

主审 李天纲

徐家汇藏书楼文献译丛

RESEARCHES
INTO
CHINESE SUPERSTITIONS

By Henry Doré, S.J.

TRANSLATED FROM THE FRENCH
WITH NOTES, HISTORICAL AND EXPLANATORY

By M. Kennelly, S.J.



中国民间崇拜
符咒说文

[法] 禄是道 著
据 [英] 甘沛澍 英译本
张旭虹 译 李天纲 校

上海科学技术文献出版社

徐家汇藏书楼文献译丛

中国民间崇拜

CHINESE



符咒说文

SUPERSTITIONS

上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国民间崇拜 符咒说文/[法]禄是迺著.张旭虹译—上海:上海科学技术文献出版社,2009.4

(上海图书馆徐家汇藏书楼文献译丛)

ISBN 978-7-5439-3960-8

I. 中… II. ①禄…②张… III. ①信仰-民间文化-研究-中国
②咒语-研究-中国 IV. B933 B992.5

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第045468号

策 划: 高洪兴 陈宁宁
主 审: 李天纲
责任编辑: 陈宁宁
封面设计: 夏 清

中国民间崇拜 符咒说文
[法]禄是迺 著 张旭虹 译

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销
常熟市华顺印刷有限公司印刷

*

开本 660×990 1/16 印张 13.25 字数 178 000
2009年4月第1版 2009年4月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-3960-8

定价: 35.00元

<http://www.sstlp.com>

出版前言

《中国民间崇拜》十卷，译自法国耶稣会士禄是道神父的原著《Reserarches into Chinese Superstition》（英译本）。该书法文原著于1912年后陆续出版，后由爱尔兰籍耶稣会士甘沛澍（Martin Kennelly）和芬戴礼（Daniel J. Finn）翻译成英文十卷本通行于世，集中国和西方学者早期研究中国民间宗教之大成。

禄是道（Henri Doré, 1859-1931）神父，生于法国，1884年来到中国。他在上海和江南一带传教达三十多年之久，在上海、江苏、安徽和全国各地调查中国民间的迷信习俗，并收集了大量包括中国年画、符咒在内的民俗图片资料。后因健康受损，回徐家汇藏书楼工作，从事著述、研究和教学活动。1931年12月在上海去世。《中国民间崇拜》（法文本）是禄是道神父花费毕生精力，结合文献研读和田野调查，撰写而成的关于中国民间宗教的惶惶巨著。

法文本《中国民间崇拜》十六卷，每卷有彩图20-70幅不等。翻译成英文本十卷。相比法文版，英文版是更好的版本。禄是道本人懂英语，翻译本书，两位母语是英语的同会神父参照了英、美、德、荷、比等非法语学者研究中国民间宗教的著作，相互印证，视野更广阔，更便于读者引用。更重要的是，翻译过程中，对引用的中文古籍做了仔细的核对和订正，做了更多的注释，使研究更加精确。英文版做了大量的修订、增写和注释，可以说是一部更新的著作，值得重视。

禄是道吸收了同在徐家汇研究中国民间宗教的黄伯禄神父的中文文献研究成果，加上他几十年的不懈调查，对中国社会生活中的信仰活动，做了迄今为止最为完整的收集和描述。《中国民间崇拜》（法文本）出版后，法兰西学院（College de France）授予他们一个特别奖，表明法国主流学术界对教会学术的承认。此书一直受到学术界的重视。作为一部中国民间宗教的资料大全，现在要了解我们祖先的生活，追溯我们文化的来源，只能依靠这些纸上踪影了。1966年，台湾成文书局全套影印了英文版，供学者使用，其中的珍贵资料常为学人引用。

这套书具有较高的文献价值，且存世稀少。禄是道的著作是在徐家汇藏书楼撰成、编辑和出版，也为徐家汇藏书楼收藏。为了给学者和爱好者提供必要的研究史料，我们将书译成中文出版，收入《徐家汇藏书楼文献译丛》。我们邀请复旦大学宗教学系李天纲教授主持这套书的翻译并担任主审。上海图书馆、复旦大学和其他机构的学者同仁共同承担了翻译、校订工作。李天纲教授对书名、人名和地名统筹校订，并审核了大部分的译稿。翻译中，尽可能将引文回译到中文，以符原意。只是在翻译中出现较大的引申含义，且含有作者解释意图的时候，用直译的方法译出，保留作者的原意。审阅过程中，主审者和译者、校者、编辑对处理各种复杂难题，进行过多次协商研讨，原书名《Researches into Chinese Superstition》（应译为《中国迷信研究》），现改译

