

September 2013

## Ecstasy and Writing: A Reflection on the Cultural Motif of the Celestial Script

Yongping Li

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Li, Yongping. 2013. "Ecstasy and Writing: A Reflection on the Cultural Motif of the Celestial Script." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (5): pp.196-204. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss5/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

# 迷狂与书写：对“天书”母题的再反思

李永平

**摘要：**《柏拉图文艺对话集》中，苏格拉底一再强调，大诗人们都是受到灵感的神的代言人。在西化的、现代性的学科遮蔽的背景下，我们无法真正理解故事和抒情诗的功能。“天书”成为重要的文化现象。从文学人类学的视角，“天书”母题的背后蕴含着源远流长的神谕传统。萨满文化中通神、占卜、禳灾、招魂、疗救的信仰仪式体系是“天书”母题产生的根源。次生口头传统时代，神授天书正好迎合了下层民众对超常知识、能力、寿命的渴求需要，其背后隐藏着沟通天人，知识神授的远古人类口传文化的神圣大传统，这才是这种集体无意识的神话叙述的观念源头。

**关键词：**“天书” 母题 神谕 萨满文化 次生口头传统

**作者简介：**李永平，文学博士，历史学博士后，陕西师范大学文学院教授，文学人类学研究中心主任，主要从事文学人类学、俗文学研究。电子邮箱：yongpingl@163.com 本文是国家社科基金项目[编号：12AZD090]和中央高校专项资金资助项目的阶段性成果[编号：09SZZD03]。

**Title:** Ecstasy and Writing: A Reflection on the Cultural Motif of the Celestial Script

**Abstract:** In Plato's *Dialogues*, Socrates repeatedly claimed that poets were the inspired spokesmen of the god. In the Westernized context of modern disciplines, the function of story and lyrics becomes opaque and hard to understand. The so-called celestial script is an important cultural phenomenon, and from the perspective of literary anthropology, the motif of celestial script implies a long-standing tradition of oracle. The motif originates from the shaman ritual system of deity-communication, divination, disaster-prevention, evocation, and healing. The celestial script bestowed by deities and the secondary oral cultural tradition fulfill the need of the primitive people for extraordinary knowledge, ability and longevity, and behind the need is the sacred tradition of oral culture in the antiquity manifested as the ideas of communication between the human and the heaven and knowledge granted by deities. The sacred tradition, the paper concludes, is the origin of the collective unconscious narrative of mythology.

**Key words:** celestial script motif oracle Shaman culture secondary oral cultural tradition

**Author:** Li Yongping, Ph. D., is a professor at the School of Liberal Arts and the director of Center for Literary Anthropology in Shaanxi Normal University (Xi'an 710062, China), with research interests in literary anthropology and vernacular literature. Email: yongpingl@163.com

在《伊安篇》中，苏格拉底和获得祭神诵诗头奖的伊安讨论，为什么他只擅长吟诵荷马史诗，苏格拉底说：“你这副长于解说荷马的本领并不是一种技艺，而是一种灵感，象我已经说过的，有一种神力在驱遣你，象欧里庇得斯所说的磁石，就是一般人所谓‘赫刺库勒斯石’”；“神对于诗人们象对于占卜家和预言家一样，夺去他们的平常理智，用他们作代言人，正因为要使听众知道，诗人并非借自己的力量在无知无觉中说出那些珍贵的辞

句，而是由神凭附着来向人说话”（柏拉图 8-9）。在此，苏格拉底一再强调，“迷狂”就是对那曾经拥有，但今已失去的存在于遥远的天国的理念的感示，荷马不是凭借技艺知识，而是靠灵感或神灵凭附。“这类优美的诗歌本质上不是人的而是神的，不是人的制作而是神的诏语；诗人只是神的代言人，由神凭附着”（柏拉图 11）。

由此可知，古希腊文明早期的文艺观认为，诗歌创作的本源在神而不在人，诗人是神灵在人间

的代言人,如荷马和赫西俄德,而职业诵诗者伊安则是“代言人的代言人”,由此将诗人的创作活动与巫覡的降神过程联系起来。古希腊的“迷狂”通神状态,在中国传统乡村社会生活中长期存在,并具体化为诵读经卷经卷的仪式治疗的实践。“治疗”过程致力于疏通自然与人事之间的因果逻辑,家户得以纳入“许愿还愿”向内、向外的双重节律中,从而重构社区的完整、家户的抚慰(马丹丹 115)。

但近代以来,通神并接受神的感示的中国经验,伴随着“西学东渐”和启蒙救亡的两个现代性旋律,成为西方人类学者眼中被妖魔化的“他者”。无论是周锡瑞对义和团运动中“降神附体”的探讨,还是 20 世纪初华北乡村神灵附体“刀枪不入”式的抵抗,都成为我们以他者目光来建构自我认同的历史中的旧疤痕。这使得我们对“迷狂”、“通神”、“代言”、“神授”等书写问题闪烁其词,讳莫如深,甚至一度被痛斥为“基本上是神秘的反动的”(柏拉图 356)。

其实不论是历史传统还是今天的文化子遗,都清楚的包含了非理性的传统及其文化渊源的叙述,兹以文学传统中“天书”母题为例来展开论述。

## 一、“天书”母题所涉及的文化传统

远古的通天巫术、先秦的兵家文化、秦汉神仙方术、中国佛教观世音菩萨的现世传说及此后的隐逸文化等都涉及到了“天书”母题。汉末魏晋兴起的道教吸收了此前各类叙述中的“天书”母题,对该母题稳定和成熟起到了决定性的作用。

