

## 宋代淫祠及其治理研究

### ——一个学术史的回顾

罗梓坤

**摘要** | 据内藤湖南的唐宋变革论，唐宋时期是中古时代的一个大变革时期，政治、经济、文化均发生了一系列深刻变化，民间信仰也不例外。宋代民间祠神信仰十分活跃，“杀人祭鬼”等活动对宋代社会影响巨大，最直接的表现形式就是淫祠。淫祠本身就是非法的存在，更不要说与之相关的大量犯罪活动，宋朝统治者也因此采取了一系列措施治理淫祠，以维持社会稳定。通过梳理宋代淫祠研究的现有成果发现，淫祠研究大多依托于民间信仰研究与巫研究，独立成果较少，因此有必要作一个总结工作，将淫祠研究从民间信仰研究与巫研究中脱离出来，成为一个独立的研究类型。

**关键词** | 淫祠；淫祀；巫术；民间信仰；治理

**作者简介** | 罗梓坤，西北政法大学法治学院2021级法律史硕士研究生。

Copyright © 2023 by author (s) and SciScan Publishing Limited

This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



### 一、问题的提出

淫祠是一个关涉民间信仰、风俗教化、社会治理诸多议题的话题。许多学者发现，宋代治理淫祠史料之丰富前所未有的，后世关于淫祠的认识也大多从宋一代流传下来。正如葛兆光所指出：“一种风俗或文化现象在历史文献中再次大量出现的时代，正是其受到主流社会关注和警惕，并对它进行了强烈抵制的时代。而且也只有它成为‘异常’时才会‘凸显’出来，为历史所关注并在史书中被记载下来。”<sup>[1]</sup>研究巫术的学者认为这段话放在巫文化研究上可谓是议论精当，其实这段话本来就是用来形容宋代的杀

人祭鬼现象。小島毅对此则持相反意见，他认为淫祀之所以在史料中出现的频率如此之高，不是当时的状况真如文本所反映的那样，出现大量非法祭祀活动，而是撰写史料的人普遍认为淫祀是一个重要问题，才会着重笔墨去描绘、记录。<sup>[2]</sup>这两个观点暂且不论孰是孰非，但不管是宋代淫祠确实急剧

[1] 葛兆光：《中国思想史》第二卷，复旦大学出版社2000年版，第262页。

[2] [日]小島毅：《中国思想与宗教的奔流：宋朝》，何晓毅译，广西师范大学出版社2014年版。

增加,还是宋人对淫祀问题极其重视,研究宋代淫祀治理的意义都不言而喻。淫祀是民间信仰的具象化,也是一种独特的文化符号,因此淫祀虽然为统治者所不喜,但仍作为一种民间文化与邻国发生交流,如《隋书》记载的“其俗好淫祀”(《隋书·漕国》《隋书·高丽》)这种常用于中国地方的描述也出现在了其他国家身上,不得不说淫祀之传播犹如病毒蔓延之猛烈。经济文化高度发达的宋朝面对淫祀这种特有的文化现象也展现出了一个时代应有的文明性,即运用理法对其进行改造和治理。

“国之大事,在祀与戎”,与合法祭祀的正祀相对应的便是淫祀,而淫祠是淫祀的主要场所,祠祀相互依存。淫,放恣也。这里的“淫”并不是现代常用的纵欲之意,而是过度、不合规矩的意思。淫祀最早出现在《礼记·曲礼》:“非其所祭而祭之,名曰淫祀。淫祀无福。”而淫祠一词直到南北朝时期才逐渐出现在相关记载中。淫祠从出现开始就一直是被朝廷重点关注的对象,所以有关断代史的研究不在少数,尤其集中在唐宋明清,如黄永年《说狄仁杰禁毁淫祠》、王永平《论唐代的民间淫祠与移风易俗》与严耀中《唐代江南的淫祠与佛教》,罗冬阳《从明代淫祠之禁看儒臣、皇权与民间社会》与王健《祀典、私祀与淫祀:明清以来苏州地区民间信仰考察》等。

关于淫祠概念研究主要有蔡宗宪与雷闻二人,其中蔡宗宪认为淫祠是由淫祀发展演变而来。据蔡宗宪考证,淫祠最早出现在沈约的《宋书》:“淫祠惑民费财,前典所绝,可并下在所除诸房庙。”<sup>[1]</sup>这里的淫祠应该仍作淫祀之意,指淫祀这种行为惑民费财。到了宋代,尽管仍存在如“哲宗绍圣四年,筑平夏城,有蜥蜴三见于此,居民祠之”<sup>[2]</sup>这种祠通祀的说法,但是“《宋史》中,‘淫祠’凡十五见,十二条均指祠庙……至此,‘淫祠’虽仍保留通同‘淫祀’之意的用法,但已较为普遍的偏指祠庙。”<sup>[3]</sup>这也解释了为什么目前几乎所有淫祠的研究都没有对淫祠与淫祀进行细分,二者本就同源,细分意义不大,且淫祀也无法与淫祠割裂开来。

雷闻对于淫祠概念的观点主要来源于宋代官修祀典的落地。这是因为根据官方记载,宋初就出台了《正祠录》,后来朝廷又采纳了黄裳、郑允中等人的建议编修地方祀典。关于淫祠概念的问题也因祀典的存在而不攻自破,即“北宋时期,具有朝廷

