

战国秦汉时期的女巫

王子今

(北京师范大学历史系 北京 100875)

摘要：女巫在战国秦汉社会生活中，曾经发挥重要的作用。不仅宫廷生活中可以看到女巫活跃的表演，民间，更是女巫活动的最广大的舞台。女巫求雨仪式，体现出她们通过农耕巫术所显示的宗教文化作用，也从特定角度反映了当时人的生态意识和自然观。女巫服务于军队以及祷兵史例，说明了当时神秘主义文化深刻影响军事生活的情形。东汉社会专职女巫数量增多，竟然成为危害社会经济和社会文化的行业，以致开明的政论家有深切的感叹。分析战国秦汉时期作为社会特殊角色的女巫的文化存在和文化影响，可以充实对于当时社会历史的认识。

关键词：战国；秦汉时期；女巫

中图分类号：K2 **文献标识码：**A

鲁迅曾经写道：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽……”¹有学者指出，“汉代巫者活动的‘社会空间’，几乎是遍及于所有的社会阶层，而其‘地理范围’，若结合汉代巫俗之地和祭祀所的分布情形来看，也可以说是遍布于各个角落。《盐铁论》中，贤良文学所说的‘街巷有巫，闾里有祝’，似乎是相当真实的写照。”²应当看到，在战国秦汉时期数百年间的历史过程中，巫风和鬼道曾经长期影响着社会生活的各个方面。

“巫”，是专门交通鬼神与人界的承当神媒的人。《国语·楚语下》：“民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。”《说文·巫部》在解释“巫”的意义时说：“女能事无形，以舞降神者也。象人两袖舞形。”在“觋”字条下又写道：“在男曰‘觋’，在女曰‘巫’。”《汉书》卷二五上《郊祀志上》也写道：“民之精爽不贰，齐肃聪明者，神或降之，在男曰‘觋’，在女曰‘巫’。”《周礼·春官宗伯·神仕》贾公彦疏：“此‘神仕’是巫。”“在男曰‘觋’，在女曰‘巫’者，男子阳，有两称，名‘巫’名‘觋’，女子阴，不变，直名‘巫’，无称‘觋’。”

女巫在战国秦汉社会生活中，曾经发挥重要的作用。分析当时作为社会特殊角色的女巫的文化存在和文化表演，可以充实对于战国秦汉社会历史的认识。

一、女巫与宫廷巫术

《史记》卷二八《封禅书》在记述汉初刘邦时代神祠制度的制定时，这样写道：

天下已定，诏御史，令丰谨治粉榆社，常以四时春以羊彘祠之。令祝官立蚩尤之祠于长安。长安置祠祝官、女巫。

可知在西汉王朝建立之初确定神权秩序时，“女巫”曾经作为正式神职人员服务于都城长安的

皇家神祠。

《三辅黄图》卷五引《汉武故事》：“武帝时祭泰乙，上通天台，舞八岁童女三百人，祠祀招仙人。”甘泉宫通天台在举行“祠祀”典礼时使用“八岁童女三百人”，令“舞”以“招仙人”，也可以说明“女巫”在当时宫廷神祠制度中的重要作用。

汉代“巫蛊”之案往往首发于后宫。汉武帝时代著名的“巫蛊之祸”的最初发生，以卫皇后之女“诸邑公主、阳石公主皆坐巫蛊死”³为标志。据《汉书》卷六六《车千秋传》，汉武帝回顾“巫蛊之祸”的历史时，谈到“巫蛊始发”的情形，又曾经说道：“昔者，江充先治甘泉宫人，转至未央椒房。”可见宫中行“巫蛊”者多为女子。《汉书》卷五九《张汤传》写道：

治陈皇后巫蛊狱，深竟党与，上以为能，迁太中大夫。

被判定为陈皇后行“巫蛊”之“党与”的，正是活动于宫中的女巫。《汉书》卷九七上《外戚传上·孝武陈皇后》：

闻卫子夫得幸，几死者数焉。上愈怒。后又挟妇人媚道，颇觉。元光五年，上遂穷治之，女子楚服等坐为皇后巫蛊祠祭祝诅，大逆无道，相连及诛者三百余人。楚服枭首于市。使有司赐皇后策曰：“皇后失序，惑于巫祝，不可以承天命。其上玺绶，罢退居长门宫。”

“女子楚服等”的身分，应当就是女巫。从“陈皇后巫蛊狱”“相连及诛者三百余人”可以知道，以楚服为首的女巫集团，曾经有相当广泛的巫术活动。据说司马相如为作《长门赋》，其中细致描写了陈皇后孤居冷宫，寂寞无聊的情状：“日黄昏而望绝兮，怅独托于空堂。悬明月以自照兮，徂清夜于洞房。援雅琴以变调兮，奏愁思之不可长。”“左右悲而垂泪兮，涕流离而从横。舒息悒而增欷兮，踪履起而彷徨。揄长袂以自翳兮，数昔日之愆殃。”这里所谓“昔日之愆殃”，当包括用女巫行“巫蛊”事。《长门赋》又有“心凭噫而不舒兮，邪气壮而攻中”的文句，也指出了“惑于巫祝”的心理背景。

在因“巫蛊”引发的历史悲剧中，被察验行“巫蛊”事者，又多有接近宫廷生活的贵族女子。如《史记》卷一一一《卫将军骠骑列传》：“将军公孙敖，……坐妻为巫蛊，族。”《汉书》卷五五《公孙敖传》也写道，公孙敖“凡四为将军”，“坐妻为巫蛊，族。”又如卷九四上《匈奴传上》：“贰师妻子坐巫蛊收”等，都反映贵族女子卷入“巫蛊”案的情形。其所以致罪，当是在一定程度上扮演了“巫”的角色。

除了涉及最高权力斗争的“巫蛊”大案席卷京师政治中枢之外，我们还可以看到其他企图借助“巫”的活动影响高层政治生活方向的史例。《汉书》卷六三《武五子传·广陵厉王刘胥》记述了刘胥利用女巫以宫廷巫术谋求帝位的事：

始，昭帝时，（刘）胥见上年少无子，有觊欲心。而楚地巫鬼，胥迎女巫李女须，使下神祝诅。女须泣曰：“孝武帝下我。”左右皆伏。言“吾必令胥为天子。”胥多赐女须钱，使祷巫山。会昭帝崩，胥曰：“女须良巫也！”杀牛塞祷。及昌邑王征，复使巫祝诅之。后王废，胥寢信女须等，数赐予钱物。宣帝即位，胥曰：“太子孙何以反得立？”复令女须祝诅如前。……胥又闻汉立太子，谓姬南等曰：“我终不得立矣。”乃止不诅。

后来因刘胥子犯罪，广陵相胜之奏夺刘胥射陂草田以赋贫民⁴，得到汉宣帝批准。刘胥心怀不满，

“复使巫祝诅如前。”然而事情终于暴露：

居数月，祝诅事发，有司按验，胥惶恐，药杀巫及宫人二十余人以绝口。

女巫先被利用，后遭杀害。所谓“胥信女须等”，说明刘胥所利用的女巫并不止女须一人。

类似的史例，又有《汉书》卷八〇《宣元六王传·东平思王刘宇》：“哀帝被疾，多所恶，事下有司，逮王、后谒下狱验治，言使巫傅恭、婢合欢等祠祭诅祝上，为（刘）云求为太子。”《汉书》卷九七下《外戚传下·孝元冯昭仪》还记载，中郎谒者张由诬言中山太后祝诅汉哀帝及太后傅昭仪，于是导致大狱。此案因“巫刘吾服祝诅”，终于以“祝诅谋反，大逆”罪名定案。“巫”活动于宫廷，前者又有与“婢”合作的情节，因而极可能是女性。《后汉书》卷四二《光武十王列传·广陵思王刘荆》：“（刘荆）使巫祭祀祝诅，有司举奏，请诛之，荆自杀。”《论衡·恢国》关于此事，说“广陵王荆迷于巫”。“”，或解作婢妾。⁵所谓“巫”，很可能也是女巫。

“巫”的行为以其他形式表现出浓重政治色彩的史例，又如《后汉书》卷一一《刘盆子传》中所谓“（樊崇）军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求神助”事。范晔又写道：

