

王明蓀主編

# 古代史文化

研究  
輯刊

十七編 第九冊

## 近世社會的形成 宋代的士族與民間信仰（下）

王章偉 著



# 古代歷史文化

研究  
輯刊

十七編

王明蓀主編

第9冊

近世社會的形成  
——宋代的士族與民間信仰(下)

王章偉著



國家圖書館出版品預行編目資料

近世社會的形成——宋代的士族與民間信仰（下）／王章偉

著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2017〔民 106〕

目 2+158 面；19×26 公分

（古代歷史文化研究輯刊 十七編；第 9 冊）

ISBN 978-986-404-949-3（精裝）

1. 社會史 2. 士 3. 民間信仰 4. 宋代

618

106001383

ISBN-978-986-404-949-3



9 789864 049493

古代歷史文化研究輯刊

十七編 第 九 冊

ISBN：978-986-404-949-3

## 近世社會的形成 ——宋代的士族與民間信仰（下）

作 者 王章偉

主 編 王明蓀

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎、王筑 美術編輯 陳逸婷

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml 810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2017 年 3 月

全書字數 449972 字

定 價 十七編 34 冊（精裝）台幣 68,000 元

版權所有・請勿翻印

近世社會的形成  
——宋代的士族與民間信仰（下）

王章偉 著



# 目次

## 上 冊

### 獻 辭

### 陶晉生院士序

### 前 言 ..... 1

### 士族篇 ..... 5

#### 宋代新門閥——河南呂氏家族研究 ..... 7

##### 第一章 緒論 ..... 9

##### 第二章 河南呂氏家族之發展 ..... 21

##### 第三章 科舉、宦途與家勢 ..... 83

##### 第四章 姻親關係 ..... 119

##### 第五章 宗族組織與互助 ..... 161

##### 第六章 結論 ..... 201

##### 附圖一 河南呂氏家族譜系圖 ..... 205

##### 附圖二 呂氏族人以蔭入仕圖 ..... 207

##### 附圖三 呂氏家族姻親圖 ..... 209

##### 附表一 呂氏族人登第表 ..... 211

##### 附表二 呂氏家族姻親表 ..... 215

#### 從墓誌銘看宋代河南呂氏家族中的婦女 ..... 231

#### 宋代兒童的生活與教育——評周愚文書 ..... 251

#### 考試制度作為一種社會制度 ——從李弘祺的中國教育史研究談起 ..... 259

#### 「士族篇」參考書目 ..... 277

## 下 冊

### 民間信仰篇 ..... 299

#### 溝通古今的薩滿 ——研究宋代巫覡信仰的幾個看法 ..... 301

#### 《清明集》中所見的巫覡信仰問題 ..... 315

#### 文明推進中的現實與想像 ——宋代嶺南的巫覡巫術 ..... 337

#### 妖與靈——宋代邪神信仰初探 ..... 377

#### 「民間信仰篇」參考書目 ..... 437

### 後 記 ..... 453

## 民間信仰篇



# 溝通古今的薩滿

## ——研究宋代巫覡信仰的幾個看法〔註1〕

### 一、引言

過去二十多年，中國民間信仰的研究已成為中外漢學界的顯學，當中湧現了一大批傑出的學者和著作，他們提出的不少理論更成為往後研究者的典範。不過，關於中國巫史的問題，除了重複套用弗雷澤（Sir James George Frazer, 1854~1941）和馬林諾夫斯基（Bronislaw Kaspar Malinowski, 1884~1942）等人的理論外，〔註2〕一直沒有甚麼突破；加上巫覡地位在秦漢以後

〔註1〕 不少學者（如張光直、林富士）都將中國的「巫覡」譯作「薩滿」（見 Chang Kwang-chih, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Mass. & London: Harvard University Press, 1983, pp.44-45；Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3<sup>rd</sup>~6<sup>th</sup> century A.D.)*, unpublished Ph.D. dissertation, Princeton University, 1994, pp.16-25），甚或以為「名稱雖不一，實際的性質則全同」（見張紫晨，《中國巫術》，上海：上海三聯書店，1992年，頁16~17），但薩滿主義（shamanism）為西方學界對西伯利亞和北亞宗教現象的後起研究，二者的內涵並非完全相同。本文用「薩滿」為題，只取其「溝通古今」此一特性之醒目果效而已。

