

汉中地区的巫鬼之风及民间信仰

宗教学专业 硕士研究生 韩琳

指导教师 杨玉辉 教授

摘要

巫鬼及民间信仰是与区域民风民俗密切联系的。本文试图把宗教学理论应用于区域民俗学的研究,以汉中地区的宗教习俗反映这个地区的社会文化特征。由于独特的自然地理环境和社会历史条件,汉中地区保留了浓郁的巫鬼信仰的遗风,并与当地的民间信仰交错融合,呈现了复杂多样的信仰体系和社会习俗,并深刻地影响了汉中民众的生产生活及该地区社会文化的现代化进程。本文意在通过对巫鬼之风及民间信仰的历史与当代的考察研究,在深层意义上探讨此种习俗的特点、社会历史影响及功能;在保护民族传统文化的同时,移巫风、易陋俗,建设健康和谐的新型社会。

本文分为三个部分:绪论、正文和结论。

绪论主要概括了鬼神文化存在的缘由,以及我们在对待鬼神文化所应有的正确态度。

正文分四个部分,分别是“汉中地区概况”、“汉中地区巫鬼之风探源”、“从巫鬼之风到民间信仰”、“当代的巫鬼遗风与民间信仰”。

第一章是对汉中地区整体概况的介绍。汉中历史悠久,自建制以来已有二千七百多年的历史。而汉中独特的自然地理环境和丰富的人文风俗面貌,成为巫鬼文化的深厚土壤。

第二章是从历史的角度探究汉中地区巫鬼之风的存在原由。即自然力所造成的危机,社会力所造成的危机,土著居民的原始宗教,丰富多彩的移民文化和巴蜀、荆楚风俗之影响。

第三章简述了巫鬼之风的历史发展过程。巫鬼之风的进一步发展成为宗教,主要是道教诞生的诱因,呈现出巫鬼信仰的宗教化。同时,又表现出宗教信仰的民间化趋势,即与民间信仰的交错发展。

第四章主要通过对各县志的考究与田野考察的方式展示了当代巫鬼遗风与民间信仰的发展。主要包括当代巫术鬼道之遗存,鬼魂崇拜,对佛道诸神的迷信,对民间俗神的信仰,偶像及英雄人物崇拜。

结论部分是对汉中地区巫鬼及民间信仰的客观评价。

关键词:汉中地区 巫鬼之风 民间信仰 宗教信仰

The Ethos of the Necromancy and Ghost and Folk Belief in *HanZhong*

Abstract

The belief of necromancy and ghost and folk belief are linked close to regional folk-custom. This article aims to apply theory of religion to study of regional folklore, to reflect this district's characteristic of social culture by religion custom of *HanZhong* district. Because of unique physical geography and social historical conditions, there has dense relic of the beliefs of necromancy and ghost, which are intermixed with the local folk beliefs. They take on complex and various belief systems and social custom and have the profound impact on yield and life of civilians of *HanZhong* and its progress of social modernization. By reviewing and studying the ethos of the necromancy and ghost and folk belief from historical and modern angle, this article aims to probe into the characteristic, social historical influence and function of the convention in the deep-seated sense. We should protect national traditional culture, at the same time, throw away the ethos of the necromancy and bad habits and construct healthy and harmonious society.

There are three parts in this article: exordium, text and conclusion.

In exordium, it generalizes the reason of existence of the culture of ghosts and gods and proper attitude on this culture.

The text is divided into four parts: they are "general situation in *HanZhong*", "discussion on ethos of the necromancy and ghost in *HanZhong* district", "from the ethos of the necromancy and ghost to folk belief", "modern relic of the belief of necromancy and ghost and folk belief".

In the first chapter, I will introduce the general situation in *HanZhong*. It has centuries-old history, about 2,700 years Old from the instauration. Unique environment and geographical conditions and abundant humanism situation are made up of the profound base of culture of necromancy and ghost.

In the second chapter, I mouse out the reason of the existence of ethos of the necromancy and ghost. They are: the crisis come from nature, the crisis come from society, primordial religion of aboriginal, rich and colorful immigrant culture, influence of custom from Ba and Shu, Jing and Chu.

In the third chapter, we discuss the developing progress of the ethos of the necromancy and ghost. With the development of ethos of the necromancy and ghost, it becomes inducement of naissance of Taoism and presents the trend that beliefs of necromancy and ghost evolve into religion. At the same time, it presents the trend that faith tends towards the folk, and interleaves with folk belief.

In the forth chapter, it shows modern relic of the beliefs of necromancy and ghost and folk belief by seeing about the county annals and field reviewing. It contains modern existence of necromancy and ghost, adoration of ghost and soul, worship of supernatural being of Taoism and Buddhism, belief of supernatural being of the folk, idol and hero worship.

The conclusion is reasonable appraisal about the belief of necromancy and ghost and folk belief in *HanZhong* district.

Key words: *HanZhong* district; the ethos of the necromancy and ghost; folk belief; religious belief

独创性声明

学位论文题目: 汉中地区的巫鬼之风及民间信仰

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知,除了文中特别加以标注和致谢的地方外,论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果,也不包含为获得西南大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者: 韩琳 签字日期: 2007年4月25日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解西南大学有关保留、使用学位论文的规定,有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘,允许论文被查阅和借阅。本人授权西南大学研究生院可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索,可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书, 本论文: 不保密, 保密期限至 年 月止)。

学位论文作者签名: 韩琳

签字日期: 2007年4月25日

学位论文作者毕业后去向:

工作单位: _____

通讯地址: _____

导师签名: 杨玉辉

签字日期: 2007年4月29日

电话: () _____

邮编: _____

文献综述

巫术鬼道作为人类征服自然或克服生活难题的虚幻手段，有着悠久的历史，即使在科学技术极其发达的今天，我们依然可以在现实生活中发现这种信仰的蛛丝马迹。尤其在自然地理环境比较恶劣、经济文化相对落后、教育水平低下的地区，巫术及鬼神信仰有较大的势力。随着科学的不断发展和社会的不断进步，许多古老的宗教形式似乎已经消亡，但实际上它们的某些因素已经融入世俗生活之中，成为民俗信仰的重要组成部分。巫鬼遗风之所以在今天还有某种影响，主要是因为它还能满足人们精神上的某种需求，帮助人们“解决”某些生产、生活、生理或心理上的问题。同时，巫术总会随着社会的变化而不断自我更新和发展，从而能满足人们某方面的需要。我们应当承认，人们至今仍然生活在自然力与社会力的双重压迫下，而且由于自身能力的有限性，常常陷入困境。因此，巫鬼遗风及民间信仰对现代人的生产生活仍产生着不容忽视的影响。

对于巫鬼及民俗信仰的研究，具有重大的理论和现实意义。首先，巫术鬼道是一种来源古老的文化，既是信仰方面的问题，也是民间习俗形成的原因，对于民间巫鬼信仰的研究，不仅可以深入了解中国的传统文化，而且可以加深对当代种种民间信仰的认识。其次，客观地描述及评价汉中地区的巫鬼之风及民间信仰，能够有助于人们正确地认识自然及社会现象，不仅要看到巫鬼及民俗信仰的积极影响或社会历史意义，更应当认识到其消极影响的一面，还应当清晰地意识到只有积极发挥人自身的主观能动性，才能实现尽可能多的美好愿望。

鉴于此，本文将研究的课题定位于地区的巫鬼及民俗信仰，试图从汉中地区这一地域范畴出发，通过对该地区的巫鬼之风及民间信仰的研究，描写现象、透视本质，从而间接地展示民俗信仰与宗教信仰之间的关系，巫术与宗教之间的关系。

本文之所以定位于汉中地区，主要是基于以下方面的考虑：首先，汉中地区独特的地理位置——汉中处于南北交接地，造成了南北文化交流的奇观，尤其是受到巴蜀、荆楚文化的影响，致使汉中地区的巫鬼之风较盛；其次，早期道教——五斗米道就是在汉中地区发展并壮大起来的。巫鬼之风成为五斗米道创立的诱因，汉中地区的巫鬼之风为道教的产生提供了直接的原料。而五斗米道采取鬼道的方式传教，易为大众所接受，从而使这种巫鬼之风在当地民众中根深蒂固；再次，纵观历史，汉中地区的巫鬼之风几乎是连绵不绝，巫术鬼道在人们的生产生活中发挥着重要的作用，成为汉中民俗的重要组成部分。而今，巫鬼信仰已经与民间信仰一同在诸多方面影响人们的生活；最后，作为一个汉中人，对于这种巫鬼遗风也有过深刻体会。本人只是希望将这一问题展示出来，探析存在的原因，透视本质，客观地评价其在人们生活中的作用。

本文所涉及的知识较为广泛，包括宗教、民俗、巫术、历史等方面。笔者以宗教学的知识为基础，同时穿插了巫术、民间信仰及民俗学的内容，并以史书、地方方志、县志为原始材料，民间走访为补充材料，尽量充实文章内容。

由于内容上的广泛性，在参考的主要书目上也涉及到以下方面：

1、宗教学方面：涉及宗教学原理方面的书目主要有吕大吉主编的《宗教学通论新编》（中国社会科学出版社，1998年版）；陈霞、陈麟书主编的《宗教学原理》（宗教文化出版社，2000年版）；潘显一、冉昌光主编的《宗教与文明》（四川人民出版社，1999年版）。施密特著，萧师毅、陈祥春译的《原始宗教与神话》（上海文艺出版社，1987年版），主要涉及原始宗教、神话及其两者的关系。早期道教与汉中地区的巫鬼之风的关系，主要涉及到卿希泰的《中国道教史》（四川人民出版社，1988年版），傅勤家的《中国道教史》（上海书店，1984年版）。

2、巫术方面：偏重于巫术理论研究的著作有詹鄞鑫的《心灵的误区——巫术与中国巫术文化》（上海教育出版社，2001年版）。跨民族的田野考察研究，主要涉及中国的少数民族的巫术研究，如宋兆麟的《巫与巫术》（四川民族出版社，1989年版），张紫晨的《中国巫术》（三联书店，1990年版）等。（英）詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译的《金枝》（大众文艺出版社，1999年版）也是有关巫术研究的经典之作。（英）马林诺夫斯基，《巫术科学宗教与神话》（中国民间文艺出版社，1986年版）则通过调查研究突出了巫术与宗教、科学、神话之间的紧密关系。刘黎明的《宋代民间巫术研究》（四川出版集团巴蜀书社出版，2004年版），以宋代民间巫术为研究对象，全面分析了民间巫术对民众及整个社会的重大影响。

3、民间信仰方面：殷伟、殷斐然，《中国民间俗神》（云南人民出版社，2003年）；宗力、刘群主编，《中国民间诸神》（河北人民出版社，1987年版）；赖亚生的《神秘的鬼神世界》（人民出版社，1993年版）；郝铁川的《中国民间神研究》（上海古籍出版社，2003年版）。

另外，还有一些著作对我的论文颇有启发，如（美）孔立飞著，陈廉、刘昶译，《叫魂——1786年中国妖术大恐慌》（上海三联书店，1999年版），（英）瑞爱德原著，江绍原编译，《现代英国民俗与民俗学》（上海文艺出版社，1988年据上海中华书局1932年版本影印），（英）马林诺夫斯基著的《文化论》（中国民间文艺出版社，1987年版），许地山的《扶箕迷信的研究》（商务印书馆，1999年版）。相关的论文如：梁中效，《汉水文化与五斗米道》（唐都学刊，1995（3））；董晓萍，《民间信仰与巫术论纲》（民俗研究，1995（2））；罗二虎，《陕西城固出土的钱树佛像及其与四川地区的关系》（文物，1998（12））。

以上所提及的著作及论文对我的论文写作提供了很大帮助。本文将目标锁定在汉中地区，以文献（史书及县志记载）为“土壤”，并通过民间走访的形式，尽可能地搜集种种记录碎片及民间残留的遗迹，并将其联系起来，从而努力实现历史与现实的结合，对其进行客观地评价。

引言

中华民族是一个勤劳勇敢、积极向上的民族，我们的祖先以他们非凡的创造力给我们留下了举世无双的人间奇迹：波澜壮阔的万里长城、气势磅礴的秦陵兵马俑、威严肃穆的敦煌莫高窟等等；同时也给我们留下了一个光怪陆离的鬼神世界，在这个世界里有慈悲为怀的观世音菩萨、至高无上的玉皇大帝、确保一方安宁的土地神等等。对于前者，人们可以尽情地去观赏、去探究这笔物质文化遗产；对于后者，人们看不见、摸不着，但却割不断、理还乱。多少善男信女至今仍虔诚地跪倒在“鬼神”之前。历史告诉我们：伟大的物质文明并没有使人们的精神世界获得彻底的解放、“灵魂”得到完全的解脱。形形色色的鬼神世界并没有随着物质文明的巨大进步而销声匿迹，而是在穷乡僻壤里此起彼伏，尤其在自然地理环境比较恶劣、经济文化相对落后、教育水平低下的地区，仍有相当的势力。本文以汉中地区的巫鬼之风及民间信仰为研究对象，从而探讨它们产生的缘由及对汉中民众的生产生活所产生的重要影响。

汉中民众信仰鬼神的历史，可以追溯到汉中的建制时期，距今已有两千多年的历史。由于它是在一定的社会历史条件下产生的，因而在人们心灵中所打下的烙印，是不会立即消失的。伴随着科学技术的发展和物质文明的提高，我们已经踏上向社会主义现代化迈进的道路。然而，科学技术的发展水平还不足以解释所有的人间之谜；物质文明的进步还不能满足人们的所有要求。芸芸众生之中还有相当一部份文盲、半文盲及科盲。在这种情况下，如果试图立即根除人们对宗教鬼神的信仰，是很不现实的。从历史的角度来看，巫术鬼道作为人们认识世界和解决某些现实问题的手段，在某种程度上发挥了重要的作用，是人们信仰生活的重要组成部分。甚至在科技水平有很大发展的今天，依然维系着人们的精神生活。所以，倘若试图在朝夕之间根除人们对宗教鬼神的信仰这就相当于推倒了人们心中的精神支柱，甚至是对世界观的一种摧毁。同时，随着时间的积淀，某些鬼神文化及民间信仰的成分已经融入人们的风俗习惯之中，并构成了当地的民风民俗。因而，它们又构成中国传统文化的一部分。对此，我们应当本着“取其精华，弃其糟粕”的原则，客观地评价这种鬼神文化及民间信仰的作用，保留有益的文化成分，剔除陋习陋俗。

当然，我们也应当清醒地认识到一条颠扑不破的真理：人创造了神，而不是神创造了人。神不过是由于人在自己不发达的意识的混乱材料中，对现实采取了歪曲虚幻的反映而创造出来的，是科学知识缺乏而直接导致的后果和产物。因而，对于人们的鬼神及宗教信仰，我们保持尊重的态度；我们不赞成复兴鬼神及宗教信仰，但也不能放弃对无神论和唯物主义的阐扬。同时，应当加强对民众进行科普知识的教育，积极引导民众利用科学技术的有效成果解决生产及生活中所遇到的现实问题。

从对汉中地区鬼神文化的研究中，我们看到的不仅是一个光怪陆离的鬼神世界，而且还向我们展示了丰富多彩的民俗文化。两千多年的大众精神文化生活都

受到鬼神文化的牵制。因而，研究中国的传统文化，仅仅停留在儒道墨法等诸子层面，是远远不够的，必须关注民间文化，把民间文化同精英文化放到同样重要的地位来考察，才能对传统文化有一个整体、准确的把握。

第一章 汉中地区概况

汉中地区背靠秦岭，南望川蜀，临汉江，处巴山之中，故称为汉中。汉中历史悠久，文化繁荣，是中华文化的发祥地之一，早在周朝已有建制，至今已有两千七百多年。据《华阳国志》载：“汉中郡，本附庸国，属蜀。周赧王三年，秦惠文王置郡，因水名也。”^①根据《汉中文史》的记载，我们可以看到汉中的历史沿革：当时天下分治九州，汉中属梁州治。作为今日汉中城之始的南郑，建于周幽王十一年（前 771 年）。《水经注》引《耆旧传》云：“南郑之号始于郑桓公。桓公死于犬戎，其民南奔，故以南郑称。”^②战国时，秦、楚、蜀相争于南郑。公元前 312 年，秦最终夺得楚汉中地，置汉中郡，郡治设西城（今安康），南郑县隶之。公元前 206 年，项羽封刘邦为汉王，都南郑（今汉中市）。东汉已降，因朝代之更替，汉中郡曾先后改称为汉宁郡、梁州、汉川郡、山南西道、兴元府、汉中府、汉中国道，而南郑之称，除在西魏废帝三年至隋大业年间（554-605 年），曾一度改为光义县外，南郑之名一直为历代朝廷沿用。^③

据《陝西方志考》载：汉中临汉江之阳，南面汉山，故名汉中。据史书记载其历史沿革，唐尧时为雍州，舜时为梁州，周朝又将梁州并为雍州，战国时为楚地。秦朝置汉中郡，汉高祖初封于此又改称益州，三国时曹魏、蜀汉复称汉中郡。魏平蜀后分置梁、益二州，晋初因之。隋开皇初（589 年）废郡为梁州，大业初（605 年）废梁州又称郡。唐朝更名为褒州，后改为山南西道加节度使，天宝元年（742 年）又称汉中郡，乾元二年（759 年）复为梁州，后改为兴元府，到后周时改称汉川郡。宋代复为兴元府。元朝称兴元路，属陕西行省。到清代时，汉中的行署设置为一州、二厅、八县，^④即宁羌州，定远厅、佛坪厅，西乡县、城固县、洋县、南郑县、留坝县、沔县、褒城县和略阳县。现今之汉中地区，与历史上的汉中郡大抵相当，且基本保留了清代的行署设置，而褒城县于 1958 年已经废除，并将其属地划分到南郑、汉中及勉县境内。今所辖一市十县，即汉中市、城固县、洋县、南郑县、西乡县、勉县、佛坪县、略阳县、镇巴县、宁强县、留坝县，大部分属于古时之汉中郡。

