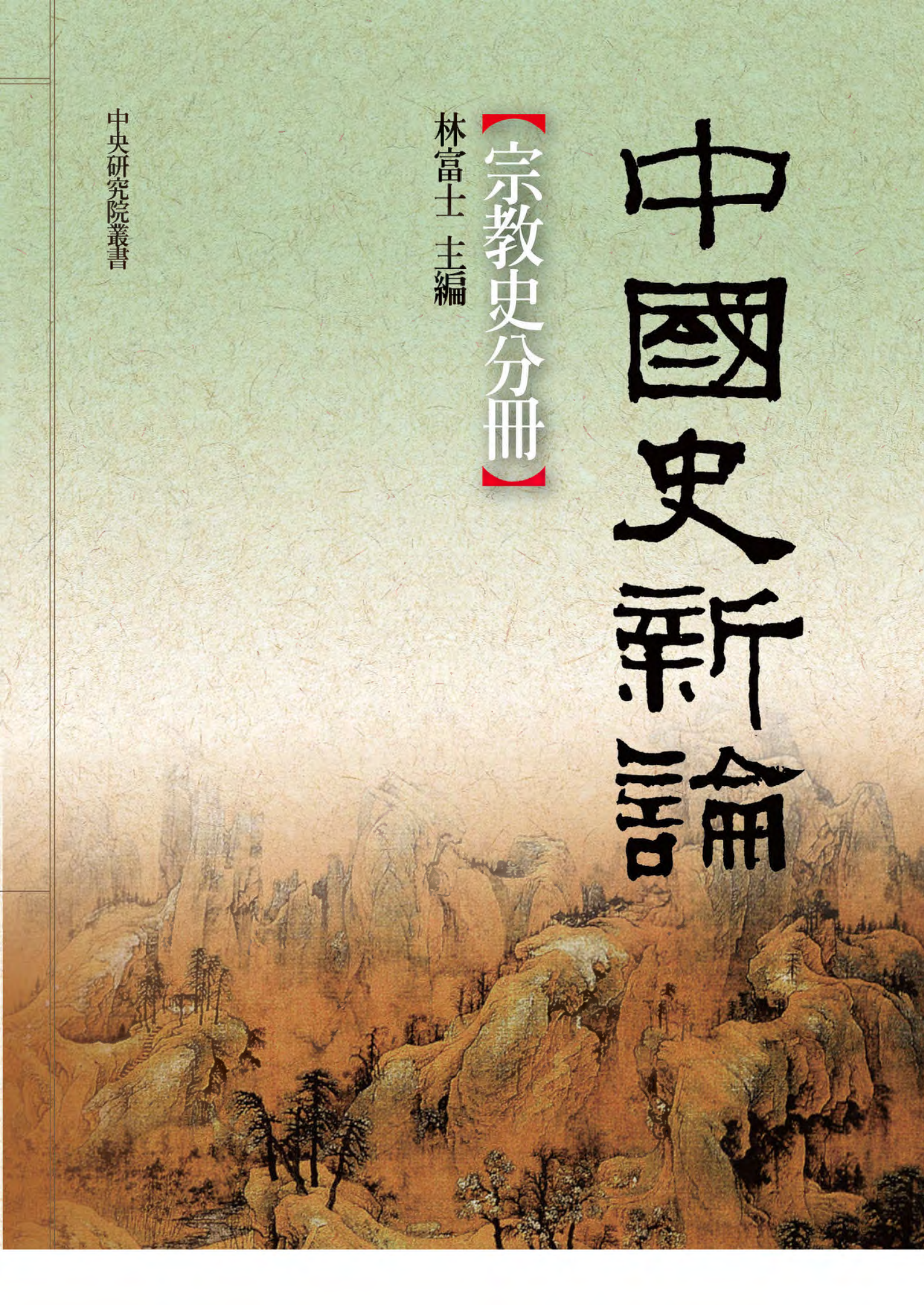


中國史新論

【宗教史分冊】

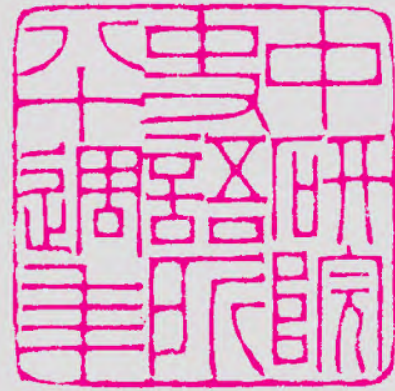
林富士 主編

中央研究院叢書



中國史新論

New Perspectives
on
Chinese History



目次

《中國史新論》總序	王汎森	i
導言——中國史研究的宗教向度	林富士	1

蒲慕州

中國古代的信仰與日常生活		13
一、古代宗教與歷史研究		13
二、史前時代之宗教		23
三、商周時代之宗教		26
四、春秋戰國的鬼神信仰		30
五、秦漢時代對死後世界的想像		37
六、漢代的信仰與社會生活		43
七、結語		62

林富士

中國古代巫覡的社會形象與社會地位		65
一、引言		65
二、神話與傳說中的古代巫覡		72
三、先秦時期的巫官、官巫及其職事		79
四、先秦時期的民巫與營業之巫		86

五、先秦諸子對巫覡的態度	91
六、禁巫與抑巫	104
七、秦漢時期的巫覡	105
八、結語	132

康樂

天子與轉輪王——中國中古「王權觀」演變的一些個案	135
一、前言——皇帝制度與國家祭典的建立	135
二、從西郊到南郊——北魏孝文帝的改革	142
三、轉輪王即佛	174
四、結論	215

劉淑芬

從造像碑看南北朝佛教的幾個面向——石像、義邑和中國撰述經典	217
一、前言	217
二、禁碑令與南朝的造像	221
三、南北朝的佛教信仰組織	234
四、南北朝對中國撰述經典的態度	243
五、結語	254

柯嘉豪

關於佛教漢化的省思	259
一、前言	259
二、印度佛教的特質	262
三、漢文化的特質	264
四、寫中國佛教的通史時，應不應該視中印之交流為核心問題？	268
五、結論	272

莊宏誼

道教養生文化	275
一、前言	275
二、道教養生的基本觀念	281
三、道教養生的實踐方法	297
四、道教養生的禁忌——以飲食和房中為例	320
五、結語	330

黎志添

道教地方科儀研究——香港道堂科儀及其歷史傳承	333
一、前言	333
二、概述道教科儀傳統的歷史發展	335
三、宋代羅天大醮與黃籙齋	340
四、香港道堂法事科儀的現況和科目類別	344
五、香港道堂法事科儀的地方特色——朝懺二科並重	347
六、玄門朝科	351
七、禮懺誦經	352
八、香港道堂科儀與古代靈寶齋儀的關係	353
九、香港道堂科儀經本之來歷考	355
十、香港道堂科儀傳統之師承考	359
十一、結語	371

康豹

中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能	375
一、前言	375
二、寺廟儀式——三角結構的功能	376
三、廟會活動中的三角結構	392

四、從寺廟透視新莊的歷史	396
五、結論	411
<u>卓鴻澤</u>	
正德的番、回傾向——大明皇帝對異族宗教的追求	413
一、前言	413
二、正德皇帝的番教傾向	416
三、正德皇帝的回教傾向	424
四、結語	437
<u>張先清</u>	
清代乾嘉道時期天主教徒的社會網絡	439
一、前言	439
二、家族	442
三、鄰里	448
四、職場	450
五、結論	461
<u>李尚仁</u>	
驅魔傳教——倪維思論中國人被鬼附身的現象	465
一、前言	465
二、倪維思的生平	467
三、倪維思論中國的宗教	474
四、被鬼附身的中國人	483
五、惡魔附身還是精神疾病？——著魔現象辯論的歐美脈絡	488
六、傳教論述中的魔鬼和中國基督教徒對魔與鬼的認識	495
七、性別與著魔現象	499

八、民間信仰與著魔現象	501
九、結語	506
陳熙遠	
孔·教·會——近代中國儒家傳統的宗教化與社團化	511
一、以「孔」為「教」——晚清政權的最後支柱	512
二、宗教與教育的衝突——廢經罷祀的爭議	516
三、人道與神道之間——孔教會宗教論述的建構	519
四、立「孔」為「會」——民初儒教社團化的嘗試	529
五、孔·教·會的解體	532
六、結語——「孔教」、「宗教」與「教會」的離合	536
英文目次	541

導言

中國史研究的宗教向度

一、引言

2004年的春天，我允諾主編《中國史新論——宗教史分冊》之後，在編務上立刻面臨兩個相互交錯的難題。首先，我必須決定要從中國史的角度看宗教，還是要從宗教的角度看中國史。前者，可以依循中國史的斷代和分期，探討每個時期的「主流」或「優勢」宗教，終極目標是要嘗試界定所謂的「中國宗教」(Chinese Religion)或「中國宗教文化」的特質。換句話說，必須打破以個別宗教作為敘述主體的做法，改從「信徒」、社會或政治的角度去看每個時期的宗教活動、宗教信仰、宗教生活、宗教空間、宗教組織等。後者，則必須以宗教為主體，探討各個宗教的發展軌跡以及彼此之間的競合與互動，側重於分析宗教的傳播與中國政治、經濟、族群、地域文化、日常生活、社會活動、社會形態之間的關係，其盛衰起伏往往貫穿傳統王朝的界限和中國的疆域。當然，這兩者並非毫不相干，更非彼此背反，但是，視角、焦點與敘述的策略還是有很大的差異。

其次，我必須決定請誰來執筆撰稿。假如選擇要「從中國史的角度看宗教」，那麼，歷史學者將是首選。不過，無論是在中國還是在台灣，甚至世界漢學界，從20世紀以來，中國宗教史的研究者在歷史學界一直是少數分子，以宗教史為主的研究成果在整體歷史研究中也一向居於邊

緣地位¹，要找到一批能勝任又有意願撰稿的歷史學者，恐非易事。倘若換個角度，「從宗教的角度看中國史」，那麼，除了歷史學者之外，便有意為數不少的中國宗教的研究者可以選擇，不過，他們之中，或是以當代宗教為主要研究對象的人類學者和社會學者，或是傾向理論與教義探討的宗教哲學家，或是偏重文本與儀式分析的文學與宗教研究者²，其研究取向與歷史研究畢竟頗有差異，其所能涵蓋的時間範圍和議題也和此書所設定的內容有點距離。

在這樣的情況之下，我只好回歸到《中國史新論》整套書的編輯旨趣。《中國史新論》是為了慶祝中央研究院歷史語言研究所成立八十周年(1928-2008)而編，也希望藉此書呈現史語所同仁最近一、二十年來在史學課題、領域及方向的墾拓成果，讓外界認識史語所的新發展和新風貌。既是如此，那麼，撰稿者當然是以史語所的同仁為主力。因此，我便向史語所的歷史學者發出邀稿函，並說明我對於《中國史新論——宗教史分冊》的編輯和撰稿構想，其大意如下：

一、時代分期採較寬鬆的方式，並側重於兩個分期之間的轉折。簡單的分期是：上古至中古(先秦至秦漢)；中古至近代(六朝至唐宋)；近代至現代(宋元明清到目前)。每一個人可以集中於探討某個時期(或朝代)的宗教，但盡量簡略的交代其源流和後續發展。

二、每個時期只探討當時的「主流」或「優勢」宗教，至於主流或優勢的界定，可以從政府認可、信眾數量、社會影響力等方面著眼評估。當然，每個時期不一定只有一個主流或優勢宗教。

三、盡可能從研究課題、對象、角度、材料、與方法方面尋求創新與

-
- 1 詳見彭明輝，《台灣史學的中國纏結》(臺北：麥田，2002)，頁113-260；林富士，〈台灣中學教育體制中的「宗教教育」〉，收入輔仁大學宗教學系主編，《宗教教育：理論、現況與前瞻》(臺北：五南圖書出版公司，2001)，頁191-210；林富士，〈《臺灣學者中國史研究論叢·禮俗與宗教》導言〉，收入林富士主編，《臺灣學者中國史研究論叢·禮俗與宗教》(北京：中國大百科全書出版社，2005)，頁1-14。
 - 2 詳見張珣、江燦騰合編，《當代台灣宗教研究導論》(北京：宗教文化出版社，2004)。

突破，尤其是以往較被忽略或爭論不休的課題，可以優先探討。

結果，我獲得了還算熱烈的回應，共有10位同仁提出了打算撰寫的題目，其時代恰巧可以涵蓋上述的三個分期³，不過，最具中國本土色彩的祠廟信仰與道教，在近代中國相當蓬勃的「新興宗教」（或稱之為「民間宗教」、「秘密宗教」、「教派宗教」），以及與明清中國社會關係頗密的天主教，卻無人處理。於是，我便向史語所之外的歷史學界同行求助，也獲得康豹（祠廟文化）、莊宏誼（道教養生）、黎志添（道教科儀）、張先清（天主教）、王見川（新興宗教）五位朋友的正面回應。

在這之後，我們在2007年5月舉辦了「中國史新論·宗教篇與性別篇」研討會（臺北，中央研究院歷史語言研究所，2007/5/1-3），檢視大家所完成的初稿，並請同行的專家提出批評和建議，讓所有的撰稿人進行修正。當時，我非常樂觀，認為可以順利在2007年年底收齊所有修訂稿，然後展開送審與編輯作業，如期在2008年10月22日史語所所慶之前刊印。沒料到，所有出版前的集稿、審稿、改稿工作，一直到2009年年底才算完成。在編輯《中國史新論——宗教史分冊》的這四、五年之間，其實發生了不少意料之外的事。

先是柯嘉豪離職赴英任教，卓鴻澤辭職返回馬來西亞，我則被借調至國立中興大學任職。接著，康樂逝世，蒲慕州退休轉至香港，林純瑜也結束她在史語所的博士後研究。人事的變化與波動，不僅造成我情緒的起伏，也的確影響了此書的進度。尤其是我所敬愛、親近的康樂突然仙去，一方面對我的心理造成巨大的衝擊，讓我不由停步，重新思考生命的意義及走向。另一方面，康樂的遺稿未及修整並完成結論，我不斷依違於捨留之間。要捨，這畢竟是他去世前仍在勤奮經營中的稿件，恐怕也是他留給世人的最後一篇學術論文。要留，則必須有人賡續其業，代完其稿，可是，其專業領域又罕有人能窺其堂奧。不過，在長考之後，我還是決定收錄其遺作，在不變動其

3 上古至中古（先秦至秦漢）：林富士、蒲慕州；中古至近代（六朝至唐宋）：康樂、劉淑芬、柯嘉豪；近代至現代（宋元明清到目前）：洪金富、林純瑜、卓鴻澤、李尚仁、陳熙遠。

本文、原意的情形下，由我自己操刀，以續筆的形式補寫其結語。因此，除了3位撰稿人因另有考慮之外，此書總算在2009年收齊了12篇論文。

這12篇論文雖然遠不足以呈現中國宗教的各種面貌，也無法交代清楚任何一種宗教在中國社會的興衰起伏，但是，其所觸及的若干議題仍然值得中國史或及宗教史研究者省思。舉其大者而言，至少有下列四點。

二、宗教的定義

1920年代，梁啟超(1873-1929)在北京的清華大學講授「中國歷史研究法」時，曾針對中國宗教史研究提出一些極富爭議性卻影響深遠的看法⁴。他是將宗教史放在「文化史」的範疇來談，認為宗教和語言、文字、神話、學術思想、道術(哲學)、史學、自然科學、社會科學、文學、美術同屬「人類思想的結晶」⁵，但是，必須具備「超現實世界的」「教義」和「教會」這兩個條件，因此，梁啟超強烈質疑中國究竟是不是一個「有宗教的國家」⁶。

同時，他也反對康有為當時所倡導的「孔教」運動，否定儒家是一種宗教⁷，在先秦的流派之中，他只承認「墨家略帶宗教性」，但因沒有天堂及死後世界的觀念，所以，墨家仍不能算是宗教⁸。

基本上，梁啟超認為「中國土產裡既沒有宗教」，因此，「著中國宗教史主要的部分，只是外來的宗教了」⁹。他所說的「外來的宗教」，是指佛教、摩尼教和基督教(包括景教、耶穌教、天主教等)，而在這些外來宗教之中，他認為只有佛教「有很多精彩的書」，值得研究。不過，他還是覺得，

4 詳見林富士，〈《臺灣學者中國史研究論叢·禮俗與宗教》導言〉，頁1-14。

5 詳見梁啟超，《中國歷史研究法補編》(臺一版；臺北：臺灣商務印書館，1966)，頁192-193。

6 同上，頁197-198。

7 同上，頁198。

8 同上。

9 同上，頁199。

佛教也不適合作為中國宗教史主要的研究對象，他說：佛教「應該擺在哲學史裡抑宗教史裡還是問題。為著述方便起見，擺在哲學史更好」¹⁰，「中國宗教史祇能將某時代某宗派輸入，信仰的人數，於某時代有若干影響，很平常的講講而已。雖或有做的必要，卻很難做得有精彩。」¹¹他唯一肯定的是「中國人對於外來宗教的一般態度」，「很值得一敘」¹²。

不過，梁啟超也沒有忘記，中國還有一個「道教」。對此，他的態度顯得有點自我矛盾。他一方面覺得道教「很醜」，和中國社會無多大關係，對於「中國國民心理無多大影響」，令他覺得「羞恥」，可是，另一方面，他還是承認「做中國宗教史又不能不敘」道教，卻不交代理由¹³。我想，他之所以不得不接受道教，恐怕是因為道教不僅有「教義」也有「教會」，完全吻合他對於宗教的界定。更奇特的是，他雖然質疑中國有沒有本土宗教，卻還是說「做中國宗教史」，「有一部分可寫得有精彩」。這個部分，就是「祭祀」，尤其是貫穿祭祀的核心觀念「報」，以及祭祀的對象「神」¹⁴。他最後的結論是：

做中國宗教史，依我看來，應該這樣做：某地方供祀某種神最多，可以研究各地方的心理；某時代供祀某種神最多，可以研究各時代的心理，這部分的敘述纔是宗教史最主要的。至於外來宗教的輸入及其流傳，只可作為附屬品。此種宗教史做好以後，把國民心理的真相，可以多看出一點；比較很泛膚的敘述各教源流，一定好得多哩¹⁵。

10 梁啟超，《中國歷史研究法補編》，頁199。

11 同上，頁200。

12 同上，頁204。

13 同上，頁200。

14 同上，頁200-201。

15 同上，頁205。

由此可見，對於梁啟超而言，研究中國宗教史應該以中國人所奉祀的「神」為主要對象，藉以理解中國人的「心理」(心態)。但是，光有「教義」而無「教會」，其實並不符合他自己對於宗教的定義。

總之，梁啟超針對中國宗教史研究所發的一些看似精彩卻又矛盾的言論，主要是因為他替「宗教」畫下了一個非常清楚的範疇，而他所依循的標準，即兼具教義與教會，基本是基督宗教的特質。若以此為普世的標準，在研究「非基督宗教」世界的「宗教」時，便會遭遇不少的困難，有些社會甚至會被認為沒有「宗教」¹⁶。因此，要探討中國的宗教及宗教史，還是必須先說明我們對於「宗教」的定義。而針對這個課題，蒲慕州在本書中有相當精細的討論。他認為：「宗教是對於『人外力量』的一種信仰。這種力量可以主動或被動的作用於人和社會之上，從而改變其命運。由於這力量的運作必須經過某種媒介體，才能將力量作用於人和社會之上，這些媒介體就形成了一般所謂的信仰對象。他們可能是有生命或無生命的，也可能是自然或超自然的。他們可能是祖先、神靈、鬼魂，甚至草木鳥獸等具有某些獨立性格的個體，也可能是力量本身。」因此，舉凡鬼神、死後世界、禁忌、陰陽五行、巫祝活動、祠祀等，都可以納入宗教研究的對象¹⁷。

臺灣多數的歷史學者應該可以接受這樣的論點，事實上，他們大多揚棄了有無「教會」這個判準，將一些「組織性的」(institutional)和「擴散性的」(diffused)宗教等量齊觀¹⁸。不僅探討有教團、教會組織的佛教、道教、基督宗教、伊斯蘭教等宗教，也研究那些沒有特定組織的巫覡、民間信仰、官方祀典等。即連備受爭議的「儒教」，也有人深入探究。不僅如此，非漢民族統治中國時所帶來的傳統信仰，如蒙古、女真、滿族的薩滿教

16 參見陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4(2002)：37-66。

17 詳見本書蒲慕州文。

18 詳見C. K. Yang, *Religion in Chinese Society* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1970), pp. 20-21.

(shamanism)，也受到重視。而從宋代之後，在中國社會不斷出現的一些混合型的「新興宗教」，如白蓮教、八卦教、天理教、羅教、齋教等，也有人投入研究¹⁹。

三、宗教與政治

在中國社會，「政治」可以說是無所不在。從個人的生活、思想、舉止、信仰，到群體的組織形態、家庭結構、經濟活動、風俗習慣、生命禮儀、知識教育、文藝創作、科技發展、流行品味等，幾乎都無法避免「政治力」的介入、滲透、控制或影響，宗教也不例外。康樂在本書的論文中便稱中國為「政教合一制」(Caesaro-papism)的國家，政治秩序與文化、道德秩序一元化。歷代的政權爭逐者無不想盡辦法，運用各種宗教的儀式或手段，將自己塑造成擁有「天命」的統治者，宣稱自己是在人間遂行「天」(神)意志的「天子」或中介者，甚至是「天」(神)化身或降世以治理天下²⁰。而一旦掌握政權，統治者便必須利用並控制宗教，使其有利於自己「支配」(統治)的「正當性」，而一旦挑戰或危及政權，便予以壓制或消滅²¹。因此，任何宗教在中國社會的興衰起伏，往往視其與政治(尤其是君王)之間的敵友、親疏關係而定，而統治者也往往會選擇接受甚至信仰有利於鞏固其政權的宗教。當然，過度依附政權或仰賴統治者庇蔭的宗教，雖可取得一時的榮寵並擴張勢力，但一旦失去君王的寵信或政治上的特權，若無其他穩固的社會基礎，其衰微也會相當迅速，就以清代來說，天主教、道教(天師道；正一派)和儒教便前後失去統治者的尊崇，也造成其生存與發展的困境。

在本書的論文之中，林富士便以先秦「絕地天通」的神話、秦漢時期的「祀典」、以及巫者政治社會地位的陵替，說明中國古代統治者的宗教

19 詳見林富士，〈《臺灣學者中國史研究論叢·禮俗與宗教》導言〉，頁1-14。

20 詳見本書康樂文。

21 佛教史上所謂的「三武之禍」便是有名的例子。

控制²²。其次，康樂詳述中國中古時期來華的印度佛教，如何放棄或放鬆「沙門不敬王者」的主張和論述，轉而以「一佛一轉輪王」及「轉輪王即佛」的觀念調和中、印之間的文化衝突，並以佛教的論述提供中國君主在取得政權及建立支配「正當性」時的理論依據或「天命」來源²³。劉淑芬則探討南朝政府對於社會的控制，包括禁碑令、符伍制，以及對中國佛教(經典的正統性)的控制。她認為這些措施造成南方絕少石佛像，沒有像北方那樣處處有僧、俗共同組成的信仰團體，也較少有中國撰述經典的流行。這也使得南方沒有以僧人為首腦的佛教徒叛亂事件，相對的，也沒有發生政府禁抑佛教的滅佛事件²⁴。此外，陳熙遠剖析「孔教會」以及許多以「孔」、「儒」為名的社團在民國初年大量出現的現象，認為這是孔教傳統因應權力結構的改變，試圖轉向民間社會以尋找制度性的出路的一種表現²⁵。而卓鴻澤則藉由明武宗正德皇帝(1506-1521)對番教(西藏佛教)與回教(伊斯蘭教)的宗教態度，指出中國皇帝宗教信仰的「透明度」問題。他認為，宗教信仰作為皇帝日常生活的部分，自有其純屬個人信仰上追求的理由，其中或有家庭文化的背景，而不具有民族與國家策略因素的考量²⁶。但從另一個角度來看，我們或許也可以說，皇帝雖然也有信教的自由和個人的信仰偏好，但當其個人宗教信仰與國家「祀典」或統治階層、多數百姓的主流信仰歧異之時，其最佳策略似乎是「隱晦其事」。

四、宗教與基層社會

本書強調要從「信徒」的角度去看宗教的發展，因此，便格外重視宗

22 詳見本書林富士文。

23 詳見本書康樂文。

24 詳見本書劉淑芬文。

25 詳見本書陳熙遠文。

26 詳見本書卓鴻澤文。

教在日常生活(daily life)中所扮演的角色，以及宗教與社會組織之間的關係，而其交會點就在於所謂的「基層社會」或「地方社會」，有些學者甚至稱呼這種視野下的宗教為「社區宗教傳統」(communal religious traditions)²⁷。當年梁啟超說中國宗教史若研究「祭祀」會相當精彩，其實已指出中國宗教這個相當重要的特質或面向。「祭祀」一直是中國社會最主要的宗教活動，而這種活動的運作，主要是透過各種層級的政府組織，以及各種規模和性質的社會組織(如家庭、村落、學校、行會、宗親會等)。

蒲慕州在本書的論文中便指出，以時日的運行、季節的輪替為主軸所發展出來的宗教活動，以及因應生活中的生老病死所發展出來的信仰宜忌，從先秦到兩漢時期，一直是官方與民間社會生活的重心之一²⁸。其次，劉淑芬透過造像碑不僅揭示了南北朝時期佛教信仰的南北差異，還讓我們清楚的看到北朝基層社會的宗教結社與宗教活動²⁹。至於莊宏誼與黎志添二人有關道教的論文，一位是透過養生文化，探討宗教如何影響其信徒的身體修煉及生活禁忌³⁰；另一位則是透過科儀活動，探討宗教發展與地方社會之間的互動關係³¹。

此外，張先清探討清代乾、嘉、道(「百年禁教」)時期天主教的傳教活動，指出明末清初的天主教是在知識階層中透過科場與文社關係傳播；清代前期轉而以家庭為基礎組成的親緣網絡、以地域關係為基礎的地緣網絡，和以行業為基礎的職業網絡，作為傳播通路；乾、嘉、道時期，雖然朝廷禁止天主教公開傳播，但是以親屬、鄰里與職業構成的複雜社會關係網絡，仍讓天主教得以繼續在中國社會中保存並發展³²。而康豹(Paul R. Katz)

27 參見康豹(Paul R. Katz)著，李瓊花譯，〈西方學界研究中國社區宗教傳統的主要動態〉，《文史哲》2009.1(2009)：58-74。

28 詳見本書蒲慕州文。

29 詳見本書劉淑芬文。

30 詳見本書莊宏誼文。

31 詳見本書黎志添文。

32 詳見本書張先清文。

則指出，從帝國晚期到現在，寺廟儀式一直與中國地區社會有著複雜且連續的關係。地方社會的寺廟儀式正好位於掌握權力的三群人(官員、地方菁英、神職人員)的三角網絡中心，他們相互連結，或是由上往下進行控制與改革，或是由下向上爭取合法性與主體性³³。換句話說，透過基層社會的宗教活動，我們往往可以看到各種社會階層、社會群體及利益團體之間的權力爭衡和資源分配，也可以同時看到中央的政治介入和地方的文化認同與社會動員。

五、外來宗教

「外來宗教」(尤其是早期的佛教和近代的基督宗教)一直是研究中國宗教的學者無法忽視的對象和課題，其中，最受注目的議題包括：一、因宗教傳播而帶來的非宗教範疇的「文化輸入」，例如，物質文化、語言、文學、藝術、科技、生活方式等；二、入華之後對於中國社會所造成的各種衝擊和影響，例如，禮制衝突、風俗變化、宗教論爭、思想轉折、經濟活動、價值觀念等；三、「外來宗教」的「本土適應」、「宗教融混」或是所謂的「漢化」(sinification或sinicization)、「中國化」，例如，佛教的「疑經」(「偽經」)制作與「三教合一」論、天主教的「祭祖」與「尊儒」等；四、中國人對於「外來宗教」的負面態度與敵對反應，例如，早年的「滅佛」、近代的「教案」等。

在本書的論文之中，柯嘉豪特別針對佛教的「漢化」問題提出檢討。他認為佛教傳入中國之後，的確發展出不同於其原生地印度佛教的面貌，但是，這不能簡單的歸結為中國改造了佛教，或是說佛教征服了中國。在他看來，以「漢化」說立論並不適切，因為，這一方面預設了有一個原初或本質的佛教；另一方面，「漢化」概念的佛教研究極易忽略不同民族、地區、階級與性別的信徒在中國佛教史上所扮演的多元角色。事實上，在

33 詳見本書康豹文。

文化接觸過程中，雙方都是積極、有意識的在進行「涵化」(acculturation)。他認為，「中國人」一方面透過外來的佛教重新定義中國文化的意涵，並使佛教成為中國文化的一部分；另一方面，佛教的思想、規範與物質文化也同時深刻的轉化了中國文化的內容³⁴。

此外，李尚仁針對19世紀來華的美國長老會傳教士倪維思(John Livingston Nevius, 1829-1893)的「驅魔傳教」，則具體的闡述了「外來宗教」在中國社會的「涵化」。他指出，19世紀基督教傳教士在中國遭遇到當地人被鬼附身的現象，而倪維思的著作記載了當時西方傳教士和中國信徒對於超自然現象的態度和看法。倪維思一方面討論基督教傳教士對中國傳統信仰的看法與批評，另一方面則透過對中國人著魔現象的探討來回應當代科學對基督教信仰的挑戰。同時，李尚仁也指出，驅魔之所以成為基督教傳道人的傳教策略，其實是立基於中國的傳統信仰³⁵。換句話說，當兩種文化接觸之時，即使是以宗教傳播的方式在進行，也很少是單向的傳輸、代換或征服，通常雙方都會因接觸而同時產生變化。

六、結語

想要以一本書或12篇論文就清楚的呈現中國宗教的風貌，或完整的交代中國宗教發展的歷史軌跡，是一件不可能的任務，本書也不敢有此妄想。不過，誠如以上的介紹和討論所示，我們至少對於中國宗教有了比較明確的界定，對於中國宗教的範圍、內容和特質有了比較扼要的描述，對於中國的政教關係有了比較細密而多元的論述，對於宗教在中國基層社會及日常生活中所扮演的角色有了比較豐富的詮釋，對於外來宗教與中國本土文化之間的互動也有了比較均衡的看法。我相信，這12篇論文，至少可以提

34 詳見本書柯嘉豪文。

35 詳見本書李尚仁文。

醒中國史的研究者，無論是要探討中國的政治、經濟，還是社會、文化，都不應忽略其宗教向度。

後記：本書得以完成，首先，必須感謝史語所前所長王汎森院士的囑託、提示、敦促和耐心的等待。其次，必須感謝所有撰稿人的「慷慨赴義」與「配合演出」。此外，本書在邀稿、集稿的過程中，林純瑜博士出力甚多，特此致謝；而在送審、編輯、校訂的過程中，陳藝勻女士多所襄助，無限感激。最後，謹以本書獻給供養我多年的史語所，以及未能看到本書出版就駕鶴西歸的康樂學長。

林富士

2010年2月立春之日，寫於台中
國立中興大學文學院院長室

中國古代的信仰與日常生活

蒲慕州*

一、古代宗教與歷史研究

(一) 宗教的定義與構成要素

什麼是宗教？這個問題看來簡單，卻曾經困擾了許多人。許多學者嘗試對宗教下定義，但是似乎也沒有得到一個能令所有人都滿意的定義。宗教一詞，本是19世紀末日本人用了原本在中文中即已經出現的詞彙來翻譯 *religion* 時創造的，其中文的原義為「宗派之教」，主要為用在佛教方面，而非一種可泛指一切崇拜現象的分類詞。不過經過這一百多年的使用，大家都已經習慣了¹。*Religion*，它的拉丁文作 *religio*，意思是遵循神聖的儀式，遵守神聖的義務。而所謂的神聖，是指一個信仰系統中的人認為非常重要，

* 香港中文大學歷史系／中央研究院歷史語言研究所。

1 參陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4(2002)：37-66；最近的討論為Anthony C Yu, *State and Religion in China* (Chicago: Open Court, 2005), pp. 5-25.

