



# 村巫社覲

宋代巫覲信仰研究

王章偉 著



中西書局



世纪出版

上架建议：中国历史

ISBN 978-7-5475-1839-7



9 787547 518397 >

定价：78.00元

易文网：www.ewen.co



王章偉  
著

宋代巫覡信仰研究

# 村巫社覡

中西書局

---

图书在版编目(CIP)数据

村巫社覡：宋代巫覡信仰研究 / 王章伟著. —上海：中西书局，2021  
ISBN 978 - 7 - 5475 - 1839 - 7

I. ①村… II. ①王… III. ①巫术—信仰—研究—中国—宋代 IV. ①B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2021)第 098010 号

---

---

CUNWU SHEXI

## 村巫社覡

宋代巫覡信仰研究

王章伟 著

---

责任编辑 王宇海

装帧设计 黄 骏

责任印制 朱人杰

出版发行 上海世纪出版(集团)

中西书局(www.zxpress.com.cn)

地 址 上海市陕西北路 457 号(邮政编码：200040)

印 刷 上海商务联西印刷有限公司

开 本 700×1000 毫米 1/16

印 张 19

字 数 292 000

版 次 2021 年 7 月第 1 版 2021 年 7 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 5475 - 1839 - 7 / B · 109

定 价 78.00 元

---

本书如有质量问题,请与承印厂联系。电话:021-56044193

谨以此修订本敬献给：  
罗球庆老师、陶晋生老师



## 写在修订本出版之前

笔者最初研究宋代巫觋信仰时，关注巫术历史与文化的国内学者并不多见；而有关宋代的著作更是寥寥无几，数其重要者只有已故日本史学界前辈中村治兵卫教授、木村明史，以及杨倩描、史继刚、刘佳玲等所发表的几篇短文而已（详见本书）。有趣的是，当我出版博士论文时，才知道四川大学刘黎明教授（《宋代民间巫术研究》，成都：巴蜀书社，2004年）、四川师范大学方燕教授（《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》，北京：中华书局，2008年）和宁波大学李小红教授（《宋代社会中的巫觋研究》，北京：光明日报出版社，2010年）等学者，都跟我在相若的时间分别开展了宋代巫觋信仰的研究并出版专书；而远在美国的艾媿婕（TJ Hinrichs）教授，亦跟我同年完成在哈佛大学研究宋代医学与南方巫觋信仰发展的博士论文（*The Medical Transforming of Governace and Southern Customs in Song Dynasty China [960 - 1279 C.E.]*, Ph. D. dissertation, Harvard University, 2003），而据艾教授告知，此书年内亦将由哈佛大学出版。中西学者不约而同投身探索这个领域，既反映学术发展的态势，也可见巫觋信仰在宋代历史和民间信仰方面的重要性。

近年来，无论在西方巫术研究、中国巫术史还是萨满主义等各方面，国内学者都有骄人成绩，出版了大批高水平的著作，跟我在二十多年前筚路蓝缕的拓荒境况很是不同。由于相关的论著可谓汗牛充栋，修订本无法详细交代，读者可参考刘黎明的遗著《灰暗的想象——中国古代民间社会巫术信仰研究》（成都：巴蜀书社，2014年）《绪论》一章。至于宋代巫觋巫术信仰研究方面，曾双秀《中国传统巫者研究之回顾与展望：以历史学界为核心》（《汉学研究通讯》，第32卷第1期，2013年，页23—37）及王燕萍《宋代巫觋に関する研究の問題点と可能性》（《都市文化研究》，第16卷，2014年，页111—115）二文，已对我们几部专著详加评述，这里也不再赘论；而国内亦陆

续有几篇硕士论文完成,就笔者所见,计有孔利君《宋代的尚巫与禁巫研究》(安徽大学硕士论文,2010年)、李燕《宋代对民间巫术犯罪的法律规制》(苏州大学硕士论文,2010年)、瞿丽瑾《宋代民间巫术与法律》(复旦大学硕士论文,2012年)、邵念轩《论巫术活动在宋代社会生活中的体现》(兰州大学硕士论文,2014年)四种,其中不乏拾遗补阙之功。另一方面,中国科学院自然科学史研究所韩毅教授在两部研究宋代医事与瘟疫的论著(《政府治理与医学发展:宋代医事诏令研究》,北京:中国科学技术出版社,2014年;《宋代瘟疫的流行与防治》,北京:商务印书馆,2015年)中,对当时巫与医的问题有不少精辟的见解,必须参考。

要特别提出讨论的是,台湾“中央研究院”历史语言研究所(史语所)的柳立言教授最近发表了四篇研究宋代法制与巫觋巫术的鸿文,将宋代巫觋信仰的研究推至另一个高峰。<sup>①</sup>平心而论,现存的宋代史料虽然不少,但关于巫觋巫术者并不如想象中之多,且非常分散,要搜集起来很不容易;加上已出版的数部专著大致已穷尽存世的史料,学者要在这个范围内再加讨论,难免事倍功半,甚或有难以置喙之窘。柳立言这几篇论文却另辟蹊径,洋洋十数万言,一方面辨清“巫风”的真相,另外又从“立法的角度”重新思考宋代曾否禁巫,既拓宽这个课题的讨论视角,亦挑战了旧有成说,具有一定的原创性与学术贡献。

据柳立言的分析,要谈禁巫,必先弄清“谁是巫”的问题,他指出“巫”有专称与泛称两种,前者是登记在籍的正巫,后者则是懂巫术的人。无论是哪一种巫,都跟世俗化的佛、道和其他民间宗教混合,形成宋代的巫风巫俗。文章厘清了巫应懂法术,但懂法术的却不止巫,不少学者却将两者画上等号,而过去不少研究所引用的史料(例如陈淳的《上赵寺丞论淫祀》书),往往在找到一个“巫”字时即视作就是批评“巫风”;作者更独具慧眼指出,“巫”字

---

① 这四篇论文分别是:《宋代法律史研究之史料解构与问题分析》,《法制史研究》,第27期,2015年,页275—331;《第十八层地狱的声音:宗教与宋代法律史研究法》,载于陈景良、郑祝君主编《中西法律传统》,第11卷(北京:中国法政大学出版社,2015年),页71—120;《从立法的角度重新考察宋代曾否禁巫》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第86本第2分,2015年,页365—420;《宋代“巫”风制造者寻源——谁是宋代“巫”的制造者:僧、道、巫、医、士大夫、其他?》,载于龚延明主编《宋学研究》,第1辑(杭州:浙江大学出版社,2017年),页80—122。

有时不完全作名词，也作形容词，巫风也可作“妖风”“淫风”或“蛊惑之风”等，故从“张冠李戴”的史料中得出的“巫风”与“禁巫”论述，并不可靠。

至于禁巫方面，柳立言强调宋代在立法上不曾禁巫，今人不应将局部看作全部，把政府禁止巫的某些非法行为，视为禁巫。作者受过严格的法制史训练，有力地指出“巫”在宋代是合法的职业，而只要是犯了法，即使僧人、道士、民间宗教信奉者，当然也包括巫覡在内，宋朝政府都会依法惩处其罪行。因此，宋朝并不禁止当巫覡和信奉巫术信仰，正如政府也不禁止僧人或道士，但会针对参与“坏法乱化”的叛乱者；官员是禁抑害人的“黑巫术”，但并不镇压巫覡或巫术信仰中的“白巫术”。读者由此会认同，宋代并非禁巫，而只是禁止巫覡的犯罪行为，这跟唐代并无分别。

从立法的角度讨论宋代禁巫的问题，正可窥见柳立言在这方面的功力。以往研究宋代巫覡信仰的论著，多为总论式或侧重社会风俗方面的研究，似乎没有深入分辨“禁巫”与“禁巫术犯法”二事，故有沿袭中村治兵卫的思路之嫌。柳立言利用《夷坚志》及大量相关史料提供的详细故事，从法制史研究的角度出发，以众多案例讨论宋代针对巫覡犯罪行为或黑巫术的真相，分析所依据的相关律法和实际施行的情况，有案例、有根据，行文流畅、正反辩证，并配以醒目有用的表格，得出的结论坚实，不易否定。

柳立言教授是我尊敬的学长与畏友，他的研究修正了拙著第六章第二节“从拒巫到禁巫：政府的统制政策”中的不少错失，益我良多。我曾跟立言学长多次通信，讨论宋代曾否“禁巫”的问题。大体而言，从法制史的角度分析，我是同意他的观点的，不过我也提出了一些不大成熟的看法，例如跟佛教或道教等“制度化宗教”不同，巫覡信仰并没有一种教会或司祭组织，“巫教”一词，并不为历史学者所接受（饶宗颐《历史家对萨满主义应重新反思与检讨——“巫”的新认识》一文，即批评宋兆麟《巫与巫术》一书“制造出‘巫教’这一题榜”），故本书指出：“以宗教身份而论，中央既缺乏统制的巫官机构，巫覡又没有一统的司祭组织，政府根本难有证据核证其巫覡身份；若以职业身份去看，巫覡的工作往往与卜祝医者相混，官员也无法辨别。”因此，政府如果要针对巫覡，就可能只针对其行为（巫术）；同样，官员要对付破坏风俗的“巫术”，也自然无法禁“巫教”（因而只针对巫）。在史料记述方面，是否真的能有很清楚的记载？（这跟“三武灭佛”自然无法相比。）过去学者

在讨论宋代禁巫的问题时,所指的可能是这种抑遏巫风、巫俗的问题,时人或今人的讨论视角,或许未必如柳文的法制角度一般?(一千年前的中国,官员在对付巫风等地方陋俗时,真的只依循法制?而当时真的有如此清晰的界线吗?)又如柳文指出:“现在地方官员强逼他们转行,有点像强逼私自剃度或犯了罪的僧尼还俗,无须大惊小怪,更不能推论为禁巫。”问题是,如果巫覡的宗教身份难以确认(没有“巫教”)、巫覡更多时是一种职业,那么官员强逼他们转行,如从整饬地方风俗而论,何以不能说是“禁巫”的措施?(抑亦如上面所论,过去部分学者所指的其实是禁遏巫风、巫俗的问题,而非作者所指国家的新律令?)

无论如何,柳立言对宋代巫风、巫覡身份及禁巫问题的讨论,思辨性强,行文顺畅,鞭辟入里,是近年关于宋代巫覡巫术信仰不可多得之作,值得推荐。读者如能将其与本书一起研读,可收互相补足之效。

最后但并非最不重要的,同样任职于史语所的林富士教授延续其对中国古代巫覡信仰的研究,数年前发表了一篇关于宋代巫覡信仰特色的论文《“旧俗”与“新风”:试论宋代巫覡信仰的特色》(原刊《新史学》,第24卷第4期,2013年,页19—38;现收于氏著《巫者的世界》,广州:广东人民出版社,2016年,页117—159),其中尝试比较宋代巫覡信仰与前代迥异之处,是今后研究中国古代巫覡信仰的一个重要方向。

本书繁体字版2005年由香港中华书局刊出,距今已有十多年,坊间早已绝版。2018年夏,上海中西书局编辑李碧妍女史来信,建议在内地发行本书的简体字修订本;考虑到拙著虽然问世多年,却仍是这个课题里最全面之作,我便欣然同意。柳立言教授说我是“研究宋巫最久、最深和最多”的学者,我愧不敢当;不过,我一直强调“从宋人的立场出发”,运用“移情”之论,重现宋代巫覡信仰的仪式与实际内涵,融合人类学、宗教学、社会学等不同的现代学术研究方法之余,却又秉持必须立足于坚实史料的原则,不能以论代史。我深信,在宋代巫覡巫术信仰研究方面,本书的内容与观点仍然经得起时间考验;为了保留笔者最初的看法和研究进路,除了在学理及注脚上有必要订正者外,修订本只对文字略作润色与调整,其余内容均不作更动。此外,笔者近年仍继续致力于宋代巫覡与民间信仰的研究,发表了一系列著作,后于台湾结集出版《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》,台

北：花木兰文化出版社，2017年），读者或可一并参考。

本书初版以《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》为题，主要是因为拙作讨论唐宋变革之际，“巫觋”这种古老的本土信仰如何继续在“文明世界”里存在、发展与演变。这除了“巫觋信仰”自身的研究价值外，更是我们探讨宋代国家与社会、精英与民众等各方面关系的一个切入点，别具意义。我在结论里更尝试以黄宗智教授的“第三领域”（Third Realm）理论去看巫觋信仰的问题，所谓“在国家与社会之间”，就是这个意思。惟李碧妍女士建议这次的修订本改用更清晰的书题，笔者考虑到全书“从宋人的立场出发”这个视角，于是易以宋人洪迈《夷坚志》里的说法，订正作《村巫社觋——宋代的巫觋信仰研究》，相信更能反映历史的真相。



## 陶晋生院士序

近年来学者对于中国的传统民间文化和信仰,以及市民社会的研究,有了相当优异的成绩。不过关于宋代的巫觋信仰,则还没有很深入的探讨。王章伟博士的这本书,是他对于宋代尚鬼信巫的风行,从多方面思考和探讨所获得的傲人成果。他搜集了大量有关宋代巫人和巫术的记载,参考了大量现代有关民间信仰和市民社会的著作和理论,从不同的角度,如民众对医疗的需求、巫觋通神的技艺、社和祭祀的场所、巫术传承和传播的方式,以及政府的政策和控制,来作深入的观察和分析。并且参考人类学和社会学,尤其是宗教人类学的观念和理论,将史料和理论结合,来解读为何当时民间巫觋信仰之普遍。从书中可以看到王博士在学术研究上的严谨态度,和数年来锲而不舍工作的用功和努力。我认为这本书是中国传统民间信仰这个领域中的重要著作。

陶晋生

2004年12月 台北



# 目 录

第一章 绪论 .....	1
第一节 研究缘起 .....	1
第二节 研究回顾 .....	4
第三节 研究范围与方法 .....	13
第二章 场所、器具与仪式——宋代巫覡巫术的定义与内涵 .....	16
第一节 引言 .....	16
第二节 西方人类学关于巫覡巫术的研究 .....	17
第三节 中国传统对巫的认识 .....	23
第四节 场所、器具与仪式 .....	31
第五节 小结 .....	51
第三章 尚巫右鬼——宋代巫风概况 .....	53
第一节 引言 .....	53
第二节 宋代巫风盛行的区域分布 .....	55
第三节 巫覡活动的社会空间 .....	77
第四节 小结 .....	98
第四章 医疗——精英与民众的巫覡观 .....	100
第一节 引言 .....	100
第二节 信巫不信医 .....	101
第三节 巫医并举 .....	111
第四节 巫覡与医疗 .....	117
第五节 小结 .....	138

第五章 驱逐捣蛋者——巫覡信仰流行的原因 .....	142
第一节 引言 .....	142
第二节 鬼神信仰与事鬼神者 .....	143
第三节 巫覡信仰的传承 .....	162
第四节 巫覡寄生的地域机制 .....	170
第五节 小结 .....	186
第六章 淫祠与邪神——国家对巫覡信仰的重塑 .....	188
第一节 引言 .....	188
第二节 从拒巫到禁巫：政府的统制政策 .....	189
第三节 淫祠社火：政府与民间话语的距离 .....	210
第四节 邪神崇拜：象征符号的正当性 .....	222
第五节 小结 .....	245
第七章 结语 .....	248
参考书目 .....	255
初版后记 .....	283
修订本后记 .....	287

# 第一章 绪 论

## 第一节 研究缘起

宋代是中国历史上的关键时代,契丹、党项、女真、蒙古等少数民族的兴起,使中原文化受到冲击和考验,其间政治、经济和文化等各方面都发生了重大变化,故中外史家常以宋代作为近世中国的开端。<sup>①</sup>

“征服王朝”的入主中原,<sup>②</sup>并无损及中国内部的发展;科举制度的施行,使官僚阶层发生很大变化;<sup>③</sup>文臣与学者在政治困境下倡议改革,身体力行,

- 
- ① 唐宋时代是中国历史发展过程中的重要变革时期,1922年日本京都大学史学大师内藤湖南(1866—1934)提出了“唐宋变革期”的学说,指出中国中世和近世的大转变出现在唐宋之际,是读史者应该特别注意的地方。见[日]内藤湖南《概括的唐宋时代观》,中文译作载于刘俊文主编,黄约瑟(1953—1994)译:《日本学者研究中国史论著选译》,第1卷(北京:中华书局,1992年),页10—18。内藤学说即为“京都学派”的核心,在其学生宫崎市定(1901—1995)等的努力下,已在宋史领域中占有重要地位,且深切地影响着欧美的宋史研究。有关“唐宋变革期”的意义,可参考邱添生《唐宋变革期的政经与社会》(台北:文津出版社,1999年),页1—19;张其凡(1949—2016):《两宋历史文化概论》(广东:广东人民出版社,2002年),页43—56。最新和最好的讨论,见张广达《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》,载于邓小南、荣新江编《唐研究》,第11卷“唐宋时期的社会流动与社会秩序研究专号”(北京:中华书局,2005年),页5—71。最具批判性的评述,见柳立言《何谓“唐宋变革”》,载于柳立言《宋代的家庭和法律》(上海:上海古籍出版社,2008年),页1—42。
- ② Karl A. Wittfogel (1896—1988)及田村实造(1904—1999)将由契丹、女真及蒙古诸族在中原所建立的辽、金、元数朝,称为“征服王朝”,以凸显边疆民族在中国历史上的重要性。见陶晋生师《边疆民族在中国历史上的重要性》,载于陶晋生《边疆史研究集——宋金时期》(台北:台湾商务印书馆,1986年),页15。另可参考下列二书:郑钦仁、李明仁编译:《征服王朝论文集》(台北:稻乡出版社,1999年);[日]竺沙雅章(1930—2015)著,吴密察译:《征服王朝的时代——宋、元》(台北:稻乡出版社,1998年)。
- ③ 参考李弘祺师对宋代科举的综合讨论,见李弘祺《中译本导论》,《宋代官学教育与科举》(台北:联经出版事业公司,1994年),页i—xxv。

复兴儒学；<sup>①</sup>社会经济的发达使城市兴起、庶民文化勃盛，<sup>②</sup>这些现象都显示宋代与中古中国不同。知识阶层的扩大、都市化和跨地域商业贸易活动，使精英与普罗大众的接触更频繁，大文化与小文化的交流渐多，信仰世界也因而起了变化。<sup>③</sup>除了传统的佛、道二教外，神祠信仰也大为流行，<sup>④</sup>有学者即以为“宋人不信佛、道者甚多，但上自皇帝，下至百姓，无一不信奉祠神”<sup>⑤</sup>。地方神祠崛起，部分甚至进而为全国奉祈的神祇，例如四川的梓潼神演化为文昌帝君及涪州巫女林氏进为海神天后的信仰即是。<sup>⑥</sup>不过，在新儒学复兴的理性传统下，在神祠信仰广为流被的气氛中，一种源于古代的信仰仪式——巫觋巫术却仍在宋代盛行。

宋仁宗(赵祯,1010—1063,1022—1063年在位)天圣元年(1023),知洪州(今江西南昌)夏竦(985—1051)对其治内骇人听闻的巫风作出了严厉批

- 
- ① 参见刘子健(1919—1993)《欧阳修的治学与从政》(台北:新文丰出版公司,1984年),及刘复生《北宋中期儒学复兴运动》(台北:文津出版社,1991年)。
- ② 这类著作多不胜数,但庞德新的旧作仍是一部资料充足而有趣的必备读物,见庞德新《宋代两京市民生活》(香港:龙门书店,1974年)。另可参考两部通俗著作,李春棠:《坊墙倒塌以后——宋代城市生活长卷》(长沙:湖南出版社,1993年);伊永文:《宋代市民生活》(北京:中国社会科学出版社,1999年)。
- ③ Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), p.6.
- ④ 程民生认为,古代中国人信奉千千万万、形形色色的神祇,各有自己的宫殿,一般通称为“祠庙”或“神祠”,以别于佛教的寺院和道教的宫观。见程民生《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》(郑州:河南人民出版社,1993年),页1;又见程民生《宋代地域文化》(开封:河南大学出版社,1997年),页290。拙著初版刊行后,挚友皮庆生教授在这个领域里出版了一部重要著作,惜本书未及参考,读者可加详读,见皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》(上海:上海古籍出版社,2008年)。
- ⑤ 程民生:《论宋代神祠宗教》,《世界宗教研究》,1992年第2期,页59。
- ⑥ [日]森田宪司:《文昌帝君の成立——地方神から科举の神へ》,载于[日]梅原郁(1934—2020)编《中国近世の都市と文化》(京都:京都大学人文科学研究所,1984年),页389—418;[日]李献璋(1914—1999):《妈祖信仰の研究》(东京:泰山文物社,1979年),此书已有中译本,见李献璋著,郑彭年译《妈祖信仰研究》(澳门:澳门海事博物馆,1995年);James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960—1960”, in David Johnson, Andrew J. Nathan, & Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1985), pp.292—324,此文最近亦有中译本,见华琛(James Watson)著,吕宇俊、邓宝山译《神祇标准化——华南沿岸天后地位的提升(960—1960)》,载于陈慎庆编《诸神嘉年华——香港宗教研究》(香港:牛津大学出版社,2002年),页163—198。

判,请求中央政府“宜颁严禁,以革袄风”<sup>①</sup>。其实,早在宋朝立国后不久,太宗(赵炅,939—997,976—997年在位)即于太平兴国六年(981)颁布禁巫的法令,<sup>②</sup>但似乎无法遏止当时的巫觋信仰;到了北宋亡国前夕,徽宗(赵佶,1082—1135,1100—1125年在位)于政和七年(1117)更诏禁全国巫觋;<sup>③</sup>高宗(赵构,1107—1187,1127—1162年在位)南渡后仍多次踵行有关禁令,<sup>④</sup>巫风的炽烈,可见一斑。

宋代的巫觋并非只在阴森恐怖的山林中出没,城市和乡村均可见到巫觋的踪迹,<sup>⑤</sup>他们已成为民众生活的一个重要部分,<sup>⑥</sup>鲁迅(1881—1936)先生就曾说:“宋代虽云崇儒,并容释道,而信仰根本,夙在巫鬼。”<sup>⑦</sup>我们不禁要问,在社会文明如此发达的情况下,何以巫觋信仰会如此兴旺?愚民无知、疫病横行是否足以解释其因?这是一个饶有趣味的问题,读史者应加深究。

两宋时代,政府及官僚对巫觋信仰均有所取缔,然而政府却又肯定巫户的存在,地方多将巫觋纳入版籍户口之中,加以征税充役,<sup>⑧</sup>统治者对巫觋巫术的态度并不一致。官僚、士大夫和普罗大众对巫觋巫术的态度更堪玩味,佞巫的官员固然不少,文人作品中提到巫觋者亦多,而奉祈巫觋以至“杀人祭鬼”的庶民更有人在。职是之故,巫觋信仰的存在、发展与演化,除了自

① 李焘(1115—1184):《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979—1995年,以下简称《长编》),卷101,仁宗天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;徐松(1781—1848):《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年),《礼》20之11,页770;夏竦:《洪州请断袄巫奏》,载于曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社,2006年),卷347,《夏竦》15,页76—77。

② 《长编》,卷22,太宗太平兴国六年夏四月丙戌,页492;脱脱(1314—1355)等撰:《宋史》(北京:中华书局,1977年),卷4,《太宗纪》1,页66。

③ 《宋史》,卷21,《徽宗纪》3,页398;《宋会要辑稿》,《刑法》2之67,页6529。

④ 《宋会要辑稿》,《刑法》2之152,页6571,及《礼》20之14,页771;李心传(1166—1244):《建炎以来系年要录》(北京:中华书局,1988年,以下简称《系年要录》),卷145,绍兴十二年夏四月己未,页2328;卷165,绍兴二十三年秋七月戊申,页2693。

⑤ 杨倩描:《宋朝禁巫述论》,《中国史研究》,1993年第1期,页76。

⑥ 柳立言批评李春棠关于宋代城市生活的著作时,就指出他没有介绍宋代抑巫扬医的努力。见柳立言《书评——李春棠:〈坊墙倒塌以后——宋代城市生活长卷〉》,《新史学》,第4卷第3期(1993年9月),页139。

⑦ 鲁迅:《中国小说史略》,第11篇,《宋之志怪及传奇文》,载于鲁迅《鲁迅全集》(北京:人民文学出版社,1982年),册9,页101。

⑧ 《宋会要辑稿》,《食货》14之43,页5059;王炎(1137—1218):《双溪类稿》(《文渊阁四库全书》本,台北:商务印书馆,1986年),卷20,《上刘岳州》,页22。

身的研究价值外,更有助探讨国家与社会、精英与庶民等各方面的关系。<sup>①</sup>

上述的两个方向显示,无论从民众信仰或政治社会的角度而言,处于国家与社会之间的宋代巫觋信仰,实在是宋代史研究的一个重要课题,过去学者在这方面着力不多,本书即以此为旨。

## 第二节 研究回顾<sup>②</sup>

要讨论宋代巫觋信仰的研究状况,首先要略述现代中国巫觋巫术历史研究的发展。中国自古已有巫觋信仰,民国初期在考古学的支持下,瞿兑之(1894—1973)的《释巫》和陈梦家(1911—1966)的《商代的神话与巫术》二文结合了文献和卜辞的资料,<sup>③</sup>有力地析述了上古的巫觋信仰。

可惜的是,由20世纪三四十年代以后至七十年代为止,国内再未见有讨论中国巫觋信仰的专著出版,这或许与学界批判巫术文化这类“封建迷信”和“封建陋习”有关;<sup>④</sup>80年代以后,国内巫文化的研究重新活跃,陆续出版了多部专著,举其要者有宋兆麟的《巫与巫术》和《巫觋——人与鬼神之间》、<sup>⑤</sup>梁钊韬

- ① 西方学者已开始注意到巫觋与历史及国家的关系,其中有一部很重要的论文集: Nicholas Thomas & Caroline Humphrey (eds.), *Shamanism, History, & the State* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996)。书中探讨了在历史发展及政治演变中,巫觋或萨满信仰的嬗变,并讨论其与国家权力及反殖民斗争等问题的关系,可惜其书只于末章讨论北亚的情况时稍稍述及辽、金、元及清的萨满,对中国其他各朝的巫史未有论及。
- ② 本研究始于1997年,成书于2005年,其时研究中国巫文化和巫史的著作不多,这里的“研究回顾”亦以此间为限。不过,近年来中国巫文化、巫史及萨满主义的研究非常蓬勃,著作可谓汗牛充栋,这里无法详述,读者可参考本书《写在修订本出版之前》及下列几篇评介文章,罗宗志:《近百年来中国巫术研究综述》,载于曹中建主编《中国宗教研究年鉴2005—2006》(北京:宗教文化出版社,2008年),页533—547;曾双秀:《中国传统巫者研究之回顾与展望:以历史学界为核心》,《汉学研究通讯》,第32卷第1期(2013年),页23—37;王燕萍:《宋代巫觋に関する研究の問題点と可能性》,《都市文化研究》(大阪),第16卷(2014年),页111—115。此外,刘黎明(1956—2013)的遗著补正了过去中国巫史研究的不少问题,必须详读,见刘黎明《灰暗的想象——中国古代民间社会巫术信仰研究》(成都:巴蜀书社,2014年)。
- ③ 瞿兑之:《释巫》,《燕京学报》,第7期(1930年),页1327—1345;陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》,第20期(1936年),页485—576。
- ④ 参见吴安家《中共史学新探》(台北:幼狮文化事业公司,1983年),页143—146。
- ⑤ 宋兆麟:《巫与巫术》(成都:四川人民出版社,1989年);宋兆麟:《巫觋——人与鬼神之间》(北京:学苑出版社,2001年)。

(1916—1987)的《中国古代巫术——宗教的起源和发展》、<sup>①</sup>张紫晨(1929—1992)的《中国巫术》、<sup>②</sup>高国藩的《敦煌巫术与巫术流变》和《中国巫术史》、<sup>③</sup>胡新生的《中国古代巫术》、<sup>④</sup>詹鄞鑫的《心智的误区——巫术与中国巫术文化》。<sup>⑤</sup> 这些著作分别对中国巫文化的内容与发展有详细讨论,成果非常可观,特别是詹鄞鑫之书,洋洋八百多页,可谓集大成之作。上述诸书的优点很多,不能详述,本文也多有借重之处;不过,就 80 年代后十多年的巫文化研究而言,笔者认为这些著作都有一个共通点,即深受西方社会(文化)人类学的影响,其中最重要的当推英国著名人类学家詹姆斯·乔治·弗雷泽爵士(Sir James George Frazer, 1854—1941)及马林诺夫斯基(Bronislaw Kaspar Malinowski, 1884—1942)。

弗雷泽是古典进化论学派的人类学家,<sup>⑥</sup>他于 1890 年出版了《金枝》(*The Golden Bough*)这部巨著,是巫术研究的经典之作。弗雷泽认为人类智力发展经历了巫术、宗教和科学三个阶段,他提出了巫术赖以建立的思想原则,“第一是‘同类相生’或果必同因;第二是‘物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用’。前者可称之为‘相似律’,后者可称为‘接触律’”<sup>⑦</sup>,“巫术就这样成为了科学的近亲”<sup>⑧</sup>。另一方面,出生于波兰而同样活跃于英国人类学界的马林诺夫斯基,对巫术研究的贡献也至为重要,他是功能学派的代表人物,反对弗雷泽的三阶段论。<sup>⑨</sup> 马林诺夫斯基认为,巫术与科学自从人类社会初期即已存在,“无论怎样原始的民族,都有

① 梁钊韬:《中国古代巫术——宗教的起源和发展》(广州:中山大学出版社,1989年)。

② 张紫晨:《中国巫术》(上海:上海三联书店,1990年)。

③ 高国藩:《敦煌巫术与巫术流变》(南京:河海大学出版社,1993年);高国藩:《中国巫术史》(上海:上海三联书店,1999年)。补注:后一书最近扩充为 150 万字的巨著,见高国藩《中国巫术通史》(南京:凤凰出版社,2015年)。

④ 胡新生:《中国古代巫术》(济南:山东人民出版社,1998年);修订本,2005年。

⑤ 詹鄞鑫:《心智的误区——巫术与中国巫术文化》(上海:上海教育出版社,2001年)。

⑥ 关于弗雷泽与古典进化论学派的讨论,见夏建中《文化人类学理论学派——文化研究的历史》(北京:中国人民大学出版社,1997年),页 47—52。

⑦ [英]弗雷泽著,汪培基译:《金枝——巫术与宗教之研究》(台北:桂冠图书股份有限公司,1994年),上册,页 21。

⑧ 弗雷泽著,汪培基译:《金枝——巫术与宗教之研究》,上册,页 77。

⑨ 关于马林诺夫斯基与功能学派的讨论,见夏建中《文化人类学理论学派——文化研究的历史》,页 128—138。

宗教与巫术,科学态度与科学”<sup>①</sup>,其在人类社会中各有自己的功能与位置,“巫术根本不是原始人的科学,它是在科学的界限之外,在自己的智力与技术偶尔也无能为力时发展起来的”<sup>②</sup>。

弗雷泽提出的建基于“相似律”的“模拟巫术”,和建基于“接触律”的“接触巫术”,形成了所谓“交感巫术”的理论,深深影响着中国人类学家和民俗学家的巫文化研究;同样的,马林诺夫斯基否定巫术是“伪科学”的功能论,对中国巫文化的研究也举足轻重。回顾中国大陆这十多年的巫文化研究,我们可以发现,从巫观和巫术的定义、内涵到流行原因等,都脱不了弗雷泽和马林诺夫斯基二人的理论框框。诚然,西方社会人类学对原始民族巫术信仰的田野考察研究,根基深厚,中国人类学家和民族学家以之讨论少数民族的巫术传统,或借以检视先秦时代“前宗教”的原始信仰,在缺乏充足的文献资料下,既有需要,成果也很丰硕。不过以历史学的立场来说,特别是进入文明以后的巫史研究,这种方法存在两个问题:既忽略了时空这个历史坐标,也有硬套理论之弊。就前一点看,前面提到的论著中有不少在分析问题,举用的证据往往在时间上横亘古今,在地域上南辕北辙,这种割裂时空的论述,实在无法显示中国各朝巫史的真相,也凸显不出几千年来中国巫史发展的起伏趋势。这种研究方法自然引出第二个问题——以史料硬套理论之弊,更有甚者,学者在借用西方人类学理论时若不加以消化为己有,往往会造成研究对象模糊,举例说,中国人的“巫术”,是否即为西方所谓的 magic? 抑或是 witchcraft、shamanism? 因此,这类以人类学或民俗学视角论述的中国巫史著作,对研究中国历朝的巫观历史而言,有很大限制。<sup>③</sup>

相对于中国大陆,中国台、港学者在中国巫史研究方面,也有不少贡献,其中周策纵(1916—2007)《古巫医与“六诗”考——中国浪漫文学探源》一

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),页3。

② 马林诺夫斯基:《巫术与宗教的作用》,载于史宗主编,金泽、宋立道、徐大建等译《20世纪西方宗教人类学文选》(上海:上海三联书店,1995年),上卷,页89。

③ 杰出的英国人类学家埃文斯-普理查德(E. E. Evans - Pritchard, 1902—1973)就主张在研究巫术问题时,必须要得到“充分的历史证据的支持”,否则“不具有可信性”。见[英]埃文斯-普理查德著,孙尚扬译《原始宗教理论》(北京:商务印书馆,2001年),页27。

书,<sup>①</sup>以文史的角度和方法,讨论先秦时代的巫医传统、巫覡对诗歌和乐舞的贡献;而旅美考古学者张光直(1931—2001)对上古巫史的研究,用力至勤,出版了一系列著作,<sup>②</sup>指出中国古代政教不分,王者是群巫之长,并详细讨论相关的巫文化。不过,张光直的观点受到中国大陆学者何新的严厉批评,后者认为张光直从西方文明中心论的意识形态为出发点,否定了《六经》以来传承有自的太古华夏文明,将其“贬低为以巫术文化为特征的次丛林即准野蛮文明”,“将华夏古宗教贬低为仍近同于原始萨满教及图腾化的低级巫术形态”,何新认为这亦“反映了考古文化中的西化主义思潮”。<sup>③</sup>

何新对张光直的批评容或过苛,但他实指出了中国巫史研究的致命要害:硬套西方理论。针对这个毛病,我认为饶宗颐(1917—2018)在20世纪90年代初发表的《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》一文,<sup>④</sup>可说是中国巫史研究的重要指导文章,惜此文似未受到应有的重视。饶氏于文中指出,由于萨满主义的流行,学者滥用“巫”的观点来解释上古史,问题很大:

近时宋兆麟著《巫与巫术》一书,把殷周说成巫教的黄金时代……他把凡与祭祀及鬼神有关的事情都登记入巫术的账目里面,还制造出“巫教”这一题榜,巫术与魔法及宗教泾渭不清地混在一起,是很不科学的……对于“巫”字在古代中国的真相,和使用巫术遗存在民间宗教的陈迹,泛滥而毫不加以思索地来比附古代历史,这一方法是否正确?我认为很值得历史家再去作反思……我写这篇文章的主要目的,希望大家对“巫”这一概念的正视,可否采用旧观念的“礼”,和有关的制度去细

① 周策纵:《古巫医与“六诗”考——中国浪漫文学探源》(台北:联经出版事业公司,1986年)。

② Chang Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1983), pp.44-55; 中译本见[美]张光直著,郭净、陈星译《美术、神话与祭祀》(沈阳:辽宁教育出版社,1988年),特别是页32—42;张光直:《商代的巫与巫术》《从商周青铜器谈文明国家的起源》,二文均载于张光直《中国青铜时代》,第二集(北京:生活·读书·新知三联书店,1990年),页41—65、113—130。

③ 何新:《诸神的起源》(北京:时事出版社,2002年),《第三版序》,页4。

④ 饶宗颐:《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》,载于中华书局编辑部编《中华文化的过去、现在和未来——中华书局八十周年纪念论文集》(香港:中华书局,1992年),页396—412。

心的探讨来代替“巫”的看法,换句话说,从制度史观点去整理古史,或者比较合理,或许可以避免误入歧途。<sup>①</sup>

饶宗颐不愧为兼通文史考古诸艺的国学大师,上述观点除了提醒我们要小心借用西方人类学理论之余,研究中国巫史文化相关的课题,其实还是要植根于相关朝代的历史之中。因此,除了上古的巫文化外,中国巫史研究也应该有与历史时空结合得更紧密的断代研究,而晚近就有几部这方面的重要著作,其中最多产和最重要的要算是中国台湾学者林富士。

林富士早于1988年即已出版了他的硕士论文《汉代的巫者》,<sup>②</sup>以宗教社会学的角度,讨论汉代巫者的活动及影响,奠定其巫史研究的基础。1994年,他于普林斯顿大学完成其博士论文,探讨六朝时代江南的巫观与巫观信仰;<sup>③</sup>其间林富士继续致力于汉魏六朝时代的巫观史研究,发表了一系列的论著。<sup>④</sup>要详细和深入析述林富士的巫史研究,在篇幅上并不可行,也不是本研究的主题,但需强调的是,林富士以丰富的资料,结合西方人类学及社会科学的方法,全面探讨汉魏六朝时代的巫观信仰,遍及政治、社会及宗教各个层面,可以说是近年来研究中国巫观历史的典范,<sup>⑤</sup>本书即从其中汲取不少养分,后面各章会有论及。

① 饶宗颐:《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》,页410—411。

② 林富士:《汉代的巫者》(台北:稻乡出版社,1988年)。笔者用的是1999年稻乡出版社的再版。

③ Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century A. D.)* (Ph. D. dissertation, Princeton University, 1994).

④ 就笔者搜集到相关的文章有下列各篇:《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础——“汉代疾病研究”之一》,《史原》,第16期(1987年),页29—53;《“巫叩元弦”考释——兼论音乐与中国的巫观仪式之关系》,《新史学》,第7卷第3期(1996年9月),页195—218;《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》,《新史学》,第7卷第4期(1996年12月),页95—115;《中国六朝时期的巫观与医疗》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第70本第1分册(1999年3月),页1—48;《中国六朝时期的蒋子文信仰》,载于傅飞岚(Franciscus Verellen)、林富士编《遗迹崇拜与圣者崇拜》(台北:允晨文化,2000年),页163—204;《试论六朝时期的道巫之别》,载于周质平、Willard J. Peterson编《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》(台北:联经出版事业公司,2002年),页19—38。此外,林富士的小品著作《小历史——历史的边陲》(台北:三民书局,2000年)其中也有不少篇幅涉及中国的巫观信仰,可加参考。最后一书有新修订本,增补了多篇重要文章,见林富士《小历史——历史的边陲》“增订二版”(台北:三民书局,2018年)。

⑤ 林富士教授后来将其巫史研究伸展至宋代、清代的巫文化及现代台湾的童乩论述,并陆续将其一系列的巫史研究结集成二书,见林富士《中国中古时期的宗教与医疗》(台北:联经出版事业股份有限公司,2008年);《巫者的世界》(广州:广东人民出版社,2016年)。

至于中国大陆方面,韩籍学者文镛盛出版了他在北京师范大学的博士论文《中国古代社会的巫觋》,<sup>①</sup>专题探讨秦汉两朝民间秩序的掌握者——巫觋的社会活动及其面貌的转变。从历史上看,先秦时代是巫觋的鼎盛时期,魏晋以后巫觋地位急剧下降,而秦汉正是转折期,文镛盛以坚实的史料,颇能掌握秦汉巫觋的变化,且能通过他们了解到时人的精神世界和自然观,更剖析巫觋集团与统治阶层的关系,是研究秦汉巫史必备的参考书。<sup>②</sup>

在上述学术传统及知识发展态势下,有关宋代的巫觋信仰研究已有一二重要的开山之作,而在笔者撰写本文期间,亦再有数篇论文刊行,反映宋代巫觋信仰的问题已渐受学者注意。<sup>③</sup>其中,就笔者所见,日本、中国学者都有关于宋代巫觋信仰的研究,按其发表时序先后,计有中村治兵卫(1916—1991)的《北宋朝と巫》及《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》、<sup>④</sup>史继刚的《宋代的惩“巫”扬“医”》、<sup>⑤</sup>杨倩描的《宋朝禁巫述论》、<sup>⑥</sup>刘佳玲的《宋代巫觋信仰研究》、<sup>⑦</sup>范荧的《宋代的民间巫术》、<sup>⑧</sup>木村明史的《宋代の

① [韩]文镛盛:《中国古代社会的巫觋》(北京:华文出版社,1999年)。

② 文氏在其博士论文出版前曾发表一篇题为《汉代统治阶层对巫觋态度的两重性》的短文,指出汉代巫觋时而“受到统治阶层的严厉批评,甚至受到身份上的限制,但有时被他们雇用,甚至于招聘为政府的正式官吏”。文载于何兹全先生八十五华诞纪念文集编委会编《何兹全先生八十五华诞纪念文集》(北京:中国社会科学出版社,1997年),页146—162。

③ 一些通论性的宋代风俗社会史著作也有专章讨论宋代的巫风,如清末学者张亮采(1870—1906)的《中国风俗史》(北京:东方出版社,1996年),页129—130;朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜:《辽宋西夏金社会生活史》(北京:中国社会科学出版社,1998年),页255—261;徐吉军、方建新、方健、吕凤棠:《中国风俗通史——宋代卷》(上海:上海文艺出版社,2001年),页593—596;何忠礼、徐吉军:《南宋史稿》(杭州:杭州大学出版社,1999年),页699—701。另外,中国台湾学者沈宗宪关于宋代信仰与国家政治关系的研究中,也有涉及巫觋的问题,见沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》(台北:台湾师范大学博士论文,2000年),页67—127。贾二强最近对唐宋民间信仰的专著虽有“淫祀与巫”一节,但分析的篇幅和内容不多,见贾二强《唐宋民间信仰》(福州:福建人民出版社,2002年),页158—175。

④ [日]中村治兵卫:《北宋朝と巫》,原刊于《中央大学文学部纪要·史学科》,第88号(1978年),页63—78,今载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》(东京:刀水书房,1992年),页85—106;《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》,页85—106,原刊于《中央大学文学部纪要·史学科》,第104号(1982年),页51—75,今载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》,页107—138。

⑤ 史继刚:《宋代的惩“巫”扬“医”》,《西南师范大学学报》,1992年第3期,页65—68。

⑥ 杨倩描:《宋朝禁巫述论》,《中国史研究》,1993年第1期,页76—83。

⑦ 刘佳玲:《宋代巫觋信仰研究》(台北:台湾师范大学硕士论文,1996年)。

⑧ 范荧:《宋代的民间巫术》,载于张其凡、陆勇强编《宋代历史文化研究》(北京:人民出版社,2000年),页130—147。

民间医疗と巫覡观——地方官による巫覡取締の一側面》、<sup>①</sup>李小红的《宋代的尚巫之风及其危害》<sup>②</sup>及赵章超的《宋代巫术邪教犯罪与法律惩禁考述》<sup>③</sup>共九篇论著，<sup>④</sup>以下对诸文稍加评介。

延续其对唐及五代巫覡之研究，<sup>⑤</sup>中村治兵卫关于宋代巫覡的论著是这个领域的开山作及奠基者，二文按时序排列两宋巫覡活动的史料，并对巫之存在形态(祠庙、社、丛祠之巫)及巫的名称略作分析，最后指出宋代的巫覡均须经历“仙病”这个“入巫过程”，方能成为真正的巫者。以今日的水平来看，中村治兵卫教授这两篇文章的论述形式已嫌落伍，资料亦觉粗略，而“入巫过程”的观点明显受萨满降神论的影响，硬套理论之弊自然易受学者的批评。<sup>⑥</sup>不过，以二十多年前的拓荒著作而言，中村两文其实已将宋代巫覡信仰流行的问题带出，今天我们研究这个课题时仍然必须重读其论，至于深入的研究，自然有待后继者的努力，我们自不必深责。2001年，另一位日本学者木村明史就以《夷坚志》的资料为主，指出宋代地方官在取缔巫覡之余，巫覡其实在地方医疗上仍然扮演重要的角色，这篇短文可以说是对史继刚“惩巫扬医”论的一个补足。

中国大陆学者方面，史继刚和杨倩描的两篇短文，均着重讨论宋朝政府对巫覡信仰的打击。史继刚认为在文化落后和医药不足的情况下，巫覡信仰大为流行，宋朝就透过严惩巫祝，强令其归农为民或易业为医；而政府亦积极培养医学人才，传播医药知识，透过“惩巫扬医”的手段，遏止巫风。杨

① 木村明史：《宋代的民间医疗と巫覡观——地方官による巫覡取締の一側面》，《东方学》，第101辑(2001年)，页89—104。

② 李小红：《宋代的尚巫之风及其危害》，《史学月刊》，2002年第10期，页96—101。

③ 赵章超：《宋代巫术邪教犯罪与法律惩禁考述》，载于项楚主编《新国学》，第4卷(成都：巴蜀书社，2002年)，页231—238。

④ 本书初版修订之际，笔者又得见刘黎明新发表一文，题为《宋代民间蛊毒巫术》，载于项楚主编《中国俗文化研究》，第1辑(成都：巴蜀书社，2003年)，页199—210。文中研究的是“宋代民间蛊毒巫术的主要形式”，并指出这种黑巫术严重危害社会，引起官方高度注意，最后受到严厉打击。刘氏对宋代民间蛊毒的药理学依据，提出了一些有用的资料，惟作者似乎将“巫蛊”与“蛊毒”混淆(参看笔者在本书第六章的讨论)，将蛊毒列入巫术之说不无可议之处，而其文对宋代民间巫术之义也未见析论。

⑤ 中村治兵卫：《唐代の巫》《五代の巫》，二文均载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》，页29—84。

⑥ 见刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》，页29—30。

倩描则主要讨论在巫风昌炽下,政府对巫蛊、巫医和祭祀巫的各项打击措施。就内容而言,两文所引用的资料极为有限;而碍于主题范围,讨论的层面也欠全面,未必能深入探讨问题的症结。不过,以作者自定的研论主题而言,两文大致上也能以宋代史事为证,达到其文旨目的,具有一定的参考价值,这实在已尽了一篇短文的责任;相对来说,晚出的范荧、李小红及赵章超的三篇论著,却稍嫌失色。

范荧研究宋代民间的巫术,(笔者不禁要问,是否存在官方巫术?)她只是借用弗雷泽的理论,然后介绍宋代巫术的种类、特点与前后各朝的差异。令人遗憾的是,她似乎未能搞清宋代巫觋及巫术的定义和内涵,对史料的鉴别与引用出了很大问题,将毫不相关的占卜、相术、风水等资料,甚至连僧道作法、民间祭灶拜火等也算是巫术,结果所论就极为含糊。李小红和赵章超二文也有相似的毛病,前者论宋代尚巫之风及其危害则嫌表面和空泛;后者则将巫觋巫术、妖书妖人妖教、厌魅咒诅、杀人祭鬼等混为一谈,甚至将政府严禁非法结社也算在内。很明显,这些学者在研究宋代巫觋巫术的历史时,就犯了前引饶宗颐所批评之弊,而且他们似乎并未得见日本和中国台湾学者的相关研究成果。

在海峡另一边的台湾地区,研究宋代巫觋信仰的只有刘佳玲于1996年提交于台湾师范大学的硕士论文,惟其成绩却颇为不俗。刘佳玲的研究以“巫觋”而非“巫术”为主体,视其为“一种身份及职业”<sup>①</sup>,巧妙地避开了巫术和巫觋定义问题的纠缠,免却借用西方人类学等理论所引发的问题,然后分四章从巫觋的产生与存在形态、巫觋的职事、巫觋信仰之法术内涵、巫觋信仰与社会政治的依存和冲突等,论述宋代巫觋信仰的情况。刘佳玲亦能点出宋代巫觋研究的一些重要意义:

宋代不同于汉唐,不再于中央政府设巫师一职,使巫觋在中央官僚体系的活动遭到禁绝,巫觋遂完全没入民间。而民间的巫觋活动亦似有趋于诡异的现象,使得政府与地方官吏的禁抑次数逐渐增多。<sup>②</sup>

从资料上看,作者搜集的史料已远远超越前述各文,而其优点也正是建

① 刘佳玲:《宋代巫觋信仰研究》,页9。

② 刘佳玲:《宋代巫觋信仰研究》,页3。

基于坚实的史事,有力地展示宋代巫觋信仰的基本面貌。以一篇硕士论文而言,水平已很高,应予肯定;惟亦正因为如此,这篇论文仍是一篇基础性的研究,有关宋代巫觋信仰的深层问题,例如究竟宋代巫觋巫术的定义为何?在缺乏宗教组织及成文的经典下,巫觋信仰又如何可以传播开去?精英与民众的巫觋观、政府与民间信仰的磨合究竟若何?这些仍有待学者去努力解决。

总括来说,近一个世纪以来的中国巫史研究深受西方社会人类学的影响,然借用西方理论虽有助我们了解及分析中国的巫觋信仰,惟中西文化迥然不同,硬套理论自有其不足与弊端,饶宗颐要求史家反思“萨满主义”的呼吁,正警惕我们要以史料为基础,踏实地重新检视历朝的巫觋信仰。晚近以来,以林富士为代表的汉魏六朝巫史研究,已开展了中国巫史研究的典范,成绩骄人;相对来说,宋代巫觋信仰的研究虽前有中村治兵卫的处女短作,继之以刘佳玲更具规模的论著,但实际上亦属起步阶段,刊行的论文不足十篇,专著更是至今付诸阙如,<sup>①</sup>是以可供深入研究的问题仍有很多。

① 本书初版(香港:中华书局,2005年)行将付梓之际,内地学者刘黎明率先出版了《宋代民间巫术研究》(成都:巴蜀书社,2004年)一书,故本文未及引用。不过,笔者阅毕此书后,发觉其仍未脱前述内地学者研究宋代巫觋巫术信仰的毛病。粗略而言,本书有几个大问题:第一,研究的主体很含糊,对宋代巫术的定义解释不清楚,仍只借用弗雷泽的理论而已;第二,因此之故,搜集的史料也很庞杂,将很多不属于巫觋信仰的民间宗教资料包揽入内,致有关的分析也欠精确;第三,对宋代巫术和民间信仰研究的概况和行情掌握不足,完全未见引用日本及中国台湾学者的著作,甚至连内地学者的研究也参考不够,致不少篇章所论予人已有过时及欠深入之感。

补记:2008年笔者到复旦大学参加“批评的中国学:中国民间信仰的历史学研究方法与立场研讨会”,得与刘黎明教授相识交流,并上呈拙著请刘教授指正,言谈间得知教授似乎的确未能见阅我提到的著作。不过,他后来出版了一部研究中国巫史的巨著,即参考了拙著的一些评论,修正并补足了相关的讨论与研究,是以后研究中国巫史必备的参考,见刘黎明《灰暗的想象——中国古代民间社会巫术信仰研究》。想不到,刘教授竟于2013年因病英年早逝,谨此致以无限哀思。

另一方面,本书初版刊行后数年,内地相继再有两部研究宋代巫史的重要著作出版,即方燕:《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》(北京:中华书局,2008年);李小红:《宋代社会中的巫觋研究》(北京:光明日报出版社,2010年)。关于这两部研究与拙著的重点,读者可参考下列二文的讨论,这里就请从略。见曾双秀《中国传统巫者研究之回顾与展望:以历史学界为核心》,页23—37;王燕萍《宋代巫觋に関する研究の問題点と可能性》,页111—115。

### 第三节 研究范围与方法

本书研究的是两宋时代(960—1279)巫覡信仰的内涵、巫风的概况及巫覡信仰流行的原因,并以之为切入点,分析国家、精英与民众之间如何看待巫覡信仰,其中的分歧和磨合等情况究竟若何,从而一窥当代国家与社会之间的关系。附带一提的是,同时代的契丹、女真、蒙古及其他少数民族的巫覡信仰,其中即或有个别曾于宋朝境内活动者,也不在本研究范围之内。

本文的研究主体采“巫覡”而非“巫术”者,盖笔者认为“巫术”一语意思含糊,其可以包括一切宗教祭师以至个别人士借以影响超自然的神秘力量;另外,据研究显示,中国人自古已有称由巫者用以交通鬼神、祈福解祸的法术为巫术。<sup>①</sup>因此,“巫覡”与“巫术”相较,取前而舍后者,道理自明。至于宋人对巫覡的称谓,中村治兵卫曾加以统计,包括:巫覡、巫师、巫、巫祝、巫鬼、巫者、巫家、师巫、巫史、巫女、女巫、巫母、巫媪、巫姬、覡女巫童、老巫、大巫、小巫、野巫、里巫、村巫、楚巫、妖巫、狂巫,等等,<sup>②</sup>事实上,宋人编《太平广记》即有“巫”之一门,与卜筮、方士、道术等分开,时人确能辨别何者为巫,这个问题我们会在第二章详析,故我们搜集的资料亦只限于确切记为巫者,余皆不取。<sup>③</sup>

至于“信仰”一语,虽表示笔者不认同宋兆麟所谓“巫教”之说法,<sup>④</sup>也反映巫覡信仰与一般“制度化宗教”(institutional religion)不同,但其实就“民

① 可参考林富士综合班固(32—92)、许慎(约 58—约 147)、何休(129—182)等对巫术的讨论,见林富士《汉代的巫者》,页 50,注释 5。

② 见中村治兵卫《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》,《中国シャーマニズの研究》,页 129。

③ 文献的记录者未必是专家,其中可能会有混淆者,但我们采取“宁纵勿枉”的做法,至少可以将很多可疑的资料剔除,而且应该是较为稳妥的。当然,这里还有一个可能,被记录为“巫”者不一定是巫,记录者可能误将其他如“法师”等通神者视作巫;在这种情况下,就要依赖我们去解读这些“无心史料”中民间文化的面貌了。关于后面的问题,可参考蒲慕州的讨论,见蒲慕州《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》(台北:允晨文化实业股份有限公司,1995年),页 17—29。另外,一些特别的称呼可能亦指巫覡,例如《辍耕录》提到:“娘字,俗书也……(世称)女巫曰师娘,都下及江南谓男覡亦曰师娘。”[见(元)陶宗仪:《南村辍耕录》,北京:中华书局,1997年,卷 14,《妇女曰娘》,页 174],故我们判别史料时要很小心。

④ 宋兆麟:《巫与巫术》,页 2—4。

间宗教”(popular religion 或 folk religion)角度而言,笔者是肯定巫觋信仰为中国民间宗教的一员的。过去,学者受资料所限,或受西方古典宗教学的影响,在以“制度化宗教”为宗教定义下,遂以为中国只有佛、道等教派,无视流行于民间的信仰;但近几十年来,受社会人类学的影响,西方不少学者认为中国民间的信仰、仪式、象征,构成了一种民间宗教,历史学家也展开了这方面的研究。<sup>①</sup> 20世纪60年代,杨庆堃(1911—1999)指出中国宗教与西方宗教有别,是一“普化的(或译散布型的)宗教”(diffused religion),没有系统的教义、成册的经典、严格的教会组织,其教理、科仪、组织与俗世体制或社会族群各阶层的观念、结构等密切结合。<sup>②</sup> 很明显,进入文明以后被摈出国家祭祀机构的宋代巫觋信仰,即为处于国家与社会之间的这种普化的民间宗教。巫觋信仰既为民间宗教的一部分,则过去二十多年日本及西方学者关于宋代以至清代国家与民间信仰或祠神的讨论,<sup>③</sup>其中不乏有用的观点与方法,我们在讨论国家与民间信仰的关系时,也会借用有关的成果以助分析。

在研究方法上,除了建基于充分的史料及与当时的政治社会紧密结合予以考察的历史路向外,我们同样重视西方社会科学,特别是社会人类学及

① 关于这个问题的讨论,中文文献方面,王铭铭有很概括的析述,见王铭铭《社会人类学与中国研究》(北京:生活·读书·新知三联书店,1997年),页149—185;又见王铭铭《神灵、象征与仪式:民间宗教的文化理解》,载于王铭铭、潘宗党编《象征与社会——中国民间文化的探索》(天津:天津人民出版社,1997年),页89—123。近年来,西方历史学者有两篇关于中国民间宗教的重要讨论应该参考:见Catherine Bell, “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of ‘Popular Religion’”, *History of Religions*, vol. 29, no. 1 (1989), pp. 35—57; Stephen F. Teiser, “Popular Religion”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 54, no. 2 (1995), pp. 378—395。

② C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (台北:南天书局,1994年。据加州大学出版社1961年版重印), pp. 20—21。此书已有中译本,见[美]杨庆堃著,范丽珠等译《中国社会中的宗教:宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》(上海:上海人民出版社,2007年)。

③ 日本方面的代表人物有松本浩一、金井德幸、须江隆、小岛毅、森田宪司和古林森广等,西方则有韩森(Valerie Hansen)、万志英(Richard von Glahn)、韩明士(Robert P. Hymes)、戴安德(Edward L. Davis)、祈泰履(Terry F. Kleeman)、魏乐博(Robert P. Weller)、夏维明(Meir Shahar)、杜赞奇(Prasenjit Duara)等,我们会在后文中引用或提到他们的研究。又可参考蒋竹山的讨论,见蒋竹山《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》,《新史学》,第8卷第2期(1997年),页187—220。

宗教社会学的理论与方法。我们在前节虽然多番批评学者硬套弗雷泽和马林诺夫斯基等人的理论,不过适当地运用这些社会科学的方法,其实对我们了解宋人的心态及巫觋巫术的原理仍有很大帮助,特别在资料不足的情况下,其启发作用至大。因此,本书除了借鉴古典人类学派及功能学派的巫术研究外,也重视其他西方学者在这方面的有用分析,例如米尔希·埃利亚德(Mircea Eliade, 1907—1986)关于萨满主义的经典论述。<sup>①</sup>

最后,要特别指出的是,由于笔者以为巫觋巫术这种极重仪式的信仰是一种“普化的宗教”,因此我也非常重视美国诠释人类学家克利福德·格尔兹(Clifford Geertz, 1926—2006)对“仪式”(ritual)与“象征”(symbolism)所提出的理论。格尔兹认为要了解一个民族象征系统的内在意义,就必须以该民族本身的立场为出发,故力倡“从土著的立场出发”<sup>②</sup>;而“正是通过圣化了的行动——仪式,才产生出‘宗教观念是真实的’这样的观念”<sup>③</sup>。笔者以为,宋代巫觋在缺乏有效的机制下,就是透过“仪式”传播延续下去,后文将会从“宋人的立场出发”,考察他们眼中的巫觋若何,并剖析演试仪式的场所——“社”与“丛祠”如何成为民众信仰与国家政权的角力地。

① Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1974),此书已出中译本,见[美]米尔希·伊利亚德著,段福满译《萨满教:古老的人迷术》(北京:社会科学文献出版社,2018年)。

② 李亦园(1931—2017):《人类学召集人序》,载于[美]芮克里夫-布朗(A. R. Radcliffe-Brown, 1881—1955)著,夏建中译《社会人类学方法》(台北:桂冠图书股份有限公司,1994年),页xi。

③ 郭于华:《仪式——社会生活及其变迁的文化人类学视角》,载于郭于华编《仪式与社会变迁》(北京:社会科学文献出版社,2000年),页2。有关格尔兹的理论,可参考[美]克利福德·格尔兹著,纳日碧力戈、郭于华、李彬、罗红光、田青等译《文化的解释》(上海:上海人民出版社,1999年)。

## 第二章 场所、器具与仪式

### ——宋代巫覡巫术的定义与内涵

#### 第一节 引言

所有人类社群都有其巫术传统，中国也不例外。<sup>①</sup>然而，古今中外对“巫”或“巫术”的解释，由于时代和文化背景不同，其中差异其实很大。<sup>②</sup>要真正了解宋代巫覡信仰，首先要解决的问题是宋人所谓的“巫”，究竟所指为何？过去学者在这方面的研究，并无详加分析。

杨倩描在解释宋朝的巫覡时说：

宋人沿袭唐人的称谓，仍将巫师统称为“师巫”。“师”指男巫，“巫”指女巫。当然，把“师巫”称作“巫师”，或将其简称为“巫”的情况也是屡见不鲜的。此外，对于那些巫术高超的巫师，宋人则将其与那些法术精湛的和尚、道士等列齐观，概尊称为“法师”。<sup>③</sup>

正如刘佳玲所指出，“法师”一词是一个佛、道、巫等宗教界通用的尊称，面对这类缺乏明确区分的记载，若一概视为巫者，反而有碍我们对宋代巫覡活动实貌的考察。<sup>④</sup>事实上，戴安德(Edward L. Davis)的最新研究就认为，“法师”(Ritual Masters)是宋代新兴的一种“非专业的道教驱魔人”(lay

---

① 林富士：《中国巫术与中国社会》，载于林富士《小历史——历史的边陲》（台北：三民书局，2000年），页3。

② 饶宗颐就认为“巫”的内涵，至今似乎还没有确切的答案，见饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，载于中华书局编辑部编《中华文化的过去、现在和未来——中华书局八十周年纪念论文集》（香港：中华书局，1992年），页409。

③ 杨倩描：《宋朝禁巫述论》，《中国史研究》，1993年第1期，页76。

④ 刘佳玲：《宋代巫覡信仰研究》（台北：台湾师范大学硕士论文，1996年），页9。

Daoist exorcists)。<sup>①</sup>由此可见,不弄清楚宋代巫覡巫术的定义,会在搜集史料及论述问题上造成很大的偏差。

本章试图从三个层面探讨宋代巫覡巫术的定义,首先分析现代学者运用西方人类学理论的情况,讨论“交感巫术”和“萨满主义”(shamanism)等研究的适用性,考察中国和西方在巫覡巫术叙述(narration)上的距离;复转由中国传统的角度阐释国人对巫文化的认识,展示古今观念和用语的延续与转变;最后根据场所、器具和仪式,立足于宋人的视野和认知,剖析宋代巫覡巫术的实际含义。

## 第二节 西方人类学关于巫覡巫术的研究

对社会(文化)人类学而言,神灵信仰和仪式构成了文化的基本特质,同时亦构成了社会形貌的象征展示方式,故无论采用何种解释体系,信仰与仪式向来都是人类学者主要观察的焦点。<sup>②</sup> 宗教仪式是人与神灵联系的手段,是活动中的宗教,而巫术就是相信在仪式实践中,能迫使超自然力量以某种方式达到善或恶的目的。<sup>③</sup> 因此,巫术研究向为西方社会人类学者所重视,而其中对中国巫覡巫术研究影响至大者,首推英国著名人类学家詹姆斯·乔治·弗雷泽。

弗雷泽于 1890 年出版《金枝》这部巨著,着重研究原始人的宗教、巫术、仪式、心理等,及其教源和在人类思想方式发展进程中的重要作用,<sup>④</sup>他对巫术的原理,作了以下经典的剖析:

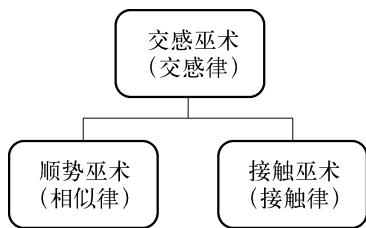
① Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), p.7.

② 王铭铭:《社会人类学与中国研究》(北京:生活·读书·新知三联书店,1997年),第5章,《象征与仪式的文化理解》,页149;又见王铭铭《神灵、象征与仪式:民间宗教的文化理解》,载于王铭铭、潘忠党编《象征与社会——中国民间文化的探索》(天津:天津人民出版社,1997年),页89。

③ [美]威廉·A.哈维尔(W. A. Haviland)著,王铭铭等译:《当代人类学》(上海:上海人民出版社,1987年),页515—519;又见王铭铭《想象的异邦——社会与文化人类学散论》(上海:上海人民出版社,1998年),页154—159。

④ [英]弗雷泽著,汪培基译:《金枝——巫术与宗教之研究》(台北:桂冠图书股份有限公司,1994年),上册,《中译本前言》,页xix。

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则,便会发现它们可以归结为两个方面:第一是“同类相生”或果必同因;第二是“物体一经互相接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称之为“相似律”,后者可称作“接触律”或“触染律”。巫师根据第一个原则即“相似律”引申出,他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事;从第二个原则出发,他断定,他能通过一个物体来对一个人施加影响,只要该物体曾被那个人接触过,不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的魔术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或触染律的魔术叫做“接触巫术”。……把“顺势”和“接触”这两类巫术都归于“交感巫术”这个总的名称之下可能更便于理解些,因为两者都认为物体通过某种神秘的交感可以远距离的相互作用,通过一种我们看不见的“以太”把一物体的推动力传输给另一物体。……为便于表达,根据这类巫术所由产生的思想原则,特将巫术分类列表如下:①



“交感巫术”的思想原则,使我们了解巫术向前迈进一大步,亦奠定了弗雷泽在古典人类学巫术研究中的地位。②然而,这里撇开另一巫术研究权威、功能学派的马林诺夫斯基对弗雷泽研究的批评不谈,③单就借用“交感巫术”理论研究宋代巫觋巫术上去考虑,我们会发觉其中存在不少问题。

① 弗雷泽著,汪培基译:《金枝——巫术与宗教之研究》,上册,页21—23。

② 关于弗雷泽与古典进化论学派,参阅夏建中《文化人类学理论学派——文化研究的历史》(北京:中国人民大学出版社,1997年),页11—52。

③ 见[英]马林诺夫斯基《巫术与宗教的作用》,载于史宗主编,金泽、宋立道、徐大建等译《20世纪西方宗教人类学文选》(上海:上海三联书店,1995年),上卷,页82—99。关于马林诺夫斯基在巫术研究中的重要性,请参阅本书第一章及夏建中《文化人类学理论学派——文化研究的历史》,页128—138。

范荧在一篇于研讨会上宣读的论文中,简述了宋代的民间巫术,她认为“巫术是一种依靠虚构的超自然力量,企图用一整套神秘活动影响、控制事物或环境,以实现某种愿望的行为”,而巫术的原理大致可分为模拟和接触两类。<sup>①</sup>她对宋代“民间巫术”(我们不禁要问,是否存在着相对的官方巫术?)的意义并无具体解释,<sup>②</sup>很明显,她只是借用弗雷泽的理论配上宋代的史事而已;而在这种情况下,很多不涉及“巫觋”的事件都被归在其论文范围之内,其中除了占卜、相术、风水等例子外,甚至连僧道作法、民间祭灶拜火等也算是巫术。可是,“巫术”“道术”“佛法”“法术”等,其中应有差异,研究的目标模糊,结果只是史料的堆砌而已,这样是很不科学的,也无助于我们了解宋代巫觋巫术的真相。<sup>③</sup>

他山之石,可以为错,“交感巫术”有助我们研究宋人崇信巫术的心态,但硬套西方人类学的理论,将会产生极大的混乱,其中涉及了中西话语(discourse)含义有别及对译上的困难。<sup>④</sup>以弗雷泽的理论为例,其所谓的

- 
- ① 范荧:《宋代的民间巫术》,载于张其凡、陆勇强主编《宋代历史文化研究》(北京:人民出版社,2000年),页130。
- ② 除了前引的杨倩苗及范荧外,中国大陆学者在讨论宋代巫觋及巫术问题的仅有的几篇论著中,或因课题重点不同而未对宋代巫觋巫术定义加以讨论(如史继刚),又或只笼统数语,致讨论目标欠精确(如李小红及赵章超),见下列诸文:史继刚:《宋代的惩“巫”扬“医”》,《西南师范大学学报》,1992年第3期,页65—68;李小红:《宋代的尚巫之风及其危害》,《史学月刊》,2002年第10期,页96—101;赵章超:《宋代巫术邪教犯罪与法律惩戒考述》,载于项楚主编《新国学》,第4卷(成都:巴蜀书社,2002年),页231—238。
- ③ 上古巫史研究同样有此问题,饶宗颐就批评宋兆麟著《巫与巫术》一书,将凡与祭祀及鬼神有关的事情都登记入巫术的账目里面,巫术与魔法及宗教泾渭不清地混在一起,是很不科学的,结果把古人所记录下来的典章制度,一笔抹杀,把整个中国古代史看成巫术世界,以“巫术宗教”作为中国古代文化的精神支柱。见饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》,页409—411。一些通论性的著作在叙述宋代巫觋和巫术时,也只是借用弗雷泽的理论,同样出现这种混淆的情况,例如高国藩:《中国民俗探微:敦煌巫术与巫术流变》(南京:河海大学出版社,1993年),第15章《宋元明各代的模仿巫术》,页264—168;高国藩:《中国巫术史》(上海:上海三联书店,1999年),页503—551。
- ④ 西方学者在运用社会学及政治学研究宋代历史时,就发现“国家”(state)、“社会”(society)这些现代英语词汇,在文化差异及时代不同的情况下,根本无法找到与宋代意思完全相等的对译。见Conrad Schirokauer(1929—2018) & Robert P. Hymes, “Introduction”, in Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer (eds.), *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993), pp.5—12。由此可见,在借用现代西方人类学理论研究宋代历史时,同样必须考虑这个话语不同的因素,否则可能会造成很多误解及混淆。

“巫术”，英语原为 magic，它是否完全等同我们及宋人所谓的巫觋巫术？它是否又包含中文词汇中的“法术”“道术”“佛法”？相反，“巫术”这个中文词汇又可否译为 sorcery、witchcraft、shamanism？<sup>①</sup> 时代背景不同，地域和文化上的距离又大，弗雷泽所谓的 magic 自然不完全等同宋人心目中的巫术；事实上，他对巫觋的解释，更与宋代的巫觋分别很大。弗雷泽认为巫觋在执行“公众巫术”时，巫觋就上升至更有影响力和声望的地位，而且可能很容易地取得一个首领或国王的身份和权力，因而这种专业就会使部落里一些最能干、最有野心的人进入显贵地位。<sup>②</sup> 这种原始时代的部落“祭司王”，或许与商代的情况有些类似，卜辞中常有“王卜”“王贞”之语，商王兼为巫之所事，故陈梦家指出商王即是巫觋，“由巫而史而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长”<sup>③</sup>。然而，进入近世高度文明的宋代，民间巫觋的情况自非如此，故无论是在巫觋的实貌或在巫术的内涵上，我们不能不加思索地套用弗雷泽的研究。<sup>④</sup>

其实，西方学者也注意到语汇混淆造成的问题，由古希腊、古罗马延续

① 马伯良(Brian E. McKnight)及刘子健(1919—1993)翻译《名公书判清明集》中有关“巫觋”的判词时，将其译为 witchcraft，见 Brian E. McKnight & James T. C. Liu (trans.), *The Enlightened Judgments Ch'ing - ming Chi: The Sung Dynasty Collection* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp.483 - 484。我对此有保留，witch 一语，似指欧洲基督教传统中背叛上帝崇拜魔鬼的异端分子较为妥帖(多为女性，男性称 wizard，中译除了译作“巫师”外，又译作“术士”“魔法师”)，关于欧洲这些崇拜魔鬼的巫师，参考[美] 米尔希·埃利亚德(Mircea Eliade)著，宋立道、鲁奇译《神秘主义、巫术与文化风尚》(北京：光明日报出版社，1990年)，第5章，《对欧洲巫术的一些看法》，页94—127；又，安·勒维琳·巴斯托(Anne Llewellyn Barstow)著，严韵译《猎·杀·女巫：以女性观点重现的欧洲女巫史》(台北：女书文化事业有限公司，1999年)。另外，英国人类学家埃文斯-普里查德(E. E. Evans - Pritchard)发现定居在苏丹——扎伊尔南北边境地带的阿赞德人(Azande)认为妖术(sorcery)与巫技(witchcraft)是有分别的，巫技是一种生来就有而且往往是无意识的作恶能力，妖术是为了伤害某人而蓄意进行的行动。见[英]埃文斯-普里查德《妖术对不幸事件的解释》，载于《20世纪西方宗教人类学文选》，下卷，页783—790。至于萨满问题，后文将会述及。

② 弗雷泽著，汪培基译：《金枝——巫术与宗教之研究》，上册，页65—69。

③ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，第20期(1936年)，页535—536。

④ 詹鄞鑫的新著在前人的基础上，给巫术下了一个较全面的定义：“巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的人类行为；巫术在大多数情况下是一种社会性的行为，往往成为一种传统习俗，从而使人们对它产生盲目的信从。这种盲目信从的巫术行为有可能不再借助当事人个人的逻辑思维，仅仅是一种习俗或信仰的履行而已。”见詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》(上海：上海教育出版社，2001年)，页29—30。不过，这仍然存在着中西文化歧义及今为古用的问题，我们仍然不能硬套在宋代的论述中。

至今天,好些辞典也把 sorcerer 和 wizard 列为同义词,若干百科全书的 witchcraft 条目,只是叫读者查阅 divination 和 magic。<sup>①</sup>另一方面,研究萨满主义的权威米尔希·埃利亚德指出,自 20 世纪开始,民族学家惯于交互使用 shaman(萨满)、medicine man(医士、医巫)、sorcerer(术士)、magician(魔法师、巫师)等数语,以标示某些存在于所有原始社会中具有巫术—宗教力量的人,而相同的专门用语亦被应用于研究文明人的宗教史,如印度、伊朗、日耳曼、中国以至巴比伦。但他认为这样会使概念变得极为复杂和含糊,也令“萨满”一语失去意义。<sup>②</sup>

狭义来说,萨满主义为西伯利亚和北亚的通古斯语族和蒙古语族文化的宗教现象;<sup>③</sup>人类学家后来发现北美、非洲、印尼等地也有分布,而中国北方阿尔泰语族的一些民族也普遍信奉萨满教。<sup>④</sup>《三朝北盟会编》卷三云:“珊蛮者,女真语巫姬也,以其变通如神,粘罕(1080—1137)之下莫能及。”<sup>⑤</sup>珊蛮就是萨满,这是中国关于萨满的最早记载,不少学者都将中国的“巫覡”译作“萨满”,<sup>⑥</sup>或以为“名称虽不一,实际的性质则全同”<sup>⑦</sup>。

中村治兵卫研究宋代巫覡信仰时,虽然没有解释巫的定义,但他在讨论宋代巫覡的特质时凸显其“入巫过程”,而其研究中国唐五代及两宋的巫覡专著也称作《中国シャーマニズムの研究》,“シャーマニズム”为 Shamanism 的日语音译,可见他认为宋代的巫覡就是萨满,而所谓的“入巫

① [法]让·塞尔韦耶(Jean Servier)著,管震湖译:《巫术》(北京:商务印书馆,1998年),页41—42。此书颇能将西方对“巫术”这个词汇的知识发展扼要析述。

② Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1974), p.3.

③ Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, pp.4—5.

④ 秋浦主编:《萨满教研究》(上海:上海人民出版社,1985年),页1—4。

⑤ 徐梦莘(1126—1207):《三朝北盟会编》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷3,重和二年正月十日丁巳,页12。

⑥ Chang Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1983), pp.44—45; Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup> - 6<sup>th</sup> century A. D.)* (Ph. D. dissertation, Princeton University, 1994), pp.16—25.

⑦ 张紫晨:《中国巫术》(上海:上海三联书店,1992年),页16—17。

过程”(initiation),即指真正或具有降神能力的巫者,必经历一种类似精神病的过程。<sup>①</sup>

埃利亚德给萨满主义下了一个严格的定义:萨满是神迷入狂的大师,等于“迷狂的技术”(techniques of ecstasy),他专注于一个被人相信是其灵魂离开躯体上升至天上或下降至地下世界的“迷离状态”(trance)。<sup>②</sup>另一位著名的英国人类学家路易士(I. M. Lewis, 1930—2014)却认为“灵魂附体”(spirit possession)才是萨满主义的核心,没有灵魂附体就没有萨满,<sup>③</sup>最近的研究则倾向结合两论。<sup>④</sup>林富士指出,除了因为12世纪的中国人已将通古斯语系的女真巫称为萨满外,中国的巫觋亦专擅于透过灵魂附体(笔者按,即路易士的定义)及漫游宇宙与神鬼沟通(笔者按,即埃利亚德的定义),职是之故,可将中国的巫觋称为中国的萨满,并与其他社会的萨满作比较。<sup>⑤</sup>事实上,汉代巫者的主要职事就是在于“交通鬼神”。<sup>⑥</sup>

中国传统巫觋的特征,的确与萨满有很类似的地方,如果要为宋代巫觋找一个译语,除了将其直接音译为 *wu* 之外,<sup>⑦</sup>我也倾向译作 shaman。不过,萨满主义为西方学界对西伯利亚和北亚宗教现象的后起研究,它与前述运用

① 见[日]中村治兵卫《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》,载于中村治兵卫《中国シャーマニズムの研究》(东京:刀水书房,1992年),页107—138。

② Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p.5.

③ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession* (London and New York: Routledge, 1995), pp.32—58.此书已出中译本,见[英]I.M.刘易斯著,郑文译《中心与边缘:萨满教的社会人类学研究》(北京:社会科学文献出版社,2019年)。

④ Johan Reinhard, “Shamanism and Spirit Possession: The Definition Problem”, in John T. Hitchencock and Rex. L. Jones (eds.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, translated from the French by Harriet Leva Beegun (Warminster: Aris and Philips Ltd., 1976), pp.12—20,转引自 Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century A. D.)*, p.20.

⑤ Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century A. D.)*, pp.20—25.

⑥ 林富士:《汉代的巫者》(台北:稻乡出版社,1999年),页50。

⑦ 例如周策纵论述古代巫医传统时,就将“巫”直接音译为 *wu*,见 Chow Tse-tsung, “The childbirth myth and ancient Chinese medicine: a study of aspects of the *wu* tradition”, in David T. Roy and Tsuen-hsuen Tsien (eds.), *Ancient China: Studies in Early Civilization* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp.43—89.戴安德则将“巫”译作 *spirit-medium*,又音译为 *wu*，“巫师”音译为 *wushi*，“巫者”音译为 *wuzhe*，“巫祝”音译为 *wuzhu*，“觋”音译为 *xi*,见 Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, p.2, pp.323—324。

弗雷泽的理论有同一毛病：除了话语(discourse)隐含的权力结构造成认知上的差异外，<sup>①</sup>后设的名词与内涵未必完全符合中、西不同时代的历史现象。戴安德研究宋代道教民间信仰时就反对用“萨满主义”这个概念，他认为这不过是指那些既不属于佛教也不是道教的信仰的代名词而已，内容其实很含糊。<sup>②</sup>

总括来说，西方人类学关于巫覡巫术的研究，的确有助于我们认识宋代巫覡巫术的内涵，但对于巫覡巫术的定义，我们在借用西方知识理论之余，仍应从自身历史与文化作出发点，重新考虑中国人对巫覡巫术的认识。

### 第三节 中国传统对巫的认识

以现代人的目光来看，中国早在史前时代已出现巫术，考古工作者在旧石器时代晚期的山顶洞人遗址(距今约一万八千年)已发现了中国最早的巫术遗迹，从这时期到距今一万年左右的新石器时代开始，是中国巫术的萌芽时期；考古学家和民俗学家更相信，中国最早的巫覡大约在距今五六千年的新石器时代晚期登上历史舞台。<sup>③</sup>

中国于何时出现客观的巫术行为或巫覡这个职位，并非本书的中心，但正如我们批评硬套西方人类学理论的缺点一样，我们同样不应以今天的“话语”去比拟古人的看法。要知道宋人所谓的巫覡巫术所指为何，应尝试去掉现代人眼中的棱镜，我们当然无法完全摒除现代人的思想回到过去，也不可能放弃现代文句语汇，较理想的做法是运用“移情”(empathy)方法，<sup>④</sup>设身

① “话语”(discourse)是法国文化、思想巨匠米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984)的理论，简单来说，一个社会或文化都有驾驭其成员思维、行动和组织的规范和条例，这些规范或条例铸成无形或有形的结构，就是话语。语言是传达知识的媒介，故亦为操纵者控制成员思维等的认知模式，语言实在是主宰者权力的表征。见福柯著，王德威译《知识的考掘》(台北：麦田出版社，1993年)。历史学者在研究中、西历史时，必须注意“话语”对史事叙述(narration)造成的偏差。

② Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, p.3.

③ 胡新生：《中国古代巫术》(济南：山东人民出版社，1998年)，页1—16。关于中国古代巫覡巫术的起源与发展，参考下列二书，梁钊韬：《中国古代巫术——宗教的起源和发展》(广州：中山大学出版社，1999年)；高国藩：《中国巫术史》，页65—131。

④ 移情的意思，据林同奇解释，如果编织历史的材料是个人经验，那么理解历史实际上就是如何进入到历史演员们丰富多彩的直接经验之中的问题。移情不同于同情，移情是为了理解对方，设身处地体会对方的思想、感情和处境，它并不意味着就赞同对方的思想感情。史家通(转下页)

处地从古人的角度去探究何谓巫覡巫术，而不宜代之以现代人眼中的考古遗迹及各种理论等“真相”。

撇开西方人类学的研究不谈，中国传统对“巫”一直有比较清晰的叙述，关于宋代以前特别是先秦的巫覡历史，同样不是这个研究的重心，而过去学者的着力已不少，<sup>①</sup>这里只选择一二较重要的资料，略加析述，尝试重构中国传统对巫覡巫术的认识，作为探讨宋人观点的背景和基础而已。

古人如何理解“巫”的起源与发展，记载并不多见，保留在公元前4世纪的著作《国语》中的一则神话，是最重要的资料：

（楚）昭王问于观射父曰：“周书所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，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’。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋絜之服，而敬恭明神者，以为之‘祝’。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者，为之‘宗’。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以为享，灾祸不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。

（接上页）过移情探知的经验，实际上是以史家自身的经验为基础的。见林同奇《译者代序——“中国中心观”：特点、思潮、与内在张力》，载于[美]柯文(P. A. Cohen)著，林同奇译《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》(北京：中华书局，1989年)，页17。

① 这方面的著作很多，举其要者有瞿兑之：《释巫》，《燕京学报》，第7期(1930年)，页1327—1345；陈梦家：《商代的神话与巫术》，页485—576；张光直：《商代的巫与巫术》，载于张光直《中国青铜时代》，第二集(北京：生活·读书·新知三联书店，1990年)，页39—66；林富士：《汉代的巫者》，页15—26；饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，页396—412；Lothar von Falkenhausen, “Reflections on the political role of spirit - mediums in early China: the wu officials in Zhou Li”, *Early China*, no.20(1995), pp.279 - 300。又，李零有一篇很好的综合讨论，应加参考，见李零《先秦两汉文字史料中的“巫”》(上、下)，载于李零《中国方术续考》(北京：东方出版社，2000年)，页41—79。

民匱于祀，而不知其福，烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有威严，神狎民则，不蠲其为，嘉生不降，无为以享，祸灾存臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。……”<sup>①</sup>

这个传说反映在西周至春秋时期，人们相信少皞氏之前，有男觐女巫专门负责与神灵沟通，后来九黎人扰乱了秩序，家家都有巫史，人人都可以祭神，亵渎神明，于是颛顼就恢复了负责民事与侍神的官员各司其职的情况，“绝地天通”。

观射父关于“绝地天通”的论述，“是中国古代精神世界最重要的一次‘突破’和‘超越’”<sup>②</sup>，对了解中国巫觐的形成过程有很大的意义。<sup>③</sup>更重要的是，无论这则神话的可信性有多大，它都清楚表明先秦时代人们对巫觐的解释是：“如是则明神降之，在男曰‘觐’，在女曰‘巫’，是使制神之处位次主，而为之牲器时服。”也就是说，巫是事鬼神者，是人神间的媒介；而《周礼》记载的巫官，其职掌也相类，主要是负责祭祀鬼神祈禳之事：

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。祭祀则共匱主及道布及菹馆。凡祭事守瘞。凡丧事，掌巫降礼。

男巫，掌望祀、望衍，授号，旁招以茅。冬堂赠，无方无算。春招弭，以除疾病。王吊，则与祝前。

女巫，掌岁时祓除衅浴。旱暵则舞雩。若王后吊，则与祝前。凡邦

① 左丘明撰、韦昭(204—273)注：《国语》(上海：上海古籍出版社，1978年)，卷18，《楚语》下，页559—562。

② 李零：《先秦两汉文字史料中的“巫”》下，页77；又见李零《数术方技与古代思想的再认识》，载于李零《中国方术考》(北京：东方出版社，2000年)，页11—19。

③ 胡新生认为“夫人作享，家为巫史”意味着部落氏族内还没有出现专职的巫觐和祭司，随着巫术活动的日益频繁，人人通神降神作法施术的状况必然导致宗教巫术领域的混乱；当社会组织不断扩大特别是部落联盟出现之后，随便宣布神旨、随便实施巫术更不利于社会的稳定。于是部落联盟便开始授权一些擅长巫术或具有奇特人格的人，让他们全权负责通神降神事宜，这些人就是最早从物质生产领域独立出来的巫觐。见胡新生《中国古代巫术》，页10。饶宗颐则以为绝地天通是对付苗民的一种手段，划清神与民的界限，可以看作古代一种宗教整肃运动，目的在消除“家为巫史”的习俗。见饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，页397—398。

之大灾，歌哭而请。<sup>①</sup>

东汉许慎在解释“巫”“覡”两字时则云：“巫，巫祝也，女能事无形，以舞降神者也。……覡，能齐肃事神明者，在男曰覡，在女曰巫。”<sup>②</sup>所述与《国语》记载大同小异。

林富士在其杰出的研究中告诉我们：

（甲骨文中“巫”字之义）或指卜筮；或指祭祀之名称；或指国名；或指地名；或指一种神，或指一种人。若是指人言，则殷代的巫大致是指主管“事鬼神”之事的一种人。而在先汉时期，那些具有奉事鬼神之技能者，往往也都被通称为巫。不过，有些时候，文献中的巫是特指担任巫官的巫者，或是专指以遂行“巫术”为业的巫者而言。汉人所说的巫者也有这三种含义。总之，汉代文献所提及的巫者，除了指巫官和以“巫”为职业者之外，大致是泛指一种具有某种精神特质和特殊知能，而又能交通鬼神以祈福解祸者而言。<sup>③</sup>

用今天的学术规范来看，我们必然不满足于古人对巫的这个解释，但事实上由汉代而下，中国的文本(text)传统对巫的释义一直都是采用这个叙述的，<sup>④</sup>古人所谓的巫确是指交通鬼神者。宋代的情况又如何呢？我在解读众多有关宋代巫覡信仰的史料后，即时的感觉是：宋代文献对巫覡的叙述传统与前代并无两样。然而不幸的是，由于先秦及两汉的记载已对巫作过了不少析述，因此到了宋朝这个文化如此发达的时代，知识分子根本不会在其著作或记录中再重复解释一次何谓巫覡巫术，这个词汇已经在中国知识界中有悠长的历史了，无须多此一举。因此，在我所收集的宋代资料中，并未见到关于何谓巫覡巫术的讨论。那么，我们又如何证明在文本叙述上，宋人对巫覡的认识与传统无异？

① 佚名：《周礼》（台北：艺文印书馆，1981年），卷26，《春官·司巫》，页399—400。

② 许慎著、段玉裁（1735—1815）注：《说文解字注》（上海：上海古籍出版社，1986年），页201—202。

③ 林富士：《汉代的巫者》，页26。

④ 由于其他朝代的巫史非本书的讨论范围，故有关史事及史料从略，但这种文本叙述的传统其实俯拾皆是，高国藩的《中国巫术史》是一个很好的资料库，读者可从中一窥各朝史料的叙述。

要解决这个问题其实不很困难,下面我们试举数条资料,从文本自身入手,析读宋人在叙述巫覡的问题时,在用语及叙事逻辑上与以往的记载并无很大分别,就可得见其沿袭前代之义。首先,在用语上,巫覡在宋代虽然有很多不同的名称,但不少记述都将其称为“巫祝”,<sup>①</sup>《默堂集·陈伯瑜宣义行状》:

所居去城市稍远,俗不饵药,唯以巫祝为尚,公为储金石草木之可以疗疾者,以古方和之,散以予民。当痲疫并兴,公前后所活甚众,乡人德之。<sup>②</sup>

《庄简集·跋再刊初虞世必用方》:

自兵兴以来,北人多流寓二广,风俗渐变,有病稍知服药,不专巫祝之事。<sup>③</sup>

除了“巫祝”一语与《说文解字》的解释相合外,文本中对宋代巫覡信仰引致“信巫不信医”的批评,与汉代的情况如出一辙,用语也完全相同。<sup>④</sup>其实,自汉代儒学定于一尊以后,知识分子对巫者均持贱视拒斥之意,汉人往往谓“巫医卜祝之伍,下愚不齿之民也”<sup>⑤</sup>,而宋人的叙述,何其相似:“而世之妄者,持天以胜人,其有杂乎巫史卜祝、星工历学、僻妖幻邪之间。”<sup>⑥</sup>大儒朱熹(1130—1200)就曾说:“臣本儒生,不晓术数,非敢妄以淫巫瞽史之言眩惑圣德,自速讥诮。”<sup>⑦</sup>张九成(1092—1159)也谓:“某身为儒者,当信先王之言,

① 这类记载很多,这里只是随意条举,例子和史料本身不具备特殊意义,要点出的就是宋人很常用“巫祝”这个词而已。有关宋代巫覡的不同名称,参见第一章。

② 陈渊(?—1145):《默堂集》(《文渊阁四库全书》本,台北:商务印书馆,1986年),卷21,《陈伯瑜宣义行状》,页4。

③ 李光(1078—1159):《庄简集》(《文渊阁四库全书》本),卷17,《跋再刊初虞世必用方》,页3。

④ 宋代这些批评,后文在讨论巫覡信仰流行之原因时会再述及。汉代士人批评“信巫不信医”的情形与用语,见林富士《汉代的巫者》,页28—37。其他各代的相同记载,参见高国藩《中国术史》。

⑤ 范曄(398—445):《后汉书》,卷49,《王充王符仲长统列传》,转引自林富士《汉代的巫者》,页34,更多的例子见同书,页28—37。

⑥ 李清臣(1032—1102):《易论》中,载于曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社,2006年),卷1711,《李清臣》3,页338。

⑦ 朱熹:《朱熹集》(成都:四川教育出版社,1996年),卷15,《山陵议状》,页620。

不当信淫巫瞽史之说。”<sup>①</sup>

在叙事逻辑上，宋人亦是继承了前代文本的传统。例如陈亮（1143—1194）在批评道、释、巫之流害时云：“祭礼废而巫氏依地示以行其法矣。……是以人心不约而尽同，缓急不告而相救，虽刀锯加颈而不顾者，彼其说诚足以生死无憾也。故道、释、巫之教公行于天下，而妖教私入于人心。”<sup>②</sup>这里对巫觋源流的解释，即承袭前人之说；而刘敞（1019—1068）和胡宏（1106—1162）的评论更加直接，《公是集·重黎绝地天通论》：

昔天地之始判也，清者在上，浊者在下，在上谓之阳，在下谓之阴，其已久矣。然而《书》独曰：“重黎绝地天通。”……今庶人而得祭天地，旅山川，祀非其鬼，……下者乃为巫祝，略计天下，常百万人，可谓治民乎？<sup>③</sup>

《五峰集·九黎乱教》：

邪说之为人害也久矣，以五帝之时，九黎犹乱风教，自汉以来，圣学绝灭，世衰一世，……故释氏巫祝，得以其说诳惑斯民，为之荐死求生，祈福免祸，天下靡然从之。<sup>④</sup>

他们对巫觋的认识与叙述，完全来自《国语》和《尚书》。另一方面，宋代学者在讨论地方佞巫之风及官员之处理方法时，就好以西门豹故事比附之，《藏一话腴》：

甚矣！巫觋之妖为民害也，昔为河伯娶妇，起于秦献公八年，初以君甥妻河，见六国表，后邳为河娶妇，浚道为山娶姬。使不遇西门豹、宋均二子，犷俗岂易除哉？绍兴甲寅（1134），南城胡有开字益之，来分宁。先是，邑民徂于淫祀，僧巫造舟，……益之下车，首革是事，焚其舟、拘其凶器，且作《毁元斋辨》，以祛民惑，而弊乃息。……吁！益之贤宰，宝斋贤守，补于风教者，虽无愧于豹。<sup>⑤</sup>

① 张九成：《横浦集》（《文渊阁四库全书》本），卷20，《祭坟园神》，页6。

② 陈亮：《陈亮集》（北京：中华书局，1987年），卷14，《问道释巫妖教之害》，页164。

③ 刘敞：《重黎绝地天通论》，载于《全宋文》，卷1286，《刘敞》11，页215—216。

④ 胡宏：《五峰集》（《文渊阁四库全书》本），卷4，《九黎乱教》，页7。

⑤（宋）陈郁：《藏一话腴》，甲集卷下，页4—5。收于周光培编《宋代笔记小说》（石家庄：河北教育出版社，1995年），册22，甲集卷下，页4—5。

谢庭芳就索性重述西门豹投巫姬入河的史事，以警惕巫覡对社会造成的祸患。<sup>①</sup>他们眼中的宋代巫覡，与“九黎乱教”和“河伯娶妇”中的淫巫完全一样，而胡有开之流就是西门豹。

综合上论，从文本分析中可以看到，宋代文献的记述者对巫覡的认识，在用语和解释上、在鄙夷巫覡的态度和笔锋方面、在追述巫覡源流和批评巫风之害时，其叙述逻辑确与前代相同，也都以古典为据。因此，我们或可以假定，在文献资料这个文本叙述角度上，由先秦至两宋，中国传统对巫覡的认识有其一致的延续性；甚至在今天，研究宋代或以后巫覡信仰的学者，除借用弗雷泽的理论外，也多是沿用这种传统的解释。这里要附带一提的是，从《说文》的解释及以后的发展来看，似乎是先有“巫”这个身份职称，然后人们才将其“事鬼神”的那种技术/法术称为“巫术”，<sup>②</sup>（通灵技术本身自然可能早于“巫”这种人为制度出现，但我们可以推断，出现了“巫”之后，人们才可能有“巫术”这个词汇，我们今天称“巫”出现前存在的通灵之术为“巫术”，我认为只是以今天的话语去形容过去的文化现象而已。）正如我们称道士的法术为“道术”一般。因此，本书的课题重点为“巫覡信仰”而非“巫术”者，正由于我认为离开巫覡就根本谈不上巫术，<sup>③</sup>而没有巫覡，我们根本难以辨认“巫

①（宋）谢庭芳：《辨惑论·巫覡》，收于陶宗仪（1316—？）等编《说郛三种》（上海：上海古籍出版社，1989年），100卷本，卷74，页5；120卷本，卷73，页5。

② 林富士在解释“巫术”时也提到，综合班固、许慎、何休对“巫”的释义，汉人所说的巫，泛指具有某种精神特质和特殊知能，而能交通鬼神以祈福解祸的人，故其《汉代巫者》一书所说的“巫术”，是指巫者所用以交通鬼神、祈福解祸的法术，因此，施行巫术也可以称之为巫者的职事。见《汉代的巫者》页50注释5。我的看法其实与他相似。

③ 刘佳玲重视“巫覡”，是因为视其为一种身份及职业，见《宋代巫覡信仰研究》，页9。我的研究则将“巫术”归之于“巫覡”，因为在中国文化用语中，离开巫覡，则无巫术可言，否则我们就可称其为法术了。因此，我和刘佳玲的着重点其实不同。

补记：方燕后来在其研究巫文化与宋代女性的博士论文中，引法国人类学家马塞尔·莫斯（Marcel Mauss, 1872—1950）的著作反驳我的看法，见方燕《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》（北京：中华书局，2008年），页3—4。该书承方燕托同门挚友何冠环博士寄赠，惟多年后才收到此书，未能立即言谢，谨此致谢致歉。然而，方燕所引马塞尔·莫斯《社会学与人类学》（余碧平译，上海：上海译文出版社，2003年）一书，本身就译自1950年的法文版；由法文“*magie*”，与弗雷泽英语著作中的“*magic*”，再译成中文的“巫术”，其间因法、英、中三地文化不同而造成的对译差异，再加上古今历史的不同而造成的错误类比或模拟，我们是可能想见的。这也是拙著中讨论“巫术”定义时最强调者，奇怪的是，方燕似乎没有看懂我的观点，仍然没有“回到宋代人的世界”。其实，追溯词汇本身的起源，英文“*magic*”与中文“巫”一语，可能均源于古印度—伊朗语，或与琐罗亚斯德教（祆教）有密切的关系，见[美]梅维恒（Victor（转下页）

术”和“法术”等的分别,这正是我批评范茨等人硬套弗雷泽理论的原因(我们绝对可将没有巫觋的其他中国法术称为 magic——西方人眼中的“巫术”)。事实上,宋代文献中很少有“巫术”这个词汇,但《仙溪志》有一条罕有的记载:

闽俗机鬼,故邑多丛祠,惟袁侯以死捍冠,于法得祀,余或以神仙显,或以巫术著,皆民俗所崇敬者,载在祀典……兴福庙,在县西一里,神姓林名义县,下顿人,生为巫医……慈感庙,在县西一里,神姓陈氏,本汾阳人,生为女巫……三妃庙,在县东北二百步,一顺济庙,本湄州林氏女,为巫能知人祸福……一昭惠庙,本兴化县有女巫自尤溪来……<sup>①</sup>

这段珍贵的资料证明,其中数人虽都有异能神迹,但这几个女巫生前是以“巫术”著称,死后有灵而为民俗所奉,为其立庙,且载于国家祀典中;而其他非为巫觋者,则以“神仙显”而获祀。“巫术”从属于“巫觋”之下,清楚明白,故在讨论定义时,我们应把重点放在“巫觋”之上。

然则,我们是否直接采用中国传统对巫觋的这个解释作为宋代巫觋的定义呢?我认为又不能如此轻率。中国文化绵延千载,其中的发展自有其一致的地方,但同样亦会因时间与地域的不同而产生转变。就巫觋的发展历史而言,宋代正处于一个关键的转变时期:与唐代及以前不同,宋朝废太卜署,官方祭祀不再任用巫觋;<sup>②</sup>巫觋从此完全没入民间,与地方社会紧密结合,其情况与前代自有不同。<sup>③</sup>是故经典以至宋代史料记述者(多为受经典

(接上页) H. Mair《古汉语巫、古波斯语 Magus 和英语 Magician》,载于[美]夏含夷(Edward L. Shaughnessy)编《远方的时习——〈古代中国〉精选集》(上海:上海古籍出版社,2008年),页55—86;研究祆教的学者则指出,祆教的祭司“麻葛”(magoi)就是英语“magic”一语的本源,“巫师”即“麻葛”,见龚方震、晏可佳《祆教史》(上海:上海社会科学院出版社,1998年),页88。关于这个问题,可参考我后来发表的一篇论文,见王章伟《沟通古今的萨满——研究宋代巫觋信仰的几个看法》,原载于复旦大学文史研究院编《“民间”何在,谁之“信仰”》(北京:中华书局,2009年),页140—154;今收于王章伟《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》(台北:花木兰文化出版社,2017年),下册,页301—314。

- ① (宋)赵与泌修、黄岩孙(1256年进士)纂:《仙溪志》,收于《宋元方志丛刊》(北京:中华书局,1990年),卷3《祠庙》,页13—16。
- ② 参考中村治兵卫《五代之巫》及《北宋朝と巫》,二文均载于中村治兵卫《中国シャーマニズムの研究》,页69—84及85—106。
- ③ 故笔者会认同在研究唐代及以前各朝(特别是秦汉)的巫觋时,沿用《国语》等史料对巫觋的看法作基础,这除了因为时代较接近外,也由于古代及中古世界巫觋文化的传承较为清楚。

影响的知识分子)对巫覡之解释,只可作为一种参考,又或只是众多叙述中之一相而已。

其实,就知识发展史而言,要为宋代巫覡巫术下定义时,我们既不能以今代古(宋代),如硬套弗雷泽的理论,但同样也不应以古(先秦两汉的诠释)代今(宋代)。历史发展至宋代,“事鬼神者”已绝非巫覡的专利事业,道士、僧侣以至其他宗教的祭司都扮演着相类的角色,单以“事鬼神者”一项作为宋代巫覡的定义,同样会造成混乱。<sup>①</sup>因此,我们应运用前述的“移情”方法,尝试代入宋人的角色中,透过宋人的眼睛去看问题:面对各种各样的“事鬼神者”,何以人们一见巫覡其人就会说“他是巫覡”?宋人眼中的巫覡,其内涵才应是宋代巫覡的定义。我们从这个角度去考察问题,相信亦会较为接近事实。<sup>②</sup>

#### 第四节 场所、器具与仪式

怎样才可以褪下现代人的有色眼镜,让我们尝试从宋人的目光去了解当时的巫覡?这并不容易办到。不过,社会人类学的研究方法有值得我们参考之处。社会人类学强调将“异文化”看作与“本文化”具有同等地位和价值的实体加以理解,并以之反省本文化的局限,<sup>③</sup>“只有在了解其他的文化和

