

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

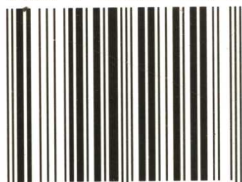
四川出版集團
巴蜀書社

宋代民間巫術研究

劉黎明 著



ISBN 7-80659-550-3



9 787806 595503 >

ISBN 7-80659-550-3/B · 79

定價：25.00圓

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.

與對巫術的定義密切相關的是對於巫術的原理的認定，弗雷澤在談及巫術的原理時說：

如果我們分析巫術賴以建立的思想原則，便會發現它們可以歸結為兩個方面：第一是“同類相生”或同果必同因；第二是“物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離地互相作用”。前者可稱之為“相似律”，後者可稱之為“接觸律”或“觸染律”。巫師根據第一原則即“相似律”引申出，他能夠僅僅通過模仿就實現任何他想做的事；從第二個原則出發，他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，祇要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體的一部分^①。

所謂“同類相生”就是感應律，就是認為通過一定的模仿行為能達到某種預期的結果，以改變客觀事物，如利用繪畫、雕像、名字等作為施巫的手段。

有時，一些“報應故事”實際上也是巫術感應律的一種曲折表現，如《夷堅志》丙志卷六“張八小香像”記載：

溫州市人張八，居家，客持檀香觀音像來貨，張恐其作偽，欲試之，而遍體皆彩繪，不可毀，乃以小刀刮足底香屑燕之。既而左足大痛，如疽毒攻其內者。藥不能施，足遂爛。至今扶杖乃能行^②。

南宋洪邁之《夷堅志》，雖被視為志怪小說，然而書中也有不少記載人物逸聞、文獻掌故、民俗方言、醫藥雜藝的故事，這些

①《金枝》中譯本上冊第19頁。在巫術信仰中，部分與整體的關係是一種超時空的交感關係。德國哲學家卡西爾說：“任何人，祇要他把整體的一部分置於自己的力量範圍之內，在魔法的意義上，就會由此獲得整體本身的力量。至於這個部分在整體的結構和統一中具有什麼意蘊，它完成的是什麼功能，相對而言並不重要。”見《人論》中譯本第109頁。

②《夷堅志》第1冊第417頁。

故事反映了社會現實，可補史傳資料之缺，因而具有較為重要的研究價值。在這個故事中，“小刀刮足”與“左足大痛”之間具有一種神秘的聯繫，這正是巫術“相似律”原則的生動表現。

所謂接觸律，就是認為兩種事物發生接觸時彼此能對對方施加一種影響，從而改變和控制對方。《樂府詩集》卷六四引《古今樂錄》中的一個愛情的故事便是生動的一例子：

《華山畿》者，宋少帝時懊惱一曲，亦變曲也。少帝時，南徐一士子，從華山畿往雲陽。見客舍有女子年十八九，悅之無因，遂感心疾。母問其故，具以啓母。母爲至華山尋訪，見女具說聞感之因。脫蔽膝令母密置其席下臥之，當已。少日果差。^①

蔽膝是護膝的圍裙，由於接觸，女子之蔽膝具有女子本人的力量，而癡情士子“接近”了這樣的蔽膝就得到治療的效果，這其中起作用的就是接觸律。

弗雷澤對於巫術原理的論述，至今依然是一種有影響力的理論，這一點在許多學者的著作中得到體現。宋兆麟先生認為：

“弗雷澤的兩種分類法還是普遍存在於巫術之中的，它們是由原始人的特定思維善於聯想而產生的，並且認為客觀事物與人類一樣，都是有意志有靈魂的，互相影響，彼此作用，其中的類比巫術屬於相似型，另外一種爲接觸型，這是弗雷澤巫術形式的核心。時至今日，上述分類法仍然有一定的生命力，還是可取的。”^②

兩個相互隔離的事物間之所以能夠相互影響，中間似乎存在着某種極其有力量的媒介物，這種媒介物在中國古典文獻中，有

①《樂府詩集》第2冊第669頁。

②《巫與巫術》第240頁。

時表達爲“氣”。《淮南子·覽冥》：

夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解，故東風至而酒湛溢，蠶叫絲而商絃絕，或感之也。晝隨灰而月運闕，鯨魚死而彗星出，或動之也。故聖人在位，懷道而不言，澤及萬民。君臣乖心，則背譎見於天，神氣相應微矣。故山云草莽，水云魚鱗，旱云煙火，洿云波水，各象其形類，所以感之。夫陽燧取火於日，方諸取露於月，天地之間，巧曆不能舉其數，手微忽忤，不能覽其光。然以掌握之中，引類於太極之上，而水火可立致者，陰陽同氣相動也^①。

類似的想法在《抱朴子·內篇·至理》中得到更爲明確的表達：

夫人在氣中，氣在人中，自天地至於萬物，無不須氣以生者也。善行氣者，內以養身，外以却惡，然百姓日用而不知焉。吳越有禁呪之法，甚有明驗，多炁耳。

接下去，葛洪從不同的方面舉例來說明“炁”的中介意義。首先是“炁可以禳天災”：“知之者可以入大疫之中，與病人同床而已不染。又以羣從行數十人，皆使無所畏。”其次是“炁可以禁鬼神”：“或有邪魅山精，侵犯人家，以瓦石擲人，以火燒人屋舍。或形見往來，或但聞其聲音言語，而善禁者以炁禁之，皆即絕。”再次是現實事例：“近世左慈、趙明等，以炁禁水，水爲之逆流一二丈。又於茅屋上上火，煮食食之，而茅屋不焦。又以大釘釘柱，入七八寸，以炁吹之，釘即湧射而出。又以炁禁沸湯，以百許錢投中，令一人手探攪取錢，而手不灼爛。”最後，

^①《淮南鴻烈集解》上冊第194—197頁。

葛洪總結說：“夫炁出於形，用之其效至此，何疑不可絕穀治病，延年養性乎？”^①

這種“氣論”是中國傳統巫術的重要特徵。比如，向“龍”祈雨何以如願，宋人有所解釋。游九言《禱雨辭并序》：“夫山川吐雲霓爲潤澤，蓋天地陰陽之氣也。人一氣相爲流通，精神懇側，乃有感動。龍，靈物，能乘陰陽變化，故言與雨必求之。”^②

2. 巫術的分類

對巫術進行分類，既有助於我們的深入分析，也有助於我們構建自己的描述。一般來說，人們可以從範圍、作用、性質這三個方面對巫術進行分類。

弗雷澤從自己提出的“相似律”與“接觸律”出發，將巫術分爲兩類。他說：“基於相似律的法術叫做順勢巫術或類比巫術。基於接觸律或觸染律的巫術叫做接觸巫術。”不過，有時弗雷澤也從另外的角度對巫術進行分類。他說：“積極性規則是法術，而消極性規則是禁忌。”他還說：“我們已經看到實際上巫術既可用來爲個人也可爲全社會服務，根據這兩個不同的服務目標，可分別稱之爲個體巫術和公衆巫術。”^③

韋伯斯特將巫術分爲“安撫性的”和“強制性的”。他說：“先人們利用安撫性的手段來尋求神靈的幫助以便獲得成功或提高效率，這種尋求是以巫術方式進行的。巫術師們用撫慰性的或勸說性的語言向神靈們講話，還向他們提供適當的祭品。……巫

①參閱《抱朴子內篇校釋》第114—115頁。

②《方輿勝覽》卷四九引，見文淵閣《四庫全書》第471冊第926頁。

③《金枝》中譯本上冊第21頁，第31頁，第93頁。韋伯斯特在談到巫術的目的性時說：“這種目的，也許是好的，也許是壞的；也許是正宗的，也許是異端的；也許是正當的，也許是不正當的；這一切取決於某一巫術實施者在特定場合下對它的具體運用。”見 *Magic: A Sociological Study*, p.55。

師在巫術儀式中也可以對神靈施以強制性手段，以確保神靈們能夠進行參與，從而能在巫術儀式的制約下發揮作用或發揮一定的作用。”對於這兩者之間的區別，韋伯斯特說：“這種區別與巫術操作者的內心傾向有關，這種內心傾向導致不同的巫術儀式，甚至同一巫術儀式由於場合的不同而具有不同的意義。有些時候，巫師與神靈沒有什麼交往，巫師把成功的希望主要寄託在個人所擁有的神秘力量以及擁有這種力量的呪語與符呪上面。在另一些時候，如果巫師運用巫術要完成所聲稱的目的，神靈們的參與就被認為在某種程度上是必需的。無論巫師是採用安撫手段還是強制手段，這取決於他認為神靈們究竟有多大的力量。”^①

英國學者弗思將目的與範圍結合起來考慮，將巫術分為“生產性的”、“保護性的”和“破壞性的”，而“破壞性的”則又包括“妖術”和“邪術”^②。

中國學者也曾對巫術的分類進行過有意義的嘗試。例如，從範圍的角度，梁釗韜先生將巫術分為“廣義的巫術”與“狹義的巫術”兩類，“廣義的巫術”包括禁忌、厭勝、預兆與占卜、交感巫術，而“狹義的巫術”則僅僅指交感巫術。從作用的角度，他將巫術分為“惡意的巫術”、“善意的巫術”和“預兆巫術”，而“預兆巫術”包括禁忌、預兆占卜、厭勝物與符呪、堪輿術和醫巫術。從性質的角度，他將巫術分為“純粹的原始巫

① Magic: A Sociological Study, p.44, p.53—54. 韋伯斯特的這種分類可以在中國道教巫術中得到證明。《道法會元》卷六八有“雷霆三司祈禱秘訣·飛劍斬首天皇”：“發二符後，無雨應時，二三日方用此法。以厚黃紙一幅，書天皇符一道，頭在巽，足向乾，在壇中旗下，夜至子時，用雄雞血噴天皇符。來日午時日在當中，法師左手雷局，右手提劍在手，與天皇對立。存天皇人首蛇身，頭頂水輪，足踏水輪，速轉身一匝，用劍斬天皇為兩段。此謂之飛劍斬首天皇也。”見《正統道藏》第49冊第256頁。

② 參閱《人文類型》中譯本第124—125頁。

術”與“宗教性的巫術”，“純粹的原始巫術”是指排除了宗教性質和作用的純巫術行爲，但時至今日或許已極少存在；而“宗教性的巫術”指宗教產生之後保存在宗教行爲中的巫術，它包括溝通神靈的方法以及洗禮、驅魔、神籤、經咒等種種宗教儀式^①。

鄧啓耀先生對巫術的分類則側重其“善”與“惡”，他總結說：“以祈福、求吉、禳災爲目的的巫術稱爲‘白巫術’（或吉巫術），以傷害別人爲目的的巫術稱爲‘黑巫術’，即通過放蠱、詛咒、秘密儀式、書符畫篆等方式，達到謀殺、施瘟、迷惑、役使、嫁禍等目的，使人在不知不覺中受害。動機是‘黑’的（心黑），手段是‘黑’的（秘術、暗器），故冠之以‘黑’字，以示其爲‘邪門黑道’之術。”^②

還有人從文化或行業的角度對巫術進行分類。比如，張紫晨先生就將巫術分爲“祭祀中的巫術”、“驅鬼中的巫術”、“求子中的巫術”、“醫療中的巫術”、“生產中的巫術”、“建房中的巫術”、“制敵、放蠱巫術”等等，這基本是一種根據巫術對象和領域來劃分的^③。而宋兆麟先生則將其分爲“祈求巫術”、“招魂巫術”、“詛咒巫術”、“驅鬼巫術”、“放蠱巫術”、“避邪巫術”、“禁忌巫術”等等，不過，宋兆麟先生也認可其他的分類方法。他以爲，如果以目的來劃分，則有善意的巫術（“白巫術”或“吉巫術”）有惡意的巫術（“黑巫術”）；如果根據結果來分，則有積極巫術（如祈求、驅鬼等等），有消極

①參閱《中國古代巫術》第25—33頁。

②《中國巫蠱考察》第44頁。

③《中國巫術·目錄》。

巫術（禁忌），還有介於兩者之間的一種特殊形態，即避邪巫術；如果根據施巫者的方式來劃分，則有口頭巫術（禱告、詛咒等等），有行為巫術（如驅鬼、放蠱等等）^①。

考慮到“相似律”與“接觸律”的相互交叉，詹鄞鑫先生對弗雷澤的理論提出了批評。他把較有代表意義的巫術原理歸結為十個方面：即用意念直接支配客觀世界；用語言直接支配客觀世界；用文字直接支配客觀世界；用模仿或裝扮的假物替代真物；用局部體或脫落物替代整體；用類比的行為或過程替代實際的行為或過程；用象徵性行為對付想像中的靈魂或鬼魅；通過某種媒體來獲取某種稟性，或移除疾病、罪惡和災禍；利用新舊更替的關節點來消除凶咎迎接吉祥；超經驗地改變或移動物體^②。

以上的種種分類方法，各有其道理。為了描述的方便，我在行文中採取行業分類法。由於我更注重巫術行為的主動性，因此將種種禁忌以及占卜、相面、拆字等等對神意的測知基本上排斥在論題之外。

弗雷澤在談到禁忌的時候說：“我們觀察到‘交感巫術’的體系不僅包含了積極的規則，也包含了大量消極的規則，即禁忌。它告訴你的不祇是應該做什麼，也還有不能做什麼。……事實上，全部或絕大部分禁忌的原則似乎僅祇是‘交感巫術’的相似律與接觸律這兩大原則的特殊應用。”^③雖然有人以物理學中“靜止”也被視為一種“運動”來支持弗雷澤的說法，但我研究

①參閱《巫與巫術》第220—241頁。

②參閱《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》第210頁。

③《金枝》中譯本上冊第31頁。

的是純粹的“運動”，而且是主動的“運動”^①。不過，扶箕是一種特殊情況，因為在扶箕的過程中，人們確實“目睹”了神靈附在行為者的軀體上。

3. 巫術與宗教的關係

對於巫術與宗教在發生學方面的先後問題，弗雷澤分析說，人類在一切信仰產生以前的階段，祇想到要控制自然，以切合自己的實用。實施控制的方法，就是用某種符呪儀式來強迫自然遵從自己的意志。經過了漫長的歲月之後，人們纔看到巫術的力量不能如願以償，於是對自然就有所恐懼，卻又有所期待；既作祈禱，又欲反抗。人們為此祈靈於超自然，崇拜魔鬼和祖先的靈魂。巫術的起源，顯然比宗教為早^②。

梁釗韜先生贊成弗雷澤的意見，他說：“弗雷澤認為巫術的起源比宗教為早。因為宗教所假設的‘人格’是人類較高級的觀念，原始人須有充分的智力纔能夠認識，並以此為媒介，使人們產生信仰。巫術則不然，它所需要具備的祇是一種簡單的心智，人們很容易由於客觀事物的互相類似便會產生一種錯誤的認識，以為各種事物之間是可以互相影響的。這是對自然現象的簡單認識和錯誤的應用，是似乎掌握了自然力量的偽科學。而宗教則是在自然的背後討好這個偉大的力量。所謂討好其實就是崇拜，當人類認識到他們不能制服自然力量的時候，便想像出存在一種超自然的力量而向它乞靈。這種意識表明，人們實際上已屈服於自

①參閱《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》第80—83頁。卡西爾說：“禁忌的影響完全與人無關，並且是以一種純被動的方式傳播的。”見《人論》中譯本第136頁。也可以說，禁忌是人類面對權威時對自己行為的種種被動性的限制規定，而我們要討論的巫術則完全是主動的。

②參閱《金枝》中譯本上冊第75—91頁。

然了。”^①

巫術與宗教既相聯繫，又有區別。馬林諾夫斯基說：“巫術和宗教是有區別的。宗教創造一套價值，直接地達到目的。巫術是一套動作，具有實用的價值，是達到目的的工具。現代的宗教有許多儀式，甚至倫理，其實都該歸入巫術一類中的。若我們不管那些神學的解釋，而專看大眾所實行的，這就更為顯然。”^②但是，拉德克利夫—布朗在《禁忌》中批評說：“在馬林諾夫斯基教授看來，當一個儀式‘具有確定的實際目的，這個目的是所有參與者都知曉的，而且很容易從任何一個土著那裡瞭解到這一點’時，這個儀式就是巫術的；另一方面，如果一種儀式祇是表現性的，而沒有目的，因為它不是實現目的的手段，而是目的本身，那它就是宗教。然而若將這種標準運用於研究之中卻有困難，原因在於究竟何為‘確定的實際目的’并不明確。……人們祈求上帝賜福於我們的所有言行都是為了避免我們落入‘煉獄’，雖然這種祈求相當明確，但在馬林諾夫斯基教授看來，這并不是實際的目的。”^③

列維—斯特勞斯說：“在某種意義上雖然可以說，宗教即自然法則的人化，巫術即人類行為的自然化，即把某些人類行為看作是物理決定作用的一個組成部分，它們與進化中的選擇或階段無關。自然的擬人化（由其組成宗教）和人的擬自然化（我們用其說明巫術）形成兩個永遠存在着而祇有比例上相互變化的組成

①《中國古代巫術》第18頁。

②《文化論》中譯本第51頁。

③《20世紀西方宗教人類學文選》上冊第105—106頁。英國學者雷蒙德·弗思則進一步指出：“在基督教會裡，祈禱可以用來獲得當前的實際利益。”見《人文類型》中譯本第133頁。

部分。如我們前面所指出的，每個部分都蘊涵着另一個部分。無巫術就無宗教，同樣，沒有一點宗教的因素也就沒有巫術。超自然的觀念祇是對於把超自然之力歸於自身，并接着把其超人類之力歸於自然的人類來說，纔存在。”^①

梁釗韜先生從不同的角度對宗教與巫術進行區分，他認為：

“巫術與宗教雖然經過了長時間的混同，但觀察野蠻人的信仰，我們可以找出一個很清楚的區別。通常一個巫者在施術為人治病時，總認為精靈是致病的原因；而在施術加害於人時，則利用符咒驅使精靈去殺害讎人。對這些符咒的利用，我們可以認為是巫術行為，而對精靈的信仰卻是宗教的原始觀念。……簡言之，在質的方面巫術是動作，是技藝，宗教則是信仰，是崇拜；就起源的年代而言，巫術比宗教為先；就演變系統而言，巫術統屬於宗教之內；就發展程度而言，宗教當然高於巫術，是屬於人類文化較高一級表現。”^②

我贊同梁釗韜先生的看法：一般來說，巫術與宗教之間的區別在於，巫術是祈求自然力量幫助或壓服對方，而宗教祇是一種純粹的信仰。深入地說，由於巫術針對的是突發事件，所以，它在表現形式方面相當靈活；而宗教儀式則是一種凝固化的東西。因此，巫術在實施的時間方面因事而定，而宗教儀式則相反；巫術活動中所使用的咒語具有一種神秘性，且巫師有選擇的自由，而宗教儀式中的言辭則相反；巫術活動的具體形式有較大的靈活性，它在不違背巫術原則的條件下由巫師個人選擇，而宗教儀式

①《野性的思維》中譯本第252頁。

②《中國古代巫術》第16頁。

則相反。

由此，民間巫師與官方的神職人員也是有區別的。前者往往是自由職業者的個體，而後者則是有組織的固定職業者；前者的活動往往是突發性的，而後者的活動則是程式化的；前者掌握手段的方式是神奇的，而後者則需經過系統的知識培養。

儘管如此，巫術活動與宗教活動依然具有血緣關聯。由於巫術與宗教的這種特殊關係，我在行文中必然地要涉及各種宗教。但是，某種宗教的種種巫術設計與其是否在民間生活中發生作用，是完全不同的事情，我所關注的是宋代民間巫術活動的實際情形^①。

4. 巫術的民間性問題

從歷史的發展進程來看，最早的巫術在其目的方面具有“全民性”，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。

《國語·楚語下》記載了一段對於研究中國古代宗教史有重大意義的文字，它反復被人提及。依照楚國大夫觀射父的說法，遠古曾有過一個“民神不雜”的時期，這是一個和諧的社會，在這一歷史階段，民衆中精明、專一，而又能對神恭敬、虔誠的人，其智慧使天地上下各得其所，其聖能光芒四射、普照大地，其明能洞察大地，其聽能通達四方，這樣，神明則降臨到他們身上。

^①我們以道教為例。道教的法術基本上包括三類：一類為氣功導引、房中術等等，其特點是自身修煉以求長生不老；一類為降怪捉鬼、誦呪治病等等，其特點是對想像中的神秘世界進行干預；一類為相地相宅、占卜觀星等等，其特點是對命運進行預測。而本書所涉及的主要是第二類。

在這個時期，似乎每一個人都可以成為與神相通的巫師。我們可以理解為：在沒有階級矛盾的這一歷史時期，宗教是全社會的宗教，而不是某一特定社會集團的專利。其後，出現了“民神雜糅”的情況，這是一個不和諧的社會，於是，顓頊不得不讓重、黎“絕天地通”^①。而《山海經·大荒西經》也曾記載說：“顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎邛下地。”^②由此，社會重新達到和諧。也就是說，由於原始公社的瓦解，人類社會出現了階級的對立，宗教不可能再維持其全民性的身份，它成為統治階級的專利，神權從此成為一種統治工具。

其實，巫術的歷史亦是如此。在人類的巫術活動初期，每個人都具有自己的巫術能力，並以此當做保佑自己的精神支柱。在沒有專業巫覡出現的這一歷史時期，人人都是巫術的執行者，同時也是巫術的創造者。當社會的發展到了需要集體力量的時候，公眾的利益超出了個人利益，人類逐漸重視社會集團的力量，憑借個人經驗的諸多個體巫術，也昇到了公眾巫術的地位。經過諸多個體巫術的積累，為着整個部落共同利益的目的而集中了這種積累中有普遍意義或被公認可以廣泛使用者，上昇到公眾巫術（即普遍巫術）的地位。這種從個體巫術到普遍巫術的發展過程，擴大了巫術的功能，發展了巫術儀式和手段，因而需要某些專門執行者來操作。這樣，職業的巫或巫師便從部落羣體中產生了。

《公羊傳·隱公四年》何休注：“巫者，事鬼神禱解，以治病請福者也。男曰覡，女曰巫。”^③《說文解字》卷五上：“巫，

①參閱《國語》下冊第559—564頁。

②《山海經校注》第402頁。

③《十三經註疏》下冊第2204頁中。

巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。”又曰：“覡，能齋肅事神明者。在男曰覡，在女曰巫。”^①由此可知，巫覡本來有男女之別，而“巫”是女巫的稱呼，後來轉化為男女通稱。巫一般認為是母系制社會的象徵，由於女性的感應優越於男性的原因，而在需要與神交通的性格上，敏感的女性在接神、降神過程當中較為容易。

當社會進入父系社會，男性社會地位超過女性，男性主管祭祀，男巫日漸代替女巫的地位，但在稱呼上卻未有男女之分，皆稱“巫”，並沒有“覡”。故而“覡”可能是男巫開始代替女巫的職權之後纔出現的。總之，“巫”和“覡”並不是同步產生，先有“女巫”，隨着社會的變化又產生了“男巫”，並在一段時期互相混稱為“巫”。

商代是巫術盛行的時代。《尚書·君奭》記載周公之言：“我聞在昔成湯既受命，時則有若伊尹，格於皇天。在太甲，時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格於上帝；巫咸乂王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘盤。率惟茲有陳，保乂有殷，故殷禮陟配天，多歷年所。”^②在周公所提及的這些著名的輔佐大臣中，巫咸、巫賢就是巫師。這些巫師不僅僅參與國家大政的制定，有時還負責驅趕妖鬼。《史記·殷本紀》記載：“帝太戊立伊陟為相。亳有祥桑穀共生於朝，一暮大拱。帝太戊懼，問伊陟。伊陟曰：‘臣聞妖不勝德，帝之政其有關與？帝其修德。’太戊從之，而祥桑枯死而去。伊陟贊言於巫咸。巫咸治

①《說文解字》第100頁上。

②《十三經註疏》上冊第223—224頁。

王家有成，作《咸艾》，作《太戊》。”^①

不過，時至殷商後期，從前通過貞人解釋的卜辭，改由商王本人解釋，卜辭的結果也由商王操縱。由此，商王的支配權逐漸強化，商王的權威也漸次超越教權。巫覡在身份上也因此從最神聖、最重要、最有勢力的統治者的地位，下降為王權的幫手，或僅僅是官府中的官職。

周王朝建立後，把殷人所崇拜的“帝”改造為“天”，這是一場偉大的宗教變革，而變革的主要內容就是以德配天、以德輔天以及敬天保民等觀念的確立。周人認為，“天”是有意志的，而所謂“天”的意志，在很大程度上就是人的意志。我們可以這樣說，在用武力征服殷商的同時，周人在更為深入的層次上展開了對殷商的文化征服，進行了文化模式的轉換。《禮記·表記》假借孔子的話說：“殷人尊神，率民以事神。先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。”^②此番話可視為殷周之際文化模式轉變的概括。學者們通常認為，周文化具有以下特徵：向心型的政治結構，重農抑商的經濟模式，以宗法血緣關係為紐帶的社會網絡，以“禮”為中心的行為規範，以“德”為歸宿的道德系統。儘管如此，巫在周代社會中仍然是一個舉足輕重的角色。《周禮·春官·司巫》：“司巫掌羣巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩；國有大災，則帥巫而造巫恒；祭祀，則共匱主，及道布，及菹館。凡祭事，守瘞。凡喪事，掌巫降之禮。”^③而且，《周禮·春官》對男巫與女巫的分工有具體

①《史記》第1冊第100頁。

②《十三經註疏》下冊第1642頁上。

③同上，上冊第816頁。

的說明。

在春秋時期，巫師依然有一定的發言權，這在《左傳》中有許多例子。戰國時期，由於自然科學與人文精神的進一步發展，巫師的權威性進一步動搖。正是在這樣的背景下，有人開始公開地譏諷巫師。《莊子·應帝王》篇講述的“神巫季咸相壺子”的故事就是例證。當然，對於巫師更為嚴厲的打擊，當屬《史記·滑稽列傳》所記載的西門豹為河伯娶婦事。

對於這一歷史時期的巫覡，文鑄盛先生分析說：“到這時，巫覡不再是統治組織的領袖，也不再是朝廷的重臣，巫覡的社會地位受到各種思想流派的激烈衝擊，而逐漸為祝、宗、史等所代替。巫覡漸漸脫離一般官僚地位，或進入專職的巫官組織裡面，或成為士大夫和平民家庭的家臣。於是巫覡的活動舞臺漸次轉移到民間，其作用和權能方面發生了比從前更細密、更顯著的分化。”^①

不過，由於歷史發展的慣性，時至西漢初期，巫在社會生活中還是有一定地位的，帝王也選用少數巫覡參與國家祭祀，幫助君王祭祀天地鬼神。《史記·封禪書》記載：“（高祖時）天下已定……長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族累之屬；荊巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫，祠九天：皆以歲時祠宮中。其河巫祠河于臨晉，而南山巫祠南山、秦中。”又云：“（武

^①《中國古代社會的巫覡》第30頁。更值得注意的是，起碼在戰國時期，巫術已經技術化了。《孟子·公孫丑上》：“矢人豈不仁於函人哉？矢人唯恐不傷人，函人唯恐傷人。巫匠亦然。故術不可不慎也。”見《十三經註疏》下冊第2691頁中。

帝時)既滅兩越,越人勇之乃言‘越人俗鬼,而其祠皆見鬼,數有效。昔東甌王敬鬼,壽百六十歲。後世怠慢,故衰耗’。乃令越巫立越祝祠,安臺無壇,亦祠天神上帝百鬼,而以雞卜。上信之,越祠雞卜始用。”^①

然而,正是在武帝時期,情況開始發生了變化。馬新先生指出:“西漢武帝時代是一個重要的臨界點。武帝以後,隨着儒家學說定於一尊,巫與巫術在官方舞臺上逐漸受到排斥。到東漢時代,則完全按照儒家禮制確定國家祀典,改變了西漢以巫祠祭天地鬼神的狀況。國家的郊、社、宗廟等大祭,都由太常所掌握,‘每祭祀,先奏其禮儀’(《百官志》)。而各地的祭祀,也是‘太守、令、長侍祠,牲用羊豕’(《郊祀志下》)。這樣,巫在國家的祭禮活動中,基本上被排斥出來了,從而成爲純民間的一種社會階層。”^②

而且,巫術開始成爲一種謀生的手段。

《鹽鐵論·散不足》:“今世俗寬於行而求於鬼,怠於禮而篤於祭,嫚親而貴勢,至妄而信日,聽訑言而幸得,出實物而享虛福。……今世俗飾僞行詐,爲民巫祝,以取釐謝,堅頷健舌,或以成業致富,故憚事之人,釋本相學。是以街巷有巫,閭里有祝。”^③《論衡·解除篇》:“世間繕治宅舍,鑿地掘土,功成作畢,解謝土神,名曰‘解土’。爲土偶人,以像鬼形,令巫祝延,以解土神。已祭之後,心快意喜,謂鬼神解謝,殃禍除去。”^④《潛

①《史記》第4冊第1378—1379頁,第1399—1400頁。

②《論兩漢民間的巫與巫術》,見《文史哲》2001年3期。

③《鹽鐵論校注》(定本)第351—352頁。

④《論衡校釋》第4冊第1044頁。

夫論·浮侈》：“《詩》刺：‘不積其麻，女也婆娑。’今多不修中饋，休其蠶織，而起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，災惑百姓。”^①

由於巫師已經成爲一種謀生的職業，政府開始向其征稅。《漢書·食貨志下》記載：“工匠醫巫卜祝及它方技商販賣人坐肆列里區謁舍，皆各自占所爲於其在所之縣官，除其本，計其利，十一分之，而以其一爲貢。”^②從這時起，與官方神職人員相對應的民間巫師，其身份得到了確認。

5. 材料的真實性問題

特別需要說明的是，由於本論題的特殊性，材料的真實性問題應該特別提出。我在描述宋代民間巫術時所使用的歷史文獻，就其真實性之程度而言，分爲三種情況。第一類是官方文獻以及宋代人物傳記資料，這些材料基本是可信的，是研究的基石。第二類是筆記小說中的一些材料，這些材料雖然有一些誇飾成分，但除了因果關係之外的基本情節是大體可信的。第三類是“無法使人相信”的材料，請看洪邁《夷堅志》再補“道人符誅蟒精”一段文字：

南中有選僊道場，在一峭崖之下，其絕頂石洞穴，相傳以爲神僊之窟宅，時有雲氣蒙藹。常有學道之人，築室於下，見一神人現前曰：“每年中元日，宜推選有德行之人祭壇，當得上昇爲僊。”於是學道慕僊之人咸萃於彼。至期，遠近之人，齋香赴壇下，遙望洞門祝禱，而後衆推道德高者一人，嚴潔衣冠，佇立壇

①《潛夫論箋校正》第15頁。女：今本《詩經》作“市”。

②《漢書》第4冊第1181頁。

上，以候上昇，餘則慘然訣別而退。於時有五色祥雲，油然自洞門而至壇場，其道高者，衣冠不動，躡雲而上。時至洞門，則有大紅紗燈籠引導，觀者靡不涕泗健羨，遙望作禮。如是者數年，人皆以爲道緣德薄，未得應選爲恨。至次年，衆又推一道高者，方上昇間，忽一道人，云自武當山來挂搭，問所以。具對以實。道人亦嗟羨之曰：“上昇爲僊，豈容易得？但虛空之人，有罡風浩然，必能過載。吾有一符能禦之，請置於懷，慎勿遺失。”道高者懷之，喜甚。至時果有五色祥雲捧足，冉冉而上。踰日，道人遣衆登視洞穴，見飛昇之人，形容枯槁，橫挂於上，若重病者，奄奄氣息，久方能言。問之，則曰：“初至洞門，見一巨蟒，吐氣成雲，兩眼如火，方開口欲吞啖間，忽風雷大震，霹靂死於洞畔。視之，蟒大數圍，長數十丈，又有骸骨積於岩穴之間，乃前後上昇者骨也。”蓋五色雲者，乃蟒之毒氣，紅紗燈籠者，蟒之眼光也。

這個荒誕故事的原型出自《玉堂閒話》，有人稍加改編後交給洪邁，收入了《夷堅志》^②。

但是，對於這個故事，《夷堅志》的編撰者洪邁在主觀上認爲

①《夷堅志》第4冊第1798—1799頁。

②爲比較，現將《太平廣記》卷四五八所引《玉堂閒話》引錄如下：“南中有選僊場，場在一峭崖之下，其絕頂石洞穴，相傳爲神僊之窟宅，每年中元日，拔一人上昇。學道者築壇於下，至時，則遠近冠帔，咸萃於斯，備科儀，設醮齋，焚香祝告。七日而後，衆推一道德最高者，嚴潔至誠，端簡立于壇上，餘人摻訣別而退，遙頂禮願望之。於時有五色祥雲，徐自洞門而下，至於壇場。其道高者，衣冠不動，合雙掌，躡五雲而上昇。觀者靡不涕泗健羨，望洞門而作禮。如是者年一兩人。次年有道高者合選，忽有中表間一比丘，自武都山往與訣別，比丘懷雄黃一斤許。贈之曰：‘道中唯重此藥，請密置於腰腹之間，慎勿遺失之。’道高者喜甚，遂懷而昇壇。至時，果躡雲而上。後旬餘，大覺山嶺臭穢。數日後，有獵人，自巖旁攀緣造其洞，見有大蟒蛇，腐爛其間，前後上昇骸骨，山積于巨穴之間。蓋五色雲者，乃蟒之毒氣，常呼吸此無知道士充其腹，哀哉！”見《太平廣記》第10冊第3749—3750頁。

它是可以接受的。也就是說，從文化的意義上說，這個故事是真實的。這個故事所講述的雖不是客觀事實，但卻是一種心理事實。美國學者韓森說：“《夷堅志》的吸引力主要來自真實性，或者說起碼是主觀上的真實性。”^①同時，洪邁之所以接受這個故事，主要是因為這個荒誕故事的核心情節（以人爲犧牲祭祀鬼神，特別是蛇神）是真實的，它是宋代民間巫術信仰中一個特別應當引起研究的問題，這一真實的核心情節，不僅與《夷堅志》以及其他宋人筆記相互印證，而且也與宋代南方地方官的奏摺以及皇帝的衆多詔書相互印證^②。

就巫術研究而言，對於材料的真實性問題，詹鄞鑫先生有精彩的分析：

我們所說的“真實”，並不是從法術行爲的功效來說的，而是就這些法術或魔術演示活動本身是否客觀存在而言的。從這個角度來看，傳說和古籍中的相關記載，應該說基本上都是真實的。我們可以相信所記載的表演活動，未必要相信其結果的顯示。退一步說，即使其活動也是假的或經過誇張修飾的，也還有其“真實”之處，那就是該傳說或記載本身是客觀存在的。祇要傳說或記載本身是客觀的存在，而不是研究者編造出來的，就有其社會思想的認識價值^③。

顯然，對於第三類材料，我主要關注記載者在觀念上是否認為其真實。也就是說，這類材料曲折而“真實”地反映了記錄者

① Chang *Gods in Medieval China*, 1127—1276, p.22.

②其實，這類事例還有許多，美國學者韓森注意到《夷堅志》甲志卷十“觀音醫臂”故事與劉一止《苕溪集》卷二《湖州報恩光孝禪寺新建觀音殿記》相印證。見 Chang *Gods in Medieval China*, 1127—1276, pp.23—24。

③《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》第13頁。

的某種巫術信仰，如果這種巫術信仰具有某種普遍性，那麼，這類材料就是有意義的。因此，我一般不對文獻記載中的種種荒誕不經作過多的批駁，而主要關注一種“觀念上的真實性”，並努力說明這種“真實性”在文化積澱方面的根據。對於這類材料，借用已故史學大師陳寅恪先生在《唐代政治史述論稿》中的話說“以通性之真實言之，仍不失為珍貴之社會史料也”^①。當然，我對於第三類材料的使用儘量謹慎，往往同時羅列出相近似的材料以說明其觀念意義上的普遍性。

第四節 寫作體例

一，本書從三個不同的角度分析宋代民間巫術。首先，從巫術本身的形式上看，巫術有其行為的實施者，即巫師；而巫師又有其通神的種種法器；同時，巫師在實施巫術行為的過程中，要使用一定的符籙與呪語。我在第二章描述宋代民間巫師的情形，而第三章則描述宋代民間巫師所使用的呪語與符籙。其次，從巫術的使用範圍來看，它在宋代民間廣泛地出現在農業、生育、驅鬼、治病等不同的生活領域，從而形成不同的巫術類型；同時，以今人的道德價值判斷，宋代民間巫術又有善意巫術與惡意巫術之區別。本書的第四章與第五章，正是從這兩種角度來描述宋代民間巫術。最後，宋代民間巫術不是一種孤立的文化現象，它與宋代的社會政治、社會文化有密切的互動關係，我在第六章、第

^①關於陳寅恪先生的“通性之真實”，可參閱王永興《陳寅恪先生史學述論稿》第26—27頁，北京大學出版社，1998年。

七章集中討論這些問題。總之，我的意圖是通過不同角度的綜合描述，揭示宋代民間巫術的整體風貌。

二，本書所引用的文獻一般不重複出現，但由於宋代民間巫術本身的複雜性，許多文獻材料同時具有多重意義。此種情況，作者祇是根據行文的需要強調其中的某一點；有時根據需要通過注釋提示讀者參閱相關的章節。

三，本書注重材料的收集與引錄，理論分析基本上點到為止。根據少許材料便大力發揮，這樣描述出來的歷史基本上是想像力的產物，弗洛伊德《圖騰與禁忌》就是這樣的例子。這樣的著作雖然也具有文化史方面的價值，但它不是我所追求的目標^①。我以為：任何一種較大的確定性，都必須建立在無數較小的確定性基礎之上。

四，為節省篇幅，本書引用文獻所依據的版本在書後所列的“主要引用書目”中注明，頁底註腳僅標明卷次和頁碼。書後所列的“主要引用書目”，僅僅指書中明確引用其原文的古典文獻或研究專著（標明頁碼）；論文不在其列，而是在注釋中加以說明。同時，作者在行文中提及某些研究成果，但沒有引用其原文，此種情況，作者僅僅在注釋中加以說明（標明頁碼及出版年代）。最後，我有時為了進一步說明問題，在注釋中引述了古典文獻中的一些相關記載，這部分文獻若沒有其他文字進入正文，也不列入“主要引用書目”。

五，本書在引用外文文獻時，直接將其譯為中文。

^①美國學者米爾希·埃利亞德這樣評價《圖騰與禁忌》：“弗洛伊德的天才與精神分析的功過，不該用作客觀的歷史事實為寫在《圖騰與禁忌》中的令人恐怖厭惡的故事斷言。儘管本世紀重要的人類學家們提出了所有這些批判，但把這種發狂似的假說頌揚為合理的科學理論還是很有意義的。”見《神秘主義·巫術與文化風尚》中譯本第6頁。

第二章 宋代民間巫師

第一節 宋代民間巫師的稱呼

文獻表明，宋代民間巫師在當時有多種多樣的稱呼。

1. 妖人。《續資治通鑑長編》卷七“乾德四年十二月庚辰”條記載：“斬妖人張龍兒等二十四人。龍兒有幻術，與衛士楊密、剛又遇、李丕、聶贊、劉暉、馬韜、承旨載章、百姓王裕等，共圖不軌事。事覺伏誅，龍兒及丕、贊皆夷族。”^①所謂的“有幻術”，正說明其巫師的身份。

2. 妖賊。《續資治通鑑長編》卷二二“太平興國六年九月丙辰”條：“綿州妖賊王愷等十人以妖法惑衆，圖爲不軌，斬於市。”^②所謂的“以妖法惑衆”，也是說明其巫師的身份。

3. 妖民。《宋史·吳廷祚傳附吳元辰》：“屬歲旱，吏白召巫以土龍請雨。元辰曰：‘巫本妖民，龍止獸也，安能格天？惟精誠可以動天。’乃集道人設壇，潔齋三日，百拜祈禱，澍雨沾洽。”^③

4. 姦巫。胡宿《吏部侍郎蔣公神道碑》：“公諱堂，字希魯，常州宜興人。……移知越州……俗信姦巫，奉淫鬼，境內所祀非

①《續資治通鑑長編》第1冊第70頁下。

②同上，第191頁上。

③《宋史》第26冊第8951頁。

舊典者，皆翦治之，取其像棄湖中，材瓦悉送官。衆初駭，以爲蔑神，公乃尊禹祀，新馬侯故祠，歲時齋薦之，民靡然而趨正享，知淫祀之無福焉。”^①

5. 師巫。葉夢得《石林奏議》卷一《奏嚴州賊倪從慶竊發第一狀》：“右臣今月十七日，據嚴州申，十五日午時，據管下遂安縣申，十二日，據管下鳳林相保正吳良能狀，師巫徐周、倪從慶等，在廣州源趙侯廟，鳴鼓聚衆，結集作過，申乞施行。”^②又，同書同卷《奏倪從慶第二狀》：“右臣去年十二月十七日，鳳林鄉師巫徐周、倪從慶等聚衆，以勤王爲名，結集作過。”又，同書同卷《奏倪從慶第三狀》：“右臣靖康元年十二月某日，據嚴州申，十五日，鳳林鄉師巫徐周、倪從慶等聚衆，以勤王爲名，結集作過。”

6. 巫覡。《宋會要輯稿》刑法二之六七：“（政和七年六月）二十五日，前提點江南東路刑獄周邦式奏：‘江南風俗，循楚人有好巫之習，閭巷之民一有疾病，屏去醫官，惟巫覡之言是信，親戚鄰里畏而不相往來，甚者至於家人猶遠之而弗顧，飲食不時，坐以致斃。乞立法責鄰保糾告，隱蔽不言者坐之。’詔令監司守令禁止。”^③

7. 巫。真德秀《葉安仁墓誌銘》：“番俗雜吳楚之舊，春夏疫作，率惟巫是聽，雖骨肉絕不相往來。君爲文鑄曉，選醫往視，隨其症以療，或扶病來告，則親問而藥之，貧不能自給者，賙以

①《文恭集》卷三九，見文淵閣《四庫全書》第1088冊第955—956頁。

②《石林奏議》第1冊。下面二奏議出處同。

③《宋會要輯稿》第7冊第6529頁。

錢若粟，所全活甚衆。”^①

以上種種，是官方對民間巫師的稱呼。前四種稱呼具有明顯的敵視意味，後兩種稱呼則是傳統的稱呼。

8. 法官。法官原本道教名詞，指行法術者。這些行法術者也就是巫師。《湖海新聞夷堅續志》後集卷二“狐精媚人”講述的是因單相思而導致精神失常的故事：“宋淳熙乙丑，溫州季公喜投充胡家僕。一日，胡令往宏山庵幹事，路逢女子，妖嬈顧盼，動心，遂爲所惑。夜宿門房，女子忽然在前，相得甚歡，是夜同寢。自後暮來朝往，殆無虛日，不悟爲妖。一日歸房，則婦已在彼，攜雞肉以饗，仍取首飾梳花朵之類，用紫帕包裹留置床頭。公喜，形體黃瘦，不知爲妖魅所惑，且自誇謂有奇遇。胡家怪而詰問所以，公喜不能隱，出示手帕、包袱、首飾等物，人皆見其爲紫色茄柯包野菊花枯枝敗葉之類，獨公喜珍之。遂投請法官行持救治，追攝崇婦，乃知一狐精爲怪，斷治後無事。”^②

9. 太保與師人。太保原本古三公之一，周置，爲輔佐國君之官，後代多爲重臣加銜，以示恩寵，無實職。師原本指專精某種技藝者，後多以師人指占卜、星相等術士。宋代民間以太保與師人指稱巫師。俞琰《書齋夜話》卷一引朱熹語：“今之巫者，言神巫附其體，蓋猶古之‘尸’；故南方俚俗稱巫爲‘太保’，又呼爲‘師人’，‘師’字亦即是‘尸’字。”^③下面是民間巫師稱爲太保的例子，《春渚紀聞》卷一“雜錄”：“余嘗與許師正同過平江，夜宿村墅，聞村人坎鼓集衆，爲賽神之會。因往視之，

①《西山先生真文忠公集》卷四四，見《四部叢刊》初編第210冊。

②《湖海新聞夷堅續志》第250頁。

③文淵閣《四庫全書》第865冊第614頁。

神號爲陸太保者，實旁村陸氏子，固無恙也，每有所召，則其神往，謂之生魂神。”^①

10. 端公。《雲麓漫鈔》卷一二：“隨州大洪山，本名大湖，介於隨郢之間，其山高峻，上有三峰，中有積水，實爲龍淵。云昔有二龍鬪，穿崖而出，水遂涸，落石尙存山下，今曰落湖。唐有僧自五臺來，遇異人云：‘遇湖即止。’僧至，問地名，遂止。適逢大旱，鄉人皆屠牛祈雨，僧爲祈禱，成豐歲，遂入山，斷足祭龍以謝。……節帥以聞，僧賜號靈濟菩薩。……建炎、紹興初，隨陷於賊，而山中能自保，有帶甲僧數千，事定皆命以官。……自後多說神怪，以桀黠者四出，號端公，誑取施利，每及萬緡，死則塑作將軍，立於殿寺。”^②

從稱謂上考，唐代稱侍御史爲“臺端”，又稱“端公”，宋代將公差稱爲“端公”，而民間巫師具有一定的文化知識，人們視之爲神靈的公差，故稱之爲“端公”。將巫師稱爲端公，此種現象一直延續到近代^③。

11. 真官。真官原本指僇人而有官職者，亦指道士。唐人劉長卿《懷許道士許》詩曰：“空林閑坐獨焚香，真官列侍儼成行。”^④《夷堅志》乙志卷一五“桂真官”：“會稽人桂百祥，能役使六丁六甲，持正法著名，稱爲真官。先是，吳松江長橋下，每潮來，多損舟船，相傳云龍性惡所致。縣人共雇一僇，齎訴牒請於桂，桂曰：‘若用我法，當具章上奏，則此龍必死。事體至

①《春渚紀聞》第11頁。

②《雲麓漫鈔》第220頁。

③清人唐甄《潛書·抑尊》：“蜀人之事神也，必憑巫，謂巫爲端公。”見《潛書》第68頁，中華書局標點本，1963年。此種情形一直延續到民國年間。

④《全唐詩》第5冊第1580頁。

大，吾所不忍，姑爲其易者。’乃判狀授儻，戒曰：‘汝歸。’持往尋常覆舟處，語之曰：‘桂真官問江龍何爲害人，宜速改過自新。脫或再犯，當飛章上天，捕治行法矣。’此人持歸報父老，別募一漁者，使伺潮將至，從第四橋出白之。漁者迎投判牘，具告桂語。瞬息間，潮頭正及處，即滔滔而返，自是不復爲害。”^①

12. 香神與司徒神。朱彧《萍州可談》卷三：“江南俗事神，其巫不一，有號香神者，祠星辰不用葷；有號司徒神者，僊帝神者，用牲皆以酒爲酌，名稱甚多。”^②

13. 行頭。《夷堅志》三志辛卷三“彭師鬼孽”：“鄱陽之俗，師巫能事鬼者，謂之行頭。梁彭師者，以慶元元年病疫死，所居在中棚巷。後二年，其妻招民楊二共居，而儘以故夫常用螺鼓牛角，售與女覲郝娘。已而郝偶徙室爲鄰，當召集鬼神之際，彭聞鼓聲輒出，至公然現形，驅逐下梁者。郝懼，持所得器物獻之瓦市作場，彭妻亦捨去。獨楊二猶處之，每夫婦夜寢時，必爲彭扯拽下地，責罵曰：‘汝那得起離我老幼，佔我房宇！’晝日亦出，拋擊盤盂桌凳，楊遂遷居。自遇夜則徧敲衆鄰門戶，稱：

‘東鄰西舍，全不念故舊，既使郝娘奪我行頭，又接我門徒知識。’至今擾害不已。彭生爲人時，傳習妖詐，死而自墮業網中，真可笑也。”^③

行頭，本是指古代軍隊行列之長，宋代用以稱呼某些特殊行

①《夷堅志》第1冊第313頁。“役使六丁六甲”之術在東漢時即已出現。《後漢書·梁節王傳》：“暢性聰惠，然少貴驕，頗不遵法度。歸國後，數有惡夢，從官卜忌自言能使六丁，善占夢，暢數使卜筮。”見《後漢書》第6冊第1676頁。據《夷堅志》，稱“真官”者多爲行“天心法”之道士，然此人似非道士。

②文淵閣《四庫全書》第1038冊第307頁下。

③《夷堅志》第3冊第1399頁。

業的爲首者。李文澤先生說：“妓院中妓女班頭稱行首、行頭。而宋代尚有男子喬裝女子賣笑爲生者，也以行頭稱呼。”^①

14.把門師。南宋孝宗時，知長沙縣王師愈上《乞禁師巫註疏》：“臣竊聞荆楚之俗自古信師巫，然而近世爲尤甚。其最爲害者，有所謂把門師是也。言一家之事皆由其掌握也。有嫁娶，不暇問媒妁，專信其勘婚；稍奉之不至，則離間兩家，致嫁娶失時者多矣。有疾病，不敢求醫藥，專信其下禁；稍奉之不至，則恐動其親屬，不令侍奉，至有饑渴而死者多矣。比其死亡，則專掌其擇地、選日；稍奉之不至，則託以山川之不吉、歲月之未利，動經數歲，不獲埋葬。鈐制其家，嫁娶者又多矣。愚民無知，信其邪說，甘受此害而不悟，惟恐奉之不厚。以是，師巫家無非溫戶，甚可切齒。”^②

除了一般性的稱呼外，有些民間巫師還有自己的獨特稱呼，下面舉出幾例。

遊僊夫人。袁燮《祕閣修撰黃公行狀》：“公諱肇，字子邁，其先婺州金華人。……改宣教郎，知湖州歸安縣。……女巫遊僊夫人者，誑惑寓公，達於官府，公判其牒云：‘信巫不信醫，此愚俗之病。衣冠右族，豈宜淪胥！淫祠不毀，蠹民益甚。’乃杖其人而盡取其土木偶，投洪流中。及其他挾邪術惑民聽者，一切蕩刷無遺類，巫風遂息。”^③

聖七娘。《夷堅志》支景卷五“聖七娘”：“建炎初，車駕駐蹕

①李文澤《宋代語言研究》第80頁。對於宋代男子喬裝女子賣笑爲生者稱行頭，李文澤先生舉《癸辛雜識》後集“禁男娼”條爲例：“（男子）皆傅脂粉，盛裝飾，善針黹，呼謂亦如婦人，以之求食，其爲首者號師巫行頭。”

②《歷代名臣奏議》卷二一四，見文淵閣《四庫全書》第439冊第147頁。

③《繫齋集》卷一四，見文淵閣《四庫全書》1157冊第192頁。

揚州。中原士大夫避地來南，多不暇挈家。淄川姜廷言到行在參選，以母夫人與弟孚言已離鄉在道，久不得家書，日夕憂惱。邦人盛稱女巫聖七娘行穢跡法通靈，能預知未來事，乃造其家，焚香默禱。纔入門，見巫蓋盛年女子，已跣足立於通紅火磚之上，首戴熱鍪。神將方降，即云：‘迪功郎，臨潭中南嶽廟。’姜跪問母與弟消息。‘更十日當知，又三日可相見。’姜聞語敬拜，積憂稍釋。恰旬日，果得書。又三日，家人皆至。姜悲喜交集，厚致錢往謝。一切弗受，唯留香燭幡花而已。姜後爲工部侍郎，每爲客道此。”^①

水僊太保。《宋史·孫子秀傳》：“有妖人稱‘水僊太保’，郡守王遂將使治之，莫敢行，子秀奮然請往，焚其廬，碎其像，沈其人於太湖，曰：‘實汝水僊之名矣。’妖遂絕。”紹定年間任吳縣主簿時事。^②

宋代民間巫師的稱呼還有一些。《宋史·劉宰傳》：“紹熙元年舉進士，調江南尉。江甯巫風爲盛，宰下令保伍互相糾察，往往改業爲農。歲旱，帥守命振荒邑境，多所全活。有持妖術號‘真武法’、‘穿雲子’、‘寶華主’者，皆禁絕之。”^③

凡此種種，是宋代民間巫師自神其術的一種伎倆。

第二節 宋代民間巫師的來源

談及巫術的起源，韋伯斯特說：“古人或未開化民族通常認

①《夷堅志》第2冊第919頁。

②《宋史》第36冊第12663頁。陳郁《藏一話腴》甲集卷下：“洞庭山有村民之黠者，以詐鼓愚，號爲水僊太保，掠人之財賄，誘人之妻妾，不可勝數，爲害數十年。”見《筆記小說大觀》第9編第7冊第4205頁。

③同上，第35冊第12167—12168頁。

爲：神靈與巫術知識互相聯繫。神靈把巫術知識傳給人類，並利用它與人類發生聯繫。”^①這種說法涉及的是“原發性”問題。不過，當巫師已經成爲一種謀生的職業時，問題就比較具體了。關於民間巫師的來源，大體有三種途徑：一種是因家世而自然成爲巫覡；另一種是向巫覡學習巫術而成爲巫覡；除此之外，還有因奇遇而成爲巫師者。

1. 家傳

在有關宋代民間巫師的文獻中，我們會看到人們往往以“家”爲單位來稱呼巫者，“家”字透露出民間巫師的家傳性質。《宋史·劉彝傳》：“（劉彝）知虔州，俗尚巫鬼，不事醫藥。彝著《正俗方》以訓，斥淫巫三千七百家，使以醫易業，俗遂變。”^②范祖禹《集賢院學士致仕高公墓誌銘》：“公諱賦，字正臣……衢民好巫鬼，毛氏、柴氏二十餘家世畜蠱毒，有小忿即毒之，每閭歲殺人尤多。公命擒捕，伏辜者數人，蠱毒遂絕。”^③范鎮《陳少卿希亮墓誌銘》：“再遷殿中丞，徙知虔州零都。零都之俗，疾病不醫，一諉於鬼。君毀淫祠數百區，勒巫覡爲良民七十餘家，而民始得近醫藥。遷太常博士。”^④梁克家在《淳熙三山志》卷九中談及福建民俗時說：“每一鄉率巫媼十數家。”^⑤

① Magic: A Sociological Study, p.39.

②《宋史》第31冊第10729頁。據《宋史·地理志四》“虔州”條，虔州於北宋人口最盛的崇寧年間（1102—1106）計有272432戶，據此推算，虔州每70戶就有1戶巫家。見《宋史》第7冊第2189頁。

③《范太史集》卷四三，見文淵閣《四庫全書》第1100冊第468—469頁。《宋史·循吏傳·高賦》所載據此。

④《名臣碑傳琬琰集》中集卷三一，見文淵閣《四庫全書》第450冊第439—440頁。又，蘇軾《陳公弼傳》：“公諱希亮，字公弼，姓陳氏，眉之青神人。……去爲零都。……巫覡歲斂民財祭鬼，謂之春齋，否則有火災。民謠言有緋衣三老人行火，公禁之，民不敢犯，火亦不作。毀淫祠數百區，勒巫爲農者七十餘家。及罷去，父老送之出境，遣去不可，皆泣曰：‘公捨我去，緋衣老人復出矣。’”見《蘇軾文集》第2冊第415頁。《宋史·陳希亮傳》所記載同。

⑤文淵閣《四庫全書》第484冊第20頁。

這裡所謂的“三千七百餘家”、“七十餘家”以及“巫嫗十數家”，正說明民間巫師的家傳性質^①。

在某種意義上，廟祝也屬於巫師之列，這可以從下面的文獻中得到證明。范西堂《劉良思佔充廟祝》：“假鬼神以疑衆，自有常刑。劉良思佔充廟祝，僞作神降，破獄出囚，妄以神力所致。州縣根勘，自當從條，一時姑息，編置鄰州，可謂漏網。今又輒敢逃歸，仍前在廟，佔據神祝，意在生事，倘不懲戒，疑惑衆聽，爲禍必大。合決脊杖二十，刺配千里。別擇信實人充。”他在《約束諸廟廟祝》中又說：“照得凡是廟祝，無非假鬼神以疑衆，未欲盡行罷逐。自後應縣官朝拜，祇仰備辦香燭，不計擅自祝白在外，輒敢妄言禍福，誑惑愚民，定昭約束懲斷。”^②美國學者韓森說：“在某些祠廟中會有廟祝，其也許可以視爲精神上的中介者，供人諮詢，或幫助解釋神靈對祈禱的反應。”^③

而廟祝也是可以家傳的。張邦基《墨莊漫錄》卷四：“東京城北有祆廟。祆神本出西域，蓋胡神也。與大秦穆護同入中國。俗以火神祠之。京師人畏其威靈，甚重之。其廟祝姓史名世爽，自云家世爲祝累代矣。……自唐開成年掌祠事至今。其子孫今分爲八家，悉爲祝也。”^④

至於那些神奇的蠱術，其家傳的特點更爲明顯。

正是由於蠱術的家傳特點，所以宋代官方對行巫蠱者的處罰，也往往涉及全家。《宋史·太祖紀》：“（乾德二年夏四月）

①唐人元稹《賽神》：“村落事祆神，林木大如村。事來三十載，巫覡傳子孫。”見《全唐詩》第12冊第4453頁。看來，巫覡的家傳是人所共知的。

②《名公書判清明集》下冊第546—547頁。

③Chang *Gods in Medieval China, 1127—1276*, p.13.

④文淵閣《四庫全書》第864冊第32頁。

壬申……徙永州諸縣民之畜蠱者三百二十六家於縣之僻處，不得復齒於鄉。”^①

宋代民間巫師的家傳性質，有時具有一些獨特的形式。夏竦《洪州請斷妖巫奏》：“竊以當州，東行七閩，南控百粵，編民右鬼，舊俗尚巫。在漢樂巴，已嘗翦理，爰從近歲，傳習滋多，假託祿祥，愚弄黎庶，剿絕性命，規取貨財。皆於所居，塑畫魑魅，陳列幡幟，鳴擊鼓角，謂之神壇。嬰孺繿褓，已令寄育，字曰‘壇留’、‘壇保’之類。及其稍長，則傳習妖法，驅為童隸。”^②楊倩描先生指出：“‘壇留’、‘壇保’這類寄育制，實際上就是一種變相的家傳制。”^③正因為如此，夏竦稱洪州巫師有“一千九百餘戶”。

宋代民間巫師的家傳性質，在筆記小說中有充分的表現。

魯應龍《閑窗括異志》：

巫家丘氏，世事鄒法主。其家盛時，神極靈異，人有禱之者，能作人語，指其禍福，感應如響。家遂稍康。自後兄弟析居，神亦不復語。今其子孫，尚以巫祝相傳不絕^④。

《夷堅志》丁志卷二〇“陳巫女”：

南城士人于仲德，為子斷納婦陳氏。陳氏為巫，女在家時，嘗許以事神，既嫁，神日日來惑蠱之。每至，必一犬踴躍前導，陳則盛飾入室以須。眾皆見犬不見人，逾時始去。于氏以為撓，

①《宋史》第1冊第17頁。

②《文莊集》卷一五，見文淵閣《四庫全書》第1087冊第184頁上。據《續資治通鑑長編》卷一〇一，夏竦《洪州請斷妖巫奏》上於天聖元年十一月戊戌日，見《續資治通鑑長編》第1冊第899頁。

③楊倩描《宋朝禁巫述論》，《中國史研究》1993年1期。

④《筆記小說大觀》第3編第2冊第1352頁。

召道士奏章告天。陳稍蘇，自言：“比苦心志罔罔，不憶人事，唯覺在朱門洞戶宮室之中，服飾供帳，華麗煥好。一美男子如貴人，相與燕處。如是甚久，其母忽怒，呼謂子曰：‘不合留婦人於此，今上有天命，汝將奈何？盍以平日所蓄錢爲自脫計？’子亦懼甚，遽云：‘急遣歸。’自爾復常。”于氏父子計，以婦本巫家，故爲神所擾，不若及其無恙時善遣之。遂令歸父母家，竟復使爲巫^①。

2. 師從

“流落”到民間的巫術，是一種技術性的東西，似乎任何人都可以掌握。《夷堅志》支乙卷五“傳選學法”：

傳選爲江西副總管時，邀臨川王侍晨來豫章，從學雷法。王甚惡其人，然念凶德可畏，不敢不與，但教以大略，在朋輩中已爲高妙。選藝成，將有所試，望僧剎一塔，嶄然高出四鄰，即焚符治之。少焉火從中起，熬爲煙爐，而塔無所損。既而憤王傳術不盡，欲募刺客加害。王已先知之，怒曰：“彼爲我弟子，而謀射羿，豈宜使滋蔓得志哉！”於是以法飛檄，悉追其所部靈官將吏，選所行法從此不復神^②。

《夷堅志》支乙卷五“東湖荷菱”：

某村有行法巫，術已成，而弟子從之學者必欲觀試，乃買一生魚，持祭所事神。啓白未竟，魚正撥刺，遽翻白而死。巫慍見於色，曰：“溪之北有枯木，爲精所憑，吾未暇祛逐，爲德已厚，而不願正法之臨，故呈此悔。詎容不加誅！”即寫符飛擲，俄頃

①《夷堅志》第2冊第708頁。

②同上，第832—833頁。

間，遙望火起木中，從巔至末，悉焚燼，魚復活。弟又求再詣他所，於是爲此來寺中，人但覺微煙蓬勃，繚繞湖面，旋即煙止。明日往視，荷菱一切萎倒，更不可救^①。

但是，問題也不是如此簡單。巫術的力量祇能在嚴格地遵照傳統所描繪的儀式中產生出來，人們想要掌握巫術，祇有通過拜師學藝，或通過一套嚴格限定的條件，祇有特殊的人物纔能駕御巫術。在現代的田野調查中，學者們發現：想成爲巫師者，要經過“老師”嚴格的訓練。例如，東北民族的薩滿，在其剛剛被選中時，並不能馬上主持巫術活動，而是要經過一定時期的訓練，訓練的內容包括跳神練習，祭祀時的祈禱詞，熟悉薩滿教的種種常識。這樣的訓練，每次十五天，一般持續三年，直到跳神跳到神智不清（這被認爲是神靈已經附體）時，纔具有獨立從事巫術活動的資格^②。

3.遇奇

爲了自神其術，有些巫師聲稱自己的本領源於一次奇特的遭遇，因此，巫師的奇異本領總是與其奇特的身世相聯繫。《夷堅志》丁志卷二“劉道昌”：

劉道昌者，本豫章兵子，略識字，嗜酒亡賴，橫市肆間。嘗以罪受杖於府，羞見儕輩，不敢歸，徑登滕王閣假寐，夢道士持一卷書置其袖，曰：“謹此，行之可濟人，雖父兄勿視也。”戒飭甚至。既寤，書在袖間，頓覺神思灑落，視其文，盡符呪之術。還家即繪事真武像，爲人治病行醮。所書之符與尋常道家篆法絕異，凡所療治，或服符水，或掬香爐灰，或呪囊，殊爲簡易。且

①《夷堅志》第2冊第833—834頁。

②參閱秋浦主編《薩滿教研究》第61頁，上海人民出版社，1985年。

告人曰：“夜必有報應。”無不如意。以治牛疫，亦皆愈。郡人久而知敬，共作真武堂居之。初，將鑿池取水施病，盡，忽有泉湧於庭，極甘冽，及加澆治，正得一古井。今其術盛行，而道書不可得見，但以符十許道刻石云^①。

類似的故事又見宋人佚名《五色線》，其書卷上記載——葉千韶辟穀服氣，忽有白衣人拜千韶言：“君道德臻備，仙籍褒升，當在人間役使鬼神。今神人將降，無畏。”俄頃，雲中有遠遊朱衣真官一人，神將十餘人，皆帶劍佩龍虎符，部從鬼神甚衆，有二黃衣吏，各執簿一卷，稱：“天命授君此簿，神將吏兵幸備受使。”葉千韶得此簿後，果然具有種種非凡本領^②。

當然，有奇遇者也不是僅僅得到書、簿之類。《東軒筆錄》卷一四：

永州有何氏女，幼遇異人，與桃食之，遂不饑，無漏，自是能知人禍福，鄉人神之，爲構樓以居，世謂之何僊姑，士大夫之好奇者多謁之，以問休咎^③。

其實，在這段文字中，桃可以視爲僊藥的代名詞。普通的桃成爲一種僊品，這種信仰產生於晉代。張華《博物志》卷八記載漢武帝見西王母時，“王母索七桃，大如彈丸，以五枚與帝，母食二枚”^④。晉人偽託東方朔《神異經》稱：“東方有樹高五十丈，葉長八尺，名曰桃，其子徑三尺二寸，小核，味和。和核作

①《夷堅志》第2冊第551頁。有時，這種奇特的遭遇是患病。葉夢得《避暑錄話》卷下：“近世有孫寶魚者，初以捕魚爲業，忽棄之而發狂。人始未之重，稍言災福，無不驗者，遂爭信之。”見《筆記小說大觀》第3編第3冊第1625頁。此類情形，中外多見，但我在宋代文字材料中僅得此一條。

②參閱《筆記小說大觀》第9編第1冊第938—939頁。

③《東軒筆錄》第158頁。

④《博物志校正》第97頁。類似的故事又見於相傳爲班固所撰《漢武故事》和《漢武內傳》，然而此二書當爲六朝人偽託。

羹，食之令人益壽。”^①王嘉《拾遺記》卷六記載：漢明帝時，陰貴人夢食瓜甚美，帝使求諸方國，恒山獻巨桃核。父老云：“巨桃霜下結華，隆暑方熟，云僊人所食。”^②

以上種種“奇遇”，實際上是“師從”的一種變形，它可以擡高巫師的身價。少數民族的調查報告表明，能通鬼神的巫師往往有一些獨特的經歷。例如，基諾族巫師“牟培”被視為能與鬼神面對面打交道的人，一般在某人成為“牟培”之前，其人往往有特殊的經歷，比如飯蒸熟後從籠屉中爬出了毒蛇，或明明射中了鳥而落下來的卻是石頭，或砍地砍出了一堆堆稻穀^③。再如，彝族巫師被稱為“蘇理”，某人在成為“蘇理”之前，一般會在開始時患神經病，胡言亂語，聲稱自己見到了已經死去了的“蘇理”某某^④。

擔任巫師的人，必須具有與凡人不同的品質，理當具有超常的“法術”。馬林諾夫斯基說：“關於每一個大巫師，都有一套動人聽聞的故事，說他怎樣治病，怎樣能殺人，怎樣漁獲豐盛，怎樣調情成功。任何野蠻社會裡面都是這類故事作為巫術信仰的骨幹。”^⑤他又說：“巫術的超自然性在這裡表現於法師的反常性格。殘廢，半癱，駝背，白癡，雙生，神經衰弱，同性戀愛，性欲反常等人物，常因為他們性格的不健全而獲得法師的資格。”^⑥關鍵的問題在於，他們以及他們周圍的人們對這些法術

①文淵閣《四庫全書》第1042冊第267頁。

②《拾遺記》第141頁。

③參閱《雲南民族民俗和宗教調查》第181頁，雲南民族出版社，1985年。

④參閱秋浦主編《薩滿教研究》第153頁，上海人民出版社，1985年。

⑤《巫術·科學·宗教與神話》中譯本第17頁。

⑥《文化論》中譯本第62頁。

深信不疑，所有這些法術都在強化人們的一種錯覺，以致於完全混淆了真實與虛幻的界限。因此，種種神奇的表演，都是爲了顯示由於神靈附體而具有的威嚴。

類似的這種“特異功能”，廣泛見於歷代筆記小說，也被當代的田野考察報告所注意。其實，這是巫師採用一些科學的方法來爲自己的巫術活動服務，其中也有不少騙人的把戲^①。

在宋代，對巫師所表現出來的“特異功能”進行“科學”批判的，應當以儲泳爲代表。儲泳，字文卿，號華谷，生平未詳，爲宋末元初人，其所著《祛疑說》以大量的親身見聞，揭露了巫術的種種欺騙手法。《四庫全書總目提要》卷一二一評論此書說：

“是書以平生篤好術數，久而盡知其情僞，因作此以辨之。……其論鬼神爲氣之聚散，持煉爲心之誠正；又謂神像之靈，靈於人心；又謂陰陽拘忌之說，大而緊者避之，小而緩者略之，合於理者存之，背於理者去之。其言皆平易切實，足以警醒世俗。”^②

《祛疑說·呪水自沸、移景法》：

正法出於自然，故感應亦廣大；邪法出於人爲，故多可喜之術。余舊見呪水者，不施藥物，立使騰沸。始甚奇之，及得其說，乃以豬囊藏袖中，用手法助之耳。如移景之法，類多仿佛，惟一法如烈日中影，人無不見，視諸家移景之法特異。及得其說，乃隱象於鏡，設燈於旁，燈鏡交輝，傳影於紙。

《祛疑說·叱劍斬鬼》：

幼時嘗聞一道士有新鬼法，每置劍空室中，以水溼之，叱其

①參閱宋兆麟《巫與巫術》第42—49頁。

②《四庫全書總目提要》上冊1064頁下。

斬妖，對衆封閉。來日啓之，流血滿地。數年後旅寓中得親見此道士，既久聞名，厚加禮遇而求其法。始神珍秘，久之許傳。乃出示一草實，密以擦劍，含水大噴，經夕視之，水皆血色。一見釋然。

《祛疑說·呪棗煙起、呪棗自焦》：

舊聞呪棗而煙起，或呪而棗焦者，不知其所以爲術也。後因叩之道師，乃知棗之爲煙者，藏藥於棗，託名以呪，燃之則藥如煙起。其棗之焦者，藏鏡於頂，感召陽精，舉棗就鏡，頃直自焦。

《祛疑說·燒香召雷神、錢入水即化》：

向有行雷法者，以夜游、艾納數藥合而爲香，每燒則煙聚爐上，人身鳥翼，恍如雷神，所至敬向，不知其爲藥術也。師巫多挾術以欺世。向見一女巫，應有祈禱，必納香錢，使自投於淨盂中，隨即不見，人多神之。後得其術，乃用茅薺、水銀，雜草藥數種，埋之地中，七七藥成。每密投少許水中，錢入水即化。

《祛疑說·呼鼠祛蚊》：

自幼愛接道友，有一人能呼鼠羣聚，久之遣去，亦能祛蚊。自謂以法追禁，始亦疑之。久相與處，察其動靜，悉非呪法。每欲呼鼠，必先期收市狼糞、黑犬皮之類。惟祛蚊之術不可知。一夜醉寢，取其篋中香末試燒，蚊悉遠去。但不知其用藥，然正作荷花香。來日叩之，微笑不答，想亦荷花之鬚耳^①。

有時，巫師的本事與平常人沒有什麼不同。《夢溪筆談》卷二○記載：

①以上引文見文淵閣《四庫全書》第865冊第206—207頁。“呪棗煙起”中的“呪棗”指用呪過的棗子驅鬼治病，這是在宋代民間頗爲流行的一種巫術手段。宋代道教各派在行術時，方法有所不同。通常先用水將棗子洗淨，然後左手心持棗，右手掐訣，口中誦呪語，如天心派念“昊天玉皇上帝速降火龍攝”。參閱《太上助國救民總真秘要》卷七，見《正統道藏》第54冊第149頁。而此處藏於棗中之“藥”恐怕是硫磺之類的易燃物。

山陽有一女巫，其神極靈，予伯氏嘗召問之。凡人間物，雖在千里之外，問之皆能言；乃至人心中萌一意，已能知之。坐客方弈棋，試數白黑棋握手中，問其數，莫不符合。更漫取一把棋不數而問之，則亦不能知數。蓋人心所知者，彼亦知之；心所無，則莫能知。如季咸之見壺子、大耳三藏觀忠國師也。又問以巾篋中物，皆能悉數。時伯氏有《金剛經》百冊，盛大篋中，指以問之其中何物，則曰：“空篋也。”伯氏乃發以示之，曰：“此中有百冊佛經，安得曰空篋？”鬼良久又曰：“空篋也，安得欺我？”此所謂文字相空，因真心以顯非相，宜其鬼神所不能窺也^①。

在這個故事中，巫師的本領來源於巧妙的觀察^②。

第三節 宋代民間巫師通神的方式與法器

宋代民間巫師有種種通神方式。巫師在行法時，必須遵守特定的時間、特定的地點，這些使巫術行為處於一種超自然的氣氛之中；這種超自然的氣氛，常常借助歌舞的形式得到強化。

《呂氏春秋·仲夏季·古樂》：“昔葛天氏之樂，三人操牛尾，投足以歌八闕：一曰《載民》，二曰《玄鳥》，三曰《遂草木》，四曰《奮五穀》，五曰《敬天常》，六曰《達帝功》，七曰《依地德》，

①《夢溪筆談校正》第652頁。

②當然，有時這種“觀察”是一種刺探。清代紀昀《閱微草堂筆記》卷四記載，女巫郝溫布散徒黨，交結婢媼，四處刺探他人隱私，然後自稱狐神附體而言之。見《筆記小說大觀》第28編第6冊第3267—3268頁。這種刺探有特定的稱謂。清人毛祥麟《墨餘錄》卷二“巫覡”：（吳地巫覡）於富室婢媼必預勾結，藉之熟私情、探瑣事，名曰“買春”。“見《筆記小說大觀》第1編第9冊第5386頁。

八曰《總萬物之極》。”^①雖然我們已經無法知道其“歌”之辭的具體內容，可以姑且稱之為是最早的“詩”，但實際上應是呪語，它與樂、舞相配合，共同為宗教巫術目的服務。藝術是最早的對宗教觀念的形象翻譯。《楚辭》之《九歌》基本上就是巫覡以歌舞降神的例子。《後漢書·劉盆子傳》：“軍中常有齊巫鼓舞祠城陽景王，以求福助。”^②

文鏞盛先生說：“原始人崇拜神的最大的原因，即在於向神求助。他們認為神也像人一樣具有感情，所以求福求助的時候，應先使神高興。他們相信若神的心情不高興，或對人們不滿意時，便不給降福，或者不答應人們的求助。因此，他們向神求助之前，先舉行一種使神高興、討鬼神喜悅的活動。這種活動一般以祭祀犧牲、唱歌跳舞，或者兩者並行的方式來表現。這可能是生產性歌舞和事神行為相結合的動機。另外，歌舞還具有與神溝通的作用，即巫覡的歌舞象徵神附身，或者是舉行祭祀儀式時傳達信息的一種符號。後來歌舞漸次成為巫覡的專有技藝，而直至獨立藝術形式的各種專門歌舞分化出來以前，一直保留在巫覡的身上。”^③

蔡襄《太常丞管勾河東安撫使機宜文字蒲君墓誌銘》：

蒲君叔范，天聖八年自閬州以進士貢至京師，年二十，第中乙科。……知京兆之高陵……縣豪距縣二十里作府君神祠，以巫覡蓄蛇怪，日言禍福，簫鼓歌舞通晝夜，男女往來，輸金繒木石為之立廟，至有冒為尚方器服者。君與民期曰：“令將禮府君神。”民聞令來，悉集。既至，羣豪翼巫覡以導，君曰：“未齋潔，未宜

①《呂氏春秋校釋》第1冊第284頁。

②《後漢書》第2冊第479頁。

③《中國古代社會的巫覡》第46頁。

見神。且汝能迎置府君神者，及能帥衆力而廟者，巫能通神以下禍福者，果誰乎？”衆各指之。君即麾縛數十人，繩以嚴法，籍其材而夷其廟^①。

此處所謂“簫鼓歌舞通晝夜”，正是民間巫師以歌舞通神的情形。《岳陽風土記》記載：“荆湖民俗，歲時會集，或禱祠，多擊鼓，令男女踏歌，謂之歌場。”^②陸游《賽神曲》也對巫師歌舞以通神的情形作了生動的描述：“叢祠千歲臨江渚，拜祝今年那可數。須晴得晴雨得雨，人意所向神輒許。嘉禾九穗持上府，廟前女巫遞歌舞。嗚嗚歌謳坎坎鼓，香煙成雲神降語。”陸游的另一首《賽神曲》描述說：“擊鼓坎坎，吹笙嗚嗚。綠袍槐簡立老巫，紅衫繡裙舞小姑。”^③

祭祀的歌舞，漸次具備了特有的音樂與服裝。如《史記·滑稽列傳》記載“河伯娶婦”之時，“其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後”^④。從弟子“皆衣繒單衣”推測，巫覡本人肯定也穿了與衆不同的服裝，以與弟子們相區別。《宋會要輯稿》刑法二之五：“（淳化三年十一月二十九日）禁兩浙諸州治病巫詔：兩浙諸州，先有衣緋裙、中單，執刀吹角，稱治病巫者，並嚴加禁斷，吏謹捕之。犯者以造妖惑衆論，置於法。”^⑤這裡的所謂“緋裙”，正是民間巫師通神時所著的特殊衣裝。

不僅如此，巫覡的歌舞按照舉行活動的特點也一定有所區

①《端明集》卷三九，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第678—679頁。

②文淵閣《四庫全書》第589冊第119頁。

③《劍南詩稿校注》第3冊第1282—1283頁，第4冊第1975頁。

④《史記》第10冊第3212頁。

⑤《宋會要輯稿》第7冊第6498頁。

別。《法言·重黎》：“昔者姒氏治水土，而巫步多禹。”李軌注：“姒氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自聖人，是以鬼神、猛獸、蜂蠆、蛇虺莫之螫耳，而俗巫多效禹步。”^①

《夷堅志》三志己卷第三“張充家怪”：

張充者，宿豫角城人。徙居山陽北神堰，大啓酒肆，家亦贍足。而其爲人輕率，不知拘忌。或談鬼神之事，必詆爲無有而蔑視之。紹興辛巳之秋，淮海受兵，人情物態，所在倏憂。充祇一子曰詢，得病危殆。白晝鬼遊其室，器皿几案，悉憑虛而行，互相值遇，則鏗然作聲。貓犬雞豕，舉皆是怪。屢招天心術士句上正法以治之，愈甚無益。充始知悔咎。方議訪邀山林高道，悉力驅禳，未睹其效。忽一偉人自外至，掀解簡牘，乃謂充曰：“令郎病不可，蓋爲衆妖扇黨，將肆其虐。今沴氣蟠結，充塞不解。吾與君雖無雅素，但區區寸心，每欲代天行化，爲人致祥。足下其廣備科儀，無靳資費，當相爲止絕。”充喜不自勝，清肅庭除，鋪陳泛埽。及初，其人按劍禹步，斥羣鬼之名，即有使者擁一鬼而來，立命斬之，則鼠也。如是者源源不已。或雞、或鵝、或鳥、或梟，其類不一。充家竊以爲賀。其人遽擲劍奮怒，化爲白狼，突戶而出，內外觀者駭散。稍定復集，殊無所睹，變怪儼如前時。訖於詢死，乃息^②。

這裡的所謂“禹步”，正是民間巫師通神活動中的特殊步法。

對於巫師通神的具體情形，唐代詩人李賀《神絃》：“女巫澆酒雲滿空，玉爐炭火香鑿鑿。海神山鬼來座中，紙錢窸窣鳴旋風。

①《法言義疏》下冊第317頁。

②《夷堅志》第3冊第1327頁。

相思木帖金舞鸞，贊娥一嘯重一彈。呼星召鬼歆杯盤，山魅食時人森寒。終南日色低平灣，神兮長在有無間。神嘖神喜師更顏，送神萬騎還青山。”^①元人吳萊《北方巫者降神歌》描寫的是塞外巫者降神，可為參考：“天深洞房月漆黑，巫女擊鼓唱歌發。高粱鐵鐙懸半空，塞向墜戶跡不通。酒肉滂沱靜几席，箏琶朋揜淒霜風。暗中鏗然那敢觸，塞外祆神喚來速。隴坻水草肥馬羣，門巷光輝耀狼羣。舉家側耳聽語言，出無入有凌昆侖。妖狐聲音共叫嘯，健鶻影勢同飛翻。甌脫故王大獵處，燕支廢磧黃沙樹。休屠收像接秦宮，于闐請驕開漢路。古今世事一渺茫，楚辭越女幾災祥。是邪非邪降靈揚，麒麟被髮下大荒。”^②這種描述可以與宋代的相關描述相互印證。

除了利用歌舞的形式強化超自然的氣氛外，巫師還利用種種通神的工具。《左傳·宣公三年》記載王孫滿之語：“昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物為之備，使民知神姦。故民入川澤山林，不逢不若，螭魅罔兩，莫能逢之。用能協於上下，以承天休。”^③有學者以古代禮器上的圖紋都是動物為依據，認為“鑄鼎象物”之“物”是作為犧牲之動物，或是幫助巫覡通天地之動物^④。可見，青銅器上那些動物圖案具有溝通人鬼（神）、天地關係的功能。巫師進行祭祀，或者實施巫術時，均使用一定的工具。如《禮記·喪大記》：“復，有林麓，則虞人設階；無林麓，則狄人設階。小臣復，復者朝服。君以卷，夫

①《李賀詩集》第275頁。

②《淵穎集》卷三，見文淵閣《四庫全書》第1209冊第26—27頁。

③《十三經註疏》下冊第1868頁中。

④參閱張光直《美術·神話與祭祀》第50頁，遼寧教育出版社，1988年。

人以屈狄，大夫以玄纁襪，世婦以禮衣，士以爵弁，士妻以稅衣。皆升自東榮，中屋履危，北面三號，捲衣投於前，司服受之，降自西北榮。”^①由此可知，人們相信死者穿過的衣服能召回死者的靈魂，這種事例是以衣服為工具而與鬼神溝通的比較普遍的方法。

從查閱到的文獻上看，宋代民間巫師通神的法器主要有以下幾種。

1. 鼓

鼓是巫師常用的工具。在接神的過程中，隨着鼓聲的漸次急迫，巫師的精神逐漸進入到能夠與神相通的狀態。這時的精神空間與一般生活的空間完全不同。

鼓作為巫師通神的工具，其歷史相當悠久。《山海經·大荒東經》：“東海中有流波山，入海七千里。其上有獸，狀如牛，蒼身而無角，一足，出入水則必風雨，其光如日月，其聲如雷，其名爲夔。黃帝得之，以其皮爲鼓，槩以雷獸之骨，聲聞五百里，以威天下。”^②《事物紀原》卷八引《軒轅本紀》說：“黃帝氏立，巫咸使黔首鳴鼓振鐸，以動心勞形，發陰陽之氣……黔首不知，以爲崇魅也，或記爲驅儼之事。”^③有關民間巫師舉行巫術活動時擊鼓的情況，《法苑珠林》卷七八引《冥祥記》說：“晉張應者，歷陽人，鼓舞淫祀。”又說：“宋陳安居者，襄陽人，伯父少事巫俗，鼓舞祭祀。”^④在宋代，民間巫師舉行巫術活動時擊鼓相當普遍。這從下面的詩詞作品中可以得到說明——“林間

①《十三經註疏》下冊第1572頁上。

②《山海經校注》第361頁。

③文淵閣《四庫全書》第920冊第227頁上。

④《四部叢刊》初編第87冊。

鼓冬冬，迨此春社時”（陸游），“棠梨花開社酒濃，南村北村鼓冬冬”（陸游），“佛狸祠下，一片神烏社鼓”（辛棄疾），“空相對，殘釭無寐，滿村社鼓”（劉辰翁），“社下燒錢鼓似雷”（范成大）。

在當時的少數民族中，巫術活動時擊鼓更是普遍。因此，鼓成爲一種具有象徵意義的特殊物品。下面，從《宋史》中選出一些例證。《宋史·寇瑊傳》：“晏州多剛縣曾斗望劫瀘州，燒涪井監，殺官吏。……民帝遣內殿崇班王懷信議攻討招輯之宜，瑊奏：‘夷人嘗於二年春燒涪井監，殺吏民。既赦貸其罪，復來寇邊，聲言朝廷且招安，得酒食衣服矣。若不討除，則戎、瀘、資、榮、富順監諸夷競起爲邊害矣。’詔發陝西兵，益以白芳子弟合六千三百人，緣涪井溪轉斗，凡十一陣，破之。夷人相率來附，納牛羊、銅鼓、器械甚衆，而斗望猶旅拒不從。”又，同書《蠻夷傳一·西南溪峒諸蠻傳上》：“（乾德）四年，南州進銅鼓內附，下溪州刺史田思遷亦以銅鼓、虎皮、麝臍來貢。……雍熙元年，黔南言溪峒夷獠疾病，擊銅鼓、沙鑼以祀神鬼，詔釋其銅禁。”又，同書《蠻夷傳四·西南諸夷傳》：“西南諸夷……病疾無醫藥，但擊銅鼓、銅沙鑼以祀神。”又，同書《蠻夷傳四·瀘州蠻傳》記載，熙寧七年，瀘州土著內附，提點刑獄范百祿作文以誓之，其誓文有一段如下：“攝提孟陬，徂征有敘。背孤擊虛，架入厥阻。兵從天下，鐵首其舉。紛紜騰沓，莫敢嬰悟。火其巢穴，及其困貯。暨其貲畜，墟其林舞。殺傷係縲，以百千數。涇灘望風，悉力比附。丁爲帝民，地曰王土。投其器械，籍入官府。百死一贖，莫保銅鼓。”^①

①《宋史》第29冊第998—9989頁，第40冊第14173—14174頁、第14223頁、第14245頁。

2.劍

劍，原本是一種普通的兵器，可是在後來的文化發展中，它逐漸具有了神秘的意味。《莊子·說劍》中論及“天子劍”、“諸侯劍”、“庶人劍”，稱：“天子之劍，以燕溪石城爲鋒，齊岱爲鏑，晉魏爲脊，周宋爲鐔，韓魏爲夾；包以四夷，裹以四時；繞以渤海，帶以常山；制以五行，論以刑德；開以陰陽，持以春夏，行以秋冬。此劍，直之無前，舉之無上，案之無下，運之無旁；上決浮雲，下絕地紀。此劍一用，匡諸侯，天下服矣。”^①在漢代的讖緯文獻中，劍的神秘性得到進一步的發展。而後，《吳越春秋》卷四《闔閭內傳》記載干將鑄劍“采五山之鐵精，六合之金英，候天伺地，陰陽同光，百神臨觀，天氣下降，而金鐵之精，不銷淪流”^②。《抱朴子·內篇·遐覽》：“符、劍可以卻鬼辟邪而已。”^③

下面是巫師行法時用劍的例子。《夷堅志》丁志卷四“德青樹妖”：

宋安國爲浙西都監，駐湖州，其行天心法猶不廢。德青民家爲祟擾，邀宋至其居，治不效。更爲鬼挫辱。宋忿怒，詣近村道觀，齋戒七日，書符誦呪，極其精專，乃仗劍披髮，入民居後大樹下，禹步旋繞。忽震雷從空起，樹高數十丈，大十圍，從頂至根折爲兩，又震數聲，林幹無巨細皆劈裂如算籌，堆積蔽地。怪遂掃跡^④。

①《莊子集釋》第4冊第1020頁。

②《吳越春秋輯校彙考》第40頁。

③《抱朴子內篇校釋》第336頁。

④《夷堅志》第2冊第568頁。宋人崔公度《金華劍記》：“夫劍，陽而有威者也；鬼，陰物而無形者也。以無形而遇有威，是故銷鑠其妖而不能勝，故鬼畏劍也。”見《筆記小說大觀》第5編第3冊第1724頁。

由於劍祇是一種象徵物，所以它不必一定是金屬所鑄造。《夷堅志》支戊卷三“成俊治蛇”：

武功大夫成俊，建康屯駐中軍偏校也。善禁呪之術，尤工治蛇。……民家小兒，因行草際，遭螫，痛徹心腑，幾於不救。俊往療之，問兒曰：“汝誤踐踏之以致齧耶？將自行其傍而然耶？”曰：“初未嘗觸之，不覺咬我。”俊曰：“我亦知之矣，此無故傷人，命不可恕。”乃除地丈許，插小竹片爲劍，作法呼蛇。至者如積。令之曰：“作過者留劍下，否則退。”羣蛇以次相引而去，各失所在。獨一小者，色如土，伏劍旁。俊召判官檢法，曰：“蛇無故傷人，當得何罪？”兒家聚觀者皆莫見。久之，又曰：“依法。”蛇自以首觸劍死焉^①。

在這個故事中，“小竹片爲劍”與真正的金屬劍具有同等的意義。

3. 鏡

與劍一樣，鏡子的神秘化也是在讖緯文獻中得到了充分的體現^②。從文字材料來看，葛洪最早將鏡子與巫術明確地聯繫在一起。《西京雜記》卷一記載：“宣帝被收繫郡邸獄，臂上猶帶史良娣合采婉轉絲繩，繫身毒國寶鏡一枚，大如八銖錢。舊傳此鏡見妖魅，得佩者爲天神所福，故宣帝從危獲濟。”^③《抱朴子·內篇·登涉》：“萬物之老者，其精悉能託人形，以眩惑人目而常

①《夷堅志》第3冊第1070—1071頁。

②日本學者福永光司對此有深入的研究，參閱其所著《道教的鏡與劍》，收《日本學者中國史論著選譯》第7冊，中華書局，1993年。劍與鏡的神秘性發展到唐代，已經基本成熟。福永光司認爲：唐代道士司馬承禎《含象劍鑒圖》前有《含象鑒圖》與《景震劍序》，極簡潔地說明了鑒與劍在道教的宗教哲學中的重要性，以及作爲現世帝王統治權力之象徵的神聖性。

③《四庫叢刊》初編第79冊。

試人，唯不能於鏡中易其真形耳。是以古之入山道士，皆以明鏡徑九寸已上，懸於背後，則老魅不敢近，或者來試人者，則當顧視鏡中，其是僊人及山中好神者，顧鏡子中故如人形。若是鳥獸邪魅，則其形貌截見鏡中矣。又老魅若來，其去必卻行，行可轉鏡對之，其後而視之，若是老魅者，必自見其形，必無踵也，其有踵者，則山神也。”^①而將鏡子視為巫術的工具，《太平御覽》卷二三〇所引《王度》的故事最為出名。

《宋史·五行志四》：“慶元二年正月，泰寧縣耕夫得鏡，厚三寸，徑尺有二寸，照見水底，與日爭輝。病熱者對之，心骨生寒。”^②類似的記載又見《夷堅志》三志己卷第八“鏡湖大鏡”：“會稽鏡湖，在唐日廣袤三百里。後來貧民盜佔為田，今之視昔，不及十分之一也。崇寧間，漁人夜引網罟，覺甚重，強加挽拽，竟不能舉。乃召集同輩合力，久而方升。一大古鏡，方五六尺，厚五寸，形模奇怪。或持以鑒形，於昏暗中腸胃肝鬲皆洞見之。”^③

依據道教的看法，鏡子助人存思見神以及預知吉凶。《上清明鑒要經》說：“明鏡之道，可以分形變化，以一為萬，又能令人聰明，逆知方來之事，又能令人與天上神僊相見。”^④宋代民間認為，鏡還可以作為人間與冥界的聯絡中介。《夷堅志》支丁卷六“上饒徐氏女”：

①《抱朴子內篇校釋》第300頁。《朝野僉載》卷三：“韋庶人之全盛日，好厭禱，並將昏鏡以照人，令其速亂，與崇仁坊邪俗師婆阿來專行厭魅。平王誅之。後往往於殿上掘得巫蠱，皆逆韋之輩為之也。”見《朝野僉載》第6頁。唐代的這條材料，也可說明鏡子與巫術的關聯。宋人崔公度《金華神記》：“鏡亦陽物而至明者也，精亦陰物而偶變者也。以偶變而當至明，是故暴著其形而不能逃，故精畏鏡也。”見《筆記小說大觀》第5編第3冊第1724頁。

②《宋史》第5冊第1457頁。

③《夷堅志》第3冊第1364頁。

④《正統道藏》第48冊第88頁上。

上饒徐氏女，長嫁王秀才，性頗淫冶。因夫出外，輒與少僕私。後得疾，日進不瘳。平時用一鏡，其妹嫁楊氏者屢求之，不肯與。至是謂家人曰：“我病無活理，安能戀鏡。姨姨要此物，可持以送之，表我念意。”久之果死。妹居三十里外，來奔喪。相與經畫後事，且營佛供，因留駐數日。臨去，姊家述亡者之言，付以鏡。妹悲哭捧咽，遂攜歸。及還舍，取以照面。時日已晚，忽使脂粉塗澤，開箱易新衣，氣貌怡悅。人問其故，曰：“姐姐見在鏡子裡喚我，須着隨他去。”皆驚而來視。初無所睹，遂對之笑語，罔然如狂癡。裝纔畢，覺頭眩，急就枕，頃刻而亡^①。

《能改齋漫錄》卷一八也有性質相同的記載：

熙寧初，王迪為洪州左司理參軍。一日，有道人來磨鏡，因俾迪，乃自照，乃見星冠羽幘，飄渺現鏡中。迪問其故，曰：“此汝前身也。由汝誤念，墮此。勉自修證，勿淪苦海。”既去，迪具以告妻，妻然之，遂棄官，與妻隱去^②。

鏡子作為一種通神的法器，在宋代的農民起義中也曾發揮作用。韓元吉《處州東岩梁氏祠堂碑銘》：“當宣和之三年也，臘賊之黨洪載、果道松楊，襲據郡城，劫取大家財，散以募眾。又以妖術蠱郡民，置圓鏡案上曰：‘可以照人罪業，即毆出肆屠戮。’麗水凡十鄉，其七已悚聽載命。”^③

如前所述，鏡子作為一種通神的法器，具有濃郁的道教意

①《夷堅志》第3冊第1011頁。

②《能改齋漫錄》下冊第506頁。

③《南潤甲乙稿》卷一九，文淵閣《四庫全書》第1165冊第297頁上。在歷史上，主持民間暴動者往往以鏡中影像為起事依據。這方面的典型事例有《廣古今五行記》所記宋子賢事（《太平廣記》卷二八五引），《夷堅志》甲志卷二“丹州石鏡鼓”所記曹布子事，《留青日劄》卷四所記馬祖師事，《罪惟錄·叛逆列傳》所記李福達事。而文學方面的表現則有《平妖傳》第二十二回所記王則事，《聊齋誌異》卷六“白蓮教”所記徐鴻儒事。

味。而實際上，宋代民間巫術活動中所使用的道教法器並不僅僅局限於鏡子，還有鞭、印之類。如《異聞總錄》卷三記載：“南宋甯宗時，新淦縣有雷擊物，為產婦所觸，不得上昇。時鄒巫能誦呪，有神請曰：‘為誦《解穢呪》千遍，當有以報。’鄒誦千遍，神授鞭、印各一，曰：‘祈晴順用印，祈雨倒用印；用鞭畫空，雨止畫處。’神忽不見，雷昇天矣。……大雨，鄒望空四向而畫，獨庭無雨。由是遠近之人招之祈禱，如法用印，無不立應。”^①

4. 鬬髀

以鬬髀為通神的法器，反映的是一種極其古老的頭骨崇拜觀念。《泊宅編》卷七：“朝散朗路時中行天心正法，於驅邪尤有功，俗呼路真官。嘗治一老狐，亦立案，具載情款，如世之獄吏所為。云狐能變美婦以媚人，然必假塚間多年鬬髀一戴於首而拜北斗，但鬬髀不落，則化為冠，而用事已則埋之，欲用則復以為常。蓋不假此，則不能變也。人死骨朽，為鬬髀尚有靈。古方治勞疾用天靈蓋，既能治疾，豈不能為妖邪耶？世有術者，事鬬髀能知人已往事。”^②

這類的事例還可以向前追溯。《太平御覽》卷七八〇四引三國沈瑩《臨海水土志》：“夷州……得人頭，斫去腦，駁其面，留置骨，取犬毛染之，以作鬚、眉、髮，編其齒以作口，自臨戰鬥時用之，如假面狀，此是夷王所服。戰得頭，著首還，於庭中建一大材，高十餘丈，以所得頭差次挂之，歷年不下，彰示其功。”^③

《魏書·獠傳》：“獠者，蓋南蠻之別種，自漢中達於邛笮

①《筆記小說大觀》第22編第2冊第1161頁。

②《泊宅編》第47頁。

③《太平御覽》第4冊第3455—3456頁。

川洞之間，所在皆有。種類甚多，散居山谷，略無氏族之別。又無名字，所生男女，唯以長幼次第呼之。……其俗畏鬼神，尤尚淫祀。所殺之人，美鬢髯者必剝其面皮，籠之於竹，及燥，號之曰‘鬼’，鼓舞祀之，以求福利。”^①

由於認為“鬻體有靈”，歷史上還曾發生過搶掠南宋皇陵的事件。周密《癸辛雜識·別集》上“楊髯發陵”條記載：“理宗之屍如生，其下皆藉以錦，錦之下則承以竹絲細簾，一小廝攫取，擲地有聲，視之，乃金絲所成也。或謂含珠有夜明者，遂倒懸其屍樹間，瀝取水銀，如此三日夜，竟失其首。或謂西番僧回回，其俗以得帝王鬻體，可以厭勝，致巨富，故盜去耳。”^②

鬻體崇拜廣泛存在於南洋土著民族中，南洋獵頭部落將鬻體視為靈魂的貯存器而加以保存，德國人類學家施密特神父對此記敘說：

崇拜死者的靈魂並尊敬個別男性的祖先，尤其表現在頭蓋骨與戴假面具的跳舞中，這也是萬物有靈崇拜的效果，使一般死者都受崇拜。……後期的無外婚制的母系氏族舉行獵頭 head—hunting，以獲得異鄉人的頭顱、手足或其他部分；到他們舉行法術性的繁殖儀式時，這些東西便是主要用品^③。

就實際情形而言，頭骨崇拜產生於遠古，在我國則一直延續到上一世紀初的一些南方少數民族中^④。

①《魏書》第6冊第2248—2249頁。

②《癸辛雜識》第264頁。

③《原始宗教與神話》中譯本第87—88頁。關於古代東北亞民族的鬻體崇拜問題，可參閱汪玢玲《古代東北亞民族祖先崇拜的獨特方式——鬻體神崇拜》，《民間文學論壇》1992年2期。

④參閱拙文《刑天神話·獵首習俗·頭骨崇拜》，《四川大學學報》1996年3期。

5. 面具

面具也是巫師使用的一種工具，多見於驅鬼的巫術中。不言而喻，面具崇拜與頭骨崇拜有一定的內在聯繫^①。

巫師對於面具的使用，似乎可以追溯到仰韶文化時代。從二十世紀五十年代開始，考古工作者先後在陝西西安半坡新石器時代仰韶文化遺址出土的陶器上發現了大量的形形色色的“魚紋”和一些“人面魚紋”圖案。對於“人面魚紋”的含義，學術界有熱烈的討論，我認為“巫術活動面具說”較為合理。

人們相信，鬼懼怕惡事物。巫師祇要戴上鬼神之狀的面具，就表示他在與鬼神交通的同時，能夠控制鬼神。這是因為，戴上面具，巫師就完成了自我改變，從非實施巫術狀態下的凡人轉化為類似與神靈的超人，但他也並不因此成為神人。這樣，他恰好成為神與人之間的中介。《後漢書·禮儀志中·大儺》：“先臘一日，大儺，謂之逐疫。其儀：選中黃門子弟年十歲以上，十二以下，百二十人為儺子。皆赤幘制，執大鼗。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾。十獸有衣毛角。中黃門行之，冗從僕射將之，以逐惡鬼於禁中。”同書《禮儀志下·大喪》又說：“大駕，太僕御。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚楯，立乘四馬先驅。”^②

宋代在舉行驅鬼活動時，依然使用面具。《東京夢華錄》卷十“除夕”：“至除夕日，禁中呈大儺儀並用皇城親事班直戴假面，

①貴州地區土家族有這樣的傳說——從前，幾個牧童撿到一個獨體，戴在頭上玩耍；當時此地區流行瘟疫，但自從牧童戴着獨體在村中打鬧之後，染病的人便紛紛痊愈了；人們於是依照獨體的模樣製作木面具，一旦有天災人禍，便戴在頭上扮成神靈驅鬼。見郭淨《試論儺儀的歷史演變》，《民間文學論壇》1989年1期。

②《後漢書》第11冊第3127—3128頁，第3144頁。

著繡畫色衣，執金槍龍旗，教坊使孟景初身品魁偉，貫全副金鍍銅甲，裝將軍，用鎮殿將軍二人，亦甲冑，裝門神，教坊南河炭醜惡魁肥裝判官。又裝鍾馗小妹、土地、竈神之類，共千餘人，自禁中驅崇。出南熏門外轉龍灣，謂之埋崇而罷。”^①《歲時廣記》卷四〇引《歲時雜記》：“除日作面具，或作鬼神，或作兒女形，或施於門楣。驅儺者以蔽其面。或小兒以爲戲。”^②