CONTENTS 目录

为《中国民间崇拜》；为免教众误会，书中一些批评用词也做了稍许删改，尚祈读者体恤见谅。

中译本《中国民间崇拜》十卷，基本按照英文版的编排顺序。英文版十卷，分为两大部分：第一部分共五卷，总为“民间习俗”，介绍了在中国民间盛行流传的婚丧习俗、岁时习俗和符咒、占卜等迷信习俗；第二部分亦五卷，总为中国众神，介绍了佛道两界的神祇和仙话传说。这次中译，由主审者和编者讨论决定，十卷图书，每卷均根据卷中不同内容，独立命名成册，更见体系，亦方便检读。英文原版每个章节均附有彩色画片，大多现已失传，难得一见。它们是禄是道神父花费一生心血收集的珍贵资料，更是本书不可分割的一部分，此次出版，均以原貌收录，以飨读者。

本书始作于一百多年前，当时西方汉学还处于初期阶段，书中的一些观点和结论，今天看来已经过时。有些人物和史实，经后来学者考订，多有修正。禄是道神父和其他汉学家，大多沿用基督教的标准来衡量中国宗教的优劣短长。尽管他们试图越出西方人的视野来了解东方文化，但受到成见和能力的限制，很多地方确有疏漏和偏见，编审译者不一一指明，需要今天读者的鉴别和明察。

禄是道和传教士对中国民间宗教的研究

李天纲

禄是道(Henri Doré, 1859-1931)神父,生于法国,在勒芒神学院预科毕业后,于1882年晋铎。因国内反教风气严重,他去苏格兰加入耶稣会。1884年来中国,用一年时间在上海学习了中文口语和写作,去安徽传教,直到1895年因健康问题回到上海。在徐家汇耶稣会总部进修、疗养一年后,又到江苏各教区传教。禄是道神父一直在“两江总督”管辖范围之内,即天主教法国耶稣会巴黎省负责传教的“江南教区”农村工作,历三十多年。上海西郊的徐家汇,是法国耶稣会在江南传教事业的后方基地,禄是道神父常常回到上海,从事避静、进修、研究、疗养和教学活动。1918年以后,因积劳成疾,患上了慢性肠胃病,健康每况愈下,他就留在上海,在耶稣会徐家汇住院专事研究工作,同时,在上海主教区的董家渡沙勿略堂讲道,在卢家湾震旦学院讲课,在洋泾浜救济院做慈善工作。1931年12月,经长期病痛之后,他在徐家汇路(今华山路)圣母圣心会的普爱堂(241弄7号)去世。享年72岁,留居江南47年。

传教士研究中国民间宗教,动机非常自然,他们需要了解当地宗教状况,以便传教。禄是道神父研究中国民间宗教,起因也是传教。按本书序言的交代,作者出版这一著作的主要目的,是要帮助在乡间的同事们,即那些新近从西方到达,还不了解中国人宗教状况的传教士们。这些人总有一天要碰到民众的宗教信仰问题,因此,他们必须对中国人如何思想,他们的信仰和崇拜方式有一些了解。有此配备后,他们就会少冒犯一些当地人的成见,可以“更好地推进将基督教真理植入这块土地的伟大工作”^①。除了这个审慎传教的目的,即按照作者的设想,把中国人的民间崇拜方式整理出来,供传教士查阅,不要无故冒犯中国人之外,还有另外两个实用目的:一、为从事“比较宗教学”

^① 甘沛澍:《中国民间崇拜》序,见本书第1卷,卷首。

的学者，提供一套研究东方信仰的范本；二、给一般读者提供一种读物，用以了解下层民众信仰中的“中国的真宗教”^①。

值得注意的是，处于讲“科学”的十九世纪，宗教研究也渐渐“科学化”。禄是道神父已经不能再孤立地使用基督教神学来评判“异教”，必须结合“比较宗教学”、“人类学”等科学研究方法来研究中国的民间宗教。按他的意思，重要的不是批判“迷信”，而是要揭示一个“真正的中国”。禄是道以为，上海这样的通商口岸，能够引领中国的理想，却不能代表中国的真实，他说：“真正的中国，在通商口岸城市很少存在。文明在这里起着作用，将中国人提升到一个比其乡村同胞较高的层面。所以，谁要想研究中国的真实生活，就必须在遥远的地区，即一些离奇的老镇，一些边远省份的隐蔽村庄来观察中国，这就是传教士所作的。”为此，禄是道作为传教士在江苏、安徽两省二十多年，从事左右中国人社会和家庭生活的宗教，和其他无穷无尽的迷信的研究。“他访问了市镇、庙宇和寺观，向人们询问神公、神母、地方神祇和神仙人物，为他未来的巨著收集了珍贵的材料。”^②这种“田野调查”，已经接近了现代人类学的方法。禄神父的研究，虽然还残留着基督教神学的痕迹，例如他还常常会直接表露对中国人的迷信行为的鄙视和批评，但是总体上来说，他的研究属描述性的，是力求客观的，因而大致符合作者预想中的“科学”方法。