① 与前引的戴安德一样,康豹(P. R. Katz)在其研究瘟神信仰的英文著作中,讨论到宋代浙江的祭社和巫覡时,也将“巫”译为 spirit mediums 或 *wu*, 见 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995), p.25。我认为前者虽切合先秦经典之义,但事神的道士或事佛的僧侣也可以是 spirit mediums, 这正好反映我们不能一成不变地袭用先秦时代的看法或概念。戴安德就因此主张讨论的中心应该是事鬼神者的“凭附”(spirit - possession)经验,而非“萨满”这类含糊不清的身份。见 Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, p.1。

② 韩森(Valerie Hansen)研究南宋神祇变迁的论著是一个很好的例子,她以当时人眼中神祇的灵迹为考察角度,讨论南宋时期的民间信仰,成果卓越。见 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127—1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990); 笔者曾对此书作一概括评论,见王章伟《评 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127—1276*》,《香港社会科学学报》,1993年第2期,页227—232。又,此书现已有中译本:〔美〕韩森著,包伟民译:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》(杭州:浙江人民出版社,1999年)。

③ 王铭铭:《社会人类学与中国研究》,第一章,《社会人类学与汉学》,页5。

社会后,一个人才能透视自己”<sup>①</sup>。相类的道理,巫术既为一个民族文化之重要象征系统,现代人在研究宋代巫觋信仰时,也应明白自身的局限,像一个“本文化”者研究“异文化”一样,以“宋人的立场出发”。<sup>②</sup>

要立足于宋人的视野和认知,具体而言,我们究竟可从哪些角度透视宋人眼中的巫觋巫术?马林诺夫斯基指出,巫术要达致其功能时,“巫觋必须遵守固定的时间、固地的地点、特定的条件和禁忌,以及巫觋所具有的特殊生理性质与社会学性质”;“而巫术作用能否产生,有赖于咒语、手和身体的姿势与动作,以及主持仪式之巫觋能否满足合格的条件”。<sup>③</sup>归纳其论,我认为考察宋代巫觋行法的地点(场所)、施术时的器具和仪式,就能清楚知道宋代巫觋巫术的实质内涵及宋人心目中的巫觋形象若何。

## 一、场所

不同的宗教神职人员或各类的“事鬼神者”,无论是基于宗教修炼还是方便接见信众,总有其教团的或自身的祭祀所或居留地。人们若要找寻和尚,自可到僧寺佛堂;要拜会道士,则应造临仙观,一点也不会含糊。那么,宋人要招延巫觋,又会到何处访求?将此点细加咀嚼,就可以知道,后人容或无法完全厘清宋代巫觋的学理定义,惟当代人心中自有其规范共识。

宋代的巫觋并非只在阴森恐怖的山林中出没,<sup>④</sup>城市、乡村均可见到巫觋的踪迹,除了居于左邻右里中的巫户外,里社、丛祠、祠庙亦为其依附的组织,<sup>⑤</sup>人们要访寻巫觋,多缘此路。不过,巫觋既无僧道式的教团,这些祭祀所也非其专利地盘,故对比于僧寺道观,了解巫觋施术的场所(而非住所)更

① [英]伊凡·普里查(E. E. Evans-Pritchard)著,陈奇禄(1923—2014)、王崧兴(1935—1995)等合译:《社会人类学》(台北:唐山出版社,1997年),页120;又参考王章伟《评许烺光〈驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化〉》,《香港社会科学学报》,1997年第10期,页145。

② 当代美国人类学大师克利福德·格尔兹(Clifford Geertz)认为,要了解一个民族象征系统的内在意义,就必须以该民族本身的立场为出发才有可能,故力倡“从土著的立场出发”。见李亦园《人类学召集人序》,载于芮克里夫·布朗(A. R. Radcliffe-Brown)著,夏建中译《社会人类学方法》(台北:桂冠图书股份有限公司,1994年),页xi。

③ 马林诺夫斯基:《巫术与宗教的作用》,页92。

④ 杨倩描:《宋朝禁巫述论》,页76。

⑤ 关于宋代巫觋依附这些祭祀组织的情况,详见本书第三、第四章的讨论。

有助于我们考察宋代巫觋巫术的内涵,也更符合前引马林诺夫斯基之论。事实上,巫术仪式的进行,需有各方面的准备,地点的选择与安排至为重要,且系乎施术的成败。<sup>①</sup>

在宋代,相信巫觋能禳灾除病者,往往会亲诣巫者所居之处求助,<sup>②</sup>巫觋的住所即为施法之场地,例如:

耕刺巫者,溧阳(今江苏溧阳)甃桥人,能以异法治骨鲠。淳熙九年(1182),长巷村人王四食鹅遭鲠,三日不能下饮食,且死,遣子持钱诣巫,即于灶内取灰筛布地上,炷香焚纸钱诵咒。<sup>③</sup>

而依附于丛祠庙宇者,则或会以宏伟的庙貌吸引信众上门,<sup>④</sup>并设有“神坛”,设置各样法器,以便施行巫术,如夏竦指斥洪州的巫觋“所居画魑魅,陈幡帜,鸣鼓角,谓之神坛”。<sup>⑤</sup>这种场所布置,或称“法院”,<sup>⑥</sup>除施法的需要外,有批评者则以为乃“巫故为阴庀复屋,塑刻诡异,使祭者凜栗”<sup>⑦</sup>。

另一方面,不少人因家中疫病横虐,或有妖、鬼作祟,甚或有家人为其所凭而害病失常,那就会直接延请巫觋上门考治,<sup>⑧</sup>并于民家直接“结坛

① 张紫晨:《中国巫术》,页42;刘佳玲:《宋代巫觋信仰研究》,页92。

② 《夷坚志》中有很多这方面的记述,见洪迈(1123—1202)《夷坚志》(北京:中华书局,1981年),甲志卷18,《余待制》,页162;支景卷5,《圣七娘》,页919;支丁卷8,《陶太尉》,页1034。

③ (元)张铨纂修:《至正金陵新志》,收于《宋元方志丛刊》,卷13下,《人物志·列传·方伎》,页22。据马光祖(1226年进士)修,周应合(1213—1280)纂《景定建康志》,收于《宋元方志丛刊》,卷50,《拾遗》,页13,本条亦出自《夷坚志》,惟今本未见著录。

④ (宋)黎靖德编:《朱子语类》(北京:中华书局,1986年),卷106,《朱子》3,《外任》,页2646。

⑤ 李焘:《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979—1995年,以下简称《长编》),卷101,仁宗天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;徐松:《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年),《礼》20之11,页770;夏竦:《洪州请断袄巫奏》,《全宋文》,卷347,《夏竦》15,页76—77。

⑥ 《夷坚志》,支丁卷4,《张妖巫》,页995。

⑦ 叶适(1150—1223):《叶适集·水心文集》(北京:中华书局,1983年),卷23,《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》,页457。

⑧ 见下列众多例子:《夷坚志》,乙志卷17,《宣州孟郎中》,页327—328;丙志卷1,《九圣奇鬼》,页364—369;丙志卷6,《福州大悲巫》,页417;丙志卷16,《陶象子》,页498—499;丁志卷15,《刘十九郎》,页660;支丁卷2,《朱巨川》,页983;支丁卷3,《李氏红蛇》,页986;支丁卷9,《戚彦广女》,页1035;支癸卷4,《张知县婢祟》,页1252—1253;支癸卷6,《淮阴民失子》,页1265;三志辛卷2,《许宝文女》,页1396—1397;三志辛卷5,《程山人女》,页1425;补卷9,《苦竹郎君》,页1627; (宋)佚名:《异闻总录》,收于《笔记小说大观》,第1册,(扬州:江苏广陵古籍刻印社,1983—1984),卷1,《嘉庆令陶象》,页3;同卷,《乐平耕民》,页5;卷2,《万俟彦中》,页1;(转下页)

场”<sup>①</sup>，行法施术：

陈俞，字信仲，临川（今江西抚州）人。豪侠好义，自京师下第归，过谒伯姊，值其家病疫，闭门待尽，不许人来，人亦无肯至者。俞欲入，妇止之曰：“吾家不幸，罹此大疫，付之于命，无可奈何，何为甘心招祸！”俞不听，推户径前，见门内所奉神像，香火甚肃，乃巫者所设……（俞）撤去巫具，端坐以俟之。<sup>②</sup>

至若魑魅魍魉作恶一方，则巫覡会被召至现场被凶，例如福州永福县（今福建永泰）猴妖为祸，遭殃者多病狂不食，往往致死，小儿被害尤甚，民众乃召请巫覡除魅，“目曰取摄”<sup>③</sup>；崇仁县（今江西崇仁）巴山妖蛇掠夺农家子妇，家人率众至蛇穴侦视，惧不敢入，有以为“穴深且暗，非人能处，殆妖魅所为，宜委诸巫覡”，于是亟招巫者詹生致之。<sup>④</sup>

巫覡在驱邪捉妖时固然需要在公开场所施术行法，但身为“事鬼神者”，宋代民间频繁的迎神赛会，更是巫覡巫术活动的集中地，诸如田社间的祈福娱神、<sup>⑤</sup>乡里中的酬神祭祀、<sup>⑥</sup>村落城市里的丛祠庙会，<sup>⑦</sup>均为其作法地。此

（接上页）江休复（1005—1060）：《江邻几杂志》，收于《笔记小说大观》，第8册，《京师神巫张氏》，页10，此条又见于江休复《醴泉笔录》，收于《宋代笔记小说》，第4册，卷上，《京师神巫张氏》，页6；（宋）刘斧：《青琐高议》（上海：上海古籍出版社，1983年），别集卷1，《西池春游》，页211；陆游（1125—1210）：《陆放翁全集·剑南诗稿》（北京：中国书店，1986年），卷65，《病后作》，页910；（宋）佚名：《续墨客挥犀》，收于《说郛三种》，100卷本，卷24，《鄱阳龚昆仲》，页16；（宋）侯君素：《旌异记》，收于《说郛三种》，120卷本，卷118，《会稽张国放》，页4。

①（宋）龙明子：《葆光录》，收于《宋代笔记小说》，第20册，卷3，《沈庆校书》，页7；《夷坚志》，丁志卷4，《戴世荣》，页569。

②《夷坚志》，补卷2，《陈俞治巫》，页1558—1559。

③《夷坚志》，甲志卷6，《宗演去妖猴》，页47。

④《夷坚志》，丁志卷20，《巴山蛇》，页705—706。

⑤李若水（1093—1127）：《忠愍集》（《文渊阁四库全书》本），卷2，《村家引》，页13—14；舒岳祥（1236—？）：《阆风集》（《文渊阁四库全书》本），卷2，《乐神曲》，页8。

⑥（宋）文莹：《湘山野录》（北京：中华书局，1984年），卷中，《范文正公谪睦州》，页35，此条又见于（宋）高文虎《蓼花洲闲录》，收于《说郛三种》，120卷本，卷41，页13；李复（1079年进士）：《澠水集》（《文渊阁四库全书》本），卷7，《乐章五曲并引》，页9。

⑦李光：《庄简集》，卷2，《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》，页1；卷16，《儋耳庙碑》，页11—12；陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷16，《赛神曲》，页283；卷22，《禹祠》，页376；刘克庄（1187—1269）：《后村集》（《文渊阁四库全书》本），卷6，《清惠庙》，页11—12；乐雷发（1253年进士）：《雪矶丛稿》（长沙：岳麓书社，1986年），《昭陵渡马伏波庙》，页71；《夷坚志》，支戊卷3，《金山庙巫》，页1075。

外,影响农业社会至巨的祈天求雨活动,则可说是宋代巫覡巫术活动最常见处,其中因应仪式举行之地,或江河之边,或社庙所在,多是热闹异常的公众场所。<sup>①</sup>相反,若涉诅生害人之事,则其“法院”所在往往至为隐秘诡譎,《夷坚志》有这样一个记载:

又墟落一巫,能禁人生魂,使之即病。适与邻人争田,石龙县(今广西化州)宰知其名,将杀之。既严捕入狱,即觉头痛甚,疑而思之。宰固健吏,不为沮止,帕首坐狱户自鞫讯,不胜痛,始承伏云:“囚来时已收系知县生魂于法院,盛之以缶,煮之以汤,申之以符,见在法坐。”宰即押巫出城三十里,抵其居,视之而信。下著姓名、生年日月,因给之曰:“汝速解之,吾释汝。”巫禹步雷声,俄顷,宰脱然,所患如失。就估其赏货,了不以屑意。毕事将反,吏白曰:“彼处一小室,妇人以死守之,意必有物。”宰翻然再入,破其锁,中才容膝,秉烛四照,所画鬼神怪绝,世所未睹,盖所谓法院也。妇人又捐舟遮障,争一小篋,吏夺而取之,正其秘法,宰昇诸火。巫死于狱,一邑之人,更相喜贺云。<sup>②</sup>

不过,巫覡施术的场地其实极富弹性,也不一定要筑坛起法,例如占

① 这方面的例子多不胜举,参考下列各例:文同(1018—1079):《问神词》1,《全宋文》,卷1098,《文同》1,页5;李常(1027—1090):《解雨送神曲》,《全宋文》,卷1576,《李常》3,页259;范仲淹(989—1052):《范文正集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《依韵和提刑太傅嘉雪》,页19;强至(1022—1076):《祠部集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《送元恕》,页5;刘敞:《公是集》(《文渊阁四库全书》本),卷7,《种蔬二首》,页10;郭祥正(1035—1113):《青山续集》(《文渊阁四库全书》本),卷1,《观雨》,页17—18;张嶠(1096—1148):《紫微集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《入峡诗并序》,页10;王洋(1087—1154):《东牟集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《喜雨寄上饶守》,页28;同卷,《鲁叟父再赋鼓字韵诗再赋一篇》,页28;曾几(1084—1166):《茶山集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《六月十四日大雨连朝》,页11;郑刚中(1088—1154):《北山集》(《文渊阁四库全书》本),卷21,《夜闻雨声赋古风时赵使君祈雨之翌日也》,页26;陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷5,《龙湫歌》,页81;卷30,《喜雨》,页472;卷80,《湖山》,页1091;吴芾(1104—1183):《湖山集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《和王澧州喜雨》,页14;黄公度(1109—1156):《知稼翁集》(《文渊阁四库全书》本),卷上,《秋早热甚尤苦登陟舆中戏成》,页25;周紫芝(1142年进士):《太仓稊米集》(《文渊阁四库全书》本),卷11,《秋早既久已而大雨》,页1;陈傅良(1137—1203):《止斋集》(《文渊阁四库全书》本),卷41,《跋灵润庙赐敕额》,页13;楼钥(1137—1213):《攻媿集》(《文渊阁四库全书》本),卷3,《陈天成诗多和陈坡韵兹因寄喜雨诗走笔谢之》,页19—20;(宋)章甫:《自鸣集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《苦旱》,页3;《夷坚志》,支乙卷3,《周狗师》,页816。

② 《夷坚志》,三志壬卷4,《化州妖凶巫》,页1498—1499。

卜问津即是；<sup>①</sup>而其能者更可突破时地的限制，其中以山阳女巫至为神通广大，“凡人闲物，虽在千里之外，问之皆能言。乃至人中心萌一意，已能知之”<sup>②</sup>。

正如涂尔干(Emile Durkheim, 1858—1917)及其弟子所指出，巫术没有“教堂”，巫术礼仪可以公开进行，也可以秘密为之。<sup>③</sup> 上述讨论正可一窥巫观活动场所与寺、观等宗教教堂的差异，宋人要区别何处为巫者施法之地，似并不困难。至于在这些场所上进行的巫术礼仪，正是认识宋代巫观巫术内涵的另一个重要标记。

## 二、器具

巫观在施行法术时，有繁多的仪式，辅助器具自不可少。事实上，“巫”字在古文字里写作“𠩺”，象两工交叉之形，又写作“𠩺”，象两手持“𠩺”之形，有以为这正表明它是一种器具。<sup>④</sup> 对巫观而言，这些法器是实践巫术活动的必需品，而在民众眼中，它却同时为巫观身份的特定标志和巫术仪式的具体象征，正如和尚穿袈裟执禅杖、道士披道袍持木剑，叫人醒目。

巫观登坛起法，身穿特定的法衣，故巫衣既是施术的法器，同时也是最引人注意的标志。古代巫观的装扮最主要的特征是头上生角，此因其从事于沟通人神的巫术活动时，须先作的化装。<sup>⑤</sup> 《九歌》诸篇中的巫者巧为衣饰，或“龙驾帝服”“荷衣蕙带”“霓裳云衣”，或“姣服偃蹇”“翱飞翠曾”“华采若英”，人们就是从这种外形判断巫者呼风唤雨之能。<sup>⑥</sup> 惜秦汉以后，关于巫

① 《夷坚志》，丁志卷 19，《江南木客》，页 697；支丁卷 8，《陶太尉庙》，页 1034。

② 沈括(1031—1095)撰，胡道静(1913—2003)校注：《新校正梦溪笔谈》(香港：中华书局，1978年)，卷 20，《神奇》，页 198；又见于江少虞(1111—1117 年间进士)：《宋朝事实类苑》(上海：上海古籍出版社，1981 年)，卷 68，《神异幽怪·山阳女巫》，页 900。

③ 米沙·季捷夫：《研究巫术和宗教的一种新方法》，载于《20 世纪西方宗教人类学文选》，下卷，页 725。

④ 杨树达(1885—1956)：《积微居金文说·余说·史懋壶跋》，转引自胡新生《中国古代巫术》，页 41。

⑤ 高国藩：《中国巫术史》，页 47—52；高国藩：《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》，页 55—61。

⑥ 邱宜文：《巫风与九歌》(台北：文津出版社，1996 年)，页 124—125。

衣的记载并不多见,就有限的资料所见,宋代巫覡的法衣有绿、白、红三种颜色。绿袍巫覡的例子非常罕有,仅陆游《赛神曲》记云“绿袍槐筒立老巫”<sup>①</sup>;白衣袍者亦不多,太平兴国六年(981)四月有诏:“禁东、西川诸州<sup>②</sup>白衣巫师。”<sup>③</sup>穿红衣的巫覡似乎是主流,太宗时针对两浙诸州(今浙江全省和上海市及江苏大茅山、长荡湖一线以东地区)的“治病巫”时提到其“衣绯裙”,<sup>④</sup>郭祥正诗中则有击鼓祈雨的“红裳小巫”,<sup>⑤</sup>舒岳祥诗中娱神的巫覡则是“朱冠裳”,<sup>⑥</sup>《夷坚志》中巫覡的形象也是“着绯衣”。<sup>⑦</sup>有认为宋代这些巫覡穿红衣是具辟邪作用,<sup>⑧</sup>的确,红色关系生物的生命力,与血液关系至为密切,巫术与血之崇拜也极深,这是可以理解的。<sup>⑨</sup>有趣的是,红衣之外,宋代巫覡一般的装束也颇一致,多是头顶高冠,身穿宽袍,或系大黄带,或披有布

① 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷29,《赛神曲》,页461。

② 按,东川即梓州路,西川即成都府路。梓州路相当今四川中江、盐亭、西充、渠县以南,金堂、资阳、荣阳、屏山、筠连以东,和大竹、邻水、合川、永川、合江以西地区。成都府路相当今四川邛崃山、大渡河以东,大凉山东北,龙门山西南,及绵阳、德阳、简阳、仁寿、开研、犍为以西地区。

③ 《长编》,卷22,太平兴国四年夏四月丙戌,页492;脱脱等:《宋史》(北京:中华书局,1977年),卷4,《太宗纪》1,页66。又,真宗(赵恒,968—1022,997—1022年在位)亦曾有诏:“禁兴剑利等州、三泉县白衣师邪法。”见《长编》,卷94,天禧三年冬十月丙申,页2169,及《宋会要辑稿》,《刑法》2之14,页6502。刘佳玲将此也算作白衣巫覡,见刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页99,我对此有保留,因为“白衣”是宋代不少民间秘密宗教如摩尼教、白莲教、白云菜等信徒的装束,政府禁“白衣师邪法”可能泛指这些民间教派,不一定是指穿白袍的巫覡。关于宋代这些民间宗教的研究,参考下列各文:林悟殊:《摩尼教及其东渐》(北京:中华书局,1987年);[日]竺沙雅章(1930—2015)著,许洋主译:《关于吃菜事魔》,载于刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》,第7卷(北京:中华书局,1993年),页361—385;戴玄之(1922—1990):《中国秘密宗教与秘密会社》(台北:台湾商务印书馆,1990年),页77—177及493—580;杨讷:《元代的白莲教》,载于元史研究会编《元史论丛》,第2辑(北京:中华书局,1983年),页189—216。此外,刘佳玲也根据这几条史料,就认定白衣巫主要分布在长江上游及其支流嘉陵江附近,而绯衣者则散布在长江中、下游一带,由于资料只有一二,笔者以为未能如此定论。

④ 《宋会要辑稿》,《刑法》2之5,太宗淳化三年十一月廿九日诏,页6498。

⑤ (宋)郭祥正:《青山集》(《文渊阁四库全书》本),卷10,《公择鄂守学士三堂请雨诗》,页12。

⑥ 舒岳祥:《闽风集》(《文渊阁四库全书》本),卷8,《乐神曲》,页8。

⑦ 《夷坚志》,支丁卷3,《李氏红蛇》,页986;卷4,《张妖巫》,页995。

⑧ 高国藩:《中国巫术史》,页52;高国藩:《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》,页61。

⑨ 参见王孝廉《血灵信仰》;玄真《血的敕点与灵力》;杨华《血祭及其他》,三文均载于王秋桂等编《神话、信仰与仪式》(台北:稻乡出版社,1996年),页45—55。

巾。<sup>①</sup>宋代巫覡的服饰虽未如我国东北民族中的萨满般那样有特殊的“萨满服”，<sup>②</sup>但在没有教会的组织下，其装束如此齐一，既发人深省，也一再见宋人眼中的巫覡实际若何。

巫覡施术时，往往有很多不同的法器，或称为“巫具”。<sup>③</sup>宋代巫覡作为人神沟通的媒介，法器中自多有其通灵的神像，<sup>④</sup>官员在镇压地方巫风时，常将此等偶像禁毁，如罗适(1029—1101)为舒州桐城县(今安徽桐城)尉，“属群巫尽取所谓像设焚之庭下”<sup>⑤</sup>；上官均(1070年进士)知光泽县(今福建光泽)，“有巫托神能祸福人，致货甚富，均焚像杖巫，出诸境”<sup>⑥</sup>。蒋静(1079年进士)为安仁(今江西鹰潭市余江区锦江镇)令，俗好巫，“静悉论巫罪，聚其所事淫像，得三百躯，毁而投诸江”<sup>⑦</sup>。黄莘(1151—1211)知湖州归安县(今浙江湖州吴兴区)，有女巫游仙夫人为诬，“乃杖其人而尽取其土木偶投洪流中”<sup>⑧</sup>。在一般人眼中，这些神像多非正神，如常州(今江苏常州)士人奉祀瘟神，四巫执其柄，其神或擎足，或怒目，或戟手，<sup>⑨</sup>江阴军(今江苏江阴)民亦事瘟神甚谨，其巫所奉，“塑刻诡异”<sup>⑩</sup>；前引夏竦批评洪州巫风时就提及“所居画魑魅”“奇神异象，图绘岁增”；而化州妖巫法院中所事“鬼神怪绝，世所未睹”。苏颂(1020—1101)则记润州(今江苏镇江)群巫掙货财，“偶土工，状夔獮傀彪、浞阳彷徨之象，聚而馆之丛祠之中，鼓气焰以兴妖，假鬼神以哗众”<sup>⑪</sup>。

事神以外，召鬼祛妖亦为巫覡之要职，符篆、神杖、旗帜、魂巾、魄帽、钟

① 沈辽(1032—1085)：《云巢编》(《文渊阁四库全书》本)，卷3，《乐神诗》，页2；舒岳祥：《阆风集》，卷8，《乐神曲》，页8；《夷坚志》，支丁卷3，《李氏红蛇》，页986及卷4，《张妖巫》，页995。

② 详见孟慧英《中国北方民族萨满教》(北京：社会科学文献出版社，2000年)，页235。

③ 《夷坚志》，补卷2，《陈俞治巫》，页1559。

④ (宋)费昶：《梁溪漫志》(上海：上海古籍出版社，1985年)，卷10，《江东丛祠》，页119；《夷坚志》，丙志卷20，《荆南妖巫》，页532；《夷坚志》，补卷2，《陈俞治巫》，页1559。

⑤ 舒亶(1041—1103)：《宋故上护军致政罗公墓志铭》，《全宋文》，卷2181，《舒亶》2，页84。

⑥ 《宋史》，卷355，《上官均传》，页11178。

⑦ 《宋史》，卷356，《蒋静传》，页11211。

⑧ 袁燮(1144—1224)：《絮斋集》(《文渊阁四库全书》本)，卷14，《秘阁修撰黄公行状》，页5。

⑨ 《夷坚志》，支戊卷3，《张子智毁庙》，页1074。

⑩ 叶适：《水心文集》，卷23，《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》，页457。

⑪ 苏颂：《润州州宅后亭记》，《全宋文》，卷1339，《苏颂》32，页373。

角、刀剑、沙罗等即为其工具；<sup>①</sup>陆游则提及巫覡能剪纸招魂魄；<sup>②</sup>而《青琐高议》载一巫覡捉妖时，“乃为一火轮坐其上，而旋其轮”<sup>③</sup>，这个特别的巫具至为有趣。至于一般民众祭祀时所用的炷香、<sup>④</sup>楮钱、<sup>⑤</sup>玦杯、<sup>⑥</sup>牺牲等，<sup>⑦</sup>也是宋代巫覡惯用的用具，周弼(1208—1224年间进士)《冬赛行诗》有一概括的歌咏：

大巫舞袍奉酒尊，小巫湔裙进盘飧。野风吹树龙马归，瓦炉柏根香满地……土台浇酒再拜辞，纸钱灰扑绕木板。神语顺从杯玦吉，鼓笛蕤蕤打三日。<sup>⑧</sup>

不过，关于宋代巫覡的法器，最多的是乐器方面的记载。真宗咸平二年(999)天旱，国家颁定李邕的祈雨法，其中规定“不得用音乐巫覡”<sup>⑨</sup>，由此可

- ① 夏竦的奏文中有详细的记载，见夏竦《洪州请断祓巫奏》，《全宋文》，卷347，《夏竦》15，页76；《长编》，卷101，天圣元年十一月戊戌，页2341。宋代巫覡用符篆的例子很多，详见：陶谷(903—970)：《清异录》，收入《说郛三种》，100卷本，卷61，《妖》，页71；周去非(1163年进士)：《岭外代答》(上海：上海远东出版社，1996年)，卷10，《南法》，页274—275；《夷坚志》，丁志卷20，《巴山蛇》，页706；支乙卷5，《东湖荷菱》，页833—834；支丁卷3，《廖氏鱼塘》，页985；支庚卷6，《金神七煞》，页1185；三志辛卷5，《程山人女》，页1425；三志壬卷4，《化州妖凶巫》，页1498；(宋)陈元靓：《岁时广记》，收于《宋代笔记小说》，第12册，卷18，《出北门》，页11。巫覡执刀的例子见：《宋会要辑稿》，《刑法》2之5，页6498；陈淳(1159—1223)：《北溪大全集》(《文渊阁四库全书》本)，卷47，《上赵寺丞论民间利病六条》，页7；(宋)佚名：《异闻总录》，卷1，《乐平耕民》，页5；《夷坚志》，丁志卷15，《刘十九郎》，页660；江少虞：《宋朝事实类苑》，卷74，《诈妄谬误·刘承勋》，页983。持剑的例子，见舒岳祥《阆风集》，卷2，《乐神曲》，页8。
- ② 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷65，《病后作》，页910。
- ③ 刘斧：《青琐高议》，别集卷1，《西池春游》，页211。
- ④ 《夷坚志》，支乙卷3，《周狗师》，页816；支戊卷3，《金山庙巫》，页1075；补卷2，《陈俞治巫》，页1559；(宋)云间储咏：《祛疑说》(《说郛三种》，120卷本，卷73)，《烧香召雷神、钱入水即化》，页9；《景定建康志》，卷50，《拾遗》，页13；《至正金陵新志》，卷13下，《人物志·列传·方伎》，页22。
- ⑤ 乐雷发：《雪矶丛稿》，《昭陵渡马伏波庙》，页71；(宋)庄绰：《鸡肋篇》(北京：中华书局，1983年)，卷上，页8；(宋)朱彧：《萍洲可谈》(上海：上海古籍出版社，1989年)，卷3，页56；《夷坚志》，支庚卷6，《金神七煞》，页1185；《景定建康志》，卷50，《拾遗》，页13；《至正金陵新志》，卷13下，《人物志·列传·方伎》，页22。
- ⑥ 李流谦(1123—1176)：《淡斋集》(《文渊阁四库全书》本)，卷8，《蕲步四绝句》，页13。
- ⑦ 王洋：《东牟集》，卷2，《鲁馘父再赋鼓字韵诗再赋一篇》，页38；《夷坚志》，支乙卷3，《周狗师》，页816；《夷坚志》，支丁卷6，《陈六官人》，页1012。
- ⑧ 周弼：《端平诗隽》(《文渊阁四库全书》本)，卷1，《冬赛行诗》，页12。
- ⑨ 马端临(约1254—1323)：《文献通考》(北京：中华书局，1986年)，卷77，《郊社》10，页711；《宋史》，卷102，《礼》5，《祈报》，页2500。

见巫覡与乐器的关系至为密切。为方便以后的讨论和见其梗概,笔者综合有关资料制成下表:

表 1 宋代巫覡乐器表

乐器名称	资料内容及出处
敲击类(一) 鼓	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《长编》,卷 101,天圣元年十一月戊戌,知洪州夏竦言:“(巫)所居画魍魅,陈幡帜,鸣击鼓角,谓之神坛。”(页 2341)又见于夏竦:《洪州请断祓巫奏》,《全宋文》,卷 347,《夏竦》15,页 76。</li> <li>2. 《范文正集》,卷 2,《依韵和提刑太傅嘉雪》:“荒祠巫鼓徒轰轰。”(页 19)</li> <li>3. 《青山续集》,卷 1,《观雨》:“祀龙稽往法,击鼓烦群巫。”(页 18)</li> <li>4. 《庄简集》,卷 3,《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》:“荒祠鼓坎坎,老巫舞蹁跹。”(页 1)</li> <li>5. 《庄简集》,卷 16,《儋耳庙碑》:“群巫踏舞,士女駉奏,箫鼓之声不绝者。”(页 12)</li> <li>6. 《北山集》,卷 21,《夜闻雨声赋古风时赵使君祈雨之翌日也》:“神鼓罢击巫舞停。”(页 26)</li> <li>7. 《太仓稊米集》,卷 36,《鼓冬冬行》:“隔岸冬冬赛神鼓,男巫唱歌女巫舞。”(页 1)</li> <li>8. 《自鸣集》,卷 5,《苦旱》:“巫歌瓦鼓自村村。”(页 3)</li> <li>9. 《阆风集》,卷 2,《乐神曲》:“打鼓打鼓急打鼓,大巫邀神小巫舞,绛衫绣帔朱冠裳,手持铃剑道神语。”(页 8)</li> <li>10. 《剑南诗稿》,卷 16,《赛神曲》:“庙前女巫递歌舞,鸣鸣歌讴坎坎鼓。”(页 283)</li> <li>11. 《剑南诗稿》,卷 29,《赛神曲》:“击鼓坎坎,吹笙呜呜,绿袍槐筒立老巫。”(页 461)</li> <li>12. 《葆光录》,卷 3,《沈庆校书》:“遂召巫者治之,结坛场,鸣鼓吹禁咒之。”(页 7)</li> <li>13. 《夷坚志》,支丁卷 2,《龙溪巨蟹》:“倡率道士僧巫,具旗鼓幡铙。”(页 983)</li> <li>14. 《夷坚志》,支丁卷 3,《李氏红蛇》:“巫着绯衣……鸣金击鼓。”(页 986)</li> <li>15. 《夷坚志》,三志辛卷 2,《彭师鬼孽》:“(师巫彭师者以病疫死,其妻)尽以故夫常用螺鼓牛角,售与女覡郝娘。”(页 1399)</li> <li>16. 《夷坚志》,三志辛卷 5,《程山人女》:“里中江巫言能治……鸣鼓吹角,以张其势。”(页 1425)</li> <li>17. 《梅尧臣集编年校注》,卷 24,《十一月十二日赛昭亭神诗》:“旋灰起角巫鼓鸣,漾俎铜盘颤生血。琵琶嘈嘈神降言,福汝佑汝无灾孽。”<sup>①</sup></li> </ol>

① 梅尧臣(1002—1060)著,朱东润(1896—1988)编年校注:《梅尧臣集编年校注》(上海:上海古籍出版社,1980年),页 751。

(续表)

乐器名称	资料内容及出处
敲击类(一) 鼓	18.《广陵集》，卷5，《古庙》：“工鼓于庭巫舞衣。” <sup>①</sup> 19.《宝庆四明志》，卷14，《叙水》：“祥符(1008—1016)间……会岁大旱，乡人合道释巫覡，鸣铙捶鼓以迎之。” <sup>②</sup> 20.《端平诗隽》，卷1，《冬赛行诗》：“大巫舞袍奉酒尊，小巫湔裙进盘碗……神语顺从杯玦吉，鼓笛薨薨打三日。”(页12) 21.《忠愍集》，卷2，《村家引》：“神巫箫鼓欢连夜。”(页13) 22.《岭外代答》，卷10，《圣佛》：“女巫数辈，谓之夷婆，庙多鼓舞，血食无虚日。”(页270) 23.李常：《解雨送神曲》：“鸣鼙鼓兮舞神覡。” <sup>③</sup> 24.蔡襄：《太常丞管勾河东抚使机宜文字蒲君墓志铭》：“县豪距县二十里作府君神祠，以巫覡蓄蛇怪，日言祸福，箫鼓歌舞通昼夜。” <sup>④</sup> 25.《于湖居士集》，卷27，《祭嘉显孚济侯文》：“有牲登俎，有酒清醑，有击斯鼓，有巫纷舞。” <sup>⑤</sup> 26.《青山集》，卷10，《姑孰乘月泛鱼艇至东城访耿天骞》：“瓦鼓巫歌荐神酒。” <sup>⑥</sup> 27.《舆地纪胜》，卷95：“有村巫……率民具旗旛箫鼓迎且祠焉。” <sup>⑦</sup>
敲击类(二) 铃	1.《阆风集》，卷2，《乐神曲》：“打鼓打鼓急打鼓，大巫邀神小巫舞，绛衫绣帔朱冠裳，手持铃剑道神语。”(页8)
敲击类(三) 铎	1.《夷坚志》，甲志卷6，《宗演去猴妖》：“祭之不痊，则召巫覡，乘夜至寺前，鸣铎吹角，目曰取摄。”(页48) 2.《夷坚志》，支丁卷3，《李氏红蛇》：“巫着绯衣……鸣金击鼓。”(页986)
敲击类(四) 铎	1.《云巢编》，卷3，《乐神诗》：“大巫庞衣手摇铎，群儿伐鼓更鸣角。”(页2)

① 王令(1032—1059)：《广陵集》(《文渊阁四库全书》本)，页9。

② 胡矩修，方万里(1211年进士)、罗浚纂：《宝庆四明志》，收于《宋元方志丛刊》，卷14，《叙水》，页18。

③ 李常(1027—1090)：《解雨送神曲》，《全宋文》，卷1576，《李常》3，页259。

④ 蔡襄(1012—1067)：《太常丞管勾河东抚使机宜文字蒲君墓志铭》，《全宋文》，卷1022，《蔡襄》29，页268。

⑤ 张孝祥(1133—1170)：《于湖居士文集》(上海：上海古籍出版社，1980年)，卷27，《祭嘉显孚济侯文》1，页270。

⑥ 郭祥正：《青山集》(《文渊阁四库全书》本)，卷10，《姑孰乘月泛鱼艇至东城访耿天骞》，页2。

⑦ 王象之(1196年进士)：《舆地纪胜》(台北：文海出版社，1963年)，卷95，《广南东路·英德府·官吏·陆起》，页549。

(续表)

乐器名称	资料内容及出处
敲击类(五) 饶	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《宝庆四明志》，卷 14，《叙水》：“祥符间……会岁大旱，乡人合道释巫覡，鸣饶捶鼓以迎之。”（页 18）</li> <li>2. 《夷坚志》，支丁卷 2，《龙溪巨蟹》：“倡率道士僧巫，具旗鼓幡饶。”（页 983）</li> </ol>
吹奏类(一) 角	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《长编》，卷 101，天圣元年十一月戊戌，知洪州夏竦言：“（巫）所居画魍魅，陈幡帜，鸣击鼓角，谓之神坛。”（页 2341）又见于夏竦：《洪州请断祆巫奏》，《全宋文》，卷 347，《夏竦》15，页 76。</li> <li>2. 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 5，太宗淳化三年十一月廿九日诏曰：“两浙诸州，先有衣绯裙、中单，执刀吹角，称治病巫者。”（页 6498）</li> <li>3. 《北山集》，卷 2，《家旁有庙其巫每岁旦必鸣角作法以觴其神邻里闻角声则知其将晓矣》：“村巫吹角天将晓。”（页 12）</li> <li>4. 《北溪大全集》，卷 47，《上赵寺丞论民间利病六条》：“假名尤溪师巫，或携刀子，或鸣牛角。”（页 6）</li> <li>5. 《异闻总录》，卷 1，《乐平耕民》：“呼巫治之……持刀吹角。”（页 5）又见于《夷坚志》，丁志卷 15，《刘十九郎》，页 660。</li> <li>6. 《夷坚志》，甲志卷 6，《宗演去猴妖》：“祭之不痊，则召巫覡，乘夜至寺前，鸣铎吹角，日曰取摄。”（页 48）</li> <li>7. 《夷坚志》，三志辛卷 2，《彭师鬼孽》：“（师巫彭师者以病疫死，其妻）尽以故夫常用螺鼓牛角，售与女覡郝娘。”（页 1399）</li> <li>8. 《夷坚志》，三志辛卷 5，《程山人女》：“里中江巫言能治……鸣鼓吹角，以张其势。”（页 1425）</li> <li>9. 《梅尧臣集编年校注》，卷 24，《十一月十二日赛昭亭神诗》：“旋灰起角巫鼓鸣，漾俎铜盘颤生血。琵琶嘈嘈神降言，福汝佑汝无灾孽。”（页 751）</li> <li>10. 《云巢编》，卷 3，《乐神诗》：“大巫庞衣手摇铎，群儿伐鼓更鸣角。”（页 2）</li> </ol>
吹奏类(二) 箫	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《忠愍集》，卷 2，《村家引》：“神巫箫鼓欢连夜。”（页 13）</li> <li>2. 《剑南诗稿》，卷 5，《龙湫歌》：“大巫吹箫小巫舞。”（页 81）</li> <li>3. 《庄简集》，卷 16，《儋耳庙碑》：“群巫踏舞，士女辘辘，箫鼓之声不绝者。”（页 12）</li> <li>4. 蔡襄：《太常丞管勾河东抚使机宜文字蒲君墓志铭》：“县豪距县二十里作府君神祠，以巫覡蓄蛇怪，日言祸福，箫鼓歌舞通昼夜。”（页 258）</li> <li>5. 《輿地纪胜》，卷 95：“有村巫……率民具旗旛箫鼓迎且祠焉。”（页 549）</li> </ol>
吹奏类(三) 笛	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 《端平诗集》，卷 1，《冬赛行诗》：“大巫舞袍奉酒尊，小巫湔裙进盘飧……神语顺从杯玦吉，鼓笛薨薨打三日。”（页 12）</li> </ol>

(续表)

乐器名称	资料内容及出处
吹奏类(四) 笙	1. 《剑南诗稿》，卷 29，《赛神曲》：“击鼓坎坎，吹笙呜呜，绿袍槐筒立老巫。”(页 461)
吹奏类(五) 螺	1. 《夷坚志》，三志辛卷 2，《彭师鬼孽》：“(师巫彭师者以病疫死，其妻)尽以故夫常用螺鼓牛角，售与女媧郝娘。”(页 1399)
弦乐类 琵琶	1. 《梅尧臣集编年校注》，卷 24，《十一月十二日赛昭亭神诗》：“旋灰起角巫鼓鸣，漾俎铜盘颤生血。琵琶嘈嘈神降言，福汝佑汝无灾孽。”(页 751) 2. 《滴水集》，卷 7，《乐章五曲并引》：“海日上天破苦雾，散香酿酒巫进舞，神在琵琶弦上语。” <sup>①</sup>

就上表所见，宋代巫覡使用的乐器可分为敲击、吹奏及弦乐三大类，其中敲击类又可细分为鼓、铃、锣、铎、铙五种，吹奏类同样可细分为角、箫、笛、笙、螺五种，而弦乐类则只有琵琶一种。诸乐之中，又以鼓、角的使用率最高，这与中国巫覡传统颇为吻合。<sup>②</sup>

乐器自然用于歌舞之中，歌舞与宋代巫术仪式关系至大，我们会在下一节讨论。不过，除了伴奏迎神外，乐器在当时的巫术中亦为禳鬼役神的工具，敲击乐器中的鼓及吹奏乐器中的角使用率如此高，正因为其声响巨大，足以惊鬼骇神，例如上表中敲击类(一)“鼓”的第 9 例“打鼓打鼓急打鼓”，即以频急的鼓声催神祈禳；例 15 中的女媧郝娘在召集鬼神时，已病死的巫覡彭师就“闻鼓声辄出，至公然现形”<sup>③</sup>；例 14 和例 16 的巫覡对付蛇妖，也都利用金鼓和号角等乐器作为唬吓手段；而敲击类(三)“锣”中的巫覡用铎角擒拿猴妖之际，寺院中的僧众竟“亦撞钟击鼓与相应，言助神战”<sup>④</sup>，由此可见乐器在巫术中的战斗作用。

### 三、仪式

我们在前面曾经提到，宗教仪式是人与神灵联系的手段，是活动中的宗

① 李复(1079 年进士)：《滴水集》(《文渊阁四库全书》本)，卷 7，《乐章五曲并引》，页 9。

② 林富士：《巫覡与乐舞》，载于林富士《小历史——历史的边陲》，页 17。

③ 《夷坚志》，三志辛卷 2，《彭师鬼孽》，页 1399。

④ 《夷坚志》，甲志卷 6，《宗演去猴妖》，页 48。

教,而巫术就是相信在仪式实践中,能迫使超自然力量以某种方式达到善或恶的目的。克利福德·格尔兹的解释更为透彻,“他认为正是通过圣化了的行动——仪式,才产生出‘宗教观念是真实的’这样的信念”。在人类学宗教研究领域而言,信仰与仪式是两个最为重要的范畴,“前者是对自然、社会与个体存在的信念假设,后者则是表达并实践这些信念的行动”。<sup>①</sup>因此,要理解宋代巫觋巫术这个信仰,就必须从仪式——圣化了的行动、活动中的宗教入手,才能真正认清宋代巫觋巫术的内涵。

巫术的构成,表演性的咒语仪式是一项要素,<sup>②</sup>在仪式实践中最吸引人之处,是相信通过特殊的咒语,就可以迫使超自然力量以某种方式完成其施术目的。<sup>③</sup>咒语的形成,实基于相信语言的特殊魔力,认为某些攻击性的语言具有特殊威力,可以随时随地用来贯彻自己的意志,控制和改变事物的现状,巫觋即以之役使鬼神。<sup>④</sup>《朱子语类》有一段相似评论:

《楞严经》本只是咒语。后来房融添入许多道理说话。咒语想亦浅近,但其徒恐译出,则人易之,故不译。所以有咒者,盖浮屠居深山中,有鬼神蛇兽为害,故作咒以禁之。缘他心灵,故能知其性情,制驭得他。咒全是想法。西域人诵咒如叱喝,又为雄毅之状,故能禁伏鬼神,亦如巫者作法相似。<sup>⑤</sup>

宋代有关咒语的记载其实不少,《夷坚志》及其他史料中均有很多例子,惜学者研究不多;<sup>⑥</sup>而宋代的巫觋在施术时使用咒语,也并不罕见。巫觋在通灵仪式中,就会使用咒语,如建炎(1127—1130)初年扬州(今江苏扬州)有

① 郭于华:《导论:仪式——社会生活及其变迁的文化人类学视角》,载于郭于华主编《仪式与社会变迁》(北京:社会科学文献出版社,2000年),页2。

② 李培荣译:《导言》,载于史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》,下卷,页719。

③ 王铭铭:《想象的异邦——社会与文化人类学散论》,页158。

④ 胡新生:《中国古代巫术史》,页45—46。这其实即是弗雷泽的交感巫术理论。

⑤ 黎靖德编:《朱子语类》,卷126,《释氏》,页3027—3028。

⑥ 唯一的例外是泽田瑞穗(1912—2002),他曾利用《夷坚志》的资料做过一篇初步的研究,介绍宋代的神咒信仰,见[日]泽田瑞穗《宋代の神咒信仰——〈夷坚志〉の说话を中心として》,原刊于《东方宗教》56,页1—30,今载于《中国关系论说资料》,第22号第1分册上(1980年),页451—466。

“女巫圣七娘者行秽迹法(咒)通灵,能预知未来事”<sup>①</sup>。巫覡多以咒语召神扶困,<sup>②</sup>或以之治病,如南方人“有疾疔不召医,惟命巫使行禁咒”<sup>③</sup>。或用之“鞭笞鬼神”<sup>④</sup>,驱鬼除魅,如“福州有巫,能持秽迹咒行法,为人治崇蛊甚验,俗呼为大悲”<sup>⑤</sup>。有时碰上冤鬼难送,<sup>⑥</sup>或对手太强,则除配合其他巫术法器外,也会用上更厉害的咒语,《夷坚志》中刘家村群巫大战瘟鬼的记载至为精彩:

乐平(今江西乐平)耕民植稻归,为人呼出,见数辈在外,形貌怪恶,叱令负担。经由数村疃,历洪源、石村、何冲诸里。每一村必先诣社神所,言欲行疫,皆拒却不听。怪党自云:“然则独有刘家村刘十九郎家可往尔。”遂往,径入趋庑下客房宿,略无饮食枕席之具。明旦,刘氏子出,怪魁告其徒曰:“击此人右足。”杖才下,子即仆地。继老妪过之,令击左足,妪仆如前,连害三人矣。然但守一房,不浪出。有侦者密白:“一虎从前跃而来,甚可畏。”魁色不动,遣两鬼持杖待之,曰:“至则双击其两足。”俄报虎毙于杖下。经两日,侦者急报北方火作。斯须间焰势已及房,山水又大至。怪相哭已三日。乡人访其事于刘氏,云:“二子一婢,同时疫困。”呼巫治之,及门而死。复邀致他巫,巫惩前事,欲掩鬼不备,乃从后门施法,持刀吹角,诵水火轮咒而入,病者即日皆安。予于乙志书石田(今贵州贵阳南)王十五为瘟鬼驱至宣城事,颇相类。<sup>⑦</sup>

这里的巫覡就如猛虎一般,水火轮咒即如烈火山水,可见其威力,亦侧面反映了巫覡施术诵咒仪式的戏剧化。这些咒语威力之大,时人甚至认为连神灵也有所仰赖,如宋宁宗(赵扩,1168—1224,1194—1224年在位)时“新淦县(今江西樟树)有雷击物,为产妇所触,不得上升,时邹巫能诵解咒,

① 《夷坚志》,支景卷5,《圣七娘》,页919。

② 《景定建康志》,卷50,《拾遗》,页13;《至正金陵新志》,卷13下,《人物志·列传·方伎》,页22。

③ (宋)范正敏:《遁斋闲览》,收于《说郛三种》,100卷本,卷32,页6。

④ 周去非:《岭外代答》,卷10,《南法》,页274。

⑤ 《夷坚志》,丙志卷6,《福州大悲巫》,页417。

⑥ (宋)欧阳玄:《睽车志》,收于《说郛三种》,120卷本,卷118,《冤鬼》:“有巫送鬼,自持咒前行,令一童担羹饭。既行,童觉担渐重,至不能任。巫曰:‘此冤鬼难送也。’”页20。

⑦ 《夷坚志》,丁志卷15,《刘十九郎》,页660;又见于(宋)佚名《异闻总录》,卷1,《乐平耕民》,页4—5。

有神请曰：为诵解秽咒千遍，当有以为，邹诵千遍”<sup>①</sup>。至于一些巫覡的害人邪咒，更是厉害，如襄阳邓城县（今湖北襄阳）有巫师，能用妖术邪咒败酒家所酿，凡开酒坊者皆畏奉之；<sup>②</sup>鄱阳（今江西鄱阳）丽池村的巫覡则能用“咒禁”令渔网无获，以之勒索村民；<sup>③</sup>而所谓“挑气”之法，更是恶毒，“或咒人使腹中生鳖者，或削树皮咒之，候树复生皮合而死者，然不得所以治法”<sup>④</sup>。

念咒并非巫覡的专利，佛道二教均有咒语，有趣的是宋代巫覡除使用不知名的咒语驱鬼降神外，亦多杂用佛、道二教的咒语，如前引“圣七娘”及“福州大悲巫”中的秽迹咒即是。<sup>⑤</sup>这既反映民间宗教信仰混杂难辨，亦显示巫术定义不能用三言两语说清，细心观察仪式可能是最好的方法。

宋代巫覡在施咒之时，往往配以特定的步法，如楚州淮阴（今江苏淮安）鬼魅变怪，民邀巫治之，“巫罡步布网”<sup>⑥</sup>；前引鄱阳妖巫坏渔网的例子中，“巫乃密至陂所，步诀咒禁”。这种仪式所指为何？当时的记载多次提及“巫步”“巫覡禹步”。<sup>⑦</sup>这种仪式的传统由来已久，传说大禹是病足疾而行跛，而古代多以疾废者主持巫祝之事，故《荀子·王制篇》有“巫跛击伛”的说法，云梦秦简及马王堆七十二方也已有“禹步”的记载，<sup>⑧</sup>到了西汉时代，禹步已成为巫医常用的步法。巫覡降神多用乐舞，“跛者为巫”使这种异于常人的瘸子步法成为巫覡步法的一种特色，后来乃逐渐被看作是巫覡施术时必须遵守

①（宋）佚名：《异闻总录》，卷2，《宋宁宗时新淦县有雷击物》，页4。

②《夷坚志》，丁志卷10，《邓城巫》，页617。

③《夷坚志》，支癸卷8，《丽池鱼箱》，页1284。

④《夷坚志》，丁志卷1，《挑气法》，页542。关于宋代巫覡与邪神妖术的问题，参考本书第五章。

⑤ 秽迹咒的灵力实来源于佛教中的“秽迹金刚”，见《夷坚志》，甲志卷19，《秽迹金刚》，页171，及乙志卷14，《全师秽迹》，页304。另，泽田瑞穗曾考订秽迹咒于印度及中国佛教经典中之来源，并认为其中似杂有道教之咒术，见泽田瑞穗《宋代の神咒信仰——〈夷坚志〉の说话を中心として》，页457。其实，笔者发现即使是一些不知名的咒语，也有此情况，《夷坚志》，支丁卷4，《治汤火咒》：“里巫多能持咒语而蹈汤火者，元仲弟得其诀，为人拯治，无不立差。其咒但云：‘龙树王如来，授吾行持北方壬癸禁火大法；龙树王如来，吾是北方壬癸水，收斩天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令。’咒毕，手握真武印吹之，即用少许冷水洗。虽火烧手足成疮，亦可疗。”（页996）文中的“龙树王如来”“急急如律令”“真武”等词，正可反映巫覡所包含的佛、道因子。

⑥《夷坚志》，支癸卷6，《淮阴民失子》，页1265。

⑦ 范正敏：《遁斋闲览》，收于《说郛三种》100卷本，卷32，《鸩》，页10；彭乘（985—1049）：《墨客挥犀》，收于《笔记小说大观》，第7册，卷2，页2；李石（1108—？）：《续博物志》（成都：巴蜀书社，1991年），卷6，页88；《夷坚志》，甲志卷5，《蛇报犬》，页42。

⑧ 饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，页408。

的典范步法，且宣称其来自夏禹而披上神圣的外衣。<sup>①</sup>

禹步是中国巫覡特有的仪式，宋代巫者在施术时仍然采用这种禹步，配以咒语等其他仪式，使其巫术威力大增，如薛季宣（1134—1173）邻舍命巫沈安之治鬼，“于是解发禹步，使剑呵祝”<sup>②</sup>；乐安巫覡詹生收伏蛇妖时“被发衔刀，禹步作法”<sup>③</sup>；襄阳邓城妖巫在丛林中施术亦“禹步诵咒”<sup>④</sup>；化州恶巫在解除毒咒时则“禹步雷声”<sup>⑤</sup>，可见巫步在驱鬼役神仪式中的作用与重要性。<sup>⑥</sup>不过，巫覡这种禹步亦被道教徒吸收，张君房（1004—1007年间进士）编的《云笈七签》就曾对道教步罡踏斗的禹步详加析述，<sup>⑦</sup>故禹步亦非巫覡巫术的专利，而巫步本身也只是宋代巫覡巫术众多仪式里的一个项目而已。

巫覡仿效跛者禹步作歌舞迎神，“以舞降神”实在是世界各地巫术中最常见之活动，亦可以说是辨别巫覡巫术的一个重要仪式。中国的乐舞起源于巫覡的祭神活动，学者早已论之，<sup>⑧</sup>宋代的巫覡因为降神、娱神或求雨等需要，也多用歌舞，场面很是热闹，欧阳修（1007—1072）曾记夷陵（今湖北宜昌）的情况：

萧条鸡犬乱山中，时节峥嵘忽已穷。游女髻鬟风俗古，野巫歌舞岁年丰。（夷陵俗朴陋，惟岁暮祭鬼则男女数百，相从而乐饮，妇女竞为野服以相游嬉。）<sup>⑨</sup>

这些歌舞活动，配合不同的乐器，是宋代巫覡巫术中最为人熟悉的仪式，且至为普遍，前引“宋代巫覡乐器表”中就有很多这方面的例子，如：敲击类（一）“鼓”之例 4 至 11、17、18、20 至 26；（二）“铃”之例 1；（四）“铎”之例

① 胡新生：《中国古代巫术》，页 30—40。

② 《夷坚志》，丙志卷 1，《九圣奇鬼》，页 365。

③ 《夷坚志》，丁志卷 20，《巴山蛇》，页 706。

④ 《夷坚志》，丁志卷 10，《邓城巫》，页 617。

⑤ 《夷坚志》，三志壬卷 4，《化州妖凶巫》，页 1498。

⑥ 周去非：《岭外代答》，卷 10，《南法》，页 274。

⑦ （宋）张君房：《云笈七签》（北京：华夏出版社，1996年），卷 61，《服五方灵气法》，页 368。

⑧ 参看王国维（1877—1927）《宋元戏曲史》（上海：华东师范大学出版社，1995年），页 1—4；林富士《巫覡与乐舞》，页 14。前引的《说文解字注》谓“巫，巫祝也，女能事无形，以舞降神者也，象人两袂舞形”段玉裁的注即云：“无舞皆与巫迭韵，周礼女巫无数，早曠则舞雩。许云，能以舞降神，故其字象舞袂。”（页 201）于此即可见巫与乐舞的关系。

⑨ 欧阳修：《文忠集》（《文渊阁四库全书》本），卷 11，《夷陵岁暮书事呈元珍表臣》，页 3—4。

1;吹奏类(一)“角”之例 3、9、10;(二)“箫”之例 1 至 4;(三)“笛”之例 1;(四)“笙”之例 1;弦乐类“琵琶”之例 1 及 2。

现代的学者认为,巫术与舞蹈关系密切,不仅是因为两者同样基于狂热,可以相通,更因为巫觋为了降神附体,“必须把自己的精神调整到一种迷狂状态”,而要进入这种状态,“唯一的途径就是狂歌劲舞”。<sup>①</sup>林富士引用神经生理学和心理学的解释,指出当巫者被鬼神“凭附”(possession)时,“其精神状态往往进入所谓的‘迷离’(trance)的境界,这也就是心理学家所称的‘意识的变异状态’(Altered State of Consciousness)”。这种精神状态主要是由脑部一种叫做安多芬(endorphin)的化学物质所主导,而导致脑部分泌这种物质的原因则包括:“规律性的肢体动作(诸如颤抖、晃动和舞蹈)、节奏性的声音(尤其是鼓声和各种反复不断的敲击声)、极端恐怖或痛苦的经验(尤其是面临死亡的威胁)、梦(尤其是恶梦),以及服用‘精神药物’(psychedelic drugs)或‘致幻剂’(hallucinogens)等。”<sup>②</sup>的确,除了乐舞外,这种萨满式的“迷离状态”和“灵魂附体”,正是宋代巫觋通神降神的特别仪式。

宋代巫觋降神的情况很普遍,《夷坚志》中有众多例子,如《五郎鬼》条载钱塘(今浙江杭州)有女巫曰四娘者,鬼凭其身,目为五郎,有问休咎者,鬼作人语酬之,或问先世,验其真伪,虽千里外,酬对如响,莫不谐合;<sup>③</sup>《解三娘》中的巫母自称圣婆,鬼魂附身,“口作鬼语”;<sup>④</sup>《叶议秀才》中处州青田(今浙江丽水)乡人叶议秀才为盗所杀,邑有女巫,能通鬼神,叶乃附巫身言其事;<sup>⑤</sup>《张五姑》条记襄阳人董二十八身歿后降神于巫身,语其妻不可再嫁。<sup>⑥</sup>

① 胡新生:《中国古代巫术》,页 31。

② 林富士:《巫觋与乐舞》,页 23—24;林富士:《“巫叩元弦”考释——兼论音乐与中国的巫觋仪式之关系》,《新史学》,第 7 卷第 3 期(1996 年 9 月),页 213—214。

③ 《夷坚志》,甲志卷 11,《五郎鬼》,页 97。

④ 《夷坚志》,甲志卷 17,《解三娘》,页 149。

⑤ 《夷坚志》,丙志卷 5,《叶议秀才》,页 402。

⑥ 《夷坚志》,丙志卷 14,《张五姑》,页 482。相似的例子还可见于(宋)王玘《甲申杂记》,收于《笔记小说大观》,第 2 册,页 6—7;周必大(1126—1204)《文忠集》(《文渊阁四库全书》本),卷 63,《中大夫秘阁修撰赐紫金鱼袋赵君善俊神道碑》,页 21。

不过，“灵魂附体”在宋代同样并非巫覡的专利，鬼凭人语或关帝附身之类的记载多不胜数，<sup>①</sup>紫姑神更是其中的代表者，<sup>②</sup>而传统的童乩附神也不罕见。<sup>③</sup>《朱子语类》有一则关于降神的讨论：

今世鬼神之附着生人而说话者甚多，亦有祖先降神于其子孙者。又如今之师巫，亦有降神者。盖其气类之相感，所以神附着之也。《周礼》祭墓则以墓人为尸，亦是此意。<sup>④</sup>

这里提到鬼神降附人身或师巫的原因是“盖其气类之相感”，但其实被鬼附语者多非一般人，苏轼曾指出其“多婢妾贱人，否则衰病，不久当死者也，其声音举止，皆类死者”<sup>⑤</sup>。这种描述正暗合萨满式的精神病理现象，《夷坚志》中有个既有趣又非常重要的故事：

大江以南地多山，而俗襍鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙江东曰“五通”，江西闽中曰“木下三郎”，又曰“木客”，一足者曰“独脚五通”，名虽不同，其实则一。考之传记，所谓木石之怪夔罔两及山猱是也。李善（689年卒）注《东京赋》云：“野仲游光，兄弟八人，常在人间作怪害。”比是物云。变幻妖惑，大抵与北方狐魅相似。或使人乍富，故小人好迎致奉事，以祈无妄之福。若微忤其意，则又移夺而之他。遇盛夏，多贩易材木于江湖间，隐见不常，人绝畏惧，至不敢

- 
- ① 参见下列诸例：吕惠卿（1032—1111）：《乞赐庙额奏》，《全宋文》，卷 1720，《吕惠卿》2，页 180；张商英（1043—1122）：《重建当阳武庙记》，《全宋文》，卷 2231，《张商英》4，页 180；刘斧：《青琐高议》，前集卷 1，《葬骨记》，页 11；《青琐高议》，补遗，《张世宁神降》，页 268；（宋）张知甫：《张氏可书》，收于《宋代笔记小说》，第 14 册，页 449；（宋）佚名：《异闻总录》，卷 1，《淄州人田穀》，页 5；朱熹：《朱熹集》，卷 93，《朝散黄公墓志铭》，页 4727。
- ② 沈括撰，胡道静校注：《新校正梦溪笔谈》，卷 21，《异事》，页 213—214；苏轼（1037—1101）：《子姑神记》，《全宋文》，卷 1970，《苏轼》122，页 445—446；苏轼：《天篆记》，《全宋文》，卷 1970，《苏轼》122，页 447；江少虞：《宋朝事实类苑》，卷 68，《神异幽怪·紫姑神》，页 912—913；周密（1232—约 1298）：《齐东野语》（北京：中华书局，1983 年），卷 16，《降仙》，页 299。关于紫姑神的研究，参看许地山（1893—1941）的经典著作《扶箕迷信底研究》（长沙：商务印书馆，1941 年）。
- ③ 《夷坚志》，乙志卷 7，《姚将仕》，页 846；三志辛卷 2，《许宝文女》，页 1396—1397。关于童乩的问题，可参考张珣《疾病与文化——台湾民间医疗人类学研究论集》（台北：稻乡出版社，1994 年），页 80—89；陈丽宇《童乩——神明代言人、民俗医疗师》，载于王秋桂主编《神话、信仰与仪式》，页 265—267。
- ④ 黎靖德编：《朱子语类》，卷 90，《礼》7，《祭》，页 2309—2310。
- ⑤ 苏轼：《鬼附语》，《全宋文》，卷 1979，《苏轼》131，页 52。

斥言，祀赛惟谨。尤喜淫，或为士大夫美男子，或随人心所喜慕而化形，或止见本形，至者如猴猱、如龙、如虾蟆，体相不一，皆趯捷劲健，冷若冰铁。阳道壮伟，妇女遭之者，率厌苦不堪，羸悴无色，精神奄然。有转而为巫者，人指以为仙，谓逢忤而病者为仙病。<sup>①</sup>

罹患“仙病”者充当巫覡，中村治兵卫就认为这种“入巫过程”相当于萨满在灵魂附身时所进入那种类似精神病的“迷离”“失神”“脱魂”(ecstasy)状态。<sup>②</sup>

虽然如此，刘佳玲认为萨满与巫覡仍是两个不同的信仰体系，故中村这个论点颇值得商榷，<sup>③</sup>而我在前文亦指出萨满这个后起的学术词汇不能完全等同宋代的巫覡，但无可否认，中村治兵卫指出的这种萨满式的“入巫过程”，正是宋代巫覡活动特有的一种仪式，也反映萨满与巫覡的相类处。<sup>④</sup>《济南先生师友谈记》曾提及：“眉州(今四川眉山)或有神降，曰茅将军，巫覡皆狂，祸福纷错，州皆畏而祷之，共作大庙，像宇皆雄，祈验如响。”<sup>⑤</sup>《茶山集》有诗云：“黄金北斗高，何似六月雨……缙黄喧讽诵，巫覡乱呼舞。”<sup>⑥</sup>《丹渊集》则曰：“林木摧折堂庑倾，其中塑像犹纵横，狂巫腾踏野老拜，瘦鸡薄酒邀神明。”<sup>⑦</sup>两诗中提到巫覡的“乱”“狂”，不正是萨满跳神的鲜明形象吗？《夷坚志》中的几则故事，更可让我们身历宋代巫覡这种失神颤动的萨满仪式，《戴世荣》条载：

武翼郎戴世荣，建昌(今江西永修西北)新城(今江西黎川)富室也，所居甚壮丽。绍兴三十二年(1162)，家忽生变怪……巫者汤法先跳跃

① 《夷坚志》，丁志卷 19，《江南木客》，页 695—696。

② 中村治兵卫：《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズの研究》，页 131—136。

③ 刘佳玲：《宋代巫覡信仰研究》，页 29—30。

④ 其实，徐梦莘在《三朝北盟会编》里谓“珊蛮”即女真语的巫姬，正反映宋人眼中的萨满与巫覡有很多相类处，我认为这种最易叫人注意的跳神仪式就是二者相似的地方，也是与其他宗教最截然不同的仪式。

⑤ 李荐(1059—1109)：《济南先生师友谈记》，转引自中村治兵卫《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズの研究》，页 135。

⑥ 曾几：《茶山集》，卷 2，《六月十四日大雨连朝》，页 11。

⑦ 文同(1018—1079)：《丹渊集》(《文渊阁四库全书》本)，卷 4，《凤山古祠》，页 7。

作法，为二圆石中其踝，匍匐而出。<sup>①</sup>

《圣七娘》条：

邦人盛称女巫圣七娘……才入门，见巫盖盛年女子，已跣足立于通红火砖之上，首戴热髻，神将方降。<sup>②</sup>

《李氏红蛇》条：

巫着绯衣……夜引李氏出唱邪诗，与之对。巫拾碎瓦一器，赤足践踏。李初亦效焉，足破流血。巫又锻方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大镬，用手拈掇，顿于头，旋走三匝。李皆不能，遂敛臂屈服。<sup>③</sup>

赤足践踏碎瓦、走过烧红的火砖、用手探拈热镬沸汤，这正是埃利亚德所谓的“迷狂的技术”，置身于这种震人心灵的仪式——活动中的宗教——里，时人绝对可以分辨出巫觋巫术的内涵及其与其他宗教的差别。

## 第五节 小 结

许里和(Eric Zürcher, 1928—2008)在研究中国的制度化宗教(institutional religion)和民间宗教(popular religion)的关系时，曾提出一个极具影响力的“金字塔形”隐喻(metaphor)。他指出中国的三个制度化宗教：佛教、道教、儒教，就仿如三个金字塔形的山峰，立基于共有的一个山底，山峰的顶尖即代表其宗教经典的作者和具学养的教士，三峰分立，三个宗教间彼此的分别很清晰；相对地，山势愈往下走，三个山峰的分隔就愈含糊，大家趋向同一山底，这即象征着底层信众间的界线无法区分，民间信仰里的佛、道、儒三教，甚或连带其他的信仰，都混合在一起。<sup>④</sup>

宋代巫觋巫术这种民间信仰，就正如这个山基的底层，既有中国传统巫

① 《夷坚志》，丁志卷4，《戴世荣》，页569。

② 《夷坚志》，支景卷5，《圣七娘》，页919。

③ 《夷坚志》，支丁卷3，《李氏红蛇》，页986。

④ Erik Zürcher, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T'oung Pao*, 66(1-3) (1980), p.146.

覡巫术的内涵,也吸收了佛、道等其他宗教的因子,要厘清其定义实在很困难,西方人类学关于巫覡巫术的理论、中国传统对巫的认识,均有助于我们了解宋代的巫覡巫术,惟要给予明确的定义,似有不足,且易造成混乱。

如何克服这个难题?历史学者苏堂栋(Donald Sutton)运用人类学的研究给予我们一个启示,他研究台湾“家将崇拜”节日里的剧团,在没有教会组织和统一权威的经典下,这些剧团表演里的“家将”形象和舞蹈,对民间宗教的传递和塑造,远远超过书本小说。苏堂栋发现,不同的剧团为了竞争,会将神祇的形象加以改塑,奇怪的是,大家总有一定的共通性,即无论剧团如何因应需要去改塑“家将”的形象,但表演者和观众都能立刻认出其为“家将”。原因何在?作者认为,这就是地方宗教的传统,即指剧团并非只为表演者,且是参与者和仪仗队,他们会用一定的“仪式”进行,这仪式就是统一的原因,令各剧团“家将”形象的演变都限于在一个共同接受的理路内发展。<sup>①</sup>

相类的情况,无论宋代巫覡巫术如何难以清楚定义,但当时人总能一见巫覡其人就会说:“他是巫覡。”因此,前面的讨论乃立足于宋人的视野和认知,我们参与了一幕“巫系演剧”,<sup>②</sup>亲历其场所、器具和仪式,表演者巫覡和我们这些观众,都能从独特的场所、不同的器具和慑人的仪式中,辨别出宋代巫覡巫术的实际含义。<sup>③</sup>

① Donald S. Sutton, “Transmission in Popular Religion: The Jiajiang Festival Troupe of Southern Taiwan”, in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp.212-249.又可参考笔者的讨论,见王章伟《评 Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*》,《香港社会科学学报》,1998年第12期,页190。

② 中国的巫覡巫术与戏剧关系至为密切,田仲一成称之为“巫系演剧”,见下列两部重要的著作: [日]田仲一成:《中国巫系演剧研究》(东京:东京大学东洋文化研究所,1993年);田仲一成:《中国演剧史》(东京:东京大学出版社,1998年)。

③ 拙著修订本行将付梓之际,得见柳立言最新的研究,指出宋代“巫风”的制造者,包括了僧、道、巫、医、士大夫等,绝非巫覡唱独角戏。见柳立言《宋代“巫”风制造者寻源——谁是宋代“巫”风的制造者:僧、道、巫、医、士大夫、其他?》,载于龚延明主编《宋学研究》,第1辑(杭州:浙江大学出版社,2017年),页80—122。此说可让我们再深思宋人所谓的“巫”,究竟如何可以厘清?我相信,如本章所言,“从宋人的立场出发”是最好的视角。

## 第三章 尚巫右鬼

### ——宋代巫风概况

#### 第一节 引言

宋仁宗天圣元年(1023),知洪州夏竦对其治内的巫覡妖俗作出了严厉批判:

当州东引七闽,南控百粤,编氓右鬼,旧俗尚巫。在汉栾巴,已尝剪理。爰从近岁,传习滋多。假托襍祥,愚弄黎庶,剿绝性命,规取货财。所居画魑魅,陈幡帜,鸣击鼓角,谓之神坛。婴孺襁褓,诱令寄育,字曰“坛留”“坛保”之类,及其稍长,传习妖法,驱为僮隶。民病,则门施符咒,禁绝往还,斥远至亲,屏法便物。家人营药,则曰神不许服,病者欲饭,即云神未听飧。率令疫人死于饥渴。洎至亡者服用,言余崇所凭,人不当留,规以自入。若幸而获免,家之所资,假神而言,无求不可。其间有孤子单族、首面幼妻,或绝户以图财,或害夫而纳妇。浸淫既久,习熟为常,民被非辜,了不为讶。奉之愈谨,信之益深,从其言甚于典章,畏其威重于官吏。奇神异象,图绘岁增;怪策祆符,传写日异。小则鸡豚致祀,敛以还家,大则歌舞聚人,餽其余胙。婚葬出处,动必求师。劫盗斗争,行须作水。蠹耗衣食,眩惑里闾,设欲扇摇,不难连结。在于典宪,固亦靡容。其如法未胜奸,药弗瘳疾,宜颁严禁,以革祆风。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 李焘:《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979—1995年,以下简称《长编》),卷101,天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;徐松:《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年),《礼》20之11,页770;夏竦:《洪州请断祆巫奏》,载于曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社,2006年),卷347,《夏竦》15,页76—77。

这就是著名的《洪州请断妖巫奏》，当时巫风的炽烈，流行地域的广阔，对民众生活的影响及对国家安全的威胁，从中可见一斑。奏议结果引起了朝廷的震动，政府下诏江南东西（今江西全省，江苏长江以南，大茅山、长荡湖一线以西，安徽长江以南部分和湖北黄石、大冶、阳新、通山等地）、荆湖南北（今湖南全省，湖北荆山、蛮河和应山、天门以南，鄂城、崇阳以西，巴东、五峰以东及广西越城岭以东的湘水、灌江流域）、广南东西（广南东路即今广东贺江、罗定江、漠阳江以东地区，广南西路即今广西全省及广东雷州半岛和海南岛）、两浙、福建诸路（今福建全省）的转运司严加取缔，“类咒咀律条坐之”，“情理巨蠹者，即具案取裁”。<sup>①</sup>

巫觋信仰的流播，与当时的民众生活、社会发展和国家权力等有很大关系，夏竦的陈奏及宋廷的打压，正反映有必要全面剖析宋代巫风的概况。事实上，宋代的巫觋信仰风俗，早已引起学界关注，<sup>②</sup>有学者视之为当时社会生活史的重要部分，<sup>③</sup>惜其中多为通论性的著述，仅就个别事例略加介绍而已；晚近关于宋代巫觋或祠神的研究渐增，少数学者已开始注意到宋代巫风盛行的地区分布问题，惟除横向地域的讨论外，能全面而深入析述宋代巫风概况者，至今仍未见有。<sup>④</sup>

本章首先检视宋代巫觋信仰流行之界地，析述横向的巫风“地域空间”

① 《长编》，卷 101，天圣元年十一月戊戌，页 2340—2341；《宋会要辑稿》，《礼》20 之 11，页 770；夏竦：《洪州请断妖巫奏》，页 76—77。

② 例如清末学者张亮采的经典著作《中国风俗史》，述宋代风俗的短少篇幅中（仅 10 节共 15 页），“巫觋”就独立成节（1 页），与“学风”“言语”等要目并列，可见其重要性。见张亮采《中国风俗史》（北京：东方出版社，1996 年），页 129—130。

③ 朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜：《辽宋西夏金社会生活史》（北京：中国社会科学出版社，1998 年），页 255—261；徐吉军、方建新、方健、吕凤棠：《中国风俗通史：宋代卷》（上海：上海文艺出版社，2001 年），页 593—594。

④ 沈宗宪在讨论宋朝政府的祠祀政策时，绘有“崇信鬼神巫蛊风俗之分布”表，其中稍稍涉及宋代巫风之地理分布，见沈宗宪《宋代民间祠祀与政府政策》，《大陆杂志》，91 卷 6 期（1995 年 12 月），页 27—28。刘佳玲有关宋代巫觋的硕士论文，虽为至今较全面论述宋代巫觋信仰的研究，但亦未见辟有专章讨论宋代巫风的概况，仅于析述“巫觋信仰与宋人生活行事的关系”一节中绘有“两宋巫风盛行地区表”，见刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》（台北：台湾师范大学硕士论文，1996 年），页 125—126。直至目前为止，中村治兵卫的开创性著作仍是这方面最重要的参考，其论文中有专节讨论宋代巫觋的分布，惟仍欠完备，见〔日〕中村治兵卫《宋代之巫的特征——入巫过程の究明を含めて》，载于中村治兵卫《中国シャーマニズムの研究》（东京：刀水书房，1992 年），页 107—138。

分布;接着考察巫覡和巫户的数量、巫覡存在的场所及信奉巫覡的社会阶层,了解巫覡信仰在“社会空间”中的传播情形。<sup>①</sup>结合地域和社会空间两个维度的叙述,或可较为全面地了解宋代巫风的概况。

## 第二节 宋代巫风盛行的区域分布

要讨论宋代巫风盛行的区域,困难重重。首先,若以个别有关巫覡信仰的史例为据,绘画出来的巫风分布图表既有挂一漏万的危险,而数以千百计的例子分散于各地,呈现出来的画像也未必有很大意义,只能证明巫覡信仰存在于宋代社会中的每一个角落而已,但不一定可以显示当地巫风盛行。<sup>②</sup>因此,本节只以宏观的角度,选取史料中明确指出其地有崇巫之风者,个别有关巫覡信仰的例子不在讨论范围之内。

另一方面,文化风俗存在和流播的区域难有清晰的界线,如宋代不少记载就好以“江南”“吴楚”等欠精确的地理词汇表述巫风盛行之地;<sup>③</sup>而政区的划分也未必与风俗活动相配合,惟受史料的限制,我们暂时只能沿用宋人的地方行政区划来绘制图表。<sup>④</sup>

① 林富士研究汉代巫者的活动范围时,除了地理分布外,提出了“社会空间”之说,即巫者活动所及的社会阶层,见林富士《汉代的巫者》(台北:稻乡出版社,1999年),页157。本章的论述虽非依林氏的划分方法,但受其启发则自不待言。

② 当然,例子的数量自身可反映一定的情况,但基于篇幅及体例所限,我们不能将这千百条的史例完全列出,且史料的不完全也会造成统计上的偏差。不过需要强调的是,从史料所见,巫覡的确存在于宋代各地,我们从本文通篇所见的史料中很容易就得出这个印象。

③ 讨论有关地域文化或风俗时,这种情况其实很常见,程民生就曾举例指出,“西北”一词在宋代最常用,但含义差别很大。宋代严格的西北地理概念是专指河北(今河北阜平县北大茂山、容城、霸州区和天津市海河以南,及山东、河南二省黄河以北的大部)、河东(今山西芦芽山、管涔山和内长城以南,龙门山、稷王山、中条山东北,陕西吴堡、佳县以北)和陕西(今陕西、宁夏长城、陕西清涧河以南,秦岭以北,山西龙门山、稷王山、中条山以西南,河南崑山、熊耳山以西,甘肃陇西、宕昌以东)等西北三路,但有时也用来代表北方各地。见程民生《宋代地域文化》(开封:河南大学出版社,1997年),页6。

④ 斯波义信研究宋代江南区域历史时即指出,“地域差异”的概念可按不同标准区划,如行政建置、人口移动、土地利用、军事,等等,见[日]斯波义信著,方健、何忠礼译《宋代江南经济史研究》(南京:江苏人民出版社,2001年),页1—31。因此,何种“区域”的划分较适合描绘宋代巫风盛行的地界,难下判语,惟宋人既多以行政区划作叙述的坐标,而有关巫风的宋代史料亦多以此为基,则沿用传统的做法应该是较可取的。

最后,两宋享祚 319 年(960—1279),北宋和南宋的地方行政区划又不尽相同,<sup>①</sup>史料所标示的时空往往难以清楚确定。为鸟瞰宋代巫风盛行的总体情况,下面我们将先以《宋史》<sup>②</sup>《太平寰宇记》<sup>③</sup>《舆地纪胜》<sup>④</sup>及《方輿胜览》<sup>⑤</sup>四书为本,绘制宋代崇尚巫风的区域分布图表。<sup>⑥</sup>《宋史》所述之风俗可视之为两宋的普遍情况,后三书则为当时最重要的地理书,且立有“风俗门”以记述各地情况,故以此四书推断宋代巫风的地理分布,足具代表性。又,《太平寰宇记》(以下简称《寰宇记》)成书于雍熙(984—987)末至端拱(988—989)初,内容主要以太平兴国(976—983)后期的簿籍为根据;<sup>⑦</sup>《舆地纪胜》约成书于南宋理宗(赵昀,1205—1264,1224—1264 年在位)绍定二年(1229)之后;<sup>⑧</sup>《方輿胜览》至迟于南宋度宗(赵禔,1240—1274,1264—1274

① 以路级而言,北宋有 18 路 1 京(或 24 路),即东京开封府(北宋末又称京畿路)[今河南荥阳、禹州以东,原阳、滑县以南,舞阳、项城以北,民权、沈丘及山东菏泽、东明以西]、京西路(京西北路、京西南路)[今河南郑州、许昌、淮阳以西,崤山、熊耳山以东,沁河、卫河以南;安徽西淝河以西,淮河以北;陕西北路以南,子午河、大巴山以东,湖北随县以西,京山、钟祥及荆山以北]、京东路(京东路、京西路)[今山东徒骇河东南,山东东明、河南宁陵、柘城以东和江苏新沂、泗阳以西]、河北路(河北东路、河北西路)、河东路、陕西路(永兴军路、秦凤路)——以上属北方地区;淮南路(淮南东路、淮南西路)[今江苏、安徽的淮北地区各一部分和河南永城、鹿邑、郸城等县市]、两浙路、江南东路(简称江东路)、江南西路(简称江西路)、荆湖北路(简称湖北路)、荆湖南路(简称湖南路)、福建路、成都府路、梓州路、利州路[今四川营山、南部以北,通江、平昌以西,平武、梓潼以东和陕西秦岭以南,子午河、星子山以西]、夔州路[今四川万源、达州、垫江、璧山、江津以东,湖北建始、鹤峰以西,及贵州部分地区]、广南东路(简称广东路)、广南西路(简称广西路)——以上属南方地区。南宋以淮河、大散关与金国为界,原南方地区中,除了淮南路中淮河以北的海州、涟水军、泗州北部、宿州、亳州、寿州北部划归金国外,其余全为南宋国土,原北方地区有 12 州郡仍属南宋。南宋的路级行政区划为两浙西路、两浙东路、江南东路、江南西路、淮南东路、淮南西路、荆湖南路、荆湖北路、京西南路、福建路、成都府路、潼川府路(即原梓州路)、利州东路、利州西路、夔州路、广南东路、广南西路。引自程民生《宋代地域文化》,页 5—6。由于南宋版图较北宋细,故我们编制的图表均以北宋疆域为基础。

② 脱脱等:《宋史》(北京:中华书局,1977 年)。

③ 乐史(930—1007):《宋本太平寰宇记》(北京:中华书局,2000 年)。

④ 王象之:《舆地纪胜》(台北:文海出版社,1963 年)。

⑤ (宋)祝穆编,祝洙补订:《方輿胜览》(上海:上海古籍出版社,1991 年)。

⑥ 这个方法是沈宗宪在研究宋代信巫尚鬼风俗之区域分布时用的,笔者觉得甚为可取,故在此借用其法,特此志之。见沈宗宪《宋代民间祠祀与政府政策》,页 27;并见其博士论文,沈宗宪:《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》(台北:台湾师范大学博士论文,2000 年),页 75—76。

⑦ 王文楚:《宋版〈太平寰宇记〉前言》,载于乐史《宋本太平寰宇记》,页 3—4。

⑧ 李勇先:《〈舆地纪胜〉研究》(成都:巴蜀书社,1998 年),页 19。

年在位)咸淳三年(1267)补订;①《宋史》则于元代至正五年(1345)修成,四者分别成书于北宋初叶、南宋中后期及元代,前后三百多年,或可较全面反映当时的风俗,故甚为可取。

表2 《宋史》《太平寰宇记》《輿地纪胜》及《方輿胜览》  
所见宋代尚巫右鬼风俗分布地区表②

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
京畿路 (北宋)			
京西南路	均州 (今湖北十堰)	信巫鬼重淫祀,尤好楚歌。	《寰宇记》,卷143,《均州·风俗》,页3

- ① 谭其骧:《论〈方輿胜览〉的流传与评价问题》,祝穆编、祝洙补订《方輿胜览》,《前言》,页2。
- ② 林富士认为“鬼”信仰是六朝巫术信仰的中心,见 Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century A. D.)* (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1994), p.131。的确,巫觋为“事鬼神者”,其与鬼神信仰至为密切,兹举二例,蔡襄:《尚书主客郎中王君墓志铭》,《全宋文》,卷1021,《蔡襄》28,页4云“雅州(今四川雅安)之俗右鬼神,而巫觋凭依祸福”;赵与泌修、黄岩孙纂:《仙溪志》,收于《宋元方志丛刊》(北京:中华书局,1990年),卷1,《风俗》,页12云“俗敬鬼神,则受巫觋蛊惑之欺”。宋人也往往将“巫鬼”并称,这个图表中的多条资料就是证据,故笔者将鬼俗流行的地区也划归表内,称为“尚巫右鬼”的风俗,这应该是一个合理的编排。沈宗宪解释宋代的史书、方志往往连称“好鬼信巫”时,亦指出惟其好鬼,相信一切人事均受制于另一个超自然世界,一旦日常生活发生不顺,必须邀巫对治,故巫与鬼神的关系是密不可分的,见沈宗宪《宋代民间祠祀与政府政策》,页24;又见沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》,页21。此外,日本学者金井德幸的一系列研究就讨论过宋代巫觋与鬼信仰的关系,参看[日]金井德幸《南宋における社稷坛と祠庙について——鬼の信仰を中心として》,载于[日]酒井忠夫(1912—2010)编《山崎宏先生颂寿纪念论集——台湾の宗教と中国文化》(东京:风响社,1992年),页195、199—201;金井德幸《南宋の祠庙と赐额について——释文响と刘克庄の視点》,载于宋代史研究会编《宋代之知识人——思想、制度、地域社会》(东京:汲古书院,1993年),页277;金井德幸《南宋荆湖南北路における鬼の信仰について——杀人祭鬼の周边》,原载于《驹泽大学禅研究所年报》5(1994年),页49—64,今刊于《中国关系论说资料》,第36号第1分册上(1994年),页567—575;金井德幸《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》,原载于《立正大学东洋史论集》8(1995年),页1—14,今刊于《中国关系论说资料》,第37号第1分册增刊(1995年),页388—395;金井德幸《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》,原载于《驹泽大学禅研究所年报》7(1996年),页51—65,今刊于《中国关系论说资料》,第38号第1分册下(1996年),页54—61。最后还要指出的是,盛行淫祠和杀人祭鬼的地区亦多与巫风有关,但由于二者又非有必然关系,为求谨慎,故暂时只有割爱,不予收录。有关宋代巫觋与淫祠、杀人祭鬼及鬼信仰的问题,本书第五章会再讨论。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
京西南路	房州 (今湖北房县)	1. 其于信巫鬼重淫祀，与蜀同风。 2. 其信巫鬼祀子分，赘劲悍决裂，盖兼秦楚之俗也。	《寰宇记》，卷 143，《房州》，页 3 <sup>①</sup> 《舆地纪胜》，卷 86，《京西南路房州·风俗形胜》，页 3
京西北路 (北宋)	陈州 (今河南淮阳)	好祭祀，其俗事巫。	《寰宇记》，卷 10，《陈州·风俗》，页 3
京东路 (北宋)			
京西路 (北宋)			
河北东路 (北宋)			
河北西路 (北宋)			
河东路 (北宋)			
永兴军路 (北宋)	宁州 (今甘肃宁县)	俗喜巫。	《宋史》，卷 262，《刘几传》，页 9075
秦凤路 (北宋)			
淮南东路			
淮南西路	庐州 (今安徽合肥)	不好学而信鬼神……酷信淫祠。	《方輿胜览》，卷 48，《淮西路庐州·风俗》，页 1
两浙路	衢州 (今浙江衢州)	俗尚巫鬼。	《宋史》，卷 426，《高赋传》，页 12703
江南东路	江宁府 (今江苏南京)	江宁巫风为盛。	《宋史》，卷 401，《刘宰传》，页 12167
	饶州 (今江西鄱阳)	俗好巫，疫疠流行，病者宁死不服药。	《宋史》，卷 356，《蒋静传》，页 11211

① 原书有阙，此段资料未标条目，以书之体例而言，似应为《风俗》条。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
江南西路	虔州 (今江西赣州)	俗尚巫鬼,不事医药。	《宋史》,卷 334,《刘彝传》,页 10729
	兴国军 (今湖北阳新)	与鄂州同。(即:重巫鬼之祀)	《寰宇记》,卷 113,《兴国军·风俗》,页 9
	洪州 (今江西南昌)	1. 旧俗右鬼尚巫。 2. 俗尚鬼,多巫覡惑民。	《輿地纪胜》,卷 26,《江南西路隆兴府·官吏》下,页 15 《宋史》,卷 283,《夏竦传》,页 9571
	瑞州 (今江西高安)	江汉之俗,多襍鬼,故其民尊巫而淫祀。	《輿地纪胜》,卷 27,《江南西路瑞州·风俗形胜》,页 2
荆湖南路	潭州 (今湖南长沙)	1. 俗信鬼好淫祀。 2. 俗信鬼好淫祀。	《寰宇记》,卷 114,《潭州·风俗》,页 3 《方輿胜览》,卷 23,《湖南路潭州·风俗》,页 1
	衡州 (今湖南衡阳)	与潭州同。(即:俗信鬼好淫祀)	《寰宇记》,卷 115,《衡州·风俗》,页 3
	郴州 (今湖南郴州)	与潭州同。(即:俗信鬼好淫祀)	《寰宇记》,卷 117,《郴州·风俗》,页 2
	桂阳监 (今湖南桂阳)	与郴州同。(即:俗信鬼好淫祀)	《寰宇记》,卷 117,《桂阳监·风俗》,页 10
	永州 (今湖南永州)	1. 居楚越间,其人鬼且襍……风浮俗鬼。 2. 风俗参百粤之俗,其人鬼且襍。	《輿地纪胜》,卷 56,《荆湖南路永州·风俗形胜》,页 2—3 《方輿胜览》,卷 25,《荆湖南路永州·风俗》,页 5
荆湖北路	鄂州 (今湖北武汉)	1. 鄂俗计利而尚鬼……病者不药而听于巫。 2. 重巫鬼之祀。	《宋史》,卷 437,《刘清之传》,页 12954 《寰宇记》,卷 112,《鄂州·风俗》,页 3

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
荆湖北路	归州 (今湖北秭归)	1. 归、峡信巫鬼, 重淫祀。 2. 事鬼纷纷相间, 寢以成风。 3. 巴人事鬼, 伐鼓以祭祀。	《宋史》, 卷 88, 《地理志》4, 页 2201—2202 《輿地纪胜》, 卷 74, 《荆湖北路归州·风俗形胜》, 页 3 《方輿纪胜》, 卷 58, 《荆湖北路归州·风俗》, 页 1
	峡州 (今湖北宜昌)	归、峡信巫鬼, 重淫祀。	《宋史》, 卷 88, 《地理志》4, 页 2201—2202
	沅州 (今湖南芷江)	1. 地多雨潦, 俗好巫鬼。 2. 俗好巫鬼。	《輿地纪胜》, 卷 71, 《荆湖北路沅州·风俗形胜》, 页 2 《方輿纪胜》, 卷 31, 《荆湖北路沅州·风俗》, 页 1
	常德府 (今湖南常德)	信鬼而好巫。	《方輿纪胜》, 卷 30, 《荆湖北路常德府·风俗》, 页 1
成都府路	邛州 (今四川邛崃)	俗信妖巫, 击铜鼓以祈祷。	《寰宇记》, 卷 77, 《风俗》, ①页 3
梓州路	戎州 (今四川宜宾)	俗不知医, 病者以祈禳巫祝为事。	《宋史》, 卷 300, 《周湛传》, 页 9966
利州路	巴州 (今四川巴中)	巴俗尚鬼而废医, 唯巫是用。	《宋史》, 卷 456, 《侯可传》, 页 13406
	蓬州 (今四川仪、营山之间)	好祀鬼神。	《輿地纪胜》, 卷 188, 《利州路蓬州·风俗形胜》, 页 3
	洋州 (今陕西洋县)	1. 小民信鬼不信医, 如荆楚。 2. 信鬼不信医。	《輿地纪胜》, 卷 190, 《利州路洋州·风俗形胜》, 页 4 《方輿纪胜》, 卷 68, 《利州路洋州·风俗》, 页 9

① 原书有阙, 仅云《风俗》, 未知属何路州。惟据文中提及的卢山县新安乡、严道县、名山县、百丈县等, 均在邛州之内, 且文中亦提及“同邛州邛雅之夷獠”, 故可肯定为成都府路之邛州。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
夔州路	涪州 (今重庆涪陵)	1. 涪陵之民尤尚鬼俗，有父母疾病，多不省医药。 2. 蜀民尚淫祀，病不疗治，听于巫覡。	《宋史》，卷 89，《地理志》5，页 2230  《宋史》，卷 267，《李惟清传》，页 9216
	渝州 (今重庆市)	祭鬼以祈福也。	《寰宇记》，卷 136，《渝州·风俗》，页 7
	南平军 (今重庆南川)	1. 风俗大率与恭涪类，尚鬼信巫。 2. 尚鬼信巫。	《輿地纪胜》，卷 180，《夔州路南平军·风俗形胜》，页 2 《方輿胜览》，卷 60，《夔州路南平军·风俗》，页 12
	开州 (今重庆开州)	1. 巴之风俗，皆重田神，春则刻木虔祈，冬即用牲解赛，邪巫击鼓，以为淫祀。 2. 风俗重田神。	《寰宇记》，卷 137，《开州·风俗》，页 2—3  《方輿胜览》，卷 59，《夔州路开州·风俗》，页 1
	夔州 (今重庆奉节)	其俗信鬼。	《方輿胜览》，卷 57，《夔州路夔州·风俗》，页 1
	万州 (今重庆万州)	尚鬼信巫。	《方輿胜览》，卷 59，《夔州路万州·风俗》，页 6
	珍州 (今贵州正安东北)	信巫鬼。	《方輿胜览》，卷 61，《夔州路珍州·风俗》，页 10
福建路		1. 其俗信鬼尚祀。 2. (傅伯成，1143—1226)创惠民局，济民病，以革襍鬼之俗。	《宋史》，卷 89，《地理志》5，页 2210  《宋史》，卷 415，《傅伯成传》，页 12441
广南东路	连州 (今广东连州)	与郴州同。(即：俗信鬼好淫祀)	《寰宇记》，卷 117，《连州·风俗》，页 7

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
广南东路	梅州 (今广东梅州)	1. 俗信巫尚鬼,舍医即神,劝以药石伐病,则慢之不信。 2. 其俗信巫尚鬼。	《輿地纪胜》,卷 102,《广南东路梅州·风俗形胜》,页 2 《方輿胜览》,卷 36,《广南东路梅州·风俗》,页 6
	新州 (今广东新兴)	俗以鸡卜。(原注:《汉书》言越巫以鸡卜,即此)	《方輿胜览》,卷 37,《广南东路新州·风俗》,页 13
广南西路	邕州 (今广西南宁)	俗好淫祀,轻医药,重鬼神。	《宋史》,卷 249,《范旻传》,页 8796
	高州 (今广东茂名)	1. 绝无医药,土人遇疾,惟祭鬼以祈福。 2. 民尚简俭,祭鬼祈福。	《輿地纪胜》,卷 117,《广南西路高州·风俗形胜》,页 3 《方輿胜览》,卷 42,《广南西路高州·风俗》,页 1
	贺州 (今广西贺州)	1. 俗重鬼。 2. 其俗信鬼。	《輿地纪胜》,卷 123,《广南西路贺州·风俗形胜》,页 2 《方輿胜览》,卷 41,《广南西路贺州·风俗》,页 10
	象州 (今广西来宾)	俗鬼神,好淫祀。	《輿地纪胜》,卷 156,《广南西路象州·风俗形胜》,页 3
	化州 (今广东化州)	其俗信鬼好淫祀。	《輿地纪胜》,卷 116,《广南西路化州·风俗形胜》,页 3
	万安军 (今海南万宁)	1. 病不服药,信巫尚鬼。 2. 信尚巫鬼。	《輿地纪胜》,卷 136,《广南西路万安军·风俗形胜》,页 2 《方輿胜览》,卷 43,《广南西路万安军·风俗》,页 16
	琼州 (今海南海口)	1. 俗无医,民疾病但求巫祝。 2. 俗无医,民疾病但求巫祝。	《輿地纪胜》,卷 124,《广南西路琼州·风俗形胜》,页 4 《方輿胜览》,卷 43,《广南西路琼州·风俗》,页 2

根据表 2 资料分析,就“路”一级的行政单位而言,宋代 24 路中未见崇巫右鬼风俗者仅有 8 路,即京畿路、京东路、京西路、河北东路、河北西

路、河东路、秦风路和淮南东路。其中只有淮南东路属于南方地区,其余均为北方中原之地。不过,淮南东路毗连京东路、京西路和京畿路,故风俗与其他三者相近亦可理解;较特别的是陕西两路中的永兴军路与河东路为邻,但“俗喜巫”,而离中原稍远、偏于西北的秦风路则未见此风。

当然,《宋史》及其他三部地理书的记录未必完整,故为更全面检视宋代巫风的地理分布,我们将其他资料所见的尚巫右鬼风俗制成表 3。要强调的是,我们同样只以宏观的角度,选取史料中明确指出其地有崇巫之风者,个别有关巫觐信仰的例子也不在搜集范围之内。

表 3 其他资料所见宋代尚巫右鬼风俗分布地区表

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
京畿路 (北宋)			
京西南路			
京西北路	蔡州 (今河南汝南)	1. 其俗纯恣而尚祭祀,多忌憚而信鬼神。 2. 其俗颇好鬼。	孔旼(994—1060):《泰山行宫记》,《全宋文》,卷 409,《孔旼》,页 20 傅尧俞(1024—1091):《书贾伟节庙》,《全宋文》,卷 1524,《傅尧俞》5,页 494
京东路 (北宋)			
京西路 (北宋)			
河北东路 (北宋)			
河北西路 (北宋)			
河东路 (北宋)			
永兴军路 (北宋)			

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
秦凤路 (北宋)			
淮南东路	泗州 (今江苏盱眙)	冯戾禳巫。	宋祁(998—1061):《故大理评事张公墓志铭》,《全宋文》,卷528,《宋祁》47,页142
淮南西路	舒州 (今安徽舒城)	县俗习,病不知医,独用巫治。	舒亶:《宋故上护军致政罗公墓志铭》,《全宋文》,卷2181,《舒亶》2,页84
	蕲州 (今湖北蕲春西南)	蕲俗右鬼,有病用巫不用医。	苏颂:《朝散大夫累赠户部侍郎赵公墓志铭》,《全宋文》,卷1348,《苏颂》41,页114
	寿州 (今安徽凤台)	家巫史,重淫祀……速今犹然。	宋祁:《寿州风俗记》,《全宋文》,卷518,《宋祁》37,页368
两浙路		大江以南地多山,而俗禳鬼。	《夷坚志》,丁志卷19,《江南木客》 <sup>①</sup>
	衢州 (今浙江衢州)	衢民好巫鬼。	范祖禹(1041—1098):《集贤院学士致仕高公墓志铭》,《全宋文》,卷2154,《范祖禹》40,页26
	睦州 (今浙江建德东)	吴俗岁祀里巫迎神。	《蓼花洲闲录》,卷41 <sup>②</sup>
	润州 (今江苏镇江)	1. 吴、楚之俗,大抵信禳祥而重淫祀。润介其间,又益甚焉。民病且忧,不先医而先巫。 2. 吴俗信巫。	苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷1339,《苏颂》32,页373  苏颂:《钱起居神道碑》,《全宋文》,卷1342,《苏颂》35,页36

① 洪迈:《夷坚志》(北京:中华书局,1981年),丁志卷19,《江南木客》,页795。

② (宋)高文虎:《蓼花洲闲录》,收于(明)陶宗仪等编《说郛三种》(上海:上海古籍出版社,1989年),120卷本,卷41,页13。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
两浙路	温州 (今浙江温州)	1. 温为郡,并海俗,信巫祝禁忌。 2. 吴越之俗……人有疾病,巫史入门,屏医却药,断除酒肉,一听于神。	《浮沚集》,卷7,《沈子正墓志铭》 <sup>①</sup> 《鸿庆居士集》,卷41,《宋故刘府君墓表》 <sup>②</sup>
	常州 (今江苏常州)	俚俗信襍巫。	《龟山集》,卷31,《张进之墓志铭》 <sup>③</sup>
	处州 (今浙江丽水)	1. 俗犷而纵,近惑巫鬼,争为高祠广宇。 2. 益之东瓯之事鬼,土风妖讹。	毛维瞻(1024年进士):《处州缙云县新修文宣王庙记》,《全宋文》,卷992,《毛维瞻》,页149 杨亿(974—1020):《处州龙泉县金沙塔院记》,《全宋文》,卷296,《杨亿》15,页400
	平江府 (今江苏苏州)	1. 好祀非鬼。 2. 其俗信鬼神,好淫祀。 3. 信鬼神。 4. 信鬼神。	王禹偁(954—1001):《长洲县令厅记》,《全宋文》,卷156,《王禹偁》16,页64 《吴郡志》,卷2,《风俗》 <sup>④</sup> 《淳祐玉峰志》,卷上,《风俗》 <sup>⑤</sup> 《至正昆山郡志》,卷1,《风俗》 <sup>⑥</sup>