一、独特的自然地理环境

从地理位置上看，汉中地区位于陕西省西南部，地处我国西北地区。北倚巍峨苍翠的秦岭，南屏连绵不断的巴山，长江的支流汉江横贯其中，汉水上游是连接关中平原、成都平原、江汉平原的纽带，是我国南北两大文化板块的交结之处。古之汉中“其分野与巴、蜀同占。其地东接南郡，南接广汉，西接陇西、阴平，北接秦川。厥壤沃美，赋贡所出，略侔三蜀。”^⑤这种优越的地理位置，造成自

^① [晋]常璩撰，刘琳校注，《华阳国志校注》，“汉中志”，成都：巴蜀书社，1984 年，第 103 页。

^② [北魏]郦道元，《水经注》，成都：巴蜀书社，1985 年，第 453 页。

^③ 周建民等，《汉中文史》专辑二《古今汉中城》，1993 年，第 8-9 页。

^④ 高峰，《陝西方志考》，吉林省图书馆学会，第 184 页。

^⑤ [晋]常璩撰，刘琳校注，《华阳国志校注》，“汉中志”，成都：巴蜀书社，1984 年，第 103 页。

远古以来，南北文化在此交融的奇观。这种相对开阔的状态，致使汉中地区成为各种风俗文化的交汇地。

从自然环境来看，汉中民众的生产生活受到自然力的影响很大。自然环境包括诸多方面，如气候、地貌、土壤、植被、水文等，其中，对人们的生产、生活影响最大的首推气候。就整体状况而言，地处秦岭以南的汉中地区由于受西南季风的影响，降水较为充沛，气候温和适中；这一气候特点反映在地面景观上，表现为汉中地区在崇山峻岭之中也穿插着些许河流，长江的支流汉江横贯其中，就整体地貌属于丘陵地带，但有平原，也有山区；树木及植被的覆盖面积占据相当的比重。因而，汉中人的耕作方式主要以稻作农业为主，同时也适宜各种农作物的生长。丰富的水资源无疑为农业生产提供了良好的灌溉条件，而河流和土壤成为该地区传统风俗发展的摇篮。这使汉中人能心安理得地生活在一片安谧的乡土之中。但这种得天独厚而又相对封闭的地理环境，既造成了勤劳、朴实、内向的汉中人的性格，也使人们的生活方式凝固化，养成了知足长乐，顺其自然，又墨守成规的心理习性。

汉中民众在享受优越自然环境的同时，也经常遭受自然灾害的无情侵袭，如旱灾、水灾、雹灾、虫灾等，给当地人民带来了深重的灾难，从各地县志看来，各地都遭受过程度不同的自然灾害的袭击。古时由于生产力水平低下，劳动人民往往在自然灾害面前显得无能为力，为了保证基本的生活状态，不得不求助于神灵的辅助与保佑。也正是这种独特的地理环境，致使人们满足于自给自足的劳动生产而怡然自得。土地对人的恩泽反过来又使人们对其产生依恋，甚至出现顶礼膜拜的风俗。土地庙的出现，“土地爷”之称谓都是这种情感化的结果。另一方面，由于自然灾害的频繁发生，人们不免求助于神灵和鬼怪的护佑。由于生产力还很不发达，农民还不得不“靠天吃饭”；只要还“靠天吃饭”，“老天爷”的香火就不会中断。

群山的阻隔挡住了人们远眺的视线，从而导致了人们的目光短浅与愚昧无知，以致形成一种褊狭保守的文化心理。人们满足于当下的生存环境，过着靠天吃饭的日子而不愿未雨绸缪，遇到风调雨顺的时节，便会焚香叩头感谢上天的恩赐，并祈求鬼神确保来年更是丰收年；倘若是自然灾害突然降临，人们只能诚惶诚恐，使出全身解数祈求“老天”息怒。所以，汉中一带经常出现集体“求雨”的祭拜现象便不足为奇了。为了确保风调雨顺、生活太平，平日里的求神祈福便成为汉中人生活中的重要组成部分。在汉中这样商品经济不太发达的地区，也就是仍以农耕为主的地区，其神祇体系仍保留较多的古老性，且其功效也仍集中在为传统农业经济服务的祷晴祈雨，确保农作物的丰收上。

二、丰富的人文风俗面貌

汉中地处秦岭、巴山之间，汉江冲击谷地，古有“四塞险固”之称，中部汉江谷川自古为主要的产粮区，这一类似盆地的自然地貌决定了汉中与中原、东南沿海迥然相异的区域社会风貌与民众心理趋向。《隋书·地理志》云：“汉中之人，

质朴无文，不甚趋利，性嗜口腹，多事田渔，虽蓬室柴门，食必兼肉，好祀鬼神，尤多忌讳，家人有死，辄离其故宅，崇重道教，尤有张鲁之遗风焉。”^①内陆腹地、四面环山的封闭型盆地的农业地理环境，使其民众文化心态的共同特征表现为：重天地鬼神祖先，祈求风调雨顺，庄稼丰稔无欠，并思怀承平稳定的社会环境。这一风俗一旦形成往往具有持久性和稳定性。

汉中人生性质朴，勤劳善良，满足于稳定的社会生活，以自给自足的生产生活方式为主。由于自然与社会的双重压迫，又不得不寄命于天，通过对各种鬼神的崇拜，祈求和顺吉祥。其风俗特点可谓是南北兼具，且具有对各种神鬼精灵的崇拜。关于汉中早期的风习，《汉中府志》上说：“汉中府，其俗强劲质朴，力农习射。武都氏叟多羌戎之民，其人半秦，多勇慧；土地险隘，其人半楚，风俗略与荆州、沔州郡同。”据《洋县志》记载，洋县民性质朴，敦厚善良，向以“士读农耕，勤俭力作”著称。因地处陕、川、鄂通衢，历史上多有移民入境，风俗“合化浑一”。平坝及东、北部近秦风而略楚俗，西南部则带蜀习。解放前，劳苦大众饱受剥削压迫，生计艰难，寄命于天，尊道拜佛，祈求吉祥。社会生活中，倡“忠孝”，守“节义”，重气节，尚信用，笃礼崇仁，囿于古训。在风俗方面，尤其是礼仪习俗、生活习俗、岁时习俗等，成为人们生活中不可或缺的部分。《重修略阳县志》记载：“性本淳庞，行崇俭朴，风气兼南北，语音类秦蜀，民务农耕，鲜为商贾，士敦文学，不尚声华，婚丧有礼，男女别嫌，好义急公，遗风犹在。旧志云：然惟露棺在野，历年不葬，相沿已久，不能遽革，岂足为训哉。”^②《勉县志》载，本县“风俗兼南北，语音杂秦蜀；俗多醇谨，士尚敦朴，有先民之遗风。”^③《宁强州志》也说，“风气兼南北，语音杂秦蜀。疾病信巫，治丧则裂，帛为礼遇，清明则祭奠焉。”^④《西乡县志》：“西乡民俗醇朴，尊老尚贤，崇文重礼。”^⑤由于汉中人敦厚善良，胸怀广阔，加之地处南北交接处，不但保留着本地的传统习惯，而且能够容纳周边地区的人文风俗。

^① [唐]魏徵，《隋书》卷3，北京：中华书局，1973年，第829页。

^② 《重修略阳县志》，台北：成文出版社，1970年，第92页。

^③ 勉县志编纂委员会，《勉县志》，北京：地震出版社，1988年，第575页。

^④ [清]马毓华修，郑书香等纂，《宁羌州志》，光绪十四年刊本，台北：成文出版社，第321页。

^⑤ 西乡县地方志编纂委员会，《西乡县志》，西安：陕西人民出版社，1991年，第584页。

第二章 汉中地区巫鬼之风探源

在探究汉中地区的人文地理概况中，我们已经能依稀感触到巫鬼之风之所以在汉中扎根的原由，也正是汉中这方神奇的土地为巫鬼之风提供了温床。但，这还不足以说明它以诸多形态存在的原由。实质上，任何一种文化或习俗能够历经沧桑变化而流传至今的情况是少有的，要适应社会这个大熔炉的历练，只能随着时代的变化而不断自我更新或是发展，以一种变化了的崭新的姿态展现出来。实际上，我们今天所看到或了解的汉中的巫鬼之风已经是“变形”的姿态，而促成这种“变形”的原因也一定是诸多力量的合力，这也正是我们要寻求的答案。为了更清楚地理解这种遗风的来源，我们还得反观历史，从历史上寻找原因。

一、自然力所造成的危机

如前所述，汉中地区复杂的地貌，多变的气候等独特的地理自然环境，在汉中先民的心中留下不可名状的印象。当初民们在自然界面前，面对自然力所生发的神妙莫测的变化时，就会产生莫名的恐惧，奇异的遐想及神秘的猜测。汉中民众的巫鬼信仰就是在这种心理氛围中产生。

早期人类学家研究也说明，在史前时期人们对一些周围的自然现象，如日出日落，山崩地裂，风雨雷电等自然现象都充满恐惧，并且表现得束手无策；另一方面对与自己生存直接相关的动物、植物的生长又充满希望，而对它们的变化却又无法把握。因此，人类的命运完全取决于自然界。从汉中多处史前文化遗址的出土物可知，人类在汉江上游谷地生息繁衍的历史，可上溯到百万年前至数十万年前。那时的汉中原始人使用自制的粗糙石器，从事着原始的农牧业、手工业。他们与生活在其他地区的原始人一样，对自己生活的自然环境，如四周的莽莽群山、穿流其中的涛涛汉江、奇异的动植物，以及许多突如其来的自然现象，如电闪雷鸣、洪涝灾害等，无不充满着神秘感、恐惧感，进而认为万物皆有灵，都不能得罪。在强大而神奇的自然力面前，在出现突发事件而手足无措的时候，汉中初民只能匍匐在大自然的面前，并祈求它的帮助。同时他们也以好奇的眼光对自身生命的来源、自己的祖先进行着各种猜想。于是，原始的拜物教、祖先崇拜等，就成为主导汉中原始人日常生活的主要精神支柱。西乡李家村、南郑龙岗寺等石器时代遗址出土的不少陶器，其造型、纹饰等，就是这种精神支柱的抽象反映。

二、社会力所造成的危机

当人类进入阶级社会之后，人们面临的不仅仅是自然压力，而且要面临比自然力更为残酷的社会压迫。尽管无法解释这种压迫的原因，他们也企图通过反抗来改变现实，但无数次的斗争最终都以失败告终，于是，人们只能将委屈、愤怒及绝望埋在心里，环顾苍茫大地，希望在那里找到救星。恩格斯在描绘人们这种绝望的心理时指出：“既然对物质上的解放感到绝望，就去寻求精神上的解放来代

替，就去寻求思想上的安慰，以摆脱完全的绝望处境。”^①尤其地，当洪涝灾害突然侵袭，加之饥饿、瘟疫、战争、流血和死亡一并出现时，自己的精神压迫同社会的政治压迫和经济压迫一起，使社会力量对于人的统治更甚于自然力对人的统治，使人们受阶级压迫的苦难更甚于自然力压迫的苦难。当命运不再掌握在自己的手中时，对社会力的恐惧必然产生相应地屈从和崇拜，因此，社会力所造成的危机也成为巫鬼之风存在的温床。

马克思说过“人是一切社会关系的总和”。社会是伴随着人类的出现而产生的，在人与社会的关系上，人既是社会的主体和创造者，又是既定社会的产物和受压迫者。在人与社会的关系中，产生了无数的社会压力和矛盾，如需求与不能满足的矛盾，这使人的身心都受到创伤。而这种压力的释放和矛盾的解决，在某种程度上也为巫鬼信仰提供了空间。神灵崇拜的作用在于借以补偿和调节社会生活带给人们的心灵失衡。

在阶级压迫的社会里，统治阶级对人们实行各方面的统治，不仅在经济上残酷剥削，甚至实行思想文化上的统治，人们的一切权利被剥夺，剩下的只是思想深处仅有的那么一点幻想或者信仰。依靠这点幻想或信仰，人们能够暂时抛开生活中的痛苦享受一点精神上的安慰。有时，还能为身处危难的人解决一点现实的生活问题。比如那些穷乡僻壤里的人们，家中若有人生病，由于没钱治病，他们只能祈求上天保佑，或者求助于当地的巫师实行驱病之类的巫术。倘若病人偶然康复，他们便把这种巧合当作是鬼神的力量，进而更是崇奉有加。

在生产力极为低下，科学技术并不发达的社会条件下，人们对科学文化知识也是知之甚少，甚至是愚昧无知的。人们的愚昧无知也是导致对巫术鬼道信仰的一个重要原因。就汉中地区的整体情况而言，由于地理环境恶劣，经济落后，能够接受科学文化知识的人是少之又少的。直到19世纪80年代，还在掀起“扫盲”的浪潮。当人们还不能把科学从诸多社会形态中辨认出来的时候，他们就认为：传统就是真理，习俗就应传承！所以说，愚昧无知是一切盲目信仰的土壤。

三、土著居民的原始宗教

賸民（巴人）曾是这里的早期居民，古代羌人也曾在这里生息，这些民族同其他原始民族的早期一样，相信万物有灵，崇拜自然生灵，保留了诸多原始宗教的痕迹。据《宁强县志》，由于山区交通闭塞，经济文化落后，原始拜物教和多神教的残迹甚浓，人们视需要而臆造神灵，牛有牛王、马有马王、土有土地、山有山神、水有龙王、火有火神、不一而足。……各行各业各有所记，还有坛神、山魃、何大爷、吴二爷、毛鬼神、背篋神等等。这种臆造神灵的鬼神崇拜传统，是古代氏羌、巴蜀人“重淫祀”的古老巫师文化之遗风遗俗。因此，这里的山民不仅臆造神灵，并且自古就有“重淫祀”、“惟丧事较大，其失尤甚”的民风。

自然神是把自然现象视为神灵并加以崇拜。自然崇拜是一种原始的信仰，是人类祖先对自然的崇拜和依附。当然，人们并不是笼统地、抽象地对大自然作整

^① 《马克思恩格斯全集》第19卷，北京：人民出版社，1965年，第334页。

体的膜拜，而是对那些在人们生产、生活中起着特殊作用，产生重大影响的自然力和自然物才会产生信仰。自然神种类较多，出现的时间早晚不一，归纳起来主要有以下几类：

（一）对日月山河天神的崇拜

在自然界中，日月星辰都属于天体范畴。在汉中，比较明显的天体崇拜主要包括：日神、月神、天神。进入阶级社会之后，天神地位日益俱增，成为诸神之首，将天神拟人化，认为天界为诸神所居，天帝为最。加上统治阶级的神化，天神成为主宰天上和人间的至上神，使人们对其的信奉无以复加。

虽然在人类历史上各个民族中都有太阳神崇拜，但在农业社会形成之前，并未引起人们的关注。直到农业和畜牧业产生和发展的时期，太阳对人类生产生活的特殊意义才被认识。人们的劳动成果受到太阳的限制，这促使人们较多地思考和猜测太阳。进而，认为太阳也和人一样，有灵魂，有喜怒哀乐，因而形成太阳有灵观，并最终人格化为神。俗话说“万物生长靠太阳”，在以农业为主的汉中地区，太阳对农作物的丰收起到重要的保障作用，因而对于太阳神的崇拜则是毋庸置疑的。虽然现实可考的资料里没有太多的证明，但是，太阳作为神灵在人们的心目中却是实实在在的。

月神观念的产生也与农牧业的生产有着密切的关系。当人们种植农作物之后，自然会经常观察作物的生长。在空气湿润的时节，晚上露水很大，各种植物的叶子上都有露水。古人不明解露水的来源，便以为是月亮的光线带来的。而在干旱季节，作物在暴晒一天之后显得疲惫不堪，但经过一个夜晚，又恢复了生机勃勃的样子。于是人们就以为月亮有恢复生机和促进植物生长的神性。因此，每当丰收的季节，他们都会把收获物的取得归功于月亮。又由于月亮时圆时缺，古人对此种现象莫名其妙，不知所以，因此视月为团圆之神。亲人离家或长期在外，家人会在家祭拜月神，祈求亲人平安归家或合家团圆。每逢中秋节这天人们晚上都要陈月饼瓜果祭月亮，现虽已不祭月，但是吃月饼赏月之习尚存。

汉中地区背靠秦岭，南望巴山，可谓处于崇山峻岭之间，对于汉民而言，有着十分丰富的山神崇拜观念。对于居住在山区的人来说，他们赖以生存和生活的是山，对他们威胁最大的也是山。“山无大小，皆有神灵。山大则神大，山小则神小也。”^①深山密林之中，古木参天，杂草丛生，百兽共居，千禽栖息。一座山就是蕴涵无限宝藏的密码箱，只有虔诚崇敬它的人才能领略其间的奥妙。司禽兽之山神观念是最早的山神观念。因为山林中栖息着众多飞禽走兽及珍奇野果，它可以为人们提供生活上的某种需求，这足以使人们对它产生不尽的敬仰。同时，山林中也生长着许多奇花异草及怪兽，稍不注意，就会遭受袭击，人们因不理解其中的原因而误以为山神作怪。对山神的敬畏之情油然而生。久居山区的人们自然会对山产生深厚的感情，甚至还认为山神主宰生育和人间祸福，使山神成为村寨的保护神。因而，人们会定期或不定期地祭祀山神。如洋县的酆都会就是一种朝

^① 王明，《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，2002年，第299页。

山活动，农历二月初一和七月十五日为酆都会。会期，县城西北酆都山（又名大爷山）朝山香客云集，焚香叩首，祈求平安。朝山者除本县的乡民外，还有邻县和四川、甘肃、湖北的群众赶来参加。^①

