

四川大學“十五”211項目“中外文學與俗文化”成果

宋代民間

巫術

研究

劉黎明 著

四川出版集團

巴蜀書社

宋代民間

B992.5/5

巫術

研究



首都师范大学图书馆



21662245

圖書在版編目 (CIP) 數據

宋代民間巫術研究/劉黎明著. —成都: 巴蜀書社,
2004.3
ISBN 7-80659-550-3

I. 宋... II. 劉... III. 巫術—研究—中國—宋代
IV. B992.5

中國版本圖書館 CIP 數據核字 (2004) 第 007712 號

策劃編輯: 李 蓓

責任編輯: 李 蓓

封面設計: 文小牛

宋代民間巫術研究

劉黎明 著

四川出版集團巴蜀書社出版發行 (成都鹽道街三號 郵編 610012)

總編室電話(028)86656816

發行科電話(028)86662019 86658275

新華書店經銷

成都蜀通印務有限責任公司

成都市二仙橋東三段 5 號(028)84122206

開本 850×1168

1/32

印張 13.125

字數 280 千

2004 年 3 月第一版

2004 年 3 月第一次印刷

印數 1—1950 冊

ISBN 7-80659-550-3/B·79

定價: 25.00 圓

本書如有印裝質量問題請與工廠調換

目 錄

第一章 緒論.....	1
第一節 選題的意義.....	1
第二節 學術界有關本選題的研究現狀.....	7
第三節 研究理論和研究方法.....	9
第四節 寫作體例.....	31
第二章 宋代民間巫師.....	33
第一節 宋代民間巫師的稱呼.....	33
第二節 宋代民間巫師的來源.....	39
第三節 宋代民間巫師通神的方式與法器.....	49
第四節 宋代民間巫師的社會地位.....	64
第五節 宋代民間巫師與淫祠.....	69
第六節 紫姑神.....	77
第三章 宋代民間巫術活動中的呪語與符籙.....	85
第一節 關於呪語的理論研究.....	85
第二節 宋代民間呪語與佛教.....	89
第三節 宋代民間呪語與道教.....	105
第四節 關於符籙的理論研究.....	110
第五節 符籙的形式.....	114

第六節 符籙的使用	118
第七節 符籙的種類	123
第八節 使用符籙的禁忌	128
第四章 宋代民間巫術的類型分析（一）	134
第一節 農業巫術	134
第二節 婚姻與生育巫術	151
第三節 祭祀巫術	165
第四節 驅病巫術	182
第五節 驅鬼巫術	196
第六節 喪葬巫術	207
第五章 宋代民間巫術的類型分析（二）	217
第一節 毒蟲巫術	217
第二節 偶像傷害術	236
第三節 符呪傷害術	244
第四節 黑巫術與反黑巫術	248
第六章 宋代民間巫術與宋代社會政治	256
第一節 宋代民間巫術的社會環境	256
第二節 宋代民間巫術與宋代社會治安	267
第三節 宋代民間巫術與民間暴動	271
第四節 宋代官方政權對民間巫術活動的打擊	280
第五節 宋代官方政權對民間淫祠的打擊	293
第六節 宋代官方政權雙重態度的因由	304
第七章 宋代民間巫術與宋代社會文化	320
第一節 宋代民間巫術與道教	320
第二節 宋代民間巫術與佛教	326

第三節 宋代民間巫術與宋代民俗	340
第四節 宋代民間巫術與宋代文學	358
第五節 宋代民間巫術與宋代文人心態	371
結 語	384
主要引用書目	394
後 記	413

第一章 緒論

第一節 選題的意義

巫術作為人類征服自然或克服生活難題的虛幻手段，有極其悠久的歷史和頑強的生命力，即使在科學已經相當發達的今日，我們依然可以在現實生活中覺察到這種古老信仰的蛛絲馬迹，它在某些交通閉塞、教育落後的地區甚至有比較大的影響。某些古老文化，不是說其產生在古老的某一歷史階段，流行於當時，而在後來就消失了，它們會在今日的俗文化中留有自己的痕迹，並對今日之社會生活產生某種影響，巫術文化就是如此。英國人類學家馬林諾夫斯基說：“巫術是普遍通行的，它滿足着一種人類共有的需要。事實確是如此。巫術的形式可以千變萬化，東飄西蕩，但是它是到處存在的。我們可以從現代社會說起，一提起巫術，我們自會想到：火柴不應燃着第三根香煙，破鏡是個凶兆，不宜在梯子下穿行，十三是個不吉利的數目，星期五不是個好日子。”^①以至於有學者以為：“巫術所以產生的思想根源乃是人