① 周行己(1091年进士):《浮沚集》,《文渊阁四库全书》本,卷7,《沈子正墓志铭》,页17。

② 孙觌(1081—1169):《鸿庆居士集》,《文渊阁四库全书》本,卷41,《宋故刘府君墓表》,页10。

③ 杨时(1053—1135):《龟山集》,《文渊阁四库全书》本,卷31,《张进之墓志铭》,页15。

④ 范成大(1126—1193):《吴郡志》,收于《宋元方志丛刊》,卷2,《风俗》,页1。

⑤ 项公泽修,凌万顷(1262年进士)、边实纂:《淳祐玉峰志》,收于《宋元方志丛刊》,卷上,《风俗》,页17。

⑥ (元)杨褫纂修:《至正昆山郡志》,收于《宋元方志丛刊》,卷1,《风俗》,页1。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资 料 出 处
两浙路	临安府 (今浙江杭州)	1. 其俗信鬼神,好淫祀。 2. 信鬼神,喜淫祀。	《咸淳临安志》,卷 58,《风俗》 <sup>①</sup>  《乾道临安志》,卷 2,《风俗》 <sup>②</sup>
	庆元府 (今浙江宁波)	1. 信鬼神、好淫祀。 2. 吴越俗尚襍鬼。 3. 越俗襍鬼,史巫纷若。	《乾道四明图经》,卷 1,《风俗》 <sup>③</sup> 《延祐四明志》,卷 15,《祠祀考》 <sup>④</sup> 《至正四明续志》,卷 9,《祠祀》 <sup>⑤</sup>
	严州 (今浙江建德东)	1. 尚鬼好祀。 2. 喜事鬼神。	《淳熙严州图经》,卷 1,《风俗》 <sup>⑥</sup> 《耻堂存稿》,卷 5,《严州劝农文》 <sup>⑦</sup>
	湖州 (今浙江湖州)	1. 舞巫覡列牲酒谓之淫祀,吴兴风俗,人每以尚淫祀。 2. 信巫好释。 3. 细民怙勇信巫,为轻杨之旧。	《嘉泰吴兴志》,卷 13,《祠庙》 <sup>⑧</sup>  《永乐大典》,卷 2277,《湖州府·风俗形胜》 <sup>⑨</sup> 《嘉泰吴兴志》,卷 20,《风俗》,页 1
	越州 (今浙江绍兴)	俗信奸巫,奉淫鬼。	《文恭集》,卷 39,《宋故朝散大夫尚书礼部侍郎致仕上柱国乐安县开国侯食邑一千三百户赐紫金鱼袋赠吏部侍郎蒋公神道碑》 <sup>⑩</sup>

① 潜说友(1244年进士)纂修:《咸淳临安志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 58,《风俗》,页 2。

② (宋)周淙纂修:《乾道临安志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 2,《风俗》,页 4。

③ (宋)张津等纂修:《乾道四明图经》,收于《宋元方志丛刊》,卷 1,《风俗》,页 3。

④ 马泽修,袁桷(1266—1327)纂:《延祐四明志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 15,《祀祠考》,页 1。

⑤ 王元恭修,王厚孙、徐亮纂:《至正四明续志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 9,《祠祀》,页 1。

⑥ (宋)陈公亮修,刘文富纂:《淳熙严州图经》,收于《宋元方志丛刊》,卷 1,《风俗》,页 3。

⑦ 高斯得(1229年进士):《耻堂存稿》(《文渊阁四库全书》本),卷 5,《严州劝农文》,页 35—36。

⑧ (宋)谈钥:《嘉泰吴兴志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 13,《祠庙》,页 9。

⑨ 转引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页 125。

⑩ 胡宿(996—1067):《文恭集》(《文渊阁四库全书》本),卷 39,《宋故朝散大夫尚书礼部侍郎致仕上柱国乐安县开国侯食邑一千三百户赐紫金鱼袋赠吏部侍郎蒋公神道碑》,页 3—4。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
两浙路	明州 (今浙江宁波)	尚鬼好祀。	《宝庆四明志》，卷 1，《风俗》，页 13 <sup>①</sup>
	台州 (今浙江临海)	其乐鬼重巫，越之遗固尔耶。	《嘉定赤城志》，卷 31，《祠庙门》 <sup>②</sup>
	嘉兴府 (今浙江嘉兴)	1. 信巫鬼重淫祀。 2. 尚鬼好淫祀。	《至元嘉禾志》，卷 1，《风俗》 <sup>③</sup> 《澉水志》，卷上，《风俗》 <sup>④</sup>
江南东路		大江以南地多山，而俗襍鬼。	《夷坚志》，丁志卷 19，《江南木客》，页 695
		1. 江南风俗，循楚人好巫之习，闾巷之民，一有疾病，屏去医官，惟巫之信。 2. 江东之民，好祠信鬼，有楚之遗风。	《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 67，页 6529  《宫教集》，卷 3，《九序》 <sup>⑤</sup>
	江宁府 (北宋，[今江苏南京])	民信巫鬼，重淫祀。	《至正金陵新志》，卷 8，《民俗·风俗》 <sup>⑥</sup>
	建康府 (南宋，[今江苏南京])	信巫鬼，重淫祀。	《景定建康志》，卷 42，《风土志》1，《风俗》 <sup>⑦</sup>
	饶州 (今江西鄱阳)	1. 乡落之间，信用师巫，蔽溺流俗。 2. 番俗杂吴楚之旧，春夏疫作，率惟巫是听。	《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 70—71，页 6530—6531 《西山文集》，卷 44，《叶安仁墓志铭》 <sup>⑧</sup>

① 胡矩修，方万里、罗浚纂：《宝庆四明志》，收于《宋元方志丛刊》，卷 1，《风俗》，页 13。

② 黄磬(1150—1212)、齐硕等修，陈耆卿(1214 年进士)纂：《嘉定赤城志》，收于《宋元方志丛刊》，卷 1，《祠庙门》，页 1。

③ 单庆修，徐硕纂：《至元嘉禾志》，收于《宋元方志丛刊》，卷 1，《风俗》，页 13。

④ (宋) 罗叔韶修，常棠纂：《澉水志》，收于《宋元方志丛刊》，卷上，《风俗》，页 1。

⑤ 崔敦礼(1160 年进士)：《宫教集》(《文渊阁四库全书》本)，卷 3，《九序》，页 9。

⑥ 张铉纂修：《至正金陵新志》，收于《宋元方志丛刊》，卷 8，《民俗·风序》，页 15。

⑦ 马光祖修，周应合纂：《景定建康志》，收于《宋元方志丛刊》，卷 42，《风土志》1，《风俗》，页 2。

⑧ 真德秀(1178—1235)：《西山文集》(《文渊阁四库全书》本)，卷 44，《叶安仁墓志铭》，页 18。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
江南东路	饶州 (今江西鄱阳)	3. 江浙之俗信巫鬼。 4. 吴楚之地, 俗尚巫师, 事无吉凶, 必虑禁忌。 5. 楚俗趋邪, 使淫巫得以借口。	《夷坚志》, 乙志卷 19, 《韩氏放鬼》, 页 352 《夷坚志》, 支庚卷 6, 《金神七煞》, 页 1185 《夷坚志》, 支癸卷 4, 《郑百三妻》, 页 1248
	歙州 (今安徽歙县)	风俗尚鬼, 如新安等处, 朝夕如在鬼窟。	《朱子语类》, 卷 3, 《鬼神》 <sup>①</sup>
	江州 (今江西九江)	彭泽县(今江西彭泽) 频江俗……尚鬼而信巫。	《龟山集》, 卷 31, 《李子约墓志铭》, 页 5
	宣州 (今安徽宣州)	1. 宣民素尚巫鬼, 病者不医, 以事祈禳。 2. 江南岁多不稔……信卜筮而佞鬼神。	韩琦(1008—1075): 《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》, 《全宋文》, 卷 858, 《韩琦》27, 页 109 田锡(940—1004): 《太平令贾昭伟考词》, 《全宋文》, 卷 92, 《田锡》13, 页 216
	广德军 (今安徽广德)	1. 民俗用巫覡。 2. 好淫祠、尚巫鬼, 楚越之俗然也, 而江东为尤。	《苕溪集》, 卷 51, 《宋故左朝散郎赐绯鱼袋钱君墓志铭》 <sup>②</sup> 《黄氏日抄》, 卷 74, 《申诸司乞禁社会状》 <sup>③</sup>
江南西路		大江以南地多山, 而俗禳鬼。	《夷坚志》, 丁志卷 19, 《江南木客》, 页 695

① (宋)黎靖德编:《朱子语类》(北京:中华书局,1986年),卷3,《鬼神》,页53。

② 刘一止(1078—1161):《苕溪集》(《文渊阁四库全书》本),卷51,《宋故左朝散郎赐绯鱼袋钱君墓志铭》,页9。

③ 黄震(1213—1280):《黄氏日抄》(《文渊阁四库全书》本),卷174,《申诸司乞禁社会状》,页23。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
江南西路	虔州 (今江西赣州)	1. 疾病不医,一倏于鬼。君毁淫祠数百区,勒巫覡为良民七十余家。 2. 其民多疫,民俗不知,因信巫祈鬼……楚俗大抵尚巫。	范镇(1008—1089):《陈少卿希亮墓志铭》,《全宋文》,卷872,《范镇》11,页304  《独醒杂志》,卷3 <sup>①</sup>
	兴国军 (今湖北阳新)	大江以西,其俗尚鬼。	祖无择(1006—1084):《颍川陈君神道碑铭》,《全宋文》,卷936,《祖无择》3,页336
	洪州 (今江西南昌)	1. 江西之俗尚鬼信巫,每有疾病,未尝亲药饵也。 2. 甚矣,巫覡之妖为民害也……(分宁)邑民狙于淫祀僧巫。 3. 编氓右鬼,旧俗尚巫……爰从近岁,传习滋多。	《独醒杂志》,卷2,页13  《藏一话腴》,甲集卷下 <sup>②</sup>  《长编》,卷101,天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;又见《宋会要辑稿》,《礼》20之11,页770
	吉州 (今江西吉安)	1. 此邦巫鬼之俗……巫者执权过于官府。 2. 吉赣地近瓯粤,其俗右鬼,父老言巫覡扶邪,一登人门,妖怪随至。	《巽斋文集》,卷4,《与王吉州论郡政书》 <sup>③</sup> 《东坡手泽》,《巫覡致妖》; <sup>④</sup> 又见《坦斋通编》; <sup>⑤</sup> 《船窗夜话》 <sup>⑥</sup>

① 曾敏行(1118—1175):《独醒杂志》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷3,页28。

② (宋)陈郁:《藏一话腴》,收于周光培编《宋代笔记小说》(石家庄:河北教育出版社,1995年),第22册,甲集卷下,页34。

③ 欧阳守道(1209—?):《巽斋文集》(《文渊阁四库全书》本),卷4,《与王吉州论郡政书》,页16。

④ 苏轼:《东坡手泽》,收于《说郛三种》,100卷本,卷29,《巫覡致妖》,页10。

⑤ 邢凯(1214年进士):《坦斋通编》,收于《说郛三种》,120卷本,卷28,页4。

⑥ (宋)顾文荐:《船窗夜话》,收于《说郛三种》,120卷本,卷28,页1。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
江南西路	江州 (今江西九江)	江南自古民巫俗鬼淫祀相望。江州未能无荆扬襍鬼之俗。	《永乐大典》，卷 6698，《九江府·祠祀神庙》 <sup>①</sup>
荆湖南路	潭州 (今湖南长沙)	1. 楚俗尚巫鬼……民间疾病，旧皆决于巫史。 2. 昏淫之鬼，散在荆楚，习尚尤甚……楚之为俗，荒于巫风，久其日矣，牢不可破。 3. 荆楚之俗，自古信师巫，然而近世为尤甚。	《朱熹集》，卷 89，《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》 <sup>②</sup> 范应铃(1205 年进士)：《宁乡段七八起立怪祠》 <sup>③</sup> 王师愈(1122—1190)：《乞禁止师巫疏》 <sup>④</sup>
	衡州 (今湖南衡阳)	湘楚间好鬼神，事无文之祀，庙貌棋布……倦于巫工。	赵师古：《题工部祠序》，《全宋文》，卷 134，《赵师古》，页 89
荆湖北路		楚俗尚鬼，其来已久，而此邦尤甚。	胡颖(1232 年进士)：《巫覡以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》，《名公书判清明集》，卷 14，《巫覡》，页 547
	峡州 (今湖北宜昌)	1. “时节同荆俗，民风载楚谣，俚歌成调笑，擦鬼聚喧嚣”“楚俗岁时多杂鬼”。	《文忠集》，卷 11，《初至夷陵答苏子美见寄》《寄梅圣俞》 <sup>⑤</sup>

① 转引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》，页 125。

② 朱熹：《朱熹集》(成都：四川教育出版社，1996 年)，卷 89，《中奉大夫直焕章阁王公神道碑》，页 4573。

③ 中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校：《名公书判清明集》(北京：中华书局，1987 年)，卷 14，《淫祀·宁乡段七八起立怪祠》，页 544—545。

④ 王师愈：《乞禁止师巫疏》，载于黄淮(1397 年进士)、杨士奇(1365—1444)编《历代名臣奏议》(《文渊阁四库全书》本)，卷 214，页 11。

⑤ 欧阳修：《文忠集》(《文渊阁四库全书》本)，卷 11，《初至夷陵答苏子美见寄》《寄梅圣俞》，页 1、4。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
荆湖北路	峡州 (今湖北宜昌)	2. 俗信鬼神。 3. 峡中人家多事鬼。	欧阳修:《夷陵县至喜堂记》,《全宋文》,卷 739,《欧阳修》77,页 103 《懒真子》,卷 4 <sup>①</sup>
	岳州 (今湖南岳阳)	其俗信鬼而好祀,不知几千百年。	胡颖:《不为刘舍人庙保奏加封》,《名公书判清明集》,卷 14,《淫祠》,页 540
	常德府 (今湖南常德)	楚俗右鬼。	《朱熹集》,卷 90,《朝奉刘公墓表》,页 4591
	江陵府 (今湖北荆州)	其人尚鬼,病者先巫后药,其亦习俗所安欤!	刘摎(1030—1097):《荆南府图序》,《全宋文》,卷 1677,《刘摎》13,页 95
成都府路	永康军 (今四川都江堰)	蜀人生西偏……多信鬼巫妖诞之说。	石介(1005—1045):《记永康军老人说》,《全宋文》,卷 633,《石介》16,页 8
	雅州 (今四川雅安)	雅州之俗右鬼神,而巫覡凭依祸福。	蔡襄:《尚书主客郎中王君墓志铭》,《全宋文》,卷 1021,《蔡襄》28,页 248
梓州路	戎州 (今四川宜宾)	其俗尚巫,有病辄不医,皆听巫以饮食。	《厚德录》 <sup>②</sup>
	广安军 (今四川广安)	俗信巫,疾病不加医药。	《东斋记事》 <sup>③</sup>
利州路	巴州 (今四川巴中)	巴楚之地,俗信巫鬼,实自古而然。	龚鼎臣(1010—1087):《述医》,《全宋文》,卷 931,《龚鼎臣》,页 255

① 马永卿(1109年进士):《懒真子》,收于《笔记小说大观》(扬州:江苏广陵古籍刻印社,1983—1984年),第6册,卷4,页4。

② (宋)李元纲:《厚德录》,收于《说郛三种》,100卷本,卷94,页27。

③ 范镇:《东斋记事》,收于《说郛三种》,100卷本,卷31,页11。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资 料 出 处
夔州路		尚襍鬼。	《嵩山集》，卷 49，《重修城隍庙记》 <sup>①</sup>
	涪州 (今重庆涪陵)	1. 民尚淫祀，疾病不疗治，听命于巫。 2. 硤中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施与黔其尤焉。而涪于二邦为近，故其俗延及于外之属邑。	《长编》，卷 24，雍熙二年十二月己酉，页 567 《嵩山集》，卷 50，《定慧院记》，页 1
	渝州 (今重庆市)	(公)在渝州，不卑陋其俗……以救尚鬼不药之死。	吕陶(1027—1103)：《知渝州王叔重墓志铭》，《全宋文》，卷 1613，《吕陶》25，页 94
	开州 (今重庆开州)	1. 蜀人疾病，不知医药疗治，祠鬼神求佑助而已。 2. 氓疾不治，谒巫代医。	刘攽(1023—1089)：《尚书驾部员外郎曹君墓表》，《全宋文》，卷 1506，《刘攽》23，页 225 《临川先生文集》，卷 96，《虞部郎中晁君墓志铭》 <sup>②</sup>
	万州 (今重庆万州)	凡遇疾病，不事医药，听命于巫。	《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 133，页 6562
	施州 (今湖北恩施)	硤中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施与黔其尤焉。	《嵩山集》，卷 50，《定慧院记》，页 1
	黔州 (今重庆彭水)	硤中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施与黔其尤焉。	《嵩山集》，卷 50，《定慧院记》，页 1

① 晁公遯(1138 年进士)：《嵩山集》(《文渊阁四库全书》本)，卷 49，《重修城隍庙记》，页 2。

② 王安石：《临川先生文集》(香港：中华书局，1971 年)，卷 96，《虞部郎中晁君墓志铭》，页 995。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
福建路		1. 庆历(1041—1048)中蔡公襄为守,尤深恶疾家依巫索崇之弊……风俗至今未能尽革,每一乡率巫姬十数家,奸民与为道地。 2. 闽俗左医右巫,疾家依巫索崇,而过医之门十才二三。 3. 大江以南地多山,而俗襍鬼。	《淳熙三山志》,卷9,《诸县祠庙》 <sup>①</sup>  蔡襄:《圣惠方后序》,《全宋文》,卷1014,《蔡襄》21,页132 《夷坚志》,丁志卷19,《江南木客》,页695
	汀州 (今福建长汀)	1. 汀州人多为巫。 2. 俗信鬼尚巫。	《朱子语类》,卷126,《释氏》,页3028 《永乐大典》,卷7894,《汀州府·名宦》 <sup>②</sup>
	邵武军 (今福建邵武)	其俗鬼而不医……公至,彻淫祠,禁巫覡。	蔡襄:《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓碣》,《全宋文》,卷1020,《蔡襄》27,页3
	漳州 (今福建漳州)	1. (漳浦)俗素信鬼。 2. 南人好尚淫祀,而此邦之俗为尤甚,自城邑至村墟,淫鬼之名号者至不一……鼓巫风而张旺之。	余靖(1000—1064):《宋故殿中丞知梅州陈公墓碣》,《全宋文》,卷575,《余靖》21,页141 《北溪大全集》,卷43,《上赵寺丞论淫祀》 <sup>③</sup>

① 梁克家(1128—1187)纂修:《淳熙三山志》,收于《宋元方志丛刊》,卷9,《诸县祠庙》,页17。

② 转引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页125。

③ 陈淳:《北溪大全集》(《文渊阁四库全书》本),卷43,《上赵寺丞论淫祠》,页12—14。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
福建路	建州 (今福建建瓯)	1. 建俗禳鬼。 2. 俗不饵药,唯以巫祝为尚。	《四明文献集》,卷 5,《故观文殿学士正奉大夫墓志铭》 <sup>①</sup> 《默堂集》,卷 21,《陈伯瑜宣义行状》 <sup>②</sup>
	福州	疾溺于巫。	《淳熙三山志》,卷 39,《土俗·诫谕》,页 3
	兴化军 (今福建莆田)	俗敬鬼神,则受巫覡蛊惑之欺。	《仙溪志》,卷 1,《风俗》,页 12
广南东路		1. 民间有师巫作为淫祀,假托神语鼓惑愚众,二广之民,信向尤甚。 2. 其俗又好巫尚鬼,疾病不进药饵,惟与巫祝从事。	《宋会要辑稿》,《刑法》2 之 64,页 6527  《独醒杂志》,卷 3,页 27
	广州 (今广东广州)	粤俗尚鬼。	苏颂:《太中大夫陈公墓志铭》,《全宋文》,卷 1350,《苏颂》43,页 140
	南雄州 (今广东南雄)	岭南无医,凡有疾病,但求巫祝鬼。	《系年要录》,卷 159 <sup>③</sup>
广南西路		1. 民间有师巫作为淫祀,假托神语鼓惑愚众,二广之民,信向尤甚。 2. 其俗又好巫尚鬼,疾病不进药饵,惟与巫祝从事。	《宋会要辑稿》,《刑法》2 之 64,页 6527  《独醒杂志》,卷 3,页 27

① 王应麟(1223—1296):《四明文献集》(《文渊阁四库全书》本),卷 5,《故观文殿学士正奉大夫墓志铭》,页 43。

② 陈渊:《默堂集》(《文渊阁四库全书》本),卷 21,《陈伯瑜宣义行状》,页 4。

③ 李心传:《建炎以来系年要录》(北京:中华书局,1988年,以下简称《系年要录》),卷 159,绍兴十九年六月辛酉,页 2587。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)	尚巫右鬼风俗概况	资料出处
邕州 (今广西南宁)	俗重祠祭……饶福于淫昏之鬼。	《长编》，卷 12，开宝四年冬十月戊寅，页 271
桂州 (今广西桂林)	南俗尚鬼。	《铁围山丛谈》，卷 2 <sup>①</sup>
浔州 (今广西桂平)	越人畏鬼，甚于畏官。	程颐(1033—1107)：《先公太中家传》，《全宋文》，卷 1758，《程颐》9，页 349
琼州 (今海南海口)	1. 岭外俗皆恬杀牛，而海南为甚……病不饮药……幸而不死，即归德于巫。以巫为医，以牛为药。 2. 琼州言俗无医，民疾病但求巫祝。	苏轼：《书柳子厚牛赋后》，《全宋文》，卷 1933，《苏轼》85，页 206  《长编》，卷 16，开宝八年十一月己巳，页 349
梧州 (今广西梧州)	病则惟祀鬼神。病者求巫祝。病不服药，惟好事鬼神。惟信巫祝，重淫祀。	《永乐大典》，卷 2339，《梧州府·风俗形势》 <sup>②</sup>
藤州 (今广西藤县)	病则惟祀鬼神。病者求巫祝。病不服药，惟好事鬼神。惟信巫祝，重淫祀。	《永乐大典》，卷 2339，《梧州府·风俗形势》 <sup>③</sup>
容州 (今广西容县)	病则惟祀鬼神。病者求巫祝。病不服药，惟好事鬼神。惟信巫祝，重淫祀。	《永乐大典》，卷 2339，《梧州府·风俗形势》 <sup>④</sup>

① (宋)蔡绦：《铁围山丛谈》(上海：上海古籍出版社，1987年)，卷2，页34。

② 转引自刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》，页126。

③ 转引自刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》，页126。

④ 转引自刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》，页126。

(续表)

地区 (路/府、州、军、监)		尚巫右鬼风俗概况	资料出处
广南西路	郁林 (今广西玉林)	病则惟祀鬼神。病者求巫祝。病不服药,惟好事鬼神。惟信巫祝,重淫祀。	《永乐大典》,卷 2339,《梧州府·风俗形势》 <sup>①</sup>

由表 3 可见,有关巫风的地理分布其实与表 2 颇为吻合,只是淮南东路原来也有崇巫之俗,事实上,淮南东路毗连的南方和西方各路均流行巫风,故亦有此情形是可以理解的。但有一点要加解释。由于表 3 的资料取自不同的著作,且其性质亦非如表 2 等地理书般要记录某个区域的整体风俗,因此表 3 未见巫风的地区若与表 2 相异,并不能否定表 2 的情况,表 2 和表 3 其实是互补的。

综合二表资料,在宋代 24 路中未见崇巫右鬼风俗者其实只有 7 路,即北方的京畿路、京东东路、京东西路、河北东路、河北西路、河东路、秦凤路。仅就路级行政单位数量而言,巫风盛行的地方竟差不多占全国的四分之三,情况令人震惊。

就二表所见,南方巫风远较北方昌盛,李觏(1009—1059)就说过:“江吴之间,其人信鬼祸。”<sup>②</sup>苏轼称“江淮间俗尚鬼”<sup>③</sup>,而学者也指出宋代南方多淫祠邪巫。<sup>④</sup>所以如此,文化传统是一个很重要的原因,宋代不少人认为在荆楚吴越等古代巫观传统下,南方的确为巫风盛行之地,如欧阳守道说:“江南巫鬼,自昔已然。”<sup>⑤</sup>周邦式(1079 年进士)于徽宗年间上奏云:“江南风俗,循楚人好巫之习,闾巷之民一有疾病,屏去医官,惟巫覡之言是信。”<sup>⑥</sup>南宋孝宗(赵昚,1127—1194,1162—1189 年在位)时的知长沙县(今湖南长沙)王师愈则谓:“臣窃闻荆楚之俗自古信师巫,然而近世尤为甚。”<sup>⑦</sup>我们在表中亦

① 转引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页 126。

② 李觏:《进士陈君墓铭》,《全宋文》,卷 916,《李觏》25,页 329。

③ 苏轼:《天篆记》,《全宋文》,卷 1970,《苏轼》122,页 447。

④ 程民生:《宋代地域文化》,页 292。

⑤ 欧阳守道:《巽斋文集》,卷 16,《灵佑庙记》,页 2。

⑥ 《宋会要辑稿》,《刑法》2 之 67,页 6529。

⑦ 王师愈:《乞禁止师巫疏》,《历代名臣奏议》,卷 214,页 11。

见到不少这方面的记述。

南方地理形势也利于巫风的流播,我们多次引用的《夷坚志》就说“大江以南地多山,而俗襍鬼”<sup>①</sup>,张载(1020—1077)则指出:“如深山之人多信巫祝,盖山僻罕所及,多为强有力者所制,其人屈而不伸,必咒诅于神。”<sup>②</sup>高山丛林,郁郁可怖,容易产生畏神怕鬼的心态,加上远离繁嚣闹市,地方的强巫恶覡容易操控人心,故南方巫覡信仰盛行,自属当然。

不过,未见巫风的“北方”其实细小得可怜,且只是中央所在的几路而已,这与政府权力或有一定关系。可是,若以南宋而言,在北宋未见巫风之北方各路,其时多已沦陷于金人铁蹄之下,故如说尚巫右鬼是南宋全国的风俗,也未为太过。

### 第三节 巫覡活动的社会空间

宋代盛行巫风的区域既然如此广泛,“尚巫右鬼”更可说是全国性的风俗,那么,宋代究竟有多少巫覡?除横向的地域界线外,他们究竟又存在于社会的哪一个角落?他们活动所及的社会阶层又包括哪些人?

#### 一、巫覡的数量

宋代巫风炽烈,巫覡的数量一定很多,李觏就曾说:“今也巫医卜相之类,肩相摩、毂相击也。”<sup>③</sup>然而,由于缺乏完整的统计资料,我们现在只能利用仅存的片段记录,作一个初步的探索。

宋代巫覡之多,有些地区即以此著称,如《朱子语类》提到“汀州人多为巫。若巫为崇,则治之者全使不行”<sup>④</sup>,而地方官员在查禁巫覡坏俗的事件中,往往为我们透露了一些关于巫覡数量的讯息,例如润州在庆历八年(1048)一宗挟鬼说以邀贿于郡官的案件中,一次就摈斥了数十名巫覡,<sup>⑤</sup>天圣年间(1023—

① 《夷坚志》,丁志卷19,《江南木客》,页695。

② 张载:《张载集》(北京:中华书局,1985年),《经学理窟·周礼》,页248。

③ 李觏:《李觏集》(北京:中华书局,1981年),卷16《富国策》4,页139。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,卷126,《释氏》,页3028。

⑤ 苏頌:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷1339,《苏頌》32,页373。

1031)陈希亮知虔州雩都(今江西于都)时,“毁淫祠数百区,勒巫覡为良民七十余家”<sup>①</sup>;庆历年间(1041—1048)蔡襄知福建时曾厉行禁巫之政,但到南宋时当地仍是“每一乡率巫姬十数家,奸民与为道地”<sup>②</sup>。不过,要说到数量的惊人,首推前面提到的夏竦在仁宗时打击江西洪州巫覡的例子,当时一岁内被勒令改业归农及攻习针灸方脉的巫覡,竟有1900余户。<sup>③</sup>与夏竦的例子有点相似,刘彝在神宗(赵顼,1048—1085,1067—1085年在位)熙宁年间(1068—1077)知虔州,当地俗尚巫鬼,不事医药,刘彝乃著《正俗方》以训,“斥淫巫三千七百家,使以医易业,俗遂变”<sup>④</sup>。

值得注意的是,上述例子中除润州一例外,其他对巫覡是称“家”、称“户”而不称“人”,巫覡人数之多自可想见,而巫户在民户中的情况究竟若何?<sup>⑤</sup>巫覡在宋代除了是一种宗教身份,与僧道卜祝并称外,似乎也是一种职业,多与医、卜、祝等联举,<sup>⑥</sup>如袁采(1163年进士)认为士大夫的子弟,“如不能为儒,则巫医、僧道、农圃、商贾、伎术,凡可以养生而不至于辱者,皆可为也”<sup>⑦</sup>。前引地方官如陈希亮、蔡襄、夏竦、刘彝等在对付巫风巫俗时,也多令巫户转业为农、为医。<sup>⑧</sup>然而,巫户之名并未见于宋代户籍制度中,一般而

- ① 范镇:《陈少卿希亮墓志铭》,《全宋文》,卷872,《范镇》11,页304;苏轼:《陈公弼传》,《全宋文》,卷1991,《苏轼》143,页394。
- ② 梁克家:《淳熙三山志》,卷9,《公廨·诸县祠庙》,页21。
- ③ 《长编》,卷101,天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;《宋会要辑稿》,《礼》20之11,页770;夏竦:《洪州请断祓巫奏》,《全宋文》,卷347,《夏竦》15,页76—77。
- ④ 《宋史》,卷334,《刘彝传》,页10729;曾敏行:《独醒杂志》,卷3,页28。
- ⑤ 杨倩描即以此证明宋代巫覡的数量惊人,并认为这说明了两个问题,一是宋人将巫覡当成“专业户”来看待,二是宋代巫覡世代家传的比较多。见杨倩描《宋朝禁巫述论》,《中国史研究》,1993年第1期,页76。不过,该文并没有解释何谓“专业户”,也没有剖析巫覡作为“专业户”有何重要意义。
- ⑥ 这类例子很多,除前引李觥之论外,例如苏轼:《脉说》,《全宋文》,卷1983,《苏轼》135,页247载:“俗降久矣,虽巫医百工之事亦不竞。”《系年要录》,卷31,建炎四年二月甲午,页613载:“凡官吏儒生僧道巫医卜祝之流,皆为所杀。”程俱(1078—1144):《北山小集》(《文渊阁四库全书》本),卷15,《汉儒授经图序》,页9载:“下至医、巫、祝、卜、百工之伎。”
- ⑦ 袁采:《袁氏世范》(天津:天津古籍出版社,1995年),卷中,《处己·子弟当习儒业》,页105。
- ⑧ 钱彦远(994—1050)、王惟正(972—1042)、刘宰(1167—1240)等在对付地方巫风时,也多勒令巫覡转业,见苏颂《钱起居神道碑》,《全宋文》,卷1342,《苏颂》35,页36载:“境内神祠非祀典者,期一月毁撤,率诸巫习医自业。”蔡襄:《尚书主客郎中王君墓志铭》,《全宋文》,卷1021,《蔡襄》28,页248载:“雅州之俗右鬼神……君按祠庙不在祀典者,投其像于江,彻屋材以补官舍,巫覡为之易业。”《宋史》,卷401,《刘宰传》,页12167载:“江宁巫风为盛,宰下令保伍互相纠察,往往改业为农。”

言,宋代户籍中的“主户”按资产之多寡分可为五等,从其政治身份来看则有“官户”和“民户”之分,另有农村佃农的“客户”和城镇非农业人户的“坊郭户”。不过,政府在划分民户的版籍时,往往有士、农、工、商之分,如《救荒活民书》讨论赈济之策云:

今行抄札之时,自五家为甲,逮相委保,同其罪罚。曰某人为游手,某人为工,某人为商,某人为农,而官之赈给,以农为先,浮食者次之,此诱民务本之一术也。<sup>①</sup>

巫户应即为此等民户之一,故地方政府即有将巫覡纳入版籍户口之中,并加以征税充役。<sup>②</sup>

巫覡在宋代成为一种职业后,部分巫者以这种特殊的通灵技能于家中为人消灾驱邪,如建炎(1127—1130)初有女巫圣七娘者,“行秽迹法通灵,能预知未来事”,人有事者“乃造其家,焚香默祷”。<sup>③</sup> 这些巫户更有世传其业者,如《闲窗括异志》记巫家丘氏,“其子孙尚以巫祝相传不绝”<sup>④</sup>;《夷坚志》也记有陈氏世代为巫:

南城士人于仲德,为子斫纳妇陈氏。陈世为巫,女在家时,尝许以事神,既嫁,神日日惑盪之……于氏父子计,以妇本巫家,故为神所扰,不若及其无恙时善遣之。遂令归父母家,竟复使为巫。<sup>⑤</sup>

巫户世代相传,影响力持续发展,人数也有一定的增加,前引夏竦等禁绝巫户的数字究竟反映了什么情况? 刘彝禁巫的事例非常重要,它提供一个有效的比较数字。据刘彝禁巫事件后数年成书的《元丰九域志》记载,<sup>⑥</sup> 虔

① 董煟(1193年进士):《救荒活民书》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《恤农》,页20。

② 《宋会要辑稿》,《食货》14之43,页5059。

③ 《夷坚志》,支景卷5,《圣七娘》,页919。

④ 鲁应龙:《闲窗括异志》,收于《宋代笔记小说》,第20册,页19;又见于《说郛三种》,120卷本,卷116,页5。

⑤ 《夷坚志》,丁志卷20,《陈巫女》,页708。

⑥ 《元丰九域志》成书于元丰三年(1080),惟至元丰八年(1085)后仍在修订,见王文楚、魏嵩山《〈元丰九域志〉前言》,载于王存(1023—1101)等撰《元丰九域志》(北京:中华书局,1984年),页1—2。

州有户数 98 130(包括主户 81 621 家,客户 16 509 家),<sup>①</sup>刘彝摈斥的淫巫有 3 700 家,则虔州巫户竟占全州总户数的 3.8%,<sup>②</sup>闻之令人咋舌,而巫覡在地方上的实际数量与巫风盛行的情况亦由此可见。

有关宋代巫覡数量的记录,我们只能找到上述几个片段,虽未能完全弄清楚当时巫覡的确切数字,但也可让我们知道巫覡巫户在地方民户中的一些情况,刘敞在讨论“重黎绝地天通”的问题时,说到宋代巫覡的情形:“今庶人而得祭天地……下者乃为巫祝,略计天下,常百万人,可谓治民乎?”<sup>③</sup>这虽是一个粗略的估计,其中不无夸张、失实之嫌,但宋代巫覡数量的惊人,自可想见。

## 二、居于左邻右里之中

宋代的巫覡并非只在阴森恐怖的山林中出没,<sup>④</sup>巫户的存在,显示巫覡与一般民户并无两样,均为社会中的成员。事实上,巫覡也有家人和妻儿,<sup>⑤</sup>与医、祝、卜等技艺者相同,都是“市井”之流。<sup>⑥</sup>这些巫覡广泛存在于社会中的每一个角度,居于左邻右里之中,深深影响着宋代的社会生活。

宋代的城市和乡村中均可见到巫覡的踪影,他们广受百姓信奉,史料中就不乏这方面的记载。城邑方面,如萧山(今浙江绍兴)“邑有女巫,能通鬼神事”<sup>⑦</sup>,鄱阳(今江西鄱阳)则“邑境多淫巫”<sup>⑧</sup>;地方州县中,如福州“郡有巫,居进酒岭,能通神”<sup>⑨</sup>，“崇安县(今福建崇安)有巫翁吉师者,事神着验,村

① 王存等撰:《元丰九域志》,卷 6,《江南路·西路·虔州》,页 250。

② 夏竦在洪州禁巫的例子无法作这种比较,因为事件与《元丰九域志》成书的时间相差几及 60 年,其中户口的变化可能很大。

③ 刘敞:《重黎绝地天通论》,《全宋文》,卷 1286,《刘敞》11,页 221。

④ 杨倩拙:《宋朝禁巫述论》,页 76。

⑤ 巫覡有家人的例子,见《夷坚志》,乙志卷 15,《临川巫》,页 308—309;丁志卷 6,《翁吉师》,页 585。巫覡有妻儿的例子则见《夷坚志》,丁志卷 20,《陈巫女》,页 708;支丁卷 3,《李氏红蛇》,页 986;三志辛卷 2,《彭师鬼孽》,页 1399;王洋:《东牟集》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《喜雨寄上饶守》,页 28。

⑥ 《独醒杂志》,卷 2,页 11。

⑦ 《夷坚志》,丙志卷 5,《叶议秀才》,页 402。

⑧ 《夷坚志》,支癸卷 8,《丽池鱼笛》,页 1284。

⑨ 《夷坚志》,甲志卷 18,《余待制》,页 162。

民趋向籍籍”<sup>①</sup>，“襄阳邓城县有巫师……凡开酒坊者皆畏奉之”<sup>②</sup>；至于乡村方面，<sup>③</sup>在乡、<sup>④</sup>镇、<sup>⑤</sup>墟落间<sup>⑥</sup>都充斥着巫覡。

由于乡村“所居去城市稍远，俗不饵药，唯以巫祝为尚”<sup>⑦</sup>，故村、里<sup>⑧</sup>是巫覡最常出没的地方，如大观年间(1107—1110)即有诏令指“江东路饶州管下乡落之间，信用师巫”<sup>⑨</sup>，“村巫”和“里巫”散居于村里之间，影响着民众的社会生活。首先，巫覡在村里中多协助人们驱妖辟邪，如余干(今江西余干)团湖民朱巨川为怪火所袭，“于是呼村巫治之”<sup>⑩</sup>；福州长溪(今福建霞浦)人潘甲妻为蛇妖纠缠，“招村巫马氏子施法考验”<sup>⑪</sup>；弋阳县(今江西弋阳)结竹村鬼作祟，为人所执，“以语里巫”，巫乃教以禳灭之法；<sup>⑫</sup>滨州(今山东滨州市北滨城)戚彦广女为妖物所凭，“广呼里巫范道钦备酒饌禳谢”<sup>⑬</sup>；侯官知县家有婢女为祟所凭扰，“招里巫文法师视之”<sup>⑭</sup>；乐平螺坑市织纱匠卢氏妻为蛇妖所狎，“卢出外思其策，里中江巫言能治”<sup>⑮</sup>。

此外，村巫和里巫在地方祭祀中充当重要的角色，如“江东村落间有丛

① 《夷坚志》，丁志卷 6，《翁吉师》，页 585。

② 《夷坚志》，丁志卷 10，《邓城巫》，页 617。

③ 这里所指的“乡村”只是一种泛称，非指严格的乡村制度，有关后者可参考下列诸文：杨炎廷：《北宋的乡村制度》，载于杨炎廷主编《宋史论文集：罗球庆老师荣休纪念专辑》（香港：香港中国史研究会，1994年），页 97—112。[日]柳田节子(1921—2006)：《宋元乡村制研究》（东京：创文社，1986年），页 377—424。王棣：《宋代乡里两级制度质疑》，《历史研究》，1999年第 4 期，页 99—112。

④ 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 70—71，页 6530—6531；《夷坚志》，支癸卷 2，《昌田鸣山庙》，页 1235。

⑤ 《夷坚志》，支庚卷 9，《景德镇妇人》，页 1203。

⑥ 《夷坚志》，三志壬卷 4，《化州妖凶巫》，页 1498。

⑦ 陈渊：《默堂集》，卷 21，《陈伯瑜宣义行状》，页 4。

⑧ 杨炎廷认为宋代的“里”实即“村”之意，见杨炎廷《北宋的乡村制度》，页 101。王棣则指出宋代的乡既不是一级基层行政政权或行政区划，也不是里的上级行政机构，而是县以下的一级财政区划，见王棣《宋代的乡里两级制度质疑》，页 112。

⑨ 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 70—71，页 6530—6531。

⑩ 《夷坚志》，支丁卷 2，《朱巨川》，页 983。

⑪ 《夷坚志》，支丁卷 3，《李氏红蛇》，页 986。

⑫ 《夷坚志》，乙志卷 4，《结竹村鬼》，页 305。

⑬ 《夷坚志》，支丁卷 9，《戚彦广女》，页 1035。

⑭ 《夷坚志》，支癸卷 4，《张知县婢崇》，页 1252—1253。

⑮ 《夷坚志》，三志辛卷 5，《程山人女》，页 1425。

祠,其始,巫祝附托以兴妖,里民信之”<sup>①</sup>;范仲淹谪睦州,过严陵祠下,适逢吴俗岁祀,“里巫迎神,但歌《满江红》”<sup>②</sup>;郑刚中有诗句“村巫吹角天将晓,里巷拜年争欲早”,他指出乃其“家旁有庙,其巫每岁旦必鸣角作法,以觴其神,邻里闻角声则知其将晓矣”,<sup>③</sup>村里巫觋与里巷百姓民户毗连之况,更是清晰。

除了祀神禳妖外,村里巫觋与地方民众的日常生活更为密切,送旱祈雨即为其重要工作,如“岳州崇阳县(今湖北崇阳)村巫周狗师者,能行禁祷小术……最工于致雨”<sup>④</sup>;章甫和黄公度的诗中都提到村巫求雨的情况:“巫歌瓦鼓自村村”<sup>⑤</sup>、“空村巫觋舞,灵祠香火谒”<sup>⑥</sup>。另一方面,当瘟疫肆虐时,巫觋亦为人们求医的对象,如宣州孟氏阖门大疫,“招村巫治之”<sup>⑦</sup>;乐平永丰乡民胡廿四全家染疫,“里巫拯救不效”<sup>⑧</sup>。至于村里间丧葬择吉之事,巫觋也参与其中,《癸辛杂识》载:

今人造墓,必用买地券,以梓木为之,朱书云“用钱九万九千九百九十九文,买到某地”云云,此村巫风俗如此,殊为可笑。<sup>⑨</sup>

《夷坚志》亦记有婺源(今江西婺源)清化镇人胡宏休为母谋墓地,因恐犯鬼神禁忌,“独里中小巫郎二师粗解识阴阳向背,呼使护役”<sup>⑩</sup>。而鄱阳新安乡民王五七因农隙建屋,“使村巫张五择日”<sup>⑪</sup>。部分巫觋更于乡里为人作蛊造祸,<sup>⑫</sup>或

① (宋)费衮:《梁溪漫志》(上海:上海古籍出版社,1985年),卷10,《江东丛祠》,页118。

② (宋)文莹:《湘山野录》(北京:中华书局,1984年),卷中,页35;高文虎:《蓼花洲闲录》,页13。

③ 郑刚中:《北山集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《家旁有庙其巫每岁旦必鸣角作法以觴其神邻里闻角声则知其将晓矣》,页12。

④ 《夷坚志》,支乙卷3,《周狗师》,页816。

⑤ 章甫:《自鸣集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《苦旱》,页3。

⑥ 黄公度:《知稼翁集》(《文渊阁四库全书》本),卷上,《秋旱热甚尤苦登陟輿中戏成》,页25。

⑦ 《夷坚志》,乙志卷17,《宣州孟郎中》,页327—328。

⑧ 《夷坚志》,三志辛卷6,《胡廿四父子》,页1429。

⑨ 周密:《癸辛杂识》(北京:中华书局,1988年),别集下,《买地券》,页277。

⑩ 《夷坚志》,支庚卷6,《胡宏休东山》,页1183。

⑪ 《夷坚志》,支癸卷1,《王五七造屋》,页1224。

⑫ 如《夷坚志》,支丁卷3,《廖氏鱼塘》,页985,记零都县有弟兄以鱼塘资生,“弟忽起分析之议,勉从之。至取鱼之时,弟倩村巫书符于瓦上,沉于吾得东塘,泊举网,不获一鳞”。

“挟幻术为人祸福，横于里中”<sup>①</sup>，或向农民勒索金钱。<sup>②</sup> 总之，“自城邑至村墟”，“巫风张旺”。<sup>③</sup>

巫户为民户之一种，巫覡亦为社会中之一员，其与城邑及乡村民众毗连为邻里，因应所在地之不同，乃有城巫、邑巫、县巫、村巫和里巫等称号。然而，宋代巫覡既有居于城县乡里者，惟也可以寄生于地方的宗教祭祀所之中，要言之，称城巫、县巫、里巫者，实以其所居之地而言，他们身为巫户的同时，除以自己的家户为接待信众的施术场所外，部分也可能是寄生于祭祀所中的村巫里覡；相反，依附于这些地方宗教祭祀所的巫覡中，自亦不乏独身而不称巫户者，多称庙巫，自然也可因其寄生祭祀所的所在地而称城巫、县巫、里巫等，换句话说，称城巫、县巫、里巫者，乃以其居地而言，这其中其实包括了巫户与祭祀所中的巫覡。是以欲窥宋代巫覡活动的社会空间，除了需考察与一般民众为乡党邻里的巫户外，还应注意这些地方宗教祭祀所中的庙巫情况。

所谓“祭祀所”，主要是指“一种固定的设施，如宫殿、屋宇、坛台，以及木土石块（如社的设施），而其基本功能则是供祀神之用”<sup>④</sup>。宋代右鬼风盛，巫覡与这些地方宗教祭祀所的关系非常密切，所谓“神祠庙宇之中，师童巫祀者皆然也”<sup>⑤</sup>。根据资料，宋代巫覡寄生依附的地方宗教祭祀所主要有祠庙、丛祠和社三类。

“假威老巫腹恣饱”<sup>⑥</sup>，赵善括这首关于真妃祠的诗，充分反映了巫覡寄生于祠庙中的情况，祠庙正是宋代巫覡活动的一个重要场所。除了佛教和道教两个体系外，宋代社会中并存着多种不同的宗教和信仰，民间信奉着成万的神祇，有称之为“神祠宗教”<sup>⑦</sup>；其物质标志“或是美轮美奂的大庙，或是极其简陋的小祠，或仅是偶像，或仅是牌位。宋人叫祠庙、神祠、丛祠”<sup>⑧</sup>。日

① 《夷坚志》，丙志卷 20，《荆南妖巫》，页 532。

② 范成大：《范石湖集》（香港：中华书局，1974 年），《诗集》，卷 19，《梅根夹》，页 279 载：“老圃容挑菜，村巫横索钱。”

③ 陈淳：《北溪大全集》，卷 43，《上赵寺丞论淫祀》，页 12—14。

④ 这里的根据是林富士的定义，见林富士《汉代的巫者》，页 171。

⑤ 张商英：《护法论》，《全宋文》，卷 2230，《张商英》3，页 160。

⑥ （宋）赵善括：《应斋杂著》（《文渊阁四库全书》本），卷 5，《真妃祠》，页 8。

⑦ 程民生：《论宋代神祠宗教》，《世界宗教研究》1992 年第 2 期，页 59。

⑧ 程民生：《宋代地域文化》，页 290；程民生：《神人同居的世界：中国人与中国祠神文化》（郑州：河南人民出版社，1993 年），页 1。

本学者小岛毅认为，“祠”与“庙”其实是有分别的，前者主要是祭祀生前“有功德的人”，后者的对象则为“人间以外之物”（如山川或龙）；<sup>①</sup>但就史料所见，二者的界线并不清楚，中村治兵卫就指出，祠与庙的起源虽然不同，但从《宋会要辑稿》所收之神祠资料来看，二者之分别实在不大。<sup>②</sup>宋代巫覡在地方祠庙活动的情况甚为普遍，研究显示不同类型的庙宇中均见其踪迹，如桂林虞帝庙、忠州（今重庆忠县）禹庙、吴太伯祠、昭陵渡马伏波庙、先主祠堂、鄂守学士三堂、睦州严陵祠、清惠庙、江州官亭湖庙、沂山龙祠、巫山庙、凤山古祠、二郎庙、少姨庙等。<sup>③</sup>

的确，巫覡往往寄生于祠庙当中，金沙堆（今湖南岳阳、汨罗之间洞庭湖中）的洞庭庙，“秋水渺溢，风浪号怒，故行人必卜之，而妖巫倚为神怪”<sup>④</sup>，而王嗣宗（944—1021）捣毁狐祠的例子最为著名：

知郟州事，州有狐王庙，巫祝假之以惑百姓，历年甚久，举州信重……嗣宗毁其庙，熏其穴，得狐数十头，尽杀之。<sup>⑤</sup>

- 
- ① [日] 小岛毅：《正祠と淫祠——福建の地方志における记述と理论》，《东洋文化研究所纪要》，第114册（1991年），页109。
- ② 中村治兵卫：《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズムの研究》，页121—122。必须补记，皮庆生的最新研究指出，“祠神信仰”是宋代民间信仰的核心，见皮庆生《宋代民众祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年）。因此，巫覡寄生于祠庙中，在宋代民间社会的宗教生活里，自然扮演着重要的角色。
- ③ 刘佳玲：《宋代巫覡信仰研究》，页34。实际有名可考者当不只如此，下列各庙亦见有巫覡的活动：京兆高陵（今陕西高陵）之府君神祠，见蔡襄《太常丞管勾河东安抚使机宜文字蒲君墓志铭》，《全宋文》，卷1022，《蔡襄》29，页268—269；郟州（今陕西彬州）狐王庙，见司马光（1019—1086）《涑水记闻》（北京：中华书局，1989年），卷3，页47；昌化军（今海南儋州西北）儋耳庙，见李光《庄简集》（《文渊阁四库全书》本），卷16，《儋耳庙碑》，页11；桂阳（今湖南桂阳）灵润庙，见陈傅良《止斋集》（《文渊阁四库全书》本），卷41，《跋灵润庙赐敕额》，页13；金沙堆洞庭庙，见（宋）佚名《朝野遗记》，收于《说郛三种》，100卷本，卷29，《善利将军》，页19；江阴军（今江苏江阴）之瘟祠，见叶适《叶适集·水心文集》（北京：中华书局，1983年），卷23，《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》，页457；益都清元真君庙，见《夷坚志》，支甲卷9，《益都满屠》，页780；南陵蜂王祠，见《夷坚志》，支乙卷5，《南陵蜂王》，页830。
- ④ （宋）佚名：《朝野遗记》，《善利将军》，页19。
- ⑤ 司马光：《涑水记闻》，卷3，页47。此事于宋代著录中多有见载，参见下列诸书：《长编》，卷75，大中祥符四年春正月庚辰，页1707；江少虞：《宋朝事实类苑》（上海：上海古籍出版社，1981年），卷17，《忠言·谏论》，页202；王辟之（1067年进士）：《澠水燕谈录》（北京：中华书局，1997年），《杂录》，页113；赵葵（1186—1266）：《行营杂录》，收于《说郛三种》，120卷本，卷47，页3—4；《宋史》，卷287，《王嗣宗传》，页9650。

巫覡与祠庙系乎利害,故有些祠庙乃由巫覡“化钱营庙”<sup>①</sup>,规模宏伟,如“泉州(今福建泉州)妖巫惑民,新立庙貌”,壮丽异常;<sup>②</sup>而益都恶巫袁彦隆为求一新其庙,甚至不惜残害人命。<sup>③</sup>巫覡在祠庙中多为“庙史”<sup>④</sup>,“主其香火”<sup>⑤</sup>。这些庙巫或日夜踏舞狂歌,瓦鼓箫笛之声不绝,輶辘士女,降神禳鬼;<sup>⑥</sup>或于地方祭祀中分余胙、<sup>⑦</sup>催社钱,<sup>⑧</sup>其活动与民众的日常生活息息相关。

除祠庙外,丛祠是地方巫覡另一个经常出没的地方。关于丛祠,宋代史料中有两条至为重要的记载,《梁溪漫志》载:

江东村落间有丛祠,其始,巫祝附托以兴妖,里民信之,相与营葺,土木寔盛。<sup>⑨</sup>

《夷坚志》载:

大江以南地多山,而俗禳鬼,其神怪甚诡异,多依岩石树木为丛祠,村村有之。二浙江东曰“五通”,江西闽中曰“木下三郎”,又曰“木客”,一足者曰“独脚五通”,名虽不同,其实则一。<sup>⑩</sup>

中村治兵卫据此认为,唐宋时代江南各地的农村在原有的社祀外,出现了新

① 王玠:《甲申杂记》,收于《笔记小说大观》,第2册,页7。

② 黎靖德编:《朱子语类》,卷106,《朱子》3《外任》,页2646。

③ 《夷坚志》,支甲卷9,《益都满屠》,页780。

④ 《夷坚志》,支甲卷9,《关王幞头》,页782。

⑤ 《夷坚志》,支甲卷9,《益都满屠》,页780。

⑥ 郭祥正:《青山集》(《文渊阁四库全书》本),卷10,《姑孰乘月泛渔艇至东城访耿天骥》,页2;范祖禹:《范太史集》(《文渊阁四库全书》本),卷1,《游先主祠堂置酒》,页1;李光:《庄简集》,卷16,《僮耳庙碑》,页12;张焘:《紫微集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《入峡诗并序》,页10;吴芾(1104—1183):《湖山集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《和王澧州喜雨》,页14;陈傅良:《止斋集》,卷41,《跋灵润庙赐敕额》,页13;王十朋(1112—1171):《梅溪后集》(《文渊阁四库全书》本),卷13,《盘古庙》,页7;周去非:《岭外代答》(上海:上海远东出版社,1996年),卷10,《圣佛》,页270。

⑦ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》(北京:中国书店,1986年),卷53,《社肉》,页766;刘克庄(1187—1269):《后村集》(《文渊阁四库全书》本),卷6,《清惠庙》,页11—12;乐雷发:《雪矶丛稿》(长沙:岳麓书社,1986年),《昭陵渡马伏波庙》,页71。

⑧ 《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷45,《雨晴风日绝佳徙倚门外》第2首,页673。

⑨ 费衮:《梁溪漫志》,卷10,《江东村落》,页118。

⑩ 《夷坚志》,丁志卷19,《江南木客》,页695。

的祭祀所——丛祠，这是因为随着江南地方新田开发而来的村落，在缺乏旧秩序的保护下，遂需要新的祠神祭所庇佑，丛祠于是应运而生；<sup>①</sup>另一位日本学者金井德幸则主张“丛祠”即“私社”，他认为随着丛祠之发展，其与村社已逐渐同质化，两者都是以乡里中的祈雨和农事活动为主。<sup>②</sup>

就宋代的发展来看，丛祠的存在已不止于江南新开发的村落间，无论热闹如村落、<sup>③</sup>里巷，<sup>④</sup>或偏僻至江边、<sup>⑤</sup>山间、<sup>⑥</sup>荒野、<sup>⑦</sup>墓地，<sup>⑧</sup>到处均可见到，甚至连旅邸旁侧也建有丛祠，<sup>⑨</sup>盖时人“近惑巫鬼，争为高祠广宇”<sup>⑩</sup>，“凡小村落，辄立神祠，蚩蚩之民，惑于祸福”<sup>⑪</sup>。巫覡与丛祠的关系，上引的《梁溪漫志》已提及，司马光有诗云“丛祠象设俨山椒，巫祝纷纷非一朝”<sup>⑫</sup>，而《仙溪志》则记“闽俗机鬼，故邑多丛祠”<sup>⑬</sup>，中村治兵卫就特别强调二者的关系，<sup>⑭</sup>诚如刘佳玲所论，这大概是因为在江南新开发的地区上，原来并没有土地神祠，移垦者在缺乏神灵护佑的情况下，一旦遇有困顿或挫折，心灵乃特别易

- 
- ① 中村治兵卫：《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズムの研究》，页 123。
- ② 金井德幸：《宋代の村社と佛教》，《佛教史学研究》，第 18 卷第 2 号，页 36—37。笔者未见此文，引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》，页 33。关于丛祠、里社和巫覡的关系，详看本书第四章的讨论。
- ③ 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷 57，《村社祷晴有应》，页 821；卷 61，《乍晴行西村》，页 865；王炎：《双溪类稿》（《文渊阁四库全书》本），卷 2，《村行》，页 1；周密：《癸辛杂识》，续集下，《孕妇双胎》，页 183。
- ④ 《夷坚志》，三补，《花果五郎》，页 1803。
- ⑤ 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷 2，《初寒》，页 25。
- ⑥ 陆游：《入蜀记》（上海：上海远东出版社，1996 年），卷 2，页 27；张嶠：《紫微集》，卷 10，《微王庙》，页 17；曾几：《茶山集》（《文渊阁四库全书》本），卷 6，《谒灵康庙》，页 7。
- ⑦ 邵博（？—1158）：《邵氏闻见后录》（北京：中华书局，1983 年），卷 26，页 208；张耒（1054—1114）：《张太史明道杂志》，收于《宋代笔记小说》，第 14 册，页 12，又见于《说郛三种》，120 卷本，卷 43，页 12；张孝祥：《于湖居士文集》（上海：上海古籍出版社，1980 年），卷 8，《送刘子思》，页 72 及卷 9，《东坡》，页 79。
- ⑧ 胡宿：《湖州乞为太傅谢安置守家禁樵采表》，《全宋文》，卷 459，《胡宿》23，页 84。
- ⑨ 何薳（1077—1145）：《春渚纪闻》（北京：中华书局，1983 年），卷 3，《杂记·禁革遇三皇闕宫》，页 44。
- ⑩ 毛维瞻：《处州缙云县新修文宣王庙记》，《全宋文》，卷 992，《毛维瞻》，页 149。
- ⑪ 张方平（1007—1091）：《论地震请备寇盗事奏》，《全宋文》，卷 788，《张方平》7，页 102。
- ⑫ 司马光：《介甫作巫山高命光属和勉率成篇真不知量》，载于北京大学古文献研究所编《全宋诗》（北京：北京大学出版社，1991 年），页 6051。
- ⑬ 《仙溪志》，卷 3，《祠庙》，页 13。
- ⑭ 中村治兵卫：《五代の巫》及《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，见中村治兵卫《中国シャーマニズムの研究》，页 69—84，页 123。

为通鬼事神的巫祝所鼓惑。<sup>①</sup>事实上,不少巫覡的确在丛祠中弄鬼作怪,梅尧臣有诗曰:

老狐依丛祠,妖横起百怪。  
巢泉助鸣声,穴兔资狡狴。  
巫给神灵言,俗奏饮食拜。  
三年空祷祈,万疾无愈差。  
膾臊日已炽,疑畏谁敢懈。<sup>②</sup>

苏颂就提到润州的情况:

群巫掇货财,偶土工,状夔裸傀彪、泆阳彷徨之象,聚而馆之丛祠之中,鼓气焰以兴妖,假鬼神以哗众。<sup>③</sup>

李流谦更索性说“丛祠风俗尊淫祀”<sup>④</sup>,不过,若以为丛祠祀神多只予人诡异的印象,则实有以偏概全之嫌。<sup>⑤</sup>与祠庙一样,丛祠里的巫覡也积极融入地方社会生活之中,巫覡在地方丛祠的迎神赛会中也充当人神媒介,以鼓乐歌舞降神通灵;<sup>⑥</sup>巫覡在丛祠中禳旱求雨,则更是常见。<sup>⑦</sup>

① 刘佳玲:《宋代巫覡信仰研究》,页32。

② 梅尧臣著,朱东润编年校注:《梅尧臣集编年校注》(上海:上海古籍出版社,1980年),卷21,《幽庙》,页578。

③ 苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷1339,《苏颂》32,页373。

④ 李流谦:《淡斋集》(《文渊阁四库全书》本),卷8,《新滩三首》,页11。

⑤ 刘佳玲认为丛祠的功能虽与村社相近,但二者的祭祀对象却有很大差异,村社是祭土或地方土地神的所在,而丛祠祀神则多予人诡异的印象,见刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页33。事实并非如此,即便是村社,在宋代也已逐渐杂入山魃与瘟鬼的妖神信仰,而巫覡就是其中的重要媒介,我们在本书第五章里会有详细的讨论,而金井德幸近年亦开始注意到此问题,见其两篇杰出的论文:金井德幸:《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》,原刊于《立正大学东洋史论集》8(1995年),页1—14,今载于《中国关系论说资料》,第37号第1分册增刊(1995年),页388—395;金井德幸:《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》,原刊于《驹泽大学禅研究所年报》7(1996年),页51—65,今载于《中国关系论说资料》,第38号第1分册下(1996年),页54—61。

⑥ 宋祁:《景文集》(《文渊阁四库全书》本),卷24,《丛祠树木尤岑蔚》,页4;秦观(1049—1100):《淮海集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《田居四首》,页7;陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷16,《赛神曲》,页283及卷48,《赛神》,页703。

⑦ 范仲淹:《范文正集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《依韵和提刑太傅嘉雪》,页19;秦观:《淮海集》,卷11,《题郴阳道中一古寺壁二绝》,页2;李光:《庄简集》,卷2,《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》,页1;王洋:《东牟集》,卷2,《喜雨寄上饶守》,页28;周紫芝:《太仓稊米集》(《文渊阁四库全书》本),卷11,《秋旱既久已而大雨》,页1。

丛祠私社，巫踪处处，而一般的村落农社更是宋代巫觋的主要盘踞地。社祭这种对土地崇拜的习俗，历史悠久，最早源于对土地的自然崇拜，后来逐渐演变为有关土神祭祀活动的组织。春秋战国以后，封建礼制崩溃，民间里社之祭兴起，乡里的社祭乃成为地方村落的重要活动。<sup>①</sup>宋代地方社会仍然盛行社祭，这种古老的祭祀活动和组织，是巫觋寄生的主要场所。<sup>②</sup>巫觋在地方村里的春秋两次社祭中，担当着邀神及主持祭仪的角色，如罗愿（1136—1184）咏春社有诗曰“配天在昔盖多仪，操豚底用勤巫祝”<sup>③</sup>；李若水《村家引》则提到秋社的情形：“邻老相邀赶秋社，神巫箫鼓欢连夜。”<sup>④</sup>

古代的社祭发展至宋代，对“社”及“祭社之法”多有争论，大儒如朱熹等都曾详释“社祭”及“社稷坛”的内容；<sup>⑤</sup>而巫觋身为主持社祭者，对传统的祭社古礼，似有一定的认识，陆游有诗云：

- 
- ① 学者对“社”的历史研究，已有丰盛的成果，参考下列数文，劳榘（1907—2003）：《汉代社祀的源流》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第11本（1944年），页49—60；宁可：《述社邑》《汉代的社》，二文均载于宁可《宁可史学论集》（北京：中国社会科学出版社，1999年），页440—469；陈宝良：《中国的社与会》（杭州：浙江人民出版社，1996年），页1—13、382—390；[日]守屋美都雄（1915—1966）：《社の研究》，《史学杂志》，59—7（1950年），页595—628；[日]曾我部静雄（1901—1992）：《社会という语の意味》，《文化》26—1（1962年），页28—42。
- ② 宋人对社及社祭有很多讨论，最重要的有陈元靓：《岁时广记》，收于《宋代笔记小说》，第12册，卷14，页1—19；（宋）丘光庭：《兼明书》，收于《说郭三种》，120卷本，卷1，页5—9；章如愚（1196年进士）：《群书考索别集》（《文渊阁四库全书》本），卷14，《礼乐门·祭祀之礼》，页9—13；马端临：《文献通考》（北京：中华书局，1986），卷82，《郊社考》15，《社稷》，页741—752；朱熹：《朱熹集》，卷68，《杂著·答社坛说》，页3592—3595；黎靖德编：《朱子语类》，卷90，《礼》7，《祭》，页2289—2291。学者对宋代社的研究方面，金井德幸是最重要而且是最多产的，见其一系列论文：金井德幸：《南宋祭祀社会の展开》，《宗教社会史研究》，1977年，页591—610；金井德幸：《宋代の村社と社神》，《东洋史研究》，第38卷第2号（1979年），页61—87；金井德幸：《宋代の郷社と土地神》，载于中嶋敏先生古稀纪念事业会编《中嶋敏先生古稀纪念论集》（东京：汲古书院，1980年），上卷，页385—407；金井德幸：《宋代の村社と宗族——休宁县と白水县における二例》，载于酒井忠夫先生古稀祝贺纪念の会编《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》（东京：国书刊行会，1982年），页351—367；金井德幸：《宋代浙西の村社と土神——宋代乡村社会的宗教构造》，载于宋代史研究会编《宋代的社会と宗教》（东京：汲古书院，1985年），页81—118。此外，须江隆最近有一篇很重要的论文，必须参考，见[日]须江隆《社神の変容——宋代における土神信仰をめぐって》，《文化》，第58卷，第1、2号（1994年），页94—114。关于宋代的社、社祭和巫觋的关系，详看本书第四章的讨论。
- ③ 罗愿：《罗鄂州小集》（《文渊阁四库全书》本），卷1，《春社礼成借用寺簿释奠诗呈诸同官》，页22。
- ④ 李若水：《忠愍集》（《文渊阁四库全书》本），卷2，《村家引》，页13。
- ⑤ 黎靖德编：《朱子语类》，卷90，《礼》7，《祭》，页2290—2291；朱熹：《朱熹集》，卷68，《杂著·答社坛说》，页3592—3595。

社日取社猪,燔炙香满村。  
肌鸦集街树,老巫立庙门。  
虽无牲牢盛,古礼亦略存。<sup>①</sup>

巫覡深入乡里农家,无论是土庙祭地神、<sup>②</sup>田头赛社,<sup>③</sup>均见其足迹;而上至降神大祀,<sup>④</sup>又或影响农耕至急的祈雨禳旱,<sup>⑤</sup>下及平日的择吉庶务等,<sup>⑥</sup>社巫均为此等地域宗教活动及祭祀组织的中心。

综合而言,宋代“家巫史,重淫祀”<sup>⑦</sup>的风俗盛行。地方上,巫覡既为大一统政权下的“编户齐民”,居于左邻右里之中;而祠庙、丛祠遍布天下,<sup>⑧</sup>“村聚里间,庙貌相望”,且多有巫覡附托其中,<sup>⑨</sup>赵师古就说道:“湘楚间好鬼神,事无文之祀,庙貌棋布……倦于巫工。”<sup>⑩</sup>至于村里方面,“村有社”<sup>⑪</sup>，“里能言者,宗以为巫”<sup>⑫</sup>,巫覡活跃于民众日常的社会生活之中,宋人多有“村巫社覡”<sup>⑬</sup>之称谓。巫户毗居于民户之中,村巫里覡与地域社会紧密结合,尚巫右鬼之风自可想见。

### 三、巫覡的信徒

要观察一种信仰盛行与否,信徒的人数是一个简单而有效的指标,可惜

① 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷53,《春社日效宛陵先生体·社肉》,页776。

② 刘克庄:《神君歌十首》,《全宋诗》,卷3055,页36446;陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷78,《农家》,页1072。

③ 范成大:《石湖诗集》,卷27,《四时田园杂兴六十首并引》,页372。

④ 李复:《澠水集》(《文渊阁四库全书》本),卷7,《乐章五曲并引》,页9—10。

⑤ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷80,《湖山》,页1091。

⑥ 刘克庄:《后村集》,卷3,《岁晚书事十首》,页5。

⑦ 宋祁:《寿州风俗记》,《全宋文》,卷518,《宋祁》37,页368。

⑧ 我们当然无法知道宋代祠庙和丛祠的实际数量,但《宋会要辑稿》中列举了各地的一些神祠,合共1300余所,多属于已载入祀典且著名的“正祠”,见《宋会要辑稿》,《礼》20之21至《礼》21之63,页775—882;而不入祀典的“淫祀”更是多不胜数,由此可推想当时祠庙遍于天下的情况。附带一提的是,包括《宋会要辑稿》在内,宋代不少史料实际并无将祠庙和丛祠清楚区分,但这并不影响我们的讨论。

⑨ 夏竦:《禁淫祀策》,《全宋文》,卷345,《夏竦》13,页51。

⑩ 赵师古:《题工部祠序》,《全宋文》,卷130,《赵师古》,页89。

⑪ 苏洵:《陈留县置义仓奏》,《全宋文》,卷1660,《苏洵》,页124。

⑫ 释遵式:《野庙志》,《全宋文》,卷203,《释遵式》4,页154。

⑬ 《夷坚志》,支景卷2,《余氏蛇怪》,页893。

巫觋信仰因为没有中央化的教团,甚至根本没有组织可言,它只是一种“普化的(或译作散布型的)宗教”(diffused religion),<sup>①</sup>故宋朝政府或民间著述根本没有可能提供有关这方面的数据或论述。然而,从纵向角度的社会活动来看,巫觋巫术影响所及的社会阶层,也可以是考察巫风的一个途径。换言之,探究在宋代社会中,哪些人信奉巫觋信仰,剖析巫觋信仰是否渗透至皇亲贵族、官僚士大夫和庶民百姓等每一个阶层中,应可反映当代巫风的概况。

从我们在第二节里绘制的“宋代尚巫右鬼风俗分布地区表”中,大约已能看到巫觋信仰在全国各地流播的情形。一种风俗的形成,必须有广大民众的参与才能汇聚成流,而占人口绝大部分的平民百姓,自然是其中最主要的分子。因此,图表本身已能显示宋代巫觋信仰的信徒中,大部分是一般的黔首庶众,史料中则多以“民”称之,<sup>②</sup>或以所居地故而称“乡民”<sup>③</sup>“村民”<sup>④</sup>“里民”<sup>⑤</sup>“山民”<sup>⑥</sup>等。

《吴兴志》在谈到当地的风俗时,说得更清楚:“细民怙勇信巫。”<sup>⑦</sup>“细民”自然是指一般民众无疑,而官僚和士大夫则将彼等目之为“愚民”,如陈郁批评“姑苏(今江苏苏州)愚民”信奉巫觋之妖,<sup>⑧</sup>大儒张栻(1133—1180)发予静江府(今广西桂林)的《谕俗文》也说:

访闻愚民无知,遇有灾病等事,妄听师巫等人邪说,辄归罪父祖坟

① 杨庆堃于20世纪60年代指出中国宗教与西方宗教有别,是一“普化的宗教”,没有系统的教义、成册的经典、严格的教会组织,其教理、科仪、组织与俗世体制或社会族群各阶层的观念、结构等密切结合,与西方古典宗教学定义下的西方“制度化宗教”(institutional religion)迥异。参见C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (台北:南天书局有限公司,1994年,据加州大学出版社1961年版重印),页20—21。

② 如前引王嗣宗禁巫的例子中“妖巫挟之为人祸福,民甚信向”,见《宋史》,卷287,《王嗣宗传》,页9650。

③ 李复:《滴水集》,卷7,《乐章五曲并引》,页9—10;《夷坚志》,支乙卷7,《王牙佷》,页851;支癸卷1,《王五七造屋》,页1224。

④ 《夷坚志》,丁志卷6,《翁吉师》,页585。

⑤ 费昶:《梁溪漫志》,卷10,《江东丛祠》,页118。

⑥ 《夷坚志》,支甲卷4,《项明妻》,页739。

⑦ (宋)谈钥:《嘉泰吴兴志》,收于《宋元方志丛刊》,卷20,《风俗》,页1。

⑧ 陈郁:《藏一话腴》,甲集卷下,页5。

墓不吉……访闻愚民无知，病不服药，妄听师巫淫祀谄祷，因循至死，反谓祈祷未至，曾不乏悔。<sup>①</sup>

这些民众的成分很复杂，有地方乡里中的“村翁邻老”和“父老”等上了年纪的人，<sup>②</sup>有开旅店的商人，<sup>③</sup>有工匠，<sup>④</sup>甚至竟有医生、<sup>⑤</sup>虔诚的佛教徒等，<sup>⑥</sup>简言之，我们认为占人口绝大部分的平民百姓是信奉巫觋的主要阶层（信徒的数字当然不可知），其中不少是知识较低的“愚民”，应该是妥当的。

巫觋的影响力，其实不只限于诳惑一般的“无知”下层百姓，皇室贵族佞巫的例子也时有所闻，如丁谓（966—1037）就被人攻击“引巫师妖术，厌魅宫闱”<sup>⑦</sup>，谢绛（994—1039）就曾“上书言妖人方术士，不宜出入禁中”<sup>⑧</sup>，可见皇宫禁苑之内，巫风飘飘。宋代的一些宫闱隐事，如著名的元祐孟皇后（1073—1131）被诬以诅咒一案，多少也涉及巫蛊之事，只是其中似未见有巫觋参与而已。<sup>⑨</sup> 宣和（1119—1125）年间就发生了另一件怀疑引巫觋行诅咒之宫闱案：

（贵妃）崔氏……荣冠一时。未几，崔命（巫祝）康孙祷于宅中树下，适有争宠者譖于上及中官，云：“崔氏姊弟夜祠祭，与巫觋祝诅叵测。”会上尝梦明节刘妃泣诉，以为人厌胜致死，上因以语妃，妃抗上语，颇不

① 张栻：《南轩集》（《文渊阁四库全书》本），卷15，《谕俗文》，页15—17。

② 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷39，《喜雨》，页603；李若水：《忠愍集》，卷2，《村家引》，页13。

③ 《夷坚志》，三志辛卷6，《胡廿四父子》，页1428—1429。

④ 《夷坚志》，丙志卷11，《胡匠赛神》，页457；三志卷5，《程山人女》，页1425。

⑤ 《夷坚志》，补卷22，《侯将军》，页1750。

⑥ 《夷坚志》，丙志卷13，《郭端友》，页475。

⑦ 《长编》，卷105，天圣五年十二月甲午，页2458；宋绛（991—1040）：《丁谓贬崖州司户敕》，《全宋文》，卷399，《宋绛》1，页247；宋仁宗：《贬丁谓谕中外诏》，《全宋文》，卷941，《宋仁宗》2，页425；《宋史》，卷301，《陈琰传》，页9994。丁谓本《传》记此事较为详细：“先是，女道士刘德妙者，尝以巫师出入谓家。谓败，逮系德妙，内侍鞫之。德妙通款，谓尝教言：‘若所为不过巫事，不若托言老君祸福，足以动人。’于是即谓家设神像，夜醮于园中，（雷）允恭数至请祷。及帝崩，引入禁中。”见《宋史》，卷283，《丁谓传》，页9569。

⑧ 潜说友：《咸淳临安志》，收于《宋元方志丛刊》，卷66，《人物》7，《列传·谢绛》，页2。

⑨ 《宋史》，卷243，《后妃》下，页18633；《系年要录》，卷36，建炎四年八月庚辰，页688—689；《系年要录》，卷121，绍兴八年八月庚申，页1959。

逊。上怒，付有司，捕康孙等穷治。<sup>①</sup>

事件的真伪无关紧要，但从另一方面来看，宫闱斗争，波谲云诡，胜负往往不可预知，求神以固宠或厌胜以去敌的心态，本身就是巫覡信仰滋生的温床，故宗室贵族是巫俗流播的另一个重要阶层。

相对于宗室戚贵，官僚和士大夫涉入宫闱咒诅阴谋的机会较低，加上他们多受儒学名教的影响，这种精英阶层的心态或使其多鄙视愚民崇巫之谬，前文所引的资料似乎可证此论。可是，实际的情况颇为复杂，官僚和士大夫阶层对巫覡信仰的态度，并不是一种“非彼即此”的对立。撇除一些谨守儒礼的知识分子外，<sup>②</sup>不少官僚和士大夫其实都是巫覡信仰的门徒，胡石壁曾提到“巫覡以左道疑众者当治，士人惑于异者亦可责”<sup>③</sup>，关于后者，谢庭芳严厉地批评：

予蚤岁见巫者为亲戚祀神，吐鄙俚之词，佻漫漶之福，辄羞赅去之。既长，即拒绝其人，虽见亦不为礼。吁！闾阎无知人信而用之，固无足责；若士大夫亦信且惑，焉能无愧乎？苟欲正风息妖妄，摈巫者不用，其在士大夫家始耳。<sup>④</sup>

《舍人官箴》亦云：

当官者，凡异色人，皆不宜与之相接。巫祝、尼媪之类，尤宜疏绝，要以清心少目事为本。<sup>⑤</sup>

① 王明清(1127—?)：《挥麈录·后录》(上海：上海书店，2001年)，卷3，页91。

② 例如，朱熹：《朱熹集》，卷91，《墓志铭·国录魏公墓志铭》，页4621载：“元履，姓魏氏……病革时……戒其子毋以僧巫俗礼诿我，且以书召其友新安朱熹，至则尽以终事为寄而诀。”吕祖谦(1137—1181)：《东莱集》(《文渊阁四库全书》本)，卷10，《义乌楼君墓志铭》，页15载：“君讳蕴……少游场屋……终君世巫祝不至门。”陈傅良：《止斋集》，卷47，《张忠甫墓志铭》，页10—11载：“忠甫为人严重……于族姻之丧，为之治衣衾棺，窆绌巫佛。”这几个士大夫与朱熹、吕祖谦和陈傅良等大儒为学侣，其人品自可想见，摈拒巫覡亦属当然。然而，值得注意的是，朱熹等人为他们写墓志铭时，刻意突出其拒巫之举，正显示了一般人与这几个士人不同，士大夫佞巫之风炽烈，否则又何需强调他们终生不与巫覡呢？

③ 胡颖：《巫覡以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》，载于《名公书判清明集》，卷14，《巫覡·巫覡以左道疑众》，页14。

④ (宋)谢庭芳：《辨惑论》，收于《说郛三种》，100卷本，卷74，页5。

⑤ 吕祖俭(?—1196)、吕乔年编：《东莱别集》(《文渊阁四库全书》本)，卷6，《舍人官箴》，页7。

谢庭芳要士大夫摈斥巫覡，义正词严；吕本中(1084—1145)告诫官员远离巫祝，孜孜不休，这些都反映官僚和士大夫阶层中佞巫的风气严重，如韩维(1017—1098)姻亲谢景温(1049年进士)就因此屡为苏辙(1039—1112)及刘安世(1048—1125)所攻击：“景温先知瀛州(今河北河间)，信事一女巫，及为京尹，与之往来，事之益谨。”<sup>①</sup>

巫覡的信徒，其中不乏高级官僚或名臣世家，如韩琦(1008—1075)攻击仁宗朝宰臣王随(973—1039)，“信奉巫祝之癖，贻诮中外”<sup>②</sup>，《夷坚志》记有一事：

钱塘有女巫曰四娘者，鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。或问先世，验其真伪，虽千里外，酬对如响，莫不谐合。故咸安王韩公兄世良尤信昵，导王令召之。<sup>③</sup>

这里提到的咸安王，就是南宋赫赫有名的中兴大将韩世忠(1089—1151)。“平生不厌混巫媪”<sup>④</sup>，官僚和士大夫信奉巫覡巫术的例子，见诸记载者多不胜数，其中或因身罹恶疾，或欲除魔去妖，或更有其他种种原因，现仅将部分例子表列于下，以总结在官僚和士大夫的这个社会阶层中，巫覡活动所及的情况究竟如何。

表 4 因疫病奉巫及相信巫覡能(或邀请巫覡)助其治病的官僚及士大夫(及其家庭)事例表

事 主	内 容	资料出处
范镇(兄)	京师神巫张氏灯焰烧指针，疗诸疾多效于用针者。范景仁说其兄忽被神崇，饮水并食磁碗，召巫者视之。	《醴泉笔录》，卷上；又见《江邻几杂志》 <sup>⑤</sup>
沈度 (1034—1094) (家)	君平生治行，盖刚介尚气节……永嘉(今浙江温州)大疫，君母病死，其女奴又死，家人卧疾数辈，内外皆恐，议如巫说。	《浮沚集》，卷 7，《沈子正墓志铭》，页 17

① 《长编》，卷 453，元祐五年十二月壬子，页 10869；苏辙：《论韩氏族戚因缘饶冒札子》，《全宋文》，卷 2071，《苏辙》35，页 171；刘安世的批评，见《长编》，卷 421，元祐四年春正月癸未，页 10184。

② 《长编》，卷 121，宝元元年二月甲申，页 2862。

③ 《夷坚志》，甲志卷 11，《五郎鬼》，页 97。

④ 黄公度：《知稼翁集》，卷上，《题顺济庙》，页 57。

⑤ 江休复(1005—1060)：《醴泉笔录》，收于《宋代笔记小说》，第 4 册，卷上，页 16；江休复：《江邻几杂志》，收于《笔记小说大观》，第 8 册，页 11。

(续表)

事 主	内 容	资料出处
李学谕	李学谕既为士人,当晓义理,岂不知人之疾病,或因起居之失节,或因饮食之过伤,或因血气之衰,或因风邪之袭,但当惟医药之是急,不当于鬼神而致疑。而乃谓其父病之由,起于师巫之咒,钉神之胁,则父之痛在胁,钉神之心,则父之痛在心,此何等齐东野人之语,而发于学者之口哉!	《名公书判清明集》,卷 14,《巫覡》,《巫覡以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》,页 548
寿安王氏(家)	广安军俗信巫,疾病不加医药。康定中大疫,寿安县太君王氏家婢疫染相枕藉,它婢畏不敢近,且欲召巫治之。	《东斋记事》,页 11
万俟彦中	淳熙十三年(1186)为武冈(今湖南武冈)守,一女年十许岁,未适人,骤得迷罔之疾,不能说其境遇,但厌厌困悴若醉梦中。师巫祈禳考摄,无所不至。	《异闻总录》,卷 2 <sup>①</sup>
王概	湖州人王概,绍兴十六年(1146)八月,赴邵武建宁(今福建邵武、建瓯)丞……概日以困悴,医巫束手莫能疗。	《夷坚志》,甲志卷 16,《女子穿溺珠》,页 138—139
秦昌时(家)	秦昌时……太师桧(1090—1155)从子……仆于胡床,涎塞咽中革革然。其家呼医巫络绎。	《夷坚志》,乙志卷 12,《秦昌时》,页 285—286
吴开(1097年中宏词科)(妻)	吴开正仲娶刘仲冯枢密女,生一子,曰祖寿……(寿)梦中鞅鞅成气疾,瘤生于肩……俄成大瘿,高与头等,痛楚彻骨,不可卧。刘夫人迎医召巫。	《夷坚志》,乙志卷 19,《吴祖寿》,页 348
陶彖	嘉兴令陶彖,有子得疾甚异,形色语笑非复平日。彖患之,聘谒巫祝,厌胜百方,终莫能治。	《夷坚志》,丙志卷 16,《陶彖子》,页 498;又见《淮海集》,卷 6,《录龙井辩才事》,页 5—6
陈子辉	兴化陈子辉,绍兴戊午(1138),待南雄通判阙,居乡里。……(其女)卧床则已死,气虽绝而心微温,医巫拯疗不效。	《夷坚志》,丁志卷 5,《陈通判女》,页 574

① (宋)佚名:《异闻总录》,收于《笔记小说大观》,第 1 册,卷 2,页 10。

(续表)

事 主	内 容	资料出处
吉勃之(妻)	岳州平江令吉勃之……复娶同郡张氏女,居于长沙。张氏生女数日得危疾,医不能治。其母深忧之,邀巫媪测视。	《夷坚志》,丁志卷 12,《吉勃之妻》,页 639
蓝献卿	抚州金溪(今江西金溪)士人蓝献卿妻……俄得狂疾,言语错乱,被发裸跣不可制,蓝大以为挠,医巫无所施其伎。	《夷坚志》,丁志卷 20,《红叶入怀》,页 703
常州信奉瘟神巫覡的士人和官吏	张子智贵谟知常州。庆元乙卯(1195)春夏间,疫气大作,民病者十室而九。张多治善药,分诸坊曲散给,而求者绝少,颇以为疑。询于郡士,皆云:“此邦东岳行宫后有一殿,士人奉祀瘟神,四巫执其柄。凡有疾者,必使来致祷,戒令不得服药,故虽府中给施而不敢请。”……问瘟庙所在,从吏谓必加瞻敬。	《夷坚志》,支戊卷 3,《张子智毁庙》,页 1074

表 5 相信巫覡能(或邀请巫覡)助其禳除妖邪的官僚及士大夫(及其家庭)事例表

事 主	内 容	资料出处
周紫芝	其有诗曰:“大巫为我驱妖魔。”	《太仓稊米集》,卷 8,《次韵答子容三首》,页 1
永春(今福建永春)丞	丞有女病,若有物凭之者。巫曰:“故遯卒某也,死而役于城隍之神,实为崇。”	《朱熹集》,卷 93,《墓志铭·朝散黄公墓志铭》,页 4727
余日章	福州余丞相(按,即余深,? —1132)贵盛时,家藏金多,率以银百铤为一窖,以土坚覆之,砖蒙其上。余公死,其子待制日章将买田,发其一窖,砖甃甃闭,子无少动,而白金乌有矣。郡有巫,居进酒岭,能通神,往扣焉。	《夷坚志》,甲志卷 18,《余待制》,页 162
郝光嗣	郝光嗣为广州录事参军,有魅挠其家,房闼庖漏,无不至也……始犹命巫考治,久而不效。	《夷坚志》,甲志卷 19,《郝氏魅》,页 174

(续表)

事 主	内 容	资料出处
练师中	练师中为临安新城丞……师中女及笄,尝登楼外顾,忽若与人语笑者。自是日事涂泽而处楼上,虽风雨寒暑不辍。师中颇怪之,呼巫访药治之。	《夷坚志》,丙志卷 7,《新城桐郎》,页 421
江陵县吏	荆南有妖巫,挟幻术为人祸福,横于里中,居郡县者莫敢问。吴兴高某为江陵宰,积不能堪,捕欲杖之,大吏泣谏,请勿治,且掇奇祸。	《夷坚志》,丙志卷 20,《荆南妖巫》,页 532
留怙(家)	衢人留怙彥强,年二十余进士及第,调官归乡……忽若有所遇,家人莫得而知也……父兄意其鬼魅,深以为忧,呼方士巫者治祭百方,终不验。	《夷坚志》,丁志卷 19,《留怙香囊》,页 692
管秀才	信州永丰县(今江西广丰)管村,皆管氏所居。淳熙七年(1180)秋,有怪兴于某秀才家,幻变不常……呼巫师驱逐弗效。	《夷坚志》,支乙卷 1,《管秀才家》,页 801
严州士人家	严州士人家女子,年未及笄,一夕睡醒,枕畔得果实如桃者,取食之。旦起,见饮饌之属辄掩鼻,凡可啖之物,皆不向口。父母嗟异,访医召巫,莫能展力。	《夷坚志》,支乙卷 8,《严州女子》,页 854
范成绩(家)	范成绩,石湖参政弟也……绍熙甲寅(1194)为建康通判,冬至之夕,庖妾报甑鸣,一家皆惧,欲求僧巫禳谢,置不问。	《夷坚志》,支景卷 9,《范成绩》,页 949
张承事	湖州张承事女,容色美丽……是春,忽得感疾,常切切如与人昵语。医巫不能治。	《夷坚志》,支丁卷 2,《张承事女》,页 982
戚彦广	戚彦广者,本鞞州寨兵家子,至彦广,粗读书,尤邃法律……女若为妖物所凭……广呼里巫范道钦备酒禳谢。	《夷坚志》,支丁卷 9,《戚彦广女》,页 1035
侯彦(家)	临安殿前司前军有亡卒,将官侯彦出捕之……彦归舍,情思弗安,半夜,忽如中风者,狂颠叫哭,若为鬼物所凭。家人往挽救,其力比常日十倍,莫可近。于是迎巫师考治。	《夷坚志》,支丁卷 10,《樱桃园法师》,页 1044

(续表)

事主	内容	资料出处
陈秀才	金华县(今浙江金华)郭外三十里间陈秀才,有女,美容质。择婿欲嫁,而为妖祟所迷获,不复知人。其家颇富贍,不惜金币,招迎师巫,以十数道士斋醮符法。	《夷坚志》,支庚卷3,《陈秀才女》,页1158
胡宏休	肆役于何太宰府。后补武阶,又中武举……(胡丧母,谋得吉地)独里中小巫郎二师粗解识阴阳向背,呼使护役。	《夷坚志》,支庚卷6,《胡宏休东山》,页1182
张德隆	侯官张德隆知县家,有婢五人。其一为祟所凭扰,虽不为大害,然触事可憎,举室厌苦。招里巫文法师视之。	《夷坚志》,支癸卷4,《张知县婢祟》,页1252—1253
赵师炽	保义郎赵师炽,庆元二年(1196)八月调监封州(今广东封开)岳祠归……在临安买一妾,殊以嬖宠,忽感心疾,常谵语不伦,时时作市廛小辈叫唱果子。师炽窘甚,招巫者道流行法验治。	《夷坚志》,三补,《花果五郎》,页1802—1803
<b>附: 其他事例</b>		
定州(今河北定州)州吏	求雨: 元宸在定州凡五年,属久旱,州吏白召巫作土龙祈雨。	《长编》,卷56,景德元年三月戊子条,页1232
刘克庄	问卜: 刘克庄有诗曰:“书生元不信襍祥,老去无端虑事详,白发社巫云日吉,明朝渫井更苦墙。”	《后村集》,卷3,《岁晚书事十首》,页5
杨大芳、潘梦得	占吉: 杭城金波桥冯氏火作,次日,势益张,虽相去几十里,而人情惶惶不自安。时杨大芳、潘梦得皆同居,相慰劳曰:“巫言神语皆吉,勿庸轻动。”	《齐东野语》,卷13,《祠山应语》,页240
潘绂、闾丘观	捕盗: 绍兴二年(1132),处州青田人潘绂、闾丘观俱为萧山尉,同处一寺。乡人叶议秀才以家贫母老来相依……(后叶为盗所杀)二尉闻之,俱以是坐罪,迹捕未获,叶从庑下掩腹入僧房,左右无一睹者。邑有女巫,能通鬼神事,遣询之。	《夷坚志》,丙志卷5,《叶议秀才》,页1402

## 第四节 小 结

总结本章内容,就巫觋信仰传播的地域空间而言,北宋除了北方七路外,全国三分之二的界地均盛行巫风;宋室南渡后,黄河以北的广大土地沦亡于女真人的统治,江左政权治下的南方诸路尽是尚巫右鬼之地,巫觋信仰寔然成为全国的风俗。

我们虽然无法得知宋代巫觋的确切人数,但从官员和士大夫对巫风的批评,凸显了部分地区巫觋和巫户的惊人数目,也多少反映了社会上的普遍情况。巫觋存在的形态,既有居于左邻右里之中而与一般编户齐民无异的巫户,也有寄生于祠庙、丛祠和乡社等祭祀所者。巫觋散见于地方上星罗棋布的祭祀所中,巫户则融入全国的州县城乡里,他们与普罗大众相伍为邻,日夕相对,影响着社会上每一个阶层的日常生活。

百姓黎庶自然是巫觋信仰的广大信徒,其中不少更是地方中的“父老”。按,宋代的“父老”在乡村中有很大的作用,是国家专制权力支配农民的一个重要媒介;<sup>①</sup>而金井德幸更肯定“父老”在地方祠庙向政府申请赐额和封号中扮演着重要的决定角色,且其中又和鬼信仰有密切的关系。<sup>②</sup>因此,前引资料既显示“父老”是巫觋的重要信徒之一,而其又与鬼信仰相关,正可见巫风与地方人士的关系。另一方面,位处统治阶层顶端的宗室贵族,由于政治斗争的起伏无常,畏鬼佞巫以求取神灵庇护者也并不罕见;至于官僚和士大夫等社会精英,其中固有不少人致力于禁斥巫觋信仰,捍卫名教正统,但崇巫右鬼者也大有人在。宋代巫风寔成全国之俗,除了流播地域广及全国外,巫觋活动的社会空间深入城乡村里的每一个角落、信徒遍布于社会上的每一个阶层,均足以见其盛况。

巫风盛行,民众往往舍医从巫,政府则多加禁止,故宋人延请巫觋治病

① [日]柳田节子:《宋代的父老——关于宋代专制权力对农民的支配》,载于漆侠先生纪念文集编委会编《漆侠先生纪念文集》(保定:河北大学出版社,2002年),页331—338。

② [日]金井德幸:《南宋の祠庙と赐额について——释文珣と刘克庄の视点》,载于宋代史研究会编《宋代的知识人——思想、制度、地域社会》(东京:汲古书院,1993年),页264—267。

的众多事例和朝廷颁下的诸次禁巫诏令,其实也可以反映当时巫风的概况,惟由于前者涉及宋人崇巫的心态,后者则兼及政府的对策,我们在后章会有讨论,这里就只好从略了。

## 第四章 医 疗

### ——精英与民众的巫觋观

#### 第一节 引 言

长期以来,中国的巫觋巫术一直被视为“消极的落后的甚至有害的东西”<sup>①</sup>,是一种“低级鄙俗的文化现象”<sup>②</sup>,似乎除了作为研究初民的心态观念外,其流行原因实在不值一晒;即使偶有深入考察文明社会中的巫术文化者,也认为它只是一种“具有民族特色的文化性精神性病理现象”<sup>③</sup>而已。以宋代为例,研究当时巫觋信仰的著作固然不多,而在仅有的几篇论著中,也鲜见有详论宋代巫觋信仰流行原因者。<sup>④</sup>

- 
- ① 詹鄞鑫:《心智的误区——巫术与中国巫术文化》(上海:上海教育出版社,2001年),页4。
- ② 胡新生:《中国古代巫术》(济南:山东人民出版社,1998年),页78。
- ③ 邓启耀:《巫蛊考察——中国巫蛊的文化心态》(台北:中华发展基金管理委员会、汉忠文化事业股份有限公司,1998年),页10。
- ④ 截至本书初版完稿为止,就笔者所见,有关宋代巫觋巫术研究的论文有下列10篇,按出版日期先后次序为:[日]中村治兵卫:《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》,原刊于《中央大学文学部纪要·史学科》,第88号(1978年),页63—78,今载于中村治兵《中国シャーマニズムの研究》(东京:刀水书房,1992年),页85—138;中村治兵卫:《北宋朝と巫》,原刊于《中央大学文学部纪要·史学科》,第104号(1982年),页51—75,今载于《中国シャーマニズムの研究》,页85—106;史继刚:《宋代的惩“巫”扬“医”》,《西南师范大学学报》,1992年第3期,页65—68;杨倩描:《宋朝禁巫述论》,《中国史研究》,1993年第1期,页76—83;刘佳玲:《宋代巫觋信仰研究》(台北:台湾师范大学硕士论文,1996年);范荧:《宋代的民间巫术》,载于张其凡、陆勇强编《宋代历史文化研究》(北京:人民出版社,2000年),页130—147;[日]木村明史:《宋代の民间医疗と巫觋观——地方官による巫觋取締の一側面》,《东方学》,第101辑(2001年),页89—104;李小红:《宋代的尚巫之风及其危害》,《史学月刊》,2002年第10期,页96—101;赵章超:《宋代巫术邪教犯罪与法律惩禁考述》,载于项楚主编《新国学》,第4卷(成都:巴蜀书社,2002年),页231—238;刘黎明:《宋代民间蛊毒巫术》,载于项楚主编《中国俗文化研究》,第1辑(成都:巴蜀书社,2003年),页199—210。除李小红一文外,其他各篇均未见详论宋代巫觋巫术信仰流行的原因。至于李文,作者认为宋代巫风流行的原因,根本在于古代“信鬼尚巫之风沉渣泛起”,愈演愈烈,加上下列三个因素的刺激:第一,宋代阶级矛盾自始至终十分(转下页)

宋代巫风盛行,巫觋的一个主要活动就是为民众治病。现代学者大都同意,巫觋利用民众的愚昧无知,以祈禳厌胜等手段为人治病,使医疗活动蒙上了一层神秘的外衣,结果是阻碍了医学的正常发展;而巫觋治病,尽管贻害了不少人命,但大多数民众仍对之深信不疑。<sup>①</sup> 研究者似乎都认定,在民智未开和社会生产力不高的情况下,人们面对疾病和死亡的威胁,“医药不足论”是最能解释巫觋信仰流行的原因。

的确,宋人在提到地方的医疗需要或信仰活动时,无论是官方的史志诏令或学者的著述评论,往往都凸显了民众“信巫不信医”的严重情况。精英的批判和民众的佞巫,形成了强烈的对比,他们如何看待医疗与巫觋的关系,其实正是探研宋代巫觋信仰盛行原因的一个上佳界面。

## 第二节 信巫不信医

有关宋代民间以巫代医的记载,数量很多,为了方便论述,笔者将搜集到的资料表列于下:<sup>②</sup>

(接上页)尖锐,为巫风的泛起奠定了社会基础;第二,宋代佛、道世俗化的负面影响;第三,宋代统治者对巫术的暧昧态度,模糊了人们对巫术的认识。(见李小红《宋代的尚巫之风及其危害》,页97)李小红这篇短文有不少需要厘清的问题,首先作者似乎没有说明宋代巫觋巫术的定义,搜集的史料往往夹杂了很多民间信仰的资料,其中不一定指巫觋巫术;且其论点略嫌空泛,所说的因果关系未必很强,也未能凸出宋代巫风广布的特点。举例说,依照国内一般的史学论述,“阶级矛盾”是很多“封建王朝”的情况,那么各朝都有巫风泛起的社會基础,宋代又有何特别之处?佛、道世俗化的负面影响也是如此。职是之故,我们是否同意中国各代的巫风问题都是一样?而汉、唐、宋、明、清各代巫风盛行的原因又是否都一样?