作者虽然力求“科学”，但我们也不能说《中国民间崇拜》^③已经是一部摆脱神学气息的科学著作。在一百多年前人类学、社会学、比较宗教学草创时期，一个天主教耶稣会士必然还会有很多“非科学”的关怀。正如作者交代的，这套书的主要读者，是他的传教士同事，其次才是一般西方读者。这样的读者定位，以及作者自己的价值倾向，使得本书对中国的民间崇拜作出符合时代的评判。比如，作者和译者们，把“符咒”判断为“迷信”，指出它们“在人们中激起一种求利与恐惧之心，远胜于真正的（对于上帝的）崇尚和荣耀。任何访问过中国都市寺观的人都很容易发现这点。它也助长了多神论倾向，从而导致对于上帝的忽略”。^④显然，这是用基督教“一神论”和“基督论”作为判断标准，说他们是“基督教中心论”也是可以。

①② 甘沛澍：《中国民间崇拜》序，见本书第1卷，卷首。

③ 英文版《Reserarches into Chinese Superstition》应译为《中国迷信研究》，现改译为《中国民间崇拜》。

④ 见《中国民间崇拜》第2卷，甘沛澍神父的“前言”。

然而,《中国民间崇拜》是一部超越前人的划时代巨著。以前有人(如李提摩太、苏慧廉)论述了中国的“三教”和民间信仰,也有人(如卢公明)研究某一地区民间宗教,但像禄是道神父这样积几十年之力,结合文献研读和田野调查,以如此巨大的篇幅来记录、介绍和研究中国社会中的信仰活动历史上绝无仅有。《中国民间崇拜》引用的文献,中文的就有《搜神记》、《神仙通鉴》、《文献通考》、《续文献通考》、《佩文韵府》、《渊鉴类函》、《太平广记》、《抱朴子》、《竹书纪年》、《三五帝纪》、《事物原会》、《老子》、《庄子》、《列子》、《山海经》、《齐东野语》、《尚书》、《诗经》、《封神演义》、《西游记》、《三国演义》、《二十四史》、《资治通鉴纲目》、《训真辩妄》、《首阳杂俎》、《檐曝杂记》、《陔余丛考》、《百丈清规》、《仙传拾遗》、《广兴记》、《明一统志》、《江南通志》。另外,他收集资料所到的地区,包括了安徽的徽州、黟州、庐州、无为、太平、合肥、池州、滁州、和州、颍州、泗州、霍山等地;江苏的上海、苏州、常州、镇江、通州、泰兴、如皋、宿州、邳州、海州等地。在撰写这套书的过程中,除了参考黄伯禄神父的文献研究之外,还结合了大量实地调查的口述资料。而其田野调查部分基本上是一个人完成的。

禄是道神父先在安徽、江苏等地用法文写作,在徐家汇的土山湾印书馆出版。晚年回到上海基地后,他的徐家汇同事,爱尔兰籍耶稣会士甘沛澍(Martin Kennelly, 1859-?),联络了远在香港香港仔天主教修院的爱尔兰籍会士芬戴礼(Daniel J. Finn, 1886-1936)一起,将这套书翻译成英文。^①法文原版分两部分,共十六卷,英文翻译本合并为十卷。相比法文版,英文版是一个比较好的版本。法译英的时候,禄是道神父还在世,他懂英语,有什么翻译问题,他们一起商量解决。乘英文版的翻译,两位母语是英语的神父参照了英、美、德、荷、比等非法语学者研究中国民间宗教的著作,相互印证,视野更广阔,也便于读者引用。更重要的是,翻译过程中,对引用的中文古籍做了仔细的核对和订正,做了更多的注释,使研究更加精确。英文版

