

论江南乡村女巫的近代境遇^{*}

小 田

内容提要 历久相沿的江南乡村女巫,在崇尚进化、科学的近代中国时常引起精英阶层的评议而多被否定,不断遭遇政权的取缔又屡禁不止。同时,普通民众尤其是江南村妇积极崇奉女巫,女巫由此获得的境遇与在政权—知识精英那里迥然有别。完全不同的境遇源自传统小世界和文明大世界的各别逻辑。厘清两个世界之间的逻辑差异,近代女巫的零乱境遇才会显出清晰的脉络,进而,女巫一村妇的“怪异”性才能得到合理的解释;日常逻辑应该在日常世界里理解。

关键词 女巫 江南 村妇 近代境遇

江南“俗尚鬼神”,自古以来载诸典籍,昭彰于世,而“吴盖尤甚焉”^①,巫覡因此享有一个十分有利的生存环境。这一环境至近代逐渐发生了变化,但巫风依旧:“江浙风俗,人多信巫。凡有疾病之家,不先求医觅药,必延巫者视之”^②,而“乡间之信奉师巫者尤多”。^③晚清咸丰年间在苏沪交界处的紫隄村,业巫者“率多妇女”^④;清末上海县为巫者大体“以妇女为多”^⑤;民国时浙江德清“女巫最烈”^⑥,信奉女巫者亦以女性居多。嘉定乡民凡遇疾病,喜召巫覡,“妇女信者尤夥。巫则假托亡灵……邑中女巫居多,男覡甚少。”^⑦江南巫术与乡村女性的这种紧密联系,为我们观察村妇的日常生活开启了一扇独特的窗口。

历史上的女巫,以其分布地域之广、延续时间之长、角色之异端、行迹之诡秘、渗入生活之深、社

* 本文系国家社会科学基金项目“近代江南乡民日常生活研究”(11BZS073)的阶段性成果之一。

① 张国权:《读越巫感言》,《浦东中学校杂志》第2期,宣统元年(1910)十二月初五日,第6页。

② 《禁巫说》,《申报》第62册,1899年6月8日,上海书店1985年影印版,第293页。

③ 《师巫宜禁》,《申报》第17册,1880年11月22日,上海书店1983年影印版,第577页。

④ 沈葵撰,王孝俭等标点:清咸丰《紫隄村志》第2卷,“风俗”,上海古籍出版社2008年版,第48页。

⑤ 《县署示禁巫师》,《申报》第108册,1910年10月12日,上海书店1986年影印版,第666页。

⑥ 吴瞿皋、王任化修,程森纂:民国《德清县志》第2卷,“风俗”,上海书店1993年版,第822页。

⑦ 范钟湘修,陈传德、金念祖、黄世祚纂:民国《嘉定县志》第5卷,“风俗”,上海书店1991年版,第773—774页。按在江苏宝山,因为女巫占绝对多数,以致宝山民政长1912年10月间通令各市乡禁巫时径称巫覡为“女巫”。见《照会县议会文(严禁女巫案改称巫覡)》,《宝山共和杂志》第5期,1912年12月,“文牒”,第43页。

会影响之微妙,早已引起许多学科,特别是人类学、民俗学和宗教学等学科的广泛关注^①,同时也进入了史学视野。^② 既往研究成果所提供的案例及其相应的考察方法,有助于我们在近代社会史视野中认识江南乡村女巫的独特性。

与中外历史上的众多女巫相比,近代江南乡村女巫相对简单:她们的名号说起来不少^③,但大多不过是这个特殊行当的兼业者^④;她们的行为看起来很活跃,其实不过是村妇日常生活的一部分,更准确地说,就是村妇们的信仰生活。只是这样的信仰生活太过传统而又颇为特殊,在近代文明世界里时常引起议论而多被否定,虽不断遭到政权的取缔又屡禁不止。如果仅就历届政府对巫觋的基本态度而言,近代江南巫觋的境遇与其他地区相比,并没有太大的差别;事实上,近代中国不少地方的巫觋一直在“有干例禁”的情势下存在着。^⑤ 然而,在上海、宁波、杭州、苏州等近代化程度较高的大中城市影响下,江南地区的政权—知识精英的近代意识更加浓厚^⑥,对于乡村女巫的传统身份自然格外关注,乡村女巫因此而有了与其他地方不同的境遇。江南乡村女巫的近代境遇从一个侧面生动呈现了村妇生活的日常逻辑及其与外部世界的关系。

① 人类学从其创始人[英]爱德华·B·泰勒(Edward B. Tylor)起就开始关注巫术,后来[英]弗雷泽(J. G. Frazer)的《金枝》(1890年初版,徐育新等译,大众文艺出版社1998年版),[法]马塞尔·莫斯(Marcel Mauss)、昂利·于贝尔(Henri Hubert)《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》(1903年初版,杨渝东等译,广西师范大学出版社2007年版)和[英]马林诺夫斯基(B. Malinowski)的《巫术科学宗教与神话》(1925年初版,李安宅译,上海文艺出版社1987年影印版)等是巫术研究的经典著作,这些著作对女巫的社会史研究具有非常重要的方法论价值。在民俗学界,早在20世纪20年代就被介绍到中国来的英国民俗学家博尔尼(C. L. S. Burne)的《民俗学手册》(1914年初版,程德祺等译,上海文艺出版社1995年版)有专门章节介绍世界各地的巫术和巫师。中国民俗学者出版的巫觋方面的著作,如张紫晨的《中国巫术》(上海三联书店1990年版)和宋兆麟的《巫觋:人与鬼神之间》(学苑出版社2001年版)为我们展现了存在于中国各民族中的巫觋活动场景。关于宗教学对巫术的研究情况,张紫晨通过研读德、英和前苏联等宗教学家的相关著作,发现其中“最重要的观点是巫术为人类宗教行为的最早形式,或前期形态”(《中国巫术》,第23页)。

② 中国历史学者比较有学术分量的相关成果,体现在断代的巫觋研究上。张碧波的《巫觋·王者·文化人——中华文明探源之三》(《学习与探索》2007年第1期)在中华文明探源的论题中涉及巫觋,认为他们与上古三代诸帝王共同创建了中华早期文明。陈玺的《隋唐时期巫觋犯罪之法律惩禁》(《求索》2012年第7期)认为,隋唐时期宗室官僚笃迷巫觋的左道信仰,直接刺激了巫觋犯罪的泛滥。李小红的《宋代社会中的巫觋研究》(光明日报出版社2010年版)以社会学的理论视角,分析了巫觋存在的合理性。陈高华的《元代的巫觋与巫术》(《浙江社会科学》2000年第2期)评述了元代社会对巫觋的态度和巫觋“颇大”的社会影响。

③ 关于女巫名号:(1)泛称为“仙”。如方鸿铨、陆炳麟修,黄炎培纂民国《川沙县志》(上海书店1991年版,第266页)第14卷,“方俗志”云:“巫觋有札仙、看仙、查仙等名”;沈葵《紫陵村志》云:“为关仙者,其人率多妇女”,其中“关仙”,应该是“关亡之仙”之简;阿洁《关亡术》(《申报》第227册,1926年9月17日,上海书店1983年影印版,第425页)载:“慈溪东乡洪塘镇,有老妇某氏,以关亡为业,俗称为‘肚里仙’”。(2)通称为“师娘”。如光绪时人倪绳中《南汇县竹枝词》(顾炳权编著《上海历代竹枝词》,上海书店出版社2001年版,第349页)称:女巫曰“师娘”,而“师娘”之“师”应为“尸”之雅化而来。虬公编《苏州风俗谈》(出版社不详,1931年12月,上海图书馆藏,第52页)记载:“苏人称新亡之鬼曰亡人,欲与亡人谈话,须请女巫(俗称尸娘)召鬼”。(3)俗称“看香头”。《吴俗信巫》(《申报》第21册,1882年10月4日,上海书店1983年影印版,第571页)说:吴俗称巫曰“师娘”,亦曰“看香头”。(4)与“师娘”不同的“××娘”之呼,似含有贬意。如乾隆《金山县志》(常琬修、焦以敬等纂:《中国方志丛书·华中地方》第405号,台北,成文出版社有限公司1983年版,第730页)第37卷,“风俗”云:女巫曰师娘,“鄙之曰婆娘”;近代延续了此贬意,如陈华珍《苏俗三娘之罪恶》(《申报》第168册,1921年1月18日,上海书店1983年影印版,第288页):“女巫俗称巫娘,业此者多为无赖女棍。”

④ 1930年李正明《卜巫星相调查报告》(《无锡市政》第4期,1930年1月1日,第113页):无锡以卜巫星相为业者“不下千人,专以此为业者,不过五百余人,余均兼职。就第一区计之……卜巫者五人。”从当时无锡情况,可知巫者兼业居多。

⑤ 1932年2月,南京国民政府内政部拟定风俗调查纲要,颁发各省市转饬填报,当时明确填报存在巫觋活动的省份有江苏、湖南、河北、陕西、广东、广西、云南等。涉及江苏风俗时称:“流俗迷信尚深,尤以妇女为最……病者求仙问卜,有所谓献菩萨、烧替身”等。涉及浙江风俗时称:“迷信状况,与江苏大略相同,苏省之迷信行为,浙省亦随地可见。”参见内政部年鉴编纂委员会编《内政年鉴》(礼俗篇),“风俗”,上海,商务印书馆1936年版,第46页。

⑥ 清末有人在上海报纸发文,将川沙与内地进行比较:“川沙一厅,毗邻沪淞,非所称开通最早之区域也乎?而民间之顽固蛮悍,乃与内地无异。三吴文物之邦,犹且如此,则夫边垂[陲]瘠苦之地,民风之鄙陋,财力之竭蹶,不啻百倍吴会。”参见惜诵《川沙乱事感言》,《时报》,1911年3月11日,第2版。

一、备受民众崇奉的女巫

近代江南女巫的境遇从村妇们的积极崇奉中可见一斑。据《法华乡志》编纂者考察,明朝时里中女巫就串门穿户,行动活跃,至民国随着“民智渐开”,巫风似“稍戢”,但实际的变化则非常有限,里人依然“有疾病,延女巫”。^①