① 史继刚:《宋代的“巫”“医”》,页65;杨倩描:《宋朝禁巫述论》,页79。

② 木村明史最近的研究只集中于《夷坚志》的资料,提到了地方官员取缔巫觋的行动和士人对巫觋的批评,但指出巫觋其实在地方医疗上扮演着重要的角色。见木村明史《宋代的民间医疗と巫觋观——地方官による巫觋取締の一側面》,页89—104。表6只收取清楚标明用巫却医者,但其实宋代不少资料提到“尚鬼不药”“俗罕名医,病则祀鬼”“轻医药、重鬼神”等,似也可计算在内,不过为了精确故,暂时弃之不录。有关当时“尚鬼不药”等记载,可见下列各文,王禹偁(954—1001):《谢赐圣惠方》,载曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社,2006年),卷145,《王禹偁》5,页309;刘放:《尚书驾部员外郎曹君墓表》,《全宋文》,卷1506,《刘放》23,页225;吕陶:《知渝州王叔重墓志铭》,《全宋文》,卷1613,《吕陶》25,页94;李焘:《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979—1995年,以下简称《长编》),卷12,开宝四年冬十月戊寅,页271;脱脱等:《宋史》(北京:中华书局,1977年),卷89,《地理》5,页2230、卷249,《范旻传》。(转下页)

表 6 宋代“信巫不信医”事列表

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
1	(淮南西路) 舒州	县俗习,病不知医,独用巫治。	属群巫尽取所谓像设焚之庭下,即捐私帑,市药予民。既又石刻方书以示。	舒亶:《宋故上护军致政罗公墓志铭》,《全宋文》,卷 281,《舒亶》2,页 84
2	(淮南西路) 蕲州	蕲俗右鬼,有病用巫不用医。	教诸巫使习诊病,又择经方揭石于衢肆,由是人知用药,稍革旧俗。	苏颂:《朝散大夫累赠户部侍郎赵公墓志铭》,《全宋文》,卷 1348,《苏颂》41,页 114—115
3	(两浙路) 润州	1. 吴俗之俗,大抵信穰祥而重淫祀……民病且忧,不先医而先巫。 2. 吴俗信巫,官郡妻病,巫俾出钱十万,祷神请命。	1. 斥巫师者数十。 2. 坐巫欺诈,境内神祠非祀典者,期一月毁撤,率诸巫习医自业。	苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷 1339,《苏颂》32,页 373 苏颂:《钱起居神道碑》,《全宋文》,卷 1342,《苏颂》35,页 36
4	(两浙路) 温州	海俗信巫祝禁忌……方春病瘟,邻里亲戚绝不相问讯。		《浮沚集》,卷 7,《沈子正墓志铭》 <sup>①</sup>
5	(两浙路) 温州永嘉	吴越之俗……有疾病,巫史入门,屏医却药,断酒肉,一听于神,不敢有触。	朝廷下诏令,飭州县毁淫祠。	《鸿庆居士集》,卷 41,《宋故刘府君墓表》 <sup>②</sup>

(接上页) 页 8796、卷 284,《陈尧叟传》,页 9584、卷 304,《曹颖叔传》,页 10070、卷 415,《傅伯成传》,页 12441;王象之:《舆地纪胜》(台北:文海出版社,1963年),卷 150,《广南西路·宾州·风俗形胜》,页 3、卷 190,《利州路·洋州·风俗形胜》,页 4;祝穆编、祝洙补订:《方輿胜览》(上海:上海古籍出版社,1991年),卷 36,《梅州》,页 6、卷 41,《高州》,页 1、卷 68,《洋州》,页 9;周去寻:《岭外代答》(上海:上海远东出版社,1996年),卷 4,《瘴》,页 84;(宋)李元纲:《厚德录》,收于(明)陶宗仪等编《说郛三种》(上海:上海古籍出版社,1989年),100卷本,卷 94,页 34。

① 周行己:《浮沚集》(《文渊阁四库全书》本),卷 7,《沈子正墓志铭》,页 17。

② 孙覿:《鸿庆居士集》(《文渊阁四库全书》本),卷 41,《宋故刘府君墓表》,页 10。

(续表)

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
6	(两浙路) 常州	1. 俚俗信禳巫, 宗人得病疾, 阖户无敢往来者。 2. 民病者十室而九, 张(知州张贵谟)多治善药, 分诸坊曲散给, 求者绝少……士人奉祀瘟神, 四巫执其柄。	杖巫而出诸境。	《龟山集》, 卷 31, 《张进之墓志铭》 <sup>①</sup> 《夷坚志》, 支戊卷 3, 《张子智毁庙》 <sup>②</sup>
7	(两浙路) 湖州	信巫不信豎。	杖其人……巫风遂息。	《絜斋集》, 卷 14, 《秘阁修撰黄公行状》 <sup>③</sup>
8	(江南东路)	江南风俗, 循楚人好巫之习, 闾巷之民, 一有疾病, 屏去医官, 惟巫覡之信。	责邻保纠告, 隐蔽而不言者, 坐之。	《宋会要辑稿》, 《刑法》2 之 67 <sup>④</sup>
9	(江南东路) 宣州	宣民素尚巫鬼, 病者不医, 以事祈禳。	择方书之验者, 刻石示之。复出公帑缙为药剂, 以时拯救, 民脱横夭, 因变其俗。	韩琦: 《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》, 《全宋文》, 卷 858, 《韩琦》27, 页 109
10	(江南东路) 溧阳	俗又好祷祠, 大兴淫祀, 病者不事医药, 惟日延巫覡于家, 手刃鸡雁之属, 加盘水以降神。		《至正金陵新志》, 卷 13 下之上, 《人物志·列传·治行·陆子适》 <sup>⑤</sup>

① 杨时:《龟山集》(《文渊阁四库全书》本),卷 31,《张进之墓志铭》,页 15。

② 洪迈:《夷坚志》(北京:中华书局,1981年),支戊卷 3,《张子智毁庙》,页 1074。

③ 袁燮:《絜斋集》(《文渊阁四库全书》本),卷 14,《秘阁修撰黄公行状》,页 5。

④ 徐松:《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年),《刑法》2 之 67,页 6529。

⑤ 张铉:《至正金陵新志》,收于《宋元方志丛刊》(北京:中华书局,1990年),卷 13 下之上,《人物志·列传·治行·陆子适》,页 5841。

(续表)

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
11	(江南东路) 饶州安仁	俗好巫,疫疠流行,病者宁死不服药。	1. 悉论巫罪。 2. 为文镌晓,选医往,随其证以疗。	《宋史》,卷 356,《蒋静传》,页 11211;《西山文集》,卷 44,《叶安仁墓志铭》 <sup>①</sup>
12	(江南西路) 江西	1. 俗尚鬼信巫,每有疾病,未尝亲药饵。  2. 会岁大札,巫覡乘间惑人,禁断医药,夭横者众。	1. 当州师巫一千九百余户,已勒改业归农及攻习针灸方脉。  2. 县赏禁绝,集群医分井治疗,贫者食之,全活不可计。	《长编》,卷 101,天圣元年十一月戊戌,页 2340—2341;《独醒杂志》,卷 2; <sup>②</sup> 夏竦:《洪州请断袄巫奏》,《全宋文》,卷 347,《夏竦》15,页 76;王珪(1019—1085):《夏文庄公神道碑铭》,《全宋文》,卷 1154,《王珪》35,页 197 《朱熹集》,卷 88,《龙图阁直学士吴公神道碑》 <sup>③</sup>
13	(江南西路) 虔州	俗尚巫鬼,不事医药。	1. 集医作《正俗方》,专论伤寒之疾,尽籍管下巫师,得三千七百余入勒之,各授方一本,以医为业。 2. 勒巫覡为良民七十余家,而民始得近医药。	《宋史》,卷 334,《刘彝传》,页 10729;《独醒杂志》,卷 3,页 28  范镇:《陈少卿希亮墓志铭》,《全宋文》,卷 872,《范镇》11,页 304

① 真德秀:《西山文集》(《文渊阁四库全书》本),卷 44,《叶安仁墓志铭》,页 18。

② 曾敏行:《独醒杂志》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷 2,页 13。

③ 朱熹:《朱熹集》(成都:四川教育出版社,1996年),卷 88,《龙图阁直学士吴公神道碑》,页 4526。

(续表)

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
14	(江南西路) 吉州	此邦巫鬼之俗,才遇有病……虽医药亦不得自由。	命医者行视诸坊之病,而官给以治。	《巽斋文集》,卷4,《与王吉州论郡政书》; <sup>①</sup> 《止堂集》,卷15,《安福县祭疫疠神文》 <sup>②</sup>
15	(荆湖南、北路) 荆湖	疾病不事医药……使俚巫治之。		(宋)范致明:《岳阳风土记》,收于《说郛三种》,120卷本,卷62,页17
16	(荆湖北路) 鄂州	病者不药而听于巫。	谕止之。	《宋史》,卷437,《刘清之传》,页12954
17	(梓州路) 戎州	俗不知医,病者以祈禳巫祝为事。	取古方书刻石教之,禁为巫者,自是人始用医药。	《宋史》,卷300,《周湛传》,页9966;《厚德录》,收于《说郛三种》,100卷本,卷94,页27
18	(梓州路) 广安军	俗信巫,疾病不加医药。		范镇:《东斋记事》,收于《说郛三种》,100卷本,卷31,页11
19	(利州路) 巴州	俗尚鬼而废医,惟巫言是用。	1. 海以义理,严其禁戒,或亲至病家,为视医药,所活既众,人亦知化。 2. 为约束,立制度,违者有罪,几变其习。	程颢(1032—1085):《华阴侯先生墓志铭》,《全宋文》,卷1736,《程颢》3,页362;《宋史》,卷456,《侯可传》,页13406
20	(夔州路) 涪州	1. 民尚淫祀,疾病不疗治,听命于巫。 2. 有疾则谢鬻却药,召巫师剖羊豕以请于神。	擒大巫笞之……然后教以医药,稍变其俗。	《长编》,卷24,太平兴国八年十二月己酉,页567;《宋史》,卷267,《李惟清传》,页9216 《嵩山集》,卷50,《定慧院记》 <sup>③</sup>

① 欧阳守道:《巽斋文集》(《文渊阁四库全书》本),卷4,《与王吉州论郡政书》,页16。

② 彭龟年(1142—1206):《止堂集》(《文渊阁四库全书》本),卷15,《安福县祭疫疠神文》,页11。

③ 晁公遯:《嵩山集》(《文渊阁四库全书》本),卷50,《定慧院记》,页1。

(续表)

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
21	(夔州路) 万州	民居险远,素习夷风……致使淫巫得肆簧鼓,凡遇疾病,不事医药,听命于巫。	先禁师巫,俾之改业。	《宋会要辑稿》,《刑法》2之133,页6562
22	(夔州路) 开州	氓疾不治,谒巫代医。	教以饵药。	王安石:《虞部郎中晁君墓志铭》,《全宋文》,卷1417,《王安石》55,页196
23	(福建路)	闽俗左医右巫,疾家依巫索索,而过医之门十才二三。	议录旧所赐书(医方书)以示于众……凡《圣惠方》有异域瓌怪难致之物,及食金石草木得不死之篇,一皆置之,酌其便于民用者得方六千九十六。	蔡襄:《圣惠方后序》,《全宋文》,卷1014,《蔡襄》21,页132;《淳熙三山志》,卷39,《土俗·戒谕》 <sup>①</sup>
24	(福建路) 邵武军	其俗鬼而不医。	禁巫覡,教病者药。	蔡襄:《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓碣》,《全宋文》,卷1020,《蔡襄》27,页239
25	(广南东路) 梅州	俗信巫尚鬼,舍医即神,劝以药石伐病,则慢不之信。		《舆地纪胜》,卷101,《广南东路梅州·风俗形胜》,页2;《方輿胜览》,卷36,《梅州》,页6
26	(广南东路) 南雄州	岭南无医,凡有疾病,但求巫祝鬼,束手待毙。	取古今名方治瘴气者,集为一医,颁下本路。	《系年要录》,卷159 <sup>②</sup>

① 梁克家:《淳熙三山志》,收于《宋元方志丛刊》,卷39,《土俗·戒谕》,页3—4。

② 李心传:《建炎以来系年要录》(北京:中华书局,1988年,以下简称《系年要录》),卷159,绍兴十九年六月辛酉,页2587。

(续表)

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
27	(广南西路) 琼州	俗无医,民疾病但求巫祝。	诏以《方书》《本草》给之。	《长编》,卷16,开宝八年十一月己巳,页349;《輿地纪胜》,卷124,《广南西路琼州·风俗形胜》,页4;《方輿胜览》,卷43,《琼州》,页2
28	(广南西路) 万安军	病不服药,信尚巫鬼。		《輿地纪胜》,卷126,《广南西路万安军·风俗形胜》,页2
29	(广南西路) 静江府	愚民无知,病不服药,妄听师巫淫祀谄祷。	出榜禁止捉押,决定依条重作施行。	《南轩集》,卷15,《谕俗文》 <sup>①</sup>
30	广南	广南风土不佳,人多死于瘴疠。其俗又好巫尚鬼,疾病不进药饵,惟与巫祝从事,至死而后已。	赐《圣惠方》与药材之费,以幸一路。	《独醒杂志》,卷3,页27
31	南方	南人信巫,有疫疠不召医,惟命巫使行咒禁。		范正敏:《遁斋闲览》,收于《说郛三种》,100卷本,卷32,页6;120卷本,卷25,页9
32	江浙之间	一有疾病,唯妖巫之言是听……不求治于医药,而屠宰牲畜以祷邪魅。	申严律令,俾诸路监司郡守,重行禁止。	《宋会要辑稿》,《刑法》2之152,页6571
33	巴楚之地	巴楚之地,俗信巫鬼……其患非它,繇覲师之胜医师耳。		龚鼎臣:《述医》,《全宋文》,卷931,《龚鼎臣》,页255

<sup>①</sup> 张栻:《南轩集》(《文渊阁四库全书》本),卷15,《谕俗文》,页17。

(续表)

序号	地界	情况	官僚的处理方法	资料出处
34	—	今要藩大郡或罕良医,偏州下邑,遐方远俗,死生之命委之巫祝。	访采精于医术,众所推服,堪以教授者,为之辟官舍,置以学,命以教授。	虞策(1158年进士):《乞敕天下辟置医官奏》,《全宋文》,卷2184,《虞策》,页132;《长编》,卷472,元祐七年四月丙子,页11272
35	—	不信医方可活人,但随巫语去迎神。		《双溪类稿》,卷5,《居民多疫为散药》 <sup>①</sup>
36	—	所居去城市稍远,俗不饵药,唯以巫祝为尚。	为储金石草本之可以疗疾者,依古方和之,散以予民。	《默堂集》,卷21,《陈伯瑜宣义行状》 <sup>②</sup>

细析上述三十六项资料,民众信巫不信医的原因,主要来说有三类:一是传统风俗习惯使然,人们遇有疾病时不会或不知延聘医生疗治,而只会透过巫觋祷神祈禳,这类情况最多,共有31例(例1—20,22—25,28—33,35);二是因为所在地文化落后,故多以巫代医,如例21、34、36;最后一类的原因更简单——由于当地根本没有医生,民众有病时就只有寻求巫觋的帮助,例26、27、34就是如此。不过,综合而言,这三类因素其实都一样,代表了官员或知识分子对巫觋信仰流行的一个看法:由于地方上文化落后,荆楚及巴蜀自古以来的巫风未见消亡,加上医生不足,人们的医疗知识不高,于是遇有疫病时,民众就会求助于装神弄鬼的通灵者——巫觋。这在官僚和知识分子的眼中看来,实在清楚不已。正如例29张栻所言,巫风的盛行,人们信巫不信医,是因为“愚民无知”。

信奉儒家之流的官僚和知识分子,“不语怪力乱神”<sup>③</sup>,所谓“祝史巫觋,其术近乎怪”<sup>④</sup>,他们自然认定巫觋为民众治病,其实并不可靠,例31的范

① 王炎:《双溪类稿》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《居民多疫为散药》,页5。

② 陈渊:《默堂集》(《文渊阁四库全书》本),卷21,《陈伯瑜宣义行状》,页4。

③ 王禹偁:《漉水军王御史庙碑》,《全宋文》,卷155,《王禹偁》19,页132。

④ 李觏:《原正》,《全宋文》,卷913,《李觏》22,页293。

正敏就举例批评说：“南人信巫，有疫疠不召医，惟命巫使行咒禁。辛巳年临江大疫，群巫尽死，余人不治多自瘥，然则俗巫岂足恃乎？”因此官员初临治地时，往往“禁巫覡而崇医师”<sup>①</sup>。针对信巫不信医这个问题，上表中有 27 个例子记载了官员的不同处理方法，具体来说是从移风易俗及给药疗疾入手。

要革除地方崇巫却医的弊端，不少官员认为必须彻底改变其风俗习惯，或晓以义理，以化其俗，如例 11、19；但更有效的方法是采取高压禁止措施，严加打击，或杖罚巫覡，勒其改业，或纠民互保，违者重罪坐之，这类情况最多，如例 1、3、5—8、11—13、16、17、19—21、24、29、32。另一方面，民众毕竟有实际的医疗需要，于是为人父母官者，或给药助民，如例 1、9、14、30、36；或教以医方，如例 1、2、9、13、17、20、22、23、24、26、27、30、36；或代觅医师延治，如例 11、12、14、34；更有趣的是教巫覡习医术，使其变巫为医，如例 2、3、12、13。官僚和知识分子相信，在民智未开及医药不足等问题逐步得以解决后，信巫不信医的风俗便会消失，而佞巫的风气亦会稍革，南宋初年的李光就说：“自兵兴以来，北人多流寓二广，风俗渐变，有病稍知服药，不专巫祝之事。”<sup>②</sup>

“医药不足论”提醒我们要反省宋代的医疗水平，民众延聘巫覡治病究竟是因为迷信鬼神，还是由于当时医疗卫生资源短缺？根据研究，宋代医药卫生事业无论在理论还是在实践方面，都取得了突出的成就。<sup>③</sup> 经过政府和各阶层的努力，两宋的医疗水平已进一步提高，医药知识得到普遍推广，例如政府设立了各类医疗机构和救济措施，建立培养医学人才的制度，整理、编辑和刻印各种医书、方论，<sup>④</sup>故清人曾云：“有宋一代于医学最为留意。”<sup>⑤</sup>两宋

① 周希孟：《连江县建学记》，《全宋文》，卷 1097，《周希孟》，页 341；王安石（1021—1086）：《广西转运使李君墓志铭》，《全宋文》，卷 1417，《王安石》55，页 205。

② 李光：《庄简集》（《文渊阁四库全书》本），卷 17，《跋再刊初虞世必用方》，页 3。

③ 郭声波：《宋朝官方医药卫生机构考述》，载于四川联合大学古籍整理研究所、四川联合大学宋代文化研究中心编《宋代文化研究》，第 5 辑（成都：巴蜀书社，1995 年），页 81。

④ 朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜：《辽宋西夏金社会生活史》（北京：中国社会科学出版社，1998 年），页 294—302。

⑤ 原见《四库全书总目》，卷 103，《医家类》，今转引自史继刚《宋代药局建设与药品经营管理》，《西南师范大学学报》，1994 年第 2 期，页 103。

时代,名医辈出,如北宋初年的陈昭遇,“世以为神医”<sup>①</sup>;南宋初年江西名医号“严三点”者,能“以三指点间知六脉之受病”<sup>②</sup>;徐熙以善灸闻名,竟能为鬼魅针治去病;<sup>③</sup>至若《宋史·方伎传》中所记载的名医,数量则更多。<sup>④</sup>

然而,由于医者技艺的精粗不齐和医药的不易获取,故宋代民间的医疗卫生状况,其实也未必尽是理想的。<sup>⑤</sup>当时对医生的批评,也是很多的,程颐就曾说:

庸医辈恣其盲妄,无所忌惮,杀人如麻。耳目所闻见,士大夫为庸医反阴阳、背方论而杀之者,不可胜数。况天下之大,民庶之众,可胜言哉?<sup>⑥</sup>

苏轼也提及其乡有病寒而咳者,医以为蛊,不治且杀人;<sup>⑦</sup>范祖禹则听闻京师医生不看诊病,随便散药予民,故饮药者多死;<sup>⑧</sup>急于声利的庸医实在不少,<sup>⑨</sup>政府也要时常戒伤民间之医药。<sup>⑩</sup>

综合而论,两宋的医学发展已有很高成就,惟民间医药卫生仍有不足之处,故宋人在罹患疾病时既问医求药,而为数极多的巫覡,本亦可能是其依赖的对象,<sup>⑪</sup>个中的情况不能一概而论。可是,官僚和知识分子似乎完全“明

① 杨亿口述,黄鉴笔录,宋庠(996—1066)整理:《杨文公谈苑》(上海:上海古籍出版社,1993年),《陈昭遇》,页117。

② 周密:《齐东野语》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷18,《近世名医》,页334。

③ (宋)佚名:《异闻总录》,收于《笔记小说大观》(扬州:江苏广陵古籍刻印社,1983—1984年),第1册,卷3,页2。

④ 《宋史》,卷461至462,《方伎传》上及下,页13505—13531。

⑤ 陈元朋:《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》(台北:台湾大学出版委员会,1997年),页85。

⑥ 程颐:《上谢帅师直书》,《全宋文》,卷1754,《程颐》5,页287。

⑦ 苏轼:《盖公堂记》,《全宋文》,卷1967,《苏轼》119,页382。

⑧ 范祖禹:《救疾疫札子》,《全宋文》,卷2139,《范祖禹》25,页177。

⑨ 周密:《齐东野语》,卷14,《针砭》,页251;岳珂(1183—1234):《程史》(北京:中华书局,1981年),卷9,《王涇庸医》,页107;方勺(1066—?):《泊宅编》(北京:中华书局,1983年),卷5,页27;(宋)刘斧:《青琐高议》(上海:上海古籍出版社,1983年),后集,卷1,《议医》,页113;司马光:《医官札子》,《全宋文》,卷1184,《司马光》13,页319—320;司马光:《医官第二札子》,《全宋文》,卷1185,《司马光》14,页326—328。

⑩ 潜说友纂修:《咸淳临安志》,收于《宋元方志丛刊》,卷40,《诏令·戒伤民间医药》,页10。

⑪ 陈元朋:《两宋的“尚医士人”与“儒医”》,页81—82。

白”民间信巫不信医的原因,也似乎认为他们自己已找到了对付的方法。果如是,则何以两宋的巫风仍然如此昌盛,信巫不信医的记录仍然不绝于史?何以竟到南宋初年李光才提及两广不专巫祝的风气渐变?我以为,精英们对民众亲巫却医的解释固有其一定道理,惟人们相信巫覡能禳鬼去病,亦必有其自身的想法和解释,这也是信巫不信医长期存在的原因。精英阶层这种“医药不足论”的巫覡观,并未能完全解释宋代崇巫却医或巫风盛行的全部原因。<sup>①</sup>

### 第三节 巫医并举

持“医药不足论”者似乎认定宋人在面对疾病时,医疗卫生资源与延请巫覡治病两者之间,必然是一种“非彼即此”的零和关系。换句话说,只要医生和药物充足,民智广开,人们就会弃巫从医;相反,在落后偏远的地区,乏医缺药,民众自会信巫祀鬼,以除疾病。然而,表6的资料已显示,信巫不信医的区域并不止于穷乡僻壤,更有趣的是,其实当时有不少人是“巫医并举”的。我们将有关的资料表列于下:

表7 宋代“巫医并举”事例表

序号	人物	原因	情况	由医或巫治好	资料出处
1	李觏		医师相急热,巫覡两经纬。	未记录	《李觏集》,卷35,《寄祖秘丞》 <sup>②</sup>
2	陆游	今年七月风眩作,儿子在前不能识,杯中药冷呼不醒,全家相顾无人色。	昏昏但思向壁卧,虫臂鼠肝宁暇恤,医巫技殫欲敛手,天高鬼恶吁莫测。	未记录	《剑南诗稿》,卷33,《书病》 <sup>③</sup>

① 前引史继刚《宋代的“巫”扬“医”》和木村明史《宋代的民间医疗と巫覡观——地方官による巫覡取締の一側面》二文,似乎都未注意到官僚和士人著作论述宋代巫风盛行原因时的限制,木村明史虽点出了士人阶层的巫覡观(页10—14),但未探讨这种论述“话语”造成的偏差。

② 李觏:《李觏集》(北京:中华书局,1981年),卷35,《寄祖秘丞》,页386。

③ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》(北京:中国书店,1986年),卷33,《书病》,页514。

(续表)

序号	人物	原因	情况	由医或巫治好	资料出处
3	范成大	幼而气弱,生十四年,大病涉濒死;又十三年,疾痛痒,无时不有。	十巫递进,三医更谒。	未记录	《范石湖集》,卷34,《问天医赋并序》 <sup>①</sup>
4	周紫芝	卧疴初肃霜,小间倏玄冬,老境知几何,半落呻吟中。	医师固楚产,砭灼矜神功,巫师杂荒怪,呼吸生雷风。	未记录	《太仓稊米集》,卷11,《病起负暄菊篱一首》 <sup>②</sup>
5	刘仁叟父		屡废医巫。	均不成功	《梅溪先生文集》,前集,卷18,《代刘仁叟》 <sup>③</sup>
6	王淮	因风木悲怆而致病。	医巫之并用。	均不成功	《鄮峰真隐漫录》,卷43,《祭王季海丞相文》 <sup>④</sup>
7	湖州人王概,赴邵武建宁丞	宿信州(今江西上饶)玉山驿,为女魅所害。	概日以困悴,医巫束手莫能疗。	均不成功	《夷坚志》,甲志卷16,《女子穿溺珠》,页138—139
8	秦桧子昌时	达真黄元道预言其兄秦昌龄命不甚永,后果然;后又预言昌时死……忽闻笔坠地,入视之,昌时已仆于胡床,涎塞咽中革革然。	其家呼医巫络绎。	均不成功	《夷坚志》,乙志卷12,《秦昌时》,页285—286
9	吴开子祖寿	梦前生相识者后,有小瘤生于肩上,俄成大瘰,痛楚彻骨,不可卧。	(母刘仲冯枢密女)刘夫人迎医召巫,延道士作章醮,万方救疗之,竟不起。	均不成功	《夷坚志》,乙志卷19,《吴祖寿》,页348

① 范成大:《范石湖集》(香港:中华书局,1974年),《诗集》,卷34,《问天医赋并序》,页448—449。

② 周紫芝:《太仓稊米集》(《文渊阁四库全书》本),卷11,《病起负暄菊篱一首》,页5—6。

③ 王十朋:《梅溪先生文集》(《文渊阁四库全书》本),前集,卷18,《代刘仁叟》,页7。

④ 史浩:《鄮峰真隐漫录》(《文渊阁四库全书》本),卷43,《祭王季海丞相文》,页11—13。

(续表)

序号	人物	原因	情况	由医或巫治好	资料出处
10	饶州民郭端友	染时疾,忽两目失光,翳膜障蔽。	医巫救疗皆无功,自念惟佛力可救。	均不成功	《夷坚志》,丙志卷13,《郭端友》,页475
11	武翼郎戴世荣	家忽生变怪……妻寻即卧病。	先后延请医者黄通、巫者汤法、僧志通疗治。	均不成功	《夷坚志》,丁志卷4,《戴世荣》,页569
12	兴化陈子辉,待南雄通判阙	女卧床死,气虽绝而心微温。	医巫拯疗不效。	均不成功	《夷坚志》,丁志卷5,《陈通判女》,页574
13	京师鬻果小民子	夜遇妇人,相与燕狎,而容日羸悴。	医巫不能愈。	均不成功	《夷坚志》,丁志卷9,《陈媳妇》,页611
14	岳州平江令吉勃之	妻张氏生女数日危疾,医不能治。	其母深忧之,邀巫媪测视。	巫	《夷坚志》,丁志卷12,《吉勃之妻》,页639
15	抚州金溪士人蓝献卿妻	俄得狂疾,言语错乱,被发裸跣不可制。	蓝大以为挠,医巫无所施其伎,了不知何物为妖也。	均不成功	《夷坚志》,丁志卷20,《红叶入怀》,页703
16	(洪文惠)幼弟迅之生母	有病,疗治无方。	招医巫诊治,竟不起。	均不成功	《夷坚志》,支乙卷7,《姚将仕》,页846
17	鄱阳乡民郑子五	合宅染疫病,飡粥不能给。	欲召医巫买药,空无所有。(笔者按:传主最后虽然因家贫而没有延请医生或巫覡,但仍可反映巫医并举的情况,故录之为证。)		《夷坚志》,支乙卷7,《王牙侔》,页851

(续表)

序号	人物	原因	情况	由医或巫治好	资料出处
18	严州士人家女子	一夕睡醒,枕畔得果实如桃者,取食之……凡可啖之物,皆不向口。	父母嗟异,访医召巫,莫能展力。	均不成功	《夷坚志》,支乙卷8,《严州女子》,页854
19	湖州张承事	其女忽得感疾,常切切如与人昵语。	医巫不能治。	均不成功	《夷坚志》,支丁卷2,《张承事女》,页983
20	朝请大夫黄民瞻	与妻子在堂上,黄见异物,后得疾。	妻知其所见不祥,召医巫疗拯,证候益变。	均不成功	《夷坚志》,支戊卷2,《黄惠州》,页1068
21	刘知县子	前妻死后索命,忽生疽于背……疮日剧。	刘亦不与他人语,但时时悲叫……医巫在前,莫知为何等崇孽。	均不成功	《夷坚志》,支戊卷10,《芜湖王氏痴女》,页1131
22	鄂州富商武邦宁长子之女	得奇疾,历数月。	求巫医数十,极治悉不效。	均不成功	《夷坚志》,支庚卷5,《武女异疾》,页1174
23	鬼屋住客	建高楼于后,外临湖山,每遇月夜,蛇仍为怪。	处者未尝奠枕,呼医召巫,略无虚日。	均不成功	《夷坚志》,支癸卷7,《王司户屋》,页1272—1273
24	宗室赵彦珍妻	被疾,寢以困笃,时方二十许岁。	告夫云:“命数前定,我病势已恶……何用邀唤巫医,修治药饵……”(笔者按:传主最后虽然亦没有延请医生或巫覡,但也同样可反映巫医并举的情况,故同样录之为证。)		《夷坚志》,支癸卷7,《赵彦珍妻》,页1275
25	蕲水县(今湖北浠水)富家子	误仆刑尸上,因大惊,到家发狂,性理遂错。	医巫百方不能已,后为蕲水县名医庞安时治愈。	医	张耒:《续明道杂志》,收于《说郛三种》,120卷本,卷43,页3

细析表中的 25 项资料,我们可以发现内里有些重要的线索,显示巫觋信仰的流行,不一定是医药不足所致。先以兼延巫医者的身份背景来看,出身于官僚或士人阶层者有十九人(例 1—9、11、12、14—16、18—21、24),包括了著名的理学家李觏、大诗人陆游和范成大、周紫芝,更有宰相秦桧及吴玠之子,而另外六人则为普通百姓(例 10、13、17、22、23、25),很明显,前者之比例远高于后者。当然,以统计学而言,上述仅有的 25 个例子自然不能证明官僚或士人阶层“巫医并举”的情况较一般民众严重,但至少可以反映,说民智低下、人们信巫不信医是导致当时巫风盛行的主因,并不完全正确。

次就医疗卫生资源及医巫的水平而论,25 个例子中均未见载因医疗资源不足,迫使传主转寻巫觋的帮助;而在 23 个真正巫医并举的例子中,治疗结果是例 14 的巫觋和例 25 的医生成功,例 1 至 4 则未见记载,其他 17 例的医生和巫觋都是失败的。受资料所限,我们无法知道这些失败了巫觋和医生,其水平究竟如何,但可以肯定的是,未有资料记述因庸医无能而使病者投向巫觋(例 14 也只是说“医不能治”,但这不一定是庸医)。总之,在这个表中,巫觋与医生治疗疾病的能力未见高下,人们也并非因为医疗落后而信巫不信医。

诚然,我们可以推测官僚或士人阶层巫医并举的行动,乃因其处于药石罔效之后、性命交关之时,事非得已;<sup>①</sup>然而我们搜集到的这 25 项资料,除了例 14 外,其他均看不到有“先医后巫”的记录,主角们似乎都是既延医治病,但同时也趋巫禳疫,实际的时间当然可能有先有后,黄庶(1042 年进士)就更提到时人“先巫后医”的情况:

① 陈元朋认为宋代士人不乏“医巫并进者”的原因即此,见陈元朋《两宋的“尚医士人”与“儒医”》,页 84。的确,涉及这类求神祀鬼的例子其实很多,但患者及其家人则不一定向巫觋求援,如冯式妻有疾,其子“致四方名医,又叫号神明禱禳之,无不至”,见王珪《永寿郡太君朱氏墓志铭》,《全宋文》,卷 1159,《王珪》40,页 277;宗室赵允弼(1008—1070)第二子,“及得疾,而医诊禱祈之术,偏索于京师”。见王珪《宗室金紫光禄大夫检校太子宾客左骁卫大将军持节淄州诸军事淄州刺史充本州防御使大夫上护军天水郡开国公食邑二千七百户实封二百户赠武宁军节度观察留后追封彭城郡公墓志铭》,《全宋文》,卷 1159,《王珪》40,页 278;宗室赵仲伋病且殒,妻刘氏“所以医治救药,若祈祝禱祠,凡有可致其诚者,倾有无,毁肤发,不为毫末顾惜”,见章惇(1035—1105)《宋宗室赠定武军节度观察留后博陵郡公仲伋夫人故彭城县君刘氏墓志铭》,《全宋文》,卷 1797,《章惇》3,页 375;另一宗室赵世静之子有疾,情况更是典型,“忽得疾,均州(世静)夜不安寝。比剧,犹能泣言曰:不幸贻亲之忧,奈何?均州益访医祝,至于老子、浮图、仙科、梵法,所以救治之无不至。炷香于臂,叫号神明,祈以延其须臾之命”,见王珪《宗室左武卫大将军均州防御使彘子墓记》,《全宋文》,卷 1162,《王珪》43,页 331。

一旦疾作,或有不之医,其所先惟禳也,惟祷也,不及诸佛,则即诸老也,即诸巫也;而请焉,即诸佛,即诸老,即诸巫也;不可为,而疾日加深,始医之求。<sup>①</sup>

无论如何,表7这25个例子中,当事人“并举”巫医的心态是清楚不已的。其实,以为时人在药石无效时才寻求巫觋帮助祷神去疫,这种观点仍然有很强烈的精英色彩,甚至是以今日的科学目光去解读古代的情况,在此我想引马林诺夫斯基及许烺光的研究加以讨论。<sup>②</sup>

马林诺夫斯基在研究原始社会的巫术、宗教及科学的关系时指出,有一种理论认为,在原始社会的条件下,巫术与科学杂糅在一起,密不可分。然而,进一步的分析表明,巫术与实践活动是各自独立的,它们从来没有融为一体。只有在人类遇到不可逾越的鸿沟,在人们的知识与实际控制能力无可奈何,而人们又锲而不舍地仍要有所作为之际,巫术才会出现。因此,巫术根本不是原始人的科学,它是在科学的界限之外,在自己的智力与技术偶尔也无能为力时发展起来的。<sup>③</sup>然而,许烺光以1942年在云南西城及1975年在香港新界沙田所进行的调查,批驳马林诺夫斯基之论,他发现当西城人在面对一场霍乱危机时,几乎所有人采取的是宗教安抚仪式与实际清洁卫生相结合的方法。活动的参与者及宗教行为和旨在驱除病魔的仪式并不加以区分,他们也不将注射疫苗和祈祷、洁净与护符看作是应付危机的不同方法,故研究宗教者应考虑诸如人们的生活环境等文化因素。<sup>④</sup>

表7宋代“巫医并举”的25个事例中,大部分情况均与许氏的观点有相类之处,时人面对疾病时,宗教的安抚仪式与实际医疗卫生是相结合的,且二者并非截然不同的方法。我认为只有从这方面去了解宋人崇巫的心态,才能解释巫觋信仰在民众中间(包括官僚和士人阶层)流行的原因。

① 黄庶:《伐檀集》(《文渊阁四库全书》本),卷下,《杂文·述药》,页17。

② 笔者曾在一篇书评中提到这个讨论,见王章伟《评许烺光:〈驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化〉》,《香港社会科学学报》,第10期(1997年),页144—149。

③ [英]马林诺夫斯基:《巫术与宗教的作用》,载于史宗主编,金泽、宋立道、徐大建等译《20世纪西方宗教人类学文选》(上海:上海三联书店,1995年),上册,页82—89。

④ 许烺光著,王芑、徐隆德、余伯泉译:《驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化》(台北:南天书局,1997年),页2—10;又见王章伟《评许烺光:〈驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化〉》,页145。

## 第四节 巫覡与医疗

宋人在面对疾病时,医巫并举、甚或信巫不信医,真正的原因为何?是什么样的心态促使这种巫风盛行呢?人们因为身罹恶疾而寻求巫覡给予治疗,在历史上似乎并不新鲜,医学源于巫覡似乎也是不争的事实,弗雷泽即说过:

肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈的追求真理的动机,哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的……他们不仅是内外科医生的直接前辈,也是自然科学各个分支的科学家和发明家的直接前辈。正是他们开始了那在以后时代由其后继者们创造出如此辉煌而有益的工作。<sup>①</sup>

至于中国,情况似乎也没有例外,无论是专研中国古代史、宗教社会史还是医学史的学者,多认定中医就是脱胎于巫术,“医”是“巫”的古职,最早的医者便是巫覡;<sup>②</sup>而宋人也往往将巫、医并列并称,<sup>③</sup>范正敏就将医、巫一并批

① [英] 弗雷泽著,汪培基译:《金枝——巫术与宗教之研究》(台北:桂冠图书股份有限公司,1994年),上册,页95—96。

② 周策纵:《古巫医与“六诗”考:中国浪漫文学探源》(台北:联经出版事业公司,1986年),中篇,《巫医的工作与古史》,页71—165;Chow Tse-tzung,“The childbirth myth and ancient Chinese medicine: a study of aspects of the *wu* tradition”, in David T. Roy & Tsuen-hsuei Tsien (eds.), *Ancient China: Studies in Early Civilization* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp.43—89;林富士:《汉代的巫者》(台北:稻乡出版社,1999年),页59;Lin Fushih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>—6<sup>th</sup> century A.D.)* (Ph. D. dissertation, Princeton University, 1994), p.206;林富士:《中国六朝时期的巫覡与医疗》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第70本第1分(1999年),页2;刘佳玲:《宋代巫覡信仰研究》(台北:台湾师范大学硕士论文,1996年),页61;陈邦贤:《中国医学史》(上海:商务印书馆,1937年),页6—11;赵璞珊:《中国古代医学》(北京:中华书局,1997年),页5—7。

③ 李靓:《富国策第四》,《全宋文》,卷905,《李靓》14,页167;苏洵:《上欧阳内翰第五书》,《全宋文》,卷919,《苏洵》2,页31;陈襄(1017—1080):《与孙运使书》,《全宋文》,卷1084,《陈襄》8,页126;苏轼:《脉说》,《全宋文》,卷1983,《苏轼》135,页247;李侗(1093—1163):《见罗先生书》,载于罗从彦(1072—1135)《豫章文集》(《文渊阁四库全书》本),卷16,《附录》,页1;程俱(1078—1144):《北山集》(《文渊阁四库全书》本),卷15,《汉儒授经图叙》,页9;李石:《方舟集》(《文渊阁四库全书》本),卷15,《郑隐君墓志铭》,页16;宋慈(1186—1249)著,罗时润、田一(转下页)

评,<sup>①</sup>陆游则好以巫、医对仗入诗。<sup>②</sup>更有趣的是,当代不少文献往往以“鬻”字替代了“醫”,<sup>③</sup>如张耒提到蕲水县有“高鬻”名庞安时者,<sup>④</sup>汪藻(1079—1154)提到吴国夫人得病后,“精爽如平时,谢鬻巫不问”,<sup>⑤</sup>葛胜仲(1072—1144)的诗句则云“请看前日闹巫鬻”,<sup>⑥</sup>可以反映时人以为巫与医的关系密切。<sup>⑦</sup>

不过,自周代出现专业医师,巫、医分家以后,<sup>⑧</sup>虽然巫术仍是人们对抗疾病的重要手段,<sup>⑨</sup>但宋代的物质条件和医疗水平毕竟已大有进步,医源于巫或医巫同源已不足以解释人们崇巫的原因。要清楚个中的情况,最好的方法是直接从宋人延请巫覡治病的活动中去探讨,惜官方资料和士人的文集罕有这方面的记述,幸而部分学者的著作及笔记小说中仍有零星的片段,可供我们分析。<sup>⑩</sup>现在我将这些珍贵的资料制成一个事例册,表列于下。

(接上页)民、关信译释:《洗冤录译释》(福州:福建科学技术出版社,1992年),卷1(2),《检复总说》下,页28;曾敏行:《独醒杂志》,卷2,页11;袁采:《袁氏世范》(天津:天津古籍出版社,1995年),卷中,《处己·子弟当习儒业》,页105。

- ① 范正敏:《遁斋闲览》,收于《说郛三种》,100卷本,卷32,页6;120卷本,卷25,页9。
- ② 如陆游《剑南诗稿》,卷58,《游昭牛图》,页828:“俚医灌药美水草,老巫河禁泼不祥”;卷81,《后杂兴》,页1100:“俚医刀匕药,老巫半榼酒”。
- ③ 甲骨文有“鬻”字而无“醫”字,严一萍(1912—1987)以为可知医由巫术而来,见严一萍《中国医学之起源考略》,《大陆杂志》,第2卷第8,9期(1951年),页20—22;第2卷第9期,页14—17。周策纵亦有相同观点,见Chow Tse-tsung, “The childbirth myth and ancient Chinese medicine: a study of aspects of the *wu* tradition”, p.71。
- ④ 张耒:《续明道杂志》,收于《说郛三种》,120卷本,卷43,页3。
- ⑤ 汪藻:《浮溪集》(《文渊阁四库全书》本),卷28,《吴国夫人陈氏墓志铭》,页24。
- ⑥ 葛胜仲:《丹阳集》(《文渊阁四库全书》本),卷18,《二十五日道祖沧浪亭落成召会》,页24。
- ⑦ 刘佳玲已注意到这个情况,举了更多的例子,见刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页81。
- ⑧ 李建民最近的研究质疑医出于巫的看法,他认为《左传》所见职官,巫、医早已不同科,《周礼》亦然,医在天官,巫则厕身于春官,两者皆掌除疾病之职事,故经验医学的长成,巫教提供的只是文化风土。李氏又批评陈邦贤“上古先有巫,而后巫和医相混,到后来巫和医才逐渐的分离”这种巫医分合线性三阶段论,并不存在晚周秦汉的历史中。换言之,巫、医不同科,医亦不出于巫。见李建民《死生之域——周秦汉脉学之源流》(台北:“中央研究院”历史语言研究所,2001年),页62—65。
- ⑨ 林富士:《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础——“汉代疾病研究”之一》,《史原》,第16期(1987年),页30。
- ⑩ 当然,以记述者的身份而言,这些资料仍带有精英者的有色眼镜,但蒲慕州在研究中国古代的信仰世界时已指出,在传统文献中,经由知识分子不经意的陈述或有意的批判中,我们可以得到一些有关民间生活及信仰的消息;若能仔细地比较,上层社会的文献仍然不时会留下其所存在的大文化圈的影响。因此我们可以借着解读这些“无心史料”而发掘民间文化的面貌。研究者的任务,就是在估量每一种文献材料所可能具有的不经意讯息。见蒲慕州《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》(台北:允晨文化股份事业有限公司,1995年),页17—29。

表 8 宋代“巫覡疗病”事例表

序号	内 容	资料出处
1	沈庆校书说,镜中有一吏人家,女病邪,饮食无恒,或歌或哭,□形奔驰,抓毁面目。遂召巫者治之,结檀场,鸣鼓吹,禁咒之。	《葆光录》,卷 3 <sup>①</sup>
2	盩屋吏魁,召士人训子弟馆于门,士人素有蛀牙,一日复作,左腮抓肿,遂张口卧,意似薷腾。忽闻有声发于龈腭,若切切语言,人马喧哄,渐次出口外,痛顿止。至半夜,却闻先来之声,仍云小都郎回活玉巢也,似呵喝状类,上蠢蠢然入口,弹指顷齿大痛。诘旦,且告主人,劝呼巫祝用符水,士人从之,痛已肿消,竟不知何怪也。	《清异录》 <sup>②</sup>
3	广安军俗集巫,疾病不加医药。康定中大疫,寿安县太君王氏婢疫染相枕藉,它婢畏不敢近,且欲召巫治之,王氏不许,亲为煮药致食膳。左右争劝,止之曰:“平居用其力,至病则不省视,后当谁使者……”	《东斋记事》,卷 31,页 11—12
4	余幼年时,见田家妇为物所惑,□□妆饰言笑自若,夜则不与夫共榻,独卧,若切切与人语。禁其梳饰,则欲自尽,悲泣不止。其家召老巫治之。巫至,则曰:“此为狐所惑,□邻家犬作媒。”乃以柳条□却犬,犬伏禁所。又为坛以治妇。少选,一狐嗥于屋后,巫乃为一火轮坐其上,而旋其轮,妇及犬恐而走,百步乃止。	《青琐高议》,别集卷 1,《西池春游》,页 211
5	京师神巫张氏灯焰烧指针,疗诸疾多效于用针者。范景仁说其兄忽被神崇,饮水并食磁碗,召巫者视之。既退,欲邀厚货,偃蹇不应命。	《醴泉笔录》,卷上; <sup>③</sup> 《江邻几杂志》 <sup>④</sup>
6	万俟彦中以淳熙十三年(1186)为武冈守,一女,年十许岁,未适人,骤得迷罔之疾,不能说其值遇,但厌厌困悴若醉梦中。师巫祈禳考摄,无所不至,皆弗效……罢去,代者李大声。至访其故,或言郡圃大水,下旧有祠宇,废撤五十年,必其作祟,彦中固常欲建立而不成也。于是即其处作之,怪乃息。	《异闻总录》,卷 2,页 1—2

① 龙明子:《葆光录》,收于周光培编《宋代笔记小说》(石家庄:河北教育出版社,1995年),第20册,卷3,页7。

② 陶谷:《清异录》,收于《说郛三种》,100卷本,卷61,页71。

③ 江休复:《醴泉笔录》,收于《宋代笔记小说》,第4册,卷上,页16。

④ 江休复:《江邻几杂志》,收于《笔记小说大观》,第8册,页11。

(续表)

序号	内 容	资料出处
7	华亭卫宽夫丧其妻,未逾年再娶刘氏。故妻屡附童妾,出言怨詈。室中常有怪,或闻弹指叹息声,家人白昼见其坐堂下,就之则亡……刘氏生子,逾时得疾,巫者言故妻作祟,祈谢之万方,不少愈。宽夫怒,取影堂木主斧碎之。每刃一加,儿辄大叫,凡三砍三叫,儿死,怪亦息。	《异闻总录》,卷4,页6
8	温为郡,并海俗,信巫祝禁忌,至使良民陷于不义。方春病瘟,邻里亲戚绝不相问讯,死亟置棺他室,密封固弃去,百日乃启为丧事,谓不尔且相传以死。有司不知禁,民习莫敢犯。熙宁初永嘉大疫,君母病死,其女奴又死,家人卧疾数辈,内外皆恐,议如巫说,君独不顾禁忌……	《浮沚集》,卷7,《沈子正墓志铭》,页17
9	俚俗信禳巫,宗人得病疾,阖户无敢往来者。	《龟山集》,卷31,《张进之墓志铭》,页15
10	宣和(1119—1125)……昌国县戴氏为鬼物所扰,呼巫覘召羽流,百方驱禳,故弗效,迎师诵咒,及门而祟灭。	何涇:《延庆院园照法师塌铭》 <sup>①</sup>
11	明州兵士沈富,父潮钱塘江死,时富方五六岁,其母保养之。数被疾祟,访诸巫,皆云:“父为厉。”母沥酒禱之曰:“尔死唯一子,吾恃以为命,何数数祸之!有所须,当梦告我。”是夕,见梦曰:“我死为江神所录,为潮部鬼,每日职推潮,劳苦痛至,须草履并杉板甚急,宜多焚以济用,年满方求代脱去矣。”母如其言,焚二物与之,富自是不复病矣。	《夷坚志》,甲志卷14,《潮部鬼》,页125
12	秦昌时、昌龄,皆太师秦桧从子……达真黄元道戒曰:“君寿命不甚永,然最忌为宣州官,若得之,切不可受,受必死。”既而添差宁国军签判……五日而死,竟不及赴官。昌时自浙东提刑来会葬,闻达真在溧阳,往见之。达真曰:“今年葬签判,明年葬提刑,吾将往会稽奉送。”昌时怒且惧。……昌时以情白曰:“叔父生朝不远,欲持以为寿,愿先生勿相苦。”达真嘻笑曰:“自家死日不管,却管他人生日。”左右见其语切,皆伸舌缩颈。昌时不乐……自掩关作书,嘱虞候曰:“若黄先生寻我,但以睡告。”虞候立户外,忽闻笔坠地,入视之,已仆于胡床,涎塞咽中革革然。其家呼医巫络绎。妻詹氏泣拜达真求救……	《夷坚志》,乙志卷12,《秦昌时》,页285—286

<sup>①</sup> 张津等纂修:《乾道四明图经》,收于《宋元方志丛刊》,卷11,页20。

(续表)

序号	内 容	资料出处
13	<p>乾道元年(1165)七月,婺源石田村汪氏仆王十五正耘于田,忽僵仆。家人至,视之,死矣。舁归舍,尚有微喘,不敢殓。凡八日复苏,云:“初在田中,望十余人自西来,皆着道服……自北门孟郎中家始。……逮旦,各执其物巡行堂中。二子先出,椎其脑,即仆地。次遇仆婢辈,或击或扇,无不应手而陨。凡留两日。其徒一人入报:‘西南火光起,恐救兵至。’亟相率登陴,望火所来,彘弩射之,即灭。又二日,复报营外火光属天,暨登陴,则已大炽,焚其栅立尽,不及措手,遂各溃散,独我在。悟身已死,寻故道以归,乃活。”里人汪庚新调广德军签判,见其事。其妹婿余永观适为宣城尉,即遣书询之。云:“孟生乃医者,七月间阖门大疫,自二子始,婢妾死者二人。招村巫治之,方作法,巫自得疾,归而死。孟氏悉集一城师巫,并力禳禳,始愈。盖所谓火焚其栅者,此也。”是岁浙西民疫祸不胜计。</p>	<p>《夷坚志》,乙志卷 17,《宣州孟郎中》,页 327—328</p>
14	<p>吴开正仲娶刘仲冯枢密女,生一子,曰祖寿。建炎(1127—1130)中,随父责居韶州(今广东韶关),梦有人着唐衣冠,如旧相识,来谒曰……“君命只此。官爵年寿,荣富福禄,皆如是而已,无一可言者。”祖寿愀然不乐,梦中鞅鞅成气疾,瘤生于肩,惊而寤,觉枕畔如有物,扪之,真有小瘤在肩上,明日而浸长,俄成大瘰,高与头等,痛楚彻骨,不可卧。刘夫人迎医召巫,延道士作章醮,万方救疗之,竟不起。</p>	<p>《夷坚志》,乙志卷 19,《吴祖寿》,页 348</p>
15	<p>永嘉薛季宣(1134—1173),字士隆,左司郎中徽言(1093—1139)之子也。隆兴二年(1164)秋,比邻沈氏母病,宣遣子沄与何氏二甥问之。其家方命巫沈安之治鬼,沄与二甥,皆见神将,着戎服,长数寸,见于茶托上,饮食言语,与人不殊。得沈氏亡妾,挟与偕去,追沈母之魂,顷刻而至。形如生,身化为流光,入母顶,疾为稍间。沄归,夸语薛族,神其事。时从女之夫家苦魑怪,女积抱心恙,邀安之视之。执二魑焉……数日,女疾如故,安之复领神将来,曰:“女魂又为鬼所夺矣。”于是解发禹步,使剑呵祝,每俘获必囚之。</p>	<p>《夷坚志》,丙志卷 1,《九圣奇鬼》,页 364—365</p>
16	<p>福州有巫,能持秽迹咒行法,为人治祟蛊甚验,俗呼为大悲。里民家处女,忽怀孕,父母诘其故,初不知所以然,召巫考治之。才至,即有小儿盘辟入门,舞跃良久,径投舍前池中。此儿乃比邻富家子也,迨暮,不复出。明日,别有一儿又如斯。两家之父相聚诟击巫,欲执以送官。巫曰:“少缓我,容我尽术,汝子自出矣,无也伤也。”观者踵至,四绕池道以待。移时,闻若千万人声起于池,众皆辟易。两儿自水中出,一以绳缚大鲤,一从后椎之。曳登岸,鲤已死。两儿扬扬如平常,略无所知觉。巫命累瓶斃于女腹上,举杖悉碎之。已而暴下,孕即失去,乃验鲤为祟云。</p>	<p>《夷坚志》,丙志卷 6,《福州大悲巫》,页 417</p>

(续表)

序号	内 容	资料出处
17	练师中为临安新城丞,丞廨有楼,楼外古桐一株,其大合抱,蔽荫甚广。师中女及笄,尝登楼外顾,忽若与人语笑者。自是日事涂泽而处楼上,虽风雨寒暑不辍。师中颇怪之,呼巫访药治之,不少衰。家人但见其对桐笑语,疑其为祟,命伐之。女惊嗟号恸,连呼“桐郎”数声,怪乃绝,女后亦无恙。询其前事,盖恍然无所觉也。	《夷坚志》,丙志卷7,《新城桐郎》,页421
18	饶州民郭端友,精意事佛。绍兴乙亥(1155)之冬,募众纸笔缘,自出力以清旦净念书《华严经》,期满六部乃止。癸未(1163)之夏五,染时疫,忽两目失光,翳膜障蔽,医巫救疗皆无功,自念惟佛力可救。次年四月晦,誓心一日三时礼拜观音,愿于梦中赐药或方书……至是年十月,平服如初。	《夷坚志》,丙志卷13,《郭端友》,页475
19	嘉兴令陶象,有子得疾甚异,形色语笑非复平日。象患之,聘谒巫祝,厌胜百方,终莫能治。会天竺辩才法师元净适以事至秀,净传天台教,特善咒水,疾病者饮之辄愈,吴人尊事之。象闻其名,即诣谒……	《夷坚志》,丙志卷16,《陶象子》,页498;《淮海集》,后集卷6,《录龙井辩才事》 <sup>①</sup>
20	武翼郎戴世荣,建昌新城富室也,所居甚壮丽。绍兴三十二年(1162),家忽生变怪,常见杯盘骰骰罗列地上,群犬拱立于傍,篋中时时火作,烧衣物过半而篋不坏。妻赵氏在寝,觉床侧如人击破瓦缶数枚者,一室振动,尘雾滃然,寻即卧病。或掷专瓦石器物从空而下,门闾窗柱敲击不暂停,其音亦铮淙可爱。验击处皆如茧栗痕,历历可数。医者黄通持药至,夺而覆之;仓黄却走,飞石搏其脑,立死。巫者汤法先跳跃作法,为二圆石中其踝,匍匐而出。僧志通持秽迹咒,结坛作礼,未竟,遭湿沙数斗壅其头项,几至不免。	《夷坚志》,丁志卷4,《戴世荣》,页569
21	崇安县有巫翁吉师者,事神着验,村民趋向籍籍。绍兴辛巳(1161)九月旦,正为人祈祷,忽作神言曰:“吾当远出,无得辄与人问事治病。”翁家恳诉曰:“累世持神力为生,香火敬事不敢怠,不知何以见舍?”再三致叩,乃云:“番贼南来,上天遍命天下城隍社庙各将所部兵马防江,吾故当往。”曰:“几时可归?”曰:“未可期,恐在冬至前后。”自是影响绝息。尝有富室病,力邀翁,严絮祭祷,掷玦百通,讫不下。至十二月旦,复附语曰:“已杀却番王,诸路神祇尽放遣矣。”即日灵响如初。	《夷坚志》,丁志卷6,《翁吉师》,页585

<sup>①</sup> 秦观:《淮海集》(《文渊阁四库全书》本),后集卷6,《录龙井辩才事》,页5。

(续表)

序号	内 容	资料出处
22	宣和四年(1122),京师鬻果小民子夜遇妇人,艳妆秀色,来与语。邀至一处,相与燕狎,颇得衣物之赠。自是夜夜见之,所获益多。民服饰骤鲜华,而容日羸悴,医巫不能愈。	《夷坚志》,丁志卷9,《陈媳妇》,页611
23	岳州平江令吉拗之,唐州(今河南唐河)湖阳人,初娶王氏,枢密伦女弟也。既亡,复娶同郡张氏,居于长沙。张氏生女数日得危疾,医不能治。其母深忧之,邀巫媪测视,云:“王氏立于前,作祟甚剧。”命设位祷解,许以醮牲,不肯去。巫语拗之曰:“必得长官效人间夫妇决绝写离书与之,乃可脱。”拗之不忍从。张日加困笃。不得已,洒泪提笔,书之授巫。即杂纸钱焚付之,巫曰:“妇人执书展读竟,恸哭而出矣。”张果愈。生人休死妻,古未闻也。	《夷坚志》,丁志卷12,《吉拗之妻》,页639
24	乐平耕民植稻归,为人呼出,见数辈在外,形貌怪恶……言欲行疫……刘氏子出,怪魁告其徒曰:“击此人右足”,杖才下,子即仆地。继老姬过之,令击左足,姬仆如前,连害三人矣。然但守一房,不浪出。有侦者密曰:“一虎从前跃而来,甚可畏。”魁色不动,遣两鬼持杖侍待之,曰:“至则双击其两足。”俄虎毙于杖下。经两日,侦者急报北方火作。斯须间焰势已及房,山水又大至。怪相视窘慑,不暇取行李,单身亟奔……乡人访其事于刘氏,云:“二子一婢,同时疫困。”呼巫治之,及门而死。复邀致他巫,巫怨前事,欲掩鬼不备,乃从后门施法,持刀吹角,诵水火轮咒而入,病者即日皆安。	《夷坚志》,丁志卷15,《刘十九郎》,页660;《异闻总录》,卷1,页4—5
25	胡氏妻黄,孕不产,占之巫,云:“已在云头上受喜,神欲迎之,不可为也。”果死。	《夷坚志》,丁志卷19,《江南木客》,页697
26	文惠公总领淮东日,携幼弟迅在官,其所生母病,疗治无良医,乃载诣常州。时从兄景高为晋陵(今江苏常州)宰,畏其疾传染,使往节级范安家。招医巫诊治,竟不起。	《夷坚志》,支乙卷7,《姚将士》,页846
27	严州士人家女子,年未及笄,一夕睡醒,枕畔得果实如桃者,取食之。旦起,见饮饌之属辄掩鼻,凡可啖之物,皆不向口。父母嗟异,访医召巫,莫能展力。历十余年矣,而肌体不觉羸瘠,一切如平常,但不敢议及婚姻事。	《夷坚志》,支乙卷8,《严州女子》,页854

(续表)

序号	内 容	资料出处
28	<p>福州长溪人潘甲,妻李氏,颜色秀美,年二十三岁方嫁。后二年,偕娣姒众妇出游园,见红蛇蟠结于道上,凝然不动。注目谛观之,还家即得疾。初时语笑无节,杂出怪异不稽之语,然犹与人相应答。已而益甚,尽改变形态。或靚装华服,新洁冠履,簪花满头;或被发裸体,一丝不挂,跣行通衢中,泥涂荆棘皆弗避,路人聚观迭迹,殊不动容。潘生惧其蹈死地,闭诸空室,晓夕谨视之。招村巫马氏子施法考验,巫着绯衣,集邻里仆僮数十辈,如驱傩队结束。绕李向所游处山下,鸣金击鼓,立大旗,书四字曰“青阳大展”,齐声叫噪,称烧山捉鬼。遇虫蛇之属,则捕取以归,沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪诗,与之对。巫拾碎瓦一器,赤足践踏。李亦效焉,足破血流。巫又锻方砖通红,而立其上,煎汤百沸,置大镬,用手拈掇,顿于头,旋走三市。李皆不能,遂敛臂屈伏。巫倾沸汤,令李濯足。坐之小椅,勒其供通姓名。具状言不敢再作孽。乃遣一介押出门,行百步许,仆于地。潘生掖起,拥归房,了不省人事,昏昏如醉。经一昼夜,精神稍复而极惭耻,凡两旬始安。扣向来所遇,不能言,盖亦羞之也。</p>	<p>《夷坚志》,支丁卷3,《李氏红蛇》,页986</p>
29	<p>南康(今江西九江)陶太尉庙,盖晋大将军侃也,夙着灵威,土人事之甚谨。自绍兴以来,颇不及前,香火浸以衰落,栋宇颓仆……淳熙(1174—1189)初,村民童八八者,素豪黷横肆,遂毁庙以广其居,而于屋之隅立小堂,聊复寓祀。俄而妻病,诣巫者卜之,巫曰:“犯陶太尉之子小将军,所以致祸。”童生曰:“陶太尉之神歇矣,况其子乎!”巫曰:“陶公罹三纪空亡,故寂寂如此。今犹有半纪之年,过是当复兴。汝无以家致祸。”童乃止。其后灵应果侔昔时。</p>	<p>《夷坚志》,支丁卷9,《陶太尉庙》,页1034</p>
30	<p>戚彦广者,本鞞州寨兵家子,至彦广,粗读书,尤邃法律,舍父祖故步,务农植谷,居于文安之东野。尝省所亲于滨州蒲台丁河上,留颇久。其长子苏娘,小疾在家。广忽见数人,捧掖一姝入户,拜于前,乃苏娘也。问其何以来,曰:“得爷书,说抱病困重,母忧恼不可言,诸兄弟都不肯来,使我省亲。”广曰:“我原不病,何曾发书归?”女采怀取示,果手笔也。广绝以为异,置女房内,别设榻。迨旦,榻空无人。广益惊惶,即日兼程还舍,女正恹恹卧未起。扣以曩事,则了未知。自是门中多怪,女若为妖物所凭,或盛服艳装,或高谈阔论,或狂吟啸歌。广呼里巫范道欵备酒饌禳谢。女欣然而出,与范对席,笑语自如。范度非己所能治,请设筵以祷。</p>	<p>《夷坚志》,支丁卷9,《戚彦广女》,页1035</p>

(续表)

序号	内 容	资料出处
31	临安殿前司前军有亡卒,将官侯彦出捕之。经樱桃园,见一道士……两人喧争不已。道士批彦颊,彦不知端由,未敢报,但以手搦其腕。道士不能敌,顾而言曰:“且舍汝女,今夜三更后,当使汝知我神通耳。”彦归舍,情思弗安,半夜,忽如中风者,狂颠叫哭,若为鬼物所凭。家人往挽救,其力比常日十倍,莫可近。于是迎师巫考治,皆不效,奄奄百许日,得五雷陈法师,怪乃谢去。所谓道士者,盖鬼也。	《夷坚志》,支丁卷10,《樱桃园法师》,页1044
32	朝请大夫黄民瞻,赣州信丰(今江西信丰)人也。登第之后,多从官岭南,历潮阳(今广东潮阳)宰、循州(今广东龙川)通判、知高州、以母忧去,复知惠州(今广东惠州)。绍熙元年(1190)闰二月,正与妻在堂上,忽发怒叱庭下曰:“去!”妻惊问之,曰:“一个黄衣承局,径敢入宅堂,手中持文字一纸欲呈我,故喝使去,犹恨不曾教人捉下。尔如何不见?”妻不敢言,然绝以为忧……由是疾复作……妻知其所见不祥,召医巫疗拯,证候益变。历两月竟死。	《夷坚志》,支戊卷2,《黄惠州》,页1067—1068
33	张子智贵谩知常州。庆元乙卯(1195)春夏间,疫气大作,民病者十室而九。张多治善药,分诸坊曲散给,而求者绝少,颇以为疑。询于郡士,皆云:“此邦东岳行宫后有一殿,士人奉祀瘟神,四巫执其柄。凡有疾者,必使来致祷,戒令不得服药,故虽府中给施而不敢请。”张心殊不平……问瘟庙所在,从吏必加瞻敬,命炷香设褥。张悉撤去,时老弱妇女,祈赛哽咽,见使君来,争丛绕环视……即拘四巫还府……杖巫而出诸境。蚩蚩之民,意张且貽奇谴,然民病益瘳,习俗稍革。	《夷坚志》,支戊卷3,《张子智毁庙》,页1074—1075
34	吴江范上乡石里村农民郁大,门前有高杨,垂阴蔽屋。乾道二年(1166)夏日,无故恍惚延缘升木杪横卧……自是能知人生死……既葬,乡人常见其出入如生,而群鬼从行。人或有疾,托巫者邀请,必至。命童子附体决休咎,或使服某药,或使设斋醮,无不立应。得以平安者甚众,至今犹然。	《夷坚志》,支庚卷5,《郁大为神》,页1172
35	饶州上卷街东,有王司户空屋。相传有鬼物据其下,历廿年,无敢辄居……后八年(淳熙九年,1182),张南仲待制之子曼修思永议买之,朋友劝止。张曰:“吾为国家命臣,何畏于妖?”竟成约而定居。已又建高楼于后,外临湖山。然每遇月夜,蛇仍为怪。处者未尝奠枕,呼医召巫,略无虚日。	《夷坚志》,支癸卷7,《王司户屋》,页1272—1273

(续表)

序号	内 容	资料出处
36	乐平湖口许与权宝文,宅前临大溪,筑楼创圃,家人以春日游宴,尽暮而归。幼女忽得疾,全如痴迷,但时自歌。许知为祟所惑,群巫不能治,闻相近白石村僧董侏师持三坛法着验,亟召之……设坛诵咒,呼三童子考照,然后置供席迎神。	《夷坚志》,三志辛卷2,《许宝文女》,页1396
37	乐平永丰乡民胡廿四,开旅店于大梅岭。乾道元年(1165)冬,弋阳某客子独携包复来宿……未几,客酣醉不能支持。胡先于后圃傍树根掘深窖,续入房,以巾缚客口,倒曳置窖中,生理之。筑土平其上,略无知者。自是来宿者多惊魇不安。至七年(1171)春,胡全家染疫,里巫拯救不效。胡父子疾势转笃,夜与鬼语。巫觉其有冤对,俟曾一小间,请扣之曰:“汝父子必是曾做昧心事,既到此,如何讳得!但随实说向我,当为汝作一道理消禳。”胡始备列囊愆……遂不复语,才三日,相继亡。	《夷坚志》,三志辛卷6,《胡廿四父子》,页1428—1429
38	陈俞,字信仲,临川人。豪侠好义,自京师下第归,过谒伯姊,值其家病疫,闭门待尽,不许人来,人亦无肯至者。俞欲入,妇止之曰:“吾家不幸,罹此大疫,付之于命,无可奈何,何为甘心召祸!”俞不听,推户径前,见门内所奉神像,香火甚肃,乃巫者所设。俞为姊言:“凡疫病所起,本以蒸郁熏染而得之,安可复加闭塞,不通内外!”即取所携苏合香丸十枚,煎汤一大锅,先自饮一杯,然后请姊及一家长少各饮之。以余汤遍洒房壁,撤去巫具,端坐以俟之。巫入,讶门开而具撤,作色甚怒。俞奋身出,掀髯瞪视,叱之曰:“汝何物人,敢至此!此家子弟皆幼,病者满屋,汝以邪术衍惑,使之弥旬弗愈,用意安在?是直欲为盗尔!”顾仆缚之……而逐之。邻里骇慑,争前诽谤,俞笑不答。翌日,姊一家脱然,消者乃服。	《夷坚志》,补卷2,《陈俞治巫》,页1558—1559
39	潭州善化县苦竹村,所事神曰“苦竹郎君”。里中余生妻唐氏,微有姿色,乾道二年,邀邻妇郊行,至小溪茅店饮酒,店傍则庙也。酒罢,众妇人皆入观,唐氏素淫冶,见土偶素衣美容,悦慕之,瞻视不能已,众已出,犹恋恋迟留。还家数日,思念不少置,因如厕,望一好少年,张青盖而来,绝类庙中像,径相就语,即与归房共寝,久乃去。自是数日一至,家人无知者。遂有娠,过期不产,夫怪之,召巫祝治禳弗效。唐氏浸苦腹胀,楚痛不堪忍。始自述其本末,疾益困,腹裂而死,出黄水数斗。	《夷坚志》,补卷9,《苦竹郎君》,页1627

(续表)

序号	内 容	资料出处
40	通直郎范砺,建阳人。寓居乐平,与其友魏康侯著《无佛论》,以排释氏。已而魏得恶疾,范始悔惧,然终病奄而死。建炎三年(1129)闰八月,县人吴翁在村墅,厥子在家,皆梦范以客礼来谒,入于子妇萧氏房。子觉,闻钟声,询之,则范殁矣!萧遂有孕。明年将产,吴翁父子又同梦如初。萧自梦紫蛇蟠腹上,未晓生男子。才数日发病,召巫禳治,巫见身耳旁有疣,曰:“此儿可类范通直也。”……病三年而死。	《夷坚志》,补卷 4,《范砺无佛论》,页 1682
41	会稽张国弼在郡庠,有同席某士,好浪游,率以夜分逾垣出,五更复入,以为常。一夕,明当释奠时,子夜即归,中途闻拗呵声,退避檐庑。见四人……夹列一妇人,若朱衣,无首,乘马而来。……明日,访诸园,有一大井,问园夫:“此井有何异?”曰:“数日前,外间民女嫁人,归母家,至井上浣衣,忽闷绝不省。舁归婿家,唤巫者治之,曰犯井中伏尸伤鬼。其法用纸画紫衣四人,持烛笼,剪干红纸作背子一领,具酒饭烧祭之。闻昨夕事毕,三更后女病良愈。”问女家所居,云蕙兰桥,正生所行路也。	《夷坚志》,补卷 17,《会稽学生》,页 1712—1713;《旌异记》 <sup>①</sup>
42	天台(今浙江天台)市吴医有女,年及笄方择婿。忽于中庭见故嫂,恍惚间忘其死,与叙问题。嫂曰:“当春光淡荡,莺花可人,景物如此,姑独无念乎?”女不答……女自是精爽迷罔,顿如痴人,正昼昏睡,暮则华装靓饰,伺夜若有所之,殆一年许,形悴质变。其家莫之测,巫师禳解万端不效。	《夷坚志》,补卷 22,《侯将军》,页 1750
43	南城人陈唐与其弟霆皆以不善著于乡里。庆元二年(1196)秋……已而唐亦梦到城隍庙,其问略同,就令原追吏押赴张大王庙。唐随以往,即梦觉,以告妻子,极恶之。张王者,非广德祠山之神,盖主瘟部者。越数日,阖门大疫,唐、霆同时七窍流血死。唐母、妻、霆子及家人婢仆,姻戚往来,治平寺二尼、巫闾生为治病者,凡二十辈牵致率死。	《夷坚志》,补卷 25,《陈唐兄弟》,页 1778
44	保义郎赵师炽,庆元二年(1196)八月调监封州岳祠归。其父为肇庆(今广东肇庆市)兵官,往省之,过建昌军(今江西南城)少留。在临安时买一妾,殊以嬖宠,忽感心疾,常谵语不伦,时时作市廛小辈叫唱果子。师炽窘甚,招巫者道流行法验治,皆弗效。	《夷坚志》,三补,《花果五郎》,页 1802—1803

<sup>①</sup> 侯君素:《旌异记》,收于《说郛三种》,120卷本,卷118,页3—4。

(续表)

序号	内 容	资料出处
45	溧阳甃桥巫能以异法治骨鲠,虽与被鲠者相去远,或不见其人,亦可疗。淳熙九年(1182),长巷村人王四因食鹅遭鲠,三日不能下,饮食尽隔,势且死。遣子持钱诣巫,巫即于灶内取灰筛布地上,炷香焚馗,诵咒召神,结印次,以苇筒作小犁状,耕灰中。云此骨甚深,凡耕至一再,筒中忽微有声亟,倾注水间,乃鹅翅骨也。甃桥距长巷四十里,王氏子还家,父平复已半日矣,其病之浅者,一犁即愈云。	《景定建康志》,卷50,《拾遗》;①《至正金陵新志》,卷13下之下,《人物·列传·方伎》,页22
46	(永春)丞有女病,若有物凭之者。巫曰:“故遯卒某也,死而役于城隍之神,实为祟。”公怒曰:“是安敢然?”杖其土偶而投之溪流,女病即愈。始时县人颇神事之,巫史因托以为妖,至是乃息云。	《朱熹集》,卷93,《朝散黄公墓志铭》,页4727
47	(段太夫人)逾月而病,病且革,其乡人谒史而占谒巫而祷者争奔走焉,夫人自处则类若有前知者,所以适其身之死生若此,夫穷通也,进退也,死生也,烈丈夫未能处而夫人能之。	《碧梧玩芳集》,卷19,《咸宁郡段太夫人墓志》②

在讨论宋人崇信“巫觋疗病”的原因前,让我们先分析表8的一些基本资料。由于史料所限,我们搜集到的案例只有47个,其中41例出于笔记小说,4例出于学者的文集(例8、9、46、47),2例出于方志(例10、45),以数量而言,自不足以反映当时社会的全貌,且笔记小说所载往往又流于志怪灵异,其中也不乏失实之处。<sup>③</sup>不过,仅有的这些片段,仍为我们提供了一份较详细的传主“病历”,有助于我们了解时人延请巫觋疗病的一般情况与态度。

首先,以病人的个人资料来说,明确指出为男性病者的有18例(2、5、7、11—14、18、19、22、24、31、32、37、38、40、43、45),女性有25例(1、3、4、6、8、13、15—17、20、23—30、36、38、39、41—44);至于其年龄则少见记载,仅例7、23、40说病人为初生孩童,例11为五六岁的小童,例6为十许岁的少女,

① 马光祖修,周应合纂:《景定建康志》,收于《宋元方志丛刊》,卷50,《拾遗》,页13。

② 马廷鸾(1222—1289):《碧梧玩芳集》(《文渊阁四库全书》本),卷19,《咸宁郡段太夫人墓志》,页12。

③ 但只要审慎地运用这些笔记小说,其中仍能反映很多他书所无的宋代庶民社会的资料,韩森(Valerie Hansen)就曾详细讨论过宋代笔记小说在这方面的价值,见 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp.16 - 23。

例 28 为二十五岁,例 12 为四十五岁,其他则只笼统地提到为“妇人”“父”“母”“年未及笄女”“妻妾”“婢奴”“士人”等。性别、年龄的差异不大,似乎也不影响其对延巫治病的态度。

病人(或代其延聘巫覡的家人)的社会阶层方面,其中可知的有 19 例是出身于官僚及士人阶层(例 1、2、5—9、12、14、15、17、19、20、23、26、27、31、32、44),军人有 1 例(例 11),医生有 2 例(例 13、42),庶民有 12 例(例 4、16、18、22、29、30、37、39—41、43、45),奴仆有 2 例(例 3、43)。至于病者的籍贯或发病处的地域分布,京畿路有 2 例(例 5、22),京西北路有 1 例(例 46),秦凤路有 1 例(例 7),两浙路有 14 例(例 1、2、8、10—13、15、17、27、31、41、42、44),江南东路有 6 例(例 18、24、36、37、40、45),江南西路有 3 例(例 20、29、43),荆湖南路有 2 例(例 6、39),荆湖北路(例 23)、成都府路(例 19)、梓州路(例 3)则各有 1 例,福建路(例 16、28)及广南东路(例 14、32)都有 2 例,而例 26 则仅言是淮东。传主的社会阶层遍及官民,地域分布也不算太狭窄,除了增强这个随机样本的有效性外,也反映其风之盛。

就其疾病来说,明言所患何病者或较清楚记述病征病状者,计有蛀牙腮肿(例 2),瘟疫(例 3、8、9、13、24、37、38、43),涎塞于咽喉中(例 12),瘤生于肩、俄成大瘿(例 14),忽作孕(例 16),两目失光、翳膜障蔽(例 18),孕不产(例 25、39),初生婴儿发病(例 40),在井上浣衣、忽闷绝不省(例 41),感心疾(例 44),鲠骨(例 45),另有 7 例仅云得疾(例 7、11、20、23、26、29、30)。在这 47 例中,无论是否清楚点明病征病状,不少涉及妖祟病邪怪异之事。宗教信仰方面,只有 1 例明确指出传主笃信佛教(例 18);有 27 例在遇到恶病缠身时立即召巫禳治(例 1—8、11、13、15—17、19、24、25、28—31、36、37、39—42、45),先医后巫者仅有 1 例(例 23),医巫并举有 8 例(例 12、14、18、20、22、26、27、32),同时召唤其他术士的则有 3 例(例 10、43、44)。医治的结果,成功的有 12 例(例 2、4、5、11、13、15、23、24、28、29、41、45),失败者较多,共 25 例(例 6、7、10、12、14、16—20、22、25—27、30—32、36—40、42—44)。

上述这 47 份“病历”,向我们透露了一个最根本的问题:传主都为恶疾所缠,苦不堪言,既不明所以,又无法以一己之力去祸,延巫驱灾正不乏成功之例。因此,我们可利用这份病历表,辅以其他资料,从巫覡/民众的疾病观、巫覡使用的医疗方法及成效两方面,分析宋人信用巫覡治病的原因。

## 一、巫覡/民众的疾病观

人类面对病魔的侵害,即使在今天科学如此昌明的时代,往往仍显得束手无策,<sup>①</sup>是以宋代的医学发展虽已有一定水平,但疾病还是民众的大蠹,特别是引致大规模的传染病——瘟疫,更是骇人,邢昺(932—1010)论民之灾患大者有四,“疫”即居其首。<sup>②</sup>宋代是一个瘟疫横行的时代,<sup>③</sup>政府多次选医给药为民疗疾,<sup>④</sup>部分措施虽或能收一时之效,惟当灾情严重时,朝廷也会采取祈神措施,<sup>⑤</sup>“遍祭其山川祠庙,为民祈福”<sup>⑥</sup>。至于民间方面,除了或采百草修制“辟瘟丹”,<sup>⑦</sup>或煎术汤、烧丁香以辟除疫疠之气外,<sup>⑧</sup>祭祀瘟神、傩裼索室殴疫这些富巫术色彩的方法更是常见。<sup>⑨</sup>

① 参见 W. H. McNeill (1917 - 2016), *Plagues and Peoples* (New York: An Anchor Press, 1976), ch. VI, pp. 208 - 157; 即使在西方,布劳代尔(Fernand Braudel, 1902—1985)的研究也显示,国家应付疾病所依赖的,往往是生态环境自身的调协,而非政府的有效医疗或防御措施,这正是布劳代尔研究 15—18 世纪欧洲社会日常生活结构中所说的资本主义的“不可能”。见 Fernand Braudel, *Civilization and Capitalism: 15<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Century*, Vol. 1 (New York: Harper & Row Publishers, 1979), pp. 70 - 92。

② 邢昺:《论灾患奏》,《全宋文》,卷 3,《邢昺》,页 280。

③ 陈元朋根据《宋史》的记载,统计出北宋发生了 20 次大规模的瘟疫,南宋则有 30 次。见陈元朋《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》,《史原》,19 期(1993 年),页 72。

④ 《宋史》,卷 5,《太宗纪》2,页 89;卷 7,《真宗纪》2,页 122、141 及 143;卷 11,《仁宗纪》3,页 227;卷 12,《仁宗纪》4,页 236 及 245;卷 28,《高宗纪》5,页 531;卷 35,《孝宗纪》3,页 675;卷 178,《食货》上 6,《赈恤》,页 4338;卷 347,《朱服传》,页 11004;卷 385,《龚茂良传》,页 11843。《长编》,卷 73,大中祥符三年夏四月甲寅,页 1663;卷 191,嘉祐五年五月戊子,页 4622。范祖禹:《救疾疫札子》,《全宋文》,卷 2139,《范祖禹》25,页 177。

⑤ 宋朝政府面对疾疫时采取祈神措施的情况,可参考梁庚尧《南宋城市的公共卫生问题》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第 70 本第 1 分(1999 年),页 139—143。

⑥ 《长编》,卷 47,咸平三年五月甲辰,页 1019。

⑦ (宋)吴自牧:《梦粱录》(北京:中国商业出版社,1982 年),卷 3,《五月》,页 19;陈元靓:《岁时广记》,收于《宋代笔记小说》,第 12 册,卷 5,《辟瘟丹》,页 5;范成大:《吴郡志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 2,《风俗》,页 9。

⑧ 陈元靓:《岁时广记》,卷 5,《煎术汤》,页 6;同卷,《烧丁香》,页 7。

⑨ 关于祭瘟神、傩裼殴疫与宋代巫术的关系,我们会在后章讨论,此处暂从略。至于宋代疾疫与瘟神及傩裼的关系,参考陈元朋《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》一文及下列三书: Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp. 49 - 75; 萧兵:《傩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》(南京:江苏人民出版社,1992 年),页 201—233; [日]田仲一成:《中国巫系演剧研究》(东京:东京大学东洋文化研究所,1993 年),页 134—141。

对于政府及民间这些反应,部分官僚及士大夫或斥其“以神怪衒愚俗”<sup>①</sup>,然而其中的批评也透露了一般民众的无奈:

江南病疫之家,往往至亲皆绝迹,不敢问疾,恐相染也。药饵食饮,无人主张,往往不得活。此何理也?死生命也,何畏焉?使可避而免,则世无死者矣。<sup>②</sup>

这种近乎毫不抵抗、引颈就戮的态度,事实上未必尽得人心。<sup>③</sup>可惜的是,宋代医家对这类疾病无法提出有效的控制方法,结果民众不得不去寻求正统医疗方式外的其他对策。<sup>④</sup>就此点而论,疾病横行及瘟疫流播,实在是巫风盛行或巫覡信仰得以存在的一个重要自然因素,精英们“信巫不信医”的指责,其实也是建基于此。

翻开上面这张“病历”表,我们可以发现,相对医师而言,巫覡往往更能为病者解释致病的原因,归纳起来,断症的巫覡与求医者都相信,这些一般医师无法治愈的恶疾或疫症,病源有三:妖鬼作祟凭附、神鬼示惩及触犯禁忌。譬如例4的田家妇、例7的卫氏故妻、例11的沈富父亲、例15的沈氏女、例23的张氏女、例25的胡氏妻及例46的永春丞女等人,即为狐魅厉鬼凭附作祟;例37的胡廿四全家染疫,实因父子戕害人命,而例40的范砺则以排佛故,双双为鬼神所惩;至若例29的童八八和例41的民女,则分别触犯陶太尉及井中伏尸伤鬼之禁忌。

或许有人会以为这些巫覡的疾病观事涉鬼神,不足为信,仅为愚民之伎俩而已;然而,宋代不少医家的言论其实也多涉神怪,姑勿论他们是否确信其事,<sup>⑤</sup>但医生的解释尚且如此,何况是一般人的疾病观呢。更有甚者,真宗咸平五年(1002)即有诏禁医生勿用邪法诏:“医师疗疾,当按方论。若辄用

① 《长编》，卷91，天禧二年夏四月辛亥，页2111—2112。

② 朱翌(1097—1167)：《猗觉寮杂记》，收于《笔记小说大观》，第6册，卷下，页13。

③ 例如刘攽就曾因之作《逐伯强词》，其自称：“宝元二年(1039)，余羁旅淮南，医来言曰：今兹岁多疾疫。余因作文以逐伯强。伯强，厉也，能为疫，故逐之。”见陈思《两宋名贤小集》（《文渊阁四库全书》本），卷64，刘攽《逐伯强词》，页3。

④ 陈元朋：《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》，页54。

⑤ 陈元朋就举当时名医庞安时及陈言等为例，但指出他们未必真正认同这些光怪陆离之论，只是在面对无法应付的传染病时，唯有将一些早已流传的“辟疫良方”纂摭起来，聊备一格。见陈元朋《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》，页51。

邪法，伤人肤体者，以故杀伤论。”<sup>①</sup>医生治病也兼用富巫术色彩的方法，医、巫的界线究竟若何？信巫不信医是否必然是愚民所为？而时人的疾病观，于此或可见一斑，例 13 及例 42 中延巫治病者自身即为医师。

此外，即使医师在诊断后能指出病源，但我很怀疑民众是否能真正明白这些复杂难明的医理。<sup>②</sup> 龚鼎臣批评民众信巫不信医时的观察，颇堪玩味：

《周官》载医掌养万民之疾病。盖凡受疾者，举可治也，唯久之不治，遂革以死，未见其有始疾而不可治者也。巴楚之地，俗信巫鬼，实自古而然。当五气目疹，或致疠疫之苦，率以谓天，被是疾，非医药所能攻，故请祷鬼神无少暇，鸡豚鸭羊之荐虽恐不丰。迨其不能，则莫不自咎事鬼神之未至。或幸而愈，乃曰，由祷之勤也，荐之数也，不然，乌能与天时抗乎！又有治之不早，其疾气之毒日相熏灼，一家之人皆至乎病，故亲友之厚，百步之外不敢望其门庐。以至得病之家，惧相迁染，子畏其父，妇避其夫。若富财之人，尚得一巫覡守之，其穷匮者独僵卧呻吟一室而已。如是，则不特绝医药之馈，其饮食之给盖亦阙如，是以死者未尝不十八九，而民终不悟。余尝访于人，其患非它，繇覡师之胜医耳。呜呼，覡者岂能必胜诸医哉！其所胜之者，盖世俗之人易以邪惑也。夫疾病干诸内，神鬼冥诸外，良药所以治内也。今不务除疾于内，而专求外福之来，及其甚也，其存恤讯问之宜不得相通，不其谬欤！夫稼茂田畴，为螟螣所害，唯能悉除螟螣，则稼之秀可实也。家畜高货，而

① 《长编》，卷 52，咸平五年八月乙酉，页 1148。

② 笔者对医学理论与思想认识不多，这里只引《宋史》关于名医钱乙的一些记载。《宋史》，卷 462，《方伎传》下，页 12522—13523 载：“皇子病瘦瘠，（钱）乙进黄土汤而愈。神宗召问黄土所以愈疾状，对曰：‘以土胜水，水得其平，则风自止。’……广亲宗子病，诊之曰：‘此可毋药而愈。’其幼在傍，指之曰：‘是且暴疾惊人，后三日过午，可无恙。’其家患，不答。明日，幼果发病甚急，召乙治之，三日愈。问其故，曰：‘火色直视，心与肝俱受邪。过午者，所用时当更也。’王子病呕泄，他医与刚剂，加喘焉，乙曰：‘是本中热，脾且伤，奈何复燥之？将不得前后溲。’与之石膏汤，王不信，谢去。信宿寝剧，竟如言而效。士病咳，面青而光，气哽哽。乙曰：‘肝乘肺，此逆候也。若秋得之，可治；今春，不可治。’其人祈哀，强予药。明日，曰：‘吾药再泻肝，而不少却；三补肺，而益虚，又加唇白，法当三日死。今尚能粥，当过期。’居五日而绝。”从这几个事例中，我们可以想见即使是精英阶层也未必完全明其所以，何况是一般民众？关于宋代医学理论与思想，可参考严世芸《宋代医家学术思想研究》（上海：上海中医学院出版社，1993 年）。

盗入其门，主人操刃持梃，或杀或捕，则费之厚可全也。人之身亦然，冒阴阳之气，辄遇疠疫，当得医者察声视色，按脉授药，使离诸腹心肝膈，然后其体可平。若不医之用，曷异不除螟蚩而望稼穡之实，不驱盗贼而求家货之全，决不可得……而虑巴賸之俗尚安故态，不知医效之神，倍禱淫祀之鬼，故刻词以告。<sup>①</sup>

解读这段资料，除了依循作者的精英视角，指出愚民无知、巫覡装神弄鬼外，其实从侧面来看，或可反映民众在面对疾病时，特别是在“医药不能攻”的瘟疫侵袭下，既无法了解高深莫名的病理，而当疫症辗转传染、求助无门之际，巫覡正可为他们解难去厄。巫覡对民众的重要处，“若富财之人，尚得一巫覡守之，其穷匮者独僵卧呻吟一室而已”，正是最好的注脚。胡颖对士人的批评，可反映医理既难明白，或即使明白了也无济于事，故反不若巫覡的可倚赖：

但李学谕既为士人，当晓义理，岂不知人之疾病，或因起居之失节，或因饮食之过伤，或因血气之衰，或因风邪之袭，但当惟医药之是急，不当于鬼神而致疑。而乃谓其父病之由，起于师巫之咒，钉神之胁，则父之痛在胁，钉神之心，则父之痛在心，此何等齐东野人之语，而发于学者之口哉！<sup>②</sup>

知识分子尚且如此，何况一般民众呢？

要疗治疾病，必先找出病源，然后才可以对症下药，上述“病历”中诸例，巫者均能道出引致疾病的原因；同时，这种疾病观也能向病者解释致病的更根本原因：何以不幸降临其身？何以是自己而不是其他人罹染恶疾？<sup>③</sup>（例

① 龚鼎臣：《述医》，《全宋文》，卷 931，《龚鼎臣》，页 254—255。

② 胡石壁：《巫覡以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》，载于中国社会科学院历史研究所宋辽金元研究室点校《名公书判清明集》（北京：中华书局，1987 年），卷 14，《巫覡》，页 548。

③ 医疗人类学之父 W.H.R. Rivers (1864—1922) 曾说过：“自然因素的致病因，通常只见于小病，且由病人自理，直到威胁生命时才会想到是被作巫术。”而医疗人类学就认为，病人求助于巫医时，巫医给的不在症状之去除，也不在解释“疾病如何得来的？”而在给病人了解“为何是你，而不是别人？”在给病人一个超越经验、超越病痛的解释。见张珣《疾病与文化——台湾民间医疗人类学研究论集》（台北：稻乡出版社，1994 年），页 23。Rivers 之论，可参考其一部经典小书，W.H.R. Rivers, *Medicine, Magic and Religion* (London and New York: Routledge, 2001)。

11、23、37、40 的巫覡即合理地为病人找出这种病祸之因。)对病者而言,这既有助疏导不安,接下来的疗法疗程自然就较有把握,这也是巫覡较医师之更高明处。

## 二、巫覡使用的疗病方法及成效

论者以为,巫覡治病的手段是不问病征但求病由,而以祷神驱邪为主,故巫覡治病的特点,首先是根据征兆、占卜或请神问鬼等方式查知病由,而不是直接针对病症下药。<sup>①</sup>此说稍嫌笼统,也较难明白时人信用其法的原因。宋代巫覡用以疗病的方法其实很多,但大体来说,可归纳为祷解、禳除和医疗给药三大类。

巫覡身为人与鬼神之间的桥梁,占卜以断诊,请神以遏病,这种祷解式的治疗方法是最寻常不已的,晁公邁谓碇中之郡“疾则谢鬻却药,召巫师到羊豕以请于神”<sup>②</sup>,张栻则批评“愚民无知,病不服药,妄听师巫淫祀谄祷”<sup>③</sup>,统治精英往往责之谓“凡遇疾病,不事医药,听命于巫,次卜求神,杀牲为祭”<sup>④</sup>。不过,贤如陆游,在面对疾病时也依巫覡的指示,“剪纸招魂魄”<sup>⑤</sup>。事实上,就患者的角度而论,巫覡这个诊断与疗程实有其自身的理据逻辑,“病历”表中例 25、29、47 的巫覡即透过占卜诊症,指出病源;在这个断症的基础上,巫覡就可善用其通灵身份,进行治疗,或替病人向具灵力的鬼神祈谢去疾,或向作祟的妖魅祷求宽免。前者如例 21 的巫覡翁吉师即代人向所事的神祇“问事治病”,例 34 的巫覡请神附体疗病,例 33、38 的巫覡所侍奉的瘟神,虽有点邪门,惟也是“凡有疾者,必使来致祷”;至于例 23 的巫覡为吉栊之休死妻,例 29 的巫覡劝童八八切勿干犯陶太尉庙等,则是为病人向作祟的神鬼讨价还价。

神鬼之意难测,是以祷解并不能医治所有疾病,巫覡既为通灵者,自然也成为病者的驱魔人,形形色色的禳除巫术乃宋代巫覡的另一重要疗病手

① 刘佳玲:《宋代巫覡信仰研究》,页 62—63。

② 晁公邁:《嵩山集》(《文渊阁四库全书》本),卷 50,《定慧院记》,页 1。

③ 张栻:《南轩集》(《文渊阁四库全书》本),卷 15,《谕俗文》,页 17。

④ 《宋会要辑稿》,《刑法》2 之 133,页 6562;《刑法》2 之 152,页 6571。

⑤ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷 65,《病后作》,页 910。

段,例 19 的陶彖在儿子得异疾时,就“聘谒巫祝,厌胜百方”<sup>①</sup>。用我们搜集到的病历来,巫覡以禳除方法治病的合共有 19 例(例 1、4、6、10、13、15、16、19、20、24、28、30、31、36、39—42、45),其中或结檀场作法,或鸣金咒诅,或禹步持剑,除妖去病。其中例 4、24、28 的巫覡更是法力高强,前者登火轮、逐狐妖;乐平群巫则持刀吹角、诵水火轮咒以驱疫鬼;至若村巫马氏子,绯衣结队、践瓦立砖等惊人之术,更俨如伏魔去病的大萨满。上述种种,对不幸为病魔所缠的民众来说,正不失为对症下药者,如例 13 中婺源石田村能免为疫病所蹂躏,民众即以为得巫覡并力禳禳所致;而例 16 福州大悲巫施法治蛊,助处女去孕除祸,验证鲤鱼为祟,既找出病源,治疗又成功,是人所公认的事实。

据前一节表 6 所载诸例,时人往往指出民众佞巫则必“屏医却药”,但有趣的是,医疗给药其实也是巫覡治病的一种重要方法。姑且不谈医师是否出自巫覡,毕竟以宋代来说,实已年代久远,不足为论;惟倘若我们认定巫覡能蓄蛊害人,<sup>②</sup>而人类的药物知识本来就多源于中毒,药、毒本一家,<sup>③</sup>则巫覡具有丰富的医药知识,并不可怪,蔡襄知泉州时就对“巫覡主病、蛊毒杀人之类,皆痛断绝之”<sup>④</sup>。宋代巫覡为病人治病除妖时,的确会使用药物,<sup>⑤</sup>如例 17 练师中欲治女儿怪病,即“呼巫访药”,例 2 的巫祝以符水治疗士人的

① “厌”在古书中与“压”通假,“厌胜”一词,依字义为“压伏而制胜”,亦即通俗所谓的“避邪制煞”,见吕理政《传统信仰与现代社会——台湾民间信仰研究论集》(台北:稻乡出版社,1992年),页 45。元祐(1086—1093)年间太常博士颜复曾建言:“又请考正祀典,凡干讎纬曲学、污条陋制、道流醮谢、术家厌胜之法,一切芟去。俾大小群祀尽合圣人之经,为后世法。”见《宋史》,卷 347,《颜复传》,页 11009。施清臣《翻古丛编》,收于《说郛三种》,100 卷本,卷 36,页 14 载:“民之庐舍,衢陌直冲,必设石人,或植片石,题铭曰:石敢当,以寓厌禳之旨。”可见厌胜非指某种特定的法术,而是泛指在手段和方式上带有“压伏而制胜”的法术,当然也包括巫术。

② 范祖禹:《集贤院学士致仕高公墓志铭》,《全宋文》,卷 2154,《范祖禹》40,页 26 载:“衢民好巫鬼,毛氏、柴氏二十余家世畜蛊毒,有小忿即毒之,每闰岁杀人尤多。”又见《宋史》,卷 426,《循吏·高赋传》,页 12703。

③ 《鸛冠子·环流》即云:“积毒为药,工以为医”,关于这方面的研究,详见李零《药毒一家》,《中国方术续考》(北京:东方出版社,2000年),页 28—38。

④ 《长编》,卷 187,嘉祐三年秋七月癸酉,页 4516;欧阳修:《端明殿学士蔡公墓志铭》,《全宋文》,卷 756,《欧阳修》94,页 378。

⑤ 关于这方面的讨论,并不多见,木村明史最近的讨论,开始注意到《夷坚志》在巫覡用药上的记载,见木村明史《宋代的民间医疗与巫覡观——地方官による巫覡取缔の—側面》,页 8—10。

蛀牙腮肿,也极可能有药物的成分,而陆游也有“俗巫医不艺,呜呼安托命,我始屏药囊,治疾以清静”之诗句;<sup>①</sup>《夷坚志》另有两则例子亦提到巫覡用药:

乐平螺坑市织纱卢匠,娶程山人女。屋后有林麓,薄晚出游,逢一士人,风流酝藉,辄相戏狎,随至其室,逼与同寝。家人有覷见者,就祝之,乃为长蛇缴绕数匝,时呈舌于女唇吻中。卢大惊,拊几呼谕之,女笑曰:“尔何言之谬,此是好士大夫,爱怜我,故相拥持,岂汝贱愚工匠之比,奈何反谤以为妖类!”卢出外思其策。里中江巫言能治,即被发跣足,跳梁而前,鸣鼓吹角,以张其势。蛇睚睚自若。江命煎油大锅,通夕作诀愈力,女怒告曰:“无聒我恩人。”举衾覆之,蛇亦缩首衾下。江度其无能为,用绳串竹筒套其颈,使侣伴绯衣高冠十辈,分东西立,杂击铜铁器,五人拽女向东,五人拽蛇向西,如此者五,方得解女身之缠缚,遂与众斫蛇碎之,投之油锅内。程氏救之无及,洒泪移时,欲与俱死。于是使吞符以正其心神,饵药以涤其肠胃,逾月始平。<sup>②</sup>

又:

乾道七年(1171),鄱阳乡民郑小五合宅染疫病,贫甚,飡粥不能给。欲召医巫买药,空无所有,但得一毡笠,倩牙侏王三鬻之,可值千钱。<sup>③</sup>

前一例捉妖的性质强于疗疾(当然,妖鬼作祟,以病害人,二者其实很难清楚分辨),后一例召巫买药的行动则未有落实,故未收于我们的“病历”表内,然其中自能一窥当时巫覡用药的情况。“饵药以涤其肠胃,逾月始平”,其成效也受到肯定,难怪贫民郑小五全家染上瘟疫时,为延请医巫买药,不惜典毡卖笠。至于例5的京师神巫张氏,以针治诸疾,多见效用;前节中,表6例12.1的巫覡则被官府“勒改业归农及攻习针灸方脉”,均反映宋代巫覡有能掌握卓越的针砭疗法,享誉士林。

另一方面,在处理棘手的瘟疫时,巫覡也有其治疗办法,陈元靓曾提到

① 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷1,《病中作》,页15。

② 《夷坚志》,三志辛卷5,《程山人女》,页1425。

③ 《夷坚志》,支乙卷7,《王牙侏》,页851—852。

部分男觐女巫，“写符篆以鬻于人，云宜田蚕辟灾疫，佩者戴者信以为然”<sup>①</sup>。不过，更多的情况却如“病历”表中例 8、9、38 及表 6 例 4 的描述，瘟疫恶疾除了对病者造成苦痛外，也使其家人邻里产生恐慌，大家都害怕被传染而罹难；而巫覡在医治感染者时，都好用隔离的方法，却因此往往受到人们的狠批，如例 38 陈俞就以此将有关的巫覡缚而逐之。相似的例子其实很多，如叶安仁知赣县，“吴楚之旧，春夏疫作，率惟巫是听，虽骨肉绝不相往来”<sup>②</sup>；而淳祐（1241—1252）年间欧阳守道与吉州官员讨论郡政时也提到：

盖疫气南方为甚……此邦巫鬼之俗，才遇有病，凡盥衣冠洗涤秽恶，皆切禁之，昼不许启门，夜不许燃灯，务使为幽囚以听命……且禁绝亲戚之往来亲问者，虽医药亦不得自由……故民家一遇此病，死者相继。<sup>③</sup>

士大夫面对这些情况，多归咎于巫覡假神以利己，<sup>④</sup>或指出疫疠之所生，实由于“沟洫不通，气郁不泄”，故主张疏浚河道。<sup>⑤</sup>

上述批评自有其道理，巫覡中确不乏以此行骗者，但我们也可以换一个角度去看，宋人之所以害怕瘟疫，有很大一部分是来自该病的“传染”特性，“瘟疫是会传染的疾病”这样的概念，对宋人而言是一种常识。<sup>⑥</sup>因此，消极来说，要卫生防病，隔离病者不失为一种重要的医疗方法，《三朝北盟会编》提到女真人的相类情况：“其疾病，则无医药，尚巫祝，病则巫者杀猪狗以禳之，或车载病人之深山大谷以避之。”<sup>⑦</sup>就此而论，巫覡其实掌握了传染病的一些特质，也提出相应的隔离疗法，士大夫的批评，难免有以偏概全之弊，也并不公平，事实上政府就曾使用隔离方法对付瘟疫。<sup>⑧</sup>

① 陈元靓：《岁时广记》，卷 18，《出北门》，页 11。

② 真德秀：《西山文集》，卷 44，《叶安仁墓志铭》，页 18。

③ 欧阳守道：《巽斋文集》，卷 4，《与王吉州论郡政书》，页 14—16；（宋）佚名：《湖海新闻夷坚续志》（北京：中华书局，1986 年），卷 2，《拾遗门·祛病疫惑》，页 68。

④ 彭龟年：《止堂集》，卷 15，《安福县祭疫疠神文》，页 11。

⑤ 朱熹：《朱熹集》，卷 88，《龙图阁直学士吴公神道碑》，页 4526。

⑥ 陈元朋：《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》，页 54。

⑦ 徐梦莘：《三朝北盟会编》（上海：上海古籍出版社，1987 年），卷 3，重和二年正月十日，页 5。

⑧ 朱翌就指出：“晋王彪之传云：‘永和末多疾疫。旧制朝臣家有时疫，染易三人以上者，身虽无疾，百日不得入宫。’国家且如此，况民间乎？此令一下，至今成风。”见朱翌《猗觉寮杂记》，卷下，页 13。由此可见，用隔离对付瘟疫，是早已流行的医疗方法，巫覡只是掌握了这种“医学方法”而已。

“医药不足”往往是宋代或后世的精英判定巫觋信仰流行的原因，故要“惩巫”就必须“扬医”。然而有趣的是，持此论的学者亦同意宋代的“巫祝一般都懂得一点医药知识”，不过，“他们总是寓科学于迷信之中，使医药科学失去了光彩”。<sup>①</sup>关于科学与迷信的批评，我们会在后面再加讨论，惟巫觋能像医生一般，向病人治疗给药，自亦易为人所信用。至于巫觋医治病人的实际成效，“病历”表中成功的例子有13个（例2、4、5、13、15、16、23、24、28、29、34、41、45），失败的有20例（例6、7、10、12、14、17、18、20、22、26、27、30—32、36、37、39、42—44），其他14例则不详；以医术著称的巫觋大有人在，如婺源金乡的巫觋张生就“最善疗人疾病”<sup>②</sup>。

由于史料有限，故病历表能提供的例子不多，以之作深入的分析并不科学。然而，我们仍可从中获得一个具体印象：巫觋替人治病成功和失败比例相差不算太大。况且，我们可估计其中不乏士大夫的主观记述和诠释，偏差自可想见。更重要的是，巫觋能成功治病禳灾的例子既然不罕见，那么对饱受疫病苦缠的人来说，延巫求医其实至为寻常；就这方面而言，宋代巫觋信仰流行，个中的原因也不难理解。

## 第五节 小 结

宋代社会中，民众“信巫不信医”的情况非常普遍。巫风盛行的原因，士大夫往往认为是由于文化落后及医疗设施不足所致，这种观点虽有一定的事实根据，惟迎巫疗疾的例子既不限于下层百姓，发生的地点也不止于穷乡僻壤，故士大夫的批评稍嫌片面，也不脱精英话语的有色目光，当时众多“巫医并举”的例子，正好是一种有力的反驳。

马林诺夫斯基的功能理论，似乎很能解释宋人并举巫医的原因，但他将巫术活动与医疗科学截然分开，既不符合历史真相，也不能摆脱第三者叙述的窠臼。其实，愈来愈多学者注意到巫觋在医学上的技能，英国巫术史权威基思·汤玛士(Keith Thomas)就指出巫觋能够利用累积了几个世纪的广博

<sup>①</sup> 史继刚：《宋代的惩“巫”扬“医”》，页66。

<sup>②</sup> 《夷坚志》，支丁卷4，《张妖巫》，页995。

的“本草学”，开方配药，为人诊断普通病症，成功治愈病人；而更加重要的是，巫术医学早已凸显了现代医学中有关心理治疗的“宽慰作用”(placebo effect)，巫覡是“通过病人的心理而不是通过其身体治愈他们的”，“巫覡宣称他们治不好那些不相信他们的人”。<sup>①</sup> 法国结构人类学大师克洛德·列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss, 1908—2009)对巫术医学的阐释，更能令我们理解这种心理治疗的“真相”：

我们没有理由怀疑某些巫术实践的效应。不过我们同时也看到，巫术的效应须以对它的迷信为其条件。后者有三个互补的方面：第一，巫覡相信他的技术的效应；第二，病人或受难者相信巫覡的威力；最后，共同体的信念和期望，它们始终像一种引力场那样起着作用，而巫覡和受术者的关系便存在于和被规定于其中。<sup>②</sup>

我们在前节有关宋代巫覡及民众的疾病观、巫覡使用的医疗方法及成效等的分析，对应基思·汤玛士及列维-斯特劳斯的观点，或能合理地解释宋人信用巫覡治病的原因。

不过，若从心理角度去解释巫医流行原因的观点，其实仍然有很强的“以今代古”色彩，推展下去的结论也值得商榷，例如列维-斯特劳斯在上面的讨论，就认为巫覡、病人及群众三者的心理体验，构成了一种“虚构的解释系统”<sup>③</sup>，他这个说法很容易令我们得出一个结论(当然这不是列维-斯特劳斯的原意)：宋人信奉巫医的原因，是由于包括治病的巫覡(其中有些是存心弄虚作假者)、接受治疗的病人和相关的群众在内的集体心理所致，简单

① Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Oxford University Press, 1999), pp.204 - 211. 此书已出中译本，见[英]基思·托马斯著，芮传明、梅检华译《16和17世纪英格兰大众信仰研究》(南京：译林出版社，2019年)。

② [法]克洛德·列维-斯特劳斯著，谢维扬、俞宣孟译：《结构人类学》(上海：上海译文出版社，1995年)，页178。

③ 列维-斯特劳斯认为：“这种真实性本身就不明的虚构——它是由一些操作程序和表述所组成的一种虚构——是建立在三种体验之上的：首先，是萨满本人的体验。如果他的萨满职业是真的(或即使不是真的，而不过是由于他实践了那一行)，他就经历着身心感应性的特殊状态；其次，是病人的体验，他可能体验到也可能未体验到他的状态的好转；再次，是公众的体验，他们也参与了治疗，并体验到一种热情和理智与情感上的满足，这些形成了一种集体的支持；而这种体验又导致了一个新的循环。”见克洛德·列维-斯特劳斯著，谢维扬、俞宣孟译《结构人类学》，页191。

来说,即是巫覡招摇撞骗和民众愚昧无知造就了一片迷信的妖氛。这样,我们又回到了宋代精英分子的结论,重复弗雷泽指巫术是“伪科学”之论,只是我们多花了一些笔墨在解释民众愚昧的心理究竟若何而已。笔者对这种看法有保留。的确,人类学家对原始民族巫术心理的研究,为我们提供了不少有用的视角和材料,但其中其实也有不少限制和谬误,杰出的英国人类学家埃文斯-普理查德(E. E. Evans-Pritchard)即曾对此大加鞭挞,并指出其中的要害:“它们都未曾而且也未能得到充分的历史证据的支持,不具有可信性。”<sup>①</sup>

表8的“病历”资料为我们提供了有用的历史数据,正如我们在前节所见,单以愚昧和迷信并不足以解释时人信用巫医的原因。“病历”表的资料显示,宋人在面对疾病时,无论从解释病源、诊症下药或禳疫去瘟的成效来说,访聘巫医其实都是一个很重要和有用的选择。关于这方面的分析,医疗人类学给予我们很重要的启示:

每个次医疗系统有它的一套理论以解释病因、症状的发作、病的过程、治疗的方式等,每个次体系的这套解释理论均与其历史社会背景有关,各有其不同的意义、价值。而“专业人员”次体系与另外二个次体系“大众医疗”及“土俗医生”最大差别即在疾病与生病之差。疾病(disease)是生理上或心理上失调引起的疾病,生病(illness)是因上述疾病引起的个人心理或社会文化上的反应。Kleinman认为专业人员重“疾病”的解释而大众医疗与土俗医生则重“生病”之解释。<sup>②</sup>

宋人对巫覡这种“土俗医生”的倚赖,与现代先进的医疗文明相依,其实都是在其历史社会背景覆盖下的医疗系统中对应疾病的方法。或正如学者所云,即“信仰”与“行为”的综合体,换言之,对于一个病患者而言,即使是诉之于鬼神的行为,亦可将之归于“求医”的范畴中——至少这是他个人所寻求的解决方法。<sup>③</sup>

① [英] E.E.埃文斯-普理查德(E. E. Evans-Pritchard)著,孙尚扬译:《原始宗教理论》(北京:商务印书馆,2001年),页27。有关其对这些心理学理论的批判,见页24—56。

② 张珣:《疾病与文化——台湾民间医疗人类学研究论集》,页7。

③ 陈元朋:《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》,页39。

巫覡作为医疗系统的一部分,以史实证据而论,毋庸置疑,表 6 中的例 2、3.2、12.1、13.1 均可见到官僚在镇压巫覡时,就惯令其改业为医。太宗淳化三年(992)十一月二十九日下了一道很重要的诏令:

两浙诸州,先有衣绯裙、中单,执刀吹角,称治病巫者,并严加禁断,吏谨捕之。犯者以造妖惑众论,置于法。<sup>①</sup>

“治病巫”这一个称号,凸出了巫覡在医疗系统中的角色、能力,即便是对其加以镇压的统治精英,也不得不承认巫覡在医疗方面所掌握的技艺;更加值得注意的是,“衣绯裙、中单,执刀吹角”这个描述,与台湾现代民间的土俗医生——童乩,无论是外表还是治疗方法,都十分相似。<sup>②</sup> 宋人并举巫医的心理,我们不一定完全明白,徒以后设的科学角度,鞭挞其迷信落后,并不合理;而社会人类学对原始民族的宗教巫术心理的分析,只能提供一种解释,毕竟那已是千载往事。不过,从我们搜集到的宋代史料来看,配合医疗人类学的视角,在瘟疫横行与疾病肆虐的环境下,巫覡作为医疗系统中的一个重要组成部分,宋人信奉巫覡这个客观情况的原因却清楚易见,宋代巫风盛行,本章的讨论,或可给予一个重要的分析切入点。<sup>③</sup>

① 《宋会要辑稿》,《刑法》2之5,页6498;宋太宗:《禁两浙诸州治病巫诏》,《全宋文》,卷74,《宋太宗》12,页312。

② 见张珣《疾病与文化——台湾民间医疗人类学研究论集》,特别是第六章《民俗医生:童乩》,页79—89。

③ 拙著初版刊行后,学者在宋代医药与巫术、民间信仰的关系等方面有不少更深入的讨论,读者或可参考。见下列各文: TJ Hinrichs, *The Medical Transforming of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960 - 1279 C.E.)* (Ph.D. dissertation, Harvard University, 2003); Asaf Goldschmidt, *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty, 960 - 1200*, (London and New York: Routledge, 2009); 王章伟:《文明推进中的现实与想象——宋代岭南的巫覡巫术》,《新史学》,第23卷第2期,2012年,页1—55;韩毅:《政府治理与医学发展:宋代医事诏令研究》(北京:中国科学技术出版社,2014年);韩毅:《宋代瘟疫的流行与防治》(北京:商务印书馆,2015年)。补记:本书修订稿完成后,承日本大阪市立大学平田茂树教授寄赠其高足王燕萍新著《宋代人の知识体系における巫覡の位置づけ》一文(载于《大阪市立大学东洋史论丛》,第18号,2017年12月,页53—74),其中深入探讨巫覡在宋代知识体系中的位置,读者应加参考。

## 第五章 驱逐捣蛋者

### ——巫觋信仰流行的原因

#### 第一节 引言

我们利用“医疗”作为切入点的分析已经显示,宋代巫风盛行,实在与其自身的历史传统和社会环境关系至大。饶有趣味的是,宋代文化发达,在儒学复兴的理性传统下,在佛道二教及神祠信仰广为流被的宗教气氛中,这种源于古代信仰仪式的巫觋巫术却仍能在当时流播,个中的因由究竟若何?除了医治疾病外,宋人在延请巫觋禳灾去祸时,“驱逐捣蛋者”背后的是什么样的心态?<sup>①</sup> 巫觋又能提供何种慰人心灵的技法?<sup>②</sup>

另一方面,以巫觋信仰自身的历史而言,宋代也是一个重要的转折时期,宋朝政府改变了以前各朝的成规,废太卜署,官方祭祀中不再任用巫觋,巫觋从此完全没入民间。在缺乏官方制度及宗教组织的支持下,宋代巫风依然大盛,我们不禁要问,宋代巫觋信仰究竟又依靠哪些方法和机制延续和传播开去? 上述两个问题,除了涉及宗教信仰等民俗心理外,也关乎民间社会的构成问题,是以考察宋代巫觋信仰流行的原因,意义其实很大。

---

① 心理因素是巫术存在很重要的基础,这是大家公认的,瞿海源研究台湾民间的巫术行为时,就指出我们必须注意巫术行为在现代社会里也不可能完全衰落而消失,心理分析学派的精神医师一再指出现代人的焦虑和心理问题,这不但使得不少现代人活得痛苦,也使宗教和巫术的存在有其现代人心理需要的基础。见瞿海源《术数、巫术与宗教行为的变迁与变异》,载于《“国科委”研究汇刊:人文及社会科学》,3卷2期(1993年7月),页125。宋兆麟也引广州总工会的一项对青年有关命运观的调查结果,指出只要巫教存在的自然因素和社会因素还存在,某些人意识中还有宿命的鬼神观念,一旦气候适宜,就会重新出现巫教的活动。见宋兆麟《巫觋——人与鬼神之间》(北京:学苑出版社,2001年),页389。

② Marcel Mauss(1872—1950)认为巫术是一种技术,就像工匠和医生等一样,施行巫术者知道如何去做,他们于这方面很灵敏也很有技巧。见 Marcel Mauss, *A General Theory of Magic* (London: Routledge and K. Paul, 1972), p.144。

本章会首先讨论宋人尚鬼信巫的风俗和巫觋通神的技艺,借以了解巫风盛行的基础;然后再由巫觋身份的传承方法、巫觋信仰得以绵延下去的地域文化及信仰仪式因素,并及其寄生的地域机制,剖析宋代巫觋信仰得以广泛流播的原因。从中我们可以看见一种历史传统深厚的民俗信仰,如何在旧有的文化环境及崭新的政治情势下,幸存于国家与社会之间。

## 第二节 鬼神信仰与事鬼神者

### 一、宋人的鬼信仰

有关中国的鬼神观念,绝非三言两语可以道全,也不是本书的要旨,然而研究巫觋信仰的学者都认为,鬼信仰实在是巫觋信仰的中心。<sup>①</sup> 宋代的情况似乎也不例外,沈宗宪在解释宋代的史书方志往往连称“好鬼信巫”时,指出惟其好鬼,相信一切人事均受制于另一个超自然世界,一旦日常生活有所不顺,就必须邀巫对治,故巫与鬼神的关系是密不可分的;<sup>②</sup> 日本学者金井德幸对南宋社稷与祠庙的研究,也注意到鬼信仰登场与巫觋的关系。<sup>③</sup> 因此,要讨论宋人信奉巫觋信仰的原因,自须对当时的鬼神观稍加析述。

① Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period* (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century A.D.) (Ph.D. dissertation, Princeton University, 1994), p.131.

