

女巫与宋代社会

方燕

(四川大学历史文化学院,四川成都610064)

摘要:宋代女巫活跃于下层民间,其中有的经由民间立祠崇祀到朝廷颁额赐号,完成了从女巫到女神的升转。比之前代,女巫在上层社会活动的空间和自由度均有较大回缩。

关键词:女巫;宋代;女神;妈祖

中图分类号:K244 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-5315(2006)03-0130-08

在以男权为主的社会,女性长期处于从属的、被动的、服从的地位,而女巫作为一个借鬼神求食的寄生群体和统治者所防范、利用的民间社会力量,突破“女治内事”[1]、“女不言外”[2](《内则》)的行动准则,从养育子女、料理内务的家庭角色变为沟通人神、从事外务的公共角色,介入上层社会,活跃于下层民间,但“始终保持其服务的、必不可少的和模棱两可的特征,处于社会的边缘”[3](237页)。本文拟以宋代女巫为考察对象,从这一边缘群体与社会的互动中把握其发展变化的脉络和特点。

一 宋代的女巫及其成巫途径

女巫是鬼神世界与人界的沟通者,史籍中有的直接称女巫,而有的并无明言,但凡“以左道惑众”[4](卷3,《故侍读尚书方公墓志铭》),言灾异祸福、通鬼神的女性都可视作女巫。对这一特殊的女性群体,宋代大体以“巫母”[5](甲志卷17,《解三娘》)、“巫姬”、“巫媪”、“巫女”等呼之。仅从称谓来看,女巫年龄一般偏大,但并无严格的年龄界限。宋代巫覡所蓄养弟子中有一定数量的童巫,如洪州巫覡“所居画魑魅,陈幡帜,鸣击鼓角,谓之神坛。婴孺襁褓,诱令寄育,字曰‘坛留’、‘坛保’之类。及其稍长,传习妖法,驱为僮隶”[6](卷101,天圣元年戊戌)。寄育制成为产生童巫的温床,在行巫活动中,童巫一般充任大巫的助手。王禹偁《合崖湫》一诗云:“今春商于旱,太守职忧农。先请境内山,熊耳有如聋。乃迎

是湫水,盈乎素岳中。州民充郡吏,蚺女杂巫童。朝祈又夕祷,拜起虔且恭。”[7](卷3)蚺女一般指小女孩,与童巫均行祈祷之事,似已有一定的行巫功能。

作为一个边缘群体,女巫常常被指为“女妖”、“妖妇”,如江西一些地方,“女妖以左道惑众,邻境数州之民千百成群,踵门徼福者不绝,积有年矣”[4](卷3,《故侍读尚书方公墓志铭》)。又如,“瀛州妖妇李自称事九仙圣母,能与人通语言,谈祸福”[8](卷295,《谢绛附子景温传》),都是指的女巫。一些佛道女弟子也大行巫道之术,蔡州妖尼惠普“尝适人生子,后为二鬼所凭,言事或有验,遂为尼,名惠普。土庶远近辐凑,以佛事之”[9](卷3之1)。果州马仙姑“尝为一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”[5](卷15,《马仙姑》)。这些所谓“妖尼”、“仙姑”,不如说是女巫更为确切。女巫男覡本是对巫者传统的性别区分,然“覡”也用于通称,女巫也称为女覡,洪迈《夷坚志》三志辛卷2记载,鄱阳巫彭师染疾而死,其妻将其生前所用的螺鼓、牛角等法器转售与“女覡郝娘”。

女巫是从普通女性中游离出来的一个特殊群体,在与男性职业密切关联的中国古代社会,从事巫业可说是女性与男性极少的重合之处。宋代女巫的成巫途径是多样的^①,其中

收稿日期:2006-03-28

基金项目:四川省教育厅重点研究课题“巫文化视野下的宋代女性研究”,批准文号:川教科 SA05-019。

作者简介:方燕(1969—),女,汉族,四川岳池人,四川大学历史文化学院博士生,四川师范大学历史系副教授,主要从事中国古代政治史、文化史及社会生活史的研究。

世代家传为巫不失为一条主要途径,家世业巫的现象普遍,文献多有“巫家”之称。夏竦知洪州,“得巫一千九百余家,毁其淫祠以闻朝廷”[10](卷54);陈希亮知长沙县,“毁淫祠数百区,勒巫为农者七十余家”[10](卷75)。值得注意的是,南宋福州“每一乡率巫姬十数家”[11](卷9,《诸县祠庙》),大体反映这一地区巫技的传承具有“单线遗传”的特点,与中非的阿赞德人一样,“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”[12](147页)。巫家职业的世袭,使子女为巫比较容易获得世俗的认可。但是,这种特殊的身世对于希望过普通人正常生活的巫家女来说,则会产生意想不到的困扰。《夷坚志》丁志卷20《陈巫女》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,必一犬踔跃前导,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。陈稍甦,自言:‘比苦心志罔罔,不忆人事,唯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?盖以平日所积钱为自脱计?’子亦甚惧,遽云:‘急遣归!’自尔复常。于氏父子计,以妇本巫家,故为神所扰,不若及其无恙时善遣之。遂令归父母家,竟复使为巫。”出身巫家的陈氏嫁作他人妇,但居无宁日,被迫为巫的经历,反映巫家女虽然可以婚嫁,但这种资格和权利与一般女性相比仍十分有限,既生于巫家,就应献身于神,以巫为职,常人的婚嫁和情爱与此似乎格格不入。这种情形与汉代齐地所流行的“巫儿”习俗大致相类,《汉书》卷28《地理志》云:“民家长女不得嫁,名曰‘巫儿’,为家主祠,嫁者不利其家。”齐地民家长女被指定为巫,由此注定了她们一生与情爱相疏离的命运。

