

一个巫婆的招魂 唱词及相关分析

◎ 王杰文

2001年12月24日,笔者在山西省M村调查该村村落传说时,一位名叫王怀龙的老人插话进来,问我说,“你还问些甚嘞?”当时,我只是举例说,比如婚丧嫁娶、过年过节、灾灾病病时人们要遵守的规矩。这一无意中的回答竟引出王怀龙记忆中的一篇巫婆招魂时的唱词,这篇招魂唱词是笔者调查过程中的一个意外的收获。本文即是在整理、介绍这篇完整的招魂唱词及其相关的仪式过程,然后联系M村的民俗事象与民众观念,对唱词本身及其相关仪式过程中的部分民俗宗教观念所作的初步解释。

在介绍这篇招魂唱词之前,有必要简单描述一下M村民众观念中关于疾病的一般知识:当地人认为,一个人生病,应该有两种类型,一种是实病,就是现在科学意义上的疾病,要找医院大夫才能医治;另一种是虚病,即病人之所以生病,是因为他冲撞了神或者是被恶鬼拘走了灵魂。要治好一个人的病,一般要在“医实”的同时也要“医虚”^①,这就需要请专业的民俗宗教职业者^②辟邪。解放前,该村既有“巫婆”^③,又有神汉。现在,村里只有神汉偶尔秘密地从事其职业,而巫婆的活动却是完全消失了。巫婆与神汉除了性别上的不同以外,他们请神附体的方式也不同,巫婆请神用“神鼓”^④,样式极像太平鼓;神汉请神用“闪闪刀”^⑤,这两种神器的共同点在于,柄端的三股叉环向上卷起,像蒜瓣一



样，每一环里边挂着四五个铜片。他们请神时的过程，当地人都称为“提马子”。请巫婆跳神，肯定是因为有人被相信丢魂落魄了，^⑥需要巫婆找回来。据本文信息提供者王怀龙介绍，请神前要在病人家的天地神位前放一张长桌，桌上布三盏灯，码三堆面食祭品，放一升米，中间上三柱香，巫婆打起神鼓，于是就可以“提马子”（请神）了。由于王怀龙本人几十年来数次或旁观、或亲身参与该村巫婆（尸婆）王新爱（已故）的请神仪式，所以他清楚地记住了巫婆请神时的唱词及相关仪式过程。从他复述的唱词与仪式的完整性及笔者调查过程中其他村民对他的复述的肯定性评论，我有理由相信王怀龙所提供的信息的真实性。

一、招魂唱词及其相关仪式

如前文所述，请神仪式准备过程就绪，巫婆首先打一通神鼓，鼓点节奏极其单调，仅仅与下面的唱词合拍，随后就唱道：

“马子”^⑦千拜神，万拜神，四十八拜拜神灵。“马子”左手拿着三环鼓，右手拿着执古音（打锣用的锤）。锣又响，鼓又鸣，“马子”在锣鼓上面惊动神。惊动惊动（是）真惊动，惊动了四海五湖神。因为这是主家（病人的家庭）有了病，请得来我王家的小顶神^⑧，你千里路上闻香烟，闻见香烟了往回寻。返回来（咱）神案中间受香灯，“马子”请神不知神大小，安神不知神左右，来得来得等一阵，你听我“马子”吩咐神灵，你们高处来的高处坐，低处来的两边分，南方来得归南方，北方来得（了）坐北方，你凭“马子”受香灯，“马子”凭你过光景。你给“马子”挨上来，靠上来，挨挨靠靠你（们）上坛来。你（们）来也不要空空的来，你（们）把包魂的宝贝带上来。“马子”高喊三声（你）附顶神，“兀横，兀横，兀横”我喊三声。

〔“马子”摇头摆尾，窜上跳下，浑身激灵灵打一个寒颤，做出很难受的样子，表示真神正在附着到她身上去。〕^⑨

病人家属套话^⑩：

你（想象中的神灵）不用拷打“马子”了，呵路三声，称名道姓吧。不要再拷打了“马子”了，给事主家看病吧。

“马子”又唱道：



一十八上命归阴，阳寿不够不收（那）灵魂，我登云驾雾就上了天空，玉皇大帝封我神，要封大神我无有神位，要封小神我不愿情，封了我二郎老爷（老）下了天空，提起家来我有家，提起名来我有名，提起庙台来我有庙台，陕西石堆山是我的庙台，马前叫一声会话之人。

