术叫作“赎魂”。当人们赶场的时候，或在其他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。<sup>①</sup>

巫师虽手执筭子，并不卜筭，念毕，即烧纸送鬼。

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，再在灶上点三炷香，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，叫作出师，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，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

<sup>①</sup> 凌纯声、芮逸夫：《湘西苗族调查报告》，143页。

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，病者仍有落魂之态，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。此时大鼓唢呐声大作，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：“他家某人落魂阴间，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：“已将落魂捉到，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。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 吴泽霖：《炉山黑苗的生活》，《吴泽霖民族研究文集》137—138页。

# 第十四章

## 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（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（吩咐）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。淡然正欲安心跌坐，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，照着正东上搅了几搅，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：“你是何神？”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，汉扬雄《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，咩咩三檀那呕嘻唯咁哗喇吒，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·叶迁韶》谓叶迁韶曾救雷公，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。<sup>①</sup>“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唎吒”，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。

## （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。

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，四重以手指抬桌。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。

<sup>①</sup> 《太平广记》卷三九四引。

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。<sup>①</sup>

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。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。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。

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，有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

<sup>①</sup> 袁枚：《子不语》卷二十二：“降庙”。

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。<sup>①</sup> 整个降神仪式分为二节。

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，

<sup>①</sup> 清姚元之：《竹叶亭杂记》卷三。

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年），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》。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。

据清姚元之《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，作阔气状。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，<sup>①</sup> 巫师认为其祖师死后已变为神，变身为师，也就是变神。

<sup>①</sup> 梁钊韬《粤北乳源瑶民的宗教信仰》。

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。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）环隐道真诀》，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，哪里使用？”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，老君主教，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。九天女女，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，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。<sup>①</sup>

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，

<sup>①</sup> 此咒敦煌原卷脱漏，现据《万法秘藏》卷二补上。

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。转身再步阳斗，从魁字起，至魑字止。望北斗二十四拜。

步斗毕转至香案前，待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，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，取炁一口，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。藏收干净处，待月食之后，用刀削筋为营形，念咒无数，直到月食结束。插簪头上，遇急难之时，念咒七遍，以意念存思乌云遮天盖地，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：

行雷雷星辰烹转轰摄。

### （三）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

讽，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”。<sup>①</sup>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，圣母自室中飞出，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。

仙人们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，尤如自己的肉身，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。

### 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：

---

<sup>①</sup> 陶弘景：《真诰》卷十四。

## 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，唵阿哞呢叭嚩吽。”萨君依教而行，果然袖中默有枣子。<sup>①</sup>

很明显，《萨仙咒枣记》中的咒充饥就是从《三教源流搜神大全》中的咒枣交钱以充日资演变而来的。因此，“羊角羊角，鹿卢鹿卢，唵阿哞呢叭嚩吽”也即咒枣变钱的咒语，这种咒语，与其说是道咒，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。

<sup>①</sup> 《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。

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。笃信之则试，诚则必动；始试之则不诚，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户灯油，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，取五方炁五口，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，以咒水喂之，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！”都变做三长足的人马，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，水儿去头上拔下一条金蓖儿来，喝声：“变！”手中蓖儿变成一把宝剑，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，台湾巡抚刘铭传之所以在巡抚的任上功成身退，便得益于圆光术。当时，刘铭传任直隶提督，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，现出三幅图像：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，刘铭传果任台湾巡抚，并加尚书衔，遂告病归，得以善终。<sup>①</sup>

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《清稗类抄·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。

<sup>①</sup> 《清稗类抄·方伎类》。

## 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，扶危救若云云。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：唵啞唎正吟唧噫唵哆呬。

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，偷生好淫，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。’”<sup>①</sup>

《异苑》载晋赵侯有咒鼠的法术，有一次，其家中白米为鼠所盗。乃技发作法，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。

<sup>①</sup> 《太平御览》卷九百一十一。

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，嚥水一二口。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。吾上按天罡，下察地理，足踏夔龙，托住六天之官，统摄六天神君，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》：“蚩龙作兵伐黄帝，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”，<sup>①</sup>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，