首先,天书母题涉及早期的圣王仰观天象、俯察地势,对自然规律探索并掌握的神秘体验和收获。神话叙述之中“河图洛书”就是这一类的典型。《易》之《系辞上》云:“河出图,洛出书,圣人则之。”河、洛均为自然之物,它们怎么会产生出高深莫测的图和书呢?这背后当然只能归之于神的示意,而圣人就以此为法则制定出礼法制度。《书》之《洪范》说:“天乃赐禹《洪范》九畴”(屈万里 75)。

在兵家著作中,得神人指点,协助成就人间非凡霸业成为“天书”母题的一个重要发展。《战国策·秦策》载苏秦途穷发愤,“得太公阴符之谋,

伏而诵之,简练以为揣摩”,其游说合纵成功颇得力于此;《史记·留侯世家》写张良佐汉亦蒙黄石公所授《太公兵法》。在此基础上又衍生出教授苏秦、张仪纵横术的鬼谷子。而黄石公的亦仙亦隐已初步赋予天书以神格。

其次,道教产生后,假托利用了“天书”神授的神秘体验,向信徒暗示和传达道经的天经地义。《抱朴子·辩问》将天书远溯至上古的圣人崇拜,联结仙凡,将石函中首封天书之功归于大禹:

吴王伐石以治宫室,而于合石之中,得紫文金简之书,不能读之,使使者持以问仲尼,而歎仲尼曰:“吴王闲居,有赤雀衔书以置殿上,不知其义,故远咨。”仲尼以视之,曰:“此乃灵宝之方,长生之法,禹之所服,隐在水邦,年齐天地,朝于紫庭者也。禹将仙化,封之于名山石函之中,乃今赤雀衔之,殆天授也。”(葛洪 229)

王立认为,这段话已包蕴了后世小说中广为蕃衍的诸重要的小母题:天书古远、隐埋石洞中、灵禽灵兽传递引导、得天书者不能读懂须求教识者(95)。嗣后经篆派的灵宝经系又具体化为吴王阖闾入一石城,在石室内玉几上得素书一卷,乃是《灵宝玉符》真文,三国时诸葛云蒙太上所遣三圣真人授《灵宝经》,代代传至葛洪。

北魏道士寇谦之在嵩山修炼时:“忽遇大神,乘云驾龙,导从百灵,仙人玉女,左右侍卫,集止山顶,称太山老君”,“吾故来观汝,授汝天师之位,赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷。号曰《并进》。言:吾此经诫,自天地开辟以来,不传於世,今运数应出”,“其书多有禁密,非其徒也,不得辄观”,书中多载奇方妙术,“上云羽化飞天,次称消灾灭祸”(魏收 3051)。泰常八年(423 年),魏太武帝即位平城欲入主中原时,寇谦之假托太上老君玄孙李谱文降临授神书,他遵命奉持进献,得到信任,天书母题与政治的关系更紧密了。

古老的爻占传统是中国先民接收“神谕”的过程中形成的。“探知”天意的爻占传统失落以后,占爻过程中揣摩爻象之精微变化的暗示心理却积淀为一种感性美学观念和宿命世界观,其共同指向是天启神谕。爻辞只可传神意会而不可言

表的做派,也一代代地传承下来,变异为传达天意的谶谣、谶诗、谶图,它们在民众生活中代替爻占发挥着“天书”的功能。“天书”利用民众集体无意识的神灵迷信之病灶,搭乘汉代谶纬学的风习,认为语言具有一种预示事物的发展与结局的神秘力量,制作书谶或诗谶,释放巫术文化影响下的巫术焦虑,投合下层民众的“天命”信仰。

最后,后世的小说假借“天书”母题,作为神话英雄的重要情节。超凡英雄具有接受神的感示的先天禀赋,因为神授“天书”的作用而具有非凡的能力。《说岳全传》第六十八回孔明所授兵书“上卷占风望气,中卷行兵布阵,下卷卜算祈祷”。《说唐演义后传》第二十九回九天玄女授薛仁贵的“素书”,“凡逢患难疑难之事,即排香案拜告,天书上露字迹,就知明白”。《五虎平南演义》第四回段红玉“前生乃是终南山金针洞看守洞门一女童,已得了半仙之体,只为一时思凡,托生于段氏之家为女”。金针洞一道人,见她惹了红尘,托生于世,心中不忍,所以特来度她为门徒。一日,在后园中化作一道人,假诈化斋,授却三卷兵书与段小姐。段红玉得云中子所授天书,“书上所传飞天遁地、六丁六甲、神符、隐形变化、撒豆成兵、各式阵图,多少直言咒语,一一难以尽述”。

## 二、“天书”母题与神谕传统

纵观人类原始宗教,早期的宗教领袖巫师或萨满阶层,具有接受神谕的特殊本领,前提是“夺取他们平常的理智”,使其成为社会意识氛围中的“病人”、“疯癫者”或祭司才能成为代言人。正所谓“古者祭礼,嘏传皇尸之命”(龚自珍 219)。

后世,这种权力转移到国王手里。国王拥有祭祀、操控神灵的权力。他能和神明对话,能控制自然。古代近东、中国与古代埃及的统治者一般是祭祀王的形象。首先,他是介于人神中间,感知神明意图的唯一合法的沟通媒介。其次,他有为国家和民众祈福禳灾的职责。国王除了在意识中担任沟通人神的角色以外,还要在固定的时间内举行祈福仪式,在国家危难之际,担当祈福禳灾的头领,甚至还要成为解除灾异的牺牲。

