



高校社科文库  
University Social Science Series

教育部高等学校  
社会科学发展研究中心

汇集高校哲学社会科学优秀原创学术成果  
搭建高校哲学社会科学学术著作出版平台  
探索高校哲学社会科学专著出版的新模式  
扩大高校哲学社会科学科研成果的影响力



# 宋代社会中的巫覡研究

A Study of Chinese Shamans During the  
Two-Song Dynasties Period

李小红/著

光明日报出版社

出版人：朱 庆  
责任编辑：刘书永  
封面设计：小宝工作室

## 《高校社科文库》简介

《高校社科文库》是教育部高等学校社会科学发展研究中心组织各高等学校和出版单位共同建立的学术著作出版平台，旨在为推动高校哲学社会科学的繁荣发展，为高校哲学社会科学工作者出版学术著作创造条件。

《高校社科文库》将坚持“广泛动员、集中征集、严格评审、精心编校”的工作原则，致力于通过资助优秀学术专著出版、推动学术成果交流推广等形式，让更多的哲学社会科学优秀科研成果和优秀工作者走进交流空间，进入公众视野，发挥应有的影响力和辐射力，为繁荣哲学社会科学作出积极贡献。

营销分类：历史 民俗

ISBN 978-7-5112-0474-5



9 787511 204745 >



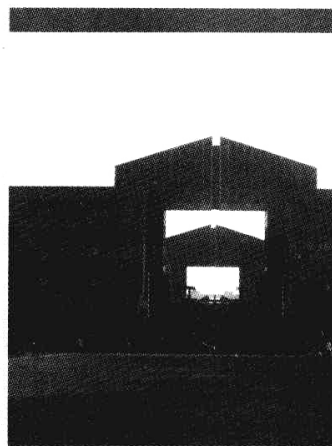
定 价：39.80元



高校社科文库  
University Social Science Series

教育部高等学校  
社会发展研究中心

汇集高校哲学社会科学优秀原创学术成果  
搭建高校哲学社会科学学术著作出版平台  
探索高校哲学社会科学专著出版的新模式  
扩大高校哲学社会科学科研成果的影响力



# 宋代社会中的巫覡研究

A Study of Chinese Shamans During the  
Two-Song Dynasties Period

李小红/著

光明日报出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

宋代社会中的巫觋研究/李小红著. —北京:光明日报出版社,  
2010.3

(高校社科文库)

ISBN 978-7-5112-0474-5

I. 宋… II. 李… III. 巫术—研究—中国—宋代  
IV. B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 206701 号

**宋代社会中的巫觋研究**

---

作 者: 李小红 著

---

出 版 人: 朱 庆

责任编辑: 刘书永

责任校对: 徐为正 陈明新 宋刚忠

特约编辑: 柳玉云

责任印制: 胡 骑 宋云鹏

---

出版发行: 光明日报出版社

地 址: 北京市崇文区珠市口东大街 5 号, 100062

电 话: 010-67078945(发行), 67078243(总编室), 67078235(邮购)

传 真: 010-67078227, 67078233(发行), 67078255(办公室)

网 址: <http://book.gmw.cn>

E - mail: [gmcbs@gmw.cn](mailto:gmcbs@gmw.cn)

法律顾问: 北京市华沛德律师事务所张永福律师

---

印 刷: 北京大运河印刷有限责任公司

装 订: 北京大运河印刷有限责任公司

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社发行部联系调换

---

开本: 690×975 毫米 1/16

字数: 340 千字

印张: 18.5

版次: 2010 年 3 月第 1 版

印次: 2010 年 3 月第 1 次印刷

书号: ISBN 978-7-5112-0474-5

---

定价: 39.80 元

版权所有 翻印必究





## 序

说起巫或巫覡，现代人对他们非常不齿，信奉者也多被视为“愚昧无知”之人。实际上，巫覡在历史上曾经起过相当重要的作用，后来，随着其职能的变化而地位下降，生存空间也因受到挤压而逐渐缩小，直至被排斥在主流社会之外，最后成为一伙“以装神弄鬼替人祈祷为职业的人”。

拙以为，巫覡是人们对自然和天象不可理解的产物，他们最早出现于夏、商时期。商人信鬼，对巫覡尤为倚重，商王任何重要的政治决策和社会生产活动，都要通过向鬼神卜问才能做出决定，于是这种自称能通鬼神、明吉凶的巫覡承担了此项职能，他们与专门负责记载和讲述历史的“史”一起，成了商王身旁两位不可或缺之人。巫与史联合起来，成为夏、商时期历法的制订者，可见在这一时期，他们的地位和作用远远高于一般平民。

西周是巫覡在政治生活中的作用和地位发生变化的第一个转折时期。一是周人对鬼神的信仰程度远不及商人；二是作为占卜用书《周易》逐渐形成，占卜术一旦程式化和文字化以后，易为人们所掌握和利用，巫覡对占卜的垄断地位也就开始丧失；三是包括历法的修订和“卜巫供奉”等工作，已由史官负全责。于是，巫覡在国家政治生活中的作用大不如前，地位也就一落千丈。

虽然，从西周到唐代，在朝廷里仍设立了由巫覡担任的官职，但因袭性和礼仪性超过了实际作用，多少成了一种摆设。与此同时，自称巫覡的人却越来越多，他们为了生计，走上了不同的道路：一些人成了原始宗教——巫教——的祖师爷，自两汉以降，巫教逐渐制度化和理论化，最终演变成为道教，东汉后期的张角、张陵可以说是他们事业上的继承人；一部分巫覡转入衣卜星相的行列，为人指点祸福前程，以维持生计；再一部分巫覡虽无一技之长，但借巫术招摇撞骗，装神弄鬼，以敛人钱财，战国魏文侯时，西门豹为邺令，因替河伯娶妇而被沉溺于漳水的“巫姬”及其弟子就是这类人；此外，从事炼丹术、炼金术、房中术的人，恐怕多数也与此辈有关。



入宋，巫觋的作用和地位进入了第二个转折时期。此时，道教早已完全成熟，为与儒、佛争夺信徒，尽可能地与巫觋划清了界线。从事衣卜星相业者，也褪去巫气，打着“文王八卦”或“子房之术”的旗号得以谋生。惟有那些借“驱鬼”“求神”“治病”“厌胜”等手段，在民间进行招摇撞骗的巫觋，仍然巫气十足，没有大的改变。他们甚至成为民变的发动者和组织者，使社会不得安宁。

两宋的巫觋，在中央和地方政府的双重打击下，已沦入社会下层，被主流社会彻底抛弃。但是，只要科学不昌明，只要人民依旧贫困，只要阶级矛盾依旧尖锐，巫觋就仍有其存在的土壤和活动的空间。因此，国家政权、地方政府、开明士大夫、一般民众和巫觋之间就存在着非常复杂的关系。可以说，不管巫觋的危害性有多大，他们仍然是民众信仰世界中一支重要力量，不可小觑。李小红博士的《宋代社会中的巫觋研究》一书，就是对巫觋在宋代的存在状况及其与社会和国家的关系，以及与前代相比，它对社会的影响力发生了哪些变化，在中国巫觋发展史上，宋代巫觋究竟处于怎样一个位置等问题，进行了全面的论述，从而将对宋代巫觋的研究引向深入，并取得了可喜的成果，在很大程度上填补了史学界对宋代巫觋研究的不足。

该书共分为九章。第一章从学术规范出发，首先对“巫觋”这一概念作了正确的界定，接着回顾了学术界对于巫觋问题的研究状况，阐明该书的体例结构所蕴含的研究思路；第二章将宋代巫觋置于一个长时段的发展史背景下考察，对宋代之前巫觋的发展历程一一作了划分，揭示了巫觋逐渐“从中心走向边缘”的发展轨迹，比较准确地把握了宋代巫觋的时代特征与历史定位；第三章、第四章将巫觋作为宋代社会中一个特殊群体，从来源途径与社会构成、身份形象与职业规范、存在形态与生活状况，特别是交通鬼神的能事和手段等几个方面，考察其在宋代社会存在的基本状况，揭示其有别于普通人及僧、道等神职人员的“特殊性”；第五章、第六章将巫觋置于整个时代的广角镜下，分别考察其与宋代民间社会及国家政府之间的关系，分析其尴尬的社会角色和矛盾的社会处境，揭示其必将继续存在但却不可避免地走向衰落的发展趋势；第七章通过宋代巫觋活动的地理区域空间、社会分层空间和职事发挥空间三个方面的考察分析，揭示其社会影响力因活动空间的缩小而较前代大为弱化的现实；第八章通过巫女妈祖及其信仰在宋代的嬗变问题的个案研究，分析了宋代社会中各种社会力量在巫女妈祖及其信仰问题上的互动，揭示了巫觋及其信仰如何影响着当时的社会。



与其他同类专著相比，该书的创新点有三个方面：其一，不仅仅将巫覡看作一种神职人员或民间信仰对象，而是借鉴社会学的理论和方法，将其作为一个特殊社会群体来研究，从历史的角度考察巫覡群体本身的存在状况及其与社会、国家的关系，并在历史唯物主义的指导下，辩证地分析其存在的社会合理性及其发展的历史局限性；其二，不仅仅将宋代巫覡作为宋史的一部分，而是将其置于长时段的巫覡发展史背景下考量，勾勒其在前代“从中心走向边缘”的发展轨迹，在深入研究宋代巫覡的基础上，在前后比较中揭示宋代巫覡在发展史上的地位及其发展趋势；其三，不仅仅局限于宏观层面上的考察分析，而是将宏观研究与个案考察结合起来，通过对巫女妈祖及其信仰的研究，具体反映了宋代各种社会力量与巫覡及其信仰问题上的互动。

李小红曾跟随我学习宋代史，他思路活跃，善于发现问题和解决问题，他的博士论文《宋代巫覡研究》这一课题是自己寻找的，因为我对这一问题很少有研究，所以谈不上对他有多少指导和帮助，但他非常努力，在撰写过程中攻克了一个个难题，在答辩时终于获得答辩委员们的一致好评。此后，他并没有满足于已经取得的成绩，而是在毕业后继续寻找史料，反复修改，不断补充，不断完善，历经五载，终于在原有博士论文的基础上撰成此书，从而取得了比以前更大的成果。

做学问要专心一致，破釜沉舟，不受外界干扰。做学问既要虚心借鉴他人成果，更要有自己的思想，否则何谓研究，何谓创新。做学问不可能一蹴而就，在认真看书的基础上，要定出选题，拟好章节目录，寻找史料，辨别史料，研究撰写，这是一项系统工程，不能有半点马虎。即使撰成论文或专著后，也要不厌其烦地进行修改，大至立论是否站得住脚，小到标点、用字是否妥当，都得反复地“磨”。我常说，研究历史并不需要十分聪明的人，但要十分勤奋的人。李小红博士及一些年轻学子之所以能取得学问上的某些成就，我想原因不外乎此。谨为序。

何忠礼

2009年8月22日于杭州凤起苑寓所



# CONTENTS 目录

## 第一章 绪 论 / 1

一、选题缘起 / 2

二、概念界说 / 5

三、研究回顾 / 8

四、研究思路 / 12

## 第二章 从中心走向边缘:宋代巫覡历史溯源 / 15

第一节 中心地位的确立及其动摇——春秋之前 / 15

第二节 在中心和边缘之间——春秋以降 / 30

第三节 小结 / 56

## 第三章 一个特殊社会群体:宋代巫覡的基本形貌 / 57

第一节 入巫途径与存在形态 / 58

第二节 称谓习惯与施术规范 / 75

第三节 社会构成与经济状况 / 88

第四节 小结 / 99



#### 第四章 沟通人与鬼神:宋代巫覡的技能和手段 / 100

##### 第一节 引言 / 100

##### 第二节 巫覡的技能 / 101

##### 第三节 巫覡的手段 / 114

##### 第四节 小结 / 120

#### 第五章 民众生活的调节者:宋代巫覡的社会参与 / 121

##### 第一节 巫覡与民众的生活 / 121

##### 第二节 巫覡与民间医疗 / 129

##### 第三节 小结 / 155

#### 第六章 社会秩序的捣蛋鬼:宋代巫覡的官方定性 / 157

##### 第一节 从夏竦洪州禁巫说起 / 157

##### 第二节 官僚士人视野下的巫覡 / 161

##### 第三节 政府的禁巫与治巫 / 169

##### 第四节 小结 / 181

#### 第七章 日趋弱化的社会能量:宋代巫覡的影响力 / 183

##### 第一节 在地理空间上 / 183

##### 第二节 在社会空间上 / 188

##### 第三节 在职事空间上 / 197

##### 第四节 小结 / 201



## 第八章 个案研究：巫女妈祖及其信仰在宋代的嬗变 / 202

- 第一节 巫女妈祖 / 203
- 第二节 从巫覡信仰到神祠信仰 / 205
- 第三节 从民间祠祀到官方祠祀 / 209
- 第四节 从地方性祠祀到区域性祠祀 / 214
- 第五节 小结 / 220

## 第九章 结 语 / 222

### 附 表 / 225

- 附表 5-1：《夷坚志》中所见宋代巫覡疗病事例表 / 225
- 附表 5-2：宋代“信巫不信医”习俗地域分布表 / 235
- 附表 6-1：两宋朝廷禁巫诏令表 / 240
- 附表 6-2：宋代地方官治巫事例表 / 244
- 附表 7-1：宋代信鬼尚巫风俗地区分布表 / 254
- 附表 7-2：两宋官僚士人信巫事例表 / 265
- 附表 7-3：《夷坚志》中所见巫、僧、道关系表 / 269

### 参考书目 / 271

### 后 记 / 281





# 第一章

## 绪 论

在现代人眼中，巫觋就是“装神弄鬼”“欺世惑众”的同义词，他们行事诡秘，面目可憎，名声极坏，于人无益，于世无补。殊不知，作为中国社会的一个特殊群体，巫觋有着源远流长的发展史，时至今日，依然没有绝迹。

2003年，非典病毒（又称“SARS病毒”）在世界各地尤其是中国大地肆虐，一时间人心惶惶，各种迷信观念因此重新抬头，曾有一篇题为《一些乡村巫婆神汉又出来了》<sup>①</sup>的报道：

农历四月初六，是传说中的吴氏家族一个祖先的生日。湖南省新化县某村一个姓吴的神汉家里，烟雾缭绕，五六十村民跪在地上，祈求神灵保佑，驱逐“非典”。

进入四月以来，湖南省不少农村地区出现了这种荒唐现象。一些村民害怕感染“非典”，不是采取科学的预防措施，而是受巫婆神汉唆使，求神拜佛，烧香磕头，大搞迷信活动。

据益阳市赫山区一位文姓的居民反映，从5月3日开始，一名自称哑了40年的哑巴通过纸符，在当地农民中宣扬“非典”即将侵入，将会死人，而居民只有在他的指点下，才能逢凶化吉。不少农民信以为真，纷纷解囊求助，而哑巴在收钱后装模作样地请神仙下凡，并要求村民们顶礼膜拜，大烧纸钱。

在株洲市某村，5月4日下午来了一个“神汉”，刚进村庄，他便大肆宣扬“非典”的可怕，在当地农民中造成恐慌。他要求大家一起请观音菩萨救苦救难。于是，在两个小时内，该村几乎每家每户都烧香拜佛，有的还放起鞭炮，点燃红烛，跪地祭天。

利用瘟疫欺世惑众，骗取钱财，是中国古代巫觋的惯用伎俩，想不到却在医药

---

<sup>①</sup> 《报刊文摘》2003年5月12日。



如此发达的今天依然存在。

其实不只在中国，即便在号称科技发达、科学普及的西方社会，巫觋同样大量存在。前苏联著名巫术史研究专家 A·IO·格里戈连科曾谈到：

今天在一些发达的资本主义国家中，由于老百姓对巫术妖法的需求不断增长，巫术竟成为了一门最时兴、最普通的职业。比如说，20 世纪末期在联邦德国总共有一万名以上的专业巫婆和巫师，这还不包括那些除本行职业外，附带搞点巫术魔法营生的人。在其他西方国家也可以观察到类似情景。法国将近有 12000 名巫婆、巫师在白巫术和黑巫术领域里耕耘，仅在巴黎一地 1985 年就有近 2000 名“非洲”巫师开业。意大利的职业巫婆和巫师总共约 12000 人，美国有 15000 人，英国有 30000 人。<sup>①</sup>

面对一串串触目惊心的数字，不能不令人感到困惑：巫觋究竟是怎样一个社会群体？为什么千百年来竟衰而不绝？其原因何在？

### 一、选题缘起

对这一课题的最初兴趣可以追溯到笔者童年的亲身经历。古老的巴山蜀水，历史上便是一个巫风炽盛之地。童年时代，在家乡农村时常可见“端公”“师娘子”<sup>②</sup> 活动的身影，他们为人算卦相面，选墓择宅，驱邪治病，通鬼招魂，颇得不少乡邻的信奉。特别是师娘子在“落阴”仪式中如颠似狂的举动，在我童稚的心灵烙下无法磨灭的印象，至今依然记忆犹新。

随着年龄的增长和文化知识水平的提高，对“端公”“师娘子”那套把戏逐渐有了科学的认识，自然地接受了社会对巫觋骗人、巫术虚伪的科学解释。尽管如此，它非但没能消弭我对巫觋、巫术的兴趣，反而在随后的本科、研究生阶段的历史学习和研究中，开始留意起古今中外有关他们的文献记载和研究成果。2001 年进入浙江大学攻读博士学位后，在广泛阅读史料之际，惊奇地发现在宋代文献中，有关巫觋及其活动的记载甚为丰富，一方面是巫觋队伍庞大，广泛参与民众日常生活，深得民众的信从，社会影响力不可小觑；另一方面，宋代官僚士人以及朝廷对巫觋及其活动虽多有禁抑，却始终禁而不止，这不禁令笔者有了将其作为博士论文选题的冲动。

中国传统的历史研究向来比较注重政治、制度以及学术思想等领域，一般

---

① A·IO·格里戈连科著，吴兴勇译：《形形色色的巫术》，第 109 页。

② 在明清时期的川、湘、鄂、黔、桂等地，民间一般俗称男巫为“端公”、女巫为“师娘子”。如清代川籍士人唐甄《潜书·抑尊》云：“蜀人之事神也，必冯（凭）巫，谓巫为端公。”



人对历史这门学问的理解也多局限于此。对于巫觋史这样一个神秘的领域，在中国大陆史学界向来问津者少，乃至一度成为学术禁区，仅有的研究也主要侧重于批判、揭露。近些年来，社会史作为一种史学研究潮流日益兴起，关于巫术史的研究成果也愈来愈多地刊出。近代巫术史研究专家李安宅说：“我们不要以为现在留下来的巫术是迷信，轻视它的历史价值，迷信固然是迷信，但它有过它的光荣历史。”<sup>①</sup>的确，巫觋及其巫术固然属于迷信的范畴，应当无情批判，然而它同时也是中国古代社会长期存在的一种社会文化现象，仅仅流于口诛笔伐而不作深入地研究——研究他们的发展史及其长期存在于社会的原因，不仅于事无补，更无助于问题的解决。因而，以科学的态度深入研究巫觋、巫术的发展历史，既有着一定的学术价值，也极富现实意义。

即便如此，在是否将其作为自己博士论文的选题上，仍然举棋不定。在犹豫不决之际，业师何忠礼教授为笔者提供了台湾学者林富士的《汉代的巫者》和韩国学者文镛盛的《中国古代社会的巫觋》两部由学位论文扩展而成的巫觋史研究专著，他们关于秦汉巫觋的研究，不仅彻底打消了笔者之前的种种顾虑和畏难情绪，而且看到这一研究领域的广阔前景，也极大地激发起笔者的探索欲望和研究热情。

将课题研究的时段定在宋代，固然有出于宋代文献中有关巫觋的史料较为丰富以及关于宋代巫觋的研究相对较少的考虑，但更与宋朝在中国历史上的地位和影响有关。在传统史学家笔下和普通人眼中，两宋王朝屡受非议，评价不高。比如说，它积弱积贫，在与契丹、女真、蒙古等北方“马背上的民族”的较量中，总是处于下风，屡战屡败，接触到这段历史，总有一种难以言说的压抑感。其实，宋朝在中国历史上亦有其重要的地位：

首先，在积弱积贫表象背后是其前所未有的辉煌，它无论在经济、科技、文化各个领域，都曾取得巨大成就。早在20世纪初，著名史学家陈寅恪先生就指出：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世。后渐衰微，终复必振。”<sup>②</sup>

其次，它被认为是中国历史上的转折点之一。中外史学界比较一致地认为，唐宋之际是中国传统历史发展中一个比较重要的转折期。早在20世纪初，

<sup>①</sup> 李安宅：《巫术的分析》，四川人民出版社1981年出版，第10页。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1982年出版，第245页。



日本学者内藤湖南在《概括的唐宋时代观》<sup>①</sup>一文以及《中国近世史》<sup>②</sup>一书中提出唐宋之际变革论，认为在唐宋之际的中国，无论是政治、社会、经济还是文化等方面，都发生了历史性的变化，它是中国古代史上的一大分水岭，宋代是中国近世的开始。二战以后，日本学者前田直典在1948年《古代东亚的终结》<sup>③</sup>一文中又提出了宋代中世说的论点。在此前后，陈寅恪先生亦指出：“综括言之，唐代之史可分为前后两期，前期结束南北朝相承之旧局面，后期开启赵宋以降之新局面，关于政治社会经济者如此，关于文化学术者亦莫不如此。”<sup>④</sup>姑且不论日本学者关于宋代近世说或中世说的提法是否准确，唐宋之际的中国出现了重大变化是毋庸置疑的。<sup>⑤</sup>

第三，它确立了中国古代后期社会发展的格局和方向。早在明代，就有人敏锐地察觉到唐宋之际的社会变革及其重要影响。明代史学家陈邦瞻指出：

宇宙风气，其变之大者有三：洪荒一变而为唐虞，以至于周，七国为极；再变而为汉，以至于唐，五季为极；宋其三变，而吾未睹其极也。变未极则治不得不相为因。今国家之制，民间之俗，官司之所行，儒者之所守，有一不与宋近者乎？非慕宋而乐趋之，而势固然已。<sup>⑥</sup>

在此，陈邦瞻将中国社会发展划分为三个阶段，将宋朝作为第三个阶段的开始，认为直到明代，无论是国家制度、民俗风情还是思想观念，无不与宋代相似，并认为这是不以人们意志为转移的客观事实。他的这种看法为近代诸多学者所肯定。如近代国学大师王国维曾谈到：“天水一朝人智之活动与文化之多方面，前之汉唐、后之元明皆不逮也。近世学术，多发端于宋人。”<sup>⑦</sup>近代著名思想家严复也指出：“古人好读前四史，亦以其文字耳。若研究人心、政俗之变，则赵宋一代历史，最宜究心。中国所以成今日之现象者，为善为恶，姑

① 内藤湖南：《概括的唐宋时代观》，载刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》（第1卷）。

② 内藤湖南：《中国近世史》，载夏应元主编《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》（上册）。

③ 前田直典：《古代东亚的终结》，载刘俊文主编《日本学者研究中国史论著选译》（第1卷）。

④ 陈寅恪：《论韩愈》，载《金明馆丛稿初编》，第297页。

⑤ 何忠礼教授肯定日本学者的有关见解，但不同意将两宋定性为近世或中世，认为“若将两宋社会定性为中国封建社会由中期向后期过渡的时期，可能较为妥当。”（参见何忠礼：《宋代政治史》，第3~4页）

⑥ 陈邦瞻：《宋史纪事本末·叙》。

⑦ 王国维：《王国维论学集》，第201页。



不具论，而为宋人之所造成，什八九可断言也。”<sup>①</sup>

缘于此，研究宋代历史问题，其意义不仅仅局限于宋代，它于人们对中国古代后期社会的把握亦大有裨益。<sup>②</sup> 具体到巫觋问题上，研究宋代这个转折时期社会中的巫觋，不仅可借助其相对丰富的材料，认识巫觋及其与社会、国家的关系，而且有助于从总体上把握中国巫觋发展史。

## 二、概念界说

本书以宋代社会中的一个特殊群体——“巫”——作为讨论对象。考察“巫”这一概念，一般人往往认为它指的就是“巫婆”“神汉”一类人。其实不然，在甲骨文中，“巫”的字义或指卜筮，或指祭祀之名，或指国名，或指地名，或指一种神，或指一种人。若就指人而言，则殷代的巫大致是指主管“事鬼神”之事的一种人。在先秦两汉的文献中提及的巫者，至少有三种不同的含义：第一义具有官称的性质，特指巫官而言，如《周礼》所载的“司巫”“男巫”“女巫”等掌巫事的巫官<sup>③</sup>；第二义是指职业而言，指代一种专门的职业者，具有这种义蕴的巫者，不仅有服务政府的官巫，还包括在民间以“巫”为专技谋生的人（简称“民巫”）；第三义是作为“事鬼神者”的通称，泛指那些具有某种精神特质和特殊知能，而又能交通鬼神以祈福解祸的人。<sup>④</sup> 本书中所谓的“巫”，大体上包含上述三层含义。

作为“事鬼神”的巫者，自人类文明初期以来，便广泛存在于世界各地，只是因时代、地域、民族或文化的不同，具体称谓各异。如在西方语境中，“巫”有多种不同的称谓。以英语为例，它的 wizard（男巫）、witch（女巫）来自古英语（前者本义为“智者”，后者多指擅长“黑巫术”的“老妖婆”），sorcerer（男巫）、sorceress（女巫）来自拉丁语（本指擅长占卜的人），magician、mage（巫，不分男女）来自波斯语（本指妖教僧侣），shaman（巫，不

① 王棫：《严复集》第3册，第668页。

② 法国汉学家狄纳·巴拉兹明确指出：中国封建社会的特征到宋代已发育成熟，而近代中国以前的新因素到宋代已显著呈现，研究宋史将有助于解决中国近代开端的一系列重大问题。（参见关履权：《两宋史论》，第7页）

③ 《周礼》卷26《春官》，“司巫”条载：“掌群巫之政令。若国大旱，则帅巫而舞雩。国有大灾，则帅巫而造巫恒。祭祀则共厘主及道布及租馆。凡祭事守瘞。凡丧事，掌巫降之礼。”又，“男巫”条载：“掌望祀、望衍、授号，旁招以茅。冬堂赠，无方无算。春招弭，以除疾病。王吊，则与祝前。”“女巫”条载：“掌岁时祓除衅浴。旱暵则舞雩。若王吊，则与祝前。凡邦之大灾，歌哭而请。”

④ 参见林富士：《汉代的巫者》，台北稻香出版社1999年出版，第15~26页。



分男女)来自通古斯语(本指萨满教巫师)<sup>①</sup>。具体到汉语中,有关“巫”的称谓更是不胜枚举,除了各地、各民族难以尽数的俗称外,仅仅在文献中就有“巫觋”“巫师”“巫史”“巫祝”“巫医”“巫鬼”“巫神”“巫尪”“巫婆”“巫女”“巫媼”“巫姬”等不下数十种称谓。比较而言,其中以“巫觋”称谓的历史最为源远流长,指代最为明确全面。

关于“巫觋”称谓,从文献记载看,最早见载于《国语·楚语》,其云:

古者民神不杂。民之精爽不携贰者,而又能齐肃衷正,其智能上下必义,其圣能光远宣朗,其名能光照之,其聪能听彻之,如是则明神降之,在男曰觋,在女曰巫。是使制神之位次主,而为之牲器时服。

在这里,“巫”与“觋”相对,各有所指,“巫”主要指代女性“事鬼神者”,“觋”主要指代男性“事鬼神者”。这种对“巫”与“觋”的界定解说为汉人所继承。汉人许慎《说文解字》释曰:“巫,祝也,女能事无形,以舞降神者也……觋,能齐肃事神明者。在男曰觋,在女曰巫。”<sup>②</sup>班固谓:“民之精爽不携贰,齐肃聪明者,神或降之,在男曰觋,在女曰巫。”<sup>③</sup>何休注疏云:“巫者,事鬼神,祷解以治病请福者也,男曰觋,女曰巫。”<sup>④</sup>对于“巫”与“觋”的这种分别,古人亦有解释。《周礼·春官·神仕》载:“凡以神仕者掌三辰之法。”郑玄注引《楚语下》曰:“在男曰觋,在女曰巫。”贾公彦疏曰:“在男曰觋者,在女曰巫者。男子阳,有两称,名巫名觋;女子阴,不变,直名巫,无称觋。”由此可知,女性“事鬼神者”只能以“巫”称之,而男性则既可称“觋”,也可称“巫”。

大概基于“巫”与“觋”所指的本就是同一类人,故而随着时间的推移,它们逐渐由分别有所指而变为连用。如荀子说:“天子者,势至重而形于佚,心至愉而志无所诎,而形不为所劳,尊无上矣……出户而巫觋有事,出门而宗祝有事。”<sup>⑤</sup>在此,巫觋与宗祝相对。再如《易经》载:“九二,巽在床下,用史巫纷若,吉无咎。”唐人孔颖达释“巫”云:“巫,谓巫觋,并是接事鬼神之人。”<sup>⑥</sup>可见,在历史的流变中,“巫觋”一词逐渐成为“接事鬼神之人”

① 参见李零:《先秦两汉文字资料中的“巫”》(上),载《中国方术续考》,东方出版社2000年出版,第41页。

② 许慎著,段玉裁注:《说文解字注》卷9,第201~202页。

③ 班固:《汉书》卷25《郊祀志上》。

④ 公羊高:《公羊传》卷2《隐公四年》。

⑤ 《荀子·正论》

⑥ 《周易》卷6《巽》





的通称。缘于此,《汉语大词典》释“巫覡”云:“古代称女巫为巫,男曰覡,合称‘巫覡’。后亦泛指装神弄鬼替人祈祷的巫师。”<sup>①</sup>《辞海》的解释与此相同。<sup>②</sup>有鉴于此,本书选用了“巫覡”而不是其他称谓来指代这个特殊的社会群体。

中国社会绵延数千载,作为用以指代“事鬼神者”的巫覡概念,其内涵在先秦、两汉时代基本确定下来,自汉代而下,历代相沿袭用,少有新的发挥。然则,在这一概念的实际使用中,其外延呈现出日趋缩小的趋势。在原始氏族部落社会中,巫覡之间仅有因男女性别不同而形成的简单职能分工,其称谓的外延极为宽泛,举凡具有奉事鬼神以祈福解祸之技能的人,往往都被通称为巫覡。进入早期国家阶段后,服务于各级政府的巫官在职掌上出现了细分,于是有了“祝”“宗”“卜”“史”之分,他们在入巫途径、技能习得以及通鬼神方式上逐渐丧失了其原有的特质,身份上呈现出日益世俗化、官僚化的趋势,最后大多超出了巫覡的范畴。至于服务于民间的巫覡,随着春秋战国以来占卜、占筮等通神手段的技术化、普及化亦出现分化,山(地理先生或阴阳先生)、医(巫医)、命(相命师)、卜(卜卦师)、相(相面师)等专业性巫覡(或称术士)从民巫集团中分化出来,走上了独立发展的道路,身上巫气渐退,最后不再被视为巫覡。魏晋以后,随着佛教的传播、道教的兴起,完全有别于巫覡的僧侣、道士作为两股“事鬼神者”的力量登上社会舞台。至此,“事鬼神者”已非巫覡的专利事业,道士、僧侣以至其他宗教职业者亦扮演着类似的角色。可见,随着巫覡群体自身的不断分化以及佛教、道教等人为宗教的出现,“巫覡”概念的指代范围愈来愈小,到唐宋时期已经仅仅局限于指代那些活动在民间且一定程度上保持着原始巫覡特质的“事鬼神者”。

缘于此,本书中的“巫覡”,主要指的是那些既不同于山、医、命、卜、相等术士,又有别于僧侣、道士的“事鬼神者”。在具体使用中,基本上以文献明言为“巫覡”的资料为限。此外,宋代作为中国历史发展中的一个分期阶段,本应包括辽、西夏、金等少数民族政权的历史,但缘于史料以及汉地巫覡与北方少数民族萨满在传承系统上的差异,故而未将其列入本研究的范围。

<sup>①</sup> 罗竹风主编:《汉语大词典》(第二册),第973页。

<sup>②</sup> 参见《辞海》,第510页。



### 三、研究回顾

在人类文明发展史上,巫觋及其巫术曾留下深深的烙印。自18世纪末以来,巫觋、巫术便成为西方学术界一个热门课题,有关论著不胜枚举,仅笔者所见所知的就不下30种,<sup>①</sup>它们或从宗教学、历史学、社会学的视角探讨欧洲中世纪的巫术迫害问题,或从人类学的视角收集世界各地的巫术材料,就巫觋、巫术的发展及其理论问题展开探讨。其中,最为中国学界所熟悉的是弗雷泽的《金枝》和马林诺夫斯基的《巫术科学宗教与神话》两书,它们以丰富的人类学材料,揭示了巫觋在后进民族中的崇高地位和重要作用,并构建起各自研究的理论体系,成为巫术研究的经典之作,深刻影响了中国学术界对巫觋、巫术的研究。

据笔者所知,最早从事中国巫觋研究的是西方学者格鲁特(J. J. M. De Groot)。他在1910年出版的巨著《中国的宗教系统》一书中,用了整整六章的篇幅讨论中国巫觋、巫术问题。在西方学者的影响下,上世纪30年代,中国学者瞿兑之、陈梦家,结合文献和卜辞资料,对中国上古时代的巫觋和巫术作了开拓性的研究<sup>②</sup>。而梁钊韬、李安宅、林惠祥等人则从社会学、人类学的角度考察研究了中国巫术的发展及其内容<sup>③</sup>。可惜自此后到“文革”结束,由于“巫术文化”被视为封建迷信,便少有相关研究成果刊出。1978年改革开放后,中国古代巫觋、巫术史的研究在内地学术界出现勃兴之势,有关研究成果大量涌现。近20多年来,间有专著出版:张紫晨的《中国巫术》、高国藩

---

① 分别为:弗雷泽《金枝》、马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》、让·塞尔韦耶《巫术》、A·IQ·格里戈连科《形形色色的巫术》、克里斯蒂纳·拉娜《巫术与宗教——公众信仰的政治学》、纳雅克·洛维希《巫术·奇观》、H·斯佩兰斯基《巫和巫术》、柯尔斯与彼得斯《欧洲的巫术,1100~1700》、Ch·威廉斯《巫术》、克拉克《巫术的颠倒、暴戾及其意义》、贺斯莱《谁是巫士?》、理查德·基克希弗《欧洲的巫术审判》、蒙特《法国和瑞士的巫术》和《欧洲的巫术》、罗素《中世纪的巫术》、特雷沃·罗帕《欧洲的巫术狂热》、M·萨默《巫术地理》、R·特雷弗·戴维斯《巫术信仰的四个世纪》、G·帕林德《巫术》、G·F·布莱克《苏格兰巫术案件一览表》、F·莱格《苏格兰巫术》、基特里奇《英格兰的巫术与詹姆斯一世》、C·尤恩《巫术迫害与巫术审判》、麦克法兰《英格兰的巫术》、克里斯蒂纳·拉娜《上帝的敌人:苏格兰的巫术迫害》和《苏格兰巫术》、H·Z·埃里克米·德尔福特《德国西南部的巫术迫害:1562~1684》、胡利奥·卡罗·巴罗哈《巫士的世界》、玛格丽特·默里《西欧的巫士崇拜》和《巫士的上帝》、杰弗里·拉塞尔《中世纪的巫术》、兹古塔《俄国的巫术审判》、玛丽·道格拉斯《巫术忏悔与控告》。

② 瞿兑之:《释巫》,《燕京学报》第7期(1930年),第1327~1345页;陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》第20期(1936年),第485~576页。

③ 梁钊韬:《中国古代巫术——宗教的起源和发展》;李安宅:《巫术的分析》;林惠祥《文化人类学》。



的《敦煌巫术与巫术流变》和《中国巫术史》，胡新生的《中国古代巫术》，詹鄞鑫的《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，藏振的《蒙昧中的智慧——中国巫术》，何裕民、张晔的《走出巫术丛林的中医》等著作，虽然主要以中国巫术文化为讨论对象，但其间就巫觋多有涉及。宋兆麟的《巫与巫术》、《巫觋——人与鬼神之间》两书，主要以丰富的民族学材料为基础，讨论了中国古代巫觋的兴衰历史、种类划分、仪式活动及其与早期中国文明的关系，提出了“巫教”的概念，对本课题的研究具有一定的启发和借鉴作用。

与通论性的巫觋、巫术研究相比，断代研究成果更为丰富，尤其是在先秦和两汉两个时段。

先秦时段主要有：裘锡圭的《说卜辞的焚巫尪与作土龙》<sup>①</sup>、童恩正的《中国古代的巫》<sup>②</sup>、吕静的《春秋战国时期的巫与巫术研究》<sup>③</sup>、晁福林的《商代的巫与巫术》<sup>④</sup>、许兆昌的《先秦社会中的巫、巫术与祭祀》<sup>⑤</sup>、陈智勇的《试析商代的巫、史及贞卜机构的政治意向》<sup>⑥</sup>以及海外学者张光直的《商代的巫与巫术》<sup>⑦</sup>、周策纵的《古巫医与“六诗”考——中国浪漫文学探源》，这些研究从不同角度探讨了先秦社会中的巫在国家机构中的职能和地位。其中，张光直、童恩正两文较具参考价值，他们以丰富的考古学、人类学、历史学材料为依据，讨论了巫觋的发展、巫官的产生及其与早期国家和文明发展的关系，对巫觋在殷商国家政治中的地位和作用给予了充分的肯定。而李零在其《先秦两汉文字资料中的“巫”》<sup>⑧</sup>一文中，在广泛收集先秦两汉文献中有关“巫觋”记载材料的基础上，从文字学的角度进行深入考证，提出对巫觋在先秦社会中的作用不宜做过高的评价。香港学者饶宗颐在《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨》<sup>⑨</sup>一文中亦认为，应该理性地对待上古“巫”文化，不宜滥用其来解释中国上古史。

① 裘锡圭：《说卜辞的焚巫尪与作土龙》，载胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社1983年出版。

② 童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期。

③ 吕静：《春秋战国时期的巫与巫术研究》，《史林》1992年第1期。

④ 晁福林：《商代的巫与巫术》，《学术月刊》1996年第10期。

⑤ 许兆昌：《先秦社会中的巫、巫术与祭祀》，《史学集刊》1997年第3期。

⑥ 陈智勇：《试析商代巫、史以及贞卜机构的政治意向》，《史学月刊》1999年第2期。

⑦ 张光直：《商代的巫与巫术》，载张光直《中国青铜时代（二集）》，北京三联书店1990年出版。

⑧ 李零：《先秦两汉文字资料中的“巫”》，载李零《中国方术续考》，东方出版社2000年出版。

⑨ 饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨》，载胡小明、傅杰主编《释中国》，上海文艺出版社2002年出版。



两汉时段主要有：孙加洲的《汉代巫术巫风探幽》<sup>①</sup>和《汉代民俗与巫风初探》<sup>②</sup>、赵世超的《论巫术的兴衰与西汉文化的民间色彩》<sup>③</sup>、马新的《论两汉民间的巫与巫术》以及韩国学者具圣姬的《汉代的鬼神观念与巫者的作用》<sup>④</sup>。这些论文成果侧重于汉代巫风的流传，而对巫觋本身的讨论着墨较少。在汉代巫觋的相关研究中，最有价值的当数台湾学者林富士的《汉代的巫者》以及韩国学者文镛盛的《中国古代社会的巫觋》两书。后者探讨了秦汉社会中的巫觋及其与国家、社会的关系，并指出秦汉时期是中国古代巫觋发展史上的一个转折点，他的研究对本书颇具启发。前者成书于其硕士论文，以丰富的史料，结合西方人类学、社会学的方法，探讨了两汉社会中巫者的活动及其影响，揭示了汉代巫者与社会的关系。此后，林富士在普林斯顿大学继续以巫觋史作为博士论文选题，探讨了六朝时代江南的巫觋与巫觋信仰<sup>⑤</sup>，先后刊出了一系列有关汉魏六朝巫觋、巫术的研究成果<sup>⑥</sup>，其研究成果之丰富为近年来少有，本书对其研究方法多有借用。而对魏晋以后迄于隋唐，除林氏研究成果外，仅有赵宏勃的《唐代巫觋社会职能的历史考察》<sup>⑦</sup>一文刊出。

具体到宋代巫觋、巫术的研究，除在一些通史性巫术、风俗著作中有所着墨外<sup>⑧</sup>，就专题性研究而言，开其端者为日本学者中村治兵卫。他从1971年开始，围绕唐宋时期的巫觋，先后发表了《中国古代的王权与巫觋》《唐代的巫》《五代的巫》《北宋朝的巫》《宋代巫的特征——入巫过程的研究》五篇

① 孙加洲：《汉代巫术巫风探幽》，《社会科学战线》1994年第5期。

② 孙加洲：《汉代民俗与巫风初探》，《世界宗教研究》1994年第4期。

③ 赵世超：《论巫术的兴衰与西汉文化的民间色彩》，《陕西师范大学学报》1997年第4期。

④ 具圣姬：《汉代的鬼神观念与巫者的作用》，《史学集刊》2001年第2期。

⑤ Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period, (3rd-6th century A D)*, (unpublished Ph. D dissertation, Princeton University, 1994).

⑥ 据笔者所知，主要有《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础——“汉代疾病研究”之一》，《史原》第16期（1987年）；《“巫叩元弦”考释——兼论音乐与中国的巫觋仪式之关系》，《新史学》第7卷第6期（1996年）；《中国六朝时期的巫觋与医疗》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第70本（1999年）等。

⑦ 赵宏勃：《唐代巫觋社会职能的历史考察》，载张国刚主编《中国社会历史评论》，中华书局2001年版。

⑧ 有关宋代风俗社会史的论著多有专章予以讨论，择其要者有：民初学者张亮采的《中国风俗史》，东方出版社1996年出版；朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜的《辽宋西夏金社会生活史》，中国社会科学出版社1998年出版；徐吉军、方建新、方键、吕凤棠的《中国风俗通史——宋代卷》，上海文艺出版社2001年出版；何忠礼、徐吉军的《南宋史稿》，杭州大学出版社1999年出版；沈宗宪的《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》，台湾师范大学历史研究所2000年博士论文。



论文，后均收入其论文集《中国古代巫术研究》中。其中后两篇分别以北宋、南宋时期的巫觋为研究对象，致力于从《宋史》《续资治通鉴长编》《宋会要辑稿》以及文集中钩稽有关宋代巫觋的资料，对巫觋的存在形态、名称做了考察，特别对巫觋的人巫过程进行了探讨，揭示了巫觋的特质。尽管其间存在着史料堆砌之缺陷，但其开拓之功不容否定。

进入上个世纪90年代后，关于宋代巫觋、巫术问题的研究成为中国古代巫觋史研究中的一个热点，相关成果大量刊出。史继刚的《宋代的惩“巫”扬“医”》<sup>①</sup>、日本学者木村明史的《宋代的民间医疗与巫觋观——地方官取缔巫医的一个侧面》、蔡捷思的《宋朝禁巫兴医述略》三文，侧重讨论宋代社会中的巫觋医疗活动以及官方禁巫兴医的举措；杨倩描的《宋朝禁巫述论》<sup>②</sup>、赵章超的《宋代巫术邪教犯罪与法律惩禁考述》<sup>③</sup>二文，将研究的重点放在国家政府层面上，就国家从法律、政策的角度对巫觋活动予以限制、打击进行了讨论，并对其成效、局限性做了简略的评价；范荧的《宋代的民间巫术》<sup>④</sup>一文，着重考察了宋代巫术的类别、特点及其与前后各朝比较之差异；台湾刘佳玲1996年提交台湾师范大学的《宋代巫觋信仰研究》<sup>⑤</sup>，尽管至今尚未得见原文，但辗转知晓了解其研究的主要内容有巫觋的产生与存在形态、巫觋的职事、巫觋信仰之法术内涵、巫觋信仰与社会政治的依存与冲突。

值得补充说明的是，自本课题开始研究后，笔者先后完成《宋代的尚巫之风及其危害》<sup>⑥</sup>《宋代“信巫不信医”问题探析》<sup>⑦</sup>《宋代禁巫兴医述论》<sup>⑧</sup>等单篇论文，主要探讨了宋代社会中巫风，特别是“信巫不信医”之风的泛滥及其社会危害，以及政府的相应对策，揭示了宋代巫风其实并不比前代更严重，其泛滥成灾的表象乃是因宋代知识阶层、政府高度关注这个问题所造成。就在笔者撰写博士论文前后两三年间，海内外有数篇关于宋代巫觋、巫术方面

① 史继刚：《宋代的惩“巫”扬“医”》，《西南师范大学学报》1992年第3期。

② 杨倩描：《宋朝禁巫述论》，《中国史研究》1993年第1期。

③ 赵章超：《宋代巫术邪教犯罪与法律惩禁考述》，载项楚主编《新国学》第4卷，巴蜀书社2002年出版。

④ 范荧：《宋代的民间巫术》，载张其凡、陆国勇编《宋代历史文化研究》，人民出版社2000年出版。

⑤ 刘佳玲：《宋代巫觋信仰研究》，台湾师范大学历史研究所1996年硕士论文未刊稿。

⑥ 李小红：《宋代的尚巫之风及其危害》，《史学月刊》2002年第10期。

⑦ 李小红：《宋代“信巫不信医”问题探析》，《四川大学学报》2003年第6期。（另见中国人民大学复印资料《宋辽金元史》2004年第1期）

⑧ 李小红：《宋代禁巫兴医述论》，《史学集刊》2003年增刊。



的博士论文先后启动，而今均已相继修改成书出版。刘黎民的《宋代民间巫术研究》一书，以“自上而下”的研究思路对宋代民间巫师、民间巫术活动仪式及类型进行了考察分析，进而揭示了民间巫术对宋代政治、文化以及社会的影响；方燕的《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》一书，将女性置于巫文化视域下予以检视，并重点选取宋代女性作为研究对象，从女性对巫术所持态度与行为表现、女性婚育中的巫术意识与行为、巫术活动中的女性角色和女性观、妇科疾病巫术疗法等方面进行分析和探讨；香港学者王章伟的《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》一书，在广泛钩沉史料的基础上，以“移情”及“从土著的立场出发”等社会学、人类学研究方法，对巫觋、巫术的定义和内涵，宋代巫风的流布，精英与民众的巫觋观，巫觋信仰流行的原因，政府对巫觋的态度和反应等方面进行深入探讨，揭示了宋代巫觋信仰作为介于国家与社会之间的“第三领域”的属性。上述论著从不同角度深化了宋代巫觋、巫术史的研究，笔者博士论文在修改成书中对其材料、研究方法以及观点作了一定的参考吸收。

总括起来，近一个世纪来的中国巫觋、巫术史研究成果蔚然可观，然则大多成果的关注点在于巫术、巫俗，偏重于巫术文化的内容与发展、民间巫俗与社会及政治之关系的探讨。至于专门以巫觋为研究对象者，数量上相对较少，在研究时段上主要集中在先秦、两汉、六朝时期。具体到宋代，刘佳玲、王章伟的大作虽以“巫觋信仰”为题，但其最终落脚点在“信仰”而不是“巫觋”，故而尚有发挥的空间。有鉴于此，本书以宋代巫觋为研究对象，冀图揭示巫觋的时代面貌和特征，明确宋代巫觋在中国古代巫觋发展史上的地位。

#### 四、研究思路

历史研究有其基本规范，必须依据一定的规范对历史文本进行解读。然而，即便对于同一历史问题，因为观察视角、解读思路、研究方法的差异，得出的结论也各不相同。基于此，笔者希望通过对自己在问题理解、研究思路以及资料引用等方面的交待说明，方便读者对本书的理解。

本书以宋代巫觋为探讨对象，出发点在于不仅仅将其看作一种神职人员或民间信仰对象，而是视其为一个既普通又特殊的社会群体，希望通过对这个社会群体不同层面的分析讨论，揭示其时代特征，进而对其进行历史定位。遵循如上思路，在篇章结构的安排上，除绪论外，分八章对此展开讨论。

首先，追本溯源。本书虽然以宋代巫觋为研究对象，但在源远流长的中国巫觋发展史上，宋代不过是其中一个阶段而已，这就决定了宋代巫觋必然深受





其前代总体发展趋势的作用。况且，古人治史，多强调“会通”，以究天人之际，明古今之变，只是缘于史事繁杂，研究者才或有不足，始以断代撰述或研究为主。所以，在具体研究中，笔者跳出断代史研究的局限，首先将宋代巫觋置于一个长时段发展史视野下讨论，考察其兴衰历程，目的不仅在于从宏观上把握宋代巫觋之历史定位，亦有方便比较之用意。前代文献中大量关于巫觋的记载，特别是前人的断代巫觋史研究成果，如张光直、童恩正关于上古巫觋的研究，文鏞盛、林富士关于秦汉、六朝巫觋的研究，使得这种长时段的考察成为可能。正是借助这些文献记载以及研究成果，笔者在第二章中基本勾勒出中国古代巫觋自春秋战国以来“从中心走向边缘”的发展轨迹。

其次，本体讨论。笔者始终认为，巫觋首先是社会中的人，然后才是所谓的“事鬼神者”。巫觋既然作为本文探究对象，就必须对其群体本身的存在形态、社会构成、活动方式以及技能等有一个较为深入的研究。然而，要深入考察这个群体谈何容易。在世界文化史上，中国固然以文献丰富、史不绝代而著称，可这些文献大多以政治军事、帝王将相为记述的主要内容，对巫觋这样日益边缘化的社会群体记载不仅数量少、内容简略，而且因其多出自对巫觋持贱视态度的官方和知识分子阶层，偏见甚多。所幸宋代文教发达、印刷术革新，使得集部文献资料的数量以及流传至今者远远超过前代，特别是洪迈的志怪小说《夷坚志》，大量留存着有关宋代巫觋及其活动的记载，为本课题对巫觋群体的考察提供了坚实的资料基础。借助《夷坚志》等宋代文献，笔者在第三章中就宋代巫觋由人到巫的途径、存在形态、称谓习惯、“生产”方式、社会构成以及经济状况等内容进行考察，揭示其既普通又特殊的群体身份特点；在第四章，又进一步从其“事鬼神者”的身份出发，考察了宋代巫觋视鬼通神之能事以及各种具体职事、特殊手段，展现了宋代巫觋作为“事鬼神者”的能力范围。

第三，关系考察。巫觋既然是一个特殊社会群体，生活在宋代社会中，就不可能孤立存在，必然与社会各方面发生联系。对于巫觋与宋代社会之关系，在官方史书、文人文集中多有呈现。根据这些文献，笔者分两个层面进行了考察：第五章主要从巫觋与普通民众的关系着手，考察了二者相互利用、互相依赖的良性互动；第六章主要从巫觋与国家政治的关系着手，考察了官僚士人对巫觋的抵制以及国家政府对巫觋的敌视和整治，揭示了中国古代巫觋发展到宋代的一个新变化。

第四，影响评估。中国古代巫觋自从春秋战国后，其影响总体呈现出



“从中心到边缘”的发展态势，宋代无疑承袭了这种趋势。为了评估宋代巫觋的社会影响力，笔者首先通过第七章从地理空间、社会空间和职事空间三个方面，在宏观层面上就巫觋的影响力作了考察，揭示其影响力总体较前代大为衰落的事实；然后通过第八章以巫女妈祖及其信仰在宋代的嬗变为个案，考察了巫觋信仰的生命力。

最后一章为结论，概括宋代巫觋的时代特征，从比较的视角对宋代巫觋在中国古代巫觋发展史上予以定位。



## 第二章

# 从中心走向边缘：宋代巫觋历史溯源

“巫觋”也许是中国历史上延续时间最长、社会地位和形象落差最大的一个社会群体。历代学者对于中国巫觋的研究，迄今为止大多将其作为断代史的一部分来看待。这虽然是研究的起点，但却并非终点。在源远流长的中国巫觋发展史上，宋代不过是其中一个阶段而已，这决定了巫觋在宋代的存在及其发展特点必然深受两方面因素的制约，即一方面受两宋政治、经济、文化思想等时代因素的影响，另一方面受其前代总体发展趋势的作用。缘于此，在深入研究宋代巫觋之前，有必要首先将其置于一个长时段的发展史背景下，考察其兴起与发展变迁的历史轨迹，以便从宏观上准确把握其时代风貌以及阶段性特征。本章侧重从纵向上考察分析巫觋在宋代之前发展变迁的大势，简略勾勒其历史流变的轨迹。

### 第一节 中心地位的确立及其动摇——春秋之前

在相当长的历史时期，巫觋作为中国社会中的一个边缘群体而存在。在当代人们的眼中，他们作风僻陋，面目可憎，名声极坏，于人无益，于世无补，为主流社会所不容且不齿。但任何偏见一经社会化，就被赋予公论的面貌，世代传承，根深蒂固。殊不知，在中国上古时代，巫觋也曾有过一段相当光荣的历史，他们处于社会的中心位置，以禀性特别、才智异常、本领高强、形象光辉、地位显赫、作用巨大而辉煌一时，是当时最活跃的一个社会群体。

#### 一、社会中心地位的形成

在人类社会早期，面对自然界的淫威，人们深感无能为力，不得不将自身的命运寄托于那些无所不在的“神灵”。因而，在世界各民族文化史的早期，不约而同地出现了一种职能范围宽广、权位显赫的神职人员，这种神职人员在上古中国被称为“巫”或“巫觋”。



由于文献记载的匮乏，有关中国原始时代的巫觋身份及其存在的情况，其细节现在已经不得而知，只能从古文献的零星记载中了解其大概。据《国语·楚语下》记云：

昭王问于观射父曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”

对曰：“非此谓之也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。……于是乎有天地神民类物之官，是为五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎。故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。”

“及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”<sup>①</sup>

这段记载反映的是春秋时楚昭王与大夫观射父就“绝地天通”这个古老神话所进行的谈话。大意是，楚昭王问《尚书·周书·吕刑》中所讲重、黎断绝天地间的通道是怎么回事，倘若天地之间的通道不被阻隔，是不是意味着人就能够登天，对此，观射父首先指出“绝地天通”并非指物质上的道路不通，而是指精神上的人与神的不相沟通。在此基础上他进一步解释说：最初“民神不杂”<sup>②</sup>，即人与神之间彼此独立，只有依靠巫觋才能相互沟通，并有专门的职官进行管理，有条不紊，因而人与神均能发挥其各自作用。到了少昊末期，“九黎”为乱，整个社会陷入了“民神杂糅”的混乱局面，人人都可以祭祀鬼神，家家都可以充当巫史，由此造成灾祸频仍，人民困苦。颛顼氏掌管天下后，命令重担任“南正”之职主管天或神的事务，命令黎担任“火正”之职主管地或民的事务，旧秩序得以重新恢复，除专职巫觋外，普通人不得随便交通鬼神，这就叫做“绝地天通”。

通过楚昭王与观射父关于“绝地天通”问题的讨论，不难发现它至少透露出如下三方面的信息：

首先，巫觋曾广泛存在于社会中。观射父将人、神关系区分为“民神不

<sup>①</sup> 左丘明著，韦昭注：《国语》卷18《楚语下》。

<sup>②</sup> 《国语》韦昭注：“杂，会也。”又《郑语》韦昭注：“杂，合也。”



杂”和“民神杂糅”两种状态，且认为它们是前后两个不同的发展阶段。但是，无论从历史还是逻辑上讲，观射父显然颠倒了二者的发展顺序，“民神杂糅”显然早于“民神不杂”。在原始思维极为浓郁的人类社会早期，人神关系模糊，巫术盛行，人人都可以执行巫术仪式，巫术施行者呈现出业余性和普遍性的特点。随着社会的进步，人们认识水平的相对提高，特别是巫术活动的频繁失败，人、神之别日益为人们所认识，于是才有了专门的巫术施行者，他们就是史籍中所指的“巫觋”。

其次，严格的人巫条件。巫觋是从普通人中分化出来的，作为专门的巫术施行者，自然在对巫术的认识理解、信仰态度以及执行手段等方面都有别于普通人<sup>①</sup>，这也决定了并非人人都有条件、有资格成为巫觋。正如观射父所说的，只有那些精神特别专注，信仰感情特别虔诚，具有正确处理人神关系的智慧和领会传达神意的灵性，能够目视四方、耳听八极的人，才有资格成为巫觋，获得为其他社会成员所承认的神灵代言人身份，从事与鬼神打交道的职业。春秋时虢国的史嚣概括神灵的品格说：“神，聪、明、正、直而壹者也。”<sup>②</sup>可见，在中国古人的信仰观念中，巫觋与神灵的品格相似。这就是说，巫觋之所以能与神灵相通，在于他们乃天生异禀之人，是当时社会中最具聪明才智的群体。

第三，巫觋逐渐向氏族贵族转化。观射父所谓“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，……于是乎有天地神民类物之官，是为五官，各司其序，不相乱也”一段话，描述的是少昊及其以前的时代。《史记·五帝本纪索引》引皇甫谧和宋衷的意见以及韦昭注《国语》，均谓少昊是黄帝之子，所以这里谈的正是中国原始社会末期发生的事情。而帝颛顼任命重、黎“绝地天通”，其实是当时一场宗教改革。从此，沟通天地成为王者和巫觋的特权，神权和政权交相为用，成为强化统治的工具。由此不难看到，在当时氏族贵族阶层中，确已存在着一个由巫觋组成的集团，负责氏族、部落的世系记载、宗庙祭祀、礼仪制

① 弗雷泽谈到：“巫师从不怀疑同样的起因总会导致同样的结果，也不怀疑在完成正常的巫术仪式并伴之以适当的法术之后必将获得预想的效果，……他既不祈求更高的权力，也不祈求任何三心二意或恣意妄为之人的赞许，也不在可敬可畏的神灵面前妄自菲薄，尽管他相信自己神通广大，但决不蛮横而没有节制。他只有严格遵从其巫术的规则或他所相信的那些‘自然规律’，才得以显其神通。哪怕是极小的疏忽或违反了这些规则或规律，都将招致失败，甚至可能将他这笨拙的法师本人置于最大的危险之中。如果他声称有某些驾驭自然的权力，那也只是严格地限制在一定范围之内，完全符合古代习惯的基本威力。”（载詹姆斯·乔治·弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译《金枝》，第75~76页）

② 《左传·庄公三十二年》



定以及天文历象诸事。材料所谈到的巫、筮、祝、宗等官职名称也许是受了后代的影响，但当时这个集团内部已有一定的分工，则是可以肯定的。

从《国语·楚语下》中所透露出的中国原始巫觋发展信息，很自然地让人联系到文化人类学家的有关研究成果。西方人类学家自泰勒开始，广泛收集资料，深入研究人类早期原始文化，巫术成为他们解剖人类原始文化和心灵的重要环节。这些人类学家，包括弗雷泽、马林诺夫斯基在内，总体对巫术谈得多，而对作为巫术的重要掌握者、执行者的巫觋则相对较少。尽管如此，他们对人类早期社会中的巫觋特质还是有所揭示。如弗雷泽揭示了人类早期社会中巫术和巫师的泛化现象，指出了在“最原始的野蛮人中间，巫术是普遍流行的。……每一个人都自以为能够用交感巫术来影响他的同伴或自然的进程”。<sup>①</sup>马林诺夫斯基则对早期专职巫师的禀赋给予充分的肯定，他说：“我们知道巫术仪式必因实际经验所给的启示而起。可是，能由这等经验想通了一个新巫术的核心，而将它弄得有条有理，交给他的部落分子共信不疑地去执行，必是一个绝顶聪明的人。”又说，“创始人以后，继续应用这种巫术的人，自然会随时将它发扬光大，改了原样而同时只在遵守传统的，也必永远是十分聪明而有魄力有企业精神的人。”<sup>②</sup>

不仅如此，人类学家的研究还揭示出，在那个虔诚迷信鬼神巫术的时代，巫觋作为原始氏族或部落组织中最具特别禀性和异常才智的一群，加之其所从事的交通鬼神职事，使得他们很容易成为所在集团的中心人物或权威人士，进而变为氏族或部落贵族。如弗雷泽提出：“这种官吏阶层的形成在人类社会的政治与宗教发展史上具有重大意义。当部落的福利被认为是有赖于这些巫术仪式的履行时，巫师就上升到一种更有影响和声望的地位，而且很容易地取得一个首领或国王的身份和权势。因而这种专业就会使部落里一些最能干的最有野心的人们进入显贵地位。”又说，“他们当中的某些人，靠着他们所享有的声望和人们对他们的畏惧，攫取到最高权力，……事实上，巫师们似乎常常发展为酋长或国王。”<sup>③</sup>

西方人类学家的这种看法至为精辟，在中国历史文献和民族学材料中也得到了一定程度的印证。司马迁《史记》中所谓的“五帝”时代，大概相当于

① 詹姆斯·乔治·弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译：《金枝》，第84页。

② 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第101~102页。

③ 詹姆斯·乔治·弗雷泽著，徐育新、汪培基、张泽石译：《金枝》，第70页、128页。





中国原始氏族公社向国家过渡的时代。这一时期最有名的五名氏族部落首领——“五帝”，无疑都是天生异禀，是可以视鬼通神的人物。<sup>①</sup> 尽管据现有资料，还难以断定他们的身份就是巫觋，但是他们处理政事时兼行巫觋的职能则是毫无疑问的。如果巫觋与氏族贵族身份重合的现象在“五帝”身上尚不确定，那么在中国民族学材料中则屡见不鲜。在新中国建立之前，中国许多少数民族巫觋在其所在的氏族或村社中都有着崇高地位和显赫权力。如，彝族的“毕摩”（祭司）与兹莫（氏族首领）的关系非常密切，有时二者的身份甚至可以重合；佤族的氏族酋长“窝朗”同时也是氏族的宗教祭师；在基诺族社会里，作为村社共同体的体现者“周巴”和寨母“周遂”也是祭司的主持者兼祭司；哈尼族的“追玛”既是村寨行政领袖，也是祭师；云南苗族的村社祭师多由年高有威望的村寨头人“寨老”担任。<sup>②</sup> 这些材料对早期巫觋的身份地位研究极有佐证参考意义。

由上可见，在人类社会早期，巫觋凭借其天生异禀、超人才智以及视鬼通神的重要职事，成为所在氏族或部落的精神支柱和智慧的化身，现实世界一切疑难的解答者，获得了崇高的社会地位和巨大影响力，进而向氏族贵族转化，其中一小部分甚至与氏族首领的身份合二为一。毫无疑问，他们处于当时社会的中心位置。早在1931年，中国社会学的先驱李安宅先生即精辟地指出：原始社会的宗教职业者，凭着自己的机巧，“由着私巫变成公巫。及为公巫，便是俨然成了当地领袖。领袖的权威越大，于是变为酋长，变为帝王——酋长帝王之起源在此。”<sup>③</sup> 这在当时应该是极有远见的。

## 二、政治中心地位的确立

大致相当于考古学中的中原龙山文化晚期或历史记载的“五帝”时代，中国历史开始进入文明和国家的形成时代。公元前21世纪，中国历史上第一个王朝——夏王朝——建立，学术界将其作为中国进入早期国家阶段的标志。

按照恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中的意见，国家是直接地和主要地从氏族社会本身内部的阶级对立以及氏族的对外征服中产生的，国家

① 《抱朴子》称黄帝“生而能言，役使百灵”。《史记·五帝·本纪》载：黄帝能“顺天地之纪，幽明之占，死生之说，存亡之难”；帝颛顼高阳“养材以任地，载时以象天，依鬼神以制义，治气以教化，洁诚以祭祀”；帝高辛“生而神灵，自言其名。……历日月迎送之，明鬼神而敬事之”；帝尧“其仁如天，其智如神”。《尚书·舜典》称帝舜即位后，“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。”

② 参见童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期，第188页。

③ 李安宅：《巫术的分析》，四川人民出版社1981年出版，第10页。



形成的标志，即国家和旧的氏族组织主要有两个不同点：第一是它按地区来划分它的国民；第二是公共权力的设立。前者构成了“国家的基层单位”，后者“已不再同自己组织为武装力量的居民直接符合了”。<sup>①</sup> 所以，夏、商王朝无论在政治统治还是在经济发展方面，都和原始氏族社会有显著的区别。但由于中国早期国家的产生有别于马、恩笔下的欧洲国家，它并非缘于氏族社会内部的阶级对立，而是基于维护原始公社共同利益的需要。而且从严格意义讲，它们至多只是一个扩大了部落联盟，不同于后代意义上的统一国家，所以国家的政治统治表现出明显的原始氏族公社烙印，其特点主要有二：

其一是血缘政治。夏商王朝凭借其强大的力量在相当广大的地区建立起以夏王、商王为中心的王朝政治统治，并通过设官建职构建起一套严密的统治网络，但其政治上的一个显著特点是利用宗法关系通过宗族进行统治，建立在宗法血缘关系基础上的宗族是当时的基本社会组织。夏王、商王利用宗族群体或部落方国存留的血缘关系残余，把族权与政权结合在一起，构成了政治统治的基础。在这种制度下，王作为国家政治领袖其实就是原来氏族首领、部落酋长的升级，国家的军队是以贵族家族成员为基本编制组成，行政体系以各贵族家族的宗法关系来缔造，整个王朝实质上是一个建立在宗法关系基础上的血缘政权。

其二是神权政治。西方文化人类家的研究已经证明，在文明和国家的起源过程中，宗教有着不可替代的关键作用，它不仅帮助氏族上层集团逐渐掌握控制人力和资源、获得地位和权力的方法与途径，并使之制度化和经常化，而且在信仰层面为他们地位的合法化、权力的合理化及其进一步扩张，乃至确立新制度、新观念提供保证。同样地，进入国家阶段的初期，宗教对世俗政权的巩固也是如此重要。在中国夏、商、西周三代，都非常重视祭祀活动，既祭祀天地，又祭祀鬼神，国家政治表现出浓郁的神权政治色彩。据《礼记·祭义》：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，先禄而后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；其民之敝，荡而不静，胜而无耻。”可见，虽然三代对被祭祀者——天地鬼神的态度各不相同，但都将敬奉它们视为国家政治生活的最重要的内容之一，所以古人常以“国之大事，惟祀与戎”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 参见《马克思恩格斯选集》第4卷，第166～167页。

<sup>②</sup> 《左传·成公十三年》



一语来概括三代政治生活。

基于夏商王朝政治浓厚的原始公社烙印，巫觋作为原始社会中最有影响和地位的一群，没理由被摒除在国家政治之外，只是随着社会进入国家阶段，他们作为神职人员的身份发生了变化。

夏朝是中国历史从原始公社步入国家阶段的第一个王朝，鉴于巫觋在原始氏族、部落中的重要地位以及宗教在文明和国家起源中的重要作用，巫觋在其政治中的地位和作用不言而喻。如夏王朝的建立者夏禹，过去很多学者都看到了他因为治水之功而被推为华夏族部落联盟的首领，其实巫术在他夺取和巩固政权过程中的作用恐怕也是不容忽视的。扬雄《法言·重黎篇》称：“昔者姁氏治水土，而巫步多禹。”李轨注：“姁氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，是以鬼神、猛兽、蜂蛰、蛇虺，莫之螫耳，而俗巫多效禹步。”<sup>①</sup>这就是说不仅夏禹本身可能即是巫者，而且是一个巫者的典范，所以有了俗巫模仿其跛行姿势的说法。关于“禹步”，还有另一种解说，“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。”<sup>②</sup>这可能是后来的巫者或道士的解释。《史记·夏本纪》则言禹“致孝于鬼神”，“天下皆宗禹之明度数声乐，为山川神主”<sup>③</sup>。众所周知，歌舞娱神，这正是“巫”的本职。为此，袁珂先生认为禹“本身就是巫师”，“可能也是业巫世家”。<sup>④</sup>至于夏禹的儿子启，《太平御览》谓：“昔夏后启筮，乘龙以登于天，占于皋陶，皋陶曰：吉而必同，与神交通。”<sup>⑤</sup>这就是说夏后具有乘龙登天的本领，可以和神交通，没有阻碍。又，《山海经·海外西经》记云：“大乐之野，夏后启于此舞九代，乘两龙，云盖三层，左手操翳，右手操环，佩玉璜。”潘世宪先生认为夏后启可能是手操翳环、身佩玉璜的巫觋，可以与神交通。<sup>⑥</sup>张光直先生则认为九代即是巫舞，他说：“夏后启无疑为巫，且善歌乐。”<sup>⑦</sup>由于有关夏代的现存文献记载太过简略，所以对“巫觋”在夏代国家政治政治生活中的地位和作用究竟如何，

① 扬雄著，李轨注：《扬子法言》，第2页。

② 《洞神八帝元变经》第四《禹步致灵》，载《道藏》第28册，第398页。

③ 司马迁：《史记》卷2《夏本纪》。

④ 袁珂：《山海经“盖古之巫书”试探》，载《山海经新探》，四川社科出版社1986年出版，第232~240页。

⑤ 李昉：《太平御览》卷82引《史记》。今本《史记》无此文。

⑥ 潘世宪：《再探群巫》，《周易研究》1991年第1期。

⑦ 张光直：《商代的巫与巫术》，载《中国青铜时代（二集）》，台北联经出版社1990年出版，第63页。



不得而知，但从夏禹、夏启的身份和行事上，不难略窥其一端。

继夏朝而兴的殷商王朝，其统治者笃信“天命”思想，巫风泛滥。《尚书·伊训》记伊尹训诫商王太甲云：“敢有恒舞于宫，酣歌于室，时谓巫风。”<sup>①</sup> 由此可知以歌舞事神的巫觋在商朝相当活跃。在殷商王朝的国家统治机构中，活跃着一批专门的神职人员。根据文镛盛先生的研究，在甲骨文中所发现的从巫觋分化出的职官有三种：其一是“祝”，主要任务局限于祈祷，并不具备和神交通的能力；其二是“卜”，主要从事于占卜活动的占问和解释方面的工作；其三是“宗”，主要负责祖先神的祭祀工作，他们与商王之间可能有血缘关系。<sup>②</sup> 此外，甲骨文中还有以“史”为官名者，如大史、小史、西史、东史等，亦有卜（贞人）和祝。对于这些神职人员，陈梦家先生指出：“祝即是巫，故祝史、巫史皆是巫也，而史亦巫也。”<sup>③</sup> 李宗侗先生也认为：祝、宗、卜、史等百官皆是巫之变体，皆出自巫。<sup>④</sup> 可见，他们即便不以“巫”为名，其实都是“巫觋”一类人物。值得一提的是，根据《尚书·酒诰》的记载，商王朝的政治分为“内服”和“外服”。所谓内服指中央王朝，是商王自己直接统治管理的地区，古代文献上称之为“王畿”；外服是商王封在王畿以外乃至边远地区的贵族、侯伯以及围绕在他们周围的大小小臣服于商王朝的方国、部族。在这些封国或方国、部族之内，也有类似于商王朝的各级公共权力设置和政治统治特点，这就意味着其中同样有大量巫官的存在。

在殷商王朝统治机构中，不仅有专职巫官的设置，而且其中不少巫官深得商王的重用，成为一代名臣。据《尚书·君奭》记载：“我闻在昔，成汤既受命时，则有若伊尹格于皇天；在太甲时，则有若保衡；在太戊时，则有若伊陟、臣扈格于上帝，巫咸乂王家；在祖乙时，则有若巫贤。”这里提到的伊尹、保衡、尹陟、臣扈、巫咸、巫贤等商朝历代名臣，其中尹陟、巫咸无疑是巫觋。《世本·作篇》谓“古者巫咸初作巫”，是当时一名被人广为称颂的大巫师，后来成为巫师集团崇拜的大神。对此，在《韩非子·说林下》《吕氏春秋·勿躬》《楚辞·离骚》中都有记载，《史记·殷本纪》有比较详细的说明：“帝太戊立伊陟为相。亳有祥桑穀共生于朝，一暮大拱。帝太戊惧，问伊陟，

① 《尚书注疏》卷7《伊训作训以教道太甲》。

② 参见文镛盛：《中国古代社会的巫觋》，第20~24页。

③ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期（1936年），第533~534页。

④ 李宗侗：《中国古代社会史》，第118~125页。



伊陟曰：‘臣闻妖不胜德，帝之政其有阙，与帝其修德！’太戊从之，而祥桑枯死而去。伊陟赞言于巫咸。巫咸治王家有成。”<sup>①</sup>可见，巫咸是服务于商王的官方大巫师。

在殷商时代，王室重用巫觋，巫觋是统治阶级的成员，而且商王身上也有巫觋的影子和成分。如商王朝的开国者商汤，据《吕氏春秋》记载：“昔者汤克夏而正天下，天大旱，五年不收，汤乃以身祷于桑林，……雨乃大至。则汤达乎鬼神之化，人事之传也。”<sup>②</sup>此处所记的“汤乃以身祷于桑林”，是一种古老的求雨巫术；至于汤“达乎鬼神之化”，高诱注云：“达，通；化，变。”意即他是通鬼神变化之人，说明商汤身上至少有巫觋的影子。又，《墨子》记载：

汤曰：“惟予小子履，敢用玄牡。”告于上天而后曰：“今天大旱，即当朕身履，未知得罪于上下，有善不敢蔽，有罪不敢赦，简在帝心。万方有罪，即当朕身，朕身有罪，无及万方。”即此言汤贵为天子，富有天下，然且不惮以身为牺牲，以祠说于上帝鬼神。<sup>③</sup>

在遭遇旱灾时，商汤用巫术求雨，发罪己之论，自愿以己身为牺牲，以取悦于上帝鬼神。根据裘锡圭先生的研究，在上古时代，由于宗教上或习俗上的需要，地位较高的人也可以成为牺牲品，而且在商代焚人为牺牲以求雨的现象在卜辞中并不少见。<sup>④</sup>由此，张光直先生认为汤以己身为牺牲，实际上是一种祈雨巫术，由此认定他就是一个大巫。<sup>⑤</sup>自商汤以下，历代商王均保留了“巫”的传统。陈梦家先生指出：“卜辞中常有王卜王贞之辞，乃是王亲自卜问，或卜风雨或卜祭祀征伐田游。……王兼为巫之所事，是王亦巫也。”<sup>⑥</sup>又说，“由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长。”<sup>⑦</sup>

在殷商时代，巫觋经常参与决策，在国家政治生活中享有崇高地位。《尚

① 司马迁：《史记》卷3《殷本纪》。

② 吕不韦：《吕氏春秋》卷9《顺民》。

③ 《墨子》卷4《兼爱下》。

④ 参见裘锡圭：《论卜辞的焚巫尪与作土龙》，载胡厚宣《甲骨文与殷商史》，上海古籍出版社1983年出版。

⑤ 张光直：《商代的巫与巫术》，载《中国青铜时代（二集）》，台北联经出版社1990年出版，第45页。

⑥ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期（1936年），第535页。

⑦ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期（1936年），第535页。



书·君奭》中“巫咸乂王家”的记载，意为大巫巫咸曾帮助商王治理国家。在迷信空气笼罩的殷商社会，事无巨细，都要先卜而后行，几乎到了无事不卜、无日不卜的地步。陈梦家先生说：“殷商的社会，王与巫史既操政治的大权，又兼为占卜的主持者。”<sup>①</sup>即是说，当时的卜筮常常掌握在王以及巫官卜史手中。按照惯例，卜筮结果被视为神灵的启示，即使其他人反对亦必须执行；反过来说，假如卜筮者认为某项举措不可行，即便其他人全都认为可行，最后仍不得付诸实施。正因为如此，一些声名较著的巫觋死后，亦被殷商人奉为神灵，继续享受其崇高的地位。根据日本学者林巳奈夫的考察，殷商人奉祀的神巫主要有东巫、北巫、四巫、九巫等。<sup>②</sup>

在殷商时代浓郁的巫风中，中国古代巫觋进入了最为兴盛的时期。

### 三、政治中心地位的动摇

物盛而衰，自然之道也。在学术界，通常认为中国古代巫觋地位的衰落始于春秋战国时期<sup>③</sup>，其实早在西周时期就已经呈现出中衰的端倪，更进一步说，其衰落的种子早在他们走向国家政治中心、造就兴盛和辉煌的过程中就已经埋下。

历史的发展总是充满了悖论。在社会规模相对较小、职能分工相对简单的原始氏族、部落社会中，少数几个巫觋控制并垄断了集团交通鬼神的各种宗教事务，彼此之间仅有巫力和地位上的差异，职事分工非常简单，在整个集团中唯我独尊。进入国家阶段以后，巫觋由服务氏族、部落变为服务于国家，他们或者成为国王，或者成为国家政权中的官员，位居国家权力中心，享受崇高的政治地位，造就了其辉煌和显赫。殊不知，这种辉煌和显赫的表象背后，潜伏的是深刻的危机。由于社会组织规模的空前扩大，从前由巫觋一并承担祭祀、占卜、巫术等诸多职能，渐次分化成为各种独立官职，夏代国家机构中的巫官分职情况不明，商代的情况略知一二，至少出现了祝官、卜官、宗官、史官的分化。所以，就每一官职而言，其职权范围相应地缩小了。不仅如此，自商王武丁以后，殷商在政治统治和统治意识上有了一些变化，王权开始不断强化，其权威渐次超越了神权。王权不仅日益控制了卜辞结果的解释权，而且祈求对象渐次从主要为自然神变为主要为祖先神。与此相应的便是巫觋群体在身份上

① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，第565页。

② 参见林巳奈夫：《中国古代の神巫》，《东方学报》第38期，第210~219页。

③ 参见宋兆麟：《巫觋——人与鬼神之间》，第19~21页。



的一大变化，即从最神圣、最重要、最有势力的统治者地位，下降为王权在神权上的助手，或仅仅是国家机构中的职官。

如果说巫觋在殷商时期的中衰暂时被强大的神权余威以及浓郁的巫风所掩的话，那么，西周代殷商所引发的社会变动，则无疑犹如一道催化剂，加速了巫觋政治中心地位的动摇。

与殷商相比，周人是后起的部族。古公亶父卜居<sup>①</sup>周原（治今陕西岐山）时，尚为穴居野处。经过王季、文王两代仅仅五六十年时间便骤然强盛，取殷商而代之。政治上的兴旺，并不能掩盖周人文化上的贫乏。他们与商人一样，迷信龟卜、巫术，故而有周文王囚居羑里而推演八卦为六十四卦之说<sup>②</sup>，周武王以龟卜选定镐京之举<sup>③</sup>。当周人在殷商废墟上重建统治秩序时，更多地是从殷人而非自己的先辈那里继承思想资料。从某种程度上可以说，西周王朝基本继承了殷商的文化和政治制度，故而《论语·为政》说：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。”这同样表现在祭祖、卜龟、巫术等方面。西周初年，举凡国家大事，皆由龟卜以定，如周公为武王卜病<sup>④</sup>、召公卜建东都<sup>⑤</sup>、周公卜叛军<sup>⑥</sup>等，龟卜在当时之盛行和重要由此可见一斑。

基于龟卜、巫术等在西周国家政治生活中的重要性，巫觋依然是西周国家政治生活中不可或缺的组成部分。根据《礼记·曲礼》的记载：“天子建六官，先六大，曰：大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。”据相关资料分析，他们的职责大多与神事有关。如大宗负责宗庙祭祀，大卜负责预卜吉凶，大祝负责祷告诅咒，大史负责书写和诵读祝文。在春官宗伯下，设有卜师、卜人、龟人、占梦、司巫、男巫无数、女巫无数、神士等，都是官方专业的巫师，在巫师和祭司逐渐的分化中，这些人在周代的制度中，保持着较为浓厚的传统巫师性格。此外，在西周的诸多诸侯国、卿大夫家中，亦有履行宗教职能的巫官存在。据《左传·定公四年》载，周初大分封时，其内容即包括“土田倍敦，祝宗卜史，备物典策，官司彝器。”杜预注“祝宗卜史”曰：

① 《诗经·大雅·绵》记曰：“古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。……董荼如飴。爰始爰谋，爰契我龟。曰止曰时，筑室于兹。”

② 司马迁：《史记》卷4《周本纪》称周文王“囚羑里，盖益易之八卦为六十四卦。”

③ 《诗经·大雅·文王之声》曰：“考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成之。”

④ 《尚书·金縢》谓：“既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：‘我其为王穆卜。’”

⑤ 《尚书·周书·召诰》载：“召公既相宅，周公往营成周，使来告卜。……予惟乙卯，朝室于洛师。我卜河朔黎水。我乃卜润水东……”

⑥ 《尚书·周书·大诰》载：“我有大事休，朕卜并吉。”



“大祝、宗人、大卜、大史凡四官。”

这些巫官，在国家政治生活中承担着重要的宗教职能。以大祝为例。《周礼·春官宗伯》记其职事云：

大祝掌六祝之辞，以事鬼神示，祈福祥，求永贞。一曰顺祝，二曰年祝，三曰吉祝，四曰化祝，五曰瑞祝，六曰筮祝。掌六祈，以同鬼神示，一曰类，二曰造，三曰禴，四曰禋，五曰攻，六曰说。

孙诒让案语引《大戴礼记·千乘》谓：“日历巫祝，执伎以守官，俟命而作，祈王年，祷民命，及畜谷蜚征庶虞草。”<sup>①</sup>显然，在他看来，巫和祝并没有本质的区别。其中类、造等六名都是祭祀名，是六种不同的祭祀。在西周，举凡国家祭祀大典，往往由大祝来主持执行，《周礼·春官宗伯》载：

凡大禋祀、肆享、祭示，则执明水火而号祝。隋衅、逆牲、逆尸、令钟鼓，右亦如之。来瞽、令皋舞，相尸礼；既祭，令彻。大丧，始崩，以肆鬯弥尸，相饭，赞殓，彻奠；言甸人读祷，付、练、祥、掌国事。国有大故，天灾，弥祀社稷，祷祠。大师，宜于，造于祖，设军礼，类上帝。国将有事于四望，及军归献于社，则前祝。

可见，诸如王室的丧礼、六祈、六祝等活动仪式祷辞，都由祝来主持和负责。至于作为巫官之长的“司巫”，《周礼·春官》记其职责：“司巫掌群巫之政令，若国大旱，则衰巫而舞雩；国有大灾，则率巫而造巫恒。”又记“女巫”云：“凡邦之大灾，歌哭而请。”当君王出行时，他们又担负着保驾护航的责任，如《礼记·檀弓下》载：“君临臣丧，以巫祝桃、茆、执戈，恶之也，所以异生也。”

然而，任何事情都有其两面性。西周王朝固然几乎全盘接受了殷商制度和文化遗产，但巫觋在西周已经无力继续维系其在殷商时期的兴盛局面。与殷商相比，西周王朝的国家规模扩大了，统治力量进一步加强，统治机构也更为庞大、复杂，职官分工更加精细。反映在巫官的职责上，各种巫官各司其职，地位有了明显的高下之分。《礼记》云：“祖庙，所以本仁也；山川，所以侯鬼神也；五祀，所以本事也。故宗祝在庙，三公在朝，三老在学。王前巫而后史，卜巫瞽侑，皆在左右。”<sup>②</sup>文崇一先生指出：“卜尹为皇室的卜官，祝、宗则为皇室和贵族的宗教官，巫觋则为平民之宗教师，而祝宗卜尹巫觋，又可统

<sup>①</sup> 孙诒让：《周礼正义》卷49。

<sup>②</sup> 《礼记》卷22《礼运》。





称为‘巫’。”<sup>①</sup>与商代相比，西周政府组织中的巫官群体在职掌上的分工进一步加剧<sup>②</sup>，不仅每一巫官的权力更小，而且无论从身份、地位、信仰还是职能诸多方面看，都趋于祭司化，日渐丧失了传统巫觋的特质。他们的身份不能自封，所担任的神职必须得到国家的正式认可，在群体内部往往有严格的分工和等级划分，有众多的职别名称。更为重要的是，其知识并非神授，而需要系统地学习，主要职责是熟悉经典，精通仪式，侍候神灵，从而充当人神之间的媒介。但一般而言，他们本身并没有传统巫觋那样的超自然的能力。<sup>③</sup>

总体而言，巫觋在西周国家职官系统中的确仍占有一席之地，依然是时代的骄子，但其权力和影响因职能的分化而相应缩小也是不争的事实。更为重要的是，以周公为代表的周代文化与殷商文化的宗天、尚鬼大为不同，它有一个理性化的精神在推动，或者说人文精神的觉醒，促成了宗教的革命运动，从根本上动摇了巫觋在周代的地位，影响了其发展方向。

“周虽旧邦，其命维新。”<sup>④</sup>周克殷是一个巨大的社会变动，进而带来统治意识和思想方面的巨大变化。在牧野之战前，周武王大力揭发商纣王诸端罪状，声称是“恭行天之罚”<sup>⑤</sup>，以上天的旨意、命令为自己的讨伐战争辩护。可见，周人对天命的敬畏、顺从一如殷人。但是，在周人看来，殷人原本是天之骄子，可最终上天却一改初衷，“降丧于殷”<sup>⑥</sup>，令其“侯于周服”<sup>⑦</sup>，残酷的现实不啻给周人上了最为生动的一课，对这一问题的严肃反思，引导周人得出了“天命靡常”的结论。那么，如何才能使“靡常”的天命不再转移，永久保佑周人呢？仅仅依靠虔诚的供奉和祈祷显然无济于事，毕竟殷人对上帝鬼神已是极尽奉承敬祀之能事，终不免牧野倒戈，江山易主，被上天无情地抛弃。问题从纯宗教的范畴扩展，转移到现实政治领域。周公在《尚书·召诰》总结说，最初殷人服膺天命，备受伟大的昊天上帝的恩宠，享祚长久，但后来

① 文崇一：《楚文化研究》，第144页。

② 陈梦家先生曾经统计出《周礼》中涉及巫事的有若干官，其中“舞师、旄人、龠师、龠章、鞀鞀氏等为主舞之官，大卜、龟人、占人、筮人为占梦之官，大祝、丧祝、甸祝、诅祝为祝，司巫、男巫、女巫为巫，大史、小史为史，而方相氏为殴鬼之官，其职于古统于巫。”（见陈梦家：《商代的神话与巫术》，第534页）

③ 参见童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期，第184页。

④ 《诗经·大雅·文王》

⑤ 《尚书·牧誓》

⑥ 《尚书·多士》

⑦ 《诗经·大雅·文王》



因商纣王违背上天的善意，“不敬厥德”，造成小民四出逃亡。上天是哀悯四方百姓的，他为了顾念这些可怜的百姓，因此革掉了殷商的“天命”，选择肯于进德的人来做天子，以拯救那些苦难中的人民。现在，“天命”降临周人以及大王您的身上。所以大王您要做的就是“疾敬德”，惟德是用，善待百姓。只有这样，才合乎上天的旨意，我们刚刚得到的“天命”也才能“祈天永命”。可见，周人对天的敬畏之情与殷人那种僵化、机械的宗天迷信有所不同，他们并不一味迷信天命，对待“天命”的态度更加灵活<sup>①</sup>，而且在反思殷人覆亡的教训中总结出了“敬德保民”的思想。“德”在殷商卜辞中从未出现，可见它是周人独创的。所以，与殷人的宗天敬鬼相比，周人的“敬德保民”思想体现出浓郁的理性化精神和人文主义色彩。

从殷人绝对相信天命、依赖天命、迷信天命的传统中跳出来，周人第一次提出了“德”的概念，进而确立了“敬德保民”的理论体系。这种“敬德保民”思想中所蕴含的相对理性化的精神，深深地影响了西周的礼乐制度。卡西尔对犹太教的研究中指出：“一切较成熟的宗教必须完成的最大奇迹之一，就是要从最原始的概念和最粗俗的迷信之粗糙素材中提取它们的新品质，提取出它们对生活的伦理解释和宗教解释。”<sup>②</sup>在周代礼乐制度中，我们依稀可见，周人并不否定天命，不反上帝鬼神，也未放弃对天地鬼神的祭祀，其礼乐制度中大量保留了祭祀天地鬼神乃至招致鬼神降临的仪式。然而，在“敬德保民”思想的指导下，伦理教化的功能以及人文化的倾向也慢慢形成，即便还没有严密的体系，一个新的革命性的精神确实在萌芽，它将慢慢挣脱那纯粹的鬼神信仰和依赖，摆脱那巫术的迷信和禁忌。

以大司徒为例。根据《周礼·司徒》记载，大司徒的职掌中有所谓“十二教”：

因此五物者民之常，而施十有二教一焉。一曰以祀礼教敬，则民不苟；二曰以阳礼教让，则民不争；三曰以阴礼教亲，则民不怨；四曰以乐礼教和，则民不乖；五曰以仪辨等，则民不越；六曰以俗教安，则民不偷；七曰以刑教中，则民不兢；八曰以誓教恤，则民不怠；九曰以度教节，则民知足；十曰以世事教能，则民不失职；十有一曰以贤制爵，则民

<sup>①</sup> 郭沫若先生认为，周人讲天的时候有两种讲法，一种是对周人自己，一种是对殷人等他人；对自己时，他们怀疑天命，说天不可信；当他们面对作为被征服者的殷人，则大力宣传天命，说天命在身。（见《郭沫若全集》历史编第一卷，第334页）

<sup>②</sup> 恩斯特·卡西尔著，甘阳译：《人论》，上海译文出版社1985年出版，第133页。



慎德；十有二曰以庸制禄，则民兴功。

在大司徒的职掌中，还包括“养”“安”“教”三个方面。关于“养”的部分，“以保息六养万民：一曰慈幼，二曰养老，三曰振穷，四曰恤贫，五曰宽疾，六曰安富”，以上是指日常的养民政策；关于“安”的部分，“以本俗六安万民：一曰媿宫室，二曰族坟墓，三曰联兄弟，四曰联师儒，五曰联朋友，六曰同衣服”，以上“本俗”，即是指十二教中的“以俗教安”，是社会根本的安民政策；关于“教”的部分，“以乡三物教万民，而宾兴之。一曰六德：知、仁、圣、义、忠、和，二曰六行：孝、友、睦、姻、任、恤，三曰六艺：礼、乐、射、御、书、数”，其中的六德、六行、六艺成为后代儒家教育的主要内容。从上所述，周代礼乐制度从祭祀鬼神走向人文化是很明显的，尽管仍以政教合一的方式去执行，但它已经向着教化的方向前进。而西周礼乐制度人文化趋向的一个重要后果，便是神权政治开始衰落，巫官宗教职能在政权机构中的作用大为削弱，他们对国家政治生活的影响力缩小了。故而王国维先生指出：“及周公制礼，礼秩百神，而定其祀典。官有常职，礼有常数，乐有常节，古之巫风稍杀。”<sup>①</sup>

与此相应的是，作为周代世俗政治领袖的周王和诸侯，已经不再担任宗教领袖。《尚书·金縢》记周公因武王疾病而举行的祭典，其载：

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：“我其为王穆卜。”周公曰：“未可以戚我先王。”公乃自以为功，为三坛同墠。为坛于南方，北面、周公立焉；植璧秉珪，乃告太王、王季、文王。史乃册祝曰：惟尔元孙某，遘厉虐疾；若尔三王，是有丕子之责于天，以旦代某之身。予仁若考，能多才多艺，能事鬼神；乃元孙不若旦多才多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地；四方之民罔不祇畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与珪，归俟尔命；尔不许我，我乃屏璧与珪。

这段记载有几点值得注意：其一，祭典的主导者是周公，他声称自己“能事鬼神”，作为王的武王有“天命”却“不能事鬼神”；其二，作为祭典主导者的周公并没有亲自祷告，反而让奉命行事的史官把册文写好并代为祷告；其三，祷告的对象不是天帝而是祖神；其四，周公愿意作为牺牲，贡献自己的生命，代兄一死，以救兄长武王之疾。可见，与前述商汤作为群巫之长主持求雨

<sup>①</sup> 王国维：《宋元戏曲史》，第2页。



祭典不同，周公的角色既有巫师主祭的功能，又有支配巫史的权力，这标志着巫官群体已经不再是西周国家政治的中心，其身份和角色日渐官僚化，逐渐沦为世俗政治领袖的附庸。

总之，随着西周国家机器和政治制度的进一步发展，也由于“天命”思想的动摇，“敬德保民”思想的产生以及西周礼乐制度的人文化趋向，神权政治开始走向衰落，巫觋政治中心的地位开始动摇。张光直先生明确地说：“巫的本事和巫在社会上的地位，在商代似乎远较周代为高。”<sup>①</sup>

## 第二节 在中心和边缘之间——春秋以降

长期以来，在关于中国古代巫觋发展史的讨论中，论者常以春秋战国作为巫觋走向衰落的阶段，然而对于衰落的具体表现怎样、程度如何，以及引起衰落的社会因素究竟有哪些等问题，则少有人进一步加以深究。其实，将春秋战国作为中国古代巫觋由盛到衰的转折点，主要还是从与前代的比较角度而言。自春秋以降到宋代之前的一千多年间，在巫觋群体的衰落过程中不仅有曲折反复，而且存在着不同层面之分。

### 一、从中心走向边缘的转折

春秋战国是中国历史上一个大变革的时代。<sup>②</sup> 在社会的剧烈变动中，西周时代等级森严的“封建”秩序荡然无存，社会生产方式、社会经济基础、社会组织关系、国家政治制度、社会意识形态，以至于普通人的日常生活，都处于急剧的变革之中，新的社会体制逐渐建立。与此相应，中国古代巫觋的发展也在这个过程中揭开了其由盛到衰转折的序幕，踏上了从中心走向边缘的道路。

以往，学者多以春秋时期“焚巫尪”<sup>③</sup> 祈雨救旱的事例来指证巫觋的衰落。其实这并不足以为据。“焚巫尪”的古俗并非春秋时所特有，在甲骨卜辞中多见“炆”或“黄”的记载。据裘锡圭先生考证，甲骨文中的“黄”字

---

① 张光直：《商代的巫和巫术》，载《中国青铜时代（二集）》，台北联经出版社1990年出版，第44页。

② 《左传·昭公三十二年》，史墨与赵简子谈及春秋时代“社稷无常奉，君臣无常位”的形势时，特别引用了《诗经·十月》中的“高岸为谷，深谷为陵”八个字，来形容春秋时代翻天覆地的变化。

③ 如《左传·僖公二十一年》载：“夏，大旱，公欲焚巫尪……臧文仲曰：‘非旱备也，修城郭，贬食省用，务穡，劝分，此其务也。巫尪何为？天欲杀之，则如勿生；若能为旱，焚之滋盛。’”



(读如“焚”)所表示的就是焚烧巫尪的意思,以焚烧巫尪这种仪式来禳解旱灾的做法,早在殷墟甲骨卜辞中已有大量的记载。<sup>①</sup>又,据饶宗颐考证:“天旱炆女巫以祈雨及舞雩之事,殷代卜辞所见记载不少,如‘贞:勿炆,亡□从[雨]’,‘癸卯卜贞:乎多老[舞]、王占曰,其有雨’。女,正是被暴焚的女巫,故其名字从女旁,呼多老舞雨,多老是男觋之属,后代南中能懂夷经的巫师尚有‘耆老’之称。”<sup>②</sup>所以,春秋“焚巫尪”的习俗,非但不表明当时人们对巫觋神秘力量的怀疑,恰恰证明了巫觋所肩负的神圣使命在当时社会中继续存在。对于个中缘由,西方学者弗雷泽在《金枝》中亦有揭示。<sup>③</sup>

其实,中国古代巫觋从春秋时代开始走向衰落,主要表现在巫官集团势力的萎缩上。

自春秋初年以降,周王室日趋衰微,西周以来那种“礼乐征伐自天子出”的时代已经成为历史陈迹,取而代之的是“礼乐征伐自诸侯出”的大国诸侯争霸的新局面,传统的宗族组织走向崩溃。在春秋大国争霸战争中,一大批相对弱小的诸侯国及其卿大夫之家相继败亡,原来依附或服务于它们的巫官失去了既有的职位,流落民间,其中部分人继续以巫业为生,逐渐与原来存在于民间的巫觋合流,成为“民巫”的一部分。在历史典籍中,不乏春秋时期民巫活动的记载。《晏子春秋·内篇杂上》载:“齐景公为路寝之台,而鸛鸣其上,公恶之,台成而不踊。柏之騫,齐之巫也,请祓而禳之。”类似巫觋常见载于《左传》,如《文公十年》有楚国范邑之巫,《成公十年》有晋国商田之巫,《襄公十八年》有晋国梗阳之巫,等等。这些巫觋,以审于死生、预知吉凶、降神驱鬼等职事,深受普通民众乃至诸侯国君王、贵族的信奉。然而,他们在身份、职事上与官巫有着本质的区别。大量官巫沦为民巫,使得官巫的数量锐减,大大地削弱了巫官集团的群体力量。