病人家属套语：苦言苦语表不清，撇开阴差说如今，苦言苦语撇在后，先给事主看病吧。

“马子”唱：大有病？小有病？

病人家属套语：大有病。

“马子”唱：男有病？女有病？

病人家属套语：男有病。

“马子”唱：几日几时得的病？

病人家属套语：腊月初三。

“马子”唱：几日几时加得重？

病人家属套语：得病是一天比一天加得重。

“马子”唱：上穿甚是下穿甚？倒换了衣衫又穿了甚？

病人家属套语：没了倒换衣衫，上穿青，下穿青，浑身上下一溜青。

“马子”唱：甚么时辰往上明。

病人家属套语：鸡叫前后。

“马子”唱：你家阴宅坐得是甚么字？

病人家属套语：坐北朝南。

“马子”唱：茔里共有几尊坟？

病人家属套语：四尊坟茔。

“马子”唱：茔里共栽几棵树？

病人家属套语：总共才有一个柏树。

“马子”唱：甚么都甲往上明？

病人家属套语：家善都八甲。

“马子”唱：马前烧上钱三分。

【主家听吩咐烧纸钱三分】

“马子”唱：马后再烧钱三分。

【主家听吩咐再烧纸钱三分】



“马子”唱：焚下钱两查真魂。

【“马子”转圈，神鼓击地；再转圈，直起神鼓，不停地击打。】

“马子”唱：

我大树底下备起马，玉皇大帝点起兵，我大庙上收，小庙里寻，我大庙里问了泥胎神，小庙里又问壁画神，我搬砖揭瓦细搜寻，过河我问了河伯将军，十字路口我问了五道将军，山山洼洼我问旋风，沟沟渠渠我问孤魂，查来查去不见魂，我高喊三声要放顶神。

病人家属套语：这会我们得挨住神，靠住神，给事主家看病吧。该怎么谢你老人家就怎么谢。

“马子”唱：你们的病情太实重，我这神家也搭救不了这病。

病人家属套语：神灵上面有神灵，灵人上面还有灵人，我们的关煞就是重，也要有关破关，有煞破煞，该怎么看咱还要怎么看。

“马子”唱：斩草人替好人，还有七钱二分安心银。

【病人家属把一个银元放在预先扎好的一个草人心脏处。】

“马子”唱：马前烧下钱三分，马后烧下钱三分，焚下钱两了咱重寻真魂。五道将军报得分明，里家亲（家鬼）是外家亲（野鬼），里家亲勾结起外家亲，活拿活捉是捉了他的魂，十一月二十八就得的病，得病时（是价）还打了一个圪省（打寒颤），我问事主家是真不是真？

病人家属套语：是真，一点也不差。

“马子”唱：现在来到了老爷庙中，观音岔^①老爷庙里有他的灵魂。大包魂是小包魂？七人七马是大包魂，五人五马是小包魂。

病人家属套语：咱五人五马扫（扫魂）去吧。

“马子”唱：属龙属虎属马的人，龙虎相战包真魂，一块白布拿手中，将它扎在锥子上，一张黄表来点着，一个瓷碗来擦干，将它抹在瓷碗里，阳山土，背山土，五月端五艾根木炭引。我问你们包魂的宝贝俱全不俱全？

病人家属套语：没啦嘞，你用些甚么东西嘞？

“马子”唱：高头凤凰（花红大公鸡），斩妖刀，照妖镜，金丝箩子，金丝笊帚盖了顶，五色线线红绿布，七个新针来别住，米包包，面包包，还有病人的口粮包。



【等事主家准备好扫魂所用的上述物品后，“马子”便率领由事主家早已挑选好的属龙、虎、马、蛇、狗五种属相的男姓，携带招魂的“宝贝”，到 M 村村口的观音庙招魂，一到庙门前，先要移神灵。】