〔註2〕 參見英·弗雷澤著、汪培基譯，《金枝——巫術與宗教之研究》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年；英·馬林諾夫斯基著，李安宅譯，《巫術科學宗教與神話》，北京：中國民間文藝出版社，1986年。有關二者的巫術研究在人類學的古典進化學派及功能學派上的地位與影響，可參閱夏建中，《文化人類學理論學派——文化研究的歷史》，北京：中國人民大學出版社，1997年，頁47~52及頁128~138。

每況愈下，佛、道等「制度化宗教」及其他新興的神祠信仰遂成為學者關懷的重心。〔註3〕唐宋以後的巫史研究一直備受冷落，得不到應有的重視。〔註4〕

撇除老一輩寓居香港的史學大師如羅香林、許地山及饒宗頤等不論，〔註5〕近年來研究中國民間信仰的香港學者並不太多，卻不乏影響深遠者，科大衛、黎志添、譚偉倫、游子安及范家偉等就是當中的代表。不過，他們的研究，或側重佛、道二教與民間信仰的關係；或深受「華南學派」的影響，集中討論明清時代嶺南地區的信仰與社會問題。〔註6〕同樣地，巫覡信仰也不是香港史學或宗教學研究者的關注點。

筆者一直關心宋代民間社會的問題，在香港大學的博士論文就是研究宋代的巫覡信仰，初步提出了一些很不成熟的看法。慚愧得很，我其實是中國民間信仰研究的「新兵」，今天很高興承大會的邀請，談談自己對研究宋代巫覡信仰的幾個看法，濫竽充數，請各位斧正。

## 二、回到當代人的世界

宋仁宗天聖元年（1023年），管治洪州（今江西南昌）的地方官夏竦（985～1051）向朝廷上奏，強烈批評當地的巫覡傳習妖法，愚弄百姓，甚至謀財害命；然而民眾敬畏巫覡的程度，竟然遠遠超過國家的官吏，而對其言聽計從，也甚於國家的法制典章。夏竦這篇奏議，就是宋代批判巫覡之害最著名

〔註3〕關於「制度化宗教」與民間信仰的問題，詳見楊慶堃的經典討論，見C.K.Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1961。此書最近有中譯本，見美·楊慶堃著、范麗珠等譯，《中國社會中的宗教——宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007年。

〔註4〕關於中國巫覡巫術歷史研究的回顧，見王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，香港：中華書局，2005年，頁3～10。

〔註5〕羅香林在民間宗教史方面的研究可以《流行於贛閩粵及馬來亞之真空教》（香港：中國學社，1962年）一書為代表，許地山則以《扶箕迷信底研究》（長沙：商務印書館，1941年）最為著名；饒宗頤的著述更多，詳見饒宗頤二十世紀學術文集編輯委員會編，《饒宗頤二十世紀學術文集》，臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年。要特別指出的是，饒宗頤在二十世紀九十年代初發表的〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——「巫」的新認識〉一文，可說是中國巫史研究的重要指導文章，惜此文似未受到應有的重視，文載中華書局編輯部編，《中華文化的過去、現在和未來——中華書局八十週年紀念論文集》，香港：中華書局，1992年，頁396～412。

〔註6〕有關學者的著作太多，由於與本文關係不大，故不詳列。

的〈洪州請斷祿巫奏〉。由此引起了朝廷的震動，宋朝政府除了針對洪州的巫風外，更全面取締各地的巫覡巫俗。〔註7〕

宋代的巫風如此熾烈，以一個宋史研究者而言，我最初關心的問題其實很簡單：究竟發生了甚麼事？十至十三世紀的中國，知識階層擴大，新儒學復興，經濟蓬勃，城市發達，信仰世界也因而起了很大變化。〔註8〕除了傳統的佛、道二教外，神祠信仰也大為流行；〔註9〕然而，這種源於古代的信仰儀式——巫覡巫術，何以還會在這個文明的角度裡存在和流播？

史料的缺乏與支離破碎，是我們面對的第一個大難題，不過情況其實更差。我在研讀零散的史料時立即發覺，我們必須判斷宋代人所說的，究竟哪些才屬於巫覡與巫術的範圍。然而，何謂「巫術」？「巫覡」又是指哪些人？