巫狂言景王大怒，曰：“当为县官，何故为贼？”⁶有笑巫者辄病，军中惊动。时方望弟阳怨更始杀其兄，乃逆说（樊）崇等曰：“更始荒乱，政令不行，故使将军得至于此，今将军拥百万之众，西向帝城，而无称号，名为群贼，不可以久。不如立宗室，挟义诛伐。以此号令，谁敢不服？”崇等以为然，而巫言益甚。前及郑，乃相与议曰：“今迫近长安，而鬼神如此，当求刘氏共尊立之。”六月，遂立盆子为帝，自号建世元年。

樊崇军中巫的活动，终于使刘盆子取得了皇帝的称号。巫所谓“当为县官，何故为贼”，所体现的政治意识的清醒是令人惊异的。“巫言”与方望弟阳等主张的一致，亦不排除暗中政治合谋的可能。这里的“巫”虽然活跃于农民军中，以军营为表演舞台，但是以“鬼神”之意干预高层政治生活的行为，仍然继承着宫廷巫职的传统。

《后汉书》卷四二《光武十王列传·广陵思王刘荆》说，刘荆因“使巫祭祀祝诅”，事发畏罪自杀。据《三国志》卷四八《吴书·孙亮传》，“（孙）亮宫人告亮使巫祷祠，有恶言”，于是黜为侯，自杀。这种活动于宫廷中的巫，很可能是女巫。

后宫行“巫蛊”的史例，据《后汉书》卷一〇上《皇后纪上·和帝阴皇后》又有汉和帝阴皇后“与（邓）朱共挟巫蛊道”，“祠祭祝诅”事。邓朱是阴皇后外祖母，可以“出入宫掖”，其身份应至少是兼行女巫之事的“精爽不貳，齐肃聪明者”。两汉宫廷中，似乎长期笼罩着巫风的阴影。如《后汉书》卷一〇上《皇后纪上·明德马皇后》所谓“不信巫祝”，“数敕绝祷祀”者，可能是绝少的特例。

《汉书》卷九七下《外戚传下》说，“夫女宠之兴，繇至微而体至尊，穷富贵而不以功，此固道家所畏，祸福之宗也。”后宫重“巫”，或出于女子对命运“祸福”无常的担忧，然而所谓“骄专”“强忌”⁷的心性，也是重要的精神因素。

二、女巫与被禳礼俗

民间，其实是女巫活动的最广大的舞台。

《史记》卷一二六《滑稽列传》褚先生补述，说到著名的西门豹治邺的故事：

魏文侯时，西门豹为邺令。豹往到邺，会长老，问之民所疾苦。长老曰：“苦为河伯娶妇，以故贫。”豹问其故，对曰：“邺三老、廷掾常岁赋敛百姓，收取其钱得数百万，用其二三十万为河伯娶妇，与祝巫共分其余钱持归。当其时，巫行视小家女好者，云是当为河伯妇，即娉取。洗沐之，为治新缯绮縠衣，闲居斋戒；为治斋宫河上，张缦绛帷，女居其中。为具牛酒饭食，十余日。共粉饰之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中。始浮，行数十里乃没。其人家有好女者，恐大巫祝为河伯取之，以故多持女远逃亡。以故城中益空无人，又困贫，所从来久远矣。民人俗语曰‘即不为河伯娶妇，水来漂没，溺其人民’云。”西门豹曰：“至为河伯娶妇时，愿三老、巫祝、父老送女河上，幸来告语之，吾亦往送女。”皆曰：“诺。”

至其时，西门豹往会之河上。三老、官属、豪长者、里父老皆会，以人民往观之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。从弟子女十人所，皆衣缯单衣，立大巫后。西门豹曰：“呼河伯妇来，视其好丑。”即将女出帷中，来至前。豹视之，顾谓三老、巫祝、父老曰：“是女子不好，烦大巫姬为入报河伯，得更求好女，后日送之。”即使吏卒共抱大巫姬投之河中。有顷，曰：“巫姬何久也？弟子趣之！”复以弟子一人投河中。有顷，曰：“弟子何久也？复使一人趣之！”复投一弟子河中。凡投三弟子。西门豹曰：“巫姬、弟子是女子也，不能白事，烦三老为入白之。”复投三老河中。西门豹簪笔磬折，向河立待良久。长老、吏傍观者皆惊恐。西门豹顾曰：“巫姬、三老不来还，奈之何？”欲复使廷掾与豪长者一人入趣之。皆叩头，叩头且破，额血流地，色如死灰。西门豹曰：“诺，且留待之须臾。”须臾，豹曰：“廷掾起矣。状河伯留客之久，若皆罢去归矣。”邺吏民大惊恐，从是以后，不敢复言为河伯娶妇。

“其巫，老女子也，已年七十。从弟子女十人所，皆衣缯单衣，立大巫后。”形成了一个女巫团体。这种所谓“巫姬、弟子是女子也”，在发生这一故事的战国时期和流传这一故事的西汉时期，可能是并不鲜见的情形。

女巫主持的“三老、官属、豪长者、里父老皆会，以人民往观之者三二千人”的原始宗教仪式举行于“河上”，除了借“河伯”以张其威势而外，还有透露出某种文化传统的线索可以追寻。

《风俗通义·祀典》说，“谨按《周礼》：‘男巫掌望祀、望衍，旁招以茅。女巫掌岁时以祓除衅浴。’楔者，洁也。春者，蠢也，蠢蠢摇动也。《尚书》：‘以殷仲春，厥民析。’言人解析也。疗生疾之时，故于水上衅洁之也。巳者，祉也，邪疾已去，祈介祉也。”

《续汉书·礼仪志上》：“（三月）上巳，官民皆絜于东流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢为大絜。絜者，言阳气布畅，万物讫出，始絜之矣。”南朝梁人刘昭注补则有较丰富的内容：

《风俗通》曰：“《周礼》：‘女巫掌岁时以祓除疾病。’⁸楔者，絜也。春者，蠢也，蠢（蠢）摇动也。《尚书》：‘以殷仲春，厥民析。’言人解析也。”

蔡邕曰：“《论语》：‘暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。’⁹自上及下，古有此礼。今三月上巳，祓楔于水滨，盖出于此。”

杜笃《祓楔赋》曰：“巫咸之徒，秉火祈福。”即巫祝也。

一说云，后有郭虞者，三月上巳产二女，二日中并不育，俗以为大忌，至此月日讳止家，皆于东流水上为祈禳自挈濯，谓之“楔祠”。引流行觞，遂成曲水。

《韩诗》曰：“郑国之俗，三月上巳，之溱、洧两水之上，招魂续魂，秉兰草，祓除不祥。”

《汉书》“八月祓灊水”，亦斯义也。后之良史，亦据为证。

刘昭接着又分析说：

郭虞之说，良为虚诞。假有庶民旬月间夭其二女，何足惊彼风俗，称为世忌乎？杜笃乃称“王侯公主，暨于富商，用事伊雒，帷幔玄黄”。本传大将军梁商，亦歌泣于雒禊也。

据刘昭说，“自魏不复用三日水宴者焉。”

今案《汉书》无“八月祓灊水”文字¹⁰。“祓灊水”事，见于《汉书》卷九八《元后传》：“（王莽）令太后四时车驾巡狩四郊”，“春幸茧馆，率皇后列侯夫人桑，遵灊水而祓除。”颜师古注：“遵，循也。谓缘水边。”

所谓“祓灊水”事，《史记》中可见两例：

《史记》卷九《吕太后本纪》：

三月中，吕后祓，还过轺道，见物如苍犬，据高后掖，忽弗复见。卜之，云赵王如意为祟。高后遂病掖伤。

“祓，还过轺道”，“祓”的地点应当在灊水。《汉书》卷二七中之上《五行志中之上》正写作“高后八年三月，祓霸上，还过轺道”。颜师古注：“‘祓’者，除恶之祭也。”祓禊之后有“赵王如意为祟”，应是吕后本人的幻觉。由此我们也可以推测她“祓霸上”时所要祓除的主要对象，可能包括她以往杀害的冤死者的鬼魂。而《史记》卷九《吕太后本纪》说，吕后召赵王如意，“孝惠帝慈仁，知太后怒，自迎赵王霸上。”“霸上”，又正是刘如意短暂生涯中的关键一站。

又如《史记》卷四九《外戚世家》：

武帝初即位，数岁无子。平阳主求诸良家子女十数人，饰置家。武帝祓霸上还，因过平阳主。主见所侍美人，上弗说。既饮，讴者进，上望见，独说卫子夫。

裴驥《集解》引徐广曰：“三月上巳，临水祓除谓之‘禊’。《吕后本纪》亦云‘三月祓还过轺道’。”司马贞《索隐》：“谓祓禊之，游水自洁，故曰‘祓除’。”