①《文化論》中譯本第51頁。英國宗教學家傑弗里·帕林德爾也表達了類似的看法：“最引人注目的現象可能還是巫術信仰的復興。巫術從十七世紀開始不被人們相信，到十九世紀時除了最愚昧無知、最沒有文化的人之外，絕大多數人都認為它已經壽終正寢了。但是今日仍有許多女巫的團體，它們聲稱要使一種暫時被基督教壓制下去的古代宗教長期存在。”見《世界宗教中的神秘主義》中譯本第215頁，今日中國出版社，1992年。

類思維方法中的根本方式之一，恐怕永遠無法完全肅清。人類所能做到的，大概祇能是克服巫術及其觀念中的有害部分而已。”^①這種似乎使我們有些沮喪的看法，實際上是十分嚴肅的。恩格斯在《反杜林論》中說過：“就一切可能來看，我們差不多處在人類歷史的開端，而將來會糾正我們錯誤的後代，大概比我們有可能經常以極為輕蔑的態度糾正其認識錯誤的前代要多得多。”^②人類有文字記載的歷史已經有幾千年了，今日之理性的人們一想起幾千年前我們的祖先們的那些希奇古怪的想法，常常會感到不可思議；而人類今後的歷史將以“萬年”甚至更大的時間單位來計算，幾萬年之後的人們研究我們今日的種種想法時，不也是會瞠目結舌嗎？

隨着科學的發展和人類社會制度的不斷完善，許多古老的宗教形式正在消亡，但這種消亡不是生物學意義上的“死亡”，它們的某些因素已經融入世俗生活之中。古老的巫術之所以在今日還會有某種影響，恐怕是基於三個方面的原因。首先，巫術以一種自我欺騙的方式，可以“解決”某些人生理方面的某些問題，它有些類似“暗示療法”^③；其次，巫術有時候對於某些人來說是一種情緒發洩的手段，因而可以“解決”這些人心理方面的某

①詹鄞鑫《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》第4頁。

②《馬克思恩格斯選集》第3冊第125頁。英國人類學家弗雷澤也表達了類似的看法：“檢查這些古代人類的觀念和做法時，我們最好是寬容一些，把他們的錯誤看作是尋求真理過程中不可避免的失誤，把將來某一天我們自己也需要的那種寬容給予他們。……他們的錯誤並不是有意的誇張或病狂的囈語，而是一些假說，……祇是後來更充足的經驗證明那些不足以構成假說罷了。”見《金枝》中譯本下冊第39頁。

③英國學者托馬斯說：“科學地研究暗示在治療中的作用祇是最近纔開始的事情，但是其驚人的效果，已足以使歷史學家不敢小視17世紀治療者僅用符咒而產生的真正神效了。現代醫學中稱為‘心理治療’的作用早已充分顯示出來，儘管其原因還不很清楚，並對此事還有爭議。”見《巫術的興衰》中譯本第40頁。

些問題^①；最後，古老的巫術總是在隨着時代的變化而不斷地自我發展。我們應當承認，在任何一個社會中，人們都生活在自然與社會的雙重壓力之下，並常常陷於困境。如果說宗教為困境中的社會成員提供一種心理上的安全感，那麼，巫術則提供擺脫這種困境的技術手段。