女性为巫除援依家世背景外,也可能因个人生活中的特殊经历所致,有的是因某种奇遇为巫,“何仙姑,永州民女子也。因放牧野中,遇人啖以枣,因遂绝粒,而能前知人事。独居一阁,往来士大夫率致敬焉”[13](卷4)。关于何仙姑的成仙经历,宋代文人笔记多有记载,虽然文字出入较大,但都附会了种种离奇、神异的事迹,而这也正是巫观用以维系社会对自身信仰的惯常手法。有的女性为巫则是因生活中突如其来变故,如遭受凌辱,身心蒙受巨大的痛苦,言语错乱,行为失常,于是成为人们眼中的女巫或女仙。据说:“大江以南地多山,而俗褻鬼,其神怪甚诡异,多依岩石树木为丛祠,村村有之。二浙江东曰‘五通’,江西闽中曰‘木下三郎’,又曰‘木客’,一足者曰‘独脚五通’,名虽不同,其实则一……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,至者如猴獾、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。”[5](丁志卷19,《江南木客》)果州马仙姑被人强暴疯癫后成为预测灵验的女巫。被人强暴是对女性的人身侵害,由此会导致一系列不良的身体和情绪反应,心理学上称为“创伤综合症”[14](266页)。受害者郁积的情感需要宣泄,其中操持巫业便成为她们中部分人在走投无路情况下的一种无奈选择。对此,吉迪认为:“与男人们不同,妇女对侵略行径没有正当的发泄途径”,并指出,“无论是被禁止的,还是虚幻的暴力行动,妖术是她们惟一的武器”[15](74页)。还有的是在一场突发的大病之后为巫,“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”[16](卷50)。女性成巫之初由于患病或受辱等主客观原因进入一种反常状态,精神迷狂,病状奇特,而这似乎成为一种神召的标记。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的天启。”[17](589页)具有超出常人特质的女性担当起人神之间使者的角色,近现代一些少数民族的女巫仍以这种方式任职业^②。

宋代一些巫覡门下往往收录弟子,且不限性别,故有部分女性迫于生计或受其蛊惑而前往拜师,通过仪式与活动内容学习为巫。仁宗天圣元年(公元1023年),“诏江南东西、荆湖南北、广南东西、两浙、福建路转运司:‘自今师巫以邪神为名,屏去病人衣食、汤药,断绝亲识,意涉陷害者,并共谋之人,并比类咒诅律条坐之。非憎嫉者,以违制失论。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。’”[6](卷101)诏令对诱骗方和受诱男女传习巫业作出明确的量刑规定,从中不难看出师徒传承是女性为巫的又一途径。

二 “閭閻多信女巫”

女巫与尼姑、产婆等妇女角色一样,“都是跨越内外藩篱,出入公私领域的人物”[18],尽管受到来自传统社会的各种质疑、攻讦、排斥和打击,但在宋代下层民间仍拥有广泛的信众。江少虞《宋朝事实类苑》卷68载:“山阳有一女巫,其神极灵。”黄休复《茅亭客话》卷10载:“导江县有一女巫,人皆肃敬,能逆知人事。”从中不难看出人们对神异女巫的尊崇态度。潘永因《宋稗类钞》记载宋人陈五惩治女巫的故事:“京师閭閻多信女巫。有武人陈五者,厌其家崇信之笃,莫能治。一日含青李于腮,给家人疮肿痛甚,不食而卧者竟日。其妻忧甚,召女巫治之。巫降,谓五所患是名疔疮。以其素不敬神,神不与救。家人罗拜恳祈,然后许之。五佯作呻吟甚急,语家人云:‘必得神师入视救我可也。’巫入按视,五乃从容吐青李视之。摔巫批其颊,而出之门外。自是家人无信崇者。”[19](卷4)陈五以其人之道还治其人之身,使女巫落荒而逃、家人如梦初醒的故事颇有教益,但也反映了宋代不少地方“閭閻多信女巫”的事实,基层民间因此成为女巫安身立命的主要场所。

巫“与民生相依而不可离”[20],女巫大多散布民间,足迹广泛,参掌婚丧祭祀,从事祈雨、赛神、逐疫、除妖、治病、占卜预知、调解家庭纠纷等活动,与民众生活关系十分密切,这在宋人诗作中多有反映。如范成大《四时田园杂兴六十首》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。”[21](卷27)王洋《曾旼父再赋鼓字韵诗再赋一篇》:“去年曾因夏畦干,巫祝陈牲女师舞。淮南米贱隔关河,漫道归期久已许。”[22](卷2)民间诸如春祈秋报、祈晴祷雨一类的祈求巫术活动总是少不了女巫男媪的参与。医疗是巫师重要的职事,女巫治病通常也是“巫药结合,药巫互用”[23](168页),并采用一些看似离奇的禳解手法。岳州平江令吉搗之续弦张氏产后患病,其母延请巫媪诊视,认为是县令亡妻作祟所致,“命设位禱解,许以醮牲,不肯去。巫语搗之曰:‘必得长官效人间夫妇诀绝写离书与之,乃可脱。’搗之不忍从。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。生人休死妻,古未闻也。”[5](丁志卷12,《吉搗之妻》)女巫在替张氏治病时,以“生人休死妻”的特殊方式对吉搗之、亡妻与续弦三者间的关系作了明确了断,表面看起来让人匪夷所思,实际上是通过对患者心理暗示来间接影响其精神状态,“使病人问心有愧之类的情感得以轻松解脱,从而使情志疾病得到治愈”[24]。