《史记》卷二八《封禅书》：“夏四月，文帝亲拜霸渭之会，以郊见渭阳五帝。五帝庙南临渭，北穿蒲池沟水。”所谓“霸渭之会”在渭南，而“渭阳五帝庙”在渭北，张守节《正义》更提出“蒲池”可能是“兰池”之误的怀疑¹¹，秦兰池宫遗址在陕西咸阳秦咸阳宫遗址以东的柏家嘴、杨家湾一带，汉兰池宫遗址则据说在秦兰池宫遗址东南¹²，都临近泾渭之交。于是，汉文帝这次郊拜行为的地点处于“霸渭之会”，同时又可以北望临近“泾渭之会”的“渭阳五帝庙”。

就在距兰池宫不远，同样临近泾水的望夷宫，秦二世死于赵高发动的军事政变之前，曾经有准备“祠泾”的计划。《史记》卷六《秦始皇本纪》说：

二世梦白虎啮其左骖马，杀之，心不乐，怪问占梦。卜曰：“泾水为祟。”二世乃斋

于望夷宫，欲祠泾，沈四白马。

由此我们可以看到在秦汉人神秘主义观念中水神崇拜的深刻影响。秦穆公更名“兹水”为“霸水”，“以章霸功，视子孙”¹³，或许也有同样的意识在起作用。“霸陵”县名，王莽更名“水章”，也使人联想到秦穆公故事。

所谓“杜笃乃称‘王侯公主，暨于富商，用事伊雒，帷幔玄黄’”，见于《艺文类聚》卷四引杜笃《祓禊赋》：“王侯公主，暨乎富商，用事伊雒，帷幔玄黄。于是旨酒嘉肴，方丈盈前，浮枣绛水，酌酒醴川。若乃窈窕淑女，美媵艳姝，戴翡翠，珥明珠，曳离褂，立水涯，微风掩璫，纤縠低徊，兰苏吟蟹，感动情魂。”

所谓“本传大将军梁商，亦歌泣于雒禊也”，事见《后汉书》卷六一《周举传》：“六年三月上巳日，（梁）商大会宾客，宴于洛水”，“酣饮极欢，及酒阑倡罢，继以《薤露》之歌，坐中闻者，皆为掩涕。”¹⁴

《后汉书》卷七四上《袁绍传》记载：“三月上巳，大会宾客于薄落津。”李贤注：“《历法》：‘三月建辰，己卯退除，可以拂除灾也。’”《三国志》卷六《魏书·袁绍传》裴松之注引《英雄记》记述此事，写作：“（袁）绍既破（公孙）瓚，引军南到薄落津，方与宾客诸将共会……”，可见，按照当时礼俗，三月上巳，已经成为集会的既定时间，而集会的既定地点，应当在水滨。

《文选》卷四六颜延年《三月三日曲水诗序》李善注引述了《续齐谐记》中记载的关于“三月曲水”意义的讨论：

晋武帝问尚书挚虞曰：“三月曲水，其义何？”答曰：“汉章帝时，平原徐肇以三月初生三女，至三日而俱亡，一村以为怪，乃招携至水滨盥洗，遂因水以泛觴。‘曲水’之义起于此。”帝曰：“若所谈非好事。”尚书郎束皙曰：“仲至小生，不足以知。臣请说其始。昔周公成洛邑，因流水以泛酒。故逸《诗》曰：‘羽觴随流波。’又秦昭王三日置酒河曲，见有金人出，奉水心剑，曰：‘令君制有西夏。’乃因其处，立为曲水。二汉相沿，皆为盛集。”帝曰：“善。”赐金五十金。左迁仲治为阳城令。

事又见《晋书》卷五一《束皙传》，文句略有不同¹⁵。挚虞所谓生三女夭亡“乃招携至水滨盥洗”的传说，透露了女子与这一古俗的神秘关系，可能更接近古义。从晋武帝所谓“若所谈非好事”，似乎可以体味到因为对这一礼仪原始意义的遗忘，以致其气氛发生了先冷肃而后欢娱的演变。

对于这一礼俗的意义，《南齐书》卷九《礼志上》又引录了另外一种说法：“史臣曰：案‘禊’与‘曲水’，其义参差。”“一说，三月三日，清明之节，将修事于水侧，禱祀以祈丰年。”或以为可以说明“这一礼仪与农耕礼仪有关系”¹⁶，这样的说法是有一定道理的。

这种风习的由来，按照《宋书》卷一五《礼志二》中提出的观点，应当从更古远的时代寻求。“此则其来甚久，非起郭虞之遗风、今世之度水也。《月令》：暮春，天子始乘舟。¹⁷蔡邕《章句》曰：‘阳气和暖，鲔鱼时至，将取以荐寝庙，故因是乘舟禊于名川也。《论语》：暮春，浴乎沂。¹⁸自上及下，古有此礼。今三月上巳，祓于水滨，盖出此也。’邕之言然。张衡《南都赋》‘祓于南滨’又是也。”

《宋书》卷一五《礼志二》又说，除了春祓外，还有秋祓的情形，“或用秋。《汉书》：八月祓于霸上。刘桢《鲁都赋》：‘素秋二七，天汉指隅，人胥祓除，国子水嬉。’又是用七月十四日也。”引文称出自《汉书》不确。《鲁都赋》“国子水嬉”，《艺文类聚》卷六一引

作“国于水游”。关于“素秋”“祓除”的礼俗，其形式和意义还可以探讨。然而“水嬉”、“水游”的说法，说明也是在水滨进行的。

《晋书》卷五一《束皙传》说：“秦昭王以三日置酒河曲，见金人奉水心之剑，曰：‘令君制有西夏。’乃霸诸侯。”则使人很自然地推想可能与《汉书》卷二八上《地理志上》所谓“霸水……古曰‘兹水’，秦穆公更名以章霸功，视子孙”有某种关系。但是，秦昭王为什么要“以三日置酒河曲”呢？究竟是秦昭王先得霸业之征，而后民俗“相沿，皆为盛集”，还是恰恰相反，是先盛行这一礼俗，后有秦王得金人之剑呢？对于所谓“昔周公成洛邑，因流水以泛酒”，也可以提出同样的疑问。

所谓“后汉有郭虞者，三月上巳产二女，二日中并不育，俗以为大忌”以及所谓“汉章帝时，平原徐肇以三月初生三女，至三日而俱亡，一村以为怪”，两说事主姓名有异，前者二女二日不育，后者三女三日俱亡，其说不同，所本当出于一。¹⁹女婴夭折，“皆于东流水上为祈禳自挈濯”，“招携至水滨盥洗”，“招携之水滨洗祓”，暗示女巫与河水的神秘关系似乎有相当古远的文化渊源。刘昭所谓“郭虞之说，良为虚诞。假有庶民旬月间夭其二女，何足惊彼风俗，称为世忌乎？”以及《宋书》卷一五《礼志二》所谓“此则其来甚久，非起郭虞之遗风”，似乎都有试探其古源的思索，然而都未能重视女子与这一礼俗的关系。

其实，特别值得我们注意的，是女性的活跃，长期以来一直是“三月曲水”场面最明艳的景致。

《艺文类聚》卷四引汉杜笃《祓禊赋》所谓“窈窕淑女，美媵艳姝，戴翡翠，珥明珠，曳离褷，立水涯，微风掩壑，纤縠低徊，兰苏吟蜚，感动情魂”，《文选》卷四张衡《南都赋》所谓“微眺流睇，蛾眉连卷”，“修袖缭绕而满庭，罗袜蹑蹻而容与”，《艺文类聚》卷四引晋成公绥《洛禊赋》所谓“妖童媛女，嬉游河曲，或振纤手，或濯素足”，晋夏侯湛《禊赋》所谓“服焕罗縠，翠翳连盖，荣香丸于素襟，结九龄乎时外”等，可能并不宜理解为士人某种浪漫意趣的反映，而体现了早期的“三月曲水”，似乎曾经是女子主演的舞台，后来又几乎成为妇女的节日。美艳香媛云集河滨，是不是如同“浮枣绛水，酹酒醴川”一样，从某种角度说，有取悦于河神的涵义呢？是不是还可以进一步理解为早期女巫祠祭形式的一种微茫的映象呢？

