

佛教对巫术思维的批判及其影响

朱丹琼

(西北大学中国思想文化研究所, 陕西西安, 710069)

摘要: 根据巫术所依赖的观念基础, 可将巫术分为三种类型, 即祭祀型、巫蛊型与前占型巫术。佛教对巫术的批判影响了中国的伦理观念, 使汉代与魏晋南北朝时期的伦理价值取向显示出不同的特征, 这说明文化整合的成功。道德规范和价值的差异可以表征不同的文化, 应尊重不同类型的文化, 让文化的整合在平等对待的基础上发生。

关键词: 佛教; 巫术思维; 文化整合; 道德价值

中图分类号: B91

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2005)03-0335-05

随着人类学研究的深入, 文化多样性的存在已经是不争的事实。对不同的文化进行分析, 将会发现文化的基本构型与不同文化的差异所在, 这种差异可能会反映于思维、信仰、语言、伦理取向等方面。在不同文化相遇时, 就会出现交流与整合的现象。中国文化的发展在汉末陷入了第一次困境: 繁琐的经学与迷信的谶纬使学术发展固步自封; 同时, 中国本土文化遭遇到作为外来文化的佛教。佛教经过早期的翻译和对本土文化的消融, 在魏晋时期已经形成了坚固的思想土壤, 尤其是鸠摩罗什在长安的传译活动, 培养了大量的佛教学者, 他们在罗什亡后南渡止于江南荆州或建康, 开展讲学活动, 导致了南方的士大夫习佛风气, 使南朝出现佛教理论创新和发展高峰, 佛教文化因此得以与传统的儒、道文化形成鼎立的局面。巫术当然并不是儒、道文化的核心所在, 但其中尤其是儒家“用鬼神之道, 致兹孝享”的慎终追远的做法, 使得巫术长期在民间或官方形成一股不可忽视的力量, 说巫术是传统文化的组成部分是不过分的。

一、中国巫术的源流与类型

中国的巫术与中国古代的天人观念是有联系的。孔子曰: “唯天为大, 唯尧则之。”天在中国文化中是最神圣、最根本的、最绝对的事物。在古代人的心中, 与人相对的一切神秘的力量都可以归结为天, 人们甚至将天形象化为各种神灵, 而从事巫术的人

员因为具备与神灵沟通的能力就受到人们的尊敬。《周礼·春官》云, “司巫: 掌群巫之政令, 若国大旱, 则帅巫而舞雩。国有大灾, 则帅巫而造巫恒。祭祀, 则共匪主及道布及租馆。凡祭事, 守瘞。凡丧事, 掌巫降之礼。”这时司巫是主管群巫的官职, 负责号召巫师在不同的情况下实施不同的巫术活动。《国语·楚语下》云: “古者民神不杂, 民之精爽不携贰者, 而又能齐肃衷正, 其智能上下地义, 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, 在男曰覡, 在女曰巫。”可见, 古人认为“巫覡”是人的精华, 掌握神权, 熟悉祭典, 是神在人中的降落, 是神与人交流的间接工具。《荀子·王制》讲“相阴阳、占蓍兆, 钻龟陈卦, 主攘择五卜, 知其吉凶妖祥, 伛巫跛击(覡)之事也。”据荀子所说, 在战国以前一些伛巫跛击(覡)即废疾之人已经在民间从事巫术活动了, 即巫术活动已经不局限于官方活动了。

汉代时, 巫术可以说名目繁多, 但根据巫术思维的实质, 可以粗略地分为三种。第一种就是自殷商时期一直延续到汉代由巫官制度所支持的巫术活动, 基本表现为国家化的祭祀活动。《汉书·高帝纪》载: “高祖即位, 置祠祀官, 则有秦、晋、梁、荆之巫, 世祠天地, 缀之以祀。”《汉书·郊祀志》对其做了注解: “梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属; 晋巫祠五帝、东君、云中君、巫社、巫祠、族人炊之属; 秦巫祠社主、巫保、族累之属; 荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之属; 九天巫祠九天: 皆以岁时祠宫中。其河巫祠河于临晋, 而南山巫祠南山、秦中。”这种国家支持