然而，由於目前國內學術界多傾向於“自上而下”的研究（即以“重大”的歷史事件和“重要”的歷史人物代替日常生活的歷史），因此，對於諸如民間巫術等問題的研究是遠遠不夠的，在某些方面甚至是空白。這種情形，一方面造成了文化研究選題的重複，許多傳統的熱點問題被一再重複研究；另一方面也容易使人們對傳統文化產生種種誤解，因為，如果將歷史上的主流文化從其複雜的背景中剝離出來，常常會使我們陶醉在虛幻的往昔中。而西方史學界自從第二次世界大戰之後便對以法蘭克福學派為代表的政治史模式（或者可以說是“自上而下”模式）提出了強有力的挑戰，其具體表現就是，歷史文化的研究已經擴展到社會的各個角落，而不是僅僅局限於重大的歷史事件和精英人物，其結果必然是研究視野的擴大和研究方法的豐富多樣。在這方面，二十世紀三十年代開始興起的年鑒派是典型的代表。年鑒派反對把歷史的研究局限在狹隘的政治領域，主張研究歷史的全貌，包括經濟、社會、思想、文化、宗教等社會生活的各個方面，提倡所謂“全面的歷史”。

①巫術的實施過程也是一種情感的發洩過程。馬林諾夫斯基曾這樣描述過一次巫師行法：“他向作法的物件念着咒語，怒氣沖沖，好像發狂了一般，然後用針直刺，……在這過程中，他不但表演了刺害的動作，而且表演了和這行為相聯的情感。我們在這裡見到了一種模仿舉動，但是模仿并不是目的而是手段。他不是祇為模仿而已，而是藉此發洩舉動中所含有的情感及生理狀態。”見《文化論》中譯本第61頁。

此種情形，對中國學術界產生了影響。例如，葛兆光先生就強調對“一般知識與思想”的研究。他認為：

在思想史中卻不能拋開這一部分“一般知識與思想”，一方面，正是這種知識與思想纔能真正地活生生地支配着人們的實際生活，另一方面，正是這些知識與思想的水準，纔是估定一個思想時代人們知識的基礎。人們常常過多地把研究的目光投射在精英或經典的思想之中，包括那些歷史學家甚至一些人類學家^①。

有鑒於此，我將宋代民間巫術信仰作為自己的研究課題。學術界通常認為宋代是中國文化的高峰時期，宋代理學的博大體系、宋代科學技術的種種進步，宋代教育事業的長足發展，宋代某些社會制度方面的相對完善等等，常常令人陶醉，可是在這種陶醉之後，人們對於宋代社會生活的實際情況則關注得不夠，特別是對宋代民間社會的實際生活情況關注得更不夠。我們不妨舉出一些例證。王安石《卜說》：

古者卜筮有常官，所諏有常事，若考步人生辰星宿所次，管相人儀狀色理，逆斥人禍福，考信於聖人無有也，不知從何許人傳。宗其說者，瀟漫四出，抵今為尤蕃，舉天下而籍之，以是自名者，蓋數萬不啻，而汴不與焉。舉汴而籍之，蓋亦以萬計。予嘗視汴之術士，善挾奇而以動人者，大祀宮廡服與食飲之華，封君不如也。其出也，或召焉，問之，某人也，朝貴人也。其歸也，或賜之，問之，某人也，朝貴人也。坐其廡旁，歷其人之往來，肩相切，踵相籍，窮一朝暮，則已錯不可計^②。

①《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》第220—221頁。

②《臨川先生文集》卷七〇，見《四部叢刊》初編第155冊。“卜說”原作“汴說”，據繆氏小軒山館刊本改。文中個別文字亦據繆本改。

在北宋時期的汴京，聚集着“以萬計”的卜者，這是駭人聽聞的。北宋時期汴京的人口，歷來是一個在學術界引起爭論的問題。根據對各方面資料的深入分析，周寶珠先生認為：“北宋東京最盛時有戶 13.7 萬戶左右，人 150 萬左右，是當時世界上人口最多的城市。”^①在這座龐雜的城市裡，竟然有百分之一的人是卜者，而且，據《程史》卷五，京城中還有標之以“看命司”的鋪肆^②！有學者說：“宋朝是當時世界上文明程度最高的國家，其巫卜的盛行，絕不比周邊國家遜色。”^③這很容易使我們想起魯迅先生的話：“宋代雖云崇儒，並容釋道，而信仰本根，夙在巫鬼。”^④