有權威，可以為生命和世界的存在作最後保證的一些東西，如神靈、傳統、原則等。所以神聖的東西雖然包括一般所說的神明，但並不限於神明。中文相對應的詞，可能以「神道設教」最為相似，意思是以神明所主持的正道——譬如賞善罰惡，來作為教導人民的原則。這中間包括兩個元素：一是神明，即宇宙間超人的主宰，一是某種教導，某種原則，或者某種道德規範。總之，大多數有關宗教的定義都是由宗教現象中抽出一些特點，再將那些特點提升為普遍原則。

在討論宗教信仰的定義問題時，一般都認為宗教基本上是對於「超自然」(supernatural)的信仰，所謂超自然，當然也包括神明和神聖世界。但是對此定義是否合適於一切宗教信仰，也有學者表示不同的意見，例如有人認為，使用「超自然」來描述宗教信仰的對象，不如使用「超人」(superhuman being)的觀念：「宗教是一種制度，包含了人與(由文化所推擬的)超人之間的互動關係，這互動關係也是由文化所規範的。」這些說法，當然對於某些宗教而言是可以成立的，但是可能仍然不夠周延。同時，有些現在看來相當普遍的觀念，基本上是來自於西方猶太教和基督教傳統，它們是不是放諸四海皆準？值得我們深思。譬如說，用「神聖」與「世俗」，「超自然」與「自然」，這些對立的概念，來建立宗教的領域，認為宗教及宗教信仰對象是神聖而超自然的，其實是西方文化和宗教中的產物。有些學者擔心，如果使用這些概念來定義宗教，可能會掩蓋了不同文化的宗教傳統中重要的差異。這的確是值得注意的問題。其實，即使是在同一個文化中，人們所接受及保存的宗教觀念以及宗教行為也不見得是一致的，這不一致的情況，可能是那些把文化視為一種同質的整體結構的人類學者的惡夢，但是對歷史學者或者宗教心理學者而言，文化本身的不一致性卻蘊藏了無限發展的可能性，也正是人文學者必須面對的根本現象。

我曾經試圖對一些古代的宗教信仰作一些觀察，覺得也許我們可以試著用另一種概念來定義宗教。我所提出的定義是，宗教是對於「人外力量」的一種信仰。這種力量可以主動或被動的作用於人和社會之上，從而改變其命

運。由於這力量的運作必須經過某種媒介體，才能將力量作用於人和社會之上，這些媒介體就形成了一般所謂的信仰對象。他們可能是有生命或無生命的，也可能是自然或超自然的。他們可能是祖先、神靈、鬼魂，甚至草木鳥獸等具有某些獨立性格的個體，也可能是力量本身，如風雨雷電等自然現象等，雖然自然現象也可能有特定的媒介體，如擬人化的自然神等。

我之所以用「人外力量」這個概念，是因為我認為不論是「超自然」或者「超人」，這些都多少反映出現代人的世界觀，而不足以全面的描述所有的宗教現象。至少在一些古代的宗教中，所謂的「力量」主要被認為是存在於人之外的一種東西。它們既不能說必然是「超自然」的——就是在自然世界之上或之外；也不能說一定是「超人」的——譬如說具有比人更大的能力。因為，有些力量對人而言只不過是造成一些微弱的干擾而已，可以經由一些簡單的法術而有效地克服，或者經由一些祭祀儀式而安撫其干擾。尤其是，如果仔細推敲「超自然」和「超人」這兩個詞，我們可以感覺到，它們都透露出一種比自然和人都「較好、較高、較強」的意思，但是如果我們用「人外」這個觀念，則只是指涉那些力量所存在的範圍，並不涉及對它們的性質、力量、善惡的任何道德性評斷。在古代中國的語彙中，其實我們很難找到和英文supernatural或 superhuman相對應的詞。衡量歷史上的實際情況，我覺得，用「人外力量」一詞也許比較能突出當時的宗教特質。當然，必須說明的是，所謂的「人外」力量通常並不指由「正常」的人和物所具有的力量。如何決定那些力量是否正常或者特殊，又為什麼如此，則正是比較宗教信仰時一個有趣而重要的問題。

總之，在這樣一種定義之下，只要人們感受到人之外的力量的影響，同時又認為必須予以適當的應付的時候，宗教信仰就出現了。一般而言，人在感受到人外力量的影響之後，通常會設法與此力量取得協調。取得協調的方法，也就是所謂的宗教活動和宗教思考。這些活動和思考的內容包括各種崇拜儀式、祈禱、法術、神話、神學等公開或私下的活動。在這樣的定義範圍中，不論是有組織有明確教義和經典的宗教(如基督教、猶太教、

伊斯蘭教)，或者是分散性、地方性、無組織、無明確教義和經典的信仰活動(例如中國民間的厲鬼信仰)，都可以稱為是宗教信仰。

由以上的定義，我們可以更進一步討論宗教世界的一些基本構成元素。這些基本元素通常包括以下幾點：

1. 神明與人之外的力量

宗教信仰是人與人外力量相互交涉而產生的活動，因而一個宗教信仰必須包含人以及信仰對象這兩方面。信仰的對象，一般是各種神明，也可能是一些不具人格性質的自然或超自然力量。大多數的古代社會，如中國、埃及、兩河流域、印度等，都有所謂多神信仰，也就是說，人們相信宇宙間有許多不同的神明或力量，在主宰人世的命運。但也有例外，就是猶太教、基督教、伊斯蘭教的一神信仰。

2. 信仰的媒介——語言、文字、圖像、音樂

人類宗教經驗的發展與傳遞基本上必須依賴語言的媒介，有關神明的故事、性質、形象、力量等訊息，都必須由語言傳播，人向神明的祈禱和儀式也必須經由語言的媒介而進行。語言是宗教經驗傳布的基本元素。和語言相關的因素，是文字、圖像與音樂。有些宗教信仰在有文字的社會中發展，自然會產生宗教性文字，包括各種經典、祭禱文字等等，有關該信仰的重要訊息也因而以文字形式而保存和流傳。我們很容易舉出基督教、猶太教、伊斯蘭教、佛教、道教等宗教，是所謂的「經典宗教」，因為這些宗教的重要內容都可以在各自相關的文字材料(經典)中找到。當然，有許多的宗教信仰是在沒有文字的社會中發展，或者社會中雖有文字，但沒有所謂的闡述信仰宗旨的經典，中國的不少民間信仰，如土地公、媽祖信仰等，即屬於此類。

此外，除了語言和文字，圖像和音樂也可以是傳遞宗教訊息的媒介。許多宗教信仰都有豐富的圖像，呈現其信仰對象的形象和神聖世界的面貌，或

世界的構成和運作原則。有的禁忌則是為了要在一些特殊的時間和場合造成一個合適的環境，因而禁忌與儀式之間有密切的關係。儀式是否合於要求，常常和相關的禁忌是否被遵守有關。

以上這些構成宗教的基本元素是許多宗教共有的現象，也是研究宗教的學者共同面對的問題。研究宗教，不僅是研究「什麼是神聖的？什麼是人外力量？力量有那些性質？」等等宗教本質的問題，也要研究「人是如何與神聖世界以及人外力量交往」這類宗教活動的問題。同時，當人們設法了解宗教現象時，不止是以非宗教的原因來解釋宗教的現象，如用社會和經濟、政治的原因來說明宗教的產生或發展，也應該考慮人本身的心理和生理狀況，是否足以促成某種宗教信仰的出現。

研究宗教，就如同其他人文學科一樣，應該是在方法及議題上都是多元的，沒有一種絕對的方法可以處理所有的宗教問題。所謂的方法，在我以為，就是我們藉以了解宗教現象的某種角度。譬如有人認為一切宗教都是建立於人的幻覺之上，這可以是一種了解宗教的角度，根據這種角度，可以得到「宗教是人民的鴉片」或者「人以他自己的形象造神」這類的結論。當然，也有人以為，不論宗教是否為人的幻覺，宗教現象本身存在於社會中是客觀而真實的，因而人可以對這些現象作觀察。顯然不同的方法導致不同的結果。

定義和方法之間，有相當直接的關係。給宗教下定義，是確立研究範圍和方法的途徑。我們也許不能有一個放諸四海皆準的定義和一種萬能的方法，但是不能不採取某種定義和方法。重要的是我們應該對自己所採用的定義與方法有深刻的自覺與不斷反省，檢視定義的合適性和方法與材料之間的相對應關係，因為有時材料限制了方法，有時方法可以發掘材料，而定義的不夠明確也更容易使得討論失去焦點。

(二) 宗教研究與歷史研究的關係

不同文化和思想背景的人其實可以有不同的理由要來研究宗教。但

是，不同的理由會導致不同的研究方法，這卻是值得思考的問題。如果肯定這一點，那麼我們說宗教研究必須也必然是一種多角度、多學科的綜合研究，應該是可以成立的。

從歷史研究者的角度來看，既然宗教現象是歷史現象的一種，歷史研究中牽涉到宗教，是必然的事。而如果認為研究歷史上的宗教是研究歷史問題，那麼研究宗教時注意歷史研究的一些基本原則，也是不可避免的。我在此當然不是要談史學方法，而只是討論史學研究與宗教相關的一些方法問題。

在史學研究中，要能完全避免研究者個人的主觀，是相當困難的事。一般我們所討論的歷史問題，基本上都是已經過去的時代和人物，雖然有時這些過去的人和事對研究者所處身的時代仍有影響，但如果對研究者個人沒有直接影響，大致上應該比較容易以客觀的態度去處理問題。但是在有些主題上，研究者個人的主觀認知和經驗會對於他的研究產生重大的影響，我們很容易可以想到的例子是近數十年來女性主義對史學研究造成的衝擊。原來傳統歷史作品中所看不見的女性人口的生活經驗，從此開始成為歷史研究的對象，人們才發覺，從前的歷史中沒有女性的資料，是多麼嚴重的問題，反映出人類社會中長期的男女性別不平等的事實。然而即使是到現在仍然不是所有人都有這種認識，個人主觀的因素當然是最重要的原因。同樣的，在研究宗教問題時，研究者的主觀觀念占相當重要的部分，也是我們必須面對的。因為研究者對於歷史上的人以及宗教的了解，基本上是根據他個人的宗教經驗而來。我們很難說，有宗教信仰或宗教經驗的人會和沒有宗教信仰和經驗的人有相同的對宗教現象的解釋。這話雖然是常識，但是卻不一定常常在研究者的腦海中出現。因此我提出的第一點是，在宗教研究中，對於「宗教是什麼？為什麼我如此以為？」以及「我所持的研究方法是什麼？為什麼？」這幾個基本概念，是必須時刻在研究者的腦中盤旋的。這也就是說，研究者應對於定義和方法有深刻和隨時的反省：反省方法，可以檢視定義；反省定義，可以檢視方法和材料。

這樣的說法，其實只是反映出歷史研究的一種態度，認為每一時代的

人，包括學者在內，都多少會受到流行觀念的制約。如何能反過頭來把平日持之而不覺的概念放在桌面上來檢視，釐清自己的立場，應該是值得重視的提升研究境界的功夫。而當我們問到「我為何如此看待宗教？」的時候，其實常常是在挖掘更大的問題。要回答這問題，除了要反省個人的宗教經驗和文化背景之外，恐怕還必須對宗教史或宗教學史有一基本的了解。因為有許多我們現在自以為是理所當然的有關宗教現象的說法，其實只是某種假說，我們不知在什麼時候由什麼途徑得到了這種觀念，就此成為牢不可拔的信念。我在這裡就舉一些例子說明，有些我們現在也許習以為常、想當然爾的關於宗教的概念，其實有它的歷史源頭，產生於特定的時空背景之下。

譬如說，我們常會認為，人之所以會產生宗教信仰，是由於早期人類對於自然現象的驚奇和恐懼，把天體和自然力量擬人化之後的結果，這種所謂自然譬喻的解釋宗教起源的說法，其實最初可能是西元前6世紀一位希臘哲學家泰阿吉尼(Theagenes of Rhegium)所提出的，他認為希臘人的神明原本代表的是自然的力量，如阿波羅(Apollo)代表火；波塞頓(Poseidon)代表水，阿特米(Artemis)代表月亮等等，此外，又有某些神明是精神力量的象徵，如雅典娜(Athena)代表智慧，阿芙若黛蒂(Aphrodite)代表慾望等等。人們在體認到這些力量之後，將它們擬人化而崇拜，就成為神明。此種考慮宗教起源的說法一直到19世紀時仍然有人應用。

當然，現在也有人會從心理的角度來談宗教的起源，認為宗教的起源與人的夢和對死亡的恐懼而來。但如果要追尋這種概念，也可以上溯到希臘時代，哲學家亞里斯多德(Aristotle)就用心理的原因來解釋宗教的起源。他認為人在夢中所看見的去世的親人，是人們認為有靈魂存在的最根本原因，而人對宇宙秩序的敬仰也是宗教信仰的起因之一。希臘化時代的哲學家伊比鳩魯(Epicurus, 341-270)則認為宗教是靈魂的疾病，起源於人們對神明和死後世界的恐懼，同時，自然界之中有一些令人恐懼的性質，如風雷火電等，常常對人造成傷害，也會促使人追索其背後的力量。

還有一種解釋宗教和神明的起源的說法是，人所崇拜的神明，其實是遠古時代的英雄人物被後人崇拜而神化的結果。這種神化論的說法，也可以上溯到3世紀初的希臘化時代，一個叫優希米魯斯(Euhemerus)的哲學家首先提出的看法。他的論點有它的時代背景，就是希臘化時代的英雄崇拜以及當時人把亞歷山大神化的歷史背景。這論點在20世紀初的中國學者中也有相類似的發展，當時一批學者追溯中國古史，就有人主張，中國古代的聖王，其實是古代神明轉化為人的結果。這說法和優希米魯斯的神化論正好相反，但其論證的模式是相同的。

而我們現在常常以為是馬克思主義所主張的「宗教是人民的鴉片」，是統治者設計來控制人民的說法，其實早在羅馬史家波利比歐斯(Polybius, 220-120)的作品中就已經提出了。他認為宗教是古代智者設計來控制百姓的，而其實一般百姓也需要某種宗教來指導他們的生活和思想。這種說法當然和羅馬宗教的實用性格有很大關係，因為羅馬人認為宗教活動主要的意義在於求得人生和國家的平安繁榮，如果百姓都能奉行國家的宗教活動，自然國泰民安。這種觀念，和中國古代的「聖人以神道設教」的概念有相似之處。

此外，一種相當普遍的觀念是，宗教的發展，不論在任何社會中，都是由多神信仰發展成為一神信仰。由多神到一神，是人類社會進化的通則。然而這並不是事實，而是在19世紀以來的社會進化論影響之下所產生的一種還沒有得到證明的假說。歷史上的宗教，除了猶太—基督教—伊斯蘭這三種一脈相傳的宗教是一神信仰之外，大多數社會中的宗教信仰都是多神的。

上面這些有關宗教起源的例子，多只是一些說法，是還沒有成為知識的意見或假設。我們的腦海中不知還有多少這類的只能說是意見的想法，而我們卻認為是已經確立的知識。有些時候，研究者所能做的最有價值的工作，可能就是把我們以為是確定無疑的「知識」還原為歷史上的人物所持有的「假設」。而當我們承認自己的知識只是假設時，對於事情可能就會有全新的認識。在研究宗教的時候，要把原來以為是知識的還原為假設，

有效的辦法應該是去了解宗教史和宗教學史，因為如此才可以大致掌握到流行觀念的源流，也可以更了解個人所持有的知識和概念的限制。

關於個人主觀的問題，在宗教研究上最重要的當然是個人宗教背景所可能帶來的問題，我在此舉出幾點來說明，一個站在某一固定的宗教立場來研究宗教的人所可能發生的現象。

- (1)他的研究最終目的在證明其信仰的真實性，而不是研究那信仰在歷史中實際是以什麼樣態存在。
- (2)他的研究注意的是「宗教中的真理」，而不是「有關宗教的真理」。
- (3)他的研究注意的是他個人信仰中認為重要的宗教現象，而不是研究對象本身所注重的現象或問題。

不過，常常有人會強調，由於他個人有宗教經驗，但由於宗教經驗在根本上而言是不可以用理性分析所傳遞的，因而在討論宗教時，他也許可以比無宗教經驗者對所謂的宗教有更深刻的了解。

至於那些自認為不具任何宗教立場的人，雖然可能不會有上面所舉的那些問題，但是也可能更容易落入「常識」的陷阱，因為他可能在成長學習的過程中道聽途說，不知不覺的接受了一些有關宗教是什麼的概念，當他開始有興趣研究宗教時，就靠著他那些道聽途說的知識基礎來了解他的研究對象。就像上面所舉的幾個例子。這種情況當然是不理想的，但可能也是相當普遍的。因而必須強調的是，宗教研究者必須明白自己的宗教立場，也必須清楚自己所持有的有關宗教的定義到底是哪些觀念所構成的，它們的歷史和社會背景是什麼，它們可以討論什麼問題或不可討論什麼問題，在自己所持有的觀念之外還有哪些可能性。經過這樣嚴格的檢視之後，研究者才有可能進行比較客觀的研究，並且產生比較深刻的作品。

此外，必須對宗教活動的主體，也就是人的概念作一些補充。在我們談歷史上的宗教或者宗教史的時候，有一個因素是通常很少考慮的，這就

是我們對人的了解。我們一般都不提古代人的信仰是否與現代人有相同的意義，但是在談論時，可能大家都假設古人的宗教感與現代是一樣的，這一點，可能有相當大的問題。古人在崇拜神明的時候，到底求的是什麼？所謂的宗教虔敬，在不同的時代，不同文化的人心中，是不是相同的？這些都不是簡單的是或否可以解決的問題。我曾經認為，古代中國人的宗教信仰是「追尋一己之福」，但是近來也有一些不同的想法。因為所謂的一己，如果指的是現代意義的個人的話，其實是一個近代才出現的概念，在古代社會中，到底有沒有「個人」的概念，還是個可爭論的問題。有人以為，在古代社會中，個人的存在意義，是在整個宗族存在的前提之下才有意義。沒宗族，就沒有個人。當人們在祈禱求福時，固然常常是為個人的生命和財富而求，但中間是否也包括了與個人相關的家族或宗族？也就是說，當人們在考慮個人的吉凶禍福時，他到底是否僅僅考慮他個人，或者不可避免的也包括了家族中其他成員？這個人主體性的問題顯然是相當大的，因為人不但是宗教活動的主體，也是歷史的主體，我們現在所了解的歷史人物，有多少是由現代人的思想意識為基礎去了解的？釐清這一點，雖然會有相當的困難，恐怕也是必須的。這一認識，也可以呼應前面所說的，我們腦中存有的一些想當然爾的概念，很可能只是未經證實的假設和意見，我們的研究工作，也許就應該從重新認識自己著手。除了主觀的問題外，我們還應該注意到，宗教是歷史的產物，也有它自身的歷史，因此研究宗教，不論是由社會學、心理學或人類學的角度來看，如果能夠認識到它的歷史面，產生一種立體的對宗教的了解，相信研究的結果會更曲折而細緻。

二、史前時代之宗教

有關史前時代的宗教活動，後人只能依靠考古資料的解讀而得到一些推測。因為是推測，學者最可能犯的錯誤就是以自己所熟知的後代宗教現象來解釋考古資料。一個常見的例子是對墓葬方向的解釋。考古資料顯示，

每一個墓地中，大致有一定的墓葬方向，但這些方向是否代表某種信仰，如頭向西就代表人們相信西方為死後世界²，是沒有辦法證明的一種假設。中國古籍中有「葬於北方，北首，三代之達禮也」³的觀念，在考古資料中並不能得到無可置疑的印證。

另一個例子是對於隨葬品的解釋。一般認為隨葬品的出現表示人們具有某種關於死後世界或靈魂的信仰。這種推論是建立在一項假設之上，即：人們在墓葬中放置隨葬品，是因為他們相信人死後仍然以某種形式存在，而不是基於任何其他的原因。我們雖然可以由後世的文獻資料中得知，隨葬品的確與死後世界的信仰有關，但仍然不能完全排除其他可能性，即人們在墓中放置物品是為了不忍拿走死者生前的用具，或者為了表示死者及其家屬的身分地位。

至於關於圖像資料的解讀，則更需仔細考量，尤其是將某些圖像認為是所謂的「圖騰」，因而作一些有關圖騰信仰和族群文化的推論。最常見到的例子是將一些陶器上的裝飾圖案解釋為圖騰符號⁴。這類的解釋最大的問題在於，即使我們相信原本為美洲印地安人信仰的一種形式也可能在其他地區出現，我們仍然無法明白這所謂的「圖騰」信仰對於了解當時的社會有何實質意義。換言之，給某些圖案貼上一個「圖騰」的標籤，並不能使人對此時的宗教信仰有更多的認識⁵。類似的例子，還有在新石器時代末

2 中國科學院考古研究所、陝西省西安半坡博物館，《西安半坡》（北京：文物出版社，1963），頁219。

3 《禮記注疏》（十三經注疏本；臺北：新文豐，2001），卷9，頁16。

4 《西安半坡》，頁181-185；《考古》1962.6：318-329；劉雲輝，〈仰韶文化魚紋人面魚紋二十說述評〉，《文博》1990.4：64-75。

5 近年來討論中國古代宗教，尤其史前宗教者，多喜引用圖騰崇拜、母系社會、泛靈信仰等等成說，以後世之神話傳說比附理論。例如余敦康，〈中國原始宗教的演變〉，《世界宗教研究》1981.4：94-100；王友三，〈我國原始自發宗教與早期人為宗教淺議〉，《南京大學學報》1981.1：50-55；周星，〈中國古代岩畫中所見的原始宗教〉，《世界宗教研究》1984.1：113-22；李錦山，〈史前靈石崇拜初論〉，《世界宗教研究》1987.4：98-113；萬九河，〈中國古代的宗教〉，《東北師大學報》1987.1：33-40；章虹宇，〈原始巫神（鬼）與神話之神的比較研究〉，《世界宗教研究》1988.4：102-13；

期的良渚和大汶口文化玉器和陶器上刻畫的鳥或「太陽鳥」的圖案⁶，以及遼寧新石器紅山文化中所見到的龍形圖像，和濮陽西水坡墓葬遺址所發現的以蚌殼所排成的龍虎形圖案⁷，後者有學者認為可能是後世道教中的龍虎鹿三躄的最早的形象⁸。至於灤平後台子遺址及紅山文化東山嘴遺址中，又有所謂的「女神」泥塑像、石雕像和「祭壇」，也被認為是某種宗教崇拜的遺跡⁹。

以上所提到的各種材料都有可能是中國史前時代宗教信仰的證據，但具體內容仍然十分模糊。我們並無法分辨此時社會中不同社群的信仰是否有所不同。新石器時代末期的墓葬有所謂「貧富不均」的現象¹⁰，這可以說明當時社會階級分化的情況。但是這種現象是否也意味著某種宗教信仰上的差別，就很難說了。

總之，史前時代的宗教信仰雖可能沒有社會區分，然而由於社會階層的分化和財富權力的逐漸集中在少數人手裡，宗教性權力的集中也是無可

(續)

楊麗珍，〈原始祭祀與神話史詩〉，《世界宗教研究》1988.4：126-33；林牧，〈中國圖騰略論〉，《世界宗教研究》1989.4：44-57；劉式今，〈考古遺跡中原始宗教述評〉，《世界宗教研究》1991.3：118-126。

- 6 Wu Hung, "Bird Motifs in Eastern Yi Art," *Oriental Art* 16.10: 30-41. 關於此問題的總檢討，見鄧淑蘋，〈中國新石器時代玉器上的神祕符號〉，《故宮學術季刊》10.3(1993)：1-50。
- 7 濮陽市文物管理委員會及濮陽市博物館文物隊，〈濮陽西水坡遺址試掘簡報〉，《中原文物》1988.1：1-6。
- 8 張光直，〈濮陽三躄與中國古代美術上的人獸母題〉，《中國青銅時代(二集)》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1990)，頁95-101。聯經版(臺北，1990)，頁91-97。
- 9 孫守道、郭大順，〈牛河梁紅山文化女神頭像的發現與研究〉，《文物》1986.8：18-24；湯池，〈試論灤平后台子出土的石雕女神像〉，《文物》1994.3：46-51；王震中，〈東山嘴原始祭壇與中國古代的社崇拜〉，《世界宗教研究》1988.4：82-91。
- 10 如陶寺遺址中，109座墓葬只有17座有隨葬品，見〈山西襄汾縣陶寺遺址發掘簡報〉，《考古》1980.1：13ff。青海柳灣墓地中，在已發掘的564座墓葬中，可以算得上厚葬的墓大約只有五分之一，見青海省文物管理處考古隊、中國科學院考古研究所青海隊，〈青海樂都柳灣原始社會墓地反映出的主要問題〉，《考古》1976.6：365ff。而大汶口墓地也有極端貧富不均的情況。見山東省文物管理處、濟南市博物館編，〈大汶口——新石器時代墓葬發掘報告〉(北京：文物出版社，1974)。

避免的結果。譬如良渚遺址中，有些墓葬有大量的玉器，無論墓主身分為何，必然屬於當時社會中握有政治或宗教權威的人物。因而我們可以說，同質性的宗教信仰開始分化為兩個層次，也就是權威性人物及其社群圈內人們的宗教，與一般人的宗教信仰。兩者的差別不在信仰的內容，而在其外在的儀節與飾品。

三、商周時代之宗教

現存商代的原始文獻主要為甲骨文。討論商人宗教信仰，自當以甲骨文中所見為主。根據甲骨文獻，商代統治階級的宗教信仰形態是所謂的自然崇拜和祖先崇拜。在這信仰中，「帝」為宇宙萬物之主宰，其下有王室先祖及山、岳、風、水、雷、雨等自然神祇，祂們共同控制了人間禍福¹¹。可以說，商代的宗教信仰可以被描述為一叢包括了對至上神(上帝)、天、各類自然神祇，以及祖先神靈和各種來源不同的精靈鬼怪的信仰綜合體。這些不同的神靈以鬆散的方式結合在至上神之下，因為天或者上帝似乎具有一種最後裁決權。同時，他們彼此之間又有著一種鬆散的階層關係。這些固然是統治階層的材料，因為王室以外的人民，雖然也使用甲骨占卜，但一般均無刻辭，因而我們對於一般人民的宗教信仰的實際內容並無法得知。唯一可以推論的是，既然使用相同的占卜方式，其信仰的結構應該與統治階層之宗教相去不遠。

11 有關的論述極多，可參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956），頁561-604；胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉，《歷史研究》1959.9：23-50；1959.10：89-110；Chang Tsung-tung, *Der Kult der Shang-Dynastie im Spiegel der Orakelinschriften: Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970)；池田末利，《中國古代宗教史研究：制度と思想》（東京：東海大學出版會，1981），頁25-63；伊藤道治，〈卜辭に見える祖靈觀念について〉，《東方學報》（京都）26（1956）：1-35。最近有學者根本懷疑商代有所謂的至高無上的「上帝」，見Robert Eno, "Was there a High God Ti in Shang Religion?" *Early China* 15（1990）：1-26。

甲骨文中顯示的商人可以隨時藉卜問而與祖先和神明往來，因而對於他們而言，活人、祖先、神祇都生活在同一個世界之中，彼此有密切的關係¹²。人與這些人外力量的往來內容主要是人的獻祭和神明的賜福，這種關係的性質可以說是一種「相互給予」式的，不涉及情感或道德的因素。譬如說，人並不會詢問某件災難的發生是否與人的道德行為有關係，但是若祭品不合適，或者獻祭的時間不確，獻祭的地點不潔，則有可能發生問題。

在不同的宗教傳統之中，占卜的手段或許不同，古代中國用龜甲獸骨筮草，兩河流域用動物的內臟，埃及和希臘用夢，但其背後的基本假設應該都相去不遠。這假設就是人的命運有一個固定的軌道，這軌道與世界上某些事物和某些宇宙原則有相對應的關係，因而只要人能夠找出這些對應關係，就可以知道人的命運。在商代，占卜的根據除了卜文和筮草長短之外，就是天干地支這一套時間系統。對於卜文的觀察和對動物內臟的觀察類似，都是假設某些具有神聖性質的事物在某些特殊的情況之下可以呈現將來會發生的人事現象，但如何解讀這些事物(卜文和內臟)，通常需要具備特殊的能力。至於以干支建構的時間系統，則是認為時間的運行，有一定的循環性，並且與宇宙萬物的運行有某種對應關係。占卜的活動，就是在特殊現象與時間系統的交互參照之下進行的。這種現象與時間的交互參照也就是此後一切占卜活動的基本原則。

西周時代的宗教信仰形態基本上與商代相同，不同的是，一些周代文獻中所呈現的天或上帝具有道德判斷能力和意志，祂不再是無目的降災賜福，而是有選擇的、有目的的作為一個仲裁者。這種道德性的天、上帝、以及天命的觀念，在《詩經》和《尚書》等一般認為是周初的文獻以及金文中經常出現。不過此時所謂的「天命」，其實是上天賜給統治者的統治生命；所謂的道德，實際上是以政治行為為主要考慮¹³。因而所謂的天命，

12 見張光直，〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1983），頁346。

13 最近的出版品參見Christopher Lupke ed., *The Magnitude of Ming: Command, Allotment*,

與其說是一種宗教觀念，不如說是周代統治階層所宣揚的政治哲學。至於一般百姓的宗教生活，在現有的文獻資料中，可以看到兩個主要的面向，一是與農業活動週期有關的宗教活動，另一是各種個別的信仰或觀念，如巫術或占卜。

周代文獻《詩經》（如〈國風·豳·七月〉）中描述了當時農民一年四季中生活與工作的情況，也包括與農作有關的宗教活動，如豐收節慶等。這些與農村生活相關的宗教活動，包括對田祖的崇拜¹⁴、祖先祭祀¹⁵、以及卜筮¹⁶、占夢¹⁷等等，大約都是當時社會中一般貴族和平民共同遵循的。這些文獻可由考古資料得到印證：在陝西澧西地區西周居住遺址中有卜骨出土，顯示當時一般人生活中仍然有以骨占卜之習俗¹⁸。

說到占卜，就不能不討論《周易》。如果回歸到它的原始功能來看，它基本上是古代筮占的紀錄。殷代甲骨文中已經有易卦的資料，故筮法的傳統至少是與卜法同時並存的¹⁹。不過筮草易毀，無法保存，故無法由考古發掘獲得。《易》的〈卦辭〉和〈爻辭〉基本上是古代筮占的紀錄。從這些文獻中，可看出當初人們在日常生活中所關心的事項，包括為官、婚姻、征伐、農事等等，可以窺見當時一般人宗教活動中所牽涉到的實際生活之一斑。

以上這些宗教性的活動可能是自商代以來就如此，它們自然可以代表周人宗教的一部分，包括貴族和農民兩者。西周晚期，文獻中出現了一種新的因素，開始對舊有宗教中某些現象發生懷疑，就是天意是否公正的問

(續)——

and Fate in Chinese Culture(Honolulu: University of Hawaii Press, 2005).