〔註10〕過去學者在討論宋代巫覡信仰時，其實對這個問題沒有詳加分析，他們往往只移植西方的理論，然後硬套史料，其中弗雷澤的「交感巫術」論就是最常被應用者。〔註11〕然而在這種情況下，很多不涉及當代巫覡信仰的事

〔註7〕 宋·李燾，《續資治通鑑長編》，卷101，仁宗天聖元年11月戊戌，北京：中華書局，1979～1995年，頁2340～2341；清·徐松，《宋會要輯稿》，〈禮〉20之11，北京：中華書局，1987年，頁770；宋·夏竦，〈洪州請斷祿巫奏〉，載於曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，卷347，〈夏竦〉15，上海：上海辭書出版社，2006年，頁76～77。

〔註8〕 Patricia Buckley Ebrey & Peter N. Gregory (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, p6。

〔註9〕 程民生認為，古代中國人信奉千千萬萬、形形色色的神祇，各有自己的宮殿，一般通稱為「祠廟」或「神祠」，以別於佛教的寺院和道教的宮觀。見程民生，《神人同居的世界——中國人與中國祠神文化》，鄭州：河南人民出版社，1993年，頁1；又見程民生，《宋代地域文化》，開封：河南大學出版社，1997年，頁290。

〔註10〕 以一個受西式教育培養的香港人而言，電影《魔戒》或童話《白雪公主》中那些頭戴尖帽、身穿灰黑長袍的勾鼻巫師，兩腿夾著小棍或騎著掃帚，騰空起飛，夜半趕赴撒旦在深山野嶺召開的「巫魔會」(sabbat)，可能才是更深入民心的巫師與巫術的形象。見王章偉，《文明世界的魔法師——宋代的巫覡與巫術》，臺北：三民書局，2006年，頁1～3及9～21。

〔註11〕 「交感巫術」的意思是：「如果我們分析巫術賴以建立的思想原則，便會發現它們可以歸結為兩個方面：第一是『同類相生』或果必同因；第二是『物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用』。前者可稱之為『相似律』，後者可稱作『接觸律』或『觸染律』。巫師根據第一個原則即『相似律』引伸出，他能夠僅僅通過模仿就實現任何他想做的事；從第二個原則出發，他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體之一部分。基於相似律的法術叫做『順勢巫術』或『模擬巫術』。基於接觸律或觸染律的法術叫做『接觸巫術』。……把

件卻被歸納在討論範圍之內，當中除了占卜、相術、風水等外，甚至連僧道作法、民間祭灶拜火等也算是巫術，〔註12〕這是否合理？

韓明士（Robert P. Hymes）及謝康倫（Conrad Schirokauer）等西方學者在運用社會科學及政治學研究宋代歷史時，已指出「國家」（state）、「社會」（society）這些現代英語詞彙，在文化差異及時代不同的情況下，根本無法找到與宋代意思完全相等的對譯；〔註13〕而研究薩滿主義的權威米爾希·埃利亞德（Mircea Eliade, 1907~1986）也早已說過，自二十世紀開始，民族學家慣於交互使用「shaman」（薩滿）、「medicine man」（醫士、醫巫）、「sorcerer」（術士）、「magician」（巫覡、魔法師）等數語，以標示某些存在於所有原始社會中具有巫術——宗教力量的人，而相同的專門用語亦被應用於研究文明人的宗教史，如印度、伊朗、日耳曼、中國以至巴比倫。但他認為這樣會使概念變得極之複雜和含糊，也令薩滿一語失去意義。〔註14〕

的確，以弗雷澤的理論為例，他所謂的「巫術」，英語原為「magic」，肯定不完全等同我們及宋人所謂的巫覡巫術；相反，「巫術」這個中文詞彙，究竟應該譯為「magic」、「witchcraft」、「shamanism」還是「sorcery」？

〔註15〕因此，以民俗學或社會人類學的角度而言，中國民俗學者套用西方巫

『順勢』和『接觸』這兩類巫術都歸於『交感巫術』這個總的名稱之下可能更便於理解些，因為兩者都認為物體通過某種神秘的交感可以遠距離的相互作用，通過一種我們看不見的『以太』把一物體的推動力傳輸給另一物體。」見弗雷澤著，汪培基譯，《金枝——巫術與宗教之研究》，頁21~23。