收稿日期: 2005-03-03; 修回日期: 2005-04-20

作者简介: 朱丹琼(1976-), 女, 湖南慈利人, 西北大学中国思想文化研究所2002级博士研究生, 主要研究方向: 中国传统思想及文化。

的祭祀上帝、诸神和人类远祖的活动,在民间则表现为祭祀宗族祖先。巫官祭祀活动到汉武帝时曾遭到非议,据《汉书·天文志》的记载,匡衡、桓谭曾建议汉武帝罢祀,武帝纳谏罢祀之后,宫中出现一些灾异现象,武帝向刘向咨询,刘向说:“家人尚不欲绝种祀,况于国之神宝旧祠!”可见祭祀活动深入人心。至于巫官们的活动究竟能起到什么样的作用,《汉书·郊祀志》解释:“有神民之官,各司其序,不相乱也。民神异业,敬而不黷,故神降之嘉生,民以物序,灾祸不至,所求不匮。”由此看出,汉代的巫官仍然被视为熟悉祭典的通神之人。只是与古代人民对于巫觋之士认识的模糊性相比,汉代的巫官体系更加完备,它的直接根据是被董仲舒神学化的天道思想,对此侯外庐先生曾指出,董儒的作用就在于他“把儒家伦常的父权(它作为封建秩序的表征)和宗教的神权以及统治者的皇权三位一体化”^{[1](89)}。人们既然认为通过祭祀活动供奉牺牲,可以感动上天,使自身脱离苦难,免于匮乏,很明显这是基于天人感应的思维,也就是说,神学化的天道思想是祭祀型巫术思维的实质。

巫蛊之术可以说是第二种典型的巫术行为,这是一种破坏性的巫术。汉武帝年间,“捕为巫蛊者,皆梟首”^{[2](《汉书·武帝纪》)}。宣帝年间,“巫蛊事连岁不决”^{[2](《汉书·宣帝纪》)}。这种巫术在汉代被广泛地用于宫廷斗争,以牵涉面之广而最为著称并在后来受到佛教徒关注的就是征和二年(前91年),“巫蛊事兴,帝女诸邑公主、阳石公主、丞相公孙贺、子太仆敬声、平阳侯曹宗等皆下狱死。七月,使者江充掘蛊太子宫,太子与母皇后议,恐不能自明,乃杀充,举兵与丞相刘屈氂战,死者数万人,太子败走,至湖自杀”^{[2](《汉书·五行志》)}。巫蛊通过蛊来影响被施者,《说文·虫部》:“蛊,腹中虫也。”段玉裁注曰:“腹中虫者,谓腹内虫食之毒也,自外而内,故曰中;自内而蚀,故曰虫。”但是汉代的巫蛊可能没有这么简单,根据江充掘蛊这一点来看,说明蛊可能是一种象征被害者的物事。在《汉书·江充传》中也有这样的说法,“上以充为使者治巫蛊,充将胡巫掘地求偶人”^{[2](《汉书·黜伍江息夫传》)}。其后又云:“掘蛊于太子宫,得桐木人。”蛊在这里是“偶人”、“桐木人”,指的是模仿被施者的刻像,通过诅咒或者伤害这些玩偶以伤害被施蛊者。这种巫术思维的实质是灵魂说,即确信人灵魂是与肉体相对的个体,它可以离开人的肉体活动,当灵魂受到伤害回到肉体时,会把伤害带给肉体。正如精神分析学家弗洛伊德认为,巫术是一种