① 甘沛澍: 1886年来华,一直在上海传教。除了把禄是道的《中国民间崇拜》翻译成英文外,还把法国籍耶稣会士,震旦大学教授夏之时(Richard Louis, 1868-?)的法文著作《中国坤輿全志》(Geographie de l' Empire de Chine, 1905)翻译成英文“Comprehensive Geography of the Chinese Empire and Dependencies, 1908, Tu Shan Wei, Shanghai”。芬戴礼: 1927年到达香港,曾任香港大学地理系教授。1932年主持发掘香港仔古文化遗址; 1933年发现南丫岛古文化遗址; 1936年在广东海丰发现古文化遗址,是香港和华南考古事业的开创者之一。

做了大量的修订、增写和注释，可以说是一部新的著作，更加值得重视。英文版的第一卷于1914年由土山湾印书馆印制发行，接下来三卷分别在1915年、1916年发行。全书大约于1932年左右完卷。

《中国民间崇拜》甫出版，法兰西学院(College de France)授予他们一个特别奖，^①这是法国主流学术界对于教会学术界的承认，非常难得。法兰西学院是“学院派”，是欧洲“科学”和“理性”的倡导者和坚守者，通常对天主教神学持严厉的批评态度。他们乐意承认在华神父学者们的“中国民间崇拜研究”，原因有二：一，法国学院派“汉学”受耶稣会“汉学”影响很重，法兰西学院汉学家雷慕沙(Jean-Pierre Abel-Remusat, 1788-1832)、儒连(Stanislas Julien, 1797-1873)的中国宗教研究，直接继承了法国耶稣会士“汉学”；二，法国著名社会学家杜尔克姆的学生葛兰言(Marcel Granet, 1884-1940)个人关注祿是道神父的研究。葛兰言于1911年在北平留学，留居平、沪两年。1919年完成博士论文《古代中国的节庆与歌谣》(Fetes et Chansons Anciennes de la Chine)，成为法国最有影响的汉学家。祿是道、甘沛澍和芬戴礼在这套书的著述中，不断引用该著作，试图加重“学院派”色彩。葛兰言的中国宗教研究，继承杜尔克姆社会学方法，改变过去的基督教神学取向，把古典文献和田野考察结合，建立“比较宗教学”。《中国民间崇拜》的方法，在某种程度上和法国本土的宗教学新潮流相契合。1939年，法兰西学院的外围学术机构北平法国汉学研究所成立，民俗学组的研究人员在拟定研究项目的时候，选择《中国民间崇拜》，结合哥罗特的《中国的宗教制度》等书，编制人名、书名通检及研究卡片，作为首要课题。^②

英译者芬戴礼提示我们：理解祿是道神父的学术思想，需要参看戴遂良的《历代中国》和《中国宗教信仰及哲学观点通史》、马伯乐《古代中国》和葛兰言的《中国文明》。这些书籍都是西方“汉学”的主流成果，研究中国古代社会，关心夏、商、周三代古史传说中的圣贤人物。祿是道的《中国民间崇拜》从民间信仰的角度，参与了法国汉学的古史研究。祿是道在江南地区的民间信仰中，也找到了“三皇五帝”，伏羲、神农、尧、舜、禹、汤。他把《封神演义》中的民间信仰带入古史研究，也证明祿是道《中国民间崇拜》的学术取向。

① 芬戴礼：《中国民间崇拜》序言，见本书第10卷。

② 葛夫平：《北京中法汉学研究所学术活动及其影响》，《汉学研究通讯》，第24卷，第4期。

禄是道等人的《中国民间崇拜》一直受到学术界的重视。正如作者们所希望的那样，作为一部中国民间宗教的资料大全，本书的存真价值非常高。在中国大陆一百年的“移风易俗”之后，书中记载的“迷信”许多不能找见。当年人们习以为常的风俗、规矩、礼仪、祭拜、禁忌、符号都已荡然无存，只留在遥远的记忆中。现在要了解我们祖先的生活，追溯中国文化的来源，只能依靠这些纸上踪影了。1966年，台湾成文书局全套影印了英文版，供学者使用，其中的珍贵资料常为人所用。