與宋代官方的驅鬼活動相比，宋代的民間驅鬼活動也不遜色。《嶺外代答》卷七“桂林儺”記載了民間儺儀之壯觀：“桂林儺隊，自承平時，名聞京師，曰靜江諸軍儺。而所在坊巷村落，又自有百姓儺，嚴身之具甚飾，進退言語，咸有可觀。視中州裝，對仗似優也。”^③對於桂林儺，陸游《老學庵筆記》卷一：“政和中大儺，下桂府進面具。比進到，稱一副。初訝其少，乃是以八百枚爲一副，老少妍陋，無一相似者，乃大驚。至今桂府作此者皆致富，天下及外夷皆不能及也。”^④不過，這樣的儺儀，已經具有表演的性質了。因此，面具也開始具有玩具的性質。洪邁《夷堅志》補志四“程氏諸孫”條有“入郡適逢廬中有搖小鼓而售戲面具者”之語^⑤。

總之，巫師在施法過程中的種種動作與法器，在於強化一種超自然的神秘氣氛，其目的在於加強目的與手段之間的趨近關係，從而提高其在心理期待方面的真實性。

①《東京夢華錄注》第253頁。

②《筆記小說大觀》第20編第5冊第3274頁。

③《嶺外代答校注》第256頁。

④《老學庵筆記》第4頁。

⑤《夷堅志》第4冊第1578頁。

第四節 宋代民間巫師的社會地位

巫師依仗其神秘性質和神秘學問，可以控制相關的社會活動，由此，巫師在羣體中成為舉足輕重的人物。巫師在宋代民間生活中佔據重要的地位，其身影廣泛見於喪葬、婚嫁、驅鬼、治病等種種領域，這些情形我以後會分別加以描述。在此特別指出的是，巫術行為甚至還可以解決民間的司法糾紛。《青箱雜記》卷三：

《史記》稱四夷各異卜，《漢書》稱粵人以雞卜，信有之矣。元豐中，余任大理丞，斷嶺南奏案，韋庶為人所殺，疑屍在潭中，求而弗獲。庶妻何以鐺就岸爨煮雞子卜之，呪云：“儂來在箇潭裡，他來在別處。”少頃，雞子熟，剖視得儂。韋全曰：“雞卵得儂，屍在潭裡。”果得之。然不知所謂得儂者，其兆如何也^①。

這樣的故事有文獻可以為之證明。歐陽守道《與王吉州論郡政書》：“（吉州）十四五年來，神枷神杖，處處盛行，巫者執權過於官府，一廟之間，負枷而至，動以數千計。重者裝為大辟，籠首戴鈴，其家自以子弟親戚擁曳之，至廟以聽釋放，或受所謂神杖而還。此為何等風俗？”^②

由於巫師的這種地位，它是一種比較誘人的謀生手段。胡石壁《不為劉舍人廟保奏加封》：“劉舍人者，本一愚民，以操舟為業，後因衰老，遂供灑掃之職於洞庭之祠。遇有祠禱者，則假鬼

①《青箱雜記》第30頁。

②《巽齋文集》卷四，見文淵閣《四庫全書》第1183冊第538—539頁。

神之說以癸迷之，亦既多言，豈不迷信。於是流傳遠近，咸以爲神。及其死也，巫祝之徒遂以其枯朽之骨，臭穢之體，塑而祀之，又從而爲之詞，謂其能興風雲，神變化，見怪物，以驚動福禍其人。其始也，不過小人崇奉之，至其久也，雖王公大人亦徼福乞靈於其前矣，又爲之請封號，請廟額，鼓天下衆而從之矣。”^①

由於巫師在民間生活中的重要地位，許多民間巫師死後受到當地民衆的祭祀。從民間巫師到地方保護神，這便是“媽祖信仰”的形成過程。

《夷堅志》支景卷九“林夫人廟”：

興化軍境內地名海口，舊有林夫人廟，莫知何年所立，室宇不甚廣大，而靈異素著。凡賈客入海，必致禱祠下，求環玦，祈陰護，乃敢行，蓋嘗有至大洋遇惡風而遙望百拜乞憐神出現於櫓竿者。里中豪民吳翁，育山林甚盛，深表滿穀。一客來指某處欲買，吳許之，而需錢三千緡，客酬以三百，吳笑曰：“君來求市而十分償一，是玩我也。”無由可諧，客即去。是夕，大風雨。至旦，吳氏啓戶，則三百千錢整疊於地。正疑駭次，昨客所議之木已大半倒折。走往視其見存者，每皮上皆寫“林夫人”三字，始悟神物所爲，亟攜香楮，詣廟瞻謝。見羣木多有運致於廟壩者，意神欲之，遂舉此山之植悉以獻，仍輦原值還廟主人，助其營建之費。遠近聞者紛然而來，一老叟家最富，獨慳吝，祇施三萬，衆以爲太薄，請益之，弗聽。及遣僕負錢出門，如重物壓肩背，不能移足，惶懼悔過，立增爲百萬。新廟不日而成，爲屋數百間，

①《名公書判清明集》下冊第539頁。

殿堂宏偉，樓閣崇麗，今甲於閩中云^①。

《夷堅志》支戊卷一“浮曦妃祠”：

紹熙三年，福州人鄭立之，自番禺泛海還鄉。舟次莆田境浮曦灣，未及出港，或人來告：“有賊船六隻在近洋，盍謀脫計？”於是舟師詣崇福夫人廟求救護，得三吉琰。雖喜其必無虞，然遲回不決，聚而議曰：“我衆力單寡，不宜以白晝顯行迎禍。且安知告者非賊候遲之黨乎？勿墜其計中。不若侵晚打發，出其不意，庶幾可免。況神妃許我耶！”皆曰：“善！”迨出港，果有六船翔集洪波間，其二已逼近。舟人窘迫，但遙瞻神祠致禱，相與披甲發矢射之。矢且盡，賊軸艫已接，一魁持長叉將跳入。忽煙霧勃起，風雨欵至，驚波駕山，對面不相睹識，全如深夜。既而開霧帖然。賊船悉向東南去，望之絕小。立之所乘者，亦漂往數十里外，了無他恐。蓋神之賜也，其靈異如此，夫人今進爲妃云^②。

元人王元恭《四明續志》卷九《祠祀篇》引宋人程端學《天妃廟記》：

神姓林氏，興化莆田都巡君之季女，生而神異，能力拯人患。室居，未三十而卒。宋元祐間，邑人祠之，水旱癘疫，舟航危急，有禱輒應。宣和五年，給事中路允迪以八舟使高麗，風溺其七，獨允舟見神女降於櫓而免。事聞於朝，錫廟額曰“順濟”。紹興二十六年封靈惠夫人^③。

媽祖的原形，當是女巫。宋人黃巖孫《僊溪志》卷三：“順

①《夷堅志》第2冊第950—951頁。

②同上，第3冊第1058頁。

③《宋元方志叢刊》第7冊第6566頁。歷代對天妃的賜號，參見高國藩《中國巫術史》第516—518頁。

濟廟，本湄州林氏女，爲巫，能知人禍福，歿而人祠之。”^①李俊甫《莆陽比事》卷七：“湄州神女林氏，生而神異，能言人休咎，死廟食焉。”^②紹興年間進士、莆田人黃公度《題順濟廟》詩：“枯木擎靈淪海東，參差宮殿崢嶸空。平生不厭混巫媼，已死猶能效國功。萬戶牲醪水無旱，四時歌舞走兒童。傳聞利澤至今在，千里危樯一信風。”^③《咸淳臨安志》卷七三收丁伯桂《順濟聖妃廟記》記載：“神莆陽湄州林氏女，少能言人禍福，歿稱道賢神女，或曰龍女也。莆寧海有堆，元祐丙寅，夜現光氣，環堆之人，一夕同夢曰：‘我湄州神女也，宜館我。’於是有祠，曰聖堆。”^④

媽祖信仰的形成，應當與福建地區的航海業有一定的聯繫。北宋時期，福建沿海以泉州爲中心的海外交通貿易有了飛速的發展。《宋史·食貨志下》：“太宗時，置樞署於京師，詔諸番國香藥寶貨至廣州、交趾、兩浙、泉州，非出官庫者，無得私相貿易。”^⑤《雲麓漫鈔》卷五：“福建市舶司，常到諸國船舶。”^⑥可見，泉州是當時四大口岸之一。由於當時航海事業的艱險，海難事故頻繁，航海者有時無法依靠自己的力量來保護自己，因此乞求神靈來佑助。福建泉州有九塊宋人祈風石刻，分別爲淳熙元年虞仲房等祈風石刻，淳熙十年司馬伋等祈風石刻，年代未詳的泉州“舶司”祈風石刻，嘉泰辛酉倪思等祈風石刻，嘉定癸未章

①《宋元方志叢刊》第8冊第8309頁。

②《宛委別藏》第50冊第282頁。

③《知稼翁集》卷上，見文淵閣《四庫全書》第1139冊第572頁。黃公度爲南宋初莆田人，他對自己家鄉的事情是明曉的。

④文淵閣《四庫全書》第490冊第748頁下。

⑤《宋史》第13冊第4559頁，事在太平興國時期（976—983年）。

⑥《雲麓漫鈔》第88頁。

棟等祈風石刻，年代未詳的顏頤仲等祈風石刻，淳祐丁未趙師耕等祈風石刻，寶祐丁巳謝埴等祈風石刻，寶祐戊午方澄孫等祈風石刻，咸淳丙寅趙希恠等祈風石刻^①。

由巫師而成爲被祭祀者，這種情形在莆田絕非罕見。《莆陽比事》卷七記載：“詹持，莆田洪渡人，少學禁呪，能治病驅虎，卒，人祠之，在尉廨後警捕。雨暘有禱必應。”^②由女巫而成爲被祭祀者也並不是宋代僅有的現象。《郡國志》引《博物志》：“女子杜姜，左道通神，縣以爲妖。閉獄桎梏，卒變形，莫知所極。以狀上，因以其處爲廟祠，號曰東陵聖母。”^③《莆陽比事》卷七：“莆田黃氏女，隋時築室於泉州同安縣東佛子崗，修持淨戒，後端坐蛻去，真身不壞，因立寺曰黃佛。治平中更名鹿苑，禱祈多應。”同書同卷又引《遊洋志》：“東甌神女吳氏，能水上布席禹步，治病驅邪，五代間來遊興化鼓角山。地多山魃，力驅除，一方賴以安。死，人立爲祠。淳寧賜廟號昭惠，開禧因郡禱雨，奏封靈順昭應夫人。”^④《僊溪志》卷三：“昭惠廟，本興化縣有女巫，自尤溪來，善禁呪術，歿，立爲祠。”^⑤不過，這類事情在宋代更意味深長。我後面還要涉及這個問題。

①對於這九塊宋代祈風石刻，最早之著錄見於《閩中金石略》、《福建通志·金石志》。其研究文獻可參見吳文良《泉州宗教石刻》，考古學專刊丁種第七號，科學出版社，1957年；吳文良《泉州九日山摩崖石刻》，《文物》，1962年11期；李玉昆《南安九日山宋石刻復查記》，《宋遼金史論叢》第一輯，中華書局，1985年。

②《宛委別藏》第50冊第281頁。

③《博物志校證》第118頁。

④《宛委別藏》第50冊第283頁。

⑤《宋元方志叢刊》第8冊第8309頁。

第五節 宋代民間巫師與淫祠

宋代民間認為巫師是可以通神的。《夷堅志》甲志卷一八“余待制”記載：“福州余丞相貴盛時，家藏進多，率以銀百錠為一窖，以土堅覆之，磚蒙其上。余公死，其子待制日章將買田，發其一窖，磚甃甃閉，了無少動，而白金烏有矣。郡有巫，居進酒嶺，能通神，往扣焉。巫曰：‘公銀本不失，但以徙土地祠宇，貽神之怒，故藏去耳。若能具牲謝過，且設醮作水陸，當可得。然須吾先往講解之，許施銀為香爐及幣帛之屬，後三日宜復來詢可否也。’余氏如期往。巫曰：‘神許我宜，可歸取之，然勿負約也。’既歸，復掘地，則所窖宛然具在。始大歎息，即日賽神，如巫言云。”^①

巫師不僅可以通神，還可以通鬼。《夷堅志》甲志卷一七“解三娘”記載，紹興二十七年春，興州後軍統領趙豐以帥檄按兵諸州，次果州，館於南充驛，其處鬧鬼。此鬼為解通判已死之女三娘，當年解三娘被杖死而草草下葬，但趙豐在女鬼所敘述之地沒有發現解三娘之屍，不得不找來當事人譚詠。洪邁記敘道：“詠致一巫母問之。巫自稱聖婆，口作鬼語，呼詠責曰：‘汝當時手埋我，豈真忘所在耶？今發土處即是，但尚淺耳，當時倒下我，蓋以木床，木今尚在。若得木，骨即隨之。頂骨最在下，千萬為我必取。我不得頂骨不可生。’詠驚怖伏狀。又明日，果得屍。郡

^①《夷堅志》第1冊第12頁。

爲徙葬於高原。”^①

由於民間巫術不是一種系統的宗教，實用主義是其最高的原則，所以，巫師們所通的鬼神也是十分龐雜的。《太平廣記》卷二八三引《幽明錄》“師舒禮”說巫師舒禮“事三萬六千神，爲人解除祠祀”^②。

迷信巫術的前提是信奉鬼神，而對鬼神的信奉可以用象徵的方式得到表現。被官方視爲“淫祠”的各種民間廟宇，既是鬼神信奉的物化象徵，又是巫師手中用以蠱惑人心的得力工具。事實上，各種奇異神祠歷來就是顯示巫術的極佳場所^③。《宋史·謝絳傳附子景溫傳》：“元祐初，進寶文閣直學士、知開封府。未滿歲，御史中丞劉摯言其非撥煩吏。右司諫王覲言：‘瀛州妖婦李自稱事九僊聖母，能與人通語言，談禍福。景溫在郡爲所惑，禮餉甚厚，遣十兵挈之入京。數遣子慥至其處。補李婿爲小史，使出入官府，崇大聲勢。至縱嬖妾之弟，醉歐市人。爲政若此，尙何惜而不加譴。’於是罷知蔡州。”^④

根據文獻來看，宋代的民間淫祠所供奉之鬼神種類極其繁多。曾鞏《虞部郎中戚公墓誌銘》：“公諱舜臣，字世佐。……

①《夷堅志》第1冊第149頁。

②參閱《太平廣記》第6冊第2253—2254頁。

③《朝野僉載》卷三：“河南府立德坊及南市西坊皆有胡祆神廟。每歲商胡祈福，烹豬羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酹神之後，募一胡爲祆主，看者施錢並與之。其祆主取一橫刀，利同霜雪，吹毛不過，以刀刺腹，刃出於背，仍亂擾腸肚流血。食頃，噴水呪之，平復如故。此蓋西域之幻法也。”又云：“涼州祆神廟，至祈禱日祆主以鐵釘從額上釘之，直洞腋下，即出門，身輕若飛，須臾數百里。至西祆神前舞一曲即去，至舊祆所乃拔釘，無損傷。臥十餘日，平復如故。莫知其所以然也。”見《朝野僉載》第64—65頁。這種唐代的例子有助於我們認識宋代的情形。

④《宋史》第28冊第9848頁。

（戚舜臣知撫州時）州之詭祠有大帝號者，祠至百餘所。”^①《夷堅志》丁支卷五“靈泉鬼魑”：“王田功撫幹，建陽人，居縣境之靈泉寺。寺前有田，田中有墩，墩上有巨木十餘株，徑皆數尺，藤蘿繞絡，居民目爲鬼魑。幽陰肅然，亦有歲時享祀者。王將伐爲薪，呼田僕操斧，皆不敢往。王怒，欲撻之，不得已而行。纔施數斧，木中血流，僕懼乃止，還白焉。王撻其爲首者二人，曰：‘祇是老樹皮汁出，安得血？’羣僕知不可免，共買紙錢焚之，被髮斫樹，每下一斧即呼曰：‘王撫幹使我斫。’竟空其林，獲薪三千束，時紹興十三年也。經月，王疽發於背，自言見祟物。既死，祟猶不去。衆爲別栽木其處以謝之，今蔚然成林，祟乃息。”^②《夷堅志》支乙卷五“南陵蜂王”：“宣州南陵縣，舊有蜂王祠，莫知所起。巫祝因以鼓衆，謂爲至靈。里俗奉祀甚謹。既立廟，又崇飾龕堂貯之。遇時節嬉遊，必迎以出。紹興初，臨安錢謙爲縣宰，到官未久，因閔雨有祈，吏民啓曰：‘此神可恃賴。’乃爲具儀，導入縣治。纔升廳，錢焚香致敬，望其中無他像設，獨一蜂大如拳，飛走自若。”^③當然，這些淫祠有時也被杜撰出偉大的家世。司馬光《題絳州鼓堆祠記》：“（絳州鼓堆）上有神祠，蓋以水陰類也，故其神爲婦人像，而祠中石刻乃妄以爲堯后及舜之二妃。”^④

淫祠的衆多與巫師勢力的壯大，有一種內在的關聯。《會稽志》卷六“祠廟”：“南鎮廟在縣南一十三里。……開皇十四年

①《南豐先生元豐類稿》卷四二，見《四部叢刊》初編第144冊。

②《夷堅志》第2冊第578—579頁。

③同上，第830頁。

④《司馬公文集》卷六六，見《四部叢刊》初編第139冊。

詔南鎮會稽山就山立祠，取其旁巫一人主灑掃。”^①廖剛《乞禁奉妖神劄子》：“臣訪聞宣州涇縣六十里內，地同公坑，有女巫奉邪神名丁先生，不知所起之因。一二年來，邪道甚盛。一方之人爲所誑誘，焚香施財略無虛日。去歲有姓李人，經提刑司陳告。雖曾行下本縣毀拆廟宇，而其徒利於所得，更倡神怪之事，羣起占護，縣亦無如之何。”^②

宋代民間淫祠對社會各階層有廣泛的影響，《朱子語類》卷三《鬼神》記載其家鄉的情況：“風俗尙鬼。如新安等處，朝夕如在鬼窟。某亦番歸鄉里，有所謂五通廟，最靈怪。衆人捧擁，謂禍福立見。居民纔出門，便帶片紙入廟，祈祝而後行。士人之過者，必以名紙稱‘門生某人謁廟’。”^③

宋代民間巫師對淫祠的利用，具有比較明顯的地域性文化特徵，所以，陸游入蜀後驚呼：“（蜀地）神祠，素所未睹也。”^④

從宋代民間淫祠的地域特徵來看，狐神在北方比較突出。

《宋史·王嗣宗傳》：

（大中祥符）四年，郃甯陳興擅釋劫盜，徙嗣宗知郃州兼郃甯環慶路都部署。城東有靈應公廟，傍有山穴，羣狐處焉，妖巫挾之爲人禍福，民甚信向，水旱疾疫悉禱之，民語爲之諱“狐”音。前此長吏，皆先謁廟然後視事。嗣宗毀其廟，熏其穴，得數十狐，盡殺之，淫祀遂息^⑤。

對於此事，《湘水燕談錄》卷九《雜錄》記載：“景德中，郃

①文淵閣《四庫全書》第486冊第107頁上。

②《高峰文集》卷二，文淵閣《四庫全書》第1142冊第332頁。事在紹興九年。

③《朱子語類》第1冊第53頁。

④《入蜀記》卷四，《筆記小說大觀》第28編第2冊第1181頁。

⑤《宋史》第28冊第9650頁。

州有神祠，凡民所祈禱者，神必親享，杯盤悉空。遠近奔赴。蓋狐穴神座下，通寢殿下，複門繡箔，人莫得窺。羣狐自穴出，分享肴醴。王公嗣宗，雅負剛正，及鎮邠土，乃騎兵挾矢，驅羣鷹，投薪穴中，縱火焚之。羣狐奔逸，擒殺悉盡。鞭廟祝背，徙其家，毀其祠，妖狐遂絕。”^①

狐狸崇拜有悠久的歷史，而在唐代則蔚為大觀。《朝野僉載》：“唐初以來，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，食飲與人同之，事者非一主。當時有諺曰：‘無狐魅，不成村。’”^②

在西南地區，蛇神則比較有地位。孫觀《宋故資政殿大學士王公墓誌銘》：“公諱剛中，字時亨……（任蜀地方官時）妖人王思聰，挾女巫，蓄一蛇，晝夜聚男女為妖。公曰：‘左道惑衆，亂之萌也。’命殺蛇，黥思聰，徙之遠方，而境內淫巫為妖妄者皆自戢。”^③

在江南地區比較有影響的則是“五通神”。《夷堅志》丁志卷一九“江南木客”記載說：“大江以南地多山，而俗禳鬼，其神怪甚危巖異，多依石樹木為叢祠，村村有之。二浙江東曰‘五通’，江西閩中曰‘木下三郎’，又曰‘木客’，一足者曰‘獨腳五通’，名雖不同，其實則一。考之傳記，所謂木石之怪夔罔兩及山魃是也。……變幻妖惑，大抵與北方狐魅相似。”^④

①《渥水燕談錄》第113頁。《續資治通鑑長編》卷七五“大中祥符四年正月辛巳條”記載此事，類似記載又見於司馬光《涑水記聞》卷三，《類苑》卷一七引《東齋記事》。另外，《涑水記聞》卷六記載——王嗣宗不信鬼神，疾病，家人為之焚紙錢祈禱，嗣宗聞之，笑曰：“何等鬼神，敢問王嗣宗取枉法贓邪？”見《涑水記聞》第106頁。

②《朝野僉載》第167頁。此段文字出自《太平廣記》卷四四七。

③《鴻慶居士集》卷三八，見文淵閣《四庫全書》第1135冊第413頁。《宋史·王剛中傳》：“成都……有女巫蓄蛇為妖，殺蛇，黥之。”見《宋史》第34冊第11863頁。

④《夷堅志》第2冊第695頁。

在《夷堅志》中，江南地區關於五通神的故事甚多，這些故事生動地反映了宋代江南民間對五通神的信奉^①。甚至有在家中供奉五通神者。《夷堅志》丁志卷一五“吳二孝感”：

臨川水東小民吳二，事五通神甚靈，凡財貨之出入虧贏必先陰告。忽來見夢曰：“汝明日午時當爲雷擊死。”吳乞救護，神曰：“此受命於天，不可免也。”吳雖下俚人，而養母至孝，凌晨具饌以進，白云：“將他適，請暫詣姊家。”母不許。俄黑雲起日中，天地冥暗，雷聲填然。吳益慮驚母，趣使閉戶，自出坐野田以待其罰。頃之，雲氣廓開，吳倖免禍，巫歸拊其母，猶疑神言不必實，未敢以告。是夜復夢曰：“汝至孝感天，已有宿惡，宜加敬事也。”母子至今如初^②。

宋代民間對淫祠的信仰，主要是出於一種實用的目的。這一點從下面的例子中可以看出來。《夷堅志》支甲卷一“七娘子”：

“大河之流，截太行而東注，峻灘數十，水勢湍悍，魚鼈不能停居。其一曰七娘子灘，山巔有龍女廟，山下民千家。當夏潦稽天，歲有堤防之勞，淪墊之慮，父老雜議，將徙聚落於他所。士人韓元翁者，老成博雅，爲黨里所信，乃往謀焉。元翁曰：‘吾曹世居此，墳墓廬舍，其傳以久，一旦委去，於心終不安。試

①《夷堅志》中關於五通神的故事，主要有《夷堅志》甲志卷一四“潭民娶山鬼”，甲志卷二“一足婦人”，乙志卷二“宜興民”，乙志卷七“汀州山魃”，丁志卷一三“孔勞蟲”，支甲卷三“段祥酒樓”，甲支卷六“七姑子”，支景卷二“會稽獨腳鬼”，丁支卷八“陳堯咨夢”，支戊卷三“池州白衣男子”，支戊卷六“胡十承務”，支癸卷五“連少連書生”，支癸卷六“淮陰民失子”，支癸卷六“彭居士”，支癸卷三“獨腳五通”，三志已卷第十“周沅州神藥”，三志已卷第十“林劉舉登科夢”，三志辛卷第五“吳長者”，三志辛卷第九“趙喜奴”，三志壬卷三“六樞幹得法”。見《夷堅志》第1冊第119頁、第184頁、第195頁、第240—241頁，第2冊第647—648頁、第734—735頁、第761頁、第890頁，第3冊第1098—1099頁、第1255—1256頁、第1266—1267頁、第1238—1239頁，第4冊第1418頁、第1452—1453頁、第1484—1485頁。

②《夷堅志》第2冊第667頁。

瀝懇於龍祠，視其從違，乃隨事爲計，亦未晚也。’於是釀錢具牲牢酒醴，擇日詣廟，求遷其祠於河濱。擲杯珎以請，得吉卜，衆拜而歸。方撰財慮費，是夜雷風大作，聲如頽山，暴雨傾河，狐嘯鬼哭，山下人盡起，皆以爲貽神怒。比曉，霽色融怡，一廟儼在平地，尺椽片瓦，無有壞墮。至於壁泥塑像，一切妥帖，面勢平正，基宇堅牢，絕勝於其舊。由是淫漲抵廟南岸即止，民復無憂。”^①

正是由於這樣的原因，宋代民間的淫祠比比皆是，以致於達到“望文生義”或“望形生義”的地步。《歸田錄》卷二：

世俗傳訛，惟祠廟之名爲甚。今都城西崇化坊顯聖寺者，本名蒲池寺，周氏顯德中增廣之，更名顯聖，而俚俗多道其舊名，今轉爲菩提寺矣。江南有大、小孤山，在江水中巖然獨立，而世俗轉孤爲姑，江側有一石磯謂之澎浪磯，隨轉爲彭郎磯，云“彭郎者，小姑壻也”。余嘗過小孤山，廟像乃一婦人，而敕額爲聖母廟，豈止俚俗之繆哉。西京龍門山，夾伊水上，自端門望之如雙闕，故謂之闕塞。而山口有廟曰闕口廟，余嘗見其廟像甚至勇，手持一屠刀尖銳，按膝而坐，問之，云：“此乃豁口大王也。”^②

《蘆蒲筆記》卷四記載：

桂林有堯舜廟。堯廟在堯山下、灘江中分。舜廟在西岸相望，而有刻碑高崖，韓雲卿文。……蓋舜葬蒼梧，故於此立廟，無可疑者。堯廟則因山而立。……蓋堯未嘗至南方，若因山而祀，則予曩遊桂林，大抵回環之山皆積石，惟堯山則累土，故此山因土

①《夷堅志》第2冊第718—719頁。

②《歸田錄》第35頁。宋代文人以這一傳聞爲題材的文學作品不在少數，《春明退朝錄》卷下記載陳從易《小孤山》詩：“山稱孤獨字，廟塑女郎形。過客雖知誤，行人但乞靈。”《春明退朝錄》第41頁。蘇軾《李思訓畫長江絕島圖》詩：“舟中賈客莫漫狂，小姑前年嫁彭郎。”見《蘇軾詩集》第3冊第873頁。

而名蟲，恐非陶唐氏之堯^①。

當然，宋代民間淫祠所侍奉的鬼神不是正神，因此，信奉淫祠的巫師們也會遇到種種不測，《夷堅志》乙志卷一“臨川巫”的故事就反映了這樣一種觀念：

臨川有巫，所事神曰“木平三郎”，專為人逐捕鬼魅，靈驗章著，遠近趨向之。自以為與鬼為讎敵，慮其能害己，日日戒家人云：“如外人訪我，不以親疏少長，但悉以不在家先告之，然後白我。”里中人方耕田，見兩客負戴行支徑中，褰裳局步，若有礙其前者。耕者曰：“何為乃爾？”曰：“水深路滑，沮洳滿徑，急欲前進而不可。”耕者笑曰：“平地無水，安得有是言？”兩客悟，謝曰：“眼花昏妄，賴君指迷也。”欣然直前，曾不留礙，徑至巫門，自稱建州某官人，頃為祟所擾，得法師救護，今遣我齎新茶來致謝。家人喜，引之入，勞苦慰藉，始以告巫。巫問何在，曰：“已入矣。”大驚曰：“常戒汝云何？今無及矣。”使出詢其人，無所見。巫知必死，正付囑後事，忽如人擊其背，即踣於地，涎凝喉中，頃之死^②。

從上面的分析可以看出，民間淫祠與民間巫師之間存在着一種互動。民間淫祠為民間巫師提供了活動場所，而民間巫師的活動則又推動了民間淫祠的泛濫。所以，夏竦《禁淫祀策》中說：

“黔黎無知，黷神右鬼，妖巫憑之，詐降靈異，元元從之，祈禳厭勝。……誠當峻示科條，禁其詭誕，杜齊民蠹耗之源，抑巫覡妖怪之本。”^③

①《蘆蒲筆記》第31—32頁。宋人俞炎《月下偶談》所提及的“杜拾娘”（杜拾遺）、牛王為孔子學生冉伯牛事，類此，見《筆記小說大觀》第6編第4冊第1988頁。

②《夷堅志》第1冊第308—309頁。“木平三郎”似當為“木下三郎”。

③《文莊集》卷一三，見文淵閣《四庫全書》第1087冊第167頁下。

第六節 紫姑神

宋代民間巫師在實施法術時，往往表現出神靈附體的徵兆，而這種神靈附體的徵兆在扶箕活動中則表現為神靈降臨筆端，其實，這是神靈附於扶箕者之體的一種變形。因此，宋代民間扶箕活動中的降神現象，實際上是神靈附體於巫師的一種特殊形式。在宋代民間扶箕活動中，紫姑神佔據重要的位置。

關於紫姑神的正式記載，最早見於《異苑》卷五：

世有紫姑神，古來相傳云是人家妾，為大婦所嫉，每以穢事相次投，正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜於廁間或豬欄邊迎之。祝曰“子胥不在”，是其婿名也；“曹姑亦歸”，曹即其大婦也；“小姑可出”，戲投者覺重，便是神來。奠設酒果，亦覺貌輝輝有色，即跳躑不住。能占衆事，卜未來蠶桑。又善射鈎，好則大僂，惡便仰眠。平昌孟氏，恒不信。躬試往投，便自躍茅屋而去，永失所在也^①。

在宋代，紫姑神的信仰比較普遍。《夷堅志》中有許多例子。《夷堅志》三志壬卷第三“沈承務紫姑”：

紫姑僂之名，古所未有，至唐乃稍見之。世但以箕插箸，使兩人扶之，或書字於沙中，不過如是。有以木手作黑字者，固已甚異，而衢人沈生之術，特為驚聽。其法：從占者各自書心疏，

①《異苑》第44—45頁。許地山先生以為，扶箕信仰的關鍵在於認為世時的“肉手”不配寫“龍章鳳篆”，而這一點在陶弘景《真誥》中有關惺綠華的故事中已經明白地表現出來，因此，惺綠華的故事似乎當視為扶箕信仰的源頭。參見《扶箕迷信的研究》第7—10頁。許地山先生的這種看法，最早見於葉夢得《避暑錄話》卷下：“《真誥》載惺綠華事，細考之，近今之紫姑神。晉人好奇，稍緣飾之爾。”見《筆記小說大觀》第3編第3冊第1618頁。

仍自緘封，用蠟印亦可。沈漫不知。既至，當門焚楮鏹而禱。沈居武雄營門，無聽事，祇直頭屋一間，逼窄狹小，室僅容膝。供神九位，標曰“侍御玉虛真人、太乙真人、南華真人”之類。先焚疏畢，乃入室中，磨墨濡毫，展幅紙於案。來者又增粘白紙成卷而實緘之，多至四十幅。沈接置於硯旁而出。雖垂疏簾，不加糊飾，了然可睹。沈同客坐伺於外，少則聞放筆聲，共入視，纔有數字，祇是報真人名，稱為何神。又坐食頃，復放筆，然後取其書，上有訖字皆滿，墨迹未乾。凡所謁，無不報。但每問弗許過三事，錢止三百五十文。可謂怪怪奇奇矣^①。

《夷堅志》的記載可與陳元靚《事林廣記》已集卷下的一段文字相互印證：“先造小畚箕一隻，以箸一枚插箕之首，淨灰二升許，貯以淨器，立供牌一座，題曰蓬萊紫姑僊衆，掃靖室，置三物於其內……有禱則以灰鋪案面，取箕臨之……焚香畢……虛手托箕，夾案而立，令箸刺灰。僊至則箕動，或書至字，或書所降者僊號。”^②

《事林廣記》素有宋代民間百科全書之譽，它對“扶箕法”的記錄顯然是針對當時民間對紫姑神的普遍需要。其實，即使是知識份子，對紫姑神也頗感興趣，那位科學家沈括也曾“目睹”過紫姑神的下凡。《夢溪筆談》卷二一：

舊俗，正月夜迎廁神，謂之紫姑。亦不必正月，當時皆可召。

①《夷堅志》第4冊第1486頁。對於這個故事，許地山先生分析說：“這位沈先生的手段有點假。那疏簾與書案中間必定還有空間可以搗鬼，會變戲法的人大都可以說出來。至於他所請的真人當是道教的。……動筆的當然另有人在裡間，所以外間祇可聽見放筆聲，進去看，墨迹還未乾。”見《扶箕迷信的研究》第16—17頁。不過，從《夷堅志》的相關記載來看，作者並不認為這是作假。

②《事林廣記》第165頁下。

予少時見小兒輩等閒則召之以爲嬉笑。親戚間曾有召之而不肯去者，兩見有此，自後遂不敢召。景祐中，太常博士王綸家因迎紫姑，有神降其閨女，自稱上帝後宮諸女，能文章，頗清麗，今謂之《女僊集》，行於世。其書有數體，甚有筆力，然皆非世間篆隸。其名有“簾箋篆”、“茁金篆”十餘名，綸與先君有舊，予與其子弟遊，親見其筆迹。其家亦時見其形，但自腰以上見之，乃好女子，其下常爲雲氣所擁。善鼓箏，音調淒婉，聽者忘倦。嘗謂其女曰：“能乘雲與我遊乎？”女子許之，乃自庭中湧白雲如蒸，女子踐之，云不能載。神曰：“汝履下有穢土，可去履而登。”女子乃而躡登，如履繒絮，冉冉至屋復下。曰：“汝未可往，更期異日。”後女子嫁，其神乃不至。其家了無禍福。爲之記傳者甚詳。此予目見者，粗志於此^①。

蘇軾也自稱曾與紫姑神打過交道，其《子姑神記》云：

元豐三年正月朔日，予始去京師來黃州。二月朔至郡。至之明年，進士潘丙謂予曰：“異哉，公之始受命，黃人未知也。有神降於州之僑人郭氏之第，與人言如響，且善賦詩，曰：‘蘇公將至，而吾不及見也。’已而，公以是日至，而神以是日去。”其明年正月，丙又曰：“神復降於郭氏。”予往觀之，則衣草木爲婦人，而置筓手中，二小童子扶焉。以筓畫字曰：“妾，壽陽人也，姓何氏，名媚，字麗卿。自幼知讀書屬文，爲伶人婦。唐垂拱中，壽陽刺史害妾夫，納妾爲侍書，而其妻妬悍甚，見殺於廁。妾雖死不敢訴也，而天使見之，爲直其冤，且使有所職於人間。”蓋世所謂子姑神者，其類甚至衆，然未有如妾之卓然

①《夢溪筆談校正》下冊第685—686頁。

者也^①。

根據宋代的傳說，這位紫姑神精通字畫。《春渚紀聞》卷四“紫姑大書字”：

政和二年，襄邑民因上元請紫姑神爲戲。既書紙間，其字徑丈。或問之曰：“汝更能大書否？”即書曰：“請黏連裏表二百幅，當爲作一福字。”或曰：“紙易耳，安得許大筆也？”曰：“請用麻皮十斤縛作，令徑二尺許，墨漿以大器貯，備濡染也。”諸好事因集紙筆，就一大富人麥場，鋪展聚觀。神至，書云：“請一人繫筆於項。”其人不覺身之騰踔，往來場間，須臾字成，端麗如顏書。復取小筆書於紙角云“持往宣德門賣錢五百貫”文。既而縣以妖捕羣集之人，大府聞之，取就鞠治，訖無他狀，即具奏知。有旨令就後苑再書驗之。上皇爲幸苑中臨視，乃書一“慶”字，與前書“福”字，大小相稱，字體亦同。上皇大奇之，因令於襄邑擇地建祠，歲祀之^②。

宋代民間以爲，請紫姑神需要誦讀呪語，這一點可以從請其他大僊顯靈需誦讀呪語推測出來。《夷堅志》支乙“徐南陵請大僊”：“吳興徐大倫，紹興四年，知南陵縣。次年初秋，有舊友來訪，能誦訣邀大僊。因駐香酌酒驗其術。俄頃，箕動書曰張紫

①《蘇軾文集》第2冊第406—407頁。宋孔仲平《談苑》卷二“廁神”：“紫姑者，廁神也。金陵有能致其神者，沈遵嘗就問之，即畫粉爲字，曰：‘文通萬福！’遵問三姑姓，答云：‘姓竺，南史竺法明，乃吾祖也。’亦有詩贈遵。近黃州郭殿直家有此神，頗點捷。每歲率以正月一日來，二月二日去。蘇軾與之甚狎。常問蘇乞詩。軾曰：‘軾不善作詩。’姑畫炭云：‘猶里，猶里！’軾云：‘軾非不善，但不欲作爾。’姑云：‘但不要及他新法便得也。’”見《筆記小說大觀》第4編第4冊第2027頁。孔仲平與蘇軾同時，他所記的黃州郭殿直家，也就應當是蘇軾所記黃州郭氏之家，僅僅是三姑的姓名不同。

②《春渚紀聞》第64頁。《志雅堂雜鈔》卷下有類似的記載：“金方叔，諱吾，上庠人，嘗創止庵於其家。客有降僊者，忽請石曼卿至。金乃求止庵記。僊即書云：‘山名止山，水名止水，名實相符，斯可爲記。今子之心，一日千里，吾見其進，未見其止。待他日，名良之旨，然後爲之，未爲晚矣。’”見《筆記小說大觀》第22編第3冊第1735頁。

微。自是遇請輒至，隨所禱即書。”^①

紫姑神在宋代的知識分子中有很大的市場。人們向紫姑神詢問自己的前程。《夷堅志》乙志卷一八“呂少霞”：

紹興二十年，徐昌言知江州，其姪琰觀衆客下紫姑神，啓曰：“敢問大僊姓名爲誰？何代人也？”書曰：“唐朝呂少霞。”琰曰：“琰覲望改秩，僊能前知，可得聞歟？”曰：“天機不可洩。”琰曰：“但爲書經史，或詩詞兩句，寓意其間，當自探索之。”遂大書韋蘇州詩曰：“書後欲題三百顆，洞庭須待滿林霜。”坐客傳習，莫能測其旨。後十五年，琰方得京官，調吳縣宰，洞庭正隸吳也^②。

類似的故事又見《夷堅志》支乙卷二“吳虎臣夢卜”、《夷堅志》支景卷六“西安紫姑”以及《夷堅志》補志卷一三“鄭明之”；而《夷堅志》丁支卷十“陳元紫姑詩”則是在事後顯示其靈驗的。甚至，人們還可以向紫姑神問試題。《夷堅志》支戊卷二“方彞招紫姑”：

莆田方彞次云，紹興丁巳秋，將赴鄉舉。常日能邀致紫姑神，於是以前題目爲問。神不肯告，曰：“天機不可洩。”又炷香酌酒，禱請數四，乃書“中和”二字。彞時方十八歲，習詞賦，遂遍行搜索，知“天子建中和之極”、“致中和天地位”、“以禮樂教中和”、“中和在哲民情”，如此之類，凡可作題者，悉預爲之。是歲以舉子多，分爲兩場。其賦作前題曰《中興日月可冀》，後題

①《夷堅志》第2冊第855頁。《志雅堂雜鈔》卷下有類似的記載：“（胡）天放請僊法，先念淨天地呪，洞中元虛。次念北斗呪，呪門。又次，順念揭地呪七遍，又口念揭諦呪七遍，……次念四句呪，云：‘我今請大僊，願降蓬萊闕，騎鶴下雲端，談風詠明月。’”見《筆記小說大觀》第22編第3冊第1372—1373頁。

②同上，第1冊第338頁。

曰《和戎國之福》，始悟所告。翥試前賦，中魁選。予少時猶能傳誦之，其警聯曰：“八紘地辟，符一馬之渡江；六和天開，光五龍之夾日。佇觀僚屬，復光司隸之儀；忍死須臾，咸泣山東之淚。”

翥次年登科，然蹭蹬三十年，纔爲祕書省正字而已^①。

類似的故事又見《夷堅志》三志壬卷第五“鄧氏紫姑詩”。

人們還可以向紫姑神問案情。《夷堅志》支癸卷一“樂清鮑貴”：

溫州樂清縣嘗有凶盜，殺一家八九口人，莫知所由起。此家既殲，不復測失何等物。郡以責巡檢尉，至鎖其廳宇，不許歸，尉唯取辦於弓兵。然主名渺茫，又無贓貨足驗，無計可展。一兵親能下紫姑神，著驗鄉社。乃持香酒乞靈。即書曰：“陰府幽而甚明，天網疏而不漏。鹽場窖穴，先獲鮑貴。次及塚山，盡擒餘黨。”兵得之再拜喜謝。遂分詣海傍諸場，精意物色。見一男子倚冷窖而立，精采如癡。遙望外間人至，栗不自持。兵喝之曰：

“汝是鮑貴，安得在此？”其人俯首不敢對，乃縛而引出。行數里，到塚山，惡徒九輩正聚坐飲博，見鮑貴已擒，皆束手。所掠金帛咸在，元未暇用也。於悉行扭繫送於官，皆論死。尉以是受賞云^②。

類似的例子還有《夷堅志》支庚卷二“新建信屠”。

紫姑神不僅可以表達神意，還可以作爲鬼的代言人。《夷堅志》乙卷第一七“女鬼惑仇鐸”講述的就是這樣的故事，類似的例子又見《夷堅志》丙卷第一九“餅家小紅”。

①《夷堅志》第3冊第1065—1066頁。

②同上，第1225頁。

對於那些壯志未酬的人來說，紫姑神更樂意為其抒發胸臆，例如《夷堅志》乙卷六所講述的“劉叉死後文”。在普遍存在的神靈崇拜背景下，紫姑神甚至可以成為豬精，這在《夷堅志》支庚卷二“蓬瀛真人”中有生動的表現。

對於紫姑神的欺騙性，儲泳在《祛疑說·請封書僊》中說：

降筆之法甚多，封書降筆者最異。其封愈多而牢，其拆愈易而疾，惑而信者多矣。不動全封，則隨意而書寫，或以天麻子油書之，不見其迹，此實鬼拆書之術耳。然有挾此以資生者，故不著其所以拆云^①。

許地山先生對於扶箕的原理作過這樣的分析：“我們可以簡明地說箕的動移是由於思想力或觀念力集中於扶箕者，使他受了暗示於不知不覺中，兩手服從那暗示的指揮。至於移動箕筆一層，自己的觀念力也可以使自己自動寫。最簡單的實驗是試把食指按在桌上，再將一枝鉛筆或一把木尺均衡地放在上頭，觀念集中於所安置的筆或尺上。經過相當時間，那東西就會兩頭上下擺動，像小學生玩的秋千板一樣。假如執一管筆，它也可以自動寫字，作畫。”^②

迄今為止，我們祇能接受這樣的解釋。從事扶箕活動的人，“不知不覺”中將自己潛意識中的東西表達出來了，他們往往借他人之筆抒發自己的情懷。《志雅堂雜鈔》卷下記載：“胡天放能降神。二十年前，有三舉子降僊卜前程，云：‘前程事，呵呵！如今之如此，向後欲如何？’又嘗請僊，扶忽踴躍可畏，經

①文淵閣《四庫全書》第865冊第207頁上至下。

②《扶箕迷信的研究》第95—96頁。

時，書一詩云：‘百戰間關鐵馬雄，尙餘壯氣凜秋風。有時醉倚吳山望，腸斷中原一夢中。’後大書一‘鄂’字。人始知爲武穆也。”^①

①《筆記小說大觀》第22編第2冊第1370頁。關於岳飛與扶箕的聯繫，亦可見《睽車志》卷一：“岳侯死後，臨安西溪寨將子弟因請紫姑神，而岳侯降之。大書其名，衆已驚愕；請其花押，則宛然平日真迹也。復書一絕云：‘經略中原二十秋，功多過少未全酬。丹心似石今誰愜，空有遊魂遍九州。’丞相秦公聞而惡之，擒治其徒，流竄數人，有死者。”見《筆記小說大觀》第28編第1冊第241頁。又，宋叔向《肯綮錄》“紫姑伸冤”條亦有岳飛詩：“辛苦提兵十二秋，功多過少未爲讎。主恩未報遭讒謗，幽壤含悲闕點頭。”見《筆記小說大觀》第6編第4冊第2356頁。

第三章 宋代民間巫術活動中的呪語與符籙

第一節 關於呪語的理論研究

呪語是人們企圖通過神靈來實現某種願望的語言信息，而呪術則是人們利用語言召喚神靈來幫助自己的一種巫術行爲。從中國文化發展的歷史來看，最早的呪語是“祝”。

《說文解字》卷一上：“祝，祭主贊詞者。从示从人口。一曰：从兌省。《易》曰：‘兌爲口爲巫。’”^①段玉裁《說文解字注》：“此以三字會意，謂以人口交神也。此字形之別說也。凡‘一曰’，有言意者，有言形者，有言聲者。引《易》者，《說卦》文：‘兌爲口舌，爲巫。’故祝从兌省。此可證處義先倉頡制字矣。凡引經，有證聲者，有證意者。此引《易》證形也。”^②劉曉明先生說：“（祝）從兒從口，像巫師或祭主跪地以口朝天之狀，表示巫師與祭主用口向神明祈禱、祝頌，也即以語言交通神明，因而祝嘏之詞就成爲最早的呪語。”^③《山海經·大荒北經》：“有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃

①《說文解字》第8頁下。

②《說文解字注》上冊第7頁上。兌卦文本作：“兌爲澤，爲少女，爲巫，爲口舌。”

③《中國符呪文化大觀》第352頁。

帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北。叔均乃爲田祖。魃時亡之，所欲逐之者，令曰：‘神北行！先除水道，決通溝瀆。’”^①《禮記·郊特牲》：“祭坊與水庸，事也。曰：‘土反其宅，水歸其壑，昆蟲勿作，草木歸其澤。’”^②此呪語相傳爲伊耆氏所作，原是臘月祭祀時的祝詞，故稱爲“伊耆氏臘辭”，從其內容上看，是關於農業的禳災呪語。

呪語的有效性，建立在萬物有靈進而因此可以相互感應的原始信仰基礎之上，而道教則將其歸之於神。《太平經·神呪文訣第七十五》說：“天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而來往也，人民得之，謂爲神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文傳經辭也，其祝有可使神依爲除疾。”^③在古老的觀念中，語言的意義就在於與所指事物是同一的，“佔有”了某一詞語，就控制了此詞語所指代的事物。詹鄞鑫先生分析說：“對於原始人而言……既然萬物都被認爲是具有自我意識的，那麼，能夠理解符號意義的就不僅僅是人類自身，還應該包括自然萬物。於是，作爲符號的語言，以及後來終於出現的文字，就不僅僅是人際交流工具，必然還被運用於人同萬物的交際。作爲巫術最主要表現形式的呪語，以及後來隨文字產生而產生的符籙，就其功能的出發點而言，正是被用於人類與萬物交際的工具。”^④人類文明初創之時，人們就賦予語言以神奇的魔力，《淮

①《山海經校注》第430頁。

②《十三經註疏》下冊第1454頁上。

③《太平經正讀》第153頁。

④《心智的誤區——巫術與中國巫術文化》第126頁。

南子·本經》：“蒼頡作書而天雨粟，鬼夜哭。”高誘注：“蒼頡始見鳥迹之文造書契，則詐僞萌生。詐僞萌生則去本趨末，棄耕作之業而務錐刀之利，天知其將餓，故爲作雨粟。鬼恐爲書文所劾，故夜哭也。”^①此處的“書”指文字，但亦可將其寬泛地理解爲語言。語言可以作用於鬼神，如，北宋時已傳世的《枕中經》所載的一則消災去厄呪語——光君曰：“子欲過度三災九厄，應作是言：‘我以天爲父，以地爲母，吾居其中，常如赤子。日爲功曹，月爲主簿，雷公使者，在吾左右。風伯雨師，在吾前後，六甲直符，周匝圍繞，青龍扶吾左，白虎扶吾右，朱雀導吾前，玄武從吾後，北斗覆吾頭，天罡指吾足，騰蛇在吾手，爲吾滅殃咎。……令敕千鬼萬神，各還本鄉，當吾者死，背吾者亡，速出奔迸，隱匿深藏，天丁力士，斬殺不祥。急急如律令。’”^②語言可以作用於鬼神，當然更可以作用於動植物。如《邵氏聞見後錄》卷二九：“廣西人喜食巨蟒，每見之，即誦‘紅娘子’三字，蟒輒不動，且行且誦，以藤蔓其首於木，刺殺之。”^③

此種情形具有普遍的意義。德國哲學家卡西爾說：“所有的語言結構同時也作爲賦有神話力量的神話實體而出現；詞語（邏各斯）實際上成爲一種首要的力，全部‘存在’（Being）與‘作爲’（Doing）皆源出於此。在所有神話的宇宙起源說，無論追根溯源到多深多遠，都無一例外地可以發現詞語（邏各斯）至高無上的地位。……在幾乎所有偉大的文化宗教的創世說中，詞語總是與至尊的創世主結成聯盟一道出現的；要麼它是主使用的工

①《淮南鴻烈集解》上冊第152頁。

②《正統道藏》第34冊第459頁。

③《邵氏聞見後錄》第228頁。清人陸壽名《續太平廣記》卷二“紅娘子”條對此有更爲詳細的記載。見《筆記小說大觀》第10編第7冊第4015—4016頁。

具，要麼它就是第一源泉——主本人，像所有其他的‘存在’和‘存在’的序列一樣，都是從這個源泉中衍生出來的。”^① 正因為如此，呪語在巫術中始終佔有重要的地位，幾乎所有的巫術都有呪語的應用，不過，有時是默念而已。

最初的祝詞（即呪語）出現在宗教祭祀場合，其主持者為貴族，其內容往往以祈求延年益壽為主。《周禮·春官》記載有大祝、小祝、喪祝、甸祝、詛祝等，可見當時有專掌祝呪之官，而且對於祝呪有相當細緻的分類。

根據所能見到的文獻，在戰國時期，私人祝詞已經開始在民間比較多見了。《韓非子·內儲說下》：“衛人有夫妻禱者而祝曰：‘使我無故，得百束布。’其夫曰：‘何少也？’對曰：‘益是，子將以買妾。’”《韓非子·顯學》又記載：“今巫祝之祝人曰：‘使若千秋萬歲。’千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無於人，此人所以簡巫祝也。”^②

就一般情況而言，呪語句式整齊，類似於謠諺。例如，《博物志》卷八保存的《止雨呪》：“天生五穀，以養人民，今雨不止，用傷五穀，如何如何，靈而不幸，殺牲以賽神靈，雨則不止，鳴鼓攻之，朱綠繩繫而脅之。”同卷《請雨呪》：“皇皇上天，照臨下土，集地之靈，神降甘雨，庶物羣生，咸得其所。”^③另外，呪語的使用是與其他巫術活動相伴隨的。例如，《歲時廣記》卷五引《歲時雜記》：“元日，京師人以麪為蛇形，又以炒熟黑豆煮雞子，三物於元日四鼓時，用三姓人掘地，逐件以鐵釘各釘三下，

①《語言與神話》中譯本第70—71頁。

②《韓非子集解》第246頁，第462—463頁。

③《博物志校正》第94頁。

呪曰：‘蛇行則病行，黑豆生則病行，雞子生則病生。’呪畢，遂掩埋之。”^①

呪語的歷史淵源十分悠久，宋代的民間呪語在形式上依然保留着古老的遺迹。清人蔣驥在分析《楚辭·招魂》之“些”字時，引沈括語：“今夔峽湖湘及南北江獠人，凡禁呪句尾，皆稱些，乃楚人舊俗也。”^②不過，在內容方面，它具有了新的特徵。這種特徵主要表現在佛教與道教對它的滲透與影響。

第二節 宋代民間呪語與佛教

宋代民間呪語與佛教有着比較密切的關係。例如，周密《志雅堂雜鈔》卷下：“佛藏中有《龍王經》一卷，其實四句偈也。云：‘諸行無常，一切皆苦。諸法無我，寂滅爲樂。’此往來江湖者，或遇風濤作惡，宜多書此經投之，即平息善濟。或有溺死鬼魅，谿井之間，多書投之，亦得安妥。”^③

我在這裡主要談宋代民間呪語與佛教密宗的關係。密宗作爲佛教中的一個流派，講究身、口、意“三密”諸法，所謂“口密”即是對呪語的崇尚，它雖是在印度佛教發展的最後階段凸現，但其在佛教產生之初便已有了萌芽。與其他民族一樣，巫術在古代印度是頗爲流行的。《長阿含經》卷一五：“有婆羅門名曰種德，異學三部，諷誦通利，種種經書，盡能分別，世典幽微，

①《筆記小說大觀》第20編第4冊第2225頁。

②《山帶閣注楚辭》第159頁。存中，沈括之字。

③《筆記小說大觀》第22編第3冊第1370頁。

靡不綜練。又能善於大人相法，瞻候吉凶，祭祀禮義。”^①《增壹阿含經》卷一一：“有弟子名雲雷……是時婆羅門所行呪術，盡皆備舉。”同書卷三八：“有梵志子，明彌勒……通諸經藏，靡不貫練，諸書呪術，皆悉明瞭，天文地理，靡不瞭知。”^②

如同古代中國一樣，在當時的印度社會，巫術是一種專門的能力，似乎是一種職業。《增壹阿含經》卷九：“於是有種姓子，學諸技術，或習田作，或習疏書，或習計算，或習天文，或習地理，或習卜相，或習遠使，或作王佐，不避寒暑，饑寒勤苦而自營己，彼作是功力而獲財物。”^③

巫術與原始宗教有着某種聯繫，但當宗教發展為一種思想體系之後，便盡力澄清二者的關係。卡西爾說：“一切較成熟的宗教必須完成的最大奇迹之一，就是要從最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中，提取它們的新品質，提取出它們對生活的倫理解釋和宗教解釋。”^④

例如，釋迦牟尼便是通過“正命”與“邪命”的對比來否定種種巫術行為，《中阿含經》卷七：“云何正命？謂聖弟子念苦是苦時，習是習，滅是滅。念道是道時，或觀本所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念。觀善心解脫時，於中非無理求，不以多欲無厭足，不為種種伎術呪說邪命活。但以法求衣，不以非法。亦以法求食、床座，不以非法。是名正命。”同書卷四九：“云何邪命？若有求無滿意，以若干種畜生之呪，

①《大正藏》第1冊第94頁。

②同上，第2冊第579頁，第758頁。

③同上，第2冊第587頁。

④《人論》中譯本第133頁。

邪命存命。彼不如法求衣被，以非法也。不如法求飲食、床榻、湯藥諸生活具，以非法也。是謂邪命。云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之呪，不邪命存命。彼如法求衣被，則以法也。如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，則以法也。是謂正命。是為見邪命是邪命者，是謂正命。見正命是正命者，亦謂正命。彼如是知己，則便求學。欲斷邪命，成就正命。是謂正方便。比丘以念斷於邪命，成就正命。是謂正念。”^①顯然，“正命”與“邪命”的區別就在於合“法”與非“法”，而《雜阿含經》卷二八說：“何等為沙門法？謂八聖道。”^②所謂“八聖道”就是正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，這是“涅槃之原本”。（《增壹阿含經》卷三八）相反，“如來弟子貪著利養，不行於法，不分別法，毀世尊教，不順正法，復不至涅槃道”。（《增壹阿含經》卷九）

釋迦牟尼強調比丘集團與一般人的區別。《長阿含經》卷一三：“如餘沙門、婆羅門食他信施，行遮道法，邪命自活。……或呪水火，或為鬼呪，或誦剎利呪，或誦烏呪，或支節呪，或是安宅符呪，或火燒鼠齧，能為解呪，或誦別死生書，或讀夢書，或相手面，或誦天文書，或誦一切音書。入我法者，無如是事。”^③

巫術的意義在於通神，而釋迦牟尼對通神有獨特的理解。《長阿含經》卷一二：“如來說法復有上者，謂神足證。神足證者，諸沙門、婆羅門以種種方便，入定意三昧。隨三昧心，作無數神

①《大正藏》第1冊第469頁，第736頁。

②同上，第2冊第205頁中。

③同上，第1冊第84頁。

力，能變一身爲無數身，以無數身合爲一身。石壁無礙，於虛空中結跏趺坐，猶如飛鳥。出入於地，猶如在水。履水如地。身出煙火，如火積燃。以手捫日月，立至梵天。若沙門、婆羅門稱是神足者，當報彼言：有此神足。非爲不有此神足者，卑賤下劣，凡夫所行，非是賢聖之所修習。若比丘於諸世間愛色不染，舍離此已，如所應行。斯乃名爲賢聖神足。於無喜色，亦不憎惡。舍離此已，如所應行。斯乃名曰賢聖神足。於諸世間愛色、不愛色，二俱舍已，修平等護，專念不忘。斯乃名曰賢聖神足，猶如世尊精進勇猛。”^①

人生的種種苦惱是任何巫術的力量也無法解決的，《增壹阿含經》卷一八：“一切衆生皆歸於死。一切變易之法，欲令不變易者，終不有此事。大王，當知人身之法猶如雪揣，要當歸壞；亦如土坯，同歸於壞，不可久保。亦如野馬，幻化虛僞不真；亦如空拳以誑小兒。是故大王，莫懷愁憂恃怙此身，當知有此四大恐怖來至此身，不可障護，亦不可以言語、呪術、藥草、符書所可除去。”^②

雖然《長阿含經》《雜阿含經》以及《增壹阿含經》中多有反對使用呪術的文字，但這些佛經中也有一些防止蛇咬等簡單經呪，同時也記載了一些佛教徒使用呪語的情況，而在密宗文獻中，呪語更是比比皆是。

許多學者認爲：由於密宗與中國傳統的倫理觀念存在根本性的衝突，它在晚唐之後就基本上銷聲匿迹了。如，郭朋先生說：

“（密宗）在‘開元之治’下‘應運’而‘轉生’到了中國，但

^①《大正藏》第1冊第78頁。

^②同上，第2冊第638頁。

是，由於它那種過分露骨的誨淫思想，同中國傳統的倫理觀念發生了抵觸，所以，它在‘開元’之後不久，很快就‘夭折’了。”^①湯用彤先生說：“密宗自玄宗到唐末極盛……然經唐武法難及以後之社會動蕩，典籍散失，學者稀少，在中國可謂其教早已失傳，而在日本反較盛行也。”^②十分明顯的事實是，對密教經典的翻譯在宋代的文獻中仍時有記載，對此，黃心川先生以為：“法天、安息災等人在北宋初年傳播的密教主要是流行在印度孟加拉、奧利薩地區波羅王朝時期興起的無上瑜伽一系。……由於左道密教吸收了印度教性力派的‘大樂’思想和實踐，推行灌頂、雙修、輪坐等密法，這與中國傳統封建倫理思想不合，因而統治階級不得不公開出面干預密教經典的翻譯和傳佈，使密教的活動祇限於一部分封建上層之間，隨着佛教在印度的滅亡，印度僧人來華被隔絕，我國漢地的密教也就衰亡了。”^③

近年來，隨着學術界對密宗研究的不斷深入，人們發現以上說法並不符合實際情況。比如，呂建福先生以為：“唐末五代的很長一段時期，地方勢力分裂割據，戰亂頻仍，佛教的流傳和發展受到了很大限制。但密宗仍然不絕如縷，各地都有流傳，仍有不少印度僧人入中國弘密，開壇灌頂，傳法授徒，大都代有傳人。”不過，呂建福先生隨後在對宋代密宗的論述中，所舉材料基本上限於北方以及四川^④。其實，宋代的江南地區纔是密宗信仰最有勢力的地區。對此，嚴耀中先生在《江南佛教史》中有初

①《隋唐佛教》第610—611頁。

②《隋唐佛教史稿》第196頁。

③《密教的中國化》，見《世界宗教研究》1990年2期。

④參閱《中國密教史》第432—463頁。

步的分析。

現在，我們根據《夷堅志》中的記載，對南宋代民間的密宗信仰問題進行一番討論。爲行文方便，本文以南宋民間對密宗文獻的運用情況，列項作出分析說明。

1. 《寶樓閣呪》

《夷堅志》甲志卷一“寶樓閣呪”：

袁可久嘗教其弟昶以《寶樓閣呪》，昶不甚深信，然旦起必誦三五十遍，初未知其功效也。紹興三年夏，肄業府學，方大軍之後，城邑荒殘，直齋卒汪成，每番宿室中，必夢魘，達旦方已，無一夕安寢，成殊以爲苦。或詢其所見，云：“被人捽髮欲加箠，故呼叫拒之。”昶令徙於己房，猶不止。同舍生惡其妨睡，共議遣逐。昶試書呪語，貼於柱，此夜晏然。由是一齋妖祟絕跡。其呪語即所謂“唵摩尼達哩吽撥吒”八字，但世俗所傳訛謬，寫皆從口，而不得其音，要當取大藏中善本初譯師言爲證，自有大功。昶因悔昔慢，始篤奉之，秘其事^①。

《寶樓閣呪》出自《大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經》，是密宗文獻，唐代的菩提流志和不空先後有譯本，該經稱持誦其根本呪，能成滿一切所願。“陀羅尼”，佛教術語，指呪語。呪語“唵摩尼達哩吽撥吒”八字，在《大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經》卷上作“唵麼拏馱禮吽泮吒”^②，祇是譯音之不同。

2. 《熾盛光呪》

《夷堅志》甲志卷七“熾盛光呪”：

①《夷堅志》第1冊2—3頁。

②《大正藏》第19冊第624頁中。

瑞安士人曹穀，字覺老，少出家爲行者。其家累世病傳尸，主門戶者一旦盡死，無人以奉祭祀，穀乃還儒冠。後數年亦病作，念無以爲計，但晝夜誦《熾盛光呪》。一日，讀最多，至萬遍，覺三蟲自身出，二在項背，一在腹上，周匝急行，如走避之狀。穀恐畏，不敢視，但益誦呪。忽頂上有光如電，蟲失所之，疾遂愈^①。

《熾盛光呪》，即《佛說大威德消災吉祥陀羅尼經》，爲密宗文獻，唐不空譯；另有唐佚名譯爲《佛說大威德金輪佛頂熾盛光如來消除一切災難陀羅尼經》，均收《大正藏》第19冊。而“三蟲”爲道教術語，即“三尸蟲”，上尸彭居，中尸彭質，下尸彭矯，此三尸常居人身中，斷人之命，遏人學僊之路。若要飛騰成僊，必須除此三尸蟲。馬昌儀先生說：“三尸無影無形，是一種神鬼類的魂靈，寄居人身……但這種魂魄與人自身的魂魄有所不同，乃寄居於人身，並非身本身所固有。初民對人自身的疾病，欲念之由來搞不清楚，以爲一切均爲一種名叫三尸的鬼神魂靈所爲。”^②

3.《大悲呪》

《夷堅志》甲志卷六“宗演去猴妖”：

福州永福縣能仁寺護山林神，乃生縛獼猴，以泥裹塑，謂之猴王。歲月滋久，遂爲居民妖祟。寺當福泉南劍興化四郡界，村俗怖聞其名。遭之者初作大寒熱，漸病狂不食，緣籬升木，自投於地，往往致死，小兒被害尤甚。於是祠者益衆，祭血未嘗一日

①《夷堅志》第1冊第62頁。

②《中國靈魂信仰》第93頁。

乾也。祭之不痊，則召巫覡，乘夜至寺前，鳴鑼吹角，目曰取懾。寺僧聞之，亦撞鐘擊鼓與相應，言助神戰，邪習日甚，莫之或改。長老宗演聞而歎曰：“汝可謂至苦。其殺汝者，既受報，而汝橫淫及平人，積業轉深，何時可脫？”為誦《大悲呪》資度之。是夜獨坐，見婦人身猴足，血污左腋，下旁一小猴，腰間鐵索繫兩手，抱稚女再拜於前曰：“弟子，猴王也，久抱沈冤之痛，今賴法力，得解脫生天，故來致謝。”復乞解小猴索，演從之，且說偈曰：“猴王久受幽沈苦，法力冥資得上天。須信自心元是佛，靈光洞耀沒中邊。”聽偈已，又拜而隱。明日，啓其堂，施鎖三重，蓋頃年曾為巫者射中左腋，以是常深閉。猴負小女如所睹，乃碎之。並部從三十餘軀，亦皆為鷲鴞之類所為也。投之溪流，其怪遂絕^①。

《大悲呪》，亦名《大悲神呪》，全名為《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，唐伽梵達摩譯。該經稱，觀音自言往昔為初地菩薩時，於千光王靜住佛處聞此呪，即超第八位，乃發願成就千手千眼普度衆生；此呪一宿持滿五遍，可“除滅身中百千億劫生死重罪”^②。由此可見，這個故事具有密宗信仰的背景。《夷堅志》甲志卷十“佛救翻胃”記載：平江僧惠恭病翻胃，不能飲食，日持《大悲呪》百八遍，病頓愈。又同書乙志卷一四“魚陂厲鬼”記載：洪洋夜路中遇厲鬼，僕人驚愕，但“洋素持《觀音大悲呪》，急誦之，且數百遍”，厲鬼去之。又，同書乙志卷一九“廬山僧鬼”記載：僧聞修行至廬山，即誦《大

①《夷堅志》第1冊第47—48頁。《夷堅志》補志卷三“猿請醫士”講述的亦是拯救病猴的故事，但主角是醫生，沒有密宗之文化背景。

②《大正藏》第20冊第107頁上。

悲呪》爲人驅鬼^①。在宋人撰寫的《墓誌銘》中，也有許多崇信《大悲呪》的例子。如，葛勝仲《妻碩人張氏墓誌銘》說：“（張氏）喜浮屠，日誦其語，食不擊鮮，奉觀世音尤力，課所謂《大悲呪》者，數以萬億計。”^②

4.《龍樹呪》

《夷堅志》乙志卷二“樹中甕”：

毗陵胡氏家欲廣堂屋，以中庭撲樹爲礙，伐去之。剖其中，得陶甕，可受三斗米，而皮節宛然。即日山魃見怪。有行者善誦《龍樹呪》，召使治之，命童子觀焉。見人物皆長數寸，爲龍樹所逐，入婦人榻上，遂憑以語。乃結壇考擊逐去，蓋擾擾半年乃定^③。

嚴耀中先生以爲：“龍樹被密宗奉爲始祖，其結壇所誦之呪當屬密宗無疑。”^④

5.《佛頂心陀羅尼》

《夷堅志》甲志卷二“齊宜哥救母”記載：

江陰齊三哥妻歐氏，產乳多艱，幾於死，乃得免。一子宜哥年六歲，警悟解事，不忍母困苦，咨於老人，問何術可脫此厄。老人云：“唯道家《九天生神章》、釋家《佛頂心陀羅尼》爲上。”即求二經，從一史道者學持誦，三日，悉能暗憶。於是每以清旦各誦十過，焚香仰天，輪寫誠懇，凡越兩歲。紹熙元年，歐有孕，更無疾惱。至十月，將就蓐，宜哥焚誦之次，見神人十輩立侍於

① 見《夷堅志》第1冊第89頁，第303—304頁，第348—349頁。

② 《丹陽集》卷一四，見文淵閣《四庫全書》第1127冊第544頁下。

③ 《夷堅志》第1冊第195頁。

④ 《江南佛教史》第181頁。《隋書·經籍志三》著錄有《龍樹菩薩藥方》四卷、《龍樹菩薩和香法》二卷、《龍樹菩薩養性方》一卷。

旁，異光照室，少焉生^①。

《佛頂心陀羅尼》，為密宗文獻《佛頂尊勝心破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼》之簡稱，唐善無畏譯，收《大正藏》18冊。《九天生神章》，即《靈寶自然九天生神三寶大有金書》，亦稱《九天生神三寶大有金書》，為《洞玄靈寶自然九天生神章》之前半部，劉宋時已出，《無上秘要》等曾引錄^②。我們知道，密教傳入中國後，為了適應中國的社會情況，迎合一部分封建上層的需要和民衆的習尚，也作了不少相應的改變，攝取了儒道家和民間信仰的一些內容，例如，後漢失譯的《安宅神呪經》中寫道：“佛告，日月五星，二十八宿，天神龍鬼皆來受教明德……青龍白虎，朱雀玄武，歲月卻殺。六甲禁忌……百子千孫，父慈子孝，男女忠貞，兄良弟順，崇義仁賢，所願如意。”^③ 趙宋王朝奉行三教並重的國策，這就使得密宗與儒、道的結合更為緊密，在當時所翻譯的一些密宗經典中，儒、釋、道三教的用語幾乎難以區分。如天息災所譯《文殊儀軌經》，不僅公開宣揚儒家的倫理思想，也大談道家的陰陽之術。由此，在南宋時期的江南民間信仰中，密宗與道教往往被認為具有同等的意義。

6.《楞嚴經》

《夷堅志》三志已卷“東鄉僧園女”：

慶元三年，浮梁東鄉寺僧法淨，以暮冬草枯之際，令童行挈稻糠，入茶園培根株。見林深處，一美女未及笄，長裙大髻，衣

①《夷堅志》第1冊第12—13頁。此故事又見《夷堅志》三志已卷四，第3冊第1330—1331頁。

②參閱任繼愈主編《道藏提要》第120頁。

③《大正藏》第21冊第912頁上至中。

服光赫，兩丫鬟從於後，色貌妍麗，嘻怡含笑，斂袖前揖曰：“和尚萬福。”法淨應諾。既而思之曰：“此間四向無居人，山前谷畔，縱有三兩家，婦女皆農樵醜惡，豈有如是綽約華姿者？茲為鬼魅何疑？不可領略，以招蠱媚。”遂袖手掐印，誦《楞嚴經》，大聲咄叱以威之。女嗚嗚大笑，斥法淨曰：“和尚，你也好笑，縱然念得《楞嚴神呪》數百千遍，又且如何？我不是鬼，怕甚神呪？”淨曰：“汝是何妖孽，入吾園中，以容色作妖怪？我身為僧，披如來三事之衣，日持佛書，齋戒修潔，雖是鬼神魔幻，安可害我？汝速去！”女曰：“兒實良人家，因隨衆出郭，迷蹤到此。願和尚慈悲，指示歸路，兒之幸也。何事以鬼物相待？”淨使從左方出。女又謝曰：“所謂誤入桃源，更容閑看霎時。”乃穿踐薄叢中，不避荊棘。良久，三人俱化為狐，嗥聲可怖。淨駭懼，執童行手，大呼而奔。徑還舍喘臥，心不寧者累日^①。

故事中的《楞嚴經》即《大佛頂如來密因修正了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（簡稱《楞嚴經》），為密宗經典之一，唐般刺蜜帝譯，稱佛因阿難被淫女幻術所攝一事而說，以常住真心性淨明體為宗，收《大正藏》第19冊。而故事中的“袖手掐印”，即手指結為特定的形狀。唐阿地瞿多譯《陀羅尼集經》卷二說：“誦呪有身印等種種印法。若作手印誦諸呪法，易得成驗。”^②

《夷堅志》乙志卷一九“韓氏放鬼”記載：鄱陽僧人宗達為喪家驅鬼時即誦《楞嚴呪》。《夷堅志》補志卷一七“段氏疫癘”記載：都昌薦壇段氏，全家染疫，二子繼亡，婢僕多死，即邀僧

①《夷堅志》第3冊第1312—1313頁。

②《大正藏》第18冊第803頁中。

衆誦《楞嚴呪》驅疫^①。

更值得我們注意的是《夷堅志》丙志卷一六的故事“陶象子”：

嘉興令陶象，有子得疾甚異，形色語笑非復平日。象患之，聘謁巫祝，厭勝百方，終莫能治。會天竺辯才法師元淨適以事至秀，淨傳天台教，特善呪水，疾病者飲之輒愈，吳人尊事之。象素聞其名，即詣謁，具狀告曰：“兒始得疾時，一女子自外來，相調笑，久之俱去，稍行至水濱，遺詩曰：‘生爲木卯人，死作幽獨鬼。泉門長夜開，衾幃待君來。’自是屢來，且言曰：‘仲冬之月，二七之間，月盈之夕，車馬來迎。’今去妖期逼矣，未知所處，願賜哀憐。”淨許諾，杖策從至其家，除地爲壇，設觀世音菩薩像，取楊枝沾水而呪之，三繞壇而去。是夜，兒寢安然。明日，淨結跏趺坐，引兒問曰：“汝居何地而來至此？”答曰：“會稽之東，卞山之陽，是吾之宅，古木蒼蒼。”又問：“姓誰氏？”答曰：“吳王山上無人處，幾度臨風學舞腰。”淨曰：“汝柳氏乎？”驟然而笑。淨曰：“汝無始以來，迷已逐物，爲物所縛，溺於淫邪，流浪千劫，不自解脫，入魔趣中，橫生災害，延及亡辜。汝今當知，魔即非魔，魔即法界。我今爲汝宣說《首楞嚴秘密神呪》，汝當諦聽，痛自悔恨，訟既往過愆，返本來清淨覺性。”於是號泣，不復有云。是夜謂兒曰：“辯才之功，汝父之虔，無以加，吾將去矣。”後二日復來曰：“久與子遊，情不能遽捨，願一舉觴爲別。”因相對引滿。既罷，作詩曰：“仲冬二七是良辰，江下無緣與子期。今日臨歧一杯酒，共君千里遠相

①參閱《夷堅志》第1冊第352頁，第4冊第1713頁。

離。”遂去不復見^①。

我們知道，與天台宗、禪宗、淨土宗的結合，是密宗的一種重要的生存方式。在這種結合中，密宗與天台宗的關係比較密切。這不僅是由於天台宗內有密法呪術世代相傳的傳統，也是由於《法華經》中本身就有《陀羅尼品》。因此，天台宗僧人熟悉密宗典籍或運用密宗呪術的記載，不乏所見^②。

7.《白傘蓋真言》

當然，密宗之呪語，種類繁多，除《大悲呪》外，《夷堅志》還為我們提供了其他的例子。《夷堅志》補志卷一四“蜀士白傘蓋”記載范東叔所敘述的故事：

蜀士有登科者，因赴調，投宿失道，至暮不過店，一僕一馬，棲遲怖恐。忽野望次燈燭甚盛，羅列几案，五六客據案，酒肉狼籍。士往前揖，皆相顧有喜色，曰：“我曹相會，正恨冷落，得官人貺臨，可謂大幸。”遂邀駐鞍同飲。仍請居東向，士辭不敢，往復良久，竟處主席，且使著官服拜神。酌數杯後，一髯者起，曰：“敢問尊官所能？”士說：“本書生，幸科第，祇解作詩賦，他無所長。”固問之，曰：“實然，與諸公昧平生，遽蒙延款，苟有薄伎，尚敢新之。”髯者發怒，語詆突，意若不善狀。士陽為便溺，跨上馬，疾馳而去。彼亦不追，行三四十里，漸五更，

①《夷堅志》第2冊第498—499頁。通自注：“秦少遊記此事。”故事見《淮海後集》卷六《錄龍井辯才事》。周義敢等人認為秦觀《錄龍井辯才事》一文作於元豐二年或三年。見《秦觀集編年校注》第683頁，人民文學出版社，2001年。最早記載此事者當為蘇轍。《樂城後集》卷二四《龍井辯才法師塔碑》：“秀州嘉興令陶象，有子得魅疾，巫醫莫能治，師呪之而愈。”見《樂城集》中冊第1442頁。

②參閱嚴耀中《江南佛教史》第172—176頁。嚴耀中先生又說：“漢傳密教與天台宗之間的結合，大致上說是一種體用關係上的互補。即天台諸僧常將密法呪術用來弘揚佛法，擴大本宗影響；而一行阿闍等又以天台思想闡明密教教義。”見《漢傳密教》第65頁。

見孤寺，叩門，僧出問故，即推之出，曰：“切勿相累，事既至此，無可奈何。”士垂淚乞救，僧云：“君於釋道二典中有所習否？”曰：“粗記《白傘蓋真言》。”僧曰：“足矣。但堅坐金剛背後，僕馬莫相遠，若見異境，但誦此文。”士如其戒。俄頃，刀劍鏗然，飛集無數，士閉目默誦真言。又聞兵器戛擊，甲騎縱橫，而皆不能相近。迨天明愈劇，逼暮方止。士饑渴憂畏，忽見僧來招入寺，謂曰：“此輩皆習南法，害人極多，每歲必擇日具禮祭神，而餽其胙，然後較藝。或得新法，即彼此傳授。渠見君內至，以爲同業，故相待如此。既不如所欲，致加謀害。昨夕吾所以不敢留君者，畏其遷怒也。今不得有所施，彼諸人行且自促囊咎，他日當知之。”留至次日登途，沿路兵甲矛劍，以千萬計，悉剪紙所爲者^①。

這一故事爲我們提供了宋代民間殺人祭鬼神的一些細節，這個問題我以後還要專門討論。這個故事同時也爲我們提供了宋代民間對密宗呪語之威力的認同。所謂《白傘蓋真言》即《楞嚴呪》，白傘蓋者，佛頂尊之名。真言，梵文 Mantra 之意譯，亦譯爲“呪”、“神呪”等，其由真如心中流出，故名真言。密宗極力宣揚真言之威力，謂真言爲佛菩薩所密授、加持，虔誠持誦時，可獲佛菩薩慈悲法力的加持，有滅罪、消障、護身等功效。《楞嚴呪》出《楞嚴經》卷七，名爲《佛頂光聚悉怛多般怛羅》，共 427 句。所以洪邁在記述完故事後說：“《白傘蓋呪》三千一百三十字，在諸呪中最爲難讀，頗與《孔雀明王經》相似。僧徒亦罕誦習，故妖魔外道敬畏之，《白傘蓋真言》，云即《楞嚴呪》。”

^① 《夷堅志》第 4 冊第 1682 頁—1683 頁。

密宗極言此呪之威力，《楞嚴經》稱“十方如來因此呪心，得成無上正遍知覺”^①。雖然“僧徒亦罕誦習”《白傘蓋真言》，但由於“妖魔外道敬畏之”，所以《白傘蓋真言》在民間還是有市場的。例如，馬純《陶朱新錄》記載：“郭堯咨（獻可）妻高氏日誦《白傘蓋呪》。郭氏兵火後避地山陽。一日，獻可謂之曰：‘汝誦此呪何益？’因戲指所畜貓曰：‘能令此貓托生爲人否？’高氏遂於貓前誦其呪，是夜，貓果死。獻可以爲偶然，又數日捕得野貓，又謂高氏曰：‘能更使此貓爲人乎？’高爲誦呪，其貓夜亦死。”^②

《夷堅志》三志辛卷“古步僊童”：

餘千古步民陳青，爲里中王氏童奴。一日晨起至門，逢一女子立當前，容貌娟秀，風儀華楚。陳雖處身僕隸，覺其非常人。問爲誰，曰：“我乃汝前生妻室，夙緣未斷，故特來相問。”陳未及再發語，已隱不見。至夜繼來，叩其寢所，以通衽席之好。達旦始去，次夕復然。經月餘日，女謂陳曰：“汝可用僊童術遊行鄉閭，我當纖悉報汝。”陳遂舍主人家，自稱僊童。凡遇人邀請致祝，香煙纔起，輒降言於梁上，吉凶應驗，盡如親履其間。及就寢，女陪侍自若。旬日後，陳堅坐不出，而四遠傳聞，疊跡踵至，皆適其所禱而退。俄一旦招之不應，迨夜問之，曰：“今日遇入地府，理對一事甚急，故不獲來，以是誤汝。”期年，女懷孕誕子，細如瓜大，體冷若冰霜，至夏月亦爾。未晬而夭。凡往來通歲。忽盛飾，置酒饌，從容言：“我生前曾誦《佛母呪》百萬遍，上帝命往生西方，茲來餞別。”詢其託生何地，不肯說，曰：“天機秘密，輕洩之，且受災罰。”乃盡醉竟夕，泣別而去。

①《大正藏》第19冊第136頁下。

②《筆記小說大觀》第18編第1冊第313—314頁。

雖夜廢絕跡，而赴僊童之約如初，陳錄此都受賂謝致富，至今尚存。紹熙初，赴同村李氏請。李素持《天蓬呪》，默念於室中。陳焚香啓白，久而不降。李爲輟誦，始唧唧言云：“曩聞呼即至，而此家有甲兵無數，蔽空環繞，金剛大神，長十餘丈，執斧而立，無路可進。伺其稍退，方得前耳。”他所向答甚多。僊童之爲術，最名幻妄，獨是事彰灼如此^①。

故事中的《佛母呪》，即《佛母大孔雀明王經》，簡稱《孔雀經》，在印度佛教文化中地位顯赫^②。而《孔雀經》也是早期翻譯出的密宗經典之一，《出三藏記集》卷一三《尸梨蜜傳》說：“蜜善持呪術，所向皆驗。初江東未有呪法，蜜傳出孔雀王諸神呪，又授弟子覓歷高聲梵唄，傳響於今。”^③此後，還有鳩摩羅什所譯《孔雀王呪經》一卷、僧伽婆羅所譯《孔雀王呪經》二卷、義淨所譯《佛說大孔雀呪王經》三卷、不空所譯《佛母大孔雀明王經》三卷、施護所譯《佛說守護大千國土經》三卷。孔雀明王，梵名摩訶摩瑜利（Mahamyuri），亦稱“佛母大孔雀明王”、“孔雀佛母菩薩”等，密號佛母金剛。《夷堅志》乙志卷八“陳二妻”的故事說，金華縣孝順鎮農民陳二妻，懷孕時到鎮市太平寺，請僧於佛前許《孔雀明王經》一部，既而生男，久不償初願，遂雙目失明；及暮秋，始踐前約，第二年初春，雙目如常，了無患苦。又，同書支景卷二“孔雀驅厲鬼”的故事也與《大孔雀明王經》有關：撫州宜黃人鄒智明暴得厲疾，昏昏不省人事，其族叔有爲

①《夷堅志》第3冊第1395頁。

②據說，雪山有孔雀王，對太陽朝暮二回誦守護呪，故常安穩；有時孔雀王與雌孔雀耽溺遊樂而忘記誦守護呪，即被獵人捕獲；此故事爲原始佛教中兩大秘密要素——多神教崇拜與神呪之結合，此孔雀本生複加其他角色，遂成《孔雀王經》。參閱蔣維喬《密教史》第3頁。

③《大正藏》第55冊第99頁上。

僧者，誦《大孔雀明王經》以驅鬼，鄒智明之病遂愈^①。

我們如果剖去這些故事中的荒誕情節，則可以知曉宋代江南民間的密宗信仰情形，特別是對密宗呪語、呪術之威力的認同情形。密宗的呪語、呪術在一定程度上淵源於古代印度人民的生活實踐，是對人類自身力量不足的一種補充，它當然也可以滿足外民族一般民衆的某些心理要求。蔣維喬先生在《密教史》中分析說：“概觀而言，宋遼時期的密教，它與唐朝的密教，大不相同。唐朝的密教，可說是有體系的綜合的密教，而宋遼時代的密教，可說是分化和通俗的密教。”^②

第三節 宋代民間呪語與道教

道教呪語在宋代民間得到廣泛的應用。例如，周密《志雅堂雜鈔》卷下引《平舟梧山錄》：“夜睡呪：‘靈寶經藏，載汝姓名。汝有五鬼，名曰攝精。吾知汝的，迷離吾身。太上律令，化汝爲塵。急急如太上帝君律令敕。’臨睡時，面北，叩齒七遍，朝寢無失。”^③

宋代民間巫術活動中，運用道教呪語的情況比比皆是，前面所引《夷堅志》三志辛卷“古步僊童”中所涉及的《天蓬呪》，又見《夷堅志》丙志卷一“陳舜民”：

晉江主簿陳舜民，被檄詣福州，未至三驛，已就館，從者皆外出，獨坐於堂。有婦人自東偏房出，著淡黃衫，靚裝甚濟，排

①參閱《夷堅志》第2冊第860頁，第888頁。

②《現代佛教學術叢刊》第72冊第91頁。

③《筆記小說大觀》第22編第3冊第1371頁。

徊堂上，歌新水詞兩闕。舜民知其鬼物，默誦《天蓬呪》。殊不顧，緩步低唱，其容如初。舜民益疾誦呪，聲漸厲。婦人頽然怒曰：“何必如此！”趨入房，乃不見^①。

“天蓬呪”亦稱“北帝祝法”、“北帝煞鬼法”，起源甚早，陶弘景《真誥》已經記載。據《太上洞淵北帝天蓬護命消災神呪妙經》，其文辭爲：“天蓬天蓬，九玄煞童，五丁都司，高刁北翁，七政八靈，上皓凶夔，長顙巨獸，手把帝鍾，素臬三神，嚴駕夔龍，威劍神王，斬邪天蹤。紫炁乘天，丹霞赫冲，吞魔食鬼，橫身飲風，蒼舌綠齒，四目老翁，天丁力士，威南禦凶，天驕激戾，威北衝鋒，三十萬兵，衛我就重，辟屍千里，祛卻不祥，敢有小鬼，欲來見狀，鑊天大聖，斬鬼五形，炎帝烈血，北斗然骨，四明破骸，天獸天類，神刀一下，萬鬼自潰。急急如律令。”^②

與佛教不同，道教的呪語經過系統的收集整理。《道藏》中有不少神呪經，如《太上三洞神呪》卷二載有雷霆拓役神呪、三十六雷總轄呪、七十二候都總呪、開旗呪、巡壇呪、用劍呪、行淨呪、變神呪、令兵呪、致雨呪、五雷致病呪、堪合符呪等等。下面，我們從《道法會元》中選擇一些宋代的道教呪語。

《道法會元》卷七六：

日魂朱景，照輶綠映。回霞赤童，玄炁颺象。奔風鬱儀，赤明炳煥。（《日君呪》）

月魄藹蕭，芬濫賢寒。婉虛靈蘭，郁華結麝。淳金請瑩，炁

①《夷堅志》第1冊第369頁。

②《正統道藏》第47冊第669頁。“急急如律令”有二解。或以爲漢代公文中常用“如律令”表示同法律命令一樣須迅速執行，呪語仿效之，也是令鬼神迅速執行之意；或以爲“律令”是鬼神名，能行走如飛，“急急如律令”表示要如“律令”一樣迅速。前一解爲是。

容臺標。《月君呪》)

郁離之精，使陽驅陰，玉清有召，日生火輪，急急如律令。
真王有命，煉度雷霆。以呪爲信，敢有不尊。隨機應化，立起風
雲。急急如神霄玉清真王律令。《《取太陽真炁密呪》》)

玉帝降命，煉度雷霆，威震霹靂，邪鬼滅形。金光交射，五
炁騰騰。行事既畢，隨吸歸心。陰陽混成，我得長生。……急急
如玉皇上帝律令。《《歸心呪》》)

天魂地魄，日月交接。神歸絳宮，炁返玉海。一如罡天，大
聖律令。《《歸魂呪》》)

玉華帝子，太乙真人，靈根握固，與我同生，神光急收，魔
道摧傾。急急如太上老君律令。《《收光呪》》^①

《道法會元》卷一三一：

水府神，水之精。驅雷電，運雷聲。雷聲發，震乾坤。黑豬
吐霧，赤馬噴煙。毒龍行雨，風伯導前。丁壬二將，水火之源。
聞吾一召，速至我前。急急如律令。《《召水府呪》》)

太陽真火元明君，散陰斥霧耀霞明，四天光晃無纖凝，南方
丙丁速降靈。熒惑烈烈流金鈴，九真老人佳瑞生。上帝敕攝追飛
熒，陽華立現兩速晴。敢有拒逆罪不輕，上帝威靈速震攝。急急
如上帝元散陰開晴律令敕。《《祈晴呪》》)

金精太極，玉華散光。祈雪立應，風火氤氲。皓翁大師，瑞
雪太靈。太清太極，上清攝令。急急如律令敕。《《祈雪呪》》^②

以上呪語主要涉及對自然現象的控制，而《無上玄元三天玉

①以上呪語見《正統道藏》第49冊第330—334頁。

②以上呪語見《正統道藏》第50冊第94—95頁。

堂大法》則保留了許多與民間日常生活密切相關的呪語：

叱咄龍神，安鎮守職，清泉妖氛，蕩散地怪，潛形清冷。童子承符告宣，不洋不涸，福順綿綿。萬神共護，保我僊源。急急如北帝敕。（《禳井溢呪》）

玉敕驅禳，降下靈章。妖畜幽怪，惱亂忠良。當吾呪者，百怪滅亡；犯吾符者，妖異潛藏。災不能害，禍不能傷，萬神守衛，永降吉祥。急急奉北帝敕。（《禳犬怪呪》）

靈鳥靈鳥，普降吉祥，羣集鳴噪，不能為殃，鴉神奉命，符到奉行，飛則為福，鳴則為昌。十二時中，永無傷害，急急如南方朱雀凌光律令。（《禳鴉鳴在頭上呪》）

天罡神威，掃滅妖精。野犴媚狐，魃鬼之靈，急去千里，不得留停，敢有干犯，斬讎無形，魃所詣，碎為微□。汝若速去，赦汝幽冥。吾奉天罡大威德罡火律令。（《禳野獸入人家呪》）

天帝令我，制攝精妖，敢有妖異，惱我良民，冥陽混雜，人聞鬼聲，傷人魂魄，驚亂精神。神符到處，鎮絕鬼門。速去速去，不得留停。急急奉北帝敕。（《禳夜中門外鬼聲呪》）

吾奉天令，制伏凶殃。畜獸之怪，何敢為傷。罡光逐蕩，萬神守衛，集福永昌。急急奉斗罡火律令。（《禳六畜自死呪》）

太陽未升，金雞無鳴。鳴則為怪，害我生靈。太上有令，攝制妖精。逐怪萬里，避非安神。吉無不利，人道安寧。吾奉斗光華蓋律令。（《禳雞飛鳴呪》）

急驅急驅，腰蛇萬丈。設置災危，見者不害。其害我者，急急驅除。汝是下妖，莫來干吾。干吾符者，分割妖軀。永鎮吉地，保制無虞。急急如敕天威炎火攝。（《禳蛇怪呪》）^①

①以上呪語見《正統道藏》第6冊第372—375頁。《無上玄元三天玉堂大法》為路時中編記，成書當在南宋初。

爲了與佛教爭奪信徒，道教也改編利用了一些佛教呪語，有時也利用了佛教信仰。如《道法會元》卷八三記載有“天母心呪”，此呪語以斗姆摩利支天大聖信仰爲背景，而摩利支原爲印度古神。我們再看《夷堅志》丁志卷四所記載的《治湯火呪》：“龍樹王如來，授吾行持北方壬癸禁火大法。龍樹王如來，吾是北方壬癸水，收斬天下火星辰，千里辰必降。急急如律令。”^①此咒語將五行相剋學說與佛教的龍樹王如來結合起來，而“呪畢，手握真武印吹之”則又表明了它與道教的關係。

另外，道教的一些經文雖然不以“呪”命名，但實際上也起到呪語的作用。如，《夷堅志》丙志卷六“十字經”記載：

吳人周舉，建炎元年自京師歸鄉里，時中國受兵，所在挹盜如織。舉遇星冠羽服人謂曰：“子明日當死於兵刃，能誦十字經，不唯免死，亦能解冤延壽。”舉跪以請，云：“九天應元雷聲普化天尊十字是也。”拜而受之。明日，果遇盜，逼逐至林間，窘懼次，猛憶昨語，亟誦一聲音。猶未絕口，雷聲大震，羣盜驚走，遂得脫^②。

此外，《夷堅志》再補所記載的《天童護命經》，“凡二百九十二字”，其實也就是呪語^③。

據宋代的道教文獻，呪語的誦讀方式基本上有心祝、微祝、密祝三種。宋代金允中所編《上清靈寶大法》卷二四：“師曰：誦經之法，各有所主。有心祝、微祝、密祝。心祝則心中神存意曉而呪也；微祝則自己可聞其聲也；密祝口言而已，使外人莫曉

①《夷堅志》第3冊第996頁。

②同上，第1冊第415頁。

③同上，第4冊第1784—1785頁。《志雅堂雜鈔》卷下亦抄錄此《天童護命經》。

其聲也。”^①從宋代的道教文獻來看，呪語的使用還有一些嚴格的規定，這些規定由於道派的不同而有所區別。據《高上神霄玉清真王紫書大法》卷十，神霄派道士在誦“縛魂監送使者呪”時，要手掐辰文（食指二三節之間），吸取異方之炁等等^②。凡此種種，不勝枚舉。

第四節 關於符籙的理論研究

符籙是巫師使用的一種具有神秘力量的圖式，或稱為符文、符書、符篆等等，使用者以為它可以溝通並制禦鬼神精靈以至人神合一。符與籙之間有一些差別，符所書主要是祈禳之詞，而籙則主要涉及鬼神之名。

符籙與道家的關係比較密切，在道教的活動中，符籙具有至高的法力和神聖性。李叔道先生說：“符籙，道家秘文也。符者屈曲作篆籀及星雷之文；籙者素書，記諸天曹官屬吏佐使名。符籙謂可通天神，派地祇，鎮妖驅邪，故道家受道，必先受符籙。”^③舊說符籙出於西王母。《藝文類聚》卷一一引《龍魚河圖》：“黃帝時，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，

①《正統道藏》第52冊第117頁。英國學者弗思說：“呪語在巫術中是極重要的。……據說，有少數巫術儀式不念呪語，但可能是舉行儀式的巫師在心裡念呪語。”見《人文類型》中譯本第127頁。弗思所說的這種情況，即是所謂“心呪”。心呪似乎最能表現與神靈溝通的神秘感與敬畏感。

②神霄派是內丹與符籙融合而產生的符籙新派，形成於北宋末，創始人為江西道士王文卿（1095-1153）。《高上神霄玉清真王紫書大法》為道法之彙編，“高上神霄玉清真王”即宋徽宗的神號，前三卷似出於北宋末，其餘九卷或為後人所續。參見《道藏提要》第960—961頁。

③《道教大辭典》第503頁。

食沙石子，造立兵杖，刀戟大弩，威震天下，誅殺無道，不仁慈。萬民欲令黃帝行天下事，黃帝仁義，不能禁蚩尤。黃帝仰天而歎，天遣玄女下，授黃帝兵信神符制蚩尤。帝因使之主兵，以制八方，蚩尤沒後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形象以威天下。”^①

這種信仰，在漢代似乎是被普遍接受的。《漢書·哀帝紀》：

“（建平）四年春，大旱。關東民傳行西王母籌，經歷郡國，西入關至京師。民又會聚祠西王母，或夜持火上屋，擊鼓號呼相驚恐。”^②此事《漢書·五行志》的記載較為詳細：

哀帝建平四年正月，民驚走，持棗或楸一枚，傳相付與，曰“行詔籌”。道中相遇逢多至千數，或被髮徒跣，或夜折關，或踰牆入，或乘車騎奔馳，以置驛傳行，經歷郡國二十六，至京師。其夏，京師郡國民聚會里巷阡陌，設張博具，歌舞祠西王母。又傳書曰：“母告百姓，佩此書者不死。不信我言，視門樞下，當有白髮。”至秋止^③。

劉曉明先生以為，這種“行詔籌”是一種得自天神、具有辟邪護身功能的書寫品，而這正是後來道符的基本特徵^④。

另一種說法是符籙出於老子。《抱朴子·內篇·遐覽》在列舉了道家自來符、金光符、太玄符三卷、通天符等等之後引鄭君言：“符出於老君，皆天文也。老君能通於神明，符皆神明所授。”^⑤

①《藝文類聚》上冊第209頁。

②《漢書》第1冊第342頁。

③《漢書》第5冊第1476頁。

④《中國符咒文化大觀》第29頁。關於此問題的研究，還可參看陳榮《秦漢之間所謂“符應”論略》，見《歷史語言研究所集刊》第16本，商務印書館，1947年。

⑤《抱朴子內篇校釋》第335頁。

還有一種說法,《雲笈七籤》卷八〇引《符圖》認為符籙出於元始天尊。

依據劉曉明先生的研究,符籙的源頭是青銅紋飾。《左傳·宣公三年》記載:“楚子伐陸渾之戎,遂至於雒,觀兵於周疆。定王使王孫滿勞楚子。楚子問鼎之大小輕重焉。對曰:‘在德不在鼎。昔夏之方有德也,遠方圖物,貢金九牧,鑄鼎象物,百物而為之備,使民知神、姦。故民入川澤山林,不逢不若。螭魅罔兩,莫能逢之,用能協於上下以承天休。桀有昏德,鼎遷於商,載祀六百。商紂暴虐,鼎遷於周。德之休明,雖小,重也。其姦回昏亂,雖大,輕也。’”^①對於這段文字中的“物”字,劉曉明先生解為“鬼物(巫師)”以及“精氣”,并依此推論說:青銅器之雲紋發展為雲篆,再發展為道符;鳳紋發展為鳳符;鳥紋發展為鳥首紋,最後發展為鳳篆^②。

劉曉明先生的分析側重在符籙的圖案發展脈絡,而劉仲宇先生則從社會政治的角度對符籙的產生進行了分析:“道教初起時的漢代,正是中國歷史上第二個中央集權的大一統的封建王朝。在這一社會中,從皇帝到庶民乃至不入流的胥吏都處於嚴格的等級秩序之中;每一個社會等級的人都有權力支配較低等級的人,而皇帝則處於社會權力的巔峰;其他一切社會權力祇有取得皇帝的認可纔是合法的、有效的。有趣的是道教開始建立其鬼神譜系時,就同時將社會上的等級秩序搬進這一幻化世界。……封建等級制度被搬到鬼神世界的同時,它所派生的權力崇拜和權力象

①《十三經註疏》下冊第1868頁。

②參閱《中國符咒文化大觀》第6—19頁。

徵也一起跟了進去。符，便是其中之一。符的本義為調動軍隊的憑信。……對持符者的聽命，實際是對朝廷絕對服從的表現。道士將符搬進鬼神世界，恰是類比封建軍政體制中權力信物的做法。”^①

從文獻上看，東漢時期，已經有許多人開始製造符籙。《後漢書·方術傳》記載：“費長房者，汝南人也。曾為市掾。市中有老翁賣藥，懸一壺於肆頭，及市罷，輒跳入壺中。市人莫之見，唯長房於樓上睹之，異焉，因往再拜奉酒脯。……長房辭歸，翁與一竹杖，曰：‘騎此任所之，則自至矣。既至，可以杖投葛陂中也。’又為作一符，曰：‘以此主地上鬼神。’”又，同書《劉焉傳》：“（張）魯，字公旗。初，祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。”^②《三國志·吳志·孫策傳》注引《江表傳》：“時有道士琅邪于吉，先寓居東方，往來吳會，立精舍，燒香讀道書，製作符水以治病，吳會人多事之。”^③而且，符籙還出現在墓葬中^④。

符籙的有效性，建立在萬物有靈進而因此可以相互感應的原始信仰基礎之上。《沖虛通妙侍宸王先生家話》記載：

問曰：“煉將之法，其要如何？”

答曰：“將者，一氣也。出吾之氣以合天之氣，蓋人身所有濁氣也。吸在天之清氣，混合既畢，必須煉之。夫煉氣之氣，專

①《道符溯源》，《世界宗教研究》1994年第1期。

②《後漢書》第10冊第2744頁，第9冊第2435頁。

③《三國志》第5冊第1110頁。

④參見王育成《東漢道符釋例》，《考古學報》1991年1期。

憑運用五水、五火之功，蓋雷不得受煉，其氣不神也^①。

顯然，在符籙的有效性方面，“氣論”依然發揮着它的作用。《雲笈七籤》卷七“符字”：

一切萬物莫不以精氣爲用，故二儀三景皆以精氣行乎其中，萬物既有，亦以精氣行乎其中也。是則五行六物，莫不有精氣者也。以道之精氣佈之簡墨，會物之精氣以卻邪僞，輔助正真，召會羣靈，制禦生死，保持劫運，安鎮五方，然此符本於結空，太真仰寫天文，分置方位，區別圖像。符書之異：符者，通取雲物星辰之勢；書者，別析音句銓量之旨；圖者，畫取靈變之狀。然符中有書，參以圖像；書中有圖，形聲並用^②。

第五節 符籙的形式

變形的漢字是符籙的主體，因此，宋代民間亦將符籙稱爲“帖子”^③。爲了自神其術，符籙上漢字的最大特點就是“筆勢奇妙而字不可識”。蘇軾《天篆記》：

江淮間俗尚鬼。歲正月，必衣服箕箒爲子（紫）姑神，或能數數畫字，惟黃州郭氏神最異。予去歲作何氏錄以記之。今年黃人汪若穀家，神尤奇。以箸爲口，與人問答如響。曰：“吾天人

①《正統道藏》第54冊第608頁。王先生後又總結說：“子宜依吾法度而行之，所有符中之奧，法中之法，皆盡已矣。”王先生即王文卿，北宋末年著名道士，宋徽宗賜號“沖虛通妙王先生”，授兩府侍宸。