“以对待人的方式来影响灵魂的作法”^{[3](100)}。巫蛊之术因为邪恶的目的而逐渐遭到禁止,后来道教的符咒之术可以视为巫蛊术的同类。

从《荀子·王制》可以看出,还有第三种类型的巫术,即根据阴阳、术数、云气、龟蓍等预知吉凶的行为,属于古代卜筮活动的遗留。在汉代人看来,卜筮对于政治活动具有十分重要的意义。史学家司马迁认为,“三代之兴,各据祯祥。涂山之兆从而夏启世,飞燕之卜顺故殷兴,百蓍之筮吉故周王,王者决定诸疑,参以卜筮,断以蓍龟,不易之道也。”^{[2](《汉书·龟策列传》)}又说:“蚩夷氏羌虽无君臣之序,亦有决疑之卜。或以金石,或以草木,国不同俗。然皆可以战伐攻击,推兵求胜,各信其神,以知来事。”对卜筮者来说,任何事态的发展都是确定的,人们只有正确知道自己的将来才能选择正确的行为。汉代以相术和卜筮知名的人有黄直、陈君夫、留长孺、荥阳褚氏等,而以司马季主最为著称。依据前兆或者卦象决定行为当否发生在汉代风行,《史记·日者列传》记载,“孝武帝时,聚会占家问之,某日可取妇乎?五行家曰可,堪舆家曰不可,建除家曰不吉,丛辰家曰大凶,历家曰小凶,天人家曰小吉,太一家曰大吉。辩论不决,以状闻。”占家种类之多,让人无可适从。从思维上讲,前占巫术根本上否定自然因果定律,是一种机械的发展观,将事态的发展归结为外在的天命或者其他的神秘力量,表现出对人类理性能力的极端忽视。

二、佛教传入以后对巫术的批判及其实质

佛教对于巫术的态度也并非一贯,而是有一个转变的过程的。作为外来的宗教,早期佛教徒为了争取信众,很有可能利用一些神异事情来说服人们信教。这种情况也不乏记载,并且到了魏晋时期,仍有类似的事情出现。如晋武帝太康年间樊阳僧人诃罗謁,“太康九年(289年),暂至洛阳,时疫疾甚流,死者相继,謁为咒治,十差八九”^{[4](第50册,389)}。仅“祈雨”一项,据《法苑珠林》的记载,在晋一代就有6次(见《法苑珠林》卷第63《祈雨篇》第71),其中最为有名的就是关于庐山慧远法师以杖掘地感泉涌出的记载。虽然佛教本身称之为神迹,但没有任何理由证明这些神迹与巫术行为有什么本质分别,那么这里僧人本身就是作为巫术的实施者(以巫师的身份)出现的。

但在佛教史传记载中,大多数记载反映了佛教对于巫术还是持批判态度,尤其是魏晋南北朝时期。对于祭祀一类国家制度化的巫官活动,印度佛教就曾反对利用祠祀改变罪福的做法^{[4](第17册,552)}。巫蛊这类诅咒型的巫术,从《一切经音义》对于蛊道的解释来看,基本上将其当成一种害人的邪道。而且在佛教的知名典故中,其中一则就是讲佛陀在世时,其十大弟子之阿难遭到摩登伽女之母的蛊幻,而欲使淫乐,被佛陀用神咒解救的事情。而对于占类巫术,佛教在不同时期而有不同看法。在印度佛教中,预知吉凶也很经常。据《增一阿含经》的说法:“我声闻中,第一比丘晓了星宿,预知吉凶,所谓那伽波罗比丘是也。”而《佛祖统纪》三十三亦云:“天竺百签,越圆通百三十签,以决吉凶,其应如响,相传是大士化身所述。”但是在大乘佛教经典《大智度论》卷十九中却有“五邪命”的说法,其中第三就是“为利养故占相吉凶为人说”,指责学占卜、说吉凶的做法。