14 《毛詩注疏》(十三經注疏本；臺北：新文豐，2001)，卷14之1，頁15。

15 同上，卷1之4，頁4-5。

16 同上，卷3之3，頁3a，〈國風·衛·氓〉。

17 同上，卷11之2，頁8-9，〈小雅·祈父之什·斯干〉。

18 中國科學院考古研究所編，《澧西發掘報告：1955-1957年陝西長安縣澧西鄉考古發掘資料》(北京：文物出版社，1963)，頁96。

19 饒宗頤，〈殷代易卦及有關占卜諸問題〉，《文史》20(北京，1983)：1-13；李零，〈早期卜筮的新發現〉，《中國方術考》(北京：東方出版社，2000)，頁232-298；李零，〈跳出周易看周易〉，《中國方術續考》(北京：東方出版社，2000)，頁306-320。

題。《詩經·小雅·節南山》有下面的句子：「昊天不傭，降此鞠(凶)。昊天不惠，降此大戾。」²⁰〈小雅·祈父之什·雨無正〉也說：「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。昊天疾威，弗慮弗圖。舍彼有罪，既伏其辜。若此無罪，淪胥以鋪。」²¹ 這些句子顯示出一種常識性的懷疑論：對於個人的福祉而言，天意不一定是如人所願的。但這種懷疑也不是絕對的，於是我們可以見到，人們一方面懷疑上天是否公正，一方面也不能放棄依賴天賜之福。這種態度，可能是民間心態的一種表現。它與官方文獻，如代表統治者意識形態的《尚書》就很不一樣。在這類官方文獻中，天命是堅定公正而無可懷疑的。其實對天命的懷疑並非中國古人特有的文化心理。在世界上諸多古文明中，當人們的自主意識發展到某一種階段，人的自主性與宗教的命定論或神判就不免產生衝突。希伯來《舊約·約伯書》中，一生謹守分寸崇敬上帝的約伯，在遭到不幸的命運後，不斷地在質疑上帝是否公正和反省自己是否犯罪行之間掙扎，就是最好的例子。

東周以後的發展顯示，統治者和其朝廷仍然繼續維持自商代以來所建立的官方宗教體系，即祖先崇拜和自然神靈崇拜。這種官方宗教體系在《周禮》中有完整的描述。雖然現代學者對於《周禮》一書到底有多少部分能反映歷史上的制度，又有多少是理想中的制度，仍然沒有定論，但對於了解所謂官方宗教體系而言，它仍然有一定的幫助。《周禮·春官·大宗伯》一職的描述如下：

大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地示(祇)之禮，以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神示(祇)，以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以禴燎祀司中司命觶(風)師雨師，以血祭祭社稷五祀五嶽，以貍沈祭山林川澤，以鬯辜祭四方百物²²。

20 《毛詩注疏》，卷12之1，頁6。

21 同上，卷12之2，頁10。

22 《禮記注疏》，卷46，頁14-15。

這段描述基本上將天地間一切神明精鬼全部包括在大宗伯的職掌之內。不過，不論他的職掌細節為何，其職務最重要的精神是「以佐王建保邦國」，其下所有各種祭儀，不外是要達到此目的。在此我們也可以掌握到所謂官方宗教的基本關切點。

另一方面，周初以來所發展出的道德性天命思想則為逐漸形成的知識階層所接受而繼續發展。春秋戰國時代，劇烈的社會經濟及政治上的變動促使各種思想學派的發展，但民間信仰的格調基本上沒有太大的變化。

四、春秋戰國的鬼神信仰

長久以來，人們以為中國古代的宗教就是天地鬼神和祖先崇拜，尤其是以國家和統治政府所提倡或支持的官方祭典活動，如上引《周禮》所描述的情況。但實際上在一般人民的生活中，仍有各式各樣的信仰活動，是官方典禮所不包括的。如果我們要了解一般人的生活 and 思想，應該要對這些日常生活中的信仰活動有所掌握。

民間信仰的一個特徵就是世間有精怪之物的觀念，所謂「山林川谷丘陵能出雲為風雨見怪物皆曰神。」（《禮記·祭法》）這些神明不止是有天下者所祭，也是一般百姓所崇信的。一般鬼神觀的特點之一，就是鬼神是具體可感知的一種存在。譬如鬼神也有和人相同的飲食需要。這其實是相當普遍而原始的觀念，也是一切獻祭活動的基本假設。鬼神既然被認為是具體的存在，自然應該具有某種形象。由一些文獻資料看來，當時人所想像的鬼神的形象既有人形，也有動物的形象。有的時候，甚至有風火木石等物怪的形象，或者複合式的想像怪獸。

人之所求於神明者，不外乎降福去災。而神明用何種尺度來決定應否降福？周初以來所謂的道德性天命的發展到了春秋時代似乎已經在知識分子之間產生了相當廣泛的影響，認為神明是賞善罰惡的。不過在一般百姓的觀念中，只要人對神明獻上祭祀，就可以期待神明的幫助，人神之間的

相互交換關係仍然占一重要地位。

不過真正在一般人民生活中占有重要地位的，可能是那些縉紳先生不言的鬼魅之屬。史前時代人們對於鬼有些什麼看法，無文獻可考。商代甲骨文中約有60個左右的例子包含有鬼字，其中除一部分乃當時一外族部落的名稱之外，有幾個例子可以被視為是具有後世所謂「鬼怪」的意思，如「鬼疾」、「鬼夢」、「祟鬼」等等²³。在這些例子中，「鬼」具有「惡靈」的意思，應該是相當明顯的。同時，這些「鬼」也似乎並不指稱商王的先祖，因為商王通常以名號稱先祖。這也可以說明為何商人用「鬼方」用來指稱一個不友善的外族。

西周時代有關鬼之概念的證據在種類與性質上與商代相去不遠。金文中「鬼」字基本上僅出現在「鬼方」一詞中，但「鬼」作為字的一個構件，則仍帶有「惡靈」的意義²⁴。在《詩經》中，「鬼」字僅出現兩次，一次仍為「鬼方」，另一次則為〈小雅·何人斯〉：「出此三物，以詛爾斯。為鬼為蜮，則不可得。」²⁵另一方面，我們看到，在《詩經》中，當提到祖先的靈魂或神明之時，總是用「神」字²⁶，因而我們可以推測，既然鬼與蜮兩者均為某種負面意義之物，鬼的意義基本上為「惡靈」，而神則指受崇敬的精靈，應是可成立的一般性陳述。

不過，既然「鬼」和「神」均為超自然的存在，兩者的屬性不可避免地會有某些重疊。在東周時代的文獻中，鬼開始有了比較複雜的涵意。在《左傳》中，「鬼」有兩種意思。在一種情況之下，「鬼」出現在「鬼神」一詞中，其意義和「神」基本上相通，用來指稱神明精靈²⁷。相似的用法也

23 姚孝遂，《殷墟甲骨刻辭類纂》（北京：中華書局，1989），頁125-126。

24 周法高，《金文詁林》（香港：香港中文大學出版社，1968），冊11，頁5661-5686。

25 《毛詩注疏》，卷12之3，頁17。

26 同上，卷13之2，頁7；17/4，頁3。

27 《左傳注疏》（十三經注疏本；臺北：新文豐重印，2001），卷3，頁7；卷4，頁24；卷6，頁18。

可以在其他文獻，如《周易》²⁸、《尚書》²⁹和《莊子》³⁰等書中。其次，「神」、「鬼」、「鬼神」等詞，在一些情況之下其實是可以相互交換的用詞，均代表神明之靈³¹。再者，「鬼」也可以用來指稱死者之靈魂，而非神明³²。這種情況在《論語》中也可以見到。《論語》中少數幾次提到鬼的例子顯示，「鬼」指的是個人的祖先³³，「鬼神」則為指稱神靈(包括祖先之靈和神明)的一般用詞³⁴，也可以是「鬼」的同義詞³⁵。這種意義上的游移現象顯示，「鬼」的原始意義可能是泛指人，神，或者動物的靈魂。在甲骨文或金文中，乃至於《詩經》中，「鬼」似乎僅指人鬼，應該只是在其廣泛意義中有限的例證。

在《禮記》中，我們看到一種比較清楚的對鬼的概念的定義：「大凡生於天地之間者皆曰命，其萬物死皆曰折，人死曰鬼，此五代之所不變也。」³⁶當然這也不表示其他的精靈就不能被稱為鬼。在《周禮》中，鬼和神的概念也有相當清楚的分別，因而有「天神」和「人鬼」的用詞³⁷。墨子也有類似的說法：「古之今之為鬼，非他也，有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而為鬼者。」³⁸墨子雖然也分天和人，但均以鬼稱之。不但在此，在一些其他地方墨子也將所有的神靈均以鬼稱之³⁹，這有可能是故意使用鬼字的原始意義，即作「靈」解，或者也許他意在強調鬼的重要性，因為墨子此

28 《周易注疏》(十三經注疏本；臺北：新文豐重印，2001)，卷2，頁33。

29 《尚書注疏》(十三經注疏本；臺北：新文豐重印，2001)，卷8，頁14；卷13，頁8。

30 郭慶藩，《莊子集釋》(臺北：明倫出版社，1975)，頁150。

31 《左傳注疏》，卷12，頁23；卷38，頁12；卷49，頁12；卷54，頁4。

32 同上，卷18，頁13。

33 《論語注疏》(十三經注疏本；臺北：新文豐重印，2001)，卷2，頁10。

34 同上，卷6，頁8。

35 同上，卷11，頁4。

36 《禮記注疏》，卷46，〈祭法〉，頁6。本文認為《三禮》之成書年代雖不能完全斷定，其中均包含戰國時代之材料。

37 《周禮注疏》，卷18，頁1。

38 孫詒讓，《墨子閒詁》(臺北：世界書局，1972)，上冊，卷8，〈明鬼下〉，頁153。

39 墨子數度提到天鬼，見《墨子閒詁》，頁29，50，124。

處的主旨是「明鬼」。在《韓非子》中，雖然鬼的性質被清楚的描繪為對人具有威脅性，但鬼和神兩詞仍然不時可以互通：「以道蒞天下，其鬼不神，治世之民不與鬼神相害也。」⁴⁰而鬼與神基本上為同義詞：「故恃鬼神者慢於法，恃諸侯者危其國。」⁴¹

必須注意的是，以上這些文獻中的例子多半反映的是知識階層的傳統，其對文字和概念的使用與掌握比較有可能表現出一些曲折的意涵，或者有意利用古奧之詞義來凸顯某種主張，如墨子對鬼的用法就是一例。如果將這些例子拿來與比較能夠反映一般大眾的觀念的材料相比，也許我們可以得到比較直截了當的了解。此處所謂的反映一般大眾的觀念的材料，主要指的是考古出土的秦簡日書和其他的簡帛資料。

日書是人們用來選擇時日吉凶的手冊，和後世的黃曆或農民曆基本上是同類的東西。最早的日書出土於戰國末年(西元前3世紀)的秦國墓葬之中，距今已有2,300年之久，然而其中的一些關鍵字句和擇日的原則都保存在至今仍可見到的農民曆中，這說明了中國民間社會中某些信仰活動具有相當高的保守性。從《日書》中可以發現，人們所希望預測的事情包括家庭及社會中的各類人際關係，如夫妻關係、朋友、上下等等，以至於日常生活的食、衣、住、行、育、樂、生老病死，以及農工商業等。他們所最關心的，是這些活動應該在何時進行，又如何避免不吉祥的日子。同時，由於人們相信世間有無數的鬼怪為害於人，日書也提供各種驅除方法來避免受到這些鬼神的侵害。

有關秦簡日書的討論在近十幾年來已有相當的成果⁴²。日書中最能反映

40 王先慎，《韓非子集解》(臺北：世界書局，1962)，頁104。

41 同上，頁89。

42 專書有饒宗頤、曾憲通，《雲夢秦簡日書研究》(香港：香港中文大學出版社，1982)；劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》(臺北：文津出版社，1994)；蒲慕州，《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》(臺北：允晨文化，1995；麥田出版社，2005)，第4章。

出戰國末年民間有關鬼神之概念的是所謂的〈詰〉篇⁴³。〈詰〉篇中有幾十處提到鬼字，可以用來指稱動物、人，或者無生物的靈魂。例如，其中有所謂的「丘鬼」、「哀乳之鬼」、「棘鬼」、「神虫」，各代表土丘、小兒、植物、動物等類別。〈詰〉篇基本上即為處理各種惡鬼惡靈的手冊。值得注意的是，在此，「鬼」與「神」兩詞似乎可以互通，因為所謂的「神虫」其實是和「丘鬼」同等級的惡鬼。

另一材料是天水放馬灘秦簡中的復活故事，其中有一段對鬼的描述，很值得注意。其原文為：

丹言：死者不欲多衣(?)。市人以白茅為富，其鬼受(?)于它而富。
 丹言：祠墓者毋敢設(嘔)。設，鬼去敬走。已收臘而(罄)之，如此
 □□□□食□。丹言：祠者必謹騷除，毋以□□(灑)祠所。毋以糞
 沃臘上，鬼弗食也⁴⁴。

此故事顯示，當時人以為，當一個人死亡之後，就成為鬼，住在墓中。當故事中提到鬼不愛多穿衣，不喜歡吃糞汁時，合理的推測是人們想像墓中之鬼仍然有某種物質性的軀體。我們甚至不確定死者的魂是否曾經離開過他的軀體，而如果離開，在他復活的時候，是如何回到身軀中去。當然，這故事也可以作為一種對當今祭祀活動的諷刺，因為人們在祭墓之後，將殘肴剩羹隨便倒在墓上。

總之，到了戰國時代，鬼一詞可以用來指稱多種不同來源的精靈，其中包括死去的人，以及動植物，或者現代人以為的「無生物」，如木石風

43 有關此篇的專文為Donald Harper, "A Chinese Demonography of the Third Century B.C.," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 45(1985): 459-498.

44 何雙全，〈天水放馬灘秦簡綜述〉，《文物》1989.2：23-31；李學勤，〈放馬灘簡中的志怪故事〉，《文物》1990.4：43-47；Donald Harper, "Resurrection in Warring States Popular Religion," *Taoist Resources* 5.2(1994): 13-28.

火等等，其中甚至有可稱為「神」的。有些鬼，不論其來源為何，會對人有不友善的行為或態度。不論如何，普遍為當時知識階層或一般大眾所接受的是「人死為鬼」，不論此鬼是善是惡。當鬼得到適當的葬禮和祭祀後，就成為某家的祖先。沒有得到適當葬禮的，就成為厲鬼。這也就是《左傳》中子產所說的：「……人始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄概能馮依於人，以為淫厲。」⁴⁵ 這種觀念，顯然是相當普遍流行於社會中，不論上下階層的人們都有類似的想法。在睡虎地秦簡《日書·疾》篇中就有死後的父母、王(祖)父、王母為鬼作祟的例子。作祟的原因雖不明，但恐怕不外是抱怨子孫沒有好好的上祭，或者沒有得到恰當的葬禮。〈詰〉篇中有一些死於非命的冤魂怨鬼，如小兒鬼：「鬼恒羸入人宮，是幼殤死不葬。以灰漬之，則不來矣。」或者嬰兒鬼：「人生子未能行而死，恆然是不辜之鬼。」或者是餓死鬼：「凡鬼恆執匱以入人室曰：氣(饑)我食。云是，是餓鬼，以履投之則止矣。」⁴⁶ 這些都說明，人們相信人若在不正常的情況之下去世，是會變成積極擾人的鬼魂的。這些都可能與子產所說的人「強死」而為厲的情況相似。值得注意的是，如果根據子產的說法，魂魄是在人生時即有的，應該並不等於人死之後變成的鬼，而是鬼所需要的精質。相似的說法在《韓非子》中也可以見到：「鬼不崇人則魂魄不去。」⁴⁷ 顯然鬼和魂魄是兩回事。但既然魂魄兩字均有鬼為其構成部分，鬼與魂魄之間又有不可分的關係。在《楚辭》中有另一條線索：「身既死兮神以靈，子魂魄兮為鬼雄。」(《楚辭·國殤》)此處將神與靈對舉，魂魄與鬼對舉，其意義應該很清楚：神即是靈，魂魄即是鬼。到了漢代之後，魂魄之間的區分逐漸消失，而鬼魂兩字也趨近於同義字⁴⁸。

45 《左傳正義》，卷44，頁13-14。

46 睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》(北京：文物出版社，1990)，頁214。

47 王先慎，《韓非子集解》，頁104。

48 蒲慕州，《墓葬與生死》(臺北：聯經出版事業公司，1993)，頁216-17。

那麼是不是所有的鬼都是怨鬼或厲鬼？情況似乎不如此單純。只就秦簡《日書》中所描述的鬼怪而言，他們雖然會給人帶來許多的困擾，但從其中對他們的描寫看來，很難說人們以為這些鬼的出現是為了要報冤。

當然，在任何時候，知識分子之中總有一些人對鬼魂的存在持一種懷疑的態度。《荀子·解蔽篇》的一段話原本是在說明人之所以為有鬼是出於自己的心理作用，所謂「愚而善畏」，但卻也間接讓我們知道當時人心中的鬼魅形象。相似的說法也見於《淮南子·汜論訓》：

夫醉者俛入城門，以為七尺之閨也；超江、淮，以為尋常之溝也，酒濁其神也。怯者夜見立表，以為鬼也⁴⁹。

東漢王充在他的《論衡·訂鬼》篇中則有心理和生理雙方面的解釋：

凡天地之間有鬼，非人死精神為之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病則憂懼，憂懼則見鬼出⁵⁰。

至於由此衍伸出有關漢代知識分子對於民間信仰的態度，筆者前已為文討論，此處不再重覆⁵¹。後世以「鬼神」為一種對各種神靈的通稱，又以「物」和「怪」或「魅」指稱非人變的神靈，雖然這些物怪也可以用人的形象出現，但都大致不出先秦時代已經發展出的概念範圍⁵²。

49 《淮南子》（臺北：臺灣中華書局，1971），卷13，頁20。

50 王充，《論衡》（臺北：世界書局，1990），頁448。

51 蒲慕州，《追尋一己之福》，第8章。

52 杜正勝，〈古代物怪之研究〉，《大陸雜誌》104.1（臺北，2002）：1-14；104.2（2002）：1-15；104.3（2002）：1-10。林富士，〈釋「魅」——以先秦至東漢時期的文獻資料為主的考察〉，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版社，2005），頁109-134。

五、秦漢時代對死後世界的想像

與鬼魂概念並存的，應該是死後世界的概念，因為鬼魂必須得有一個去處。如同鬼的概念一樣，我們不能在歷史文獻中找到它的源頭，只能根據考古資料和文獻來推測它在不同時代可能有的面貌。要討論這問題，一般學者都會根據墓葬的發展來立論，因為墓葬顯然是直接與死後世界概念相關的考古資料。一個基本的假設是，墓葬以及隨葬品之出現，標誌了人們具有某些對死後世界的想像。隨葬品的作用，應該是給死者使用，既然使用，必須是在某一個死後世界中。但這世界中的情況到底如何，仍是不清楚。中國古代墓葬型制的大致發展，是由新石器時代以來的豎穴木槨墓演變為戰國末年開始出現的橫穴磚室墓。木槨墓發展到後期，有比較複雜的多重棺槨及隔間，有時隔間之間有小門可相通，木槨又有時分上下兩層，還設有樓梯，明顯是模仿生人居室。到了磚室墓的出現，有多墓室的結構，就更像生人居室了。這些結構上的設置，多少可以顯示當時人們開始用一種比較具體的辦法來呈現他們心中的死後世界：這世界也許主要就是墳墓，是死者居住的地方，因而墓葬設置有些模仿生人居室的情況⁵³。但是我們並不能說，在更早的時候，人們所想像的死後世界就比較不複雜。同時，墓葬之外的死後世界是什麼樣子，就不是墓葬本身可以說明的，而必須依靠文獻資料了。

文獻中呈現的有關中國古代的死後世界，最早也許可以上溯至東周時代。在哀成叔鼎的銘文中，有貴族死後仍然事先王於地下的說法⁵⁴，可知當時人以地下稱死後世界，這地下的概念在後世仍然是相當普遍的。而自春秋時代以下，又有黃泉的觀念，最廣為人引用的例子，就是《左傳》隱公

53 相關討論，可參見蒲慕州，《墓葬與生死》，第2、3章。

54 張政烺，〈哀成叔鼎釋文〉，《古文字研究》5（北京，1981）：27-83。

元年鄭莊公掘地見母的故事，所謂「不及黃泉，不相見也」，指的就是要到死後才相見。黃泉的概念顯然也是地下世界的一種，因為這詞代表的是掘地深及地下泉水，以之代表死後世界。這黃泉的概念在先秦文獻中經常出現，譬如《孟子·滕文公》下：「蚓上食槁壤，下飲黃泉。」《莊子·秋水篇》：「且彼方趾黃泉而登大皇，無南無北。」《管子·小匡篇》：「殺之黃泉，死且不朽。」這些都兼有地下和死後世界的意思。

到了戰國末期，有所謂的「幽都」，也是指死後世界，如《楚辭·招魂》中的「魂兮歸來，君無下此幽都些。土伯九約，其角鬻鬻些。」⁵⁵既以「都」字稱呼此地，則「都」之語意指涉，包括某種規模的居住和生活空間與某種政府官僚組織的存在，均在其意義範疇之內，即土伯亦為一個意味著官僚組織存在的頭銜。但是文學語言不必為實證之描述，此幽都中到底情況如何，除了面目猙獰的土伯之外，並沒有明確的宣示。

到了漢代文獻中，更有「泰山」、「蒿里」、「梁父」等，認為某一處山岳為人死之後的歸處。這類觀念大約要到了東漢晚期才逐漸流行⁵⁶。

另一方面，與這些觀念並行的是一單純的「地下」，不過由一些文獻看來，在此「地下」世界中，亦有與世間相當的社會組織，其中有所謂的「地下主」、「地下丞」，如文帝時代墓葬中出土竹簡云：

四年后九月辛亥，平里五夫偃(張)偃敢告地下主：「偃衣器物所以蔡(祭)具器物，各令會以律令從事。」⁵⁷

十三年五月庚辰，江陵丞敢告地下丞，市陽五夫，燧少言與奴良

55 朱熹，《楚辭集注》(上海：新華書店，1979)，頁136。

56 蒲慕州，《墓葬與生死》，第7章；余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，原載於《明報月刊》18.9(香港，1983)；後收入余英時，《中國傳統思想的現代詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1987)，頁123-143。早期對泰山的研究有E. Chavannes, *Le T'ai Chan*(Paris: Leroux, 1910)；酒井忠夫，〈太山信仰の研究〉，《史潮》7.2(1937)：70-118。近年有劉增貴，〈天堂與地獄——漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》94.5(1997)：1-13。

57 裘錫圭，〈湖北江陵鳳凰山十號漢墓出土簡牘考釋〉，《文物》1974.7：49。

等廿八人，……騎馬四匹，可令吏以從事，敢告主⁵⁸。

這兩段簡文中的「地下丞」很可能就是「主」，或「地下主」。到了東漢時代，在一些鎮墓文中又有「地下二千石」、「丘丞」、「墓伯」、「伍長」、「父老」等「官銜」：

北冢公伯(東冢公伯)，地下二千石，倉林君，武威王⁵⁹。

黃帝告丘丞、墓伯、地下二千石、墓左墓右，主墓獄史、墓門亭長⁶⁰。

告墓上墓下中央主士、敢告墓墓伯、魂門亭長、墓主、墓皇、墓召⁶¹。

天地使者，告張氏之家，二丘五墓、墓左墓右、中央墓主、塚丞塚令、主塚司令、魂門亭長、塚中游擊等。敢告移丘丞墓伯、地下二千石、東塚侯、西塚伯、地下擊植卿、耗(蒿)里伍長等⁶²。

丘丞墓伯、地下二千石、□(墓)上墓下、中央大□、墓左墓右、云(魂)門祭酒、蒿里父老⁶³。

這些例子很清楚的說明，這地下世界中有一套以世間政府官僚體系為模型而建立的官僚制度，人們在死後世界中仍然必須應付在他們活著時已經對他們生活造成重大影響的官僚們。這也就是說，人們對於死後世界的想像，

58 紀南城鳳凰山一六八號漢墓發掘整理小組，〈湖北江陵鳳凰山一六八號漢墓發掘簡報〉，《文物》1975.9：4。

59 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，《東洋文化研究所紀要》86(東京，1981)：272，no. 5。

60 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁215，no.7；羅振玉，《貞松堂集古遺文》(1870)，頁15。

61 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁221，no. 16；朱亮、余扶危，〈洛陽東漢光和二年王當墓發掘簡報〉，《文物》1980.6：54-55。

62 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁273，no. 6；郭沫若，〈由王謝墓志的出土論到蘭亭序的真偽〉，《文物》1965.6：22。

63 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉頁273 no.7。

至少有很大一部分是根據他們在世間的生活而來的。值得思考的是，這類文字材料固然讓我們確定此時人們對地下世界的想像，然而並不能說，在有文獻證明之前，人們就沒有類似的想法。文獻或考古材料提供的，應該只是比較明確的時間下限。

那麼，既然死後世界與活人世間相類，死後世界中的生活是苦是樂？是否值得人羨慕？我們可以從文字和圖像資料來作一些分析。在文字方面，我們發現在一些墓磚上刻有一些磚文，如「長樂未央」、「壽若太山」、「長生壽考」、「富貴」等等⁶⁴，是一些祝福性的文辭，表示生者一般的希求，也可能意味著當時人相信死後仍有另一種永生。此外，在眾多隨葬銅鏡上的銘文中，也有類似的祝福之辭，如西漢早期廣州地區漢墓中所出土的銅鏡就有「常想(相)思，毋相忘。常富貴，樂未央」或者「與天相壽，與地相長」等銘文⁶⁵。東漢時期則更有「日有喜，月有富，樂无事，宜酒食，居必間，无患息，于瑟侍，心忠駐，樂已歲固常」⁶⁶。這類描述一個舒適生活的字句，明顯表示對一個來生的嚮往。此外又有描述神仙生活，希望鏡主也能擁有相似命運的銘文：

福熹進兮日以萌，食玉英兮飲灑泉，駕文龍兮乘浮雲，白虎□兮上泰山，鳳凰舞兮見神仙，保長命兮壽萬年，周復始兮八子十二孫⁶⁷。

當然，銅鏡原來可能為死者生前使用的器具，因而其上銘文不能就說是指

64 《考古通訊》1956.3：58；1958.3：1-4；中國社會科學院考古研究所等編，《廣州漢墓》（北京：文物出版社，1981），頁5015，5041。

65 《廣州漢墓》，頁154。

66 信立祥、雷雲貴等著，〈山西朔縣秦漢墓發掘簡報〉，《文物》1987.6：44。相近者如馮沂，〈山東臨沂金雀山九座漢代墓葬〉，《文物》1989.1：42；孔祥星、劉一曼，《中國古代銅鏡》（北京：文物出版社，1984），頁70。

67 孔祥星、劉一曼，《中國古代銅鏡》，頁77。有關鏡銘中神仙思想的討論可參見張金儀，《漢鏡所反映的神話傳說與神仙思想》（臺北：故宮博物院，1981）。

死後世界的生活，但若配合墓室壁畫或磚畫上所描繪的各種日常活動，如宴飲歌舞、車馬出巡等等來看，漢人的死後世界似乎基本上是樂觀、愉快、無憂無慮的，壁畫所呈現的可以說是一個理想世界的橫切面。因而文字和圖像資料似乎都從不同方面表現出這種心態。

然而從一些其他的材料看來，這樂觀的死後世界觀只能說是人們在面對死亡時所呈現的部分情況。與這樂觀的心態同時並存的，是一種焦慮、疑懼的心態。如王充所說，一般人在面臨死亡的威脅時，難免「內持狐疑之議，外聞杜伯之類」，不能肯定人死之後是否為鬼，又是否有一個死後世界，因為畢竟人無法真正來回於生死兩界。這來回於生死兩界正是後世志怪小說中重要的主題，最早的例子是天水放馬灘秦簡中的〈墓主記〉死後復活的例子，也就是在這種狐疑心態之下出現的。這焦慮和疑懼的心態一方面表現在對死者的關切，另一方則表現在希望對生者的保護兩方面。這兩種心態在鎮墓文及地券中均有痕跡可循。

人們對死者的關切，表現在許多的墓銘之中。例如東漢時期南陽地方一畫像石墓中有下面的銘文：

痛哉可哀，許阿瞿□，年甫五歲，去離世榮，遂就長夜，不見日星，神靈獨處，下歸窈冥，永與家絕，豈復望顏⁶⁸。

這段文字雖為對一個幼兒而發，但也透露出當時人對於死亡的一種想像。死後世界有如漫漫長夜，而死者的靈魂在無窮的黑暗中獨處，與家人永不得見面，的確是相當悲慘的。但話說回來，生者雖悲痛親人的去世，其實並不希望再與死者有何牽連，因此在一些地券中有「生死異路，不得相妨。死人歸蒿里戊己，地上地下，不得苛止。」⁶⁹等等說法。所謂「萬歲之後乃

68 〈南陽發現東漢許阿瞿墓志畫像石〉，《文物》1974.8：73-75。

69 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁222；河北省文化局文物工作隊編，《望都二號漢墓》（北京：文物出版社，1959），頁13。類似字句見池田溫，〈中國歷代墓券略

復會」，顯然是永不見面的另一種意思。這些文句清楚的表明，死亡為一不歸之路。生者不希望死者再回來，當是認為死者對生者會造成威脅。

此外，人們也擔心地下世界的大小官吏會對活人造成干擾。在一段鎮墓文中，有如下的字句：

……今故上復除之藥，欲令後世無有死者。上黨人參九枚，欲持代生人。鉛人，持代死人。黃豆瓜子，死人持給地下賦。立制牡厲，辟除土咎，欲令禍殃不行。傳到，約敕地吏，勿復煩擾張氏之家，急急如律令⁷⁰。

這段文的法力是希望能夠以人參來代替生人，以免除被召往陰間的可能性，也就是「欲令後世無有死者」，同時讓死者有黃豆瓜子去地下繳交稅賦，並且辟除土咎，目的是要「令禍殃不行。傳到，約敕地吏，勿復煩擾張氏之家。」這些都著眼在保護生者的利益。必要時，尚得設法賄賂地下官僚，以求闔家平安，如另一段鎮墓文所云：「謹奉黃金千斤兩，用填塚門，地下死籍削除文，他央(殃)轉要，道中人和，以五石之精，安冢莫(墓)，利子孫。」⁷¹ 除此之外，當然最好也能增進家中尚存者的福祉，譬如：「令後曾(增)財益口，千秋萬歲，無有央(殃)咎。」⁷² 或者：「令後世子子孫孫，士宦位至公侯，富貴將相不絕。」⁷³