“马子”唱：锣又响，鼓又鸣，锣鼓上面我移神灵，满庙的神灵你们担待，你们去神台歇一会，顶神查见有真魂，今夜晚上庙扫真魂，“马子”上庙你们受香灯，“马子”带的五人来，五马来，死丧来，暗怨来，不干来，不净来，请你们满庙的神灵担待来。

【“马子”与众人进庙，点灯，布香，烧表，“马子”边烧表边唱。】

“马子”唱：说起来，就起来，随起来，绕起来，真魂三分扫起来。

【“马子”要烧三次表，每次都要用笤帚把表灰按回到箩子里去。完毕后，再唱。】

“马子”唱：

再叫一声回家包魂君子人，你听“马子”我对你名：高头凤凰头一（第一）程，斩妖刀子第二程，照妖镜子第三程，男扮女装第四程（拿笋子），小小马僮略后音。

再叫一声回家包魂君子人，你听“马子”我对你名：金子钱买明灯，焚下钱两了咱出庙门。高头凤凰你直耳听，你听“马子”我对你名：你左转三，右转三，转了三回再转三，左转三回绕马路，右转三回往回寻。

再叫一声回家包魂君子人，你听“马子”我对你名：金子钱买明灯，焚下钱两了咱出大门。

河神面前把钱焚，焚下钱两了叫真魂，每人每人叫三声，声叫声应叫回魂。

五道庙前把钱焚，焚下钱两了叫真魂，每人每人叫三声，声叫声应叫回魂。

弯弯路上把钱焚，焚下钱两了叫真魂，每人每人叫三声，声叫声应叫回魂。哎——，弯弯路嘞么套弯弯，九曲黄河十八弯，过了一弯又一弯，真魂三分转过弯。

【回到事主家门上】

“马子”唱：

金子钱，买明灯，焚下钱两了叫真魂，每人每人叫三声，声叫声应叫



回魂。

〔站在事主家门上〕

“马子”唱：

再叫一声回家包魂君子人，你听“马子”我对你名：

高头凤凰你直耳听，你把高头凤凰朝病人身上摇三摇来摆三摆，真魂三分摆上身。

斩妖刀子你直耳听，你把斩妖刀子朝病人身上摇三摇来斩三斩，真魂三分斩上身。

照妖镜子你直耳听，你把照妖镜子朝病人身上摇三摇来照三照，真魂三分照上身。

男扮女装你直耳听，叫你打开罗州城，罗州城里有真魂，金丝箩子朝病人身上摇三摇来筛三筛，真魂三分筛上身。金丝笊帚朝病人身上摇三摇来按三按，真魂三分按上身。

米包包，面包包，还有病人的口粮包，按前心，按后心，脑心按到脚后跟，浑身按个不漏风，真魂三分按上身。你把金丝箩子放在灶君中，牢牢地扣上三天整。

高头凤凰你直耳听，你听“马子”我对你名：一柱黄香一张表，倒坐门上往外撂（朝门外扔公鸡）。头朝东，大有功；头朝西，大有喜。有东有西节节高，真魂三分扫得好。

再叫主家你是听，你把高头凤凰放在鸡架中，牢牢地喂上三天整，不能献灶不能卖，恐怕高头凤凰受下害；牢牢地喂上三年整，千万不要忘了救命的人。大忌门，小忌门，大忌门是忌五天，小忌门是忌三天，寡妇老婆不要进门来，盘头女子不要血门来，怀孩婆姨不要扰门来，外头说话家里不要应，恐怕阴家接了阳家的令。