应当注意到，所谓“祓禊”“祈禳”以及所谓“招魂续魂，秉兰草，祓除不祥”等，正是“女巫”的职任，如《周礼·春官宗伯·女巫》所谓“女巫掌岁时祓除衅浴”。

三、女巫求雨表演

女巫的社会文化职能，在战国秦汉文献中已经多见记载。如《周礼·春官宗伯》：

司巫中士二人，府一人，史一人，胥一人，徒十人。

男巫无数，女巫无数，其师中士四人，府二人，史四人，胥四人，徒四十人。

“司巫”，郑玄注：“司巫，巫官之长。”“男巫”“女巫”句下，郑玄注：“巫能制神之处位次主者。”

《周礼·春官宗伯·司巫》写道：“司巫掌群巫之政令。若国有大旱，则帅巫而舞雩。国有大灾，则帅巫而造巫恒。”在祭祀仪礼中也有重要责任。《周礼·春官宗伯·男巫》：“男巫掌望祀，望衍，授号，旁招以茅。冬堂赠，无方无算。春招弭，以除疾病。王吊则与祝前。”据《周礼·春官宗伯·女巫》，除了“掌岁时祓除衅浴”之外，天旱时，女巫又有求雨的职责：

女巫掌岁时祓除衅浴，旱暵则舞雩。若王后吊则与祝前。凡邦之大灾，歌哭而请。

可知司巫“若国有大旱，则帅巫而舞雩”，所“帅”者女巫。女巫以“歌”“舞”形式行巫术，颇为引人注目。关于女巫“舞雩”，郑玄有如下注语：

使女巫舞，旱祭崇阴也。郑司农云：“求雨以女巫，故《檀弓》曰：‘岁旱，缪公召县子而问焉，曰：吾欲暴巫而奚若？’曰：天则不雨，而望之愚妇人无乃已疏乎？”

郑司农引语，今本《礼记·檀弓下》写作：“岁旱，穆公召县子而问然。曰：‘天久不雨，吾欲暴巫而奚若？’曰：‘天久不雨，而暴人之疾子，虐，毋乃不可与。’‘然则吾欲暴巫而奚若？’曰：‘天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？’”

穆公所谓“巫”，县子所谓“愚妇人”，曾经在“岁旱”时被考虑“暴”之以求语，可见“求雨以女巫”，确实曾经作为民间相当普及的礼仪施行。

《左传·僖公二十一年》：“夏大旱，公欲焚巫尫。”杜预《集解》：“巫尫，女巫也，主祈祷请雨者。”也是女巫在大旱时应当承当献身求雨这一神职责任的证明。

以农业为主体经济形式的民族不能不重视天时对于耕作收成的决定性作用。女巫在诸如求雨等农耕巫术中进行的形式特殊的表演，反映了她们在当时社会生活中的宗教文化地位。

董仲舒精于《春秋》之学，并应用于灾异的解说和推验，司马迁在《史记》卷一二一《儒林列传》写道：

今上即位，为江都相。以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行，故求雨闭诸阳，纵诸阴，其止雨反是。行之一国，未尝不得所欲。

《春秋繁露·求雨》说：

春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川，家人祀户。无伐名木，无斩山林。暴巫，聚尫。……择巫之洁清辩利者以为祝。……

季夏祷山陵以助之。令县邑十日一徙市，于邑南门之外。五日禁男子无得行入市。……聚巫市傍，为之结盖。……

秋暴巫尫至九日，无举火事。……

四时皆以庚子之日，令吏民夫妇皆偶处。凡求雨之大体，丈夫欲藏匿，女子欲和而乐。

所谓“求雨闭诸阳，纵诸阴”，其典型形式是“暴巫”，或写作“曝巫”²⁰。其形式，很可能与高山族“女巫登上公廨屋顶，向公众全裸，向神显示裸体”的形式相近。其最极端的做法则可能是《左传·僖公二十一年》所谓“焚巫尫”。《艺文类聚》卷一〇〇引《神农求雨书》也说：“……开北门，取人骨埋之，如此不雨，命巫祝而曝之，曝之不雨，神山积薪，击鼓而焚之。”

《艺文类聚》卷一〇〇引董仲舒曰：“广陵女子诸巫，毋小大皆相聚其郭门外，为小坛，以脯酒祭，便移市，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，

雨澍而已。”又曰：“遣妻视夫，赐巫一月租，使巫求雨。复使巫相择挈净易教者祭。祝曰：‘天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成，敬进清酒甘羞，再拜请雨。’更为具体地说明了女巫求雨情形。这一说法，不见于《春秋繁露》。

求雨时“禁男子无得行入市”，“市使门者无内丈夫”，“丈夫欲藏匿，女子欲和而乐”，实行了男女的隔离。这一“禁男子”，“无内丈夫”，“丈夫欲藏匿”的情形，因抬高“女子”而贬斥“男子”、“丈夫”，而有发人深思的意义。

四、女巫兵祷史事

《史记》关于“丁夫人”以方祠诅匈奴、大宛的记述，或许也可以作为说明当时女巫另一种作用的史例。

卷二八《封禅书》和卷一二《孝武本纪》都有这样的记载：“太初元年，是岁，西伐大宛，蝗大起，丁夫人、雒阳虞初等以方祠诅匈奴、大宛焉。”又《汉书》卷二五下《郊祀志下》，也沿承《史记》的记载。也就是说，有称“丁夫人”者，在太初元年（公元前104年）西汉王朝征伐大宛的战争中，以随军方士的身份，用方术诅咒匈奴和大宛的军队。

关于“丁夫人”的身份，裴驥《集解》引韦昭的说法：“丁，姓；夫人，名也。”颜师古则引述应劭的解释说：丁夫人，其先人名叫丁复，本来是越人，被封为阳都侯。“夫人”是他的后代，以诅军为功。周寿昌《汉书注校补》卷一八又说，这与战国时期著名的“善为匕首者”徐夫人同样，也是“男而女名也”。张孟伦《汉魏人名考》一书，于是举为“男子女名”的一例²¹。不过，所谓“徐夫人”事，见于《史记》卷八六《刺客列传》：“于是太子豫求天下之利匕首，得赵人徐夫人匕首，取之百金，使工以药淬之，以试人，血濡缕，人无不立死者。乃装为遗荆轲。”所谓“徐夫人”，司马贞《索隐》：“徐，姓；夫人，名。谓男子也。”然而泂川资言《史记会注考证》引中井积德之说则提出异议：

徐夫人，非女子未可知也。且其命匕首，非必工名，或所贮之人名盛，则亦以命焉。

这样的分析，是有一定道理的。而且，汉代“夫人”称谓已经明确是指女性。“范夫人城”的史事也可以作为证明²²。现在看来，关于“丁夫人”的性别，仍然只可以存疑。如果“丁夫人”与“范夫人”同样是女性，当然可以作为女巫服务于战争的史例。

女巫兵祷事，又见于《后汉书》卷一一《刘盆子传》：

（樊崇）军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求神助。

李贤解释说：“以其定诸吕，安社稷，故郡国多为立祠焉。盆子承其后，故军中祠之。”

《太平御览》卷七三五引《幽明录》说：

董卓信巫，军中常有巫。²³

又如《三国志》卷六《魏书·董卓传》裴松之注引《献帝起居注》记载董卓主要将领李傕事迹：

（李）傺性喜鬼怪左道之术，常有道人及女巫歌讴击鼓下神，祠祭六丁，符劾厌胜之具，无所不为。

后来被任为大司马，“傺自以为得鬼神之力，乃厚赐诸巫。”

女巫服务于军队以及铸兵史例，说明了当时神秘主义文化深刻影响军事生活的情形。

五、“巫儿”与“尸女”