江南一带，盛行符箓，是道教“正一派”盛行的地区。龙虎山天师道、茅山上清派、阁皂山灵宝派各有符箓，称“三山符箓”。符咒的最大功用是驱魔，把符咒贴在病家的患部，取下烧成灰烬，调在酒或水吞服，用来治病。据说，仅龙虎山天师道就有三十六箓，七十二符。道士们用它们治病、驱鬼、求神，曾经是中国人日常生活中密不可分的一部分。自近代“移风易俗”、“新生活运动”、“反封建迷信”之后，短短几十年间如风卷残云，在上海这样的现代城市里根本见不到符箓了。前几年，江苏茅山重新印制了几本符箓图册，仅十几幅而已。而《中国民间崇拜》则轻而易举地收录了百多幅。据作者说，他在扬州、高邮、南京、芜湖、和州、含山、无为等地的“纸马店”里，购买到这些符咒；参观寺观的时候，僧人、道士也送给他很多幅。有些符咒，还能在诸如《趋吉避凶全书》、《增补秘传万法归宗》等书里找到，发表的只是他整理出来的一部分。^①幸亏有这部著作，为我们保留了诸多一百多年前的符箓原本，供我们观赏研究。

禄是道对中国社会生活中的信仰活动，做了迄今为止最为完整的收集和描述。经过他的收集整理，中国各宗教（包括对其“宗教性”有争议的儒教）的信仰特征暴露无遗。有了这样一部著作，再要说中国本土文化当中没有宗教，就很难了。因为《中国民间崇拜》揭示的宗教性也存在于儒家之中，就不能说儒家不是宗教。二十世纪三十年代起，冯友兰先生力辩“儒家非宗教”，但鉴于禄是道《中国民间崇拜》的确凿记录，他不得不承认禄是道在书中描述的儒家礼仪确实是“宗教性的”。冯友兰在英文论文中说：“禄是道的《中国民间崇拜》中有几章是关于丧礼、供礼和婚礼的。禄神父书中描述的这些礼仪和《礼记》所描述的并不完全相同，但两者确实都有一些迷信，在某种意义上，它们确实是宗教性的（Religious）。”^②然后，冯先生提出解释：儒

① 见禄是道《中国民间崇拜》，英文版第2卷，有关符咒研究的部分。

② Feng You Lan, *The Confucianist Theory of Mourning, Sacrificial, and Wedding Rites*, Chinese Political and Social Science Review, XV, 3, October, 1931.

家“在经典中把宗教性的元素改造成诗歌，它们不再是宗教性的了，而仅仅是诗歌性的了。”儒教真的已经把中国人的宗教礼仪改成“诗歌”吗？读《中国民间崇拜》，联系当时还天天在社会生活中演练的“中国礼仪”（祭祖、祭孔、祭天），很难否认它们的“宗教性”。最后，冯友兰也不得不按照孔德（Auguste Comte, 1798-1857）的定义，说儒家是一种“人文主义”的“人文宗教”：“如果说它们是宗教，那么它们是人文宗教”（If they are to be called religion, they are the ‘Religion of Humanity’）。正是有了禄是遄《中国民间崇拜》，冯友兰不得不承认儒家也是某种宗教。

《中国民间崇拜》是禄是遄神父的个人作品，但在很大程度上得到了在华耶稣会士们的集体帮助。上海徐家汇耶稣会住院内良好的学术环境，给禄是遄神父的帮助尤其重大。这里学术机构众多，学者人士云集，学习条件优越，曾经产生出大量优秀的学术作品，《中国民间崇拜》只是其中一种。在这套书的出版之前，已经有中国籍耶稣会士黄伯禄（斐默）的中国迷信研究著作出版，禄是遄神父显然运用了其中材料。

黄伯禄（1830-1909），江苏海门人，1851年参与上海徐家汇依纳爵公学的创办与教学，通法文、英文。1860年晋铎，1875年任徐家汇公学校长，一直在徐家汇从事文教工作，直到去世。撰有《训真辩妄》、《集说诠真》、《集说诠真续编》、《正教奉褒》、《正教奉传》等著作，是中国天主教会中学术渊博，著述丰富的著名华籍耶稣会士。《训真辩妄》、《集说诠真》是天主教会安排黄伯禄写作的反迷信著作，目的是宣传和建立天主教信仰。《训真辩妄》有光绪三十年（1904）上海慈母堂第三次印本；《集说诠真》、《集说诠真续编》有光绪三十二年（1906）上海慈母堂排印本。可见在禄是遄出版《中国民间崇拜》之前，黄伯禄已经完成了中文的“中国迷信研究”。《集说诠真》近年有新版，被收录在《中国民间信仰资料汇编》（王秋桂、李丰茂编，台湾学生书局，1989年）。

由于采纳了《训真辩妄》、《集说诠真》的成果，使得《中国民间崇拜》的中文文献基础非常扎实。很多说法，都有确凿的文献来源。查到黄伯禄的《训真辩妄》（上海图书馆藏，光绪三十年第三次印本，上海慈母堂藏版）。按“黄伯禄斐默氏识于沪西之汇堂”的序言，本书初版的年份，是“光绪九年”（1883）。本书的内容，正如作者在书名上标识的那样，分为“训真”和“辩妄”两部分：“训真”部分正面阐释