的赐额、赐号逐步成地方祠祀合法性之先决条件,否则就是淫祠”<sup>[4]</sup>。

蒋竹山在《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》一文中对淫祠、淫祀概念也有涉猎,不过其内容偏重明清。刘黎明认为“一般说来,凡是不列入官方正式祀典者,都可以归之为‘淫祠’”<sup>[5]</sup>。但也有少数学者如贾二强认为正祀与淫祀的角色可以互换,二者之间并没有被祀典这条界线所严格分割。与贾二强持相同意见的还有皮庆生,他对淫祀概念问题进行了极为全面的分析。他主要分析了两类人的淫祀观念,一是朝廷、普通官员以及士人,二是理学家。其中可以广泛适用在淫祠治理当中的当然是前者,前者认为在正祀与淫祀之间存在着一个广阔的中间地带<sup>[6]</sup>,它们“非正也非淫”,似乎对应着合法与非法之间存在着一片灰色地带。后者理学家的观点当然也属于宋人的淫祀观,只不过出于儒教的传统,他们往往更加严格,例如张栻与程颐认为那些列为正祀的祠庙所供奉的祠神也同样来路不正,他们心中永远“社稷为重”。

## 二、民间信仰视域下的宋代祠祀

从时间上来看,宋代淫祠研究起步较晚,但淫祠的深处就是民间信仰,民间信仰往往也体现在各种祠庙活动中,如果没有官方的背书,祠庙也就不可避免地沦为淫祠。正如贾二强所说,正神与淫祀的角色可以互换,界限往往模糊不清,几乎没有哪位祠神可以一直作为国家正祀而存在,因此有关民间信仰的研究多少都能发现淫祠的身影。

[1] 沈约:《宋书》卷三《武帝纪》下,中华书局1974年版,第57页。

[2] 徐松辑、刘琳等校点:《宋会要辑稿》礼二〇,上海古籍出版社2014年版,第1063-1064页。

[3] 蔡宗宪:《淫祀、淫祠与祀典——汉唐间几个祠祀概念的历史考察》,载《唐研究》第13卷,北京大学出版社2007年版。

[4] 雷闻:《唐宋时期地方祠祀政策的变化——兼论“祀典”与“淫祠”概念的落实》,载《唐研究》第11卷,北京大学出版社2005年版。

[5] 刘黎明:《论宋代民间淫祠》,载《四川大学学报》2004年第5期。

[6] 皮庆生:《宋人的正祀、淫祀观》,载《东岳论丛》2005年第4期。

### （一）民间信仰概念下的淫祠

与淫祠相同，民间信仰研究首先离不开概念研究。关于民间信仰一词，据朱海滨考证，最早来源于日本，因为自清末以来，国内一直将其视为封建迷信而进行批判，即使到了今日，民间信仰也没能得到宗教法的保护，仍有官员将其视为封建迷信而进行打击。而欧美汉学界对此论题较感兴趣，他们习惯称民间信仰为“Popular Religion”或“Folk Religion”，还有些学者因华人群体的庞大直接称“Chinese Religion”。尽管 Religion 带有“信仰”的意思，但是通常译为宗教，所以欧美学界已经将民间信仰作为宗教看待，甚至将它们与儒释道并列。这也是民间信仰概念问题中最关键的问题——民间信仰是不是宗教？尽管日本学界对此研究较早，但是也有许多不同的声音，这里举一个相对具有总结性质的概述：

“民间信仰是指没有教义、教团组织的，属于地方社会共同体的庶民信仰；它也被称为民俗宗教、民间宗教、民众宗教或传承信仰（世代代流传下来的信仰）”<sup>[1]</sup>

从这里看出，日本学界尽管对此存在争议，但从《大百科事典》的描述来看，民间信仰属于宗教已经占据主流。

中国的《辞海》也对“民间信仰”进行了概念解释，但是朱海滨认为《辞海》不但比日本的《大百科事典》繁琐，甚至还继承了“视民间信仰为迷信”的批判传统。<sup>[2]</sup>《辞海》中“民间信仰”的概念来自当时国内民间信仰研究学者们著作中的观点，从1989年版到目前最新的网络通用版，“民间信仰”概念却没有随之一起更新。贾二强就是《辞海》民间信仰概念贡献者的其中一位，他在21世纪初出版了《神界鬼域——唐代民间信仰透视》，由于程民生的先作《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》曾重点介绍宋代的祠神信仰，因此贾书与程书正好形成互补，将唐宋两朝民间信仰的基本面貌展露了出来。值得一提的是，贾二强不久之后将前作进行补充扩展，成《唐宋民间信仰》一书。该书所引材料极为丰富，通过使用《搜神记》《太平广记》《夷坚志》等笔记小说拓宽了民间信仰研究的材料来源，黄永年也在为其作的序中说道：“二强教授这本专著资料的充实丰赡是毋庸置疑的。”贾老师写此书本就是对《太平广记》等材料的兴趣使然，因此在对唐宋笔记小说展开分析论述时达到

了一种随心所欲的境界，并且让读者也享受到一种画面感。贾二强在绪言中开门见山地指出民间信仰是一个与宗教相对的概念，与之持相似观点的还有乌丙安《中国民间信仰》、王健《近年来民间信仰问题研究的回顾与思考——社会史角度的考察》与姜义镇《台湾的民间信仰》。