這種種的關切，描繪出一個與此生相似的地下世界，似乎與前面那種認為死者在地下神靈獨處的情況是相互矛盾的。這正是古人的信仰世界的一個特質，即有限的邏輯思考方式。對於現代人看來似乎不可並存的想法，

(續)

考》，頁223，no. 21；頁224，no. 22；頁270，no. 1，「死生異路，相去萬里。」

70 池田溫，〈中國歷代墓券略考〉，頁273，no. 6。

71 同上，頁274，no. 8。

72 同上。

73 同上，頁275，no. 12。

在這種有限的邏輯思維中並不造成困難。總之，墓葬材料所透露出的消息是複雜多端的，足見人在面對自己或親人的死亡時，有諸多的考量，不能僅由一方面來了解。

六、漢代的信仰與社會生活

(一) 自然運行與信仰活動

秦漢帝國是中國第一次出現的大一統國家，在這段期間，不但政治制度和思想傳統開始定型，人們的一些宗教活動也朝向制度化發展。本來在先秦時代，與農業週期有關的宗教活動就是官方和民間所共同實行的。漢代也是如此。以時日的運行、季節的輪替為主軸所發展出來的宗教活動，在文獻中有比較豐富的記載。漢代官方儀節中有關四時祭祀的活動之目的，是一方面肯定農業生產在社會中的重要地位，另一方面也在建立一個以政府為主導的社會秩序。這個企圖，在一些傳統文獻中可以清楚看到。例如《續漢書·禮儀志》說：

正月始耕。晝漏上水初納，執事告祠先農，已享。耕時，有司請行事，就耕位，天子、三公、九卿、諸侯、百官以次耕。力田種各耨訖，有司告事畢。是月令曰：「郡國守相皆勸民始耕，如儀。諸行出入皆鳴鐘，皆作樂。其有災眚，有他故，若請雨、止雨，皆不鳴鐘，不作樂。」注引《漢舊儀》：「春始東耕於藉田，官祠先農。先農即神炎帝也。祠以一太牢，百官皆從。大賜三輔二百里孝悌、力田、三老帛。種百穀萬斛，為立藉田倉，置令、丞。穀皆以給祭天地、宗廟、群神之祀，以為粢盛。皇帝躬秉耒耜而耕，古為甸師官。」⁷⁴

74 《後漢書》（北京：中華書局，1971），〈禮儀志〉，頁3106。按：《後漢書》原無

在這段文獻中，自天子以下的全國百官在春耕之初行象徵性的耕作儀式，並且向炎帝及天地祖先獻祭，一方面是祈福，另一方面也是要百姓開始耕作，以為一年的農作有好的開始。在此官方的祭典和民間農事有了交集。後漢崔寔在他的《四民月令》中記載，正月「可種春麥、蠶豆，盡二月止，可種瓜、瓠、芥、葵、……。」⁷⁵ 春耕之禮無非是提醒人民這許多農作物可以開始播種的意思，可見官方儀式有其實際農業生活的背景。

與春耕之禮相配合的，是正月中舉行的一些祭祀，以祖先和農神為對象，也是為了求一年的豐收。根據《四民月令》，百姓在上丁之日要祭「祖」神，亦即「道神」：「百卉萌動，蟄蟲啟戶。乃以上丁，祀祖於門，道陽出滯，祈福祥焉。」⁷⁶ 所謂「道陽出滯」，就是將陽氣導出，以排除冬寒陰滯之氣，是農作物所需要的。此外，又有正月上亥的祭祀：「祠先穡及祖禰，以祈豐年。」⁷⁷ 農民向先穡，也就是農神，祈求豐收，向祖先祈求平安，一年的希望皆寄託於此。當然，在這些祭祀之先，正月歲首，一年之始，無疑是最重要的年節，祖先的地位在這節口中仍然是最主要的。《四民月令》中有如下的記載：

正月之旦，是謂「正日」，躬率妻孥，絜祀祖禰。前期三日，家長及執事皆致齋。及祀日，進酒降神。畢，乃家室尊卑，無小無大，以次列坐於先祖之前，子、婦、孫、曾，各上椒酒於其家長，稱觴舉壽，欣欣如也⁷⁸。

與百姓祭祖相當的官方活動，則是皇帝的祭祖。依《續漢書·禮儀志》的

(續)

志，今本所收為《續漢書》的志，《續漢書》已佚。

⁷⁵ 石聲漢，《四民月令校注》（北京：中華書局，1965），頁13。

⁷⁶ 同上，頁7。

⁷⁷ 同上。

⁷⁸ 同上，頁1。

記載，歲首時官方的活動有朝會、宴樂等，但沒有宗教儀節：

每(月朔)歲首〔正月〕，為大朝受賀。其儀：夜漏未盡七刻，鐘鳴，受賀及贄，公、侯璧，中二千石、二千石羔，千石、六百石鴈，四百石以下雉。百官賀正月。二千石以上上殿稱萬歲。舉觴御坐前。司空奉羹，大司農奉飯，奏食舉之樂。百官受錫宴饗，大作樂⁷⁹。

一直要到了正月上丁之日，才有「祠南郊、北郊、明堂、高廟、世祖廟」的祭祀，以天地神明和祖先為祭祀對象⁸⁰。

對於農民來說，一年中不同時節有相應的宗教活動，一方面標誌時日的運行，農作物的成熟，田間工作的進行，也有某些祛禍消災的作用。譬如說二月中某日，農家必須祠太社：

祠太社之日，薦韭卵於祖禰。前期，齊、饌、掃、滌，如正祀焉。其夕又案冢簿，饌祠具。厥明，於冢上薦之。其非冢良日，若有君命他急，筮擇冢祀日⁸¹。

所謂太社，應即是農村社會的集體宗教中心，人們在這天一齊來向社神獻祭，祀求全社區的福祉。類似的祭祀，在八月中還要再舉行一次，也許是向社神表達農家獲得豐收的謝意⁸²。由《四民月令》這段文字看來，祭太社時仍然也有祭祖的活動，而上冢的活動，自然是祭祖的一部分。有趣的是，由於祭太社的日期似乎並不固定，於是就產生了一些擇日的問題。

79 《後漢書·禮儀志》，頁3130。

80 《後漢書》，頁3106。

81 石聲漢，《四民月令校注》，頁19。

82 同上，頁60。

我們在秦簡《日書》中已經看到，先秦時代的人們已經有許多套擇日的系統，用來決定合適做某些事情之用。這些擇日系統有時會彼此矛盾，因而必須在其中有所選擇。當祀太社之日的次日如果是根據擇日書所見到的不適合上冢的日子，就要以卜筮之法再選擇一個可以上冢的吉日。《日書》中即有不少關於某日適合祭祀的例子⁸³。此外，上祭的祭品也有一些象徵意義。如在祭祖時供以韭卵，應該是取二者所具的象徵意義：韭菜為容易生長得茂盛的菜蔬，卵則象徵生殖力，因此在祭祀時薦韭卵，不外具有祈求豐收之意。

到了年尾，農民在一年辛勞之後，期待新的一年到來，舉行的慶祝活動，以臘為最重要。根據許慎《說文解字》的說法，臘為冬至後的第三個戌日⁸⁴。《後漢書》記載：「季冬之月，星迴歲終，陰陽以交，勞農大享臘。」⁸⁵因此所謂的臘，其意義在慶祝一個農業週期的完成，同時期待新週期的再臨。根據《四民月令》的記載，臘的節慶前後持續十餘日，人們殺豬宰羊，祭祀祖先，相當隆重⁸⁶。

此外，有一些宗教活動和季節變化中所牽涉到的惡氣有關。例如，根據《續漢書·禮儀志》，三月上巳之日必須舉行「祓禊」的儀式：

是月上巳，官民皆絜於東流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢為大絜。
絜者，言陽氣布暢，萬物訖出，始絜之矣⁸⁷。

在春天末了時舉行這儀式，是為了去除舊的汙穢，使得陽氣能夠通暢，萬

83 雲夢睡虎地秦墓編寫組編，《雲夢睡虎地秦墓》（北京：文物出版社，1981），簡731，732，735，736，739。

84 段玉裁，《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1966），4下，頁29。

85 《後漢書》，頁3127。

86 石聲漢，《四民月令校注》，頁74。

87 《後漢書》，頁3111。

物生長⁸⁸。又譬如在六月夏至時，人們以「朱索五色印為門戶飾，以難止惡氣」⁸⁹，則是用具有祛除不祥作用的紅繩和五色印章來防止夏日惡氣的侵襲。這惡氣，也有人以為是某種厲鬼，如應劭在《風俗通義》中提到的：

夏至著五綵，辟兵，題曰游光。游光，厲鬼也，知其名者無溫疾。五綵，避五兵也。案：人取新斷織繫戶，亦此類也。謹案：織取新斷二三寸帛，綴著衣衿，以己織縑告成於諸姑也。後世彌文，易以五綵。又永建中，京師大疫，云厲鬼字野重，游光。亦但流言，無指見之者。其後歲歲有病，人情愁怖，復增題之，冀以脫禍。今家人織新縑，皆取著後縑二寸許，繫戶上，此其驗也。

五月五日，賜五色續命絲，俗說以益人命。

五月五日，以五綵絲繫臂，名長命縷，一名續命縷，一名辟兵縷，一名五色縷，一名朱索，辟兵及鬼，命人不病溫，又曰，亦因屈原⁹⁰。

應劭羅列了這許多說法，足證當時人對於用五色絲的習俗的原始意義和起源已經不甚了了。至於到了最熱的時候，六月伏日，早在先秦時代，人們就認為這時有蠱氣為害，所以在《史記·秦本紀》中記載：「(德公)二年，初伏，以狗禦蠱。」⁹¹這也即是以狗血來禳除惡氣。除了狗之外，羊和雞也是常被提到用作犧牲以逐除惡物的動物⁹²。以血為禳除之具，和殺殉血祭一

88 至於它的源流，則可能有一長遠的歷史，討論參見蒲慕州，《追尋一己之福》，第6章。

89 《後漢書》，頁3122。

90 王利器，《風俗通義校注》（北京：中華書局，1981），〈佚文·辨惑〉，頁605。

91 《史記》（北京：中華書局，1971），卷5，頁184。

92 《呂氏春秋》（臺北：世界書局，1974），卷3，頁3b，高誘注：「磔犬羊以禳。」王利器，《風俗通義校注》，頁376：「東門雞頭可以治蠱，由此言之，雞主以禦死辟惡也。」

樣，應該是一種極早的信仰行為，以為血具有原始的生命力，或者神聖的力量。早在先秦時代，舉行盟誓的時候經常歃血為盟，也是基於人們對於血液具有這種力量而成立的儀式行為⁹³。由此看來，應劭在《風俗通義》中用陰陽五行的觀念來解釋用犬磔禳的理由，顯然是應劭自己應用五行思想而給的說法：

謹按：月令：「九門磔禳，以畢春氣。」蓋天子之城，十有二門，東方三門，生氣之門也，不欲使死物見於生門，故獨於九門殺犬磔禳。犬者金畜，禳者卻也，抑金使不害春之時所生，令萬物遂成其性，火當受而長之，故曰以畢春氣。功成而退，木行終也⁹⁴。

不過最能體現這禳除惡氣的思想的，應該是每年末舉行的大儺儀式。根據《續漢書·禮儀志》，十二月底的大儺是一項官方和民間共同舉行的活動：

先臘一日，大儺，謂之逐疫。其儀：選中黃門子弟年十歲以上，十二以下，百二十人為侏子。皆赤幘皂製，執大鼓。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾。十二獸有衣毛角。中黃門行之，冗從僕射將之，以逐惡鬼于禁中。夜漏上水，朝臣會，侍中、尚書、御史、謁者、虎賁、羽林郎將執事，皆赤幘陸。乘輿御前殿。黃門令奏曰：「侏子備，請逐疫。」於是中黃門倡，侏

93 H. W. Robinson, "Blood," in James Hastings ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1926), vol. 2, pp. 714-719; Jean-Paul Roux, "Blood," in Lindsay Jones ed., *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Macmillan, 2005), vol. 2, pp. 254-256. 有關盟詛的討論，參見江紹原，〈盟與詛〉，《江紹原民俗學論集》（上海：上海文藝出版社，1998），頁114-144；〈古代的血半（涂血）禮〉，同書，頁145-160；最近的討論可見呂靜，〈中國古代盟誓功能性原理的考察〉，《史林》2006.1：83-91。

94 王利器，《風俗通義校注》，卷8，頁377。

子和，曰：「甲作食凶，腓胃食虎，雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁、祖明共食磔死寄生，委隨食觀，錯斷食巨，窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶，赫女軀，拉女幹，節解女肉，抽女肺腸。女不急去，後者為糧！」因作方相與十二獸舞。嚙呼，周倫前後省三過，持炬火，送疫出端門；門外驕騎傳炬出宮，司馬闕門門外五營騎士傳火棄雒水中。百官官府各以木面獸能為儼人師訖，設桃梗、鬱樞、葦茭畢，執事陞者罷。葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯云⁹⁵。

張衡〈東京賦〉中也描述了歲末在京都舉行的盛大儀典，顯然是一個相當重要的活動：「爾乃卒歲大儼，毆除群癘，方相秉鉞，巫覡操列。侏子萬童，丹首玄製，桃弧棘矢，所發無臬，飛礫雨散，剛瘴必斃。」⁹⁶

實際上，儼為一古老的驅逐惡靈的儀式，它最早可上溯至商代⁹⁷，而一直到現代仍以儼戲的形式保存在民間⁹⁸。東周時期，它可能在民間舉行，《論語》中即有孔子觀鄉人儼的記載⁹⁹。

《周禮》中也提到大儼儀中的主角「方相氏」的職司：「方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳、執戈、揚盾，帥百隸而時難，以索室毆疫。大喪，先柩；及墓，入壙，以戈擊四隅，毆方良。」¹⁰⁰由此看來，方相氏的功能主要是逐除疫疾不祥鬼物，它和儼的關係是因為它所具有的功能而

95 《續漢書·禮儀志》，見《後漢書》，頁3127-28。

96 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：世界書局，1982），卷53，〈全後漢文〉，頁5。

97 Qian Fu(錢蕝), "Shang jiu tanwei(商究探微)," *Minzu yishu*(《民族藝術》), 1994.2: 51-68; Guo Moro(郭沫若), *Buci tongcuan*(《卜辭通纂》), in *Guo Moro quanji*(《郭沫若全集》)(Beijing: Kexue chubanshe, 1983), No. 498; Qu Liuyi & Qian Fu, *Zhongguo no wenhua tonglun*, pp. 389-393.

98 曲六乙、錢蕝，《中國儼文化通論》（臺北：學生書局，2003）。

99 《論語注疏》，卷10，頁9：「鄉人儼，朝服而立於阼階。」

100 《周禮注疏》，卷31，頁12。

建立的。因而即使不是歲末大儺，方相氏也可以在其他時候發揮作用。

總之，大儺的儀式源自人們相信一年之中在人們居所之處會累積一些惡氣，必須在年尾時設法清除，以確保來年一切平安如意。至於所謂的惡氣的具體內容，則有不同的說法。東漢王充在《論衡》中談到當時民間在歲末時所舉行的「解逐之法」：

解逐之法，緣古逐疫之禮。昔顓頊氏有子三人，生而皆亡。一居江水為虐鬼，一居若水為魍魎，一居歐隅之間，主疫病人。故歲終事畢，驅逐疫鬼，因以送陳迎新內吉也¹⁰¹。

這解逐之法與大儺的儀式顯然有相似的目的，表達相似的願望。漢代墓室壁畫中的一些圖像材料也可能是描繪大儺在當時舉行的實況¹⁰²。總之，大儺的儀式應該是漢代社會上下均極為看重的一項宗教活動。

(二) 日常生活與信仰活動

除了與農業生產有密切關係的季節性宗教活動之外，人們平日生活中免不了有各種與信仰相關的活動，其中生老病死自然是主要的焦點。由人們在處理生老病死的問題上表現出的信仰活動，很可以了解這一群人的文化特質。當然，古代社會中人們所遇到的問題多有相似之處，因而不同文化中的人們處理相似的問題有何異同，也是分別不同文化特質的指標。東漢學者王充曾經說到當時人們的日常信仰：

世俗信禍祟，以為人之疾病死亡及患被罪戮辱讎笑皆有所犯。起

101 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》（北京：古籍出版社，1957），卷25，〈解除〉，頁245-246。

102 孫作雲，〈評沂南古畫像石墓發掘報告〉，《考古通訊》1957.6：77-87；楊景鶴，〈方相氏與大儺〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》31(1960)：123-65。

功移徙祭祀喪葬行作入官嫁娶，不擇吉日，不避歲月，觸鬼逢神，忌時相害，故發病生禍，絀法入罪，至於死亡，殫家滅門，皆不重慎，犯觸忌諱之所致也¹⁰³。

這段話大致將人們生活中主要的問題都點了出來，包括老病死亡和婚喪喜事等等，都與某些鬼神和時日信仰有關。其中牽涉到古代的擇日習俗，如近年在湖北隨州孔家坡西漢墓出土的一份日書，其內容有相當多的部分與秦代日書一致¹⁰⁴。

在眾多擇日術中，有一些關於子女出生時日與其將來命運之關係的篇章。孔家坡日書中就有一篇〈生子〉，預測子女將來的命運¹⁰⁵。可以思考的是，既然子女出生的時間一般無法變更，這是否代表一種命定思想？實際上，人們仍然可以做一些補救的努力。根據馬王堆西漢墓出土的一份〈禹藏〉圖，人們可以依小兒出生的月分，將其胞衣(胎盤)依照一定的方位和地點予以埋藏，如此就可以讓小兒得到高壽¹⁰⁶。此外，子女的生口也會對父母的禍福造成一定的影響，因而又有一些忌諱。譬如王充說：「諱舉正月五月子。以為正月五月子，殺父與母。不得已舉之，父母禍死。」¹⁰⁷應劭在《風俗通義》中也記載：

俗說：五月五日生子，男害父，女害母。故田文生而嬰告其母勿

103 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，卷24，〈辨崇〉，頁487。

104 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編，《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京：文物出版社，2006）。

105 同上，頁177-178；討論見蒲慕州，〈睡虎地秦簡日書的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.4(臺北，1993)：623-675。

106 《馬王堆漢墓帛書》整理小組編，《老子乙本卷前古佚書釋文》，《馬王堆漢墓帛書》第4冊（北京：文物出版社，1975），頁26，134-39。討論見李建民，〈馬王堆漢墓帛書「禹藏埋胞圖」箋證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》65.4(1994)：725-832。

107 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，卷23，〈四諱〉，頁470。

舉，且曰：「長與戶齊，將不利其父母。」¹⁰⁸

對於這類的忌諱信仰，王充給的解釋是：「夫正月歲始，五月盛陽，子以生精熾熱烈，厭勝父母，父母不堪，將受其患，傳相放傲，莫謂不然。」¹⁰⁹ 這解釋是否當時一般人的了解，我們不得而知，但足以證明生子時日是否為吉日，在一般家庭中是重大的事件。

至於人們在生活中其他的大事，如婚嫁、疾病、死亡、喪葬等，都各有其對應的信仰活動。這些活動除了必須在時日的選擇上符合吉日，還必須舉行各類適當的儀式。例如當人有疾病時，除了可以用日書來決定是誰(鬼神或祖先)造成了疾病¹¹⁰，還可以用一些法術來逐除疾病。如在一個秦代墓葬出土簡牘中，可以見到以巫術咒語治齩齒的法子：

已齩方：見東陳垣，禹步三步，曰：皋，敢告於東陳垣君子，某病齩齒，苟令某已，請獻驪牛子母。前見地瓦，操，見垣有瓦，乃禹步，已。即取垣瓦狸(埋)東陳垣止(址)下，置牛上，乃以所操瓦蓋之，堅狸之。所謂牛者，頭虫也¹¹¹。

又例如小兒瘕癩時，可以咒語威脅為祟的惡靈：

嬰兒瘕者，目解邪然，……因唾匕，祝之曰：「噴者虞(劇)噴，……取若門左，斬若門右，為若不已，磔薄(膊)若市。」因以匕周抵嬰兒瘕所，而洒之栝(杯)水中，候之，有血如蠅羽者，而棄之於垣¹¹²。

108 王利器，《風俗通義校注·佚文·釋忌》，頁561。

109 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，卷23，〈四諱〉，頁470。

110 參見蒲慕州，〈睡虎地秦簡日書的世界〉。

111 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館編，《關沮秦漢墓簡牘》(北京：中華出版社，2000)，頁129。

112 類似的例子如治癩法，見周一謀、蕭佐桃主編，《馬王堆醫書考注》(臺北：樂群文

以巫者來治病，也是古老的傳統¹¹³。這種情況，也一直有知識分子批評。如《呂氏春秋》：「今世上卜筮禱祠，故疾病愈來，……巫醫毒藥逐除治之，故古之人賤之也，為其末也。」¹¹⁴ 這些批評也透露出巫祝之流行有其經濟上的理由，為巫祝者有利可圖，自然會誇大其神術之效用。既然一般人生活中最大的經常性威脅就是疾病，巫者能夠生存，自然也有某些治病的能力。這也是為何在一些文獻如馬王堆漢墓出土帛書《五十二病方》中，巫術與可能有實際治病療效的方法交互為用，最後可能終能發生一些作用。例如簡單的止血之法，一條方法為「止血出者，燔髮，以安(按)其瘡……」，另一條則為「傷者血出，祝曰：『男子竭，女子截。』五畫地□之。」¹¹⁵ 前一條以髮灰止血的方法應該是有其實際上的效果¹¹⁶，但以巫祝之法止血，恐怕只有在與其他方法並用時才會有效。漢末五斗米道的廣受人們歡迎，與此道之能夠治病有很大的關係¹¹⁷。

如果人的病到了無藥可救的時候，人們就會設法求神明幫忙。在戰國時代包山楚墓所出土的竹簡中已經可以看到，當人病危時，家屬會舉行一些占卜祈禱的儀式，以求對病情有所助益。通常家屬會先占卜，詢問病人是否會康復，由於病情多半不樂觀，因而占卜的結果通常也有些模稜兩可：病人最後會康復，但目前可能變得更嚴重。如果占卜到病因是由於某個惡靈所造成的，則再占卜一次，請求神明來保護病人，並且獻上祭品¹¹⁸。所

(續)

化事業公司，1989)，頁199-200。

113 周策縱，《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》(臺北：聯經出版事業公司，1986)，頁71-165。

114 《呂氏春秋》，卷3，〈盡數〉，頁5a。

115 《馬王堆漢墓帛書》，冊4，頁27。

116 《本草綱目》(北京：人民衛生出版社，1975)，冊4，卷52，頁2927-2933。

117 參見林富士，《漢代的巫者》(臺北：稻鄉出版社，1999)。

118 For details, see Hubeisheng jingsha tielu kaogudui 湖北省荆沙鐵路考古隊, *Baoshan Chumu* 《包山楚墓》(Beijing: Wenwu, 1991); Honansheng wenwu kaogu yanjiusuo 河南省文物考古研究所, *Xincai geling Chumu* 《新蔡葛陵楚墓》(Zhengzhou: Daxiang chubanshe, 2003); Yan Changgui 晏昌貴, "Qinjiazui bushi jidao jian shiwen jijiao 秦家嘴卜筮祭禱簡釋文輯校," *Hubei daxue xuibao (zhexue shehui kexue ban)* 2005:1, pp. 10-13;

祈求的神明包括太一、司命、司禍、大水，或者某些地方神，如二天子等。祖先也可以是祈求的對象。獻祭之後，有時會再占卜一次，通常的結果都是「吉」。

當然，這些活動最後也多半成為喪禮的先行儀節。等到病人去世之後，家屬就開始另一連串的祭祀活動。根據東漢章帝時代的一批木簡，家人祈禱的對象包括兩類，一是比較廣泛為當時社會中一般家庭崇信的，如灶君、司命、社神等；另一類則屬於地方性的小神君，如獨君、郭貴人等等。同時，當祈禱完畢之後，人們會將禱告內容寫在木簡上，與死者一同埋葬，作為死者持去向「天公」報到的券書。所謂券書，應為一種證書，證明以上的祈禱祠祀的確曾經舉行過。天公可能為主生死之籍的神明，是死後官僚世界中之重要管理者¹¹⁹。

喪葬儀式為與婚禮同樣重要的社會活動，其為宗教信仰的具體體現，自不待言。除了葬禮的準備工作，如殯奠和建墓地準備隨葬品之外，人們必選擇舉行埋葬儀式的時日。《禮記》中所說的「天子七日而殯，七月而葬，諸侯五日而殯，五月而葬，大夫士庶人三日而殯，三月而葬。」顯然只是理論上的等級制度¹²⁰。實際上，人們選擇下葬的時日有諸多考慮。秦簡《日書》中有葬日：「子卯巳酉戌，是胃男日，午未申丑亥辰是胃女日，女日死，女日葬，必復之，男子亦然。凡丁丑不可以葬，葬必參。」¹²¹這是依地支的排序而定日之男女，即死之日與葬之日必須男女相配，剛柔相濟。漢代的《日書》則有「牝牡日」，也是有關葬日的選擇術¹²²。東漢王

(續)

Hu Yali 胡雅麗, "Churen bushi gaishu 楚人卜筮概述," *Jiangnan kaogu* 《江漢考古》 2002.4: 70-74.

119 陳松長編著，《香港中文大學文物館藏簡牘》（香港：香港中文大學文物館，2001），頁99。

120 楊樹達，《漢代婚喪禮俗考》（上海：上海文藝出版社，1988），頁132-147。

121 《雲夢睡虎地秦墓》，簡759-760，又類似者見簡885反，1003；又見於天水放馬灘日書，見何雙全，〈天水放馬灘秦簡甲種日書釋文〉，收入甘肅省文物考古研究所編，《秦漢簡牘論文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1989），頁7-28。

122 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編，《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁152。

充也提到當時有關葬日的說法：「葬曆曰，葬避九空地陷及日之剛柔，月之奇耦。日吉無害，剛柔相得，奇耦相應乃為吉良，不合此曆，轉為凶惡。」¹²³ 這「日之剛柔」，據《淮南子·天文訓》的說法，是「凡日，甲剛乙柔，丙剛丁柔，以至於癸」¹²⁴。所以是依天干的排序而來的。至於為何如此，則沒有進一步的說明。總之，葬日有吉凶，而當人們一時找不到合適的日子，他們有時寧願等一段相當長久的時間，如王充所說：「死者累屬，葬棺至十，不曰氣相汙，而曰葬日凶。」¹²⁵

比生老病死更有其日常性的，是食衣住行等方面。由於本書中另有專章談有關的禁忌，此處不多占篇幅。除了時日禁忌之外，又有風水的觀念。對風水的信仰也是在先秦時代即已開始。《日書》中即有專門討論建築方位與凶吉之對應關係的篇章¹²⁶，而風水之說在漢代亦有其信徒。《漢書·藝文志》中有《堪輿金匱》14卷、《宮宅地形》20卷，應是屬於風水堪輿之術的作品。王充《論衡·四諱篇》說，當時一般人民有風水的觀念：「俗有大諱四：一曰諱西益宅，西益宅謂之不祥，不祥必有死亡。」¹²⁷ 王充並且引《左傳》中亦有西益宅不祥的說法，來說明這種禁忌的來源甚為久遠。應劭《風俗通義》中亦有與王充相類的說法：

宅不西益。俗說：西者為上，上益宅者，妨家長也。原其所以西上者，《禮記》：「南向北向，西方為上。」¹²⁸

王充也提到《圖宅術》：

123 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，卷24，頁477。

124 《淮南子》，卷3，頁14b。

125 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，卷24，頁489。

126 《雲夢睡虎地秦墓》，簡882反-873反。

127 王充撰，劉盼遂集解，《論衡集解》，卷23，頁465。

128 王利器，《風俗通義校注》，〈佚文·釋忌〉，頁562。

*image
not
available*

是以街巷有巫，閭里有祝。」¹³²

即使文辭或有誇張，這「街巷有巫，閭里有祝」的說法仍有一定的意義，至少說明了巫祝在社會中普遍存在的事實。這種情況在東漢仍然沒有太大差別。王符在他的《潛夫論》中說到當時的社會風氣：「又婦人不修中饋，休其蠶織，而起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓妻女。」¹³³ 這些批評也透露出巫祝之流行有其經濟上的理由，為巫祝者有利可圖，自然會誇大其神術之效用。有關巫祝的活動及其歷史淵源，學者已有論述¹³⁴，在此不多著墨。至於祀祠活動，則是民間宗教的另一重心。

在地方上能夠成為人們祀祭求福的，除了官方所立的社祀之外，就是一些地方神祇，或者是某些著名的人物的祠堂。在古代，社、稷為一國最重要的祠典，可上推至商代¹³⁵。甲骨文中的「土」即社，社所祭祀的即為土地，即萬物生殖之基礎。《禮記·祭法》中有比較理想的有關社的階層性設置：「王為群姓立社為大社，王自立社曰王社，諸侯為百姓立社曰國社，諸侯自立社曰侯社，大夫以下成群立社曰置社。」¹³⁶ 這說法可能反映的是戰國時代的情況。在漢代，官方所立之社至縣為止，「令縣常以春二月及臘祠稷」，縣以下「民里社各自裁以祠」¹³⁷。在民間，社祀與人們的生活有較密切的關係，所祀也不完全是土地或祖先，而有各種可能性。一

132 桓寬，《鹽鐵論》（臺北：臺灣中華書局，1971），卷6，〈散不足〉，頁4。

133 王符，《潛夫論》（臺北：臺灣中華書局，1971），卷3，〈僇侈〉，頁9。

134 林富士，《漢代的巫者》。

135 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁582-584；池田末利，〈古代中國の地母神に關する一考察〉，《中國古代宗教史研究(一)》，頁89-107。

136 《禮記注疏》，卷46，頁11-12。

137 《漢書》，頁1212。參見勞幹，〈漢代社祀的源流〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》11(1943)：49-60；寧可，〈漢代的社〉，《文史》9(1980)：7-13。凌純聲列舉十幾種有關社之原始意義之說法，最後認為社是一個社群最原始祭神鬼的壇墀所在，凡上帝、天神、地祇及人鬼，無所不祭。見凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》17(1964)：1-44。小南一郎亦再檢討各種說法，認為不同形態的社可能有其不同的源頭。見小南一郎，〈社の祭祀の諸形態とその起源〉，《古史春秋》4(1988)：17-37。

般的社神，被稱為社公，如《後漢書·費長房傳》提到費長房在得到仙術之後，「遂能醫療眾病，鞭笞百鬼，及驅使社公」¹³⁸。亦有稱為社鬼者¹³⁹，後世民間土地公之崇拜當即為社祀之流裔¹⁴⁰。除社公外，凡人在死後可能因特殊原因而被人們尊為神明而加以祭祀。漢文帝時，劉章因功封城陽王，死後民間為立祠，流傳甚久。《後漢書·劉盆子傳》記載：「軍中常有齊巫鼓舞祠城陽景王，以求福助。」¹⁴¹〈琅琊孝王京傳〉：「國中有城陽景王祠，吏人奉祠，神數下言，宮中多不便利。」¹⁴²可見劉章此時已經成為重要的地方神。《漢書·樂布傳》記載，在他死後，「燕齊之間皆為立社，號曰樂公社」¹⁴³。由此可看出，此時所謂的社，意思即祠堂，可以祭祀死後成神的人。也有以家族之姓氏為社名者¹⁴⁴。

為個人立祠，其基本假設應是死者的神靈有知有能，可以影響生人的命運，因而在這種世界觀中，神明和死者的靈魂之間的差別不是性質問題，而是其各自所具有的力量和能力範圍。

民間信仰的形成，除了有基於歷史人物故事而逐漸成為眾人所信仰的對象之外，也有對一些非常現象的誤解而造成的，《風俗通義》有一則有趣的例子：

謹按：汝南鮑陽有於田得鹿者，其主未往取也，商車十餘乘經澤中行，望見此鹿著繩，因持去，念其不事，持一鮑魚置其處。有頃，其主往，不見所得鹿，反見鮑君，澤中非人道路，怪其如是，大以為神，轉相告語，治病多有效驗，因為起祀舍，眾巫數十，

138 《後漢書》，卷82下，頁2744。

139 《漢書》，卷99下，〈王莽傳〉，頁4190。

140 勞翰，〈漢代社祀的源流〉。

141 《後漢書》，卷11，頁479。

142 同上，卷42，頁1451。

143 《漢書》，卷37，頁1981。

144 陳松長，《香港中文大學文物館藏簡牘》，頁105，107。

帷帳鐘鼓，方數百里皆來禱祀，號鮑君神。其後數年，鮑魚主來歷祠下，尋問其故，曰：「此我魚也，當有何神。」上堂取之，遂從此壞。傳曰：「物之所聚斯有神。」言人共獎成之耳¹⁴⁵。

這個故事看來雖荒謬，卻可能是一種相當典型的民間祠祀的形成模式。《風俗通義》中另有一則關於「李君神」的祠祀的記載，其形成過程與「鮑君神」如出一轍¹⁴⁶。這個故事顯示，一項民間信仰之形成，有時並不一定需要長久的發展或神話故事的渲染。同時，它也透露出民間信仰的一種存在的邏輯。由故事可以看出，一當某個祠祀建立之後，就會有利益團體圍繞著它而求生存，並且設法延續下去。民間的社祀有巫者旁依著社而存在，在中國社會中成為一種常態。

(三) 神仙信仰

漢人信仰中另有一項對後世影響深遠的，就是神仙信仰。仙人的概念，奠基於長生不死的希求。在先秦時代文獻中已有關於不死藥¹⁴⁷ 和「不死」¹⁴⁸ 的說法，可以證明這不死希求的存在，但這些想法，可能只在上層階級中流行，如戰國末年，《呂氏春秋》作者說：「世之人主貴人，無賢不肖，莫不欲長生久視。」¹⁴⁹ 可以為上面的說法作一見證。

不死思想與道家哲學的關係，一直是學者討論的問題。《老子》中提到「死而不亡者壽。」(第33章)¹⁵⁰ 但所謂死而不亡的確切意義似乎不能以身

145 王利器，《風俗通義校注》，卷9，頁403。

146 同上，頁405。

147 王先慎，《韓非子集解》，卷7，〈說林上第二十二〉，頁130。

148 《春秋左傳正義》，卷49，頁19。又見張純一，《晏子春秋校注》(臺北：世界書局，1971)，卷1，頁25；卷7，頁180。

149 《呂氏春秋》，卷1，頁7b。

150 討論可參見 Ellen Marie Chen, "Is there a Doctrine of Physical Immortality in the *Tao Te Ching*?" *History of Religions* 12.2(1972): 231-247.