魏晋时期佛教徒们未能公开地、明朗地批判由官方支持的祭祀活动,而只是替自己的价值观念进行辩护。值得引起注意的是在梁武帝天监十六年(517年),据《梁书·本纪第二》记载,这一年,“夏四月甲子,初去宗庙牲”。同年,“冬十月,去宗庙荐修,始用蔬果”。《佛祖统记》对此亦有记载,并有评价。梁武帝改用蔬果祭祀,而不是用牲畜,显示了当时佛法不杀生的思想深入人心,也意味着汉代制度化的祭祀活动的效用遭到了质疑。对于民间的“祀非祭者”,即淫祀,佛教也进行了批判。晋代历阳人张应,“本事俗神鼓舞淫祀,咸和八年(334年)移居芜湖,妻得病。应请祷备至,财产略尽,妻法家弟子,谓曰:今病日困求鬼无益,乞作佛事。”张应于是“斥除神影大设福供”^{[4](第53册,756)},妻子的病马上就好了。这一则是讲因放弃巫术而获得福祉的,还有一些是讲利用巫术与佛教作对而获得报应的。刘宋年间,刘龄“颇奉法于宅中立精舍一间,时设斋集。元嘉九年(433年)三月十七日父暴病亡。巫祝并云:家当更有三人丧亡。邻家有事道祭酒,姓魏名匡常以章符诳化村里,语龄曰:君家衰祸未已,由奉明神故也,若事大道必蒙福,不改意者将来灭门。”巫师魏匡劝刘龄放弃佛法,但他们的下场却是“(魏匡)体内发疽日出二升,不过一月受苦便死,自外同伴并皆著癰”^{[4](第53册,760)}。这两处都是批判祭祀型巫术,并鼓励或者劝导人们相信佛教。

巫蛊一类的邪恶的巫术,佛教则从其不正当的动机出发,加以批驳。但在这里,却不能忽视魏晋南

北朝这一时期激烈的佛道斗争。民间方术之士在秦汉时期就力图与皇权阶层进行交往,这种状况在魏晋时期形成了道教向上层社会发展奔走于权贵之门的特征,以北魏道士寇谦之与之前西晋惠帝年间道士胡沃为例,前者引发了北魏的灭佛事件,后者则与西晋赵王伦与孙秀的叛乱相关。北魏时期反反复复的佛教政策与佛道之间的矛盾,可能就是激发这种斗争的原因,这样也可以解释为什么魏晋南北朝时期的佛教侧重于批判流入道教的巫术。甄鸾的《笑道论》取道教经典中自相矛盾的地方,加以列举,以达到“笑道”的目的。该书共分三卷,从三十六个方面对道教加以批判,其中就涉及到了这类诅咒型的巫术,他引用道教经典《老君说一百八十戒》中“吾戒大重,向树说之则枯,向畜说之则死”的说法,这种说法认为动植物和人类一样是有灵魂的。他又引用《三元大戒》中“无量人得道,诫云,不得怀恶心”。根据这两处自相矛盾的说法,甄鸾达到了笑道的目的,同时也说明了,无缘无故对动植物进行诅咒,是一种邪恶的心理动机支配下的行为。至于道教的符咒之术用于驱神使鬼,有时也起到诅咒的作用,属于巫蛊一类的巫术。南齐释玄光的《辨惑论》批评道教徒“畏鬼带符”的做法,指出道教徒(尤指三张)利用符咒之术欺骗一般民众,不仅装神弄鬼,还吓唬愚昧无知之人,云:“尘界众生率无慈爱,鸩凶邪佞符章竞作,悬门帖户以诳愚俗,高贤有识未之安也。造黄神越章用持杀鬼,又制赤章用持杀人,趣悦世情不计殃罪”^{[4](第52册,49)}。

预知一类的巫术,涉及到人的祸福寿夭等吉凶问题,是影响较大的一类巫术。元魏年间对于占卜曾经引起过争议,据载,魏孝明帝曾召佛道门人论试,当时清通观道士姜斌与融觉寺僧昙谟最对论。姜斌问昙谟最曰:“孔子圣人,不言而知,何假卜乎?”昙谟最回答:“惟佛是众圣之王,四生之首,达一切含灵前後二际吉凶终始,不假卜观。自馀小圣,虽晓未然之理,必藉蓍龟以通灵卦也。”^{[4](第52册,100)}此处,姜斌论败,欲要论刑,“三藏法师菩提流支苦谏乃止,配徙马邑”。从这里可以看出,佛教徒并未否定佛的通前达后的神力,而只是认为用卜筮作为手段是一种小术,只有不甚通达的人才利用它。预知巫术认为事态的发展是由外在的力量作用的,所以导致了听天由命的说法。