<sup>①</sup> 《三教源流搜神大全》卷五。

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·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：“閩河之北，有紫桂成林，其实如枣，群仙饵焉。韩终采药四言诗曰：‘閩河之桂，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，西王母与主共玉帐高会，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。<sup>①</sup>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。

<sup>①</sup> 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，以手洁水书符于枣上，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，巫祝萑弘为周灵王（公元前571年—前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。萑弘由此得罪诸侯，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，为木人以象寡人，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，<sup>①</sup> 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·长沙主叔坚传》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。

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社，1986年，102页。

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？主要是因为偶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，祭祝三公者，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。”<sup>①</sup> 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年）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。

据说清代的和珅能解西域密咒。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，乾隆专召宠臣和珅入对。乾隆面南坐，嘉庆西向坐一小凳上，和珅则面向皇帝跪着。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？”和珅应声回答：“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，和珅竟能脱口而答。过了几天，嘉庆偷偷地问和珅：“那天上皇说了

<sup>①</sup> 《隶释》卷二。

些什么？你的回答是何意思？”和珅告诉他，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，知道和珅也精通此术，更加惊骇，生怕将来和珅也用西域秘咒害他，因此，乾隆一归西，便赐死了和珅。<sup>①</sup>和珅至死也不知道，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，觉腹中淫淫而动，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。<sup>②</sup>

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《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。

<sup>①</sup> 《清稗类抄·方伎类》。

<sup>②</sup> 沈括：《梦溪笔谈》卷二十一。

#### 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，使之成为害仇人。

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. 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，曾有一妇与其婢不和，积怨甚深，其婢遂放口打之。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，状如𧈧雌而长距，足白而对，食者无蛊疾。”蛊毒术与咒术有密切关系，放蛊者在施术时、中蛊者在解蛊时均要用到咒术。

### （一）蛊之种类

蛊之种类，据洪迈《夷坚志补》卷二十三“黄谷蛊毒”条载，主要有四种：

- （1）蛇蛊，
- （2）金蚕蛊，
- （3）蜈蚣蛊，
- （4）虾蟆蛊，

除了这四种常见的蛊毒外，还有蔑片蛊、石头蛊、泥鳅蛊、疔蛊、肿蛊、癩蛊、猫鬼蛊、蜘蛛蛊、犬蛊、豕蛊等等。

### （二）制蛊法

据《请病源候总论》介绍，最常用的制蛊方法是取虫蛇之类，将其封在器皿内，任其自相吞食，最后独留一物，此即为蛊，能变成各种形状或他物，随逐酒食，为人患祸。

此外，某些特点的蛊，还有特定的制法：

癩蛊——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，遂成蛊毒。

泥鳅蛊——用竹叶和蛊药浸于水中，变成有毒的泥鳅。

石头蛊——任取石头施以蛊药而成。

蔑片蛊——将蔑片施以毒药后制成。

金蚕蛊——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，便是金蚕蛊。

### （三）蛊之害人

蛊能隐形，化为鬼神，对人作祸，中蛊毒死者，其蛊七窍流出。<sup>①</sup> 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。<sup>②</sup>

蔑片蛊，将竹蔑片一片，长约四五寸，悄悄将其放在路上，行人过之，蔑跳上脚腿，痛得很厉害，久而久之，蔑又跳入膝盖，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，鸡啼，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。

疔蛊，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，口腔，额热面红。严重者，脸、耳、鼻肚常有虫行动翻转，大便秘结。

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”引蔡絛“丛话”。

生蛇蛊，中毒症状与阴蛇蛊相似，但也有差异：身上有一物肿起，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。<sup>①</sup>

#### （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，须以银物伴送密封或置道旁，谓之“嫁金蚕”。万历四十六年（1618年），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，骨节皆有上眼，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。

《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，自相残食，逾年起

<sup>①</sup> 清水：《蛊之研究》，《民俗》，四十四期。

视，独存一虫，形如蚕色，用金三四片茶叶、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账，若有盈余，主人就须买人给金蚕吃，因此，每到算账时，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。<sup>①</sup>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。吐罢饮茶一盏，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·庶氏》：“庶氏掌除毒蛊，以攻说禴之，以嘉草攻之。”攻、说、禴是一种祈告鬼神的祝咒方法，攻说，“以辞责之”，禴，“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，母是耶闇鬼，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，母是耶闇鬼。蜣螂虫即屎克郎，唐苏鹗《苏氏演义》卷下：“蜣螂，一名蛞蛴，一名转丸，一名弄丸，能以土包屎转而成丸，圆正无斜角。”