體的不死來了解。《莊子》中所說的「神人」、「真人」、「至人」的確與後世道教的仙人有相類之處，不過莊子語多寓言，其思想精神主要在擺脫世間物質的羈絆，而死生既為一體，就沒有必要強求一個不死的軀體。一直要到戰國末年時，開始有人運用五德終始說和陰陽思想，結合了鬼神觀念，提倡方術仙道，認為可以使人長生不死。這些說法，仍然是在上層統治階層中流行，這也就是《史記·封禪書》中所提到的一段故事：

自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運，及秦帝而人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯僑、充尚、羨門高最後皆燕人，為方僊道，形解銷化，依於鬼神之事。騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也¹⁵¹。

這段材料中所說的方士的活動對象，就是在朝廷中的統治者，而方僊道的內容，是「形解銷化，依於鬼神之事。」根據我們對後世道教神仙思想的了解，形解銷化就是成仙的結果之一，所謂的「屍解仙」，成仙之後形體消失不見。同時，可以知道，此時的成仙之道和鬼神信仰有密切關係。前文已經說明，漢人的日常生活中經常必須靠對鬼神的祭祀以求避禍趨福，但所有的祭祀祈禱最後都不能解決一個終極的問題，即死亡的不可避免性。有一些其他古代宗教系統對於死亡有不同的解決辦法，如古埃及人認為死後另有一西方極樂世界，能夠去到那世界的人可以在那邊過著幸福快樂的日子。但古希臘人則以為人死之後只剩下如影子般的鬼魂，住在陰冷黑暗的地下世界(Hades)，永遠無法與活人世界再有任何關係。古羅馬人則認為人死之後，其靈魂仍然有某種能力，可以保護子孫。而在秦漢時代

151 《史記》，卷28，〈封禪書〉，頁1368-1369；《漢書》，卷25，〈郊祀志上〉，頁1203-1204。

逐漸在中國發展出來的仙人觀念，則基本上否定了死亡，取消了那不可避免的難題。長生不老、神仙、和仙境的觀念，在一些方士的鼓吹之下，而廣為傳播¹⁵²。他們所說的仙人所居之處最初是在東方海中，因而求仙的統治者不斷的派人入海求仙人及不死之藥¹⁵³。後來仙境的位置又轉到西方，於是崑崙山與西王母又成為人們求仙的對象¹⁵⁴。

仙人的概念在漢代社會中廣泛傳布，已有足夠的材料可資證明。這些材料包括文獻材料，如相傳劉向所著的《列仙傳》¹⁵⁵，以及漢樂府詩中以神仙為主題的作品¹⁵⁶，甚至葬墓中流行的一些銅鏡銘文如「尚方作鏡真大好，上有仙人不知老，渴飲玉泉飢食棗，浮游天下敖四海，壽如金石為國保」¹⁵⁷等等，說明了至少在上層階級中仙人概念相當普遍。至於在廣大民間社會中，仙人的概念廣為人知，也有材料為證。譬如《漢書·地理志》中有「仙人祠」的記載，應是民間崇拜仙人的部分遺跡，有些在酈道元注《水經》時仍然存在¹⁵⁸。這些仙人祠既然為地方人民所奉祀，應該代表神仙思想已滲入一般人民生活之中。著名的唐公房一人得道舉家升天的故事，反映出普

152 陳槃，〈戰國秦漢間方士考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》17(1948)，論及方士之起源及其在秦漢時代的各種角色；顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》(上海：群聯出版社，1955)則是開創性的作品。西文作品有DeWoskin, *Doctors*; Ngo Van Xuyet, *Divination, magie, et politique dans la Chine ancienne: Essai suivi de la traduction des "Biographies des Magiciens" tirées de l'Histoire des Han posterieurs* (Paris: Presses Universitaires de France, 1976).

153 《史記》，卷28，頁1369(齊威、宣王)；頁1370(秦始皇)；頁1385，1397，1398，1399，1401(漢武帝)。關於仙境地理方位的轉變，參見Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in four Thousand Years of Chinese Cultural History*(New York: Seabury Press, 1976), pp. 153 ff.

154 Wolfgang Bauer, *China and the Search for Happiness*; Ying-shih Yü, "Life and Immortality in the Mind of Han China," *HJAS* 25(1964-1965): 80-122.

155 福永光司，〈劉向と神仙〉，收入《道教思想史研究》(東京：岩波書店，1981)，頁299-318。

156 澤口剛雄，〈漢の樂府における神仙道家の思想〉，《東方宗教》27(1966)：1-22。

157 孔祥星、劉一曼，《中國古代銅鏡》，頁75。

158 參見宮川尚志，《六朝史研究宗教篇》(京都，1964)，頁380-386。

通人均可以成仙的觀念¹⁵⁹。酈道元在北魏時尚得見唐公房祠¹⁶⁰，可見仙人概念的深入民間。當然，所有這些材料，都只能是漫長的歷史和廣大地區中的少數樣本，不具統計上的意義。但我們可以提出一個觀察點，來說明仙人概念到了東漢時代已經為社會上下階層普遍認知，就是人人皆可成仙的概念。根據相傳東晉葛洪所著的《神仙傳》中提到的仙人的出身，有不少仙人來自社會下層階級。由於《神仙傳》基本上為收集民間傳說故事編成，因而可推測，產生這種故事的社會，應具有一些基本心態，即仙人可以來自民間，人的成仙與其社會地位之高下沒有一定的關係¹⁶¹。這基本的心態，也正是後漢道教發展的重要基礎。

七、結語

漢代民間信仰的內容多樣，本文僅舉其中較具代表性者略加陳述。回顧自先秦以來的發展，有幾點值得注意。第一，人與人外力量的關係，始終以相互給予為主要原則，不論是神明、祖先、鬼魂，祭祀為主要的來往方式。第二，宇宙(包括時間、空間、方位)和人事之間有某種相對應的關係，這關係可以由各種不同的數字系統來定義，如天干、地支、五行，而陰陽相濟則是調整這些數字系統的大原則。第三，形式決定效用，所有的信仰活動，都必須在形式上符合一定的規範，個人私下的情感與道德觀與此規範基本上並不相干。

對於這些信仰活動，漢代的知識分子有些不同的意見。他們一方面覺得人們的祭祀活動是向上天表示虔敬之心，應該受到肯定；但另一方卻又對於某些活動，特別是所謂的淫祠，也就是不被官方認可的鬼神祠祀，抱

159 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，卷106，〈全後漢文〉，頁1-2。

160 鄭德坤，《水經注故事鈔》(臺北：藝文印書館，1974)，頁30。

161 討論見蒲慕州，〈神仙與高僧——魏晉南北朝宗教心態試探〉，《漢學研究》8.2(1990)：149-176。

持反對的態度。因為他們認為那些淫祠是一些巫者惡棍向無知的民眾行騙的工具。史書中記載了不少官員或知識分子破除淫祠和「迷信」的故事，西門豹和河伯娶妻的故事就是一個最著名的代表。但是由歷史的發展看來，到底什麼是淫祠，什麼是正祠，一直沒有真正的定論，因為漢人的宗教系統不是一神信仰，而只要不是一神，邏輯上就很難說出一個真正的「正信」和「迷信」。有些知識分子企圖去改革或影響那些所謂的淫祀，會稽太守第五倫的作為就是一個例子：

倫到官，移書屬縣，曉告百姓。其巫祝有依託鬼神詐怖愚民，皆案論之。有妄屠牛者，吏輒行罰。民初頗恐懼，或祝詛妄言，倫案之愈急，後遂斷絕，百姓以安¹⁶²。

第五倫的禁斷淫祀，是站在官方安定社會的立場，史書的記載自然也同意這個立場。但當時百姓是否真的都同意他的立場，就不得而知了。實際上，知識分子也有不少人選擇性的參與民間信仰活動，對民間信仰產生相當的影響。最明顯的，如《後漢書·方術列傳》中所列舉的「方術之士」，多為知識分子。大部分的方士均具備多方專門知識，如經學或天文卜占風角醫藥之術。他們扮演以往官方系統的知識和民間傳統之間的中介角色。例如漢代民間信仰中一項重要的特色是對文書的重視，可由流傳在民間的各類日書手冊和符籙看出。這個重文書的傳統，表示知識分子有一定程度的參與。此外，由許多墓葬相關文書看來，漢人所想像的死後世界，甚至神界與仙界，與大一統帝國的官僚政府有分不開的關係，都以帝國政府結構為模式。

對於這些信仰活動的了解，當然是了解當時的歷史和社會的重要關鍵。我們可以舉一個例子來說明。漢武帝晚年時曾經發生了一次重大的歷

162 《後漢書》，卷41，頁1397。

史事件，就是所謂的巫蠱之禍¹⁶³。武帝的繼承人衛太子被人控告以巫蠱術(就是用小偶人插針的方式)咒詛武帝，武帝大怒，下令捉拿太子，太子在不由分說的情況之下被迫起兵反抗，最後兵敗自殺。我們從歷史的後見之明來分析，大致可以知道這整件事其實跟武帝晚年的宮廷內的政治鬥爭有相當的關係，是好幾個派系相互傾軋的結果，巫蠱的罪名只是一種藉口。但是，我們要問的是，為什麼這種罪名可以有效的成立？這就要對漢人生活中的宗教信仰有一些了解，同時對漢武帝本人的宗教信仰狀況也要加以檢討。當我們稍微多了解一些當時人的生活中各類的宗教信仰，他們的希望和恐懼之後，也許更能明白，巫蠱可能並不只是藉口，而是人們日常生活經驗的一部分。巫蠱事件不是純政治事件，也不是純宗教事件，而是當時的政治現實與宗教心態結合之後的產物。要了解武帝晚年的歷史，顯然必須先了解當時武帝個人的信仰和社會一般的宗教狀況。這也就是說，當我們看歷史上的宗教的時候，必須把宗教活動視為構成歷史整體的一部分，而在不同的情況之下，如果對某一類宗教活動的內容有比較詳細而深入的了解，那麼這些了解會有助於我們解釋歷史現象，反之亦然。

163 參蒲慕州，〈巫蠱之禍的政治意義〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》57.3(1987)：511-38。

中國古代巫覡的社會形象與社會地位*

林富士**

一、引言

東漢末年，當時著名的儒者鄭玄(127-200)在注解《周禮·家宗人》「凡以神仕者，掌三辰之灋，以猶鬼神示之居，辨其名物」之時說：

《國語》曰：「古者民之精爽不攜二者，而又能齊肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覡，在女曰巫。是之使制神之處位、次主，而為之牲器、時服。」巫既知神如此，又能居以天法，是以聖人祭之。今之巫祝，既闇其義，何明之見？何法之行？或於淫厲，苟貪貨食，遂誣人神，令此道滅，痛矣¹！

* 本文初稿完成於2007年4月20日，穀雨之日。二稿完成於7月7日，小暑之日。

** 中央研究院歷史語言研究所／國立中興大學歷史系。

1 《周禮》(十三經注疏本；臺北：藝文印書館，1981)，卷27，〈家宗人〉，頁423-424。

此外，他在注釋《禮記·祭法》「王為群姓立七祀，曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。……庶士、庶人立一祀，或立戶，或立竈」之時說：

此非大神所祈報大事者也，小神居人之間，司察小過，作讒告者爾。《樂記》曰：「明則有禮樂，幽則有鬼神。」鬼神謂此與？司命主督察三命，中霤主堂室居處，門戶主出入，行主道路行作，厲主殺罰，竈主飲食之事……。《士喪禮》曰：「疾病禱於五祀。」司命與厲，其時不著，今時民家或春秋祠司命、行神、山神，門、竈在旁。是必春祠司命，秋祠厲也。或者，合而祠之。山即厲也，民惡言厲，巫祝以厲山為之，繆乎？《春秋傳》曰：「鬼有所歸，乃不為厲。」²

透過這兩段文字，鄭玄不僅闡釋了經義，也同時指出了「禮制」的「古今之變」。其中，最主要的變化有四。第一，古代「國家」（或「社會」）祭祀鬼神（天神、地祇、人鬼）之事，原由「巫覡」主掌，東漢末年的「巫祝」則無法招降或憑降「正神」（正神不降），只是祭拜一些的「厲鬼」，變成國家「祀典」之外的「淫祀」³。第二，古代的巫覡熟知鬼神之事以及奉事鬼神的禮儀，東漢的「巫祝」卻已喪失和鬼神相關的知識和技能⁴。明顯的例子之一便是當時「巫祝」將山神與厲鬼等同視之⁵。第三，古代的「巫覡」是由聖智聰明、品格高超的人出任，東漢末年的「巫祝」則是一些貪求財物的狡詐之徒⁶。第四，古代的巫覡為人所敬重，在祭祀方面，統治者或聖賢

2 《禮記》（十三經注疏本；臺北：藝文印書館，1981），卷46，〈祭法〉，頁801-802。

3 也就是原文所說的「或(惑)於淫厲」。

4 也就是原文所說的「既聞其義，何明之見？何法之行？」

5 關於這一點，鄭玄的觀察不一定完全正確，因為在漢代山神和厲鬼信仰基本上仍然涇渭分明，不過，在六朝之時，的確有一些混淆的情形。

6 也就是原文所說的「苟貪貨食，遂誣人神」。

之士會奉行其禮儀⁷，至於東漢的巫祝，在鄭玄看來，其知識和行徑已變得荒誕不經，令人不齒和痛心。

總之，在鄭玄的認知裡，巫覡曾經在中國古代的「宗教」(祭祀)世界中扮演重要的角色，而且受人崇敬，但這樣的一個「傳統」(或可稱之為「巫道」)，到了東漢末年卻徹底斷絕了，而「令此道滅」的罪魁禍首就是巫者本身，他們既喪失其技能，行為又不端，因此，讓「巫道」淪為「淫祀」。

鄭玄對於巫覡「古今之變」的觀察相當敏銳，而且，寥寥數語便將「古巫」和「今巫」截然不同的社會形象勾勒得一清二楚。不過，他的論述仍留下了若干有待釐清的疑點，其中，最具關鍵性的兩點是：第一，擁有崇高地位的「古巫」究竟從什麼時候開始喪失其地位？如何判斷？第二，「古巫」地位的淪落是否真的是肇因於巫覡本身技能的退化和道德的敗壞？若是，又是什麼因素所造成？

關於這兩個問題，前人的若干研究已多少有所碰觸。事實上，早在19世紀末和20世紀初，巫覡已引起學界的重視，不過，要到最近的一、二十年左右，才吸引了較多學者的注意。而綜觀最近的一些研究來看，可以發現，學界最關切的不外下列三項課題。

首先便是巫者的政治和社會地位。有人認為，古代的巫即王，至少是統治集團的核心成員，地位尊崇，擁有極大的威權和影響力⁸。但也有人認

⁷ 也就是原文所說的「聖人祭之」。按：「聖人祭之」，一方面可能是指巫覡所崇祀的鬼神，「聖人」也會「祭之」。另一方面，也有可能是指巫覡死後，「聖人」會「祭之」。

⁸ 最具代表性的學者如陳夢家、張光直等。詳見陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》20(1936)：485-576；張光直，〈中國遠古時代儀式生活的若干資料〉，《中央研究院民族學研究所集刊》9(1960)：253-268；張光直，《中國青銅時代》(臺北：聯經出版事業公司，1983)；張光直，〈商代的巫與巫術〉，收入氏著，《中國青銅時代第二集》(臺北：聯經出版事業公司，1990)，頁41-65；張光直，〈仰韶文化的巫覡資料〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》64.3(1993)：611-625；張光直，〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》49(1993)：1-3；Kwang-chih Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983); Kwang-chih Chang, "Shang

為，巫者的地位並不高，甚至相當卑賤⁹。兩者的說法都各有所據，但大多未能將神話、傳說的階段和已進入歷史時期的商周時代分別看待，也未能充分意識到現在所謂的「中國」在先秦時期其實尚未成形，各個地方的社會形態和文化特色不盡相同。

其次是巫者在中國文化發展過程中所扮演的角色。不少學者認為，舉凡文學、藝術、音樂、戲劇、醫學等技藝莫不起源於巫，或與巫有密切的關聯¹⁰。但也有人持否定的態度。持平而論，無論正反雙方，都只是建立在間接的推論或臆測上，唯獨巫與醫之間的密切關係有較多的文獻資料可供論辯。

第三是巫者的神靈世界和宗教儀式。早期的研究大多純賴文獻的記載，近來由於考古材料日益豐富，不少研究都以圖像、器物材料為根據¹¹，
(續)

Shamans," in *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History*, eds., by Willard J. Peterson et al. (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994), pp. 10-36; 王子今, 〈祭政合一制度與中國古代政治迷信〉, 《世界宗教研究》1990.1(1990): 15-26; 童恩正, 〈中國古代的巫〉, 《中國社會科學》1995.5(1995): 180-197。

- ⁹ 最具代表性的學者如饒宗頤、李零。詳見饒宗頤, 〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——巫的新認識〉, 收入《中華文化的過去, 現在, 和未來》(北京: 中華書局, 1992), 頁396-412; 李零, 〈先秦兩漢文字史料中的「巫」〉, 收入氏著, 《中國方術續考》(北京: 東方出版社, 2000), 頁41-79。
- ¹⁰ 詳見白川靜著, 溫天河、蔡哲茂合譯, 《甲骨文的世界——古殷王朝的締構》(臺北: 巨流圖書公司, 1977); 周策縱, 《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》(臺北: 聯經出版事業公司, 1986); 吳全蘭, 〈巫風的餘韻——《國風》中的歌舞〉, 收入中國詩學會編, 《詩經研究叢刊(第五輯)》(北京: 學苑出版社, 2003), 頁196-206。
- ¹¹ 最常被討論的主要是巫師的畫像或塑像, 以及所謂的祭器(巫具)、「神獸」和鬼神圖像、塑像等材料。相關的研究或介紹, 參見林巳奈夫, 〈中國古代之神巫〉, 《東方學報》38(1967): 211-218; 林巳奈夫, 《漢代之神々》(京都: 臨川書店, 1989); 林巳奈夫, 《中國古代の神がみ》(東京: 吉川弘文館, 2002); 楊淑榮, 〈中國考古發現在原始宗教研究中的價值與意義〉, 《世界宗教研究》1994.3(1994): 85-95; 于錦綉, 〈從中國考古發現在原始宗教對中國傳統文化的影響〉, 《世界宗教研究》, 1994: 1(1994), 頁48-57; 吳榮曾, 〈戰國、漢代的「操蛇神怪」及有關神話迷信的變異〉, 收入氏著, 《先秦兩漢史研究》(北京: 中華書局, 1995), 頁347-361; 李零, 〈楚帛書的再認識〉, 收入氏著, 《李零自選集》(桂林: 廣西師範大學出版社, 1998), 頁227-262; 宋光宇, 〈從巫覡及相關的宗教概念探討中國古代出土資料〉, 《考古人類學刊》60(2003): 36-63; 楊伯達, 《巫玉之光: 中國史前玉文化論考》(上海: 上海古籍出版社, 2005)。

不過，這一類的研究，往往必須和文字材料交互驗證，而且，常常流於人言人殊的局面¹²。

除此之外，還有一些個別的議題也被提出，例如，從性別史的角度談「女巫」；從文字學解析「巫」字的構造和意涵；或是考證與巫有關的神話及傳說人物；分析巫與道教的關係等¹³。

這些研究都有其特定的價值，但是，由於材料上和研究方法上的限制，到目前為止，學者對於巫者在中國古代社會與文明形成過程中所扮演的角色，及其政治社會地位，仍然有相當紛歧的看法。因此，本文擬結合文獻和考古材料，綜合前人的研究成果，選擇其中較為可信者，解析巫覡在中國古代社會中的形象，考釋巫覡的政治社會地位從先秦到秦漢時期的陵替和緣由。

而在展開相關的討論之前，讓我們重新檢視鄭玄論斷「古巫」的主要根據，也就是上引《國語》中對於巫覡的界定，事實上，那一段話應該是源自楚昭王(515-489BC)和其大夫觀射夫的問題，其原文云：

昭王問於觀射夫曰：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無，然民將能登天乎？對曰：「非此之謂也。古著民神不雜。民之精爽不携貳者，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。是使制神之處位次主、而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之

12 參見李零，〈考古發現與神話傳說〉，收入氏著，《李零自選集》，頁59-84。

13 詳見周策縱，〈「巫」字初義探源〉，《大陸雜誌》69.6(1984)：21-23；羅漫，〈女媧為巫三論〉，《江漢論壇》1986.6(1986)：52-55；劉昭瑞，〈論「禹步」的起源及禹與巫、道的關係〉，收入中山大學人類學系編，《梁鈞韜與人類學》(廣州：中山大學出版社，1991)，頁264-279；吳榮曾，〈鎮墓文中所見的東漢道巫關係〉，收入氏著，《先秦兩漢史研究》(北京：中華書局，1995)，頁362-378；王子今，〈戰國秦漢時期的女巫〉，收入氏著，《古史性別研究叢稿》(北京：社會科學文獻出版社，2004)，頁3-37。

事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采取之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下神之、氏姓之出，而心事舊典為之宗。於是乎有天地神民類物之言，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。

及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命北正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。其後，三苗復九黎之德，堯復育重、黎之後，不忘舊者，使復典之。以至於夏、商，故重、黎氏世敘天地，而別其分主者也。其在周，程伯休父其後也，當宣王時，失其官守，而為司馬氏。寵神其祖，以取威於民，曰：『重寔上天，黎寔下地。』遭世之亂，而莫之能禦也。不然，夫天地成而不變，何比之有？」¹⁴

這段引文曾經引起學者廣泛的討論，至少有三、四種完全不同的研究角度和途徑，其結論也紛歧不一¹⁵，不過，絕大多數的學者都認為觀射夫陳述了中國古代宗教的三個發展階段¹⁶。無論如何，在上引這段記載之中，楚昭王

14 《國語》（嶄新新注本；臺北，里仁書局，1981），卷18，〈楚語下〉，頁559-564。又見班固，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷25，〈郊祀志〉，頁1189-1190。

15 相關研究的介紹與評論，參見張京華，〈古史研究的三條途徑：以現代學者對「絕地天通」一語的闡釋為中心〉，《漢學研究通訊》26.2(2007)：1-10。

16 詳見徐旭生，《中國古史的傳說時代》（北京：科學出版社，1960），頁74-85；何浩，〈顓頊傳說中的神話與史實〉，《歷史研究》1992.3(1992)：69-84；張樹國，〈絕地天通——上古社會巫覡政治的隱喻剖析〉，收入《中國楚辭學第二輯》（北京：學

的問題代表了一種質樸的「神話」式的思維，亦即：人是否能「登天」？天地之間有沒有溝通的管道？而觀射夫的回答，則充斥著春秋晚期已日漸昂揚、成熟的理性的人文思維¹⁷，他將「中國」古代的宗教畫分為三個發展階段，依序為：「民神不雜、民神異業」、「民神雜糅、家為巫史」、「絕地天通、使復舊常」。在第一個階段，宗教事務(神事)是由「巫覡」(及祝、宗、卜、史)這一類的人專門負責。在第二個階段，任何人都可以參與宗教事務，巫覡之流的人不再能完全主導祭祀與宗教儀式。到了第三個階段，則是將管理宗教事務交由巫覡之流的人專門負責，統治集團再度壟斷祭祀權力。

觀射夫在陳述古代宗教的三階段發展之時，其實是和一些神話、傳說中的古代「帝王」(顓頊、少昊、堯)和「民族」(如：九黎、三苗)的「歷史」(傳說、故事)聯結在一起，已將「中國」古代的歷史視為一種一元的單線發展過展¹⁸。其實，傳說中的五帝和三代，或許不能用帝制中國時期王朝更迭的情形加以擬測，換句話說，五帝和三代不一定是時代先後接續的五個、三個政權，也有可能是同時並存的幾個「文化圈」或「政治體」或氏族社會，只是在不同時期呈現了相對的強弱之分。

其次，在五帝和三代時期，秦漢之後所謂的「中國」尚未成形，各地的文明、發展程度很不一致，其社會分化和宗教形態也不齊一。因此，觀射夫所描述的宗教發展階段，應該可以理解為古代中國各個地區存在著不同的宗教類型，有的社會(社群)「民神不雜」，有的社會則「民神雜糅」，而隨著社會內外情境的變化，宗教類型有時也會隨之改變。一般來說，時代愈古，社會規模愈小，社會分工愈不細密，其宗教類型大多是「民神雜糅」，亦即欠缺專業的巫覡，也沒有人能壟斷宗教事務。因此，「民神不

(續)

苑出版社，2003)，頁219-237；許兆昌，〈重、黎絕地天通考辨二則〉，《吉林大學社會科學學報》2001.2(2001)：104-111。

17 關於觀射夫的生平和思想，參見蕭漢明，〈觀射父——春秋末期楚國宗教思想家〉，《江漢論壇》1986.5(1986)：60-65。

18 近現代的學者仍有人沿襲這樣的觀點；參見晁天義，〈「巫術時代論」影響下的中國古史研究〉，《求是學刊》32.1(2005)：121-128。

雜」通常會出現在第二個階段或規模較大的社會(國家)之中。事實上，也有學者將顓頊的「絕地天通」視為古代中國的第一次「宗教改革」¹⁹，自此之後，才有專業巫師的出現。

無論如何，我們應該可以相信，古代中國，在顓頊和堯所代表(控制)的社會(或國家)，其宗教事務主要是由巫覡主導，宗教的權力是由統治者壟斷，至於其他社會，例如，所謂的九黎、三苗，在未被顓頊、堯這些部族所征服、影響或同化之前，其社會中，即使有巫覡這種靈媒，也不見得能獨攬祭祀大權。

至少，從觀射夫的論述可以知道，以周王室及其封建體制為主體的「中國」，其宗教類型一直到春秋晚期(西元前6世紀左右)，仍然是「民神不雜」，巫覡在宗教領域占有極為重要的地位。

至於巫覡的政治社會地位之高下，我們大概可以從三個標準來加以衡量。第一，對於公共事務的決定權之大小；第二，所能掌握的社會資源之多寡；第三，受其他社會成員敬重和仰賴的程度。因此，我們勢必要先探討巫覡在古代社會中所扮演的角色及其職事，至少，我們必須知道他們在當時人心目中的形象。

二、神話與傳說中的古代巫覡

(一) 巫覡與醫療

首先，我們會發現，巫覡在早期的社會中，最重要的職事之一，應該是醫療²⁰。例如，從源頭來看，雖然現代學者對於中國醫學的起源仍有若干不同的看法，但在傳統中國社會中，有不少神話或傳說，似乎都將「醫藥」這種知識或行業的創發指向巫者。以行業的起源來說，《莊子》便說：

19 詳見徐旭生，《中國古史的傳說時代》，頁74-85；蕭漢明，〈論中國古史上的兩次「絕地天通」〉，《世界宗教研究》1981.3(1981)：88-98。

20 參見周策縱，《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》；李建國，〈先秦醫巫的分流和鬥爭〉，《文史知識》1994.1(1994)：39-42。

游島問於雄黃曰：逐疫出魅，擊鼓噪呼，何也？曰：黔首多疾，黃帝氏立巫咸，使之沐浴齋戒，以通九竅，鳴鼓振鐸，以動其心，勞其形，趨步以發陰陽之氣，飲酒茹蔥，以通五藏，擊鼓噪呼，逐疫出魅，黔首不知，以為魅祟耳²¹。

由此可見，有人認為在黃帝的時代，首由巫咸掌管治療「黔首之疾」。其次，《世本》也說：

巫咸，堯臣也，以鴻術為帝堯之醫²²。

這雖然將時代放在黃帝之後的帝堯時期，但更明確的指出，巫咸「為帝堯之醫」，大概是擔任「醫官」的意思。無論如何，從先秦以來，在中國傳統文獻中，巫咸存活的時代、地域及面貌雖然有種種紛歧的說法，但基本上都被視為一名醫者²³。

不過，最早從事「醫者」這個行業的，或是「創作」醫療技能的，也有人認為是巫彭，例如，《呂氏春秋》在敘述帝堯之時的百官分職時便說：

大橈作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作白，乘雅作駕，寒哀作御，王冰作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮，此二十官者，聖