《格萨尔》诗史的传唱活动较为原始,在某种意义上能为我们考察这一神谕传统提供借鉴:在艺人以及广大的藏族民众心目当中,《格萨尔》被

赋予了神圣的信仰意义,说唱《格萨尔》的“神授艺人”,作为藏族原始宗教祭祀主持人,他们是人与神之间的桥梁和媒介,据说都能通神,且能同鬼神通话,以上达民意、下传神旨;可预知吉凶祸福,除灾祛病;还能从事征兆、占卜、施行召魂、驱鬼等巫术。他们所说唱的故事是神赐予的。说唱过程必须遵循特定的仪式性规程。这一说唱所仪式拥有的社会整合与禳灾祛病作用,类同于北方民族萨满教采用的神圣仪典,全体氏族或部落成员参与祈祷人畜平安、农牧丰收(叶舒宪“文学”143)。

首先,降神并与神灵对话,通过语言实践获得精神疗愈与自我救援曾是人类精神生活的重要内容。通神、占卜、治疗、禳灾、招魂的信仰仪式体系是神授天书传统产生的根源。

在口头祭祀仪式上,祝嘏(祭祀时致祝祷之辞和传达神言的执事人),后代指祭神的祈祷词。主祭者(工祝巫卜等)代表主人(早期通常是王或巫)向假扮为受祭之神的“尸”发言,称为“告”、“祝”、“祷”;反过来他们还要代表受祭者“尸”即神像发言,将神的福佑之意传达给主人,称为“嘏”、“嘏辞”。<sup>①</sup>

我国古代礼书文献中关于嘏的记载不在少数。如《仪礼·特牲馈食礼》:“主人坐,左执角,受祭祭之,祭酒啐酒,进,听嘏”(郑玄 贾公彦 863)。《仪礼·少牢馈食礼》:“尸执以命祝”。郑玄注:“命祝以嘏辞”。贾公彦疏:“谓命祝使出嘏辞以嘏于主人”。明徐师曾《文体明辨·嘏辞》:“按嘏者,祝为尸致福于主人之辞,《记》所谓‘嘏以慈告’者是也,辞见《仪礼》”。《礼记·礼运》亦云:“修其祝嘏,以降上神”。郑玄注:“祝,祝为主人飨神辞也;嘏,祝为尸致福于主人之辞也”。孔颖达疏:“祝谓以主人之辞飨神,嘏谓祝以尸之辞致福而嘏主人也”(郑玄 孔颖达 1419)。

《文心雕龙·祝盟》认为“祝史陈信,资乎文辞”,祝辞系文学是与上古时代祝官系统紧密联系在一起的。刘永济《校释》:

古者巫祝为联职,《周官·春官》祝之属有大祝、小祝、丧祝、甸祝、诅祝;巫之属有司巫、男巫、女巫。盖巫以歌舞降神,祝以文辞事神。《国语》谓聪明圣知者始为巫观,郑注《周官》谓有文推辞令

者,始作大祝。是知二者乃先民之秀特,而文学之滥觞也。(詹英 1989)

藤野岩友认为商汤祷词为祝辞体,“通过诘问语气来占卜神意,具有与《天问》共通的性质”受“问卜系文学”传统的影响。在《楚辞·离骚》与《九章·桔颂》等“自序文学”之下标“祝辞系文学”,并与《尚书·金縢》篇周公祈神保佑武王平安的祝辞形式加以对比,认为“作为自序文学的《离骚》,其文学形式来源于对神的祝辞”(藤野岩友 3-4)。

通过“神谕”,阿赞德人掌握神意,这成为他们精神生活的重要组成部分。通过“附体”、“代言”等形式获得与祖先或神灵的沟通神力,掌控侵扰家宅或家庭成员身体的“祟”,从而将“疾患”过渡到健康和平安的状态,消除家庭危机。“不仅我们认为比较重要的社会事务,(阿赞德人)需要请教神谕,针对日常生活中的一些小事他们也请教神谕”,“欧洲人对于神秘力量一无所知,因而不能理解他们在行动的时候必须要考虑的神秘力量”(普里查德 275-76)。人类学家普里查德这样写道:

每当阿赞德人的生活中出现危机,都是神谕告诉他应该如何去做。神谕为他揭露谁是敌人;告诉他在何处能够脱离危险,找到安全;向他展示隐藏的神秘力量;给他说出过去和将来发生的事情。没有本吉,赞德人确实无法生活。剥夺了赞德人的本吉无疑就是剥夺了他的生活。(274)

通神信仰传统使后世文学长期以来承担着“神人以和”,“正得失,动天地,感鬼神”,“言王政之所由废兴”,“美盛德之形容,以其成功告于神明者”(毛亨 郑玄 孔颖达 1297)的巨大的社会功能,并和社会政治意识形态如影随形。

同样通神心理活动成为和艺术感受巅峰体验二而为一的一种精神状态。“游于艺”在某种意义上认定艺术是和游戏、迷狂、巫术出神活动相表里的感性精神活动,它使人进一步摆脱一切世俗的、功利的、工具的羁绊,恢复自我的天性,使心灵朝着更为开放更为广阔更为纯净更适合想象的自