〔註12〕范榮，《宋代的民間巫術》是一篇典型的例子，見張其凡、陸勇強主編，《宋代歷史文化研究》，北京：人民出版社，2000年，頁130~147。

〔註13〕Conrad Schirokauer & Robert P. Hymes, "Introduction", in Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer (eds.), *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press, 1993, pp.5-12。

〔註14〕Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: Princeton University Press, 1974, p.3。

〔註15〕眾所周知，翻譯外語時涉及的是有關詞彙背後的文化觀念，一部翻譯史就是一部文化史。時代背景不同，地域和文化上的距離又大，弗雷澤所謂的「magic」自然不完全等同宋人人心目中的巫術；事實上，他對巫覡的解釋，更與宋代的巫覡分別很大。弗雷澤認為巫覡在執行「公眾巫術」時，巫覡就上升至更有影響力和聲望的地位，而且可能很容易地取得一個首領或國王的身分和權力，因而這種專業就會使部落裡一些最能幹、最有野心的人進入顯貴地位，見弗雷澤著，汪培基譯，《金枝——巫術與宗教之研究》，頁65~79。這種原始時代的部落「祭司王」，或許與商代的情況有些類似，卜辭中常有「王卜」、

術理論探討宋代巫覡信仰，驗證其自身的學說，無可厚非；不過，身為歷史工作者，我卻認為這只是一個現代人用西洋的話語，數說一些宋朝的靈異故事與現象而已，這固然可以為當代巫術研究提供一個觀點，但肯定不是歷史的真相。〔註16〕宋代巫史的研究，必須回到古人的視角裡去。

不過，「回到古人的視角裡去」又不表示我們可直接採用先秦巫文化中對巫覡的看法與定義。〔註17〕因為中國文化綿延千載，當中的發展自有其一

「王貞」之語，商王兼為巫之所事，故陳夢家指出商王即是巫覡，「由巫而史而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》，第20期，1936年，頁535～536。然而，進入近世高度文明的宋代，民間巫覡的情況自非如此，故無論是在巫覡的實貌或在巫術的內涵上，我們不能不加思索地套用弗雷澤的研究。其實，追溯詞彙本身的起源，英文「magic」與中文「巫」一語，可能均源於古印度——伊朗語，或與瑣羅亞斯德教（祆教）有密切的關係，見美·梅維恒（Victor H. Mair）著，〈古漢語巫、古波斯語 Magus 和英語 Magician〉，載於美·夏含夷（Edward L. Shaughnessy）編，《遠方的時習——〈古代中國〉精選集》，上海：上海古籍出版社，2008年，頁55～86；研究祆教的學者則指出，祆教的祭司「麻葛」（magoi）就是英語「magic」一語的本源，「巫師」即「麻葛」，見龔方震、晏可佳，《祆教史》，上海，上海社會科學院出版社，1998年，頁88。

〔註16〕方燕最近在其研究巫文化與宋代女性的博士論文中，引法國人類學家馬塞爾·莫斯（Marcel Mauss, 1872-1950）的著作反駁我的看法，見方燕，《巫文化視域下的宋代女性——立足于女性生育、疾病的考察》，北京：中華書局，2008年，頁3～4。本書承方燕託同門摯友何冠環博士寄贈，惟多年後我才收到此書，未能立即言謝，謹此致謝致歉。然而，方燕所引馬塞爾·莫斯《社會學與人類學》（余碧平譯，上海：上海譯文出版社，2003年）一書，本身就譯自1950年的法文版；由法文「magie」，與弗雷澤英語著作中的「magic」，再譯成中文的「巫術」，期間因法、英及英、中三地文化不同而造成的對譯差異，再加上古今歷史的不同而造成的錯誤類比或模擬，我們是可以想見的。這也是拙著中討論「巫術」定義時最強調者，奇怪的是，方燕似乎看不懂我的觀點，仍然沒有「回到當代人的世界」。