天主教的教义，“辩妄”部分则系统批评了作者所认为的那些负面信仰。“训真”部分从“天主二字何解第一篇”以下共30篇，根据十九世纪流行的天主教义，论述什么是正当的教会学说，为天主教徒确立正统信仰。从“异端当禁第三十一篇”开始，一直到“雷公第一百十六篇”共86篇，作者把中国民间崇拜分门别类地罗列出来，加以叙述、总结和评判，目的在于矫正中国天主教徒“虚妄”的崇拜行为。“训真”讲西方神学，共30篇；“辩妄”批中国迷信，共86篇。从比例关系来看，可以说黄伯禄在写作《训真辩妄》的时候，对于本土宗教的批判上面着力更深。

《训真辩妄》的86篇“辩妄”之作中，全面系统地批判“迷信”，是近代中国人批判“迷信”的最先声。现将作者在书中点名道姓列举的“迷信”现象再列举一遍，可以看出十九世纪中国天主教会裁定的“迷信”种类，有如下的大致情况。它们是：“叩拜亡人”、“木主”、“祭荐亡人”、“家堂”、“天地君亲师”、“纸钱”、“买路钱”、“解天饷”、“纸马”、“纸房子”、“纸旌”、“符篆”、“御火鸡”、“姜太公在此百无禁忌”、“门贴福字”、“石敢当”、“历中宜忌”、“风水”、“择日”、“算命”、“相面”、“文王课”、“六壬课”、“籤卜”、“掷筊”、“测字”、“轮回”、“避煞”、“戒杀”、“放生”、“吃素”、“招魂”、“念佛珠”、“腊八粥”、“赤豆粥”、“上立特宠之圣人理应敬礼”、“孔子”、“老君”、“释迦佛”、“元始天尊”、“玉皇大帝”、“关帝”、“文昌君”、“魁星”、“社稷”、“城隍”、“土地”、“阎王”、“地藏”、“鼈君”、“西王母”、“观音”、“天妃”、“麻姑”、“紫姑神”、“东狱”、“张天师”、“八仙”、“刘猛”、“三茅君”、“萧公”、“晏公”、“许真君”、“三官”、“五圣”、“龙王”、“马王”、“财神”、“门神”、“钟馗”、“痘神”、“四大金刚”、“灌口神”、“祠山张大帝”、“鄂王”、“施相公”、“都天神”、“萧王”、“寿星神”、“火神”、“水神”、“风伯”、“雷公”。

禄是道的《中国民间崇拜》，无疑延续了黄伯禄的《训真辩妄》。两者之间的关系，是黄书在前，禄书在后。由于黄书在先，故比较简略；因为禄书在后，有机会补充增订，故而更加详尽。还有一个更有兴味的对比特征：黄伯禄神父是华人教徒，对中国迷信的批判更加强烈；禄是道神父是法国神父，对“中国迷信”反而表现出滋滋有味，津津乐道的样子。把黄伯禄和禄是道的中西文著作对比，很容易看出华人学者的自我批判更加严厉，外籍学者的对照研究比较客观。禄是道神父想要品尝中国宗教“味道”的欲望，使得《中国民间崇拜》

如此详尽、仔细，图文并茂。

为了说明禄是道《中国民间崇拜》和黄伯禄《训真辩妄》之间的关系，我们可以把《训真辩妄》中的“许真君第九十六篇”和《中国民间崇拜》中的“许真君”作一对比。两篇有同样的古籍来源：《太平广记》和《授神记》，叙述也大同小异。《训真辩妄·许真君》：“许真君第九十六篇：世称真君，姓许，名逊，字敬之。河南汝宁府人（或谓江西江宁府人），生于吴赤乌二年。及长，举孝廉（中举人），晋武帝太康初年，授旌扬（在湖北枝江县北）令，尝点瓦砾成金，分施于民，并以符咒治疫。旋弃官归，浪游江左（江南）。时有蛟精化为少年，自名慎郎，春夏旅游于江湖。一日，许逊于豫章（江西南昌府）遇之，慎郎遂化黄牛逃遁。许逊即化黑牛追之。黄牛投井，黑牛跟入。黄牛既出，奔往潭州（属河南），复变为人。许逊跟至潭州，令慎郎化归本形，并饬空中神兵诛之。东晋孝武帝宁康二年八月初一日，于南昌（府属江西）城外西山举家四十二人，白日升天，鸡犬随去，宋徽宗封为妙济真君（分见《太平广记》、《重增授神记》）。按许逊点瓦砾为金，诵符咒治疫，以及白日飞升等事，同一荒诞，毋庸置辩。又按蛟精变人，复变黄牛，许逊变黑牛，追杀诛之，其事不但荒幻不经，且捏造未圆其说。盖许逊既能令神兵诛戮蛟精，何不于豫章初遇时即令诛之，乃等变黑牛追逐投井。且身为孝廉，曾官邑宰，何竟若是之不自惜耶？”