由驰骋的方向张扬。

除了“模仿说”和“实用说”之外,通神信仰隐约在西方“迷狂说”及其理论中能窥见一斑。柏拉图在《斐德诺篇》(Phaedrus)中论及诗人的灵感时说:

这是由诗神凭附而来的。它凭附到一个温柔贞节的心灵,感发它,引它到兴高采烈神色飞舞的境界,流露于各种诗歌,赞颂古代英雄的丰功伟绩,垂为后世的教训。若是没有这种诗神的迷狂,无论谁去敲诗歌的门,他和他的作品都永远站在诗歌的门外,尽管他自己妄想单凭诗的艺术就可以成为诗人。他的神志清醒的诗遇到迷狂的诗就黯然无光了。(118)

柏拉图认为“疯症有两类:一类产生于人的弱薄,另一类神圣地揭示了逃离世俗风尚束缚的灵魂”(118)。由此我们知道:西方式的纯粹理性权威尚未建立时,人们对待疯狂的态度是何等宽容和尊敬。把疯症划分为神圣和非神圣的两类,这多少表明远古时期神灵附体类迷狂的传统仍被认可的事实。原型批评中提及的“集体无意识”、“原始意象”、“原型”等概念,也隐约指向巫术时代的文化大传统及其对后世小传统的影响。

在“失落的天书”背后折射的是:现代理性文化以文本为中心,严重地脱离文学发生的鲜活生动的第一现场,当今人们对文学的理解偏离了久远的文化大传统而祛魅化和扁平化。文学因之丧失了原初的鲜活语境,抽离了发生学上的意义和功能,成为了纯粹的书写文本,而文学诞生之初的救疗和稷灾的功能则被集体遗忘,“天书”母题背后的神谕传统也鲜有人提及,只有在少数的研究和观察中,学者能见微知著地寻绎出文学当初元编码所释放出的能量,像测量红移来推断宇宙大爆炸最初几秒的情景一样,从遗存至今的大量的“天书”母题中,我们能捕获有关文学起源和原初功能的信息。<sup>②</sup>

### 三、“天书”母题的来源是萨满文化

“天书”传统的目的在于“代圣立言”,其信

仰源自于萨满文化。人类学中专门研究萨满教的专家哈利法克斯(Joan Halifax)归纳说,萨满巫术的基本特征有如下四个方面:一种对幻象的追求,或者分解与复原的体验;出入上中下三界的能力;进入迷狂出神状态的能力;医疗能力以及在社群与非常态的世界之间沟通的能力(Halifax 6)。另一位专家维特斯基(Piers Vitebsky)则强调萨满教一切人为宗教的基础:它不是一种独立的宗教,而是一种跨文化的宗教感觉与现象。在万物有灵信念支配下,萨满文化以崇奉氏族或部落的祖灵为主,兼有自然崇拜和图腾崇拜的内容。崇拜对象极为广泛,有各种神灵、动植物以及无生命的自然物和自然现象。没有成文的经典,没有有宗教组织和特定的创始人,没有寺庙,也没有统一、规范化的宗教仪礼。巫师的职位常在本部落氏族中靠口传身受世代嬗递。萨满的意识及其主题出现在人类的整个历史、宗教和心理之中。其传统可谓深厚无比:从我们的旧石器时代的先祖那里就已经开始了(Vitebsky 3)。

后世,“迷狂”背后是深刻的社会知识系统,远古时代“民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下比义,其圣能光远宣朗,其明能光照之,其聪能月彻之,如是则明神降之,在男曰觐,在女曰巫”(郇国义 529)。遗憾的是,黄帝的继承者“颛顼”对天地间的秩序进行一次大整顿。他命“重”(颛顼帝的孙子)两手托天,奋力上举;令“黎”(颛顼帝的孙子)两手按地,尽力下压。于是,天地之间的距离越来越大,以至于除了昆仑天梯,天地间的通道都被隔断。颛顼还命令“重”和“黎”分别掌管天上众神事务及地上神和人的事务。此后,天地间神人不经“重黎”许可便不能够随便上天下地了!《书·吕刑》对此事的记载是:“乃命重黎,绝地天通,罔有降格”(屈万里 177)。使人神不扰,各得其序,是谓绝地天通。自此以后,天人之间的沟通,需要神在人间的“代理人”,而且必须是出入于“迷狂”、疯癫的非常之人。

人类早期的诗是巫师这一掌握神灵、祖先和神秘世界对话权力的沟通者,以祝、咒、颂等形式在丰稷祭祀仪式上所奏音乐的组成部分。前苏联学者开也夫便在专论民间口传文学时为咒语开辟了章节,他写道:“咒语——这是一种被认为具有魔法作用力的民间口头文学。念咒语的人确信:

他的话一定能在人的生活和自然现象里唤起所希望的结果”(开也夫 95-96)。

诗的语言形式,如果撇开它与音乐的联系而单独来看,在相当程度上同咒语、祷词之类的有韵的言语形式有关。特别是在考察原始社会的时候,这类具有宗教性用途的韵语形式更普遍地显示了同诗歌起源的密切关联。比如在南美土著雅玛那人(Yamana)中,成熟的诗歌尚不存在,但他们已经拥有一系列程式化的祷词,应用在各种需要的场合。当天气变坏时,他们会说:“天父垂怜,以佑我船。”当灾害降临,人也会向神发问,为什么要降灾下来:“我父在上,何以罚我?”