② 沈宗宪:《宋代民间祠祀与政府政策》,《大陆杂志》,91卷6期(1995年12月),页27—28;沈宗宪:《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》(台北:台湾师范大学博士论文,2000年),页21。

③ [日]金井德幸:《南宋における社稷坛と祠庙について——鬼の信仰を中心として》,载于酒井忠夫编《山崎宏先生颂寿纪念论集——台湾の宗教と中国文化》(东京:风响社,1992年),页195、199—201;金井德幸:《南宋の祠庙と赐额について——释文响と刘克庄の视点》,载于宋代史研究会编《宋代的知识人——思想、制度、地域社会》(东京:汲古书院,1993年),页277;金井德幸:《宋代荆湖南北路における鬼の信仰について——杀人祭鬼の周边》,原载于《驹泽大学禅研究所年报》5(1994年),页49—64,今刊于《中国关系论说资料》,第36号第1分册上(1994年),页567—575;金井德幸:《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》,原载于《立正大学东洋史论集》8(1995年),页1—14,今刊于《中国关系论说资料》,第37号第1分册增刊(1995年),页388—395;金井德幸:《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》,原载于《驹泽大学禅研究所年报》7(1996年),页51—65,今刊于《中国关系论说资料》,第38号第1分册下(1996年),页54—61。

有一点必须先阐明,“鬼”与“神”的意义并不容易分辨,人死后为鬼,受祀则被视为神,<sup>①</sup>故可认为可以民众心目中的实际效果去衡量,亦即以“灵验”与否作为分类,一切灵验彰著,包括原为人鬼或精怪者,皆可被奉祀为神,反之专以扰民害物又无何灵验事迹者,则归于鬼、怪之类。<sup>②</sup>以宋朝政府而言,除经政府许可认定外,民间所祀诸神,只不过是另一个鬼,等而下之则为妖怪;而民间所谓的鬼其实也包含鬼神在内,鬼由何“质素”构成,并不是关键,事神亦不必问其所从来。<sup>③</sup>因此,除了部分宗教人士或特定议题有清楚所指外,宋人所谓的“鬼”与“神”,一般都没有严格分别;<sup>④</sup>而巫觋乃“事鬼神者”,故我们的讨论也以此为基础。

关于宋人的鬼神观念,程颐、朱熹及其诸弟子等理学家似乎说得最多,也最具系统和代表性,<sup>⑤</sup>其中陈淳的解释则最概括:

大抵鬼神只是阴阳二气之屈伸往来。自二气言之,神是阳之灵,鬼是阴之灵。灵云者,只是自然屈伸往来恁地活尔。自一气言之,则气之方伸而来者属阳,为神;气之已屈而往者属阴,为鬼……《左传》曰:“心之精爽,是谓魂魄。”《淮南子》曰:“阳神曰魂,阴神为魄。”“魂魄”二字,

- 
- ① 美国斯坦福大学的武雅士(Arthur P. Wolf, 1932—2015)教授有一篇讨论有关中国人的鬼、神和祖先的概念与关系的经典之作,应加参考。见 Arthur P. Wolf, “Gods, Ghosts, and Ancestors”, in Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp.131—182。又,本文已有张珣的中译本,见武雅士著,张珣译《神,鬼和祖先》,《思与言》,35卷3期(1997年9月),页233—292。文中就提到一个灵魂被视为是鬼或祖先神灵,完全要看当事人是谁,“一个人的祖先即别人的鬼”,见页146。
- ② 刘佳玲:《宋代巫觋信仰研究》(台北:台湾师范大学硕士论文,1996年),页52—53。另外,以民俗学而言,在原始的神秘世界中,最初出现的是精怪,后来才有动物形的人鬼,神的观念通常要比鬼产生得晚一点。见刘仲宇《中国精怪文化》(上海:上海人民出版社,1997年),页33及41—42。
- ③ 沈宗宪:《宋代民间的幽冥世界观》(台北:商鼎文化出版社,1993年),页8及176—177。
- ④ 回应前注武雅士之论,宋人称家宅内庇护子孙的祖灵,有称“鬼”也有称“神”,兹举二例以明宋人一般都将二者混合。何蘧:《春渚纪闻》(北京:中华书局,1983年),卷2,《杂记·中溜神》,页31载:“中溜之神,实司一家之事,而阴佑于人者,晨夕香火之奉,故不可不尽诚敬。”刘斧:《青琐高议》(上海:上海古籍出版社,1983年),别集卷6,《大眼师》,页242载:“师云:彼人将死之,一鬼入其室,召其魂,一鬼守其门,防家鬼之入救也。”
- ⑤ 参见下列诸文:朱熹:《朱熹集》(成都:四川教育出版社,1996年),卷41,《答程允夫》,页1938—1939;卷52,《答汪长孺别纸》,页2611—2612。黎靖德编:《朱子语类》(北京:中华书局,1986年),卷3,《鬼神》,页51—52;卷101,《程子门人·谢显道》,页2564—2566。李石:《方舟集》(《文渊阁四库全书》本),卷8,《鬼神论》,页3—5。

正犹“精神”二字。神即是魂，精即是魄。魂属阳，为神；魄属阴，为鬼……人自孩提至于壮，是气之伸，属神；中年以后，渐渐衰老，是气之屈，属鬼。以生死论，则生者气之伸，死者气之屈。就死上论，则魂之升者为神，魄之降者为鬼。魂气本乎天，故腾上；体魄本乎地，故降下……鬼神情状，大概不过如此。<sup>①</sup>

这种阴阳二气的魂魄二元论，其来已久，读者当然不会感到陌生，<sup>②</sup>惟我们同时亦需注意的，学者对鬼神的看法可能与民众存在着很大的距离。<sup>③</sup>

事实上，就宋代笔记小说所记载的资料而言，其中就呈现了很多不同的面相，长期从事宋代民间幽冥观研究的沈宗宪于这方面着力至多，他认为宋代民间与知识界的鬼神观极为不同，如其中“躯体”是构成鬼形象的要素，与传统儒家魂魄二分或理学家以“气”释鬼神者迥异；宋人理解的“鬼”，包括鬼的构成要素、死后世界的情形，以及人鬼关系所透露的生死联系。至于宋人对“神”的理解，也呈现了多元化的趋势，不受经典限制；神和人的互动，一如鬼和人的交往，神与人极为亲近的结果是，神不再是遥不可及的。宋代民间的鬼神观，同样呈现出对世俗荣华富贵的追求，以及对生命的不舍，从而影响了宋人祠祭活动的内容。<sup>④</sup>

还有一点要注意的是，即使在知识界里，要有一个统一的鬼神观念，其实也是难以想象的。廖咸惠最新的研究告诉我们，在死后世界观方面，宋代士人于“理想”和“实践”上，实际存在着很大的差异。宋代士人多有违离儒家“远鬼神”的教训，他们和庶民大众一样，都相信死后世界的存在，以及个人在死后必然经历一个涤罪的过程。<sup>⑤</sup>是以综合而论，无论是士人阶级还是民庶大众，大家都似乎肯定鬼神之存在，所谓“凡异物萃乎山泽，气之聚散为

① 陈淳：《北溪字义》（北京：中华书局，1983年），卷下，《鬼神》，页56—58。

② 关于中国古代的魂魄信仰，见马昌仪《中国灵魂信仰》（上海：上海文艺出版社，1998年），页31—62。

③ 李建民最近即据笔记小说等民间信仰资料，对传统的灵魂观提出了一些新的观点，既有趣又重要，见李建民《尸体·骷髅·魂魄——传统灵魂观新考》，载于李建民《方术·医学·历史》（台北：南天书局，2000年），页3—24。

④ 沈宗宪：《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》，页238。

⑤ Hsien-huei Liao, “Visualizing the Afterlife: The Song Elite’s Obsession with Death, the Underworld, and Salvation”, 《汉学研究》, 20卷1期(2002年6月), 页399—440。

鬼,又何足怪哉?故知鬼神之情状者,圣人也,见鬼神而惊惧者,常人也”<sup>①</sup>;而人鬼是可以沟通的,这其实也是中国宗教的一个基本元素。<sup>②</sup>

人鬼互动既为宋人生活习俗的重要部分,所谓“民之所事,明则有官长,幽则有鬼神”<sup>③</sup>,巫觋是沟通鬼神的桥梁,巫风盛行的背景基础自可理解。征之于史册,宋代鬼风极之昌盛,如新安等处,“风俗尚鬼”,“朝夕如在鬼窟”,<sup>④</sup>峡中一带则“人家多事鬼”<sup>⑤</sup>。驱逐捣蛋者背后的心态,就是相信鬼神作祟,这正是宋代巫觋信仰流行的一个最基本因素。我们在第三章讨论宋代巫风盛行的概况时,曾经详述当时右鬼尚巫的情形,总括来说,在宋代 24 路中,仅京畿路、京东东路、京东西路、河北东路、河北西路、河东路、秦凤路 7 路未见右鬼崇巫风俗,而标明鬼俗与巫风关系最是密切的资料可谓汗牛充栋(参阅第三章表 2 及表 3)。

的确,尚鬼之风如此炽烈,替人们沟通鬼神的巫觋自然大行其道,其中如江南西路的洪州“编氓右鬼,旧俗尚巫……爰从近岁,传习滋多”<sup>⑥</sup>、瑞州“多襍鬼,故其民尊巫而淫祀”<sup>⑦</sup>;两浙路的庆元府“越俗襍鬼,史巫纷若”<sup>⑧</sup>、台州“其乐鬼重巫,越之遗固尔耶”<sup>⑨</sup>;荆湖南路的潭州“昏淫之鬼,散在荆楚,习尚尤甚……楚之为俗,荒于巫风,久其日矣,牢不可破”<sup>⑩</sup>、衡州“湘楚间好鬼神,事无文之祀,庙貌棋布……倦于巫工”<sup>⑪</sup>;成都府路的雅州“俗右鬼神,

① 孙沔(996—1066):《青琐高议序》,载于曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社,2006年),卷435,《孙沔》2,页88。

② Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), p.6.

③ 郑侠(1041—1119):《代祭崇应公祈雨文》,《全宋文》,卷2179,《郑侠》11,页58。

④ 黎靖德编:《朱子语类》,卷3,《鬼神》,页53。

⑤ 马永卿:《懒真子》,收于《笔记小说大观》(扬州:江苏广陵古籍刻印社,1983—1984年),第6册,卷4,页77。

⑥ 李焘:《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979—1995年,以下简称《长编》),卷101,天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;徐松:《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年),《礼》20之11,页770。

⑦ 王象之:《舆地纪胜》(台北:文海出版社,1963年),卷27,《江南西路瑞州·风俗形势》,页2。

⑧ 王元恭修,王厚孙、徐亮纂:《至正四明续志》,收于《宋元方志丛刊》(北京:中华书局,1990年),卷9,《祠祀》,页1。

⑨ 黄磬、齐硕等修,陈耆卿纂:《嘉定赤城志》,收于《宋元方志丛刊》,卷31,《祠庙门》,页1。

⑩ 范西堂:《宁乡段七八起立怪祠》,载中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校《名公书判清明集》(北京:中华书局,1987年),卷14,《淫祀》,页544—545。

⑪ 赵师古:《题工部祠序》,《全宋文》,卷134,《赵师古》,页89。

而巫覡凭依祸福”<sup>①</sup>；福建路的漳州“自城邑至村墟，淫鬼之名号者至不一……鼓巫风而张旺之”<sup>②</sup>、兴化军“俗敬鬼神，则受巫覡蛊惑之欺”<sup>③</sup>。这些例子充分显示，宋代右鬼的风俗自然是巫覡信仰盛行的根本，但我们要探究的是，在众多宗教的僧侣及祭司中，为何有那么多人会选择巫覡作为沟通鬼神的媒介？何以史籍中的“右鬼”记载必定与“好巫”相连？

## 二、巫覡的技艺

晚近研究宋代民间信仰的西方学者一般都认为，由于社会经济等因素的转变，民众往往不需要职业祭司如僧侣或道士等的协助，自己就可与鬼神通灵。<sup>④</sup> 笔者没有这方面的统计资料，不敢轻率批评此论，但就本文搜集到的资料而言，宋人延聘巫覡的情况绝不罕见，这应当如何解释呢？我们是否可以如此大胆推论，宋代民间文化勃兴，佛道等制度化宗教的专业祭司已不符合人们的需要，<sup>⑤</sup>在民间私自举行的非制度化宗教祭祀里，散播在民俗生活中的巫覡遂大派用场？

笔者对巫覡信仰进行考察后，总有一个印象：相比其他宗教的专业祭司，巫覡没有令人烦恼的经典或艰深的理论，或会较易被一般庶民所取？我们没有这方面的记载，但有一则资料颇值得深思：

① 蔡襄：《尚书主客郎中王君墓志铭》，《全宋文》，卷 1021，《蔡襄》28，页 248。

② 陈淳：《北溪大全集》（《文渊阁四库全书》本），卷 43，《上赵寺丞论淫祀》，页 12—14。

③ 赵与泌修，黄岩孙纂：《仙溪志》（《宋元方志丛刊》），卷 1，《风俗》，页 1—2。

④ Terry F. Kleeman, “The expansion of the Wen-Ch’ang Cult”, in Patricia B. Ebrey & Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China*, pp.63–65; Robert P. Hymes, “Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty”, in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp.46–47.另参考韩明士的新著：Robert P Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2002)。此书已有中译本，见[美]韩明士著，皮庆生译《道与庶道——宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》（南京：江苏人民出版社，2007年）。

⑤ 姜士彬(David Johnson)对城隍的研究，就为我这个推论提供一个相类的参考，他认为由于唐宋时代社会经济的发展，旧有社祭的制度化及非人格化，已不能满足一般人的宗教需要，故发展至宋代，城市发达，城隍的崇拜遂取代了过去的社祭。见 David Johnson, “The City-God Cults of T’ang and Sung China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985), pp.397–398。

祭非其鬼，而求福焉，人知其不正矣。考之经，则祷祠之礼烦，设祝史巫覡，其术近乎怪，孰谓圣人而为不正哉？<sup>①</sup>

李觏这个评论虽非针对我们的问题，但是否可以从侧面反映其他宗教“礼烦”，故巫覡得以代兴？当然，巫覡在通灵之时，有很多繁复且令人难明的仪式，但对民众而言，大家最关心的是巫覡能提供哪些技艺、其结果又是否灵验而已，巫覡的降神仪式根本非其所关注者。另一方面，对僧侣及道士们而言，如欲获得超自然力量的帮助，不同宗教传统相互间是排斥的，他们都坚持某一特定宗教传统的道场仪式；但宋代一般民众往往随意祈求于任何神祇或宗教人士，而僧侣与道士却不行。<sup>②</sup>因此，笔者以为巫覡较其他专业祭司优胜的地方是，他们不受制于任何经典与道场（宋代巫覡兼采佛教水陆之会或道教斋醮之仪者并不罕见），可以满足当时人对不同神祇的崇拜需要，也即是说，无论你信什么宗教或神祇，你也可以延巫禳灾。事实上，宋人遇有麻烦就会向鬼神求助，他们可以从许多不同类型的神鬼及宗教祭司中选择，取决的标准是其“灵验”与否。<sup>③</sup>在宋人右鬼的风俗下，巫覡信仰流行的原因自然就是其技艺能否成功驱逐捣蛋者。

陈淳认为“凡诸般鬼神之旺，都是由人心兴之。人以为灵则灵，不以为灵则不灵”<sup>④</sup>。这虽然是典型儒家信徒的批判，但由此我们也可以认识到，巫覡作为人与鬼神之间的媒介，由来已久，<sup>⑤</sup>其沟通鬼神的能力相信早已深入人心。事实上，宋代巫覡交通人神的情况，至为普遍，特别是在祭礼之中，所谓“祭礼废而巫氏依地示以行其法矣”<sup>⑥</sup>。李复于《乐章五曲》中提到当时乡村的祭神仪式，其中迎神、降神、祀神、乐神及送神的几个步骤中，巫覡均扮

① 李觏：《原正》，《全宋文》，卷 913，《李觏》22，页 293。

② Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p.41; 中译本见[美]韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999年），页 39。

③ Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276*, pp.29 - 47; [美]韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，页 27—44。

④ 陈淳：《北溪字义》，卷下，《佛老》，页 66。

⑤ 参见本书第二章。

⑥ 陈亮：《陈亮集》（北京：中华书局，1987年），卷 14，《策问·问道释巫妖教之害》，页 164。

演着交通人神的重要角色。<sup>①</sup>的确,例如范仲淹谪戍睦州,就遇到“过严陵祠下,会吴俗岁祀,里巫迎神,但歌《满江红》”这样的巫覡迎神的仪式,<sup>②</sup>张嶮的《入峡诗》则记土人事神“衍衍巫歌神降时,森森庙树来风雨”<sup>③</sup>。巫覡在祭典中负责以歌舞娱神,并充当降神及告神的桥梁,陆游《赛神曲》即云“庙前女巫递歌舞,鸣鸣歌讴坎坎鼓,香烟成云神降语”<sup>④</sup>,舒岳祥《乐神曲》中记农家祈禳祭神的情形则是“打鼓打鼓急打鼓,大巫邀神小巫舞,绛衫绣帔朱冠裳,手持铃剑道神语……巫公巫公告尔神,产谷不如多产银”<sup>⑤</sup>。巫覡既负责迎神,自然亦由其送神,欧阳修《黄牛峡祠》诗谓“大川虽有神,淫祀亦其俗……楚巫歌舞送迎神”<sup>⑥</sup>,李常《解雨送神曲》则云“鸣鼉鼓兮舞神覡”<sup>⑦</sup>。

巫覡与鬼神交通,方法有二,第一种是巫覡代传鬼神之语,<sup>⑧</sup>如张士逊(964—1049)自幼称于乡里,到京西参观名为“大戒”的淫祀,“其巫传神语曰:‘张秀才请于中书门下坐。’后果以师儒之重相仁庙”<sup>⑨</sup>;第二种是巫覡请鬼神附体,代表鬼神说话,这类记载很多,著名的有北宋沈括提到的山阳女巫及南宋洪迈所记的扬州圣七娘。<sup>⑩</sup>比较而言,第一种方法欠缺说服力,因此往往易为人所攻击,指斥乃巫覡假借神语以遂一己之利,<sup>⑪</sup>惟其中实亦不

- 
- ① 李复:《滴水集》(《文渊阁四库全书》本),卷7,《乐章五曲并引》,页9—11。  
 ② 文莹:《湘山野录》(北京:中华书局,1984年),卷下,页35;高文虎:《蓼花洲闲录》,收于(明)陶宗仪等编《说郛三种》(上海:上海古籍出版社,1989年),100卷本,卷41,页13。  
 ③ 张嶮:《紫微集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《入峡诗并序》,页10。  
 ④ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》(北京:中国书店,1986年),卷16,页283。  
 ⑤ 舒岳祥:《阙风集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,页8。  
 ⑥ 欧阳修:《欧阳修全集·居士集》(北京:中国书店,1986年),卷1《古诗·黄牛峡祠》,页4。  
 ⑦ 李常:《解雨送神曲》,《全宋文》,卷1576,《李常》3,页259。  
 ⑧ 张仪凤:《再修壶关县二圣本庙记》,《全宋文》,卷325,《张仪凤》,页76;李光:《庄简集》(《文渊阁四库全书》本),卷3,《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》,页1;楼钥:《攻媿集》(《文渊阁四库全书》本),卷3,《陈天成诗多和陈坡韵兹因寄喜雨诗走笔谢之》,页20;周密:《齐东野语》(北京:中华书局,1983年),卷13,《祠山应语》,页240。  
 ⑨ 文莹:《玉壶清话》(北京:中华书局,1983年),卷1,页9;江少虞:《宋朝事实类苑》(上海:上海古籍出版社,1981年),卷69,《神异幽怪·张邓公》,页926。  
 ⑩ 沈括撰,胡道静校注:《新校正梦溪笔谈》(香港:中华书局,1978年),卷20,《神奇》,页198—199;江少虞:《宋朝事实类苑》,卷68,《神异幽怪·山阳女巫》,页900—901;洪迈:《夷坚志》(北京:中华书局,1981年),支景卷5,《圣七娘》,页919。  
 ⑪ 《宋会要辑稿》,《刑法》2之64,页6527;周必大:《文忠集》(《文渊阁四库全书》本),卷63,《中大夫秘阁修撰赐紫金鱼袋赵君善俊神道碑》,页21。

乏成功者，《夷坚志》即记有一例：

福州余丞相贵盛时，家藏金多，率以银百铤为一窖，以土坚覆之，砖蒙其上。余公死，其子待制日章将买田，发其一窖，砖甃瓮闭，了无少动，而白金乌有矣。郡有巫，居进酒岭，能通神，往扣焉。巫曰：“公银本不失，但以徙土地祠宇，貽神之怒，故藏去耳。若能具牲酒谢过，且设醮作水陆，当可得。然须吾先往讲解之，许施银为香炉及币帛之属，后三日宜复来询可否也。”余氏如期往。巫曰：“神许我矣，可归取之。”既归，复掘地，则所窖宛然具在。始大叹息，即日赛神，如巫言云。<sup>①</sup>

相反，第二种方法中由于鬼神亲附巫覈身上，且往往能达到请神者之目的，民众都亲历其“灵验”之术，这类经验使当时人肯定巫覈通神之效，《夷坚志》中有几个重要例子，录之于下，以明宋人延请巫覈之因。《五郎鬼》条：

钱塘有女巫曰四娘者，鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。或问先世，验其真伪，虽千里外，酬对如响，莫不谐合。故咸安王韩公兄世良尤信昵，导王令召之。<sup>②</sup>

《解三娘》条：

（太守）王（弗）乃访昔时李户部所使从卒，独有谭咏一人在，委咏访其（女鬼）骨。咏率十数兵来墙下，发土求之，凡两日，迷不得所在。咏致一巫母问之。巫自称圣婆，口作鬼语，呼咏责曰：“汝当时手埋我，岂真忘所在耶……我不得顶骨不可生。”咏惊怖伏状。又明日，果得尸。<sup>③</sup>

《叶议秀才》条：

邑有女巫，能通鬼事神，遣询之。方及门，巫举止言语如叶平生，大恟曰：“为我谢二尉。我以宿业，不幸死，今已得凶人，更数日就擒，无所憾，独念母老且贫……”尉悉如所戒。后五日，果得盗。<sup>④</sup>

① 《夷坚志》，甲志卷 18，《余待制》，页 162。

② 《夷坚志》，甲志卷 11，《五郎鬼》，页 97。

③ 《夷坚志》，甲志卷 17，《解三娘》，页 148—150。

④ 《夷坚志》，丙志卷 5，《叶议秀才》，页 402—403。

## 《张五姑》条：

外舅女弟五姑，名宗淑……嫁襄阳人董二十八秀才。董懦而无立，淑性高亢，庸奴其夫，郁郁不满，至于病瘵……方自欣庆，一旦，无故呕血，斗余不止，心疑惧，使呼□□□□□□□□语曰：“和中不可再嫁，嫁当杀汝。”和中，盖淑字，虽家人皆不知之。淑识其声为故夫，叱曰：“我平生为汝累，今死矣，尚复缴绕我。使我再归它人，何预汝事。”巫无语而苏，淑固自若。<sup>①</sup>

## 《昌田鸣山庙》条：

鄱阳昌田，旧有鸣山小庙，积以颓敝。庆元二年(1196)九月，乡人议毁之。一巫为物凭附，猖狂奔走，传神命告里中曹秀才，使主盟一新。庙之始建也，曹之祖有力焉，故复致请。<sup>②</sup>

此外，《续夷坚志》载另一趣事：

世俗传包希文(999—1062)以正直主东岳速报司，山野小民无不知者。庚子秋，太安界南征兵掠一妇还，云是希文孙女，颇有姿色。倡家欲高价买之，妇守死不行。主家利其财，捶楚备至，妇遂病。邻里嗟惜而不能救。里中一女巫，私谓人云：“我能脱此妇，令适良人。”即诣主家，闭目吁气，屈伸良久，作神降之态。少之，瞑目咄咄，呼主人者出，大骂之。主人具香火俯伏请罪，问何所触尊神。巫又大骂云：“我速报司也，汝何敢以我孙女为倡？限汝十日，不嫁之良家，吾灭汝门矣。”主家百拜谢，不数日嫁之。<sup>③</sup>

这个善良的女巫能够伪装包公附身，成功拯救其孙女，即反映了民众信巫的心态——“灵验”；而巫觋通神事鬼的灵验，就连知识世界也都认同，即使是理学家也不例外，他们以为：“如今之师巫，亦有降神者。盖皆其气类之相感，所以神附着之也。”<sup>④</sup>

① 《夷坚志》，丙志卷 14，《张五姑》，页 482

② 《夷坚志》，支癸卷 2，《昌田鸣山庙》，页 1235。

③ 元好问(1190—1257)：《续夷坚志》(北京：中华书局，1986年)，卷 1，《包女得嫁》，页 2。

④ 黎靖德编：《朱子语类》，卷 90，《祭》，页 2310。

巫覡既能交通鬼神，自能将鬼神的意旨传达于人，也可以将民众的欲求上告于鬼神。<sup>①</sup> 因此，除前章提到的疗病驱疫外，宋代的巫覡可以为民众提供不同的巫术技艺，人们也仰赖巫覡沟通鬼神，趋吉避凶，下面略举其大者稍加论述。

### (1) 祈请

宋人遇有麻烦，就会向鬼神求助，巫覡即作为人神间的桥梁，利用不同的仪式和方法，代人向鬼神祈请，实现其梦想，多能致效，例如崇安县巫师翁吉师为人祈祷，“事神着验，村民趋向籍籍”<sup>②</sup>；嘉兴魏塘镇陈师则的屋宅百妖并兴，符禁不可治，“但呼巫祝，具牲酒祷谢，则稍定”<sup>③</sup>。

在众多祈请的事例中，延请巫覡祷神治病是最常见的，因为人们在面对疫病束手无策之时，往往会将其归于鬼神作祟，宋人谢廷芳就说“世俗以疾咎鬼神者，众矣”<sup>④</sup>，请巫对治是可以理解的。事实上，巫覡在这方面的功效并不低于医生，关于这个问题，我们已在前章详加讨论，这里就从略了。

王嗣宗知郟州时，有妖巫挟狐庙为人祸福，“民甚信向，水旱疾疫悉祷之”<sup>⑤</sup>，可见除了疫病外，民众也多透过巫覡，向鬼神祈请免去水旱二祸。与疾病一样，水旱之灾本来是自然现象，但古代的中国人以为这些灾祸是与人事和鬼神有密切关系的；<sup>⑥</sup>而对宋人来说，农业仍然是最重要的经济生产部门，故祈丰岁、去水旱自然是民众最大的愿望。因此，祈雨是宋代最常见的祈祷活动，官方有很严格的规定，<sup>⑦</sup>地方官须小心执行，<sup>⑧</sup>而民间的水神信仰

① 林富士：《汉代的巫者》（台北：稻乡出版社，1999年），页50。

② 《夷坚志》，丁志卷6，《翁吉师》，页585。

③ 《夷坚志》，支丁卷6，《陈六官人》，页1012。

④ 谢廷芳：《辨惑论》，收于《说郢三种》，120卷本，卷73，页1。

⑤ 《长编》，卷75，大中祥符四年春正月庚辰，页1707；脱脱等：《宋史》（北京：中华书局，1977年），卷287，《王嗣宗传》，页9650。

⑥ [日]出石诚彦：《上代中国的旱魃と请雨》，载于出石诚彦《中国神话传说の研究》（东京：中央公论社，1943年），页445—489；林富士：《汉代的巫者》，页67。

⑦ 沈宗宪：《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》，页169—183；中村治兵卫：《宋朝の祈雨について》，载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》（东京：刀水书房，1992年），页139—156。

⑧ [日]小島毅：《牧民官の祈り——真徳秀の場合》，《史学杂志》，第100编第11号（1991年11月），页61—64。

也因之兴起；<sup>①</sup>另一方面，巫覡也在其中充当着重要的角色，欧阳修有诗云“野巫歌舞岁年丰”<sup>②</sup>，陆游则说“最下作巫祝，为国祈丰年”<sup>③</sup>。

前文引身处南宋时代的陆游之诗句很值得我们深思，究竟巫覡在国家或社会中祈雨的角色若何？因为早在真宗咸平二年(999)闰三月三日，工部侍郎知扬州魏羽(944—1001)上唐代李邕(678—747)之《雩祀五龙堂祈雨法》，真宗诏颁于各路，其中清楚规定“不得用音乐、巫覡”<sup>④</sup>。然而，事实是有关巫覡参与祈雨的记载不绝于史册，<sup>⑤</sup>我们现将其况简列于下：

表9 巫覡参与祈雨事例表

序号	记事者/当事人及其年代	资料来源
1	王禹偁(954—1001)	《小畜集》，卷3，《合崖湫》，页9； <sup>⑥</sup> 王禹偁：《赛雨祝文》，《全宋文》，卷162，《王禹偁》22，页197—198
2	刘筠(971—1031)	《肥川小集》，《夕阳》 <sup>⑦</sup>
3	范仲淹(989—1052)	《范文正集》，卷2，《依韵和提刑太傅嘉雪》 <sup>⑧</sup>
4	梅尧臣(1002—1060)	梅尧臣：《新息重修孔子庙记》，《全宋文》，卷593，《梅尧臣》2，页164
5	阙(事发于1008—1016年间)	《宝庆四明志》，卷14，《叙水》 <sup>⑨</sup>

① [日] 古林森广：《宋代的长江流域における水神信仰》，载于古林森广《中国宋代の社会と经济》(东京：国书刊行会，1995年)，页99。

② 欧阳修：《文忠集》(《文渊阁四库全书》本)，卷11，《夷陵岁暮书事呈元珍表臣》，页3。

③ 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷71，《记梅》，页988。

④ 《宋会要辑稿》，《礼》18之5，页735；《宋史》，卷102，《礼》5，页2500；马端临：《文献通考》(北京：中华书局，1986年)，卷77，《郊社》10，《雩》，页711；(宋)佚名：《锦绣万花谷》(上海：上海辞书出版社，1992年)，前集卷1，《五龙祈雨法》，页14—15。

⑤ 中村治兵卫的研究只提及要将巫覡摈斥于祈雨之典外实在很困难，见中村治兵卫《宋朝の祈雨について》，《中国シャーマニズの研究》，页1501—151；刘佳玲虽有讨论巫覡祈雨的内容，却没有注意这点。

⑥ 王禹偁：《小畜集》(《文渊阁四库全书》本)，卷3，《合崖湫》，页9。

⑦ 刘筠：《肥川小集·夕阳》，载于陈思《两宋名贤小集》(《文渊阁四库全书》本)，卷38，页4。

⑧ 范仲淹：《范文正集》(《文渊阁四库全书》本)，卷2，《依韵和提刑太傅嘉雪》，页19。

⑨ 胡矩修，方万里、罗浚纂：《宝庆四明志》，收于《宋元方志丛刊》，卷14，《叙水》，页18。

(续表)

序号	记者者/当事人及其年代	资料来源
6	李昭遫(?—1059)	李昭遫:《请封太白山状》,《全宋文》,卷415,《李昭遫》,页138—139
7	文同(1018—1079)	文同:《问神词》1,《全宋文》,卷1098,《文同》1,页5
8	刘敞(1019—1068)	《公是集》,卷7,《种蔬二首》 <sup>①</sup>
9	曾巩(1019—1083)	《元丰类稿》,卷2,《之南丰道上寄介甫》 <sup>②</sup>
10	司马光(1019—1086)	司马光:《宋故处州缙云县尉张君墓志铭》,《全宋文》,卷1225,《司马光》54,页267
11	王安石(1021—1086)	《临川先生文集》,卷24,《律诗·舒州七月十一日雨》 <sup>③</sup>
12	强至(1022—1076)	《祠部集》,卷2,《苦雨》 <sup>④</sup>
13	李清臣(1032—1102)	《苕溪渔隐丛话前集》,卷43,《东坡》6,《李清臣》 <sup>⑤</sup>
14	苏辙(1039—1112),该文作于1094年	苏辙:《汝州谢雨文》,《全宋文》,卷2106,《苏辙》70,页345
15	王巩(曾随苏轼游)	《甲申杂记》,《内侍刘永达》 <sup>⑥</sup>
16	章甫(1045—1106)	《自鸣集》,卷5,《苦旱》 <sup>⑦</sup>
17	赵鼎臣(1070—?)	《竹隐畸士集》,卷5,《悯旱》 <sup>⑧</sup>
18	郭祥正(1035—1113)	《青山续集》,卷1,《观雨》 <sup>⑨</sup>
19	李光(1078—1159)	《庄简集》,卷16,《儋耳庙碑》,页12

① 刘敞:《公是集》(《文渊阁四库全书》本),卷7,《种蔬二首》,页10。

② 曾巩:《元丰类稿》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《之南丰道上寄介甫》,页8。

③ 王安石:《临川先生文集》(香港:中华书局,1971年),卷24,《律诗·舒州七月十一日》,页285。

④ 强至:《祠部集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《苦雨》,页7。

⑤ (宋)胡仔:《苕溪渔隐丛话前集》(北京:人民文学出版社,1962年),卷43,《东坡》6,《李清臣》,页292。

⑥ 王巩:《甲申杂记》,收于《说郛三种》,120卷本,卷50,页14。

⑦ 章甫:《自鸣集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《苦旱》,页3。

⑧ 赵鼎臣:《竹隐畸士集》(《文渊阁四库全书》本),卷5,《悯旱》,页7。

⑨ 郭祥正:《青山续集》(《文渊阁四库全书》本),卷1,《观雨》,页18。

(续表)

序号	记事者/当事人及其年代	资料来源
20	汪藻(1079—1154)	《浮溪集》,卷 20,《郭永传》;①《浮溪文粹》,卷 9,《郭永传》;②又见于《宋史》,卷 448,《郭永传》,页 13205
21	曾几(1084—1166)	《茶山集》,卷 2,《六月十四日大雨连朝》③
22	王洋(1087—1154)	《东牟集》,卷 2,《喜雨寄上饶守》④
23	郑刚中(1088—1154)	《北山集》,卷 21,《夜闻雨声赋古风时赵使君祈雨之翌日也》⑤
24	邓肃(1091—1132)	《栢桐集》,卷 23,《疏语·祈雨》⑥
25	周紫芝(1142 年进士)	《太仓稊米集》,卷 11,《秋旱既久已而大雨》⑦
26	吴芾(1104—1183)	《湖山集》,卷 2,《和王澧州喜雨》⑧
27	黄公度(1109—1156)	《知稼翁集》,卷上,《秋旱热甚尤苦登陟輿中戏成》⑨
28	洪迈(1123—1202)	《夷坚志》,支乙卷 3,《周狗师》,页 816;支乙卷 5,《南陵蜂王》,页 830;支丁卷 2,《龙溪巨蟹》,页 982—983 (此事发生于淳熙初年,即约 1174 年)
29	陆游(1125—1210)	《剑南诗稿》,卷 5,《龙湫歌》,页 81;卷 20,《夏雨》,页 346;卷 30,《喜雨》,页 472;卷 37,《秋赛》,页 571;卷 80《湖山》,页 1091;《渭南文集》,卷 24,《福州谢雨文》,页 145
30	张孝祥(1132—1170)	《于湖居士文集》,卷 27,《祭嘉显孚济侯文》⑩
31	陈傅良(1137—1203)	《止斋集》,卷 41,《跋灵润庙赐敕额》⑪

① 汪藻:《浮溪集》(《文渊阁四库全书》本),卷 20,《郭永传》,页 8。

② 汪藻:《浮溪文粹》(《文渊阁四库全书》本),卷 9,《郭永传》,页 6。

③ 曾几:《茶山集》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《六月十四日大雨连朝》,页 11。

④ 王洋:《东牟集》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《喜雨寄上饶守》,页 28。

⑤ 郑刚中:《北山集》(《文渊阁四库全书》本),卷 21,《夜闻雨声赋古风时赵使君祈雨之翌日也》,页 26。

⑥ 邓肃:《栢桐集》(《文渊阁四库全书》本),卷 23,《疏语·祈雨》,页 1。

⑦ 周紫芝:《太仓稊米集》(《文渊阁四库全书》本),卷 11,《秋旱既久已而大雨》,页 1。

⑧ 吴芾:《湖山集》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《和王澧州喜雨》,页 14。

⑨ 黄公度:《知稼翁集》(《文渊阁四库全书》本),卷上,《秋旱热甚尤苦登陟輿中戏成》,页 25。

⑩ 张孝祥:《于湖居士文集》(上海:上海古籍出版社,1980 年),卷 27,《祭嘉显孚济侯文》,页 270。

⑪ 陈傅良:《止斋集》(《文渊阁四库全书》本),卷 41,《跋灵润庙赐敕额》,页 13。

(续表)

序号	记事者/当事人及其年代	资料来源
32	楼钥(1137—1213)	《攻媿集》，卷 3，《陈天成诗多和东坡韵兹因寄喜雨诗走笔谢之》，页 20；卷 12，《喜雨次适齐韵并呈郡守吴居甫》，页 8
33	陈淳(1159—1223)	《北溪大全集》，卷 48，《请傅寺丞祷山川社稷》，页 8
34	周去非(书成于 1178 年)	《岭外代答》，卷 1，《灵岩》 <sup>①</sup>

表中 33 位记事者或当事人，记载了 44 次巫觋参与求雨的祭典，除王禹偁及刘筠的三事外，其他都发生于真宗禁用巫觋祈雨诏令之后，个中理由为何？

宋代地方祈雨祭典未能摒除巫觋于外，实乃因为民众一般都肯定巫觋在这方面的技艺很“灵验”，例如王禹偁的祝文中就说“冀神听许，巫约雨日，或五或七。曾未三夕，雾沾流溢。泛洒四境，鼓舞万室”<sup>②</sup>，楼钥则谓“老巫已得灵神语，霈然三日果应朝”<sup>③</sup>。盖古代的巫觋最精于求雨的巫术——雩，《周礼·春官·司巫》谓“若国大旱，则帅巫而舞雩”，“雩”与“舞”并称，意指其仪式以舞蹈为主；<sup>④</sup>宋代的巫觋也多在祈雨祭典中以歌舞请神，<sup>⑤</sup>且往往配以瓦鼓，<sup>⑥</sup>以轰轰法鼓之声象征神雷百里也。<sup>⑦</sup>另一方面，宋朝官方颁布的几种祈雨法中，如塑龙祈雨法及蜥蜴祈雨法，<sup>⑧</sup>巫觋似乎也精于此道，常于

① 周去非：《岭外代答》（上海：上海远东出版社，1996 年），卷 1，《灵岩》，页 12。

② 王禹偁：《赛雨祝文》，《全宋文》，卷 162，《王禹偁》22，页 197—198。

③ 楼钥：《攻媿集》，卷 3，《陈天成诗多和东坡韵兹因寄喜雨诗走笔谢之》，页 20。

④ 詹鄞鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》（上海：上海教育出版社，2001 年），页 568—572；胡新生：《中国古代巫术》（济南：山东人民出版社，1998 年），页 284—291。

⑤ 李昭遫：《请封太白山状》，《全宋文》，卷 415，《李昭遫》，页 138—139；文同：《问神词》1，《全宋文》，卷 1098，《文同》1，页 5；胡仔：《苕溪渔隐丛话前集》，卷 43，《东坡》6，《李清臣》，页 292；曾几：《茶山集》，卷 2，《六月十四日大雨连朝》，页 11；吴芾：《湖山集》，卷 2，《和王澧州喜雨》，页 14；黄公度：《知稼翁集》，卷上，《秋早热甚尤苦登陟舆中戏成》，页 15。

⑥ 章甫：《自鸣集》，卷 5，《苦旱》，页 3；王洋：《东牟集》，卷 2，《喜雨寄上饶守》，页 28。

⑦ 郭祥正：《青山续集》，卷 1，《观雨》，页 18；范仲淹：《范文正集》，卷 2，《依韵和提刑太傅嘉雪》，页 19。

⑧ 这两种方法的详细情况，见中村治兵卫《宋朝の祈雨について》，《中国シャーマニズの研究》页 151—154；沈宗宪：《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》，页 171—175。

地方上的这类仪式中主祭。<sup>①</sup>令民众更趋之若鹜的是,有些巫覡的求雨巫术更是神奇,如岳州崇阳县的村巫周狗师:

最工于致雨,其法以纸钱十数束,猪头鸡鸭之供,乘昏夜诣湫洞有水源处,而用大竹插纸钱入水,谓之刺泉。凡以旱来请者,命列姓名及田畴亩步,具于疏内,不移日,雨必降,惟名在祷疏者得雨,他或隔一塍一壑,虽本出泉处,其旱自若。<sup>②</sup>

周去非遇到的巫覡则能以瓶汲岩水,请神龙降甘露。<sup>③</sup>巫覡请神致雨之术如此高明,难怪里俗奉事甚谨,以为可恃赖。<sup>④</sup>

当然,亦有部分官僚和士人批判巫覡祈雨之说荒唐,其术并不可恃,<sup>⑤</sup>甚至有因巫覡祈雨之术不灵而禁毁其祠;<sup>⑥</sup>北宋末年郭永为知县,手段更是激烈,时“县有潭出云雨,岁旱,巫乘此哗民,永杖巫,暴日中,雨立至”<sup>⑦</sup>,然而,“天久不雨,麦苗将槁,晚种不萌,旱风飞尘,埋翳田野,民心皇

① 刘敞:《公是集》,卷7,《种蔬二首》,页10;强至:《祠部集》,卷2,《苦雨》,页7;郑刚中:《北山集》,卷21,《夜闻雨声赋古风时赵使君祈雨之翌日也》,页26。其实,宋真宗朝吴元康(962—1011)曾请禁巫覡以土龙请雨,谓“巫本妖民,龙止兽也,安能格天?”见《长编》,卷56,景德元年三月戊子,页1232;《宋史》,卷257,《吴元康传》,页8951。很明显,民众相信巫能致雨的想法并不因之改变。

② 《夷坚志》,支乙卷3,《周狗师》,页816。

③ 周去非:《岭外代答》,卷1,《灵岩》,页13。

④ 《夷坚志》,支乙卷5,《南陵蜂王》,页830。

⑤ 王安石:《临川先生文集》,卷24,《舒州七月十一日雨》,页285;周紫芝:《太仓稊米集》,卷11,《秋旱既久已而大雨》,页1;楼钥:《攻媿集》,卷12,《嘉雨次适齐韵并呈郡守吴居甫》,页8。

⑥ 司马光:《宋故处州缙云县尉张君墓志铭》,《全宋文》,卷1225,《司马光》54,页267。

⑦ 《宋史》,卷207,《郭永传》,页13205;汪藻:《浮溪集》,卷20,《郭永传》,页8。有趣的是,郭永暴巫于日中得雨,本身就是古代“焚巫尪”(后改为“曝巫聚尪”)的巫覡信仰传统。案“巫”指女巫,“尪”指有残疾的男巫,周代以前,久旱不雨时会将巫尪烧死,以此希望苍天怜悯,降下大雨。先秦时代,曝巫聚尪是与舞雩各自独立的祈雨巫术。详见胡新生《中国古代巫术》,页298—306;詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,页572—577。沈宗宪也举了这个例子,认为曝巫于宋代是少见的祈雨手段,因为一般人没有权力支配他人身体进行祈雨,但官员是例外的。见沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》,页175。笔者尚找到另一记载,邓肃:《栢桐集》,卷23,《疏语·祈雨》,页1载:“畏日炎炎固将烁石,斯民切切誓欲焚巫。”就文章来看,焚巫的事件似乎并未真正发生,说宋人少有焚巫聚尪之举应该是妥当的,故《开庆四明续志》即云:“密云能雨自西方,不假巫尪解息殃。”见吴潜(1196—1262)修,梅应发(1224—1301)、刘锡纂:《开庆四明续志》,收于《宋元方志丛刊》,卷9,《吟藁·喜雨·再用前韵各赋三解》,页4。惟无论如何,郭永的例子说明,巫覡祈雨之效实在深入人心。

皇,坐忧流殍”<sup>①</sup>,对一般地方牧民官来说,实是守土不职,<sup>②</sup>苏轼的祈雨祝文,最能表达他们的心情:

逾旬不雨,农有忧色。挽舟浚河,公私告病。吏既无术,莫知所救。不敢坐视,惟神之求。庶几闵民之穷,赦吏之渎。<sup>③</sup>

在这种情况下,官员自然是“乞哀于神,无问在不在祀典,日击羊豕,聚群巫鼓舞象龙”<sup>④</sup>;苏辙即有一篇谢雨文提到旱饥为苦,是以在祈雨仪式中“巫覡旁午”<sup>⑤</sup>;前引周狗师的故事更足见这些官吏之无奈:

邑宰常苦旱,并走群祠,了不响答,呼周使禱。周曰:“请知县与佐官皆诣某所,须携雨具以行,恐仓卒沾濡,无以自蔽。”宰勉从之。<sup>⑥</sup>

旱魃为祸,鬼神既能影响人们的祸福,巫覡身为沟通人鬼的桥梁,祈请之事,自属巫覡之任。

## (2) 治鬼除魔

巫覡能够交通鬼神,为人祈福去祸,同样地,当民众遇到鬼魅妖怪为患时,也深信巫覡可助其治鬼除魔,如绍兴(1131—1162)年间饶州王季光的家宅为鬼物雄踞,王即威胁说道:“苟冥顽不去,当令师巫尽法解汝于东岳酆都,是时勿悔。”<sup>⑦</sup>《夷坚志》也提到里俗相传,“山木间有所谓旺神者,魑类也,颇能见妖怪邀索祭享,然其威灵亦殊不章赫,虽村覡社巫,亦能去之”<sup>⑧</sup>。大家似乎对巫覡的这种能耐信心十足,如吴周辅的奴仆不疾而死,而其魂魄精爽,不离故处,周辅“念其存日忠谨,不忍使巫却逐”<sup>⑨</sup>;士大夫也相信“巫人治鬼”<sup>⑩</sup>,韩元吉(1118—1187)赋有诗句:“魅妖与疠鬼,不待巫茆

① 韩正彦:《沧州作清池记》,《全宋文》,卷1426,《韩正彦》,页367。

② 杨时:《龟山集》(《文渊阁四库全书》本),卷34,《陆少卿墓志铭》,页3。

③ 苏轼:《祈雨祝文》,《全宋文》,卷2003,《苏轼》155,页237。笔者按,宋人文集中充斥着大量种类的祈雨、祈晴、祈雪等祝文,可见情况很普遍。

④ 陈傅良:《止斋集》,卷41,《跋灵润庙赐敕额》,页13。

⑤ 苏辙:《汝州谢雨文》,《全宋文》,卷2106,《苏辙》70,页345。

⑥ 《夷坚志》,支乙卷3,《周狗师》,页816。

⑦ 《夷坚志》,支戊卷3,《李巷小宅》,页1076。

⑧ 《夷坚志》,支景卷2,《余氏蛇怪》,页893。

⑨ 《夷坚志》,三志辛卷5,《解脱真言》,页1419。

⑩ 黎靖德编:《朱子语类》,卷3,《鬼神》,页45。

逐。”<sup>①</sup>事实上,临川就有巫覡“专为人逐捕鬼魅,灵验章著,远近趋之”<sup>②</sup>。

巫覡可以为人治鬼除魔,盖由于其能交通鬼神,能识鬼之形状,<sup>③</sup>且往往可利用不同种类的法器及咒语等役使鬼神代劳,<sup>④</sup>周去非即说过“尝闻巫覡以禹步咒诀,鞭笞鬼神”<sup>⑤</sup>,甚至有记载谓巫者坐火轮上旋其轮以驱狐妖者,至为有趣。<sup>⑥</sup>宋人延聘巫覡驱鬼治妖的例子,多不胜数,<sup>⑦</sup>他们法力高强,而最令人震撼的,是他们展示在民众前的那幅慑人心魂的驱魔景象,笔记小说中有好几场重要的描述,值得我们详看。《夷坚志》记崇仁县农家子妇为蛇妖所掳,召巫覡詹生治之:

詹被发衔刀,禹步作法,先掷布巾入。须臾,青气一道如烟,吹巾出。又脱冠服掷下,亦为气所却,詹不得已,保身持刀,跃而下……詹挥刀排堕床下,挟妇人相继跃出。妇色黄如栀,瞑目垂死。詹为毒氛熏触,困卧久乃苏,含水嚔妇,妇即活。<sup>⑧</sup>

同书记载另外两件关于蛇妖为患的事,情况也很相似,可谓精彩刺激。其一为福州长溪人潘甲妻李氏为蛇妖所惑,招村巫马氏子施法考验:

- 
- ① 韩元吉:《南涧甲乙稿》(《丛书集成初编》本,上海:商务印书馆,1936年),卷1,《雪中以独钓寒江雪分韵得独字》,页9。
- ② 《夷坚志》,乙志卷15,《临川巫》,页308。
- ③ 欧阳玄:《睽车志》,收于《说郭三种》,120卷本,卷118,《人鬼各半》,页2。
- ④ 《夷坚志》,丙志卷1,《九圣奇鬼》,页364;龙明子:《葆光录》,收于周光培编《宋代笔记小说》(石家庄:河北教育出版社,1995年),第20册,页7。参看本书第二章。
- ⑤ 周去非:《岭外代答》,卷10,《南法》,页274。
- ⑥ 刘斧:《青琐高议》,卷1,《西池春游》,页211。
- ⑦ 治鬼的例子,见下列诸文,张津等纂修:《乾道四明图经》,收于《宋元方志丛刊》,卷11,《延庆院圆照法师塔铭》,页20;《夷坚志》,甲志卷19,《郝氏魅》,页174、支丁卷10,《樱桃园法师》,页1044;(宋)佚名:《异闻总录》,收于《笔记小说大观本》,第1册,卷4,页6;侯君素:《旌异记》,收于《说郭三种》,120卷本,卷118,页4。驱妖的例子,见下列诸文,周紫芝:《太仓稊米集》,卷8,《次韵答子容三首》,页1;《夷坚志》,甲志卷6,《宗演去猴妖》,页47—48、丙志卷5,《西洋庙》,页405—406、丁志卷19,《留怙香囊》,页692、支甲卷8,《晁氏蟆异》,页777、支乙卷1,《管秀才家》,页801、支景卷9,《范成绩》,页949、支丁卷2,《朱巨川》,页983、支丁卷9,《戚彦广女》,页1035、支庚卷3,《陈秀才女》,页1158、支癸卷4,《张知县婢祟》,页1252—1253、支癸卷6,《淮阴民失子》,页1265、三志壬卷3,《刘枢干得法》,页1484、三志壬卷9,《傅太常治祟》,页1536、补卷9,《苦竹郎君》,页1627;《异闻总录》,卷2,页1;(宋)佚名:《续墨客挥犀》,收于《说郭三种》,100卷本,卷24,页16;佚名:《湖海新闻夷坚续志》(北京:中华书局,1986年),卷1,《道教门·法诛土偶》,页164。
- ⑧ 《夷坚志》,丁志卷20,《巴山蛇》,页705—706。

巫着绯衣，集邻里仆僮数十辈，如驱傩队结束。绕向所游山下，鸣金击鼓，立大旗，书四字曰“青阳大展”，齐声叫噪，称烧山捉鬼……夜引李氏出唱邪诗，与之对。巫拾碎瓦一器，赤足践踏。李初亦效焉，足破流血。巫又煨方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大镬，用手拈掇，顿于头，旋走三匝。李皆不能，遂敛臂屈服。<sup>①</sup>

另外乐平织纱工匠卢某妻程氏亦为蛇妖缠绕，里中江姓巫覡自言能治：

即被发跣足，跳梁而前，鸣鼓吹角，以张其势。蛇睚睚自若。江命煎油大锅，通夕作诀愈力……江度其无能为，用绳串竹筒套其颈，使侣伴绯衣高冠数十辈，分东西立，杂击铜铁器，五人拽女向东，五人拽蛇向西，如此者五，方得解女身之缠缚，遂与众斫蛇碎之，投之油锅内。程氏救之无及，洒泪移时，欲与俱死。于是使女吞符以正其心神，饵药以涤其肠胃，逾月始平。<sup>②</sup>

我们不必拘泥于这些骇人怪事的真实性，重要的是当时人们的看法而已，洪迈写《夷坚志》时是与当事人一样，深信这些志怪之事的。<sup>③</sup> 人类学家告诉我们，宗教仪式是人与神灵联系的手段，是活动中的宗教；<sup>④</sup>因为正是在仪式（神圣化了的活动中），“宗教概念是真实的”“宗教指引是有道理的”这类信仰，以某种方式产生出来。<sup>⑤</sup> 上述诸例中巫覡治鬼除妖之状，俨如米尔希·埃里亚德（Mircea Eliade）所谓的“神迷入狂”的萨满。<sup>⑥</sup> 如果宋人选择宗教的准则是“灵验”，则民众浸润在巫覡这种萨满跳神式的驱鬼仪式中，亲历其境，且确实目睹妖魔被制服的情形，难怪他们深信巫覡治鬼除妖之力，驱逐捣蛋者，巫覡之谓乎。

① 《夷坚志》，支丁卷3，《李氏红蛇》，页986。

② 《夷坚志》，三志辛卷5，《程山人女》，页1425。

③ 洪迈就谓其书：“远不过一甲子，耳目相接，皆表有据依者。”见《夷坚志》，《乙志序》，页185；又参考韩森的讨论，Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, pp.16-23。

④ 郭于华：《导论：仪式——社会生活及其变迁的文化人类学视角》，载于郭于华主编《仪式与社会变迁》（北京：社会科学文献出版社，2000年），页2。

⑤ [美]克利福德·格尔兹（Clifford Geertz）著：《作为文化体系的宗教》，载于格尔兹著，纳日碧力戈等译《文化的解释》（上海：上海人民出版社，1999年），页129。

⑥ Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1974), p.3.

### (3) 预言禁忌

寻巫为趋吉避凶,则预言与提示禁忌自是宋代巫覡必具之技艺。陆游描述过地方祭祀里,“巫言当丰十二岁,父老相告喜欲狂”<sup>①</sup>。预言虽非巫覡特有的法术,但民众似乎都喜向巫覡寻问预言吉凶,岭南一带的风俗便“聚巫用卜”<sup>②</sup>,其中亦不乏灵验者,如巫家丘氏即借其所奉之神,言人祸福。<sup>③</sup>

“寻巫问事看龟意”<sup>④</sup>，“老巫得蛟舟人喜”<sup>⑤</sup>，利用龟、蛟等工具占卜，向鬼神询问事情的结果，是宋代巫覡最常用的预言方法。人们在遇到难题时，其中的一个选择就是向巫覡求助，请其占之鬼神，指点迷津，如江南一带“木客”为怪，“胡氏妻黄，孕不产，占之巫，云：‘已在云头上受喜，神欲迎之，不可为也。’果死”<sup>⑥</sup>。但神意难明，占卜的结果就必须仰赖巫覡的解释，《夷坚志》记有一事：

(石月老人余先生之妻)是月有娠，及期将就蓐，迟迟痛楚，濒于危殆。适有雨雀斗庭中，伤而死。石月惧，呼巫占之。卦成，巫起贺曰：“两雀斗偕陨者，主生贵子。”已而诞一男。<sup>⑦</sup>

巫覡对卜兆的解释及其占术的灵验，于此可见。当然，运气不会完全站在他们的一方，处州缙云县尉张仲倩就因为巫覡占卜的结果认为时日不吉，“必无雨”，但最后雨竟大至，于是焚灭其祠。<sup>⑧</sup>

然而，民众相信巫覡能预言吉凶之况，并不因为部分官僚的镇压而改变，朱熹记王师愈知潭州长沙县时，当地“民间疾病婚嫁，旧皆决于巫史”<sup>⑨</sup>。翻开资料，我们可见宋人的生活禁忌，往往受巫覡的支配，小至择日作屋、<sup>⑩</sup>屋内治房

① 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷39，《喜雨》，页603。

② 祝穆编、祝洙补订：《方輿胜览》（上海：上海古籍出版社，1991年），卷38，页12。

③ 鲁应龙：《闲窗括异志》，收于《宋代笔记小说》，第20册，页19；《说郛三种》，120卷本，卷116，页5。

④ 张嶠：《紫微集》（《文渊阁四库全书》本），卷8，《上庸》，页1。

⑤ 李流谦：《淡斋集》（《文渊阁四库全书》本），卷8，《蕲步四绝句》，页13。

⑥ 《夷坚志》，丁志卷19，《江南木客》，页697。

⑦ 《夷坚志》，支庚卷9，《余吏部》，页1205。

⑧ 司马光：《宋故处州缙云县尉张君墓志铭》，《全宋文》，卷1225，《司马光》54，页267。

⑨ 朱熹：《朱熹集》，卷89，《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》，页4573。

⑩ 《夷坚志》，支癸卷1，《王五七造屋》，页1224—1225。

避煞，<sup>①</sup>大至为先人谋吉地、<sup>②</sup>迁祖穴，<sup>③</sup>均依巫覡的指示，其中更有“不合典常者”<sup>④</sup>；而“吴楚之地，俗尚巫师，事无吉凶，必虑禁忌”<sup>⑤</sup>；甚至士人也不例外，刘克庄就有诗云“书生元不信襍祥，老去无端虑事详，白发社巫云日吉，明朝渫井更苦墙”<sup>⑥</sup>。的确，当人虑事有所禁忌时，巫覡的预言卜卦就是明灯；在人们祈福避祸的心态下，巫覡信仰就得以大行其道。

### 第三节 巫覡信仰的传承

#### 一、巫覡身份的传授

巫风的盛行，除了当时民众的心态基础和巫覡可以提供的技艺外，一个很重要的问题是，究竟他们通过哪种方法，将巫覡信仰及其技艺延续下去。宋代的巫覡未见有系统的宗教组织和成文经典，故巫覡身份的传授方法，是巫覡信仰与技艺传承的一个很重要的环节。

一般而言，中国传统的巫覡是由世袭、师徒传授和神选三种方式产生的，<sup>⑦</sup>宋代的情况也不例外。<sup>⑧</sup>先论世袭方面，“家传”是宋代巫覡的世袭方法之一，《闲窗括异志》曾提及巫家丘氏，“其子孙尚以巫祝相传不绝”<sup>⑨</sup>，《夷坚志》中的巫覡翁吉师则“累世持神力为生”<sup>⑩</sup>。这种方式似乎可以持续很久，邹浩（1060—1111）就提到武侯祠中的巫祝马氏，其家族自唐代的会昌二

① 《夷坚志》，支癸卷4，《郑百三妻》，页1248。

② 《夷坚志》，支庚卷6，《胡宏休东山》，页1182—1183。

③ 张栻：《南轩集》（《文渊阁四库全书》本），卷15，《谕俗文》，页15。

④ 刘一止（1078—1160）：《苕溪集》（《文渊阁四库全书》本），卷51，《宋故左朝散郎赐绯鱼袋钱君墓志铭》，页9。

⑤ 《夷坚志》，支庚卷6，《金神七煞》，页1185。

⑥ 刘克庄：《后村集》（《文渊阁四库全书》本），卷3，《岁晚书事十首》，页5。

⑦ 宋兆麟：《巫覡——人与鬼神之间》，页112—118；又见宋氏早期的著作《巫与巫术》（成都：四川人民出版社，1989年），页49—55。

⑧ 刘佳玲：《宋代巫覡信仰研究》，页23—30。刘氏已注意到宋代巫覡的这三种产生方式，不过她强调的是宋代巫覡的“产生型态”，我则将其视为宋代巫覡信仰传承的一环，彼此的关注点有异。

⑨ 鲁应龙：《闲窗括异志》，收于《宋代笔记小说》，第20册，页19；《说郛三种》，120卷本，卷116，页5。

⑩ 《夷坚志》，丁志卷6，《翁吉师》，页585。

年(842)充任该祠庙的巫覡始,直至北宋末年,历二百余年。<sup>①</sup>

“家传”既是巫覡的传授方法,则巫覡自然如常人一样,也有家庭;事实上,宋代的巫户为民户之一种,更纳入地方政府的版籍户口之中,加以征税充役,<sup>②</sup>巫覡既为事鬼神者,也是职业的一种。《夷坚志》即记襄阳邓城县有巫师,因用妖术害人,结果被一道士破法,“痛彻心膺,不复可履地。子孙织竹为箒,舁以行丐”<sup>③</sup>。文中巫覡的子孙似乎没有承继乃父之职,这可能是因其已残废而无能为也,但巫覡的家庭中并非所有人皆为巫覡,这应该是可以确定的:

临川有巫,所事神曰“木平三郎”,专为人逐捕鬼魅,灵验章著,远近趋向之。自以与鬼为仇敌,虑其能害己,日日戒家人云:“如外人访我,不以亲疏长少,但悉以不在家先告之,然后白我。”里中人方耕田,见两客负戴行支径中,褰裳局步,若有碍其前者。耕者曰:“何为乃尔?”曰:“水深路滑,沮洳满径,急欲前进而不可。”耕者笑曰:“平地无水,安得有是言?”两客悟,谢曰:“眼花昏妄,赖君指迷也。”欣然直前,曾不留碍,径至巫门,自称建州某官人,顷为崇所挠,得法师救护,今遣我贲新茶来致谢。家人喜,引之入,劳苦尉藉,始以告巫。巫问何在,曰:“已入矣。”大惊曰:“常戒汝云何?今无及矣。”使出询其人,无所见。巫知必死,正付嘱后事,忽如人击其背,即踣于地,涎凝喉中,顷之死。<sup>④</sup>

这个恐怖故事中临川巫的家人,自没有袭承巫覡之术,否则又怎会为恶鬼所欺,引狼入室呢?问题是,巫覡在家族中选取哪些人承继自己之衣钵?我们没有这方面的记载,只能凭几则资料稍加推测而已。王洋的《喜雨寄上饶守》诗云“东村丛祠闻伐鼓,西村巫家女儿舞”<sup>⑤</sup>,是否可反映部分巫覡在施法时,已开始培训自己之下一代,从中挑拣合适者?《夷坚志》有另一记载:

南城士人于仲德,为子斫纳妇陈氏。陈氏世为巫,女在家时,尝许

① 邹浩:《道乡集》(《文渊阁四库全书》本),卷4,《次韵和签判靳慎微奉议谒武侯祠有作》,页13。

② 《宋会要辑稿》,《食货》14之43,页5059。另可参看本书第三章。

③ 《夷坚志》,丁志卷10,《邓城巫》,页617—618。

④ 《夷坚志》,乙志卷15,《临川巫》,页308—309。

⑤ 王洋:《东牟集》,卷2,页28。

以事神，既嫁，神日日来惑盪之……如是甚久，其（夫）母忽怒，呼谓子曰：“不合留妇人于此，今上天有命，汝将奈何？盍以平日所积钱为自脱计？”子亦甚惧，遽云：“急遣归！”自尔复常。于氏父子计，以妇本巫家，故为神所扰，不若及其无恙时善遣之。遂令归父母家，竟复使为巫。<sup>①</sup>

这个家世为巫的例证，除了如学者所指巫家在传递世业的过程中，转业或配婚的情形似较不易获得允许，故往往能绵延久远外，<sup>②</sup>或也显示在家传的世袭方法中，神选也可能渗入其中。

宋代的巫觋既为一种职业，巫术又如法国学者 Mauss 所谓的是一种技术，就像工匠和医生等一样，那么当巫觋没有继承人时，招收徒弟以传其技艺也是可以想见的。宋代巫觋授徒传艺，似乎是公认的情况，程俱指出“医巫祝卜百工之技，莫不有所师”<sup>③</sup>，李侗亦说“夫巫医乐师百工之人，其术贱，其能小，犹且莫不有师”<sup>④</sup>，刘克庄则谓“巫医末技有师生”<sup>⑤</sup>，“巫医各有传”<sup>⑥</sup>。

在徒弟拜师以后，巫觋会将其术相授，有关的技艺亦得以传续下去，如鄱阳东湖有一行法巫练成新的法术，“弟子从之学者必欲观试”<sup>⑦</sup>；至于鄱阳的另一个巫觋彭师，情况则较为特别，他于庆元元年（1195）病疫死，其妻尽以故夫常用螺鼓牛角，售与女觋郝娘，其后彭即时常为鬼祟，且云“既使郝娘夺我行头，又据我门徒知识”<sup>⑧</sup>。正如马林诺夫斯基所言，“巫术则是神秘的，用神秘的入会仪式（initiation）去教训，用遗传或最少也很自私的系结去传授”<sup>⑨</sup>，本门秘术外流，弟子且为同行所收，难怪彭巫如此怨愤，不过无论如何，他的巫技仍然得以传承。除了自愿拜艺外，部分巫觋授徒的方式则招人

① 《夷坚志》，丁志卷 20，《陈巫女》，页 708。

② 刘佳玲：《宋代巫觋信仰研究》，页 25。

③ 程俱：《北山集》（《文渊阁四库全书》本），卷 15，《汉儒授经图叙》，页 9。

④ 罗从彦：《豫章文集》（《文渊阁四库全书》本），卷 16，附录下，李侗：《见罗先生书》，页 1。

⑤ 刘克庄：《和黄户曹投赠二首》，载于北京大学古文献研究所编《全宋诗》（北京：北京大学出版社，1991 年），页 36468—36469。

⑥ 刘克庄：《杂记》10，《全宋诗》，页 36412—36413。

⑦ 《夷坚志》，支乙卷 5，《东湖荷菱》，页 833。

⑧ 《夷坚志》，三志辛卷 2，《彭师鬼孽》，页 1399。

⑨ [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），页 5。

非议,如夏竦批评洪州巫覡的恶行:

所居画魑魅,陈幡帜,鸣击鼓角,谓之神坛。婴孺襁褓,诱令寄育,字曰“坛留”“坛保”之类,及其稍长,传习妖法,驱为僮隶。<sup>①</sup>

由于巫术的传授既涉及神秘经验,又关乎行头秘技,故实际的训练情况不明,有关的资料亦只有上述几条而已。此外,宋人诗句中多有提及“大巫”与“小巫”者,如陆游的《龙湫歌》云“明朝父老来赛雨,大巫吹箫小巫舞”<sup>②</sup>,《秋赛》谓“明日来为社公雨,小巫屡舞大巫歌”<sup>③</sup>,周紫芝也有两诗,《次韵石端若惠长世》曰“小巫神气惊大巫”<sup>④</sup>,《次韵季共再赋》曰“小巫羞涩见大巫”<sup>⑤</sup>,舒岳祥的《乐神曲》则云“打鼓打鼓急打鼓,大巫邀神小巫舞”<sup>⑥</sup>;而称“巫童”或“童巫”者亦有之,前者如王禹偁《合崖湫》曰“蚺女杂巫童,朝祈又夕祷”<sup>⑦</sup>,后者有强至《苦雨》诗云“童巫叫蜥蜴”<sup>⑧</sup>。诸诗透露的讯息不多,但以文意推测,想其为“大巫”的弟子,虽不中亦不远矣。

巫覡职负交通鬼神,故本自有其特质,而非人皆能之,故《国语》记古代的巫覡是“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,其聪能听彻之,如是则明神降之”<sup>⑨</sup>。神选亦是宋代巫覡传承的一种方法。前文我们提到的南城“陈巫女”及洪州巫覡“坛留”“坛保”的例子,都夹有神选的意味,不过真正的神选其实有一具体的传授方法,即当事人突然经过一场重病,或长期发烧、昏迷不醒,苏醒过来后领受了神的旨意,成为巫覡。<sup>⑩</sup>《夷坚志》有一珍贵的记述:

① 《长编》,卷 101,天圣元年十一月戊戌,页 2340—2341;《宋会要辑稿》,《礼》20 之 11,页 770;夏竦:《洪州请断妖巫奏》,《全宋文》,卷 347,《夏竦》15,页 76—77。

② 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷 5,页 81。

③ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷 37,页 571。

④ 周紫芝:《太仓稊米集》,卷 3,页 9。

⑤ 周紫芝:《太仓稊米集》,卷 30,页 6。

⑥ 舒岳祥:《阆风集》,卷 2,页 8。

⑦ 王禹偁:《小畜集》,卷 3,页 9。

⑧ 强至:《祠部集》,卷 2,页 7。

⑨ 左丘明撰,韦昭注:《国语》(上海:上海古籍出版社,1978年),卷 18,《楚语》下,页 559—562。另可参见本书第二章。

⑩ 宋兆麟:《巫覡——人与鬼神之间》,页 112—113。

大江以南地多山，而俗禩鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙江东曰“五通”，江西闽中曰“木下三郎”，又曰“木客”，一足者曰“独脚五通”，名虽不同，其实则一……阳道壮伟，妇女遭之者，率厌苦不堪，羸悴无色，精神奄然。有转而为巫者，人指以为仙，谓逢忤而病者为仙病。又有三五日至旬月僵卧不起，如死而复苏者……<sup>①</sup>

这里“明神降之”的“五通神”虽然有很强的邪神色彩，<sup>②</sup>但其中神授为巫的情况则至为清楚，也是关于宋代巫覘神选的唯一记录；这里罹患“仙病”转而为巫者，中村治兵卫即以为相当于萨满在灵魂附体时所进入的那类似精神病的“脱魂”(ecstasy)状态，<sup>③</sup>我们在第二章已经讨论过了。

## 二、巫覘信仰的延续：地域文化与信仰仪式

西方学者在研究中国民间宗教时亟欲了解一个问题，究竟神祇崇拜的传递若何？民间宗教形形色色的神灵形象在没有教会的组织下，究竟如何越过地域及语言的界限，一代一代传承下去？<sup>④</sup>我认为这个问题的提出，同样适用于巫覘信仰的研究，过去学者研究巫术文化时，往往侧重分析民众崇巫的心态，然而巫覘信仰在缺乏一统的教会组织下，特别是像物质文明已达到如此高的宋代社会中，这种备受知识分子批评的“无稽之术”，它又如何存续下去呢？

① 《夷坚志》，丁志卷 19，《江南木客》，页 695—696。

② 关于邪神问题，我们会于后章讨论，此处暂从略。关于五通神的研究，西方学者的研究最深入和精彩，参考下列各文：Richard von Glahn, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 2(1991), pp.651 - 714; Ursula - Angelika Cedzich, “The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South”, in David Johnson (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion* (California: Chinese Popular Culture Project, 1995), pp.137 - 218; Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China”, *The Journal of Asian Studies*, 56: 1(1997), pp.113 - 135.

③ 中村治兵卫：《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズの研究》，页 131—136。

④ Meir Shahaar & Robert P. Weller, “Introduction: Gods and Society in China”, in Meir Shahaar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, p.23; 王章伟：《评 Meir Shahaar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*》，《香港社会科学学报》，第 12 期(1998 年)，页 188。

将问题置于历史中的“长时段”去看,纵深的视角可让我们发现地域与文化因素是巫觋信仰传承的一个重点。研究地域文化的学者已经指出,宋代南方地区的神祠分布远高于北方,千百年来尚鬼敬神之风侵淫人心,连士大夫也都不能免俗;<sup>①</sup>笔者还要强调的是,这种深植于民心的古代巫鬼之风,其发展的旋律并不会因为政治事件如朝代的嬗变而随之改动。具体地说,唐代巫风盛行,巫觋活跃于中央与社会中,<sup>②</sup>有着重要的社会职能,<sup>③</sup>中间虽经历了狄仁杰(630—700)、李德裕(787—850)等人禁毁淫祀的打击,但巫觋信仰仍然得以死灰复燃。<sup>④</sup>到了五代,南方诸政权虽然仍然重用巫觋,但后周世宗(柴荣,921—959,954—959年在位)已着意整顿排斥巫觋,宋朝继续后亦踵行之;<sup>⑤</sup>然而事实是民间社会,特别是南方社会里,崇巫信鬼之风依然炽烈。因此,南方荆楚吴越旧地由古代绵延下来的文化遗风,仍然影响着宋代巫觋信仰的流行。

事实上,宋人在谈到巫觋信仰时,往往将其与荆楚和吴越之旧俗相提并论,如崔敦礼谓“江东之民好祠信鬼,有楚之遗风”<sup>⑥</sup>,其情况之严重,黄震就说“好淫祠尚巫鬼,楚越之俗,然也。而江东为尤甚然”<sup>⑦</sup>;曾敏行记刘彝在江南西路禁制巫觋时,也提到“楚俗大抵尚巫”<sup>⑧</sup>。地方志在提到风俗时,也有相似的看法,如《赤城志》谓“其乐鬼重巫,越之遗风固尔耶”<sup>⑨</sup>,《四明续志》说“越俗襍鬼,史巫纷若”<sup>⑩</sup>。民间不少的佞巫弊俗,吴楚巫风正是其源,如苏颂描述两浙路润州的风俗,认为“吴楚之俗,大抵信襍祥而重淫祀。润介其间,又益甚焉。民病且忧,不先医而先巫”<sup>⑪</sup>;赵师古亦谓“湘楚间好鬼神,事无文

① 程民生:《宋代地域文化》(开封:河南大学出版社,1997年),页290—297。

② 中村治兵卫:《唐代の巫》,《中国シャーマニズの研究》,页29—68。

③ 赵宏勃:《唐代巫觋社会职能的历史考察》,载于张国刚主编《中国社会历史评论》,第3卷(北京:中华书局,2001年),页485—493。

④ 黄永年:《论狄仁杰的奏毁淫祠》,载于史念海主编《唐史论丛》,第6辑(西安:陕西人民出版社,1995年),页58—67。

⑤ 中村治兵卫:《五代の巫》,《中国シャーマニズの研究》,页69—84。

⑥ 崔敦礼:《宫教集》(《文渊阁四库全书》本),卷3,《九序》,页9。

⑦ 黄震:《黄氏日抄》(《文渊阁四库全书》本),卷74,《申请司乞禁社会状》,页23。

⑧ 曾敏行:《独醒杂志》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷3,页28。

⑨ 黄磬、齐硕等修,陈耆卿纂:《嘉定赤城志》,收于《宋元方志丛刊》,卷31,《祠庙门》,页1。

⑩ 王元恭修,王厚孙、徐亮纂:《至正四明续志》,收于《宋元方志丛刊》,卷9,《祠祀》,页1。

⑪ 苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷1339,《苏颂》32,页373。

之祀，庙貌棋布……倦于巫工”<sup>①</sup>；一般的士人也肯定此说，以为“楚俗趋邪，使淫巫得以借口”<sup>②</sup>。

周去非曾说：“巫以荆得名，岂无自而然哉。”<sup>③</sup>的确，灵巫文化是古代楚国的宗教与文化要素，<sup>④</sup>湘楚巫教文化一直影响着以后中国南方的民俗与传统；<sup>⑤</sup>同样地，春秋战国时代的吴越地区，巫风也很盛行，即使到了近代，巫观在吴越民间还有不少影响。<sup>⑥</sup>因此，这种古代巫风一直绵延至宋代，影响着民间的信仰习俗，“逮今犹然”<sup>⑦</sup>，“江南风俗循楚人好巫之习”<sup>⑧</sup>；龚鼎臣就说“巴楚之地，俗信巫鬼，实自古而然……巴宾之俗尚安故态”<sup>⑨</sup>。我们切勿以为这是时人惯用的一些概述式词汇（例如描述北方少数民族则多用“匈奴”一语，岳飞[1103—1142]《满江红》即其例），宋人对这种现象提出了不少深刻的讨论，如胡石壁的判词中说：

某楚产也，楚之俗实深知之。盖自屈原赋离骚，而九歌之作，辞旨已流于神怪，其俗信鬼而好祀，不知几千百年。于此沉酣入骨髓而不可解者，岂独庸人孺子哉！虽吾党之士，求其能卓然不惑者，亦百无一二矣。绝地天通，罔有降格，正于守道君子是望，亦从而曲徇其说，则百姓愚冥，易惑难晓，女巫男覡，乘衅兴妖，自此湖湘之民，益将听于神而不听于人矣……某为此惧，于是自守郡以来，首以禁绝淫祠为急，计前后所除毁者，已不啻四五百处。<sup>⑩</sup>

由一个生于楚地、作楚地郡守的人，谈论荆楚巫俗如何影响当地巫风之

① 赵师古：《题工部祠序》，《全宋文》，卷134，《赵师古》，页89。

② 《夷坚志》，支癸卷4，《郑百三妻》，页1248。

③ 周去非：《岭外代答》，卷10，《南法》，页274。

④ 徐文武：《楚国宗教概论》（武汉：武汉出版社，2001年），页21—40；萧兵：《雒蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》（南京：江苏人民出版社，1992年），页25—27。

⑤ 参阅下列二书，巫瑞书：《南方民俗与楚文化》（长沙：岳麓书社，1997年）；巫瑞书：《南方传统节日与楚文化》（汉口：湖北教育出版社，1999年）。

⑥ 姜彬：《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》（上海：上海文艺出版社，1992年），页76—80。

⑦ 宋祁：《寿州风俗记》，《全宋文》，卷518，《宋祁》37，页368。

⑧ 《宋会要辑稿》，《刑法》2之67，页6529。

⑨ 龚鼎臣：《述医》，《全宋文》，卷931，《龚鼎臣》，页255—256。

⑩ 胡石壁：《不为刘舍人庙保奏加封》，《名公书判清明集》，卷14，《淫祠》，页540。

盛行,可以说是最有力的证据。宋朝政府虽然排斥巫觋信仰,<sup>①</sup>但这种古风并不因此而断绝,临安到了南宋高宗皇帝驻蹕为行在时,“信巫好勇细眈之余习,犹有未除者矣”<sup>②</sup>。因此,我认为这种历史悠久的地域及文化因素,是宋代巫觋信仰流行的另一要素,范西堂即云“楚之为俗,荒于巫风,久其日矣,牢不可破”<sup>③</sup>,这是显然却又为学者所忽略的。

当然,说荆楚吴越旧俗是宋代巫风流行的原因,始终令人觉得有点空洞和抽象,撇除宋代以前的情况不论,<sup>④</sup>我们未能完全解释在没有教会组织下,这种源于古代的巫风,实质上是如何在两宋三百年间纵、横两方面地开展及延续下去的。要解决这个难题其实不易,我认为可尝试从仪式及地域机制两方面入手,关于后一问题,我们会在下节详细讨论;至于前者,其实我们在第二章已有析述,这里只作点补充。

在此我们要再次借用人类学的视野和理论。苏堂栋(Donald Sutton)在研究台湾“家将崇拜”节日里的剧团时发现,不同的剧团为了竞争,会将神祇的形象加以改塑,奇怪的是,大家总有一定的共通性,即无论剧团如何因应需要去改塑“家将”的形象,但表演者和观众都能立刻认出其为“家将”。原因何在?作者认为,这就是地方宗教的传统,即指剧团并非只为表演者,且是参与者和仪仗队,他们会用一定的“仪式”进行,这仪式就是统一的原因,令各剧团“家将”形象的演变都限于在一个共同接受的理路内发展。<sup>⑤</sup>宋代巫觋信仰在没有教会组织和统一权威的经典下,其传递信仰的方法同样相类:他们承传前代巫觋的形象,有特定的法衣巫具;而更重要的是无论其成

① 中村治兵卫:《北宋朝と巫》,《中国シャーマニズの研究》,頁85—106。

② 谈钥纂修:《嘉泰吴兴志》,收于《宋元方志丛刊》,卷20,《风俗》,頁2。

③ 范西堂:《宁乡段七八起立怪祠》,《名公书判清明集》,卷14,《淫祀》,頁545。

④ 宋以前诸代,巫觋其实可以透过官方和民间的不同组织,将古代荆楚巫风延续下去,由于这已超出本书的范围,故从略。可参考下列各文,林富士:《汉代的巫者》;Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>-6<sup>th</sup> century A.D.)*; [韩国]文鏞盛:《中国古代社会的巫觋》(北京:华文出版社,1999年);中村治兵卫:《中国シャーマニズの研究》。

⑤ Donald S. Sutton, “Transmission in Popular Religion: The Jiapiang Festival Troupe of Southern Taiwan”, in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp.212-249.又,参考笔者的讨论,王章伟:《评 Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*》,《香港社会科学学报》,第12期(1998年),頁190。

为巫覡的方法是透过家传、拜师还是神选，他们施法时都有一定的仪式，即使其中或因师承派别不同而有异，但情况就如民众认出“家将”者一样，当时人总能一见巫覡其人就会说：“他是巫覡。”<sup>①</sup>

正如我们在前面提过，仪式是活动中的宗教，宋代巫覡就是透过这种活动，承接由来已久的巫覡传统，亲自将其活生生地开展及延续下去，宋人以至今人，都不是透过教会、经典认识宋代巫覡信仰的，我们大家都是参与者。

#### 第四节 巫覡寄生的地域机制

如果说巫覡演示仪式及民众参与是宋代巫覡信仰传播的一个重要因素，那么我们便要面对一个问题，在辽阔的国度里，在繁荣的闹市和偏远的村落中，巫覡究竟透过什么机构或制度接触民众，使有关的信仰得以开展下去？这个问题于宋代显得至为重要，因为，宋朝政府改变了以往各朝的成规，将巫覡摈斥于官僚制度之外。

古者，国之大事，惟祀与戎，负责沟通鬼神的巫覡享有崇高的地位。惟自周代以后，巫覡的身份和地位每况愈下；然而，截至唐代为止，巫覡仍为中央官僚机关中的一员。唐承隋制，在太常寺所属太卜署设巫覡十五人，《大唐六典·太常寺·太卜署》：

令一人，从八品下。丞二人，正九品下。卜正二人，从九品下。卜师二十人，巫师十五人，卜博士二人，从九品下。助教二人，卜筮生四十五人。<sup>②</sup>

这些巫覡职司卜筮之法，参与国家“大雩”礼，还负责在皇帝临丧时执桃枝等禳除器具以拔除不祥，成为盛唐礼制的组成部分和重要元素。此外，唐代巫覡在求雨祈晴中也很活跃，部分更由于帝王的宠好，在官方祭祀活动中担当着重要的角色。<sup>③</sup>到了宋代，情况有很大的转变，宋太祖承继了后周世

① 参见本书第二章的讨论。

② 李隆基(唐玄宗,685—762,712—756在位)撰,李林甫(?—752)注:《大唐六典》(西安:三秦出版社,1991年),卷14,《太常寺·太卜署》,页302—306。

③ 赵宏勃:《唐代巫覡社会职能的历史考察》,页491;刘佳玲:《宋代巫覡信仰研究》,页140—141;中村治兵卫:《唐代の巫》,《中国シャーマニズの研究》,页29—68。

宗排斥巫覡的政策，<sup>①</sup>废太卜署及其所部的巫覡，“宋以太卜隶司天台，然不置专官”<sup>②</sup>，君主与后妃不再如唐朝般奉巫，而治病、祝咒及占卜等则由医生和道士代替。<sup>③</sup> 失去了官方支持的宋代巫覡，自此完全没入民间；作为民间民俗的重要一环，巫覡在祭祀活动中担当着沟通鬼神的重要角色，宋代巫覡由是找到了一个合适的寄生地域机制——社与丛祠。<sup>④</sup>

## 一、社的意义与源流

关于“社”的研究，中外学者的讨论可谓汗牛充栋，<sup>⑤</sup>社的含义也很复杂，但就其源流来说，不外乎五种，即：社是土地之神；社是古代乡村基层行政地理单位；社是指民间在社日举行的各种迎神赛会；社是指信仰相同、志趣相投者结合的团体；社又可指行业性团体。<sup>⑥</sup> 不过，这数者之间的关系其实至为密切，正如学者指称，社其实就是古代的一种基层聚落，也是上古以来的聚落或土地之神，以后又延伸发展成为乡村的基层社区组织，同时又演化为按职业、爱好、年龄、阶层、性别，以及特殊目的等结成的团体。<sup>⑦</sup>

守屋美都雄认为社的原意是原始聚落形成时共设的标记，作为聚落人

① 中村治兵卫：《五代之巫》，《中国シャーマニズの研究》，页 69—84。

② 马端临：《文献通考》，卷 55，《职官》9《太常卿·太卜署》，页 499。

③ 中村治兵卫：《北宋朝と巫》，《中国シャーマニズの研究》，页 85—106。

④ 刘佳玲与中村治兵卫研究宋代巫覡信仰时，均有专文讨论宋代巫覡存在于社与丛祠的情况，见刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》，页 31—34；中村治兵卫《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズの研究》，页 123—125。惟他们均只将二者与其他巫覡依存的场所并论，没有凸出其于宋代巫覡信仰传播中的重要地位；笔者重视“仪式”于民间信仰传承中的作用，故特别强调“社”与“丛祠”这两个巫覡寄生于乡村中的地域机制的特殊性。

⑤ 学者对“社”的历史研究，已有丰盛成果。本节讨论古代“社”的历史时，主要参考下列各文：劳榘：《汉代社祀的源流》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第 11 本（1944 年），页 49—60；宁可：《述社邑》《汉代的社》，二文均载于宁可《宁可史学论集》（北京：中国社会科学出版社，1999 年），页 440—469；陈宝良：《中国的社与会》（杭州：浙江人民出版社，1996 年）；[日]守屋美都雄：《社の研究》，《史学杂志》，59—7（1950 年），页 595—628；[日]曾我部静雄：《社会という語の意味》，《文化》，26—1（1962 年），页 28—42；[日]铁井庆纪：《“社”についての一讨论》，《东方学》，61（1981 年），页 1—16。

⑥ 陈宝良：《中国的社与会》，页 1—5。

⑦ 赵世瑜：《明清华北的社与社火——关于地缘组织、仪式表演以及二者的关系》，原刊于《中国史研究》，1999 年第 3 期，页 134，今载于赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002 年），页 231。

群集合中心而成为占有土地的代表,进而乃含有聚落的意味;<sup>①</sup>铁井庆纪则指出社的基本形态是天上界诸神与地下界交流的交通处,也就是所谓的宇宙轴。<sup>②</sup>简单来说,古代的社是祭土的场所,所奉祀的社神即土神是农村的保护神,社作为聚落宗教活动中心,也成为聚落成员的重要场所,因此祭祀社神地方的“社”,也自然成为聚落或所谓农村公社组织的称呼。

周代的置社,与王公之统治权和土地所有权相配合,在层层分封以后就要封土立社;<sup>③</sup>秦汉以后,诸侯之社消失,于是只有天子的太社和民间乡里的社祭,而原来之土地神地位也因此下降,各地民众纷纷将当地有影响力的人物作为社祭的对象,或直接为其立社,社神变成了具有人格意义的神灵;<sup>④</sup>到了魏晋南北朝,里社制度瓦解,私社大为发展;唐朝建国后,下诏强调社祭,令民间普遍立社,里(村)社<sup>⑤</sup>的职能除了社祭外,也起着基层政权机构的辅助组织作用。<sup>⑥</sup>

总括而言,社祭土神的传统其来已久,最早源于古代对土地的自然崇拜,后来逐渐演变为有关土神祭祀活动的组织;春秋战国以后,封建礼制崩废,民间里社之祭兴起,乡里的社祭乃成为村落的重要活动。而在各种祭祀中,它与民众的关系也最密切。直至唐代,社仍为地方组织以外之农业及相近于宗教性质之组合,民间或因血缘(当宗)及地缘(邑义),别立私社,以助吉凶之家或需财孔急者,而社日则为代替乡饮酒礼之村里社交节日。社之

① 守屋美都雄:《社の研究》,页44—45。

② 铁井庆纪:《“社”についての一试论》,页15。

③ 关于周代的祭社,参考林素英《古代祭祀中之政教观——以〈礼记〉成书前为论》(台北:文津出版社,1997年),页102—105;张鹤泉:《周代祭祀研究》(台北:文津出版社,1993年),页87—128。

④ 马新:《两汉乡村社会史》(济南:齐鲁书社,1997年),页213。

⑤ “村”作为乡里组织单位之一,普遍见于魏晋南北朝。由于当时乡里百姓多背井离乡,原来的“里”多废弛;随着新地的开发,渐渐形成新的聚落,其与原来的里不同,被冠以“村”名。见赵秀玲《中国乡里制度》(北京:社会科学文献出版社,1998年),页19。东晋南朝时代,里社这种行政单位与宗教祭祀单位合一的情况发生了变化,社向民间化、私人化方向发展,由里的一项职能、一个并行设置,转化成了民间的祭祀结合,其突出表现,就是以村为单位的社的出现。村在作为自然聚落的同时,也越来越多地具有了行政聚落的色彩,具有了里的基本功能。到了唐朝,村已具备了自然聚落与法定乡村单位的双重意义。见齐涛《魏晋隋唐乡村社会研究》(济南:山东人民出版社,1994年),页36—68。

⑥ 宁可:《述“社邑”》,页444—446。

地方性质意味依然极浓。<sup>①</sup>

## 二、宋代的私社与丛祠

宋代前期的乡村制度,<sup>②</sup>县之下分为若干“乡”,“乡”之下分为若干“管”,“管”之下分为若干“耆”,而“耆”便由数条自然村落组成。至于宋代文献中称为“里”者,实即指村,<sup>③</sup>故一般研究中国乡里制度的论著均谓宋行乡里二级制;<sup>④</sup>而另外又有称为“社”者,《长安志》云:

(盩厔)县(今陕西周至)境:一十七乡管三百二十五社。望仙乡在县东四十里管社一十四,书台乡在县东四十里管社一十七,仙檀乡在县东二十五里管社一十四,五柞乡在县东南三十五里管社一十四,长城乡在县东南七十里管社一十八,仙果乡在县南五十里管社一十五,神就乡……<sup>⑤</sup>

“乡”下管“社”,可见宋代的“社”也是指“村”,<sup>⑥</sup>文献中也多以村社并用,<sup>⑦</sup>村、里、社三义相同,是以曾巩的《里社》以之入诗:“马蹄路南村有社,里老邀神迎且送。”<sup>⑧</sup>社作为自然聚落的痕迹,依然可见,其与村里的祭祀活动关系其实也依然很密切。

姜士彬(David Johnson)研究唐宋时代的城市神祇时指出,由于城市的

① 章群:《唐代祠祭论稿》(台北:学海出版社,1996年),页92—95。

② 关于宋代的乡村制度,全面的研究见下列二书:[日]柳田节子:《宋元乡村制の研究》(东京:创文社,1986年);[日]佐竹靖彦:《唐宋变革の地域的研究》(东京:同朋舍,1990年)。

③ 杨炎廷:《北宋的乡村制度》,载于杨炎廷编《宋史论文集——罗球庆老师荣休纪念专辑》(香港:中国史研究会,1994年),页100—101。

④ 赵秀玲:《中国乡里制度》,页25—26;张哲郎:《乡遂遗规——村社的结构》,载于杜正胜编《中国文化新论·社会篇·吾土与吾民》(台北:联经出版事业公司,1982年),页201—202。

⑤ 宋敏求(1019—1079)纂修:《长安志》,收于《宋元方志丛刊》,卷18,《县》8,《盩厔》,页7—8。

⑥ 佐竹靖彦及金井德幸也认为宋代的“社”即“村”,见佐竹靖彦《唐宋变革の地域的研究》,页31—43;金井德幸:《宋代の村社と社神》,《东洋史研究》,第38卷第2号(1979年),页61—67。

⑦ 这类记载俯拾皆是,这里随意举数例以明之,陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷60,《村饮》,页856;同卷,《社饮》,页856;卷70,《题野人壁》,页970;同卷,《自九里平水至云门陶山历龙瑞禹祠而归凡四日》,页978;李光:《庄简集》(《文渊阁四库全书》本),卷7,《行潘岷诸村爱其岩壑之胜田畴之美因成小诗》,页20;郭印(1111—1117年间进士):《云溪集》(《文渊阁四库全书》本),卷12,《夔州元宵和曾端伯韵四首》,页9。

⑧ 曾巩:《元丰类稿》,卷1,《里社》,页3。

发展,城隍信仰代兴,传统的社祭逐渐衰落。<sup>①</sup>的确,宋朝建国后虽然颇着意恢复社祭,<sup>②</sup>学者也多番申明其制,<sup>③</sup>但“州县社坛,多不如礼”<sup>④</sup>,沦没失修者不计其数,<sup>⑤</sup>陆游的论述最清楚:

宋兴,文物寔盛,自朝廷达于下州藁邑,社稷之祀,略皆复古……中兴七十年,郡县之吏,往往惟饷军弭盗,簿书讼狱为急,及吏以期告,漫应曰:“如令。”至期,又或移疾弗至。虽朝廷所班令式,或未尝一视,况三代之旧典礼乎?<sup>⑥</sup>

地方官吏未能维持,固然是官社寔衰的原因之一,但是宋代社祭的制度化,恢复了先秦以前的非人格化,以致不能满足一般人之宗教需要,恐怕才是其中之关键处,<sup>⑦</sup>孙应时(1154—1206)于庆元六年(1200)即说道:

世衰,王制坏,古义隐,妖妄百出,而祠庙猖兴。褻天蠹民,幻为淫威,日盛月滋。上之人不以禁又纵更之,天下郡县通祀社稷,世守不废以为三代之旧章,然独其制度之形仪物之文具而已。有司者一岁再祀,民不与观也。民于社日或各从其俚俗,鼓舞迎享,醉饱相浆,不知其何人且何礼也。水旱禳祈,奔走如织,于社稷阙如也。<sup>⑧</sup>

不过,相对于官社,农村作为地方聚落,祭祀既系乎水旱农事,也是维持

① David Johnson, “The City-God Cults of T'ang and Sung China”, pp.395 - 399.