不仅如此,自春秋以降,西周“敬德保民”思想中所蕴含的人文化倾向发展为一种人文思潮,三代时期以来的天命神权观念遭到前所未有的挑战。

① 裘锡圭:《说卜辞的焚巫尪与作土龙》,载胡厚宣主编《甲骨文与殷商史》,上海古籍出版社1983年出版,第21页。

② 饶宗颐:《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨》,载胡小明、傅杰主编《释中国》,上海文艺出版社2002年出版,第1648~1649页。

③ 弗雷泽在《金枝》一书中指出,由于巫身系人类部族、自然生物乃至世界的兴衰,所以巫,特别是巫所寄附的神灵不属巫自身所有。公众集于巫身之禁忌已使巫不再享有世俗幸福,而当巫之身体衰弱之时,则必须处死身体而使神灵转移至新的继任巫师身上。这就是《金枝》中所描述的内米湖畔代复一代的血腥杀巫传统。(弗雷泽:《金枝》,第17章至第59章)



《左传·庄公三十二年》载：“神，聪明正直而一者也，依人而行。”这里先肯定神的性质是“聪明正直而一者”，但结论却是“依人而行”。《左传·僖公十九年》载：“祭祀，以为人也。民，神之主也。”又，《左传·桓公六年》载：“夫民，神之主也，是以圣王先成民，而后致力于神。”在这里，民已经提升到“神之主”的地位，隆重而繁隆的祭祀典礼是为了人而非神，为政须先成民而后致力于鬼神，这与西周时代的思考问题顺序完全颠倒了，可谓一个巨大的变化。无论夏人、商人还是周人都以“天命”当作自己王权、国祚的保障和统治的正当性基础，但《左传·庄公三十二年》竟出现“国将兴，听于民；将亡，听于神”之说，这无异于是对天命神权观念的彻底否定。天命神权观念的动摇以及人文思潮的勃兴，极大地削弱了巫觋在春秋战国时期国家政治生活中的特权和神圣地位。

在春秋时期，尽管在各国政府组织中仍有祝、宗、卜、史、医、巫等巫职机构的设置，但占据这些职位的巫官官卑秩低<sup>①</sup>，其中只有卜官较为活跃。当时的习惯是“凡国之大事，先筮而后卜”<sup>②</sup>。根据童恩正先生的统计，在《左传》一书中，所记卜筮之事即达52例之多，其内容涉及战争、祭祀、疾病、婚姻、生育、定都等等。<sup>③</sup>除此之外，由于频繁战争以及外交上的需要，巫官还常常承担各国诸侯乃至卿大夫彼此之间举行盟誓仪式的职责<sup>④</sup>。如，山西侯马晋国墓出土的贵族盟誓玉石文书中，有“盥章自质于君所”的委质盟誓辞中有这样的内容：“既质之后，而敢不巫觋祝史（荐）綰（绥）绎之皇君之所，则永亟眚（视）之，麻（灭）夷非（彼）是（氏）。 ”<sup>⑤</sup>意思是说，委质之后，如果不遣巫觋祝史将盟书献陈于皇君晋公的宗庙，则神明监督，必受灭族之祸。

当然，历史的发展往往是在“扬弃”的基础上展开。春秋战国时代的大

① 参见文鏞盛：《中国古代社会的巫觋》，第31~35页。

② 《周礼》卷24《春官·小宗伯·筮人》。

③ 具体事例详见《左传》桓公十一年，庄公二十二年，闵公元年、二年，僖公四年、十五年（4例）、十六年、十九年、二十五年（2例），文公十三年、十八年，宣公八年、十二年，成公十六年（2例）、十七年，襄公九年、十年、十三年、二十五年、二十八年（2例），昭公元年、五年（2例）、七年、十二年、十三年、十七年、十八年、十九年、二十六年、二十九年，定公九年，哀公二年、四年、六年（2例）、九年（2例）、十七年（2例）、十八年（3例）、二十三年、二十七年。（参见童恩正：《中国古代的巫》，《中国社会科学》1995年第5期，第193页注）

④ 《周礼·春官·小宗伯》记巫官之一“诅祝”的职责是：“作盟诅之载辞，以叙国之信用，以质邦国之剂信。”

⑤ 山西省文物工作委员会：《侯马盟书》，第267页。



变革，以往的制度和观念并没有完全被否定，换句话说，巫官赖以继续存在的土壤并未完全被破坏，动摇中的天命神权观念仍在起着作用。以儒家先师孔子为例，对于鬼神，他一方面坚持“不语怪、力、乱、神”，还说“未能事人，焉能事鬼”<sup>①</sup>，但他同时也说过“非其鬼而祭之，谄也”<sup>②</sup>，又说“祭如在，祭神如神在”<sup>③</sup>。显然，孔子并不反对祭祀鬼神，只是反对祭祀那些不应当祭祀的鬼神，即反对淫祀。他还谈到：“吾不与祭，如不祭”<sup>④</sup>，即认为祭祀鬼神要恭敬，而且必须亲自参加，不要有怠慢之心。对于天命，孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”<sup>⑤</sup> 颜渊死后，孔子不禁感叹道：“噫！天丧予！天丧予！”<sup>⑥</sup> 透过孔子对祭祀鬼神的强调，对天命的态度，不难看到其对超自然力量存在的承认。不仅如此，孔子并未完全否定巫觋，其“人而无恒，不可以作巫医”<sup>⑦</sup> 之语，显然是对巫觋持之以恒品格的肯定。毕竟在孔子生活的时代，虽然世俗化的倾向日趋浓郁，但超自然观念仍深植于人们观念中，所以即便孔子本人也不能完全避免对超自然的关切，否定超自然力量在人事上的重要性，巫官自然也有其存在的合理性。特别是传统世袭制度的犹在，各国政府组织中的巫官凭借它尚能维系其贵族的余荫，保持一定的政治社会地位。《左传·隐公十一年》记载：“滕侯、薛侯来朝，争长。薛侯曰，我先封。滕侯曰，我周之卜正也，薛，庶姓也，我不可以后之。”这段记载大概是巫官世家虚荣的最后回顾。自战国以降，随着中国早期文明史的结束，巫官的特殊政治地位也就一去不复返了。

经过春秋时代各诸侯国间长期的争霸战争以及诸侯国内新兴地主阶级激烈的夺权斗争，到战国时形成了齐、魏、赵、韩、秦、楚、燕七个大国争雄的局面。出于巩固政权以及对外战争的需要，七国的新兴地主阶级在取得夺权斗争的胜利之后，在先秦法家学说的指导下，先后在国内推行经济、政治、军事及社会改革，掀起了一场轰轰烈烈的变法运动。随着各国变法运动的深入发展，一套完全有别于三代的新型政治体制逐步建立起来。其主要内容有：以王为首的中央集权官僚体制，以普遍兵役制为基础的新型军事体制，以新型成文法典

① 《论语·先进》

② 《论语·为政》

③ 《论语·八佾》

④ 《论语·八佾》

⑤ 《论语·季氏》

⑥ 《论语·先进》

⑦ 《论语·子路》



的颁行，适应新的社会生活的爵秩制度。

战国时代政治体制上的巨变，特别是传统世袭等级制度的废除以及新官僚制度的逐步建立，釜底抽薪般地摧毁了三代巫官赖以长期存在的制度基础，曾经世卿世禄的巫官丧失了其特殊权力和地位。这样，巫觋在政治上的势力和影响进一步萎缩，巫官集团彻底衰落下去。与此不同的是，巫觋在民间呈现出日趋活跃、势力影响日益扩大的趋势。至此，中国古代巫觋发展的格局发生重大嬗变，在群体的构成上，民巫取代官巫成为主流；在活动的舞台上，由国家庙堂转移到民间。

与早已祭司化、官僚化的官巫不同，民巫在身份、地位、信仰、职能等诸多方面都较多地保留了其原始本色，与日益理性化、系统化的官方宗教信仰之间的冲突不断加剧。《汉书·郊祀志》追溯周代祭司制度，论及成王时谈到“淫祀有禁”。这里所谓“淫祀有禁”，恐怕主要是就民间巫术活动而言。当然，在巫风兴盛的三代，凭借神圣而显赫的巫官的荫护，民巫亦较少受到人们的怀疑以及官方的压制。降至春秋战国以后，时移世易，情况就大为不同了。

春秋战国以来，天命神权思想的动摇以及巫官集团的陨落，笼罩在昔日巫觋身上的神圣光环不再，加之大量以巫业为生的民巫，本身素质就已参差不齐，加之巫术活动颇多，虚伪性和无效性自然容易败露，导致其神圣性光环不攻自破。《庄子·应帝王》记载了这样一个故事：春秋时，郑国有神巫名叫季咸，“知人死生存亡、祸福寿夭，期以岁月旬日，若神”，可惜多次为壶子做作的表面现象所迷惑，一而再，再而三地做出错误判断，丑态百出，使自己“若神”的声名扫地，最后只好“自失而走”，以逃跑来了结。又，《礼记·檀弓》记载，鲁国“天久不雨”，穆公欲以“暴尪”（即暴晒女巫）的方式来求雨。县子不以为然，说：“天则不雨，而望之愚妇人，于以求之，毋乃已疏乎？”在此，县子指斥女巫为“愚妇人”，贱视之意溢于言表。对于当时巫觋之堕落，韩非子分析说：“今之巫祝之祝人曰‘使若千秋万岁’。千秋万岁，恬耳，而一日之寿无征于人，此人所以简巫也。”<sup>①</sup>可见，在韩非子看来，人们之所以日益看轻巫觋，在于其为了生计，刻意迎合谄媚，不想反倒暴露了其虚伪性。所以，《吕氏春秋》中将巫觋比作“毒药”，认为应当“逐除治之”。<sup>②</sup>魏国

① 王先谦：《韩非子集解》卷19《显学》。

② 吕不韦著，高诱注，许维橘集释：《吕氏春秋集释》卷3《季春纪·尽数》。





官员西门豹在邺城惩治女巫的事例<sup>①</sup>，是当时有识之士将排巫看法付诸实践的集中反映。

总体而言，在春秋战国时代社会的急剧变革中，三代以来的巫觋格局已经被打破，巫觋在政治上的势力和影响进一步萎缩，巫官集团彻底衰落下去；巫觋在民间的日趋活跃及其势力和影响的不断壮大，民巫集团成为巫觋群体的主流，但他们的身份以及活动又开始不断遭到来自部分社会有识之士的怀疑和挑战。

## 二、在国家政治生活中的边缘化

公元前 221 年，秦始皇统一六国后，建立起一整套专制主义中央集权的政治体制，这套政治体制基本为汉代及其以后历代王朝所继承，影响深远。所以，考察巫职机构在秦汉以来国家政府组织中的设置情况，可以基本了解巫觋在国家政治生活中地位和影响的变化。

秦始皇统一中国后，对战国以来的国家官僚机构加以调整、完备，形成了一套崭新的专制主义中央集权国家行政机构。在中央，皇帝之下设“三公列卿”，负责掌管处理国家各项事务。其中，作为列卿之一的“奉常”，掌宗庙礼仪。奉常之下，承袭前代旧制，设有祝、宗、卜、史等巫职机构。当然，这些机构的长官主要由世俗官员充任，只是其下属中仍有传统巫官的存在。如祝官下有“祕祝”，其职责是“有灾祥，辄祝祠移过于下”<sup>②</sup>，也就是“祕祝”将皇帝应承担的灾祸通过作法转嫁到臣民身上。

所谓“汉承秦制”，即汉代的国家典章制度基本承袭了秦制。早在楚汉战争时，汉高祖刘邦就着手复建秦代的祝、宗、卜、史等职官。当他再度进入关中时，立即下令“悉召故秦祝官”，命令各县设置由政府管理的祠社，还下诏说：“吾甚重祠而敬祭，今上帝之祭及山川诸神当祠者，各以其时礼祠之如故。”<sup>③</sup> 打败项羽初平天下后，秦代巫官系统基本得以恢复。东汉王隆《汉官》载：

太史待诏三十七人，六人治历，三人龟卜，三人庐宅，四人日时，三人《易》筮，二人典禳，九人籍氏、许氏、典昌氏，各三人，嘉法、请

① 司马迁：《史记》卷 126《滑稽列传》。

② 司马迁：《史记》卷 28《封禅书》。

③ 司马迁：《史记》卷 28《封禅书》。



雨、解事各二人，医二人。<sup>①</sup>

其中，典饗、请雨、解事无疑都属于传统巫觋的职事，很可能由巫觋充任。这种“待诏”只是预备官员而非国家正式官员，但他们却是国家职官系统的组成部分。东汉时，中央政府组织中“少府”属下，有“家巫八人”<sup>②</sup>的设置，这些巫官，大多为朝廷从民间巫觋中征召而来。据《汉书》载：“哀帝即位，寝疾，博征方术士，京师诸县皆有侍祠使者。”<sup>③</sup>在此尽管只说“方术士”而未提及巫觋，不过透过哀帝时大臣龚胜“窃见国家征医、巫，常为驾，征贤者宜驾”<sup>④</sup>的话语，不难发现当时确有巫觋通过“方术”科目获得征召，成为巫官。司马迁在遭受宫刑而改任太史令后说：“文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也。”<sup>⑤</sup>这固然是愤愤不平之辞，但也反映出祝、宗、卜、史等巫官发展到西汉，地位已经相当低下的事实。

在前代巫官系统的基础上，汉初还另创了一套巫官系统。据《史记》卷二八《封禅书》记载：

长安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之属；晋巫，祠五帝、东君、云中、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之属；秦巫，祠社主、巫保、族累之属；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之属；九天巫，祠九天，皆以岁时祠宫中。其河巫，祠河于临晋，而南山巫祠南山、秦中。秦中者，二世皇帝也。

这里提到的梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫、南山巫“七巫”，各有职掌分工，属于汉初中央政府职官——祠祝或祠祀<sup>⑥</sup>——的僚属。“七巫”官卑秩低，地位较低，其直属长官祠祀，隶属于西汉列卿之一的“太常”（奉常），秩禄也仅为“比六百石”<sup>⑦</sup>。有汉一代，汉初确立的这套巫官体系几乎一直存在。武帝元封二年（公元前109年），灭南越后，又增立“越巫”，以“祠天神、上帝、百鬼而以鸡卜”<sup>⑧</sup>。汉成帝时，听从大臣匡衡、张谭等改革祭

① 孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》。

② 司马彪：《续汉书志》卷26《百官志三》刘昭注引王隆《汉官》。

③ 班固：《汉书》卷25《郊祀志下》。

④ 班固：《汉书》卷72《龚胜传》。

⑤ 班固：《汉书》卷62《司马迁传》。

⑥ 班固：《汉书》卷1《高祖纪下》、卷25《郊祀志上》皆称“置祠祀官、女巫”。与司马迁：《史记》所记此略有不同。

⑦ 班固：《汉书》卷19《百官公卿表上》。

⑧ 司马迁：《史记》卷28《封禅书》。



祀典仪的建议，“罢高祖所立梁、晋秦、荆巫、九天、南山”，但不久又以成帝“无继嗣”，恢复了“长安、雍及郡国祠著明者且半”，前述“八巫”是否复置不得而知，但哀帝“尽复前世所常兴诸神祠官”<sup>①</sup>时，“八巫”理当在恢复之列。

总体来讲，汉初的巫官系统，一方面继承了战国、秦朝以来巫官地位不高的传统，另一方面又与秦制略有不同，表现出一定的时代特征。如晋巫所奉祠的“巫社”“巫祠”，秦巫所奉祠的“巫保”，荆巫所奉祠的“巫先”，都是以上古巫觋群体中声望卓著的大巫为奉祠对象，颇具三代巫职的色彩。对于其间的变化，笔者以为主要缘于汉初统治集团构成上的重大变化。西汉是在秦末农民战争废墟上建立起来的一个王朝，统治集团成员大多来自社会下层，与战国时期的各国乃至秦朝统治集团成员多源自旧贵绝然不同，故清代史家赵翼称“其君既起自布衣，其臣亦自多亡命无赖之徒”，并径直将其称为“布衣将相之局”。<sup>②</sup>他们既起于民间，且大多来自具有浓郁巫文化传统的楚地，从而使汉初国家政治在一定程度上打上了楚文化的烙印。正如赵世超先生所说的，西汉文化受南方楚文化的影响很大，或者说具有浓厚的民间色彩。<sup>③</sup>所以，汉初“七巫”的设置，其实是南方楚地巫文化影响的结果。

至于汉代地方政府组织中，似乎未见有“巫官”之设的记载。不过，在地方政府的官方祭祀活动中多有巫觋的参与。董仲舒曾为朝廷创制了一套祈雨祭祀仪式，根据其《春秋繁露》一书中的《求雨篇》记载：

春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川，家人祀户，无伐名木，无斩山林，暴巫，聚尫，八日于邑东门之外，为四通之坛，方八尺，植苍缯八，其神共工，祭之以生鱼八、玄酒、具清酒、膊脯，择巫之洁清辩利者以为祝，祝斋三日，服苍衣，先再拜，乃跪陈，陈已，复再拜，乃起。祝曰：“昊天生五谷以养人，今五谷病旱，恐不成实，敬进清酒膊脯，再拜请雨。雨幸大澍，即奉牲祷。”<sup>④</sup>

在求雨过程中，不仅要“暴巫”，而且“择巫之洁清辩利者以为祝”。除此之

① 班固：《汉书》卷25《郊祀志下》。

② 赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》（订补本），第36页。

③ 赵世超认为：“近年，有人强调西汉文化源于楚文化，其实，倒不如说她是源于民间更为妥当。”（参见赵世超：《论巫术的兴衰与西汉文化的民间色彩》，载黄永年主编《中国古代史论集》，第283页）

④ 董仲舒：《春秋繁露》卷16《求雨》。



外，在夏旱求雨仪式中要“聚巫市傍，为之结盖”，秋旱求雨仪式中要“秋暴巫庭至九日”。在整套仪式中，巫觋有着重要的地位和作用。后来，董仲舒任江都相时还身体力行，他曾向江都王建议说：“求雨之方，损阳益阴。愿大王无收广陵女子为人祝者一月租，赐诸巫者，诸巫无大小皆相聚于郭门，为小坛，以脯酒祭。”<sup>①</sup>最后依此施行，竟然取得了“行之一国，未尝不得所欲”<sup>②</sup>的效果。又，西汉成帝建始四年（公元前29年），黄河泛滥，东郡太守王尊，“躬率吏民，投沉白马，祀水神河伯，尊亲执圭璧，使巫策祝，请以身填金堤。”<sup>③</sup>在这场祭祀活动中，主持人是太守王尊，但与鬼神进行沟通（“策祝”是以语言为沟通的工具）的则是巫觋。董仲舒在江都求雨，王尊在东海祭祀河伯无疑都属于官方的祭祀活动，参与其中的巫觋即便是地方政府临时从民巫中征调而来的，但他们既然代表官方行事，因此还是具有有一点“官巫”的性质，这也从一个侧面反映了他们对地方政治生活的影响和作用。

东汉灭亡之后，中国历史进入一个大分裂、大动荡的时代。经过三国鼎立以及西晋短暂统一后，进入南朝与北朝的对峙局面。这一时期巫觋的发展，与汉代相比发生了不小的变化。唐人杜佑《通典》载：

太卜署，殷官太卜为六太，周官太卜掌三兆之法，秦汉有太卜令，后汉并于太史，自后无闻。后魏有太卜博士，北齐有太卜局丞，后周有太卜大夫，小卜上士，龟卜中士。隋曰太卜令丞，一人，大唐因之。<sup>④</sup>

在这段记载中，不仅追溯了太卜这一职官在殷商、周代、秦朝、两汉一直到隋唐的设置沿革，其中值得注意的是，太卜一方面在东汉以后“无闻”，即它已被摒除在魏、晋、南朝的国家职官系统之外，另一方面又在北朝的后魏、北齐、北周乃至隋、唐王朝沿袭不已。这则材料虽然说的是太卜，其实从一个侧面深刻地反映了汉代以后巫官在中国南北国家政治生活中的分野。

自西汉中叶汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”后，儒学取得了“定于一尊”的显赫地位，并逐渐成为汉代思想文化的主流。由董仲舒奠定基石的汉代儒学，把公羊学与阴阳五行的神秘主义结合起来，并在今文经学家的推衍下，发展为所谓谶纬神学。这种神秘主义思潮在西汉末年流行开来，再经东汉统治者的正式官方化，弥漫于整个政坛、学坛乃至社会。随着东汉王朝的覆亡，汉代

① 班固：《汉书》卷56《董仲舒传》刘昭注引《续汉书志》。

② 班固：《汉书》卷56《董仲舒传》。

③ 班固：《汉书》卷76《赵尹韩张两王传》。

④ 杜佑：《通典》卷25《职官七》。



讖纬神学走向衰微，玄学勃兴。魏晋玄学摒弃了汉代儒学中天人感应之类虚妄、粗俗的神学命题，以唯心本体论代替神学目的论，巫官赖以继续存在的合法性受到了挑战。而汉代民巫却空前活跃，以致他们在东汉后期，利用巫术治病的手段，发展信徒，最后组织徒众反抗朝廷。巫覡及其创立的教团——太平道、五斗米道在农民起义中所表现出来的巨大能量以及对国家政治所带来的挑战，引起了统治者的高度警惕。<sup>①</sup>

曹魏以降，统治者致力于汉代民间祭祀的改造，着力于对巫覡的防范。曹操在平定张鲁政教合一政权后，着意加以整顿。魏文帝曹丕于黄初五年（224年）下诏禁止一切不合儒家礼教祀典的民间祭祀：

先王制礼，所以昭孝事祖，大则郊社，其次宗庙三辰、名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃酹，甚矣其惑也！自今其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道伦，著于令典。<sup>②</sup>

根据唐长孺先生的看法，这条禁令主要是鉴于黄巾太平道的余威犹存，恐其再度作乱，因而予以整顿。<sup>③</sup> 魏明帝青龙元年（233年）再次重申：“诏诸郡国，山川之不在祀典勿祀。”<sup>④</sup> 西晋武帝泰始元年（265年）十二月，司马炎即位之初便下诏重申曹魏禁令。<sup>⑤</sup> 次年正月又遣使“持节四方，巡省风俗，除禳祀之不在祀典者”<sup>⑥</sup>。魏晋之后，在中国南方地区先后建立起来的东晋以及南朝的宋、齐、梁、陈诸政权，作为汉人政权的延续，在政治、经济、文化以及风俗习惯等诸多方面总体上与前代一脉相承。所以，太卜等巫职机构被摒除在国家职官系统之外，在国家重大祭祀活动中，也决不见巫覡的影子。

但是，同时期的中国北方地区却是另一番景象。自西晋灭亡之后，黄河中下游地区沦为北方少数民族角逐的战场，先后经历了五胡十六国和北朝两个阶

① 按：孙策执意诛杀名动东南的于吉，理由是“此子妖妄，能幻惑民心，远使诸将不复相顾君臣之礼，尽委策下楼拜之，不可不除也。”（陈寿：《三国志》卷46《孙策传》注引《江表传》）曹操招致左慈等大批异能奇数之士，源于“诚恐斯人之徒，挟奸宄以欺众，行妖隐以惑民”。（曹植：《辨道论》，载严可均辑《全三国文》卷18）究其本意，无不是出于对巫覡方士以巫术惑民的防范。

② 陈寿：《三国志》卷2《文帝纪》。

③ 参见唐长孺：《魏晋期间北方天师道的传播》，载唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局1983年出版，第218~232页。

④ 陈寿：《三国志》卷3《明帝纪》。

⑤ 房玄龄等：《晋书》卷30《礼志》。

⑥ 房玄龄等：《晋书》卷3《世祖武帝纪》。



段。这些少数民族政权一方面大量吸收了汉魏以来中原王朝的统治管理制度和政策，另一方面也一定程度上保留了自己民族的传统。尤其鲜卑族，长期居于塞外及代北，受中原汉文化的影响较小，保留着较为浓厚的原始部族文化和习俗。吕思勉先生曾比较分析说：“五胡皆久居塞内或近塞，旧俗渐次消亡。其所信奉者，亦多化于中国矣……诸胡中惟拓跋氏距中国最远，旧俗存者最多。”<sup>①</sup>

缘于北朝社会的特点，在中央政府组织中不仅有太卜以及大量巫官之设，而且在国家政治生活中巫官也扮演着较为重要的角色。《魏书》卷一〇八《礼》载北魏祭祀仪式云：

祭之日，帝御大驾，百官及宾国诸部大人毕从至郊所……廩牺令掌牲，陈于坛。女巫执鼓，立于陛之东、西面。选帝之十族子弟七人执酒，在巫南，西面北上。女巫升坛，摇鼓。帝拜，后肃拜，百官内外尽拜。祀讫，复拜……如此者七。礼毕而返。

这是北魏太祖天赐二年（405年）夏四月的一场祭天仪式，巫觋在其中负责摇鼓、引导、主祭等重要工作，与同时期南朝刘宋祭天仪式<sup>②</sup>中绝不见巫觋影子的情形形成了鲜明对比。北魏孝文帝时，改革官制，整顿礼制，对祭仪中“女巫妖觋淫进非礼，杀生鼓舞，倡优嫖狎”<sup>③</sup>的局面加以清理，由是巫风稍杀，但积弊难返，无法消除巫觋在国家政治中的影响。

公元581年，北周外戚杨坚统一北方，并代周建立隋朝。588年，隋朝大军兵分四路，挥师南下，一举灭亡了南方的陈朝，结束了数百年的分裂混战局面，天下重新归于统一，中国历史进入隋唐大一统时期。隋唐制度大多因袭北朝，对此陈寅恪先生在《隋唐制度渊源略论稿》一书中谈到：“唐代的职官乃承附北魏太和、高齐、杨隋之系统。”<sup>④</sup>其实，宗教文化上亦何尝不是如此。

在隋唐中央政府组织中，存在着多种巫职机构，其中最为重要的有三类：

一是太卜署中的巫官。据前引《通典》，隋唐王朝承袭了北朝太卜职官之设。隋朝太卜署隶属太常寺，下设“卜师，二十人。相师，十人。男觋，十六人。女巫，八人”<sup>⑤</sup>。唐朝因之，只是规模略微缩小，仅设“巫师十五

① 吕思勉：《两晋南北朝史》，第1486~1487页。

② 参见沈约：《宋书》卷15《礼志》。

③ 魏收：《魏书》卷7《高祖纪上》。

④ 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，第82页。

⑤ 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷28《百官志下》。



人”<sup>①</sup>。太卜署中的这些“男觋”“女巫”或“巫师”等，参与国家“大雩”之礼，负责皇帝临丧时执桃枝等禳除器具以祓除不祥，是当时国家礼制的重要组成部分。

二是掌管天下名山大川之“祠”的巫觋。据《隋书》卷七《礼仪志二》载：“高祖既受命，遣兼太保宇文善、兼太尉李询，奉策诣同州，告皇考恒王庙，兼用女巫，同家人之礼。”又，《册府元龟》卷三三《帝王部·崇祭祀二》载，隋文帝开皇十四年（594年）闰十月诏：“东镇沂山、南镇会稽山、北镇医无闾山、冀州镇火山，并就山立祠，东海于会稽县界、南海于南海镇南，并近海立祠，及四渎、吴山，并取侧近巫一人主知洒扫。”隋文帝的这种做法，近袭北朝部族文化传统，远承汉初高祖将民巫纳入国家祭祀系统之举。

三是太医署新设的咒禁博士。“咒禁博士”一职见于《隋书·百官志》，其载：“太医署有主药、医师、药园师、一博士、助教、按摩博士、祝禁博士等员。”“祝”通“咒”，《唐六典》注：“隋太医有咒禁博士一人。”<sup>②</sup>关于咒禁博士一职的来历，《通典》谓：“隋太医署令二人，大唐因之，主医药，凡领医针灸、按摩、咒禁各有博士。”<sup>③</sup>又《太平御览》载：“《六典》曰太医令掌诸医疗之法，丞之贰，其属有四，曰医师、针师、按摩师、咒禁师，皆有博士以教之，考试登用如国子监法。”<sup>④</sup>今人朱瑛石以为，按隋以前正史皆无咒禁博士或性质相类官职之记载，故咒禁博士应为隋所首创。它是在《内经》中医理论提供学理支撑，巫、释、道提供技术资源，北朝提供制度模式，“咒禁”一词地位上升等因素的影响下产生的。不过，其中影响最大的恐怕还是巫文化。<sup>⑤</sup>

此外，隋炀帝在位时，还增置后宫之“女官”，“准尚书省，以六局管二十四司”，其中，尚食局的司药“掌医巫药剂”<sup>⑥</sup>。至于其职能的行使，《隋书》载巫者薛荣宗之事云，卫昭王杨爽罹患重病，文帝派巫者薛荣宗前往探视，“云众鬼为厉。爽令左右驱逐之。居数日。有鬼物来击荣宗，荣宗走下阶

① 欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷20《礼乐志》。

② 李林甫、房玄龄等：《唐六典》卷14。

③ 杜佑：《通典》卷25《职官七》。

④ 李昉：《太平御览》卷229《职官部二七》。

⑤ 参见朱瑛石：《“咒禁博士”源流考——兼论宗教对隋唐行政法的影响》，载《唐研究》第五卷，北京大学出版社1999年出版，第147~156页。

⑥ 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷36《后妃列传》。



而毙。其夜爽薨，时年二十五。”<sup>①</sup> 又，隋炀帝也曾于大业二年（606年）派巫者诊视皇太子杨昭之病<sup>②</sup>。

在隋唐地方政府组织中，尽管没有巫官的设置，但地方官主持的求雨祈晴等祭祀活动中，往往求助于巫觋的帮助。此类事例不胜枚举：武则天时，张鹭为德州平昌令，大旱，“郡符下令以师婆、师僧祈之”<sup>③</sup>；代宗大历八年（773年），京师大旱，京兆尹黎干“造土龙，自与巫觋对舞”<sup>④</sup>以祈雨；穆宗长庆三年（823年）正月，栎阳尉沈亚之奉京兆尹之命向汉武帝祠乞雨，“因巫人以自达”，以至“官庶并诚虔于祠，集于宫室，鼓舞弹吹”<sup>⑤</sup>；文宗太和六年（832年），芮城县令郑泽造作土龙乞雨，“使巫者启导”<sup>⑥</sup>；武宗会昌年间（841~847），晋阳令狄惟谦以辖境久旱，屡次祈雨不应，乃恭请并州女巫祈雨<sup>⑦</sup>。唐廷对地方官的这些做法，非但不禁止，反或予以支持。德宗贞元十五年（799年），久旱不雨，朝廷乃诏令各地延请“阴阳人法术祈雨”<sup>⑧</sup>，这里所谓的“阴阳人”，指的应当就是巫觋。尤其在唐肃宗时，“命巫媪乘驿行郡县以为厌胜，凡有所兴造功役，动牵禁忌。”<sup>⑨</sup>

综上所述，自战国以降迄隋唐，巫官长期存在于中央政府组织中（魏晋六朝例外），但巫官地位不高，影响有限，而民巫虽然对地方政府宗教祭祀活动有不小的影响，但也主要局限在参与祈雨等方面。可见，巫觋在国家政治生活中的地位和作用趋于边缘化。

### 三、在民间信仰中的去中心化

作为社会结构深层次因素的民间信仰，往往并不因上层建筑的剧烈变革而立即随之相应变化。换句话说，春秋战国以来社会的急剧变动，固然导致巫觋在政治上地位和势力的不断萎缩，但并未从根本上触动巫觋赖以存在的民间宗教信仰习惯。所以，如果说春秋战国时代是巫觋从政治中心走向边缘的转折点，那么，它也是巫觋在民间由相对沉寂走向活跃的转折点，到汉代，则进入

① 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷44《卫昭王爽传》。

② 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷59《炀三子列传》。

③ 张鹭：《朝野僉载》卷3。

④ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷145《黎干传》。

⑤ 沈亚之：《祠汉武帝乞雨文》，载《文苑英华》卷996。

⑥ 郑泽：《神泉记》，《全唐文补遗》第6辑，第1~2页。

⑦ 李昉：《太平广记》卷396引《剧谈录》。

⑧ 刘昫：《旧唐书》卷13《德宗纪下》。

⑨ 刘昫：《旧唐书》卷130《李泌传》。





他们在民间最为兴盛的阶段。

诚然，汉代巫觋的政治地位总体不高，甚至相当低贱。服务于政府组织系统的官巫在上文已有所揭示，至于民巫地位，自汉初以来在仕宦上便受到一定的限制。名将李广“以良家子从军”，熟知汉制的如淳注“良家子”曰：“谓非医巫、商贾、百工也。”<sup>①</sup> 巫觋不属于“良家”，自为贱民无疑。又，王莽时所制定的“贡法”规定，巫、医、卜、祝及其他方技者在市肆执业，要与商贩、贾人一样，向国家上缴营业税<sup>②</sup>。可见，巫觋与这些人在身份上近似，在入仕上亦受到限制，而东汉士人高凤以“本巫家，不应为吏”<sup>③</sup> 回绝太守礼聘的事例说明了这一点。巫觋若想仕宦为吏，至多只能担任巫官类职官。

然而，巫觋政治社会地位不高，政治影响力不大，并不意味着他们在民间没有地位，更不等于他们没有社会影响力。汉人大多相信，在人的世界之外，还有一个“鬼神世界”，而且鬼神能影响人间各种行事的成败祸福。缘于此，信鬼尚巫之风在汉代各地十分炽盛。林富士先生按照汉人“十三分野”的人文地理划分法，在考察各地巫俗的存在情况后指出：“归结来说，十三分野中，明确知道为巫俗之地的有秦、韩（陈）、齐、楚、吴、粤六地。其余七地，除鲁地之外，也都有巫者活动的事例，而且，就汉高祖曾立‘晋巫’‘梁（魏）巫’来看，则赵魏之地应该和韩同为巫俗之地。而宋为殷遗民之后，在先秦时代巫风便相当盛行，到了汉代，其风俗似乎没有很大的改变。”<sup>④</sup> 各地信鬼尚巫之风的广泛存在，为巫觋的存在及其活动提供了广阔的舞台。

巫觋尽管并非汉代社会中交通鬼神的唯一媒介，但其地位、势力远远超过卜者、日者等，在汉人的信仰观念中，他们作为沟通鬼神能手的神圣而权威地位根深蒂固，不可动摇，可谓是民间宗教信仰中最为重要的神职人员。他们几乎无所不能，以事鬼通神之能事，服务于民间，为人预测吉凶、禳除灾祸、驱祟除疾、防御水旱、祝诅害人，深得民众的信奉。在民众的生活中，小至个人的生老病死，大至整个社会群体的祸福，如水旱、疾疫、祭祀诸事，无不仰赖于巫觋。如王充《论衡》载：

世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人以像鬼形，令巫祝延以解土神，已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃

① 司马迁：《史记》卷109《李广列传》及注文。

② 班固：《汉书》卷24《食货志下》。

③ 范曄：《后汉书》卷113《逸民列传》。

④ 林富士：《汉代的巫者》，第170页。



祸除去。<sup>①</sup>

又,《后汉书》载:

顺帝时,廷尉河南吴雄季高,……雄少时家贫,丧母,营人所不封土者,择葬其中。丧事趣办,不问时日,巫皆言当族灭,而雄不顾。<sup>②</sup>

可见,在民众日常生活中,诸如“治宅”“丧葬”等事宜,往往求助于巫觋。

正是凭借诸多职事的行使以及民众的信奉,巫觋确立了其在汉代民间宗教信仰中的中心地位。王符《潜夫论·浮侈》谓:

今多不修中馈,休其蚕织,而起学巫祝,鼓舞事神,以欺细民,荧惑百姓。妇女羸弱,疾病之家,怀忧愤愤,皆易恐惧,致使奔走便时,去离正宅,崎岖路侧,上漏下湿,风寒所伤,奸人所利,贼道所中,益祸益崇,以致重者不可胜数。或弃医药,更往事神,故至于死亡,不自知为巫所欺误,乃反恨事巫之晚,此荧惑细民之甚者也。

在此,不仅谈到了民众因迷信巫觋而不相信医药,而且揭示了当时不少人因羡慕他们而弃农从巫的事实。巫觋借助种种职事的施行,起着规范民众一般生活行事的作用,展现了其在汉代民间宗教信仰中的重要地位和权威。据《后汉书》载:

会稽俗多淫祀,好卜筮。民常以牛祭神,百姓财产以之困匮,其自食牛肉而不以荐祠者,发病且死先为牛鸣,前后郡将莫敢禁。伦到官,移书属县,晓告百姓。其巫祝有依托鬼神杂怖愚民,皆案论之。有妄屠牛者,吏辄行罚。民初颇恐惧,或祝诅妄言,伦案之愈急,后遂断绝,百姓以安。<sup>③</sup>

这段材料说的是东汉光武帝建武二十九年(53年)至明帝永平五年(62年)期间第五伦担任会稽太守间的事。在此前后,巫者利用会稽重“淫祀”“好卜筮”的民俗,“依托鬼神,诈怖愚民”,以敛取财物。当地百姓不仅“财产以之困匮”,而且不顾汉律“禁屠牛”的规定,以牛祭神。当第五伦依律禁断时,民众甚至“祝诅妄言”。由此可见,巫者对于当地民众的行事,透过重祀之俗,发挥着很强的规范力和支配力,才能使“前后郡将莫敢禁”,如果不是第五伦果断勇毅,恐怕也无可奈何。

在汉代,巫觋的信徒遍及各个社会阶层。普通民众自不待言,即便上层统

① 王充:《论衡》卷25《解除篇》。

② 范曄:《后汉书》卷46《郭陈列传》。

③ 范曄:《后汉书》卷41《第五伦传》。



治者中也不乏巫觋的信徒。以两汉皇帝为例，自汉高祖而来的两汉诸帝，信巫者不乏其人。一代明君汉文帝，在由代王入主天下之前，竟以巫卜者的占卜来决定自己的前途，故司马迁有“代王之人，任于卜者”<sup>①</sup>之语，留下一个“不问苍生问鬼神”<sup>②</sup>的话柄。尤其是汉武帝，史称他“初即位，尤敬鬼神之祀”<sup>③</sup>，先后佞信李少君、齐少翁、栾大等方巫之士，又将越巫、上郡巫引入宫闱，祠祀宫中，最后导致两次“巫蛊之祸”的发生，一度引起西汉中期政局的动荡。“巫道乱法，鬼事干政，尽汉一代，其政事皆兼循神道”<sup>④</sup>，章太炎此语，堪称言简意赅。至于汉代后宫，更是女巫出入频繁，巫蛊诅咒之事频频发生，据《汉书》及《后汉书》的《后妃列传》考察，迷信巫术或招引巫觋的后妃先后有：景帝妃栗姬、武帝陈皇后、成帝许皇后、明帝班婕妤和帝阴皇后等等。整个后宫，弥漫在一片巫风鬼气之中，以致后汉明帝马皇后不信巫医的举动被史家特别予以记载表彰。<sup>⑤</sup>最高统治者及其后宫嫔妃尚且如此，其他贵族官僚的情形可想而知。如武帝时丞相田蚡病，“使巫视鬼者视之”<sup>⑥</sup>。

在信鬼尚巫之风盛行、谶纬神学弥漫朝野的汉代社会，大多儒家官僚士人身上也泛化出浓浓的巫觋气息。如大儒董仲舒，不仅承认巫觋具有正面的社会功能，而且身体力行信用巫觋。故而章太炎指斥道：“其言凌杂巫史，实兼习阴阳家说。”<sup>⑦</sup>卿希泰说得更明确：“号称大儒的董仲舒，开始弄神说怪……简直分辨不出他是儒生还是巫师或道士。”<sup>⑧</sup>其实，在汉代诸如董仲舒这样的儒家官僚士人大有人在。西汉末年大学者刘向相信“使鬼物为金之术”<sup>⑨</sup>；东汉樊英，深谙谶纬之学，还能含水喷吐而灭火于千里之外，以“术艺”而闻名

① 司马迁：《史记》卷127《日者列传》。

② 按：贾谊应召入朝，文帝在祭祀求福的宣室中，文帝“因感鬼神之事而问鬼神之本，贾生因道所以然之状。至夜半，文帝前席。”（司马迁：《史记》卷84《屈原贾生列传》）因而后人“宣室求贤访逐臣，贾生才调更无伦。可怜夜半虚前席，不问苍生问鬼神”的诗句。（李商隐：《贾生》，叶葱奇《李商隐诗集疏注》，人民文学出版社1985年出版，第428页）

③ 司马迁：《史记》卷28《封禅书》。

④ 章太炎：《驳建立孔教论》，载汤志钧编《章太炎政论选集》（下册），中华书局1977年出版，第690页。

⑤ 范曄：《后汉书》卷10《明德马皇后纪》载：“太后其年寝疾，不信巫祝小医，数敕绝祷祀。”

⑥ 司马迁：《史记》卷107《魏其武安侯列传》。

⑦ 转引自《柳诒征史学论文续集》附录《章太炎致柳教授书》，第539页。

⑧ 卿希泰：《中国道教思想史纲》，第44页。

⑨ 班固：《汉书》卷36《刘向传》。



天下<sup>①</sup>；尹敏本以戏诋图讖之妄而闻名，却又曾“上疏陈《洪范》消灾之术”<sup>②</sup>，竟将儒经当作巫书；郎顗、襄楷等人，皆以通经术、砭时弊而名重一时，但“其弊好巫”<sup>③</sup>。对此，陈登原先生指出：“汉儒怪异，自董仲舒到何休、郑玄，大致皆然，经师巫师合而为一。”<sup>④</sup> 议论可谓精辟。汉代儒家官僚士人本身尚且如此，也难怪他们大多在巫觋问题上的暧昧态度了<sup>⑤</sup>。所以，在有汉一代，巫觋在民间的地位和活动从来没有受到过真正的挑战，他们始终牢牢地控制着其民间宗教信仰的中心地位。

如果说在平时巫觋主要凭借各地信鬼尚巫的习俗，以其特有的专业知识和技能，指导民众如何在一般生活行事中趋吉避凶，更多地表现为一种规范作用的话，那么，当社会遭遇重大灾祸时，巫觋的社会影响力大增，表现出难以估量的社会冲击力。根据有关文献记载，在两汉时代各地的“叛乱”事件中，不乏巫觋的身影。西汉末年，天下大乱，各地“叛乱”风起云涌，其中起自山东一带的赤眉军中便有“齐巫”的参与。据《后汉书》载：

（赤眉）军中常有齐巫鼓舞祠城阳景王，以求福助，巫狂言景王大怒，曰：“当为县官，何故为贼？”有笑巫者辄病，军中惊动。……崇等以为然，巫言益甚。……遂立盆子为帝，自号建世元年。<sup>⑥</sup>

巫觋在赤眉军中虽然不是领导人物，但却起着不小的鼓动作用，樊崇等人最后决定立刘氏之后为帝，其中亦有巫觋的影响。东汉初年，天下未定，河南卷县（治今河南原阳县）巫觋维汜“妖言称神，有弟子数百人，坐伏诛”，其弟子李广等宣称维汜“神化不死，以诳惑百姓”<sup>⑦</sup>，据皖城起事。建武十九年，

① 范晔：《后汉书》卷112《方术列传》。

② 范晔：《后汉书》卷169《儒林列传》。

③ 范晔：《后汉书》卷60《郎顗襄楷列传》。

④ 陈登原：《国史旧闻》卷15“汉儒怪异”条，第409页。

⑤ 西方学者马克思·韦伯（Marx Weber，1864～1920）述及道教或巫术与儒教的关系时说，由于儒教和道教都具有普遍的巫术前提，只不过这些巫术的前提在道教里大为发展，而在儒教里其所有狂喜的、放纵的成分被逐渐清除掉，但却始终被认可，具有传统主义的影响。所以，尽管获得国家统治思想地位的儒教将道教视为异端，然而不管它如何贬低道教，当它面对巫术的宇宙观时，显得是那样束手无策。这种无可奈何的心态，使得儒教徒无法从内心深处根除道教徒基本的、纯巫术的观念。对巫术的任何触犯，只会危及儒教本身的威力。加之儒教的官绅也需要道教徒为其效力，以致作为胜利者的儒教徒本身，从来没有认真想要根除一般的巫术，特别是道教的巫术，他们只想到要独占官职俸禄而已。于是，从来没有遭到儒教知识阶层严重打击的原始巫术，一次又一次地蔓延开来。（参见马克思·韦伯著，洪天富译：《儒教与道教》第三篇《道教》，第199～255页）

⑥ 范晔：《后汉书》卷41《刘盆子传》。

⑦ 范晔：《后汉书》卷24《马援传》。



“妖巫维汜弟子单臣、傅镇等，复妖言相聚”<sup>①</sup>，据原武起事。这两次起事无疑都出自巫觋维汜创立的教团。

降至东汉后期，这种由巫觋组织教团以对抗、反叛政府的事例日益频繁<sup>②</sup>，并成为东汉末年农民大起义的一大特色。据三国鱼豢《典略》的记载：

熹平中，妖贼大起，三辅有骆耀。光和中，东方有张角，汉中有张修。骆耀教民緇匿法，角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。……使病者家出五斗米以为常，故号五斗米师。实无益于治病，但为淫妄，然小人昏愚，兢共事之。后角被诛，修亦亡。及鲁在汉中，因其民信行修业，遂增饰之。<sup>③</sup>

材料中提到的骆耀，身份不详。至于张修，《后汉书》中明确称其为“巴郡妖巫”<sup>④</sup>“巴郡巫人”<sup>⑤</sup>。张修的后继者张鲁，据《广弘明集》卷八注引李膺《蜀记》记载，张鲁的祖父张陵，“避病虐于丘社之中，得咒鬼之术书，为是遂解使鬼法”，张鲁的母亲，“始以鬼道，又有少容，常来往于焉家，鼓焉遣鲁为督义司马，住汉中。”后来张鲁割据汉中，“以鬼道教民”，自号“师君”，“资人敬信，巫觋多往奉之”。<sup>⑥</sup>可见，汉中张氏是一个巫觋世家。鉴于太平道与五斗米道的相似性，有理由相信张角也是一个巫觋，以巫术治病著称。

综上所述，巫觋在汉代虽然已经丧失崇高的政治地位，但在民间仍有着较高的社会地位，是民间最重要的神职人员。他们不仅活动范围广，对民众生活的影响深，甚至直接威胁到整个社会的政治统治秩序。从这层意义上讲，傅勤家先生所谓“及汉代而巫风更盛”<sup>⑦</sup>的观点是有道理的。

从表面上看，魏晋以后迄隋唐时期的巫觋承继了其在汉代的发展趋势，不

① 范晔：《后汉书》卷18《吴盖陈臧列传》。

② 林富士先生谈到，在东汉中期到黄巾之乱前的四十起叛乱事件中，史称“妖贼”者有顺帝阳嘉元年（132年）扬州六郡的章河，桓帝建和元年（147年）南郡的刘鲋，和平元年（150年）扶风的裴优，延熹八年（165年）勃海的盖登，灵帝熹平元年会稽的许昭。其他或称“将军”“无上将军”，或称“天王”“黄帝子”“真人”“太初皇帝”“黑帝”“皇帝”“太上皇”的叛乱事件，大都是一种“宗教教团”的叛乱。（参见林富士：《汉代的巫者》，第153~154页）

③ 陈寿：《三国志》卷8《二公孙陶四张列传》裴松之注引。

④ 范晔：《后汉书》卷8《孝灵帝纪》。

⑤ 范晔：《后汉书》卷8《孝灵帝纪》李贤等注引。

⑥ 参见陈寿：《三国志》卷31《刘焉传》、卷8《张鲁传》，《晋书》卷120《载记·李特》。

⑦ 傅勤家：《中国道教史》，第46页。



仅深受普通民众的追捧与尊崇，甚至受到部分上层统治者的信任。在史籍中关于皇帝、后妃迷信巫觋的事例屡见不鲜。三国时，魏明帝曹叡曾将一位自称天神下凡，以符水治病驱邪的“寿春农民妻”迎入后宫，宠信多年。<sup>①</sup> 吴大帝孙权及其子孙休大多迷信巫觋。<sup>②</sup> 南朝时，宋武帝刘裕在北伐途中曾遣使向女巫秦氏卜问吉凶，<sup>③</sup> 其子孝武帝刘骏希望借助“能见鬼”的巫觋与已故宠妃殷淑仪相会，据称竟如愿以偿。<sup>④</sup> 萧齐废帝郁林王萧昭业，令女巫杨氏日夜诅咒齐武帝萧颐及太子萧长懋，后来太子病死，他还真以为“由女巫之力，倍加敬信”，呼之“杨婆”。<sup>⑤</sup> 陈后主荒淫而迷信，“置淫祀于宫中，聚女巫使之鼓舞”<sup>⑥</sup>。北魏道武帝拓跋珪听信巫觋的“惟诛清河杀万民”方可免祸的鼓惑，“乃灭清河一郡，常手自杀人，欲令其数满万”<sup>⑦</sup>。在隋唐宫廷中，巫风盛行。隋文帝杨坚相信巫觋，其爱子卫昭王爽生病，“使巫者薛荣宗视之”<sup>⑧</sup>，太子杨勇在临废之际，乃“令师姥卜吉凶”<sup>⑨</sup>。一代女皇武则天笃信佛教，又迷信巫觋，因常见被自己害死王皇后、萧淑妃鬼魂，于是“以巫祝解谢”，解除不得，故“多驻东都”，<sup>⑩</sup> 在前往东都洛阳的途中，遇怪异之事，又“召巫”<sup>⑪</sup> 查问因由。唐中宗时宠信“见鬼师”（即巫觋）彭君卿，导致巫觋干政。<sup>⑫</sup> 中宗的皇后韦氏，招引女巫赵氏“出入禁中，封为陇西夫人，势与上官氏（即上官婉儿）为比”<sup>⑬</sup>，而大臣赵彦昭，为了讨得赵姓女巫的欢心，竟然尊之为姑，极尽恭维之能事，最后借助女巫之力，当上了宰相。<sup>⑭</sup> 至于唐肃宗，“重

① 陈寿：《三国志》卷3《明帝纪》。

② 详见李昉：《太平广记》卷317“鲁肃”条引《幽明录》；干宝：《搜神记》卷2。

③ 按：李昉《太平广记》卷283引《述异记》云：“（宋武帝）使使者设祷，因诏克捷之期，秦氏乃称神教曰：‘天授英辅，神魔所拟，有征无战，蕞尔小虏，不足制也。到来年二月五日，当克。’如期而三齐定焉。”

④ 李延寿：《南史》卷11《后妃》。

⑤ 李延寿：《南史》卷5《齐本纪》。

⑥ 李延寿：《南史》卷12《后妃·张贵妃传》。

⑦ 沈约：《宋书》卷95《索虏传》。

⑧ 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷44《卫昭王爽传》。

⑨ 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷45《房陵王勇传》。

⑩ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷76《后妃传上》。

⑪ 刘餗：《隋唐嘉话》卷下。

⑫ 张鷟：《朝野僉载》卷3。

⑬ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷76《后妃·韦皇后传》。

⑭ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷123《赵彦昭传》。



阴阳祠祝之说，用妖人王珣为宰相，或命巫媼乘驿行郡县以为厌胜”。<sup>①</sup> 所谓“上行下效”，作为最高统治者的皇帝及其后妃尚且如此，其下贵族官僚的情形便不难想象了。

然而，在巫觋兴盛的表象之后，却面临着愈来愈强大的挑战。进入魏晋以后，巫觋的生存环境与两汉相比，发生了重大变化，首先突出的表现是来自官方压力的明显增大。

自汉初以来，在知识分子和官僚阶层中不断有人对巫觋及其活动进行抵制。他们或者轻贱鄙视巫觋，贬低其身份，如东汉著名经学家郑玄，虽然肯定上古巫觋的神圣，却又认为降至汉代，巫觋已沦落到“正神不降，或于淫厉，苟贪货食，遂诬人神”<sup>②</sup>之流；仲长统更将巫觋视为“下愚不耻之民”<sup>③</sup>。或者揭露巫觋法术虚伪无效，如司马迁否定巫觋治病之术，将“信巫不信医”列为“病之六不治”的原因之一；<sup>④</sup>在西汉中期著名的“盐铁之议”中，代表官方的商弘羊将那些来自民间“贤良文学”比作“疫岁之巫，徒能鼓口舌耳”<sup>⑤</sup>，言下之意，巫觋与这些好空发议论的“贤良文学”一样，中看不中用；王符反对民众弃农从巫，痛斥巫觋“欺诬细民，荧惑百姓”<sup>⑥</sup>，以至耽误病者医药治疗的可恶行径；王充论及祭祀时，谓“论祭祀，祭祀无补。论巫祝，巫祝无力”<sup>⑦</sup>，不仅否定祭祀的功效，也否定了巫觋的作用。或者利用政治力量排斥打击巫觋，除上文述及第五伦在会稽禁断巫觋的事例外，尚有东汉光武帝时九江太守宋均在任上诛杀巫觋<sup>⑧</sup>、顺帝末年豫章太守栾巴在任上禁抑巫觋<sup>⑨</sup>的活动，不仅如此，朝廷也曾有过抑巫的诏令，如汉武帝天汉二年（公元前99年），诏令“禁巫祠道中者”，颜师古注为“总禁百姓巫觋于道中祠祭”<sup>⑩</sup>。

① 刘昫：《旧唐书》卷130《李泌传》。

② 《周礼》卷27《春官·大司马》郑玄注文。

③ 严可均校辑：《全后汉文》卷89，载《全上古三代秦汉三国六朝文》。

④ 司马迁：《史记》卷105《扁鹊仓公列传》。

⑤ 桓宽：《盐铁论》卷6《救匮》。

⑥ 王符：《潜夫论》卷3《浮侈》。

⑦ 王充：《论衡》卷25《解除篇》。

⑧ 据应劭《风俗通义》卷9《怪神》载：“九江浚道有唐、居二山，名有神，众巫共为取公姬，岁易，男不得复娶，女不得复嫁，百姓苦之。……时太守宋均到官，……曰：‘众巫与神合契，知其旨欲，卒娶小民不相当。’于是敕条巫家男女以备公姬，巫扣头服罪，乃杀之，是后遂绝。”

⑨ 据范曄《后汉书》卷41《第五种离宋寒列传》载：“郡土多山川鬼怪，小人常破资产以祈祷。巴……乃悉毁房祀，剪理奸巫，于是妖异自消。”

⑩ 班固：《汉书》卷6《武帝纪》。



进入魏晋以后，有鉴于东汉末年以来巫觋在社会中所展现的巨大影响力，以及对国家政治秩序所形成的挑战，使得统治者对巫觋活动的政策与两汉相比有了明显的不同。魏晋统治者颁行了一系列律令，加强了对巫觋活动的控制，这种政策基本为以后的南朝、北朝统治者所继承。如北魏统治者为了改变巫觋猖獗，为祸社会乃至干预政事的局面，于世祖太平真君五年（444年）正月颁行禁巫法令，<sup>①</sup>并将其写入法律条文。<sup>②</sup>后来孝文帝改革时，又下令禁抑民间巫觋的活动。<sup>③</sup>当然，这些律令似乎并未被地方官认真执行，在魏晋南北朝的数百年间，地方官排巫的事例并不多见。其中比较著名的有：南朝刘宋时豫章内史袁君正“性不信巫邪”，当时郡内有巫觋万世荣“为一郡巫长”，君正“以为乱政，即刑于市而焚神，一郡无敢信巫”；<sup>④</sup>萧梁时，王神念“所更州郡必禁止淫祠”，在青州刺史任上，有妖巫凭借淫祠“欺惑百姓，远近祈祷，糜费极多”，乃下令将这个淫祠予以捣毁；<sup>⑤</sup>此外，刘宋大臣周朗在向朝廷的上疏中，将民间巫风之炽盛归于医药的不发达，以至人民在疾病之时只好求助于巫医，由此他提出要革除民众对巫觋的迷信，只有发展医学教育，使普通民众能接受专业医者的服务。不过，他的建议非但没有被采纳，反而还因此触怒了崇信巫觋的孝武帝，只好自动去职。<sup>⑥</sup>尽管如此，国家对民间巫觋及其活动的态度在魏晋以后发生了不小的变化乃不争的事实。

降至唐代，官僚士人对巫觋的排斥力度有所加大。唐初大臣吕才作《叙宅经》《叙禄命》《叙葬书》，对巫觋在相宅、相面、相墓的巫术活动进行了无情的批判和揭露<sup>⑦</sup>。高宗永徽中（650～654），左金吾将军田仁会以女巫蔡氏在京师“以鬼道惑众，自云能令死者复生，市里以为神明”，在“验其虚妄”

① 魏收《魏书》卷7《世祖纪》载：“愚民无识，信惑妖邪，私养师巫，挟藏谶记、阴阳、图纬、方伎之书；又沙门之徒，假西戎虚诞，生致妖孽。非所以壹齐政化，布淳德于天下也。自王公以下至于庶人，有私养沙门、师巫以及金银工巧之人在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿。限今年二月十五日，过期不出，师巫、沙门身死，主人门诛。”

② 魏收《魏书》卷111《刑法》载：“为毒蛊者男女皆斩，而焚其家；巫蛊者负羖羊抱大石沉诸渊。当刑者赎，贫者加鞭二百。”

③ 魏收《魏书》卷7《高祖纪上》载：“诸巫觋假称神鬼，妄说吉凶，及委巷诸卜非坟典所载者，严加禁断。”

④ 李延寿：《南史》卷26《君正传》。

⑤ 姚思廉：《梁书》卷39《王神念传》。

⑥ 沈约：《宋书》卷82《周朗传》。

⑦ 刘昫：《旧唐书》卷78《吕才传》。





后，上书朝廷，要求将蔡巫发配边地。<sup>①</sup> 武则天时，江南巡抚使狄仁杰“痛感吴楚之俗多淫祠”，果断“奏毁一千七百余所”。<sup>②</sup> 唐肃宗时，宰相王岐分遣女巫祭祀名山大川，为肃宗祈福禳病，黄州刺史左震来到黄州的一个女巫携其徒党一举擒杀。<sup>③</sup> 唐代宗永泰初（765年），邠宁节度使马璘禁止民间“为土龙聚巫”以祈雨的活动。<sup>④</sup> 武宗时，浙西观察使李德裕在任上禁抑巫风，力图改变民众信巫不信医的陋俗。<sup>⑤</sup> 特别唐德宗，“尤恶巫祝怪诞之士”，他即位以后，“罢集僧于内道场，除巫祝之祀”<sup>⑥</sup>。

客观分析，自汉初以来，官僚士人的排巫、反巫力量和声势的确在不断增强，然就其效果而言，却相当有限，至多削弱了巫觋在民间的地位和影响而已，实难动摇其民间宗教信仰中心的地位。真正对巫觋构成实质性威胁并撼动其民间宗教信仰中心地位的，恐怕还是魏晋以后日渐兴起壮大的道教和佛教势力。

佛教源自古印度，西汉末年传入中国内地。作为一种外来宗教，在东汉时被人们看作是一种神仙方术，主要在极少部分官僚士人中传播，且传播速度缓慢。汉末以来的长期战乱、少数民族入主中原以及儒家学说独尊地位的动摇，都为佛教的传播提供了良好的时机。佛教宣扬的灵魂不灭、生死轮回、因果报应之说，适合统治者特别是少数民族当权者思想统治的需要，也为处于苦难中的广大民众指引了一条精神上的自我解脱之路，因而魏晋以后，佛教开始在中国南北各地广泛传播开来。当外来的佛教在中国境内广为传播的时候，中国土生土长的道教也由形成走向发展。原始道教产生于东汉后期，形成于东汉末年反政府的武装斗争中，武装斗争失败以后，原始道教逐渐分化，一部分道教徒继续以符水治病等迷信方式在下层群众中传播道术，另一部分道教徒则以炼金丹、辟谷方以及房中术等在上层人士中传播。东晋以来，随着大量上层

① 刘昫：《旧唐书》卷185《田仁会传》。

② 刘昫：《旧唐书》卷89《狄仁杰传》。

③ 刘昫：《旧唐书》卷130《王岐传》。

④ 欧阳修、宋祁等：《新唐书》卷138《马璘传》。

⑤ 刘昫：《旧唐书》卷174《李德裕传》。

⑥ 刘昫：《旧唐书》卷130《李泌传》。



人士的加入，道教徒的构成明显发生变化<sup>①</sup>。到南北朝，北魏道士寇谦之、刘宋庐山道士陆修静在吸收佛教宗教仪式以及组织形式等元素的基础上，对原始道教进行大力改造，道教作为一种完整意义上的宗教流派基本定型，开始在社会中广泛流传。佛、道二教在魏晋以后的兴起及其广泛传播，彻底改变了魏晋以前中国宗教的信仰格局，客观上对巫觋在民间宗教信仰中的地位和作用构成了最直接的挑战并产生了实质性的影响。如梁武帝时，大臣郭祖琛在上疏中谈到：“臣见疾者诣道士则劝奏章，僧尼则令斋讲，俗师则鬼祸须解，医诊则汤熨散丸，皆先自为也。臣谓为国之本，与疗病相类，疗病当去巫鬼，寻华、扁，为国当黜佞邪，用管、晏。”<sup>②</sup>这段话的主旨虽然是论治国之道，但其疗病的譬喻却恰好反映出当时人们在寻求医疗救助时已经有道士、僧尼、俗师（巫觋）和医者等多种选择。

道教作为一种正规宗教，早在创教之初便构建了一套超越巫觋信仰的哲学和理论。然而，缘于道教与民间巫觋巫术的密切关系，使得它在发展过程中必然会有一个祛除原始巫术，努力使自己具有正规宗教的普遍意义和特征的过程。东晋南朝之际是道教从汉魏民间教团向上层化教会转变的关键时期，出于赢得上层统治者的肯定与支持以及争夺信徒的双重需要，这一时期的道教徒极力在自己与巫觋之间划清界限，将民间巫觋视为敌人，不遗余力地加以排斥，在排斥的力量上甚至超过了儒家官僚士人。在四到五世纪新出现的不少道教经典中，如《玄都律》《三天内解经》《道门科略》及早期灵宝经典等，对民间巫鬼祭祀的尖锐批判屡屡可见。如东晋名道士葛洪在《抱朴子·内篇·道意》中揭露江南民间祭祀之流弊云：

既不能修疗病之术，又不能返其迷途，不务药石之救，惟专祝祭之谬，祈祷不已，问卜不倦。巫祝小人，妄说祸祟，疾病危急，惟所不闻，闻辄修为，损费不资。富室竭其财储，贫人假举倍息。……或什物尽于祭祀之费耗，谷帛沦于贪浊之师巫。

在此，葛洪主要批评江南民众不该沉溺于无用的祭祀，但他却将民众的这种迷

---

<sup>①</sup> 关于两晋之际道教成员构成的变化，在文献中多有反映和揭示。如，《隋书·地理志》记载：“是时（指汉末）受道者，类皆兵民，胁从无名之士，至晋世则及士大夫矣。”钱大昕《十驾斋养新录》卷19云：“晋南渡后，士大夫多有奉五斗米道者，或谓之天师道。”对此，陈寅恪在《天师道与滨海地域之关系》一文中作了详细的考察分析。（参见陈寅恪：《天师道与滨海地域之关系》，载《陈寅恪史学论文选集》，上海古籍出版社1992年出版）

<sup>②</sup> 李延寿：《南史》卷70《循吏列传》。



信行为归结于巫觋“贪浊”及其“妄说祸祟”。不仅如此，他还进一步说：

淫祀妖邪，礼律所禁。然而凡夫，终不可悟。惟宜王者更峻其法制，犯无轻重，致之大辟。购募巫祝不肯止者，刑之无赦，肆之道路，不过少时，必当绝息。

针对因巫觋而导致祭祀泛滥的局面，葛洪要求代表儒家的王者对民间巫觋赶尽杀绝，道教与巫觋之间冲突之激烈由此可见一斑。至于道教徒对巫觋的排斥事例，在文献中多有记载，其中南朝马枢《道学传》所记东晋后期著名天师道首领杜炅与上虞、钱塘民间巫觋的斗争，就极具典型意义。<sup>①</sup>为此，法国著名的中国道教史研究专家罗宾丽（Isabelle Robinet）在研究中指出，东晋天师道与民间巫鬼道经常处于“争战”状态。<sup>②</sup>《太平广记》中有这样一个故事，东晋初年巴丘县的巫师舒礼病死后，被鬼吏误认为是道人而送到“快乐不可言”的“道人舍”。后来，弄清舒礼的巫觋身份后，被改送至“太山”，并因其生前杀生太多而饱受刑狱之苦，“身体焦烂，求死不得”。最后，太山府君以舒礼“寿未尽”，将其放归阳间，告诫他“勿复杀生淫祀”。复生后的舒礼因为担心死后再遭惩罚，“不复作巫师”。<sup>③</sup>从故事宣扬“不杀生”思想以及对道教“自然饮食”乐土的鼓吹来看，它大概出自佛教或道教信徒之手，其间透露出对巫觋的排斥。

作为外来宗教的佛教，即便自身尚且陷于与儒教、道教的斗争，但他们对巫觋的威胁丝毫不逊于道教。在佛教的传播中，僧人顺应中国传统的民间信仰习俗，兼用法术以吸引信徒<sup>④</sup>，如后赵时来华西域僧佛图澄（232～348）“善诵神咒，能役使鬼神”<sup>⑤</sup>。石勒之子石斌暴病而亡，“澄取杨枝沾水，洒而咒之……因此遂苏，有顷，平复”。<sup>⑥</sup>又，北魏沙门惠怜，“自云咒水饮人，能差诸病。病人就之者，日有千数”。<sup>⑦</sup>役使鬼神、符水治病等本为巫觋的专长，佛图澄、惠怜等僧人参与其中，无异于分割了这块原属巫觋的领地，客观上削弱了巫觋在民间的地位和势力。随着佛教在东晋、南北朝的传播日趋广泛，巫

① 参见《三洞珠囊》卷1引《道学传》；《云笈七签》卷111《洞仙传》。

② Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, Stanford University Press, 1977, P. 64.

③ 李昉：《太平广记》卷283“师舒礼”条注引《幽明记》。

④ 著名佛教史研究专家汤用彤曾谈到：“自汉通西域，佛教入华以来，其始持精灵报应之说，行斋戒祠祀之方，依傍方术之势，以渐深入民间。”（参见汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第188页）

⑤ 房玄龄等：《晋书》卷95《佛图澄传》。

⑥ 房玄龄等：《晋书》卷95《佛图澄传》。

⑦ 魏收：《魏书》卷22《废太子传》。



觋的职事空间亦日益遭到佛教及其僧侣的侵夺。据荀氏《灵鬼志》记载：

晋南郡议曹掾姓欧，得病经年，骨消肉尽，巫医备至，无复方计。其子夜如得睡眠，梦见数沙门来视其父。明旦，便往诣佛图，见诸沙门，问佛为何神？沙门为说事状，便将诸道人归，请读经。再宿，病人自觉病如轻。昼得小眠，如举头见门中有数十小儿，皆五彩衣，手中有持幡仗者、刀矛者，于门走入。有两小儿在前，径至帘前，忽便还走，语后众人：“小住小住！屋中总是道人。”遂不复来前。自此后，病渐渐得差。<sup>①</sup>

故事主旨在于宣扬僧人诵读佛教经典的神奇法力，证明佛法足以疗病（辟除病鬼）。故事中，欧姓人士在得病之初，按惯例首先寻求巫医的帮助，无效后转而求助于佛教僧人，并且最终得以病愈，显示出佛教的巨大威力。不过，从病人之子到佛寺问僧人“佛为何神”的情节来看，当时佛教尚未普及。随着佛教传播的加深，其对巫觋的挑战愈来愈大。据《魏书》载：

国珍年虽笃老，而雅敬佛法，时事斋洁，自强礼拜。……劳热增甚，因遂寝疾。灵太后亲侍药膳。十二日薨，年八十。……先是巫觋言将有凶，劝令为厌胜之法。国珍拒而不从，云吉凶有定分，惟修德以禳之。<sup>②</sup>

根据这段记载，北魏灵太后的父亲胡国珍是个非常虔诚的佛教徒，年届80高龄，因为参加礼佛而病倒。其家人似乎也曾征询过巫觋的意见，但胡国珍认为“吉凶有定分，惟修德以禳之”，坚决拒绝采纳巫觋“厌胜之法”以辟除病厄的建议。

无论如何，魏晋以降，尽管僧、道对巫觋所构成的压力越来越大，不过尚处于发展阶段的佛教以及处于形成阶段的道教，即便能得到统治者给予的政治支持，但一直到南北朝末年，巫觋在民间的势力和影响依然居于僧道之上。

隋唐以后，随着佛教的中国化以及道教改造的完成，在统治者的扶持下，佛、道逐渐发展为中国社会中两股最重要的宗教势力，无论是在官方舞台还是民间信仰中，都表现出取代巫觋的发展势头。以唐代官方的祈雨活动为例，在朝廷组织的祈雨活动中，多用佛、道仪式。如，中宗神龙二年（706年），“咒力无双”的清虚和尚“准诏入内祈雨”。<sup>③</sup>又，唐朝后期在大明宫内设置的一

① 道世：《法苑珠林》卷95引荀氏《灵鬼志》。

② 魏收：《魏书》卷83《外戚列传》。

③ 赞宁：《宋高僧传》卷14《道宣传》。



个重要祈雨场所——玉宸观，其中所用的全为女道士。这种以僧人、道士取代巫觋的现象，也影响至地方政府的祈雨活动中。如，代宗大历年间（766～779），恒阳节度使张君因辖境大旱，亲自入太行山恭请高僧自觉祈雨。<sup>①</sup>又，李商隐《为舍人绛郡公郑州祈雨文》云：“郑州刺史李某，谨请茅山道士冯角，祷请于水府真官……”<sup>②</sup>本来，参与官方的祈雨活动，是汉代以来民间巫觋所能够参与的为数不多的官方职事活动之一，可隋唐时期却又逐渐被僧人、道士取而代之。

除此之外，在魏晋以来佛、道宗教势力日益张扬的形势下，一些巫觋开始放弃本来的身份，改头换面，向僧人、道士靠近。如东晋人周子良，本出于巫家，其母亲是当时有名的大师巫。后来，周子良师从名道陶弘景，成为了一名道士。<sup>③</sup>刘宋时，女巫严道育被宋文帝刘义隆的儿子刘劭、刘浚及东阳公主视为“天师”。<sup>④</sup>刘义庆《幽明录》曾记载云：“（晋孝武帝）太元年中，临海有巫李，不知所由来，能卜相作水符，治病多愈，亦礼佛读经。”<sup>⑤</sup>从中可见，身为巫觋的李姓女巫，竟然“礼佛读经”。随着部分具有一定文化素养的巫觋转投佛、道门下，不仅削弱了巫觋群体的力量，也进一步降低了巫觋群体的素质。据唐人张鷟《朝野僉载》载：

浮休子曾于江南洪州停数日，遂闻土人何婆善琵琶卜，与同行郭司法质焉。其何婆士女填门，餽遗满道，颜色充悦，心气殊高。郭再拜下钱，问其品秩。何婆乃调弦柱，和声气曰：“箇丈夫富贵。今年得一品，明年得二品，后年得三品，更后年得四品。”郭曰：“阿婆错，品少者官高，品多者官小。”何婆曰：“今年减一品，明年减二品，后年减三品，更后年减四品，更得五六年总没品。”郭大骂而起。<sup>⑥</sup>

材料中的女巫何婆，本想讨好郭姓司法，可因为自己无知，闹了一个大笑话。可见，到隋唐时代，一些巫觋尽管貌似神通，且颇能迷惑人，却难以掩饰其文化水平低下的弱点。

① 赞宁：《宋高僧传》卷26《唐镇州大悲寺自觉传》。

② 李商隐：《樊南文集》卷5《为舍人绛郡公郑州祈雨文》。

③ 陶弘景：《周氏冥通记》卷1。

④ 李延寿：《南史》卷14《宋宗室及诸王下》。

⑤ 李昉：《太平御览》卷735引刘义庆《幽明录》。

⑥ 张鷟：《朝野僉载》卷3。



### 第三节 小 结

从以上讨论来看，宋代之前的巫觋发展轨迹大体可以划分为春秋战国前的兴盛和春秋战国后的走向衰落两个阶段。

在原始时代，巫觋凭借天生异禀、超人才智以及视鬼通神的重要职事，成为所在氏族或部落的精神支柱和智慧化身，成为现实世界一切疑难的解答者，获得了崇高的社会地位和巨大影响力，并进而向氏族贵族转化，其中一小部分甚至与氏族首领的身份合二为一。进入国家阶段以后，其中部分巫觋又转化为君王和官僚，在夏、商和西周三代国家政治中，巫觋地位显赫，影响力强，处于国家政治的中心位置。不过，由于巫官群体的日趋祭司化、官僚化以及国家政治制度、统治思想的变化，巫觋群体的政治中心地位在西周时已出现动摇的趋势。

春秋战国时代的剧烈社会变动，引发了中国古代巫觋由盛到衰的转折，从此以后迄隋唐时期，巫觋在国家政府组织中的存在情况及其影响因时代变迁而有所升降，但在国家政治生活中的地位和影响却日渐边缘化。不过，与巫觋在国家政治生活中地位和势力的萎缩不同，他们在民间的地位和势力在汉代一度甚为兴盛，表现出巨大的社会影响力，不仅居于民间信仰的中心位置，其势力还一度危及到国家统治秩序。只是随着佛、道二教在魏晋以后的兴起、壮大，巫觋在民间的地位和势力才开始走向衰落，逐渐丧失了其作为民间信仰中心的地位。

总之，直到唐宋之际，巫觋在政治上虽然日趋边缘化但始终维系着一丝影响，总体上呈现出一种处于中心与边缘之间的发展格局和趋势。



### 第三章

## 一个特殊社会群体：宋代巫覡的基本形貌

“社会群体”作为社会学中一个重要概念，主要指通过一定的社会互动和社会关系结合起来并共同活动的人群集合体。人是社会中的人，个人只有通过社会群体才能融入社会大体系中。所以，“社会群体”的研究方法不仅适用于社会学，同样也适用于历史学研究。在宗教史研究中，我们可以将同一信仰的人视为一个“社会群体”（social group），分析其性别、年龄、教育、职业、社会阶层、婚姻状态、经济收入等背景资料，归纳出这个群体的特质。这种方法，不仅适用于宗教信徒，同样也可用于传教者，如僧人、道士和巫覡等。

自中国上古以来，巫覡即被视为社会中一个特殊的群体，他们的身份、行事相对比较特殊，显得有几分神秘。然而，揭开其神秘的面纱不难发现，他们既非虚无飘渺的鬼神，也不是超然于世外的僧人、道士，而是实实在在地生活于现实社会中。正如《化书》所云：“魍魎附巫祭言祸福事，每来则饮食言语皆神，每去则饮食言语皆人，不知魍魎之附巫祭也，不知巫祭之附魍魎也。”<sup>①</sup>

在宋代各地存在着一个人数众多的巫覡群体。北宋仁宗朝大臣李觏在奏疏中曾谈到：“今也巫医、卜相之类，肩相摩、毂相击也”<sup>②</sup>，可见当时社会中巫覡数量不少。对于活动在宋代各地的巫覡，尽管缺乏明确的数据统计，但史料中亦透露出不少信息。如北宋时，陈希亮知长沙县（治今湖南长沙市），“毁淫祠数百区，勒巫为农者七十余家”<sup>③</sup>；夏竦知洪州（治今江西南昌市），“索部中，得巫一千九百家”<sup>④</sup>。尤其是在北宋虔州（治今江西赣州市），神宗时

① 谭峭：《化书》卷2《术化·魍魎》。

② 李觏：《盱江集》卷16《富国策》。

③ 脱脱等：《宋史》卷298《陈希亮传》。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷101，天圣元年十一月“戊戌”条。另见赵汝愚《宋朝诸臣奏议》卷98《上仁宗乞断妖巫》；夏竦《文庄集》卷13《禁淫祀》、卷15《洪州乞断妖巫》；《宋文鉴》卷43《洪州乞断妖巫》；曾敏行《独醒杂志》卷2。



刘彝知虔州，“斥淫巫三千七百家”<sup>①</sup>。考《宋史》卷八八《地理志四》“虔州”条记载，虔州下辖赣、虔化、兴国、信丰、雩都、会昌、瑞金、石城、安远、龙南10县，在北宋人口最盛的崇宁（1102～1106）年间计有主客户272432。以此推算，平均每70户就有1户“巫家”，其比例之惊人由此可见一斑。其他地方的比例即便没有如此之高，想必每州也当以千百计。

本章主要将巫觋作为一个特殊的社会群体，从入巫途径与存在形态、称谓习惯与施术规范、社会构成与经济状况这三个方面，考察分析其群体的基本形貌。

## 第一节 入巫途径与存在形态

巫觋是从普通人群中分化出来，因为相似的信仰成为社会中的一个群体。与一般人相比，他们被认为具有与鬼神沟通的特异能力，因而显得十分特殊。那么，构成这个群体的成员从何而来？具体有哪些加入途径？他们入巫以后又表现出怎样的存在形态呢？

### 一、入巫途径

巫觋的身份特别，既是人又不同于一般人。那么，如何才能实现由人到巫呢？据相关文献记载，宋代巫觋的入巫途径主要有三：天赋神授、世袭家传和师徒相授。

#### 1. 天赋神授

由于巫觋被认为具有视鬼通神的本领，这种本领是天赋的，是与生俱来而非后天习得。正如马林诺夫斯基所说：“宗教里惟一专门的地方，乃是原始的灵媒；然而这不是专业，而是个人的天赋。”<sup>②</sup>缘于此，自远古以来，天赋神授成为最重要的一种入巫途径。某人之所以成为巫觋，乃是缘于其天赋，来自于神的选择，无须征得社会的正式认可。

在神授的过程，神的选择不是随意的，它往往寻找那些具有天赋的人充任。正如前引《国语·楚语下》观射父所说的，只有那些精神特别专注，信仰感情特别虔诚，具有正确处理人神关系的智慧和领会传达神意的灵性，能够目视四方、耳听八极的人，才有资格成为巫觋，获得神灵的青睐。至于神授入巫的方式，在宋代主要表现为某种特殊的经历。在宋人笔记小说中，多有这方面的记载。兹略举几例：

<sup>①</sup> 脱脱等：《宋史》卷334《刘彝传》。

<sup>②</sup> 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第76页。





### 事例一：

永州有何氏女，幼遇异人与桃食之，遂不饥，无漏，自是能逆知人祸福，乡人神之，为构楼以居，世谓之“何仙姑”，士大夫之好奇者多谒之，以问休咎。<sup>①</sup>

这则故事载于宋人魏泰《东轩笔录》中，讲述了北宋中期永州（治今湖南永州市）何氏女，因奇遇后不觉饥饿，能预知吉凶祸福，被乡人视为神灵，人称“何仙姑”。其实，与其说是“仙姑”，毋宁说是女巫，这不过是巫覡用以维系社会对自身信仰的惯用手法，在中国古代文献记载中屡见不鲜。

### 事例二：

乾德丙寅，平望村王氏女病，起，言语倒乱，多言灾异。有成都卒杨恭者助之，号“天仙二娘子”。苏帅闻之，召入城居古宅中施符水，旁郡人云集。其后虚妄之事发，此女逃入人家，逾年乃获，杖之，勒令嫁人，收其金帛，入于道宫。<sup>②</sup>

故事载于范成大《吴郡志》，记载了王氏女在患病之后，言语错乱，行为失常，成为人们眼中的女巫。

### 事例三：

果州马仙姑者，以女子为道。尝为以亡赖道人醉以药酒而淫之，后忽忽如狂。靖康元年闰十一月二十五日，衣衰麻杖经，哭于市曰：“今日天帝死，吾为行服。”市人皆唾骂逐之。后闻京师以是日失守。<sup>③</sup>

故事出自洪迈《夷坚志》，记载了果州（治今四川省南充市）女子马氏因遭逢凌辱，身心蒙受巨大痛苦，以至精神行为失常，因准确预知远在数千里外的京师失守，故而被人视为“仙姑”。遭受性侵犯对女性会产生一系列不良的身体和情绪反映，现代心理学称之为“创伤综合症”<sup>④</sup>，受害者郁积的情感需要发泄。吉迪指出，与男人不同，妇女对侵略行径没有正当的发泄途径，妖术往往成为她们唯一的武器。<sup>⑤</sup> 所以从事巫业往往成为像马仙姑这样性暴力受害者在走投无路下的一种无奈选择。

### 事例四：

大江以南地多山，而俗祀鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，

① 魏泰：《东轩笔录》卷14。

② 范成大：《吴郡志》卷50《杂志》。

③ 洪迈：《夷坚志》甲志卷15《马仙姑》。

④ 珍妮特·希伯雷·海登、B·G·罗森伯格著，范志强、周晓虹译：《妇女心理学》，第266页。

⑤ 克里斯蒂纳·拉娜著，刘靖华、周晓慧译：《巫术与宗教》，第74页。



村村有之。二浙江东曰“五通”，江西闽中曰“木下三郎”，又曰“木客”，一足曰“独脚五通”，名称虽不同，其实则一。……变幻妖惑，大抵与北方狐魅相似。……尤喜淫，或为士大夫美男子，或随人心所喜慕而化形，或止见本形，至者如猴猱、如龙、如虾蟆，体相不一，皆矫捷劲健，冷若冰铁。阳道壮伟，妇女遭之者，率厌苦不堪，羸悴无色，精神奄然。有转而为巫者，人指以为仙，谓逢忤而病者为仙病。又有三五日至旬月僵卧不起，如死而复苏者，自言身在华屋洞户，与贵人欢狎。亦有摄藏挟去累日方出者，亦有相遇即发狂易，性理乖乱不可疗者。所淫据者非皆好女子，神言宿契当尔，不然不得近也。<sup>①</sup>

这个故事同样出自洪迈《夷坚志》，说的是在宋代江南地区一些本非“好女子”的妇女因患“仙病”（巫病）而成巫或仙的故事。她们因为与五通神或木客“宿契当”，故被神灵选中。

#### 事例五：

吴江范上乡石里村农民郁大，门前有高杨，垂荫蔽屋。乾道二年夏日，无故恍惚延缘升木杪横卧。家人望之骇汗。其子登长梯取之，不下。越三日，恍如有觉，徐徐归舍。自是能知人生死。<sup>②</sup>

与上不同，此故事的主角是一位男性——农民郁大，因病成巫。

上述五则事例中，在性别上，故事主人公除一例为男性外，其余均为女性。现代学者的研究表明，与男人相比，女人更有巫术天赋，法国人类学家马塞尔·毛斯指出：“她们生活中的一些转变期引起各种惊讶和忧虑，这些让她们有了一个特殊的地位。……女人特别易于患上歇斯底里症，她们发起神经来，看上去好像受到超人力量的折磨，这样一来，她们就得到了一种特别的权威。……人们还认为她们与男人非常不同，相信她们是神秘活动的中心，而且是巫术力量的亲属。”<sup>③</sup> 在入巫因由上，除了一例为奇遇外，其余皆为由病而巫。由病而巫，在中国古代社会比较常见<sup>④</sup>，对此，台湾学者林富士指出：“所谓‘巫病’（shamanic illness），是指巫者在‘成巫’之前或在‘成巫’过

① 洪迈：《夷坚志》丁志卷19《江南木客》。

② 洪迈：《夷坚志》支庚卷5《郁大为神》。

③ 马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，第69页。

④ 干宝《搜神记》卷4载：“豫章有戴氏女，久病不差，见一小石，形像偶人。女谓曰：‘尔有人形，岂神！能差我宿疾者，吾将重汝。’其夜，梦有人告之，吾将祐汝。自后疾渐差，遂为立祠山下，戴氏为巫，故名戴侯祠。”



程中所经历的病痛。最常见的疾病是所谓鬼神‘附身’(possession)或是医家所说的精神疾病(mental disease)。这种‘疾病’往往以幻听、幻觉(hallucination)为主要特征。另外,这种‘病’也常常和病者在生活上遭遇的痛苦有所关联,其中,最常见的是丧亲之痛、感情受创和事业挫败。”<sup>①</sup>日本学者中村治兵卫也指出,得了此病,从三五日到十日,或是一个月沉睡如死,最终苏醒,身心恢复如常人,其间也有间歇发狂的人。在中国的唐宋时代,人们常以巫病(仙病)作为普通人向巫者转化的契机。<sup>②</sup>这种入巫方式在一般人看来似乎荒唐可笑,但在宗教信仰领域却再正常不过。美国著名宗教史家米尔奇·伊利亚德认为:自发的使命感(“呼召”或“拣选”)是成为一名萨满的重要途径,迥异于常人的奇怪举止如疯疯癫癫、心慌意乱等可看作是获得神圣使命的症候,“表明作为世俗的他就要‘解体’,而一个新人即将诞生”<sup>③</sup>。英国人类学家爱德华·泰勒在《原始文化》一书中写道:“在远东,精神错乱者们作为被神召见过的人而受到很大的尊敬,而白痴们之所以受到温和的对待,是因为相信他们的超自然天启。”<sup>④</sup>

总之,天赋神授作为最古老的人巫途径,在宋代主要表现为奇遇与特殊经历两种形式,其中特殊经历主要体现为“巫病”。经由这种人巫途径的巫觋,自动获得巫觋的身份,无须社会的正式认可。

## 2. 世袭家传

严格说来,巫觋是天赋异禀之人,其身份完全由神来选定,不应该掺杂人为的因素。不过,既然某人因天赋异禀而被神灵选定为巫,那么,他或她的这种能力自然可能遗传给下一代。于是,有了天赋神授的变通入巫形式——世袭家传。这种人巫途径,广泛存在于世界各民族中。在传承的方式上,不同民族和地区有所差别,既有单线遗传的:如中非的阿赞德人,“在巫技的生物遗传中,存在着性别的二元对立,男巫的儿子全是巫师,他的女儿则不是;女巫的女儿全是巫师,她的儿子则不是。巫技因而被视为一种沿着性别系统遗传的生物学继承特征。”<sup>⑤</sup>也有双线遗传的:如东北亚的萨满巫师,“萨满的天赋可以

① 林富士:《疾病终结者——中国早期的道教医学》,第148页。

② 参见中村治兵卫:《中国シセーノマニズムの研究》,第131~137页。

③ 米尔奇·伊利亚德著,晏可佳、吴晓群、姚蓓琴译:《宗教思想史》,第954~955页。

④ 爱德华·泰勒著,连树声译:《原始文化》,第589页。

⑤ E·E·埃文斯—普里查德:《阿赞德人的巫技》,载罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森编,龚方震等译《宗教与意识形态》,第147页。



遗传给下一代，也可以隔代遗传，既可由男子传给妇女，也可由妇女传给男子。由此可见，萨满的天赋是按男女两系遗传的。”“在每一个氏族，常常是在同一个家庭内，萨满的天赋就是这样代代遗传的。”<sup>①</sup>从现实的角度而言，世袭家传可以维系巫家地位和职业的稳定，而且还能保证本家巫术秘技不致外流。

三代以来，随着世袭制度在政治领域的推行，巫觋地位和职业世袭家传的信仰观念因之进一步强化，逐渐由一种观念发展为惯例或制度，如政府组织中的巫官，其身份就不再是由神灵选定，而是由官方任命并世袭职位。春秋战国以后，世袭家传制在政治领域逐渐被废除，但在巫觋身份、职业的传承上却得以继续维系。如汉代的齐地，“民间长女不得嫁，名‘巫儿’，为家主祠，嫁者不利其家”<sup>②</sup>。又，《汉书》载，西汉中期著名的循吏黄霸尚未显达之时，“与善相人者共载出，见一妇人，相者言：‘此妇人当富贵。不然，相书不可用也。’霸问之，乃其乡里巫家女也。霸即娶为妻，与之终身。”<sup>③</sup>“巫家”一词，说明当时巫觋身份世袭家传现象的存在。又，《后汉书》载，两汉之际南阳叶县人高凤，“少为书生，家以农亩为业，而专精诵读，昼夜不息”，后来成为“名儒”，以“教授”为业，声名显著，“太守连召，恐不得免，自言本巫家”<sup>④</sup>。在此，高凤自称出身“巫家”，本不过是搪塞地方官员召请的托辞，但它从一个侧面说明高凤祖上曾经从事巫业，以致其“巫家”的面貌并不因高凤家至少已经两代人不从事巫业（从其“家以农亩为业”的记载大概可推知其父应以农为业）而从人们的记忆中消除，也说明了出身巫家的人要想消除巫觋烙印之困难。

巫觋身份、职业世袭家传的传统在宋代依然存在。宋人鲁应龙《闲窗括异志》记载：“巫家丘氏，世事邹法主……今其子孙，尚以巫祝相传不绝。”<sup>⑤</sup>洪迈《夷坚志》载，崇安县巫师翁吉的家人自称“累世持神力为生，香火敬事不敢怠”<sup>⑥</sup>。再如，成都武侯祠中的巫祝马氏，其家族由唐代武宗会昌二年（842年）充任该祠庙巫觋，直到北宋末年，历二百多年不绝。<sup>⑦</sup>当然，巫家子弟也可能放弃这种身份，如《夷坚志》中所记临川巫，以为人逐鬼为生，

① T·瓦西列维奇：《埃文基人》，转引自宋兆麟《巫觋——人与鬼神之间》，第113页。

② 班固：《汉书》卷28《地理志下》。

③ 班固：《汉书》卷89《黄霸传》。

④ 范曄：《后汉书》卷113《逸民列传》。

⑤ 鲁应龙：《闲窗括异志》，《宋代笔记小说》第20册。

⑥ 洪迈：《夷坚志》丁志卷6《翁吉师》，第585页。

⑦ 参见邹浩：《道乡集》卷4《次韵和签判断慎微奉议谒武侯祠有作》。



与鬼结怨。怨鬼化作人形前来复仇，其家人不辨，引鬼登堂入室。从临川巫的家人居然人鬼不分，可见他们不曾承袭家传巫术。不过，就大多数情况而言，出身巫家即为巫应该是惯例，从宋人王洋“东村丛祠闻伐鼓，西村巫家女儿舞”<sup>①</sup>的诗句中不难看出，巫家子弟自幼在神秘的气氛中长大，耳濡目染，巫术鬼神的信仰已渗透其血液灵魂，对各种巫技驾轻就熟，具备了成为巫觋的一切有利条件，不失为一条职业捷径，况且世俗信仰观念也是如此认为的。据《夷坚志》载：

南城士人于仲德，为子斫纳妇陈氏。陈世为巫。女在家时，尝许以事神。既嫁，神日日来惑蛊之。每至，必一犬蹕跃前导，陈则盛饰入室以须。众皆见犬不见人，逾时始去。于氏以为挠，召道士奏章告天。陈稍苏，自言：“比苦心志罔罔，不忆人事，惟觉在朱门洞户宫室之中，服饰供帐，华丽焕好。一美男子如贵人，相与燕处。”如是甚久，其母忽怒呼，谓子曰：“不合留妇人于此，今上天有命，汝将奈何？盍以平日所积钱为自脱计？”子亦甚惧，遽云：“急遣归。”自尔复常。于氏父子计，以妇本巫家，故为神所扰，不若及其无恙时善遣之。遂令归母父家，竟复使为巫。<sup>②</sup>

故事中，陈家世代从事巫业，被称为“巫家”。不难看出，从当时人们的信仰观念看，陈氏本出身“巫家”，又“尝许以事神”，长大后自当献身于神灵，以巫为业，可她竟然弃巫从良，嫁作他人妇，自然不免居无宁日，终日为神所扰，恢复巫觋身份，承袭巫业，成为她无奈的选择。

其实，在宋代民间，这种“巫家”不仅普遍存在，就连宋人谈到巫觋数量时，往往不以“口”“人”而以“户”或“家”计。除上文已经述及的陈希亮在长沙“勒巫为农者七十余家”，夏竦在洪州“得巫一千九百余家”，刘彝在虔州“斥淫巫三千七百家”的记载外，其他尚有：北宋初年的永州（治今湖南永州市），“诸县民蓄蛊者三百二十六家”<sup>③</sup>；北宋中期的衢州（治今浙江衢州市），“民好巫鬼，毛氏、柴氏二十余家，世蓄蛊毒，与人忿争，辄毒之”<sup>④</sup>。南宋时期的福州（治今福建福州市），“每一乡率巫姬十数家”<sup>⑤</sup>。

宋代“巫家”的大量存在，充分说明世袭家传是宋代巫觋群体的一个重

① 王洋：《东牟集》卷2《喜雨寄上饶守》。

② 洪迈：《夷坚志》丁志卷20《陈巫女》。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷5，乾德二年四月“己巳”条。

④ 王偁：《东都事略》卷112。

⑤ 梁克家：《淳熙三山志》卷9《公廨类三·诸县祠庙》。



要来源途径。缘于信仰观念的作用，这类巫觋的身份，毋须自我标榜，便轻松地得到社会的承认。

### 3. 师徒相授

比较而言，师徒相授是最为后起的一种入巫形式。在早期巫觋中，其身份的获得主要通过天赋神授和世袭家传两种入巫途径。不过，随着社会的变迁，巫觋不再仅仅是一种身份而且也是一种职业，加之巫术的技术化与普及化，使得与鬼神交通不再是巫觋的专利。在人们的信仰观念中，与鬼神交通的能力和手段不必一定通过神授，也可以通过后天的努力而习得。如政府组织中的巫官，他们的宗教能力就不是依靠“天生异禀”获得，而是通过系统的学习，卜辞中的“贞人”和记载政治活动的“史”就是很好的例子。在民间，山（地理先生或风水先生）、医（巫医）、命（相命师）、卜（卜卦师）、相（相面师）等专门巫觋以及后起的方士、道士等，他们与鬼神打交道的能力都是通过后天习得的。于是，师徒相授逐渐成为巫术、法术或道术传承的重要途径。

早在汉代，巫觋就逐渐趋于职业化，一些人将从事巫业作为一种谋生的手段。在汉代激烈的土地兼并背景下，巫觋的收入远比那些生活在沉重赋税重压下的农民来得稳定。《盐铁论·散不足》称：

世俗饰伪行诈，为民巫祝，以取厘谢，或以成业致富，故悼事之人，释本相学。是以街巷有巫，闾里有祝。

可见，依靠巫业收取酬金，不仅可以保证基本生活，甚至可以发财致富，故而不少人争相与学，从事巫业。王莽新朝的“贡法”规定，巫者、医者、卜者、祝者以及他方技者在市肆中执业，与商贩、贾人一样，要向国家上缴营业税<sup>①</sup>。既然巫觋与商贩、贾人一样向国家缴纳税赋，就意味着他们的职业得到国家的承认。可见，在汉代时，师从巫觋学习巫术而成为巫觋已成为一种重要的人巫途径。

在宋代，师徒相授乃各行各业的普遍特点，巫觋自然也不例外。程俱指出“医巫祝卜百工之技，莫不有师”<sup>②</sup>，李侗亦说“夫巫医药师百工之人，其术贱，其能小，犹且莫不有师”<sup>③</sup>，刘克庄则谓“巫医末技有师生”<sup>④</sup>，“巫医各

① 班固：《汉书》卷24《食货志下》。

② 程俱：《北山集》卷15《汉儒授经图序》。

③ 罗从彦：《豫章文集》卷16附录下李侗《见罗先生书》。

④ 刘克庄：《杂记十》，载北京大学古文献研究所编《全宋诗》，第36468～36469页。



有传”<sup>①</sup>。不过，在不少宋代官僚士人包括官方看来，巫觋无益于民生，根本没有存在的必要。刘宰《泰兴劝农文》指出：“僧、道、巫觋游手之辈，托佛老鬼神而诳惑乞取，使一岁之人不足以供一岁之出，冬暖而号寒，年丰而啼饥，此之谓夺其财。夺其心则弗康，夺其力则弗专，夺其财则弗裕。”<sup>②</sup> 缘于此，国家将巫觋收徒授艺或民众师从巫觋学术作为违法事情看待，宋廷为此曾多次禁止从巫习术或收徒授术的禁令。北宋真宗大中祥符二年（1009年），宋廷诏令：“禁河北诸州民弃农业，学禁咒、枪、剑、桃棒之技者。”<sup>③</sup> 想必当时的河北诸州县，应当有不少人师从巫觋学习巫术，以至有了在河北诸州禁止从巫学习巫术的禁令颁行。仁宗天圣元年（1023年），宋廷针对江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建等路颁行禁巫诏令，在诏令中规定：