埃杜里·匹格米人(Ituri Pygmies)也拥有一系列程式化的祷词,同雅玛那人的那种简单形式十分相近。当一位未生育的妇女去打水时,她对森林之灵祷告:

赐我以孕,噢,巴里!  
赐我以孕,我能生子。

《梨俱吠陀》第十卷中有很多具有咒语性质祷告诗篇,有的是为了抵御疾病,有的是为了占卜和预言,有的是为了求雨与生殖:

一对青蛙一个迎接另一个,  
在大雨倾泻中尽情欢乐。  
青蛙们淋着雨,四处蹦跳,  
斑纹蛙与黄身蛙的鸣叫缠合。  
(林太 182)

这些祷词不仅有自身的结构和语音上的协调,而且还常运用反复,和一切原始歌谣一样,《诗经》颂诗、《旧约》、《阿达婆吠陀》中这种祝、咒、祷等神谕之词俯拾皆是(叶舒宪“诗经”46-47)。

到了战国时代,伴随着祝咒通神之词,由建鼓、悬鼓、鼙鼓、有柄鼓和鹿架鼓等伴奏着巫舞。由近世东北流行萨满教推断,这些祝祷之语词往往在禳灾祛祟除疫的仪式上,和着音乐节奏、歌舞颂扬神灵:“凡人患病辄延男巫,亦有女觐至家。左执鼓,以铁丝贯钱数十,横丝鼓之两耳,击鼓作咒以疗病”(马伯英 166)。叶舒宪先生以四重证据法解读夏禹“神鼓”和凌家滩“玉签”文化象征

意蕴的实践为我们理解古人祭祀活动中“尚声”行为提供了认识论和方法论上的指导。在他看来:“无论是单独发布声音信息的信号鼓,还是仪式性奏乐体系中的一种乐器,其最初的根源都在于神鼓信仰背景和史前社会宗教领袖沟通神鬼的仪式性活动”。<sup>③</sup>

在世界文明史上,早期神谕“天书”表现为以神话叙述的模式对王权机制生成的话语操控作用。摩西或汉莫拉比在圣山上接受神谕,颁布法律。上古时代有知识和法力的圣人通常就是部族和部落的首长(弗雷泽 17)。

在西方,神的使者就是古希腊神话中的信使 Hermers,维科称巫为“神学诗人”:

诗性玄学就凭天神的意旨或预见这方面来观照天神。他们就叫做神学诗人,懂得天帝在预兆中所表达的天神语言,他们是在“猜测”(dirine),称他们为占卜者(diviner)是名符其实的。这个词来源于 divinari,意思就是猜测或预言。他们的这门学问就叫做缪斯(Muse)女诗神,[……]因为精通这种玄秘的神学的人,能解释预兆和神谕中的天神奥义的古希腊诗人们就叫做 Mystae(通奥义者),贺拉斯显出博学,曾把 Mystae 这个词译作“诸天神的传译者”(《诗艺》,391)。每一个异教民族都有精通这门学问的西比尔(sybils,女巫)。(186)

中国早期的巫师,被称为“格人”,“格人”以占卜的方式能至知天命,成为“格知”。“格”与“告”属于神话学上的“还原性认体”,皆从“口”,原生形态是神圣仪式中的“口”,意为通告预知(叶舒宪“文学”183-204)。这与“格天”感通意义相符。《尚书·君奭》“成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天”(屈万里 143),就是指君受命于天,凡所作为,皆感通于天。《尚书·尧典》:“归,格于艺祖,用特”(屈万里 11)。

通神、占卜、禳灾、招魂、治疗等活动,大都是通过叙述实现的。世界范围内早期剧场的戏剧表演,都带有与神灵沟通的功能。德尔斐每年在传说中阿波罗的生日那天发布神谕,后来发展到除了冬季的三个月以外每个月的第七天都会发布神

谕。在发布神谕过程中,皮提亚是处于一种迷狂的状态。预言不只在词源学上与疯癫相关,而是只能通过迷狂来实现。<sup>④</sup>苏格拉底说,迷狂确实是上苍的恩赐,德尔斐的女预言家和多多那圣地的女祭司在迷狂的时候为希腊国家和个人获取了那么多福泽,我们要对她们感恩,但若她们要处于清醒状态,那么她们会所获甚少或者一无所获。然而,我要指出这样一个事实,那些为事物命名的古人并不把迷狂视为羞耻和丢脸,否则的话他们就不会把这种预见未来的伟大技艺与‘迷狂’这个词联系在一起,并把这种技艺称为迷狂术了。他们把迷狂术视为一份珍贵的礼物,是神灵的恩赐,这种技艺也就有了这个名称,而现在的人没有这个审美力,给迷狂术这个词增加一个字母,变成了预言术(柏拉图 116-17)。<sup>⑤</sup>

因为神灵没有实体,人间的代理人巫师最初的职能就是讲故事,利用一切机会抓住所有现象来实现和神的精神交往,来排遣我们“绝天地通”以后的焦虑和无助。在叙述言说领域的“天书”现象可以说是萨满教巫师的“面具”的置换变形。神的形象本身是古老的禁忌,人只能同他的替身沟通,而神在人间以“天书”降临的面目显现,这一点,我们从爱斯基摩社会中的萨满身上能找到答案:“萨满在仪式庆典或为人治病时都佩戴面具。蕾根据 19 世纪欧洲观察者们描述,认为巫师在治病或应付那些由于人的不当行为而招致的灾难时,尤其要佩戴的面具[……]萨满就戴上面具,和有关的神灵商谈,或恳求他们宽恕”(莱顿 208)。