我們再換一個話題來討論宋代的實際社會生活。

根據周寶珠先生的統計，北宋時期的汴京有地址可以確指的寺院 69 處，另有在歷史文獻中提及但具體情形不明的寺院 36 處。同時，北宋時期的汴京有地址可以確指的道觀 65 處，另有在歷史文獻中提及但具體情形不明的道觀 14 處。共計 184 處^⑤。但是，這些宗教場所似乎遠遠不能滿足人們對鬼神精怪的需要，於是便出現了大量的民間淫祠。《宋會要輯稿》刑法二之五〇：“（大觀三年）八月二十六日，詔毀在京淫祀不在祀典者。其假託鬼神以妖言惑衆之人，令開封府迹捕科罪，送鄴州編管，情重者奏裁。”^⑥《宋會要輯稿》禮二〇之一四：“政和元年春正月九日，詔書開封府毀神祠一千三十八區，遷其像入寺廟及本廟，

①《宋代東京研究》第 348 頁。

②參閱《程史》第 53—54 頁。

③朱瑞熙等《遼宋西夏金社會生活史》第 255 頁。

④《中國小說史略》，見《魯迅全集》第 9 冊第 101 頁。

⑤參閱《宋代東京研究》第 573—606 頁。

⑥《宋會要輯稿》第 7 冊第 6520 頁下。

如真武像遷醴泉下觀，土地像遷城隍廟之類。五通、石將軍、姐己三廟，以淫祠廢。仍禁軍民擅立大小祠廟。”^①考慮到大觀三年至政和元年僅僅相距兩年之久，我們不能不承認民間淫祠勢力之大^②。

實際上，精英文化的健康發展，不一定意味着世俗文化的同步健康發展；有時，二者甚至會產生嚴重的背離。宋代的筆記小說中保存了大量的民間巫術信仰方面的材料，這使我們有可能將當時的歷史生活在某一點上大致地重新構建出來。這實際上是以文獻為“土壤”而進行的“挖掘”工作，我為自己規定的任務是儘可能地將種種記錄碎片搜集完備，並仔細地將它們聯繫起來，從而努力從一個特定的角度再現（或者說是描述）宋代民間生活的某一方面。這顯然是一種社會生活史的研究，我嘗試以“自下而上”的研究思路彌補“自上而下”研究思路的種種不足。

深入研究中國歷史上的民間巫術具有重大的理論意義與現實意義。首先，巫術作為一種來源古老的文化事項，它既是一個信仰方面的問題，也是許多民間習俗形成的原因，對巫術的深入研究不僅可以對中國傳統文化有一種更為深入的把握，也可以加深對今日中國種種民間習俗的認識。其次，巫術的負面作用，無論過去，還是現在，都是顯而易見的，因此，科學地描述、解釋巫術行為，能使我們更為有效地革除舊習，倡導科學的人生觀。

①《宋會要輯稿》第1冊第771—772頁。《宋史·徽宗紀》：“政和元年春正月……壬申，毀京師淫祠一千三十八區。”見《宋史》第2冊第385頁。

②對淫祠的打擊顯示着中央王朝控制民間信仰的決心，但其目的從來沒有實現過。據《漢書·武帝紀》，天漢二年，武帝“止禁巫祠道中者，大搜”；而據《漢書·郊祀志下》，哀帝時，“盡復前世所常諸神祠官，凡七百餘所，一歲三萬七千祠云”。見《漢書》第1冊第203頁，第4冊第1264頁。另據學者統計，清初（十七世紀）有12482座寺觀庵院的建立得到了官方的許可，而另有多達67140座寺觀庵院的建立沒有得到官方的許可，佔總數的百分之八十四。見孫尚揚《宗教社會學》第219頁，北京大學出版社，2001年。