女巫以仪式吸引乡人,其关键环节是灵魂附体。据记载,民国时在江南镇乡之间,“扬州人操这种职业的不少”,“有的提着雨伞包袱,高叫捉牙虫,但实际主要的副业,到是替人家关亡,就是替人家召请死去了的亡魂”,女巫一出场,一些好奇的“老太婆和女人们围了起来,请她作法,她于是一本正经的烧香化黄表纸,长锭,请鬼神,口中念念有词。不久,眼睛一翻,腹中一阵怪响,他就和失去了知觉的疯子一般,带着拖得很长而带哭的声音唤叫起来了。”^②在杭州湾南岸的余姚蒋村,“当巫婆的多半是远地来的女人。被召的鬼魂来时,巫婆的耳朵就会连续抽搐三次。普通人是不能控制耳朵的肌肉的,巫婆的耳朵能够自己动,使得大家相信它的确有鬼神附体。她说话时,压着喉咙像猫叫。”^③这让人们觉得,女巫的身体似乎有着常人弗具的特异功能。法国人类学家莫斯称,这是世界各地巫覡的共性,女巫的这种不正常状态是一种不可名状但使其“巫术效果得以显验的力量”的展示:在很多社会中,“这种状态是被巫师制造并在仪典过程中以更猛烈的力量表达出来的。它们经常伴随着紧张的出神、歇斯底里的尖叫,乃至全身僵硬般的惊厥。巫师常常自然而然地被诱引而陷入一种迷乱状态,不过更多的时候他是在伪装。在这个时候,他常常相信他已经被带离了这个世界,观看者似乎也是这样认为。”^④

由此,女巫被赋予了一种神秘的力量,即所谓“灵力”。^⑤透过其中的诡秘,莫斯发现了其背后的力量支撑:巫师“之所以掌握了巫术力量,并不是因为他们具备的个体特异性,而是因为社会对待他们以及他们这类人的态度”。^⑥换言之,村妇们对女巫寄予厚望,指望从女巫那里得到“不足为外人道”的信息。由此进入巫仪中的另一重要环节:口头仪式。女巫“至病者家,托为其亡灵之言”^⑦,所托亡灵非神即鬼。家有病患,急求禳解的村妇希望从“亡灵之言”中知道病由。例如,19世纪80年代在苏州乡间,业巫者“家供一神,不知其为谁氏,大抵即‘樟柳神’耳。凡遇人请之,必焚香拜于神前,而后出至病家,设香烛如式,略诘病由,或启视病者,端坐半晌,呵欠涕泪交作,即神至矣。嬉笑怒骂之声,历历如绘,所言皆病者触犯不祥,有鬼作祟等状……又一法即所谓‘关亡’也。巫至病家,辄关病者之父母等人。至其声出自胸膈间,听之不详,忽歌忽哭,诸态并作。信者以为所言逼肖亡人口吻,并有生前未竟之事,旁人不知者。与其亲属问答,一一符合,然实则自相揣度,亦并未字句清楚也。”^⑧

前者“看香头”,所托为“樟柳神”;后者“关亡”,所托为父母亡灵,自然为鬼。女巫“能视香烟所起,知某人为某鬼所祟”,指为病由,同时示以禳解之法:“或贿,或祭,或超度”,“大抵多费冥镪、

① 胡人凤续辑,许洪新标点:民国《法华乡志》第2卷,“风俗”,上海社会科学院出版社2005年版,第28页。

② 洛神:《女三百六十行之十六:关亡的女人》,《海涛》第36期,1946年11月11日,第7页。

③ 蒋梦麟:《西潮》,天津教育出版社2008年版,第15页。

④ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第37页。

⑤ 马林诺夫斯基称:这是“绝对为人类所有的单独特殊的力,自为一类的力,只有藉着人类底巫术行为才会放出去,只有藉着他底语言他底仪式才会传动起来。”参见马林诺夫斯基《巫术科学宗教与神话》,第88页。

⑥ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第37页。

⑦ 民国《紫陵村志》第2卷,“风俗”,第48页。

⑧ 《师巫说》,《申报》第17册,1880年11月26日,第593页。

作道场而已,绝不闻劝病家延某医、服某方者”。^①如此种种,“病家深信不疑”。^②

丧家则常常期望通过“亡灵之言”了解亲人在另一世界的情状。民国末年江南乡间的一个场景具体呈现了这一过程。一个女巫喃喃作腔:“哎呀!那里来了一个瘦长男人呀!头戴小瓜皮帽,身穿蓝长袍子呀!手上拿了一把折扇呀!”“那是你的家公呀!他两眼望着,可是你们看不见他。”“他说他远在阴曹地府,好不凄凉呀!”围着的男男女女一听,有的眼睛早就红了。一个穿青衣裳的妇人哭唤着说:“你问问他,可看见阿大吗?在阴间里要些什么东西?缺乏什么?”于是那个看香头的女人嘴唇和全身越发抖得起劲,白眼珠子直向上翻着,腹内更一阵怪响,声音也叫得特别大起来。“嘿,你两三年不化点纸钱给我用,我苦是苦透了呀!阿三在尖刀山活受罪,真正可怜。你该化点钱做点心缘替他超度超度才好。啊!你在家要好好做人家呀,我一阵阵流眼泪,向你们招手,可是你们看不见我,可怜的阿三娘呵!我要去了。烧点钱给我用啊!”孤寡的女人轰然哭倒,旁边的女人好劝歹劝,女巫“又是一阵发抖后,打几个啊欠醒转来了。旁边的人都瞪着大眼奇异的望着她。”^③

在浦东新丧之家,因殓念死者,欲知其死后在阴间之状况,即请来女巫探询,谓之“问仙”:“先点香烛默祷一番,须臾,女巫作种种怪态,口中喃喃语,肖死者之口吻,述其苦况。妇女闻者,必泣下沾襟,信以为实。”^④

亡灵向整个社群提出的诉求也会让村妇们慌忙不迭。四月初一是苏州甘露小镇例行佛会的日子,但在1936年,“佛会使每一个信女不安定,因为像前两个三月一样,有一个年青的村妇被菩萨上了身。就为了前两次佛会里菩萨上了她的身,像疯妇一样的癫狂,她替代了菩萨唱出了许多话来,结果就是现在忙着的全庙修葺一新。庙里当然有庙产的,善于管理的人当然知道庙产不够一点用,于是随缘乐助的黄簿子发出了几十本。听说菩萨灵验,信人多,已经写到许多了。”面对来自菩萨的旨意,“每一个信女的心被恐惧迫成了虔诚,谁也不会想到这村妇癫狂的作用”。^⑤相反,女巫因为“癫狂”才让“信女”们感恩戴德。

在这里,女巫的力量之源是清楚的,“是大众舆论造就了巫师,并创造了他(她)所拥有的力量。是大众舆论使他(她)懂得了一切并且可以胜任一切。”^⑥所谓“愚人信鬼,故若辈得以施其伎俩也”。^⑦很明显,女巫的境遇与村妇的崇奉相互依存,这样的关系常常因为村妇的需要而得以强化。

在村妇们的积极崇奉下,女巫们的境遇自然较一般农家富裕。在19世纪80年代的江苏宝山县,西乡广福镇李甲之妻为巫,“一时四方来观者踵相接,且多执贽以讯之,故赚资颇巨,李即藉为钱树子,不必拮据自给矣”。^⑧浙江慈溪东乡洪塘镇老妇某氏为巫,村妇们信之慕笃,“故每日门庭如市,生涯殊不恶也”。^⑨苏州女巫“既身兼鬼神,操纵一切,其营业之不恶可知矣”。^⑩比如,20世纪初年在苏州娄门外某乡,有浑名“小师娘”者,“诡称上方山某神附体,为人卜休咎、治疾病。一时

① 《师巫说》,《申报》第17册,1880年11月26日,第593页。

② 《禁巫说》,《申报》第62册,1899年6月8日,第293页。

③ 洛神:《女三百六十行之十六:关亡的女人》,《海涛》第36期,1946年11月11日,第7页。

④ 胡朴安:《中华全国风俗志》下编,河北人民出版社1986年版,第211页。按,河北人民出版社古籍编辑室在该书的重印前言中说明:“下编钞自近代的报刊、杂著……对于人们了解和研究中国近代社会大有裨益。”(第2页)

⑤ 十郎:《菩萨上了身》,茅盾主编:《中国的一日》,上海书店1991年影印版,第4编第31页。

⑥ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第52页。

⑦ 《愚妇受愚》,《申报》第57册,1897年10月13日,上海书店1985年影印版,第262页。

⑧ 《沉巫又见》,《益闻录》第153期,1882年5月13日,第116页。

⑨ 阿洁:《关亡术》,《申报》第227册,1926年9月17日,第425页。

⑩ 陈华珍:《苏俗三娘之罪恶》,《申报》第168册,1921年1月18日,上海书店1983年影印版,第288页。

愚夫愚妇之登门求见者,踵趾相错,争舍香资。不数年居然称小康焉。”^①

即使至20世纪30年代,世界资本主义经济危机来袭,“中国人谁都在嚷穷”的时候,平民百姓“对于迷信却向例是慷慨的……因此也有人吃菩萨,著菩萨,靠了菩萨过一辈子,像有许多被菩萨上过身的村妇,现在都变成了女巫。”^②女巫相对稳定的境遇正是得益于稳定的大众信仰。

二、晚清政权—知识精英对女巫的例禁

与民间社会对女巫的崇奉不同,在政权—知识精英那里,江南乡村女巫受到了完全不同的对待。进入近代,在知识阶层不懈的呼吁中,历届政府不断地向巫觋发出禁令,女巫的境遇着实有些不妙。

晚清地方政权延续了历朝对女巫例禁的一贯态度。在19世纪末,新任宁波知府都会重申前任的所谓“禁款十条”,“师巫邪术敛钱惑众”即在禁令之中。^③事实上,在相当长的历史时期内,巫觋一直经历着被打击的命运。在江南,巫觋所招致的最大规模的打击莫过于江苏巡抚汤斌在康熙二十四年(1685)发动的禁毁“淫祠”运动。^④历史上“苏松淫祠有五通、五显、五方、贤圣诸名号,皆荒诞不经,而民间……祭妖邪巫觋,创为怪诞之说,愚夫愚妇为其所惑,牢不可破”,尤以苏州城西郊上方山的五通祠影响为最。汤斌将其“妖像”尽数查毁,但他深知“吴中师巫最黠而悍”,非常担心在他离任后“更议兴复”,遂“请赐特旨严禁,勒石山巅;令地方官加意巡察,有敢兴复淫祠者,作何治罪;其巫觋人等尽行责令改业,勿使邪说逛惑民听”。^⑤然而,如此浩大的声势也未能遏制住江南巫风,“禁令稍弛,重又塑像立庙”。^⑥因此,晚清官府始终保持对巫觋的压迫态势。