其诱良男女传教妖法为弟子者，以违制论。和同受诱之人，减等科之。情理巨蠹者，即具案取裁。<sup>④</sup>

这条禁令涉及范围广，几乎涵括了整个南方地区，对巫觋诱骗男女学习巫术以及受诱骗的巫觋弟子分别作出了明确的量刑规定。

宋代政府屡次颁行禁令，从一个侧面反映了当时巫觋收徒授术之普遍。个中原因，在于宋代不抑土地兼并，允许土地自由买卖，土地所有者的升降沉浮空前激烈。对于普通小民来讲，从巫习术进而从事巫业，不失为一种谋生选择。所以，朝廷的有关禁令不过一纸空文，没有也不可能得到认真执行。如《夷坚志》中，饶州鄱阳（治今江西波阳县）村巫公然向“弟子从之学者”<sup>⑤</sup>表演法术，致使东湖莲藕枯萎；饶州乐平（治今江西乐平县）白石村董家子弟，前往信州贵溪（治今江西省贵溪县），向龙虎山后山巫祝学习“侮惑妇女之术”<sup>⑥</sup>。特别是在洪州，北宋仁宗年间，知州夏竦上书朝廷，揭露当地巫觋罪状说：

所居画魑魅，陈幡帜，鸣击鼓角，谓之神坛。婴孺襁褓，诱令寄育，字曰“坛留”“坛保”之类。及其稍长，则传习妖法，驱为童隶。<sup>⑦</sup>

可见，在洪州巫觋门下，收养了不少孩童，从小向其传授巫术，以作为自己的

① 刘克庄：《杂记十》，载北京大学古文献研究所编《全宋诗》，第36412~36413页。

② 刘宰：《漫塘集》卷18《泰兴劝农文》。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷72，大中祥符二年七月“辛巳”条。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷101，天圣元年十一月“丁酉”条。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支乙卷5《东湖荷菱》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》补卷20《董氏子学法》。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷101，天圣元年十一月“丁酉”条。



助手。这类“坛留”“坛保”之类的寄育制，恐怕是宋代师徒相授的重要存在形式。就其产生与存在的理由，主要有三：首先，它可以达到规避朝廷禁令而变相收徒的作用。其次，出于信仰观念上的需要。正如马林诺夫斯基所说：“巫术则是神秘的，用神秘的入会仪式（initiation）去教训，用遗传或最少也很专私的系结去传授。”<sup>①</sup> 巫觋有自己的特质，其能力本该出自天赋或遗传，一些巫觋出于某种原因或目的而收徒授艺，最好的补救办法无疑是从幼童中选择有一定天赋者，以便在长期培养过程中挖掘其潜能，完善其技能，如此方能赢得社会特别是信徒的认可。最后，大概也是最重要的原因，出于巫业活动的需要。对此，在《夷坚志》的有关记载中透露出这方面的信息。在漳州、泉州一带，巫觋“持秘迹金刚法治病襁褓，神降则凭童子以言”<sup>②</sup>；在平江府吴江（治今江苏苏州市吴江区）范上乡石里村，巫者邀请郁大降临时，往往“命童子附体决休咎”<sup>③</sup>。可见，在巫觋行法的过程中，“小巫”既是徒弟、助手，同时又是道具，有时甚至是不可或缺的道具。如《夷坚志》载：

吕椿年幼子年三岁，以绍熙癸丑夏得痰疾，父母忧之，医祷备至。或言有吴法师者，符水极精，宜使治之，乃亟往邀请。复以百钱顾廛市一小儿，令附语。吴呵责诘问，敕神将缚其手，即徐徐高举手为受系之状，继令缚两足，亦然。叱之曰：“汝是某鬼乎？”僂手曰：“是。”凡所扣数条，皆咕囁应诺。又曰：“吾不忍治汝，汝要某功德乎？”儿颌首谢曰：“幸甚。”旋叱使去，儿冥然仆地，少顷即起。法师退，吕氏询小儿：“适间所见，尚能省忆否？”答曰：“我贪百钱之利，故一切从彼言。其执缚对答，皆我自为之，仍以久立脚力疲尽，是以随问掂头，且欲事了后出外睡一觉耳。”众相视大笑而罢，幼子亦自愈。<sup>④</sup>

故事中的吴法师，不惜花费百钱在市中临时雇佣一小儿，以配合其巫事活动。

在宋代巫觋的活动中，多见小巫觋的身影。他们或者被称为“小巫”，如陆游《龙湫歌》诗谓“明朝父老来赛雨，大巫吹箫小巫舞”<sup>⑤</sup>，《秋赛》诗谓“明日来为社公雨，小巫屡舞大巫歌”<sup>⑥</sup>，周弼《冬赛行诗》谓“大巫舞袍奉

① 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第5页。

② 洪迈：《夷坚志》甲志卷19《秘迹金刚》。

③ 洪迈：《夷坚志》支庚卷5《郁大为神》。

④ 洪迈：《夷坚志》支景卷4《吴法师》。

⑤ 陆游：《剑南诗稿》卷5《龙湫歌》，载《陆游集》。

⑥ 陆游：《剑南诗稿》卷37《秋赛》。





酒尊，小巫湔裙进盘飧”<sup>①</sup>，舒岳祥《乐神曲》则云“打鼓打鼓急打鼓，大巫邀神小巫舞”<sup>②</sup>，郑獬《老树》诗称“小巫口吟呀，祝奠屡折馨”<sup>③</sup>，郭祥正《公择鄂守学士三堂请雨》诗云“庙门斜开压江浦，红裳小巫未击鼓”<sup>④</sup>；或者被称为“巫童”或“童巫”，如王禹偁《合崖湫》诗曰“覩女杂巫童，朝祈又夕祷”<sup>⑤</sup>，强至《苦雨》诗云“群国乞膏雨，童巫叫蜥蜴”<sup>⑥</sup>；其他也有叫“童子”的，如章甫《白露行》谓“州前结坛聚巫覩，头冠神衣竞跳掷。缚草为龙置坛侧，童子绕坛呼蜥蜴”<sup>⑦</sup>，沈辽《乐神》诗谓“大巫庞衣手摇铎，群儿伐鼓更鸣角”<sup>⑧</sup>。尽管诗文内容有限，但从“小巫”与“大巫”，“覩女”与“巫童”，“童子”“群儿”与“巫覩”的相对以及文意来看，他们是“大巫”的徒弟或助手。

与上述两种入巫途径的巫覩不同，经由师徒相授而成为一名合格的巫覩，必须要履行一定的仪式。在此之后，他作为神意代言人的身份方能得到社会的认可。至于认可的仪式，多见于民俗学或民族学材料中<sup>⑨</sup>，而在历史文献中比较少见<sup>⑩</sup>。

不难看出，宋代巫覩的来源途径多样，最为古老的天赋神授、源远流长的世袭家传虽然依然存在，但最为普遍的恐怕还是师徒相授，这说明宋代入巫的条件已经大为降低，不可避免地削弱了巫覩身份和职事的神秘性，进而带来巫

① 周弼：《端平诗集》卷1《冬赛行诗》。

② 舒岳祥：《阆风集》卷2《乐神曲》。

③ 郑獬：《郤溪集》卷24《老树》。

④ 郭祥正：《青山集》卷10《公择鄂守学士三堂请雨》。

⑤ 王禹偁：《小畜集》卷3《合崖湫》。

⑥ 强至：《祠部集》卷2《苦雨》。

⑦ 章甫：《自鸣集》卷2《白露行》。

⑧ 沈辽：《云巢编》卷3《乐神》。

⑨ 宋兆麟曾就壮族巫师以及萨满教巫师的出师仪式有所介绍。（参见宋兆麟：《巫覩——人与鬼神之间》，第116~118页）

⑩ 来华英国传教士麦高温（？~1922年）曾亲眼目睹了一场近代中国厦门巫覩的身份获得仪式。根据他的记载，在一个漆黑的夜晚，在一个阴风惨惨的古庙里，在一阵铜锣声中，仪式的主持人——老巫师念动咒语，召唤神灵的到来。不久，“在即将成为神的代言人的人身上，发生了奇妙的变化。刚才这个中国人脸上冷淡迟钝的表情消失了，取而代之的是其胸中燃烧着熊熊火焰的激情世界。他不再是那个呆呆没有感情的人。他在庙内昏暗的地上疯狂地手舞足蹈，脸上显出狂妄的表情。铜锣敲得更更有劲，锣声更响了，咒语也念得更加急促。这场面实在令人激动。最后，这个男人由于刚才狂奔乱跳地一阵折腾，终于疲惫不堪地倒在地上，失去了知觉。他在地躺了一段时间。这次仪式是成功的。从这时起，人们认为这个人已经诸神附体，神的全部默示都要由此人代为传达。”（参见麦高温著，朱涛、倪静译：《中国人生活的明与暗》，第121~124页）



覡群体整体素质的更趋低下。

## 二、存在形态

作为一种宗教身份，巫覡在宋代常与僧、道、卜、祝并称。不过，相对僧人、道士，巫覡获得宗教身份后，既毋须像僧人那样出家进入佛寺，也不必如道士那般要受到不得结婚生子规定的约束，可以说总体变化不大，与一般人并无两样，这从他们居住活动的方式上可见一斑。

宋代巫覡在居住活动方式上，从大的方面可以分为四方流动和固定居所两大类型。

在宋代社会中，有四方流动的巫覡存在。据《夷坚志》记载，余干（治今江西余干县）洪崖乡嵯崑山民项明，因思念死去的妻子，“有巫从他乡来”<sup>①</sup>，声称能招致其亡妻之魂魄。显然，这个巫覡并非洪崖乡人，是从其他地方流浪而来。又，在饶州，一巫覡住于“旅邸”，每日在城中四处“丐索”<sup>②</sup>；在英州真阳（治今广东英德市），“有村巫以银瓮贮二蛇，自岭北至，所经村落，民众具旗幡箫鼓迎且祠焉”<sup>③</sup>。在此，村巫带着二蛇，一路南行，大张旗鼓，惑众扰民。在漳州，陈淳（1159~1223）曾谈到：

民俗尚淫祀……多有一般无行止奸雄浮浪客旅，上既非商贾贩卖之流，下又非残疾跛躄之辈，形貌巍堂如大兵，气力凶狠如暴虎，假名尤溪师巫，或携刀子，或鸣牛角，或吹竹筒，或木拳槌胸打业，或蓬头或裸体，入人家乞丐，厉色峻辞，如诛所负，排门逐户，无一放过，应之稍迟，便出恶口，人户畏惮，不敢讥呵。<sup>④</sup>

可见，这些师巫从南剑州尤溪县（治今福建尤溪县）流荡到漳州，以行巫事为名，实为乞讨乃至抢夺。陈淳认为他们只是假冒的师巫，但从一个侧面说明巫覡四处流浪的现象在当地存在。当然，在两宋时，巫覡在本地的活动尚且受到地方官员的禁抑，何况到外地去为非作歹了。如黄震任官广德军（治今安徽广德县），有临近的徽州婺源县巫覡流荡到广德军活动，黄震严令禁止，并予以驱逐出境，“揭毁其榜，搜逐其人，限一日取肃静状，申外四县帖请一体行。若客店停着者杖一百，或本州有为之道地干缘行疏者，徒断移

① 洪迈：《夷坚志》支甲卷1《项明妻》。

② 洪迈：《夷坚志》支癸卷8《鲁四公》。

③ 王象之：《舆地纪胜》卷95《广南东路·英德府·官吏·陆起》。

④ 陈淳：《北溪先生全集》卷47《上傳寺丞论民间利病六条》。



徙”<sup>①</sup>。总体而言，宋代巫觋主要在本乡本土活动，这种四方流浪的巫觋并不常见。

从文献记载来看，宋代绝大部分巫觋都应归属于固居型巫觋，这从他们时常被叫做“乡巫”“村巫”“里巫”等称谓可见一斑。这种固居型巫觋又可细分为两种类型：

### 第一种：家居型

所谓“家居型”，主要指以家居场所为活动中心的巫觋。

上文述及“巫家”在宋代社会中大量存在，从丘氏、翁氏、马氏、陈氏等巫家的情况来看，他们与普通人家并无两样，有自己的妻儿和家人，过着与正常人一样的家居生活。黄庭坚《宫亭湖》诗谓：“栾公千岁湖冥冥，白茅缩酒巫送迎。朱幡皂盖来托宿，不听灵君专此屋。雄鸭去随鸥鸟飞，老巫莫歌望翁归”。<sup>②</sup>在家的老女巫唱着歌，殷切地盼望着在外祭祀灵君的丈夫早点回家，夫妻二人恩爱和谐，当然，他们的谋生手段与士、农、工、商不同，主要以从事巫业为生。《夷坚志》留下了这样一则有关巫觋的可笑故事：

鄱阳之俗，师巫能事鬼神者，谓之行头梁。彭师者，以庆元元年病疫死，所居在中棚巷。后二年，其妻招民杨二共居，而尽以故夫常用螺鼓牛角，售与女巫郝娘。已而郝偶徙室为邻，当召集鬼神之际，彭闻鼓声辄出，至公然现形，驱逐下梁者。郝惧，持所得器物僦之瓦市作场，彭妻亦舍去。独杨二独处之，每夫妇夜寝时，必为彭扯拽下地，责骂言：“汝那得起离我老幼，占我房宇。”昼日亦出，抛击盘盂桌凳，杨遂迁居。自遇夜则遍敲众邻门户，称：“东邻西舍，全不念故旧，既使郝娘夺我行头，又接我门徒知识。”至今扰害不已。彭生为人时，传习妖诈，死而自堕业网中，真可笑也。<sup>③</sup>

故事中的彭师是一位活动在城市中的巫师，生前传习巫术，以从事巫业为生。他住在鄱阳（治今江西波阳县）城中的中棚巷，有自己的房产，娶妻生子，过着殷实的生活，因为疫病而死。不想就在他死后仅仅两年，妻子便与小民杨二再婚，并把他生前施术的法具全部卖给女巫郝娘，偏偏这个郝娘又迁到中棚巷居住行法。为此，已为鬼魂的彭巫师心生怨恨，频繁出来捣乱。他恨郝娘夺

① 黄震：《黄氏日抄》卷78《逐婺源注疏人出界榜》。

② 黄庭坚：《山谷集》卷5《宫亭湖》。

③ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷2《彭师鬼孽》。



他的“行头”与“信徒”，因而破坏其巫事活动，逼迫郝娘转移到城中“瓦市作场”；他恨妻子薄情寡义，更恨杨二鸠占鹊巢，夺其妻子，占其房产，因而夜夜前来破坏妻子与杨二的好事，逼迫妻子“舍去”杨二“迁居”；他恨左邻右舍来了郝娘便忘记了他，每晚骚扰不断。

对于彭师这类巫觋而言，他们的居所也就是他们施术行法的主要场所。民众有事求助巫觋，往往前往巫觋居所。如上引何仙姑所居之楼，士大夫之好奇者多谒之，以问休咎。<sup>①</sup> 在江南西路有女巫以左道惑众，声名远播，临近州县的民众，成群结队，“踵门徼福者不绝”<sup>②</sup>。又，处州（治今浙江丽水市）秀才叶议在萧山被贼盗所杀，凶手迟迟不得归案，其母听说当地有女巫能通鬼神事，“遣询之”<sup>③</sup>；淄川（治今山东淄博市）人姜廷言在朝廷为官，“靖康之难”后随朝廷南迁江南，途经扬州，因为久久不得母亲与兄弟的音讯忧恼不已，听说当地女巫圣七娘能预知未来事，“乃造其家”<sup>④</sup>；南康村民童八八之妻病，“诣巫者卜之”<sup>⑤</sup>。一般说来，除非诸如治病疗疾、驱祟逐鬼、祭祀赛神、祈雨止水等必须亲临现场外，巫觋通常就地施术行法。如《夷坚志》记福州女巫说：

福州余丞相贵盛时，家藏金多，率以银百铤为一窖，以土覆之，砖蒙其上。余公死，其子待制日章将买田，发其一窖，砖甃甃闭，了无少动，而白金乌有矣。郡有巫，居进酒岭，能通神，往扣焉。巫曰：“公银本不失，但以徙土地祠宇，貽神之怒，故藏去耳。若能具牲酒谢过，且设醮作水陆，当可得。然需吾先往讲解之，许施银为香炉及币帛之属，后三日宜复来询可否也。”余氏如期往。巫曰：“神许我矣，可归取之，然勿负约也。”既归，复掘地，则所窖宛然具在，始大叹息，即日赛神，如巫言云。<sup>⑥</sup>

故事中的这位女巫住在福州进酒岭，余丞相的儿子余日章因为家中地窖密藏白银无故丢失一事，前往女巫家求助。女巫当场施法，探知白银的去处，几天后才前往现场行法召回消失不见的白银。

① 魏泰：《东轩笔录》卷14。

② 方中：《蛟峰外集》卷3《故侍读尚书方公墓志铭》。

③ 洪迈：《夷坚志》丙志卷5《叶议秀才》。

④ 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支丁卷8《陶太尉庙》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》甲志卷18《余待制》。



这类巫覡的居所既然作为常年施术行法的场所，自然与普通人家的居所有所不同。叶适曾指斥润州巫覡说：“巫故阴庀复屋，雕塑诡异，使祭者凜慄。”<sup>①</sup>可见，其内外布置得十分森严恐怖，令人不寒而栗。这种巫覡行法施术的场所，有不同的名称，如上引洪州巫覡“所居画魑魅，陈幡帜，鸣击鼓角”<sup>②</sup>，人称“神坛”；有的地方称为“法院”。如《夷坚志》载：

婺源怀金乡巫者张生，善为妖术，能与人致祸。每于富室须索钱米，小不如意，则距跃勃跳，名曰“打筋斗”。此家随即病疮痘，或有死亡。以是莫不畏惮。士人汪延瑞，慕其能得不义之财，从而佐佑之。大书一榜曰“朝天门”，揭于其居。巫顶高冠，著宽袖绯衫，系大黄带，每日升高座，纵谈祸福，随从祇承可三十辈。……初，巫以创造法院，敛民钱几千缗，悉拘籍入官帑充月椿。<sup>③</sup>

这位婺源巫覡张生的家被称为“法院”，非同一般，大门上竟然大书“朝天门”，随从人员达三十人。有的即便表面上与普通民居无异，但内部布置大有玄妙，如江陵（治今湖北江陵县）一个巫覡的家，“萧然一败屋也”，然内部满布“神像经文等”，并有一密室，专为施行诅咒之地。<sup>④</sup>化州（治今广东化州市）巫覡的家，尽管被称为“法院”，家内布置却非常平常，然房内藏有一间小密室，“中才容膝，秉烛四照，所画鬼神怪绝，世所未睹，盖所谓法院也。”<sup>⑤</sup>

## 第二种：寄居型

所谓“寄居型”，主要指寄生于各种民间宗教祭祀场所的巫覡。

宋代民间宗教信仰发达，各地民间神祇当以成千上万计，民众热衷于为所供奉的神祇修庙建祠，“近惑巫鬼，争为高祠广宇”<sup>⑥</sup>，以至各地祠庙林立，随处可见，无论热闹如村落、里巷，偏僻至江边、山野、墓地都有其踪影。在北方的京东西路，“凡小村落，辄立神祠，蚩蚩之民，惑于祸福”<sup>⑦</sup>；在南方地区，神祠更为普遍。《夷坚志》谓“大江以南地多山，而俗视鬼，其神怪甚诡

① 叶适：《水心文集》卷23《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷101，天圣元年十一月“丁酉”条。

③ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。

④ 洪迈：《夷坚志》丙志卷20《荆南妖巫》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》三志壬卷4《化州妖凶巫》。

⑥ 毛维瞻：《处州缙云县新修文宣王庙记》。

⑦ 张方平：《论地震请备寇盗事奏》，《全宋文》卷788，第98页。



异，多依岩石树木为丛祠，村村有之”<sup>①</sup>；《仙溪志》谓“闽俗机鬼，故邑多丛祠”<sup>②</sup>；赵师古称“湘楚间好鬼神，事无文之祀，庙貌棋布”<sup>③</sup>。陈淳谈及漳州神祠则说：“某窃以南人好尚淫祀，而此邦之俗尤甚，自城邑至村落，淫鬼之名号者不一，而所以为庙者以何啻数百所。”<sup>④</sup>这种民间庙宇，规模大小不等，“或是美轮美奂的大庙，或是极其简陋的小祠，或仅是偶像，或仅是牌位”<sup>⑤</sup>。它们种类繁多，名号不一，或称祠庙，或称丛祠，或称社。缘于其与佛寺、道观之间明显的差异，程民生先生将其统称为“神祠宗教”<sup>⑥</sup>。这些祠庙、丛祠、社等神祠，与巫觋的关系非常密切，所谓“神祠庙宇之中，师童巫祀者皆然也”，司马光有诗云：“丛祠象设俨山椒，巫祝纷纷非一朝。”<sup>⑦</sup>

在宋代各地，不少神祠本身即由巫觋发起兴造。如，在泉州，“妖巫惑民，新立庙貌”<sup>⑧</sup>；在眉州（治今四川眉山市），“或有神降曰‘茅将军’，巫觋皆狂，祸福纷错，州皆畏而祷之，共作大庙，像宇皆雄，祈验如响”<sup>⑨</sup>；在彭州永昌县（治今四川郫县），“巫诈于郡僚，构淫祠，诳俗以祸福”<sup>⑩</sup>；在宣州南陵县（治今安徽南陵县），“旧有蜂王祠，莫知所起，巫祝因以鼓众，谓为至灵，里俗奉事甚谨。既立庙，又崇饰龕堂贮之，遇时节嬉游，必迎以出。”<sup>⑪</sup>至于其间的细节，《夷坚志》中一则故事颇能说明问题。其载：

鄱阳昌田，旧有鸣山小庙，积以颓敝。庆元二年九月，乡人议毁之。一巫为物凭附，猖狂奔走，传神命告乡里中曹秀才，使主盟一新。……越夕，凡一乡巫觋工匠百余人，尽造曹居，不约而集，皆不知所以然。……工役争尽力，亦不取庸雇之直。它处富室各施财米，地去水四十里，而运致瓦石，当晷刻极短日，可数往反。首尾才旬日，殿宇已就。匠有倦懒舍去者，或死或病，皆畏不敢怠。傍郡闻之，远来荐祷千计。间有恶少不

① 洪迈：《夷坚志》丁志卷19《江南木客》。

② 赵与泌、黄岩孙等：《仙溪志》卷3《祠庙》。

③ 赵师古：《题工部祠序》，《全宋文》卷130，第86页。

④ 陈淳：《北溪先生全集》卷43《上赵寺丞论淫祠》。

⑤ 程民生：《神人同居的世界：中国人与中国祠神文化》，第1页。

⑥ 程民生：《论宋代神祠宗教》，《世界宗教研究》1992年第2期，第59页。

⑦ 司马光：《介甫作巫山高命光属和勉率成篇真不知量》，《全宋诗》，第6051页。

⑧ 黎德靖编：《朱子语类》卷106《朱子三·外任》。

⑨ 李觥：《师友谈记》（不分卷）。

⑩ 吕陶：《净德集》卷22《中大夫致仕石公墓志铭》。

⑪ 洪迈：《夷坚志》支乙卷5《南陵蜂王》。



逞，扰众规利之徒，则无绳自缚，高系于庙阶之下。今遂成社庙矣。<sup>①</sup>故事中，鄱阳昌田的巫觋诡托神意，要曹秀才负责小庙的翻新工程，仅仅过了一个晚上，竟然“一乡巫觋工匠百余人”不约而聚集到曹家，显然这是当地巫觋一次有组织、有计划的行动。在施工过程中，懒惰或离去的人“或死或病”，庙成后又屡屡显灵，“间有恶少不逞，扰众规利之徒，则无绳自缚，高系于庙阶之下”，怪事多多，无疑有巫觋在背后搞怪。由此可见，神祠在宋代各地的大量出现，与巫觋不无关系。

巫觋热衷于祠庙的兴建，固然有其信仰的原因，但恐怕更多的还是出于现实经济利益的考虑。因为神祠既成，自然由巫觋主其事。如，善县豪富兴起府君神祠，“以巫觋蓄蛇怪，日言祸福，箫鼓歌舞通昼夜，男女往来”<sup>②</sup>。其实，这种由巫觋把持神祠的现象在宋代各地非常普遍。如，华州华阴县的不少神祠，“妖巫凭以惑众”<sup>③</sup>；邠州狐王庙，“巫祝假之以惑百姓，历年甚久，举州信重”<sup>④</sup>；鄱阳洞庭庙，“在金沙堆中，秋水淼溢，风浪号怒，故行人必卜之，而妖巫倚以为神怪”<sup>⑤</sup>；常州东岳行宫的后殿，“土人奉事瘟神，四巫执其柄，凡有疾者，必使来致祷”<sup>⑥</sup>；武冈军（治今湖南武冈市）有名为“划平王”的淫祠，“巫祝凭附，至用人于庙”<sup>⑦</sup>。其中，一些神祠甚至世代为巫家把持，如上引成都武侯祠，自唐代武宗会昌二年（842年）到北宋末二百多年间，一直由巫家马氏担任庙祝<sup>⑧</sup>。这类神祠，往往是巫觋赖以谋生的工具。如益都清元真君庙，由巫祝袁彦隆“主其香火”，因天长日久而破落，袁氏想予以翻新，但“邑人莫肯相和”，于是假借鬼神害死人，民众“怖畏灵威，争捐金钱入庙，祠宇大兴”<sup>⑨</sup>。

不仅如此，这些巫觋还将神祠视为禁脔，容不得他人染指破坏。据《梁溪漫志》记载：

江东村落间有丛祠，其始巫祝附托以兴妖，里民信之，相与营葺，土

① 洪迈：《夷坚志》支癸卷2《昌田鸣山庙》。

② 蔡襄：《蔡襄集》卷39《太常丞管勾河东安抚使机宜文字蒲君墓志铭》。

③ 脱脱等：《宋史》卷348《张汝明传》。

④ 脱脱等：《宋史》卷287《王嗣宗传》。

⑤ 佚名：《朝野遗记》，载《说郛》卷29（100卷本）。

⑥ 洪迈：《夷坚志》支戊卷3《张子智毁庙》。

⑦ 魏了翁：《鹤山集》卷83《知南平军朝请江君墓志铭》。

⑧ 参见邹浩：《道乡集》卷4《次韵和签判靳慎微奉议谒武侯祠有作》。

⑨ 洪迈：《夷坚志》支甲卷9《益都满屠》。



木浸盛。有恶少年不信，一夕被酒入庙，肆言诋辱，巫骇愕不知所出。聚谋曰：“吾侪为此祠，劳不资，一旦为此子所败，远尔相传，则吾事去矣。”迨夜共诣少年，以情告曰：“吾之情状若固知之，僥因成吾事，当以钱十万谢若。”少年喜问其故，因教之曰：“汝质明复入庙，詈辱如前，凡庙中所有酒肴举饮啖之斯，须则伪为受械，祈禳之状，庶印吾事今先贿汝以其半。”少年许诺受金。翌日，果复来庙廷，袒裼踞呼，极口丑诋不可闻，庙傍民大惊，观者踵至。少年视神像前方祭赛罗列，即举所祀酒悉饮之，以至肴馔无孑遗，旋俯躬如受系者，叩头谢过。忽黑血自口涌出，七窍皆流，即仆地死。里人益神之，即日喧传傍郡，祈禳者云集，庙貌缜缮极严，巫所得不胜计。越数月，其党以分财不平，诣郡反告，乃巫真毒酒中杀其人，捕治引伏，魁坐死，余分隶诸郡，灵响訖息。<sup>①</sup>

故事中的这座江东丛祠，最初由巫觋发起倡建，耗费了其不少心血钱财，不意却遭到“恶少年”的骚扰破坏，严重威胁到巫觋的生计，于是巫觋们密谋，痛下杀手，不仅一举除掉了恶少，而且彰显了祠庙神祇的灵验，由此神名远播，获利甚丰，“祈禳者云集，庙貌缜缮极严，巫所得不胜计”。只是后来因为“分财不平”，人们方晓巫觋的阴谋诡计。

在宋代各地，有不少主要以神祠为生的巫觋，他们与家居型巫觋在角色以及活动等方面似乎有所不同，主要以神祠为活动中心，负责祠庙的日常维护，奉事庙神，为前来的信众祈祷、占卜，为地方社会祈雨、禳瘟等。所以，在神祠中常见他们的身影，巫鼓歌舞之声不绝。如，冯山《八阵碛》诗咏“永安宫”云“庙偏裸裎七壮士，酒炙纷纷走巫觋”<sup>②</sup>，梅尧臣《幽庙》诗谓“老狐依丛祠，妖横起百怪。……巫给神灵言，俗奏饮食拜”<sup>③</sup>，范祖禹《游先主祠堂置酒》诗曰“庙中女巫日歌舞，神去神来何处所”<sup>④</sup>，王令《古庙》诗曰“有人面身亦非，老祝趋前为众词。……工鼓于庭巫舞衣，祝传神醉下福禧。”<sup>⑤</sup>又，郑刚中《岁暮》诗曰：“村巫吹角天将晓，里巷拜年争欲早。”作者注云：“家旁有庙，其巫每岁旦必鸣角作法，以殒其神。”<sup>⑥</sup>不仅如此，有的

① 费昶：《梁溪漫志》卷10《江东丛祠》。

② 冯山：《安岳集》卷6《八阵碛》。

③ 梅尧臣：《宛陵集》卷38《幽庙》。

④ 范祖禹：《范太史集》卷11《游先主祠堂置酒》。

⑤ 王令：《广陵集》卷5《古庙》。

⑥ 郑刚中：《北山集》卷2《岁暮》。





巫覡甚至以神祠为家，如，上引《梁溪漫志》中，“恶少年”深夜入祠，巫覡们居然尚在祠庙中；欧阳修《百子坑赛龙》诗谓“野巫醉饱庙门阖，狼籍乌乌争残余”<sup>①</sup>，意为巫覡赛龙结束后，酒醉而关庙门休息；陆游《社肉》诗云“社日取社猪，燔炙香满村。饥鸭集街树，老巫立庙门。虽无牲牢盛，古礼亦略存。醉归怀余肉，霑遗遍诸孙”<sup>②</sup>，意思是参加社祭活动的人们酒醉饭饱后，带着剩余的祭肉离开社庙，只剩下老巫独自伫立社庙门口。这些材料表明，当时可能有一些巫覡就居住在神祠中。由于这类巫覡主要以各地民间神祠为寄生场所，所以宋人常以“巫祝”“庙巫”“庙史”“庙祝”或“社巫”等称谓来称之。

综上所述，与普通人相比，宋代巫覡尽管在身份、职业上相对特殊，但从总体上讲，他们非但没有想象中那般恐怖，反而比僧人、道士更接近普通人，他们中的大多数人与普通人一样，娶妻生子并有自己的家庭生活，生活在左邻右舍之中，活动范围基本不出本乡本土，表现出浓厚的乡土性。所以，从某种意义上说，巫覡是宋代乡土社会中既特殊却又非常普通的一群。

## 第二节 称谓习惯与施术规范

物以类聚，人以群分。在特定的社会中，不同社会群体之间并非仅仅是一种简单的类分，社会称谓的差别不过是一个外在名分问题，真正重要的还是内在特质上的不同。换句话说，宋代巫覡之所以作为一个特殊社会群体，不仅在于他们拥有一套相对专属的社会称谓，而且具有一套有别于其他群体的信仰与行为规范。

### 一、称谓习惯

称谓是言语交际过程的重要组成部分，称谓语通常指人们由于亲属和别的方面的相互关系，以及由于身份、职业等等而得来的名称。作为一种语言符号，它除了一般语言符号所具有的指代功能外，还蕴含着丰富的社会文化信息。总体上来讲，称谓可以分为两大系统：一是亲属称谓系统，主要在具有亲属关系的人中间使用；另一是社会称谓系统，主要存在于不具有亲属关系的人中间、在社会交际中使用。比较而言，社会称谓比亲属称谓系统更具广泛性和

<sup>①</sup> 欧阳修：《欧阳文忠公集》卷3《百子坑赛龙》。

<sup>②</sup> 陆游：《剑南诗稿》卷59《社肉》。



普遍意义，它是各种社会关系在语言上的一种投射。

宋代文献中，以“巫”为中心而产生、形成的称谓语不下数十种。就常态而言，宋人大体沿袭了汉唐以来的“巫觋”“巫祝”“巫师”“师巫”“巫者”等称谓，或简称“巫”，用以泛指巫觋群体。不过，不同的人在不同的语境下，对巫觋的称谓大不相同，个中大有讲究，颇具考察意义。在此无意严格按照学术界关于称谓的分类标准予以讨论，而主要从书面称谓、民间俗称以及巫觋自称三个方面作一简要考察。

### 1. 书面称谓

书面称谓作为一种比较正式的社会称谓，通常见于官方文书、文人口中笔下，它除了具有他称的属性特征外，还具有指代说明性强、所蕴含社会信息丰富等特点。在宋代社会中，除了沿袭传统的书面称谓外，尚有诸多基于巫觋某方面特性而形成的称谓，这些称谓大体可以分为如下几类：

第一类：基于情感态度的称谓，这类称谓蕴含着称谓人较多的情感态度倾向。宋人有时将那些巫术高超的巫觋与法术精湛的僧人、道士等列奇观，尊称为“法师”，如《夷坚志》中“有吴法师者，符水极精”<sup>①</sup>，德兴（治今江西德兴市）有程姓巫觋，“里社呼为程法师，尤善禁蛇，积所杀不可胜计”<sup>②</sup>，侯官（治今福建福州市）张德隆知县家的婢女为鬼祟所凭，“招里巫文法师视之”<sup>③</sup>。又《名公书判清明集》中有巫觋被称为“黄六师”<sup>④</sup>者。不过，比较而言，对巫觋的贬称更多，宋人常常指斥某些巫觋为“妖巫”，如《夷坚志》中称“荆南有妖巫”<sup>⑤</sup>，《宋会要辑稿》中称江浙民众“惟妖巫之言是听”<sup>⑥</sup>；或为“淫巫”，如《夷坚志》称“楚俗趋邪，使淫巫得以藉口”<sup>⑦</sup>；或为“野巫”，如乐雷发《常宁道中怀许介之》诗称“野巫竖石为神像，稚子搓泥作药丸”<sup>⑧</sup>；或为“女妖”，如方中称江西一女巫为“女妖”<sup>⑨</sup>；或为“妖妇”，如

① 洪迈：《夷坚志》支景卷4《吴法师》。

② 洪迈：《夷坚志》支戊卷6《香屯渡小童》。

③ 洪迈：《夷坚志》支癸卷4《张知县婢祟》。

④ 《名公书判清明集》卷14《巫觋以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》丙志卷20《荆南妖巫》。

⑥ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之152。

⑦ 洪迈：《夷坚志》支癸卷4《郑百三妻》。

⑧ 乐雷发：《雪矶丛稿》卷3《常宁道中怀许介之》。

⑨ 方中：《蛟峰外集》卷3《故侍读尚书方公墓志铭》。



《宋史》中称瀛洲李姓女巫为“妖妇”<sup>①</sup>。考察分析这类贬称的资料来源，不难看到它们大多出自宋代官僚士人的口中笔下，以及朝廷的有关禁令中。尽管它们主要针对部分或某个具体的巫覡，但宋代官僚士人以及官方对巫覡的情感态度在此凸显无余。

第二类：基于性别差异的称谓，从性别角度而言，巫覡自然有男有女。对于男性巫覡，宋人常以“巫”泛称，亦有称“巫公”者，如舒岳祥《乐神曲》记农家祈禳祭神的情形是：“巫公巫公告尔神，产谷不如产金银。”<sup>②</sup> 比较而言，宋人似乎更喜欢突出女性巫覡的性别，在文献中关于她们的称谓可谓五花八门，除了最为常见的“女巫”以及上引“女妖”“妖妇”称谓外，《夷坚志》中还记有女巫的多种称谓，如称南城陈姓女巫为“陈巫女”<sup>③</sup>，称鄱阳郝姓女巫为“女覡”<sup>④</sup>，称果州州卒招致的女巫为“巫母”<sup>⑤</sup>，称岳州平江县令吉撝之所邀的女巫为“巫媼”<sup>⑥</sup>。其他文献中尚有：“巫娘”，如贺铸《喜雨》诗谓“择吉谢丛祠，巫娘罢狂舞”<sup>⑦</sup>；“巫妇”，如贺铸《老槐》诗谓“滥当有土神，勿惑巫妇言”<sup>⑧</sup>；“覡女”，如王禹偁《合崖湫》诗曰“覡女杂巫童，朝祈又夕祷”<sup>⑨</sup>。大量关于女性巫覡称谓在文献中的出现，不免给人以女巫在宋代巫覡群体中占有更大比重的感觉。

第三类：基于年龄差异的称谓，宋人有时从年龄的角度来指称巫覡。用于指代年纪比较大的巫覡称谓除上述“巫娘”“巫母”“巫姬”“巫媼”以及“巫公”外，还有“老巫”，如黄庭坚《宫亭湖》诗谓“老巫莫歌望翁归”<sup>⑩</sup>，刘克庄《神君歌十首》诗谓“祭罢社人散，老巫怀肉归”<sup>⑪</sup>，李流谦《蕲步四绝句》诗谓“老巫得玦舟人喜，想象灵君醉未醒”<sup>⑫</sup>。在陆游的《剑南诗稿》

① 脱脱等：《宋史》卷295《谢绛附子景温传》。

② 舒岳祥：《阆风集》卷2《乐神曲》。

③ 洪迈：《夷坚志》丁志卷20《陈巫女》。

④ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷2《彭师鬼孽》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》甲志卷17《解三娘》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》丁志卷12《吉撝之妻》。

⑦ 贺铸：《庆湖遗老诗集》卷2《喜雨》。

⑧ 贺铸：《庆湖遗老诗集》卷2《老槐》。

⑨ 王禹偁：《小畜集》卷3《合崖湫》。

⑩ 黄庭坚：《山谷集》卷5《宫亭湖》。

⑪ 刘克庄：《神君歌十首》，《全宋诗》卷2055，第36447页。

⑫ 李流谦：《澹斋集》卷8《蕲步四绝句》。



中，多次用“老巫”入诗，如《赛神曲》中有“绿袍槐简立老巫”<sup>①</sup>，《社肉》中有“老巫立庙门”<sup>②</sup>，《湖山》中有“老巫祈社雨”<sup>③</sup>，《后杂兴》中有“老巫半榼酒”<sup>④</sup>。用于指代年龄比较小的巫觋称谓主要有：“童巫”，如强至《苦雨》诗云“群国乞膏雨，童巫叫蜥蜴”<sup>⑤</sup>；“巫童”，如王禹偁《合崖湫》诗曰“觐女杂巫童，朝祈又夕祷”<sup>⑥</sup>；“大巫”和“小巫”，如陆游《龙湫歌》诗谓“明朝父老来赛雨，大巫吹箫小巫舞”<sup>⑦</sup>，《秋赛》诗谓“明日来为社公雨，小巫屡舞大巫歌”<sup>⑧</sup>，舒岳祥《乐神曲》则云“大巫邀神小巫舞”<sup>⑨</sup>。这些称谓从一个侧面透露出宋代巫觋在年龄上的构成情况。

第四类：基于活动场所的称谓。从宋代文献看，巫觋常常被称为“村巫”，据《夷坚志》所记，宣州（治今安徽宣州市）医者孟生召“村巫”除瘟疫<sup>⑩</sup>，鄱阳东湖的莲藕菱芡因一“村巫”试法而枯萎<sup>⑪</sup>，余干团湖民朱巨川“呼村巫”治鬼<sup>⑫</sup>，云都县曲阳铺东有两兄弟招“村巫书符”以诅咒对方<sup>⑬</sup>，福州长溪（治今福建霞浦县）人潘甲“招村巫马氏子施法”<sup>⑭</sup>为妻李氏逐祟，鄱阳新安乡民王五七“使村巫张五”为其选择建房的日期。其他类似称谓尚有：“里巫”，如晁补之《五丈渠》诗谓“里巫推变咎”<sup>⑮</sup>，《夷坚志》记弋阳县（治今江西弋阳县）结竹村吴庆长召“里巫”逐祟<sup>⑯</sup>；“庙巫”，如陆游《雨晴风日绝佳徙倚门外》诗称“白发庙巫催社钱”<sup>⑰</sup>；“社巫”，如王迈《岁晚书事十首》诗谓“白发社巫云日吉，明朝渫井更苦墙”<sup>⑱</sup>。这类称谓，主要

① 陆游：《剑南诗稿》卷29《赛神曲》。

② 陆游：《剑南诗稿》卷59《社肉》。

③ 陆游：《剑南诗稿》卷80《湖山》。

④ 陆游：《剑南诗稿》卷80《后杂兴》。

⑤ 强至：《祠部集》卷2《苦雨》。

⑥ 王禹偁：《小畜集》卷3《合崖湫》。

⑦ 陆游：《剑南诗稿》卷5《龙湫歌》。

⑧ 陆游：《剑南诗稿》卷37《秋赛》。

⑨ 舒岳祥：《阆风集》卷2《乐神曲》。

⑩ 洪迈：《夷坚志》乙志卷17《宣州孟郎中》。

⑪ 洪迈：《夷坚志》支乙卷5《东湖荷菱》。

⑫ 洪迈：《夷坚志》支丁卷2《朱巨川》。

⑬ 洪迈：《夷坚志》支丁卷3《廖氏鱼塘》。

⑭ 洪迈：《夷坚志》支丁卷3《李氏红蛇》。

⑮ 晁补之：《鸡肋集》卷10《五丈渠》。

⑯ 洪迈：《夷坚志》乙志卷14《结竹村鬼》。

⑰ 陆游：《剑南诗稿》卷45《雨晴风日绝佳徙倚门外》。

⑱ 王迈：《臞轩集》卷3《岁晚书事十首》。



以巫覡居住活动的场所来称谓他们，从中可见他们在活动上的一个特点。

从上述诸多关于巫覡各种书面称谓中，不仅可以略窥宋人对于巫覡的态度，而且在一定程度上反映出宋代巫覡群体的自然构成，如性别、年龄等方面的特点。

## 2. 民间俗称

在宋代各地，民间对巫覡的称谓不一。如《夷坚志》记鄱阳习俗，当地称“师巫能事鬼神者，谓之‘行头梁’”<sup>①</sup>；记福州云：“福州有巫，能持秽迹咒行法，为人治祟蛊甚验，俗呼为‘大悲’。”<sup>②</sup>又，赵彦卫《云麓漫钞》记宋代随州（治今湖北随州市）大洪山，当地有称事鬼神者为“端公”<sup>③</sup>的习俗；宋人俞玉《书斋夜话》考论“神保”称谓云：“今之巫者，言神巫其体，盖犹古之‘尸’。故南方俚俗称巫为‘大保’，又呼为‘师人’，‘师’字即是‘尸’字，‘师’与‘尸’声相近也。”周去非《岭外代答》载：“女巫数辈，谓之‘夷婆’，庙多鼓舞，血食无虚日。”<sup>④</sup>上述“行头梁”“大悲”“端公”“大保”或“师人”“夷婆”等民间俗称，反映了巫覡信仰传统在地域上的差异。

巫覡在宋代各地尽管有不同的俗称，同时也有一些相对统一的俗称。当时，对男性巫覡比较常见的俗称是“巫师”或“法师”，而对女性巫覡比较常见的则是“某某娘”。如扬州女巫被称为“圣七娘”<sup>⑤</sup>。至于其他称谓，或称“某某夫人”，如湖州女巫被人称为“游仙夫人”<sup>⑥</sup>；或者称“某仙姑”，如永州何姓女巫被人称为“何仙姑”<sup>⑦</sup>，果州马姓女巫被人称为“马仙姑”<sup>⑧</sup>。

如果说书面称谓多出于宋代官僚士人的口中笔下，属于间接称谓，主要反映的是社会上层对于巫覡的态度，那么，民间俗称则往往出于普通民众口中，既可用作间接称谓，同时也可能作为直接称谓，带有浓厚的民间和地域色彩，比较形象地反映了民间对巫覡的态度和看法。

① 洪迈：《夷坚志》三志辛卷2《彭师鬼孽》。

② 洪迈：《夷坚志》丙志卷5《福州大悲巫》。

③ 赵彦卫：《云麓漫钞》卷12。又清人唐甄《潜书抑尊》亦云：“蜀人之事神也，必冯（凭）巫，谓巫为端公。”实际上，在今湘、鄂、川、黔、桂等省份仍有称巫覡为“端公”的习俗。

④ 周去非：《岭外代答》卷10《圣佛》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。

⑥ 袁燮：《絜斋集》卷14《秘阁修撰黄公行状》。

⑦ 魏泰：《东轩笔录》卷14。

⑧ 洪迈：《夷坚志》甲志卷15《马仙姑》。



### 3. 巫觋自称

与书面称谓、民间俗称更多反映的是特定社会中人们对巫觋的看法不同，自称则较多地反映巫觋的自我认知。宋代巫觋的自称非常有意思，如缙云（治今浙江缙云县）徐姓女巫自号“菩萨”<sup>①</sup>，成都有女巫自号“天仙二娘子”<sup>②</sup>，姑苏（治今江苏苏州市）有妖巫自号“水仙太保”<sup>③</sup>，果州（治今四川南充市）一女巫自称“圣婆”<sup>④</sup>，武灵侯庙中的巫觋自号“神老”<sup>⑤</sup>。总体来说，文献中有关巫觋自称的记载不多，虽只是偶有见载，不过从中明显可见，巫觋往往并不自称为巫，而是冠以某些神圣称号，目的在于进一步强化自己通神的形象。

## 二、巫觋的施术规范

将巫觋与其他社会群体，特别是与宋代社会其他神职群体真正区别开来的，并非其外在的标记符号——称谓，更主要的还是其群体的行法施术习惯。宋代巫觋常与僧、道、卜、祝等宗教人士并称，与他们相比，巫觋自有一套属于自己的施术规范。概括而言，主要表现在如下四个方面：

### 1. 信仰对象

与僧人、道士所信仰的神灵对象相对规范且统一不同，巫觋既没有较高层次的宗教信仰理论和完整的经典，也没有严密的教会组织，其所信仰的神灵系统显得相当驳杂，处于涣散状态，如《幽明录》记魏晋时期巫觋舒礼自称“事三万六千神”<sup>⑥</sup>，明显属于一种多神信仰。

宋代巫觋所奉祀的神灵，种类繁多，其中有属于佛教、道教者，但更多属于中国传统民间宗教神祇以及各地民间新近兴起的神灵，种类繁多，名号不一。有的巫觋可能只奉祀某一专门神灵，如《夷坚志》中，临川巫所事之神名曰“木平三郎”<sup>⑦</sup>，钱塘女巫所附之鬼名曰“五郎”<sup>⑧</sup>。其他如《宋史》称瀛洲李姓女巫所事神名曰“九仙圣母”<sup>⑨</sup>，廖刚《乞禁奉邪神札子》中记宣州

① 张耒：《柯山集》卷50《李参军墓志铭》。

② 范成大：《吴郡志》卷50。

③ 陈郁：《藏一话腴》内编卷下。

④ 洪迈：《夷坚志》卷17《解三娘》。

⑤ 陆心源辑：《宋史翼》卷22。

⑥ 李昉：《太平广记》卷283《师舒礼》。

⑦ 洪迈：《夷坚志》乙志卷15《临川巫》。

⑧ 洪迈：《夷坚志》甲志卷11《五郎鬼》。

⑨ 脱脱等：《宋史》卷29《谢绛附子景温传》。



泾县（治今安徽泾县）同公坑女巫所奉邪神名“丁先生”<sup>①</sup>，武冈军巫觋所奉祀神灵名曰“划平王”<sup>②</sup>，广西钦州巫觋奉祀的神灵名“二新圣”<sup>③</sup>。而有的巫觋同时奉事多个神灵，如南宋官员胡颖称巫觋黄六师所事神灵，“皆祀典之所不载，有所谓通天三娘，有所谓孟公使者，有所谓黄三郎，有所谓太白公，名称怪异，无非魑魅魍魉之物。”<sup>④</sup> 这些巫觋所事神灵，其中不乏凶神恶煞，如位于常州东岳行宫后殿的“瘟庙”中，有身着袈裟的“太岁灵君”，还有数躯“或擎足，或怒目，或戟手”的“瘟司神”<sup>⑤</sup>。还有一些神灵形象，根本不为世人所知晓，如化州妖巫的法院中所事“鬼神怪绝，世所未睹”<sup>⑥</sup>。

在宋代官僚士人的眼中，巫觋所奉祀的神灵多为“邪神”，以至时常遭到官方的禁止，如仁宗天圣元年的禁巫诏令中说：“自今师巫以邪神为名，屏去病人衣食、汤药，断绝亲识，意涉陷害，并共谋之人，并比咒诅律坐之。”<sup>⑦</sup> 宋代地方官亦积极予以禁毁，如罗适在舒州桐城县（治今安徽桐城县）要求管下群巫自动交出各类“像设”予以当庭焚毁<sup>⑧</sup>，上光均在光泽县（治今福建光泽县）焚毁巫觋供奉的神像<sup>⑨</sup>，蒋静在安仁县（治今江西余江县）将巫觋所供奉的“淫像”三百躯全部予以投江销毁<sup>⑩</sup>。宋代官僚士人对巫觋所信仰神灵的这种指责，虽未必全然，却从一个侧面表现了宋代巫觋在鬼神信仰上的一个特点。

## 2. 施术着装

服饰作为一种物质文化现象，是人类物质生产生活实践的产物；作为一种精神文化现象，是人们政治、宗教、哲学、伦理、审美观念的外在体现。服饰是不同人群身份、地位的外在标志，在中国古代社会，无论是政府官吏还是士、农、工、商，各有与其身份角色相应的着装惯例。如宋人吴自牧记当时习俗云：“士农工商，诸行百户，衣巾装著，皆有等差。”<sup>⑪</sup> 自上古以来，作为沟

① 廖刚：《高峰文集》卷2《乞禁奉邪神札子》。

② 魏了翁：《鹤山集》卷83《知南平军朝请江君墓志铭》。

③ 周去非：《岭外代答》卷10《新圣》。

④ 《名公书判清明集》卷14《巫觋以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支戊卷3《张子智毁庙》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》三志壬卷4《化州妖凶巫》。

⑦ 徐松辑：《宋会要辑稿》礼20之12。

⑧ 舒亶：《宋故上护军致政罗公墓志铭》，《全宋文》卷2181，第433页。

⑨ 脱脱等：《宋史》卷355《上官均传》。

⑩ 脱脱等：《宋史》卷356《蒋静传》。

⑪ 吴自牧：《梦粱录》卷18《民俗》。



通鬼神媒介的巫觋，在长期行法施术活动中，形成了一套自己特有的着装打扮习惯。上古巫觋着装的最大特点就是“头上长角”，《山海经》中的巫觋多表现出这样的着装习惯。<sup>①</sup>在屈原的《九歌》中，巫觋巧为衣饰，或“龙驾帝服”“荷衣蕙带”“霓裳云衣”，或“姣服偃蹇”“翺飞翠曾”“华采若英”，这种外形装扮渲染着巫觋呼风唤雨之能事。<sup>②</sup>秦汉以后，关于巫觋着装的文献记载偶有所见。

就文献记载所见，宋代巫觋的法衣有自己特殊的款式。《夷坚志》记婺源怀金乡张姓巫觋“顶高冠，著宽袖绯衫，系大黄带”<sup>③</sup>，乐平（治今江西乐平县）螺坑市巫觋“绯衣高冠”<sup>④</sup>。又，章甫《白露行》诗谓“州前结坛聚巫觋，头冠神衣竞跳掷”<sup>⑤</sup>，舒岳祥《乐神曲》诗云“绛衫绣帔朱冠裳，手持铃剑道神语”<sup>⑥</sup>。在上述四则材料中，巫觋均头顶高冠，身着宽大神衣，而徽州婺源与淮南至少相距数百里，但巫觋法衣款式竟然惊人地一致，可见，宋代巫觋在着装习惯上与上古巫觋表现出某些继承性。在法衣的颜色上，主要有绿、白、红三种颜色。绿袍巫觋的事例比较罕见，仅见于陆游《赛神曲》中的老巫著“绿袍”<sup>⑦</sup>。而衣白袍的巫觋似主要见于四川路，太宗太平兴国六年（981年）四月有诏“禁东西、川诸州白衣巫师”<sup>⑧</sup>，又真宗时曾有诏“禁兴剑利等州、三泉县白衣师邪法”<sup>⑨</sup>。比较而言，穿红衣似乎是当时巫觋的主流，北宋初太宗时针对两浙诸州的“治病巫”提到其“衣绯裙”<sup>⑩</sup>，《夷坚志》中记福州长溪村巫马氏子行法时“著绯衣”<sup>⑪</sup>，郭祥正《公择鄂守学士三堂请雨》诗谓“庙门斜开压江浦，红裳小巫未击鼓。”<sup>⑫</sup>

### 3. 施术道具

正如士人少不了纸、笔、墨、砚等文具，农夫离不开锄、铲、刀等农具一

① 参见高国藩：《中国巫术史》，上海三联书店1999年出版，第47~50页。

② 邱宜文：《巫风与九歌》，转见王章伟《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》，第43页。

③ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。

④ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《程山人女》。

⑤ 章甫：《自鸣集》卷2《白露行》。

⑥ 舒岳祥：《阆风集》卷2《乐神曲》。

⑦ 陆游：《剑南诗稿》卷29《赛神曲》。

⑧ 脱脱等：《宋史》卷4《太宗纪一》。另见李焘：《续资治通鉴长编》卷22，第492页。

⑨ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之14。

⑩ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之5。

⑪ 洪迈：《夷坚志》支丁卷3《李氏红蛇》。

⑫ 郭祥正：《青山集》卷10《公择鄂守学士三堂请雨》。





样，作为沟通鬼神媒介的巫覡自然也少不了相关法具，这些法器是宋代巫覡行法施术时必不可少的道具。

宋代巫覡的法器，种类繁多。除了用于渲染行法施术场所的神像、幡帜、符箓等饰物<sup>①</sup>以及常见于一般祭祀场合的烛香、牺牲、楮钱、杯玢外<sup>②</sup>，神杖、刀剑、符箓亦是巫覡惯用的行法施术道具。用刀的事例如郭祥正《谢东城练尉》诗谓“群巫请雨摇鐸刀”<sup>③</sup>；用符箓的事例则更多，如吴楚之地的民众在修造房屋时，常常“呼巫焚纸钱埋桃符以谢”<sup>④</sup>，云都县曲阳铺东的巫覡“书符于瓦上”<sup>⑤</sup>投入池塘以坏鱼，鄱阳东湖的村巫“写符飞掷，俄顷间，遥望火起木中”<sup>⑥</sup>。此外，陆游提及巫覡能剪纸招魂魄<sup>⑦</sup>，而《青琐高议》中记有一巫覡捉妖时，“乃为一火轮坐其上，而旋其轮”<sup>⑧</sup>，比较特别。

在宋代巫覡的诸般法器中，以乐器的使用最为常见。在《夷坚志》中，《宗演去猴妖》中记巫覡“鸣铎吹角”<sup>⑨</sup>，《龙溪巨蟹》中记巫覡“具旗鼓幡铙”<sup>⑩</sup>，《彭师鬼孽》中记巫覡有“螺鼓牛角”<sup>⑪</sup>等巫具，《程山人女》中记里巫“鸣鼓吹角”<sup>⑫</sup>，这些材料中提到了铎、角、铙、鼓等乐器。又，宋人的诗文中，关于巫覡用乐器的记载更是信手拈来，如舒岳祥《乐神曲》诗云“打鼓打鼓急打鼓，大巫邀神小巫舞。绛衫绣帔朱冠裳，手持铃剑道神语”<sup>⑬</sup>，李光《儋耳庙碑》谓“群巫踏舞，士女骈臻，箫鼓之声不绝”<sup>⑭</sup>，沈辽《乐神》诗谓“大巫庞衣手摇铎，群儿伐鼓更鸣角”<sup>⑮</sup>，陆游《赛神曲》云“击鼓坎

① 夏竦述及洪州巫覡的“神坛”时称，“所居塑画魑魅，陈列幡帜，……奇神异像，图绘岁增。邪箓妖符，传写日夥。”（见李焘：《续资治通鉴长编》卷101，天圣元年十一月“戊戌”条）

② 周弼《冬赛行诗》云：“大巫舞袍奉酒尊，小巫湔裙进盘飧。野风吹树龙马归，瓦炉柏根香满地。……土台浇酒再拜谢，纸钱灰扑绕木板。神语顺从杯玢吉，鼓笛薨薨打三日。”（见周弼：《端平诗集》卷1）

③ 郭祥正：《青山集》卷10《谢东城练尉》。

④ 洪迈：《夷坚志》支庚卷6《金神七煞》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支丁卷3《廖氏鱼塘》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》支乙卷5《东湖荷菱》。

⑦ 陆游：《剑南诗稿》卷65《病后作》。

⑧ 刘斧：《青琐高议》别集卷1《西池春游》。

⑨ 洪迈：《夷坚志》甲志卷6《宗演去猴妖》。

⑩ 洪迈：《夷坚志》支丁卷2《龙溪巨蟹》。

⑪ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷2《彭师鬼孽》。

⑫ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《程山人女》。

⑬ 舒岳祥：《阆风集》卷2《乐神曲》。

⑭ 李光：《庄简集》卷16《儋耳庙碑》。

⑮ 沈辽：《云巢编》卷3《乐神》。



坎，吹笙呜呜，绿袍槐简立老巫”<sup>①</sup>，梅尧臣《十一月十二日赛昭亭神诗》曰“旋灰起角巫鼓鸣，洋俎铜盘颤生血。琵琶嘈嘈神降语，福汝佑汝无灾孽”<sup>②</sup>。概而言之，宋代巫觋使用的乐器可分为敲击、吹奏、弦乐三大类，其中敲击类可细分为鼓、铃、铎、铎、铎五种，吹奏类同样可细分为角、箫、笛、笙、螺五种，而弦乐类则只有琵琶一种。在诸种乐器中，以鼓、角的使用率最高。<sup>③</sup>

#### 4. 施术仪式

信仰与仪式是宗教领域中最重要两个范畴，“前者是对自然、社会与个体存在的信念假设，后者则是表达并实践这些信念的行动。”<sup>④</sup>人们相信，通过一定的仪式，可以实现人与鬼神的沟通联系。当然，不同宗教在仪式上存在着差异，而正是这些差异将不同宗教在一定程度上区别开来。

关于宋代巫觋行法施术的仪式，在《夷坚志》中多有反映。如《刘十九郎》记载：

乐平耕民植稻归，为人呼出，见数辈在外，形貌怪恶，叱令负担。经由数村疃，历洪源、石村、何冲诸里。每一村必先诣社神所，言欲行疫，皆拒却不听。怪党自云：“然则独有刘村刘十九郎家可往尔。”遂往，径入趋虎下客房宿，略无饮食枕席之具。明旦，刘氏子出，怪魁告其徒曰：“击此人右足。”杖才下，子即仆地。继老姬路过之，令击左足，姬仆如前，连害三人。然但守一房，不浪出。……怒耕民不致力，推堕田坎中。蹶然起，则身在床卧，妻子环哭已三日。乡人访其事于刘氏，云：“二子一婢，同时疫困。”呼巫治之，及门而死。复邀致他巫，巫惩前事，欲掩鬼不备，乃从后门施法，持刀吹角，诵水火输轮咒而入，病者即日皆安。<sup>⑤</sup>

故事记述了鬼怪为祟致刘十九郎家三人患病，最后鬼怪被巫觋制服的结果。在巫觋行法施术的仪式中除了手持刀具外，还有吹奏牛角，口念“水火输轮咒”等。结合宋代文献中诸多有关记载，宋代巫觋的行法施术仪式表现出禹步施咒与歌舞迷狂两个重要特征。

其一，禹步施咒。

① 陆游：《剑南诗稿》卷29《赛神曲》。

② 梅尧臣：《宛陵集》卷24《十一月十二日赛昭亭神诗》。

③ 参见王章伟：《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》，第48页。

④ 郭于华：《导论：仪式——社会生活及其变迁的文化人类学视角》，载郭于华主编《仪式与社会变迁》，第2页。

⑤ 洪迈：《夷坚志》丁志卷14《刘十九郎》。



咒语的产生源于古人对语言特殊魔力的信仰，认为某些攻击性的语言具有特殊威力，可以随时随地用来贯彻自己的意志，控制和改变事物的现状，因而常被巫覡、僧、道等宗教人士用来役使鬼神。<sup>①</sup> 自上古以来，咒语便成为巫覡与鬼神交通的重要工具之一。

宋代巫覡在行法施术的活动中，普遍使用咒语。他们或者用咒语通神，如扬州女巫圣七娘“行秽迹法（咒）通灵，能预知未来事”<sup>②</sup>；或者用咒语逐鬼除魅，如福州巫覡“能持秽迹咒行法，为人治祟甚验”<sup>③</sup>，新淦县（治今江西樟树市）邹巫用“解秽咒”为产妇除魅，乐平螺坑市的江巫“作诀”逐祟<sup>④</sup>，福州巫覡用“金桥诀”伏怪<sup>⑤</sup>；或者用咒语驱祟疗疾，如乐平巫覡“诵水火输咒”<sup>⑥</sup>驱祟疗疾，当时南方人“有疾病不召医，惟命巫使禁咒”<sup>⑦</sup>。一些巫覡还用邪咒害人，如襄阳邓城县（治今湖北襄阳县）的妖巫，“能用妖术败酒家所酿”<sup>⑧</sup>；乐平白石村董氏子从巫覡学法，“得一咒诀，能使妇人自脱衣裳”<sup>⑨</sup>；德庆府的一个巫覡，“善挑气……咒人使腹中生鳖者，或削树皮咒之候树复生皮合而死者”<sup>⑩</sup>。

当然，念咒并非宋代巫覡的专利，佛、道二教亦多有咒语，如朱熹谈到：“《楞严经》本只是咒语。后来房融添入许多道理说法。咒语想亦浅近，但其徒恐译出，则人易之，故不译。所以有咒者，该浮屠居深山中，有鬼神蛇兽为害，故作咒以禁之。缘他心灵，故能知其性情，制驭得他。咒完全是想法。西域人诵咒如叱，又为雄毅之状，故能禁伏鬼神，亦如巫者作法相似。”<sup>⑪</sup> 在佛、道日益兴盛之际，一些巫覡常常引用佛、道二教的咒语，如前引“圣七娘”以及“福州大悲巫”中的秽迹咒即是。又，在婺源，“里巫多能持咒语而稻汤火者……其咒但云：‘龙树王如来，授吾行持北方壬癸禁火大法；龙树王如来，吾是北方壬癸水，收斩天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令。’咒毕，手

① 参见胡新生：《中国古代巫术》，第45~46页。

② 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。

③ 洪迈：《夷坚志》丙志卷6《福州大悲巫》。

④ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《程山人女》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支丁卷2《张承事女》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》丁志卷14《刘十九郎》。

⑦ 范正敏：《遁斋闲览》，载《说郛》（100卷本）卷32。

⑧ 洪迈：《夷坚志》丁志卷10《邓城巫》。

⑨ 洪迈：《夷坚志》补卷20《董氏子学法》。

⑩ 洪迈：《夷坚志》丁志卷1《挑气法》。

⑪ 黎德靖编：《朱子语类》卷126《释氏》。



握真武印吹之，即用少许冷水洗。虽火烧手足成疮，亦可疗。”<sup>①</sup>从其中“龙树王如来”“急急如律令”“真武”等词，明显可见巫咒中的佛、道影子。

宋代巫觋在施咒时，往往配以特定的步伐，如上引鄱阳妖巫坏渔网时，“步诀咒禁”。又，楚州（治今江苏淮安市）的巫觋逐鬼除魅时，“罡步布网”<sup>②</sup>。巫觋的这种仪式步伐，当时人谓之“禹步”。如，薛季宣的邻居招巫觋逐鬼，巫觋“解发禹步，使剑呵祝”<sup>③</sup>；襄阳邓城妖巫在丛林中施术亦“禹步诵咒”<sup>④</sup>；化州妖巫在解除毒咒时则“禹步雷声”<sup>⑤</sup>；乐安巫觋詹生在镇服害人的巴山蛇妖时，“被发衔刀，禹步作法”<sup>⑥</sup>。巫觋仪式中的这种“禹步”，相传始于大禹而披上神圣的外衣，加之春秋以后大量跛脚之人进入巫觋队伍，于是自汉代开始流行开来，以致被视为巫觋行法施术时必须遵守的规范步法。<sup>⑦</sup>尽管宋代道士施法时亦多用咒语，但它仍不失为宋代巫觋仪式的一大特色。

其二，歌舞迷狂。

考古学资料和文献记载表明，在中国古代，不论南方还是北方，巫觋的活动往往与音乐舞蹈相连，所以《尚书·伊训》中将“恒舞于宫，酣歌于室”称为“巫风”。歌舞同样是宋代巫觋通灵必不可少的手段，也是其行法施术仪式的重要内容和鲜明特色。

考之文献，宋代巫觋行法施术时，往往载歌载舞。如陆游《龙湫歌》诗谓“明朝父老来赛雨，大巫吹箫小巫舞”<sup>⑧</sup>，《秋赛》诗谓“明日来为社公雨，小巫屡舞大巫歌”<sup>⑨</sup>，周弼《冬赛行诗》谓“大巫舞袍奉酒尊，小巫湔裙进盘飧”<sup>⑩</sup>。有鉴于音乐舞蹈与巫觋的密切关系，宋真宗咸平二年国家颁行的李邕祈雨法中，特别规定“不得用音乐巫觋”<sup>⑪</sup>。倘若进一步考察不难发现，其中又以鼓乐最为常见，如舒岳祥《乐神曲》诗云“打鼓打鼓急打鼓，大巫邀神

① 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《治汤火咒》。

② 洪迈：《夷坚志》支癸卷6《淮阴民失子》。

③ 洪迈：《夷坚志》丙志卷1《九圣奇鬼》。

④ 洪迈：《夷坚志》丁志卷10《邓城巫》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》三志壬卷4《化州妖凶巫》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》丁志卷20《巴山蛇》。

⑦ 参见胡新生：《中国古代巫术》，第30~40页。

⑧ 陆游：《剑南诗稿》卷5《龙湫歌》。

⑨ 陆游：《剑南诗稿》卷37《秋赛》。

⑩ 周弼：《端平诗集》卷1《冬赛行诗》。

⑪ 马端临：《文献通考》卷77《郊社十》，第711页；脱脱等：《宋史》卷102《礼五·祈报》。



小巫舞。绛衫绣帔朱冠裳，手持铃剑道神语”<sup>①</sup>，李光《儋耳庙碑》谓“群巫踏舞，士女骈臻，萧鼓之声不绝”<sup>②</sup>，沈辽《乐神》诗谓“大巫庞衣手摇铎，群儿伐鼓更鸣角”<sup>③</sup>，陆游《赛神曲》云“庙前女巫递歌舞，呜呜歌讴坎坎鼓”<sup>④</sup>，“击鼓坎坎，……绿袍槐简立老巫”<sup>⑤</sup>，梅尧臣《十一月十二日赛昭亭神诗》曰“旋灰起角巫鼓鸣，洋俎铜盘颤生血。琵琶嘈嘈神降语，福汝佑汝无灾孽”<sup>⑥</sup>，李光《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》诗云“荒祠歌舞鼓坎坎，劳巫舞蹁跹”<sup>⑦</sup>，郭祥正《姑苏乘月泛鱼艇至东城访耿天骥》诗曰“瓦鼓巫歌薦神酒”<sup>⑧</sup>，《观雨》诗曰“祀龙稽往法，击鼓烦群巫”<sup>⑨</sup>，周紫芝《鼓冬冬行》诗谓“隔岸冬冬赛神鼓，男巫唱歌女巫舞”<sup>⑩</sup>。

司马迁在《史记》中曾谈到：“故音乐者，所以动荡血脉，通流精神而和正心也”<sup>⑪</sup>。可见，早在两千多年前，中国古人就已认识到音乐和舞蹈对人类生理的影响。现代学者认为，巫术与舞蹈关系密切，既是因为两者同样基于狂热，可以相通，更因为巫觋与神灵沟通，“必须把自己的精神调整到一种迷狂状态”，而要进入这种状态，“唯一的途径就是狂歌劲舞”。<sup>⑫</sup> 根据罗杰·沃尔什的意见，鼓乐之所以成为巫觋必不可少的作法工具，原因可能在于：频率固定的鼓声可以使巫觋易于集中自己的精神，并消除其他分散注意力的刺激；鼓声和其他嘈杂的乐声能够干扰正常的心里进程，使精神容易转入另外一种状态；有频率的鼓声可以影响脑电波，从而改变神经活动。<sup>⑬</sup> 近年来虽有人对鼓乐影响脑电波的准确性提出了质疑，但节奏刺激（包括其他的音乐和舞蹈）对人类生理变化具有一定的影响当是毋庸置疑的。

① 舒岳祥：《闽风集》卷2《乐神曲》。

② 李光：《庄简集》卷16《儋耳庙碑》。

③ 沈辽：《云巢编》卷3《乐神》。

④ 陆游：《剑南诗稿》卷16《赛神曲》。

⑤ 陆游：《剑南诗稿》卷29《赛神曲》。

⑥ 梅尧臣：《宛陵集》卷24《十一月十二日赛昭亭神诗》。

⑦ 李光：《庄简集》卷3《元夕阴雨孤城愁坐适魏十二介然书来言琼台将然万炬因以寄之》。

⑧ 郭祥正：《青山集》卷10《姑苏乘月泛鱼艇至东城访耿天骥》。

⑨ 郭祥正：《青山续集》卷1《观雨》。

⑩ 周紫芝：《太仓稊米集》卷36《鼓冬冬行》。

⑪ 司马迁：《史记》卷24《乐书》。

⑫ 参见胡新生：《中国古代巫术》，第31页。

⑬ Walsh, Roger N., 1990. *The Spirit of Shamanism*. Los Angeles: Jeremy P. Tatcher, Inc, P. 174 ~ 175.



在狂歌劲舞的刺激下，巫觋往往陷入一种迷狂的状态。如曾几《六月十四日大雨连朝》诗称“缙黄喧讽诵，巫觋乱呼舞”<sup>①</sup>，刘龠《村南》诗称“箫鼓下神巫正狂，呼儿往问当垆娘”<sup>②</sup>，贺铸《喜雨》诗谓“择吉谢丛祠，巫娘罢狂舞”<sup>③</sup>。而《夷坚志》中的有关记载相对详细，除上引福州长溪村巫马氏子逐鬼除魅时的迷狂情状外，又记乐安巫觋詹生“被发衔刀，禹步作法”<sup>④</sup>镇服害人的巴山蛇妖，记乐平螺坑市的江巫“被发跣足，跳梁而前”<sup>⑤</sup>收服邪祟，记扬州女巫圣七娘“跣足立于通红火砖上”<sup>⑥</sup>预知未来事。如果说施咒并非宋代巫觋行法施术仪式的专利，那么，狂歌劲舞及其迷狂状态则是巫觋与其他宗教的最大区别。

### 第三节 社会构成与经济状况

任何群体的社会构成都不是一成不变的，总是受到一定社会结构的制约和影响而不断发生变化。在夏、商、西周时期，巫觋主要由具有一定政治特权和社会地位的人所构成，在世卿世禄制度下，其社会构成相对稳定。自春秋战国以降，在社会的急剧变动中，巫觋群体的社会构成日趋复杂。从某种程度上讲，巫觋的社会构成，不仅影响其社会价值倾向，更直接决定其经济状况。可惜以往论者较多关注巫觋宗教身份的一面，而对其群体社会性的一面着墨不多。本节主要从社会构成、经济状况两个方面着手，考察揭示宋代巫觋群体的社会性特征。

#### 一、社会构成

所谓群体的社会构成，主要指某一群体的社会地位、职业分布以及文化水平等方面的构成情况。在中国传统社会中，等级是最基本的社会结构要素，而职业是社会阶层的一个重要指标。由于职业与等级密切相关，有的职业直接表现为等级。所以，宋代巫觋的社会构成在等级和职业两方面有着较多的反映。

① 曾几：《茶山集》卷2《六月十四日大雨连朝》。

② 刘龠：《龙云集》卷4《村南》。

③ 贺铸：《庆湖遗老诗集》卷2《喜雨》。

④ 洪迈：《夷坚志》丁志卷20《巴山蛇》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《程山人女》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。



### （一）阶级构成

自春秋战国以来的中国社会，一个人或群体政治社会地位的高下，虽然因时代的不同，或是取决于门第，或是取决于种族，或是取决于职业，或是取决于知识、技艺等互为交错的因素，然而，最为根本而且始终不变的一个因素则是能否入仕为官为吏。许倬云先生曾指出，在汉武帝之后，中国开始了政治至上的一元结构，权力的唯一来源是政治，一切其他途径都是政治势力的旁支而已。<sup>①</sup> 学习儒家经典，通经入仕获得官位进而步入官僚士大夫阶层，成为人们理想的人生发展道路的选择，这种情形在宋代更为明显。

北宋建立后，统治者出于克服唐中后期以来藩镇割据之祸患，维持长治久安的政治需要，崇尚文治，尊重知识，提倡读书，《神童诗·为学》所谓“天子重英豪，文章教尔曹。万般皆下品，惟有读书高”之诗句正是其写照。南宋人袁采谆谆告诫官僚士大夫子弟说：

士大夫之子弟，苟无世禄可守，无常产可依，而欲仰事俯育之资，莫如为儒。其才质之美能习进士业者，上可以取科第致富贵，次可以开门教授以束修之奉。其不能习进士业者，上可以事书札笺简之役，次可以习点读为童蒙之师。如不能为儒，则巫医、僧道、农圃、商贾、伎术，凡可以养生而不致于辱先者，皆可为也。<sup>②</sup>

其中透露出，在整个社会重文从学风气的影响下，读书科考、入仕为官无疑是主流，至于其他皆为旁门左道，细枝末流，所以袁采将“为儒”作为士大夫子弟从业方向的首选，在迫不得已的情况下，也可以将从事农、工、商以及僧道、巫觋等作为谋生的选择。大诗人陆游《记悔》诗谓：

我悔不学农，力耕泥水中。二月始穡事，十月毕农功。我悔不学医，早读黄帝书。名方手自缉，上药如山储。不然去从戎，白首捍寒堞。最下作巫祝，为国祈丰年。犹胜业文辞，志在斗升禄。<sup>③</sup>

在此，陆游万般后悔自己当初选择了从儒，而没有选择从农、从医、从巫。尽管这不过是陆游的牢骚之辞，并非其真实心意，但其中“最下作巫祝”之语，反映了在当时人们心目中，即便在从儒之外，从巫也是排在最末尾，是人们最无奈的选择。

① 参见许倬云：《西汉政权与社会势力的交互作用》，载许倬云《求古编》，第453～482页。

② 袁采：《袁氏世范》卷中“子弟当习儒业”条。

③ 陆游：《剑南诗稿》卷71《记悔》。



逃离世俗，皈依宗教，不失为部分宋人在儒业之外的一种选择。马克斯·韦伯在对世界宗教的研究后得出结论：在社会地位与对不同宗教世界观的接受倾向之间，有着一种显而易见的明确联系。这种联系主要取决于接受者对宗教教义的选择。<sup>①</sup> 这个论点固然有一定的道理，然而具体到宋代社会，情况则复杂得多。对宋人来讲，希望成为僧道等宗教职业者并非一件随心所欲之事。自宋初以来，朝廷对出家为僧、为道一直有严格的规定。最初，想要获得成为道士出家人身份证书的度牒，须通过一系列的考试。在节庆日，皇帝也会向某些未经考试的僧人颁赐度牒。神宗（1068～1085）以后，政府开始以出卖空白度牒作为筹措经费的手段，因此减少了由其他途径颁赐度牒的数量。到南宋，认可资格的考试停办，关于佛经道书的知识不再成为出家的首要途径。想要得到官府承认的僧道身份，就必须出钱购买度牒。原先一道度牒卖130贯钱，这时飞涨到800～1000贯。<sup>②</sup> 所以，获得度牒成为僧道所需要的专业知识考试或大笔金钱，可能对于官僚士人而言并不是问题，但对普通民众来讲往往只能望而兴叹，转而从巫可能是他们更好的选择。

在宋代社会中，对普通民众而言，获得巫觋资格比获得僧、道资格容易得多，而且从巫更能满足他们谋生的现实需要。前述由人到巫的三条途径，从另外一个角度看可以将其视为成巫的三类原因：第一类因为疾病或者奇遇某种特殊经历而入巫；第二类因为出身巫家而入巫；第三类出于职业的选择而入巫。如果说前两类巫觋有可能是自觉和主动的话，那么，第三类巫觋则是被迫和不自觉的，主要是为了解决生存的困境而选择巫业作为其职业。据童巫、小巫大量存在这一现象分析，可见其中很大一部分巫觋自小便投入巫觋门下，换句话说，很多巫觋在其人生观、世界观尚未正式形成之前就已经选择了巫业作为自己的终身职业，这显然不是由于信仰导致的皈依，而是出于经济原因，成为职业巫觋之后，起码能保障最低的生活条件而生存下去。

倘若将宋代社会的阶级构成粗略划分为皇室贵族、官僚士人以及普通民众三个社会阶层，那么，宋代巫觋群体的阶级构成非常简单，他们基本来自社会下层的普通民众。考诸宋代文献，宋代官僚士人阶层中迷信巫觋的人或许不少，但从事巫业的人十分罕见。《夷坚志》中的“士人”汪延瑞，即使羡慕巫

① 参见托马斯·F·奥戴等著，刘润忠等译：《宗教社会学》，第110～115页。

② 参见竺沙雅章：《宋代度牒考》，转引自韩森《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第39页。





者张生“能得不义之财”，也只是“佐佑之”，其本身并非巫觋。<sup>①</sup> 所以，在宋代社会舆论中，巫觋常常遭到官僚知识阶层的鄙视轻贱，往往被指斥为“妖巫”“淫巫”“野巫”，北宋知定州吴元扆径直称“巫本妖民”<sup>②</sup>。“妖民”一词，充分揭示了宋代巫觋群体的阶级构成特点。

由于宋代巫觋群体中的很大一部分均出于经济原因而入巫，所以他们获得巫觋身份后，从事巫业往往成为他们的专职。如《夷坚志》载：

崇安县有巫翁吉师者，事神著验，村民趋向籍籍。绍兴辛巳九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：“吾当远出，无得辄与人问事治病。”翁家恳诉曰：“累世持神力为生，香火敬事不敢怠，不知何以见舍？”再三致叩，乃云：“番贼南来，上天遍命天下城隍社庙各将所部兵马防江，吾故当往。”曰：“几时可归？”曰：“未可期，恐在冬至前后。”自是影响绝息。尝有富室病，力邀翁，严洁祭祷，掷筊百通，讫不下。至十二月旦，复附语曰：“已杀却番王，诸路神祇尽放遣矣。”即日灵响如初。<sup>③</sup>

故事中，崇安县的巫师翁吉家，世代从巫，以巫业为生，虔诚地敬奉神灵，当得知所奉祀神灵要离他们而去的消息后，翁家上下惊慌失措，苦苦哀求。他们的这种举动，原因在于他们已经将巫业作为赚钱谋生的终生职业，离开了它，便无以为生。

在宋代社会中，诸如翁姓巫师这样专职巫觋不在少数。首先，在宋代巫觋群体中，女性占有相当的比重。妇女主要以从事家务劳动为主，无所谓从业类型之分；其次，从上述“巫觋存在形态”部分的讨论中不难看出，“四方流动”型巫觋自然为专职从巫型，至于“家居型”中创立“神坛”“法院”的那部分巫觋，如婺源怀金乡巫者张生“每日升高座，纵谈祸福”<sup>④</sup>，以及“寄生型”中那些主持神祠香火的巫觋，无疑都是以巫业作为自己职业的；最后，也是最重要的，勒令巫觋“改业”事例屡见于宋代文献。如，南宋宁宗嘉泰二年（1202年）权知万州赵师作在向朝廷的上疏中，要求“先禁师巫，俾之改业”<sup>⑤</sup>。付诸实践的地方官员屡见不鲜：陈希亮在虔州雩都（治今江西于都

① 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。

② 脱脱等：《宋史》卷257《吴廷祚传附吴元扆》。

③ 洪迈：《夷坚志》丁志卷6《翁吉师》。

④ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。

⑤ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之129~130。



县),捣毁淫祠数百区,“勒巫为农者七十余家”<sup>①</sup>;赵善俊在江南西路,诛杀巫觋唐法新,并“勒他巫改业”<sup>②</sup>;王惟正在雅州,捣毁淫祠,严惩巫觋,“巫觋为之易业”<sup>③</sup>;余刚在衡阳耒阳县,捣毁淫祠百余区,“散巫觋还农”<sup>④</sup>;刘宰在江陵府,勒令巫觋“改业为农”<sup>⑤</sup>;钱彦远在润州,捣毁淫祠,“率诸巫习医自业”<sup>⑥</sup>;刘彝在虔州,勒令管下淫巫三千七百余“以医易业”<sup>⑦</sup>;夏竦在洪州,勒令管下师巫一千九百余户“改业归农及攻习针灸方脉”<sup>⑧</sup>。显而易见,上述材料中提到的巫觋,基本上都是脱离了社会生产,以巫术为生的专职巫觋。倘非如此,“勒他巫改业”“巫觋为之易业”“勒巫为农者”“勒巫觋改业归农”,以及巫觋“改业为农”“以医易业”“改业归农及攻习针灸方脉”等用语提法便无从说起,宋代专职巫觋数量之多由此亦可见一斑。

除了专职巫觋外,宋代还存在着不少兼职巫觋。如,吴龙翰《严郡谒乌龙庙遇打碑者》诗云:“何年故处士,灵魄此为家。古壁填苍藓,空庭隘落花。山坟穿去鹤,庙祭下饥鸦。巫祝打碑卖,神功播海涯。”<sup>⑨</sup>从诗中可见,乌龙庙中的这位巫祝,还从事打制碑石出卖的工作,只是不能确定在巫业与打碑业之间何为其主业。又,《夷坚志》中载有这样一个故事:

侯官张德隆知县家,有婢五人。其一为祟所凭扰,虽不为大害,然触事可憎,举室厌苦。招里巫文法师视之。文生开酒垆,既至,婢掩面而笑曰:“一身带酒酵气,如何奈得我。”文惭而退。<sup>⑩</sup>

显然,里巫文法师主要以卖酒为生,巫业不过其兼职。大概平时从业不多,法术不精,非但无力逐鬼,反遭鬼魅的讥笑,只得“惭而退”。

此外,还有少部分巫觋,尽管获得了巫觋身份,却并不以巫业为职业。如《夷坚志》中记有这样一个事例,其云:

饶州市贩细民鲁四公,煮猪羊血为羹售人,以养妻子。日所得不能过

① 脱脱等:《宋史》卷298《陈希亮传》。另见《名臣碑传琬琰集》卷31《陈少卿希亮墓志铭》,苏轼《苏轼文集》卷39《陈公弼传》。

② 周必大:《文忠集》卷63《中大夫秘阁修撰赐紫金鱼袋赵君神道善俊碑》。

③ 蔡襄:《端明集》卷38《尚书主客郎中王君墓志铭》。

④ 《永乐大典》卷08647《衡州府图经志·县令余刚》。

⑤ 脱脱等:《宋史》卷401《刘宰传》。

⑥ 苏颂:《钱起居神道碑》,《全宋文》卷35,第400页。

⑦ 脱脱等:《宋史》卷334《刘彝传》。

⑧ 李焘:《续资治通鉴长编》卷101,天圣元年十一月“戊戌”条。

⑨ 吴龙翰:《古梅遗稿》卷3《严郡谒乌龙庙遇打碑者》。

⑩ 洪迈:《夷坚志》支癸卷4《张知县婢祟》。



二百钱，然安贫守分，未尝与邻里有一语致争。庆元元年二月，正负担于德化桥上，买者颇集。一村獠如师巫之状，从其求金。鲁曰：“方分羹冗瓮，少须当与汝。”巫嘻笑舍去。俄顷，釜中热汁皆冷如坚冰，买者置箸不食而散。鲁盖素能作法，且又精至，深悟其所以然。对众微叹，即灭火而归。旋抔泥十块，置于灶口，解衣就睡。巫他处丐索满志，还旅邸。忽腹内若炽炭，跳掷忍痛，固知早来之非，以实告主人。主人曰：“鲁公尊法，一城推重，安得轻犯之？”巫覡惧，倩小儿引往其门，设拜十数，自通姓第为周三，鲁不答。周痛益甚。观者悉云：“且恕他得否？”鲁领首，反室，尽去灶下之物，周立愈沾酒谢罪。明日，复携双鸡斗酒来，愿为弟子，传其学，鲁不许。至今本业如故。<sup>①</sup>

故事中的鲁四公，是一位“素能作法，且又精至”的巫师，然而他素来“安贫守分”，宁愿卖猪羊血羹来养活妻子儿女也不愿从事巫业。尽管每天所得不过“二百钱”，但始终“本业如故”。不仅如此，他一向“尊法”，从不轻易以术欺人，“未尝与邻里有一语致争”，由此深得饶州全城人的尊敬。在此，他因为忍无可忍，才出手惩治那个无赖奸巫。

从上可见，中国古代巫覡发展到宋代，群体成员中已经比较少见知识分子的身影，主要来自于社会下层的普通民众构成。他们文化素质不高，大多为文盲或半文盲的所谓“愚夫愚妇”。正如《夷坚志》记临安王法师云：

临安涌金门里王法师者，平日奉行天心法，为人主行章醮，戴星冠，批法衣，而非道士也。民俗以其比真黄冠，费谢已减三之一，故多用之。每使邻人李生书写章奏青词。<sup>②</sup>

这个王法师，似乎是一个打着道士旗号的民间巫覡，自己识字不多，连“书写章奏青词”也要他人代笔，宋代巫覡的形象和素质在此暴露无遗。

## 二、经济状况

巫覡交通鬼神，与僧、道有着根本意义上的不同。如果说鬼神在僧、道那里主要表现为一种信仰的话，那么，在巫覡这里则是一种谋生的工具。换言之，巫覡之所以与鬼神打交道，根本目的在于通过这种活动养家糊口，乃至发财致富。

<sup>①</sup> 洪迈：《夷坚志》支癸卷8《鲁四公》。

<sup>②</sup> 洪迈：《夷坚志》支戊卷6《王法师》。



### （一）经济收入

一般说来，宋代巫觋的经济收入来源主要由四大部分组成：供物、酬金、捐助以及敛取。

#### 1. 供物

供物大概是宋代巫觋最经常、最稳定的一项经济收入来源。民众求助巫觋，巫觋开坛行法，祭坛、法坛上免不了要上供奉献给鬼神的各种物品，如纸花、装饰品以及美味佳肴等。这些供物，大多数情况下由民众自己提供，如范成大《四时田园杂兴六十首》诗所云：“老盆初熟杜茅柴，携向田头祭社来，巫媪莫嫌滋味薄，旗亭官酒更多灰。”<sup>①</sup>又，陆游《禹祠》诗云：“我昔下三峡，南宾系归舻。渡江谒神禹，拜手荐俎壶。……巴俗喜祷祠，解牛舞群巫。”<sup>②</sup>从诗中可见，人们为了取悦神灵，往往极尽所能，生怕惹神灵或巫觋不高兴，巴地民众甚至不惜用耕牛为牺牲以取悦神灵。有时，也由巫觋事先向民众收钱置办供物，如陆游《雨晴风日绝佳徙倚门外》诗谓：“茶酺无端废午眠，杖藜信步到门前。青裙溪女结蚕卦，白发庙巫催社钱。”<sup>③</sup>

对于行法或祭祀结束后丰盛供物的归属，宋代文献中常用“分胙”一词记之，如乐雷发《雪矶丛稿》卷3《昭陵渡马伏波庙》诗谓“纸钱撩乱巫分胙，粉壁阑斑客写诗”<sup>④</sup>，刘克庄《清惠庙》诗云“巫拜分余胙，商行祷顺风”<sup>⑤</sup>。又，陆游《社肉》诗云：“社日取社猪，燔炙香满村。饥鸦集街树，老巫立庙门。虽无牲牢盛，古礼亦略存。醉归怀余肉，霑遗遍诸孙。”<sup>⑥</sup>可见，所谓“分胙”，应当是指巫觋首先将部分供物分给参与祭祀者，然后再在巫觋之间分配剩余的供物，所以刘克庄《神君歌十首》诗称“祭罢社人散，老巫怀肉归”<sup>⑦</sup>。另，宋人周去非记云：

广西凌铁为变，邓运使擒之，盖杀降也。未几，邓卒，若有所睹。广西群巫仍相造妖，且明言曰：“有二新圣，曰邓运使、凌太保，必速祭。不然，疠疫起矣。”里巷大讙，结竹粘纸，为轿马、旗帜、器械，祭之于

① 范成大：《石湖诗集》卷27《四时田园杂兴六十首》。

② 陆游：《剑南诗稿》卷22《禹祠》。

③ 陆游：《剑南诗稿》卷45《雨晴风日绝佳徙倚门外》。

④ 乐雷发：《雪矶丛稿》卷3《昭陵渡马伏波庙》。

⑤ 刘克庄：《后村大全集》卷6《清惠庙》。

⑥ 陆游：《剑南诗稿》卷59《社肉》。

⑦ 刘克庄：《神君歌十首》，《全宋诗》卷2055，第36447页。



郊，家出一鸡。既祭，人惧而散，巫独携数百鸡以归，因岁岁祠之。巫定例云，与祭者不得罪胙，故巫岁有大获，在钦为尤甚。<sup>①</sup>

在此，巫觋独占了全部祭品，收获颇丰，“独携数百鸡以归”。不过，从“巫定例云，与祭者不得胙”之语来看，这应该是岭南地区独有的现象。

## 2. 酬金

酬金亦是宋代巫觋另一项重要经济收入来源。宋代巫觋职事活动广泛，涉及到民众生活的方方面面。当民众求助于巫觋时，巫觋往往要收取一笔数量不等的酬金。这种酬金，多为钱币，可以在事情应验之后支付，如扬州女巫圣七娘为士人姜廷言预卜家人的吉凶，应验后，姜廷言“悲喜交集，厚致钱往谢”<sup>②</sup>；又，福州余丞相之子余日章，为找寻丢失的银两而求助巫觋，巫觋要求其“施银为香炉及币帛之属”<sup>③</sup>。有的巫觋则要求必须事前支付，如岳州崇阳县村巫周狗师，“最工于致雨……村民方有求时，先持钱粟为饷，未能者至牵牛为质，及应感，则赍钱赎取之”<sup>④</sup>。如果遇到有钱人家，酬金则十分可观，如秀州嘉兴县令陶彖之子患疾，言行癫狂，陶彖“乃大出钱财，聘谒巫祝，厌胜百方”<sup>⑤</sup>；金华县郭外三十里间陈秀才之女为妖祟所迷惑，神智不清，其家“颇富贍，不惜金币，招迎师巫”<sup>⑥</sup>。

## 3. 捐助

对于一些主持神祠或建有神坛的巫觋，在供物、酬金收入之外，还可能获得信徒大量的钱物捐助。如宣州泾河县女巫奉祀的神灵“丁先生”，香火兴盛，一方之人敬之信之，“焚香施财，略无虚日”<sup>⑦</sup>；又，《宋史翼》载：“武灵侯庙，巫数十辈，号神老，……民争献牲币恐后。”<sup>⑧</sup>不过，这种捐助并不稳定，倘若巫觋名声大、神祠香火兴盛则源源不断，否则，便无捐助来源。如江东的一座丛祠，深得里人的信奉，信徒遍及数郡，“祈禳者云集，庙貌缙缙极严，巫所得不胜计”<sup>⑨</sup>；益都清元真君庙，巫祝袁彦隆主之，民“争捐金钱

① 周去非：《岭外代答》卷10《新圣》。

② 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。

③ 洪迈：《夷坚志》甲志卷18《余待制》。

④ 洪迈：《夷坚志》支乙卷3《周狗师》。

⑤ 秦观：《淮海后集》卷6《录龙井辩才事》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》支庚卷3《陈秀才女》。

⑦ 廖刚：《高峰文集》卷2《乞禁奉邪神札子》。

⑧ 陆心源辑：《宋史翼》卷22《张汝明传》。

⑨ 费衎：《梁溪漫志》卷10《江东丛祠》。



入庙，祠宇大兴”<sup>①</sup>；潼州的关云长庙，巫祝喻天祐主之，“抄注民俗钱帛以新室宇，富人皆乐施，凡得万缗”<sup>②</sup>。

#### 4. 敛取

如果说上述供物、酬金、捐助为宋代巫觋的正常或正当收入的话，那么，敛取则为其非法收入。在宋代各地，一些巫觋往往通过不正当手段以增加收入。他们或者利用民众求助心切之机，狮子大开口，如南宋的润州（治今江苏镇江）有郡官之妻子病，“巫俾出钱十万祷神请命”<sup>③</sup>，收费之高令人咋舌；或者故弄玄虚，假借各种名目敛取钱财，如北宋长沙县的巫觋，“岁敛民财祭鬼，谓之‘春斋’，否则有火灾”<sup>④</sup>；或者利用邪术公然索取，如范成大《梅根夹》诗称“老圃容挑菜，村巫横索钱”<sup>⑤</sup>。巫觋对信徒或民众的勒索事例在宋代文献中多有见载，如《夷坚志》记载：

襄阳邓城县有巫师，能用妖术败酒家所酿，凡开酒坊者皆畏奉之。每岁春秋，必遍谒诸坊求丐，年计合十余家率各与钱二十千，则岁内酒平善，巫亦藉此自给，无饥乏之虑。一岁，因他事颇窘用，又诣一富室有所求，曰：“君家最富，力足以振我，愿勿限常数。”主人拒之甚峻，曰：“年年餉君二万钱，其来甚久，安得辄增？宁败我酒，一钱不可得！”巫嘻笑而退，出驻近店，遣仆回买酒一升，盛以小缶，取粪污搅杂，携往林麓，禹步诵咒，环绕数匝，瘞之地乃去。适有道士过见之，识其为妖术而不知事所起。巫还店，甚喜。俄道士亦继来。稍憩，访酒家，见举肆惶惶忧窘，问其故。曰：“为一巫所困，今酒瓮成列，尽作粪臭，惧源源不已，欲往寻迹哀求之。”<sup>⑥</sup>

这则故事，详细记述了襄阳邓城县的一个巫师，如何利用邪术强取豪夺的情况。又，婺源怀金乡的巫觋张生，“善为妖术，能与人致祸。每于富室须索钱米，小不如意，则距跃勃跳，名曰‘打筋斗’。此家随即病疮痘，或有死亡。以是莫不畏惮。”<sup>⑦</sup>而游荡在漳州的尤溪巫师，更是猖狂，公然持枪带剑，“排

① 洪迈：《夷坚志》支甲卷9《益都满屠》。

② 洪迈：《夷坚志》支甲卷9《关王幞头》。

③ 苏颂：《苏魏公文集》卷52《钱起居神道碑》。

④ 脱脱等：《宋史》卷298《陈希亮传》。

⑤ 范成大：《石湖诗集》卷19《梅根夹》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》丁志卷10《邓城巫》。

⑦ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。



门逐户，无一放过，应之稍迟，便出恶口，人户畏惮，不敢讥呵。”<sup>①</sup>

## （二）赋役负担

宋代的户籍制度中，最重要的是主户和客户的区分。“主户”指那些占有土地，向官府缴纳赋税的民户，所以又称“税户”，依据财产的多少，主要根据占有土地的多少分为五等。“客户”指那些不占有土地，靠租种土地维持生计的民户。主户要对国家承担赋税和力役。赋税主要是二税，按照所占有土地的数量和质量，分夏秋两季征收。在二税之外还有随夏税缴纳的“杂变之赋”以及按人丁征收的各类人头税。力役分为差役和徭役，按人口征派。客户不承担二税，但要缴纳“杂变之赋”和各类人头税以及承担力役。此外，生活在镇、寨、城、市中的居民称为坊郭户，以是否拥有房产分为主、客户，按房产的多少分为十等。坊郭户要按户向官府缴纳房产税、地基税，从事手工业和商业的还要缴纳营业税。