第二節 學術界有關本選題的研究現狀

從文獻記載來看，中國民間巫術已經有幾千年的歷史，可是，對中國民間巫術的系統研究，其歷史則不足百年，它基本上是在二十世紀西方宗教學理論傳入中國之後開始的。1926年，中山大學成立了民俗學會，出版了《竈神考》《福建三神考》《迷信與傳說》等專著。其後，江紹原先生的《髮鬚爪》等專著，是較為引人注目的成果。梁釗韜先生的《中國古代巫術——宗教的起源和發展》，應當是我國第一部系統研究巫術的著作，此書雖出版於1999年，但完成於1940年^①。可惜，當時的學者面對偌大一片中國古代巫術文化的處女地，還無力進行全面的開發。在以後的幾十年間，中國古代巫術文化的研究相對冷落。這種情況，祇是近二十年來纔有所改變。目前，這方面的研究成果，除一些零散論文外，專著主要有四類。第一類有宋兆麟先生的《巫與巫術》（四川民族出版社，1989年）、張紫晨先生的《中國巫術》（上海三聯書店，1990年）等等，這類著作是一種跨民族的田野考察研究，涉及中國的幾十個民族，對漢民族的研究以及對古代相關文獻的研究則不是重點。第二類以高國藩先生的《中國巫術史》（上海三聯書店，1999年）為代表，作者主要研究古代文獻中漢民族的巫術信仰，與目前尚存的少數民族巫術信仰的比較研究則不是重點，而且，由於是對“史”的描述，對某一具體時段的描述則依然有可進一步開拓之處。第三類有宋兆麟先生的《生育神與性巫

^①莊益羣《〈中國古代巫術〉序》。

術研究》(文物出版社, 1990 年)、劉曉明先生的《中國符呪文化大觀》(百花洲文藝出版社, 1995 年)、鄧啓耀先生的《中國巫蠱考察》(上海文藝出版社, 1999 年)等等, 這些著作集中力量於某一巫術類型或巫術的某一方面, 深入發掘, 特色鮮明。第四類以詹鄞鑫先生的《心靈的誤區——巫術與中國巫術文化》(上海教育出版社, 2001 年)為代表, 這類著作側重於巫術理論的研究, 新見迭出, 有助於中國學界突破西方學者的理論框架。

以上所提及的種種著作, 對我的寫作提供了很大的幫助。不過, 就總體情形來看, 由於中國學術界在巫術研究方面深入的個案分析稍有不夠, 許多研究著作沒有根本性地突破西方學者的理論框架。與此同時, 一些國外學者的某些個案研究著作所達到的學術水平, 倒是令中國學者讚歎不已。如 Stephen Teiser 《The Ghost Festival in Medieval China》(Princeton University, 1988)、Valerie Hansen 《Changing Gods in Medieval China, 1127—1276》(Princeton University, 1990)、[美]孔立飛《叫魂——1768 年中國妖術大恐慌》(陳康、劉昶譯, 上海三聯書店, 1999 年)等等。

有鑒於此, 我採取斷代研究的方法, 將目標鎖定在宋代。本論題的“宋代”不僅僅是一個時間概念, 也是一個地域概念, 它的所指為兩宋政權的實際統治區域。本論題所謂的“民間”, 是指與官方組織的巫術行為(如朝廷組織的祭祀求雨等)相對應的個人行為, 其巫術行為的實施者可能是平頭百姓, 也可能是達官貴人。從歷史的發展進程來看, 最早的巫術在目的方面具有“全民性”, 但伴隨社會的不斷分化, 巫術漸漸成為某一階層或某些人的專利, 由此出現了“官方”的巫術與“民間”的巫術。二者

的基本原則雖然相同，但其社會功能並不完全相同，甚至有時是對峙的。

第三節 研究理論和研究方法

爲了深入描述宋代民間巫術研究，我將充分利用傳統的文獻學、文學、語言學的研究理論、方法和研究成果，努力吸收國內外宗教學的研究理論和研究成果，以提高論著的理論水平和質量。

由於本書屬於對中國民間巫術信仰的斷代研究，因此，在具體的研究過程中，我將採用多重比較法（漢民族與中國其他民族之比較、中國與外國之比較）、多重印證法（文獻記載與出土文物相互印證、古代巫術信仰與現代習俗相互印證），將深入的個案分析與一般描述相結合，多角度地（即從宗教學、醫學、心理學等諸多方面）對宋代民間巫術信仰進行深入研究。這種多角度的研究，是被研究對象所決定的。美國學者米爾希·埃利亞德說：