我高喊三声放顶神，马前马后教有明人。

病人家属套语：有嘞，你放吧。

“马子”唱：马前招呼住阴阳鼓，马后招呼住小顶神，倒烂家具了弄不成，马前马后把钱焚，焚下钱两了我放顶神。“兀横，兀横，兀横”——我喊三声。

〔“马子”朝前方扔神鼓，病人家属中早有人接住，“马子”向后倒，病



人家属扶住。“马子”浑身一颤,醒了。招魂仪式结束。】

二、招魂仪式中的巫婆、村民及其灵魂观念

关于招魂仪式,钟敬文先生在《民俗学与古典文学》一文中曾写过这样一段话:“有人认为《招魂》是招死者之魂。其实,《招魂》是招生人一时脱离身体的灵魂,并不是指招人死后的亡灵^②。近代南方民间还有这种习俗。小孩病了,家人手持病者的衣服到街上或野外去叫着名字呼唤他。认为这样做,可以招回他离体的灵魂,因而使疾病痊愈。可见这种俗信一直延续了几千年。”钟先生还引用了朱熹《楚辞集注·招魂》中的话来证明他的观点,他认为,魂有生者之魂与死者之魂两种。这一看法与日本学者渡边欣雄在《汉族的民俗宗教》一书中的观点大体一致,在考察汉民族的灵魂观念时,渡边欣雄写道:“‘灵’或者‘灵魂’,无论是生是死,它们都是不灭的存在。‘灵魂’以活人的身体为归宿时,它与肉体是和而为一的;人在做梦的时候,它临时离开肉体;人死后便永久地离开肉体而去。”钟先生所引证的关于为小孩招生魂的习俗其实并不只存在于南方,而是普遍流行于整个中国的,近年来各地的民俗志记录可以证实这一点。^③总而言之,民间存在招生魂这一习俗,这是没有什么疑义的。然而,上文所提供的招魂唱词中所招的生魂,既不同于钟先生所列举的招小孩的生魂,又不类似于宋玉所招的屈原的生魂。因为,首先,这种招魂仪式的对象一般年龄都比较大,而且病情都比较严重;第二,这种招魂仪式要由专门的民俗宗教职业者来操作,相应地规模要大一些。在贵州扁担山布依族的巫文化中,也存在女巫为成年人招生魂的唱词及相关仪式,这是当地女巫所能主持的最大型的仪式中的一种,女巫在唱词中要上天入海去寻找失落的灵魂,就招魂的目的、对象而言,这与山西M村巫婆的招魂唱词及其相关仪式有相当的类似性。

在中国汉民族中间,向来就有关于人具有复数灵魂的观念,其大致可区分为“魂”与“魄”的不同,于是就有所谓“三魂七魄”的说法。我所调查的社区民众也有与此相类似的民俗宗教观念,他们也认为魂与魄可与肉体分离,当灵魂离开肉体时就会呈现出病态,需要使灵魂重



新与肉体结合在一起才可以恢复健康。这是巫婆与普通村民们的共有知识，他们同处一个社区，共同信奉着一套神灵体系，这为他们的招魂仪式的成功上演提供了必要的文化情境，这一点是不可否认的。然而，当地村民，甚至包括民俗宗教的职业人员巫婆本人也不会像道听途说的理论家所构想的那样，一心一意地去奉行他们告诉调查者的那一套灵魂观念。事实上，关于灵魂的有无，招魂到底起不起作用，巫婆到底能不能“顶神”等问题，村民中间向来众说纷纭而且往往言行不一。那些从民间仅仅发掘出一种声音来的精致的民俗学调查结果的真实性着实令人怀疑，它们会不会是民俗学家们一厢情愿的谎话呢？

就我所调查的 M 村而言，当地民众中间流传着如下的看法，他们说，“祭神如神在，不祭也不怪”，“迷信迷信，迷住了就信，迷不住就不信”，“神官的口，没量的斗”，“闭上了眼是个神神，睁开眼了是个人人”。一望而知，他们并不是绝对地相信神鬼的存在与招魂术的。那么他们为什么还要借助招魂术来辟凶化吉呢？他们到底是信仰招魂术的灵验还是信仰别的什么？如果他们不相信可以招回生魂，那么，他们在招魂仪式中获得的是什么呢？让我们还是回过头来仔细看看招魂唱词及其相关的仪式吧。

这篇招魂唱词及相关的仪式过程可以大体分为三个大的段落：首先是请神，中间是招魂，最后是禁忌。在整个仪式过程中，巫婆是表演活动的主体，相关村民则积极配合她的表演；巫婆通过神灵附体，从而成为神的代言人，从而与世俗的村民相隔离。但是，仅仅从角色身份的角度来看待表演活动中的对话双方，极容易想当然地得出这样一个结论：附着了神灵的巫婆庄重而严肃，神通广大而又正大光明；村民们对神灵的代言人则是毕恭毕敬、知无不言，言无不尽。事实上，只要我们结合表演底本或对话双方的套话来看，就会发现，参与表演活动的双方远不像上面所描述的那样单纯。神灵的代言人赤裸裸地说，“你凭‘马子’受香灯，‘马子’凭你过光景”，这那里有神灵圣洁的光环，明明是一个奸滑小人的自白；至于那句“焚下钱两了查真魂”，不知道重复了多少遍，凸显出来的简直就是一个“火到猪头烂，钱到公事办”的贪官的口头禅；此外，“马子”为了“七钱二分的安心银”而威胁事主家要“放顶神”，