从人类学角度,无论是讲故事、念咒语,还是歌唱和演戏,远古原始歌谣以紧锣密鼓的音乐节奏、癫狂出世的形体舞蹈、迷狂出神的精神状态调动的精神信仰力量来改善生存环境乃至身体状态的功能,至今都是不言而喻的。如果说叙事的移情更能够通过幻想来转移痛苦和补偿受压抑的欲望,那么“唱咒语治疗”的疗效,则更侧重在调动人类语言自身的仪式性和法术性力量,以及灵性语词沟通神圣治疗场的巨大潜力(叶舒宪“文学”265-66)。白马藏人在做了噩梦,身体出现“无名疼痛”、疲倦失神、抽搐痉挛、拗哭不止等症,或家中乃至村寨中有不好的事情发生,如夫妻失和、诸事不顺、疫病传染等都会请仪式专家做敲鼓敬神仪式。仪式上,由巫师唱诵经典祭歌。

“天书”母题也体现出在人神分离以后,巫师

逐渐丧失了“降”、“陟”技能,世俗化为知识分子后集体无意识对权力话语的操控意向。他们企图通过话语操控,重操王者师的“旧业”。《史记·留侯世家》描写黄石公“出一编书,曰:读此则为帝王师矣。”张良亦称:“今以三寸舌为帝者师,封万户,位列侯,此布衣之极,于良足矣。愿弃人间事,欲从赤松子游耳”(司马迁 2035)。而黄石公、留侯正是天书母题积极入世角色的始作俑者,岂是偶然的巧合!

#### 四、次生口头传统中的天书母题

王权神授以降,神授器物 and 神授教义成为曾经的神圣仪式言说实践的遗存。汉译佛经中,据说龙树出家后得读大乘经典,妙理有所未尽:“独在静处水精房中,大龙菩萨见其如是,惜而愍之,即接之入海,于宫殿中开七宝藏,发七宝华函,以诸方等深奥经典无量妙法授之。”<sup>⑥</sup>

欧大年在《宝卷:十六、十七世纪中国教派经卷概论》中研究了宝卷不同文本中反复出现的情节单元(入仙童的时间、场景、段落),主题包括:教主的自传性陈述,对神预警卷的领悟,教派名称及信众,创世、普度、来世神话、禅定、仪式,道德说教、地狱描绘,社会观念。他认为明刊《混元弘阳佛如来无极飘高祖临凡经》中有宝卷神授临凡之主题,宣扬宝卷系由普渡众生的教主,从仙界下凡传授而来,涉及创世、普渡、末世说的神话主题(欧大年 223)。

早期道教的创教神话中,也很完整的保留了“神授天书”、“赋予书写文字以经典的权威性”的传统(葛兆光 37-49)。陈国符先生概括其共性规律:“道书述道经出世之源,多谓上真降授。实则或由扶乩;或由世人撰述,依托天真”(陈国符 8)。而李丰楙先生则认为,按照陶弘景整理的《周氏冥通记》,《真诰》篇简直就是杨许诸人的冥通记,其“灵媒”(神媒)职能颇类萨满:

当时称为真书、真迹、真诰,都是书法能手在恍惚状态将见神经验一一笔录。当时茅山的许氏山堂——即静室,为天师道设靖(静)的修道场所,也是仙真常常降临的神圣之地。而杨许也多经历一段时间的精神恍惚(trance),在迷

幻中说出、写下一些神的嘱语——按照人类学家的研究,它经常表露其内在最基本的社会文化需求,常借用神诰的方式将神的意旨传达,宣示于信徒。(李丰楙 96-97)

后世络绎不绝的“天书”传统的缔造者,或者发展出各种替代性的迷狂方式(或准迷狂、伪迷狂方式),寻求曾经心醉神迷的那一时刻;或者深刻洞悉了下层民众集体无意识的神灵崇拜和权威迷信这一古老的心理沉痾,利用民众期盼“权威话语”并易受其暗示和感染的集体心理,让公众捕获这个征兆或信息,因为受“神灵”的示意更容易赋予了这个征兆或信息一个深刻的含意。这迎合了民众集体无意识的对超常知识、能力、寿命的渴求,利用了书面传统与口头传统的差距,以及这一差距所深化的对“白纸黑字”典籍的崇拜,事先把大家想听到的内容设计好,通过众人在场“展演”式地,由灵媒写在纸上“代圣立言”,再用这物化了“天书”来号召徒众。后来,这一活动还利用了早期中国王政对“谣言”等民众舆论的“观察”而异化为“谶谣”,体现出对政权更替和王朝兴衰的参与意识。

民间性的叙事文学宝卷,继承和利用“天书”传统。“对他们来说,宝卷是神灵通过其教祖和教主传授给他们的[……]同时,还有这样一个悠久的民间传说,书信传自于天,或者由神仙授之于大人物的”(欧大年 212)。这种以“天书”等多样化持续性神化书写,既有远古口传时代神圣叙事的集体无意识遗存,又有建构历史和神圣叙事的嫌疑。他们通过对过去经验的说唱,创造出仪式性演出以及神圣空间,象征性的表达与人身沟通的状态,弥补绝天地通之后的精神迷茫,以达成一种得道成仙的心理暗示效果。