21 案：這是《莊子》的佚文，引自《路史後紀》五注；詳見黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），〈訂鬼〉，頁939。

22 李昉等編，《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1975），卷721，〈方術部·醫〉，頁3325-1引。

23 事實上，巫咸在中國古代文化中是一個「神通廣大」的人物，除了醫藥之外，他同時是天文、占卜、巫覡的宗師；詳見顧炎武，《日知錄》（點校原抄本；臺北：明倫出版社，1971），卷26，〈巫咸〉，頁719-721。

人之所以治天下也²⁴。

據此，則巫咸是「作筮」，「作醫」者是巫彭。其後，東漢許慎(30-124)《說文》也說：「巫彭初作醫」²⁵。

無論作醫者是巫咸還是巫彭，他們二人在《山海經》中都是和藥物有關的群巫之一。例如，〈大荒西經〉便云：

大荒之中，……有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在²⁶。

針對這段文字，晉代郭璞說：

群巫上下此山采之也²⁷。

其次，〈海外西經〉記載巫咸國登葆山的情景時亦云：

巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也²⁸。

對此，郭璞注云：

24 呂不韋等，《呂氏春秋》〔許維通集釋，《呂氏春秋集釋》〕(臺北：世界書局，1983)，卷17，〈審分覽〉，頁1077-1078。

25 許慎，《說文解字》〔段玉裁注，《說文解字注》〕(臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985)，十四篇下，頁40下。

26 《山海經·大荒西經》〔袁珂，《山海經校注》〕(臺北：里仁書局，1982)，頁396。

27 同上，頁397。

28 《山海經·海外西經》，頁219。

即登葆山，群巫所從上下也，採藥往來²⁹。

另外，〈海內西經〉則說：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窳之尸，皆操不死之藥以距之³⁰。

對於文中的六名巫者，郭璞認為「皆神醫也」³¹。

由《山海經》的這幾則神話可以知道，至少從先秦到晉代，一直都有人相信，早期的巫者就是掌握療病、不死之藥的醫者。

除此之外，在「中醫」的分科中有所謂的「祝由科」。「祝由」二字確切的意涵尚有爭議，不過，在中醫的傳統中，仍保有以咒術療病的技能，應該是不爭的事實，即使是非常「正統」的主流醫書，如孫思邈的《千金翼方》（〈禁經〉）及《儒門事親》，也仍保留這樣的療法。而「祝由」之創始者，據說便是巫者。例如，《黃帝內經·靈樞》便云：

黃帝曰：今夫子之所言者，皆病人之所自知也。其母所遇邪氣，又母怵惕之所志，卒然而病者，其故何也？唯有因鬼神之事乎？岐伯曰：此亦有故邪留而未發，因而志有所惡，及有所慕，血氣內亂，兩氣相搏，其所從來者微，視之不見，聽而不聞，故似鬼神。黃帝曰：其祝而已者，其故何也？岐伯曰：先巫者，因知百病之勝，先知其病之所從生者，可祝而已也³²。

29 《山海經·海外西經》，頁219。

30 《山海經·海內西經》，頁301。

31 同上。

32 《黃帝內經·靈樞》（臺北：台聯國風出版社，1984），〈賊風〉，頁411。

類似的文字，還可見於其他醫籍，如晉代皇甫謐的《針灸甲乙經》³³、孫一奎《醫旨緒餘》³⁴，都曾引述《黃帝內經》的論述。無論如何，醫者將「祝由」這樣的傳統歸諸於「先巫」的創作或影響，或許不是謙抑或搪塞之詞，因為，自先秦以來，巫者療病最常用的方法之一就是咒術³⁵。

(二) 巫覡與占卜

從上引《呂氏春秋》的說法可以知道，巫咸也被人認為是占卜之術的發明人或是曾在堯時主管占卜之事。事實上，巫咸和占卜的關係不淺。例如，《周禮·春官宗伯·筮人》云：

筮人掌三易，以辨九筮之名。一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫參，九曰巫環。以辨吉凶。凡國之大事，先筮而後卜。上春相筮，凡國事共筮³⁶。

所謂「三易」和「九筮」應該是指卜筮的方法或流派。其中，「九筮」之名，都以「巫某」命名，其「巫」字，傳統注疏家大多釋為「筮」字，可見二者之間的關係。不過，我認為，「巫」字仍可能指巫覡而言，其連接的更、咸、式、目、易、比、祠、參、環等字，都是巫覡的名字或氏族名。其中，巫咸在後代的傳說中，更是占卜之術主要流派的代表性人物。例如，

33 皇甫謐，《黃帝針灸甲乙經》（北京：學苑出版社，1995），卷6，〈四時賊風邪氣大論〉，頁760。

34 孫一奎，《醫旨緒餘》，收入《赤水玄珠全集》（北京：人民衛生出版社，1993），下卷，〈賊風篇〉，頁1246-1247。

35 詳見林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》16(1987)：29-53；林富士，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》70.1(1999)：1-48。

36 《周禮》，卷24，〈春官宗伯·筮人〉，頁376。

《史記》便云：

昔之傳天數者：高辛之前，重、黎；於唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、萇弘；於宋，子韋；鄭則裨竈；在齊，甘公；楚，唐昧；趙，尹臬；魏，石申³⁷。

這是太史公在敘述先秦各個時期的「天文」(星占)大家，其中，殷商時期便以巫咸為代表³⁸。而以「巫咸」為名的星占書，從漢到唐一直是「天文學」者引述和研究的主要著作³⁹。

除了星占之外，巫咸也和占夢有關，例如，東漢張衡〈東京賦〉便有「抨巫咸以占夢兮，迺貞吉之之符」之語⁴⁰。事實上，巫咸在「術數」這個領域的盛名，一直到北宋仍未稍減，例如，宋徽宗大觀年間「置算學」學校，三年(1109)三月，

下詔云：以文宣王為先師，兗、鄒、荊三國公配饗，十哲從祀，而列自昔著名算數之人，繪像於兩廊，加賜五等之爵。於是中書舍人張邦昌定其名，風后、大槁、隸首、容成、箕子、商高、常僕、鬼臾區、巫咸九人封公⁴¹。

巫咸從先秦以降，在中國傳統文獻中一直是個知名的人物，但似乎又有若

37 司馬遷，《史記》(北京：中華書局，1959)，卷27，〈天官書〉，頁1343。

38 又見范曄，《後漢書》(北京：中華書局，1965)，卷10，〈天文志〉，頁3214。

39 房玄齡等，《晉書》(北京：中華書局，1974)，卷11，〈天文志〉，頁277-278；葛洪，《抱朴子內篇》[王明，《抱朴子內篇校注》(增訂本)](北京，中華書局，1985)，卷8，〈釋滯〉，頁141；司馬彪，《續漢書志》(與前引范曄《後漢書》新校本合刊)，卷10，〈天文志〉，頁3220，3222，3234，3235，3236，3238，3372。

40 《後漢書》，卷59，〈張衡列傳〉，頁1932。

41 洪邁，《容齋隨筆·容齋三筆》(上海：古籍出版社，1978)，卷13，〈大觀算學〉，頁570。

干不同的形象和面貌，在《詛楚文》中，他是在盟誓時被人祭拜的大神⁴²，在《莊子》書中，他則是通達「天道」之士⁴³，《楚辭·離騷》云：「巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。百神翳其降兮，九疑繽其並迎」，而西漢揚雄〈甘泉賦〉也說：「選巫咸兮叫帝閭」，似乎暗指他是天庭之神或能通天之人。不過，最常見的說法是，巫咸為殷代之巫(巫官)，也是殷代太戊之時重要的「賢臣」，而他的兒子巫賢則是祖乙之時的「賢臣」⁴⁴。雖然唐代孔安國認為，巫咸、巫賢之「巫」是指氏而言，不過，以官或以事為氏，是古代常有之事，咸、賢父子有可能是殷代長期擔任巫官的氏族成員。事實上，巫咸也現身於甲骨卜辭中，應該可以算是一名歷史人物，而且曾擔任巫官⁴⁵。

巫覡與術數(占卜)的關係，還可見於鄭國神巫季咸的故事，如《莊子》云：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神⁴⁶。

此外，《淮南子》也說：「鄭之神巫相壺子林，見其徵」，東漢高誘對這段話的注釋便說：

-
- 42 詳見姜亮夫，〈秦詛楚文考釋——兼釋亞駝·大沈久湫兩辭〉，《蘭州大學學報》(哲學社會科學版)3(1980)：54-71；陳昭容，〈從秦系文字演變的觀點論詛楚文的真偽及其相關問題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.4(1993)：569-621。
- 43 《莊子》〔郭慶藩，《莊子集釋》〕(臺北：世界書局，1981)，卷5，〈外篇·天運〉，頁496。
- 44 《尚書》(十三經注疏本；臺北：藝文印書館，1981)，卷8，〈商書·咸有一德〉，頁122；卷16，〈周書·君奭〉，245；《史記》，卷3，〈殷本紀〉，頁100-101；卷34，〈燕召公世家〉，頁1549-1550；卷27，〈天官書〉，頁1344；卷28，〈封禪書〉，頁1356-1357。
- 45 饒宗頤，〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——巫的新認識〉，頁396-397。
- 46 《莊子》，卷3，〈內篇·應帝王〉，頁297。類似的故事也見於《列子集釋》(北京：中華書局，1979)，卷2，〈黃帝篇〉，頁70。

神在男曰覡，在女曰巫。巫能占骨法吉凶之氣⁴⁷。

東漢王充(27-97?)《論衡·是應篇》也說：「巫知吉凶，占人禍福，無不然者。」⁴⁸

由以上所述可以知道，在古人的認知中，巫者在中國古代社會中，不僅是一種負責交通、祭祀鬼神的宗教人物，同時也精通醫藥和占卜之術(包括卜筮、星占、占夢、相法等)。此外，據說，在堯及殷商時期，都設有巫官⁴⁹。換句話說，根據先秦、兩漢之時人的看法，巫者在古代社會曾經是統治階層的一分子，其技能也受到社會肯定。

三、先秦時期的巫官、官巫及其職事

巫覡在中國古代社會中是統治階層的一分子，只根據神話和傳說或許不易令人信服。但到了商周時期，我們已有比較充分的證據可以說明。

以商代(約西元前16至西元前11世紀)來說，「巫」確實頻頻出現於卜辭之中。從字義上來說，甲骨文中的「巫」字，大致有下列六義：

一、卜筮之「筮」⁵⁰。

二、一種祭祀的名稱，類似「方祀」、「望祀」⁵¹。

三、國名⁵²。

47 劉安等，《淮南子》〔何寧，《淮南子集釋》〕(北京：中華書局，2006)，卷7，〈精神訓〉，頁534。

48 王充，《論衡》(四部備要本；臺北：臺灣中華書局，1981)，卷17，〈是應篇〉，頁9上。

49 參見張榮明，〈關於殷周宗教若干問題的探討〉，《天津師大學報》1988.5(1988)：38-44；張榮明，〈殷周時代的宗教組織〉，《世界宗教研究》1998.3(1998)：127-134。

50 詳見饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》(香港：香港大學出版社，1959)，上冊，頁41-42。

51 詳見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》(北京：科學出版社，1956)，頁578-579。

52 同上，頁577-578。

四、地名⁵³。

五、神名⁵⁴。

六、一種具有特定身分或職務的人(以下稱之為巫者)⁵⁵。

這充分說明，「巫」這個字在殷商時期已有相當豐富的義涵。至於甲骨文中所見到的巫者的行事，幾乎都與祭祀、禳災以及交通鬼神之事有關⁵⁶，值得注意的是，商人在祭祀時，有時會以巫者作為祭品(犧牲)⁵⁷，有些學者因此推斷當時巫者的地位低賤，但也有人認為，這正是「巫祝王」的表徵⁵⁸。總之，我們無法確切的知道卜辭中所提到的巫者究竟是諸多學者所認為的「王」或統治集團的核心成員，還是「地位不高」、「其職甚卑」的下層人物，但是，在一個崇信鬼神、凡事求神問卜、講求祭祀祈禳的社會及統治集團中⁵⁹，我們似乎也很難相信巫者這種人不具有重要性。

53 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁577-578。

54 同上；林巳奈夫，〈中國古代の神巫〉，頁211-218。

55 詳見李孝定，《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965），第5冊，頁1599；饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》，下冊，頁663；林巳奈夫，〈中國古代の神巫〉，頁210-218。

56 詳見李孝定，《甲骨文字集釋》，第5冊，頁1599；饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》，下冊，頁663；饒宗頤，〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——巫的新認識〉，頁396-397；林巳奈夫，〈中國古代の神巫〉，頁210-218；王暉，〈商代卜辭中祈雨巫術的文化意蘊〉，《文史知識》1999.8(1999):65-70；Gilles Boilcau, "Wu and Shaman," *Bulletin of the school of Oriental and African Studies* 65.2(2002): 350-378；趙容俊，《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003），頁162-284；張書豪，〈卜辭所見的巫者及其主要職事〉，《新世紀宗教研究》3.4(2005): 116-140。

57 詳見裘錫圭，〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉，收入胡厚宣編，《甲骨文與殷商史》（上海：上海古籍出版社，1983），頁21-35；饒宗頤，〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——巫的新認識〉，頁396-412；饒宗頤，〈巫的新認識〉，收入鄭志明編，《宗教與文化》（臺北：臺灣學生書局，1990），頁1-15；周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》3(1989): 1-23；李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」〉，頁41-79。

58 參見吹野安，〈焚巫の俗と禱祝文——『後漢書』「獨行列傳」の記事〉，《國學院雜誌》46(1997): 1-18。

59 參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁561-603；白川靜，《甲骨文的世界——古殷王朝的結構》；許進雄，《中國古代社會——文字與人類學的透視》（臺北：臺灣商務

至少，我們可以確信，到兩周時期(約西元前11至西元前3世紀)，在周人的封建體制中應該有巫官及官巫的存在⁶⁰。這兩者在《周禮》中都有清楚的記載，例如，《周禮》所載的「司巫」、「男巫」和「女巫」都是巫官，其〈春官·宗伯〉便云：

司巫，中士二人，府一人，史一人，胥一人，徒十人⁶¹。

在此條下，鄭玄便注云：「司巫，巫官之長」⁶²。〈春官·宗伯〉又云：

男巫，無數。女巫，無數。其師，中士四人，府二人，史四人，胥四人，徒四十人⁶³。

在此條下，鄭玄注云：「巫，能制神之處位次主者」⁶⁴。〈春官·宗伯〉又云：

凡以神士者，無數。以其藝為之貴賤之等⁶⁵。

在此條下，鄭玄注云：「神士者，男巫之後，有學問才知者。藝調禮樂射御書數，高者為上士，次之中士，又次之為下士。」⁶⁶

至於他們的職掌，《周禮》載云：

(續)—————

印書館，1995)。

60 本文所謂「巫官」意指掌管巫覡事宜之官吏，而「官巫」意指在「官方機構」或統治集團中擁有特定職位並負責特定工作的巫覡。

61 《周禮》，卷17，〈春官·宗伯〉，頁265。

62 同上。

63 同上。

64 同上。

65 《周禮》，卷17，〈春官·宗伯〉，頁267。

66 同上。

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大戕，則帥巫而造巫恒。祭祀則共匱主及道布及菹館。凡祭事守瘞。凡喪事，掌巫降之禮⁶⁷。

男巫：掌望祀、望衍，授號，旁招以茅。冬堂贈，無方無筭。春招弭，以除疾病。王弔，則與祝前⁶⁸。

女巫：掌歲時祓除釁浴。旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大戕，歌哭而請⁶⁹。

由此可知，巫官主要是掌管祭祀鬼神之事，或祈或禳，以解除各種凶災。但最主要的工作還是祈雨、喪葬、逐疫、祭祀之事⁷⁰。

除了《周禮》之外，還有許多典籍都有關於「巫官」的記載。例如，《荀子》說：

天子者，勢至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊

67 《周禮》，卷26，〈春官·司巫〉，頁399-400。所謂「巫降」鄭玄注云：「降，下也，巫下神之禮。今世或死既斂，就巫下榻。」

68 《周禮》，卷26，〈春官·男巫〉，頁400。王弔喪之時、巫、祝同職共事，尚可見於《周禮》，卷26，〈喪祝〉，頁397。

69 《周禮》，卷26，〈春官·女巫〉，頁400。

70 綜合傳統文獻及新出土的考古材料來看，先秦時期巫者的職事大致包括：交通鬼神、祭祀、占卜、祈雨、喪葬、逐疫、醫療、禳災等；參見瞿兌之，〈釋巫〉，收入杜正勝編，《中國上古史論文選集》（臺北：華世出版社，1979），下冊，頁991-1009；陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，頁533-539；張光直，〈商代的巫與巫術〉，頁41-65；李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」〉，頁69-75；許兆昌，〈先秦社會的巫、巫術與祭祀〉，《世界宗教研究》1990.1(1990)：15-26；童恩正，〈中國古代的巫〉，頁186-193；Gilles Boileau, "Wu and Shaman," pp. 350-378; 趙容俊，〈文獻資料中的「巫」考察〉，《中國歷史文物》2005.1(2005)：38-52。

無上矣。……出戶而巫覡有事，出門而宗祝有事⁷¹。

文中的巫覡、宗祝應該都是指職官而言。《禮記》也說：

故宗祝在廟，三公在朝，三老在學。王前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心無為也，以守至正⁷²。

這在說明王有眾官輔弼，而巫者正是其中之一。

至於巫官的職責，《荀子》說：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，傴巫跛擊之事也⁷³。

這是以巫官掌占卜之事。其次，《禮記》說：

君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也⁷⁴。

《禮記》又說：

大夫、士既殯，而君往焉，使人戒之。主人具殷尊之禮，俟于門外，見馬首，先入門右，巫止于門外，祝代之⁷⁵。

71 《荀子》（嶄新校注本；臺北：里仁書局，1983），〈正論〉，頁352-353。

72 《禮記》，卷22，〈禮運〉，頁438。

73 《荀子·王制》，頁156。

74 《禮記》，卷9，〈檀弓下〉，頁171。

75 《禮記》，卷45，〈喪服大記〉，頁784。

《儀禮》也說：

君至，主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右，北面，……
巫止于廟門外，祝代之，小臣二人，執戈先，二人後⁷⁶。

這都可以證明巫者在古代「君臨臣喪」的禮儀中扮演著重要的角色，而以《周禮》的記載來看，協助國君弔喪應該是「男巫」的職責。此外，《大戴禮記》載云：

凡民之藏貯，以及山川之神明加于民者，發國功謀，齋戒必敬，
會時必節。日麻巫祝，執伎以守官，俟命以作。祈王年，禱民命，
及畜穀蜚征庶虞草⁷⁷。

這是掌管祭祀和祈禱的巫官。

至於具體的事例，《左傳》僖公十年(650BC)載：

晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子。太子使登僕而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」對曰：「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』君祀無乃殄乎？……」君曰：「諾。吾將復請。七日，新城西偏將有巫者而見我焉。」許之，遂不見。及期而往，告之曰：「帝許我罰有罪矣，敝於韓。」⁷⁸

文中的「下國」就是「新城」，也就是僖公四年(656BC)共太子申生自殺之

76 《儀禮》(十三經注疏本；臺北：藝文印書館，1981)，卷37，〈士喪禮〉，頁436。

77 《大戴禮記》(臺北：臺灣商務印書館，1981)，〈千乘〉，頁302。

78 《左傳》(十三經注疏本；臺北：藝文印書館，1981)，卷13，〈僖公十年〉，頁221。

地，也是晉的舊都，先王宗廟所在⁷⁹，因此，文中能「見」到申生鬼魂或是被申生的鬼魂所憑降的巫者，由《周禮》「司巫」之職「掌巫降之禮」來看，應該是當時晉的巫官。其他的事例還有：

一、隱公十一年(712BC)，隱公被鄭大夫尹氏所囚，便「賂尹氏有而禱其主鍾巫。遂與尹氏歸而立其主(立鍾巫於魯)。十一月，公祭鍾巫，齊于社圃」⁸⁰。

二、僖公二十一年(639BC)，夏大旱，魯僖公想要「焚巫尪」以求雨⁸¹。

三、文公十年(617BC)，秦晉之間爆發「城濮之役」，在這之前，楚國的范巫鬻似(范邑之巫、名鬻似)便「謂成王與子玉、子西曰：『三君皆將強死』」⁸²。

四、成公十年(581BC)，晉景公「夢大厲」，加桑田巫以占夢⁸³。

五、襄公十八年(555BC)，晉獻子荀偃夢與晉厲公訟，弗勝，而見「梗陽之巫臯」，巫預言其死期⁸⁴。

六、襄公二十九年(544BC)，魯襄公在楚，親禭楚康王之喪，「使巫以桃、荊先祓殯」⁸⁵。

以上這些事例中的巫者，文獻雖然沒有明文說是官巫，但就他們的行事(占夢、求雨、祓殯)，以及他們和國君、諸侯的關係來看，應該都具有官巫的身分。而由第一個事例來看，古代確有以「先巫」為祭祀對象者。

由以上所述可以知道，周王室設有巫官，其長官為司巫，轄下有男巫、女巫、神士等職官，而且，還有所謂的師、府、史、胥、徒，似乎有一些負

79 同上，孔穎達疏文。另見《左傳》，卷12，〈僖公四年〉，頁204；《國語·晉語二》，頁292。

80 《左傳》，卷4，〈隱公十一年〉，頁83。

81 《左傳》，卷14，〈僖公二十一年〉，頁241-242。

82 《左傳》，卷19，〈文公十年〉，頁322。

83 《左傳》，卷26，〈成公十年〉，頁450。

84 《左傳》，卷33，〈襄公十八年〉，頁576-577。

85 《左傳》，卷39，〈襄公二十九年〉，頁664-665。另見《禮記》，卷10，〈檀弓〉，頁190-191。

責訓練及庶務工作的人員⁸⁶。此外，封建體制中的魯、晉(桑田巫、梗陽巫)、楚(范巫)、鄭(鍾巫)，也都有巫覡，他們的身分應該是巫官或官巫，而桑田、梗陽、范、鍾或許是他們的居住地或采邑。他們不應該是「民巫」，因為，根據前引觀射夫的說法，「家為巫史」的情形在顓頊、堯之後便被禁止了，即使這並非真的是古代的情形，也應該是觀射夫當時(約515-489BC左右)的「實況」，至少，反映了當時統治階層的一種「理想」。在周人的封建體制及禮法尚未崩解之前，統治階層恐怕不會允許巫覡脫離其掌控而在民間活動(詳下文)。

因此，至少到西元前6世紀末為止，我們相信，在周人封建體制統轄或影響範圍之內，巫覡應該仍然是統治集團中不可或缺的一員，即使「司巫」在《周禮》中只是「中士」的位階，並不能因此判斷他們身分地位低下。當然，相較於商代的巫者，周代巫者的職權與地位似乎有逐漸下滑的趨勢⁸⁷。而要判斷巫覡政治社會地位的變動，最清楚的指標應該是「民巫」的出現。

四、先秦時期的民巫與營業之巫

在一個嚴格要求「民神不雜揉」、「民神異業」的古代社會裡，巫覡往往會成為專門的職業，而且會成為統治階層的一分子，被統治者或一般人基本上不能學習或擁有巫覡的知識與技能，也不能從事類似巫覡的工作。然而，從近代的「民族誌」中，我們發現，統治者似乎沒有辦法完全顛斷「憑附」(possession)這種溝通人神的技能，「憑附」往往也會成為弱者的武器，成為被統治者或被壓迫者爭取權利或宣洩憤怒、不滿的管道⁸⁸。因

86 參見Lothar von Falkenhausen, "Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The Wu Officials in the *Zhou Li*," *Early China* 20(1995), pp. 279-300.

87 參見陶希聖，《辯士與游俠》(臺北：臺灣商務印書館，1982)，頁4-15；黃曉峰，〈周代民間宗教信仰的一個側面——以巫的演變為視角〉，《華東師範大學學報》(哲學社會科學版)1999.5(1999)：13-25。

88 詳見I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*(London and New York: Routledge, 1989).

此，在西元前6世紀之前的中國社會中，除了巫官和官巫之外，也很難說完全沒有「民巫」容身的空間，但是，即使有所謂的「民巫」，亦即以巫之技能擔任一般民眾和鬼神之間的媒介，其人數應該不多，也不容易成為一種專門的行業，亦即以此直接從一般民眾取得生活所需，而非由統治者供養或因其身分而由社會供養，而且，恐怕會受到統治者或官巫的禁斷。

因此，當民間出現職業巫者之時，應可視為舊有格局的一大變動。這可能意謂著統治階層喪失對於巫覡的控制能力，也可能意謂著統治階層不再重視對於巫覡的控制以及對於巫術的壟斷。另一方面，也可以解釋為原本的官巫集團無法保有其特權地位，無法自統治者手中獲得供養，因此，部分巫覡只好轉而服務民眾以換取生活所需，有一些可能因此逐漸喪失其官巫身分。當然，也有可能是在統治階層不再壓制「民巫」的活動之後，民巫才逐漸壯大，形成可以和官巫並存和競爭的勢力。

那麼，具有職業性質的「民巫」什麼時候出現在中國社會呢？首先，從姓氏來看，東漢王符《潛夫論》論古代姓氏之由來時曾說：

昔者聖王觀象於乾坤，考度於神明，探命歷之去就，省群臣之德業，而賜性命氏，因彰德功。傳稱民之微官百，王公之子弟千世能聽其官者，而物賜之姓，是謂百姓。姓有微品十，於王謂之千品。下及三代，官有世功，則有官族，邑亦如之。後世微末，因是以為姓，則不能改也。故或傳本姓，或氏號邑諡，或氏於國，或氏於爵，或氏於官，或氏於字，或氏於事，或氏於居，或氏於志。若夫五帝三王之世，所謂號也；文、武、昭、景、成、宣、戴、桓，所謂諡也；齊、魯、吳、楚、秦、晉、燕、趙，所謂國也；王氏、侯氏、王孫、公孫，所謂爵也；司馬、司徒、中行、下軍，所謂官也；伯有、孟孫、子服、叔子，所謂字也；巫氏、匠氏、陶氏，所謂事也；東門、西門、南宮、東郭、北郭，所謂居也；三烏、五鹿、

青牛、白馬，所謂志也；凡厥姓氏，皆出屬而不可勝紀也⁸⁹。

東漢應劭的《風俗通義》也說：

巫氏，凡氏於事，巫、卜、匠、陶也。殷有巫咸、巫賢，漢有冀州刺史巫捷，又有巫都著《養性經》也⁹⁰。

所謂「氏於事」，似乎是說因其祖先「世職世事」，故因其「事」（職業或職事）而為氏（即秦漢以後之姓）。由此可知，巫者可以指一種專門的職業者，而具有這種義涵的巫者，不僅有「執技以守官」的官巫，還包括在民間以「巫」的專技謀生的人（以下簡稱「民巫」）。然而，民巫究竟出現於什麼時代，還是不得而知，典籍所記載的巫者往往也無法判別究竟是官巫還是民巫。

不過，仍有一些疑似為民巫的例證。例如，《孟子》載：

孟子(372-289BC)曰：「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然，故術不可不慎也⁹¹。」

這段文字中的「巫匠」之術，漢代趙岐的注文解釋如下：

巫欲祝活人，匠，梓匠作棺，欲其蚤售，利在於人死也⁹²。

根據趙岐的解釋，則《孟子》文中的巫者是指一種為人行祝以取利的人，

89 王符，《潛夫論》〔汪繼培箋，彭鐸校正，《潛夫論箋校正》〕（北京：中華書局，1985），卷9，〈志氏姓〉，頁401。

90 應劭，《風俗通義》〔王利器校注，《風俗通義校注》〕（臺北：明文書局，1982翻印），〈姓氏〉，頁506。

91 《孟子》（十三經注疏本；臺北：藝文印書館，1981），卷3，〈公孫丑上〉，頁66。

92 同上。

和矢人、函人、梓匠一樣，都是以專門的技術營生之人。

其次，韓非(約281-233BC)的《韓非子》說：

今巫祝之祝人曰：「使若千秋萬歲」，千秋萬歲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也⁹³。

《呂氏春秋》也說：

今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。……夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣，故巫醫毒藥逐除治之，故古之人賤之也⁹⁴。

這兩條材料雖然都不曾明言其指斥的對象是民巫，但從其泛言巫者被人賤視、輕視，而不言巫者為人君所輕賤來看，二書所說的巫者至少應該兼指官巫和民巫而言，而從後來漢代民巫的職事來看，這兩條材料所描述的或許正是戰國末年民巫為人祈福、治病以牟利的情形。

除此之外，《史記》記載了魏文侯(446-396BC在位)之時，西門豹治鄴(今河北省臨漳縣附近)的故事云：

魏文侯時，西門豹為鄴令。豹往到鄴，會長老，問之民所疾苦。長老曰：「苦為河伯娶婦，以故貧。」豹問其故，對曰：「鄴三老、廷掾常歲賦斂百姓，收取其錢得數百萬，用其二三十萬為河伯娶婦，與祝巫共分其餘錢持歸。當其時，巫行視小家女好者，云是當為河伯婦，即娉取。洗沐之，為治新繒綺縠衣，閒居齋戒；為治齋宮河上，張緹絳帷，女居其中。為具牛酒飯食，十餘日。

93 韓非，《韓非子》〔王先謙，《韓非子集解》〕(臺北：世界書局，1980)，卷19，〈顯學〉，頁356。

94 《呂氏春秋》，卷3，〈季春紀·盡數〉，頁152-153。

共粉飾之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中，始浮，行數十里乃沒。其人家有好女者，恐大巫祝為河伯取之，以故多持女遠逃亡。以故城中益空無人，又困貧，所從來久遠矣。民人俗語曰『即不為河伯娶婦，水來漂沒，溺其人民』云。」西門豹曰：「至為河伯娶婦時，願三老、巫祝、父老送女河上，幸來告語之，吾亦往送女。」皆曰：「諾。」

至其時，西門豹往會之河上。三老、官屬、豪長者、里父老皆會，以人民往觀之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣繒單衣，立大巫後。西門豹曰：「呼河伯婦來，視其好醜。」即將女出帷中，來至前。豹視之，顧謂三老、巫祝、父老曰：「是女子不好，煩大巫媼為入報河伯，得更求好女，後日送之。」即使吏卒共抱大巫媼投之河中。有頃，曰：「巫媼何久也？弟子趣之！」復以弟子一人投河中。有頃，曰：「弟子何久也？復使一人趣之！」復投一弟子河中。凡投三弟子。西門豹曰：「巫媼弟子是女子也，不能白事，煩三老為入白之。」復投三老河中。西門豹簪筆磬折，嚮河立待良久。長老、吏傍觀者皆驚恐。西門豹顧曰：「巫媼、三老不來還，柰之何？」欲復使廷掾與豪長者一人入趣之。皆叩頭，叩頭且破，額血流地，色如死灰。西門豹曰：「諾，且留待之須臾。」須臾，豹曰：「廷掾起矣。狀河伯留客之久，若皆罷去歸矣。」鄴吏民大驚恐，從是以後，不敢復言為河伯娶婦⁹⁵。