滔滔汉水穿越在崇山峻岭之间，养育了一代代勤劳的汉中儿女，是汉中人的母亲河。一方面，它是农林牧副渔业的重要水源，成为人们生活的重要保障。另一方面，雨季时候又会造成水患，对人们的生命财产安全造成威胁，尤其是距离江河较近的居民深受其害。当人们还不能正确解释这些现象的原因时，就认为江水的柔顺与暴虐、涨起与回落等变化，是由于江河里有鬼神作怪。对此，人们只能抱着既感激又畏惧的心态。为了驱利避害、求福消灾，就有了对江河敬献祭祀的活动。

悠悠苍天，曾引起古人无限的遐想。天的变化万端和神秘莫测，又激发了人们丰富的想象力，从而创造了天神和天堂观念。几千年来，上至帝王，下至贫民，无不信天、敬天和拜天，创造了丰富多彩的天崇拜文化现象。从历史学、民族学的资料来看，天崇拜在各种自然崇拜中是较晚时候形成的，但它却成为统领天界的至上神。在古人的思想意识里，物质之天和精神之天的统一的。尤其到了阶级社会之后，天神不仅统辖天上万物，而且还主宰人间一切，成为主宰天上、地下的至上神。尽管正式的上天崇拜曾一度为帝王所垄断，但上天在人间的力量却为普通老百姓所信仰。如汉中人有“尝新”之俗，即以为粮食是皇天所赐，故每当新粮收获，吃第一顿谓“尝新”，除向神龛供饭，还在院里设案，焚香供饭，祭拜天地，以感天恩，并企求来年丰收。如今，虽已取消了祭拜，但是仍有“尝新”之说。当人们面临自然或社会的灾难而无法解决的时候，当自己的命运也无法由自己来把握的时候，往往将其归咎于天意。时至今日，人们依然相信是老天决定着整个社会的命运和人间的祸福。民间流行的算命、占卜等习俗正是这种观念的反映。

（二）对自然现象的崇拜

在对自然现象的崇拜中，不仅包括对风雨雷电的崇拜，还包括与雨水有关的雹神崇拜等。汉中人对雷、雨、雹神的崇拜较为普遍，这主要是因为它们与人们的生产、生活直接相关。

汉中是一个典型的农业为主的地区，在靠天吃饭的年代，雨水的多少直接关系到农业收成的好坏，而雨水神秘莫测，时而多，时而少。雨多则涝，雨少则旱。所以，人们祈求通过对雨神的崇拜，享受风调雨顺、五谷丰登的日子。一般地，祭龙求雨是民间十分普遍的现象。在汉中地区，经常出现集体到本地的龙王庙求雨的事件。旧时，民间祈雨的形式主要有两种：一是扫佛爷。给木神像周身洒水，对泥神像扫积尘。每日洒、扫，直至降雨。二是耍水龙。由青壮年在集镇执龙（柳条编成的12或13节）舞蹈。各户门口备缸盛水，意在驱赶“旱魃鬼”。^②

^① 洋县地方志编撰委员会，李智主编，《洋县志》，西安：三秦出版社，1996年，第766页。

^② 城固县地方志编撰委员会，穆育人主编，《城固县志》，北京：中国大百科全书出版社，1993年，第760页。

雷神是古老的自然神。电闪雷鸣对于无法加以科学了解的原始初民来说就是天神在发怒，不免诚惶诚恐，按照自己的想象和需要创造了雷神崇拜。由于原始时代的人们认为雷神主宰万物生长和雨水，因而雷神被视为“降福于人的善良的保护神”，是“农业的保护者，和善的、爱人的神”。这样，人们对雷神所包涵的感情是既敬畏又崇拜。后来，雨水神观念产生之后，雷神司雨水的神职被雨水神所篡夺，雷神逐渐演变为惩恶扬善神职的自然神。^①在人们的眼中，雷神俨然一位名副其实的道德审判官，他扶持正义，替天惩罚有罪行的人。在民间，人们视雷神为明断是非的惩恶之神，在诅咒或发誓的时候还说“遭雷劈”、“天打雷轰”等。

雹神崇拜最主要是基于对冰雹这种自然现象给人们带来的严重危害而言的。起先，人们只是对此情况表示疑惑，进而发现它对农作物有破坏作用的时候，畏惧之情是不可避免的。为了保证作物不受侵害，获得好的收成，人们由畏惧而产生了雹神崇拜。为讨好雹神，人们进行了浓重的祭祀仪式，留下了深情而恳切的祭文。据《佛坪县志》载：“山中阴气遇凝，每盛夏常雨雹，包谷杂粮被击无收。然则古之祭神，免雹之法岂可忽哉？是宜书祭在城外西北方向，祭厉坛处扫除洁净，用净土垫平为祭所，设香案祭品及诸神牌位，祭品用猪头黑鱼白面饼各一，诸位神次龙王居中，余按祭文前后次序，左右排列其牌位。……诸信士皆跪读祝文，毕，行六叩礼，焚化黄钱、神牌、旗伞，随将祭品埋地而回。”^②《祭雹神文》这样写道：“维年月日，陕西佛坪县信士等，洁具香烛牲醴冥宝之仪，致祭于行雨龙王、风伯雨师、雷公电母，境内山川将军、河伯、本厅城隍、虫王、八蜡、本地五道阁，听土地、青山、水草诸神位前，日仰维众神，职司化育，功在平城，捍大灾、御大患，干施造化，宣时和，布时泽，康阜民生等，俯竭精诚，仰社惠泽，伏愿旻雨无愆，风雷俱顺，全消冰雹、霾雾于我景，并除蝥贼、螟螣于此方，下士沾恩禾，诣郊焚祷，伏惟尚向（飨）。”^③可见，人们是希望通过祭祀的方式来博得雹神及诸多神灵的仁慈，从而减少或者避免出现灾害，祈求风调雨顺。在今天看来，这种方式或许是愚蠢的，但对于不了解自然现象形成原因的年月里，这可能是唯一能够解决问题的办法。

（三）动、植物崇拜

对动植物的崇拜，在汉中也是比较常见的。动植物崇拜不是偶然的，是由当时人们的物质生活条件决定的。在人们依靠采集野生植物和猎取野生动物的时代，野生动植物是古人求得生存的必要条件。但古人的采集狩猎生活是不稳定和没有把握的，这就促使人们幻想出一种侥幸心理，把狩猎和采集的成功寄托于生产对象本身，并把猎取物看作是依赖对象的善意赏赐，同时又当作是对动植物的一种伤害，由此便产生了对动植物的崇拜。

从生物学的角度看，人本身也是一种动物，它本身的构造和自然习性与许多

^① 何星亮，《中国自然神与自然崇拜》，上海：三联书店，1992年，第251页。

^② 张机高纂修，《佛坪县志》，台北：成文出版社，民国十八年抄本影印，第58-60页。

^③ 张机高纂修，《佛坪县志》，台北：成文出版社，民国十八年抄本影印，第60页。

动物并无二致。只是人从自然界分离出来之后，才逐渐形成了能干的手，聪明的大脑，会说话的嘴巴等。可见，刚从动物界脱离出来的人类，并非大自然的佼佼者。面对自然力的压迫，他没有丰厚的皮毛以御寒暑，没有尖利的爪牙以抗野兽。这种与动物界同一的观念，是汉中初民对动物神产生崇拜的心理基础。当原始人十分饥饿的时候，某些动物又以外地充当了他们的食料。相反，有时也会给人们的生活带来诸多威胁，人们便幻想这些动物具有某种神性，甚至还将其当作神话，从而也会产生敬畏的态度。这种既感激又畏惧的心态构成了动物崇拜的原因。所以，崇拜者之所以崇拜外在物，在于受崇拜的外在物一定要具备一种高于崇拜者本身的东西存在，而这种东西又是崇拜者本身无法企及并且直接关系到本身的。倘若没有这一点，任何神话和宗教都是不会产生的。常见的动物崇拜对象有牛、羊、蛇、黄鼠狼等。如人们把蛇称为家神，认为它有镇宅之功效。

在原始人的植物崇拜中，最高的神祇是树神，树神不仅是万物生殖的象征，亦是人类繁衍的象征。^①所以，树崇拜便成为植物崇拜的典型。森林曾经是人类文明的摇篮，树木不仅给人类祖先以庇护，而且还供给赖以生存的食物，于是，原始先民在自己简单思维的基础上，把树木神化，把它加以无限扩大而成为整个宇宙，这便是古代树崇拜的最早源头。人们认为神灵依附于树，树就有生命，如果神灵离开，树则死亡。在土著居民的意识里，树木如同人的生命，对树的崇拜就是对人自身的崇拜的一种反映。所谓的树神一般都是具有上百年年轮的，能经得住时间考验的“精神矍铄”者，无论风霜雨雪都不能使它动摇。这种树一般都分布在村落的中心地带，它异常高大且枝叶繁茂，有硕大如伞的树冠，形成巨大的树荫，村民们认为大树的浓荫可以“荫庇”子孙和村民，还可以补充一个村落的风水。因此，往往被人们认为是当地的保护神，被赋予种种有关神迹的传说，因而被奉为神灵而顶礼膜拜。树神是一方神灵，敬拜则获吉，民间普遍存在祭祀树神祈福求吉的习俗。解放前，洋县民众于腊月初八向果树投腊八粥的风俗，寄托来年五谷丰登的愿望。^②而今，这种神树崇拜的现象依然存在。在节日之际，还为它披红挂彩。鉴于树木旺盛而顽强的生命力，有人甚至把自己体弱多病的孩子寄托于它，认作孩子的再生父母，以求孩子能健康平安，求得保护。常见的神树主要有栎树、大槐树、松树、银杏树等等。

由此，我们也看到：每一种自然神都有自己的神性和神职。其最初的神职一般都是主司本身的自然物或自然现象。后来由于社会生产或生活的需要，人们祈求的越来越多，于是赋予的神职也越来越多，这样便形成一神多职的现象。

四、丰富多彩的移民文化

汉中地处我国南北交界地，是我国自然地理南北差异的重要分界，在自然景观和人文环境上，兼具南北方之特点。从历史上来看，由于汉中优越的自然地理位置，春秋战国时期，一度成为群雄争夺的对象。而在社会动乱，灾难频繁的年

^① 殷伟、殷斐然，《中国民间俗神》，昆明：云南人民出版社，2003年版，第258页。

^② 洋县地方志编撰委员会，李智主编，《洋县志》，西安：三秦出版社，1996年版，第765页。

代，它又成为惬意的避风港。加之，汉中人民风淳朴，具有海纳百川般的胸怀，因之，汉中地区历来就是各地移民的避难所。汉中地区的民众，其来源不同，既有本地的土著居民，又有来自巴地的賸民，亦有来自蜀地的“康君苗裔”、“板楯蛮”，湖广地区人口的迁移，楚人大量杂居于此。刘邦汉业起于汉中，更带来中原地区的人口和文化。这些来源迥异的居民，具有各自的民族文化特征，来自巴蜀的巫鬼之风，湖广的荆楚神话和南越图腾，中原地区的传统宗教，都在这里融汇交流，在漫长的历史变迁之中，形成了汉中地区交融的文化特色。

由于汉中地处我国南北交界地带，在历史上又容纳了大量的外来移民，这使汉中的民俗文化融会了周边地区民俗文化的诸多因素，呈现出南北荟萃、东西交融的地方色彩。从历史上看，汉中地区的土著居民不是很多，大多都是由来自周边地区及他地的移民聚居组成。《汉中府志》载：“郡属土著无多”，“南北两山及西、凤、宁、略、留、定之属则老民十之二三，余均新民矣。新民两湖最多，川民亦多；次湖籍，则安徽、两广，次则河南，贵州间亦有之。”《续陕西省通志》载：“汉江以北者称为北坝，人民土著居多。汉江以南亦系平原，称为南坝，多系四川、湖广、江西等处处来户。”《宁强州乡土志》：“本境为五方杂处之地，客籍往来多无定所，昔人谓之棚民。土著极少，其有入籍稍久，似延续长宗。”^①《晋书·李特传》记，晋元康年间“关西扰乱，频岁大饥，见异当时，百姓乃流移就谷，相与入汉川者数万家。”^②《宋史·吴玠传》载“南宋绍兴七年（1136年）吴玠命梁、洋守将，治褒城废堰，（关西）民知灌溉可恃，愿归者数万家。”^③

各地移民的迁入，一方面在接受本地区生产、生活方式的同时，不自觉地接受了汉中地区的民俗信仰传统；另一方面，因他们常常不能忘情于自己的乡风民俗，将各自的地方民俗信仰带到汉中一带，并浸润于汉中地区的民俗文化。

五、巴蜀、荆楚风俗之影响

汉中南扼蜀之咽喉，北瞰秦川，东下楚巴之水，地理位置和交通条件都十分重要，因之，成为历史上秦、蜀、楚、巴的必争之地。西汉末年，有人劝公孙述割据巴蜀时说：“北据汉中，杜褒斜之险；东守巴郡，拒扞关之口；见利则出兵而略地，无利则坚守而力农；东下汉水以窥秦地，南顺江流以震荆扬，所谓用天因地，成功之资。”^④古时，汉水以南为楚、巴间争夺激烈，汉水以北为秦楚间所争夺。在这种争斗中，必然会出现南北文化（包括风俗）的碰撞、交流与杂糅。

巴蜀地区自古巫术流行，巫风弥漫。早在商代三星堆古蜀文明时代，以萨满为特征的巫术就已经笼罩在古蜀大地上。三星堆“祭祀坑”出土的大型青铜雕像群，包括各种大小立人、跪坐人物、奉璋人物、顶尊人物、人头像、人面像、祭坛、黄金面罩、金杖，以及各种青铜动物、植物、怪兽群像，以及大量象牙、海贝、玉器，均与降神、通神、祈神降祸福于人间的巫术仪式和巫歌、巫舞有关。

^① [清]陈芑芬等辑，《宁强州乡土志》，台北：成文出版社，第47页。

^② [唐]房玄龄等撰，《晋书·李特传》卷120，北京：中华书局，1974年，第10册，第3022页。

^③ [元]脱脱等撰，《宋史·吴玠传》，卷336，北京：中华书局，1977年，第33册，第11413页。

^④ 《后汉书·公孙述传》，《四部备要·史部》，北京：中华书局，1998年版，第347页。

几株大型青铜神树，上有立鸟、悬龙、蝉、贝、铃、花蒂等铜制海陆空神物，树座之旁又有铜人护卫。三星堆文明如此盛大的通神、降神场面，在当时全国范围内绝无仅有，足以显示出巫风之盛。延及周代，巴蜀以及整个西南夷地区的“巫鬼”（或者“鬼巫”）崇拜盛而不衰，不仅影响到汉中地区“信巫鬼，重淫祀”传统的形成，还在西南各族中造成深刻久远的影响。其遗风故俗在后世仍然斑斑可见，以致在中国文化史上形成了一个引人注目的巫鬼文化圈。巴地的巫风同样源远流长，尤其巫鬼崇拜风行不衰，与蜀地连为一体。据史记载，巴郡南郡蛮“俱事鬼神”^①，賸人（即巴人）“俗好鬼巫”^②，与之毗邻的汉中也颇受影响，因而，至东汉“乃与巴蜀同俗”。

先秦时期，产生于黄河流域的《诗经》和发轫于南国楚地的《楚辞》，虽然描写风格迥异，但是其中有些描写的地域范围就交汇于历史上的汉中地区，同时也多少反映了汉中地区的巫鬼文化。《诗经》中的“二南”（“周南”和“召南”）绝大多数是反映汉水流域的诗篇。在《周南·汉广》中就描绘了一个汉中女神——汉女，“汉有游女，不可求思。汉之广矣，不可泳思”，表现出对汉女的倾慕与不得之感慨。^③《楚辞》中也同样保留了荆楚大地浓厚的巫术文化色彩。巫是一种原始宗教。^④它原本是与古代医术紧密联系的，在古代，所谓的巫者同时兼具医师的身份，正如《世本》中所说：“巫彭作医”。而且，这种民间消灾祛病的巫术还成为后来道术和医术的渊源所在。深受楚地文化影响的汉中地区，巫风颇盛。《汉书·地理志》云：“楚有江汉川泽山林之饶；江南地广，或火耕水耨。……信巫鬼，重淫祀。汉中淫失枝柱，与巴蜀同俗。”^⑤这里的“楚”，实际上包括了汉中之内。可见，当时汉中的巫鬼之风很浓厚，可与巴蜀地区的巫风相媲美。

^① 《后汉书·南蛮西南夷传》，《四部备要·史部》，北京：中华书局，1998年版，第1066页。

^② [晋]常璩撰、刘琳校注，《华阳国志校注》，“汉中志”，成都：巴蜀书社，1984年版，第661页。

^③ 袁梅，《诗经译注》，济南：齐鲁书社，1985年版，第92页。

^④ 范文澜，《中国通史简编》第二编，北京：人民出版社，1965年版，第237页。

^⑤ [汉]班固撰、颜师古注，《汉书·地理志》卷28下，第6册，北京：中华书局，第583页。

第三章 从巫鬼之风到民间信仰

古之汉中巫鬼之风甚为浓厚，这一结论的得出并非信口开河，虽然我们无法具体考证或者再现当时之景况，但是从今日之遗风以及零星的资料中，我们仍然可以发掘到历史上存在的巫术鬼道。随着“五斗米道”在汉中的兴起，原始道教融合吸收了大量的巫术成分，逐渐形成了较有系统的宗教形态，佛教等其它宗教形式也传入汉中地区，并且不可避免地吸取了原始巫术鬼道的诸多内容，巫鬼信仰开始了宗教化的过程。表现在汉中民众的信仰体系也随之发生了转变，宗教信仰特别是道教信仰在人们的日常生活中占有特别的地位。