云梦睡虎地秦简《日书》甲种“星”题下可见女子“为巫”的文字：

斗，利祠及行贾、贾市，吉。取妻，妻为巫。生子，不盈三岁死。可以攻伐。
七五正壹

《日书》乙种简一〇三内容略同，也有“取妻，妻为巫”的文字。所谓“取妻，妻为巫”，是秦时民间社会多有女巫活动的证明。又如《日书》甲种“门”题下：

屈门，其主昌富，女子为巫，四岁更。一二〇正贰

又《日书》乙种“七月”题下：

翼，利行。不可臧（藏）。以祠，必有火起。取妻，必弃。生子，男为见（覿），女为巫。九四壹

又“生”题下：

庚寅生，女子为巫。二四二

又“盗”题下，也可见：

丨甲亡，盗在西方，一字间之，食五口，其疵其上得□□□□□其女若母为巫，其门西北出，盗三人。二五三

都明确说到“女子为巫”的情形。天水放马滩秦简《日书》甲种也有“女子为巫男子为祝”的内容。

长沙马王堆汉墓出土帛书《五十二病方》可见“巫妇”字样,或许也可以理解为与汉初社会女巫活动有关的文字遗存。

齐地曾经流行一种特殊的风习,据《汉书》卷二八下《地理志下》记载:“始桓公兄襄公淫乱,姑姊妹不嫁,于是令国中民家长女不得嫁,名曰‘巫儿’,为家主祠,嫁者不利其家,民至今以为俗。”

齐地所见“巫儿”,应当就是女巫。有学者指出,西周晚期的“齐巫姜簋”,“作器者名‘齐巫姜’是齐国以巫为职的姜姓女子。”²⁴可见当地女子“以巫为职”久有传统。

《左传·庄公二十三年》:“二十三年夏,公如齐观社,非礼也。曹刿谏曰:‘不可。夫礼所以整民也,故会以训上下之则,制财用之节,朝以正班爵之义,帅长幼之序,征伐以讨其不然。诸侯有王,王有巡守,以大习之。非是,君不举矣。君举必书,书而不法,后嗣何观?’”鲁庄公到齐国观览“社”这一民间集会庆典,受到曹刿的严厉批评。

《公羊传·庄公二十三年》:“夏,公如齐观社。何以书?讥。何讥尔?诸侯越竟观社,非礼也。”何休注:“‘观社’者,观察社,讳淫。”唐人徐彦疏:“谓实以淫佚大恶,不可言,言因其有事于观社,故以观社讥耳。”

《穀梁传·庄公二十三年》也写道:“如齐观社。常事曰‘视’,非常曰‘观’。观无事之辞也。以是为尸女也。”范宁《集解》对于“观无事之辞”有这样的说明:“言无朝会之事。”对于所谓“尸女”,则解释说:“尸,主也。主为女,往尔以‘观社’为辞。”

清人袁枚《随园随笔》卷二四《诗文著述类》“尸女”条说:范宁注,语意不明,或读“女”为“汝”,尤属牵强,于是联系《汉书·地理志下》齐地长女不嫁以为“巫儿”的习俗,分析道:“大概遇社会之日,则巫儿皆出,妖冶喧阗,故庄公往观,曹刿以为非礼。‘尸女’或即‘巫儿’。”²⁵

有的学者曾经指出,民间自发的民众庆典活动,“占统治地位的母题是游戏,而其主导动机则是社交。”²⁶有的学者分析了庆典的独特的社会化功能。“庆典的参与对象一般是该文化群落的全体成员。在庆典这一特殊的时空‘场’中,原先的社会、经济、职业、地位等差异和等级暂时消失,取而代之的是肤色、民族、种族、宗教信仰的同一性,以及庆典中使用的服饰、物品以及进行的歌舞、游行、仪式、创作、狂欢、痛饮等活动的同一性。此时,阻隔人际交往的差异、等级樊篱暂时拆除,人们取下了平时一直戴着的社会角色之‘面具’(意味深长的是,在一些狂欢节里,人们特意戴上面具来取代原先的角色面具)。平日已淡化或忘怀的群体认同意识得以重新唤醒,从而周期性地强化了群体的凝聚力。”据说,庆典参与者受到庆典气氛的激发,“会不由自主地共同处于一种高度兴奋状态,这是一种有别于正常状态的‘狂喜’群体心理。”“这时参与者会表现出高歌、狂舞、强烈的认同欲、表现欲和参与欲。”研究者同时还指出,庆典中的一种特殊的文化现象是“角色的颠倒”,“南美洲一些拉丁族狂欢节中,平时的达官贵人,此时却脱下楚楚衣冠,换上褴褛的衣衫,装扮成乞丐、妓女、小丑、贫民等角色,而庆典中的王者、领袖,则是平时处于社会下层的贫民扮演的。他们可以尽情地嘲弄、奚落、挖苦、作弄平日的统治阶级。在庆典这一有限的时空场内,这种角色的颠倒能在一定程度上宣泄社会内部的紧张情绪。这一作用对社会具有一定的危险性,但它同时又能产生稳定因素。”

27

曹刿当时所忧虑的,以及后来公羊、穀梁,以至何休、范宁们所谴责的所谓“非礼”,其实质,或许正在于这一作用对通常社会秩序所具有的“一定的危险性”。

我们现在不能明确知道当时鲁庄公所谓“如齐观社”时所看到的情形是否有角色颠倒的现象,但是“在庆典这一特殊的时空‘场’中,原先的社会、经济、职业、地位等差异和等级暂时消失”,应当是必然的。

应用于“整民”的“礼”的作用的暂时消失,“上下之则”、“长幼之序”的暂时破坏,被正统派鲁国官员看作严重的文化危机。可以想象,在全民狂欢的气氛中,齐国独身女子“巫

儿”的活跃，必然会形成“妖冶喧阗”形势，从而导致对正常道德秩序的冲击。

所谓“（齐）襄公淫乱，姑姊妹不嫁，于是令国中民家长女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠”的说法，其实是不可能符合史实的。春秋时期的齐国，国君个人的情感倾向不至于形成规范全民的法令，而行政力量对民间礼俗的强制性干预，也不可能在班固的时代仍然“民至今以为俗”。

有学者研究，这其实是一种原始习俗的遗存。

这种习俗曾经传衍至于相当晚近的时代。徐珂编《清稗类钞·婚姻类》有“青州长女不嫁”条，其中写道：“《史记》山东有长女不嫁之说，固始于汉也。至本朝，青州犹有此风。”

秋浦先生曾经将这一风习与萨满主义相比较，以为所谓“巫儿”之俗，是较晚近的巫教形式：“我国北方地区几个原始社会末期的民族，萨满平素还没有脱离生产，没有特殊的权势，萨满的职务也没有家族内世袭的惯例。”然而封建社会里的巫，却有“国中民家长女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗”的社会风气，也有过母传女、婆传媳的现象。旧时多通过许愿、还愿充当巫职。他认为，“这都是巫教在阶级社会中不断变化的反映。”²⁸

不过，将“民家长女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠”，简单理解为“巫职”“家族内世袭”并且与“母传女、婆传媳的现象”相比类，可能是并不确当的。

第一，《汉书》卷二八下《地理志下》所说齐地这一“民家长女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠”的风习，是说“民家”，并非“巫家”。因此这一民俗不宜于理解为“巫职”“世袭”之例。

第二，就现在见到的汉代史料看，“巫职”的承继，似乎并不是“家族内世袭”或者“母传女、婆传媳”。前引《史记》卷一二六《滑稽列传》褚先生补述所谓：“其巫，老女子也，已年七十。从弟子女十人所，皆衣缙单衣，立大巫后。”所谓“巫姬弟子是女子也”，正说明当时“巫职”承继可能有非“家族内世袭”的惯例。巫人之女出嫁的情形，可见于《汉书》卷八九《循吏传·黄霸》：

始（黄）霸少为阳夏游徼，与善相人者共载出，见一妇人，相者言：“此妇人当富贵，不然，相书不可用也。”霸推问之，乃其乡里巫家女也。霸即取为妻，与之终身。

虽然我们不知道此“巫家女”是不是长女，但是从“霸即取为妻”看，“巫家女”似乎是没有出嫁的禁忌的。

此外，以汉代齐地“巫儿”之俗与我国北方地区民族风俗比较而以为格格不入的观点，可能也不尽符合事实。据满族史研究学者定宜庄教授见告，直到相当晚近的时代，满族仍然有类似“长女不嫁”，以所谓“大姑奶奶”持家的风习。徐珂编《清稗类钞·风俗类》有“旗俗重小姑”条，其中内容，或许与古齐地“巫儿”之俗有某种联系：“旗俗，家庭之间，礼节最繁重，而未字之小姑，其尊亚于姑，宴居会食，翁姑上坐，小姑侧坐，媳妇则侍立于旁，进盘匱，奉巾栉惟谨，如仆媼焉。京师有谚语曰：‘鸡不啼，狗不咬，十八岁大姑娘满街跑。’²⁹盖指小姑也。小姑之在家庭，虽其父母兄嫂，亦皆尊称之为‘姑奶奶’。因此之故，而所谓‘姑奶奶’者，颇得不规则之自由。南城外之茶楼、酒馆、戏园、球房，罔不有姑奶奶。衣香鬓影，杂沓于众中。每值新年，则踪迹所到之处，为厂甸、香厂、白云观等处，‘姑奶奶’盛装艳服，杂坐于茶棚。光、宣间，巡警厅谕令男女分座，未几，而又禁止妇女品茶，此风乃因之稍戢。”