②《四庫全書》初編第92冊。

③《東京夢華錄》卷十：“近節歲，市井皆印賣門神、鍾馗、桃板及財門鈔、回頭鹿馬、天行帖子。”《東京夢華錄注》第249頁。所謂“天行帖子”，是指一種民間驅避瘟疫的書帖，而“天行”指流行疾病，唐代王勣《外臺秘要》卷三專門記載了許多治療“天行病”的醫方。參閱李文澤《宋代語言研究》第109—110頁。

也。名全，字德通，姓李氏。以若穀再世爲人，吾是以降焉。”箸篆字，筆勢奇妙，而字不可識。曰：“此天篆也。”與予篆三十字，云是《天蓬呪》。使以隸字釋之，不可^①。

符籙上漢字這種“筆勢奇妙而字不可識”的特點，在筆記小說中有廣泛的記載。《括異志》卷六“王少保”：

少保王公明，開寶八年乙亥拜祕書少監黃州刺史。時王師問罪金陵，公帥師入豫章，市不易肆。至戊寅歲，受代徙傳舍。有黃衣來謁，延之坐，乃曰：“公總兵入州洎解任，不戮一人，惠及物者大矣。陰駕垂祐無疆。”袖中出一通青紙、朱篆數幅，曰：“他日舟至大孤山，當有黃衣來謁，必能識之。”纔出門，即不見。及至大孤山，果有黃衣棲止。公大喜，亟召見，即以篆文示之。乃曰：“請紙筆，易爲真字。”即“烏犀丸”方，書畢而去。公神其事，遂依方合之，服者無不效^②。

類似的故事又見《夷堅志》乙志卷五“異僧符”：

豫章之南數十里生米渡，乾道元年三月八日，有僧晨濟。將登岸，謂津吏曰：“少頃見黃衫五人荷籠而至者，切勿使渡，渡則有奇禍。”取筆書三字，似符而非，了不可識^③。

有時，爲了加強符籙的效力，符籙上還有印記。《湖海新聞夷堅續志》後集卷一“幡竿天篆”：

逍遙觀，葛僊道場也。宋紹興甲子，鄉民有爲醮會以祈年者，曰“五雷會”，命道士李宗朝主之。有民苦於社鬼之爲祟者，作牒訴天，附李使置青詞函中，李不可，則賂其徒使竊置焉，初

①《蘇軾文集》第2冊第407—408頁。

②《括異志》第62頁。

③《夷堅志》第1冊第226—227頁。

不知也。明日，幡竿得幅紙，焚蕪之餘，文字可辨，乃民訴社鬼牒也。牒背之首，有書九字。青色虬屈，不可識。有道士曉天篆者，爲之讀：“散漫之罪，告天不行。”下乃“仰”字，九字皆闊八分。牒尾二字如印，闊二寸半，長倍之，其文曰：“詔百鬼。”亦青色。其紙經火焚處，色皆青。道士作醮謝過，匣藏其書於觀^①。

有時，同樣是爲了加強符籙的畫效力，符籙上還有種種厭勝之物，如星圖、弓箭等等。《夷堅志》丙志卷一“九聖奇鬼”記載：永嘉沈氏族母病，其家請巫治鬼。其治鬼之“黃紙符敕”，“上爲列九星，中畫黑殺符，下云：大小鬼神邪道者並誅之”^②。

總之，以漢字的疊合、變形或神秘組合爲主，同時配以神秘圖案，這是符籙的主要形式特點。而這種特點與漢字的“六書”具有深刻的內在聯繫。這正如劉仲宇先生所說：“中國的文字，是象形文字，其構字的原理，班固曾概括爲象形、指事、會意、形聲、轉注、假借，是爲‘六書’。道士造符，也有自己的‘六書’。其中的‘象形’，所象爲宗教幻想中的形象；‘指事’所指爲想像世界中的種種相互作用和關係。”^③

爲了增強其“法律”性，符籙上還有“凡人”契約中所常常使用的畫押。爲了自神其籙，這些畫押是“凡人”們所不能看懂的。《夷堅志》甲志卷一二“高俊入冥”記載：“紹興二十二年正月辛亥，（高俊）登夔之高山，逢一人，披髮執杖，出符示俊曰：

①《湖海新聞夷堅續志》第159頁。

②參閱《夷堅志》第1冊第364—369頁。

③《道符溯源》，《世界宗教研究》1994年1期。劉仲宇先生所提及的“象形、指事、會意、形聲、轉注、假借”是許慎的說法，班固在《漢書·藝文志》中稱六書爲“象形、象事、象意、象聲、轉注、假借”。劉仲宇先生此處雖記憶有誤，但其基本看法是正確的。

‘受命追汝。’俊恐怖，亟歸。彼人隨之不置。俊至家，舉食器擲之，彼人怒扼其喉，俊立仆地，既覺從而西。且行且出其符，凡大書數行，後有押字，俊不識也。”^①

從形式上看，符籙有不同的顏色。《夷堅志》支戊卷九“同州白蛇”記載，同州自元符以後，有白蛇之精爲怪，官民多被其害。政和年間，朝廷請張天師治之。作者記載說：

張召內外諸神，問蛇所在，皆莫對。繼呼城隍叩之，亦辭曰不知。張怒責甚峻，敕陰兵行箠鞭，楚毒備極。訴云：“彼物之靈，上與天通。言出於口，大禍立至。”張曰：“吾之法力，誅之有餘，今但欲得其窟穴。汝若不告，當先受戮。”於是神僂首密白其處。張擇日詣之，去穴三里，結壇五層，其廣數十丈。壇成，悉集一城吏民，使居於其上，而領衆道士作法。初飛一白符，寂然無聞。次飛赤符，繼以黃符^②。

結果，黃符號發生了效力，張天師最後除妖成功。

由此可見，符籙有白、赤、黃三種顏色，而以黃符的法力爲最高。對黃符的崇尚是以對黃色的崇尚爲背景的。《禮記·郊特牲》：“野夫黃冠。黃冠，草服也。”^③而在《呂氏春秋》的月令圖式中，黃色與土相配，土主中央，土旺四季。《漢書·律曆志》：“黃者，中之色，君之服也。”^④漢以後，對黃色的崇尚就基本上延續下來。

符籙不一定總是紙質的，桃符也是一種宋代民間巫術活動中

①《夷堅志》第1冊第105頁。

②同上，第3冊第1119頁。

③《十三經註疏》下冊第1454頁中。

④《漢書》第4冊第959頁。

比較常見的符。桃符既可以去鬼，也可以去三尸蟲。《雲笈七籤》卷八一《上清元始譜錄太真玉訣》：“可以用桃板爲符，書三道埋於門闌下即止矣。每以庚申日書帶之，庚子日吞之，三尸自去矣。”^①除此之外，某些令人敬畏者的畫像也具有符籙的意義。

《癸辛雜識》前集“呼名怖鬼”：“江南人畏桓康，以其名怖小兒。且圖其形於寺中，病虐者寫其形帖床壁，無不立愈。”^②

第六節 符籙的使用

從文獻上看，宋代民間巫術活動在符籙的使用方面，有不同的方式。

1. 埋符

孫升述《孫公談圃》卷下：

何殿直，黥卒也，善行天心正法。子由婦遇祟二年，何治之。初見四鬼環守，後止見一。何更造天獄，築壇追捕。鞭撻之聲聞於外。是夜，婦如醉而醒者，家人詢二年之病，皆不記，但如夢中耳。公先娶撫州吳氏，因言吳氏爲祟所苦，得洪州道士治之而愈。道士埋符廟下，一夕廟屋盡圯，至今修而復壞者四。其術秘不傳世^③。

2. 投符與貼符

《夷堅志》丙志卷一四“水月大師符”：

紹興二十一年，襄陽夏大雨，十日不止，漢江且溢，吏民以

①《四部叢刊》初編第95冊。

②《癸辛雜識》第19頁。

③《筆記小說大觀》第8編第1冊第582—583頁。

爲憂。襄陽知縣閻君謂同僚曰：“事急矣，吾有策可令立止，雖近巫怪，然不敢避此名也。”遂命駕出城，至江上，探懷中符投之，酌酒三祭而歸。是夜雨止，明日水平如故，一郡敬而神之。臨川李德遠時爲觀察推官，就扣其說，閻具以教之曰：“但如我法，人人可爲之，無他巧也。其法以方三寸紙，朱書一圖，而外繞九重，末如一字，書‘水月大師’四字於其上。凡水旱、疾疫、刀兵、鬼神、山林、木石之怪，無所不治。遇凶宅妖穴，書而揭之，皆有奇效。”德遠歸臨川，其姪婦每至哺時，輒爲物所憑，新妝易衣，坐於榻以伺，少頃，則與人嬉笑謔浪，竟夜乃息。德遠密書符貼戶限內，婦不知也。明日，在牀上見偉男子冠帶如常時而來，及房外若有所礙，戟手罵曰：“賤女子，忍遽忘我乎？”婦應曰：“我未嘗有此心，何爲發是語？”男子舉足欲入，終不能前，遂去。婦灑然如醉而醒，始爲人言之，蓋罔罔累旬，了不知身之所寄也。自是遂安^①。

3. 飛符

宋代民間對飛符的信仰，見前面提及的《夷堅志》支戊卷九“同州白蛇”故事。飛符在唐代就已經較爲流行。《太平廣記》卷四一五引唐張讀《宣室志》“江夏從事”記載：

太和中，有從事江夏者，其官舍嘗有怪異。每夕見一巨人，身盡黑，甚光，見之即悸而病死。後有許元長者，善視鬼。從事命元長以符術考召。後一夕，元長坐於堂西軒下，巨人忽至，元長出一符飛之，中其臂，剗然有聲，遂墮於地。巨人即去。元長

①《夷堅志》第2冊第486—487頁。水月大師即唐杭州天竺山子懺心印水月禪師，雍熙三年寂滅。事見《景德傳燈錄》卷二一。

視其墮臂，乃一枯木枝。至明日，有家童謂元長曰：“堂之東隅有枯樹焉。先生符今在其上。”即往視之。其樹有枝稍折者，果巨人所斷臂也。即伐而焚之。宅遂無怪^①。

4. 吞符

關於吞符，《太平經》庚部“要訣十九條”說：“欲除疾病而大道者，取訣於丹書吞字也。”^②

《夷堅志》甲志卷一二“京師道流”：

京師道流，居城外，夢一神將告之曰：“帝遣我等五百輩，日侍左右，以師行持。”自是法大振。嘗騎驢入城，見一村民，急下驢語之曰：“有妖鬼隨汝，不可不除。”命俱至茶肆。市人千百聚觀，道流遣神將杖之，民號呼不已。杖畢，飲之以符，即如平常^③。

吞符的事例在《夷堅志》中多有所見。《夷堅志》乙志卷五“張女對冥事”記載——兵部侍郎張淵道之女因鬼魅為祟，睡覺落枕後不能言語，家人請洞虛觀道士視之，道士取紙焚香作法，請家人共祝，皆曰：“仿佛見紙上有影如人，戴幘頭者。”道士曰：“然則正神，非祟也。是必陰府追對事耳。”書符使吞之。天明稍蘇，猶心痛，忽忽如癡，晚乃能言。又，同書丁志卷一四“武真人”記載——張循王有婢有娠，過期不產，請照（武真人）往。諸婢雜立，照獨視孕者，咨嗟曰：“爾宿生為樵夫，嘗擊殺大蛇，

①《太平廣記》第9冊第3386頁。所謂“考召”，是道教徒行法召致為害鬼神考校其過失加以處罰。《正一修真略儀》：“世中云有鬼子，九魄聚精，及土水木石，隸形異質，變化諸妖，有類魘魅，為生民害，當以三五考召符吏追而問之。”見《正統道藏》第4冊第177頁。類似的故事又見《太平廣記》卷二六引《集異記》“葉法善”。見《太平廣記》第6冊第1773—2774頁。

②《太平經正讀》第382頁。

③《夷堅志》第1冊第103頁。

今故讎汝，在腹食爾五臟，盡乃已。”急白王出之，書二符授婢。婢如戒焚符，以水飲訖，產一大蛇。又，同書三志辛卷第五“程山人女”記載——樂平織紗盧匠妻爲蛇所戲狎，盧請里中江巫治之。江命煎油大鍋，通夕作訣愈力，女怒告曰：“無聒我恩人。”舉衾覆之，蛇亦縮首衾下。江度其無能爲，用繩串竹筒套其頸，使侶伴緋衣高冠十輩，分東西立，雜擊銅鐵器，五人拽女向東，五人拽蛇向西，如此者五，方得解女身之纏縛，遂與衆斫蛇碎之，投之油鍋內。程氏救之無及，灑淚移時，欲與俱死。於是使吞符以正其心，餌藥以滌其腸胃，逾月始平^①。

有時，人們將與法師文字有關的物品吞食下去，這可視爲吞符的一種極端情況^②。

5. 燃符

《夷堅志》三志己卷第二“程喜非真人”：

新淦人王生，雖爲閭閻庶民，而稍知書，最喜觀《靈怪集》《青瑣高議》《神異志》等書。紹熙二年三月，出郊遊春，忽起妄念，謂：“往古以來有多少奇怪靈異之事，我未之見也。今此處孤村迥野，豈無得之？誠願一睹。”正思慕間，一美女信步至前，斂容道萬福。王問其姓氏，答曰：“我是城中程虔婆家女，小名喜真。被媽媽嚴切，每日定要錢五千，如不及數，必遭箠打。喫受不過，不免將身逃竄。未有歸著。幸遇郎君，不知可能收留歸宅作婢妾使喚否？”王生方二十六歲，雅愜所望，但以父母在堂，

①參閱《夷堅志》第1冊第224頁，第2冊第654頁，第4冊第1425頁。

②《雞肋編》卷下記載：“呂洞賓嘗遊宿州天慶觀，道士不納，乃宿於三門，采柏葉而食，踰月方去。臨時，以石榴皮書於道士門扉上云：‘手傳丹籙千年術，口誦《黃庭》兩卷經。’字皆入木極深。後人有疾病者，刮其字以水服之皆愈。今刮取木門，皆穿透矣。”見《雞肋編》第119頁。

不敢帶入，語之曰：“我欲權寄汝在守墳僕家數日，卻營辦道路盤費，相攜去外方穩便團聚，汝意何如？”女曰：“諾。”乃挾與偕行。置於所親張官人塚舍。竊取父錢百千，買小舟，載女東下，而駐於豫章。隨宜商販，濟度時日。久而消折殆盡。女素善針黹，自繡領茵之屬出售。至三年八月，在市居閑坐。有雲遊馬道人過而顧之，謂王曰：“此女子非人，懼為君不利。今君之身，妖氣充滿，禍至無日，不可不慮。吾能行五雷法，書符救人，當為任此責。”即研朱作符一道付之曰：“還邸時，燕與司命。”王奉其戒，納符於竈中。女色變股栗。俄雷火燁燁從竈出，徑入房屋，霹靂一聲起，女大叫。王走視之，寂無人矣^①。

6.書於手心

《夷堅志》三志己卷八“南京張通判子”：

南京張通判之次子，患瘵疾累年，危困已極。巫卜者多云有祟。會路當可與數客經過至京。張聞其行法有功，捧刺往謁，仍持狀投訴本末，乞垂拯救。時路君名未大振，同侶亦哂為誕妄。至是攝衣正坐而語衆曰：“吾為張氏治祟，欲共見之否？”衆歡躍。乃各於其手心書一符，令侍立於後。俄見一鬼吏，若執符狀，攜狀去^②。

以上種種，都是光天化日之下使用符籙，巫術的實施者通常還要設壇。《夷堅志》支戊卷三“成俊治蛇”：“武功大夫成俊，建康屯駐中軍偏校也。善禁呪之術，尤工治蛇。……排灣出有異鱗，色深青，長可二丈，積為人害。居民共邀俊施術。俊曰：‘在

①《夷堅志》第3冊第1315—1316頁。

②同上，第1362頁。

吾法，不宜率爾，盍具狀以來？’即得狀，書章奏天。詰旦，於穴口爲壇，被髮跣足，衣道士服，向空叱神將曰：‘速！’斯須蛇不出，繼遣兩將。如是者三四反。蛇猛從穴內奮迅奔壇，若將欲鬪者。俊大聲呵之曰：‘業畜那得無禮！’取所著汗衫，中分裂其裾，蛇攀析爲兩，此患遂絕。”^①還有一種催命符可以在睡夢中使用。《春渚紀聞》卷二“中雷神”：“中雷之神，實司一家之事，而陰佑於人者，晨夕香火之奉，故不可不盡誠敬。余少時過林棣趙倅家，見其壯僕陳青者，睡中多爲陰府驅令收攝死者魂識，云：‘每奉符至追者之門，則中雷之神先收詢問，不許擅入。青乃出符示之，審驗反復得實，而後輦蹙而入。青於門外呼死者姓名，則其神魂已隨青往矣。其或有官品崇高之人，則自有陰官迎取，青止隨從而已。’”^②

第七節 符籙的種類

作爲道家文化的特產，符籙的種類極其繁多。根據《道法會元》卷五至卷四八，宋代的符籙主要有以下幾類：與請神儀式相關者有淨壇符、香符、獻酒符、發燈符、急奏符等；與召衆神或某一具體之神相關者有召萬神符、召萬靈符、召元始雨令天君符、召元始電令天君符、召元始雪令天君符、召元始霧令天君符、召元始風令天君符、召元始電令天君符、召元始雲令天君符、召元始雷令天君符等等；與農業生產相關者有遣蝗符、祈雨符、祈晴

①《夷堅志》第3冊第1070頁。

②《春渚紀聞》第31頁。

符、退水符、催晴符等等；與身體狀況相關者有芟邪治病符、下司命催生符、出胎符、招魂符、招幽符、飛魂符等等；與日常生活相關者有鎮宅符、淨宅符、沐浴符、變食符等等；與解厄祈福相關者有解厄符、解三災符、解四煞厄符、祈福符、解冤結符、解呪詛符、破金剛地獄符、破銅柱地獄符、破屠割符、破火車符等等^①。

由於宋代道教派別林立，所以在道教文獻中，符籙往往歸屬於不同的教派。下面，我們以宋代道教清微派為例^②。《清微元降大法》卷一七收錄有“天罡火雷大法”，該法收錄符籙 39 道，主要有召天罡符、召將符、清微明令符、二楊真君召用符等等；同書卷二〇收錄有“太乙炎明五雷法”，該法收錄符籙 31 道，主要有治病符、催生符、退土符等等；同書卷二三收錄有“上清西靈宏元大法”，該法收錄符籙 61 道，主要有召符、暉照令符、泰清飛禁完令玉符、上清西禁泓命玉符等等；同書卷二四收錄有“太極五雷法”，該法收錄符籙 75 道，主要有五陽符、太乙玉華五陽符、真王敕符、西禁止符等等^③。《道法會元》卷四六收錄清微派“上清神烈飛捷五雷大法”，該法收錄符籙 170 餘道，主要有信香符、起風符、起雲符、祈雨符、起雷符、起電符等等^④。而宋代道教神霄派則以為神霄天內又有三十六天，每天一符，故有“三十六天符”一組道符，其符由雲篆構成，據說擁有此組道符可以“免

①此處所提及的種種符籙，見《正統道藏》第 48 冊第 519—815 頁。

②清微派是唐末產生的內丹與符籙相結合的新的符籙道派，自稱其符法出於清微元始天尊，以內丹為主，以符籙為末，其宗旨接近神霄派，祇是所用符籙不同。

③參閱《正統道藏》第 6 冊第 705—709 頁，第 720—721 頁，第 749—753 頁，第 754—758 頁。

④參閱《正統道藏》第 49 冊第 1—19 頁。

三對之魔，不經五苦之劫，能超北獄之魂，敕制萬神之令，上解七祖之魂，下散九陰之讎”^①。

這些符籙各有各的用法。例如驅鬼符，《雲笈七籤》卷一九：

子欲制百邪百鬼及老精魅，常持符、利劍，亭水甕上，於中視其形影。凡行出入，卒逢非常怪物，於日月光中視其形影，皆可知也。以丹書制百邪符，置于甕水上。邪鬼見之，皆自然消去矣。諸精鬼魅、龍蛇、虎豹、六畜、狐狸、魚鼈龜、飛鳥、麋鹿、老木，皆能為精物。犯人者，符刻之斬之，付河伯、社令。常召今日直符使六丁神守之宿衛。左文字，在八十一首玄圖六甲宮四十九真中。亦有珠胎、七機、華蓋、清觀，皆能制百邪。此四符者，惡穢人不可服也^②。

再如呪人符，范西堂《提刑司押下安化曹萬勝訟曹九師符禁事》：

假於鬼神以疑衆者殺，此聖人之格言也。曹萬勝狀論曹九師，將一家年命埋廟中，以興災患，係是王魂三憑神報知，就廟搜尋，果有鐵符在內。准提刑判下，則曰邪巫惑衆，豈可不治，遂送縣追曹九師根究。據知縣所申，則曰巫蠱在廟，王自為之，啓其終訟，罪當坐王。然曹以師名，王以魂名，二者皆假鬼神以疑衆者也，不可偏恕，各脊杖十二，刺配鄰州，不許放還。餘人並放。無得再詞，違定懲斷^③。

下面，我們根據文獻具體介紹幾例宋代民間巫術活動中使用符籙的情況。

六甲六丁符。《夷堅志》甲志卷一三“楊大同”：

①參閱《高上神霄玉清真王紫書大法》卷二，見《正統道藏》第48冊第322—323頁。

②《四庫叢刊》初編第92冊。

③《名公書判清明集》下冊第548—549頁。

楊大同，懷州人。未第時，隨兄官下。嘗與兄之小兒肩輿爲戲，兒已下輜，楊揭簾，見婦人抱幼女坐輜中，大驚異，即以兄子歸，急出外舍，思所以挑招之策。旋踵間，婦已在臥內，笑曰：“正此待子。”遂與之狎。問其故，曰：“我某家之子，夫行役不歸累年，以子獨居，故逸而從子。子勿泄勿娶，我雖久此，外人不能知。”自是與寢食。歷數月，楊顏色日枯悴，兄家疑之，亦嘗聞夜榻人聲，意有淫厲，呼道士以天心六丁符籙治之。女忽變形，作可畏相，欲殺楊。楊哀鳴懇拜曰：“請後不敢。”遂如初。少時，自垂泣辭去曰：“我乃爾三生前妻。此女，爾女也。爾爲商往他州，顧戀倡女，不知還，我貧困不能自存，攜此女赴井死。訴之帝，帝令天獄□法曰：‘爾逐利忘家，致妻子死於非命，雖有別善業當登科，然終不能享，自此十年間將受報。’我以前緣未斷，來尋盟，今數盡當去，亦從此受生矣。”出門，即不見^①。

此處所謂的“六丁”，即是指丁卯、丁巳、丁未、丁酉、丁亥、丁丑。六丁及其六甲（甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅）是道士行法時所支配的主要神靈。《後漢書·孝明八王·梁節王暢傳》：“暢性聰惠，然少貴驕，頗不遵法度。歸國後，數有惡夢，從官卜忌自言能使六丁，善占夢，暢數使卜筮。又暢乳母王禮等，因此自言能見鬼神事，遂共占氣，祠祭求福。忌等諂媚，云神言王當爲天子。暢心喜，與相應答。”^②《雲笈七籤》卷一二《上清黃庭內景經》錄有召六甲六丁符，其呪語爲：“玉清大

①《夷堅志》第1冊第111—112頁。類似的故事又見《夷堅志》乙志卷六“趙七使”，載《夷堅志》第1冊第235—236頁。

②《後漢書》第6冊第1676頁。

將，六甲宣行，真符速召，往赴壇場。九天召命，六丁奉行，玉女神化，速降神光。”^①在宋代道觀中，真武帝像旁便設有六甲六丁神爲侍從。《老學庵筆記》卷九：“撫州紫府觀真武殿像旁設有六甲六丁神。”^②

五雷符。五雷符源於對古代雷神的崇拜。根據劉曉明先生的研究，“最初的雷法以墨篆爲本，以呼雷神、行符法、致雨祛疾爲主要內容。……雷法形成的時代當在唐末”^③。《夷堅志》乙志卷五“譚真人”：

衡州道士趙祖堅，初行天心法，時與鄉人治祟，既止復作，不勝怒，攝附體者責問之，對曰：“非敢擅來，乃法院神將受某賂，是故敢然。今去矣。”趙默自念：“吾所以生持正法降伏魃魅者，賴神爲用也。茲乃公受賄託，吾將何所倚仗哉！”欲狀其罪申東嶽。是夜夢一介冑武士，威容甚猛，拱手立於前曰：“弟子即法師部下神將也，生時爲兵，有膂力，衆呼曰陳鐵鞭。死得爲神，得隸壇席，不能自謹，致納鬼賂，聞法師欲告岱宗，則當墮北酆無間獄，永無脫期，願垂哀恕，請得洗心自新。”趙曰：

“吾不忍言汝罪，祇云不願行此法，使汝自回耳。”其人拜謝而退，趙竟上章反術，議改習五雷而無其師，但焚香於譚真人像前，冀獲驚悟。越數年，復爲人考召，方便童子照視，忽躍然而起，被髮跣足，仗劍厲聲曰：“吾即譚真人也，憐汝精勤，故教汝法。汝曾有所得否？”對曰：“止得四符，乃真武傳於世者。”神曰：“吾五雷符當有七十二道，此纔十八分之一，如何可以攝服邪

①《四部叢刊》初編第92冊。

②《老學庵筆記》第116頁。

③《中國符祝文化大觀》第217頁。

妖！宜取百幅紙置几上，當爲汝傳。”即插劍於地曰：“仰五雷判官速傳七十二符，限祇今畢。”初不見有所作爲，僅一食頃，曰：“符已足。”命趙取之，揭示其紙，凡六十八幅，每幅畫一符，天篆粲然，非世間畫也。趙驚喜，捧用拜起，童子亦悟，自是符驗通靈^①。

五公符。《宋會要輯稿》刑法二之八九：

（宣和六年）二月四日臣僚言：“比者紛然傳出一種邪說，或曰五公符，或曰五經符。言辭詭誕而不經，甚大可畏。臣竊意以謂其書不可留在人間。奉聖旨令刑部遍下諸路州軍，多出文榜，分明曉諭，應有五公符自今降指揮到限一季於所在官司首納，當時即焚毀。”^②

其實，宋代民間巫術活動中所使用的符籙種類相當多，這個問題以後會陸續涉及，此處不過是舉例的性質。

第八節 使用符籙的禁忌

巫師通鬼神的過程就是與鬼神打交道的過程，不可掉以輕心。《閑窗括異志》：“有住庵僧王了，因事母至孝，日夜禱於所事章天護法神。誠意感格，忽神降其身，作蠻語云：‘憫汝孝誠，故救汝母，教以藥餌。’遂愈，自是神常降之，言人休咎多驗，遠近趨之。一日，有人請禱，僧不謹。神怒責，遂發狂，不可止。索浴，左右不得已，具湯與之。湯百沸猶以爲冷，投於中，宛轉

①《夷堅志》第2冊第831—832頁。類似故事又見《夷堅志》支乙志卷三“余榮古”、《夷堅志》支丁卷十“櫻桃園法師”。

②《宋會要輯稿》第7冊第6540頁上。

爲快。衆拜祈哀，神曰：‘姑薄懲之爾。’遂免。及出浴，舉體略無損，病亦愈。神不復降矣。”^①

同樣，書寫符籙的過程就是與鬼神精靈等談判的過程，因此，也有種種忌諱。

首先，書寫符籙的過程忌諱文筆有錯誤。《抱朴子·內篇·遐覽》：“老君能通於神明，符皆神明所授。今人用之少驗者，由於出來歷久，傳寫之多誤故也。又信心不篤，施用之亦不行。又譬之於書字，則符誤者，不但無益，將能有害也。”^②

在這方面，《夷堅志》丙志卷一三“路當可得法”可爲一例證。政和年間，商水縣知縣路君寶的兒子路當可被神人召去，教以符術，臨別時告訴他：“汝已位爲真官，階品絕高，但如吾術行之足矣。”路當可從此以符術聞名。但數月後，路當可突然告訴其朋友說：“吾比書一符錯誤，獲譴不小，當削階數級，仍有癰疽之害。”不久，路當可果然癰疽發於背，痛楚難當，經四十九日乃痊愈^③。

其次，書寫符籙的過程中忌諱心神不定。書寫符籙時，應該排除雜念，誠心誠意。《道法會元》卷七七《雷法秘旨》：“自己靈，法也靈。我若不靈，誰會雷神。我能善感，雷神善應。一感一應，千定萬定。有心感神，神反不應。無心感之，其應如響。無非果無，但無妄念。一片真心，不知不識。心與雷神，混然如一。我即雷神，雷神即我，隨我所應，應無不可。慈悲利濟，上合天心。好生爲德，天且不違，雷奉天命，能違我乎？右火師汪

①《筆記小說大觀》第3編第2冊第1351頁。

②《抱朴子內篇校釋》第335頁。

③《夷堅志》第2冊第479頁。

真人，親授侍宸王文卿，乃雷霆之秘傳也。”^①無德之人行符，或者行符不嚴肅，往往會反受其咎。《夷堅志》支乙卷六“閻義方家畜”：

汴人閻義方隨父官於鄱陽，因買宅以居。義方死，其子黻習行五雷術，而為人儇薄，少誠敬。先娶嚴陵余氏女，經數歲，怙離之而畜妾，每數月無娠孕，即逐去。前後七八人，日夜耽著酒色，不復於法錄介意。紹熙五年十月六日，正晝大雨，氣霧蒙蔽其室。黻之女年十二三歲，見白衣老翁，長丈許，佻佻而入，袞大火毳於庭戶。女駭顫欲仆，翁挈之歸房，震雷轟擊，一柱一梁皆有損臂痕，侏儒盡碎。……黻憂降罰未艾，招王僊壇楊道士醮謝。楊蓋素行五雷法，語之曰：“此法中神祇威猛，吾以羽流清淨，猶常常戒惕，豈君塵俗輩所應用心！凡所傳文書之類宜以付我，不然，將獲大戾。”黻懼而從之，且上章謝罪，繳納法式，誓不復敢行^②。

《夷堅志》丙志卷一四“鄭道士”記載了一個因畫符戲召雷神而被誅的故事，它說明行符是必須嚴肅的：

建昌王文卿既以道術著名，其徒鄭道士得其五雷法，往來筠、撫諸州，為人請雨治祟，招呼雷霆，若響若答。紹興初來臨川，數客往謁，欲求見所謂五雷神者，拒之不克，乃如常時誦呪書符，仗劍叱吒。良久，陰風肅然，煙霧虧蔽，一神人峨冠持斧立於前，請曰：“弟子雷神也，蒙法師招喚，願聞其指。”鄭曰：“以諸人欲奉觀，故遣相召，無它事也。”神志曰：“弟子每奉命，必奉上天乃敢至，迨事畢而歸，又具以白。今乃以資戲玩，將何辭

①《正統道藏》第49冊第339頁。

②《夷堅志》第2冊第837—838頁。

反命於天？此斧不容虛行，法師宜當之。”即舉斧擊其首，坐者皆失聲驚仆，移時方蘇，鄭已死矣^①。

再次，書寫符籙時，忌諱雜用筆硯或重筆描寫。《雲笈七籤》卷三三稱：“凡書符，當北向，勿雜用筆硯。”^②北向，即面向北書符，這是表示對北斗的崇拜。《符呪全書·書符十戒》說：

“一戒心有二念，二戒輦口，三戒手穢，四戒筆墨不淨，五戒方向不正，六戒造次，七戒複筆，八戒口不應筆，九戒吐痰作惡，十戒改筆。”^③

《括異志》卷十“樂平港鼃”：

潭州樂平橋港乃湘之支流，傳有鼃能變怪食人，歲有溺死者。天聖中，市民李姓者，弟溺死，不得屍，以鼃爲之食也。李民痛切，無方以復其冤，因刺掌血，濡墨作章，夜醮奏而焚之，祈達於帝。是夜，夢吏若道士畫天神之從官者，驅民以行。久之，至一處，深嚴虛潔若大府廡，而屏之外有數吏。以鐵索繫一物，長數丈，如龍而一角，目光如電，甚可畏。吏指告民曰：“爾將以此共見也。”民方悟爲鼃妖。已而俱入立庭下，遙視殿上若有物往來，而不辨其詳。有頃，一人下殿呼曰：“江鼃肆暴，枉害平人，決鐵杖一百，處死。李某不合以掌血腥穢上瀆高真，宜付王碩，決脊杖十五。”遂俱驅出，民覺而歷歷志之。常惕息寅畏，懼罹罪罟，杜門不預外事。後十餘年，侍御史王碩知潭州，民坐遣火延燒一坊伏罪，竟如所夢^④。

①《夷堅志》第2冊第487—488頁。

②《四庫叢刊》初編第93冊。

③《藏外道書》第29冊第438頁。

④《括異志》第114—115頁。

鼉，即揚子鰐。李民痛切其冤，因刺掌血，濡墨作章，觸犯了書符的種種禁忌，因此，雖請來了神靈，但也遭到了不幸。

《夷堅志》支戊卷六“王法師”記載：“臨安湧金門里王法師者……每使鄰人李生書寫章奏青詞。慶元二年正月十五日，一富家以上元令節，邀建保安醮。李生從其朋輩先夕出遊觀燈，飲酒食肉，至是亦不言，乘醉操筆，字畫封緘，皆不精緻。醮方罷，王夢兩朱衣吏，追攝至天官庭下。天官盛服正坐，侍從整肅。吏引王立於前。俄而數武卒擒一囚至，則李也。天官赫怒，問曰：

‘比所奏青詞，如何敢吃酒肉後書寫？’叱使溺坐，出其足，訊杖百餘下。然後呼問王，責之如前。王對曰：‘某但主持醮席，行高功，職事某某之過，元不曾知。’喝令且退。一卒舉所執槌搗其心，曰：‘去。’悚然而醒，覺心痛不可耐。未及與人語，聞門外有呼聲甚切，遣童詢之，乃李妻也。曰：‘丈夫忽得病危憊，請法師救之。’王忍痛謁其室，李遙叩頭曰：‘恰來某受訊杖，無限苦楚，君正見之。必不能久居於世。今無復可言，望以久預筆墨之故，與三千買棺。’王慘蹙應曰：‘可。’李即死。王自是心愈掣痛，繼又嘔血，至四月末而亡。”^①這個故事同樣是在強調符籙的嚴肅性。

由於符籙的使用屬於通神者的專利，所以在通神者死前應將其銷毀。《湖海新聞夷堅續志》後集卷一記載：一女巫死，因未將符籙後帶至陰間，半日後便還魂，吩咐符籙家人將符籙焚燒：“家人如言，焚訖，復死”^②。

①《夷堅志》第3冊第1101頁。

②參閱《湖海新聞夷堅續志》第174—175頁。

從宋代的文獻來看，符籙的使用是與呪語的使用同時進行的，每道符籙都有“秘文”，這些“秘文”就是呪語。與呪語相比，符籙雖然在時間與空間方面具有較高的穩定性，但它的意義則往往需要“秘文”來表達。

第四章 宋代民間巫術的類型分析（一）

第一節 農業巫術

降雨量是農業生產的重要因素，對於以農為本的古代中國來說，降雨量的是否適宜決定農業收成的豐歉，並進而對全社會產生深遠的影響。因此，農業巫術中的降雨術始終十分重要。這些巫術經過長期演變，最後幾乎定型，而這一點在宋代的民間巫術中有充分的反映。

下面，將較為常見的宋代民間求雨巫術介紹如次。

1. 驅旱魃以求雨

根據《山海經》的記載，旱魃是專門與雨神作對的惡神，所以，宋代民間有驅旱魃以求雨的巫術。張耒《愬魃》詩序說：“壽安夏旱，麥且死，民憂之，無所不禱。雲既興，輒有大風擊去之，間而有雨塵不辨人物，類有物為之者。張子考於詩，以為旱之神曰魃，意者魃為之乎？作《愬魃詞》。”^①

《道法會元》卷七七有《斬勘祈禱埋陰霾旱魃訣》：“天地

^①《張右史文集》卷七，見《四部叢刊》初編第166冊。元好問《續夷堅志》卷一“告成旱魃”：“貞祐初，洛陽界夏旱甚，登封西四十里高成，人傳有旱魃虐。父老云：‘旱魃至，必有火光隨之。’命少年輩合昏後憑高望之，果見火光入一農民家，隨以大梃擊之，火焰散亂，有聲如馳。”見《續夷堅志》第11頁。此雖是元代驅旱魃之情形，亦有助於我們窺測宋代民間驅旱魃的情形。

之間，有陰霾、旱魃，二鬼爲旱澇之害。旱魃，頭如人形，蛇身，有翼。凡祈雨則埋其頭於坎地。陰霾，頭如女人之狀，狐身，有翼。凡祈晴，則埋其頭於離方之地。俱用罡煞炁以禁之。”^①

2. 以“舞”求雨

《宋會要輯稿》刑法二之一六：“（天聖五年）八月七日，河東路提點刑獄朱正辭言：‘河陽、懷澤州已來鄉村，百姓百十人爲羣，持幡花螺（鑼）鉦鼓樂，執木槍棹刀，歌舞叫嘯，謂之迎聖水，以祈雨澤。斂取錢財，誑惑居民。’閭門祇候韓永錫言：

‘陝西州軍及京畿許、鄭界，少壯弟子，聚集起置上廟朝嶽，社人各著青緋衫，執擎木素棹刀及木槍、排旗子、沙羅作隊，迎引祭祀之物，望行禁止。’”^②

以“舞”來求雨，是一種在殷商時期就廣泛流行的求雨巫術。陳夢家《殷虛卜辭綜述》中以爲：“無”即“舞”，而巫覡之“巫”，又是“無”字之演變。“巫”舞蹈號叫以降神求雨，故名其舞者爲“巫”，名其動作爲“舞”^③。所以，《墨子·非樂上》引湯之《官刑》說：“其恒舞於宮，是謂巫風。”^④

殷商求雨之“舞”，演變爲周代的“雩”，基本上成爲帝王求雨的主要方式。《禮記·月令》記載：“仲夏之月，……命有司爲民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂。乃命百縣，雩祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實。”鄭注：“雩，吁嗟求雨之祭也。”^⑤

①《正統道藏》第49冊第349頁上。

②《宋會要輯稿》第7冊第6503頁下。

③參閱陳夢家《殷虛卜辭綜述》第600—601頁。

④《墨子閒詁》上冊第235頁。

⑤《十三經註疏》上冊第1369頁。

《說文解字》卷一一下：“雩，夏祭樂於赤帝以祈甘雨也。”^①

《爾雅·釋訓》：“舞，號雩也。”郭注：“雩之祭，舞者吁嗟而請雨。”^②

3.以“焚”求雨

《夷堅志》甲志卷九“惠吉異術”：

僧惠吉張氏，饒州餘干人。少亡賴，爲縣五伯，因追胥村社，少休山麓，遇婦人乘竹輿，無所服，惟用布匹蔽體。訝其韶秀而結束詭異，揖而訊之。曰：“非汝所知也。”取一卷書授之，曰：“勉旃，後當爲僧。”言訖，輿去如飛，二僕夫冉冉履空中。張歸，即能談人意間事，棄妻子，出遊，過撫州宜黃縣，行止佯狂，人無知者。時大旱，縣人作土龍禱雨，張投牒請自祈禱，約明日午必雨，不爾，願焚軀以謝。即跌坐積薪上。民之輕慄禍賊者，爭益薪。及明，烈日滋熾，萬衆族觀，至秉炬以須。如期，果大雨，四境霑足，邑人始謹事之^③。

以“焚”的巫術方式求雨，有久遠的歷史。把人或牲畜放在柴堆上焚燒，以祭告雨神降雨，這在甲骨文中大量的記載。根據巫術的原理，當旱情持續的時候，就要焚巫以祭神靈，這也屢屢見於《山海經》；有時候甚至採用將巫拖到太陽底下暴曬的辦法。值得注意的是，有時候最高統治者也要裝模作樣地以身許神，商湯祈雨就是一個著名的例子，《文選·思立賦》李善注引《淮南子》佚文：“湯時大旱七年，卜用人祭天，湯……乃使人積薪，剪髮及爪自潔，居柴上，將自焚以祭天。火將燃，即降大

①《說文解字》第242頁上。

②《爾雅義疏》上冊。

③《夷堅志》第1冊第78頁。

雨。”^①

時至春秋時期，已經有許多人不相信焚巫以求雨這套把戲。

《左傳·僖公二十一年》記載：“夏，大旱。公欲焚巫、尪。臧文仲曰：‘非旱備也。脩城郭、貶食、省用、務穡、勸分，此其務也。巫、尪何爲？天欲殺之，則如勿生；若能爲旱，焚之滋甚。’公從之。是歲也，饑而不害。”^②

春秋時期的一些開明人士認爲，不僅不應當燒活人以求雨，即使把女巫拖至太陽底下暴曬的做法也是不明智的。《禮記·檀弓下》記載“穆公召縣子而問”一段文字就是證明。

但是，此後以“焚”的方式求雨仍時有所見。《後漢書·諒輔傳》記載：“諒輔，字漢儒，廣漢新都人也。仕郡爲五官掾。時夏大旱，太守自出祈禱山川，連日而無所降。輔乃自暴庭中，慷慨呪曰：‘輔爲股肱，不能進諫納忠，薦賢退惡，和調陰陽，承順天意，至令天地否隔，萬物焦枯，百姓喁喁，無所訴告，咎盡在輔。今郡太守改服責己，爲民祈福，精誠懇到，未有感徹。輔今敢自祈請，若至日中不雨，乞以身塞無狀。’於是積薪柴聚茅茅以自環，構火其傍，將自焚焉。未及日中時，而天雲晦合，須臾澍雨，一郡沾潤。”^③

在宋代，以“焚”的方式求雨的事例，除了前面提及的“惠吉異術”外，還有《夷堅志》乙志卷一三“法慧燃目”的故事：“紹興五年，夏大旱，朝廷遍禱山川祠廟，不應。遣臨安守往上

①《文選》上冊第218頁下。相似記載又見《荀子》、《尸子》、《呂氏春秋》、《說苑》，對於這一問題的研究，可參閱鄭振鐸《湯禱篇》，收《東方雜誌》1933年30期。

②《十三經註疏》下冊第1181頁。

③《後漢書》第9冊第2697頁。

天竺迎靈感觀音於法慧寺，建道場，滿三七日，又弗應，時過六月半矣。苦行頭陀潘法慧者，默禱於佛，乞焚右目以施，即取鐵彈投諸火，置眼中，燃香其上。香焰纔起，行雲滿空，大雨傾注，闔境霑足。”^①《佛祖統紀》卷十也有性質相同的記載：“尊式……咸正三年四明大旱，郡人請祈雨。師同法智、異聞師，率衆行請觀三昧，冥約：三日不雨，當焚其軀。如期雨大至。”^②

從前面所引錄的文獻看，宋代以自焚的方式祈雨，多為佛教徒所為，對此，朱翌《猗覺寮雜記》卷下說：“（後漢）戴封為西華令，大旱，積薪坐其上自焚，火起而雨；諒輔為廣漢掾太守，禱雨連日無所得，輔自暴庭中，祝曰云云：輔今敢自祈禱，積薪聚茭茅自環。發火其旁，將自焚，未及日中，澍雨沾足。近世浮屠多為自焚祈雨以惑人，不知自古士大夫已始此，不可專罪浮屠也。”^③

時至清代，焚人求雨之習依然存在^④。

4. “舞龍”求雨

《山海經·大荒東經》：“應龍處南極，殺蚩尤與夸父，不得復上，故下數旱。旱而為應龍之狀，乃得大雨。”^⑤《淮南子·齊俗》：“所謂禮義者，五帝三王之法籍風俗，一世之迹也。

①《夷堅志》第1冊第292—293頁。捨身助佛事是佛門傳統，《金光明經》有《捨身品》。至於中土高僧的類似行爲，慧皎《高僧傳》卷一二《亡身》有專門記載，有恐傷折騰翅而絕水以終者，有為消虎災而以身飼虎者，有自剄以賑饑民而死者，其焚身的例子，最早似為劉宋時法羽以布纏體自燎。參閱張勇《傅大士研究》第341—350頁，巴蜀書社，2000年。

②《大正藏》第49冊第207頁中。

③《筆記小說大觀》第21編第2冊第866頁。

④見徐珂編《清稗類鈔》第10冊第4679—4680頁“曾忠襄祈雨”。中華書局，1986年。而僧人自焚以祈雨事，見許纘曾《漢行紀程》“異僧祈雨”條。見《筆記小說大觀》第3編第9冊第6072頁。

⑤《山海經校注》第359頁。

譬若芻狗土龍之始成，文以青黃，絹以綺繡，纏以朱絲，尸祝衿袪，大夫端冕，以送迎之。”^①

在《春秋繁露·求雨》中，董仲舒綜合各種迷信而拼湊成以祭龍為中心的求雨方法。但是，這裡的“龍”，僅僅是向神靈祈雨的輔助手段，不是後代所謂的能興雲布雨的“龍王”，能興雲布雨的“龍王”，是在佛教影響下形成的^②。官方正式向“龍王”祈雨，始於唐代。《唐會要》卷四七：“天寶十載正月二十三日，封東海為廣德公，南海為廣利公，西海為廣潤公，北海為廣澤公。”^③祭龍求雨在宋代興盛起來。趙彥衛《雲麓漫鈔》卷十：

“《史記·西門豹傳》說河伯，而《楚辭》有河伯詞，則知古祭水神曰河伯，自釋氏書入，中土有龍王之說，而河伯無聞矣。”^④宋太祖繼承唐代祭五龍之制，建五龍寺。宋真宗天禧四年，敕令祭河，增龍神及尾宿諸星在天河之內，此可能是龍王被正式祀為河神的開始。

據《文獻通考》卷九〇，宋徽宗大觀四年八月，詔封羣龍為王，封青龍為廣仁王，赤龍為嘉澤王，黃龍為孚應王，白龍為義濟王，黑龍為靈澤王。此後，幾乎有水之處，就有龍王和龍王廟。

《夢溪筆談》卷二〇“神奇”記載：“熙寧中，王師南征，有軍杖數十船，泛江而南。自離真州，即有一小蛇登船，船師識之，

①《淮南鴻烈集解》上冊第359頁。許慎注“土龍”：“湯遭旱，作土龍，以象雲從龍也。”

②《晉書·藝術傳》：“襄國城堦水源在城西北五里，其水源暴竭，勒問（佛圖）澄何以致水。澄曰：‘今當敕龍取水。’乃與弟子法首等數人至故泉源上，坐繩床，燒安息香，祝願數百言。如此三日，水泓然微流，有一小龍長五六寸許，隨水而來，諸道士競往觀之。有頃，水大至，隍堦皆滿。”見《晉書》第8冊第1486頁。

③文淵閣《四庫全書》第606冊第614頁上。

④《雲麓漫鈔》第178頁。參閱閻雲翔《論印度那伽故事對中國龍王龍女故事的影響（上）》，見《民間文藝季刊》第13期，上海文藝出版社，1987年。

曰：‘此彭蠡小龍也，當是來護軍杖耳。’主典者以潔器貯薦之，蛇伏其中。船乘便風，日棹數百里，未嘗有波濤之恐。不日至洞庭，蛇乃附一商人船回南康。世傳其封域止於洞庭，未嘗踰洞庭而南也。有司以狀奏聞，詔封神爲順濟王，遣禮官林希致詔。子中至祠下，焚香畢，空中忽有一蛇墜祝肩上，祝曰：‘龍君至矣。’其重一臂不能勝。徐至几案間，首如龜，不類蛇首也。”^①《清波雜志》卷二“小孤祠”記載：“（周）煇平生四泛大江，備嘗艱險，共載生死，係於沈浮之間。每過龍祠，熏爐瀝觴唯謹。無屋宇，但植一竿，亦致冥幣於中流。至小孤山謁廟，見幡腳及花瓶中小青蛇盤結，舉首蜿蜒者甚衆，祝者云：‘神今日在廟歆享而然。’”^②甚至，“里社”也有自己的龍神，宋祁《景文集》卷四八就有《里社龍神祈雨文》與《里社龍神謝雨文》。

關於宋代民間向龍祈雨的事例，《宋朝事實類苑》卷六九記載：“寧州真寧縣要冊湫，自唐天后、中宗朝，多祈雨有驗，歲旱，遣中使持錦織，及鎮宣徽樂工三五十人作樂於祠庭。……涇州界有湫，方四十里，水停不流，冬夏不增減，水清澈，不容穢濁，或有暄汗，輒興雲雨。歲旱，土人多祈雨於此，傳云龍之所居。……建州蒲城縣福羅山有龍潭，歲旱，土人祀之，或投鐵，龍立致雨。”^③

向龍祈雨的事例，又見《夷堅志》三志己卷第八“陳州雨龍”：

陳州以六月不雨，遍禱莫應。父老詣郡守，言：“旱既太甚，

①《夢溪筆談校證》下冊第654—655頁。子中，林希字。

②《清波雜志校注》第63頁。

③《宋朝事實類苑》下冊第921頁。

非陸通判不能以致雨。”守素謂陸爲狂人，殊不信，勉從之。陸欲就廳作法，亦唯唯。乃命施青布帟幕圍障四旁，中置一巨盆，汲水半之。焚香步印，叱吒良久，語守曰：“已請到龍矣。”守同僚佐往視，盆中隱隱見一物，如羊豕而小，蟠伏不動，腥氣遠聞，凜然有寒色，始加異焉。嚴奉三日，又語守曰：“今日龍行雨，勢必小異而去，幸勿驚懼也。”日亭午，白氣如茅絲，自盆出於幕外。俄頃，陰翳晦昧，飛電震霆，穿揭屋脊。一府吏僮仆相屬。大雨翻傾。迨暮，甘霖盈尺許，遠近沾足。遂成豐年^①。

由於向龍乞雨是佛教文化影響下的產物，所以，如果沒有“龍”，宋代的佛教徒便採用繪龍祈雨的辦法。《宋高僧傳》卷二六《釋代病傳》：“釋代病……爲救民旱，按《經》繪八龍王，立道場。啓祝畢，投諸河。舉衆咸睹畫像沈躍不定，斯須雲起膚寸，雷雨大作，千里告足。自此歸心者衆。”^②此處所按之《經》，當爲密宗文獻《大日如來劍印》，其云：“若天亢旱時，欲祈請雨者，於露地作壇。除去瓦礫及諸穢物，張設青幕，懸青幡。香泥塗拭作一方壇，於壇中畫七寶水池，池中畫海龍王宮，於龍宮中有釋迦牟尼如來住說法相，佛左畫金剛手菩薩等侍衛，於佛前右畫三千大千世界主輪蓋龍王，佛前左畫難陀跋難陀二龍王。於壇四方，用瞿摩夷汁各畫一龍王。於東方畫一龍王，一身三頭，量長三肘，並眷屬圍繞；又於南方畫一龍王，一身五頭，量長五肘，

①《夷堅志》第3冊第1362—1363頁。佛教也有類似的法術。《酉陽雜俎》前集卷三：“僧一行窮數，有異術。開元中嘗旱，玄宗令祈雨。一行言：‘當得一器上有龍狀者，方可致雨。’上令於內庫中遍視之，皆言不類。數日後，指一古鏡鼻盤龍喜曰：‘此有真龍矣。’乃持入道場。一夕而雨。”見《酉陽雜俎》第40頁。從巫術的角度而言，這個唐代的例子與宋代“陳州雨龍”的故事，其性質是相同的。

②《宋高僧傳》下冊第669頁。

並諸眷屬；又於西方畫一龍王，一身七頭，量長七肘，並眷屬圍繞；又於北方畫一龍王，一身九頭，量長九肘，並眷屬圍繞。皆在礪碓青黑雲中，半身已下如蛇形，尾在池中，半身已上如菩薩形，皆合掌從池中湧出。”^①

5. 以蛇、蜥蜴、青蛙等求雨

早在春秋戰國時代，民間就有了曬蛇求雨的巫術。《墨子·親士》：“靈龜近灼，神蛇近暴。”^②《淮南子·齊俗》也有類似的說法。

《宋史·禮志五》：“（熙寧）十年四月，以夏旱，內出蜥蜴祈雨法：捕蜥蜴數十納甕中，漬之以雜木葉，擇童男十三歲下、十歲上者二十八人，分兩番，衣青衣，以青飾面及手足，人持柳枝沾水散灑，晝夜環繞，誦呪曰：‘蜥蜴蜥蜴，興雲吐霧，雨令滂沱，令汝歸去。’”^③這種蜥蜴祈雨法當是源於民間。楊億《奏雨狀》云：“會天久不雨，村民數十輩詣寺祈禱，僧有善胡法者，捕蜥蜴十數枚，置一甕中，漬之以水，蒙之以雜樹桑。取男童數人，衣青衣，青塗面及手足。人持柳枝，沾衣水散灑，且祝曰：‘蜥蜴蜥蜴，興雲吐霧，雨今滂沱，汝今歸去。’如是者無晝夜，嬰繞而言，明日大雨，遠近告足。”^④以柳枝沾水散灑，恐怕是受到佛教觀音菩薩淨瓶中插一柳枝的影響。基於巫術的相似律，宋代民間還可以用“木蜥蜴”替代真正的蜥蜴。《續博物志》卷五：“蜥蜴祈雨法：以土實巨甕，作木蜥蜴，小童

①《大正藏》第18冊第200頁中。

②《墨子閑詁》上冊第4頁。

③《宋史》第8冊第2502頁。

④《武夷新集》卷一五，見文淵閣《四庫全書》第1086冊第545頁。

操青竹，衣青衣以舞，歌曰：‘蜥蜴蜥蜴，興雲吐霧，雨令滂沱，令汝歸去。’”^①

《春秋繁露·求雨》曾提及以蛙求雨，這也有十分悠久的歷史。宋兆麟先生指出：“在考古中曾發現不少蛙形象，如黃河流域仰韶文化和馬家窑文化中有不少蛙形彩陶文飾，北京平谷劉家河遺址出土有商代蛙趾銅泡，廣西恭城發現有春秋時代的蛙蛇紋青銅尊，左江崖壁畫和內蒙古陰山岩畫中也有許多蛙形人，至於越人銅鼓中的青蛙形象就更可觀了。在上述考古中的青蛙形象，有些可能是動物崇拜，有些也許與圖騰信仰有關，但是無論出於什麼原因，都是與求雨和農業豐收相聯繫的。”^②

青蛙是水陸兩棲動物，與水有密切的關係。宋兆麟先生分析說：“青蛙肺小而薄，必須借助於皮膚的幫助纔能呼叫，而陰晴旱澇都能影響青蛙的叫聲，特別是在雨前和雨後，青蛙叫聲尤其頻繁和響亮，使人們感到青蛙的叫聲是降雨的前兆。”^③由此，人們將青蛙與降雨的關係神秘化，以為虔誠地崇敬青蛙就可以感動上蒼普降大雨。這正如唐人章孝標《長安秋夜》中的詩句：“田家無五行，水旱卜蛙聲。”^④

蟹也是水中的動物，因此也可以向蟹求雨。《夷堅志》支丁卷二“龍溪巨蟹”：

福州長溪縣之東二百里，有湫淵曰龍溪，與溫州平陽接境，

①《續博物志》第78—79頁。另，《全唐詩》卷八七四收此《蜥蜴祈雨歌》，并注“唐時祈雨法”云云。《全唐詩》第25冊第9899頁。據此，此求雨法有較悠久的歷史。

②《青蛙崇拜與稻作農業》，見《民間文學論壇》1987年2期。宋兆麟先生在此文描述了黎族、彝族、普米族、納西族、佤族、壯族等舊時以青蛙求雨的情況。

③《中國生育信仰》第107頁。

④《全唐詩》第15冊第5748頁。

上爲龍井山，其下有大井，相傳神龍居之。淳熙初年七八月之交，不雨五十日，民間焦熬不聊生。罄祈禱請皆莫應。士人劉盈之者，一鄉稱善良，急義好施予。倡率道士僧巫，具旗鼓幡鏡，農俗三百輩，用雞鳴初時詣井投牒請水。僧道四方環誦經呪，將掬水於潭。見一巨蟹，游泳水面，一鉗絕大，背上七星，遽滌淨器迎抱之，纔動足，雲霧溘然亂興，未達龍潭，雨已傾注，忽失蟹所在^①。

6. 向城隍（或其他神靈）求雨

向城隍求雨，在唐代就已經比較普遍了^②。宋代民間延續了這種習俗。在宋代，社稷爲以州境土最尊之神，城隍爲一城境土最尊之神。所以，社稷雖重，不過是一種形式，至於祈禳報賽，獨城隍而已。《夢梁錄》卷一四“城隍廟”：“城隍廟，在吳山，賜額永固。歲之豐凶水旱，民之疾病禍福，祈之必應，朝廷累加美號。”^③陳耆卿《嘉定赤城志》卷三一云：

城隍廟，在大固山東北，唐武德四年建。初，吳尚書屈晃妻夢與神遇，生子曰坦，有神變，能興雲雨。後與母俱隱山中。及是以屈氏故居爲州治，祀爲城隍神，水旱祈禱多驗。……國朝政和中，以范守祖述請兩立應，賜額鎮安。建炎三年，封顯佑侯，慶元二年，進靈濟公。嘉定元年，進順利王^④。

除城隍而外，其他的神靈也成爲祈雨的對象。仲并《祭泰伯

①《夷堅志》第3冊第982—983頁。

②李陽冰任縉雲縣令時曾作《縉雲城隍神記》，見《全唐文》卷四三七；韓愈任袁州刺史時，曾作《袁州祭神文》三首，第一首就是對於“城隍神之靈”的“謹告”，見《全唐文》卷五六八；杜牧任黃州刺史時曾作《祭城隍神祈雨文》，見《全唐文》卷七五四。

③《東京夢華錄》（外四種）第247頁。

④文淵閣《四庫全書》第486冊第856—857頁。

至德廟文》：“古者時乎旱澇，即明神而禱焉，禮也。後世淫巫瞽史，與凡不經之說，非但不足以格神休，固亦瀆威甚矣。今吳郡之人不謁於他祠而唯神之謁，神亦慰民之望，俯徇其求，起盈疇之禾於垂成之日，解連朝之雨於指顧之間，夫豈人力然哉？可謂至德也已。蕪辭薄奠，姑見誠心。無得而稱，尚休以報！”^①

下面，我引錄一篇宋代祈雨祝文以見求雨時所禱神靈的廣泛性。王元之《賽雨祝文》：“維年月日，具官某，謹以清酌庶羞之奠，賽謝於豐山漢高皇帝之神。越自徂暑，愆闕時雨。下民望歲，罔知所訴。長吏憂人，靡敢寧處。躬涉崇山，祇謁靈宇。植笏拜起，跪奠酒脯。物薄誠至，冀神聽許。巫約雨日，或五或七。曾未三夕，霧沱流溢。泛灑四境，鼓舞萬室。早稼芃芃，淩波而出。豆麻菜菓，無不繁實。致是豐稔，實繁陰鷲，有感則通，時神之功。無德不報，惟祀之豐。酒肴清肥，尸祝寅恭。肅雍秘殿，以答神聰。伏惟尚饗。”^②

7. 以水求雨

《夷堅志》丙志卷一八“林靈素”：

林靈素傳役使五雷之術。京師嘗苦熱，彌月不雨，詔使施法焉。對曰：“天意未欲雨，四海百川水源皆已封錮，非有上帝命，不許取。獨黃河弗禁而不可用也。”上曰：“人方在禁灼中，但得甘澤一洗之，雖濁何害？”林奉命，即往上清宮，敕翰林學士宇文粹中蒞其事。林取水一盆，仗劍禹步，誦呪數通，謂宇文曰：“內翰可去，稍緩或霽雨。”宇文出門上馬，有雲如扇大起空中，

①《浮山集》卷四，見文淵閣《四庫全書》第1137冊第830頁。

②《五百家播芳大全文粹》卷八五，見文淵閣《四庫全書》第1353冊第487—488頁。

頃之如蓋，震聲從地起。馬驚而馳，僅及家，兩大至，迅雷霹靂，踰兩時乃止。人家瓦溝皆泥滿其中，水積於地尺餘，黃濁不可飲，於禾稼殊無益也^①。

類似的故事又見《夷堅志》支乙卷三“周狗師”：

岳州崇陽縣村巫周狗師者，能行禁禱小術，而嗜食狗肉，以是得名。最工於致雨。其法以紙錢十數束，豬頭雞鴨之供，乘昏夜詣湫洞有水源處，而用大竹插紙錢入水，謂之刺泉。凡以旱來請者，命列姓及田疇畝步，具於疏內。不移日，雨必降，惟名禱疏者得雨。他或隔一塍，越一塹，雖本出源處，其旱自若。……其所刺泉穴，或源水即時乾竭。懼為彼民所抑，故必夜往。邑宰常苦旱，並走羣祠，了不響答。呼周使禱。周曰：“請知縣與佐官皆詣某所，須攜兩具以行，恐倉卒沾濡，無以自蔽。宰勉從之。”施法甫畢，大雨至^②。

《邵氏聞見後錄》卷二九也記載說：“汾晉間祈雨，裸袒呼叫，奮臂為反覆手狀，又以水灑行道之人，殆可笑也。按董仲舒傳注，有‘閉陰縱陽，以水灑人’之說，蓋其自也。”^③以水求雨亦見於宋人詩歌作品。張耒《敘雨》詩序說：“福昌之民，有禱旱於西山者，取山之泉一勺祠之，不數日而雨。邑民言旱歲取水以祠，輒應，且其取之者，非特福昌也。”^④類似的事例又見文同《問神詞·序》：“丙申歲夏五月，南豳大旱，土人走甯之要冊池，取神水者如市。既得，各就其社祀以禱雨。”^⑤

①《夷堅志》第2冊第518頁。

②同上，第816頁。

③《邵氏聞見後錄》第228頁。

④《張右史文集》卷八，見《四部叢刊》初編第166冊。

⑤《丹淵集》卷一，見文淵閣《四庫全書》第1096冊第558頁。

除求雨之外，宋代民間農業巫術的另一個重要內容就是以孕育儀式來促進農作物產量的提高。

在許多古老的文化中，利用兩性關係來影響農作物的生長，是一種比較普遍的巫術行為。弗雷澤收集了世界各地的大量例證，從而得出這樣的結論：“原始人認為兩性關係對於植物具有感應影響，從而有些人把性行為作為促使土地豐產的手段。”^①此處所謂的“原始”，不應該理解為一種時間範疇，而應該理解為是對人類特定智力狀態的描述。

這種“原始”的信仰，存在於宋代民間，當時江淮地區的“嫁杏樹”就是一例。龐元英《文昌雜錄》記載：

禮部王員外言：昔見朝議大夫李冠卿，說揚州所居堂前有杏一窠，極大，花多而不實，適有一媒妁見如此，笑謂家人曰：“來春與嫁了此杏。”冬深，忽攜酒一樽來，云是婚家“撞門酒”，索處子裙一腰，繫杏上，已而奠酒，辭祝再三，家人莫不笑之。至來春，此杏結子無數。江、淮亦多有嫁橘法，不知何術也^②。

龐元英所謂的“不知何術”，表明自己對這種行為的巫術意味缺乏認識，但並不是所有的讀書人都是如此。文瑩《湘山野錄》卷中記載：

沖晦處士李退夫者，事矯怪。攜子遊京師，居北郊別墅，帶

①弗雷澤《金枝》中譯本上冊第209頁。有些古老的習俗是採用禁欲的方式來促進土地豐產，對此，弗雷澤說：“如果說在某種程度上原始人同自然是一致的，他們不能區別自己的情欲、生殖與自然繁育動植物的方法兩者之間的不同，於是他們就會得出這樣的結論：通過放縱自己的情欲，有助於動植物的繁殖；或者不育後嗣，積蓄精力，這樣也有助於其他生物——無論動物或植物——繁殖種類。就是這樣，從相同的原始哲學和相同的對於自然與生命的原始觀念出發，原始人經過不同的渠道得出一條原則：放縱情欲，或實行禁欲。”見上書第210頁。關於中國古代“採用禁欲的方式來促進土地豐產”的例子，可參閱宋兆麟《生育神與性巫術研究》第91—92頁，文物出版社，1990年。而我國少數民族的相關事例，可參閱章海榮《西南石崇拜》相關章節，雲南教育出版社，1995年。

②《筆記小說大觀》第20編第6冊第3462頁。

經灌園，持古風外飾。一日，老圃請撒園莢，即《博物志》張騫西域所得胡莢是也。俗傳撒此物，須主人口誦猥語播之則茂。退夫者固矜純節，執菜子於手撒之，但低聲密誦曰“夫婦之道，人倫之性”云云，不絕於口。無何客至，不能訖事，戒其子使畢之。其子尤矯於父，執餘子呪之曰：“大人已曾上聞。”皇祐中，館閣以為雅戲，凡或談語清淡，則曰：“宜撒園莢一巡。”^①

其實，類似的記載早已見於唐代的文獻。段成式《酉陽雜俎》前集卷一九介紹茄子時說：“欲其子繁，待其花時，取葉布於過路，以灰規之，人踐之，子必繁也。俗謂之嫁茄子。”^②此處的“嫁茄子”，與江淮間的“嫁橘法”性質相同。而宋代民間在元旦日的“嫁樹”風俗，也與此相關。《歲時廣記》卷五引《四時纂要》：“元旦，日未出時，以斧班駁錐斫棗李等樹，則子繁而不落，謂之嫁樹。晦日同嫁李，則以石安樹間。”^③依據巫術的“相似律”理論，人類能夠影響植物的生長，並根據自己的行為或狀態的好壞來決定其影響的好壞。結了婚的女子能夠生育，那麼，結婚的菓樹自然也能夠結菓了。弗雷澤對此分析說：“把花草樹木當作有生命的人一樣，這種觀念自然地就會把它們分為男性和女性對待，他們就會在真實的意義上，而不是形象地或詩意地實行婚嫁了。”^④基於同樣的原理，因某種原因而不能生育的人會

①《湘山野錄》第30頁。宋兆麟先生注意到——《調變類編》卷三：“俗傳種莢莢，口出穢語則茂。”《佩文韻府》卷四引《湘山集》：“莢莢即胡莢，世傳播種時口裏誦，則其生滋茂。”朱彝尊《鴛鴦湖棹歌》：“秋燈無焰剪刀停，冷露濃濃挂樹青。怕解羅衣種罌粟，月明如水浸中庭。”注：“禾中產罌粟，相傳八月十五夜，婢女即解衣播種，則花倍繁。”見《中國生育信仰》第126頁。

②《酉陽雜俎》第186頁。

③《筆記小說大觀》第20編第4冊第2230頁。與此相關，中國民間常常以“播種”、“耕耨”指性行為，見清長白浩歌子《蜃窗異草》卷一“張僮”條，《筆記小說大觀》第2編第3冊第1314—1315頁。

④弗雷澤《金枝》中譯本上冊第173頁。關於我國少數民族這方面的例子，可參看宋兆麟《生育神與性巫術研究》第167—171頁，文物出版社，1990年。

妨礙菓樹的結果。《分門瑣碎錄·菓木志》說：“菓木及皂莢之類初實年，或為僧尼所觸，終不復實。切宜記之。”^①

進一步溯源，春秋時期的“仲春之會”也具有相同的意義。

《周禮·地官·媒氏》：“媒氏掌萬民之判。凡男女自成名以上，皆書年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。凡娶判妻入子者，皆書之。中春之月，令會男女，於是時也。奔者不禁。若無故而不用令者，罰之。”^②有一些學者以為，“仲春之會”是遠古羣婚制的遺迹，羣婚制被歷史淘汰後，人類有了性禁忌，而“仲春之會”正是對因性禁忌而形成的壓抑起緩解作用的一種辦法，它有些類似西方的狂歡節。

這種說法看似有道理，其實不然。首先，它無法解釋這種男女之會為什麼偏偏在仲春之月舉行；其次，它無法解釋這種男女之會的強制性保證。依據前面的例子，我們可以認定“仲春之會”是一種祈求豐年的巫術活動。首先，“仲春之會”與一年的農耕之始正好疊合。《尚書·堯典》：“（仲春）厥民析，鳥獸孳尾。”^③蔡沈《書經集傳》：“析，分散也。先時冬寒，民聚於隩，至是則以民之散處而驗其氣之溫也。”^④說得通俗一點，“析”就是老弱在家留守，丁壯出外就功。《詩經·豳風·七月》：“三之日于耜，四之日舉趾。”毛傳：“三之日，夏正月也。……于耜，始修耒耜也。四之日，周四月也，民無不舉足而耕矣。”^⑤

①《續修四庫全書》第975冊第62頁。

②《十三經註疏》上冊第732—733頁。

③同上，第119頁下。

④文淵閣《四庫全書》第58冊第5頁。

⑤《十三經註疏》上冊第389頁。《詩經·豳風·桑中》是一首著名的“淫詩”，鮑昌先生以為此詩極有章法地表現了仲春、夏收、秋收祭祀中男女會合之事，是以人間的男女交合促進萬物的繁殖。見鮑昌《風詩名篇新探》第123—133頁，中州書畫社，1982年。

在順勢巫術“同類相生”或“同果必同因”原則的支配下，仲春之月的活動多有促成豐年的意義，這一點從《禮記·月令》的一段文字中可以看出：“仲春之月……安萌芽，養幼少，存諸孤。”鄭玄注：“助生氣也。”此處，養幼少等具有超乎尋常的意義，它有助於莊稼的生長！《月令》又說：“是月也，毋竭川澤，毋漉陂池，毋焚山林。”鄭玄注：“順陽養物也。”《月令》還說：“又命樂正入學習舞。”鄭玄注：“習舞者，順萬物始出地，鼓舞也。”這一條最爲有趣，人們以舞蹈的方式慶祝小苗出土，並祈求其茁壯成長。《周禮》所說的“中春之月，令會男女”這類文字在《禮記》中沒有出現，這不是由於編撰者的無知，而是由於編撰者改變了文辭。《禮記·月令》說：“（中春之月）擇元日，命民社。”鄭玄注：“社，后土也。使民祀焉，神其農業也。”^①這段文字特別值得注意，因爲它直接點明了仲春之會的原本意義。根據古代文獻，遠古社壇上有以土堆積起來的一個高塚，或設置作爲社神象徵的神石，稱爲“石祖”。有人認爲“石祖”象徵男性生殖器（郭沫若），有人認爲“石祖”象徵地母乳房（何新）。但有一點可以肯定，“石祖”和塚土是生殖的象徵，故爾，祭社中伴有性行爲，先民“社”而祀農神，正表現了他們對性行爲與豐產之間神奇關係的認識。所謂“若無故而不用令者，罰之”，正說明這種行爲是作爲一種任務而必須完成的。

這種巫術觀念，在中國哲學中保存有自己的痕迹。《周易·繫辭下》說：“天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。”^②

①《十三經註疏》上冊第1361頁，第1362頁。

②同上，第88頁下。

《荀子·禮論》說：“天地合而萬物生，陰陽交而變化起。”^①

以上種種農業巫術，是人們為彌補自身能力不足而進行的一種文化建設，這種錯誤聯想的不斷重複，給人們造成一種積累經驗似的體會。這種文化建設在方法論上是非理性的，但在目的論方面卻是十分理性的，人們並不因為巫術手段的利用而忽視自己的努力，而是要從中獲得信心。

第二節 婚姻與生育巫術

1. 媚術

《夷堅志》補志卷二〇“董氏子學法”講述的是一個奇特的故事：

信州貴溪龍虎山，世為張天師傳正一教錄之地，而後山巫祝所習，謂之南法，乃邪術也。能使平地成川，瓦石飛擊，敗壞酒稼，鼓扇疾疫，其餘小伎作戲，更多有之。吾鄉樂平白石村董氏子，年少輕浮，往求侮惑婦女之術，得一呪訣，能使婦人自脫衣裳，喜而歸。欲驗其信否，先呼妻試之。便覺遍身奇癢，又若蜂蠆入懷，爬搔拂擗，無可奈何，亟脫上衣，已而袴履皆自墮，遂登榻仰臥。此子詫所學已成，旋取衣使再著，不復可著體，皆滑撻如油，蓋向來貪於巫還家試法，不暇問其返服之法。窘撓經日，告妻，將再往盡其術，妻不勝羞愧，自縊而死^②。

董氏子所學的“侮惑婦女之術”，就是媚術，它是一種能使

①《荀子集解》下冊第366頁。參閱周予同《“孝”與“生殖崇拜”》，見《周予同經學史論著選集》第70—91頁，上海人民出版社，1983年。

②《夷堅志》第4冊第1736—1737頁。

某一女子傾心於施法者的巫術。媚術的歷史相當悠久，《太平御覽》卷七三六引漢代之《淮南萬畢術》云：“鵲腦令人相思。取雌雄鵲各一，燔之四通道，丙寅日，與人共飲，置腦酒中則相思也。”^①以雌雄喜鵲來影響男女雙方，這正是一種典型的類比巫術。到了唐代，媚術已經種類繁多了。在敦煌文獻中，有許多供男人使用的媚術或供女子使用的媚術；如唐李淳風撰、袁天罡補的《增補秘傳萬法歸宗》卷五就有“令婦想思章”^②。宋代民間依然流傳着許多媚術，有些被通俗的生活指導手冊所提及。例如，《分門瑣碎錄·雜說》：“紅蝙蝠出隴州，多雙大紅蕉花間，若獲其一，則一不去。南人收為媚藥。”^③

《夷堅志》丁志卷一九“玉女喜神術”的故事也具有相同的性質：

邵武人黃通判，自太平州秩滿，寓居句容縣僧寺。寺與茅山接，一女未出適輒有孕，父母疑與人為姦，然女常日不出，亦無男子往來其家者。密詰之，女泣曰：“兒實非有遇，但每睡時，似夢非夢，必為一道士迎置靜室中，邀與飲宴，且行房室之事，以至有身。久負羞恨而不敢言也。”父意茅山方士所為，乃託故具齋，悉集十里內道流，使女自帷中窺之。果某觀中道士，頎然秀整，類有道者。擒問之，具狀，遂縛致於縣。縣令考其跡狀，曰：“某所行蓋玉女喜神術也。”命加械扭，囚諸獄。道士高吟數語，未絕聲，黑霧四塞，對面不相睹。少傾霧散，唯五木狼籍

①《太平御覽》第3冊第3265頁。

②參閱高國藩《中國巫術史》第402—410頁。

③《續修四庫全書》第975冊第67頁。

於地，道士不見矣^①。

關於“玉女喜神術”的具體情形，我們不得而知。

2. 冥婚

《昨夢錄》記載：

北俗，男女年當嫁娶、未婚而死者，兩家命媒互求之，謂之“鬼媒人”。通家狀細帖，以父母命禱而卜之，得卜即製冥衣，男冠帶，女裙帔等畢備。媒者就男墓備酒果，祭以合婚，設二座相並，各立小幡尺餘者於座後。其未奠也，二幡凝然垂直不動；奠畢，祝請男女相就，若合卺焉。其相喜者，則二幡微動，以致相合；若一不喜者，幡不為動且合也。又有慮男女年幼或未聞教訓，男即取先生以死者，書其姓名時以薦之，使受教；女即作冥器充保姆使婢之屬。既已成婚，則或夢新婦謁姑翁，婿謁外舅也。不如是，則男女或作祟，見穢惡之迹，謂之“男祥女祥”鬼，兩家亦薄以幣帛酬鬼媒，鬼媒每歲察鄉里之死者而議，資以養生焉^②。

這就是所謂的“冥婚”。冥婚之歷史相當悠久。《周禮·地官·媒氏》：“禁遷葬者與婚殤者。”鄭玄注：“遷葬謂生時非夫婦，死即葬遷之，使相從也。殤十九以下未嫁而死者，生不以禮相接，死而合之，亦是亂人倫者也。嫁殤者，謂嫁死人也，今時娶會是也。”孔穎達疏：“遷葬謂成人鰥寡，生時非夫婦，死乃嫁之。嫁殤者，生年十九已下而死，死乃嫁之。不言殤娶者，舉女殤，男可知也。”^③

①《夷堅志》第2冊第694頁。

②《筆記小說大觀》第6編第3冊第1790—1791頁。

③《十三經註疏》上冊第733頁下。

清代學者趙翼《陔餘叢考》卷三一“冥婚”條曾列舉正史中所記載的冥婚事例十餘起，其發生時間自魏晉至元明。但趙翼所提及的事例皆為帝王士大夫之屬，而《昨夢錄》所記載的則是宋代民間的情形。

周去非《嶺外代答》卷十“迎茅娘”記載：“欽、廉子未娶而死，則束茅為婦於郊，備鼓樂迎歸以合葬，謂之‘迎茅娘’。昔魏武愛子蒼舒卒，娶甄氏亡女合葬。明帝愛女淑卒，娶甄氏亡孫合葬。欽之‘迎茅娘’，夷風也。曹氏父子直為冥婚。豈足尚哉？”^①

從這段記載來看，冥婚也是有儀式的。根據敦煌文獻資料，在唐代，夭亡男女家長在冥婚儀式中，應該首先祭告夭亡之男女雙方。據斯一七二五《大唐吉凶書儀》，男方父母祭告亡兒的祭文是：

父告子曰：告汝甲乙，汝既早逝，大義未通。獨寢幽泉，每移風月。但生者好偶，死亦嫌單。又悟某氏有女，復同霜葉。為汝禮聘，以會幽靈。擇卜良辰，禮就合吉。設祭靈右，衆肴備具。汝宜降神就席。尚饗。

女方父母祭告亡女的祭文是：

告汝甲乙，汝既早逝，未有良仇。隻寢泉宮，載離男女。未經聘納，禍鍾德門，奄同辭世。二性合好，以結冥婚。擇卜良時，就今合棺^②。

此外，在舉行冥婚儀式前，男女雙方家長還要通書信納聘。

^①《嶺外代答校注》第432頁。

^②《敦煌寶藏》第13冊第104頁下。

據伯四〇三六，男方寫給女方家長的《冥婚書》為：

頓首頓首：仰與臭味如蘭，通家自昔。平生之日，思展好仇。積善無徵，苗而不秀。又承賢女，長及載□，淑範鳳芳，金聲早振。春花未發，秋葉已凋。賢人與不賢，春言增感。曹氏僅以禮祠願敬宜。謹遣白書，不具。姓名頓首^①。

女方寫給男方家長的《冥婚書》為：

久缺祇敘，延佇誠勞。積德不弘，臺鍾已女。賢子含章挺秀，幼勁松貞。未展九能，先悲百贖。既辱來貺，敢以敬從。願珍重。謹遣白書，不具姓名。頓首頓首^②。

《大漢原陵秘葬經·冥婚儀禮篇》為我們保存了宋代冥婚儀式中的一段“啓文”：“良媒配合宜之魂，新婦屍靈入帳門。祇有悲哭贈酒紙，更無合角共頭紅。生前不識公婆面，死後今宵謝祖宗。整理房堂並眷屬，靈前祭罷卻成親。”^③

“冥婚”的原因固然有父母疼愛子女的因素，但我們也不可忽視其巫術意味。《昨夢錄》所謂“不如是，則男女或作祟，見穢惡之迹”正說明這種冥婚儀式也具有安慰亡靈的作用，與驅鬼巫術有一定的相通之處。

既然可以“冥婚”，當然也可以在冥界中離婚。《夷堅志》丁志卷一二“吉搗之妻”記載：

岳州平江令吉搗之，唐州湖陽人。初娶王氏，樞密倫女弟也。既亡，復娶同郡張氏，居於長沙。張氏生女數日得危疾，醫不能治。其母深憂之，邀巫媼測視，云：“王氏立於前，作祟甚劇。”

①《敦煌寶藏》第132冊第552頁下。

②同上，第129冊第410頁下。

③《永樂大典》第4冊第3825頁上。

命設位禱解，許以醢讎，不肯去。巫語搗之曰：“必得長官效人間夫婦決絕寫離書與之，乃可脫。”搗之不忍從，張日加困篤。不得已，灑淚握筆，書之授巫。即雜紙錢焚付之，巫曰：“婦人執書展讀竟，慟哭而出矣。”張果愈。生人休死妻，古未聞也。張與予爲同堂姊妹，今尚存^①。

這個故事表達了人們的這樣一種觀念：對亡妻的決絕能使其鬼魂徹底絕望，從而不再爲祟，而後妻之病也就得以痊愈。

對於冥婚之意義，《永樂大典》卷八一九九《大漢原陵秘葬經·冥婚禮儀篇》說得十分清楚：“夫天地二氣交會，人有夫婦之眷屬也，生同衾被，死同棺槨，或男兒未婚，女人未嫁，男兒弱冠身亡，女人笄室身死……皆以真魂合婚，免爲獨鬼也。”也正是因爲如此，冥婚之儀式要追求“活”的效果。《大漢原陵秘葬經·冥婚禮儀篇》說：“凡男女骨殖，用綿裹鬲體，草索穿脊骨，用草爲胎，縛作人形，用面錢貼於面上，著衣裳，裝裹如活人。”^②

3. 乞子

在“不孝有三，無後爲大”觀念的支配下，婚姻的意義在很大的程度上是爲了傳宗接代，種種乞子巫術以及相關的信仰由此產生出來。

《歲時廣記》卷一“飲雨水”條引《本草》：“正月雨水，夫妻各飲一杯，還房獲時有子，神助也。”^③這顯然與前面所提及

①《夷堅志》第3冊第639頁。

②《永樂大典》第4冊第3825頁上。

③《筆記小說大觀》第20編第4冊第2106頁。對於這一行爲的意義，元人賈銘《飲食須知》卷一說得十分明確：“立春節，雨水性有春升始生之氣，婦人不生育者，是日，夫婦各飲食一杯，可易得孕。取其發育萬物之義也。”見《筆記小說大觀》第6編第5冊第2513頁。

的農業孕育儀式相對應，認為使萬物萌生的春雨也可以使婦女獲得一種生育能力。

樂史《太平寰宇記》卷七六：“（乞子石）在州（四川敘州府宜賓縣）南五里，兩石夾青衣江對立，如夫婦相向。故老相傳，東不從西乞自將歸。故風俗云無子者祈禱有應。”又說：“石乳城水在縣（四川簡州陽安）二十一里玉女靈山。東北有泉，西北兩岸各有懸崖。腹，名乳房。一七眼，狀如人乳流下，土人呼為玉華池。每三月上巳日有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女。自古有驗。”^①

對於這種“乞子石”的靈驗，《雲笈七籤》卷一二二《道教靈驗記》記載：

金堂縣昌利化玄元觀南院玄元殿前，有九井焉。平陸之上，纔深一二尺，或方或圓，大者五六尺，小者三二尺，相去各數步，泉脈相通，而水色皆異，其味甘香，蓋醴泉之屬也。無水旱增減之變，常涵岸不溢。……又每歲三月三日，蠶市之辰，遠近之人，祈乞嗣息，必於井中，探得石者為男，瓦礫為女，古今之所效驗焉^②。

此處涉及古代的靈石崇拜。在中國神話中有化石生子的傳說，如禹生於石、塗山氏化石生啓等等。《淮南子·修務》：“禹生於石。”高誘注：“禹母修己，感石而生禹，折胸而出。”^③《漢書·武帝紀》：“元封元年……春正月，行幸緱氏。詔曰：‘朕

①文淵閣《四庫全書》第469冊第621—622頁。《太平御覽》卷五二引《郡國志》：“乞子石在馬湖南岸。東石腹中出一小石，西石腹中懷一小石。故雙人乞子於此，有驗，因號為乞子石。”見《太平御覽》第1冊第253頁下。

②《四部叢刊》初編第96冊。

③《淮南鴻烈集解》下冊第642頁。類似記載又見《釋史》卷一二引《遁甲開山圖》。

用事華山，至於中岳，獲駁鹿，見夏后啓母石……’”應劭曰：

“啓生而母化爲石。”顏師古曰：“啓，夏禹子也。其母塗山氏女也。禹治鴻水，通轅轅山，化爲熊，謂塗山氏曰：‘欲餉，聞鼓聲乃來。’禹跳石，誤中鼓。塗山氏往，見禹方作熊，慚而去，至嵩高山下化爲石，方生啓。禹曰：‘歸我子。’石破北方而啓生。事見《淮南子》。景帝諱啓，今此詔云啓母，蓋史追書之，非當時文。”^①

對此，有學者認爲中國古代的祭祀與靈石崇拜有關^②。

《禮記·月令》：“仲春之月……玄鳥至。至之日，以大牢祠於高禘。天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禘之前。”^③對於此種祭祀的巫術意味，東漢蔡邕在《月令章句》中有所體會：“高禘，神名也；高猶尊也，禘猶媒也，吉事先見之象，謂人之先，所以祈子孫之祀也。……后妃將嬪御，皆會於高禘，以祈孕妊。御者，進也。凡衣服加於身，飲食入於口，妃妾接於寢，皆曰御。天子所御，謂后妃以下至御妾，孕妊有萌牙者也。韉，弓衣也；祝以高禘之命，飲之以醴，帶以弓衣，尚使得男也。”^④《說文解字》卷一上：“祏，宗廟主也。《周禮》有郊宗石室。一曰大夫以石爲主，从示从石，石亦聲。”^⑤杜佑《通典》卷五五引晉人束皙之言：“漢武帝晚得太子，始爲立高禘之祠。高禘者，人之先也，故立石爲主，祀乙太牢也。”又說：“魏禘壇有石。青龍中造。許慎云：‘山陽

①《漢書》第1冊第190頁。類似記載又見《釋史》卷一引《隨巢子》。

②參閱孫作雲《中國古代的靈石崇拜》，《民族雜誌》第5卷1期，1937年。

③《十三經註疏》上冊第1361頁。高禘，《詩經·大雅·生民》毛傳作“郊禘”，文義較顯豁，見《十三經註疏》上冊第528頁上。

④清刻《漢學堂叢書》本。

⑤《說文解字》第8頁。

人以石爲主。’ ” ①

晉代高禰亦用石。《搜神記》卷七：“元康七年，霹靂破城南高禰石。高禰，宮中求子祠也。賈后妬忌，將殺懷、潛，故天怒賈后，將誅之應也。” ②此事在《隋書·禮志二》中有更爲充分的記載：“晉惠帝元康六年，禰壇石中破爲二。詔問，石毀今應復不？博士議：‘《禮》無高禰置石之文，未知造設所由。既已毀破，可無改造。’更下西府博議。而賦曹屬束皙議：‘以石在壇上，蓋主道也。祭器弊則埋而置新，今宜埋而更造，不宜遂廢。’時此議不用。後得高堂隆故事，魏青龍中，造立此石，詔更鑄石，令如舊，置高禰壇上。埋破石入地一丈。案梁太廟北門內有石，文如竹葉，小屋覆之，宋元嘉中修廟所得。陸澄以爲孝武時郊禰之石。然則江左亦有此禮矣。” ③

在正史中，靈石生子的傳說，以高琳的故事最爲生動。《周書·高琳傳》：“高琳字季璿，其先高句麗人也。……琳母嘗被禳泗濱，遇見一石，光彩朗潤，遂持以歸。是夜夢見一人，衣冠有若僊者，謂其母：‘夫人向所將來之石，是浮磬之精。若能寶持，必生令子。’其母驚寤，便舉身流汗，俄而有娠。及生，因名琳字季璿焉。” ④

對於這種神秘的“石”，宋人也是認同的。《宋史·禮志六·高禰》記載：

初，仁宗未有嗣，景祐四年二月，以殿中侍御史張奎言，詔

①《通典》第318頁中。

②《搜神記》第99頁。

③《隋書》第1冊第146頁。趙國華先生認爲“文如竹葉”具有生殖象徵意義，見《生殖崇拜文化論》第214—223頁，中國社會科學出版社，1990年。

④《周書》第2冊第495—496頁。《西遊記》第一回講述孫悟空之出世，《紅樓夢》第一回講述賈寶玉之身世，可以視爲靈石生子信仰在文學作品中的折射。

有司詳定。禮官以爲：“《月令》雖可據，然《周官》闕其文，《漢志》郊祀不及禘祠，獨《枚臯傳》言‘皇子禘祝’而已。後漢至江左概見其事，而儀典委曲，不可周知。惟高齊禘祀最顯，妃嬪參享，黷而不闕，恐不足爲後世法。唐明皇因舊《月令》，特存其事。開元定禮，已復不著。朝廷必欲行之，當築壇於南郊，春分之日以祀青帝，本《詩》‘克禘以祓’之義也。配以伏羲、帝嚳，伏羲本始，嚳著祥也。以禘從祀，報古爲禘之先也。以石爲主，牲用太牢，樂以升歌，儀視先蠶，有司攝事，祝版所載，具言天子求嗣之意。乃以弓矢、弓韜致神前，祀已，與胾酒進內，以禮所御，使齋戒受之。”^①

這種基於求子而產生的靈石崇拜，在宋代民間衍生出摸石求子習俗。明人曹學佺《蜀中名勝記》卷八：“海雲山，在錦江下流十里，有海雲寺、鴻慶院諸勝。吳中復《遊海雲寺唱和》詩，王齊序云：‘成都風俗，歲以三月二十一日遊城東海雲寺，摸石於池中，以爲求子之祥。’”^②這種靈石崇拜觀念具有多樣的表現形式。如，《雞肋編》卷上記載：“襄陽正月二十一日，謂之天穿節。……婦女於灘中求小白石有孔可穿者，以色絲貫之，懸插於首，以爲得子之祥。”^③這種靈石崇拜觀念，還引導出靈石決定個人命運的信仰。《揮麈餘話》卷二“團石識語”記載：“三衢境內地名張步溪中，有石，里人號曰團石。有識語云：‘團石圓，出狀元；團石仰，出宰相。’乙丑歲水涸，石忽如圓鏡，明

①《宋史》第8冊第2510—2511頁。

②《蜀中名勝記》第29頁。

③《雞肋編》第20頁。

年劉文孺章魁天下；前歲大水，石乃側仰，而余去年拜相。”^①

這種靈石崇拜，存在於中國的一些少數民族中，也存在於世界上其他許多民族中。根據陳夢家先生的研究，朝鮮古老神話中朱蒙之母“坐石而出”與塗山氏化石生啓神話，在象徵模式上有相似之處^②。不僅如此，這種靈石崇拜也普遍存在於各種古老文化之中，許多古老的民族都將大地、洞穴與生殖崇拜聯繫起來。例如，雲南中甸、麗江地區的納西族，常以石壁之裂縫似女陰者視為聖物，焚香以乞子^③。而德國學者艾利希·諾伊曼進一步指出：“岩和石作為山和地，也具有同樣的意義。”^④

有時，模擬的性行為也可以使不孕的婦女懷孕生子，這可視為“相似律”的應用。《夷堅志》補志卷一〇“姑蘇顛僧”記載：姑蘇人沈端叔，家頗豐腴，但其妻久不孕；一顛僧稱有術可使婦女月內便成孕；僧使婦人“卸冠釵脫上服仰臥”，僧“咄咄持念，忽踴身而起，翻背一躍，若優人所謂打筋斗者，徑跳婦榻，跨腹而過”，“婦果有娠而生男”^⑤。顛僧所為，顯然是對性行為的模仿。

宋代民間還有一種與“足崇拜”相關聯的乞子巫術。《夷堅志》支癸卷五“瑞應尊者”記載：

恭州報恩寺有羅漢洞，塑為岩壑五百數，人物散處，其長大

①《四部叢刊》續編第55冊。

②《商代的神話與巫術》，《燕京學報》1936年20期。更為深入的研究則可參閱王孝廉《中國的神話世界》上冊，臺灣時報文化企業有限公司，1987年。

③《中國各民族原始宗教資料集成·納西族卷》第109—110頁。亦可參閱章海榮《西南石崇拜》相關章節，雲南教育出版社，1995年。

④《大母神》中譯本第43頁。

⑤《夷堅志》第4冊第1645頁。值得注意的是，顛僧行此法術時“請夫且避舍”，也許是假戲真唱。

與生身等。唯瑞應尊者一像，乃天生石所成，其顏狀衣服、袈裟文縷悉具，了無斷削痕迹，莫知其起於何代。紹興間，或失其首。寺僧告於州，申達制置司。遍下屬郡尋訪，弗獲。乾道中，一蜀商泊江陵沙頭，夜夢異僧來謁曰：“貧僧受業於渝州之報恩寺，今行腳西歸，擬附於舟尾。如辱賜許，當先奉候於白羊口。緣寄包笠在彼，趁便道取之。”商曰：“諾。”寤而恍然。蜀客率能於亂石中識別璞玉瑪瑙。及白羊，沙磧間得一圓石，高尺許，宛如人頭，眉目全備，而圓頂無髮。衆方聚觀，商認爲夢中所遇，浴而收之，將至恭州作供。行次洞前，見一石像，方袍無首，默與心會。白方丈，辦香花，迎於江濱。置之頂上，脗合無齟齬，遂復成全軀。是時朱師古少卿赴召造朝，挈家遊洞。子婦求嗣者竊其履去，諸僧不覺也。十年後，朱還鄉過渝，夢僧稱：“在報恩寺挂搭久，乞施履烏。”明日爲人語，訝其異。婦始自陳曩事，敬以歸之^①。

向佛乞子的巫術，在唐代就在民間普遍流行了。《荆楚歲時記》：“四月八日，諸寺各設齋，以五色香水浴佛，共作龍華會，以爲彌勒下生之徵……長沙寺閣下有九子母神，是日市肆之人無子者，供養薄餅以乞子，往往有驗。”^②此處的“九子母神”當爲佛經中的鬼子母，亦稱“九子魔母”。傳說鬼子母生有五百子，逐日吞食王舍城中童子，後經獨覺佛點化，成爲祐人生子的女神。事見《毗奈耶雜事》卷三一，《雜寶藏經》第九，《增壹阿

^①《夷堅志》第4冊第1256頁。

^②《荆楚歲時記校注》第143—151頁。龍華會，佛家語，彌勒成道時，行龍華樹下說法三回。

含經》卷二二，《佛說鬼子母經》等^①。《大唐西域記》卷二“健馱邏國”記載：“梵釋窣堵波西北行五十餘里，有窣堵波，是釋迦如來於此化鬼子母，令不害人，故此國俗祭以求嗣。”^②不過，

“瑞應尊者”中更值得注意的是乞子與“竊其履”的關係。實際上，“竊其履”是“足崇拜”的一種曲折反映。藹理士在《性心理學》中分析說：“有幾種性愛的物戀現象，就它們心理學的關係而論，是往往很有曲折的。最明顯的一例是足的物戀現象或鞋的物戀現象；在文明社會裡，穿鞋代替了赤足，所以足戀可轉移而為鞋戀，二者實在是一件事。把足和性器官聯繫在一起，原是中外古今很普遍的一個趨勢，所以足戀現象的產生可以說是有一個自然的根底的。”^③

①中土亦有“九子母”神。《漢書·成帝紀》：“元帝在太子宫生甲觀畫堂。”顏師古注引應邵語：“畫堂畫九子母。”見《漢書》第8冊第301頁。然《荆楚歲時記》所記之“九子母”神在“寺閣下”，故應為佛教之“九子魔母”。《太平廣記》卷四一引《會昌解頤》：“唐應寶中，越州觀察使皇甫政妻陸氏，有姿色而無子。州有名寺寶林，中有魔母神堂，越中士女求男女者，必報驗焉。”《太平廣記》第1冊第259—260頁。這段文字將佛教與“魔母”的關係說得最為明確。

②《大唐西域記校注》第254頁。

③《性心理學》中譯本第205—206頁。卡納《人類的性崇拜》也說：“全世界人的觀念都將腳和性器官聯繫起來，這似乎說明拜足狂是有它自己的基礎的。在猶太人中，‘腳’用作性器官代名詞，如《舊約·埃賽亞》中的‘腳毛’意即陰毛。世界上許多地方以腳毛為羞恥的中心。西班牙就是一例。”關於這方面的例子，《詩經·大雅·生民》中有關姜嫄履跡生后稷的描述，可以視為中國最早的事例，聞一多《姜嫄履跡考》對此有深入的研究。《醫心方》卷二六引《如意方》：“令人相愛術，取履下土作三丸，密著席下，佳。”又引《延年經》：“療奴惡妒方，取夫腳下土，燒，安酒中，與服之，取百女亦無言。”這種對腳下泥土的崇拜，可以視為足崇拜的一種延伸。《本草綱目》引《集元方》：“（子死腹中或胎衣不下時）取本婦鞋底炙熟，熨腹上下二七次即下。”又引《胎產方》：“產婦催生，路旁破草鞋一隻，洗淨燒灰，酒服二錢，如得左足，生男；右足，生女。覆者，兒死；側者，有驚。自然自理也。”這些藥方，可以與馮夢龍《童癡二弄·山歌》中所搜集到的吳中山歌《鞋子》對照來讀：“姐兒生來鞋子能，身上花苗顏色精。……奉勸姐兒沒要自道腳力大，就是拖腳蒲鞋還勝于左嫁人。”原注：“吳語，再醮曰左嫁人。”這裡用“拖腳蒲鞋”來比喻“左嫁人”，又把鞋來比性的吸引。

4. 養育

在宋代，嬰兒的夭折率相當高。據統計，宋代皇帝除度宗二子死於戰亂外，共有子女 181 人，其中夭亡者 82 人，約佔一半^①。皇室尚且如此，民間的情形可想而知。因此，宋代民間的生育禮俗相當豐富^②。而且，在具體的生育過程中，宋代民間採用種種的巫術手段來確保一切順利。《續博物志》卷八：

江浙間有鳥名飛生，狐首肉翅，四足如獸，飛而生子即隨母後。人有難產，以其爪安胸腹間，立驗。亦有得其皮者^③。

朱翌《猗覺寮雜記》卷下：

嶺外人家有嬰兒衣，暮則急收，不可露夜。土人云：有蟲名暗夜，見小兒衣，必飛毛著其上，兒必病寒熱，久則瘦不可療。其形如大蝴蝶。《水經》：“豫章潯陽縣多女鳥。”《玄中記》曰：“新陽男子於水際得之，與共居，生二女，悉衣羽而去。”豫章間養兒不露其衣，言是鳥落塵於兒衣中，令兒病。亦謂之夜飛遊女。由此觀之，乃暗夜也^④。

在上面的兩個例子中，對嬰兒衣的保護具有一種巫術觀念背景。衣服與人之間存在着一種神秘的關聯。同時，當時的醫書中的許多相關醫方，也具有巫術的性質。如《證類本草》卷五：“銅弩牙，主婦人產難血閉、月水不通、陰陽隔塞。”同書卷二二：

“針線袋，主婦人產後腸中癢不可忍，以袋安所臥褥下，無令知

①參閱王曾瑜《宋代人口淺談》，《天津社會科學》1984 年 6 期。

②參閱吳寶琪《宋代產育之俗研究》，《河南大學學報》1989 年 1 期。

③《續博物志》第 118 頁。

④《筆記小說大觀》第 21 編第 2 冊第 888 頁。據日本學者研究，此種信仰與《五十二病方》（1973 年長沙馬王堆出土）中有關嬰兒的呪術療法有一定的關聯。見[日]山田慶兒《夜鳴之鳥》，見《日本學者研究中國史論著選譯》第 10 冊，中華書局，1993 年。而中國少數民族的例子則可參閱馬昌儀《中國靈魂信仰》第 142—143 頁。

之。”^①

如果小兒發育得不理想，宋代民間也有許多有針對性的巫術手段。如，《歲時廣記》卷五引《歲時雜記》有“禳長短”法：

“小兒生太短者，元日五鼓，就廁傍偃臥，從足倒曳跬步許；太長者，以木拍其頭。”^②

宋代民間婚姻與生育巫術的豐富性，突出顯示了中國封建社會宗法性的特徵，表明了民間的家族意識以及對血脈的崇尚。

第三節 祭祀巫術

祭祀鬼神是宋代民間巫師的一項重要工作。

祭祀時供奉犧牲是巫師通鬼神時所使用的一種重要手段。張秉權先生說：“甲骨文的祭字是手拿着血淋淋的肉塊，以這個表示對神所奉獻的祭祀行為。後來覺得創字意味不太明顯，而在祭祀的‘義符’加上‘示’這個字。爲了獲得最高的祭祀效果，仍使用貞卜的形式。若確定那位神不降福會降災的話，纔知道用什麼祭物來奉獻會使神高興。”^③

對於“祀”字，郭沫若先生分析說：“蓋示之初意本即生殖之神之偶像也。又凡從‘示’之字，得此亦頓若明白如畫。故宗即祀此神像之也，祀從人跪於生殖神像之前。”^④

①文淵閣《四庫全書》第740冊第198頁，第929頁。“銅弩牙”之所以有如此藥力，是由於古人認爲牙有避邪的功能。詳後。

②《筆記小說大觀》第20編第4冊第2232頁。

③《祭祀荀辭中的犧牲》，見《歷史語言研究所集刊》38期，1968年。西方學者認爲：獻祭的基本思想不是向神靈敬獻供品，而是用一個神聖的犧牲者的血和肉，通過共享來實現神與它的崇拜者之間的交流。參閱[英]布賴恩·莫裏斯《宗教人類學》中譯本第151頁，今日中國出版社，1992年。