女巫在地方上以奉祀邪神、施水治病等为名蛊惑人心,集结势力,对统治秩序构成一定的威胁。宣州泾县同公坑,“有女巫奉邪神,名‘丁先生’,不知所起之因。一二年來,邪道甚盛,一方之人,为所诳诱,焚香施财,略无虚日”[25](卷2,《乞禁奉邪神札子》)。而处州缙云县徐姓女巫,“自号菩萨,家有井,谎言能治病。赵清献守杭亦信之,尝求其水,由此群无赖为倡仪,声动数州,所居成市”[26](卷50,《李参军墓志铭》)。女巫与地方无赖沆瀣一气,大造声势,谋取私利,其势力的集结引起部分官员的警觉。因此,官员凭借手中的权力予以打击和制裁。王刚中任蜀地方官时,“妖人王思聪,挟女巫,蓄一蛇,昼夜聚男女为妖。公曰:‘左道惑众,乱之萌也。’命系蛇,黥思聪,徙之远方,而境内淫巫为妖妄者皆自戢”[27](卷38,《宋故资政殿大学士王公墓志铭》)。方逢辰除江西转运副使,“郡有女妖以左道惑众,邻境数州之民十百成群,踵门徵福者不绝,积有年矣。逢辰杖而流之,由是遂息”[4](卷3,《故侍读尚书方公墓志铭》)。黄莘知湖州归安县,“女巫遊仙夫人者,诳惑寓公,达于官府。公判其牒,云:‘信巫不信医,此愚俗之病,衣冠右族,岂宜沦胥?淫祠不毁,蠹民益甚。’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”[28](卷14,《秘閣撰撰黄公行状》)。

宋代“闾阎多信女巫”,女巫由此成为一个令人不可小觑的特殊群体,其中有着十分复杂的原因。

首先,女巫身上所具有的特质和“魔兆”促使人们在心

理上产生病态的趋奉。法国人类学家马塞尔·毛斯在分析巫师的资质时认为女人比男人更有巫术天赋:“她们生活中的一些转变期引起了各种惊讶和忧虑,这些让她们有了一个特殊的地位。然而,正是在成年、月经来潮、妊娠、生产时,以及更年期之后,女人们的巫术力量达到了它们最强烈的程度。她们被认为向巫术提供了行为的手段或所谓的行为者。……女人特别易于患上歇斯底里症,她们发起神经来,看上去好像受到了超人力量的折磨,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们非常不同,相信她们是神秘活动的中心,而且是巫术力量的亲属。”[29](16页)英国人类学家马林诺夫斯基认为:“巫术亦常是妇女的特权,尤其是那些特殊状态中的妇女,如丑婆、处女、孕妇等,所举行的巫术效力更大。”[30](69页)女性诸如月经、胎孕、产育等特殊生理使人们更加笃信女巫的超自然力。巫是人神之间的使者。从女性成巫途径看,只有天生异禀、人格异常或具有巫者血统、神话色彩的人才能担当这一角色,因而成为人们在面对生活的不确定性时的求助对象。

其次,女巫善于“把信徒的精神力量和伪善者的狡诈性结合起来”[17](141页),极具煽动性和蛊惑力。宋代佛道盛行,女巫从中借用秘法咒语,通灵下神,淄川女巫圣七娘便以行秽迹法通灵和预卜未来著称[5](支景卷5,《圣七娘》)。为模糊自我身份,女巫臆造名号,如自称“菩萨”、“九仙圣母”、“圣婆”[5](甲志卷17,《解三娘》)、“天仙二娘子”[16](卷50)等,以混淆视听,招摇撞骗。女巫还通过所掌握的巫技、施术手段的公开演示,使人们在神秘莫测的气氛中产生敬畏心理而对其盲目信从。淄川女巫圣七娘能赤足站在烧得通红的火砖之上作法[5](支景卷5,《圣七娘》),陈州女巫孔大娘擅长腹语,“每昏夜,于鼓腔中与人语言,尤知未来事”[31](卷1)。宋人储泳称自己曾亲眼看见一女巫施术,“应有祈祷,必纳香钱,使自投于净盂中,随即不见”,起初觉得不可思议,“后得其术,乃用荸荠、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”,因此发出“师巫多挟术以欺世”[32](卷76)的感叹。至于女巫通神视鬼、请神附体的施术手段在信仰者看来无疑显示了其沟通人鬼的特异能力,如有的模仿死者平生的言行举止,处州青田人叶议秀才为盗所杀,与他同住的萧山尉恐遭牵连,又苦于捕盗未果,因此派人到当地一女巫处询问,“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,无所憾,独念母老且贫。吾囊中所贮,可及百千,望为火吾骸,收遗骨及余赀与母,则存没受赐矣’”[5](丙志卷5,《叶议秀才》)。有的则役使鬼神,听命于己,“钱塘有女巫曰四娘者,鬼凭之,目为五郎。有问休咎者,鬼作人语酬之。或问先世,验其真伪,虽千里外,酬对如响,莫不谐合”[5](甲志卷11,《五郎鬼》)。此外,女巫巧言令色、善于缘饰的应变能力也使人们对其虔信不疑。费衮《梁溪漫志》记载女巫设谋害人一事,“江东村落间有丛祠,其女巫多付托以兴妖,里民信之,