经过前面两部分的分析,我们发现巫术思维与佛教的主要分歧在于:

第一、巫术的灵魂说与佛教的神明论的冲突。

慧远在《沙门不敬王者·论形尽神不灭》中谈到对神明的认识。他说:“夫神者何耶?精极而为灵者也。”又云:“神也者,圆应无主妙尽无名,假数而非数。故数尽而不穷,有情则可以物感,有识则可以数求,数有精粗,故其性各异,智有明暗,故其照不同”^{[4](第52册,31)}。慧远认为“神”就是使各种有形象的事物得以具有各自不同的象、数,因而区分开来的东西。正因为“神”存在于象数之中,所以各种事物具有不同的本质,在世界之中起到不同的功能和作用。梁武帝在《立神明成佛义记》也指出,“夫神道冥默,宣尼固已绝言,心数理妙,柱史又所未说”^{[4](第52册,54)},明确反对鬼神之类的灵魂说。又指出“一本者,即无明神明也”,即只有一个根本性的东西,就是“无明神明”,可见佛教中的神明是作为哲学上的绝对者(the Absolute)出现的。

第二,巫术强调外在的神秘力量对于事态的决定,而佛教将一切归于因缘。《楞伽经》曰:“一切法因缘生。”又云:“彼外道等,常说自然,我说因缘。”罗什所译《般若经》云:“一切诸法中定性不可得,但从和合因缘故起法故有名字诸法。”^{[4](第8册,407)}佛教主张因果的必然性和普遍性,必然是指能生的因和所生的果的关系,普遍则指二者遍于一切,所以并不推崇偶然的因果性。虽然大乘佛教中观学派有“破因缘”的说法,但其所破是对因缘的执著而非因缘本身。

三、汉代与魏晋南北朝时期的价值观念的差异与文化整合

佛教传入之后,人们的思想与观念世界发生了巨大的变化。佛教对祭祀型、巫蛊型、前占型巫术的批判只是文化整合中的事件之一部分,但这些事件引起的魏晋南北朝时期的价值观与汉代的差异却说明文化整合的成功。这种差异表现在三个方面,第一,汉代注重引导人们遵守纲常之序,重视培养人的德性,虽然在某些情况下也利用巫术互相诅咒和伤害,但那是极特殊的环境下才会发生的,就整个社会风气来讲,对君臣、父子、长幼之序的遵守显然仍是一种美德。但在魏晋南北朝时期人们的观念已经发生改变,就梁武帝改祀这件事来讲,用杀牲以祭祀天地、宗庙,本来已经制度化了,但是梁武帝却提出“乌有神圣而好杀牲牢之命”的疑问,而改用蔬菜瓜果祭祀。

第二,是关于孝道的看法。一些维护汉代纲常

制度的人经常提出沙门出家而不尽忠孝的问题。“孝”无疑是汉代社会的德性之一,但魏晋以后的僧人却对孝提出了不同的看法。庐山慧远法师在其《沙门不敬王者论》中指出,沙门是方外之宾,不能用世俗的礼教来约束,他说:“凡在出家,皆遁世以求其志,变俗以达其道。变俗则服章不得与世典同礼,遁世则宜高尚其迹,夫然,故能拯溺俗於沈流,拔幽根於重劫,远通三乘之津,广开天人之路。如令一夫全德,则道洽六亲泽流天下,虽不处王侯之位,亦已协契皇极在宥生民矣。”^{[4](第52册,30)}以慧远的观点,他认为沙门出家并不是为了与世俗抗礼,而是为了以德化育天下,这种观点在当时也并非慧远一人提出,刘勰在《灭惑论》中对于僧人不同于世俗之人的价值观作了详细辩护,云:“夫佛家之孝所包盖远,理出乎心无系於发,若爱发弃心何取於孝?昔泰伯虞仲断发文身,夫子两称至德,中权以俗内之贤,宜修世礼,断发让国,圣哲美谈,况般若之教业胜中权!菩提之果理妙克让者哉,理妙克让故舍发取道,业胜中权故弃迹求心,准以两贤无缺於孝,鉴以圣境夫何怪乎?”^{[4](第52册,49)}刘勰认为传统的“孝”的观念因为太注重于其外在形式而可能导致孝的心理情感的丧失,而沙门虽然舍发求道,违背了孝道的外在形式,但其实质却是向着更美好的道德境界而来的。慧远和刘勰的看法基本上可以代表魏晋南北朝时期佛教对于传统的伦理价值观念做出的回应。