有人认为所谓“旗俗重小姑”情形在《红楼梦》中也有反映，如探春理家就是一例。³⁰

当然，尽管齐地古俗往往在同属于先古“岛夷”文化区的东北地区有所映现，讨论此两者

的关系，还需要进行更深入的研究。

不过，通过“萨满”的文化特征来认识秦汉时期“巫”的风格，确实是有一定帮助的。

南宋学者徐梦莘《三朝北盟会编》卷三最早明确说到“珊蛮”（萨满）：“珊蛮者，女真语巫妪也。以其变通如神，粘罕以下皆莫能及。”

北方少数民族中“萨满”多为女性，正和古来“在女曰巫”，“女能事无形，以舞降神者也”的情形一致。女萨满的普遍存在，是一种十分突出的现象。锡伯族传说中萨满的始祖，就是一位身披神衣，手持神鼓的女萨满。许多其他民族也有类似的传说。据说，堪察加尔人没有专职的萨满，他们的宗教活动全都是由老年妇女主持的。据不完全的调查资料统计，从1900年至1945年间，鄂伦春族两个地区共出现39名萨满，其中男萨满15名，女萨满竟多达24名。³¹有学者指出，“直至解放前后，鄂温克人的女萨满，还占据相当的数量。他们常说：‘九十名女萨满，七十名男萨满。’在鄂伦春地区进行的民族调查表明，当地女萨满的数量也超过了男萨满。女萨满的重要地位，在满族、蒙古族中也仍然保留着。有清一代，满族宫廷中的萨满祭祀，执祭者均为女性，称为‘萨满妈妈’，蒙古族制作‘翁衮’和举行某些仪式时，一般也由女萨满主持。”

“满族的萨满大致有家萨满（索龙子萨满）和职业萨满（屋涅特）两种。家萨满就是氏族萨满，每个姓氏一名，主要职责是主持本姓氏内的祭祖、祭神等活动。”汉代齐地的“巫儿”，或许就类似于所谓“家萨满”即“氏族萨满”。

关于“萨满”的继承形式，研究者指出：“萨满寻找接替人的方式，在新、佛满洲中也不尽相同。佛满洲多用跳神仪式的办法来寻找，首先让青年男女聚于一室，男青年坐于南炕，女青年坐于北炕，然后由老萨满举香在两炕间摇晃，使烟溢满全室，这时如出现全身发抖乃至昏厥者，就会被选中作为接替他的萨满。而在新满洲中，多是在老萨满死后寻找，这时如有小孩患病延请萨满跳神，家人就会许愿孩子病愈后当萨满，若孩子的病果然痊愈，就成为老萨满的接替人。”³²

《后汉书》卷八二下《方术传下·徐登》说，“徐登者，闽中人也。本女子，化为丈夫，善为巫术。”可见原本也是女巫。“巫”以“女子”之身“化为”“丈夫”之身，恰恰正可以作为巫者先以女性为多而后方逐渐以男性为多的演化趋势的象征。

女巫所以能够在早期巫术文化中有较活跃的表演，有较重要的作用，可能和女子较易进入恍惚颠狂状态，从而能够与鬼神相交流有关。

高山族平埔人社会中主持祭仪、占卜、行巫术的女性专业巫师，具有相当高的地位。据C. E. S.《被忽视的台湾》中记载，“其宗教仪式分为二：即献祭与诸神降临，皆在公廨由女巫举行”，“其仪式如下：首先献祭，祭物有由社人宰杀的若干只猪，煮熟的米饭，以及大量的酒与果实等。女巫将这些祭物堆叠于公廨事先悬挂的鹿与猪头前面。”“此处居民由女巫担任司祭，其职务乃分为祈祷与牺牲两种，牺牲以宰杀众多的猪，与米、烈酒一并供奉于公廨，然后由一、二女巫行长时间的说教，而后睁眼向上，大声呼神出现。此时女巫进入恍惚状态，躺于床上，一如死人，有四、五人，拼命使女巫清醒。如此以后，女巫以世界最大痛苦状敲打，众人悲哭哀歌，继续约一小时后，女巫登上公廨屋顶，向公众全裸，向神显示裸体。”“众男人祈祷后，不断饮烈酒。”这些女巫据说能预言未来，能驱除妖魔。驱魔时一面挥刀，一面“发出可怕的喊声或时改阴森声音喊叫”。

有的研究者指出，“这里所说的专职女巫，应指在台湾西南的西拉雅人的女巫。”并且以为：“当时平埔人社会采取以母系为中心，故女巫在社会上享有崇高地位。因此，平埔人中的女巫，远较山地高山族女巫的职权为大。”³³

通过类似的民族学资料，可以推想战国秦汉时期女巫活动的实际情状与文化背景。

《续汉书·五行志五》记述了这样一则“人化”异事：

灵帝时，江夏黄氏之母，浴而化为鼃，入于深渊，其后时出现。初浴簪一银钗，及见，犹在其首。

同一事又见于《搜神记》卷一四，写作：“汉灵帝时，江夏黄氏之母，浴盘水中，久而不起，变为鼃矣，婢惊走告。比家人来，鼃转入深渊。其后时时出现。初浴簪一银钗，犹在其首。于是黄氏累世不敢食鼃肉。”同卷又记有三国时期类似的两则传说：“魏黄初中，清河宋士宗母，夏天于浴室里浴，遣家中大小悉出，独在室中良久。家人不解其意，于壁穿中窥之，不见人体，见盆水中有一大鳖。遂开户，大小悉入，了不与人相承。尝先著银钗，犹在头上。相与守之啼泣，无可奈何。意欲求去，永不可留。视之积日，转懈，自提出户外，其去甚驶，逐之不及，遂便入水。后数日，忽还。巡行宅舍，如平生，了无所言而去。时人谓士宗应行丧治服。士宗以母形虽变，而生理尚存，竟不治丧。此与江夏黄母相似。”另一则故事，情节同样“与江夏黄母相似”：“吴孙皓宝鼎元年六月晦，丹阳宣骞母，年八十矣，亦因洗浴，化为鼃。其状如黄氏。骞兄弟四人，闭户卫之。掘堂上作大坎，泻水其中。鼃入坎游戏，一二日间，恒延颈外望。伺户小开，便轮转自跃，入于深渊。遂不复还。”³⁴

神秘主义文化的重要中介职任“巫”，应当具备若干特殊的心理条件，如《汉书》卷二五上《郊祀志上》所谓“民之精爽不貳，齐肃聪明者，神或降之”，徐梦莘《三朝北盟会编》卷三所谓“变通如神”。而一般认为，女子的资质比较接近于这一条件。女子化身为鼃、鳖的传说，是和这种传统观念有一定关系的。

《史记》卷一二八《龟策列传》褚少孙补述：“灵龟卜祝曰：‘假之灵龟，五巫五灵，不如神龟之灵，知人死，知人生。’”联想到鼃、鳖与龟外形的某些相近，女子化身为鼃、鳖的传说也是发人深思的。

东汉社会专职女巫数量增多，《后汉书》卷四九《王符传》引录王符《潜夫论》的文字有所反映。王符写道：

《诗》刺“不绩其麻，市也婆娑”。又妇人不修中馈，休其蚕织，而起学巫祝，鼓舞事神，以欺诬细民，荧惑百姓妻女。羸弱疾病之家，怀忧愤愤，易为恐惧。至使奔走便时，去离正宅，崎岖路侧，风寒所伤，奸人所利，盗贼所中。或增祸重祟，至于死亡，而不知巫所欺误，反恨事神之晚，此妖妄之甚者也。或刻画好缢，以书祝辞；或虚饰巧言，希致福祚；或糜折金彩，令广分寸；或断截众缕，绕带手腕；或裁切绮縠，缝紩成幡。皆单费百缗，用功千倍，破牢为伪，以易就难，坐食嘉谷，消损白日。夫山林不能给野火，江海不能实漏卮，皆所宜禁也。

