

论客家巫术文化的源流

赖祥亮

(三明学院中文系, 福建三明 365004)

摘要: 客家人作为河洛文化的传人, 其巫术文化吸收了源自北方、曾盛行于黄河流域的萨满文化、中原礼仪文化和南方楚巫文化的营养, 并融合客居地崇尚巫鬼的习俗, 形成了独特的客家巫术文化, 对客家人的思想价值观和生存状态产生了深远的影响。

关键词: 客家; 巫术文化; 源流

中图分类号: C912 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-309X(2007)05-0052-06

作为河洛文化的传人, 客家先民的文化形态中保留了较多中原文化传统。同时, 作为一支历史悠久的民系, 客家文化形态中也残存了较多的原始巫术观念。巫术是生产力十分低下的原始人类对物质世界和精神世界的一种认识途径和控制方式, 因而客家巫文化能顽强地生存于客家聚居地, 得益于山高水险的岭表地区、恶劣的自然环境、求生存求发展的强烈愿望和当地原住民崇尚巫鬼的习俗。

巫术观念和巫术活动在客家人中尤显普遍和活跃, 有成熟的巫术理念、系统的巫术仪式和专职的巫师群体。但到目前为止, 学术界对客家巫术文化的探讨, 多偏向于追溯其楚巫文化渊源, 而对其它源流, 如中原礼仪文化、北方萨满文化等之于客家巫术文化的价值、影响则认识不足。笔者认为, 避开根植于客家人心理深处的宗主意识, 忽视客家巫术文化与河洛文明源远流长的关系, 就不能从根本上揭示客家巫术文化的精髓。

一、客家巫术文化源流之萨满教

巫术文化是一种世界性的文化现象。世界上许多民族都经历过原始阶段和蒙昧时期, 因而都不同程度地存在过巫术心理和巫术活动。同理, 在中国, 巫术并不只存在于亚文化, 如楚文化、巴蜀文化、闽越文化等; 作为中华文化之根本, 河洛文化中同样蕴涵着原始巫术的元素, 殷周的巫史文化甚至是先秦儒家的思想来源之一^[1]。而根源于河洛文明的客家巫术文化更是最有力的佐证。不过现今河洛文化中已难寻其迹, 一来由于传统的儒、释、道三教对河洛文化的统治性影响与控制, 最终使巫术于此难成大流而被历史湮没; 二则巫术本身对地理环境的寄生要求极高, 幅员广阔、地势平坦的黄河流域并不是巫术的理想寄生地。因而, 即使北方的萨满文化在融入河洛文化后, 也未能在河洛当地发扬光大, 却被从此走出的客家先民带到了南方, 找寻到一方沃土并茁壮生长, 成为客家巫术文化的源流之一。

可以说, 河洛巫术文化的存在有其特殊的状态。虽然它不是河洛文明的主流, 但巫术文化曾

收稿日期: 2006-12-01

作者简介: 赖祥亮(1973-), 男, 福建宁化人, 讲师, 硕士, 研究方向: 区域文化, 古典文学

真真切切地生存于河洛大地。杨作龙先生所论的作为河图载体的太阳奇石^[2]，其实本身就是一种巫术符号，与客家巫术文化的奇石崇拜相近。但河图作为河洛文明之圣物的地位决定了此太阳石有着客家聚居地的奇石不可比拟的正统地位，自然其衍生的河洛文化也就不具备巫术此等亚文化成长的土壤。这大概就是河洛地区巫术文化缺失的主要原因。但若因此而断论河洛巫术文化之虚无，则显然不足以解释客家巫术文化与北方萨满文化间的极端相似性。

在客家巫术文化中，处处皆有萨满教文化的遗风。作为客家人早期宗教文化的历史记忆，此中最突出的当属灵魂信仰和火崇拜。

（一）灵魂信仰

文化的传承往往随时空的迁移而产生巨变，但我们将南方的客家灵魂意识与东北地区阿尔泰语系通古斯语族的萨满教灵魂意识相对比，两者的渊源关系却一目了然。灵魂信仰，是一切巫术与宗教的基础核心。萨满教将人的灵魂分为“生魂”和“真魂”。“生魂”始终和生命在一起，只在人睡眠时，可暂时离开。肉体一旦死亡，“生魂”也随之减弱直至消散。“真魂”又称“永生魂”，它是不灭的，人死后，“真魂”与肉体脱离，仍以亡灵的形式独立游荡人间，成为“孤魂”。萨满教认为人的生命本如“永生魂”一般，可长生不死，但恶灵的不断侵扰，使“生魂”长期离体而致人生老病死。所以，请萨满跳神驱赶恶灵、拯救“生魂”成为延长寿命唯一的办法。这种拯救灵魂的方式与闽西客家请童公（男）、童婆（女）或赣南客家请仙姑过阴赎买灵魂有异曲同工之妙。