第三,汉代社会将神权、皇权和父权三位一体化,将人类成善的根据归结于外在的天命,而不是从人本身出发去寻找这种根据;佛教传入之后却非常重视人类的理性自觉能力,这种自觉不仅靠行为上的实践,更重要在于对于真理的觉悟。在大乘佛教中,早就有将智慧当成佛性即成佛的依据的看法,北凉昙无讖所译的《大般涅槃经》中就有,“佛性第一义空,第一义空名为智慧,所言空者不见空与不空,智者见空及不空、常与不常、苦之与乐、我与无我。空者一切生死,不空者谓大涅槃,乃至无我者即是生死,我者谓大涅槃。见一切空不见不空者不明中道,乃至一切无我,不见我者不名中道。中道者名为佛性,以是义故,佛性常住无有变异”^{[4](第12册,523)}。在这里,对于现实世界的正确认识成了人成佛的必不可少的因素。魏晋以后的佛教学者都意识到人对真理的认识对成佛的重要性,僧肇在对佛教般若学的学习过程中也认识到这一点,他说:“佛者,何也?盖穷理尽性大觉之称也”^{[4](第38册,410)},认为穷尽本性、觉悟真理就是成佛。与僧肇同时的竺道生大倡佛性说,

使得中国佛教学者对于人类本性的探讨更加深化。在中国佛教史上,后来的如来藏、真如、佛性等与众生的关系问题受到了很大的关注,而产生了十分丰富的理论。如来藏、真如、佛性因为与众生的相即关系,使得汉代外在的绝对者(天命)内在化为众生本具的东西。

佛教对巫术的批判也说明它对本土文化的反应已经不是早期所说的消融了,而是直接的批判,由此说明文化整合是非常复杂的过程。上世纪著名美国文化人类学家本尼迪克特(Ruth Benedict)在其著作《文化模式》^[5]中的研究,应该引起注意。她作为文化相对论者,不承认唯一的、绝对的道德规范和价值,不愿意多样的文化趋于同一,但是文化的交流与整合却又是不可避免的。但是,从佛教对巫术的批

判看,自发的(与武力征服相对)文化整合对于学术繁荣和文化进化是非常有利的,而文化相对论以宽容的态度平等对待参予整合的文化确实是一种充满希望的学说。

参考文献:

- [1] 侯外庐. 中国思想通史(第二卷)[M]. 北京:人民出版社, 1957.
- [2] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局, 1962.
- [3] 弗洛伊德. 图腾与禁忌[M]. 北京:中国民间文艺出版社, 1986.
- [4] 大正藏[C]. 东京:大正一切经刊行会, 1934.
- [5] 本尼迪克特. 文化模式[M]. 杭州:浙江人民出版社, 1987.

On the Buddhists' refuting witchcraft in Wei-Jin and Northern-southern dynasties and its influences

ZHU Dan-qiong

(Chinese Culture and Thoughts Institute, Northwest University, Xi'an 710069, China)

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the academic puzzle in Han Dynasty. Detailed information has been acquired by the author probing into the phenomenon of Witchcraft in Han Dynasty. Referring to the idea the Witchcraft, the author classified the Witchcraft into three types. In Wei-Jin and Northern-southern Dynasties, the Buddhism started to refute the Witchcraft, and this refutation resulted in the shift of the idea of ethical criterion and value. The result of the progress indicated that the culture in different times determined the different ethical criterion and value. So the author suggests that different cultures should be fully respected.

Key words: Buddhism; the Witchcraft; Cultural Configuration; Ethical Value

[编辑:颜关明]