在晚清江南,地方政权采取的禁巫措施不可谓不特别。比如,通过夫家管束女巫。江苏宝山西乡广福镇有女巫某氏,1882年被王县令访闻。县令并不追究女巫本人,而提审其丈夫李某,严斥其不应纵妻惑众,如敢蹈袭故辙,必干重究,于是,该巫一时闭户谢客,不敢作法。^⑦1908年松江东乡车墩庄二十一图地方,有王姓女巫,“假托照天侯杨爷附身,惑众敛钱”,为县令访闻,派差往拿,女巫闻风而逃,其夫朱桂云被拘,后全家被驱逐出境。^⑧惩戒女巫的另一种方式是游街。清末在湖州乌程县瑶头乡,有女巫徐康氏,“积惯敛钱,尤能欺骗宦宅男妇迷信”,县署差役赴乡严禁,抛毁香案,谁知该巫竟反过来诬陷差役,经县令申明,该巫被“掌颊百下,荷以巨枷,游街示众”。^⑨1910年

① 《康台春晓》,《申报》第73册,1903年2月24日,上海书店1985年影印版,第284页。

② 十郎:《菩萨上了身》,茅盾主编:《中国的一日》,第4编第31页。

③ 宁波知府的历次禁令分别见《申报》的1885年4月18日(第26册,上海书店1983年影印版,第559页),1885年11月24日(第27册,上海书店1983年影印版,第894页),1894年1月11日(第46册,上海书店1984年影印版,第71页),1895年10月31日(第51册,上海书店1985年影印版,第394页),1899年3月12日(第61册,上海书店1985年影印版,第391页)。其他江南地方政权如江苏省,据《师巫宜禁》(《申报》第17册,1880年11月22日,第577页)文称,1880年苏州各乡瘟疫盛行,乡人“畏师巫之诡谲,谓不遵其教,即死者亦当受冥谴也”,此前此等女巫“经律藩宪并高邑尊均出示严禁,刻下禁令稍弛,故若辈复得肆其伎俩也”。可见,1880年11月前江苏巡抚谭钧培曾有禁巫令。

④ 关于巫觋与“五通”神的关系,《五通庙毁后重修》(《新东方杂志》7月号,1941年8月,第81页)称:“专门说鬼话的私巫,认五通神为祖师,做个私巫,也得花费一些本钱,买些纸质元宝钱锭,虔诚恭敬的在香港中,不远而来进香‘买灵’,所谓‘灵’就是每个私巫贴身佩戴的‘樟柳人’,可算是说鬼话的‘商标’了。”

⑤ 汤斌:《奏毁淫祠疏》,李光祚修:乾隆《长洲县志》第31卷,“艺文一”,江苏古籍出版社1991年版,第380—381页。

⑥ 《五通庙毁后重修》,《新东方杂志》7月号,1941年8月,第81页。

⑦ 《沉巫又见》,《益闻录》第153期,1882年5月13日,第116页。

⑧ 《松江:驱逐女巫》,《申报》第94册,1908年6月11日,上海书店1986年影印版,第546页。

⑨ 《妖巫游街示众》(1907年12月),刘精民主编:《光绪老画刊——晚清社会的〈图画新闻〉》第1辑,中国文联出版社2005年版,第105页。

9月21日松江知府巡哨过金泽镇,焚劈三姑庙神像,拘较有名之各女巫惩办,以为众戒。松江跨塘桥金巫、华阳桥蒋巫,亦奉提案审讯,三日后各荷“芦席枷”,令差役押游四城各街示众。^①游街固然侮辱了女巫的人格,但官方的用心更在于,在地方社会宣示女巫的违法性。

乡村女巫的违法性是毋庸置疑的。《大清律例》礼律祭祀类“禁止师巫邪术”条下即云:“凡师巫假降邪神,书符咒水,扶鸾祷圣,自号端公、太保、师婆名色……煽惑人民,为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”^②这一律条自清朝建立以来没有改变,也是晚清政府从事禁巫活动的法律依据。至19世纪70年代,呼吁禁巫者以此振振有词:康熙帝曾有圣谕曰“黜异端以崇正学”,雍正帝亦有圣谕广训曰“师巫邪术,邦有常刑”,以此“明乎巫之为异端而律所必禁者也”。^③

晚清知识精英对女巫社会危害性的揭露推动着晚清官方禁巫政策的施行,相关的揭露基本集中于两方面:其一,左道惑人。精英们认为,巫术算不上信仰,只是迷惑众生的旁门左道。如,1882年松江一时流行疫症,甚有不及延医而卒然致毙者,于是群巫得计,暗布谣言,谓有某大王出世,收取人魂,须以牲酒哀祈,乃得免死。乡人深信其说,日登巫者之门求为解禳。对此,《益闻录》文称,对于时疫徒事“解禳”,“反置医药于不问,其误人性命,一至于此,有官守者,其亦设法禁止哉”!^④当时,若辈女巫除解禳诸法之外,又或托诸神道,妄开药方。有明事理者指出:“今‘看香头’者,行医本非所习,又何得以茫然无知者以肆其害人之毒耶?在信之者,误以为方由神授,当高出时医万万,乃服之而愈者,竟百不及一,而因此增剧或且丧生者,所在多有……”^⑤

其二,串通敛钱。精英们揭露,女巫惑人只是手段,其最终目的自然在钱。早在道光年间,松江蒲溪镇就有人注意到,女巫动辄令病家一同至松郡照天侯庙祷告,实则从中取利,名曰“分雪”。为此,女巫常常“信口胡说,或云病者星宿不利,用道士禳星;或云亡人讨荐度,用僧人超度。而彼又于僧道处分其余资。病家信以为真,竭力为之,费以几十金……诬世害人,莫此为甚,而无如习俗之终不悟也。”^⑥1874年川沙自称“海曲狂徒”者拟有《川南杂咏》:“覩巫幻术托神仙,浪说西天七宝莲。于意云何浑不解,我闻如是骗人钱。”^⑦1886年发表在《申报》上的一篇文章,深入苏州乡间社群生活,缕析与女巫相关的利益链条:“吴农偶有疾病,他务未遑,即召师娘……师娘一到,信口而谈,附神附鬼,举家钦服,旁观者亦啧啧叹其灵验,由是而请太保焉。彼所谓太保者,昂其声价,肆其要求,揣其家之肥瘠,而一席致数十席不等,锣鼓喧阗,若歌若唱,夜将半而送神。则向之操舟者,入市者,群聚而酹饮焉,谓之‘吃利市’。利市吃矣,疾病仍然,则又曰:此师娘之不周到也;此太保之不虔恭也。互相论荐,别行延请,必视前此而加倍焉,且数倍焉而后止。幸而得痊,而一年之人,已无余矣。设或不起,则身后之事且无着焉。呜呼,不足之在吴农,此其至小者,而较之天时、地利、人力、厘卡诸说,尤为切近。”作者着意揭示吴地农民生财不足的原因,认为与乡民生活关系“尤为切近”者当为“不信医而信巫”。^⑧

惑人敛钱,巫术之邪者,是为邪术;从信仰或奉祀的角度,则为淫祀。对于政权—知识精英来

① 《松江:女巫庙主之纷纷获戾》,《申报》第108册,1910年9月29日,第454页。

② 姚雨蓀原纂,胡仰山增辑:《大清律例会通新纂》第15卷,“礼律·祭祀”,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊三编》(214),台北,文海出版社1987年影印版,第1407页。

③ 《宜禁融邪巫论》,《万国公报》第500期,1878年8月3日,第695页,薛瑜主编:《清末民初报刊丛编之四》(8),台北,华文书局股份有限公司1968年影印版,第5291页。

④ 《妄信巫覡》,《益闻录》第203期,1882年11月4日,第426页。

⑤ 《禁巫说》,《申报》第62册,1899年6月8日,第293页。

⑥ 顾传金辑,王孝俭等标点:《蒲溪小志》第1卷,“风俗”,上海古籍出版社2008年版,第11—12页。

⑦ 海曲狂徒:《川南杂咏》,顾炳权编著:《上海历代竹枝词》,第531页。

⑧ 《吴农说》,《申报》第28册,1886年1月13日,上海书店1983年影印版,第73页。

说,淫祀会动摇乡里社会的统治秩序,因而必然被禁止。这是20世纪迷信批判兴盛以前,政权—知识精英对于民众文化及其生活方式的态度,因其“根本目的仍系于精英传统对下层民众思想及行为方式的系统改造”^①,这一态度并未显示出多少现代性。在此思路下,晚清江南地方政权基本上把禁巫当作一项例行公事,时而的高压使得女巫们有所收敛,但风声过后又故态复萌。晚清江南乡村女巫的境遇并没有因为官方的打击和知识阶层的舆论压制发生根本的改变。

值得注意的是,与政权—知识精英的例禁态度不同,县以下乡里组织的禁巫态度则颇为消极。《大清律例》特别指出:“里长稽祭之责,知师巫惑众……之事而不举者,笞四十。”^②但从苏州的一则案例可以发现,这样的律条几乎变成官样文章。1882年某日,苏州某乙赴郊村杏春桥一巫处祷告,结果,女巫所言绝无一验。乙怒诘之,巫不服,且出言甚倨,乙唤来地保欲将巫解官究办。地保与巫同里,有葭莩之谊,且常得其贿,遂反唇相讥:“此等事信者来,不信者去,未尝执途人而语之也。我又不为足下服役,不敢遵命。足下如力能送官,我见县主差票,然后拿禁师娘解县,未为晚也。”乙曰:“尔且暂为收管。”地保谓:“敝乡并无饭歇,我亦不敢私押。某师娘有田有屋,决不就逃也。”乙无计可施,连曰“可恶”而去。时人慨叹:“若某地保之与某师娘,可谓同恶相济者矣。”^③同恶相济之谓是就官方律令而言,而生活于特定共同体之中的地保可以不顾远在天边的官方律令,却不能无视近在周边的人际关系,因为正是这样的关系,构成他的生活环境。女巫的近代境遇反映了其间的地方生活逻辑。