巫觋在宋代户籍中的归属及其服役纳税的情况，未见有明文规定。不过，根据上述宋代户籍和赋役管理制度相关规定，宋代巫觋理当进入朝廷版籍，不过要向国家承担相应的赋役负担。从一些零星材料来看，宋代巫觋要承担政府徭役，如乾道五年（1169年）右从事郎李大正说：“绍兴府诸县自旧以来，将小民、百工、技艺、师巫、渔猎短趁杂作，琐细家业以凭科敷官物，差募充役。”<sup>②</sup>可见，在承担政府力役上，巫觋与普通民户并无差别，至少在绍兴府是如此。又，南宋人王炎谈及湖北岳州州县的“僧寺、师巫，月纳醋钱”<sup>③</sup>。庆元四年（1198年）有大臣上书朝廷谈到：

楚俗淫祠，其来尚矣，惟是戕人以祭赛鬼，不宜有闻于圣世。俗尚师巫，能以祸福征兆簧惑愚民，岁有输于公曰“师巫钱”，自谓有籍于官。官利其一孔之入，于是纵其所为，无复谁何。<sup>④</sup>

这里的“醋钱”“师巫钱”，大致相当于商贾的营业税。

此外，与宋代普通民众一样，巫觋有时亦不免遭受苛捐杂税之苦，曾任重庆知府的度正曾谈到：

连年馈饷大兵，而其应副之数乃反过于向来，故不免许其多方措置以济用度，于是乎根括诸州见在之钱，根括百姓户绝之田，根括寺观常住之

① 陈淳：《北溪先生全集》卷47《上傳寺丞论民间利病六条》。

② 徐松辑：《宋会要辑稿》食货14之43。

③ 王炎：《双溪类稿》卷21《上刘岳州》。

④ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之130。



田，又监僧道验度牒钱。又监坊场、河渡助边钱，下至巫师亦监焉。名色不正，诛求无艺，不得已而皆为之。<sup>①</sup>

可见，由于宋末长期的战争，国家用度不足，重庆地方政府通过各种杂税的征收以筹措经费，巫觋也在被征之列。有的地方官员甚至借打击巫觋之机，没收其财产以充公，如江叔文任武冈军金书书判官事，不仅捣毁淫祠，还“籍巫祝之资以犒军”<sup>②</sup>。

### （三）生活状况

宋代巫觋分布在社会的各个角落，他们的经济收入来源因其自身法术以及受民众的信奉程度而有所不同，生活状况的悬殊自然也很大。宋人李新《永怀庙磨崖碑》曾谈到：“朱使君，东汉时人，为巴郡守，隐唱车山，死千余年矣。……当时灵场，饥飢昼出，宫寝欹仆，草封重台，雨剥像偶，巫觋守者有菜色。”<sup>③</sup> 这座永怀庙，因为香火凋零，信徒稀少，以至负责主持祠庙的巫祝度日艰难，生活不得保障而“有菜色”。

不过，宋代相关文献记载显示，巫觋依靠自己的正常收入以及敛取所得，通常能够自给自足，如襄阳邓城县的巫师依靠敛取“无饥乏之虑”<sup>④</sup>，而光泽县（治今福建光泽县）的巫觋因为“托神能祸福人，致资甚富”<sup>⑤</sup>。尤其是婺源怀金乡的巫觋张生，因为能够利用邪术巧取豪夺，所获甚丰，以至“士人汪延瑞，慕其能得不义之财，从而佐佑之”<sup>⑥</sup>。缘于此，南宋初年大臣王师愈谈及长沙县的巫觋时指出：“师巫家无非温户。”<sup>⑦</sup> 何谓“温户”？南宋人王炎在论及朝廷漕运粮食以赈灾时说：“炎窃谓不若设策以来商贾之贩，出大家、温户之藏，可以免斯民之饥饿……夫商贾所趋者，利也。大家、温户藏粟既多，必待凶歉而后余其所求者，亦利也。”<sup>⑧</sup> 他将“温户”与“大家”并列，说明温户在经济上即便不比大家，但至少属于家境殷实的人家。所以，巫觋既然被认为属于“温户”，其家庭生活状况至少应当属于中等人家。可见，宋代巫觋既无农夫耕稼之劳，也无商贾四出奔走之苦，但因为收入来源广而且相对

① 度正：《性善堂稿》卷6《重庆府到任条奏便民五事》。

② 魏了翁：《鹤山集》卷83《知南平军朝请江君墓志铭》。

③ 李新：《跨鳌集》卷29《永怀庙磨崖碑》。

④ 洪迈：《夷坚志》丁志卷10《邓城巫》。

⑤ 脱脱等：《宋史》卷355《上官均传》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。

⑦ 黄淮、杨士奇：《历代名臣奏议》卷214《乞禁止师巫疏》，第2809页。

⑧ 王炎：《双溪类稿》卷21《上赵丞相》。





稳定，相比大多普通人家，家庭经济状况相对丰裕，衣食少忧。

#### 第四节 小 结

通过如上讨论，宋代巫觋群体的基本情况可以概括为如下三个方面：

首先，巫觋从普通人而来，主要通过天赋神授、世袭家传以及师徒相授三种途径获得巫觋身份和从巫的资格，其身份与资格只需得到社会信仰观念的承认即可，相对僧、道而言容易得多。入巫以后，他们的生活总体变化不大，在居住活动方式上有较大的选择自由，可以娶妻生子，过着与普通人一样的家庭生活，以巫术活动服务于左邻右舍之中，活动范围基本不出本乡本土，表现出浓厚的乡土性。

其次，宋代巫觋与普通人的分野并不明显，与作为宗教职业者的僧、道的界限也非截然分明。不过，宋代巫觋群体有一套属于自己的称谓系统，更有一套自己的行法施术规范，如信奉“邪神”、特殊着装习惯、行法道具以及施术仪式。这些不仅显示了他们与普通人的不同，而且也将他们与僧、道区别开来。缘于此，只要综合上述几个要素，某个人作为巫觋的身份和形象便凸显无余。

最后，宋代巫觋的社会等级构成比较简单，主要由来自社会下层的普通民众构成，其中大多数人以专职从事巫业为生。广泛的职事活动，使得他们的经济收入来源渠道比较广泛，不仅有比较稳定的供物、酬金收入，也常有数量不等的捐助收入，甚至利用“邪术”巧取豪夺。所以，尽管他们也像一般民户一样要承担国家的赋役负担，但生活水平总体高于普通人家。

总的说来，巫觋是宋代乡土社会中既普通又特殊的一群。



## 第四章

# 沟通人与鬼神：宋代巫觋的技能和手段

### 第一节 引言

茫茫宇宙，斗转星移。当远古先民用好奇、困惑的眼光面对自然、人世，并将种种无法解释的现象归结为某种神秘力量作用的时候，鬼神观念由此产生。人们相信鬼神具有神秘的超人能力，把自己的一切与它们紧紧地联系在一起，对它们既崇敬又畏惧。

当然，作为“万物之灵”的人类并没有就此心甘情愿地臣服在鬼神的淫威之下，坐以待毙，而是想方设法地应对鬼神施加给自己的影响。概而言之，主要有三种方法：一是祈请法，指借助祭祀祈求鬼神的福佑或满足自己欲求之事。祭祀是通神的主要手段，以祈神、谢神的基本形式。一般而言，对于那些威力巨大的神灵，人们通常选择祈请法，希望通过贡献动听的言词、丰厚的牺牲和盛大的歌舞等，讨得他们的欢心，从而实现趋福避祸的目的。在中国古代，早在殷商时期，就已形成了一套祭祀鬼神的礼仪，这种仪式到周代日益完备，成为中国古代人处理与鬼神关系最普遍的一种形式。二是辟除法，指通过某些为鬼祟所讨厌或畏惧的东西或言行，防范鬼神施咎为祟于人。例如，在中国古代，桃木、桑木、荆棘、芦苇、白茅、兰汤、艾蒿、茱萸、鸡血、狗血、唾液、秽物、铜镜、厌胜钱、爆竹等都可作为辟邪物。<sup>①</sup>三是役使法，指以咒语、符书等命令鬼神，使之供人役使。在上述三种应对鬼神的方法中，役使法并非人人可以得而行之，只有那些被认为有特异能力的人才可施行。而祈请法、辟除法，虽然一般人亦可施行，但效果远不及那些拥有交通鬼神特异能力和法术的人。在中国古代社会中，拥有这种能事的人不少，如巫觋以及部分术

<sup>①</sup> 参见胡新生：《中国古代巫术》，第96~277页。



士、道士、僧人等，其中以巫觋的资历最深。

巫觋作为人与鬼神之间的媒介，由来已久，其沟通鬼神的能力早已深入人心。尽管自汉代以降，随着儒学定于一尊，知识阶层对巫觋多持贱视拒斥的态度，甚至对巫觋沟通鬼神的能力亦多有怀疑，但从来没有予以全盘否定，这种情况直到宋代仍然不改。大儒朱熹曾说：“臣本儒生，不晓术数，非敢妄以淫巫瞽史之言眩惑圣德，自速讥诮。”<sup>①</sup>言下之意，他之所以不信“淫巫瞽史之言”，并非因为自己全然不信，而是缘于自己儒生的身份，倘若妄自听之信之，不仅有悖儒家圣德，恐怕还要遭人讥笑。基于这种信仰观念，当他论及“灵魂附体”问题时，便不自觉地流露出自己的真实想法。《朱子语类》中记朱熹关于降神的讨论说：

今世鬼神之附着生人而说话者甚多，亦有祖先降神于其子孙者。又如今之师巫，亦有降神者。盖其气类之相感，所以神附着之也。《周礼》祭墓则以墓人为尸，亦是此意。<sup>②</sup>

在此，朱熹以“气感相类”来解释鬼神降附人身或巫觋的现象，很显然，他相信神降之事。换句话说，他相信巫觋有视鬼通神的能力，身为大儒的朱熹尚且如此，那么当时人们对这个问题的看法和态度亦可想而知。所以，在宋代社会中，暂且不说广大普通民众，即便是知识分子，也不完全否定巫觋视鬼通神的能力。如苏轼曾谈到，鬼神降附的对象“多婢妾贱人，否则衰病，不久当死者，其声音举止，皆类死者”<sup>③</sup>。不难看出，苏轼也相信鬼神降附之事，只不过他认为鬼神主要降附于妇女和重病将死之人而已，其实这正契合宋代巫觋的特质。

巫觋被宋人认为拥有视鬼通神之能力，这种社会信仰观念的存在是巫觋赖以立身的根本，是他们其他种能事的基础。否则，他们不仅不能和其他宗教职业者竞争，恐怕连自身的存在也大成问题。

## 第二节 巫觋的技能

“视鬼通神”是巫觋由来已久所拥有的能力，也是巫觋赖以立身之本，他

<sup>①</sup> 朱熹：《朱熹集》卷15《山陵议状》。

<sup>②</sup> 黎德靖编：《朱子语类》卷90《礼七·祭》。

<sup>③</sup> 苏轼：《苏轼文集》卷72《鬼附语》。



们的其他种种技能，无不基于这种基本能力或者说是由这种信仰观念衍生出来。那么，宋代巫觋具有哪些技能，准确地说是在宋人的观念中拥有哪些能事？概括起来，主要表现在如下五个方面：沟通三界之力、逐鬼驱祟之能、预知吉凶之明、趋福避祸之知和祝诅害人之术。

### 一、沟通三界之力

巫觋最重要的技能就是“交通鬼神”。由于巫觋被认为具有视鬼通神的能力，他们可以将鬼神的意旨传达于人，或将人的欲求转呈鬼神，由此他们自然具备了或被人赋予了沟通神、人、鬼三界的技能。

在宋代文献中，不乏巫觋将鬼神的意旨传达于人的事例。如鄱阳昌田旧有鸣山小庙，因天长日久而破败不堪，乡民商议予以拆毁，“一巫为物凭附，猖狂奔走，传神命告乡里中曹秀才，使主盟一新。庙之始建也，曹之祖有力焉，故复致请。”<sup>①</sup>又，士人张士逊自幼称誉于乡里，后来到京西参观名为“大戒”的淫祀，“巫传神语云：‘张秀才请于中书门下坐。’后果以师儒之重相仁庙。”<sup>②</sup>在两则故事中，巫觋都以神灵代言人的身份，代鬼神传言，成为沟通人神之间的使者。又，据《续夷坚志》记载：

世俗传包希文以正直主东岳速报司，山野小民无不知者。庚子秋，太安界南征兵掠一妇归，云是希文孙女。颇有姿色。倡家欲高价买之，妇守死不行。主家利其财，捶楚备至，妇遂病。邻里嗟惜而不能救。里中有一女巫，私谓人云：“我能脱此妇，令适良人。”即诣主家，闭目呼气，屈伸良久，作神降之态。少之，瞑目咄咤，呼主人者出，大骂之。主人具香火俛伏请罪，问何触尊神。巫大骂云：“我速报司也，汝何敢以我孙女为倡？限汝十日，不嫁之良家，吾灭汝门。”主家百拜谢，不数日嫁之。<sup>③</sup>

在此，善良的女巫为解救包公的孙女，假装包公降神附体，而民众深信不疑，并为此惶恐不安，完全依巫言而行，包氏女由此得到拯救。可见，宋代民众完全认同巫觋的这种角色，深信巫觋的这种技能。

比较而言，巫觋将人的欲求转呈鬼神的现象更为普遍，特别是在祭祀中，所谓“祭礼废而巫氏依地示以行其法矣”<sup>④</sup>。李复在《乐章五曲》中记录当时

① 洪迈：《夷坚志》支癸卷2《昌田鸣山庙》。

② 文莹：《玉壶清话》卷1。

③ 元好问：《续夷坚志》卷1《包女得嫁》。

④ 陈亮：《陈亮集》卷14《策问·问道释巫妖教之害》。



乡村的祭神仪式，在迎神、降神、祀神、乐神以及送神等几个步骤中，巫觋均扮演着交通人神的重要角色。<sup>①</sup>舒岳祥《乐神曲》记农家祈禳祭神的情形称“巫公巫公告尔神，产谷不如产金银”<sup>②</sup>。陆游《赛神曲》的记载更为详细，其云：

击鼓坎坎，吹笙呜呜。绿袍槐简立老巫，红衫绣裙舞小姑。乌白烛明蜡不如，鲤鱼粢美出神厨。老巫前致词，小姑抱酒壶：愿神来享常欢娱，使戏嘉谷收连车；牛羊暮归塞门闾，鸡鹜一母生百雏；岁岁赐粟，年年蠲租。<sup>③</sup>

这大概是南宋绍兴府（治今浙江绍兴市）巫觋主持祭祀的情景。在此，老巫将民众的种种愿望转呈鬼神，以求得神灵的赐福。

宋代巫觋交通鬼神的方法，最为常见的是“降神”。所谓“降神”，又称“下神”，就是巫觋请鬼神附在自己或他人身上，代表鬼神说话。在所有交通鬼神的方式中，这大概是最为直接，同时也是巫觋独有的技能。<sup>④</sup>王充《论衡》说：“鬼神用巫之口告人”<sup>⑤</sup>，又说，“巫叩元弦下死人魂，因巫口谈。”<sup>⑥</sup>郑玄谈及东汉末年所见民俗说：“世或死既殓，就巫下褐”<sup>⑦</sup>，意思都是鬼神降附在巫觋身上开口说话。可见巫觋的这种技能不仅为汉人所普遍认可，同样也为宋人所肯定。如洪应贤的书吏江佐死后，托梦求助于洪应贤之子仲堪，仲堪梦中“买纸钱二十结，呼巫在外引宣白而焚与之。……又使巫给一引，佐捧受愧谢。”<sup>⑧</sup>在梦中巫觋尚且能与鬼神交通，可见巫觋善于交通鬼神在宋人信仰观念中之根深蒂固。

至于宋代巫觋“降神”的具体事例，在《夷坚志》等文献中多有记载，兹略举几例。

事例一：

绍兴二年，处州青田人潘绂、閻丘观俱为萧山尉，同处一室。乡人叶议秀才以家贫母老来相依，日饭尉家，夜则寝僧舍。……叶既死，二尉闻

① 李复：《潘水集》卷7《乐章五曲并引》。

② 舒岳祥：《阆风集》卷2《乐神曲》。

③ 陆游：《剑南诗稿》卷29《赛神曲》。

④ 参见林富士：《孤魂与鬼雄的世界——北台湾的厉鬼信仰》，第155~158页。

⑤ 王充：《论衡》卷26《实知篇》。

⑥ 王充：《论衡》卷20《论死篇》。

⑦ 《周礼》卷26《春官·司巫》郑玄注。

⑧ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《书吏江佐》。



之，惧以是坐罪，迹捕未获，见叶从庑下掩腹入僧房，左右无一睹者。邑有女巫，能通鬼神事，遣询之。方及门，巫举止言语如叶平生，大恸曰：“为我谢二尉。我以宿业，不幸死，今已得凶人，更数日就擒，无所撼。独念母老且贫。吾囊中所贮，可及百千，望为火吾骸，收遗骨及余资与母，则存没受赐矣。”尉悉如所戒。后五日，果得盗。<sup>①</sup>

故事中，青田叶秀才无故被贼盗所杀，降于女巫之身，“巫举止言语如叶平生”。叶秀才通过女巫之口，诉说身后遗愿，还告知凶手即将被擒获的信息，并最终应验。

#### 事例二：

余干洪崖乡嵯崧山民项明，取倡女胡氏为妻，十有余岁，生一女而死。隆兴二年，有巫从他乡来，言能致亡者魂魄。项令召其妻，随命即至，项无所睹，女已十二岁，独见之，真其母也。<sup>②</sup>

故事中，项明之妻降于来自他乡的巫觋之身，活灵活现，项明之女相信的确为其母降临。

#### 事例三：

外舅女弟五姑，名宗淑，自幼聪慧知书，既笄，嫁襄阳人董二十八秀才。董懦而无立，淑性高亢，庸奴其夫，郁郁不满，至于病瘵。靖康之冬，郭京溃卒犯襄阳，董死汉江。明年，淑从其母田夫人至南阳，饮酒笑嬉，了不悲戚。宿病亦浸瘳。方自欣庆，一旦，无故呕血，斗余不止，心疑惧，使□□□□□□语曰：“和中不可再嫁，嫁当杀汝。”和中，盖淑字，虽家人亦不知之。淑识得其声为故夫，叱曰：“我平生为汝累，今死矣，尚复缴扰我。使我再归他人，何预汝事。”巫无语而苏，淑固自若。<sup>③</sup>

故事中，董秀才死后，因不满其妻五姑“饮酒笑嬉，了不悲戚”，于是为祟致妻子患病。五姑招来巫觋，董秀才鬼魂降附巫觋之体，威胁妻子不得再嫁。值得一提的是，巫觋竟然能说出“虽家人亦不知之”的五姑的闺字，令人惊奇。

上述三则故事，均为鬼神降神附体于巫觋自己的事例。其实，宋代巫觋还可让鬼神降附于他人。据《夷坚志》载：

① 洪迈：《夷坚志》丙志卷5《叶议秀才》。

② 洪迈：《夷坚志》支甲卷1《项明妻》。

③ 洪迈：《夷坚志》丙志卷14《张五姑》。



吴江范上乡石里村农民郁大，……自是能知人生死。至六十七岁，谓妻曰：“我命数已尽，可具妆。”浴毕，置酒邀姻邻叙诀，问云：“午时来？”妻曰：“尚早。”郁曰：“俟我死后，有腰背上柱杖痕，是我与神斗法所致也。”日正午，遂奄然。视其背，果有伤痕。既葬，乡人常见其出入如生，而群鬼从行。人或疾，托巫者邀请，必至。命童子附体决休咎，或使服某药，或使设斋醮，无不立听。<sup>①</sup>

故事中，郁大并非降附巫觋之身，而是降于童子。其他如漳州、泉州一带的巫觋，“持秽迹金刚法治病禳禳，神降则凭童子以言”<sup>②</sup>。也许，在人们观念中，鬼神降于别人而不是巫觋自身，更容易让人信服。

此外，“过阴”也是宋代巫觋交通鬼神的方法。所谓“过阴”，是巫觋让自己的魂魄离开肉体到神界、冥界遨游。《夷坚志》中记载了这样一个故事：

湖州张承事女，……忽得感疾，常切切如与人昵语。医巫不能治。时有道流，善摄治鬼魅，行业孤高，呼为“煞先生”。郡人延誉于张，邀至家。方仗剑嚙水，此女出侮困之，殊不少慑。生深自愧闷，起行外间，假寐桥侧。魂气萦绕而上，若出神然。逢九天采访使者巡游，仪卫甚肃。因诣车下，再拜，告以张氏女为妖所缠，不容遣逐，愿赐指示。使者曰：“可用金桥诀治之。”旋即梦觉。再登张门行法，女抑首屈服。<sup>③</sup>

从“煞先生”的称谓及其行迹不难看出，与其说是“道流”，还不如说是巫觋更为确切。他能让灵魂出壳，得“九天采访使者”的授意，最后制服鬼魅。这种过阴的通神方法，在汉族民间俗称“走阴差”，虽然这种能事并非巫觋的专利，但直到近代亦常为巫觋所用<sup>④</sup>。

## 二、逐鬼驱祟之能

在中国古代民间信仰中，巫觋与鬼神的关系微妙而复杂，有时互为利用，有时势同水火，呈现出一种既倚存又敌对的复杂关系。尽管不能说有鬼神的地方就有巫觋，但可以说有巫觋的地方必有鬼神。

① 洪迈：《夷坚志》支庚卷5《郁大为神》。

② 洪迈：《夷坚志》甲志卷19《秽迹金刚》。

③ 洪迈：《夷坚志》支丁卷2《张承事女》。

④ 胡朴安记旧时南京巫婆“走阴差”云：“走阴差，俗云人死必有阴差来引，而阴差非阳差领入不可。有一种奸猾妇人（巫婆），自谓在冥受此阳差职分，往来冥路。人家有久病不愈者，每宴请若辈，赴阴差察之。或睡于床，或卧于地，佯为死去，勿令人摇动，一小时后而醒，谓之还阳，睡时信口开河，胡言乱语，而乡愚常信以为真。”（参见胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷3，第26页）



在鬼神观念产生之初，鬼与神之间的分别甚小，神是本事大些的鬼，鬼不过是本事小些的神，名称虽异而实则为一，人对鬼神的态度、心理基本一致。不过，随着鬼神观念的变迁，鬼与神之间逐渐出现分野，神成为善与美的象征，是人类的希望与救星；鬼及各类精怪成为丑与恶的化身，是人类的灾难与克星。从功能上讲，神赐福的时候多，降灾的时候少，即便是降灾，也多因人作孽而咎由自取，过在人而不在神；鬼却是作祟的时候多，给人以烦恼和灾难。从形象上看，神以美者居多，鬼却个个丑陋无比，令人恐惧而厌恶。基于此，人们在对待鬼与神的态度、手段上也有所分别。一般来说，对待正神，以祭祀为主，而对待鬼怪精灵以及邪神，则以“辟除”和驱赶为主。

“逐鬼驱祟”是宋代巫觋的第二种重要技能。他们的这种能事深得普通民众的认同。如，吴周辅的家仆不疾而死，亡魂久久不肯离去，吴周辅“念其存日忠谨，不忍使巫却逐”<sup>①</sup>。从中可见，巫觋善于治鬼的观念在宋人的心中根深蒂固。又，《夷坚志》载：

饶州城内北边李郎中巷有小宅，素为鬼物雄据，居者不能安。每召会亲宾，肆筵设席，客未至，已见奇形异状者，分坐饮啄。绍兴中，历梁氏、管氏两家，最后董仪判官居之。董亡，厥子售于东邻王季光使君。季光为人胆勇，不畏妖厉。……王起，即而语之曰：“汝若是横死伏尸者，今已岁久，难于寻觅，何不自营受生处？如要从我求酒祭酹福愿荐拔，亦无闲钱可办。苟冥顽不去，当令师巫尽法，解汝于东岳酆都，是时勿悔。”其物随言而没，宅自是平宁。<sup>②</sup>

故事中，鬼祟长期在李氏小宅为祟，当王季光威胁要以“师巫尽法”，将其解往“东岳酆都”时，鬼祟竟然吓得“随言而没”。从王季光用巫觋来威胁鬼祟的言语看，在宋人的观念中，巫觋善于治鬼。而从鬼祟的反映看，它们亦惧怕巫觋。

在宋代各地的巫觋中，不乏逐鬼驱祟的专家，如《夷坚志》中所记临川的一位巫觋，“专为人逐捕鬼魅，灵验章著，远近趋向之”<sup>③</sup>。该书还记载了另一位驱祟能手，其载：

弋阳县结竹村吴庆长，遣仆夜守田中稻，有操镰窃刈者，持挺逐之，

① 洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《解脱真言》。

② 洪迈：《夷坚志》支戊卷3《李巷小宅》。

③ 洪迈：《夷坚志》乙志卷15《临川巫》。





不获。明夜复然，旦而视其稻，盖自若也。……至夜，复来，仆大步追击，撻以枪，遂执之，秉火而视，乃故杉木一截。取卧于床下，明日将焚之。以语里巫师，巫师曰：“是能变化，全而焚之不可。”即碎为片片，置小缶和汤煮之。薪火方炽，臭不可忍。闻二缶中号叫哀泣曰：“幸赦我，我不敢复扰君。苟为不然，必从巫师索命。”仆为破缶，掷诸原，果不复至。<sup>①</sup>

可见这位村巫能辨识鬼祟之化。

至于宋代巫觋逐鬼驱祟的情状，《夷坚志》中另一则故事有比较详细的记载，其记云：

乐平螺坑市织纱卢匠，娶程山人女。屋后有林麓，薄暮出游，逢一士人，风流酝藉，辄相戏狎，随至其室，逼与同寝。家人有睹见者，就视之，乃为长蛇缴绕数匝，时吐舌于女唇吻中。卢大惊，……里中江巫言能治，即被发跣足，跳梁而前，鸣鼓吹角，以张其势。蛇睢睢自若。江命煎油大锅，通夕作诀愈力，女怒告曰：“无恬我恩人。”举衾覆之，蛇亦缩首衾下。江度其无能为，用绳串竹筒套其颈，使伴侣绯衣高冠十辈，分东西立，杂击铜铁器。五人拽女向东，五人拽蛇向西，如此者五，方得解女身之缠绕，遂与众斫蛇碎之，投之油锅内。程氏救之无及，洒泪移时，欲与俱死。于是使吞符以正其心神，饵药以涤其肠胃，逾月始平。<sup>②</sup>

故事首先回顾了程山人女为蛇妖所迷的源起，然后集中记述了江巫逐鬼驱祟的全过程，巫觋在行法时的装束、仪式、仪式氛围以及事后的处理一一呈现出来，其逐鬼驱祟之技能在此得到充分反映。

### 三、预知未来之明

人类对未知事物有一种与生俱来的好奇心，而与之相伴的又往往是美好愿望与莫名恐惧的交织。因而，冀望预先探知人事吉凶祸福以便采取相应的对策可以说是古往今来人们的一种共同心态。早期人类分不清此现象与彼现象、心理与物理、人事与自然之间的关系，往往将原本毫不相干的前后发生的事硬性联系在一起，一切凭自己的心理感知作出预测或判断，得出它们之间的因果关系，由此便产生了预知巫术。鬼神观念产生后，人类逐渐将人事的吉凶祸福统统归结为鬼神的作用。由此，预先探知鬼神意旨成为人们孜孜以求的目标。鬼

① 洪迈：《夷坚志》乙志卷14《结竹村鬼》。

② 洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《程山人女》。



神的意旨神秘难测，所以人类早期，无论是灵媒预知还是占卜预知，都掌握在巫觋的手中，他们无疑是这方面的专家。如《论衡》说：“巫知吉凶，占人祸福，无不然者。”<sup>①</sup> 东汉高诱也说：“神在男曰觋，在女曰巫，巫能占骨法吉凶之气。”<sup>②</sup> 不过，随着预知方法的日渐技术化，预知不再为巫觋所独擅，一些术士也可通过学习而掌握，巫觋在这个领域中的地位和影响有所削弱，但依然有着不可替代的作用。

“预知未来”是宋代巫觋的第三种重要技能。在宋代民众心中，他们不仅相信巫觋预知吉凶祸福的能力，而且深信不疑，陆游《喜雨》诗中所谓“巫言当丰十二岁，父老相告喜欲狂”<sup>③</sup> 之句，就揭示了民众迷信巫觋预知能力的心态。巫觋预知领域非常广泛，举凡年成的好坏、行事之吉凶、个人的休咎、人生的祸福等，无不在其预知范围内。至于预知的方法，归结起来主要为两类，即“灵媒”预知和“卜筮”预知。所谓“灵媒”预知，主要指巫觋凭借本身的能力，如神降、过阴与鬼神直接交通，从而预知人事的吉凶祸福；所谓“卜筮”预知，主要指人们借助龟卜、蓍筮等手段来预测吉凶祸福。其中，“灵媒”预知为巫觋独有的本领。

从宋代文献看，宋代巫觋显然继承了前代巫觋“灵媒”预知的技能。据《夷坚志》记载，中原士女解三娘因战乱流寓蜀地，客死果州，尸骨随葬，不得转生，托梦求助于当地官员。当年负责埋葬三娘尸骨的吏卒谭咏受命找寻，却百寻不得。于是招来一女巫，女巫“自称圣婆，口作鬼语，呼咏责之曰：‘汝当时埋我，岂真忘我在耶？今发土即是，但尚浅耳。当□倒下我，盖以木床，木今尚在，若得木，骨即随之。顶骨最在下，千万为我必取。我不得顶骨不可生。’咏惊怖伏状”<sup>④</sup>，次日，果然寻得尸骨。在这则故事中，当年负责此事的吏卒谭咏尚且不知尸骨的去处，而女巫居然能准确预知，令人称奇。同书又记云：

建炎初，车驾驻蹕扬州。中原士大夫避地来南，多不暇挈家。淄川姜廷言到行在参选，以母夫人与弟孚言已离乡在道，久不得家书，旦夕忧恼，邦人盛称女巫圣七娘者行移迹法通灵，能预知未来事，乃造其家，焚香默祷……神将方降，即云：“迪功郎，监潭中南岳庙。”姜跪问母与弟

① 王充：《论衡》卷17《感应篇》。

② 刘安：《淮南子》卷7《精神训》。

③ 陆游：《剑南诗稿》卷39《喜雨》。

④ 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。



消息，“更十日当知，又三日可相见。”姜闻语敬拜，积忧稍释。恰旬日，果得书。又三日，家人皆至。姜悲喜交集，厚致钱往谢。一切弗受，惟留香烛幡花而已。<sup>①</sup>

女巫圣七娘神降附体，准确预知姜廷言家人平安及到达扬州的日期，这是巫觋以灵媒方式预言的典型事例。

在宋代各地，不乏以“灵媒”预知著称的名巫，他们以其高超的预知技能深得民众以及部分官僚士人的信从。如钱塘女巫圣七娘，“鬼凭之，目为五郎。有问休咎者，鬼作人语酬之。或问先世，验其真伪，虽千里之外，酬对如响，莫不谐合”<sup>②</sup>，南宋名臣韩世忠的兄长韩世良慕名将其延请至家。还有更神验的巫觋，据沈括《梦溪笔谈》记载：

山阳有一女巫，其神极灵。予伯氏尝召问之，凡人间物，虽在千里之外，问之皆能言，乃至人心中萌一意，已能知之。坐客方奕棋，试数白黑棋握手中，问其数，莫不符合。更漫取一把棋不数而问之，则亦不能知数。盖人心所知者，彼则知之，心所无则莫能知，如季咸之见壶子，大耳三藏，观忠国师也。又问以巾篋中物，皆能悉数。时伯氏有《金刚经》百册盛一大篋中，指以问之其中何物，则曰空篋也。伯氏乃发而示之曰：“此有百册佛经，安得曰空篋。”鬼良久又曰：“空篋耳！安得欺我。”此所谓文字相空，因真心以显非相宜，其鬼神所不能匿也。<sup>③</sup>

对于山阳女巫高超的预知技能，作为同时代的学者，也是中国古代著名科学家的沈括竟也难以作出科学解释，最后只能以心意相通敷衍了事。

卜、筮预知的方法在宋代非常流行，所以除“灵媒”预知外，宋代巫觋中亦有长于“卜筮”预知者。《夷坚志》记载：

德兴石月老人余先生，……（石月妻）是月有孕，及期将就蓐，迟迟痛楚，濒于危殆，适有两雀斗庭中，伤而死。石月惧，呼巫占之。卦成，巫起贺曰：“两雀斗偕陨者，主生贵子。”已而诞一男，名曰应求，字国器。少而颖异，七岁中童子科，未二十岁魁乡举，位至郎官御史。<sup>④</sup>

故事中，巫觋用以预知的手段是《周易》占筮。

“卜筮”预知虽非宋代巫觋独有的专长，但民众似乎并不在意，乐于求助

① 洪迈：《夷坚志》支景卷5《圣七娘》。

② 洪迈：《夷坚志》甲志卷11《五郎鬼》。

③ 沈括著，胡道静校注：《新校正梦溪笔谈》卷20《神奇》，第198~199页。

④ 洪迈：《夷坚志》支庚卷9《余吏部》。



巫觋用卜筮预知吉凶。如宋嵎《上庸》诗谓“寻巫问事看龟意，带穗收禾御岁艰”<sup>①</sup>，释文珩《野祠》诗谓“休咎凭巫语，凶丰信玟杯”<sup>②</sup>，可见民众对于巫觋的“卜筮”预知深信不疑。在宋代民间，巫觋通过龟卜、占筮以及玟杯预知吉凶的现象非常普遍，如南康村民童八八之妻病，求巫觋卜之<sup>③</sup>，而岭南一带亦有“聚巫用卜”<sup>④</sup>的风俗。

#### 四、趋福避祸之知

“趋福避祸”是古往今来人们信仰心理上的共同特点。中国人相信鬼神，认为人们日常生活中的种种行事，诸如生育、婚嫁、丧葬、出行、兴宅、祭祀，乃至沐浴、裁衣等，都可能因为选择时日、方位、形式的不慎或不妥而触犯种种禁忌，冒犯鬼神，从而导致鬼神作祟降祸。那么，如何才能避免触犯禁忌、冒犯鬼神，达到趋福避祸的目的呢？很显然，普通人缺乏这方面的知识，而巫觋却是这方面的专家。

在宋代人的信仰观念中，巫觋既然能沟通三界，又有预知未来之能事，自然拥有趋福避祸的技能。在宋代文献中，有关巫觋趋福避祸能事的记载相当多，在此以《夷坚志》中所记宋人修房建屋的三例故事略作说明。

##### 事例一：

吴楚之地，俗尚巫师，事无吉凶，必虑禁忌。然亦有时而效验者。如居舍修营，或于比近改作，必尽室迁避，谓之“出宫”。最敬畏者金神七煞之类，各视其名数以禳之。……予叔父中造牛栏于空园，术士董猷见之，曰：“栏之一角犯九梁煞，当急解之。”呼巫焚纸钱埋桃符以谢。既而言：“人可以免，恐牛当有灾。”后一月间，相继毙其五，而三牯有胎，一牯双犊，正合九数云。<sup>⑤</sup>

故事中首先指出了民众迷信师巫的风俗，又记叙了被认为是一则应验了的事例。作者洪迈的叔父因为造牛栏不当，犯了“九梁煞”的禁忌，结果死了九头牛。言下之意，幸得有术士指出，并经巫觋禳解，家人方得以免祸。

##### 事例二：

饶州市民张霖，居德化桥下，贩易陶器，积以成家。生三女，次者嫁

① 宋嵎：《紫薇集》卷8《上庸》。

② 释文珩：《潜山集》卷6《野祠》。

③ 洪迈：《夷坚志》支丁卷8《陶太尉庙》。

④ 祝穆编，祝洙补订：《方輿胜览》卷38，第12页。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支庚卷6《金神七煞》。



小盐商郑大郎第三子，……三年二月，郑姬欲以挈妇，先就本屋内治房屋，其所善巫师言：“今年九梁煞在门，切不可移门换户。大忌百二十日，小忌六十日，未易过得。若冲犯，必有年命衰谢之人当之。幸勿忽。”姬笑说：“果有一切方隅禁忌。我自抵当。”于是纵意修营，略不顾避，择以二十一日乙丑天明，延仲子并刘氏妇人入。才及日暮，张氏忽引手附心胸叫称极痛，遣童报父母，亟招医，已而益甚。母朝夕守视，更三四医，服药辄呕。脉证遂殆。外姻沈三来省问，女起坐曰：“姑夫知否？我只怕第九个。”……楚俗趋邪，使淫巫得以藉口，皆此类也。<sup>①</sup>

故事中，郑姬因为不听巫师的忠告，一意孤行，移门换户，冲犯“九梁煞”，最后因此而病死。于是，巫觋利用它大做文章，祸乱风俗。

### 事例三：

淳熙元年，鄱阳新安乡民王五七因农隙作屋，使村巫张五择日。未施工之际，别有术者曰思眼，来言：“所用日不佳，多犯凶煞，最于主人不利，当以某日可。”王素听张说，不肯改移。甫立木，偶登高临视，足跌而死。次日，张巫亦死。<sup>②</sup>

故事中，张姓巫觋学艺不精，错检造房的时日，触犯“凶煞”，招致房主王五七“足跌而死”，张巫亦因此而丧命。尽管如此，其间仍然反映出当地民众造屋，往往请巫觋择日的信仰习俗。

上述三例故事，从一个方面反映出宋代巫觋确有趋福避祸之技能，而民众亦听之信之。其实，宋代巫觋的这种技能体现在很多方面，连出行这样细小之事，倘若听信巫觋之言，亦能达到趋福避祸的目的。故有李流谦《蕲步四绝句》诗谓“老巫得玃舟人喜，想象灵君醉未醒”<sup>③</sup>，郭祥正《舟行却回》诗云“昨日庙中奠醑酒，巫语甚吉许我行”<sup>④</sup>。对此，宋代官僚士人也多有揭示，如南宋静江府张栻曾作条教文曰：“访闻愚民无知，遇有灾病等事，妄听师巫等人邪说，辄归罪父祖坟墓不吉，发掘取棺，栖寄他处，谓之‘出祖’，动经年岁，不得归土。”<sup>⑤</sup> 尽管不过是官僚士人的指斥之语，不过从另一角度理解，就是民众对巫觋趋福避祸能事的认同和深信不疑。不仅民众，即便一些官僚士

① 洪迈：《夷坚志》支癸卷4《郑百三妻》。

② 洪迈：《夷坚志》支癸卷1《王五七造屋》。

③ 李流谦：《澹斋集》卷8《蕲步四绝句》。

④ 郭祥正：《青山续集》卷4《舟行却回》。

⑤ 张栻：《南轩集》卷15《谕俗文》。



人也不免俗，如刘克庄《岁晚书事十首》诗曰：“书生元不信机祥，老去无端虑事详。白发社巫云日吉，明朝渫井更苦墙。”<sup>①</sup>

## 五、祝诅害人之术

巫觋所拥有的上述技能，不只可以用来造福于人，同时亦可用来为祸于人。如，荆南地区有妖巫，“挟幻术为人祸福”<sup>②</sup>，在地方上横行霸道；襄阳邓城县有巫师，“能用妖术败酒家所酿”<sup>③</sup>，从而向开酒坊者勒索钱财；婺源怀金乡的巫者张生，“善为妖术”<sup>④</sup>，并以之向人勒索钱财；饶州城内一巫觋，以邪术丐取财物<sup>⑤</sup>；化州墟落有一巫，“能禁人生魂，使之即病”<sup>⑥</sup>；乐平白石村的巫觋董氏子，用“咒诀”<sup>⑦</sup>调戏妇女。这些巫觋用以害人利己的巫术，在宋代文献中大体分为“祝诅”和“巫蛊”两类。

所谓“祝诅”，属于一种语言巫术，它本是祝福与诅咒的统称。从甲骨文来看，“祝”与“咒”原本是同一个字的不同写法，都表示借助语言来使某种愿望变成现实。大约从战国以后，“祝”和“咒”的用法开始发生分化，大凡善意美好的愿望多称为“祝”，恶意损人的愿望则称为“咒”。不过，由于史书中的“祝诅”大多用来表示诅咒，即用咒术害人。<sup>⑧</sup>所以，“祝诅”逐渐成为一种黑巫术，其核心成分都是“咒术”，主要运用特殊的语言或符咒（“咒语”“符篆”）以伤害他人。

在宋代文献中，有关巫觋用祝诅害人的记载不少，兹举两例：

事例一：

从事郎陈湑为德庆府理官，鞠一巫师狱。巫善挑气，其适与人有仇隙，欲加害，则中夜扣门呼之，俟其在内应答，语言相闻，乃以气挑过。是人腹肚肿胀，日久，腹皮薄如纸，窥见心肺，呼吸喘息，病根牢结，药不可治。狱未成而死。江璆鸣三作守，以事涉诞怪，不敢置于典宪，但杖脊配海南。此妖术有盖数种，或咒人使腹中生鳖者，或削树皮咒之，候树

① 刘克庄：《后村大全集》卷3《岁晚书事十首》。

② 洪迈：《夷坚志》丙志卷20《荆南妖巫》。

③ 洪迈：《夷坚志》丁志卷10《邓城巫》。

④ 洪迈：《夷坚志》支丁卷4《张妖巫》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支癸卷8《鲁四公》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》三志壬卷4《化州妖凶巫》。

⑦ 洪迈：《夷坚志》补卷20《董氏子学法》。

⑧ 参见詹鄞鑫：《心智的误区——巫术与中国巫术文化》，第629~630页。



复生皮合而死者，然不得所以法治。<sup>①</sup>

故事中巫觋所用的祝诅之术，其致病症状虽然非一，但关键点还是在“语言”。

事例二：

边察德明终于化州守，其子嵎县主簿沂，从黄齐贤学。尝谈化州之俗：“妖民善咒生，逢人食肉而咒之，则满腹皆生成肉；食果菜而咒之，则生果菜，徐徐腹塞必死，虽守貳或不免。故一岁之中，公会绝少，动辄折送，然惧其祸者亦可解。及咒妇人生产，则无法可防。傥食牛肉而就蓐，则生牛儿。有持讼于州，指名某凶所为，边命捕逮禁鞠，凶子答款曰：“人不应生牛，是其家不积阴德，为恶神所谴尔！”遂妄供数家，狱官知其为而无可奈何。边愤甚，会其病卒。<sup>②</sup>

在这则故事中，巫觋所用“祝诅”之术令人恐怖，防不胜防，其手段主要为“咒语”。

所谓“巫蛊”，是指由巫觋所施行的蛊术，由于名称上的关系，常被学者误认为是魏晋以来西南边陲流行的“蛊毒”，其实两种法术完全不一样。“蛊毒”是以“蛊物”（通常为有毒的虫类或蛇类）毒害他人的方法。如《夷坚志》记有这样一则故事：“雷州民康财妻，为蛮巫林公荣用鸡肉挑生，值商人杨一者善医疗，与药服之，食顷，吐积肉一块，剖开，筋膜中有生肉存，已成鸡形，头尾嘴翅悉肖似。”<sup>③</sup>又，范祖禹《范太史集》记载：“衢民好巫鬼，毛氏、柴氏二十余家，世畜蛊毒，有小忿即毒之。每闰岁，杀人尤多。”<sup>④</sup>两则材料中，不论是蛮巫林公荣，还是毛氏、柴氏等所用的即为“蛊毒”害人法。至于“巫蛊”则是一种咒术行为，与鬼神有关。如《宋史》载：“温州捕送养猫鬼咒诅杀人并其亲属送阙下。邓翁腰斩，亲属悉配隶远恶处。”<sup>⑤</sup>其中，并未明言邓翁为巫觋。总体来讲，宋代文献中有关巫觋以巫蛊害人的事例见载不多。

以现代科学的观点看，巫觋单凭语言、符篆而不采取其他手段，是根本不可能伤害到人的。然而，在人们相信祝诅、巫蛊可以害人、杀人的情况下，它

① 洪迈：《夷坚志》丁志卷1《挑气法》。

② 洪迈：《夷坚志》三志壬卷4《化州妖凶巫》。

③ 洪迈：《夷坚志》丁志卷1《治挑生法》。

④ 范祖禹：《范太史集》卷43《集贤院学士致仕高公墓志铭》。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》卷21，太平兴国五年二月“戊申”条。



就会给迷信者带来精神上的紧张，造成一定的精神伤害，从而引发争端。如南宋士人李姓学谕状告巫觋黄六师咒诅其父亲<sup>①</sup>。又，在江南西路，巫觋唐法新假传神言，声称“易十者诅其妇翁刘子光。子光忿甚，募人支解易沉之江”<sup>②</sup>。由于缺乏判案的事实根据，有关争讼往往很难断定。如上引“祝诅”事例一中，德庆巫觋被认为以挑气法害人，知府江璆鸣“以事涉诞怪，不敢置于典宪”；在事例二中，化州妖民以咒语害人，引发诉讼案，因无事实可据，狱官也“无可奈何”。

在古代中国，巫觋的巫蛊害人术由来已久，史不绝书，尤其是在汉唐宫廷中，被广泛用于争宠、夺权斗争之中，在汉武帝时甚至酿成了一场著名的“巫蛊之祸”<sup>③</sup>，对西汉王朝的统治产生了重大的影响<sup>④</sup>。有鉴于此，历代统治者均对祝诅、巫蛊害人之事严惩不贷。如北魏法律规定：“巫蛊者，负羖羊抱犬沉诸渊。”<sup>⑤</sup>宋代统治者显然继承了这种做法，如上引妖民邓翁被判处死刑。又，北宋时梁适为审刑详议官，当时有“梓州妖人白彦欢依鬼神以诅杀人”，有关官员准备以无事实根据结案，而梁适却认为：“杀人以刃或可拒，而诅可拒乎？是甚于刃也。”<sup>⑥</sup>据此，判处白彦欢以死刑。一些地方官对于巫蛊害人，亦予以严禁，如知福州蔡襄、知忠州赵尚宽等都曾在辖区禁治巫蛊<sup>⑦</sup>。这些禁治巫蛊的事例，从另一方面证实了巫觋祝诅害人之能事在宋人信仰观念中的存在。

### 第三节 巫觋的手段

世上本无鬼神，巫觋何来鬼神可通。在生产力落后、民智未开的远古时代，原始先民对人类自身以及自然的种种现象不能做出正确的认识和解释，因而相信借助某些手段和活动即所谓的“巫术”可以改变事物及其发展进程，巫觋无疑是其最坚定的信仰者，一般民众对此也深信不疑。不过，随着社会的

① 《名公书判清明集》卷14《巫觋以左道疑惑众者当治，士人敢于异者亦可责》。

② 周必大：《文忠集》卷63《中大夫秘阁修撰赐紫金鱼袋赵君神道善俊碑》。

③ 参见班固：《汉书》卷6《武帝纪》。

④ 参见蒲慕州：《巫蛊之祸的政治意义》，（中国台湾）《中央研究院历史语言研究所集刊》1986年第3期，第511~538页。

⑤ 魏收：《魏书》卷111《刑罚》。

⑥ 脱脱等：《宋史》卷285《梁适传》。

⑦ 参见欧阳修：《欧阳文忠公集》卷35《端明殿学士蔡公墓志铭》、脱脱等《宋史》卷426《赵尚宽传》。





发展和文明水平的提高，人们对鬼神、巫术的信仰开始发生动摇，并进而波及到对巫觋的信仰，巫觋也因此愈来愈不自信。对此，人类学家李安宅曾作过精辟的论述：

古代獐獐狂狂的野蛮社会，一切都不发达，医药更是无有。于是男巫女觋应运而生。术士之行巫术，不但受治的人要去信奉，术士本人，也是自信颇深。但是所施巫术既多，败露愈见，老实的人就不能干了。因为非得机巧的人才能事先预作一套自饰的话头，以备术之不应。到了这个时候，他自己已不自信有这样的能力了。惟独自欺欺人的机巧人，才会生意兴隆，由着私巫变成公巫。<sup>①</sup>

即是说，随着人们对巫觋、巫术信仰的日渐动摇，巫觋为了求得自身的生存，他们便不得不想尽各种办法，使社会大众相信他们视鬼通神的能力及其各项技能的有效性。在本节中，侧重于讨论宋代巫觋的种种渲染手段，这些手段归根到底是为巫觋开展巫术活动服务的，但它们本身却未必属于巫术的范畴，这是需要特别注意的。

### 一、显示特殊身份

从社会学的意义上讲，身份既是某个人或某个群体有别于其他人的一种标识，也是社会对他或他们社会属性的界定。自从巫觋从普通人中分化出来，他们就不再是普通人能够随便承担的角色。从历史上看，普通人入巫的途径主要有三条：天赋神授、世袭家传和师徒传授。然而，他们为了进一步获得社会的信任，总是寻找机会宣传或不露声色地显示自己与众不同的身份或奇特的遭遇，以显示自己的特别。否则，他们连行法的资格都没有，更不用说法术是否灵验了。

在第二章中我们曾述及，宋代巫觋有一套自己群体的入巫途径以及施术规范，实际上这也是巫觋显示自己特殊身份的组成部分。如在巫觋的自我称谓上，张耒《李参军墓志铭》记缙云（治今浙江缙云县）徐姓女巫自号“菩萨”<sup>②</sup>，范成大《吴郡志》记成都女巫自号“天仙二娘子”<sup>③</sup>，《夷坚志》记果州（治今四川南充市）一女巫自称“圣婆”<sup>④</sup>，《宋史翼》中所记武灵侯庙中

① 李安宅：《巫术与语言》，第10页。

② 张耒：《柯山集》卷50《李参军墓志铭》。

③ 范成大：《吴郡志》卷50。

④ 洪迈：《夷坚志》卷17《解三娘》。



巫觋自号“神老”<sup>①</sup>。他们这么做，无非是进一步强化自己在人们心目中通神的形象。

在中国上古时代，巫觋是社会中最为显赫的社会群体之一，往往被称为“神巫”，巫觋身份的拥有，则意味着社会地位和政治地位的获得。因而，在这样的时代中，巫觋总是刻意凸显自己的“巫觋”身份，甚至为其他群体所依托。在巫、医分离的初期，巫觋及其巫术在社会中还有着较大的影响，因而那时的医生常常假托巫觋的身份来行业，假托巫术来采用各种经验方。降至宋代，随着巫觋的身份愈来愈低下，越来越被人看轻，加之佛、道二教在统治阶级的扶植和支持下，在社会中的影响越来越大，于是开始出现巫觋假托僧人、道士的事例。如，宋太祖、宋太宗时的张守真，本来不过是一个从事扶乩之类活动的民间巫觋，后来摇身一变成为了道士。<sup>②</sup> 宋真宗时，女巫刘德妙打着道士的旗号出入宫掖<sup>③</sup>。在南宋处州缙云县，徐姓女巫自号“菩萨”，诡言家中的井水能治百病，为一方民众所崇信<sup>④</sup>。类似事例在《夷坚志》中屡见不鲜。如丁志卷2《刘道昌》中的刘道昌，识字不多，嗜酒无赖，自称梦到一位道士给他一卷书，并告诉他可以靠它替人治病。因而回到家后，奉事起真武之像，以道士的身份为人治病行醮，深受当地人的信重，甚至建造了一座真武堂供他居住。又，支戊卷6《王法师》中王法师，大字不识，竟以道士的名义在临安涌金门开门行业，替人治病作醮。

巫觋日渐不愿承认自己的身份而依托僧、道的事实，从一个侧面揭示出中国古代巫觋发展至宋代的确已到日暮西山的时候了。

## 二、表演超人能力

近代西方人类学家列维·斯特劳斯就关于巫术结构的“三种体验说”论道，任何一种巫术治病活动的实现，都必须建立在三种体验的基础之上：巫觋本人的体验、病人的体验和公众的体验。这三者不可分割，而它们又聚集在两端，一端由巫觋的内心体验组成，另一端由共同体的一致赞同组成。<sup>⑤</sup> 也就是说，由于巫术仪式本身对治病是不起实质作用的，能够起作用的是包括患者在内的大众的心理功能，而心理功能的作用又建立在大众对巫术完全信赖的基础

① 陆心源辑：《宋史翼》卷22《张汝明传》。

② 参见李焘：《续资治通鉴长编》卷17，开宝九年十月“庚子”条。

③ 参见脱脱等：《宋史》卷283《丁谓传》。

④ 张耒：《柯山集》卷50《李处道墓志铭》

⑤ 列维·斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，第191页。



上。在这三者之中，患者的体验反而在其次，而公众的体验最为重要。如果不是形成了公众的集体体验，也就不可能形成患者的个人体验。明白了这个道理，我们就能注意到一个常常被忽视而又十分普遍的事实：任何巫师的法术，都非常注意对当事人之外观众的显示。

中国古代巫觋被认为是沟通人鬼世界的使者，拥有超人的能力，这便要求他们必须通过某种方式证明其具有常人所不能的本领。故大凡聪明机巧的巫觋，都比较善于把握机会，在看似不经意间显露一些看起来有悖常理、不可思议的“法术”，达到公众体验的最大调动。如扬州女巫圣七娘能“以跣足立于通红砖之上”<sup>①</sup>，这显然不是普通人所能为。巫觋这种超人能力的显示在《夷坚志》中的一则逐鬼除魅故事中得到最充分的反映，其记云：

福州长溪人潘甲，妻李氏，颜色秀美，年二十三岁方嫁。后二年，偕娣姒众妇出游园，见红蛇蟠结于道上，凝然不动。注目谛观之，还家即得疾。……招村巫马氏子施法考验。巫著绯衣，集邻里仆僮数十辈，如驱傩队结束。绕李向所游处山下，鸣金击鼓，立大旗，书四字曰：“青阳大展”，齐声叫噪，称烧山捉鬼。遇蛇虫之属，则捕取以归，沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪诗，与之对。巫拾碎瓦一器，赤足践踏。李初亦效焉，足破流血。巫又煨方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大镬，用手拈掇，顿其头，旋走三币。李皆不能，遂敛臂屈伏。巫倾沸汤，令李濯足。坐之小椅，勒其供通姓名。具状言不敢再作孽。乃遣一介押出门，行百步许，仆于地。潘生掖起，拥归房，了不省人事，昏昏如醉。经一昼夜，精神稍复而极惭耻，凡两旬始安。扣向来所遇，不能言，盖亦羞之也。<sup>②</sup>

在这则故事中，福州长溪人潘甲之妻李氏，外出游玩，遇祟中邪，狂乱变性，乃招村巫马氏子施法考验。在此，马氏子通过身着特殊的装束（“绯衣”），布置了盛大的仪式（“鸣金击鼓，立大旗”，“齐声叫噪”），还显示了其超人的能力：赤足践踏碎瓦，走过烧红的火砖，手探热镬沸汤。

巫觋的种种特异能力，对于普通人来讲的确具有相当的鼓惑力。对此，前苏联学者格里戈连科有深刻的揭示，他说：

巫师是“拥有”超自然能力的强人。他的威名不是偶然获得的，要对本族人的精神状态有敏锐的观察力和深刻的理解；在用“巫术治病”

① 洪迈：《夷坚志》支景卷3《圣七娘》。

② 洪迈：《夷坚志》支丁卷3《李氏红蛇》，第986页。



时善于使用“暗示”、授意等心理手段，使患者接受某种信念；往往还有特技表演的技巧。有了以上这些，才能保证他们受到普遍欢迎和信赖……无数民俗观察记录都谈到原始的巫师特别注意使用特技表演的艺术手段……巫医的现代研究家B·H·巴西洛夫在《神的选民》一书中强调说，巫师治病的时候，总要表演一些特技。巫师这么做的目的是想向在场者表明他能够获得神助。<sup>①</sup>

可见，巫觋这么做的目的，倒不在于巫术本身，而在于神奇的宣传，以获得公众对其巫术的深信，最大程度地调动公众的巫术体验。

对于宋代巫觋所展示的超人能力，普通人深信不疑，甚至一些官僚士人亦难以辨其真假虚伪。如程颐曾谈到：

或曰蹈水火白刃而无伤，巫师亦或能之，岂在诚乎。子曰：“彼以邪心诡道为之，常怀欺人之意，何诚之有。”曰：“然则其能者何也？”子曰：西方有幻术焉，凡其所谓变化神通，以骇众人之耳目者，皆幻也，巫师所能，乃其余续耳。<sup>②</sup>

连程颐这样的大学者，对巫觋所显示的超人能力或手段也解释不清，只好顾左右而言他，最后不得不承认其真实性。然而，骗术总归有漏洞，宋人储泳在其《祛疑说》一书中曾多有揭示，如在“神钱入水即化”条中揭露道：

向有行雷法者，以夜游、艾纳数药合而为香，每烧则烟聚炉上，人身鸟翼恍如雷神，所至敬向，不知其为药术也，师巫多挟术以欺世。向见一女巫，应有祈祷，必纳香钱使自投于净盂中，随即不见，人多神之。后得其术，乃用葶苈、水银、杂草药数种埋之地中，七七药成，每密投少许于水中，钱入即化，挟邪术托鬼神以欺世。如此类者甚多，不欲尽纪。

所以，巫觋刻意向民众展示的种种特异功能，与其说是一种超人能力，倒不如说是一种欺诈手段或表演技巧。

巫觋的这种表演技巧还表现多端，如在他们降神附体时，手舞足蹈，狂乱不止，给人一种似乎真有神灵降临的感觉。那么，他们的表演为何如此逼真呢？一般人对此很难理解，实际上，其中有酒力和药物作用。据汉代《百草经》云：“麻蕒，味辛平，有毒。主五劳七伤，利五脏。下血寒气，破积，散脓。多食令见鬼，狂走。久服通神，轻身。”不难想象，诸如麻蕒这样的刺激

<sup>①</sup> A·IO·格里戈连科著，吴兴勇译：《形形色色的巫术》，第16~17页。

<sup>②</sup> 杨时：《二程粹言》卷上《论道篇》。



性药物及其功效，大概很早就被中国古代巫覡们认识和利用了。

### 三、制造灵异事迹

在生产力落后、认识水平低下的时代，迷惘的人们需要鬼神，可世上本无鬼神，于是人们就创造出鬼神。换句话说，鬼神因人而存在，它不存在于现实世界而是活在人们的观念中。基于此，宣传鬼神的存在及其灵验，成为以通鬼神为生的巫覡最经常的一项工作。宋人高翥《松溪庙》诗云：“庙自何年立，门深昼不扃……老巫逢客至，嫚说有神灵。”<sup>①</sup>

倘若鬼神久不显灵，势必影响大众对巫覡的信奉，进而影响巫覡的生计，因而在宋代，不乏巫覡刻意制造鬼神灵验的事例。如《夷坚志》记载：

潼州关云长庙，在州治之西北隅，土人事之甚谨。偶像数十躯，其一黄衣急足，而貌怒而多髯，执令旗，容状可畏。成都驶卒王云至府，巫祝喻天祐见之，以为与庙中黄衣绝相似，乃招至其家，饮之酒，赂以银，行且付钱五千，并大幞头范样，语之曰：“市上耿迁开此铺，倩尔为我与钱，使制造一顶，须宽与数日期，冀得精巧。”云不解其意，以意外有获，即从其戒，至耿氏之肆。耿默念其安得有人头围如是之大者，亦利五千之入，约为施工。而云持公家符帖，不得久驻，舍之而归，竟不以喻生所囑告。耿候其来取而杳不至，后数月，因出郊，入关王祠，见黄衣塑像，大骇曰：“此盖是去年以钱五千令造大幞头者也。”阴以小索量其首广长，还家校视，不差分寸，悚然谓为神，立捧献之。事浸淫传，一府争先瞻敬。天祐正为庙史，藉此鼓唱，抄注民俗钱帛以新室宇，富人皆乐施，凡得万缗，天祐隐没几半。历十年，云复来潼，人见者多指点笑语，怪而问其故，或以告之。云曰：“此喻祝设计造诈，借我以欺神人。吾往谒之，当得厚谢。”于是走诣之，天祐恐昔谋彰败，了不接识。云恨怒，诉于官，天祐坐黥窜，尽籍其资。<sup>②</sup>

在故事中，潼州关云长庙的巫祝喻天祐，偶然见到成都驶卒王云的相貌与庙中神像相合，因而借此制造灵异事迹，大发横财。不想十年后王云再来潼州，事情终至败露。在宋代，还有一些巫覡，甚至不惜杀人以制造灵异事迹<sup>③</sup>。

① 高翥：《菊磴集》（不分卷）。

② 洪迈：《夷坚志》支甲卷9《关王幞头》。

③ 参见洪迈：《夷坚志》支甲卷9《益都满屠》、费衎：《梁溪漫志》卷10《江东丛祠》。



#### 第四节 小 结

宋代巫觋之所以有别于普通人，并不仅仅在于他们的称谓、特殊着装以及令人恐怖的行法施术仪式等外在因素，更主要的还是他们被人们认为是人与鬼神之间的沟通者。

在宋人的信仰观念中，巫觋具有视鬼通神的能力，以这种能力为基础，他们可以沟通神、鬼、人三界，逐鬼驱祟，预知吉凶祸福以及趋福避祸，还能够利用祝诅、巫毒之法祸害于人。对于巫觋的种种技能的信仰，大多数宋人深信不疑，根深蒂固。

当然，宋代巫觋的种种技能并无实质作用，它不过是信徒和大众的信仰观念需求的产物。为此，宋代巫觋往往通过显示特殊身份、表演超人能力以及制造灵异事例等手段，增强大众对巫术的迷信，骗取民众的信任。大量欺诈手段的运用，说明宋代巫觋变得愈加自卑、虚弱，只能依靠欺诈手段来维系社会对自己的信仰，这预示了他们走向全面衰落的历史命运。



## 第五章

# 民众生活的调节者：宋代巫觋的社会参与

长期以来，巫觋巫术在中国社会一直被视为消极的落后的甚至有害的东西，是一种低级鄙俗的文化现象，似乎除了作为研究中华先民的信仰观念外，其存在和流行的原因不值一提，即便偶有深入考察文明社会中的巫术文化者，也认为它只是一种“具有民族特色的文化性精神病理现象”<sup>①</sup>而已。其实，正如经济学告诉我们的，哪里需求，哪里就有供给。基于这个道理，可以说宋代巫觋及其种种职事的存在，不过是当时社会信仰需求的产物。毕竟，有需求才有存在，如果社会对巫觋没有需求，巫觋也就失去了其存在的必要。所以，宋代巫觋的社会参与，不仅是他们存在价值的体现，同时也是宋代民众生活的重要组成部分。

### 第一节 巫觋与民众的生活

与僧、道等宗教职业者不同，宋代巫觋本身就是普通民众的一分子，与民众比邻而居，故而其活动往往与民众的日常生活息息相关。

#### 一、民众生活中的巫觋

在宋代民众的日常生活中，从个人的生老病死、衣食住行到个体家庭的婚丧嫁娶、修房建屋，再到地方社会生活中的祈雨、驱瘟，巫觋的身影无处不在。由于宋代社会中个人与家庭密不可分，故而在此将个人与家庭生活中的巫觋融在一起，大体分为个体家庭与地方社会两个层次予以讨论。

##### （一）个体家庭生活中的巫觋

一般来说，宋人相信，巫觋熟知鬼神之事，又具有各种交通鬼神的技能，

---

<sup>①</sup> 邓启耀：《巫蛊考察——中国巫蛊的文化心态》，台北中华发展基金管理委员会、汉中华文化事业股份有限公司1998年出版，第10页。



因此，在个体家庭的治宅、婚嫁、丧葬、疾疫等重大事情中，往往都要咨询和求助巫觋，甚至惟巫觋是听。这在宋代官僚士人的口中笔下多有反映，如南宋初年知潭州长沙县王师愈在《乞禁止师巫疏》中谈到：

臣窃闻荆楚之俗自古信师巫，然而近世为尤甚。其最为害者有所谓“把门师”是也，言一家之事皆由其掌握也。有婚嫁，不暇问媒妁，专信其勘婚。稍奉之不至，则离间两家，致嫁娶失时者多矣。有疾病，不敢求医药，专信其下禁，稍奉之不至，则恐动其亲属，不令侍奉，至有饥渴而死者多矣。比其死亡，则专掌其择地、选日，稍奉之不至，则托以山川不吉、年月之未利，动经数岁不获葬埋。今制其家嫁娶者又多诡，愚民无知，信其邪说，甘受此害而不悟，惟恐奉之不厚。<sup>①</sup>

长沙县的这种“把门师”，完全掌握了信徒“一家之事”，举凡婚丧嫁娶、疾病灾异，无不控制在巫觋之手，而民众惟巫觋之言是听，巫觋对民众日常生活行事的影响由此可见一斑。

又，《夷坚志》记云：

番禺民俗，杀牲以事神，贫不能办全体者，买猪头及四蹄享之，谓之“头足愿”。木工胡六病，其妻用岁除日具祷赛，置五物釜中俟巫者。会节序多祀事，巫者昏乃来，妻遣女取饌。<sup>②</sup>

鄱阳县（治今江西鄱阳县东北）木工胡六之妻遵照当地习俗，在岁末准备了丰厚的祭品，等待巫觋来主持祭祀仪式，结果“会节序多祀事，巫者昏乃来”。材料不仅说明了宋代部分家祭由巫觋来主持的事实，而且从一个侧面揭示了这在当地是一种普遍现象。

婚嫁就个人而言，是头等大事；于家庭来讲，也是最重大的事情之一，所以历来受到人们的重视。在喜庆的宋代婚嫁仪式中，不仅处处透露着浓浓的巫术气息，亦不难发现巫觋的身影。在北宋京师开封的婚嫁仪式中，当新娘到达夫家门口，先有阴阳人执斗，内盛谷豆、钱果、草节等，一面诅咒，一面望门而撒，称为“撒谷豆”，以厌青羊、乌鸡、青牛等煞神。然后请新娘下轿或车，踏在青布条或青毡席上，由一个捧着辟邪铜镜倒行的人导引，跨过马鞍，寓意“平安”，进入门中。<sup>③</sup> 这里提到的“阴阳人”或许并非仅指巫觋，但大

① 朱熹：《朱熹集》卷89《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》。

② 洪迈：《夷坚志》丙志卷11《胡匠赛神》。

③ 孟元老：《东京梦华录》卷5《娶妇》。





概是此一类人。又据北宋末年庄绰《鸡肋编》记南方婚俗云：

南方之俗，尤异于中原故习。如近日车驾在越，尝有一执政家娶妇，本吴人，用其乡法。以灰和蛤粉，用红纸作数百包，令妇自登舆，手不辍掷于道中，名曰‘护姑粉’。妇既至门，以酒饌迎祭，使巫祝焚楮钱禳祝，以驱逐女氏家亲。妇下舆，使女之亲男女抱以登床。<sup>①</sup>

可见，在宋代南北各地的婚嫁仪式，都不乏巫觋的参与。

具有浓厚喜庆色彩的婚嫁仪式中尚且如此，寓意阴阳两隔、事关生离死别的丧葬习俗则更不用说了。宋人重视丧葬，事前关注的是死者葬地的选择，常常延请巫觋、术士查勘风水。如南宋官僚真德秀就当时民众迷信选择葬地习俗时谈到：

然世人多迁延不葬者，以昆若弟各怀自利之心。而野师俗巫又从而谁惑之。甚至偏纳其赂而结之以私己，愚而无知者安受其欺而弗悟也。夫某山强则某支富，某山弱则某支贫，非惟礼义所不当问，虽近世阴阳家书亦有深排其说者，惟野师俗巫则张皇煽惑，以为取利之资。<sup>②</sup>

从真德秀的指斥之语中，不难看到巫觋在民众择地选葬中的重要作用。而事后，倘若家道不顺，又听巫觋之言以迁葬。张栻曾谈到静江府的情况也说：“访闻愚民无知，遇有灾病等事，妄听师巫等人邪说，辄归罪父祖坟墓不吉，发掘取棺，栖寄他处，谓之‘出祖’，动经年岁，不得归土。”<sup>③</sup>

在具体的丧葬仪式中，尽管相关的直接材料不多，但宋人多用巫觋无疑。朱熹的老师魏掞之，“病革时……戒其子毋以僧、巫俗礼浼我”<sup>④</sup>；宋秉彝，“病革……戒其子，世吾学，毋用浮屠、巫觋法污我”<sup>⑤</sup>；曹彦约，“病革，遗令敛以布素，不含珠玉，不用巫觋、浮屠，三月而葬。”<sup>⑥</sup>而黄干《勉斋集》也记载说，王遇家“有长者之遗风焉。家之吉凶丧祭，一以古礼，斥去巫觋、老佛之陋”<sup>⑦</sup>。这几则材料均出自宋代官僚士人的墓志铭，在这里巫觋之所以被写入其中，无非是要表彰这些墓主不为流俗所左右的高行，但也从一个侧面

① 庄绰：《鸡肋编》卷上，“近时婚丧礼文亡阙”条。

② 真德秀：《西山读书记》卷11《父子》。

③ 张栻：《南轩集》卷15《谕俗文》。

④ 脱脱等：《宋史》卷459《魏掞之》。参见朱熹：《朱熹集》卷91《国祿魏公墓志铭》、张栻：《南轩集》卷40《教授魏元履墓表》。

⑤ 孙应时：《烛湖集》卷12《宋秉彝墓志铭》。

⑥ 魏了翁：《鹤山集》卷87《宝章阁学士通议大夫致仕赠宣奉大夫曹公墓志铭》。

⑦ 黄干：《勉斋集》卷37《朝奉郎尚书吏部右曹郎中王公行状》。



揭示了宋人丧葬仪式中使用巫觋现象之普遍。

所谓“安居乐业”，治宅为家庭的头等大事。正如第四章所述及的，鄱阳新安乡民王五七利用农闲时间修建房屋，在开工之前首先请村巫张五帮助“择日”<sup>①</sup>；洪迈的叔父在园中造牛栏，术士董猷以为触犯了“九梁煞”，于是有巫觋帮助他“焚纸钱埋桃符以谢”<sup>②</sup>；而饶州市民郑姬在迁居中因为不听巫觋的劝告，结果因触犯禁忌而患病至死<sup>③</sup>。在平民生活中，倘若遭遇家宅不宁时，延请巫觋以禳解或驱逐鬼魅的情况非常普遍。如，广州录事参军郝光嗣家常为鬼魅所扰，“命巫考治”<sup>④</sup>；信州永丰县管村管秀才家有怪为祟，乃“唤巫师驱逐”<sup>⑤</sup>；余干团湖民朱巨川家时有怪异事，于是“呼村巫治之”<sup>⑥</sup>；嘉兴魏塘镇陈六官人家宅不宁，“符禁不可治。但呼巫祝，具牲酒祷谢”<sup>⑦</sup>；余干许氏家中忽为妖祟所恼，许氏乃“并致群巫”<sup>⑧</sup>；鄱阳龚冕仲之祖家中妖异并作，“召女巫徐娆治之”<sup>⑨</sup>。可见，在宋代家庭治宅过程的各个环节中，也多有巫觋的参与。

至于巫觋在“疾疫”中的作用，则更无须赘言（详见本章第二节）。除了上述“治宅”“婚嫁”“丧葬”外，其他诸如家庭生子、营利、行旅、诉讼等，都可能求助巫觋。如，李流谦《蕲步四绝句》诗谓“老巫得蛟舟人喜，想象灵君醉未醒”<sup>⑩</sup>，又郭祥正《舟行却回》诗云“昨日庙中奠酹酒，巫语甚吉许我行”<sup>⑪</sup>，都说明宋人在外出远行之前，多向巫觋征问吉凶祸福。有时候，民众相互之间发生纠纷，也有阴请巫觋相助者。在《夷坚志》中留下了这样一则故事，其云：

绍熙四年六月，吕德卿以石城宰诣府，道经云都县曲阳铺东，暂泊于居民廖少大旅舍。盛暑偃息，少大者，颇可与语，因言：“有亲弟少四，好使酒尚气，向时每每相凌，置不与校。所居有两塘，各广袤二十亩，田

① 洪迈：《夷坚志》支癸卷1《王五七造屋》。

② 洪迈：《夷坚志》支庚卷6《金神七煞》。

③ 洪迈：《夷坚志》支癸卷4《郑百三妻》。

④ 洪迈：《夷坚志》甲志卷19《郝氏魅》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支乙卷1《管秀才家》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》支丁卷2《朱巨川》。

⑦ 洪迈：《夷坚志》支丁卷6《陈六官人》。

⑧ 洪迈：《夷坚志》三志壬卷9《傅太常治祟》。

⑨ 曾慥：《类说》卷48《猫拱手曰不敢》。

⑩ 李流谦：《澹斋集》卷8《蕲步四绝句》。

⑪ 郭祥正：《青山续集》卷4《舟行却回》。



畴素薄，只仰鱼利以资生。而弟忽起分析之议，勉从之。至取鱼之时，弟请村巫书符于瓦上，沉于吾所得东塘，洎举网，不获一鳞。徐知其然，亦召此巫，如前法，于是西塘亦然。其后巫来相告曰：“汝两人亲兄弟，自不相容，而使我以邪术干正。虑貽谴罚，宜各悔初心，复同居共业。吾当为尔解救之，切勿再起狂念。”兄弟皆奉其戒，巫乃别画二符投之，鱼遂如故。今每岁获直不下数百缗。巫能不为利诱，警人使和协，为可嘉尚。<sup>①</sup>

故事中，亲兄弟两人为鱼塘之事发生纠纷，彼此间都阴请巫觋用巫术搞破坏，结果两败俱伤。幸得巫觋不贪小利，劝人为善。

## （二）地域社会生活中的巫觋

农业是中国古代社会最重要的生产部门，故祈丰岁、去水旱事关一个地方民众的生计、生存，理所当然地成为民众最重要的地方性集体活动。

自上古以来，巫觋以精于求雨巫术而著称，如《周礼·春官·司巫》谓“若国大旱，则帅巫而舞雩。”同书《春官·女巫》云：“旱暵则舞雩。”郑玄注曰：“使女巫舞旱祭，崇阴也。”巫觋的祈雨能事深得宋代民众的肯定，每当遭遇干旱时，他们往往求助于巫觋。如王嗣宗知邠州时，有妖巫觋挟狐庙为人祸福，“民甚信向，水旱疾疫悉祷之”<sup>②</sup>。当然，巫觋也偶尔让民众心想事成。例如王元之的祝文中谓：“冀神听许，巫约雨日，或五或七。曾未三夕，雾沾流溢。泛洒四境，鼓舞万室。”<sup>③</sup>楼钥则称“老巫已得灵神语，沾然三日果应期。”<sup>④</sup>

在宋代各地民间祈雨活动中，巫觋活跃其间，无疑是整个活动的主角。如，吴芾《和王沔州喜雨》诗曰：“田父苦亢旱，伤心涕泗沱。使君悯斯民，雩祭亦何多。古庙舞群巫，袂属肩相摩。”<sup>⑤</sup>黄公度《秋旱热甚尤苦登陟輿中戏成》诗曰：“少皞不用事，八月犹苦热……巫觋舞灵祠，香火谒水旱。”<sup>⑥</sup>陆游：《剑南诗稿》卷5《龙湫歌》诗：“明朝父老来赛雨，大巫吹箫小

① 洪迈：《夷坚志》支丁卷3《廖氏鱼塘》。

② 脱脱等：《宋史》卷287《王嗣宗传》。

③ 魏齐贤：《五百家播芳大全文粹》卷85《谢雨祝文》。

④ 楼钥：《攻愧集》卷3《陈天成诗多和陈坡韵兹因寄喜雨诗走笔谢之》。

⑤ 吴芾：《湖山集》卷2《和王沔州喜雨》。

⑥ 黄公度：《知稼翁集》卷上《秋旱热甚尤苦登陟輿中戏成》。



巫舞。”<sup>①</sup>

对于作为守护一方的某些地方官员而言，也许未必相信巫觋的祈雨，但在旱饥为苦、人心惶惶且官方祈雨法屡屡无效的情况下，迫于形势，“无问在不在祀典，日击羊豕，聚群巫鼓舞象龙”<sup>②</sup>，苏辙在一篇谢雨文中也谈到地方官在祈雨仪式中“巫觋旁午”<sup>③</sup>。章甫《白露行》诗中记云：今岁淮南雨仍缺，官府祈求已逾月。城中又复闭南门，移市向北人纷纷。州前结坛聚巫觋，头冠神衣竞跳掷。缚草为龙置坛侧，童子绕坛呼蜥蜴。箫鼓迎神来不来，旱风终日吹黄埃。宁知白露只数日，稻苗焦枯恐不及。”<sup>④</sup> 这首诗将宋代淮南某州天旱，官府祈雨不验，而后巫觋主持民间祈雨的活动详细地反映出来。其他如郭祥正《公择鄂守学士三堂请雨》诗中“庙门斜开压江浦，红裳小巫未击鼓。太守焚香令致词，原驾苍龙作霖雨”<sup>⑤</sup>，以及刘敞《种蔬二首》诗中“县官祈雨泽，四望已并走。巫女歌且舞，土龙矫其首”<sup>⑥</sup> 等诗句，其实反映的都是这种情形。而《夷坚志》中的一则故事更能说明问题：

岳州崇阳县村巫周狗师者，能行禁祷小术，而嗜食狗肉，以是得名。最工于致雨，其法以纸钱十数束，猪头鸡鸭之供，乘昏夜诣湫洞有水源处，而用大竹插纸钱入水，谓之“刺泉”。凡以旱来请者，命列姓名及田畴亩步，具于疏内，不移日，雨必降，惟名在祷疏者得雨，它或隔一塍越一塍，虽本出泉处，其旱自若。……邑宰常苦旱，并走群祠，了不响答，呼周使祷。周曰：“请治县与佐官皆诣某所，须携雨具以行，恐仓卒沾濡，无以自蔽。”宰勉从之。施法甫毕，大雨至。<sup>⑦</sup>

除祈雨活动外，地方祭神、赛神活动中亦常有巫觋的参与。如，范成大《四时田园杂兴六十首》诗云：“老盆初熟杜茅柴，携向田头祭社来。巫媪莫嫌滋味薄，旗亭官酒更多灰。”<sup>⑧</sup> 这是民众社祭中用巫觋的事例；文同《丹渊集》卷一九《蒲生钟》诗谓：“呼巫召觋使咒诅，翁惊姬忙设赛具”<sup>⑨</sup>，这是

① 陆游：《剑南诗稿》卷5《龙湫歌》。

② 陈傅良：《止斋文集》卷41《跋灵润庙赐敕额》。

③ 苏辙：《汝州谢雨文》，《全宋文》卷2106。

④ 章甫：《自鸣集》卷2《白露行》。

⑤ 郭祥正：《青山集》卷10《公择鄂守学士三堂请雨》。

⑥ 刘敞：《公是集》卷7《种蔬二首》。

⑦ 洪迈：《夷坚志》支乙卷3《周狗师》。

⑧ 范成大：《石湖诗集》卷27《四时田园杂兴六十首》。

⑨ 文同：《丹渊集》卷19《蒲生钟》。



民众赛神时用巫觋的事例。此外，据梅尧臣《宛陵集》卷三一《新息重修孔子庙记》载：“新息古邑也，自汉以来几因乱而孔子之庙岁享不绝。……予思昔忝邑时，见邑多不本朝廷祭法，往往用巫祝于傍，曰牛马肥，疠疫其销，谷卖其丰，渎悖为甚，予即革之。君观有若是者，当改为以从著式云。”<sup>①</sup> 在宋代新息县，竟然在祭孔仪式中也用巫觋，着实令人诧异。

## 二、巫觋对民众生活的意义

宋代巫觋的社会参与，就其对民众生活的积极意义而言，主要表现在如下两方面：

### （一）指导和规范民众的一般生活行事

社会是由社会性的动物——人，以及人与人之间的关系所构成。生活在某一社会中的人，总是按照一定的规范来行事，缺少了规范，人就会无所适从，社会也将处于混乱。纵观传统中国社会，规范一般民众生活行事的准则无非法律、道德和民俗习惯。比较而言，民俗习惯的规范性虽然不如法律明显，但其适用范围及存在意义却远远超过法律。风俗是人们在社会生活中自然形成并世代传承的一种惯制，它不但广泛调整着民间社会生活各个方面和层面的关系，而且也被民众潜移默化地接受并自觉遵守，因而它对民间社会生活的规范作用远非法律可比。

大多数宋人相信，人们日常生活中的种种行事安排得是否恰当，会影响到他们的吉凶祸福。例如，婚嫁之事是否顺利进行，直接关系到新婚夫妇的未来生活是否幸福；丧葬之事安排得是否妥当，攸关死者的阴间生活及其后嗣的兴旺发达，绝不能有半分差池。在民众看来，巫觋作为人与鬼神之间的沟通者，他们所拥有的能力和各种技能，足以帮助民众实现趋福避祸的目的。巫觋正是利用自己的这种角色以及民众的需求，发挥其指导、规范民众一般生活行事的作用，甚至赖此维生。

正如上文述及长沙县的“把门师”，完全掌握了信徒“一家之事”，举凡婚丧嫁娶、疾病灾异，无不控制在巫觋之手，而民众惟巫觋之言是听，巫觋对民众日常生活行事的影响由此可见一斑。更重要的是，民众对巫觋的这种规范作用，似乎认为是必需且心甘情愿。

### （二）化解民众的信仰危机

超自然的鬼神观念的创造，为人们认识和解释世间现象提供了依据，但就

<sup>①</sup> 梅尧臣：《宛陵集》卷31《新息重修孔子庙记》。



在人们将世间一切归于喜怒无常的鬼神作用的同时，也把自己置于进退两难的困境之中，一方面寄希望于超自然力量的帮助、赐福而满怀期待，另一方面又担心超自然力量的惩罚、施咎而充满恐惧。可结果总是事与愿违，期待的东西没来，而担心的却偏偏降临。人们挣扎在超自然力量所施加的种种灾祸、疾病之中，饱受心理的煎熬，于是投身宗教或求助巫觋及其巫术，以求解脱或禳除。巫觋的解决办法与宗教不同，宗教教人忍受现世苦难、行善积德而寄望于来世；巫觋教人直面现实，以种种神奇的巫术帮助人解决现实生活中遇到的各种难题，实现祈福禳祸的目的。

在宋人的精神世界中，神鬼精灵与人们的日常生活息息相关。举凡天旱不雨、瘟疫流行、家宅不宁、亲人患病等事件的出现，往往都被人们归结为神鬼精灵的为祟作怪。在这种观念的支配下，对于那些陷入困境的人来说，向来被认为具有沟通鬼神能力的巫觋无疑成为最合适的仰赖、求助对象之一。如宋人龚鼎臣在论及当时巴、楚之地的习俗时谈到：当地不少人患病后，“率以谓天时被是疾，非医药所能致”，故不惜钱财，求巫祷神，尽管毫无效果，甚者生命垂危，却毫不怀疑巫医的欺骗和巫术的无效，反而责怪自己“事鬼神之未至”，幸而病愈，辄以为“由祷之勤也，荐之数也。不然，乌能与天时相抗乎？”<sup>①</sup>反映出当时民众在现实生活中对鬼神之迷信和对巫觋之依赖。

再以宋代巫觋沟通亡灵的作用为例。在宋人看来，人死后便从人世进入了另外一个世界，从此生人与死者阴阳两隔。死者可以通过托梦、显灵、赐福或施咎等多种途径实现与生者的交流。而生者，尽管满怀对亡亲故友的思念，甚至因思念而成疾，却始终无法主动与之取得联系，实现交流。巫觋所谓擅长沟通亡灵的本领正好为人们达成这个愿望提供了方便，有关事例在宋代文献中多有记载。如，余干洪崖乡崦嵫山民项明之妻死后，有巫从他乡来，言能致亡者魂魄。项令召其妻，随命即至，项无所睹，女已十二岁，独见之，真其母也。”《夷坚志》丙志卷10《黄法师醮》有类似的故事，其云：

魏道弼参政夫人赵氏，绍兴二十一年十月十六日以病亡。至四七日，女婿胡长文延洞真法师黄在中设九幽醮……招魂如浴。幼子叔介，以念母之切，愿自入室持幡伺候。既入，恸哭，云：‘母自白幡下，坐椅上，垂足入浴盆，左右挂所著衣，正举首相顾，忽焉不见，所以哀泣。’已而迎婚至东偏灵位。黄师见夫人在坐，叔介至前，即仆地曰：“妈妈在此，家

<sup>①</sup> 吕祖谦：《宋文鉴》卷127《述医》。



婢小奴先因病肿死，亦从而至。”语言甚久。

姑且不论故事的真实与否，或者黄法师是否为巫觋，从中至少反映出人们渴望了解亡故亲人在死后世界的生活状况，希望借助巫觋沟通亡灵的能力与亲人的亡灵交流，以平复因亲人亡故所带来的心灵创痛。

从现代科学的意义上讲，巫觋不过是一群骗子，其巫术活动只是一套骗人的把戏，他们的种种活动根本不可能产生任何实际的效用。不过，从信仰的角度而论，事情就远非如此简单了。正如英国人类学家马林诺夫斯基在论及巫术的文化功能时指出：

巫术就这样提供给原始人一些现成的仪式行为与信仰，一件具体而实用的心理工具，使人渡过一切重要业务或迫急关头所有的危险缺口。巫术使人能够进行重要的事功而有自信力，使人保持平衡的态度与精神的统一——不管是在盛怒之下，是在怨恨难当，是在情迷颠倒，是在念灰思焦等等状态之下。巫术的功能是在使人的乐观仪式化，提高希望胜过恐惧的信仰。巫术表现在给人的更大价值，是自信力胜过犹豫的价值，有恒胜过动摇的价值，乐观胜过悲观的价值。<sup>①</sup>

这段精彩论述主要是针对原始社会的巫术而提出的，借用它来说明宋代民众之所以需要巫觋、巫术的根本原因，亦并无不当。也就是说，宋代巫觋的种种巫术活动，虽然不能对民众在社会生活中所遇的种种问题有任何实际的意义，但它正好迎合了人们的心理需要和信仰需求，从而使得它借助人们心理的作用达到解决问题的目的。执此而论，宋代巫觋及其巫术活动，之所以能在社会中广泛存在并产生较大的影响，根源就在于他们满足了民众信仰上的某些需求。所以，从某种程度上说，巫觋在宋代民众生活中，承担并发挥着信仰调节者的角色和作用。

## 第二节 巫觋与民间医疗

生老病死乃自然之道，在人的一生中，疾病总是不可避免，所以论及宋代巫觋与民众社会生活各个方面的联系，恐怕当以巫觋与民众疾病治疗之间的关系最为密切。

人类医学源于巫觋似乎是不争的事实。西方学者弗雷泽在广泛研究人类早

<sup>①</sup> 马林诺夫斯基著，李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，第77页。



期巫觋、巫术后提出：“肯定没有人比野蛮人的巫师们具有更激烈的追求真理的动机，哪怕是仅保持一个有知识的外表也是绝对必要的。……他们不仅是内科医生的直接前辈，也是自然科学各个分支的科学家和发明家的前辈。”<sup>①</sup>具体到中国，情况也不例外。中国传统医学与巫觋之间有着非常密切的关系，如《公羊传》隐公四年“于钟巫之祭焉，弑隐公也”下何休疏云：“巫者，事鬼神，祷解以治病请福也。”在有关中国医学起源的论述中，不少学者都指出，医学脱胎于巫术，巫医不分，最早的医者就是巫觋。如陈邦贤先生的《中国医学史》称：“中国医学的演进，始而巫，继而巫和医混合，再进而巫和医分立。”<sup>②</sup>尽管有些学者并不完全赞同“医源于巫”的说法，却不能不承认二者之间有着千丝万缕的联系。

大多数研究者认为，大概从春秋战国时起，专业医者出现，医者在医、巫斗争中取得了胜利，巫医分离，中国医学从此摆脱巫术（鬼神信仰）的纠缠，走上独立发展的道路。缘于此，他们对于战国之后巫觋的医疗活动，以及医学与巫术之间的关系，几乎很少提及，甚至绝口不谈。<sup>③</sup>很显然，这不符合历史事实。一些研究者指出，不仅中国传统“医学”从未完全去除巫术的成分，以鬼神信仰为根基的巫术疗法也长期盛行于各个社会阶层，<sup>④</sup>而且春秋战国之后（至少在汉魏六朝时期），巫觋仍是中国社会里不可或缺的疗病者，是中国古代民间医疗中的重要组成部分。<sup>⑤</sup>实际上，从有关文献记载来看，这种局面直到宋代似乎并未发生改变。民众生病以后，巫觋依然是他们求助的对象之一。在宋代民间医疗资源中，巫觋是一支不可或缺的力量，他们大量参与到民

① 弗雷泽：《金枝》，第94~95页。

② 陈邦贤：《中国医学史》，上海商务印书馆1937年出版，第7页。

③ 参见史兰华等编：《中国传统医学史》，科学出版社1992出版，第10~18页、第37~38页；范行准：《中国医学史略》，中医古籍出版社1986年出版，第1~20页；赵璞珊：《中国古代医学》，中华书局1983年出版，第1~8页；李经纬、李志东：《中国古代医学史略》，河北科学技术出版社1990年出版，第14~52页；俞慎初：《中国医学简史》，福建科学技术出版社1983年出版，第1~43页。

④ 例如，李建民指出，传统中国医学仍将鬼神视为祟病的主要病因之一。详见李建民：《祟病与“场所”：传统医学对祟病的一种解释》，载《汉学研究》第12辑（1994年），第101~148页。

⑤ 详见林富士：《汉代的巫者》，第63~67，114~118页；林富士：《试论汉代的巫术医疗法及其观念基础》，《史原》第16辑（1987年），第29~53页；林富士：《中国六朝时期的巫觋与医疗》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第70辑（1999年），第1~48页；金仕起：《古代解释生命危机的佑识基础》，台湾大学历史学研究所硕士论文（台北，1994年）；金仕起：《古代医者的角色——兼论其身份与地位》，《新史学》第6辑（1995年），第1~48页。





间各种疾病的治疗中。

在宋代，掌握书写工具与记事权力的官僚士人阶层，对于巫覡基本上都抱着一种轻贱乃至敌视的态度，所以在他们的著述中，有关巫覡治病疗疾活动的记载，着墨者不少，但正面记载且就具体情况予以详细记述的却不多。不过，在洪迈的笔记小说《夷坚志》一书中，比较集中地保留了不少这方面的内容。为了讨论方便，笔者根据《夷坚志》所记，整理成《〈夷坚志〉中所见宋代巫覡疗病事例表》（详见附表5-1），共计48个事例。

### 一、宋代民间医疗中的巫覡

中国上古时代，巫就是医，医巫不分。春秋战国后，随着中国古代医学的形成和专职医生的出现，巫医才由一体开始走向分离，然而巫覡兼行医职的情况直到宋代依然存在。立足于上述事例表，我们对宋代巫覡治病疗疾的活动可以了解个大概，它大致能证明在宋代社会中，无论是在中国南方还是北方，不论是在都城还是边地，巫覡都参与着诊断或治疗疾病的活动。不仅如此，该表中所列举的对于病者的背景及其就医过程的记载，虽然不如后代医者的“医案”或现代医院的“病历”那样详细，但是其间仍透露了病者的居住地、性别、年龄、婚姻状态、社会阶层、宗教信仰、疾病的名称，以及巫覡对疾病的解释、治病的方法、诊疗的效验，乃至病者（或其家属）对于巫覡疗法的态度等。所以，借助它不仅能让我们有机会了解宋代巫覡疗病的范围、解释、方法及其疗效，而且对寻求巫覡医治的病人（或其家属）的社会背景亦能有个基本把握。

#### （一）巫覡疗病的范围

据事例表分析，48例涉巫“医案”无论是否清楚记述病症状况，却几乎全部与鬼怪邪祟相关联。不过，具体到个案，他们又可以细分为不同的类别，大体分析统计如下：

首先，在48例涉巫医案中，除6例为群体性疫病外，其余42例皆为个体性疾病。群体性疫病分别为：例4中宣州医者孟生“阖门大疫”；例18中乐平刘村刘十九郎家“二子一婢，同时疫困”；例30中常州“疫气大作，民疾者十室而九”；例40中乐平永丰乡民胡廿四“全家染疫……父子疾势转笃，夜与鬼语”；例42中陈俞伯姊“家病疫”；例47中南城人陈唐与其弟霆“阖门大疫”。

其次，在42例个体性疾病中，内科性疾病达40例，外伤性病症仅见2



例：例5中吴祖寿睡梦中醒来，“小瘤在肩上，明日而浸长，俄成大瘿，高与头等，痛楚彻骨，不可卧”；例11中饶州民郭瑞友“忽两目失光，翳膜障蔽”。

第三，在40例内科性疾病中，明确记述病症状况者计有29例，按其症状又可分为三类：

第一类，以言行异常为特征的精神性疾病共15例，分别为：例8中练师中之女“尝登楼外顾，忽若与人语笑者”；例9中浦江方氏女“每日过午，则盛饰插花就枕，必酒色著面，移两时乃寤，喜气津津然”；例12中嘉兴令陶彖之子“得疾甚异，形色语笑非复平日”；例20中抚州金溪士人蓝献卿之妻“俄得狂疾，言语错乱，被发裸跣不可制”；例24中湖州张承事之女“忽得感疾，常切切如与人昵语”；例25中福州长溪人潘甲之妻李氏“语无节，杂出怪异不稽之语”；例27中戚彦广之女“或盛服艳装，或高谈阔论，或狂吟啸歌”；例28中临安将官侯彦“半夜，忽如中风者，狂颠叫哭”；例31中芜湖王氏之子刘生“忽生疽于背，……略不顾接，亦不与他人语，但时时悲叫”；例32中金华陈秀才之女“不复知人”；例36中侯官张德隆知县的家婢“触事可憎”；例38中乐平湖口许与权之幼女“忽得疾，全如痴迷，但时自歌笑”；例39中乐平螺坑市织纱卢匠之妻程氏与蛇怪“共寝”；例46中天台吴医之女“精爽迷罔，顿如痴人，正昼昏睡，暮则华装靓饰，伺夜若有所之”；例48中保义郎赵师炽父亲之婢妾“忽感心疾，常谵语不伦，时时作市廛小辈叫唱果子”。

第二类，以突发性为特征的怪异病症共10例，分别为：例11中张五姑“一旦，无故呕血，斗余不止”；例13中的武翼郎戴世荣之妻赵氏因受物怪惊吓而“卧病”；例14中兴化陈子辉之长女忽然“痴不省事，……气虽绝而心微温”；例16中京师鬻果小民在夜有艳遇后“服饰骤鲜华，而容日羸悴”；例22中严州士人之女“旦起，见饮饌之属辄掩鼻，凡可啖之物，皆不向口”；例23中吕椿年幼子“得痰疾”；例33中陈天与侍郎之女儿家乳母郑氏“昼日入厨，忽迷困如醉，呼唤不醒”；例35中鄂州富商武邦宁之孙女“方与母同饭啜羹，忽投箸称痛，宛转不堪忍。俄又称极痒”；例43中建阳人吴翁之孙子出生“才数日发病”；例45中会稽民妇“至井上浣衣，忽闻绝不省”。

第三类，妇女孕产不顺者4例，分别为：例7中福州里民家之未婚少女“忽怀孕”；例17中岳州平江令吉撝之妻张氏“生女数日得危疾”；例19中胡氏之妻“孕不产”；例44中潭州善化县苦竹村余生之妻唐氏“过期不产”。



第四，在 29 例有明确病症记载的病例中，病者为女性者 24 例，且全部为少女、少妇；病者为男性者仅 5 例（例 11、16、23、31、43），其中 3 例为小儿。

通过如上粗略分析统计，大致可以概括出宋代巫覡疗病的范围：其一，诊疗对象主要为妇女和儿童，至于成年男性则相对较少；其二，疗治疾病的种类侧重于内科，且主要集中在精神性疾病、怪异病症和妇女孕产三个领域，至于外伤病症则相对较少。个中原因，下文中有揭示。