客家人也相信灵魂的存在，而且也相信人有多个灵魂。与萨满教不同的是，客家巫术将灵魂分为三个层次：生魂、命魂、元魂。人的“三魂”对身体的重要性也不同。“生魂”的稳定性最差，小孩尤甚，稍受惊吓就会离体，身体就要生病，但可以请巫师或亲人招魂使“生魂”重新附体。“命魂”比“生魂”稳定性强，如果“命魂”离体，多半因为遇到了邪鬼，特别是去世亲人的亡灵。人一旦失去了“命魂”，将病势沉重，生命垂危。这时还可用“祈禳”的办法：若是外鬼，则多贿以财物祈求赎回灵魂；麻烦的是亲人的亡灵作祟，他们往往挟愤而来，祈求上供不能动其心，这时就只能用“禳”的办法：托童公、童婆或仙姑请下辈份更高、更有权威的祖宗亡灵来降伏他。

在客家礼仪中，人无论生死，在家族中都要遵循尊卑长幼之序。这显然是中原宗主观念的延续。“生魂”和“命魂”寄生于肉体内，与肉体的关系相辅相成，互为依凭。肉体死后，“生魂”和“命魂”也随之消散。而“元魂”则是人之根本，它是不死的。人活着，“元魂”依附在肉体中，肉体将死，“元魂”提前飞离，变成亡灵。这与萨满教灵魂信仰的基本精神亦是一致的。

在客家巫术文化中，人不但有多个灵魂，而且，灵魂不居生气不旺的身体。当一个人瘦弱多病，其祖宗的阴灵又无力护佑他时，就要想办法“借”运气，客家人称“寄命”或“托命”。“寄命”的对象可以是人，亦可是自然物。显然，担此重任者必须“命大”、“命硬”：如夫妇双全、身体硬朗、生育了众多儿女的妇女；枝繁叶茂的樟树；质地坚硬、活水奔涌的石井。总之，生命力旺盛是这些“寄命”对象的共同特点。“寄命”举行的仪式叫“认契娘”。这种仪式的主要意义在于通过模拟出生过程，与“寄命”的对象结成“契母契子”的关系，“契母”以重新给“契子”取个小名的方式试图将自身生命力的一部分注入“契子”体内。闽西客家“乞丐母”（因闽西以为乞丐命硬之故）、“石头母”、“樟树母”等称谓，正是在“认契娘”之后产生的。“认契娘”实质上也是一种接触巫术，巫术施行者“相信接触到了的东西就相互感染”^[3]。与萨满教对“生魂”

的拯救一样,它有别于世界上广泛流行的体外灵魂信仰,不是要将灵魂寄放体外,客家人认为灵魂是不能分离的,所以绝对不能将灵魂放置到体外某个地方。但灵魂与生命力是一致的,当一个人生命力不旺盛时,就会威胁到灵魂的安全,故“认契娘”仪式是一种挽救生命力的巫术仪式,与萨满跳神一致。

(二) 火崇拜

火在萨满信仰和客家崇拜中都处于重要地位。萨满信仰将火人格化,相信火能听懂人的语言,有赐福、辟邪、降祥、治病、净化、主持神判等作用,将火视为圣洁与恐怖的象征而顶礼膜拜。东北许多信奉萨满教的民族都有关于火的种种禁忌:如不能对着火说坏话;不许损坏炉灶;禁止用脚踩火、骑火、跨火;新娘子进门要跨火盆而过以除污秽;儿子分家另过时,父母要分与火种;每逢节日,家中要举行祭火仪式等。火对北方民族的生存和发展至关重要,因而火崇拜是北方民族最普遍的信仰,远较南方民族为甚。但作为曾是中原居民的客家人在南迁后,依然保留了北方原始萨满教火神信仰的遗韵,使古老的北方萨满教在巫术占统治地位的南方有了一席之地。