三、清末民初制度转换中的女巫境遇

20世纪伊始,政府主导下的自上而下的政治和社会革新陆续展开。江南乡村女巫的境遇随清末民初的制度转换而有所变化。

(一) 清末民初:政治风潮中的女巫

随着清末新政向底层社会的推进,地方自治受到朝野各方的青睐。在江南地方开展的自治事业中,有议员认为:“举办自治,在整顿风化,尤在驱除恶习。”^④女巫自然被列为打击的对象。

1910年7月江苏松江的华娄城议事会第一届议决案“请严禁妖巫案”称,本地“妖巫假托鬼神左道惑众,其弊不可胜言,应呈请地方官严密访拿,实行禁绝。凡男女巫家,有香堂者一概撤除,按例究办。”^⑤在川沙,1911年1月八团乡议员也提议“请禁女巫素党案”:“川沙地方风气,虽稍觉开通,而习俗究未能破除迷信。良由乡间一般女巫,托名仙人,能通鬼语,妖言惑众,哄骗乡愚。复有吃长素党,非僧非道,代人祈祝,结伴念经,男女混杂,其诱人迷信,骗取钱财,实与女巫恶习相等。议决呈请监督出示严禁。”^⑥此案通过1个多月后,川沙发生风潮。1000多名乡民砸毁了自治公所招牌,捣毁了乡董、议员的家宅和小学校舍,直到3月中旬,府、省派兵弹压,事态才得以平息。在这一事件中,一位“女巫”的“反抗”引人注目。

作为传统社会的例禁对象,女巫基本上处于被动挨打的地位,然而川沙的“女巫”开始了令人

① 沈洁:《反对迷信与民间信仰的现代形态》,《社会科学》2008年第9期,第169页。

② 姚雨蓀原纂,胡仰山增辑:《大清律例会通新纂》第15卷,“礼律·祭祀”,沈云龙主编:《近代中国史料丛刊三编》(214),第1408—1409页。

③ 《吴俗信巫》,《申报》第21册,1882年10月4日,第571页。

④ 方鸿铨、陆炳麟修,黄炎培纂:民国《川沙县志》第19卷,“议会志”,上海书店1991年版,第364—365页。

⑤ 《江苏·华娄城议事会第一届议决案(续)》,《申报》第107册,1910年7月12日,上海书店1986年影印版,第197页。

⑥ 方鸿铨、陆炳麟修,黄炎培纂:民国《川沙县志》第19卷,“议会志”,第364—365页。

意外的“反抗”。其实,真正的反抗者是“素党”头目丁费氏。丁费氏是一个寡妇,常年吃素念佛,因为“结伴念经”,周围聚集了一批女性信徒。守寡吃素的人并非女巫,对此,提出“请禁女巫素党案”的议员自然明白,但他们断称,此党“实与女巫恶习相等”,必须取缔。议员之所以给丁费氏扣上“女巫”的恶名,主要跟俞公庙有关。当时,“庙旁有屋三间,为丁费氏敛财所造,乃吃素党聚会之处”。^①根据清末《城镇乡地方自治章程》第十四条规定:“自治公所,可酌就本地公产或庙宇为之。”^②因“俞公庙为不入祀典之私祀”,自治公所看中庙侧房屋,欲“作议事会及乡董办事之处”。丁费氏便利用在川沙、南汇一带的影响力,动员信徒和乡民,纠集多种地方势力掀起风潮。^③由此可以发现,“女巫”不过是自治公所借以清除“素党”的理由。实际上,女巫与政权的基本关系一如既往,她们所做的并不是对抗打击,而是尽量逃避打击。

在具体的历史条件下,女巫可能会不自觉地卷入政治浪潮中,如上述川沙事件。但总体来说,以个体行事的女巫既没有能力,也没有兴趣主动介入政治。1910年春,苏州香山自治公所被毁事件也从一个侧面反映了当时的状况:“地方自治分所,即在俞绅培元家,议定先从调查入手……调查将竣,本地乡民忽四散谣言,谓调查各户人口,系因造铁路需用数万人八字压入之故。迨后又有一女巫,造言惑众,云某老爷上身告述,某日有阴兵过境,是以本地调查各户人名、八字将来入册,各人均去当阴兵云云。各乡民闻之大为惊惶,咸思将调查户口底册追回。上月三十日聚集数百人,至自治分所吵闹,欲索回调查底册。俞绅等再三开导,无如乡民中有无赖之人,附和其间,遂致用武,将分所捣毁,并将俞绅家器具打毁甚多,后遂四处逃散。”^④

由此事件可以看出,女巫依托亡灵附体,造谣生事,令官方深为忌憚,其所受打击自然更为严厉。但是,女巫并无政治企图,只是发泄其作为一般村妇的不满,这种不满所针对的不仅是自治调查,可能也包括了平时官府对她们的例禁,女巫所关心的自然还是巫业“正事”。官方显然也清楚这其中的关系,所以在政治风潮中并没有特别关注女巫。正因之,民初地方政权在禁止女巫的提案中,重点提及的也是其社会危害性。1912年宝山县议事会提议“严禁女巫案”称:“巫觋之事,盛行各处,此风由来已久,现在民国更新,此种恶习,亟应铲除净尽,应请行政长官,预先函致各市乡董,委派公正人员,秘密调查,所有自称男女巫仙之类,将其年岁籍贯住址详细查明,予限送至公所,汇编一册,再饬一图地保,明白调查呈报,然后再请行政长官,剴切晓谕,从此双方并进,方可革除恶习,而免人民之害,如若再犯,请巡警局查明拘罚。”^⑤

值得注意的是,宝山县民政长所揭示的女巫危害性显然包括了政治方面:“地方习惯,每有托术巫觋……或造作诞词,炫乱人心,妨害政务,殊于治安秩序影响非轻。”^⑥为了强调女巫的政治危害,民政长在随后的“照会县议事会文”中,侧重点发生了明显的变化:“查愚民迷信,骤难破除,从

① 《川沙大闹自治之真相一》,《时报》,1911年3月5日,第5版。

② 《城镇乡地方自治章程》(光绪三十四年十二月二十七日颁布),徐秀丽编:《中国近代乡村自治法规选编》,中华书局2004年版,第5页。

③ 当时的一些报纸因为不察女巫与“素党”的区别,在报道川沙事件时有时将丁费氏称为“女巫”,如《时报》1911年3月5日的《川沙大闹自治之真相一》(第5版),《申报》1911年3月20日《川沙长人高昌九团八团自治公所公票苏抚文》,1911年4月14日《川沙自治风潮训供之魔障》,1911年4月25日《浦东同人会公推姚人枏等调查川沙闹事情形报告书(续)》(第111册,上海书店1986年影印版,第317、709、893页),1911年5月22日《筹办处顾问员杨廷栋调查川沙闹事情形禀报苏抚文》(第112册,上海书店1986年影印版,第377页)等。后世的部分研究者或许受到当时报道的影响,也将“素党”误作女巫,如美国学者蒲乐安的《川沙的织工和女巫》(刘平译,《中国社会经济史研究》1996年第1期,第68—76页)等。

④ 《苏州:香山自治公所被毁详情》,《申报》第105册,1910年4月16日,上海书店1986年影印版,第742页。

⑤ 《照会县议事会文(严禁女巫案改称巫觋)》,《宝山共和杂志》第5期,1912年12月,“文牍”,第43页。

⑥ 《示谕各市乡文(禁止巫觋造谣及阴阳学藉词索费)》,《宝山共和杂志》第4期,1912年11月,“文牍”,第14页。

禁革巫觋入手,系属根本之解决,按照现行违警律,凡无故布散谣言,及游荡不事正业者,均在禁止之例。又新刑律三百五十九条,散布流言,或以诈术损害他人,或其业务之信用者,处五等有期徒刑,拘役或一百圆以下罚金。此项巫觋既非正业,又多造作神鬼荒唐之言,骗财惑众,甚至扰及秩序,酿成意外之风潮,殊不得不预为防杜。”^①

在宝山县民政长看来,女巫的“惑众”不仅仅是“骗财惑众”,更可注意的是“扰及秩序,酿成意外之风潮”,因此,他重申对于女巫的处置适用“散布谣言”之律。就这样,清末民初江南乡村女巫的境遇因为与政治风潮的干系而变得颇为微妙。

(二)民初新政:“有碍风化”的女巫

政治风潮中乡村女巫的特殊境遇,与特定时期的社会历史条件相关联,一般情况下,女巫活跃于乡村日常生活中,因而政府方面也更多地将女巫行为视为一个社会问题。在南京临时政府剔除“旧染污俗”的运动中,巫术成为目标。1913年8月临时政府内务部通令所属,“协同各自治机关,将各庙所有刊列方单,及排印各板,立即销毁,以绝根株。至女巫左道以术为市,亦予一并查禁。”^②稍前,江苏省内务司就指出:“师巫为人新[祈]祷、问卜、禳星、宣卷等事,诬说妄语,诬惑良民,为害实非浅鲜”,训令“各该地方巡警随时察禁”,各县知事“剴切出示晓谕,严行禁止,并督饬巡警,认真稽查取缔,以正风俗而绝异端”。^③根据省令,上海县政府颁发《布告禁止迎神赛会太保女巫等迷信》,称:“巫觋之事,本系伪托,藉以敛钱,乃乡间妇孺,动为所惑,甚至疾病不求医药,惟若辈之言是听,不徒损失钱财,抑且贻误性命,其流毒实非浅鲜,合亟剴切禁止,不准再有以上情事,倘敢玩违,一经查悉,定当严重处分,勿谓言之不预也。”^④

表面上看,布告对女巫社会危害的措辞与旧政府并无大的不同,但此次禁巫对传统的革命性颇具现代意义,并在一些相关布告中被一再提醒:“民国成立,政令革新,欲期民智开通,首在破除迷信。”^⑤破除迷信成为不容分说的理由。民国肇始,从西方舶来的科学主义“作为一种无须验证的自明性真理进入到创建现代民族国家的历史过程”,成为批判旧的民间信仰的权威武器。^⑥科学理性的崇拜在辛亥革命和五四新文化运动的迫切宣传中得到强化,构成巫术的对立面。