对于“《诗》刺‘不绩其麻，市也婆娑’”，李贤注：“《诗·陈风》也。婆娑，舞貌。谓妇人于市中歌舞以事神也。”王符的这段议论又见于今本《潜夫论·浮侈》，而文字略异。

女巫在“汉末”“大畅巫风”的背景下，竟然成为危害社会经济和社会文化的行业，以致开明的政论家有“野火”、“漏卮”之叹。

六、“巫风”与“淫风”

前面说到的女巫在求雨巫术形式中的表演，不独有“求雨”“闭诸阴”的神秘主义意义，

对于这一现象进行民俗文化学的解剖，还可以有其他重要的发现。

我们看到，《艺文类聚》卷一〇〇引董仲舒语所谓“女子诸巫，毋小大皆相聚其郭门外”的女巫集体请雨形式，恰与后世成书于明正德十一年（公元 1516 年）的阿里·阿克巴尔《中国纪行》第 11 章《妓院和妓女》中说到的如下情形有相近之处。阿里·阿克巴尔写道：官员犯了罪，本人斩首，儿子充军，妻女贬入妓院。妓女除了供人寻欢取乐以外，还有另一个职务：为公众祷雨。如果久旱不雨，官员启奏皇帝，皇帝就命令妓女祷雨。奉派祷雨的妓女不准申诉。她们要同所有的相识者诀别，并留下遗言，因为求不下雨来，统统斩首。祷雨的作法是：妓女分组坐下，唱歌，奏乐；然后一组人起来，在十二个地点跳舞，并做出一些奇怪的表演；一组演完，退出，另一组进来，在菩萨面前跳舞，演戏。她们敲打着自己的脑袋，痛哭流涕。这样轮流表演很长的时间，一个个担心自己的性命，不吃，不睡，不休息，不论白天、黑夜，发出令人心碎的哭声。巫人说：伤心的眼泪能带来雨水。碰巧下了雨，她们就高兴。否则，天不下雨，发生了饥馑，几千名妓女都被杀头。

季羨林先生说，这种利用妓女求雨的办法，在中国史籍中还没有读到过。然而他联系印度传播很广的以妓女祈祷下雨的故事，以为《中国纪行》所记载的可能是真实的情况。

印度史诗《罗摩衍那》中有十车王请鹿角仙人主持求子大祭的故事，《童年篇》写道：

鹿角仙人住在森林中，
虔修苦行，学习吠陀。
他不懂得女人的幸福，
也不懂得感官享乐。

国王于是派妓女到山林里引诱鹿角仙人：

这高贵尊严的婆罗门，
被她们引诱走了以后，
天老爷立刻就下了雨，
全世界都精神抖擞。

《大唐西域记》卷二也说到“昔独角仙人所居之处”，又说，“仙人为淫女诱乱，退失神通。”汉译佛典中也有类似的故事，如《大智度论》一七说，一角仙人诅咒，天久不雨，五谷五果尽皆不生。国王令淫女扇陀到山中去引诱一角仙人，“女受柔软，触之心动，欲心转生，遂成淫事，即失神通。天为大雨，七日七夜。”

季羨林先生以为，“中国的妓女求雨故事与汉译佛典中的故事蛛丝马迹有密切的联系。”“这种利用妓女祷雨的办法不会是中国发明创造，而是有所因袭，有所模仿，而因袭、模仿的对象就是印度。印度的佛典传入中国，这个故事跟着佛典传了进来，这是顺理成章的。至于有否中国影响印度的可能，现在还没有证据支持这种看法。”但是，汉译佛典又不是传播这个故事的唯一途径。“既然这个故事在世界上流传这样广，而又不是通过佛教，中国何独不然呢？通过其他途径不是没有可能。印度寓言故事传遍全世界，这是世界各国绝大多数学者所公认的。这种传播在大多数情况下不是通过佛教，也是大家所公认的。但是，话又说回来，既然佛典传入中国，而佛典中又确实有这个故事，说它是通过佛教传入中国，一直影响了明代（或元代）妓女求雨的办法，则又决非无稽之谈了。”

季羨林先生还指出：“值得我们特别注意的是，农业巫术从它的起源来看是属于妇女的本份职业的。因为密宗（Tantrism）起源于农业宗教仪式，所以密宗的仪式最初只有妇女参加。雨对于农业是绝对不可缺少的。而求雨的巫术也完全是妇女，特别是女巫干的事。许多文明古国中都可以找到这样的记载。在中国古代，女巫也起过作用。”

为什么妇女总是同农业巫术，其中也包括求雨的活动，有密切的联系呢？季羨林先生分析说，第一，最早的劳动分工，即确定了妇女管农耕的定局；第二，妇女的生育能力，使人联想到可以促进农耕收成的丰裕。“在这样的情况下，原始人把农业生产和农业而求雨统统妇女联系起来，也就完全可以理解了。这种原始风俗之所以能流行全世界同样能完全理解了。”³⁵

季羨林先生关于女子与农耕巫术的关系及其原因的分析，是有根据的。然而，所谓“这种利用妓女祷雨的办法不会是中国的发明创造，而是有所因袭，有所模仿，而因袭、模仿的对象就是印度”的分析，则似乎还可以讨论。既然“农业巫术从它的起源来看是属于妇女的本份职业的”，那么，似乎未必可以断言这种文化现象肯定是以外来文化因素为蓝本而“有所因袭，有所模仿”。

齐地“巫儿”之俗与“淫乱”行为有关，其实是发人深省的。而《说文·巫部》所谓女巫“能事无形，以舞降神”，以歌舞为主要祈禳形式³⁶，又是既可以悦神，又可以娱人的。《尚书·伊训》：

敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓“巫风”。

敢有殉于货色，恒于游畋，时谓“淫风”。

“巫风”竟然与“淫风”并列。对于“巫风”，孔安国传：

常舞则荒淫，乐酒曰“酣”，酣歌则废德。事鬼神曰“巫”，言无政。

“巫”与“淫”的关系，已经说得相当明确了。

《山海经·海外西经》写道：“女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北。以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。”

袁珂先生在解说这段文字时说，“所谓‘炙杀’，疑乃暴巫之象。‘女丑’，疑即女巫也。古天旱求雨，有暴巫焚巫之举。……暴巫焚巫者，非暴巫焚巫也，乃以女巫饰为旱魃而暴之焚之以攘灾也，暴巫即暴魃也。”³⁷

他还指出：“古代求雨有暴巫焚巫之法，巫通常由女性担任，扮作旱魃的模样，暴之焚之，以为如此即可以除去旱魃的为祟，使天降雨。”³⁸

有的学者还认为，“所谓‘焚巫祷雨’就是把女巫献给日神的意思。”³⁹

《楚辞·天问》有“启棘宾商”句，多以为“商”字当作“帝”，即“宾商”当作“宾帝”。学者又多以为《山海经·大荒西经》所谓“开上三嫫于天”可能可以说明其神话背景。而郭璞的解释是：“嫫，妇也。言献美女于天帝。”

萧兵先生指出，“‘宾’字，据郭沫若《甲骨文字研究·释祖妣》的意见，原应从匕，或从女；看甲骨文，似乎是女巫或女奴跪伏止息在帷幄之中以敬神的样子。宾，后来写作嫫、嫫，最初的宫嫫可能只是‘官妾’，是性之女奴。”或称作“性的奴隶”。⁴⁰

人奉敬给神的献品，一定为人自己所爱，所悦，所重，所嗜。女巫的前身，或早期女巫，

很可能就是敬神者本身所嬖幸。在远古社会，这样的人往往又先后属于群落之中交替相继的不同的强者。而人身成为敬神的祭品，也可以因此而具有了某种神性。

早期的女巫曾经兼为“性之女奴”、“性的奴隶”，这种在某种意义上所具有的双重身分，有助于我们理解后世妓女祷雨的现象的文化渊源。此外，对于前引杜笃《被褥赋》所谓“窈窕淑女，美媵艳姝”往往可以“感动情魂”的说法，我们也可以有在另一层次的理解。

季羨林先生指出，“中国、印度还有其他国家利用妓女求雨这种活动的根源在原始迷信中”，“最初这个任务要由女巫去完成。到了后代，女巫没有了，就转到了妓女身上。《中国纪行》中描绘的妓女的活动实际上就是原始巫术的继承。”⁴¹事实上，“巫”与“妓”一身而双职这种“原始”文化现象其发生和演变的具体情形，还可以进行更深入的研究。

Witches in the Periods of the Warring States,the Qin and the Han Dynasties

Wang Zijin

(History Department,Beijing Normal University,Beijing 100875,China)

Abstract: (1) The witches had played an important role in social life during the period from the Warring States to the Qin and the Han dynasty. The witches not only played crafts in the court, but went deep everywhere in the society, which were their vast performing stages. (2) The ceremony of the witchcraft praying for rains represented the religious culture making way through the services of giving scope to it influences replacing the mendacity and the view of nature of the men of the time. (3) The witches serving in army as we can find in historical materials evidenced the mysticism had gone deep in military thought and practice. (4) In the Eastern Han Dynasty, the development of the witches, the persons, and witchcrafts, its culture and influences went so far as to endanger the normal development of social economy and culture, that there many political writers couldn't being kept silence. (5) An analysis of the existence of the witch as a special role in society in the period from the Warring States to the Qin and the Han Dynasties will serve as a supplement for us to understand the history of the society of the time.