〔註17〕先秦時代的巫覡，據左丘明撰、三國·韋昭注，《國語》，上海：上海古籍出版社，1978年，卷18，〈楚語〉下：「古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰『覡』，在女曰『巫』。」頁559～562；漢·許慎著、清·段玉裁注，《說文解字注》，上海，上海古籍出版社，1986年：「巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。……覡，能齊肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。」頁201～202。不過，歷史發展至宋代，「事鬼神者」已絕非巫覡的專利事業，道士、僧侶以至其他宗教的祭司都扮演著相類的角色，單以「事鬼神者」一項作為宋代巫覡的定義，會造成混淆。

致的地方，但同樣亦會因為時間與地域的不同而產生轉變。〔註18〕過去不少論著在分析問題時，舉用的證據往往在時間上橫亙古今，在地域上南轅北轍，〔註19〕這種割裂時空的論述，實在無法顯示中國各朝巫史的眞象，也凸現不出幾千年來中國巫史發展的起伏趨勢。歷史研究重視「長時段」的立體考察，探討其中的傳承轉變，我們既不能以今代古，但同樣也不應以古（先秦兩漢對巫的詮釋）代今（宋人的看法）。

回到我們最初而又最根本的問題：究竟發生了甚麼事？「回到宋人的視角裏去」這個說法，其實也正是了解這個問題的最佳方法。歷史學者對當代的史料至為嫻熟，我們在研讀當事人的記述中，可嘗試代入宋人的角色裡，透過宋人的眼睛去看問題：面對各種各樣的「事鬼神者」，何以人們一見巫覡其人就會說「他是巫覡」。宋人眼中的巫覡，其內涵才應是有關問題的重點，事實上，宋人編《太平廣記》即有「巫」之一門，與卜筮、方士、道術等分開，顯示時人的確將巫覡視為特有的身份。〔註20〕我相信，「回到當代人的世界」，會是研究中國民間信仰歷史的一個基本原則。

### 三、史、論結合：從斷裂的史料上建構「實況」

怎樣才可以褪下現代人的有色眼鏡，讓我們嘗試從宋人的目光去了解當代的巫覡信仰？這並不容易辦到。不過，社會人類學的研究方法其實很有值得我們參考之處。社會人類學強調將「異文化」看作與「本文化」具有同等地位和價值的實體加以理解，並以之反省本文化的局限，〔註21〕「只有在了解其他的文化和社會後，一個人才能透視自己」。〔註22〕當代美國人類學大師克利福德·格爾茲（Clifford Geertz）認為，要了解一個民族象徵系統的內在

〔註18〕就巫覡的發展歷史而言，宋代正處於一個關鍵的轉變時期：與唐代及以前不同，宋朝廢太卜署，官方祭祀不再任用巫覡；巫覡從此完全沒入民間，與地方社會緊密結合，其情況與前代自有不同。參考日·中村治兵衛，〈五代の巫〉及〈北宋朝と巫〉，二文均載於日·中村治兵衛，《中國シャーマニズムの研究》，東京：刀水書房，1992年，頁69～84及85～106。

〔註19〕最具代表性的就是高國藩，《中國巫術史》，上海：上海三聯書店，1999年。

〔註20〕宋·李昉等，《太平廣記》，卷283，〈巫厭·巫〉，北京：中華書局，1986年，頁2253～2260。

〔註21〕王銘銘，《社會人類學與中國研究》，北京：三聯書店，1997年，頁5。

〔註22〕英·伊凡·普里查（E.E. Evans-Pritchard）著，陳奇祿、王崧興等合譯，《社會人類學》，臺北：唐山出版社，1997年，頁120。

意義，就必須以該民族本身的立場為出發才有可能，故他力倡「從土著的立場出發」。<sup>〔註 23〕</sup>如果我們認同巫術是一個民族文化之重要「象徵系統」，那麼現代人在研究宋代巫覡信仰時，就應該明白自身的局限，像一個「本文化」者研究「異文化」一樣，「從宋人的立場出發」。

當然，我們無法回到宋代社會裡去進行田野調查，研究歷史的人只有建基於當代的證據，卻因此可以穿梭於現存宋代各種不同的文獻與碑誌之間，借助不同的社會科學及宗教人類學方法，從斷裂的史料上建構當時的「實況」。