② 《宋会要辑稿》,《礼》23之1—14,页892—899;《宋史》,卷102,《礼志》5,页2483—2485.

③ 朱熹:《朱熹集》,卷68,《答社坛说》,页3592—3595、卷79,《鄂州社稷坛记》,页4107—4109;黎靖德编:《朱子语类》,卷90,《礼》7,《祭》,页2289—2291;章如愚:《群书考索》(《文渊阁四库全书》本),卷14,《礼乐门·社稷》,页9—13;陈旉(1076—?):《农书》(《文渊阁四库全书》本),卷上,《祈报篇》,页16—20;(宋)丘光庭:《兼明书》,收于《说郛三种》,120卷本,卷1,页5—8.

④ 《长编》,卷76,大中祥符四年冬十月壬子,页1737.

⑤ 叶适:《叶适集》(北京:中华书局,1983年),《水心文集》,卷11,《温州社稷记》,页186—87;同卷,《永嘉县社稷记》,页190—191;罗愿:《罗鄂州小集》(《文渊阁四库全书》本),卷3,《淳安县社坛记》,页10—13;陈亮:《陈亮集》,卷25,《信州永丰县社坛记》,页275—276;朱熹:《朱熹集》,卷20,《乞颁降礼书状》,页840—841;同卷,《乞增修礼书状》,页841—844.

⑥ 陆游:《陆放翁全集·渭南文集》,卷19,《会稽县重建社坛记》,页112.

⑦ David Johnson, “The City-God Cults of T'ang and Sung China”, p.397,他认为这也是官社与民社分歧之原因.

⑧ 孙应时:《长洲县社坛记》,载于(明)王鏊(1450—1524)等修《姑苏志》(北京:书目文献出版社,缺出版年份),卷27,《坛庙》上,页344.

彼此凝聚的核心,故民间私社祀神之风其实仍然很盛行。

宋代村社的祭祀活动,金井德幸有很深入的研究,他认为“社”作为基层自然聚落中心,也是村落的基本祭祀单位,村社的范围大体以全村居民为主。村社在政府礼制的规划下,作为州县社稷的下层组织;但由于各式祠庙的兴起,当时民众对祠神灵力的需求,村落基本祭祀单位的村社也被祠庙信仰吸收。<sup>①</sup>(笔者按:即演成私社,黄震即云:“故春祈秋报,惟社为亲。古者祠以坛则谓之里社,今者祠以屋则谓之社庙,其为社一也。”<sup>②</sup>)尤有进者,由于民众需要灵力更大和影响范围更广的神祇,于是在乡土豪的推动下,产生了以乡为基干的新型祭祀单位——乡社,祭祀乡社的土神活动再与祠庙信仰祭祀活动结合,形成范围更广的祭祀圈。<sup>③</sup>

宋代村里的社庙作为聚落的基本祭祀单位,以及其为祠庙信仰吸收的情况,廖刚(1070—1143)的一段有趣记载至为重要,这里必须详引:

交溪南北为静安里,溪北之人岁时奉里社于溪南之岭表,不知始于何年。率夜半往,待事于祠下,虽甚寒若大风雨,无敢改也。或不得时渡而奠献,独后往往举家惶惧以为一岁不满之事。余尝怪之,顷因会诸耆老,而语之曰:“里有社,初无定所,亦各于其井庐之间为之,从其便也;惟溪北人烟实强半于溪南,岂不能筑一坛以为祈报地,顾必登舟涉岭而后以为勤耶?”父老矍然咸曰:“曾弗尔思,第见所从来久游以为当然耳。”因复谓曰:“社神必立妃配,姑置不论,今岭表乃有二神像与妃,而四列坐堂上,莫适为尊,递传以为兄弟二人而已。莫知其所以祀,是独不可分于南北社乎?且余畴昔尝梦游莹林龙沙之间,见庙宇甚设,今

① 金井德幸:《宋代の村社と社神》,页61—87;又见金井德幸《社神和道教》,载于[日]福井康顺(1898—1991)、山崎宏、木村英一(1906—1981)、酒井忠夫监修,朱越利、徐远和等译《道教》,第2卷(上海:上海古籍出版社,1992年),页129—137。

② 黄震:《黄氏日抄》,卷88,《滬浦庙记》,页39。

③ 金井德幸:《宋代の乡村と土地神》,载于中嶋敏先生古稀纪念事业会编《中嶋敏先生古稀纪念论集》,上卷(东京:汲古书院,1980年),页385—407;金井德幸:《宋代の村社と宗族》,载于酒井忠夫先生古稀祝贺纪念の会编《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》(东京:国书刊行会,1981年),页351—367;金井德幸:《宋代浙西の村社と土神——宋代乡村社会的宗教构造》,载于宋代史研究会编《宋代の社会と宗教》(东京:汲古书院,1985年),页81—118;金井德幸:《社神和道教》,页153—156。

犹仿佛于心，吾党之社，岂此其地乎？”相与行，相之果得爽垲焉。卜之而吉，乃使诣祠而请曰：“愿辍神像一躯与妃为溪北地主，一正庙貌，庶几少于礼典，神聪为听，亟蒙印可。”于是无小无大，欢欣歌舞，相与捐金出力，惟恐其后。不再月而庙成，乃涓吉备礼而遂迁之焉。<sup>①</sup>

文中的静安里发展成南北两个聚落，于是社庙作为祭祀中心，溪南人格化的社神祖庙遂分香于溪北，新的聚落形成新的社庙。宋代农村聚落与里社（私社）祭祀之况，于此清楚明白。事实上，时人就以为瘟鬼欲行疫，“每一村必先诣社神所”，须先征得聚落保护神的同意。<sup>②</sup>

除了里社外，讨论宋代地方祭祀活动时，还要注意“丛祠”这一场所，陆游即有诗云“丛祠无处不祈风”<sup>③</sup>。关于丛祠，《夷坚志》有一珍贵记录：

大江以南地多山，而俗禳鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。<sup>④</sup>

《梁溪漫志》亦提到“江东村落有丛祠”<sup>⑤</sup>，两则资料中提供了两项重要讯息：“江南/江东”及“村村/村落”。最早注意到“丛祠”的，是我们熟悉的中村治兵卫，他指出唐宋时代江南各地的农村在原有的社祀外，出现了新的祭祀所——丛祠，这是因为随着江南地方新田开发而来的村落，在缺乏旧秩序的保护下，遂需要新的祠神祭所庇佑，丛祠于是应运而生；<sup>⑥</sup>金井德幸后来更认为丛祠即“私社”，他指出随着丛祠勃发，丛祠与村社渐有同质化的倾向，皆以乡里的祈雨、农事活动为主。<sup>⑦</sup>的确，这种新兴的丛祠在宋代已与农村里社的祭祀混而为一，当时的文献和诗歌多将二者互相交替使用，如李新（1090年进士）的《潼川二顾相公祠重画记》就说“兹野人丛社中物，前史称顾公”<sup>⑧</sup>，其《铁

① 廖刚：《高峰文集》（《文渊阁四库全书》本），卷11，《龙沙庙记》，页16—17。

② 《夷坚志》，丁志卷15，《刘十九郎》，页660。

③ 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷2，《夜泊》，页24。

④ 《夷坚志》，丁志卷19，《江南木客》，页695；郭彖：《睽车志》，页22，亦有相类的记述。

⑤ 费昶：《梁溪漫志》（上海：上海古籍出版社，1985年），卷10，《江东丛祠》，页118。

⑥ 中村治兵卫：《五代之巫》及《宋代之巫の特征——入巫过程の究明を含めて》，见《中国シャーマニズの研究》，页79及123。

⑦ 金井德幸：《宋代の村社と佛教》，《佛教史学研究》，18卷2号，页36—37。笔者未见此文，今转引自刘佳玲《宋代巫观信仰研究》，页33。

⑧ 李新：《跨鳌集》（《文渊阁四库全书》本），卷16，《潼川二顾相公祠重画记》，页9。

山祠成二首》诗则云“丛神社鼓日相依”<sup>①</sup>；王炎《村行》诗有句曰“里社压新醪，击鲜赛丛祠”<sup>②</sup>；陆游《村社祷晴有应》诗也说“丛祠牲酒走村村”<sup>③</sup>，丛祠即私社，至为清楚。

还有一点要强调的是，从宋代的发展来看，丛祠的存在已不止于江南或江东新开发的村落间，无论热闹如各地的村落、<sup>④</sup>里巷，<sup>⑤</sup>还是偏远至江边、<sup>⑥</sup>山间、<sup>⑦</sup>荒野、<sup>⑧</sup>墓地，<sup>⑨</sup>到处均可见到，甚至连旅邸旁侧也建有丛祠，<sup>⑩</sup>盖时人“近惑巫鬼，争为高祠广宇”<sup>⑪</sup>，“凡小村落，辄立神祠，蚩蚩之民，惑于祸福”<sup>⑫</sup>。况且，丛祠作为私社的一种，它同样如金井德幸所言，会被各式祠庙信仰所吸收，由此而扩展至各地的城乡去，宋代文献中的“祠”“庙”“丛祠”，其实很多时候都难以清楚分辨。<sup>⑬</sup>

① 李新：《跨鳌集》，卷8，《铁山祠成二首》，页12。

② 王炎：《双溪类稿》（《文渊阁四库全书》本），卷2，《村行》，页1。

③ 陆放翁：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷57，页821。

④ 周密：《癸辛杂识》（北京：中华书局，1988年），续集下，《孕妇双胎》，页183；陆游：《陆放翁集·剑南诗稿》，卷57，《村社祷晴有应》，页821、卷61，《乍晴行西村》，页865；王炎：《双溪类稿》，卷2，《村行》，页1。

⑤ 《夷坚志》，三补，《花果五郎》，页1803。

⑥ 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷2，《初寒》，页25。

⑦ 陆游：《入蜀记》（上海：上海远东出版社，1996年），卷2，页27；张嶮：《紫微集》（《文渊阁四库全书》本），卷10，《微王庙》，页17；曾几：《茶山集》，卷6，《谒灵康庙》，页7。

⑧ 邵博：《邵氏闻见后录》（北京：中华书局，1983年），卷26，页208；张耒：《张太史明道杂志》，收于《宋代笔记小说》，第14册，页12，又见于《说郛三种》，120卷本，卷43，页12；张孝祥：《于湖居士文集》，卷8，《送刘子思》，页72、卷9，《东坡》，页79。

⑨ 胡宿：《湖州乞为太傅谢安置守冢禁樵采表》，《全宋文》，卷459，《胡宿》23，页84—85。

⑩ 何蘧：《春渚纪闻》（北京：中华书局，1983年），卷3，《杂记·禁革遇三皇阙宫》，页44。

⑪ 毛维瞻：《处州缙云县新修文宣王庙记》，《全宋文》，卷992，《毛维瞻》，页149—150。

⑫ 《长编》，卷159，庆历六年十月甲戌，页3849—3850。

⑬ 程民生即以为三者都相同，或可称为神祠宗教，见程民生《论宋代神祠宗教》，《世界宗教研究》，1992年第2期，页59；程民生：《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》（郑州：河南人民出版社，1993年），页1；程民生：《宋代地域文化》，页290。日本学者小島毅则认为，“祠”与“庙”其实是有分别的，前者主要是祭祀生前“有功德的人”，后者的对象则为“人间以外之物”（如山川或龙），见小島毅《正祠と淫祠——福建の地方志における记述と理论》，《东洋文化研究所纪要》，114册（1991年），页109。不过，中村治兵卫指出，祠与庙的起源虽然不同，但从《宋会要辑稿》所收之神祠资料来看，未见有清楚的分别标准，见中村治兵卫《宋代之巫の特征——入巫过程の究明を含めて》，《中国シャーマニズの研究》，页121—122。笔者认为，无论是就民间用语还是文献的记者而言，他们根本不会如此咬文嚼字，这是民间文化传播的常态，《宋会要辑稿》所收的祠庙即是例证。祠庙即丛祠，这里姑再举数例为证：张嶮：《紫微集》，卷10，（转下页）

### 三、寄生于地方上的宋代巫覡

宋代私社和丛祠的发展,使传统的社神土神的面貌发生了很大变化。古代的社祭本来只是一种对土地的崇拜,社的标志多为社树,后来封土立坛而为社坛;春秋以后,封建土地权力象征的崩溃,社亦由原来对土地的自然崇拜转为对有人格的社神的崇拜。宋代的私社和丛祠祀奉不同的神祇,社神人格化的情况更是剧烈,<sup>①</sup>金井德幸和须江隆已注意到这个情况,并从人格化社神的变化,阐释其产生了超越一条村子的更广大地区的社神——土神。<sup>②</sup>

宋代社神崇拜面貌的另一个变化,是鬼信仰的渗入村落丛祠社祭中,章甫有诗云“巫歌瓦鼓自村村,下鬼安能谒帝阍”<sup>③</sup>,陆游则谓丛祠祭祀中“荒园抛鬼饭”<sup>④</sup>。盖私社丛祠所祀拜者,其中实不乏人鬼甚至妖妄者,前者如在金沙堆中的洞庭庙“凭神以恐舟人”的刘彦,人们在其死后于庙中塑像,“以其为社神”<sup>⑤</sup>;后者则如李复提到鯨庙的社祭:“乡社养牲禁畜豕,恐触神怒风雷灾……魂魄久与魑魅杂,野妖阴怪凭草莱。”<sup>⑥</sup>其实丛祠的源起,其自身即已

(接上页)《微王庙》,页17:“山锁丛祠暝色多”;曾几:《茶山集》,卷8,《谒灵康庙》,页7:“胜地丛祠尚一丘”;陆游《剑南诗稿》,卷3,《南池》,页42:“漫走丛祠乞岁丰(原注:池上有汉高帝庙)”;马廷鸾《碧梧玩芳集》(《文渊阁四库全书》本),卷17,《梓潼帝君祠记》,页3—4:“今东南丛祠……”;赵与泌修,黄岩孙纂:《仙溪志》,收于《宋元方志丛刊》,卷3,《祠庙》,页13:“故邑多丛祠。”这些作品的篇名与内容都将“祠庙”和“丛祠”交替互用,可见其况。

- ① 何蘧:《春渚纪闻》,卷3,《杂记·鱼菜斋僧》,页49—50;(宋)佚名:《朝野遗记》,收于《说郛三种》,100卷本,卷29,《善利将军》,页19;(宋)张邦基:《墨庄漫录》,收于《笔记小说大观》,第7册,卷5,页4;(宋)佚名:《异闻总录》,收于《笔记小说大观》,第1册,卷4,页9—10;(宋)金盈之:《醉翁谈录》,收于《宋代笔记小说》,第7册,卷3,《京城风俗记》,页2。另一个传统的土地神——后土也有相若的变化,详见廖咸惠《唐宋时期南方后土信仰的演变——以扬州后土崇拜为例》,《汉学研究》,第14卷第2期(1996年),页103—134。
- ② 金井德幸:《宋代の乡村と土地神》,页385—407;金井德幸:《宋代の村社と宗族》,页351—367;金井德幸:《宋代浙西の村社と土神——宋代乡村社会的宗教构造》,页81—118;金井德幸:《南宋“里社庙”の祭祀基盘》,原刊于《立正大学东洋史论集》2(1989年),页13—30,今载于《中国关系论说资料》,第31册下(1989年),页615—624;金井德幸:《社神和道教》,页137—156;[日]须江隆:《社神の変容——宋代における土神信仰をめぐって》,《文化》,第58卷第1、2号(1994年),页94—114。
- ③ 章甫:《自鸣集》,卷5,《苦旱》,页3。
- ④ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷48,《赛神》,页703。
- ⑤ (宋)佚名:《朝野遗记》《善利将军》,页19。
- ⑥ 李复:《滴水集》,卷11,《鯨庙》,页8。

有这种特性,前引《夷坚志》便说“大江以南地多山,而俗褻鬼,其神怪甚俛异,多依岩石树木为丛祠,村村有之”;私社的发展,亦种因于人们祈求灵力之欲望,故杂入力量高强的妖魔鬼怪,自不意外。宋人著作中多有“林神社鬼”之语,<sup>①</sup>或多或少也反映了这种情况。

作为宋代国家祭祀对象的社稷制度,其衰落致使私社丛祠勃兴,连带令鬼信仰渗入民间社祭之中;长期着力研究宋代民间村社的金井德幸也开始注意到这个问题,他更认为巫覡是推动鬼信仰之有力者。<sup>②</sup> 巫覡推动妖鬼崇拜的问题,我们会于后章讨论,此处暂时按下不表;惟我们在前文已分析过鬼信仰是巫覡信仰流行的基础,则鬼信仰之渗入村落丛祠社祭中,其为巫覡信仰于民间社会的流播,实已铺下方便之阶。总而言之,宋代村里的社庙和丛祠,作为聚落的基本祭祀单位,以及其为祠庙信仰吸收后推展至城乡的祠庙乡社,是整个宋代民间祭祀社会的基础;巫覡在失去官方支持而完全没入民间中,需要的正是一个广泛分布的地域机制,使其能从中借沟通鬼神之祭祀,演示这种古代的信仰仪式。宋代的丛祠私社,正是巫覡寄生于地方的最佳场所。

有关宋代巫覡寄生于地方村社及丛祠的资料,现将其表列于下,以见其况。

表 10 宋代寄生于村社的巫覡事例表

序号	内 容	资 料 出 处
1	邻老相邀趁秋社,神巫箫鼓欢连夜。	《忠愍集》,卷 2,《村家引》 <sup>③</sup>
2	海日上天破苦雾,散香醪酒巫进舞,神在琵琶弦上语……乡人出门女巫醉……千年置社乐神君。	《滴水集》,卷 7,《乐章五曲并引》,页 9—11

① 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷 5,《龙湫歌》,页 81;王十朋:《梅溪后集》(《文渊阁四库全书》本),卷 28,《韩魏公祠谢雨文》,页 7;赵蕃(1143—1229):《淳熙稿》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《初六日雨而甚微》,页 25—26;家铉翁(1213—?):《则堂集》(《文渊阁四库全书》本),卷 4,《创建守真庙疏》,页 21。

② 金井德幸:《南宋における社稷坛と祠庙について——鬼の信仰を中心として》,页 195、199—201;金井德幸:《南宋の祠庙と赐额について——释文响と刘克庄の視点》,页 277;金井德幸:《宋代荆湖南北路における鬼の信仰について——杀人祭鬼の周边》,页 567—575;金井德幸:《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》,页 388—395;《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》,页 54—61;金井德幸:《社神和道教》,页 139—140。

③ 李若水:《忠愍集》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《村家引》,页 13。

(续表)

序号	内 容	资 料 出 处
3	林神社鬼无奈何……大巫吹箫小巫舞。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷5，《龙湫歌》，页81
4	须臾散作四山云，明日来为社公雨。小巫屡舞大巫歌，士女拜祝肩相摩。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷37，《秋赛》，页571
5	青裙溪女结蚕卦，白发庙巫催社钱。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷45，《雨晴风日绝佳徙倚门外》，页673
6	社日取社猪，爇炙香满村。肌鸦集街树，老巫立庙门。虽无牲牢盛，古礼亦略存。醉归怀余肉，沾遗遍诸孙。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷53，《春日日效宛陵先生体·社肉》，页766
7	巫邀赛土神。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷78，《农家》，页1072
8	老巫祈社雨。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷80，《湖山》，页1091
9	老盆初熟杜茅柴，携向田头祭社来，巫媪莫嫌滋味薄，旗亭官酒更多灰。	《石湖诗集》，卷27，《四时田园杂兴六十首并引》 <sup>①</sup>
10	始斥大其址，申固其垣，对峙二坛，以祀社稷……巫覡之妄典祀之……	《漫塘集》，卷23，《新淦县社坛记》 <sup>②</sup>
11	白发社巫云日吉。	《后村集》，卷3，《岁晚书事十首》，页5
12	祭罢社人散，老巫怀肉归。	刘克庄：《神君歌十首》，《全宋诗》，卷3055，页36447
13	配天在昔盖多仪，操豚底用勤巫祝。	《罗鄂州小集》，卷1，《春社礼成借用寺薄释奠诗韵呈诸同官》，页22

① 范成大：《石湖诗集》（《文渊阁四库全书》本），卷27，《四时田园杂兴六十首并引》，页1。

② 刘宰：《漫塘集》（《文渊阁四库全书》本），卷23，《新淦县社坛记》，页3。

(续表)

序号	内 容	资 料 出 处
14	洞庭庙在金沙堆中,秋水渺溢,风浪号怒,故行人必卜之,而妖巫倚为神怪,有刘彦者,纲梢中大头也,入庙为驶吏,凭神以恐舟人……彦既死,塑于庙,以其为社神。而愚俗遂讹为舍人,赵彦励帅潭,乞封于朝,祓在后省,格斥乃已。至陈研继守,舟胶于湖,祷而克济,遂申前请,竟得善利将军之号焉。	《朝野遗记》,《善利将军》,页 19
15	鄱阳昌田,旧有鸣山小庙,积以颓敝。庆元二年(1196)九月,乡人议毁之。一巫为物凭附,猖狂奔走,传神命告里中曹秀才,使主盟一新……越夕,凡一乡巫覡工匠百余人……今遂成社庙矣。	《夷坚志》,支癸卷 2,《昌田鸣山庙》,页 1235—1236

表 11 宋代寄生于丛祠的巫覡事例表

序号	内 容	资 料 出 处
1	范文正公谪睦州,过严陵祠下,会吴俗岁祀,里巫迎神,但歌《满江红》。	《湘山野录》,卷中,页 35
2	老狐依丛祠,妖横起百怪……巫给神灵言,俗奏饮食拜。	《梅尧臣集编年校注》,卷 21,《幽庙》 <sup>①</sup>
3	祠凭怪神树不伐,树得岑阴神托威,乡人奠酒女巫醉,祠树不知谁是非。	《景文集》,卷 24,《丛祠树木尤岑尉》 <sup>②</sup>
4	吴、楚之俗,大抵信襍祥而重淫祀。润介其间,又益甚焉。民病且忧,不先医而先巫。其尤蠢者,群巫掙货财,偶土工,状夔獮傀彪、沅阳彷徨之象,聚而馆之丛祠之中,鼓气焰以兴妖,假鬼神以哗众。	苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷 1339,《苏颂》32,页 373
5	丛祠象设俨山椒,巫祝纷纷非一朝。	司马光:《介甫作巫山高命光属和勉率成篇真不知量》,《全宋诗》,页 6051

① 梅尧臣著,朱东润编年校注:《梅尧臣集编年校注》(上海:上海古籍出版社,1980年),卷 21,《幽庙》,页 578。

② 宋祁:《景文集》(《文渊阁四库全书》本),卷 24,《丛祠树木尤岑尉》,页 4。

(续表)

序号	内 容	资 料 出 处
6	藁(丛)祠土鼓悲……老翁拜巫女。	《淮海集》，卷 2，《田居四首》 <sup>①</sup>
7	哀歌巫女隔祠丛。	《淮海集》，卷 11，《题郴阳道中一古寺壁二绝》，页 2
8	江东村落间有丛祠，其始，巫祝附托以兴妖，里民信之，相与营葺，土木寔盛。	《梁溪漫志》，卷 10，《江东丛祠》，页 118
9	东村丛祠闻伐鼓，西村巫家女儿舞。	《东牟集》，卷 2，《喜雨寄上饶守》，页 28
10	丛祠千岁临江渚……庙前女巫递歌舞，呜呜歌讴坎坎鼓，香烟成云神降语。大饼如盘牲腍肥，再拜献神神不违。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷 16，《赛神曲》，页 283
11	岁熟乡邻乐，辰良祭赛多……人散丛祠寂，巫归醉脸酡。	《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷 48，《赛神》，页 703
12	益都屠儿满义，赋性狞烈，力能扛鼎，绝不畏鬼神，醉经丛祠，辄指画嫚骂，习以为常。巫祝袁彦隆者，诈人也，密与其党最厚者谋曰：“清元真君庙摧敝岁久，吾主其香火，将一新之，而邑人莫肯相应和。满屠凶猛不信向，众耳目所共知，倘因之以假灵，必可成也。”	《夷坚志》，支甲卷 9，《益都满屠》，页 780

从上面两表所见，巫观寄生于村社和丛祠者极多。尚要指出的是，宋代不少关于巫观在祠庙及乡村赛神中活动的记录，地点其实也都是丛祠私社，但由于其用语较含糊，为精确故，笔者遂舍之不收于表内。因此，宋代巫观寄生于村社和丛祠的例子，定必更多，也反映这种情况其实至为普遍，故本文以为宋代巫观信仰借这种地域机制传承发展，自可成立。

#### 四、巫观在丛祠社祭中的角色

最能显示巫观寄生于地方祭祀社会中并以之传播发展其信仰者，就是考察巫观在其中的角色。简单来说，若巫观在丛祠社祭中扮演着重要角色，

<sup>①</sup> 秦观：《淮海集》（《文渊阁四库全书》本），卷 2，《田居四首》，页 7。

也即表示其已掌握着作为聚落的基本祭祀单位——宋代村里的社庙和丛祠。那么,巫覡信仰即使缺乏强大的宗教组织和统一的经典,它却仍然可以利用民间社会中最基层的祭祀单位及有效的祭祀仪式,发挥同样的效应,令这种信仰在退出中央以后,可以继续民众之中流播。

如何能确认巫覡是否已掌握着社庙和丛祠?在缺乏统一教会及档案记录的情况下,我们根本不可能知道这些丛祠私社的组织。不过,作为聚落的基本祭祀单位,笔者以为有两点可加注意:巫覡在社祭活动中的地位及其对祭祀对象的决定权。倘巫覡在这两个最重要的宗教位置里占据主导的话,那“社”于宗教方面的功能可说已完全在巫覡之掌握中。

有关宋代巫覡在社祭中的宗教角色,我们其实在前面几节已讨论过,故这里只略加论述而已。身为沟通鬼神的桥梁,巫覡在丛祠社祭里自然是这方面最重要的主祭者,<sup>①</sup>无论是迎神、降神、祀神、娱神还是送神等仪式,都是由巫覡载歌载舞进行的(表 10 例 1、2、3、7,表 11 例 1、9、10、11);至若求雨祈请,更是巫覡的惯技(表 10 例 4、8、11、14,表 11 例 2、4)。巫覡在社祭中如此重要,还因为其对有关的礼仪多所认识。古代的社祭发展至宋代,对社及祭社之法有不少的争论,大儒如朱熹等都曾详释社祭及社稷的内容;<sup>②</sup>而巫覡身为主持社祭者,对传统的祭社古礼,似有一定的认识(表 10 例 6)。至于一些社日规条或习俗,在社祭中也多由巫覡主持,如催社钱(表 10 例 5)、分胙肉(表 10 例 6、12)等。<sup>③</sup>当然,丛祠私社,其自身往往就有违古制,巫覡也往往因此受到批评(表 10 例 10),但这不正反映了巫覡在这方面处于完全主导的地位吗?的确,在参与这种聚落祭祀活动时,又有哪些人可比得上巫覡之专业呢?

至于奉祀对象方面,宋代社祭中的田神社主,除了一般人格化了的田父

① 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷 29,《赛神曲》,页 461 载:“击鼓坎坎笙鸣鸣,绿袍槐简立老巫……老巫前致词。”

② 黎靖德编:《朱子语类》,卷 90,《礼》7,《祭》,页 2290—2291;朱熹:《朱熹集》,卷 68,《杂著·答社坛说》,页 3592—3595。

③ 这些习俗可见于陈元靓《岁时广记》,收于《宋代笔记小说》,第 12 册,卷 14,页 1—19。宋代巫覡于丛祠祭罢分胙之况,尚有二例:刘克庄:《后村集》,卷 6,《清惠庙》,页 11—12;乐雷发:《雪矶丛稿》(长沙:岳麓书社,1986 年),《昭陵渡马伏波庙》,页 71。

田母、<sup>①</sup>田公田姥<sup>②</sup>及社翁社婆外，<sup>③</sup>丛祠私社盛行以后，各色各样的人格化或妖鬼化的神祇随之兴起，而巫覡往往就是其中决定祭祀对象的人。首先，很多丛祠的主宰人就是巫覡，官方的不少政令透露了这方面的讯息，如元丰（1078—1085）时张汝明为华阴县（今陕西华阴）主簿，“他庙非典祀，妖巫凭以惑众者，则毁而惩其人”<sup>④</sup>；又如大观四年（1110）朝臣上言“民间有师巫作为淫祀，假托神语，鼓惑愚众”<sup>⑤</sup>；陈舜俞（？—1072）则指出“百亩之家，虽有丰年……巫覡者教之淫祀”<sup>⑥</sup>；而前引《梁溪漫志》亦提到“江东村落有丛祠，其始，巫祝附托以兴妖”<sup>⑦</sup>；《朱子语类》也记载陈后之说“泉州妖巫惑民，新立庙貌”<sup>⑧</sup>。丛祠庙宇由其倡建，巫覡自然决定其中奉祭哪一神灵。

巫覡决定丛祠社祭中奉祀对象的形式，可分为两种。第一种是在民众固有的祀祭对象上，加以改塑，例如江阴军的民众奉瘟神甚谨，丛祠中的巫覡就刻意“塑刻诡异，使祭者凜栗”<sup>⑨</sup>；而常州的巫覡则将庙中的“瘟司神”塑制成或擎足，或怒目，或戟手；<sup>⑩</sup>至于广右的巫覡，则由于当地的民众认为武后母为本州人，故“巫者招神，称曰武太后娘娘”<sup>⑪</sup>。不过，更常见的情况是第二种，巫覡在丛祠社祭中创造或推动了很多不知名的社鬼祠神，如宣州泾县的女巫奉神为丁先生，人皆不知其源起；<sup>⑫</sup>同州的南陵县有蜂王祠，也是“莫知所起，巫祝因以鼓众，谓为至灵，里俗奉事甚谨”<sup>⑬</sup>。由于这些新兴的社鬼祠神并不符合官方或儒家的祭祀礼制，故在他们眼中，巫覡所主导的这些神祇，妖鬼化的味道极浓，如苏颂记润州“群巫掙货财，偶土工，状夔獮傀彪、洪

① 陈旉：《农书》，卷上，《祈报篇》，页17。

② 舒岳祥：《闽风集》，卷2，《田公姥词》，页11。

③ 陈元靓：《岁时广记》，卷14，页16；金盈之：《醉翁谈录》，卷3，《京城风俗记》，页2。

④ 《宋史》，卷348，《张汝明传》，页11027。

⑤ 《宋会要辑稿》，《刑法》2之64，页6527。

⑥ 陈舜俞：《厚生》2，《全宋文》，卷1537，《陈舜俞》4，页372。

⑦ 费衮：《梁溪漫志》，卷10，《江东丛祠》，页118。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》，卷106，《朱子》3，《外任》，页2646。

⑨ 叶适：《叶适集·水心文集》，卷23，《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》，页457。

⑩ 《夷坚志》，支戊卷3，《张子智毁庙》，页1074。

⑪ 周去非：《岭外代答》，卷10，《武婆婆》，页271。

⑫ 廖刚：《高峰文集》，卷2，《乞禁奉邪神札子》，页23。

⑬ 《夷坚志》，支乙卷5，《南陵蜂王》，页830。

阳彷徨之象,聚而馆之丛祠之中”(表 11 例 4);夏竦记洪州的情况则是“奇神异像”<sup>①</sup>;京兆高陵及英州(今广东英德)真阳的丛祠巫覡,甚至蓄蛇怪为神。<sup>②</sup>

巫覡于丛祠社祭中奉祀妖鬼化的社鬼祠神,除了是因为官方及学者“话语”的批评外,另一个很重要的原因是,当时民众祷神时重其灵力,巫覡因此需要各自寻求不同的神祇支持,如:“江南俗事神,疾病官事专求神,其巫不一,有号‘香神’者,祠星辰,不用荤;有号‘司徒神’者、‘仙帝’者,用牲,皆以酒为酌,名称甚多。”<sup>③</sup>在这种情况下,巫覡往往在其丛祠私社中推动一些灵力较大的鬼神,《名公书判清明集》有一段很重要的判词《不为刘舍人庙保奏加封》:

刘舍人者,本一愚民,以操舟为业,后因衰老,遂供洒扫之职于洞庭之祠。遇有祠祷者,则假鬼神之说以荧惑之。亦既多言,岂不惑信,于是流传远近,咸以为神。及其死也,巫祝之徒遂以其枯朽之骨,臭秽之体,塑而祀之,又从而为之辞,谓其能与风云,神变化,见怪物,以惊动祸福其人。其始也,不过小人崇奉之,至其久也,虽王公大人亦饶福乞灵于其前矣,又为之请号,请庙额,鼓天下众而从之矣……女巫男覡,乘衅兴妖,自此湖湘之民,益将听于神而不听于人矣。<sup>④</sup>

巫覡在丛祠中如何主导祭祀的对象,如何将其信仰推展开去,如何使聚落中的民众以至更远的城乡也祀奉其神,我们都可从“刘舍人庙”这个事例中清楚见到。

这里还要辩明一事,在表 10 例 14 中笔者曾引《朝野遗记》关于金沙堆洞庭庙一事,虽然我们无从得知这则资料与《清明集》这个判词的确切年月,但从它们的内容大要看(地点均为洞庭湖庙,两人均姓刘,也都是以操舟为业,两者晚年都寄生于庙中,后来都被民众称为“刘舍人”,死后也被巫覡神

① 《长编》,卷 101,天圣元年十一月戊戌,页 2341;《宋会要辑稿》,《礼》20 之 11,页 770;夏竦:《洪州请断祆巫奏》,《全宋文》,卷 347,《夏竦》15,页 77。

② 蔡襄:《太常寺丞管勾河南安抚使机宜文字蒲君墓志铭》,《全宋文》,卷 1022,《蔡襄》29,页 268—269;《舆地纪胜》,卷 95,《广南东路英德府·官吏·陆起》,页 6。

③ 朱彖:《萍洲可谈》(上海:上海古籍出版社,1989年),卷 3,页 55。

④ 胡石壁:《不为刘舍人庙保奏加封》,载于《名公书判清明集》,卷 14,《淫祠》,页 538—540。

化,后来也都得朝廷赐额封号),笔者可以肯定都是指同一祠庙同一神祇。倘如是,我们要注意前者以其为“社神”,后者则称为“淫祀祠神”,这足以证明我们前文所论,宋代民间的私社、丛祠与祠庙,其实多已混合;而笔者认为从巫覡于丛祠社祭中的角色及其对祭祀对象的决定权,观察他们掌握作为聚落的基本祭祀单位——村里的社庙和丛祠,以之在民间社会中传播巫覡信仰,也应可以成立。

## 第五节 小 结

宋朝政府对巫覡采取排斥的政策,<sup>①</sup>中央政府废撤巫官,巫覡从此退出官方的祭祀场合,没入民间;然而,经此打击后,巫覡信仰并未因此消失,巫覡在宋代民众生活中占有着重要的角色。

民众信奉巫覡,驱逐捣蛋者背后的鬼神观念和古代荆楚地域之巫风,是这种信仰得以流播的客观基础和环境;而巫覡如何将其沟通鬼神的技艺一代一代相传下去,则是巫覡自身主观生命力的表现。不过,无论客观的环境与主观的巫技如何配合(即事鬼神者符合当时民众奉祀鬼神的需要),巫覡要在宋代民间有所发展,在地域空间上必须为其提供一个机制,予其作为施行巫术仪式的场所;巫覡于这方面占有一个最有利的地位,他们一直是沟通鬼神的专家,是主持祭祀的能手。这样,民间宗教的祭祀场所——社和丛祠,就是宋代巫覡在地方聚落里最佳的寄生载体。祁泰履(Terry F. Kleeman)最近研究中国宗教的分类时指出,祭祀是中国宗教的中心,而村里居民所供奉的社稷,即是民间宗教里常见的一个普遍现象。<sup>②</sup>因此,笔者认为,宋代巫覡就是把握了民间宗教的中心——丛祠私社的祭祀,时人称他们为“村巫社覡”<sup>③</sup>,是我这个观点的最好注脚。

① 中村治兵卫:《中国古代的王权と巫覡》,《中国シャーマニズの研究》,頁26—28;《北宋朝と巫》,《中国シャーマニズの研究》,頁85—106;刘佳玲:《宋代巫覡信仰研究》,頁140—152。我们会在后章讨论这个问题。

② 祁泰履(Terry F. Kleeman):《由祭祀看中国宗教的分类》,载于李丰楙、朱荣贵主编《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》(台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处,1996年),頁548—549。

③ 《夷坚志》,支景卷2,《余氏蛇怪》,頁893。

研究宋代乡里制度的学者认为,宋代乡里制度经历了由乡里制向保甲制的演变过程。宋朝是中国乡里制度由乡官制向职役制转变的真正标志,此时的乡里组织领袖已名不副实,徒有虚名;他们已沦为州县以上的统治工具,州县官吏高高在上,而乡里组织领袖则人微言轻,其对乡里社会的影响也受到很大制约。<sup>①</sup> 不过,王棣最近的研究认为,从宋代县乡吏职来看,乡书手(乡司)是以编制赋税簿账来体现国家财税职能的专业人员,里正、户长、耆长及保正副等则是负责具体行使国家行政职能的基层行政人员。因此,宋代的乡,既不是一级基层行政政权或行政区划,也不是里的上级行政机构,而是县以下的一级财政区划。<sup>②</sup> 笔者以为,除了这种政、经层面的区划外,研究宋代民间社会的信仰文化及活动时,考察地方聚落祭祀单位的村社制实较职役化的里正制更能把握重心,政经系统的乡官组织,无法也无暇操控聚落民众的日常生活,巫觋信仰的传播,就在这其中开展绵延。所谓“在国家与社会之间”者,即此义也。

宋代的城市和乡村均可见到巫觋的踪影,他们广受民众崇奉,除了祀神禳妖外,巫觋与地方民众的日常生活也至为密切,郑刚中即有诗句云“村巫吹角天将晓,里巷拜年争欲早。我惊节物懒下床,眼看屠苏心慄慄”,他指出其“家旁有庙,其巫每岁旦必鸣角作法,以觴其神,邻里闻角声则知其将晓矣”<sup>③</sup>,村里巫觋与里巷百姓民户毗连之况,非常清楚。总之,“自城邑至村垆”,“巫风张旺”。<sup>④</sup>

① 赵秀玲:《中国乡里制度》,页25—32。

② 王棣:《宋代乡里两级制度质疑》,《历史研究》,1999年第4期,页99—112。

③ 郑刚中:《北山集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《家旁有庙其巫每岁旦必鸣角作法以觴其神邻里闻角声则知其将晓矣》,页12。

④ 陈淳:《北溪大全集》,卷43,《上赵寺丞论淫祀》,12—14。另可参看本书第三章的讨论。

## 第六章 淫祠与邪神

### ——国家对巫觋信仰的重塑

#### 第一节 引言

宋代巫风猖獗,对社会造成很大的伤害,<sup>①</sup>我们在前章所引的夏竦《洪州请断祓巫奏》即严厉抨击巫觋“假托襍祥,愚弄黎庶,剿绝性命,规取货财”<sup>②</sup>;陈舜俞也从“厚生”角度出发,批评巫觋之欺罔,使百姓无余粟以食,应“禁不使入于田里”<sup>③</sup>。针对炽烈的巫风,宋朝政府曾经采取一系列的措施加以打击,<sup>④</sup>惟成效实在有限,有关巫觋活动的记载,仍然不绝于书。

巫觋活动活跃,其实反映了官方“话语”与民间社会的距离,是以宋朝政府在颁行多项禁巫法令之余,似乎也有意重塑巫觋信仰的内涵,除了贬斥其为迷信陋俗外,国家也利用“淫祠”与“邪神”这两个标签,凸出“妖巫”的非正当性,企图掌握对象征符号(symbolism)的诠释权。<sup>⑤</sup> 以此角度而言,巫觋

---

① 李小红的最新论文指出其害有四:毒害广大信徒的身心健康、影响广大民众的正常生活和生产、败坏社会风气、严重影响社会的安定。见李小红《宋代的尚巫之风及其危害》,《史学月刊》,2002年第10期,页99—101。

② 李焘:《续资治通鉴长编》(北京:中华书局,1979—1995年,以下简称《长编》),卷101,天圣元年十一月戊戌,页2340—2341;徐松:《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年),《礼》20之11,页770;夏竦:《洪州请断祓巫奏》,载于曾枣庄、刘琳主编《全宋文》(上海:上海辞书出版社,2006年),卷347,页76—77。

③ 陈舜俞:《厚生》2,《全宋文》,卷1537,《陈舜俞》4,页372。

④ 参见杨倩描《宋朝禁巫述论》,《中国史研究》,1993年第1期,页76—83;史继刚《宋代的惩“巫”扬“医”》,《西南师范大学学报》,1992年第3期,页65—68;〔日〕木村明史《宋代之民间医疗と巫觋观——地方官による巫觋取締の一側面》,《东方学》,第101辑(2001年),页89—104;刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》(台北:台湾师范大学硕士论文,1996年),页152—183。

⑤ 人类学者主张神灵信仰和仪式构成了文化的基本特质,也构成了社会形貌的象征展示方式,故从文化的象征体系探讨社会构造,是社会人类学、文化社会学与民俗学共用的研究途径。见王铭铭《神灵、象征和仪式——民间宗教的文化理解》,分别载于王铭铭《社会人类学》(转下页)

信仰不但影响着社会的安定,其对国家的权力也构成一定威胁,<sup>①</sup>故宋朝政府对巫觋信仰的统制,实是一个国家与社会关系的复杂政治问题。

本章会先论及宋朝政府对巫觋信仰的统制措施,指出政策在法律上及施行时的限制,故成效不大;继而析述巫觋在“淫祠社会”中的角色,对国家政权造成威胁,政府遂利用祀典对淫祠中的巫觋活动加以打击。最后,我们会从逾越正统以外的邪神崇拜中,探讨巫觋信仰与国家权力的关系。

## 第二节 从拒巫到禁巫:政府的统制政策

### 一、中央与地方的禁巫措施

与唐代相比,宋朝政府对巫觋的政策与态度均迥然不同。<sup>②</sup>宋太祖承接着后周世宗排斥巫觋的政策,<sup>③</sup>废太卜署及其所部的巫觋,君主与后妃亦不如唐朝般奉巫,而治病、祝咒及占卜等则由医生和道士代替。<sup>④</sup>宋朝君主的这种做法,既反映了政府的理性态度,同时也显示了新建立的政权视巫觋信仰为迷信鄙俗,所谓“祝史巫觋,其术近乎怪”<sup>⑤</sup>,巫觋信仰在当时的权力话语中已再无地位了。

然而,宋朝政府这种拒巫政策和对巫觋信仰的统制,我认为却导致了一个始料不及的困局:失去了官方支持的巫觋,自此完全没入民间,作为民间民俗的重要一环,在地方祭祀社会中举足轻重;<sup>⑥</sup>而政府却无法透过中央的

(接上页)国研究》(北京:生活·读书·新知三联书店,1997年),页149;及王铭铭、潘忠党编《象征与社会——中国民间文化的探讨》(天津:天津人民出版社,1997年),页89。

① 王斯福(Stephan Feuchtwang)就认为宗教隐喻(metaphor)是权力拥有者用以使他们的控制合法化的资源,也是他们通过象征掌握资源与军事力量以获得更大权力的表现手段。见 Stephan Feuchtwang, “Historical metaphor”, *Man*, 1993 (28), pp.35-49。

② 见本书第五章。唐代的情况,参见[日]中村治兵卫《唐代之巫》,载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》(东京:刀水书房,1992年),页29—68;赵宏勃《唐代巫觋社会职能的历史考察》,载于张国刚主编《中国社会历史评论》,第3卷(北京:中华书局,2001年),页485—493。

③ 中村治兵卫:《五代之巫》,载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》,页69—84。

④ 中村治兵卫:《北宋朝と巫》,载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》,页85—106。

⑤ 李觏:《原正》,《全宋文》,卷913,《李觏》22,页293。

⑥ 见本书第五章。

巫官制度,加以控制。<sup>①</sup>事实上,在宋初君主的拒巫政策下,巫觋活动却一直猖獗不已,政府在缺乏中央操控的巫官制度下,被迫采取更激烈的禁巫措施。

早在宋太宗太平兴国六年(981),中央政府就第一次颁行禁巫的诏令,此后各代均曾三令五申,为方便下文的论述,我们将有关的中央政府禁令,表列于下;另一方面,不少地方官员也在辖境内致力取缔巫觋的活动,这类例子非常多,我们将其纳于表 13 之内。

表 12 宋代中央政府禁巫诏令表

序号	时间	禁令详情及内容	禁制原因	施行地域	资料来源
1	太宗 太平兴国六年 (981) 四月	1. 禁西川诸州白衣巫师。 2. 禁东、西川诸州白衣巫师。		东、西川 诸州	《宋史》,卷 4, 《太宗纪》 <sup>②</sup> 《长编》,卷 22 太平兴国六年 夏四月丙戌, 页 492
2	太宗 淳化三年 (992) 十一月 二十九日	1. 两浙诸州,先有衣绯裙、中单、执刀吹角,称治病巫者,并严加禁断,吏谨捕之。犯者以造妖惑众论,置于法。 2. 禁两浙诸州巫师。	造妖惑众。	两浙诸州	《宋会要辑稿》, 《刑法》2 之 5,页 6498; 宋太宗: 《禁两浙诸州治 病巫诏》,《全宋 文》,卷 74,《宋太 宗》12,页 313 《宋史》,卷 5,《太 宗纪》2,页 90

① 魏乐博(Robert P. Weller)关于民初及台湾民间宗教的研究,提供了一个相似的例子,他指出自民国开始,政府视宗教为迷信,并未如传统国家般试图控制、塑造民间宗教,而国民党治下的台湾,初期也是一样。到了最后,政府虽加关注,却已无法控制,遂唯有不加理睬,终令那些非科层化的信仰大为发达。见 Robert P. Weller, "Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China", in Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp.250 - 268。另参见笔者的评论:王章伟:《评 Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*》,《香港社会科学学报》,第 12 期(1998 年),页 191—192。

② 脱脱等:《宋史》(北京:中华书局,1977 年),卷 4,《太宗纪》1,页 66。

(续表)

序号	时间	禁令详情及内容	禁制原因	施行地域	资料来源
3	仁宗 天圣元年 (1023) 十一月	1. 禁两浙、江南、荆湖、福建、广南路巫覡。 2. 诏江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路转运司：“自今师巫以邪神为名，屏去病人衣食、汤药，断绝亲识，意涉陷害者，并比类咒咀律坐之。”	巫覡挟邪术害人。	两浙、江南东西、荆湖南北、福建、广南东西路	《宋史》，卷 9，《仁宗纪》1，页 179 《长编》，卷 101，天圣元年十一月戊戌，页 2340；宋仁宗：《禁巫覡挟邪术害人诏》，《全宋文》，卷 943，《宋仁宗》4，页 31—32
4	仁宗 天圣三年 (1025) 四月 二十三日	淮南江浙荆湖发运司言，昨高邮军有师巫起张仗者庙……乞降敕依例止绝，从之。	扇惑人民。	淮南东路高邮军	《宋会要辑稿》，《礼》20 之 12，页 770
5	徽宗 政和四年 (1114) 十一月 二十五日	臣僚言，窃见民间尚有师巫作为淫祀……二广之民信尚尤甚……乞申严法禁以止绝之。	作为淫祀，假托神语，鼓惑愚民……恐非一道德、同风俗之意。	两广	《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 64，页 6527
6	徽宗 政和七年 (1117) 六月	1. 诏禁巫覡。 2. 前提点刑狱周邦式（1079 年进士）奏，江南风俗，循楚人好巫之习……诏令监司守令禁止。		全国	《宋史》，卷 21，《徽宗纪》3，页 398 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 67，页 6529
7	高宗 绍兴十二年 (1142) 五月己未	杀人祭鬼，必大巫所倡，治巫则止。	杀人祭鬼，必大巫所倡。		《系年要录》，卷 145，绍兴十二年五月己未，页 2328 <sup>①</sup>

① 李心传：《建炎以来系年要录》（北京：中华书局，1988 年，以下简称《系年要录》），卷 145，绍兴十二年二月己未，页 2328。

(续表)

序号	时间	禁令详情及内容	禁制原因	施行地域	资料来源
8	高宗 绍兴十六年 (1146) 二月三日	臣僚言,近来淫祠稍行,江浙之间,此风尤炽,一有疾病,唯妖巫之言是听……望申严律令,俾诸监司郡守,重行禁止。	不求治于医药,而属军牲畜以禱邪魅,罄竭家货。	江浙之间	《宋会要辑稿》,《刑法》2之152,页6571
9	高宗 绍兴二十三年 (1153) 七月二十一日	将作监主簿孙祖寿言……欲望申严法令,戒飭监司州县之吏治之纵之……毁撤巫鬼淫祠,从之。	愚民无知,至于杀人以祭巫鬼。	全国	《宋会要辑稿》,《礼》20之14,页771;《系年要录》,卷165,绍兴二十三年七月戊申,页2693
10	光宗 绍熙二年 (1191) 六月十一日	臣僚言……立社首以褻民财,做巫祝以诳惑金众……皆所当禁,乞谨飭有司申严厥令一,或有犯,必加以罪,从之。	诳惑金众。	浙西临安府	《宋会要辑稿》,《刑法》2之125,页6558
11	宁宗 庆元四年 (1198) 五月六日	臣僚言……乞告诫湖北一路监司帅守,先严官吏收纳师巫钱之禁,然后取其为巫者,并勒令易业,不帅者与传习妖教同科,庶几此俗渐革,从之。	鼓愚民……遂至用人以祭。	荆湖北路	《宋会要辑稿》,《刑法》2之129—130,页6560
12	宁宗 嘉泰二年 (1202) 十二月九日	权知万州赵师作言,峡路……使巫得肆……乞行下本路,先禁师巫,俾之改业。	凡遇疾病,不事医药,听命于巫……虚费家财,无益病人……凡得疾,十死八九。又其俗以不□千□,祀诸昏淫之鬼,往往用人□□作福流为残忍,不可备言。	夔州路	《宋会要辑稿》,《刑法》2之133,页6562

(续表)

序号	时间	禁令详情及内容	禁制原因	施行地域	资料来源
13	不详	归、峡信巫鬼,重淫祀,故尝下令禁之。		荆湖南、北路	《宋史》,卷 88,《地理志》4,页 2201—2202

表 13 宋代地方官员取缔巫覡活动事例表

序号	时间 (在位君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
1	太祖	李惟清	夔州路涪陵县	惟清擒大巫笞之,民以为必及祸。他日,又加桎焉,民知不神。	蜀民尚淫祀,病不疗治,听于巫覡。	《宋史》,卷 267,《李惟清传》,页 9216;《长编》,卷 24,太平兴国八年十二月己酉,页 567
2	太宗	王嗣宗	永兴军路邠州	毁其庙,熏其穴,得狐数十头,尽杀之……淫祀遂息。	州有狐王庙,妖巫假之以惑百姓,民甚信向,水旱疾疫悉祷之。	《宋史》,卷 287,《王嗣宗传》,页 9650;《涑水记闻》,卷 3;①《宋朝事实类苑》,卷 17,《忠言·谏论·王嗣宗》②
3	真宗	刘若虚 (970—1019)	福建路邵武军	撤淫祠,禁巫覡,教病者药。	其俗鬼而不医。	蔡襄:《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓碣》,《全宋文》,卷 1020,《蔡襄》27,页 239
4	真宗	张景 (971—1019)	淮南东路泗州昭信县	淮岛伦杂,冯戾襍巫,晦之(张景)剪除房祀且百所。		宋祁:《故大理评事张公墓志铭》,《全宋文》,卷 528,《宋祁》47,页 142

① 司马光:《涑水记闻》(北京:中华书局,1989年),卷 3,页 47。

② 江少虞:《宋朝事实类苑》(上海:上海古籍出版社,1981年),卷 17,《忠言·谏论·王嗣宗》,页 202。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
5	真宗	王惟正 (972— 1042)	成都府路 雅州	按祠庙之不在祀典者,投其像于江,彻屋材以补官舍,巫覡为之易业。	俗右鬼神,而巫覡凭依祸福,勒民财以自利。	蔡襄:《尚书主客郎中王君墓志铭》,《全宋文》,卷 1021,《蔡襄》28,页 248
6	仁宗	夏竦	江南西路 洪州	当州师巫一千九百余户,勒令改业归农,及攻习针灸之脉。所有首纳、袄妄、神像、符策、神衫、神杖、魂巾、魂帽、钟角、刀笏、沙罗等一万一千余事,令焚毁及纳官……毁其淫祠以闻。	假托襍祥,愚弄黎庶,则绝性命,规取货财……传习妖法……率令疫人,死于饥渴。江西之俗尚鬼信巫,每有疾病,未尝亲药饵也。公曰:“如此则民死于非命者多矣,不可以不禁止。”	《长编》,卷 101,天圣元年十一月戊戌,页 2340—2341;《宋史》,卷 283,《夏竦传》,页 9571;夏竦:《洪州请断袄巫奏》,《全宋文》,卷 347,《夏竦》15,页 76—77;王珪:《夏文庄公竦神道碑》,《全宋文》,卷 1154,《王珪》35,页 197;《宋会要辑稿》,《礼》20 之 11,页 770;《独醒杂志》,卷 2 <sup>①</sup>
7	仁宗	张仲情	两浙路 处州 缙云县 (今浙江 缙云)	即部吏卒焚灭其祠,摔土偶人投江中。	县有淫祀曰“五通”,人严事之。岁旱……且卜之。巫曰:“不吉,必无雨。”……屡为变怪,以惊愚民,是不可不除。	司马光:《宋故处州缙云县尉张君墓志铭》,《全宋文》,卷 1225,《司马光》54,页 267

① 曾敏行:《独醒杂志》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷 2,页 13。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
8	仁宗	陈希亮	江南西路 虔州 雩都县	毁淫祠数百区,勒巫为农者七十余家。	巫覡岁敛民财祭鬼,谓之春斋,否则有火灾。雩都之俗,疾病不医,一倏于鬼。君毁淫祠数百区,勒巫为良民七十余家,而民始得近医药。	《宋史》,卷 298,《陈希亮传》,页 9918;苏轼:《陈公弼传》,《全宋文》,卷 1991,《苏轼》143,页 394;范镇:《陈少卿希亮墓志铭》,《全宋文》,卷 872,《范镇》11,页 304;《輿地纪胜》,卷 32《江南西路·赣州·官吏·陈希亮》 <sup>①</sup>
9	仁宗	周湛	梓州路 戎州	禁为巫者。	俗不知医,病者以祈禳巫祝为事。	《宋史》,卷 300,《周湛传》,页 9966;《厚德录》 <sup>②</sup>
10	仁宗	蒲师道 (1008— 1053)	永兴军路 高陵县	群豪翼巫以导……即麾缚数十人,绳以严法,籍其材而夷其庙。	县豪距县二十里作府君神祠,以巫覡蓄蛇怪,日言祸福,箫鼓歌舞通昼夜,男女往来。	蔡襄:《太常丞管勾河东安抚使机宜文字蒲君墓志铭》,《全宋文》,卷 1022,《蔡襄》29,页 268—269
11	仁宗	钱彦远	两浙西路 润州	1. 斥巫师者数十,撤房祀者十余,土木幻诞之容碎于庭,帟床供具之器籍于公。 2. 境内神祠非祀典者,期一月毁撤,率诸巫习医自业。	惟是里巫之整俗,始未及治。明年夏,有挟鬼说以邀贿于郡官者。 吴俗信巫,郡官妻病,巫俾出钱十万,祷神请命。	苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷 1339,《苏颂》32,页 373  苏颂:《钱起居神道碑》,《全宋文》,卷 1342,《苏颂》35,页 36

① 王象之:《輿地纪胜》(台北:文海出版社,1963年),卷 32,《江南西路·赣州·官吏·陈希亮》,页 10。

② 李元纲:《厚德录》,收于(明)陶宗仪等编《说郛三种》(上海:上海古籍出版社,1989年),100卷本,卷 94,页 27。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
12	仁宗	陆起	广南东路 英州	捕巫劾奸状， 挾逐。	有村巫以银 瓮贮二蛇为 妖。	《舆地纪胜》，卷 95，《广南东路英 德府·官吏·陆 起》，页6
13	仁宗	蔡襄	福建路 泉州	至于巫覘主 病、蛊毒杀人 之类，皆痛绝 之。		《长编》，卷187， 嘉祐三年秋七月 癸酉，页4516；欧 阳修：《端明殿学 士蔡公墓志铭》， 《全宋文》，卷 756，《欧阳修》 94，页378；《淳熙 三山志》，卷9， 《公廨》 <sup>①</sup>
14	仁宗	朱君定	福建路 福州 连江县	禁巫覘而崇 医师。		周希孟：《连江县 建学记》，《全宋 文》，卷1097，《周 希孟》，页341
15	仁宗	李宽 (1006— 1065)	江南东路 饶州	禁巫医之罔 民，索畜蛊 者。	巫医罔民。	王安石：《广西转 运使李君墓志 铭》，《全宋文》， 卷1417，《王安 石》55，页205
16	仁宗	高赋	两浙路 衢州	悉擒治伏辜， 蛊患遂绝。	俗尚巫鬼，民 毛氏、柴氏二 十余家世蓄 蛊毒，值闰 岁，害人尤 多，与人忿争 辄毒之。	《宋史》，卷426， 《高赋传》，页 12703；范祖禹： 《集贤院学士致 仕高公墓志铭》， 《全宋文》，卷 2154《范祖禹》 40，页26

① 梁克家纂修：《淳熙三山志》，收于《宋元方志丛刊》（北京：中华书局，1990年），卷9，《公廨》，页21。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
17	仁宗	晁仲参 (1013— 1067)	夔州路 开州	教以饵药,尽 投诡祠。	氓疾不治,谒 巫代医。	王安石:《虞部郎 中晁君墓志铭》, 《全宋文》卷 1417,《王安石》 55,页 196
18	仁宗	侯可	利州路 巴州 化城县	(侯)可为约 束,立制度, 违者有罪,几 变其习。	俗尚鬼而废 医,唯巫是 用。	《宋史》,卷 456, 《侯可传》,页 13406;程颢:《华 阴侯先生墓志 铭》,《全宋文》, 卷 1736,《程颢》 3,页 362
19	仁宗	郑谷	江南西路 兴国军	巫鬼之俗,一 切禁止。		《洛阳九老祖龙 学文集》,卷 9, 《郑谷墓表》 <sup>①</sup>
20	仁宗	梁杞	荆湖北路 鄂州	俗尚巫鬼,斥 去淫邪。		《广东通志》,卷 268,《梁杞传》 <sup>②</sup>
21	神宗	刘彝	江南西路 虔州	斥淫巫三千 七百家,使以 医易业。	俗尚巫鬼,不 事医药。	《宋史》,卷 334, 《刘彝传》,页 10729;《独醒杂 志》,卷 3,页 28
22	神宗	上官均	福建路 邵武军 光泽县	焚像仗巫,出 诸境。	巫托神能祸 福人,致贵甚 富。	《宋史》,卷 355, 《上官均传》,页 11178
23	神宗	方莘		禁病不药而 巫。		《宋诗纪事补 遗》,卷 16 <sup>③</sup>
24	哲宗	蒋静	江南东路 饶州 安仁县	悉论巫罪,聚 其所事淫像, 得三百躯,毁 而投诸江。	俗好巫,疫疠 流行,病者宁 死不服药。	《宋史》,卷 356, 《蒋静传》,页 11211

① 转引自刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》,页 153。

② 转引自刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》,页 154。

③ 转引自沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》(台北:台湾师范大学博士论文,2000年),页 102。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
25	哲宗	张汝明	永兴军路 华阴县	他庙非典祀, 妖巫凭以惑 众者,则毁而 惩其人。	惑众。	《宋史》,卷 348, 《张汝明传》,页 11027
26	徽宗	郭永	河东路 太原府 大谷县	(永)杖巫,暴 日中。	岁旱,巫乘此 哗民。	《宋史》,卷 448, 《郭永传》,页 13205;《浮溪 集》,卷 20,《郭永 传》;①《浮溪文 粹》,卷 9,《郭永 传》②
27	徽宗	李撰	江南东路 江州 彭泽县	召群巫于 庭……有不 信,抵罪…… 敢有复假鬼 神造言惑众 者,坐之。	巫覡有前期 唱言某日某 所灾者,已而 果然。	《龟山集》,卷 21, 《李子约墓志 铭》③
28	徽宗	余刚	荆湖南路 衡州 耒阳县 (今湖 南耒阳)	撤淫祠百余 区,散巫覡还 农。		《永乐大典》, 08647,《衡州图 经·县令余刚》④
29	徽宗	谭知柔 (1112 年 进士)	淮南东路 泰州 兴化县 (今江苏 泰州)	发其妖妄,屏 绝之。	巫以术惑民。	《京口耆旧传》, 卷 8⑤

① 汪藻:《浮溪集》(《文渊阁四库全书》本),卷 20,《郭永传》,页 8。

② 汪藻:《浮溪文粹》(《文渊阁四库全书》本),卷 9,《郭永传》,页 6。

③ 杨时:《龟山集》(《文渊阁四库全书》本),卷 21,《李子约墓志铭》,页 6。

④ 转引自沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》,页 103。

⑤ 转引自沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》,页 104。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
30	高宗	廖刚	江南东路 宣州泾县 (今安徽 泾县西)	取为首者痛 治之,若非不 至死,亦须编 置他州,以解 愚民之惑,消 乱于未萌也。	有女巫奉邪 神……邪道 甚盛,一方之 人,为所诬 诱,焚香施 财,略无虚 日……往往 食菜结为邪 党……聚集 不逞之徒。	《高峰文集》,卷 2,《乞禁奉邪神 札子》 <sup>①</sup>
31	高宗	陆宥 (1088— 1148)	两浙东路 台州 宁海县 (今浙江 宁海)	悉捕置于法。	巫以淫祀惑 民。	《渭南文集》,卷 32,《右朝散大夫 陆公墓志铭》 <sup>②</sup>
32	高宗	胡有开	江南西路 隆兴府 分宁县 (今江西 修水)	焚其舟,拘其 凶器。	邑民狃于淫 祀,僧巫造舟 置祀。	《藏一话映》,甲 集,卷下 <sup>③</sup>
33	高宗	黄瑀 (1109— 1168)	福建路 泉州 永春县	杖其土偶而 投之溪流……巫史 因托以为妖, 至是乃息云。	丞有女病,若 有物凭之者。 巫曰:“故逻 卒某也,死而 役于城隍之 神,实为崇。” 公怒。	《朱熹集》,卷 93, 《朝散黄公墓志 铭》 <sup>④</sup>

① 廖刚:《高峰文集》(《文渊阁四库全书》本),卷 2,《乞禁奉邪神札子》,页 23。

② 陆游:《陆放翁全集·渭南文集》(北京:中国书店,1986年),卷 32,《右朝散大夫陆公墓志铭》,页 198。

③ 陈郁:《藏一话映》,收于周光培编《宋代笔记小说》(石家庄:河北教育出版社,1995年),第 22 册,甲集卷下,页 4—5。

④ 朱熹:《朱熹集》(成都:四川教育出版社,1996年),卷 93,《朝散黄公墓志铭》,页 4727。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
34	高宗	张公	广东岭南	禁止诸巫。	俗尚巫,病不服药。	《胡淡庵先生文集》,卷27,《贵州防御使阳曲伯张公墓志铭》 <sup>①</sup>
35	孝宗	张栻	广南西路 静江府	出榜禁止,捉押决定,依条重作施行。	愚民无知,病不服药,妄听师巫淫祀谄祷,因循至死。	《南轩集》,卷15,《谕俗文》 <sup>②</sup>
36	孝宗	吴芾	江南西路 隆兴府	会岁大礼,巫覡乘间惑人,禁断医药,夭横者众。公命县赏禁绝,集群医分井治疗。	巫覡乘间惑人,禁断医药,夭横者众。	《朱熹集》,卷88,《龙图阁直学士吴公神道碑》,页4526
37	孝宗	刘清之	荆湖北路 鄂州 (今湖北 武汉)	鄂俗计利而尚鬼……而尤谨奉大洪山之祠,病者不药而听于巫,死则不葬而畀诸火,清之皆谕止之。	病者不药而听于巫。	《宋史》,卷437,《刘清之传》,页12954
38	孝宗	王栻	两浙西路 江阴军	公鞭巫撤祠,坏其像。	民事瘟神谨,巫故为阴庇复屋,塑刻诡异,使祭者凛栗,疾愈众。	《水心文集》,卷23,《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》 <sup>③</sup>

① 转引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页154。

② 张栻:《南轩集》(《文渊阁四库全书》本),卷15,《谕俗文》,页15—16。

③ 叶适:《叶适集·水心文集》(北京:中华书局,1983年),卷23,《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》,页457。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
39	孝宗	王刚中 (1103— 1165)	成都府路	有女巫蓄蛇 为妖,杀蛇, 黥之。	女巫蓄蛇为 妖。	《宋史》,卷 386, 《王刚中传》,页 11863
40	光宗 (赵惇, 1147— 1200, 1189— 1194 年 在位)	刘宰	江南东路 建康府 江宁县	下令保伍互 相纠察,往往 改业为农。	巫风为盛。	《宋史》,卷 401, 《刘宰传》,页 12167
41	光宗	黄莘	两浙西路 湖州 归安县	杖其人而尽 取其土木偶 投洪流中,及 其他挟邪术 惑民听者,一 切荡刷无遗 类,巫风遂 息。	女巫游仙夫 人者,诬惑寓 公。	《絜斋集》,卷 14, 《秘阁修撰黄公 行状》 <sup>①</sup>
42	光宗	赵善俊	荆湖南路	毁淫祠,勒他 巫改业。	巫唐法新假 神言。	《文忠集》,卷 63, 《中大夫秘阁修 撰赐金鱼袋赵君 善俊神道碑》 <sup>②</sup>
43	宁宗	陆子遹	江南东路 建康府 溧阳县	下令悉毁庙 之自圣僭王 者……正妖 巫扇惑之罪。	俗又好祷祠, 大兴淫祀,病 者不事医药, 惟日延巫覡 于家……以 降鬼神。	《至正金陵新 志》,卷 13 下之 上,《人物志·列 传·治行·陆子 遹》 <sup>③</sup>

① 袁燮:《絜斋集》(《文渊阁四库全书》本),卷 14,《秘阁修撰黄公行状》,页 5。

② 周必大:《文忠集》(《文渊阁四库全书》本),卷 63,《中大夫秘阁修撰赐金鱼袋赵君善俊神道碑》,页 21。

③ 张铉纂修:《至正金陵新志》,收于《宋元方志丛刊》,卷 13 下之上,《人物志·列传·治行·陆子遹》,页 13。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
44	宁宗	张子智	两浙西路 常州	杖巫而出诸境。	疫气大作,民病者十室而九。张多治善药,分诸坊曲散给,而求者绝少……士人奉祀瘟神,四巫执其柄。凡有疾者,必使来致祷,戒令不得服药,故虽府中给施而不敢请。	《夷坚志》,支戊卷3,《张子智毁庙》 <sup>①</sup>
45	宁宗	李义山 (1220年 进士)	江南西路 吉州	斩妖巫谭法祖,毁其祠。	俗尚鬼,有妖覡谭法祖假祸福惑人。	《宋史翼》,卷22,《李义山传》 <sup>②</sup>
46	宁宗	张汝明 (1202年 进士)	荆湖南路 彬州 宜章县 (今湖南 宜章)	下庙巫于狱。	武陵侯庙巫数十辈号神老,妖言惑众。	《宋史翼》,卷22,《张汝明传》,页236
47	理宗	王爚 (1220年 进士)		去淫巫之幻以惑众者。	幻以惑众。	《吴都文粹》,续集,卷12,《重修社稷坛记》 <sup>③</sup>
48	度宗	李肖龙	广南东路 循州	禁邪巫。		《广东通志》,卷270,《李肖龙传》 <sup>④</sup>

① 洪迈:《夷坚志》(北京:中华书局,1981年),支戊卷3,《张子智毁庙》,页1074。

② 陆心源(1834—1894):《宋史翼》(北京:中华书局,1991年),卷22,《李义山传》,页238。

③ 转引自沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》,页107。

④ 转引自刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页155。

(续表)

序号	时间 (在位 君主)	官员	地点	内容	禁制原因	资料来源
49	不详	钱浣	江南东路 宣州 南陵县	火其庙。	旧有蜂王祠， 莫知所起，巫 祝因以鼓众， 谓为至灵。	《夷坚志》，支乙 卷 5，《南陵蜂 王》，页 830
50	不详	婺源县 县宰	江南东路 徽州 婺源县	杖之二十，逐 出境。	乡巫张生，善 为妖术，能与 人致祸。	《夷坚志》，支丁 卷 4，《张妖巫》， 页 995
51	不详	石龙县 县宰	广南西路 化州 石龙县	严捕入 狱……巫死 于狱。	墟落一巫，能 禁人生魂，使 之即病。	《夷坚志》，三志 壬卷 4，《化州妖 凶巫》，页 1498— 1499

就中央政府的禁巫令而言，效果似乎不大。从表 12 可以看到，宋太祖虽于立国后采取拒巫的政策，但到了继任的太宗皇帝时，国家就需要先后对东西川及两浙诸州下达禁巫的政令；此后情况似乎也没有多大改善，各地巫风炽盛，仁宗遂于天圣年间再次禁止两浙、江南东西、荆湖南北、福建、广南东西及淮南东路等各路巫觋活动。

从太宗太平兴国六年(981)到徽宗政和四年(1114)，政府共颁行了五道禁巫诏令。<sup>①</sup>但在缺乏中央巫官的统御下，巫觋“从上而下”向民间社会的扩散情况愈演愈烈；政和七年(1117)，徽宗接纳了周邦式的奏议，下令全面禁制巫觋的活动。而到了国家鼎革之际，巫风并未因此而消亡；宋室南渡以后，从高宗到宁宗年间，政府继续六下禁令，针对民间的巫觋活动。

另一方面，从表 13 所收列 51 个地方官员取缔巫觋活动的事例中，我们也可看见宋朝政府及官员在禁抑巫俗方面的努力；不过禁令的雷厉风行，背后其实正反映民间巫觋活动的失控。事实上，表 13 的事例也显示了问题的

<sup>①</sup> 真宗天禧三年(1019)曾有诏：“禁兴剑利等州、三泉县白衣师邪法。”见《长编》，卷 94，天禧三年冬十月丙申，页 2169，及《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 14，页 6502。刘佳玲将此诏亦计算在内，故谓有六道禁令。见刘佳玲《宋代巫觋信仰研究》，页 99。惟宋人所谓的“白衣师邪法”未必一定是指巫觋，我们已在第二章讨论过，故这里未将真宗天禧三年的禁令纳入。

另一面：在中央政府及地方官员的严厉打击下，民间的巫觋活动范围仍然遍及全国，且每代有之（表中事例只缺北宋的英宗及宋末三帝而已，前者当是因其在位短促故；至于宋末战乱频仍，资料阙如，自可想见）。政府禁制巫觋活动的政令，成效实在有限。

## 二、政策的失效与律法的限制

宋朝政府与地方官员的禁巫措施成效不大，民众佞巫之风自是最主要的原因，故单凭一纸之令或几个地方官员的起衰振墮，实在难以扭转根深蒂固的民俗，廖刚请禁邪神之事足为佐证：

臣访闻宣州泾县六十里内，地名同公坑，有女巫奉邪神丁先生，不知所起之因。一二年来，邪道甚盛，一方之人为所诳诱，焚香施财，略无虚日。去岁有姓李人经提刑司陈告，虽曾行下本县毁拆庙宇，而其徒利于所得，更倡神怪之事，群起占护，县亦无如之何。<sup>①</sup>

而表 13 例 13 蔡襄在福建虽有抑巫之政，但到了南宋时代当地巫风犹存：

见神之为德，不可拚也，而每为巫姬累……庆历（1041—1048）中蔡公襄为守，尤深恶疾……然不择贵贱愚者，常易惑，不问富贫弱者，常易欺，故风俗至今未能尽革。每一乡率巫姬十数家，奸民与为道地，遇有病者，扣为表里，既共取其货费，又使其不得访医问药以死，如是者可痛也。夫愚弱者教诱之，仁者不可不知。<sup>②</sup>

泾县邪巫崇拜及福建古田（今福建古田）巫风的死灰复燃，反映了民间巫俗的禁不胜禁。

除此之外，地方官员对巫觋活动的态度，往往也影响到禁巫政令的施行。我们在前章已经指出，官僚和士大夫等社会精英，其中固然有不少人致力于禁斥巫觋信仰，捍卫名教正统，但崇巫右鬼者也大有人在，他们或公开或暗地里庇护巫觋，使地方上的巫风更盛，<sup>③</sup>故吕本中就敦促当官者“巫祝尼

① 廖刚：《高峰文集》，卷 2，《乞禁奉邪神札子》，页 23。

② 《淳熙三山志》，卷 9，《公廨》，页 21。

③ 详见本书第三章之表 4 及表 5。

媪之类，尤宜疏绝”<sup>①</sup>；谢庭芳更义正词严地指出“苟欲正风息妖妄，摈巫者不用，其在士大夫家始耳”<sup>②</sup>。更严重的是，部分地方官员甚至与地方上的巫覡风俗妥协，如表 13 例 2 的邠州狐王庙，“巫祝假之以惑百姓，历年甚久，举州信重，前后长吏皆先谒奠，乃敢视事”<sup>③</sup>；梅尧臣亦批评“邑多不本朝廷祭法，往往用巫祝于傍”<sup>④</sup>。牧民之官尚且如此，抑巫之政自难有效。

另一方面，由于巫覡往往“托神能祸福人，致费甚富”<sup>⑤</sup>，地方官员也多与之包庇作弊，如孝宗淳熙七年（1180）“十月二十四日臣僚言，广南诸郡创鬻沙弥、师巫二帖以溢财用……奸滑者因是为妖术”<sup>⑥</sup>；湖北甚至有巫覡在地方上贿赂公行，横行无忌：

（庆元四年，1198）五月六日臣僚言：楚俗淫祠，其来尚矣，惟是戕人以赛鬼，不宜有闻于圣世。俗尚师巫，能以祸福证兆筮鼓愚民，岁有输于公，曰师巫钱，自谓有籍于官。官利其一孔之入，于是纵其所为，无复谁何。<sup>⑦</sup>

这种情况其实并不罕见，王师愈知潭州长沙县时，当地俗尚巫鬼，“民间疾病婚嫁，旧皆决于巫史，俗以甚弊。而官利其多鬻乳香，不之禁也”<sup>⑧</sup>。地方官员对于巫覡活动的这种不一致的态度，使政府的禁巫政令实在未能于各地贯彻施行。

巫覡继续于地方上活跃及官员的阳奉阴违，令我想起了一个非常有趣的问题：在宋代当巫覡究竟是否犯法？刘敞曾经说：“今庶人而得祭天地……下者乃为巫祝，略计天下，常百万人”<sup>⑨</sup>，如果当巫覡是违法的话，我们就不禁要问这数以万计的巫覡何以能公然活动？执法者何以不是一见巫者

① 吕本中：《官箴》，收于《说郛三种》，100 卷本，卷 69，页 4；吕祖俭、吕乔年编：《东莱别集》（《文渊阁四库全书》本），卷 6，《舍人官箴》，页 7。

② 谢庭芳：《辨惑论》，收于《说郛三种》，100 卷本，卷 74，页 5。

③ 《宋史》，卷 46，《王嗣宗传》，页 9650；司马光：《涑水记闻》，卷 3，页 47；江少虞：《宋朝事实类苑》，卷 17，《忠言·说论·王嗣宗》，页 202。

④ 梅尧臣：《新息重修孔子庙记》，《全宋文》，卷 593，《梅尧臣》2，页 164。

⑤ 《宋史》，卷 354，《上官均传》，页 11178。

⑥ 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 120，页 6555。

⑦ 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 129，页 6560。

⑧ 朱熹：《朱熹集》，卷 89，《中奉大夫直焕章阁王公神道碑》，页 4573。

⑨ 刘敞：《重黎绝地天通论》，《全宋文》，卷 1286，《刘敞》11，页 221。

就擒捉之？包庇他们的官员又用什么方法搪塞禁令？相反，如果当巫覡不是违法的话，政府的禁令又如何解释及落实？就法制的角度而言，这个问题其实正中宋朝政府禁巫措施的法律效果，但遗憾的是，过去的学者对此并无着意。

就时人的著作来看，巫覡似乎不是一种违法的身份，例如袁采就认为士大夫之子弟“如不能为儒，则巫医、僧道、农圃、商贾、伎术，凡可以养生而不至于辱先者，皆可为也”<sup>①</sup>。陆游亦有诗云：“我悔不学农……最下作巫祝，为国祈丰年，犹胜业文辞。”<sup>②</sup>而宋慈在讨论验尸之术时，也提及“师巫救治之类”<sup>③</sup>。事实上，陈亮在批评道释巫教之害时就说“道、释、巫之教公行于天下”<sup>④</sup>；而为巫者大不乏人，如“汀州人多为巫”<sup>⑤</sup>。

宋代巫覡除了通神者的宗教身份外，似乎也是一种职业，多与医、卜、祝、百工等并称；<sup>⑥</sup>表 13 诸例（例 5、6、8、11、21、28、40、42）中的地方官员在禁抑当地的巫覡时，就多令其转业为农为医。巫覡更为地方民户的一种，故表 13 例 6、8、21 中被勒改他业的巫覡就以户、家计；不少巫户更是世传其业，《闲窗括异志》记巫家丘氏“子孙尚以巫祝相传不绝”<sup>⑦</sup>，《夷坚志》也记有陈氏世代为巫。<sup>⑧</sup>值得注意的是，地方政府多有将治内的巫覡纳入版籍户口之中，并加以征税充役，如乾道五年（1169）右从事郎李大正言“绍府诸县自旧以来，将小民、百工、技艺、师巫、渔猎短趁杂作，琐细家业以凭科敷官物，差募充役”<sup>⑨</sup>；王炎也提到地方上的州县，“僧寺师巫，月纳醋钱”<sup>⑩</sup>。将巫覡

① 袁采：《袁氏世范》（天津：天津古籍出版社，1995年），卷中，《处己·子弟当习儒业》，页105。

② 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷71，《记悔》，页988。

③ 宋慈著，罗时润、田一民、关信译释：《洗冤录译释》（福州：福建科学技术出版社，1992年），卷1（2），《检复总说》下，页28。

④ 陈亮：《陈亮集》（北京：中华书局，1987年），卷14，《问道释巫妖教之害》，页164。

⑤ 黎靖德编：《朱子语类》（北京：中华书局，1986年），卷126，《释氏》，页3028。

⑥ 李觏：《李觏集》（北京：中华书局，1981年），卷16，《富国策》4，页139；苏轼：《脉说》，《全宋文》，卷1983，《苏轼》135，页247；曾敏行：《独醒杂志》，卷2，页11；陈襄：《与孙运使书》，《全宋文》，卷1084，《陈襄》8，页126；程俱：《北山集》（《文渊阁四库全书》本），卷15，《汉儒授经图叙》，页9；《系年要录》，卷31，建炎四年二月甲午，页613。

⑦ 鲁应龙：《闲窗括异志》，收于《宋代笔记小说》，第20册，页19；《说郛三种》，120卷本，卷116，页5。

⑧ 《夷坚志》，丁志卷20，《陈巫女》，页708。

⑨ 《宋会要辑稿》，《食货》14之43，页5059。

⑩ 王炎：《双溪类稿》（《文渊阁四库全书》本），卷20，《上刘岳州》，页22。

编户征税,其身份的合法性自可想见。

翻开《宋刑统》,其中其实也无禁止巫覡之律,然据表 12 及表 13 诸例,政府及官员在裁抑巫覡时,多或指其挟邪术以惑众,或畜蛊以害人,这在《刑统》中的《贼盗律》却有所据:

造畜蛊毒 毒药药人 厌魅咒诅

诸造蛊毒 谓造合成蛊,堪以害人者及教令者,绞。造畜者,同居家口虽不知情,若里正;坊正、村正亦同。知而不纠者,皆流三千里。造畜者,虽会赦,并同居家口及教令人,亦流三千里。<sup>①</sup>

造袄书袄言

诸造袄书及袄言者绞。造谓自造休咎及鬼神之言,妄说吉凶,涉于不顺者。传用以惑众者亦如之,传谓传言,用谓用书。其不满众者流三千里,言理无害者杖一百。即私有袄书,虽不行用,徒二年;言理无害者,杖六十。<sup>②</sup>

故表 12 例 2 太宗淳化三年(992)禁两浙诸州治病巫之诏就清楚指出“犯者以造妖惑众论,置于法”。而例 3 仁宗天圣元年(1023)禁巫之诏亦谓“自今师巫以邪神为名……并比类咒咀律坐之”。因此,两宋禁巫诸令根据的可能就是这两条《贼盗律》,倘如是,则其针对的是巫覡的“违法活动”,而非巫覡的“身份”,这样便能解释巫覡何以能公然活动,也可以解释巫覡何以是一种职业,且被收编于地方上征税充役的民户之中。事实上,表 13 中不少积极禁巫的官员均于巫覡有违法之举时才予以镇压,例 11 钱彦远之事最见其况:

庆历七年(1047),祠曹员外郎彭城钱侯以方闻署等,来作民牧,下车之初,视庶政之苛慝,与习俗之抗弊,既兴且治之,细大之务,铢两之奸无所容。惟是里巫之整俗,始未及治。明年夏,有挟鬼说以邀贿于郡官者,吏得以白,即命置于法。因大索他党,悉钩致之。斥巫师者数十,撤房祀者十余,土木幻诞之容碎于庭,韩床供具之器籍于公。<sup>③</sup>

① 窦仪(914—967):《宋刑统》(北京:中华书局,1984年),卷18,《贼盗律·造畜蛊毒》,页281。

② 窦仪:《宋刑统》,卷18,《造袄书袄言》,页289。

③ 苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷1339,《苏颂》32,页373。

不过,就表 12 中央政府的禁巫令来说,根据的固有可能是《刑统》中的《贼盗律》,但其中如徽宗政和七年(1117)全面禁止全国的巫覡,手段至为激烈,针对的似已是巫覡的“身份”,而不在于他们是否参与违法活动了。这又当如何理解?其实,就法制而论,《刑统》并不包含宋代所有律法,如神宗以后“敕”就愈加重要;<sup>①</sup>所谓“敕”,是君主颁布诏令的一种形式,它具有至高无上的法律效力,既可以随时补充和修改甚至废弃法律,又可以对特定案件作出与现行法律规定所不同的裁决,故具有一时权宜之计,并没有普遍约束力。<sup>②</sup>表 12 所收的中央政府禁巫诸令,其法律根据就是皇帝的敕而非《刑统》的律,我认为这或可以解释巫覡这个身份一般而言是合法的,但当中央政府基于特定的事件而出于权宜之计所颁布的禁巫令下,巫覡就成了违法者。<sup>③</sup>

最后,还有一点要补充,宫崎市定指出宋代法律的特征是最初基于成文法,后来于敕令,最后则发展至基于判例。<sup>④</sup>《清明集》中即载有关于巫覡的两个判例,其中胡石璧的判词清楚指明“巫覡以左道疑众者当治”<sup>⑤</sup>;范西堂的判词则谓“邪巫惑众,岂可不治,遂送县追(巫覡)曹九师根究”<sup>⑥</sup>。可以见到,这两个判例根据的仍是《刑统》中的《贼盗律》原则,<sup>⑦</sup>针对的似乎仍是巫

① 薛梅卿:《宋刑统研究》(北京:法律出版社,1997年),页135—152。

② 周密:《宋代刑法史》(北京:法律出版社,2002年),页21—22。

③ 马伯良(Brian E. McKnight)就指出宋代的一些敕令,与其说是禁止性的,还不如说是指导性地规定行政管理的规则。这些敕令往往没有规定对犯事者处以何种刑罚。见 Brian E. McKnight, “From Statute to Precedent: An Introduction to Sung Law and Its Transformation”, in Brian E. McKnight (ed.), *Law and the State in Traditional East Asia: Six Studies on the Sources of East Asia Law* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp.111 - 132; Brian E. McKnight, *Law and Order in Sung China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp.61 - 66。我认为中央政府的禁巫命令,即有这种行政管理的意味。又,后一书已有中译本,见[美]马伯良著,杨昂、胡雯姬译《宋代的法律与秩序》(北京:中国政法大学出版社,2010年)。

④ 宫崎市定:《宋元时代的法制と裁判机构》,《东洋学报》,24(1954年),页115—227。本文有中文节译,见[日]宫崎市定著,徐世虹译《宋元时代的法制和审判机构》,载于刘俊文主编,姚荣涛、徐世虹译《日本学者研究中国史论著选译》,第8卷(北京:中华书局,1992年),页252—312。

⑤ 胡石璧:《巫覡以左道惑众者当治士人惑于异者亦可责》,载于中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校《名公书判清明集》(北京:中华书局,1987年),卷14,《巫覡》,页547。

⑥ 范西堂:《提刑司押下安化曹万胜讼曹九师符禁事》,载于《名公书判清明集》,卷14,《巫覡》,页549。

⑦ 研究《宋刑统》的学者就认为,《宋刑统》是以一代宪典(基本大法)的律文贯彻于两宋始终的。见薛梅卿《宋刑统研究》,页150。

覡的活动,北宋末年全面禁巫的诏令,应只是一个权宜的措施而已。<sup>①</sup>

我这样不厌其烦地讨论禁巫的法律依据,其实想指出无论是基于针对巫覡的违法活动,还是全面禁止民众充当巫覡,这两种律诏本身实在难以贯彻施行,其结果也自难有成。就前者而言,巫俗既深入人心,地方上的巫覡活动自然多不胜数,官员也就禁不胜禁,即使有蔡襄之流,结果也是人去政废。至于后者,以宗教身份而论,中央既乏统制的巫官机构,巫覡又没有一统的司祭组织,政府根本难有证据核证其巫覡身份;若以职业身份去看,巫覡的工作往往与卜祝医者相混,官员也无法辨别。再者,要变易职业实在不难,在政府严厉取缔之时,巫者自可改从他业,待雨过天晴后又可重操故业,至若兼职为巫者,更是防不胜防。综合而言,撇除民众尚巫的风俗及地方官吏加以庇护这两个客观因素不论,宋朝政府的禁巫令自身就存有不止限制,地方巫覡活动的屡禁不绝,自属必然。<sup>②</sup>

① 柳立言教授最新的研究指出,宋代在立法上不曾禁巫,不禁止当巫覡和信奉巫术信仰,只是禁止巫覡的犯罪行为,故从中村治兵卫至本书的讨论,其实都很有问题。其说见柳立言《宋代法律史研究之史料解构与问题分析》,《法制史研究》,第27期,2015年,页275—331;柳立言《第十八层地狱的声音:宗教与法律史研究法》,载于陈景良、郑祝君主编《中西法律传统》,第11卷(北京:中国政法大学出版社,2015年),页71—120;柳立言《从立法的角度重新考察宋代曾否禁巫》,《“中央研究院”历史语言研究所集刊》,第86本第2分,2015年,页365—420。柳立言的研究是从法制史的角度分析宋代涉及巫术犯罪的各个案例,坚实有理,有一定的说服力。不过,读者从本章的讨论或可得见,我也主张在宋代当巫覡并不违法,巫者也是民户的一种,是一种职业;不过,由于与佛道等“制度化宗教”不同,宋代并没有“巫教”,故政府因为巫覡“坏法乱化”或巫风炽烈造成种种社会不安时,以敕令等方法强迫巫覡改从他业甚或严厉取缔巫覡等手段,我以为就是“禁巫”的一种行政手段。因此,笔者跟柳立言学长的书信讨论中,同意他以法制史的角度否定“宋代有禁巫之举”的说法;但我也保留自己一贯的观点,宋人所谓的“禁巫”,其实可以是包含抑压“巫风巫俗”的一些行政措施或临时政策,宋代大量地方官员针对巫覡的史事,本身就是一种客观的证据。要特别强调,柳立言的研究厘清了“禁巫”的一些重要定义和观念,让我们更能了解问题的本质,贡献至大。

② 杨倩描指出宋代对巫覡犯罪的处罚与中世纪的欧洲也迥然不同,后者常将巫覡残酷地处以极刑,而宋王朝对治病巫和祭祀巫的犯罪处置,却大多以类推的方式治罪,相对表现得较为宽和。因此,宋朝的禁巫,地方官员以身作则就变得十分重要。如果地方官员对禁巫阳奉阴违,甚至通同作弊,那禁巫就会流于形式。宋代的巫覡活动屡禁不绝,究其主观方面的原因,部分官员通同作弊,恐怕是最主要的问题。见杨倩描《宋朝禁巫述论》,页82。我也同意地方官员的态度影响着宋代禁巫政策的成效,但不认为欧洲中世纪对巫覡处以极刑是东西方禁巫成败有异的关键。欧洲中世纪的猎巫(witch hunting)狂潮,背后涉及的是复杂的政治、宗教以至性别问题,参与迫害巫覡者更不止于国家机器,其性质与宋代官方的禁巫政策完全不同。因此,即使宋代以严刑峻法迫害巫覡(事实上,不少官员的“西门豹”式手段也不算宽厚),我也很怀疑其成(转下页)

### 第三节 淫祠社火：政府与民间话语的距离

#### 一、正祠与淫祠

宋代地方巫觋活动的禁不胜禁，除了显示中央政府的禁巫令及地方官员的取缔行动成效不大外，也反映“民间信仰”这个象征符号与官方并不一致，故宋朝政府在施行禁巫措施之余，也尝试利用对祀典的操控，压抑巫风的发展。盖巫觋为“事鬼神者”，祭祀为交通鬼神的必要手段，祠庙则为祭祀的场所，是以政府若能有效掌握祀典，自然就能以之统制祠庙及寄生于其中的巫觋。

赐封神祇并不始于宋代，宋朝继承前代的做法，<sup>①</sup>将国家认可的神祇的封号、格式及祠庙祭祀列入祀典之内，由太常寺主理。《宋史·礼》八云：“自开宝（968—975）、皇祐（1049—1053）以来，凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙，名山大川能兴云雨者，并加崇饰，增入祀典。”<sup>②</sup>这个原则，李莹在太祖建隆三年（962）时就已加强强调，其谓：“是故朝廷有恒式，其或捍大患、御大灾，功及于民，事迹彰著者，然后登祀典，享庙食也。”<sup>③</sup>除此以外，未有载入祀

---

（接上页）效。关于欧洲的猎巫狂潮，可参考 Brian P. Levack, *The Witch-hunt in Early Modern Europe* (London & New York: Longman, 1987); Jonathan Barry, Marianne Hester & Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); 安·勒维琳·巴斯托 (Anne Llewellyn Barstow) 著，严韵译《猎杀女巫》（台北：女书文化事业有限公司，1999年）。又，法国年鉴学派大师路西恩·费夫尔 (Lucien Febvre, 1878—1956) 曾从心态方面研究欧洲中古时代的猎巫历史，应加参考。见费夫尔著，罗久蓉译《巫术：无稽之谈抑心态革命》，载于[法]布洛克 (Marc Bloch, 1886—1944) 等著，梁其姿编译《年鉴史学论文集》（台北：远流出版社，1989年），页 71—83。

① Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p.80; 中译本见韩森著，包伟民译《变迁之神——南宋时期的民间信仰》（杭州：浙江人民出版社，1999年），页 77。不过，杨俊峰最新的研究指出，官府的祠祀政策在唐宋之际出现了重大转变，一方面，国家开始以大量赐封手段与各地祠祀建立直接联系。唐末五代南方王国通过封赐，援神为用，以图自立，确立了此一封神传统。到了北宋中期南方官僚集团崛起后，此一地域传统牵引朝廷改采大量封赐的措施。另一方面，南方地位大幅提升后，宋廷基于正面处理南方祀神风俗的经验，开始建立地方祠祀的具体规范。见杨俊峰《唐宋之间的国家与祠祀——以国家和南方祀神之风互动为焦点》（上海：上海古籍出版社，2019年），页 13—14、69—178。

② 《宋史》，卷 105，《礼》8，页 2561。

③ 李莹：《宋重修善女庙记》，《全宋文》，卷 5，《李莹》，页 117—118。

典的祠庙即为“淫祀”，<sup>①</sup>陈淳这样解释道：

古人祀典，品节一定，不容紊乱。在诸侯，不敢僭天子而祭天地；在大夫，亦不敢僭诸侯而祭社稷山川。如季氏旅泰山便不是礼。《曲礼》谓：“非所当祭而祭之，名曰淫祀。淫祀无福。”淫祀不必皆是不正之鬼。假如正当鬼神，自家不应祀而祀他，便是淫祀。如诸侯祭天地，大夫祭社稷，季氏旅泰山，便是淫祀了。<sup>②</sup>

不过，民间对“正祠”与“淫祠”的态度，显然与官方有很大的不同，张俞就批评川蜀的情况：“今淫鬼无名，饗蜀民之祀者，迨将千百，郡县犹能存之，而神禹为蜀人，江汉为蜀望，大功格天地，利泽施万世，曾不得享蜀之祀若一淫鬼。”<sup>③</sup>又如杜甫(712—770)坟墓所在的耒阳县，张齐贤(943—1014)就指出：“邑里之民，止好淫祀，而不能设奠于工部之祠。”<sup>④</sup>傅尧俞的经验就更有趣：

息之灭亡移徙尚矣，其俗颇好鬼，视正直聪明之神则反如。先是，邑之南几十数里有其故侯之庙，国人事之箫鼓，豆牢，岁时甚谨。而公之祠(贾伟节庙)在新城之北，密迹民间，不远数步，门宇不崇，奠享不恭，人之至者岁无一二。予甚疑，乘间因询诸故老，僉曰：“侯之祠不信不祀，则祸福时至。贾公之神虽不祭，不为我害。”予曰：“嘻！来，吾语尔……听吾言而亟改，则尔之休蔑矣。”僉曰唯，而心不以为然，事如初。<sup>⑤</sup>

可见民间与政府话语的距离，实非官员一二举动所能改易。对于民众而言，祈请者是否为祀典中之神祇，不一定重要，如“破中之民尚襍鬼，而在祀典者反漫不之省”<sup>⑥</sup>，桂阳之民“每旱，即立视苗槁，而乞哀于神，无问在不在祀典”<sup>⑦</sup>。在民间社会里，正祠与淫祠往往错落夹杂，很难分辨，如沈黎(今四川

① “淫祀”与“淫祠”二词，多有互用，但如欲强分，则非所当祭而祭之，名曰“淫祀”，故私自立庙者即为“淫祠”。参考沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》，页69。

② 陈淳：《北溪字义》(北京：中华书局，1983年)，卷下，《鬼神》，页60—61。

③ 张俞：《上蜀帅书》，《全宋文》，卷551，《张俞》2，页129。

④ 张齐贤：《书杜工部祠堂》，《全宋文》，卷103，《张齐贤》2，页387。

⑤ 傅尧俞：《书贾伟节庙》，《全宋文》，卷1524，《傅尧俞》5，页137—138。

⑥ 晁公遯：《嵩山集》(《文渊阁四库全书》本)，卷49，《重修城隍庙记》，页2。

⑦ 陈傅良：《止斋集》(《文渊阁四库全书》本)，卷41，《跋灵润庙赐敕额》，页13。

汉源)的武侯祠“败屋数椽,杂他土木鬼神,甚不典”<sup>①</sup>;静江府的虞帝庙“栋宇倾垫弗支,图象错陈,箴以淫厉”<sup>②</sup>;陆游入蜀时所祭的江渎庙,“盖四渎之一,最为典祀之正者,然两庑淫祠尤多”<sup>③</sup>。

唐庚(1071—1121)对水东庙的讨论,可反映时人对正祠与淫祠的真正看法:

三江铁步水东皆有庙,而水东庙为特盛,然皆不在祀典,故或者以为疑。夫以祀典而论鬼神,犹以阙阙而论人物也,便谓之尽,可乎?此亦无足疑者。<sup>④</sup>

民众选择神祇祭祀,不在乎其身份地位,正如韩森(Valerie Hasen)所说,宋代“最为灵验的神祇也就最受民众喜爱”<sup>⑤</sup>,甚至地方官员也奉拜不在祀典但具灵力者,如七岩山的娘子庙:

咸平四年(1001),自冬及春,雨雪弗降,郡之官吏遍走境内,而久无所应。越四月哉生明,知太守事、庐江何公斋戒备牲礼、躬谒祠……及期,雨大至……歿而历千百载灵应若是,虽不系祀典,享庙食也无愧。<sup>⑥</sup>

不过,理论上,未经官府批准的淫祠都应毁掉,故这种赐封的制度可视作一种控制神祇及祠庙的手段。<sup>⑦</sup>两宋时代,中央政府及地方官员都曾多次打压地方上的淫祀,排斥祀典以外的祠庙,<sup>⑧</sup>其中几次规模至大,如英宗治平三年(1066)“诏有司察所部左道、淫祀及贼杀善良不奉令者,罪无赦”<sup>⑨</sup>。徽宗朝则先于大观三年(1109)“诏毁在京淫祀不在祀典者”<sup>⑩</sup>,然后在政和元年(1111)九

① 邵博:《邵氏闻见后录》(北京:中华书局,1983年),卷26,页207。

② 朱熹:《朱熹集》,卷88,《静江府虞帝庙碑》,页4501。

③ 陆游:《入蜀记》(上海:上海远东出版社,1996年),卷5,页80。

④ 唐庚:《眉山集》(《文渊阁四库全书》本),卷2,《水东庙记》,页12。

⑤ 见 Valerie Hasen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, p.47; 中译本见韩森著,包伟民译《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,页44。