值得一提的是,在地方社会公开的禁巫理由往往不是“迷信”或者“与科学理性相悖”,而是“有碍风化”。例如,1919年10月浦东洋泾镇发生女巫参与的冥婚闹剧:“某肉庄主陈某之女,年方及笄,忽于今春病故。父母爱女情切,请女巫观亡。詎妖巫造作谣言,谓女被东泾庙城隍神赏识,魂灵已摄往庙中,须塑像嫁女入庙云云。陈某夫妇信以为真,特雇工造就木偶一座,置备全副纸扎妆奁,拟于日内迎赛入庙。”地方人士向治安驻所报告称:“今之学者,方倡偶像破坏,而社会不伦不类之偶像,反日见增多,究其实皆由妖巫等造谣惑众所致。此项谬举,实于地方风俗人心大有妨碍,请求饬警取缔禁止,以端风化而儆奸邪。”^⑦

将女巫的危害归结为“有碍风化”并加以禁止,实际上是破除迷信的地方性话语,这一表达表面上很传统,其实给出的是现代意识形态的日常版本。这样两套逻辑话语就出现在1919年9月徐天荣等人的“呈淞沪警察厅上海县公署文”中:“比年以来,社会道德沦丧,廉耻荡然,年方及笄之黠

① 《照会县议会文(严禁女巫案改称巫觋)》,《宝山共和杂志》第5期,1912年12月,“文牒”,第43页。

② 《内政年鉴》(礼俗篇),“风俗”,第67页。

③ 《以正风俗而绝异端》,《时报》,1913年1月29日,第9版。

④ 《布告禁止迎神赛会太保女巫等迷信》,《上海公报》第1期,1913年1月1日,第17页。

⑤ 《示谕各市乡文(禁止巫觋造谣及阴阳学藉词索费)》,《宝山共和杂志》第4期,1912年11月,“文牒”,第14页。

⑥ 沈洁:《反对迷信与民间信仰的现代形态》,《社会科学》2008年第9期,第170页。

⑦ 《查禁嫁女入庙之谬举》,《申报》第160册,1919年10月10日,上海书店1983年影印版,第711页。

女,及少年放荡之嫠妇,咸妙想天开,假作颠狂,自言为神所护,久之竟以‘仙人’自居,谓能招神驱鬼,为人治病。此女巫由来之情形也……于地方风化妨碍殊巨。若辈鬼蜮伎俩,颠倒众生,诚为社会进化之一大障碍……窃思当此国体共和,凡百维新以应世界潮流之趋势,光天化日之下,岂容若辈荼毒社会。”^①

女巫所妨碍社会者,在民间可称为“地方风化”,在精英阶层则是“社会进化”、“共和”、“维新”、“世界潮流”以及“科学”等,两者在各自的世界里通行,又常常会通于上下层社会的勾连中。这是西学东渐过程中通常的情形。明乎此,便不难理解江南乡村女巫的持续存在及其非常境遇。

四、南京国民政府社会建设中的女巫境遇

南京国民政府成立后,逐步展开各项社会革命和建设事业,涉及女巫的主要是“破除迷信运动”。这场运动由国民党地方党部发起,以江南地区为主战场,其动因很复杂,但“打击地方上那些妨害革新的既存封建势力,并把在这些势力影响下的农民引到合理的进步的道路上来”是运动的主要诉求^②,装神弄鬼的女巫自然成为革命的对象。

长期以来,浙江富阳民众“每遇疾病,只知拜神祷佛,不解延医诊治,甚且求笺问方……每年病人因此丧命者不知凡几”,1928年,富阳县党部呈请国民党中央党部并国民政府,“通令各省严行查禁,以除迷信而维生命”。转呈这份呈函的浙江省党部指出:“此等因袭的神权时代之思想,当此青天白日科学昌明之际,如仍任其留存,则所谓解除民众痛苦者岂非徒托空言。”^③从此类表达可见,经过五四新文化的洗礼,科学理性逐渐成为民国社会精英的基本价值。当时,分享科学话语的人们(包括政府政令的发布者),未必具有统一的理解方式,但对于巫术却众口一词:作为“无根之说”的迷信,巫术明显有悖于科学精神,应该从民间信仰的统一体中剥离出来,加以抛弃。^④1928年11月在国民政府发布的《神祠存废标准》中,巫术被确认为“淫祀”而被排除在具有“崇拜价值者”之外:“巫觋之流,假托木石鱼鳖等类,惑人敛钱,触处皆是,甚至开堂收徒,夤缘为奸,实属有害社会,应由各地方行政长官,随时查考,如查有合于淫祠性质之神,一律从严取缔,以杜隐患。”^⑤

事实上在该标准出台前两个月,南京国民政府内政部已经训令:巫觋“惑众敛财自应切实禁止,唯禁止之后,该项人民生计不无可虞,兹由本部拟定废除卜筮星相巫觋堪輿办法七项以资取缔”。^⑥与以往取缔巫觋的布告不同,这份训令不仅要求“切实废除”巫觋,而且考虑到巫觋禁止后的生计问题,因此内政部同时拟定“废除卜筮星相巫觋堪輿办法”七项。革命与建设同时并进;两方面都别出新意。在对巫觋的“革命”方面,不是简单重申先前禁令,而更注意“革命”的方式方法。如第五条云:“各市县府应督饬各公安局随时劝导人民破除迷信,并将妄信卜筮星相巫觋堪輿等之弊害,及人类前途幸福全靠自己努力之理由,编制浅近图说及歌词、布告等类,遍散民众,剴切劝导,以期由城市渐及于乡里,家喻户晓,根本禁除。”^⑦

① 《请禁巫觋之呈文》,《申报》第160册,1919年9月7日,第115页。

② [日]三谷孝著,李思民等译:《秘密结社与中国革命》,中国社会科学出版社2002年版,第195页。

③ 《国民党中央秘书处抄转浙江省富阳县党部呈请取缔寺庙药笺迷信活动函》(1928年8月8日),中国第二历史档案馆编:《中华民国史档案资料汇编》第5辑第1编,“文化”,江苏古籍出版社1994年版,第490—491页。

④ 沈洁:《反对迷信与民间信仰的现代形态》,《社会科学》2008年第9期,第171页。

⑤ 《神祠存废标准》(1928年11月),中国第二历史档案馆编:《中华民国史档案资料汇编》第5辑第1编,“文化”,第505页。

⑥ 《南京国民政府内政部训令》,《内政公报》第1卷第6期,1928年10月,第11页。

⑦ 《废除卜筮星相巫觋堪輿办法》(1928年9月22日公布),《内政年鉴》(礼俗篇),“礼俗法规”,第301页。

在“建设”方面更见用心。对于巫觋之类的社会陋习,不满足于一时的革命荡涤,更着眼于长远的社会生活建设;社会建设不流于口头的“剴切解说迷信之弊害”,而以解决生计问题为基础,限期改业,“届满尚无正当职业者,应收入地方设立之工场,限期改习一业,其未设有工厂之地方,得令其担负相当工作,其确系老弱残废者,应收入地方救济院,或另筹相当办法”。^① 1935年11月,中国国民党“五大”《内政部工作报告》再次强调,取缔迷信后,巫觋的“生计不无可虑,近复由内政部通行各省市政府依照原办法,限制改业,及救济失业规定,妥慎办理,庶于改良风俗之中,兼寓顾全民生之意”。^②

民国建立以来,经过政权—知识精英20多年的社会革命和建设,地方社会对巫术的态度发生了一些微妙的变化:“社会有了飞速的进步,‘破除迷信’、‘废除旧习惯’更是不遗余力地向民众宣传。”^③ 因此,1937年春,浦东洋泾镇发生由女巫主导的“城隍娶妻”事件时,“当地各公团均以太属迷信,群起非议。前浦东张分局局长亦以当此科学昌明之秋,殊属违背时代潮流,曾训令洋泾警所蔡所长从严取缔,以为后起者戒。迭经蔡所长勒令庙主及城隍丈人,着将女像当众销毁。二人惶骇,现将新房内陈设之全新妆奁,尽行拆毁,搬移一空。至新娘塑像,最近亦突告失踪,一场趣剧,至此遂告闭幕。”^④

其实,浦东乡民只是将之视为“一场趣剧”^⑤,但“当此科学昌明之秋”,人们仍认为其不应存在,这表明女巫存在的空间日益逼仄。

在20世纪30年代前后开展的乡村建设运动中,一些地方精英致力于改造不健康的民众生活方式和社会心理,受到人们的期待。1931年寓居苏州的张一麀和李根源等人受日本“新村主义”影响,在西部乡村成立“善人桥农村改进会”,从事乡村改进事业,立志“在实验中求得一个新的方面,把旧农村推引向新方向前进,使一切充满活力,而有健全的组织”。^⑥ 1932年夏苏州发生疫病。善人桥附近的光福西华村,一村10余家,丧亡人数竟超20人以上。本来,“乡间厕所栉比,群蝇成阵”,极易致病,加之“乡俗一遇疾病,以延女巫送疫神为唯一治病妙法,而送疫神之祭品,主要者为半熟之猪头。神既送过,即取而大啖。”平时亦难免患病,何况疫病时节。时人认为,“乡人愚陋,固属可笑可怜,第一班以改造农村自命之人物,对于此种重大问题,曾无一人向乡民作切要之实事演讲,第斤斤于三月读毕之千字课,教训农民,以为改良农村之唯一要具”。^⑦ 从时人的抱怨不难发现,深入而具体的乡村建设对于巫风的改变是何等重要。实际上,善人桥改进会已经注意到类似的陋俗,并一直进行着相应的劝导工作。^⑧ 按照乡村建设者的思路,乡村女巫只有通过改变自身的身份和观念,才能成为一个普通的村妇。

检讨南京国民政府的现代化实践,徐中约指出:“国民政府在这头十年结束时的记录,表明了金融、交通、工业发展和教育领域的一些进步。另一方面,国民政府却忽视了十分急需的社会和经济根本改革。”^⑨事实上,就国家的现代化建设而言,全方位的改革当然更加有效,但不容忽视的

① 《废除卜筮星相巫觋堪輿办法》(1928年9月22日公布),《内政年鉴》(礼俗篇),“礼俗法规”,第301页。

② 《中国国民党第五次全国代表大会内政部工作报告》(1935年11月),秦孝仪主编:《革命文献》第71辑,台北,“中央文物供应社”1977年版,第288页。

③ 岩:《城隍菩萨结婚》,《申报》第351册,1937年4月26日,上海书店1985年影印版,第625页。

④ 《荒谬绝伦为城隍做媒》,《申报》第352页,1937年5月25日,上海书店1985年影印版,第586页。

⑤ 类如女巫托灵出庙会,其实也反映了乡人的集体娱乐心理,时人称:“乡下人本来终年忙到头,苦到头,出会一次,城隍菩萨结婚等弄些花样出来玩玩,让大家开一次笑脸,原亦未可厚非,因为‘知识浅薄’不是空口说白话可以‘学富五车’起来的。”参见岩《城隍菩萨结婚》,《申报》第351册,1937年4月26日,第625页。

