





台湾、香港等地)存在一种“扶乩”的做法。“扶乩”是善书的创作(包括编造)过程——尽管人们更多地知道善书,而对“扶乩”关注得不够。什么是“扶乩”?我以为“扶乩”可被定义为“起乩”的人进行的书写仪式。“扶乩”有其他称谓,包括“扶箕”、“扶鸾”、“请仙”、“卜紫姑”等等。徐珂在《清稗类抄》中对这类仪式作了简洁的描述。他说,“扶乩”是指“术士以朱盘承沙,上置形如丁字之架,悬锥其端,左右以两人扶之,焚符,神降,以决休咎”。也就是说,“扶乩”是术士的一种仪式,举行仪式时,他们用红色的盘子盛沙子,在上面放一个“丁”字形的架子(鸾笔),由两个人扶着,烧了灵符之后,神降临于他们身上,他们浑身颤抖,在沙盘上画出纹样,其作用在于“以决休咎”。应补充的是,这些沙盘上的混乱纹样,总是由术士解读为文字,成为故事或诗篇,编撰成善书。

“扶乩”最晚从唐代开始就流传于民间了,据说这种仪式发端于紫姑崇拜。紫姑似乎实有其人,传说她原为唐时人,姓何名媚,字丽卿,生于山东莱阳。她的丈夫于武则天当政时为寿阳刺史李景所害,而她自己被李景纳为侍妾。本是一场伤心事,结果何媚之为妾却引起李景之正室的妒恨。此妇择正月十五元宵节夜,将何媚“阴杀于厕中”。何媚冤魂不散,总在李景上厕所时出来啼哭。武则天得听此事,迅即将何媚“敕为厕神”(另一说认为,是“天帝”命之为厕所之神的)。此后,民间妇女模仿想象中的紫姑之形制作纸偶或木偶,于元宵夜在厕所祭祀。祭祀时,妇女手提猪头,口中念念有词:“子胥不在,曹夫亦去,小姑可出。”(“子胥”指李景,“曹夫”指“正室”,“小姑”指紫姑)见偶像出现动静,她们便认为是紫姑降临,可以向她卜知休咎祸福。

紫姑故事,或为民间附会。然而,这个附会隐含着“扶乩”仪式的秘密。说紫姑是“厕所之神”,等于是说“扶乩”仪式是一种极其隐秘的交流,而这恰是“扶乩”的本质。据说,后来的“扶乩”就是从“厕所之神”的祭祀演化而来的,只不过是在漫长的历史过程中,仪式主体的性别从女性变为两性,仪式的场所从厕所变为庙堂,所祭祀之神仙也从紫姑扩大到种种其他类型的神灵。

“扶乩”这种由神灵降临导致人身颤抖,再由人身感应引起狂放书写的仪式,可以被定义为“巫术”。记得社会学家涂尔干曾在《宗教生活的基本形式》一书中区分“巫术”与“宗教”。他老人家说,“巫术”是“个体主义”的,它由个人实行,有工具主义的目的,而“宗教”则不同,其实行主体为“社会”,追求的也是“集体表象”及其“神圣超越”的社会凝聚力。在他看来,“宗教就是社会的力量和道德的力量”,而“巫术”并非如此(《宗教生活的基本形式》,上海人民出版社1999年版,第552

页)。当古人说“扶乩”的追求在于“卜知休咎祸福”时,他们也是在说,这种仪式实为一种非社会的“巫术”。在“扶乩”的实践中,“巫术”的成分确实是比较高的。比如,今日港台地区,赌马、赌六合彩者中,便有不少利用“扶乩”来判知吉凶数字。然而,尽管“扶乩”存在种种“巫术实利主义”的表现,但我们却不能将之完全与涂尔干定义的“宗教”割裂开来。在历史的某些阶段中,“扶乩”曾经也具备涂尔干追寻的“社会的力量与道德的力量”。

举个例子说,还是 1991 年我在溪村的时候,村里人因为该不该重建祠堂而发生争执,争执愈演愈烈,到一天开村民大会时,出现两派互骂的局面。于是,乡村老大从邻村约来一位童乩,请他于当夜去村庙里“通神”,为大家寻求和解方式。那天晚上我也去参加仪式,只见童乩闭目养神,在村神“法主公”神像面前端立,约过一个时辰,其嘴唇开始抖动,接着全身发抖,双脚挪向香案……突然间,平时一位老实的农民一时变得如传说中的“法主公”一样,性子暴躁,脸露怒色,顿足拍案,声称:“这件小事,问土地爷就行了,何必问我!”后来,村民又请来土地爷,他老人家二话没说,大喊:“该建,就这么建!”事情就如此解决了。1992 年,全村捐献,祠堂重建的事就这样解决了。事件背后有地方头人“操盘”,有其民间权力意味,但仪式却以“巫术”的方式解决了社区内部的争端,使之“团结”为一个整体,而使自身成为社会凝聚力。