认为民间信仰是宗教的中国学者也不少，如金泽《中国民间信仰》、李亦园《文化的图像》。其中金泽指出民间信仰属于原生性宗教，而不属于创生性宗教，但此二者又可以互相转化，简单来说，民间信仰也可以成为如佛教这样的大宗教（创生性宗教），而大教也有可能因某些原因落魄为民间信仰，比如曾经是回纥国教的摩尼教在中原大放异彩之后，因唐武宗灭佛最后转为了民间宗教，作为民间信仰不断传播变化，到宋代沦为了“吃菜事魔”罪的打击对象<sup>[3]</sup>。雷闻则针对贾二强的著作提出了两个问题：一是缺乏对外来成果的吸收，而民间信仰恰恰是西方与日本汉学界较为重视的课题；二是关于“民间信仰”的概念有待商榷。雷闻认为贾二强将“民间”绝对化，民间信仰成了下层民众的专利，并以书中“华山神”举例辩驳，指出国家祭祀不应与民间信仰对立，因为国家祭祀也只是信仰的另一层面。<sup>[4]</sup>笔者认为，贾书在陈述概念时就已经强调，民间信仰的信众主要在社会下层，但下层的观念又会扩散到社会其他阶层，成为一种普遍

[1] 转引自朱海滨：《民间信仰——中国最重要的宗教传统》，载《江汉论坛》2009年第3期。

[2] 朱海滨：《民间信仰——中国最重要的宗教传统》，载《江汉论坛》2009年第3期。“民间流行的对某种精神观念、某种有形物体信奉敬仰的心理和行为。包括民间普遍的俗信以至一般的迷信。它不像宗教信仰有明确的传人、严格的教义、严密的组织等，也不像宗教信仰更多地强调自我修行，它的思想基础主要是万物有灵论，故信奉的对象较为庞杂，所体现的主要是唯心主义，但也含有唯物主义和科学的成分，特别是民间流行的天地日月等自然信仰。”《民间信仰》，载辞海网络版，<https://www.cihai.com.cn/baike/detail/72/5462935?q=%E6%B0%91%E9%97%B4%E4%BF%A1%E4%BB%B0>。

[3] 金泽：《当代中国民间信仰的形态建构》，载《民俗研究》2018年第4期。

[4] 雷闻：《评贾二强〈唐宋民间信仰〉》，载《唐研究》第九卷，北京大学出版社2003年版。

观念,祠神显灵后受到朝廷封赐就是这种现象最好的诠释。至于“国家祭祀与民间信仰是同一信仰的不同层面”是有道理的,但是将其置于对立面也并没有什么不妥,政府打击淫祀最能说明此问题。即使是同一信仰,民众违反法定仪式进行祭祀也是淫祀,此时可以认为国家祭祀与民间信仰其实就是合法与非法的对立。

相比于前者的针锋相对,福建民间信仰研究的专家林国平则采取了一种折中说,他将民间信仰看作是“准宗教”,尽管民间信仰的本质还是“宗教”,但这里的“宗教”不是西方的宗教概念,而是具有中国特色民族文化的“宗教”,因此,在文化意义上,林国平希望可以将民间信仰作为中国宗教获得法律的保护,而不是再像过去那样因被认为是封建迷信而盲目打击。<sup>[1]</sup>

还有一些学者运用辩证法看待民间信仰,不需要急着对民间信仰下定论,模糊一点比清楚一点好。<sup>[2]</sup>路遥认为,“民间信仰的概念应与时空相联系,即在不同历史条件下其内涵并不完全一样,若硬设一固定框架去套析,则往往会陷于困境。这就是民间信仰概念难于清晰界定的极为重要原因。”<sup>[3]</sup>笔者认同最后一种观点,这种观点看似偷懒不去下定义,实际上却跳出了历史的界限,用发展的整体的眼光去看待这个问题。正如路遥也指出,关于正祀与淫祀、正祠与淫祠的问题,应当研究它们的动态流变,而不是死磕它们静态观念。民间信仰的概念问题大体来说就是淫祀问题,路遥认为正祀与淫祀之分就是官方宗教与民间信仰之分,若从淫祀的主体出发,淫祀就是与官方宗教相对立的民间信仰(或民间宗教);林国平则更加直接,指出淫祀就是古代的民间信仰。所以从整体来看,民间信仰的概念研究也绕不开淫祠林立的宋代,与其费尽心思对民间信仰一词下定义,不如将宋代淫祠作为切口,

进行一场民间信仰的解剖。

## (二) 民间信仰到祠神信仰的转变与传播

国内部分学者另辟蹊径,因祠庙是民间信仰的主要载体,他们便抛弃“民间信仰”一词,采用“祠神信仰”或“祠神文化”等大同小异之说。这样不但更契合他们的研究内容,而且可以避免上述因概念问题所带来的一些不必要的麻烦。<sup>[4]</sup>以皮庆生的《宋代民众祠神信仰研究》为例,该书的第二、五章对“张王、五通、仰山、天妃、梓潼”等祠神信仰的个案研究极具启发性,如果说雷闻瞩目于国家礼制,那么皮庆生则着眼于底层视角。尤其是其中广德张王信仰的研究,已经不是单纯地介绍张王信仰的由来与流变,而是借张王潮起潮落般起伏的地位历程,探讨宋代乃至元初的社会变迁。第五章介绍了除张王以外几个祠神信仰的传播,用“他乡之神”进行概括不可谓不贴切,而且还多了一点神话文学意味。皮庆生指出,宋代祠神信仰的传播是唐宋变革中民间信仰世界的重大变化,无论是唐宋变革的研究,还是民间信仰的研究,都应当注意到其产生的重大影响。而关于推动“他乡之神”现象的关键因素则众说纷纭。韩森认为商业革命决定了祠神信仰的传播,商人阶级不断建庙立祠、祈请封赐,是推动神祇变迁的主要力量。有意思的是,她后来改变了自己的观点,她认为宗教变迁也可能发生在经济发展之前。<sup>[5]</sup>除此之外,还有一些国外学者认为宗教信徒或者士大夫群体才是推动变迁的主力。<sup>[6]</sup>从皮庆生对梓潼、仰山、天妃、张王、五通的行祠分布的分析来看,在成立某些条件的情况下,官员、士人与军人是它们能够在全国各地立祠的最主要力量,但是他也进行了动态研究,强调无序之后迎来有序,如迁都临安后,政治因素与经济因素明显加强。付邦的研究与雷文相似,他关注的是国家正祀。但他认为常被忽略的地理因素在祠