⑥ 王洁人、朱孟乐编:《善人桥真面目》,吴县善人桥农村改进委员会1935年印行,第104页,苏州地方志馆藏。

⑦ 朱联:《随感录》,《申报》第295册,1932年8月29日,上海书店1984年影印版,第726页。

⑧ 参见小田《社区传统的近代命运》,《江苏社会科学》2002年第6期,第141—147页。

⑨ [美]徐中约著,计秋枫、朱庆葆译:《中国近代史:1600—2000,中国的奋斗》,世界图书出版公司北京公司2008年版,第453页。

是,民国社会改革事业的滞后,确实给乡村女巫留下了很大的生存空间。因此,20世纪30年代之后,虽然整个社会尤其是政权—知识精英对乡村女巫的取缔和批判并没有停止,但女巫活动依旧。据1932年《德清县新志》记载:“关仙请神……为明理者所不屑为,已悬为厉禁……彼盖假托淫昏之鬼,胡言乱道,愚者信以为真。”^①30年代中期之后,江南历经战乱和磨难,然而侵入日常生活的外部事件却未能中断乡村女巫的活动。如1947年上海《南汇县政》上的“严厉禁止巫觋敛钱案”,还要求县政府令飭保甲长,严禁巫觋敛钱,并严密调查,汇报乡镇公所,转函警察局严格执行,并责成各乡镇保甲长具结,以免阳奉阴违。^②

由此可知,江南乡村女巫继续存在,但总体上,她们的境遇日趋穷蹙。

五、女巫在两个世界的不同境遇

事实上,江南乡村女巫的近代境遇一言难尽。这固然是因为,在近代中国社会,女巫的境遇随着历史进程而不断变化,但总体而言,政权—知识精英沿袭了前近代例禁巫觋的一贯做法,始终维持着对女巫的打击或否定态度,可以说,她们的境遇在近代没有根本性的变化,或者说基本是相似的。同时,人们又很容易发现江南乡村女巫的另一种境遇,即普通民众尤其是乡村妇女对女巫积极崇奉,女巫由此获得的境遇与在政权—知识精英那里迥然有别。这一不同其实是女巫在两个不同世界里获得的:一者传统小世界,一者文明大世界;前者体现为实际的生活共同体,后者体现为抽象的观念共同体;前者主要由底层民众主导,后者主要由政权—知识精英主宰。这样的两个世界是生活于近代的女巫一村妇必须同时面对的。因此,论及近代江南乡村女巫,不能忽视她们在两个世界的不同境遇。换言之,需要关注造成女巫不同境遇的两个世界,剖析两个世界的不同逻辑,特别是女巫一村妇生活世界的日常逻辑。

乡村女巫无法置身于文明大世界之外。晚清以降,从近代军事力量的炫耀,到机器工业、科学技术的引进,而整体世界观念的渗透,而西洋生活方式的模仿,近代文明的要素逐渐被政权—知识精英所认识、理解甚至接受,由此衍成一个与传统王朝时代不同的文明大世界意识,一个整体世界的观念。虽说它以抽象的观念形态出现,而与普通民众保持着相当大的隔离,然而,经由知识阶层的中介,伴随着国家政策的施行,文明大世界缓慢而坚定地作用于民众生活的小世界。在江南地区,19世纪50年代以降,近代医药卫生知识和服务通过西方传教士引入到民间社会,某些病家在求助于女巫和中医的同时,也将信将疑地开始接触西医和西药。1895年初,有传教士在镇江乡下传道时,遇见“身病猛症”的乡民容某向其讨药,数日后容某病愈,但容某却这样解释病愈的原因:“日前蒙君所赐之药,历服数次,心烦意乱,寝睡不安,因而不敢再食,后幸得巫觋为吾许愿,祈求于五王爷之前,始得化险为夷,转危为安,越日病魔若失。”传教士言明:“治汝之疾者,实吾之药……万勿听巫觋之语。”又反复剖别,力辨其非,容某“乃百般推诿,大有格格不相入之势”。传教士们为此慨叹不已:“巫觋之害,何其入人之深,而人之信巫觋者,又何其诚且笃也。”^③看起来,巫觋的影响至深至广,但同时,西方医药已经进入江南乡村,并以其实际的效验不断向民间社会显示其威力。晚清女巫一村妇们或者并不在意西方科技的渗入,也无法理解近代文明与传统巫术的对立关系,因为这一切在很大程度上是存在于另外一个文明大世界的逻辑,然而,晚清政权对女巫的不断例禁,

① 吴瞿皋、王任化修,程森纂:《民国《德清县新志》第2卷,“风俗”,第822页。

② 《严厉禁止巫觋敛钱案》,《南汇县政》第1卷第4期,1947年5月16日,第11页。

③ 陈春生:《论巫觋之害》,《中西教会报》第1卷第2期,1895年2月,第9—10页。

以及西方医药比女巫还“神奇”的力量,小世界的人们切实感觉到了。女巫一村妇们身不由己地进入了近代,并受到文明大世界的左右。

在20世纪的最初十年,地方政权强化了对女巫的管束。官府不但禁止附灵女巫治病,更注意防止她们借此发酵民变;文明大世界发生的清末“新政”就这样变奏于地方生活。民国伊始,“皇帝不坐龙庭”,千年不变的女巫因为“有碍风化”的名声遭到前所未有的扫除;政治制度的变革让乡村女巫的境遇每况愈下,以致在20世纪30年代前后的社会建设中,女巫又一次成为“革命”的对象,并被示以“现代”出路。在这里,女巫一村妇们虽无法意识到民国政治制度变革的意义,但却实实在在地体会到变革所产生的深远影响。村妇们无由察觉禁巫令中的“有碍风化”所包含的近代意义,也无法理解精英所谓巫觋“锢蔽民智,为人类进化之障碍”^①的断语,但文明大世界以持续而坚定的势头作用于她们的日常生活。她们被纳入了快速变迁的时代轨道。

总体上看,文明大世界对乡村女巫基本上持否定态度。乡村女巫之所以被否定,一种理论认为基于以下逻辑:“女人有与男人不同的特性,这让她们具备了特别的力量……女人是有害影响的永久来源。”莫斯进一步说明了这种看法的社会根源:“巫术问题就是社会所承认的个别价值的问题。这些价值当然并不是取决于物或人的内性质,而是取决于全能的大众舆论的取向赋予他们的地位或等级。”^②贴切地说,就是“男人社会”对女性的偏见。如20世纪30年代萧山的地方志作者直呼女巫为“狡民”。^③类似的看法在社会结构的意义上可能包含对女性的偏见,但更多地也在社会变迁的意义上表达了近代文明大世界对一种落后共同体传统的愤激之情。而如此激烈的舆论导向和相应的禁巫措施,必然导致女巫的境遇日趋困窘。

在对巫觋的一片否定声中,另有论者指出:巫觋“贻害于社会者,尤指不胜屈,其致害之由,在科学家,统称之为迷信;实则此等心理,尚谈不到信仰,我尝见病患之家,并非迷信巫觋,不过以习俗所尚,聊复尔尔。他们说:‘不可全信,不可不信’,这种迷离倘恍的态度,巫觋便乘隙进以蛊惑。”^④

被社会精英们斥之为“迷信”的巫觋,在底层百姓那里,以为不过“习俗所尚”,而与所谓科学无涉。换言之,女巫真切生活在共同体之中,而这个世界有其自身特殊的逻辑:传统在其中占有极其重要的地位,此其一。

与许多信仰形态一样,“巫术乃是人类古已有之的根本产业……这项遗业要靠传统才见知于人”。^⑤“见知于人”的传统在民间的表达就是俗。“南人信鬼,自古云然”^⑥,“俗信巫鬼,重淫祀”^⑦,“俗信鬼神,患病辄邀巫觋解祷”^⑧,“俗信神鬼,病则多事祈祷”^⑨云云,都在说明“俗”在巫术信仰中的力量。

在社会俗信体系中,女巫所担负的使命是特殊的。黄炎培先生回忆民国初年在上海川沙的童年生活时说,他常听到“从外方传到我乡来的”一句话:“病靠命”;其实,“病家倒也不光是听天由命的。求仙拜佛,迎神问鬼,认为只有这些才是起死回生唯一的道路。于是各方响应,仙佛神鬼,应运而兴。”其中还涉及乡村女巫:“川沙城里我家同居的婶母,雇着一个女工友,病了。病中说出许多

① 《中国国民党第五次全国代表大会内政部工作报告》(1935年11月),秦孝仪主编:《革命文献》第71辑,第288页。

② 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第142页。

③ 彭延庆修,姚莹俊纂,张宗海续修,杨士龙续纂:民国《萧山县志稿》第1卷,“风俗”,上海书店1993年版,第275页。

④ 谦:《严禁巫风》,《兴华》第24卷第37期,1927年9月28日,第3页。

⑤ 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,第88页。

⑥ 《吴农说》,《申报》第28册,1886年1月13日,第73页。

⑦ 顾传金辑,王孝俭等标点:《蒲溪小志》第1卷,“风俗”,第11页。

⑧ 姚裕康、范炳垣修辑:民国《重辑张堰志》第1卷,“志区域”,上海社会科学院出版社2005年版,第43页。

⑨ 倪绳中:《南汇县竹枝词》,顾炳权编著:《上海历代竹枝词》,第349页。

许多鬼话,鬼附她身了。要求摆起香案,大家叩头,求福得福,邻居病家来叩头求药,取一把香灰,调入白开水吞下,病就会好,于是门庭若市。这女工友坐香案旁,有时大叫大喊,有时喃喃絮话,旁人都莫名其妙。”^①