④《甲骨文字研究·釋祖》，見《郭沫若全集·考古編》第1冊第42頁。

在祭祀活動中，祭祀者認為神能享用人間的祭品，這是證明神人相通的最為重要的一個環節，而殺人祭鬼神的巫術意味是最為濃厚的。從甲骨卜辭來看，以人為犧牲品在商代是極其盛行的。據胡厚宣先生的統計，有關人祭的卜辭共有 1350 片，1992 條之多，總計用人數不少於 14197 人^①。蘇聯學者克雷維列夫說：“人祭，不僅在原始宗教中有過，而且在往後發展階段的宗教中也有過，這是宗教史上最黑暗的一頁。”^②這種野蠻的習俗並沒有隨着野蠻社會的結束而消失，祇是在不停地變換其形式^③。本文要討論的是宋代的殺人祭鬼問題。

各種文獻表明，宋代民間殺人祭鬼之風氣是相當興盛的，以致於成爲一種嚴重的社會問題^④。

《夷堅志》補志卷一四“莆田處子”：

紹興二十九年，建州政和縣人往莆田買一處子，初云以爲妾。既得，爲湯沐膏澤，鮮衣豔裝，置諸別室，不敢犯。在途旬日，飲食供承，反若事主。所攜唯一籠，扃鑰甚固，每日暮，必焚香啓鑰，拜跪惟謹。女頗慧黠，竊異之，意其有詭謀，禍且不測，

①胡厚宣《中國奴隸社會的人殉和人祭（下）》，見《文物》1974年8期。

②《宗教史》中譯本第34頁。

③《太平環宇記》卷八三“陵州”引《郡國志》：“昔張道陵此處得鹽井，因披排軍，引役人，唱排軍樂，願心齊力祀玉女於井內。玉女無人，後每年取一少年擲鹽井中，若不送，水即竭。”唐人鄭還古《博異志》“敬元穎”條記載，民間以少女祭井中毒龍，“自漢以來，已殺三千七百餘人矣。”見《筆記小說大觀》第14編第1冊第51頁。

④對於宋代的殺人祭鬼問題，日本學者已經進行過一些研究，如，河原正博先生在《法政史學》1967年1月19卷發表《關於宋代的殺人祭鬼》，宮崎市定先生在《中國學志》1973年4月7卷發表《關於宋代的殺人祭鬼習俗》。而中國學者的研究則有臺靜農先生《南宋人體犧牲祭》，見《宋史研究集》第二輯，臺北，1964年。《舊唐書·玄宗紀》：“（開元二十七年）冬十月，將改作明堂。詔言官取小兒埋於明堂下，以爲厭勝。村野童兒藏於山谷，都城騷然，咸言兵至。上惡之，遣主客郎中王侑往東都及諸州宣慰百姓，久之定。”見《舊唐書》第1冊第212頁。詔傳之所以引起民間的騷動，似乎當與民間本有的殺人祭鬼之風氣有關。但從現存的唐代文獻來看，有關唐代殺人祭鬼之記載並不多，這不是因為唐代如何文明，而祇能是“由於歷史記載的缺乏”。參閱葛兆光《中國思想史》第二卷第365—366頁。

遂絕不茹葷，冥心誦《大悲咒》不少輟。既至縣，其人不歸家，但別僦空室，納女並囊篋並室中。過數日，用黃昏時至籠前，陳設酒果，禱祀畢，明燈鎖戶而去。女危坐床上，誦咒愈力。甫夜半，籠中礫礫然有聲，劃然自開。女知死在漏刻，恐栗萬狀，無可奈何。但默祈神力，願冤家解免，諸佛護持而已。良久，一大蟒自內出，蜿蜒遲回望，若有所畏，既而不見。女度已脫，始下床，視籠中所貯，獨紙錢在。天未明，破壁走告鄰里。鄰里素知其所為，相與伺其人至，執以赴縣。時長溪劉少慶季裴為令，窮治其姦，蓋傳嶺南妖法採生祭鬼者，前已殺數人矣。獄成坐死，而遣女還鄉^①。

這個神奇的故事，既有歷史文化淵源，又有特定的時代特徵，同時還有特定的宗教信仰背景。

“莆田處子”故事的要素之一，就是以人祭祀蛇神。“莆田處子”故事與閩越的蛇神崇拜有內在的聯繫。在中國東南數省所出土的新石器時代器物上，人們曾發現許多幾何花紋，學者認為：這些花紋是蛇紋，它表明遠古閩越人以蛇為圖騰^②。《說文解字》卷一三上：“閩，東南越，蛇種。”^③關於這方面的記載，古代文獻中比比皆是，此處就不再引述了。而古代的巴人以人牲祭祀圖騰虎，也與此意義相同。《後漢書·南蠻西南夷列傳》：

“巴郡南郡蠻，本有五姓：巴氏、樊氏、暉氏、相氏、鄭氏。皆出於武落鍾離山。其山有赤黑二穴，巴氏之子生於赤穴，四姓之子皆生黑穴。未有君長，俱事鬼神，乃共擲劍於石穴，約能中者，奉以為君。巴氏子務相乃獨中之，眾皆歎。又令各乘土船，約能

①《夷堅志》第4冊第1683頁—1684頁。

②參閱陳文華《幾何印紋陶與古越族的蛇圖騰崇拜》，見《考古與文物》1991年2期。

③《說文解字》第282頁下。

浮者，當以爲君。餘姓悉沈，唯務相獨浮。因共立之，是爲廩君。……廩君死，魂魄世爲白虎。巴氏以虎飲人血，遂以人祠焉。”^①巴人以人牲祭虎的習俗流傳至後代。《魏書·韋珍傳》：

“高祖初，蠻首桓誕歸款，朝廷思安邊之略，以誕爲東荊州刺史，令珍爲使，與誕招慰蠻左。珍自懸瓠西入三百餘里，至桐柏山，窮淮源，宣揚恩澤，莫不降附。淮源舊有祠堂，蠻俗恒用人祭之。珍乃曉告曰：‘天地明靈，即是民之父母，豈有父母甘子肉味！自今已後，悉宜用酒醪代用。’羣蠻從約，至今行之。”^②

值得我們注意的是，閩越人在歷史上也有以人祭蛇神的習俗。《搜神記》卷一九所記載的“李寄斬蛇”的故事，就發生在“東越閩”，其蛇（蛇神）“欲得啖童女年十二三者”，李寄斬之，“自是東治無復妖邪之物”^③。當然，以人祭蛇神的習俗在崇拜蛇的地區不是罕見的^④。

“莆田處子”故事，正是這種習俗在宋代的沿續。無庸置疑，殺人祭鬼之風，在宋代的文獻中時時可見。

《宋會要輯稿》刑法二之三：“（太宗）雍熙二年閏九月二十四日詔：‘……桂廣諸州……殺人以祭鬼，病不求醫藥……’”^⑤《宋史·蠻夷列傳一·西南溪洞諸蠻一》：“（太宗淳化二年）荊湖轉運使言：‘富州向萬通殺皮師勝父子七人，取

①《後漢書》第10冊第2480頁。

②《魏書》第3冊第1031頁。

③《搜神記》第231—232頁。

④《太平寰宇記》卷八三引《蜀郡國志》：“西山有大蟒蛇，吸人，上有祠，號曰西山神。每歲土人莊嚴一女置祠旁以爲神妻，蛇即吸將去。不爾，則亂傷人。周氏平蜀，許國公宇文賁爲益州總管，乃設畫爲神婚，合媒婚姻，擇日設樂送玉女像以配西山神。自爾之後，無復此害。”文淵閣《四庫全書》第469冊第686頁下。

⑤《宋會要輯稿》第7冊第6497頁。

五臟及首，以祀魔鬼。’朝廷以其遠俗，令勿問。”^①《宋會要輯稿》刑法二之六：“真宗咸平元年十月二十八日，禁峽洲民殺人祭鬼。”^②《宋大詔令集》卷一九九《禁金商等州祭邪神詔》：

“（天禧三年四月戊辰）如聞禁金商等州，頗有邪神之祭，或緣妖妄，輒害生靈。達聞於聞，良用矜軫。宜令所在，嚴禁絕之。”^③《宋會要輯稿》刑法二之二五：“（仁宗康定元年）十一月四日知萬州馬元穎言：‘乞下川陝廣南福建荆湖江淮禁民蓄蛇毒蟲藥殺人祭妖神，其已殺人者，許人陳告賞錢，隨處支銅錢及大鐵錢一百貫。’從之。”^④

以上是北宋時期的一些情形。《莆陽比事》卷五引《國朝實錄》：“王回，字景深，登熙寧第，爲荆南松滋令。邑多淫祠，以人祭鬼，謂之採生。行旅不敢過。回捕治甚嚴，其風爲之變。”^⑤其實，諸如此類的“其風爲之變”，不過是溢美之辭，到了南宋時期，南方地區殺人祭鬼的情形似乎更爲嚴峻。

《宋會要輯稿》刑法二之一二六：“（紹興五年）九月十四日明堂赦：‘訪聞湖廣等處州縣殺人祭鬼，……可令守令檢舉見行條法鏤刻板於鄉村道店關津渡口，曉諭許諸色人，告捉依條施行……’”^⑥《建炎以來繫年要錄》卷一四五：“（紹興十二年

①《宋史》第40冊第14174頁。學友劉長東君告知：富州（今湖北麻城）之向氏，即《後漢書·南蠻西南夷列傳》之相氏，爲土家族大姓；土家族以人性祭白虎之習俗，近代民族誌資料中有詳盡的記載。因書稿已發排，不及詳查，僅誌於此。

②《宋會要輯稿》第7冊第6498頁。

③《宋大詔令集》第736頁。

④《宋會要輯稿》第7冊第6508頁。

⑤《宛委別藏》第50冊第219頁。王回（1023—1065）打擊淫祠之事，不見《宋史》本傳，《臨川集》卷九三《王深父墓誌銘》亦未提及。

⑥《宋會要輯稿》第7冊第6558頁。

五月)己未,言者論夔路有殺人祭鬼之事,乞嚴禁之。上謂執辛曰:‘此必有大巫倡之,治巫則此自止。西門豹投巫於河以救河伯娶婦,蓋知此道也。’”^①《宋史·高宗紀》:“(紹興十九年)二月丁丑禁湖北溪洞用人祭鬼及造蠱毒,犯者保甲同坐。”^②《宋會要輯稿》禮二〇之一四:“(紹興二十三年七月二十一日)乞嚴禁殺人祭鬼神奏:明王之制,祭祀非忠勞於國、功德及民者,不與祀典。聞近者禁止淫祠不爲不至,而愚民無知,至於殺人以祭巫鬼,篤信不疑。湖、廣之風,自昔爲甚。近歲此風又復行於他路,往往私遣其徒,越境千里,營致生人,以販奴婢爲名,及至歲閏,屠害益繁,雖同姓至親,亦不遑恤。今浙東又有殺人而祭海神者,四川又有殺人而祭鹽井者。守令不嚴禁之,生人實被其害。今歲閏在季冬,良民罹其非橫者必多,若不早爲之禁,緩則弗及矣。欲望申嚴法令,戒飭監司、州縣之吏,治之縱之,明示賞罰,增入考課令格,加之鄉保連坐,誥誡禁止,期於革心,毀撤巫鬼淫祠。”^③《宋會要輯稿》刑法二之一五六:“(隆興二年正月十日,知潭州黃祖舜言:‘竊見湖北多有殺人祭鬼者,耳目玩習,遂成風俗。乞委兩路監司嚴行禁戢,如捕獲犯人,依法重作行遣。’從之。”^④《宋會要輯稿》刑法二之五六:“(淳熙十二年三月)前發遣筠州趙謐言:‘湖外風俗,用人祭鬼,每以小兒婦女,生剔眼目,截取耳鼻,埋之陷穽,沃以沸湯,糜爛肌膚,無所不至。蓋緣販弄生口之人,偷竊小兒婦女,販入湖之

①《建炎以來繫年要錄》第3冊第2328頁。

②《宋史》第2冊第569頁。

③《宋會要輯稿》第1冊第771頁。又見《建炎以來繫年要錄》卷一六五。

④同上,第7冊第6658頁。

南北，貪其厚利。乞行下諸路州軍應與販生口入湖南北者，嚴立賞罰，委自監司守臣，專責巡尉，如能捉獲，比類強盜，與之酬賞。’從之。”^①《宋會要輯稿》刑法二之一二九：“（慶元四年）五月六日臣僚言：‘楚俗淫祠，其來尚矣。惟是戕人以賽鬼，不宜有聞於聖世。俗尚師巫，能以禍福證兆贊鼓愚民，歲有輸於公，自謂有籍於官。官利其一孔之入，於是縱其所爲，無復誰何。浸淫妖幻，詛厭益廣，遂至用人以祭，每遇閏月，此風尤熾。乞告戒湖北一路監司帥守，先嚴官吏納收師巫錢之禁，然後取其爲巫者，並勒令易業；不帥者與傳習妖教同科，庶幾此俗漸革。’從之。”^②《宋會要輯稿》刑法二之一二三：“（嘉泰元年）九月十九日，臣僚言：‘臣昨試郡吳興，首問獄囚，自當年正月至月終，境內已殺四十九人，而鄰里掩蓋不以聞者不預焉。臣甚駭之，力詢其故，皆淫祠有一啓之。所謂淫祠者，始因愚民無知，以謂殺人而死可得爲神。其家父子兄弟與夫鄉黨鄰里，又憚聞官之擾，相與從與使之自經，於是立廟以祠，稱之爲神。故後之凡欲殺人者，三五爲羣，酌酒割牲，謂之起傷；起傷之廟，蓋徧於四境之內矣。生不正典刑，死乃得立廟，遞相仿效，皆以殺人爲喜。豈清明之世、近畿之地所宜有哉？臣近禱雨祠山，訪之道途，頗言廣德愚民，殺人之風，漸入吳興，浸浸不已，其害將有不可勝言者。’”^③《宋會要輯稿》刑法二之三三：“（嘉泰二年）十二月九日權知萬州趙師作言：‘峽路民居險遠，素習夷風……廣祀諸昏淫之鬼，往往用人，僥冀作福，流爲殘忍，不可備

①《宋會要輯稿》第7冊第6556頁。

②同上，第6560頁。

③同上，第6561頁。

言。’ ” ①

以上是南宋時的一些情況。

由於歷史文獻的某些局限，我們據此不足以得知宋代殺人祭鬼的具體情形，而宋人的筆記小說則剛好能彌補這種不足。在這方面，洪邁的《夷堅志》有獨特的價值。我們前面所引《夷堅志》補志卷一四“蜀士白傘蓋”的故事就是一例，下面我們再引錄一些。

《夷堅志》甲志第一四“建德妖鬼”與“蜀士白傘蓋”有類似之處：

祁門汪氏子，自番陽如池洲，欲宿建德縣，未至。一舍間，過親故居，留與飲。行李已先發，飲罷，獨乘馬行，遂迷失道，與從者不復相值。深入支徑榛莽中，日且曠黑，數人突出執之。行十里許，至深山古廟中，反縛於柱。數人皆焚香酌酒，拜神像前，有自得之色，禱曰：“請大王自取。”乃扃廟門而去。汪始知其殺人祭鬼，悲懼不自勝。平時習《大悲咒》，至是但默誦乞靈而已。中夜大風雨，林木振動，聲如雷吼，門軋然豁開，有物從外入，目光如炬，照映廊廡。視之，大蟒也，奮迅張口，欲趨就汪。汪戰慄誦咒愈苦。蛇相去丈餘，若有礙其前，退而復進者三，弭首徑出。天欲曉，外人鼓簫以來，欲飲神胙，見汪依然，大駭。問故，具以事語之。相顧曰：“此官人有福，我輩不當得獻也。”解縛謝之，送出官道，戒勿敢言。汪既脫，竟不能窮其盜^②。

①《宋會要輯稿》第7冊第6562頁。

②《夷堅志》第1冊第126頁。所謂“目光如炬，照映廊廡”，與民間以“燈”形容蛇神眼相通。如，《搜神後記》卷十：“晉太元中，有士人嫁女於近村者，至時，夫家遣人來迎。女家女子遭發，又令乳母送之。既至，重門累閤，擬於王侯。廊柱下有燈火。一婢子嚴妝直守。後房帷帳甚美。至夜，女抱乳母涕泣而口不得言。乳母密於帳中，以手潛摸之，得一蛇，如數圍柱，纏其女，從首至足。乳母驚走出外，柱下守燈婢子悉是小蛇，燈火乃是蛇眼。”《筆記小說大觀》第4編第2冊第1012—1013頁。

我們再看《夷堅志》支癸卷四“澧陵店主人”：

吉水縣人張誠，以乾道元年八月往潭州省親故，次澧陵界，投宿村墟，客店主人一見如素交，延接加禮，夜具酒肴對席。張謂無因得此，疑有它意，辭以不能飲，且長塗倦困，遂就寢。良久，堂上燈燭照耀。起而窺，竊見主人具衣冠，設酒茶，拜禱於畫像前。聽其辭，屢言張客，知其必以己祭鬼，不敢復睡。主人既退，望畫像：一神眼睛如盞大。張料已墮惡境，而無由可脫。嘗聞《大悲咒》能辟邪，平時習誦，於是發心持念。及數過，睹大眼者自軸而下，盤旋几上。須臾，有聲剝剝，迸作小眼無數，其狀可畏。乃閉目坐於床，誦咒愈力。時聞敲戶擊搏，欲入不能。以而鴉噪，天且明。張亟走出，不暇取囊篋。但聆店家聚哭，無追逐者。行二里少歇，聞途中來人則云：“彼店主翁，中夜暴卒。”徐扣其實，蓋其三世事妖鬼，歲以一人祭之。往過遭害，不可勝舉。其法若無外人，則禍急家長，斯其驗也。湘中風俗，大抵皆然^①。

我們如果剖去這些故事中的荒誕情節，則可以窺見宋代殺人祭鬼的具體情形。

《宋會要輯稿》刑法二之三：“（太宗）淳化元年八月二十七日，峽州長楊縣民向侂與兄向收共受富人錢十貫，俾之採生。巴峽之俗，殺人為犧牲以祀鬼，以錢募人求之，謂之採生。侂與其兄謀殺縣民李祈女，割截耳鼻，斷支節，以與富人。為鄉民所告，抵罪。著作郎羅處約奉使道出峽州，適見其事，抗疏以聞。

①《夷堅志》第4冊第1245頁。清伊園主人《談異》卷四：“誦《大悲咒》獲報”條所敘之事與此類似，見《筆記小說大觀》第4編第9冊第5589頁。

因下詔劍南東西川峽路荆湖嶺南等處管內州縣，戒吏謹捕之。犯者論死，募告者以其家財畀之。吏敢匿而不聞者，加其罰。”^①

《宋會要輯稿》刑法二之一五二：“（高宗紹興）二十一年閏四月十六日，知沅洲傅寧言：‘湖南北兩路風俗，每遇閏月之年，前期盜殺小兒，以祭淫祠，謂之採生。’”^②

關於殺女子以祭鬼的事例，已見前引《夷堅志》補志卷十四“莆田處子”；至於“殺小兒以祭淫祠”方面的事例，周密《癸辛雜識》續集“孕婦雙胎”記載說：

安吉縣村落間有孕婦，日餽其夫於田間，每取道自叢祠之側以往。祠前有野人以卜爲業，日見其往，因扣之，情淒洽。一日，婦遇之，卜者招之曰：“今日作餛飩，可來共食。”婦人就之，同入廟中一僻處，笑曰：“汝腹甚大，必雙生子也。”婦曰：“汝何從知之？”曰：“可伸出舌看，可驗男女。”婦即吐舌，其人以物鉤之，遂不可作聲。遂刺其腹，果有孿子，因分其屍，烹以祀神，且以孿子炙作臘，爲鳴鐘預報之神。至晚，婦家尋覓不見，偶有村翁云：“其每日與卜者有往來之跡。”疑其爲姦，遂入廟捕之，悉得其屍，並獲其人，解之縣中。蓋左道者以雙子胎爲靈丹，乃所不及也^③。

《宋會要輯稿》刑法二之十：“（真宗大中祥符三年）二月二十五日禁荆南界殺祭稜騰神。”^④關於“殺祭稜騰神”之細節，史傳無明文，而《夷堅志》卻爲我們保存了珍貴的文字。《夷

①《宋會要輯稿》第7冊第6497頁。

②同上，第6571頁。李心傳《建炎以來繫年要錄》卷一六二亦記載此事，但“沅洲”作“沅州”，當以“沅州”爲是。見《建炎以來繫年要錄》第3冊第267頁下。

③《癸辛雜識》第183頁—184頁。

④《宋會要輯稿》第7冊第6500頁。

堅志》三志壬卷第四“湖北稜睜鬼”：

殺人祭祀之姦，湖北最甚。其鬼名曰“稜睜神”。得官員士秀，謂之聰明人，一可當三；師僧道士，謂之修行人，一可當二；此外婦人及小兒，則一而已。建安劉思恭云——福州一士，少年登科，未娶。鄉人爲湖北憲使，多齎持金帛，就臨安聘爲婿。士之父，以貨茶筴爲生，祇有此子，聞之大喜，即從之。子歸拜親，而鼎卒八人，車乘已至，乃迎而西。入境之日，午炊於村店。忽語其家僕曰：“此處山水之美，吾鄉里安得有之？”因縱步遊行，見古木陰森之下，元（原）設片石，若以憩行人者，即坐其上。瞻觀咨歎，喜其氣象殊絕，不忍捨去。又顧僕曰：“我在此歇涼，正愜適。爾且先反，候飯熟而來。”僕還至店，飯已熟，急趣之，已失所在。叫呼良久，無應者。走報轎兵，仍挽店主人而俱。主人變色搔首，急往冥搜，得諸深山灌莽之間。縻之以索，既剖去其肝矣。八卒兼程報憲。憲驚痛，下令捕凶盜，杳無端由。自店主人及鄰里，皆送獄訊掠，多有至死者，獄不竟。未忍白其父母，累月後始知之，同日自縊死。此風浸淫，被於江西撫州。村居人遣妻歸甯，以所饋微薄，不欲諧行，而相去不過百步。道深山然後出田間，出則望見婦家矣。夫俟之，久而不出，心疑其與男子姦，疾走物色，見歧徑鮮血點滴，新殺一婦人，斷其頭，去其肝，衣服皆非所著者。又趨而進，遇兩婦人，面色蒼惶，正著己婦之衣。執而索之，得妻頭於籠。告於官。鞠之，其詞曰：“本欲得其肝爾，首非所用也，將棄之無人過之地而滅跡焉。”遂窮其黨，悉伏誅。此類不勝紀^①。

①《夷堅志》第4冊第1497頁。

顯然，“稜睜”即“稜臙”之音轉，它似乎在京城也享受到血祭^①。《夷堅志》所謂“得官員士秀，謂之聰明人，一可當三；師僧道士，謂之修行人，一可當二；此外婦人及小兒，則一而已”，可與彭乘《墨客揮犀》卷二“郴州秀才”相互印證：

湖南之俗，好事妖神，殺人以祭之，凡得儒生爲上祀，僧爲次，餘人爲下。有儒生行郴連道中，日將暮，遇耕者，問：“秀才欲何往？”生告之故，耕者曰：“前有猛獸爲暴，不宜夜行，山村下有民居可以託宿。”生信之，趨而前，始入一荒逕，詰屈，行者甚少。忽見高門大第，主人出見客，甚喜，延入一室，供帳赫然，肴饌豐美。既夕，有婦人出問生所，窺其色甚妍，生戲以言挑之，欣然而就。生就是留連數日，婦人亦比夜而至，情意款昵，乃私謂生曰：“是家將謀殺子以祭鬼，宜早自爲計。我亦良家子，爲其所劫至此。所以遣妾侍君者，欲以綴君留耳。”生聞大駭，乃夜穴壁，與婦人同出。比明，行四十里，投近縣，縣遣卒捕之，盡得姦狀，前後被殺者數十人。前所見指途耕者，亦其黨也。於是家盡抵極法，生用得賞官，遂與婦人偕老焉^②。

由於殺人祭鬼風氣的盛行，社會上人人自危，草木皆兵。《夷堅志》甲志卷一六“碧瀾堂”：

南康建昌縣民家，事紫姑神甚謹，每告以先事之利，或云下

①《夷堅志》丁志卷十“秦楚材”云：“京畿惡少子數十成羣，或三年或五年輒捕人瀆諸油中，烹以祭鬼。其鬼曰縛燈鬼，每祭須取男子貌美者。”疑“縛燈鬼”亦是“稜臙”之音轉。同時，這個故事提及“惡少”參與殺人祭鬼，也不是獨例。《夷堅志》補志三“護界五郎”記載：“揚州僧士慧，素持戒律，出外雲遊。未至江州一程，值日暮，不達寺舍，適在孤村林薄間，無邸舍可投歇。樓樓遽暗，得路左小廟，乃入宿。過夜半，見惡少年數輩昇一人來，就殺之以祭，旋捨去。僧惶恐不敢喘息。”《夷堅志》第2冊第620—621頁，第4冊第1803—1804頁。對此，朱翌“今遠方猶殺人祭鬼”（《猗覺寮雜記》卷下）的感歎可謂少見多怪。

②文淵閣《四庫全書》第1037冊第680頁。

江茶貴可販，或云某處乏米可載以往，必如其言獲厚利。一日，書來曰：“來日貴客至，宜善待之。”其家夙夜戒子弟、奴僕數輩候門，盡日無來客。將闔門，而一丐者至，即延以入，為具沐浴更衣。丐者雖喜過望，而懼其家或事神殺己，懇請曰：“雖乞丐至賤，亦愛微命，幸貸其死。”主人告以昨日之故。丐者曰：

“若然，幸復致禱，將得自詢之。”始焚香而神至，書九字於紙上曰：“吁！君忘碧瀾堂之事乎？”丐者觀之則悶絕，久之方蘇，泣而言：“少年時本富家子，與一倡有終身之約，憚父母不容，遂挾以竄，已而窘窮日甚。又慮事敗，因至吳興，遊碧瀾堂，乘醉推倡入水，遂亡命行丐。今公家所致，蓋其冤也。”言已，復泣。其家贈以數百金，遣去。自是不復事神云^①。

在宋代的文獻中，用於祭鬼的人性如何處理，沒有記載。從以上所引的文獻來看，或許是吃掉的。在人類社會的早期，吃人並非罕見的現象。恩格斯在《家庭、國家和私有制的起源》中說：

“（蒙昧時代中級階段）由於食物來源經常沒有保證，在這個階段上大概發生了食人之風，這種風氣，後來保持頗久。即在今日，澳大利亞和許多波利尼西亞還是處在蒙昧時代的這個中級階段上。”又說：“不管怎樣，在這個階段上，食人之風已在逐漸消失，僅僅當做一種宗教活動或魔法儀式（在這差不多是一回事）而保存着。”^②《太平御覽》卷七九六“獠”條引《永昌郡傳》：“獠民喜食人，以為至珍美，不自食其種類也。怨仇乃害食

①《夷堅志》第1冊第140頁。故事中所謂“懼其家或事神殺己”與宋代民間“殺人祭鬼”習俗有關，詳見後文。

②《馬克思恩格斯選集》第4冊第18頁。馬克思在《摩爾根〈古代社會〉一書摘要》中也曾表達過類似的看法。

耳。”同書卷七八六“烏滸”條又引《南州異物志》：“交廣之界，民曰烏滸，東界在廣州之南，交州之北。恒出道間，伺候二州行有單迺背者，輒出擊之，利得出食人，不貪其財貨也。……烏滸人便以（人）肉爲殽俎，又取鬲體破之以飲酒也。其伺候行人小有失輩，出射之。若無人救者便止，以火燔燎食之；若有伴相救，不容得食，力不能盡擔去者，便斷取手足以去。尤以人手足掌蹠爲珍異，以飴長老。出得人歸家，合聚鄰里，懸死人中堂，四面向坐，擊銅鼓，歌舞飲酒，稍就割食之。春月方田，尤好出索人，貪得之以祭田神也。”^①對於這種巫術的意義，弗雷澤進行了這樣的解釋：“野蠻人都認爲吃一個動物或人的肉，他就不僅獲得了該動物或該人的體質特徵，而且還獲得了動物或人的道德和智力的特性。”^②朱熹《楚辭集注·招魂》說：“南人常食麇蚌，得人之肉，則用以祭神，復以其骨爲醬而食之，今湖南、北有殺人祭鬼者，即其遺俗也。”^③

殺人祭鬼之風，主要盛行在兩湖地區。范西堂《行下本路禁約殺人祭鬼》：“訪聞本路所在鄉村，多有殺人祭鬼之家，平時分遣徒黨，販賣生口，誘略平民，或無所得，則用奴僕，或不得已，則用親生男女充代，斃割烹炮，備極慘酷，湘陰尤甚。淫昏之鬼，何能爲人禍福，愚俗無知，一至於此！朝廷條令，自有明禁，官司玩視，久不奉行，致無忌憚。來歲閏年，所合申明禁戢。除已密切差人體探外，今仰諸縣巡、尉，常切跟緝，知縣尤當加意。應有淫祠去處，並行拆毀，奉事邪鬼之家，並行籍記，四路

①《太平御覽》第4冊第3534頁，第3480頁。

②《金枝》中譯本第711頁。

③《楚辭集注》第135頁。

採生之人，並行收捉，鄰甲照已排立保伍，互相舉覺，賞錢三千貫，仍許諸色人陳告。如有違犯，不分首從，並行凌遲處斬，家屬斷配，家業抄籍充實。如官容縱，本司體探得知，定將知縣並巡、尉按劾，當行人吏決配，鄰人、保正隱蔽，一體施行。仍鑲榜曉示。”^①

殺人祭鬼之風於兩湖地區之所以盛行，這當然與此地區自先秦以來就瀰漫着濃郁的巫風有關。這一地區，氣候潮濕，多瘴癘之氣，毒蟲遍佈，人壽不長，故多信巫鬼。對此，胡石壁在《不為劉舍人廟保奏加封》中感歎說：“某，楚產也，楚之俗實深知之。……其俗信鬼而好祀，不知幾千百年。……有人於次睢者有之，娶女為山嫗者有之。”^②關於這方面的記載，歷代正史之《地理志》中不勝枚舉，此不冗述。同時，殺人祭鬼之風的盛行，也與宋代的“淫祠”成災有關。一般說來，凡是不列入官方正式祀典者，都可以歸之為“淫祠”。宋代淫祠之泛濫成災，是有待於深入研究的問題^③。《夷堅志》乙志卷八《秀州司錄廳》記載當時的民間信仰：“佛是善神，不管閒事。”^④據《淳熙三山志》卷九《諸縣祠廟》記載，宋真宗時，立堪任福清縣令，拆毀淫祠315所^⑤。這種情形啟發我們深入思考淫祠與殺人祭鬼之間的關聯。此外，某些地方官的舉止不當，也是宋代殺人祭鬼之風盛行的原因。這正如前引《宋會要輯稿》刑法二之一二九：“（慶元四年）五月六日臣僚言：‘楚俗淫祠，其來尚矣。惟是戕人以賽鬼，不

①《名公書判清明集》下冊第545—546頁。

②同上，第541頁。

③參見程民生《論宋代神祠宗教》，見《世界宗教研究》1992年2期。

④《夷堅志》第1冊第250頁。

⑤文淵閣《四庫全書》第484冊第206頁。

宜有聞於聖世。俗尚師巫，能以禍福證兆簣鼓愚民，歲有輸於公，自謂有籍於官。官利其一孔之入，於是縱其所爲，無復誰何。浸淫妖幻，詛厭益廣，遂至用人以祭，每遇閏月，此風尤熾。’ ”

在對殺人祭鬼之風打擊不力的同時，一些官吏又借此名目加害於人。王珪《唐質肅公墓誌銘》記載：“（唐介）爲岳州沅江令，州民李氏有鉅貲，吏數以事動之，既不厭所求，乃言其家歲殺人祠鬼。會知州事孟合喜刻深，悉捕繫李氏家無少長，榜笞久，莫伏。”後唐介爲之明冤^①。鄭克《折獄龜鑒》卷四亦錄有此段文字。

宋代的殺人祭鬼之風，屢禁不止。時至元代，殺人祭鬼之風依然。揭傒斯《贈醫者湯伯高序》：“沅湘之間用人以祭非鬼，求利益，被重刑厚罰而不怨恚，而巫之禍盤錯深固不解矣。”^②據陳謨《王氏近代族譜序》記載：“贛之俗尚鬼，寧都城外有妖祠，像設極魔怪，人莫敢側目。土人類縛生口以祭，甚神之。”^③據陶宗儀《輟耕錄》卷一三《中書鬼案》：元文宗至順二年，民間巫師傳授“採生魂”之法，從而引發出一場官司^④。對於民間殺人祭鬼之事，元代官方文件中屢屢提及。如，《元典章》卷四一《刑部三·不道·采生蠱毒》記湖北道廉訪司所說：“常、澧等處人

①《華陽集》卷五七，文淵閣《四庫全書》第1093冊第422頁上至下。然《宋史·唐介傳》記載此事爲唐介爲平江令時事，當以《宋史》本傳爲是。唐介爲北宋仁宗時人，據《宋史·地理志四·荆湖北路》，岳州有平江縣，而沅江本隸常德，南宋孝宗乾道年間始割隸岳州。

②《揭傒斯全集》第294頁。

③《海桑集》卷五，見文淵閣《四庫全書》第1232冊第587頁。

④參閱《筆記小說大觀》第7編第1冊第469—471頁。

民，多有採生祭鬼、蠱毒殺人之家。”^①《元典章》卷四一《刑部三·不道·禁採生祭鬼》記載：峽州路亦有“採生蠱毒”之事^②。對於採生祭鬼之事，元朝政府明令禁止。《元史·刑法志三·大惡》：“諸採生人支解以祭鬼者，凌遲處死，仍沒其家產。”^③

關於元代殺人祭鬼的具體情形，我們引《元典章》卷四一《刑部三·不道·禁採生祭鬼》中保存的至元二十九年的一份官方文件為例：

行臺準御史臺咨，據監察御史呈，近至荊湖，訪問常、澧、辰、阮（沅）、歸、峽等處，地連溪洞，俗習野淫。土人每遇閏歲，潛伏草莽，採取生人，非理屠戮。彩畫邪鬼，尋覓師巫祭賽，名曰採生。所祭之神，能使猖鬼，但有求索，不勞而得。日逐祈禱，相扇成風。今於湖北道廉訪司文卷內照得澧州澧陽縣報到重囚一起，廖教兒與蕭公並師人李成等，用雞酒五色紙錢等物於彩畫，到雲霄山五岳神前啓許採生心願。在後捉到卓世雄男卓羅兒，用麻索縛住雙手雙腳，腦後打死，次用尖刀破開肚皮，取出心肝脾肺，剝出左右眼睛，斫下兩手十指，用紙錢酒物祭賽雲霄山五岳等神。又二次啜賺蕭公家放牛小廝來哥，依前殺死，剖割祭祀，見行追會參詳。此等凶惡之民，不念同類，略無人心，似此情理關緊非輕，蓋是所在官司不為用心關防以致如此。除已移牒山南湖北道廉訪司照驗，行移合屬，排門粉壁，嚴行禁治，畫工人等毋得彩畫一切邪神，百姓之家亦不得非理祭禱。仍禁止師巫人等不得依前崇奉妖怪鬼神。如有違犯之人，捉拿到官，依條斷罪。

①《四庫全書存目叢書》第263冊第690頁。

②同上，第691頁。

③《元史》第9冊第2653頁。

或有使喚猖鬼之家，兩鄰知而不首，即與犯人同罪，卻不致因而擾民生事。外據南方陰淫之地，似此淫祀極多，亦合通行禁止。具呈照詳事。呈奉中書省割付，都省移咨各處行省，通行禁治施行^①。

第四節 驅病巫術

在中國古代社會，巫與醫的關係最為密切。《山海經·海內西經》記載：“開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窶之屍，皆操不死之藥以距之。”^②《山海經·大荒西經》記載：“大荒之中，有山名曰豐沮玉門，日月所入。有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。”^③《呂氏春秋·勿躬》：“巫彭作醫，巫咸作筮。”^④在甲骨卜辭中，“醫”作“𠄎”。而周代“醫”字的出現，則表示着醫與巫的分流，其意義是十分巨大的。從文獻記載來看，周代已經有了獨立於巫師系統的醫師系統。《周禮·天官·醫師》：“醫師掌醫之政令，聚毒藥以共醫事。凡邦之有疾病者，疢瘍者，造焉，則使醫分而治之。歲終，則稽

①《四庫全書存目叢書》第263冊第690頁。至元二十九年為公元1292年，距南宋滅亡僅僅十餘年。關於元代殺人祭鬼的情形，可參閱陳高華《元代的巫覡與巫術》，見《浙江社會科學》2000年2期。殺人祭鬼之事，在清代似乎也偶有發生。梁恭辰《北東園筆錄》四編卷六“采生案略”記載：“某縣有商人者，以善賈致富；縣中有惡紳欲貨焉，不應許；許以重息，不應；嗣以公事派出，又不應。紳深銜之。商人女僕有二歲女，夭亡，紳誘僕使控縣，云被商人妖術採生以死。”見《筆記小說大觀》第1編第8冊第5257頁。這種誣告自然當有其社會背景。

②《山海經校注》第301頁。

③同上，第39頁。

④《呂氏春秋校釋》第3冊第1078頁。

其醫事，以制其食。”^①《逸周書·大聚解》：“鄉立巫醫，具百藥，以備疾災，畜五味，以備百草。”^②

醫與巫的鬥爭，這是二者分流的一個證明，這在《左傳·昭公元年》“晉侯求醫於秦”中有生動的表現^③。

據《史記·扁鵲倉公列傳》，扁鵲也公開打出了反巫的旗幟，他的“六不治”之一就是“信巫不信醫”不治^④。

遠古巫術迷信以爲，人之所以有病，是因爲鬼神作祟有致，因此，要去病就要祭祀鬼神。而在春秋時期，有人已經開始從病理學的角度來分析疾病形成的原因了。《晏子春秋·內篇·雜下》“景公病水”章就是一例^⑤。

由於醫與巫從春秋戰國時期開始分流，許多醫學史著作對戰國之後巫師的醫療情況閉口不談，而根據林富士先生的研究，在魏晉六朝時期，巫覡與醫療的關係依然相當密切^⑥。而唐代巫師從事醫療活動的情形，最近也有學者進行了初步的研究^⑦。

時至宋代，雖然中國古代文明已經有了長足的發展，但巫師在人們與疾病的抗爭中依然佔據極其顯要的位置，信巫不信醫依然是民間的普遍情形。

《宋會要輯稿》刑法二之一：“太祖建隆四年七月，武勝軍

①《十三經註疏》上冊第666頁下至668頁中。

②文淵閣《四庫全書》第370冊第27頁上。

③《十三經註疏》下冊第2023—2025頁。

④《史記》第9冊第2794頁。

⑤《晏子春秋集釋》下冊第382—383頁。

⑥參閱林富士《中國六朝時期的巫覡與醫療》，見《歷史語言研究所集刊》第70本第1分冊，臺北，1999年。

⑦參閱趙宏勃《唐代巫覡社會職能的歷史考察》，見《中國社會歷史評論》第3卷，中華書局，2001年。

節度使張永德上言：‘當道百姓家有疾病者，雖父母親戚，例皆捨去，不供飲食醫藥，疾患之人，多以饑渴而死。習俗既久，爲患實深，已喻今後有疾者，不計尊幼，並須骨肉躬親看視。如更有違犯，並坐嚴科。’從之。”^①

《宋會要輯稿》刑法二之一：“乾德四年五月十三日詔曰：‘如聞西川諸色人移置內地者，仍習舊俗，有父母骨肉疾病，多不省視醫藥，宜令逐處長吏常加覺察。仍下西川管內並曉諭禁止。’”^②

王安石《郎中晁君墓誌銘》稱，晁仲參在開州任地方官時，“氓疾不治，謁巫代醫。（晁）教以餌藥，盡投詭祠”^③。

蘇頌《錢起居神道碑》記載，景祐六年，錢彥遠知潤州時，“吳俗信巫，郡官妻病，巫俾出錢十萬禱神請命，公竟坐巫詐欺，境內神祠非祀典者，期一月毀撤，率諸巫習醫自業”。又，蘇頌《朝散大夫累贈戶部侍郎趙公墓誌銘》記載，趙溫瑜知蘄州時，“蘄俗右鬼，有病用巫不用醫，公爲教諸巫使習診病，又擇經方揭石於衢肆。由是人知用藥，稍革舊俗”^④。

《宋會要輯稿》刑法二之三三：“（嘉泰二年）十二月九日權知萬州趙師作言：‘峽路民居險遠，素習夷風，易惑以詐，易啖以惡，致使淫巫得肆簧鼓。凡遇疾病，不事醫藥，聽命於巫，決卜求神，殺牲爲祭。虛耗家財，無益病人。雖或抵死，猶謂事

①《宋會要輯稿》第7冊第6496頁上。

②同上。

③《臨川先生文集》卷九六，見《四部叢刊》初編第155冊。

④《蘇魏公集》卷五二、卷五八，見文淵閣《四庫全書》第1092冊第560頁上，第623頁下至624頁上。

神之未至。故凡得疾，十死八九。’ ” ①

《宋會要輯稿》刑法二之一五二：“（紹興十六年）臣僚言：‘近來淫祠稍行，江浙之間，此風尤熾。一有疾病，唯妖巫之言是聽。親族鄰里不相問勞，且曰此神所不嘉。不求治於醫藥，而屠宰牲畜以禱邪魅，至於罄竭家資、略無效驗而終不悔。’ ” ②

《岳陽風土記》：“荆湖民俗……疾病不事醫藥，惟灼龜打瓦，或以雞子占卜，求祟所在。使俚巫治之，親族不相視病，而鄰里往往問勞之。謂親戚視之則染，鄰里則否。” ③

同時，在如何對待疾病的問題上，宋代民間也始終存在醫學與巫覡的鬥爭。《夷堅志》支戊卷三“金山廟巫”記載：“華亭金山廟瀕海，乃漢霍將軍祠。相傳云：當錢武肅霸吳越時，常以陰兵致助，故崇建靈宮。淳熙末，縣人因時節競集，一巫方焚香啓祝，唱說服診。錢寺正家幹沈暉者，獨不生信心，語謔玩侮。所善交相勸止，恐其掇禍。巫宣言置責甚苦。暉正與爭辯，俄踉蹌仆地，涎流於外，若厥暈然。從僕奔告其家。妻子來視，拜巫乞命。巫曰：‘悔謝不早仆，神已盛怒，既執錄精魄付北鄣，死在頃刻，不可救矣。’妻子彷徨無計，但拊屍泣守。暉忽奮身起。旁人驚散，謂爲強魂所驅。沈笑曰：‘我故戲諸人耳，初無所睹也。’巫悚然潛出，闔廟之人亦捨去。” ④類似的故事又見《東齋記事》卷四：“廣安軍俗信巫，疾病不加醫藥。康定中，大疫，壽安縣太君王氏家婢疫染相枕藉，他婢畏不敢近，且欲召巫以治

①《宋會要輯稿》第7冊第6562頁。

②同上，第6571頁。

③文淵閣《四庫全書》第589冊第119頁。

④《夷堅志》第3冊第1075頁。

之。王氏不許，親爲煮醫致食膳。左右爭勸止也，則曰：‘平居用其力，至病則不省視，後當誰使者？’”^①

以上所引僅僅是舉例性質。在宋代文獻中，這方面的材料比比皆是，我們以後還要進一步涉及^②。

根據巫術的理論，人之所以得病，是由於某種不祥之物（可稱爲“惡鬼”、“疫氣”等等）進入了人的體內，或鬼控制了人的精神。所以，治病關鍵在於驅逐這種不祥之物或驅鬼。《夷堅志》甲志卷一二“宣和宮人”：

宣和中，有宮人得病，譫語，持刀縱橫，不可制。詔寶籙宮法師治之，不效。盡訪京城道術者，皆莫能措手，於是閉之空室，不給食，如是數年。有程道士者，或以其名聞，命召之。上曰：“切未可啓戶，彼挾刀將傷人。”道士請以禁術數百，執兵杖圍其室三匝，隔門與之語，且投符使服。宮人笑曰：“吾服符多矣，其如予何！”遂吞之。已而稍定，曰：“此符也得。”道士遂啓門。宮人詭詭不已，然既爲符所制，不能出。道士以刀劃地爲獄，四角書“火”字，叱之曰：“汝爲何鬼所憑，盡以告我。不然，舉輪火焚汝矣。”不肯言。取火就四角延燒，始大叫曰：“幸少寬，我將吐實。”道士爲減去兩角火。乃言曰：“吾亦龍虎山道士，死而爲鬼。凡丹呪法籙，皆素所習，故能解之。不意僊師有真符，今不敢留，願假數日而去。”道士怒曰：“宮禁中豈宜久，

①《東齋記事》第36頁。

②蔡崇榜先生《宋代醫療淺說》中說：“兩宋時期，社會經濟和文化有了較快的發展，醫學亦相當發達。經過政府的努力，以及社會各階層不懈地向疾病作鬥爭，醫療水平進一步提高，醫藥知識得到普遍推廣。”但是，蔡崇榜先生亦認爲在某些地區有疾求巫之風相當盛行（特別是在北宋前期），他徵引許多材料涉及廣南之地、福建之地、江西、巴楚以及經濟較爲發達的江浙地區。見《四川大學學報》1998年4期。

此必速去。”即入奏曰：“此鬼若不誅殛，必貽禍他處，非臣不可治。”遂縛草爲人，書牒奏天訖，斬之。宮人即蘇^①。

對於這個神奇的故事，我們不宜以“胡說”而一笑置之。斯特勞斯曾指出：“把疾病視爲某種類似於人的東西，這在古代文化中是很普遍的觀念。例如，北美印第安人認爲，每種疾病都是一個‘人’，祇要把他除去，病人便會痊愈。”^②從故事所記載的情形來看，宮人所患之病爲精神方面的疾病，而巫師作法驅鬼的過程就是一種“精神治療”的過程，它會給患者以極大的心理安慰，從而獲得某種療效。再如，龍明子《葆光錄》卷二記載：

越僧全清精於戒律而善五部法書符及厭役鬼神之術。時有市人姓王，兒婦染邪氣，或盡日哭泣，或終夜狂呼，如此數歲。後召全清治之。乃縛草人長尺餘，衣之五綵，結壇立草人於上，禁呪之。良久，嗚咽不語，唯稱乞命。全清詰之：“是何精魅，從何而來？分明言之。如虛妄，撲成微塵。”云是魑鬼，頃歲春日於禹廟前見伊人，遂相附，令其舉止顛倒，魂魄昏迷；和尚尚捨之，即自逾境，不敢近於人煙。全清曰：“此妖詐，不宜釋之。”乃取一甕，側臥以鞭驅約草人入甕中，呦呦有聲。緘之甕口，朱書符印，封以六一之泥，埋於桑林下，戒家人無動之。其婦即日差^③。

對於這類巫師治病的例子，林諾夫斯基說：“巫術的經驗上真實性可以由它的心理上效力來擔保，因爲它的形式、構造和意態都與人類身體上的自然歷程相呼應。……也許這就是巫術信仰

①《夷堅志》第1冊第102—103頁。

②《結構人類學》中譯本第188頁。

③《筆記小說大觀》第3編第3冊第1385頁。

的最深固的根蒂。如果你能把全身的力量，來維持你勝利的信心——這就是說，如果你相信你的巫術的價值，不論它是自然而然的或是傳統的標準化的——你一定會更勇往直前。如果你在疾病的時候能靠巫術——常識的，術士的，精神治療的，或其他江湖上專家的——而自信你總會健康，你的身體也可能比較健康，如果你的整個心思是趨向勝利而不顧失敗，在事業上你成功的機會亦會較多。”^①此外，我們還應該注意這一過程的演示意義。巫師在這一過程中，並不在意是否有局外人在場，恰恰相反，巫師十分注意向這些局外人展示自己的種種玄妙。斯特勞斯說：

“我們沒有理由懷疑某些巫術實踐的效應。不過我們同時也看到，巫術的效應須以對它的迷信為條件。後者有三個互補的方面：第一，巫師相信他的技術效應；第二，病人或受難者相信巫師的威力；最後，共同體的信念和期望，它們始終像一種引力場那樣起着作用，而巫師和受術者的關係便存在於和被規定於其中。”^②所謂“共同體的信念和期望”，是依靠公開演示獲得的，被煽動起來的公眾情緒，或者可以驅散病人將信將疑的情緒，或者可以加強病人的治癒信心。這就是“引力場”的作用。

正是由於這樣的原因，巫師在治療某些心理疾病時，往往會收到效果^③。《夷堅志》甲志卷一七“土偶胎”：

僊井監超覺寺九子母堂在山巔。一行者姓黃，顧土偶中乳婢

①《文化論》中譯本第69頁。

②《結構人類學》中譯本第178頁。

③當然，這並不意味着巫術比現代心理治療優越。孫時進、鄧昊平先生《巫術的心理學分析與批判》中說：“巫術的一個致命弱點是它極力迴避和否認治療效果是來自於人自身，是人自身潛力的釋放，並將共同體的成員完全融入到共同體中去，不容許異質性的存在，不容許自我的存在。巫術與邪教一樣都是以這種方式給人們洗腦，巫師和邪教主都極力將自己打扮成救世主或超人，讓人們錯將自己內在的潛力看作是巫師和邪教主的力量……表面上人們好像從邪教和巫術中獲得了力量，但這種力量其實是外在的、虛幻的，隨時可以被巫師和邪教主收回。個體一旦脫離了他們，就面臨着崩潰和毀滅。”見《心理學探新》2001年4期。

乳垂於外，悅之，每至，必摩拊咨惜。一旦，偶人目動，遂起行，攜手入屏後狎昵。自是日以爲常，累月矣。積以臥病，猶自力登山不已。主僧陰伺之，至半山，即有婦人迎笑。明日，尾其後，婦人復至。以拄杖擊之，鏗然仆地。於碎土中得一兒胎，如數月孕者。令行者取歸，暴爲屑，和藥以食，遂愈^①。

這類人神相戀的故事在古代筆記小說中比比皆是，它是一種性變態。主僧“以拄杖擊之”，患者失去了性錯位的對象，其病也就自然而然地得到了治療。衆多的“人妖相戀”故事與此性質完全相同。在這類故事裡，巫師通過形象化的手段改變患者的心緒，並進而使患者的認知發生改變，最終從心理與生理兩個方面治癒患者疾病。

道教徒編撰了許多治療精神失常病症的呪語，也具有相同的意義。《道法會元》卷一五八載錄的“治癲邪”呪便是一例：“開天門，閉地戶，留人門，塞鬼路。橫金梁，豎玉柱。盤四山，掐斗訣，衆神臨，邪鬼滅。急急如上帝律令敕。”^②患者對外部世界的混亂認知導致了情緒的紊亂，而呪語則通過形象化的想像改變患者的情緒，並最終在潛意識中改變認知，從而達到治病的效果。

有時，疾病的成因被歸之於靈魂被攝去，這時就要施展種種收魂的手段。《閑窗括異志》記載：“荆南都頭李遇病困，攝至

①《夷堅志》第1冊第146頁。這個故事的原型似出自《玉堂閒話》：“南中有僧院，院內有九子母像，裝塑甚奇。嘗有一行者，年少，給事諸僧。不數年，其人甚漸羸瘠，神思恍惚。諸僧頗怪之。有一僧，此見行者至夜入九子母堂寢宿，徐見一美婦人至，晚引同寢，已近一年矣。僧知塑像爲怪，即壞之，自是不復更見。行者亦愈，即落髮爲沙門。”見《太平廣記》卷三六八引，《太平廣記》第8冊第2931頁。

②參閱《正統道藏》第50冊第405—407頁。

陰府，有一先物故者曰：‘常侍安得來此？’復有一人云：‘追到李遇。’遂蘇。見妻子環泣。身下臥一畫人，號替代云。”^①此處的“替代”便是一種模擬巫術，即以相似物去承受命運的種種痛苦，而真人則以此得到安寧^②。這種方式的效果主要來自心理方面的輕鬆。當然，巫術對於少數此類病例雖可得到一定程度的緩解，但祇是暫時性的，而多數病人的病情不僅沒有得到改善，反因進一步不良的暗示、誘導而加重病人的病理角色化，使病症更加頑固。當然，遇到這種情形，巫師們總會拿出一個合理的解釋；而這種解釋往往是會被認同的。

即使沒有鬼祟作怪，巫術手段也是適宜的。宋代道教天心派宣稱：“人生於世，妄泊欲想，而不能有旋攝養。所以風寒暑濕傷於外，淫欲老傷損於內，是使一身四大真氣散衰，則力弱神憊，精氣一搖，元氣不固，疫癘所由生也。”所以，道家傳授“斬瘟斷疫法”以救世人。此法以符呪為主，收錄有天師逐瘟符、老君避瘟符、鎮貼符等等。這些符都可以“使人免夭橫，躋仁壽”^③。

“嫁禍於人”，這也是宋代民間治病的一種巫術手段。《歲時

①《筆記小說大觀》第3編第2冊第1357—1358頁。即使在當代中國，依然有許多持迷信觀念的人認為精神失常是“靈魂”的丟失或“精靈”的入侵。參閱龔傳鵬等《與迷信巫術相關的精神障礙》，見《醫學與社會》1997年3期。

②“替代”在後代有許多衍變，例如，清人毛祥麟《墨餘錄》卷三“解穰之驗”記載：“康藹臣，邑之西鄉人。夏秋間患痢，醫家束手，已絕食待斃矣。忽有日者，推其命曰：‘此命雖大凶，然查月內尚可禳解。’因於某日夜以糠為人，寫病者年庚置諸腹，又以木片為棺，並設酒饌，供糠人於病者床前，待香燭將盡，即斂入棺，二人昇出，擊銅杓等器，送至大道歧路旁，埋之。……後病竟愈。”見《筆記小說大觀》第1編第9冊第5430—5431頁。“替代”且多見於有關少數民族風俗的調查報告，參閱宋兆麟《中國生育信仰》第295—298頁。

③《無上玄元三天玉堂大法》卷一三《斬瘟斷疫法品》第十五，參閱《正統道藏》第6冊第401—405頁。天心派是宋代道教正一派的一個分支，以傳授一種新符法“天心正法”而得名。詳後。

廣記》卷二而引《歲時雜記》：“人目眚赤者，五月五日，以紅絹或榴花及紅赤之物拭目棄之，云得之者代受其病。”^①這是一種比較典型的接觸巫術。

巫術在治療過程中之所以有效，除了心理的原因外，有時也與巫師使用醫學手段有關。《括異志》卷九“傅文秀”：

禮賓副使傅公文秀，嘗自京師挈家歸鳳翔陽平鎮之故居。既而其兄之女為物所憑，暮則靚妝麗服，處帷帳中，切切如與人語。家人問之，不對。若是者殆半歲。郿有善制鬼者羅禁——以其能符禁，鄉人呼為羅禁——傳召使視之，遂以其法劾其女。乃云：

“吾韓魏公之子也，昔侍父鎮關中，以病死於驛舍。昨日傅族經由，悅其女美，因而嬖之。”羅再三訊詰，辭頗屈伏，遂去。後數夜，號呼於堂下曰：“汝雖絕吾婚，當歸吾子也。”再飲之以藥，下塊肉如拳。自此不復至^②。

值得注意的是，許多“醫”也利用巫術的方法治療疾病。我前面雖然提及在春秋戰國時期巫與醫便分道揚鑣，但那僅僅是就理論認識的層面而言，在實際操作的層面上，巫與醫始終是糾纏在一起的。《夷堅志》甲志卷一九“邢氏補頤”：

晏肅，字安恭，娶河南邢氏。居京師，邢生疽於頤，久之，頤頰連下頰及齒，脫落如截，自料即死，訪諸外醫。醫曰：“此易耳，與我錢百千，當可治。”問其方，曰：“得一生人頤與此等者，合之則可。”邢氏懼，謝去之。兒女婢僕相與密貸醫，使

①《筆記小說大觀》第20編第5冊第2768頁。相比之下，“嫁禍於物”的作法是比較客氣的。《太平廣記》卷八〇引《西陽雜俎》：“唐蜀有費雞師……或為人解疾，必用一雞。設祭於庭，又取江石如雞卵，令疾者握之。乃踏步作氣噓叱，雞旋轉而死，石亦四破。”見《太平廣記》第2冊第507頁。

②《括異志》第103頁。

試其術。是夜，以帛包一物至，視之，乃婦人頭一具。肉色寬狹長短，勘之不少差，以藥綴而封之。但令灌粥飲，半月發封，瘡已愈。後避亂寓會稽，唐通道與之姻家，嘗往拜之。邢氏口角間有赤縷如線，隱隱連頭。凡二十年乃亡^①。

這種神奇的“外科手術”實際上是一種換頭巫術，它多見於唐人的筆記小說之中^②。而宋代的例子則有徐鉉《稽神錄》卷三“陳寨”所講述泉州晉江之巫陳寨，善禁呪之術，為人治病多效；嘗以換心法治癒蘇猛之子的“狂病”^③。無論是換頭還是換心，它們所體現的都是巫術的同類互補原則。

我們再看一例。《夷堅志》支戊卷三“陳氏鬼疰”：

韶州南七十里曰古田，有富家婦人陳氏抱異疾。常日無他苦，每遇微風吹拂，則股間一點奇癢，爬搔不停手。已而舉體皆然，逮於發厥，凡三日乃醒。及就坐，有聲如咳，其身乍前乍後，若搖兀之狀，率以百數，甫小定。又經日，始困臥，不知人。累夕而愈，至不敢出戶。更十醫弗效。醫劉大用視之曰：“吾已得其證矣。”先與藥一服，命取數珠一串來。病家莫知為何用也。當婦人正搖兀時，其疏數之節，已覺微減。然後云：“是名鬼疰。因入廟觀玩，遂為邪鬼所憑，以致精采蕩越。法當用死人枕煎湯飲之。”既飲，即大瀉數行，宿疴脫然如失。大用云：“枕用畢便當送還元處。如輒遲留，則使人顛狂。”^④

①《夷堅志》第1冊第169—170頁。

②《酉陽雜俎》前集卷四：“嶺南溪洞中，往往有飛頭者，故有飛頭獠子之號。頭將飛前一日，頸有痕，匝項如紅縷，妻子遂看守之。其人及夜狀如病，頭忽生翼，脫身而去，乃於岸泥尋蟹蚓之類食之，將曉飛還，如夢覺，其腹實矣。”見《酉陽雜俎》第47頁。

③《筆記小說大觀》第9編第2冊第771—773頁。

④《夷堅志》第3冊第1071—1072頁。

故事說得十分明白，治病者是“醫劉大用”，但他所施展的手段與巫師沒有什麼不同。張耒《明道雜誌》中也有類似的例子：

“蘄水縣有高醫龐安時者，治疾無不愈，其處方用意，幾似古人，自言心解，初不從人授也。蘄有富家子弟竊出遊倡，鄰人有鬥者，排動屋壁，富人子方驚懼，疾走出，惶惑突入市。市方陳刑屍，富人子走臥屍上，因大驚，到家發狂，性理遂錯，醫巫百方不能已。龐爲劑藥，求得絞囚繩，燒爲灰以調藥，一劑而愈。”^①絞繩能終結囚犯的性命，也就能終結由其引發的疾病，這種神奇的聯想正體現了巫術的原理。

當然，從經濟利益的角度考慮，也有許多醫生是依靠巫術來自神其術的，元人揭傒斯《贈醫者湯伯高序》說：“醫之欲急其利，信於人，又必假邪魅之候以爲容。”^②這并非元代所獨有的現象。

我們可以用美國學者博厄斯的論述來總結以上的文獻徵引：

“我們把生病作爲有機體的一種狀態，而原始人（甚至我們社會中的很多人）相信它是一個可以進入身體的物體，也可以從身體中移出去。很多這樣的情況也說明了這一點：人們通過吸吮和其他方式把疾病從身體中分離出來，相信它可以被趕到其他人身上，或者可以被關在木頭中以防止他復返。因此，一些原始部族把饑餓、疲倦和類似的身體感覺看作影響身體的獨立物體。就是生命也被當作能從身體中分開的物質客體。”^③

值得注意的是，雖然在某些場合下並沒有巫師出現，人們在

①《筆記小說大觀》第3編第3冊第1415頁。

②《揭傒斯全集》第294頁。

③《原始人的心智》中譯本第108—109頁。

治病過程中的“自發性”行爲也具有巫術的性質。例如，據《宋史·孝義傳》，北宋初年，冀州人王翰之母失明，王翰“自扶右目睛補之”，得聖賜^①。

類似的事例還有。據王圻《稗史彙編》卷四二：北宋徽宗大觀二年，鄧州南陽縣東海村一老婦患雙目疼痛，昏暗不見光明，其子割下眼睛與母親喫，喫訖而病癒；朝廷降旨，特補太醫助教^②。據[萬曆]《揚州府志》卷一九：南宋寧宗嘉定九年，揚州寶應人蔣伍，因母雙目失明，“自剗左目，和粥以進，母目頓明”^③。

這類故事的細節在宋代的筆記小說中得到充分地描述。《夷堅志》三志辛卷“酖兒”記載：

酖兒……母久病，步立艱難，方七八歲，已代管家務……年十五歲，其冬，母病忽加劇，酖憂急不知所爲，潛持一錢詣佛堂供像前，拜而祝曰：“吾母病甚，吾將割股肉以療，敢擲此錢以卜。即可，願錢文向上，否則反之。”擲已驗之，文果向上。心獨喜快，謂佛真許我，遂持刀以割左股。不暇遮傳，自燔之於火，屑而圓，類真藥粒之狀。與母言醫別換藥來。戒曰：“盡服此可

①《宋史》第38冊第13388頁。《宋史·孝義傳》中，實施這種以人體某一部分爲藥的人物，還有萊州人呂升、太原人劉孝忠、渠州人成象、江陵人龐天佑、徐州人李祚、陳州人常晏、鄆人楊慶、永嘉人陳宗、大安軍人張伯威。見《宋史》第38冊第13388—13414頁。元人筆記小說對此類情形也有追述。《湖海新聞夷堅續志》前集卷一“取腦行孝”記載：宋乾道二年，王羽“以利刃取腦調羹進食”，“母病隨起”。見《湖海新聞夷堅續志》第19頁。而明代則有更極端的例子，何孟春《餘冬序錄》卷一記載：“國初，青州日照縣民江伯兒者，母病，割脅肉以食，不愈。禱於岱嶽，願母病癒，則殺子以祭。已而母愈，遂殺其三歲子祭。事聞，……遂逮伯兒，杖百，謫戍海南。”見《筆記小說大觀》第31編第9冊第5422頁。

②《筆記小說大觀》第3編第4冊第2713頁。

③《北京圖書館古籍珍本叢刊》第25冊第333頁上。

愈。”母接服之，經宿又瘳^①。

這類行爲的共同特點，就是“同類相補”原則的運用，而這種原則正是綜合體現了巫術的感應律與接觸律。這種以人體爲藥的“同類相補”治療法，在宋代民間多有所見，成爲一種比較嚴重的社會問題，社會輿論方面頗有爭議，有人將其歸罪於唐代陳藏器的《本草拾遺》。北宋初年的錢易在《南部新書》辛卷中說：

“開元二十七年，明州人陳藏器撰《本草拾遺》云‘人肉治羸疾’，自是閭閻相效割股。”^②稍後的蔡襄在《毀傷議》中說：

“今之民，父母有病，輒炙股肉以啗之，冀夫有瘳。噫，蠹仁而稗教者耶。”^③北宋史學家在《新唐書·孝友傳》的序言中說：

“唐時陳藏器著《本草拾遺》，謂‘人肉治羸疾’，自是民間以父母疾，多肉而進。”^④這種指責是不公平的，以人體入藥早已見於戰國時期的《五十二病方》，且在民間早已多有所見，陳藏器的《本草拾遺》不過是將民間流傳的病方記錄下來而已。

對於社會輿論的非議，以人體入藥的行爲者提出了反駁。[正德]《姑蘇志》卷五三記載：南宋末年，平江府崑山人周津，因父親生病而割股，有人告以“身體不可毀傷”之義，周津說：“父母遺體，豈能毀傷？然因所予者，還以奉之，詎爲過耶？”^⑤這樣，巫術行爲就具有了倫理道德方面的基礎。

①《夷堅志》第3冊第1386頁。類似的例子還有《夷堅志》補志卷一“妙心行者”所述福州西禪寺行者妙心破腦髓以治母之“瘋疾”，見《夷堅志》第4冊第1550—1551頁；《夷堅志》三志己卷第七“卜氏義僕”所述剜肝以救主的故事，見《夷堅志》第3冊第1358—1359頁。

②《筆記小說大觀》第6編第2冊第1115頁。

③《端明集》，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第617頁。

④《新唐書》第18冊第5577頁。

⑤《北京圖書館古籍珍本叢刊》第27冊第838—839頁。

至於“以人體入藥”的極端行爲，《鬼董》卷三記載：嘉定年間，欽州林千之得病，“有道人教以童男女肉強人筋骨，遂捕境內男女十二三歲，腊而食之，謂之‘地雞’，其家小婢妾被食者甚衆”^①。而《賓退錄》卷七也記載：“知欽州林千之，坐食人肉削籍，隸海南。”^②

第五節 驅鬼巫術

宋代民間認爲，如果處置不當，鬼就會四處遊蕩，干擾生者的正常生活。因此，人們的日常起居要十分注意。《後山叢談》卷一記載：“道士王太，初受天心法，治鬼神有功於人。常謂：‘爲室當使戶踈達；若四壁隱密，終爲鬼所據耳。’”^③

宋代民間社會中，驅鬼方法多種多樣。

1. 帶避邪物

宋代民間社會中，最簡單的驅鬼方法就是佩帶避邪物。

《太平寰宇記》卷七七記載雅州風俗：“邛雅之夷獠……長則拔去上齒，如狗牙各以爲飾。”^④這是以“牙齒”爲避邪之物。

牙齒與生命力之旺盛與否有一定的關聯，所以古人以牙齒作爲護身之符。《周禮·秋官·小司寇》：“自生齒以上，登於天

①《筆記小說大觀》第6編第2冊第875頁。

②同上，第6編第4冊第2127頁。以童男女入藥，亦多見於明清筆記中，如明人陳良謨《見聞紀訓》“南京一富翁”條，清人徐岳《見聞錄》“採生拍項”條，見《筆記小說大觀》第4編第5冊第3345—3346頁，第3編第10冊第6504頁。

③同上，第3編第4冊第1678頁。

④文淵閣《四庫全書》第469冊第627頁。

府。”鄭玄注：“人生齒而體備。”^①《禮記·玉藻》：“佩玉有冲牙。”孔穎達疏曰：“其形似牙也。”^②五代時期有些水井刻紋磚上見有道符，符上多刻“日出”字樣，以表“日分爲星”，并在象徵性的人臉上刻畫出四顆巨牙，烘托出符畫以陽克陰、以生克死的主題。《博物志》卷二：“荊州西南界至蜀，諸民曰獠子……既張，皆拔去上齒牙各一，以爲身飾。”^③

2. 呪語驅鬼

《夷堅志》丙志卷一一“白衣婦人”：

宣和中，鄉人董秀才在州學，因如廁，見白衣婦人徘徊於前，問其故，曰：“我菜園中人也，良人已沒，藐然無所歸。”董留與語，且告以齋舍所在。至夜遂來並寢。未幾得疾，同舍生或知之，以白教授。教授造其室責之曰：“士人而爲異類所憑，何至此！”扣其所有，曰：“但嘗遺一和服。”取視之，穢而無縫；命投諸火，遣諸生蹤跡焉。一老圃曰：“向者小兒牧羊，一牝羊墜西廊井中，不可取。今日白衣而出，豈其鬼歟？”呼道士行法，呪黑豆投於井，怪乃絕不至，然董亦死^④。

在這裡，呪語的使用還要配以特定的驅鬼物。相傳鬼懼怕雞蛋、犬、桃、兵器、生桐、麻豆等等。

《夷堅志》三志辛卷第五“解脫真言”：

吳周輔灌園之僕曰操全，勤幹悉力，夙夜不怠。慶元三年，

①《十三經註疏》上冊第874頁中。

②《十三經註疏》下冊第1492頁下。

③《博物志校正》第24頁。關於拔牙的意義，有不同的解釋。《新唐書·南蠻傳》：“（烏武僚）地多瘴毒，中者不能飲藥，故自鑿齒。”元人李京《雲南志略》：“（土僚蠻）男子及十五，則左右擊去兩齒，然後婚娶。”明人田汝成《行邊紀聞》：“（打牙佬）父母死，則子婦各折其二齒，投之棺中，以贈永訣也。”這種情況與時代、地域以及種族有關係。

④《夷堅志》第2冊第458—459頁。

忽不疾而死，而魂魄精爽，不離故處。……館客徐聖俞舊傳西天三藏法師金總持釋迦往生三真言……凡世人死而未解脫者，或爲誦之，或爲書之，無不獲應。因勸周輔板印貼於操全止息之所，自此影響寂然^①。

這是利用佛教密宗呪語驅鬼的例子。

3. 符籙與門神驅鬼

用符籙驅鬼是道士們所慣用的伎倆。由於古人認爲名字與人存在着一種神秘的關聯，所以，有時巫師的名字也具有驅鬼的效力。《江淮異人錄》：“歙州有一婦人爲鬼所附，家人求諸江處士，江處士以方寸紙置名與之，令其子尋空屋棄之，如言而病去。”^②

當然，更多的時候是用符籙驅鬼。《夷堅志》乙志卷五“劉子昂”：

紹興三十二年，劉子昂爲和州守，方淮上亂定，獨身入官。他日，見好婦人出入郡舍，意惑之，招與合。歷數月久，因詣天慶觀朝謁。有老道士請問，曰：“使君不挈家，而神色枯悴驚黑，殆有妖氣。如何？”劉初諱不答，再三問之，乃以買妾對。道士曰：“非人也，將不可治。今以二符相與，遠夜宜懸於戶外，渠當不敢入。”劉以符歸。夜未半，婦人至，怒罵曰：“相待如夫婦，何物道士乃爾！吾即去，無憶我。”劉不能割愛，亟起取符壞之。終不悟生人何以畏符，復綢繆如初。又數日，道士入府問訊，望見劉，驚惋曰：“弗活矣，奈何！奈何！然當令使君見

①《夷堅志》第3冊第1419頁。

②《筆記小說大觀》第3編第3冊第1780—1781頁。弗雷澤說：“未開化的民族對於語言和事物不能明確區分，常以爲名字和它們所代表的人或物之間不僅是人的思想概念上的聯繫，而且是實在的物質的聯繫。”見《金枝》中譯本上冊第362頁。

之。”命取水數十擔覆於堂，其一偶方五六尺許，水至即乾。掘之，但巨屍偃然於地，略無棺衾之屬，僵而不損。劉審視，蓋所偶婦人也。大惡之，不旬日而殂^①。

《夷堅志》支乙卷八“南陵美婦人”：

宣之南陵，在漢爲春穀縣，古邑也。民某生者，就邑治大門之內開酒店。嘗以月夜出戶，逢美婦人，若自宅堂而來，見生即與笑語。時東平郭堯高叔爲宰，生謂姬妾浪遊，不敢應。婦人前執其手，經趨店中。生固市井屠沽兒，迷於色，便留之寢。旦而去，他夕復至。如是數月，每至必有贈餉，初但得錢，久而攜銀盞，浸浸及於瓶罍，所獲不勝多，益疑爲竊主家物，然貪財溺愛，不以爲虞。偶往郊外行幹，遇道人乞錢，見生顏色枯頹，語之曰：“汝滿面是邪氣，將死於鬼手。”生驚悟，弗隱，盡以告之。道人就近舍求紙三寸許，書一符，使貼於房門。是夜聞婦人怒罵曰：“吾以至誠待汝，汝受吾物亦不薄，將終身是託，何乃遽起妄心，一旦如是？吾非畏符不敢入，以汝背義忘恩，誓將棄汝。”即怫然而去。經數夜，復扣門言曰：“汝不義已甚，使人不堪，明日夜當治汝。”又去。生始大怖，坐而須曉，始徙於他坊，由此遂絕^②。

在這兩個故事中，符都處置在房門。古人對“門”有一種特別的理解。在考察了中國各民族的相關習俗之後，王子今先生總結說：“門不僅被看作內與外的界隔、人與鬼的界隔、正與邪的界隔、善與惡的界隔，同時又是陽界與陰界、現世與往世的界隔。”^③這一點可以從下面的故事中得到證明。《夷堅志》甲

①《夷堅志》第1冊第222頁。

②同上，第2冊第856頁。

③《門祭與門神崇拜》第21頁。

志卷一一“五郎鬼”記載：“錢塘有女巫曰四娘者，鬼憑之，目爲五郎，有問休咎者，鬼作人語酬之。或問先世，驗其真偽，雖千里外，酬對如響，莫不諧合。故咸安王韓公世兄良尤信呢，導王領召之。巫至韓府，而五郎者不至。巫蹶蹶不自安，乃出。後數日，偶至靈隱寺，鬼輒呼之。巫詰其曩日不應命，曰：‘門神禦蹶蹶我於外，不能達也。’”^①

由此，宋代的驅鬼巫術與門神崇拜就發生了密切的關聯。

《夢梁錄》卷三“五月”條記載：“五月重午節，又曰‘浴蘭令節’……以艾與百草縛成天師，懸於門額上，或懸虎頭白澤。”^②《嘉泰會稽志》卷一三“節序”條記載：“（五月）五日，戶戶皆以土偶張天師置門額上，或以虎，或以艾束作人形，而以土作天師頭，竹作劍，木作印。”^③《歲時廣記》卷二一“畫天師”條引《歲時雜記》：“端午，都人畫天師像以賣，又合泥作張天師，以艾爲頭，以蒜爲拳，置於門戶之上。”^④劉曉明先生推測：“天師像有可能是道教信仰與唐代門神習俗相結合的產物。”^⑤

關於門神，《夷堅志》支志卷十“胡畫工”可以說明其威力：

浮梁畫工胡生，居於縣市，其技素平正。邑人葺城隍祠，付以錢，使繪門衛二神。胡甚嫌所得之微，視其直斟酌，但作水墨而已，衣冠略不設。夜夢二巨人，長七尺，儀貌雄偉，而衣裝極敝惡，謂曰：“我二人蒙君力，獲所依憑，受沾香火。獨恨被服

①《夷堅志》第1冊第97頁。

②《東京夢華錄》（外四種）第156—157頁。

③文淵閣《四庫全書》第486冊第276頁。

④《筆記小說大觀》第20編第5冊第2730頁。

⑤《中國符咒文化大觀》第307頁。關於爲什麼選擇“五月五日”採艾與百草，參見後文關於蟲毒的描述。

不如法式，不爲人所禮。願君復加藻飾，必有以報，使技日進益彰。”夢中恍惚許之。已覺，而未暇研究。經旬日，因過彼處，遙望兩像，宛如故知，瞿然悚悟。即日買金箔五采，自施工藝，繪黃金甲，執金鉞，冠帶整嚴。見者悉家瞻敬，而不以夢告人。後夢其來，威容凜凜，服與貌稱，感謝至再三。自是胡日以稱遂，求者接踵。……里巷遭疫癘，無一家不病，胡氏獨免^①。

作爲一種象徵物，門神是可以替代的，祇要是能使鬼害怕就行，而所謂使鬼害怕，實際上就是使人害怕。《夢溪筆談》卷二五“雜誌二”：“關中無螃蟹。元豐中，予在陝西，聞秦州人家收得一乾蟹，土人怖其形狀，以爲怪物，每人家有疾瘡者，則借出挂門戶上，往往遂差。不但人不識，鬼亦不識也。”^②

4.厭勝法驅鬼

《夷堅志》乙志卷一六“韓府鬼”：

韓郡王解樞柄，建第於臨安清湖之東。其女晚至後院，見婦人圓冠褐衫，背面立，以爲姊妹也，呼之。婦人回首搵女胸，即仆地，猶能言所見，遂短氣欲絕。王招方士宋安國視之，揭帳諦觀曰：“雖有祟，然無傷也。一女子年可十八九。”說其衣冠皆同。“又一老嫗五十餘歲，皆在左右，今當遣去。”命取大竹一竿，使小童執之。令病者噓氣，宋以大口承之，吹入竹杪，如是者二，竹勢爲之曲。宋曰：“邪氣盛如此，豈不爲人害！”又汲水噴其竿，童力不能勝，與竹俱仆，女遂醒。先是，某人家室女爲淫行，父母並其乳婢生投於井中，覆以大青石，且刻其罪於石

①《夷堅志》第3冊第1133—1134頁。

②《夢溪筆談校證》下冊第810頁。彭彥《續墨客揮犀》卷七錄此事。見《筆記小說大觀》第15編第4冊第2527頁。

陰，今所見，蓋此二鬼。鬼爲宋言如是。宋字通甫，治祟不假符籙考召，其簡妙非他人比也^①。

在這個故事中，“治祟不假符籙”值得注意，但家人“覆以大青石，且刻其罪於石陰”，使用的則是厭勝之法。下面一段文字與其性質相同。《博物續志》卷二：“有人爲山魃所崇，或教以爆竹如除夕可弭。人用其言，獲安，問之，則曰：‘此《荆楚歲時紀》以辟山魃。’鬼陰冷之氣勝，則譬陽以攻之。”^②

5. 毀形驅鬼

有時，使用巫術手段迫使鬼現其原形，也就達到了驅鬼的目的。《夷堅志》三志壬卷九“傅太常治祟”記載：“餘干許氏，以富甲里中。淳熙初，忽爲妖祟所惱，並致羣巫，略無一效。聞旁縣進賢有傅太常者，法力孤高，能攝制神鬼，延至其家，命設九幽醮祈禳之。降神之夕，植小黃幡數十於中庭，於燈燭熒輝間。有異物循幡下，互相擊搏，傅歎曰：‘此祟未易除也。在上帝列真之前，尙爾敢肆，其無所忌憚可見。雖然，亦將有以驗吾術焉。’使主家治小室，及其周密，置窑瓶於中，選四健僕，各立一隅，傳作法戶外。良久，聞瓶內索索之聲，取視之，有蟲類螳螂、蜈蚣者且數百，帖伏不動。悉投之溪流，由是怪變漸息，到今無他。”^③

妖怪有其原形，毀其原形，妖怪也就被制服了。《泊宅編》卷中：“范迪簡，南劍州人……初買宅，或云其中有怪不可居，試使健僕宿其堂廡伺之。但見一物，人首而蛇身，往來其間，不甚

①《夷堅志》第1冊第321頁。

②《續博物志》第26頁。

③《夷堅志》第4冊第1536頁。

畏人。諸僕遂謀以布被兜之，急縛就烹，一夕而盡，其怪遂絕。或云此喪門也。”^①《夷堅志》乙志卷一四“結竹村鬼”：“弋陽縣結竹村吳慶長，遣僕夜守田中稻，有操鎌竊刈之者，持挺逐之，不獲。明夜復然，旦而視其稻，蓋自若也。僕素有膽氣，自謀曰：‘挺短無及事，當以長槍為備。’至夜，果來，見人出則走，僕大步追擊，椿以槍，遂執之。秉燭而視，乃故杉木一截。取臥於牀下，明日將焚之。以語里巫師，巫師曰：‘是能變化，全而焚之不可。’即碎為片片，置小缶和湯煮之。薪火方熾，臭不可忍。聞二缶中號叫哀泣曰：‘幸赦我，我不敢復擾君。苟為不然，必從巫師索命。’僕為破缶，擲諸原，果不復至。”^②《葆光錄》卷三：“有董氏女，病邪，多不食，時索酒，飲後作胡旋舞，頻年醫治不差。云常有一女子相伴，如夢寐中。家人後於廚間有一勸酒女子，疑之作祟，遂焚之，其女自此愈矣。”^③這個故事殊難理解，廚中之“勸酒女子”當為某種象徵物。

類似的故事又見《夷堅志》支丁卷三“李氏紅蛇”：

福州長溪人潘甲，妻李氏，顏色秀美，年二十三歲方嫁。後二年，偕姊妹眾婦出遊園，見紅蛇蟠結於道上，凝然不動。注目諦視之，還家即得疾。初時語笑無節，雜出怪異不稽之語，然猶與人相應答。已而益甚，盡改變形態。或倩裝華服，新潔冠履，簪花滿頭；或被髮裸體，一絲不掛，跣行通衢中，泥塗荊棘皆弗避，路人聚觀疊迹，殊不動容。潘生懼其蹈死地，閉諸空室，曉夕謹視之。招村巫馬氏子施法考驗。巫著妃衣，集鄰里僕童數十

①《泊宅編》第85頁。

②《夷堅志》第1冊第305頁。

③《筆記小說大觀》第3編第3冊第1377頁。

輩，如驅傩隊結束。繞李向所遊處山下，鳴金擊鼓，立大旗，書四字曰：“青陽大展。”齊聲叫噪，稱“燒山捉鬼”。遇蟲蛇之屬，則捕取以歸，沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪詩，與之對。巫拾碎瓦一器，赤足踐踏。李初亦效焉，足破血流。巫又鍛方磚通紅，而立其上，煎湯百沸，置大鑊，用手拈撮，頓於頭，旋走三匝。李皆不能，遂斂臂屈伏。巫傾沸湯，令李濯足。坐之小椅，勒其供通姓名。具狀言不敢再作孽。乃遣一介押出門，行百步許，仆於地。潘生掖起，擁歸房，了不省人事，昏昏如睡。經一晝夜，精神稍復而極慚恥，凡兩旬始安。扣向來所遇，不能言，蓋亦羞之也^①。

6. 送瘟神

瘟神的前身當為疫鬼。《論衡·訂鬼》引《禮》曰：“顓頊氏有三子，生而亡去為疫鬼：一居江水，是為虐鬼；一居若水，是為魍魎鬼；一居人宮室區隅漚庫，善驚人小兒。”^②由此可見，疫鬼為顓頊之子，因為不得善終，一腔怨氣化成疫鬼，主流行性傳染疾病。古人以為，鬼有善惡之分，由善鬼的信仰導致神靈崇拜，而惡鬼的信仰導致禳災儀式。因惡鬼是可以依附於人身而向人類進行報復，這正如《左傳·昭公七年》所載子產之語：“匹夫匹婦強死，其鬼魂魄猶能憑依於人以為淫厲。”^③正因為如此，古代民間形成了種種禳災的儀式。南朝梁人宗懷《荆楚歲時

①《夷堅志》第3冊第986頁。

②《論衡校釋》第3冊第935頁。又，《論衡·解除》：“解逐之法，緣古逐疫之禮也。昔顓頊氏有子三人，生而皆亡，一居江水為虐鬼，一居若水為魍魎，一居歌隅之間主疫病人。故歲終事畢，驅逐疫鬼，因以送陳、迎新、內吉也。”見《論衡校釋》第4冊第1043頁。

③《十三經註疏》下冊第2050頁中。

記》：“以五彩絲繫臂，名曰辟兵，令人不病瘟。”^①

《雞肋編》卷上記載澧州地區的送瘟神情形：

澧州作五瘟社……以輕木製大舟，長數十丈，舳舻櫓柁，無一不備，飾以五彩。郡人皆書其姓名年甲及所爲佛事之類爲狀，以載於舟中，浮之江中，謂之送瘟^②。

這種送瘟神的儀式具有明顯的道教色彩。《道法會元》卷二二〇有“神霄遣瘟送船儀”，根據此文獻，道教所設計的送瘟神活動，先以紙或潔淨之草紮法船一艘，祭奠後將船焚化，同時望火光念呪，“存想諸鬼盡乘火舡之光，返歸空界，萬化寂然”^③。

《夷堅志》三補“夢五人列坐”記載湖南送瘟神的情形：

長沙土俗率以歲五月迎南北兩廟瘟神之像，設長杠輿幾三丈，奉土偶於中。惡少年奇容異服，各執其物，簇列環繞，巡行街市。竟則分佈坊陌，日嚴香火之薦，謂之“大伯子”。至於中秋，則裝飾鬼社送之還，爲首者持疏詣人家哀錢給費^④。

從以上所引錄的文獻可以看出，宋代民間的驅鬼巫術深深留有道教的印記。在宋代的道教文獻中，有許多驅鬼的專門科儀式。如，宋代民間普遍存在着有關山魃的信仰，而《上清天心正法》中則詳細記載了驅逐山魃的科儀，其法以申牒東岳、城隍處借兵開始，再變神爲真武大將，畫“六丁符”，招劍訣，將符焚燒後吹向山魃出沒的方向，然後高聲誦呪，巫師步“大禹鑿龍門

①《荆楚歲時記校注》第170頁。

②《雞肋編》第21頁。《入蜀記》卷三：“夜有大燈毬數百，自湓浦蔽江而下，至江面廣處分散漸遠，赫然如繁星麗天。土人云：‘此乃一家放五百盞，以禳災祈福。’蓋江鄉舊俗云。”見《筆記小說大觀》第28編第2冊第1176頁。陸游所見，與澧州地區的送瘟神有相通之處。

③參閱《正統道藏》第51冊第186—189頁。

④《夷堅志》第4冊第1808—1809頁。

長陣罡”，表示困住山魃，最後燒“六丁六甲神符”，認為如此便治住了山魃^①。

凡此種種驅鬼巫術，實際上是象徵性的活動。但是，當時的人們通過這種活動所獲得的心理體驗則是真實的。人們在這種巫術活動中，把鬼與自己的關係視為現實社會中人與人的關係來對待，從而在信仰者與被信仰者之間產生情感上的交流，這樣，諸多的問題就可以解決了。

“鬼”雖然是一種虛幻的存在，但它對相信它存在的人來說，其作用是真實的，這種真實感必然導致一種焦慮。正是這種焦慮，構成了驅鬼巫術的生理——心理基礎。對於巫術的這種生理——心理基礎，馬林諾夫斯基分析說：“當一個人的情感到了他自己不能控制的時候，他的語言舉動，以及他的身體內部和相關的生理作用，都會讓那被遏制的緊張情緒奔放出來。在這種情形下，替代的動作便發生了一種必須而有益的生理功能。在这一切情感的潰決和原始形態的巫術動作之中，總有一個希望的目標在那裡支配着。這是一個糾纏的想像，它使語言和動作都傾向於一個固定的目標。這種使生理的不平衡得到發洩之處的替代動作，有一種主觀的價值：就是在這種動作中，我們會覺得已近於達到所想往的目的，因此我們又得到了生理的平衡。……現在我以為：標準的和傳統的巫術並非他物，乃是一種制度，這種制度將人心加以安排，加以組織，並使它得到一種積極的解決方法，以對付知識及技能所不能解決的難題。我們所作的這樣心理分析指明了：人類對於這種情緒的自然而然的反應，供給巫術以原料。”^②

①參閱《正統道藏》第17冊第779—782頁。

②《文化論》中譯本第68頁。

第六節 喪葬巫術

在古代社會，人們以爲人死爲鬼；而且鬼在一定條件下還可以復活，巫術手段的使用就是其中條件之一。例如《夷堅志》乙志卷七“畢令女”故事說：一士人與女鬼同居，竟然使棺中之屍漸次生新肉，但女鬼家人疑士人掘墓，開棺驗之，見亡女“自腰以下，肉皆新生，膚理溫軟，腰以上猶是枯脂”。講述者的評論是：“道家所謂回骸起死，必得生人與久處，便可復活。”^①而道教文獻《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》說：“白骨受氣，朽屍還魂。……青靈哺飴，九氣朝華。精光流溢，煉飭形骸，骨芳肉香，億劫不灰。”^②《太平廣記》卷三一六引《列異傳》“談生”故事與此類似^③。其實，在古代文獻中，此類故事不勝枚舉。

既然巫術手段可以使死者復活，當然更能夠使死者之鬼得到妥當的處置，使其不干擾活者的正常生活。問題的關鍵在於，死者與活者之間存在着一種神秘的交往^④。

1. 放魂

《夷堅志》乙志卷一九“韓氏放鬼”：

江浙之俗信巫鬼，相傳人死則其魄復還，以其日測之，某日

①參閱《夷堅志》第1冊第237—238頁。

②《正統道藏》第10冊第636—637頁。

③《太平廣記》第7冊第2051—2052頁。

④對於這個問題，外國學者已經注意到。列維—布留爾曾引述格羅特克的話說：“在中國那裡，鞏固地確立了這樣一種信仰、學說、公理，即似乎死人的鬼魂與活人保持着最密切的接觸，其密切程度差不多就跟活人彼此的接觸一樣。當然，在活人與死人之間是劃分界線的，但這個界線非常模糊，幾乎分辨不出來。不論從哪個方面來看，這兩個世界之間的交往都是十分活躍的。這種交往既是福之源，也是禍之根。”見《原始思維》中譯本第296—297頁。

當至，則盡出室避於外，名爲避放。命壯僕或僧守其廬，布灰於地，明日，視其跡，云受生爲人爲異物矣^①。

這種行爲的巫術意義是不難理解的。人們認爲人死後其魂還活着，而且還時常返家，如果不爲其留下通道，生氣的鬼魂會對生者有種種不利。類似的記載又見《嶺外代答》卷十“家鬼”：

“家鬼者，言祖考也，欽人最畏之。村家入門之右，必爲小巷，當小巷右牆，穴隙方二三寸，名曰鬼路，言祖考自此出入也。人入其門，必戒以不宜立鬼路之側，恐妨家鬼出入。歲時祀祖先，即於鬼路之側陳設酒肉，命巫致祭，子孫合樂以侑之，窮三日夜乃已。城中居民於廳事上置香火，別自堂屋開小門以通街。新婦升廳，一拜家鬼之後，竟不敢至廳，云儻至則家鬼必擊殺之。惟其主婦無夫者，乃得至廳。”^②

這種巫術在南北朝時期就已經見諸文獻。《顏氏家訓·風操》：“偏旁之書，死有歸殺，子孫逃竄，莫肯在家，畫瓦書符，作諸厭勝。喪出之日，門前燃火，戶外列灰，祓送家鬼，章斷注連。”^③而有關的故事，當屬《太平廣記》卷三六三所引唐皇釜氏《原化記》“韋滂”爲最早^④。

①《夷堅志》第1冊第352頁。這種“鬼”當然是一種心理產物，所以作者接下去記載說：“鄱陽民韓氏嫗死，倩族人永寧寺僧宗達宿焉。達瞑目誦經，中夕，聞嫗房中有聲嗚嗚然，久之漸厲，若在甕空間，蹴踏四壁，略不少止，達心亦懼，但益誦《楞嚴呪》，至數十過。天將曉，韓氏子亦來，猶聞物觸戶聲不已，達告之故，偕執杖而入。見一物四尺，首戴一髮，直來觸人。達擊之，髮即破，乃一犬吻然而出。蓋初閉門時，犬先在房中矣，髮有棘，伸首抵之，不能出，故戴而號呼耳。諺謂‘疑心生暗鬼’，殆此類乎？”

②《嶺外代答校注》第447頁。

③《顏氏家訓集解》第103頁。

④《太平廣記》第8冊第2882—2883頁。

2.洗屍

《嶺外代答》卷六“買水沽水”：

欽人始死，孝子披髮，頂竹笠，攜瓶甕，持紙錢，往水濱號慟，擲錢於水而汲歸浴屍，謂之買水。否則鄰里以爲不孝^①。

這種“洗屍”之俗，廣泛見於南方各少數民族。例如，舊時彝族的喪葬儀式中有《洗屍歌》，而苗族民間風俗長詩《喪葬歌》則對洗屍有進一步的限定與要求，而且還對洗屍之水以及如何燒洗屍之水有一些具體的規定^②。而瑤族舊時以爲，屍體完全不同於活人的形體，因此給死者沐浴的水必須是“陰水”；由于孫到河邊向河神燒香化紙，投入四枚銅錢，纔能買回淨水^③。

依據原始思維，生命是一個循環往復的過程，因此，任何人的死亡都是另一個人的再生。布留爾說：“死根本不構成生命的活動和存在的一切形式的完全而簡單的消滅。‘原始’人對於這種完全的消滅從來沒有絲毫的觀念。我們叫做死的那種東西，在他眼裡從來不是絕對的。死人是活着的，也是死的，甚至在這個第二次死以後他們還繼續生存，一直到另一次轉生。”^④而要順利地轉生，則應該洗滌掉死者生前的罪孽。因此，洗滌屍體是一種相當古老的宗教儀式，具有濃厚的巫術意味。《禮記·檀弓上》：“曾子之喪，浴於爨室。”鄭玄注：“禮，死浴於適室。”又：“掘中霤而浴。”孔穎達疏：“以牀架坎上，屍於牀上浴，令浴汁入坎，故云掘中霤而浴也。”^⑤

①《嶺外代答校注》第239頁。

②參閱劉寧波《洗屍“買水”解》，見《民間文學論壇》1991年2期。

③參閱覃光廣等編著《中國少數民族宗教概覽》第366頁，中央民族學院出版社，1988年。

④《原始思維》中譯本第345頁。

⑤《十三經註疏》上冊第1281頁下，第1286頁中。

這種洗屍之儀式，廣泛見於我國之苗族、納西族、瑤族、藏族、布依族、水族、壯族等等^①。

3.墓中通道

《東坡志林》：“《詩》云：‘穀則異室，生則同穴。’古今之葬者皆爲一室，獨蜀人爲同墓而異藏，其間爲通道，高不及眉，廣不容人。生者之室，謂之壽堂，以偶人被甲執戈，謂之壽神以守之，而以石甃塞之通道，既死而葬則去之。”^②這種“通道”是爲亡魂準備的出入口，它不僅在考古報告中得到充分的證明，而且也在少數民族的葬俗中得到體現^③。

其實，這種行爲不僅僅涉及情感問題，也具有一種巫術意味。古人以爲，如果不對屍體進行妥善的安置將會導致生者的種種麻煩。如，《夷堅志》甲志卷一四“潮部鬼”記載：“明州兵士沈富，父溺塘江死，時富方五六歲，其母保養之。數被疾祟，訪諸巫，皆云：‘父爲厲。’母瀝酒禱之曰：‘爾死唯一子，吾恃以爲命，何數數禍之？有所須，當夢告我。’是夕，見夢曰：‘我死爲江神所錄，爲潮部鬼，每日戰推潮，勞苦痛至，須草履並杉板甚急，宜多焚以濟，年滿當求代脫去矣。’母如其言，焚二物與之，富自是不復病矣。”^④再如，《夷堅志》補志卷一七“會稽學生”記載：有一會稽學生張某夜行中見四人，皆衣紫窄衫，入荒園乃沒；明日，會稽學生張某訪其園，園中祇有一井，園夫曰：

①參閱劉寧波《人生禮儀中水的再生功能試析》，見《民間文學論壇》1989年4期。另據《梁書·顧憲之傳》，衡陽地區“山民有病，輒云先人爲禍，皆開塚剖棺，水洗枯骨，名爲除祟”，見《梁書》第3冊第759頁。此種巫術與洗屍有相通之處。

②稗海本卷七。明人王文祿《葬度·雜辨》進一步解釋說：“夫妻雙墳穿牆孔，曰‘孝順洞’，通魂往來。”見《百陵學山叢書》本。

③參閱馬昌儀《中國靈魂信仰》第154—159頁。

④《夷堅志》第1冊第125頁。

“數日前，外間民女嫁人，歸母家，至井上浣衣，忽悶絕不省。昇歸婿家，喚巫者治之。曰犯井中屍女傷鬼。其法用紙畫紫衣四人，持燭籠，剪乾紅紙作背子一領，飯燒祭之。聞昨夕事畢，更後，女病良愈。”問女家所居，云惠蘭橋，正會稽學生張某所行之路^①。

4.“腰坑”

考古報告顯示，宋代四川地區的磚室墓有一個十分突出的特點，即在墓室中央的底部常常設有“腰坑”。這種設置“腰坑”的作法，源於商、周時期的貴族墓葬中^②。類似的情形，也見於河南禹縣白沙宋墓以及武昌卓刀泉宋墓^③。

對於這種“腰坑”，考古學家宿白先生以為其當是當時的風水師所選定的墓葬“穴位”之所在。這種推測是有道理的。根據宋元時期的陰陽地理書《地理新書》卷一二《塚穴吉凶步地取吉穴》，當時共有八種選定“塚穴”的方法。《文獻通考》卷一二六引朱熹之語：“凡擇地者，必論主勢之強弱，風氣之聚散，水土之淺深，穴道之偏正，力量之全否，然後可以較其地之美惡。”^④

宿白先生的看法，可以得到考古發掘的證明。在四川官渠墊發現的宋代磚室墓中，第 10 號墓葬的“腰坑”上安置着兩塊

①參閱《夷堅志》第 4 冊第 1712—1713 頁。類似的故事又有《夷堅志》支景卷八“汀州通判”，《夷堅志》支戊卷二“孫大小娘子”，《夷堅志》三志己卷六“趙氏髻奴”。見《夷堅志》第 2 冊第 945—946 頁，第 3 冊第 1066—1067 頁，第 1346—1347 頁。在中國歷史上，歷代對屍骨的掩埋行動，都具有一種壓制“陰氣”的意義。參閱王子今《中國盜墓史——一種社會現象的文化考察》，中國廣播電視出版社，2000 年。

②參閱王仲殊《中國古代墓葬概說》，見《考古》1981 年 5 期。

③見宿白《白沙宋墓》第 18 頁，文物出版社，1957 年；又見湖北省文管會《武昌卓刀泉兩座南宋墓葬的清理》，《考古》1964 年 5 期。

④《文獻通考》上冊 1134 頁上。

“鎮墓”石刻，上面分別刻有“保佑昌隆永鎮崗穴”、“鎮壓壽堂之內……各引旺氣入穴，一枕來崗，永遠千福”等文字^①，霍巍先生分析說：“這反映出當時人們把‘墓穴’的取擇得當與否是與祖輩兒孫的昌隆興盛聯繫在一起來考慮的，給予了充分的重視。”^②

5. 鎮墓石刻

在春秋時期，民間墓葬中就已經有了鎮墓“神怪俑”^③，宋代民間墓葬中依然有許多具有鎮邪作用的“神怪俑”，已經有人對此問題進行了研究^④。值得注意的是，在宋代民間墓葬中還有一些具有同樣意義的鎮墓石刻^⑤。

鎮墓石刻包括敕告文、華蓋宮文、鎮墓真文。

敕告文的例子，如四川雙流縣北宋墓中的敕告文：“天帝敕告土下塚中王炁諸神趙公明字子都，今有八兆臣曹氏，行年七十四歲，九月十四日生，生值清真之炁，死歸神宮，瘞身冥器口，不得長為禍害，當令真魂寧口，然後男即武備七德，女乃文詠九功，與天帝而無窮，一如律令。”敕告文是為死者開具給幽明中王炁諸神的介紹憑證，使死者不致遭受其禍害^⑥。

華蓋宮文也稱之為“華蓋宮旺氣神”，其形狀或為抹角的八

①參閱《四川官渠塋唐、宋、明墓清理報告》，見《考古通訊》1956年5期。

②霍巍、黃偉《四川喪葬文化》第233頁。

③參閱王子今《中國盜墓史——一種社會現象的文化考察》第375—380頁。

④參閱徐蘊芳《唐宋墓葬中的“明器神煞”與“墓儀”制度——讀〈大漢原陵秘葬經〉劄記》，見《考古》1963年2期。有關“神怪俑”的文獻，還可以參閱《考古》1988年4期江西省文物隊等《江西南豐縣桑田宋墓》、陳定榮等《江西臨川縣宋墓》。

⑤關於鎮墓石刻的文獻可參閱霍巍《論四川宋墓中的幾種道教石刻》，見《四川文物》1988年3期。本文下面所引錄的鎮墓石刻的文獻，均為霍巍先生所提及。

⑥參閱霍巍、黃偉《四川喪葬文化》第149頁。

邊形，或為四方形，四周邊畫八卦文，中央為字。如四川雙流縣所出南宋紹興二年的華蓋宮文：“華蓋宮旺氣神趙公明字子都，塚墓之中，百禁諸忌，禦五土之精轉禍為福，當使真魂安靜，所至弼諧，受度南宮，脫口口籍，口後代昌隆，金玉滿堂，福祿倍增，子孫榮里。一如五方使者女青律令。”^①從內容上看，華蓋宮文鎮墓驅邪的意味十分明顯，也有祝福死者的意味。《雲笈七籤》卷一九《老子中經》：“以丹書製百邪符，置於甕水上。邪鬼見之，皆自然消去矣。諸精鬼魅、龍蛇、虎豹、六畜、狐狸、魚鼈龜、飛鳥、麋鹿、老木，皆能為精物。犯人者，符刻之斬之，付河伯、社令。常召今日直符使六丁神守之宿衛。左文字，在八十一首玄圖六甲宮四十九真中。亦有珠胎、七機、華蓋、清觀，皆能制百邪。”^②這段文字中提到了“華蓋”，正可說明“華蓋宮文”的巫術意義。