相与营葺间,土木寝盛”。一恶少无所顾忌,竟持酒入庙,丑诋谩骂,女巫惊骇之余,遂共商对策清除异己,“迨夜,共诣少年,以情告曰:‘吾之情状,若固知之,傥因成吾事,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,斯须则伪为受械祈哀之状,庶印吾事。今先赂汝以其半。’次日,少年入庙后依言行事,引来众多围观者,但转瞬间七窍流血而死,里人益神之,即日喧传旁郡,祈禳者云集。庙貌绘缋极丽,盖所得不可胜计”[33](卷18)。后来因分赃不均,事情败露,原来恶少之死是女巫在酒中下毒所致。

最后,女巫有时利用咒语法术周旋于错综复杂的人际关系中,对弱者进行救助,从而获取世俗信任。宋代文献中有关“妒妇”、“悍妻”的记载不绝于目,这种悍妒之风使女巫也免不了会牵涉进去,“京邑有士人妇,大妒于夫,小则骂詈,大则捶打,常以长绳系夫脚,且唤便牵绳,夫密乞巫姬为计。因妇眠,士人入厕,以绳系羊,士人沿墙走避。妇人觉,牵绳而羊至,大惊。召问巫姬,姬曰:‘娘子积恶,先人怪责,故郎君变成羊,若能克己改悔,乃可祈请。’妇因悲号,抱羊恸哭,深自咎悔,誓不复妒。姬乃令七日清斋,举家大小悉避于木中,祭鬼神。师咒:羊还复本形。士人徐至,妇见声问曰:‘多日作羊,不乃辛苦耶?’夫曰:‘犹忧噉草不美,腹中痛耳。’妇愈哀,自此不复妒忌矣”[34](卷32)。女巫巧施计策,使受虐士人摆脱困境,妒妇改过自新。在处理一些更为复杂的人事纠葛时,女巫善于借助下神一类的活动故弄玄虚,化解矛盾。据元好问《续夷坚志》卷1记载,包拯孙女被掠,主人贪财好利,逼其卖与娼家,包女誓死不从,备受鞭笞之苦,一女巫自称“我能脱此妇,令适良人”。于是,“闭目吁气,屈伸良久,作神降之态。少之,瞑目咄咄,呼主人者出,大骂之”。主人惊惧之中,“具香火俯伏请罪”,最后迫于无奈只得将包女嫁与良家。因民间传闻包公“以正直主东岳速报司”[35],女巫便借其附身责骂,使主人畏服,包女转危为安。

三 宋代宫廷中的女巫行迹

女巫在历史上曾经历了一段较为辉煌或相对自由的时期。宋兆麟认为:“在母系氏族社会时期,妇女不仅是生产、生活的主力,也是血缘纽带的体现者,并且管理氏族首领,最初的巫师由女氏族长兼任是合乎情理的,后来才有一些妇女专门担任巫师,所以母系氏族社会是女巫的时代。”[36](31—32页)此说虽有泛巫论的倾向^③,但女巫在母系氏族社会具有特殊而重要的地位应是不争的事实。周代女巫作为专职女官负责舞蹈接神、占卜祈祷,是王室生活中不可或缺的重要角色。西汉初年高祖于长安“置祠祝官、女巫”[37](卷28,《封禅书》);隋朝太卜署设“卜师二十人。相师,十人。男覡,十六人。女巫,八人”[38](卷28,《百官志下》);唐朝太卜署中亦“设巫师十五人”[39](卷14)。从两汉至隋唐,女巫在国家的职官系统中占有一席之地,并公开出入宫闱,行厌胜祝诅事,以符水治病,助后妃、皇子、公主争宠固位,插手政

治,参与政争。她们中不少人因帝王、后妃、皇子、公主的宠信而气焰薰天,如南朝宋文帝长子刘劭对女巫严道育倍加敬信,“号曰‘天师’”[40](卷99,《刘劭传》),女巫赵氏被唐中宗韦皇后招入宫中,“封为陇西夫人,势与上官氏为比”[41](卷76,《后妃·韦皇后传》)。

宋代女巫在宫廷之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,而是改头换面,以女尼、女冠甚至公主之名混入宫中。南宋初年,宫内发生“伪公主案”,开封乾明寺女尼善静成为此案的关键人物。靖康之变,徽宗第二十一女柔福帝姬为金人所掠,善静因宫女告知其貌酷似柔福而诈伪,经蕪州兵马铃辖韩世清、朝请郎知蕪州甄采究其详情后上奏朝廷,高宗派内侍省押班冯益、宗妇吴心儿往越州察验,诏入宫中,封为福国长公主,许婚赐第,恩宠有加。时隔八年,显仁太后还朝,才知柔福帝姬已于绍兴十一年(公元1141年)五月死于五国城,善静因隐情败露被重杖处死,“宣政使明州观察使提举亳州明道宫冯益、宗妇吴心儿坐验视失实,益除名,送昭州,心儿千里外州,并编管。驸马都尉、常德军承宣使高世荣所授官仍追夺”[42](卷146)对于假公主的来历,《建炎以来系年要录》卷146云:“开封人,少居乾明寺,以试经为尼。”《宋史》卷248云:“有开封尼李善静者,内人言其貌似柔福,静善即自称柔福。”但其真实身份较为可疑,很可能名为尼实为巫。清人潘永因《宋稗类钞》卷4明言假冒公主者为一女巫,且叙述诈伪经过尤详:“建炎四年,有女子诣阙称为柔福自北潜归。诏遣老宫人视之,其貌良是。问宫禁旧事,略能言仿佛,但以足长大疑之。女子颯蹙曰:‘金人驱逐如牛羊,跣行万里,宁复故态哉?’上惻然不疑,即诏入宫,授福国长公主,下降高世荣。汪龙溪行制词云:‘彭城方急,鲁元尝困于面驰。江左即兴,益寿宜充于禁斋。’资妆一万八千缗。绍兴十二年,显仁太后回銮,言柔福死沙漠久矣。始执付诏狱。讯状,乃一女巫也。尝遇一宫婢谓之曰:‘子貌甚类柔福。’因告以宫掖秘事,教之为诈。遂伏诛。”