三百余年的两宋历史，仅仅 48 个例证，似乎数量上显得单薄而缺乏充分的说服力，何况材料源于志怪小说则难免有荒诞失实之处，且所涉及地理范围主要集中在宋代南方地区也不足以反映当时社会之全貌。不过，宋代其他文献中亦有涉巫“医案”。兹略举几例：

#### 事例一：

余幼年时，见田家妇为物所惑，□□妆饰言笑自若，夜则不与夫共榻，独卧，若切切与人语。禁其梳饰，则欲自尽，悲泣不止。其家召老巫治之。巫至，则曰：“此为狐所惑，□邻家犬为媒。”乃以柳条□却犬，犬伏禁所。又为坛治妇。少选，一狐嗥于屋后，巫乃为火轮坐其上，而旋其轮，妇及犬恐而走，百步乃止。<sup>①</sup>

#### 事例二：

万俟彦中以淳熙十三年为武冈守，一女，年十许岁，为适人，骤得迷罔之疾，不能说其值遇，但恹恹困悴若醉梦中。师巫祈禳考摄，无所不至，皆弗效。……至访其故，或言郡圃大水，下旧有祠宇，废撤五十年，必其作祟，彦中固常欲建立而不成也。于是即其处作之，怪乃息。<sup>②</sup>

#### 事例三：

华亭卫宽夫丧其妻，为逾年再娶刘氏。故妻屡附童妾，出言怨詈。室中常有怪，或闻弹指叹息声，家人白昼见其坐堂下，就之则亡。……刘氏生子，逾时得疾，巫者言故妻作祟，祈谢万方不少愈。宽夫怒，取影堂木斧碎之。每刃一加，儿辄大叫，凡三砍三叫，儿死，怪亦息。<sup>③</sup>

从上述三则故事可见，它们与《夷坚志》所记相类，多与妇女、儿童有关。此

① 刘斧：《青琐高议》别集卷 1《西池春游》。

② 江休复：《醴泉笔录》，收于《宋代笔记小说》第 4 册。

③ 《异闻总录》卷 4。



外，群体性疫病亦是巫觋医疗常常涉及的一个领域。如周行己记温州风俗云：

俗信巫祝禁忌，至使良民陷于不义。方春病瘟，邻里亲戚绝不相问讯，死亟置棺他室，密封固弃去，百日乃启为丧事，谓不尔且相传以死。有司不知禁，民习莫敢犯。熙宁初永嘉大疫，君母病死，其女奴又死，家人卧疾数辈，内外皆恐，议如巫说，君独不顾禁忌……<sup>①</sup>

这则材料的本意为表彰周行己不为流俗所左右的品质，但从一个侧面反映了巫觋在当地瘟疫泛滥中的作为，民众对他们可谓言听计从。类似的情况同样出现在广安军，“俗信巫，疾病不加医药。康定中大疫，寿安县太君王氏婢疫染相枕藉，他婢不敢近，且欲召巫治之，王氏不许，亲为煮药致食膳。”<sup>②</sup>

## （二）巫觋对病因的解释

治疗疾病的前提是诊断病因。在手段和方法上，古代与现代有差别，巫觋与医者有不同。医者为病者诊断疾病，通常要经过一番“望闻问切”才得出疾病之所在，结论往往来自症状和推理；而巫觋显然“高明”得多，他们对疾病的判断总是与占卜、看相、神降与过阴等神秘的判断术相联系，而且几乎总能判断出来，给人以“高深”的感觉。

对于中国古人而言，疾病的原因主要归结为物质性和神秘性两方面：物质性病以可见性病痛为特征，主要表现为外伤性病症；神秘性病则以只可感觉而不可见性病痛为特征，主要表现为内科方面的疾病。其中，内科方面的疾病因其不可见性，常常与鬼神联系起来，这种疾病观为宋人所继承，宋人谢廷芳说：“世俗以疾咎鬼神者，多矣。”<sup>③</sup>在上述48个涉巫“医案”中，对病者疾病的因果关系大多有比较详细的交待，其中不少甚至直接涉及巫觋对于疾病原因的解释。从对疾病原因的解释来讲，巫觋将人们生病的原因几乎都归结于鬼怪作祟。若细加区分，则大概可以分成五类：一为鬼魅（物怪）作祟；二为亡魂（主要是厉鬼）为祟；三为鬼神凭附；四为神鬼责罚；五为触犯禁忌。

鬼魅（物怪）作祟的事例最多，达13例。在中国古人的信仰观念中，鬼怪、物怪被认为是人们致病的重要原因之一，它们常常骚扰、迷惑人，令其心智失常。大概基于古代女子多居于家内，社会阅历不多，容易上当受骗的社会现实，故而女子尤其是未婚女子最容易成为鬼魅作祟的目标。例7中的福州里

① 周行己：《浮沚集》卷4《沈子正墓志铭》。

② 范镇：《东斋记事》卷31。

③ 谢应芳：《辩惑论》卷1《疫癘》，载陶宗仪《说郛》卷73。



民家少女，“忽怀孕”，巫覡考验乃其家屋前池中鲤怪为祟；例8中的临安新城丞练师中之女，遭逢官署中桐树怪为祟，忽然出现“对桐笑语”的异常举动；例13中的戴氏荣之妻，为“马首赤鬣，长丈余”之物怪惊扰，卧病在床；例19中的婺州浦江方氏女，“为魅所惑”，举止反常；例24中的湖州张承事之女，为妖所缠，“忽得感疾，常切切如与人昵语”；例32中的金华县陈秀才之女，“为妖祟所迷惑，不复知人”；例38中的乐平湖口许与权宝文之女，为宅前大溪中的鳖怪所凭附，神志不清；例39中的乐平螺坑市织纱卢匠之女，为蛇怪所惑，心智失常；例44中的潭州善化县苦竹村余生之妻唐氏，为当地所奉事之神“苦竹郎君”所迷惑，孕不产；例46中的天台县吴医之女，为猴怪所挟，神志不清，举止失常。上引《青琐高议》事例亦属于这种情况，田家妇之所以举动失常，巫覡判定乃是源于为狐怪所迷惑，还是由邻家犬为媒，着实荒诞不稽。至于男子，也偶有为鬼魅所骚扰者，如例2中的潮州人王概，每次小便，便有怪异事发生，以致“日以困悴”；例16中的京师鬻果小民，被产科医者陈媳妇门上所刻妇人所勾引，“容日羸悴”；例18中的乐平耕民，为鬼魅挟持，昏迷三日，不醒人事。

亡魂（主要是厉鬼）为祟的事例共有6则。在中国古人的信仰观念中，一些死者因为对家人有诉求，故而为祟。如，例1中的明州兵士沈富，其父死后在冥界痛苦不堪，希望得到妻子的帮助以求解脱，故而为祟其子，致年幼的沈富时常患病；例11中的张五姑，其亡夫不欲其再嫁，故为祟，致使张五姑“无故呕血”；例17中的岳州平江令吉撝之的再配妻子张氏，“生女数日得危疾”，病因乃其原配王氏有所诉求，故作祟；例36中的张通判之次子，“患瘵疾累年，危困已极”，巫覡误判为“鬼魅为祟”，实际上乃是其长子亡魂为报复父亲，故为祟其二弟。上引华亭（治今上海松江区）卫宽夫之续弦刘氏患病之因，亦是其故妻亡魂作祟所致<sup>①</sup>。与一般亡魂作祟的情形不同，还有一些横死、冤死的死者，化作“厉鬼”，阴魂不散，为祟报复仇人或冒犯之人。例40中乐平永丰乡民胡廿四，“全家染疫”，巫覡拯救不得，胡父子三日后相继死去，病因在其父子当初曾为贪图钱财，残杀客商，结果招来客商冤魂的报复；例47中的会稽民妇在井上浣衣，冒犯“井中伏尸女伤鬼”，结果忽然昏迷，不醒人事。此外，朱熹记有这样一个事例：永春县（治今福建永春县）

<sup>①</sup> 《异闻总录》卷4。



丞之女病，似乎为鬼物所凭附，巫覡断定乃“城隍神”<sup>①</sup>为祟。

鬼神凭附的事例有3则。巫覡的重要技能之一是召降鬼神，使之凭附在自己身上，开口说话，成为人神之间的媒介。但这种“凭附”现象乃是由巫覡主动掌控的，是人神之间的一种沟通模式。一般人缺乏巫覡的这种能事，他们被鬼神“附身”往往是被动的，不情愿的，一旦被鬼神附身，便完全被鬼神控制，言行不由己，表现出心智失常的症状，故而被人视为一种疾病。例25中的福州长溪人潘甲之妻李氏，为蛇怪所凭，言行失常；例27中的戚彦广之女，“为妖物所凭”，言行失常；例28中的临安将官侯彦，“忽如中风者，狂颠叫哭，若为鬼物所凭”；例36中的侯官张德隆知县家婢，为祟所凭扰，经探求原来是南门石狮怪。

鬼神责罚的事例有3则。在中国古人的信仰观念中，神是可敬的，鬼是可畏的，容不得轻视冒犯，得罪鬼神将遭到责罚，因而致病乃至死亡。例26中的南康村民童八八横行乡里，拆毁陶将军庙以增广其居宅，不久其妻患病，巫者卜之曰：“犯陶太尉之子小将军，所以致祸。”例43中的建阳吴翁，因为毁谤佛教，得罪神灵，孙子出生数日便发生癫痫，后来满身长疮，虽然延请高僧前来忏悔，竟不得免，三年后病死。例47中南城人陈唐、陈霆兄弟为非作歹于乡里，惹怒城隍神，结果“阖门大疫”，兄弟二人“七窍流血死”，唐母、妻、霆子、家人奴仆、姻戚往来乃至为其祈禳疗病的治平寺二尼、巫者阎生，共计二十人受牵连而死。

触犯禁忌事例1则。在古代社会中，有着诸多的迷信禁忌，人们必须严格遵守，否则被认为将会带来灾祸。例3中的秦昌时，因为命中忌水，更忌到宣州为官，结果因被任命为宁国军（治今安徽宣州市）签判，“五日而死，竟不及赴官”。其他类似事例在《夷坚志》中还有：饶州民妇郑姬欲修治房屋，巫覡以“今年九梁煞在门，切不可移门换户”<sup>②</sup>之语相劝，不为郑姬所听，结果在动工的当晚，郑姬便心疼不已，二十天后病死；鄱阳新安乡民王五七因利用农闲时间建造房屋，因“所用日不佳，多犯凶煞，最于主人不利”<sup>③</sup>，结果刚一动工，王五七便失足而死。

### （三）巫覡的疗病方法

法国学者列维·斯特劳斯认为巫覡的治病功能是“由一些操作程序和表

① 朱熹：《朱熹集》卷93《朝散黄公墓志铭》。

② 洪迈：《夷坚志》支癸卷4《郑百三妻》。

③ 洪迈：《夷坚志》支癸卷1《王五七造屋》。



述所构成的虚构”，即所谓的“虚构的解释系统”。<sup>①</sup>这套系统包含着“理论”的和“实践”的两个方面。巫觋对疾病原因的解释，构成了解释系统的理论方面；为了证实这种“理论”而替病者与看不见的鬼神沟通或逐除看得见的“邪魅”活动，则构成了解释系统的实践方面。上述48个事例对于巫觋诊疗过程的记载尽管大多十分简略，但仍有一些比较清楚地记载了巫觋的治疗方法，使我们有机会略窥巫觋疗病的一些特性。

巫觋重视病由的探求，当然不是为了对症下药，而是为了在确定病由的基础上，利用自己通鬼神的身份，选择相应的巫术治疗手段。如例34中谈到，在吴江范上乡，如果有人患病，则由巫觋邀请郁大降附，判断病由，然后根据不同情况，“或使服某药，或使设斋醮”。又，例27中戚彦广之女为“妖物所凭”，里巫范道钦首先“备酒饌禳谢”，经过面对面的交锋，范巫自认为凭自己的能力无法驱逐或收服妖物，只得让戚彦广以“设筵以祷”的温和方式处理。宋代巫觋用以疗病的方法和手段多种多样，但大体可以归结为三种：禳解法、逐除法和医药法。

### 1. 禳解法

所谓“禳解法”，是指利用祭祀和祷告的手段，通过祷辞与鬼神沟通，取得鬼神的谅解，从而达到治病疗疾的目的。

巫觋既有沟通神、人、鬼三界的能力，禳解就成为其常用的治疗方法。对此，宋代官僚士人多有批评揭示。南宋初，有大臣在上疏中谈到江浙之民患病后，“惟妖巫之言是听，亲戚邻里不相问劳，且曰：‘此神不喜。’不求于医药而宁取畜以祷邪魅。”<sup>②</sup>宁宗时，万州知州赵师作谈到当地民众迷信巫觋的风俗也说：“凡遇疾病，不事医药，听命于巫，决卜求神，杀牲为祭。”<sup>③</sup>在峡中地区，“疾则谢医却药，召巫师刳羊豕以请于神”<sup>④</sup>；在广南的琼州，“病不饮药，但杀牛以祷，……以巫为医，以牛为药。”<sup>⑤</sup>

在禳解中，巫觋非常注意与鬼神的沟通协调。例11中巫觋利用通神身份，让张五姑夫亡魂降附己身，当面与张五姑沟通；例23中的吴法师疗病，虽然被证明是骗术，但其通过小童与鬼祟沟通协商，颇能反映禳解的特点。为了达

① 列维·斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，第191页。

② 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之152。

③ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之133。

④ 晁公遡：《嵩山集》卷50《定慧院记》。

⑤ 苏轼：《苏轼文集》卷66《书柳子厚〈牛赋〉后》。



到与鬼神的沟通和解，巫觋往往代表病者，采取各种手段安抚鬼魂。或者以丰盛的祭祀讨好之，如例4中宣州孟生全家染疫，驱除不成，乃召集宣州全城师巫，合力“禳禳”，全家终得病愈；例30、42中，对于瘟神致病的情况，巫觋要求病者祈祷祭祀瘟神；例34中，巫觋疗病的方法之一便是“斋醮”；例45中，对于会稽民妇冒犯女鬼致病，巫觋的方法是“用纸画紫衣四人，持烛笼，剪乾红纸作背子一领，具酒饭祭之”；例46中，对于天台市吴医之女神志不清、举止失常的病症，巫觋采用“禳解”法。或者答应鬼魂的要求以消除其不满，如例15中翁吉师代人向所事神“问事治病”；例17中，吉撝之的续弦张氏罹病，巫觋探得乃是其故妻亡魂为祟，乃命“设位禳解”，并许下为之设醮超度的诺言，可亡魂还是不肯离去，于是巫觋进一步与之沟通，得知须得吉撝之的休书后方能解脱，吉撝之不得不生人休死妻，洒泪写下休书，由巫觋杂以纸钱焚付之，妇人读罢休书后，痛哭着离开了，张氏的疾病亦随之痊愈。或者表示屈服以取悦之，例26中的巫觋，劝童八八停止冒犯陶太尉庙。

## 2. 逐除法

所谓“逐除法”，是指利用巫术或法术的手段，用武力将致病的鬼怪、物怪予以驱逐或收服，以除祟去病。

巫觋被认为拥有逐鬼驱祟的能力，所以他们常以逐除的方法对付致人生病的鬼怪邪魅，这在上述事例表中多有体现。例6中，巫觋沈安之派神兵神将，收服为祟的“沈氏亡妾”之魂，又“解发禹步，仗剑呵祝”，缉拿各路鬼魅；例7中，福州巫觋派小儿深入池中，将作祟的鲤怪捉拿归案，鞭箠至死，并“命累瓶甃于女腹上，举杖悉碎之”，病者痊愈；例13中，巫者汤发先“跳跃作法”；例18中，巫觋从后门进入施法，“持刀吹角，诵水火输轮咒而入”，病者即日痊愈；例25中，村巫马氏子施法考验，首先缉拿鬼魅的帮凶，“遇蛇虫之属，则捕取以归”，最后通过践碎瓦、立火砖、捞沸锅等手段收服主凶，审问具案；例28中，将官侯彦“为鬼物所凭”，巫觋“考治”无效；例39中，乐平螺坑市织纱卢匠之妻为蛇怪所迷，里中江巫“被发跣足，跳梁而前，鸣鼓吹角，以张其势”，然后有“煎油大锅，通夕作诀愈力”，最后将蛇怪收服，并“斫蛇碎之，投之油锅内”。此外，《青琐高议》中所记巫觋，用柳条逐犬，又开坛施法，坐火轮上将狐怪收服。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 刘斧：《青琐高议》别集卷1《西池春游》。





### 3. 医药法

一般人误以为巫觋疗病不用医药，事实并非如此。

其实，巫觋作为最早的医生，面对疾病，往往医药、巫术并用，这在甲骨文卜辞中多有反映。<sup>①</sup> 春秋战国后，尽管巫、医分途，但巫觋兼用医药的传统依然保留着。只是缘于信仰观念上的原因，与医者相比，巫觋被认为更擅长用巫术疗病，其用药的传统为巫术所掩，不被一般人注意。在宋代社会中，巫觋兼用医药的现象并不少见。在上述事例表中，有巫觋用药的事例2则：例34中谈到，在吴江范上乡石里村，倘若有人生病，巫觋便邀请郁大凭附童子身，判断病由，并服某药，或设斋醮，只要听从其言，疾病便痊愈；例39中，巫觋在收服、消灭蛇怪后，让病者“吞符以正其心神，饵药以涤其肠胃”，一个月后病愈。其他事例尚有：《清异录》中记载某巫觋以“符水”为士人治疗牙痛，水中极有可能有药物的成分；<sup>②</sup> 《醴泉笔录》中记京师神巫张氏善用针为人疗治疾病，多有见效。<sup>③</sup> 不过，与医者用药不同，巫觋用药治病相当隐蔽，往往与巫术混杂在一起，不被一般人察觉。如《景定建康志》记溧阳（治今江苏溧阳市西北）甓桥巫觋擅长用“异法治骨鲠”，长巷村人王四食鹅遭鲠，巫觋取“灶内灰节布地上，炷香焚镬，诵咒召神，结印次，以苇筒作小犁状，耕于灰中”<sup>④</sup>，结果半日后，王氏便病愈。对于“骨鲠”这种外科病，若非采取某种实际的手段，仅仅用巫术手段是不能奏效的。显然，这个巫觋采用了某种偏方，并将其与巫术手段混杂在一起，只是一般人莫能辨其虚实而已。

在瘟疫泛滥之际，宋代巫觋常用“隔离病者”的防治方法，如叶安仁知赣县（治今江西赣州市西南），“春夏疫作，率惟巫是听，虽骨肉绝不相往来。”<sup>⑤</sup> 而在例4中，临川巫觋也用这种方法为陈俞伯姊家疗治疫病。很显然，宋代巫觋其实掌握了传染病的一些特质，其“隔离病者”的做法符合现代医学对传染病的防治原则。然而，他们的这种做法却受到官僚士人的横加指责，如欧阳守道就吉州（治今江西吉安市）风俗批评道：“此邦巫鬼之俗，才遇有，凡盥衣冠洗涤秽恶，皆切禁之，昼不许启门，夜不许燃灯，务使为幽囚以

① 参见赵容俊：《甲骨卜辞所见之巫者的医疗活动》，《史学集刊》2004年第3期，第7~15页；宋镇豪：《商代的疾患医疗与卫生保健》，《历史研究》2004年第2期，第3~26页。

② 陶穀：《清异录》卷61。

③ 江休复：《醴泉笔录》卷上。

④ 马光祖、周应合等：《景定建康志》卷50《拾遗》。

⑤ 真德秀：《西山文集》卷44《叶安仁墓志铭》。



听命。……且禁绝亲戚之往来亲问者，虽医药亦不得自由……故民家一遇此病，死者相继。”<sup>①</sup> 宋代官僚士人对巫觋偏见之深由此可见一斑，即便他们采用的是正确的方法，但因为是在鬼神的旗帜下进行，便不为官僚士人所齿。

抛开偏见，宋代不少巫觋非但掌握一定的医药知识和疗病方法，而且具有一定的实际疗效，只是水平有限，所以陆游有“俗巫医不艺，呜呼安托命”<sup>②</sup> 这样的诗句。更有趣的是，宋代不少地方官在治巫过程中，常有将巫觋改造为医生的事例：赵温瑜在蕲州蕲水县，“教诸巫使习诊病”<sup>③</sup>；钱彦远在润州，“率诸巫习医自业”<sup>④</sup>；夏竦在洪州，勒令巫觋“改业归农及攻习针灸方脉”<sup>⑤</sup>；刘彝在虔州，“尽籍管下巫师，得三千七百余，人，勒之各授方一本，以医为业”<sup>⑥</sup>。试想，倘非这些巫觋具有一定的医药基础，地方官断不会有此作为。

将宋代巫觋疗病的方法分为如上三种，不过是出于讨论的方便。其实巫觋具体疗病活动的情况要复杂得多，他们可能使用其中某种方法，也可能先禳解无效后再行逐除，甚至可能三种方法一并使用。

#### （四）巫觋疗病的效果

在宋代，许多民众相信并求助巫觋，巫觋也使出浑身解数帮助病者，但疗效似乎并未如预期那么“神奇”。

据上述48例涉巫“医案”考察，经过巫觋治疗后，效验者仅13例，约占总数的27%。分别为：例1中巫觋探得沈富乃“父为厉”，在其母了却其父的愿望后，沈富“自是不复病”；例4中孟氏召集宣州全城师巫并力禳禳，“始愈”；例7中巫觋验得里民之女“忽怀孕”乃鲤怪为祟，在成功收服并予以消除后，“孕即失去”；例15中自从巫觋所奉事神灵回归后，“灵响如初”；例17中巫觋准确探得吉刼之妻张氏的病由，并在帮助吉刼之完成生人休亡妻后，“张果愈”；例18中涉及到两个巫觋，其一无效且自身病死，另一巫成功逐除鬼魅，“病者即日皆安”；例24中巫觋用“金桥诀”，最后鬼魅“抑首屈服”；例22中村巫马氏子施法，成功收服消灭蛇怪，病者“两旬始安”；例26中巫觋探得童八八之妻子病由，从行文看应该取得了效验；例33中经巫觋考

① 欧阳守道：《巽斋文集》卷4《与王吉州论郡政书》

② 陆游：《剑南诗稿》卷1《病中作》。

③ 苏颂：《苏魏公文集》卷58《朝散大夫累增户部侍郎赵公墓志铭》。

④ 苏颂：《苏魏公文集》卷64《润州州宅后亭记》。

⑤ 夏竦：《洪州请断妖巫奏》，《全宋文》卷347。

⑥ 脱脱等：《宋史》卷334《刘彝传》。



治，“历数日始苏”；例34中巫觋灵验异常，“得以平安者甚众”；例39中江巫言成功收服消灭蛇怪，“逾月始平”；例45中经过巫觋禳解后，“女病良愈”。

巫觋疗治无效者，多达35例，其中大多数事例一言以蔽之。如例2中巫觋“束手莫能疗”，例5中巫觋“万方救疗之，竟不起”，例8中巫觋疗治“不少衰”，例10中巫觋救疗“无功”，例12中巫祝“厌胜百方，终莫能治”，例14中巫觋“拯疗不效”，例16中巫觋疗治“不能愈”，例22中巫觋“莫能展力”，例28中师巫考治“不效”，例32中师巫禳治“经年弗痊”，例35巫觋“极治悉不效”，例38中“群巫不能治”，例40中里巫“拯救不效”，例41中巫觋“百计弗效”，例44中巫祝“治禳弗效”，例46中巫师“禳解万端不效”，例48中巫者行法验治“皆弗效”。至于疗治无效的原因，其中不少事例有所揭示，概括起来有三：

其一，致祟原因不明，巫觋无能为力。如，例20中巫觋“无所施其伎”，原因在于“了不知何物为妖”；例31中巫觋“莫知为何等祟孽”，病者数月后病故。

其二，邪祟明确，巫觋法力不足以逐除邪祟。如，例3中秦昌龄阳寿已尽，巫觋无法改变命数，“至时果死”；例6中沈氏召巫治鬼，病未治好，反而招来鬼祟；例11中巫觋明知乃张五姑亡夫为祟，却无力逐除，结果病者最终死亡；例13中巫者汤发先跳跃作法，却反被“二圆石中其踝”，狼狈逃出；例17中孟生全家罹疫病，招村巫前来疗治，不想刚开始作法，巫觋自己生病，“归而死”，类似情况还发生在例47中的巫觋阎生身上；例19中巫探得乃“五通”或“木客”为祟，却不能予以逐除；例27中里巫范道钦“度非己所能治”；例36中巫觋逐除鬼魅不成，反遭其羞辱；例43中，巫觋探得吴翁之孙的病由，乃是因为吴翁讥谤佛教，却无力改变。

其三，巫觋弄虚作假。巫觋疗病的关键在于民众的崇信，而其逐鬼驱祟本不过是一套表演艺术，可一些巫觋连这种表演也学艺不精，轻易间便露出了马脚，以致不为人所信。如，例23中吴法师行骗术，吕椿年的幼子“亦自愈”；例41中巫觋一经陈俞的恐吓，便承认自己行骗的事实；例9中巫觋听说致病的鬼魅连道士都不能治伏，竟然吓得“皆莫敢至”。

宋代巫觋假托鬼神为人治病疗疾，其关于疾病原因的解释完全是想象出来的，其“实践”大多也不过是一种表演。其效验如何，完全有赖于病者及其家属的相信与否。或许，其中一些病者在接受治疗之后疾病减轻或消失



了——当然，主要靠的是心理作用，却未必皆有效。从上述效验与无效两组数据的比较中可见，宋代巫觋疗病的成功率非常低下，疗治无效的情况十分普遍。当然，人们并不会因此怀疑巫术的疗效，而往往将其归结为巫觋个人能力的不足，至多认为巫觋不如僧、道而已。

综上所述，巫觋仍是不少宋代民众患病后的求助对象，他们以医疗者的身份，参与到民间医疗的某些领域中，特别是与女性有关的内科性疾病，为民众解释疾病的缘由，通过禳解、逐除以及医药等疗治方法，试图帮助病者解除疾病的痛苦，尽管其疗效并不尽如人意，但的确作为宋代社会中一种医疗资源而存在，并起着一定的作用。至于他们在宋代民间医疗中的地位如何，还得从关于“信巫不信医”问题的讨论中加以评估。

## 二、宋代民众的“信巫不信医”

所谓“信巫不信医”，是指民众相信巫觋及其巫术而不相信医生以及医药。“信巫不信医”的问题由来已久，可以说随着春秋战国以来巫、医的分途就已经产生存在。早在西汉时，司马迁在《扁鹊仓公列传》中记云：“故病有六不治，……信巫不信医，六不治也。”<sup>①</sup>即将“信巫不信医”作为疾病不得疗治的六个原因之一。东汉时，王符针对社会中“信巫不信医”的现象批评说：“疾病之家，怀忧愤愤，皆易恐惧。……或弃医药更往事神，故至于死亡，不自知为巫所欺误，乃反恨事巫之晚，故荧惑细民之甚者也。”<sup>②</sup>

其实，“信巫不信医”的现象并非汉代所独有，它在宋代不仅依然存在，而且倘若仅从文献记载的情况来看，似乎比前代更为严重，成为当时一个突出的社会问题。<sup>③</sup>

### （一）“信巫不信医”之风

按理说，随着时代的发展、文明的进步和医疗水平的提高，巫风自当日渐消弭，可令人不解的是，“信巫不信医”现象在宋代不仅依然存在，问题似乎比前代还要严重。在宋代，“信巫不信医”之风盛行，相关记载大量见诸文献。为了讨论方便，笔者根据有关文献，整理成《宋代“信巫不信医”习俗地域分布表》（详见附表5-2）。

① 司马迁：《史记》卷105《扁鹊仓公列传》。

② 王符：《潜夫论》卷3《浮侈篇》。

③ 参见拙文《宋代“信巫不信医”问题探析》，《四川大学学报》2003年第6期，第106~112页。（另见中国人民大学复印资料《宋辽金元史》2004年第1期，第21~27页）



从分布表可见，“信巫不信医”的现象在宋代全国各地都不同程度地存在，其中以南方地区更为盛行。它不仅盛行于广南东西路、川峡四路等地处偏远、经济文化落后的地区，同样也存在于经济富庶、文化相对发达的两浙路、江南东西路、福建路，着实令人费解。不仅如此，其中不仅仅是普通民众，也包括不少士大夫家庭。如在南宋湖州归安县（治今浙江吴兴县），女巫游仙夫人为一方所信，县令黄莘对此批评道：“信巫不信医，此愚俗之病，衣冠右族，岂宜沦胥？”<sup>①</sup> 所谓“衣冠右族”，即指官僚士大夫人家。更不可思议的是，“信巫不信医”的事情竟然发生在医者身上。宣州孟生本人即为医者，“七月间阖门大疫，自二子始，婢妾死者二人。招村巫治之，方作法，巫自得疾，归而死。孟氏悉集一城师巫，并力禳禳，始愈。”<sup>②</sup> 又，天台县吴姓医者之女，神智不清，举止失常，将近一年时间不得好转，于是延请巫觋“禳解”<sup>③</sup>。

总的说来，“信巫不信医”现象在宋代各地、各个阶层中都不同程度地存在着，宋人王炎“不信医方可活人，但随巫语去迎神”<sup>④</sup>的诗句，生动地揭示了问题的严重性。

## （二）“信巫不信医”的原因

上文论及宋代巫觋参与民间医疗活动，但其疗效并不如人意，效验的比例相当低下。那么，为什么还有如此多的人包括官僚士人、医者“不信医方可活人，但随巫语去迎神”呢？对此，笔者以为主要缘于观念和现实两方面因素的综合作用。

### 1. 观念因素

对于民众“信巫不信医”的举动，宋代官僚士人往往首先将其简单归结为传统的信鬼尚巫习俗以及“愚民无知”。如，苏颂谓吴、楚之俗“大抵信机祥而重淫祀”<sup>⑤</sup>，周邦式上书称江南风俗“循楚人好巫之习”<sup>⑥</sup>。这种看法虽不无道理，但他们一般就事论事，少有人进一步探究其背后的成因。

民众“信巫不信医”观念的形成，是巫、医长期相互作用的结果。自古以来，人们在长期的生产生活实践中，常常被砍伤、摔伤或遭蛇虫咬伤，逐

① 袁燮：《絜斋集》卷14《秘阁修撰黄公行状》。

② 洪迈：《夷坚志》乙志卷17《宣州孟郎中》。

③ 洪迈：《夷坚志》补卷22《侯将军》。

④ 王炎：《双溪类稿》卷5《居民多疫为散药》。

⑤ 苏颂：《润州州宅后亭记》，《全宋文》卷1339。

⑥ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之67。



渐积累起疗治常见外伤病症的若干认识，并以经验中所掌握的某种草药特性对症下药，故治疗外伤的医疗知识日渐丰富。但是，对于诸多不易看见的病症，既不能准确解释其病由，草药又常常难以奏效，于是不自觉地将其与鬼神联系起来，认为这些疾病乃病鬼、瘟神作祟所致。

在上古社会中，巫、医不分，医术主要掌握在巫觋之手，治病疗疾成为巫觋主要职事之一。而在鬼神迷信观念浓郁的上古时代，巫觋治病采取占卜、致祭、诅咒、祈禳、驱疫等一系列歪曲处理的巫术方式，巫觋所掌握的有限医疗知识，为巫术主体所掩。春秋战国以后，随着巫术虚伪性的日渐暴露，巫术治病的习俗逐渐为有识之士所摒弃，中国古代医学逐渐走上独立发展的道路，并在时代变迁中取得了长足的发展，生病求医的观念也为愈来愈多的人所接受。然而，在医、巫的竞争中，医对巫非但并未取得压倒性优势，相反暴露出其自身难以克服的局限性。具体表现在如下三个方面：

首先，医、巫的混杂削弱了医学的权威。脱胎于上古巫术的中国古代医学，从来没有完全摆脱巫术的烙印，用药之际兼行巫术的医者大有人在。生活于两宋之际的方勺曾揭露说：“今之医者，急于声利，率用诡道以劫流俗，殆与穴坯挟刃之徒无异。”<sup>①</sup>可见，医者兼行巫术的事例在当时并非个案。缘于此，赵宋政府颁行了“医师疗疾，当按方论，若辄用邪法，伤人肤体者，以故杀伤论”<sup>②</sup>的禁令，透露出当时医、巫不分的严重性。前文述及，身为医者的宣州孟生、天台吴医在家人患病后，竟也求助巫觋。这种医者兼习巫术，甚至相信巫术的现象，影响相当恶劣，它不仅助长了医者在遇到疑难杂症时便转而求助巫术，从内部阻碍了医学的进一步发展，而且模糊了普通民众对医、巫的正确认识，削弱了医学、医药在民间医疗中的权威地位，从外部妨碍了民众对医药的接受。

其次，医学的不足彰显着巫术的“高明”。古往今来，疾病与医疗一直处于“魔高一尺，道高一丈”的相互竞争之中，中国古代医药卫生事业发展到宋代，无论在理论还是实践上都取得了突出成就<sup>③</sup>，对许多疾病的诊断以及疗治水平都有显著的提高，尤其表现在外伤性病症的疗治上。然而在面对诸多疑难杂症时，医者仍然束手无策，这在凸显医学疗效不足的同时，还将医学的局

① 方勺：《泊宅编》卷5。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷52，咸平五年八月“乙酉”条。

③ 参见郭声波：《宋朝官方医药卫生机构考述》，载四川联合大学古籍研究所、文化研究资料中心《宋代文化研究》第5辑，巴蜀书社1995年出版，第81页。



限性完全暴露在无助的病者面前，极大地刺激了病者及其家属对医学、医者的失望之情。的确，医疗的作用总是有限度的，况且当时医学发展的局限性远远超出我们今天的认识程度。即便现代医学，在20世纪30年代磺胺类药物和抗生素发明之前，对多数疾病尚且无法做到明确、快速而有效的治疗<sup>①</sup>，直到今天仍有艾滋病等难题尚未攻克，更何况数百年前的宋代呢！反观巫觋则不然，他们将疾病的原因归结为虚幻的鬼神，在他们面前，几乎没有疾病是不可疗治的，这就显得比医学、医者“高明”得多。

回顾上文“巫觋疗治的范围”问题的讨论，在48例涉巫“医案”中，仅有2例为外伤病症，其余皆为精神性疾病、妇产科疾病和疫病等内科性疾病。很显然，在这些领域，巫觋明显胜于医者。暂且不论其疗效如何，至少对于那些已经丧失希望，又向来秉持“宁信其有，不信其无”的中国古人而言，无疑有着巨大的吸引力，它不仅为病人带来痊愈的希望，同时也给病人家属提供了表达孝心、爱心或者应付社会舆论的可行渠道。不仅如此，与医者尊重客观事实不同，巫觋自有一套应付无效结果的种种说辞：倘若侥幸有效，他们将功劳归于自己；倘若无效且死，他们则将责任完全归咎于病人及其家属，或者认为病者先医后巫而得罪了神灵，或者认为病者心不诚而不为神灵所护佑，或者认为病者家属触犯某方面禁忌而导致法术不灵，或者认为病者阴过太多而不为神灵所原谅，或者干脆归咎于病者的命数、天数。总之，进退有据，应付自如，始终立于不败之地。对此，元人揭傒斯有一段精彩的记述，其云：

楚俗信巫不信医，自三代以来为然，今为甚。凡疾，不计久近浅深，药一入口不效，即屏去；至于巫，反复十数不效，不悔，且引咎痛自责。殫其财，竭其力，卒不效且死，乃交责之曰：“是医之误，而用巫之晚也”。终不一语加咎巫，而败恒归于医。效不效，巫恒受上赏，而医辄后焉。<sup>②</sup>

这种情况在宋代同样存在。哲宗绍圣二年（1095年），苏轼谪居岭南，有鉴于当地信巫不信医的陋习曾揭露道：

岭外俗皆恬杀牛，而海南为甚……病不饮药，但杀牛以祷，富者至杀十数牛，死者不复云。幸而不死，即归德于巫。以巫为医，以牛为药。间有饮药者，巫辄云：‘神怒，病不可复治。’亲戚皆为却药，禁医不得入

① 参见罗伊·波特等：《剑桥医学史》“中文版序言”，第4页、第208~209页。

② 揭傒斯：《文安集》卷8《赠医氏汤伯高序》。



门，人、牛皆死而后已。<sup>①</sup>

可见，在迷信观念的作用下，医学的局限性被无限放大，以致医、巫受到的待遇迥然不同，一方面是医药不被人接受，医者不得登门，“亲戚皆为却药，禁医不得入门”；另一方面却是巫觋被奉为上宾，礼敬有加，“效不效，巫恒受上赏”。

最后，对某些疾病巫术确有其疗效的片面感知。巫术和科学都是人类追求真理的产物，其中正确的就是科学，不正确的就成了巫术。巫术和科学虽然有正确与否之分，但两者都是人类在经验基础上进行联想和推理的结果。如果说在疗治外伤性病症上巫觋肯定不如医者的话，那么在疗治内科性特别是精神性疾病时则未必。承前所述，中国古代尤其是三代以后的巫觋，文化素质未必高，但绝对不愚钝，且或多或少地掌握了一定的医药知识。列维·斯特劳斯曾指出：“萨满并非是完全缺乏经验知识和试验技术的，这一点也可以部分解释他的成功。”<sup>②</sup>从某种程度上说，巫觋可能不是合格的医疗者，却往往是出色的心理治疗师，他们不仅谙熟迷信民众的疾病心理，而且善于察言观色，揣摩病者的心理。许多精神性疾病，本身就是心理因素引起的。缘于此，在面对心理性疾病患者时，巫觋恐怕并不比医者逊色，他们的疗法甚至与现代心理医学有异曲同工之妙。具体疗病过程中，他们往往比医者更能顺应民众的迷信心理，首先将疾病的原因归结于鬼怪、物怪为祟，取得病者及其家属的信任，然后通过禳解、逐除的巫术手段，象征性地消除导致患者致病的邪魅，解除病者的心理负担，最后，辅之以一定的药物。《夷坚志》中乐平螺坑市的江巫治病<sup>③</sup>，可谓这方面的典范，取得了不错的疗效。其实，在这个过程中，医药亦起了一定的作用，但已为巫术所掩，一般人不能分辨，误以为只是巫术在起着作用。英国学者基思·托马斯认为，在原始民族中，“巫术和技术往往是同时并存的”，巫术疗病的成功“应该部分地归功于有时与巫术疗法结合在一起的实用疗法”<sup>④</sup>。

必须指出的是，我们说巫觋或多或少地掌握了某些医疗技术，并不意味着我们对他们的完全肯定。在科学已经成为人类共识的今天，巫术必然成为阻碍科学普及和发展的绊脚石，即便巫觋疗病中的心理功能，也完全可以通过科学

① 苏轼：《苏轼文集》卷66《书柳子厚〈牛赋〉后》。

② 列维·斯特劳斯著，谢维扬等译：《结构人类学》，第192页。

③ 参见洪迈：《夷坚志》三志辛卷5《程山人女》。

④ 基思·托马斯著，芮传明译：《巫术的兴衰》，第38~39页。





的心理学和心理疗法而获得进一步的发展和应用。但无论如何，就当时社会而言，巫覡在诸如心理性疾病这样的疑难杂症疗治上的偶获成功，不仅提高了个体巫覡在民间医疗中的声望，也坚定了迷信者对巫术的信奉。

民众正是基于上述观念和认识，使得他们生病后在实践上有了“信巫不信医”的选择。宋人龚鼎臣在论及当时巴楚之地信巫不信医之风泛滥的原因时，作了更精辟的分析。他说：

巴楚之地，俗信巫鬼，实自古而然。当五气相沴，或致吏疫之苦，率以谓天时被是疾，非医药所能攻，故请祷鬼神无少暇，鸡豚鸭羊之荐，惟恐不丰。殆其不能，则莫不自咎事鬼神之未至。或幸而愈，乃曰由祷之勤也，荐之数也，不然，乌能与天时相抗乎？……其患非它，由覡师之胜医师耳！呜呼！覡者岂能必胜诸医哉？其所胜之者，盖世俗之人，易以邪惑也。<sup>①</sup>

龚鼎臣将民众“信巫不信医”的原因归结为：“其患非它，由覡师之胜医师耳！呜呼！覡者岂能必胜诸医哉？其所胜之者，盖世俗之人，易以邪惑也”，可谓一语中的，至为精辟，道出了迷信观念在其中的关键作用。所以，只要人们的迷信观念不改，医学水平未有根本的提高，“信巫不信医”的现象就不会消弭。

对鬼神致病以及巫覡善于用巫术疗病和医者的医药疗病并不高明的观念与看法，在千百年流传中不断被强化，在人们头脑中根深蒂固，并在一定条件下向俗信转化，成为一种风俗习惯。所以在上述事例表中，文献述及宋代某地的“信巫不信医”，并非将其作为个案看待，而是视为一种习俗。如，在淮南，舒州“县俗习，病不知医，独用巫治”，蕲州“俗右鬼，有病用巫不用医”；在两浙，“吴越之俗……屏医却药，断除酒肉，一听于神”；在江南，“江南风俗……一有疾病，屏去医官，惟巫之信”，饶州“俗好巫……病者宁死不服药”，虔州“俗尚巫鬼，不事医药”；在荆湖，“荆楚之俗自古信师巫……有疾病，不敢求医药，专信其下禁”，鄂州“俗计利而尚鬼……病者不药而听于巫”；在四川，戎州“俗不知医，病者以祈禳巫祝为事”，广安军“俗信巫，疾病不加医药”，巴州“俗尚鬼而废医，惟巫言是用”；在福建，“闽俗左医右巫，疾家依巫索祟”，邵武军“俗鬼而不医”，建州“俗不饵药，惟以巫祝为尚”；在广南，“俗又好巫尚鬼，疾病不进药饵”，梅州“俗信巫尚鬼，舍医即

<sup>①</sup> 吕祖谦：《宋文鉴》卷127《述医》。



神”，琼州“俗皆恬杀牛……病不饮药……幸以巫为医，以牛为药”。习俗不过就是观念的外化，它一经形成，就会对遵从这种习俗的人的行动产生莫大的规范作用和影响力。所以，在地域风俗习惯的影响和作用下，“信巫不信医”之于宋代迷信的民众，必然犹如条件反射般地接受，再也不存在对与错之分。

## 2. 现实因素

除观念上的原因外，“医药不足”被宋代一些官僚士人视为民众“信巫不信医”的现实原因。这种因“医药不足”而导致民众“信巫不信医”的论点早在南朝时就有人提出。南朝刘宋人周朗曾谈到：

凡鬼道惑众，妖巫破俗，触木而言怪者不可数，寓采而称神者非可算。……又针药之术，世寡复修，诊脉之伎，人鲜能达，民因是益征于鬼，遂弃于医，重令耗惑不反，死夭复半。今太医宜男女习教，在所应遣吏受业，如此故当愈于媚神之愚，惩艾腴理之敝矣。”<sup>①</sup>

由此可见，周朗将巫风之炽盛归诸于医药之不发达，人民在疾病之时，只好求助于巫觋。为此他提出，要消除社会崇信巫觋的风俗，只有强化医学教育，使民众能真心接受专业医者的服务。

其实，宋代又何尝不是如此呢？中国古代医学发展到宋代，的确取得了相当的成就，加之两宋政府亦远比前代重视医学的发展和医药知识的普及，生病求医日渐深入人心。然而，重医兴药政策的成效并不理想，正如哲宗时右正言虞策所说：

嘉祐诏书复开元故事，郡置医生，熙宁以来，县亦如之。然郡县奉行未称诏旨，有医生之名，无医生之实，讲授无所，传习未闻。今之要藩大郡或罕良医，偏州下邑，遐方远俗，死生之命委之巫祝。纵有医者，莫非强名，一切穿凿，无所师法，夭枉之苦，何可胜言？<sup>②</sup>

朝廷虽有重医兴药的发展政策，可地方官阳奉阴违，致使重医政策的效果并不理想：在质量上，“有医生之名，无医生之实”的情况比比皆是，纵有医者之名，不过是挂名而已，庸医害人，良医难求；在数量上，即使“要藩大郡或罕良医”，边远之地的情况可想而知，只好“死生之命委之巫祝”。一言以蔽之，医疗资源匮乏。

与医疗资源的匮乏不同，宋代社会中巫术资源相当充裕，暂且不论僧人、

<sup>①</sup> 沈约：《宋书》卷82《周朗传》。

<sup>②</sup> 李焘：《续资治通鉴长编》卷472，元祐七年四月“丙子”条。



道士，单说巫觋，队伍就相当庞大，他们在数量上远远超过专职医者。这种局面，为“信巫不信医”的泛滥提供了客观上的可能。具体分析，主要表现为如下三种情况：

首先，有医可求但舍医求巫。病者之所以舍医求巫，原因之一在于担心庸医害人而不愿求。一般来说，从巫容易从医难，学习医术数年未必有所成，这不仅造成医者数量有限，而且质量也缺乏保证。所以在宋代医者队伍中，庸医大量充斥其间。这些庸医，或者学艺不精，无法对症下药，害人不浅，如程颐曾谈到：

庸医辈恣其盲妄，无所忌憚，杀人如麻。耳目所闻见，士大夫为庸医反阴阳、背方论而杀之者，不可胜数。况天下之大，民庶之众，可胜言哉！<sup>①</sup>

范祖禹就曾经听闻这样的事例，说京师一些庸医治病不看症状，随便散药，故饮药者多死<sup>②</sup>；或者不务正业，因贪慕钱财，竟背弃医道，兼用巫术，揭傒斯曾说：“故医之稍急于利、信于人，又必假邪魅之候以为容，虽上智鲜不惑。”<sup>③</sup>苏轼也提及，其乡里有因为病寒而咳嗽者，医者以为有蛊祟，不治且杀人。<sup>④</sup>这些庸医的作为，极大地败坏了医名，令不少病者望医生畏，不愿就医。原因之二在于巫觋的恐吓令病者不敢求医。在宋代的医、巫之间不仅仅是观念、疗法上的竞争，更是事关生计的斗争，然而医者人少艺薄，而巫觋人多势众，彼此之间形成一种此消彼长的关系。巫觋往往充分利用民众的迷信思想，假借神意，故弄玄虚，加剧人们的心理负担，吓得不敢求医。如在南宋江阴军，“民事瘟神谨，巫故为阴庀复屋，塑刻诡异，使祭者凛慄”<sup>⑤</sup>。在福州，“每一乡率巫姬十数家，奸民与为道地，遇有疾病，扣为表里，既共取其货资，又使其不得访医问药以死。”<sup>⑥</sup>在常州，据《夷坚志》载：

张子智知常州。庆元乙卯春夏间，疫气大作，民疾者十室而九。张多治善药，分诸坊曲散给，而求者绝少，颇以为疑。询于郡士，皆云此：“此邦东岳行宫后有一殿，士人奉事瘟神，四巫执其柄。凡有疾者，必使

① 程颐：《上谢帅师直书》，《全宋文》卷1754。

② 范祖禹：《救疾病札子》，《全宋文》卷2139。

③ 揭傒斯：《文安集》卷8《赠医氏汤伯高序》。

④ 苏轼：《盖公堂记》，《全宋文》卷1967。

⑤ 叶适：《水心文集》卷23《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》。

⑥ 梁克家：《淳熙三山志》卷9《公廨》。



来致祷，戒令不得服药，故虽府中给施而不敢请。”<sup>①</sup>

可见，在南宋宁宗庆元元年（1195年）春夏间常州（治今江苏常州）发生的这次瘟疫事件中，知州张子智曾“多治善药”，以备民病之需，可“求者绝少”。经打听，原来是巫医作怪，他们假借瘟神恐吓民众，“凡有疾者，必使来致祷，戒令不得服药，故虽府中给施而不敢请”。在巫觋的欺诈恐吓下，医药成为摆设，根本不为民众所接受。据《独醒杂志》卷二载：“夏英公帅江西两月，时豫章大疫。公命医制药分给居民。医请曰：‘药虽付之，恐亦虚设。’公曰：‘何故？’医曰：‘江西之俗尚鬼信巫，每有疾病，未尝亲药饵也。’”北宋江西籍诗人黄庭坚有诗云：“炎洲冬无冰，十月雷虺虺。及春虐疠行，用人祭非鬼。巫师司民命，药石不入市。”<sup>②</sup>在饶州（治今江西上饶市），竟然出现了“疾疫流行，病者宁死不服药”<sup>③</sup>的现象。

其次，无钱求医而谒巫代医。即便有医可求，费用也是普通民众不能不考虑的。从宋代文献记载可见，在那医疗资源相对匮乏的时代，求医买药的代价相当昂贵。南宋人王迈又有诗云：“爱女有家后，沉痾未下床。闻巫羞左道，市药探空囊。”<sup>④</sup>其中“闻巫羞左道，市药探空囊”两句，折射出当时不少人以迷信巫医为耻却又无钱求医买药的事实。据《宋史》卷四五六《侯可传》载，士人郭行向好友侯可求助说：“吾父病，医邀钱百千，卖吾庐而不售。”可见，在沉重的赋役负担下，宋代普通人家平时的生活已难以维持，更无力承担昂贵的医药费用，以至士人之家也在所难免。求医难、买药贵的现状妨碍了民众接受医药治疗。虽然，从当时的记载来看，请巫祈禳的花费亦不在少数，不过这些记载大多出自反对这种做法之人的口中笔下，其中难免有夸大之嫌。不难想见，就一般情况而言，祈禳应该要比请医用药节省费用。因为巫觋多为乡里之人，他们了解病家的经济状况，在报酬上自然也会量财收取，不会太过分。因此一般人家有能力支付，加之邀请相对方便，招之即来。了解这一点，便不难理解当时不少人家谒巫代医的苦衷。

第三，无处求医而就近求巫。北宋医疗资源的匮乏是不争的事实，正如虞策所说的，“要藩大郡或罕良医”，偏远落后地方的情况更可想而知了。而巫觋则不然，不仅数量多，而且不论繁华城市还是偏僻乡村，无处不在。他们居

① 洪迈：《夷坚志》支戊卷3《张子智毁瘟庙驱巫》。

② 黄庭坚：《山谷集》卷4《次韵定国闻苏子由卧病绩溪》。

③ 脱脱等：《宋史》卷356《蒋静传》。

④ 王迈：《臞轩集》卷14《爱女》。



于普通人家的左邻右舍，招之即来，方便易行。如此一来，许多民众因无处求医而就近求巫，客观上造成信巫不信医现象的大量出现。从上述事例表可见，李心传记载广南风俗说：“岭南无医，凡有疾病，但求巫祝鬼，束手待毙。”<sup>①</sup>王象之记高州说：“绝无医药，土人遇疾，惟祭鬼以祈福。”<sup>②</sup>又记琼州云：“俗无医，民疾病但求巫祝。”<sup>③</sup>这种缺医少药的情况同样见于福建、四川。南宋人陈渊谈及南剑州沙县（治今福建沙县）的情况时说：“所居去城市稍远，俗不饵药，惟以巫祝为尚。”<sup>④</sup>既然无医药可求，当然只能就近求巫祷神了。泉州安溪（治今福建安溪县）县令陈宓在劝民文中说：

然医药之利，民所未知，盖缘山乡僻远，仓猝有疾，求药于百里之外，药又非真，如服土壤。以病深之人，服不效之药，此医药之功，所以未收，巫鬼之惑，所以益甚，而人丁所以未繁也。<sup>⑤</sup>

可见，在诸如安溪这样的穷乡僻壤之地，很难获得医药，即便有，亦为假药，根本无效，这就在客观上为巫觋参与疗病提供了空间。又，李复记夔州情况说：“居重山之间，壅蔽多热，又地气噫泄而常雨，土人多病，瘴疟痛脾泄略与岭南相类，他处药材皆不至，市无药肆，亦无学医者，其俗信巫而不求医。”<sup>⑥</sup>此外，朱昱曾谈到：“江南病疫之家，往往至亲皆绝迹，不敢问疾，恐相染也。药饵食欲，无人主张，往往不得活。”<sup>⑦</sup>可见，在瘟疫泛滥之际，一些医者鉴于其强传染性，不敢以身犯险，致使病者“药饵食欲，无人主张”，陷入无处求医的尴尬困境。显然，由于医者的失职，巫觋乘虚而入。如龚鼎臣谈到，在巴楚之地，“得病之家，惧相迁染，子畏其父，妇避其夫。若富财之人，尚得一巫觋守之；其穷匮者，独僵卧呻吟一室而已。”<sup>⑧</sup>

通过上述讨论可见，宋代民众“信巫不信医”的原因十分复杂，在此将其归结为观念和现实两方面因素，也不过是从概括意义上来讲。

### （三）“信巫不信医”的问题

如果单从文献记载的数量、影响而论，宋代“信巫不信医”之风似乎远

① 李心传：《建炎以来系年要录》卷159，绍兴十九年五月“辛酉”条。

② 王象之：《舆地纪胜》卷117《广南西路高州·风俗·形胜》。

③ 王象之：《舆地纪胜》卷124《广南西路琼州·风俗·形胜》。

④ 陈渊：《默堂集》卷21《陈伯瑜宣义行状》。

⑤ 陈宓：《复斋集》卷20《安溪县劝民服药戒约巫师文》。

⑥ 李复：《潼水集》卷6《夔州药记》。

⑦ 朱昱：《猗觉寮杂记》卷下，收于《笔记小说大观》第6册。

⑧ 吕祖谦：《宋文鉴》卷127《述医》。



比前代更加严重，成为当时一个突出的社会问题，并引起上自朝廷、下至官僚士人的普遍关注。对此，笔者以为，如果说“信巫不信医”是宋代社会中一个突出的社会问题不假，但说它远比前代更加严重则根本不能成立，也不符合历史事实。

中国历史进入赵宋以后，宋太祖、宋太宗不仅自身谙于医药，而且对其大加倡导，其后的诸帝虽不能与之相比，但重医传统相沿不改，采取了一系列发展医药事业的措施。<sup>①</sup>例如政府设立了各类医疗机构和救济措施，建立培养医学人才制度，整理、编辑和刻印各种医书、方论，<sup>②</sup>以至清代《四库》馆臣作出了“有宋一代于医学最为留意”<sup>③</sup>的论断，足以说明赵宋政府对医药卫生事业之重视。经过政府和各阶层的努力，两宋医疗水平进一步提高，无论在理论还是实践上都取得了突出的成就，<sup>④</sup>医药知识得到了前所未有的推广，生病求医的观念日渐深入人心。

然而，据上述事例表，在宋代大多官僚士人的口中笔下，“信巫不信医”似乎成为某些地方民众疾病后的普遍现象，其实不然。面对疾病困扰时，民众有多种选择，道士、僧尼、巫觋和医者都可能成为其求助对象。宋代南宋初年官员黄庶曾谈到：

一旦疾作，或有不之医，其所先惟禳也，惟祷也，不及诸佛，则即诸老，即诸巫也；而请焉，即诸佛，即诸老，即诸巫也；不可为，而疾日加深，始医之求。<sup>⑤</sup>

在此，尽管医排列在佛、老、巫之后，直到前三者皆“不可为，而疾日加深”才会去求医。然则只要稍微留意作者说话的前提——“或有不之医”，便不难明白，这种情形并非普遍现象，它只是少部分病者的行为。言外之意，当时人的普遍做法还是先医而后才及于其他。又，据《宋代巫觋疗病事例表》考察分析，在全部48例涉巫“医案”中，尽管召巫而不及医者多达31例，但医、巫并举者亦有17例。进一步分析17个“医巫并举”事例，其中明确提到“先医后巫”者3例：例13中“医者黄通理持药至，夺而覆之，仓皇却走，

① 参见李经纬：《北宋皇帝与医学》，《中国科技史料》1989年第3期，第3页。

② 参见朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜：《辽宋西夏金社会生活史》，第294~302页。

③ 永瑢等：《四库全书总目提要》卷103《医家类一》。

④ 参见郭声波：《宋朝官方医药卫生机构考述》，载四川联合大学古籍研究所、文化研究资料中心《宋代文化研究》第5辑，巴蜀书社1995年出版，第81页。

⑤ 黄庶：《伐檀集》卷下《杂文·述药》。



飞石搏其脑，立死。巫者汤发先跳跃作法，为二圆石中其踝，匍匐而出”；例17中“医不能治。其母深忧之，邀巫媪测视”；例21中“疗治无良医，乃载诣常州。……招医巫诊治”。其余14例虽然“巫”与“医”并提，但在实际医疗过程中却有时间先后之分，从具体表述用语的差别来看，其中只有2例将巫放在医之前：例8中“呼巫访药治之”，例35中“求巫医数十”。另外15例皆将“医”置于“巫”之前：例2中“医巫束手莫能疗”，例3中“呼医巫络绎”，例5中“迎医召巫”，例10中“医巫救疗皆无功”，例14中“医巫拯疗不效”，例16中“医巫不能愈”，例20中“医巫无所施其伎”，例22中“访医召巫”，例23中“医祷备至”，例24“医巫不能治”，例29中“召医巫疗拯”，例31中“医巫在前，莫知为何等祟孽”。由此观之，即便不敢肯定地说这些病者及其家属是在医者疗治无效的情况下才选择巫覡，至少可以肯定他们在信巫的同时并不排斥医者，换句话说，病者在一般情况下亦相信医者及其医药。很显然，“信巫不信医”现象在宋代看似普遍化，实乃官僚士人夸大其辞的产物。

缘于此，不论从理论还是实践上讲，宋代的“信巫不信医”问题绝不会比前代更严重，它之所以成为宋代一个引人注目的社会问题，原因不在其本身而在于外部，摘要言之，宋代医学的极大发展是其重要原因之一。

皇帝的倡导、政府的重视，在推动宋代医学发展以及医药知识普及的同时，也深刻地改变了社会尤其是官僚士大夫对医学的态度。在宋代，官僚士人大多不再视医学为末学小技，不少人在业儒的同时亦兼习医术，如乐平士人李忠，“少虽以家责夺举子之学，而于经传多所贯综，闲居养生，阅岐伯仲景之书，遂妙于用药。”<sup>①</sup> 北宋名臣范仲淹，早年甚至有不为“良相”，即为“良医”的人生志向。<sup>②</sup> 左元丰在其《风科集验名方·序》亦曰：“达则愿为良相，不达愿为良医。良医固非良相比矣，然任大责重，其有关于人之休戚则一也。”惟其如此，当时不乏因科举不顺而弃仕从医的士人，如《宋史·崔与之传》载：“（崔世明）试有司连黜。每曰：‘不为宰相，则为良医。’遂究心岐黄之书，贫者疗之不受直。”至于儒而知医、儒而兼医的人则更为常见。北宋名相王安石说：“为天下如医方，若寒时虽纯用马头、附子、硫磺不为过热，热时虽纯服大黄、朴硝不为过寒。陛下当察时病所在而劝沮，其缓急不可以不

① 王之道：《相山集》卷29《故李公孝先墓志》。

② 吴曾：《能改斋漫录》卷13《文正公原为良医》。



应病也。”<sup>①</sup>可见，王安石通晓不少医药的药名、药效、药理，并恰如其分地将它们融于治国之道的讨论中，说明他具有一定的医学素养。再如沈括，在攻读经史之余，一生留意医药良方的搜集、整理和研究，不仅在其《梦溪笔谈》一书中多有论述，还自编有《灵苑方》和《苏沈良方》两部医书。<sup>②</sup>诸如沈括这样留心医药、搜集医方和编纂医书的人在宋代官僚士人中不在少数。<sup>③</sup>

“信巫不信医”并非宋代特有的现象，春秋战国以来，它便存在于中国社会。自此以往，尽管历代不乏揭露巫医之谬及信巫不信医之害的有识之士，但势单力薄，其微弱的呼声不足以改变巫医在朝野存在的合法性，致使许多人即使深受其害，亦是习以为常，不以为怪，自然也不会视其为一个社会问题。不过，这种情形到宋代发生了改变，随着宋代医学发展以及医药知识的普及，尤其是宋代官僚士人医学素养的大大提高，使得他们对鬼神致病以及巫覡疗病活动等问题的认识得到相应的提高。因而在他们的为官施政活动中，能够自觉地抵制“信巫不信医”的陋俗。如南宋官员胡颖，“性不喜邪佞，尤恶言神异，所至毁淫祠数千区以正风俗”<sup>④</sup>，他在审判李姓学谕状告巫覡黄六师诅咒自己的父亲而令其致病一案中，在严惩黄六师的同时，又认为李姓学谕也应当受到责备，理由是：

既为士人，当晓义理，岂不知人之疾病，或因起居之失节，或因饮食之过伤，或因气血之衰，或因风邪之袭，但当惟医药之是急，不当于鬼神而致疑。而乃谓其父病之由，起于师巫之咒，钉神之肋，则父之痛在肋，钉神之心，则父之痛在心，此何等齐东野人之语，而发于学者之口哉！<sup>⑤</sup>

在这个案件中，胡颖从医学的角度，认为巫覡的诅咒能致病的说法归于“齐东野人之语”，实乃荒诞不稽。在他看来，巫覡既不能致病，同时也不能治病，之所以惩处巫覡，在于其“执左道，假鬼神，乱政疑众”。

与前代相比，北宋疆域大为缩小，南宋偏居江南一隅，加之在与北方马背上的民族的战争中又屡战屡败，赔款不断，这一切迫使赵宋统治者不得不将更多精力放在对南方地区的开发经营上。这些地区恰恰是汉唐以来政治、经济、文化相对落后之地，缺医少药的情况十分严重，尚巫之风相沿成俗。于是，在

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷216，熙宁三年十月“甲戌”条。

② 徐规：《沈括前半生考略》，载徐规《仰素集》，第284页。

③ 马伯英：《中国医学文化史》，第480页。

④ 脱脱等：《宋史》卷416《胡颖传》。

⑤ 《名公书判清明集》卷14《巫覡以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》。





地域开发力度不断加大的背景下，在医学素养有了相对提高以及缘于理学兴起而道德责任感空前高涨<sup>①</sup>的宋代官僚士人眼中，以往被视为当然的“信巫不信医”习俗变成一种陋俗、一个社会问题，成为官僚士大夫“同风俗、一道德”的重要内容。大量像上述胡颖那样的官僚士人积极利用政治和舆论的力量，与“信巫不信医”的陋俗展开斗争。不仅如此，其中不少官员在辖区惩巫扬医的基础上，还上书朝廷，要求颁行禁令予以禁止。在官员与士大夫、地方与朝廷的互动中，一场声势浩大、前所未有的整治“信巫不信医”陋俗的活动在宋朝朝野兴起开展（详见第六章有关章节）。

当代学者葛兆光先生谈及宋代“杀人祭鬼”问题时指出：

关于“杀人祭鬼”这种记载在历史文献中再次大量出现的时代，恰恰证明，正是这一风俗受到了主流社会关注和警惕，并对它进行了强烈抵制的时代。一种文化现象只有当它成为“异常”时它才会“凸显”出来为历史关注，而在古代中国，一种文化现象也常常是在它被文明遏制的时候，它才会被主流历史编撰家作为可以骄傲的事情记载下来。<sup>②</sup>

议论可谓精当。考之宋代“信巫不信医”的问题，又何尝不是如此。信巫不信医及其危害尽管不是宋代特有的现象，但对这个问题予以高度关注却始于赵宋。正因为如此，在当时文献中对此类丑恶的社会现象才有了广泛的揭露，对官员们禁巫、兴医活动的事迹和成效才有了更多的肯定和记载。因而，关于宋代民间信巫不信医问题在文献中有较多记载的现象，从某种程度上讲，与其说缘于问题本身，倒不如说是因为这一问题为赵宋政府或者当时主流社会所关注使然，绝不表明它比前代更为严重。

### 第三节 小 结

从现代科学的角度上讲，巫觋不过是一群骗子，其巫术活动只是一套骗人的把戏，他们的种种活动根本不可能产生任何实际效果。然而，在迷信思想依然笼罩下的社会时代，情况并非如此简单。

宋代巫觋立足传统的信仰观念以及民众生活的实际需求，充分利用其居于民众左邻右舍的优势，深入到民众的日常生活与信仰世界中，通过种种技能，

<sup>①</sup> 参见葛兆光：《中国思想史》第二卷，第356～386页。

<sup>②</sup> 葛兆光：《中国思想史》第二卷，第367页。



服务于民众，起着规范民众日常生活行事、化解民众信仰危机的重要作用。对于不少迷信的民众来讲，巫觋是自己日常生活不可或缺的组成部分，是自己信仰生活的调节者。这在巫觋与民间医疗的领域表现得尤为突出。

巫觋自上古以来就承担着医疗者的角色，这种传统历汉唐以来不改。通过上述讨论，我们似乎可以肯定，在两宋民间医疗中，巫觋依然扮演着重要的角色，他们借助鬼神致病的疾病观，活跃在与妇女儿童有关内科性疾病以及传染性瘟疫等疾病领域，为病者解释疾病的原因，通过禳解、逐除以及医药等疗治方法，试图帮助病者解除疾病的痛苦，尽管其疗效并不尽如人意，但的确作为宋代社会中一种医疗资源而存在，起着一定的作用，这从宋代“信巫不信医”习俗的大量存在中可见一斑。

中国古代医学发展到宋代，由于政府的提倡以及官僚士人的重视，医学水平得到了极大的提高，医药得到了前所未有的推广，然而仅从文献记载来看，“信巫不信医”问题似乎比前代更加严重，成为一个备受朝野关注的社会问题。对此，笔者认为应该从两个方面来理解，一方面，必须承认，缘于根深蒂固的迷信观念，加之医学本身的局限以及宋代医疗资源尚不充裕，巫觋在某些疗病领域偶有成效以及人多势众，因此“信巫不信医”的现象在部分迷信的民众中的确依然存在。然而，这种现象随着医学的发展以及医药的推广而大有改善，如南宋初年大臣李光谈到：“自兵兴以来，北人多流寓二广，风俗渐变，有病稍加医药，不专巫祝之事。”<sup>①</sup> 再从宋代民众疾病的实际治疗活动来看，生病求医的观念比前代更加深入人心，先医后巫或者医巫并举日渐成为部分迷信者的疾病治疗模式。另一方面，“信巫不信医”在宋代成为一个社会问题，与其说缘于问题本身，倒不如说是因为这一问题为官僚士人以及赵宋政府所普遍关注使然。

<sup>①</sup> 李光：《庄简集》卷7《跋再刊虞世必用方》。



## 第六章

### 社会秩序的捣蛋鬼：宋代巫覡的官方定性

对于某一问题，缘于立场的不同，不同的社会群体自有不同的看法，并努力证明自己观点的合理性，中国古人在巫覡观上亦同样如此。如果说，普通民众出于信仰和生活的需要而肯定巫覡存在的合理性，那么，官僚士人以及朝廷则从儒家思想以及国家政治统治的需要出发，对巫覡存在的合理性提出怀疑乃至否定。不过，自春秋战国迄隋唐五代，中国古代巫覡与国家的关系总体维系在一个相对稳定的格局之中：巫覡日渐远离国家政治舞台而沦落至民间，尽管他们在民间的存在及其活动偶尔遭到部分有识的官僚士人的揭露抵制，乃至受到朝廷诏令的禁抑，但由于官僚士人与朝廷对巫覡问题尚未形成共识，更缺乏合力的行动，所以巫覡对国家政治生活的影响始终衰而未绝，在民间的活动总体上合法存在，较少受到国家政治力量的直接干预。不过，这种格局在进入宋代以后发生了改变。

#### 第一节 从夏竦洪州禁巫说起

在中国历史上，历代不乏抑巫、惩巫、禁巫的事例，每每及于这个话题，人们首先想到的必然是战国时期魏国官员西门豹在邺地（治今河北临漳县）惩治女巫的故事。其实，就其事件本身的影响和意义而言，远远不能与北宋夏竦的洪州禁巫事件相比。

夏竦（985～1051）字子乔，宋江州德安（治今江西德安县）人。以父死国事，授丹阳主簿。景德四年（1007年）举贤良方正科，累迁知制诰。天禧初，坐事降知黄州，徙邓、襄州。仁宗天圣元年（1023年）初，徙知洪州。在任期间，厉行禁巫。对于这一禁巫事件，《宋史》夏竦本传记云：“洪俗尚鬼，多巫覡惑民，（夏）竦索部中得千余家，敕还农业，毁其淫祀以闻。诏



江、浙以南悉禁绝之。”<sup>①</sup> 记事简略，语焉不详，不知其所以然。不过，其他文献中对于这一事件多有所及<sup>②</sup>，综合这些记载，大概可以将整个事件的起因、经过、结果及影响较为完整地勾画出来。

洪州，即今江西南昌市，地处长江流域的鄱阳湖平原。春秋战国时，属楚地，信鬼尚巫之风炽行。入汉后，置豫章郡。东汉顺帝时，栾巴出任豫章太守，鉴于“郡土多山川鬼怪，小人常破资产以祈祷”的局面，乃“悉毁房祀，剪理奸巫”，取得了“妖异自消”<sup>③</sup> 的成效。当然，“妖异自消”之类的用语不过是中国古代历史编撰家惯用的手法，其实际效果颇令人怀疑。

降至宋代，洪州巫风依然盛而不衰。对此，夏竦有着切身的感受，他在《禁淫祀》一文中揭示道：

（洪州）黔黎无识，黷神右鬼；妖巫凭之，诈降灵异；元元从之，祈禳厌胜。且鸡豚醴酌，祀无名土木。贫者货鬻，以供祭赛。村聚里闾，庙貌相望；春夏秋冬，歌舞荐仍；民产益薄，而蚕食滋甚。<sup>④</sup>

在文中，夏竦揭露了当地巫觋利用民众的迷信，鼓惑民众以丰盛的牺牲祭祀鬼神，造成村落之间祠庙林立，民众财产日益减少的现实。夏竦洪州禁巫的起因，南宋初年学者曾敏行记云：

夏英公帅江西两月，时豫章大疫，公命医制药分给居民。医请曰：“药虽付之，恐亦虚设。”公曰：“何故？”医曰：“江西之俗尚鬼信巫，每有疾病，未尝亲药饵也。”公曰：“如此则民死于非命者多矣，不可以不禁止。”遂下令捕巫者，杖之，其著闻者黥隶他州。一岁，部内共治一千九百余家，江西淫巫自此遂息。<sup>⑤</sup>

所谓“新官上任三把火”，就在夏竦走马上任不久，洪州遭遇大瘟疫，有心予以救助，却为巫觋的鼓惑及民众的愚昧所阻，于是便有了他在当地厉行禁巫的活动。

关于夏竦洪州禁巫事件，在他给朝廷的奏疏——《上仁宗乞断妖巫》中有比较全面的反映。全文内容为：

① 脱脱等：《宋史》卷283《夏竦传》。

② 其他主要有：李焘《续资治通鉴长编》卷101天圣元年十一月“戊戌”条，赵汝愚《宋朝诸臣奏议》卷98《上仁宗乞断妖巫》，吕祖谦《宋文鉴》卷43《洪州乞断妖巫》，徐松《宋会要辑稿》礼20之12，曾敏行《独醒杂志》卷2，夏竦《文庄集》卷13《禁淫祀》以及卷15《洪州乞断妖巫》等。

③ 范曄：《后汉书》卷57《栾巴传》。

④ 夏竦：《文庄集》卷13《禁淫祀》。

⑤ 曾敏行：《独醒杂志》卷2。



臣闻左道乱俗，妖言惑众，在昔之事，皆杀无赦。盖以奸臣逆节，狂贼乱规，多假鬼神摇动耳目。汉之张角、晋之孙恩，偶失防闲，遂至屯聚。国家宜有严制，以肃多方。

窃以当州东引七闽，南控百粤，编氓右鬼，旧俗尚巫。在汉桑巴，已尝剪理。爰从近岁，传习兹多。假托祝祥，愚弄黎庶，剿绝性命，规取货财。皆于所居塑画魑魅，陈列幡帜，鸣鼓击角，谓之神坛。婴孺襁褓，诱令寄育，字曰“坛留”“坛保”之类。及其稍长，则传习妖法，驱为童隶。民之有病，则门施符篆，禁绝往还，斥远至亲，屏去便物。家人营药，则曰神不许服；病者欲食，即云神未听飧，率令瘦人死于饥渴。洎至亡者服用，又言余祟所凭，人不敢留，规以自入。若幸而获免，家人所资，假神而言，无求不可。其间有孤子单族、首面幼妻，或绝户以图财，或害夫而纳妇。浸淫既久，习熟为常，民被非辜，了不为怪。奉之愈谨，信之愈深，从其言甚于典章，畏其威重于官吏。奇神异像，图绘岁增；邪策妖符，传写日夥。小则鸡豚致祀，敛以还家，大则歌舞聚人，俊其余胙。婚丧出处，动必求师。劫盗斗争，行须作水。蠹耗衣食，眩惑里闾，设欲扇摇，不难连结。在于宪典，具有条章。其如法为胜奸，药弗瘳疾，宜颁峻典，以革妖风。当州师巫一千九百余户，臣已勒令改业归农，及攻习针灸方脉。所有首纳到妖妄神像、符篆、神杉、神杖、魂巾、魂帽、钟角、刀笏、沙罗等一万一千余事，已焚毁及纳官讞。伏乞朝廷严赐条约，所冀屏除巨害，保固群生，杜渐防萌，少裨万一。<sup>①</sup>

夏竦的这道奏疏，大体提供了如下三方面的信息：

其一，禁巫的原因。在北宋洪州，巫覡活动猖獗，他们假借鬼神，造作淫祀，愚弄民众，谋财害命，造成整个地域巫风鬼气弥漫。而民众对他们深信不疑，日常生活行事，惟其言是听，即便无辜枉送性命，耗尽全部家财，却非但没有丝毫醒悟，反而“浸淫既久，习熟为常，民被非辜，了不为怪。奉之愈谨，信之愈深，从其言甚于典章，畏其威重于官吏”，心甘情愿受其驱使。关键是它不仅带来“蠹耗衣食”的问题，甚至可能出现巫覡“眩惑”并煽动民众而成为国家统治的潜在威胁，因此必须加以禁止。

其二，禁巫的措施。针对洪州巫覡的活动及其危害性，夏竦采取的对策是：首先，下令在全州范围内缉捕巫覡，共得一千九百余户（家）；其次，对

<sup>①</sup> 赵汝愚：《宋朝诸臣奏议》卷98《上仁宗乞断妖巫》。



所捕获的巫觋，区别情况予以善后处理，或者予以杖罚，或者将其中罪名昭著者“黥隶他州”，或者勒令“改业归农”，或者让其“攻习针灸方脉”；第三，下令收缴并焚毁巫觋行业的各种道具，共收缴并焚毁妖妄神像、符篆、神杉、神杖、魂巾、魂帽、钟角、刀笏、沙罗等一万一千余件。

其三，禁巫的后续。有鉴于巫风泛滥给社会带来的巨大危害，夏竦给当时的仁宗皇帝递上了这道后世名为《上仁宗乞断妖巫》的奏疏中，他首先指出：“臣闻左道乱俗，妖言惑众，在昔之法，皆杀无赦。盖以奸臣逆节，狂贼乱规，多假鬼神摇动耳目。汉之张角、晋之孙恩，偶失防闲，遂至屯聚。国家宜有严防，以肃多方。”从历史经验教训的角度提出了朝廷严禁巫觋及其活动的必要性。然后，又结合洪州巫风泛滥的情况揭露了其严重的社会危害性；最后，在总结自己洪州禁巫做法的基础上，敦请朝廷“严赐条约，所冀屏除巨害，保有群生，杜渐防萌，少裨万一”。

其四，禁巫的影响。夏竦的这道禁巫奏疏，由于引起当时赵宋最高统治集权的重视，使得他在洪州的禁巫由一件地方性事件变为具有全国性影响的事件。当年，宋廷根据夏竦的敦请，颁发了一道直接针对巫觋的禁令<sup>①</sup>。在这道禁巫诏令中，朝廷要求江南东西路、荆湖南北路、广南东西路、两浙路、福建路转运使督促所辖各州（府、军、监）县、镇，对巫觋的巫术治病活动严厉禁绝，敢于违犯者，甄别情况，严加惩处。同时要求各地将这道禁约“粉壁晓示”，每半年进行一次检查。遵照朝廷的禁巫指示，各地方官积极行动起来，从而在北宋仁宗朝掀起了一场大规模的禁巫运动，其中一些地方官员沿袭了夏竦的做法，不仅在辖境内厉行禁巫，还上疏朝廷要求颁行禁巫条令。如天圣三年（1025年）四月二十三日，淮南、江浙、荆湖发运司上疏称：

昨高邮军有师巫起张使者庙宇神像，扇惑人民。知军国子博士刘龟从已行断绝，拆除一十处庙像，收到材木、钱物、盖造作系官使用，见今人户安居。窃知洪州曾有师巫造作妖妄，蠹害风俗，知州夏竦奏闻，朝廷降敕江南、荆湖、广南、两浙、福建路条约断绝。今来淮南，乞降敕命，依例止绝。<sup>②</sup>

朝廷准其上奏。夏竦洪州禁巫的深远影响由此可见一斑。

从夏竦洪州禁巫的个案中不难看到，如果说巫觋在宋代普通民众中主要表

<sup>①</sup> 禁令内容详见徐松辑：《宋会要辑稿》礼20之12。

<sup>②</sup> 徐松辑：《宋会要辑稿》礼20之12。



现为正面形象和作用的话，那么，在夏竦等宋代官员眼中则更多表现为一种社会秩序的“捣蛋鬼”的形象和作为。不仅如此，夏竦等官员的看法似乎得到朝廷的支持和肯定。那么，这究竟是个案还是普遍现象呢？

## 第二节 官僚士人视野下的巫觋

与前代相比，宋代社会一个相当重要的变化便是士绅阶层的膨胀。赵宋王朝建立后，为惩戒晚唐、五代时期武人专横跋扈之弊，大力推行“重文抑武”的国策，通过重文兴教、发展科举等措施，造就了一个数量庞大的儒家士人群体。大量深受儒家文化熏陶和教育的士人，他们或埋头读书，或赋诗吟唱，或参加科举，或著书立说，或履官行政，或赋闲在乡，特别是连篇累牍地章奏递进，对政治、社会问题提出自己的看法。概而言之，他们进则出仕为官，出入朝廷，影响国家政治，在宋代形成了所谓的“文人政治”，即所谓“文人掌权”的政治，或者说是帝王“与士大夫共治天下”的政治；退则居于乡土社会，与赋闲在那里的官员一起构成了庞大的士绅集团，他们以从事士业和文化优势，积极参与地方学校教育、兴修水利、防灾救荒和社会治安等诸多方面的事务，扮演着地方领袖的角色，起着各级地方政府不能起到的作用，成为赵宋王朝在地方社会上的重要支柱。<sup>①</sup> 缘于此，宋代巫觋的社会政治地位以及国家巫觋政策的制定，与官僚士人的巫觋观密切相关。

从总体说来，两宋官僚士人群体以儒家思想作为立身处世为学的根本，在对待鬼神问题上，一般秉承着先秦以来儒家圣人“不语怪力乱神”“敬鬼神而远之”的态度和做法，往往介于信与不信之间。但对于以交通鬼神为能事的巫觋，则要激烈得多，在言行上基本持贱视、怀疑乃至批判揭露的态度。

在宋代官僚士人的眼中，巫觋形象不佳，为官僚士人所不齿。如孙抃针对朝臣担心皇帝画像外传契丹、恐遭人诅咒的言论，讥讽说“此特巫师女子之谈”<sup>②</sup>。他将巫觋与女子并列，贱视之意溢于言表。许棐也曾论道：

小人倚巫为命，一人疾，阖众走巫。以巫之在不在候吉凶，以神之降不降验生死。巫在，众喜；神降，众益喜。降曰：“某有某罪，某崇崇之祀可赎也。”众诺雷应，惟恐斋餽不啖其飧。疾瘳，重谢巫；不瘳，不巫

<sup>①</sup> 参见何忠礼：《宋代政治史》，绪言，第7~12页。

<sup>②</sup> 苏竦：《苏魏公文集》卷63《朝请大夫太子少傅致仕赠太子太保孙公行状》。



责也。梅屋居士曰：“我命在我不在天，而在神乎？不在神而在巫乎？盖其中心有愧愧而疑，疑而乱，乱则邪入矣！邪则病，病则惧，惧则妖兴矣。邪入妖兴而命在我乎？命不在我，祷犹诅也，生犹死也。巫，小人之尤也，大不可倚也。”作《巫说》。<sup>①</sup>

在这里，许棐批评民众迷信巫觋疗病的举动，分析其由来，进而将巫觋列为“小人之尤”，认为“大不可倚”，并特作《巫说》一文予以澄清。而程颐、程颢认为巫师不诚，其内心“常怀一个欺人之心”<sup>②</sup>，“常怀欺人之意”<sup>③</sup>，将巫觋视为欺人的骗子，认为他们的种种活动不过是假借神意，骗人钱财。这种看法引起了宋代不少官僚士人的共鸣，如蔡襄记王惟正知雅州，当地“巫觋凭依祸福，勒民财以自利”<sup>④</sup>；李觏亦称巫觋“或托淫邪之鬼，或用亡验之方，或轻言天地之数，或自许人伦之鉴，迂怪矫妄，猎取财物”<sup>⑤</sup>；苏轼记陈希亮知长沙县，“巫觋岁敛民财祭鬼，谓之春斋，否则有火灾”<sup>⑥</sup>。司马光针对民众迷信巫觋择葬地、选葬日的陋俗，告诫子嗣说：“野俗无识，妖巫妄言，遂于踳跽之际择葬地而希官爵，荼毒之秋选葬时而规财利，斯言至矣。夫死生有命，富贵在天，固非葬所能移，就使能移，孝子何忍委其亲不葬而求利于己哉！”<sup>⑦</sup>其“死生有命，富贵在天”的命定观，既否定了巫觋，又批判了民众的迷信。在宋代，像许棐、二程、司马光这样贱视、怀疑巫觋的官僚士人颇多，如李觏称“祝史、巫觋其术近乎怪”<sup>⑧</sup>，张守则将巫医卜祝的话视为“下里淫邪之词”<sup>⑨</sup>，李侗以为“巫医药师百工之人，其术贱，其能小。”<sup>⑩</sup>

基于对巫觋的贱视，宋代官僚士人认为，作为拥有知识、受人尊敬的儒者，应“异于淫巫瞽史也”<sup>⑪</sup>，即有别于巫觋之流，所以“当信先王之言，不当信淫巫瞽史之说”<sup>⑫</sup>，甚至提出不应与巫觋之流交往，否则后患无穷。吕本

① 许棐：《梅屋集》卷5《巫说》。

② 朱熹：《二程遗书》卷18《刘元承手编》。

③ 杨时：《二程粹言》卷上《论道篇》。

④ 蔡襄：《蔡襄集》卷38《尚书主客郎中王君墓志铭》。

⑤ 李觏：《盱江集》卷16《富国策第四》。

⑥ 苏轼：《苏轼文集》卷39《陈公弼传》。

⑦ 司马光：《家范》卷5《子下》。

⑧ 李觏：《盱江集》卷29《原正》。

⑨ 张守：《昆陵集》卷10《秦楚材易书序》。

⑩ 罗从彦：《豫章文集》卷16《见罗先生书》。

⑪ 陈造：《江湖长翁集》卷33《吴们芹官策问二十一首》。

⑫ 张九成：《横浦集》卷20《祭坟园神》。





中曾云：“当官者，凡异色人皆不宜与之相接，巫祝尼媪之类尤宜踈绝，要以清心省事为本。”<sup>①</sup>在此，吕本中将巫觋列为官员最不可交往的人之一。朱熹分析说：“其或恍惚之间如有影响，乃是心无所主，妄有忧疑，遂为巫祝妖人乘间投隙以逞其奸欺，狂惑之术既行，则其为祸又将无所不至，古今以此坐致乱亡者何可胜数。”<sup>②</sup>对于那些沉溺巫觋的儒家官僚士人，屡屡加以口诛笔伐。如吕南公认为：“汉以来经学众矣，顾违行则犹多，董仲舒号大儒，而下流褻厌类巫觋不自羞。”<sup>③</sup>黄莘针对湖州士人信巫不信医的情况说：“此愚俗之病，衣冠右族岂宜沦胥。”<sup>④</sup>很显然，在黄莘看来，愚民迷信巫觋尚可理解，士人迷信巫觋最不应该。缘于此，胡颖在审判士人状告巫觋黄六师诅咒一案中，认为士人亦应受到责罚，并要求“教授勉令笃志学问，无使复为异端所惑”<sup>⑤</sup>。

宋代官僚士人不仅贱视巫觋及其巫术，更将其看作社会的“毒瘤”，视为社会秩序的“捣蛋鬼”，认为他们的存在及其活动对社会秩序有着严重的危害性。正如真德秀作《劝民文》劝诫民众不要妄听师巫邪说云：“巫觋兴妖，本以自利尔！顾惑之可谓不智，禁汝医药以戕尔躯，诱汝祭赛以空尔庐。甚至采牲，以人为畜，陷汝于刑，隕身覆族。凡此数者，灾害之基，咨汝邦人其重戒之。”<sup>⑥</sup>归结起来，宋代官僚士人口中笔下的巫觋之害主要表现在如下四个方面：

### 1. 毒害信徒的身心健康

宋人信鬼尚巫，缘于对鬼神巫觋的崇信或畏惧心理，希望通过敬鬼事巫活动，求得心理上的安慰。于是一些黑巫师假借鬼神灵威，故弄玄虚，加重信徒的心理负担。如南宋江阴军的民众虔诚奉祀瘟神，“巫故为阴庀复屋，塑刻诡异，使祭者凜慄，疾愈”<sup>⑦</sup>；在润州，“群巫掙货财，偶土工状，夔獮傀彪，洪阳彷徨之象，聚而馆之丛祠之中，鼓气焰以兴妖，假鬼神以哗众。”<sup>⑧</sup>还有一些巫师，每当有疾疫泛起，便四处宣扬“厉鬼为疫”；一见人生病，便声称此乃恶鬼附身，吓得病者不敢就医，只得听凭巫师的摆布，致使许多染病者因为

① 吕祖谦：《东莱集续集》卷6《舍人官箴》。

② 朱熹：《朱熹集》卷12《己酉拟上封事》。

③ 吕南公：《灌园集》卷7《经行论》。

④ 袁燮：《絜斋集》卷14《秘阁修撰黄公行状》。

⑤ 《名公书判清明集》卷14《巫觋以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》。

⑥ 真德秀：《西山文集》卷40《劝民文》。

⑦ 叶适：《水心文集》卷23《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》。

⑧ 苏辙：《苏魏公文集》卷64《润州州宅后亭记》。



得不到及时有效的治疗而死于非命，“故凡得疾，十死八九”。即便如此，一些信奉者还以为是“事神之未至”<sup>①</sup>所致。更有一些巫术痴迷者，鬼迷心窍，竟然亲手将亲人送上了黄泉不归路。如宋真宗咸平年间（998～1003），涇州有毛姓之民迷信巫术，为替患病的妻子驱除附体的恶鬼，乃“绳缚手脚，杖杖击之，自初夕至二鼓死”<sup>②</sup>。

## 2. 败坏社会风气

巫觋及其巫术活动，犹如一道社会腐蚀剂，不仅毒害信徒的身心健康，而且腐蚀着正常的社会风气。它麻痹人的心志，使其丧失进取之心，一心幻想鬼神的祐助，不劳而获，甚至迷失了不少人的本性，泯灭他们最起码的天良，这在瘟疫泛滥之际表现得尤为突出。每当瘟疫泛起，视染病的邻里乡亲为陌路者有之，置染病父母亲戚之生死于不顾者亦大有人在，对于这种现象，大量见载于当时官僚士人的口中笔下。如，周行己记温州习俗云：“温为郡并海，俗信巫祝禁忌，至使良民陷入不义。方春病瘟，邻里亲戚绝不相闻讯。死亟置棺他室，密封固弃，去百日乃启为丧事，谓不尔且相传以死。”<sup>③</sup>又，宋徽宗时，大臣周邦式指出，江南世风不古，“闾巷之民一有疾病，屏去医官，惟巫觋之言是信，亲戚邻里畏而不相往来，甚者至于家人尤远之而弗顾，食饮不时，坐以致毙”<sup>④</sup>，因此他请求朝廷立法，将这种行为视作违法，以正风俗。不仅如此，因迷信妖巫邪说，杀亲生子女祭鬼者亦有之，如荆湖路不少杀人祭鬼之家，“平时分遣徒党，贩卖生口，诱略平民，或无所得，则用奴仆，或不得已，则用亲生男女充代。”<sup>⑤</sup>巫毒之害，由此可见一斑。

## 3. 破坏社会生活和生产

由于民众迷信巫觋，日常生活行事惟巫觋是听，热衷淫祀，不惜钱财祭祀供奉鬼神。他们这么做，无非是求得消灾避祸、家和事兴，其本意无可厚非，哪曾想求福不成，反而招来无端的烦恼。如在婚丧之事中，巫觋为向主人多索取一些钱财，稍不如意，便假托巫术“离间两家，致婚娶失时”，或“托以山川不吉、年月之未利，动经数岁，不获葬埋”<sup>⑥</sup>，家庭生活长期不得安宁。还

① 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之122。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷52，咸平五年八月“乙酉”条。

③ 周行己：《浮沚集》卷4《沈子正墓志铭》。

④ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之67。

⑤ 《名公书判清明集》卷14《行下本路禁约杀人祭鬼》。

⑥ 朱熹：《朱熹集》卷89《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》。



有一些巫觋，财迷心窍，丧尽天良，借治病之机谋人财产，夺人妻子。对此，夏竦《上仁宗乞断妖巫》奏疏中作了深刻揭露：“民之有病，（巫师）则门施符篆，禁绝往还，……率令疫人死于饥渴。洎至亡者服用，又言余祟所凭，人不敢留，规以自入。若幸而获免，家人所资，假神而言，无求不可。其间有孤子单族、首面幼妻，或绝户以图财，或害夫而纳妇。”<sup>①</sup> 这种情况同样发生在姑苏，当地有妖巫“以诈鼓愚，号为‘水仙太保’，掠人之财贿，诱人之妻妾，不可胜数，危害数十年”<sup>②</sup>。更有一些巫觋勾结市井无赖之徒，借淫祀活动明目张胆地敲诈勒索民众。如南宋漳州境内有数百所淫祠，各有名目繁多的迎神之礼。在迎神活动中，巫觋往往拦路索取，多者十千，少者一千，其势“严于官租”，造成民众“辍仰事俯育之恩以为养哺土偶之给，至罄其室，枵其庐，冻馁其父母，蓝缕其妻子”<sup>③</sup>，百姓仅有的一点财力，就在信鬼尚巫的活动中被消耗殆尽，日常生活大受影响。还有一些地区，因受巫觋的鼓惑，在鬼神祭祀活动中大量宰杀耕牛。如在璧山县，“有淫祠，民病辄解牛以祭。君（太守任续）下令禁止。讹言神云守夺吾祀，民与牛皆将疫死。郡人大恐，君知庙巫实导之，系郡狱，巫骇服。”<sup>④</sup> 又，苏轼记海南风俗说：“病不饮药，但杀牛以祷，富者至杀十数牛。……以巫为医，以牛为药。”<sup>⑤</sup> 大量耕牛被宰杀，造成当地社会生产力的严重破坏。基于此，不少官僚士人将巫觋视为社会的负担，如陈舜俞将巫觋列为脱离农业生产的游手之辈<sup>⑥</sup>，而刘宰认为巫觋等游手之辈依托鬼神，使民众“一岁之人不足以供一岁之出，冬暖而号寒，年丰啼饥，此之谓夺其财。夺其心则弗康，夺其力则弗专，夺其财弗裕”<sup>⑦</sup>。为此，陈舜俞提出“凡曰巫觋之欺罔，释老之丐乞，禁不使人于田里”<sup>⑧</sup>，而夏竦主张消除“巫觋之耗”<sup>⑨</sup>。

#### 4. 危及国家政治统治

宋代巫觋的活动，不仅造成诸多社会问题，而且引发一系列政治问题。

① 赵汝愚：《宋朝诸臣奏议》卷98《上仁宗乞断妖巫》。

② 陈郁：《藏一话腴》内编卷下。

③ 陈淳：《北溪先生全集》卷43《拟上赵寺丞改学移贡院》。

④ 周必大：《文忠集》卷33《恭州太守任君续墓志铭》。

⑤ 苏轼：《苏轼文集》卷66《书柳子厚〈牛赋〉后》。

⑥ 参见陈舜俞：《都官集》卷7《说农》。

⑦ 刘宰：《漫塘集》卷18《泰兴县劝农文》。

⑧ 陈舜俞：《都官集》卷2《厚生二》。

⑨ 夏竦：《文庄集》卷13《议国用》。



首先，造成“杀人祭鬼”陋俗的泛滥。原始巫术信奉血祭，这种血祭的极端表现形式便是杀人祭鬼。杀人祭鬼的习俗在宋代南方不少地方都不同程度地存在着。据李心传《建炎以来系年要录》记载：“湖、广、夔、峡多杀人而祭鬼，近又浸行于他路。浙路有杀人而祭海神，川路有杀人而祭盐井者。”<sup>①</sup>此风尤以荆湖路为患，如绍兴初知沅州傅宁上奏说：“湖南、北之俗，遇闰岁则盗杀小儿，以祭淫祀，谓之‘采生’。”<sup>②</sup>杀人祭鬼的手段相当恐怖残暴，“每以小儿妇女，生剔眼目，截取耳鼻，埋之陷阱，汰之浮汤，糜烂肌肤，靡所不至”。<sup>③</sup>这种陋俗的泛滥，原因固然非一，但显然巫觋的鼓惑在其中起着重要的作用。绍兴十二年（1142年）五月，有大臣上书称夔州路有杀人祭鬼之事，希望朝廷颁令予以禁绝。高宗对宰执说：“此必有大巫倡之，治巫则此自止。西门豹投巫于河，以救河伯娶妇，盖知所自也。”<sup>④</sup>尽管杀人祭鬼与巫觋并无必然联系，但从文献记载来看，他们在其中的确起着不小的作用。如，在乐温县，民众“有疾则谢医却药，召巫师刳羊豕以请于神，甚者用人为牲以祭”<sup>⑤</sup>；在永平县，“有淫祠，号‘划平王’，巫祝凭附，至用人于庙。”<sup>⑥</sup>这种落后而愚昧的习俗，不知葬送了多少无辜小儿、妇女的性命。巫觋之草菅人命在此得到最充分的暴露。

其次，扰乱地方统治秩序。巫觋在宋代民间的影响力虽然不比前代，但仍不可小觑。他们借助自己交通鬼神的种种职事活动，在信徒中拥有崇高的威望。前述洪州民众对当地巫觋是“奉之愈谨，信之愈深，从其言甚于典章，畏其威重于官吏”<sup>⑦</sup>，这种情况在吉州得到充分的反映。欧阳守道曾指出，当地“有以神庙罪人……十四五年以来，神枷神杖处处盛行，巫者执权过于官府。一庙之间，负枷而至，动以数千计。重者装为大辟，笼首带铃，其家自以子弟亲戚拥曳之至庙，以听释放，或受所谓神杖而还。”<sup>⑧</sup>可见，吉州巫觋假借神意，可以随意处罚人，“执权过于官府”，严重影响地方政府的权威。不仅如此，一些巫觋还公然与地方政府对抗。如南宋初年在宣州泾县同公坑，

① 李心传：《建炎以来系年要录》卷165，绍兴二十三年七月“戊申”条。

② 李心传：《建炎以来系年要录》卷162，绍兴二十一年闰四月“丙戌”条。

③ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之122。

④ 李心传：《建炎以来系年要录》卷145，绍兴十二年五月“己未”条。

⑤ 晁公遡：《嵩山集》卷50《定慧院记》。

⑥ 魏了翁：《鹤山集》卷83《知南平军朝请江君墓志铭》。

⑦ 赵汝愚：《宋朝诸臣奏议》卷98《上仁宗乞断妖巫》。

⑧ 欧阳守道：《巽斋文集》卷4《与王吉州论郡政书》。



“有女巫奉邪神，名‘丁先生’，不知所起之因。一二年来，邪道甚盛。一方之人为所诳惑，焚香施财，略无虚日”<sup>①</sup>。当地方政府下令捣毁这个淫祠时，女巫及其徒党“利于所得，更倡神怪之事”，鼓动信徒守护庙宇，公然阻挠地方政府捣毁淫祠的行动。