過去，學者在研究中國各朝巫史時因為受到既有理論框架的影響，往往只平鋪直述巫覡的活動，千篇一律，無法凸現其中的發展與差異；我們轉從宋人的眼睛看問題後會立刻發現，考察施術者的活動場所、作法的器具、遵行的儀式，已不再只是重複前人對中國巫覡外貌的描述而已。人類學家指出，宗教儀式是人與神靈聯繫的手段，是活動中的宗教，而巫術就是相信在儀式實踐中，能迫使超自然力量以某種方式達到善或惡的目的；<sup>〔註 24〕</sup>格爾茲的解釋更為透徹：「正是通過聖化了的行動——儀式，才產生出『宗教觀念是真的』這樣的信念。」<sup>〔註 25〕</sup>當我們「置身於」宋代的環境裡，會發覺，這些正是人們分辨巫覡身份的憑藉，從中更能感受到他們的想法與心態。

蘇堂棟（Donald Sutton）討論臺灣民間信仰的例子給我們一個很好的佐證，他研究臺灣「家將崇拜」節日裡的劇團，在沒有教會組織和統一權威的經典下，不同的劇團為了競爭，會將神祇的形象加以改塑，奇怪的是，大家總有一定的共通性，即無論劇團如何因應需要去改塑「家將」的形象，但表演者和觀眾都能立刻認出其為「家將」。原因何在？蘇堂棟認為，這就是地方宗教的傳統，即指劇團並非只為表演者，且是參與者和儀仗隊，他們會用一定的「儀式」進行，這儀式就是統一的原因，令各劇團「家將」形象的演變

〔註 23〕 見李亦園，〈人類學召集人序〉，載於美·芮克里夫·布朗（A.R.Radcliffe-Brown）著，夏建中譯，《社會人類學方法》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994 年，頁 xi。

〔註 24〕 美·威廉·A·哈維蘭（W.A.Haviland）著，王銘銘等譯，《當代人類學》，上海：上海人民出版社，1987 年，頁 515～519；又見王銘銘，《想象的異邦——社會與文化人類學散論》，上海：上海人民出版社，1998 年，頁 154～159。

〔註 25〕 郭于華，〈導論：儀式——社會生活及其變遷的文化人類學視角〉，載於郭于華主編，《儀式與社會變遷》，北京：社會科學文獻出版社，2000 年，頁 2。

都限於在一個共同接受的理路內發展。〔註 26〕相類的情況，無論宋代巫覡巫術如何難以清楚定義，但當其施術行法時，人們總能一見巫覡其人就會說：「他是巫覡」。歷史學者透過研讀史料，立足於宋人的視野和認知，彷彿就是參予了一幕「巫系演劇」，〔註 27〕親歷其場所、器具和儀式，表演者巫覡和我們這些觀眾，都能從獨特的場所、不同的器具和懾人的儀式中，辨別出宋代巫覡巫術的實際涵義。

宋人對巫覡信仰的心態和想法，我們本來很難理解。在討論宋人信巫的原因時，過去往往只是從今人或文獻記述者的精英視角出發，批判其為「低級鄙俗的文化現象」，〔註 28〕是「消極的落後的甚至有害的東西」；〔註 29〕加上巫覡的一個主要活動就是為民眾治病，於是大家似乎都認定，在民智未開的古代，人們面對疾病的死亡威脅，「醫藥不足」這種說法是最能解釋巫覡信仰流行的原因。但運用上述「從宋人的立場出發」這種「移情」方法，配合史料分析，我們會發現情況並非如此簡單：〔註 30〕當代除了「信巫不信醫」外，其實還有很多「巫醫並舉」、「巫覡療病」的例子，〔註 31〕從中我們會明白宋人面對疾病時的無奈。〔註 32〕而運用醫療人類學的研究，巫覡作為「土

〔註 26〕 Donald S. Sutton, "Transmission in Popular Religion: The Jiajiang Festival Troupe of Southern Taiwan", in Meir Shahar & Robert P. Weller (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996, pp.212-249.