布罗姆菲尔德和丢恩在研究了十八世纪之前还不被人知晓的古代欧洲诸民族的口传文学之后,得出结论:在理性原教旨主义问世之前,早期社会的活态口传文学,其根本的意义在于强调一种秩序:“无论其形式是多么离奇,那些神话和故事总是预设了秩序和合理性的观念”(Bloomfield and Dunn 108)。于是他们以巫覡、先知或预言者的身份成为一个部族的精神领袖,成为神的代言人,天(神)和人之间的中介。借助于他们所传布



的文字,他们不仅仅在民众心理里灌输了一个社会所必需的种种经验和忠告,而且还控制了对于历史和现实的理解,并以此建构起一个能够最大限度突现自己符号利益的精神秩序。<sup>⑦</sup>这对于我们理解次生口头传统宝卷中的“神授天书”书写,给予很大的启发。

在特殊的地方就有特殊的讲话的方式。君权神授的小传统里,文人的书写方式是为了做宰辅,“致君尧舜上”,是一种被规训和展示规训的文字书写。而在大传统下,从巫术时代开始,就始终有一种为“天下”、“苍生”、“秩序”的圣神叙事,他昭示的是一种更为普遍的人类学意义和原始法制精神。理性时代,这种传统被遮蔽和话语缺位,从表层看来这似乎是各类民间宗教教主,编造自己的“秘史”,神化自身,使自己书写的文字打上“神授”的印戳。但其背后隐藏着沟通天人,知识神授的远古人类口传文化的神圣大传统,这才是这种集体无意识的神话叙述的观念源头。

#### 注释[Notes]

①台湾红头小法在执行法术科仪的过程中,也有“格界”这一项仪式,法师在仪式中诵念“格界咒”,旨在请神降临,守护神圣的场域——庙宇,安顿人心,祈求平安。可知“格”字隐含的天神降临之义。“格物致知”是代表儒家认识方式的关键词,但其本义难明。“格”的本义迄今仍然保留在台湾汉人文化的宗教法事中。

②叶舒宪最近提出“N级编码体系理论”,认为把一万年以来的文化文本和当代作家的文学文本之关系,可归纳成“N级编码体系理论”。从“大传统”到“小传统”,可以按先后顺序,排列出N级的符号编码程序。无文字时代的文物和图像,充当着文化意义的原型编码作用,可称为一级编码,主宰这一编码的基本原则是神话思维。汉字的形成,是二级编码或次级编码,其中发挥的是音、声、意、形之间引比避联类地关联性创造力。三级编码指早先用汉字书写下来的古代经典。今日的作家写作,处在这一历史编码程序的顶端,称之为N级编码。善于调动程序中的前三级编码,尤其是程序底端的深层编码,谁就更容易获取深厚的文化蕴含,给作品带来巨大的意义张力空间。

③叶舒宪:“《容成氏》夏禹建鼓神话通释——五论‘四重证据法’的知识考古范式”,《民族艺术》1(2009)。

④在献祭仪式的同时,皮提亚要在神庙内焚烧月桂枝叶熏蒸身体,还要和其他男祭司要用灵感之泉举行沐浴仪式。一般来说,请求的问题是由男祭司代问,有时候是男

祭司直接询问求神谕者想要问的问题,有时候是求神谕者将要问的问题写下来交给男祭司转问皮提亚。旁边的预言家将皮提亚的回答翻译成某种文体,一般是六步格诗句,有时候也会是谜语或散文,记录员则把这些诗句记录下来交给求神谕者。

⑤引文参考了王晓朝:《柏拉图全集》第二卷(北京:人民出版社,2003年)157-58。

⑥参见高楠顺次郎:《大正新修大藏经》第50册,《龙树菩萨传》0184a19。

⑦参阅朱国华:“口传文学:作为元叙事的符号权力”,《求是学刊》1(2003)。李永平的“神授天书与代圣立言:宝卷来源的人类学解读——以《香山宝卷》为中心的考察”一文也有引述(《民俗研究》2012年第5期)。

#### 引用作品[Works Cited]

陈国符:《道藏源流考》。北京:中华书局,1963年。

[Chen, Guofu. *An Investigation into the Lineage of Taoist Scriptures*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1963.]

普里查德:《阿赞德人的巫术神谕和魔法》,覃俐俐译。北京:商务印书馆,2006年。

[Evans - Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Trans. Tan Lili. Beijing: The Commercial Press, 2006.]

弗雷泽:《金枝》,徐育新译。北京:中国民间文艺出版社,1987年。

[Fraser, J. G. *The Golden Bough*. Trans. Xu Yuxin. Beijing: Chinese Folk Literature and Art Press, 1987.]

藤野岩友:《巫系文学论》,韩基国编译。重庆:重庆出版社,2005年

[Fujino, Climber. *The Literature of Shaman*. Trans & Comp. Han Jiguo. Chongqing: Chongqing Press.]

葛洪:《抱朴子内篇校释》。北京:中华书局,1985年。

[Ge, Hong. *Annotations of the Inner Part of Baopuzi*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1985.]

葛兆光:“‘神授天书’与‘不立文字’——佛教与道教的语言及其对中国古典诗歌的影响”,《文学遗产》1(1998):37-49。

[Ge, Zhaoguang. “Celestial Script as Ordination and No - Worship for Literature: the Language of Buddhism and Taoism and its Influence on Chinese Classical Poetry.” *Literary Heritage* 1 (1998): 37 - 49.]

龚自珍:《尊隐:龚自珍集》。沈阳:辽宁人民出版社,1994年。

[Gong, Zizhen. *Reverence for the Hermitage: A Reader of Gong Zizhen*. Shenyang: Liaoning People's Press, 1994.]