最后，危及王朝统治。一般情况下，民间的信鬼尚巫活动为害尚浅，巫覡求钱谋利，民众祈福禳祸，不会对王朝的统治构成大的威胁。但如果任其恶性发展，就有可能危及到社会的安定，乃至王朝的政治统治。例如，一些巫覡术士游荡于社会，妄言人生未来及祸福，他们往往故意迎合人们的愿望，刺激部分人的不法之心。神宗时，蓬州人李士宁“专以妖妄惑人”，游历京师，出入王公大臣之门，甚有声誉，后来竟妖言鼓动太祖后嗣、宗室赵世居谋反，酿成著名的“赵世居案”<sup>②</sup>，牵连甚众。再如南宋初年的李成，率数万民兵南下，被朝廷授予忠州防御使、京东河北路都大捉杀使，可是他在南下途中，听信一个相面之士的话，滋长了称孤道寡的野心，走上了公开叛乱的道路，失败后，又投降了伪齐，给南宋的抗金战争造成极大的危害。<sup>③</sup>如果说，这些具有较高文化知识的人尚且经不住巫覡的鼓惑，那么被统治者视为“愚民”的普通民众则更容易被其煽动。如宋仁宗天禧二年（1018），京师有人讹称“帽妖至自西京，人民家食人”<sup>④</sup>，京师为之人心惶惶，军营亦骚动不安。王小波、李顺起事失败后六十年之际，有人编造的《六十甲子歌》在益州民间广为传唱，益州人心大动<sup>⑤</sup>。对于巫覡活动带给王朝政治统治秩序的潜在威胁，当时不少官员都有着清醒的认识，并甚为警惕。如，在成都有“妖人王思聪挟女巫蓄一蛇，昼夜聚男女为妖”，知州王刚中认为“左道惑众，乱之萌也”，于是下令“杀蛇，黥思聪徙之远方”<sup>⑥</sup>；夏竦洪州禁巫后，在其《上仁宗乞断妖巫》奏疏中又谈到：“盖以奸臣逆节，狂贼乱规，多假鬼神摇动耳目”，并明确指出汉末的张角、晋末的孙恩便因此而起事，因而希望朝廷“严赐条约，所冀屏除巨害，保固群生，杜渐防萌，少裨万一”<sup>⑦</sup>。其同时代的官员张方平也有类似的举动，其云：“京东西之民多信妖术，凡小村落辄立神祠。蚩蚩之民惑

① 廖刚：《高峰文集》卷2《乞禁奉邪神札子》。

② 参见李焘：《续资治通鉴长编》卷259，熙宁八年正月“庚申”条注引司马光《涑水纪闻》。

③ 参见何忠礼、徐吉军：《南宋史稿》，第72~74页。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷92，天禧二年五月“乙巳”条。

⑤ 参见李焘：《续资治通鉴长编》卷181，至和二年十二月“乙酉”条。

⑥ 孙覿：《鸿庆居士集》卷38《宋故资政殿大学士王公墓志铭》。

⑦ 赵汝愚：《宋朝诸臣奏议》卷98《上仁宗乞断妖巫》。



于祸福，往往奔凑相从，聚散递相蔽匿，官不得知。惟知畏神，不复惮法，浸使滋蔓，恐益成俗。汉中兴元年，黄巾贼天下同日起，凡三十六方众，各有部率，由积妖而成也。晋卢循辈，乃历代常有此事。此其乱阶三也。”<sup>①</sup> 宋代官僚士人的担心绝非多余，两宋三百余年，农民起义连绵不断，此伏彼起，其中不少都是由被统治者称为“妖贼”的人发起或领导的<sup>②</sup>，尽管其领导者未必皆为巫觋，但至少三例可以基本确定乃巫觋所为：

其一，哲宗元祐八年（1093年），广东“妖人”岑探率众起事。史书称岑探“善幻”“自言有神下之”，因而为“数郡推宗之”<sup>③</sup>，其身份难以确定。不过，据郭祥正《新昌吟寄颖叔待制》一诗谓：“元祐丙寅冬，新昌有狂寇。名探其姓岑，厥初善巫咒。南民欣尚鬼，来者争辐辏，经年惑群众，诡术遂潜构。”<sup>④</sup> 由此不难断定，岑探的身份极可能出自巫。

其二，南宋建炎元年（1127年），严州遂安县民徐周、倪从庆打着“勤王”的旗号，聚众起事。南宋初年官员叶梦得在其《石林奏议》一书中，多次称徐周、倪从庆为“师巫”<sup>⑤</sup>。

其三，钟相、杨么的起事。南宋建炎四年（1130年）2月，武陵（治今湖南常德）人钟相率众起义，自称楚王，建元天载（一说天战），建国号楚。这场农民起义直到绍兴五年（1135年）6月才被南宋著名的抗金将领岳飞镇压下去。关于这次起义领导者钟相的身份及其组织起义的经过，熊克《中兴小纪》简略记云：“初，鼎州武陵县有土豪钟相者，以左道惑众，乃结集为忠义民兵，其徒呼相为老父，士大夫避地者多依之。”<sup>⑥</sup> 徐梦莘《三朝北盟汇编》的记载较为详细，其谓：

钟相，鼎州武陵人。无他技能，善为诞谩，自号老爷，亦称天大圣。言有神通，与天通，能救人疾患……故环数百里间，小民无知者，翕然从之备糗，相谒旁午于道，谓之‘拜爷’。如是凡二十余年相缘此，家资巨

① 张方平：《乐全集》卷22《论地震请备寇盗事》。

② 两宋统治者所谓的“妖贼”叛乱活动，大概是指那些利用宗教、巫术等来组织、发动徒众的武装反叛。

③ 参见脱脱等：《宋史》卷343《蒋之奇传》、罗从彦《豫章文集》卷23《黄几复墓志铭》。

④ 郭祥正：《青山续集》卷2《新昌吟寄颖叔待制》。

⑤ 参见叶梦得：《石林奏议》卷1《奏倪从庆第二状》、《奏倪从庆第三状》、《奏乞招安汀洲溃兵状》。

⑥ 熊克：《中兴小纪》卷8，建炎四年二月“丙寅”条。



万……<sup>①</sup>

这些材料虽未明言钟相的巫觋身份，但从其“以左道惑众”“言有神通，与天通，能救人疾患”等具体行迹，从侧面揭示了钟相巫觋的身份。在岳飞的孙子岳珂所著《金陀续编》一书中，不仅直接称钟相为“鼎州妖巫”<sup>②</sup>，而且对其利用巫术组织起义的情况作了如是记载：

常德府旧是鼎州。昨于建炎三年，有北来溃兵孔彦舟贼马，侵犯府城。其时，府民为外有土人妖巫钟相，久以幻怪，鼓惑本土乡村愚民，连结澧、峡州无知之俗，悉来归奉，谓之投拜法下，莫知其数。若受其法，则必田蚕兴旺，生理丰富，应有疾患，不药自安，所以人多向之。钟相乃妄称天大圣名号，亦曰钟老爷……聚集妖徒，赏送金帛钱物，积累无数，道路填委，昼夜不绝。<sup>③</sup>

从上可见，这场南宋统治时期最大规模的农民起义，其实是巫觋钟相借助巫术活动组织发动起来的。

总之，两宋官僚士人对巫觋及其活动的看法，不仅反映了宋代主流社会对巫觋态度的转变，而且有力地推动了两宋政府禁巫活动的展开。

### 第三节 政府的禁巫与治巫

有关文献以及既往研究成果皆表明，对巫觋及其活动的禁抑不是宋代特有之事，但对这个问题予以高度关注并加以全面整治却无疑始于宋代。宋初以来，官僚士人以及朝廷有鉴于巫觋活动带来的巫风泛滥及其给社会造成的巨大危害，于是掀起了一场声势浩大的排巫运动，并逐渐汇聚成一股洪流，在朝廷和地方两个层面蓬勃展开，终宋一代，持续不断，将中国古代政府排巫、抑巫以及禁巫的历史推向了一个高潮。

#### 一、朝廷的禁巫政策

自战国以降，历代不乏有识之士针对巫觋及其活动的危害予以揭露和抵制，但始终没有引起整个社会特别是上层统治层面的足够重视。正如宋人胡宏作《九黎乱教》篇论曰：

<sup>①</sup> 徐梦莘：《三朝北盟汇编》卷137《炎兴下帙》。

<sup>②</sup> 岳珂：《百氏昭忠录》卷6《刘光祖襄阳石刻事迹之一》，载岳珂《金陀续编》卷22。

<sup>③</sup> 岳珂：《百氏昭忠录》卷9《鼎澧逸民叙述杨么事迹一》，载岳珂《金陀续编》卷25。



邪说之为人害也久矣。以五帝之时，九黎犹乱风教。自汉以来，圣学绝灭，世衰一世。在上之人，苟且侥倖，功成而气盈，利得而志怠，崇尚势力而不知仁义者，是故虽隆盛之时，礼制不必行，刑赏不必中。民不知方，故释氏、巫祝得以其说诳惑斯民，为之荐死求生，祈福免祸，天下靡然从之。在上者恬然不复知礼制刑赏之本，在下者安之不复知正心修身之实，鬼教浮虚之言遍天下。风俗既移，孰能不外饮饯事君之礼，内怀背上之心。志在仗节死义，以纲为己任，临事不苟免乎？抑庶几颓靡之风可一变也。<sup>①</sup>

显然，在胡宏看来，民众之所以惑于释氏、巫祝，根源在于儒家礼仪沦丧，国家刑赏不行。言下之意，在“上位者”应当负其责任。缘于此，尽管针对巫觋的禁令以及有识官员打击巫觋、抑制民间巫风的事例偶有所见，但因为既缺乏整个知识阶层的积极响应，又得不到国家政策的有力支持，故而大多仅能行一时之效，影响十分有限，不足以遏制民间巫觋的活动以及民间巫风的泛滥。

与前代不同，宋朝政府对巫觋的政策与态度迥然不同。北宋建立后，宋太祖诏令“太卜隶司天台，然不置专官”<sup>②</sup>，这样，自殷商以来沿置数千年的太卜署名存实亡，其所部巫官就此被摒除。咸平元年（998年），宋真宗诏令朝廷、地方祈雨仪式中不得用音乐、巫觋。据马端临《文献通考》载：

内出李邕祈雨法，以甲乙日则东方地作坛，取土造青龙，长吏斋三日，诣龙所汲流水设香案茗果糒餌，率群官乡老日再至祝酹，不得用音乐巫觋以致蝶渎。雨足送龙水中，余四方皆如之。……诏颁诸路及令祀雨师雷神。<sup>③</sup>

北宋皇帝的这些作法，既透露了朝廷的理性态度，同时也反映了这个新建立的政权对巫觋的排斥政策。从此，巫觋彻底退出中国古代国家的职官系统，完全失去了他们在国家政治中的话语权。不仅如此，宋廷还严厉禁止巫觋出入后宫，惑乱宫闱。据《宋史》记载，哲宗孟后闻知其姊以符水为福庆公主治病，深感不安地说：“姊宁知宫中禁严，与外间异邪？”<sup>④</sup>从孟后的反应中不难看出宋代皇室对巫觋及其巫术活动的防范。对于那些迷信巫觋的官员，宋廷亦多所惩戒。如永州巫女何仙姑能逆知人祸福，为一方所信，以致“士大夫之好奇

① 胡宏：《五峰集》卷4《九黎乱教》。

② 马端临：《文献通考》卷55《职官考·诸卿》。

③ 马端临：《文献通考》卷77《郊社考十·零》。

④ 脱脱等：《宋史》卷243《后妃下》。





者多谒之，以问休咎”，其中湖北转运使王达、湖北路提举常平周师厚二人因为与何仙姑交往被罢官，理由是“盖疑似易乘，使朝廷致惑也”<sup>①</sup>。

基于对巫覡的防范精神，宋代政府不仅完全将巫覡排斥于国家职官系统及政治生活之外，而且对他们在民间的活动亦多有禁抑。有关两宋朝廷的禁巫诏令，大量见载于当时文献。笔者主要根据《宋会要辑稿》等典籍进行统计，初步收录到16则有关禁令，按时间顺序，编成《两宋朝廷禁巫诏令表》（详见附表6-1）。从总体上看，两宋朝廷禁巫诏令数量之多、范围之广、时间之长以及影响之大，远远超过了以往任何一个朝代。倘若进一步考察，从数量上讲，禁巫诏令共计16则；从范围上看，涉及到川峡四路、两浙路、江南东西路、荆湖南北路、福建路、广南东西路以及淮南路等广阔地域等，目标直指巫覡治病、兴造淫祀以及杀人祭鬼等；从时间上讲，从宋初太祖拒巫开始，持续不断，具体为北宋九道，南宋七道；从影响上看，朝廷的禁巫诏令得到了诸多地方官员的积极回应。可见，本章引言中所述仁宗天圣元年（1023年）由夏竦上奏所颁行的禁巫诏令不过其中一个代表而已。

研究历史，尽管文献记载的多寡不能完全作为判定宋代禁巫的规模和力度，但它无疑具有重要的参考价值，尤其是在有关记载大量且较为集中地出现在一定历史时期。那么，与汉唐相比，宋代政府对巫覡的政策和态度缘何出现如此重大的转折呢？对此，笔者认为可以归结为如下三方面原因：

首先，历史的传承。自战国以降，巫覡长期活跃于朝野之间，历代不乏迷信巫覡的官僚士人乃至皇帝、后妃，然而，随着时代的发展、人们认识水平的不断提高，巫覡的欺骗、巫术的无效及其对社会危害性的不断暴露，有识之士对巫覡及其活动的揭露、批判乃至排斥、打击的事例也愈来愈多，涓涓细流汇聚成河，在社会中的影响越来越大。比如在唐代，一方面巫覡活跃于朝野之间，以种种神奇的巫术效验吸引了上至帝王、下至匹夫的大批徒众，以各种实用性极强的职事服务于国家社会<sup>②</sup>；另一方面，面对巫风的泛滥及其危害，一些有识的政治家、地方官竭力主张整顿和禁绝此风，并身体力行打击巫覡，其中以武周朝江南巡抚使狄仁杰、武宗浙江观察使李德裕在江南一带的禁断巫风淫祀最具影响。<sup>③</sup> 降至五代后周时，周世宗惩戒佛教势力做大影响国家财政、

① 魏泰：《东轩笔录》卷14。

② 参见赵宏勃：《唐代巫覡社会职能的历史考察》，张国刚主编《中国社会历史评论》，中华书局2001年版，第485~491页。

③ 参见王永平：《论唐代的民间淫祠与移风易俗》，《史学月刊》2000年第5期，第127~128页。



巫卜法术泛滥影响社会秩序，在厉行禁佛的同时，也涉及到巫风邪术的禁断。据《旧五代史》记载：

甲戌诏曰：释氏贞宗圣人，妙道助劝善，其利甚优。……僧尼俗士自前多有舍身、烧臂、炼指、钉截手足、带铃挂灯，诸般毁坏身体，戏弄道具，符禁左道，妄称率现还魂坐化，圣水圣灯妖幻之类，皆是聚众眩惑流俗，今后一切止绝。<sup>①</sup>

赵宋建立后，宋太祖尽管放弃了周世宗对佛教的禁断打击政策，但继承发展了其对巫觋、巫术加强控制的精神，并成为赵宋朝廷一以贯之的统治政策。

其次，道教的发展。道教作为中国土生土长的宗教，尽管它尊老子为教主，以老子《道德经》为主要经典，但就其源起，实乃脱胎于中国上古的巫觋和巫术，并在东汉后期天下混乱之际形成了太平道、五斗米道等早期原始道教教派。曹魏时，曹操、曹丕父子对道教采取了利用、限制和改造相结合的政策，道教逐渐上层化。南北朝时，寇谦之、陆修静等人对仍然在民间传播着的通俗形式的道教予以进一步改造。这样，上层化了的道教从形式到内容都逐步得到健全和充实，成为封建统治的御用工具。唐朝时，道教被李唐皇室奉为皇族宗教而得到国家统治阶级的扶植，其政治社会地位以及影响迅速扩大。由于道士及其道术与巫觋及其巫术之间有着千丝万缕的联系，极大地方便了道士对巫觋职事的分割。如唐朝后期在大明宫内设置的一个重要祈雨场所——玉晨观，其中所用的全为女道士。之所以由女道士祈雨，或以女属阴，取其阴性；然则此事或源于以女巫祈雨之古老传统，惟其仪式有所不同而已。<sup>②</sup> 降至北宋真宗朝“澶渊之盟”后，为了一雪澶渊“城下之盟”的耻辱，宋真宗听信王钦若等人的鼓惑，先后制造“天书”下凡、泰山封禅、西祀汾阴等闹剧。不久真宗声称梦见道教最高神元始天尊下凡，告诉他自己乃是赵氏始祖，总治天下，轩辕黄帝就是其化身，于是尊元始天尊为“圣祖”，名赵玄朗。<sup>③</sup> 其实，这一切本不过是宋真宗“神道设教”以稳定统治的手段，但它在客观上抬高了道教的政治社会地位，推动了道教在朝野的传播，使得道教至少在国家政治生活中日渐取代了以往巫觋的地位和职事。

最后，官僚士人的推动。承前所述，由于赵宋王朝“重文抑武”国策的

① 薛居正：《旧五代史》卷115《世宗纪二》。

② 参见雷闻：《祈雨与唐代社会研究》，《国学研究》第八卷，北京大学出版社2001年出版，第263~264页。

③ 参见何忠礼：《宋代政治史》，第96~102页。



推行以及学校教育的推广、科举取士的发展，造成了一支数量庞大的官僚士人队伍。他们以儒家思想为本，以推广儒家道德与理性的生活秩序为己任。在整个宋代的几百年间，这些承负着文明传播责任的官僚士人，一直相当积极地运用文化、政治权力，推进着“同风俗、一道德”的进程。对于巫风、淫祀等陋俗，他们不仅在日常生活中积极利用自己在文化上的优势和地位自觉抵制，从政为官后又积极运用政治权力予以治理、改造，并在地方治巫的基础上上书朝廷要求颁行禁令予以禁断。从《两宋朝廷禁巫诏令表》中禁令出台的情况来看，其间绝大部分都是根据地方官的敦请而颁行的。另一方面，对于朝廷颁行的禁巫诏令，他们大多积极执行，并能根据各地具体情况制定治巫的措施。这样，在朝廷与地方之间，形成了良性的上下互动局面。

## 二、地方的治巫措施

考稽宋代文献，有关地方官治巫的记载不绝于书。笔者根据《宋史》《续资治通鉴长编》以及各种文集，搜罗整理出相关材料70多则，按时间顺序编成《宋代地方官治巫事例表》（详见附表6-2）。

在两宋政府及地方官员看来，民间巫风之泛滥，巫覡无疑是其罪魁祸首，因而往往将打击的矛头首先指向巫覡。如南宋理宗朝郴州宜章县有武灵侯庙，“巫数十辈，号‘神老’，妖言惑众。每迎奉涉水济，托言神不乐，从桥入邑，令必避堂居，否则大灾，民争献牲币恐后”，知县张汝明将众“神老”一并下狱伏罪。<sup>①</sup>类似事例不少，如北宋京兆府高陵县，有巫覡凭据府君神祠，“日言祸福，箫鼓歌舞通昼夜”，为害一方，知县蒲师道将巫覡“绳以严法，籍其材而夷其庙”。<sup>②</sup>又，江州彭泽县民俗“尚鬼而信巫”，巫覡妖言惑众以敛财，知县李撰招来群巫，要他们当庭预测，声称倘若预测不灵，便要受到严惩，群巫只得承认自己的欺骗，李进而下令：“敢有复假鬼神造言惑众者，坐之”，一方因此而安。<sup>③</sup>

宋代地方官在治巫活动中，严厉打击巫覡仅仅是一个方面。据上述夏竦洪州禁巫事例可见，夏竦在采取缉捕、杖责甚至流放巫覡等措施的同时，并没有采取一刀切的办法，而是甄别情况，对巫覡进行疏导分流，或者勒令巫覡“改业归农”，或者要求巫覡“攻习针灸方脉”，以便通过医术而不是巫术治病

① 陆心源辑：《宋史翼》卷22。

② 蔡襄：《蔡襄集》卷39《太常丞管勾河东安抚使机宜文字蒲君墓志铭》。

③ 杨时：《龟山集》卷3《李子约墓志铭》。



救人。这便具有禁、治并举的意味，将禁巫与治巫紧密结合，寓禁巫于治巫活动中。夏竦这种禁、治相结合的禁巫策略在宋代并不鲜见，可谓是两宋地方官治巫的一个缩影。总括他们治巫的措施，大体可以分为如下四种情形：

### 1. 禁巫与改造巫觋的结合。

在两宋禁巫活动中，地方官往往甄别情况，对不同的巫觋采取不同的处置办法。通常来说，对于那些为非作歹、为祸一方的巫觋，往往予以严惩，如高赋在衢州将毛氏、柴氏等二十余家世蓄蛊毒者擒捕治罪<sup>①</sup>，蒋静在饶州安仁县将鼓惑民众的巫觋悉数论罪<sup>②</sup>，陆棠在台州宁海县把以淫祀惑民的巫觋“悉捕置于法”<sup>③</sup>，任续在璧山县将造作淫祠的庙巫下狱治罪<sup>④</sup>，李骏在巴县将“左道惑众”的巫觋“置诸法”<sup>⑤</sup>，石介在彭州永昌将“构淫祠，诬俗以祸福”的巫觋“置之法”<sup>⑥</sup>。在惩戒的基础上，还能根据情节的轻重，或者流配远方，如王刚中在成都府将蓄蛇为怪的女巫思聪黥而徙之远方<sup>⑦</sup>，方逢辰在江南西路将以左道惑众的女巫“杖而流之”<sup>⑧</sup>；或者驱逐出境，如上官均在广泽县（治今广东连山）将假托神言、骗取钱财的巫觋杖责后“出诸境”<sup>⑨</sup>，张子智在常州“杖巫而出诸境”<sup>⑩</sup>。

所谓“法不治众”，宋代地方官对巫觋的严厉打击往往局限于个别为祸情节严重者，对于大多数巫觋，通常采取勒令改业的处置办法。如，赵善俊在江南西路，诛杀巫觋唐法新，并“勒他巫改业”<sup>⑪</sup>。具体做法主要有：或者改业归农，如陈希亮在潭州长沙县“勒巫为农者七十余家”<sup>⑫</sup>，余刚在衡阳耒阳县“毁撤淫祠百余区，勒巫觋改业归农”<sup>⑬</sup>，刘宰在江陵府勒令巫觋“改业为农”<sup>⑭</sup>；

① 脱脱等：《宋史》卷426《高赋传》。

② 脱脱等：《宋史》卷356《蒋静传》。

③ 陆游：《渭南文集》卷32《撰右朝散大夫陆公墓志铭》。

④ 周必大：《文忠集》卷33《恭州太守任君续墓志铭》。

⑤ 魏了翁：《鹤山集》卷84《中奉大夫知邛州李公墓志铭》。

⑥ 吕陶：《净德集》卷22《中大夫致仕石公墓志铭》。

⑦ 孙覿：《鸿庆居士集》卷38《宋故资政殿大学士王公墓志铭》。

⑧ 方中：《蛟峰外集》卷3《故侍读尚书方公墓志铭》。

⑨ 脱脱等：《宋史》卷355《上官均传》。

⑩ 洪迈：《夷坚志》支戊卷3《张子智毁庙》。

⑪ 周必大：《文忠集》卷63《中大夫秘阁修撰赐紫金鱼袋赵君神道善俊碑》。

⑫ 脱脱等：《宋史》卷298《陈希亮传》。

⑬ 《永乐大典》卷08647《衡州府图经志·县令余刚》。

⑭ 脱脱等：《宋史》卷401《刘宰传》。



或者改从医业，如赵温瑜在蕲州蕲水县，“为教诸巫，使习诊病”<sup>①</sup>，特别是刘彝鉴于虔州“民俗不知医，信巫祈鬼”的现象，“集医作正俗方，专论伤寒之疾。尽籍管下巫师三千七百余人，勒各授一方，以医为业”，由于“楚俗大抵尚巫”，故而出现了“若州皆仿执中（即刘彝）”<sup>②</sup>的情况。赵温瑜、刘彝等能根据地方医生短缺的实际情况，将巫覡改造为专职医者，变消极因素为积极因素，实乃明智之举，不失为宋代地方官治巫活动中的一种创举。

## 2. 禁巫与捣毁淫祠的结合

遍布于两宋各地的淫祠，是巫覡赖以惑众的重要据点，故而捣毁巫覡赖以谋生骗财的淫祠成为两宋地方官治巫活动的一个重要手段。如，张汝明在华阴县，将那些不在朝廷《祀典》之列且被“妖巫凭以惑众”的淫祠，一概捣毁并“惩其人”<sup>③</sup>；王栎在江阴军，“鞭巫撤祠，坏其像”<sup>④</sup>。对于捣毁淫祠所撤拆下来的木材、瓦片等可用之物，一概收缴充作管用。如，刘龟从在高邮军，捣毁师巫用以“扇惑人民”的张使者庙等十处庙宇神像，将材木、钱物、盖造等悉数收缴入官<sup>⑤</sup>；蒋堂在越州，“境内所祀非旧典者，皆剪治之，取其像弃湖中，材瓦悉送官”<sup>⑥</sup>。不少地方官还将这些材料变废为宝，加以充分利用。如张晦之在昭信县，“剪除房祀且百所，输入材瓦以完吏舍”<sup>⑦</sup>；钱彦远在润州，“斥巫师者数十，撤房祀者十余……帟床、供具之器籍于公”，并从数以万计的架梁、植楹、盖瓦、级砖中选取良材而可用者，在府衙西北建造供官民休息娱乐的凉亭馆舍<sup>⑧</sup>；尤其值得一提的是，南宋末年，北方战事频繁，国家财政紧张，武冈军司法参军江坝捣毁巫祝凭附的淫祠，并“籍巫祝之资以犒军”<sup>⑨</sup>。

## 3. 禁巫与普及医药知识的结合

表面上看，宣传普及医药知识似乎与禁巫问题毫不相干，但在两宋禁巫活动中，二者却密不可分。如，刘若虚在邵武军，“彻淫祠，禁巫覡，教病者

① 苏颂：《苏魏公文集》卷58《朝散大夫累增户部侍郎赵公墓志铭》。

② 夏敏行：《独醒杂志》卷3。

③ 脱脱等：《宋史》卷348《张汝明传》。

④ 叶适：《水心文集》卷23《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》。

⑤ 徐松辑：《宋会要辑稿》礼20之12。

⑥ 胡宿：《文恭集》卷39《宋故朝散大夫尚书礼部侍郎致仕上柱国乐安县开国侯食邑一千三百户赐紫金鱼袋赠吏部侍郎蒋公神道碑》。

⑦ 宋祁：《景文集》卷39《故大理评事张公墓志铭》。

⑧ 苏颂：《苏魏公文集》卷64《润州州宅后亭记》。

⑨ 魏了翁：《鹤山集》卷83《知南平军朝请江君坝墓志铭》。



药”<sup>①</sup>；曹颖叔在夔州路，对于生病求巫祷祠的行为“悉禁绝之”，又“教以医药”<sup>②</sup>。在宋代不少地方官员看来，民众之所以相信巫觋巫术治病的效果，原因之一在于医药知识缺乏，故而将宣传、普及医药知识作为治理巫风的重要手段，颇具以医制巫的意义。为此，宋代地方官不仅注意勒令巫觋弃巫归医，还十分注重医药知识的宣传、普及工作。

为了方便民众了解医药知识，两宋地方官最通常的做法是将有关的医药方书刻在交通要道等地方。如，王嗣宗为江浙荆湖发运使，禁巫捣祠，还“选名方，刻石州门”<sup>③</sup>；陈尧叟任广南西路转运使，为禁断巫风，“集验方，刻石桂州驿舍”<sup>④</sup>；周湛在戎州，禁绝巫觋，“取古方书刻石教之”<sup>⑤</sup>；赵尚宽在忠州，“揭方书于市中，教人服药”<sup>⑥</sup>；黄度在温州瑞安县，逢辖境大疫，乃“挟医巡问，人给之药，而严巫觋诳惑之禁，全活者众”<sup>⑦</sup>。

在两宋地方官以医制巫的活动中，以名臣蔡襄和吴芾最具代表性。仁宗庆历五年（1045年）蔡襄出知福州（治今福建福州），有鉴于“闽俗左医右巫，疾家依巫索祟，而过医之门十才二三，故医之传益少”的现状，不仅禁断辖区内的巫医，还“晓人以依巫之谬”，又将福州名医何希彭从《太平圣惠方》中精选出来的6096种医方镂刻于石，“列牙门之左右”，以便民众传抄，并且“择民之聪明者，教以医药，使治疾病”<sup>⑧</sup>，取得了极好的效果。理宗端平元年（1235年），吴芾出知隆兴府（治今江西南昌市），适逢府境大疫，巫觋乘间妖言惑众，阻碍民众求医用药，致使不少人因此枉送性命。于是下令禁断巫觋，“集群医分井治疗，贫者食之，全活不可计”，又以为疠疫的泛滥，源于城中豫章沟久不疏通，导致“气郁不泄”，因而“亟命疏浚，民得爽垲以居”。<sup>⑨</sup>

#### 4. 禁巫与改造民间巫风的结合

民俗是民众在社会生活中世代传承、相沿成习的生活模式，具有集体性、

① 蔡襄：《蔡襄集》卷37《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓志铭》。

② 脱脱等：《宋史》卷304《曹颖叔传》。

③ 脱脱等：《宋史》卷287《王嗣宗传》。

④ 脱脱等：《宋史》卷284《陈尧叟传》。

⑤ 脱脱等：《宋史》卷300《周湛传》。

⑥ 脱脱等：《宋史》卷426《赵尚宽传》。

⑦ 袁燮：《絜斋集》卷13《龙图阁学士通奉大夫尚书黄公行状》。

⑧ 蔡襄：《蔡襄集》卷29《圣惠方后序》。

⑨ 朱熹：《朱熹集》卷88《龙图阁直学士吴公神道碑》。



传承性、相对稳定性、规范性和服务性等特点。它一经形成，便逐渐成为某一社会群体在语言、行为和心理上的集体习惯，具有教化、规范、维系和调节民风等功能。作为两宋民俗之一的民间尚巫之风，是巫觋赖以生存的社会土壤。因而，倘若不对民间尚巫之风加以改造，禁巫的效果最终将难以奏效。有鉴于此，两宋政府和地方官在禁巫的同时，十分注意民间巫风的改造。具体做法可归纳为四个方面：

### 第一，禁之以法

在两宋，不仅巫觋的某些活动被取缔、禁止，而且民众迷信巫觋的举动也在被整治之列。早在北宋，宋廷在禁巫的同时，便不断颁行一系列针对民众迷信巫觋的禁令。如大中祥符二年（1009年），禁止河北军民传习“禁术、枪剑、桃棒之伎”<sup>①</sup>；政和七年（1117年），对民众置染病的亲属、邻里于不顾的行为予以禁止<sup>②</sup>。在具体治巫活动中，整治民众的尚巫行为成为地方官关注的一个重点。如，南宋权发遣静江府张栻曾作条教文云：

当值到任访闻管下旧来风俗不美事件，理合先行告谕下项：

一访闻愚民无知，遇有灾病等事，妄听师巫等人邪说，辄归罪父祖坟墓不吉，发掘取棺，栖寄他处，谓之“出祖”，动经年岁，不得归土。契勘在法，犯他人坟墓，刑禁甚重。岂有自己祖先，既已归土，妄谓于己不利，自行发掘，于天理人情，岂不伤害。榜到日，如有“出祖”未归土者，仰限一月，各复收葬，过限不葬及今后有犯上项事节，并许人陈告，依条施行。

一访闻愚民无知，病不服药，妄听师巫，淫祀谄祷，因循至死，反谓祈祷未至，曾不之悔。甚至卧病在床，至亲不视，极害义理。契勘疾病，生于寒暑冲冒，饮食失时，自合问医用药治疗。亲戚之间，当兴孝慈之心，相与照管。其邻居等人，亦合时来存问。至于师巫之说，皆无是理，只是撰造恐动，使人离析亲党，破损钱物，枉坏性命。上件诳惑百姓之人，本府已出榜禁止捉押，决定依条重作施行。

右上件事理，并仰乡民反复思念，递相告谕。父老长上，教劝子弟，共行遵依，以善风俗。或致犯法，后悔难追。各仰知悉。<sup>③</sup>

① 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之9。

② 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之67。

③ 张栻：《南轩集》卷15《谕俗文》。



在此，张栻不仅严禁“诳惑百姓”的巫觋，而且对民众的“出祖”、生病求巫以及放任染病亲人等陋俗也明令禁止。

## 第二，晓之以理

民众尚巫的观念根深蒂固，相沿成俗，单纯以法禁之，无助于问题的解决。因而，宋代地方官在禁之以法的同时，又注意通过摆事实、讲道理的方式，揭露巫觋之谬，使民众明白迷信巫觋之害。如，刘宰在江宁府，为了改变当地民众迷信巫医的陋习，特作《劝尊天敬神文》以示劝诫，其云：

昼夜留连，男女混杂。冥顽之童，附而为鬼。鬼固不灵，腥臊之巫，降而为神。神亦可耻，妄言祸福，以给昏愚，牲十余不供。一夕之需香，数套仅充一草蓐之用。其他诱取胁取，不使闻知见知。固有妇欺其夫，子隐其父。厥费无艺，岂实有余，或典质而一缕无遗，或借贷而倍蓰计息，以致资产破荡，老稚流离。深原其情，有甚于盗。又病者欲疗而禁其服饵，老者须肉而绝其肥甘，投以符水，不问症之阴阳，聒以鼓乐，不恤体之烦躁，使生者不得尽其力，死者无所伸其冤。揆以刑书，合坐故杀。甚至奸欲逞而杜其来往之亲戚，言不验而委其过崇于先亡，使和顺之俗变为乖离，孝思之心更为怨詈，则诬蔑天理，坏乱人伦，贯恶之盈，非赦所及。<sup>①</sup>

在这里，刘宰对巫觋的欺诈及其危害作了痛快淋漓的揭露，他不仅认为巫觋假借神意敛取民财，比盗贼更加可恶，还认为他们草菅人命，败坏社会风俗，实在是恶贯满盈，非除之而后快。其他如陈造作《房陵劝农文》说：“毋耽道释，毋徇巫鬼。凡吾所见，耽道释必贫，徇巫鬼必贫，或误其命。”<sup>②</sup>

## 第三，动之以情

民众信奉巫觋，有的并非因为完全相信他们，实属出于无奈，故而两宋地方官在禁巫过程中，都十分注意对民众实行医疗救助。如傅伯成知漳州，“创惠民局，济民病，以革机鬼之俗”<sup>③</sup>；赵宗道在宣州，针对“宣民素尚巫鬼，病者不医，以事祈禳”的情况，不仅“为择方书之验者刻石示之”，而且“复

<sup>①</sup> 刘宰：《漫塘集》卷18《劝尊天敬神文》。

<sup>②</sup> 陈造：《江湖长翁文集》卷30《房陵劝农文》。

<sup>③</sup> 脱脱等：《宋史》卷415《傅伯成传》。





出公帑缗为药剂，以时拯救”<sup>①</sup>。不仅如此，在推行医疗救济的过程中，他们还以自己的实际行动，通过热情的服务，籍此感化人们弃巫向医。他们或者拿出自己的俸钱购药予民，或者派人亲自送药到病家，耐心劝诫病者服药。如，范旻知邕州，禁绝当地民众信巫不信医的陋俗，“出俸钱市药物，亲为和合，民有言病者给之”<sup>②</sup>；叶安仁知泉州，当地风俗“杂吴楚之旧，春夏疫作，率惟巫是听，虽骨肉，绝不相往来”，于是“为文镌晓，选医往视，随其证以疗，或扶病来告，则亲问而药之，贫不能自给者，赙以钱若粟，所全活甚众”<sup>③</sup>；侯可在巴州成化县，对于当地民众“尚鬼而废医，惟巫言是用，虽父母之疾，皆弃去弗视”的情况，他“诲以义理，严其禁戒，或亲至病家，为祖医药”<sup>④</sup>；罗适在舒州桐城县，在惩巫毁祠之余，又“捐私币，市药予民”<sup>⑤</sup>。这种真情实意的付出，有时比生硬的禁约更有成效。如曹宪在开州开江县，针对当地民众疾病“不知医药疗治，祠鬼神求佑助而已”的局面，“出私钱，市药剂，有病者辄遣吏烹煎，临饮之”，最初民众根本不领情，但随着许多人服药病愈，“于是开人始知信医药”。<sup>⑥</sup>

#### 第四，导之以教

“一道德，同风俗”曾是两宋官僚士人在谈论施政问题时较为频繁使用的一句话，它蕴含着两宋官僚士人以儒家道德观念整顿、改造民间遗风陋俗的治世理念。具体到民间巫风的改造上，主要表现为通过兴建学校、倡导儒家伦理道德等方式来抵制、消除巫风的负面影响。如北宋大臣梅尧臣知新息县，鉴于当地士绅祭祀孔庙时“多不本朝廷祭法，往往用巫祝于傍，曰‘牛马其肥，疠疫其销，谷麦其丰’，渎悖为甚”<sup>⑦</sup>，因而予以革除，又重修孔庙，修订祭孔之仪，使之符合规范。又，南宋初年，胡寅知复州（治今湖北天门市），有鉴于“汉唐而后，道术不明，异端并作，学士大夫昧于鬼神之情状，凡戕败伦理，耗敎斯人。下俚淫祠，巫祝所诿，以窃衣食者则相与推尊祇奉，徼冀福利”的情况，乃于绍兴十二年（1142年）重修伏羲庙，以彰显“古先圣帝明

① 韩琦：《安阳集》卷49《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》。

② 脱脱等：《宋史》卷249《范质传附子范旻传》。

③ 真德秀：《西山文集》卷44《叶安仁墓志铭》。

④ 脱脱等：《宋史》卷456《侯可传》。

⑤ 《台州金石录》（四）卷4《宋朝散大夫罗适墓志铭》。

⑥ 刘攽：《彭城集》卷35《尚书驾部员外郎曹君墓表》。

⑦ 梅尧臣：《宛陵集》卷31《新息重修孔子庙记》。



王有功有德，仁人义士辅世导民”<sup>①</sup>的功德及精神。值得一提的是，将民众对巫觋的信仰纳入官方轨道也是宋代官僚士人改造民间巫风的手段之一，巫女妈祖信仰在宋代的嬗变便是其中比较典型的一例（详见第八章）。

此外，通过引导民众向佛来转移民众的精神寄托，亦是两宋改造民间巫风“导之以教”的一种手段。<sup>②</sup>这方面事例以南宋乐温县的情况最具代表性。乐温县历来“尚鬼而淫祀”，“有疾则谢医却药，召巫师刳羊豕以请于神，甚者用人为牲以祭”，倘若仍不能病除，“则云神所谴，弗置也，即卧不食，俟期以死”。如此陋习“世相传为常，不之怪，吏亦不能禁”，致使“民用鲜少，生字不蕃”，一方深受其害。南宋初年，乐温县地方官员以为“浮图之法果可以佐教化”，因而上请朝廷批准，建造定慧院，冀望通过“浮图之法以竦动”当地民众。这其实就是利用人为宗教来对抗原始宗教，据晁公溯讲，定慧院的设立，不惟使佛教在乐温县传播开来，而且起到了乐温风俗“有革于旧”“去鬼息杀而稍迁焉”<sup>③</sup>的移风易俗效果。

### 三、政府巫觋政策的特点

综合上述两宋朝廷的禁巫政策与地方治巫措施的讨论不难发现，与前代相比，宋代政府的巫觋政策具有两个明显的特点：

#### 1. 上下互动

所谓“上下互动”，主要指朝廷和地方官员在禁巫问题上，不仅在思想上形成共识，而且在行动上相互配合，共同推动禁巫、治巫活动的不断深入。在宋代之前，历代不乏有识之士抑巫、排巫之举，但朝廷与地方官在巫觋问题上一直缺乏共识，朝廷的抑巫禁令在地方得不到有效的贯彻执行，而地方官的禁巫活动同样也得不到朝廷的有力支持，彼此各自为战，注定了它难以产生全国性、持久性的影响。以去宋不远的唐代为例：垂拱四年（688年），江南巡抚使狄仁杰在江南捣毁淫祠一千七百所；穆宗长庆（821～824）年间，李德裕任浙西观察使，除淫祠一千余所。两次大规模的革除巫风、捣毁淫祠的原因、结果如出一辙，虽然都奏报朝廷，但朝廷并未借此机会颁行全国性禁令。朝廷这种听之任之的态度，使得禁巫行为始终停留在地方官员的个别行为层面上，

<sup>①</sup> 胡寅：《斐然集》卷21《复州重修伏羲庙记》。

<sup>②</sup> 唐朝后期，柳宗元任柳州刺史，就曾借助佛教不杀生观念的宣传来改变当地民众迷信巫觋的风俗。（参见柳宗元：《柳河东集》卷28《柳州复大云寺记》）

<sup>③</sup> 晁公溯：《嵩山集》卷50《定慧院记》。



决定了禁巫行为即便取得一时成效，最终也将成为过眼云烟，巫风必将随着他们二人的离任而死灰复燃。<sup>①</sup> 而宋代则不然，从上述夏竦洪州禁巫，到朝廷颁行禁巫诏令事例，所反映出来的地方与朝廷的互动并非个案，而是宋代禁巫活动中的一种常态。所以，朝廷与地方之间上下的良性互动，是两宋禁巫活动有别于前代的一个重要特点，正是由于它的作用，才使两宋禁巫活动得以持续推进并不断深入。

## 2. 综合治理

自春秋战国以来，巫覡日渐成为一个社会弱势群体，但作为一种社会存在，却是由来已久，他们在民间社会中有着深厚的信仰基础和群众基础。从本质上讲，巫覡在社会中的长期存在，倒不在其法术如何灵验，而在于民众对鬼神迷信心理以及对巫覡的虔诚信奉。前代禁巫、治巫者不明白这个道理，往往将打击巫覡的活动局限在巫覡本身以及捣毁巫覡用以惑众谋利的淫祠，而对巫覡的改造以及民众的崇巫心理和习俗着力甚少。这种治标不治本的治巫策略，或许能取得一时成效，但终究效果有限，不能从根本上解决问题。宋代统治者一改前代治巫之不足，在地方官和朝廷达成共识的基础上，形成了一套综合治理的机制：首先将打击的目标对准巫覡，却又不流于简单惩罚，而是注意甄别情况予以分流疏导；其次，十分注意解决民众的崇巫心理和习俗，从多方面予以整治。这种寓禁于治的综合治理模式，尽管由于时代的限制，尚不能从根本上解决巫覡问题，但其效果明显好于前代。

## 第四节 小 结

宋初以来，朝廷大力推行“重文抑武”的国策，通过重文兴教、发展科举等措施，造就了一个数量庞大的儒家士人群体，他们出则为官，退则为士绅，对两宋政治、文化和社会产生了重大影响，形成了所谓的“文人政治”。

作为社会的主流群体，宋代官僚士人基于儒家思想，从维护社会秩序和国家统治出发，批判、揭露巫覡的欺骗及其对社会的危害，贱视巫覡，将其视为社会的“捣蛋鬼”。在日常生活中，对巫覡自觉加以抵制；一旦出仕为官，则

<sup>①</sup> 参见雷闻：《祈雨与唐代社会研究》，《国学研究》第八卷，北京大学出版社2001年出版，第274页。



利用其行政权力，在辖区内厉行治巫，还积极上书朝廷颁行禁巫法令。这样，不仅在两宋社会中形成抵制、禁治巫觋的良好社会舆论，而且有力地推动了禁巫、治巫活动在宋代各地的蓬勃开展。

与前代不同的是，宋代的禁巫、治巫活动表现出一种完全不同于以往的新气象。具体可以归纳为三点：首先，两宋朝廷在前代的基础上，不仅一举将巫觋排除于国家官职系统之外，基本消除了巫觋对国家政治生活的影响，而且进一步把巫觋在民间的活动也全面纳入到禁抑的范畴，体现了政策上的一个重大变化；其次，在对待巫觋的问题上，政府与作为社会精英的士绅阶层不仅在思想上形成共识，在行动上亦能保持一致，有力地推动禁巫、抑巫活动的不断发展和深入；第三，在具体过程中禁、治并举，开创了中国古代禁巫、抑巫中综合治理的新特点。两宋禁巫、抑巫的政策和各种举措，基本上为此后的元、明、清所继承和发展。因此，姑且不论宋代禁巫、抑巫的实际效果如何，仅就其所开创的新局面及对后世的影响而言，可以说它是中国古代巫觋发展史上的一个转折点。



## 第七章

### 日趋弱化的社会能量：宋代巫觋的影响力

通过前面五章的考察分析，我们已约略知道，自战国以降，缘于社会政治、经济、文化的剧烈变动，中国古代巫觋从此走上了从中心到边缘之路，呈现出每况愈下的发展态势。到宋代，巫觋仍在社会中广为存在，一定程度上维持着其前代的风貌，并凭借着“视鬼通神”的种种能事和手段，参与到民间社会生活的诸多领域中，起着规范民众生活行事的重要作用，成为不少民众信仰需求的重要求助对象，具有一定的社会影响。然而，与前代相比，宋代巫觋的群体素质更趋下降，在社会中不被人敬重，为主流社会所不齿，沦为社会低贱之流。宋代大部分官僚士人贱视巫觋，认为他们不过是骗取民财的骗子，扰乱社会秩序的“捣蛋鬼”，因而在日常生活中自觉抵制巫觋，在为官施政过程中运用政治权力打击巫觋，甚至鼓动朝廷以法令的形式予以禁断，从而掀起了中国古代史上前所未有的禁巫浪潮。那么，在这样的社会政治背景下，巫觋在宋代社会的影响力究竟如何？是普及于整个社会，还是仅限于某些特定的地理区域、社会阶层或职事领域？与前代相比是提升还是下降？这些问题尚有待进一步探讨。为此，本章首先考察宋代各个地域巫风的存在情况，揭示巫觋影响力在“地理空间”上的张缩；然后检视宋代不同社会阶层的巫觋观及其信从情况，从比较中了解巫觋影响力在“社会空间”上的升降；最后审视宋代巫觋能事发挥的空间及其效用情况，把握巫觋影响力在“职事空间”上的消长。力求综合地域、社会 and 职事空间三个维度的考察分析，就宋代巫觋的社会影响力作出大体评估。

#### 第一节 在地理空间上

要准确评估巫觋在宋代各地的影响力，的确有着相当的困难。由于自然环境、文化背景的差异，不同地域民众在巫觋信仰的态度上必然有所分别，由此



决定了巫觋在宋代各个地区的影响力必然存在着或大或小、或彰或隐的不同情形，况且两宋三百余年的历史，其间必定还有不小的变化。很显然，单凭一个个具体的信巫、崇巫事例，即便数量不少，即便能反映出某个地方有不少人崇信巫觋，却不足以估量巫觋在该地的影响力。比较可行的方法是从宋代各地尚巫习俗的考察着手。社会习俗是一个国家、民族或地区的广大民众所创造、享用和传承的生活文化，它起源于人们生活的需要，在特定的人群、时代和地域中逐渐形成、扩展和演变，为民众的日常生活服务。它一经形成，就成为规范人们的行为、语言和心理的一种重要力量，同时也是民众习得、传承和积累文化创造成果的一种重要形式。这就意味着尚巫之风作为一种习俗，倘若它在某地存在并盛行，则巫觋在该地必然相对活跃且具有相当影响力。理由是：一方面，由于地域习俗的规范作用，当地民众视巫觋的活动为必然，从而保证了巫觋存在的合理性及其影响力的发挥；另一方面，巫觋借助民众对其身份和职事上的认同，相对容易地参与到地域民众的社会生活中，从信仰的层面规范着民众的生活行事，从而保证尚巫习俗的维系甚至推动其发展。

考察“风俗”，按理说不能纯粹以行政区域为单位，毕竟，一个地方文化风俗的形成和传播，往往决定于该地的人文、自然生态环境，它们很少因为政权的变易、行政区划的调整而产生立即性的变化。不过，由于人文地理区域的分界实在难以把握，加之唐宋以来，文献中常将有关某地风尚习俗的记述归诸于一定行政区划之下。在宋代文献中，比较集中记载各地风俗的有《太平寰宇记》《舆地纪胜》《方輿胜览》以及《宋史》四部典籍。前三者成书于宋代<sup>①</sup>，是宋代全国性的总志，均立有“风俗门”记宋代各州风俗，其中不乏关于信鬼尚巫风俗的记载。《宋史》成书于元惠宗至正五年（1345年），其中多有关于宋代各地信鬼尚巫风俗的记载。此外，宋代文教发达，流传至今的方志以及文集的数量远超前代<sup>②</sup>，其中间或有关于各地信鬼尚巫风俗的记载。

立足上述宋代文献，按照宋廷分全国为二十四路的行政区划，分州（府）

---

① 乐史《太平寰宇记》成书于北宋太宗雍熙（984~987）末至端拱（988~989）初；王象之《舆地纪胜》成书于南宋度宗绍定二年（1229年）之后；祝穆《方輿胜览》至迟于南宋度宗咸淳三年（1267年）修订。

② 据何忠礼先生的著述，宋元时期流传至今的全国性总志有乐史《太平寰宇记》、王存《元丰九域志》、欧阳忞《舆地广记》、王象之《舆地纪胜》、祝穆《方輿胜览》、官修《大元一统志》（残本）六部，府州县志共计42部，其中41部收入1990年中华书局影印出版的《宋元方志丛刊》中。宋人传至后世的文集有631人计739部，较为常见的有181部。（参见何忠礼：《中国古代史史料学》，第263~278、121~140页）



统计其信鬼尚巫的风俗，至于“江南”“江浙”“吴楚”“巴楚”以及“闽俗”“粤俗”等笼统性描述材料，则前置于相关区域，从而制成《宋代信鬼尚巫风俗地区分布表》（详见附表7-1）。

综合分析上表，宋代信鬼尚巫之风或者说巫觋的影响主要表现为如下三个特点：

### 1. 宋代巫风几乎遍及全国，巫觋仍然具有全国影响。

在宋代二十四路中，有信鬼尚巫风俗者共计十八路——京西南路、京西北路、京东东路、永兴军路、淮南东路、淮南西路、江南东路、江南西路、两浙路、荆湖南路、荆湖北路、成都府路、梓州路、利州路、夔州路、福建路、广南东路、广南西路，以路一级行政单位的数量而论，宋代巫风盛行之地占全国的四分之三。倘若仅以南宋而言，未见巫风的京畿路、京东西路、河北东路、河北西路、河东路、秦凤路六路全部沦陷于金人铁蹄之下，巫风可以说遍及全国。从这个意义上讲，宋代巫觋的影响遍及全国绝大部分地区，范围之广，令人瞩目。

从历史比较的角度而言，宋代巫觋的影响范围绝不如前代。林富士先生在考察两汉各地巫风后曾指出：“归结来说，十三野中，明确知道为巫俗之地的有秦、韩（陈）、齐、楚、吴、粤六地。其余七地，除了鲁地之外，也都有巫者活动的事例，而且，就汉高祖曾立‘晋巫’‘梁（魏）巫’来看，则赵、魏之地也应该和韩同为巫俗之地。而宋为殷遗民之后，在先秦时代巫风便相当盛行，到了汉代，其风俗似乎没有很大改变。……从其散布之广，可以知道，巫者的活动范围并不局限于某个地区。”<sup>①</sup>可见，在汉代，北方（除鲁地）与南方一样，巫风鬼气弥漫。降至宋代，北方诸路或许不乏信鬼尚巫的事例，但作为一种风俗，它在京畿路、京东西路、河北东路、河北西路、河东路、秦凤路六路已然消失不存，即便在京西南路、京西北路、京东东路、永兴军路四路亦大不如前。可见，作为汉唐统治中心的北方地区，由于国家统治力量较强、儒家文化自汉代中期的广泛传播，以致巫风在历史流变中日渐消退。所以，至少从影响的地理范围来看，宋代巫觋已大不如汉唐时期。

### 2. 宋代南方巫风依然炽盛，巫觋影响力相对较强。

倘若大体以秦岭—淮河为界，将宋代中国分为“北方”和“南方”，可见南方巫风明显盛于北方。在上表中，北方十路中虽然京西南路、京西北路、京

<sup>①</sup> 林富士：《汉代的巫者》，台北稻香出版社1999年出版，第170~171页。



东东路、永兴军路亦有信鬼尚巫风俗的存在，但与南方相比，则大为逊色。南方十四路——淮南东路、淮南西路、江南东路、江南西路、两浙路、荆湖南路、荆湖北路、成都府路、梓州路、利州路、夔州路、福建路、广南东路、广南西路，信鬼尚巫之风普遍盛行。

宋代南方巫风之所以依然炽盛，究其原因主要有三：首先，在构成社会的诸多要素中，政治的变迁速度最快，经济文化次之，而民风民俗最具顽固性，变化最为缓慢，这就意味着作为一种民俗的巫风本身具有极强的延续性和惰性。换句话说，一种风俗习惯一经形成并得到社会的认可，便成为人们的一种生活方式，很难彻底加以改变。南方自古便是少数民族聚集的地区，源于原始时代的巫风在数千年的传承过程中，逐渐融入当地人们的生活乃至生命中，根深蒂固，绝非一朝一夕之功所能改变。其次，北方地处广阔的大平原，交通方便，经济文化相对平衡，而南方则恰恰相反。纵横交错的山地、河流不仅本身就是鬼神观念产生的温床，且大片地域被山脉、河流分隔成一个个相对独立的小区域，造成交通上的不方便，妨碍了地域内的交流，有利于各地传统文化风俗的保存和延续。所以，《夷坚志》谓“大江以南多山，而俗机鬼。”<sup>①</sup> 再加之该地区不少地方迄至宋代仍是多民族错处杂居以及与少数民族接壤之地，这一切都为巫风的延续以及巫觋的存在提供了条件。第三，北方黄河流域自上古以来就是华夏族或汉族聚居地区，是周、秦、汉、唐时期中国的统治中心所在，国家统治力量比较强，文化水平相对发达；而南方地区则不然，远离汉唐统一国家的政治中心，国家统治力量弱，地域开发力度小，以致在漫长的历史长河中，巫风弥漫而不得改变，巫觋猖獗而不得遏制。由此可见，宋代南方巫风的泛滥，是多种因素积淀和作用的结果。

宋代官僚士人谈及南方巫风泛滥、巫觋势力猖獗的情形时，常常将其归结为传统习俗使然。如关于江南的巫风，欧阳守道谓“自昔已然”<sup>②</sup>，周邦式则称“循楚人好巫之习，闾巷之民一有疾病，屏去医官，惟巫之信”<sup>③</sup>；对于荆湖路的巫风，龚鼎臣称“实自古而然”<sup>④</sup>。南宋初年，官员王师愈在上疏中声称：“荆楚之俗自古信师巫，然而近世为甚”<sup>⑤</sup>，言外之意，南宋的荆楚地区，

① 洪迈：《夷坚志》丁志卷19《江南木客》。

② 欧阳守道：《巽斋文集》卷16《灵祐庙记》。

③ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之67。

④ 吕祖谦：《宋文鉴》卷127《述医》。

⑤ 赵汝愚：《历代名臣奏议》卷214《乞禁师巫疏》。





其巫风不仅自古皆然，而且在宋代更为炽盛。显然，这不符合历史事实。南方巫风之所以在宋代显得依然炽盛，其原因之一是缘于从横向上与北方比较而言，再则缘于两宋政府对南方地区强有力的开发，从而使这些地区的巫觋问题凸显出来并受到官僚士人的关注、抵制使然，关于这个问题前文已有所揭示，在此不作赘述。两宋朝廷的禁巫诏令以及地方官对巫觋的严厉打击，对巫风的改造，或许成效并不尽如人意，但绝不会毫无作用<sup>①</sup>。所以，从纵向上与前代比较，南方巫风较前代已有所收敛，巫觋的影响力绝不可能强于汉唐时期。

### 3. 宋代南方乡村巫风最盛，巫觋影响力最为强大。

宋代南方地区巫风弥漫，尤以乡村巫风最盛。与北方村落多居于大平原、人口众多不同，南方乡村多为依山临水的自然环境，一则高山丛林，阴森恐怖，易于产生鬼神思想；二则人口居住密度相对稀少，村落规模普遍偏小，容易加重畏神怕鬼的心理；三则交通不便，当遭遇疾病或信仰危机时，可选择的求助对象相对单一，客观上为土生土长的巫觋提供了机会。如婺源县清化镇人胡宏休，其母病故后，希望选葬吉地，但周围一带竟无人通晓风水之术，“独里中小巫郎二师粗解阴阳向背”<sup>②</sup>，不得已而召请郎二师负责选地修墓之事。北宋理学家张载还曾分析道：“深山之人多信巫祝，盖山僻罕及，多为强有力者所制，其人屈而不伸，必咒诅于神。”<sup>③</sup> 意思说，乡村远离城市，政府统治力量薄弱，容易为地方强势人家控制，造成民众有冤无处申，只得转而求助于巫觋鬼神。从文献记载看，在宋代南方乡村中，被称为“乡巫”“村巫”“里巫”“社巫”的巫觋大量存在，数量众多，影响力强大。如在福州，“每一乡率巫姬数十家，奸民与为道地”<sup>④</sup>，这些巫觋以本乡本土为根据地，活动于乡野之间，充分利用其贴近乡民的得天独厚优势，积极参与到民众的日常生活之中，规范着民众的生活行事，甚至与乡村奸民勾结起来，影响一方。

当然，宋代城市中亦不乏巫觋的存在。与前代相较，两宋城市商品经济的空前繁荣，加之取消了前代“市”“坊”必须分开的限制，城市发展出现质的飞跃，吸引了大量乡村人口来到城市谋生、居住，造就了一大批诸如扬州、建

<sup>①</sup> 王章伟先生认为：宋初以来，政府推行拒巫政策，使得失去官方支持的巫觋“从上而下”，自此完全没入民间，在民间社会的扩散情况愈演愈烈，进而影响了政府的禁巫、治巫效果。（参见王章伟：《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》，第267～321页）

<sup>②</sup> 洪迈：《夷坚志》支庚卷6《胡宏休东山》。

<sup>③</sup> 张载：《经学理窟》卷4《周礼》，载《张载集》。

<sup>④</sup> 梁克家：《淳熙三山志》卷19《诸县祠庙》。



康、泉州、成都等人口在10万以上的城市，甚至形成诸如东京、临安那样人口达100万以上的特大城市。在两宋不少城市中，都有巫觋的存在。如，医者孟生招宣州“一城师巫”<sup>①</sup>以禳除疫病，饶州巫觋鲁四公在城中以“煮猪羊血为羹售人”<sup>②</sup>为生，襄阳邓城县有巫师用妖术败坏城中酒家所酿之酒以骗取钱财<sup>③</sup>，饶州鄱阳彭姓巫觋住在城中的“中棚巷”<sup>④</sup>，广德军有巫觋在城内文昌桥上张贴榜文以鼓动民众参加迎神庙会<sup>⑤</sup>。即便在京城同样如此，如《夷坚志》记载，南宋名将韩世忠之兄韩世良迷信巫觋，曾招钱塘女巫四娘前往府邸行法<sup>⑥</sup>。

无论如何，巫觋在宋代城市中的影响力绝不能与其在乡村相比。中国古代的城市，自从它产生以来就具有政治、军事中心的特点，政治统治相对严密，经济文化相对发达，同时又是三教九流荟萃之地。如北宋名相王安石在《汴说》一文指出，在北宋都城开封，术士之流“澶漫四出，抵今为尤蕃。举天下而籍之，以是自明者，盖数万不啻，而汴不与焉。举汴而籍之，盖亦以万计。”<sup>⑦</sup>仅汴梁术士就以万计，其余之地术士之众可见一斑。南宋京师临安的情况也差不多，据《西湖老人繁胜录》记载：“御街应市两岸术士……或作傀儡神鬼，驱邪鼎佛。”<sup>⑧</sup>统治的相对严密以及各类术士的大量存在，客观上压缩了巫觋存在的空间。即是说，城市中的民众有多种多样的选择，或僧人，或道士，或卜者，或术者，完全可以根据自己的需要自由选择，不必像乡村民众那样只能仰赖巫觋。

## 第二节 在社会空间上

世界各地宗教发展的历史反复证明了这样一个道理：宗教的存在和发展有赖于民众的信仰，而为了更大的发展则须依靠上层统治阶级的支持。有了上层的支持，其存在的合法性才有保证，经济来源才有保障；有下层群众的广泛信

① 洪迈：《夷坚志》乙志卷17《宣州孟郎中》。

② 洪迈：《夷坚志》支庚卷8《鲁四公》。

③ 洪迈：《夷坚志》丁志卷10《邓城巫》。

④ 洪迈：《夷坚志》三志己卷2《彭师鬼孽》。

⑤ 黄震：《黄氏日抄》卷78《逐婺源注疏人出界榜》。

⑥ 洪迈：《夷坚志》甲志卷11《五郎鬼》。

⑦ 李濂：《汴京遗迹志》卷18《汴说》。

⑧ 转引自高国藩：《中国巫术史》，上海三联书店1999年出版，第254页。



奉，才能壮大宗教的声势，才可能引起上层的重视。只有上层而下层信徒不足，则缺少存在的基础，难以发展壮大；有下层而没有上层的支持，则生存维艰，甚至可能因遭禁抑而中断。因此，要考察巫觋在宋代“社会空间”上的影响力，从巫觋影响所及的社会阶层着手分析应是一条可行的途径。宋代社会构成复杂，要对宋人所处的社会阶层作出准确的划分，可能并不是一件容易的事情。为此，这里仅对宋人的构成情况进行简单的社会分层，粗略划分为普通民众、官僚士人和皇室贵族三个层次予以讨论。

### （一）普通民众

普通民众阶层主要包括农民、手工业者、商人以及贩夫走卒等。在宋代文献中，普通民众中的确不乏怀疑鬼神、巫觋者。如《夷坚志》中记载了这样一个故事：

华亭金山庙濒海，乃汉霍将军祠……淳熙末，县人因时节竞集，一巫方焚香启祝，唱说福疹，钱寺正家干沈晖者，独不生信心，语谑玩侮。所善交相劝止，恐其掇祸。巫宣言詈责甚苦，晖正与争辨，俄踉跄仆地，涎流于外，若厥晕然。从仆奔告其家，妻子来视，拜巫乞命。巫曰：“悔谢不早，神已盛怒，既执录精魄付北鄣，死在顷刻，不可救矣。”妻子彷徨无计，但拊尸泣守。晖忽奋身起，傍人惊散，谓为强魂所驱。沈笑曰：“我故戏诸人耳，初无所睹也。”巫悚然潜出，阖庙之人亦舍去。<sup>①</sup>

在此，沈晖非但不信巫觋，还以恶作剧的方式揭露巫觋之骗人，致使巫觋狼狈逃窜。其他如兖州莱芜人王直夫虽然出身田家，却不相信鬼神，“每妻子疾病，但尽力医疗，凡招神禳禳之事，皆所不为也”<sup>②</sup>；益都县（治今山东寿光县）屠夫满义，“绝不畏鬼神，醉经丛祠，辄指画慢骂，习以为常”<sup>③</sup>。然而，像沈晖、王直夫、满义这样不信鬼神巫觋，甚至敢于戏弄巫觋的普通民众在宋代社会中毕竟还是少数，不足以说明这个阶层民众对巫觋的态度发生了多大改变。

在宋代社会中，普通民众无疑是巫觋信徒的主力军，他们人数最多，构成最复杂，或许其中不乏财大势粗者。但就整体而言，他们处于社会的下层，势单财薄，对天灾人祸的抵抗力不强，加之所受文化教育水平不高，因而一旦遭

① 洪迈：《夷坚志》支戊卷三《金山庙巫》。

② 洪迈：《夷坚志》支丁卷9《王直夫》。

③ 洪迈：《夷坚志》支甲卷9《益都满屠》。



逢人生厄运，陷入生活困境，往往只能怨天尤人，这就决定了他们的鬼神思想最为浓厚，也最容易受到巫觋的鼓惑和影响。所以，巫觋欺世惑众、假神敛财的目标往往都直接指向普通民众，史料中多以“民”<sup>①</sup>称之，或者以所居地而称“乡民”<sup>②</sup>“村民”<sup>③</sup>“里民”<sup>④</sup>和“山民”<sup>⑤</sup>等。《吴兴志》在谈到当地风俗时，说得更清楚：“细民怙勇信巫”<sup>⑥</sup>，“细民”自然指平民百姓无疑，但在官僚士人的口中笔下，这些信巫的“细民”被称为“愚民”，如陈郁批评“姑苏愚民”妄听妖巫之惑<sup>⑦</sup>，张栻在静江府（治今广西桂林）指斥当地“愚民无知，……妄听师巫淫祀谄祷”<sup>⑧</sup>。

毫无疑问，宋代普通民众是巫觋最为忠实的信徒，他们人数多，分布广，是巫觋信仰在社会中赖以存在和传播最为坚实的基础，这与前代相比并无二致。

## （二）官僚士人

官僚士人阶层主要包括在职官员、去职官员以及尚未入仕的儒家士人。他们一般具有较高的文化素养，深受儒家名教的影响，可谓是宋代社会中的精英分子，在朝野中有着极大的社会影响，甚至能左右社会舆论、国家政策。

对于巫觋，宋代官僚士人阶层的态度十分复杂：一方面，宋代文献中不乏官僚士人招巫纳觋事例的记载（详见附表7-2《两宋官僚士人信巫事例表》）。其中，既有未入仕的士人、秀才，如抚州金溪“士人”蓝献卿招纳巫觋为妻驱祟疗病<sup>⑨</sup>，常州有“士人”虔诚奉祀瘟神<sup>⑩</sup>，信州永丰县管村“秀才”招巫觋驱逐致家宅不宁的邪祟<sup>⑪</sup>，金华县郭外陈“秀才”不惜钱财招引

① 脱脱等：《宋史》卷287《王嗣宗传》载：“妖巫挟之为人祸福，民甚信向。”

② 参见李复：《潘水集》卷5《乐章五曲》，洪迈：《夷坚志》乙志卷7《王牙儉》、支癸卷1《王五七造屋》。

③ 参见洪迈：《夷坚志》丁志卷6《翁吉师》。

④ 参见费昶：《梁溪漫志》卷10《江东丛祠》。

⑤ 参见洪迈：《夷坚志》支甲卷4《项明妻》。

⑥ 谈钥：《嘉泰吴兴志》卷20《风俗》。

⑦ 陈郁：《藏一话腴》内编卷下。

⑧ 张栻：《南轩集》卷15《谕俗文》。

⑨ 洪迈：《夷坚志》丁志卷20《红叶入怀》。

⑩ 洪迈：《夷坚志》支戊卷3《张子智毁庙》。

⑪ 洪迈：《夷坚志》支乙卷1《管秀才》。



师巫<sup>①</sup>；也有在职官员，如“嘉兴令”陶彖聘谒巫祝为子治病<sup>②</sup>，“平江令”吉玘之邀巫媪为妻疗病<sup>③</sup>，“临安新城丞”练师中呼巫觋为女治病<sup>④</sup>，“侯官知县”张德隆招里巫文法师为家中婢女治疗疫病<sup>⑤</sup>；甚至不少是身居高位者，如北宋哲宗朝大臣谢景温，“先知瀛州，信事一女巫。及为京尹，与之往来，事之益谨。至以其子弟为府中小史，出入用事，一府侧目”<sup>⑥</sup>，该女巫竟然被谢府上下称为“圣母”<sup>⑦</sup>。还有一些官员，在职任上，畏惧巫觋，如在北宋陕西路邠州，城东有狐王庙，“巫祝假之以惑百姓，历年甚久，举州信重”，出于畏惧，“前后长吏皆先谒奠乃敢视事”。<sup>⑧</sup>这些官员对巫觋的活动听之任之，对地域巫风淫祀的泛滥起了推波助澜的作用，如南宋人陈淳在《上赵寺丞论淫祀》中论及漳州（治今福建漳州市）巫风时指出，当地民众既迷信巫觋，又热衷淫祀，一年四季迎神赛会不断，劳民伤财，对此，前后地方官员非但不禁止，反而“张帷幕以观之，谓之与民同乐，且赏钱赐酒”，其结果是“推波助澜，鼓巫风而张旺之”。<sup>⑨</sup>另一方面，不信巫觋乃至抵制巫风的官僚士人亦不在少数。谢廷芳曾经谈到：

予早岁见巫者为亲戚祀神，吐鄙俚之词，缴漫漶之福，辄羞赧去之。既长，即拒绝其人，虽见亦不为礼。吁！闾阎无知人信而用之，固无足责；若士大夫亦信且惑，焉能无愧乎？苟欲正风息妖，摈巫者不用，其在士大夫家始耳。<sup>⑩</sup>

显然，在谢廷芳看来，巫觋乃下等之人，如果说普通人信奉巫觋尚可理解，那么作为官僚士人，则不仅不宜与他们交往<sup>⑪</sup>，而且应该带头加以抵制。

在宋代社会中，官僚士人自觉抵制巫觋的事例大量见诸记载：李谦仲

① 洪迈：《夷坚志》支庚卷3《陈秀才女》。

② 洪迈：《夷坚志》丙志卷16《陶彖子》。

③ 洪迈：《夷坚志》丁志卷12《吉玘之妻》。

④ 洪迈：《夷坚志》丙志卷7《新城桐郎》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支癸卷4《张知县婢祟》。

⑥ 李焘：《续资治通鉴长编》卷453，元祐五年十二月“壬子”条。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》卷409，元祐三年闰十二月“丁卯”条。

⑧ 范镇：《东斋记事》附录一《辑遗》。

⑨ 陈淳：《北溪先生全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》。

⑩ 谢应芳：《辩惑论》卷1《疫病》，载陶宗仪《说郛》卷74。

⑪ 吕祖谦：《东莱集续集》卷6《舍人官箴》记吕本中言：“当官者，凡异色人皆不宜与之相接，巫祝、尼媪之类尤宜疎绝，要以清心省事为本。”



“居家颇采用古礼祀，不焚楮，巫觋不及门”<sup>①</sup>；谢零“闻佛老、巫觋之说必深排之”<sup>②</sup>；邓立“斥巫祝，邪媚远之，不使污其门”<sup>③</sup>；楼蕴一生“巫祝不至门”<sup>④</sup>；刘宰声称自家“无缙黄、巫觋费”<sup>⑤</sup>，从此语看来，他家应当绝不信巫觋，故而没有这一项相关开销，这与其为官时的禁巫做法是相一致的。宋代官僚士人对巫觋的这种抵制，还突出地表现在医疗以及丧葬两个方面。

在医疗方面，针对宋代“信巫不信医”之风盛行，不少官僚士人以身作则，坚决予以抵制。如，南宋末年名臣文天祥记其外祖父曾珏云：“年逾六十，始闻正学，……既卧疾，服药外，无所问。戒左右勿以巫祝从事。间祈禳厌胜，掩公不知。公觉，辄抚床怒呼。”<sup>⑥</sup>又，记其邻居刘翁绝不信鬼神术者之事云：尝有所营造，忌某星直某方。翁曰：“犯者殆乎，请身当之。”某星迄不验。为子纳妇，或云妇不利于长，不为夺。自是诸昏嫁历家说格不用。中年卧疾，家人私召女巫谋为厌胜。翁廉知之，强起逐之出门。未属纆，翁默自念作其像赞，若辞而远游者。顾左右曰：“吾死，勿事缙黄，吾志也。”文天祥禁不住赞曰：“江南之俗尚鬼，其人畏死而信巫，翁能自不惑，非由耳传口授，殆一至之性然也。”<sup>⑦</sup>另，温州俗信巫祝、禁忌，尽管“有司不知禁，民习莫敢犯”，但永嘉处士沈度却不为流俗所左右，“熙宁初，永嘉大疫，君母病死，其女奴又死，家人卧疾数辈，内外皆恐，议如巫说。君独不顾触禁忌，具棺敛为服，朝夕哭泣荐奠如礼，卒无他”<sup>⑧</sup>；常州晋陵“俚俗信机巫，宗人得病疾，阖户无敢往来”，士人张进之毫不畏惧，“日往省之，无难色”<sup>⑨</sup>。

在丧葬方面，召请僧、道或巫觋参与丧葬活动是宋代民间之俗，但在不少官僚士人看来，此等做法不符合儒家礼仪规范，荒诞不稽，因而坚决予以抵制。陆九渊认为在丧葬中“巫觋所为不经甚矣”，声称自家“未尝用也”<sup>⑩</sup>；温州平阳“里俗尚鬼而信巫，有以疠疫死者，必累月乃敢发丧”，居士陈君玉

① 魏了翁：《鹤山集》卷75《太常博士李君墓志铭》。

② 楼钥：《攻愧集》卷109《承议郎谢君墓志铭》。

③ 李觏：《盱江集》卷31《邓公仪伤辞》。

④ 吕祖谦：《东莱集》卷10《义乌楼君墓志铭》。

⑤ 刘宰：《漫塘集》卷24《题得轩扁》。

⑥ 文天祥：《文山集》卷16《义阳逸叟曾公墓志铭》。

⑦ 文天祥：《文山集》卷16《刘翁乐庵老人墓志铭》。

⑧ 周行己：《浮沚集》卷4《沈子正墓志铭》。

⑨ 杨时：《龟山集》卷31《张进之墓志铭》。

⑩ 陆九渊：《象山集》卷11《与吴子嗣》。



之母染疫病亡故，“举族献疑，欲从俗”，唯独他坚决不向时俗低头，谓：“吾宁死耳！奚忍为是耶？”<sup>①</sup> 这些官僚士人通常的做法是，在自己临死之际，惇惇告诫子嗣，丧葬中不得用巫觋，以免辱没本家门风。如，朱熹的老师魏掞之“病且革……戒其子毋以僧、巫俗礼浼我”<sup>②</sup>；陈衡“平生不喜僧道巫觋诳诱之说，及病，遗戒悉摒不用”<sup>③</sup>；宋秉彝“病革……戒其子，世吾学，毋用浮屠、巫觋法污我”<sup>④</sup>；曹彦约“病革，遗令敛以布素，不含珠玉，不用巫觋、浮屠，三月而葬”<sup>⑤</sup>；王遇“有长者之遗风焉。家之吉凶丧祭，一以古礼，斥去巫觋、老佛之陋。故公之歿，其子治丧，悉遵公命”<sup>⑥</sup>，从“故公之歿，其子治丧，悉遵公命”几句来看，王遇在临终之时显然对不用巫觋以及释道的问题有所交待。

两宋官僚士人不仅能以身作则，自觉抵制巫觋，而且还能把移风易俗作为己任。这表现在他们往往通过自己的实际行动，引导民众改变尚巫之习俗。如，南宋初年名臣李光，谪居岭南，鉴于“其间所居僻远，一旦老少疾恙，难致良医”的情况，与郡守商议，打算将《必用方》一书刊行，使得“遐方异域，知医药之可恃”，并以为，只要“稍加崇信，则机祥禳解之风不攻而自破矣”<sup>⑦</sup>。又，饶州乐平士人李忠，“性识通敏，少虽以家责，夺举子之学，而于经传多所贯综。闲居养生，阅岐伯、仲景之书，遂妙于用药”，他不仅流于批评指责，还积极付诸实际行动，每遇遭逢疫病之家，“有疫则必家至，与之善剂”，而对于那些贫穷不能安葬者，“皆悉力营给”，由此“恶俗为变”<sup>⑧</sup>。另，刘宰笔下的潘择师，为官清正，致力于移风易俗，致仕后，亦乐此不疲，“见里有病疫者，虽亲不往，君常直造其室，为视证详药。俗以死者年月定某日家当有异，率尽室出避而使巫觋执鸡操杖，击逐其间。君曰：‘乡人惟朝服而立于阼阶，谓有室神也，可使死者无依，又以妖巫怙之乎！’斥其说不用，卒亦无异”<sup>⑨</sup>。

① 参见周行己：《浮沚集》卷4《沈子正墓志铭》。

② 张栻：《南轩集》卷40《教授魏元履墓表》。

③ 朱熹：《朱熹集》卷94《宣教郎致仕陈公墓志铭》。

④ 孙应时：《烛湖集》卷12《宋秉彝墓志铭》。

⑤ 魏了翁：《鹤山集》卷87《宝章阁学士通议大夫致仕赠宣奉大夫曹公墓志铭》。

⑥ 黄干：《勉斋集》卷37《朝奉郎尚书吏部右曹郎中王公行状》。

⑦ 李光：《庄简集》卷17《跋再刊初虞世必用方》。

⑧ 王之道：《相山集》卷29《故李公孝先墓志》。

⑨ 刘宰：《漫塘集》卷29《潘君墓志铭》。



毫无疑问，作为社会精英的官僚士人，可谓是两宋民间反巫活动中最为活跃的一个群体。当他们不得其志或退隐乡村山野时，既能身体力行，自觉抵制巫风，也能积极拥护支持官方的禁巫号召。如，永嘉隐士刘珪面对淫祀、巫鬼之感，“赋士、农、工、商四诗以卫名教，而著君臣父子兄弟夫妇之所当为者。一日，朝廷下诏令，飭州县毁淫祠。君读诏，欣踊讽诵，累数月犹不去口。”<sup>①</sup>而当他们有机会进入国家政治权力中心，更成为推动官方禁巫的重要力量。如，北宋一代名臣欧阳修在《论葬荆王札子》中，针对因“岁月不利”而致使荆王迟迟不得下葬一事，敦请皇帝不要拘泥于阴阳之说，不要听信“巫卜之言而违背礼典”<sup>②</sup>。后来，他奉命巡抚安抚江淮，亦是“所至开仓廩赈之，绝禁淫祀”<sup>③</sup>。南宋孝宗时，礼部侍郎李章甚至上奏朝廷，请求“禁遏淫祀”，并认为应将道、释《符瑞志》从国史中删除，以为它不合“春秋法”<sup>④</sup>。

在宋代官僚士人的影响下，一些宦门妇女也加入到抵制巫覡的行列中。如，永嘉学派代表人物之一的陈傅良的夫人张氏，“自幼陶染诗礼间事，绝异于他女”，后嫁入陈家，相夫教子，母仪家族，“不畏巫鬼”<sup>⑤</sup>；南宋人汪藻姨母之孙媳晁氏，“端柔明庄，类非世间女子所及”，晚年得疾，其保母欲呼巫覡“禳禳”，她断然制止说：“吾夫得禄奉旨甘耳，奈何以儿故他费乎？”<sup>⑥</sup>丞相彭城徐处仁的夫人陈氏患病后，“谢医巫不问”<sup>⑦</sup>；张介之母韦氏，葬不拘阴阳之说，病不信祷告之效，以实际行动破除“巫祝鬼神之感”<sup>⑧</sup>。《东斋记事》记寿安县黎洵錡之母王氏的事迹云：

广安军俗信巫，疾病不加医药。康定中，大疫，寿安县太君王氏家婢相枕藉，他婢不敢近，且欲召巫以治之。王氏不许，亲为煮药致食膳。左右争劝止之，则曰：“平居用其力，至病则不省视，后当谁使者。”<sup>⑨</sup>在疫病泛滥之际，王氏不为世俗所动，不仅拒绝用巫，而且冒着生命危险替染

① 孙覿：《鸿庆居士集》卷41《宋故刘府君墓表》。

② 欧阳修：《欧阳文忠公集》卷104《论葬荆王札子》。

③ 脱脱等：《宋史》卷314《范仲淹传》。

④ 脱脱等：《宋史》卷390《李章传》。

⑤ 叶适：《水心文集》卷14《张令人墓志铭》。

⑥ 汪藻：《浮溪集》卷28《孺人晁氏墓志铭》。

⑦ 汪藻：《浮溪集》卷28《吴国夫人陈氏墓志铭》。

⑧ 刘宰：《漫塘集》卷31《故韦氏孺人墓志铭》。

⑨ 范镇：《东斋记事》卷4。





病婢女熬汤送药，她的言行不仅是对当时“信巫不信医”陋俗的抵制，而且是对尚巫者漠视亲情伦理的一种抗议。

尽管依据文献记载，无从确知不信巫者是否占据宋代官僚士人阶层的主流，但可以肯定的是，与汉唐相比，巫觋在宋代官僚士人阶层中的影响力已大为削弱。这绝非无稽之谈，在宋代，官僚士人的信巫行为多受到指责<sup>①</sup>，大量官僚士人自觉抵制巫觋巫风以及大规模禁巫活动在两宋政府的掀起便是证明。

### （三）皇室贵族

皇室贵族阶层，主要包括皇帝、后妃、皇子、公主及宦官。他们是赵宋王朝的最高统治者及其家人、内侍。自古以来，皇室后宫虽然高高在上，无奈生活圈子狭窄，一言一行，利害攸关，免不了相互间的尔虞我诈，为巫觋信仰的滋生提供了最好的温床。因而，无论在两汉宫掖还是隋唐后庭中，都不断上演着一幕幕皇帝为祈福禳祸而信用巫觋、方士，后宫嫔妃们为争宠夺爱，皇子为争宠夺幸而相互任用巫者祝诅对手的闹剧，在汉武帝晚年甚至酿成了一起震惊朝野的“巫蛊之祸”，影响到西汉中叶的政局。降至两宋，皇室后宫佞巫的事例依然时有所见。据宋代文献考，两宋一代，与宫闱有关联的佞巫事例不下五起：

事例一：北宋开宝九年，宋太祖龙体不豫，诏请道士张守真人京，特建建隆观，设黄箓醮，令守真降神为皇帝祈禳治病。<sup>②</sup>

事例二：真宗时，大臣丁谓将女道士刘德妙引入宫中，深得宋真宗的信用。<sup>③</sup>

事例三：哲宗时，孟后之女福庆公主有疾，其姊知晓医术，由此得以出入后宫。鉴于公主用药久不效，乃用符水禳治。<sup>④</sup>

事例四：徽宗宣和初，崔贵妃深得皇帝的宠幸，却迟迟未有子嗣。其兄长听信巫祝刘康孙的鼓惑，先从王氏手中谋得风水宝宅，又于宅中以巫术为贵妃祷神求嗣。<sup>⑤</sup>

① 如，谢景温信事女巫，受到苏辙等朝臣的弹劾；（李焘：《续资治通鉴长编》卷453元祐五年十二月“壬子”条）韩琦指斥仁宗朝宰相王随“信奉巫祝之癖，贻诮天下”；（李焘：《续资治通鉴长编》卷121宝元元年二月“甲申”条）黄肇针对湖州士人“信巫不信医”的陋俗予以批评。（袁燮《絜斋集》卷14《秘阁修撰黄公行状》）

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷17，开宝九年十月“庚子”条。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷99，乾兴元年七月“己卯”条。

④ 脱脱等：《宋史》卷243《后妃下》。

⑤ 王明清：《挥尘录》卷3。



事例五：宁宗杨皇后用巫法治发结。宁宗时，杨皇后参与诛杀权相韩侂胄，不久发现自己头发总是胶结不解，心神不宁，疑心是韩的鬼魂作祟，四处寻求禳解之法。后来，用九宫山女道士王妙坚的巫法，得以解除。于是将其召入宫中，“赐予甚厚，日被亲幸。且为创道宇，赐名明真，俾主之，累封贞人。”<sup>①</sup>

据上述事例分析，两宋皇室后宫中的确依然不乏巫觋、巫术的信徒，不过与前代相比，已发生了明显变化：

首先，巫觋基本被排除在宫闱之外。在上述事例中，只见道士不见巫觋的身影，这种情况与汉唐时期巫觋公然而频繁地出入宫闱绝然不同。其实，这些道士本来不过是巫觋。如，宋太祖召请的道士张守真，据《续资治通鉴长编》载，张守真乃盩厔县人，最初有神降于其家，自称乃“天之尊神”，号“黑杀将军”。自后，“守真每斋戒祈请，神必降室中，风肃然，声若婴儿，独守真能晓之，所言祸福多验”<sup>②</sup>，于是才成为道士。从中不难看出，张守真最初其实是一个从事扶乩之类活动的民间巫觋。宋真宗所信用的女道士刘德妙，原本不过一名女巫，往来京师权贵家，因受丁谓的教唆，才摇身一变而为道士。可见，巫觋基本被排除在两宋宫闱之外，他们往往只能改头换面，以道士之名方能出入宫闱。至于崔贵妃信用的巫祝刘康孙，根本无从入宫，其巫术求嗣的活动发生在宫外。

其次，对巫术的宫规门禁愈来愈严厉。自汉代以来，就宫廷巫术活动多有立规限制并予以打击，但不过一纸空文，巫风依旧。宋初以降，对宫闱巫术的防范限制愈来愈严格。如，丁谓被人弹劾“引巫师妖术，厌魅宫闱”<sup>③</sup>，最后被罢官贬职，大臣谢绛就此上书提出“妖人方术士，不宜出入禁中”<sup>④</sup>；哲宗孟后得知其姊用巫术为福庆公主治病，深感不安地说：“姊宁知宫中禁严，与外间异邪？”<sup>⑤</sup>言行之间透露出当时宫闱对巫术的态度，尽管她立即向哲宗说明了具体情况，但最终还是难逃被废后出宫的命运；崔贵妃及其兄长因为用巫祝刘康孙以巫术求嗣，遭人告发，受到惩处，被降为庶人，兄嫂姊妹等皆遭流放边地。崔贵妃的罪名是：“惑于奇邪，阴行媚道。……谈命术以缴后福，挟

① 周密：《齐东野语》卷10。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷17，开宝九年十月“庚子”条。

③ 脱脱等：《宋史》卷301《陈瑊传》。

④ 潜说友：《咸淳临安志》卷66《人物七·谢绛》。

⑤ 脱脱等：《宋史》卷243《后妃下》。



厌胜以及乘輿。”<sup>①</sup>南宋宁宗庆元四年（1198年），宋廷诏令：“今后女冠、道士不得出入宫禁。三宫准此。”<sup>②</sup>当然，这道禁令并未严格执行，如宁宗开禧（1205~1207）中杨皇后还曾召女道士王妙坚入宫并予以重用。

可见，由于两宋朝廷官制的调整、禁巫诏令的颁行以及佛道的发展，巫觋在皇室后宫的空间大为压缩，他们在宫闱中的活动既不如前代那样公开和频繁，身份也不如前代那样明确和具体，宫廷巫风为之大杀。

### 第三节 在职事空间上

在巫风炽盛的中国上古时代，巫觋职事广泛，举凡预知、祭祀、祈雨、疗病、驱瘟、逐祟、择地、安宅等，无所不包，几乎独擅了一切与鬼神打交道的事宜。春秋战国以降，随着医巫分途、医者群体的产生以及方士、术士群体的出现，巫觋在医疗、预知等诸多职事领域中的独擅地位被打破。西汉中期以后，随着儒学成为国家统治思想，巫觋在国家政治生活中的地位和影响日趋下降，在政府中的职事丧失殆尽。正如法国学者薛爱华所指出的，主持祭祀活动原本是巫者的职事，降至后世，逐渐被世俗的君王和作为君王在各地的代理人官吏所取代，即便仍由巫者主持祭奠，不过是代君王和官吏行事而已。<sup>③</sup>魏晋以降，随着佛教、道教的勃兴及其在社会中的传播，其影响逐渐波及国家与社会两个层面，僧人道士与巫觋展开了争夺信徒和社会资源的竞争，并呈现出日趋激烈的发展趋势。与佛、道等人为宗教相比，作为原始宗教的巫觋信仰在教义、教团以及主流社会阶层的支持上明显处于劣势，不仅在政府职事的竞争中不敌僧、道，即便在民间也不得不与僧道共同分享诸多以往独擅的职事。这样，在民间的宗教信仰中，逐渐形成了多足鼎立之势。南朝梁武帝时，大臣郭祖深在上疏中谈到：“臣见疾者诣道士则劝奏章，僧尼则令斋讲，俗师则鬼祸须解，医诊则汤熨散丸，皆先自为也。臣谓为国之本，与疗病相类，疗病当去巫鬼，寻华、扁，为国当黜佞邪，用管、晏。”<sup>④</sup>这段话的主旨虽然是讨论治国之道，但其关于疗病的譬喻却恰好反映出当时人们在寻求医疗救助时的四种

① 王明清：《挥尘录》卷3。

② 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之130。

③ 薛爱华：《古代中国礼仪简介》，转引自法国学者乐维：《官吏与神灵——六朝及唐代小说中官吏与神灵之争》，载《法国汉学》，清华大学出版社1998年出版，第32页。

④ 李延寿：《南史》卷70《郭祖深传》。



选择：道士、僧尼、俗师（巫觋）<sup>①</sup>和医者。可见，在南朝时期的医疗活动中，道士、僧尼、巫觋和医者之间激烈竞争以及并存的格局基本形成，换句话说，巫觋尽管仍然拥有医疗上的职事，然而其发挥空间已经大为缩小了。

到宋代，巫觋职事种类固然广泛，但与前代相比，其职事发挥空间已完全退缩至民间。自宋初以来，宋廷一直秉承着对巫觋严厉的排斥乃至禁抑政策，巫觋不仅被完全排除在国家职官系统之外，失去了在国家政治生活中发挥作用的舞台，以至连仅有的祈雨等政府职事也被取缔，而且他们在民间医疗、祭祀等职事活动也处处受到牵掣、限制，发挥空间愈来愈有限。如果说，国家禁令因为传统信仰观念的作用，许多官员执行不力而对巫觋在民间职事空间的影响尚且难以估量的话，那么，缘于僧、道<sup>②</sup>势力在宋代民间的扩张及其向民众社会生活渗透的影响力加深，对巫觋职事空间的影响则是真切实在的。

宋代统治者推崇儒学，扶持道教，兼容佛教，致使佛、道势力在前代的基础上得到进一步发展，更广泛地向民众日常生活的各个领域渗透，从而引发了僧人、道士与巫觋更加激烈地争夺信徒、争取职事空间的斗争。在宋代民间信仰活动中，无论是预知、祭祀、祈雨，还是疗病、驱瘟、逐祟等职事活动中，处处可见僧人、道士的身影。面对僧、道咄咄逼人的挑战，巫觋步步退缩，非但职事空间大为缩小，而且职事影响力大为削弱。尽管要对这个问题予以准确评估尚有难度，但其衰落的大概情况可以从如下三方面得到说明：

首先，在法力的效用，巫觋不如佛道。巫觋向以擅长视鬼通神而著称，魏晋以后，随着僧人、道士的出现，与鬼神相交通的工作不再为巫觋所独擅。涓涓细流，汇聚成河。到宋代，巫觋善于视鬼通神的能事受到僧人、道士更猛烈的挑战，巫觋不如僧、道的观念日益为人们所接受。如北宋太宗时，永兴军路的邠州天旱，州府准备举行祈雨仪式，有州吏提议召巫觋用土龙请雨，知州吴元扆以为“巫本妖民，龙止兽也，安能格天，惟精诚可以动天”，于是“集道人设坛洁斋三日，百拜祈祷，澍雨沾洽”<sup>③</sup>。在此，巫觋受到知州吴元扆的贱视，其能力不被肯定，其职事为道士取代。又，据北宋人秦观《淮海集后

① 文中的“俗师”是否专指巫觋尚有待商榷，不过，就其文章的脉络和上下文义来看，如果说郭祖深此处所指斥的“俗师”主要指巫觋，应无大误。因为它不仅恰与巫觋医疗文化的特质相吻合，而且其下文曾明言“疗病当去巫鬼”，可见上文所说之“俗师”应与“巫”有关。

② 在宋代社会中，与巫觋竞争的其实不止僧人、道士，还有各类术士以及医者。但由于医者与巫觋的竞争主要局限于医疗职事上，术士的身份很难与巫觋严格区分开来，而且就势力和影响而言，无论是术士还是医者都难以与僧、道匹敌，故在此不列入讨论范围。

③ 脱脱等：《宋史》卷257《吴元扆传》。



集》记载：

熙宁九年，秀州嘉兴县令陶象有子得疾甚异，形色语笑非复平人。令患之，乃大出钱财，聘谒巫祝，厌胜百方，终莫能治。是岁，辩才法师元净适以事至秀。法师高僧也，……又特善咒水，疾病者饮其所咒水辄愈，吴人尊事之。令素闻其名，即驰诣师具状告……师乃许诺。因杖策从至其家，除地为坛，设观音像于中央，取杨枝沾水洒而咒之，三绕坛而去。是夜，儿寝安然，不复如他时矣。<sup>①</sup>

从中可见，陶象之子生病后，先求助于巫觋，但巫觋“厌胜百方，终莫能治”，转而求助于天台宗高僧元净，结果得以病愈，其间透露出巫觋不如僧人的意味。那么，这种巫觋不如僧、道在宋代究竟是个别还是普遍现象呢？笔者以《夷坚志》为例，将该书同一故事中巫觋与僧人或道士同时出现的事例汇总，编制成《〈夷坚志〉中所见巫、僧、道关系表》（详见附表7-3）。据此表可见，在巫觋与僧、道一同出现的事例中，人们通常是首先求助于巫觋（事例4除外），在巫觋失败的情况下，才转而求助于僧、道，而僧、道往往能取得成功。它充分说明：在宋代民间信仰中，巫觋非但是人们重要的求助对象之一，而且大多数情况下是首选。不过，巫觋的法术能力似乎不如僧、道高明，即是说巫不如僧、道的观念开始凸显出来了。

其次，在民众的选择上，巫觋不再是唯一首选。在相当长的历史时期，巫觋被民众认为是鬼神在人世的正统代言人，自然是民众信仰需求时的不二人选，魏晋以前即是如此，即便佛、道日益兴盛的魏晋隋唐时期，尽管转而求助僧、道的民众日益增多，但总体上讲，当民众遭遇信仰危机时，他们首先想到的依然是巫觋，直到宋代依然如此，这从附表5-1、附表7-3中可见一斑。不过，求助僧人、道士者亦明显增多，在附表中首先求助僧人者有一例：魏道弼的夫人赵氏病逝后，至四七日，其女婿胡长文延洞真法师黄在中设九幽醮以招魂入浴。<sup>②</sup>而首先求助道士的事例有五例：潮州人陈王猷为梅州知州，儿媳死后，其亡魂每晚回归家中，与儿共寝，一家惶恐不安，召道士设醮禳解<sup>③</sup>；婺州浦江方氏之女为邪魅所凭附，招道士治之<sup>④</sup>；吴县知县陈祖安的外甥女陆

① 秦观：《淮海后集》卷6《录龙井辩才事》。

② 洪迈：《夷坚志》丙志卷10《黄法师醮》。

③ 洪迈：《夷坚志》甲志卷19《陈王猷子妇》。

④ 洪迈：《夷坚志》丙志卷10《方氏女》。



氏为鬼物所凭，欲邀道士禁治<sup>①</sup>；临安人徐伯禄因思念亡兄徐达可，招临江阁皂山道士谭师一至家，建设黄箓醮以招魂<sup>②</sup>；鄱阳人王公家宅不宁，招道士治之<sup>③</sup>。可见，随着佛道对普通民众影响的日益加深以及随之而来的巫觋法力不如僧、道观念的滋长蔓延，人们的选择对象日益多元化，僧人、道士愈来愈多地成为民众的首选求助对象，这无疑是巫觋影响力下降的一个重要标志。

第三，在民间宗教地位上，巫觋不再一家独大。

自春秋战国以降，中国古代巫觋日渐远离官方庙堂，淡出政治舞台，坠入民间社会，在国家政府中的宗教职事大半丧失。然而在民间，无论是儒学大盛的两汉，还是佛道大兴的隋唐，从总体上讲，巫觋依然保持着一定的优势。降至宋代，随着佛道势力的膨胀以及向民众日常生活的渗透，影响日益扩大。南宋人杨万里曾经谈到：“古之巫者处其一，今之巫者处其三，曷谓一？曰巫。曷谓三？曰释曰老。”<sup>④</sup>意思是说，原来，与鬼神打交道的只有巫觋，而今增加了僧人、道士，三者之间形成三足鼎立之势。可见，在南宋官僚士人眼中，巫觋在民间宗教中一家独大的地位不再，僧、道、巫觋三者分庭抗礼，并列为三股最重要的民间宗教势力，一同成为民众信仰需求的求助对象。其实，不仅官僚士人，在普通民众的实际信仰活动中亦表现出这种趋势。如在民间祈雨活动中，据《夷坚志》记载：