Key words: the Warring States; the Qin and the Han Dynasties; Witches

收稿日期: 2003-05-31

作者简介: 王子今, 北京师范大学历史系教授

¹ 《中国小说史略》第五篇,《鲁迅全集》,人民文学出版社1981年版,第9卷第43页。

² 林富士:《汉代的巫者》,台北,稻乡出版社1999年版,第180页。

³ 《汉书》卷六《武帝纪》。

⁴ “相胜之奏夺王射陂草田以赋贫民”事,《汉书人名索引》系于“暴胜之”条下,恐不确。事在宣帝时,据《汉书》卷六《武帝纪》,暴胜之汉武帝征和元年(公元前92年)秋七月自杀。广陵相胜之当是另一人,其姓氏未可考。

⁵ 《正字通·女部》:“ , 俗孽字。”“婢妾必从女也。”旧注:“ 音孽,婢妾也。”

⁶ 李贤注:“‘县官’,谓天子也。”

⁷ 《后汉书》卷一〇下《皇后纪下》。

⁸ 《文选》卷四六颜延年《三月三日曲水诗序》李善注、《艺文类聚》卷四、《初学记》卷四、《太平御览》卷三〇“衅浴”均作“疾病”。

⁹ 《论语·先进》。

¹⁰ 刘昭引述，可能是《汉书》卷二七中之上《五行志中之上》“高后八年三月，被霸上”脱写“年三”二字。

¹¹ 张守节《正义》：“颜师古云：‘蒲池，为池而种蒲也。蒲字或作满，言其水满。’恐颜说非。按：《括地志》云：‘渭北咸阳县有兰池，始皇逢盗兰池者也。’言穿沟引渭水入兰池也。疑‘兰’字误作‘蒲’，重更错失。”

¹² 参考徐卫民、呼林贵：《秦建筑文化》，陕西人民教育出版社1994年版，第65页至第66页。

¹³ 《汉书》卷二八上《地理志上》：“霸水亦出蓝田谷，北入渭。古曰‘兹水’，秦穆公更名以章霸功，视子孙。”

¹⁴ 《后汉书》卷六一《周举传》又写道，“太仆张种时亦在焉，会还，以事告（周）举。举叹曰：‘此所谓哀乐失时，非其所也。殃将及乎？’”（梁）商至秋果薨。”

¹⁵ 《晋书》卷五一《束皙传》：“武帝尝问尚书挚虞三月曲水之义，虞对曰：‘汉章帝时，平原徐肇以三月初生三女，至三日而俱亡，村人以为怪，乃招携之水滨洗祓，遂因水以泛觴。其义起此。’帝曰：‘必如所谈，便非好事。’皙进曰：‘虞小生，不足以知。臣请言之。昔周公成洛邑，因流水以泛酒。故逸《诗》曰：羽觴随波。又秦昭王以三日置酒河曲，见金人奉水心之剑，曰：令君制有西夏。乃霸诸侯，因此立为曲水。二汉相缘，皆为盛集。’帝曰大悦，赐皙金五十金。”

¹⁶ 〔日〕小南一郎：《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局1993年版，第276页。

¹⁷ 《礼记·月令》：“季春之月，……天子始乘舟，荐鮓于寝庙。”

¹⁸ 《论语·先进》：“暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”

¹⁹ 《宋书》卷五《礼志二》说法又略有不同：“旧说后汉有郭虞者，有三女。以三月上辰产二女，上已产一女。二日之中，而三女并亡。俗以为大忌。至此月此日，不敢止家，皆于东流水上为祈禳，自洁濯，谓之‘楔祠’，分流行觴，遂成曲水。”

²⁰ 《艺文类聚》卷一〇〇引董仲舒曰：“春早求雨，令县邑以水日今〔令〕民祷社，家人祀户，无斩山林，曝巫聚炷。”

²¹ 张孟伦：《汉魏人名考》，兰州大学出版社1988年版，第73至74页。

²² 《汉书》卷九四上《匈奴传上》记载，汉军击败匈奴，“乘胜追北，至范夫人城。”颜师古注引应劭曰：“本汉将筑此城。将亡，其妻率余众完保之，因以为名也。”张晏曰：“范氏能胡语者。”王先谦《汉书补注》引述沈钦韩的说法，认为“范夫人城”“在喀尔喀界内”。而据历史地理学者考证，其地在今蒙古人民共和国达兰札达加德西北。

²³ 董卓军中巫往往“祈求福利”，又曾经预言吕布之祸：“从卓求布，仓卒无布，有手巾，言曰：‘可用耳。’取便书中上，如作两口，一口大，一口小，相累以举，谓卓曰：‘慎此也！’卓后为吕布所杀，后人则知况吕布也。”

²⁴ 李零：《先秦两汉文字史料中的“巫”》（上），《中国方术续考》，东方出版社2000年版，第56页。

²⁵ 《穀梁传》文，袁枚《随园随笔》写作“《公羊》云‘观无事之辞也’，误。”

²⁶ 〔美〕约翰·J·麦克阿隆：《政治庆典中的社会性及社交性》，〔美〕维克多·特纳编：《庆典》，方永德译，上海文艺出版社1993年版，第352页。

²⁷ 参考方永德：《〈庆典〉译者序》，〔美〕维克多·特纳编：《庆典》，方永德译，上海文艺出版社1993年版，第6页至第7页。

²⁸ 秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社1985年版，第142页。

²⁹ 据说纳兰性德的这样一阕《点绛唇》词就描写了这一情形：“一半残阳下小楼，朱帘斜控软金钩，倚栏无绪不能愁。有个盈盈骑马过，薄妆浅黛亦风流，见人羞涩却回头。”

³⁰ 吕冬雷：《略论满族民俗中的女性观》，《长白山文化论说》，吉林文史出版社1994年版，第152页。

³¹ 秋浦主编：《萨满教研究》，上海人民出版社1985年版，第56页。

³² 刘小萌、定宜庄：《萨满教与东北民族》，吉林教育出版社1990年版，第170页，第148页至第149页。

³³ 田富达、陈国强：《高山族民俗》，民族出版社1995年版，第279页至第281页。

³⁴ 清河宋士宗母及丹阳宣莺母事，均载《晋书》卷二九《五行志下》及《宋书》卷三四《五行志五》。后一事，写作：“与汉灵帝时黄氏母同事（《宋书》卷三四《五行志五》作‘事同’），吴亡之象也。”

³⁵ 季羨林：《原始社会风俗残余——关于妓女祷雨的问题》，《世界历史》1985年10期。

³⁶ 如《周礼·春官宗伯·女巫》：“女巫……早暵则舞雩，……凡邦之大灾，歌哭而请。”《三辅黄图》卷五引《汉武帝故事》：“武帝时祭泰乙，上通天台，舞八岁童女三百人，祠祀招仙人。”

³⁷ 袁珂：《山海经校注》，上海古籍出版社1988年版，第218页。

³⁸ 袁珂：《中国古代神话》，中华书局1981年版，第178页。

³⁹ 陈炳良：《说崇山》，《大陆杂志》第41卷第10期（1971年）。

⁴⁰ 萧兵：《楚辞新探》，天津古籍出版社1988年版，第622页至第626页。

⁴¹ 季羨林：《原始社会风俗残余——关于妓女祷雨的问题》，《世界历史》1985年10期。