溪村童乩仪式并非孤立事例。我曾在台湾山街广泛搜集有关当地民间宗教的史料,在一位当地乡贤家中找到 1907 年该地“善堂”编辑出版的善书一部,书名为《活世又新》,由当地鸾堂(明善堂)堂主吕林乌木所编,实为一本该堂从当时的“扶乩”仪式中引申出来的善书。该书中有一篇出自“鸾堂校正生”林步青的《明善堂小引》,说到这个善堂组织的历史情况,甚能说明我的意思,故先引在下面:

且夫明善之建也,年在壬寅,而又新之造也,岁在丁未。然活世又新之册,胡为乎来哉?盖由吕林乌木,一生商战,积郁成癆,求神无益,延医罔效,忧思百结,无计可图。时家弟新进,劝他斋戒沐浴,吃素虔诚,到侯山指南官求孚佑帝庇佑。果然人有诚心,神必感应。是日,蒙帝君临鸾降乩,指示分明。其乩云:论乌木生平无善可称,从此为善,善必感神,病自回春。时乌木、新进退而相商:今帝君引我为善之机,开我为善之路。于是,回到帝君案前发下善愿,其祝曰:信仕乌木祷圣虔诚,誓造善书,力行不迨。果蒙帝君大发慈悲,指示著书情节,代作奏章,转达高皇,蒙旨下凡,许明善堂著活世又新之册五部,以仁、义、礼、智、信为序。一则善可行己,一则善可免人。夫如是,其亦千秋不朽之功德



也。爰是为引。

一个人(吕林乌木)“一生商战,积郁成痼,求神无益,延医罔效,忧思百结,无计可图”,为了治疗自己的身心之病。他前往道庙求神,得到指示后,他开始从善,开办善堂,引导民间社会以儒家的仁义道德来抵御当时的乱世之病。这个人和他组织的“巫术”团体,不也具有“道德力量”吗?

几年前,我已利用山街的资料分析仪式在塑造公共性过程中的重要性(见《走在乡土上:历史人类学札记》,中国人民大学出版社2003年版,第62~87页)。这个分析,没有必要在这里赘述。有必要强调的是,诸如童乩、扶乩这样的人和事,看来继承了人们所说的“原始生活的假设”,其存在为:“一切人的力量和自然的力量能够被聚拢和集中在一个个体的人身上。如果某个巫士是一个公正的人,如果他知道巫术的咒语,好像他懂得如何在正确的时刻和以正确的秩序来使用它们,那么,他就是一切事物的主宰。”(卡西尔,《国家的神话》,华夏出版社1999年版,第341页)从这个观点看,“乩”这个字,若包含巫术、占卜的意思,那也是具有集体和社会内涵的。而我要借此指出的是,从诸如此类的事例中能得出的观点,所能解释的面也许并不狭窄。

在中国文化中,书写向来是一件具有深刻神秘意义的事,而“扶乩”的书写仪式浓缩了书写的所有神秘意义、道德因素及社会作用。

我们先回到神秘主义的解释。这个词内涵丰富,指涉的范围至广。在这方面学有专攻、获得高度声望的英国哲学家斯泰策(W. T. Stace)退休后耗尽心神书写了一本书,叫做《神秘主义与哲学》(Mysticism and Philosophy, 1960)。在该书中,斯泰策将神秘主义定义为一种人与“元始”之间的“非知识性的合一”,将世界各地存在的种种神秘主义分为“外向型”与“内向型”两类,用前者来指涉将所谓“合一”的力量推向身外的神、物或中国人所谓的“道”的做法,用后者来指涉将所有“合一”放在“内心”的神秘主义。善于对世界众多不同文明进行比较研究的斯泰策还认为,神秘主义在不同文明中有不同的形态,但不同形态的神秘主义也有共同的特征,如:(1)以感知与物的形式表达“元始”的合一观,(2)将“元始”当成内心世界的核心部分,(3)将之当成“实在(reality)”的客观性与真知等等。