⑥ 刘仲堪:《七岩山娘子庙记》,《全宋文》,卷274,《刘仲堪》,页420—421。

⑦ 但韩森认为淫祠一直存在,甚至在宋代之前已如是,故宋代这项政策的作用并不在于压制祀典以外的祠庙,而是为了承认灵验的神祠。见 Valerie Hasen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-276*, p.86; 中译本见韩森著,包伟民译《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,页83。

⑧ 这类史料俯拾皆是,无法详引,也非本文的中心,可参考沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》,页99—108“两宋官员取缔非法祠祀、妖异之行为表”。

⑨ 《宋史》,卷13,《英宗纪》,页259。

⑩ 《宋会要辑稿》,《刑法》2之50,页6520。

月“毁京师淫祠一千三十八区”，重整祀典；<sup>①</sup>到了南宋绍兴十六年(1146)，高宗接纳左司郎中李恠之请，再次下诏“诸路淫祠，非在祠典者，并令日下毁去”<sup>②</sup>。

客观来看，政府禁止淫祠是有其原因的，石介说：“淫祠去，则教敦厚”<sup>③</sup>，的确，建州就有“恶少身殉淫祠”<sup>④</sup>，不少官员即因此而严厉打击淫祠，如胡颖(1232年进士)“所至毁淫祠数千区，以正风俗”<sup>⑤</sup>，张栻“斥异端，毁淫祠，而崇社稷山川古先圣贤之祀，旧典所遗，亦以义起也”<sup>⑥</sup>。

然而，最令宋廷担心的其实是民间祠庙祭祀中的“社火”活动。所谓“社火”，是民众为了筹办祠庙赛神活动所成立的祭祀组织，如《西湖老人繁胜录》记京师的“上真生辰，殿前司在京十军各有社火，上庙酌献烧香”<sup>⑦</sup>；《琴川志》亦记有常熟(今江苏常熟)东岳行祠的社火组织：

东岳行祠，在县北四十里福山……每岁季春岳灵诞日，旁郡人不远数百里，结社火，具舟车，赍香信诣祠下。致礼敬者，吹箫击鼓，揭号华旗，相属于道。<sup>⑧</sup>

此文本据同书魏邦哲的《福山东岳行记》，原文谓“凡有求必祷焉，率以将至，号曰社会，箫鼓之音，相属于道”<sup>⑨</sup>，可见“社火”又称“社会”。这类社会极多，《梦粱录·社会》即云：“诸寨建立圣殿者，俱有社会，诸行亦有献供之社”<sup>⑩</sup>；前引《西湖老人繁胜录》记东岳山辰：“城社陌甚多，一庙难着诸社酌献。”<sup>⑪</sup>

此外，社会或社火也可指民间在社日或诸神诞日举行的各种迎神赛会，<sup>⑫</sup>

① 《宋史》，卷20，《徽宗纪》，页385；《宋会要辑稿》，《礼》20之14，页771。

② 《系年要录》，卷155，绍兴十六年二月壬寅，页2500；《宋史》，卷30，《高宗纪》7，页564。

③ 石介：《上转运明刑部书》，《全宋文》，卷620，《石介》3，页216。

④ 王应麟：《四明文献集》(《文渊阁四库全书》本)，卷5，《故观文殿学士正奉大夫墓志铭》，页43。

⑤ 《宋史》，卷416，《胡颖传》，页12479。

⑥ 《宋史》，卷429，《张栻传》，页12775。

⑦ (宋)西湖老人：《西湖老人繁胜录》(北京：中国商业出版社，1982年)，页5。

⑧ 孙应时纂修，鲍廉增补：《琴川志》，收于《宋元方志丛刊》，卷10，《叙祠》，页5。

⑨ 《琴川志》，卷13，《神祠》(《福山东岳庙记》，页45)。

⑩ 吴自牧：《梦粱录》(北京：中国商业出版社，1982年)，卷19，《社会》，页167。

⑪ 西湖老人：《西湖老人繁胜录》，页9。

⑫ 参考陈宝良《中国的社与会》(杭州：浙江人民出版社，1996年)，页1—5；赵世瑜《明清华北的社与社火——关于地缘组织、仪式表演以及二者的关系》，原刊于《中国史研究》，1999年第3期，页134，今载于赵世瑜《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》(北京：生活·读书·新知三联书店，2002年)，页231。

《东京梦华录》载：

八月秋社……市学先生预敛诸生钱作社会，以至雇倩、只应、白席、歌唱之人。归时各携花篮、果实、食物、社糕而散。春社、重午、重九，亦是如此。<sup>①</sup>

这种迎神赛会是宋代民间常见的活动，宋诗中以此为题材者俯拾皆是，陆游就有很多相关的作品，我们随便选录几首，就可见其况，如《二月十四日作》诗云“棠梨花开社酒浓，南村北村鼓冬冬”<sup>②</sup>，《春社》诗云“社肉如林社酒浓……尽在冬冬社鼓中”<sup>③</sup>，《秋社》诗云“雨余残日照庭槐，社鼓冬冬赛庙回”<sup>④</sup>，《野人舍小饮》诗云“冬冬隔林鼓，暮赛江神”<sup>⑤</sup>，《春晚即事》诗云“煜煜红灯迎妇担，冬冬昼鼓祭蚕神”<sup>⑥</sup>，《新春感事八首终篇因以自解》诗云“坎坎圆鼙赛神社，翻翻小伞下湖船”<sup>⑦</sup>。这些祠庙的社火活动热闹异常，百戏陈呈，<sup>⑧</sup>观者如堵，<sup>⑨</sup>如《东京梦华录》记六月二十四日灌口二郎神生日：

至二十四日，夜五更争烧头炉香，有在庙止宿，夜半起以争先者。天晓，诸司及诸行百姓献送甚多。其社火呈于露台之上，所献之物，动以万数。自早呈拽百戏，如上竿、趂弄、跳索、相扑、鼓板、小唱、斗鸡、说诨话、杂扮、商谜、合笙、乔筋骨、乔相扑、浪子、杂剧、叫果子、学像生、倂刀、装鬼、研鼓、牌棒、道术之类，色色有之。至暮呈拽不尽。殿前两幡竿，高数十丈，左则京城所，右则修内司，搭材分占上竿呈艺解。或竿尖立横木列于其上，装神鬼，吐烟火，甚危险骇人。至夕而罢。<sup>⑩</sup>

① 孟元老(?—?):《东京梦华录》(北京:中国商业出版社,1982年),卷8,《秋社》,页56。

② 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷1,《二月十四日作》,页3。

③ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷27,《春社》,页438。

④ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷47,《秋社》,页695。

⑤ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷60,《野人舍小饮》,页859。

⑥ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷71,《春晚即事》,页980。

⑦ 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷74,《新春感事八首终篇因以自解》,页1026。

⑧ 《宋会要辑稿》,《刑法》2之147,页6569;周密:《乾淳岁时记》,收于《说郛三种》,120卷本,卷69,《社会》,页13。

⑨ 《淳熙三山志》,卷40,《岁时·三月廿八·东岳焚香》,页15。

⑩ 《东京梦华录》,卷8,《六月六日崔府君生日二十四日神保观神生日》,页53。

部分迎神赛会更通宵达旦，<sup>①</sup>“三四夜往来不绝”<sup>②</sup>。

无论是正祠还是淫祠，其中的鼎盛社火带来了一连串的经济、社会甚至是政治问题，使政府头痛不已。首先，在经济方面，迎神赛会所费不靡，奸民往往“以祭赛鬼神为名，敛求钱物”<sup>③</sup>，对老百姓造成沉重的负担，其中贫民尤甚，往往要典借应付，李元弼就指出：

民间多作社会……或更率敛钱物，造作器用之类，献送寺庙，动是月十日，有妨经营。其间贫下人户多是典剥取债，方可应副，又以畏神明，不敢违众，或是争气，强须入会。<sup>④</sup>

其中不少人甚至“罄竭家财作会祭赛”<sup>⑤</sup>；而且对农事造成很大伤害，<sup>⑥</sup>例如江南东路广德军祠山张王庙的赛会，就大量用牛祭神，<sup>⑦</sup>黄震就对此大加挞伐，指其“至岁杀二千余牛……以故耕牛耗及邻郡，户产腴于数祭”<sup>⑧</sup>。

社火也带来严重的治安问题，盖祠庙赛神活动中的祭祀队伍多操戈披甲，时常引起械斗，<sup>⑨</sup>甚至有“社火杀人者”，官府因而需加遏止，黄震便清楚指明“夫兵器者，国家所用御敌，岂民庶所宜赛神”<sup>⑩</sup>。另一方面，赛会中多有

① 王洋：《东牟集》（《文渊阁四库全书》本），卷3，《夜闻赛神鼓》，页1；卷4，《元夕夜与戎琳殊三老僧对棋琳请作诗赋之》，页34。

② 赵抃（1008—1084）：《乞条制禁约成都诸州赛神奏》，《全宋文》，卷888，《赵抃》7，页269。

③ 《长编》，卷192，嘉祐五年十二月壬申，页4653；赵抃：《乞条制禁约成都诸州赛神奏》，《全宋文》，卷888，《赵抃》7，页269；朱熹：《朱熹集》，卷100，《劝谕榜》，页5100。

④ （宋）李元弼：《作邑自箴》（《四部丛刊续编》本，台北：商务印书馆，1966年），卷6，《劝谕民庶榜》，页31。

⑤ 黄震：《黄氏日抄》（《文渊阁四库全书》本），卷78，《咸淳九年正旦再谕敬天说》，页46。

⑥ 《宋史》，卷304，《方偕传》，页10069。

⑦ 《长编》，卷60，真宗景德二年六月壬午，页1345、卷92，天禧二年五月壬申，页2116；《宋史》，卷302，《范师道传》，页10025；范成大纂修，汪泰亨等增订：《吴郡志》，收于《宋元方志丛刊》，卷26，《人物·范师道》，页8。

⑧ 黄震：《黄氏日抄》，卷74，《以申尚书省乞禁本军再行牛祭事》，页28；《宋史》，卷438，《黄震传》，页12992—12993。关于广德军的杀牛祀神，中村治兵卫有一专文讨论，其中除论杀牛之害外，更由此全面讨论宋代祭神的社会与杀人祭鬼事。见中村治兵卫《宋代广德军祠山庙的牛祭について——宋代“社会”の一事例として》，载于中村治兵卫《中国シャーマニズの研究》（东京：刀水书房，1992年），页157—186。

⑨ 《宋会要辑稿》，《刑法》2之83，页6537；《宋史》，卷438，《黄震传》，页12992—12993。

⑩ 黄震：《黄氏日抄》，卷74，《申诸司乞禁社会状》，页19—24。

“造輿攀、黄纓伞、茜鞍帕及纠社众执兵”<sup>①</sup>，“造作王者仪仗”<sup>②</sup>，政府与官员即曾多次打击“仿效乘輿服玩”之社火，<sup>③</sup>而律法上亦予以禁止。<sup>④</sup>

令人更担心的是，社火以共同的宗教信仰为核心，既有广大的民众基础，又有赏财、甲兵及輿服，万一为野心者利用，后果严重，神宗时御史丰稷（1033—1107）及开封府界提举司管勾邓忠臣（1070年进士）就上奏说：“小人缘此，易生奸心，神民异业久矣，不可不禁。”<sup>⑤</sup>事实上，不少迎神赛会的首领就是地方中的无赖辈，如《夷坚志》记孝宗时饶州：

饶民朱三者，市井恶少辈也，能庖治素脏，亦仅自给。臂股胸背皆刺文绣，每岁郡人迎诸神，必攘袂于七圣袄队中为上首。<sup>⑥</sup>

陈淳更抨击他们背后有地方上的土豪劣绅撑腰，甚至有宗室及胥吏给予庇护：<sup>⑦</sup>

某窃以南人好尚淫祀，而此邦之俗为尤甚，自城邑至村墟，淫鬼之名号者不一，而所以为庙者亦何啻数百所。庙各有迎神之礼，随月送为迎神之会……凡此皆游手无赖好生事之徒，假以托此以括掠钱物，凭借使用，内利其烹羔击豕之乐，外唱以禳灾祈福之名。始必浼乡秩之尊者

① 《长编》，卷 54，咸平六年夏四月丙寅，页 1188；卷 105，天圣五年八月甲戌，页 2445。

② 刘随：《上仁宗乞禁夜聚晓散及造仪仗事神》，《全宋文》，卷 276，《刘随》，页 37。

③ 《宋会要辑稿》，《刑法》2 之 43，页 6517；《长编》，卷 54，咸平六年夏四月丙寅，页 1188；黄震：《黄氏日抄》，卷 74，《申诸司乞禁社会状》，页 19—24。

④ （宋）佚名：《庆元条法事类》（北京：中国书店，1990年），卷 80，《杂犯》，页 28。

⑤ 《长编》，卷 313，元丰四年六月壬申，页 7591；《宋会要辑稿》，《礼》20 之 12—13，页 770—771；邓忠臣：《乞禁祥符县邓公乡立神庙奏》，《全宋文》，卷 1663，《邓忠臣》，页 163；丰稷：《乞禁妄立庙貌以祀神奏》，《全宋文》，卷 1764，《丰稷》，页 71。

⑥ 《夷坚志》，支癸卷 8，《阁山排军》，页 1283。

⑦ 众所周知，宋代的地方信仰多与当地的势力集团关系紧密，一个地方信仰的成立及被政府承认，其实代表不同阶层利益的结合：地方集团掌握了祀权，透过确立其神信仰，即象征了他们的领导权；政府方面，透过对祀典的控制，增强了对地方文化社会的统治，达到其政治目的。这方面最经典的研究是 James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960 - 1960”, in Johnson, Nathan & Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1985), pp.292 - 324. 其实，日本学者在最近的几十年中有很多重要的个案研究，应加参考，见本文书目及蒋竹山的讨论：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》，8 卷 2 期（1997 年），页 187—220。

为签都劝缘之街以率之，既又挟群宗室为之羽翼，谓之劝首，而豪胥猾吏又相与为之爪牙，谓之会干，愚民无知，迷惑陷溺，畏祸惧谴，皆龟勉倾囊舍施，或解质举货以从之。<sup>①</sup>

因此，政府及地方官员对民间的社火，特别是那些不在祀典不受政府监控的淫祠，即予严厉取缔，<sup>②</sup>下诏禁结集社会时更称“左道乱法，淫祀败俗”<sup>③</sup>。“淫祠”除了成为客观打击的民间信仰外，也成为宋王朝取缔地方信仰、民俗以至集团的标签。

## 二、巫覡与淫祠

日本学者松本浩一利用《宋会要辑稿》中《礼》部探研宋代的祠庙赐额制度，指出宋代带有“巫者”色彩的“流行神”神格的新祠庙不断出现，政府遂利用所谓的“淫祠”加以弹压。<sup>④</sup>可见宋代的淫祠政策，除了是政府确立祀典的必要措施外，其实也与巫覡活动息息相关。诚如前文所说，宋代巫覡寄生于地方上的私社和丛祠之中，但政府又缺乏一个有效的机制去操控他们，可幸的是巫覡既依赖神祇为通灵的对象，则宋廷或可借扑灭淫祠以扼杀巫覡的生存空间。

综观两宋时代，政府与地方官员在指斥地方巫覡活动时，多将其与淫祠相提并论，如宋祁谓寿州的风俗“家巫史，重淫祀”<sup>⑤</sup>；乐史记开州巴之旧俗，

① 陈淳：《北溪大全集》（《文渊阁四库全书》本），卷43，《上赵寺丞论淫祀》，页12—13。

② 《宋会要辑稿》，《刑法》2之15，页6503；同书，《刑法》2之39，页6515；《名公书判清明集》，卷14，《淫祠》，页538—546；江少虞：《宋朝史实类苑》，卷23，《官政治绩·程文简》，页273；范纯仁（1027—1101）：《朝请大夫陈公墓志铭》，《全宋文》，卷1558，《范纯仁》14，页354；朱熹：《朱熹集》，卷90，《朝奉刘公墓表》，页4591；吕祖谦：《东莱集》（《文渊阁四库全书》本），卷10，《薛常州墓志铭》，页23；黄震：《黄氏日抄》，卷78，《咸淳八年正旦晓谕敬天说》及《咸淳九年正旦再谕敬天说》，页42—46；（宋）张端耳：《贵耳集》，收于《宋代笔记小说》，第14册，页2，页6。

③ 宋英宗（赵曙，1032—1067，1063—1067年在位）：《禁结集社会诏》，《全宋文》，卷1732，《宋英宗》3，页302。

④ 松本浩一：《宋代の賜額・賜号について——主として‘宋会要辑稿’にみえて史料から》，载于野口铁郎编《中国史における中央政治と地方社会》，昭和60年科学研究费补助金综合研究[A]研究成果报告书（东京：文部省，1986年），页290—291。

⑤ 宋祁：《寿州风俗记》，《全宋文》，卷518，《宋祁》37，页368。

“邪巫击鼓,以为淫祀”<sup>①</sup>;赵师古以为“湘楚间好鬼神,事无文之祀,庙貌棋布……倦于巫工”<sup>②</sup>;蒋堂知越州,“俗信奸巫,奉淫鬼,境内所祀非旧典者,皆剪治之”<sup>③</sup>;黄莘在对付湖州归安县的女巫游仙夫人时相信“淫祠不毁,蠹民益甚”,结果“乃杖其人而尽取其土木偶投洪流中……巫风遂息”;<sup>④</sup>任君续认为“璧山有淫祠,民病辄解牛以祭”,“庙巫实导之,系郡狱”;<sup>⑤</sup>陈淳更明确指出地方上好尚淫祠,地方官员不能禁,“复张帷幕以观之,谓之与民同乐,且赏钱赐酒,是又推波助澜,鼓巫风而张旺之”<sup>⑥</sup>。表 12(例 5、13)和表 13(例 2、5、6、7、8、11、25、31、32、42)收有很多这方面的资料,而其中不少官吏更认为地方愚民病不服药,背后即为淫祠里的巫覡作怪(表 12 例 8,表 13 例 1、3、6、8、11、21、24、43)。甚至有资料直云“舞巫覡列牲酒”而未获得封赐者则“谓之淫祀”<sup>⑦</sup>。

巫覡借淫祠扇惑愚民,使其病不知医,既破坏社会风俗,亦危害人民健康,政府禁抑巫风,自是理所当然;不过,与淫祠社火一样,宋廷最惧怕的还是巫覡在地方祭祀社会中的力量。其实,巫覡自古即在地方祭祀社会中至为重要,除了我们前面提过的社祭丛祠以外,其在古代社会中主持的雩仪角色也并未消退。按,“雩”是一种降神逐鬼的巫术性歌舞,雩仪所依附的原始性宗教是“巫教”,<sup>⑧</sup>雩禘仪式之目的就是要“索室殴疫”。<sup>⑨</sup>宋朝建国后虽然排斥巫覡,但宫中仍保留雩仪,《东京梦华录》记:

至除日,禁中呈大雩,并用皇城亲事官。诸班直戴假面,绣画色衣,执金枪龙旗。教坊使孟景初身品魁伟,贯全副金镀铜甲装将军。用镇殿将军二人,亦介冑,装门神。教坊南河炭丑恶魁肥,装判官。又装钟

① 乐史:《太平寰宇记》(北京:中华书局,2000年),卷137,《山南西道》5,《开州》,页2—3。

② 赵师古:《题工部祠序》,《全宋文》,卷134,《赵师古》,页89。

③ 胡宿:《文恭集》(《文渊阁四库全书》本),卷39,《宋故朝散大夫尚书礼部侍郎致仕上柱国乐安县开国侯食邑一千三百户赐紫金鱼袋赠吏部侍郎蒋公神道碑》,页3—4。

④ 袁燮:《絜斋集》,卷14,《秘阁修撰黄公行状》,页5。

⑤ 周必大:《文忠集》,卷34,《恭州太守任君续墓志铭》,页11。

⑥ 陈淳:《北溪大全集》,卷43,《上赵寺丞论淫祀》,页14。

⑦ 谈钥纂修:《嘉泰吴兴志》,收于《宋元方志丛刊》,卷13,《祠庙·州治》,页9。

⑧ 萧兵:《雩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》(南京:江苏人民出版社,1992年),页1—20。

⑨ 萧兵:《雩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》,页279—282。

馗、小妹、土地、灶神之类，共千余人，自禁中驱祟出南熏门外转龙鸾，谓之“埋崇”而罢。<sup>①</sup>

政府只是将原来由巫覡装扮方相氏驱疫之仪式，改由诸军百戏充代而已，现存佚名的宋画《大傩图》或可见其况；<sup>②</sup>朝廷拒巫而不斥巫俗，地方上傩蜡之风更是四处飘扬，<sup>③</sup>且似乎有不少巫覡参与其中，周南(1159—1213)《驱傩诗》即云：“高明纾鬼责，奥渫费谁何。儿女今无恙，街坊又进傩。流年荧惑过，队仗巫巫多。求福吾能记，门前不用呵。”<sup>④</sup>翟汝文(1076—1141)的《傩师逐疠文》亦提到“巫覡讥骂”<sup>⑤</sup>，至若《夷坚志》中的村巫马氏，“着绯衣，集邻里仆僮数十辈，如驱傩队结束”<sup>⑥</sup>。这些淫祀中的巫队，部分甚为可恶，如漳州：

民俗尚淫祀……假名尤溪师巫，或携刀子，或鸣牛角，或吹竹筒，或木拳槌胄打业，或蓬头或裸体入人家乞丐，厉色峻辞，如诛所负，排门逐户，无一放过。应之稍迟，便出恶口，人户畏惮，不敢讥呵。有人一日一番，有人三四日一番，有日三四人迭至遍，氓间日又为此等所挠。<sup>⑦</sup>

- 
- ① 孟元老：《东京梦华录》，卷10，《除夕》，页70；周密：《武林旧事》（北京：中国商业出版社，1982年），卷3，《岁除》，页51；陈元靓：《岁时广记》，收于《宋代笔记小说》，第13册，卷40，《埋崇傩》，页3；（宋）相国道：《四六余话》，收于《说郛三种》，120卷本，卷84，《傩文》，页3。
- ② 孙景琛认为此画画的是迎春社火舞队，并非傩仪，故题名不副实。见孙景琛《宋代大傩图考》，《舞蹈论丛》，1982年第2期，页71。不过，萧兵认为其中的舞队由十二人组成，暗合“十二月”“十二辰”之数，而众所周知，古今傩舞多以“十二”为数；况图中人物有面部特大、表情夸张者，似戴假面，故此画与傩的关系，还有待澄清。见萧兵《傩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》，页324。
- ③ 文莹：《玉壶清话》（北京：中华书局，1984年），卷5，页52；赵彦卫（1163年进士）：《云麓漫钞》（北京：中华书局，1996年），卷9，页149；周密：《武林旧事》，卷3，《岁晚节物》，页52；周去非：《岭外代答》（上海：上海远东出版社，1996年），卷7，《桂林傩》，页151；陈元靓：《岁时广记》，卷39，《卖备用》，页15；陆游：《老学庵笔记》（上海：上海远东出版社，1996年），卷1，页125；《吴郡志》，卷2，《风俗》，页8；《淳熙三山志》，卷40，《土俗·岁时·驱傩》，页9；项公泽修，凌万顷、边实纂：《淳祐玉峰志》，收于《宋元方志丛刊》，卷上，《风俗》，页17；王安中（1076—1134）：《初寮集》（《文渊阁四库全书》本），卷2，《观傩》，页34；李弥逊（1089—1153）：《筠溪集》（《文渊阁四库全书》本），卷15，《观傩》，页1；郑刚中：《北山集》（《文渊阁四库全书》本），卷6，《祭傩文》，页11。
- ④ 周南：《山房集》（《文渊阁四库全书》本），卷1，《驱傩诗》，页8。
- ⑤ 翟汝文：《忠惠集》（《文渊阁四库全书》本），卷10，《傩师逐疠文》，页6。
- ⑥ 《夷坚志》，支丁卷3，《李氏红蛇》，页986。
- ⑦ 陈淳：《北溪大全集》，卷47，《上赵寺丞论民间利病六条》，页7。

盖宋代巫覡没入民间之中，除为民众沟通鬼神的桥梁外，多有借神权以挟民者，纠党为奸，成为一方之恶势力，如欧阳守道提到庐陵的情况：

江南巫鬼，自昔已然……荐享黷慢，罔有馨香，则有荷校赭衣，自为累囚。巫操其权，禁贯在口，有敢出一语证其理之不然，巫之党战战相恐。<sup>①</sup>

其中更有与地方利益集团结合者，如前引福建古田县“每乡率巫姬十数家，奸民与为道地”，表 13 例 10 京兆高陵的土豪也翼庇群巫；其势力之盛者，甚至官府也不能与之相较，吉州的情况至为骇人：

此邦巫鬼之俗……十四五年以来，神枷神杖，处处盛行，巫者执权，过于官府。一庙之间，负枷而至，动以数千计，重者装为大辟笼。首带铃，其家自以子弟亲戚拥曳之，至庙以听释放，或受所谓神杖而还。此为何等风俗耶？<sup>②</sup>

巫覡在地方社会中的坐大，自非政府所能容忍，难怪官员侦得淫祠中的巫覡劣行后，“出榜禁止，捉押决定，依条例重作施行”<sup>③</sup>。

当然，政府利用祀典重塑巫覡信仰的过程中，除了利用淫祠打击地方的巫覡活动外，也会将部分符合政府利益者吸收，其中福建的例子至为突出：

祭法云，法施其民则祀之，以死勤事则祀之，能御大灾捍大患则祀之。闽俗机鬼，故邑多丛祠……或以神仙显，或以巫术著，皆民俗所崇敬者，载在祀典，所当纪录，其不在祀典者不书……兴福庙，在县西一里，神姓林名义，县下顿人，生为巫医，歿而有灵。绍兴（1131—1162）间汀寇猖獗，侯发阴兵，拒贼现身，人皆见之，凶徒遂溃。乾道（1165—1173）间赐庙额……慈感庙，在县西一里，神姓陈氏，本汾阳人，生为女巫，歿而人祠之，妇人妊娠者必祷焉，神功尤验。端平乙未（1235）赐庙额……三妃庙，在县东北二百步。一顺济庙，本湄州林氏女，为巫能知人祸福，歿而人祠之，航海者有祷必应。宣和（1119—1125）间赐庙

① 欧阳守道：《巽斋文集》（《文渊阁四库全书》本），卷 16，《灵佑庙记》，页 2。

② 欧阳守道：《巽斋文集》，卷 4，《与王吉州论郡政书》，页 16—17。

③ 张栻：《南轩集》，卷 15，《谕俗文》，页 17。

额……一昭惠庙,本兴化县有女巫自尤溪来,善禁咒术,歿为立祠。淳熙七年(1180)赐庙额……三神灵迹各异,惟此邑合而祠之。有巫自言神降,欲合三庙为一,邑人信之,多捐金乐施,殿宇之盛为诸庙冠。<sup>①</sup>

兴福庙之巫鬼神迹,正切合当时朝廷的政治需要,盖南宋王室渡江之初,自要神道设教以巩固其政权,故有“泥马渡康王”等异象传说,<sup>②</sup>而利用祀典延纳地方神祇信仰,也是一途;至于湄州林氏女巫,更是著名,此即后世之海神妈祖。众所周知,天妃信仰的成立,其实代表政府与地方势力之妥协结合。<sup>③</sup>

总的来说,政府使用法律诏令取缔巫覡活动之余,以祀典操控民间信仰的轨道,令地方官员可以利用“淫祠”为据,更有效打击地方祭祀社会中的巫覡信仰。事实上,地方执法者在判定淫祠之禁时,就将淫祠与巫覡的关系说得至为清楚,如胡石璧的判词称“女巫男覡,乘衅兴妖,自此湖湘之民,益将听于神而不听于人矣……某为此惧,于是自守郡以来,首以禁绝淫祠为急”<sup>④</sup>;甚至连禹庙中的巫覡活动,他也以为是淫祀:

狄梁公毁淫祠一千八百余所,独存四庙,禹其一焉,盖以彝伦攸叙之功不可忘耳。当职岂念不到此哉?但以今世蚩蚩之氓,不知事神之礼,擅立庙宇,妄塑形像,愚夫愚妇,恣意褻渎,女巫男覡,实祀淫昏之鬼,以惑民心,姑假正直之神,以为题号……应非敕额,不问所祀是何鬼神。<sup>⑤</sup>

“淫祠”的问题,既反映民间与官方话语的差异距离,也是政府抑巫的一种手段。

① 赵与泌修,黄岩孙纂:《仙溪志》,收于《宋元方志丛刊》,卷3,《祠庙》,页13—16。

② 张铨纂修:《至正金陵新志》,收于《宋元方志丛刊》,卷14,《摭遗》,页37;吴自牧:《梦粱录》,卷4,《六月》,页22。

③ 关于天妃,参考 James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960—1960”, pp.292—324; [日] 李献璋:《妈祖信仰の研究》(东京:泰山文物社,1979年),此书现已有中译,见李献璋著,郑彭年译《妈祖信仰研究》(澳门:澳门海事博物馆,1995年);澳门海事博物馆、澳门文化研究会合编《妈祖信仰历史文化研讨会论文集》(澳门:澳门海事博物馆、澳门文化研究会,1998年)。

④ 胡石璧:《不为刘舍人庙保奏加封》,《名公书判清明集》,卷14,《淫祠》,页539。

⑤ 胡石璧:《非敕额者并仰焚毁》,《名公书判清明集》,卷14,《淫祠》,页541。

## 第四节 邪神崇拜：象征符号的正当性

### 一、逾越于正统以外的邪神崇拜

中国人对妖怪精灵的态度，既畏且惧，故有逃避厌胜的法门，也有立庙祭祀者；<sup>①</sup>而宋人祀神以“灵验”为准，无论人鬼或精怪，皆可被奉祀为神，<sup>②</sup>惟精怪之祀，多未列入祀典，其信仰散落于民间的丛祠私社，其中主持者就多是巫覡。因此，除了以“淫祠”加以取缔外，政府打击巫覡更激烈的法门或口实，即以“邪神”或“妖神”的名义弹压之，表 12 例 3 仁宗天圣元年（1023）诏江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路转运司的禁令便说：“自今师巫以邪神为名，屏去病人衣食、汤药、断绝亲识，意涉陷害，并共谋之人，并比类咒诅律坐之。”

关于宋代的邪神崇拜，过去学者着墨不多，<sup>③</sup>而关于“邪神”之义，更未见讨论。按，宋代虽对祀典以外者一律称为淫祠，民间也有不少丛祠私社的祠神作祟，<sup>④</sup>但“淫祠”不等同于“邪神”或“妖神”，对宋代鬼神及淫祠有深入批判的陈淳就清楚指出“淫祀不必皆是不正之鬼”，“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀”；<sup>⑤</sup>至于邪神，他也曾经提及：“‘敬鬼神而远之’，此一语极说得圆而尽。”

① 刘仲宇：《中国精怪文化》（上海：上海人民出版社，1997年），页 224。

② 参看本书第五章。

③ 近来日本学者金井德幸开始注意到宋代的妖神信仰，他先后从当代“吃菜事魔”“杀人祭鬼”的情况，及“山魃”与“瘟鬼”的信仰，做了几篇重要而有趣的研究。见金井德幸《宋代荆湖南北路における鬼の信仰について——杀人祭鬼の周边》，原载于《驹泽大学禅研究所年报》，5（1994年），页 49—64，今刊于《中国关系论说资料》，第 36 号第 1 分册上（1994年），页 567—575；金井德幸《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》，原载于《立正大学东洋史论集》，8（1995年），页 1—14，今刊于《中国关系论说资料》，第 37 号第 1 分册增刊（1995年），页 388—395；金井德幸《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》，原载于《驹泽大学禅研究所年报》，7（1996年），页 51—65，今刊于《中国关系论说资料》，第 38 号第 1 分册下（1996年），页 54—61。

④ 《夷坚志》，支甲卷 5，《唐四娘侍女》，页 745；同书，补卷 9，《苦竹郎君》，页 1627；黄黻、齐硕等修，陈耆卿纂：《嘉定赤城志》，收于《宋元方志丛刊》，卷 35，《人物门·道·彭文昌》，页 13。

⑤ 陈淳：《北溪字义》，卷下，《鬼神》，页 61—63。

如正神,能知敬矣,又易失之不能远;邪神,能知远矣,又易失之不能敬。”<sup>①</sup>可惜其释论不深。一般来说,就民众祀奉的角度看,神祇只有灵验与否,其本质之邪正根本难定,如后世最著名的邪神“五通”,<sup>②</sup>李觏就有如下的个人经验:

江南地热湿,四时多痲疾……当其气盛而病革,禳祈不可解,则皆谓神曰“五通”者能有力于其间。故牲毛酒滓,狼戾于“五通”之室矣。建昌治城北有民邵氏,世奉“五通”,祷祠之人,日累什百。景祐元年(1034)冬,里中大疫,而吾家与焉,乃使人请命于“五通”。神不能言,决之以竹杯校。时老母病不识人,妻子暨予相继困甚,唯“五通”谗以无害。疾之解去,皆约日时,虽宝龟、秦筮,弗是过已。噫!“五通”之为神,不名于旧文,不次于典祀,正人君子未之尝言,而有功于予,其可以废? 岩岩者石,可伐可磨,惟德之报,焉知其他。<sup>③</sup>

大儒都说“可伐可磨”,那么神格就没有邪正之分? 我们固然不能以今天的邪教问题硬套入古代的历史中,但宋人虽无详论邪神的定义,却有不少关于邪神事例的叙述,可供我们了解其内涵,笔者现将其中部分资料表列于下,然后再作分析。

① 陈淳:《北溪字义》,卷下,《鬼神》,页67。

② 五通邪神因《聊斋志异》的故事而闻名于世,其本自中国江南的山魃信仰,后与佛教的五通鬼说法结合,于宋代大为流播,所谓“北狐仙、南五通”。其神格至为邪异,虽能令人致富,却淫人妻女,被统治者目为镇压之主要邪神;但其于民间的广泛流传,最终因其令人致富之特性而演为五显灵官大帝及五路财神,神格由邪而正,至为有趣。关于五通神的研究,西方学者的研究最深入和精彩,参考下列各文: Richard von Glahn, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 2(1991), pp.651-714; Ursula-Angelika Cedzich, “The Cult of the Wu-t’ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South”, in David Johnson (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion* (California: Chinese Popular Culture Project, 1995), pp.137-218; Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China”, *The Journal of Asian Studies*, 56: 1(1997), pp.113-135。另请参看刘仲宇《中国精怪文化》,页135—141;严耀中《五通神新探》,载于严耀中《汉传密教》(上海:学林出版社,1999年),页270—287;蒋竹山《汤斌禁毁五通神——清初政治菁英打击通俗文化的个案》,《新史学》,第6卷第2期(1995年),页67—112。

③ 李觏:《邵氏神祠记》,《全宋文》,卷915,《李觏》24,页326。

表 14 宋代邪神崇拜事例表

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
1	摩驼神	澧州(今湖南澧县)逃卒佣民家自给,一日,诬告民事摩驼神,岁杀十二人以祭。	荆湖北路 澧州	《宋史》,卷 304,《方偕传》,页 10069;《长编》,卷 120,景祐四年五月丁卯,页 2832;《棠阴比事》,《方偕主名》;①《折狱龟鉴》,卷 3,《辨诬·方偕疏名》②
2	棱腾神	(大中祥符三年)二月二十五日禁荆南界杀人祭棱腾邪神。	荆湖南路	《宋会要辑稿》,《刑法》2之 10,页 6500;《长编》,卷 73,大中祥符三年二月乙巳,页 1656
3	棱睁神	杀人祭祀之奸,湖北最甚,其鬼名曰棱睁神。得官员士秀,谓之聪明人,一可当三;师僧道士,谓之修行人,一可当二;此外妇人及小儿,则一而已……福州一士人,少年登科,未娶。乡人为湖北宪使,多资持金,就临安为婿……入境之日,什午炊于村店……因纵步游行,见古木阴森之下,元设片石,若以憩行人者,即坐其上。瞻观咨叹,喜其气象殊绝,不忍舍去……仆还至店,饭已熟,急趣之,已失所在,叫呼良久,无应者。走报轿兵,仍挽店主人以俱。主人变色搔首,急往冥搜,得诸深山灌莽之间,縻之以索,既剖	荆湖北路	《夷坚志》,三志壬卷 4,《湖北棱睁鬼》,页 1497—1498

① 桂万荣(1196年进士)编撰,吴訥删正:《棠阴比事选》(北京:群众出版社,1983年),《方偕主名》,页 57。

② 郑克(1124年进士)编撰,刘俊文译注:《折狱龟鉴译注》(上海:上海古籍出版社,1988年),卷 3,《辨诬·方偕疏名》,页 142。

(续表)

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
		<p>其肝矣……此风浸淫被于江西抚州，村居人遣妻归宁，以所馈微薄，不欲偕行，而相去不过百步。道深山然后出田间，出则望见妇家矣，夫俟之久而不出，心疑其与男子奸。疾走物色，见岐径鲜血点滴，新杀一妇人，断其头，去其肝，衣服皆非所着者。又趋而进，遇两妇人，面色苍惶，正着已妻之衣。执而索之，得妻头于笼内，告于官。鞫之，其词曰：“本欲得其肝尔，首非所用也，将弃之无人过之地而灭迹焉。”遂穷其党，悉伏诛。此类不胜纪。今湖北鬼区官司已除荡，不容有庙食。木阴石片，盖其祀所也。</p>		
4	狩瞪神	<p>秦楚材，政和(1111—1117)间自建康贡入京师，宿汴河上客邸。既寝，闻外人喧呼甚厉，尽锁诸房，起穴壁窥之。壮夫十数辈皆锦衣花帽，拜跪于神像前，称秦姓名，投杯玦以请。前设大镬，煎膏油正沸。秦悸栗不知所为，屡告其仆李福，欲为自尽计。夜将四鼓，壮夫者连祷不获，遂覆油于地而去。明旦，主人启门谢秦曰：“秀才前程未可量，不然吾辈当悉坐狱。”乃为言：“京畿恶少子数十成群，或三年或五年辄捕人渍诸油中，烹以祭鬼。其鬼曰狩瞪神，每祭须取男子貌美者，君垂死而脱，吁其危哉！”</p>	京畿路	《夷坚志》，丁志卷 10， 《秦楚材》，页 620
5	山神— 猴王	<p>福州永福县能仁寺护山林神，乃生缚猕猴，以泥裹塑，谓之猴王。岁月滋久，遂为居民妖祟。寺当福泉南剑兴化四郡界，村俗怖闻其名。遭之者初作大寒热，渐病狂不食，缘篱升木，自投于地，往往致死，小儿被害尤甚。于是祠者益众，祭血未尝一日干也。</p>	福建路 福州、泉州、南剑州(今福建南平)、兴化军	《夷坚志》，甲志卷 6， 《宗演去猴妖》，页 47—48

(续表)

序号	邪神之号	内容	流行地界	资料来源
6	山魃— 五通 (独脚五 通、木客、 木下三郎、 护界五郎)	<p>1. 大江以南地多山,而俗褻鬼,其神怪甚僂异,多依岩石树木为丛祠,村村有之。二浙江东曰“五通”,江西闽中曰“木下三郎”,又曰“木客”,一足者曰“独脚五通”,名虽不同,其实则一。考之传记,所谓木石之怪夔罔两及山獬是也……变幻妖惑,大抵与北方狐魅相似。或能使人乍富,故小人□□致奉事,以祈无妄之福。若微件其意,财又移夺而之他。遇盛夏,多贩易材木于江湖间,隐见不常,人绝畏惧,至不敢斥言,祀赛惟谨。尤喜淫,或为士大夫美男子,或随人心所喜慕而化形,或止见本形,至者如猴獠、如龙、如虾蟆,体相不一,皆趫捷劲健,冷若冰铁。阳道壮伟,妇女遭之者,率厌苦不堪,羸悴无色,精神奄然……今纪十余事于此……</p> <p>2. 嘉祐(1056—1063)中,临川人伍十八者,以善裁妙唱入汴京,止于乡相晏元献宅前,为肆以待售。一日,至保康门,遇五少年趫气球,伍生素亦习此,即从少年趫之。少年见伍生颇妙,相与酬酢不已……乃邀伍生上房家楼饮之,尽四角,问生本未甚详。饮罢,取笔写帖付生曰:“持此于梳行郭家取十千钱,与汝作业。”生受之,系衣带间。少年又曰:“夜久矣,汝勿归,且随我至吾家宿可也。”伍生从之,至一处,引生于三室前,指一明亮者曰:“汝卧此中,终夕勿出户。虽有溲溺,亦于壁隅也。”又戒曰:“慎勿窥此二室,将惊汝。”生唯然,心疑其言。未晓辄起,推二室户扉阅之。一室四壁,皆钉妇人婴儿甚众;一室有囚无数,方拷掠号泣……及天明,乃在保康门内西大石上,甚怪孩。顾视笔帖仍在,遂持诣郭家取钱,郭如数与之。生自是谋运稍遂,其后家于楚州。五少年,京师人谓五通神也。</p>	京畿路、 两浙东 路、两浙 西路、淮 西路、南 西路、江 南路、荆 湖南路、 福建路	《夷坚志》,丁志卷 19, 《江南木客》,页 695— 696;郭象:《睽车志》, 收于《说郭三种》,120 卷本,卷 118,页 22  《能改斋漫录》,卷 18, 《神仙鬼怪·伍生遇五 通神》 <sup>①</sup>

① 吴曾:《能改斋漫录》(上海:上海古籍出版社,1984年),卷 18,《神仙鬼怪·伍生遇五通神》,页 526。

(续表)

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
		<p>3. 荆南刘五客者,往来江湖,妻顿氏与二子在家,夜坐,闻窗外人问:“刘五郎在否?”顿氏左右顾,不见人,甚惧,不敢应。复言曰:“归时倩为我传语,我志也。”刘归,妻道其事,议欲徙居。忽又有言曰:“五郎在路不易。”刘叱曰:“何物怪鬼,频来我家,我元不畏汝!”笑曰:“吾即五通神,非怪也。今将有求于君,苟能祀我,当使君毕世巨富,无用长年贾贩,泪没风波间。获利几何,而蹈性命不可测之险?二者君宜详思,可否在君,何必怒?”遂去,不复交谈。刘固天资嗜利,颇然其说,遽于屋侧建小祠。即有高车骏马,传呼而来,曰:“郎君奉谒。”刘出迎,客黄衫乌帽,容状华楚……金银钱帛,饷不知数。如是一年,刘绝意客游,家人以为无望之福。他夕,因弈棋争先,忿刘不假借,推局而起。明日,刘访篋中,所蓄无一存,不胜悔怒,谋召道士治之。</p> <p>4. 河中(今山西永济西)市人刘庠,娶郑氏女,以色称。庠不能治生,贫悴落魄,唯日从其侣饮酒。郑饥寒寂寞,日夕咨怨,忽病肌热,昏冥不知人,后虽少愈,但独处一室,默坐不语,遇庠辄切齿折辱……郑掩关洁身,而常常若与人私语。家众穴隙潜窥,无所睹。久之,庠归舍,入房见金帛钱绮盈室,问所从得,郑曰:“数月以来,每至更深,必有一少年来,自称五郎君,与我寝处,诸物皆其与,不敢隐也。”庠意虽愤愤,然久困于穷,冀以小廉,亦不之责。一日,白昼此客至,值庠在焉,翻戒庠无得与妻共处。徙于外馆,一听所为,且铸金为其像,晨夕瞻事……五郎君竟据郑氏焉。</p>		<p>《夷坚志》,丁志卷 13, 《孔劳虫》,页 647—648</p> <p>《夷坚志》,支甲卷 1, 《五郎君》,页 717—718</p>

(续表)

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
		<p>5. 鄱阳人王公,居魏家井侧,好事邪神以求媚,至奉五侯泥像于室,香火甚谨。忽闻屋底有异声,俄如人音,晨炊未熟,饮食器皿自厨冉冉行,直入后隙圃。人取之回,复去如故。举家不能安迹,乃徙舍于茶场巷。物怪仍前不止,或盗冠珥,亡衣枷,以至床榻茵席若扶异而出,布列庭下,烟焰蓬勃,起于衽帐隐处,急往扑救,则已穿穴。</p> <p>6. 建昌邓希坦,娶朝奉郎李景适女,生二男一女。女嫁承议郎徐宗振长子大防。次男名兴诗,于女为兄,好学有隽誉。梦为人召至一处,高阔华宇,三美男子坐庭上,置酒张乐,侍姬十数辈……久之始认妓中一人乃厥妹也……觉而恶之,以言父母兄妹,不谋而同,盖皆感此梦也,相与嗟异。未几,宗振赴行在惠民药局,邓女随夫侍行,卒于临安。兴诗继没于乡里。三少年者,所谓木下三郎者也,建昌多其祠宇。希坦所居,尤与一庙相近,故被其孽。</p> <p>7. 方子张会稽仓官,僦民屋作解舍。庖中炊饭熟,婢举甌时,忽三分失其一……一老媪尝至夜,遇异物,一足蹠蹠。不暇细睹容状,悸而出,以告子张。子张异焉,谋徙居以避他祸。偶步至邻家,望小室内一龛帐极华洁,试往视,正画一巨脚,略无相貌。扣其人,但窘挠不答,若无所措,乃悟常日盗饭者此也。郡士姚县尉,善治鬼。语之故,姚曰:“是各独脚五通,盖魑类也……”</p>		<p>《夷坚志》,支甲卷 8, 《王公家怪》,页 773</p> <p>《夷坚志》,支甲卷 7, 《邓兴诗》,页 765</p> <p>《夷坚志》,支甲卷 2, 《会稽独脚鬼》,页 890</p>

(续表)

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
		<p>8. 吴十郎者,新安人。淳熙(1174—1189)初,避荒,挈家渡江,居于舒州宿松县。初以织草履自给,渐至卖油。才数岁,资业顿起,殆且巨万。里落莫不致疑,以为本流寓穷民,无由可富。会豪室遭寇劫,共指为盗,执送官。困于考掠,具以实告云:“顷者梦一脚神来言:‘吾将发迹于此,汝能谨事我,凡钱物百须,皆可如意。’明日,访屋侧,得一毁庙,问邻人,曰:‘旧有独脚五郎之庙,今亡矣。’默感昨梦之异,随力稍加缮葺。越两月,复梦神来曰:‘荷尔至诚,即当有以奉报。’凌晨见缙钱充塞,逐日以多,遂营建华屋。方徙居之夕,堂中得钱龙两条,满腹皆金。自后广置田土,尽用此物,今将十年,未尝敢为大盗也。”邑宰验其不妄,即释之。吴创祠于家,值时节及月朔日,必盛具奠祭,杀双羊、双猪、双犬,并毛血糝秽,悉陈列于前。以三更行礼,不设灯烛。率家人拜祷讫,不论男女老幼,皆裸身暗坐,错陈无别,逾时而退。常夕不闭门,恐神人往来妨碍。妇女率有感接,或产鬼胎。庆元元年(1195),长子娶官族女,不肯随群为邪,当祭时独不预。旋抱病,与翁姑相继亡。所积之钱,飞走四出,数里之内,咸有所获。吴氏虔启谢罪,其害乃止。至今奉事如初。</p> <p>9. 保义郎赵师炽,庆元二年(1196)八月调监封州岳祠归。其父为肇庆兵官,往省之,过建昌军少留。在临安时买一妾,殊以嬖宠,忽感心疾,常谵语不伦,时时作市廛小辈叫果子……,将半月久,一日醒然如梦觉,言:“昨到一处……望其上有美丈夫五人……见栏干外揭巨牌,金书‘花果五郎’四字……不知许日也。”花果五郎者,里巷丛祠盖有之,非正神也。疑女居家时或染着云。</p>		<p>《夷坚志》,支癸卷 3,《独脚五通》,页 1238—1239</p> <p>《夷坚志》三补,《花果五郎》,页 1802—1803</p>

(续表)

序号	邪神之号	内容	流行地界	资料来源
7	山鬼—七姑子	<p>10. 扬州僧士慧,素持戒律,出外云游。未至江州一程,值日暮,不逢寺舍。适于孤村林薄间,无邸舍可投歇。栖栖速暗,得路左小庙,乃入宿。过夜半,见恶少年数辈一人来,就杀之以祭,旋舍去。僧惴恐不敢喘息。才晓即行,甫数里,望一庙甚雄,榜曰“护界五郎”,引首视其中,堆积白骨无数,盖非往来所届遥道也。</p> <p>11. 杭人最信五通神,亦曰五圣,姓氏源委俱无可考,但传其神好矮屋,高广不逾三四尺,而五神共处之,或配以五妇。凡委巷若空园及大树下多建祀,而西冷桥尤盛。或云其神能奸淫妇女,输运财帛,力能祸福,见形人间,争相崇奉,至不敢启齿谈及神号,凛凛乎有摇手触禁之忧。此杭俗之大可笑者,武林间见录载宋嘉泰(1201—1204)中……</p> <p>乙志载汀州七姑子,赣州亦有之,盖山鬼也。遍城郭邑聚,多立祠宇,其状乃七妇人,颇能兴祸咎。</p>	福建路汀州/江西西路赣州	<p>《夷坚志》,三补,《护界五郎》,页1803</p> <p>田汝成:《幽怪录》,收于《说郭三种》,续46卷,卷46,《五通神》,页3—4</p> <p>《夷坚志》,支甲卷6,《七姑子》,页761</p>
8	蛇神	<p>1. 祈门汪氏子,自鄱阳如池州(今安徽贵池),欲宿建德县(今安徽东至)……遂迷失道,与从者不复相值。深入支径榛莽中,日且曛黑,数人突出执之。行十里许,至深山古庙中,反缚于柱。数人皆焚香酌酒,拜神像前,有自得之色,祷曰:“请大王自取。”乃扁庙门而去。汪始知其杀人祭鬼,悲惧不自胜……中夜大风雨,林木震动,声如雷吼,门轧然豁开,有物从外人,目光如炬,照映廊庑。视之,大葬也,奋迅张口,欲趋就汪。汪战栗诵咒愈苦。蛇相去丈余,若有碍其前,退而复进者三,弭首径出。天欲晓,外人鼓箫以来,欲饮神酢,见汪依然,大骇。问故,具以事语之。相顾曰:“此官人有福,我辈不当得献也。”解缚谢之,送出官道,戒勿敢言。汪既脱,竟不能穷其盗。</p>	江南东路池州建德县	<p>《夷坚志》,甲志卷14,《建德妖鬼》,页126</p>

(续表)

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
		<p>2. 钱仰之林宗,寓居于华亭之北庵净居院,为人颇耿耿。一日,有蛇出室宇间……见有新置神像一躯,乃俗所事施菩萨者,其前正塑一蛇。时邑人敬奉此妖,至不敢斥其姓,迨左畔方字亦谨避焉……悟家怪所起……施之为厉久矣。</p> <p>3. 绍兴二十九年(1159),建州政和县(今福建政和县)人往莆田买一处子,初云以为妾。既得,为汤沐涂膏泽,鲜衣艳装,置诸别室,不敢犯。在途旬日,饮食供奉,反若事主。所携唯一笼,扃钥甚固,每日暮,必焚香启朝,拜跪惟谨。女颇慧黠,窃异之,意其有诡谋,祸且不测,遂绝不茹荤,冥心诵大悲咒不少辍。既至县,其人不归家,但别僦空屋,纳女并囊篋于室中。过数日,用黄昏时至笼前,陈设酒果,祷祀毕,明灯锁户而去……甫半夜,笼中碌碌有声,划然自开。女知死在漏刻,恐栗万状,无可奈何……良久,一大蟒自内出,蜿蜒迟回望,若有所畏,既而不见。女度已脱,始下床,视笼中所贮,独纸钱在。天未明,破壁走告邻里,邻里素知其所为,相与伺其人至,执以赴县。时长溪刘少庆季裴为令,穷治其奸,盖传岭南妖法采生祭鬼者,前已杀数人矣!(按,《谈藪》载此建州人是“赖省幹之卜,天下知名”。)</p>	<p>两浙西路 嘉庆府 华亭县</p> <p>福建路 建宁府 政和县</p>	<p>《夷坚志》,支戊卷 3, 《钱林宗》,页 1075</p> <p>《夷坚志》补,卷 14,《莆田处子》,页 1683—1684;庞元英:《谈藪》,收于《说郭三种》,100 卷本,卷 31,页 23—24</p>
9	水仙 太保	<p>姑苏愚民无分贫富,薄于奉亲而厚于祀,邪者相半。洞庭山有村民之黠者,以诈鼓愚,号水仙太保,掠人之财贿,诱人之妻妾,不可胜数,为害数十年。使君王宝斋追而鞠之……乃毁坛绝祀。</p>	<p>两浙西路 平江府吴 县(今江 苏苏州)</p>	<p>《藏一话腴》,甲集卷下, 页 5;《黄氏日抄》,卷 96,《安抗显谟少卿孙公 行状》,页 13</p>

(续表)

序号	邪神之号	内容	流行地界	资料来源
10	瘟神	<p>1. 近在抚州烧毁划船千三余只,拆毁邪庙禁绝瘟神等会。</p> <p>2. 俚俗相扇,淫祀繁兴,其一曰祭瘟,所在市廛,皆有庙貌,或肖虎兕,或像虺蛇,或手足妄加,眉目倒置。夫物各从其类,而人必拟于伦,岂天地造化之功,作魑魅魍魉之状。</p> <p>3. 知江阴军……民事瘟神谨……塑刻诡异。</p>	<p>江南西路 抚州</p> <p>两浙西路 江阴军</p>	<p>《黄氏日抄》,卷 79,《禁划船迎会榜》,页 21。 《漫塘集》,卷 18,《劝尊敬天神文》<sup>①</sup></p> <p>《叶适文集·水心文集》,卷 23,《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》,页 457</p>
11	妖神	<p>湖南之俗,好事妖神,杀人以祭之。凡得儒生为上祀,僧为次,余人为下。有儒生行榔连道中,日将暮,遇耕者问:“秀才欲何往?”生告之故,耕者曰:“前有猛径,为暴,不宜夜行,此村下有民居,可以托宿。”生信之,趋而前,始入一荒径,诘屈,行者甚少。忽见高门大第,主人出,见客甚喜,延人一室,供帐赫然,有饌丰美。既夕,有妇人出……乃私谓生曰:“是家将谋杀子以祭鬼,宜早自为计……”生闻大骇,乃夜穴壁,与妇人同出,比明,行四十里,投近县。县遣吏卒捕之,尽得奸状,前后被杀者数十人。前所见指途耕者,亦其党也。于是一家尽抵极法。</p>	荆湖南路	《墨客挥犀》,收于《笔记小说大观》,第 7 册,卷 2,页 43
12	妖神	<p>知万州马元颖言,乞下川陕广南福建荆湖江淮,禁民畜蛇毒蛊杀人祭妖神,其已杀人者,许人陈告。</p>	川陕、广南、福建、荆湖、江淮诸路	《宋会要辑稿》,《刑法》2 之 25,页 6508

① 刘宰:《漫塘集》《文渊阁四库全书》本,卷 18,《劝尊敬天神文》,页 4。

(续表)

序号	邪神之号	内容	流行地界	资料来源
13	妖神	温州俗事妖神, 坏化乱法。	两浙路 温州	沈遵 (1025—1067): 《尚书职方郎中致仕刘公墓志铭》,《全宋文》,卷 1627,《沈遵》9, 页 344
14	不知名	如闻金(今陕西安康)、商(今陕西商洛)等州, 颇有邪神之祭, 或缘妖妄, 辄害生灵。	京西南路 金州 永兴军路 商州	宋真宗:《禁金商等州祭邪神诏》,《全宋文》,卷 258,《宋真宗》47, 页 44;《长编》,卷 93, 天禧三年四月戊申, 页 2145
15	不知名	吉水县(今江西吉水)人张诚, 以乾道元年(1165)八月往潭州省亲故, 次醴陵界, 投宿村墟, 客店主人一见如素交, 延接加礼, 夜具酒肴对席。张谓无由而得此, 疑有它意, 辞以不能饮。且长涂倦困, 遂就寝。良久, 堂上灯照耀, 起而窥。窃见主人具衣冠设茶酒, 拜祷于画像前。听其词, 屡言张生, 知其必以己祭鬼, 不敢复睡。主人既退, 望神像, 一神眼睛如盏大。张料已堕恶境, 而无由可脱。尝闻大悲咒能辟邪, 平时诵习, 于是发心持念。及数过。睹大眼者自轴而下, 盘旋几上。须臾, 有声剥剥, 进作小眼无数, 其状可畏……天且明, 张亟走出, 不暇取囊篋。但聆店家聚哭, 无追逐者。行二里少歇, 闻涂中来人则云:“彼店主翁, 中夜暴卒。”徐扣其实, 盖因三世事妖鬼, 岁以一人祭之。往过遭害, 不可胜举。其法若无外人, 则祸及家长, 斯其险也。湘中风俗, 大抵皆然。	荆湖南路 潭州醴陵 县(今湖南醴陵)	《夷坚志》, 支癸卷 4,《醴陵店主人》, 页 1247

(续表)

序号	邪神之号	内 容	流行地界	资 料 来 源
16	不知名	<p>蜀土有登科者,因赴调,投宿失道,至暮不遇店,一仆一马,栖迟怖恐。忽野望次灯烛甚盛,罗列几案,五六客据案,酒肉狼籍。土往前揖,皆相顾有喜色……遂邀驻鞍同饮……意若不善状。土阳为便溺,跨上马,疾驰而去。彼亦不追,行三四十里,渐五更,见孤寺,叩门,僧出问故,即推之出,曰:“切勿相累,事既至此,无可奈何!”土垂泪乞救,僧云:“君子释道二典中有所习否?”曰:“粗记白伞盖真言。”僧曰:“足矣……”土如其戒。俄顷,刀剑铿然,飞集无数,土闭目默诵真言。又闻兵器曼击,甲骑纵横,而皆不能相近。追天明愈剧,逼暮方止。土饥渴忧畏,忽见僧来招人寺,谓曰:“此辈习南法,害人极多,每岁必择日具礼祭神,而俊其胙,然后较艺,或得新法,即彼此传授……”</p>		<p>《夷坚志》补,卷14,《蜀土白伞盖》,页1682—1683</p>
17	不知名	<p>安吉县(今浙江安吉)村落间有孕妇,日饷其夫于田间,每取道自丛祠之侧以往。祠前有野人以下为业,日见其往,因扣之,情浸洽。一日,妇过之,卜者招之曰:“今日作馄饨,可来共食。”妇人就之,同入庙中一僻静处,笑曰:“汝腹甚大,必双生子也。”妇曰:“汝何从知之?”曰:“可伸舌出看,可验男女。”妇即吐舌,为其人以物钩之,遂不可作声。遂剖其腹,果有孛子,因分其尸,烹以祀神。且以孛子炙作腊,为鸣童预报之神。至晚,妇家寻觅不见,偶有村翁云:“其每日与卜者有往来之迹。”疑其为奸,遂入庙捕之,悉得其尸,并获其人,解之县中。盖左道者以双孛子为灵丹,乃所不及也。</p>	<p>两浙西路 湖州 安吉县</p>	<p>《癸辛杂识》,续集下, 《孕妇双胎》<sup>①</sup></p>

① 周密:《癸辛杂识》(北京:中华书局,1988年),续集下,《孕妇双胎》,页183—184。

从上表可见,宋代邪神崇拜的类别与范围既多且广,就其意义来说,官方记录中的“邪神”是“坏化乱法”者(例 13),最常见的是杀人祭鬼(例 1、2、12、14),其中有活跃于荆湖南北路及京畿路一带的“摩驼神”“棱腾神”“棱睁神”及“狞瞪神”诸妖,以其读音相近及流行界域相同来看,疑为同一邪神;<sup>①</sup>此外还有广布于京西南路、永兴军路(例 14)、川陕、广南、福建、荆湖及江淮诸路的不知名邪神(例 12)。

至于民间的叙述则更丰富,其中亦有杀人祭鬼者(例 3、4、6、8、11、15、16、17),且异常恐怖,如例 3 的断头取肝、例 4 的煎油烹镬、例 6.2 的钉妇人婴儿及例 6.10 的堆积白骨无数,至若例 17 的钩孕妇舌头、剖其腹、取其卵子炙作腊,并分其尸然后烹以祀神,闻之更是令人毛骨悚然,比说部中关于妖人盗取妇女婴胎紫河车的故事更是骇人;另外,淫人妻女似乎也是民众心目中邪神的特性,如例 9 的水仙太保,然而其中的大宗当然是著名的五通神(例 6.1、6.4、6.8),他能予人巨富,却以霸占其妻女为交换条件,如例 6.4 之刘庠为了致富,竟然让妻子郑氏为五通邪神奸占,令人切齿侧目;而例 6.8 的吴十郎率家人祷拜五通,竟然不论男女长幼,皆裸身暗错,且容许族内妇女与邪神感接,以至产下鬼胎,更是荒唐。

总之,我们或可得此印象:宋人虽然没有详论邪神的定义,但邪神除了是不入祀典的淫祠以外,或具塑刻诡异的神像(表 14 例 10),或“神怪甚诡异,依岩石草木为丛祠”,或随人心所喜慕而化形(例 6.1),但更重要的是其神格行为与祀奉者的活动均逾越于正统以外的道德标准,具体的表现就是“杀人祭鬼”与“淫人妻女”两大邪行妖径。

## 二、巫覡与邪神崇拜

有以为巫覡是精怪崇拜的骨干,盖精怪之祀与佛、道不伦,故主持这些妖神之祀的,主要还是散处于民间的巫覡。<sup>②</sup>宋代的情况究竟是否如此?当时的巫覡与邪神崇拜有何种关系?政府又如何以之打击巫覡的活动呢?

① 金井德幸引王瑞来的提示,从读音猜测其为同一邪神的可能性很高,见金井德幸《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》,页 14 注 20。其实,其流行的地界相同也是一重要的线索。

② 刘仲宇:《中国精怪文化》,页 253—254。

首先,我们应该指出一点,由于巫覡信仰缺乏较高层次的宗教理论和完整的经典,又没有严密的教会组织,故往往为士大夫所轻蔑,所谓“淫巫瞽史之言眩惑圣德”<sup>①</sup>。然而,巫覡长期寄生于地方社会之中,其能广为民众接纳,除了有善于欺骗感人的奸巫外,其中自不乏安分守己者。事实上,好的巫覡在宋代并不罕见,《夷坚志》就记有一巫覡不贪钱财,教人兄弟友爱相亲;<sup>②</sup>周文圯则记京邑另一巫覡警戒某士人家之妒妇,助人夫妻齐眉;<sup>③</sup>我们在前章亦提到里中女巫救包公孙女于娼家之中。<sup>④</sup>更为要紧的是,巫覡的一个职守是“专为人逐捕鬼魅”<sup>⑤</sup>,故其与妖鬼邪神的关系,本来应该是对立的,这类例子实在也很多,<sup>⑥</sup>周紫芝即有诗句“大巫为我驱妖魔”<sup>⑦</sup>,而我们在前文提到的几种宋代重要的邪神信仰,其往往就是巫覡考治的对象。

以五通为例,如表 14 例 6 所言,其原型即为古老的山鬼信仰,<sup>⑧</sup>这种恼

① 朱熹:《朱熹集》,卷 15,《山陵议状》,页 620。

② 《夷坚志》,支丁卷 3,《廖氏鱼塘》,页 985—986 载:“(村民廖少大言)有亲弟少四,好使酒尚气,向时每每相凌,置不与校。所居有两塘,各广袤二十亩,田畴素薄,只仰鱼利以资生。弟忽起分析之议。勉从之。至取鱼之时,弟倩村巫书符于瓦上,沉于吾得东塘,泊举网,不获一鳞。徐知其然,亦召此巫,如前法,于是西塘亦然。其后巫来相告曰:‘汝两人亲兄弟,自不相容。而使我以邪术干正。虑贻谴罚,各宜悔初心,复同居共业。吾当为尔解救之,切勿再起狂念。’兄弟皆奉其戒,巫乃别画二符投之,鱼遂如故。今每岁获直不下数百缗。巫能不为利诱,警人使和协,为可嘉尚。”

③ (宋)周文圯:《开颜集》,收于《说郛三种》,120 卷本,卷 32,页 1 载:“京邑有士人妇大妒于夫,小则骂詈,大则捶打,常以长绳系夫脚,且唤便牵绳。夫密乞巫姬为计,因妇眠,士人入厕以绳系羊,士人沿墙走避,妇人觉,牵绳而羊至,大惊。召问巫姬,姬曰:‘娘子积恶,先人怪责,故郎君变成羊,若能克己改悔,乃可祈请。’妇因悲号抱羊恸哭,深自咎悔,誓不复妒。姬乃令七日清斋,举家大小悉避于木中,祭鬼神师咒,羊还复本形,士人徐至。妇见声问曰:‘多日作羊,不乃辛苦耶?’夫曰:‘犹忆啖不美,腹中痛耳。’妇愈哀,自此不复妒忌矣。”

④ 元好问:《续夷坚志》(北京:中华书局,1986 年),卷 1,《包女得嫁》,页 2。

⑤ 《夷坚志》,乙志卷 15,《临川巫》,页 308。

⑥ 例见《夷坚志》,乙志卷 14,《结竹村鬼》,页 305;丙志,卷 6,《福州大悲巫》,页 417;《輿地纪胜》,卷 132,《福建路汀州·古迹》,页 5。

⑦ 周紫芝:《太仓稊米集》(《文渊阁四库全书》本),卷 8,《次韵答子容三首》,页 1。

⑧ 关于五通神的来源,详见 Richard von Glahn, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 2 (1991), pp. 651—714; Ursula-Angelika Cedzich, “The Cult of the Wu-t’ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South”, in David Johnson (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion* (California: Chinese Popular Culture Project, 1995), pp. 137—218; 关于古老的山鬼信仰,参考刘仲宇《中国精怪文化》,页 107—115。

人的精怪在宋代仍然广为流播,出没于夜半黑暗处,<sup>①</sup>陆游即有诗句云“林啸独脚鬼”<sup>②</sup>。宋代南方一带及野田之间多有祭祀山鬼,<sup>③</sup>然其却颇有害人之举,<sup>④</sup>不失妖邪性格,故民众多有邀巫治之,《夷坚志》即记楚州淮阴魑怪掳人子弟,“巫罡步治之”,后乃验为山鬼作恶。<sup>⑤</sup>至于当时妖神的另一大宗蛇妖,更是巫覡的死对头,《夷坚志》就有多则巫覡降服蛇妖的例子,如乐安巫覡詹生“被发衔刀,禹步作法”,镇绝了害人的巴山蛇妖;<sup>⑥</sup>福州长溪村巫马氏“着绯衣……拾碎瓦一器,赤足践踏”,结果驱逐了迷惑李氏的红蛇妖怪;<sup>⑦</sup>而乐平螺坑市的江巫更“被发跣足,跳梁而前,鸣鼓吹角”,将蛇妖斩碎,投之油锅中,<sup>⑧</sup>可见其治蛇之能。案蛇多有剧毒,与虫蛊关系密切,且易令人将其与瘟疫相连,故宋人有认为蛇妖是“丧门神”;<sup>⑨</sup>由于“驱妖”和“殴疫”两者都是巫覡的主要工作,故我认为这是当时多有这方面资料的原因,也反映了宋代巫覡与蛇妖先天的敌对关系,难怪德兴香屯里社中的巫覡程法师“尤善禁蛇,积所杀不可胜计”<sup>⑩</sup>。

如果说殴疫是巫覡的要务,则其与负责施疫的瘟神的关系也自能想见。按,瘟神的神格较为特别,我们未有将之列于邪神崇拜事列表中,这里需稍加析述。瘟神信仰或始于魏晋时代,与道教关系密切,其神格经历很长的发展,由原来负责“行瘟”的“瘟鬼”逐渐演变为明清以后“逐疫”的“瘟元帅”;<sup>⑪</sup>而宋代瘟神信仰正处于由邪而正之发展阶段,故其神格也是邪正参半。就

① 蔡绦:《铁围山丛谈》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷4,页65。

② 陆游:《陆放翁全集·剑南诗稿》,卷50,《送子龙赴吉州掾》,页727。

③ 梅尧臣:《宛陵集》(《文渊阁四库全书》本),卷4,《野田行》,页11;唐庚:《眉山文集》(《文渊阁四库全书》本),卷11,《祠三使者说》,页5—6。

④ 何蘧:《春渚纪闻》(北京:中华书局,1983年),卷2,《中溜神》,页31—32。

⑤ 《夷坚志》,支癸卷6,《淮阴民失子》,页1265。

⑥ 《夷坚志》,丁志卷20,《巴山蛇》,页705—706。

⑦ 《夷坚志》,支丁卷3,《李氏红蛇》,页986。

⑧ 《夷坚志》,三志辛卷5,《程山人女》,页1425。

⑨ 江万里(1198—1275):《宣政杂录》,收于《说郛三种》,120卷本,卷47,页2。

⑩ 他最后却为蟒妖所杀,见《夷坚志》,支戊卷6,《香屯渡小童》,页1097。

⑪ 关于瘟神信仰的源头与发展,可参考 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995), pp.77—116。

其邪神本质而言，瘟鬼的外貌或“奇形异服”<sup>①</sup>，或是“大鬼一阵，形见狂恶”<sup>②</sup>，且与蛇蛊相连，善行蛇瘟害人，<sup>③</sup>刘宰的描述最见其况：

俚俗相扇，淫祀繁兴，其一日祭瘟，所在市廛，皆有庙貌，或肖虎兕，或像虺蛇，或手足妄加，或眉目倒置……作魑魅魍魉之状。<sup>④</sup>

而官方则视“五瘟神庙”等为妖妄小民滥建的淫祠，明令毁拆。<sup>⑤</sup>

与蛇妖的情况一样，瘟鬼邪神也是巫覘的宿敌，《夷坚志》中有两则详述巫覘与瘟鬼恶斗的资料，其中的巫覘为了拯救病民，至有为疫困身死者。<sup>⑥</sup>然而，如果说瘟神亦正亦邪，则巫覘之中也不乏妖异害人者。《梁溪漫志》就记有一桩庙巫欺蒙信众，以至臧害人命的恶事：

江东村落间有丛祠，其始，巫祝附托以兴妖，里民信之，相与营葺，土木寔盛。有恶少年不信，一夕被酒入庙，肆言诋辱。巫骇愕不知所出，聚谋曰：“吾侪为此祠，劳费不费，一旦为此子所败，远迩相传，则吾

① (宋)佚名：《异闻总录》，收于《笔记小说大观》(扬州：江苏广陵古籍刻印社，1983—1984年)，第1册，卷4，页8。

② 陈元靓：《岁时广记》，卷7，《遇疫鬼》，页11。

③ (宋)侯君素：《旌异记》，收于《说郛三种》，120卷本，卷118，页5。

④ 刘宰：《漫塘集》，卷18，《劝尊天敬神文》，页4。

⑤ 夏侯彧：《乞止绝妖妄小民滥建神庙奏》，《全宋文》，卷392，《夏侯彧》，页102。

⑥ 《夷坚志》，乙志卷17，《宣州孟郎中》，页327—328载：“乾道元年(1165)七月，婺源石田村汪氏仆王十五正耘于田，忽僵仆。家人至，视之，死矣。异归舍，尚有微喘，不敢殓。凡八日复苏，云：‘初在田中，望十余人自西来，皆着道服……自北门孟郎中家始。……逮旦，各执其物巡行堂中。二子先出，椎其脑，即仆地。次遇仆婢辈，或击或扇，无不应手而陨。凡留两日。其徒一人入报：西南火光起，恐救兵至。亟相率登陴，望火所来，彊弩射之，即灭。又二日，复报营外火光属天，暨登陴，则已大炽，焚其栅立尽，不及措手，遂各溃散，独我在。悟身已死，寻故道以归，乃活。’里人汪赓新调广德军签判，见其事。其妹婿余永观适为宣城尉，即遣书询之。云：‘孟生乃医者，七月间阖门大疫，自二子始，婢妾死者二人。招村巫治之，方作法，巫自得疾，归而死。孟氏悉集一城师巫，并力攘禳，始愈。盖所谓火焚其栅者，此也。’是岁浙西民疫祸不胜计。”同书，丁志卷15，《刘十九郎》，页660载：“乐平耕民植稻归，为人呼出，见数辈在外，形貌怪恶……言欲行疫……刘氏子出，怪魁告其徒曰：‘击此人右足。’杖才下，子即仆地。继老姬过之，令击左足，姬仆如前，连害三人矣。然但守一房，不浪出。有侦者密曰：‘一虎从前跃而来，甚可畏。’魁色不动，遣两鬼持杖侍之，曰：‘至则双击其两足。’俄虎毙于杖下。经两日，侦者急报北方火作。斯须间焰势已及房，山水又大至。怪相视窘惧，不暇取行李，单身亟奔……乡人访其事于刘氏，云：‘二子一婢，同时疫困。’呼巫治之，及门而死。复邀致他巫，巫惩前事，欲掩鬼不备，乃从后门施法，持刀吹角，诵水火轮咒而入，病者即日皆安。”又见《异闻总录》卷1，页4。

事去矣!”迨夜,共诣少年,以情告曰:“吾之情状,若固知之,恍因成吾事,当以钱十万谢若。”少年喜,问其故,因教之曰:“汝质明复入庙,晋辱如前,凡庙中所有酒馔,举饮啖之,斯须则伪为受械祈哀之状,庶印吾事。今先赂汝以其半。”少年许诺,受金。翼日,果复来庙庭,袒裼啣呼,极口丑诋不可闻。庙傍民大惊,观者踵至。少年视神像前方祭赛罗列,即举所祀酒悉饮之,以至馔馐无孑遗。旋俯躬如受繫者,叩头谢过。忽黑血自口涌出,七窍皆流,即仆地死。里人益神之,即日喧传傍郡,祈禳者云集。庙貌绘繡极严,巫所得不胜计。越数月,其党以分财不平,诣郡反告,乃巫置毒酒中杀其人。<sup>①</sup>

类似的例子其实并不罕见,《夷坚志》即有二例。<sup>②</sup>此外,不少巫覡往往凭恃难以解释的害人妖术,横肆于乡里之间,如“荆南有妖巫,挟幻术为人祸福,横于里中,居郡县者莫敢问”<sup>③</sup>。其中轻者或以之勒索良民,如“襄阳邓城县有巫师,能用妖术败酒家所酿,凡开酒坊者皆畏奉之。每岁春秋,必遍谒诸坊求丐,年计合十余家率各与钱二十千,则岁内酒平善”<sup>④</sup>;鄱阳丽池村“邑境多有淫巫,每游历人门,谒觅钱谷酒肉,须随其所丐,斟酌应之,不可但已,否则能为害祟”<sup>⑤</sup>。至于可恶者则往往用邪法杀人,如“婺源怀金乡巫者张生,善为妖术,能与人致祸。每于富室须索钱米,小不如意,则距跃勃跳,名曰‘打筋斗’。此家随即病疮痘,或有死亡。以是莫不畏惮”<sup>⑥</sup>。

部分妖巫更习所谓的“南法”邪术,<sup>⑦</sup>至为阴毒,其中有“挑气法”:

从事郎陈遁为德庆府理官,鞠一巫师狱。巫善挑气,其始与人有隙隙,欲加害,则中夜扣门,呼之,俟其在内应答,语言相闻,乃以气挑过。是人腹肚渐胀,日久,腹皮薄如纸,窥见心肺,呼吸喘息,病根牢结,药不可治……此妖术盖有数种,或咒人使腹中生鳖者,或削树皮咒之,候树

① 费衮:《梁溪漫志》(上海:上海古籍出版社,1985年),卷10,《江东丛祠》,页118—119。

② 《夷坚志》,支甲卷9,《益都满屠》,页780;同卷,《关王幞头》,页782—783。

③ 《夷坚志》,丙志卷20,《荆南妖巫》,页532。

④ 《夷坚志》,丁志卷10,《邓城巫》,页617。

⑤ 《夷坚志》,支癸卷8,《丽池鱼箔》,页1284。

⑥ 《夷坚志》,支丁卷4,《张妖巫》,页995。

⑦ 《夷坚志》补,卷20,《董氏子学法》,页1736。

复生皮合而死者，然不得所以治法。<sup>①</sup>

至于最著名的当然是用蛊。“巫蛊”及“蛊毒”常被人混淆，<sup>②</sup>据研究指出，“巫蛊”是一种咒术行为，而“蛊毒”却是以蛊物（多为有毒的虫蛇）毒害他人的方法。<sup>③</sup>因此，用蛊不是巫覡的专利，而宋代闽广、南粤和川峡等地都流行蛊毒；<sup>④</sup>不过，由于巫覡对医药、蛇毒及神秘的巫术有一定认识，故巫与蛊自是脱不了干系，是以蔡襄知福州时“至于巫覡主病、蛊毒杀人之类，皆痛断绝之”<sup>⑤</sup>。而李宽知饶州，“至则禁巫医之罔民，案畜蛊者”<sup>⑥</sup>。

宋代巫覡与妖术邪法的密切关系，使其在民间的形象除了为驱鬼逐妖的灵巫外，也披上了可怖害人的妖巫面纱，民众与政府将其与邪神崇拜联系起来，自属必然。更重要的是，邪神崇拜与地方的丛祠社祭关系至大，而巫覡既然寄生于地方的丛祠中，则村社里庙里邪神信仰的勃兴，自然与主祭之覡巫有关。

察民间丛祠社祭本来的要务是殒鬼逐怪，<sup>⑦</sup>社神一般都拥有“保民”“安民”之类赐额，<sup>⑧</sup>而其中的巫覡就多负责禳除这些山鬼魑怪，《夷坚志》即提到里俗相传，“山木间有所谓旺神者，魑类也，颇能见妖怪邀索祭享，然其威灵亦殊不章赫，虽村覡社巫，亦能去之”<sup>⑨</sup>。然而，我们同时可以见到，厉鬼妖神

① 《夷坚志》，丁志卷1，《挑气法》，页542。同书同卷，页541—542载有相似的“挑生法”：“莆田人陈可大知肇庆府，肋下忽撞起，如生癰疔状，顷刻间大如碗。识者云：此中挑生毒也……雷州民康财妻，为蛮巫林公荣用鸡肉挑生……”又，范成大撰，严沛校注：《桂海虞衡志校注》（南宁：广西人民出版社，1986年），《佚文》，页139载：“挑生，妖术以鱼肉害人。”

② 刘黎明对宋代民间蛊毒的最新研究，即仍将二者混淆，见刘黎明《宋代民间蛊毒巫术》，载于项楚主编《中国俗文化研究》，第1辑（成都：巴蜀书社，2003年），页199—210。

③ 李卉：《说蛊毒与巫术》，《“中央研究院”民族学研究所集刊》，9（1960年），页271—282；林富士：《汉代的巫者》（台北：稻乡出版社，1999年），页74。

④ 《长编》，卷167，皇祐元年七月己未，页4009；曾敏行：《独醒杂志》，卷9，页83；楼钥：《攻媿集》（《文渊阁四库全书》本），卷109，《承议郎谢君墓志铭》，页9；（宋）程棨：《三柳轩杂识》，收于《说郭三种》，120卷本，卷24，《蛊咒》，页3；《夷坚志》补，卷23，《黄谷蛊毒》，页1761；同书，同卷，《林巡检》，页1763—1764。

⑤ 《长编》，卷187，嘉祐三年七月癸酉，页4516。

⑥ 王安石：《广西转运使李君墓志铭并序》，《全宋文》，卷1417，《王安石》55，页205。

⑦ 陆游：《陆放翁全集·剑南诗稿》，卷60，《村饮》，页856；梅尧臣：《宛陵集》，卷4，《野田行》，页11。

⑧ 金井德幸《南宋妖神信仰素描——山魑と瘟鬼と社祠》，原载于《驹泽大学禅研究所年报》，7（1996年），页51—65，今刊于《中国关系论说资料》，第38号第1分册下（1996年），页54—61。

⑨ 《夷坚志》，支景卷2，《余氏蛇怪》，页893。

等信仰亦开始渗入民间的丛祠社祭中,如李复诗提到的鲛庙“豕象冕服吁怪哉……魂魄久与魍魅杂,野妖阴怪凭草莱”<sup>①</sup>;而川陕一带则流行祭祀妖化的田神——乌鬼:<sup>②</sup>“夔峡之人,岁正月,十百为曹,设牲酒于田间,已而众操兵大噪,谓之养乌鬼。长老言:地近乌蛮战场,多与人为厉,用以禳之。”<sup>③</sup>政府对这种情况至为忧虑,张方平就指出“京东西之民,多信妖术,凡小村落,辄立神祠”<sup>④</sup>。且往往将此归咎于巫覡兴妖,“盖黔黎无识,黷神右鬼,妖巫凭之,诈降灵异,元元从之,祈禳厌胜”<sup>⑤</sup>,应严加取缔,方为富国之策。<sup>⑥</sup>

官方对巫覡的这种指控,有一定的事实根据,正如我们在前章提到,巫覡决定丛祠社祭中的奉祀对象,不少地方丛祠中的邪神崇拜,就是由巫覡引入的,如“洞庭庙在金沙堆中……妖巫倚为神怪……以其为社神”<sup>⑦</sup>,前引的《梁溪漫志》亦提到“江东村落间有丛祠,其始,巫祝附托以兴妖,里民信之,相与营葺,土木寔盛”。巫覡带入村社里庙中的邪神妖鬼颇为阴森恐怖,我们将几个突出的例子详列于下,以见其况,苏颂《润州州宅后亭记》:

吴、楚之俗,大抵信禳祥而重淫祀……群巫掇货财,偶土工,状夔獬傀彪、洪阳彷徨之象,聚而馆之丛祠之中,鼓气焰以兴妖,假鬼神以哗众。<sup>⑧</sup>

《丹渊集·凤山古祠》:

林木摧折堂庑倾,其中塑像犹纵横,狂巫腾踏野老拜,瘦鸡薄酒邀神明,形容诡怪蛇虺乱,声音丑恶鸱枭鸣。<sup>⑨</sup>

① 李复:《滴水集》(《文渊阁四库全书》本),卷11,《鲛庙》,页8。

② 金井德幸认为乌鬼可能就是宋代杀人祭鬼案中受祀的“乌龟大王”“乌夜七头神”等邪神,见金井德幸《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》,原载于《立正大学东洋史论集》,8(1995年),页1—14,今刊于《中国关系论说资料》,第37号第1分册增刊(1995年),页388—395。

③ 邵博:《邵氏闻见后录》,卷19,页150。

④ 《长编》,卷159,庆历六年十月甲戌,页3849—3850。

⑤ 夏竦:《禁淫祀策》,《全宋文》,卷345,《夏竦》13,页51。

⑥ 李觏:《富国策第四》,《全宋文》,卷905,《李觏》14,页167—168。

⑦ (宋)佚名:《朝野遗记》,收于《说郛三种》,100卷本,卷29,页19。

⑧ 苏颂:《润州州宅后亭记》,《全宋文》,卷1339,《苏颂》32,页373。

⑨ 文同:《丹渊集》(《文渊阁四库全书》本),卷4,《凤山古祠》,页7。

夏竦：《洪州请断祆巫奏》：

旧俗尚巫……塑画魅魍，陈列幡帜，鸣系鼓角，谓之神坛……奇神异像，图绘岁增，邪篆祆符，传写日伙。<sup>①</sup>

叶适：《水心文集》：

民事瘟神谨，巫故为阴庀复屋，塑刻诡异，使祭者凜凜，疾愈众。<sup>②</sup>

李光：《庄简集》：

荒祠鼓坎坎，老巫舞蹁跹，挥杖眩村氓，捩齿传神言，异域俗尚鬼，殊形耳垂肩。<sup>③</sup>

《夷坚志·化州妖凶巫》：

又墟落一巫，能禁人生魂，使之即病……所画鬼神怪绝，世所未睹，盖所谓法院也。<sup>④</sup>

巫覘引入丛祠社祭中的邪神，种类很繁杂，如宣州泾县“有女巫奉邪神丁先生”<sup>⑤</sup>，刘宰提到巫降而为神的“斋圣”和“乐神”，<sup>⑥</sup>而部分且与道教尊神相混，如“饶州管下乡落之间信用师巫，蔽溺流俗，多以纸帛画三清上真，与邪神同祀，以祈禳为事”<sup>⑦</sup>。更令人感到意外的是，不少巫覘祀拜的邪神竟为其死敌——瘟鬼与蛇妖，前者如上列《水心文集》之例，另外如《夷坚志》亦记常州东岳行宫后有一殿：“土人奉祀瘟神，四巫执其柄……又指左右数躯：或擎足，或怒目，或戟手，曰：‘此何佛？’曰：‘瘟司神也。’”<sup>⑧</sup>至于事蛇者则更多，如高陵县“距县二十里作府君神祠，以巫覘蓄蛇怪，日言祸福，箫鼓歌舞通昼

① 夏竦：《洪州请断祆巫奏》，《全宋文》，卷347，《夏竦》15，页72。

② 叶适：《叶适集·水心文集》，卷23，《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》，页457。

③ 李光：《庄简集》（《文渊阁四库全书》本），卷2，《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》，页1。

④ 《夷坚志》，三志壬卷4，《化州妖凶巫》，页1498—1499。

⑤ 廖刚：《高峰文集》，卷2，《乞禁奉邪神札子》，页23。

⑥ 刘宰：《漫塘集》，卷18，《劝尊天敬神文》，页4。

⑦ 《宋会要辑稿》，《刑法》2之70—71，页6530—6531。

⑧ 《夷坚志》，支戊卷3，《张子智毁庙》，页1074。

夜,男女往来”<sup>①</sup>;英州真阳“有村巫以银瓮贮二蛇,自岭北至,所经乡聚,率民具旗幡箫鼓迎且祠焉”<sup>②</sup>;成都“妖人王思聪挟女巫蓄一蛇,画夜聚男女为妖”<sup>③</sup>。盖巫为事鬼神者,其一方面既为民驱妖逐怪,另一方面其灵力又多源自鬼神,故巫覡既逐蛇驱瘟,但又同时有奉祀瘟神蛇怪者,个中道理或可想见?

宋代巫覡与邪神的关系中,最为人所诟病者是杀人以祭邪鬼(神),嘉泰二年(1202)权知万州赵师作言:

峡路民居险远,素习夷风,易惑以诈,易搆以恶,致使淫巫得肆簧鼓……祀诸昏淫之鬼,往往用人,饶冀作福,为残忍,不可备言。乞行下本路,先禁师巫,俾之改业,严结保伍,断绝禁咒及祭鬼器用,庶几拔本塞源,不致滋长。<sup>④</sup>

按,人祭普遍存在于古代世界,<sup>⑤</sup>到了北宋时代仍有杀人祭鬼之风,学者亦早有研究,<sup>⑥</sup>其与邪神崇拜的关系,我们从表 14 的众多例子中也见其况(例 1、2、3、4、6、10、8.1、8.2、11、12、14、15、16),惟北宋时期官方的讨论并未见突出巫覡与杀人祭鬼的关系,<sup>⑦</sup>而事实上有关的资料亦很罕见,我只找到江休复的一段记述:

退传相公,光化军(今湖北老河口北)人,少时薄游武当,村舍主人将杀以祀鬼。安卧室中,诵六天北帝咒,巫者见星宿覆其上,怖而却走。退传孙婿吕海太傅云。<sup>⑧</sup>

- 
- ① 蔡襄:《太常丞管勾河东安抚使机宜文字蒲君墓志铭》,《全宋文》,卷 1022,《蔡襄》29,页 268。  
 ② 《輿地纪胜》,卷 95,《广南东路·英德府·官吏·陆起》,页 6。  
 ③ 孙觌:《鸿庆居士集》(《文渊阁四库全书》本),卷 38,《宋故资政殿大学士王公墓志铭》,页 6。  
 ④ 《宋会要辑稿》,《刑法》2 之 133,页 6562。  
 ⑤ 周庆基:《人祭与人殉》,《世界宗教研究》,1984 年第 2 期,页 96。  
 ⑥ 参考下列各文:[日]宫崎市定:《宋代における杀人祭鬼の习俗について》,载于宫崎市定:《アジア史研究》(京都:同朋社,1978 年)第 5 册,页 100—144;[日]泽田瑞穗:《杀人祭鬼》《杀人祭鬼·证补》《杀人祭鬼·再补》《メタモルフォーシスと变鬼谭》《メタモルフォーシスと变鬼谭再补》,均载于泽田瑞穗《中国的民间信仰》(东京:工作舍,1982 年),页 330—404;[日]河原正博:《宋代の杀人祭鬼について》,《法政史学》,第 19 卷(无出版年份),页 1—18;台静农:《南宋人体牺牲祭》,载于宋史座谈会编《宋史研究集》,第 2 集(台北:“国立编译馆”,1964 年),页 327—342,或见台静农《静农论文集》(台北:联经出版事业公司,1989 年),页 325—338。  
 ⑦ 刘佳玲已注意到这点,但她后来讨论两宋杀人祭鬼与巫覡的关系时,确切的证据却仍然是南宋的资料。见刘佳玲《宋代巫覡信仰研究》,页 172—183。  
 ⑧ 江休复:《醴泉笔记》,收于《宋代笔记小说》,第 4 册,卷下,页 509。

到了南宋，杀人祭鬼之风转趋炽烈，<sup>①</sup>而巫覘就有被指为其中的罪魁祸首，如真德秀劝人勿信师巫时就说：“巫覘兴妖，本以自利……甚至采牲，以人为畜，陷汝于刑，陨身覆族。”<sup>②</sup>其中的原因，除了确实有个别巫覘参与“采牲”之祭外，我认为是官方妖魔化巫覘的手段。

我们在前节对表 12 的讨论已显示，徽宗于北宋末年虽曾全面诏禁巫覘，可惜并不成功，而以祀典操控信仰及以淫祀打击巫覘的方法，成效似也不大，故高宗与金人缔结和议之后，旋即于绍兴十二年(1142)对威胁社会安定及挑战国家权力话语的巫覘信仰加以镇压：

己未，言者论夔路有杀人祭鬼之事，乞严禁之。上谓宰执曰：“此必有大巫倡之，治巫则此自止，西门豹投巫于河，以救河伯娶妇，盖知此道也。”<sup>③</sup>

高宗之论，合乎情理，覘巫杀人祭鬼之举，也令人齿冷；但当我们仔细思量时，不禁要问，川陕诸路自北宋以来早有祭鬼之风，何以政府到此时才指斥为巫覘的恶行？宋高宗的批评，其实又有什么证据？根据陈淳所说：“湖南风俗，淫祀尤炽，多用人祭鬼，或村民哀钱买人以祭，或捉行路人以祭。”<sup>④</sup>而范西堂的判词亦有相似的记录：

访闻本路所在乡村，多有杀人祭鬼之家，平时分遣徒党，贩卖生口，诱略平民，或无所得，则用奴仆，或不得已，则用亲生男女充代，齑割烹炮，极惨酷，湘阴尤甚。<sup>⑤</sup>

很明显，杀人祭鬼恶行的主持者不一定是覘巫，<sup>⑥</sup>政府却将二者等同，借此对民间的巫覘风俗进行镇压，绍兴二十三年(1153)的诏令最见这种企图：

① 宫崎市定认为北宋杀人祭鬼的情况未必不及南宋的严重，只是官员交相隐瞒而已，见宫崎市定《宋代における杀人祭鬼の习俗について》，页 101—102。

② 真德秀：《西山文集》，卷 40，《劝民文》，页 35。

③ 《系年要录》，卷 145，绍兴十二年二月己未，页 2328。

④ 陈淳：《北溪字义》，卷下，《鬼神》，页 65。

⑤ 范西堂：《行下本路禁约杀人祭鬼》，载于《名公书判清明集》，卷 14，《淫祠》，页 545。

⑥ 笔者要再强调一次，宋代的确有不少巫覘参与杀人祭鬼，读者可参考金井德幸《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》，页 8—10，但政府既可借禁巫而遏制此类妖风，同样也可借镇妖以对付巫风，两者其实是互补的。

七月二十一日,将作监主簿孙祖寿言……愚民无知,至于杀人以祭巫鬼,笃信不疑。湖、广、夔、峡自昔为甚,近岁此风又寢行于他路……今浙东又有杀人而祭海神者,四川又有杀人而祭盐井者……望申严法令,戒飭监司州官之吏治之纵之,明示赏罚,增入考课令格,加之乡保连坐,诘诫禁止,期于革心毁撤巫鬼淫祠。从之。<sup>①</sup>

事实上,不少巫覡的确与地方上的邪行妖迹有关,甚至涉及叛乱或与民间秘密宗教串联,如宁州的情况:“俗喜巫,军校仗妖法结其徒,乱有日。”<sup>②</sup>至若后者,如陆子遹(陆游子)知溧阳县,因白云宗徒为祸地方,遂“正妖巫扇惑之罪”<sup>③</sup>;钟相之乱,亦有以为其为“土人妖巫”<sup>④</sup>。

总之,在政府及知识分子的渲染下,加上部分妖巫的害人恶行,宋代民间的巫覡乃被标签为“巫覡致妖”,地方父老往往谓“巫覡挟邪以登人门,妖怪随至,当令绝之”<sup>⑤</sup>。地方官员甚至会利用道士的“收摄邪巫法”或“追邪巫符式”对付巫覡。<sup>⑥</sup>

## 第五节 小 结

宋朝政府向来对影响政治的怪象异术严加操控,甚至对研究天文阴阳

- 
- ① 马端临:《文献通考》(北京:中华书局,1986年),卷90,《郊社》23,页824;《系年要录》,卷165,绍兴二十三年七月戊申,页2693。
- ② 《宋史》,卷262,《刘几传》,页9075。
- ③ 《至正金陵新志》,卷13下之上,《人物志·治行·陆子遹》,页13。
- ④ 见白钢、向祥海《钟相杨么起义始末》(太原:山西人民出版社,1981年),页47—53。
- ⑤ 这个说法于宋代非常流行,载于多部笔记小说,见(宋)顾文荐《船窗夜话》,收于《说郛三种》,120卷本,卷28,《巫覡致妖》,页1;(宋)邢凯《坦斋通编》,收于《说郛三种》,120卷本,卷28,《巫覡致妖》,页4。
- ⑥ 宋代施行天心雷法的道士有很多这方面的法门,有关的“追邪巫符式”见于《道藏》所收录的《道法会元》,参考Judith Magee Boltz的讨论。Judith M. Boltz, “Not by the seal of office alone: New weapons in battles with the supernatural”, in Patricia B. Ebrey and Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp.241-305.关于天心雷法,最新的研究可参考下列二书:Edward L. Davis, *Society and Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001), pp.21-44; Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2002), pp.26-46。

等都有严格限制,<sup>①</sup>所谓“本朝自祖宗禁星纬之学”<sup>②</sup>,其对邪神妖祠的打压自属必然;况官方取缔逾越正统以外的邪神崇拜,除了法律以外,于伦理道德上也具有正当性(legitimacy)。<sup>③</sup>因此,以“淫祠”和“邪神”重塑民间的巫觋信仰,借此打击国家法律所未能有效约束的巫风,似乎是一个较为明智和可理解的方法,但成效明显有限。

金井德幸是第一个注意宋代邪神崇拜的学者,并揭示政府因风俗和统治上的原因而对邪神加以弹压;<sup>④</sup>更令人兴奋的是,金井杰出的开创性研究让我们知道巫觋将妖神信仰带入社祠之中,在城乡之间广为流播,更可能令国家用以控制民间信仰或排斥淫祠的重要手段——赐额,在这种情况下失去作用,国家的祭祀基础因而开始崩溃。<sup>⑤</sup>遗憾的是,金井的研究主体为妖神信仰,故其对巫觋的角色未见深入讨论,我关心的是何以宋代的巫觋要将邪神崇拜带入丛祠社祭之中?

以本文的讨论为基础,笔者认为宋代将巫觋排除出官方祭祀中,一方面

① 《长编》，卷 18，太平兴国二年十月丙子，页 414；卷 56，景德元年正月辛丑，页 1226—1227；卷 62，景德三年四月己亥，页 1396。冯锦荣最近已触及这方面的讨论，见冯锦荣《宋代皇家天文学与民间天文学》，载于法国汉学丛书编辑委员会编《法国汉学》，第 6 辑（北京：中华书局，2002 年），页 234—268。此外，沈宗宪的博士论文也有专章讨论这个问题，见沈宗宪《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》，页 117—158。

② 《系年要录》，卷 28，建炎三年九月庚戌，页 553。

③ 有译作“合法性”或“认受性”。就政权与社会的关系而言，马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)认为合法性是指人民对政权的认同与支持而言，故为了其政权的稳固，每一个支配社会都会尝试去教化人民对认受性的信仰，以合理化其统治。见[德] 马克斯·韦伯著，林荣远译《经济与社会》（北京：商务印书馆，1997 年），上卷，页 238—332。

④ 这个问题后来却一直乏人问津，直至万志英(Richard von Glahn)在其宋代“五通神”的经典研究基础上，才再次开始注意对中国民间信仰中“左道”(the sinister way)与“恶魔”的讨论，见 Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2004)。拙著修订本行将付梓之际，内地终于译刊了万志英这部精彩的著作，见[美] 万志英著，廖涵缤译《左道——中国宗教文化中的神与魔》（北京：社会科学文献出版社，2018 年）。不过，以宋代“邪神信仰”为研究中心的，目前仍然只有笔者一人而已。我在数年前发表了一篇长文，承接本章的论述，继续深入研究宋代的邪神信仰，从“妖异”与“灵力”两方面、透过政府与民众的视角，重新思考宋代邪神信仰的本质与流行原因，探讨这种“逾越于正统”以外的信仰崇拜，何以能够存在于国家和社会之间的夹缝里，此文是目前这个领域里最重要的著作。见王章伟《妖与灵——宋代邪神信仰初探》，原文刊于《九州学林》，第 34 期，2014 年，页 69—122，今载于王章伟《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》（台北：花木兰文化出版社，2017 年），下册，页 377—436。

⑤ 金井德幸：《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》，页 60。

令巫覡走向民间,政府遂失去对其的统制能力;另一方面,巫覡在下层社会的社祭中,觅得其存在场所,惟传统的社祭在汉代后已渐衰,民间好祀人鬼化的社神,巫覡既为官方所排斥,故在民间社会中自不能再充当官式社祭的祭师。于是,为了讨好民众,遂投其所好,将灵力强大的妖化神祇引入社祭丛祠中,部分邪巫更刻意引入非正统而具灵力的邪神,以显示其力量。结果,宋朝政府乘此机会将巫覡信仰贬为淫祠邪神,加以弹压;但金井的研究提示我们思考问题的另一面:邪神信仰的传播,使官方正统祭祀在民间中没落崩溃。

职是之故,一般学者所谓国家统制民间信仰最有效的措施——赐额,我以为其效力非常有限,因为这种制度只能被动地将筛选过的神祇纳入正祠中,但巫覡和民间力量则不断创造新祠,《朱子语类》就曾提及以下的情形:

侍坐诸公各言诸处淫巫瞽惑等事,先生蹙頞嗟叹而已……陈后之言:“泉州妖巫惑民,新立庙貌。海舡运土石,及远来施财,遭风覆舟相继而不悟。”曰:“亦尝望见庙宇壮丽,但寻常不喜入神庙,不及往观。凡此皆是愚而无知者之所为耳!”<sup>①</sup>

巫覡这种不为统治精英认同的民间造神运动,至为活跃,是以宋朝政府虽然企图透过掌握祀典,重塑民间巫覡信仰的非正当性,但两宋民间巫风依然,个中成败关键,或可得见?