有宋一代,宫中以女尼、女冠之名行巫术之实者不乏其人。真宗信用的女道士刘德妙原本不过是一名女巫,往来于权贵之家,受丁谓教唆,“乃所为不过巫事,不若托老君言祸福,足以动人”,因此,“即谓家设神像,夜醮于园中,雷允恭数至请祷。及真宗崩,引入禁中。及因穿地得龟蛇,令德妙持入内,给言出其家山洞中,乃复教云:‘上即问若,所事何知为老君,第云‘相公非凡人,当知之。’谓又作二颂,题曰‘混元皇帝赐德妙’,语涉妖诞”[6](卷99,真宗乾兴元年)。而一些出入掖廷的女尼、女冠,从其行事来看,与女巫并无二致。据《齐东野语》卷10记载:“王妙坚者,本兴国军九宫山道姬也。居常以符水咒枣等术行乞村落,碌碌无他异。既而至杭,多游西湖两山中。一日,至西陵桥茶肆少憩,适其邻有陈生隶职御酒库,其妻适见之,因扣以妇人头膺不可疏者,还可禳解否?姬曰:‘此特细事。’命市真麻油半斤,烧竹沥投之,

且为持咒,俾之沐发。盖是时恭圣杨后方诛韩,心有所疑,而发疽不解,意有物祟,以此遍求禳治之术。会陈妻以油进,用之良验,意颇神之,遂召妙坚入宫,赐予甚厚,日被亲幸。且为创道宇,赐名明真,俾主之,累封真人。”[43](卷10)宁宗杨皇后参与诛杀权臣韩侂胄,不久她发现自己的头发总是胶结不解,便疑心是韩的鬼魂作祟,因此四处寻求禳解之法。后来一位管御酒库官员的妻子以麻油进献,杨后按她所说的方法洗发果然生效,在得知此巫法是出自道姬王妙坚后,立即派人将她召入宫中,厚加赏赐,大加信用。

宋代女巫在上层社会活动的空间和自由度均有较大回缩,这与宋代官制的调整、禁令的颁行和佛道的冲击有关。太卜署存其名而无职司,虽然太医局中仍循唐制设咒禁科,有“按摩咒禁博士”[8](卷168,《职官八》)一职,巫术咒禁法得以沿用,但专职巫官已从国家官僚体系中清除,这无疑是从制度方面的一大进步。宫闱之中则有不得引入巫师、妖术的禁令。据《宋史》卷243《后妃下》记载,哲宗孟后闻知其姊以符水为福庆公主治病一事深感诧异和不安,“姊宁知宫中禁严,与外间异邪”。从孟后的反应不难看出宋代统治上层对巫师及巫术活动的防范。自宋初以来,统治者出于政治上的需要,尊佛崇道,女尼、女冠出入宫闱总的来说并未受到严格限制^④,这样一来就使女巫有机可乘,只要改头换面,打着女尼、女冠的旗号便能在宫中找到容身之处。

宫中严禁巫者及巫术活动,并不代表宋代皇帝、后妃不信巫术,相反他们虽享尽人间欢娱,却也摆脱不了诸如疾病、灾祸、变乱、失宠、不育、死亡等问题的困扰,仍需要求助鬼神和神秘的超自然力,只不过他们所利用的是披着佛、道外衣的巫术罢了。而达官显贵中也有结交女巫者。如兴国军女巫“以符水出入贵势之家”[44](卷4),“蔡州妖尼于惠普妄託佛法言人祸福,朝中士大夫多往问。之所言时有验,于是翕然,共称为神尼”[45](卷2之2),“富郑公亦惑其说”[46](卷12)。宋仁宗时,谢景温担任瀛州知州,对当地李姓女巫倍加敬信,离任时将她带回京城,身处京尹要职,仍与之往来密切,并以其子弟充任府吏,“出入用事,一府侧目。党庇私匿,政事殆废”[6](卷453,哲宗元祐五年)。宋代统治者出于各种动机,纵容、利用巫术邪说为自己服务,在一定程度上误导社会对巫觋神怪的膜拜。

四 升转之路:从女巫到女神

女巫在信众中颇具影响力和号召力,但作为一个主要来自社会下层、以鬼神求食的特殊群体,社会地位仍十分卑下。《宋史》卷259《张琼传》载:“琼性暴无机,多所凌轹。时史珪、石汉卿方用事,琼轻侮之,目为巫媪。二人衔之切齿。”张琼对史珪、石汉卿态度倨傲,竟以巫媪视之,这在二人看来无异于奇耻大辱,因此挟嫌报复,置张琼于死地。吕祖谦《东莱集》别集卷6云:“当官者,凡异色人皆不宜与之相接,巫祝尼媪之类,尤宜疏绝,要以清心省事为本。”结交异色人等,尤其是“巫祝尼媪”,被视作为官之戒,而文献中女妖、妖妇之

类的称呼也颇能代表部分官僚士大夫对女巫的鄙视和敌对的态度。尽管如此,宋时仍出现了女巫死后被神化的现象。如福建仙溪县慈感庙所供主司生育的女神,朝廷对其一再敕封,“嘉熙戊戌封灵应夫人,寻加封仁惠显淑广济夫人,宝祐间封灵惠懿德妃”,如此倍受尊崇的女神“生为女巫,歿而人祠之”[47](卷3,《祠庙》);被封为顺应夫人的昭惠庙主神,也是一位“善咒禁之术”[47](卷3,《祠庙》)的女巫,死后人们为她建庙立祠。