随着宗教世俗化的发展，特别是道教本来就融合了许多民间巫术鬼道的成分，宗教信仰在民间的兴盛，造成了不同于正规宗教的民间信仰现象，许多民间神灵、鬼灵精怪、英雄偶像等相继加入了宗教神灵的行列，同时宗教体系中同人们日常生活关系密切的神灵也普遍为人们所接受，如观音菩萨、文昌帝君等，民间信仰与巫术鬼道交杂融会，形成了汉中民众独特的信仰体系。

一、汉中历史上的巫鬼之风

历史上有关汉中之民“好祀巫术鬼道”的习俗，我们可以通过回顾历史依稀可见。夏商周三代时期，雄居于汉江上游谷地的主要部族是褒国。因生产落后、经济相需的缘故，褒人服从周室最早，他们与巴蜀等南国（周人把秦岭以南的各部族称作“南国”）众部族曾参与武王伐纣之师，并很早就有婚姻关系。褒人从周朝学到先进的生产知识，使自己成为南国领袖的同时，也耳濡目染了周人的许多风俗习惯，其中就有祭神祀祖的作法。例如，褒人每年都要祭拜周边的神山圣水，尤其对矗立在汉中平原南缘的旱山（世传灵异，被奉为南国镇山），更是崇敬有加，设坛隆重祭奠。《诗·大雅·旱麓》有“瞻彼旱麓，榛苦济济，岂弟君子，干禄其弟……，消酒既载，骍牡既备，以享以祀，以介景福”^①的诗句，据说就是对这种祭奠的记录。在南国各部族中，褒人独主旱山之祀，使其领袖地位更加巩固。褒族衰落之后，庸、巴、蜀国先后占有其地，祭山祀水、拜天敬地的风俗更盛，这正是《汉书》所说“与巴蜀同俗”之原由所在。

南北朝时期，汉中人“好祀鬼神，尤多忌讳，家人有死，辄离其故宅。”^②《史记·封禅书》云：“长安置祠祝官女巫：其梁巫，祠天地、天社、天水、房中、堂上之属。”^③《后汉书》中就有对汉中方士的描写：李郃字孟节，汉中南郑人，“善《河》、《洛》风星”，可以通过观测星象变化预测凶吉；其弟子历“为新城长，政贵无为，亦好方术”。又有“樊志张者，汉中南郑人也。博学多通，隐身不仕”^④。《华阳国志》载：“李特，字玄休，略阳临渭人也。……种党劲勇，俗好鬼巫。汉

^① 袁梅，《诗经译注》，济南：齐鲁书社，1985年版，第738-739页。

^② [唐]魏徵，《隋书》卷3，北京：中华书局，1973年版，第829页。

^③ [汉]司马迁，《史记·封禅书》卷28，第4册，北京：中华书局1973年版，第1378页。

^④ [刘宋]范曄，《后汉书》卷112，《四部备要·史部》，北京：中华书局1998年版，第1025页。

末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，人敬信。”^①可见，汉中人素有“好鬼巫”之俗，加上张鲁在汉中传播道教，致使巫鬼之风更是风起云涌。

《太平寰宇记》也有：“汉中风俗与汝南同，有汉江川泽山林，少原隰，多以力耕火种。人性刚烈躁急，信巫鬼，重淫祀，尤好楚歌。”^②宋代时，这一地区仍盛行鬼神崇拜，但巫师在信仰生活中的地位似乎有所减弱，如文献记载汉水流域“信鬼不信巫”。^③汉中之民求神祈雨的习俗，到北宋时仍然津津乐道：兴元府知府著名画家文同就多次遇见汉中百姓祈天求雨，以求丰稔：“夏雨渴久矣，秋苗尤槁然。至城通祝版，灵飏逐香烟。桐栝应无颂，因仓定有年。曹公三大偃，一夜满民田。”^④“又按周隋蛮夷传，巴梁间每次秋祭祀，乡里美鬢面人，迭迎为尸以祭之。”^⑤这里的“巴梁间”实际上指的就是汉中一带，可见汉中人对鬼道的虔诚信仰。汉中沔县“崇敬鬼神，以享赛为乐。”^⑥

由此看来，巫鬼之风在汉中历史上一直呈现出连绵不绝、盛行不衰的景象。也正是在这种氛围之中，早期道教才得以发展壮大。

二、巫鬼信仰的宗教化

巫鬼之风的盛行，使它成为宗教可资利用的资源，从而呈现出巫鬼信仰宗教化的倾向。这里所讲的宗教，主要是指道教。因为无论从时间空间上看，还是从信仰上讲，道教的产生都与汉中的巫鬼之风有着紧密的联系。至于其他宗教的介入时间较晚，与它的关系也较松弛，并未造成直接的影响。

道教是我国土生土长的宗教，它的产生和发展与汉中地区的巫鬼之风紧密相关，可以说，汉中地区的巫鬼之风为道教的产生提供了直接的原料。最早的道教教派——五斗米道，即是在汉中地区发展壮大的。张道陵以黄老道思想融合改造了原有的巫鬼信仰，创建了五斗米道，后由其孙张鲁统领并在汉中得到进一步的发展。五斗米道最早在农民中间传播，初学者称“鬼卒”，骨干称“祭酒”，以“治”为传道单位。汉安二年（143年）已发展为二十四治，主要分布在雍、益（包括汉中）二州。张道陵死后，传子张衡，张衡死后又传子张鲁。初平二年（191年），张鲁据汉中建立了政道合一的政权，“以鬼道教民”，延续近三十年。

张鲁雄据汉中三十年，政教合一，不置长吏，皆以祭酒为理，犯法者，原有三次而后刑，留寄其地者不敢不奉，史称“民夷信向之”。建安二十年（215年），曹操攻取汉中，张鲁封藏以降，位极列侯，汉中民也皆被迁出，“五斗米道”组织遂被瓦解，但随着道民的移居，‘五斗米道’得到传播开来，进入江东一囊。”^⑦五斗米道的传播致使汉中地区的原有的民间巫鬼之风更加风靡一时。“到了东汉，方

^① [晋]常璩撰、刘琳校注，《华阳国志校注》，“汉中志”，成都：巴蜀书社，1984年版，第661页。

^② [宋]乐史，《太平寰宇记》卷143，影印文渊阁四库全书，第470册，第363页，台北：台湾商务印书馆，1986年版。

^③ [宋]祝穆，《方輿胜览》卷66《兴元府》，影印文渊阁四库全书，第471册，第1034-1039页。

^④ [宋]文同，《丹渊集》卷13《狗溪迎湫祈辄应》，影印文渊阁四库全书，第1096册，第663页。

^⑤ 傅勤家，《中国道教史》，上海：上海书店，1984年版，第44页。

^⑥ [清]孙铭钟等修、彭龄纂，《沔县志》，光绪九年刊本影印，台北：成文出版社，第83页。

^⑦ 任继愈，《道教大辞典》，北京：华夏出版社，1994年版，第227页。

士们继承了禁咒等役使鬼神、驱鬼治病的巫术。”^①“汉末，张鲁居汉中，以鬼道教百姓，人敬信巫覡，多往奉之。”^②因为汉中地区原有的巫鬼之风浓厚，并有大量的“信巫鬼”之徒，因而，当张鲁独据汉中时，五斗米道便赢得了大量的信徒，并在汉中的周边地区发展开来。不仅有大量川北道徒，不少巴人与关西人民奔向汉中，追随张鲁。

由此说明：一方面，由于汉中地区的巫鬼之风盛行，所以为五斗米道的发展奠定了思想基础和群众基础，成为其滋生的土壤；另一方面，五斗米道采取“鬼道”的方式传教，易为民众所接受，从而使这种巫鬼之风在当地民众中根深蒂固。正如傅勤家在《中国道教史》中所讲：“世界之宗教，皆由原始之信仰而来，其初皆至简单，其后趋于复杂，乃形成为宗教。迨既成宗教之后，仍吸收环周之物象而愈庞大，逐至分裂为各派。……即如道教，其义理固本之道家，而其信仰，实由古之巫祝而来，展转而为秦汉之方士，又演变而成今之道士。”^③一方面，道教是继承和改造原始巫术鬼道并得以发展的结果；另一方面，巫术鬼道以道教为载体进而得到传承和发展。后汉时，仍把道教称为鬼道，可见，道教与巫鬼之风之间的联系之密切。

这种宗教化的过程不仅包含在理论上对原始的巫术鬼道的继承和发展，还表现在对民间的崇拜对象的神化或提炼。如关帝信仰是从民间的英雄崇拜发展而来的，但却被搬进了道教的道观里，成为道教的神祇之一。

三、宗教信仰的民间化

汉中的巫鬼信仰经过宗教化的提炼，在理论上呈现出体系化、精炼化的特点。从而表现出不同的发展趋向：一条是为统治阶级服务的贵族化宗教，一条是仍回归民间的民间宗教。我们这里所探讨的只是后者。道教虽来源于民间，源于生活，但又高于生活，高于民间。为了迎合大众口味，又展示出宗教信仰民间化的趋势。道教本是在巫术鬼道的基础上发展起来的，所以当它以崭新的姿态回归民间时，很自然地能与巫鬼之风相适应。而且，道教围绕“长生不死”形成了一整套修炼方术，这满足了人们对生命尽可能延长的需要，进而深深吸引着民众。

道教敬鬼神、祭祖先，追求羽化登仙的风气在汉中历史上一直十分浓厚。道教所追求的最高目标是长生成仙，由于道教在汉中地区的逐渐渗透，汉中人不仅希望在世时得到各种鬼神精灵的护佑，同时也试图通过学道成仙确保来世的幸福。在汉中城固（古作“成固”）县有一碑石就记载了汉末汉中城固人学道成仙的神话故事。在《汉中碑石·仙人唐君之碑》中记载：“君字公房，成固人，盖帝尧之胄。帝尧允公允让，君实继之。故能举家得渡，拔宅仙去，上陟皇耀，统御阴阳，腾清蹶浮，寿命无疆。……府君设宾燕，欲从学道，公房顷无所进，府君怒，敕尉部吏收公房妻子。公房乃先归于谷口，呼其师告以危急。其师与之归，以药饮公

^① 卿希泰，《中国道教史》卷1，成都：四川人民出版社，1988年版，第150页。

^② [唐]房玄龄等撰，《晋书·李特载记》，卷120，第10册，北京：中华书局，1974年，第3022页。

^③ 傅勤家，《中国道教史》，上海：上海书店，1984年版，第43页。

房妻子曰：可去矣。妻子恋家不忍去。又曰：岂欲得家俱去乎。妻子曰：固所愿也。于是，乃以药涂屋柱，饮牛马六畜，须臾，有大风玄云来迎公房妻子，屋宅六畜，倏然与之俱去。”^①即是说汉中城固人唐公房学道成仙的故事，由于他长期修道，以致在自己成仙的同时，使其全家都能跟着成仙，即“一人成仙，鸡犬升天”。

佛教自两汉之交传入中国以来，为了适应中国民众的需要，曾以业已存在的道教或民间宗教等各种形式“伪装”自己，也不可避免地使用诸多巫术鬼道的形式来发展自己，以中国固有的方术等显示佛教的神异，这在佛教初传时期是十分明显的。北朝的佛图澄、魏晋的康僧会、唐代的僧伽等佛教名僧，都是以神异而著名的，在民间传说里有不少关于他们施用方术的故事。佛教民间化最显著的莫过于观音菩萨的信仰，在普通民众的意识里，观音已经成为无所不能的神灵，无论有什么要求，人们都会向观音祈愿、求拜。另一个例子便是阿弥陀佛信仰，在民间甚至形成了“家家观世音、户户阿弥陀”的信仰盛况。这在第四章将有更详细的阐述。

^① 陈显远，《汉中碑石》，西安：三秦出版社，1996年版，第106-107页。

第四章 当代巫鬼遗风与民间信仰

随着科学的发展和人类社会制度的不断完善，许多古老的宗教形式正在消亡，但这种消亡不是生物学意义上的“死亡”，而是它们的某些因素已经融入世俗社会之中，以一种新的形式出现。

伴随生产力的进步和社会的全面发展，汉中地区的经济、文化及社会生活得到了极大地改善，人们的知识水平和文化素养也有了较大地提高。然而，时至今日，汉中地区的巫鬼遗风仍然有它存在的理由与发展的空间，甚至是一些人头脑中不可磨灭与不容侵犯的禁区。这主要是因为：

首先，由于汉中地区处于群山环绕之中，导致人们的思想相对封闭、落后。汉中地区封闭的自然地理环境、自然经济及民众的小农意识，阻挡了人的视线，束缚了人的头脑，同时也致使这里的人们思想传统落后，甚至有些固步自封，因而更容易接受这种极具神秘色彩的“巫鬼”文化。

其次，历史上传统的巫鬼遗风得以保留，并形成一种民俗，民俗一经形成，便具有相对的稳定性。自古及今，巫鬼遗风都在汉中连绵不断，甚至成为人们生活中不可缺少的部分，影响着人们的日常生活。

再次，汉中人的功利思想是它存活的又一原由。在这个日新月异、科技飞速的发展时代，自然环境的不尽人意，促成了汉中人急功近利的心态。只要是能带来好运，保佑其如愿以偿，哪怕是鬼怪精灵，都会受到汉中人的青睐。

最后，古老的巫术总能随着时代的变化而不断地自我发展。我们应当承认，在任何一个社会中，人们都生活在自然与社会的双重压力下，并常常陷入困境。如果说宗教能为处于困境中的社会成员提供一种心理上的慰藉，那么，巫术则提供摆脱这种困境的技术手段。^①由于汉中人所面临的自然环境比较恶劣，经济状况也相对落后，以至于他们时常会陷入困境而求助于巫鬼神灵。而且，巫术鬼道为了自身生存和发展，也会努力融入社会，适应人们的某种需要。可见，民众的心理需求与巫术鬼道自我发展的需要，成为巫鬼之风继续存在的基础。

尽管社会在进步，文明程度也有所提高，但是，汉中地区的巫鬼遗风仍然存在，而且与当地的民间信仰紧密结合，成为汉中民俗的重要组成部分。不管是地处偏远的山区，还是相对繁荣的城镇里，都有其存在的空间。不过，其信仰对象的范围已经大大拓宽，不仅包含了原有的巫鬼信仰，连同佛教或道教中的很多神灵也成为人们崇信的对象；为汉中的历史增添光辉笔墨的英雄人物也是崇拜的对象，就连《西游记》里的唐僧、孙悟空、沙和尚等也被罩上神圣的光环，成为人们的保护神。很多寺庙或者道观为了自身发展的需要，将民间诸神搬进宗教场所，这样不但增添了庙观的香火，同时也迎合了民众的胃口。凡是进入庙观的香客，大都怀着虔诚的信念和美好的愿望，不管是什么神灵，知名的和不知名，一一叩拜祈福。

^① 刘黎明，《宋代民间巫术研究》，成都：巴蜀书社，2004年版，第3页。

一、当代巫术鬼道之遗存

汉中的巫鬼之风在历史上连绵不断，至今仍在许多县区存在，成为人们社会生活的一部分。据《南郑县志》载，巫教在本县虽无教会与统一组织，但其信徒城乡均有。除端公、神婆（或称阴生、仙娘），还有算命、看相、拆字、卜卦等类的人们，成为一种迷信行业。他们通以迷信手段为人“禳灾”、“治病”、“推算”祸福凶吉，供奉坛神，有钱人家为了“祛邪”、“还愿”，常请端公千余人到家，宰杀肥猪，设坛做供品。端公们除做法事还唱几折短戏，如《刘海戏金蝉》、《韩相子招亲》等，喧嚣一夜，此称“庆坛”，也叫“跳端公”、“跳乱坛”。^①端公跳神，又称“跳坛”，分“文坛”、“武坛”两种。“文坛”以唱为主，“武坛”以舞为主。“武坛”仪式中包括舞蹈、歌唱、民间小戏，以及木壳面具表演的傩舞傩戏。

每逢山民家事不顺，多灾多难，或庄稼不收，人畜不安，便要请端公前来斩妖除怪，驱除妖邪。具有强烈的消灾避难的功利目的；一些富户人家家道顺畅，祭祀家神，或老人寿诞，做生意获利，邀端公前来“跳坛”，酬谢神灵的恩德，向神还愿。此类跳坛有喜庆、祝贺之意，又兼有娱神娱人之意。举办“武坛”仪式，载歌载舞，热闹非常，活动往往可连续三至五天，且通宵达旦的表演。端公则根据主家（邀请之家）的目的，决定选择“文坛”、“武坛”。虽然在表演的形式、内容、场合、规模大小上各有取舍和侧重，但以神的面目贯穿活动始终却是共同的。

至于汉中地区的巫术，可谓种类繁多，现将其概括如下：

（一）驱鬼巫术

“鬼”其实是一种虚幻的存在，它看不见、摸不着，但却始终使人产生一种焦虑。正是这种焦虑却构成了驱鬼巫术的生理——心理基础。^②一般地，人们将“鬼”分为两种，即善鬼和恶鬼。对于善鬼，人们采取崇拜或讨好的态度；对于恶鬼，由于它会给人们的生活带来负面的影响。人们认为，如果处置不当，鬼就会四处游荡，干扰生者的正常生活。所以人们总是想方设法地驱而赶之。驱鬼的方法很多，如使用辟邪物、念咒语、贴符篆等。在汉中地区，较为普遍的驱鬼方法主要是辟邪巫术。

辟邪巫术是利用一定物件防止鬼神来犯，这是民间比较流行的巫术。最初的辟邪物有的是生产工具、武器，如门上悬挂弓箭、刀、枪，令“鬼”望而生畏。后来有神灵辟邪，如门神，图腾等。最后发展到专门的辟邪物，如照妖镜、石敢当等。人们认为辟邪物有一种神秘的威力，可以与鬼神对峙，抵御鬼神闯入，保佑家庭安全，是一种比较消极的巫术。常见的有器物辟邪，人体辟邪。如戴护身符、长命锁等。另外，在节日期间有专门的辟邪物，如端午节挂菖蒲、艾蒿，小孩戴香包。黑馍节（腊月二十三日）吃黑馒头以“禳解”，并用石灰在大门外画弓箭，谓射不祥。此日，男不干活，女不执针。午饭后漫游河湾，以示避邪，意为游春一身轻，可驱