<sup>①</sup> 叶国庆：《金蚕的传说》，《民俗》，十三、十四期。

《夷坚志补》卷二十三“解蛊毒咒方”也有类似的咒语。

## 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，就要清道士为其解脱，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辘中取出此人灵魂；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》。

### （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。”赵方知是道士为祟，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，觉满身内跃跃然，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，发现道士果已自到。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，这种反咒更名副其实。《范石湖文集》载，有一巫婆咒人成癯，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。

# 第十五章

## 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”出种种令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作过多样化的探讨。<sup>①</sup> 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的特点，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，使将获得了神力；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

---

<sup>①</sup> 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。

“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。符箓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箓中，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分，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<sup>①</sup>。而且，“一个民族愈是落后，集体表象的优势一般的也愈强”。<sup>②</sup>

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。”<sup>③</sup> 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

① 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆，1986年，5页。

② 列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆，1986年，18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，81页。

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。

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。”<sup>①</sup>这是企图用咒语来改善生活条件、禳解自然灾害的。至于符篆，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，符篆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，同时还伴有狗嗥，用这种方式来使月亮痊

---

<sup>①</sup> 《礼记·郊特牲》。

愈。对于日蚀，秘鲁人则想象为太阳发怒了，把身体隐藏起来。

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。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；海神禺猷；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。”<sup>①</sup> 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。”<sup>②</sup> 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的，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

① 《马克思恩格斯全集》，人民出版社，1965年，第21卷348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，10页。

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？”<sup>①</sup>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辐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

<sup>①</sup> 《汉书·杜周传》。

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。”<sup>①</sup> 唐代文武二宗，也曾造九天坛亲受法篆。<sup>②</sup> 至于王公贵族

<sup>①</sup> 《资治通鉴》卷一百二十四《宋纪六》。

<sup>②</sup> 《旧唐书》卷十八。

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。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，既包括该将需要制约的鬼名，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、圣基多福禄圣牌、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，也适用于其他法术。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得多。

第三，中国符篆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，也增添了符篆的神秘色彩，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，从而使符篆长期以来，一直拥有广大的信奉者。

第四，中国符篆的种类繁多、功能不一。外国的符比较单一，大多为护身辟邪符。而中国符篆却洋洋大观，多达数十种。从功能来分，有政治符篆、道法符篆、护身辟邪符、治病安宅符等等，以上各种符篆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、凤篆、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。中国符篆功能的分化，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。<sup>①</sup>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

---

<sup>①</sup> 阿斯克维斯-勒埃伯：《迷信》，台湾远流出版公司，1989年，92页。

府，劫略聚邑，州郡失据，长吏多逃亡。旬日之间，天下响应，京师震”<sup>①</sup>，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，内藏符咒，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。<sup>②</sup>

一首义和团的揭帖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，焚香烟，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，要擒鬼子不费难。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。<sup>③</sup>

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东交民巷，“巫步被发，升屋而号（一种

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：《拳乱记闻》，《义和团》第一册，神州国光社，1951年，112页。

咒仪)者数万人,声动天地”。<sup>①</sup>在五十余日昼夜作战中,义和团前仆后继,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”。<sup>②</sup>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,符咒和其他方术一样,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?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,吹枣上,与病人食之,即愈。”<sup>③</sup>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

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 《本草纲目》卷二十九。

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”字符号就会逐渐消失。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。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对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，变成道符中的“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。

## 后 记

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，使之较少受到其他文化的侵蚀和整合，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，江西省博物馆的魏位国同志，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



本书是刘晓明教授研究文化史的一部重要著作，该书深得民俗学界泰斗钟敬文先生的器重，并盛赞其书为“开拓性著作”，并亲自为该书作序。



ISBN 978-7-5117-1742-9



9 787511 717429 >

定价：68.00元