作为江海行船保护神的妈祖,在宋代沿海郡县都有专祠供奉,究其出身,“本涪州林氏女,为巫,能知人祸福”[47](卷3,《祠庙》)。妈祖作为莆田湄洲屿的一位著名女巫,死后被神化,自宣和年间首次受封以来,每次解难度厄,朝廷都要对其进行颁赐加封。“绍兴十九年,江口海寇猖獗,神驾风助威,一扫而去,加封‘昭应’。其年人苦疫疠,神降于白湖,去潮丈许,掘坎涌泉,饮之辄愈,加封‘崇福’。乾道五年,福兴都巡检使姜特立上其默相捕盗之功,加封‘善利’。淳熙间,岁屡灾旱,随祷随应,加封‘灵惠’。庆元四年,闽郡郡苦雨,莆三邑祷于神,即获开霁。朝廷调舟师平大奚寇,神障以雾,我明彼晦,寇悉扫除。开禧二年,虏逼淮甸郡,遣军士从征,因奉神以行,及遇虏,神拥旗帜见云中,一战解人淝之围。莆民艰食,朔风弥旬,南舟不至,神为反风,不日辄奏。海寇入境,将掠乡村,神为胶舟,悉就擒获。景定二年,巨寇泊祠下,祷神不允,群肆暴慢,醉卧廊庑间,神纵火焚之,贼骇遁去,风沙昼晦,俄各跨浅而败,部使者一一以闻,故在宁宗朝加‘助顺’、‘显卫’、‘英烈’之号,在理宗朝加‘协正’、‘善庆’、‘显济’之号。”[48](卷60)

从地位卑下的女巫到高高在上的女神,以妈祖最为典型,其升转之路经历由民间立祠崇祀到朝廷颁额赐号,神格不断提升,影响逐渐扩大的演变过程。妈祖作为一位渔村女巫,“歿后,众为立庙于本屿”[49]。就自身形象而言,有两个不容忽视的因素,一是终身未嫁,没有子嗣,未满30而卒,“类此未婚或年轻未生产的女性,通常被认为较具有灵异力,因为在中国社会以男性为后嗣的传统下,凡未嫁、未生产及无后嗣的女性,其灵魂的凭依就需有人为之立祠”[50](198—199页);二是妈祖生前是一位天生异禀、声名卓著的女巫,能知人祸福,言人休咎,其事迹的流传大多与救护海上船只有关,“在婆婆事神的神旨传达者的身分中,能为问事者预言祸福、解决人生的疑难,属于中国民间信仰中典型的神异人物”[50](194页),因此被冠以“通贤神女”[51](卷73,《顺济圣妃庙记》)、“通天神女”[49]之称,受到民众的尊崇。加之女性历来被视为“生命的施与者与保护者”,具有“赋予生命,营养,温暖和保护”的基本功能[52](41、45页),而女神特质之一在于强调女性容纳、给予和庇护的特征,并将其艺术化和完美化,更能唤起与海为伴的人内心深处对母性的记忆和渴求,妈祖生前为巫即救人于危难之中,身后成神也更能提供全方位的帮助。

民间崇祀使女巫成为地方神,完成了升转的第一步,而宋代入祀标准的变化,官方权威与民间社会的互动和资源共享使其突破民间崇信进入国家祀典,从而完成了升转的第二步,也是最关键的一步。

按照祭法,只有法施于民、以死勤事、以劳定国、能捍大患、御大灾者方能立祀[2](《祭法》),这是宋代祀典遵行的基本标准。但实际上许多“极无义理”[53](卷106)的民间神祇也进入祀典。宋哲宗时因对西夏用兵,修筑平夏城,“有蜥蜴三见于此,居民祠之,水旱祷即应”[54](礼20之144)。徽宗崇宁年间,泾原路经略使奏称:“昔西贼寇边,大云梯瞰城,甚危迫,祷于神,大风折梯,遂解平夏之围,乞加封爵”[54](礼20之3),朝廷于是“赐庙额昭顺,及封其一曰顺应侯,二曰顺祝侯,三曰顺佑侯”[54](礼20之144)。三只蜥蜴因“水旱祷即应”、“解平夏之围”等灵迹竟然成神封侯。从这一事例中不难看出,灵验是宋代祀典的弹性标准,无论何种神祇,只要有灵,其显灵传说或民间话语经由地方官上达天听,再通过官府查验核实的“圣化程序”[55](100页),就能得到封赐,宋代不少“以神仙显或以巫术著,皆民俗所崇敬者”[47],因此而被纳入官方祀典。

神界是人界的投射和反映,创造神的目的在于利用神,妈祖从地方神祇到主宰海上风云和战争胜负,兼司水旱、疾疫等多种神职叠合的区域性神祇,是国家、地方官与地方精英基于各自利益通力合作的结果。朝廷通过赐额、封号,利用民间信仰的力量,对民众的精神偶像进行再造,以消除文化上和心理上的隔阂,加强中央对地方、政府正式权力对乡村社会的控制力度。从北宋末年至南宋,朝廷先后十四次对妈祖进行赐封,“不但提高了妈祖的神格,而且助长了妈祖灵验的迷信更能深入人心和广泛传播”[56],而地方官与地方精英则为着“分享某些相同的利益”,“彼此维持着非正式的合作关系”[57](193页),通过不遗余力地渲染、夸叙、奏称神迹,请求钦颁匾额、赏赐封号而在政治、经济、社会影响等方面最大程度的获益。