^① 南郑县地方志编纂委员会，《南郑县志》，北京：中国人民公安大学出版社，1990年，第629页。

^② 刘黎明，《宋代民间巫术研究》，成都：巴蜀书社，2004年，第206页。

万病。^①至今，这些习俗还有流行。而且有的辟邪物件已经成为人们的装饰品。

倘若辟邪巫术也不能奏效，那么就只能求助于当地的神汉、巫婆，利用他们的法术或许会对“鬼”造成一定的威胁，使情况能得到一定缓解。实际上，这只不过是人们自身的恐惧心理在作怪，经过巫师的一番折腾，人们心中的恐惧驱散了，“鬼”自然就没有了。

（二）驱病巫术

驱病巫术是古代社会人们惯用的一种治病方法，但是至今仍有流行。在古代，“巫”与“医”的关系最为密切。《山海经·海内西经》记载：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窾窾之尸，皆操不死之药以距之。”^②《世本》曰“巫彭做医，巫咸做筮。”可见，“巫”与“医”几乎是二而一的，甚至巫师就是医生。直到周代“医”字的出现，才表示“巫”与“医”的分流。这种分流并不代表巫术在治病过程中的作用就完全消退。根据林富士先生的研究，在魏晋六朝时期，巫覡与医疗的关系依然相当密切。^③后代仍有“信巫不信医”之说。

按照巫术的理论，人之所以得病，是由于某种不祥之物（可称为“恶鬼”或“疫气”等）进入了人的体内，或鬼控制了人的精神。所以，治病的关键在于驱逐这种不祥之物或鬼魅。据《南郑县志》：一般的病人家，则请一个端公夜间到家卜卦，做法事，画符咒贴在病人房门口，或佩带在身上，此称为“送花盘”，或叫“送鬼”。另有一种叫阴生，到家后在香案前由阴生本人或其他人以幻觉妄语到“阴曹”查询别人得病缘由，进行“解免”，此叫做“走阴”。神婆多在自己的家中供奉神坛，病人家属到其家，祈灵于神婆，叫做“问仙”。神婆静坐神坛前，头顶红巾，闭目作态，少顷，即拖腔运调，自称为“某神、某鬼、某亡魂”，答复家属询问，说出与病人纠葛，向病家提出要求，或告诉吃什么药物，饮什么符水等等，与《聊斋志异·促织》中的巫女做法略似，但无灵验之处。^④对于巫师治病的例子在汉中可谓比比皆是，然而巫术只能对少数病例起到一定程度的缓解作用。对此，林诺夫斯基说：“如果你在疾病的时候能靠巫术——常识的，术士的，精神疗治的，或其他江湖上专家的——而自信你总会健康，你的身体也可能比较健康。”^⑤但多数病人的病情不仅不能得到改善，反而使病情更加严重。面对这种情形，巫师都会有一套合理的解释，而这种解释也往往是被公众所认同的。

生老病死本是一种自然现象，但却被人们看作是灵魂的某种活动，或者鬼怪缠身，或者是灵魂的“失去”。他们认为有效的办法就是驱鬼巫术，此外，还有招魂巫术。

^① 洋县地方志编撰委员会，李智主编，《洋县志》，西安：三秦出版社，1996年，第764页。

^② [明]王宗庆，《山海经释义·海内西经》，四库全书存目丛书，第263册，第690页，济南：齐鲁书社1996年版。

^③ 林富士，《中国六朝时期的巫覡与医疗》，见《历史语言研究所集刊》第70本第1分册，台北，1999年。

^④ 南郑县地方志编纂委员会，《南郑县志》，北京：中国人民公安大学出版社，1990年，第629页。

^⑤ (英)马林诺夫斯基著，费孝通等译，《文化论》，北京：中国民间文艺出版社，1987年版，第69页。

（三）招魂巫术

招魂巫术，在汉中是较为流行的，俗称叫魂。一种是人刚死时，要进行“叫魂”，目的在于把刚刚走失的灵魂叫回来，使其复活。一种是当小孩在没精打采、烦躁不安或者生病的时候，人们认为这是灵魂的暂时出走，或认为孩子的“魂”可能是被“吓”丢的。在这种情况下，夜间把孩子带到被吓着的地方，一手在当时小孩儿受惊吓的地方做收起状态，回手轻轻摸一下小孩儿头和脚，同时不停地念叨：“回来了……”，那么待小孩停止哭声就没事了。或者由专门的巫师引领小孩到受惊吓的地方，巫师叫着小孩的名字，小孩就应答，这样一问一答，往返一个来回就算完事。这种仪式一般称之为“招魂”或者“叫魂”，两者都意味着“对魂的召唤”。当然这只是最简单易行的方法，如果病人情况比较严重，那么就要巫师大显身手了。在经济落后、交通不便以及医疗设施不足等情况下，招魂仪式被当作医治孩子疾病的一种手段。

虽然，科学技术飞速发展，地区经济已有明显改善，医疗条件也逐步完善，但在医学发展的道路上，仍有许多空白之处。例如患者处于重度休克状态，体温在持续偏高而无任何现代医学体征，即使具有非常先进的医疗设施或有医术精湛的医师，在此情况下也会束手无策。这时人们便将此归为失魂。既然医生也觉得棘手，那么对招魂巫术的尝试也未免不可。这也是招魂巫术在今天存在的一个理由。

（四）丧葬巫术

在古代社会，人们以为人死为鬼；而且鬼在一定的条件下还可以复活，再回到人间作祟。为了使死者之“鬼”得到妥善处置，使其不干扰活者的正常生活，这就要靠巫术手段来实现。这主要是指那些非正常死亡者，由于他们的死因是由外在因素所致，所以被归为是冤魂死鬼。为了使这些冤魂死鬼得到安抚，丧葬巫术就显示出其应有的功能。当然，对于自然死亡者的后代希望通过丧葬巫术使亡灵得到妥善安置，同时更希望能得到祖先的冥冥保佑。于是，人死之后，总要经历一系列的复杂程序，如洗尸、入殓、守灵、做道场、夜场、出殡等。其中，又包含诸多具有巫术意味的形式。

而在选择墓址的问题上，汉中人是很讲究地理风水的。城固人“丧遵家礼，亦有作佛事者，安葬必求堪舆。”^①地理风水理论的意味在于，它认为山水之脉络或“气”与现实社会的人事之间存在着一种神秘的关联。正如司马光《书仪》卷七说：“世俗信葬师之说，既择年月日时，又择山水形势，以为子孙贫富贵贱，贤愚寿夭，尽系于此。”^②看来，对墓地的选择通常是为了积极的目的，不仅为了安抚死者，更为了让活者幸福安康。布留尔说：“对尸体的处理，也就同时决定了灵魂的命运。给死者划出一个地方，这地方必须成为他今后的居住地，以此来避免过渡时期中他的在场而引起的恐惧。因而，不管葬礼采取什么形式，不管尸体以什么方式处理，所有这些仪式实质上都是神秘的，或者如果愿意的话，也可以说

^① [清]王穆纂修，《城固县志》，康熙五十六年修，光绪四年重刊本影印，台北：成文出版社，第131页。

^② [宋]司马光，《书仪》卷7，影印文渊阁四库全书，第142册，第500页。

都是巫术的。”^①

预兆和占卜也是民间流行最广的巫术活动之一。因为“渴想知道未来，是一种普遍的人性。因为要满足这渴想而产生的种种占卜方法，不但是多得指不胜数，而且是这样为人所习见习文”。^②人们往往都想借助各种自然迹象和人为方式来探求未知，预测将来。所以这类巫术深深浸入民间，颇为发达。对于此类巫术的原理在于：对于两个本无关联的现象做比附性的解释，以说明某事发生的必然性。即使并不灵验，人们也喜欢根据以往的经验作类似的联想，从而使之成为一种约定俗成的习惯性思维，也就是民俗。而形成这种民俗的思想基础，乃是相信天人可以相关相应的普遍心理状态，是自古以来的“天人合一”世界观。

由于封建伦理、道德、文化的长期影响，民间信命运、敬鬼神者颇有人在，所以，算卜问卦在民间颇为流行。算命先生又称相命师，有的可以根据人的面相或手纹等形象测算人的命运，有的可以根据人的生辰八字测定命运好坏，还有的依据人的姓名推算人生的前途。算命先生几乎可以决定事情的可行与否，甚至还能决定一个人的命运。从各县县志来看，旧时，男女订婚的过程中要经历“合婚”的过程，即将男女双方的生辰八字交由算命先生去合，合不上称“咬婚”，婚事便夭折；若八字合上，婚事才能进一步发展。

以上种种巫术是人们为弥补自身能力不足而进行的一种文化建设，这种错误联想的不断重复，给人们造成一种积累经验似的体会。尽管这种文化建设在方法论上是非理性的，但在目的论方面却是十分理性的，人们并不因为巫术手段的利用而忽视自身的努力，而是要从中获得信心。正如马林诺夫斯基所说：“巫术的经验上真实性可以由它的心理上效力来担保，因为它的形式、构造和意态都与人体身上的自然历程相呼应。……也许这就是巫术信仰的最深固的根蒂。如果你能把全身的力量，来维持你胜利的信心——这就是说，如果你相信你的巫术的价值，不论它是自然而然的或是传统的标准化的——你一定会更勇往直前。”^③

二、鬼魂崇拜

鬼魂崇拜是自然崇拜的进一步发展，是古人逐渐摆脱自然界的重要表现，是自我意识逐步增强的反映——人的生存不仅要靠自然，而且必须靠人自身。不过古人却歪曲地用鬼魂崇拜及祖先崇拜的方式来体现。人们相信人有灵魂，人死之后，肉体不复存在，灵魂却不会消失。这种脱离了肉体的灵魂即鬼魂，它具有超人的能力，可以变化形态，暗中对人起作用，即“人死为鬼，鬼能为祸福”。同时，生前为善者，死后为善鬼；生前为恶者，死后为恶鬼；强死者为厉鬼。这种划分实质上反映了人们信仰中的矛盾心理：一方面由于自身的无能为力而企图得到鬼魂的帮助，增强克服困难的信心；另又由于本身的无力和无知，对一切自然力造成的压迫怀着恐惧，因此在对待善鬼和恶鬼的态度上就会有所不同。对于善鬼，

^① (法)列维-布留尔，《原始思维》，北京：商务印书馆，1981年版，第305页。

^② (英)瑞爱德原著，江绍原编译，《现代英国民俗与民俗学》，上海：上海文艺出版社1988年据上海中华书局1932年版本影印，第147页。

^③ (英)马林诺夫斯基著，《文化论》，第69页。

人们采取亲近或依赖的态度。对待恶鬼，人们总是想尽办法地讨好，使其不会作恶于自己；如果讨好也不能奏效，那么只能驱而赶之。

一般地，人们把祖先鬼魂当作善鬼，这也是中国人血统观念浓厚的一种体现。祖先，乃是自己的本源，没有他们就没有自己，感激、敬仰之情是人们内心的一种本能的折服和归依感。^①同时，又因为自己是祖先的后代和继承人，祖先必然会尽力保护自己，因此把血亲祖先看作是最可靠、最有力的精神寄托者，而且是最应供奉的对象。人们相信祖先即使为鬼，也是善鬼，他一定会使其子孙或家族得到保护，由此而产生的对祖先的尊奉便是祖先崇拜。每到祖先的诞辰、忌日，逢年过节、婚生寿喜日或遇其他大事，必焚香祭拜求得保佑。

解放前，祭祖一般为春、秋两祭。清明节由族长主持，在祠堂内设香案祭祀，并上坟扫墓、植树等；寒衣节在祠内设香案，供馄饨，烧纸钱、纸衣。无祠堂的，春秋两祭在坟上或乡村道旁进行。除夕时候，祭祖的仪式更为浓重。^②这种习俗在其他各县都相差无几。当地人还有一种奇怪心理，当人们遭遇不幸或者身患怪病的时候，加之做梦梦见了祖先或得到祖先托梦，他们总以为那是在某些地方得罪了祖先，抑或是对祖先关心不够，怀着这种颤巍巍的感情，他们便会购买“冥衣”或“冥币”上坟祭祖，甚至还带上好酒好菜让他们享受。人们不仅通过祭祖，还通过扫墓等方式来祭祀祖先。

祖先崇拜一直在汉中延绵不绝，有着深层次的合理性。从表象上看，人们重视祖先是因为祖先总是在冥冥之中保佑着个人的幸福发达，家庭或家族人口的繁衍、生存、安宁和兴盛；从深层次看，祖先崇拜还蕴涵有人类人文关怀的因子，如人们买“冥衣”烧之祭祖，称之为“送寒衣”，这实际上是一种人文关怀的延伸。

除了善灵和祖灵以外，人们认为那些死于非命、中道而夭的非正常死亡者，死后会变成恶鬼或散祟，加害于人。在汉中，遇到家人患病，或家有不兴，却以为是恶鬼缠身，或厉鬼在兴风作浪，轻则请端公驱鬼，重则还会改门换户。为了使厉鬼不害人，汉中人想出了种种办法：或敬而远之，或退而避之，或驱而赶之。每年七月十五，被称为“鬼节”，当地人都会到祖先坟或郊外焚香化纸，或有放河灯者，一方面是为了祭祀、缅怀祖先，或为了追荐各路孤魂野鬼，使其有所归而不为厉。端午插艾挂蒲、随身携带各种辟邪物，均有避邪消灾之意。至于过年时燃放爆竹、去秽送穷、跳端公等都是对鬼魅的一种强力驱除。

鬼魂实质上是一种虚幻的存在，但对于相信它的人来说，其作用却是真实的。在信仰活动中，能够切实感受到“鬼”的存在，把鬼与自己的关系视为现实社会中人与人的关系来对待，从而在信仰者与被信仰者之间产生情感上的交流，这样诸多的问题就迎刃而解了。

三、对佛道诸神的迷信

佛道两教自汉代以来在我国曲折发展，两教虽然有种种矛盾，但在历史上都

^① 杨存田，《中国风俗概观》，北京：北京大学出版社，1993年版，第232页。

^② 洋县地方志编撰委员会，李智主编，《洋县志》，西安：三秦出版社，1996，第758页。

曾受到统治阶级上层的支持鼓励，均有较大发展，尤其在唐代曾盛极一时。因此，其影响则既普遍又深入地到达民间。这就导致一个结果：有些原本是佛教、道教中的神，却被民众接受，与民间信仰的神灵一并，成为人们信仰的对象。民众普遍信仰的玉皇大帝、太上老君，他们本是道教中的最高神，但却成为民间信仰的对象。而佛教中的观世音菩萨、阎罗王等早已成为民间普遍信奉的对象。

对宗教诸神的崇拜，这是宗教民间化的一种体现。汉中人将道教或佛教中的某些神灵奉为崇拜的对象，但他们本人却不是道教信徒或佛教信徒。在民间，不少家中都供有观音菩萨、玉皇大帝等牌位，一般在逢年过节的时候烧香礼拜，信仰虔诚的则每日晨昏叩首，个别老年人长斋吃素以表虔心。另外，在古会节日中，还有专门的“佛祖会”、“娘娘会”、“天师会”、“中元节”等。

民间有句俗话：“家家观世音，户户弥陀佛。”其中，观世音菩萨更为人们所崇拜，是民间影响最大、信仰最广的佛国菩萨。观音，即观世音，原出自《佛经》，梵文意为倾听人世间悲惨的声音，观世音就是倾听人世间悲音的菩萨。观世音以大慈大悲、救苦救难的救世情怀，在民间树立了极为亲切的救世主形象。这便是观音菩萨之所以成为众菩萨之首而受到普遍信仰和崇拜的原因。本来按照佛教的说法，菩萨无所谓生死，也无性别之分，但他们会根据不同的需要显示出各种化身。事实上，观音菩萨最初在印度是男相，只是在佛教传入中国之后，中国的佛教信徒将其塑造成为端庄美丽的中年女相，以迎合中国人的口味。由于佛教宣称观音慈悲为怀，救助众生，人们便在她的众多功能中，又加了一项“送子”功能，这完全是世俗的需要。在汉中，俗称送子娘娘。那些婚后无子的妇女更是对其崇信有加。解放前，农历三月二十八日为娘娘会。此日，乡村妇女携带祭品，前往寺院叩拜送子观音，焚香烧纸，献供许愿，祈求赐子。^①而今，虽然“娘娘会”已经不存在，但是妇女们祈求神灵赐子的热切之情丝毫没有减退。

对道教神仙的信仰中，首推玉皇大帝，其次为太上老君。在民间，一提起玉皇大帝，可谓是妇孺皆知。道教宣称玉帝总管三界（天界、地界、水界、欲界、色界、无色界）、十方（东、南、西、北、东南、东北、西南）、四生（胎生、卵生、湿生、化生），俨然是宇宙总皇帝。^②然而，人们对玉帝的认识并非来自道教经典，主要来自小说如《西游记》、《南游记》，有关戏曲以及庙中的玉帝形象。人们心目中的玉皇大帝是管辖着一切天神、地祇、人鬼及宇宙一切的至尊神。他主管人间福祸、夭寿、生死，甚至能决定人的命运走向。对于这样一位无所不能的神仙，人们怎敢怠慢？为表虔诚，有不少家中还专门供奉玉帝像，每日都要祈祷。

太上老君被尊为道教的鼻祖。然“太上老君”则是道教对老子尊称，是将老子“加工”并神化之后的神仙。老君崇拜在唐代达到了顶峰，因为李家皇帝为了抬高自家门第，便找到了道教的教主，并自称是老君的后代，尊称为始祖。在统治者的神化之下，老君的地位更是无与伦比了。既然能得到统治阶层的遵奉，那么民间的崇拜程度就可想而知了。民间有专祀老君的“老君会”，如《镇巴县志》