“隨着工作的進展，要用一個事實來解說巫術這一現象顯得更爲複雜從而也就更加困難了。這一點變得越來越清楚，如果不借助其他學科，如像民俗學、人種學、社會學、心理學和宗教史等，要對巫術作令人滿意的理解是不可能的。依據宗教史家的處理方法，這些材料特別適合於構成巫術本身的背景。”^①

爲了走出從書齋到書齋的怪圈，我特別注意了田野調查報告與考古發掘報告，這些報告是一部翻不完的教科書，是一座最爲豐富的博物館。幾個世紀以來，有關世界各地現存原始民族的調

①《神秘主義·巫術與文化風尚》中譯本第97頁。

查資料，廣泛地涉及到原始文化的各個方面，其中有一些比較直接地反映了那些民族的巫術觀念，這些活的材料可以彌補古典文獻“死材料”之不足。這種比較有助於我們“推測”，而這種推測基於下面的假定：不同時期、不同地域的人們雖然有各種各樣的區別，但作為有別於其他物種的一個“類”，其間的相似性應大於相異性；在一般的情況下，相似的刺激應該引起相似的反應。與文獻資料相比，出土文物具有更高的可靠性，因為沉睡在地下的文物不會像文獻那樣在流傳的過程中發生種種訛誤。但是，由於本文的篇幅所限，我不可能將這些報告的細節展示出來，祇能通過注釋的方法為讀者提示閱讀路徑。

除以上一般性原則外，由於本論題的特殊性，有必要將一些特殊問題論述如下，這些問題是本論題展開的基礎與原則。

1. 巫術的定義及其原理

巫術是什麼？美國《宗教百科全書》的編撰者說：“巫術這一術語所指稱的現象是多種多樣的。……巫術這一概念的最初意義是指一套信仰以及手段，這種手段可以為了巫師的利益或委託者的利益而控制自然力量。已經有三種完全不同的現象被稱為巫術了。首先，它僅僅是一種法術，這種法術已經在不同的時期和幾乎所有的文化中被發現。其次，它被視為一種邪惡的妖術而出現在封建社會晚期和現代歐洲的早期。最後，它是指二十世紀異教徒的儀式。”^①

從這段文字可以看出，巫術的定義是一個眾說紛紜的問題，而許多說法本身是欠嚴密的。例如，目前，學術界通常以英國人

^①The Encyclopedia of Religion, 5vols, p.415.

類學家弗雷澤的意見為基本根據。弗雷澤說：“巫術是一種被歪曲了的自然規律的體系，也是一套謬誤的指導行動的準則；它是一種偽科學，也是一種沒有成效的技藝。巫術作為一種自然法則體系，即關於決定世界上各種事情發生順序的規律的一種陳述，可稱之為‘理論巫術’；而巫術作為人們為達到其目的所必須遵守的戒律，則可以稱之為‘應用巫術’。”^①弗雷澤對巫術的分析，有一些極其有價值的看法，但此處所謂的“一種沒有成效的技藝”，則是明顯不妥的。因為，我以後所提及的許多例子表明，巫術有時是“有成效”的。

在原始時代，人類對大自然的認識能力和改造能力極其低下，對於大自然的千變萬化充滿恐懼之情，於是便相信有一種超自然的力量（即神靈的力量）在支配大自然；人類為了生存，便憑藉對大自然的和神靈的“認識”，創造了種種法術，以便能夠影響神靈對大自然（包括人類社會）的控制，以實現自己的某些願望。這種法術，就是巫術。巫術產生的根本原因在於人類需求與人類能力之間的矛盾，而巫術的有效性在很大程度上依賴於巫術活動所喚起的積極的心理期待。

十分明顯，巫術包括信仰與操作兩個層面。這正如赫頓·韋伯斯特所說：

作為一種信仰，它是對神秘力量存在性的一種非個人的或僅僅是個人的承認，這種神秘力量是危險的、難以接受的，但是，它卻可以由人來引導、控制和指揮。作為一種實踐，它為個人的或社會的目的而對這種神秘力量加以利用^②。

①《金枝》中譯本上冊第19—20頁。

② *Magic: A Sociological Study*, p.55.