<sup>①</sup> 黎靖德编:《朱子语类》,卷106,《朱子》3,《外任》,页2646。

## 第七章 结 语

古代巫觋信仰在宋代的传播与延续,一方面反映中国文化的韧度与一致性,<sup>①</sup>惟其与前代史事的迥异,例如正式被摒出官僚制度之外,在地方社祭与丛祠中有更趋向诡异邪门的现象等,又显示宋代巫觋信仰的演变与发展,有自身特殊的性格。

马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920)认为人类历史发展均经历从巫术到宗教再到“解咒除魅”(Entzauberung; disenchantment)这个“理性化”(rationalization)的过程,其中破除巫术的程度是一个重要指标;<sup>②</sup>但另一方面,中国官绅主导阶层那种实际理性主义,却已经“预先设定了纯粹巫术性宗教之完全且持续存在的基础”<sup>③</sup>。韦伯对中国巫觋巫术的讨论,碍于其对汉学认识的不足及时代条件的限制,今天看来容或稍嫌粗陋,其所指的巫术含义也未必完全符合我们对宋代巫觋巫术的认识,但他对中国巫术宗教发展的宏观看法,却有值得我们深思之处。巫觋信仰长期存在于中国社会,就其纵向的发展历史而言,巫觋信仰及巫术文化的地位似乎是随着历史发展

- 
- ① 中国文化的很多因子,无论从纵向的历史流变或横向的扩散传播去看,均有其持久韧度与一致性,民间信仰或宗教是一种“隐喻”(metaphor),是社会的镜子,故是研究中国社会文化的“一致”(unity)与“多样”(diversity)的极佳切入点。关于这方面的讨论,可参考 Meir Shahaar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996); 又见笔者的评论:王章伟:《评 Meir Shahaar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*》,《香港社会科学学报》,第 12 期(1998 年),页 187—195。很明显,巫觋这种“生命力”旺盛的民间信仰,也是这方面研究的一个理想切入点,这方面有待将来更多学者的努力。
- ② [德]韦伯著,康乐、简惠美译:《宗教与世界——韦伯选集(II)》(台北:远流出版事业,1990 年),页 1—36;顾忠华:《韦伯学说新探》(台北:唐山出版社,1994 年),页 256;顾忠华:《社会学理论与实践》(台北:允晨文化,1999 年),页 278。
- ③ 简惠美:《韦伯论中国——〈中国的宗教〉初探》(台北:台湾大学出版委员会,1988 年),页 136。

而下降,但宋代巫觋信仰完全没入民间后,就其传播而论,由精英阶层转移至民间的社祭丛祠之中,却又可见其扩散与魅力,这或许就是韦伯所指那预设了的基础所产生的力量。

宋代巫觋信仰的盛行,我们的研究显示其后有复杂的原因:源远流长的巫觋信仰传统、广泛的民众基础(包括精英阶层)、汇聚不同背景的医疗观及各种面相的鬼神观、信仰仪式的延续与其所仰赖的地域机制、禁巫措施与法律的限制和失效、政府重塑巫觋信仰的失败,等等,其中实涉及了历史、民俗、宗教、政治及社会变迁诸般关系。因此,无论是从宋代的情况还是今天的视角去看,再以“迷信”等富精英心态或“以今代古”色彩的论调去描述或重构宋代巫觋信仰,都未必真能了解问题的真相。现代的学者都相信,“西方的宗教社会学传统其实带有‘理性的偏见’,乃至对宗教的现代发展出现错误的判断”<sup>①</sup>，“巫术并不是单纯的迷信或不理性的行为”<sup>②</sup>。的确,本书利用“移情”及“从土著的立场出发”这些社会学及人类学的方法,或可让我们更能接近及了解宋人的想法,避免不少因中西话语迥异或古今词意不同而引发的误解与问题。

本书对宋代巫觋信仰祀奉对象的讨论、巫觋信仰流播的机制,在在都反映巫觋信仰盛行于各地和各个阶层,而且和宋人的社祭丛祠与祠神信仰有紧密的关系,故过去那种认为应将宗教与巫术加以区隔的传统理论,自有可商榷之处。<sup>③</sup> 职是之故,再将巫觋巫术视为“前宗教”的原始信仰,然后把研究重点集中于先秦时代的巫史或现存少数原始部落的巫文化上,其实是有不足的;而处于中国近世开端的宋代,我们研究其时的巫觋信仰,意义就很清楚了。

近年,日本及西方汉学界都着重研究中国之国家权力与地方信仰的关系,有关宋代的研究更可谓方兴未艾,其中在日本方面,松本

① 顾忠华:《社会学理论与社会实践》,页 275。

② 瞿海源:《术数、巫术与宗教行为的变迁与变异》,《“国科委”研究汇刊:人文及社会科学》,第 3 卷第 2 期(1993 年 7 月),页 126。

③ 其实,瞿海源对现代台湾社会民众巫术宗教行为的调查与研究,也有相类的结论,见瞿海源《术数、巫术与宗教行为的变迁与变异》,页 125。

浩一、<sup>①</sup> 金井徳幸、<sup>②</sup> 須江隆、<sup>③</sup> 森田宪司、<sup>④</sup> 小島毅、<sup>⑤</sup> 古林森

- 
- ① [日] 松本浩一：《宋代の賜額・賜号について——主として‘宋会要辑稿’にみえる史料から》，载于[日] 野口铁郎编《中国史における中央政治と地方社会》（东京：昭和60年度科研发告，1985年），頁282—294；松本浩一：《中国村落における祠庙とその变迁——中国の祠庙に関する研究动向と問題点1》，《社会文化史学》，第31号（1993年），頁27—43。
- ② 参考金井徳幸的一系列论文，见[日] 金井徳幸《南宋祭祀社会の展开》，《宗教社会史研究》，1977年，頁591—610；金井徳幸《宋代の村社と社神》，《东洋史研究》，第38卷第2号（1979年），頁61—87；金井徳幸《宋代の郷社と土地神》，载于中嶋敏先生古稀纪念事业会编《中嶋敏先生古稀纪念论集》（东京：汲古书院，1980年），上卷，頁385—407；金井徳幸《宋代の村社と宗族——休宁县と白水县における二例》，载于酒井忠夫先生古稀纪念の会编《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》（东京：国书刊行会，1982年），頁351—367；金井徳幸《宋代浙西の村社と土神——宋代乡村社会の宗教构造》，载于宋代史研究会编《宋代の社会と宗教》（东京：汲古书院，1985年），頁81—118；金井徳幸《南宋“里社庙”の祭祀基盘》，原刊于《立正大学东洋史论集》，第2号（1989年），頁13—30，今载于《中国关系论说资料》，第31号下（1989年），頁615—624；金井徳幸《南宋時代の市鎮と东岳庙》，《立正史学》，第61号（无出版年份），頁21—39；金井徳幸《南宋における社稷坛と祠庙について——鬼の信仰を中心として》，载于酒井忠夫编《山崎宏先生頌寿纪念论集——台湾の宗教と中国文化》（东京：风响社，1992年），頁187—209；金井徳幸《南宋の祠庙と賜額について——释文响と刘克庄の視点》，载于宋代史研究会编《宋代の知識人——思想、制度、地域社会》（东京：汲古书院，1993年），頁257—286；金井徳幸《宋代荆湖南北路における鬼の信仰について——杀人祭鬼の周辺》，原刊于《驹泽大学禅研究所年報》，5（1994年），頁49—64，今载于《中国关系论说资料》，第36号第1分册上（1994年），頁567—575；金井徳幸《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》，原刊于《立正大学东洋史论集》，8（1995年），頁1—14，今载于《中国关系论说资料》，第37号第1分册增刊（1995年），頁388—395；金井徳幸《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》，原刊于《驹泽大学禅研究所年報》，7（1996年），頁51—65，今载于《中国关系论说资料》，第38号第1分册下（1996年），頁54—61。
- ③ 参考下列各文：[日] 須江隆：《徐偃王庙考——宋代の祠庙に関する一考察》，《集刊东洋学》，69（1993年），頁42—62；須江隆：《社神の変容——宋代における土神信仰をめぐる》，《文化》，第58卷第1、2号（1994年），頁94—114；須江隆：《唐宋期における祠庙の庙額・封号の下賜について》，《中国——社会与文化》，9（1994年），頁96—119；須江隆：《福建莆田の方氏と祥応庙》，载于宋代史研究会编《宋代社会のネットワーク》（东京：汲古书院，1998年），頁393—433；須江隆，《“熙宁七年の詔”——北宋神宗朝期の賜額・賜号——》，《东北大学东洋史论集》，卷8，2001年，頁54—93；Sue Takashi, “The Shock of the Year Hsuan-ho 2: The Abrupt Change in the Granting of Plaques and Titles during Hui-tsung’s Reign”, *Acta Asiatica*, 84 (2003), pp.80—125.
- ④ [日] 森田宪司：《文昌帝君の成立——地方神から科举の神へ》，载于[日] 梅原郁编《中国近世の都市と文化》（京都：京都大学人文科学研究所，1984年），頁389—418。
- ⑤ [日] 小島毅：《正祠と淫祠——福建の地方志における记述と理论》，《东洋文化研究所纪要》，114册（1991年），頁87—213；小島毅：《牧民官の祈り——真徳秀の場合》，《史学杂志》，第100编第11号（1991年11月），頁43—76。

广<sup>①</sup>和水越知<sup>②</sup>等是其中的佼佼者；而西方则以姜士彬(David Johnson)、<sup>③</sup>华琛(James L. Watson)、<sup>④</sup>韩森(Valerie Hansen)、<sup>⑤</sup>万志英(Richard von Glahn)、<sup>⑥</sup>韩明士(Robert P. Hymes)、<sup>⑦</sup>戴安德(Edward L. Davis)、<sup>⑧</sup>宋怡明(Michael A. Szonyi)、<sup>⑨</sup>祈泰履(Terry F. Kleeman)<sup>⑩</sup>等为代表。他们在吸收战后日本学者如谷川道雄等人关于“共同体”的理论后，<sup>⑪</sup>

- 
- ① [日] 古林森广：《宋代的海神庙に関する一考察》，原刊于《吉备国际大学研究所纪要》，5(1995年)，页19—33，今载于《中国关系论说资料》，第37号第1分册上(1995年)，页147—154；又见于古林森广《中国宋代の社会と经济》(东京：国书刊行会，1996年)，页112—143。
- ② [日] 水越知：《宋代社会と祠庙信仰の展开——地域核としての祠庙の出现》，《东洋史研究》，第66卷第4期，2002年，页629—666。
- ③ David Johnson, “The City-God Cults of Tang and Sung China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45(1985), pp.363 - 457.
- ④ James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960 - 1960”, in David Johnson, Andrew J. Nathan, & Evelyn S. Rawski (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1985), pp.292 - 324.
- ⑤ Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- ⑥ Richard von Glahn, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 3 (1991), pp.651 - 714; Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2004).
- ⑦ Robert P. Hymes, “Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty”, in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, pp.37 - 69; Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2002).
- ⑧ Edward L. Davis, *Society and Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).
- ⑨ Michael A. Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China”, *Journal of Asian Studies*, 56.1 (1997), pp.113 - 135; Michael A. Szonyi, “Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories”, *Modern China*, 33.1(2007), pp.47 - 71.
- ⑩ Terry F. Kleeman, “The expansion of the Wen-Ch'ang Cult”, in Patricia Buckley Ebrey & Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp.45 - 73.
- ⑪ 很幸运，中文译本使我们更有效地了解“共同体”理论的来龙去脉。见[日] 谷川道雄著，马彪译《中国中世社会与共同体》(北京：中华书局，2002年)。

更有效地从信仰角度审视不同类型的地方共同体与国家权力的关系，例如对“扩散型”的民间宗教如祠神信仰及相关的淫祠问题，讨论深入，成绩斐然。然而，比祠神信仰等民间宗教更欠系统与组织的宋代巫觋信仰，其在当时国家与社会中的位置及影响，至今似仍被忽视。

一如上述学者的论点所指出，宋朝政府可以利用“赐额”等制度操控民间信仰，使其“标准化”及“官方化”，但本研究显示，在更根本的民间社会中，如村落或城市中的社与丛祠里，巫觋信仰其实广为流播，而巫觋通灵的对象，其所塑造的神祇，其实也往往影响着民间信仰的“性格”。然而，宋朝政府似未能有效对其加以控制，这从前面各章所述政府于法律、宗教操控、重塑巫觋信仰等方面的努力均可得见。

宋朝政府对巫觋信仰的前后态度与政策，或又可见当时统治精英及权力机构对这种民间信仰的看法与限制。宋朝政府于立国后对巫觋信仰加以摈拒，贬斥其落后及迷信的邪害本质；然而，脱离政府控制而完全没入民间的巫觋信仰，在寄生于地方社祭与丛祠之后，其生命力似乎变得更顽强，这既反映了国家权力未必可以完全深入地方，而统治精英视巫觋为迷信这种正统的“理”，对民间社会的影响更是有限。另一方面，本文的研究也显示宋律对巫觋这个身份似无严格之限制，惟当巫觋巫术有可能影响政权或地方的稳定时，特别是与一些“邪神”或“妖兵”问题扯上关系者，政府即加以严厉镇压及取缔，统治机器之“权”乃大彰。政府在短时间内，一般都能达到其目的，盖巫觋信仰根本没有如佛、道等教派有那样坚固的意识形态及宗教组织与官方对抗；然事过境迁后，这种深入人心的“扩散型”民间信仰却也很容易死灰复燃，其韧度惊人。综合上述“理”与“权”两方面看，在宋代的国家与民间社会之间，似乎存在着一种“第三领域”（third realm）。<sup>①</sup>

① 太史文(Stephen F. Teiser)综合过去的研究指出，中国民间巫觋一般多为边缘人，但其通灵的对象却是一些主流神，他们带出的讯息也往往有助巩固传统的道德精神。见 Stephen F. Teiser, "Popular Religion", *The Journal of Asian Studies*, Vol.54, no.2. (1995), p.382。我不反对这种宏观的论点，事实上，过去不少关于中国民间信仰的研究均显示，帝国的统一，往往是透过整合不同地域的文化、宗教和精神，而其中不同的地域共同体就扮演很重要的角色。不过，巫觋信仰，特别是宋代的巫觋信仰，部分朝诡异邪门的趋向及不受政府控制者，又或可从反面凸显出民间社会对抗国家的力量？

自从1980年代之后,西方学界对“市民社会”(civil society)及“公共领域”(public sphere)展开了热烈的讨论;而美国汉学界则将这些理念援引到有关中国历史方面的研究中,继承了尤根·哈贝马斯(Jurgen Habermas)的历史学及社会学理论,其中魏斐德(Frederic Wakeman, Jr., 1937—2006)、罗威廉(William T. Rowe)及黄宗智等均发表了很重要的著作,<sup>①</sup>而冉玫铄(Mary B. Rankin)则对帝制中国晚期的情况有很详细的综合讨论。<sup>②</sup>究竟中国历史上是否存在与国家对立的“公共领域”或“市民社会”?诸文中,黄宗智提出了“第三领域”的概念,特别值得我们注意:

我认为,国家与社会的二元对立,是从那种并不适合于中国的近现代西方经验里抽象出来的一种理想构造。我们需要转向采用一种三分的观念,即在国家与社会之间存在着一个第三空间,而国家与社会又都参与其中。<sup>③</sup>

本书的研究可见,宋代巫覡信仰或许就是这种介于国家和社会之间的第三领域。代表国家的“权”与“理”,民间的传统和信仰,双方都参与其中,就在这个领域中进行角力,这与过往只侧重“大传统”(great tradition)与“小传统”(little tradition)的整合看法不尽相同。<sup>④</sup>

当然,我们不能过分夸大这种信仰方面的第三领域,有很多盘根错节的权力和利害关系,影响着地方公共权力的施展,杜赞奇(Prasenjit Duara)在探讨清末民初中国国家政权与乡村社会之间的互动关系时,即提出“权力的

① 关于国家与市民社会这个问题,有一本不俗的编译集,可加参考,见邓正来(1956—2013)、[英] J.C.亚历山大(Jeffrey C. Alexander)编《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》(北京:中央编译出版社,1999年)。

② Mary Backus Rankin, “The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period”, *Etudes chinoises*, vol. IX, no.2 (1990), pp.13-60.

③ 黄宗智著,程农译:《中国的“公共领域”与“市民社会”——国家与社会间的第三领域》,载于邓正来、J.C.亚历山大(Jeffrey C. Alexander)编《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》,页420。

④ “大传统”与“小传统”的区分,始于美国人类学家 Robert Redfield(1897—1958)于1956年出版的 *Peasant Society and Culture* 一书,有关其与中国研究的关系,可参考王铭铭《社会人类学与中国研究》(北京:生活·读书·新知三联书店,1997年),页149—185。

文化网络”(Cultural nexus of power)这个概念。<sup>①</sup> 本书的研究或可以显示，我们在讨论宋代国家权力关系时，除了注意过往从“职役”分析乡村的权力构成，或以祠神透视国家与社会的角力外，巫覡信仰这种民间文化力量，也许是另一条有效的途径。无论如何，巫覡这种古代信仰就这样幸存于宋代的国家与社会之间；“在人类的精神——文化生活中，巫术、宗教与科学的‘世界图像’各自占有重要的位置，并且执行特定的功能”，“并且透过社会化的机制，代代相传下来”。<sup>②</sup>

“村巫社覡”，一直存在于中国社会之中，直至今天。

---

① Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 - 1942* (Stanford & California: Stanford University Press, 1988), p.5.此书中译本见[美]杜赞奇著，王福明译《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》(南京：江苏人民出版社，1994年)。

② 顾忠华：《社会学理论与社会实践》，页302。

# 参 考 书 目

## 一、史源

1. 于钦纂修,于潜释音:《齐乘》(《宋元方志丛刊》本,北京:中华书局,1990年)。
2. 方勺:《泊宅编》(北京:中华书局,1983年)。
3. 文莹:《玉壶清话》(《湘山野录》)(北京:中华书局,1983年)。
4. 文同:《丹渊集》(《文渊阁四库全书》本,台北:商务印书馆,1986年)。
5. 元好问:《续夷坚志》(北京:中华书局,1986年)。
6. 王洋:《东牟集》(《文渊阁四库全书》本)。
7. 王安石:《临川先生文集》(香港:中华书局,1971年)。
8. 王安中:《初寮集》(《文渊阁四库全书》本)。
9. 王应麟:《四明文献集》(《文渊阁四库全书》本)。
10. 王炎:《双溪类稿》(《文渊阁四库全书》本)。
11. 王元恭修,王厚孙、徐亮纂:《至正四明续志》(《宋元方志丛刊》本)。
12. 王十朋:《梅溪先生文集》(《文渊阁四库全书》本)。
13. 王十朋:《梅溪先生文集后集》(《文渊阁四库全书》本)。
14. 王巩:《甲申杂记》(《笔记小说大观》本,扬州:江苏广陵古籍刻印社,1983—1984)。
15. 王鏊等修:《姑苏志》(北京:书目文献出版社,缺出版年份)。
16. 王辟之:《澠水燕谈录》(北京:中华书局,1997年)。
17. 王存等撰:《元丰九域志》(北京:中华书局,1984年)。
18. 王明清:《挥麈录》(上海:上海书店,2001年)。
19. 王禹偁:《小畜集》(《文渊阁四库全书》本)。
20. 王象之:《輿地纪胜》(台北:文海出版社,1963年)。
21. 王令:《广陵集》(《文渊阁四库全书》本)。
22. 中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校:《名公书判清明集》(北京:中华书局,1987年)。
23. 中华书局编辑部编:《宋元方志丛刊》(北京:中华书局,1990年)。
24. 司马光:《温国文正公文集》(《文渊阁四库全书》本)。
25. 司马光:《涑水记闻》(北京:中华书局,1989年)。

26. 北京大学古文献研究所编：《全宋诗》（北京：北京大学出版社，1991年）。
27. 左丘明撰，韦昭注：《国语》（上海：上海古籍出版社，1978年）。
28. 史安之修，高似孙纂：《剡录》（《宋元方志丛刊》本）。
29. 史弥坚修，卢宪纂：《嘉定镇江志》（《宋元方志丛刊》本）。
30. 史能之纂修：《咸淳毗陵志》（《宋元方志丛刊》本）。
31. 丘光庭：《兼明书》（《说郛三种》本。陶宗仪等编：《说郛三种》，上海：上海古籍出版社，1989年）。
32. 江万里：《宣政杂录》（《说郛三种》本）。
33. 江少虞：《宋朝事实类苑》（上海：上海古籍出版社，1981年）。
34. 江休复：《江邻几杂志》（《笔记小说大观》本）。
35. 江休复：《醴泉笔录》（《宋代笔记小说》本。周光培编：《宋代笔记小说》，石家庄：河北教育出版社，1995年）。
36. 西湖老人：《西湖老人繁胜录》（北京：中国商业出版社，1982年）。
37. 朱翌：《猗觉寮杂记》（《笔记小说大观》本）。
38. 朱长文纂修：《吴郡图经续记》（《宋元方志丛刊》本）。
39. 朱熹：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年）。
40. 朱彧：《萍洲可谈》（上海：上海古籍出版社，1989年）。
41. 汪藻：《浮溪集》（《文渊阁四库全书》本）。
42. 汪藻：《浮溪文粹》（《文渊阁四库全书》本）。
43. 沈辽：《云集编》（《文渊阁四库全书》本）。
44. 沈括撰，胡道静校注：《新校正梦溪笔谈》（香港：中华书局，1978年）。
45. 沈作宾修，施宿等纂：《嘉泰会稽志》（《宋元方志丛刊》本）。
46. 宋慈著，罗时润、田一民、关信译释：《洗冤录译释》（福州：福建科学技术出版社，1992年）。
47. 宋祁：《景文集》（《文渊阁四库全书》本）。
48. 宋敏求纂修：《长安志》（《宋元方志丛刊》本）。
49. 邢凯：《坦斋通编》（《说郛三种》本）。
50. 李流谦：《淡斋集》（《文渊阁四库全书》本）。
51. 李新：《跨鳌集》（《文渊阁四库全书》本）。
52. 李光：《庄简集》（《文渊阁四库全书》本）。
53. 李弥逊：《筠溪集》（《文渊阁四库全书》本）。
54. 李心传：《建炎以来系年要录》（北京：中华书局，1988年）。
55. 李觏：《李觏集》（北京：中华书局，1981年）。
56. 李元弼：《作邑自箴》（《四部丛刊续编》本，台北：商务印书馆，1966年）。
57. 李焘：《续资治通鉴长编》（北京：中华书局，1979—1995年）。
58. 李石：《方舟集》（《文渊阁四库全书》本）。

59. 李石:《续博物志》(成都:巴蜀书社,1991年)。
60. 李隆基撰,李林甫注:《大唐六典》(西安:三秦出版社,1991年)。
61. 李若水:《忠愍集》(《文渊阁四库全书》本)。
62. 李复:《澠水集》(《文渊阁四库全书》本)。
63. 吴潜修,梅应发、刘锡纂:《开庆四明续志》(《宋元方志丛刊》本)。
64. 吴曾:《能改斋漫录》(上海:上海古籍出版社,1984年)。
65. 吴芾:《湖山集》(《文渊阁四库全书》本)。
66. 吴自牧:《梦粱录》(北京:中国商业出版社,1982年)。
67. 吕祖谦:《东莱集》(《文渊阁四库全书》本)。
68. 吕祖俭、吕乔年编:《东莱别集》(《文渊阁四库全书》本)。
69. 吕本中:《官箴》(《说郛三种》本)。
70. 何蘧:《春渚纪闻》(北京:中华书局,1983年)。
71. 佚名:《湖海新闻夷坚续志》(北京:中华书局,1986年)。
72. 佚名:《河南志》(《宋元方志丛刊》本)。
73. 佚名:《庆元条法事类》(北京:中国书店,1990年)。
74. 佚名:《寿昌乘》(《宋元方志丛刊》本)。
75. 佚名:《朝野遗记》(《说郛三种》本)。
76. 佚名:《异闻总录》(《笔记小说大观》本)。
77. 佚名:《周礼》(台北:艺文印书馆,1981年)。
78. 佚名:《无锡志》(《宋元方志丛刊》本)。
79. 佚名:《锦绣万花谷》(上海:上海辞书出版社,1992年)。
80. 佚名:《续墨客挥犀》(《说郛三种》本)。
81. 孟元老:《东京梦华录》(北京:中国商业出版社,1982年)。
82. 邵博:《邵氏闻见后录》(北京:中华书局,1983年)。
83. 范祖禹:《范太史集》(《文渊阁四库全书》本)。
84. 范正敏:《通斋闲览》(《说郛三种》本)。
85. 范成大撰,严沛校注:《桂海虞衡志校注》(南宁:广西人民出版社,1986年)。
86. 范成大纂修,汪泰亨等增订:《吴郡志》(《宋元方志丛刊》本)。
87. 范成大:《范石湖集》(香港:中华书局,1974年)。
88. 范成大:《石湖诗集》(《文渊阁四库全书》本)。
89. 范仲淹:《范文正集》(《文渊阁四库全书》本)。
90. 范镇:《东斋记事》(《说郛三种》本)。
91. 周淙纂修:《乾道临安志》(《宋元方志丛刊》本)。
92. 周文圻:《开颜集》(《说郛三种》本)。
93. 周密:《齐东野语》(北京:中华书局,1983年)。
94. 周密:《癸辛杂识》(北京:中华书局,1988年)。

95. 周密：《武林旧事》(北京：中国商业出版社，1982年)。
96. 周密：《乾淳岁时记》(《说郛三种》本)。
97. 周光培编：《宋代笔记小说》(石家庄：河北教育出版社，1995年)。
98. 周必大：《文忠集》(《文渊阁四库全书》本)。
99. 周弼：《端平诗隽》(《文渊阁四库全书》本)。
100. 周去非：《岭外代答》(上海：上海远东出版社，1996年)。
101. 周南：《山房集》(《文渊阁四库全书》本)。
102. 周紫芝：《太仓稊米集》(《文渊阁四库全书》本)。
103. 周行己：《浮沚集》(《文渊阁四库全书》本)。
104. 岳珂：《桯史》(北京：中华书局，1981年)。
105. 金盈之：《醉翁谈录》(《宋代笔记小说》本)。
106. 洪迈：《夷坚志》(北京：中华书局，1981年)。
107. 施清臣：《翻古丛编》(《说郛三种》本)。
108. 施谔：《淳祐临安志》(《宋元方志丛刊》本)。
109. 祝穆编，祝洙补订：《方輿胜览》(上海：上海古籍出版社，1991年)。
110. 胡宏：《五峰集》(《文渊阁四库全书》本)。
111. 胡宿：《文恭集》(《文渊阁四库全书》本)。
112. 胡矩修，方万里、罗浚纂：《宝庆四明志》(《宋元方志丛刊》本)。
113. 胡仔：《茗溪渔隐丛话前集》(北京：人民文学出版社，1962年)。
114. 相国道：《四六余话》(《说郛三种》本)。
115. 侯君素：《旌异记》(《说郛三种》本)。
116. 高文虎：《蓼花洲闲录》(《说郛三种》本)。
117. 高斯得：《耻堂存稿》(《文渊阁四库全书》本)。
118. 唐庚：《眉山集》(《文渊阁四库全书》本)。
119. 家铉翁：《则堂集》(《文渊阁四库全书》本)。
120. 马泽修，袁桷纂：《延祐四明志》(《宋元方志丛刊》本)。
121. 马永卿：《懒真子》(《笔记小说大观》本)。
122. 马端临：《文献通考》(北京：中华书局，1986年)。
123. 马光祖修，周应合纂：《景定建康志》(《宋元方志丛刊》本)。
124. 马廷鸾：《碧梧玩芳集》(《文渊阁四库全书》本)。
125. 秦观：《淮海集》(《文渊阁四库全书》本)。
126. 袁燮：《絜斋集》(《文渊阁四库全书》本)。
127. 袁采：《袁氏世范》(天津：天津古籍出版社，1995年)。
128. 桂万荣编撰，吴讷删正·续补：《棠阴比事选》(北京：群众出版社，1983年)。
129. 真德秀：《西山文集》(《文渊阁四库全书》本)。
130. 孙覿：《鸿庆居士集》(《文渊阁四库全书》本)。

131. 孙应时纂修, 鲍廉增补, 卢镇续修:《琴川志》(《宋元方志丛刊》本)。
132. 晁公遯:《嵩山集》(《文渊阁四库全书》本)。
133. 庄绰:《鸡肋篇》(北京:中华书局,1983年)。
134. 徐松:《宋会要辑稿》(北京:中华书局,1987年)。
135. 徐梦莘:《三朝北盟会编》(上海:上海古籍出版社,1987年)。
136. 梁克家纂修:《淳熙三山志》(《宋元方志丛刊》本)。
137. 章甫:《自鸣集》(《文渊阁四库全书》本)。
138. 章如愚:《群书考索别集》(《文渊阁四库全书》本)。
139. 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》(上海:上海古籍出版社,1986年)。
140. 郭祥正:《青山集》(《文渊阁四库全书》本)。
141. 郭祥正:《青山续集》(《文渊阁四库全书》本)。
142. 郭印:《云溪集》(《文渊阁四库全书》本)。
143. 张津等纂修:《乾道四明图经》(《宋元方志丛刊》本)。
144. 张昞纂修:《宝庆会稽续志》(《宋元方志丛刊》本)。
145. 张端耳:《贵耳集》(《宋代笔记小说》本)。
146. 张邦基:《墨庄漫录》(《笔记小说大观》本)。
147. 张载:《张载集》(北京:中华书局,1985年)。
148. 张栻:《南轩集》(《文渊阁四库全书》本)。
149. 张君房:《云笈七签》(北京:华夏出版社,1996年)。
150. 张孝祥:《于湖居士文集》(上海:上海古籍出版社,1980年)。
151. 张九成:《横浦集》(《文渊阁四库全书》本)。
152. 张嶠:《紫微集》(《文渊阁四库全书》本)。
153. 张耒:《张太史明道杂志》(《宋代笔记小说》本)。
154. 张耒:《续明道杂志》(《说郛三种》本)。
155. 张知甫:《张氏可书》(《宋代笔记小说》本)。
156. 张铉纂修:《至正金陵新志》(《宋元方志丛刊》本)。
157. 强至:《祠部集》(《文渊阁四库全书》本)。
158. 陈淳:《北溪大全集》(《文渊阁四库全书》本)。
159. 陈淳:《北溪字义》(北京:中华书局,1983年)。
160. 陈渊:《默堂集》(《文渊阁四库全书》本)。
161. 陈亮:《陈亮集》(北京:中华书局,1987年)。
162. 陈元靓:《岁时广记》(《宋代笔记小说》本)。
163. 陈旉:《农书》(《文渊阁四库全书》本)。
164. 陈郁:《藏一话腴》(《宋代笔记小说》本)。
165. 陈大震纂修:《大德南海志》(《宋元方志丛刊》本)。
166. 陈思:《两宋名贤小集》(《文渊阁四库全书》本)。

167. 陈傅良：《止斋集》（《文渊阁四库全书》本）。
168. 陈公亮修，刘文富纂：《淳熙严州图经》（《宋元方志丛刊》本）。
169. 陆游：《陆放翁全集》（北京：中国书店，1986年）。
170. 陆游：《入蜀记》《老学庵笔记》（上海：上海远东出版社，1996年）。
171. 陶宗仪等编：《说郛三种》（上海：上海古籍出版社，1989年）。
172. 陶宗仪：《南村辍耕录》（北京：中华书局，1997年）。
173. 陆心源：《宋史翼》（北京：中华书局，1991年）。
174. 陶谷：《清异录》（《说郛三种》本）。
175. 梅尧臣：《宛陵集》（《文渊阁四库全书》本）。
176. 梅尧臣著，朱东润编年校注：《梅尧臣集编年校注》（上海：上海古籍出版社，1980年）。
177. 崔敦礼：《宫教集》（《文渊阁四库全书》本）。
178. 脱因修，俞希鲁纂：《至顺镇江志》（《宋元方志丛刊》本）。
179. 脱脱等撰：《宋史》（北京：中华书局，1977年）。
180. 曾枣庄、刘琳主编：《全宋文》（上海：上海辞书出版社，2006年）。
181. 曾巩：《元丰类稿》（《文渊阁四库全书》本）。
182. 曾敏行：《独醒杂志》（上海：上海古籍出版社，1987年）。
183. 曾几：《茶山集》（《文渊阁四库全书》本）。
184. 冯福京修，郭荐纂：《大德昌国州图志》（《宋元方志丛刊》本）。
185. 项公泽修，凌万顷、边实纂：《淳祐玉峰志》（《宋元方志丛刊》本）。
186. 彭乘：《墨客挥犀》（《笔记小说大观》本）。
187. 彭龟年：《止堂集》（《文渊阁四库全书》本）。
188. 云间储咏：《祛疑说》（《说郛三种》本）。
189. 单庆修，徐硕纂：《至元嘉禾志》（《宋元方志丛刊》本）。
190. 黄淮、杨士奇编：《历代名臣奏议》（《文渊阁四库全书》本）。
191. 黄庶：《伐檀集》（《文渊阁四库全书》本）。
192. 黄磬、齐硕修，陈耆卿纂：《嘉定赤城志》（《宋元方志丛刊》本）。
193. 黄震：《黄氏日抄》（《文渊阁四库全书》本）。
194. 黄公度：《知稼翁集》（《文渊阁四库全书》本）。
195. 叶适：《叶适集》（北京：中华书局，1983年）。
196. 董煟：《救荒活民书》（《文渊阁四库全书》本）。
197. 费衎：《梁溪漫志》（上海：上海古籍出版社，1985年）。
198. 程棨：《三柳轩杂识》（《说郛三种》本）。
199. 程大昌纂修：《雍录》（《宋元方志丛刊》本）。
200. 程俱：《北山小集》（《文渊阁四库全书》本）。
201. 舒岳祥：《阆风集》（《文渊阁四库全书》本）。

202. 杨潜修,朱端常、林至、胡林卿纂:《云间志》(《宋元方志丛刊》本)。
203. 杨惠纂修:《至正昆山郡志》(《宋元方志丛刊》本)。
204. 杨时:《龟山集》(《文渊阁四库全书》本)。
205. 杨亿口述,黄鉴笔录,宋庠整理:《杨文公谈苑》(上海:上海古籍出版社,1993年)。
206. 葛胜仲:《丹阳集》(《文渊阁四库全书》本)。
207. 邹浩:《道乡集》(《文渊阁四库全书》本)。
208. 廖刚:《高峰文集》(《文渊阁四库全书》本)。
209. 赵善括:《应斋杂著》(《文渊阁四库全书》本)。
210. 赵彦卫:《云麓漫钞》(北京:中华书局,1996年)。
211. 赵不悔修,罗愿纂:《新安志》(《宋元方志丛刊》本)。
212. 赵鼎臣:《竹隐畸士集》(《文渊阁四库全书》本)。
213. 赵葵:《行营杂录》(《说郛三种》本)。
214. 赵与泌修、黄岩孙纂:《仙溪志》(《宋元方志丛刊》本)。
215. 翟汝文:《忠惠集》(《文渊阁四库全书》本)。
216. 蔡绛:《铁围山丛谈》(上海:上海古籍出版社,1987年)。
217. 楼钥:《攻媿集》(《文渊阁四库全书》本)。
218. 潜说友纂修:《咸淳临安志》(《宋元方志丛刊》本)。
219. 郑克撰撰,刘俊文译注:《折狱龟鉴译注》(上海:上海古籍出版社,1988年)。
220. 郑刚中:《北山集》(《文渊阁四库全书》本)。
221. 谈钥:《嘉泰吴兴志》(《宋元方志丛刊》本)。
222. 欧阳玄:《睽车志》(《说郛三种》本)。
223. 欧阳守道:《巽斋文集》(《文渊阁四库全书》本)。
224. 欧阳修:《文忠集》(《文渊阁四库全书》本)。
225. 欧阳修:《欧阳修全集》(北京:中国书店,1986年)。
226. 邓肃:《栟榈集》(《文渊阁四库全书》本)。
227. 鲁应龙:《闲窗括异志》(《宋代笔记小说》本,《说郛三种》本)。
228. 乐雷发:《雪矶丛稿》(长沙:岳麓书社,1986年)。
229. 乐史:《宋本太平寰宇记》(北京:中华书局,2000年)。
230. 刘敞:《公是集》(《文渊阁四库全书》本)。
231. 刘宰:《漫塘集》(《文渊阁四库全书》本)。
232. 刘一止:《苕溪集》(《文渊阁四库全书》本)。
233. 刘克庄:《后村集》(《文渊阁四库全书》本)。
234. 刘斧:《青琐高议》(上海:上海古籍出版社,1983年)。
235. 骆天骧纂修:《类编长安志》(《宋元方志丛刊》本)。
236. 黎靖德编:《朱子语类》(北京:中华书局,1986年)。
237. 钱可则修,郑瑶、方仁荣纂:《景定严州续志》(《宋元方志丛刊》本)。

238. 龙明子：《葆光录》（《宋代笔记小说》本）。
239. 谢庭芳：《辨惑论》（《说郛三种》本）。
240. 谢公应修，边实纂：《咸淳玉峰续志》（《宋元方志丛刊》本）。
241. 韩元吉：《南涧甲乙稿》（《丛书集成初编》本，上海：商务印书馆，1936年）。
242. 罗愿：《罗鄂州小集》（《文渊阁四库全书》本）。
243. 罗叔韶修，常棠纂：《澉水志》（《宋元方志丛刊》本）。
244. 罗从彦：《豫章文集》（《文渊阁四库全书》本）。
245. 窦仪：《宋刑统》（北京：中华书局，1984年）。
246. 顾文荐：《船窗夜话》（《说郛三种》本）。

## 二、中文专著

247. [韩] 文镛盛：《中国古代社会的巫观》（北京：华文出版社，1999年）。
248. 方燕：《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》（北京：中华书局，2008年）。
249. 王章伟：《文明世界的魔法师——宋代的巫观与巫术》（台北：三民书局，2006年）。
250. 王章伟：《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》（台北：花木兰文化出版社，2017年）。
251. 王光荣：《通天人之际的彝巫“腊摩”》（昆明：云南人民出版社，1994年）。
252. 王见川：《从摩尼教到明教》（台北：新文丰出版公司，1992年）。
253. 王国维：《宋元戏曲史》（上海：华东师范大学出版社，1995年）。
254. 王贵元：《女巫与巫术》（石家庄：河北人民出版社，1991年）。
255. 王振复：《巫术——〈周易〉的文化智慧》（杭州：浙江古籍出版社，1999年）。
256. 王秋桂等编：《神话、信仰与仪式》（台北：稻乡出版社，1996年）。
257. 王铭铭：《社会人类学与中国研究》（北京：生活·读书·新知三联书店，1997年）。
258. 王铭铭、潘宗党编：《象征与社会——中国民间文化的探索》（天津：天津人民出版社，1997年）。
259. 王铭铭、王斯福编：《乡土社会的秩序、公正与权威》（北京：中国政法大学出版社，1997年）。
260. 王铭铭：《想象的异邦——社会与文化人类学散论》（上海：上海人民出版社，1998年）。
261. [美] 孔飞力著，陈兼、刘昶译：《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》（上海：上海三联书店，1999年）。
262. 石光伟、刘厚生：《满族萨满跳神》（长春：吉林文史出版社，1992年）。
263. 史宗主编，金泽、宋立道、徐大建等译：《20世纪西方宗教人类学文选》（上海：上海三联书店，1995年）。
264. [英] 弗雷泽著，汪培基译：《金枝——巫术与宗教之研究》（台北：桂冠图书股份有

- 限公司,1994年)。
265. 白钢、向祥海:《钟相杨么起义始末》(太原:山西人民出版社,1981年)。
266. 皮庆生:《宋代民众祠神信仰研究》(上海:上海古籍出版社,2008年)。
267. [美]安·勒维琳·巴斯托著,严韵译:《猎·杀·女巫:以女性观点重现的欧洲女巫史》(台北:女书文化事业有限公司,1999年)。
268. [美]米尔希·埃利亚德著,宋立道、鲁奇译:《神秘主义、巫术与文化风尚》(北京:光明日报出版社,1990年)。
269. [美]米尔恰·伊利亚德著,段满福译:《萨满教:古老的人迷术》(北京:社会科学文献出版社,2018年)。
270. [日]吉元昭治著,杨宇译:《道教与不老长寿医学》(成都:成都出版社,1992年)。
271. 朱瑞熙:《宋代社会研究》(郑州:中州书画社,1983年)。
272. 朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜:《辽宋西夏金社会生活史》(北京:中国社会科学出版社,1998年)。
273. 伊永文:《宋代市民生活》(北京:中国社会出版社,1999年)。
274. [英]伊凡·普里查著,陈奇禄、王崧兴等合译:《社会人类学》(台北:唐山出版社,1997年)。
275. 沈宗宪:《宋代民间的幽冥世界观》(台北:商鼎文化出版社,1993年)。
276. 宋兆麟:《巫与巫术》(成都:四川人民出版社,1989年)。
277. 宋兆麟:《巫观——人与鬼神之间》(北京:学苑出版社,2001年)。
278. 宋和平:《〈尼山萨满〉研究》(北京:社会科学文献出版社,1998年)。
279. [法]克洛德·莱维——斯特劳斯著,谢维扬、俞宣孟译:《结构人类学》(上海:上海译文出版社,1995年)。
280. [法]克洛德·莱维——斯特劳斯著,俞宣孟、谢维扬、白信才译:《结构人类学》第2卷(上海:上海译文出版社,1999年)。
281. [英]克里斯蒂纳·拉娜著,刘靖华、周晓慧译:《巫术与宗教》(北京:今日中国出版社,1991年)。
282. [美]克利福德·格尔兹著,纳日碧力戈、郭于华、李彬、罗红光、田青等译:《文化的解释》(上海:上海人民出版社,1999年)。
283. [美]杜赞奇著,王福明译:《文化、权力与国家——1900—1942年的华北农村》(南京:江苏人民出版社,1994年)。
284. 李小红:《宋代社会中的巫观研究》(北京:光明日报出版社,2010年)。
285. 李丰楙、朱荣贵编:《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》(台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处,1996年)。
286. 李丰楙、朱荣贵编:《性别、神格与台湾宗教论述》(台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处,1997年)。
287. 李瑶:《巫蛊方术之祸》(南宁:广西民族出版社,1995年)。

288. 李春棠:《坊墙倒塌以后——宋代城市生活长卷》(长沙:湖南人民出版社,1993年)。
289. 李零:《中国方术考》(北京:东方出版社,2000年)。
290. 李零:《中国方术续考》(北京:东方出版社,2000年)。
291. 李寿菊:《狐仙信仰与狐狸精故事》(台北:学生书局,1995年)。
292. 李弘祺:《宋代官学教育与科举》(台北:联经出版事业公司,1994年)。
293. 李勇先:《〈舆地纪胜〉研究》(成都:巴蜀书社,1998年)。
294. 李建民:《方术·医学·历史》(台北:南天书局,2000年)。
295. 李建民:《死生之域——周秦汉脉学之源流》(台北:“中央研究院”历史语言研究所,2001年)。
296. 李献璋著,郑彭年译:《妈祖信仰研究》(澳门:澳门海事博物馆,1995年)。
297. 李剑国:《宋代志怪传奇叙录》(天津:南开大学出版社,1997年)。
298. 李剑国:《中国狐文化》(北京:人民文学出版社,2002年)。
299. 巫瑞书:《南方民俗与楚文化》(长沙:岳麓书社,1997年)。
300. 巫瑞书:《南方传统节日与楚文化》(汉口:湖北教育出版社,1999年)。
301. 吴安家:《中共史学新探》(台北:幼狮文化事业公司,1983年)。
302. 吕理政:《传统信仰与现代社会——台湾民间信仰研究论集》(台北:稻乡出版社,1992年)。
303. 何忠礼、徐吉军:《南宋史稿》(杭州:杭州大学出版社,1999年)。
304. 何新:《诸神的起源》(北京:时事出版社,2002年)。
305. [日]谷川道雄著,马彪译:《中国中世社会与共同体》(北京:中华书局,2002年)。
306. 林河:《中国巫傩史》(广州:花城出版社,2001年)。
307. 林富士:《孤魂与鬼雄的世界》(台北:台北县立文化中心,1995年)。
308. 林富士:《汉代的巫者》(台北:稻乡出版社,1999年)。
309. 林富士:《小历史——历史的边陲》(台北:三民书局,增订二版,2018年)。
310. 林富士:《中国中古时期的宗教与医疗》(台北:联经出版事业股份有限公司,2008年)。
311. 林富士:《巫者的世界》(广州:广东人民出版社,2016年)。
312. 林素英:《古代祭礼中之政教观——以〈礼记〉成书前为论》(台北:文津出版社,1997年)。
313. 林悟殊:《摩尼教及其东渐》(北京:中华书局,1987年)。
314. [美]芮克里夫·布朗著,夏建中译:《社会人类学方法》(台北:桂冠图书股份有限公司,1994年)。
315. 孟慧英:《中国北方民族萨满教》(北京:社会科学文献出版社,2000年)。
316. 周冰:《巫、舞、八卦》(北京:新华出版社,1993年)。
317. 周密:《宋代刑法史》(北京:法律出版社,2002年)。

318. 周策纵:《古巫医与“六诗”考:中国浪漫文学探源》(台北:联经出版事业公司,1986年)。
319. 周质平、Willard J. Peterson 编:《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》(台北:联经出版事业公司,2002年)。
320. [日] 竺沙雅章著,吴密察译:《征服王朝的时代——宋、元》(台北:稻乡出版社,1998年)。
321. 邱添生:《唐宋变革期的政经与社会》(台北:文津出版社,1999年)。
322. 邱宜文:《巫风与九歌》(台北:文津出版社,1996年)。
323. 姜彬:《吴越民间信仰民俗——吴越地区民间信仰与民间文艺关系的考察和研究》(上海:上海文艺出版社,1992年)。
324. 胡新生:《中国古代巫术》(济南:山东人民出版社,修订本,2005年)。
325. 胡建国:《巫雩与巫术》(海口:海南出版社,1993年)。
326. [美] 柯文著,林同奇译:《在中国发现历史——中国中心观在美国的兴起》(北京:中华书局,1989年)。
327. [美] 威廉·A. 哈维兰著,王铭铭等译:《当代人类学》(上海:上海人民出版社,1987年)。
328. 秋浦:《萨满教研究》(上海:上海人民出版社,1985年)。
329. 涂尔干著,芮传明、赵学元译:《宗教生活的基本形式》(台北:桂冠图书股份有限公司,1992年)。
330. 高国藩:《敦煌巫术与巫术流变》(南京:河海大学出版社,1993年)。
331. 高国藩:《中国巫术史》(上海:上海三联书店,1999年)。
332. 高国藩:《中国巫术通史》(南京:凤凰出版社,2015年)。
333. 高华平、曹海东:《中华巫术》(台北:文津出版社,1995年)。
334. 容世诚:《戏曲人类学初探:仪式、剧场与社群》(台北:麦田出版社,1997年)。
335. 马新:《两汉乡村社会史》(济南:齐鲁书社,1997年)。
336. [美] 马伯良著,杨昂、胡雯姬译:《宋代的法律与秩序》(北京:中国政法大学出版社,2010年)。
337. [德] 马克斯·韦伯著,简惠美译:《中国的宗教:儒教与道教》(台北:远流出版社,1989年)。
338. [德] 马克斯·韦伯著,康乐、简惠美译:《宗教与世界——韦伯选集(II)》(台北:远流出版社,1990年)。
339. [德] 马克斯·韦伯著,康乐、简惠美译:《宗教社会学》(台北:远流出版社,1993年)。
340. [德] 马克斯·韦伯著,林荣远译:《经济与社会》(北京:商务印书馆,1997年)。
341. 马昌仪:《中国灵魂信仰》(上海:上海文艺出版社,1998年)。
342. 马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》(上海:上海人民出版社,1992年)。

343. [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)。
344. [英] 埃文斯-普理查德著,孙尚扬译:《原始宗教理论》(北京:商务印书馆,2001年)。
345. [美] 恩斯持·卡西尔著,甘阳译:《人论》(上海:上海译文出版社,1997年)。
346. [苏] 格里戈连科著,吴兴勇译:《形形色色的巫术》(上海:上海人民出版社,1992年)。
347. 夏建中:《文化人类学理论学派——文化研究的历史》(北京:中国人民大学出版社,1997年)。
348. 庄吉发:《萨满信仰的历史考察》(台北:文史哲出版社,1996年)。
349. 乌丙安:《神秘的萨满世界》(上海:上海三联书店,1989年)。
350. 徐文武:《楚国宗教概论》(武汉:武汉出版社,2001年)。
351. 徐吉军、方建新、方健、吕凤棠:《中国风俗通史——宋代卷》(上海:上海文艺出版社,2001年)。
352. 梁钊韬:《中国古代巫术——宗教的起源和发展》(广州:中山大学出版社,1989年)。
353. 章群:《唐代祠祭论稿》(台北:学海出版社,1996年)。
354. 许烺光著,王芃、徐隆德、余伯泉译:《驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化》(台北:南天书局,1997年)。
355. 许地山:《扶箕迷信底研究》(长沙:商务印书馆,1941年)。
356. 郭淑华:《原始活态文化——萨满教透视》(上海:上海人民出版社,2001年)。
357. 郭于华编:《仪式与社会变迁》(北京:社会科学文献出版社,2000年)。
358. 郭东旭:《宋代法制研究》(保定:河北大学出版社,1997年)。
359. 郭东旭:《宋朝法律史论》(保定:河北大学出版社,2001年)。
360. 张亮采:《中国风俗史》(北京:东方出版社,1996年)。
361. 张光直著,郭净、陈星译:《美术、神话与祭祀》(沈阳:辽宁教育出版社,1988年)。
362. 张光直:《中国青铜时代》,第2集(北京:生活·读书·新知三联书店,1990年)。
363. 张珣:《疾病与文化——台湾民间医疗人类学研究论集》(台北:稻乡出版社,1994年)。
364. 张其凡、陆勇强编:《宋代历史文化研究》(北京:人民出版社,2000年)。
365. 张其凡:《两宋历史文化概论》(广东:广东人民出版社,2002年)。
366. 张健建:《冲傩还愿——贵州傩仪的结构类型意义》(贵阳:贵州人民出版社,1997年)。
367. 张紫晨:《中国巫术》(上海:上海三联书店,1990年)。
368. 张鹤泉:《周代祭祀研究》(台北:文津出版社,1993年)。
369. 陈宝良:《中国的社与会》(杭州:浙江人民出版社,1996年)。

370. 陈邦贤：《中国医学史》（上海：商务印书馆，1937年）。
371. 陈元朋：《两宋的“尚医士人”与“儒医”——兼论其在金元的流变》（台北：台湾大学出版委员会，1997年）。
372. 陈慎庆编：《诸神嘉年华——香港宗教研究》（香港：牛津大学出版社，2002年）。
373. 陶晋生：《边疆史研究集——宋金时期》（台北：商务印书馆，1986年）。
374. 富育光、孟慧英：《满族萨满教研究》（北京：北京大学出版社，1991年）。
375. 彭荣德：《花巫术之谜》（北京：学苑出版社，1994年）。
376. 黄伦生：《东方神秘之门：中国巫术文化探秘》（台北：新潮社，1997年）。
377. [美] 王志英著，廖涵缤译：《左道——中国宗教文化中的神与魔》（北京：社会科学文献出版社，2018年）。
378. [法] 傅岚岚、林富士编：《遗迹崇拜与圣者崇拜》（台北：允晨文化，2000年）。
379. 程民生：《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》（郑州：河南人民出版社，1993年）。
380. 程民生：《宋代地域文化》（开封：河南大学出版社，1997年）。
381. [法] 傅柯著，王德威译：《知识的挖掘》（台北：麦田出版社，1993年）。
382. [日] 福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修，朱越利、徐远和等译：《道教》第2卷（上海：上海古籍出版社，1992年）。
383. 贾二强：《唐宋民间信仰》（福州：福建人民出版社，2002年）。
384. 蒲慕州：《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》（台北：允晨文化，1995年）。
385. 杨庆堃著，范丽珠等译：《中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能与其历史因素之研究》（上海：上海人民出版社，2007年）。
386. 杨俊峰：《唐宋之间的国家与祠祀——以国家和南方祀神之风互动为焦点》（上海：上海古籍出版社，2019年）。
387. 詹鄞鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》（上海：上海教育出版社，2001年）。
388. 漆侠先生纪念文集编委会编：《漆侠先生纪念文集》（保定：河北大学出版社，2002年）。
389. 齐涛：《魏晋隋唐乡村社会研究》（济南：山东人民出版社，1994年）。
390. 宁可：《宁可史学论集》（北京：中国社会科学出版社，1999年）。
391. 赵璞珊：《中国古代医学》（北京：中华书局，1997年）。
392. 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年）。
393. 赵秀玲：《中国乡里制度》（北京：社会科学文献出版社，1998年）。
394. 邓启耀：《巫蛊考察——中国巫蛊的文化心态》（台北：中华发展基金管理委员会、汉忠文化事业股份有限公司，1998年）。
395. 邓正来、[英] J.C.亚历山大编：《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》

- (北京:中央编译出版社,1999年)。
396. 郑钦仁、李明仁编译:《征服王朝论文集》(台北:稻乡出版社,1999年)。
397. 臧振:《蒙昧中的智慧:中国巫术》(北京:华夏出版社,1994年)。
398. 鲁迅:《鲁迅全集》(北京:人民文学出版社,1982年)。
399. 刘子健:《欧阳修的治学与从政》(台北:新文丰出版公司,1984年)。
400. 刘小萌、定宜庄:《萨满教与东北民族》(长春:吉林教育出版社,1990年)。
401. 刘仲宇:《中国精怪文化》(上海:上海人民出版社,1997年)。
402. 刘俊文主编,黄约瑟译:《日本学者研究中国史论著选译》,第1卷(北京:中华书局,1992年)。
403. 刘俊文主编,许洋主等译:《日本学者研究中国史论著选译》,第7卷(北京:中华书局,1993年)。
404. 刘俊文主编,姚荣涛、徐世虹译:《日本学者研究中国史论著选译》,第8卷(北京:中华书局,1992年)。
405. 刘复生:《北宋中期儒学复兴运动》(台北:文津出版社,1991年)。
406. 刘黎明:《宋代民间巫术研究》(成都:巴蜀书社,2004年)。
407. 刘黎明:《灰暗的想象——中国古代民间社会巫术信仰研究》(成都:巴蜀书社,2014年)。
408. I.M.刘易斯著,郑文译:《中心与边缘:萨满教的社会人类学研究》(北京:社会科学文献出版社,2019年)。
409. 澳门海事博物馆、澳门文化研究会合编:《妈祖信仰历史文化研讨会论文集》(澳门:澳门海事博物馆、澳门文化研究会,1998年)。
410. 韩毅:《政府治理与医学发展:宋代医事诏令研究》(北京:中国科学技术出版社,2014年)。
411. 韩毅:《宋代瘟疫的流行与防治》(北京:商务印书馆,2015年)。
412. [美]韩明士著,皮庆生译:《道与庶道——宋代以来的道教、民间信仰和神灵模式》(南京:江苏人民出版社,2007年)。
413. 薛梅卿:《宋刑统研究》(北京:法律出版社,1997年)。
414. 萧兵:《傩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》(南京:江苏人民出版社,1992年)。
415. 戴玄之:《中国秘密宗教与秘密会社》(台北:台湾商务印书馆,1990年)。
416. 简惠美:《韦伯论中国——〈中国的宗教〉初探》(台北:台湾大学出版委员会,1988年)。
417. [美]韩森著,包伟民译:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》(杭州:浙江人民出版社,1999年)。
418. 庞德新:《宋代两京市民生活》(香港:龙门书店,1974年)。
419. 严世芸:《宋代医家学术思想研究》(上海:上海中医学院出版社,1993年)。
420. 顾忠华:《韦伯学说新探》(台北:唐山出版社,1994年)。

421. 顾忠华：《社会学理论与社会实践》（台北：允晨文化，1999年）。
422. [法] 让·塞尔韦耶著，管震湖译：《巫术》（北京：商务印书馆，1998年）。

### 三、中文论文

423. [韩] 文镛盛：《汉代统治阶层对巫覡态度的两重性》，载于何兹全先生八十五华诞纪念文集编委会编：《何兹全先生八十五华诞纪念文集》（北京：中国社会科学出版社，1997年），页146—162。
424. 王章伟：《评 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276*》，《香港社会科学学报》，1993年第2期，页227—232。
425. 王章伟：《评许烺光〈驱逐捣蛋者——魔法、科学与文化〉》，《香港社会科学学报》，1997年第10期，页144—149。
426. 王章伟：《评 Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*》，《香港社会科学学报》，1998年第12期，页187—195。
427. 王章伟：《沟通古今的萨满——研究宋代巫覡信仰的几个看法》，原刊于复旦大学文史研究院编：《“民间”何在，谁之“信仰”》（北京：中华书局，2009年），页140—154，今收于王章伟：《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》（台北：花木兰文化出版社，2017年），下册，页301—314。
428. 王章伟：《文明推进中的现实与想象——宋代岭南的巫覡巫术》，原刊于《新史学》，第23卷第2期，2012年，页1—55，今收于王章伟：《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》，下册，页337—376。
429. 王章伟：《〈清明集〉中所见的巫覡信仰问题》，原刊于《九州学林》，第32期，2013年，页131—152，今收于王章伟：《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》，下册，页315—336。
430. 王章伟：《妖与灵——宋代邪神信仰初探》，原刊于《九州学林》，第34期，2014年，页69—122，今收于王章伟：《近世社会的形成——宋代的士族与民间信仰》，下册，页377—436。
431. 王孝廉：《血灵信仰》，载于王秋桂等编：《神话、信仰与仪式》（台北：稻乡出版社，1996年），页45—47。
432. 王棣：《宋代中国与海外药物交流论述》，载于邓广铭、王云海主编：《宋史研究论文集（1992年年会编刊）》（开封：河南大学出版社，1993年），页50—63。
433. 王棣：《宋代与海外药物交流再探》，载于漆侠、胡昭曦主编：《宋史研究论文集（1994年年会编刊）》（保定：河北大学出版社，1996年），页243—258。
434. 王棣：《宋代乡里两级制度质疑》，《历史研究》，1999年第4期，页99—112；又载于《中国人民大学复印报刊资料 K23：宋辽金元史》，2000年第1期，页11—24。
435. 王铭铭：《神灵、象征与仪式：民间宗教的文化理解》，载于王铭铭、潘宗党编：《象征与社会——中国民间文化的探索》（天津：天津人民出版社，1997年），页89—123。

436. [日] 内藤湖南著,黄约瑟译:《概括的唐宋时代观》,载于刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》,第1卷(北京:中华书局,1992年),页10—18。
437. 玄真:《血的救点与灵力》,载于王秋桂等编:《神话、信仰与仪式》(台北:稻乡出版社,1996年),页49—51。
438. 史继刚:《宋代的惩“巫”扬“医”》,《西南师范大学学报》,1992年第3期,页65—68。
439. 史继刚:《宋代药局建设与药品经营管理》,《西南师范大学学报》,1994年第2期,页103—107。
440. 米沙·季捷夫:《研究巫术和宗教的一种新方法》,载于《20世纪西方宗教人类学文选》(上海:上海三联书店,1995年),页724—730。
441. [日] 伊原弘:《南宋初期临安的形成:从祠庙分析入手》,载于北京大学古文献研究所、四川大学古籍整理研究所编:《国际宋代文化研讨会论文集》(成都:四川大学出版社,1991年),页232—242。
442. 沈宗宪:《宋代民间祠祀与政府政策》,《大陆杂志》,第91卷第6期(1995年12月),页23—41。
443. 沈宗宪:《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》(台北:台湾师范大学博士论文,2000年)。
444. [英] 埃文斯-普里查德:《妖术对不幸事件的解释》,载于《20世纪西方宗教人类学文选》(上海:上海三联书店,1995年),页783—790。
445. 李零:《数术方技与古代思想的再认识》,载于李零:《中国方术考》(北京:东方出版社,2000年),页11—19。
446. 李零:《先秦两汉文字史料中的“巫”》上、下,载于李零:《中国方术续考》(北京:东方出版社,2000年),页41—79。
447. 李卉:《说蛊毒与巫术》,《“中央研究院”民族学研究所集刊》,9(1960年),页271—282。
448. 李建民:《尸体·骷髅·魂魄——传统灵魂观新考》,载于李建民:《方术·医学·历史》(台北:南天书局,2000年),页3—24。
449. 李小红:《宋代的尚巫之风及其危害》,《史学月刊》,2002年第10期,页96—101。
450. [美] 祈泰履:《由祭祀看中国宗教的分类》,载于李丰楙、朱荣贵主编:《仪式、庙会与社区——道教、民间信仰与民间文化》(台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处,1996年),页547—555。
451. [美] 武雅士著,张珣译:《神、鬼和祖先》,《思与言》,35卷3期(1997年9月),页233—292。
452. 何应忠:《论两宋时期的医学发展》,载邓广铭、酈家驹等主编:《宋史研究论文集(1982年年会编刊)》(河南:河南人民出版社,1982年),页452—469。
453. 林富士:《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础——“汉代疾病研究”之一》,《史原》,第16期(1987年),页29—53。

454. 林富士：《中国六朝时期的巫覡与医疗》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第70本第1分册（1993年3月），页1—48。
455. 林富士：《“巫叩元弦”考释——兼论音乐与中国的巫覡仪式之关系》，《新史学》，第7卷第3期（1996年9月），页195—218。
456. 林富士：《六朝时期民间社会所祀“女性人鬼”初探》，《新史学》，第7卷第4期（1996年12月），页95—115。
457. 林富士：《中国六朝时期的蒋子文信仰》，载于[法]傅飞岚、林富士编：《遗迹崇拜与圣者崇拜》（台北：允晨文化，2000年），页163—204。
458. 林富士：《试论六朝时期的道巫之别》，载于周质平、Willard J. Peterson编：《国史浮海开新录——余英时教授荣退论文集》（台北：联经出版事业公司，2002年），页19—38。
459. 范荧：《宋代的民间巫术》，载于张其凡、陆勇强编：《宋代历史文化研究》（北京：人民出版社，2000年），页130—147。
460. 周庆基：《人祭与人殉》，《世界宗教研究》，1984年第2期，页89—96。
461. [日]金井德幸：《社神和道教》，载于[日]福井康顺、山崎宏、木村英一、酒井忠夫监修，朱越利、徐远和等译：《道教》，第2卷（上海：上海古籍出版社，1992年），页129—137。
462. [日]竺沙雅章著，许洋主译：《关于吃菜事魔》，载于刘俊文主编：《日本学者研究中国史论著选译》，第7卷（北京：中华书局，1993年），页361—385。
463. 柳立言：《书评——李春棠：〈坊墙倒塌以后——宋代城市生活长卷〉》，《新史学》，第4卷第3期（1993年9月），页137—141。
464. 柳立言：《何谓“唐宋变革”》，载于柳立言：《宋代的家庭和法律》（上海：上海古籍出版社，2008年），页1—42。
465. 柳立言：《宋代法律史研究之史料解构与问题分析》，《法制史研究》，第27期，2015年，页275—331。
466. 柳立言：《第十八层地狱的声音：宗教与法律史研究法》，载于陈景良、郑祝君主编：《中西法律传统》，第11卷（北京：中国法政大学出版社，2015年），页71—120。
467. 柳立言：《从立法的角度重新考察宋代曾否禁巫》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第86本第2分，2015年，页365—420。
468. 柳立言：《宋代“巫”风制造者寻源——谁是宋代“巫”风的制造者——僧、道、巫、医、士大夫、其他？》，载于龚延明主编：《宋学研究》，第1辑（杭州：浙江大学出版社，2017年），页80—122。
469. [日]柳田节子著，游彪译：《宋代的父老——关于宋代专制权力对农民的支配》，载于漆侠先生纪念文集编委会编：《漆侠先生纪念文集》（保定：河北大学出版社，2002年），页331—338。
470. [日]宫崎市定著，徐世虹译：《宋元时代的法制和审判机构》，载于刘俊文主编：《日

- 本学者研究中国史论著选译》，第8卷（北京：中华书局，1992年），页252—312。
471. [英] 马林诺夫斯基：《巫术与宗教的作用》，载于史宗主编，金泽、宋立道、徐大建等译：《20世纪西方宗教人类学文选》（上海：上海三联书店，1995年），页82—99。
472. 孙景琛：《宋代大雉图考》，《舞蹈论丛》，1982年第2期，页62—71。
473. 梁庚尧：《南宋城市的公共卫生问题》，《“中央研究院”历史语言研究所集刊》，第70本第1分（1999年3月），页119—163。
474. 冯锦荣：《宋代皇家天文学与民间天文学》，载于法国汉学丛书编辑委员会编：《法国汉学》，第6辑（北京：中华书局，2002年），页234—268。
475. 郭于华：《仪式——社会生活及其变迁的文化人类学视角》，载于郭于华编：《仪式与社会变迁》（北京：社会科学文献出版社，2000年），页1—10。
476. 郭东旭：《宋代秘密宗教与法禁》，载于邓广铭、王云海主编：《宋史研究论文集（1992年年会编刊）》（开封：河南大学出版社，1993年），页413—433。
477. 郭声波：《宋朝官方医药卫生机构考述》，载于四川联合大学古籍整理研究所、四川联合大学宋代文化研究资料中心编：《宋代文化研究》，第5辑（成都：巴蜀书社，1995年），页81—98。
478. 张光直：《商代的巫与巫术》《从商周青铜器谈文明国家的起源》，二文载于张光直：《中国青铜时代》，第2集（北京：生活·读书·新知三联书店，1990年），页41—45，113—130。
479. 张哲郎：《乡遂遗规——村社的结构》，载于杜正胜编：《中国文化新论·社会篇·吾土与吾民》（台北：联经出版事业公司，1982年），页191—226。
480. 张广达：《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》，载于邓小南、荣新江编：《唐研究》，第11卷“唐宋时期的社会流动与社会秩序研究专号”（北京：中华书局，2005年），页5—71。
481. [美] 梅维恒 (Victor H. Mair)：《古汉语巫、古波斯语 Magus 和英语 Magician》，载于[美] 夏含夷 (Edward L. Shaughnessy) 编：《远方的时习——〈古代中国〉精选集》（上海：上海古籍出版社，2008年），页55—86。
482. 陈元朋：《〈夷坚志〉中所见之南宋瘟神信仰》，《史原》，19期（1993年10月），页39—84。
483. 陈元朋：《民国以来宋代医学史研究概况简介——以台湾与大陆地区的研究成果为例》，《大陆杂志》，第90卷第5期（1995年5月），页34—48。
484. 陈丽宇：《童乩——神明代言人·民俗医疗师》，载于王秋桂等编：《神话、信仰与仪式》（台北：稻乡出版社，1996年），页267。
485. 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》，第20期（1936年），页485—576。
486. 曾双秀：《中国传统巫者研究之回顾与展望：以历史学界为核心》，《汉学研究通讯》，第32卷第1期（2013年），页23—37。
487. [美] 华琛著，吕宇俊、邓宝山译：《神祇标准化——华南沿岸天后地位的提升

- (1960—1960)》,载于陈慎庆编:《诸神嘉年华——香港宗教研究》(香港:牛津大学出版社,2002年),页163—198。
488. 劳榦:《汉代社祀的源流》,《历史语言研究所集刊》,第11本(1944年),页49—60。
489. 黄永年:《论狄仁杰的奏毁淫祠》,载于史念海主编:《唐史论丛》,第6辑(西安:陕西人民出版社,1995年),页58—67。
490. 黄宗智著,程农译:《中国的“公共领域”与“市民社会”——国家与社会间的第三领域》,载于邓正来、[英]J.C.亚历山大编:《国家与市民社会——一种社会理论的研究路径》(北京:中央编译出版社,1999年),页420—443。
491. 叶鸿洒:《试探北宋医学教育之发展》,载于宋史座谈会编:《宋史研究集》,第24辑(台北:“国立编译馆”,1995年),页215—225。
492. [法]费夫尔著,罗久蓉译:《巫术:无稽之谈抑心态革命》,载于布洛克等著,梁其姿编译:《年鉴史学论文集》(台北:远流出版社,1989年),页71—83。
493. 程民生:《神权与宋代社会:略论宋代祠庙》,载于邓广铭、漆侠主编:《宋史研究论文集》(1987年年会编刊)(石家庄:河北教育出版社,1989年),页401—413。
494. 程民生:《论宋代神祠宗教》,《世界宗教研究》,1992年第2期,页59—71。
495. 杨炎廷:《北宋的乡村制度》,载于杨炎廷主编:《宋史论文集:罗球庆老师荣休纪念专辑》(香港:香港中国史研究会,1994年),页97—112。
496. 杨讷:《元代的白莲教》,载于元史研究会编:《元史论丛》,第2辑(北京:中华书局,1983年),页189—216。
497. 杨华:《血祭及其他》,载于王秋桂等编:《神话、信仰与仪式》(台北:稻乡出版社,1996年),页53—55。
498. 杨世文:《瑞异理论与宋代政治》,载于四川大学古籍整理研究所、四川大学宋代文化研究资料中心编:《宋代文化研究》,第6辑(成都:四川大学出版社,1996年),页71—85。
499. 杨倩描:《宋朝禁巫述论》,《中国史研究》,1993年第1期,页76—83。
500. 廖咸惠:《唐宋时期南方后土信仰的演变——以扬州后土崇拜为例》,《汉学研究》,第14卷第2期(1996年12月),页103—134。
501. 宁可:《述社邑》《汉代的社》,二文均载于宁可:《宁可史学论集》(北京:中国社会科学出版社,1999年),页440—469。
502. 台静农:《南宋人体牺牲祭》,载于宋史座谈会编:《宋史研究集》,第2集(台北:“国立编译馆”,1964年),页327—342;又见台静农:《静农论文集》(台北:联经出版事业公司,1989年),页325—338。
503. 赵章超:《宋代巫术邪教犯罪与法律惩禁考述》,载于项楚主编:《新国学》,第4卷(成都:巴蜀书社,2002年),页231—238。
504. 赵宏勃:《唐代巫覡社会职能的历史考察》,载于张国刚主编:《中国社会历史评论》,第3卷(北京:中华书局,2001年),页485—493。

505. 赵世瑜：《明清华北的社与社火——关于地缘组织、仪式表演以及二者的关系》，《中国史研究》，1999年第3期，页134—144；又载于赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》（北京：生活·读书·新知三联书店，2002年），页231—256。
506. 蒋竹山：《汤斌禁毁五通神——清初政治菁英打击通俗文化的个案》，《新史学》，第6卷第2期（1995年），页67—112。
507. 蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》，第8卷第2期（1997年），页187—220。
508. 邓启耀：《巫蛊传说与民间秘俗》，载于李亦园、王秋桂主编：《中国神话与传说学术研讨会论文集》（台北：汉学研究中心，1996年），页511—537。
509. 刘佳玲：《宋代巫覡信仰研究》（台北：台湾师范大学硕士论文，1996年）。
510. 刘黎明：《宋代民间蛊毒巫术》，载于项楚主编：《中国民俗文化研究》，第1辑（成都：巴蜀书社，2003年），页199—210。
511. 瞿海源：《术数、巫术与宗教行为的变迁与变异》，载于《“国科委”研究汇刊：人文及社会科学》，第3卷第2期（1993年7月），页125—142。
512. 瞿兑之：《释巫》，《燕京学报》，第7期（1930年），页1327—1345。
513. 罗宗志：《近百年来中国巫术研究综述》，载于曹中建主编：《中国宗教研究年鉴2005—2006》（北京：宗教文化出版社，2008年），页533—547。
514. 严耀中：《五通神新探》，载于严耀中：《汉传密教》（上海：学林出版社，1999年），页270—287。
515. 严一萍：《中国医学之起源考略》，《大陆杂志》，2卷8期（1951年），页20—22；2卷9期，页14—17。
516. 饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，载于香港中华书局编辑部编：《中华文化的过去、现在和未来——中华书局八十周年纪念论文集》（香港：中华书局，1992年），页396—412。

#### 四、日文专著

517. 中村治兵卫：《中国シャーマニズムの研究》（东京：刀水书房，1992年）。
518. 中嶋敏先生古稀纪念事业会编：《中嶋敏先生古稀纪念论集》（东京：汲古书院，1980年）。
519. 古林森广：《中国宋代の社会と经济》（东京：国书刊行会，1995年）。
520. 出石诚彦：《中国神话传说の研究》（东京：中央公论社，1943年）。
521. 田仲一成：《中国巫系演剧研究》（东京：东京大学东洋文化研究所，1993年）。
522. 田仲一成：《中国演剧史》（东京：东京大学出版社，1998年）。
523. 宋代史研究会编：《宋代の社会と文化》（东京：汲古书院，1983年）。
524. 宋代史研究会编：《宋代の社会と宗教》（东京：汲古书院，1985年）。
525. 宋代史研究会编：《宋代の知识人——思想、制度、地域社会》（东京：汲古书院，

- 1993年)。
526. 宋代史研究会编：《宋代社会のネットワーク》(东京：汲古书院，1998年)。
527. 李献璋：《妈祖信仰の研究》(东京：泰山文物社，1979年)。
528. 佐竹靖彦：《唐宋变革の地域的研究》(东京：同朋舍，1990年)。
529. 柳田节子：《宋元乡村制の研究》(东京：创文社，1986年)。
530. 酒井忠夫编：《山崎宏先生颂寿纪念论集——台湾の宗教と中国文化》(东京：风响社，1992年)。
531. 酒井忠夫先生古稀祝贺纪念の会编：《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》(东京：国书刊行会，1982年)。
532. 宫崎市定：《アジア史研究》(京都：同朋社，1978年)。
533. 梅原郁编：《中国近世の都市と文化》(京都：京都大学人文科学研究所，1984年)。
534. 野口铁郎编：《中国史における中央政治と地方社会》，昭和60年科学研究费补助金综合研究[A]研究成果报告书(东京：文部省，1986年)。
535. 泽田瑞穗：《中国の民间信仰》(东京：工作舎，1982年)。

## 五、日文论文

536. 小島毅：《正祠と淫祠——福建の地方志における记述と理论》，《东洋文化研究所纪要》，114册(1991年)，页87—213。
537. 小島毅：《牧民官の祈り——真德秀の場合》，《史学杂志》，第100编第11号(1991年11月)，页43—76。
538. 王敏：《巫——中国における专门の先驱》，原载于《帝京史学》，11(1996年)，今载于《中国关系论说资料》，第38号第1分册下(1996年)，页433—460。
539. 王燕萍：《宋代巫覡に関する研究の問題点と可能性》，《都市文化研究》(大阪)，第16卷(2014年)，页111—115。
540. 王燕萍：《宋代人の知识体系における巫覡の位置づけ》，《大阪市立大学东洋史论丛》，第18号，2017年12月，页53—74。
541. 木村明史：《宋代の民间医疗と巫覡观——地方官による巫覡取缔の一侧面》，《东方学》，第101辑(2001年)，页89—104。
542. 中村治兵卫：《中国古代の王权と巫覡》，载于中村治兵卫：《中国シャーマニズムの研究》(东京：刀水书房，1992年)，页3—28。
543. 中村治兵卫：《唐代の巫》，载于中村治兵卫：《中国シャーマニズムの研究》，页29—68。
544. 中村治兵卫：《五代の巫》，载于中村治兵卫：《中国シャーマニズムの研究》，页69—84。
545. 中村治兵卫：《北宋朝と巫》，《中央大学文学部纪要・史学科》，第88号(1978年)，页63—78。

546. 中村治兵卫:《宋代の巫の特徴——入巫过程の究明を含めて》,《中央大学文学部纪要・史学科》,第104号(1982年),頁51—75。
547. 中村治兵卫:《宋朝の祈雨について》,载于中村治兵卫:《中国シャーマニズムの研究》,頁139—156。
548. 中村治兵卫:《宋代广德军祠山庙の牛祭について——宋代“社会”の一事例として》,载于中村治兵卫:《中国シャーマニズムの研究》,頁157—186。
549. 水越知:《宋代社会と祠庙信仰の展开——地域核としての祠庙の出现——》,《东洋史研究》,第66卷第4期,2002年,頁629—666。
550. 古林森广:《宋代の海神庙に关する一考察》,《吉备国际大学研究所纪要》,5(1995年),頁19—33;又见于《中国关系论说资料》,第37号第1分册上(1995年),頁147—154;另收于古林森广:《中国宋代の社会と经济》(东京:国书刊行会,1996年),頁112—143。
551. 古林森广:《宋代の长江流域における水神信仰》,载于古林森广:《中国宋代の社会と经济》,頁86—111。
552. 吉田隆英:《崔子玉と崔府君信仰》,《集刊东洋学》,29(1973年6月),頁104—117。
553. 出石诚彦:《上代中国の旱魃と请雨》,载于出石诚彦:《中国神话传说の研究》(东京:中央公论社,1943年),頁445—489。
554. 守屋美都雄:《社の研究》,《史学杂志》,59-7(1950年),頁595—628。
555. 河原正博:《宋代の杀人祭鬼について》,《法政史学》,第19卷(无出版年份),頁1—18。
556. 松本浩一:《葬礼、祭礼にみ宋代宗教史の一倾向》,载于宋代史研究会编:《宋代の社会と文化》(东京:汲古书院,1983年),頁169—194。
557. 松本浩一:《宋代の赐额・赐号について——主として〈宋会要辑稿〉にみえて史料から》,载于野口铁郎编:《中国史における中央政治と地方社会》,昭和60年科学研究费补助金综合研究[A]研究成果报告书(东京:文部省,1986年),頁282—294。
558. 松本浩一:《中国村落における祠庙とその变迁——中国の祠庙に関する研究动向と问题点1》,《社会文化史学》,第31号(1993年),頁27—43。
559. 金井德幸:《南宋祭祀社会の展开》,《宗教社会史研究》,1977年,頁591—610。
560. 金井德幸:《宋代の村社と社神》,《东洋史研究》,第38卷第2号(1979年),頁61—87。
561. 金井德幸:《宋代の郷社と土地神》,载于中嶋敏先生古稀纪念事业会编:《中嶋敏先生古稀纪念论集》(东京:汲古书院,1980年),上卷,頁385—407。
562. 金井德幸:《宋代の村社と宗族——休宁县と白水县における二例》,载于酒井忠夫先生古稀祝贺纪念の会编:《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》(东京:国书刊行会,1982年),頁351—367。

563. 金井德幸：《宋代浙西の村社と土神——宋代乡村社会の宗教构造》，载于宋代史研究会编：《宋代の社会と宗教》（东京：汲古书院，1985年），页81—118。
564. 金井德幸：《南宋“里社庙”の祭祀基盘》，原刊于《立正大学东洋史论集》，2（1989年），页13—30，今载于《中国关系论说资料》，第31号下（1989年），页615—624。
565. 金井德幸：《南宋時代の市鎮と东岳庙》，《立正史学》，第61号（无出版年份），页21—39。
566. 金井德幸：《南宋における社稷坛と祠庙について——鬼の信仰を中心として》，载于酒井忠夫编：《山崎宏先生頌寿纪念论集——台湾の宗教と中国文化》（东京：风响社，1992年），页187—209。
567. 金井德幸：《南宋の祠庙と赐额について——释文珣と刘克庄の视点》，载于宋代史研究会编：《宋代の知识人——思想、制度、地域社会》（东京：汲古书院，1993年），页257—286。
568. 金井德幸：《宋代荆湖南北路における鬼の信仰について——杀人祭鬼の周边》，原载于《驹泽大学禅研究所年报》，5（1994年），页49—64，今刊于《中国关系论说资料》，第36号第1分册上（1994年），页567—575。
569. 金井德幸：《宋代における妖神信仰と“吃菜事魔”、“杀人祭鬼”再考》，原载于《立正大学东洋史论集》，8（1995年），页1—14，今刊于《中国关系论说资料》，第37号第1分册增刊（1995年），页388—395。
570. 金井德幸：《南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠》，原载于《驹泽大学禅研究所年报》，7（1996年），页51—65，今刊于《中国关系论说资料》，第38号第1分册下（1996年），页54—61。
571. 宫崎市定：《宋元時代の法制と裁判机构》，《东洋学报》，24（1954年），页115—227。
572. 宫崎市定：《宋代における杀人祭鬼の习俗について》，载于宫崎市定：《アジア史研究》（京都：同朋社，1978年），第5册，页100—144。
573. 曾我部静雄：《社会という语の意味》，《文化》26-1（1962年），页28—42。
574. 须江隆：《徐偃王庙考——宋代の祠庙に関する一考察》，《集刊东洋学》，69（1993年），页42—62。
575. 须江隆：《唐宋期における祠庙の庙额・封号の下赐について》，《中国——社会と文化》，9（1994年），页96—119。
576. 须江隆：《社神の変容——宋代における土神信仰をめぐる》，《文化》，58卷1、2号（1994年），页94—114。
577. 须江隆：《福建莆田の方氏と祥応庙》，载于宋代史研究会编：《宋代社会のネットワーク》（东京：汲古书院，1998年），页393—433。
578. 须江隆：《“熙宁七年の诏”——北宋神宗朝期の赐额・赐号》，《东北大学东洋史论集》，卷8，2001年，页54—93。
579. 森田宪司：《文昌帝君の成立——地方神から科举の神へ》，载于梅原郁编：《中国

- 近世の都市と文化》(京都: 京都大学人文科学研究所, 1984年), 页 389—418。
580. 泽田穗穗: 《宋代の神咒信仰——〈夷坚志〉の说话を中心として》, 原刊于《东方宗教》, 56, 页 1—30, 今载于《中国关系论说资料》, 第 22 号第 1 分册上(1980年), 页 451—466。
581. 泽田穗穗: 《杀人祭鬼》《杀人祭鬼・证补》《杀人祭鬼・再补》《メタモルフォーシスと变鬼谭》《メタモルフォーシスと变鬼谭再补》, 均载于泽田穗穗: 《中国の民间信仰》(东京: 工作舎, 1982年), 页 330—404。
582. 铁井庆纪: 《“社”についての一试论》, 《东方学》, 61(1981年), 页 1—16。

## 六、英文专著

583. Barry, Jonathan, et al. (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
584. Braudel Fernand, *Civilization and Capitalism: 15<sup>th</sup> - 18<sup>th</sup> Century*, Vol. 1 (New York: Harper & Row Publishers, 1979).
585. Chang, Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1983).
586. Company, Robert Ford, *Strange Writing: Anomaly Accounts in Early Medieval China* (Albany: State University of New York Press, 1996).
587. Davis, Edward L., *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2001).
588. Duara, Prasenjit, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900 - 1942* (Stanford & California: Stanford University Press, 1988).
589. Ebrey, Patricia B., & Gregory, Peter N. (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993).
590. Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1974).
591. Goldschmidt, Asaf, *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty, 960 - 1200* (London and New York: Routledge, 2009).
592. Hansen, Valerie, *Changing Gods in Medieval China, 1127 - 1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
593. Hutters, Theodore et al. (eds.), *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques* (Stanford: Stanford University Press, 1997).
594. Hymes, Robert P., & Schirokauer, Conrad, (eds.), *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China* (Berkeley: University of California Press, 1993).

595. Hymes, Robert P., *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2002).
596. Johnson, David et al. (eds.) *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1985).
597. Johnson, David (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion* (California: Chinese Popular Culture Project, 1995).
598. Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995).
599. Kuhn, Philip A., *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768* (Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1990).
600. Levack, Brian P., *The Witch - hunt in Early Modern Europe* (London & New York: Longman, 1987).
601. Lewis, I. M., *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession* (London and New York: Routledge, 1995).
602. Lopez, Donald S., (ed.), *Religions of China in Practice* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
603. McKnight, Brian E. (ed.), *Law and the State in Traditional East Asia: Six Studies on the Sources of East Asia Law* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987).
604. McKnight, Brian E., *Law and Order in Sung China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
605. McKnight Brian E., & Liu, James T. C. (trans.), *The Enlightened Judgments Ch'ing - ming Chi: The Sung Dynasty Collection* (Albany: State University of New York Press, 1999).
606. McNeill, W. H., *Plagues and Peoples* (New York: An Anchor Press, 1976).
607. Mauss, Marcel, *A General Theory of Magic* (London: Routledge and K. Paul, 1972).
608. Naquin, Susan and Yu, Chun Fang (eds.), *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992).
609. Rivers, W. H. R., *Medicine, Magic and Religion* (London and New York: Routledge, 2001).
610. Shahar, Meir & Weller, Robert P. (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996).
611. Teiser, Stephen F., *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

612. Teiser, Stephen F., *The Scripture on the Ten Kings and the making of purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).
613. Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Oxford University Press, 1999).
614. Thomas, Nicholas & Humphrey, Caroline (eds.), *Shamanism, History, & the State* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996).
615. von Glahn, Richard, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2004).
616. Wolf, Arthur P.(ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974).
617. Wolf, Arthur(ed.), *Studies in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1978).
618. Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (台北: 南天书局, 1994年。据加州大学出版社1961年版重印)。

## 七、英文论文

619. Bell, Catherine, “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of ‘Popular Religion’”, *History of Religions*, vol. 29, no.1(1989), pp.35 - 57.
620. Boltz, Judith Mage, “Not by the seal of office alone: New weapons in battles with the supernatural”, in Patricia Ebrey and Peter Gregory(eds.), *Religion and Society in T'ang and Sung China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1993), pp.241 - 305.
621. Cedzich, Ursula-Angelika, “The Cult of the Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction: The Religious Roots of the Journey to the South”, in David Johnson(ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion* (California: Chinese Popular Culture Project, 1995), pp.137 - 218.
622. Chow, Tse-tsung, “The childbirth myth and ancient Chinese medicine: a study of aspects of the *wu* tradition”, in David T. Roy and Tsuen-hsuei Tsien (eds.), *Ancient China: Studies in Early Civilization* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982), pp.43 - 89.
623. Feuchtwang, Stephan, “Historical metaphor”, *Man*, 1993 (28), pp.35 - 49.
624. Hinrichs, TJ, *The Medical Transforming of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960 -1279 C. E.)* (Ph. D. dissertation, Harvard University, 2003).

625. Hultkrantz, Ake, "Introductory Remarks on the Study of Shamanism", *Shaman*, vol.1, no.1(1993), pp.3 - 14.
626. Hymes, Robert P., "Personal Relations and Bureaucratic Hierarchy in Chinese Religion: Evidence from the Song Dynasty", in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp.37 - 69.
627. Johnson, David, "The City-God Cults of T'ang and Sung China", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45 (1985), pp.363 - 457.
628. Kleeman, Terry F., "The expansion of the Wen-Ch'ang Cult", in Patricia Ebrey & Peter Gregory (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China*, p.45 - 73.
629. Liao, Hsien - huei, "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation", 《汉学研究》, 20 卷 1 期(2002 年 6 月), 页 399—440。
630. Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup> - 6<sup>th</sup> century A. D.)* (Ph. D. dissertation, Princeton University, 1994).
631. McKnight, Brian E., "From Statute to Precedent: An Introduction to Sung Law and Its Transformation", in Brian E. McKnight (ed.), *Law and the State in Traditional East Asia: Six Studies on the Sources of East Asia Law* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp.111 - 132.
632. Prince, Raymond, "Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis", *Ethos*, 10: 4 (1982), pp.409 - 423.
633. Rankin, Mary Backus, "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and Community Affairs in the Late Imperial Period", *Etudes chinoises*, vol. IX, no.2 (1990), pp.13 - 60.
634. Shi Kun, "Shamanistic Studies in China: A Preliminary Survey of the Last Decade", *Shaman*, vol.1, no.1(1993), pp.47 - 57.
635. Szonyi, Michael A., *Village Rituals in Fuzhou in the Late Imperial and Republican Periods* (Ph.D. dissertation, University of Oxford, 1995).
636. Szonyi, Michael A., "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China", *The Journal of Asian Studies*, 56: 1(1997), pp.113 - 135.
637. Sutton, Donald S., "Transmission in Popular Religion: The Jiajiang Festival Troupe of Southern Taiwan", in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp.212 - 249.

638. Takashi, Sue, “The Shock of the Year Hsuan - ho 2: The Abrupt Change in the Granting of Plaques and Titles during Hui - tsung’s Reign”, *Acta Asiatica*, 84 (2003), pp.80 - 125.
639. Teiser, Stephen F. “Popular Religion”, *The Journal of Asian Studies*, vol.54, no. 2(1995), pp.378 - 395.
640. von Falkenhausen, Lothar “Reflections on the political role of spirit - mediums in early China: the wu officials in Zhou Li”, *Early China*, no. 20 (1995), pp.279 - 300.
641. von Glahn, Richard, “The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 2 (1991), pp.651 - 714.
642. Watson, James L. “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou Along the South China Coast, 960 - 1960”, in David Johnson et al., (eds.) *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1985), pp.292 - 324.
643. Weller, Robert P., “Matricidal Magistrates and Gambling Gods: Weak States and Strong Spirits in China”, in Meir Shahar and Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1996), pp.250 - 268.
644. Wolf, Arthur P., “Gods, Ghosts, and Ancestors”, in Arthur P. Wolf (ed.), *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp.131 - 182.
645. Zurcher, Erik, “Buddhist Influence on Early Taoism: A Survey of Scriptural Evidence”, *T’oung Pao* 66(1 - 3)(1980), pp.84 - 147.

## 初版后记

法国年鉴学派史学大师 Philippe Aries(1914—1984)曾著有《星期天的史学家》(*Un historien du Dimanche*, Paris: Seuil, 1980)一书,记述他在1943年入“法国档案中心”研究热带植物,只有在假日时才能研究历史,经历了艰辛的学术之路。我的学术生涯与成就自不能与大师相比,但“星期天史学家”之慨叹,却深深打动我的心弦;现在,我的博士论文行将付梓,让我占用著者独有的奢侈,在这篇《后记》里说说我的个人经历与个中感受。

我资质驽钝,但爱读史书。1988年于香港中文大学历史系毕业后,有幸拜于罗球庆老师门下,继续深造宋朝史事,并兼任助教,在研究院过着半工半读的生活,怡然自得;适逢其时,蜚声国际之宋辽金元史大家、“中央研究院”院士陶晋生教授自美国来港,出任香港中文大学历史系讲座教授,我乃有幸同列于陶老师之门墙,执弟子之礼。1991年我获取了哲学硕士学位,毕业论文为《宋代河南吕氏家族研究》,对近世中国“新门阀”家族作了深入的探讨,颇得师友之谬赞;离开了研究院后,由于谋生奔波之故,几经挣扎,最后放弃了陶晋生老师推荐留学美国之机会,在一所中学执教至今。

离开香港中文大学时,我仍立志要在工余时多做学问,除了继续发表研究论著外,1993年与挚友罗金义创办《香港社会科学学报》,希望利用香港这个“西风之窗户”,为学术界尽一点绵力,践行社会科学“去殖民化”(decolonization)的使命。当时,我实在想不到,以后自己的学术生涯是如此地举步维艰。

“星期天史学工作者”(我不敢妄自尊大,故改称“工作者”)面对的困难,最令人头痛的是缺乏资源与时间。离开大学以后,在搜集资料与了解最新研究讯息方面,少了有力的支援,书本能买到的就尽量省吃俭用买下来,期刊论文则只有在假期里花数小时车程回到大学里去复印;至于学术动态方

面,拜互联网发达之赐,才能在家里勉强跟踪下去。然而,时间的匮乏却是致命打击。我最初到中学任教时,每晚须备课至凌晨,一整天只睡四五个小时,周末则忙于批改学生作业;近年正值香港教育进行翻天覆地的改革,我等前线小教师更是任人摆布,每天疲于那些粉饰橱窗的“增值”工作,思之令人啼笑皆非!因此,能够挤下来继续做学问的时间实在不多,而身心则每每已有被掏空的感觉。我常对妻子谑称,我是一个“长假期史学工作者”,盖我只能在一年中几个长假期内认真做自己感兴趣的历史研究工作而已。

1997年底,在中学繁忙的工作之余,我决定重拾书本,与好友张志义兄在香港大学继续攻读博士学位,研究宋代的巫觋信仰,追寻自己所向往的学术志业。然而,在催人的生活下,夜半挑灯往故纸堆里钻的时候,我不禁常常责问自己,已届中年,双鬓斑白,脑力和体力已日渐衰退,又已绝缘于大学的教研工作,在香港这个“金钱为上”的社会中,历史学更常遭人白眼,我为何仍以之作为自己一生的志业?这其中究竟有什么意义?套用老友金义兄的一句说话:“到今天,我到底是想不通还是意难平?”

感谢我的师友,在我最艰难的时候多加扶持,让我明白太史公“名山之作”的道理,也了解到历史学作为一门研究“长时段”的学科,对人类文化之价值与贡献。现在这本书,是在我的博士论文基础上修订而成。我一直关心近世中国基层社会的组成,过去研究的是历史转折期中宋代家族历史之发展与演变,而本书则研究宋代巫觋信仰的内涵、巫风的概况及巫觋信仰流行的原因,并以之作为切入点,分析国家、精英与民众之间如何看待巫觋信仰,其中的分歧与磨合究竟若何,从而一窥近世国家与社会之间的关系。我是念历史的,尤醉心于法国年鉴学派驾馭不同社会科学理论的成就;而要研究民间信仰,也无可避免地要参考不少社会科学,特别是宗教人类学的理论。然而,这些终究不是笔者所长,其中自有很多错漏,惟望读者不吝赐正。

我既不聪明,学术生涯也非一帆风顺,今天,如果我对历史研究尚有一点点补益的话,其中的功劳实应归于师友及家人多年以来的鼓励与支持,这里请容我一一向他们致谢。

我要特别感谢的是恩师罗球庆教授及陶晋生教授。我开始进入宋史研究的领域,是球庆老师引导的,老师学养深厚,胸襟广博,有长者之风,多年来他对我的教导与栽培,实在无以为报;球庆老师自1994年由香港中文大

学历史系荣休后即移居美国,从此我虽然不能长侍于侧时刻亲炙老师的教诲,但师徒之情却汨汨长流。我未曾放洋,却有幸成为陶晋生教授的学生,晋生老师《北宋士族》一书享誉士林,备受何炳棣教授推崇,我在硕士班研究宋代家族时听晋生老师的课,受用至今。晋生老师更擅长结合历史学与不同社会科学的研究,其早年的女真史专著就是这方面的经典,我特别要多谢老师在百忙中为拙著赐序,除了使本书生色不少外,也是我的光荣。想当年,我婉拒了晋生老师的厚意,没有追随老师到美国念博士,实在是一生的遗憾,但晋生老师对我的恩情与照顾,我一生感念。

我也要感谢我的博士论文指导教师香港大学的许振兴博士,读书与审阅博士生论文的过程,似同实异,后者何等费神,曾经为人师表的我再清楚不过,因此导师的批评与建议如此尽心尽力,学生寸心明澈,感激不尽。

美国纽约市立大学的李弘祺教授,十多年来对我的学业与研究多加勉励;台湾“中央研究院”历史语言研究所副所长林富士教授及香港大学赵令扬教授的多番提点,我是铭感于心的。特别是富士教授,他是巫史研究的权威,与我素昧平生,却多次来信鼓励,让我深深体会到前辈学人之风范。

在缺乏资源的情况下,搜集参考资料方面我得到不少朋友的慷慨帮助,他们包括台湾暨南国际大学的李广健教授、东海大学的陈以爱教授、东华大学的蒋竹山教授、香港公开大学的赵雨乐教授、香港城市大学的范家伟教授及香港中文大学的萧锦华博士。

本书得以出版,同门大师兄香港理工大学的何冠环教授用力最多,冠环兄自大学时代以来,对我的学业与工作,时加提点,本论文曾经他仔细批阅,且代为穿针引线,介绍给香港中华书局出版。此外,同门亡友香港中文大学历史系曾瑞龙教授生前也很关心我的研究工作,现在我已完成博士论文,想不到瑞龙兄不及一见,他的溘然早逝,教人伤感,也是我一生不解的遗憾。

谢谢香港城市大学的罗金义教授,他是我中学时代的刎颈之交,在崎岖不平的人生路上,他那读书人的风骨与执着,令我景仰,也是我终生学习的榜样;金义兄是读社会科学的,本书不少关于社会科学理论的应用,得到他的意见,也许免却了一些可能的错误。我也要多谢我的同事、师妹兼挚友范芷欣小姐,她在日常繁忙的工作上常加援手,在精神和生活上给予支持与鼓励,金兰之谊,非常感激。此外,郑文龙教授、伍伯常博士、张志义博士、邹重

华博士、杨炎廷兄、白智刚兄、张月娇姐、胡美玲姐、温伟国兄、冯民生兄及余慧婷妹等诸好友都非常关心本书的进度，对我常加鞭策；本书的责任编辑之一梁伟基兄，是香港宋史研究的后起之秀，他那专业与认真的工作态度，令本书的错误减到最少。

学术研究是一项孤独、寂寞而持久的工作，年纪越大，越觉得脑力心力大不如前，诚如龚定盒诗曰：“猛忆儿时心力异，一灯红接混茫前。”殚精竭虑之余，如果没有家人的支持，实在难以维持。我要感谢父母养育之恩和无偿栽培。回想少时读书，实受章煌长兄不少影响，我一直觉得，吾兄比我聪明，惜时不予兮而已，但吾兄在毫无庇荫之下，白手兴家，叱咤商界，后举家移民乐土，自不愧矣；我踵继兄荫，论文通过考试之日，兄自加拿大赋诗“弟兄因缘一生断，名山事业赖君宣”两句寄赠，手足情深，心照不宣。

开始撰写博士论文时，女儿萃欣刚出世不久；现在，萃欣已满三岁了，时间过得真快。我最要感谢的是内子秀芬，我对学术志业的坚持与执着，她多年以来默默地支持，且让萃欣在一个健康的家庭里成长，也让我可以在无忧的环境中寻梦。谨以此书献给秀芬与萃欣。

2004年12月24日

平安夜识于香港屯门

## 修订本后记

笔者于1997年开始研究宋代的巫觋信仰,《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》是我在2003年上呈香港大学的博士论文,修订后交香港中华书局出版。拙著刊行后得到不少回响及谬赞(见《写在修订本出版之前》所引曾双秀及王燕萍二文,另皮庆生也写了书评,载《唐研究》第12卷,北京:北京大学出版社,2006年,页581—587),成为研究宋代巫觋和巫术信仰必备的参考,并蒙“中央研究院”历史语言研究所副所长林富士教授的推荐,改写成通俗读物《文明世界的魔法师——宋代的巫觋与巫术》在台湾出版(《文明丛刊》12,台北:三民书局,2006年)。教我始料不及的是,这本小书竟然得到广大台湾读者支持,成为畅销的通俗历史读物,富士教授知遇之恩,我一生铭记。

拙著出版后,承葛兆光教授之邀,我在2008年4月5日至4月6日到上海复旦大学出席文史研究院举办的“批评的中国学:中国民间信仰的历史学研究方法与立场”学术研讨会,其间得以与同道廖咸惠教授、皮庆生教授、王见川教授、范纯武教授、朱海滨教授及刘黎明教授等认识与交流,获益不少。惟回港后因为谋生事忙,未有多跟刘黎明教授联系,数年前无意中在互联网上惊悉刘教授已于2013年因病英年早逝,此刻看着书柜里厚厚两册刘教授的遗著《灰暗的想象——中国古代民间社会巫术信仰研究》,故人远去,哲人其萎,伤感不已。

感谢上海中西书局编辑李碧妍女士不嫌拙稿粗陋,让本书出版十多年后可以有机会修订并在内地刊行,与祖国同胞交流自己研习宋代民间信仰的一点微薄心得。李碧妍小姐是唐史研究后起之秀,博士论文《危机与重构:唐帝国及其地方诸侯》(北京师范大学出版社,2015年)出版后,洛阳纸贵;至其编辑工作同样专业而有效率,她与另一位编辑王宇海先生为本书付

出颇多心血，谨致谢忱。

笔者是个业余的史学工作者，在催人的生活中要坚持继续研究历史，个中的孤独与艰辛，实不足为外人道也。日月如飞，往事如昨，回想过去诸般困难与挫折，最是唏嘘，感谢内子秀芬与爱女萃欣一直无偿地支持我，让我这个书呆子可以在俗世里逃隐偷安。记得提笔拟写《初版后记》时，萃欣才不过三岁，现在女儿已快入大学了，祝福她有光明的前途与美满的人生。

师友的爱护与襄助，必须言谢。李弘祺教授、柳立言教授、林富士教授、葛兆光教授、黄兆强教授、许振兴教授等诸位师长的恩情，我铭感于心。同门何冠环教授、杨炎廷兄、伍伯常博士、白智刚兄、赵雨乐教授、张月娇姐、张志义博士、胡美玲姐等，给予我同根的温情。修订本得以出版，冠环大师兄用力最多，无限感激。与学友李广健教授、范家伟教授、刘祥光教授、廖咸惠教授、皮庆生教授、吴雅婷教授、艾媿婕(TJ Hinrichs)教授等的交流与学习，教我最是满足，我正期待艾媿婕教授有关宋代医学与巫术的巨著能早日付梓。

大学同窗挚友温伟国兄，多年来献身历史档案的鉴定、整理和保存，与我肝胆相照，祝愿其眼疾能早日康复，让香港的历史档案与管理能保有这样一个专业又无私的守护者。此外，容我再次感谢我的知己、师妹兼同事范芷欣小姐，在崎岖不平的人生路上，帮助我克服不少困难，恩情之深，我一生感念。伟国兄跟我的莫逆之交与芷欣妹予我的金兰之谊，是我人生里难得的福分。

最后，如果拙著对士林尚有一点点裨益的话，饮水思源，那全是两位恩师罗球庆教授(香港中文大学荣休教授)及陶晋生教授(“中央研究院”院士)对我无偿的栽培与鼓励之功。两位恩师德高望重，学养丰赡，却没有嫌弃我的不肖与没出息，三十年来对我扶持有加，师恩深重，无以为报。谨以此修订本献给罗球庆老师与陶晋生老师，祝福两位恩师松柏长青，身体健康。

王章伟

2020年1月1日元旦识于香港屯门珊蛮书室