《中国民间崇拜·许真君》：“许真君，这位人物姓李，通常叫做逊，字敬之。对他的出生地没有一致的权威说法。有人说他来自河南汝宁府。《广舆记》的作者相反，认为他来自江西南昌府。他的父亲是许肃，祖父是许谈。她的母亲做过一个梦，梦中有一个带金色羽毛的凤凰。这个凤凰嘴里衔着一颗珍珠，扔到了她的胸中，于是她就有了孩子。孙权（吴国的建立人）掌权后的赤乌第二年，这个孩子出生了。在他小的时候，学习了道法。在他刚刚成年的时候，他对父母孝顺，过着有节制的生活。在晋武帝太康（280）初期，他被指令为旌阳令。这个古老的地方坐落于湖北荆州府，枝江县北面的郊区。在那几年干旱的时候，他摸过的瓦片碎块能变成金子，这样那些悲伤的人们可以还清赋税的欠款。千家万户都因为他的法宝和符箓从疾病中恢复过来。在国家陷入麻烦的时候，他辞了官，来到了扬子江南面。”

《中国民间崇拜》和《训真辩妄》之间确实有联系，为此荷兰汉学家 Barend J. ter HAAR 认为禄是道的著作抄袭了黄伯禄，全书价值不高。

在 Barend J. ter HAAR 的个人网页 <http://website.leidenuniv.nl/~haarbjter/chinrelbibl.htm> 中，他认为禄是道只是不加改进地沿用了黄伯禄的成果，他告诫学生，不要使用《中国民间崇拜》。(Doré, Henri. *Researches sur les superstitions chinoises*. This work is a plagiarized version of Chinese research by a fellow Jesuit priest, without any improvement and horrible Westernized illustrations. Instead use the works in *Zhongguo Minjian Xinyang Ziliao Huibian*, which includes Doré's original source.) 这个结论是否真的能够成立，要根据进一步的研究，比较两者在文献考据上的不同贡献，才能最后做出。

现代学者批评禄是道的著作中有“可怕的西方化意象”(Horrible Westernized Illustrations)。这样的批评，表达了当代西方学者对于自己过去历史上的“殖民主义”的深刻反省，是一种可贵的良知。扬弃旧时代“基督教中心论”的宗教研究，对于今天众教平等的宗教学研究是非常必要的。但是，我们也不能过于“以今律古”。要看在一百多年前，禄是道是否比其他人有更多的“西方化意象”，如果不是，相反还比他人更多些客观，则就要承认在华耶稣会士和新教传教士对中国宗教研究的开创之功。只要比较一下基督新教的著名的“反迷信”中文著作《破除迷信全书》(李干忱，美以美会全国书报部印本，1924年)，就可以看出天主教耶稣会士对中国迷信的批评，相对温和。和西方流行的其他极端反异教、反迷信的作品相比，在华传教士的中国宗教研究，又是相对温和。上海徐家汇的耶稣会士们，他们还在继承利玛窦以来的“汉学”传统，比较尊重中国文化，从而超越欧洲十九世纪强烈的“基督教中心主义”和“西方中心主义”，容纳东方，接受中国。他们研究中国宗教的目的之一，主要还是希望西方的基督徒们能够正视中国文化。这种态度，值得肯定。再者，反过来说，中国读者为什么不能也像当代西方学者一样，经常反省一下自己的历史过错，一定都要读到对自己文化的赞词才高兴呢？“闻过则喜”，很难做到，却很有意义。

(作者系复旦大学宗教学系教授 博士生导师)