^① 洋县地方志编撰委员会，李智主编，《洋县志》，西安：三秦出版社，1996，第766页。

^② 马书田，《中国道教诸神》，北京：团结出版社，1996年版，第42页。

有：“二月十五，为冶炼及金属制品行业节日。相传，李老君掌八卦炉为冶炼业之始祖，凡从事烧炉炼钢、炼铁、打铁及打制其它金属品者皆供奉老君，是日停业祭祀，响洞等地还在老君庙举行庙会，唱戏。”^①在此，人们还将老君看作是冶炼业的祖师爷，成为民间的行业神之一。

由此看来，佛道诸神在民间享有较好的声誉。无须赘述，我们就已经能够体会到诸位神仙在民间所得到的崇高礼遇。而且人们还将佛道两教的诸多神灵搬回民间，奉为民间信仰的对象。而其中有些神仙曾经也恰恰是源自民间的，而后被宗教所吸纳，这一点在道教中表现极为明显。如财神、灶神这些神仙既为民间所崇拜，同时也被列入道教神仙的行列。

四、对民间俗神的信仰

民间俗神，在汉中颇具影响，尽管种类繁多，但各司其职，在人们的生活中占据着举足轻重的地位。较为盛行的是对祖先神、土地神、门神、灶神、财神、药王、文昌帝君等的崇奉。

土地，是万物滋生的本源，是人类生存的根基。土地赋予人所需要的东西，给予人无穷无尽的财富。土地在人们生活中占据的重要位置，自然引起古人对土地的极大关注。从而使物质的土地上升为精神的土地，土地神成为人们崇拜的对象。土地神的信仰在汉中是十分普遍的，几乎每个村落都有大小不等的土地庙。土地庙一般比较简陋，用砖石或土块砌成，大小不一，高不逾丈，或供奉“土地爷”，或同时供奉“土地公公”与“土地奶奶”，神像简单却慈祥，给人以亲切感。有的地方连塑像也没有，仅供立着写有“土地公公之神位”的木牌子或一块石头。土地神之所以受到民间的爱戴，主要是因为土地神是土地的具象化，为人们提供基本生活资料保障。

土地神的最初神职是主宰各种植物，庄稼生长、收成的好坏，完全取决于它的喜与怒。进而，又被视为掌管一方吉凶祸福的地方守护神。后来，人们不断地给它增加神职，使之成为身兼数职，甚至是万能的保护神。大多数村寨都视土地神为保护神，相信它是一地一方的主宰，凡大小事情都要向土地神倾诉。每年七月十五，洋县很多乡村群众有祭土地神的传统，以祈求保护农作物。

城隍神，俗称城隍爷，是我国古代城市的守护神。城，是城墙之意；隍，是城墙外环绕的深沟。沟中无水叫隍，有水则叫池。城隍作为一种建筑物出现于原始社会，奉城隍为神的观念也相应而生。在古代，人们为了防御野兽及外敌的侵犯，就在居住地的周围挖掘壕沟，垒砌城墙。进而还赋予城隍以神性。所以城隍不仅仅是一种建筑设施，还是维护城市内居民的生命财产安全的保护神。可见，城隍神最初只是军事、自然保护神。而后，他不仅监管城市居民世间的赏善罚恶之事，甚至包括居民死后的生活之事。城隍神在唐代成为阴间的官，这是统治阶层的附会。朱元璋对城隍神的封号做了最简洁扼要的回答：“鉴国司民”，即赋予城隍神监视纠察官民之使命。统治者的目的无非是既管人，又管神，兼用鬼神以

^① 镇巴县地方志编纂委员会，《镇巴县志》，西安：陕西人民出版社，1996，第622页。

治人。所以，民国前的地方官员上任前都会按照惯例到城隍庙参拜宣誓。解放前，几乎每个县城里都有城隍庙。为庆贺城隍寿辰，每年还有专门为其举办的城隍庙会。庙会上搭戏台，献技艺，热闹非凡；会场上人山人海，水泄不通。^①这实际上是民众为了表达对城隍的敬畏之情所开展的娱神活动，并希望城隍能确保城邑的和平和繁荣。而今，大多城隍已经消亡，但人们心目中还有城隍神的位置。

灶神，俗称灶君、灶王、灶王爷等。最初，只是“主饮食之事”，仅仅负责人们的烧火做饭。汉代的灶神，既能使人长寿，又能使人荣华富贵。而后，灶神拥有了上天报告人们罪恶的权力。葛洪在《抱朴子》中说道：“月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪。纪者，三百日也。小者夺算。算者，三日也。”^②即是说，灶神于每月的最后一天夜里，上天向天帝汇报人们的罪过。天帝对罪过大的人，给予减少其寿命三百天的惩罚；对罪过小的人，减少其寿命一百天的制裁。在宋代，灶神的职权又增加了新的内容，即“保一家之平安”。后来，根据人们的需求又赋予其许多职权。这样，灶神被认为是掌管一家祸福的“一家之主”，凡一家之善善恶恶，无不鉴观洞察，成了察看一家善恶功过的监护神，怎不畏惧？在汉中，每年腊月二十三日被认为是灶神上天汇报其功过的日子，为了让灶神美言，家家贴灶神，并奉上各种祭品，特别以灶糖（玉米糖）、灶饼、糯米糍粑等各种食物祭献，俗为“黏灶”，为的是让其“上天言好事，下界降吉祥”。

门神是民间普遍尊崇的神祇之一，自古至今，民间一直流传着春节贴门神的习俗。王子今先生认为：“门不仅被看作内与外的界隔、人与鬼的界隔、正与邪的界隔、善与恶的界隔，同时又是阳界与阴界、现世与往世的界隔。”^③在门楣上张贴门神画像，以求驱邪避恶，祈福纳吉。在人们的信仰观念中，门神被视为是驱邪魔、卫家宅、保平安、助功利、降吉祥等多种功能的保护神。春节之即，纷纷神气活现地守卫在千家万户的大门前，给人们增添一种心理上的安全感和安定感。门神最初只是抽象的神祇，并无具体的神形，为泛神灵信仰的表现。只是到后来，人们才请来一些看得见、摸得着的形象置于门上充当门神，以增加门神的威慑力量。^④汉中人多以秦琼、敬德（尉迟恭）二位尊为门神，还有张贴黄忠、魏延、马武、姚期画像的，也有以孟良、焦赞为门神的，可能是因为二人曾经做过强盗，所以不登大雅之堂，这二位只好“屈尊”站在牛棚、马圈、猪羊等牲畜的圈门上，站岗守卫——大概主要是对付那些小偷小摸的。^⑤新春贴门神，不仅点画出节日的气氛，更是一种社会性的祈福形式，使人感到福运临门，吉祥如意。

值得一提的是，随着社会的发展和文明程度的提高，汉中人把发家致富、身体康健及子女教育放到了第一位，尽管他们也努力地拼搏着，但更希望神灵能助他们一臂之力，在冥冥之中感受来自神灵的辅佑，借以增强自信心。

梦想发财，追求美满富裕的生活是人们的美好心愿，而这与个人占有财富的

^① 城固县地方志编撰委员会，穆育人主编，《城固县志》，北京：中国大百科全书出版社，1993，第762页。

^② 王明，《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，2002年，第125页。

^③ 王子今，《门祭与门神崇拜》，上海：三联书店，1996年，第21页。

^④ 殷伟、殷斐然，《中国民间俗神》，昆明：云南人民出版社，2003年，第98页。

^⑤ 马书田，《中国民间诸神》，北京：团结出版社，2002年，第243页。

多寡直接相关。于是，崇奉财神，希冀财神保佑自己发财，成为人们普遍的心理追求。所以财神受到人们的普遍崇奉。一般地，财神主要包括文财神和武财神两种，汉中人主要信奉的是武财神，即赵公明和关公。民间所供赵公明财神像皆顶盔披甲，着战袍，执鞭，黑面浓须，形象威武，周围还有聚宝盆、大元宝、宝珠之类，以加强财源辐辏之效果。赵公明在民间影响很大，人们多有奉祀，以求获财获福。关公是一位“全能”神明，财神不过是其功能之一。关公成为财神是有深刻内涵的。人们特别是商贾们敬佩关公的忠诚和信义，是人们企图用传统道德秩序来规范经济行为的一种强烈愿望。^①人们也不管他是哪路财神，总是见了就拜，拜了就祈求。汉中人还相信财运之说，并认为求拜财神就会带来更多的财运，凡是那些做生意的人家，家中都虔诚地供奉着财神，而且几乎每日必拜。其实，光靠财运，没有自身的努力，财神也难保发财。

健康长寿是一个永恒的话题，凡是在世之人，无不希望自己身体康健。因而，药王爷更是不容轻视的。尤其是身体患病或者处于亚健康状态的人，对药王爷的崇奉就显得更为虔诚；并认为在药王的保护之下，身体健康，寿比南山，因此，患病求治一定要祭拜药王爷。在汉中，人们大多尊孙思邈为药王，但在不同的地方人们祭祀的时间也不同。据《西乡县志》载：“二月二日高坪寺‘药王大会’，官民俱往焚香。”^②《镇巴县志》有：“四月二十八日，为医生及药业节日。旧时，医生及药铺皆供奉药王孙思邈，是日，病家及邻里去医生家送礼，给药王神烧香搭红放炮，医生则设宴款待。县城医药界还举办庙会。今乡村医生部分仍从此俗。”^③如今，人们为了自己的健康，遇上药王爷就祭拜，从而给自己一点心灵上的安慰。

文昌帝君被认为是掌管文人仕途命运的神明，受到读书人的欢迎和崇奉，是读书人的保护神。文昌崇拜其实就是官崇拜，学而优则仕，考取了功名，当上了官就会一步登天，光宗耀祖不说，还有享不尽的荣华富贵。因为官位是与权势、地位、财富等联系在一起的。所以无论古今，无数读书士子无不加倍虔诚地敬奉主宰功名利禄的神祇——文昌帝君，并希望在他的保佑下获取功名利禄，步步高升。在汉中，文昌帝君俗称文昌爷或文昌帝，受到人们的普遍信仰，城固县每年在“文昌帝君之诞”（农历二月初二），无论长幼皆有祭，名曰“松花会”。^④会期长达半月，规模之大，对文昌帝的崇拜可见一斑。在洋县，读书青年于乞巧节（农历七月初七）聚会，拜斗祭魁（文魁，传说中的文曲星），乞望学成。^⑤解放后，虽然这一习俗消失，但是对文昌帝君的崇奉却没有间断。随着教育水平的提高和普及，汉中也越来越重视子女的教育问题，在他们看来，文昌爷的保佑同自身的刻苦努力同样重要，要想成才，那么经常祭拜文昌爷是必不可少的。在西乡县的午子观里，笔者亲眼目睹了诸多学子考取大学之后为表示对文昌帝君的感谢而敬奉的旌旗，据说，旌旗上所提及到的人都是考试之前在此许愿，之后都金榜题

^① 吕威，《近代中国民间的财神信仰》，载于《中国民间文化》1994年第4集。

^② 丁世良、赵放主编，《中国地方志民俗资料汇编》（西北卷），北京：书目文献出版社，1989年，145页。

^③ 镇巴县地方志编纂委员会，《镇巴县志》，西安：陕西人民出版社，1996年，第622页。

^④ 丁世良、赵放主编，《中国地方志民俗资料汇编》（西北卷），北京：书目文献出版社，1989年，第143页。

^⑤ 洋县地方志编撰委员会，李智主编，《洋县志》，西安：三秦出版社，1996年，第765页。

名、如愿以偿者。

每到逢年过节，人们总是不约而同地赶往庙观，而且见神就拜，最受欢迎的要算财神、药王、文昌帝君、桃花娘娘、送子娘娘、观音菩萨。因为他们相信：财神能带来财运；药王能驱除病魔，确保健康；文昌帝君能保佑学生金榜题名；桃花娘娘能带来幸福的婚姻；送子娘娘可以实现求子的梦想；观音菩萨总能帮助人们心想事成。总之，汉中人意识里的神灵是神圣不可侵犯的，凡是虔诚地敬拜就能如愿以偿，但是任何不虔敬的行为都会遭受神灵的惩罚。

五、偶像及英雄人物崇拜

偶像崇拜，是在灵物崇拜的基础上发展起来的。偶像崇拜的对象是经过人工加工，把神灵形象化了，若有象人或动物的村落灵物，经人工稍加修饰，涂上色彩，勾画出五官。灵物就转化为偶像了，更增强了人们对神灵威力的信心作用。常见的偶像崇拜有石猪、石羊、铁牛、鲤鱼精等，其中，对于铁牛、鲤鱼精的神话在《西乡县志》县志里记载，其他的偶像崇拜则散落民间，成为美丽的传说。^①偶像崇拜是依赖于一定的神话故事而塑造的。

在汉中西乡县牧马河旁就供奉着一只铁牛，因被尊为神牛而引来不少人的祭拜。传说清道光年间，为了杀水势，镇水患，知县特许铸镇水铁牛。《西乡县志》载：“牧马河洪水经常危及城区安全，清道光十四年（公元1834年），知县胡廷瑞捐薪募款征工筑防洪堤于城南。……驩年竣工时于堤西端铸铁牛一座，名为‘金牛镇水’。”^②而今，铁牛又被人们赋予了更多的神性，以至成为无所不能的万能之神。人们都希望通过对它的崇奉，实现自己心中的夙愿。每到过年过节，求神者络绎不绝，香客至今不减。

在汉中古人“信鬼神、重祭祀”的风俗中，值得称道的是怀念祖先功德，不忘有功于国家、有恩于汉中、有德于百姓的先贤、良臣、廉吏的功绩。旧时的汉中，从农村到集镇，到处都有宗祠，供奉祖先牌位，而祭祖又是家族最重大的活动，深入人心，代代相传；许多大家旺族都有家谱、族谱，牢记先人所走过的历程和创业的艰辛。此外，各地都建有专祠，奉祀大禹、刘邦、萧何、李固、田叔、诸葛亮、岳飞、杨从义、原杰等诸多英雄人物。从中也可看出汉中古人“吃水不忘掘井人”，以先贤的功绩激励后人、继往开来的传统美德。

汉中不仅是周文明的发源地，还是汉家的发祥地。公元前206年，汉王刘邦开“汉业”于汉中，筑坛拜韩信为大将，明修栈道，暗渡陈仓，逐鹿中原，平定三秦，统一天下，成就了汉室天下四百多年的基业。刘邦称帝后，以“汉”为国号，固因“其称甚美”，也不乏其对发祥地的尊崇之意。史书上将刘邦在汉中的这一年，定为汉高祖元年。自此，汉中、汉王、汉朝、汉人、汉族、汉文化等称谓就一脉相承，绵延至今。因此，汉中人对汉高祖以及三国英雄的尊崇如同神灵，也成为当地民间信仰的重要组成部分。

^① 在西乡县的白龙镇就流传着关于石猪、石羊的神话传说。

^② 西乡县地方志编纂委员会，《西乡县志》，西安：陕西人民出版社，1991年，第326-327页。

各县又根据本地情况，设立不同的寺院、庵观、祠堂，以祭祀不同的神仙及神化了的先人圣哲。如留坝早有留侯祠（祀刘邦谋士张良）；镇巴有桓侯庙（祀张飞）、班公祠（祀首任同知班逢扬）；南郑、褒城均设酈侯祠（祀汉相萧何）；城固有唐仙观（供奉得道成仙升天的唐公昉）、原公寺（祀明代原杰）、杨将军庙（祀宋代杨从义）；勉县有武侯墓（祀诸葛亮）；洋县建有蔡侯祠（祀纸圣蔡伦）等。一般情况下，府、州、县城内大的坛、庙、祠等多由官府出资建设并祭；散处名山圣水和乡村集镇者，则多为民建或官民合建，以民祭为主。

对于英雄的崇拜，甚而对于英雄的神化，主要基于以下原因：一是这些英雄身上具备广大民众心中所期待的超乎寻常的庇护力量，或是智慧绝伦，或是武功盖世。这种庇护力量的大小并不完全依据历史的真实来衡量，而且还依据文学作品的加工和美化。这样，英雄本身所具备的优秀特质更加凸显和神化，从而为广大民众塑造了一个膜拜的摹本。二是这些英雄具备了广大民众心中所期望的优良品质，而且是集忠孝勇节义于一身的“伦理英雄”。

英雄神祇化增加了英雄与民众之间的距离，使英雄变得无比神秘、高大和难以高攀。在以农业为主的汉中，英雄神话般的力量和形象，正是把一盘散沙式的社会成员召集到神的旗帜下的前提条件；而神祇英雄化则大大增加了神祇的世俗感，使神变得真实可信，更容易亲近。因为它把本来虚无缥缈的神具像化为实实在在的人，给人以相对稳定的参照。这种“此岸”英雄与“彼岸”英雄的有机统一，就使得神的力量更容易进入世俗民间，更容易深入人心。

总之，汉中心目中的神灵是不胜枚举、不一而足的，在他们看来，只要是对他们有利的，能为他们带来福佑的，都是应该虔敬和祭拜的。正是怀着这样的虔诚信仰，才使汉中人更有信心奋发图强。但是，我们应当清醒地认识到：一方面，它确实给人带来了心理上的安慰和情感上的寄托，增强了人们生活的勇气和信心，甚至会给人带来“起死回生”般的惊喜；从另一方面来说，发财致富或金榜题名之类的成功之举，必须靠自身的努力才能达到，即使神仙也不能使一个懒汉踏上成功的大道，不能将死人从鬼门关拉回现实。功利主义的信仰，在一定程度上助长了人们的懒惰情绪，把生活的一切付诸于神灵的安排，其必然走向宿命论的泥潭。我们必须明白：“从来就没有什么救世主，也不靠神仙皇帝，要创造人类的幸福，全靠我们自己！”