鎮墓真文通常為八行，每行八字，以一種難以識別的“雲篆”寫成，其邊沿上也有刻漢字者。如成都羊子山宋墓出土的鎮墓真文上書：“南方敕帝火星真文，今有奉道帝子嚴世廣同喬世收喜娘子，解除春三月火星刑度剋災臨照之災，一如赤帝君符命。”^③

佛教（特別是密宗）在喪葬巫術方面也有一席之地。《大漢原陵秘葬經·庶人幢碣儀制》說：“凡下五品官至庶人，同於祖穴前立石幢，上雕陀羅尼經。……庶人安之，亡者升天界，生者安

①參閱傅漢良《成都外跳蹬河發現宋代墓葬》，見《考古通訊》1956年6期。

②《四部叢刊》初編第92冊。

③劉志堅、堅石《川西的小型宋墓》，見《文物參考資料》1956年9期。

吉大富貴。”^①陀羅尼經幢在宋代普遍流行，民間多有為驅邪而建陀羅尼經幢者。據《福建金石志》卷五，大中祥符元年福建水陸寺所建陀羅尼經幢云：“孤魂冤讎，非妙神呪之功，何以拔其幽滯？信矣，斯幢樹焉，厥利博哉。”^②再如，在山西壺關南村北宋墓中隨葬的陶經幢上銘刻着“佛說金剛經纂口業真言”、“安土地真言”、“虛空藏菩薩普供養真言”和“佛說升天真言”^③。這些都說明密宗巫術在宋代民間喪葬活動中的影響。

6. 選擇墓址

宋代是地理風水之說極為盛行的時期。地理風水理論的巫術意味在於，它認為山水之脈絡或“氣”與現實社會的人事之間存在着一種神秘的關聯。司馬光《司馬氏書儀》卷七說：“世俗信葬師之說，既擇年月日時，又擇山水形勢，以為子孫貧富貴賤，僥倖壽夭，盡繫於此。又葬師所有之書，人人異同，此以為吉，彼以為凶，爭論紛紜，無時可決。其屍柩或寄僧寺，或委遠方，至有終身不葬，或累世不葬，或子孫衰替，遂捐棄不葬者。”^④羅大經《鶴林玉露》丙編卷六“風水”條說：“世人惑（郭）璞（《葬經》）之說，有貪求吉地未能愜意，至十數年不葬其親者；有既葬以為不吉，一掘未已，至掘三掘四者；有因買地致訟，棺未入土而家已蕭條者；有兄弟數人惑於各房風水之說，至骨肉化為仇讎者。凡此數禍，皆璞之書為之也。”^⑤

對墓地的選擇通常是為了積極的目的，但也有相反的情況，《夷堅志》丙志卷一九“宋氏葬地”講述的就是這方面的故事：

①《永樂大典》第4冊第3831頁上。

②《石刻史料新編》第2輯第15冊第11132頁上。

③長治市博物館、壺關縣博物館《山西壺關南村宋代磚雕墓》，見《文物》1997年2期。

④文淵閣《四庫全書》第142冊第500頁。

⑤《鶴林玉露》第344頁。

宋文公白，開封人，葬於鄭州再世矣。方士過其處，指墓側澗水曰：“此在五行書極佳，它日當出天子。”宋氏聞之懼，命役徒悉力閉塞之，遂爲陸。自是官緒不進，亦不復有人登科^①。

宋代民間雖然在喪葬方面採取種種巫術手段以避災求福，但盜墓者也利用巫術達到自己的目的。宋佚名氏《異聞總錄》卷三有這方面的記載：

黃門侍郎盧公渙，爲明州吏，屬邑象山縣百姓。溪谷迴無人處，有盜發墓者，云初見車轍中有花磚，因揭之，知其爲古塚墓。乃結十人，於縣投狀，請路旁居止。縣尹允之。遂種麻，令外人無所見。即悉心力發掘，入其隧路，漸至壙，中有三石門，皆以鐵封之。其盜先能誦呪，因齋戒禁之。翌日，兩門開，每門中有銅人銅馬數百，持執干戈，其製精巧^②。

種種喪葬巫術的核心在於安撫死者，使其不影響生者的生活。布留爾說：“在人死後的頭幾天裡，人們想像死者，亦想像他的靈魂或鬼魂還留在他咽氣的那個帳篷裡或者茅屋裡，至少是在離屍體不遠的地方或者在附近一帶地方遊蕩，特別是在晚上；即使它不是集體的觀念中所固有的，人的心理作用也會引起這種信仰。……由此得出的結論是，對屍體的處理，也就同時決定了靈魂的命運。給死者劃出一個地方，這地方必須成爲他今後的居住地，以此來避免過渡時期中他的在場而引起的恐懼。因而，不管葬禮採取什麼形式，不管屍體以什麼方式處理——土葬、火葬、停放在高臺或架在樹上以及諸如此類，所有這些儀式實質上

①《夷堅志》第2冊第522頁。

②《筆記小說大觀》第22編第2冊第1173頁。

都是神秘的，或者如果願意的話，也可以說都是巫術的。”^①不過，在宋代民間的實際生活中，有些喪葬巫術已經節日化了，這說明巫術對社會習俗有深刻的影響^②。

①《原始思維》中譯本第305頁。列維—布留爾在分析具體事例時還提及了中國。

②巫術儀式已經節日化的例子，可見《夢梁錄》卷四“解制日”：“七月十五日，……往龍山放江燈萬盞。”七月十五日為“鬼節”，“放江燈萬盞”意在為亡靈照亮冥間之路。見《東京夢華錄》（外四種）第160頁。《東京夢華錄》卷八“中元節”：“七月十五日，中元節。……設大會，焚錢山，祭軍陣亡歿，設孤魂之道場。”見《東京夢華錄注》第211—212頁。

第五章 宋代民間巫術的類型分析（二）

第一節 毒蟲巫術

“蟲”字在甲骨卜辭中就已經出現了。有學者以為：雖然殷人視蟲疾為鬼神所致，但也認識到某些蟲疾是外界進入人體的寄生蟲所致^①。

《說文解字》卷一三下：“蟲，腹中蟲也。《春秋傳》曰：皿蟲為蠱，晦淫之所生也。梟桀（磔）死之鬼亦為蠱。”^②馬新先生分析說，就巫術的意義而言，此處之行文有四種含義：首先，蠱是一種腹中蟲，蠱蟲入腹中，可以導致五臟糜爛而死亡；其次，是講製蠱的辦法；再次，是講作為一種疾病的蠱疾；最後，蠱又是一種厲鬼^③。特別說明，蠱術為巫術之一種，其特徵是以害人為目的，是典型的“黑巫術”之一，而中國傳統所說的“毒蟲，蟲物而病害人者”（鄭玄《周禮·秋官·庶氏》注）^④，僅僅是蠱術之一種。

①參閱溫少峰等《殷墟卜辭研究——科學技術篇》第327—328頁，四川省社會科學院出版社，1983年。

②《說文解字》第284頁下。

③《論兩漢民間的巫與巫術》，見《文史哲》2001年3期。

④鄭玄引《賊律》：“敢蠱人及教令者，棄市。”見《十三經註疏》上冊第888頁下。這說明民間的造蠱毒之術起碼在漢代就被嚴令禁止。

關於第一種含義，《左傳·宣公八年》：“晉胥克有蠱疾。”杜預注：“惑以喪志。”^①但是，杜預並沒有什麼根據，也許胥克之“蠱疾”當為腹中有蟲。《太平御覽》卷七四二引《宋書》：“沛郡相縣唐賜往比村飲，還，因得病，吐蠱蟲十枚。臨死語妻曰：‘死後剖腹出病。’張手破之，藏（臟）悉糜碎。”^②此處的“蠱蟲”，也許就是蛔蟲之類者。

關於第二種含義，《唐律疏議》卷一八《賊盜律》規定：“諸造畜蠱毒（注：謂造合成蠱堪以害人者）及教令者，絞。造畜者同居家口，雖不知情，若里正知而不糾者，皆流三千里。”疏議：“蠱有多種，罕能究悉，事關左道，不可備知。或集合諸蠱，置於一器內，久而相食，諸蠱皆盡，若蛇在即為蛇蠱之類。造為自造，畜為得畜，可以毒害於人，故注云‘謂造合成蠱堪以害人者’。若自造、若傳畜貓鬼之類。”^③

關於宋代的民間蠱毒，《夷堅志》補志卷二三的“黃谷蠱毒”是一篇極其重要的文獻：

福建諸州大抵皆有蠱毒，而福之古田、長溪為最。其種有四：一曰蛇蠱，二曰金蠶蠱，三曰蜈蚣蠱，四曰蝦蟆蠱，皆能變化，隱見不常。皆有雄雌，其交合皆有定日，近者數月，遠者一年。至期，主家備禮迎降，設盆水於前，雄雌遂出於水中，交則毒浮其上，乃以針眼刺取，必於是日毒一人，蓋陰陽化生之氣，納諸人腹，而託以孕育，越宿則不能生。故當日客至，不暇恤親戚宗

①《十三經註疏》下冊第1972頁上。

②《太平御覽》第4冊第3292頁下。

③文淵閣《四庫全書》第672冊第227頁下。寶儀等撰《重詳定刑統》卷一八抄錄了這段文字。

党，必施之，凡飲食藥餌皆可入，特不置熱羹中，過熱則消爛。或無外人至，則推本家一人承之。藥初入腹，若無所覺。積久則蠱生，籍人氣血以活。益久則滋長，乃食五臟，曉夕痛楚不可忍，惟啜百沸湯，可暫息須臾。甚則叫呼宛轉，爬刮牀席。臨絕之日，眼耳鼻口湧出蟲無數，形狀如一。漬於水暴乾，久而得水復活。人魂爲蟲所拘，不能託化，翻受驅役於家，如虎食俚鬼然。死者之屍雖火化，而心肺猶存，殆若蜂巢。淳熙二年，古田人林紹先母黃氏遭毒，垂盡，其家人曰：“若是中蠱，當燒床簀照之，必能自言。”黃氏遂云：“某年月日，爲黃谷妻賴氏於某物內置毒食我，其所事之神，今尚在谷房裡廚中。”紹先即告集都保，入谷家開廚，得銀珂鎖子、五色線環玢及小木棋子，兩面書“五逆五順”四字，盛以七孔合，又針兩包，各五十枚，而十一枚無眼，率非尋常人家所用。既告官，捕谷，訊鞠則佯死，釋之則蘇，類有鬼相助。會稽余靖爲主簿，府帖委治此獄，其姦態如在縣時。靖無以爲計，懼其倖免，不勝憤呵，係於庭下，礪刀斷其首，貯以竹籃，持詣府自劾。府帥陳魏公具以狀聞，詔提點刑獄謝師稷究實，謝與丞尉親到谷家，蜈蚣甚大，出現，謝曰：“此明證也。攝賴氏還司自臨考之。”三日獄具，亦論死。所謂順逆棋子者，降蠱之時所用以卜也，得順者客當之，逆者家當之。針之無眼者，以眼承藥，既用則去之，蓋所殺十一人矣。五色線，凡蠱喜食錦，錦不可得，乃以此代。銀珂鎖者，欲嫁禍移諸他處，置道旁，冀見者取之也。蠱之罪惡，上通於天，余靖爲民去一凶，士大夫作詩歌者甚衆。嘉祐中，范兵部師道爲福州守日，揭一方於石云：“凡中蠱毒，無論年代遠近，旦煮一雞卵，插銀釵於內，並含之，約一食頃取視，釵卵俱黑，即中毒也。其方用五倍子二

兩，硫黃末一錢，甘草三寸，一半炮出火毒，一半生，丁香、木香、麝香各十文，輕粉三文，糯米二十粒，共八味，入小沙瓶內，水十分煎，取其七，候藥面生皴皮爲熟，絹濾去滓，通口服。病人平正仰臥，令頭高，覺腹間有物衝心者三，即不得動，若吐出，以桶盛之，如魚鰓之類，乃是惡物。吐罷飲茶一盞，瀉亦無妨，旋煮白粥補。忌生冷油膩酢醬。十日後，復服解毒丸三兩丸，又經旬日平復。”予所載黃谷事，孫參又以此方來示，故並錄之^①。

《夷堅志》補志卷二三的“黃谷蠱毒”涉及宋代民間蠱毒巫術的一些主要問題，首先是宋代民間蠱毒的主要類型。“黃谷蠱毒”所提及的蛇蠱、金蠶蠱、蜈蚣蠱與蝦蟆蠱是宋代民間蠱毒的主要類型，均有比較長的發展歷史。

《太平御覽》卷七四二引晉人荀氏《靈鬼志》記載：“滎陽郡有一家廖姓，其家累世爲蠱以致富，子女豐悅。後取新婦，不以此語之。家人悉行，婦獨守家，見屋中一大堽，試發，見一大蛇，悉灌殺之。家人還，婦具說焉，舉家驚惋。無幾，其家疾病，死亡略盡。”^②此爲蛇蠱。

關於金蠶蠱，《本草綱目》卷四二《蟲部》“食錦蟲”：“陳藏器云：‘故錦灰療食錦蟲蠱毒。’注云：‘蟲屈曲如指環，食故緋帛錦，如蠶之食葉也。’今考之，此蟲即金蠶也。”^③

①《夷堅志》第4冊第1761—1762頁。從文獻上看，蛇蠱、金蠶蠱、蜈蚣蠱和蝦蟆蠱爲宋代民間的主要蠱毒種類。古籍記述或民間傳說的蠱的種類還有蜃蠱（水蠱）、羊蠱、魚蠱、牛蠱、犬蠱、雞蠱、鵝蠱、草蠱、菌蠱、虱蠱、蠟子蠱、鬼蠱、馬蜂蠱、大象蠱、螞蟥蠱、豬蠱、蜘蛛蠱、鼈蠱、青蛙蠱、斑鳩蠱、麻雀蠱、烏龜蠱、稻田蠱、樹蠱、蜥蜴蠱、蜈蚣蠱、石頭蠱、蔑片蠱、疳蠱、腫蠱、牛皮蠱、犁頭蠱等等。見鄧啓耀《中國巫蠱考察》第60頁。

②《太平御覽》第4冊第3292頁下。本條《太平廣記》卷三五九引作《搜神記》。

③《本草綱目》第4冊四十二卷之51頁。鄭露《赤雅》卷上對金蠶另有解釋：“五月五日聚諸虫豸之毒者。其後夜出有光，燿如電曄，是名飛蠶。光積生影，……影積生形，能與人交，是名金蠶。”見《筆記小說大觀》第6編第6冊第3498頁。

關於蜈蚣蠱，《太平御覽》卷七四二引《續搜神記》：“蠱游道人，清苦沙門也。剡縣有一家事蠱，人啖其飲食，無不吐血死。遊詣之，主人下食。游便呪焉，一雙蜈蚣長丈餘於盤中走出。飽食歸，安然無他。”^①此為蜈蚣蠱。

蝦蟆蠱也許是最具有威懾力的一種蠱毒，這從下面的故事可以看得出來。《夷堅志》三志壬卷第四“漳士食蠱蟆”：

漳州一士人，負氣壯猛，謂天下無可畏之事，人自怯耳。每恨無鬼神干我以試其勇。嘗同數友出次村落，見精帛包物地上。皆莫敢正視，獨笑曰：“吾正貧，何得不取？”對衆啓之，於數匹絹內貯白金三大笏，更一蠱蝦如蟆。祝之曰：“汝蠱自去，吾所欲者銀絹爾。”即持歸，家人皆大哭曰：“禍至無日矣。”士曰：“吾自嘗之，不以累汝。”是夜升榻，有二青蟆，大如周歲兒，先據席上。士正念無以侑酒，運椎敲殺之。家人又哭，士欣然割而煮食。乃就寢，醉，竟晏然。明夜，又有蟆十餘，小於前，復烹之。又明夜，出三十枚。夕夕增多，而益以減小。最後遂滿屋充塞，不可勝食，至募工埋於野。膽氣益振，一月後乃絕。士笑曰：“蠱毒之靈，止於是乎？”妻請多買刺蝟防蟆，出則必搜啄，士曰：“我即刺蝟也，尚何求哉？”其家竟亦安帖。識者美之^②。

“黃谷蠱毒”還涉及了宋代民間獲取蠱毒的時間問題。“黃谷蠱毒”說獲取蠱毒“交合皆有定日”，但沒有具體指明是哪一天，不過，相關的材料可以幫助我們找出線索。《隋書·地理志

①《太平御覽》第4冊第3292頁下。

②《夷堅志》第4冊第1499頁。

下》記載：

新安、永嘉、建安、遂安、鄱陽、九江、臨川、廬陵、南康、宜春，其俗又頗同豫章，而廬陵人廬淳，率多壽考。然此數郡，往往畜蠱，而宜春偏甚。其法以五月五日聚百種蟲，大者至蛇，小者至虱，合置器中，令自相啖，餘一種存者留之，蛇則曰蛇蠱，虱則曰虱蠱，行以殺人。因食入人腹內，食其五藏，死則其產移入蠱主之家。三年不殺他人，則畜者自鍾其弊。累世子孫相傳不絕，亦有隨女子嫁焉。干寶謂之爲鬼，其實非也。自侯景亂後，蠱家多絕，既無主人，故飛遊道路之中則殞焉^①。

關於爲什麼要選擇“五月五日”，鄧啓耀先生分析說：“據中國傳統曆法和天人觀念，人們認爲農曆五月初五日正午，是太陽一年裡在天空最當中的時候，人登高以得正陽之氣，百草也因此而有奇異療效。但陽之盛極自要轉陰，乃爲天地運行之理。這是陰陽交接的關鍵時刻，黑道白道都可以從中找到自己想要得到的東西。正氣進則爲醫，邪氣入則爲蠱，皆是百草百蟲，看誰來用它。”^②鄧啓耀先生的分析暗示着這樣一種思想，即驅毒與取毒是一個問題的兩個方面。由此，我們纔能夠明白下面文獻記載的意義所在。《夷堅志》丁志卷四“京西田中蛇”記載：

一客以端午日入農家乞漿，值盡出刈麥，方小立，聞聞屋側喀喀作聲，趨而視，則有蛇踞屋上，垂頭簷間，滴血於盆中。客知必毒人者，默自念：“吾當爲人除害。”乃悉取血置其家蓋簷內，詣鄰邸以須。良久，彼家長幼負麥歸，皆渴困，爭赴廚飲蓋

①《隋書》第3冊第887頁。

②鄧啓耀《中國巫蠱考察》第58頁。

汁。客飯畢，復過其門，則舉室死矣^①。

五月五日確實是一個神奇的日子。它之所以神奇，就是因為“這是陰陽交接的關鍵時刻”。《歲時廣記》卷二一所引《提要錄》中的一段話：“五月五日，乃符天數也。午時爲天中節。”^②這有助於我們明白《續博物志》卷六所說：“俗諺五月上房。言五月人蛻，上屋見影，魂當去。”^③《千金要方》卷四五：“以五月五日取東向桃枝，日未出時作三寸木人，著衣帶中，令人不忘。”《本草綱目·水部》“神水”集解引《金門記》：“五月五日午時有雨，急伐柱竿，中必有神水，瀝取爲藥。”^④凡此種種都有助於我們理解爲何取毒之日爲五月五日。

“黃谷蠱毒”還涉及了宋代民蠱毒巫術的實施方式問題。這種實施方式主要有攙於食物與嫁禍於人兩種。

1. 攙於食物

宋代民間令人談虎色變的“挑生法”，反映的正是某些民間巫師在食物中下蠱毒的現實。《夷堅志》丁志卷一“治挑生法”：

莆田人陳大可知肇慶府，肋下忽腫起，生癰癰狀，頃刻間大如盃。識者云：“此中挑生毒也，俟五更以穀豆嚼試，若香甜則是已。”果然。使搗川升麻爲細末，取冷熱水調二大錢速服之，遂洞下，瀉出生蔥數莖，根鬚皆具，腫即消。續煎平胃散調補，且食白粥，經旬復常。雷州民康財妻，爲蠻巫林公榮用雞肉挑生，

①《夷堅志》第2冊第570頁。此條材料爲南開大學李道和博士所提示。錢易《南部新書》戊卷的一條記載與此相關：“雷羅州有養蛇戶，每年五月五日即擔昇蟒蛇入府，祇應取膽。”見《筆記小說大觀》第6編第2冊第1090頁。

②《筆記小說大觀》第20編第5冊第2706頁。

③《續博物志》第89頁。

④《本草綱目》第1冊。

值商人楊一者善醫療，與藥服之，食傾，吐積肉一塊，剖開，筋膜中有生肉存，已成雞形，頭尾嘴翅悉肖似。康訴於州，州捕林置獄，而呼楊生令具疾證及所用藥。其略云：“凡吃魚肉、瓜菜、湯茶，皆可挑。初中毒，覺胸腹稍痛，明日漸加攪刺，滿十日則物生能動，騰上則胸痛，沈下則腹痛，積以瘦悴，此其候也。在上脘，則取之，其法用熱茶一甌，投膽礬半錢於中，候礬化盡，通口呷服，良久，以雞翎探喉中，即吐出毒物。在下脘，則瀉之，以米飲下郁金末二錢，毒即瀉下，乃碾人參、白朮末各半兩，同無灰酒半升納瓶內，慢火熬半日許，度酒熟取出，溫服之，日一杯，五日乃止，然後飲食如其故^①。

“挑生”在元代又被記載為“桃生”（無名氏《湖海新聞夷堅續志》前集卷二《桃生蠱毒》），這也許是文字的形近而訛，或者不論“挑生”還是“桃生”都不過是對語音的記錄。

這種“挑生法”與蠱毒的關聯，可以從《嶺外代答》卷十“蠱毒”得到說明：“廣西蠱毒有二種：有急殺人者，有慢殺人者。急者頃刻死，慢者半年死。人有不快於己者，則陽敬而陰圖之，毒發在半年之後，賊不可得，藥不可解。蠱毒慘焉。乾道庚辰，欽州城東有賣漿者，畜蠱毒敗而伏辜。云其家造毒，婦人僦形披髮夜祭，作糜粥一盤，蝗蟲、蚊蝶、百蟲，自屋上來食，遺矢乃藥也。欲知蠱毒之家，入其門，上下無纖埃者，是矣。今黎峒溪峒人置酒延客，主必先嘗者，示客以不疑也。”^②《嶺外代

①《夷堅志》第2冊第541—542頁。明王士性《廣志釋》卷五“西南諸省”：“又有挑生蠱，食魚則腹生活魚，食雞則腹生活雞。”見《廣志釋》第120頁，中華書局標點本，1981年。

②《嶺外代答校注》第449頁。校注：乾道無庚辰，當是庚寅（六年）或壬辰（八年）之誤。此處的“婦人僦形披髮夜祭”值得注意。據鄭露《赤雅·獠婦畜蠱》、張泓《滇南新語》、李調元《南越筆記》、曹樹翹《滇南雜誌》以及劉錫蕃《嶺表記蠻》，古代西南地區畜蠱者多為婦女，這也許是因為西南少數民族中巫師多為女性。

答》卷十“挑生”亦記載：“廣西挑生殺人，以魚肉延客，對之行厭勝法，魚肉能反生於人腹中而人以死。相傳謂人死，陰役於其家。有一名士，嘗爲雷州推官，親勘一挑生公事。置肉盤下，俾囚作法，以驗其術。有頃發視，肉果生毛，何物淫鬼，乃能爾也！然解之亦甚易，但覺有物在胸膈，則急服升麻以吐之；覺在腹中，急服郁金以下之。此方亦雷州鑲板印散者，蓋得之於囚也。”^①這是南宋末年的情況。

在《夷堅志》中，民間巫師在食物中下蠱毒的故事有許多。

《夷堅志》甲志卷三“萬歲丹”記載：

徽州婺源縣懷金鄉民程彬，邀險牟利，儲藥害人。多殺蛇埋地中，覆之以苦，以水沃灌，久則蒸出菌蕈，采而曝乾，復入他藥。始生者，以食，人即死。恐爲累，不敢用，多取其次者。先以飼蛙，視其躍多寡以爲度，美其名曰“萬歲丹”。愚民有欲死其仇者，以數千金秘市之。嘗有客至，欲置毒，誤中婦翁。翁歸而悟，已不可救。彬有弟曰正道，雅以爲非，不敢諫，至徙家避諸數十里外。彬既老始悔，不復作，稍用偽物代之。藥既不驗，遂無售者。既死，貧甚，唯一子，乞食道亡，其後遂絕。嘗有里胥督租，以語侵彬，彬怒，毒而飲之。胥行未幾，腦痛嘔血，亟反臥其門，大呼乞命。彬汲水飲之即愈，蓋有物以解其毒也^②。

2. 嫁禍於人

嫁禍於人也是宋代民間利用蠱毒來實施黑巫術的方式。《夷堅志》支癸卷七“古田民得遺寶”記載：“福州古田村民，夏夜

①《嶺外代答校注》第448頁。校注：名士即李壽翁，紹興年間爲雷州推官，《宋史》有傳。升麻、郁金，均有解熱去毒之功效。

②《夷堅志》第1冊第20頁。

已寢，夢一異人來謂曰：‘汝暴得遺寶，便可致富。今現在門外，宜急起收取，稍遲，恐落他人手，可惜也。’民素貧甚，既覺，即趨出。果得一朱紅小合，正當行路，捧歸開視，有金數兩，銀二錠。未敢輒取，置於神堂桌上，自守宿其側。旦而驗之，皆真物也。不勝喜恆，率妻子拜而受賜。俄見巨蛇蟠於前數匝，高與桌齊。民知爲蠶家移禍，然不可復卻。於是致禱，願盡心敬事，蛇遂隱。時時化爲他蟲，或吐涎沫。民固耳聞鄉井姻戚談說大概，乃貯藏之，施毒於人。積歲所殺不少，貲財日盛。後爲被毒者所告，官捕繫勘鞫，家人皆當死，而值紹熙五年七月霪恩，一切未減。民身配海外，子配廣南。押過贛州，子病死於道店。贛丞張思順檢屍，防卒出示元犯由，具載本末，今不能憶其姓名也。”^①

上面的故事，是關於蛇蠶的例子；至於“嫁金蠶”，其例子就更多了。《鐵圍山叢談》卷六：“金蠶毒始蜀中，近及湖廣閩粵浸多。有人捨此去，謂之‘嫁金蠶’。率以黃金、釵器、錦綬置道左，俾他人得焉。郁林守□□□爲吾言，嘗見福清縣有訟遭金蠶毒者，縣官治求不得跡。或獻謀令取兩刺蝟入捕，必獲矣。蓋金蠶畏蝟，蝟入其家，金蠶則不敢動。雖匿榻下牆罅，果爲兩蝟擒出之。亦可駭也。”^②《閑窗括異志》：“金蠶，蠶金色。食以蜀錦，取其遺糞，置飲食中，毒人必死。喜能致他財，使人暴富。遣之極難，雖水火兵刃不能害。多以金銀藏篋置蠶其中，投之路隅，人或收之以去，謂之嫁金蠶。”^③

廣義的“嫁金蠶”也可以指將其他蠶毒嫁禍於人。《夷堅志》

①《夷堅志》第3冊第1175頁。

②《鐵圍山叢談》第104頁。

③《筆記小說大觀》第3編第2冊第1355—1356頁。

補志卷二三“林巡檢”記載：“泉州城內一空宅，數家分僦居。有林巡檢者，秦人也。晚出市，穿小巷中，見當街橫置一竹籠，頗敞，戲蹴之，微露花衾。發視，乃銀酒器之屬二百餘兩，時旁無行人，即負之以歸，不曉所謂，良以爲天賜耳。既返室，與衆鄰詫其事，主人愕然曰：‘此乃閩俗所奉金蠶也，彼家厭足，將嫁禍於他人。君既取其餌，不可悔，今夕定有異物至，宜迎奉敬事之。不然，且獲大咎。’林唯唯。至一更，果有蛇從外來，長丈許，蜿蜒徑入戶，如喜悅狀，林執而語之曰：‘汝乃金蠶之精耶？吾不能徇汝意害人以自豐，必爲汝所啖食，均一死，寧我先食汝。’即生嚼而吞之，自首至尾，並骨不遺餘。又喚酒痛飲，徐就睡，明旦晏然。林方待興化海口場闕，因是小康，衆服其勇。”^①

接下來的問題是，“黃谷蠱毒”所提及的種種蠱毒爲何會有效果呢？

馬新先生以爲：“蠱實際上是精靈崇拜的衍生物，將諸蟲置於一容器中，令其自相殘殺，最後一個生存者即成了諸蟲的代表。若生存者爲蛇，即稱爲蛇蠱，爲虱者即稱虱蠱。無論是蛇蠱還是虱蠱，此時都已不是本來意義上的自身了，它們是被蠶食掉的諸蟲的集合，各種毒蟲之靈都集中在它們身上。主人豢養了它們，就等於擁有了各種毒蟲，一旦需要，便可以驅使這些已成爲精靈的毒蟲，進入被害者腹中，而主人豢養的蠱仍原封不動地呆在原地，這樣，可以一次又一次地反復使用。”^②這種將蠱毒視

①《夷堅志》第4冊第1763—1764頁。

②《論兩漢民間的巫與巫術》，見《文史哲》2001年3期。

爲“精靈崇拜的衍生物”的說法似乎不夠全面，因爲，重要的蟲毒都有藥理學方面的依據。

現代醫學證明，蛇毒是由許多種蛋白質、多肽、酶類以及其他小分子物質組成的混合物。在蛇毒中已經分離出了許多種毒素分子，其中有一類分子對哺乳動物的神經系統具有毒性效應。目前，醫學界對許多蛇神經毒素已經分離純化並進行了結構與功能的研究，幾十近百種蛇神經毒素一級結構和空間結構已經得到測定。近年來，一些蛇神經毒素的基因文庫已經構建出來^①。

正因爲蛇蟲有其藥理學的基礎，所以它可以通過“下毒”的方式來實施。

蜈蚣作爲藥用歷史悠久，有學者以爲我國 2000 多年前即以其用於防病治病，漢代的《神農本草經》將其列入“主治病”的“下品”。宋人日華子《諸家本草》論蜈蚣治症瘕，明人繆希雍《本草經疏》論蜈蚣溫有毒，李時珍《本草綱目》記載蜈蚣辛、溫、有毒，具有鎮驚、熄風功效，主治小兒驚癇、風搐臍風、口禁丹毒等等。當代中國醫學工作者對蜈蚣粗毒的化學組成進行了分析，認爲其含有兩種類似蜂毒的有毒成分，而蜂毒對中樞神經系統會發生作用^②。研究者用蜈蚣乾燥全蟲水煎提取物給小鼠進行皮下注射，發現具有明顯的中樞抑制作用，認爲這可能是其鎮驚、熄風、治驚癇等功效的藥理學基礎。研究人員同時發現，蜈蚣粗毒（毒類分泌物）對小鼠具有先興奮、驚厥而後呼吸麻痺的作用，此種興奮作用與蜈蚣乾燥全蟲的主治功能相矛盾^③。因此，

①參閱段海清等《蛇神經毒素的研究進展》，見《生物技術通訊》1999 年 1 期。

②參閱《中藥大辭典》下冊第 2473—2474 頁，第 2480 頁。同時還可參閱劉峰等《蜈蚣的臨床應用及其毒性研究》，見《廣西中醫藥》1999 年 4 期。

③宋建微等《蜈蚣提取物的中樞抑制作用及急性毒性》，見《河北醫學院學報》1995 年 2 期。

一般說來，蜈蚣作為一種常用中藥，據中國藥典規定，應為蜈蚣之乾燥體^①。

蝦蟆蟲最值得討論。蝦蟆，即蟾蜍。其所以成為一種蠱毒，也有其藥理方面的原因。在古代文獻中，蟾蜍是一種不死之藥。《太平御覽》卷九四九引《玄中記》：“千歲蟾蜍頭生角，得而食之壽千歲，又能食山精。”^②《說文解字》卷一下：“芝，神艸也。从艸从之。”^③《博物志》卷一“物產”：“名山生神芝，不死之草。”^④而《抱朴子·內篇·僊藥》：“肉芝者，謂萬歲蟾蜍，頭上有角，額下有丹書八字再重，以五月五日中時取之，……陰乾末服之，令人壽四萬歲。”^⑤

古人的這種看法，可以得到現代藥理學的“證明”。研究者在蟾蜍液和蟾酥（蟾蜍漿液經加工乾燥後所形成的固體物）中，發現含有吡啶系鹼類成分，含有這些成分的化合物會對人的中樞神經系統發生作用，從而導致狂躁、致幻、精神異常等症狀^⑥。這種症狀在中醫典籍中有記載。如李時珍《本草綱目·蟲部·蟾蜍》引《岫嶽神書》“蟾寶之法”：“用大蟾一枚，以長尺鐵釘四個，釘腳四下，以炭火自早炙至午，去火，放水一盞於前，當吐物如皂莢子大，有金光，人吞之，可越江湖也。”^⑦所謂“可越江湖”，正是服用後致幻的一種表現。由於蟾蜍的致幻作用，它在中國古代巫術中有着比較重要的地位，這一點甚至引起了外國學者的注意。布留爾說：“中國人認為春藥的效力是來源於有

①李小莉等《不同品種蜈蚣的抗炎、鎮痛作用》，見《中國中藥雜誌》1996年21卷8期。

②《太平御覽》第4冊第4211頁。

③《說文解字》第15頁下。

④《博物志校正》第13頁。

⑤《抱朴子內篇校釋》第201頁。

⑥參閱江蘇新醫學院編《中藥大辭典》第2714—2715頁。

⑦《本草綱目》第4冊“蟲部”之28頁。

角蟾蜍肉或泡有這種蟾蜍肉的酒，因為公蟾蜍在交尾時緊纏住母蟾蜍，甚至在被人抓住時都不放鬆。”^①

至於金蠶蠱，我們暫時還無法做類似的分析。

從如此衆多的文獻記載來看，蠱毒不僅僅是一種信仰，它有一定的“物質”特徵，有一個比較完整的系統，它是一種實實在在的事實。我們不能懷疑蠱毒製造者的醫藥知識。我們看下面的例子。《續博物志》卷六：“二廣有草，名胡蔓，以急水吞之即死，慢水即緩死。取毒蛇殺之，以此草覆之，灑水，菌生其上，末為毒藥殺人。北人淫南婦，辭歸，以毒置食，約以年月復還，解以他藥，不爾毒發死矣，謂之‘定年藥’。南遊者宜志之。”^②《嶺外代答》卷八記載：“廣西曼陀羅花，遍生原野，大葉白花，結實如茄子，而遍生小刺，乃藥人草也。盜賊採乾而末之，以置人飲食，使之醉悶，則挈篋而趨。”^③《癸辛雜識》續集下“押不蘆”記載：“回回國之西數千里，地產一物極毒，全類人形，若

①《原始思維》中譯本第41頁。正是由於這一點，有學者以為蟾蜍是一種不死之藥。《藝文類聚》卷一引《淮南子》：“羿請不死之藥於西王母，桓娥竊之奔月宮。桓娥，羿妻也，服藥得僊，奔入月中為月精。”《後漢書·天文志》劉昭注引《靈憲》：“羿請無死之藥於西王母，桓娥竊之以奔月。將往，枚筮之於有黃。有黃占之，曰：‘吉。翩翩歸妹，獨將西行，逢天晦芒，毋驚毋恐，後其大昌。’桓娥遂托身於月，是為蟾蜍。”關於月中有蟾蜍的記載，又見《史記·龜策列傳》《淮南子·精神》及《說林》《論衡·順鼓》。依據神話學理論，嫦娥竊不死之藥而為蟾蜍，意味着蟾蜍與不死之藥的內在聯繫，簡單地說，蟾蜍就是不死之藥。這一點可以從漢代的畫像石上得到證明。重慶沙坪壩出土的漢代畫像石上，刻有兩人一蟾，手持杵下搗；而成都揚子山出土西王母畫像磚，刻有一隻站立的蟾蜍在西王母前持杵搗藥。有學者根據外民族食用蟾蜍以致幻通神的實例，證明蟾蜍確實被古人作為“僊藥”使用。參閱石沈、孫其剛《月蟾神話的薩滿巫術意義》，見《民間文學論壇》1988年3期。

②《續博物志》第89頁。明人黃瑜《雙槐歲鈔》卷五“蠱吐活魚”條記載：“蠱中多有限年限月之蠱。”見《筆記小說大觀》第14編第2冊第859頁。中國古代南方的這種奇藥，在清人的筆記中得到更充分的記載，見屈大均《廣東新語》、張泓《滇南新語》、劉崑《南中雜說》等等。

③《嶺外代答校注》第335頁。校注：舊本《桂海虞衡志》有“曼陀羅花”一條，《黃氏日抄》卷六七抄之，《嶺外代答》又襲《黃氏日抄》。宋代賈材《扁鵲心書》中載有麻酔劑“睡聖散”，其主藥即為曼陀羅花。

人參之狀，其曾名之曰押不蘆。取出曬乾，別用他藥治之，每以少許磨酒飲人，則通身麻痺而死，雖加刀斧亦不知也。至三日後，別以少藥投之即活。蓋古華佗能剖腸滌胃以治疾者，必用此藥也。今聞御藥院中亦儲之。……今之貪官污吏，贓過盈溢，被人所訟，則服百日丹者，莫非用此？”^①

正是由於蠱毒有其藥理學方面的某些依據，所以，適當的藥方是化解它的手段。這一點在“黃谷蠱毒”中已經得到體現。姚寬《西溪叢語》卷上：“馬監場云：‘泉州一僧，能治金蠶蠱毒。如中毒者，先以白礬末令嘗，不澀，覺味甘，次食黑豆不腥，乃中毒也。即濃煎石榴根皮汁，飲之下，即吐出，有蟲，皆活，無不愈者。’李晦之云：‘凡中毒，以白礬、牙茶搗為末，冷水飲之。’”^②

以上幾種蠱毒的形成，可能與人類社會的早期巫覡以藥物通神有關。巫師以藥物通神，這是一種中外均有普遍記載的宗教事項。斯特勞斯《文化中的蘑菇》一文為我們提供了國外學者的相關研究，可以參看^③。從醫學上講，有許多藥物有致幻的作用。

《神農本草經》卷一：“雲實……華主見鬼物，多食令人狂走，久服輕身，通神明。”又，同書同卷：“麻賁……多食令人見鬼，狂走。久服通神明，輕身。”又，同書卷三：“莨蕪子……使人

①《癸辛雜識》第158頁。周密《志雅堂雜鈔》卷上亦載此事。押不蘆為波斯語 Jabruh 音譯詞，為一種草本植物，有劇毒，具有催眠麻醉的作用。參見李文澤《宋代語言研究》第83頁。

②《西溪叢語》第67頁。此故事又見《夷堅志》補志卷三“解蠱毒呪方”，見《夷堅志》第4冊第1765頁。

③《結構人類學》中譯本第224—240頁。此問題亦可參看[日]吉田禎吾《宗教人類學》中譯本第27—44頁，陝西人民教育出版社，1990年。

健行見鬼，多食令人狂走，久服通輕身。”^①周策縱先生認為：

“巫者最早使用藥物，並把醫術傳授給了古代的君王與聖賢。”^②

正是這種情形導致了幾種基本蠱毒的出現，因為蠱毒可以視為藥物通神的消極應用。不過，當它作為一種信仰而被人們普遍接受之後，在心理暗示力量的作用下，聲稱中的行為也會起到一定的效果。蠱毒雖然有其物質基礎或生理基礎，但在本質上是一種文化現象，因此，其心理基礎更為重要。

由於某種原因，巫師所運用的“蠱毒”中並沒有真正的毒藥成分，運用的蠱毒並沒有藥理方面的根據，但由於人們在迷信心理的作用下，主觀上認為它具有神奇的效力，而這種神奇的效力又在各種相關的傳說下得以不斷加強，從而對於“屬於該文化圈的人能產生類似‘信息場’的效應”，那麼，生活在這種文化圈中並相信這種文化的人，便不能不受到它的制約。在特定的文化背景之下，人們在“暗示”的作用下會生出一些病來^③。“杯弓蛇影”的故事就是此種證明^④。

如果巫師所製成的“蠱毒”中確實沒有毒藥的成分，那麼，不相信“蠱毒”的人就不會受到任何影響，所以，宋代有吞“金蠶蠱”而不死者。《說郛》卷三引宋人畢仲詢《懷府燕閑錄》：“池州進士鄒閬家貧，一日啓戶，獲一小籠，內有銀器。持歸，覺股上有物，蠕蠕如蠶，金色燦然，穗拔去之，仍復在舊處，踐之斫之，投之水火，皆即如故。閬以問友人。友人曰：‘此金蠶也。’

①《叢書集成》初編第1428冊第36頁、第54頁，第1429冊第103頁。

②《中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞及詩的關係》，見《清華學報》新12卷1987年。

③參閱鄧啓耀《中國巫蠱考察》第10—11頁。

④《搜神記》卷一〇：“淮南書佐劉雅，夢見青刺蜺從屋落其腹內，因苦腹痛病。”見《搜神記》第124頁。此亦“杯弓蛇影”之故事。

備告其故。閻歸告妻云：‘吾事之不可，送之家貧，何以爲生？’遂吞之，家人謂其必死，寂無所苦，竟以壽終。豈至誠之盛，妖不勝正耶？”^①這個故事對於“信則靈”作出了生動的解釋。蠱毒致病除了藥理學方面的依據以外，心理學方面的依據依然是極其重要的。而池州進士鄒閻則因爲根本不相信這一套，其結果是錯誤的心理暗示沒有發生，因而也就什麼都沒有發生。

關於“解蠱秘方”，《夷堅志》補志卷二三“解蠱毒呪方”記載：

蔡人李樞，避建炎之難，同數鄉人入蜀。紹興乙卯，自夔之涪，過上岩，買一大魚，其狀如鯉，命僕治其半爲羹，以半爲鮓。初啜羹，其味甚苦，意謂膽破，復嘗肉臂，則一甘一苦，心疑焉。憶其父所書解毒呪，因急誦之，而屏去羹弗食。後三日，至武寧，市無屠肆，僕欲以進鮓，乃洗滌令淨，沸油煎之，至盤按間猶盛熱，又誦呪數遍。一小青蜘蛛出鮓上，蹉蹌自如，即殺而屑之，盡投鮓於江。樞乃道父書云：頃有朝官，與一高僧西遊，道由陝歸，程鎮荒遠，日過午，餓甚。抵小村舍，聞其家蓄蠱，而勢必就食，去住未剖。僧曰：“吾有神呪，可無憂也。”食至，僧閉目誦持，俄見小蜘蛛延緣盤吻。僧曰：“速殺之。”於是竟食，無所損。其呪曰：“姑蘇啄，磨耶啄，吾知蠱毒生四角，父是穹窿窮，母是舍耶女，眷屬千百萬，吾今悉知汝。摩呵。”是時同行者競傳其本，所至皆無恙。別傳解毒方，用荳豉七顆，巴豆去皮兩粒，入百草霜，一處研細，滴水圓如菉荳大，以茅香湯吞下

①《說郛》第1冊第50頁下。此故事亦見方回《虛谷閑鈔》。

七圓^①。

《夷堅志》中的這個故事可以在正史中得到證明。《宋史·陳貫傳附子安石》：“安石字子堅，以蔭鎮廳及第。嘉祐中，爲夔、峽轉運判官。民蓄蠱毒殺人，捕誅其魁並得良藥圖，由是遇毒者得不死。”^②高國藩先生注意到宋代類書《太平御覽》中鈎沈輯納了諸多治療蠱毒中草藥的方法。主要有梨蘆（卷990）、野葛（卷990）、升麻（卷990）、徐長卿（卷990）、蘆精（卷990）等等^③。根據鄧啓耀先生的田野調查，民間的所謂“解蠱秘方”不過是由兩類藥構成：“一類藥的配製原理與交感巫術有關，比如用巫邪靈懼避的草果、狗血、薑蒜、鐵器等物，配以秘法（如神秘的數位、時辰之類），以巫術破解巫術。……另一類藥以排洩爲主，如巴豆、狼毒根、雄黃、白礬之類，病人服下，吐個翻江倒海，據說可以排解掉蠱。”^④

下面說一說“貓蠱”。《續資治通鑑長編》卷二一：“（太平興國五年二月）戊申，溫州捕捉養貓鬼呪詛殺人賊鄧翁並其親屬至闕下，鄧翁腰斬，親屬悉配遠惡處。”^⑤“養貓鬼”即畜蠱。干寶《搜神記》：“蠱有怪物若鬼，其妖形變化，雜類特種，或爲狗、豕，或爲蟲、蛇。其人（按，指施蠱者）皆自知其形狀，常

①《夷堅志》第4冊第1764—1765頁。穹窿窮，當爲蜣螂蠱之音訛。敦煌伯二六三七《出蠱毒方》：“父是蜣螂蟲，母是耶舍鬼，眷屬百千萬，吾今悉知識你。”蜣螂體內有一種蜣螂毒素，注入體內，可以導致煩躁不安和痙攣，而這正說明蠱毒的藥學原理。參見《中藥大詞典》下冊第2484頁。

②《宋史》第29冊第10047—10048頁。

③《中國巫術史》第549頁。

④《中國巫蠱考察》第14頁。

⑤《續資治通鑑長編》第1冊第179頁上。

行之於百姓，所中皆死。”^①

可見，“貓蠱”就是畜養成精之貓以害人。關於成精之貓，《夷堅志》支丁卷八“周氏買花”記載——臨安開機坊之周五家有一女，貌美，嘗為花所迷，中夜與人昵昵而語。家人請一術士治祟，術士曰：“此貓魘也。當明日奉為行誅。”至期，術士佈氣步罡，運劍斬之，女遂如初^②。

在正史中關於“養貓鬼”之例子，可見《隋書·外戚·獨孤羅傳附獨孤陁》。在宋人的文獻中，尚未找到能夠說明“貓蠱”細節的文字，不過，清代依然有相關的傳說^③。

除“貓蠱”而外，宋代民間還有一些奇特的蠱術。如，《宋會要輯稿》刑法二之一三：“（天禧元年）十一月十六日，禁川峽民畜飛稜。”^④“飛稜”，就是“飛蠱”。《左傳·昭公元年》：“晉侯求醫於秦。秦伯使醫和視之……趙孟曰：‘何謂蠱？’對曰：‘淫溺惑亂之所生也。于文，皿蟲為蠱。谷之飛亦為蠱。’”^⑤《文選·鮑照·苦熱行》李善注引顧野王《輿地志》：“江南數郡有畜蠱者，主人行之以殺人。行飲食中，人不覺也。其家絕滅者，則飛遊妄走，中之則斃。”^⑥清人張泓《滇南

①《搜神記》第157—158頁。

②參閱《夷堅志》第3冊第1033頁。

③《清稗類鈔方技類巫治夜星子》：“有李侍郎者，從苗疆攜一苗婦歸，年久老病，恒伏臥。嘗畜一貓，酷愛之，眠食必共。時里中傳有夜星子之怪，迷惑小兒，得驚癇之疾，遠近惶惶。一日，有巫姑云能治之，乃製桃木柳箭，系以長絲，伺夜星子乘騎過，輒射焉。絲隨箭去，遣人迹之，正落某侍郎家。忽婢子報老苗婆背上中箭，視之，已僵然，而所畜之貓尚伏胯下。衆知老苗婆挾術為祟，而常以貓為坐騎也。”見《清稗類鈔》第10冊第4566頁，中華書局，1986年。又，清儒訥居士《咫聞錄》卷一“貓鬼神”條類此，見《筆記小說大觀》第2編第6冊第3293頁。

④《宋會要輯稿》第7冊第6502頁上。

⑤《十三經註疏》下冊第2024—2025頁。

⑥《文選》中冊第404頁上。

新語》“蠱”條記載：“蜀中多畜蠱，以金蠱爲最，能戕人之生，攝其魂而役以盜財帛，富則遣之。故有嫁金蠱之說。滇之東西兩迤無金蠱，其鼠蛇蝦蟆等蠱，害較烈。每夜靜雲密，有物熠熠如流星，低度掠屋脊而過飛，尾銳修燦，寒焰搖動心目。余甚詫之，詢於同官，始知民家有放蠱事，並述蠱所止，善食小兒腦，爲鬼盜如金蠱。然豢蠱之家，其婦女咸爲蠱所淫，稍拂欲，即轉食蠱家小兒女，千計莫遭，必蠱家貧絕，始自去。人頗畏不敢畜，且官法日嚴，亦更無造蠱者。而遺藥未殄，散落民家，猶懼禍豢養，蹤迹隱秘，比鄰莫知。”^①

以上種種，是宋代民間巫術中最具有神秘性的一部分內容，其中的許多問題值得進一步研究。

第二節 偶像傷害術

偶像傷害術是以偶人爲工具的巫術。它起源於原始的狩獵時期，最初也許祇是狩獵前對獵物實施的巫術，而後則推而廣之。

《史記·殷本紀》記載：“帝武乙無道，爲偶人，謂之天神。與之博，令人爲行。天神不勝，乃戮辱之。爲革囊，盛血，叩而射之，命曰射天。”又，同書《蘇秦列傳》記載蘇代語：“秦欲攻安邑，恐齊救之，則以宋委於齊。曰：‘宋王無道，爲木人以象寡人，射其面。寡人地絕兵遠，不能攻也。王苟能破宋有之，寡人如自得之。’已得安邑，塞女戟，因以破宋爲齊罪。”又，同書《封禪書》記載：“襄弘以方事周靈王，諸侯莫朝周，周力少，

^①《叢書集成》初編第3142冊第28—29頁。

萇弘乃明鬼神事，設射狸首。狸首者，諸侯之不來者。依物怪欲以致諸侯。諸侯不從，而晉人執殺萇弘。周人之言方怪者自萇弘。”《集解》徐廣曰：“狸，一名不來。”^①所謂“射狸首”就是以偶人爲靶子，凡諸侯有不來朝拜者，則做偶人以射之。

進入漢代以後，偶像傷害術多是將敵方偶像埋於地下。瞿兌之先生說：“巫蠱之術，蓋以桐木爲人，埋地中，以針刺之，詛其死也。《禮記·王制》疏言：‘掘得桐人六枚，盡以針刺之。’”^②《漢書·公孫賀傳》記載：“（朱）安世遂從獄中上書，告敬聲與陽石公主私通，及使人巫祭祀詛上，且上甘泉當馳道埋偶人，祝詛有惡言。下有司案驗賀，窮治所犯，遂父子死獄中，家族。”師古曰：“甘泉宮在北山，故欲往皆言上也。刻木爲人，象人之形，謂之偶人。偶，並也，對也。”^③這種偶像傷害術，在世界其他古老民族中也曾普遍存在過。弗洛伊德曾總結說：“通常，最普遍用來傷害敵人的一種魔法即是以簡易的材料將敵人塑成模像。塑像是否像他并不重要，祇要將他塑造成像即可。其後，對塑像的任何破壞都連帶地發生在敵人身上（對塑像身體任何部分的損害即將使敵人在相同部位產生疾痛）。類似的魔法不僅可用於私讎的報復，同時，也可施用於幫助神明來對抗魔鬼。”^④

①分別見《史記》第1冊第104頁，第7冊第2274頁以及第4冊第1364頁。

②《漢代風俗制度史》第230頁。或以爲中國的針灸術最早應與呪技療法有關，所謂脈即疫鬼或疾病的通路，因此，史料記載以針刺桐人的江充“曉醫術”。參閱李建民《〈漢書·江充傳〉“桐木人”小考》，見《中國科技史料》第22卷4期，2001年。

③《漢書》第9冊第2878頁。

④《圖騰與禁忌》中譯本第101頁。

偶像傷害術的“理論”基礎，應當是一種錯誤的聯想。原始人以爲人的模像乃至名字，都具有該人的靈魂。這與將死者的神主牌位視爲死者本人而加以禮拜一樣。

西漢王朝對巫蠱之術嚴厲打擊。《漢書·霍去病傳附公孫敖》記載：“下吏，當斬，詐死，亡居民間五六歲。後覺，復繫。坐妻爲巫蠱，族。”又云：“（趙破奴）居匈奴中十歲，復與其太子安國亡入漢。後坐巫蠱，族。”^①

西漢時期，江充一手製造的巫蠱之禍震動朝野。從這一事件可以看出，儘管封建王朝對蠱禍嚴厲打擊，可是社會上還是有人精通此術。

在宋代文獻中，偶像傷害術時有所見。竇儀等撰《重詳定刑統》卷一八云：“厭事多方，罕能詳悉。或圖畫形象，或刻作人身，刺心釘眼，繫手縛足，如此厭勝，事非一緒。”^②而這方面的具體情形則有筆記小說爲我們提供細節。如，《夷堅志》丙志卷十“常熟圯者”：

中大夫吳溫彥，德州人，累爲郡守，後居平江之常熟縣。建第方成，每夕必夢七人，衣白衣，自屋脊而下。以告家人，莫曉何祥也。未幾，得疾不起。其子欲驗物怪，命役夫升屋，撒瓦遍觀，得紙人七枚於其中，乃圯者以傭值不滿志，故爲厭勝之術，以禍主人。時王顯道喚爲郡守，聞之，盡捕羣匠送獄，皆杖脊配遠州。吳人之俗，每覆瓦時，雖盛暑，亦遣子弟親登其上臨視，

^①《漢書》第8冊第2491頁，第2493頁。

^②《續修四庫全書》第862冊第128頁。

蓋懼此也。吳君北人，不知此，故墮此邪計^①。

在這裡，“紙人”與房屋主人之間存在着一種神奇的關聯，壓在瓦下的紙人竟然使得房屋主人“得疾不起”。如果說這是反面的例子，那麼，下面的故事則是正面的例子。《夷堅志》丁志卷九“陳媳婦”：

宣和四年，京師鬻果小民子夜遇婦人，豔妝秀色，來與語。邀至一處，相與燕狎，頗得衣物之贈。自是夜夜見之，所獲益多。民服飾驟鮮華，而容日羸悴，醫巫不能愈。有禁衛典首劉某，持齋戒，但啖乳香飲水，能制鬼物，都人謂之“喫香劉太保”。民父母偕往壻祈。劉呼視其子，曰：“此物乃為怪耶？吾久疑其必作藥，今果爾。”即共造產科醫者陳媳婦家。陳之門刻木為婦人，飾以衣服冠珥，稍故暗則加采繪而更新其衣。自父祖以來有之，不記歲月矣。劉揭其首暴令民子視之，則宛然夜所見者。乃就其家設壇位，步罡作法，舉火四十九炬焚之，怪遂絕^②。

這是典型的偶像傷害術。產科醫者陳媳婦“刻木為婦人”，而劉某“步罡作法，舉火四十九炬焚之”，於是“怪遂絕”。

偶像傷害術在宋代道教文獻中也有記載。佚名之《太上六壬

①《夷堅志》第2冊第452頁。瓦下的紙人具有巫術的力量，而在瓦下置呪符也具有厭勝的意義。《睽車志》卷五：“李尚書倬，居密州城東都曹之舊廨，素傳多怪，空不敢居。李初得之，未徙居間……後修治其屋，撤屋瓦改覆，每瓦溝下置細書《天童神呪》一軸以厭之。”《筆記小說大觀》第28編第1冊第281頁。清人筆記中也有這樣的例子。清涼道人《聽雨軒筆記》卷二：“某翁造新居後，心漸昏沈，投以藥餌，不效。其妻弟曰：‘此為工匠所厭。’持明鏡過索室中，於中門上橫枋內覺得片紙，中書一‘心’字，而四圍以濃墨塗之，如月暈然。遂焚其紙，匠人死。”見《筆記小說大觀》第1編第1冊第534—535頁。不過，有時工匠也在建築中安置厭勝之物。清人毛祥麟《墨餘錄》卷四“厭勝”記載，清同治年間，工匠在拆遷一建築物時，“是梁間得二筆一尺。筆一新，一已蘸墨。尺以紅木為之，金星燦然。此蓋興造時工匠所藏厭勝之物”。見《筆記小說大觀》第1編第9冊第5531頁。

②《夷堅志》第2冊第611頁。

明鑒符陰經》卷二有“六甲厭式”，其法畫出所要詛咒之人的圖像，以六壬術推算該人命絕之時辰與方位，吸取絕方之炁噴在圖像上，在其心頭寫上該人姓名、生辰，以箭刺圖像之心頭，同時誦呪，其呪甚長，罵其人罪狀，稱：“吾厭不忠不孝欺君謀主臣某人，立患不語、心疼痛死，法到奉行，急急如律令！”如此反復七次，據說，呪至七日，其人必死；該人死後，則將圖像及箭埋於地下^①。

這種用於害人的偶像，有時也可能成為供奉的對象。《能改齋漫錄》卷一八記載：“本朝開寶中，真州有漁者，釣得一木刻婦人，背刻‘丁氏’二字。既歸，神事之，輒有靈驗。立廟江上，舟過其下者，必祠之而後濟。州為保奏，封安濟夫人。廟在長蘆崇福禪院之西。”^②我們可以推斷，背刻“丁氏”二字之“木刻婦人”，原本是用於偶像傷害術的。

基於巫術的原理，人們也可以利用偶像來避免災害。《夷堅志》支丁卷二“張承事女”：

湖州張承事女，容色美麗，以乾道癸壬歲生，至紹熙庚戌，年十有八矣。事父母孝謹，不妄出戶庭。是春，忽得感疾，常切切與人昵語。醫巫不能治。時有道流，善攝制鬼魅，行業孤高，呼為然先生。郡人延譽於張，邀至家。方仗劍嚙水，此女出侮困之，殊不少懾。生深自愧悶，起行外間，假寐橋側。魂氣縈繞而上，若出神然。達九天採訪使者巡遊，儀衛甚肅。因詣車下，再拜，告以張氏女為妖所纏不容遣逐，願賜指示。使者曰：“可用

^①參閱《正統道藏》第31冊第318—320頁。

^②《能改齋漫錄》下冊第506頁。

金橋訣治之。”旋即夢覺。再登張氏門行法，女抑首屈服。問其姓名，曰：“某乃其鄰廟神。張承事昔貧時來禱於某，願以此女爲妻，緣是加意擁護。今幾成富翁，而頓負盟約，所以作祟。蓋其父母素心相許如此，非敢擅殃之。法師賜鑒可也。”生曰：

“欲命工塑女像於神位之左，盡可從容。而今捨其精魂，複還故幹，如何？”神謝曰：“敬諾。”後遂帖然。今已納婿^①。

“塑女像於神位之左”，偶像替代了真人而嫁給了廟神，這是比較典型的模仿巫術。

偶像傷害術在宋代民間得到比較廣泛的運用，民間巫師甚至利用它來對抗官府。《夷堅志》丙志卷三“荆南妖巫”記載：“荆南有妖巫，挾幻術爲人禍福，橫於里中，居郡縣者莫敢問。吳興高某爲江陵宰，積不能堪，捕欲杖之，大吏泣諫，請勿治，且掇奇禍。高愈怒，掙吏下與巫對杖之二十，巫不謝，嘻笑而出。纔食頃，高覺面微腫，攬鏡而視，已格格浮滿，僅存兩眼如錢大。遽呼吏，詢巫所居，約與偕往。吏以爲必拜謁謝過，乃告其處。徑馳馬出門，行三十餘里，薄暮始至，蕭然一敗屋也。巫出迎，高叱從卒縛諸柱，命以隨行杖亂捶，凡神像經文等悉發之。巫偃然自若。後入其室，獲小箭，破鏑觀之，茵蔯包裹數十重，得木人焉，又碎之。始有懼色，然毆掠無完膚矣。高面平復如初，執以還。明旦，入府白曰：‘妖人無狀，某不惜一身爲邦人除害。懼語泄必遁去，故不暇先言。今治之垂死，敢以告。’府帥壯其勇，諭使盡其命而投之江。”^②在這個故事中，“荆南妖巫”便

①《夷堅志》第3冊第983頁。

②同上，第2冊第532頁。

是利用“木人”來加害江陵宰高某，結果沒有得逞。

人類學家的研究表明，在許多土著民族中，大量存在受到偶像傷害術傷害而確實死亡的例子。這種情況存在的原因是什麼呢？

心理學家認為，偶像傷害術發生作用的原因，在於一種錯誤的心理自我暗示。這種暗示基於一種強烈的巫術信仰，尤其需要當事者（個體乃至羣體）的堅信不移。心理學的探究表明，人們即使在正常狀態下也會在暗示的作用下行為失控。比如，如果有人叫你閉着雙眼直立，然後暗示說你正在緩慢地前後來回搖晃，你很可能就會開始搖晃，至少輕微地來回搖晃；在極端的情況下，如果沒有人把你抓住，你甚至可能會摔倒^①。當偶像傷害術成為一種普遍信仰時，它會對許多人自動地產生一種心理暗示。在此，正如列維-斯特勞斯所說：“體格的健全並不能抵制人的社會性的瓦解。”^②而“荆南妖巫”中的江陵宰高某，則因為根本不相信這一套，其結果是錯誤的心理暗示沒有發生，因而也就什麼都沒有發生。

對於這一問題，美國學者坎農進行了更為獨特的研究。他在《“巫蠱”死亡論》中認為，巫蠱所引起的恐懼有導致人類死亡的生理機制。他通過利用貓進行的實驗證明：“（受到刺激的貓）其強烈的情緒活動會得到極度的表現，它的毛髮豎立起來，汗從四肢肉趾中滲出，心率從每分鐘 150 跳上升到此數的 2 倍，血壓也劇升，血漿中糖分的濃度上升到正常數的 5 倍。交感神經——

①參閱[美]克雷奇等《心理學綱要》中譯本下冊第 464 頁，文化教育出版社，1981 年。

②《結構人類學》中譯本第 2 頁。

腎上腺系統的這種超負荷活動很少能持續三四個小時以上。到那時，這個大腦皮層已被破壞的動物，就會在經歷這種極端強烈的情緒表現之後死去，儘管根本不會失血，也沒有其他的原因。”^①坎農的結論是：人在恐懼時身體要被刺激起來應付緊急情況；通過交感神經系統的作用，機體會分泌大量腎上腺素和糖，並收縮某些血管，使得肌肉能採取行動；當緊急情況未能為行動所解決，或持續時間過長，休克狀態就會產生，此時血壓劇降，心力衰竭，以至於導致人的死亡。已經有科學家運用一些關於植物神經系統敏感作用的生理學資料來支援坎農對於巫蠱死亡的解釋^②。

不過，令人疑惑的是，偶像傷害術總是在被害者不知情的情形下進行的；既然被害者不知情，自我暗示是如何產生的呢？目前還未見有人嘗試解決這個棘手的問題，我姑且將這方面的記載理解為巫師自神其術，或記載者自以為合理的編撰。

這種巫蠱文化的“藥性”，不僅對於無知識的下層羣衆是有效的，對於相信它的讀書人也是有效的。胡石壁《巫覡以左道疑衆者當治士人惑於異者亦可責》提及一個例子：

李學諭既為士人，當曉義理，豈不知人之疾病，或因起居之失節，或因飲食之過傷，或因血氣之衰，或因風邪之襲，但當惟醫藥之是急，不當於鬼神而致疑。而乃謂其父病之由，起於師巫

①《20世紀西方宗教人類學文選》下冊第798—799頁。列維-斯特勞斯評價說：“世界各地曾報道過許多由於被魔或符呪而使發死亡的事例，自從坎農進行了開創性的研究工作以後，我們對形成這類現象的心理及生理機制有了更清晰的瞭解。”見《結構人類學》中譯本第1頁。

②參閱《“巫蠱”死亡論》提要。見《20世紀西方宗教人類學文選》下冊第791頁。弗雷澤曾收集到不少這方面的例子。如，一位奴隸當得知自己食用了酋長的食物後，馬上就感到腹內如刀絞般劇疼，結果當天就死掉了。見《金枝》中譯本第307—308頁。

之呪，釘神之脅，則父之痛在脅，釘神之心，則父之痛在心，此何等齊東野人之語，而發於學者之口哉！當職於其初詞，已嘗訓以博弈之事，尚不通曉，而又見之所供。胸中所存，亦可知矣，其何以訓諭諸生乎，以其昏昏，使人昭昭，無乃不可乎？牒學且其罷職，請教授勉令篤志學問，無使復爲異端所惑^①。

第三節 符呪傷害術

就實際情形而論，所有的巫蠱活動中都伴有呪語的使用，同時也需要使用符籙。但此處所討論的情況比較單純，故獨立爲一節。

《夷堅志》支癸卷六“金神七煞”記載：

吳楚之地，俗尚巫師，必慮禁忌。然亦有時而效驗者。如居舍修營，或於比近改作，必盡室遷避，謂之出宮。最所畏者金神七煞之類，各視其名數以禳之。俟家人出竟，乃誦呪施法，用七鴨卵從外擲之堂中，視其在亡，以應占訣。樂平一富家，以築室方隅之禁徙出，徑日而歸，七卵在地，但餘破殼而已，大鼠死於旁。蓋室內無人，羣鼠謀食，遇卵焉，各啖其一，故犯禁而隕。考其厭禱之理，疑若以物類相代然。予叔父中造牛欄於空園，術士董猷見之，曰：“欄之一角犯九梁煞，當急解之。”呼巫焚紙錢埋桃符以謝。既而言：“人可以免，恐牛當有災。”後一月間，相繼斃其五，而三牝有胎，一牝雙犢，正合九數云^②。

①《名公書判清明集》下冊第547—548頁。

②《夷堅志》第3冊第1185頁。

這種詛咒方式有時甚至能致人於死地。據王珪《梁莊肅公墓誌銘》記載：宋仁宗時，梁適為審刑詳議官，“梓州妖人白彥歡依鬼神以詛人，至有死者，獄上，請讞，皆以不見傷為疑。公曰：‘殺人以刀或可拒，殺人以詛其可免乎？’卒以重辟論。”^①

《夷堅志》乙志卷六“豬足符”記載：

聶景言居衡陽，有細民欲舉債，買豬蹄來獻，聶受之，付廚作羹。庖婢舉刀，破爪間，見小紙書符在其內，亟出告。使呼其人還之。人曰：“適從屠机買來，方有求於君家，豈敢以符為厭呪？”復持與屠者，責譙之。屠者曰：“今日方剖豕，安得有是？”取元直昇民，而自攜歸煮食之，一家四人皆死^②。

《夷堅志》丁志卷一二“謝眼妖術”記載：

謝眼者，贛州寧都人，一目眇。嘗與客坐村店，遙望數婦人著新衣出遊，戲謂客曰：“彼方袿服，吾必使之跣行。”袖手良久，諸人果裝回窘撓，皆脫衣襪，牽衣而過。既至前，問其故，曰：“沮洳被徑，殊為妨人。”謝笑命反顧，則坦途自若也。一小兒負餅餌兩畚隨其母歸外家，謝就求之，兒不可。即取青竹篾一條，密置後畚。兒覺擔頗重，行稍遲，母屢待之。俄而偏重不能舉，怪而發畚，但見小青蛇滿其中，大懼，悉棄之。又有民挈豬頭以過者，謝曰：“吾能得此以侑觴。”默誦呪數十言。民行至山下，訝血臭，視之，已變為人首矣，怖而走。謝徐取以歸，與客煮食。每入酒家飲，無敢不致敬。或待遇小不愜，則拋擲葦杖而出，便有蛇出地上，酒徒皆避席。由是鄉里畏事之。後年老

①《華陽集》卷五八文淵閣《四庫全書》第1093冊第428頁上。參見《宋史·梁適傳》。此事又見鄭克《折獄龜鑿》及佚名《道山清話》。

②《夷堅志》第1冊第234頁。

貧悴以死，其後亦絕^①。

《夷堅志》支癸卷八“麗池魚箔”記載：

鄞陽麗池村，無田疇，諸聶累世居之。採木於山，捕魚於湖，以爲生業。邑境多有淫巫，每遊歷人門，謁覓錢穀酒肉，須隨其所勾，斟酌應之，不可但已，否則能爲害祟。其嘗得陂池利者，乘秋冬之交，水淺源涸，必遍施棧箔，遮闌界內。俟歲杪則四環網罟，率竭澤而取之。紹興二年，聶氏子弟百三郎者主其柄，不甚待外巫。巫乃密至陂所，步訣呪禁。迨舉網，空無一魚。聶子訪知所以然，屢邀它巫解釋，殊勿效，惋歎莫測。一夕，月下聞巨魚跳擲，急視之，乃一雙頭小鯉，隨波舞湧，絕以爲怪。方擬擊之，俄復躍入。或言此蓋彼所投木符幻變相戲弄，非真魚也。後數日，岸上人咸見異物，狀如蛟螭沖棧箔盡破，徑望彭蠡而去。魚以萬計，接續從之出。雖漁者並肩而立，付之無可奈何而退^②。

《夷堅志》三志壬卷四“化州妖凶巫”記載：

遼察德明終於化州守，其子嶧縣主簿沂，從黃齊賢學。嘗談化州之俗：妖民善呪生，逢人食肉而呪之，則滿腹皆成生肉；食果菜而呪之，則皆生果菜，徐徐脹塞必死，雖守貳或不免。故一歲之中，公會絕少，動輒折送，然罹其禍者亦可解。及呪婦人生產，則無法可防。倘食牛肉而就蓐，則生牛兒。有持訟於州，指名某凶所爲，遣命逮捕禁鞠，凶子答款曰：“人不應生牛，是其家不積陰德，爲惡神所譴爾！”遂妄供數家，獄官知其爲而無可奈何。邊憤甚，會其病卒^③。

①《夷堅志》第2冊第640頁。

②同上，第3冊第1284頁。

③同上，第4冊第1498頁。

性質相同的故事，又見《括異志》卷九“羅著作”：

著作羅紹，漢陽人，居府五通神祠。其鄰家歲畜一豕，以爲祀神之具。豕無欄繫，多壞羅之藩籬，入其宅且穢汙之。羅屢誡其鄰，殊不少聽。紹父擒其豕，不勝其憤，日夕訴於神，且云：

“此豕本是神所享，今爲羅某所損，歲已乏祀，願神速報之。”既而生紹與其弟，各無一耳。余親見之。五通神能禍福於人，立有應驗，其可駭哉^①！

有時，以呪語害人的黑巫術有其專名。《夷堅志》丁志卷一“挑氣法”：

從事郎陳通爲德慶府理官，鞠一巫師獄。巫善挑氣，其始與人有仇隙，欲加害，則中夜叩門呼之，俟其在內應答，語言相聞，乃以氣挑過。是人腹肚漸脹，日久，腹皮薄如紙，窺見心肺，呼吸喘息，病根牢結，藥不可治。獄未成而死。江瑔鳴三作守，以事涉誕怪，不敢置於典憲，但杖脊配海南。此妖術蓋有數種，或呪人使腹中生蠶者，或削樹皮呪之，候樹復生皮合而死者，然不得所以治法^②。

“挑氣”是一種典型的黑巫術，呪語在其中起到了關鍵性的作用^③。

對於諸如此類種種匪夷所思的故事，據說是中國當時最偉大之科學家的沈括也深信不疑。《夢溪筆談》卷二一“異事”記載：

予在中書檢正時，聞雷州奏牘，有人爲鄉民詛死。問其狀，

①《括異志》第99頁。

②《夷堅志》第2冊第542頁。

③高國藩先生認爲“挑氣”與前面提及的“挑生”相同，見《中國巫術史》第540—551頁。但我認爲二者是有區別的。“挑生”法是在食物中下“蠱毒”，而“挑氣”法是“以氣挑過”。

鄉民能以熟食呪之，俄頃，膾炙之類，悉復爲完肉；又呪之，則熟肉復爲生肉；又呪之，則生肉能動，復使之能活，牛者復爲牛，羊者復爲羊，但小耳；更呪之，則漸大；既而復呪之，則還爲熟食。人有食其肉，覺腹中淫淫而動，必以金帛求解。金帛不至，則腹裂而死，所食牛羊，自裂中出。獄具案上，觀其呪語，但曰“東方王母桃，西方王母桃”兩句而已。其他但道所欲，更無他術^①。

第四節 黑巫術與反黑巫術

我在本章所討論的，都屬於“黑巫術”。黑巫術對社會生活的危害極大，勢必引起官府的高度注意。《宋史·兵志六·鄉兵三·保甲》：“熙甯初，王安石變募兵而行保甲，帝從其議。三年，始聯比其民以相保任。……同保犯強盜、殺人、放火、強姦、略人、傳習妖教、造畜蠱毒，知而不告，依律伍保法。”又，同書《刑法志三》：“元祐六年，刑部言：‘諸配隸沙門島，強盜殺人縱火，贓滿五萬錢、強姦毆傷兩犯至死，累贓至二十萬錢、謀殺致死，及十惡死罪，造蠱已殺人者，不移配。’”^②

許多地方官也致力於打擊巫蠱。下面是《宋史》中的例子。

①《夢溪筆談校正》第678—679頁。宋代知識分子的迷信程度是令人吃驚的。如，張邦基《墨莊漫錄》卷二記載——周听大夫居鄧州，父中散卒數十年矣。一夕，听妻夢中散如平生謂曰：“我且爲羊，今在某屠肆，五更即死，當速見贖；烏頭者，即我也。”覺而語听，以爲夢中語勿信也。斯須復夢於听，時以四更鼓。亟遣僕推門以至屠家，且問有烏頭羊否。屠伯云：“適有一頭。”僕曰：“幸勿殺，周宅欲售爲厭勝之用。”乃倍直牽歸視，听有喜色，遂養之，每听自外歸，徑趁懷中得食。已如是者數年，羊乃死。見《四部叢刊》三編第34冊，上海書店，1985年。

②《宋史》第14冊第4767頁，第15冊第5018—5019頁。

《宋史·張俊傳》：“紹興元年，帝至會稽。時金人殘亂之餘，孔彥舟據武陵，張用據襄漢。李成尤悍，強據江、淮、湖湘十餘州，連兵數萬，有席捲東南意，多造符讖蠱惑中外，圍江州久未解，時方患之。范宗尹請遣將致討，俊慨然請行，遂改江、淮路招討使。”又，同書《陳居仁傳》：“加寶文閣待制、知福州。入境，有饑民嘯聚，部分逐兵遮擊之，首惡計窮，自經死。治宗室之暴橫，申蠱毒之舊禁。”又，同書《包恢傳》：“恢歷仕所至，破豪猾，去姦吏，治蠱獄，課盆鹽，理銀欠，政聲赫然。”又，同書《循吏傳·趙尙寬》：“（趙尙寬）知忠州，俗畜蠱殺人，尙寬揭方書市中，教人服藥，募索爲蠱者窮治，置於理，大化其俗。”^①

由於對黑巫術的高度提防，有一些平頭百姓人也許成爲冤枉鬼。《宋史·循吏傳·魯有開》：“（魯有開）知金州，有蠱獄，當死者數十人，有開曰：‘欲殺人，衷謀之足矣，安得若是衆邪？’訊之則誣。天方旱，獄白而雨。”^②即使是社會上層也難免有難白之冤。《宋史·后妃傳下·劉貴妃》：“妃天資警悟，解迎意合旨，雅善塗飾，每製一服，外間即效之，林靈素以技進，目爲九華玉真安妃，肖其像於神霄帝君之左。宣和三年薨，年三十四。初諡明節和文，旋用明達近比，加冊贈爲皇后，葬其園之西北隅。帝悼之甚，後宮皆往唁，帝相與啜泣。崔妃獨左視無戚容，帝悲怒，疑其爲厭蠱。卜者劉康孫緣妃以進，喜妄談休咎，捕送開封獄。醫曹孝忠侍疾無狀，閤內侍王堯臣坐盜金珠及出金

①《宋史》第33冊第11472頁，第35冊第12274頁，第36冊第12593頁，第36冊第12698頁。

②《宋史》第36冊第12703頁。

明池遊宴事，並鞠治。獄成，同日誅死。遂廢崔妃爲庶人。”^①崔妃被廢爲庶人，僅僅是“疑其爲厭蠱”而已。

與正史的記載相比，宋人的筆記小說更能夠爲我們提供打擊黑巫術的生動細節。《夷堅志》卷四支丁“張妖巫”記載：

婺源懷金鄉巫者張生，善爲妖術，能與人致禍。每於富家須索錢米，小不如意，則距躍勃跳，名曰“打筋斗”。此家隨即病瘡疽，或有死亡。以是莫不畏憚。士人汪廷瑞，慕其能得不義之財，從而佐佑之。大書一榜曰“朝天門”，揭於其居。巫頂高冠，著寬袖緋衫，繫大黃帶，每日升高座，縱談禍福，隨從祇承可三十輩。縣手力汪早，嘗過門。怒其不燒香，遣人押回取問。汪云：“容洗手致敬。”既焚香畢，復命左右撻縛之。汪云：“如此卻不可。若有符法，當使陰兵執我於虛空而加捶擊。不然，便去白知縣。”遂得釋。汪徑具狀詣縣告。縣宰洪應賢追逮至廷，詰其妖惑。對曰：“所行乃天心正法，最善療人疾病。初非妖也。”詞色倨傲。宰曰：“汝會‘打筋斗’，如能跳過鼓樓，即放汝。”始惶怖，亟拜祈哀。命囚於獄。明日，躬往鞠訊，且持正一錄中降魔印在手而語之曰：“汝常言能神通知未來事，且道我手內是何物？”錯愕無以對。立杖之二十，逐出境^②。

類似的故事又見《夷堅志》三志壬卷四“化州妖凶巫”：

墟落一巫，能禁人生魂，使之即病。適與鄰人爭田，石龍縣宰知其名，將殺之。既嚴捕入獄，即覺頭痛甚，疑而思之。宰固健吏，不爲沮止，帕首坐獄戶自鞠訊，不勝痛，始承伏云：“囚來時已經收係知縣生魂於法院，盛之以缶，煮之以湯，申之以符，見在法坐。”宰即押巫出城三十里，抵其居，視之而信。下著姓

①《宋史》第25冊第8644—8645頁。

②《夷堅志》第3冊第995頁。

名、生年日月，因給之曰：“汝速解之，吾釋汝。”巫禹步雷聲，俄頃，宰脫然，所患如失。就估其貲貨，了不以屑意。畢事將返，官白言：“彼處一小室，婦人以死守之，意必有物。”宰翻然再入，破其鎖，中纔容膝，秉燭四照，所畫鬼神怪絕，世所未睹，蓋所謂法院也。婦人又捐身遮障，爭一小篋，官奪而取之，正其秘法，宰昇諸火。巫死於獄，一邑之人，更相喜賀云^①。

官府在打擊黑巫術時，有時也要利用巫術的原理。在這方面，《括異志》卷八“稅道士”的故事比較有代表性：

景祐中，利州道士稅某，善妖幻洎符禁之術。利之富民或有所求不與者，即為壇於密室，置大桶於前，被髮仗劍，追其鬼魂入桶，覆之以石。其人乃病。然後假以符水或祠醮，謝以財，乃去石遣之，其人遂愈。市井有鬻籠餅洎豬肉者，求之即愈，不爾遂化為白鴿飛去，或即蟲出。利人皆神而畏之。嘗怒一僧，遇野外，作法叱之。僧足如植，手亦不能舉，恣行鞭撻。僧密訟於官，命賊曹擒捕，先沃以犬麋之血，術無所施。獄具，遂斬於市^②。

以“犬麋之血”制服黑巫術，實際上是礫犬去邪巫術的一種變形。在甲骨文中，就已經有殺狗止風的記錄；到了漢代，它已經成為一種制度性的要求^③。

①《夷堅志》第4冊第1498—1499頁。這個故事從巫術的意義上點明了姓名與本人的關係。

②《括異志》第92頁。

③參見陳夢家《殷虛卜辭綜述》第576頁。至於宋代民間的例子，可見《夷堅志》補志卷二三“禮斗僧”：“有同參兄弟二人，共寓一寺。兄出遊，數歲而歸，見其弟顏狀庭瘦，怪問之。笑而言曰：‘吾比者夜禮北斗，若有感遇，今神識所遊，蓋鈞天府中，至所受用，乃天漿甘露，其去瑤霄丹闕不遠矣。’兄曰：‘審如是，汝當容色敷腴，肌體強健。今乃爾，得非墮妖魔境界乎？’弟曰：‘明日當謁，兄盍來觀之。’兄甚喜，如期而往。弟設香几席，拜於庭，至數十。俄有大毛手從空中下，攬其首不已。夜半醒，詢以所見，云與昔日同。兄已證其異，秘而不言。他日再往，預買大肉，恣食之，而置其汁於缶，挈以入。正拜時，毛手復現，兄自室中挈汁出澆之，倉忙縮去。弟俄頃而覺，謂兄曰：‘適將至斗宮，忽為微雨沾身，故不克進。’兄大笑，始告以實，自是不復有所見，越半歲乃復初。”見《夷堅志》第3冊第985—986頁。

民間沒有司法權，則通過以巫制巫的方法打擊黑巫術以保護自己或伸張正義，而這種行為的實施者則往往是有正義感的道士或僧人。如，《夷堅志》丁志卷十“鄧城巫”記載：

襄陽鄧城縣有巫師，能用妖術敗酒家所釀，凡開酒坊者皆畏奉之。每歲春秋，必遍謁諸坊求丐，年計合十餘家率各與錢二十千，則歲內酒平善，巫亦藉此自給，無饑乏之慮。一歲，因他事頗窘用，又詣一富室有所求，曰：“君家最富贍，力足以振我，願勿限常數。”主人拒之甚峻，曰：“年年餉君二萬錢，其來甚久，安得輒增？甯敗我酒，一錢不可得！”巫嘻笑而退，出駐近店，遣僕回買酒一升，盛以小缶，取糞汙攪雜，攜往林麓，禹步誦呪，環繞數匝，瘞之地乃去。適有道士過見之，識其為妖而不知事所起。巫還店，喜甚。俄道士亦繼來，少憩，訪酒家，見舉肆遑遑憂窘，問其故。曰：“為一巫所困，今酒甕成列，盡作糞臭，懼源源不已，欲往尋迹而哀求之。”道士曰：“吾亦見此人，不須往求。吾有術能療，但已壞者不可救耳。”即焚香作法，半日許臭止。又言：“凡為此法以敗五穀者，必用糞穢，罪甚大。君家宜齋戒，當奉為拜上愬。”其家方忿恚，迫切趣營醢筵。道士伏廷下，踰數刻始起曰：“玉帝有敕，百日內加彼以業疾，然未令死也。”自是巫日覺髀間癢，爬搔不停，忽生一贅，初如芡實，累日後益大，巍然徑尺如毬，而所係搖搖纔一縷，稍為物振觸之，則痛徹心膂，不復可履地。子孫織竹為簣，舁以行丐，飲食屎溲雜簣中，所至皆掩鼻，歷十年乃死^①。

①《夷堅志》第2冊第617—618頁。

這是道人破黑巫術的例子，而《夷堅志》丁志卷四“沅州秀才”講述的則是僧人破黑巫術的故事——沅州某寺側有一秀才，善妖術，能制其命。一次，秀才欲害某僧，僧“坐佛腳下，以袈裟蒙頭，誦《楞嚴呪》。夜過半，迅雷一聲起，霹靂繼之，而窗櫺間月色如畫。俄聞鈴鐸音，若壯夫負巨木，欲上復下，如是三四反，又若失腳而墮，遂悄無所聞。天明出視，得四紙人於階下，旁一棺，亦紙爲之”。僧曰：“彼習邪法，既不能害人，當自被其害。”衆人往視之，果然見秀才已斃，四肢如刀裂^①。

有時，受命巫師實施黑巫術的巫師也會良心發現，出面調停世間糾紛。《夷堅志》卷三支丁“廖氏魚塘”記載：

紹熙四年六月，呂惠卿以石城宰詣府，道經零都縣曲陽鋪東，暫泊於居民廖少大旅舍。盛暑偃息。少大者，頗可與語，因言：“有親弟少四，好使酒尚氣，向時每每相陵，置不與校。所居有兩塘，各廣袤二十畝，田疇素薄，祇仰魚利以資生。弟忽起分析之議，勉從之。至取魚時，弟倩村巫書符於瓦上，沈於吾所得東塘，泊舉網，不獲一鱗。徐知其然，亦召此巫，如前法，於是西塘亦然。其後巫來相告曰：‘汝兩人親兄弟，自不相容，而使我

①《夷堅志》第2冊第567頁。類似的故事，又見《夷堅志》補志卷二十“沈子與僕”：“沈點，字子與，臨安人。徙居會稽，以進取不利，入蜀謁親，因留十年。雇一僕使令，喜其解事，挈之東行。道經巴東，過村市，詣店買面，坐良久，店傭供他客食竟，而故不及沈。其僕怒，且慮其有他志，白沈作計捨去。行數里，腹忽微脹，僕曰：‘已墮他術中，當且住，作計解禳。’乃買錢索十餘條，使沈緊緊其腰，僕亦如之。久焉，索皆斷，脹亦隨消。僕賀曰：‘我無事矣，彼賊即當奔來告我矣。’復前行，可二十里，果有男女相續汗喘而坐，呼拜乞命，曰：‘恰不合妄觸尊官，乞恩垂慈赦罪。’沈固不知也，無以答。僕語之曰：‘爾家竈已是壞了，不可用。’其衆復哀祈，乃就地掘土一塊與之。皆巽謝而去。旋以問僕，僕云：‘彼家習妖法，不謂我亦能之。既不獲害我，當自受其殃。蓋自斷索之後，彼竈不復可然火，雖終日加薪，不能爇。一竈之費，須三四千錢，聊以困之。其家正被病，竈不復然，唯有死耳。得吾土屑服之，乃可定耳。’”見《夷堅志》第3冊第985—986頁。

以邪術干正。慮貽譴罰，各宜悔初心，復同居共業。吾當爲爾解救之，切勿再起狂念。’兄弟皆奉其戒，巫乃別畫二符投之，魚遂如故。今每歲獲直不下數百緡。”巫能不爲利誘，警人使和諧，爲可嘉尚^①。

有時，明曉巫術原理的一般人也可以抵抗黑巫術。如，《夷堅志》支癸卷八“魯四公”記載：

饒州市販細民魯四公，煮豬羊血爲羹售人，以養妻子。日所得不能過二百錢，然安貧守分，未嘗與鄰里有一語致爭。慶元元年二月，正負擔於化德橋上，買者頗集。一村獠如師巫之狀，從其求金。魯曰：“方分羹冗盆，少須當與汝。”巫嬉笑捨去。俄頃，釜中熱汁皆冷如堅冰，買者置箸不食而去。魯蓋素能作法，且又精至，深悟其所以然。對衆微歎，即滅火而歸。旋搏泥十塊，置於竈口，解衣就睡。巫它處丐索滿志，還旅邸。忽腹內若熾炭，跳擲忍痛，固知早來之非，以實告主人。主人曰：“魯公尊法，一城推重，安得輕犯之？”巫懼，倩小兒引往其門，設拜十數，自通姓第爲周三，魯不答。周痛益甚。觀者悉云：“且恕它得否？”魯頷首，反室，盡去竈下物，周立愈，沽酒謝罪。明日，復攜隻雞斗酒來，願爲弟子傳其學，魯不許。至今本業如故^②。

以上我們所提及的種種以巫制巫的情形，實際上可以將其視之爲黑巫術破解法。而黑巫術破解法的形成與使用，與黑巫術的形成一樣有其必然性，它實際上是巫術體系內部的一種自我調節，它制約黑巫術的無限使用。巫術系統對其自身的穩定與平衡

①《夷堅志》第3冊第985—986頁。

②《夷堅志》第3冊第1283頁。此外，《夷堅志》補卷二〇“梁僕毛公”講述的也是以巫制巫的事例。見《夷堅志》第4冊第1735頁。

的追求是一種本能，這種穩定與平衡還需要心理基礎，而宋代文獻中的種種反黑巫術故事，就是這種穩定與平衡的心理表現，它們在心理上為巫術的信奉者提供一種安全感。

第六章 宋代民間巫術與宋代社會政治

第一節 宋代民間巫術的社會環境

1. 自然條件

從文獻上看，宋代民間巫術在南方較為興盛，這與南方地區的自然環境有某種內在的關聯。由於特定的地貌與氣候條件，自古南方地區就被視為瘴癘之地，各種流行病蔓延，時至宋代，情況依然如此。關於這方面的記載，古代文獻中比比皆是。下面，我們看一看宋人的描述。

首先，瘴癘之氣是令人恐怖的。《類說》卷四引唐代鄭熊《番禺雜記》：“或見物自空而下，始如彈丸，漸如車輪，遂四散，人中之即病。謂之瘴母。”^①蘇轍在循州（今廣東龍川西）作《閏九月重九與父老小飲四絕》說：“山深瘴重多寒勢，老大須將酒自扶。”^②《嶺外代答》卷四“風土門”在描述“廣右風氣”時說：“欽陰雨則寒氣淅淅襲人，晴則溫氣勃勃蒸人。陰濕晦冥，一日數變。……人生其間，率皆半羸而不耐作苦，生齒不蕃，土曠人稀，皆風氣使然也。”^③張孝祥《鷓鴣天》詞說：“長驅萬

①《筆記小說大觀》第31編第1冊第271頁。

②《樂城集》中冊第1140頁。

③《嶺外代答校注》第149頁。

里山收瘴，徑度層波海不驚。”^①李石《論養生書》說：“東南海瘴，毒厲蒸濕，薄人膚肉。”^②蘇軾在惠州時《與吳秀才書》說：“夫南方雖號為瘴癘地，然死生有命，初不由南北也。”^③這是故作瀟灑之語。

其次，據說南方水中多有毒。《夢溪筆談》補筆卷三說：“嶺南深山中有大竹，有水甚清澈，溪澗水皆有毒，唯此水無毒，土人陸行多飲之。至深冬則凝結如玉，乃‘天竹黃’也。”^④《嶺外代答》卷四“風土門”在描述“瘴地”時說：“嘗謂瘴重之州，率水土毒爾，非天時也。……而地產毒藥，其類不一，安得無水毒乎？”^⑤

最後，據說南方還存在種種毒蟲蛇蝎。在這些毒蟲蛇蝎中，有一些還附會有神奇的傳說。如，《博物志》卷三：“江南山谿中水射工蟲，甲類也，長一二寸，口中有弩形，氣射人影，隨所著處發瘡，不治則殺人。”^⑥范成大《一百八盤》：“曠昔辭桂林，自謂已出嶺。蛻蟬蠻煙中，恍若醉夢醒。今來峽山路，步步躡雲顛。仍聞蚯蚓瘴，顧與嶠南等。”^⑦

這些地區不僅環境惡劣，而且醫療條件嚴重落後。流放嶺南的蘇軾就多次感歎無醫藥的痛苦。他在《藥誦》中說：“吾始得

①《于湖居士文集》第313頁。

②《方舟集》卷十，見文淵閣《四庫全書》第1149冊第640頁。

③《蘇軾文集》第4冊第1738頁。

④《夢溪筆談校正》下冊第1209頁。長江上游亦是如此。陸游《入蜀記》卷三說：“江水渾濁，每汲用，皆以杏仁澄之，過夕乃可飲。”見《筆記小說大觀》第28編第2冊第1174頁。

⑤《嶺外代答校注》第151頁。

⑥《博物志校證》第37頁。

⑦《湖石居士詩集》卷一五，見《范湖石集》上冊第206頁。

罪遷嶺表……地無醫藥，有亦不效。”因此，得病後“道士教吾去滋味，絕熏血，以清淨勝之”^①。蘇軾的這種感歎可與《獨醒雜誌》卷三的一段文字相參照：“廣南風土不佳，人多死於瘴癘，其俗又好巫鬼，疾病不進藥餌，惟與巫祝從事，至死而後已。方書、藥材未始見也。”^②

在這樣的自然環境中，由於醫療條件的嚴重落後，即使是官宦人家也時有性命之憂。《夷堅志》丁支卷五記載了一件可怕的事情：

淳熙十四年春，江淮浙癘氣肆行，但不甚為害。唯中者覺頭痛身熱，不過三日即愈，名為蛇蟻瘟，言自淮北來。趙師緡明叔云：“其祖彥澤鎮揚州，正坐決事，一吏以疾作告去。俄紛紛繼之，過半不止。明日，趨庭之吏，三分僅有其一。當晝宴客，一倡方行酒，亦以出去。迨終席，無一人存。”^③

《青箱雜記》卷三：“蜀中有瘥市而間日一集，如瘥瘡之一發，則其俗又以冷熱發歇為市喻。”^④這種奇妙的比喻說明當地人對此種疾病習以為常。

根據文獻，由於特定的自然環境，南方普遍存在信巫不信醫

①《蘇軾文集》第5冊第1985頁。蘇軾《與王庠》之一說：“寄遺藥並方，皆此中無有，窮苟尤奇味，得日食以養瘴也。”又，《與王庠》之二說：“海隅風土不甚惡，亦有佳山水……無醫藥。”又，《與孫元老四首》之一說：“海南連歲不熟，及泉、廣海舶絕不至，藥物、醢醬等皆無。”又，《與參寥子》之一七說：“瘴癘病人，北方何嘗不病，是病皆死得人，何必瘴氣？但苦無醫藥。”見《蘇軾文集》第5冊第1820頁，第1821頁，第1856頁。

②文淵閣《四庫全書》第1039冊第542頁。

③《夷堅志》第2冊第1005頁。關於這類問題的研究，可參閱蕭璿《漢宋間文獻所見古代中國南方的地理環境與地方病及其影響》，見《歷史語言研究所集刊》第63本第1分冊，臺北，1993年。

④《青箱雜記》第30頁。《說文解字》卷七下：“瘥，二日一發瘥也。”見《說文解字》第155頁上。

的習氣，這固然有病人的原因，但“醫”本身也是有問題的。《夷堅志》中有許多庸醫甚至惡醫的故事，如，丁支卷十“水陽陸醫”記載：

宣城管內水陽村陸醫，字義若，以術稱。建炎中，北人朱莘老編修避亂南下，挈家居船間。其妻病心燥，呼陸醫治之。妻爲言曰：“吾平生氣血劣弱，不堪服涼劑，今雖心燥，元不作渴，蓋因避寇驚憂，失饑所致，切不可據外證投我以良藥……”陸診脈，認爲傷寒陽證，煮小茈胡湯以來。婦人曰：“香氣類茈胡，君宜審細，我服此立死。”陸曰：“非也，幸寧心飲之。”婦人又申言甚切，陸竟不變。纔下咽，瀉交作，婦遂委頓，猶呼云：“陸助教，與汝地獄下理會。”語罷而絕^①。

《泊宅編》卷五也有類似的例子：“王居安秀才久苦痔，聞蕭山有善工，力不能招致，遂命舟自烏墩走錢塘，舍於淨邸中，使人迎醫。醫絕江至杭，既見，欣然爲治藥餌，且云：‘請以五日爲期，可以除根本。’初以一藥放下大腸數寸，又以一藥洗之，徐用藥線結痔，信宿痔脫，其大如桃，復以藥餌調養，數日遂安。此工初無難色，但放下大腸了，方議報謝之物，病者知命懸其手，盡許行囊所有爲酬，方肯治療。又玉山周僅調官京師，舊患膀胱氣，外腎偏墜。有貨藥人云，祇立談間可使正之。約以萬錢及三縑報之。相次入市中，施一針，所苦果平。周大喜，即如數負金帛而去。後半月，其疾如舊，使人訪醫者，已不見矣。”對此，作者感歎說：“古之賢人，或在醫卜中。今之醫者，急於聲利，率用詭道以劫流俗，殆與穴坯挾刃之徒無異。予目擊二事，

①《夷堅志》第2冊第619—620頁。

今書之以爲世警。”^①

凡此種種，爲巫師的活動提供了土壤。

除了大的自然環境外，某些特定地區的自然環境也爲巫師的活動提供了土壤，特別是少數民族聚居的山區。由於交通閉塞，這些地區的文化發展相對滯後，巫風盛行。《宋史·蠻夷傳三·撫水州》：“諸蠻族類不一，大抵依阻山谷，並林木爲居，椎髻跣足，走險如履平地。言語侏離，衣服煊爛。畏鬼神，喜淫祀，刻木爲契，不能相君長，以財力雄強。每忿怒則推刃同氣，加兵父子間，復讎怨不顧死。”^②

由於閉塞，某些奇特的宗教習俗在少數民族聚居之山區得以保存下來，如產翁制。《嶺外代答》卷十“獠俗”引唐人房千里《異物志》言：“獠婦生子即出，夫憊臥如乳婦，不謹則病，其妻乃無苦。”^③這種情形多見於唐代的文獻。《太平廣記》卷四八三引唐人尉遲樞《南楚新聞》：“越俗，其妻或誕子，經三日，便澡身於溪河，返，具糜以餉婿，婿擁衾抱雛，坐於寢榻，稱爲產翁。其顛倒有如此。”^④實際上，這種習俗具有很濃郁的巫術意味，它是男子模仿婦女的哺育形式，顯示男子對子女的關切，進一步加強父親與子女的血緣關係。因此，這是母系制社會向父系制社會過渡的痕迹。

關於少數民族聚居之山區的民風，《容齋隨筆·四筆》卷一六“渠陽蠻俗”記載：“靖州之地……其風俗夔與中原異，蠻酋

①《泊宅編》第27—28頁。

②《宋史》第40冊第14208頁。

③《嶺外代答校注》第416頁。

④《太平廣記》第10冊第3981頁。有關中外文獻中所記載的“產翁制”事例，可參閱宋兆麟《中國生育信仰》第265—270頁。

自稱曰官，謂其所部之長曰都幕，邦人稱之爲土官。酋官入郭，則加冠巾，餘皆椎髻，能者以白練纏之，曾殺人者謂之能。婦女徒跣，不識鞋履，以銀、錫或竹爲釵，其長尺有咫。通以班紬布爲之裳。紀歲不以建寅爲首，隨所處無常月。要約以木鐵爲契。病不謁醫，但殺牛祭鬼，率以刀斷其咽，視死所向以下，多至千百頭。凡昏姻，兄死弟繼，姑舅之昏，他人娶之，必賂男家，否則爭，甚則讎殺。男丁受田於酋長，不輸租而服其役，有罪則聽其所裁，謂之斷草。凡貸易之通，甲不能償，則掠乙以取直，謂之准繳。長少相犯，則少者出物，謂之出面。言語相誣，則虛者出物，謂之里口。田丁之居，峭岩重阜，大率無十家之衆。遇仇殺則立柵佈棘以受之。各有門款，門款者，猶言伍籍也，借牛彩於鄰洞者，謂之拽門款。方爭時，以首博首，獲級一二則潰去，明日復來，必相當乃止。……荆湖南、北路，如武岡、貴陽之屬瑤民，大略如此。”^①

《容齋隨筆》所描述的湘西少數民族之習俗，具有一種普遍性，而當少數民族與漢族中央政權發生對抗時，巫師的作用就突出地表現出來了^②。關於這個問題，我在下一節會涉及。

對於自然環境對民間巫術信仰的影響，宋代知識分子亦有所認識。如，張載論《周禮》時說：

蓋盟呪起於王法不行，人無所取直，故要之於神，所謂“國將亡，聽於神”。蓋人屈抑無所伸故也。如深山之人多信巫祝，

①《容齋隨筆》第799—800頁。

②《宋史·張蘊傳》：“張蘊字積之，開封將家子也。從軍爲小校，隸劉昌祚。至靈州，遇敵中矢，拔鐵復戰，以功賜金帶。從征安南，次富良江，諸將猶豫未進，蘊褰裳先濟，衆隨之。蠻遁走，使巫被髮登崖爲厭勝，蘊射之，應弦而斃，一軍歡噪。”見《宋史》第32冊第11087頁。

蓋山僻罕及，多爲強有力者所制。其人屈而不伸，必呪詛於神，其間又有偶遭禍者，遂指以爲果得於神，如戰國諸侯盟詛，亦爲上無王法。今山中人，凡有疾者，專使巫者視之，且十人間有五人自安，此皆爲神之力。如《周禮》言十失四爲下醫，則十人自有五人自安之理。則盟呪決非周公之意，亦不可以此病周公之法，又不可以此病《周禮》^①。

2. 地區間的文化交流

兩宋政權所統轄的地域比較遼闊，各地自然條件不同，生活方式以及思想觀念自然也就會有所不同，以此爲基礎的民間巫術活動自然也會有所不同。由於人員的流動性相對提高，各地區的文化交流過程中也伴隨着巫術技術的交流，這種情況促進了宋代民間巫術的發展。

《嶺外代答》卷十曾提及“南法”：

祝融之墟，威靈所萃，其間異法，亦天地造化之流也。巫以荊得名，豈無自而然哉？嘗聞巫覡以禹步呪訣，鞭笞鬼神，破廟隕竈。余嘗察之，南方則果有源流。蓋南方之生物也，自然稟禁忌之性，在物且然，況於人乎？邕州溪峒，有禽曰靈鷲，善禹步以去窒塞。又有鳩鳥，亦善禹步，以破山石。有蛾曰十二時，能含毒射人影以致病。以是觀之，南人之有法，氣類實然。然今巫者書符，必爲鳩頂之形，亦可見其源流矣。是故愈西南愈多鬼異。茫茫天地，法各有本，必有精於法者，亦云自然而然，非人所能爲也^②。