本书为《中国民间崇拜》(Researches into Chinese Superstitions)丛书第三卷,涉及符咒和咒语的类型、书写方式以及注解。此前两卷的内容涵盖了教义和流行观念,在本卷,我们可以看到中国民间习俗的本质和内在逻辑。在法语版丛书中,作者将其作为第五卷出版。这是由于在阐释那些深奥的教理、奇幻的创造、道教和佛教哲学的混杂时,作者遭遇到困难,而这种困难正是符咒书写的基础。道教影响了儒教,诸如读书人对“魁星”——指代文昌帝君——的崇拜便是源于道教。魁星被塑造为张牙舞爪的鬼怪形象,一腿独立,一腿脚踢代表其宫殿的北斗星。一手握一枝巨笔,一手举一顶儒生博冠。在所有孔庙的入口东面,都会为他专门建一间小殿。在神仙和符咒方面,佛教向道教大量借鉴。天神二十六位天将之一的“王灵官”,本是道教凭空创造的人物,却为释迦牟尼的弟子所采纳,在寺庙护法中享有一席之地,手持象征驱鬼降魔能力的神鞭,农历六月二十四日是他的生日。同样,道教也成功地借鉴了佛教关于游魂和轮回的学说。想要区别并且清晰、简洁地阐明分属两教之物,需要做大量谨慎的工作。此前,几乎没有人像本书作者这样做过科学、系统的工作,并获得了出色的成果。这对于比较宗教学的研究者来说,具有强烈的吸引力。

符咒的性质、功效及广泛使用已在前言中详述,读者可自行参阅。这一卷的研究对象主要是符咒的组成、结构、形式,精巧而神秘的书写方式,如何使咒术增效,以至最终彻底解释它的原理和意义,说明符咒怎样发挥作用,使得神明和神力遏制妖邪而治愈疾病^①,并按照

① 妖魔鬼怪支配着世上的邪恶。当它们遇到生病的人类,便引起祸患和时疫,常在季节交替时产生有毒的气息和感应。参见哥罗特著《中国的宗教制度》(J. de Groot 《The Religious System of China》),第5卷,第705页(病理学中的鬼怪崇拜)。——古代的英国女巫试图用符咒和咒语治愈一般性的疾病。《中国民俗》第45页。



中国人理解的那样增进今生和来世的幸福。

表示符咒与咒语的古今文字 中国人最早用于表示符咒或者咒语的字是“祝”^①。它表示恳求，召唤鬼魂，祈求神灵降福，于是结合一些驱魔套路的祈祷者便可请来神力助其一臂之力。“祝”字的这种含义在中国最古老的三部经典《周礼》^②、《礼记》^③、《书经》^④中可见。

在汉代时，“祝”被写作“呪”或“詈”，部首“口”（表示嘴）或者“言”（表示话语）取代了“示”（宗教崇拜的对象和内容），上面的呪和詈（读 Zhou，诅咒，念诵咒语之意）沿用至今，仍意味着符咒和咒语图形符号。在孟子的著作中，汉字“符”（与指定的相应部分吻合的竹片）出现，并用于指称书写或雕刻在木、金属、麻布片或纸张上的各式符咒。书写而成的符咒通常被称为“策”^⑤。此后，符咒书写者们便将二字并称，于是我们便有了“符策”一词^⑥，这种说法意谓各种能够驱散恶魔，治愈疾病，给人以幸福的有魔力的笔迹^⑦。

符咒的首要部分、形状和构成 对于一个符咒，要考虑到两个问题：

- ① “祝”字由表示敬神的部首示，和口、人三部分组成，因此它表示恳求，用言辞祈求神灵。参见卫三畏著《汉英拼音字典》(Williams《Dictionary of the Chinese Language》)。
- ② 《周礼》，作于周朝（始于公元前1122年）早期，由对周朝各类官员及其代表的职责的详细阐释组成。参见伟烈亚力著《中国文献记略》(A. Wylie《Notes on Chinese Literature》)，第4页。
- ③ 《礼记》，成书年代久远，部分归因于周公，他是建立周王朝的周武王之弟。《礼记》所包含的思想促成了一些学派的讲学和传经。参见伟烈亚力著《中国文献记略》，第6页。
- ④ 《书经》，孔子遵照前朝历史记载所作，原书有100章，现今版本只余58章。参见伟烈亚力著《中国文献记略》，第3页。
- ⑤ 这个字由部首“竹”和表音的“录”（转录，记录）组成。
- ⑥ 韦三畏把这个词译为“魔文”《汉英拼音字典》，而翟理斯(Giles)译为“魔书”《华英字典》。见第2卷、第6章、第157页，作者将其用作标题。
- ⑦ 参见哥罗特著《中国的宗教制度》，第6卷，第1035页（早期的符咒和咒语）