福州长溪之东二百里，有湫渊曰龙溪，与温州平阳接境，上为龙井山，其下有大井，相传神龙居之。淳熙初年七八月之交，不雨五十日，民间焦熬不聊生。罄祷请皆莫应。士人刘盈之者，一乡称善良，急义好施予，倡率道士、僧、巫，具旗鼓幡铙，农俗三百辈，用鸡初鸣时诣井投牒请水。<sup>⑤</sup>

祈雨活动自上古以来即为巫觋的专利，即便在政治地位大为衰落的汉唐时期，巫觋不仅是民众祈雨活动最重要的主持者，甚至一定程度上还保有其政府部门中的祈雨职事。到宋代，巫觋尽管已经被完全排除在国家政府组织的祈雨活动之外，可在民间祈雨活动中依然是主角。温州平阳祈雨活动中一同出现道士、僧人、巫觋的情形，充分说明巫觋在这个职事领域中地位的衰落。在医疗职事

① 洪迈：《夷坚志》丙志卷12《吴旺诉冤》。

② 洪迈：《夷坚志》支甲卷7《徐达可》。

③ 洪迈：《夷坚志》支甲卷8《王公家怪》。

④ 杨万里：《诚斋集》卷93《庸言十》。

⑤ 洪迈：《夷坚志》支丁卷2《龙溪巨蟹》。



中亦是如此，民众既信巫觋，又信僧人、道士，如陆游在《病后作》诗中云：“今年疾屡作，恍若将归客。道士言犯土，拜章安舍宅。巫言神去干，剪纸招魂魄。”<sup>①</sup> 总之，巫觋、僧、道三足鼎立的宋代民间宗教格局的正式形成，宣告了巫觋在民间兴盛历史的终结。

#### 第四节 小 结

从上述讨论可见，在宋代社会中，无论是南方还是北方，无论是乡村还是城市，无论普通民众还是官僚士绅，抑或皇室贵族阶层，都是巫觋的活动范围和施行对象，充分反映了他们在宋代社会中影响之广泛。当然，具体到影响力的评估上，由于宋代经济文化的发展，巫觋在不同空间的影响力存在着一定程度上的差异，从地理空间上讲，在南方地区的活动和影响甚于北方地区，乡村甚于城市；从社会空间上讲，在普通民众阶层中的活动和影响甚于官僚士绅阶层和皇室贵族阶层，且基本上退出了官方政治舞台。正如当时有人指出：“凡言怪神者，中国少而荆越多，城市少而村野多，衣冠少而小民多，富室少而贫民多，主人少而童仆多，男子少而妇女多，昼日少而暮夜多，月夜少而晦夜多，盖非愚则暗也。”<sup>②</sup> 其实，宋代巫觋影响力之于地理空间、社会空间上也表现出同样的特点。而在职事空间上，由于宋代巫觋遭到来自国家政治以及僧、道势力的双重阻击，且远比前代更加猛烈，造成职事空间的发挥空前受限，进而严重削弱了其职事的影响力。随着巫觋法力不如佛道的信仰观念日渐滋长蔓延，愈来愈多的民众将僧道而不是巫觋作为信仰需求的首选对象，致使巫觋在与僧道的竞争中表现出由优势转向劣势的发展态势，僧、道、巫并立的中国传统民间宗教信仰格局至此确定下来。

总的说来，巫觋在宋代社会中还具有较为广泛的影响，不过，与前代相比，其影响力无论在地理空间、社会空间还是在职事空间上都明显地削弱了，综合实力出现质的变化。

<sup>①</sup> 陆游：《剑南诗稿》卷65《病后作》。

<sup>②</sup> 项安世：《项氏家说》卷7《论鬼神》。



## 第八章

### 个案研究：巫女妈祖及其信仰在宋代的嬗变

古代中国是一个多种宗教并存、信仰多元的社会。近二三十年来，佛、道之外的民间宗教信仰日益成为学术界关注的热点问题，相关研究成果大量问世刊出，其间不乏富有启发意义的观点。摘要而言，主要有：其一，注意到民间神明形象的变迁问题。缘于民间信仰的散漫性、生活性和混杂性，神明自身的形象在历史流变中不断变化。美国学者康豹（Paul P. Katz）曾提出“回响”（reverberation）的概念，他指出神明的不同形象，并不是孤立而隔绝的存在，乃是不断地透过各种方式、途径而彼此相互的影响。<sup>①</sup>其二，注意到宋代以来民间宗教信仰格局的变化。美国学者韩森（Valerie Hansen）的研究揭示，由于宋代社会经济上商业革命的出现以及政府对民间神祠管理态度上的转变，民间宗教信仰出现了区域化和正统化的新趋势。<sup>②</sup>地方士绅希望将地方性信仰纳入国家祀典，而国家出于统治的需要而乐于将其纳入自己的管理之下。<sup>③</sup>

妈祖信仰，兴起于宋代福建兴化军（治今福建兴化市），历经一千多年的发展传播，而今已经形成了一个覆盖中国南北乃至海内外的“妈祖信仰文化圈”。妈祖信仰作为中国民间信仰研究中的一个重要课题，自上世纪二三十年代以来<sup>④</sup>，尤其是80年代的研究热潮以降，成果丰硕。然而，缘于史料等方

---

① 参见康豹著，赵昕译：《道教与地方信仰——以温元帅信仰为个例》，《台湾宗教研究通讯》2002年第4期，第27~31页。

② 参见韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第76~101、126~159页。

③ 参见蒋竹山：《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》，《新史学》1997年第2期，第187~220页。

④ 有关妈祖信仰的早期研究成果主要有：顾颉刚《天后》，《民俗》41、42期（1929年）；容肇祖《天后》，《民俗》41、42期（1929年）；韩槐准《天后圣母与华侨南进》，《南洋学报》2卷2辑（1947年）；朱杰勤《福建水神天妃考》，《南洋学报》6卷1辑（1950年）；李献璋《妈祖信仰研究》，澳门海事博物馆1995年出版。





面的原因，既往成果往往偏重于妈祖信仰在宋代以后的流播，而就它在宋代发展情况的研究却相对薄弱。对于妈祖信仰在宋代兴起传播问题，史学界已有一些成果面世，然除有关专著<sup>①</sup>中有所涉及外，专文讨论的并不多<sup>②</sup>。且笼统论述的多，条分缕析的少，尚有不少可以深入探讨之处。

本章从妈祖的巫女身份讨论切入，进一步考察妈祖信仰在宋代的三次嬗变，并分析其嬗变的成因，冀以从个案的角度揭示巫觋、巫觋信仰与宋代社会的互动及其变化发展趋势。

## 第一节 巫女妈祖

妈祖，姓林名默，又称娘妈、天妃、天后、天上圣母，是中国民间以及部分海外华人信仰的主要神祇之一。自宋代以来，一直被尊为海上保护神，其祠庙遍及沿海各地，甚至内地和东南亚、日本、朝鲜等地。

妈祖信仰兴起于宋代，这在学界已是不争的事实。自从绍兴二十年（1150年）进士廖鹏飞在《圣墩祖庙重建顺济庙记》首先记述妈祖以来，有关妈祖及其信仰的记载不绝于书。不过，绝大多数记载多出自明清时期的文献，具体到信仰兴起阶段的宋代，相关文献记载并不多。历史研究本之于文献资料，而历史资料的取舍运用至为紧要。一般而言，所征引的资料距离研究对象的年代愈近，则可信度愈高；反之则不然，这在充满神话传说氛围的民间神灵信仰研究中尤其如此。缘于此，要考察妈祖的生平事迹，更多地还有赖于妈祖信仰的相关早期史料，即以宋代文献记载为依据，至迟下延元代。

在宋代文献中，有关妈祖本人的记载不多，零星地分散在方志、文集中，均为其去世一二百年后的追述，故而在其生平事迹的记述上甚为简略。最早记载妈祖的廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》云：“世传通天神女也。姓林氏，湄州人。初，以巫祝为事，能预知人祸福。既歿，众为立庙于本屿。”<sup>③</sup>之后，

① 主要有：李露露《妈祖信仰》，学苑出版社1996年出版；蔡相辉《妈祖信仰研究》，台原出版社2006年出版；徐晓望等《妈祖信仰史研究》，海风出版社2007年出版。

② 朱天顺《妈祖信仰的起源及其在宋代传播》，《厦门大学学报》1986年第2期；李玉昆《妈祖信仰的形成和发展》，《世界宗教研究》1988年第3期；张大任《宋代妈祖信仰起源研究》，《福建论坛》1988年第6期；朱金明《谈妈祖信仰的初期传播》，载《妈祖研究论文集》，鹭江出版社1989年出版；俞信芳《从妈祖的早期文献看造神过程——兼论妈祖与宁波的关系》，《宁波市委党校学报》2004年第1期。

③ 《白塘李氏族谱》忠部《圣墩祖庙重建顺济庙记》，转引自蒋维钺《妈祖文献资料》，第1页。



黄岩孙《三妃庙》谓：“顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福。歿而人祠之。”<sup>①</sup>又，丁伯桂《顺济圣妃庙记》称：“神，莆阳湄州林氏女，少能言人祸福。歿，庙祀之号通贤神女，或曰龙女也。”<sup>②</sup>

从上述有关妈祖的早期文献记载来看，在历史上确有妈祖其人，而且约略可知：妈祖俗姓林，福建莆田（治今福建莆田市）湄洲屿人。<sup>③</sup>缘于材料记事的简单，使得妈祖非但名讳不详<sup>④</sup>，就连生卒年代也难以确定，以致后世文献记载中有关她的生卒年代竟出现了数个版本。总括起来，计有六种不同说法：唐玄宗天宝元年（742年）说、后晋出帝天福八年（943年）说、宋太祖建隆元年（960年）说、宋太宗太平兴国元年（976年）说、宋太宗太平兴国四年（979年）说、宋哲宗元祐八年（1093年）说。<sup>⑤</sup>比较诸说，前后偏差350多年。至于在妈祖卒年问题上，亦相应地有多种不同的说法。由于生卒年问题事关妈祖生活及其信仰兴起时代之确定，故而为诸多研究者所关注。目前，海内外研究者综合文献考证以及从南到北沿海民间的妈祖祭典时间，大多认为妈祖生于北宋太祖建隆元年（960年）三月二十三日，卒于太宗雍熙四年（987年）九月初九日，如台湾学者林明峪先生在其《妈祖传说》一书中，综合六说进行比较分析，认为生于960年之说，较为妥当。<sup>⑥</sup>

尽管在妈祖的名讳、生卒以及出生地等方面有着诸多不同的记载，但在妈祖的身份上却是比较一致的，诸多记载都指向了同一种身份——女巫。由此可以肯定，妈祖生前是一名巫女，以巫祝为事，善于预知吉凶祸福。死后，被当地人奉为神灵，立庙祠祀，称之为“神女”或“龙女”。只是随着时间的流逝、信仰属性的改造，妈祖女巫的称谓和形象日渐淡化，明代闽人周瑛在《兴化府志》中谈到：

顺济谓湄洲林氏女，能知人祸福，即妃也。予少时读宋郡志得绍熙初

① 赵与峕、黄岩孙等：《仙溪志》卷3《祠庙·三妃庙》。

② 潜说友：《咸淳临安志》卷73《祠祀三·外郡行祠·顺济圣妃庙》。

③ 关于妈祖姓林、福建莆田湄洲屿人的说法，自南宋以来少有异议。不过，清人张学礼《使琉球录》有不同说法。其云妈祖姓蔡，闽海中梅花乡人，为父投海身死，后封天妃。20世纪80年代，莆田县文物考古工作者调查天妃史迹时，在莆田县忠门乡港李村发现了天后祠及其附近的井盘文字，以此认为妈祖诞生地不是湄洲而应是港李村。（参见俞玉麟《妈祖研究资料汇编》，第221页）

④ 关于妈祖的身世，在宋代典籍中，多称其“湄洲神女林氏”或“湄洲林氏女”，元代中叶后才有了“莆田九牧”林氏后裔之说。在此说中，又有林愿之女、林惟懿之女、林孚之女、林灵素之女的争议，其中主张都巡检林愿之女者较多。至明末清初，才有了“默”或“默娘”的名字。

⑤ 参见朱天顺：《妈祖信仰的起源及其在宋代的传播》，《厦门大学学报》1986年第2期，第102页。

⑥ 参见林明峪：《妈祖传说》，联亚出版社1980年出版，第60~62页。



本，亦称妃如里中巫。及见延祐本，称神女。今续志皆称都巡检（林）愿女，渐失真矣。<sup>①</sup>

这段材料很能说明问题。在南宋绍熙（1190～1194）年间的兴化地方志中尚且称妈祖为“里中巫”，到元代延祐（1314～1320）年间的志书中一变而为“神女”，降至周瑛生活的明代志书中再变为“都巡检愿女”，身世愈益丰满，而女巫的身份却了无踪影。降至明清，只能深入文本中才能略窥其端倪。

## 第二节 从巫觋信仰到神祠信仰

有关妈祖信仰的文献记载，自宋代以降，不绝于书。然而，缘于民间信仰的驳杂性，像中国古代大多数民间神灵一样，女神妈祖的原始形貌在信仰的流变中日渐模糊不清，以致在妈祖信仰的宗教属性问题上，出现了道教说、佛教说、儒家说、“三教”混同说以及摩尼教女神信仰余续说等数个版本。<sup>②</sup>无论哪种说法固然有一定的道理，毕竟在妈祖信仰一千多年的发展史上，儒、道、佛三家思想的元素大量融入其间，使其表现出多维的宗教属性特点。然而，从文化发生学的视角考察，妈祖信仰的原初宗教属性与儒、道、佛无关，而应归属于原始巫觋信仰，这是由作为妈祖信仰的本神——妈祖的原初形象决定的。今人信仰观念中的妈祖神祇形象，是千百年来长期建构的产物，其间不乏虚构成分。

妈祖生前既然为一女巫，以巫祝为事，民众基于对她善于“预知人祸福”的能事而敬奉她，那么，这无疑属于巫觋信仰的范畴。但是，这种基于具体巫觋的信仰，由于其鲜明的地方性、具象性而有着自身难以克服的局限性。在中国古代社会，不乏被认为法力高超的巫觋，他们因巫术灵验而赢得一方民众的信仰，乃至在某地掀起狂热的信仰，然而最后往往因其死亡或灵力的消退而终止，信仰不再。缘于此，妈祖死后，民众将其奉为神灵，并立庙祭祀的信仰行为，则具有深刻的意义，它是妈祖信仰的兴起过程中至为重要的一环，标志着妈祖信仰由此步入神祠信仰的范畴。巫觋信仰与神祠信仰是两个不同的信仰范畴，前者属于原始宗教信仰，后者属于人为宗教信仰。所以，妈祖的由巫而神，是信仰内涵的转化，信仰象征符号的升华。从此，信徒信仰的不再是一个

① 周瑛、黄仲昭：《兴化府志》卷25《礼纪·群祀志》，清同治间重刻明宏治癸亥本。

② 参见陈宠章、杨兆添：《试论妈祖信仰的宗教属性》，《社会科学战线》1990年第4期，第338页。



具体的有生有死的巫或人，而是一个供祀在祠庙中的抽象且永恒不灭的神灵符号。换句话说，信徒与妈祖的关系，不再是人与人之间的关系，而是人与神之间的关系。妈祖信仰由此成功地实现了由巫觋信仰到神祠信仰的嬗变，获得了长远传播的坚实保证。

在既往的妈祖信仰研究中，不少论者已触及到妈祖由巫到神这个话题，但往往点到为止，既未揭示妈祖由巫而神的重要意义，更未就这种嬗变背后的文化成因作进一步的阐释。妈祖生前不过一乡间巫女，因何一跃而为神灵，这仅仅是偶然现象或个案吗？要回答这个问题，恐怕还得将其置于源远流长的中国巫文化背景下加以考察。

承前所述，在世界各民族文化发展史的早期，都不约而同地出现过一种职能宽广、权位显赫的神职人员<sup>①</sup>，他们被认为具有与鬼神交通的能力。这种人在中国古代称为巫或巫觋，他们以事鬼神著称，是人与鬼神之间的媒介。不仅如此，巫还被视为神灵的化身。春秋时楚国大夫观射父论“巫觋”谓：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰‘觋’，在女曰‘巫’。”<sup>②</sup>言下之意，只有那些具有虔诚不贰、恭敬谨慎，而且通晓天上地下各类神祇，明达万事而能洞见神形，听觉灵敏而能闻神声，聪明过人而能通达神意等品格能力的人，才能与神灵沟通，才有资格成为巫觋。再看春秋时虢国的史器对神灵品格的概括：“神，聪、明、正、直而壹者也。”<sup>③</sup>两相比较不难发现，巫觋、神灵的品格何其相似。可见，在中国古人的信仰观念中，巫觋在某种程度上讲就是神。

基于巫觋即是神的信仰观念，在中国古代不乏由巫而神的事例。不仅在巫风浓郁、巫觋地位显赫的先秦时代有之，如《尚书·君奭》中提到伊尹、保衡、尹陟、臣扈、巫咸、巫贤、甘盘七个商代名臣，其中尹陟、巫咸和巫贤三个都是巫，而巫咸还是一个有名的大巫，并成为巫师集团崇拜的大神，故《世本·作篇》谓“古者巫咸初作巫”；又，《山海经》的《海外西经》《大荒

① 关于巫和巫术，在西方人文学界是个热门话题。19世纪晚期以来，西方文化人类学界在这个领域取得了丰硕成果，如英国人类学家弗雷泽的《金枝》以及马林诺夫斯基的《巫术科学宗教与神话》以丰富的人类学材料揭示了巫在早期人类社会中的崇高地位和重要作用，极大地扩展了人们的视野和对巫觋史的认识。

② 左丘明著，韦昭注：《国语》卷18《楚语下》。

③ 《左传·庄公三十二年》



西经》中提到的诸多“巫”，亦被人们视为“神巫”而顶礼膜拜。而且在巫觋地位日趋不振的汉代以后亦多有之。如，东汉闽地有女巫徐登，以巫术为人治病，灵验异常，死后被当地百姓奉为神灵，立庙祭祀；<sup>①</sup> 东汉上虞孝女曹娥死后，会稽民众像对待神灵一样立庙祭祀她，并将其作为端午节龙舟竞渡的祭祀对象，其间固然有其孝女身份的成分，但其女巫的身份在其中也起了相当的作用；<sup>②</sup> 又，据《江南通志》载，清代庐州合肥县姥山有巢湖圣妃庙，相传西晋太康（280～289）年间，当地有一巫姬，“豫知未然，所说吉凶，咸有征验……人多赖之，为巫立庙”。<sup>③</sup>

降至妈祖生活的宋代，巫觋已被彻底排斥在国家职官系统之外，基本丧失了对国家政治的影响力，即便在民间的活动空间，也因僧人、道士以及医者的挤压而大为缩小，还不时遭到儒家官僚士人的批驳揭露，甚至打击镇压，社会影响和形象空前低落，沦为社会的边缘群体，为主流社会所不齿。当然，这并不意味着巫觋在宋代社会中全无影响力。正如鲁迅先生所言：“宋代虽云崇儒，并容释道，而信仰本根，夙在巫鬼。”<sup>④</sup> 所以，由巫而神的事例在宋代以后亦不少见。前文述及的何仙姑，在成神之前不过是北宋永州的一个老女巫而已。<sup>⑤</sup> 即便明清时期广泛流行于广东等地的金花夫人信仰，也是源于女巫信仰。胡朴安《中华全国风俗志》记载：“本巫女，五月观竞渡，溺于湖，尸旁有香木偶，宛肖神像。因祀之月泉侧，名其湖曰仙湖。”<sup>⑥</sup>

如果说这种由巫到神的事例在数千年的中国古代社会并不多见，那么考之于妈祖的故乡——两宋八闽之地恐怕就不会少见多怪了。福建为先秦越人旧地，古越人的文化习俗，《列子·说符》谓“楚人鬼而越人祀”。秦汉以降，百越族政权随着统一国家的建立而相继消亡，但越人“信鬼尚巫”的习俗却并未消弭，在与陆续从中原传来的汉族巫术相结合后相沿成习，《隋书》谓“江南之俗……信鬼神，好淫祀”<sup>⑦</sup>，宋代闽地“每一乡，率巫姬十数家”<sup>⑧</sup>。

① 范曄：《后汉书》卷82（下）《徐登传》。

② 参见拙文《东汉孝女曹娥原为“巫女”考论》，《浙江社会科学》2009年第5期，第70～75页。

③ 《（乾隆）江南通志》卷42《舆地志·坛庙·庐州府》。

④ 鲁迅：《中国小说史略》，第65页。

⑤ 参见魏泰：《东轩笔录》卷14；曾敏行：《独醒杂志》卷4。

⑥ 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷7《广东》，第24页。

⑦ 魏征、长孙无忌等：《隋书》卷31《地理志》。

⑧ 梁克家：《淳熙三山志》卷9《诸县祠庙》。



浓郁的信鬼尚巫之风，为唐宋时期闽地大规模造神运动提供了丰富的素材<sup>①</sup>，造就了一大批女巫神。如宋代福建仙游县有所谓“三妃庙”，分别供奉着三个女巫神，除供奉妈祖的顺济庙外，另外两个分别是供奉尤溪女巫的昭惠庙和供奉陈姓女巫的慈敢庙。<sup>②</sup> 福建民间一直留传着“海上妈祖、陆上陈靖姑”的说法，其中的陈靖姑相传为唐代福州人，初为巫，死而成神。《（嘉靖）罗川志》卷三《观寺志》谓：“其神姓陈，讳靖姑，生于唐大历元年正月十五日，福州下渡人，适本县霍口里西洋黄演。由巫为神，乡人祀之，祷雨暘，驱旱疠，与凡祈年求嗣，无不立应。”福建陈靖姑信仰的兴起可谓妈祖信仰的翻版，自南宋理宗淳祐（1241～1252）年间受封为顺懿夫人，历元、明、清三朝多有敕封，先后有慈济夫人、临水陈夫人、大奶夫人、陈太后、顺天圣母、通天圣母、天仙圣母、注生娘娘等封号，民间常以奶娘、娘奶、陈夫人、夫人妈、仙姑妈或临水奶等代称，以“扶胎救产，保赤佑童”而深得民众的信仰，在福建诸多女神中影响仅次于妈祖。

立足于上述考察不难看到，妈祖的由巫而神绝非偶然，它深深地植根于古代中国深厚的巫文化背景中，不是个案而是一种文化现象。当然，缘于信仰观念的惰性，妈祖信仰由巫觋信仰到神祠信仰的嬗变并非一蹴而就，其间有一个漫长的消化过程。南宋绍兴年间黄公度（1109～1156）游宁海圣墩神女庙后作诗云：“枯木肇灵沧海东，参差宫殿宰晴空。平生不厌混巫媪，已死犹能效国功。万户牲醪无水旱，四时歌舞走儿童。传闻利泽至今在，千里危樯一信风。”<sup>③</sup> 作为莆田土人的黄公度，在诗中大肆鼓吹渲染妈祖的神灵形象，但其女巫的身影依然若隐若现于其间。又，南宋人洪迈的《夷坚志》中谈到，兴化军海口旧有林夫人庙，虽不甚广大，然灵异素著，“凡贾客入海，必致祷祠下，求杯珎，祈阴护，乃敢行”，有人发起重修祠庙，林夫人先化身客商，胁迫里中豪民吴翁献大木助建祠庙，又显灵要一富家老氓多捐钱财，老氓不得不“立增为百万”。<sup>④</sup> 这则故事中谈到的林夫人即妈祖。在此，妈祖虽然化身为神灵，但在信徒的观念中，分明还是一个巫觋，非但信徒借助“杯珎”巫术祈祷于她，她亦运用巫术手段胁迫吴翁、老氓馈赠捐献，其中透露出浓郁的巫觋信仰气息，与后世人们所谓“惟妃生人、爱人、福人，未尝以死与祸恐人。

① 参见冯大北：《唐宋福建民间祀神活动之研究》，福建师范大学2004年硕士论文。

② 赵与泌、黄岩孙等：《仙溪志》卷3《祠庙·三妃庙》。

③ 黄公度：《知稼翁集》卷上《题顺济庙》。

④ 洪迈：《夷坚志》支景卷9《林夫人庙》。



故人人事妃，爱敬如母，中心向之”<sup>①</sup>的崇高形象相去甚远。

无论如何，缘于中国古代巫觋即是神的信仰观念作用，加之植根于福建地域浓郁的巫文化氛围中，妈祖得以由巫而神。妈祖的由巫到神，促成了妈祖信仰由巫觋信仰到神祠信仰嬗变的实现，迈开了妈祖信仰在宋代广泛兴起的第一步。

### 第三节 从民间祠祀到官方祠祀

巫女妈祖约死于雍熙四年（987年），由巫而神，湄洲岛民“为立庙于本屿”。作为奉祀妈祖的第一座神祠，该庙被后人称为“湄洲祖庙”。至于该祠的规模大小、香火兴盛与否，在宋代文献中不得其详，鉴于湄洲岛民的数量及其有限财力，想必不过一乡间小庙而已。正如明末人照乘所辑《天妃显圣录》中所记载的，湄洲妈祖庙“仅落落数椽”，岛民虔诚祀之，“日无虚祷”。直到北宋仁宗天圣（1023～1032）年间，有客商名三宝者路过，祈祷于祠，事后果验，乃“捐金创建”，庙貌始为之一新。可以说，在妈祖升天后的近百年间，其信徒主要为贫穷的湄洲岛民，祠庙不出小小的湄洲屿，影响十分有限。然则，妈祖善于与大海打交道的神性及其“龙女”形象，开始逐渐赢得诸如三宝这样的过往客商的知晓与信从，进而有了宁海海商——白塘李氏倡建圣墩神女庙。

关于宁海妈祖祠庙的创建情况，在廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》、丁伯桂《顺济圣妃庙记》中都有所揭示。其中，撰于宋绍兴二十年（1150年）并收录于《白塘李氏族谱》中的廖鹏飞《庙记》记载得尤为详细。根据其记载，在北宋元祐壬寅年（1086年）的一个晚上，莆田郡城东宁海旁边的墩上突现奇异光气，“有渔者就视，乃枯槎，置其家，翌日自还故处。”当晚，神灵托梦给墩上的人们说：“我湄洲神女，其枯槎实所凭，宜馆我于墩上。”里人皆以为奇，告知邑中长者李泮，李泮认为：“此神乃栖也，吾闻湄有其神姑显迹久矣，今灵光夜昭格，必为吾乡一方福。”于是捐地并率乡邻建庙塑像，奉祀湄洲神女，定庙号曰“圣墩”。到绍兴二十年左右，又有李富捐钱七万予以重修，并请廖鹏飞为之作庙记。考之《白塘李氏族谱》，白塘李氏自先祖李伯玉从仙游游洋择居白塘，至李泮已是第三代，李富为第五代，数代以航海经商为业，拥有自己的船队，成为富甲一方的巨商大户。长期与凶险大海打交道的经历，造就了他们对神灵的迷信，从李泮“闻湄有其神姑显迹久矣”一语

<sup>①</sup> 黄渊：《黄四如文集》卷1《圣墩顺济庙新建蕃藜殿记》。



不难知晓，他对有关妈祖神迹的传说故事非但早已有耳闻，或许久有倡建妈祖祠庙想法，只是机缘不合，始终不得如愿，而枯槎显圣、托梦建庙故事在当地的流传（甚至可以说整个事件可能就是以李泮为代表的白塘李氏一手策划的）恰恰提供了契机，促成了圣墩神女庙的创建完成。

与孤处大海中的湄洲屿不同，宁海（治今福建莆田涵江区白塘镇）地处莆田木兰溪下游出海口，是宋代莆田四大渡口之一，航运业发达。妈祖祠庙立于此，既得地利，又得以白塘李氏为代表的海商大贾不遗余力的资助和宣扬，影响自非湄洲祖庙可比。一时间，四方信徒纷至沓来，礼敬有加，香火大盛。元人程端学《灵慈庙记》云：“宋元祐间，邑人祀之，水旱疠疫，舟航危急，有祷辄应。”<sup>①</sup>在妈祖信仰发展史上，宁海圣墩神女庙有着特殊的地位，如《宋会要辑稿》记顺济庙时称“宁海镇神女”，记张天师祠时称“宁海镇顺济神女庙”；宋末吴自牧《梦粱录》引庙记称妈祖“素著灵异，立祠莆之圣堆”<sup>②</sup>。由此，宁海圣墩神女庙被视为妈祖信仰的肇始地，如日本东京帝国大学历史系教授、日本妈祖会名誉会长李献璋先生在其《妈祖信仰研究》一书中谈到，“其他文献中亦谈到妈祖乃是宁海圣墩开显之后才开始奉祀的，一致地看作是最初的发源地。”<sup>③</sup>圣墩神女庙之所以有此地位，不仅在于它有力地推动了妈祖信仰的传播，如宋元符初（1098年），毗邻莆田的仙游县枫亭这个海滨小港，有人看见一个香炉漂浮在水面上，当晚众人梦见妈祖显灵，于是在枫亭锦屏山下建庙供祀。<sup>④</sup>更重要的是，它使妈祖名闻于朝廷，命运亦随之改变。正如廖鹏飞《庙记》所言：“神女生于湄洲，至显灵迹实自此墩始。其后赐额，载诸祀典，亦此墩始。”

北宋宣和五年（1123年），给事中路允迪奉北宋朝廷之命率“神州”船队出使高丽，归途中遭遇风暴，全船人惊恐不安，“断发哀思”，适有“女神登橈杆为旋舞状，俄获安济”。路允迪询问众人因由，同船莆田人保义郎李振声称这是宁海圣墩女神显灵所致。归国后，路允迪上奏于朝，朝廷诏赐宁海圣墩神女庙以“顺济”庙额。<sup>⑤</sup>明人丘浚也谈到：“中国地尽四海，自三代圣

① 王元恭：《四明续志》卷9《祠祀·灵慈庙记》。

② 吴自牧：《梦粱录》卷14《外郡行祠》。

③ 转引自泉州海外交通史博物馆调查组：《天后史迹的初步调查》，《海交史研究》1987年第1期，第48页。

④ 刘克庄：《后村大全集》卷91《风亭新建妃庙记》。

⑤ 参见《白塘李氏族谱》忠部《圣墩祖庙重建顺济庙记》，转引自蒋维钺《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年出版，第1~3页。





王，莫不有祀事。在宋以前，四海之神各封以王爵，然所祀者海也，而未有专神。宋宣和中，朝遣使航海于高句丽，挟闽商以往，中流适有风涛之变，因商之言，赖神以免难。使者路允迪以闻，于是中朝始知莆之湄洲屿之神之著灵验于海也。”<sup>①</sup> 那么，向路允迪推荐妈祖的李振乃何许人，历来的妈祖研究者多一笔带过。考之《白塘李氏族谱》科部所载白塘李氏世系，李振与上文提及的李富同为白塘李氏第五世，李振排行十八，李富排行六十七，算来李振应为李富的堂兄。可见，赖白塘李氏之力，小小民间神祇妈祖，不仅仅在莆田、仙游等地香火大盛，而且得朝廷敕赐庙额，名载国家祀典。

在宋代各地，诸如妈祖这样的神祠信仰广泛存在于各地，名号五花八门，此伏彼起，深得民众的奉祀，极具社会影响力，正如程民生先生说：“宋人不信佛、道者甚多，但上自皇帝，下至百姓，无一不信奉神祠。”<sup>②</sup> 话虽如此，但不同民间神祇的命运却大不相同。在“国家大事，在祀与戎”的中国上古时代，王权与神权融为一体，祭祀被视为国家的头等大事之一。秦皇汉武的泰山封禅，在承认神祇威力的同时，也将神祇确定为自己臣属的身份，其精神要义与前代王权对神权的控制无二。宋代统治者深谙“神道设教”精髓，反复强调“政之大端二，曰治民，曰事神”<sup>③</sup>，“国之所恃者民，民之所恃者神。事神治民，吏之职也”<sup>④</sup>。为此，在前代的基础上，宋廷构建起了一套以赐封—祀典为中心的较为完善的民间祠祀管理体制。在这套管理体制下，一个民间祠祀的命运无外乎三种：一是进入国家祀典或者获得封赐，成为正祀，享受朝廷和地方官员的定期祭拜<sup>⑤</sup>，甚至其祠庙还可得到政府出钱维持助修的可能<sup>⑥</sup>；二是被官方指斥为“淫祀”，备受排斥禁止，乃至遭到毁灭性的打击；三是徘徊在正祀与淫祀之间，自生自灭，或因灵应而香火旺盛，也可能因灵异

① 邱濬著，丘尔穀编：《重编琼台稿》卷17《天妃宫碑》。

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

③ 陈造：《江湖长翁文集》卷21《高邮社坛记》。

④ 袁甫：《蒙斋集》卷17《江东诸庙祝文》。

⑤ 祭神敬神是宋廷和地方官的重要职事之一，故有“国家祠事，岁一百十有八”之说，（脱脱等：《宋史》卷44《韩驹传》）平均每三天就有一次国家级的祭神活动，加上非时的祭祀，那就更多了。按照宋代的惯例，地方官到任三天后，必须前往谒见那些名列祀典上的神祇祠庙。所以在宋人的文集中，多见这种谒庙文。

⑥ 在徐松辑：《宋会要辑稿》等文献中，多有朝廷下令地方赞修祠庙的诏令。如1047年曾诏令全国修理民间神祇祠庙（礼20之2）；1127年诏令各州郡有祀典祠庙者，量支官钱修葺，毋致坠坏（礼20之4）；1130年有下诏令各州县挪官府钱物，将金兵焚毁的祠庙，渐次修复如法（礼20之4）。



衰歇而终结。<sup>①</sup> 缘于此，对于妈祖信仰这样的民间祠祀而言，得到国家的承认而进入祀典至为重要。根据北宋神宗元丰三年（1180年）的敕文：“已赐额者加封爵。初封侯，再封公，次封王。生有爵位者从其本。妇女之神封夫人，再封妃。其封号者初二字，再加四字，如此则赐命驭神恩礼有序。”<sup>②</sup> 大概由于受赐庙额不久，赵宋朝局陷入长期困窘动荡之中，以致妈祖迟迟到绍兴二十六年（1156年）才因朝廷郊典，按例受封为“灵惠夫人”。<sup>③</sup>

妈祖以护佑使船之功，获赐“顺济”庙额，名载朝廷祀典，又得封“灵惠夫人”爵号，标志着妈祖信仰在由民间祠祀向官方祠祀嬗变过程中迈出了至为关键的一步。然而，在宋廷严格的祠祀管理体制下，并不意味着她就此官运亨通。考宋廷加封神祇的原则，并不在意神祇有否列入祀典，而注重他们灵验与否，即便有灵验事迹报告，也须经过一系列复杂检验程序的确认。正如宁宗嘉泰三年（1203年）编成的《庆元条法事类》规定：“诸道、释、神祠祈祷灵应，宜加官爵封号庙额者，州具事状保明申转运司，本司委邻州官躬亲询究，再委别州不干碍官核实讷，具事实保奏。”<sup>④</sup> 缘于此，披览《宋会要辑稿》等文献，其间名入祀典的民间神祇不下数百，但能获加封的并不多，甚至不少因灵验不再而逐渐消亡。妈祖本不过偏处福建莆、仙地区一小小的民间神祇，赖海商大贾白塘李氏子弟李振之力，机缘巧合，得朝廷赐额封爵，已属不易，再得加封之难，可想而知。出乎意料的是，小神妈祖灵迹显现不断，加封接连不已。从绍兴三十年（1160年）再封为“灵惠昭应夫人”开始，到景定三年（1262年）加封为“灵惠显济嘉应善庆妃”的百余年间，一而再、再而三，前后凡十三加封，从二字夫人到八字夫人，再从二字妃到八字妃，终至无以复加，乃至惠及其父母、女兄以及神佐等。<sup>⑤</sup> 难道小神妈祖有大神相助，或者她本身确有“神异”？当然不是。存在于人们观念中的神灵不可能创造“灵迹”，“灵迹”实乃“人迹”，是相信神灵的人们所为。考妈祖在南宋的十三次加封，基本上都与白湖顺济庙及主要发起创建者莆田陈氏有关。

① 参见皮庆生：《论宋代的打击“淫祀”与文明的推广》，《清华大学学报》2008年第2期，第50页。

② 徐松辑：《宋会要辑稿》礼20之6。

③ 潜说友：《咸淳临安志》卷73《祠祀三·外郡行祠·顺济圣妃庙》

④ 陆心源：《吴兴金石记》卷12《仁济庙加封敕牒碑》、阮元：《两浙金石志》卷12《宋敕赐忠显庙牒碑》。

⑤ 参见潜说友：《咸淳临安志》卷73《祠祀三·外郡行祠·顺济圣妃庙》、王元恭：《四明续志》卷9《灵慈庙记》。



白湖村位于莆田城东郊五里外，地处木兰溪与海潮交汇之地，也是宋代莆田四大渡口之一，这里不仅船运发达，商业繁盛，素有“白湖水市”之称，而且靠近作为兴化军政治、经济、文化中心的莆田县城，周边人口密集。就信仰的发展而言，其地理位置远较宁海优越。据史载，绍兴二十九年（1159年）的一天晚上，白湖村（治今莆田城厢区阔口村）的章氏、邵氏二族人一同梦见湄洲神女为其指明建造祠庙的处所。当朝大臣陈俊卿闻讯后，“乃以地券奉神立祠”。陈俊卿（1113~1186）为绍兴八年进士，为官刚正不阿，历监察御史、殿中侍御史、中书舍人、建康知府。孝宗隆兴（1163~1164）初升礼部侍郎，孝宗乾道（1165~1173）年间官至宰相。自后族中人才辈出，如俊卿之子陈宓（1171~1230）进士出身，后裔陈文龙（1232~1277）为度宗咸淳五年（1269年）状元，皆不乏政名。所以，陈氏是宋代莆田最有名的官宦大族。正是有了陈俊卿的资助和倡导，白湖顺济庙于次年便告建成，庙貌至为恢弘壮观。

美国学者韩森在研究南宋民间信仰后曾指出，官僚等级制度是如此深入到人们的意识之中，以至他们以为想象中的神祇们也很在意自己的官爵名号，而且它们的神威受到官爵大小、名号差异的影响。于是，朝廷有了相应民间神祇赐封制度的颁行，信徒们为了替自己所信奉的神祇争取官方的赐封，不惜编造种种“灵迹”。然而，基于这些“灵迹”须经地方官转呈朝廷的申报程序上的原因，在为神祇争取赐封时，地方士绅远比普通民众更具优势。<sup>①</sup> 前文述及，宁海圣墩神女庙的创建主要得力于以白塘李氏为代表的莆田海商大贾的发起，而白湖顺济庙则得到以陈氏为代表的莆田地方士绅的推动，比较而言，后者的社会声誉、政治地位等远非前者可比。由此，白湖顺济庙很快就香火大盛，不仅在祠庙创建完成的当年，妈祖即先以显灵驱逐海寇之功加封“昭应”，接着又以显灵助兴化军民驱疫逐祟之功得到“崇福”的加封，而且以后妈祖的每次“显灵”几乎都能顺利得到朝廷的赐封，而赐封的对象皆为白湖顺济庙，白湖神女之名远播，不久便取代圣墩神女庙成为妈祖信仰的中心。如，绍熙三年（1192年）妈祖由“夫人”改封为“妃”，在楼钥所作朝廷制诰《兴化军莆田县顺济庙灵惠昭应崇福善利夫人封灵惠妃》中以“居白湖而镇鲸海之滨”<sup>②</sup>之语称之；庆元四年（1194年）加封“助顺”的敕文中亦以“灵惠妃

① 参见韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，第91~92页。

② 楼钥：《攻愧集》卷34《兴化军莆田县顺济庙灵惠昭应崇福善利夫人封灵惠妃制诰》。



宅于白湖，福此闽粤”<sup>①</sup>之语誉之。由此，陈宓在《上梁文》中声称：“昔称湘水神灵，独擅南方；今仰白湖香火，几半天下。”

综上所述，在妈祖信仰兴起后的相当长一段时间，穷居孤岛，信徒主要为贫穷的湄洲岛民。后来传播大陆滨海的宁海，得到以白塘李氏为代表的海商大贾的奉祀，又机缘巧合，获朝廷赐额封爵，终于摆脱民间祠祀的信仰面貌，开始步入官方祠祀的范畴。在宋代民间祠祀管理体制下，这种偶然性的得额受爵难以保证其官方祠祀地位的延续，直到以陈氏为代表的莆田地方士绅加入其信徒的行列，偶然终于成为常态，“灵迹”频显，一再受到朝廷的加封，神格不断提高，不仅官方祠祀的地位愈加巩固，而且神名远传，香火远播。

#### 第四节 从地方性祠祀到区域性祠祀

纵观妈祖信仰的早期发展，自北宋太宗雍熙四年（987年）兴起到南宋光宗绍熙三年（1192年），历经两百余年，妈祖祠庙从湄洲孤岛扩布至大陆海滨，再到莆田地域中心，乃至毗邻的仙游县；信徒亦由最初的贫穷岛民扩大到海商大贾，再到地方士绅，“莆人户祠之，若乡若里悉有祠”，乃至屡受朝廷赐封。但是，祠庙、信徒以及显示灵迹的地域，基本不出兴化地域范围，表现出明显的地方性，不过是兴化军的一个地方性祠祀。

大约在12世纪90年代即光宗绍熙三年妈祖由“夫人”改封为“妃”的前后，妈祖信仰开始走出故乡，以兴化军为中心，从南北两个方向传往江、浙、闽、粤。在北路，绍熙三年在明州鄞县有灵惠庙的创建<sup>②</sup>，这是兴化军以外最早建立的妈祖祠庙；在南路，宁宗庆元二年（1196年）在泉州有惠安圣妃宫的创立<sup>③</sup>。明州鄞县灵惠庙、泉州惠安圣妃宫的相继创建，标志着妈祖信仰终于突破地域的限制，由地方性祠祀发展成为区域性祠祀。不仅如此，由于明州、泉州均为宋元时期中国最著名的海港，极大地方便了妈祖信仰以两地为桥头堡，继续向北向南传播。到南宋末，妈祖祠庙遍及两浙、江淮、闽粤等广大地区。南宋人丁伯桂（1171~1237）谓：“神之祠，不独盛于莆，闽广、江浙、淮甸皆祠也。”<sup>④</sup>刘克庄（1187~1269）亦云：“非但莆人敬事，余北游边，

① 潜说友：《咸淳临安志》卷73《祠祀三·外郡行祠·顺济圣妃庙》。

② 王元恭：《四明续志》卷9《祠祀·灵慈庙记》。

③ 转引自蒋维锁：《妈祖文献资料》，福建人民出版社1990年出版，第102页。

④ 潜说友：《咸淳临安志》卷73《祠祀三·外郡行祠·顺济圣妃庙》。



南使粤，见承楚，番禺之人祀之尤谨。”<sup>①</sup> 其中，仅仅两浙路有名号的妈祖祠庙便有7座，即明州灵济庙（1192年）、临安顺济圣妃庙（1205～1207）<sup>②</sup>、镇江丹徒灵惠妃庙（1241～1252）<sup>③</sup>、松江县华亭顺济庙（1271年）<sup>④</sup>、苏州天妃庙（1275年）<sup>⑤</sup>、明州定海天妃庙（1279年）<sup>⑥</sup>、台州城东天妃庙（不详）<sup>⑦</sup>。可见，南宋末年的妈祖信仰已经发展为一种典型的区域性祠祀。

有宋一代，全国各地的民间神祇难以尽数，即便名列国家祀典、屡受朝廷赐封者也不胜枚举，但能实现由地方性祠祀到区域性祠祀嬗变的却为数不多，妈祖信仰因何得以跻身其间？笔者以为，原因主要有二：

首先源于宋代社会变迁所带来的传统信仰观念的一系列新变化。

唐宋之际的中国，在政治、经济、思想文化、社会生活等方面都发生了不小的新变化，民间宗教信仰观念亦如是。正如包伟民先生所言：“南宋民间宗教有两个十分有意思的现象：其一，除龙王外，民众几乎已不再崇拜其他动物神，所有神祇生前都被公认是人身。其二，与前代的民间宗教诸神生前无一例外均为帝王将相的现象不同，南宋平民出身的神祇明显增多。重要的似乎不再是神祇的出身地位，而是他们灵验与否。”<sup>⑧</sup> 除此之外还有一个显著的新变化，即“神灵不越界”的传统观念开始动摇，并带来一些区域性祠祀的产生。

“神灵不越界”的观念古已有之。《礼记·王制》云：“天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯，诸侯祭名山大川之在其地者。”《左传》哀公二年记载了楚王以“祭不越望”的理由拒绝卜人祭祀黄河的建议。其基本精神是：像诸侯领有封地，只能向领地内的子民征发赋役一样，神祇也有他们自己的封域，其威灵仅局限于这个特定地域，只能接受封域内民众的奉祀，不得越界。换句话说，人们只有按照惯例奉祀自己应该奉祀的神祇，否则祭祀无用。缘于这种信仰观念的作用，中国古代民间神祇，即便名列国家祀典，其祠庙也多局限于某个特定地域，信徒数量少且基本为该地域的民众，难以从地方

① 刘克庄：《后村大全集》卷91《风亭新建妃庙记》。

② 潜说友：《咸淳临安志》卷73《祠祀三·外郡行祠·顺济圣妃庙》。

③ 脱因、俞希鲁：《至顺镇江志》卷8《庙》。

④ 应宝时：《同治上海县志》卷10《祠祀》。

⑤ 卢熊：《洪武苏州府志》卷15《祠庙》。

⑥ 王梦弼：《乾隆镇海县志》卷4《祠庙》。

⑦ 转引自泉州海外交通史博物馆调查组：《天后史迹的初步调查》，《海交史研究》1987年第1期，第49页。

⑧ 参见韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，译者前言，第4页。



性祠祀发展为区域性祠祀。

这种“神灵不越界”的观念在宋代社会中依然有着相当的影响。所以当妈祖信仰试图突破兴化地域限制向其他地方传播时，即便在福建地域范围内，亦遇到不小的阻力。如在妈祖信仰传布到距离兴化军不远的漳州时，当地士人陈淳（1159～1223）针对漳州淫祠泛滥、庙会越来越多的局面予以猛烈的批判揭露，提出应当明立榜文，申明正确的祭祀方法。其间，他还尖锐地指出：“况其他所谓圣妃者，莆鬼也，于此邦乎何关？”<sup>①</sup>在陈淳看来，作为“莆鬼”的妈祖不该越界到漳州，漳州的人们也不应奉祀外地的神祇。类似的事例在宋代其他地方性神祇祠庙也多有发生，如何藹的《春渚纪闻》卷二《李右辖抑神至雨而异》中记载了这样一个故事，永丰（治今江西永丰）县尉李公素夜梦一神祇前来投诉：“某，县境地神也，被邻邑地神，妄生威福，侵境以动吾民。民因为大建祠宇，日啗牲牢之奉，某之祠香火不属也。”李公素在梦中判定邻境土地神越界，有罪。醒来后，传来那座越界土地神祠失火烧毁的消息，他的判决似乎神秘地应验了。由此可见，“神灵不越界”观念在当时人们心目中的根深蒂固。

与此同时，这种“神灵不越界”的观念在宋代社会变迁中也不断受到冲击。在宋代日益发达的商业贸易浪潮中，一些地方性神祇的祠庙随着四出营生的商人的足迹，开始在异地他乡创建产生。特别是两宋之际的政治大变局，一批原存在于北方的地方性神祇跟随数十万北方人口的南迁来到了南方地区。如北宋开封城著名的皮场土地神被带到了行都临安，安置在吴山看江亭，因以为祠。<sup>②</sup>“神灵越界”事实的大量出现，引起了当时不少官僚士人的关注和回应，其中不乏为这种信仰现象予以积极辩护者。如灵泽广惠夫人，最初祠于福建浦城百丈山，后来扩布到浙江、江西等地，乃至在广西柳州也有祠庙创建，由福建浦城的一个地方性祠祀发展为区域性祠祀。鉴于柳州祠庙不为当地人所信的情况，时任柳州知州的南宋名儒、浦城人真德秀特作《跋诚应庙记》，向柳州人说明在当地奉祀福建神祇的合理性。在记中，他避而不提“祭不越望”之类话题，而是以柳宗元卒于柳州任上并受到当地人奉祀的事例来解释，声称如同人间官员受朝廷任命来此一样，神之降临本地是上天的旨意，建祠者俞应龙

① 陈淳：《北溪先生全集》卷43《上赵寺丞论淫祀》。

② 潜说友：《咸淳临安志》卷73《东京旧祠》。



只是“奉行天命”。<sup>①</sup>这样，神灵越界的合法性问题得到妥善处理。传统的信仰观念就这样在新的历史条件下得到了重新解释，在理论上为区域性祠祀的产生开辟了道路。

在“神灵不越界”等宋代民间宗教信仰观念的新变化影响下，根据宋元方志资料的分析，到南宋末年，至少有妈祖与五显、梓童、张王等原属于地方性的神祇，已为广大区域的民众所奉祀，他们的行宫分庙广泛分布于整个中国的南方地区。当然，“海上丝绸之路”在宋代的日渐兴盛，海事活动的日益频繁，客观上也为以护佑商舶海船而著称的妈祖神祇在东南沿海地区的广泛传播提供了条件。

其次得力于宋代福建地域变动所带来的大量人口外流的推动。

传统民间宗教信仰观念在宋代的新变化，只是客观上为妈祖信仰发展为区域性祠祀提供了可能，但可能要变为现实，尚需主观人力的作用。基于民众崇祀地方性神祇的信仰传统，以妈祖在当时的声名，兴化军外的民众不可能主动奉祀妈祖。即是说，妈祖信仰在兴化军外的传播及其祠庙的创建，只能依靠她在兴化军的信徒率先发起推动。而两宋时期福建兴化军地域的变动，恰恰大量提供了这种推动力量。

福建地处中国东南沿海，长期远离中国古代王朝的统治中心，社会经济远远落后于中原地区，但经汉、唐以来长期不断的开发，降至宋代，地域社会经济面貌发生了重大的变化。据《宋史》记载：“（福建路）土地迫狭，生籍繁伙，虽饶确之地，耕耨殆尽，亩值浸贵，故多田讼。”<sup>②</sup>可见，由于地域的开发以及外来人口的大量迁入，带来了人多地少的问题，迫于生计，沿海的民众纷纷弃农从商，依靠当地优良的海港，造就了数量庞大的闽商群体。正如北宋人苏轼所言：“福建一路，多以海商为业。”<sup>③</sup>兴化军商人是宋代闽商群体的重要组成部分，“漳、泉、福、兴化，凡滨海之民所造舟船，乃自备财力，兴贩牟利”<sup>④</sup>，他们的足迹遍及南起广东、北至山东的中国沿海地区，乃至海外。刘克庄《城南》诗称广州“濒江多海物，比屋尽闽人。”<sup>⑤</sup>众所周知，商业贸易本就风险难测，而波涛汹涌、变化莫测的大海则进一步增加了这种风险性，

① 真德秀：《西山文集》卷35《跋诚应庙记》。

② 脱脱等：《宋史》卷89《地理志五》。

③ 苏轼：《苏轼文集》卷6《论高丽进奉状》。

④ 徐松辑：《宋会要辑稿》刑法2之37。

⑤ 刘克庄：《后村大全集》卷12《城南》。



稍不留意，则生意亏本，甚至舟覆人亡。要应对种种风险，除了莫大的信心和勇气外，非得有信仰支撑不可，而妈祖信仰正满足了闽商的这种信仰需求，正如南宋人洪迈记兴化军海口林夫人庙谓：“凡贾客入海，必致祷祠下，求杯珎，祈阴护，乃敢行。盖尝有至大洋遇恶风，而遥望百拜乞怜，见神出现于橦杆者。”<sup>①</sup> 信仰上的需求以及奉祀上的方便，驱动那些长期活动在外地的闽商在经商地创立妈祖祠庙。元人程端学《灵济庙事迹记》载：“鄞之有庙，自宋绍兴三年。来远亭北船舶长沈法询往海南，遇风，神降于舟以济，遂诣兴化分炉香以归，见红光异香满室，乃舍宅为庙址，益以官地，捐资募众，创殿庭像设毕具，俾沈氏世掌之。”<sup>②</sup> 其中，鄞县灵济庙的发起创建者沈法询，并非明州本地人，而是长期活动在明州的福建籍海船舶长（船头）。其实，宋代各地妈祖祠庙的发起创建者，基本上都是诸如沈法询这样的福建籍海商船工，这从各地妈祖祠庙或在沿海一带或在大运河沿线的地理分布特点，便可略窥其端倪。

普通商人固然财力雄厚，但出身卑微、文化低下，缺乏官僚士人那样的社会影响力，正如妈祖信仰在兴化军的发展以及争取朝廷封赐离不开当地官僚士人的支持和宣传一样，它的向外传播也有赖于他们的力量。宋人张全真“眷昔瓯粤险远之地，为今东南全盛之邦”之语，道出了当时人对福建文化面貌变迁之快的震惊。在经济大发展的同时，宋代福建地域文化教育兴盛，科举发达，一跃而为宋代文化科举先进地区，仅仅在妈祖的故乡莆田，有宋一代先后就出了6个状元、824个进士、9名恩赐进士。大量流寓在各地的福建尤其是兴化军籍官僚士人，是妈祖信仰外传的重要力量。莆田人丁伯桂《临安顺济圣妃庙记》载：“京畿艮山之祠，旧传监丞商公份尉崇德，日感梦而建祠。……岁在丁亥，某调郡，陛辞偶叨留行，因白夕郎陈公卓割餐钱为倡，貽书乡之持麾节者咸遣助，乡之士友与都人知敬神者竭力效奔走，不避寒暑，随丰俭捐金钱。……祠成，乡人合祠。”<sup>③</sup> 庙记中对祠庙的最初创建者商份、崇德两人的籍贯未作交待，但综合全记内容分析，他们应当和陈卓、丁伯桂一样，都是在朝为官的福建兴化军籍人，否则妈祖也不会托梦给他们了。可见，在行都的兴化军籍官僚士人合力推动了临安顺济圣妃庙的创建。

① 洪迈：《夷坚志》支景卷9《林夫人庙》。

② 程端学：《积斋集》卷4《灵济庙事迹记》。

③ 潜说友：《咸淳临安志》卷73《东京旧祠》。





当然就总体而言，福建籍海商船工无疑是各地妈祖祠庙兴建的主力军，官僚士人更多地承担吹鼓手的角色，他们利用其学识、权位以及社会影响，为妈祖信仰的传播摇旗呐喊。如，莆田人刘克庄官广州时，前往当地圣妃庙致祀，以表神灵的护佑之恩；<sup>①</sup> 浦城人真德秀官泉州期间，至少曾四次祭祀惠安圣妃庙。<sup>②</sup> 又，上述丁伯桂的庙记回顾了妈祖在历朝显灵受封的情况后总结道：“神虽莆神，所福遍宇内，故凡潮迎汐送，以神为心；回南簸北，以神为信；边防里捍，以神为命。商贩者不问食货之低昂，惟神之听。”字里行间，透露出为妈祖信仰宣传鼓吹的意味，这种吹鼓手的角色在李丑父身上表现得尤为明显。

南宋理宗嘉熙二年（1238年），莆田人翁戴翼来到镇江，妈祖托梦要他在当地为自己建造一座祠庙。经过近14年的筹措，终于在理宗淳祐十二年（1252年）完成了镇江丹徒灵惠妃庙的创建。整个祠庙规模不小，除正殿外还有夹殿，供奉龙王以及另外两位福建朱姓神祇。翁戴翼自称“两浙转运司贡士”，但在异乡独立筹建完成一座颇具规模的祠庙，工费甚巨，远非一个“贡士”所能承受。所以，翁戴翼应该还有另一个身份——商人。祠庙建成后，翁戴翼再三礼请在朝担任著作佐郎身为莆田人的李丑父撰写庙记<sup>③</sup>。从李丑父在庙记开篇就提出“妃为莆明神，庙于京江之湄，……京口距莆三千里，祭不越望”的问题，不难猜想该庙的建设遭到了当地一些人的怀疑抵制，所以李丑父在庙记中首先指出妈祖生于莆田之海上湄洲，生而神异，乃“龙种也”，而“龙之出入窈冥，无所不寓，神灵亦无所不至”，先显灵于大海“护三韩使节”，又显灵于镇江“金山、花廛间”助宋荡平入侵金兵。既然妈祖有功于镇江，立庙血食于此有何不可呢？然后，他又引述孟子“有一乡一国之士，又有天下之士”来辩护，既然有天下之士，自然也有天下之神，况且妈祖威灵遍宇内早已得到证明，浙、闽、广东等地的航海者因其护佑而得涉鲸波之险，嘉熙三年行都临安赖其庇护而免受钱塘潮之害，所以不能以地之远近怀疑其威灵。最后，他通过祠庙修建过程的介绍，说明祠庙在镇江之创建，乃神灵妈祖的旨意，翁戴翼不过是受神之托而已。在这点上，李丑父与上述真德秀关于柳州灵泽广惠夫人庙的解释可谓异曲同工。整篇庙记，除了证明妈祖这个

① 刘克庄：《后村大全集》卷36《圣妃庙》。

② 真德秀：《西山文集》卷54《圣妃官祝文》《惠安县管下圣妃官祈雨祝文》《惠安县龙官山圣妃祠等再祈雨祝文》《圣妃祝文》。

③ 脱因、俞希鲁：《至顺镇江志》卷8《庙》。



外来神祇在镇江存在的合理性外，亦有劝率当地居民接受新的神灵的用意。

总之，对一个地方性祠祀而言，最大的危险来自于适应性相对较弱，由于祠庙少且集中在特定地域，一旦世易时移，该地人们的信仰观念有变，极易陷入祠庙毁、信徒去，难逃被地方其他新神祇取代的命运。所以，得益于宋代民间宗教信仰观念的新变化，借助福建特别是兴化军籍商人和官僚士人的合力推动，妈祖信仰得以突破地方性的限制，在东南沿海地区广泛传播，极大地扩展了自己影响，完成了由地方性祠祀向区域性祠祀的嬗变，意义重大，也为它在元代后的大兴奠定了广泛的群众基础。

## 第五节 小 结

中国古代民间神祠信仰发达，妈祖信仰是宋代以来最有影响的民间神祠信仰之一。与诸多出身显赫、有功于社会人民的民间神祇不同，妈祖信仰的主神——妈祖，出身渔家，身份卑微，生前不过是宋代乡间社会中一个普通的巫女，以巫事为业，为湄洲百姓所信奉，影响不出小小的湄洲屿。死后，因生前巫术灵验，被当地民众立庙祭拜，实现由巫到神的转变。

妈祖信仰在宋代的兴起轨迹大略可以归结为三次嬗变：首先，缘于中国古代巫觋即是神的信仰观念作用，植根于宋代福建地域浓郁的巫文化氛围中，乡间巫女妈祖死后被湄洲岛民立庙奉祀，由巫而神，实现了从巫觋信仰到神祠信仰的嬗变，迈开了其信仰在宋代兴起的第一步；其次，基于莆田民众尤其是白塘李氏为代表的海商大贾的奉祀，妈祖信仰由湄洲孤岛扩布至大陆海滨，又机缘巧合，获朝廷赐额封爵，名载国家祀典，并在以陈氏为代表的莆田地方士绅的支持下，屡获朝廷的加封，神格不断提高，完成了从民间祠祀到官方祠祀的嬗变，这种嬗变，不仅保证了妈祖信仰在宋代的合法存在地位，而且为其继续发展传播提供了有力的政治保障；第三，宋代社会变迁所带来的传统信仰观念的一系列新变化，为妈祖信仰传向外地、赢得广泛信奉提供了可能，而宋代福建地域变动所带来的大量人口外流，则使这种可能变为现实，正是大量流寓在外的福建尤其是兴化军籍的海商船工、官僚士人，发起并推动了妈祖行宫分庙在东南沿海各地的创建，促成了妈祖信仰从地方性祠祀到区域性祠祀的嬗变，为信仰的继续发展传播奠定了广泛的群众基础。

妈祖信仰在宋代的三次嬗变，是宋代社会以及福建地域变迁的结果，更是普通民众、地方官绅、朝廷三种力量共同作用的产物，它大致反映了妈祖信仰



从酝酿到基本定型的整个过程，为妈祖信仰在宋代以后的大兴奠定了坚实的基础。元代以降，妈祖信仰大致按照它在宋代的发展路径或模式继续发展，在朝代更替和海事活动更趋频繁的背景下，于元世祖至元十八年（1281年），妈祖荣封“天妃”之位，独享“海神”之号，备受元廷的崇祀，妈祖信仰的内涵至此最终确定下来，进入了它向海内外广泛传播的时期。

妈祖信仰在宋代的流变，比较具体地反映了巫觋、巫觋信仰与宋代社会的互动关系，它反映出巫觋虽然地位不高，但却能通过变化的形式得到社会的认同，并对社会产生重大影响。此外，在普通民众、地方官绅以及朝廷的互动中，巫觋信仰虽然被不断改造，失去了其原初的特质，但其影响不可能完全消除。清代著名考据学家赵翼在《陔余丛考》卷三十五谈及妈祖信仰时说：“台湾往来，神迹尤著，土人呼神为妈祖。倘遇风浪危急，呼妈祖，则神披发而来，其效立应。若呼天妃，则神必冠帔而至，恐稽时刻。妈祖云者，盖闽人在母家之称也。”这则材料表面谈的是“称谓”上的差异，背后揭示的却是民间信仰与官方规范之间的分歧，它从一个侧面曲折地反映了妈祖巫女身份在普通民众信仰观念中留下的深刻烙印。



## 第九章

### 结 语

中国古代社会的人大多相信，在人的世界之外，还有一个“鬼神世界”，并认为神鬼既可能福祐于人，同时也可能致祸于人。为了探知变化莫测的鬼神意旨，出现了专司人神交通的媒介者——巫觋。

在远古氏族社会中，巫觋凭借天生异禀、超人才智的品性以及视鬼通神的重要职事，成为所在氏族或部落的精神支柱和智慧的化身，现实世界一切疑难的解答者，获得了崇高的社会地位和巨大影响力，并藉此向氏族贵族演变。进入国家阶段以后，其中部分巫觋转化为君王和官僚，在夏、商和西周三代，巫觋地位显赫，影响力强，处于国家政治的中心位置。春秋战国时期剧烈的社会变动，引发了中国古代巫觋由盛到衰的转折。自此以后，中国古代巫觋走上了从中心到边缘的衰落之路，政治上兴盛显赫的地位不再，活动舞台渐次由国家庙堂下移到民间，身份、素质、地位和影响力日渐下降。自两汉到隋唐，他们的影响力可能存在着时代上的差别，其间有起有伏，但日趋边缘化的总体趋势不变。

在宋代社会中，活动着一支数量庞大的巫觋队伍。归结起来，他们的特点表现为如下三方面：

首先，从宋代巫觋群体自身情况来讲，他们从普通人中分化出来，主要通过天赋神授、世袭家传以及师徒相授等途径，取得巫觋身份和从巫资格，有着自己的一套称谓系统和行法施术规范，主要从事与鬼神打交道的工作。然而，作为宗教职业人士的他们，与普通人一样，娶妻生子，大多过着平凡的家居生活，活动范围大体不出乡里，唯一的差别是以从事巫业获得经济收入来源。在宋人的信仰观念中，巫觋仍然具有视鬼通神的能力，并以这种能力为基础，被赋予了诸多能事，如沟通三界之力、逐鬼驱祟之能、预知未来之明、趋福避祸之知、祝诅害人之术等。

其次，从宋代巫觋与社会的关系来看，他们凭借民众对其身份、技能的认



同和信仰，又充分利用其乡土性所带来的与民众得天独厚的亲和关系，广泛参与到民众日常生活的各个领域，通过服务于民众，解除其信仰危机，起着指导、规范民众生活行事的作用，所以在宋代大多普通民众看来，巫觋是自己信仰生活的调节者。不过，随着宋代文化教育的普及和医学的发展，巫觋的活动时常受到知识阶层的自觉抵制。不仅如此，随着佛教、道教在宋代传播日广、势力日大及其对民众生活影响的加深，僧、道与巫觋争夺社会资源的竞争空前激烈，趋于白热化。

第三，从宋代巫觋与国家政治的关系而言，宋初以来，宋太祖诏令“太卜隶司天台，然不置专官”<sup>①</sup>，殷商以来沿置数千年的太卜署名存实亡，这标志着中国古代巫觋彻底退出国家职官系统，完全丧失了其在国家政治生活中的话语权。与此同时，又将巫觋排除在国家、地方政府的祈雨活动之外，并针对巫觋在民间的医疗、祭祀等活动不断颁行禁令。尤其是在宋代重文政策的推动下，知识阶层的力量不断壮大，在官僚士人眼中，巫觋就是社会的“捣蛋鬼”，是正常社会秩序的“毒瘤”，他们的活动不仅毒害民众的身心健康，影响社会的生产生活，败坏社会风俗，而且对王朝政治统治秩序构成一定的威胁和挑战。基于此，官僚士人们在平居生活中自觉揭露、抵制巫觋及其巫术的虚伪无效；在为官施政时，又能结合具体情况，惩治巫觋，整治巫风。在官僚士人与朝廷的上下互动中，一场空前的禁巫活动在宋代朝野蓬勃开展，将中国古代排巫、禁巫活动逐渐推向高峰。

通过以上归纳，使我们可以据此评估宋代巫觋在中国古代巫觋发展史的地位。

自春秋战国以来，中国古代巫觋走上从中心到边缘的衰落之路，而与其总体日趋边缘化趋势相伴的是：在国家职官系统及朝廷、地方政治中始终可以发现他们的身影，偶发而零星的政府禁巫和官僚士人的排巫活动不足以压缩其生存空间，僧、道、医等势力尚未对他们构成真正的挑战，相对宽松的生存环境，保证了他们影响力的发挥。与前代相比，宋代巫觋既有继承又有新变化，继承的一面主要体现在巫觋群体自身，即他们基本继承了其前代的特质，自身面貌总体变化不大；变化的一面主要表现为生存环境的空前恶化上。对于这种变化的根源，春秋战国以来社会排巫力量代代积累固然是其原因之一，但宋代社会的变迁无疑才是其主因。宋代医学的大发展，文化教育的普及，进一步暴

<sup>①</sup> 马端临：《文献通考》卷55《职官考·诸卿》。



露了巫觋巫术的虚伪性；宋代南方地区的大开发，使得巫觋活动以及巫风泛滥对社会的危害性问题凸现出来；宋代知识阶层队伍的壮大以及影响的扩大，促使他们将自己排巫的活动付诸于政治实践；佛、道的广泛传播以及对社会影响的日益扩大，已经足以取代巫觋在民间宗教信仰中的地位和作用。正是在这多种因素的综合作用下，长期积累起来的排巫力量终于在宋代实现了从量变到质变的突破，形成了一场规模浩大的排巫、禁巫、治巫浪潮，造成宋代巫觋的影响力在地理空间、社会空间以及职事空间上的全面下降。汉唐以来的发展格局因而被打破，巫觋彻底边缘化的局面就此确立。

宋代以后，中国古代巫觋发展情况如何？这个问题也许超出了本书讨论的范围，有待以后的探讨。不过，可以肯定的是，元、明、清三朝的巫觋发展趋势与宋代一脉相承。即是说，少数民族出身的元朝、清朝皇室尽管信奉萨满教巫觋，但就整体而言，国家政治权力对巫觋的禁抑政策，官僚士人对巫觋的普遍抵制，僧、道对巫觋生存空间和职事的不断侵削以及巫觋社会影响力更趋下降的格局与趋势一直在继续着。

从这个意义上讲，在中国古代巫觋发展史上，宋代是其关键的一环，它结束了春秋战国以来中国古代巫觋长期处于中心与边缘之间的格局，拉开了其彻底边缘化的序幕，巫觋在元、明、清乃至当代的历史命运就此确定下来。所以，如果说春秋战国是中国古代巫觋从中心到边缘的一个转折点，那么，宋代则是又一个转折点——巫觋彻底边缘化的开始。

当然，正如前文所指出的，鬼神信仰是巫觋赖以存在的观念基础，而普通民众的需求则是其赖以存在的现实基础。鬼神观念与民众需求的相互作用，使得巫觋在中国古代社会中得以长期存在，民众对巫觋的信仰根深蒂固，即便在宋代以来国家政治权力的频繁禁抑、官僚士人等知识阶层的普遍抵制、佛道的猛烈挑战下，巫觋信仰虽日趋衰微，残存于社会的边缘，却依然表现出垂而不死、衰而不绝的顽强生命力，仍发挥其或信仰“调节者”，或社会“捣蛋鬼”的影响力。对此，一向崇尚“神道设教”的中国古代王朝统治者，在抵制、禁抑巫觋的同时，也只好以将民众的巫觋信仰纳入国家正统信仰范畴的方式来解决，巫女妈祖信仰在宋代以来的流变传播便是一绝佳例证。

其实，巫觋并不可怕，可怕的是深藏在人们心底的迷信观念。



## 附表

附表 5-1:《夷坚志》中所见宋代巫覡疗病事例表

序	内 容	时间地点	出 处
1	明州兵士沈富,父溺钱塘江死,时富方五六岁,其母保养之。数被疾祟,访诸巫,皆云:“父为厉。”母沥酒祷之曰:“尔死唯一子,吾恃以为命,何以数祸之!有所须,当梦告我。”是夕,见梦曰:……母如其言,焚二物与之,富自是不复病矣。	不详 明州	甲志卷 14 《潮部鬼》
2	潮州人王概,绍兴十六年八月,赴邵武建宁丞,宿信州玉山驿。便溺已,且就寝,见美女在旁,……自是,每溺,其旁辄地裂。女子盛服出,或器内,或溷厕,必得珠乃没。槩日以困悴,医巫束手莫能疗。	绍兴十六 年信州	甲志卷 16 《女子穿溺 珠》
3	秦昌时、昌龄,皆宰相太师桧从子。绍兴二十三年,昌龄官观满,将赴调,见达真黄元道,戒曰:“君寿命不甚水,然最忌为宣州官,若得之,切不可受,受必死。”既而添差宁国军签判,不欲往,具以事白其叔父。叔父诘责之,遂受命。以九月十八日至家,五日而死,竟不及赴官。昌时自浙东提刑来会稽会葬,闻达真在溧阳,往见之。达真曰:“今年葬签判,明年葬提刑,吾将往会稽奉送。”昌时怒且忧。……入视之,已仆于胡床,涎塞咽中革革然。其家呼医巫络绎。妻詹氏泣拜达真求救,笑曰:“吾囊岁固已言之,今岁专来送葬。命止于此,虽扁鹊何益?善视之,三更当去矣。”至时果死。	绍兴二 十三年 绍兴	乙志卷 12 《秦昌时》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
4	乾道元年七月，婺源石田村汪氏仆王十五正耕于田，忽僵卧。家人至，视之，死矣。舁归舍，尚有微喘，不敢殓。凡八日复苏，……里人汪广新调广德军签判，见其事。其妹婿余永官适为宣城尉，即遣书询之。云：“孟生乃医者，七月间阖门大疫，自二子始，婢妾死者二人。招村巫治之，方作法，巫自得疾，归而死。孟氏悉集一城师巫，并力禳禳，始愈。盖所谓火焚其栅者，此也。”是岁浙西民疫祸不胜计，独江东无事，歛之神可谓仁矣。	乾道元年 婺源	乙志卷 17 《宣州孟郎中》
5	吴开正仲娶刘仲冯枢密女，生一子，曰祖寿。……祖寿愀然不乐，梦中鞅鞅成气疾，瘤生于肩，惊而寤，觉枕畔如有物，扪之，真有小瘤在肩上，明日而浸长，俄成大瘰，高与头等，痛楚彻骨，不可卧。刘夫人迎医召巫，延道士作章醮，万方救疗之，竟不起。	不详 不详	乙志卷 19 《吴祖寿》
6	永嘉薛季宣，字士隆，左司郎中徽言之子。隆兴二年秋，比邻沈氏母病，宣遣子运与何氏二甥问之。其家方命巫沈安之治鬼，……时从女之夫家苦魑怪，女积抱心恙，邀安之视之。……自沈巫治从女病，以十月七日殆二十八日，乃毕事，首尾逾再旬。彦华所降天人与沈巫之怪无以异，弟语音如钟磬金玉，细若婴儿，而怪声则重浊类人云，宣恨其始以轻信召祸，自为文曰《志过》，记本末尤祥。	隆兴二年 永嘉	丙志卷 1 《九圣奇鬼》
7	福州有巫，能持秽迹咒行法，为人治祟蛊甚验，俗呼为大悲。里民家处女，忽怀孕，父母诘其故，初不知所以然，召巫考治之。……巫命累瓶甃于女腹上，举杖悉碎之，已而暴下，孕即失去，乃验鲤为祟云。	不详 福州	丙志卷 5 《福州大悲巫》
8	练师中为临安新城丞，丞廨有楼，楼外古桐一株，其大合抱，蔽荫甚广。师中女及笄，尝登楼外顾，忽若与人语笑者。……师中颇怪之，呼巫访药治之，不少衰。家人但见其对桐笑语，疑其为祟，命伐之。女惊嗟号恸，连呼“桐郎”数声，怪乃绝，女后亦无恙。询其前事，盖恍然无所觉也。	不详 临安	丙志卷 7 《新城桐郎》





续表

序	内 容	时间地点	出 处
9	婺州浦江方氏女，未适人，为魅所惑。每日过午，则盛饰插花就枕，必酒色著面，移两时乃寤，喜气津津然。……道士百法治之，反遭困辱，或发其隐匿曰：“汝与某家妇人往来，道行如此，安得敢治我？”近县巫术闻之，皆莫敢至。	不详 婺州浦江	丙志卷 10 《方氏女》
10	饶州民郭瑞友，精意事佛。绍兴乙亥之冬，募众纸笔缘，自出力以清旦净念书《华严经》，期满六部乃止。癸未之夏五，染时疾，忽两目失光，翳膜障蔽，医巫救疗皆无功，自念惟佛力可救。次年四月晦，誓心一日三时礼拜观音，愿于梦中赐药或方书。五月六日，梦皂衣人告曰：“汝要眼明，用獭掌散。熊胆圆则可。”……至是年十月，平服如常。	绍兴乙亥 饶州	丙志卷 13 《郭瑞友》
11	外舅女弟五姑，名宗淑，自幼聪慧知书，既笄，嫁襄阳人董二十八秀才。……靖康之冬，郭京溃卒犯襄阳，董死汉江。明年，淑从其母田夫人至南阳，饮酒笑嬉，了不悲戚。宿痼亦浸瘳。方自欣庆，一旦，无故呕血，斗余不止，心疑惧，使□□□□□□□语曰：“和中不可再嫁，嫁当杀汝。”和中，盖淑字，虽家人亦不知之。淑识得其声为故夫，叱曰：“我平生为汝累，今死矣，尚复缴扰我。使我再归它人，何预汝事。”巫无语而苏，淑固自若。	靖康年间 南阳	丙志卷 14 《张五姑》
12	嘉兴令陶彖，有子得疾甚异，形色语笑非复平日。彖患之，聘谒巫祝，厌胜百方，终莫能治。会天竺辩才法师元净适以事至秀，净传天台教，特善咒水，疾病者饮之辄愈，吴人尊事之。彖素闻其名，即诣谒，……净许诺，杖策从至其家，除地为坛，设观世音菩萨像，取杨枝沾水洒而咒之，三绕坛而去。是夜，儿寝安然。	不详 嘉兴	丙志卷 16 《陶彖子》
13	武翼郎戴世荣，建昌新城富室也，所居甚壮丽。绍兴三十二年，家忽生变怪，……妻赵氏在寝，觉床侧如人击破瓦缶数枚者，一室振动，尘雾濛然，寻即卧病。……医者黄通理持药至，夺而覆之，仓皇却走，飞石搏其脑，立死。巫者汤发先跳跃作法，为二圆石中其踝，匍匐而出。僧志通持秽迹咒，结坛作礼，未竟，遭湿沙数斗壅其头顶，几至不免。亲戚来问疾者，虑有所伤败，皆面壁而行。百种禳禳无少效。赵氏以所受张天师法箓铺帐顶，裂而掷之地，竟不起。	绍兴 三十二年 建昌新城	丁志卷 4 《戴世荣》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
14	兴化陈子辉，绍兴戊午，待南雄通判阙，居乡里。当夏夜，家人聚饮，其妻顾长女使理乐，乐声失节，怒而叱去之，女不复出。酒罢，问所在，得于后堂空室中，对灯把针，痴不省事，挟以还，卧床则已死。气虽绝而心微温，医巫拯疗不效，凡奄奄百二十日。闻泉州有道士善持法，招之而至。先以法印遍体，乃召其魂，云为漳州大庙所录。后两夕忽呻吟作声，至旦，屈右足呼痛，视之，一指破流血。正昼，稍能开目。	绍兴戊午 兴化	丁志卷5 《陈通判女》
15	崇安县有巫翁吉师者，事神著验，村民趋向籍籍。绍兴辛巳九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：“吾当远出，无得辄与人问事治病。”……自是影响绝息。尝有富室病，力邀翁，严洁祭祷，掷筊百通，讫不下。至十二月旦，复附语曰：“已杀却番王，诸路神祇尽放遣矣。”即日灵响如初。	绍兴辛巳 崇安	丁志卷6 《翁吉师》
16	宣和四年，京师鬻果小民子夜遇妇人，艳妆秀色，来与语。邀至一处，相与燕狎，颇得衣物之赠。自是夜夜见之，所获益多。民服饰骤鲜华，而容日羸悴，医巫不能愈。	宣和四年 开封	丁志卷9 《陈媳妇》
17	岳州平江令吉撝之妻，唐州湖阳人。初娶王氏，枢密伦女弟也。既亡，复娶同郡张氏，居于长沙。张氏生女数日得危疾，医不能治。其母深忧之，邀巫媪测视，云：“王氏立于前，作祟甚剧。”命设位祷解，许以醺酏，不肯去。巫语撝之曰：“必得长官效人间夫妇决绝写离书与之，乃可脱。”撝之不忍从。张日加困笃。不得已，洒泪握笔，书之授巫。即杂纸钱焚付之，巫曰：“妇人执书展读竟，恸哭而出矣。”张果愈。	不详 长沙	丁志卷12 《吉撝之妻》
18	乐平耕民植稻归，为人呼出，见数辈在外，形貌怪恶，叱令负担。经由数村疇，历洪源、石村、何冲诸里。每一村必先诣社神所，言欲行疫，皆拒却不听。……怒耕民不致力，推堕田坎中。蹶然起，则身在床卧，妻子环哭已三日。乡人访其事于刘氏，云：“二子一婢，同时疫困。”呼巫治之，及门而死。复邀致他巫，巫惩前事，欲掩鬼不备，乃从后门施法，持刀吹角，诵水火输轮咒而入，病者即日皆安。	不详 乐平	丁志卷14 《刘十九郎》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
19	大江以南地多山，而俗机鬼，其神怪甚诡异，多依岩石树木为丛祠，村村有之。二浙江东曰“五通”，江西闽中曰“木下三郎”，又曰“木客”，一足曰“独脚五通”，名称虽不同，其实则一。……胡氏妻黄，孕不产，占之巫，云：“已在云头上受喜，神欲迎之，不可为也。”果死。……宜黄县下潦村袁氏女，汲水门外井中，为大蛇缴绕仆地，遂与接，束之困急，女号啼宛转。家人惊扰，召巫。巫云：“是木客所为，不可杀，久当自去。”薄暮乃解，异女归，色萎如蜡，病逾月乃瘳，颜状终不复旧，成痴人矣。	不详 宜黄	丁志卷 19 《江南木客》
20	抚州金溪士人蓝献卿妻，颇有姿貌。与夫归宁母家，肩輿行途中，风雨暴作，空中飘红叶，冉冉入怀，鲜红可爱，抚玩不舍，至夜，恍惚间有人登床与接。及明告其夫，俄得狂疾，言语错乱，被发裸跣不可制。蓝大以为扰，医巫无所施其伎，了不知何物为妖也。	不详 抚州金溪	丁志卷 20 《红叶入怀》
21	文惠公总领淮东日，携幼弟迅在官，其所生母病，疗治无良医，乃载诣常州。时从兄景高为晋陵宰，畏其疾传染，使往节级范安家，招医巫诊治，竟不起，殁于僧舍。	不详 常州晋陵	支乙卷 7 《姚将仕》
22	严州士人家女子，年未及笄，一夕睡醒，枕畔得果实如桃者，取食之。旦起，见饮饌之属辄掩鼻，凡可啖之物，皆不向口。父母嗟异，访医召巫，莫能展力。历十余矣，而肌体不觉羸瘠，一切如平常，但不敢议及婚姻事。	不详 严州	支乙卷 8 《严州女子》
23	吕椿年幼子年三岁，以绍熙癸丑夏得痰疾，父母忧之，医祷备至。或言有吴法师者，符水极精，宜使治之，乃亟往邀请。复以百钱顾廛市一小儿，令附语。……法师退，吕氏询小儿：“适间所见，尚能省忆否？”答曰：“我贪百钱之利，故一切从彼言。其执缚对答，皆我自为之，仍以久立脚力疲尽，是以随问掂头，且欲事了后出外睡一觉耳。”众相视大笑而罢，幼子亦自愈。	绍兴癸丑 不详	支景卷 4 《吴法师》
24	湖州张承事女，……忽得感疾，常切切如与人昵语。医巫不能治。时有道流，善摄治鬼魅，行业孤高，呼为“煞先生”。郡人延誉于张，邀至家。方仗剑嚙水，此女出侮困之，殊不少慑。生深自愧闷，起行外间，假寐桥侧。魂气萦绕而上，若出神然。逢九天采访使者巡游，仪卫甚肃。因诣车下，再拜，告以张氏女为妖所缠，不容遣逐，愿赐指示。使者曰：“可用金桥诀治之。”旋即梦觉。再登张门行法，女抑首屈服。	不详 潮州	支丁卷 2 《张承事女》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
25	<p>福州长溪人潘甲，妻李氏，颜色秀美，年二十三岁方嫁。后二年，偕娣姒众妇出游园，见红蛇蟠结于道上，凝然不动。注目谛观之，还家即得疾。初时语无节，杂出怪异不稽之语，……招村巫马氏子施法考验。巫著绯衣，集邻里仆童数十辈，如驱傩队结束。绕李向所游处山下，鸣金击鼓，立大旗，书四字曰：“青阳大展”，齐声叫噪，称烧山捉鬼。遇蛇虫之属，则捕取以归，沃以酒醋而享其神。夜引李氏出唱邪诗，与之对。巫拾碎瓦一器，赤足践踏。李初亦效焉，足破流血。巫又煨方砖通红，而立其上，煎汤百沸，置大镬，用手拈撮，顿其头，旋走三币。李皆不能，遂敛臂屈伏。巫倾沸汤，令李濯足。坐之小椅，勒其供通姓名。具状言不敢再作孽。乃遣一介押出门，行百步许，仆于地。潘生掖起，拥归房，了不省人事，昏昏如醉。经一昼夜，精神稍复而极惭耻，凡两旬始安。扣向来所遇，不能言，盖亦羞之也。</p>	不详 福州	支丁卷3 《李氏红蛇》
26	<p>南康陶太尉庙，盖晋大将军侃也，夙著灵威，土人事之甚谨。……淳熙初，村民童八八者，素豪黠横肆，遂毁庙以广其居，而于屋之隅立小堂，聊复寓祀。俄而妻病，诣巫者卜之，巫曰：“犯陶太尉之子小将军，所以致祸。”童生曰：“陶太尉之神歇矣，况其子乎！”巫曰：“陶公罹三纪空亡，故寂寂如此。今犹有半纪之年，过是当复兴。”童乃止，其后灵应果侔昔时。</p>	淳熙年间 南康	支丁卷8 《陶太尉庙》
27	<p>戚彦广者，本羁州寨兵家子，至彦广，粗读书，尤邃法律。舍父祖故步，务农殖谷，居于文安之东野。……自是门中多怪，女若为妖物所凭，或盛服艳装，或高谈阔论，或狂吟啸歌。广呼里巫范道钦备酒饌禳谢。女欣然而出，与范对席，笑语自如。范度非己所能治，请设筵以祷。道士至，方执炉行道，青词简篆，皆遭窃去。众惭惧而散，荏苒岁余。</p>	不详 文安县	支丁卷9 《戚彦广女》
28	<p>临安殿前司前军有亡卒，将官侯彦出捕之。经樱桃园，见一道士，……道士批彦颊，彦不知端由，未敢报，但以手搦其腕。道士不能敌，顾而言曰：“且舍汝去，今夜三更后，当使汝知我神通耳。”彦归舍，情思弗安，半夜，忽如中风者，狂颠叫哭，若为鬼物所凭。家人往挽救，其力比常日十倍，莫可近。于是迎师巫考治，皆不效，奄奄百许日，得五雷陈法师，怪乃谢去。所谓道士者，盖鬼也。</p>	不详 临安	支丁卷10 《樱桃园法师》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
29	朝请大夫黄民瞻，赣州信丰人也。……绍熙元年闰二月，正与妻在堂上，忽发怒叱廷下曰：“去！”妻惊问之，曰：“一个黄衣承局，径敢入宅堂，手中持文字一纸欲呈我，故喝使去，犹恨不曾教人捉下。尔如何不见？”妻不敢言，然绝以为忧。是月二十九日也，抵暮得疾。……妻知其所见不祥，召医巫疗拯，症候益变。历两月竟死。	绍兴元年 赣州信丰	支戊卷2 《黄惠州》
30	张子智知常州。庆元乙卯春夏间，疫气大作，民疾者十室而九。张多治善药，分诸坊曲散给，而求者绝少，颇以为疑。询于郡士，皆云此：“此邦东岳行宫后有一殿，士人奉事瘟神，四巫执其柄。凡有疾者，必使来致祷，戒令不得服药，故虽府中给施而不敢请。”张心殊不平。……问瘟庙所在，从吏谓必加瞻敬，命炷香设褥。张悉撤去。时老弱妇女，祈赛闾咽，见使君来，争丛绕环视。张指其中像衮冕者，问为何神，巫对曰：“太岁灵君也。”又指左右数躯：或擎足，或怒目，或戟手，曰：“此何佛？”曰：“瘟司神也。”	庆元乙卯 常州	支戊卷3 《张子智毁庙》
31	临川王氏支派，有散居芜湖者，生计贍足。其一无嗣而亡，有女及嫁，而心识不惠，不可外适。访得族姑嫁刘知县者，赘寓鄱阳，子未娶，……王无以为依，怏怏而死。刘遂别娶妇，而中心常若有负者。庆元二年，忽生疽于背。始犹饮酒食肉自若，疮日剧。刘母年将九十，泣守其傍。刘略不顾接，亦不与他人语，但时时悲叫曰：“姐姐少缓我，容我相随去，莫苦我。”医巫在前，莫知为何等祟孽。惟母忧之。病逾月，竟不起。	庆元二年 鄱阳	支戊卷10 《芜湖王氏痴女》
32	金华县郭外三十里间陈秀才，有女，美容质。择婿欲嫁，而为妖祟所迷惑，不复知人。其家颇富贍，不惜金币，招迎师巫，以十数道士斋醮符法。凡可以禳治者靡不至，经年弗痊。	不详 金华县	支庚卷3 《陈秀才女》
33	陈天与侍郎之女，嫁金华孝顺镇人朱熙缙，从陈公赴建宁。到府数月，其次女乳母郑氏，昼日入厨，忽迷困如醉，呼唤不醒。命道士巫覡治之，历数日始苏，……赤龙者，盖道流所咒符云。	不详 建宁	支庚卷3 《朱氏乳媪》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
34	吴江范上乡石里村农民郁大，门前有高杨，垂荫蔽屋。乾道二年夏日，无故恍惚延缘升木杪横卧。家人望之骇汗。其子登长梯取之，不下。越三日，恍如有觉，徐徐归舍。自是能知人生死。……既葬，乡人常见其出入如生，而群鬼从行。人或疾，托巫者邀请，必至。命童子附体决休咎，或使服某药，或使设斋醮，无不立听。得以平安者甚众，至今犹然。	乾道二年 吴江	支庚卷5 《郁大为神》
35	鄂州富商武邦宁，启大肆，货缣帛，交易豪盛，为一郡之甲。其次子康民，读书为士人。使长子干蛊。长子有女，勤与组紃，常至深夜始寝。乾道七年，得奇疾。方与母同饭啜羹，忽投箸称痛，宛转不堪忍。俄又称极痒。母问其处，不能指言。历数月，求巫医数十，极治悉不效。	乾道七年 鄂州	支庚卷5 《武女异疾》
36	侯官张德隆知县家，有婢五人。其一为祟所凭扰，虽不为大害，然触事可憎，举室厌苦。招里巫文法师视之。文生开酒垆，既至，婢掩面而笑曰：“一身带酒酵气，如何奈得我。”文惭而退。……于是祟愈横肆。	不详 侯官	支癸卷4 《张知县婢祟》
37	南京张通判之次子，患瘵疾累年，危困已极，巫卜者多云有祟。会路当可客经过至京，张闻其行法有功，捧刺往谒，仍持状投诉本末，乞垂拯救。……路戒使速偿醮愿，病者渐安，已而无恙。	不详 南京	三志己卷8 《南京张通判子》
38	乐平湖口许与权宝文，宅前临大溪，筑楼创圃，家人以春日游宴，尽暮而归。幼女忽得疾，全如痴迷，但时自歌笑。许知为祟所惑，群巫不能治，闻相近白石村僧董旻师持三坛法著验，亟招之。……女疾立减，再旬而安。	不详 乐平	三志辛卷2 《许宝文女》
39	乐平螺坑市织纱卢匠，娶程山人女。屋后有林麓，薄暮出游，逢一士人，风流酝藉，辄相戏狎，随至其室，逼与同寝。家人有睹见者，就视之，乃为长蛇缴绕数匝，时吐舌于女唇吻中。卢大惊，……里中江巫言能治，即被发跣足，跳梁而前，鸣鼓吹角，以张其势。蛇睭睭自若。江命煎油大锅，通夕作诀愈力，女怒告曰：“无怙我恩人。”举衾覆之，蛇亦缩首衾下。江度其无能为，用绳串竹筒套其颈，使伴侣绯衣高冠十辈，分东西立，杂击铜铁器。五人拽女向东，五人拽蛇向西，如此者五，方得解女身之缠绕，遂与众斫蛇碎之，投之油锅内。程氏救之无及，洒泪移时，欲与俱死。于是使吞符以正其心神，饵药以涤其肠胃，逾月始平。	不详 乐平	三志辛卷5 《程山人女》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
40	乐平永丰乡民胡廿四，开旅店于大梅岭。乾道元年冬，弋阳某客子独携包袱来宿……未几，客酣醉不能支持。胡先于后圃傍树根掘深窖，续入房，以巾缚客口，倒曳置窖中，生埋之，筑土平其上，略无知者。自是来宿者多惊魇不安。至七年春，胡全家染疫，里巫拯救不效。胡父子疾势转笃，夜与鬼语。巫觉其有冤对，俟曾一小间，请扣之曰：“汝父子必是曾做昧心事，既到此，如何讳得！但随实说向我，当为汝作一道理消攘。”胡始备列囊愆……遂不复语，才三日，相继亡。	乾道元年 乐平	三志辛卷 6 《胡廿四父子》
41	衢州刘枢干者，本一书生。少年游京师，曾处沈元用给事馆第，遇异僧过而相之，识其功名无成，而眸子碧色，堪入鬼道，欣然授以卦影妙术，勉而受之。……韩子师遭奇祟，扰恬弥年，巫覡百计弗效，召刘视之，曰“易事尔！”	不详 衢州	三志壬卷 1 《刘枢干得法》
42	陈俞，字信仲，临川人。豪侠好义，自京师下第归，过谒伯姊，值其家病疫，闭门待尽，不许人来，人亦无肯至者。……俞不听，推户径前，见门内所奉神像，香火甚肃，乃巫者所设。俞为姊曰：“凡疫病所起，本以蒸郁熏染而得之，安可复加闭塞，不通内外。”即取所携苏合香丸十枚，煎汤一大锅，先自饮一杯，然后请姊及一家长少各饮之。以余汤遍洒房壁，撤去巫具，端坐以俟之。巫入，讶门开而具撤，作色甚怒。俞奋身出，掀髯瞪视，叱之曰：“汝何物人，敢至此！此家子弟皆幼，病者满屋，汝以邪术炫惑，使之弥旬弗愈，用意安在？是直欲为盗尔！”顾仆缚之，巫犹哓哓辨析，将致之官，始引伏请罪。俞释其缚，使自状其过，乞从私责，于是鞭之三十，尽焚其器具而逐之。邻里骇慑，争前非诮，俞笑不答，翌日，姊一家脱然，诮者乃服。	不详 临川	补卷 2 《陈俞治巫》
43	通直郎范砺，建阳人。寓居乐平，与其友人魏康侯著《无佛论》，以排释氏。已而魏得恶疾，范始悔惘，然终病而死。建炎三年闰八月，县人吴翁在村墅，厥子在家，皆梦范以客礼来谒，入于子妇萧氏房。子觉，闻钟声，询之，则范殂矣！萧遂有孕。明年将产，吴翁父子又同梦如初。萧自梦紫蛇蟠腹上，未晓生男子。才数日发病，召巫禳治，巫见其耳旁有疣，曰：“此儿可类范通直也。”及三岁，通身皆疮，……吴念其梦之异，知其谤佛获罪，虽他生亦尔。为召高僧忏悔，竟不得免，病三年而死。	建炎三年 乐平	补卷 4 《范砺无佛论》



续表

序	内 容	时间地点	出 处
44	潭州善化县苦竹村，所事神曰“苦竹郎君”。里中余生妻唐氏，微有姿色，乾道二年，邀邻妇郊行，至小溪茅店饮酒酒罢，众妇人皆入观，唐氏素淫治，见土偶素衣美容，悦慕之，瞻视不能已，众已出，犹恋恋迟留。还家数日，思念不少置，因如厕，望一好少年，张青盖而来，绝类庙中像，径相就语，即与归房共寝，久乃去。自是数日一至，家人无知者。遂有娠，过期不产，夫怪之，召巫祝治禳弗效。唐氏浸苦腹胀，楚痛不堪忍，始自述其本末，疾益困，腹裂而死，出黄水数斗。	乾道二年 潭州善化县	补卷 9 《苦竹郎君》
45	会稽张国弼在郡庠，有同席某士，好浪游，率以夜分逾垣出，五更复入。一夕，明当释奠时，子夜即归，中途闻拗呵声，退避簷庑。见四人，……秉烛者立四旁，乘马者居中央，作舞挽势，良久而灭。归以语同舍生，皆莫之信。明日，访诸园，有一大井，问园夫：“此井有何异？”曰：“数日前，外间民女嫁人，归母家，至井上浣衣，忽闻绝不省，舁归婿家，唤巫者治之，曰犯井中伏尸女伤鬼。其法用纸画紫衣四人，持烛笼，剪乾红纸作背子一领，具酒饭祭之。闻昨夕事毕，三更后，女病良愈。”问女家所居，云蕙兰桥，正生作行路也。	不详 会稽	补卷 17 《会稽学生》
46	天台县吴医有女，年及笄方择婿。忽于中庭见故嫂，恍惚间忘其死，与叙间阔。……女自是精爽迷罔，顿如痴人，正昼昏睡，暮则华装靓饰，伺夜若有所之，殆一年许，形悴质变。其家莫之测，巫师禳解万端不效。	不详 天台	补卷 22 《侯将军》
47	南城人陈唐与其弟霆皆以不善著于乡里。庆元二年秋，其侄子损梦为官所逮，及至，则城隍庙也。……已而唐亦梦到城隍庙，其问略同，就令原追吏押赴张大王庙。唐随以往，即梦觉，以告妻子，极恶之。张王者，非广德祠山之神，盖主瘟部者。越数日，阖门大疫，唐、霆同时七窍流血死。唐母、妻、霆子及家人奴仆，姻戚往来，治平寺二尼、巫阎生为治病者，凡二十辈牵致率死。	庆元二年 南城	补卷 25 《陈唐兄弟》
48	保义郎赵师炽，庆元二年八月调监封州岳祠归。其父为肇庆兵官，往省之，过建昌军少留。在临安时买一妾，殊以嬖宠，忽感心疾，常谵语不伦，时时作市廛小辈叫唱果子。师炽窘甚，招巫者道流行法验治，皆弗效。将半月久，一日醒然如梦觉，……花果子五郎者，里巷丛祠盖有之，非正神也。疑女子居家时或染着云。	庆元二年 临安	三补 《花果五郎》