假如這則故事真的發生在魏文侯之時(446-396BC在位)，那麼，最晚到了西元前5世紀，中國社會，至少在魏國，應該已出現了利用宗教活動向民眾收取財物的職業巫者。

95 《史記》，卷126，〈滑稽列傳〉，頁3211-3212。

五、先秦諸子對巫覡的態度

「民巫」出現的確切時間與緣由，確實很難斷定。不過，應該和周代封建體制的崩解有緊密的關聯。周人所建立的封建秩序大概從春秋中期(大約是西元前7、6世紀)開始便逐漸動搖，孔夫子「禮壞樂崩」的喟歎，或是漢人所說的「王官失守」，其實都已相當準確的指出這個新的歷史階段的特質。

「王官失守」意謂許多「執技以守官」者必然會淪落民間，至少，統治階層不再能壟斷舊有的「王官」的技能與知識，學術與思想也不再能定於一尊，春秋戰國時期，諸子百家的興起與爭勝，便充分反映出這樣的歷史鉅變。而在這樣的大變動之中，巫覡也遭受到前所未有的挑戰。我們可以看到，若干當時知名的人士或執政者開始針對巫者的職事和法術提出質疑。

首先對於巫覡抱持輕蔑態度或對其巫術有所懷疑的而見於記載的，似乎是魯國的大夫臧文仲，《左傳》載魯僖公二十一年(639BC)之事云：

夏，大旱。公欲焚巫尪。臧文仲曰：「非旱備也。脩城郭，貶食省用，務穡勸分，此其務也。巫尪何為？天欲殺之，則如勿生。若能為旱，焚之滋甚。」公從之。是歲也，饑而不害⁹⁶。

大旱之時，「焚巫尪」是古代的禮俗，晉朝杜預對此有所解釋，他說：

巫尪，女巫也，主祈禱請雨者。或以為尪，非巫也，瘠病之人，其面上向，俗謂天哀其病，恐雨入其鼻，故為之旱，是以公欲焚之⁹⁷。

⁹⁶ 《左傳》，卷14，〈僖公二十一年〉，頁241-242。

⁹⁷ 同上，頁241。

這是對於《左傳》原文中所指涉的對象，以及其旱災之時「焚巫尪」的緣由作出解釋。至於「巫尪」究竟只是指「女巫」而言還是兼指「女巫」及「尪」這兩種人，傳統的注疏家似乎有不同的看法，唐代孔穎達對此有進一步的討論，他說：

《周禮·女巫》職云：「旱暵則舞雩」，此以為旱欲焚之，故知巫尪女巫也。并以巫尪為女巫，則尪是劣弱之稱，當以女巫尪弱，故稱尪也。或以為尪非巫也，巫是禱神之人，尪是瘠病之人，二者非一物也。尪是病人，天恐雨入其鼻，俗有此說，不出傳記，義或當然，故兩解之也。《檀弓》云：歲旱，穆公召縣子而問焉，曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」曰：「天則不雨，而暴人之疾子，虐，無乃不可與？」鄭玄云：尪者面鄉天，覲天哀而雨之。又曰：「然則吾欲暴巫而奚若？」鄭玄云：巫主接神，亦覲天哀而雨之。彼欲暴人疾而求雨，故鄭玄以為覲天哀而下雨。此欲燒殺以求雨，故杜以為天哀之而不雨。意異故解異也。《禮記》既言暴尪，又別言暴巫，巫尪非一物，《記》言暴人之疾，則尪是病人，或說是也⁹⁸。

總之，根據上引《左傳》的記載來看，至遲到了西元前7世紀，已有人對這種儀式的效力提出質疑，而這種質疑其實也是在挑戰巫者在求雨活動中所扮演的角色。

提出這種質疑的，除了臧文仲之外，還有前引孔穎達注疏中所提到的魯穆公(約407-375BC在位)時期的縣子，《禮記》載其事云：

歲旱，穆公召縣子而問然。曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」

⁹⁸ 《左傳》，卷14，〈僖公二十一年〉，頁241-242。

曰：「天久不雨，而人之疾子，虐，毋乃不可與？」「然則吾欲暴巫而奚若？」曰：「天則不雨，而望之愚婦人。於以求之，毋乃已疏乎？」「徙市則奚若？」曰：「天子崩，巷市七日。諸侯薨，巷市三日。為之徙市，不亦可乎？」⁹⁹

在此，尫和巫確實判然兩分，而鄭玄對於求雨之時何以要曝晒這兩種人也有所解釋，他說：

尫者，面鄉天，覲天哀而雨之。……巫主接神，亦覲天哀而雨之。
《春秋傳》說巫曰：在女曰巫，在男曰覡。《周禮》：女巫，旱暵則舞雩¹⁰⁰。

無論利用「天哀」（引起天的同情）以求雨的解釋合不合理，鄭玄似乎沒有討論縣子何以將「主接神」、負責「舞雩」祈雨的女巫視為「愚婦人」，並以此為理由勸說穆公不要「暴巫」求雨。對此，唐代孔穎達倒有所留意，他說：

縣子云：天道遠，人道近，天則不雨，而望於愚鄙之婦人，欲以暴之，以求其雨，已甚也。無乃甚疏遠於求雨道理乎？言甚疏遠於道理矣！所引《春秋傳》者，《外傳·楚語》昭王問觀射父絕地通天之事。觀射父對云：民之精爽不攜貳者，明神降之，在男曰覡，在女曰巫。然案《楚語》精爽不攜貳者，始得為巫。此經而云愚婦人者，據末世之巫，非復是精爽不攜貳之巫也¹⁰¹。

根據孔穎達的看法，魯穆公之時，已是「末世」，當時的巫者已經不是「古

⁹⁹ 《禮記》，卷10，〈檀弓〉，頁201。

¹⁰⁰ 同上。

¹⁰¹ 同上。

代」「精爽不攜貳」的聰明才俊之士，而是「愚婦人」。而他說縣子云：「天道遠，人道近」，這其實並非《禮記》的原文，而是《左傳》所載魯昭公十八年(524BC)鄭國大夫子產(?-522BC)拒絕負責「天官」(星占)的大夫裨竈用「瓘斝玉瓚」禳火的建議時所說，原文是：

天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈不或信¹⁰²？

這雖然不是針對巫者求雨之事而言，裨竈也不一定是巫者¹⁰³，但子產顯然和西元前七世紀的臧文仲以及西元前5世紀的縣子一樣，都不再那麼相信「巫術」禳災那一套禮制或風俗。換句話說，巫者的若干作為確實逐漸受到質疑。就此而言，或許從西元前7世紀開始，巫者的「末世」便已來臨，也就是說，他們藉以維繫其身分、地位、職權的「巫術」開始臨挑戰，這也是他們地位動搖的一種表徵。

對於巫者的質疑，也可見於齊景公(547-490BC)之時的一件「軼事」或「傳聞」，《晏子春秋》載其事云：

楚巫微導齋款以見景公，侍坐三日，景公說之。楚巫曰：「公，明神之主，帝王之君也。公即位有七年矣，事未大濟者，明神未至也。請致五帝，以明君德。」景公再拜稽首。楚巫曰：「請巡國郊以觀帝位。」至于牛山而不敢登，曰：「五帝之位，在于國南，請齋而後登之。」公命百官供齋具于楚巫之所，齋款視事。晏子聞之而見于公曰：「公令楚巫齋牛山乎？」公曰：「然。致五帝以明寡人之德，神將降福于寡人，其有所濟乎？」晏子曰：

¹⁰² 《左傳》，卷48，〈昭公十八年〉，頁841。

¹⁰³ 無論如何，他確實和巫咸一起被列為古代星占傳統中的重要人物。

「君之言過矣！古之王者，德厚足以安世，行廣足以容眾，諸侯戴之，以為君長，百姓歸之，以為父母。是故天地四時和而不失，星辰日月順而不亂，德厚行廣，配天象時，然後為帝王之君，明神之主。古者不慢行而繁祭，不輕身而恃巫。今政亂而行僻，而求五帝之明德也？棄賢而用巫，而求帝王之在身也？夫民不苟德，福不苟降，君之帝王，不亦難乎！惜乎！君位之高，所論之卑也。」公曰：「裔款以楚巫命寡人曰：『試嘗見而觀焉』寡人見而說之，信其道，行其言。今夫子譏之，請逐楚巫而拘裔款。」晏子曰：「楚巫不可出。」公曰：「何故？」對曰：「楚巫出，諸侯必或受之。公信之，以過于內，不知；出以易諸侯于外，不仁。請東楚巫而拘裔款。」公曰：「諾。」故曰：送楚巫于東，而拘裔款于國也¹⁰⁴。

《晏子春秋》此書的作者和成書年代一直有爭議，因此，晏子(?-500BC)是否真的曾勸諫齊景公不要用楚巫禱祀，不易斷定。不過，這至少代表其作者或編者對於巫者的態度¹⁰⁵。文中藉晏子之口明確表示，應效法古人「不慢行而繁祭，不輕身而恃巫」，倘若「政亂而行僻」、「棄賢而用巫」，則無法「求五帝之明德」，帝王本身也無法得到神的「降福」。在此，巫者被視為站在「賢者」的對立面，可見其對巫者的評價與態度。

除此之外，當時思想界著名的「諸子」幾乎無不對巫覡提出批判。例如，墨子(約486-376BC)雖然「明鬼」，重視宗教，但卻主張「非樂」，並說：

為樂非也。何以知其然也？曰先王之書，湯之官刑有之。曰：「其

104 《晏子春秋》(北京：中華書局，1961)，卷1，〈內篇諫上·景公欲使楚巫致五帝以明德晏子諫第十四〉，頁50-51。

105 一般認為此書的作者可能不僅一人，大致成書於戰國中晚期；也就是西元前4、3世紀。

恒舞于宮，是謂巫風」。其刑，君子出絲二衛¹⁰⁶。

「先王之書」、「湯之官刑」中對於「恒舞于宮」的「巫風」是否真的會抱持負面的態度，其實並不可知¹⁰⁷。但至少可以確知，墨子本人是反對的。不僅如此，他還主張在戰爭「守城」之時，要嚴格管制巫者的行動和言論。他說：

望氣者舍必近太守，巫舍必近公社，必敬神之。巫祝史與望氣者必以善言告民，以請上報守，守獨知其請而已。無與望氣妄為不善言驚恐民，斷弗赦¹⁰⁸。

又說：

敵以東方來，迎之東壇，壇高八尺，堂密八。年八十者八人，主祭青旗。青神長八尺者八，弩八，八發而止。將服必青，其牲以雞。……從〔徙〕外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲¹⁰⁹。

這是主張在守城、迎敵之時，要充分掌控、利用巫者，禱祀神明，協助安定民心、鼓舞士氣，不能讓他們妄言，以免造成民眾的驚恐，若有違反者，必須「斷弗赦」。在戰爭頻仍的年代，墨子的主張應該可以得到一些將領及武士階層的認同。

此外，《墨子》曾記載了墨子和孔門弟子公孟子之間的對話，云：

106 孫詒讓，《墨子閒話》（臺北：華正書局，1987），卷8，〈非樂〉，頁234-235。

107 《尚書》，卷8，〈伊訓〉云：「敢有恒舞于宮，酣歌于室，時謂巫風。」（頁115）

這似乎是援引《墨子》之言而加以發揮，一般認為這是後人之偽作，非殷商之舊文。

108 《墨子閒話》，卷15，〈號令〉，頁561。

109 《墨子閒話》，卷15，〈迎敵祠〉，頁528-529。

公孟子謂子墨子曰：「實為善人，孰不知？譬若良玉(巫)，處而不出有餘精。譬若美女，處而不出，人爭求之。行而自衛，人莫之取也。今子徧從人而說之，何其勞也？」子墨子曰：「今夫世亂，求美女者眾，美女雖不出，人多求之；今求善者寡，不強說人，人莫之知也。且有二生，於此善筮。一行為人筮者，一處而不出者。行為人筮者，與處而不出者，其精孰多？」公孟子曰：「行為人筮者其精多。」子墨子曰：「仁義鈞。行說人者，其功善亦多，何故不行說人也？」¹¹⁰

假如文中的「良玉」確如孫詒讓所說，應改為「良巫」，那麼，根據這一段對話，在墨子的時代，應該已經有為人祭祀、卜筮以換取糧食的「民巫」，他們甚至可能和當時的「游士」一樣，行走各地，謀求生計。因此，上引〈號令〉、〈迎敵祠〉中所提到的巫，也有可能是指「民巫」而言，所以，才會有守城者給巫者「禱牲」的意見。

不過，墨子對於巫者基本上並無輕賤之心，這可能和他的宗教立場有關。墨子曾屢屢反駁「無鬼」論者，舉了不少「鬼故事」證明世間有鬼神，其中，他提到說：

昔者，宋文君(公)鮑之時，有臣曰□(祝)觀辜，固嘗從事於厲。侏子杖揖(楫)出與言曰：「觀辜，是何珪璧之不滿度量？酒醴棗盛之不淨潔也？犧牲之不全肥？春秋冬夏選(饌)失時？豈女為之與？意鮑為之與？」觀辜曰：「鮑幼弱在荷繸之中，鮑何與識焉？官臣觀辜特為之。」侏子舉揖(楫)而稟(□)之，殪之壇上。當是時，宋人從者莫不見，遠者莫不聞，著在宋之春秋。諸侯傳而語之曰：

110 《墨子閒詁》，卷12，〈公孟〉，頁413-414。

「諸不敬慎祭祀者，鬼神之誅，至若此其憚邀也！」¹¹¹

根據孫詒讓的看法，文中的觀辜是負責準備祭禮的祝官，而侏子則是「能接神」的巫者，因此，「厲神降於其身」，開口責備祝官並將他杖斃。由這段故事可以知道，在宋文公(610-589BC在位)之時，邦國「祭厲」，仍由巫官和祝官共同負。換句話說，大約在西元前7世紀末，巫者仍在國家的祀典中扮演重要的角色。

總之，墨子完全相信巫覡具有降神的能力，通曉禱祀、祈福之道，但是，對於巫覡，他並無鄙夷或輕視之意，他也主張，統治者對於巫覡的行事和言論必須加以限制，利用他們的宗教技能協助自己的統治，但也要提防他們可能的危害。

至於莊子(約369-286BC)則是以「故事」、「軼事」這一類的手法，直接或間接的表達對巫者的輕視，例如，《莊子·人間世》便載云：

宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斲之；三圍四圍，求高名之麗者斲之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斲之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白顙者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也¹¹²。

對此，西晉郭象注云：

巫祝解除，棄此三者，必妙選駢具，然後敢用。巫祝於此亦知不材者全也。夫全生者，天下之所謂祥也，巫祝以不材為不祥而弗

¹¹¹ 《墨子閒話》，卷8，〈明鬼下〉，頁208-209。

¹¹² 《莊子集釋》，卷2，〈內篇·人間世第四〉，頁177。

用也，彼乃以不祥全生，乃大祥也。神人者，無心而順物者也。故天下所謂大祥，神人不逆¹¹³。

唐代成玄英對此進一步申論云：

顛，額也。亢，高也。痔，下漏病也。巫祝陳葛狗以祠祭，選牛豕以解除，必須精簡純色，擇其好者，展如在之誠敬，庶冥感於鬼神。今乃有高鼻折額之豚，白額不駢之犢，痔漏穢病之人，三者既不清潔，故不可往於靈河而設祭奠者也。古者將人沈河以祭河伯，西門豹為鄴令，方斷之，即其類是也。女曰巫，男曰覡。祝者，執板祭文者也。祥，善也。巫師祝史解除之時，知此三者不堪享祭，故棄而不用，以為不善之物也。然神聖之人，知侔造化，知不材無用，故得全生。是知白顛亢鼻之言，痔病不祥之說，適是小巫之鄙情，豈曰大人之適智！故才不全者，神人所以為吉祥大善之事也¹¹⁴。

由此可見，站在莊子或其後學的立場，對於「祥」與「不祥」的判斷，「小巫」的見識遠不如於其稱頌的「神人」（大人）。

其次，《莊子·應帝王》則藉神巫季咸相壺子的故事有所發揮，其原文云：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡、禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸，以告壺子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝

113 《莊子集釋》，卷2，〈內篇·人間世第四〉，頁179。

114 同上。

既其文，未既其實。而固得道與？眾雌而无雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正，是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣！全然有生矣！吾見其杜權矣！」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾无得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」

然後列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事无與親。彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終¹¹⁵。

這一則故事主要寓意在於彰顯壺子的道行遠超過所謂的「神巫」，對此，唐代成玄英屢屢有所發揮，如云：「此是大聖無感之時，小巫謂之弗活也」；「小巫庸瑣，近見於此矣！」「小巫寡識，有茲叨濫者也。」「至人德滿

115 《莊子集釋》，卷3，〈內篇·應帝王第七〉，頁297-306。按：這一則故事也可見於《淮南子》，卷7，〈精神訓〉，頁233；《列子集釋》，卷2，〈黃帝篇〉，頁70-76。

智圓，……豈小巫能測耶！」「小巫近見，不能遠測，心中迷亂，所以請齊(齋)耳。」「季咸逃逸之後，列子方悟己迷，始覺壺丘道深，神巫術淺。自知未學，請乞其退歸，習尚無為，伏膺玄也。」¹¹⁶ 這些論述，應該相當忠實的反映了莊子或其後學對於巫者識見、法術之鄙夷或輕視¹¹⁷。

除此之外，荀子(約313-238BC)對於巫者，也有其評價，首先，在討論設官分職之事時，他說：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，傴巫跛擊(覲)之事也¹¹⁸。

這是主張或肯定在政府(官方)的體制中應設有巫官，以負責「占卜」、「吉凶」之事，但他不直接使用「巫覡」之詞，而冠上「傴、跛」以突顯這種人的生理缺陷，似乎暗示應由肢體殘障者出任這種工作，或是說巫覡這種人通常都有生理上的殘缺，隱含輕賤之意。事實上，他還說：

故天子唯其人。天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權稱也。桀紂者，其志慮至險也，其至志意至闇也，其行之為至亂也；親者疏之，賢者賤之，生民怨之。禹湯之後也，而不得一人之與；剗比干，囚箕子，身死國亡，為天下之大僂，後世之言惡者必稽焉，是不容妻子之數也。故至賢疇四海，湯武是也；至罷不能容妻子，桀紂是也。今世俗之為說者，以桀紂為有天下，而

116 《莊子集釋》，卷3，〈內篇·應帝王第七〉，頁300-306。

117 《莊子》內篇的作者，歷代學者意見紛歧，或謂莊周自撰，但也有人懷疑是漢初莊學後人所作。

118 《荀子·王制篇》，頁184。

臣湯武，豈不過甚矣哉！譬之，是猶傴巫跛匡大自以為有知也¹¹⁹。

這是荀子的「聖王觀」。他認為只有聖人才能成為完美無缺的王者，而其理想典型則是商湯和周武王，不過，當時人對於古代的帝王(桀、紂、湯、武等人)的評價並不是都和荀子一致，因此，他譏諷那些和他有不同意見的人「猶傴巫跛匡(尫)」，「大自以為有知」。在此，他再一次強調傴、跛這種生理缺陷，流露他對於巫覡的輕蔑態度。事實上，司馬遷替他立傳時便說：

荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗，於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒¹²⁰。

不僅儒家、墨家、道家對於巫覡有所批評，法家的代表人物韓非也是如此。他說：

今巫祝之祝人曰：「使若千秋萬歲。」千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。今世儒者之說人主，不善今之所以為治，而語已治之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功。儒者飾辭曰：「聽吾言則可以霸王。」此說者之巫祝，有度之主不受也。故明主舉實事，去無用；不道仁義者故，不聽學者之言¹²¹。

這段話主要的用意雖然是在於批評儒者的「學者之言」都是「不實」、「無用」之辭，但他所用來譬喻的，卻是「巫祝」的「祝人」行為，而「人所

119 《荀子·正論篇》，頁389。

120 《史記》，卷74，〈孟子荀卿列傳〉，頁2348。

121 《韓非子》，卷19，〈顯學〉，頁1102。

以簡巫祝」一語似乎也顯示，當時已有不少人對於巫祝抱持輕視的態度。韓非對於巫覡的批評還可見於他所引述的一則「故事」，他說：

衛嗣君(?-293BC)謂薄疑曰：「子小寡人之國以為不足仕，則寡人力能仕子，請進爵以子為上卿。」乃進田萬頃。薄子曰：「疑之母親疑，以疑為能相萬乘所不寵也。然疑家巫有蔡姬者，疑母甚愛信之，屬之家事焉。疑智足以信言家事，疑母盡以聽疑也。然已與疑言者，亦必復決之於蔡姬也。故論疑之智能，以疑為能相萬乘而不寵也；論其親，則之母之間也；然猶不免議之於蔡姬也。今疑之於人主也，非子母之親也，而人主皆有蔡姬。人主之蔡姬，必其重人也。重人者，能行私者也。夫行私者，繩之外也；而疑之所言，法之內也。繩之外與法之內，讎也，不相受也。」¹²²

這一段話對於巫者雖然沒有明白的斥責或輕視之意，但是，家巫蔡姬事實上是被來比擬在人君之旁「行私」的「親信小人」。由此也可見巫者在薄疑及韓非子心目中的形象。而這一段故事也間接證實，最晚到了西元前4、3世紀時，已有「民巫」出現，他們有人轉為貴富之家服務，成為文中所謂的「家巫」。

上述諸子的言論，所代表的應該不僅僅是少數人對於巫者的態度和評價，因為，他們之中，有人是春秋戰國時期統治階層中握有實權的知名之士，有的是當時在列國之間享有大名的思想流派(包括儒、墨、法、道)的領導人物或代表性人物。他們對於巫者及其巫術，或是抱持懷疑、輕賤、否定的態度，或是主張統治者必須嚴加控管、善加利用。這種情形顯示，巫覡在當時的中國社會中，即使仍有人身屬統治階層，但他們在政治事務和宗教領域中，已不再擁有太高的權威。當然，諸子的批判和質疑，也有可

¹²² 《韓非子》，卷13，〈外儲說右上〉，頁745。

能是導致巫覡喪失其權威性地位的原因之一。

六、禁巫與抑巫

諸子的批判和質疑，或許曾損及巫覡的社會形象，但是，造成巫者政治、社會地位下降，最直接的力量還是來自政治上的禁令或打擊。

然而，在先秦時期，巫覡似乎還不曾真的遭受過統治階層全面性的壓制或禁斷。前引西門豹治鄴的故事，可能只是漢人「獵巫」心態的投射。至於《墨子》「湯之官刑」對於「巫風」(恆舞于宮)的禁止和處罰(罰君子出絲二「縫」)，基本上，不是禁止巫覡的活動，而是禁止「君子」(統治階層的成員)過度佚樂(恆舞于宮)。

不過，從前引《墨子》的內容來看，大概從春秋、戰國時起，便逐漸有人主張對於巫者的行事要有所管控，例如，大約成書於戰國時期的《六韜》(《太公六韜》)便說：

偽方異技，巫蠱左道，不祥之言，幻惑良民，王者必止之¹²³。

其次，《禮記》的作者(應該是戰國時期的儒家學者)也主張：

析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺¹²⁴。

鄭玄對於這段話的注釋為：

析言破律，巧賣法令者也。亂名改作，謂變易官與物之名，更造

¹²³ 《六韜》(臺北：臺灣商務印書館，1990)，〈文韜·上賢第九〉，頁70。

¹²⁴ 《禮記》，卷13，〈王制〉，頁260。

法度。左道，若巫蠱及俗禁¹²⁵。

由此可見，巫者所專擅的「巫蠱」之術，曾令人相當畏惡，也擔心巫覡以此「幻惑良民」、「亂政」，因此，有人主張加以禁斷。而這樣的主張，到了漢武帝之時，便因爆發「巫蠱之禍」而被統治者付諸行動，巫覡的政治社會地位也才發生根本性的變化。

七、秦漢時期的巫覡

(一)官巫與民巫

巫覡的政治社會地位從東周以來便逐漸下滑，到了秦漢時期，從原本的封建列國進入「編戶齊民」的統一帝國之後，這種趨勢不僅沒有改變，還加速進行。許多學者都已指出，漢代巫者的政治社會地位相當低賤¹²⁶。但是，在早期，至少還有部分的巫覡能廁身於統治階層。例如，《史記》便說：

天下已定，長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族纍之屬；荊巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫，祠九天；皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山、秦中。秦中

¹²⁵ 《禮記》，卷13，〈王制〉，頁260。

¹²⁶ 詳見森三樹三郎，〈秦漢に於ける民間祭祀の統一〉，《東方學報(京都)》11.1 (1940)：84-87；增淵龍夫，〈漢代に於ける巫と俠〉，收入氏著，《中國古代の社會と國家》(東京：弘文堂，1960)，頁98-100；許地山，《道教史》(臺北：牧童出版社，1976)，頁10-172；瞿兌之，〈釋巫〉，頁1008-1009；T'ung-tsu Ch'u(瞿同祖)，*Han Social Structure*(Seattle: University of Washington Press, 1972), pp. 125-126; 林富士，《漢代的巫者》(臺北：稻鄉出版社，1999)；孫家洲，〈巫術の盛行と漢代社會〉，《古代文化》47.7(1995)：38-47；馬新，〈論兩漢民間的巫與巫術〉，《文史哲》2001.3(2001)：119-126。

者，二世皇帝。各有時日¹²⁷。

這是漢高祖六年(201BC)所設置的梁、晉、秦、荊、九天、河、南山等七種巫官，他們的主要職掌在於奉祀各地特有的鬼神。其後，武帝元封二年(109BC)滅南越後又增置越巫¹²⁸。這「八巫」到了成帝建始二年(31BC)，因為匡衡和張譚的建議而遭罷除¹²⁹，但是，可能在成帝崩殂前便又復置¹³⁰，最晚在哀帝即位後，便因哀帝「盡復前世所常興諸神祠官」¹³¹，而在復置之列。到了東漢時期，中央政府則仍設有「家巫八人」¹³²。

這種官巫應該是正式的官僚組織中的一員，而且有一定的職掌。在西漢，是「太常」(奉常)之下六令丞之一的「太祝」(祠祀；廟祀)的員吏，主要是掌管祠廟的祭祀¹³³。在東漢，則屬於「少府」之下的「祠祀令」的員吏，「典(宮)中諸小祠祀」¹³⁴。他們的品秩和俸祿雖然不見於記載，但其直屬官長「祠祀」(即西漢的太祝；廟祀)在西漢屬於太常(外朝，朝廷官)，秩祿似乎是「比六百石」¹³⁵，而到了東漢，秩祿雖然仍是「六百石」，原本屬

127 《史記》，卷28，〈封禪書〉，頁1378-1379。

128 同上，頁1399-1400。

129 詳見《漢書》，卷25下，〈郊祀志下〉，頁1257-1258。

130 成帝末年因為「無繼嗣」，便令皇太后下詔，命有司恢復從前所罷棄的甘泉泰畤、汾陰后土、雍五畤、陳寶畤，又「復長安、雍及郡國祠著明者且半」，其中應該包括「八巫」在內；詳見《漢書》，卷25下，〈郊祀志下〉，頁1259。

131 詳見《漢書》，卷25下，〈郊祀志下〉，頁1264。

132 詳見《續漢書志》，卷26，〈百官志〉，頁3595，劉昭注引王隆《漢官》。

133 《史記·封禪書》只記載「置祠祝官、女巫」(頁1378)，不曾說明二者的關係，但班固在《漢書·高帝紀》贊便說：「及高祖及位，置祠祀官，則有秦、晉、梁、荊之巫。」(頁81)可見「七巫」應該是「祠祀」的員吏，而「祠祀」在西漢是太常六令丞之一。詳見《漢書》，卷19上，〈百官公卿表上〉，頁726。

134 詳見《續漢書志》，卷26，〈百官志〉，頁3595，劉昭注引王隆《漢官》。

135 西漢祠祀官的秩祿並不見於記載，不過，同屬「太常」屬官之一的「博士」是「比六百石」，因此，祠祀官的秩祿應該和博士相差不多；詳見《漢書》，卷19上，〈百官公卿表上〉，頁726。

政府的官方祭祀活動中，仍有巫者參與，可能是由民間徵召而來¹⁴¹。

總之，漢代雖然有「官巫」，但是，只有中央「祠祀」官的員吏，確定為正式官僚組織中的成員，西漢時有「八巫」，東漢時則有「家巫」八人。這也就是說，巫者若想仕宦為吏，只能擔任這種職位，而且員額也很有限。此外，巫者雖然還可能以應「徵召」而成為「符詔」，但是，符詔並不是正式的官員，而且「徵召」也不是「常舉」（不定期舉行、無一定人數、無一定科目），因此，能透過這個途徑而仕宦的巫者恐怕極少¹⁴²。至於在地方上，巫者雖然可以參與官方的祭祀活動，但究竟是以何種身分參加，很難斷定，從僅有的資料來看，大概是屬於臨時徵用的性質，並非常設的專吏¹⁴³。換句話說，巫官的員額極少，在整個官僚組織中所占的地位和分量也都極為微小。

至於巫者成為一般官吏（也就是巫官之外的官職）的可能性，更是微乎其微。這可以以高鳳的事例作為討論的基礎。《後漢書》說：

高鳳字文通，南陽葉人也。少為書生，家以農畝為業，而專精誦讀，晝夜不息。……其後遂為名儒，乃教授業於西唐山中。……鳳年老，執志不倦，名聲著聞。太守連召請，恐不得免，自言本巫家，不應為吏，又詐與寡嫂訟田，遂不仕。建初中，將作大匠任隗舉鳳直言，到公車，託病逃歸¹⁴⁴。

141 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁41-42。

142 有關兩漢「選舉」人材的途徑和應舉的科目，參見宋代徐天麟，《西漢會要》（臺北：世界書局，1981），卷44-45，〈選舉〉，頁451-473；徐天麟，《東漢會要》（臺北：世界書局，1981），卷26-27，〈選舉〉，頁279-302；鄭欽仁，〈鄉舉里選——兩漢的選舉制度〉，收入氏編，《中國文化新論·制度篇·立國的宏規》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁193-199；韓復智，〈東漢的選舉〉，原載《國立臺灣大學歷史學系學報》4（1977），收入氏著，《漢史論集》（臺北：文史哲出版社，1980），頁113-114。

143 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁38-43。

144 《後漢書》，卷83，〈逸民列傳〉，頁2768-2769。

由「貢法」來看，巫者應當有住在市區或在市區營業而占著市籍者。這種有市籍的巫者，仕宦為吏的可能性應該比較小。

然而，高鳳所說的「本巫家」似乎不是指有市籍而言。因為，當時高鳳家是以「農畝為業」，高鳳本身也不是一名巫者，而是一名儒者，以教授為業，自然不可能有市籍。倘若是他的父、祖有市籍，則漢代禁錮賈人或市籍者為吏也是及身而止¹⁵⁶，不可能到高鳳這一代還會用「市籍」作為託詞。因此「本巫家，不應為吏」應該不是一種律令上的正式規定，更何況，就情理來說，漢代政府似乎不會單獨針對巫者採取如此嚴厲的禁錮措施，這從後來任隗仍然再次薦舉高鳳一事也可以知道。