这就是女巫存在的社会信仰基础:一切巫术简单地说都是“存在”,古已有之的存在;“一切人生重要趣意而不为正常的理性努力所控制者……便以巫术为主要的伴随物了。”^②女巫就这样以积极主动的态度来“控制”自然,这是一般女巫所具有的品质,但具体到实际的角色扮演,近代江南乡村女巫并不是以非常强势的自然控制者的身份出现在共同体之中的,而是与释道以及民间宗教从业者等互相合作,并附之以祭拜、祈求、祷告等颇为消极的方式为芸芸众生禳解灾患。于是在清道光年间的上海蒲溪小镇,患病用巫者,或至病革,其亲邻辄醺办牲醴、纸烛之属诣神庙聚拜,巫为祈祝,是名“保福”。^③在晚清嘉兴的巫仪中,同样看不出女巫神奇的魔力:“供神马,煮猪首以祀,主人拈香拜跪,巫者唱神歌侑酒,祷毕缚草为船,鸣锣而送诸途,名曰‘献猪头’。”^④不过一般地,正如在晚清上海县,女巫与和尚出现在前后相续的两个巫仪环节中:“鼓乐在家驱煞去,牲牢到庙乞神施。”^⑤而在同时期上海的周浦,女巫则是与道士合作:“病不延医,反听巫言,酬神送鬼……羽士伎术卑陋者,俗呼‘毛道士’。”有竹枝词咏其事:“病家迎得女巫看,看出魔多神不安。连夜招寻毛道士,酬神送鬼闹登坛。”^⑥

实际上,巫术与宗教的截然区别主要体现在学理上^⑦,而两者的混融更体现在实际生活之中。“因为我们所称为‘宗教’的信仰,实际上无论在哪里都包含着大量的巫术成分。”^⑧这样的混融反映了中国民众信仰对象的庞杂性,而在另一方面,巫术更契合底层民众的认识特征。晚清有论者云:“后世巫风日甚……以为鬼神无形与声,赖巫觋以通之。致其祝辞,申其诚意,无损于人,有益于世,不若医者之有效有不效,得失尚参其半也。”^⑨这里从巫与医的分别中注意到,巫觋与鬼神的一个明显不同是,它具“形与声”,而“形与声”恰为民众所乐于接受,女巫以此获得了存在价值:“中国人对一切事物的看法都不脱人本位的色彩……寺庙祠堂里固然有神佛的塑像,也有祖宗的灵牌,但是这些偶像或木主虽然令人望之生畏,却不能走出神龛直接与生人交谈,除非在梦中出现。人们需要更具体更实际的表现,因此就有了巫婆。”^⑩

其二,女巫既为共同体生活所必需,那么,她在这个传统小世界中的境遇就是基本确定的,也就是说,女巫的境遇与共同体信仰传统息息相关。事实上,与女巫境遇息息相通的,也更能为人所理解的是凡俗的经验世界。包括巫术在内的庞杂信仰传统只要存在,则以奇异的信仰氛围,作用于群体心理,在共同体生活中发挥特定的功能。

这样的氛围是由“迷男崇女”与女巫共同造势而成的,女巫在其中获得特殊的魔力,从而受到

① 黄炎培:《八十年来:黄炎培自述》,文汇出版社2000年版,第19、43页。

② 马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,第82页。

③ 顾传金辑,王孝俭等标点:《蒲溪小志》第1卷,“风俗”,第11页。

④ 赵惟喻修,石中玉、吴受福纂:光绪《嘉兴县志》第16卷,“风俗”,上海书店1993年版,第345页。

⑤ 秦荣光:《上海县竹枝词》,顾炳权编著:《上海历代竹枝词》,第219页。

⑥ 秦锡田:《周浦塘棹歌》,顾炳权编著:《上海历代竹枝词》,第365页。

⑦ 对于人类信仰所包含的宗教和巫术,有些思想家认为,巫术就是宗教的一部分,但弗雷泽在宗教与巫术之间进行了明确的区分。在他看来,宗教“是对被认为能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合和抚慰”,而巫术则是通过“适当的仪式和咒语来巧妙地操纵”和“利用”某些超人力量。参见弗雷泽《金枝》,第48—49页。

⑧ [德]韦伯著,刘捷、王子文译:《宗教社会学》,台北,桂冠图书股份有限公司1993年版,第87页。

⑨ 《禁巫说》,《申报》第62册,1899年6月8日,第293页。

⑩ 蒋梦麟:《西潮》,第15页。

人们的尊崇。如1910年9月,松江金泽镇三姑庙的三姑塑像被焚劈,据守祠庙的数名女巫亦已拘获,风声所布,松江知府觉得“迷信一关可以打破”了,不料金泽镇来人称,“陈三姑香火仍盛,虽土木偶已毁,尚多有望空膜拜者”。^①具象的木偶在庙里,可以焚劈,而心窍中的鬼魅却不易抹去。晚近之世,此种鬼魅不特寄居于村妇身上,“即衣冠中人,亦有喜扶乩求仙者。其于巫覡也,竟奉之如神明……一任其附会造作。”^②

乡村女巫们的“附会造作”不全是无功而终,连知识阶层也承认:“病者事事允之,亦间有愈者。”^③不过,他们认为,这不能归功于女巫,因为患者“病势轻微,原可不药而愈”。^④这种解释应该是主要原因,但在病愈过程中的社会心理因素却被完全忽视了。对于疾病,传统中国人抱持着这样的心理:谋事在人,成事在天;求巫是人应该谋划之事。东汉王符《潜夫论》曰:“凡人吉凶,以行为主,以命为决。行者,己之质也;命者,天之制也。在于己者,固可为也;在于天者,不可知也。巫覡祝请,亦其助也。”^⑤值得注意的是,在江南乡村社会中,村妇们并没有将巫与医完全对立起来,乡人求巫之外常常还会另外寻医:“旧俗对于疾病,每不能脱迷信观念,有所谓‘外修里补’者(外修指祈祷鬼神,里补指医药)。”^⑥近代苏州震泽的乡俗即如此:“尚鬼信卜筮,好淫祀。疾则先祷禳,而后医药。”^⑦在这里就医是作为应该谋划的人事来进行的。而在谋划就医时所遭遇的困难常常驱使人们转向谋划巫事:“名医绝少,乡农信巫喜祷”;前清松江竹枝词道:“方书药性记参苓,今日医无秦景明。云惨雨错秋祭鬼,村村巫鼓不停声。”^⑧这样一个过程构成江南村妇对于疾病态度的一般逻辑:“俗信鬼神。有疾病,延女巫先祈祷,而后医药。药无效,辄委之命数。”^⑨从20世纪20年代浙江定海地方志对这一过程比较详细的叙述中,不难窥见江南乡民的心理变化轨迹:“婴儿病,多不延医服药,往往招女巫为针灸。不服乳,则染末药于指,按儿喉,杂以符咒。不愈,女巫曰‘是野鬼为祟也’,或曰‘受惊而离魂也’。乃设野祭,击古铜镜以招魂,以草或纸制船,实以冥铤,送鬼出户,烧化船艇,东西南北及远近各有定所。更不愈而死,曰是命也,无可奈何。”^⑩

在整个过程中,女巫的禳解除了标准化的符咒和招魂,也包括了诊疗和祭祷等环节,所有这一切,都在向乡民表明,她在谋事,若谋事不成,则委诸天命,而乡民也愿意接受“这样的定命论”,“在中国人民间,它常常持着深而广的支配力”。^⑪从世俗经验的角度看,女巫几乎没有什么作为;女巫的作为主要体现在神圣世界中,其对世俗社会的作用指向共同体心理:“除了让人们相信他(她)正在处理一切事务之外,他(她)什么都没有做,或者几乎什么都没有做”^⑫,但是,只要存在相信,就会产生效力:“如果你相信你的巫术的价值……你一定会更勇往直前。如果你在疾病的时候能靠巫术——常识的、术士的、精神疗治的,或其他江湖上专家的——而自信你总会康复,你的身体也

① 《松江:女巫庙主之纷纷获戾》,《申报》第108册,1910年9月29日,第454页。

② 《禁巫说》,《申报》第62册,1899年6月8日,第293页。

③ 《师巫说》,《申报》第17册,1880年11月26日,第593页。

④ 《禁巫说》,《申报》第62册,1899年6月8日,第293页。

⑤ 王符:《潜夫论·巫列》,汪继培笺,彭铎校正:《潜夫论笺校正》,中华书局1985年版,第301页。

⑥ 陈华珍:《苏俗三娘之罪恶》,《申报》第168册,1921年1月18日,第288页。按光绪《嘉兴县志》:“吾里……甚有专重巫祝而竟废医治者,可慨也。”从方志编纂者的叙述口气中可以看出,“专重巫祝而竟废医治”的情况可能会发生,但这是“可慨”的“甚至”行为,但在一般情况下,应该是巫祝和医治同时进行,至少不会完全“废医治”。

⑦ 龚希冀续修:民国《震泽镇志续稿》第2卷,“风俗”,王怡主编:《震泽镇志续稿》,广陵书社2009年版,第42页。

⑧ 陈金浩:《松江衢歌》,顾炳权编著:《上海历代竹枝词》,第12页。

⑨ 胡人凤续修,许洪新标点:民国《法华乡志》第2卷,“风俗”,第28页。

⑩ 陈训正、马瀛纂修:民国《定海县志》第5册,“方俗风俗”,上海书店1993年版,第582页。

⑪ 徐懋庸:《观绍兴戏有感》,《徐懋庸选集》第1卷,四川人民出版社1983年版,第48页。

⑫ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第166页。

可能会比较健康……所以,对于巫术效能的信念,是有它自然的根据。这种信念的用处在于它能增高做事的效率。可知巫术有一种功能的和经验的真实性,因为它老是产生于个体解组及将要发生生理上错误态度的时候,巫术正满足着一种生理的需要。”^①

女巫作用于共同体心理而产生的效验,在村妇们被告知其亲友在阴间的生活状况时,更加明显。苏州习俗,“丧没半载间,家人必为亡者行‘关亡’数次”。^②这些“关亡”跟疾病的医治无关:“如果一个人怀念作古了的朋友或去世的亲戚,他可以请一位巫婆把鬼魂召了来……她说话时,压着喉咙像猫叫,因此她讲的话可以由听的人随意附会。如果巫婆在谈话中摸清了对方的心思,她的话也就说得更清楚点,往往使听的人心悦诚服。”^③“关亡”本来就是为了满足心理需要,所以蒋梦麟先生说,“真也好,假也好,这办法至少使活着的亲戚朋友心里得点安慰。五十年前,我自己就曾经透过巫婆与我故世的母亲谈过话,那种惊心动魄的经验至今还不能忘记。”^④