那简直就是无赖之至，不啻于敲诈勒索。而村民们只是照着固定的对话模式回答巫婆的提问，无论他们对于神灵的态度如何，在请神的场合，他们都不至于取笑神灵的代言人，尽管他们可能会无意中说错一两句话，对于这种意外的事故，附了神的巫婆总是通过痛骂或是威胁来使心不在焉的事主严格按照模式对答而不可能有新的创新。在请神阶段的表演活动中，巫婆会完全左右对话的既定模式的。概言之，整个请神的过程就是巫婆通过巧妙地描述神灵的就位、神灵的附体、神灵的自夸、神灵的询问及威胁，最后得到“安心银”，这才正式告诉事主病人的病因及祈禳的办法。值得注意的是，附着了神灵的巫婆的真正功劳不在于发现病人丢失了魂灵，因为这是病人家属事先已经知道的，巫婆的任务在于指出病人的魂灵被丢失在哪里以及由她带领众人把迷失的魂灵还复到病人身上。这样看来，请神阶段巫婆的表演不过是一个伪装得极漂亮的勒索而已。正如上文提到的地方俗语所言：“神官的口，没量的斗”。可是，事实上，巫婆的这一成功，恰好是基于她的招魂本领的。这种招魂本领不在于具体的操作程序，因为这种操作程序的具体知识不为巫婆这一民俗宗教职业者所独有，巫婆在招魂仪式中地位得以凸现的原因在于巫婆这一职业身份的特殊性，因为招魂仪式本身的脚本设置使得巫婆这一角色身份在表演中得到情境化的限定，正是这样一个传承而来的文化脚本赋予了巫婆以特权，在这个意义上讲，我们可以说，村民们之所以积极配合巫婆表演，不是因为他们相信灵魂会因为她的努力而复归，而是因为招魂仪式的模式化设置整体的有效性在起作用。仪式参与者的表演性在仪式将要结束时表现的最为明显，甚至会笑作一团，巫婆说要放“顶神”了时，又是要扔神鼓，又要向后面倒，一来怕摔破了鼓，二来怕自己跌倒，样子很是滑稽，村民们往往在此时取笑巫婆。他们也为这个“闭起眼来作神神，睁天眼来当人人”的巫婆感到好笑，在人与神、圣与俗的瞬间转换中，现实生活中的村民们可能是一个个板着脸孔的信徒吗？

三、仪式象征意义的初步分析

拿 M 村的招魂唱词与现有的大部分少数民族的招魂词相对照，不



难发现,各少数民族的招魂唱词多少与屈原的招魂作品及苗族的招魂习俗有某些关联。马昌仪先生说屈原招魂词的基本内容是“极言上下四方之险,魂不可去;历数家中的安乐,唤灵魂归家。也就是王逸在《招魂》序中所说的‘外陈四方之恶,内崇楚国之美’”。比如,藏族在招魂时,咒师会手持法器念诵招魂词,祈求东南西北,天上地下,山头乃至河流湖泊的神灵,共同为患者尽快招魂,也是描述世间生活的美好,引诱离散漂泊的魂魄,劝说它复返自身,身魂团圆。