[1] 林国平:《关于中国民间信仰研究的几个问题》,载《民俗研究》2007年第1期。

[2] 路遥等:《民间信仰与中国社会研究的若干学术视角》,载《山东社会科学》2006年第5期。

[3] 路遥:《中国传统社会民间信仰之考察》,载《文史哲》2010年第4期。

[4] 分见蒋竹山:《宋至清代的国家与祠神信仰研究的回顾与讨论》,载《新史学》1997年第2期;程民生:《神人同居的世界——中国人与中国祠神文化》,河南人民出版社1993年版;皮庆生:《宋代民众祠神信仰研究》,上海古籍出版社2008年版。

[5] [美]韩森:《变迁之神——南宋时期的民间信仰》前言,包伟民译,浙江人民出版社1999年版。

[6] [美]韩明士:《道与庶道:宋代以来的道教民间信仰和神灵模式》,皮庆生译,江苏人民出版社2007年版;

[美]万志英:《左道:中国宗教文化中的神与魔》,廖涵缤译,社会科学文献出版社2018年版。

神信仰中非常重要，甚至“比唐宋变革论话语所强调的商业因素要突出得多”。以地理因素为主线，研究普通祠神信仰如何进入国家正祀体系，这对研究淫祠同样有着反向的映衬作用。<sup>[1]</sup>

朱海滨进行了祠神信仰的区域性研究，谈到淫祠有从本地神向区域神、全国神转化的趋势，他认为随着近世封建专制统治的加强、官方宗教政策的趋严，民间淫祀为迎合王朝的祭祀政策而相应地妆扮自身，但与皮庆生不同的是，他认为这样的结果表面上是儒教文化在唱主角，实质上是各地传统地域文化在延续。<sup>[2]</sup>两人认定淫祀变化的本质不同，这个问题值得深思。另外，芮传明、陈金凤等人也选择了各自地区的祠神信仰之流变进行研究，他们的研究给淫祠的地方治理与区域性研究提供了很好的材料。<sup>[3]</sup>

### （三）民间信仰视域下的宋代祠祀治理

沈宗宪在其博士论文《国家祀典与左道妖异——宋代信仰与政治关系之研究》第三章“宋代政府的信仰政策”收集了许多有价值的宋代祠祀相关法规，对宋代朝廷祀典的建立、取缔民间祠祀的原因与政策作了较完整的叙述。但他也表明了其研究仅以通论性史籍作为统计来源，而宋代碑传与墓志铭有更加丰富详细的民间淫祠祀材料可以进一步地挖掘并利用。除此之外，沈宗宪指出，从数量繁多的禁令中不难看出两宋政府非常重视民间祠祀及其衍生行为可能造成的后果，但是祠祀治理不仅限于中央的严刑重罚的高压形式，此时地方官员的作用便显现出来。譬如治理巫医时，不少官员并没有一味地取缔淫祠，因为这并不能改变百姓的医疗习惯，他们往往采用发布有效药方的办法，以此达到“治本”的目的。

美国学者韩森的《变迁之神——南宋时期的民间信仰》一书在宋代民间信仰研究中颇负盛名，邓小南曾针对宋代政治研究片面关注制度设置的现状而提出要“走向活的制度史”，有学者基于此称该书生动展现了南宋百姓的宗教生活，实现了“走向活的民间信仰”。韩森认为压制淫祀只在局部地区，未在全国范围内展开，这一点受到后来许多学者的质疑。她将《宋会要辑稿》礼之二〇所记载的有宋一代全部封赐情况悉数列举，详细分析了地方祠庙获得赐封需要经过的考核程序，而朝廷考察的内容自然是祠神灵验与否。<sup>[4]</sup>另外，宋代是指960—1279年间两宋政权统治下的区域，这是一个时空概念，学界对此已成通论，

但韩森在其书中称宋代为960—1276年，显然忽略了崖山海战等一系列最后抵抗。

葛兆光在其巨著《中国思想史》中从汉族为主的中国文明同一性建构的角度观察这一问题，将打击淫祀视为国家与地方士绅共同推进文明的过程，禁止淫祠淫祀是为了确保官方对祭祀合法性的权力实现垄断，此举不仅可以增强官方权威，防止出现政治权威以外的宗教权威，使过去依赖宗教、除厄解困转成了依赖官府，而且清理了社会秩序，使人们按照一种社会的规则生活，由此文明的空间也得以扩张。<sup>[5]</sup>

## 三、民间巫术视域下的宋代祠祀

淫祀与巫相生相随已经成了所有学者的共识，但它们也并不是自始如此，不少学者认为巫本是远古时期的知识分子或者精英。<sup>[6]</sup>不管说法如何，巫在当时处于上层阶级是没有什么争议的，但随着西汉的巫蛊之祸以及其他原因，巫不得不走下神坛，开始与民间的祠祀发生千丝万缕的联系。另外，贾二强发现东晋南北朝乃至唐宋有许多材料反映了一种“佛教淫祀化”<sup>[7]</sup>的倾向，可以说民间巫术视域下的祠祀到了宋代有了扩大化的趋势。