生命如火。客家人对生命独特的认识反映到日常生活行为中,同样是民俗中许多关于火的禁忌:客家人把乔迁新居称为“入屋”,“入屋”前先要举行“筑灶”仪式(砌土灶),而“入屋”本身最重要的环节正是在新灶上点火煮第一顿饭,其火种必须引自旧宅;做饭时不准对着火骂人,否则将引发火灾;不准用冷水浇灭灶火,否则会导致家运衰败;等等。客家人也相信火有净化驱邪作用:嫁女时,嫁妆件件要在煤油灯上绕三匝,俗称“照火”;孩子出生,客人送的礼物要“照火”方能给孩子用;由人及物,新搭的猪栏鸡棚、新置的劳动工具、孵小鸡的蛋、下田的种子等都要过火。火浴也是重要的客家礼俗之一,新娘子踏进夫家门时同样要先跨过门前的火堆;病人出院回家时也要跨火进门;而婴儿要抱出门,则先要在其额前抹上锅底灰,因为成灰的火能护魂。

与萨满教信仰一样,客家巫术从形态上看是多神的泛灵信仰;从其行为活动看是一种特殊形式的巫教;从技术上看,萨满通过巫术的手段向神鬼挑战,设法遏止祸患,消灾解危。这是对自然和人类自身命运的抗争。客家巫术也有一个庞杂的神灵体系,也有通过献祭、致敬、许愿、乞求而达到祈福目的的图腾崇拜、自然崇拜、动植物崇拜、祖先崇拜。

正因如此,当客家人保持着与萨满教如此相似的巫术文化时,答案只能是客家巫术文化源自于北方萨满文化,在以河洛文化为核心的中原文化对周边文化兼收并蓄的过程中,萨满文化也曾加入并存在于客家先民居住的以河洛为中心的黄河流域,只是因儒、释、道的统治性地位而被日益边缘化,并最终被历史无情地淘汰。但它却被南迁客家先民传播至闽粤赣交界地,与当地的原始巫文化融合,成为客家巫术文化的主要源流之一。

二、客家巫术文化源流之中原礼仪文化

客家文化是一个多元文化的聚合,其根源河洛文化本身也是以河洛为中心的多元文化。客家巫术文化在文化多元的构架下,自然形成了传承与包容并举的特征,而其中最重要的传承当属礼仪文化。

应该说,礼仪文化本身并不属于巫术文化,但它却是构筑客家巫术文化形式的重要组成部分。如果说萨满教主要影响了客家巫术文化的内涵,中原礼仪文化则更多地从形式、体系上塑造了客家巫术文化的面貌。其对客家巫术文化的影响丝毫不亚于萨满教。

众所周知,相信鬼神等超自然的存在,是巫术赖以实施的前提。客家巫术中的神鬼意识有两

个显著特征：其一、神鬼不分，神鬼糅杂；其二、泛灵观念，神系庞大而又职责不分。这也正是早期中原礼仪文化的特征。

（一）鬼神观念

在中原文化中，“鬼”和“神”的概念经历了由“鬼神合一”到“鬼神分家”两个发展阶段。原始时代神鬼是一个概念：都指一团阴气。这也符合客家民间对鬼神的解释——人为阳气，鬼为阴气。鬼神分家则是人类进入阶级社会，特别是等级制度形成以后，统治者为了标榜自己的神圣地位而有意将虚拟的神鬼世界等级化的结果。

秦汉以后，中原上层文化就将神鬼信仰分为神信仰和鬼信仰两个系统，并采取截然不同的态度：将神视为美好、吉祥的象征而加以祭祀，君主称神主，帝都称神都；将鬼当着邪恶、恐怖的代表而加以驱逐。但在南方楚巫文化中，神鬼始终是一个概念，楚人称神为鬼，楚辞中有例为证：《九歌》是祭神的歌，沅湘古音读“鬼”为“九”，九歌即鬼歌。而且所祭者皆鬼而非神。《山鬼》祭的应是一位山神，却称“鬼”而不称神。至今沅湘民间还称神为鬼：湘西土家族祭祀山神的仪式称为“大推大解”，“推”即“鬼”，即“大鬼大解”；湘南民间称统领神鬼世界的神为“五猖鬼”。同样，属于巴蜀文化圈的西南少数民族地区，神鬼也是一个概念，神鬼统称为鬼。如《宋史·蛮夷传》记载着西南边境的彝族部落首领称“鬼主”，小部落首领称“小鬼主”，大部落首领称“大鬼主”，部落联盟首领称“都鬼主”——最大的鬼主。