〔註 27〕 中國的巫覡巫術與戲劇關係至為密切，田仲一成稱之為「巫系演劇」，見其下列兩部重要的著作：日・田仲一成，《中國巫系演劇研究》，東京：東京大學東洋文化研究所，1993 年，及日・田仲一成，《中國演劇史》，東京：東京大學出版社，1998 年。

〔註 28〕 胡新生，《中國古代巫術》〔修訂本〕，濟南：山東人民出版社，2005 年，頁 73。

〔註 29〕 詹鄼鑫，《心靈的誤區——巫術與中國巫術文化》，上海：上海教育出版社，2001 年，頁 4。

〔註 30〕 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 139~195；李小紅，〈宋代民間「信巫不信醫」現象探析〉，《學術研究》，2003 年第 7 期，頁 94~99；李小紅，〈宋代「信巫不信醫」問題探析〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版），2006 年第 6 期，頁 106~112。

〔註 31〕 除拙著外，木村明史研究《夷堅志》的資料，提到巫覡其實在宋代地方醫療上扮演著重要的角色。見日・木村明史，〈宋代的民間醫療と巫覡觀——地方官による巫覡取締の一側面——〉，《東方學》，第 101 輯，2001 年，頁 89~104。

〔註 32〕 宋人邢昺論民之災患大者有四，「疫」即居其首，見宋・邢昺，〈論災患奏〉，《全宋文》，卷 53，頁 280；而朱翌以為「江南病疫之家，往往至親皆絕跡，不敢問疾，恐相染也。藥餌食飲，無人主張，往往不得活。此何理也？死生

俗醫生」，其實是醫療系統中的一個重要組成部分；〔註33〕在瘟疫橫行與死神肆虐的環境下，〔註34〕宋人佞巫的原因清楚易見。沿著這種思路，當代精英的片面批判和今人的重新詮釋，就可以被逐一剝落。

同樣地，運用這種「宋人視角」後，細心思考巫術內涵中的一個重要原素——儀式，我們會立刻感受到宋代巫覡那些奇特的咒語、特定的罡步，與及那些赤腳踐踏碎瓦、裸足走過燒紅火磚、用手採拈熱鑊沸湯的「迷狂的技術」(techniques of ecstasy) 是那麼震人心弦。〔註35〕置身於這種與別不同的

命也，何畏焉？使可避而免，則世無死者矣。」見宋·朱翌，《猗覺寮雜記》，《筆記小說大觀》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1983～1984年，冊6，卷下，頁13。從當代人的話語中，可見一般民眾的無奈。

- 〔註33〕醫療人類學者認為，「每個次醫療系統有它的一套理論以解釋病因、症狀的發作、病的過程、治療的方式等，每個次體系的這套解釋理論均與其歷史社會背景有關，各有其不同的意義、價值。而『專業人員』次體系與另外二個次體系『大眾醫療』及『土俗醫生』最大差別即在疾病與生病之差。疾病(disease)是生理上或心理上失調引起的疾病，生病(illness)是因上述疾病引起的個人心理或社會文化上的反應。(Arthur) Kleinman 認為專業人員重『疾病』的解釋而大眾醫療與土俗醫生則重『生病』之解釋。」病人在求助於巫醫時，巫醫給的不在症狀之去除，也不在解釋「疾病如何得來的？」而在給病人了解「為何是你，而不是別人？」在給病人一個超越經驗、超越病痛的解釋。見張珣，《疾病與文化——臺灣民間醫療人類學研究論集》，臺北：稻鄉出版社，1994年，頁7及23。又，宋太宗淳化3年(992)11月29日下了一道很重要的詔令：「兩浙諸州，先有衣緋裙、中單，執刀吹角，稱治病巫者，并嚴加禁斷，吏謹捕之。」見《宋會要輯稿》，〈刑法〉2之5，頁6498。「治病巫」這一個稱號，凸出了宋代巫覡在醫療系統中的角色、能力；而其與臺灣當代民間的土俗醫生——童乩，無論是外表與治療方法，都十分相似。

- 〔註34〕宋代是一個疫病橫行的時代，陳元朋根據《宋史》的記載，統計出北宋發生了二十次大規模的瘟疫，南宋則有三十次。見陳元朋，〈《夷堅志》中所見之南宋瘟神信仰〉，《史原》，第19期，1993年，頁72。