以科学的眼光,女巫“关亡”的过程及其被褫都不过是虚幻,但它对共同体心理的作用却是实在的,由此也决定了女巫在共同体生活中的独特功能。当这种功能的独特性依据传统的魅力稳定存在,而囿于特定的社会历史条件又无法被取代时,它的必要性就大大加强了。这种必要性毋宁构成女巫获致优裕境遇的条件。

其三,与女巫境遇相关的传统小世界的另一逻辑是共同体关系,更具体地说,是村妇与女巫角色之间的内在关联。

如果说“大众舆论造就了巫师”,那么,女巫在某种程度上就是村妇造就的,或者说,对女巫最崇奉的是村妇。个中的原由,赵世瑜先生指出:“妇女比男子更热衷于宗教性的活动……当然是由于妇女的社会地位和所面临的社会压力与男子不同的缘故”,具体而言,村妇面临着“解决实际生活和家庭生活中遇到的困难”的压力:“下层妇女则时时面临这样的问题,她们的求佛拜神就主要针对生子、祛病、免灾等等。所以当男性忙于实际的生产和养家活动的同时,女性则要为家庭的平安和顺利祈求神灵的保佑,除了家内和家外劳动的区别以外,这似乎成为男女两性的另一种家庭分工。”^⑤

这让人关注到村妇所承担的所谓“家务”:不仅仅是家庭衣食住行的日常操持,也不仅仅是对一家老小在正常状态下的侍奉和照料,还包括对家人患病时的帮助。而其中最大的压力莫过于病魔,而这又恰是女巫最可逞能之处。“巫术应用最广的地方,也许就在人们忧乐所系的康健上……巫术最发达的领域,文明人和野蛮人一般,是人们的康健。”^⑥在这种情况下,女巫自然成了救星。所以从某种意义上确实可以说,“巫术……是处于压力之下的社会需要的转化,由此,这种压力下的一系列集体心理现象的〔就〕得到了疏解。”^⑦

主妇一旦寡居,因为缺乏生活安全感,承受的压力更大,但在巫仪上则可以尽情宣泄。例如20世纪30年代在浙江桐乡石门湾,丧夫失子的“定四娘娘”找来了“关魂婆”:“(关魂婆)问:‘要叫啥人?’定四娘娘说:‘要叫我的儿子三三。’关魂婆打了三个呵欠,说:‘来了一个灵官,长面孔……’定

① [英]马凌诺斯基著,费孝通译:《文化论》,华夏出版社2002年版,第76页。按“马凌诺斯基”即“马林诺夫斯基”。

② 陈华珍:《苏俗三娘之罪恶》,《申报》第168册,1921年1月18日,第288页。

③ 蒋梦麟:《西潮》,第15页。

④ 蒋梦麟:《西潮》,第15页。

⑤ 赵世瑜:《明清以来妇女的宗教活动、闲暇生活与女性亚文化》,郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社2003年版,第173—174页。

⑥ 马凌诺斯基:《文化论》,第55—57页。

⑦ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第148页。

四娘娘说:‘不是’。关魂婆又打呵欠,说:‘来了一个灵官……’定四娘娘说:‘是了,是我三三了。三三!你撇得我们好苦!’就一把鼻涕,一把眼泪地哭。”^①

既然女巫能够给村妇提供发泄怨苦的机会,不少村妇甘坠其术:“巫尤善揣人心理,睹人服制,即能知其与亡者若何关系,惨呼亲爱,陈阴间苦痛。家人因哀痛亡者之心,有不惜输巨金,求其代为解禳。”^②在江南乡村社会中,女巫与村妇,两种角色就这样相须甚殷,而使巫风炽盛。女巫的利好境遇便自不待言。

六、结语

在特定时段的女巫境遇被缕析之后,我们可以理解,“境遇”即指近代两个世界对乡村女巫的不同态度;而共存于近代的两个世界有着怎样不同的逻辑?这需要我们深思。因为只有理解了它们之间的逻辑差异,近代女巫的零乱境遇才会显示出清晰的脉络;进而,女巫一村妇的诸多“怪异”行为才能获得合理的解释。

近代以来,文明大世界的人们为不断进步的时代所鼓舞,为科学理性的思潮所洗礼,传统小世界中的落后和迷信变得愈加难以理喻,不断加强的指责和取缔之声充斥于近代中国社会。这是近代以来“文明人”的普遍态度:“初看来(女巫)这种活动既愚昧又无用,在我们文明人看来觉得神秘不堪。”^③人类学学者指出,破解这种神秘并不困难,那就是“功能主义”眼光:“必须把该社区中社会的、文化的和心理的所有方面作为一个整体来处理,因为这些方面是如此错综复杂,以至不把所有方面考虑进来就不可能理解其中的一个方面。”^④

在社会史视野中,这就是传统小世界的内在逻辑。理解了这种日常逻辑,女巫的“欺骗”、村妇的“愚昧”以及由此而来的种种女巫境遇也就可以明白了:“我们面对的就不仅是简单的欺骗问题……乍看上去,巫师似乎是在夸耀他本人的自由意志的威力,但是在大多数情况下,他无可避免地受到公共信仰的左右……巫师所信任的和大众所信任的无非是一枚硬币的两面。前者反映了后者,因为倘若没有大众的信任,巫师是不可能进行伪装的。巫师与其他人共享的正是这种信任,这意味着他手上的技巧和巫术中的失败都不会使巫术本身的真实性遭到任何怀疑……只要与整个群体的信仰相契合,他的信仰就是真诚的。巫术是被相信的,不是被理解的。”^⑤

日常逻辑自然应该在日常世界里理解。这样说,绝不意味着我们意图以这样的逻辑为传统小世界及其女巫一村妇的行为进行辩护。毫无疑问,文明大世界的出现是社会变迁的必然结果,随着近代世界的一体化,它必然作用于传统小世界。当两个世界相遇时,彼此的错愕、误解和冲突在所难免,但有一点是可以肯定的:来自文明大世界的简单批判和一味取缔对传统小世界的文明化进程难济于事;打破传统的力量,不仅来自大世界的文明程度,也在于缩短两个世界的距离。

[作者小田,苏州大学历史系教授,苏州,215123,xtzhujhw@163.com]

(责任编辑:杨宏)

① 丰子恺:《王困困》,丰陈宝、丰一吟编:《丰子恺文集》(6),浙江文艺出版社、浙江教育出版社1992年版,第691页。

② 陈华珍:《苏俗三娘之罪恶》,《申报》第168册,1921年1月18日,第288页。

③ 马凌诺斯基:《文化论》,第55页。

④ [英]马凌诺斯基著,梁永佳、李绍明译:《西太平洋的航海者》,“前言”,华夏出版社2002年版,第2页。

⑤ 马塞尔·莫斯、昂利·于贝尔:《巫术的一般理论 献祭的性质与功能》,第114—115页。

Modern Chinese History Studies

No. 5, 2014

“Mongolian Youth” and the Inner Mongolia Autonomy Movement Tian Mi (4)

In the late Qing and early Republican periods, following the transformation of educational and other systems, a large number of Mongolian students from ordinary families gathered in big cities. Under the influence of the new style of education and various new trends of thought, the Mongolian students consciously constructed their identities, and their perception of having a “Mongolian Youth” identity constantly strengthened. Once these “Mongolian Youth” graduated from school, they were unable to find suitable jobs anywhere, so they began participating in political activities such as the “Inner Mongolia Autonomy Movement” and the “Bailingmiao Incident,” thus becoming a major force behind the modern social transformation in Inner Mongolia. As Mongolian youth from different regions interacted with each other and competed, they became more aware of their differences, which led to identification with groups like the “Western Mongolian Youth” and the “Eastern Mongolian Youth.” In this particular historical situation, the innate differences between Mongolian youth externalized and produced divergent political demands, finally leading these groups down different paths.

Before and After Ma Yinchu’s Arrest: An Economist’s Political Choice Wu Minchao (22)

Ma Yinchu’s arrest in 1940 was the turning point at which his previously intimate relationship with the Nationalist government changed to alienation and opposition. To some extent, this reflected the complicated reasons intellectuals had for deciding between stark political choices during the national crisis and the struggles between the Guomindang and the Chinese Communist Party. Based on detailed research into the historical facts of Ma Yinchu’s arrest, we learn that, as the chairman of the Finance Committee of the Legislative Yuan, he already disagreed with the Finance Ministry under Kong Xiangxi’s leadership, and his later criticism of Kong Xiangxi was in line with the academic theories about finance that he supported. Though Ma Yinchu’s condemnations of Kong Xiangxi and Song Ziwen for speculating in foreign exchanges and making a fortune during a national crisis did not completely conform to reality, they attracted broad attention and resonated with people in various circles, exposing the changes in people’s mentalities in the dangerous situation of the Anti-Japanese War, along with the great shocks produced by the atmosphere of public opinion that intellectuals had created. At the crucial moment when he was attempting to finalize a large loan from the U. S. , Chiang Kai-shek secretly arrested Ma Yinchu, in order to protect the government’s reputation and the interests of Kong Xiangxi and Song Ziwen. The CCP immediately took advantage of this situation to launch an attack and expose the truth behind Ma Yinchu’s arrest, which created strong public support for rescuing him and broadened the scope of the event. Two years later, with the help of Zhu Jiahua’s mediation, Chiang Kai-shek gradually restored Ma Yinchu’s freedom. However, Ma Yinchu had already switched his allegiance from “pro-Guomindang” to “pro-CCP.” Ma Yinchu’s political turn to the left demonstrated a general trend during the middle and late periods of the Anti-Japanese War. At the same time, Ma Yinchu himself was a powerful force behind the growth of this trend.

On the Modern Circumstances of Rural Witches South of the Yangtze River Xiao Tian (39)

Rural witches have a long history in the regions south of the Yangtze River. In a modern China that admires evolution and science, they have often been criticized and opposed by elites. Despite constant suppression by the authorities, though, they have persisted. At the same time, ordinary people, in particular rural women in the regions south of the Yangtze River, actively admired witches. As a result, the witches’ local circumstances were very different from those imposed by the authorities and intellectual elites. These completely different circumstances originate in the different logics of the small, traditional world and the big, civilized world. Only by clarifying the differences in the two worlds’ logics can we clarify the chaotic circumstances faced by witches in modern times. Further, only through this approach can we clearly and reasonably explain the “strangeness” of witches and rural women. Ordinary logic must be understood in the ordinary world.