### （一）巫术与淫祠之禁

刘黎明是对巫术与淫祠都有专门研究的学者，

[1] 付邦：《宋代边疆祠神信仰与国家正祀》，中央民族大学2020年硕士学位论文。

[2] 朱海滨：《祭祀政策与民间信仰的变迁：近世浙江民间信仰研究》，复旦大学出版2008年版。

[3] 芮传明：《论宋代江南之“吃菜事魔”信仰》，载《史林》1999年第3期；陈金凤：《宋代婺源五显信仰的流变及其相关问题》，载《地方文化研究》2014年第6期。

[4] [美] 韩森：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，包伟民译，浙江人民出版社1999年版。

[5] 葛兆光：《中国思想史》第二卷，复旦大学出版社2001年版，第256—260页。

[6] 金景芳：《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1983年版；何瑛《巫术对中国传统法律文化的影响》，载《法律科学》2000年第4期；[英] 马林诺夫斯基：《原始社会的犯罪与习俗》，原江译，云南人民出版社2002年版。

[7] 贾二强：《唐宋民间信仰》，福建人民出版社2002年版。

他曾直白地说“我们不能不承认民间淫祠势力之大”“民间淫祠泛滥与巫风盛行之间是一种互为因果的关系”。他将官方对民间巫术与民间淫祠的态度进行对比发现,二者极其相似,都是一边进行打击,一方面又给予认可。由于难以尽述的种种压力与需求,宋代官方政权无法彻底隔断与二者的联系。<sup>[1]</sup>

柳立言对巫与淫祀研究进行了一个巧妙的布局。他曾介绍宗教与宋代法律史的研究方法,从史料运用到提出问题,再到逻辑推理,将巫与淫祀作为教学材料,在教的同时还输出了自己的观点,水平之高读来令人赞叹。之所以说他进行了一个巧妙的布局,是因为他如同真正的课堂教学一般留下了一份“课后作业”。他认为“巫的供奉方法多流于淫祀”,于是引起一个长达四十年的问题:禁淫祀是毋庸置疑的,那宋代有无禁巫?<sup>[2]</sup>柳立言在他的新作中给出了自己的答案。他首先指出宋代禁的不是巫这个身份或职业,宋朝禁令区分为三种性质:第一,宋朝禁的是“淫巫”,即没有得到政府承认其身份或职业的巫,就像没有得到度牒的淫僧是同样道理;第二,禁令针对的是所有宗教都不能犯的非法行为,其中就包含淫祠、淫祀与妖术。这种禁令可以看作是“温柔的限制”,柳立言因此也将这种“禁巫”与其他学者称后周世宗“文明限佛”、宋朝打击淫祀是“文明的推广”相比较;第三,宋朝在首次“禁巫”时很可能针对的是巫本身,因为此时宋朝正施行“抑巫扬医政策”,也正是如此,宋朝才被称为近世的开端,这也成了唐宋变革论的一个佐证。其中,柳立言在介绍第二种禁令时把禁巫与禁淫祀明确划分开来,二者是截然不同的两回事:前者是针对特定的身份,后者是针对普遍的行为;前者是针对为人,后者是针对行为,两者不能混淆。<sup>[3]</sup>

李小红研究先是确认了宋代存在一股“尚巫

之风”,通过用民间“热衷于淫祀”来反映巫术活动所具有的全国影响,“惟灵是信”的宋人根本不在乎拜的祠庙是否被官方认定为淫祠,只要它灵验就够了。他还指出,正是巫风的泛滥,才导致了杀人祭鬼之俗的回潮,这与刘黎明的巫与淫祠互为因果的结论并无二致。<sup>[4]</sup>但与刘黎明不同的是,前者关注的重点的宋代民间之巫术,而李小红研究的则是巫师本身,即巫觋这一群体在宋代社会的地位、职能和影响等。<sup>[5]</sup>其中的差异应该在于巫术的使用者不一定只有巫觋,巫觋也不止掌握巫术这一种法术。例如《夷坚丙志》的《福州大悲巫》:“福州有巫,能持《秽迹咒》行法,为人治祟蛊甚验,俗呼为大悲。”<sup>[6]</sup>《秽迹咒》又叫《秽迹金刚咒》,这明显是释家法术,仿佛印证了贾二强佛教淫祀化的猜想。另外,百姓家中出现病症后居然先“召巫考治之”,这也佐证了李小红认为宋代存在“尚巫之风”的观点。针对这种尚巫现象,孔利君则认为宋代政府禁巫的重要手段就是禁淫祀,大力宣传“淫祀无福”。<sup>[7]</sup>

## (二) 巫术与淫祠之罪

宋代巫术研究的法律史成果也不少,大多都是从刑法的角度进行研究。赵章超将巫术犯罪分为蛊毒、妖书妖言幻术惑人、厌魅咒诅、传习妖教、杀人祭鬼,当然以上只是主要分类,除此之外还有挑生巫术、挑气巫术等。他在介绍传习妖教与杀人祭鬼等犯罪时,认为“私建无名额佛堂”“立庙以祠、称之为神”等表述恰好证明了淫祠在巫术犯罪中的作用。<sup>[8]</sup>李燕同样对巫术犯罪进行了分类,分别是造畜蛊毒、妖言妖书及传习妖教、造厌魅及造符书咒诅、杀人祭鬼、巫医、淫祠。大致上与赵章超的分类相同,但是她将巫医与淫祠也列为一类,而且对“淫祠犯罪”有两个较鲜明的观点:第一是