而在客家巫术中，神明往往通过一个现实的中介活生生地凸现于人们面前，人神发生交感、沟通，这种行为与心态也显然带有一定的原始痕迹。赣南客家通常将神鬼统称为“神道”，但在客家祖地宁化县，通常单独将神鬼中的邪恶对象称为“齙齙”或直接称“鬼”，而将吉祥之属称为“神”。神鬼的概念在赣南相对模糊，在闽西却又相对清晰，说明在鬼神观上，闽西客属较原始地接受了中原礼仪文化的鬼神观念，而赣南客家却更多地受到楚巫文化等的影响。

因此，赣南“神道”的称呼既用于中原神系信仰中的正神如土地、灶工、祖先，也用于飘荡无依、为祸民间的孤魂野鬼；而在闽西，吉祥与否成为左右客家人称呼鬼神的主要标准。人突然得病，被认为遇到了“齙齙”或“鬼”，为此须请童公、童婆祈“神”驱“鬼”。

但很多时候，神鬼的身份又是可以转换的。例如：客家人崇拜祖宗，将祖宗视为神灵，每年的清明、立夏、中秋、春节等都要举行祭祀仪式。但在巫术观念中，祖宗又是家鬼——客家人称“白虎鬼”，是导致亲人患病、家道不兴的祸害，因而在这几个节日之外的日子，祖宗作为鬼的化身是会遭到驱逐的。类似的情况还有社神：在中原神系中，社神是一位享受祭祀的正神。闽西客家也祭祀社神，称“社公”，认为它能保佑农业生产风调雨顺，五谷丰登。但同时又称之为“社鬼”，视之为最厉害、最邪乎的恶鬼。成年人路过社公坛（通常是一棵高大栗树下用石头垒起的小石屋），诚惶诚恐，不敢高声谈笑，生怕惊动社公，招来灾祸。小孩则被告诫不能靠近社公坛，否则，将被“社公”摄去魂魄。

可见，客家人的“神道”概念总体呈现相对杂糅的状况，它同时包含了美好的神和丑恶的鬼。将客家神鬼观念与中原和楚地神鬼观念对比，可以看出，在客家巫术文化中的神鬼观念上，还保留了中原礼仪文化背景下神鬼观念的原始形态，而在南迁过程中又接受了楚地神鬼观的影响，因而各地表现得并不平衡。

（二）泛灵观念

泛灵观念是南北文化共有的现象，但各有特色：受礼仪文化的熏陶，中原的神信仰中，神系

清楚,等级分明,俨然一个世俗化、等级化的神仙世界;楚地的巫鬼信仰,神鬼虽众,但互不统属,而职责分明,各司其职。

客家巫术文化中的神系,特点是庞大而相对杂乱:不同的神之间既无大小等级之分,又无明确的职责分工;但相同的神则保留了中原神系等级分明的礼仪表征。这显然是由于客家神信仰既保持着中原等级化神信仰的传统,又在南迁到定居的历史长河中接纳了新神崇拜的缘故。因而,客家神系不仅包括了道教神系、佛教神系、巫教神系,甚至还有一些传说中的人物如姜太公、托塔李天王等或者当地的“灵树”、“佛石”之属。本土宗教和异域宗教杂糅,天神、地祇、人鬼合一。这么多神,又无明确分工,故导致在巫术实施中,该请哪一位神,完全凭一时的意念,请神仪式表现出极大的随意性、散漫性。比如,同是求子,客家人有求观音的,有求仙姑的,也有求祖宗的,或干脆根据民间的灵验美誉度选一小庙求神问卜。这正是客家人的务实精神在观念世界的反映:客家人并不关心神的出身世系,只要能为家人提供保佑和福祉,就顶礼膜拜。人们常说河洛的另一移民分支——闽南人见菩萨就拜(极言其宗教信仰的广泛与虔诚),其实同出自中原的客家人也不例外。