这一模式化的招魂唱词也见于布依族的招魂歌,布依族的招魂歌是“布依族的先民认识天地、大海的哲学思想,也展示了古代先民的社会生产、生活景态。”⁴⁹布依族女巫在招魂时上天入地,在十二层天与十二层地中找寻生者之魂,每唱完一层,都要呼唤衣主魂返回。此外,莫道才教授搜集的苗族招魂唱词手抄本,其基本内容也是“叙四方之恶,扬故土之美”。但是,值得注意的是,在所有这些招魂词中,巫师都没有确切指出所招魂灵到底丢失在何处。相反,找出魂灵迷失之所,是M村的巫婆的主要任务,这是很值得注意的一个特点,这使得M村的招魂词显得更加具有实践性与操作性,M村巫婆的招魂唱词因此可以被看作是对整个仪式过程程序的叙述。与少数民族的招魂唱词相比,M村的招魂唱词实践性强而文学性弱。其次,M村的巫婆在寻找灵魂时所找寻的地方也是颇具地方特色的,这些地方带有典型的黄土高原小村落的地貌特征与村落文化地理的特点,相反,少数民族招魂唱词中,巫师找寻的地方一般比较抽象,如苗族巫师要在东南西北中五方搜寻,布依族女巫要在十二层天与十二层地中搜寻。这一差异中包含的社会文化内涵可能要从少数民族的历史中去提取。

M村招魂唱词的后两个部分,集中了大量的具体操作步骤,其中含有许多民俗信仰的成份,比如巫婆所谓招魂的“宝贝”里有“高头凤凰”,为什么要用它呢?据许地山先生在《扶箕迷信的研究》一书中讲,中国人相信灵魂像一只公鸡,他说许多记回煞的故事都说煞神像公鸡一样飞回来。他还说,俗人移柩,如须渡水越山时,必要放一只白公鸡在柩头,十足地表现了这个信仰,甚至结婚,如新郎不在场,也可以用一只公鸡来做代表。我所调查的M村也有在丧葬仪式中出灵时,把红公鸡绑在



灵柩上的习俗,当地人把这只公鸡叫做“引魂鸡”,大概只是引领死者亡灵进入墓穴,未必就是死者的灵魂的代表吧。而且,少数民族在招魂仪式中也多使用公鸡,可是他们多要杀死它,相反,M村的招魂仪式中所用的公鸡,却在仪式结束后倍受优待。至于斩妖刀与照妖镜做为辟邪法器而被使用是常见的。可是其他的物品如,金丝笄帚、金丝笊子、五色线线红绿布片、七个新针、米包包面包包等的作用就不大明了了,马昌仪先生说竹篓作为招魂的工具在南方少数民族中较为常见,这与M村招魂所用的金丝笊子是否有一定的相关性并不清楚;此外,篓子或者金丝笊子这些器具与招魂本身的关系是什么也还不尽明了。还有,为什么只取龙、虎、马、蛇与狗五种属相的人作招魂的助手呢?手持金丝笊子的人为什么要男扮女装?至于招魂上病人身体时的动作,扔公鸡来占卜,善待公鸡的举动等就明显含有巫术性意图了。而关于仪式结束后的禁忌措施的意图也相对明了。但是就上述仪式过程中全部的程式、物品、动作、禁忌等的内在象征作一个完整的、系统的阐释,却还需要笔者进一步的调查实践来加以充实了。

①白占全在《柳林民俗》中讲,现在人们相信科学,生病后会去找医生看病,但是,在此之前,仍要请巫婆或神汉来驱邪,俗称“去邪心”或“去臆(疑)心”。

②当地人把这些从事民俗宗教职业的人总称为“神官”。

③当地人把巫婆叫做“尸(发 shi 音)婆”。地方俗语有:“跟好人学好人,跟上尸婆会跳神”。据黄强先生《尸与“神”的表演》一文中的考证讲:在中国南方广西某些地区,流行所谓“师公戏”,而当地另有“尸公戏”这一称谓。关于“尸公”这一名称,可能起源于古代所谓“立尸之遣法”,“尸”即是古代祭祀之中担任着受人祭祀的偶像的角色,“尸”一般由活人担任,他只是在特定的时空中,装扮成神灵的形象以方便人与神的交流。“尸”在仪式过程中有一个从“人”到“神”再回到“人”的转换过程。可以断言,久已消亡的“立尸”制度下充当“尸”的人与文中提到的“尸婆”没有什么关系,也许“尸婆”应为“师婆”。