“闽虽为东南僻壤,然自唐以来,文献渐盛,至宋大儒君子接踵而出,仁义道德之风于是乎可以不愧于邹鲁矣”[48](序)。宋人叶适《水心文集》卷9亦称:“今吴、越、闽、蜀,家能著书,人知挟册”,偏居东南一隅的福建,自唐以来摆脱了落后的文化面貌,到宋代这一地区的文化依然保持着向前发

展的势头,人文荟萃,大儒君子云集。在科举考试中,大批士人荣登金榜,仅妈祖家乡莆田,“登皇朝进士第者,自兴国八年王世则榜李欣始,至嘉定七年袁甫榜,正科已八百余人,特科已五百余人,新第者率题名于郡桂籍堂”[58](卷1)。随着莆田士人群体力量的壮大,逐渐成为政治舞台上一股不容忽视的力量,并加入到对政权和神权的分割中来。宋徽宗宣和五年(公元1123年)给事中路允迪奉命出使高丽,途中遭遇狂风大浪,仰赖神力得以安然渡险,使团中莆田人“保义郎李振,素奉圣墩之神,具道其祥”[59](卷5,《天妃宫碑》),后路允迪还奏朝廷请求褒封而获赐顺济庙额。南宋时期,妈祖能走出渔村,传到域外,与“文献之邦”的大批文人儒士、宰辅邑吏,如李俊甫、黄公度、丁伯桂、李丑父、黄岩孙、刘克庄、陈俊卿、陈宓等的鼓吹褒扬、建祠立庙分不开,他们或“对于传说的传递扮演着相当重要的角色”[60](281页),或在妈祖信仰的传播中起到了十分特殊的作用,“白湖童邵,一夕梦神指为祠处,丞相陈公俊卿闻之,乃以地券奉神立祠”[51],白湖庙后来跃升为莆田、仙游地区妈祖信仰的中心。值得注意的是,莆田士子对妈祖神迹异事竭尽渲染之能事,但并不掩饰其女巫身份。如绍兴年间,莆田进士黄公度《题顺济庙》诗云:“枯木肇灵沧海东,参差宫殿峙晴空。平生不厌混巫媪,已死犹能效国功。”[61](卷5)廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》云:“世传通灵神女也,姓林氏,湄洲屿人。初以巫祝为事,能预知人祸福。”[49]从中可以窥见他们对神异女巫的认同心理,这与福建地区的巫鬼文化传统分不开,“闽俗禳鬼,故邑多丛祠”[47],“闽俗左医右巫,疾家依巫索祟”[62](卷29,《圣惠方后序》),邵武军“其俗鬼而不医”[62](卷37,《尚书屯田员外郎赠光禄卿刘公墓志铭》),南剑州沙县民众“唯以巫祝为尚”[63](卷21,《陈伯瑜宣义行状》)等等之类的记载,都充分反映闽地信巫尚鬼的风尚,这种巫文化氛围的耳濡目染使人们对“巫”逐渐形成一种共通的认知,因此女巫死后能够成为地方势力所支持的神祇。

除任职于本土或外乡的官员外,足迹遍于东南沿海的商贾也是妈祖信仰的积极支持者。他们受经济动机的驱使辗转于各地时,也“带着自己家乡的神祇一起上路”,使所到之处成为所信奉的神祇的播行之地[55](100页)。正是多种力量的助推,使妈祖信仰逐渐超越族群和社会阶层的界限而成为沿海地区的一种普遍信仰。

注释:

- ①关于巫覡的成巫途径,参阅日本学者中村治兵卫《宋代巫的特征——入巫过程的研究》,《中国萨满主义的研究》,东京:刀水书房1992年版,第133—135页;刘黎明《宋代民间巫术研究》,巴蜀书社2004年版,第40—49页。
- ②如水族女巫过阴婆,“其‘过阴’能力不是通过学习,而是因某种机遇而获得,如突发某种怪症或在某些鬼类经常出没的地方突然晕倒,致使鬼魂附身,恢复正常后便开始具有巫卜的能力”。布依族女巫雅牙,“一般是成年女子大病后出现思维奇异、言语怪诞等情况,有的便宣称有神灵附身,可沟通人与神鬼之间的关系。”参阅杨学政主编《中国原始宗教百科全书》,四川辞书出版社2002年版,第236、769页。
- ③参阅饶宗颐《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨:“巫”的新认识》,《中华文化的过去现在和未来》,中华书局1992年版。
- ④两宋只在特定时期颁发过限制女尼女冠出入宫闱的诏令,如仁宗宝元二年(公元1039年)“己亥,诏皇族之家及诸命妇、女冠尼等,非朝元节、南郊进奉并每岁孟冬朔,毋得入内”,见李焘《续资治通鉴长编》卷123,中华书局1992年版;宁宗庆元四年(1198年)规定,“今后女冠、道

士不得出入官禁”,见徐松《宋会要辑稿》刑法2之130,中华书局1987年影印本。

参考文献:

- [1]司马光.书仪[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [2]郑玄注,孔颖达疏.礼记正义[M].十三经注疏[Z].北京:中华书局,1980.
- [3](英)菲奥纳·鲍伊.宗教人类学导论[M].金泽,何其敏译.北京:中国人民大学出版社,2004.
- [4]方中.蛟峰外集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [5]洪迈.夷坚志[M].北京:中华书局,1981.
- [6]李焘.续资治通鉴长编[M].北京:中华书局,1992.
- [7]王禹偁.小畜集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [8]脱脱,等.宋史[M].北京:中华书局,1977.
- [9]朱熹.三朝名臣言行录[M].四部丛刊初编本[Z].上海:上海书店,1989.
- [10]王称.东都事略[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [11]梁克家.淳熙三山志[M].宋元方志丛刊[Z].北京:中华书局,1990.
- [12]E·E·埃文思—普里查德.阿赞德人的巫技[A].罗伯特·鲍柯克,肯尼思·汤普森.宗教与意识形态[C].龚方震等译.成都:四川人民出版社,1992.
- [13]曾敏行.独醒杂志[M].北京:中华书局,1985.
- [14](美)珍妮特·希伯雷·海登,B·G·罗森伯格.妇女心理学[M].范志强,周晓虹等译.昆明:云南人民出版社,1987.
- [15](苏格兰)克里斯蒂纳·拉娜.巫术与宗教[M].刘靖华,周晓慧译.北京:今日中国出版社,1992.
- [16]范成大.吴郡志[M].宋元方志丛刊[Z].北京:中华书局,1990.
- [17](英)爱德华·泰勒.原始文化[M].连树声译.上海:上海文艺出版社,1992.
- [18]李贞德.最近中国宗教史研究中的女性问题[J].李玉珍,林美玫.妇女与宗教[C].台北:里仁书局,2004.
- [19]潘永因.宋稗类钞[M].北京:书目文献出版社,1985.
- [20]瞿兑之.释巫[J].燕京学报,1930,(7).
- [21]范成大.石湖诗集[M].上海:中华书局,1962.
- [22]王洋.东牟集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [23]张紫晨.中国巫术[M].上海:三联书店,1990.
- [24]漆浩.医、巫与气功——神秘的中国养生治病术[M].北京:人民体育出版社,1990.
- [25]廖刚.高峰文集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [26]张耒.柯山集[M].北京:中华书局,1985.
- [27]孙觌.鸿庆居士集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [28]袁燮.洁斋集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [29](法)马塞尔·莫斯.社会学与人类学[M].余碧平译.上海:上海译文出版社,2003.
- [30](英)马林诺夫斯基.文化论[M].费孝通译.北京:华夏出版社,2002.
- [31]庞元英.文昌杂录[M].北京:中华书局,1985.
- [32]储泳.祛疑说[M].说郭:涵芬楼本[Z].上海:上海古籍出版社,1986.
- [33]费衮.梁溪漫志[M].说郭:宛委山堂本[Z].上海:上海古籍出版社,1986.
- [34]周文玘.开颜集[M].说郭:宛委山堂本[Z].上海:上海古籍出版社,1986.
- [35]元好问.续夷坚志[M].北京:中华书局,1986.
- [36]宋兆麟.巫与巫术[M].成都:四川民族出版社,1989.
- [37]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [38]魏征,令德狐裘.隋书[M].北京:中华书局,1973.
- [39]李林甫,等.唐六典[M].北京:中华书局,1992.
- [40]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [41]欧阳修,宋祁,等.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [42]李心传.建炎以来系年要录[M].北京:中华书局,1988.
- [43]周密.齐东野语[M].宋元笔记小说大观:第五册[Z].上海:上海古籍出版社,2001.
- [44]两朝纲目备要[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [45]朱熹.三朝名臣言行录[M].四部丛刊初编本[Z].上海:上海书店,1989.
- [46]周焯.清波杂志[M].宋元笔记小说大观:第五册[Z].上海:古籍出版社,2001.

- [47] 赵与泌,黄岩孙.仙溪志[M].宋元方志丛刊[Z].北京:中华书局,1990.
- [48] 黄仲昭.八闽通志[M].北京:书目文献出版社,1988.
- [49] 廖鹏飞.圣墩祖庙重建顺济庙记[A].莆田白塘李氏家族.白塘李氏家谱:忠部[Z].为莆田文物工作者在文物调查时所得.
- [50] 李丰楙.从成人之道到成神之道——一个台湾民间信仰的结构性思考[J].东方宗教研究,1994,(4).
- [51] 丁伯桂.顺济圣妃庙记[A].咸淳临安志[M].宋元方志丛刊[Z].北京:中华书局,1990.
- [52] (德)埃利希·诺伊曼.大母神—原型分析[M].李以洪译.北京:东方出版社,1998.
- [53] 朱熹.朱子语类[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [54] 徐松.宋会要辑稿[M].北京:中华书局,1957.
- [55] (美)韩森.变迁之神——南宋时期的民间信仰[M].包伟民译.杭州:浙江人民出版社,1998.
- [56] 朱天顺.妈祖信仰的起源及其在宋代的传播[J].厦门大学学报,1986,(2).
- [57] 蒋竹山.宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论[J].新史学,1997,2(2).
- [58] 李俊甫.莆阳比事[M].宛委别藏本.台北:台湾商务印书馆印行.
- [59] 丘浚.丘文庄公集[M].丘海二公文集合编[Z].清同治十年邱氏可继堂刊本.
- [60] 吕敏.陈宝祠——历史发展与现况[A].傅飞岚,林富士.遗迹崇拜与圣者崇拜[C].台北:晨晨文化实业股份有限公司,2000.
- [61] 黄公度.莆阳知稼翁文集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [62] 蔡襄.端明集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.
- [63] 陈渊.默堂集[M].文渊阁四库全书[Z].台北:台湾商务印书馆,1983.

Witches and Song Society

FANG Yan

(History and Culture Institute, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064, China)

Abstract: In the Song Dynasty, witches are active among the lower-stratum peoples, of which some complete a transformation from witch to goddess with ancestral temples built by the populace and designations conferred by the court. Compared with those in the former dynasties, the witches' activities are limited in terms of space and liberty.

Key words: witch; Song Dynasty; goddess; Ma Zu

[责任编辑:凌兴珍]