如果说斯泰策的诠释还符合“神秘主义”的本来面目,那么,我们似乎也有理由说,中国的文字也是一种诸如此类的“合一”。

中国文字如何衍生?其过程有与其他文明相类之处,那就是,“与书写文字一定同时出现的惟一现象是城镇与帝国的创建……书写文字似乎是被用来剥削人



类而非启蒙人类的工具”(列维-斯特劳斯,《忧郁的热带》,三联书店 2000 年版,第 385 页)。虽然对于书写的这一残酷性质,我不无同感,但是,就事论事时,我向来更喜欢东汉人许慎的说法。许慎在《说文解字》卷十五“叙”中说到,文字发生之前,表象经历了几个阶段的发展。在第一个阶段,人们“观法取象”,从“天文现象”中寻找表达世界存在之事物的象征符号(“象”)。在第二个阶段,人们“结绳为治”,试图以简略的“原始算术”通达万物。而无论是“象”,还是“数”,其实都追求一种世界存在的根本“合一”。文字从以二者为特征的这两个阶段中衍生出来。于是,许慎说:“文者,物象之本;字者,言孳乳而浸多也。”将文字兼容种种衍生状态的“物象之本”,许慎从一个神秘主义的角度定义了中国文字的性质。“物象之本”这个概念,恰与斯泰策所用的“the One”(大写)完全相符。

其实,我们稍加思索,便能意识到文字与语言之差异:后者以虚空之声传递信息,而前者的存在有一个物化的前提,它需要承载的“实在”物体才能得到传递。在蔡伦发明造纸术前,从甲骨、青铜器到竹简,中国文字从甲骨文演化为金文,再演化为“竹文”,在一些特殊的物件上烧炙、灌注、雕刻,是“书写”的古老方式。想象古时候的“书写实践”,我们便能从中领悟到文字的表达何其艰难,何其神圣。甲骨文、金文的文字,其神圣意义和宗教色彩已由考古学家探研,他们所得出的结论更多地涉及文字表达的意思,但字里行间也提供了我们能借以揣摩“书写”的隆重及文字的抽象神秘性的线索。即使是竹简,在其上雕刻的,除了道德文章、历史教诲之外,以国家的名义维护社会整体性的“律”兴许是最引人注目的文字。在文字的通达之间表露出的古代政治宇宙论,具有一种神圣的灵性。如许慎所言,其存在的意义在于“观法取象”,使人文世界的“纹样”完全对应于“天”的“纹样”,通过文字,实现一种特殊意义上的“天人合一”。这种“合一”也是一种神秘的交流,通过它,人界要制造的事件(如战争)都由上天来授权,历史的创造成为“天”的意志。

文字的神秘意义,通常要从文字的载体,诸如甲骨、青铜器、竹子的“物”,中表现出来。而我们或许可以这样设想:纸张成为文字的载体之后,文字的神秘意义随之趋向失落。然而,事实却似乎有些出乎我们的预料。直到十分晚近的年代,在各地的文庙每年都要在孔夫子神像前焚烧带字的废纸的仪式。在漫长的年代中,无论是在官府还是在民间,带文字的废纸都是不许乱丢的。人们被告诫要“敬惜纸字”,对于凡是带有文字的纸张都要倍加珍惜,要将它们“珍藏”起来,直到允许的时刻,方才用隆重的“焚烧礼仪”来对待。因其包含有某种神秘性,带有文字的纸张还被当成可以医治神秘疾病的药方。造纸之术发明不久,中国人也发明了我们可以

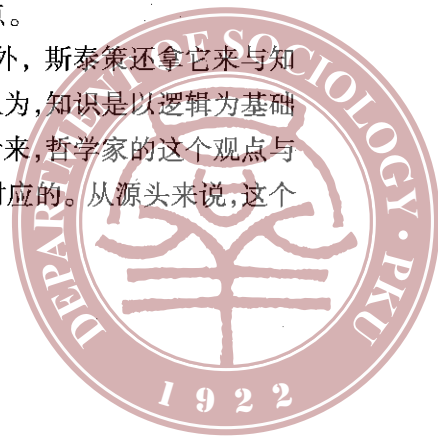


称之为“符篆医学”的东西。这种特殊的“医疗方法”，也许是从周代青铜器的云纹获得启发，也许是从古代军队的凭信中获得启发，从东汉开始渐渐深入民间（刘黎明，《宋代民间巫术研究》，巴蜀书社 2004 年版，第 110~127 页）。“符篆医学”，是在所谓“天人感应论”基础上发挥而成的。如宋代洪迈在其《夷坚志》中所说，符篆运用的“文字”，往往似是而非，“了不可识”（乙志卷五）。然而，恰是这样的“乱符”被认定为最代表“元始”的“合一”，如老子所说的“混沌”。符篆在医治疾病（特别是怪病）方面的运用，手法很多，有“埋符”、“投符”、“飞符”等，更有今日仍可见到的“吞符”、“燃符”等。在闽台两地调查时，我经常观看民间宗教仪式，发现“燃符”广泛存在。在那里，燃烧了的符篆，时常供给病人吞食以实现治疗怪病的目的。符篆在医疗方面有否真实效用？这不是我这里关心的问题（我曾经目睹一起燃符无效的事件，也曾经目睹童乩用剑穿过两个腮帮，而第二天恢复正常）；我所关心的是，书写了文字的纸张，经焚烧后，进入与混沌合一的境界。在医疗仪式的场合中，这一境界自身具有一种定义事物的力量，它将难以解释的病变定义为与“元始”背离的状态，将医疗仪式的核心进程定义为使病人通过吞食燃符获得“元始”的成分，并由此恢复正常。