①《張子全書》卷四，見文淵閣《四庫全書》第697冊第146頁。

②《嶺外代答校注》第445—446頁。

“南法”是對嶺南民間巫術的特定稱呼^①。劉曉明先生指出：“嶺南作為一個特定的文化區域，由於地緣因素的影響，以及族屬之間的差異，在很長一段時間裡，其文化較少受到中原文化的整合，保留了較為鮮明的地域特色。而嶺南民間信仰作為嶺南文化的一種，也因此打上了其獨特的個性烙印。”^②

“南法”又稱“嶺南妖術”。《祛疑說·呼鶴自至》：“向遇一道士，能呼荷雀之類，從而求之，幾月乃許傳授。其法用活雄鳩血書符殺命助靈，心已不喜，先授七字呪，約旦日教以作用，閱其呪語，盡從反犬，有狐狸等字，方知此為嶺南妖術耳，遂不卒受其說。彼察而不悅，亦就辭去。”^③

由於人員的流動，“南法”開始向鄰接地區輻射。例如，我們前面提及的《夷堅志》補志卷一四“蜀士白傘蓋”故事中，僧人便對蜀士說：“此輩皆習南法，害人極多。”從情節來看，故事的發生地點絕不是嶺南。而我們前面所引錄《夷堅志》補志卷二〇“董氏子學法”的故事中，作者說：“信州貴溪龍虎山，世為張天師傳正一教籙之地，而後山巫祝所習，謂之南法，乃邪術也。……吾鄉樂平白石村董氏子，年少輕浮，往求侮惑婦女之術。”

另一方面，由於宋代商業活動的興盛，許多地方性的俗神迅速地向四面輻射，例如“五顯神”。《夷堅志》三志己卷十“周沅州神藥”說：“德興五顯廟，本其神發跡處，故赫靈示化，異於

①對“南法”的最早記載，似乎是杜光庭的《錄異記》卷二：“邵州城下，大江南面潭中，昔開元年，天師申元之藏道士之書三石函於潭底，元之善三五禁呪之法，今邵州猶能多此術者，為南法也。”見《筆記小說大觀》第14編第1冊第125頁。

②《試論以巫觋、符法為中心的嶺南民間信仰》，見《世界宗教研究》2001年3期。

③文淵閣《四庫全書》第865冊第207頁下。

他方。”^①德興，今屬江西。關於“德興五顯廟本其神發跡處”，《夷堅志》同卷之“林劉舉登科夢”可以作為佐證：“福州長溪人林劉舉在國學，淳熙四年，將赴解省，禱於錢塘門外九西五聖行祠。夢成大殿，見五人正坐，著王者服，贊科如禮。聞殿上唱云：‘五飛雲翔，坐吸湖光。子進變化，因遡吾鄉。’覺而不能曉。是秋獲薦，來春於姚穎榜登科黃甲，注德興尉。既交印，奠謁五顯廟，知為祖祠，始驗夢中之語。”^②這個故事說明錢塘亦有五顯神廟，祇不過德興五顯廟是其“祖祠”。而《夷堅志》支戊卷六“胡十承務”記載：“揚州人胡十，其家頗足，故有承務之稱。紹興之末，有五士人來見，不通姓名，不候主人出，徑坐庭上。胡即束帶延揖，見談論稍異，心以為疑。一客起曰：‘君勿用他疑，我輩非世間人，蓋所謂五顯公也。知君能好客，是以不由介紹而至。願假一室，使得依棲，暫為擱泊之地。然亦當當致薄助，以謝主禮。’”^③這個故事說明起碼在南宋初年，五顯神的影響已經波及揚州。我們前面說過，宋代民間巫術與宋代民間淫祠有着密切的關聯，而地方性神靈的擴散，也促進了地方性巫術的擴散^④。高有鵬先生說：“移民这一现象，在文化研究中常被人所忽略，或忽视其重要性。许多庙会并不是本地所固有，而

①《夷堅志》第3冊第1378頁。德興，今屬江西。

②同上，第1379頁。《夷堅志》同卷“吳呈俊”之故事，性質與之相同。

③同上，第1098頁。

④梓潼神的擴散也是一例。據美國學者韓森的研究，作為原本四川地方性的神靈，梓潼神於1235年出現在建康，1236年出現在杭州，1251年出現在蘇州，隨後出現在丹陽，1620年出現在嚴州，1261年出現在奉化與湖州，1264年出現在定海，1271年出現在明州，1274年出現在常州，1275年出現在饒州與撫州；它們首先出現在南宋主要的商業及政治中心，然後分佈於運河一線，最後是江西內地。見 *Chang Gods in Medieval China*, 1127—1276, p.143。

是移民帶進某一地區的。”^①

最後，兩宋政權與西夏、遼、金等的關係，除了尖銳對峙的一面外，還有其文化相互交流的一面。這不能不反映到巫術活動方面。例如，《夷堅志》乙志“鄒平驛鬼”記載：

（孫）肇仕（劉）豫爲吏部侍郎，出知棣州，因大旱，用番法祈雨。執肇坐於烈日中，汲水數十桶，更互澆其體，遂得病死^②。

孫肇所使用的“澆其體”祈雨法，即是“番法”。這可以從正史中得到證明。《遼史·穆宗紀》：“（應曆十六年）五月甲申，以歲旱，泛舟於池禱雨。不雨，捨舟立水中而禱，俄頃乃雨。”又，同書《穆宗紀》：“（應曆十七年）夏四月……丙子，射柳祈雨，復以水沃羣臣。”又，同書《道宗紀》：“（大康六年）五月壬申，免平州復業民租賦一年。庚寅，以旱，禱雨，命左右以水相沃，俄而雨降。”^③

3. 宋政權的外部壓力

兩宋政權在對外關係方面的軟弱無力，使得民衆寄希望於神靈。《夷堅志》丁志卷六“翁吉師”：

崇安縣有巫翁吉師者，事神著驗，村民趨向籍籍。紹興辛巳九月旦，正爲人祈禱，忽作神言曰：“吾當遠出，無得輒與人問事治病。”翁家懇訴曰：“累世持神力爲生，香火敬事不敢怠，不知何以見捨。”再三致叩，乃云：“番賊南來，上天遍命天下城隍社廟各將所部兵馬防江，吾故當往。”曰：“幾時可歸？”

①《中國廟會文化》第243頁。

②《夷堅志》第1冊第320頁。

③見《遼史》第1冊第83頁，第84頁，第285頁。

曰：“未可期，恐在冬至前後。”自是影響絕息。嘗有富室病，力邀翁，嚴絮祭禱，擲珓百通，訖不下。至十二月旦，復附語曰：“已殺卻番王，諸路神祇盡放遣矣。”即日靈響如初^①。

《夷堅志》支甲卷三“黑風大王”的故事則反映了一種精神勝利：

汾陰后土祠在汾水之南四十里，前臨洪河，連山爲廟，蓋漢、唐以來故址，宮闕壯麗。紹興間陷虜，女真統軍黑風大王者，領兵數萬，將窺梁、益，館於祠下，腥膻污穢，羸積如阜，不加掃除。一夕，乘醉欲入寢閣觀后真容，且有媒瀆之意。左右固諫勿聽，率四十餘奴僕徑往。未及舉目，火光勃鬱，雜煙霧而興，冷氣激人，立不能定。統軍懼，急趨出，殿門自閉，有數輩在後，足脛爲關闌剪斷。統軍百拜禱謝，乞以翼（翌）旦移屯。至期，天宇清廓，杲日正中，片雲忽從祠上起，震雷注雨，頃刻水深數尺，向之冀汙，蕩滌無纖埃。統軍齋戒致祭，捐錢五萬緡以贖過。士卒死者什二三^②。

宋人在軍事上雖然被征服了，但由於神靈的顯聖，宋人在文化上卻完成了反征服，這就是這個故事的意義之所在。而官方也有類似的觀念。《癸辛雜識》別集上“衡岳借兵”記載：

衡岳廟之四門，皆有侍郎神，惟北門主兵，最靈驗。朝廷每有軍旅之事，則前期差官致祭，用盤上食，開北門，然亦不敢全開，以尺寸計兵數。或云其司乃張子亮也。張爲湘南運判，死於官。丁卯、戊辰之間，南北之兵未釋，朝廷降旨以借陰兵。神許

①《夷堅志》第2冊第585頁。

②同上，第721頁。

啓門三寸，臬使遂全門大啓之，兵出既多，旋以捷告。而廟旁數里民居借罹風災，壞屋近千家，最後有聲若雷震者，民喜曰：“神歸矣。”果遂帖息^①。

類似的故事又見《閑窗括異志》：“秀州子城有天王城，建炎間，金人犯順，蘇、秀大擾，將屠之。有天王現於城上，若數間屋大，兵率望之，怖懼，遂引去，一州之境獲免。及亂平，建樓西北隅，見今事之。”^②這個故事完全是依照唐代《毗沙門軌儀》中的故事改造過來的。據說，天寶元年（742），大石、康五國圍攻安西城，佛教密宗的毗沙門天王在城樓上顯聖而嚇退圍兵^③。同時，遠在西蜀的二郎神也具有了同樣的功能^④。

第二節 宋代民間巫術與宋代社會治安

宋代民間巫風泛濫，這是一個比較嚴重的社會問題。爲了招搖撞騙，有人曾設計出精妙的詭計。《夷堅志》支甲卷九“關王樸頭”記載：

潼州關雲長廟，在州治西北隅，土人事之甚謹。偶像數十軀，其一黃衣急足，貌怒而多髯，執令旗，容狀可畏。成都使卒王雲至府，巫祝喻天佑見之，以爲與廟中黃衣絕相似，乃招至其家，飲之酒，賂以銀盃，且付錢五千，並大襖頭範樣，語之曰：“市

①《癸辛雜識》第253頁。

②《筆記小說大觀》第3編第2冊第1351頁。

③關於這個問題的研究可參閱呂建福《中國密教史》第363—369頁。

④《昭惠顯靈王封真人賜中書門下詔》：“（二郎神）肇自祖宗，間興師旅。能施雲雨，復濟陰兵。致殄羌戎，備昭靈迹。比涿征於夏寇，乃克相於天威；雷霆聲震於敵城，人物輒馳於空際。蕩平巢穴，肅靜疆陲。矧茲京邑之繁，尤被福禧之廣。”見《宋大詔令集》第419頁。

上耿遽開此鋪，倩爾爲我與錢，使製造一頂，須寬與數日期，冀得精巧。”雲不解其意，以意外有獲，即從其戒，至耿氏之肆。耿默念其安得有人頭圍如是之大者，亦利五千之入，約爲施工。而雲持公家符帖，不得久駐，捨之而歸。竟不以喻生所囑告。耿候其來取，而杳不至。後數月，因出郊，入關王祠，見黃衣塑像，大駭曰：“此蓋去年以錢五千，令造大襖頭著也。”因以小索量其首廣長，不差分寸，悚然謂爲神，立奉之。事浸淫傳，一府爭先瞻敬。天佑爲廟史，藉此鼓唱，抄注民俗錢帛以新室宇。富人皆樂施，凡得萬緡，天佑隱沒幾半。歷十年，雲復來潼，見者多指點笑語。怪而問其故，或以告之。雲曰：“此喻祝設計造詐，借我以欺神人。吾往謁之，當得厚謝。”於是走詣之。天佑恐昔謀彰敗，了不接識。雲恨怒，訴於官。天佑坐黥竄，盡籍其貲^①。

宋代民間巫師在請神時，往往借助兒童以使神附其體。《夷堅志》甲志卷一九“穢跡金剛”：“漳泉間人，好持《穢跡金剛法》治病禳禱，神降則憑童子以言。”又，同書三志辛卷二“許寶文女”記載：巫師董某某治崇時，“設計壇誦呪，呼三童子考照，然後置供席迎神”^②。於是，一些巫師就在兒童身上打主意。《夷堅志》支景卷四“吳法師”記載：

呂椿年幼子，年三歲，以紹熙癸丑夏得痰疾。父母憂之，醫禱備至。咸言：“有吳法師者，符水極精，宜使治之。”乃亟往邀請。復以百錢雇塵市一小兒，令附語。吳呵責詰問，敕神將縛其手，即徐徐高舉手，爲受繫之狀；繼令縛兩足，亦然。叱之曰：

①《夷堅志》第2冊第782—783頁。

②同上，第1冊第171頁，第4冊第1396頁。

“汝是某鬼乎？”俯首曰：“是。”凡所叩數條，皆咕囁應聲。又曰：“吾不忍治汝，汝要某功德乎？”兒領首謝曰：“幸甚。”旋叱使去，兒冥然仆地，少頃而起。法師退，呂氏詢小兒：“適纔所見，尚能省憶否？”答曰：“我貪百錢之利，故一切從彼言。其執縛對答，皆我自爲之，仍以久立腳力疲盡，是以隨問捫頭。且欲事了後，出外睡一覺耳。”衆相視大笑而罷，幼子亦自愈^①。

此類巫師行騙的事例比比皆是。《湘山野錄》卷中：

詩人鮑郎中當知睦州日，嘗言桐廬縣一民兼併刻剝，閭里怨之，盡詛曰：“死則必爲牛。”一旦死，果鄰村產一白牛，腹旁分明題其鄉社、姓名。牛主潛報兼併之子，亟往窺之，既果然，亦悲恨無計。又恐其事了暴，欲以價求之。其民須得百千萬售，其孤亦如數贈之。既得之，遂養於家。未幾，一針筆者持金十千首於郡曰：“某民令我刺字於白牛腹下，約得金均分。今實不均，故首之。”吏鞠刺時之事。曰：“以快刀剃去鬣毛，以針墨刺字，毛起，則宛如天生。”鮑深嫉之，黥二姦，竄於島^②。

諸如此類的事情，必然會引發社會的不安定，而還有更爲嚴重的情形。《梁溪漫志》卷十“江東叢祠”：

江東村落有叢祠，其始，巫祝附託以興妖，里民信之，相與營葺，土木浸盛。有惡少年不信，一夕被酒入廟，肆言詆辱。巫駭然不知所出，聚謀曰：“吾儕爲此祠，勞費不貲，一旦爲此子所敗，遠邇相傳，則吾事去矣。”迫夜，共詣少年，以情告曰：

“吾之情狀，若固知之，儻因成吾事，當以錢十萬謝若。”少年喜，問其故，因教之曰：“汝質明復入廟，詈言如前，凡廟中所

①《夷堅志》第2冊第908頁。

②《湘山野錄》第29—30頁。

有酒穀，舉飲啖之，斯須則偽爲受械祈哀之狀，庶印吾事。今先賂汝以其半。”少年許諾，受金。翌日，果復來廟廷，袒裼驚呼，極口醜詆不可聞，廟傍民大驚，觀者踵至。少年視神像前方祭饗羅列，即舉所祀酒悉飲之，以至穀饌無子遺。旋俯躬如受繫者，叩頭謝過。忽黑血自口湧出，七竅皆流，即仆地死。里人益神之，即日喧傳傍郡，祈禳者雲集。廟貌繪繕極嚴，巫所得不勝計。越數月，其黨以分財不平，詣郡告反，乃巫置毒酒中殺其人。捕治引伏，魁坐死，餘分隸諸郡，靈響訖息^①。

這種極端的例子還有一些，如《夷堅志》支甲卷九“益都滿屠”的故事與此十分相似^②。

與民間巫術緊密相關的淫祠問題，也成爲民間製造冤案的口實。如《續資治通鑑長編》卷一二〇“仁宗景祐四年五月丁卯”條記載：“澧州逃卒匿民家，傭以自給。一日，誣告民家事摩訶神，歲殺人十二以祭。州逮其族，三百人獄。久不決。詔譴御史臺推直官方偕就劾。偕令卒疏所殺主名，按驗皆亡狀，事遂辨。”^③同樣的例子還有。周必大《朝散大夫直祕閣陳公從古墓誌銘》：“希顏姓陳氏，諱從古……紹興二十一年中進士第……上以湖南歲比不登，選君提點刑獄。始至，衡陽民有被誣以淫祠殺人者，更三赦不決，君奏釋之，詔下而雨，教官作《平反堂記》紀其事。時乾道七年也。”^④

①《梁溪漫志》第118—119頁。

②見《夷堅志》第2冊第780頁。

③《續資治通鑑長編》第1冊第1085頁。蔡襄《端明集》卷三三《光祿少卿方公神道碑》對此事有更爲詳細的記載，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第652頁。

④《文忠集》卷三四，見文淵閣《四庫全書》第1147冊第1149頁。有時，民間淫祠導致另一種形式的殺戮。陳郁《藏一話腴》甲集卷下：“邑民狃於淫祠，僧巫造舟置祀，歲十月大集惡少……角勇技於祠下，斫門以死勿訟，爲盟約，謂之打元齋。由此而死者無虛歲。”見《筆記小說大觀》第9編第7冊第4204頁。

凡此種種，必然引起社會治安方面的問題，有時甚至會在京城引發騷亂。《宋史·真宗紀》：“（天禧二年五月）丙戌，西京訛言妖如帽，夜蜚，民甚恐。……（六月）乙巳，訛言帽妖至京師，民夜叫噪達曙，詔捕嘗爲邪法人耿概等棄市。”^①此種情況必然引起官方的注意。《宋史·刑法志一》：“天禧四年乃詔：‘天下犯十惡、劫殺、謀殺、故殺、鬥殺、放火、強劫、正枉法贓、偽造符印、厭魅呪詛、造妖書妖言、傳授妖術、合造毒藥、禁軍諸軍逃亡爲盜罪至死者，每遇十二月，權住區斷，過天慶節即決之。’”又：“左道亂法，妖言惑衆，先王之所不赦，至宋尤重其禁。凡傳習妖教，夜聚曉散，與夫殺人祭祀之類，皆著於法，訶察甚嚴。”^②

不過，最讓官方擔心的還是巫術往往成爲民間暴動的工具。

第三節 宋代民間巫術與民間暴動

由於巫師的生活領域與百姓的生活領域混在一起，所以巫師更容易與百姓相處。百姓心中雖然對巫師的詛咒表示不安，但他們在意識深處存在着對巫術的依賴性，所以，巫師在許多領域控制着百姓的生活。巫師對百姓的這種巨大的影響力量，往往以政治的形式表現出來。由巫師所組織的民間暴動組織，其組成的人員多爲下層民衆，這可以視爲巫術對民間影響力的具體表現。

關於宋代民間暴動的文獻資料，我們根據時間順序臚列如

①《宋史》第1冊第165頁。

②同上，第15冊第4974頁、第4981頁。

下。

《續資治通鑑長編》卷一四“開寶六年正月己卯”條記載：“以太子洗馬權知蓬州朱昂知廣安軍，會渠州妖賊李偃衆萬人劫掠軍界，昂設策擒之。”^①

《續資治通鑑長編》卷二一“太平興國五年二月戊辰”條記載：“徐州送妖賊李緒等四十五人，斬爲首者七人，餘配遠惡處。”^②

江少虞《宋朝事實苑類》卷二三：“程琳知益州，治大體，略細務，嚴肅簡重，蜀民畏而愛之。蜀川有不逞者，聚惡少百餘人，作灌口二郎神像，私立官號，作士卒衣裝，鑼鼓簫吹，日椎牛爲會。民有駿馬者，遂遣人取之，曰：‘神欲此馬。’民拒之，其馬遂死。又率良民從其羣，有不願往者，尋得疾病，蓋亦有妖術爾。有白其事，琳捕而戮之，曰：‘李順由此而起。今鋤其根本，且使蜀中數十年無恙。’”^③歐陽修《程公琳神道碑銘》：

“（天聖六年，程琳知益州）蜀妖人自名李冰神子，署官屬，使卒，以恐蜀人，公捕斬之。而謗者言公妄殺人，蜀且亂。天子遣人馳視之，使者還，言蜀人便公政，方安樂，而誅妖人，所以止亂，由是天子益知公賢。”^④

《續資治通鑑長編》卷四七“咸平三年四月己巳”條記載：“以魯山縣令立旦爲大理寺丞，賜緋。時縣民劉用聚徒造符讖，謀作亂，旦知之，盡擒其黨，部送至闕下，御史臺鞠問得實，故

①《續資治通鑑長編》第1冊第113頁。夏竦《文莊集》卷二八亦載此事。

②同上，第179頁下。《宋史·太宗本紀》亦載此事，見《宋史》第1冊第64頁。

③《宋朝事實苑類》上冊第273頁。《宋史·程琳傳》不載此事。

④《歐陽文忠公集·居士集》卷二一，見《四部叢刊》初編第148冊。同書卷三〇《程琳公墓誌銘》所載同。

旌賞焉。用等並石礫於京城諸門，連逮者杖脊，配流遠惡處，其親戚交舊不問。”^①

楊仲良《皇宋通鑑長編紀事本末》卷四八“桂陽蠻獠之叛”：“慶曆三年九月丁丑，湖南轉運言：桂陽監蠻獠內寇。蠻獠者，居山谷間，其山自衡州常寧縣屬於桂陽，郴連、賀、韶四州，縵紆千餘里，蠻居其中，不事賦役，謂之獠人。初，有吉州人黃捉鬼，與其兄弟數人，皆習蠻法，往來常寧，出入溪峒，誘蠻衆數千人，盜販鹽，殺官軍，逃匿峒中，既招出而殺之，又徙山下民它處。至是其黨遂合五千人，出桂陽藍山縣華陰峒，害巡檢李延祚、潭州都監張克明。詔發兵捕擊之。”^②

《續資治通鑑長編》卷一五七“慶曆五年十一月辛卯”條記載：“徐州人告（孔）直溫等挾妖法，誘軍士爲變，而轉運使不受。”^③

《續資治通鑑長編》卷三一九“元祐元年十一月丙子”條記載：“樞密院言：‘廣州體訪得擁峒作過人岑探率羣黨四五千人圍新州。’詔令東南路第六將部領全將兵前去照應，仍立賞募人捉殺。”^④《宋史·蔣之奇傳》記載：“（蔣之奇）知廣州，妖人岑探善幻，聚黨二千人，謀取新州，略番禺，包據嶺表，羣不

①《續資治通鑑長編》第1冊第309頁上。

②《宛委別藏》第33冊第1554—1555頁。此事歷時六年方平。參閱《宋會要輯稿》兵部、曾鞏《隆平集》卷五《劉沆傳》、《宋史·仁宗紀》。

③《續資治通鑑長編》第2冊第1453頁下。關於“妖法”中軍隊中的影響，另見《宋史·劉溫叟傳附孫幾傳》：“孫沔薦其（劉幾）才堪將帥，換如京使、知寧州。俗喜巫，軍校仗妖法結其徒，亂有日。幾使他兵伏壘門以伺，夜半盡禽之。”見《宋史》第26冊第9075頁。

④《續資治通鑑長編》第4冊第3691頁下。

逞借之爲虐。之奇遣鈴轄楊從先致討，生擒之。”^①黃庭堅《黃幾復墓誌銘》：“（黃幾復）知四會縣，新興民岑探自言有神下之越，俗祇鬼相傳，數郡推宗焉。新州捕得探兄弟妻子繫治。探欺野人言：‘吾能三呼陷新州城。’不逞子及老弱，從者以百數。至城下，言不效，皆潰去。”^②

《宋史·林摠傳》：“（林摠爲開封府尹時）張懷素妖事覺，摠與御史中丞余深及內侍雜治，得士民交關書疏數百，摠請悉焚蕩，以安反側，衆稱爲長者。而（蔡）京與懷素遊最密，摠實爲京地也。”^③周輝《清波雜志》卷一二：“張懷素，舒州人，自號落魄野人。崇寧元年入京師，至大觀元年事敗。牽引士類，一時以輕重定罪者甚衆。呂吉甫、蔡元度亦因是責降。蔡嘗語陳瑩中：‘懷素道術通神，雖蜚禽走獸能呼遣之。’至言：‘孔子誅少正卯，彼嘗諫以爲太早；漢、楚成臯相持，彼屢登高觀戰。不知起幾歲，殆非世間人。’”^④

《宋會要輯稿》兵一〇之一六：“徽宗宣和二年十一月，睦州青溪縣民方臘據源幫洞，僭號改元，妄稱妖幻，招聚凶黨，分道剽劫，本路將蔡遵、顏坦以兵五千死之。”^⑤施宿《會稽志》卷一三《守禦》：“宣和二年冬，睦州青溪縣民方臘起爲盜，勢張甚。及破杭州，與越一水相隔，越大震，官吏往往遁去。……盜益熾，連陷衢、婺二州，以三年二月抵越城下，衆數萬，有曾渠

①《宋史》第31冊第10916頁。

②《豫章黃先生文集》卷二三，見《四部叢刊》初編第164冊。

③《宋史》第32冊第11111頁。

④《清波雜志校注》第504頁。

⑤《宋會要輯稿》第7冊第6927頁上。

絳衣散髮，被重甲而進，自號佛母，指呼羣盜，蟻附攻城。”^①

汪藻《張公（根）行狀》：“（張根提舉江西南路常平事時，）興國民郭友餘習妖教，郡以屢赦聞。公言：友餘，張角術也，異時李逢嘗以此惑民，請論如法。”^②

《宋會要輯稿》兵一〇之三二：“紹興二年十二月，鍾相餘黨楊么、黃誠、夏誠、周倫、劉衡、楊欽等，恃水出沒。鍾相，本鼎州百姓，父子挾左道惑衆，於建炎四年間，佔據荆、岳、鼎、醴四州，朝廷差孔彥舟捕之。”^③徐夢莘《三朝北盟會編》卷一三七：“（建炎四年二月）十七日庚寅，鼎州武陵百姓鍾相反。鍾相，鼎州武陵人，無他技能，善爲誕謾，自號老爺，亦稱天大聖。言有神通與天通，能救人疾患。陰語其徒，則曰：‘法分貴賤貧富，非善法也。我行法，當等貴賤，均貧富。’持此說以動小民，故環數百里間，小民無知者，翕然從之。備糈謁相，旁午於道，謂之拜爺。如是凡二十餘年，相緣此家貲鉅萬。……焚官府城市寺觀神廟及豪右之家，殺官吏、儒生、僧、道、巫醫、卜祝及有讎隙之人。謂賊兵爲爺兒，謂國典爲邪法，謂殺人爲行法，劫財爲均平。病者不許服藥，死者不許行喪，唯以拜爺亂常爲事，人皆樂附而行之，以爲天理當然。”^④熊克《中興小紀》卷八：“（建炎四年）鼎州武陵縣有土豪鍾相者，以左道惑衆，乃結集爲忠義民兵，其徒呼相爲老父，士大夫之避地者，多依之。”^⑤《建炎以來繫年要錄》卷三一“建炎四年二月甲午”條

①文淵閣《四庫全書》第486冊第271頁上。

②《浮溪集》卷二四，見《四部叢刊》初編第173冊。

③《宋會要輯稿》第7冊第6935頁上至下。醴，當作澧。

④《三朝北盟會編》下冊第996頁上至下。

⑤文淵閣《四庫全書》第313冊第864頁上。

記載：“是日，鼎州人鍾相作亂，自稱楚王。……相，武陵人，以左道惑衆，自號天大聖，言有神靈與天通，能救人疾患。”^①岳珂《鄂國金佗續編》卷二五《百氏昭忠錄·鼎州逸民敘楊么事迹一》：“土人妖巫鍾相，久以幻怪鼓惑本土村愚民，聯絡澧、峽州無知之俗，悉來歸奉，謂之技拜法下，莫知其數。若受其法，則必田蠶興旺，生理豐富，應有病患，不醫自安，所以人多問之。鍾相乃妄稱‘天大聖’名號，亦曰‘鍾老爺’。”^②《夷堅志》三志辛卷第四“巴陵血光”：“鍾相者，邵陽人，善呪水治病，好作神語，人呼爲鍾顛，又稱鍾老爺。”^③

《宋史·高宗紀》：“（紹興二十三年十月）命大理鞠妖人孫士道獄。”^④

《宋史·寧宗紀》：“（慶元三年夏）廣東提舉茶鹽徐安國遣人捕私鹽於大奚山，島民遂作亂。……（八月）辛卯，知廣州錢之望派兵入大奚山，盡殺島民。”^⑤關於大奚山暴動的巫術背景，龐元英《談藪》：“大溪山在廣州境，舊山有一洞，其處所人不常識，每歲五月五日，洞開則見之。土人預備墨紙刷席，入其中，以手摸石壁，覺有罅隙，若鐫刻者，以墨刷其上，紙覆其上，印模而出，洞亦隨閉。持所印紙視之，或呪語，或藥方，所得皆不同，亦有不成字、無所得者。呪術、藥方應用，無不效驗。蓋

①《建炎以來繫年要錄》第1冊第613頁。

②《鄂國金佗粹編續編》下冊第1563頁。

③《夷堅志》第4冊第1410—1411頁。呪水即對水念呪，呪過的水稱“法水”或“神水”；有時水中沖入符灰，或臨時對水面以畫符，稱爲“符水”。呪水行持有嚴格的規範，《上清天樞院回車舉道正法》中“呪水法”要求呪水者要淨心淨意，兩手中指按掌心文，恭請五方二十把宿入於水中。見《正統道藏》第17冊第546頁。

④《宋史》第2冊第578頁。

⑤《宋史》第3冊第723頁。

南法之所出也。”^①

《嶺外代答》卷十“新聖”：“廣西凌鐵爲變，鄧運使擒之，蓋殺降也。未幾，鄧卒，若有所睹，廣西羣巫乃相造妖，且明言曰：‘有二新聖，曰：鄧運使、凌太保。必速祭；不然，癘疫起矣。’里巷大譴，結竹粘紙，爲轎、馬、旗幟、器械，祭之於郊，家出一雞。既祭，人懼而散，巫獨攜數百雞以歸，因歲歲祠之。巫定例云，與祭者不得最胙，故巫歲有大獲，在欽爲尤甚。”^②

以上所列材料，無可辯駁地表明宋代民間暴動與民間巫術的關係，而有些歷史事件，文獻中雖沒有明確出現“妖術”之類的文字，但其宗教背景依然不可忽視。如，關於王小波、李順起義，《老學庵筆記》卷九記載：

蜀父老言：“王小皞之亂，自言：‘我土鍋村民也，豈能霸一方？’有李順者，孟大王之遺孤。初，蜀亡，有晨興過摩訶池上者，見錦箱錦衾覆一襁褓嬰兒，有片紙在其中，書曰：‘國中義士，爲我養之。’人知其出於宮中，因收養焉，順是也，故蜀人惑而從之。”^③

李順爲什麼自己編造出“漂流兒”的傳說，而蜀人又爲何“惑而從之”？欲明白這些問題，必然首先知道遠古時期就已經形成的一種宗教觀念。

在中國歷史上，最早的“漂流兒”當是商湯時期的伊尹。
《楚辭·天問》：“成湯東巡，有莘爰極。何乞彼小臣，而吉妃

①《筆記小說大觀》第6編第4冊第1095—1096頁。

②《嶺外代答校注》第440頁。據何竹淇先生考證，“凌鐵爲變”之事，在隆興元年（1163）。見《兩宋農民戰爭史料彙編》下冊第340—341頁。

③《老學庵筆記》第112頁。

是得？水濱之木，得彼小子。夫何惡之，媵有莘之婦？”王逸注：“小臣，謂伊尹也。言湯東巡狩，至有莘國，以為婚姻也。小子，謂伊尹。媵，送也。言伊尹母妊身，夢神女告之曰：‘白竈生龜，亟去無顧。’居無幾何，白竈中生龜，母去東走，顧視其邑，盡為大水，母因溺死，化為空桑之木。水乾之後，有小兒啼水涯，人取養之。既長大，有殊才。有莘惡伊尹從木中出，因以送女也。”^①

伊尹憑藉個人的才能，從一個奴隸而成為商湯的輔佐，死後受到殷人的祭祀，這從奴隸制本身來講是匪夷所思的。但是，正是由於這個神奇的傳說，使得一切顯得自然而然而了——不平凡的出身彌補了血統上的先天不足。因此，這種傳說本身是一種宗教活動的暗示，因而，人類歷史上許多英雄人物都有類似的傳說^②。

值得注意的是，這種古老信仰在中國的西南地區似乎更有影響力。《華陽國志·南中志》記載：“（古夜郎）有竹王者，興於遼水。有一女子浣於水濱，有三節大竹流於女子足間，推之不肯去。聞有兒聲，取持歸，破之，得一男兒。長養，有才武，遂雄夷濮。氏以竹為姓。……王與從人嘗止大石上，命作羹，從者曰：‘無水。’王以劍擊石，水出，今竹王水是也，破石存焉。”^③李順對自己出生的編造，顯然是在利用這種古老的信仰，

①《楚辭補注》第108頁。王逸注顯然是依據《呂氏春秋·本味》的相關故事。

②據《聖經·出埃及記》，希伯來人的民族英雄摩西為利未女子所生，其母迫於殺男嬰的命令，將其放在蒲草箱中漂入水中，後在尼羅河邊被人拾到收養起來，摩西的意思就是“因我把他從水裡拉出來”。而《古蘭經》則轉述了這個故事，將摩西改名為“穆薩”。而希臘神話中的勇士佩耳修斯也有類似的經歷，他出生後就與母親被裝在木箱中投入大海，後被一位漁夫救起。中國歷史上唐僧以及岳飛的類似故事，正是產生於對這一古老信仰的附會。

③《華陽國志校注》第339—340頁。

所以能夠得到“蜀人惑而從之”的效果。

在宋代的民間暴動中，巫術不僅僅是一種鼓舞人心的力量，同時也是一種實實在在的組織手段。《雞肋編》卷上：“事魔食菜，法禁甚嚴。有犯者，家人雖不知情，亦流於遠方，以財產半給告人，餘皆沒官。而近時事者益衆，云自福建，流至溫州，遂及二浙。……其魁謂之魔王，爲之佐者，謂之魔翁、魔母，各誘化人。旦、望，人出四十九錢，於魔翁處燒香。翁、母則聚所得緡錢，以時納於魔王，歲獲不貲云。亦誦《金剛經》，取‘以色見我’爲‘邪道’，故不事神佛。但拜日月，以爲真佛。其說經如‘是法平等，無有高下’，則以‘無’字連上句，大抵多如此解釋。……其初授法，設誓甚重。然以張角爲祖，雖死於湯鑊，終不敢言角字。傳云何執中守官台州，州獲事魔之人，勘鞫久不能得。或云何處州龍泉人，其鄉邑多有事者，必能察其虛實，乃委之窮究。何以雜物數件問之，能識其名則非是，而置一羊角其中。他皆名之，至角則不言，遂決其獄。”^①《避暑錄話》卷下：“近世江浙有事魔喫菜者，云其原出於五斗米，而誦《金剛經》，其說皆與今佛者之言異，故或謂之金剛禪，然猶以角字爲諱，而不敢道也。”^②此處所謂的“設誓”，是針對自身的一種賭咒，“設誓甚重”使“事魔喫菜”得以形成爲一種民間組織，但也因此爲官方的打擊提供了線索。

下面的記載與此有某種相類似之處。《建炎以來繫年要錄》卷

①《雞肋編》第11—12頁。

②《筆記小說大觀》三編第3冊第1655頁下。事魔喫菜是宋代摩尼教的一種教規。摩尼教是宋代盛行南方閩、浙沿海地區的一種民間宗教，又稱明教，因其素食斷葷酒，善事魔法，故稱。

三二 “建炎四年三月戊辰”條記載：

湖北捉殺使孔彥舟擊鍾相，敗之。彥舟既入鼎州，時出兵與相戰，勝負略相當。彥舟得賊黨不殺，惟斷其指及耳鼻縱之出，曰：“汝父有神，能為汝續，則再來。”相得之，惡其彰己之妄，而養之密室。至是，其黨亦生疑心。彥舟乃聚竹為筏，又陽為好詞，若將避相者。陰遣人投其軍，謂之入法，相信之，不為備。彥舟乃乘筏夜渡，而使入法之人為內應，大敗之^①。

顯然，在宋代的民間暴動中，巫術作為堅定信心的一種手段和一種組織手段是有效的，但它的效果也是有限的。

第四節 宋代官方政權對民間巫術活動的打擊

由於民間巫術對於官方政權具有極大的危險性，所以宋王朝始終沒有間斷對民間巫術的打擊，這種打擊在北宋時期就開始了^②。

《宋史·太宗紀》：“（太平興國六年）夏四月……丙戌，禁西川諸州白衣巫師。”又：“（淳化三年）十一月……己未，

①《建炎以來繫年要錄》第1冊第626頁。

②如果將占卜之類視為廣義巫術的範圍，宋王朝對民間占卜的禁止則始於北宋初期。據《續資治通鑑長編》卷一三，開寶五年九月下詔“禁玄象器物、天文圖讖、七曜曆、太一雷公、六壬遁甲等，不得藏於私家，有者並送官”；據《續資治通鑑長編》卷一七，宋太宗即位僅一個月便下詔“諸州大索明知天文術數者，送傳闕下，感匿藏者棄市，募告者賞錢三十萬”；據《續資治通鑑長編》卷一八，太平興國二年冬，下詔“自今除二宅易筮外，其天文相術、六壬遁甲、三命及它陰陽書，限詔到一月送官”；據《宋史·真宗紀》，景德元年，下詔“自今民間應有天象器物讖候禁書，並令首納所在焚毀，匿而不言者論以死，募告者賞錢十萬，星算伎術人並送闕下”。以上材料見《續資治通鑑長編》第1冊第111頁，第147頁，第158頁；《宋史》第1冊第123頁。

禁兩浙諸州巫師。”^①

《宋會要輯稿》刑法二之一〇：“（大中祥符二年）七月四日詔曰：‘禁呪之方，擊刺之術，既靡緣於南畝，實有亂於齊民。言念僻違，用由科禁。其河北諸州軍民戶，惰棄農業，學禁術槍劍桃棒之術者，自今委諸縣令佐，常切覺察，違者論如法，重者以令衆。’”^②

《宋史·吉禮五》：“（真宗）咸平三年，詔有司祠雷神、雨師。內出李邕《祈雨法》：以甲乙日擇東方地作壇，取土造青龍，長吏齋三日，詣龍所，汲流水，設香案、茗果、饗餌，率羣吏、鄉老日再至祝酹，不得用音樂、巫覡。”^③

《宋史·仁宗紀》：“（天聖元年）十一月丁酉，……禁兩浙、江南、荆湖、福建、廣南路巫覡挾邪術害人者。”^④

《宋史·徽宗紀》：“（政和七年）六月……壬午，詔禁巫覡。”^⑤

《宋史·地理志四·荆湖南北路》：“歸、峽信巫鬼，重淫祀，故嘗下令禁之。”^⑥

文獻表明，中央政權的這些詔命大多是在地方官的要求下頒佈的。在對民間巫術的打擊過程中，地方官的作用相當大。

《宋史·李惟清傳》記載：

李惟清字直臣，下邑人。父仲行，爲章丘簿，因徙家焉。惟

①《宋史》第1冊第66頁，第90頁。

②《宋會要輯稿》第7冊第6500頁下。

③《宋史》第8冊第2500頁。

④同上，第1冊第179頁。

⑤同上，第2冊第398頁。

⑥同上，第7冊第2201—2202頁。

清開寶中以三史解褐涪陵尉。蜀民尚淫祀，病不療治，聽於巫覡，惟清擒大巫笞之，民以為及禍。他日又加極焉，民知不神。然後教以醫藥，稍變風俗^①。

李惟清當時的做法，沒有法律依據，為一般官吏所不敢為。後來，中央政府終於頒佈了禁止巫醫的詔令。《宋會要輯稿》刑法二之五記載了宋太宗淳化三年的一道詔令：“兩浙諸州先有衣緋裙，巾單，執刀吹角稱治病巫者，吏謹捕之。犯者以造妖惑衆論，置於法。”^②儘管這道詔書是針對兩浙地區的，但它卻是宋王朝第一條明令禁止巫師治病的法令，其意義不可低估。此後，類似的詔令時有所見。如，《續資治通鑑長編》卷五二：“（咸平五年八月）乙酉詔：‘醫師療疾，當按方論，若輒用邪法，傷人體膚者，以故殺論。’時涇州民毛密以禁術療民疾，繩縛手足，桃杖擊之。自初夕至二鼓，死。陝西轉運使劉綜言其事，故條約之。”^③

由於巫師的主要活動在“治病”方面，因此，這也是宋代地方官對民間巫術活動的打擊重點之一，而與此同時的醫學普及工作則表明了一種標本兼治的傾向。歐陽修《端明殿學士蔡公墓誌銘》：“公諱襄，字君謨，興化軍僊遊人也。……四年，以右正言、直史館，出知福州，以便親，遂為福建路轉運使。……巫覡主病蠱毒殺人之類，皆痛斷絕之，然後擇民之聰明者教以醫藥，使治疾病。其子弟有不率教令者，條其事，作五戒以教諭之。久

①《宋史》第26冊第9216頁。

②《宋會要輯稿》第7冊第6498頁。

③《續資治通鑑長編》第1冊第444頁。

之，閩人大便。”^①

韓琦《故尚書祠部郎中集賢校理致仕趙君墓誌銘》：“子淵諱宗道，開封封丘人。……子淵為政，知所先後。下車首興學校，招廣生員，起市橋屋，取資以充其用，又選良師以講勸之，人人樂於為善。宜民素尚巫鬼，病者不醫，以事祈禳。子淵為擇方書之驗者，刻石示之。得出公帑緡為藥劑，以時拯救，民脫橫夭，因變其俗。”^②

在打擊巫師“治病”活動中，夏竦是地方官中的佼佼者。夏竦《洪州請斷妖巫奏》：

臣聞左道亂俗，妖言惑衆，在昔之法，皆殺無赦，蓋以姦臣逆節，狂賊亂規，多假鬼神，搖動耳目。漢之張角、晉之孫恩，偶失防閑，遂至屯聚。國家宜有嚴制，以肅多方。竊以當州，東行七閩，南控百粵，編氓右鬼，舊俗尚巫。在漢樂巴，已嘗翦理，爰從近歲，傳習滋多，假託機祥，愚弄黎庶。……民之有病，則門施符術，禁絕往來，斥逐至親，屏去便物。家人營藥，則曰神不許服；病者欲飯，則云神未聽飧。率令疫人死於饑渴，洎至亡者服用。又言餘祟所憑，人不敢留，規以自入，若幸而獲免，家之所資，假神而言，無求不可。其間有孤子單族，面首幼妻，或絕戶以圖財，或害夫以納婦。浸淫既久，習熟為常。民被非辜，了不為怪，奉之愈謹，信之愈深，從其言，甚於典章；畏其威，重於官吏。神其異像，圖繪歲增，邪籙妖符，傳寫日夥。小則雞豚致祀，斂以還家；大則歌舞聚人，食其餘胙。婚喪出處，動必

①《歐陽文忠公集》卷三五，見《四部叢刊》初編第149冊。

②《安陽集》卷四九，見文淵閣《四庫全書》第1089冊第532頁。

求師，劫盜鬥爭，行須作水，蠹耗衣食，眩惑里閭。設欲扇搖，不難連結，在於典憲，具有章條，其如法未勝姦，藥弗廖疾，宜頒峻典。當州師巫一千九百餘戶，臣以勒令改業歸農，及功習針灸之脈。所有首納祆妄神像、符籙、神衫、神杖、魂巾、魂帽、鍾角、刀笏、沙羅等一萬一千餘事，已令焚毀及納官訖^①。

夏竦的奏摺得到宋仁宗的回應，《宋會要輯稿》禮二〇之一二：“宜令詔江南東西、荆湖南北、廣南東西、兩浙、福建路轉運司遍行指揮轄下州府軍監縣鎮：今後師巫以邪神爲名，屏去病人衣食湯藥、斷絕親識看承，若意涉於陷害及意望於病苦者，並同謀之人，引用呪詛律條比類斷遣；如別無增疾者，從違制式決放；因而致死者，奏取敕裁。如恣行邪法，不務俊改，及依前誘引良家男女傳妖教法爲弟子者，特科違制定斷；其和同受誘之人，減等科罪；餘並檢會前後條法，詳酌斷遣。情理巨蠹、別無刑名科斷者，即收禁具案奏裁。仰粉壁曉示，仍半年一度舉行約束，仍賜敕書褒諭。”^②

對於在洪州的禁巫行爲，夏竦自己在《謝授兼侍中表》中說：“臣某言：今月二十二日伏奉詔命，以臣所上表，蒙恩特授檢校太師兼侍中，乞守舊官，不許辭者。……伏以參乘東臺，納言內幄，訪延密政，出納大猷，制爵至崇，兼官尤重。或以尊懿戚，或以馭戰功，近世儒臣，罕得超授。如臣者材品至下，門地素寒。偶階片文，仰會先聖，冠制策之親選。預東禁之精求。夜寐夙興，更中外者四紀；興利除害，貫險易而一心。若乃賑漢右餓殍四十

①《文莊集》卷一五，見文淵閣《四庫全書》第1087冊第184頁上至下。

②《宋會要輯稿》第1冊第770頁。此詔又見於《續資治通鑑長編》卷一〇一“天聖元年十一月戊戌”條，文字較簡略。

五萬餘口，屏江西巫覡一千三百餘家。”^①

王珪《夏文莊公竦神道碑》：“仁宗即位，遷戶部郎中，徙壽、安、洪三州。洪之風俗，右鬼尚巫，所居設壇場，陳旗幟，依神以卜禍福。病者輒屏去親愛，其醫藥飲食，如神曰未可，即不敢以忤神。苟死於饑渴，則規罔寡孤，惟其意所出。公索其部中，凡得千九百餘家，妖符、怪籙、神衣、鬼帽、鍾、角、刀、笏之類以萬計，悉令燔毀之。乃言漢晉張角、孫恩之亂，不可不察。朝廷下詔，更立重法。自江浙以南，悉禁絕之。”^②

夏竦的行動引起其他地方官的仿效。《宋會要輯稿》禮二〇之一二：“天聖三年四月二十三日，淮南江浙荆湖發運司言：‘昨高郵軍有巫師起張使者廟宇神像，扇惑人民。知軍國子博士劉龜從已行斷絕，拆除一十處廟像。……竊知洪州曾有師巫造作妖妄，蠱害風俗。知州夏竦奏聞朝廷，降敕江南荆湖廣昌兩浙福建路，條約斷絕。今來淮南，乞降敕命，依例止絕。’從之。”^③由此，整個江南地區都實施了禁止巫師治病的法令。

同時期的事例還有一些。《宋史·周湛傳》：“周湛字文淵，鄧州穰人。進士甲科，為開州推官。中身言書判，改祕書省著作佐郎、通判戎州。俗不知醫，病者以祈禳巫祝為事，湛取古方書刻石教之，禁為巫者，自是人始用醫藥。”^④此後，此類事情多有所見。《宋史·蔣靜傳》：“蔣靜字叔明，常州宜興人。第進士，調安仁令。俗好巫，疫癘流行，病者寧死不服藥，靜悉論巫

①《文莊集》卷七，見文淵閣《四庫全書》第1087冊第113—114頁。

②《華陽集》卷四七，見文淵閣《四庫全書》第1093冊第348頁上。

③《宋會要輯稿》第1冊第770頁。

④《宋史》第28冊第9966—9967頁。仁宗朝事。

罪，聚其所事淫像，得三百軀，毀而投諸江。”^①程顥《華陽侯先生可墓誌銘》：“巴俗尙鬼而廢醫，惟巫言是用，雖父母之疾，皆棄去弗視。先生誨人以義理，嚴其禁戒，或親至病家爲視。醫藥所活既衆，人亦知化。”^②王之道《故李公孝先墓誌》：“公其樂平人也。諱忠，字孝先……公性識通敏，少雖以家責舉子之學，而於經傳多所貫綜。閒居養生，閱岐伯、仲景之書，遂妙和藥。南方信祿，雖至父母癘疫，子棄不敢侍。里中有蹈此者，公責以大義，且曰：‘冬傷於寒，春必病瘟，理也。爾乃不問醫而問巫，愚亦甚矣。’故時有疫，則必家至與之善劑，日候其安否。其貧不能自存與死無以自葬者，皆悉力營給之，惡俗爲變。”^③《宋史·孝義傳·侯可》：“（侯可）知巴州化城縣。巴俗尙鬼而廢醫，唯巫言是用，娶婦必責財，貧人女至老不得嫁。可爲約束，立制度，違者有罪，幾變其習。”^④蔡戡《薦鄂州通判劉清之狀》：“荆楚之俗尙鬼，病者不藥而巫，死者不葬而火。清之禁止之，而又斥淫昏之祠……”^⑤

龔鼎臣《述醫》反映了一部分地方官對於這個問題的看法：

《周官》載醫掌養萬民之疾病。蓋凡受疾者舉可治也，唯久之不治，遂革以死，未見其有始疾而不可治者也。巴楚之地，俗信巫鬼，實自古而然。當五氣相沴，或致癘疫之苦，率以謂天時，

①《宋史》第32冊第11211頁。據《寰宇通志》卷四一，饒州有安仁縣，今屬江西。此哲宗元符年間事。

②《二程文集》卷四，見文淵閣《四庫全書》第1345冊第2615—2616頁。

③《相山集》卷二九，見文淵閣《四庫全書》第1132冊第748—749頁。

④《宋史》第38冊第13406頁。

⑤《定齋集》卷一，見文淵閣《四庫全書》第1157冊第568頁。《宋史·儒林傳七·劉清之》：“鄂俗計利而尙鬼，家貧子壯則出贅，習爲當然，而尤謹奉大洪山之祠，病者不藥而聽於巫，死則不葬而畀諸火，清之皆論止之。”見《宋史》第37冊第13406頁。

被是疾，非醫藥所能攻，故請禱鬼神無少暇，豚鴨羊之薦唯恐不豐。迨其不能，則莫不自咎事鬼神之未至。或幸而愈，乃曰：“由禱之勤也，薦之數也；不然，烏能與天時抗乎！”又有治之不早，其疾氣之毒日相熏灼，一家之人皆至乎病，故雖親友之厚，百步之外不敢望其門廬。以至得病之家，懼相傳染，子畏其父，婦避其夫。若富財之人，尚得一巫覡守之，其窮匱者獨僵臥呻吟一室而已。如是，則不特絕醫藥之饋，其飲食之給亦闕如，是以死者未嘗不十八九，而民終不悟。余嘗訪於人，其患非它，繇覡師之勝醫師耳。嗚呼，覡者豈能必勝諸醫哉！其所勝之者，世俗之人易以邪惑也。夫疾病干諸內，神鬼冥諸外，良藥所以治內也。今不務除疾於內，而專求外福之來，及其甚也，其存恤訊問之宜不得相通，不其謬歟^①！

而能夠為我們提供有關細節的，則是宋人的筆記小說。《夷堅志》支戊卷三“張子智毀廟”：

張子智貴謨，知常州。慶元乙卯春夏間，疫氣大作，民病者十室有九。張多治善藥，分諸坊曲散給，而求者絕少，頗以為疑。詢於郡士，皆云：“以邦東嶽行宮後有一殿，士人奉祀瘟神，四巫執其柄。凡有疾者，必使來致禱，戒令不得服藥，故雖府中給施而不敢請。”張心殊不平。他日，至嶽祠奠謁，戶庭悄悄，香火寥落。問瘟廟所在，從吏謂必加瞻敬，命炷香設禱。張悉撤去。時老弱婦女，祈賽闐咽，見使君來，爭叢繞環視。張指其中像衰冕者，問為何神。巫對曰：“太歲靈君也。”又指左右數軀，或擎足，或怒目，或戟手，曰：“此何物？”曰：“瘟司神也。”

①《宋文鑒》卷一二七，見文淵閣《四庫全書》第1351冊第456—457頁。

張曰：“神人一也，貴賤高卑，當有禮度。今既以太歲爲尊，冠冕正坐，而侍其側者，顧失禮如此！於義安在？”即拘四巫還府，而選二十健卒，飲以酒，使往擊碎諸像，以供器分諸剎。時薦福寺被焚之後，未有佛殿，乃拆屋付僧，使營之。掃空其處，杖巫而出諸境。蚩蚩之民，意張且貽奇譴，然民病益瘳，習俗稍革^①。

《夷堅志》補志卷二“陳俞治巫”的故事性質與之相同：

“陳俞，字信仲，臨川人。豪俠好義，自京師下第歸，過謁伯姊，值其家病疫，閉門待盡，不許人來，人亦無肯至者。俞欲入，婦止之曰：‘吾家不幸，罹此大疫，付之於命，無可奈何。何爲甘心召禍！’陳不聽，推戶徑前，見門內所奉神像，香火甚肅，乃巫者所設。俞爲姊言：‘凡疫癘所起，本以蒸鬱熏染而得之，安可復加閉塞，不通內外！’即取所攜蘇合香丸十枚，煎湯一大鍋，先自飲一杯，然後請姊及一家長少各飲之。以餘湯遍灑房壁，撤去巫具，端坐以俟之。巫入，訝門開而具撤，作色甚怒。俞奮身出，掀髯瞪視，叱之曰：‘汝何物人，敢至此！此家子弟皆幼，病者滿屋，汝以邪術衍惑，使之彌旬弗愈，用意安在？是直欲爲盜爾！’顧僕縛之，巫猶嘵嘵辯析，將致之官，始引伏請罪。俞釋其縛，使自狀其過，乞從私責，於是鞭之三十，盡焚其器具而逐之。鄰里駭懼，爭前非誚，俞笑不答。翌日，姊一家脫然，誚者乃服。”^②

如同前面所論，宋代民間巫師的活動不僅僅是“治病”，他們廣泛地活躍在民間生活的各個領域，有時甚至引發社會動蕩，

①《夷堅志》第3冊第1074頁。

②同上，第4冊第1558—1559頁。

因此，地方官們對民間巫師的打擊也不僅僅局限於治病救人方面。對於那些騷擾社會、惹起事端的民間巫師，地方官往往採取杖擊、拘捕或流放的方式加以懲處。

蘇舜欽《太子太保韓（億）公行狀》：“郡伍伯誘民詐訐以事禱巫於舍者而陰受其賕，公察知之，盡捕繫獄，表請御史推鞠；獄成，杖伍伯及同姦，竄海島。”^①這方面的文字，《宋史》中多有所見。《宋史·李載傳》：“李載字伯熙，黎陽人。……知祥符縣，有巫以井泉飲人，云可愈疾，趨者旁午，載杖巫，堙其井。”又，同書《上官均傳》：“元豐中……謫知光澤縣。……有巫託神能禍福人，致貲甚富，均焚像杖巫，出諸境。”又，同書《郭永傳》：“（郭永）調清河丞，尋知大谷縣。……縣有潭出雲雨，歲旱，巫乘此嘩民，永杖巫，暴日中，雨立至，縣人刻石紀其異。”又，同書《趙抃傳》：“向使蜀日，有聚為妖祀者，治以峻法。”又，同書《盧士宏傳》：“官捕為妖術者，餘黨懼及，羣聚山谷間，士宏請減其罪招之，即相帥歸命。”又，同書《單煦傳》：“民以妖幻傳相教授，煦迹捕戮三十餘人，當得上賞，不肯言。”^②

將民間巫師所奉事之物毀掉，這也是地方官打擊民間巫術活動的一種手段。《括異志》卷二“陳少卿”：

太常少卿陳公希亮，曩歲刺宿州。廳事後門常扃鑰，相傳云：“開則有怪物見。”陳剛方明決，不之信，遽命啓之。果有羣妖晝夜現於房閤間，陳亦不甚懼。一日，偶至土地堂，見土偶數十，

①《蘇學士集》卷一六，見文淵閣《四庫全書》第1092冊第120頁。

②《宋史》第31冊第10708頁，第32冊第11178頁，第38冊第13205頁，第30冊第10323頁，第31冊第10713頁，第31冊第10741頁。

疑其爲妖，命碎之，投諸汴水。妖遂絕。蓋每歲立春，出土牛；牛既爲所分裂，衙卒乃取策牛人置於土地之祠也^①。

類似的事例還有。《宋史·道學傳一·程顥》：“時宜獠區希範既誅，鄉人忽傳其神降，言‘當爲我南海立祠’，於是迎其神以往，至龔，珣使詰之，曰：‘比過潯，潯守以爲妖，投祠具江中，逆流而上，守懼，乃更致禮。’珣使復投之，順流去，其妄乃息。”^②葉適《朝議大夫祕書監王公墓誌銘》：“公諱枏，字木叔，故順州王氏。……坐僞學罷知江陰軍……民事瘟神謹，巫故爲陰廡復屋，塑刻詭異，使祭者凜栗。疾愈衆。公鞭巫，撤祠，壞其像，病良已。”^③《宋史·葉夢鼎傳》：“權知袁州……毀萬載旗村淫祠，塞其妖井。”^④

在使用司法手段打擊民間巫術的同時，宋代地方官也利用勸喻的方式來實現同樣的目的，許多勸農文與打擊民間巫術有關。如，真德秀《勸農文》：“嗟爾湘人，爲生甚勤。土瘠而饒，俗窶且貧。凡曰有神，正直而聰；非道求富，豈神所容？巫覡興妖，本以自利；爾顧惑之，可謂不智。禁汝醫藥，以戕爾軀；誘汝祭賽，以空爾廬；甚至采牲，以人爲畜；陷汝於刑，隕身覆族。凡此數者，災害之甚；咨汝邦人，其重戒之。”^⑤再如，吳泳《隆興府勸農文》：“按《隋書·地理志》載：豫章之俗頗同吳中，其男勤耕稼，其女勤紡績。……太守與父老約：‘汝歸勸而鄰里，率而子弟。不昏作勞，不服田畝，而鬪很喜訟；不務本業，不營

①《括異志》第26頁。

②《宋史》第36冊第12713頁。程顥父珣知龔州時事。

③《水心先生文集》卷二三，見《四部叢刊》初編第203冊。

④《宋史》第35冊第12433頁。南宋理宗時事。

⑤《西山先生真文忠公文集》卷四〇，《四部叢刊》見初編第210冊。

生產，而尊巫事鬼；不顧父母之養，不念妻子之愛，而好飲酒博弈。廢農時，違地利，輸王稅不以期，汝則有罰。’ ” ①

崇尚儒學，這也是一部分地方官打擊民間巫術的手段。蔡襄《尚書屯田員外郎贈光祿卿劉公墓碣》：“公諱若虛，字叔陽，姓劉氏。……改尚書屯田員外郎、知邵武軍。其俗鬼而不醫，平居殺牛聚酒，侮欺善良，喜鬥擊，以氣力加人，而得罪戮，意愜不恨。公至，徹淫祠，禁巫覡，教病者藥；朋醉羣鬥，賊竊恃強，實於深法。又治孔子廟，收學者爲之開說孝弟之行，尊賢節。吏民刷故所爲，而聽公之所以爲，俗習大變。” ②

崇尚儒學與打擊民間巫術的關係，可以從顏復元祐元年所上《哲宗乞詳議五禮以教民》見出端倪：

民之至情，雖不教不勉自見，蓋天畀之源本善，不可蔽禦，不教則失中，失中則流。祭享之禮不教，則流於祝禱佛齋；婚姻之禮不教，則流於委巷俚習；賓客之禮不教，則流於遊衍嬉樂；師田之禮不教，則流於夷風暴俗，喪紀之禮不教，則流於道釋數術。國之正禮，格而不下，民之良心，奪於異習而加愚，欲風淳而治隆，如北行而之粵，緣木而求魚，勢無可得。臣之愚誠，欲乞皇帝陛下、太皇太后陛下特發德音，下詔禮官，會萃經史古今儀式至諸家祭法、歲薦時享、家範書儀之類可取者，高而不難，近而不迫，成士民五禮，不必冕弁以爲冠，韞鞬以爲衣，俎豆以爲器，儷皮以爲幣，馭車而行，坐席而食，就其便安，以頌郡縣。緩驅以令，使樂而不駭；勸曉以文，使徐而知義。誘掖本心則善

①《鶴林集》卷三九，見文淵閣《四庫全書》第1176冊第383—384頁。

②《端明集》卷三七，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第657—658頁。

之思，思則辨，辨則安，安則起居動息、造次顛沛莫不在忠順孝弟仁義之間，人皆有士君子之器，至化成矣。王者牧民，設刑以輔禮。今律民之書一字有易，則置郵而下郡縣，士民常禮以至無書，本末重輕不稱，從可明矣。惟陛下留神，則天下幸甚^①。

在這段文字中，“祭享之禮不教，則流於祝禱佛齋”表達的是一種宋代地方官比較普遍的認識。正因為如此，許多有關孔子的廟記都與打擊民間巫術活動發生了關聯。如，梅堯臣《新息重修孔子廟記》：

新息，古邑也。自漢以來，幾因亂，而孔子之廟歲享不絕於今。雖邑宰有賢否，祀典繁國家也。儻不賢，屋隳不葺有矣，祀其廢諸？慶曆七年，清河張君伸為是邑，始勤於治民，謹於條約，恪於事上。既而民信，訟且簡，乃修孔子祠及祭器。予未知君之果學耶，學而果知道耶，以斯舉，則君似有本者，學者未必信奉如之。嗚呼！孔子之道與天地久，與日月昭，一郡一邑之廟，不足以光顯厥德，報厥功也。略究為郡邑之人，少誦其書，長就其藝，遂得其祿，忍負不為一出口之勞，完其廟，至使瓦墮簷，風雨壞桷，甍缺階，塵昏像，犬豕穴牆垣，往來其間哉？新之無是患，庶幾賢已。然則，苟因為利，廣爾宮，俾不肖有說，非予望於君也。況邑隸蔡守吳公，輔臣大儒，名重天下，聞君能是，得不樂耶？予思昔忝邑時，見邑多不本朝廷祭法，往往用巫祝於傍曰：“牛馬其肥，癘疫其銷，穀麥其豐。”瀆悖為甚，予既革之。君觀有若是者，當改為以從著式云^②。

①《宋名臣奏議》卷九六，見文淵閣《四庫全書》第432冊第177頁。

②《宛陵集》卷三一，見文淵閣《四庫全書》第1099冊第299頁。

再如，宋代佚名《處州縉雲縣新修文宣王廟記》：

縉雲麗括蒼郡，戶八千，生齒見於版者九千。多工技雜學，不根儒術，士其服者纔五六人。俗獷而縱，近惑巫鬼，爭爲高祠廣宇，張大其徒，勤勤拳拳，求福田與利益，遷染成性，雖善教者不能移。縣有夫子廟，建於唐之上元。歷本朝，嘗載新之。歲久復壞，齋廬明宮，頽仆無人修，兩冠露裳，神被寒燠之苦。每春秋釋奠，外無廊垣障庇，羊豕之迹交於庭。……尉毛維瞻至，亟建議於令，請治之。秋八月十四日始其事，遂增東西兩廡，遷其門南鄉，視王居也。又僦工塑夫子之容貌及十哲之像於左右，冠冕服章，咸有秩數。其餘六十二子皆圖於壁。工既訖，令及佐執簡肅以進，北面載拜，行釋菜之禮，祝以成告。吏與民無小大咸預目焉。過之者使趨，瞻之者使恭，稍稍稔其觀、正其心，俾識吾夫子衣冠禮樂之盛。庶幾人□身仁義，自一縣以廣於天下，共詣聖人之域焉。後世有作者曰使孝弟達於鄉黨，風教行於邦國，自廟成之日始云^①。

據說這種方式取得了比較明顯的效果，“民風大變”之類的詞語不斷地出現。但是，考慮到此種情形在同一地區的反復出現，我們不得不懷疑其效果的真實性。或是這不過是一種溢美之辭，或者是情況出現了反復。而這正說明宋代民間巫術力量的頑強性。

第五節 宋代官方政權對民間淫祠的打擊

宋代社會，民間淫祠泛濫成災，這是一種嚴重的公害。而民

①《括蒼金石志》卷三，《石刻史料新編》第15冊第11317—11318頁。

間淫祠泛濫與民間巫風盛行之間，有一種互為因果的關係。

據《八閩通志》卷五八《祠廟》，明代以前福州府所屬各縣的祠廟共計 113 座，其中唐末以前建造的祠廟有 9 座，而唐宋元時期建造的祠廟為 75 座。在這樣的背景下，各種各樣的神靈被塑造出來了。如，臨水夫人陳靖姑，生前是一位女巫，死後被封為婦幼保護神；古田顯應廟的主神黃師蓋，生前“善巫術”；連江縣英惠廟的主神蕭孔冲，生前不樂仕進，削髮為僧；福清縣昭靈寺供奉的主神，或說是著名道士張道陵，或說是其弟子趙升；閩王王審之去世後被奉為神靈，建忠懿王廟祭祀；而閩侯烈祖廟供奉的陳氏三兄弟，生前祇是“一家以貞義自雄”，死後經常顯靈，當地百姓立廟祭祀，宋廷還封長兄為威烈昭濟侯，二弟為威顯侯，三弟為顯應侯^①。這是福建的情況。

我在緒論中曾提及，據《宋會要輯稿》，大觀三年，宋王朝詔毀在京淫祀不在祀典者；政和元年春，詔毀開封府毀神祠一千三十八區。京城尚且如此，外地的情形就可想而知了。因此，對淫祠的打擊幾乎一直與兩宋政權相始終。下面是《宋史》中的一些相關文字。

《宋史·范質傳附子旻》：“嶺南平，遷知邕州兼水陸轉運使。俗好淫祀，輕醫藥，重鬼神，旻下令禁之。且割己奉市藥以給病者，愈者千計，複以方書刻石置廳壁，民感化之。”又，同書《郭贊傳》：“無何，以入對宿醒未解，左遷祕書少監、知荆南

^① 參閱林國平《閩臺民間信仰的興衰嬗變》，見《世界宗教研究》1998 年 1 期。根據何喬遠《閩書》之《方域志》、《方外志》和《靈記志》，福建民間在宋代共“造神”71 個，而同類的數位在唐代為 66，在元代為 7。參閱顏章旭《晚唐至宋福建地區的造神高潮》，見《世界宗教研究》1998 年 3 期。

府。府俗尚淫祀，屬久旱，盛陳禱雨之具。贊始至，命悉撤去，投之江，不數日大雨。”又，同書《趙安仁傳附王嗣宗》：“至道初，（王嗣宗）移河東轉運使，以爲政暴率聞。徙知耀州，又知同州，加比部郎中、淮南轉運使、江浙荆湖發運使。揚、楚間有窄家神廟，民有疾不餌藥，但竭致祀以徼福。嗣宗徹其廟，選名方，刻石州門，自是民風稍變。”又，同書《任中正傳附弟中師》：

“曹利用辟爲羣牧判官，徙知滑州，入爲開封府判官。累遷尚書度支郎中、直史館、知澶州。乙太常少卿、直昭文館知廣州。視事之明日，吏白，故事當謁諸祠廟，而有淫祠，中師遽命撤去之。”又，同書《曹穎叔傳》：“韓琦、文彥博薦其才，徙夔州路轉運判官。夔、峽尚淫祠，人有疾，不事醫而專事神，穎叔悉禁絕之，乃教以醫藥。”又，同書《范仲淹傳》：“歲大蝗旱，江、淮、京東滋甚。仲淹請遣使循行，未報。乃請間曰：‘宮掖中半日不食，當何如？’帝側然，乃命仲淹安撫江、淮，所至開倉振之，且禁民淫祀，奏蠲廬舒折役茶、江東丁口鹽錢，且條上救敝十事。”又，同書《吳中復傳》：“中復進士及第，知峨眉縣。邊夷民事淫祠太盛，中復悉廢之。”又，同書《張汝明傳》：

“華陰修岳廟，費鉅財窘，令以屬汝明。汝明嚴與爲期，民德其不擾，相與出力佐役，如期而成。他廟非典祀、妖巫憑以惑衆者，則毀而懲其人。”又，同書《李植傳》：“徽俗崇尚淫祠，植首以息邪說、正人心爲事，民俗爲變。”又，同書《劉章傳》：“奏禁遏淫祀，仍於《三朝史》中刪去《道釋》、《符瑞志》，大略以爲非《春秋》法。”又，同書《劉宰傳》：“宰剛大正直，明敏仁恕，施惠鄉邦，其烈實多。置義倉，創義役，三爲粥以與餓者，自冬徂夏，日食凡萬餘人，薪粟、衣纊、藥餌、棺衾之須，靡謁不獲。

某無田可耕，某無廬可居，某之子女長矣而未昏嫁，皆汲汲經理，如己實任其責。橋有病涉，路有險阻，雖巨役必捐貲先倡而程其事。宰生理素薄，見義必爲，既竭其力，藉質貸以繼之無倦。若定折麥錢額，更縣斗斛如制，毀淫祠八十四所，凡可以白於有司、利於鄉人者，無不爲也。”又，同書《胡穎傳》：“紹定……五年，登進士第，即授京秩。歷官知平江府兼浙西提點刑獄，移湖南兼提舉常平，即家置司。性不喜邪佞，尤惡言神異，所至毀淫祠數千區，以正風俗。”又，同書《道學傳三·張栻》：“民以事至庭，必隨事開曉。具爲條教，大抵以正禮俗、明倫紀爲先。斥端異，毀淫祠，而崇社稷山川古先聖賢之祀，舊典所遺，亦以義起也。”又，同書《儒林傳七·廖德明》：“（廖德明）登乾道中進士第。知莆田縣。民有奉淫祠者，罪之，沈像於江。”又，同書《儒林傳八·黃震》：“（孝宗時，黃震出判廣德軍）郡有祠山廟，歲合江、淮之民禱祈者數十萬，其牲皆用牛。郡惡少挾兵刃舞牲迎神爲常，鬥爭致犯法。其俗又有自嬰桎梏、自拷掠以徼福者，震見，問之，乃兵卒。責自狀其罪，卒曰：‘本無罪。’震曰：‘爾罪多，不敢對人言，特告神以免罪耳。’杖之示衆。又其俗有所謂埋藏會者，爲坎於庭，深、廣皆五尺，以所祭牛及器皿數百納其中，覆以牛革，封鑄一夕，明發視之，失所在。震以爲妖，而殺牛淫祀非法，言之諸司，禁絕之。”^①

宋代的民間淫祠，有時也將歷史上的聖人納入自己的祭祀範

①《宋史》第25冊第8796—8797頁，第26冊第9174頁，第28冊第9648頁，第28冊第9671頁，第29冊第10070頁，第29冊第10268頁，第30冊第10441頁，第32冊第11027頁，第33冊第11702頁，第34冊第11959頁，第35冊第12169頁，第36冊第12478—12479頁，第36冊第12775頁，第37冊第12971頁，第37冊第12992—12993頁。

圍，而這也不被理法所容。《名公書判清明集》收胡石壁《非勅額者並仰焚毀》：“夏禹爲古帝王，功被萬世，微禹吾其魚乎之歎，豈獨發於孔子而已。凡盈乎天地之間，爲人爲物所以得免於懷襄之禍，至今生生不窮者，孰不知其爲禹之德也。載在祀典，冠於羣神，齊明盛服，以承其祭祀，臨之在上，質之在旁，誰敢侮之？狄梁公毀淫祠一千八百餘所，獨存四廟，禹爲一焉，蓋以彝倫攸敘之功不可忘耳。當職豈念不到此哉？但以今世蚩蚩之氓，不知事神之禮，擅立廟宇，妄塑形像，愚夫愚婦，恣意褻瀆，女巫男覡，實祀淫昏之鬼，以惑民心，姑假正直之神，以爲題號。若今所謂禹廟，其名雖是，其實則非也，豈可墮於小人之姦哉！應非勅額，並仰焚毀，不問所祀是何鬼神。仍榜地頭。”^①

其實，宋代民間也存在反淫祠的力量。《夷堅志》補志卷一五“奉化三堂神”記載：“奉化縣大姓家，率於所居治小室事神，謂之三堂，云祀之精誠，則能使人順利。然歲久多能作禍”；所以，上界之“駭邪院”託人傳下旨意：“自今宜斷此淫祠。”^②不過，官方反對淫祠的出發點有所不同。

早在北宋之初，就有人從經濟的角度關注民間淫祠的問題，如，田錫《太平令賈昭偉考詞》說：“江南歲多不稔，農鮮動服，信卜筮而佞鬼神，棄耕桑而從網罟，是以民無土著，家無

①《名公書判清明集》下冊第541頁。此外，《名公書判清明集》收胡石壁《先賢不當與妖神厲鬼錯雜》中也對民間祭祀諸葛亮感歎說：“今觀道旁所立之祠，羣靈湊隘，豈足爲高臥之草廬，所塑之像，醜陋庸陋，又絕無長嘯之英姿，加以妖神厲鬼，錯雜後先，田夫野老，裸裎左右，假令牲牲肥腍，乘盛豐潔，祝史矯舉以祭，雖馬醫夏畦之鬼，亦將出而吐之矣，謂孔明明享之乎？”見《名公書判清明集》下冊第542—543頁。

②《夷堅志》第4冊第1693—1694頁。

積儲。”^①然而，更多的人是從政治角度關注民間淫祠問題的。例如，胡寅認為淫祠的危害在於使“正禮大壞”，他在《復州重修伏羲廟記》中說：“漢唐而後，道術不明，異端並作，學士大夫昧於鬼神之情狀，凡戕敗倫理，耗斲斯人，下俚淫祠，巫祝所託，以竊衣食者，則相與推尊祗奉，徼冀福利。至於古先聖帝明王，有功有德，仁人義士，輔世導民不可忘也，則或湮沒而莫之承，或文具而致其享。郡邑長吏政教不善，感傷和氣，一有水旱、蟲火之災，顧汲汲然族緇旅黃，擊跪數拜，謁諸偶像。適會災變自止，因即以爲土木之賜，禳禱之效，日滋日迷，正禮大壞。”^②

許多官員認為民間淫祠是無效的。石介《記永康軍老人說》記載：“蜀人生西偏，不得天地中正之氣，多信鬼巫妖誕之說。有灌口祠，其俗事之甚謹，春秋常祀，供設之盛，所用萬計，則皆取編戶人也。然官爲之聚斂，蓋公私受其利焉。民苦是役，過於急征暴賦。公（工部郎中劉公隨）曰：‘聰明正直之謂神，彼果能神，則是既聰明且正直也。豈有聰明正直之神，椎剝萬靈之膚血以爲己奉哉？果不能神，又何祀焉？’遂止之。”^③

有些地方官正是以淫祠之“無用”而打擊之。胡石壁《計囑勿毀淫祠以爲姦利》：“本府毀拆淫祠，整葺鋪驛。蓋尋常州縣間，遇有修造，皆是科役村保，起集鄉夫，望青采斫，其爲民害

①《咸平集》卷三〇，見文淵閣《四庫全書》第1085冊第562頁。

②《斐然集》卷二一，見文淵閣《四庫全書》第1137冊第573頁。

③《徂徠石先生集》卷九，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第242頁。此爲工部郎中劉公隨大中祥符年間爲永康軍判官時事。《名公書判清明集》收胡石壁《先賢不當與妖神厲鬼錯雜》亦云：“非其所祭而祭之，名曰淫祀，無福。”見《名公書判清明集》下冊第542—543頁。

甚大，今本府祇欲不擾而辦，故廢無益以作有益，無害於民而有補於官，實為兩便。而愚夫無知，□惑於鬼神之說，輒多端以沮擾之。當職去年諭俗榜文，其所以開明人心，非不甚悉，何爾民之惑也滋甚。且自當職到任以來，拆淫祠不知其幾，若使因此而獲戾於上下神祇，則何緣連年陰陽和而風雨時，五穀熟而人民育，災害不生，禍亂不作，降康降祥，反遠過於往年？以此觀之，則淫祠之當毀也明矣！卿二十二平時自稱神老，憑籍此廟，誑迷鄉民以為姦利，一旦見官司拆毀，深恐失其所依，遂欲斂民財，計囑官吏，以存此狡兔隻穴。此等姦民，何可不治，勘杖一百，餘人並免根究，放。”^①

再如，孫觀《右從政郎台州黃巖縣令楊元光墓表》：“在新昌，禱雨白鶴祠，屢禱不應，元光怒曰：‘汝為神，廟食一方，而不知其事耶？’命撤祠屋，毀神像，犁其庭而去之，一邑大驚。黃巖俗尚鬼，一老巫，縣人尊事之，人有疾病，禁絕醫藥，惟巫之聽。元光笞而逐之。”^②

而更為嚴厲的批判則是認為淫祠的泛濫將導致國家之滅亡。范西堂《甯鄉段七八起立怪祠》：“狄仁傑持節江南，毀淫祠千七百所；李德裕觀察浙西，除淫祀一千一十所。前賢所為，大概為風俗設也。伍倫易會稽之俗，宋均移辰陽之風，一出於此。假鬼神以疑衆，聖人所必殺，後世反憑以為繳福之用，愚亦甚矣！昏淫之鬼，散在荆楚，習尚尤甚。禮已亡矣，若不禁此，此無乃其

①《名公書判清明集》下冊第542—543頁。

②《鴻慶居士集》卷四一，見文淵閣《四庫全書》第1135冊第410—411頁。

戎之先乎？”^①所謂“此無乃其戎之先乎”，正是對於文化意義上的亡國表示擔憂。

正是因為如此，宋王朝對民間淫祠採取了比較嚴厲的打擊措施。《宋史·英宗紀》：“（治平四年）夏四月丙午，詔有司察所部左道、淫祀及賊殺善良不奉令者，罪毋赦。”《宋史·高宗紀》：

“（紹興十六年）二月……壬寅，毀諸路淫祠。”《宋史·地理志三·陝西路》：“上洛多淫祀，申以科禁，故其俗稍變。”《宋史·地理志六·廣南西路》：“尚淫祀，殺人祭鬼。山林翳密，多瘴毒，凡命官吏，優其秩奉。春、梅諸州，炎癘頗甚，許土人領任。景德中，令秋冬赴治，使職巡行，皆令避盛夏瘴霧之患。人病不呼醫服藥。”^②

民間侍奉淫祠邪神時，其禮儀往往有超越禮法之舉，這也是讓中央王朝不悅的事情。為維護中央王權的威信，漢代董仲舒曾在《春秋繁露·制服》中論述說：“天子有章服，不得以燕公以朝；將軍大夫不得以燕，將軍大夫以朝官吏；命士止於帶緣。散民不敢服雜采，百工商賈不敢服狐貉，刑餘戮民不敢服絲玄纁乘馬，謂之制服。”^③而張端義《貴耳集》卷下：“餘干有一富人，

①《名公書判清明集》下冊第544—545頁。接下去，范西堂講述了這樣一個案例：“甯鄉段七八因劫墓事發，禱神得免，竭力為祠，奉於水濱，謂之東沙文皇帝。此何神也？夫祭祀之典，法施於民，則祀之，故以死勤事，以勞定國，則祀之，能禦大災，捍大患，則祀之。東沙之神，何功於民，乃立廟祀？據本縣體究回申，朱書年命，埋床屋下，更相詛呪，專行巫蠱之事，廟非所當，今棟宇巨集壯，圖像炳煥，愈為民惑。剗羊刺家，日享血食之奉，此猶可也，用人於毫社，必有周公之所不享者，豈容聽其滋長以為風俗之蠹。行下尉司，一切焚毀，已據申到，掣庭掃穴，悉付炎火，尺椽寸瓦，不復存在。楚之為俗，荒於巫風，久其日矣，牢不可破。尉有定力，不惑於衆，以身行之，可為善俗之助，亦古之所謂賢德著也。段七八決脊杖五十，刺配武岡軍，並家口押發，置在廂軍，使之改業。”

②《宋史》第2冊第259頁，第564頁，第7冊第2170頁、第2248—2249頁。

③《春秋繁露義證》第224頁。

作社火迎五聖，遂三次往行在看拜郊，裝官家駕出迎神，呼八千外人爲細甲軍，皆用金銀二紙爲之，鹵簿儀衛俱全。又裝一人，儼然赭袍坐於輦上。後州郡因訴詞，取社首數十人囚死之。此等真怪事。所以迎社火有禁，故有意也。”^①

在這方面，《宋會要輯稿》有許多相關文字。《宋會要輯稿》刑法二之七一：“（政和八年三月）四日詔：‘訪聞江東路饒州所管下鄉落之間，信用巫師，弊溺流俗，多以紅紙帛畫三清上真與邪神同祀，以祈禳爲事，葷茹雜進，殊不嚴潔，甚失崇奉高真之意。自今仰本路提點刑獄行下所屬州縣，嚴行禁止。後有犯者，以違制論。仍拘收三清畫像，赴逐外宮觀收掌。諸路准此。’”又，同書刑法二之七一：“（政和八年七月）二十四日詔：‘訪聞川陝民庶，因饗神祇，引拽簇社，多紅黃羅爲織扇，僭越無度，理當禁止。可檢會近降不許裝飾神鬼隊伍指揮內，添入民庶社火不得輒造紅黃傘扇及彩繪以爲祀神之物，犯者以違制論。所屬常切覺察。’”又，同書刑法二之七四：“宣和元年正月二十一日，詔昨降指揮諸路州軍除奉天之神物，許用紅黃傘扇等外，其餘祠廟並行禁絕。訪聞諸處畫壁塑像儀仗之類，尙多僭侈，或用龍飾。可限指揮到日本州長或當職官檢察僭侈名件圯壞改易，仍加嚴察，不得褻慢。委廉訪使者覺察以聞。”又，同書刑法二之七四：“（宣和元年）二月四日，提舉道錄院奏：‘伏睹僻遠鄉邑畫三清玉皇儀像於尺素方紙間，每薦以盤葷杯酒，混雜諸神，習之既久，不爲禁止。欲望特降旨下諸路，委監司廉訪守令及以次當職官吏嚴行，下覺察搜訪，以正典刑。仍以捕獲強盜之賞賞之。’”

①《貴耳集》第78頁。

又，同書刑法二之一三九：“（嘉定）七年九月二日臣僚言：‘……今愚民之媚於神者，每以集會爲名，集無賴百千，操戈被甲，鳴鉦擊鼓，巡行於鄉井之間。……今愚民以迎神爲名，妄一男子以爲上神，如古者立尸以祭，冠冕之華，服色之僭，飾金車，張皇蓋。縱觀者不駭，執法者不呵。僭亂之俗，莫此爲甚。’”^①

爲了有效地打擊民間淫祠，宋王朝還建立了鼓勵告密的機制。《宋會要輯稿》刑法二之二二：“（景祐三年）福建轉運使言：‘南劍州妖人饒曾，託言鬼神，恐嚇民財，已依法處死。曾二弟見在本鄉，請從江南江陰軍羈管。今後有告者，許人告捕鞠罪，籍沒家財。本縣官不時覺察，即與沖替。’從之。”又，同書刑法二之六四：“（政和四年）十一月二十五日臣僚言：‘竊見民間尚有師巫，作爲淫祠，假託鬼神，鼓惑愚衆。二廣之民，信向尤甚，恐非一道德、同風俗之意也。臣愚欲乞申嚴法禁，以止絕之。若師巫假託神語欺愚惑衆，徒二年，許人告，賞錢一百貫文。’”^②

與崇尚儒學以打擊民間巫術一樣，兩宋政權也同樣以崇尚儒學來打擊民間淫祠，許多淫祠被拆毀後，其材料用來修建學舍。蘇頌《潤州州宅後亭記》記載：“吳楚之俗，大抵信禳祥而重淫祀。潤介其間，又益甚焉。民病且憂，不先醫而先巫。其尤蠱者，羣巫剖財貨，偶土工，狀夔獬傀彪，洸陽彷徨之像，聚而館之叢祠之中，鼓氣焰以興妖，假鬼神以嘩衆。”慶曆年間，地方官“斥巫師者數十，撤房祀者十餘”，以民間叢祠之建築材料修建州宅

①《宋會要輯稿》第7冊第6531頁上，第6531頁下，第6565頁上。

②同上，第6506頁下，第6527頁下。

後亭^①。

與撰寫勸農文以打擊民間巫風一樣，宋代地方官寫文章來勸告民衆脫離淫祠。劉宰《勸尊天敬神文》對“淫祀繁興”進行了抨擊：

其一曰祭瘟。所在市廛，皆有廟貌，或肖虎兕，或像虺蛇，或手足妄加，或眉目倒置。夫物各從其類，而人必擬於倫。豈天地造化之功，作魑魅魍魎之狀！況至貪者皂隸，有不取之賊；至賤者乞人，有不屑之食。曾謂塊土鉤播，而乃饗饔盤餐！理固甚明，人可自曉。至於用醫藥以救表裡，亦須托杯珎以決從違。致取短捨長，當汗反下。去生已遠，之死固當，所擲枯節朽根，何異長挺利刃。其次曰齋聖，又其次曰樂神。晝夜留連，男女混雜，冥頑之童，附而爲鬼。鬼固不靈，腥臊之巫，降而爲神，神亦可恥。妄言禍福，以紿昏愚。牲十餘不供一夕之需，香數套僅充蕪之用。其他誘取脅取，不使聞知見知。固有婦欺其夫，子隱其父。厥費無藝，豈實有餘。或典質而一縷無遺，或假貸而倍蓰計息。以致資產破蕩，老稚流離。深原其情，有甚於盜。又病者欲療而禁其服餌，老者須肉而絕其肥甘。投以符水，不問症之陰陽；聆以鼓樂，不恤體之煩燥。使生者不得盡其力，死者無所伸其冤。揆以刑書，合坐故殺。甚至姦欲逞而杜其來往之親戚，言不驗而委其禍祟於先亡。使和順之俗變爲乖離，孝思之心更爲怨詈。則誣讎天理，壞亂人倫，貫惡之盈，非赦所及。顧無士師之權以執

①《蘇魏公集》卷六四，見文淵閣《四庫全書》第1092冊第687頁上至下。嘉慶《高郵州志》卷——上《陳侯修學記》有性質相同的記載：“籍郡內外不在祀典之祠，得四十餘房，因其材而增損之。經始於閏七月甲戌，越冬十月甲子落成。”乾道三年事。

有罪，無先聖之道以正羣心，徒抱拳拳，未免喋喋。儻能崇德辨惑，曾不以人廢言。庶刷神羞，不累其聰明正直；且瘳人瘼，同底於壽福康寧^①。

同前面以興辦學校等方式打擊民間巫術活動一樣，這種方式的效果同樣也是值得懷疑的。民間社會生活中的種種問題，不是幾句勸說就能解決的。

第六節 宋代官方政權雙重態度的因由

宋朝的一些皇帝曾屢下詔書以限制民間的巫術活動，但他們在特定的情況下又不得不借助於民間巫術。《宋史·禮志五》：

“景德三年五月旱，又以畫龍祈雨法，付有司刊行。其法擇潭洞或湫淥林木深邃處，以庚、辛、壬、癸日，刺史、守令帥耆老齋潔，先以酒脯告社令訖，築方壇三級，高二尺，闊一丈三尺，壇外二十步，界以白繩。壇上植竹枝，張畫龍。其圖以縑素，上畫黑雨左顧，環以天龍十星；中爲白龍，吐雲黑色；下畫水波，有龜左顧，吐黑氣如線，和金銀朱丹飾龍形。又設皂幡，勿鵝頸血置盤中，楊枝灑水龍上，俟雨足三日，祭以一貊，取畫龍投水中。”^②與董仲舒在《春秋繁露》中的祭龍祈雨法比較起來，此處的“畫龍祈雨法”簡單易行，當是起源於民間，然後被官方採納。據《宋史·孝宗紀》，此法在淳熙十四年被再次頒行。

另外，宋代的帝王又往往出於個人的特定的政治目的而利用

^①《漫塘集》卷一八，見文淵閣《四庫全書》第1170冊第515—516頁。

^②《宋史》第8冊第2500頁。楊億《武夷新集》卷一八有《代中書請依詔頒行畫龍祈雨法》與此相關；宋真宗《頒畫龍祈雨法詔》載《宋大詔令集》卷一五一。

巫術，此種情形決定了民間巫術不可能受到決定性的打擊。由於種種緣故，使得宋代的皇帝與巫師之間形成一種獨特的關係，巫師為皇帝解決一般人所不能解決的問題，而皇帝則為其提供金錢或社會地位，而有些君王甚至對巫術與巫師相當有興趣。《後山叢談》卷二記載：

御廚不登麋肉，太祖嘗畜兩麋，謂之豬神。熙寧被罷之。後有妖人登大殿，據鵠尾，既獲，索麋血不得，始悟祖意，使復畜之。蓋麋血解妖術云^①。

此類事例還有不少。例如，《宋史·方伎下·王仔昔傳》記載：“王仔昔，洪州人。始學儒，自言遇許遜，得《大洞》、《隱書》豁落七元之法，出遊嵩山，能道人未來事。政和中，徽宗召見，賜號冲隱處士。帝以旱禱雨，每遣小黃門持紙求仔昔畫，日又至，忽篆符其上，仍細書‘焚符湯沃而洗之’。黃門懼不肯受，強之，乃持去。蓋帝默祝為宮妃療赤目者，用其說一沃，立愈。進封通妙先生，居上清寶籙宮。獻議九鼎神器不可藏於外。乃於禁中建圓象徽調閣以貯之。”^②

蘇軾《仇池筆記》卷上“巫蠱”：“漢武帝惡巫蠱如仇讎，蓋夫婦、君臣、父子之間，嗷嗷然不聊生矣。然《史記·封禪書》云：‘丁夫人、洛陽虞初等以方祠詛匈奴、大宛。’已且為巫蠱，何以責臣下，此最可笑。”^③蘇軾對漢代帝王的批評，用於宋代帝王身上也是極其合適的。

宋王朝對巫術的利用，雖然有時有一定的效果，但同時也為

①《筆記小說大觀》第3編第4冊第1685頁。

②《宋史》第39冊第13528頁。

③《東坡志林·仇池筆記》第232頁。

自己埋下了災難的種子。《宋史·欽宗紀》：“（靖康元年十一月）丙辰，妖人郭京用六甲法，盡令守禦人下城，大啓宣化門出攻金人，兵大敗。”^①這一事變對北宋政權的影響是人所共知的。

雖然我們不能斷言宋代的每一位皇帝都是巫術的信徒，但我們依然可以窺見皇帝與巫師的關係。在當時的情況下，雖然一般巫師的社會地位是低下的，但有一些巫師卻是顯赫的，這不能不對所有的巫師都產生某種刺激，而且也使下層官吏爭相效仿。

宋代的許多官吏是相信巫術的，不僅如此，他們還與民間巫師保持種種聯繫。《東軒筆錄》卷七記載：“越州僧願成客京師，能爲符籙禁呪，時王雱幼子夜啼，用神呪而止，雱雖德之，然性靳黻。會章惇察訪荆湖南、北路，朝廷有意經略溪洞，或云蠻人多行南法，畏符籙，雱即薦成於章。章至辰州，先遣張裕、李資、明夷中及成等，入江南受降，裕等至洞而穢亂蠻婦，酋田元猛不勝其憤，盡縛來使，剗斬於柱。次至成，成搏頰求哀，元猛素事佛，乃不殺，押而遣之。願成不以爲恥，乃更乘大馬擁過斧以自從，稱察訪大師，猶以入洞之勞，得紫衣師號。”^②

在這方面，最典型的人物當屬丁謂。《宋史·丁謂傳》記載：

先是，女道士劉德妙者，嘗以巫師出入謂家。謂敗，逮繫德妙，內侍鞠之。德妙通款，謂嘗教言：“若所爲不過巫事，不若託言老君言禍福，足以動人。”於是即謂家設神像，夜醮於園中，允恭數至請禱。及帝崩，引入禁中。又因穿地得龜蛇，令德妙持入內，始言出其家山洞中。仍復教云：“上即問若，所事何知爲

①《宋史》第2冊第434頁。

②《東軒筆錄》第81頁。

老君，第云‘相公非凡人，當知之’。”謂又作頌，題曰“混元皇帝賜德妙”，語涉妖誕。遂貶崖州司戶參軍。諸子並勒停。玘又坐與德妙姦，除名，配隸復州。籍其家，得四方賂遺，不可勝紀。其弟誦、說、諫悉降黜。坐謂罷者自參知政事任中正而下十數人^①。

對於丁謂的處理，《宋大詔令集》卷一九二《貶丁謂論中外詔》說：“國之刑法，蓋用閉邪；臣之廢忠，茲為弗令。丁謂向居丞弼，合副倚毗，而乃昵狎妖巫，蓄藏私第。既親形於頌述，仍假託於神靈。陰肆醜圖，締連孽寺，詐談休咎，罔惑朝廷。當先帝違豫之初，泊朕躬纘服之際，務申私欲，將竊朝權。迹備見於姦訛，言動形於毀斥，究其陰妄，深駭聽聞。向雖坐以比周，聊行譴黜，羣辭未塞，稔惡愈深，證逮具存，包藏盡露。固人神之共憤，在典憲之弗容。豈於舊臣，靡念有終之訓；顧茲巨慝，敢稽必罰之文！竄屏遠方，以懲不類。佈告中外，咸使聞知。”^②

《歷代名臣奏議》卷一七四：“宋仁宗天聖五年祀南郊，中外以為丁謂復還。殿中侍御史陳瑛上疏曰：‘亂常肆逆，將而必誅；左道懷姦，有殺無赦。丁謂因緣險佞，據竊公臺，賄賂包苴，盈於私室，威權請謁，行彼公朝。引巫術妖師，厭魅宮闈；易神寢龍岡，冀消王氣。今禋柴展禮，渙汗推恩，必慮謂潛輸琛貨，私結要權，假息遐荒，冀移善地。李德裕只因用黨，不獲生還；盧多遜曲事王藩，卒無牽復。請不原赦。’帝然之。”^③

在宋代，雖然許多儒家官吏對巫術表示批判，強調其虛妄的

①《宋史》第27冊第9569—9570頁。

②《宋大詔令集》第704頁。

③文淵閣《四庫全書》第438冊第39頁。

一面；但這些官吏中還有許多人是相信鬼神的，而且害怕鬼神所造成的危害。特別是當他們遇到以人力無法解決的問題時，也要借助巫術的方法。例如，據《宋會要輯稿》禮二〇之二，皇祐二年十二月，胡宿上《乞增祀名山大川能興雲雨者奏》說：“事神保民，莫先祭祀。比多水旱，未必不由此。望令天下，具名山大川能興雲雨者，詳定增入祀典，春秋禱祀。”^①而我們前面屢次提到的嚴厲打擊淫祠的夏竦，有時也要向民間淫祠低頭。夏竦《台州延慶院記》記載，台州蒼括山與真隱山之間有“垂流千仞”，“蛟龍宅之而雲雨攸生”；歲旱，則邦之守臣沈玉以請：“予佐郡，再祀而兩往”^②。這種情形決定了民間巫術不可能受到決定性的打擊。比如，歐陽守道《與王吉州論郡政書》說：“此邦巫鬼之俗，纔遇有病，凡盥漱衣冠洗滌穢惡皆切禁之。晝不許啓門，夜不許燃燈，務使爲幽囚以聽命。……且禁絕親戚之往來親問者，雖醫藥亦不得自由，務使卜禱於神合用何醫，卜而不許者，不得用。……故民家一遇此病，死者相繼，而所謂禱謝之費，至不可勝計；幸而不死，亦索然爲窮人矣。”^③然而，正是這位對巫術深惡痛絕的歐陽守道在《送卜葬者覃生歸寧都序言》中說：“程子言：親有疾，委之庸醫，爲不慈不孝。夫人子者不可以不知醫，而親沒，卜葬其事尤重。委之庸人，可乎？朱子謂：古人葬皆取決於卜。今人不曉卜法，只得從俗，用術家擇之。愚謂術有疏密，擇葬地而術疏，猶之庸醫也。”^④

①《宋會要輯稿》第1冊第765頁。又見《續資治通鑑長編》卷一六九。

②《文莊集》卷二一，見文淵閣《四庫全書》第1087冊第230頁。

③《巽齋文集》卷四，見文淵閣《四庫全書》第1183冊第538頁。

④同上，卷八，見文淵閣《四庫全書》第1183冊第569頁。

甚至，有時某些官吏也可以充當巫師，進行巫術活動。《括異志》卷三“錢齋郎”：

治平中有錢齋郎者，調於吏部，挈其妻居京師。一日，其妻被夫之衣冠，語言皆男子也，狀如病心。召符禁者視之，術皆不效。聞孔監丞者有道術，能已人疾苦，遂詣其居，告以妻之所爲。孔許至其居。翌日乃來，與錢偶坐。其妻冠幘束帶往來於左右，詈曰：“汝是何人，預我家事！”久之，孔都不與語。俄而獨曰：“莫須著去否？”孔因謂曰：“汝本何人，輒憑人之室家，可乎？”乃曰：“我嘗被一命而死，亦曾舉進士，頗探釋老書。昨到京師，無處寓止，暫憑附於此人。”孔曰：“既若曾涉獵三教，是識理之人也。汝在世宦之日，汝之室肯令他人憑之乎？”鬼默然。又謂曰：“汝既言曾探釋老，有爾許大虛空，何所不容，而言無寓止之所？”言訖，錢妻瞽然而倒，半日乃寤。詢其前事，皆不知也^①。

有時，某些地方官爲了財政方面的利益，也放縱巫師的活動。南宋孝宗時，知長沙縣王師愈在《乞禁師巫註疏》中曾提及湖南的情形：“在律，法事邪神言禍福自有常刑。奈何州縣欲賣乳香，或貪其微利，返給公據，縱而不問。”^②這種見錢眼開的官吏，不僅湖南有，其他地方也有。《宋會要輯稿》刑法二之一二〇：“（淳熙七年）十二月二十四日臣僚言：‘廣南諸郡創鬻沙

①《括異志》第35—36頁。至於官員爲衆民之利而行巫術的例子就更多了。例如，劉敞《逐伯強文》之序說：“寶元三年，予羈旅淮南，醫來言曰：‘今茲歲多疾疫。’予因作文，以逐伯強。伯強，厲也，能爲疫者，故逐之。”見文淵閣《四庫全書》第1095冊第422頁。這種行爲與民間以咒語驅病的巫術行爲沒有性質上的差異。《兩宋名賢小集》卷六四將此《逐伯強文》屬於劉敞，見文淵閣《四庫全書》第1362冊第721頁。

②《歷代名臣奏議》卷二一四，見文淵閣《四庫全書》第439冊第147頁。

彌、師巫二帖以溢財用，緣此鄉民怠惰者爲僧，姦滑者則因是爲妖術。除出給沙彌文帖已立限收毀外，詔廣東西路帥司行下所部州軍，將給過師巫文帖並傳習妖教文書委官限一月根刷拘收毀抹，嚴行禁止，毋致違化。’ ”^①

凡此種種，有力地說明統治階級不可能完全排斥巫術；而站在百姓的立場上看，官府是壓制百姓的機構，而巫師則是百姓的保護者。百姓的許多問題，都要依靠巫師來解決；百姓們不能解釋的許多問題，也要依靠巫師來解釋。由此，巫師有時是左右逢源的。

宋代官方對民間巫術的態度是複雜的，對民間淫祠的態度也是如此。除了特殊的原因之外，有時僅僅是迫於習俗的壓力，新上任的官員要拜謁地方祠廟。例如，陳襄《謁廟祝文》：“某伏聞縣有官屬到任，禮上訖，凡三日，始往拜諸廟有靈德庇庥於邑人者。某職掌縣簿，而且承長官闕，以躬臨民，敢不夙戒，奔走承事，以告其至，明神降之。”^②再如，黃庶《祭某廟文》：“今抵官三日，方思其職，不敢懈，謹以物告。”^③這種拜謁並不以其是否列入國家法典爲依據，曾鞏《代太平州知州謁諸廟文》：

“天子不以某不敏，使有茲土。凡境之內，鬼神能福於人，敢不恭事？今得日之吉，如茲薦見。”^④而呂陶《利州重建永安廟記》則明確顯示地方官員對民間淫祠的祭祀：“利城東北隅有隙地，廣袤數十步，廟貌棟宇，圯不復見。歲之春秋，郡遣官祭其神。

①《宋會要輯稿》第7冊第6555頁。

②《古靈集》卷二〇，見文淵閣《四庫全書》第1093冊第656頁。

③《伐檀集》卷下，見文淵閣《四庫全書》第1092冊第807頁。

④《元豐類稿》卷三九，同書同卷有《襄州謁諸廟文》，同書卷四〇有《洪州謁諸廟文》、《福州謁諸廟文》、《亳州謁諸廟文》，均表達了同樣的意思。見《四部叢刊》初編第134冊。

至則設俎豆榛棘間，行獻禮，訖事，棄而去。考諸圖志，廟以永安目之；索其創建之本末，不得而悉。”^①

有時，宋中央王朝也不得不對淫祠讓步。例如，《續資治通鑑長編》卷九一“天禧三年四月辛亥”條記載：

先是，皇城司言拱聖營之西南自去年卒有見龜蛇者，因就建真武祠。今泉湧祠側，汲之不竭，疫癘者飲之，多愈。甲寅，詔即其地建道宮，以祥源爲名。士女徒跣奔走瞻拜。屯田員外郎判度支勾院河南任布言：“明朝不宜以神怪銜愚俗。”不報^②。

當時，反對建道宮的還有劉焯。尹洙《故龍圖閣學士劉公墓表》：“京師民間傳有靈泉，飲者愈疾，議建祥源觀。詔初下，公上言：‘前世有傳聖水愈疾者，皆誕妄不經。今盛夏亢陽，大興土木，以營不急，非國事也。’”^③不過，這些意見沒有被採納。