附表 5-2: 宋代“信巫不信医”习俗地域分布表

地区	路	府、州、军、监	文献记载内容概况	资料出处
淮南	淮南西路	舒州(今安徽舒城)	县俗习,病不知医,独用巫治。	舒亶《宋故上护军致政罗公墓志铭》,《全宋文》卷2181。
		蕲州(今湖北蕲春西南)	蕲俗右鬼,有病用巫不用医。	苏颂《苏魏公文集》卷58《朝散大夫累赠户部侍郎赵公墓志铭》。
	淮南东路			
两浙	两浙西路	润州(今江苏镇江)	吴、楚之俗,大抵信机祥而重淫祀。润介其间,又益甚焉。民病且忧,不先医而先巫。	苏颂《苏魏公文集》卷64《润州州宅后亭记》。
		湖州(今浙江湖州)	女巫游仙夫人者,逛惑寓公,达于官府。……信巫不信医,此愚俗之病,衣冠右族岂宜沦胥?	袁燮《絜斋集》卷14《秘阁修撰黄公行状》。
	两浙东路	温州(今浙江温州)	吴越之俗……人有疾病,巫史入门,屏医却药,断除酒肉,一听于神。	孙觌《鸿庆居士集》卷41《宋故刘府君墓表》。
江南	江、浙之间,一有疾病,惟妖巫之言是听……不求治于医药,而屠宰牲畜以祷邪魅。			《宋会要辑稿》刑法2之152。
	江南风俗,循楚人好巫之习,闾巷之民,一有疾病,屏去医官,惟巫之信。			《宋会要辑稿》刑法2之67。
	江南东路	饶州(今江西波阳)	俗好巫,疾疫流行,病者宁死不服药。	《宋史》卷356《蒋静传》。
		宣州(今安徽宣州)	宣民素尚巫鬼,病者不医,以事祈禳。	韩琦《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》,《全宋文》卷858。



续表

地区	路	府、州、军、监	文献记载内容概况	资料出处
	江南西路	虔州	疾病不医，一倖于鬼。君毁淫祠数百区，勒巫觋为良民七十余家。	范镇《陈少卿希亮墓志铭》，《全宋文》卷872。
			俗尚巫鬼，不事医药。	《宋史》卷334《刘彝传》。
		洪州（今江西南昌）	江西之俗尚鬼信巫，每有疾病，未尝亲药餌也。	李焘《续资治通鉴长编》卷101。
荆湖	疾病不事医药……使俚巫治之。			范致明《岳阳风土记》，《说郛》卷62。
	楚俗尚巫鬼……民间疾病，旧皆决于巫史。			《朱熹集》卷89《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》。
	荆湖北路	鄂州（今湖北武汉）	鄂俗计利而尚鬼……病者不药而听于巫。	《宋史》卷437《刘清之传》。
		江陵府（治今湖北江陵）	其人尚鬼，病者先巫后药，其亦习俗所安欤！	刘摯《荆南府图序》，《全宋文》卷1677。
	荆湖南路	长沙（今湖南长沙市）	荆楚之俗自古信师巫，然而近世为尤盛……有疾病，不敢求医药，专信其下禁。	黄淮、杨士奇《历代名臣奏议》卷214《乞禁师巫疏》。
四川	巴、楚之地，俗信巫鬼……其患非它，由觋师之胜医师耳。			吕祖谦《宋文鉴》卷127《述医》。
	成都府路		蜀人疾病，不知医药疗治，祠鬼神求佑助而已。	刘攽《彭城集》卷36《尚书驾部员外郎曹君墓表》。
	梓州路	戎州（今四川宜宾）	俗不知医，病者以祈禳巫祝为事。	《宋史》卷300《周湛传》。
		广安军（治今四川广安）	俗信巫，疾病不加医药。	范镇《东斋记事》卷4。



续表

地区	路	府、州、军、监	文献记载内容概况	资料出处
	利州路	巴州(今重庆巴东)	巴俗尚鬼而废医,唯巫言是用。	《宋史》卷456《侯可传》。
		洋州(今陕西洋县)	小民信鬼不信医,如荆楚。	王象之《舆地纪胜》卷190《利州路洋州·风俗·形胜》。
			信鬼不信医	《方輿纪胜》卷68《利州路洋州·风俗》。
	夔州路	涪州(今重庆涪陵)	民尚淫祀,疾病不疗治,听命于巫。	《续资治通鉴长编》卷24。
			涪陵之民尤尚鬼俗,有父母疾病,多不省医药。	《宋史》卷89《地理志五》。
			蜀民尚淫祀,病不医疗,听于巫覡。	《宋史》卷267《李惟清传》
			峡中之郡十有三皆尚鬼而淫祀,若施与黔其尤焉,而涪于二邦为近,故其俗延及于外之,属邑乐温亦然。有疾则谢医却药,召巫师刲羊豕以请于神。	晁公遡《嵩山集》卷50《定慧院记》。
		渝州(今重庆市)	(公)在渝州,不卑陋其俗……以救尚鬼不药之死。	吕陶《知渝州王叔重墓志铭》,《全宋文》卷1613。
		开州(今重庆开县)	氓疾不治,谒巫代医。	王安石《临川先生文集》卷96《虞部郎中晁君墓志铭》。
		万州(今重庆万县)	民居险远,素习夷风……致使淫巫得肆簧鼓,凡遇疾病,不事医药,听命于巫。	《宋会要辑稿》刑法2之133。



续表

地区	路	府、州、军、监	文献记载内容概况	资料出处
福建	福建路	闽俗左医右巫，疾家依巫索祟，而过医之门十才二三。		蔡襄《蔡襄集》卷29《圣惠方后序》。
		邵武军（治今福建邵武）	其俗鬼而不医。	蔡襄《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓碣》，《全宋文》卷1020。
		建州（今福建建瓯）	所居去城市稍远，俗不饵药，惟以巫祝为尚。	陈渊《默堂集》卷21《陈伯瑜宣义行状》。
		福州（今福建福州）	病溺于巫。	《淳熙三山志》卷39《土俗·诫谕》。
			庆历中蔡公襄为守，尤深恶疾家依巫索祟之弊……风俗至今未能尽革，每一乡率巫妪十数家，奸民与为道地。	《淳熙三山志》卷9《诸县祠庙》。
广南	广南风土不佳，人多死瘴疠。其俗又好巫尚鬼，疾病不进药饵，惟与巫祝从事，至死而后已。			《宋会要辑稿》刑法2之64。
	广南东路	梅州（今广东梅州）	俗信巫尚鬼，舍医即神，劝以药石伐病，则慢之不信。	《舆地纪胜》卷102《广南东路梅州·风俗·形胜》。
		南雄州（治今广东南雄）	岭南无医，凡有疾病，但求巫祝鬼，束手待毙。	李心传《建炎以来系年要录》卷159，第2587页。
	广南西路	邕州（治今广西南宁市）	俗好淫祀，轻医药，重鬼神。	《宋史》卷249《范旻传》。
		高州（今广东茂名）	绝无医药，土人遇疾，惟祭鬼以祈福。	《舆地纪胜》卷117《广南西路高州·风俗·形胜》。
		万安军（治今广东南海）	病不服药，信巫尚鬼。	《舆地纪胜》卷136《广南西路万安军·风俗·形胜》。



续表

地区	路	府、州、军、监	文献记载内容概况	资料出处
		琼州（治今海南海口）	岭外俗皆恬杀牛，而海南为甚。……病不饮药，……幸而不死，即归德于巫。以巫为医，以牛为药。	苏轼《苏轼文集》卷66《书柳子厚〈牛赋〉后》。
			俗无医，民疾病但求巫祝。	《舆地纪胜》卷124《广南西路琼州·风俗·形胜》。
		梧州（治今广西梧州）	病则惟祀鬼神。病者求巫祝。病不服药，惟好事鬼神。惟信巫祝，重淫祀。	《永乐大典》卷2339《梧州府·风俗·形胜》。
		静江府（治今广西桂林）	愚民无知，病不服药，妄听师巫淫祀谄祷。	张栻《南轩集》卷15《谕俗文》。
	其他		今要藩大郡或罕良医，偏州下邑，遐方远俗，死生之命委之巫祝。	虞策《乞敕天下辟置医官奏》，《全宋文》卷2184。
			不信医方可活人，但随巫语去迎神。	王炎《双溪类稿》卷5《居民多疫为散药》。
			南人信巫，有疫疠不召医，惟命巫使行咒禁。辛巳年临江大疫，群巫尽死，余人不治多自瘥，然则俗巫岂足恃乎？	陶宗仪《说郛》卷25上（范正敏）《遁斋闲览·医巫》



附表 6-1: 两宋朝廷禁巫诏令表

序号	颁行时间	禁令内容	缘由	涉及区域	资料出处
1	太宗太平兴国六年 (981) 4 月	1. 禁西川诸州巫师。 2. 禁东西川诸州白衣巫师。		东、西川诸州	《宋史》卷 4《太宗纪一》;《长编》卷 492。
2	太宗淳化三年 (992) 11 月 29 日	1. 两浙诸州, 先有衣绯裙、巾单, 执刀吹角称治病巫者, 并严加禁断, 吏谨捕之。犯者以造妖惑众论, 置于法。 2. 禁两浙诸州巫师。	巫觋挟邪术害人	两浙诸州	《宋会要辑稿》刑法 2 之 5;《宋史》卷 5《太宗纪二》。
3	真宗天禧三年 (1019) 10 月 13 日	禁兴州三泉县、剑州等州白衣师辟法		三泉县、剑州	《宋会要辑稿》刑法 2 之 14。
4	仁宗天圣元年 (1023) 11 月	1. 禁两浙、江南、荆湖、福建、广南路巫觋。 2. 令江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路转运使遍行指挥辖下州府军监县镇: 今后师巫以邪神名义, 屏去病人衣食汤药、断绝亲识看承, 若情涉及陷害及意望于病苦者, 并同谋之人, 引用咒诅律条比类断遣; 若别无憎疾者, 从违制失决放; 因而致死者, 奏取敕裁。如恣行邪法, 不务俊改, 及依前诱引良家男女传妖法为弟子者, 特科违制定论; 其和同受诱之人, 减等科罪; 余并检会前后条法, 详酌断遣。情理巨蠹者、别无刑名科断者, 即收禁具案奏裁。仰粉壁晓示, 仍半年一度举行约束, 仍赐敕书褒谕。	巫觋邪术惑众害民	两浙、江南东西、荆湖南北、福建、广南东西诸路	《宋史》卷 9《仁宗一》;《宋会要辑稿》礼 20 之 12。



续表

序号	颁行时间	禁令内容	缘由	涉及区域	资料出处
5	仁宗天圣三年（1025） 4月23日	淮南、江浙、荆湖发运司言：昨高邮军有师巫起张使者庙宇神像，扇惑人民。知军国子博士刘龟从已行断绝，拆除一十处庙像，收到材木、钱物、盖造作系官使用。见今人户安居。窃知洪州曾有师巫造作妖妄，蠹害风俗，知州夏竦奏闻，朝廷降敕江南、荆湖、广南、两浙、福建路条约断绝。今来淮南，乞降敕命，依例止绝。从之。	巫觋鼓惑民众	淮南东路高邮军	《宋会要辑稿》礼 20 之 12。
6	仁宗明道二年（1033） 5月12日	卜相伎术、笃废残疾之人，妄言灾异，阴规禳厌，诬惑中外，冀取货财，并投隶远方，委官司严切禁止。	巫觋等妖言惑众		《宋会要辑稿》刑法 2 之 19。
7	仁宗景佑三年（1036） 6月15日	福建转运使言南剑州妖人饶曾，托言鬼神，恐赫民财，已依法处死。曾二弟见在本乡，请从江南江阴军羁管。今后有犯者，许人告捕鞠罪，籍没家财。本县官不时觉察，即与冲替。从之。	妖人假托鬼神敛取钱财	福建	《宋会要辑稿》刑法 2 之 22
8	徽宗政和四年（1114） 11月25日	臣僚言：“窃闻民间尚有师巫作为淫祀，假托神语，鼓惑愚众，二广之民信向尤甚，恐非一道德、同风俗之意也。臣愚欲乞申严法，禁以止绝之。若师巫假托神语，欺愚惑众，徒二年，许人告，赏钱一百贯文。”从之。	巫觋淫祀有害风俗	两广	《宋会要辑稿》刑法 2 之 64。



续表

序号	颁行时间	禁令内容	缘由	涉及区域	资料出处
9	徽宗政和年 (1117)6月	<p>1. 诏禁巫觋。</p> <p>2. 前提点刑狱周邦式奏, 江南风俗, 循楚人好巫之习, 闾巷之民, 一有疾病, 屏去医官, 惟巫之信。……诏令监司守令禁止。</p> <p>3. 访闻江南东路饶州管下乡落之间, 信用师巫, 蔽匿流俗, 多以纸帛画三清上真与邪神同祀, 以祈祷为事, 荤茹杂进, 殊不严洁, 甚丧崇奉高真之意。自今仰本路前提点刑狱行下所属州县, 严行禁止, 后有犯者, 以违制论。仍拘收三清等画像, 付逐处官观收掌, 诸路准此。</p>		全国以及江南	《宋史》卷21《徽宗纪三》;《宋会要辑稿》刑法2之67;《宋会要辑稿》刑法2之71
10	高宗绍兴十二年(1142) 5月	言者论夔路有杀人祭鬼之事, 乞严禁之。上谓宰执曰: 此必有大巫倡之, 治巫则此自止。西门豹投巫于河, 以救河伯娶妇, 盖知所自也。	巫觋鼓动杀人祭鬼		《建炎以来系年要录》卷145。
11	高宗绍兴十六年(1146) 2月3日	臣僚言: 近来淫祠稍行, 江浙之间此风尤炽, 一有疾病, 惟妖巫之言是听, 亲戚邻里不相问劳, 且曰: “此神不喜。”不求于医药而宁取畜以祷邪魅, 至于罄竭家资, 略无效验而终不悔, 欲望申严条令, 俾诸路监司郡守重行禁止。诏令礼、刑部坐条行下, 如不系祀典, 日下毁去。	巫医妨民求医用药	江浙之间	《宋会要辑稿》刑法2之152
12	高宗绍兴二十三年 (1153)7月21日	将作监主簿孙寿祖面对, 论湖、广、夔、峡多杀人而祭鬼, 近又浸行于他路。浙路有杀人而祭海神, 川路有杀人而祭盐井者, 望飭监司、州县严行禁止, 犯者乡保本州通判姓名, 当考连坐。仍毁巫鬼淫祠, 以绝永害。”从之。	巫觋鼓动杀人祭鬼	全国	《建炎以来系年要录》卷165。





续表

序号	颁行时间	禁令内容	缘由	涉及区域	资料出处
13	孝宗淳熙七年（1180） 12月24日	臣僚言，广南诸郡创鬻沙弥、师巫二帖以滋财用，缘此乡民怠惰者为僧，奸猾者则因是为妖术，除出给沙弥文帖已立限收毁外，诏广东西路帅司，行下所部州军，将给过师巫文帖并传习妖教文书，委官限一月，根刷拘收毁抹，严行禁止，毋致违犯。	师巫贴造成巫觋合法化	广南东西路	《宋会要辑稿》刑法2之120。
14	光宗绍熙二年（1191） 6月11日	臣僚言：长官曹属相遇于途……至于夜集众讽诵梵文，立社首以褻民财，假巫祝以诳惑众，兴妖祠以张皇祸福，其在旧时皆所当禁。乞谨飭有司，申严厥令，一或有犯，必加以罪。从之。	巫觋蛊惑民众	浙西临安府	《宋会要辑稿》刑法2之125。
15	庆宁宗庆元四年（1198） 5月6日	臣僚言：楚俗淫祠，其来尚矣，惟是戕人以祭赛鬼，不宜有闻于圣世。俗尚师巫，能以祸福征兆簧惑愚民，岁有输于公曰“师巫钱”，自谓有籍于官。官利其一孔之人，于是纵其所为，无复谁何，浸淫妖幻，诅厌益广，遂至用人以祭。每逢闰岁，此风尤炽。乞告戒湖北一路监司帅守，先严官吏收纳“师巫钱”之禁，然后取其为巫者并勒令易业，不师者与传习妖教同科，庶几此俗渐革。从之。	“师巫钱”造成巫觋的合法化，带来诸多危害	荆湖北路	《宋会要辑稿》刑法2之130。



续表

序号	颁行时间	禁令内容	缘由	涉及区域	资料出处
16	宁宗嘉泰二年（1202） 12月9日	权知万州赵师作言：峡路民居险远，素习夷风，易惑以诈，易惑以恶，致使淫巫得肆簧鼓，凡遇疾病，不事医药，听命于巫，决卜求神，杀牲为祭，虚耗家财无益，病人或抵死，犹谓事神之未至。故凡得疾，十死八九。又其俗以不道干富，祀诸昏淫之鬼，往往用人饶冀作福，流为残忍，不可备言。乞行下本路，先禁师巫，俾之改业，严结保伍，断绝禁咒及祭鬼器用，庶几正本塞源，不致滋长。诏仰本路提刑，严切禁止，务要禁绝。如有违犯，重作施行。		夔州路	《宋会要辑稿》刑法2之133。

附表6-2：宋代地方官治巫事例表

序号	官员	地点	主要事迹	资料出处
1	李惟清	夔州路涪州涪陵县	蜀民尚淫祀病不疗治，听于巫觋。惟清擒大巫笞之，民以为及祸。他日又加捶焉，民知不神。然后教以医药，稍变风俗。	《宋史》卷267《李惟清传》。
2	王嗣宗	永兴军路邠州	城东有灵应公庙，傍有山穴，群狐处焉。妖巫挟之为祸福，民甚信向，水旱疾疫悉祷之，民语为之讳“狐”音，前此长吏皆先谒庙然后视事。嗣宗毁其庙，熏其穴，得数十狐，尽杀之，淫祀遂息。	《宋史》卷287《王嗣宗传》。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
3	吴元扆	河北西路 定州	岁旱，吏白召巫以土龙请雨。元扆曰：“巫本妖民，龙止兽也，安能格天，惟精诚可以动天。”	《宋史》卷 257 《吴元扆传》。
4	刘几	永兴军路 宁州	俗喜巫，军校仗妖法结其徒，乱有日。几使他兵伏垒门以伺，夜半尽禽之。	《宋史》卷 262 《刘几传》。
5	刘若虚	福建路邵 武军	其俗鬼而不医，……公至，彻淫祠，禁巫觋，教病者药。……习大变。	蔡襄《蔡襄集》卷 37 《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓志铭》。
6	张景	淮南东路泗 州昭信县	民信机巫，剪除房祀百余所。	宋祁《故大理评事张公墓志铭》，《全宋文》卷 528。
7	王惟正	成都府路 雅州	雅州之俗右鬼神，而巫觋凭依祸福，勒民财以自利。君按祠庙之不在祀典者，投其像于江，彻屋材以补官舍，巫觋为之易业。	蔡襄《蔡襄集》卷 38 《尚书主客郎中王君墓志铭》。
8	张晦之	淮南东路泗 州昭信县	淮岛杂凭戾机巫，晦之剪除房祀且百所，输入材瓦以完吏舍。	宋祁《景文集》卷 39 《故大理评事张公墓志铭》。
9	夏竦	江南西路 洪州	民俗右鬼尚巫，巫觋为害地方。捣毁淫祠，禁绝巫觋，勒令巫觋一千九百余户改业为农，或学习医术，并上书朝廷，敦请厉行禁巫。	《续资治通鉴长编》卷 101 天圣元年十一月戊戌。
10	刘龟从	淮南东路高 邮军	高邮军有师巫起张使者庙宇神像，扇惑人民。知军国子博士刘龟从已行断绝，拆除一十处庙像，收到材木、钱物、盖造作系官使用。	《宋会要辑稿》礼 20 之 12。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
11	张仲倩	两浙路处州缙云县	县有淫祠曰“五通”，人严事之。岁旱，君遍祷群祀不及五通，吏民以为请。君不得已，强往祷且卜之，巫曰：“不吉，必无雨。”比归，雨大至。……即部吏卒焚灭其祠，摔土偶人投江中。	司马光《传家集》卷78《缙云县尉张君墓志铭》。
12	陈希亮	江南西路虔州长沙县	巫觋岁敛民财祭鬼，谓之“春斋”，否则有火灾。……希亮禁之，民不敢犯，火亦不作。毁淫祠数百区，勒巫为农者七十余家。	《宋史》卷298《陈希亮传》。
13	周湛	梓州路戎州	俗不知医，病者以祈禳巫祝为事。湛取古方书石教之，禁为巫者，自是人始用医药。	《宋史》卷300《周湛传》。
14	蒲师道	永兴军路高陵县	豪距县二十里作府君神祠，以巫觋蓄蛇怪日言祸福，……君与民期曰：“令将礼府君神。”民闻令来，悉集。既至，群豪翼巫觋以导。……即麾缚数十人，绳以严法，籍其材而夷其庙。	蔡襄《蔡襄集》卷39《太常丞管勾河东安抚使机宜文字蒲君墓志铭》。
15	钱彦远	两浙西路润州	吴、楚之俗大抵信机祥而重淫祀，润介其间，又益甚焉。民病且忧，不先医而先巫。……有挟鬼说以邀贿于郡官者，吏得以白，即命置于法，因大索他党，悉钩致之，斥巫师者数十，撤房祀者十余。	苏颂《苏魏公文集》卷52《钱起居神道碑》。
			吴俗信巫，郡官妻病，巫俾出钱十万祷神请命，公竟坐巫诈欺，境内神祠非祀典者，期一月毁撤，率诸巫习医自业。	苏颂《苏魏公文集》卷64《润州州宅后亭记》。



续表

序号	官员	地点	主要事迹	资料出处
16	陆起	广南东路英州	有村巫以银瓮贮二蛇为妖。……捕巫劾奸状，挾逐。	王象之《舆地纪胜》卷95《广南东路英德府·官吏·陆起》。
17	蔡襄	福建路泉州	至于巫覡主病蛊毒杀人之类，皆痛断绝之，然后择民之聪明者，教以医药，使治疾病。	欧阳修《欧阳文忠公集》卷34《端明殿学士蔡公墓志铭》。
18	梅尧臣	京西北路蔡州新息县	予思昔忝邑时，见邑多不本朝廷祭法，往往用巫祝于傍，曰牛马其肥，病疫其销，谷麦其丰，渎悖为甚，予即革之。	梅尧臣《宛陵集》卷31《新息重修孔子庙记》。
19	赵宗道	江南东路宣州	宣民素尚巫鬼，病者不医以事祈禳。子渊为择方术之验者刻石示之，复出公帑缗为药剂，以时拯救，民脱横夭，因变其俗。	韩琦《安阳集》卷49《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》。
20	朱君定	福建福州路连江县	禁巫覡而崇医师。	周希孟《连江县建学记》，《全宋文》卷1097。
21	李宽	江南东路饶州	至则禁巫医之罔民，案畜蛊者，遂以无事。	王安石《临川文集》卷97《广西转运使李君墓志铭》。
22	赵尚宽	夔州路忠州	俗蓄蛊杀人。尚宽揭方书市中，教人服药，募索为蛊者，穷治置于理，大化其俗。	《宋史》卷426《赵尚宽传》。
23	高赋	两浙路衢州	俗尚巫鬼，民毛氏柴氏二十余家，世蓄蛊毒，值闰岁，害人尤多。与人忿争，辄毒之。赋悉擒治伏辜，蛊患遂绝。	《宋史》卷426《高赋传》。
24	晁仲参	夔州路开州	氓疾不治，谒巫代医，教以饵药，尽投诡祠。	王安石《临川文集》卷96《虞部郎中晁君墓志铭》。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
25	侯可	利州路巴州成化县	俗尚鬼而废医，惟巫言是用。……可为约束立制度，违者有罪，几变其习。	《宋史》卷456《侯可传》。
26	郑谷	江南东路兴国军	大江以西，其俗尚鬼。君一切禁止，民遂化之。	祖无择《龙学文集》卷9《郑都官墓表》。
27	梁杞	荆湖北路鄂州	俗尚巫鬼，为置局医，斥去淫邪，陋俗为之一变。	《广东通志》卷44《人物志·梁杞传》。
28	蒋堂	越州	俗信奸巫，奉淫鬼，境内所祀非旧典者皆剪治之，取其像弃湖中，材瓦悉送官。众初骇以为蔑神，……民靡然而趋正享，知淫祀之无福焉。	胡宿《文恭集》卷39《赠吏部侍郎蒋公神道碑》。
29	刘彝	江南西路虔州	俗尚巫鬼，不事医药。彝著正俗方以训，斥淫巫三千七百家，使以医易业，俗遂变。	《宋史》卷334《刘彝传》；曾敏行《独醒杂志》卷3。
30	李载	京畿路开封府祥符县	有巫以井泉饮人，云可愈疾，趋者旁午。载杖巫埋其井。	《宋史》卷333《李载传》。
31	赵温瑜	淮南西路蕲州蕲水县	蕲俗右鬼，有病用巫不用医。公为教诸巫，使习诊病。又择经方揭石于衢肆，由是人知用药，稍革旧俗。	苏颂《苏魏公文集》卷58《朝散大夫累增户部侍郎赵公墓志铭》。
32	上官均	福建路邵武军光泽县	有巫托神能祸福人，致资甚富。均焚像杖巫出诸境。	《宋史》卷355《上官均传》。
33	石介	成都府路彭州永昌县	彭之巫诈于郡僚，构淫祠，诳俗以祸福，公收而置之法。	吕陶《净德集》卷22《中大夫致仕石公墓志铭》。
34	蒋静	江南东路饶州安仁县	俗好巫，疫疠流行，病者宁死不服药。静悉论巫罪，聚其所事淫像，得三百躯，毁毁而投诸江。	《宋史》卷356《蒋静传》。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
35	张汝明	永兴军路华州华阴县	他庙非典祀，妖巫凭以惑众者，则毁而惩其人。	《宋史》卷 348 《张汝明传》。
36	贾昌龄	永兴军路耀州富平县	富平人穿地得泉，以圣为号，曰“圣泉”，远近争取而调之，日数百人。公时为令，不信，曰：“昔尝有圣人，今又有圣泉。巫皆妖也。”遂塞之。	毕仲游《西台集》卷 13 《朝议大夫贾公墓志铭》。
37	郭永	河东路太原府大谷县	县有潭出云雨，岁旱，巫乘此话哗民。永杖巫暴日中，雨立至。县人刻石纪其异。	《宋史》卷 448 《郭永传》。
38	李撰	江南东路江州彭泽县	巫覡有前期唱言某日某所灾，已而果然。……乃下令，敢有复假鬼神造言惑众者，坐之，人心悉安。	杨时《龟山集》卷 3 《李子约墓志铭》。
39	余刚	荆湖南路衡州耒阳县	撤淫祠百余区，散巫覡还农。	《永乐大典》卷 08647 《衡州府图经志·县令余刚》。
40	钱观复	江南东路广德军	至民俗用巫覡语，屠割埋瘞不合典常，卜非神意者，悉命禁绝。	刘一止《苕溪集》卷 51 《宋故左朝散郎赐绯鱼袋钱君墓志铭》。
41	李忠	淮南西路无为军无为县	南方信机，……公责以大义，且曰：“冬伤于寒，春必病，瘟理也。尔乃不问医而问巫，愚亦甚矣。”故时有疫则必家至，与之善剂，日候其安否。其贫不能自存与死无以自葬者，皆悉力营给之，恶俗为变。	王之道《相山集》卷 29 《故李公孝先墓志》。
42	廖刚	江南东路宣州泾县	有女巫奉邪神名“丁先生”，不知所起之因，一二年来邪道甚盛，一方之人为所诳诱，焚香施财略无虚日。……取为首者痛治之。若罪不至死，亦须编置他州，以解愚民之惑。	廖刚《高峰文集》卷 2 《乞禁奉邪神札子》。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
43	陆棠	两浙东路台州宁海县	巫以淫祀惑民，悉捕置于法，习俗为变。	陆游《渭南文集》卷32《撰右朝散大夫陆公墓志铭》。
44	胡有开	江南西路隆兴府分宁县	邑民纽于淫祀，僧巫造舟置祀。……下车首革是事，焚其舟，拘其凶器且作毁元斋辨以祛民惑，而弊乃息。	陈郁《藏一话腴》内编卷下。
45	黄瑀	福建路泉州永春县	丞有女病，若有物凭之者。巫曰：“故遯卒某也死而役于城隍之神，实为祟。”公怒曰：“是安敢然？”杖其土偶而投之溪流，女病即愈。	朱熹《朱熹集》卷93《朝散黄公墓志铭》。
46	王师愈	荆湖南路潭州长沙县	民间疾病婚嫁，旧皆决于巫史，俗以甚弊，而官利其多鬻乳香，不之禁也。公复下令毋以香市于巫，其为奇邪以惑众者，必罚无赦，俗为少变。	朱熹《朱熹集》卷89《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》。
47	杨炜	两浙东路台州黄岩县	黄岩俗尚鬼，一老巫县人尊事之。人有疾病。禁绝医药，惟巫之听。元光笞而逐之。	孙覿《鸿庆居士集》卷41《右从政郎台州黄岩县令杨元光墓表》。
48	黄度	两浙东路温州瑞安县	岁大疫，挟医巡问人，给之药而严巫觋诳惑之禁，全活者众。	袁燮《絜斋集》卷13《龙图阁学士通奉大夫尚书黄公行状》。
49	张栻	广南东路静江府	愚民无知，遇有灾病等事，妄听师巫等人邪说，辄归罪父祖坟墓不吉。……访闻愚民无知，病不服药，妄听师巫淫祀谄祷。……上件诳惑百姓之人，本府已出榜禁止，捉押决定，依条重作施行。	张栻《南轩集》卷15《谕俗文》。
50	吴芾	江南西路隆兴府	会岁大札，巫觋乘间惑人，禁断医药，夭横者众。公命县赏禁绝，集群医分井治，贫者食之，全活不可计。	朱熹《朱熹集》卷88《龙图阁直学士吴公神道碑》。





续表

序号	官员	地点	主要事迹	资料出处
51	刘清之	荆湖北路鄂州	鄂俗计利而尚鬼，……尤谨奉大洪山之祠，病者不药而听于巫，死则不葬而畀诸火，清之皆谕止之。	《宋史》卷437《刘清之传》。
52	王桷	两浙西路江阴军	民事瘟神谨，巫故为阴庀复屋，塑刻诡异，使祭者凛慄，疾愈众。公鞭巫撤祠，坏其像，病良。	叶适《水心文集》卷23《朝议大夫秘书少监王公墓志铭》。
53	王刚中	成都府路	有女巫蓄蛇为妖，杀蛇黥之。	《宋史》卷386《王刚中传》。
54	任续	夔州路恭州璧山县	璧山有淫祠，民病辄解牛以祭，君下令禁止，讹言神云守夺吾祀，民与牛皆将疫死，郡人大恐。君知庙巫实导之，系郡狱，巫骇服。	周必大《文忠集》卷33《恭州太守任君续墓志铭》。
55	刘宰	江南东路建康府江宁县	江陵巫风为盛，宰下令保伍互相纠察，往往改业为农。	《宋史》卷401《刘宰传》。
56	黄莘	两浙西路湖州归安县	女巫游仙夫人者，诳惑寓公，达于官府。……乃杖其人而尽取其土木偶投洪流中，及其他挟邪术惑民听者，一切荡刷无遗类，巫风遂息。	袁燮《絜斋集》卷14《秘阁修撰黄公行状》。
57	彭龟年	江南西路吉州安福县	岁以旱，……育婴儿，救疫疾，虽不禁巫覡之禴禴，而各使勉病者以服药，全活尤众人。	楼钥《攻愧集》卷96《宝谟阁待制致仕特赠龙图阁学士忠肃彭公神道碑》。
58	赵善俊	江南西路	巫唐法新假神言易十者沮其妇翁刘子光，子光忿甚，募人支解易沉之江。狱成，以尸不经验奏裁。……因毁淫祠，勒他巫改业。	周必大《文忠集》卷63《中大夫秘阁修撰赐紫金鱼袋赵君神道善俊碑》。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
59	李骏	利州路重庆府巴县	有巫左道惑众，置诸法。	魏了翁《鹤山集》卷84《中奉大夫知邛州李公骏墓志铭》。
60	陆子通	江南东路建康府溧阳县	俗又好祷祠，大兴淫祀，病者不事医药，惟日延巫觋于家。……下令悉毁庙之自圣僭王者，……正妖巫扇惑之罪。县境肃然，旧习为之丕变。	张铉《至大金陵新志》卷13《人物传·陆子通》。
61	张子智	两浙西路常州	庆元乙卯春夏间，疫气大作，民疾者十室而九。张多治善药，分诸坊曲散给，（因受巫觋蛊惑）而求者绝少，……即拘四巫还府，而选二十健卒，饮以酒，使往击碎诸像，以供器分诸刹。	《夷坚志》支戊卷3《张子智毁庙》。
62	李义山	江南西路吉州	俗尚巫鬼，有妖觋谭法祖假祸福惑人，……斩妖巫谭法祖，毁其祠。	陆心源辑《宋史翼》卷22《李义山传》。
63	江坝	武冈军	有淫祠号“划平王”，巫祝凭附，至用人于庙。叔文焚祠毁像，籍巫祝之资以犒军。	魏了翁《鹤山集》卷83《知南平军朝请江君坝墓志铭》。
64	张汝明	荆湖南路彬州宜章县	武陵侯庙巫数十辈号神老，妖言惑众。……下庙巫于狱。	陆心源辑《宋史翼》卷22《张汝明传》。
65	王爚	两浙西路平江府常熟县	去淫巫之幻以惑众者。	钱谷《吴郡文粹》续集卷12《坛庙·重修社稷坛记》
66	黄震	江南东路广德军	当职昨日出迎诏书，见文昌桥上帖婺源庙注疏印榜，此必有师巫庙祝之徒来此骗胁吾民帖。三厢官遍在城内外揭毁其榜，搜逐其人，限一日取肃静。状申外四县帖请一体行，若客店停着者杖一百。	黄震《黄氏日抄》卷78《逐婺源注疏人出界榜》。



续表

序号	官员	地 点	主要事迹	资料出处
67	李肖龙	广南东路 循州	禁邪巫。	《广东通志》卷 44 《人物志·李肖龙传》。
68	方逢振	江南西路	郡有女妖以左道惑众，邻境数州之民，十百成群，踵门徼福者不绝，积有年矣。公杖而流之，由是遂息。	方中《蛟峰文集》外集卷 3《故侍读尚书方公墓志铭》。
69	高某	荆湖北路 江陵	荆南有妖巫，挟幻术为人祸福，横于里中，居郡县者莫敢问。吴兴高某为江陵宰，积不能堪，捕欲杖之，……论使尽其命而投之（巫具）江。	洪迈《夷坚志》丙志卷 20《荆南妖巫》。
70	陈遁、 江璆鸣	广南东路 德庆府	从事郎陈遁为德庆府理官，鞠一巫师狱。……狱未成而死。江璆鸣三作守，以事涉诞怪，不敢置于典宪，但杖脊配海南。	洪迈《夷坚志》丁志卷 1《挑气法》。
71	钱觉	江南东路宣 州南陵县	宣州南陵县旧有蜂王祠，莫知所起，巫祝因以鼓众，谓为至灵，里俗奉事甚谨。……遂并火其庙，邑人自是不敢复言。	洪迈《夷坚志》支乙卷 5《南陵蜂王》。
72	洪应贤	江南东路婺 州婺源县	婺源怀金乡巫者张生，善为妖术，能与人致祸。……县宰洪应贤追逮至庭，诘其妖惑。……立杖之二十，逐出境。	洪迈《夷坚志》支丁卷 4《张妖巫》。
73	石龙县 县宰	广南西路化 州石龙县	墟落一巫，能禁人生魂，使之即病。适与邻人争田，石龙县宰知其名，将杀之。既严捕入狱，……巫死于狱，一邑之人，更相喜贺。	洪迈《夷坚志》三志壬卷 4《化州妖凶巫》。



附表 7-1: 宋代信鬼尚巫风俗地区分布表

地区(路/府州、军、监)		信鬼尚巫概况	资料出处
京畿路 (北宋)			
京西南路	均州(今湖北十堰)	信巫鬼重淫祀,尤好楚歌。	《太平寰宇记》卷143《均州·风俗》。
	房州(今湖北房县)	1. 其于信巫鬼重淫祀,与蜀同风。 2. 其信巫鬼祀子分,……盖兼秦楚之俗。	《太平寰宇记》卷143《房州·风俗》。 《舆地纪胜》卷86《京西南路房州·风俗·纪胜》。
京西北路 (北宋)	陈州(今河南睢阳)	好祭祀,其俗事巫。	《太平寰宇记》卷10《陈州·风俗》。
京东东路 (北宋)	蔡州(今河南汝阳)	1. 其俗纯恣而尚祭祀,多忌惮而信鬼神。 2. 其俗颇好鬼。	孔文《泰山行宫记》,《全宋文》卷409;傅尧俞《书贾伟节庙》,《全宋文》卷1524。
京东西路 (北宋)			
河北东路 (北宋)			
河北西路 (北宋)			
河东路 (北宋)			
永兴军路 (北宋)	宁州(今甘肃宁县)	俗喜巫。	《宋史》卷262《刘几传》。
秦凤路 (北宋)			
淮南东路	泗州(今江苏盱眙)	冯戾机巫。	宋祁《景文集》卷59《故大理评事张公墓志铭》。



续表

地区（路/府州、军、监）		信鬼尚巫概况	资料出处
淮南西路	庐州（今安徽合肥）	不好学而信鬼神……酷信淫祠。	《方輿纪胜》卷48《淮西路庐州·风俗》。
	舒州（今安徽舒城）	县俗习，病不知医，独用巫治。	舒亶《宋故上护军致政罗公墓志铭》，《全宋文》卷2181。
	蕲州（今湖北蕲春）	蕲俗右鬼，有病用巫不用医。	苏颂《苏魏公文集》卷58《朝散大夫累赠户部侍郎赵公墓志铭》。
	寿州（今安徽凤台）	家巫史，重淫祀……逮今犹然。	宋祁《景文集》卷46《寿州风俗记》。
两浙路	地域性总体描述	1. 大江以南地多山，而俗机鬼。 2. 江浙之俗信巫鬼。 3. 吴楚之地，俗尚巫师，事无吉凶，必虑禁忌。 4. 吴越之俗……人有疾病，巫史入门，屏医却药，断除酒肉，一听于神。 5. 好淫祠、尚巫鬼，楚越之俗然也。	《夷坚志》丁志卷19《江南木客》。 《夷坚志》乙志卷19《韩氏放鬼》。 《夷坚志》支庚卷6《金神七煞》。 孙覿《鸿庆居士集》卷41《宋故刘府君墓表》。 黄震《黄氏日抄》卷74《申诸司乞禁社会状》。
	衢州	1. 俗尚巫鬼。 2. 衢民好巫鬼。	《宋史》卷426《高赋传》。 范祖禹《范太史文集》卷43《集贤院学士致仕高公墓志铭》。
	睦州（今浙江建德东）	吴俗岁祀，里巫迎神。	高文虎《蓼花州闲录》，陶宗仪《说郛三种》卷41。
	润州（今江苏镇江）	1. 吴、楚之俗，大抵信机祥而重淫祀。润介其间，又益甚焉。民病且忧，不先医而先巫。 2. 吴俗信巫。	苏颂《苏魏公文集》卷64《润州州宅后亭记》。 苏颂《苏魏公文集》卷52《钱起居神道碑》。
	温州（今浙江温州）	温为郡，并海俗，信巫祝禁忌。	周行己《浮沚集》卷4《沈子正墓志铭》。



续表

地区(路/府州、军、监)	信鬼尚巫概况	资料出处
常州(今江苏常州)	俚俗信祝巫。	杨时《龟山集》卷31《张进之墓志铭》。
处州(今浙江丽水)	俗犷而纵,近惑巫鬼,争为高祠广宇。	毛维瞻《处州缙云县新修文宣王庙记》,《全宋文》卷992。
平江府(治今江苏苏州)	1. 好祀非鬼。 2. 其俗信鬼神,好淫祀。	王禹偁《小蓄集》卷16《长洲县令厅记》。 范成大《吴郡志》卷2《风俗》。
临安府(治今浙江杭州)	1. 其俗信鬼神,好淫祀。 2. 信鬼神,喜淫祀。	潜说友《咸淳临安志》卷58《风俗》。 周淙《乾道临安志》卷2《风俗》。
明州/庆元府(今浙江宁波)	1. 信鬼神,好淫祀。 2. 越俗祝鬼,史巫纷若。	张津《乾道四明图经》卷1《风俗》。 王元恭、王厚孙、徐亮《至正四明续志》卷9《祠祀》。
严州(今浙江建德东)	1. 尚鬼好祀。 2. 喜事鬼神。	陈公亮、刘文富《淳熙严州图经》卷1《风俗》;高斯得《耻堂存稿》卷5《严州劝农文》。
湖州(今浙江湖州)	1. 舞巫觋列牲酒谓之淫祀,吴兴风俗,人每以尚淫祀。 2. 信巫好释。 3. 细民怙勇信巫,为轻扬之若。	谈钥《嘉泰吴兴志》卷13《祠庙》。 《永乐大典》卷2277《湖州府·风俗形胜》。 谈钥《嘉泰吴兴志》卷20《风俗》。
越州(今浙江绍兴)	俗信奸巫,奉淫鬼。	胡宿《文恭集》卷39《宋故朝散大夫尚书礼部侍郎致仕上柱国乐安县开国侯食邑一千三百户赐紫金鱼袋赠吏部侍郎蒋公神道碑》。
台州(今浙江台州)	其乐鬼重巫,越之遗固尔耶。	陈耆卿《嘉定赤城志》卷31《祠庙门》。



续表

地区（路/府州、军、监）	信鬼尚巫概况	资料出处
	嘉兴府（治今浙江嘉兴）	<p>单庆、徐硕《至元嘉禾志》卷1《风俗》。</p> <p>罗叔韶、常棠《澉水志》卷上《风俗》。</p>
江南东路	地域性总体描述	<p>1. 大江以南地多山，而俗机鬼。</p> <p>2. 江南风俗，循楚人好巫之习，间巷之民，一有疾病，屏去医官，惟巫之信。</p> <p>3. 江浙之俗信巫鬼。</p> <p>4. 吴楚之地，俗尚巫师，事无吉凶，必虑禁忌。</p> <p>5. 好淫祠、尚巫鬼，楚越之俗然也，而江东为尤。</p> <p>《夷坚志》丁志卷19《江南木客》。</p> <p>徐松辑《宋会要辑稿》刑法2之67。</p> <p>《夷坚志》乙志卷19《韩氏放鬼》。</p> <p>《夷坚志》支庚卷6《金神七煞》。</p> <p>《黄氏日抄》卷74《申诸司乞禁社会状》。</p>
	江宁府/建康府（治今江苏南京）	<p>1. 信巫鬼，重淫祀。</p> <p>2. 江宁巫风为盛。</p> <p>马光祖、周应合等《景定建康志》卷42《风土志一·风俗》；《宋史》卷401《刘宰传》。</p>
	饶州（今江西波阳）	<p>1. 俗好巫，疫疠流行，病者宁死不服药。</p> <p>2. 番俗杂吴楚之旧，春夏疫作，率惟巫是听。</p> <p>《宋史》卷356《蒋静传》。</p> <p>真德秀《西山文集》卷44《叶安仁墓志铭》。</p>
	歙州（今安徽歙县）	<p>风俗尚鬼，如新安等处，朝夕如在鬼窟。</p> <p>《朱子语类》卷3《鬼神》。</p>
	江州（今江西九江）	<p>彭泽县濒江……尚鬼而信巫。</p> <p>杨时《龟山集》卷31《李子约墓志铭》。</p>
	宣州（今安徽宣州）	<p>1. 宣民素尚巫鬼，病者不医，以事祈禳。</p> <p>2. 江南岁多不稔……新卜筮而佞鬼神。</p> <p>韩琦《安阳集》卷49《故尚书祠部郎中集贤校理致仕赵君墓志铭》。</p> <p>田锡《咸平集》卷30《太平令贾昭伟》。</p>



续表

地区（路/府州、军、监）		信鬼尚巫概况	资料出处
	广德军（治今安徽广德）	民俗用巫觋。	刘一止《苕溪集》卷 51《宋故左朝散郎赐绯鱼袋钱君墓志铭》。
江南西路	地域性总体描述	1. 大江以南地多山，而俗机鬼。 2. 江南风俗，循楚人好巫之习，闾巷之民，一有疾病，屏去医官，惟巫之信。 3. 江浙之俗信巫鬼。 4. 吴楚之地，俗尚巫师，事无吉凶，必虑禁忌。 5. 好淫祠、尚巫鬼，楚越之俗然也。 6. 大江以西，其俗尚鬼。 7. 江西之俗尚鬼信巫，每有疾病，未尝亲药饵也。	《夷坚志》丁志卷 19《江南木客》。 徐松辑《宋会要辑稿》刑法 2 之 67； 《夷坚志》乙志卷 19《韩氏放鬼》。 《夷坚志》支庚卷 6《金神七煞》。 《黄氏日抄》卷 74《申诸司乞禁社会状》。 祖无择《龙学文集》卷 9《郑都官墓表》。 曾敏行《独醒杂志》卷 2。
	虔州（今江西赣州）	1. 俗尚巫鬼，不事医药。 2. 疾病不医，一委于鬼。 3. 其民多疫，民俗不知，因信巫祈鬼……楚俗大抵尚巫。	《宋史》卷 334《刘彝传》。 范镇《名臣碑传琬琰之集》卷中《陈少卿希亮墓志铭》。 曾敏行《独醒杂志》卷 3。
	兴国军（治今湖北阳新）	1. 与鄂州（治今湖北武汉）同（即：重巫鬼之祭）。	《太平寰宇记》卷 113《兴国军·风俗》。
	洪州（今江西南昌）	1. 旧俗右鬼尚巫。 2. 俗尚鬼，多巫觋惑民。 3. 编氓右鬼，旧俗尚巫……爰从近岁，传习滋多。	《舆地纪胜》卷 26《江南西路隆兴府·官吏下》。 《宋史》卷 283《夏竦传》。 徐松辑《宋会要辑稿》礼 20 之 11。
	瑞州（今江西高安）	江汉之俗，多机鬼，故其民尊巫而淫祀。	《舆地纪胜》卷 27《江南西路瑞州·风俗·形胜》。





续表

地区（路/府州、军、监）	信鬼尚巫概况	资料出处	
	吉州（今江西吉安）	1. 此邦巫鬼之俗……巫者执权过于官府。 2. 吉赣地近瓯粤，其俗右鬼，父老言巫覡挟邪，一登入门，妖怪随至。	欧阳守道《巽斋文集》卷4《与王吉州论郡书》。 苏轼《东坡手泽》，见《说郛》卷29《巫覡致妖》。
	江州	江南自古民俗巫鬼、淫祀相望，江州未能无荆扬机鬼之俗。	《永乐大典》卷6698《九江府祠·祀神庙》。
荆湖南路	地域性总体描述	1. 巴楚之地，俗信巫鬼，实自古而然。 2. 吴楚之地，俗尚巫师，事无吉凶，必虑禁忌。 3. 好淫祠、尚巫鬼，楚越之俗然也。 4. 荆楚之俗，自古信师巫，然而近世为尤甚。 5. 楚之为俗，荒于巫风，久其日矣，牢不可破。 6. 楚俗尚巫鬼……民间疾病，旧皆决于巫史。	吕祖谦《宋文鉴》卷127《述医》。 《夷坚志》支庚卷6《金神七煞》。 《黄氏日抄》卷74《申诸司乞禁社会状》。 赵汝愚《历代名臣奏议》卷214《乞禁师巫疏》。 《名公书判清明集》卷14《淫祀·宁乡段七八起立怪祠》。 《朱熹集》卷89《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》。
	潭州（今湖南长沙）	1. 俗信鬼好淫祀。 2. 俗信鬼好淫祀。	《太平寰宇记》卷114《潭州·风俗》。《方輿纪胜》卷23《湖南路潭州·风俗》。
	衡州（今湖南衡阳）	与潭州同。（即俗信鬼好淫祀）	《太平寰宇记》卷115《衡州·风俗》。
	郴州（今湖南郴州）	与潭州同。（即俗信鬼好淫祀）	《太平寰宇记》卷117《郴州·风俗》。
	桂阳监（治今湖南桂阳）	与潭州同。（即俗信鬼好淫祀）	《太平寰宇记》卷117《桂阳监·风俗》。



续表

地区(路/府州、军、监)		信鬼尚巫概况	资料出处
	永州(今湖北永州)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 居楚越间,其人鬼而祀……风浮俗鬼。</li> <li>2. 风俗参百粤之俗,其人鬼且祀。</li> </ol>	<p>《舆地纪胜》卷 56《荆湖南路永州·风俗·形胜》。</p> <p>《方舆纪胜》卷 25《荆湖南路永州·风俗》。</p>
荆湖北路	地域性总体描述	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 巴楚之地,俗信巫鬼,实自古而然。</li> <li>2. 吴楚之地,俗尚巫师,事无吉凶,必虑禁忌。</li> <li>3. 好淫祠、尚巫鬼,楚越之俗然也。</li> <li>4. 荆楚之俗,自古信师巫,然而近世为尤甚。</li> <li>5. 楚之为俗,荒于巫风,久其日矣,牢不可破。</li> <li>6. 楚俗尚巫鬼……民间疾病,旧皆决于巫史。</li> </ol>	<p>《夷坚志》支庚卷 6《金神七煞》。</p> <p>《黄氏日抄》卷 74《申诸司乞禁社会状》。</p> <p>赵汝愚《历代名臣奏议》卷 214《乞禁师巫疏》。</p> <p>《名公书判清明集》卷 14《淫祀·宁乡段七八起立怪祠》。</p> <p>《朱熹集》卷 89《中奉大夫直焕章阁王公神道碑铭》。</p>
	江陵府(治今湖北江陵)	其人尚鬼,病者先巫后药,其亦习俗所安欤!	刘挚《荆南府图序》,《全宋文》卷 1677。
	鄂州(今湖北武汉)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 重巫鬼之祀。</li> <li>2. 鄂俗计利而尚鬼……病者不药而听于巫。</li> </ol>	<p>《太平寰宇记》卷 112《鄂州·风俗》。</p> <p>《宋史》卷 437《刘清之传》。</p>
	归州(今湖北秭归)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 巴人事鬼,伐鼓以祭祀。</li> <li>2. 事鬼纷纷相间,浸以成风。</li> <li>3. 归、峡信巫鬼,重淫祀。</li> </ol>	<p>《方舆纪胜》卷 58《荆湖北路归州·风俗》。</p> <p>《舆地纪胜》卷 74《荆湖北路归州·风俗》。</p> <p>《宋史》卷 88《地理志四》。</p>
	峡州(今湖北宜昌)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 俗信鬼神。</li> <li>2. 归、峡信巫鬼,重淫祀。</li> </ol>	<p>欧阳修《欧阳文忠公集》卷 39《夷陵县至喜堂记》;《宋史》卷 88《地理志四》。</p>



续表

地区（路/府州、军、监）		信鬼尚巫概况	资料出处
	岳州（今湖南岳阳）	其俗信鬼而好祀。	《名公书判清明集》卷14《淫祠·不为刘舍人庙保奏加封》。
	沅州（今湖南芷江）	1. 地多雨潦，俗好巫鬼。 2. 俗好巫鬼。	《舆地纪胜》卷71《荆湖北路沅州·风俗·形胜》；《方輿纪胜》卷58《荆湖北路沅州·风俗》。
	常德府（治今湖南常德）	信鬼而好巫。	《方輿纪胜》卷30《荆湖北路常德府·风俗》。
成都府路	邛州（今四川邛崃）	俗信妖巫，击铜鼓以祈祷。	《太平寰宇记》卷77《风俗》。
	永康军（治今四川都江堰）	蜀人生西偏……多信鬼巫妖诞之说。	石介《徂徕集》卷9《记永康军老人说》。
	雅州（今四川雅安）	雅州之俗右鬼神，而巫覡凭依祸福。	蔡襄《蔡襄集》卷38《尚书主客郎中王君墓志铭》。
梓州路	戎州（今四川宜宾）	俗不知医，病者以祈祷巫祝为事。	《宋史》卷300《周湛传》。
	广安军（治今四川广安）	俗信巫，疾病不加医药。	范镇《东斋记事》卷4。
利州路	地域性总体描述	巴楚之地，俗信巫鬼，实自古而然。	吕祖谦《宋文鉴》卷127《述医》。
	巴州（今重庆巴东）	巴俗尚鬼而废医，惟巫是用。	《宋史》卷456《侯可传》。
	蓬州（今四川仪陇、营山之间）	好祀事神。	《舆地纪胜》卷188《利州路蓬州·风俗·形胜》。



续表

地区（路/府州、军、监）	信鬼尚巫概况	资料出处
	洋州（今陕西洋县）	1. 小民信鬼不信医，如荆楚。 2. 信鬼不信医。 《輿地纪胜》卷 190《利州路洋州·风俗·形胜》；《方輿纪胜》卷 68《利州路洋州·风俗》。
夔州路	地域性总体描述	1. 巴之风俗，皆重田神，春则刻木虔祈，冬则用牲解赛，邪巫击鼓，以为淫祀。 2. 碭中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀。 《太平寰宇记》卷 137《开州·风俗》。 晁公遡《嵩山集》卷 50《定慧院记》。
	渝州（今重庆）	祭鬼以祈福也。 《太平寰宇记》卷 136《渝州·风俗》。
	涪州（今重庆涪陵）	1. 碭中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施与黔其尤焉。而涪于二邦为近，故其俗延及于外之属邑。 2. 涪陵之民尤尚鬼俗，有父母疾病，多不省医药。 3. 蜀民尚淫祀，病不医疗，听于巫觋。 晁公遡《嵩山集》卷 50《定慧院记》。 《宋史》卷 89《地理志五》。 《宋史》卷 267《李惟清传》。
	施州（今湖北恩施）	碭中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施与黔其尤焉。 《嵩山集》卷 50《定慧院记》。
	黔州（今四川彭水）	碭中之郡，十有三皆尚鬼而淫祀，若施与黔其尤焉。 《嵩山集》卷 50《定慧院记》。
	南平军（治今重庆南川）	1. 风俗大率与涪陵类，尚鬼信巫。 2. 尚鬼信巫。 《輿地纪胜》卷 180《夔州路南平军·风俗·形胜》。 《方輿纪胜》卷 60《夔州路南平军·风俗》。
	开州（今重庆开县）	1. 氓疾不治，谒巫代医。 2. 蜀人疾病，不知医药疗治，祠鬼神求佑助而已。 王安石《临川先生文集》卷 96《虞部郎中晁君墓志铭》； 刘攽《彭城集》卷 36《尚书驾部员外郎曹君墓表》。



续表

地区（路/府州、军、监）		信鬼尚巫概况	资料出处
	夔州（今重庆奉节）	其俗信鬼。	《方輿纪胜》卷 57《夔州路夔州·风俗》。
	万州（今重庆万县）	1. 尚鬼信巫。 2. 凡遇疾病，不事医药，听命于巫。	《方輿纪胜》卷 59《夔州路万州·风俗》。 徐松辑《宋会要辑稿》刑法 2 之 133。
	珍州（今贵州正安）	信巫鬼。	《方輿纪胜》卷 57《夔州路珍州·风俗》。
福建路	地域性总体描述	1. 其俗信鬼尚祀。 2. （傅伯成）创惠民局，济民病，以革机鬼之俗。 3. 闽俗左医右巫，疾家依巫索祟，而过医之门十才二三。	《宋史》卷 89《地理志五》。 《宋史》卷 415《傅伯成传》。 蔡襄《蔡襄集》卷 29《圣惠方后序》。
	汀州（今福建长汀）	1. 汀州人多为巫。 2. 俗信鬼尚巫。	黎德靖编《朱子语类》卷 126《释氏》。 《永乐大典》卷 7894《汀州府·名宦》
	邵武军（治今福建邵武）	其俗鬼而不医……公至，彻淫祠，禁巫觋。	蔡襄《蔡襄集》卷 37《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓碣》。
	漳州（今福建漳州）	1. 俗素信鬼。 2. 南人好淫祀，而此邦之俗尤甚，自城邑至村墟，淫鬼之名号者不一……鼓巫风而张旺之。	余靖《武溪集》卷《宋故殿中丞知梅州陈公墓碣》；陈淳《北溪先生全集》卷 43《上赵寺丞论淫祀》。
	建州（今福建建瓯）	1. 建俗机鬼。 2. 俗不饵药，惟以巫祝为尚。	王应麟《四明文献集》卷 5《故观文殿学士正奉大夫墓志铭》；陈渊《默堂集》卷 21《陈伯瑜宣义行状》。
	福州	病溺于巫。	梁克家《淳熙三山志》卷 39《土俗·诫谕》。



续表

地区（路/府州、军、监）		信鬼尚巫概况	资料出处
	兴化军（治今福建莆田）	俗敬鬼神，则受巫覡蛊惑之欺。	赵与泌、黄岩孙等《仙溪志》卷1《风俗》。
广南东路	地域性总体描述	1. 粤俗尚鬼。 2. 其俗又好巫尚鬼，疾病不进药饵，惟与巫祝从事。 3. 岭南无医，凡有疾病，但求巫祝鬼。	苏颂《苏魏公文集》卷60《太中大夫陈公墓志铭》。 曾敏行《独醒杂志》卷3。 李心传《建炎以来系年要录》卷159绍兴十九年五月辛酉。
	连州（治今广东连县）	与郴州同。（即俗信鬼好淫祀）	《太平寰宇记》卷117《连州监·风俗》。
	梅州（治今广东梅州）	1. 俗信巫鬼，舍医即神，劝以药石伐病，则慢之不信。 2. 其俗信巫尚鬼。	《舆地纪胜》卷102《广南东路梅州·风俗·形胜》；《方輿纪胜》卷36《广南东路梅州·风俗》。
	新州（治今广东新兴）	俗以鸡卜。（原注：《汉书》言越巫以鸡卜，即此）	《方輿纪胜》卷37《广南东路新州·风俗》。
广南西路	邕州（治今广西南宁）	1. 俗好淫祀，轻医药，重鬼神。 2. 俗重祠祭……徼福于淫昏之鬼。	《宋史》卷249《范旻传》。 李焘《续资治通鉴长编》卷12开宝四年十月戊寅。
	桂州（治今广西桂林）	1. 南俗尚鬼 2. 愚民无知，病不服药，妄听师巫淫祀谄祷。	蔡绦《铁围山丛谈》卷2。 张栻《南轩集》卷15《谕俗文》。
	浔州（治今广西桂平）	越人畏鬼，甚于畏官。	程颐《二程文集》卷13《先公太中家传》。
	高州（治今广东茂名）	1. 绝无医药，土人遇疾，惟祭鬼以祈福。 2. 民尚简朴，祭鬼祈福。	《舆地纪胜》卷117《广南西路高州·风俗·形胜》；《方輿纪胜》卷42《广南西路高州·风俗》。



续表

地区（路/府州、军、监）	信鬼尚巫概况	资料出处
贺州（治今广西贺县）	1. 俗重鬼。 2. 其俗信鬼。	《輿地纪胜》卷 123《广南西路贺州·风俗·形胜》；《方輿纪胜》卷 41《广南西路贺州·风俗》。
象州（治今广西来宾县）	俗鬼神，好淫祀。	《輿地纪胜》卷 156《广南西路象州·风俗·形胜》。
化州（治今广东化州）	其俗信鬼好淫祀。	《輿地纪胜》卷 11《广南西路化州·风俗·形胜》。
万安军（治今广东南海）	1. 病不服药，信巫尚鬼。 2. 信尚巫鬼。	《輿地纪胜》卷 136《广南西路万安军·风俗·形胜》；《方輿纪胜》卷 43《广南西路万安军·风俗》。
琼州（治今海南海口）	1. 俗无医，民疾病但求巫祝。 2. 同上。 3. 岭外俗皆恬杀牛，而海南为甚。……病不饮药，……幸而不死，即归德于巫。以巫为医，以牛为药。 4. 俗无医，民疾病但求巫祝。	《輿地纪胜》卷 124《广南西路琼州·风俗·形胜》。 《方輿纪胜》卷 43《广南西路琼州·风俗》。 苏轼《苏轼文集》卷 66《书柳子厚〈牛赋〉后》。 李焘《续资治通鉴长编》卷 16 开宝八年十一月己巳。

附表 7-2：两宋官僚士人信巫事例表

序号	事主	内 容	资料出处
1	范镇（兄）	京师神巫张氏灯焰指针，疗诸疾多效于用针者。范景仁说其兄忽被神祟，饮水并食磁碗，召巫者视之。	江休复《醴泉笔录》卷上，《宋代笔记小说》第 4 册。
2	沈度	君平生治行，盖刚介尚气节……永嘉大疫，君母病死，其女奴又死，家人卧疾数辈，内外皆恐，议如巫说。	周行己《浮沚集》卷 4《沈子正墓志铭》。



续表

序号	事主	内 容	资料出处
3	李学谕	李学谕既为士人，当晓义理，岂不知人之疾病，或因起居之失节，或因饮食之过伤，或因血气之衰，或因风邪之袭，但当惟医药之是急，不当于鬼神之致疑。而乃谓其父病之由，起于师巫之咒，钉神之胁，则父之痛在胁，钉神之心，则父之痛在心，此何等齐东野人之语，而发于学者之口哉！	《名公书判清明集》卷14《巫觋·巫觋以左道疑众者当治士人惑于异者亦可责》。
4	寿安县太君王氏	广安军俗信巫，疾病不加医药。康定中大疫，寿安县太君王氏家婢疫相枕藉，它婢畏不敢近，且欲召巫治之。	范镇《东斋记事》卷2。
5	万俟彦中	淳熙十三年为武冈守，一女年十许岁，未适人，骤得迷惛之疾，不能说其值遇，但厌厌困悴若醉梦中。师巫祈禳考摄，无所不至。	《异闻总录》卷2。
6	王概	湖州人王概，绍兴十六年八月，赴邵武建宁丞……概日以困悴，医巫束手莫能疗。	《夷坚志》甲志卷16《女子穿溺珠》。
7	秦昌时	秦昌时、昌龄，皆宰相太师桧从子。……仆于胡床，涎塞咽中革革然。其家呼医巫络绎。	《夷坚志》乙志卷12《秦昌时》。
8	吴并	吴并正仲娶刘仲冯枢密女，生一子，曰祖寿。……（寿）梦中鞅鞅成气疾，瘤生于肩，……俄成大瘰，高与头等，痛楚彻骨，不可卧。刘夫人迎医召巫……。	《夷坚志》乙志卷19《吴祖寿》。
9	陶彖	嘉兴令陶彖，有子得疾甚异，形色语笑非复平日。彖患之，聘谒巫祝，厌胜百方，终莫能治。	《夷坚志》丙志卷16《陶彖子》。
10	陈子辉	兴化陈子辉，绍兴戊午，待南雄通判阙，居乡里。……（其女）卧床则已死，气虽绝而心微温，医巫搔疗不效。	《夷坚志》丁志卷5《陈通判女》。
11	吉撝之	岳州平江令吉撝之……复娶同郡张氏，居于长沙。张氏生女数日得危疾，医不能治。其母深忧之，邀巫媪测视。	《夷坚志》丁志卷12《吉撝之妻》





续表

序号	事主	内 容	资料出处
12	蓝献卿	抚州金溪士人蓝献卿妻，……俄得狂疾，言语错乱，被发裸跣足不可制，蓝大以为扰，医巫无所施其伎。	《夷坚志》丁志卷20《红叶入怀》。
13	常州士人官员	张子智知常州。庆元乙卯春夏间，疫气大作，民疾者十室而九。张多治善药，分诸坊曲散给，而求者绝少，颇以为疑。询于郡士，皆云此：“此邦东岳行宫后有一殿，士人奉事瘟神，四巫执其柄。凡有疾者，必使来致祷，戒令不得服药，故虽府中给施而不敢请。”	《夷坚志》支戊卷3《张子智毁庙》。
14	周紫芝	其有诗曰：“大巫为我驱妖魔。”	周紫芝《太仓稊米集》卷8《次韵答子容三首》。
15	永春丞	丞有女病，若有物凭之。巫曰：“故遯卒某也，死而役于城隍之神，实为祟。”	朱熹《朱熹集》卷93《朝散黄公墓志铭》。
16	余日章	福州余丞相（按：即余深，？~1132）贵盛时，家藏金多，率以银百铤为一窖，以土坚覆之，砖蒙其上。余公死，其子待制日章将买田，发其一窖，砖壁闭，了无少动，而白金乌有矣。郡有巫，居进酒岭，能通神，往扣焉。	《夷坚志》甲志卷18《余待制》。
17	郝光嗣	郝光嗣为广州录事参军，有魅扰其家，房閤庖湢，无不至也。……始犹命巫考治。	《夷坚志》甲志卷19《郝氏魅》。
18	练师中	练师中为临安新城丞，……师中女及笄，尝登楼外顾，忽若与人语笑者。自是日事涂泽而处楼上，虽风雨寒暑不辍。师中颇怪之，呼巫访药治之。	《夷坚志》丙志卷7《新城桐郎》。
19	荆湖南路江陵县吏	荆南有妖巫，挟幻术为人祸福，横于里中，居郡县者莫敢问。吴兴高某为江陵宰，积不能堪，捕欲杖之，大吏泣谏，请勿治，且櫟奇祸。	《夷坚志》丙志卷20《荆南妖巫》。



续表

序号	事主	内 容	资料出处
20	留怙彦疆	衢人留怙彦疆，年二十进士及弟，调官归乡……忽若有所遇，家人莫得而知也。……父兄意其鬼，深以为忧，呼方士巫者治禁百方，终不验。	《夷坚志》丁志卷19《留怙香囊》。
21	信州管秀才	信州永丰县管村，皆管氏所居。淳熙七年秋，有怪兴于某秀才家，幻变不常，……唤巫师驱逐弗效。	《夷坚志》支乙卷1《管秀才家》。
22	严州士人家	严州士人家女子，年未及笄，一夕睡醒，枕畔得果实如桃者，取食之。旦起，见饮饌之属辄掩鼻，凡可啖之物，皆不向口。父母嗟异，访医召巫莫能展力，历十余矣。	《夷坚志》支乙卷8《严州女子》。
23	范成绩家	范成绩，石湖参政弟也。赋性桀暴，每从其兄居藩方，辄为所困。绍熙甲寅为建康通判，冬至之夕，庖妾报甑鸣，一家皆惧，欲求僧巫禳谢。	《夷坚志》支景卷9《范成绩》。
24	张承事	湖州张承事女，……事父母孝谨，不妄出户庭。是春，忽得感疾，常切切如与人昵语。医巫不能治。	《夷坚志》支丁卷2《张承事女》。
25	戚彦广	戚彦广者，本鞞州寨兵家子，至彦广，粗读书，尤邃法律。……女若为妖物所凭，或盛服艳装，或高谈阔论，或狂吟啸歌。广呼里巫范道欽备酒饌禳谢。	《夷坚志》支丁卷9《戚彦广女》。
25	陈秀才	金华县郭外三十里间陈秀才，有女，美容质。择婿欲嫁，而为妖祟所迷惑，不复知人。其家颇富赡，不惜金币，招迎师巫。	《夷坚志》支庚卷3《陈秀才女》。
27	胡宏休	肆役于何太宰府。后补武阶，又中武举……（胡丧母，谋得吉地）独里中小巫郎二师粗解阴阳向背，呼使护役。	《夷坚志》支庚卷6《胡宏休东山》。
28	张德隆	侯官张德隆知县家，有婢五人。其一为祟所凭扰，虽不为大害，然触事可憎，举室厌苦。招里巫文法师视之。	《夷坚志》支癸卷4《张知县婢祟》。
29	赵师炽	保义郎赵师炽，……在临安时买一妾，殊以嬖宠，忽感心疾，常谵语不伦，时时作市廛小辈叫唱果子。师炽窘甚，招巫者道流行法验治，皆弗效。	《夷坚志》三补《花果五郎》。



续表

序号	事主	内 容	资料出处
30	定州州吏	元扈在定州凡五年，属久旱，州吏白召巫作土龙祈雨。	《宋史》卷 257 《吴元扈传》。
31	刘克庄	刘克庄有诗云：“书生元不信机祥，老去无端虑事详。白发社巫云日吉，明朝渌井更苦墙。”	刘克庄《后村大全集》卷 3 《岁晚书事十首》。
32	杨大芳、潘梦得	杭城金波桥冯氏火作，次日，势益张，虽相去几十里，而人情惶惶不自安。时杨大芳、潘梦得皆同居，相慰劳曰：“巫言神语皆吉，勿庸轻动。”	周密《齐东野语》卷 13 《祠山应语》。
33	潘绂、闻丘观	绍兴二年，处州青田人潘绂、闻丘观俱为萧山尉，同处一室。乡人叶议秀才以家贫母老来相依，日饭尉家，夜则寝僧舍。……（后叶为盗所杀）二尉闻之，惧以是坐罪，迹捕未获，叶从庑下掩腹如僧房，左右无一睹者。邑有女巫，能通鬼神事，遣询之。	《夷坚志》丙志卷 5 《叶议秀才》。

附表 7-3：《夷坚志》中所见巫、僧、道关系表

序号	起 因	下 位	上 位	资料出处
1	猴妖为祟，为害乡民	巫覡	长老宗演（僧人）	甲志卷 6 《宗演去猴妖》
2	触犯禁忌	医巫	达真（道士）	乙志卷 12 《秦昌时》
3	为鬼所扰，家宅不宁	术士、道士	全师（僧人）	乙志卷 14 《全师秘迹》
4	为魅所惑，言行失常	道士、巫术	张天师（道士）	丙志卷 10 《方氏女》
5	忽两目失光	医巫	观音托梦（佛力）	丙志卷 13 《郭瑞友》
6	得疾甚异，举止失常	巫祝	辩才法师（僧人）	丙志卷 16 《陶彖子》
7	家忽生变怪	医 者、巫 者、僧人	张天师（道士）	丁志卷 4 《戴世荣》
8	忽不省人事	医巫	道士	丁志卷 5 《陈通判女》
9	夜遇妇人，容日羸悴	医巫	禁卫刘某（道流）	丁志卷 9 《陈媳妇》



续表

序号	起因	下位	上位	资料出处
10	巫师用妖术败酒	巫师	道士	丁志卷10《邓城巫》
11	为神所扰，家宅不宁	巫	道士	丁志卷20《陈巫女》
12	蟆怪为祟，家宅不宁	师巫	真武像（道力）	支甲卷8《晁氏蟆异》
13	家宅为怪所扰	巫师	道士	支乙卷1《管秀才家》
14	淫祠惑民	巫祝	县令钱浣（道流）	支乙卷5《南陵蜂王》
15	染病	医巫	姚将仕（道流）	支乙卷7《姚将仕》
16	忽然举止失常	巫法	寺观（佛力）	支景卷5《汤教授妾》
17	忽得感疾，言行失常	医巫	道流	支丁卷2《张承事女》
18	家生怪异，昼夜不宁	村巫、道士	喻真官（道士）	支丁卷2《朱巨川》
19	为鬼所凭	师巫	陈法师（道士）	支丁卷10《樱桃园法师》
20	忽迷困如醉，呼唤不醒	巫觋	道士	支庚卷3《朱氏乳媪》
21	得奇疾	巫医	道人	支庚卷5《武女异疾》
22	择日建房	村巫	术者	支癸卷1《王五七造屋》
23	为祟所凭扰	里巫	商日宣法师（道士）	支癸卷4《张知县婢祟》
24	患疾累年	巫卜者	路当可（道士）	三志己卷8《南京张通判子》
25	忽得疾	群巫	董旻师（僧人）	三志辛卷2《许宝文女》
26	遭奇祟，扰恬弥年	巫觋	刘枢干（道流）	三志壬卷3《刘枢干得法》
27	忽为妖祟所恼	群巫	傅太常（道流）	三志壬卷9《傅太常治祟》
28	发痫、通身皆疮	巫	高僧	补卷4《范砺无佛论》



## 参考书目

### 一、古籍

#### A

《安阳集》，(宋)韩琦，书目出版社1988年影印本。

《安岳集》，(宋)冯山，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

#### B

《宝庆四明志》，(宋)胡榘、方万里、罗浚，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《北山集》，(宋)程俱，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《北山集》，(宋)郑刚中，江苏广陵古籍刻印社1987年影印本。

《北溪先生全集》，(宋)陈淳，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《汴京遗迹志》，(明)李濂，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

#### C

《蔡襄集》，(宋)蔡襄，上海古籍出版社1996年出版。

《朝野僉载》，(唐)张鷟，中华书局1979年点校本。

《陈亮集》，(宋)陈亮，中华书局1987年出版。

《传家集》，(宋)司马光，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《春秋繁露》，(汉)董仲舒，上海古籍出版社1989年出版。

《春秋左传》，(春秋)左丘明，中华书局1973年影印本。

《淳熙三山志》，(宋)梁克家，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《淳熙严州图经》，(宋)陈公亮、刘文富，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《祠部集》，(宋)强至，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

#### D

《道乡集》，邹浩，上海商务印书馆1915年铅印本。

《道藏》，文物出版社1998年出版。

《东都事略》，(宋)王偁，台湾文海出版社四库全书影印本。

《东莱集》，(宋)吕祖谦，《四部丛刊》本。



- 《东牟集》，(宋)王洋，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《东轩笔录》，(宋)魏泰，中华书局1983年出版。  
《东斋记事》，(宋)范镇，中华书局1982年点校本。  
《端平诗隽》，(宋)周弼，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《独醒杂志》，(宋)曾敏行，中华书局1985年出版。

## F

- 《伐檀集》，(宋)黄庶，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《法苑珠林》，(唐)道世，中华书局1987年出版。  
《樊南文集》，(唐)李商隐，上海古籍出版社1988年出版。  
《范太史集》，(宋)范祖禹，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《范文正公文集》，(宋)范仲淹，中华书局1984年影印本。  
《方輿胜览》，(宋)祝穆编，祝洙补订，上海古籍出版社1991年影印本。  
《斐然集》，(宋)胡寅，中华书局1993年点校本。  
《风俗通义校注》，(汉)应劭，吉林大学出版社1992年出版。  
《浮溪集》，(宋)汪藻，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《浮沚集》，(宋)周行己，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

## G

- 《高峰文集》，(宋)廖刚，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《攻愧集》，(宋)楼钥，《四部丛刊》本。  
《公羊传》，(战国)公羊高，上海古籍出版社1990年十三经注疏本。  
《古梅遗稿》，(宋)吴龙翰，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《广陵集》，(宋)王令，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《国语》，(春秋)左丘明著，韦昭注，上海古籍出版社1978年出版。  
《龟山集》，(宋)杨时，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

## H

- 《韩非子集解》，(清)王先谦，中华书局2007年出版。  
《汉官六种》，(清)孙星衍等辑，周天游点校，中华书局1990年出版。  
《汉书》，(汉)班固，中华书局1975年点校本。  
《鹤山集》，(宋)魏了翁，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《横浦集》，(宋)张九成，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《鸿庆居士集》，(宋)孙覿，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《后汉书》，(刘宋)范晔，中华书局1965年点校本。  
《后村大全集》，(宋)刘克庄，《四部丛刊》本。  
《化书》，(五代)谭峭，中华书局1996年出版。  
《淮海后集》，(宋)秦观，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。



《黄氏日抄》，(宋)黄震，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《挥尘录》，(宋)王明清，上海书店出版社2001年点校本。

## J

《鸡肋编》，(宋)庄绰，中华书局1983年点校本。

《鸡肋集》，(宋)晁补之，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《嘉定赤城志》，(宋)陈耆卿等，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《嘉泰吴兴志》，(宋)谈钥，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《金陀续编》，(宋)岳珂，中华书局1988年点校本。

《景定建康志》，(宋)马光祖、周应合等，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《建炎以来系年要录》，(宋)李心传，广雅书局宋史资料萃编本影印本。

《絜斋集》，(宋)袁燮，《丛书集成初编》本。

《净德集》，(宋)吕陶，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《江湖长翁文集》，(宋)陈造，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《蛟峰外集》，(宋)方中，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《景文集》，(宋)宋祁，丛书集成初编本。

《晋书》，(唐)房玄龄等，中华书局1972年点校本。

《旧唐书》，(五代)刘昫，中华书局1975年点校本。

《旧五代史》，(宋)薛居正，中华书局1976年点校本。

《徂徕集》，(宋)石介，中华书局1984年点校本。

## K

《柯山集》，(宋)张耒，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《昆陵集》，(宋)张守，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

## L

《阆风集》，(宋)舒岳祥，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《乐全集》，(宋)张方平，《四库珍本初集》本。

《类说》，(宋)曾慥，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《历代名臣奏议》，(明)黄淮、杨士奇，上海古籍出版社1989年排印本。

《梁书》，(唐)姚思廉，中华书局1973年点校本。

《梁溪漫志》，(宋)费衎，上海古籍出版社1985年点校本。

《临川文集》，(宋)王安石，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《岭外代答》，(宋)周去非，中华书局1999年点校本。

《吕氏春秋》，(战国)吕不韦，上海古籍出版社1989年出版。

《吕氏春秋集释》，(汉)吕不韦著，高诱注，许维橘集释，中华书局2009年出版。

《陆游集》，(宋)陆游，中华书局1976年出版。

《论衡》，(汉)王充，吉林大学出版社1992年出版。



## M

- 《漫塘集》，(宋)刘宰，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《梦梁录》，(宋)吴自牧，山东友谊出版社2001年出版。  
《梅屋集》，(宋)许棐，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《勉斋集》，(宋)黄干，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《名公书判清明集》，(作者不详)，中华书局1987年点校本。  
《默堂集》，(宋)陈渊，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《墨庄漫录》，(宋)张邦基，中华书局1993年点校本。  
《墨子》，上海古籍出版社1989年出版。  
《蒙斋集》，(宋)袁甫，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

## N

- 《南史》，(唐)李延寿，中华书局1975年点校本。  
《南轩集》，(宋)张栻，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《能改斋漫录》，(宋)吴曾，上海古籍出版社1979年点校本。  
《廿二史札记校证》(订补本)，(清)赵翼著、王树民校证，中华书局1984年出版。

## O

- 《欧阳文忠公集》，(宋)欧阳修，《四部丛刊》本。

## P

- 《彭城集》，(宋)刘敞，《丛书集成初编》本。  
《泊宅编》，(宋)方勺，中华书局1983年点校本。

## Q

- 《齐东野语》，(宋)周密，中华书局1983年点校本。  
《乾道四明图经》，(宋)张津，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。  
《潜夫论》，(汉)王符，吉林大学出版社1992年出版。  
《潜山集》，(宋)释文珩，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《庆湖遗老诗集》，(宋)贺铸，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《青山集》，(宋)郭祥正，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《青琐高议》，(宋)刘斧，上海古籍出版社1983年点校本。  
《臞轩集》，(宋)王迈，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《全后汉文》，(清)严可均校辑，中华书局1958年出版。  
《全宋诗》，北京大学古文献研究所编，北京大学出版社1991年出版。  
《全宋文》，曾枣庄、刘琳，巴蜀书社1994年出版。

## S

- 《三国志》，(晋)陈寿，中华书局1959年点校本。  
《三朝北盟汇编》，(宋)徐梦莘，上海古籍出版社1987年影印许刻本。





- 《山谷集》，(宋)黄庭坚，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。
- 《尚书注疏》，中华书局1980年出版。
- 《史记》，(汉)司马迁，中华书局1973年点校本。
- 《石林奏议》，(宋)叶梦得，清光绪十一年影宋刊本。
- 《师友谈记》，(宋)李鹰，文渊阁四库全书本。
- 《双溪类稿》，(宋)王炎，台北商务印书馆1983年影印《四库》本。
- 《水心文集》，(宋)叶适，四部备要本。
- 《说郛》，(元)陶宗仪，中国书店1986年影印本。
- 《说文解字注》，(汉)许慎著、(清)段玉裁注，上海古籍出版社1981年出版。
- 《四库全书总目提要》，(清)永瑢等，中华书局1965年影印本。
- 《宋朝诸臣奏议》，(宋)赵汝愚，上海古籍出版社1999年出版。
- 《宋高僧传》，(宋)赞宁，中华书局1987年出版。
- 《宋会要辑稿》，(清)徐松辑，中华书局1957年影印本。
- 《宋史》，(元)脱脱等，中华书局1977年点校本。
- 《宋史纪事本末》，(明)陈邦瞻，中华书局1977年点校本。
- 《宋史翼》，(清)陆心源辑，中华书局1991年点校本。
- 《宋书》，(梁)沈约，中华书局1974年点校本。
- 《宋文鉴》，(宋)吕祖谦，中华书局1992年出版。
- 《宋元学案》，(清)全祖望，中华书局1989年出版。
- 《搜神记》，(晋)干宝，中华书局1979年出版。
- 《苏轼文集》，(宋)苏轼，中华书局1986年点校本。
- 《苏魏公文集》，(宋)苏颂，中华书局1988年点校本。
- 《隋书》，(唐)魏征、长孙无忌等，中华书局1973年点校本。
- 《隋唐嘉话》，(唐)刘餗，中华书局1979年点校本。

## T

- 《太仓稊米集》，(宋)周紫芝，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。
- 《太平广记》，(宋)李昉，上海古籍出版社1990年出版。
- 《太平寰宇记》，(宋)乐史，中华书局2000年影印本。
- 《太平御览》，(宋)李昉，上海古籍出版社1990年出版。
- 《唐六典》，(唐)李林甫、房玄龄等，中华书局1992年影印本。
- 《通典》，(唐)杜佑，中华书局1988年出版。

## W

- 《宛陵集》，(宋)梅尧臣，上海古籍出版社1980年校注本。
- 《魏书》，(北齐)魏收，中华书局1974年点校本。
- 《渭南文集》，(宋)陆游，《四部丛刊》本。



- 《文安集》，（元）揭傒斯，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《文恭集》，（宋）胡宿，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《文山集》，（宋）文天祥，《四部丛刊》本。  
《文献通考》，（元）马端临，中华书局1986年出版。  
《文忠集》，（宋）周必大，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《文庄集》，（宋）夏竦，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《文苑英华》，（宋）李昉，中华书局1966年出版。  
《五百家播芳大全文粹》，（宋）魏齐贤，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《五峰集》，（宋）胡宏，中华书局1987年点校本。  
《吴郡志》，（宋）范成大，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

#### X

- 《西山文集》，（宋）真德秀，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《仙溪志》，（宋）赵与泌、黄岩孙等，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。  
《项氏家说》，（宋）项安世，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《小畜集》，（宋）王禹偁，上海书店1989年影印本。  
《新校正梦溪笔谈》，（宋）沈括著，胡道静校注，香港中华书局1978年出版。  
《新唐书》，（宋）欧阳修、宋祁等，中华书局1975年点校本。  
《兴化府志》，（明）周瑛、黄仲昭，清同治间重刻明宏治癸亥本。  
《性善堂稿》，（宋）度正，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《续汉书志》，（汉）司马彪，中华书局1975年点校本（与《后汉书》中华书局本合刊）。  
《盱江集》，（宋）李觏，中华书局1981年点校本。  
《续资治通鉴长编》，（宋）李焘，中华书局1979年点校本。  
《续夷坚志》，（宋）元好问，中华书局1986年出版。  
《雪砚丛稿》，（宋）乐雷发，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《巽斋文集》，（宋）欧阳守道，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

#### Y

- 《延祐四明志》，（元）马泽、袁楠，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。  
《扬子法言》，扬雄著，李轨注，四部备要本。  
《夷坚志》，（宋）洪迈，中华书局1981年点校本。  
《輿地纪胜》，（宋）王象之，中华书局1992年影印本。  
《玉壶清话》，（宋）文莹，中华书局1983年出版。  
《豫章文集》，（宋）罗从彦，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《袁氏世范》，（宋）袁采，天津古籍出版社1995年点校本。  
《滴水集》，（宋）李复，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。  
《云巢编》，（宋）沈辽，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。



《云麓漫钞》，(宋)赵彥卫，中华书局1996年版。

《郾溪集》，(宋)郑獬，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

## Z

《澹斋集》，(宋)李流谦，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《张载集》，(宋)张载，中华书局1985年出版。

《至元嘉禾志》，(元)单庆、徐硕等，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《至正金陵新志》，(元)张铉等，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《至正四明续志》，(元)王元恭等，中华书局1990年影印《宋元方志丛刊》本。

《中兴小纪》，(宋)熊克，福建人民出版社1985年点校本。

《周礼注疏》，中华书局1980年出版。

《周易注疏》，中华书局1980年出版。

《止堂集》，(宋)彭龟年，《丛书集成初编》本。

《止斋文集》，(宋)陈傅良，《四部丛刊》本。

《忠肃集》，(宋)刘摯，中华书局2002年点校本。

《烛湖集》，(宋)孙应时，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《朱熹集》，(宋)朱熹，四川教育出版社1996年出版。

《朱子语类》，(宋)黎德靖编，中华书局1994年出版。

《庄简集》，(宋)李光，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

《自鸣集》，(宋)章甫，台北商务印书馆1987年影印《四库》本。

## 二、专著

### B

《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，[美]韩森著，包伟民译，浙江人民出版社1999年出版。

### C

《辞海》，上海辞书出版社1980年出版。

《楚文化研究》，文崇一，台湾中央研究院民族学研究所1967年出版。

### D

《道教法术》，刘仲宇，上海文化出版社2002年出版。

### F

《妇女心理学》，[美]珍妮特·希伯雷·海登、B·G·罗森伯格著，范志强、周晓虹译，中国妇女出版社1987年出版。

### G

《孤魂与鬼雄的世界——北台湾的厉鬼信仰》，林富士，台北县立文化中心1995年出版。

《观堂集林》(上册)，王国维，台北世界书局1961年出版。



《郭沫若全集》(历史编), 郭沫若, 人民出版社 1982 年出版。

《国史旧闻》, 陈登原, 中华书局 2000 年出版。

## H

《汉代的巫者》, 林富士, 台北稻乡出版社 1999 年出版。

《汉魏两晋南北朝佛教史》, 汤用彤, 上海书店 1991 年出版。

《汉语大词典》, 罗竹凤主编, 汉语大词典出版社 1988 年出版。

《侯马盟书》, 山西省文物工作委员会, 文物出版社 1976 年摹本。

## J

《疾病终结者——中国早期的道教医学》, 林富士, 台北三民书局股份有限公司 2001 年出版。

《甲骨文集释》, 李孝定, 中央研究院历史语言研究所 1965 年出版。

《剑桥医学史》, [英] 罗伊·波特等, 吉林人民出版社 2000 年出版。

《结构人类学》, [法] 列维·斯特劳斯著, 谢维扬等译, 上海译文出版社 1995 年出版。

《金明馆丛稿二编》, 陈寅恪, 上海古籍出版社 1982 年出版。

《金枝》, [英] 詹姆斯·乔治·弗雷泽著, 徐育新、汪培基、张泽石译, 大众文艺出版社 1998 年出版。

## L

《两晋南北朝史》, 吕思勉, 上海古籍出版社 1983 年出版。

《两宋农民战争史料汇编》, 何竹淇, 中华书局 1976 年出版。

《两宋史论》, 关履权, 中州书画社 1983 年出版。

《辽宋西夏金社会生活史》, 朱瑞熙、张邦炜、刘复生、蔡崇榜、王曾瑜, 中国社会科学出版社 1998 年出版。

《柳诒征史学论文续集》, 柳曾符、柳定生, 上海古籍出版社 1991 年出版。

## M

《马克思恩格斯选集》第 4 卷, 人民出版社 1972 年出版。

《妈祖传说》, 林明峪, 联亚出版社 1980 年出版。

《妈祖文献资料》, 蒋维钺, 福建人民出版社 1990 年出版。

《蒙昧中的智慧——中国巫术》, 藏振, 华夏出版社 1994 年出版。

## N

《南宋史稿》, 何忠礼、徐吉军, 杭州大学出版社 1999 年出版。

## Q

《求古编》, 许倬云, 台北联经出版事业公司 1984 年出版。

## R

《人论》, [德] 恩斯特·卡西尔著, 甘阳译, 上海译文出版社 1985 年出版。

《日本学者研究中国史论著选译》(第一卷), 刘俊文主编, 中华书局 1992 年出版。



《儒教与道教》，[德] 马克思·韦伯著，洪天富译，江苏人民出版社1997年出版。

## S

《商代的巫与巫术》，[美] 张光直，台湾联经出版社1990年出版。

《士与中国文化》，余英时，上海人民出版社1987年出版。

《神人同居的世界：中国人与中国祠神文化》，程民生，河南人民出版社1993年出版。

《宋代民间巫术研究》，刘黎民，巴蜀书社2004年出版。

《宋代政治史》，何忠礼，浙江大学出版社2007年出版。

《宋元戏曲史》，王国维，上海古籍出版社1998年出版。

《隋唐制度渊源略论稿》，陈寅恪，中华书局1954年出版。

## W

《王国维论学集》，王国维，中国社会科学出版社1997年出版。

《巫蛊考察——中国巫蛊的文化心态》，邓启耀，台北中华发展基金管理委员会、汉文化事业股份有限公司1998年出版。

《文化人类学》，林惠祥，商务印书馆1991年出版。

《文化论》，[英] 马林诺夫斯基著，费孝通译，华夏出版社2002年出版。

《巫术的分析》，李安宅，四川人民出版社1981年出版。

《巫术的兴衰》，[英] 基思·托马斯著，芮传明译，上海人民出版社1992年出版。

《巫术科学宗教与神话》，[英] 马林诺夫斯基著，李安宅译，中国民间文学出版社1986年出版。

《巫术与宗教》，克里斯蒂纳·拉娜著，刘靖华、周晓慧译，今日中国出版社1991年出版。

《巫文化视域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》，方燕，中华书局2008年出版。

《巫覡——人与鬼神之间》，宋兆麟，学苑出版社2001年出版。

## X

《西方中国古代史研究导论》，胡志宏，大象出版社2002年出版。

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

《形形色色的巫术》，[俄] A·IO·格里戈连科著，吴兴勇译，上海人民出版社1992年出版。

## Y

《严复集》，王栻，中华书局1986年出版。

《仰素集》，徐规，杭州大学出版1999年出版。

《仪式与社会变迁》，郭于华主编，中国社会科学文献出版社2000年出版。

《殷代贞卜人物通考》，饶宗颐，香港中文大学1959年出版。

《殷墟卜辞综述》，陈梦家，中华书局1988年出版。



《原始文化》，爱德华·泰勒著，连树声译，上海文艺出版社1992年出版。

**Z**

《在国家与社会之间——宋代巫觋信仰研究》，王章伟，香港中华书局2005年出版。

《中国道教史》，傅勤家，上海文化出版社1989年出版。

《中国道教思想史纲》，卿希泰，四川人民出版社1980年出版。

《中国古代巫术》，胡新生，山东人民出版社1998年出版。

《中国古代命运的现代诠释》，陈宁，辽宁教育出版社1999年出版。

《中国古代社会的巫觋》，（韩）文镛盛，华文出版社1999年出版。

《中国古代社会史》，李宗侗，台北华冈出版社1944年出版。

《中国古代史史料学》，何忠礼，上海古籍出版社2004年出版。

《中国古代巫术研究》，（日）中村治兵卫，日本刀水书房1992年版。

《中国古代宗教初探》，朱天顺，上海人民出版社1982年出版。

《中国青铜时代》，[美]张光直，三联书店1990年出版。

《中国青铜时代（二集）》，[美]张光直，台北联经出版社1990年出版。

《中国奴隶社会史》，金景芳，上海人民出版社1982年出版。

《中国人生活的明与暗》，[英]麦高温著，朱涛、倪静译，时事出版社1998年出版。

《中国史通论——内藤湖南博士中国史学著作选译》（上册），社会科学文献出版社2004年出版。

《中国思想史》，葛兆光，复旦大学出版社2000年出版。

《中国通史》，白寿彝，上海人民出版社1997年出版。

《中国小说史略》，鲁迅，上海古籍出版社1998年出版。

《中国医学史》，陈邦贤，上海商务印书馆1937年出版。

《中国医学文化史》，马伯英，上海人民出版社1994年出版。

《中国巫术史》，高国藩，上海三联书店1999年出版。

《中华全国风俗志》，胡朴安，中州古籍出版社1990年出版。

《宗教社会学》，[美]托马斯·F·奥戴、珍妮特·奥戴·阿继德著，刘润忠等译，中国社会科学出版社1995年版。

《宗教思想史》，[罗马尼亚]米尔奇·伊利亚德著，晏可佳、吴晓群、姚蓓琴译，上海社会科学出版社2004年出版。

《宗教与意识形态》，[英]罗伯特·鲍柯克、肯尼思·汤普森编，龚方震等译，四川人民出版社1992年出版。

《走出巫术丛林的中医》，何裕民、张晔，文汇出版社1994年出版。



## 后 记

1995年完成在原四川师范学院中国古代史的硕士研究生学业后，拜别导师龙显昭先生，顺江东下，只身来到东海之滨，供职于宁波师范学院。多年工作后，深感学养之不足，亟需补养充电。2001年，投于浙江大学何忠礼先生门下，攻读宋史。基于自己的兴趣，以宋代巫覡作为博士论文选题。先生治学严谨笃实，成果丰硕可观，可惜我天资愚钝，论文完成得并不理想，实在有愧师门。毕业之初，曾有尽快修改完善成书的打算，谁知之后忙碌于他事，加之生性拖沓，这一所谓的“修改”完成竟已是五年之后。在保持原博士论文框架的基础上，补充了一些材料，就各篇章的具体论述作了较大幅度的调整修改，最后成就了现在呈献给读者的这部书。

从博士论文选题到书稿付梓，一路走来，几多苦乐，几多感慨。在此，首先要感谢恩师何忠礼先生对我学术和个人成长方面的教诲与帮助。先生言传身教，认为做人之要在于“德”，治学之要在于“钻”，撰文之要在于“磨”，最为可贵的是既严之以教，又尊重学生的学术兴趣，对我自作主张的博士论文选题，非但没有半点责怪干涉，反而鼓励良多，并从论文提纲、材料收集到观点提炼等方面都给予了很多指导，在论文的反复修改调整中投入了大量心血。在书稿出版之际，又欣然拨冗题写书序。三年多的面聆教诲，收益颇多，终生受用，感激之情难以言表。

这些年来，在何师的耳提面命之外，还有诸多师友一直鼓励，指点着我的研究工作。在论文的撰写与修改中，多得师姐郑谨、邢舒绪以及师弟何兆泉、周方高、周扬波提供资料并提出修改意见；在论文开题、外审、答辩中，浙江大学的包伟民教授、卢向前教授、李凭教授、周生春教授，中国社会科学院的魏明孔教授，浙江社科联的王立嘉编审，南京大学的李昌宪教授，暨南大学张其凡教授，上海师范大学朱瑞熙教授，河北大学李华瑞教授，陕西师范大学李裕民教授，本着提携后进之意，对拙文既给予了充分肯定，又提出了许多中肯



的意见，为后来修改成书打下了良好的基础，在此谨向他们表示深切的敬意和感谢；在拙著的出版过程中，感谢浙江省哲学社会科学规划办、教育部高等学校社会科学发展研究中心提供部分出版经费资助以及光明日报出版社有关同志对本书给予的帮助。

最后，要将特别感谢送给我的家人，尤其是家母、家父和爱妻陈雁女士。父母的关怀期望、爱人的理解支持，是我学海行舟的永远动力。

李小红

2009年10月于宁波柳汀春晓寓所