[1] 刘黎明:《宋代民间巫术研究》,四川大学2002年博士学位论文。

[2] 柳立言:《第十八层地狱的声音:宗教与宋代法律史研究法》,载《中西法律传统》第11卷,中国政法大学出版社2015年版。

[3] 柳立言:《人鬼之间:宋代的巫术审判》,中西书局2020年版。

[4] 李小红:《宋代的尚巫之风及其危害》,载《史学月刊》2002年第10期。

[5] 李小红:《宋代社会中的巫觋研究》,光明日报出版社2010年版。

[6] 洪迈:《夷坚丙志》卷六《福州大悲巫》,何卓点校,中华书局1981年版,第417页。

[7] 孔利君:《宋代的尚巫与禁巫研究》,安徽大学2010年硕士学位论文。

[8] 赵章超:《宋代巫术邪教犯罪与法律惩戒考述》,载《新国学》2002年第4期。

民众对官方拆除淫祠的行为反抗强烈；第二是中央对淫祠的政策不明确，地方官员在执行过程中常常难以适从。<sup>[1]</sup>瞿丽瑾的分类则相对简单，直接将两宋民间巫术犯罪分为两种基本类型——淫祠与妖教。通过研究淫祠的特征，对在淫祠犯罪中官方秉持的对于巫术犯罪的立法与司法态度做一个探讨，力求发现对巫术案件执法中的理念、原则。<sup>[2]</sup>

淫祠与妖教都归为巫术类犯罪目前来看是被学界所认可的，二者之间存在着一种紧密联系，《名公书判清明集》就将“妖教”“淫祠”二目相邻，后世学者也常用妖教案例对淫祠进行研究。柳立言将淫祠与妖教都作为宗教犯罪进行案例分析，发现《名公书判清明集》中淫祠类与妖教类案件都按照一种特定规律排列，即各案件虽各有所司而又合成一体。淫祠类案件中前案内容都是深不可测的神祇，最后一案强调取缔淫祠实乃正义之举，让读者心安。这种安排可能是巧合，也可能是编者存在某种深意，柳立言显然倾向于后者。<sup>[3]</sup>

贾文龙认为从“造妖书妖言罪”到“妖教”有一个漫长的过程，他将宋代妖言罪在北宋区分为“前期禁夜聚晓散，后期禁吃菜事魔”。无论是夜聚晓散，还是吃菜事魔，都有明显的团体指向性——“合党连群”，这一点似乎与淫祀的特性不谋而合。<sup>[4]</sup>乔惠全也对宋代妖言罪进行了研究，其中提到了对妖教案件中庙宇的处置，政府并不是简单粗暴地拆除魔教建筑物，而是予以保留，改作符合政府期待的场所，也就是他的主要观点——“变废为宝”。<sup>[5]</sup>宋代政府对淫祠的打击似乎也秉承着这一原则，或者说淫祠本身就作为犯罪场所参与了妖教案件。

#### 四、社会治理视域下的宋代淫祠

陈玺曾借古代妖妄犯罪与现有的邪教组织案件作对照，发现现有规定“与传统妖妄犯罪的概念和形态具有诸多关联”，因此研究古代惩治妖妄犯罪具有重大的现实意义。<sup>[6]</sup>与之同理，研究宋代政府对淫祠的治理也是一个现实意义重大的论题，最直观的联系就在于现行的宗教相关规章中仍能看见“淫祠”的影子。<sup>[7]</sup>

宋代淫祠的专门性研究首推刘黎明，他认为由于经济与外交原因，宋代淫祠泛滥成灾，为了维持社会的稳定，对民间淫祠的打击几乎一直与两宋政权相始终。他还指出了宋代政府保持着一种打击与认可并存的暧昧态度，这种情况来源于宋朝中央政权与巫师对“通神权”的争夺，也就是世俗生活控制权。<sup>[8]</sup>杨建宏的看法与刘黎明基本相同，但他有一个新奇但尚待讨论的观点。他认为宋代基层流行的淫祀带有黑社会性质，部分淫祀甚至迫使地方官员对之屈服，有与国家政权争夺地方控制之性质。<sup>[9]</sup>皮庆生则从宋人观念入手，分别分析了宋代朝廷、士人以及理学家对淫祀的观点，从而得出了宋人关于淫祀的两套标准，而起作用的往往是前者。<sup>[10]</sup>另外他还对宋代打击淫祠的意义进行了分析总结。他先是指出“宋代官方对淫祀的打击力度较以往有所增强，文献中记载的相关诏令和案例几乎比以往各代总和还多”，然后从朝廷与地方对淫祀的不同政策进行分析，再讨论二者之间的异同，并对这种情况分析内在原因。最后指出宋代打击淫祀的过程实际上是一种“文明的推广”，是对

[1] 李燕：《宋代对民间巫术犯罪的法律规制》，苏州大学2010年硕士学位论文。

[2] 瞿丽瑾：《宋代民间巫术与法律》，复旦大学2010年硕士学位论文。

[3] 柳立言：《从〈名公书判清明集〉看南宋审判宗教犯罪的范例》，载柳立言主编：《性别、宗教、种族、阶级与中国传统司法》，台北“中研院”历史语言研究所2013年编印。

[4] 贾文龙：《宋代“妖言”罪源流考》，载《河北学刊》2002年第2期。

[5] 乔惠全：《世变与卫道——宋代“造妖书妖言”罪的演变与士大夫的司法应对》，载《原道》2015年第1期。

[6] 陈玺：《唐代惩禁妖妄犯罪规则之现代省思》，载《法学》2015年第4期。

[7] 国务院《宗教事务条例》（2017年）第四十一条第一款规定“非宗教团体、非宗教院校、非宗教活动场所、非指定的临时活动地点不得组织、举行宗教活动。”这里的非宗教活动场所与宋代的淫祠并无本质区别。