- 〔註35〕埃利亞德給「薩滿主義」下了一個嚴格的定義：薩滿是神迷入狂的大師，等於「迷狂的技術」(techniques of ecstasy)，他專注於一個被人相信是其靈魂離開軀體上升至天上或下降至地下世界的「迷離狀態」(trance)，見 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, p.5。簡單來說，所謂「薩滿」，是一個心醉神迷的司祭者，他在進行祭祀儀式時會進入一種精靈附身的狀態，信眾會認為他受神靈支配，而神靈也是通過他說話、行動。薩滿是一個巫醫、術士和送魂者，也就是說他能為人治病、主持宗教祭祀活動、護送死者的靈魂到另一個世界裏；薩滿可以如此，是由於他擁有那種進入「迷狂」狀態的本領，可以自由地離開肉體，上天遁地。參見王章偉，《文明世界的魔法師——宋代的巫覡與巫術》，頁14。在宋人的記載裏，不少巫覡就具有這些赤腳

「活動中的宗教」，人們絕對不會將巫覡與其他宗教教士或祭司混淆。這勾起了一個叫我更感振奮的想法：宋代廢太卜署，巫覡被擯斥於官僚制度之外，加上巫覡沒有教會組織、巫術沒有文本經典，本來是極難傳播及發展下去；但巫覡既然是以儀式凸現其身份及施術的成效，那麼供其演試宗教儀式的地域機制，就是宋代巫覡信仰賴以綿延的一個重要原因。於是，我們注意到「社」與「叢祠」。隨著傳統社祭自漢唐以後衰落，宋代民間社廟和叢祠興起，並成為地方社會的基本祭祀單位；而巫覡是叢祠社祭的儀式主持者，掌握著祭祀對象的決定權，這樣，村落的社廟和叢祠不僅成為巫覡的主要寄生地，也是他們在民間社會傳播巫覡信仰的重要場所。〔註36〕

過去，歷史學者慣於運用政治、經濟和社會等不同視角討論民間信仰流行的背景和原因。這種後設的分析固然有助於我們了解問題，然而這種先有分析框架的做法，雖然不至於硬套理論，惟在後現代思潮及解構理論的挑戰下，歷史著作往往就被譏刺為另一種的「文學書寫」而已，說的並不是「真相」。〔註37〕事實上，民間信仰或心態史這類關於民庶歷史的課題，礙於資料闕失及精英記述者的有色眼鏡，過去不少討論的確與史實未必相符。〔註38〕我研究宋代巫覡信仰，最初因為資料不足和研究主體的定義含糊，被迫運用不同的社會科學方法，嘗試回到宋人的視角去解讀資料，將史、論結合起來，雖不敢說是找到「真相」，但至少比較成功地將斷裂的史料串連起來思考，嘗試從當代人的生活面上去解釋巫覡信仰的內涵與流行。

近二十年來有關中國民間信仰的研究，重要的成果主要都是集中在明清及以後的課題，〔註39〕除了因為史料較豐富外，也由於歷史及人類學者可以

踐踏碎瓦、裸足走過燒紅火磚、用手採拈熱鏟沸湯的「特異功能」，例見宋·洪邁，《夷堅志》，北京：中華書局，1981年，丁志卷4，〈戴世榮〉，頁569；支景卷5，〈聖七娘〉，頁919；支丁卷3，〈李氏紅蛇〉，頁986。

〔註36〕關於宋代巫覡信仰的傳承與其寄生地域機制的複雜關係，詳見王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁224～241。

〔註37〕這裏無法詳述後現代思潮對歷史學的批判與挑戰，請參看王晴佳、古偉瀛，《後現代與歷史學——中西比較》，臺北：巨流圖書公司，2000年。

〔註38〕葛兆光先生討論重寫《思想史》時，就提到在「一般知識、思想與信仰世界的歷史」，「經典話語系統」的敘述與解釋有很多問題，見其《七世紀前中國知識、思想與信仰世界——中國思想史第一卷》，上海：復旦大學出版社，1998年，頁9～24。其實，中國民間信仰的歷史同樣需要重新解讀和重新書寫，但正如葛兆光先生所說，「需要太多的可操作思路、太多可綜合的材料」（頁24），我們仍需努力。

〔註39〕參考蔣竹山的兩篇討論：〈宋至清代的國家與祠神信仰研究的回顧與討論〉，《新