结 论

汉中地区独特的自然地理和历史文化特点，决定其具有丰富的巫鬼信仰和民间信仰的基础，而且这种民风千百年来延续至今，为区域民俗研究提供了大量的现实资料。汉中地区的巫鬼遗风和民间信仰呈现了与其他地区不同的特点，即浓厚的原始宗教痕迹、功利心理、多样性、不确定性等。这些特征是汉中地区社会民俗的一面镜子，折射出复杂多样的社会人文风貌。

汉中地区巫鬼民俗和民间宗教，在自然灾害频繁、生产力十分低下和社会压迫沉重的历史时期，确实起到过十分重要的心灵抚慰的作用，给苦难中的人们带来心理上的暂时平衡，求得一时的安慰，也可以在节庆的狂欢中，忘却生活中的不幸。但是当某个神灵并不显灵的时候，人们便很快转向其他的神灵，甚至不惜使用巫术，希望以人的力量战胜压迫势力和恶神势力，是汉中地区人们勇于斗争的性格反映。

但是，另一方面，随着科学文化教育水平的提高，落后的习俗逐渐成为人们认识社会、积极面对生活的阻碍力量，浓厚的巫鬼风气弥漫于广大农村和落后城镇，巫婆神汉到处横行，路边神龛香火不绝，人们放弃了自身的努力，把希望寄托于冥冥之中的超自然力量，影响了人们进一步改造现实的行动，也给年轻一代的成长带来不良的后果。对此，我们应当客观评价其对民众生活的影响，汲取有益成分，剔除不良习俗，使其为社会主义精神文明建设服务。

一、汉中地区巫鬼之风及民间信仰的特点

透过汉中地区的巫鬼及民间信仰的表现，已经能够透视出这种地区民俗及信仰的特点。这不仅表现在其本身所展示的特点，还通过与民众生活的紧密联系中展现出来。

（一）浓厚的原始宗教痕迹

汉中地区的巫鬼之风及民间信仰，从总体来讲，应当属于民俗信仰。而民俗信仰与原始宗教或自然宗教的文化血缘关系极其密切，其中，有些信仰直接来自原始自然崇拜或祖先崇拜。由于汉中地区独特的自然地理环境以及风俗习惯，自古以来，这里都蕴藏着浓厚的巫鬼之风，保留了种种原始宗教信仰的遗迹。就自然崇拜而言，虽然产生最早，但历经岁月，却依然存在。对日月山川的景仰，对动植物的崇拜，对诸多自然现象的敬畏，对巫术鬼道、鬼怪精灵的信仰等恰恰也是原始宗教的内容，体现了原始宗教的特点。

（二）信仰心理的功利性

敬畏与利用相结合的信仰态度，是汉中人民间神灵崇拜最能体现中国传统文化精神的一个侧面。其核心则是体现了汉中人急功近利的实用功利主义态度。汉中对巫鬼及诸多神灵的崇拜，都是从民众的现实生活需要出发；与人们的生产、生活紧密联系的神灵自然会得到崇奉，具有明显的功利目的。人们信仰的对象多

与本人、本家、本族、本地的利益有密切的关系。每到逢年过节，人们总是不忘记对各方神灵的祭拜。凡是存在的都是合理的，不管什么神灵，人们都相信它都能够满足人们的某种需求。就大多数民众而言，并没有特定的宗教信仰或民间信仰，只是当自身利益受到威胁，且自己无法解决的时候，才会求助于各种神灵鬼怪，表现出“临时抱佛脚”的态度。尤其地，当人们生患重病或遇到重大自然灾害的时候，对鬼神的崇拜更加五体投地。当然，人们崇拜的对象也是有选择的，凡是能够帮助人们解决现实生活问题的神灵，自然会受到特别的厚爱，焚香烧纸、燃放鞭炮是最起码的心意，同时还会供奉许多祭祀品以表虔敬。

总的来说，其崇拜的实质无非是祈福、禳灾。无论是对鬼怪神灵的祭拜，还是对民间俗神的崇信，以及形形色色的巫术，万变不离其宗，都是为了自身的生存生活利益。各种祭祀活动为的是祈求神灵保佑。预知信仰是人们试图探知未来的吉凶祸福，以减少自己行为的差错。巫术不是祈求，就是驱赶，其目的也无非是为了确保自己的安全感，减少鬼魅的危害。所以民众的信仰企图是趋福避祸，从而得到精神上的安慰。正如英国人类学家马林诺夫斯基所说的：“巫术之所以进行，完全为的是实用。支配巫术的是粗浅的信仰，表演巫术的是简易而单调的技术……巫术纯粹是一套实用的行为，是达到某种目的所取的手段。”^①

（三）信仰的杂多性和不确定性

信仰的杂多性主要是指在信仰对象方面。汉中人在信仰心理上的功利性决定了信仰对象的杂多性，即是说凡能满足人的某一方面需求的巫鬼或神灵，都将受到人们的青睐。民俗信仰所信奉的神有明显的重叠性和多样性，在一些民间小庙中甚至可以同时兼容并纳不同宗教的神祇。除了我们已经看到的几大类普遍的信仰之外，民间还有诸多鬼怪精灵也是人们崇拜的对象。其神名仙号希奇古怪，不一而足。尽管如此，汉中民众的信仰对象却又是不能确定的。就大多数人而言，他们并没有固定的崇拜对象，更没有特定的宗教信仰，当然也没有固定的祭拜场所，几乎是见神就拜。这也是宗教在汉中影响不大的原由之一。可见，汉中人的鬼神观念是杂而多端的，似乎也体现出在信仰态度上的兼收并蓄性。信仰的不确定性又表现为对鬼神的态度的复杂性，时而崇拜，时而驱赶。如在对鬼魂的态度上，起先，由于恐惧而表现出崇拜之情，人们希望通过讨好的办法来祈福；当这种讨好也无济于事的时候，被激怒的人们就会利用巫术驱而赶之。

（四）影响信众因素的多元化

汉中地方对鬼神信仰表现出信众的多元化特征，这主要从民众的地缘、年龄、职业等方面来体现。

从地域上来看，居住在山区的信众要比居住在平原的信众多。从汉中整体的地貌特征来看，既有山区，也有平原（包括平坝），而山区占多数，所以经济水平

^①（英）马林诺夫斯基著，李安宅译，《巫术科学宗教与神话》，北京：中国民间文艺出版社，1986年，第110页。

整体也不高。由于这种地理的、经济的条件所限，山区在文化、医疗、交通等各方面都较落后。面对自然灾害的侵袭以及久病不愈等诸多状况，他们都显得无能为力，恶劣的客观环境加上“愚昧”的心智，就可能造就出诸多鬼神崇拜。这种迫切的希望倘若能够与奇迹偶然吻合，那么即使是虚幻的鬼神也会真正显灵。这更加刺激了信众制造出更多的鬼神。比较而言，平原上的民众由于没有过多客观条件的束缚，在交通、教育、经济上都稍微优越些。因此，对鬼神的信仰就稍微淡薄些。

从年龄层次来说，中老年人相对多一些。中老年人在思想上相对保守，受教育程度较低，对于自己无法认识或解决的问题都将归咎于鬼神。于是，在他们的思想深处还保留着鬼神存活的空间。对于年轻人而言，受教育程度已经大大提高，容易接受新生事物，能以科学的眼光来看待问题，即使自己无法解决或认识的问题，也会用科学的方法试图解决。对他们来讲，所谓的神秘成分在逐渐缩小，而且很多年轻人根本就是无神论者，他们不相信鬼神的存在。

从职业范畴来讲，劳动人民，或者更确切地说农民更相信鬼神的存在。对农民而言，他们的生活资料来自大自然，收成的好坏也几乎要依靠老天，这样的景况怎能使他们放弃对老天或自然寄予一些希望？众所周知，农民的文化水平是较为低下的，尤其是处于并不发达的汉中地区的农民，文盲仍占有一定的比例。愚昧无知造就了丰富的想象力，于是鬼神观念油然而生，甚至他们都能够惟妙惟肖地描绘出鬼神的形象。所以，农民便是更为虔诚的信众，也正是他们造就了如此丰富多采的鬼神文化。

（五）民间信仰的节庆化

随着社会的进步和文明程度的提高，人们思想意识的增强，民间信仰呈现出节庆化特征。先前，为了讨好鬼神，祈福免灾，人们总会在特定的节日里焚香化纸，祭献供品，朝拜各路神仙。而今，随着科学文明程度的提高，人们似乎也已经意识到，只有依靠自己的努力才能实现自己的理想，鬼神其实是帮不了什么忙的。虽然传统的节日保留下来了，但是人们只不过把这些节日当作娱乐和消遣罢了。如中秋节本是为祭月而来，现如今祭月的习俗已经没有了，人们已经把它看作合家团圆的节日。每到中秋，皓月当空，家人团聚，一边赏月，一边品尝月饼和各种食品，合家欢乐，其乐融融，令人回味无穷。古时农历七月十五为中元节，被称为鬼节，当日，各路孤魂野鬼都汇集野外，为了使其不至给人造成危害，人们总会焚香烧纸以祭拜，而今已成为人们缅怀祖先先贤们的一种方式。而在河里放河灯，也已成为人们的一种娱乐。有些庙会或古会已经取消，或者演变为物资交流会，成为人们进行商品买卖的交流会；或者成为人们在闲暇时的一种娱乐活动。而定时的朝拜庙观也已成为人们郊游、踏青或登高望远之类的活动。

二、汉中地区巫鬼及民间信仰的历史文化意义

汉中地区的巫鬼及民间信仰是特定历史条件下与特定地域相结合的产物，因而

具有特定的历史文化意义：

（一）对世界及人生的曲折反映

人的认识本来就是一个曲折、复杂的过程；是一个从不正确到正确，从知之不多到知之甚多的发展过程。从认识论来看，巫鬼及民间信仰是人们对自己的人生及周围世界的一种反映，只不过这种反映并不是对世界的真实反映，而是一种虚假的或者歪曲的反映。汉中初民面对苍苍茫茫的大地，变化多端的气候，也曾一度感到束手无策，但为了生存，为了据有自己的一席之地，他们试图认识周围的事物，由于生产力的极度低下和自身认识水平的十分有限，面对自身无法解释的现象时，只能借助于幻想和猜测，对周围世界进行解释，并将其归咎为鬼神的掌控，甚至认为万物都有灵性。在他们的意识里，一切都是由鬼神所掌控，只要了解了神意，顺着神意做事，凡事都会有好的结果，否则将会受到神灵的惩罚，进而产生了无数原始的神话传说和各种鬼神观念。虽然开始只是人们的无意识产物，但却是原始初民的“世界观”最自然朴素的展示和发展，是原始初民在生产生活中对于周围世界的探索和某些经验的积累，是人们对世界的一种看法或认识。在认识周围世界的同时，人们也试图认识人自己。因为要想生存就不得不与自然界做“斗争”，也正是在这种“斗争”中，人们逐渐对自身的某些生理现象及肢体所展现出来的力量有所发现，并留下一些初步的认识及探索。尽管其中所包含的神秘成分很大，科学成分很小，但随着人们认识能力的提高和认识程度的深入，神秘成分在不断减少，科学的比例在不断增加。

（二）是民俗的重要组成部分

所谓民俗，顾名思义是指民间的风俗或习俗。它是一种产生于民间又流传于民间的世代相袭的思想和习惯性的行为系统。因此，他在一定程度上反映着一个地区或一个民族的历史发展过程和社会的政治、经济、文化等各个方面的状况。民俗一旦形成，它所包含的思想内容和行为习惯就会对该地区的民众具有一定的约束力，而这些约束力来源于传统的习惯势力和某些信仰及宗教的力量。综观汉中地区的巫鬼及民间信仰，我们不难看出，它们实际上就是汉中民俗的重要组成部分，而且属于信仰民俗的部分。^①诸如算命、预测、占卜、各种巫术及民间信仰之类都是传统宗教性民俗的遗留，同时也是当今汉中民俗中的组成部分，与人们的生活密切相关。而我们所谈到汉中地区的巫鬼及民间信仰，实质上就是民俗信仰。它既具有民间习俗的性质，又有原始宗教和一般宗教的某些特征。它本身属于自发的社会习惯形成的习俗，是特定历史条件下的产物，并且具有一定的稳定性和传承性。它具备一般民俗的特点，时间上的历史传承性，空间上的广泛传播性，内容上的功利性、多样性，形式上的地域性和历史的变异性等等。所以说，它实际上就是民俗的重要组成部分，与人们的社会生活紧密联系在一起。

^① 我国民俗学家马内安在《中国民俗学》中将中国民俗分为四大类：经济的民俗、信仰的民俗、社会的民俗、游艺的民俗。

（三）独特的文学艺术的价值

一切文学艺术都来源于生活，而又高于生活。也就是说，文学艺术的素材都直接来自生活。巫术鬼道及民间信仰是汉中地区的客观存在，同时也是与人们的生活紧密联系在一起，自然也成为文学艺术的素材来源。

从原始宗教与艺术的关系来看，二者是不分彼此，二而一的。原始的宗教就是典型的“膜拜艺术”。^①原始宗教与艺术的最初、最原始的同一体或最初的形式就是今天在宗教或民俗中仍大量留存的各式各样的巫术或巫术因素。原始巫术其实就是试图通过某种模拟的“劳动”（如狩猎）形式来获取好的收成或达到希望的结果。实际上，大多数情况下，巫术活动包含的宗教或信仰因素，是同艺术或“表演”的因素结合在一起的。一方面是常常将崇拜对象作为绘画艺术的题材，作为一种象征物来加以塑造，反过来，人们又对这种象征物顶礼膜拜；另一方面，原始仪式本身就是艺术活动的展现。可见，艺术是随巫术的发展而成长起来的。巫术对艺术的影响不仅仅表现于“原生巫教”，而且还影响到流传至今的巫术。如民间的跳大神、跳端公等仪式都可以依稀可见其中包含的艺术颗粒。

文学是语言的艺术，它主要包括诗歌、小说等。最古老的诗歌无疑是与巫术相关的巫歌，是类似《诗经》的“雅”、“颂”中的祭祀诗歌和《楚辞》里那些赋予神话意味的诗歌。而《诗经》中的某些诗所描写的正是汉中一带的神话，如“二南”正是反映汉水流域的诗篇。小说更是如此，从广义上讲，小说的起源可以追溯到神话传说，而神话无疑反映的是民间的鬼神故事。而那些所谓的《民间故事》之类的刊物，也都是民间的鬼话和神话的反映。可见，巫术鬼道及民间信仰往往成为文学作品的重要题材。

三、巫术鬼道及民间信仰对汉中民众生活的影响

汉中地区的巫鬼及民间信仰自产生以来，就对汉中民众的生活产生诸多影响。而这种影响既有积极的一面，也有消极的一面。对此，我们应当合理的做出评价。

（一）对民众生活的积极影响

汉中地区的巫鬼及民间信仰是特定历史条件下的产物，它是人们在生产和生活中无助的一种表现形式，当人类自身的能力无法解决生活中所面临的困惑或问题时，便幻想着有某种超现实的神灵存在。一旦这种幻想的神灵存在之后，便会不自觉地对人们的生活发挥作用，从而具有相对的稳定性或传承性。人们也习惯性地利用巫术的或鬼神的方式企图解决现实中的一些问题，倘若问题偶然得到了解决，这便解开了他们心中的疑团，更加坚定了人们对鬼神的信仰；即使结果不能如愿，他们也只会从自身找问题。由此，也可以解释巫术、算命、预测、占卜之类的活动流传至今的理由。在今天看来，人们只是希望通过算命及预测等活动，坚定对生活的信心，并非真正的虔信。

巫鬼及民间信仰同时也是人们心灵的安慰剂。在阶级社会中，这种安慰剂的

^①（乌）乌格里诺维奇，《艺术与宗教》，上海：三联书店，1987年，第78页。

作用表现得更为明显。自人类进入阶级社会之后，人们便忍受着来自自然力和社会力的双重压迫。“平民百姓由于在现实生活中受尽苦难、灾害和权贵的压迫，无法掌握自己在现实生活中的命运，不得不企求于鬼神的保佑，善良的人们以此来寻求自己精神上的解脱和心理上的平衡。”^①当人们在现实生活中感受到无边的痛苦时，只能幻想鬼神能给予幸福或慰藉。哪怕只是在鬼神面前默默地倾诉，也足以缓解心灵上的负荷，因为在阶级社会中连人的言论自由都受到限制。

民间信仰也有劝人止恶为善的一面，这便是其所体现的伦理道德价值。民间信仰与宗教信仰在信仰对象上有交叉的部分，诸如玉皇大帝、观音菩萨等广为民众所尊奉。玉皇大帝以惩恶扬善而闻名，观音菩萨以慈悲为怀，这些都将对善良而淳朴的汉中民众起到潜移默化地作用，这对保持人们思想和道德行为的恒常性，具有反对邪恶，劝人为善的积极作用。

（二）对民众生活的消极影响

祭祀鬼神的目的是为了沟通人与鬼之间的联系，表示人们对鬼神的虔诚信仰，求得鬼神的保佑，借此来消灾免祸，以便过上更美好的生活。正因为如此，祭品成为祭祀活动中不可缺少的重要媒介。为了表示对鬼神的虔诚，在任何祭祀活动中，人们总是毫不吝啬地拿出自己觉得最好的祭品。在各种本土的祭祀活动中，用于祭祀鬼神的祭品通常是人们日常生活所消费的食品，如酒、肉、菜、水果等品种，其中，肉食品又包括各种畜禽类。在生活水平低下的地区，人们尚不能解决温饱的情况下，这已经是最大的奢侈了。而在祭祀活动中所用的香、蜡、纸、炮等必备品，尽管廉价，但就其整体数量而言，实在是巨大的浪费。几乎所有的庙观整日都是香烟缭绕，炮声不断。不仅浪费钱财，而且造成严重的环境污染。