具有“灵性”的文字，一旦被想象成自身具备超然之力的表象，便可以脱离其承载物而存在，并能超然地发挥其作用。在民间道教仪式中，在人的身体之上直接书写文字，也是医治仪式的一类。我在台湾山街调查时，目睹了这样一场仪式。仪式的举办地是山上的一家伏羲庙，来的人是远近得了一些莫名的心理或生理疾病的信众。道庙的主持是一位六十开外的道士，在庙内“办公”。“病人”如到诊所一样，依顺序进入庙堂。道士用红色颜料，在其额头上乱画一气，画出些符篆的模样，不久医治仪式便告结束。

在现代社会中，这些事例至多只能被列入“庸俗化神秘主义”的系列，被当成古老文化的“残余”来对待，但这些片段却似乎足够支持我们想要获得的认识：神秘主义最浓厚的表现形式和基本形态正是有古老历史的书写。我从童乩说到扶乩，从扶乩说到上古时期中国文字的神秘化，又从上古文字的神秘化说到民间仪式实践中的“文字之灵”，我的意图无非是要表明这个观点。

最后要提到的是，除了对神秘主义进行甄别和分类外，斯泰策还拿它来与知识比较，在知识与神秘主义之间划出一条清晰界限。他认为，知识是以逻辑为基础的，而神秘主义则以一种“非逻辑的想象”为基础。于我看来，哲学家的这个观点与社会学家涂尔干对于巫术与宗教、个体与社会的区分是对应的。从源头来说，这个



界限并非斯泰策或涂尔干的创新。早在古希腊,已有“逻各斯”与“神话”的区分。与启蒙主义思想一样,斯泰策对于神秘意义的这一解析,与古希腊哲学有某种继承关系。它在启迪我们的同时,也让我们感到其背后潜含着某种文化的自负。据说,在所谓“前现代”,欧洲人与他们所谓的“原始人”一样,以“相似律”为手法来寻求“词”对于“物”的相互映照。神秘主义追求的合一,与“相似律”追求的对应正好相通。按照福柯的说法,欧洲知识论的“近代化”表现出这种“词与物”之间纽带的断裂,此后,词不在单独对应于其所指的物,“为了使词能说出它所说的,词就必须属于一个语法全体,与词相对照,这个语法全体是首要的、基本的和决定性的”(《词与物》,上海三联书店 2001 年版,第 366 页)。什么是这个“语法全体”?我斗胆回到扶乩去说事儿。在扶乩的书写仪式中,身内和身外的合一,是书写的前提,而沙盘上的不可理喻的纹样被认为是“天书”、“神谕”,虽出自于人身体的自发抖动,却不独为人的创造。在现代书写中,文字的作者书写的前提,是他将“我”与外在于“我”的所有一切力量(包括自然、神性、社会)区隔开来,接着在自我与他者之间寻找句法的关联性。斯泰策之所以认为“神秘主义”是非逻辑的,恰在于他运用的词汇已为 18 世纪以后替代了“相似律”的“语法主义”认识论所定义。

浸染于近代文化中,人的思想已“演进”到“后传统阶段”。在我们这个时代,乩或占卜和认识的融合及其所包含的神秘主义因素,还以零星或相对有系统的形式存在,但它们确实已被边缘化。在知识分子中,不再是“社会的巫术”,其存在丧失了相当大部分的“玄妙意义”,书写成为逻辑化语言的表征,失去了方士、士大夫赖以维系其“道统”的灵性。书写关于书写的故事,我们带着近代思想方式的沉重压力,难以再体会“乩”被人类祖先赋予的意义,难以再感知它的想象力。而我仍记得钱穆先生的感叹:“人类理智,纵然日进无疆,愈跑愈远了,但万物一体的境界,与夫先知先觉的功能,这又为人类如何地喜爱羡慕呀!”(《湖上闲思录》,三联书店 2000 年版,第 118 页)。并不是说非逻辑的思维可取,也不是说有关玄妙信仰的揣摩毫无启发,至少有一点是如此:对于人文学者来说,知识的最高境界莫过于寻找“人类在最开始时那种无法界定的华丽伟大”(列维·斯特劳斯,《忧郁的热带》,第 514 页),并将它当做思考的起点(列维·斯特劳斯所说的伟大起点,就是神话包容的那个自然与人的世界,及其所表达的人离开自然时感到的阵痛),由我们去接近它的玄妙境界,从中窥见知识的生长点与局限。