④当地也把神鼓叫做“花鼓”、“擗面鼓”。

⑤一种刀刃至刀背宽约三分,刀身長二尺,柄长一尺的专门用于仪式的刀。

⑥当地人只把生“实病”说成是生病,而得“虚病”则说成是“有枝节”了。

⑦请神仪式中,把巫婆本人称作“马子”。

⑧因为王怀龙在模仿王新爱的唱词,所以这里称“王家的”;而“马子”是神与人之间的沟通者,所以王新爱自称“顶神”,就是顶替神的意思。

⑨下文凡【】中的话,都是表示在简述仪式过程。



⑩这里，病人家属的套话，是王怀龙所回忆的对话，它不是某一次具体的招魂仪式中的对话，而是一种虚拟的应答。但是很明显，其中有大量的套话。这是一套“马子”与病人家属都熟知的、配合默契的对话模式。

⑪这是M村村口上的一座庙。

⑫莫道才教授认为：前人所说的《招魂》乃是宋玉招屈原之魂的观点不对，而屈原自招生魂的说法也不可取。他以为屈原当时并非病入膏肓的病人，不必招生魂。他说《招魂》应是屈原自沉之志已定后，为后人招自己之魂而作的假托之作。莫教授的结论基于一连串的推测，证据不足。此外，莫教授的文章中有多处模糊之处，试举两个最明显的例子，比如：他说他所搜集的《汨罗民间招魂词》为“家传私藏”，后来又说这个抄本的所有者声称，他是从一个异姓的老先生那里抄来的，不知莫教授如何解释“家传”二字。至于该抄本是否为那位老先生的家传，莫教授只字未提，因此，在莫教授的两篇文章中所提供的信息里，我们无法获悉该抄本是否为当地下层民众传承的招魂唱本。另外，莫教授本人也惊讶于这个手抄本的唱词及叙述方式与《招魂》《大招》的相似性，的确，这么深奥难懂的唱本，不知道那位传承人是如何记忆与传唱的，而民众又是如何理解的。拿民俗表演活动的普通逻辑来推断，这样的表演活动实在是匪夷所思。笔者对照彝族、哈尼族、藏族、纳西族、布朗族、拉祜族、傣族等少数民族的招魂唱词，尤其是对照苗族其他地区记录的招魂唱词，唯独莫先生搜集的这篇“民间”招魂唱词是个异数。以我浅陋，莫教授文中所谓“民间”的概念及其相关论述，笔者实在不敢盲从。

⑬如《柳林民俗》、《吕梁民俗》（白占全著），《红山峪村民俗志》（田传江著），《纳西族风俗志》（白庚胜著），《松江民俗》（欧粤），《女巫》（韦兴儒著）等著作中，都记录了当地招生魂的习俗。

⑭韦兴儒先生基于对布依族民俗宗教的总体把握，通过对布依族招魂唱词文本的具体分析，得出这一结论，真实可信。

参考书目：

- 1、《柳林民俗》，白占全，柳林县文化局，1990。
- 2、《吕梁民俗》，白占全，北岳文艺出版社，1998。
- 3、《纳西族风俗志》，白庚胜，中央民族大学出版社，2001。
- 4、《松江民俗》，欧粤，百家出版社，1991。
- 5、《女巫》，韦兴儒，贵州人民出版社，2001。
- 6、《红山峪村民俗志》，田传江，辽宁文化艺术音像出版社，1999。
- 7、《苗族的招魂风俗与屈原的招魂作品》，龙文玉，载《吉首大学学报》，1982：1。
- 8、《哈尼族叫魂习俗》，朱文旭、白居舟，载《民俗研究》，2000：3。
- 9、《尸与“神”的表演》，黄强，载《民间文艺季刊》，1990：3。
- 10、《浅谈藏族招魂仪式》，桑杰瑞智，载《青海民族研究》，1999：2。
- 11、《汨罗江民间招魂词》的程式内容及其对《招魂》《大招》研究的启示，莫道才，载



《民族艺术》,1997:2。

12、《生命的终结》,莫道才,载《民族艺术》,2000:4。

13、《中国灵魂信仰》,马昌仪,上海文艺出版社,1998。

14、《中国民间文学讲演集》,钟敬文,北京师范大学出版社,1999。

15、《扶箕迷信的研究》,许地山,商务印书馆,1999。

16、《汉族的民俗宗教》,渡边欣雄著,周星译,天津人民出版社,1998。

(王杰文:北京师范大学民俗学专业2001级博士生)