在民众的意识里，巫师就是人与鬼神交通的桥梁，要想了解神意，必须使巫师满意，而满意的标准在于所敬奉的钱财多寡。特别地，如若巫师能为人指点迷津，“虔诚”的信奉者会更加出手大方。这种做法不仅是对金钱的浪费，还是对巫师行为的纵容。巫师、神婆之类利用他们的惯用伎俩骗取民众钱财，少则几十，多则上百，可悲的是民众竟然是心甘情愿地敬奉。人们甚至认为，对鬼神花费的金钱越多，越能体现出心态的虔诚，反过来，才会得到鬼神的保佑，获得更多的幸福。其实，这是一种自欺欺人、欺神的心理。其实神不过是由于人在自己不发达的意识的混乱材料中，对现实采取了歪曲虚幻的反映而创造出来的，是科学知识缺乏而直接导致的后果和产物。

据《西乡县志》载，旧时，城关有多处算命、测字、看相摊桌，乡间的迷信职业者如端公、神婆、脚马、阴阳为数不少，群众中婚丧灾病均求教并决断于这些人，以致“前世因果，命中注定”成为人们的精神枷锁。解放后，大力宣传科学，取缔迷信职业，但少数人的迷信思想尚未根除，迷信误人之事时有发生。在不少偏远山区，人们仍相信巫术鬼道可以助人治病。尤其是，当某些顽症无法在短时间内用医术治愈时，他们宁愿相信巫术鬼道之功效，也不愿用科学的方法治

^① 潘思德先生在《全像民间信仰诸神谱》的前言中分析远古人造神的原因之一。

疗。这样做的结果只能导致病情加重，甚至危及人的生命。因为愚昧无知，相信鬼神，相信巫术而导致的犯罪活动也是不可避免的。

无论从历史的角度，还是在今天看来，巫鬼及民间信仰都对汉中民众的生活产生了不可磨灭的影响。从积极的角度来看，它们确实曾是人们认识世界和解释世界的一种手段，甚至还是解决现实问题的重要手段和方法。而在阶级社会中，它们又是人们心灵的安慰剂，使人们在备受压迫中得到精神上的抚慰。随着时间的积淀，某些鬼神文化及民间信仰的成分已经融入人们的风俗习惯之中，并构成了当地的民风民俗，成为民众精神文化生活的重要部分。何况在任何社会我们都无法避免自然力和社会力所造成的危机，那么鬼神及民间信仰就可能依然发挥作用。当然，鬼神及民间信仰的消极功能也是不言而喻的。人们为了获得鬼神的福佑，以各种财物敬献鬼神，这不仅是对钱财的浪费，还是对巫师欺骗行为的纵容。利用巫术治病误人的事件多有发生；由巫术导致的犯罪也不可避免。然而，鬼神文化毕竟是在特定历史条件下产生，是人们在科学知识缺乏时对世界的认识，是长期历史积淀的产物。对于民众的信仰，我们应当尊重；但同时我们也要加强科学知识的宣传，加大教育普及的力度，促使人们逐渐意识到巫术鬼道的消极影响，并逐步改变落后的思维方式和生活习惯。正如毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中所说：“菩萨是农民树立起来的，要农民自己去丢，别人代庖是不对的。”^①

总之，对于汉中地区存在的巫鬼及民间信仰，既要看到其消极影响，又要正视其存在的合理性。我们不能因其消极影响而企图运用行政手段在朝夕之间将其消灭，历史证明这是难以奏效的，也不能因其存在的积极影响而放任自流。我们应当坚持“取其精华，去其糟粕”的态度，汲取民间信仰中那些与现代社会的人文精神和伦理价值相一致的观念和行为规范，抛弃那些与现代科技、现代道德规范相抵触的东西，对它们进行积极正确的引导，使之与社会主义相适应，使其中的积极成分为精神文明建设服务，为构建社会主义的和谐社会做贡献。

^① 《毛泽东选集》（第一卷），北京：人民出版社，1991年版，第33页。

参考文献

一、典籍与专著

1. [战国]屈原,《楚辞》,时代文艺出版社,2001。
2. [汉]班固,《汉书》,中华书局标点本,1962。
3. [汉]司马迁撰,《史记》,中华书局,1973。
4. [晋]常璩撰,刘琳校注,《华阳国志校注》,巴蜀书社,1984。
5. [晋]陈寿撰,《三国志》,中华书局,1982。
6. [刘宋]范晔,《后汉书》,团结出版社,1996。
7. [唐]房玄龄等撰,《晋书》,中华书局,1974。
8. [唐]魏徵,《隋书》,中华书局,1973。
9. [唐]杜佑,《通典》,中华书局,1984。
10. [宋]乐史,《太平寰宇记》卷143,文渊阁四库全书影印本,1987。
11. [宋]祝穆,《方輿胜览》卷66,文渊阁四库全书影印本,1987。
12. [宋]文同,《丹渊集》卷13,文渊阁四库全书影印本,1987。
13. [元]脱脱等撰,《宋史》,中华书局,1977。
14. [明]张良知修纂,《汉中府志》十卷。
15. [清]张廷玉等撰,《明史》,中华书局,1974。
16. [清]滕天绶修,和盐鼎等纂,《汉南郡志》二十四卷。
17. [清]冯达道修纂,《汉中府志》六卷。
18. [清]马毓华修,郑书香等纂,《宁羌州志》,台北成文出版社,光绪十四年刊本。
19. [清]王穆纂修,《城固县志》,台北成文出版社,光绪四年重刊本影印。
20. [清]光朝魁纂修,《褒城县志》,台北成文出版社,道光十一年抄本。
21. [清]桂超等,《新续略阳县志》,台北成文出版社,1969。
22. 《重修略阳县志》,光绪甲辰重修,台北成文出版社,1970。
23. 张机高纂修,《佛坪县志》,台北成文出版社,民国十八年抄本影印。
24. 西乡县地方志编纂委员会,《西乡县志》,陕西人民出版社,1991。
25. 南郑县地方志编纂委员会,《南郑县志》,中国人民公安大学出版社,1990。
26. 洋县地方志编撰委员会,李智主编,《洋县志》,三秦出版社,1996。
27. 城固县地方志编撰委员会,穆育人主编,《城固县志》,中国大百科全书出版社,1993。
28. 勉县志编纂委员会,《勉县志》,地震出版社,1988。
29. 镇巴县地方志编纂委员会,《镇巴县志》,陕西人民出版社,1996。
30. 范文澜,《中国通史简编》,人民出版社,1965。
31. 傅勤家,《中国道教史》,上海书店,1984。
32. 卿希泰,《中国道教史》,四川人民出版社,1988。
33. 许地山,《道教史》,上海书店出版,1991。
34. 陈显远,《汉中碑石》,三秦出版社,1996。
35. 《汉中文史》,中国人民政治协商会议陕西省汉中市委员会文史资料委员会,1993。
36. 高峰,《陕西方志考》,吉林省地方志编纂委员会,吉林省图书馆学会,1985。
37. 丁世良、赵放主编,《中国地方志民俗资料汇编》(西北卷),书目文献出版社,

- 1989。
38. 王炽文、孙之龙,《黄土高原的民俗与旅游》(陕西卷),旅游教育出版社,1996。
 39. (奥)弗洛伊德,《图腾与禁忌》,中国民间文艺出版社,1986。
 40. 袁梅,《诗经译注》,齐鲁书社,1985。
 41. 佚名著,袁珂校注,《山海经校注》,上海古籍出版社,1980。
 42. 萧兵,《楚辞与神话》,江苏古籍出版社,1986。
 43. 陈春生、郑振满,《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003。
 44. 牛欣芳,《鬼神与封建迷信》,河北人民出版社,1981。
 45. 何定杰,《鬼神信念的三个来源》,湖北人民出版社,1964。
 46. (俄)李福清,《神话与鬼话》,社会科学文献出版社,2001。
 47. 屈育德,《神话·传说·民俗》,中国文联出版公司,1988。
 48. 尹荣芳,《神话求原》,上海古籍出版社,2003。
 49. 何星亮,《中国自然神与自然崇拜》,上海三联书店,1992。
 50. (韩)文镛盛,《中国古代社会的巫覡》,华文出版社,1999。
 51. (英)马林诺夫斯基,《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986。
 52. (英)詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译,《金枝》,大众文艺出版社,1999。
 53. (英)约翰·福尔斯著,《巫术师》,上海译文出版社,2001。
 54. (日)藤野岩友著,《巫系文学论》,重庆出版社,2005。
 55. 李安宅编译,《巫术与语言》,商务印书馆,1946。
 56. 刘黎明,《宋代民间巫术研究》,四川出版集团巴蜀书社出版,2004。
 57. 中国民协湖南分会、楚风编辑部编,《巫风与神话》,湖南文艺出版社,1987。
 58. 邱宜文,《巫風與九歌》,文津出版社,1996。
 59. 高国藩,《中国巫术史》,三联书店,1999。
 60. 胡新生,《中国古代巫术》,山东人民出版社,2005。
 61. 梁钊韬,《中国古代巫术——宗教的起源和发展》,中山大学出版社,1989。
 62. 张紫晨,《中国巫术》,三联书店,1990。
 63. 宋兆麟,《巫与巫术》,四川民族出版社,1989。
 64. 许地山,《扶箕迷信的研究》,商务印书馆,1999。
 65. 朱狄,《原始文化研究》,上海三联出版社,1988。
 66. 李零,《中国方术考》(修订本),东方出版社,2000。
 67. 宗力、刘群主编,《中国民间诸神》,河北人民出版社,1987。
 68. 郝铁川,《中国民间神研究》,上海古籍出版社,2003。
 69. 马书田,《中国道教诸神》,团结出版社,1996。
 70. 马书田,《中国民间诸神》,团结出版社,2002。
 71. 殷伟、殷斐然,《中国民间俗神》,云南人民出版社,2003。
 72. 傅才武著、周积明主编,《中国人的信仰与崇拜》,湖北教育出版社,1999。
 73. 马昌仪,《中国灵魂信仰》,上海文艺出版社,1998。
 74. 赖亚生,《神秘的鬼神世界》,人民出版社,1993。
 75. 刘晓明,《中国符咒文化大观》,百花洲文艺出版社,1995。
 76. 赵波等,《关公文化大透视》,中国社会科学出版社,2001。
 77. 王子今,《门祭与门神崇拜》,上海三联书店,1996。
 78. 詹鄞鑫,《心灵的误区——巫术与中国巫术文化》,上海教育出版社,2001。
 79. (法)列维-布留尔著、丁由译,《原始思维》,商务印书馆,1985。
 80. (美)孔立飞著,陈廉、刘昶译,《叫魂——1786年中国妖术大恐慌》,上海

- 三联书店, 1999。
81. (法) 伏尔泰著、梁守锵译,《风俗论》, 商务印书馆, 1996。
 82. (英) 马林诺夫斯基著,《文化论》, 中国民间文艺出版社, 1987。
 83. 杨存田,《中国风俗概观》, 北京大学出版社, 1993。
 84. 陶立璠,《民俗学》, 学苑出版社, 2003。
 85. 林惠祥,《民俗学》, 商务印书馆, 1945。
 86. 钟敬文,《民俗学概论》, 上海文艺出版社, 1998。
 87. 叶涛、吴存浩,《民俗学导论》, 山东教育出版社, 2002。
 88. 王娟,《民俗学概论》, 北大出版社, 2002。
 89. 叶春生,《区域民俗学》, 黑龙江人民出版社, 2004。
 90. (英) 瑞爱德原著, 江绍原编译,《现代英国民俗与民俗学》, 上海文艺出版社, 1988年据上海中华书局1932年版本影印。
 91. 徐德明,《民间禁忌》, 广东教育出版社, 2003。
 92. 李平晔,《信仰与现实之间》, 华文出版社, 2004。
 93. 张文建,《宗教史话》, 吉林人民出版社, 1981。
 94. 胡春风,《宗教与社会》, 上海科学普及出版社, 2004。
 95. 安什林,《宗教的起源》, 北京三联书店, 1964。
 96. (美) 威廉·詹姆斯,《宗教经验种种》, 华夏出版社, 2005。
 97. 施密特著, 萧师毅、陈祥春译,《原始宗教与神话》, 上海文艺出版社, 1987。
 98. 吕大吉,《宗教学通论新编》, 中国社会科学出版社, 1998。
 99. 陈霞、陈麟书,《宗教学原理》, 宗教文化出版社, 2000。
 100. 姚周辉,《失衡的精神家园》, 广西人民出版社, 2002。
 - 101.《马克思恩格斯全集》, 人民出版社, 1965。
 - 102.《毛泽东选集》(第一卷), 人民出版社, 1991。

二、学术论文

1. 梁中效,《汉水文化与五斗米道》, 唐都学刊, 1995(3)。
2. 董晓萍,《民间信仰与巫术论纲》, 民俗研究, 1995(2)。
3. 李小光,《道教与民间财神信仰文化背景之比较》, 宗教学研究, 1997(4)。
4. 刘守华,《论土地爷和灶神的民间传说》, 湖北师范学院学报, 1991(2)。
5. 刘宇,《论我国民间信仰习俗的地域特色(上)、(下)》, 镇江高专学报, 1997(1)、(2)。
6. 方百寿,《论民间信仰的世俗化》, 青海师范大学学报, 1995(2)。
7. 朱活,《谈三国蜀汉钱》四川文物, 1990(3)。
8. 王纯五,《五斗米道与巴蜀文化》, 中华文化论坛, 1995(2)。
9. 朱迪光,《中国古代民间祀神活动之因由及其特征》, 青海社会科学, 1991(2)。
10. 干树德,《也谈二郎神信仰的嬗变》, 宗教学研究, 1996(2)。
11. 杨东晨,《秦汉时期的汉中及陕南》, 汉中师范学院学报 1998(1)。
12. 杨东晨,《论夏商周三代陕南的族国及其文化》, 汉中师范学院学报, 1995(1)。
13. 刘礼堂,《唐代长江流域“信巫鬼、重淫祀”习俗考》, 武汉大学学报, 2001(5)。
14. 张晓虹,《明清时期陕西民间信仰的区域差异》, 中国历史地理论丛, 2000(1)。
15. 高景明,《关中与汉中古代交通试探》, 成都大学学报, 1989(1)。

16. 具圣姬,《汉代的鬼神观念与巫者的作用》,史学集刊,2001(2)。
17. 杨东晨,《试论陕南古代的氏族》,汉中师范学院学报,1994(1)。
18. 晓斌,《寻找“汉文化”之根——记历史文化名城汉中》,城乡建设,1995(3)。
19. 任军,《灶神考源》,中国史研究,1999(1)。
20. 罗二虎,《陕西城固出土的钱树佛像及其与四川地区的关系》,文物,1998(12)。
21. 林富士,《中国六朝时期的巫觋与医疗》,见《历史语言研究所集刊》第70本第1分册,台北,1999年。

后 记

刚刚萌发对美丽山城的热爱，时光的飞逝却将迫使我离开。仿佛昨天刚来，今天就要离开，除了叹息时光流逝的无情，我还能做些什么？

回想起三年前，自己刚来重庆时的懵懂无知，现在的我，好像多了几分成熟与丰实。三年前，当我初次接触宗教学这一领域时，也曾感到迷茫与无助，尤其是当我所学的专业受到周围人的非议时，我更加感到前途渺茫，甚至对自己也缺乏信心。随着知识的逐步深入与导师的悉心引导，我不仅对专业课产生一定的兴趣，而且还能自信地为我所学的专业做一些理论上的辩解。三年的求学生活虽然艰辛，但身边良师的谆谆教诲，同窗好友的真挚友情，师弟师妹的真诚鼓励以及家人的竭力支持使我在求学路上克服了重重困难，最终得以完成学业。

毕业论文《汉中地区的巫鬼之风及民间信仰》，是我研究生三年的总结，我将自己的专业知识与个人的感情体验结合在一起，试图将家乡的生活习俗风貌作以历史与现实的考究。原本以为是一件容易的事情，但真正做起来却是一项艰巨的工程。这篇论文能够顺利完成得益于导师杨玉辉教授的悉心指导，在我论文的选题及写作过程中，他给与精心的指导并提出中肯的意见，使我受益匪浅；在论文的修改上，杨老师细化到遣词造句，甚至标点符号。在此，真诚感谢杨老师一直以来的关心与帮助！在我论文的选题时，彭自强老师也曾给与有益的提示和帮助，这对我在论文的写作上颇有启发。

不仅如此，三年来，两位老师对我的关心与帮助足以使我一生受益，他们不仅教给我做学问的方法，而且在人生观上深深地影响了我。两位老师在学术研究上兢兢业业，辛勤耕耘，取得了丰硕的成果。而在对待生活的态度上，颇有豁达开朗的胸襟和“无为而无不为”的道家风范。再次感谢他们对我帮助！同时，还要感谢潘佳铭和苏天辅老师，以及师母曾老师、胡老师等，他们在学习及生活中也曾为我提供了很大的帮助。

还要感谢我的同窗好友及各位师弟师妹们，正是在大家的共同努力之下，才使得我们宗教学研究所这个集体团结进取，积极向上，生机勃勃；也正是在大家共同营造的良好的生活氛围中，才使我的学习生活才变得更加丰富多彩，意义非凡！

同时还要感谢汉中地区的父老乡亲们，在论文的田野调查和资料收集方面，他们为我提供了大量的口头资料和文献资料。其中，特别感谢我的父母多年来给予的无限关爱和支持，没有他们的支持，我就无法顺利完成学业。尤其是在我论文的调查准备阶段，我的父母也想尽办法帮我搜集资料。可以说，这篇论文也凝聚了他们辛劳的汗水，论文完成之际，借以此文献给他们，表达我无法言语的感激之情！

韩琳

2007年4月25

于重庆北碚西南大学杏园