Halifax, Joan. *The Shaman: Voyages of the Soul Trance, Ecstasy and Healing from Siberia to the Arctic*. London: Duncan

- Baird Publishers, 1995.
- 开也夫:《俄罗斯人民口头创作》,连树声译。北京:中国民间文艺出版社,1964年。
- [Kaye, A. A. *Oral Literature from the Russian People*. Trans. Lian Shusheng. Beijing: Chinese Folk Literature and Art Press, 1964.]
- 罗伯特·莱顿:《艺术人类学》,李东晔等译。南宁:广西师范大学出版社,2009年。
- [Leiden, Robert. *The Anthropology of Art*. Trans. Li Dongye, et al. Nanning: Guangxi Normal University Press, 2009.]
- 李丰楙:《仙境与游历:神仙世界的想象》。北京:中华书局,2010年。
- [Li, Fengmao. *Wonderland and Travel: the Imagination of the Fairy World*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2010.]
- 林太:《〈梨俱吠陀〉精读》。上海:复旦大学出版社,2008年。
- [Lin, Tai. *A Rigveda Reader*. Shanghai: Fudan University Press, 2008.]
- 马伯英:《中国医学文化史》。上海:上海人民出版社,1994年。
- [Ma, Boying. *A History of Medical Culture in China*. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1994.]
- 马丹丹:“迷狂的家户经验——王屋山巫医仪式的一项考察”,《北方民族大学学报》5(2009):110-16。
- [Ma, Dandan. “An Empirical Account for a Family of Ecstasy: An Investigation into Shaman Ritual in Wangwushan Area.” *Journal of Beifang University of Nationality* 5 (2009): 110-16.]
- 毛亨 郑玄 孔颖达:《毛诗正义》,李学勤编《十三经注疏》。北京:北京大学出版社,1999年。
- [Mao, Heng, Zhen Xuan and Kong Yingda. *A Critical Interpretation of Mao - Prefaced Book of Poetry*. Ed. Li Xueqin. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 欧大年:《中国民间宗教教派研究》,刘心勇 严耀中等译。上海:上海古籍出版社,1993年。
- [Overmyer, Daniel L. *Religions in China*. Trans. Liu Xinyong, et al. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1993.]
- 柏拉图:《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译。北京:人民文学出版社,1963年。
- [Plato. *Dialogues of Plato*. Trans. Zhu Guangqian. Beijing: People's Literature Publishing House, 1963.]
- 屈万里:《尚书今注今译》。北京:商务印书馆,1969年。
- [Qu, Wanli. *The Book of History Translated into Modern Chinese with Annotations*. Beijing: The Commercial Press, 1969.]
- 司马迁:《史记》卷55。北京:中华书局,1959年。
- [Sima, Qian. *The Records of Grand Historian*. Vol. 55. Beijing: Zhonghua Book Company, 1959.]
- 维柯:《新科学》,朱光潜译。北京:商务印书馆,1989年。
- [Vico, G. *The New Science*. Trans. Zhu Guangqian. Beijing: The Commercial Press, 1989.]
- Vitebsky, Piers. *Shamanic Voices: A Survey of Visionary Narratives*. New York: Arkan, Penguin, 1991.
- 王立:“道教与中国古代通俗小说中的天书”,《东南大学学报》2(2000):91-99。
- [Wang, Li. “Taoism and the Celestial Script in Ancient Chinese Popular Novels.” *Journal of Southeast University* 2 (2000): 91-99.]
- 王维廉等:“鄂伦春族医药学调查研究”,《中华医史杂志》1(1989):13-20。
- [Wang, Weilian, et al. “An Investigation into the Medicine of the Oroqen Nationality.” *Journal of Medical History* 1 (1989): 13-20.]
- 魏收:《魏书》卷114。北京:中华书局,1974年。
- [Wei, Shou. *The Book of Wei*. Vol. 114. Beijing: Zhonghua Book Company, 1974.]
- 邬国义:《国语注译》。上海:上海古籍出版社,1994年。
- [Wu, Guoyi. *The Discourses of the States Annotated with Translation*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1994.]
- 叶舒宪:《文学人类学教程》。北京:中国社会科学出版社,2010年。
- [Ye, Shuxian. *A Course in Literary Anthropology*. Beijing: Chinese Social Science Press, 2010.]
- :《诗经的文化阐释:中国诗歌的发生研究》。武汉:湖北人民出版社,1994年。
- [———. *A Cultural Interpretation of The Book of Songs*. Wuhan: Hubei People's Publishing House, 1994.]
- 詹瑛:《文心雕龙义证》。上海:上海古籍出版社,1989年。
- [Zhan, Ying. *A Verified Interpretation of Literary Mind and the Carving of Dragon*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1989.]
- 郑玄 贾公彦:《仪礼注疏》,李学勤编《十三经注疏》。北京:北京大学出版社,1999年。
- [Zheng, Xuan and Jia Gongyan. *Annotations to The Book of the Protocols*. Ed. Li Xueqin. Beijing: Peking University Press, 1999.]
- 郑玄 孔颖达:《礼记注疏》,李学勤编《十三经注疏》。北京:北京大学出版社,1999年。
- [Zheng, Xuan and Kong Yingda. *Annotations to The Book of the Rituals*. Ed. Li Xueqin. Beijing: Peking University Press, 1999.]

(责任编辑:王嘉军)