[8] 刘黎明：《论宋代民间淫祠》，载《四川大学学报（哲学社会科学版）》2004年第5期。

[9] 杨建宏：《略论宋代淫祀政策》，载《贵州社会科学》2005年第3期。

[10] 皮庆生：《宋人的正祀、淫祀观》，载《东岳论丛》2005年第4期。

落后的南方进行一种移风易俗的改造过程。<sup>[1]</sup>无论是对史料的理解,还是其从文明角度出发的观点,皮庆生都与葛兆光实属一脉相承。

王瑜同样描述了宋人的淫祀观与民间信仰,还讲述了地方官员对淫祀之认识与反应,他相对皮庆生更进一步,对地方官员的淫祀观进行原因剖析以及其如何影响实际治理,但这部分内容缺少材料支撑与逻辑论证。<sup>[2]</sup>通过基层社会控制理论研究淫祀问题,杨建宏的研究具有开创性,他并没有关注淫祀本身,而是着重从社会控制理论分析宋代政府对淫祀的政策<sup>[3]</sup>。吴运时同样采用了社会控制理论,但是较杨建宏更加细致,该文主要依靠案例分析,从《名公书判清明集》记载的13件司法官员治理淫祠邪祀的判书中分析儒学出身的司法官员如何断案,以达到移风易俗的目的。通过探究判决书中的司法理念总结出名公们轻视唯法是用用的社会控制模式,在适用法律的基础上偏爱“情理”<sup>[4]</sup>。通过案例分析来以小见大的还有李俊丰,他认为杀人祭鬼既可以说是“淫祠”问题,也可以是“巫术”问题<sup>[5]</sup>,因此他与瞿丽瑾等人没有实质区别,都将淫祠划分入巫术犯罪。

除了淫祠的司法研究,立法研究也绝对不容忽视,但成果也更加有限,目前只有梁聪对其进行了讨论。他指出宋朝对民间祠祀的法律控制方式简言之就是“部分拉拢,部分打击”,将一部分民间祠祀纳入国家祀典,另一部分不断针对其祭祀对象、祭祀行为和祭祀组织,颁行禁令,取缔禁止“淫祠淫祀”,而这些观点并没有走出刘黎明研究成果。<sup>[6]</sup>林剑华的硕士论文《宋代淫祀与官方政策》由林国平教授指导,较为完整地研究了宋代官方对淫祀的政策。从论文结构来看,林剑华将淫祀分为吃菜事魔、杀人祭鬼、巫医、淫祠几类,但是从《名公书判清明集》的分类

来看,淫祠与淫祀尽管没有太大区别,但仍列为不同种类案件,因此林剑华的分类值得斟酌。

还有一些学者以独特的视角对淫祠淫祀进行研究,如芮传明对古代迷信群体进行研究,并分析淫祀与社会动乱的关系。其著作上编述举历朝利用淫祀起事的史实,通过对汉唐到清末的动乱研究,指出淫祀的根本原因是封建专制,“君主专制政体不仅是迷信的温床,而且还是不自觉地‘逼迫’迷信民众聚合,进而与当局对立的主要动因”。中编概要分析淫祀造成动乱的机理,下编就封建王朝处理淫祀问题的政策进行点评,主要是站在政府的立场立论。<sup>[7]</sup>彭动军则将国家打击淫祀看作是儒教与淫祀的冲突,所以其对淫祀的含义也回归到了儒学本身,“历代王朝看待淫祀,不惟涉及到国家治理,本质的更在其宗教情结”<sup>[8]</sup>。

专门从事中国文学与戏曲艺术研究的丁淑梅将淫祀细化到歌舞优戏搬演,正是因为“被禁焚的祆巫活动中,塑画的魅魅、鸣击的鼓角、聚人的歌舞,以及衫杖巾帽、刀笏纱罗,已在祆教巫仪之外,具有了世俗化的戏剧妆演特征”,才让我们发现打击淫祀已经具体到了其中的各个流程,“无论是开封的起祠聚众、益州的棹刀为戏,还是温台的结集社会、秀州的器械导引,都是官方严禁的‘非法’活动,而其常伴有的祭赛歌舞、戏剧搬演,更为统治者所禁制”<sup>[9]</sup>。时隔一年,丁淑梅又作《宋代禁毁巫舞‘淫’戏资料编年辑注》,通过宋代文史资料与笔记收集宋代禁毁巫舞淫戏的史料,按条目编年的形式作辑注,给淫祠治理的研究提供了极大的便利。

与丁淑梅相似,马荣良研究的侧重对象并不是淫祀,他只是将淫祀作为一个视角,来观察寒食节的禁断史。“寒食节的早期发展史就是一部屡遭官方禁断的历史”,寒食节的来源是介子推的传说,