同樣的例子還有。據《續資治通鑑長編》卷三一三，元豐四年六月，鄧忠臣奏曰：“（祥符縣）鄧公鄉大壩村有泉水，民間飲之，多能愈疾，遂妄以‘李子水’爲名。京城內外，士庶與軍營子弟轉相告言：今日神見某處，明日神降某處。傾動風俗，結成朋社，率斂財物，奔走鄧公鄉，欲與神立廟。小人緣此，易生奸心，神民異業，不可不禁。”^④而實際上，三个月前，丰稷早已就此问题上奏^⑤。這些意見依然沒有被採納。

如何對待淫祠，這涉及到如何對待通神權力的問題。夏竦

①《浮德集》卷一三，見文淵閣《四庫全書》第1098冊，第102頁。

②見《續資治通鑑長編》第1冊第814頁上。張師正《括異志》卷一亦記載此事，稱“京師奔走觀瞻者數千萬人”，唯年代稍異。

③《河南先生文集》卷一三，見《四部叢刊》初編第137冊。

④《續資治通鑑長編》第3冊第2931—2932頁。

⑤《宋會要輯稿》禮二〇之一二，見《宋會要輯稿》第1冊第770頁。

《進策·禁淫祀》說：“臣聞聖人之制祭法，施於民則祀之。以死勤事、以勞定民，則祀之；能禦大災、能捍大患，則祀之。非其倫擬不籍祀典。歷代法制，多禁淫祀，蓋黔黎無知，黷神右鬼，妖巫憑之，詐降靈異。元元從之，祈禳厭勝，且雞豚醴酌，祀無名土木。貧者貨鬻以供祭，賽村聚里，廟貌相望。春夏秋冬，歌舞薦乃。民產益薄而蠶食滋潤甚。以是而觀，頗殊至治。仲尼曰：‘非其鬼而祭之，諂也。’國家道化風行，光被八極，鄙遠之民，尚有流弊。誠當峻示科條，禁其詭誕，杜齊民蠹耗之源，抑巫覡妖怪之本。若垂之典法，乃富庶一端，風俗無邪，式臻康泰。”^①

在這裡，夏竦重申了祭祀的原則：“以死勤事、以勞定民，則祀之；能禦大災、能捍大患，則祀之。”這種理論在區分淫祠與非淫祠的同時，也為許多原本非正典之祭祀逐漸正規化留下了通路。例如，孫觀《宋故資政殿大學士王公墓誌銘》：“（在王剛中生前）蜀人繪公像於文翁、張文定之次，置別室祠祀之，謂公視二人為無愧也。……紹興十五年，發策殿中，擢第二名。實暴發，自天子至大臣，皆論以為國器。授文林郎、奉國軍節度推官。有花樹湖 溉田數百頃，歲久湮沒，常苦旱，公率……湖之民疏治之，復其故，歲以大稔，州民德之，為公生立祠湖上。”^②這種情形在宋代比較普遍。

對於那些山川之神靈，宋代官吏們也面臨着這類問題。《東坡志林》卷三：“吾昔為扶風從事，歲大旱，問父老境內可禱者，云：‘太白山至靈，自昔有禱無不應。近歲向傳師為守，奏封山神為濟民侯，自此禱不驗，亦莫測其故。’吾方思之，偶取《唐

①《文莊集》卷一三，見文淵閣《四庫全書》第1087冊第167頁上。

②《鴻慶居士集》卷三八，見文淵閣《四庫全書》第1135冊第410—411頁。

會要》看，云：‘天寶十四年，方士上言太白山金星洞有寶符靈藥，遣使取之而獲，詔封山神爲靈應公。’吾然後知神之所以不悅者，即告太守遣使禱之，若應，當奏乞復公爵，且以瓶取水歸郡。水未至，風霧相纏，旗幡飛舞，髣髴若有所見。遂大雨三日，歲大熟。吾作奏檢具言其狀，詔封明應公。吾復爲文記之，且修其廟。祀之日，有白鼠長尺餘，歷酒饌上，嗅而不食。父老云：‘龍也。’”^①這是現實的壓迫下而對民間淫祠的讓步。

類似的事例還有。胡偉《吳郡陽山靈濟廟碑》：“中吳，古澤國也。當春之季，陰晴多不常，鄉民以是卜白龍之歸。問其所以爲白龍，則生有定日，而母有姓氏。塑土刻木，繪縑圖楮，皆有其像者往往而是。歲三月十八日，城之內外遠近，崇信士女畢集於城西三十里陽山之澄照寺，設伊蒲供，唄大梵音，鼓樂祭賽，村疇成市。蓋寺之前有二廟焉，祀龍母於東，祀龍於西。辦香炬蠟，釀酒進羞者，更出疊入，及暮而罷，恒以爲常，謂之龍生日。……廟宇則自國初繇山巔一遷於山南之魯巷，熙寧丙辰再遷於今所而定。建炎中，主寺僧覺明禪師又葺今祠宇而新之。乃廟號靈濟，則紹興己卯四月，帥漕以祈雨有應，聞於朝而賜也。夫人曰顯應，則乾道戊子二月郡太守姚公憲奏乞以封也。”^②

再如，楊祖職《城北靈應廟記》：“自國家龍興以來，蜀四受兵。咸平中，均、順悖於成都，熙寧中，生羌擾於汶川，建炎、

①《東坡志林》第56—57頁。同樣的例子還有司馬光《宋故處州縉雲縣尉張君墓誌銘》：“（縉雲）縣有淫祀曰五通，人嚴事之。歲旱，君遍禱群祀，不及五通。吏民以爲諱，君不得已，強往禱。”見《司馬公文集》卷七五，《四部叢刊》初編第139冊。對於此種情形，李之顏在《東谷隨筆》中感歎說：“士君子莫不知崇尚正學，排斥異端，然朝廷及州縣間遇旱潦凶荒，非黃冠設醮，則浮屠禮懺。平日排斥異端，至此則倚仗異端，豈吾儒乏感格之道耶？切所未喻。”見《筆記小說大觀》第6編第3冊第1681頁。

②《吳郡文粹續集》卷一二，見文淵閣《四庫全書》第1385冊第316—317頁。

紹興之間，北鄙大警，凡再不靖，神皆以陰兵助王師，使蜀父子兄弟不困鋒鏑，而朝廷無西顧之憂。靈迹晰晰，具載紀牒。若夫雨暘之祈，應於影響，夢寐之祥，契於符節，使人移孝為忠，助國施化，炳然一方，如在上下，如在左右。故丞相文公彥博、韓公絳、張公浚其司川蜀，皆先嚴奉。成都府也，而舊祠附於城北羌神七聖廟中，蜀人大以為慚。於是四民盡技以自獻於神，即故地而改築之，規模宏大。”^①

這種向地方性山川神靈讓步的情形，不僅發生在官吏身上，也同樣發生在最高統治者身上。《宋史·禮志五》：“熙寧元年正月，帝親幸寺觀祈雨，仍令在京差官分祈，各就本司先致齋三日，然後行事。諸路擇端誠修潔之士，分禱海鎮、岳瀆、名山、大川，潔齋行事，毋得出謁宴飲、買販及諸煩擾，令監司察訪以聞。諸路神祠靈迹、寺觀，雖不係祀典，並委州縣差官潔齋致禱。已而雨足，復幸西太一宮報謝。”^②美國學者韓森根據《宋會要輯稿》禮二十、二十一對宋王朝對民間俗神逐年賜封的情形進行了統計，共得 1214 例，他說：“以前各朝代曾將爵位賜封給少數神靈，以獎勵它們的靈驗，但從 11 世紀開始，宋王朝向神靈賜封了更多的爵位。”^③

①《成都文類》卷三三，見文淵閣《四庫全書》第 1354 冊第 664—665 頁。

②《宋史》第 8 冊第 2501 頁。

③ *Chang Gods in Medieval China*, 1127—1276, pp. 9—10. 關於宋王朝對民間俗神逐年賜封情形的統計，見該書第 176—177 頁。當然，作者也明確指出，這遠不是全面的統計。由於對民間俗神的不斷賜封，名號不夠用的情形在北宋時期就已經出現了。據《資治通鑑長編》卷三三六，元豐六年閏六月，博士王古上言：“自今諸神祠加封，無爵號者賜廟額，已賜廟額者加封爵。初封侯，再封公，次封王，生有爵者從其本。婦人之神封夫人，再封妃。其封號者初二字，再加四字。如此則賜命駁神，恩禮有序。”王古的建議得到採納。見《資治通鑑長編》第 3 冊第 3129 頁。

一方面是對民間淫祠進行打擊，一方面是對民間淫祠的認可，這種奇怪的現象吸引我們去探求宋代官方打擊民間淫祠的真正目的所在。在這方面，宋人的兩篇《重黎絕地天通論》值得一讀。劉敞在《重黎絕地天通論》中以爲遠古之所以發生神民相亂的情形，關鍵在於“民棄常而好異，捨明而事幽，祀非祭之鬼，祈無妄之福”，而解決問題的辦法在於“祭祀以其時，兆位以其常，尊卑以其等”^①。

而稍後的劉敞在《重黎絕地天通論》中則將問題說得更爲透徹：

昔天地之始判也，清者在上，濁者在下，在上謂之陽，在下謂之陰，其已久矣。然而《書》獨曰：“重黎絕地天通。”何哉？……昔觀射父既言其略矣，未盡其方也。則世雖有重黎，而欲絕地天通何由哉？吾請言其方。凡天子祭天，諸侯祭土，卿大夫祭五祀，士庶人祭其先。天子七廟，諸侯五廟，卿大夫三廟，士一廟。天子祀以犢，諸侯祀以牛，卿大夫祀以羊，士祀以豕。天子有禘，有享有薦，諸侯祫則不禘，卿大夫享而不祫，庶人薦而不享。天子以公爲尸，諸侯以卿爲尸，大夫、士以孫爲尸。……故貴賤有禮，上下有等，而不相逾，所以治神也。……生有所依，死有所歸，不犯非禮，不慕非福，則人勸其業，而刑是用措，所以治民也。此可謂“絕地天通”矣。今庶人而得祭天地，旅山川，祀非其鬼，卿大夫不得立宗廟，可謂治神乎？庶人服侯服，食侯食，居侯居，男不耕，女不蠶，起而相隨，以事神爲俗，無父子之親，無君臣之節，下者乃爲巫祝，略計天下，常百萬人，可謂治民乎？

①《彭城集》卷三三，見文淵閣《四庫全書》第1096冊第323—324頁。

由是觀之，重黎之業已矣。然則天地不通乎，人神不擾乎，上下不瀆乎，百事不隳乎？嗚呼，明吾言者，可以治天下矣，雖使重黎復生，何以易此哉^①？

劉敞在這篇中文章清楚地表明，祭祀通神是天子的專利，因此凡以祭祀手段去追求不同於官方的神靈，或者未經允許就與神靈發生交往的行為，纔是政府真正要打擊的行為。反對民間巫術的地方官以及中央政府，關心的是社會的穩定，民間巫術最大的危害在於“蠱惑民心”，在官方看來，未經授權的求神活動往往對公共秩序構成危險，至於這種求神行為是否有效，則是堅決否認的。鄭褒《原祭》說：“先王之設祭祀，所以禮天地而事祖宗，報本而反始貴誠而尚德也。尊卑有異制，牲币有異數，上可以兼下，下不可以僭上。……彼為天子，不由先王之禮，而從道士之說，神尤不飡，況庶民而上僭於禮，而誣於神哉？”^②有時，官員們對民間淫祠的有效性避而不談。這是一個難以回答的問題。孔立飛先生說：“國家與妖術對抗時目標模糊不清的情形，反映了它在對待超自然力量的問題上的立場曖昧不明。一方面，國家本身通過許多途徑建立了與神靈世界的種種聯繫，也為那些已被融入自身宗教體系的民間神靈歸類。國家一直通過宮廷星相家從事着解讀天象的活動。因此，國家很難全盤否認人與神靈之間存在聯繫的現實。另一方面，國家若公開加入同那些與之處於競爭地位的不同天地崇拜的爭鬭，那就祇能意味着它承認了它們同神靈世界存在着有效的聯繫，從而大大提高它們的地位。”^③

①《公是集》卷三八，見文淵閣《四庫全書》第1095冊第726—727頁。

②《宋文鑑》卷九三，見文淵閣《四庫全書》第1351冊第897頁。

③《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》中譯本第120頁。

宋朝中央政權與民間巫師的對抗，實際上既是一種對通神權的爭奪，也是對世俗社會控制權的爭奪，因為，越是在早期人類社會，巫師與首領的關係越是同一。弗雷澤說：“把王位與祭司職務合在一起，這在古意大利和古希臘是相當普遍的。在羅馬和古羅馬其他城市都有一個祭司被稱之為‘祭司王’或‘主持祀儀的王’，而他的妻子則擁有‘主持祀儀的王后’的稱號。在共和體的雅典，第二位（就其重要性而言）地方長官（一年一選）也被稱為王，他的妻子也叫王后，兩人的職務其實都是宗教方面的。許多古希臘的其他共和國城邦都有名義上的王，據已知情況看，他們的職責似乎是主持祭祀。……在巴格達，全國性的犧牲祭祀皆由作為神的後裔的君王們來奉獻。……在曾是一些偉大宗教發源地的小亞細亞，聚居着千千萬萬受大祭司統治的神權。這些大祭司就如中世紀的羅馬教皇一樣，同時掌握着世俗職權與神權。……而中國的皇帝們也都主持公共祭典，其禮儀細則是由經書《儀禮》加以規定的。”^①

在中國封建社會，“君權神授”論在肯定君權神聖的同時，也包含着相反的意義，即君王是至上神的意志體現者而不是至上神的主人。不過，君王擁有與至上神相通的權力，這種權力是壟斷性的，是任何人也不得分享的。這種壟斷性的權力確立了王權在世俗社會中的權威性，也顯示着王權並非僅僅作用於世俗社會。這正如陳舜俞《說·說祭》所說：“先王之制，天子祭天地，諸侯祭社稷，然後天下莫敢不事上。”^②

①《金枝》中譯本上冊第16—17頁。

②《都官集》卷七，見文淵閣《四庫全書》第1096冊第473頁。

世間小民活着沒有通神的權利，死後也不可能成為神靈，即使他生前有種種非凡的表現。胡石壁《不為劉舍人廟保奏加封》：

“天陰陽不測之謂神，聖而不可知之謂神，聰明正直而一之謂神，是神也，在天則為星辰，在地則為河嶽，而在人則為聖帝，為明王，為大賢君子，為英雄豪傑。其大者足以參天地之化，關盛衰之運，其小者亦莫不隨世以就功名，書簡冊而銘彝鼎。彼其生也，既有所自來，故死也，是以有精爽至於神明。古人所謂聖人之精氣為鬼者，蓋如此也。雖下如伯有之鬼，亦必從政三世，用物也弘，取精也多，所憑者厚，然後能為厲其國。至於其他蚩蚩之民，則不過與草木俱腐而已，死縱有知，且不免於若敖氏之餒，果何自而能靈？”^①

對於君權對神權的控制問題，孔立飛先生說：“靈魂與軀體之間的聯繫是脆弱的，這意味着自然的或超自然的力量是可以將它們分開的。做夢、生病，當然還有惡毒的法術，都對靈魂——軀體聯繫紐帶的穩定性構成了威脅。皇家的恐懼則不僅同個體也同羣體有關。君權神授的完整性與持久性需要通過皇家不斷從事的禮儀活動而反復得到驗證；同時，君權神授本身也可以因為自然的機制（如祇有在發生自然災害和出現其他徵兆時纔可以看到宇宙的力量），或由於巴望讓國家遭難的煽風點火者的行動而發生斷裂。國家不僅需要堅決否認這些妖人同神靈世界存在着任何交流關係，也要對他們的行為無情地予以禁止。皇家的祭祀官員們對於除了自己以外的其他任何同神靈世界的聯繫都採取嘲弄態度，這種做法其實證明了他們對於自己的‘神授’地位能否持久

^①參閱《名公書判清明集》下冊第538—541頁。

有着一種根深蒂固的焦慮。對普通百姓來說，術師的妖術威脅到的是靈魂與軀體之間的脆弱聯繫；而對皇朝的上層人士來說，這種行為危害到的則是皇朝同上天力量之間的脆弱聯繫。”^①基於同樣的認識，中國學者指出：“中國傳統社會從來未出現過全國範圍政教合一，卻始終存在著全國範圍政祀合一現象。”^②

也正是因為這樣的原因，即使是扶箕等活動，被視為是危險的。《宋會要輯稿》刑法二之一八：“（明道二年）五月十二日詔：‘卜相技術篤廢，殘疾之人，妄言災異，陰規禳厭，誑惑中外，冀取貨財。並投隸遠方，委官司嚴切禁止。’”同書刑法二之六五：“（政和）六年正月二十三日，詔：‘近來京師姦滑狂妄之輩，輒以箕筆聚衆，立刻堂號曰天尊大僊之名。字書無取，語言不經。竊慮浸成邪慝。可令八廂使臣逐地方告示毀徹焚燒，限三日。’”^③

總之，宋代官方政權對民間巫術與民間淫祠的態度是複雜的，由於難以盡述的種種壓力與需求，宋代官方政權無法徹底割斷與二者的聯繫。

①《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》中譯本第163頁。

②戴康生等主編《宗教社會學》第224頁。

③《宋會要輯稿》第7冊第6505頁上，第6528頁上。後事又見岳珂《愧郈錄》卷七。

第七章 宋代民間巫術與宋代社會文化

第一節 宋代民間巫術與道教

楊萬里《庸言》十：“楊子曰：古之巫者處其一，今之巫者處其三。曷爲一？曰巫。曷爲三？曰釋曰老。”^①這種說法，可以從謝采伯《密齋筆記》卷四中得到證明：“祈雨，三代用巫覡，後世用僧道。”^②而所謂的“後世”，正是針對當時的宋代社會而言。

民間巫術與道教有着天然的血緣聯繫。東漢末年的早期道教有兩大派別，一爲太平道，一爲五斗米道。

鉅鹿人張角所創立的太平道以《太平經》而得名，是巫術與黃老之學相結合的產物。太平道主要是以陰陽五行、符水呪語等治病方法吸引羣衆。《後漢書·皇甫嵩傳》：“初，鉅鹿張角自稱‘大賢良師’，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水呪說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。”^③《三國志·魏書·張魯傳》裴松之注引《典略》：“太平道者，師持九節杖爲符祝，教病人叩頭思

①《誠齋集》卷九二，見《四部叢刊》初編第198冊。

②《筆記小說大觀》第30編第10冊第6033頁。

③《後漢書》第8冊第2299頁。

過，因以符水飲之，得病或日淺而愈者，則云此人通道，其或不愈，則爲不通道。”^①正是由於太平道的這種巫術色彩，所以《後漢書·襄楷傳》記載：“初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收臧之。後張角頗有其書焉。”^②

東漢順帝時期移居蜀地的張陵家族所創立的五斗米道，既繼承了漢代種種民間巫術，也融合了巴蜀地區少數民族的原始宗教，故時人稱爲“米巫”^③。而據《華陽國志·漢中志》，五斗米道的第三代領袖張魯就是“以鬼道教”的^④。《後漢書·靈帝紀》：“[中平元年]秋七月，巴郡妖巫張修反，寇郡縣。”李賢注引劉艾《紀》曰：“時巴郡巫人張修療病，愈者雇以米五斗，號爲‘五斗米師’。”^⑤可見，時人直接稱呼五斗米道的領袖爲“巫”。

道教發展到宋代，一個與世俗的封建政權相呼應的、以玉皇大帝爲至尊、太上老君等爲輔佐的道教神僊系統已經完整地形成了。這個系統機構齊全，等級分明。宋代道教在組織系統上有所發展，出現了全真、太一等新的教派，但在理論上卻日趨衰微。丹鼎（包括內丹和外丹）、符籙成爲道士的職業活動，道教的神僊方術迷信更加系統化。由此，道教在宋代民間巫術活動中留下深

①《三國志》第1冊第264頁。

②《後漢書》第4冊第1084頁。

③洪适《隸續》有《米巫祭酒張普題字》，洪适說：“蓋諸張妖黨相傳授之約，觀其詞似是姓胡者初入米巫社中，故召諸祭酒受以經法，頗合史氏所記。”見文淵閣《四庫全書》第760冊第777頁。

④《華陽國志校注》第114頁。

⑤《後漢書》第2冊第349頁。

深的痕迹；而宋代最高統治者也以巫術要求道士^①。

《夷堅志》丙志卷七“大儀古驛”記載：

右侍禁姜迪，蔡州新息人，爲天長縣大儀鎮巡檢。寨去鎮六十里，迪嘗趨縣回，遇雨，弛擔道上古驛，遣從者具食。迪被酒如廁，見婦人高髻長裙，類唐時裝束，持朱柄銅戟來，直前刺迪，迪盡力拒之，且大叫。從吏繼集，始捨去。索室中，無所見。是夕不剋行，但徙於西序小閣，而戒數卒守門。迪欲寢，婦人已先在，曰：“適相戲爾，何至是？”挽使就枕，迪不得已與同食。問其姓名，不答。未曉，趨去。及迪啓行，又執戟前導，至寨乃反。自是每詣驛，必出共寢。其出也，輒導至邑門外，及還，又送之，而左右無一見者。迪浸惑焉，率以旬日假職事一往來。同僚稍聞其異，迪亦無所隱。一夕方寢，又有二小手扼其喉甚急，迪驚呼，外人至，已失矣。即撤帳明燭，環以僕從。少頃，皆睡熟，燭亦滅，婦人復來曰：“曩亦妹子相戲爾。”便有小婦一人，尤美色，參寢榻上。明日歸寨，兩婦皆戟而前。如是歲餘，氣力枯悴，漸不能食。會供奉官孫古者來攝天長稅官，古嘗受上清籙，持天心法甚驗，迪家人邀治之。設壇考召，佩以靈符。迪明日出，雙戟不至，行數十步，始見於道旁。大婦怒曰：“吾姊妹於君無負，豈有心害君，乃以法遣我耶？”憤邑之氣，形於顏色。幼者從旁解之曰：“此人無情若木石然，離合皆定數，何必戚戚於此？”遂瞥然而逝。古戒之曰：“百日內勿再經是驛。”迪以疾故，亦解官還鄉，沈綿累月，乃得脫^②。

①《雲麓漫鈔》卷一四記載，政和六年，以“七科”銓擇道士，其中之一就是“書符呪水”。見《雲麓漫鈔》第253頁。

②《夷堅志》第2冊第419—420頁。

此處所謂的“天心法”，是崛起於北宋的符籙道法。丁培仁先生指出，天心派道士用“天心”一詞似向人們表明：他們的道法乃是上通於天，從而能產生某種感動天心、使之做出反應的效果。更具體地說，由於古人相信北極居於天之中央，故天心派道士所謂“天心”即北極。元妙宗《太上助國救民總真秘要》說：

“臣聞天心之法，北極中斗之法也。”他們認為其法乃“効治之樞轄”，代表了天意，神效無比^①。根據道教典籍，天心法的形成可以追溯到張陵。約成書於南宋的《上清北極天心正法》說：

“夫天心法者，自太上降鶴鳴山日，授天師指東北極之書。辟斥邪魔，救民是務。”^②而鄧有功在《上清天心正法序》中說：

北宋崇興大道。淳化五年八月十五日，有肉身大士夜觀山頂之上有五色寶光沖上霄漢，翌旦尋光起處，即三清虛無瑤壇之上也，遂掘地三尺許，得金函一所，開見金板玉篆天心秘式一部，名曰“正法”。……大士者，饒公處士也，名洞天。雖獲秘文，然未識訣目玉格行用之由。復遇神人指令師於潭先生名紫霄，授得其道。紫霄又令往見泰山天齊仁聖帝，得盡其妙。王又奏請助以陰兵。大士作天心初祖，號正法功臣日值日直元君北極驅邪院使。昇天時，以法傳弟子朱監觀名仲素，仲素傳遊道首，道首次傳直郎鄒貴，鄒貴傳臣本師符法師名天信，至臣有功傳於今矣^③。

根據宋人的筆記，天心法在北宋中期就已經在民間傳播開來。蘇軾《東坡志林》卷三“記天心正法呪”記載：“王君善書符，行天心正法，為里人療疾驅邪。僕嘗傳此呪法，當以傳王君。

①《北宋天心法》，見《上海道教》1992年3期。

②《正統道藏》第17冊第801頁上。

③同上，第743—744頁。

其辭曰：‘汝是已死我，我是未死汝。汝若不我崇，吾亦不汝苦。’”^①蘇轍《龍川志略》卷十記載：“成都道士蹇拱辰，善持戒，行天心正法，符水多驗，居京城為人治病，所貨不貲。元祐末，自天壇來，予問之曰：‘世傳費長房得符於壺公，以是制服百鬼，其後鬼竊其符，因以殺長房。子爲天心正法，亦知此何等符耶？且符既能制百鬼，不免爲鬼所竊，何也？’拱辰不能答，反問予曰：‘公豈知此符也？’予告之曰：‘此非有符。以法救人，而無求於人，此則符也。道士之行法者，必始於廉，終於貪，此長房所以失符而死也。’拱辰稱善。今不見拱辰六年矣，聞其法不衰，豈能信用吾言耶！”^②

從宋人筆記看，天心法在解決“人鬼相戀”方面似乎頗爲有效。《夷堅志》支甲卷五“唐四娘侍女”：

右從政郎楊仲弓，習行天心法，視人顏色，則知其有祟與否。乾道中爲道州錄事參軍。受代未去，因出行市里。逢小胥，呼問之曰：“汝必爲邪鬼所惑，不治將喪身。”胥謝曰：“無有。”連三日遇之，皆不肯信。楊言：“汝不怕死耶？告我何害？此祟非我不能治也。”胥聞其語，始怖懼曰：“實與鄰室女子私通耳。相從已久，雖不識其家，但舉措嗜好，一切與人不少異，無復可疑。官所云若此，豈非物乎？”楊曰：“是矣。汝秘之勿洩，宜預備長彩線，串以針。今夕來時，密縫其衣裙，仍匿彼冠履一二種。正使是人，固足爲戲笑。不然，便可推驗矣。”胥敬奉戒。女至，悉如之。雞鳴女起，而失翠冠及一履，意狀慌擾，尋索勿

①《東坡志林》第65頁。

②《龍川志略》第64頁。

得。胥但佯寐，陰察其所爲。天且明，拂然而去。胥視二者，乃捏泥所製，即攜示楊。楊行法考訊，遣吏遍訪羣祠，蓋城北唐四娘廟侍女也。胥往驗之，真所偶者，頭上無冠，一足祇著襪，彩線出於像背。楊誦呪舉火焚厥軀，胥得無恙。唐四娘者，淫祠也^①。

在《夷堅志》的一些故事中，行天心法的道士有較好的口碑。如，《夷堅志》支乙卷九“徐十三官人”記載：“湖州城北徐朝奉之十三官人者，自爲兒童時，資性誠質。既長，念親戚間有被妖鬼作祟者，遂刻意奉道，行天心考召法，爲人治拯，靈驗絕異，而略無求需，至於香火紙錢，率皆自辦。不以貧富高下，應時決遣，未嘗到病者家睹其面目，祇令具狀投訴，旋扣神將，俟鬼物現形鞠伏，然後繳回施行，濟人之功，積有歲月。”又，同書支戊卷六“王法師”記載：“臨安湧金門里王法師者，平日奉行天心法，爲人主行章醮，戴星冠，披法衣，而非道士也。民俗以其比真黃冠，費謝已減三之一，故多用之。”^②

道教內部派系林立，相互間多有摩擦，所以《夷堅志》中也有許多譏諷天心法的故事。

《夷堅志》乙志卷六“魅與法鬪”：

趙伯元者，子舉之子，效其父習行天心法，未成。有饋鯉魚於家者，魚從盆中跳出，高數尺，如舞躍然。時子舉出行，家人亟呼伯元。元杖劍誦呪，臨以正法，魚躍愈高，幾至丈許，元亦

①《夷堅志》第2冊第745頁。宋無名氏《鬼董》卷二“沈翁”講敘的也是以天心法破人鬼戀的故事，所不同者，術士以天心法驅崇沈翁女之男鬼。見《筆記小說大觀》第6編第2冊第878—879頁。

②同上，第2冊第866—867頁，第3冊第1101頁。

恐，遽趨避之。又嘗與羣從飲於嚴州雙溪廳上，嫂子臥欄杆側，忽放聲大哭，問焉不應。伯兀知爲物所憑，亦行法與相競，自申至三更不止，不勝倦苦，捨之去^①。

《夷堅志》乙志卷六“亳州觀道士”：

亳州蒙城縣莊子觀玉冊殿，扁鐻嚴謹，非時不許開。宣和中，道士張衡俊掌觀事，夜聞其中杖直決遣聲，盡二十乃止。明旦，呼衆人啓鑰視之，蓋一道士常持天心法者，縛於梁間，足反居上，兩脊杖痕如盤大，已死矣。雙足虛抱於梁，初無繩繫也^②。

《夷堅志》乙志卷七“天心法”：

李士美丞相長子衡老，初學天心正法時，飲食其坐，未嘗不持攝。寓居桂林，夜如廁，見燈盞出於外，心已怪之。復取置中間，俄又在外，已則登其上，既而益高。盞正覆而油不傾，旋轉滿室，將及頭上。衡老方踞廁，勢不可施法，怖懼大呼出，自是不敢輕習行。或云，初行符籙，非鬼物所樂，故多設怪以恐試之爾^③。

《夷堅志》中，類似的故事還有支戊卷五之“任道元”，文長不錄^④。

第二節 宋代民間巫術與佛教

佛教傳入中國的過程，也就是佛教融於中國文化的過程，佛教通過比附、迎合、改造、創新、調和等等手法去迎合中國固有

①《夷堅志》第1冊第236頁。

②同上，第1冊第236頁。

③同上，第1冊第244頁。

④同上，第3冊第1089頁。

的民間文化，這就造成了中國佛教的世俗化傾向。在中國歷史上，許多佛教徒在信仰方面往往是徒具宗教形式，極少宗教精神。他們並不重視佛教教義意義上的普渡衆生或立地成佛，而是關心現世的幸福和現實的利益。

爲了求福去災，人們可以利用巫術的手段；當佛教也能夠爲其求福去災時，他們爲什麼不可以利用佛教的手段呢？因此，從現實利益的角度來看，信仰巫術與信仰佛教是沒有什麼不同的。顯然，中國佛教與巫術具有內在的天然聯繫。在漢末三國時期來到中國的支謙，譯出了《無量門微密持經》《佛說華陀羅尼神呪經》《佛說持句神呪經》《七佛神呪經》等，並與人合譯了《摩登伽經》，這些佛經中充斥着種種“神呪”，《摩登伽經》卷上《度性女品第一》宣稱這些“神呪”“其力殊勝，悉能擁護一切衆生，能滅邪道，斷諸災患”^①。而早在佛教傳入之初的漢代，佛教傳教士就開始用占卜、治病、預測未來等方式來討好中國民衆了。如《出三藏記集序》卷六《安般守意經序》曰：“有菩薩者安清，字世高……博學多識，貫綜神模，七正盈縮，風氣吉凶，山崩地動。針脈諸術，觀色知病。鳥獸鳴啼，無音不照。”^②安世高是東漢時期著名的傳佛教士，他傳教時多以醫學、占卜等方法來吸引羣衆，而在佛教醫學中，以呪語治病是其內容之一。《晉書·藝術傳》：“佛圖澄，天竺人也。本姓帛氏。少學道，妙通玄術。永嘉四年，來適洛陽，自云百有餘歲，常服氣自養，能積日不食。善誦神呪，

①《大正藏》第21冊第400頁下。

②同上，第55冊第43頁中。

能役使鬼神。……勒愛子斌暴病死，將殯，勒歎曰：‘朕聞號太子死，扁鵲能生之，今可得效乎？’乃令告澄。澄取楊枝沾水，灑而呪之。就執斌手曰：‘可起矣！’因此遂蘇，有頃，平復。”^①《魏書·清河王傳》：“時有沙門惠憐者，自云呪水飲人，能差諸病。病人就之者，日有千數。靈太后詔給衣食，事力優重，使於城西之南，治療百姓病。”^②《梁書·褚翔傳》：“翔少有孝性。爲侍中時，母疾篤，請沙門祈福。中夜忽見戶外有異光，又聞空中彈指，及曉，疾遂愈。咸以翔精誠所致焉。”^③

時至隋唐時期，佛教醫學已經有相當大的影響了^④。佛教醫學中的呪語、呪術在一定程度上淵源於古代印度人民的生活實踐，是對人類自身力量不足的一種補充，它當然也可以滿足外民族一般民衆的某些心理要求。

在兩宋時期，佛教在經歷了它的鼎盛時期之後，在其原本教義的理論發揮方面日見衰微，組織上逐漸渙散，不得不在“內而諸宗融合，外而三教合一”中尋找出路。有學者指出：“北宋佛教

①《晉書》第8冊第2485—2486頁。

②《魏書》第2冊第591—592頁。

③《梁書》第3冊第596頁。類似的例子又見《梁書·孝行傳·劉霽》：“母明氏寢疾，霽年已五十，衣不解帶者七旬，誦《觀世音經》，數至萬遍，夜因感夢，見一僧謂曰：‘夫人算盡，君精誠篤至，當相爲申延。’後六十餘日乃亡。”見《梁書》第3冊第675頁。

④據朱璣石先生統計，《隋書·經籍志三》著錄有《龍樹菩薩藥方》四卷、《龍樹菩薩和香法》二卷、《龍樹菩薩養性方》一卷、《婆羅門諸僮藥方》二十卷、《婆羅門藥方》五卷、《西錄婆羅僮人方》三卷、《西功能變數名稱醫所集要方》四卷、《幹陀利治鬼方》十卷、《新錄幹陀利治鬼方》四卷、《釋僧醫針灸經》一卷、《耆婆所述僮人命論方》二卷、《寒食散對療》一卷、《解寒食散方》二卷、《寒食解雜論》七卷、《釋僧深藥方》三十卷、《摩訶出胡國方》、《諸藥異名》八卷、《單複要驗方》二卷、《療百藥雜九方》二三卷、《論氣治療方》一卷、《釋道洪方》一卷、《西域波羅僮人方》三卷、《西域諸僮所說藥方》二三卷。見《“呪禁博士”源流考——兼論宗教對隋唐行政法的影響》，《唐研究》第五卷，北京大學出版社，1999年。

各宗，雖然很盛行，但對佛教哲學的建樹卻不多。佛教哲學，從宋代起，已逐漸衰落。”^①不拘泥於佛教原本教義、修行簡單的禪宗、淨土宗成了佛教發展的主流，誦佛、祈禱、超度亡靈等活動逐漸取代了對佛學原理的研討，佛教進一步簡易化、世俗化，甚至以迷信色彩更濃的方式在下層社會流傳，即巫術化。比如，禪宗明快直接的理論闡述和簡單易行的修行方式，不僅與中國的傳統思想吻合，也與傳統的習俗相適應。淨土宗的教義相當簡單，首先是以“淨土”作為崇佛修行的目標，其次是把念佛作為修行成佛的主要手段，因此，它特別適合在文盲衆多的社會底層傳播。所謂世俗化，一方面是指先前被接受的宗教象徵、教義和制度的神聖性正在減退，另一方面是指與凡間的一致性越來越大，人們的注意力逐漸離開超自然的世界而轉向人生的急迫問題。在這方面，可以作為說明的例子更是不勝枚舉。陶穀《清異錄》卷上《釋族門·梵嫂》：“（京師）相國寺星辰院比丘澄暉以豔倡為妻，每醉，點胸曰：‘二四阿羅，煙粉釋迦。’又：‘沒頭髮浪子有房室，如來快活風流光前絕後。’”^②《東坡志林》卷二“僧文輩食名”條記載：“僧謂酒為‘般若湯’，謂魚為‘水棱花’，謂雞為‘鑽籬菜’。”^③《泊宅編》卷中：“婺州有僧嗜豬頭，一噉數枚，俗號豬頭和尚，莫測其人。”^④世俗化的另一種表現形式是僧人趨利傾向更為明顯，甚至為此而建立淫祠。《夷堅志》支戊卷三“錢林宗”記載：“錢仰之林宗，寓居於華亭之

①石訓等《中國宋代哲學》第39頁。

②文淵閣《四庫全書》第1047冊第854頁。

③《東坡志林》第39頁。

④《泊宅編》第84頁。

北庵淨居院，爲人頗耿耿。一日，有蛇百數出室宇間，屏帳之內，亦蜿蜒糾結，甚至甌釜蒸飲中亦然。錢不以爲異，但命僕驅逐之。因步至僧堂，見有新置神像一軀，乃俗所事施菩薩者，其前正塑一蛇。時邑人敬奉此妖，至不敢斥其姓，迨左畔方字亦謹避焉。院僧欲乘勢立祠，誘民禱供，以牟利人錢。悟家怪所起，立取斧椎破，擲於水中。是夜僧挈囊而遁，錢氏自此甯居。”^①《閑窗括異志》記載：婺州有五顯靈官大帝祠，祠前有井，人有汲水飲之者，疾輒愈；由是汲者禱者，日無虛焉；寺僧利其資，每汲一水，則必令禱於神，得吉卦然後乃得汲，且以小黃旗加其上。同書又記載：華廳縣北七十里有澱湖，山上有三姑廟；每歲，湖中羣蛟爭鬪，水爲沸騰，獨不如廟中，神極靈驗；寺僧藉其力以給齋粥，水陸尤感應^②。正是因爲如此，許多人對佛教徒的“趨利諛佞”提出了尖刻的批評^③。

再說巫術化。一些佛教徒弟（特別是密宗信奉者）常常以法術著名。如《夷堅志》丙志卷一二“奉闍梨”：“宜黃縣疏山寺僧奉闍梨，善加持水陸及工誦呪偈。年益老，患舉音不能清，每當入道場，輒飲雞汁數杯。”^④《青瑣高議》別集卷六“大眼師”記載，北宋時趙州蕭山大眼師與虎豹熊鹿爲友……極九天秘

①《夷堅志》第3冊第1075頁。

②參閱《筆記小說大觀》第3編第2冊第1344頁，第1346頁。

③《雞肋編》第65頁。又，《雞肋編》卷中：“廣南風俗，市井坐估，多僧人爲之，率皆致富。又例有家室，故其婦女多嫁於僧。”又同書卷下：“熙甯初，有士子上書迎合時宰，遂得堂除。蘇長公以俚語戲之曰：‘有甚意頭求富貴，沒些巴鼻使姦邪。’而後禪林釋子趨利諛佞，又有甚焉。嬾散楊囁續成一絕云：‘當時選調出常調，今日僧家勝俗家。’”見《雞肋編》第108頁。又，甯質在《宋高僧傳》卷一《金剛智傳》後的按語中說：“五部曼荼羅，攝取鬼物，必附吏童男處女，去疾除祲也易絕。近世之人，用是圖身口之利，乃募征驗，率爲時所慢。”見《大正藏》第50冊第712頁上。

④《夷堅志》第2冊第469頁。

法，用五明水洗目，即皆見世人之異同^①。當宋代的知識分子在禪宗裡兜圈子的時候，下層民衆則更傾向於具有“實用”意義的密宗，這種不同的文化選擇是十分自然的。同時，即使是知識分子中，也有不少密宗的信奉者，以至於形成了對佛教的兩種取向。朱熹在《釋氏論·下》中說：“其說皆萃於書首。其玄妙無以繼之，然後佛之本真乃見。如結壇誦呪、二十五輪之類，以至大力金剛、吉盤茶鬼之屬，則其粗鄙俗惡之狀，校之首章重玄極妙之指，蓋水火之不相入矣。”^②朱熹把佛教哲學與佛教巫術（主要是密宗巫術）對立起來，正說明士大夫階層與一般民衆對佛教各取所需的實用主義態度。

我們在前面討論呪語時曾集中說明佛教（主要是密宗）與宋代民間呪語的關係，此處，爲了說明宋代民間巫術與佛教的關係，我們再較爲寬泛地補充一些例子。

《夷堅志》補志卷一四“主夜神呪”：

予爲禮部郎日，齋宿祠宮，與宋才成、裴侍郎夜語及神異事。宋云：“吾舊苦畏，夢人授一偈，纔數字，覺而憶之，每獨處臨臥，輒誦百過，覺心志自然，不復恐。”予曰：“非所謂婆珊婆演底乎？”宋驚曰：“未嘗言，君何以知之？”予言：“不唯知其名，且能究所出。”宋請予道本末，予曰：“始讀段成式《酉陽雜俎》，載主夜神呪，曰婆珊婆演底，持之夜行及寐，可卻恐怖惡夢，而莫曉其故。後讀《華嚴經》，乃得其說。”宋即求經於近寺檢視，經之言曰：“善才童子參善知識，至閻浮提摩竭提國伽

①《青瑣高議》第240—241頁。

②《朱熹集》第9冊第5528—5529頁。

毗羅城，見主夜神，名婆珊婆演底，神言：‘我得菩薩破一切衆生癡暗法，光明解脫，我於夜暗人靜，鬼神盜賊諸惡衆生所遊行時，密雲重霧，惡風暴雨，日月星辰，並皆昏蔽，不見色時，見諸衆生若入於海，若行於陸，山林曠野，諸險難處，或遭盜賊，或乏資糧，迷惑方隅，或忘道路，悼惶憂怖，不能自出，我時即以種種方便而救濟之。爲海難者求作船師、魚王、馬王、龜王、象王、阿修羅王以及海神，爲彼衆生止大風雨，息大波浪，引其道路，示其洲岸，令免怖畏，悉得安穩。一切衆生，於暗夜中遭恐怖者，現作日月及諸星辰晨霞夕電，種種光明。或作屋宅，或爲人衆，令其脫恐怖之厄。爲行曠野稠林險道藤蘿所冒，雲霧所暗，而恐怖者，令得出離云云。’其神力如此，蓋不止夜眠一事也。”予每見人多疑懼怯魔，於是勸使誦持，多有驗^①。

《夷堅志》補志卷一四“觀音洗眼呪”：

台州僧處瑫，中年病眼，常持誦《大悲呪》。夢觀音傳授法偈，令每旦水七遍，或四十九遍，用以洗眼，凡積年障翳，近患赤腫，無不痊愈。處跪受而寤，悉能記憶，如說誦持，不逾時平愈。壽至八十。其偈曰：“救苦觀世音，施我大安樂。賜我大方便，滅我癡愚暗。除卻諸障礙，無明諸罪惡，出我眼識中，使我視物光。我今說是偈，洗懺眼識罪，普放淨光明，願睹微妙相。”^②

《夷堅志》補志卷一四“辟兵呪”：

姑蘇盧彥仁，龍圖閣直學士秉之孫也。宣和中居鄉，夢與外

①《夷堅志》第4冊第1680—1681頁。文中所云《西陽雜俎》載主夜神呪，見《西陽雜俎》前集卷五，《西陽雜俎》第57頁。

②《夷堅志》第4冊第1681頁。這個故事被作爲一種病例收入張果《醫說》卷四，見文淵閣《四庫全書》第742冊第92頁。

兄張元英遊行後園，方冬搖落，而花卉秀茂，風景不類常日。道左一臺極峻，有男子在旁，持幅紙，大書佛呪語九字爲三行，曰：“唵阿遊阿唵利野婆訶。”以授彥仁，曰：“能持此呪，可免兵難。”是時天下無事，殊不以介意，男子作色曰：“此事甚迫，獨不懼邪？”彥仁異之，即跪受，連誦十數遍。既覺，筆蹤歷歷在目，自爾日誦百二十遍。後數歲，中原大亂，胡馬飲江，姑蘇禍最酷。盧氏鄉黨鄰里，死亡略盡，獨彥仁一家，周旋逾年，雖童僕婢媼，無一傷者^①。

元無名氏《湖海新聞夷堅續志》後集卷二“江神送嫗”：

杭州一老嫗，年六十餘，嘗誦《金剛經》，誦畢佩帶於身。咸淳己巳中秋，到江頭觀潮，值潮頭最高，澎湃衝擊，吸沒百餘人，嫗亦與焉。已而潮回，乃獨送此嫗於江之濱，儼然存活。人問之，則曰：“見潮神閱簿，言我曾誦《金剛經》，有功，送回陽世。”視之衣襟皆濕，惟所佩之經獨乾^②。

元無名氏《湖海新聞夷堅續志》後集卷二“蛟畏佛經”：

吉、贛二江之界，地名曰造口，有居民二三十家，皆樓居以防水患。咸淳丁卯五月間，贛江之水湧至平地，水深一丈。方平退間，又驟長四五尺，浸過屋檐。諸人急視之，乃水面浮一烏牛，背負一大紅蛇，在波濤中凝然不動。衆以爲蛟所變，攔水不去，各許神願，牛亦不去。有一老人者，遂用白絹一方，兜裡《金剛經》一部，用力擲在水中，離牛五六寸。牛回顧之，即徐徐而下，水即隨之而下，衆人免於沈溺，經力之足以服惡孽者如此^③。

①《夷堅志》第4冊第1681—1682頁。

②《湖海新聞夷堅續志》第194頁。

③同上，第196頁。

最值得我們注意的是下面這類材料。《夷堅志》乙志卷一四“全師穢跡”記載：

樂平人許吉先，家於九墩市，後買大僧程氏宅以居。居數年，鬼瞰其屋，或時形見，自言：“我黃三江一也，同爲賈客販絲帛，皆終於是，今當與君共此屋。”初未爲怪，既而入其子房中，本夫婦夜臥如常時，至明，則兩髮相結，移置別舍矣。方食稻飯，忽變爲麥；方食穀飯，忽變爲晚米。或賓客對席，且食且化，皆懼而捨去。吉先招迎術士作法祛逐，延道流醮謝祀神禱請，略不效。所居側鳳林寺僧全師者，能持《穢跡呪》，欲召之。時子婦已病，鬼告之曰：“聞汝家將使全師治我，穢跡金剛雖有千手千眼，但解於大齋供時多攫酸餡耳，安能害我！”僧既受請，先於寺舍結壇，誦呪七日夜，將畢，鬼又語婦曰：“禿頭子果來，吾且暫避之，然不過數月久，當復來，何足畏！吾未嘗爲汝家禍，苟知如是，悔不早作計也。”僧至，命一童子立室中觀伺，謂之開光。見大神持戈戟幡旗，逡逡而入。一神捧巨纛，題其上曰“穢跡神兵”，周行百匝。鬼趨伏婦床下，神去乃出，其頭比先時倏大數倍，俄爲人擒擲以行。僧曰：“當更於病者床後見兩物，始真去耳。”明日，床後大櫃旁湧出牛角一雙，良久而沒，自是遂絕不至。凡爲厲自春及秋乃歇，許氏爲之肅然^①。

故事中的《穢跡呪》，即《穢跡金剛法》，全稱《穢跡金剛禁百變法經》，唐阿質達霰譯，一卷，說穢跡金剛之神呪及其用法。同類撰述還有阿質達霰譯《穢跡金剛說神通大滿陀羅尼法術靈要

^①《夷堅志》第1冊第304—305頁。《夷堅志》丁志卷四“戴世榮”與此相似。戴世榮“家忽生變怪”，於是請僧“持穢跡呪”以驅鬼。見《夷堅志》第2冊第569—570頁。

門》一卷，均收在《大正藏》第21冊。穢跡金剛，亦稱“受觸金剛”、“不壞金剛”、“火頭金剛”、“不淨金剛”、“烏髻沙摩(Ucchusman)明王”，《穢跡金剛經》稱此金剛乃釋迦佛從左心化現，以掃除不淨，降伏魔王，有除病避難、伏敵、得福等功德，其形相以一面四臂居多，身青黑色或藍色，手持劍、棒等，足踩蓮花，赤髮上豎，放大光焰。

“全師穢跡”的故事向我們提示了密宗與瑜伽密教的關係。瑜伽，梵文Yoga之音譯，原出婆羅門教《梨俱吠陀》，詞根本義是給牛馬套軛，引申為自我調控身心、控制意志，後來成為印度教多種修行體系的總稱。瑜伽派傳入中國後，對禪宗、天台宗、密宗都有一定影響，並與道教、中醫氣功術等相結合。其中，瑜伽派與密宗之間的相互融合最為引人注目，以至於人們有時將南宋時期的密宗稱為瑜伽密教。“穢跡金剛法”與瑜伽密教的關係，可以從《海瓊白真人語錄》中得到說明：

問曰：“今之瑜伽之為教者，何如？”

答曰：“彼之教中謂之釋迦之遺教也。釋迦化為穢跡金剛，以降螺髻梵王，是故流傳。此教降伏諸魔，制諸外道，不過祇三十三字金剛穢跡呪也。然其教雖有龍樹醫王以佐之焉；外則有香山、雪山而大聖，豬頭、象鼻二大聖，威雄、華光二大聖，與夫那叉太子、頂輪聖王及深沙神、揭諦神以相其法，故有諸金剛力士以為之佐使。所謂將吏，惟有虎伽羅、馬伽羅、牛頭羅、金頭羅四將而已，其他則無也。今之邪師雜諸道法之辭，而有步罡擲訣，高聲大叫，胡跳漢舞，搖鈴撼鐸，鞭麻蛇，打桃棒，而於古教甚失其真，似非釋迦之所為矣！然瑜伽亦是佛家服魔之一法

相。”^①

所謂“白真人”，即南宋時閩籍道士白玉蟾，其主要活動地域在閩中及閩北武夷山一帶，其所述即可能為閩地所見之瑜伽密教的情況。而前面所引的故事正發生在福建“漳泉間”。據研究，早在北宋時期，瑜伽派就在福建地區流傳了^②。與此性質相同的故事，還有《夷堅志》丙志卷六“福州大悲巫”：

福州有巫，能持《穢跡呪》行法，為人治祟蠱甚驗，俗呼為大悲巫。里民家有處女，忽懷孕，父母詰其故，處不知其所以然，召巫考治之。纔至，即有小兒盤辟入門，舞躍良久，徑投舍前池中。此兒乃比鄰富家子也，迨暮，不復出。明日，別一兒又如。兩家之父相聚詬擊巫，欲執以送官。巫曰：“少緩我，容我盡術，汝子自出矣，無他傷。”觀者踵至，四繞池邊以待。移時，聞若千萬人聲起於池，衆皆辟易。兩兒自水中出，一以繩縛大鯉，一從後箠之。曳登岸，鯉已死。兩兒揚揚如平常，略無所知覺。巫命累瓶甃於女腹上，舉杖悉碎之。已而暴下，孕即失去，乃驗鯉為祟云^③。

當然，《夷堅志》中關於“穢跡呪”的故事還有一些。如，《夷堅志》支景卷五《聖七娘》記載——建炎初年，揚州女巫聖七娘行穢跡法通靈，能預知未來事，邦人盛稱之；其行法時，跣

①《正統道藏》第55冊第662頁下。《湖海新聞夷堅續志》後集卷一“經不壞身”記載得更為明確：“福海寺心法師行瑜伽法，持穢跡呪，里人有疾，請師治之。”見《湖海新聞夷堅續志》第174頁。

②葉明生《試論“瑜伽教”之衍變及其世俗化事象》，見《中國佛教》，1999年。

③《夷堅志》第1冊第417頁。又，《夷堅志》三志卷二“姜店女鬼”記載：“程三客者，古田人，平昔食素，持《穢跡呪》有功。”見《夷堅志》第4冊第1314頁。這亦表明密宗呪語在福建地區的廣泛影響。

足立於通紅火磚之上，首戴熱鍪，所言無不應驗^①。凡此種種，生動地說明了瑜伽、密宗以及傳統民間巫術相互融合的具體情形。

更有甚者，能持《穢跡呪》的僧人還有造反者。《建炎以來繫年要錄》卷一四〇：

紹興十一年六月癸未，徽猷閣待制、知明州、兼浙東沿海制置使仇愈與寶文閣直學士、知平江府、兼浙西沿海制置使梁汝嘉兩易。愈為人刻急，軍士頗不安之。僧王法恩因與軍民施宥、鄒子明等陰謀為變。法恩者，以持《穢跡呪》著驗，人頗神之，不逞之徒，因以是幸富貴。約以是月庚寅，奉法恩為主，舉兵盡殲官吏及巨室，然後掃衆趨臨安，不得志則逃入海。愈改命後六日，其徒書法恩申子，詣卜者包大常問休咎，俄而還至，所問命皆同，大常疑焉，始最後至者曰：“此非君五行，在五術中，有不可言之貴，其人安在，我自當與言，不敢泄諸人也。”法恩至其肆，大常遽拜之，導以入，俾妻子拜舞，奉觴為壽。良久，大常詐為市肴饌，密詣直徽猷閣通判權州事高世定，告之。世定亟遣兵官掩捕，得法恩與其徒數十人，皆論如法，以大常為保義郎^②。

在宋代文獻中，這類事例還不少，這是一個值得關注的問題。這類僧人被稱為“妖僧”。如，《宋史·周瑩傳》：“雍熙二年，（周瑩）為杭、睦五州都巡檢使兼杭州都監。會妖僧紹倫為變，瑩擒獲之，逮捕就戮者三百餘人，人以爲酷濫。”又，同書《包恢傳》：“有妖僧居山中，號‘活佛’，男女爭事之，因爲姦利，

①《夷堅志》第2冊第919頁。

②《建炎以來繫年要錄》第3冊第2256—2257頁。此條可與《夷堅志》丙志卷一二“僧法恩”相互參照，見《夷堅志》第2冊第470—471頁。根據嚴耀中先生的研究，密宗僧侶參與民間暴動，始於北魏時期的“法慶之亂”。見《漢傳密教》第210—211頁。

豪貴風靡，恢誅其僧。”^①

有些不是僧者也以佛門自許。張耒《李參軍墓誌銘》：“公諱處道，字深之。……（李處道為處州縉雲地方官時）縉雲有女子徐，自號菩薩。家有井，詭言能治病。趙清獻守杭，亦信之，嘗求其水。由此，羣無賴為倡議，聲動數州，所居成市。公怒捕徐，杖之，塞其井。初，清獻聞之大驚，無幾何，徐氏生子，遂皆服。”^②

如上所述，從宋代開始，作為一種宗教形態的佛教在理論上已經出現了沒落的跡象，但它作為一種謀生的手段卻深深紮根於民衆之中，這不僅表現為種種巫術行為與民間習俗，還在民間俗神信仰方面留下了痕迹。傳統的民間神譜出現了比較大的變動，甚至中國的凡人也可以死後成為閻王。例如，范仲淹（龔明之《中吳紀聞》卷五），寇准（沈濤《銅熨斗齋隨筆》引《翰苑名談》），林衡（洪邁《夷堅志》丙志卷一），周莊仲（洪邁《夷堅志》丙志卷七）^③。

正因為宋代的佛教與民間巫術有着密切的關聯，所以，陳亮在《問道釋巫妖教之害》中提出了這樣的問題：

祀禮廢而道家依天神以行其道矣，饗禮廢而釋氏依人鬼以行其教矣，祭禮廢而巫氏依地示以行其法矣。三禮盡廢，而天下困於道、釋、巫，而為妖教者又得以乘間而行其說矣……故道、釋、巫之教公行於天下，而妖教私入於人心。平居無事，則民生盡廢

①《宋史》第26冊第9226頁，第36冊第11591頁。

②《張右史文集》卷六〇，《四部叢刊》初編第167冊。

③《湖海新聞夷堅續志》後集卷二“趙守為城隍”記載，南宋度宗咸淳年間，趙汝瀾知澧州，生前就安排好自己死後作澧州城隍，後果然如此。見《湖海新聞夷堅續志》第211—212頁。趙汝瀾之所以沒有成為佛教之神，不是不能也，而是不為也。

於道、釋、巫之教；一旦有變，則國家受妖民之禍。顧欲恃區區之法以制之，是豈足以禁其心哉，坐待其變之成而已矣。今郡縣之間，其徒黨往往有因事而發露者，蓋大者不啻數萬，小者亦或數千，此豈小故，而置之不論乎……顧所憂者，愚民難與慮始，君子憚於作。何道可以宜於今？何法可以參於古？大綱若何而正？節目若何而立？其將制之於禮乎？抑將麗之於法乎？麗之於法乎^①？

不過，還是有人想出了利用佛教打擊民間巫術的方法。晁公遡《定慧院記》：“硤中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施與黔其尤焉，而涪於二邦爲近，故其俗延及於外之屬邑，樂溫亦然。有疾則謝醫卻藥，召巫師刲羊豕以請於神，甚者用人爲牲以祭。不可，則云神所譴，弗置也，即臥不食，俟期以死。世相傳爲常，不之怪，吏亦不能禁。是以一方大蒙其害，民用鮮少，生字不蕃。長官以下懼焉，夙夜思念所以佐天子理元元之意，因見唐柳州其俗大抵類此，賴刺史柳宗元至，知其民難以訓告，因修郡之大雲廢佛祠，設浮圖氏之法以崧動之，由是其俗去鬼息殺而稍遷焉。……今樂溫有浮圖祠曰定慧，其先以律自名，用此卻四方之士而保其環廬之田，以庇其室，至於子孫而襲居焉，非徒不能化其民，而又甚之也。……郡守得請於朝，命吉祥寺僧了鑒統其徒越明年而寺之，檁桷板檻之腐撓者，蓋甃級磚之夷圯者，鑒皆易而治之。其宇日以嚴飾，其俗有革於舊。”^②這是宋代利用佛教打擊邪教的例子。

①《陳亮集》下冊第164—165頁。

②《嵩山集》卷五〇，見文淵閣《四庫全書》第1139冊第277頁。

張喬英《仰山廟記》記：江西宜春仰山地區信奉俗神蕭氏二兄弟，“邪巫老祝，假託禍福，以瞽俗流”；元祐六年春，廟令盜神廩者爲姦，而佛印禪師了元適居仰山，張喬英因令移郡下元擇僧主之；元來言曰：“淫祠不可遽除，釋乎？巫乎？一聽於神。”禱而卜之，神以釋告；於是“淫歌踏舞，化爲清磬梵竺之音”^①。這是利用佛教打擊民間淫祠的例子。

第三節 宋代民間巫術與宋代民俗

宋代民間巫術對宋代民俗的滲透，主要體現在歲時習俗與人生禮儀習俗兩個方面，某些原本屬於巫術的行爲在漫長的發展過程中已經逐步凝固化，例如，《大漢原陵秘葬經·引發啓靈篇》記錄了葬儀中的一段“師呪”：“天圓地方，六甲九章；禹步持印，六道開張；街欄助輦，巷陌扶喪；南阡降福，北陌降祥；六道迴避，四殺伏藏；銀錢買路，敕賜無妨；河北濟渡，亡神借崗；踴躍無礙，五龍和光；亦祛至墓，後代亨昌。急急如律令。”^②在這樣的誦呪中，突發性的特定指向已經模糊，從而成爲一種格式化的固定套路，這便是習俗。

1. 歲時習俗

由於宋代歲時習俗相當豐富，我僅選擇立春、七夕和臘月三個特定的時段。

立春鞭春牛

①《江西通志》卷一二四，見文淵閣《四庫全書》第517冊第334—335頁。

②《永樂大典》第4冊第3825頁上。

陸游《春日》二首之一：“老夫一臥三山下，兩見城門送土牛。”^①程公許《立春》：“月墮霜空發上亭，土牛今日卻鞭春。”^②對於鞭春牛的具體情形，《東京夢華錄》卷六“立春”記載：“立春。前一日，開封府進春牛入禁中鞭春。開封、祥符兩縣，置春牛於府前，至日絕早，府僚打春，如方州儀。”^③而南宋的臨安亦是如此。《夢粱錄》卷一“立春”：“立春前一日……街市以花裝欄，坐乘小春牛，及春幡春勝，各相獻遺於貴家宅舍，示稔豐之兆。”^④顯然，這種鞭春牛的儀式具有模擬巫術的意味，它以比擬行為代替真實的春耕，表達祈求丰收的願望。

由於儀式中的春牛具有巫術“道具”的意義，因而也被視為具有神秘的力量，受到人們的重視。《雞肋編》卷上：“《後漢·禮儀志》：‘立春之日，夜漏未盡五刻，京師百官，皆衣青衣。郡國縣道下至斗食令史，皆服青幘立青幡，施土牛耕人於門外，以示兆民。’而今世遂有造春牛毛色之法，以歲干色為頭，支色為身，納音色為腹。立春日干色為角耳尾，支色為脛，納音色為蹄。至於籠頭、纏索與策人衣服之類，亦皆以歲日為別。州縣官更執鞭擊之，以示勸農之意。而庶民遂碎其牛，又不知何理所在。小人莫不爭奪，而河東之人乃謂土牛之肉宜蠶，兼辟瘟疫，得少許則懸於帳上，調水以飲小兒，故相競有致損傷者。處處皆用平旦，而衢州開化縣須俟交氣時刻，有至立春日之夜。而土牛么麼，僅

①《劍南詩稿校注》第1冊第125頁。

②《滄州塵缶集》卷八，見文淵閣《四庫全書》第1176冊第975頁。

③《東京夢華錄注》第161頁。

④《東京夢華錄》（外四種）第140頁。

若狗大，其陋尤可笑也。”^①

在上面的文獻中，《雞肋編》提到的“春牛毛色之法”也值得注意，它實際上涉及這種古老習俗與中國古老五行觀念象徵體系的關聯^②。

七夕摩睺羅與乞巧

唐人薛能《吳姬》詩十首之十曰：“身是三千第一名，內家叢裡獨分明。芙蓉殿上中元日，水拍銀臺弄化生。”^③

這裡所謂的“化生”，是一種祈子巫術。《唐歲時記事》記載：“七夕，俗以蠟作嬰兒形，浮水中以爲戲，爲婦人宜子之祥，謂之化生。本出西域，謂之摩睺羅。”^④

《東京夢華錄》卷八“七夕”：“七月七夕，潘樓街東宋門外瓦子、州西梁門外瓦子、北門外、南朱雀門外街及馬行街內，皆賣磨喝樂，乃小塑土偶耳。悉以雕木彩裝欄座，或用紅紗碧籠，或飾以金珠牙翠，有一對直數千者。……七夕前三五日，車馬盈市，羅綺滿街，旋折未開荷花，都人善假做雙蓮，取玩一時，提攜而歸，路人往往嗟愛。又小兒須買新荷葉執之，蓋效顰磨喝樂。兒童輩特地新妝，競誇鮮麗。至初六日七日晚，貴家多

①《雞肋編》第23頁。有關爭奪“春牛”的記載，又見《歲時廣記》卷八引《皇朝歲時雜記》：“立春鞭牛訖，庶民雜逐如堵，頃刻間分裂都盡。又相攘奪，以至毀傷身體者，歲歲有之。得牛肉者，其家宜豐，亦治病。”見《筆記小說大觀》第20編4冊第2274—2275頁。

②宋人邱光庭《兼明書》卷一“土牛儀”條，以五行觀念爲出發點，對土牛之色的文化意義進行了較深入的討論。見《筆記小說大觀》第3編第4冊第2112—2113頁。民國《太倉州志》記載：“田家以春牛占歲事：頭黃主熟，……青主瘟，赤主旱，黑主水，白主多風。身色主上鄉，蹄色主下鄉。”引自《中國地方誌民俗資料彙編·華東卷上》，書目文獻出版社，1992年。

③《全唐詩》第17冊第6520頁。

④《筆記小說大觀》第20編第5冊第2896—2897頁。關於摩睺羅的佛教背景，參閱高國藩《中國巫術史》第316—317頁。

結彩樓於庭，謂之乞巧樓。鋪陳磨喝樂、花瓜、酒炙、筆硯、針線，或兒童裁詩，女郎呈巧，焚香列拜，謂之乞巧。婦女望月穿針。或以小蜘蛛安合子內，次日看之，若網圓正，謂之得巧。里巷與妓館，往往列之門首，爭以侈靡相向。”^①

《武林舊事》卷三“乞巧”：“立秋日，都人戴楸葉，飲秋水、赤小豆。七夕節物，多尚果食、茜雞。及泥孩兒號‘摩睺羅’，有極精巧，飾以金珠者，其直不貲。並以蠟印鳧雁水禽之類，浮之水上。婦人女子，至夜對月穿針。鉗釘杯盤，飲酒爲樂，謂之乞巧。及以小蜘蛛貯盒內，以候結網之疏密，爲得巧之多少。小兒女多衣荷葉半臂，手持荷葉，效顰摩睺羅。大抵皆中原舊俗也。七夕前，修內司例進摩睺羅十卓，每卓三十枚，大者至高三尺，或用象牙雕鏤，或用龍涎佛手香製造，悉用鏤金珠翠。衣帽、金錢、釵鐲、佩環、真珠、頭鬚及手中所執戲具，皆七寶爲之，各護以五色鏤金紗廚。制閫貴臣及京府等處，至有鑄金爲貢者，富姬市娃，冠花及領皆以乞巧時物爲飾焉。”^②

《歲時廣記》卷二六：“磨喝樂，南人目爲巧兒，今行在中瓦子後街衆安橋，賣磨喝樂最爲旺盛，惟蘇州極巧，爲天下第一。進入內庭者，以金銀爲之，謠詞云：‘天上佳期，九衢燈月交輝。摩睺孩兒，鬪巧爭奇。戴短簪珠子帽，披小纓金衣。嗔眉笑眼，百般地斂手相宜。轉眼底工夫不少，引得後人愛如癡。快輸錢，須要撲，不問歸遲。歸來猛醒，爭如我活底孩兒。’”^③《醉翁談錄》四：“京師是日多博泥孩兒，端正細膩，京語謂之摩睺羅。

①《東京夢華錄注》第208—209頁。

②《東京夢華錄》（外四種）第380—381頁。

③《筆記小說大觀》第20編第5冊第2896—2897頁。

小大甚不一，價亦不廉。或加飾以男女衣服，有及於華奢者。南人目爲巧兒。”^①

從上面的文獻可以看出，原本爲求子巫術的“化生”活動在宋代已經容入到節日習俗中，並滋生出精美的手工藝品。不過，摩睺羅信仰的巫術意義並沒有完全消失。趙抃《宋故明州延慶寺法智大師行業碑》：“法智大師知禮，字約言，金姓，世爲明人。……初，其父母祈佛求息，夜夢神僧攜一童遺之，曰：‘此佛子摩睺羅也。’既生，以名焉。”^②

臘月“打野胡”及其他

《雲麓漫鈔》卷九：“世俗歲將除，鄉人相率爲儺，俚語謂之打野胡。”^③“打野胡”，亦稱“打夜狐”，楊彥齡《楊公筆錄》：“唐敬宗善擊球，夜艾，自捕狐狸爲樂，謂之打夜狐。故俗因謂歲暮驅儺爲打夜狐。”^④

然而，這種解釋是有問題的。《南史·曹景宗傳》：“（曹景宗）爲人嗜酒好樂，臘月，於宅中使人作邪呼逐除，遍往人家乞酒食。”^⑤而《梁書·曹景宗》記載：“（曹景宗）爲人嗜酒好樂，臘月，（曹景宗）宅中作野摩逐除。”^⑥“邪呼”又作“野摩”，說明其僅僅爲語音之記錄，楊彥齡之說，實爲望文生義。驅儺，爲官方的驅鬼儀式，它從先秦發展到唐代已經相當壯觀了，段安節《樂府雜錄》“驅儺”記載：“用方相四人，戴冠

①《筆記小說大觀》第19編第3冊第2184—2185頁。

②《四明尊者行教錄》卷七，見《大正藏》第46冊第917頁中。

③《雲麓漫鈔》第149頁。

④《筆記小說大觀》第6編第3冊第1833頁。

⑤《南史》第5冊第1357頁。

⑥《梁書》第1冊第181頁。

及面具，黃金爲四目，衣熊裘，執戈揚盾，口作儼儼之聲以除逐也。右十二人皆朱髮，衣白□畫衣，各執麻鞭，辦麻爲之，長數尺，振之聲甚厲。乃呼神名。……侏子五百，小兒爲之，衣朱褶素襦，戴面具。以晦日於紫宸殿前儼，張宮懸樂。……事前十日，太常卿並諸宮於本寺先閱儼，並遍觀諸樂。其日大宴，三五署官其朝寮家皆上棚觀之，百姓亦入看，頗爲壯觀也。”^①這一段文字最值得注意的地方，不在於侏子人數的增加以及服飾的變化，而在於它表明儼儀的目的不僅僅是娛神，它同時也是娛人的。它已經開始世俗化了。

與官方的儼儀相比，民間的儼儀則是另一番模樣，這種區別似乎在春秋時期就已經表現出來了。《論語·鄉黨》說：“鄉人儼，朝服而立於阼階。”^②孔子此處之所以說“鄉人儼”，恐怕當是與當時的“天子儼”（《禮記·月令·季春》）乃至“國人儼”（《呂氏春秋·季春紀》）相區別。朱青生先生指出：“不正規給民間提供了比宮廷較大的自由，爲了驅逐的目的改變活動的舉行方式，加入當時的新鮮的角色，對文化現象的改變起了積極的作用。”^③

民間的儼儀雖然與宮廷的儼儀有所區別，但起碼在唐代，其驅鬼的意味依然是可以體會出來的。敦煌寫卷斯三四六八保留了三首唐代民間儼儀時所用的歌謠體呪語，其題爲《進夜胡詞》第三首云：

聖人福祿重，萬古難籌匹。剪孽賊不殘，驅儼鬼無關。東方

①《叢書集成》初編第1659冊第10—11頁。關於唐代宮廷儼儀，亦可參閱《新唐書·禮樂志》。

②《十三經註疏》下冊第2495頁下。

③《將軍門神起源研究——論誤解與成形》第76頁。

有一鬼，不許春時出。西方有一鬼，便使秋天卒。南方有一鬼，兩眼赤如日。北方有一鬼，渾身黑如漆。四門皆有鬼，擒之不遺一。令有靜中□，□□功已畢。更有十二屬，亦解爲凶吉。自從人□□，□□黃昏戎。何用釘桃符，不須求藥術。弓力□□□，□火從橫暖。隨頭使蹶儼，個個交偈律。令朝一掃蕩，無處不周悉。祇遣王千齡，不合生一疾。天門日昌熾，席捲常盈溢。歲歲夜胡兒，長頭謫優恤^①。

與此同時，關於唐代民間儺儀世俗化的記載，我們也可以翻檢到。晚唐羅隱《市儺》說：“儺之爲名，著於時令矣。自宮禁至於下俚，皆得以逐災邪而驅疫癘。故都會惡少則以是時爲獸其形容，皮革其面目。”^②顯然，民間儺儀往往由惡少來操辦，它已經不那么神聖了。

時至宋代，由於市民階層的興起，儺儀更加世俗化了。根據朱青先生的研究，“方相氏”被“將軍”替代，而“方相氏”這一名稱也被廢除了^③。《東京夢華錄》卷十“十二月”：“自入此月，即有貧者三數人爲一火，裝婦人神鬼，敲鑼擊鼓，巡門乞錢，俗呼爲‘打夜胡’，亦驅崇之道也。”^④這是北宋時的情形。南宋時的情形，可見《夢粱錄》卷六“十二月”條：“自入此月，街市有貧勾者三五人爲一隊，裝神鬼、判官、鍾馗、小妹等形，敲鑼擊鼓，沿門乞錢，俗呼爲‘打夜胡’，亦驅儺之意也。”^⑤

程大昌《演繁露》卷六“臘鼓”：“湖州土俗，歲十二月，

①《敦煌寶藏》第128冊第410頁。

②《全唐文》第9冊第9352—9353頁。

③參閱《將軍門神起源研究——論誤解與成形》第60頁。

④《東京夢華錄注》第249頁。

⑤《東京夢華錄》（外四種）第181頁。

人家多設鼓而亂搗之，晝夜不停，至來年正月半乃止。問其所本，無能知者，但相傳云：‘此名打耗。’‘打耗’云者，言警去鬼祟也。世說禰衡作漁陽蹀躞，而前正是正月十五，案時而言，此說近之矣。然其搗擊不待正月，又似不相應也。”^①

宋代民間的種種驅鬼習俗，有時引發一些社會問題。陳淳《上趙寺丞論淫祀》論漳州民俗：

某竊以爲南人好尚淫祀，而此邦之俗爲尤甚。自城邑至村墟，淫鬼之名號者不一，而所以爲廟宇者亦何啻數百所。逐廟各有迎神之禮，隨月送爲迎神之會，自入春首便措置排辦迎神財物事例，或裝土偶名曰舍人，羣呵隊從，撞入人家，迫脅題疏，多者索至十千，少者亦不下一千。或裝土偶名曰急腳，立於通衢，攔街覓錢，擔夫販婦，拖拽攘奪，真如白晝行劫，無一空過者。或印百錢小榜，隨門抑取，嚴於官租，單丁寡婦，無能逃者。……男女聚觀，淫奔酣鬪，夫不暇及耕，婦不暇及織，而一惟淫鬼之玩；子不暇及孝，弟不暇及恭，而一惟淫鬼之敬。一歲之中若是者凡幾廟，民之被擾者凡幾番。不惟在城皆然，而諸鄉下邑亦莫非同此一習。前後有司，不能明禁，復張帷幕以觀之，謂之與民同樂，且賞錢賜酒，是又推波助瀾，鼓巫風而張旺之^②。

臘月也許是民間習俗表現得最爲充分的時段，許多文人在自己的詩歌中反映了這一點。下面，我們從《石湖居士詩集》卷三〇范大成吳中所作《臘月村田樂府十首》中選擇四首以見一斑。其四《口數粥行》：“家家臘月二十五，浙米如珠和豆煮。大杓鑊鎗分口數，疫鬼聞香走無處。鍍薑屑桂澆蔗糖，滑甘無比勝黃梁。

① 文淵閣《四庫全書》第852冊第119頁。

② 《北溪大全集》卷四三，見《四庫全書》第1168冊第851—852頁。

全家團樂罷晚飯，在遠行人亦留分。襌中孩子強教嘗，餘波徧沾獲與臧。新元葉氣調玉燭，天行已過來萬福。物無疵癘年穀熟，長向臘殘分豆粥。”詩序說：“二十五日煮豆作糜，暮夜闌家同饗，云能辟瘟氣，雖遠出未歸者亦留貯分口，至繚襌小兒及僮僕皆預，故名口數粥。豆粥本正月望日祭門故事，流傳爲此。”其七《照田蠶行》：“鄉村臘月二十五，長竿燃炬照田畝。近似雲開森列星，遠如風起飄流螢。今春雨雹春繭少，秋日雷鳴稻堆小。儂家今夜火最明，的知新歲田蠶好。夜闌風焰西復東，此占最吉餘難同。不惟桑賤穀芃芃，仍更苧麻無節菜無蟲。”詩序說：“與燒火盆同日，村落則以禿掃若麻點竹枝輦燃火炬，縛長竿之杪以照田，爛燃徧野，以祈絲穀。”其九《賣癡獸詞》：“除夕更闌人不睡，厭禳鈍滯迎新歲。小兒呼叫走長街，云有癡獸召人買。二物於人誰獨無？就中吳儂仍有餘。巷南巷北賣不得，相逢大笑相揶揄。櫟翁塊坐垂簾下，獨要買添令問價。兒云：‘翁買不須錢，奉除癡獸千百年。’”詩序說：“分歲罷，小兒繞街呼叫云：‘賣癡獸，賣癡獸！’世傳吳人多獸，故兒輩諱之，欲賣其餘，益可笑。”其十《打灰堆行》：“除夜將闌曉星爛，糞掃堆頭打如願。杖敲灰起飛撲籬，不嫌灰新浣節衣。老嫗當前再三祝：‘祇要我家長富足，輕舟作商重船歸，大特引犢雞哺兒，野繭可繅麥兩岐，短衲換著長衫衣。’當年婢子挽不住，有耳猶能聞我語。但如我願不汝呼，一任汝歸彭蠡湖。”詩序說：“除夜將曉，雞且鳴，婢獲持杖擊糞壤致詞，以祈利市，謂之打灰堆。”^①

宋代民間巫術對宋代節日習俗的深刻影響，具有普遍的文化

^①《范石湖集》下冊第409—413頁。“照田蠶”等習俗在江南地區一直延續至今，參閱王利華《唐宋以來江南地區的農業巫術述論》，見《中國農史》1996年15卷4期。

意義。在所有的民族文化中，節日都是一種特定的時空環境，由於普遍的循環信仰，在節日這一特定的時空環境中所發生的一切都具有不同尋常的意義，都會對未來產生種種影響，因此，人們的行為就往往更具有巫術的意味。

2. 人生禮儀習俗

撒帳

《東京夢華錄》卷五“娶婦”：“新婦下車子，有陰陽人執斗，內盛穀豆錢菓草節等，祝祝望門而撒，小兒輩爭拾之，謂之撒穀豆。俗云厭青牛等殺神也。”^①

《事物紀原》卷九：“漢世京房之女，適翼奉子。奉擇日迎之，房以其日不吉，以三煞在門故也。三煞者，謂青羊、烏雞、青牛之神也。凡是三者，在門，新人不得入，犯之，損尊長及無子。奉以爲不然。婦將至門，但以穀豆與草禳之，則三煞自避，新人可入也。自是以來，凡嫁娶者，皆置草於門閭內，下車則撒穀豆。既至，蹙草於側而入。今以爲故事也。”^②

《東京夢華錄》卷五“娶婦”：“男倒行出，面皆相向，至家廟前參拜畢，女復倒行扶入房講拜，男女各爭先後，對拜畢就床，女向左，男向右坐，婦女以金錢彩果散擲，謂之‘撒帳’。”^③

《夢梁錄》卷二十《嫁娶》：“行參諸親之禮畢，女復倒行，執同心結，牽新郎回房，講交拜禮，再坐床，禮官以金銀盤或金

①《東京夢華錄注》第144頁。《龍魚河圖》：“歲暮夕四更，取二三豆子，二十七麻子，家人頭髮，少合麻豆，著井中，祝敕井吏，其家竟年不遭傷寒，辟五瘟鬼。”見《緯書集成》下冊第1156頁。許多民族認爲豆類具有神秘的驅邪能力。參閱[日]吉田禎吾《宗教人類學》中譯本第155—167頁，陝西人民教育出版社，1990年。

②文淵閣《四庫全書》第920冊第243—244頁。

③《東京夢華錄注》第144—145頁。

銀錢、彩錢、雜菓撒帳。”^①

人們看到有果必有籽，而“籽”又是“子”的諧音，便認為得籽與得子之間有一種必然的聯繫，於是便在婚禮中向新郎與新娘撒果子，相信這種方法有助於傳宗接代。顯然，這是古代乞子巫術的方式之一，祇是在後來的發展過程中，其巫術的意味逐漸減少，而祝福的成分逐漸增加，成為一種儀式性的習俗。

同時，基於“籽”又是“子”的聯想，人們以規避的方式也可以得到相同的結果。《夷堅志》三志己卷第四“寧氏求子”：“湖口人詹林，以妻寧氏無子，夫婦常焚夜香禱北斗求嗣，經十餘年不驗。紹熙之初，忽起怨心，至啓告云：‘詹林自省，平昔不曾作惡事，今年四十四歲，妻四十二歲，焚禱十年，並無感應，不知有天上真否？’方咨白未了，見一老人咄之曰：‘詹林專好食魚子，及淹藏雞鴨卵不令生抱，故造物折磨，永無後嗣。汝不思己過，反敢怨天，豈得為便。’言訖而沒。林悚然追悔，齋潔謝愆，乞自今以後，不復更食魚子及藏雞鴨卵。於是每遇春時，買魚苗及子放生；而奉斗益謹。慶元元年遂生男。”^②同樣的例子又見《泊宅編》卷六：“吏部尚書曾楙初娶吳氏，生子輒不育。異人勸勿食子物，如雞鴨子、臍子、鰻子之類，公信之，既久不食。後娶李氏，李氏嘗夢上帝詔與語，指殿前蓮花三葉賜之，曰：‘與汝三子。’已而果然。”^③

傳席

《東京夢華錄》卷五“娶婦”：“新人下車檐，踏青布條或

①《東京夢華錄》（外四種）第306頁。

②《夷堅志》第3冊第1334頁。

③《泊宅編》第34頁。

氈席，不得踏地，一人捧鏡倒行，引新人跨鞍薦草及秤上過，入門。”^①《夢梁錄》卷二〇“嫁娶”：“新人下車檐，一妓女倒朝車行捧鏡，又以數妓女執蓮炬花燭，導前迎引，遂以二親信女使，左右扶持而行，踏錦褥或青氈花席上行，先跨馬鞍，薦背平秤過，入中門。”^②這就是所謂的“傳席”。

劉寧波先生分析了大量事實後指出：神性人或禁忌人不能觸地，亦不能見天，這“一方面是恐怕接觸了天地之後神性的毀滅力量將發洩於天地，另一方面又怕神人具有的微妙神性一瀉無餘”，因此，習俗的“意圖就是要保持神的臣民和崇拜信奉者的生命。原始人認為神人寶貴而又危險的生命，無論放在天上或地下都不如懸在兩者之間最為安全無害”。在婚禮中，新娘就是典型的禁忌人，她易受邪魔侵擾，同時又對他人具有強烈危害。於是人們不得已將她懸於天地之間，一方面防止她受外界邪魔侵害，另一方面也防止她傷害他人或周圍絕不能被玷污的事物，如土地、禾稼等等^③。與“傳席”類似的還有擲“護姑粉”。《雞肋編》卷上記載：“南方之俗，尤異於中原故習。如近日車駕在越，嘗有一政家娶婦，本吳人也，用其鄉法，以灰和蛤粉用紅紙作數百包，令婦自登輿，手不輟擲於道中，名曰‘護姑粉’。”^④所謂“護姑粉”，是一種保護新娘的鎮邪之粉，其作用與鎮邪物一樣，都是為了避邪祛妖。

①《東京夢華錄注》第144頁。

②《東京夢華錄》（外四種）第306頁。

③《生死轉換與角色認證：中國傳統婚禮的民俗意象》，見《民間文學論壇》1994年1期。根據劉寧波先生的研究，中國各民族婚禮中的搜轎、青廬（宋元明清時期，較早記載見唐段成式《酉陽雜俎·禮異》）、鄂溫克人及內蒙古草原上的新娘跨火堆、貴州苗族的新娘殺雞等等，都具有相同意義。

④《雞肋編》第8頁。

文身

文身是世界性的古老習俗。文身即用針在身體全部或局部刺出自然物或幾何圖形，有時還要塗抹上顏色，並使之保存永久。在古代典籍中，文身又有“鑲身”、“雕青”、“紮青”、“點青”、“雕題”、“花繡”等別名。考古學已經證明，在中國新石器時期的馬家窯文化中，已有文身人頭像。在殷商墓葬和甲骨文字中，這方面的遺存更多。在中國早期的歷史文獻中，提及有文身習俗的民族和地區有東夷、吳越、閩越、南越、西甌、駱越、哀牢夷、匈奴和羌族。

關於文身的意義，主要有美裝說、尊容說、吸引說、巫術說和圖騰標誌說等幾種解釋。圖騰說最有道理，而巫術意義則是由圖騰意義派生出來的。文身現象可以用感應巫術來說明，文身者身上所刺的形象，多數是部族的圖騰，其圖騰形象具有某種保護神的意義，人們將部族的圖騰刺在身上，不過是仰仗其神秘的保護力量罷了。至於美裝說、尊容說和吸引說，則是圖騰意義進一步衍生的結果。關於文身的圖騰意義與巫術意義之關係，《淮南子·原道》云：“九嶷之南，陸事寡而水事重，於是民人被髮文身，以像鱗蟲。”^①《漢書·地理志下》云：“粵地，牽牛、婺女之分壘也。今之蒼梧、郁林、合浦、交趾、九真、南海、日南，皆粵分也。其君禹後，帝少康之庶子云，封於會稽，文身斷髮，以避蛟龍之害。”^②

在宋代的文獻中，關於海南黎族文身的記載比較多。范成大

①《淮南鴻烈集解》上冊第19頁。

②《漢書》第6冊第1669頁。

《桂海虞衡志》：“繡面乃其吉禮。（黎）女及笄，置酒會親屬，女伴自施針筆，涅爲極細蟲蛾花卉，而以淡粟紋紋其餘地，謂之繡面。女獲則否。”^①周密《武林舊事·觀潮》：“吳兒善泅者數百，皆披髮文身，手持十幅大彩旗，爭先鼓勇，泝迎而上，出沒於鯨波萬仞中。”^②《嶺外代答》卷十“繡面”：“海南黎女以繡面爲飾。蓋黎女多美，昔嘗爲外人所竊，黎女有節者，涅面以礪俗，至今慕而效之。其繡面也，猶中州之笄也。女年及笄，置酒會親舊女伴，自施針筆，爲極細花卉、飛蛾之形，絢之以徧地淡粟紋。有皙白而繡文翠青，花紋曉了，工致極佳者。唯其婢使不繡。邕州溪峒使女，懼其逃亡，則黥其面，與黎女異矣。”^③凡此種種，當是遠古習俗的遺存。

文身雖然始終沒有成爲漢族社會的普遍習俗，但它始終是少數特定人羣的傾向性行爲。根據所查閱的文獻，從唐代開始，文身已經淡化了圖騰崇拜的意味，表現出具有特殊意味的裝飾性趨勢。在唐代，中原地區文身行爲的巫術意義已經不那么濃郁了，它漸漸成爲一種習俗。《酉陽雜俎》前集卷八“黥”記載：

蜀小將韋少卿，韋表微堂兄也。少不喜書，嗜好割青。其季父嘗令解衣視之，胸上刺一樹，樹杪集鴉數十。其下懸鏡，鏡鼻繫索，有人止於側牽之。叔不解問焉，少卿笑曰：“叔不曾讀長燕公詩否，‘挽鏡寒鴉集’耳。”

荊州街子葛清，勇不膚撓，自頸以下，遍刺白居易舍人詩。

①文淵閣《四庫全書》第589冊第387頁。獲，婦婢也，見《方言》卷三。

②《東京夢華錄》（外四種）第382頁。

③《嶺外代答校注》第419頁。文身之俗，在我國南方民族中較爲普遍，可參《生育神與性巫術研究》第114—118頁；《信念的活史：文身世界》第82—94頁。

成式嘗與荊客陳至呼觀之，令其自解，背上亦能暗記。反手指其割處，至“不是此花偏愛菊”，則有一人持杯臨菊叢。又“黃夾頰林寒有葉”，則指一樹，樹上挂頰，頰窠鎖勝絕細。凡刻三十餘首，體無完膚，陳至呼爲白舍人詩圖也^①。

唐末五代時期，文身還成爲地方割據勢力維持軍隊的一種手段。如，《舊五代史·僭偽列傳·劉守光》：“天祐三年七月，梁祖自將兵攻滄州，營於長蘆。仁恭師徒屢喪，乃酷法盡發部內男子十五已上、七十已下，各自備兵糧以從軍，閭里爲之一空。部內男子無貴賤，並黥其面，文曰‘定霸都’，士人黥其臂，文曰‘一心事主’。由是燕、薊人民例多黥涅，或伏竄而免。”^②《新五代史·雜傳·安從進》：“高祖取天下不順，常以此慚，藩鎮多務，過爲姑息，而藩鎮之臣，或不自安，或心慕高祖所爲，謂舉可成事，故在位七年，而反者六起，從進最後反，然皆不免也。自范延光反鄴，從進已畜異志，恃江爲險，招集亡命，益置軍兵。南方貢輸道出襄陽者，多擅留之，邀遮商旅，皆黥以充軍。”^③《宋史·兵志七》：“唐末士卒疲於征役，多亡命者，梁祖令諸軍悉黥面爲字，以識軍號，是爲長征之兵。”^④

從唐代起，文身的惡少已經成爲一種社會公害。《酉陽雜俎》前集卷八“黥”記載：“上都街市惡少，率髡而膚割，備萬物形

①《酉陽雜俎》第76—77頁。

②《舊五代史》第6冊第1081頁。

③《新五代史》第2冊第586頁。

④《宋史》第14冊第4799頁。文獻表明，以文身作爲維持軍隊的一種手段，在宋代是比較普遍的現象。莊綽《雞肋編》卷下記載：張俊軍“自臂而下文刺至足，謂之‘花腿’”，“不使之逃於他軍”。見《雞肋編》第92頁。岳珂《桀史》卷一四“開禧北伐”記載：北伐軍多文身而戰死者比比皆是，“每憩馬一汲，輒得文身之皮，浮以桶面”。見《桀史》第163—164頁。

狀。恃諸軍，張拳強劫，至有以蛇集酒家，捉羊腓擊人者。今京兆薛西元賞，上三日，令里長潛捕，約三十餘人，悉杖殺，屍於市。市人有點青者，皆灸滅之。時大寧坊力者張幹，割左臂曰‘生不怕京兆尹’，右臂曰‘死不畏閻羅王’。又有王力奴，以錢五千召割工，可胸腹為山、亭院、池樹、草木、鳥獸，無不悉具，細若設色。公悉杖殺之。”^①

與唐代一樣，文身在宋代民間也更多地表現為具有特殊意味的裝飾。由於文身者與眾不同，其所刺的圖案往往就成為他的稱呼。如，謝六因為“舉體皆青”而得名“青師子”，王超“面刺雙旗”且因此得名“王雙旗”，張花項因為“項多雕篆”而得名“花項”^②。男性的文身對於女性來說是有吸引力的。《夷堅志》甲志“永康倡女”記載：“永康軍有倡婦謁靈顯王廟，見門外馬卒頎然而長，容狀偉碩，兩股文繡飛動，諦觀慕之，眷戀不能去。”^③

由於文身最初具備巫術意義，因此，宋代也有人以此表示誓死血戰的決心，岳飛背上即刺有“盡忠報國”四字^④。《續資治通鑑長編》卷三三“淳化三年九月乙卯”條記載：“馬步軍都頭保州刺史呼延贊出為翼州兵馬總管。贊，太原人，鷙悍輕率，自言受國恩，誓不與契丹同生，文其體為‘赤心殺契丹’，至於妻子、僕使，同讐皆然。……後復與諸子別刺文曰：‘出門忘家，為國’

①《酉陽雜俎》第76頁。唐上都在今陝西長安治理縣。《東京夢華錄》卷七則記載了北宋時期京城“文身惡少”擾民的情形。

②《夷堅志》第2冊第562—563頁，第2冊第912頁；《洛陽緝紳舊聞錄》卷三。

③同上，第1冊第146頁。

④《宋史·何鑄傳》，見《宋史》第33冊第11708頁。後代小說家言此事則有《說岳全傳》。南宋之初的王彥也有類似的故事。

臨陣，忘死爲主。’ ” ①

由於文身風氣的盛行，文身業在唐代就已經成爲一種引人注目的職業，而在宋代則得到進一步的發展^②。臨安市民組織了文身社團“錦體社”，每逢重大節日，“錦體浪子”還要進行種種表演^③。爲促進生意，酒家請來“喬裝”的“錦體浪子”，“唱賺”的“楊一郎”以及伎女朱三姐也以“雕花”和“背猿”來引人注目^④。

《事物紀原》卷八：“今世俗皆文身，作魚龍飛僊鬼神等，或爲花卉文字。”^⑤在民間文身風氣的影響下，士大夫階層也嗜好文身。《揮塵後錄》卷二：“李質少不檢，文其身，賜號錦體謫僊，後隨從北狩。”^⑥尤玘《萬柳溪邊舊話》：“兵部侍郎王湖公初生時，全體一百花鳥雀。”^⑦《三朝北盟會編》卷二三六記載：紹興末年，知漢陽軍韓之純“輕薄不顧士行”，“平日以浪子自名，喜嬉遊娼家，好爲淫嫖之語，又刺淫戲於身膚，酒酣則示人，人爲之羞而不自羞”^⑧。由於士大夫階層存在的文身習俗，以致於士人在赴殿試唱名時，“各行搜查身內有無繡體私文，方行放

①《續資治通鑑長編》第1冊第284頁上。

②《酉陽雜俎》前集卷八“黥”：“荊州貞元中，市有鬻刺者，有印，印上簪針爲衆物狀，如蠟鐵杵臼，隨人所欲。”見《酉陽雜俎》第8頁。而《水滸傳》中亦多次提及文身的“高手匠人”，《宣和遺事》卷上記載宋江三十六將時，即有“九文龍史進”。見《筆記小說大觀》第14編第1冊第231頁。

③《都城紀勝·社會》、《武林舊事》卷三及《夢粱錄》卷一“八日祠山聖誕”。見《東京夢華錄》（外四種）第98頁，377頁，144頁。

④見《夢粱錄》卷二“諸庫迎薰”及卷二〇“妓樂”。見《東京夢華錄》（外四種）第149頁，310頁。

⑤文淵閣《四庫全書》第920冊第227頁。

⑥《四庫叢刊》續編第55冊。

⑦《筆記小說大觀》第6編第3冊第1676頁。

⑧《三朝北盟會編》下冊第1697頁。

人”^①。甚至，皇室成員也有文身者。據《宋會要輯稿》帝系七之三十：嘉定七年二月三十日，“大宗正司言平江府昆山縣寄居宗子堯文身犯法等事”，宋王朝認為“凡一人被文刺，終身不可洗除”，“有玷祖宗，莫此為甚”，規定“宗師不許雕青”，同時“許人告，給賞錢一百貫”^②。

與唐代一樣，宋代民間也有許多“兇悍”的文身者。《夷堅志》支癸卷八記載：“饒民朱三者，市井惡少輩也，能庖治素髀，亦僅自給。臂股胸背皆刺文繡，每歲郡人迎諸神，必攘袂於七聖祿隊中為上首。淳熙己酉歲，將往閩山糴油麻，其妻曰：‘我聞彼處不清潔，況汝所習者此般伎倆，如何去得？’朱曰：‘我以法護身，自有措置，無奈我何。’”^③儘管朱三後為人所殺，但朱三文身的巫術意味是比較明顯的。

從以上所引述的文獻看，文身在宋代已經基本上跳出的巫術的窠臼，跳出了族屬的局限，跳出了階層的局限，成為一種具有廣泛社會基礎的習俗。

從以上所引錄的文獻來看，宋代的民間巫術與歲時節日緊密地結合在一起，成為節日活動的一個最為重要的組成部分，使得民間的節日活動更為豐富，惟有巫術活動纔使得節日成其為節日；甚至，特定的節日與特定的占卜活動形成了一種固定的聯繫^④。而人生禮儀中的種種具有巫術意味的習俗，則表示巫術活

①《夢粱錄》卷三“士人赴殿試唱名”，見《東京夢華錄》（外四種）第157頁。

②《宋會要輯稿》第1冊第161—162頁。

③《夷堅志》第3冊第1283頁。

④陸游《老學庵筆記》卷七：“故都殘暑，不過七月中旬。俗以望日具素饌享先，織竹作盆盎狀，貯紙錢，承以一竹箕之。視盆倒所向以占氣候。謂北向則冬寒，南向則冬溫，向東西則寒溫得中，謂之盂蘭盆。概里俗老嫗輩之言也。”見《老學庵筆記》第87頁。

動與人們的日常生活發生了更為緊密的聯繫。

第四節 宋代民間巫術與宋代文學

1. 詩詞

宋代民間巫術與宋代詩詞文學有密切的關係，這首先是由於“紫姑神”筆下就曾出現許多詩詞作品。《遊宦紀聞》卷三：“世南少小時，嘗見親朋間有請紫姑僊。以筴插入筍箕，布灰桌上畫之。有能作詩詞者，初間必先書姓名，皆近世文人，如于湖、石湖、止齋者。亦有能作時賦、時論、記跋之類者，往往敏而工。”^①

《夷堅志》丁支卷一八“紫姑藍粥詩”：

臨州謝氏，家城西，築園藝花，子姪聚學其中，暇日迎紫姑神，作歌詩雜文。友生江楠過焉，意後生偽爲之而託以惑衆，弗信也。一日再至，見執箕者皆童奴，而詞語高妙，頗生信心。於是默禱求詩，箕徐動曰：“德林素不見信，曷爲索詩？”漫贈絕句云：“未豆應急用，屑榆豈充欲？嗜好肖趙張（章），蒼惶救文叔。”衆不曉所謂。復禱神，願明以告我。又書云：“第一句見《晉書·石崇傳》，第二句見《唐書·陽城傳》，第三句見《史記·倉公傳》，第四句見《後漢（書）·馮異傳》。”檢視之，皆粥事也。蓋是時，官妓藍氏者，家世賣粥，人以“藍粥”呼之^②。

《夷堅志》支乙卷五“紫姑詠手”、三志壬卷第五“鄧氏紫

①《遊宦紀聞》第22頁。

②《夷堅志》第2冊第687頁。

姑詩”以及支景卷六“西安紫姑”也記錄了這方面的例子。

《碧雞漫志》卷二“紫姑神詞”記載：

正宮《白苧》曲賦雪者，世傳紫姑神作。寫至“追昔燕然畫角，寶鑰珊瑚，是時丞相，虛作銀城換得”。或問出處，答云：

“天上文字，汝那得知。”末後句“又恐東君，暗遣花神，先到南園。昨夜江南，漏泄春消息”，殊可喜也。予舊同僚郝宗文，嘗春初請紫姑神，既降，自稱蓬萊僊人玉英，書《浪淘沙》曲云：“塞上早春時，暖律猶微微，柳舒金線拂回堤。料得江鄉應更好，開盡梅溪。畫漏漸遲遲，愁損僊肌。幾回無語斂雙眉。憑遍欄杆十二曲，日下樓西。”①

對於這些精妙的詩詞，宋人堅信確實是出於“紫姑神”之手。《齊東野語》卷一六“降僊”說：“降僊之事，人多疑爲持箕者狡獪以愚旁觀，或宿構詩文託爲僊語，其實不然，不過能致鬼之能文者耳。余外家諸舅，喜爲此戲，往往所降多名士，詩亦粗可讀，至於書體文勢，亦各近其人。”同時，作者爲我們記錄了出於紫姑神之手的許多詩詞，下面我們舉出一例：

寒岩雪壓松枝折，斑斑剝盡青虯血。運斤巧匠斲削成，劍脊半開魚尾裂。五湖僊子多奇數，欲駕神舟探僊穴。碧雲不動曉山橫，數聲搖落江天月。（命櫓爲題）②

這些出自“紫姑神”的詩詞，當是文人借“神”以逞才能或抒發自己之隱情。

此外，宋代文人的許多詩詞作品與民間巫術活動有關。例

①《碧雞漫志校正》第45頁。

②《齊東野語》第299—301頁。

如，《宋文鑒》卷三〇收李常《解雨送神曲》：“怒風兮揚塵，日燦兮將焚。水泉竭兮厚地裂，嘉穀稟孰薶且耘？神龍兮靈壑，挹清波兮幽瀆。鳴鼙鼓兮舞神現，庶下鑒兮霑祥氣氛。”^①同樣的例子又見《湘山野錄》卷中：“范文正公謫睦州，過嚴陵祠下，會吳俗歲祀，但歌《滿江紅》，有‘桐江好，煙漠漠。波似染，山如削。遶嚴陵灘畔，鷺飛魚躍’。公曰：‘吾不善音律，撰一絕送神，曰：漢包六合網英豪，一個冥鴻惜羽毛。世祖功臣三十六，雲臺爭似釣臺高。’”^②

蘇軾《息壤詩》之敘說：“《淮南子》曰：鯀湮洪水，竊帝之息壤，帝使祝融殺之於羽淵。今荊州南門外，有狀若屋宇，陷入地中，而猶見其脊者。傍有石，記云：不可犯。畚鍤所及，輒復如故。又頗以致雷雨，歲大旱，屢發有應。予感之，乃爲作詩。”又，蘇軾《起伏龍行》之敘說：“徐州城東二十里，有石潭。父老云：‘與泗水通，增損清濁，相應不差，時有河魚出焉。’元豐元年春旱，或云置虎頭潭中，可以致雷雨。用其說作《起伏龍行》。”此外，蘇軾還有一些描寫民間巫師的詩歌，如《和子由踏青》：“東風陌上驚微塵，遊人初樂歲華新。人閑正好路旁飲，麥短未怕遊車輪。城中居人厭城郭，喧闐曉出空四鄰。歌鼓驚山草木動，簞瓢散野烏鳶馴。何人聚衆稱道人，遮道賣符色怒嗔。宜蠶使汝繭如蠶，宜畜使汝羊如羶。路人未必信此語，強爲買服禳新春。道人得錢徑沽酒，醉倒自謂吾符神。”^③

劉克莊《老巫》：“災禍妖祥判立談，白頭猶舞茜衣衫。賣符

①文淵閣《四庫全書》第1350冊第306頁。

②《湘山野錄》第35頁。

③《蘇軾詩集》第1冊第59頁，第3冊第814頁，第1冊第161—162頁。

速效拋農業，治崇年深轉法銜。三老賽冬爲殺豕，四婆開歲倩祈蠶。暮歸捨下分餘酢，不信人間有季咸。”^①劉克莊爲福建莆田人，《老巫》一詩所反映的當是其家鄉的情況。劉克莊的這類詩歌還有不少。