但需特别指出的是,在表而芜杂的客家神系中,有一个基本的信仰元素,即“天神”信仰。客家人称天神为“老天(爷)”,其神通广大,法力无边,能赐福、降祸、洞察人间善恶是非,主持神判等等,老天爷是个概念神,没有具体神格,通常雷电和太阳被视为老天爷的化身,因而客家人对雷电和太阳心怀敬畏,并有多重禁忌。其中最重要的一条禁忌,是不能对着太阳咒骂老天(其罪孽远大于咒骂祖宗)。客家称这种行为是“无天无日”,那是一定要遭报应的。被雷电击死的人和动物将视为不祥,认为是宿世冤孽,今生报应,因此,被雷击死的人皆是不忠不孝之人,甚至不能葬入祖坟。

老天爷与客家神系其他神灵的关系,是主与仆、神髓与具像的关系,其他神灵不过是老天在不同场合的又一个化身,具体执行老天意志的神使。因此,天神信仰是客家神灵信仰中的元信仰。这种由天神和诸灵构成的内涵与外延式的信仰体系带来的好处是显而易见的:其一、天神作为元信仰,可以包容一切神灵,一切神灵都是天神的化身和使者,因而使客家神系具有巨大的包容性和扩张性。其二,天神信仰作为最初的出发点和最后的归宿,解决了庞杂神系带来的信仰复杂化问题,客家人可以用最简单的方式操作最复杂的神系,大大增强了客家巫术的应用性。这也是客家巫术活动成为一种群众性活动的主因^[4]。

这种状况,应是中原礼仪文化影响的必然结果,诚如有学者所说,“人们日益按照宗法制度的格局和功能塑造着鬼神世界的面目”,“如此庞大的鬼神世界,从其体系、环节到代表人物竟然完全是现世官僚机器的翻版。”^[5]

当然,这种鬼神体系同现世官僚机器毕竟有些不同:后者是欺压百姓的,而前者是保护民众的。求神不求官的巫术信仰在很大程度上反映着民众的情绪、蕴涵着善男信女对美好生活的愿望与追求。由此,我们可以这么认为:中原礼仪文化虽然不涉及巫的内核,却构建了客家巫术文化的存在表象。

客家巫术文化的另一源头楚巫文化,前人多有论述,且上文略有涉及,故不复赘言。

三、结 语

综上所述,客家巫术文化基本上是吸收了北方萨满教和南方楚巫文化的营养,同时糅合了中

原礼仪文化, 并融入了闽、粤、赣三地的原始巫习后形成的巫术文化。它既符合客家人山区生活的实际情况, 又找到了与中原文化的平衡点, 简便易行、颇具特色, 因而至今尚盛行于客家聚居地, 放射着神性的光芒。

参考文献

- [1] 郑淑媛. 先秦儒家精神修养学的思想来源[A]. 见: 陈义初. 根在河洛——第四届河洛文化国际研讨会论文集[C]. 郑州: 大象出版社, 2004. 551.
- [2] 杨作龙. 河洛文化导扬——试论河洛文化建构特征[J]. 洛阳师范学院学报, 2004, (1): 5-9.
- [3] 吕大吉. 宗教学通论[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990. 268.
- [4] 钟家莲. 客家巫术文化初探[J]. 南昌大学学报(人文社会科学版), 2002, (4): 76-79.
- [5] 刘丽川. 论客家民间多神信仰及其文化源头[J]. 中山大学学报(社会科学版), 2002, (2): 133-141.

On the Sources of Hakka Witchcraft Culture

LAI Xiangliang

(Chinese Department, Sanming College, Sanming, China 365004)

Abstract: Hakkas are descendants of Heluo Culture, and Hakkas witchcraft culture has absorbed nutriment from Saman Culture which was once prevailing in the north, and etiquette culture in South Area of Yellow River and Chuwu Culture in the south. On the ground of its customs of worshipping witches, the unique Hakka witchcraft culture has deep influence on their ideological values and ecological conditions.

Key words: Hakka; Witchcraft; Sources

(编辑: 李颖)