[1] 皮庆生:《论宋代的打击“淫祀”与文明的推广》,载《清华大学学报(哲学社会科学版)》2008年第2期。

[2] 王瑜:《宋代“淫祀”观及地方官员的政治实践》,载《西安电子科技大学学报(社会科学版)》2016年第6期。

[3] 杨建宏:《宋代礼制与基层社会控制研究》,四川大学2006年博士学位论文。

[4] 吴运时:《通过法律与情理的社会控制——以南宋“名公”淫祠邪祀治理为视角的分析》,载《民间法》第26卷。

[5] 李俊丰:《论宋代官员的鬼神信仰对其司法实践的影响——以杀人祭鬼案件为中心》,载《法制与社会发展》2013年第4期。

[6] 梁聪:《两宋时期民间祠祀的法律控制》,载《重庆师范大学学报(哲学社会科学版)》2005年第6期。

[7] 芮传明:《淫祀与迷信——中国古代迷信群体研究》,广东人民出版社2005年版。

[8] 彭动军:《简论儒教的“淫祀”问题》,上海师范大学2011年硕士学位论文。

[9] 丁淑梅:《宋代淫祀之禁与南戏的生长土壤》,载《戏曲研究》2007年第3期。

正是淫祀的原因，才导致寒食节早期“屡遭禁断”，直到后来介子推信仰与祭祀活动被正名，由淫祀摇身一变跻身官方正祀之列，寒食才得以合法发展，最终成为今天的传统节日。<sup>[1]</sup>其实严格来说，马荣良的研究就相当于研究某一祠神信仰，但是介子推这一信仰并不体现在祠庙之中，用“被禁断的寒食节”代替淫祠似乎更加合适，因此马荣良的研究给民间信仰与淫祀研究开辟了一条新的道路，即研究这些抽象的概念时，不一定要选择传统的祠庙等表现形式，合适的载体可以更加契合研究对象，得出的结论也会更加可靠。

## 五、余论

纵观上述国内外研究成果不难发现，宋代淫祠研究成果其实并不多，绝大多数都是民间信仰与巫术研究，很少有学者专著宋代淫祠，更多的是对淫祠的政策研究，这是因为淫祠没有得到足够的重视，可能是杀人祭鬼太令人瞩目，也可能是淫祠的法律史研究一直依托于宋代巫术犯罪与妖教研究。但是即使如此，淫祠与巫的关系还有待进一步讨论，如柳立言所说，禁巫不等于禁淫祠，官方对淫祠的政策也只能将其与妖教进行类比，而不能完全等同。

在研究成果最多的宋代巫术研究中，淫祠已经被认为是巫术犯罪中不可或缺的一部分，甚至已经被划分为一类主要的巫术犯罪，所有的学者讨论巫的同时永远绕不开淫祠，但对禁巫与禁淫祀的区分却只有柳立言的一小段叙述。另外，抑巫扬医作为唐宋变革的一个标杆，淫祀在其中扮演的角色也十分重要。百姓进行淫祀的目的大多是为了祛除灾病、求神赐福，宋代政府无论是因为想要减少诸如杀人祭鬼等“伤天害理”的淫祀活动，还是在与巫师争夺“通神权”，他们都在事实上出台了抑巫扬医政策，这一举措在客观上具有一定的进步意义，因此从唐宋变革的角度，宋朝禁毁淫祠的意义不应被低估。其次，无论是巫研究还是民间信仰研究，它们专著较多，且极其深入，但由于研究对象为信仰所反映的文化与思想，这类专著对淫祠本身注意较少，所使用的史料也以志怪故事偏多，而宋代官方材料对淫祠的记载也很可能是以淫祠为名，实为歌颂官员政绩。因此，与民间信仰与巫术相比，淫祠及其治理研究更具有进一步研究的价值。

这些研究基本集中在2000年前后，近年来已经很少再有淫祠的研究成果问世，一方面是学界原

本就对宋代淫祠关注不够，一方面是现阶段人们的观念发生了根本的转变。淫祠从出现伊始最大的功能之一就是巫医，夏竦大力禁淫祠就是看到了巫医之害。在2003年非典肆虐之际，巫医似乎又活跃了起来，相关新闻报道屡见不鲜<sup>[2]</sup>，近20年后的新冠疫情中尽管也有类似情况出现，但是已经是极少数，从人们的看法中可以发现科学抗疫已经深入人心。例如2022年4月济南某小区有人请“大师”做法驱赶新冠，视频中的“大师”用红毯铺了一个简易的祭坛，跪倒在地，口中不断念叨着“求老天爷显灵”之类话语。如今的网络十分发达，不少网友对此发表看法，绝大多数人认为这是封建迷信、愚昧无知，但也有少部分人认为“不能全信、也不能不信”。随着义务教育的普及以及自然科学的宣传，人们对于封建迷信的认识似乎越来越清楚，对于迷信有关的事物全都嗤之以鼻。但传统民间信仰与迷信的绑定过于紧密，正如林国平所担忧的一样，政府在打击封建迷信的时候往往会“从重处罚”。迷信的内核可能是被消灭了，但值得保存的传统文化外壳也会因此受到伤害，或许这就是为什么许多人感到传统节日的意味正在逐渐变淡。尽管淫祠一直以来都被视作邪教陋俗，但它带来的社戏庙会等活动当然不能算作迷信。国内的民间信仰研究一开始就是为了批判封建迷信而进行，虽然后来情况有所转变，但现如今民间信仰的研究热潮似乎已经冷却，淫祠及其治理研究也渐渐无人问津，或许此时仍处于“用迷信来说明历史”向“用历史来说明迷信”的转变过程当中。希望宋代淫祠及其治理研究可以尽快摆脱“迷信至上”的观念，能够自由洒脱地走出迷信的阴影。毛主席的《送瘟神》尾联就完美地展示了这种科学、客观看待的态度：“借问瘟君欲何往，纸船明烛照天烧。”

[1] 马荣良：《正祀与淫祀关系视角下的寒食节禁断史研究》，载《民俗研究》2021年第2期。

[2] 《迷信活动愈演愈烈 农村急需科学抗非典》，载新浪网，<https://news.sina.com.cn/c/2003-05-06/09531031564.shtml>；《警惕防非典疫情下的迷信活动》，载新浪网，<https://news.sina.com.cn/o/2003-05-07/1612106722s.shtml>。