最後，宋代民間巫術活動中的許多“師呪”本身便具有詩歌的某些特徵，這在那些已經程式化的活動中表現得最爲明顯。例如，陳元靚《事林廣記》乙集卷下記載有宋末元初的一首《撒帳歌》：

撒帳東，宛如神女下巫峰，簇擁僊郎來鳳帳，紅雲揭起一重重。撒帳西，錦帶流蘇四角垂，揭開便見嫦娥面，好與僊郎折一枝。撒帳南，好合情懷樂且耽，涼月好風庭戶爽，雙雙繡帶佩宜男。撒帳北，津津一點眉間色，芙蓉帳暖度春宵，月娥喜遇蟾宮客。

伏願撒已後，永保千秋。欲助歡情，再呈鄙句：今宵帳撒稱人心，利市須拋一井金。我輩探花歸去後，從他兩個戀香衾^②。

2. 小說

宋代小說有妖術一類。所謂妖術小說，即演述妖異法術的故事。《都城紀勝》“瓦舍衆伎”：“說話有四家：一者小說，謂之銀字兒，如煙粉、靈怪、傳奇。”^③《夢梁錄》卷二十“小說講經史”：“說話者謂之‘舌辯’，雖有四家數，各有門庭。且小說名‘銀字兒’，如煙粉、靈怪、傳奇、公案、朴刀、杆棒發發

①《後村先生大全集》卷二一，《四部叢刊》初編第211冊。

②《事林廣記》第43頁上。

③《東京夢華錄》（外四種）第98頁。

踪參之事。”^①《醉翁談錄》則將妖術從靈怪中分出，另立一類。他把小說區分為靈怪、煙粉、傳奇、公案、朴刀、杆棒、神僊、妖術八類。其妖術類著錄名目，有《西山聶隱娘》《驪山老母》《貝州王則》《紅線盜印》等九種。

妖術從靈怪中分出另立一類，恐怕正是突出其故事中的巫術內容。《西山聶隱娘》，《太平廣記》卷一九四引錄，題為《聶隱娘》，注云：“出《傳奇》。”但有學者以為當出自唐袁郊《甘澤謠》^②。據《太平廣記》，聶隱娘“可攜匕首入室，度其門隙，無有障礙”，還可“以藥”將對手“化為水”^③。《驪山老母》本事出自《集僊人傳》，《太平廣記》卷六三引錄，題為《驪山姥》。據《太平廣記》，驪山姥“不知何代人也”，傳黃帝陰符之術^④。《紅線盜印》本事出自唐袁郊《甘澤謠》，《太平廣記》卷一九五引錄，題為《紅線》。據《太平廣記》，紅線“額上書太一神名”，可一夜往返七百里，深入敵營，施法使守軍“皆不能寤”^⑤。

而《貝州王則》則是取材於宋代現實社會生活。

根據歷史文獻，貝州王則在起義時曾利用了民間巫術。《續資治通鑑長編》卷一六三記載：“王則之亂，州郡大索妖黨，被繫者不可勝數。上恐濫及良民，三月壬寅，詔諸傳習妖教，非情涉不順者，毋得過有追捕。”^⑥張方平《論京東西河北百姓傳習妖教事》稱：“臣聞京東西河北民間傳習妖教浸盛，比曾上言，乞

①《東京夢華錄》（外四種）第312頁。

②參閱胡士瑩《話本小說概論》上冊第258—260頁。

③《太平廣記》第4冊第1456—1459頁。

④同上，第4冊第1460—1462頁。

⑤同上，第2冊第394—396頁。

⑥《續資治通鑑長編》第2冊第1497頁下。事在慶曆八年。參見《宋會要輯稿》刑法二之二九。

加防禁。蓋愚俗傳習，初無惡意，漸為誘惑，因入於邪，州縣官司因循，不切覺舉，至於法寺議斷，又亦例從寬典。以故愚民公然傳習，僧徒讖戒、里俗經社之類，自州縣坊市，外及鄉村，無不向風而靡，所由來者漸矣。”^①《宋會要輯稿》刑法二之二九：

“（慶曆八年）三月四日詔：‘諸傳習妖教，非清涉不順者，毋得過有追捕。’初，王則之亂州郡，大索妖黨，被繫者不可勝數。帝恐濫及良民而寬之。”^②

正因為如此，與王則有關聯的人也具有神秘的色彩。王銍《默記》卷中：“李教者，都官郎中疊之子。自少不調，學左道變形匿影飛空妖術。既成而精，同黨皆師而信服焉。疊之母以夏月晝寢於堂，而堂階前井中，忽雷電霹靂大震，續有黃龍自井飛出。疊母驚起，開目視之，怖投牀下徑死。家人徐視之，乃教所變，龍即教也。疊見母死，吼怒杖之垂盡，逐出。教益與惡少薄遊不檢。一日，書娼館曰：‘呂洞賓、李教同遊。’疊知其尚存也，遣人四出捕之，尋獲矣，教皇窘自縊死。久之，王則叛於貝州，其徒皆左道用事，聞教妖術最高，聲言教為謀主用事。朝廷亦知教妖術最高，果為則用，不可測也。聞之大駭，捕疊及教妻兒兄弟下獄，冀必得教。雖疊言教逐出既自縊死，終不信也。又於娼館得教所題‘教與呂洞賓同遊’，又詔天下捕李教及呂洞賓二人。會貝州平，本無李教者，始信其真死矣。乃獨令捕呂洞賓。甚久，乃知其寓託，無其人，乃已。”^③

王則起義的故事在南宋時期已經在民間廣泛流傳，明代小說

①《樂全集》卷二一，見文淵閣《四庫全書》第1104冊第203頁上。

②《宋會要輯稿》第7冊第6510頁上。

③《默記·燕翼詒謀錄》第31頁。

《三遂平妖傳》正是據此敷衍而成^①。

3. 戲劇

我們前面已經提及，巫師在通神時往往要利用歌舞，而歌舞與戲劇具有血緣聯繫。張唐英《蜀檣杙》：“十五年六月朔，宴，教坊俳優作《灌口神隊》二龍戰鬥之象。須臾，天地昏暗，天雨雹。明日，灌口奏岷江大漲。”^②這裡的俳優表演，顯然具有巫術的意味。

前面曾提及的“打夜胡”，在《武林舊事》卷六“瓦子勾欄”中又作“打野呵”：“或有路歧，不入勾欄，祇在要寬闊之處作場者，謂之‘打野呵’。此又藝之次者。”^③在這裡，作者將“打夜胡”視為“藝”之一種。《武林舊事》中的“路歧”，與下面的文字相對比，就會使人感到意味深長，《都城紀勝·市井》：“執政府牆下空地，諸色路歧人在此作場，尤為駢闐。又皇城司馬道亦然。候潮門外殿司教坊，夏月亦有絕伎作場。其他街市，如此空隙地段，多有作場之人。”^④可見，“打夜胡”之“路歧”（“路歧人”）已經成為一種藝人。如元無名氏雜劇《漢鍾離度脫藍采和》中，藍采和唱：“俺將這古本相傳，路歧體面，習行院，打渾通禪，窮薄藝，知深淺。”^⑤

關於宋代民間巫術活動中的歌舞情況，宋代文獻為我們提供

①《三遂平妖傳》第二十九回為《杜七聖狼行續頭法》，記載杜七聖用葫蘆兒施幻術斷小兒頭的故事，而《西湖老人繁勝錄》記載有人“行七聖法，切人頭下，賣符，少閑依元接上”。《武林舊事》卷四“諸色藝伎人”記載有“七聖法：杜七聖”，見《東京夢華錄》（外四種）第120頁。此亦可見宋代民間巫術活動為後代小說提供了素材。

②《筆記小說大觀》第6編第3冊第1493頁。

③《東京夢華錄》（外四種）第441頁。

④同上，第91頁。

⑤《元曲選外編》第3冊第971頁。

了豐富的資料。

《金石粹編》卷一二三《重修中嶽廟記》：“每至清明廟候，媚景方濃，千里非遙，萬人斯集，歌樂震野，幣帛盈庭。陸海之珍，咸聚於此。”^①

陸游《書喜三首》其三：“今年端的是豐穰，十里家家喜欲狂。俗美農夫知讓畔，化行蠶婦不爭桑。酒坊飲客朝成市，佛廟村伶夜作場。身是閒人新病癒，剩移霜菊待重陽。”^②

劉克莊的許多詩歌與民間宗教戲劇有關。《聞祥應廟優戲甚盛二首》其一：“空巷無人盡出嬉，燭光過似放燈時。山中一老眼初覺，棚上諸君鬧未知。遊女歸來尋耳墜，鄰翁看罷感牽絲。可憐朴散非渠罪，薄俗如今幾偃師。”其二：“巫祝謹言歲事祥，義祠十里鼓簫忙。衣冠優孟名孫□，□□□□□□□。□□閼氏成妬婦，幻教穆滿作□□。□□□□□□□，何必區區笑郭郎。”

《即事三首》其一：“抽簪脫袴滿城忙，大半人多在戲場。膈膊雞猶金爪距，勃跳狙亦兗裳。湘累無奈衆人醉，魯蠟曾令一國狂。空巷冶遊惟病瘦，半窗淡月伴黃昏。”《觀儼二首》：“煙熏野狐怪，雨熄畢方訛。惟有三彭點，深藏不畏儼。”“祓除嘯梁崇，驚走散花鬼。切莫驅窮鬼，相從歲月多。”^③

朱或《萍州可談》卷三：“江南俗事神……。嘗於神堂中見偃帝神名位，有柴帝、郭帝、石帝、劉帝之號，蓋五代周、晉、漢也。不知何故祠之。祠詞並無義理，又以傀儡戲樂神，用禳官

①《石刻史料新編》第3冊第2277頁。

②《劍南詩稿校注》第5冊第2417頁。

③《後村先生大全集》卷二〇，卷二一，卷二六，見《四部叢刊》初編第211冊。不畏儼，原作不畏誰，《全宋詩》依馮本改，從之。見《全宋詩》第58冊第36485頁。

事，呼爲戲弄。遇有繫者，則許戲幾棚。至賽時張樂弄傀儡，初用楮錢焚香啓（祈）禱，猶如祠神，至戲弄則穢談羣笑，無所不至。鄉人聚觀飲酒，醉又毆擊，往往因此又致訟繫，許賽無已時。”^①

這種民間娛神的歌舞活動，推動了中國古典戲劇的發展。而宋代鬼節（陰曆七月十五）時在各地普遍上演的目連戲，更具有明顯的巫術文化特徵。美國學者太史文說：“目連之所以風行中國中世紀，是因為他符合中國本土宗教最重要的形式之一——巫覡，也因為他符合佛教聖人的理想。……目連的巫覡性質……證實了這種結合：目連自禪定中起，借佛陀法器，施展他所掌握的‘陽力’與冥界諸魔鬪法。佛教的訓練與中國宇宙觀水乳交融。如果存在彼此區分，或更確切地說相互對立的話，這種情形與不同社會階級所能夠接受的巫覡的形態有關。”^②

對於民間巫術與戲劇的關聯，明抄本《迎神靈社禮節傳簿》作了最爲完整的說明。這部兩萬多字的文獻，“通篇內容以星宿分野爲序次，以祭祀獻演爲中心，上挂周代八音樂律，比附漢將二十八宿，完成了一個完整的天人感應、樂律相生、以人扮神、以樂娛神的祭祀禮儀系統。綜觀《社禮傳簿》，實際上是一個在濃厚宗教和識緯氣氛籠罩下的演出節目單，整個祭祀過程主要就是

①文淵閣《四庫全書》第1038冊第307頁下。

②The Ghost Festival in Medieval China, pp.140—141。他又說：“鬼節故事中描寫目連利用了兩種傳統的巫術。一方面，目連接近冥界以及他關心祖先靈魂，標誌着他是中國宗教中的一個核心角色。他在中世紀受到普遍歡迎，可以部分地歸結於本土的巫覡傳統。另一方面，目連給巫覡的角色帶來了幾分源於佛教的特徵。他常常被描寫成以佛教的禪定姿勢進行神遊，在許多場合中祇有憑藉佛教法器纔能激發其法力。”見 The Ghost Festival in Medieval China, p.147。

各種不同節目的輪流演出過程”^①。

4. 散文

宋代與民間巫術相關的散文基本有兩類。

第一類是明確具有巫術意味的“應用文”。例如，濡須人王之道患病，家人“毒之以萬金之藥，灸之以三年之艾，驅之以《首楞嚴》之秘呪，誣之以孫思邈之靈符，終莫見毫髮之效”，於是，王之道乃自爲《誣瘡鬼文》以禳之^②。而這類作品中，青詞尤其引人注意。所謂青詞就是道教齋醮儀式中獻給天神的奏章，宋代的翰林院有爲國家撰寫青詞的任務^③。不僅如此，文人還爲民間的齋醮活動寫下青詞。明人朱國禎《湧幢小品》卷二九在談及宋代青詞時說：“朝廷以至閭巷，所在盛行。”^④

宋代文人的青詞，有一些具有純粹的私人性質。如，秦觀《登後青詞》：

竊以天運至神，固不期於報效；羣生多故，實有賴於祈禳。敢伸悃悃之私，仰瀆高明之鑒。伏念臣生而固陋，長更屯齊，奔走道途常數千里，淹留場屋幾二十年。既利欲之未忘，在過愆而奚免。深懼風霆之遣，竊萌豺獮之心，乃與母親戚氏，爰自往年，願修齋直。今則猥塵科第，叨預仕途，豈微軀之克堪，皆造物之冥志。輒取甲寅之歲，祇就海陵之官，依按靈科，酬還素志。伏願上真昭答，列聖顧懷，增壽考於慈親，除禍殃於眇質。私門安燕，無疾病之潛生；官路亨通，絕謗傷之橫至^⑤。

①參閱廖奔《宋元戲曲文物與民俗》第355—421頁。

②《相山集》卷二八，見文淵閣《四庫全書》第1132冊第7465—747頁。

③參閱張澤洪《道教齋醮科儀研究》第75—76頁，巴蜀書社，1999年。

④《湧幢小品》下冊第694頁。

⑤《淮海集》卷三一，見文淵閣《四庫全書》第1115冊第594頁。

可以看出，秦觀科舉未得志時，曾對神許願，故及第後齋醮致謝，祈禱神靈繼續保佑。

再如，黃公度《赴官設醮青詞》：

體雖高，聽甚卑，天實司禍福生殺之柄。作手下，應於上，人敢忘恐懼修省之恩。爰禱於上下神祇，用披其肝膽情慄。伏念某早緣家學，濫取世科，多竊天下之虛名，無補公家之實效。愚且自用，每與世以背馳；任專爲貧，初無心於擇地。得官高要，投迹南荒，瘴癘侵人，風煙橫路。涉山川而冒險阻，餘四十程；挈老幼以仰斗升，幾二百指。非賴高穹之眷佑，敢圖盡室之安全。某是用稽首投誠，矢心自誓：耐貪泉而操愈廉慎，處炎陬而身自清涼。仗忠信爲蠻貊之行，虛舟涉世；庶正直爲神名之助，全璧還家^①。

此文爲赴任之前，祈求全家平安之作。

除青詞以外，有時文人代表民衆寫作一些禱告之文。如，《蘆浦筆記》卷九所收錄的王希呂《祭蝗蟲文》結尾云：“今與蝗蟲約，三日北歸。三日不能，五日。五日不能，七日。若七日不歸，是終不肯歸矣。是狃蕃夷之餘習以害我聖朝之善治。夫狃蕃夷之餘習，害聖朝之善治，與傲天子之命吏，不聽其言而爲民害者，其罪皆可殺。縣令則取詩人去螟之語，唐相捕蝗之命，以與蝗蟲從事，必盡殺之乃止，無俾遺種於茲邑。蝗蟲有知，其聽縣令言。”^②

更多的時候，文人借助古老的祈禱形式，表達自己內心的種

①《知稼翁集》卷下，見文淵閣《四庫全書》第1139冊第604頁。

②《蘆浦筆記》第67—68頁。

種情懷。如，張詠《罵青蠅文》：

火帝降，炎臣興。邈矣六合，歆然如烝。萬物長羸，如騰如凌。不可謝其玄造，不可名其至能。忽陰薄陽，化生青蠅。觸類冉冉，朋飛萋萋。竊腫而蠹，芳筵預登。當是之際，無人不憎。我疑姦人之魂，佞人之魄，堙鬱不散，託蠅寄跡。不然者，何以變白爲黑，變黑爲白？所以恣其點染，所以遂其讒慝。姦佞之作，敗君之德。黑白之變，爲物之賊。所謂欲蓋而彰，順非而澤。使潔者不得自明，玄者不得自默。連璧失珍，兼金奪色。致義士之感心，幾拊髀而太息。衆君子矯而議曰：天運地施，融融蚩蚩。何者不有？何生不滋？信妍醜以自任，亦浩混乎無知。蠅斯眇末，胡足罵爲？殊不知天地不言，假手仁者。持准操程，以上化下。使惡蹟不善，真不累假。廓唐堯之雍熙，稱周王之風雅。防邪之萌，雖小不捨。厚汙若成，悔何及也？於是連呼童奴，疾致如意。當案輟食，對客攘臂。指西風而罵曰：未斷爾祖，終惡爾類。營營乎青蠅，止於藩^①。

類似的文章還有王禹偁《詛掠剽神文》：

氣之結也，清其臣，濁其民；氣之散也，競愚爾鬼，賢爾神。生則上輔君而下活人，沒則咎乎淫而祉乎仁。苟反是者，不臣之臣，不神之神，夫何可云？民不足，神弗能福民；有餘，神奚掠諸？彼羨者豪，珠倉壁廩。貨十償百，割脂剔膏。渴友弗飲，池然潦醪；饑親弗食，岳然芳肴。紅葩碧卉，宅嘗不毛；羅雲般雪，手嘗不繇。非豪之羨，乃民之羨，神果掠之，適爲神勞！彼羨者貴，附權挾位。飲凍奪寒，裝妖覆媚；刮餓偷饑，饜僕飫隸。朱

①《乖崖先生文集》卷六，見文淵閣《四庫全書》第1085冊第607—608頁。

丹堊門，且壯且麗；莩粟盈廩，孰種孰藝？非貴之羨，亦民之羨，神苟掠之，祇取神愧。賢者其辱，不足如足。宅環其堵，門橫其木。居有蓼牀，出無繡轂。衣乎敗綈，膳乎脫粟。耕而後食，不慚乎豐年之；學而後仕，不愧乎有道之祿。唯穀唯祿，是必享祖宗而養親族，烏敢私蓄？神何掠哉！神何掠哉！神豈肆虐，貴有所與，神豈受賂？若然，則逸者處逸，苦者罹苦。孰曰天之道，有餘損而不足補哉？夫其不知豪之羨，貴之羨，皆民之羨也，神奚忍取？神雖戾天，又不念天之民、神之主？苟害其主，神將安處？神何掠哉！神何掠哉^①！

根據高國藩先生的研究，敦煌民間建築風俗中，在上大梁之前，有唱《上梁文》的風俗；這種《上梁文》有兩種體式，一種是六言韻文夾雜着四六言的駢體文，一種是純粹六言韻文類型；這種《上梁文》最初具有驅邪的意味^②。

宋代文人在建築房屋時也常常撰寫這種《上梁文》。不過，宋代文人《上梁文》驅鬼逐疫的巫術意味已經相當淡，它表達的是一種強烈的祝賀吉慶意願，成爲一種抒情言志的工具。如，洪適《澹津卜築上梁文》：

年登半百，未皇葺爾之居；象應魁三，甫遂歸歟之計。方休它館，難緩吾廬。澹津主人壯也安貧，晚而享否。際真主風雲之會，點明時柱石之班。智拙謀身，堅白莫齊於衆口；恩深鏤骨，懷黃獲返於故鄉。念先公之始基，爲我里之佳處。營置錐之壤，何啻買山；規納駟之門，殆同刻楮。茲契肯堂之志，敢辭治第之

①《小畜外集》卷八，見《四部叢刊》初編第133冊。

②參閱《敦煌俗文化學》第214—216頁。

勞?起無地之樓臺，固多慚德，對此牀之風雨，況有善鄰。練吉日於曆翁，付全謀於梓匠。既安又負，可舉棟梁。拋梁東，螺洲水轉玉皇宮。枉教地識傳前古，調鼎曾無尺寸功。

（拋梁）南，澹浦彎環玉一潭。拂徑已成高柳五，當門須要綠槐三。

（拋梁）西，雁序雙簷入望齊。步屨同行多樂地，夢魂那復到沙堤。

（拋梁）北，僅勝詩翁歌偈仄。欲營傑閣貯宸奎，待向北鄰咨信息。

（拋梁）上，不用星官說乾象。青天白日足清明，凌雨震風休薄相。

（拋梁）下，萬軸牙籤重插架。祇將清白遺兒孫，剩有門閭容駟馬。

伏願上梁之後，鼎飪導和，巫醫掃迹，華慶慶采繁之助，清尊交常棟之歡。七子克家，咸守詩書之業，諸孫滿坐，長尋梨栗之盟。凡我親朋，共茲悅喜^①。

第五節 宋代民間巫術與宋代文人心態

我們前面曾敘述過宋代地方官對民間巫術以及民間淫祠的打擊，這種打擊往往是他們從政治角度出發而作出的一種選擇，他們所佔據的職位對他們的行為具有一種強制性的壓力。問題是，當他們在特定場合下暫時擺脫了這種壓力之後，他們對民間巫術

①《盤洲文集》卷六八，見《四部叢刊》初編第193冊。

以及民間淫祠會持有怎樣的看法呢？也就是說，作為一位普通的文人，他們對民間巫術以及民間淫祠持有怎樣的看法呢？

一般地說，宋代文人無法徹底割斷與民間巫術以及民間淫祠的聯繫。

《容齋隨筆·四筆》卷三“祝不勝詛”條說：

齊景公有疾，梁丘據請誅史祝。晏子曰：“祝有益也，詛亦有害。聊、攝以東，姑、尤以西，其為人也多矣。雖其善祝，豈能勝億兆人之詛？”晉中行寅將亡，召其太祝欲加罪。曰：“子為我祝，齋戒不敬，使吾國亡。”祝簡對曰：“今舟車飾，賦斂厚，民怨謗詛多矣。苟以為祝有益於國，則詛亦將為損。一人祝之，一國詛之，一祝不勝萬詛，國亡不亦宜乎？祝其何罪？”此二說若出一口，真藥石之言也^①。

聯繫《容齋隨筆》中對“祝”靈驗性的種種描寫，我們可以充分體會到作者之“雙重看法”。其實，作為宋代最偉大的“科學家”的沈括，他在那部被今人視為科學巨著的《夢溪筆談》中，依然為巫術保留了一席之地。而中國古代的科技著作中為巫術保留位置，這似乎是一種傳統^②。

《夢溪筆談》卷二〇、卷二一分別為“神奇”、“異事”，

①《容齋隨筆》第645頁。

②《齊民要術》卷五引《龍魚河圖》云：“臘月鼠斷尾，正月元旦太陽未出時，家長斬鼠著屋中，并祝：‘付敕屋吏，制斷鼠蟲。三時言勸，鼠不敢行。’”同書卷七記載了一篇《祝雜文》：“東方青帝土公，青帝神威。南方赤帝土公，赤帝神威。西方白帝土公，白帝神威。北方黑帝土公，黑帝神威。中央黃帝土公，黃帝神威。某年月某日辰敬啟五方五土之神，主人某甲，謹以七月上辰，造作麥糲數千百餅，阡陌縱橫，以辨疆界。須建立五王，各布封境。酒脯之薦，以相祈請。願垂神力，勤鑒所願。使出類絕蹤，穴蟲潛影。衣色錦布，或蔚或炳。殺熟火噴，以烈以猛。芳越椒薰，味超和鼎。飲利君子，既醉既逞。惠彼小人，亦恭亦敬。敬告再三，格言斯整。神之聽之，福應自冥。人願無為，希從畢永。急急如律令。”見《四部叢刊》初編第62冊。

其中所記之事，有不少與巫術相關。如，《夢溪筆談》卷二〇“神奇”記載：

吳僧文捷戒律精苦，奇迹甚多，能知宿命，然罕與人言。予從文通爲知制誥，知杭州，禮爲上客。文通嘗學誦《揭帝呪》，都未有人知。捷一日相見，曰：“舍人誦呪，何故闕一句？”既而思其所誦，果少一句。浙人多言文通不壽。一日齋心往問捷，捷曰：“公更三年爲翰林學士，壽四十歲，後當爲地下職仕，事權不減生時，與楊樂道待制聯曹，然公此時當衣衰經視事。”文通聞之，大駭曰：“數十日前，曾夢楊樂道相過云：‘受命與公同職事，所居甚樂，慎勿辭也。’”後數年，果爲學士而丁母喪，年三十九矣。明年秋，捷忽使人與文通訣別。時文通在姑蘇，急往錢塘見之。捷驚曰：“公大期在此月，何用更來？宜即速歸。”屈指計之曰：“急行尚可到家。”文通如其言，馳還遍別骨肉，是夜無疾而終。捷與人言多如此，不能悉記，此吾家事耳。捷嘗持《如意輪呪》，靈變尤多，餅中水呪之則湧立^①。

在此，沈括記敘的是自己親身經歷之事，其“真實性”是無可置疑的。我們前面還曾提及沈括自述目睹紫姑神之事，類此。

《夢溪筆談》卷二一“異事”記載：

世傳湖湘間因雷震有鬼神書“謝僊火”三字於木柱上，其字入木如刻，倒書之。此說甚著。近歲秀州華亭縣亦因雷震動有字在天王寺屋柱上，亦倒書云“高洞揚鴉一十六人火令章”，凡十一字。內“令章”兩字特奇勁，似唐人書體。至今尚在，頗與“謝

①《夢溪筆談校正》下冊第 660—661 頁。《如意輪呪》，即《如意輪陀羅尼經》；揭帝，佛教護法神之一。

僊火”事同。所謂“火”字者，疑若隊伍若干人爲“一火”耳^①。

歐陽修《集古錄》卷十記載：“右‘謝僊火’字，在今岳州華容縣廢玉真宮柱上，倒書而刻之，不知何人書也。傳云：大中祥符中，玉真宮爲天火所焚，惟留一柱有此字，好事者遂模於石。慶曆中，衡山女子號何僊姑者，絕粒輕身，人皆以爲僊也，有以此字問之者，輒曰：‘謝僊者，雷部中鬼也，夫婦皆長三尺，其色如玉，掌行火於世間。’後有聞其說者，於《道藏》中檢之，云實有謝僊名字，主行火，而餘說則無之。由是益以僊姑爲真僊矣。近見衡州奏云：‘僊姑死矣，都無神異。’客有自衡來者，云僊姑晚年羸瘦，面皮皴黑，第一衰嫗也。”^②對於“謝僊火”，張耒《明道雜誌》解釋說：“世傳謝僊火字，云謝僊是雷部中神名，主行火。此乃木杙上各私記其主姓名耳。火猶甲也。”^③同樣的說法亦見王得臣《塵史》卷中“碑碣”：“治平中，予令岳州巴陵。州有岳陽樓，樓上有石，倒刻‘謝僊火’三字。其序述慶曆中，華容縣一日晦暝震雷，已而殿柱有此，太守滕公宗諒子京問永州何僊姑，答以雷部中神昆弟二人，竝長三尺，鐵筆書之。然予在江湖間，人多以‘僊’爲名，又其字類世所謂開者。孫載積中宰吳興，德清新市鎮海寺殿宇宏壯，其碑云皆唐時所建。巨材髹漆，積久剝落，見倒書迹曰‘謝均李約收利火’十餘字，去地三尺。以紙磨搨之，與岳陽字大小一同。積中因曰：‘夫伐木於山者，其火隊既衆，則各刻其名，以爲別耳。凡記木必刻於木，

①《夢溪筆談校正》下冊第673頁。

②文淵閣《四庫全書》第681冊第140頁。相關記載，又見趙彥衛《雲麓漫鈔》卷二。

③《筆記小說大觀》第3編第3冊第1413頁。

營建法本在下，故倒書也。’由是知僊姑之妄也。”^①

然而，沈括解釋“謝僊火”時的“科學”態度，卻顯然與他的另一處記載相矛盾，《夢溪筆談》卷二〇“神奇”記載：

世傳有得雷斧、雷楔者，云：“雷神所墜，多於震雷之下得之。”而未嘗得見。元豐中，予居隨州，夏月大雷，震一木折，其下乃得一楔，信如所傳。凡雷斧多以銅鐵爲之，楔乃石耳，似斧而無孔^②。

其實，《夢溪筆談》中的“神奇”、“異事”兩卷，就是爲巫術之類的神秘文化留下空間，這種置留的空間顯示出沈括自己內心深處的某種觀念。也許，真正神秘的事物或現象超出了我們的理解能力，人類的知識總有某種無法逾越的局限。沈括自己說得十分明白：“人但知境中事耳；人境之外，事有何限，欲以區區世智情識，窮測至理，不其難哉！”^③

對於複雜的疾病問題，宋人似乎認爲這更是難以“窮測至理”的領域，因此，巫術在宋代醫學中深深地留下了自己的痕迹。蔡襄《聖惠方後序》說：“太宗皇帝平一平宇內，極所覆之廣，又時其氣息而大蘇之。乃設官賞金繒之科，購集古今名方與藥石診視之法，國醫詮次，類分百卷，號曰《太平聖惠方》。詔

①《筆記小說大觀》第6編第2冊第1040—1041頁。

②《夢溪筆談校正》下冊第645頁。

③同上，第656頁。沈括的這種態度具有普遍的意義。亞里士多德曾引述西蒙尼德斯的話說：“‘自然的秘密祇許神知道’，人類應安於人間的知識，不宜上窺天機。”見《形而上學》中譯本第5頁，商務印書館，1959年。紀昀《閱微草堂筆記》卷四：“蠱毒余未見，魔魅則數見之。爲是術者，不過瞽者、巫者與土木之工，然實能禍福死生人，歷歷有驗。是天地鬼神之權，任其播弄無忌也。又何說歟？其中必有理焉，但人不能知耳。宋儒於理不可解者，皆臆斷以爲無是事，毋乃膠柱鼓瑟乎？”見《筆記小說大觀》第28編第6冊第3267頁。紀昀的批評過於絕對。

頒州郡，傳於吏民。然州郡承之，大率嚴管鑰、謹曝涼而已，吏民莫得與其利焉。閩俗左醫右巫，疾家依巫索祟，而過醫之門十纔二三，故醫之傳益少。余治州之明年，議錄舊所賜書以示於衆。郡人何希彭者，通方伎之學，凡《聖惠方》有異域瓊怪難致之物，及食金石草木得不死之篇，一皆置之，酌其便於民用者得方六千九十六。希彭謹慎自守，爲鄉閭所信，因取其本載於版，列牙門之左右，所以導聖主無窮之澤淪究於下，又曉人以依巫之謬，使之歸經常之道，亦刺史之職也。”^①

但是，這樣一部以反巫術爲目的的醫書並沒有因此而割斷與巫術的聯繫。例如，《太平聖惠方》認爲心是精神的根本，應該時常保持清虛，神亂則導致氣血虧損、精神離散，可表現爲憂鬱、失聰、健忘等症狀。然而，《太平聖惠方》中關於心病的治療，大都具有巫術的意味。

宋代的另一部醫書《聖濟總錄》也有類似的情況。這部醫書大量記載了七情病及其治療方劑。值得注意的是，此書的編撰者認爲某些軀體的疾病是不能完全依靠藥物來治療的。《聖濟總錄》卷一九五至一九七爲“符禁門”，收符籙三百餘道，約六萬餘字，這說明巫術對當時醫學的深刻影響^②。《聖濟總錄》卷四“治發·祝由”根據《素問·移精變氣論》的思想，分析說：“蓋其俗淳，其性朴，至誠不二。推病由而祝之，以通神明。故神可移，而氣可變也。其或舍信惑，爲疑惑。指祝由爲無益之術，而精氣不純，邪毒深蓄，雖有祝由，不能已者，人心異也。善醫者察病

①《端明集》卷二九，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第583—584頁。

②參閱標點本《聖濟總錄》前“編者的話”。

淺深，雖不概以此治。至於病有鬼神之注忤，蟲獸之螫毒，必歸於祝由。是以官周瘍醫，常衆瘍祝藥劑殺之劑，必先之以祝。蓋醫之用祝尚矣，瘍尤宜焉。大抵意使神變，以正驅邪，則一也。”^①

張杲《醫說》也為巫術留下空間。《醫說》卷五引《修真秘訣》介紹類似於今天催眠術之類的“暮臥呪”：“暮臥常以手撫心，呪曰：‘天靈節榮，願得長生，五臟君侯，願其安寧。’男一七遍，女二七遍，長生不病。”^②

為了治療疾病，不僅巫術手段可以利用，民間淫祠也可以利用。李觀《邵氏神祠記》記載：“建昌治城北有民邵氏，世奉五通，禱祠之人，日累什百。景祐元年冬，里中大疫，而吾家與焉，乃請命於五通。……疾之解去，皆約日時，雖寶龜、泰筮，弗是過已。噫，五通之為神，不名於舊文，不次於典記，正人君子未之嘗言，而而有功於予，其可以廢？岩岩者石，可伐可磨，惟德之報，焉知其他！”^③

同樣，對於變幻莫測的個人命運，宋人似乎認為這也是難以“窮測至理”的領域。也正是因為如此，各種占卜活動在宋代知識分子中盛行^④。在宋代以前的筆記小說中，原本就常有變怪識

①《聖濟總錄》上冊第182頁。

②文淵閣《四庫全書》第742冊第107—108頁。同書卷四還有“呪水治哽”條：“以淨器盛新汲水，捧之面東，默念云：‘謹請太上東流水，急急如南方，火帝律令救。’一氣念七遍，即吹一口氣入水中，如此七吹，患人立下。”見同書第100頁。

③《盱江集》卷二四，見文淵閣《四庫全書》第1095冊第211頁。

④在宋代知識分子中，除前面提及的請紫姑神外，比較盛行的占卜術有相面術（《湘山野錄》卷下、《老學庵筆記》卷七），即使是蘇軾也認為自己貶謫海南是骨相不好所致，參閱張榮明《方術與中國傳統文化》第98—105頁；有作畫寓吉凶的“卦影”（《東坡志林》卷三、《東軒筆錄》卷一一）；有拆字術（《清波雜誌》卷三、《鐵圍山叢談》卷三、《夷堅志》補志“謝石拆字”以及“蓬州樵夫”與“朱安國相字”）；有聲卜（《新編分門古今類事》卷一二）。除此之外，夢占在宋代知識分子中也極為流行（《宋朝事實類苑》卷四五——四七）。

應之談，但多與王者、貴族、名臣、高士相聯繫。而將讖應迷信、卜筮夢兆故事作為日常生活中的精神補充，作為不可或缺的話題，還是以宋代士人為甚，這種情況特別突出地表現在宋代的稗官筆記之中。

即使是理學家邵雍，也對將《周易》用於占卜極有研究，《遊宦紀聞》卷七評論說：“天地萬物，莫逃乎數；知數之理，莫出乎《易》；知《易》之妙，惟康節先生。其學無傳，觀《皇極經世書》，概可見矣。此外有所謂太乙數，能知運祚災祥，刀兵水火，陰陽風雨；又能以之出戰守城，傍門小法；亦可知人命貴賤。”^①

我們前面曾提及民間對密宗呪語的熟悉，與民間對密宗呪語的熟悉不同，士人常常注重佛理。《東坡志林》卷三“朱炎學禪”：

芝上人言：近有節度判官朱炎學禪，久之，忽於《楞嚴經》若有所得者，問講僧義江曰：“此身死後，此心何住？”江云：“此身未死，此心何住？”炎良久以偈答曰：“四大不須先後覺，六根還向用時空，難將語默呈師也，祇在尋常語默中。”師可之^②。

但是，即使是知識分子中，也有不少巫術的信奉者。

《雞肋編》卷中：“吳子華中奉云：渠嚴州日，太守李裁者信州人，每夕焚《尊勝陀羅尼》以施鬼神。”^③

《邵氏聞見後錄》卷二九：“崇寧中，西都修大內，患苑中池水易涸。或云置牛骨池中，則水不涸。置之，果然。范時老

①《遊宦紀聞》第62頁。

②《東坡志林》第51頁。

③《雞肋編》第44頁。

董役，親見之。呂公晉伯云，除虱法，吸北方之氣噴筆端，書‘欽深淵默漆’五字，置於牀帳之間，即盡除。公資正直，非妄言者。”^①

蔡襄《尚書主客郎中王君墓誌銘》：“君諱惟正，字晦蒙，太原人。……被工部喪罷歸，服除，歷知遼、雅、衛、德四州。雅州之俗右鬼神，而巫覡憑依禍福，勒民財以自利。君按祠廟之不在祀典者，投其像於江，徹屋材以補官舍，巫覡爲之易業。……君喜書史，老益不懈，尤通緯象卜筮之說。”^②在這裡，蔡襄將王惟正打擊淫祠與“尤通緯象卜筮之說”並列提出，似乎根本沒有感覺到有什麼不妥，這不足爲怪，因爲一向旗幟鮮明地反對民間巫風的蔡襄，自己就寫有六篇祈雨之《祭神文》，收《端明集》卷三十六。

《孫公談圃》卷上：“荆公以雩病，夜焚紙錢。平甫戲曰：‘天曹也。’行倉法時，新立倉法，胥吏重祿者皆用馬，人以爲不便。故平甫譏之也。”^③《涑水紀聞》卷一六：“李士寧者，蓬州人，自言學道，多詭數，善爲巧發奇中。目不識書，而能口占作詩，頗有才思，而詞理迂誕，有類讖語，專以妖妄惑人。周遊四方及京師，公卿貴人多重之。人未嘗見其經營及有囊橐，而貨用常饒，猝有賓客十數，珍饌立具，皆以爲有歸錢術。王介甫尤信重之，熙寧中，介甫爲相，館士寧於東府且半歲，日與弟子遊，及介甫將出金陵，乃歸蓬州。”^④

①《邵氏聞見後錄》第227頁。

②《端明集》卷三八，見文淵閣《四庫全書》第1090冊第664—665頁。

③《筆記小說大觀》第8編第1冊第557—558頁。

④《涑水紀聞》第320—321頁。

如果說這種記載似乎有黨派相爭之嫌，那麼，我們再看《涑水紀聞》附錄二中的一段文字：

于尼父師旦，密人，本選人，屢以贓失官，編管在蔡。尼嘗適人生子，後爲二鬼所憑，言事或有驗，遂爲尼名惠普，士庶遠近輻輳，以佛事之。嘗因宦官言，邵亢、石全彬、富弼、李柬之、肅之宜爲輔相，皆當敬之者也。柬之姪女二人事之，王樂道命李氏甥爲其母首傳習妖教。收下獄，詔京東差官按之，得諸公書，自韓、曾以下皆有之，文公獨無。上問其故，公曰：“臣但不知耳，知之亦當有書。”時人美其分謗^①。

我們在前面曾提及蘇軾對巫蠱的批判，但蘇軾本人對某些巫術相當熟悉。他的《施餓鬼文》就詳細記載了驅逐餓鬼的方法以及所需要誦讀的呪語^②。程頤也曾明確地否定了傳統的上帝、鬼神，認爲“氣便是神”。《二程遺書》卷二二上記載了這樣一段對話：

問：“《易》言知鬼神之情狀。果有情狀否？”

曰：“有之。”

又問：“既有情狀，必有鬼神矣。”

曰：“《易》說鬼神，便是造化也。”

又問：“名山大川能興雲致雨，何也？”

曰：“氣之熏成耳。”

又問：“既有祭，則其須有神否？”

曰：“祇氣便是神也。今人不知此理，纔有水旱便去廟中祈

^①《涑水紀聞》第349頁。

^②參見《蘇軾文集》第6冊第2535頁。

禱，不知雨露是甚物，從何處出，復於廟中求耶。名山大川能興雲致雨，卻都不說着，卻於山川外木土人身上討雨露，木土人身上有雨露耶？”

又問：“莫是人自興妖？”

曰：“祇妖亦無，皆人心興之也。世人祇因祈禱而有雨，遂指爲靈驗耳。豈知適然？”^①

但是，程顥卻說：“世間有鬼憑依言語者，蓋屢見之。未可全不信，此亦有理。”又說：“卜筮之能應，祭祀之能享，亦祇是一個理。蓍龜雖無情，然所以爲卦，而卦有吉凶，莫非此理。以其有是理也，故以問焉，其應也如響。”^②宋代的“風水葬”以迷信祖先亡靈對子孫的庇護爲基礎。理學大師程氏兄弟卻說：

“卜其宅兆，卜其地之美惡也。……地之美者，則神靈安，其子孫盛。……父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危，亦其理也。”^③正是因爲如此，有人對北宋的滅亡作了“風水”方面的分析。《春渚紀聞》卷一：“信州白雲山人徐仁旺，與丁晉公議遷定陵事。仁旺欲用牛頭山前地，晉公定用山後地，爭之不可。仁旺乞禁繁大理以俟三歲之驗，卒不能回。仁旺表有言山後之害云：‘坤水長流，災在丙午年內，丁風直射，禍當丁末年終，莫不州軸起火，郡郡興盜。’聞之者，初未以爲然。至後金人犯關，果在丙午，而丁未以後，諸郡焚如之禍，相仍不絕。幅員之內，半爲盜賊。其言無不驗著。”^④

①文淵閣《四庫全書》第698冊第231—232頁。

②《二程遺書》卷二，見文淵閣《四庫全書》第698冊第19頁下，第48頁上。

③《二程文集》卷一——《葬說》，見文淵閣《四庫全書》第1345冊第712頁。

④《春渚紀聞》第2頁。丁晉公，即丁謂；定陵，即真宗之陵。同書同卷之“佑陵符兆”，具有相同的性質。

朱熹堅持張載和程氏兄弟的無鬼論，他說：“鬼神祇是氣。屈伸往來者，氣也。”他認為：“人將死者，熱氣上出，所謂魂升也；下體漸冷，所謂魄降也。……夫聚散者，氣也。……然已散者不復聚。釋氏即謂人死為鬼，鬼復變人，如此，則天地間常祇是許多人來來去去，更不由造化生生，必無是理。”^①但是，朱熹認為鬼是沒有的，但狐狸精卻是有的。《二十七日過毛山鋪壁間題詩者皆言有毛女洞在山絕頂間之驛官吏云魅魍所為耳因作此詩》：“人言毛女住青冥，散髮吹簫夜夜聲；卻是郵童知端的，向儂說是野狐精。”^②所謂“知端的”，就是對“野狐精”存在的一種肯定。

我們前面曾經提及，宋元之際的儲泳對於巫術進行了揭露與批判，他在《祛疑說·神像所以靈》中說：

設土木像敬而事之，顯應靈感，此非土木之靈，乃人心之靈耳。夫壇場社廟，或興或廢，有靈有不靈者，係人心之歸與不歸，風水之聚也不聚。蓋人者，具真覺之靈，受中和之氣，天地之內，莫靈於人，人心所聚，靈氣之所聚也。彼得風水之利者，氣脈停止，人心精爽得以依之，此所以愈靈而愈興也。其失風水之宜者，和氣不聚，人心精爽無所依棲，隨而蕩散，此所以日廢而不靈也。凡壇場，立於風水會聚之地，而人心歸鄉未有不靈而福德者。愚人不知此理，欲助其靈，乃取活蛇生鴉或獼猴藏於土木偶之胸腹，此非助靈之道，實助其妖孽耳。知者不可以不戒^③。

這種批判並沒有超越前人的見解，缺乏理論深度。《祛疑說·

①《朱子語類》第1冊第34頁，第37頁。

②《朱熹集》第1冊第215頁。

③文淵閣《四庫全書》第865冊第210頁下。

邪正》說：“人苟氣宇清明，心神虛爽，鬼魅何從而入？惟其昏擾，濁亂自生，顛倒見解，故外邪客氣乘之。然外邪客氣，即我之顛倒見解而已，非外來也，由內不自正。”^①此段文字從認識論的角度來說明鬼神迷信產生的根源，可惜的是，儲泳的這類文字不多，更多的是局限於具體的騙術分析。

宋代知識分子不能徹底割斷與民間巫術的聯繫，除了認識方面的原因，另一個原因就是許多民間巫術與人們的基本人倫觀念有密切的聯繫。例如，宋代民間盛行為死者燒紙錢的風習，而燒紙錢有明顯的安慰鬼魂的巫術意味^②。宋代的許多知識分子支持燒紙錢。《邵氏聞見錄》卷一九記載：“（邵雍）春秋祭祀，約古今禮行之，亦焚楮錢。程伊川怪而問之，則曰：‘明器之義也，脫有一非，豈孝子慈孫之心乎？’”^③

顯然，宋代知識分子在反巫術方面面臨着巨大的心理壓力，他們的文化處境是值得同情的。

①文淵閣《四庫全書》第865冊第208頁上至下。

②這方面的例子，《夷堅志》丙志卷一有“施三嫂”，丁志卷五有“靈泉鬼魅”，支志卷四有“項明妻”，支景卷一有“孔雀逐厲鬼”。見《夷堅志》第2冊第457頁，第579頁，第739—740頁，第888頁。

③《邵氏聞見錄》第215頁。

結 語

1. 宋代民間巫術的社會角色

宋代民間巫術幾乎涉及了當時社會生活的所有方面，而且在官方的反復打擊下未被扼殺，這實際上反映了民間欲望的多樣性以及頑強性。而這種多樣性與頑強性，正是古老的巫術得以綿延不絕而且花樣翻新的最根本原因。正是基於此，宋代民間巫術在當時的社會生活中扮演一個相當重要的角色。巫術理論基礎是虛假的，巫術的形式是荒誕的，但在特定的歷史條件下，巫術的本質就是支配自然的上帝，這正如卡西爾所說，巫術表現了“人的覺醒中的自我依賴”^①。

從功能上看，宋代的民間欲望主要表現在趨利與避害這兩個方面，而蠱術則同時表現了這兩種趨向。我強調宋代民間廣泛存在着巫術活動，並不是以為巫術是民間達到自己目的的惟一手段，而是強調當人們趨利與避害這兩種趨向與人們自身的能力或社會的能力發生不協調時，人們會自然而然地選擇巫術手段作為一種補充。就功能而言，巫術的雙重性在於：它是一種手段，但卻妨礙對真正手段的尋找；但這種妨礙往往不是有意為之，而是出於無奈。受到當時社會發展水平的限制，無論是個人還是政府

^①《人論》中譯本第118頁。

都無法依據現實的力量來解決民衆的全部欲望問題，因此必然為巫術留下活動的空間。因此，當官方祭司日益衰落時，民間巫師卻香火正盛。正統儒家“不語怪、力、亂、神”的說教，無法填補由於人類能力不足所形成的信仰空白；而某些士大夫剷除“邪惡”的努力，已經被證明是事倍功半的。正是由於宋代民間巫師在社會生活中的重要地位，許多民間巫師死後受到當地民衆的祭祀，甚至成為地方保護神。這一點在特定的地理環境中表現得更為明顯。從文獻上看，宋代民間巫術在南方較為興盛，這與南方地區的自然環境有某種內在的關聯。由於特定的地貌與氣候條件，自古南方地區就被視為瘴癘之地，各種流行病蔓延，時至宋代，情況依然如此。在這樣的環境中，人們對巫師以及巫術的需求是更為強烈的。

當然，巫術活動僅僅是民間社會生活的一個側面，這正如馬林諾夫斯基所說：“初民對於自然與命運，不管是或則利用，或則規避，都能承認自然勢力與超自然勢力，兩者並用，以期善果。……他永遠沒有單靠巫術的時候。然在另一方面，則也有完全不用巫術，即如生火與許多旁的技能之類。凡有時候必要承認自己的知識技能不夠了，便一定會利用巫術的。”^①

2. 宋代民間巫風與宋代的社會進步

我在書中討論的並不是一堆互不相干的歷史記錄，它們具有內在的聯繫，它們組成一個可操作的信仰系統，這一系統填充着科學無力顧及的空隙，祇要科學沒有達到無往而不勝的境地，這種填充就將繼續下去。

①《巫術·科學·宗教與神話》中譯本第16頁。

人類歷史表明，古老的巫術似乎並不一定隨着社會的發展而自然地萎縮，毫無疑問，中國封建文化在宋代達到了一個高峰，自然科學方面的成就令人矚目，但是，與此同時，民間的巫術活動也同樣令人矚目。其殺人祭鬼風氣的盛行，幾乎達到封建社會之最，以致於成爲一個令最高當局頭痛的社會痼疾。我對宋代民間巫術的描述，正說明這種主流文化與非主流文化的巨大反差，這種反差爲我們重新研究許多老問題開拓了空間。而我們先前的社會歷史探究，恰恰是以主流文化的風貌替代了社會文化的全貌。

另一方面，我們也不能因此而否定中國傳統文明在宋代取得了長足的發展。我們回到宋代民間殺人祭鬼的問題。葛兆光先生指出：“關於‘殺人祭鬼’這種記載在歷史文獻中再次大量出現的時代，恰恰證明，正是這一風俗受到了主流社會關注和警惕，並對它進行了強烈的抵制的時代。”^①這真是入木三分之論！

中國傳統文明在宋代取得了長足的發展，這可以通過比較的方式得到印證。例如，《宋書·周朗傳》記載周朗曾向宋孝武帝上書說：“凡鬼道惑衆，妖巫破俗，觸木而言怪者不可數，寓采而稱神者非可算。其原本是亂男女，合飲食，因之而以祈祝，從之而以報請，是亂不誅，爲害未息。凡一苑始立，一神初興，淫風輒以之而甚。今修堤以北，置園百里，峻山以右，居靈十房，糜財敗俗，其可稱限。又針藥之術，世寡復修，診脈之伎，人鮮能達。民因是益征於鬼，遂棄於醫，重令耗惑不反，死夭復半。今太醫宜男女習教，在所應遣吏受業。如此，故當愈於媚神之愚，

①《中國思想史》第二卷第367頁。

懲正腠理之弊矣。”^①周朗書奏忤旨，解職而去。類似的上書，北宋的夏竦則得到完全的結果，夏竦的建議得到採納，且產生了全局性的影響。

宋代社會在這方面的進步，還可以從當時的醫官體制中得到說明。《隋書·百官志下》：“太醫署有主藥、醫師、藥園師、醫博士、助教、按摩博士、祝禁博士等員。”^②《通典》卷二五《職官》說：“隋太醫署令二人，大唐因之，主醫藥，凡領醫針灸按摩祝禁各有博士。”^③《新唐書·百官志》：“尚藥局：奉禦二人，直長二人。掌和御藥、診視。凡藥供御，中書、門下長官及諸衛上將軍各一人，與監、奉御蒞之。藥成，醫佐以上先嘗，疏本方，具歲月日，蒞者署奏；餌日，奉御先嘗，殿中監次之，皇太子又次之，然後進御。太常每季閱送上藥，而還其朽腐者。左右羽林軍，給藥；飛騎、萬騎病者，頒焉。龍朔二年，改尚藥局曰奉醫局。有按摩師四人，祝禁師四人，書令史二人，書吏四人，直官十人，主藥十二人，藥童三十人，合口脂匠二人，掌固四人。”^④

作為對比，我們看一看《宋史》的記載。《宋史·職官志四》：“太醫局：有丞，有教授，有九科醫生額三百人。歲終則會其全失而丁賞罰。”又，同書《選舉志三》：“醫學：初隸太常寺，神

①《宋書》第7冊第2100—2101頁。

②《隋書》第3冊第776頁。

③《通典》第148頁中。

④《新唐書》第4冊第1218—1219頁。《舊唐書·職官志三》：“尚藥局：奉御二人，正五品下。直長四人，正七品上。書吏四人。侍御醫四人，從六品上。主藥十二人，藥童三十人。司醫四人，正八品下。醫佐八人，正八品下。按摩師四人，祝禁師四人，合口脂匠四人，掌固四人。”《舊唐書》第6冊第1864頁。關於隋唐祝禁博士的研究，可參閱袁瑋《中國古代祝由療法初探》，見《自然科學史研究》1992年1期；朱瑛石《“祝禁博士”源流考——兼論宗教對隋唐行政法的影響》，見《唐研究》第五卷，北京大學出版社，1999年。

宗時始置提舉判官及教授一人，學生三百人。設三科以教之，曰方脈科，針科，瘍科。凡方脈以《素問》《難經》《脈經》為大經，以《巢氏病源》《龍樹論》《千金翼方》為小經；針、瘍科則去《脈經》而增《三部針灸經》。”^①

在這種對比中，我們確實可以感受到社會在制度文化方面的進步。但這種制度文化方面的進步似乎是一柄雙刃劍，它在將呪禁博士排除出去的同時，也削弱了對這類人的管理^②。

3. 皇權與民間巫權的根本分歧所在

由於民間巫師的生活領域與百姓的生活領域交織在一起，所以民間巫師更容易與百姓相處。百姓心中雖然對巫師的詛咒表示不安，但他們在意識深處存在着對巫術的依賴性，民間巫師在實際上控制着百姓很大一部分生活。民間巫師對百姓的這種巨大的影響力量，往往以政治的形式表現出來。由巫師所組織的民間暴動組織，其組成的人員多為下層民衆，這可以視為巫術對民間影響力的具體表現。由此，宋代民間社會的巫權便與皇權發生了根本性的衝突。

市民階層（特別是商人階層）和地方勢力的崛起，與宋代民間巫術活動有密切的關係。商人的流動性，大大加快了各種地域文化相互交流的速度，隨着地方性神靈的擴張與相互滲透，各種地域性信仰也加速了相互間的融合與滲透，從而使人們在巫術知識方面大開眼界。宋代地方淫祠的興盛，就其實際意義來說，是

①《宋史》第12冊第3885—1886頁，第11冊第3689頁。

②這種情形與宋代占卜盛行相類似。唐、五代設有管理占卜的專門機構“太卜署”，凡屬官府管理的占卜活動即所謂“卜筮正術”，一概不許民間參與，民間不得收藏和傳習有關書籍；而宋代撤消了“太卜署”，所謂“卜筮正術”反倒得以在民間流行。

以地方性的神權來抗衡中央神權。頗為耗資的地方淫祠得以維持和發展，沒有鄉紳的財力支援是根本無法想象的。對此美國學者韓森已有研究^①。而對照我前面所提及的一些地方官吏對淫祠的取締行為，這恰恰說明紳士階層的不同取向。中央政府對民間淫祠反復打擊而收效甚微，沒有地方勢力與其暗中對抗也是無法想象的。地方淫祠的興盛，不僅強化了民間的有神論信仰，也為巫師的活動提供了場所。

為了維持政權的穩定，宋代中央政府從建立之初便開始了對民間巫術的打擊；但是，宋代中央政府或地方政府本身也往往組織各種巫術活動。宋朝的一些皇帝曾下詔書以限制巫師的活動，但他們卻又往往出於個人的特定的政治目的而利用巫術，這使得宋代的皇帝與巫師之間形成一種獨特的關係，巫師為皇帝解決一般人所不能解決的問題，而皇帝則為其提供金錢或社會地位。因此，宋代中央政府或地方政府對於民間巫術活動的打擊，說穿了，不過是對通神權利的爭奪。而從北宋到南宋，中央王朝反復嚴令民間祭祀活動中使用某些官方儀仗，其目的正在於維護這些儀仗所象徵的皇權與正統秩序。這正如美國學者太史文所說“隨着中國的統一及秦漢時期集權化中央朝廷的產生發展，巫覡成為皇權官方宗教中不自由卻常常被奴役的角色。中國統治者交替尊奉或迫害他們……雖然有時將他們驅逐出官方宗教的祠廟，同時禁止他們在民間的活動，但他們行為背後的宇宙觀念卻極少受到質疑。”^②至於宋代的知識分子，他們不可能徹底割斷與民間巫

① *Chang Gods in Medieval China, 1127—1276*, pp. 58—59.

② *The Ghost Festival in Medieval China*, p. 143.

術的聯繫（如夏竦本人便寫有許多祈雨文）；宋代的知識分子甚至不可能徹底割斷與民間巫術的聯繫，這除了認識方面的原因之外，另一個原因就是許多民間巫術與人們的基本人倫觀念有密切的聯繫。

在宋代社會，無論是官方還是民間，人們都認為巫師是此界與彼界的中介者，問題僅僅在於：巫術活動應該在何地進行，是在官方廟堂還是在民間淫祠之中？巫術活動應該由誰來主持，是代表皇權的官吏或祭司還是普通的民間巫師？宋代官方根本無法對巫術行為予以致命的打擊。而具有諷刺意味的是，北宋政權就是因為信奉民間巫師而加速了自己的滅亡。

4. 宋代民間巫術與宋代宗教的雙向滲透

民間巫術並不關心對世界的全面看法，也不試圖解釋人類的存在和未來的前景，它不是一種全面綜合的學說體系，而祇是種種法術的集合。我認為巫術與宗教是有所區別的，也不否認兩者之間的血緣聯繫。不過，從宋代民間巫術存在的具體情形來看，我覺得宋代民間巫術幾乎涉及了當時所有的宗教派別。而宋代的佛教與道教為了自身的存在與發展，也有意識地利用宋代的民間巫術文化。這一點，正如美國學者太史文所說：“當佛教與道教作為制度型宗教在西元初幾個世紀產生、發展時，它們不得不依賴一事先存在的基礎。”^①

從歷史上看，佛教傳入中國的過程，其實也就是佛教融於中國文化的過程，佛教通過比附、迎合、改造、創新、調和等等手

^① *The Ghost Festival in Medieval China*, p. 164. 他還感歎地說：“遺憾的是，極少有人把佛教史作為一種適應本土巫覡傳統的過程去解讀。儘管如此，巫覡對佛教自低層向上層的影響是無庸置疑的。”見 *The Ghost Festival in Medieval China*, p. 165。

法去迎合中國固有的民間文化，這就造成了中國佛教的世俗化傾向。在中國歷史上，許多佛教徒在信仰方面往往是徒具宗教形式，極少宗教精神的。他們並不重視精神的解脫，而是關心現世的幸福和現實的利益。而道教發展到宋代，一個與世俗的封建政權相呼應的、以玉皇大帝為至尊、太上老君等為輔佐的道教神僊系統已經完整地形成了。這個系統機構齊全，等級分明。宋代道教在組織系統上有所發展，出現了全真、太一等新的教派，但在理論上卻日趨衰微。丹鼎（包括內丹和外丹）、符籙成為道士的職業活動，道教的神僊方術迷信更加系統化。由此，道教在宋代民間巫術活動中留下深深的痕迹；而宋代最高統治者也常常以巫術要求道士。

佛教信徒以及道教信徒的下層化，是一個值得注意的現象。那些日益下層化的佛教信徒以及道教信徒，他們對宋代民間巫術活動的推動作用不可低估。下層的遊僧道士，不僅已經游離於社會的主流之外，而且還游離於所屬宗教的主流之外，他們以自己一知半解的一點宗教知識，聯合民間自發產生的巫師、巫婆，保持了宋代民間社會與鬼神相溝通的必要渠道。正因為如此，釋、道、巫在宋代民間社會中形成了緊密的結合。如，《夷堅志》支丁卷四“治湯火呪”：

里巫多能持呪語而蹈湯火者，元仲弟得其訣，為人拯治，無不立差。其但云：“龍樹王如來，授吾行持北方壬癸禁火大法；龍樹王如來，吾是北方壬癸水，收斂天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令。”呪畢，手握真武印吹之，即用少許冷水澆。雖火燒手足成瘡，亦可療^①。

①《夷堅志》第3冊第996頁。洪邁自注：“洪元仲說。”

“龍樹王如來”，即“龍樹菩薩”，是佛教人物；而“急急如律令”則是道教語言。

再如，道教認為中元節是中元地官的生日，是其“赦罪之辰”，而佛教則以為中元節是目連救母之日，民間則將其視為祭祀先人的“鬼節”，同時在此日占卜氣候。這是釋、道、巫在宋代民間社會生活中緊密結合的例證。以民間的多神信仰為基礎，宋代民間巫術以其種種神奇的巫術效應吸引了大批信奉者，從而使自身沒有淹沒在形形色色的宗教活動之中。宋代民間以一種極端的實用主義態度對待一切巫術方式，而這種開放式的選擇，最為生動地反映了中國傳統民間信仰的遊移特徵，宋代民間對於古老的巫術表現出一種超越具體宗教教派的認同。

5. 宋代民間巫術對宋代文化的全面輻射

巫術雖然是科學的對立面，但宋代民間巫術還是在宋代的自然科學方面深深地留下了自己的印記。即使是沈括也沒有擺脫中國古代的科技著作中為巫術保留位置的傳統，在那部被今人視為科學巨著的《夢溪筆談》中，依然為巫術保留了一席之地。《夢溪筆談》卷二〇、卷二一分別為“神奇”、“異事”，其中所記之事，有不少與巫術相關。

宋代民間巫術與宋代詩詞文學有密切的關係，我曾舉出許多“紫姑神”筆下出現詩詞作品，而宋代文人有關民間巫術的詩詞作品則不勝枚舉。宋代小說新出現了“妖術”一類，所謂妖術小說，即演述妖異法術的故事，這與宋代的民間巫術顯然有着內在的聯繫。巫師在通神時往往要利用歌舞，而歌舞與戲劇有着血緣聯繫，因此，民間巫術與戲劇的聯繫是相當緊密的。宋代與民間巫術相關的散文基本有兩類。第一類是明確具有巫術意味的“應

用文”，如青詞之類；此外，文人代表民衆寫作一些禱告之文也顯示了民間巫術對宋代文學的影響。

就大致情況而言，有一些古老的巫術在宋代已經基本上跳出其族屬和階層的窠臼，成為種種具有廣泛社會基礎的習俗。另外，宋代的民間巫術與歲時節日緊密地結合在一起，成為節日活動的一個最為重要的組成部分，使得民間的節日活動更為豐富，惟有巫術活動纔使得節日成其為節日；甚至，特定的節日與特定的占卜活動形成了一種固定的聯繫。而人生禮儀中的種種具有巫術意味的習俗，則表示巫術活動與人們的日常生活發生了更為緊密的聯繫。

主要引用書目

《毛詩正義》，漢毛公傳，鄭玄箋，唐孔穎達等正義。中華書局影印阮刻本

《十三經註疏》，1980年。本書所引《十三經》均為此版本。

《周禮註疏》，漢鄭玄注，唐賈公彥疏。

《禮記正義》，漢鄭玄注，唐孔穎達正義。

《春秋左傳正義》，晉杜預注，唐孔穎達等正義。

《春秋公羊傳註疏》，漢何休注，唐徐彥疏。

《論語註疏》，魏何晏等注，宋邢昺疏。

《孟子註疏》，漢趙岐注，宋孫奭疏。

《月令章句》，漢蔡邕撰。四川大學館藏清黃奭輯清道光黃氏《漢學堂叢書》刻本。

《書經集傳》，宋蔡沈撰。臺灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》第58冊，臺北，1986年。本書所引《四庫全書》均為此版本。

《逸周書》，佚名撰，晉孔晁注。文淵閣《四庫全書》第370冊。

《國語》，佚名撰，晉韋昭注。上海古籍出版社標點本，1978年。

《吳越春秋輯校彙考》，漢趙曄撰，周春生輯校彙考。上海古籍出版社，1997年。

《史記》，漢司馬遷撰。中華書局標點本，1985年。

《漢書》，漢班固撰。中華書局標點本，1983年。

《後漢書》，劉宋范曄撰。中華書局標點本，1982年。

- 《三國志》，晉陳壽撰，劉宋裴松之注。中華書局標點本，1982年。
- 《華陽國志校注》，晉常璩撰，劉琳校注。巴蜀書社，1984年。
- 《晉書》，唐房玄齡等撰。中華書局標點本，1982年。
- 《魏書》，北魏魏收撰。中華書局標點本，1974年。
- 《南齊書》，梁蕭子顯撰。中華書局標點本，1972年。
- 《宋書》，梁沈約撰。中華書局標點本，1974年。
- 《南史》，唐姚思廉撰。中華書局標點本，1973年。
- 《梁書》，唐李延壽撰。中華書局標點本，1975年。
- 《周書》，唐令狐棻等撰。中華書局標點本，1971年。
- 《隋書》，唐令狐棻等監修，唐魏徵等編。中華書局標點本，1973年。
- 《舊唐書》，後晉劉昫等撰。中華書局標點本，1975年。
- 《新唐書》，宋歐陽修、宋祁撰。中華書局標點本，1975年。
- 《舊五代史》，宋薛居正等撰。中華書局標點本，1976年。
- 《新五代史》，宋歐陽修撰。中華書局標點本，1974年。
- 《遼史》，元脫脫等撰。中華書局標點本，1974年。
- 《宋史》，元脫脫等撰。中華書局標點本，1977年。
- 《續資治通鑑長編》，宋李燾撰。上海古籍出版社，1986年。
- 《建炎以來繫年要錄》，宋李心傳撰。中華書局標點本，1956年。
- 《皇宋通鑑長編紀事本末》，楊仲良撰。《宛委別藏》本，江蘇古籍出版社，1988年。
- 《宋會要輯稿》，清徐松輯。中華書局影印本，1987年。
- 《中興小紀》，宋熊克撰。文淵閣《四庫全書》第313冊。
- 《三朝北盟會編》，宋徐夢莘編撰。上海古籍出版社，1987年。
- 《宋名臣奏議》，宋趙汝愚編。文淵閣《四庫全書》第432冊。
- 《名公書判清明集》，宋佚名編。中華書局點校本，1987年。

- 《宋文鑒》，宋呂祖謙編。文淵閣《四庫全書》第1350、1351冊。
- 《宋大詔令集》，宋佚名編。中華書局，1997年。
- 《鄂國金佗粹編續編》，宋岳珂編，王曾瑜校注。中華書局，1989年。
- 《元史》，明宋濂等撰。中華書局標點本，1977年。
- 《唐律疏議》，唐長孫無忌等撰。文淵閣《四庫全書》第672冊。
- 《通典》，唐杜佑撰。中華書局標點本，1984年。
- 《唐會要》，宋王溥撰。文淵閣《四庫全書》第606、607冊。
- 《重詳定刑統》，宋竇儀等撰。《續修四庫全書》第862冊，上海古籍出版社。
- 《文獻通考》，元馬端臨撰。中華書局標點本，1986年。
- 《元典章》，《四庫全書存目叢書》第263冊，上海古籍出版社，1996年。
- 《歷代名臣奏議》，明楊士奇編。文淵閣《四庫全書》第433—442冊。
- 《淳熙三山志》，宋梁克家纂修。文淵閣《四庫全書》第484冊。
- 《太平寰宇記》，宋樂史撰。文淵閣《四庫全書》第469、470冊。
- 《方輿勝覽》，宋祝穆撰。文淵閣《四庫全書》第471冊。
- 《會稽志》，宋施宿等撰。文淵閣《四庫全書》第486冊。
- 《嘉定赤城志》，宋陳耆卿撰。文淵閣《四庫全書》第486冊。
- 《咸淳臨安志》，宋潛說友撰。文淵閣《四庫全書》第490冊。
- 《岳陽風土志》，宋范致明撰。文淵閣《四庫全書》第589冊。
- 《僊溪志》，宋趙與泌修，宋黃岩巖纂。《宋元方志叢刊》第8冊，中華書局影印本，1990年。
- 《四明續志》，元王元恭撰。《宋元方志叢刊》第7冊，中華書局影印本，1990年。
- 〔萬曆〕《揚州府志》，明楊洵等編撰。《北京圖書館古籍珍本叢刊》第25冊，書目文獻出版社，1988年。
- 〔正德〕《姑蘇志》，明林世遠等編撰。《北京圖書館古籍珍本叢刊》第26、27

冊，書目文獻出版社，1988年。

《江西通志》，清趙宏恩等監修。文淵閣《四庫全書》第513—518冊。

《墨子閒詁》，春秋墨翟撰，清孫詒讓釋詁。中華書局標點本，1986年。

《韓非子集解》，戰國韓非撰，清王先慎集解。中華書局標點本，1998年。

《呂氏春秋校釋》，戰國呂不韋撰，陳奇猷校釋。學林出版社，1984年。

《淮南鴻烈集解》，漢劉安撰，劉文典集解。中華書局，1989年。

《春秋繁露義證》，漢董仲舒撰，蘇輿義證。中華書局，1996年。

《鹽鐵論校注》（定本），漢桓寬撰，王利器校注。中華書局，1996年。

《法言義疏》，漢揚雄撰，汪榮寶義疏。中華書局，1987年。

《潛夫論箋校正》，漢王符撰，彭鐸校正。中華書局，1985年。

《風俗通義校釋》，漢應劭撰，吳樹平校釋。天津人民出版社，1990年。

《論衡校釋》，漢王充撰，黃暉校釋，附劉遂盼集解。中華書局，1996年。

《抱朴子內篇校釋》（增訂本），晉葛洪撰，王明校釋。中華書局，1985年。

《法苑珠林》，唐釋道世編。《四部叢刊》初編第84—88冊，上海書店影印本，1989年。本書所引《四部叢刊》均為此版本。

《大唐西域記校注》，唐玄奘撰，季羨林等校注。中華書局，1990年。

《長阿含經》，後秦耶舍竺佛念譯。《大正藏》第1冊，日本大藏出版株式會社，1933年。本書所引《大正藏》均為此版本。

《增壹阿含經》，東晉瞿曇僧伽提婆譯。《大正藏》第1冊。

《雜阿含經》，劉宋求那跋陀羅譯。《大正藏》第2冊。

《中阿含經》，東晉瞿曇僧伽提婆譯。《大正藏》第2冊。

《大日如來劍印》，佚名譯。《大正藏》第18冊。

《陀羅尼集經》，唐阿地瞿多譯。《大正藏》第18冊。

《大佛頂如來密因修證了諸義菩薩萬行首楞嚴經》，唐般刺蜜帝譯。《大正藏》第19冊。

《大寶廣博樓閣善住秘密陀羅尼經》，唐不空譯。《大正藏》第19冊。

《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，唐伽梵達摩譯。《大正藏》第20冊。

《摩登伽經》，三國竺律炎、支謙譯。《大正藏》第21冊。

《安宅神呪經》，東漢佚名譯。《大正藏》第21冊。

《四明尊者教行錄》，宋宗曉編撰。《大正藏》第46冊。

《佛祖統紀》，宋志磐撰。《大正藏》第49冊。

《宋高僧傳》，宋寧贊等撰。《大正藏》第50冊。

《出三藏記集》，梁僧佑撰。《大正藏》第55冊。

《敦煌寶藏》，黃永武主編。臺灣新文豐出版公司，1986年。

《太上洞淵北帝天蓬護命消災神呪妙經》，佚名撰。《正統道藏》第2冊，臺灣新豐出版公司，1977年。本書所引《正統道藏》均為此版本。

《清微元降大法》，佚名撰。《正統道藏》第6冊。

《無上玄元玉堂大法》，佚名撰。《正統道藏》第6冊。

《太上洞玄靈寶滅度五煉生屍妙經》，佚名撰。《正統道藏》第10冊。

《上清正心法》，佚名撰。《正統道藏》第17冊。

《上清天樞院回車畢道正法》，佚名撰。《正統道藏》第17冊。

《太上六壬明鑒符陰經》，佚名撰。《正統道藏》第31冊。

《洞玄靈寶道學科儀》，佚名撰。《正統道藏》第41冊。

《上清明鑒要經》，佚名撰。《正統道藏》第47冊。

《高上神霄玉清真王紫書大法》，佚名撰。《正統道藏》第48冊。

《道法會元》，佚名撰。《正統道藏》第48—51冊。

《上清靈寶大法》，宋王契真編。《正統道藏》第51、52冊。

《正一修真略儀》，佚名撰。《正統道藏》第53冊。

《太上助國救民總真秘要》，元妙宗編。《正統道藏》第53冊。

- 《海瓊白真人語錄》，宋謝顯道等編。《正統道藏》第55冊。
- 《太上元始天尊說北帝伏魔神呪妙經》，佚名撰。《正統道藏》第57冊。
- 《符咒全書》，佚名撰。《藏外道書》第29冊，巴蜀書社，1994年。
- 《道藏提要》，任繼愈主編。中國社會科學出版社，1991年。
- 《楚辭補注》，宋洪興祖撰，白化文等點校。中華書局，1983年。
- 《楚辭集注》，宋朱熹撰。上海古籍出版社，1997年。
- 《山帶閣注楚辭》，清蔣驥撰。上海古籍出版社，1984年。
- 《李賀詩集》，唐李賀撰，葉蔥奇註疏。人民文學出版社，1984年。
- 《樂府詩集》，宋郭茂倩編。中華書局點校本，1979年。
- 《咸平集》，宋田錫撰。文淵閣《四庫全書》第1085冊。
- 《乖崖先生文集》，宋張詠撰。文淵閣《四庫全書》第1085冊。
- 《武夷新集》，宋楊億撰。文淵閣《四庫全書》第1086冊。
- 《文莊集》，宋夏竦撰。文淵閣《四庫全書》第1087冊。
- 《文恭集》，宋胡宿撰。文淵閣《四庫全書》第1088冊。
- 《安陽集》，宋韓琦撰。文淵閣《四庫全書》第1089冊。
- 《徂徠石先生集》，宋石介撰。文淵閣《四庫全書》第1090冊。
- 《端明集》，宋蔡襄撰。文淵閣《四庫全書》第1090冊。
- 《蘇學士集》，宋蘇舜欽撰。文淵閣《四庫全書》第1092冊。
- 《蘇魏公集》，宋蘇頌撰。文淵閣《四庫全書》第1092冊。
- 《伐檀集》，宋黃庶撰。文淵閣《四庫全書》第1092冊。
- 《古靈集》，宋陳襄撰。文淵閣《四庫全書》第1093冊。
- 《華陽集》，宋王珪撰。文淵閣《四庫全書》第1093冊。
- 《公是集》，宋劉敞撰。文淵閣《四庫全書》第1095冊。
- 《吁江集》，宋李觀撰。文淵閣《四庫全書》第1095冊。
- 《丹淵集》，宋文同撰。文淵閣《四庫全書》第1096冊。

- 《都官集》，宋陳舜俞撰。文淵閣《四庫全書》第1096冊。
- 《彭城集》，宋劉攽撰。文淵閣《四庫全書》第1096冊。
- 《浮德集》，宋呂陶撰。文淵閣《四庫全書》第1098冊。
- 《宛陵集》，宋梅堯臣撰。文淵閣《四庫全書》第1099冊。
- 《樂全集》，宋張方平撰。文淵閣《四庫全書》第1104冊。
- 《淮海集》，宋秦觀撰。文淵閣《四庫全書》第1115冊。
- 《毗陵集》，宋張守撰。文淵閣《四庫全書》第1127冊。
- 《丹陽集》，宋葛勝仲撰。文淵閣《四庫全書》第1127冊。
- 《相山集》，宋王之道撰。文淵閣《四庫全書》第1132冊。
- 《慶鴻居士集》，宋孫覲撰。文淵閣《四庫全書》第1135冊。
- 《浮山集》，宋仲并撰。文淵閣《四庫全書》第1137冊。
- 《斐然集》，宋胡寅撰。文淵閣《四庫全書》第1137冊。
- 《知稼翁集》，宋黃公度撰。文淵閣《四庫全書》第1139冊。
- 《嵩山集》，宋晁公遡撰。文淵閣《四庫全書》第1139冊。
- 《高峰集》，宋廖剛撰。文淵閣《四庫全書》第1142冊。
- 《文忠集》，宋周必大撰。文淵閣《四庫全書》第1147冊。
- 《雪山集》，宋王質撰。文淵閣《四庫全書》第1149冊。
- 《方舟集》，宋李石編。文淵閣《四庫全書》第1149冊。
- 《絜齋集》，宋袁燮撰。文淵閣《四庫全書》第1157冊。
- 《定齋集》，宋蔡戡撰。文淵閣《四庫全書》第1157冊。
- 《南澗甲乙稿》，宋韓元吉撰。文淵閣《四庫全書》第1165冊。
- 《漫塘集》，宋劉宰撰。文淵閣《四庫全書》第1170冊。
- 《鶴林集》，宋吳泳撰。文淵閣《四庫全書》第1176冊。
- 《滄州塵缶集》，宋程公許撰。文淵閣《四庫全書》第1176冊。
- 《巽齋文集》，宋歐陽守道撰。文淵閣《四庫全書》第1183冊。

- 《二程文集》，宋程顥、程頤撰。文淵閣《四庫全書》第1345冊。
- 《二程遺書》，宋程顥、程頤撰，宋朱熹編。文淵閣《四庫全書》第698冊。
- 《張子全書》，宋張載撰。文淵閣《四庫全書》第697冊。
- 《王黃州小畜集·王黃州小畜外集》，宋王禹偁撰。《四部叢刊》初編第133冊。
- 《河南先生文集》，宋尹洙撰。《四部叢刊》初編集部第137冊。
- 《司馬公文集》，宋司馬光撰。《四部叢刊》初編第138、139冊。
- 《司馬氏書儀》，宋司馬光撰。文淵閣《四庫全書》第142冊。
- 《南豐先生元豐類稿》，宋曾鞏撰。《四部叢刊》初編集部第143、144冊。
- 《歐陽文忠公集》，宋歐陽修撰。《四部叢刊》初編第148—152冊。
- 《集古錄》，宋歐陽修撰。文淵閣《四庫全書》第681冊。
- 《臨川先生文集》，宋王安石撰。《四部叢刊》初編第153—155冊。
- 《豫章黃先生文集》，宋黃庭堅撰。《四部叢刊》初編第163、164冊。
- 《張右史文集》，宋張耒撰。《四部叢刊》初編第166、167冊。
- 《浮溪集》，宋汪藻撰。《四部叢刊》初編第173冊。
- 《盤洲文集》，宋洪適撰。《四部叢刊》初編第192、193冊。
- 《渭南文集》，宋陸游撰。《四部叢刊》初編第200、201冊。
- 《水心先生文集》，宋葉適撰。《四部叢刊》初編集部第202、203冊。
- 《西山先生真文忠公文集》，宋真德秀撰。《四部叢刊》初編集部第208—210冊。
- 《後村先生大全集》，宋劉克莊撰。《四部叢刊》初編第211—215冊。
- 《蘇軾文集》，宋蘇軾撰，孔凡禮點校。中華書局，1990年。
- 《蘇軾詩集》，宋蘇軾撰，清王文誥輯注，孔凡禮點校。中華書局，1990年。
- 《樂城集》，宋蘇轍撰，曾棗莊、馬德富點校。上海古籍出版社，1987年。
- 《朱子語類》，宋黎靖德編，王星賢點校。中華書局，1999年。

- 《朱熹集》，宋朱熹撰，郭齊、尹波校點。四川教育出版社，1996年。
- 《范石湖集》，宋范大成撰，富壽蓀點校。上海古籍出版社，1981年。
- 《劍南詩稿校注》，宋陸游撰，錢仲聯校注。上海古籍出版社，1985年。
- 《石林奏議》，宋葉夢得撰。四川大學館藏清光緒十一年陸氏刻本。
- 《于湖居士文集》，宋張孝祥撰，徐鵬校點。上海古籍出版社，1980年。
- 《陳亮集》（增補本），宋陳亮撰，鄧廣銘點校。中華書局，1987年。
- 《全宋詩》，北京大學古文獻研究所輯。北京大學出版社1998年。
- 《揭傒斯全集》，元揭傒斯撰，李夢生標校。上海古籍出版社，1985年。
- 《搜神記》，晉干寶撰，范寧校點。中華書局，1979年。
- 《博物志校正》，晉張華撰，范寧校正。中華書局，1980年。
- 《搜神後記》，晉陶潛撰。《筆記小說大觀》第4編第2冊，臺北新興書局，1984年。本書引用《筆記小說大觀》均為此版本。
- 《西京雜記》，晉葛洪撰。《四部叢刊》初編第79冊。
- 《搜神後記》，晉陶潛撰。《筆記小說大觀》第4編第2冊。
- 《顏氏家訓集解》，北齊顏之推撰，王利器集解。華書局，1982年。
- 《荆楚歲時記》，梁宗懷撰，王毓榮校注。臺灣文津出版社，1992年。
- 《鑒誠錄》，後蜀何光遠撰。文淵閣《四庫全書》第1035冊。
- 《朝野僉載》，唐張鷟撰，趙守儼點校。中華書局，1997年。
- 《酉陽雜俎》，唐段成式撰，方南生點校。中華書局，1981年。
- 《樂府雜錄》，唐段安節撰。《叢書集成》初編第1659冊，中華書局，1983年。本書所引《叢書集成》均為此版本。
- 《杜陽雜編》，唐蘇鶚撰。《叢書集成》初編第2835冊。
- 《清異錄》，宋陶穀撰。文淵閣《四庫全書》第1047冊。
- 《江淮異人錄》，宋吳淑撰。《筆記小說大觀》第3編第3冊。
- 《南部新書》，宋錢易撰。《筆記小說大觀》第6編第2冊。

- 《墨客揮犀》，宋彭乘撰。文淵閣《四庫全書》第1037冊。
- 《歸田錄》，宋歐陽修撰，李偉國點校。中華書局，1997年。
- 《括異志》，宋張師正撰，白化文、許德楠點校。中華書局，1996年。
- 《涑水記聞》，宋司馬光撰，鄧廣銘等點校。中華書局，1997年。
- 《青瑣高議》，宋劉斧撰輯。中華書局標點本，1997年。
- 《青箱雜記》，宋吳處厚撰，李裕民點校。中華書局，1997年。
- 《蜀檮杌》，宋張唐英撰。《筆記小說大觀》第6編第3冊。
- 《夢溪筆談校證》，宋沈括撰，胡靜道校證。上海出版公司，1956年。
- 《塵史》，宋王得臣撰。《筆記小說大觀》第6編第2冊。
- 《東坡志林》，宋蘇軾撰，王松齡點校。中華書局，1997年。
- 《東坡志林·仇池筆記》，宋蘇軾撰，華東師範大學古籍研究所點校注釋。
華東師範大學出版社，1983年。
- 《龍川略志》《龍川別志》，宋蘇轍撰，俞宗憲點校。中華書局，1997年。
- 《新編分門古今類事》，宋委心子撰。中華書局，1987年。
- 《圖畫見聞志》，宋郭若虛撰。《叢書集成》初編第1648冊。
- 《談藪》，宋龐元英撰。《筆記小說大觀》第6編第4冊。
- 《文昌雜錄》，宋龐元英撰。《筆記小說大觀》第20編第6冊。
- 《湘山野錄》（附《湘山野錄續錄》、《玉壺清話》），宋文瑩撰，鄭世剛、楊立揚點校。中華書局，1997年。
- 《歲時廣記》，宋陳元靚撰。《筆記小說大觀》第20編第4—5冊。
- 《明道雜誌》，宋張耒撰。《筆記小說大觀》第3編第3冊。
- 《後山叢談》，宋陳師道撰。《筆記小說大觀》第3編第4冊。
- 《邵氏聞見錄》，宋邵伯溫撰，李劍雄、劉德權點校。中華書局，1997年。
- 《泊宅編》、《青溪寇軌》，宋方勺撰，許沛藻、楊立揚點校。中華書局，1997年。

- 《石林燕語》，宋葉夢得撰，侯忠義點校。中華書局，1997年。
- 《避暑錄話》，宋葉夢得撰。《筆記小說大觀》第3編第3冊。
- 《春渚紀聞》，宋何遜撰，張華明點校。中華書局，1997年。
- 《鐵圍山叢談》，宋蔡條撰，馮惠民、沈錫麟點校。中華書局，1997年。
- 《事物紀原》，宋高承撰。文淵閣《四庫全書》第920冊。
- 《墨莊漫錄》，宋張邦基撰。文淵閣《四庫全書》第864冊。
- 《宋朝事實類苑》，宋江少虞撰。上海古籍出版社，1981年。
- 《默記》，宋王銍撰，朱杰人點校。中華書局，1997年。
- 《萍州可談》，宋朱或撰。文淵閣《四庫全書》第1038冊。
- 《鐵圍山叢談》，宋蔡條撰，馮惠民、沈錫麟點校。中華書局，1997年。
- 《東軒筆錄》，宋魏泰撰。中華書局標點本，1997年。
- 《猗覺寮雜記》，宋朱翌撰。《筆記小說大觀》第21編第2冊。
- 《邵氏聞見後錄》，宋邵博撰，劉德權、李劍雄點校。中華書局，1997年。
- 《類說》，宋曾慥撰。《筆記小說大觀》第31編第1—6冊。
- 《雞肋編》，宋莊綽撰，蕭魯陽點校。中華書局，1997年。
- 《碧雞漫志校正》，宋王灼撰，岳珍校正。巴蜀書社，2000年。
- 《西溪叢語》，宋姚寬撰，孔凡禮點校。中華書局，1997年。
- 《陶朱新錄》，宋馬純撰。《筆記小說大觀》第18編第1冊。
- 《續博物志》，宋李石撰，李之亮點校。巴蜀書社，1991年。
- 《東齋記事》，宋范鎮撰，汝沛點校。中華書局，1997年。
- 《春明退朝錄》，宋宋敏求撰，誠剛點校。中華書局，1997年。
- 《隸續》，宋洪適編輯。文淵閣《四庫全書》第760冊。
- 《獨省雜誌》，宋曾敏行撰。文淵閣《四庫全書》第1039冊。
- 《演繁露》，宋程大昌撰。文淵閣《四庫全書》第852冊。
- 《清波雜志校注》，宋周煒撰，劉永翔校注。中華書局，1997年。

- 《賓退錄》，宋趙與時撰。《筆記小說大觀》第6編第3冊。
- 《閑窗括異志》，宋魯應龍撰。《筆記小說大觀》第3編第2冊。
- 《程史》，宋岳珂撰，吳企明點校。中華書局，1997年。
- 《夷堅志》，宋洪邁撰，何卓點校。中華書局，1997年。
- 《入蜀記》，宋陸游撰。《筆記小說大觀》第28編第2冊。
- 《老學庵筆記》，宋陸游撰，李劍雄、劉德權點校。中華書局，1997年。
- 《桂海虞衡志》，宋范成大撰。文淵閣《四庫全書》第589冊。
- 《揮塵錄》，宋王明清撰。《四部叢刊》續編第55冊。
- 《能改齋漫錄》，宋吳曾撰。上海古籍出版社，1979年。
- 《雲麓漫鈔》，宋趙彥衛撰，傅根清點校。中華書局，1997年。
- 《燕翼詒謀錄》，宋王楙撰，誠剛點校。中華書局，1997年。
- 《嶺外代答校注》，宋周去非撰，楊武泉校注。中華書局，1999年。
- 《鶴林玉露》，宋羅大經撰，王瑞來點校。中華書局，1997年。
- 《梁溪漫志》，宋費堯撰，金圓校點。上海古籍出版社，1985年。
- 《蘆浦筆記》，宋劉昌詩撰，張榮錚等點校。中華書局，1997年。
- 《四朝聞見錄》，宋葉紹翁撰，沈錫麟、馮惠民點校。中華書局，1997年。
- 《密齋筆記》，宋謝采伯撰。《筆記小說大觀》第30編第10冊。
- 《貴耳集》，宋張端義撰。中華書局標點本，1958年。
- 《澠水燕談錄》，宋王闢之撰，呂友仁點校。中華書局，1997年。
- 《齊東野語》，宋周密撰，張茂鵬點校。中華書局，1997年。
- 《癸辛雜識》，宋周密撰，吳企明點校。中華書局，1997年。
- 《武林舊事》，宋周密撰，收《東京夢華錄》（外四種）。上海古典文學出版社，1956年。
- 《志雅堂雜鈔》，宋周密撰。《筆記小說大觀》第22編第3冊。
- 《昨夢錄》，宋康與之撰。《筆記小說大觀》第6編第3冊。

《東京夢華錄注》，宋孟元老撰，鄧之誠注。中華書局，1982年。

《都城紀勝》，宋耐得翁撰，收《東京夢華錄》（外四種）。上海古典文學出版社，1956年。

《醉翁談錄》，宋金盈之撰。《筆記小說大觀》第19編第3冊。

《五色線》，宋佚名撰。《筆記小說大觀》第9編第2冊。

《異聞總錄》，宋佚名撰。《筆記小說大觀》第22編第2冊。

《宣和遺事》，宋佚名撰。《筆記小說大觀》第14編第1冊。

《西湖老人繁勝錄》，宋佚名撰，收《東京夢華錄》（外四種）。上海古典文學出版社，1956年。

《夢粱錄》，宋吳自牧撰，收《東京夢華錄》（外四種）。上海古典文學出版社，1956年。

《分門瑣碎錄》，宋溫革撰。《續修四庫全書》第975冊，上海古籍出版社。

《莆陽比事》，宋李俊甫編撰。《宛委別藏》第50冊，江蘇古籍出版社，1988年。

《孫公談圃》，宋孫升述撰。《筆記小說大觀》第8編第1冊。

《葆光錄》，宋龍名子撰。《筆記小說大觀》第3編第3冊。

《楊公筆錄》，宋楊彥齡撰。《筆記小說大觀》第6編第3冊。

《鬼董》，宋佚名撰。《筆記小說大觀》第6編第2冊。

《萬柳溪邊舊話》，宋尤玘撰。《筆記小說大觀》第6編第3冊。

《書齋夜話》，宋元間俞琰撰。文淵閣《四庫全書》第865冊。

《祛疑說》，宋元儲泳撰。文淵閣《四庫全書》第865冊。

《淵穎集》，元吳萊撰。文淵閣《四庫全書》第1209冊。

《續夷堅志》，元元好問撰，常振國點校。中華書局，1986年。

《湖海新聞夷堅續志》，元人無名氏撰，金心點校。中華書局，1986年。

《輟耕錄》，元陶宗儀撰。《筆記小說大觀》第7編第1冊。

- 《元曲選外編》，隋樹森編。中華書局，1980年。
- 《湧幢小品》，明朱國禎撰。中華書局標點本，1959年。
- 《稗史彙編》，明王圻撰。《筆記小說大觀》第3編第4冊。
- 《蜀中名勝記》，明曹學佺撰，劉知漸點校。重慶出版社，1984年。
- 《滇南新語》，清張泓撰。《叢書集成》初編第3142冊。
- 《爾雅義疏》，佚名撰，清郝懿行義疏。上海古籍出版社影印本，1983年。
- 《急就章》，漢史游撰，唐顏師古注。文淵閣《四庫全書》第223冊。
- 《說文解字》，漢許慎撰。中華書局影印本，1977年。
- 《說文解字注》，漢許慎撰，清段玉裁注。成都古籍書店影印本，1981年。
- 《陔餘叢考》，清趙翼撰。商務印書館，1957年。
- 《宋代語言研究》，李文澤著。北京線裝書局，2001年。
- 《緯書集成》，[日]安居香山、中村璋八編。河北人民出版社，1994年。
- 《拾遺記》，晉王嘉撰，梁蕭綺錄，齊治平校注。中華書局，1981年。
- 《異苑》，南朝宋劉敬叔撰，范寧校點。中華書局，1986年。
- 《文選》，梁蕭統編。中華書局影印胡刻本，1977年。
- 《山海經校注》，佚名撰，袁珂校注。上海古籍出版社，1980年。
- 《藝文類聚》，唐歐陽詢撰，汪紹楹校。上海古籍出版社，1985年。
- 《全唐文》，清董誥等編。中華書局影印本，1983年。
- 《全唐詩》，中華書局標點本，1985年。
- 《太平廣記》，宋李昉等輯。中華書局標點本，1981年。
- 《太平御覽》，宋李昉等輯。中華書局影印本，1985年。
- 《說郛》，明陶宗儀等編。上海古籍出版社，1988年。
- 《永樂大典》，明解縉等纂。中華書局影印本，1994年。
- 《名臣碑傳琬琰集》，宋杜大珪編。文淵閣《四庫全書》第450冊。
- 《五百家播芳大全文粹》，宋魏齊賢、葉葵編。文淵閣《四庫全書》第1352、

1353 冊。

《成都文類》，宋扈仲榮、程遇孫等編。文淵閣《四庫全書》第 1354 冊。

《吳都文粹續集》，明錢谷編。文淵閣《四庫全書》第 1385、1386 冊。

《金石粹編》，王旭編撰。《石刻史料新編》第一輯第 1—4 冊，臺灣新文豐出版公司，1982 年。本書所引《石刻史料新編》均為此版本。

《括蒼金石志》，清李遇孫輯。《石刻史料新編》第一輯第 15 冊。

《福建金石志》，福建通志局編。《石刻史料新編》第二輯第 15 冊。

《雲笈七籤》，宋張君房撰。《四部叢刊》初編第 92—96 冊。

《事林廣記》，宋陳元靚撰。中華書局影印本，1999 年。

《神農本草經》，三國魏吳普等述，清孫星衍、孫馮翼輯。《叢書集成》初編第 1428、1429 冊。

《齊民要術》，北魏賈思勰撰。《四部叢刊》初編第 62 冊。

《千金要方》，唐孫思邈撰，宋高保衡等校正。文淵閣《四庫全書》第 735 冊。

《聖濟總錄》，宋官修。人民衛生出版社標點本，1962 年。

《證類本草》，宋唐慎微撰。文淵閣《四庫全書》第 740 冊。

《醫說》，宋張杲編撰。文淵閣《四庫全書》第 742 冊。

《本草綱目》，明李時珍撰。中國書店影印本，1991 年。

《中藥大辭典》，江蘇新醫學院編。上海人民出版社，1977 年。

《四庫全書總目提要》，清紀昀總纂。中華書局影印本，1981 年。

《中國小說史略》，魯迅著。《魯迅全集》第 9 冊，人民文學出版社，1982 年。

《郭沫若全集·考古編》，郭沫若著。社會科學出版社，1982 年。

《殷虛卜辭綜述》，陳夢家著。科學出版社，1956 年。

《兩宋農民戰爭史料彙編》，何淇竹編。中華書局，1976 年。

- 《話本小說概論》，胡士瑩著。中華書局，1980年。
- 《密教史》，蔣維喬著。收《現代佛教學術叢刊》第72冊，臺灣，1979年。
- 《隋唐佛教》，郭朋著。齊魯書社，1981年。
- 《隋唐佛教史稿》，湯用彤著。中華書局，1982年。
- 《中國密教史》，呂建福著。中國社會科學出版社，1995年。
- 《漢傳密教》，嚴耀中著。學林出版社，1999年。
- 《江南佛教史》，嚴耀中著。上海人民出版社，2000年。
- 《陳寅恪先生史學述論稿》，王永興著。北京大學出版社，1998年。
- 《中國宋代哲學》，石訓等著。河北人民出版社，1992年。
- 《甲骨文字研究》，郭沫若著。科學出版社，1962年。
- 《中國民間諸神》，宗力、劉羣著。河北人民出版社，1987年。
- 《中國各民族原始宗教資料集成·納西族卷》，和志武等主編。中國社會科學出版社，2000年。
- 《道教大辭典》，李叔道著。浙江古籍出版社，1987年。
- 《信念的活史：文身世界》，徐一清、張鶴僊著。四川人民出版社，1988年。
- 《漢代風俗制度史》，瞿兌之著。上海文藝出版社1991年。
- 《四川喪葬文化》，霍巍、黃偉著。四川人民出版社，1992年。
- 《中國符呪文化大觀》，劉曉明著。百花洲文藝出版社，1995年。
- 《門神與門神崇拜》，王子今著。上海三聯書店，1996年。
- 《巫與巫術》，宋兆麟著。四川民族出版社，1989年。
- 《宋代東京研究》，周寶珠著。河南大學出版社，1992年。
- 《中國思想史》第一卷《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，葛兆光著。復旦大學出版社，1998年。
- 《中國思想史》第二卷《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰世界》，葛兆光著。復旦大學出版社，2000年。

- 《宋元戲曲文物與民俗》，廖奔著。文化藝術出版社，1989年。
- 《敦煌俗文化學》，高國藩著。上海三聯書店，1999年。
- 《中國古代社會的巫覡》，[韓國]文鏞盛著。華文出版社，1999年。
- 《中國古代巫術》，梁釗韜著。中山大學出版社，1999年。
- 《中國巫術史》，高國藩著。上海三聯書店，1999年。
- 《生育神與性巫術研究》，宋兆麟著。文物出版社，1990年。
- 《中國巫術》，張紫晨著。上海三聯書店，1990年。
- 《中國方術考》（修訂本），李零著。東方出版社，2000年。
- 《心靈的誤區——巫術與中國巫術文化》，詹鄞鑫著。上海教育出版社，2001年。
- 《將軍門神起源研究——論誤解與成形》，朱青生著。北京大學出版社，1998年。
- 《中國靈魂信仰》，馬昌儀著。上海文藝出版社，1998年。
- 《中國廟會文化》，高有鵬著。上海文藝出版社，1999年。
- 《中國生育信仰》，宋兆麟著。上海文藝出版社，1999年。
- 《中國巫蠱考察》，鄧啓耀著。上海文藝出版社，1999年。
- 《扶箕迷信的研究》，許地山著。商務印書館，1999年。
- 《宗教社會學》，戴康生、彭耀主編。社會科學文獻出版社，2000年。
- 《馬克思恩格斯選集》，馬克思、恩格斯著，中共中央馬恩列斯著作編譯局編。人民出版社，1973年。
- 《叫魂——1768年中國妖術大恐慌》，[美]孔立飛著，陳廉、劉昶譯。上海三聯書店，1999年。
- 《性心理學》，[英]譚理士著，潘光旦譯。上海三聯書店，1987年。
- 《宗教史》，[前蘇聯]約·阿·克雷維列夫著，王先睿等譯。中國社會科學出版社，1984年。

- 《原始宗教與神話》，[德]施密特著，蕭師毅、陳祥春譯。上海文藝出版社，1987年。
- 《人論》，[德]恩斯特·卡西爾著，甘陽譯。上海譯文出版社，1985年。
- 《語言與神話》，[德]恩斯特·卡西爾著，于曉等譯。上海三聯書店，1988年。
- 《20世紀西方宗教人類學文選》（上、下），史宗主編。上海三聯書店，1995年。
- 《原始思維》，[法]列維·布留爾著，丁由譯。商務印書館，1985年。
- 《圖騰與禁忌》，[奧]弗洛伊德著，楊庸一譯。中國民間文藝出版社，1986年。
- 《金枝——巫術與宗教之研究》（上、下），[英]詹·喬·弗雷澤著，徐育新等譯。中國民間文藝出版社，1987年。
- 《野性的思維》，[法]克勞德·列維·斯特勞斯著，李幼燕譯。商務印書館，1987年。
- 《結構人類學——巫術·宗教·藝術·神話》，[法]克勞德·列維·斯特勞斯著，陸曉禾等譯。文化藝術出版社，1989年。
- 《原始人的心智》，[美]弗蘭茲·博厄斯著，項龍、王星譯。國際文化出版公司，1989年。
- 《神秘主義·巫術與文化風尚》，[美]米爾希·埃利亞德著，宋立道、魯奇譯。光明日報出版社，1990年。
- 《巫術的興衰》，[英]基恩·托馬斯著，芮傳明譯。上海人民出版社，1992年。
- 《大母神——原型分析》，[德]埃利希·諾伊曼著，李以洪譯。東方出版社，1998年。
- 《人文類型》，[英]雷蒙德·弗思著，費孝通譯。華夏出版社，2002年。

Magic: A Sociological Study, Hutton Webster, Stanford University, 1948.

The Encyclopedia of Religion, Mircea Eliade (Editor in chief), Macmillan Publishing Company, 1987.

The Ghost Festival in Medieval China, Stephen Teiser, Princeton University, 1988.

Changing Gods in Medieval China, 1127—1276, Valerie Hansen, Princeton University, 1990.

後 記

《宋代民間巫術研究》是在我當年相同题目的博士論文基礎上完成的。我在博士論文的寫作過程中，得到導師張志烈教授的悉心指教，張志烈教授對中國古典文獻的淵博知識使我受益非淺。

在論文的寫作過程中，吳洪澤先生在宋代文獻方面、劉長東先生在佛教文獻方面、丁培仁先生與俞理明先生在道教文獻方面、謝謙先生在英美文獻方面、王紅女士在唐代文獻方面都給予我極大的幫助，他們的深厚學識，使我受益非淺；此外，吳蓉章教授、毛建華教授、李鑒踪先生、陳智先生在民俗學、文化人類學等方面也給予我極大的幫助，他們不僅為我提供了許多珍貴書籍，還向我提出了許多非常有價值的建議。

在當年博士論文答辯的過程中，我有幸聆聽到了項楚教授、龍晦教授、祝尙書教授、馬德富教授的中肯意見，這些意見對於我修改論文有重大的價值。

在此，我向以上所提及之諸君，表示深深的謝意。如果說拙著有什麼價值的話，完全歸功於他們的指教和幫助；而拙著中的種種缺憾，則完全是因為我的學力不足所致。

因為我忙於書稿的寫作，我的妻子張雪梅博士承擔了許多家庭雜務。對此，我亦將銘刻在心。

四川大學俗文化研究所

劉黎明

2004年2月1日