「本巫家，不應為吏」倘若不是官方的正式禁令，便有可能是一般選舉時的慣例，這和漢代的人仕途徑、選舉科目，以及官僚階層的成分有很大的關係。漢人的人仕途徑比較重要的有任子、納貲、學官弟子、辟召、徵召、選舉(察舉)諸途，而徵辟、選舉的科目則有賢良、方正、文學、直言、極諫、明經、博士、武猛、兵法、陰陽災異、天文、曆算、小學、方術、本草、敦朴、有道、高節、清白、孝廉、秀才(茂才)等科¹⁵⁷。這些人仕途徑和選舉科目，大致來說，在西漢初期是以任子和納貲為主，中葉以後逐漸有經術、辟召、孝廉之選，東漢時期則是以歲舉孝廉成為最主要的途徑，其次是辟召和任子¹⁵⁸。

¹⁵⁶ 戰國時期，魏國「魏戶律」禁錮作買賣的「賈門」、經營「逆旅」的店主、以及招贅於人的「贅婿」和「後父」不得仕宦，而且禁令及於三世。但在漢代，則只有「七科謫」中的「故有市籍、父母有市籍、大父母有市籍」，似乎三代都會成為謫發的對象。至於仕宦的限制則僅及於「有市籍者」本身。「魏戶律」的內容，詳見睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》(北京：文物出版社，1978)，〈為吏之道·魏戶律〉，頁292-293。「七科謫」的內容，詳見《漢書》，卷6，〈武帝紀〉，頁205，顏師古注引張晏之說。相關研究，參見堀敏一，〈漢代の七科謫とその起源〉，《駿臺史學》57(1982)：1-27。

¹⁵⁷ 詳見《西漢會要》，卷44-45，〈選舉〉，頁451-473；《東漢會要》，卷26-27，〈選舉〉，頁279-302；鄭欽仁，〈鄉舉里選——兩漢的選舉制度〉，頁193-199；韓復智，〈東漢的選舉〉，頁113-114。

¹⁵⁸ 參見劉增貴，〈漢代豪族研究——豪族的士族化與官僚化〉(臺北：國立臺灣大學歷

在這種選舉制度之下，大約從武帝以後，「儒生」便漸漸成為官僚組織中的骨幹之一(另外則是「文吏」)。到了東漢時期，「儒生」更是成為官僚階層的主體¹⁵⁹。當儒生成為官僚組織的主要成分之後，他們對於選舉自然擁有較大的操縱能力，無論是察舉還是辟召，儒生往往相互援用而排除異己，在這種情形下，凡是不合於儒家經典和義理所要求的，自然會被視為「異端」而遭到排擠和打擊，至少會被他們鄙視¹⁶⁰。而從當時知識分子和官僚階層對於巫者的態度來看，巫者應該是在「異端」之列，因此，巫者若是想由一般的選舉途徑入仕，恐怕相當困難，久而久之，巫者或巫家子，即使沒有市籍，也會被認為或是自認為沒有應舉的資格。高鳳說「本巫家，不應為吏」，或許便是在這種社會情境下的真實告白，不過，他所說的「吏」，應該不包括可以由巫者專任的「巫官」，而是指一般性的官吏。

由此可見，巫者仕宦為一般官吏的可能性相當小，在東漢時期更是機會渺茫，因為，他們若是住在市區或在市區營業，便有可能因為占著市籍而被禁錮不得為吏。即使沒有市籍，巫者的職業也被知識分子和官吏階層所輕賤，他們的活動又背離儒家經典的要求，甚至觸犯律令，因而被以「儒生」為主體的官吏階層所排斥，難以被察舉、辟召而進入仕途。

而由上述王莽之時所制定的「貢法」也可以知道，在兩漢時期，「巫」應該已經成為民間的一種職業。事實上，當時絕大部分的巫覡似乎已淪落在社會的底層，成為職業的巫者，例如，西漢昭帝始元六年(81BC)在長安舉行的「鹽鐵之議」中¹⁶¹，代表官方的「大夫」桑弘羊也說：

議不在己者易稱，從旁議者易是，其當局則亂。……若疫歲之巫，

(續)

史學研究所博士論文，1985)，頁190-191。

¹⁵⁹ 參見永田英正，〈漢代の選舉と官僚階級〉，《東方學報(京都)》41(1970):157-196。

¹⁶⁰ 參見許倬雲，〈秦漢知識分子〉，收入氏著，《求古編》(臺北：聯經出版事業公司，1984)，頁483-514。

¹⁶¹ 有關「鹽鐵之議」的問題，參見徐復觀，〈鹽鐵論中的政治社會文化問題〉，收入氏著，《兩漢思想史·卷三》(臺北：臺灣學生書局，1979)，頁117-216。

徒能鼓口舌耳¹⁶²。

這是在譏諷來自民間的「賢良文學」因未在其位而空發議論，形容他們「若疫歲之巫，徒能鼓口舌」。從這個譬喻可以知道桑弘羊對於巫者祈禳之術的輕賤，事實上，他還說「巫祝不可與並祀，諸生不可與遂語」¹⁶³。同樣的，來自民間各地的「賢良文學」對於巫者也沒有好感，他們說：

世俗飾偽行詐，為民巫祝，以取釐謝。堅頷健舌，或以成業致富，故憚事之人，釋本相學，是以街巷有巫，閭里有祝¹⁶⁴。

從辯論雙方的言談可以知道，巫者的社會形象在西漢中期已經被知識階層和官方形塑為「飾偽行詐」、「憚事」之人。但從「街巷有巫，閭里有祝」一語來看，他們的人數之眾及在民間的影響力絕不可輕忽¹⁶⁵。

(二)輕巫與抑巫

由於絕大多數的巫者被阻絕於官宦體系之外，「民巫」不可能成為當時社會所尊崇的對象。當時的文獻中，屢屢可見鄙視、輕賤巫者的言論，例如，武帝時(140-87BC)司馬遷論「病之六不治」便說：

驕恣不論於理，一不治也；輕身重財，二不治也；衣食不能適，三不治也；陰陽并，藏氣不定，四不治也；形羸不能服藥，五不治也；信巫不信醫，六不治也。有此一著，則重難治也¹⁶⁶。

162 桓寬，《鹽鐵論》(臺北：臺灣商務印書館，1980)，卷6，〈救匱〉，頁60。

163 《鹽鐵論》，卷9，〈論菑〉，頁93。

164 《鹽鐵論》，卷6，〈散不足〉，頁57。

165 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁49-86，133-155；文鏞盛，〈秦漢巫覡的地域分布〉，《文史知識》1999.8(1999)：107-112。

166 《史記》，卷105，〈扁鵲倉公列傳〉，頁2794。

其中所謂「信巫不信醫，六不治也」便是對於巫者治病之術的否定和賤視。

其次，西漢成帝綏和二年(7BC)時，曾任太常，位為列侯的杜業也因丞相翟方進逝世而上書說：

案師丹行能無異，及光祿勳許商被病殘人，皆但以附從方進，嘗獲尊官。丹前親薦邑子丞相史能使巫下神，為國求福，幾獲大利。幸賴陛下至明，遣使者毛莫如先考驗，卒得其姦，皆坐死。假令丹知而白之，此誣罔罪也；不知而白之，是背經術惑左道也；二者皆在大辟¹⁶⁷。

由此可見，杜業認為官吏信用巫者是「背經術、惑左道」的行為，觸犯了「大辟」之罪。

此外，西漢末年，揚雄(53BC-AD18)在他晚年的作品《法言》¹⁶⁸中也說：

或問黃帝終始。曰：託也。昔者姁氏治水土而巫步多禹，扁鵲盧人也而醫多盧。夫欲讎偽者必假真，禹乎？盧乎？終始乎¹⁶⁹？

這段文字主要是在批駁當時流行的五德終始說，並兼駁巫醫的偽託附會¹⁷⁰。其中「巫步多禹」一語，晉代李軌《法言》注文解釋說：「姁氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自聖人，是以鬼神猛獸蜂蠆蛇虺莫

¹⁶⁷ 《漢書》，卷60，〈杜周傳〉，頁2679-2680。

¹⁶⁸ 徐復觀認為，揚雄寫《法言》的時間可能開始於58歲前後，即平帝元始元年(1AD)前後，而應完成於新莽始建國二年(10)；詳見氏著，〈揚雄論究〉，收入氏著，《兩漢思想史·卷二》(臺北：臺灣學生書局，1979)，頁501。

¹⁶⁹ 揚雄，《法言》(四部備要本；臺北：臺灣中華書局，1983)，卷10，〈重黎〉，頁1上-1下。

¹⁷⁰ 詳見徐復觀，〈揚雄論究〉，頁522-523。

之螿耳，而俗巫多效禹步」。無論巫者「禹步」的起源是否真是如此¹⁷¹，揚雄認為巫者的這種行徑是「託」，是「假真以讎偽」，其輕視之意相當明顯。此外，揚雄還說：

仲尼之道，猶四瀆也。經營中國，終入大海。……淮南說之用不如太史公之用也。必也儒乎？乍出乍入，淮南也。文麗用寡，長卿也。多愛不忍，子長也。仲尼多愛，愛義也。子長多愛，愛奇也。或曰：甚矣，傳書之不果也。曰：不果則不果矣，人以巫鼓¹⁷²。

這段文字在闡述書(文章、言論)的有用無用和傳或不傳。其中「巫鼓」一語，李軌的注文解釋說：「巫鼓，猶妄說也。妄說傷義，甚於不言」。以「巫鼓」比喻虛妄之說，等於在指斥巫者的不實和無用。

到了東漢時期，的知識分子和官吏階層對於巫者的輕賤態度更加明顯。例如，遍習五經，在光武帝時(25-57)擔任議郎給事中的桓譚(13?BC-AD56)，在他獻給光武帝的著作《新論》一書¹⁷³中便說：

昔楚靈王驕逸輕下，簡賢務鬼，信巫祝之道，齋戒潔鮮以祀上帝，禮群神，……吳人來攻，其國人告急，而靈王鼓舞自若，……，而吳兵遂至，俘獲其太子及后，甚可傷¹⁷⁴。

由這段對於楚靈王的評述可以知道，桓譚對於「巫祝之道」頗不以為然。

171 有關「禹步」的討論，詳見饒宗頤、曾憲通合著，〈禹符、禹步、禹須臾〉，《雲夢秦簡日書研究》，頁20-23；藤野岩友，〈禹步考〉，收入氏著，《中國の文學と禮俗》(東京：角川書店，1976)，頁302-316；劉昭瑞，〈論「禹步」的起源及禹與巫、道的關係〉，頁264-279。

172 《法言》，卷12，〈君子〉，頁2上-2下。

173 詳見《後漢書》，卷28上，〈桓譚馮衍列傳上〉，頁955-961。

174 桓譚，《新論》(四部備要本；臺北：臺灣中華書局，1976)，頁22下。

其次，以儒生而任職於地方政府的王充，在《論衡》一書中說：

今世信祭祀，……不修其行而豐其祝，不敬其上而畏其鬼，身死禍至，歸之於祟，謂祟未得。得祟修祀，禍繁不止，歸之於祭，謂祭未敬。夫論解除，解除無益。論祭祀，祭祀無補。論巫祝，巫祝無力¹⁷⁵。

這是王充對於當時民間信仰的描述和批評，從他斷言「巫祝無力」來說，王充似乎完全否定巫者祈福解禍的能力。

第三，深具儒學教養的班固(32-92)，在《漢書》〈敘傳〉中說：

昔在上聖，昭事百神，類帝禋宗，望秩山川，明德惟馨，永世豐年。季末淫祀，營信巫史，……放誕之徒，緣閒而起。瞻前顧後，正其終始。述〈效祀志〉第五¹⁷⁶。

由此可見，班固是站在儒家的立場撰述〈郊祀志〉，企圖透過對於歷代禮制變革的傳述和批判，以儒家正統的「祀典」規範、糾正當時崇信巫者和淫祀的社會現象，他對巫者活動所抱持的拒斥態度可以說相當明顯。

第四，「少好學」，與儒者馬融、張衡等相友善，終身不仕的王符(90-165?)¹⁷⁷，在其《潛夫論》中說：

夫治世不得真賢，譬猶治疾不得真藥也。治疾當得真人參，反得支羅服。當得麥門冬，反得丞穡麥。己而不識真，合而服之，病以侵劇。不知為人所欺也，乃反謂方不誠而藥皆無益於療病。因

¹⁷⁵ 王充，《論衡》，卷25，〈解除篇〉，頁7下-8上。

¹⁷⁶ 《漢書》，卷49，〈敘傳下〉，頁4242-4243。

¹⁷⁷ 詳見《後漢書》，卷49，〈王充王符仲長統列傳〉，頁1630-1643。

棄後藥而弗敢飲，而便求巫覡者，雖死可也¹⁷⁸。

這雖然是譬喻之說，但由此也可以知道，王符並不贊同世人罹病時求助於巫者。他還說：

詩刺：不績其麻，女也婆娑。今多不修中饋，休其蠶織，而起學巫祝，鼓舞事神，以欺誣細民，熒惑百姓。……疾病之家，懷憂憤憤，皆易恐懼。至使奔走便時，去離正宅，……益禍益崇，以至重者，不可勝數。或棄醫藥，更往事神，故至於死亡，不自知為巫所欺誤，乃恨事巫之晚，此熒惑細民之甚者也¹⁷⁹。

這在痛斥巫者「欺誣細民、熒惑百姓」之可惡，其中，他認為最嚴重的是欺騙罹病者，使他們棄用醫藥，因而延誤治療而死。此外，王符又說：

凡人吉凶，以行為主，以命為決。……在於己者，固可為也，在於天者，不可知也。巫覡祝請，亦其助也，然非德不行。巫、史、祈祝者，蓋所以交鬼神而救細微爾，至於大命，末如之何¹⁸⁰。

這雖然不否定巫者具有某種功用，但他仍認為巫者所能救助的只是細微末節的事，可見王符對於巫者之術頗為輕視。

第五，曾在東漢末年任職尚書郎，又參丞相曹操軍事的仲長統(180-220)¹⁸¹，在其《昌言》中說：

178 王符，《潛夫論》，卷2，〈思賢〉，頁80。

179 王符，《潛夫論》，卷3，〈浮侈〉，頁125。

180 王符，《潛夫論》，卷6，〈巫列〉，頁301。

181 詳見《後漢書》，卷49，〈王充王符仲長統列傳〉，頁1646。

襄楷所以會被論處，雖然和他批評宦官專擅有關¹⁸⁶，但尚書論斷他的罪狀卻是根據前引《禮記·王制》之文¹⁸⁷，而他的罪狀則又與《太平清領書》「假借星宿，偽託神靈」以言事的性質有關，也就是說，這和《太平清領書》「多巫覡雜語」有關¹⁸⁸。從順帝和桓帝之時，朝廷官吏以「多巫覡雜語」為由拒斥《太平清領書》來看，當時官吏階層似乎相當敵視巫者。

除此之外，有一些官吏還對巫者採取更為嚴厲而實質的打擊措施。例如，《風俗通義》便說：

九江邊道有唐、居二山，名有神，眾巫共為取公嫗，歲易，男不得復娶，女不得復嫁，百姓苦之。……時太守宋均到官，……曰：「眾巫與神合契，知其旨欲，卒取小民不相當。」於是勅條巫家男女以備公嫗，巫扣頭服罪，乃殺之，是後遂絕¹⁸⁹。

這大約是光武帝中元元年(56)前後，宋均出任九江太守時的事¹⁹⁰，他對巫者不僅僅是抱持一種賤視的態度，而是採取誅殺的嚴厲手段。

其次，《風俗通義》又說：

會稽俗多淫祀，好卜筮，民一以牛祭，巫祝賦歛受謝。……太守司空第五倫到官，先禁絕之，……曰：「夫建功立事在敢斷，為

186 《後漢書》，卷30下，〈郎顛襄楷列傳〉，頁1083。

187 詳見《禮記》，卷13，〈王制〉，頁260。

188 學者大多認為，現在仍殘存在《正統道藏》中的《太平經》應該就是東漢時期問世的《太平清領書》，這部書也被認為是道教的第一部經典。無論如何，這部書的內容相當複雜，思想來源多端，其中確實有巫覡的色彩；詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.2(1993)：225-263；林富士，〈試論《太平經》的主旨與性質〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》69.2(1998)：205-244。

189 《風俗通義》，卷9，〈怪神〉，頁400。

190 詳見《後漢書》，卷41，〈第五鍾離宋寒列傳〉，頁1412-1413。

政當信經義，經言：『淫祀無神』，『非其鬼而祭之，諂也。』律『不得屠殺少齒。』……」遂移書屬縣，曉諭百姓：「民不得有出門之祀，……依託鬼神，恐怖愚民，皆按論之。有屠牛，輒行罰。」……後遂斷¹⁹¹。

第五倫是在光武帝建武二十九年(53)至明帝永平五年(62)期間擔任會稽太守¹⁹²，他以儒家經義¹⁹³和漢律為據以禁斷當地巫俗，正是漢代知識分子和官吏階層賤視、拒斥巫者的具體表現。

再者，《後漢書》載有順帝末年樂巴擔任豫章太守時禁絕巫者活動之事說：

郡土多山川鬼怪，小人常破貲產以祈禱。巴……乃悉毀房祀，剪理姦巫，於是妖異自消¹⁹⁴。

這是另外一則以政治權力打擊巫者的事例¹⁹⁵。

(三)禁巫的緣由

漢代部分官吏對於巫者進行打擊和禁斷，主要的考量或理由大致不外下列數點。

191 《風俗通義》，卷9，〈怪神〉，頁401-402。

192 詳見《後漢書》，卷41，〈第五鍾離宋寒列傳〉，頁1397。

193 文中所引「淫祀無福」和「非其鬼而祭之，諂也」，分別是《禮記·曲禮下》和《論語·為政》之文。

194 《後漢書》，卷57，〈杜樂劉李劉謝列傳〉，頁1841。

195 樂巴事實上不只是一個官吏，還是一個精通道術的術士，在道教的形成過程中似乎也扮演了相當重要的角色；參見柳存仁，〈樂巴與張天師〉，收入李豐楙、朱榮貴主編，《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁19-48。

1. 祀典與淫祀

或許是受到先秦禮制或儒家的影響，秦、漢王朝在統一天下之初，很快的便建立國家的「祀典」，明文規定官方所崇祀的對象以及相關的禮儀，「祀典」的內容雖然屢有變化，但只要不在「祀典」的範圍，便會被視為「淫祀」，官方便可以取締和禁止¹⁹⁶。誠如前述，在秦漢之初，巫者還被包容在「祀典」之內，擔負部分官方的祭祀工作，但是，從元帝(48-33BC)開始，一直到新莽(9-23)代漢，漢代祀典的發展進入一個新的階段。在這個階段中，由於儒生(如貢禹、韋玄成、匡衡等)相繼為公卿，而且藉著「明經」或「孝廉」入仕的儒生逐漸在官僚階層中占據重要的地位¹⁹⁷，因此，在儒生引經據典的討論下，「祀典」的內容也由先前變動不居的局面，逐漸變得秩序井然、明確不移¹⁹⁸。其中，最大的二個變革是「郡國廟」的罷除以及長安「南北郊」制度的形成¹⁹⁹。至於其他在成帝時一度被排除於祀典之外的許多鬼神之祠，則大致仍被奉祀²⁰⁰。東漢祀典大致倣效西漢末年平帝

196 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁89-96。

197 參見永田英正，〈漢代の選舉と官僚階級〉，頁161-177。

198 有關這個時期的儒生根據儒家經典的義理，企圖改造當時政制和禮制的情形，參見徐復觀，〈西漢經學史〉，收入氏著，《中國經學史的基礎》(臺北：臺灣學生書局，1982)，頁223-233。

199 有關南北郊祀的興立過程，詳見張寅成，〈西漢的宗廟與郊祀〉(臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1986)。值得一提的是，「南郊」建築遺址在近代考古工作中已被發現，1956年，大陸的考古工作者便在現今的西安市西郊(漢代長安古城南郊)發現至少有九處漢代的建築遺址。這些遺址在1958年進行挖掘、整理後，發現其中至少八處遺址的形制都非常接近，成正方形，輪廓如「回」字，每邊長260-180公尺，都由中心建築、圍牆、門、和圍牆四隅的曲尺形配房等組成，很可能是一種「禮制建築群」。根據學者研判，這可能是西漢平帝時，王莽當權後所興建的各種「禮制建築」之一，至於究竟是指何種祭祀場所則很難判定，不過，依照其方位、形制，對照文獻的記載來看，有可能是「明堂」、「辟雍」、「祝融時」、或「社稷」這類建築；詳見雒忠如，〈西安西郊發現漢代建築遺址〉，《考古通訊》1957.6(1957)：26-30；考古研究所漢城發掘隊，〈漢長安城南郊禮制建築遺址群發掘簡報〉，《考古》1960.7(1960)：36-39；黃展岳，〈漢長安城南郊禮制建築的位置及其有關問題〉，《考古》1960.9(1960)：52-58。

200 詳見《漢書》，卷25下，〈郊祀志下〉，頁1257-1264。

對於這件事，顏師古注說：

文穎曰：「始漢家於道中祠，排禍咎移之於行人百姓，以其不經，今止之也。」師古曰：「文說非也。祕祝移過，文帝久已除之，今此總禁百姓巫覡於道中祠祭者耳。」²⁰⁹

由於《漢書》的記載過於簡略，因此很難斷定「巫祠道中」究竟是什麼意思。文穎認為是漢代朝廷或皇室在道中祭祀做法，將皇帝或皇家的「禍咎」轉移到百姓行人身上。顏師古則認為「祕祝移過」已被文帝廢除，因此文穎的說法並不正確。事實上，文穎也不曾明言「巫祠道中」便是「祕祝移過」，不過，顏師古的說法也有可採之處，他說行道中之祠者是巫覡百姓而不是「漢家」，應該接近事實。

總之，漢代人對於這一種可以傷害人的咒術似乎深信不疑，也有不少巫者及其「雇主」因涉及以咒術害人而受到政府嚴厲的懲罰。例如，《史記》便說：

（武帝）後元年（88BC）四月甲辰，（遼）侯則坐使巫齊少君祠祝詛，大逆無道，國除²¹⁰。

這是利用巫者（齊少君）使用祝詛的具體事例，而文中的遼侯則，也因此而被除國。其次，《漢書》說：

是時治巫蠱獄急，內者令郭穰告丞相夫人以丞相數有譴，使巫祠社，祝詛主上，有惡言²¹¹。

209 《漢書》，卷6，〈武帝紀〉，頁203。

210 《史記》，卷19，〈惠景間侯者年表〉，頁1019。

211 《漢書》，卷66，〈劉屈氂傳〉，頁2883。

蠱之禍起自朱安世，成於江充，遂及公主、皇后、太子，皆敗²²⁰。

這是在敘述巫蠱之禍的肇端，而從文中可以知道，所謂巫蠱，其實和祝詛並沒有太大差異，只是附帶有「埋偶人」的舉動。此外，《漢書》還說：

上幸甘泉，疾病。(江)充見上年老，恐晏駕後為太子所誅，因是為姦，奏言上疾祟在巫蠱。於是上以充為使者治巫蠱。充將胡巫掘地求偶人，捕蠱及夜祠，視鬼，染汗令有處，輒收捕驗治，燒鐵鉗灼，強服之。民轉相誣以巫蠱，吏輒劾以大逆亡道，坐而死者前後數萬人。是時，上春秋高，疑左右皆為蠱祝詛，……充既知上意，因言宮中有蠱氣，先治後宮希幸夫人，以次及皇后，遂掘蠱於太子宮，得桐木人²²¹。

從江充辦理這件案子的過程可以知道，巫蠱不外祠祭、祝詛和埋偶人(桐木人)，核心成分還是在於咒術的使用，這從東漢和帝永元十四年(102)的另一件巫蠱之事也可以得到證明。《後漢書》說：

和帝陰皇后，……愛寵稍衰，數有恚恨。后外祖母鄧朱出入宮掖。十四年夏，有言后與朱共挾巫蠱道，……帝遂使中常侍張慎與尚書陳褒於掖庭獄雜考案之。朱及二子奉、毅與后弟軼、輔、敞辭語相連及，以為祠祭祝詛，大逆無道²²²。

陰皇后和她的外祖母被控的罪名是「為巫蠱道」，而她們的罪行則是「祠祭祝詛」，可見「巫蠱」和「祝詛」並沒有本質上的差異。

²²⁰ 《漢書》，卷66，〈公孫劉田王楊蔡陳鄭傳〉，頁2878-2879。

²²¹ 《漢書》，卷45，〈蒯伍江息夫傳〉，頁2178-2179。

²²² 《後漢書》，卷10，〈皇后本紀〉，頁417。

「挾邪媚道」；二是說使侍者「祝唾」的行為是一種「邪媚道」。若是指第二種情形，那麼，「邪媚道」（「媚道」）便是一種咒術（祝唾）。無論如何，「祝唾」和「邪媚道」既然同時出現，兩者之間的關係便值得注意。

第二件和「媚道」有關的事件發生在武帝之時。《史記》說：

（武帝）陳皇后挾婦人媚道，其事頗覺，於是廢陳皇后²²⁶。

陳皇后挾「婦人媚道」的事，《漢書》有更清楚的記載：

（元光）五年（130BC），……皇后陳氏廢。捕為巫蠱者，皆梟首²²⁷。

《漢書》又載：

孝武陳皇后，長公主嫖女也。……擅寵嬌貴，十餘年而無子，……又挾婦人媚道，頗覺。元光五年，上遂窮治之，女子楚服等坐為皇后巫蠱祠祭祝詛，大逆無道，相連及誅者三百餘人。楚服梟首於市。使有司賜皇后策曰：「皇后失序，惑於巫祝，不可以承天命。其上璽綬，罷退居長門宮。」²²⁸

將《史記》和《漢書》的記載合看，則所謂「媚道」、「婦人媚道」，似乎近似於一種「罪名」，其內容和所謂的祝詛、巫蠱並沒有太大差別，也都以咒術為基礎，而施行這種法術的人顯然是巫者，策文中便說陳皇后「惑於巫祝」，文中所提及的楚服，在偽託為班固所撰的《漢孝武故事》中也

²²⁶ 《史記》，卷49，〈外戚世家〉，頁1979。

²²⁷ 《漢書》，卷6，〈武帝紀〉，頁164。

²²⁸ 《漢書》，卷97，〈外戚傳〉，頁3948。

章德竇皇后，……寵幸特殊，專固後宮。初，宋貴人生皇太子慶，……后既無子，並疾忌之，……因誣宋貴人挾邪媚道²³³。

關於「宋貴人挾邪媚道」一事，《後漢書》有比較詳細的說明：

竇皇后寵盛，以貴人姊妹並幸，慶為太子，心內惡之，與母比陽主謀陷宋氏。……後於掖庭門邀遮得貴人書，云「病思生菟，令家求之」，因誣言欲作蠱道祝詛，以菟為厭勝之術，日夜毀譖，貴人母子遂漸見疏²³⁴。

兩相對照，可以知道，在漢人的用語中，媚道確實和祝詛、蠱道同類，而「菟」（即兔）則是其中一種施術用的物具。

從以上所論來看，「祝詛」、「巫蠱」、「媚道」三者所用的物具或許有所不同²³⁵，但基本上都是一種咒術，而漢代的巫者似乎精通這種法術。由於這種咒術被認為具有時際的殺傷力，又具有隱密性，因此常被用來作為「政治謀殺」的工具。這應該也是統治階層對於巫者始終必須嚴密管控或壓制的重要緣由之一。

八、結語

由以上所述可以知道，在中國古代社會中，巫覡的確曾經扮演過重要的角色，至少，在春秋、戰國時期以前，他們應該擁有相當良好的社會形

²³³ 《後漢書》，卷10，〈皇后本紀〉，頁415。

²³⁴ 《後漢書》，卷55，〈章帝八王列傳〉，頁1799。

²³⁵ 三者所用的物具或許並不限於本書所列舉的這幾項，而且也沒有一定的規矩，所以，這三種法術所使用的物具也有可能並沒有任何差異，但因資料上的限制，因此，暫以相異視之。

各種抗拒以貫徹其意志的可能性」²。

只是這樣的一個定義，著眼點未免都太側重「力量」一面。然而，正如陸賈針對劉邦(206-195BC)「迺公居馬上而得之」一語時所答覆的：「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？」³ 武力固然是所有得天下者的必備要件，「槍桿子出政權」一說，在人類歷史上似乎多半也是個事實，這點古今中外皆然——除了採取民主制或其他和平轉讓政權的國家例外。但是得天下後，如果每辦件事、下個指示(不管賞罰)，都得拿著刀槍頂著人家的脖子才能行得通，這似乎也未免太過麻煩，這樣的統治實際上也不可行。因此自然而有建立「正當性」的必要：換言之，如果要讓接到命令的人覺得他確實有按照此一命令行動的必要，那麼，在此之前，就必須先建立發號施令者的確擁有「命令」的「正當性」——也就是確立「正當性」的「支配」。換言之，他必須讓統治下的子民相信：「他」之所以能支配「他們」，並不僅僅只是因為「他」是最強大的(這點當然是已經證明無誤)，更因為「他」是上天所指派，鬼神所護佑，也就是《孟子·梁惠王下》所說的，「《書》曰：『天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。有罪無罪，惟我在，天下曷敢有越厥志？』」這樣的一個「領袖」。「他」的一言一行其實都代表了「上天」的「意旨」，這個目標一旦達成，支配的「正當性」自然就不成問題。

如何確立「正當性」的「支配」？這當然是個大問題。古今中外的各個統治者實際上也不得不根據他們當時所處的社會條件與宗教特性，設計出一套有效的針對被統治者的訴求。從埃及法老與近東諸君王的「神格化」，聖經裡受過「膏油禮」(L'onction)的猶太君主掃羅、大衛與所羅門，到羅馬帝制時期的「皇帝即神」、拜占庭(東羅馬)帝國的「皇帝教皇合一制」(caesaropapism)，乃至歐洲中世紀法蘭克王國與後繼的神聖羅馬帝國皇帝加

2 韋伯著，康樂編譯，《支配的類型》(臺北：遠流，1996)，頁1。

3 《史記》，卷97，〈酈生陸賈列傳〉，頁2699。

冕時的祝聖典禮(Le sacre)，莫不都在此一脈絡下進行，也清楚說明了西方歷代統治者在這方面的努力。撇開埃及、近東與古羅馬的例子不談，其他猶太人、拜占庭帝國與中古歐洲基督教王國的個案，說明的是在一個至高神(耶和華、上帝)的信仰下，君主選擇以一個「上帝之代理人」的身分來說服他的臣民接受他的統治。正如陳秀鳳於〈政權「神聖化」？〉一文中所說的：

歐洲中世紀國王最高權力的政治意識型態，主要建立在一個根深蒂固的觀念：在原則上，君主政體表現了神聖性與世俗性的兼容並備——亦即宇宙神聖性的概念和人類社會中政治功能運作的相互契合。從西元八世紀以來的法蘭克王國，王權「神聖性」此一層面逐漸被刻意的強調。主要的根據來自天上的「聖油瓶」的傳說。它賦予國王一種既是王權的又是聖職權的雙重特性。這種模稜兩可的政權雙重性，根植於基督教思想的意識型態辨證。它的功能運作，肇始於羅馬教會和世俗政權緊密結援的關係：象徵了權力的兩大層面，即教權和政權。

國王即位時的祝聖典禮，目的在尋求國王和上帝之間，二者關係相連結的基本要素；並試著藉由這個典禮，來擴大既是王權也是聖職權的——國王政權雙重性本質的可能性⁴。

同樣的技倆早在中國的商周時期(西元前16世紀至前8世紀)就已為統治者所採用，「天命所歸」的說法，其實也只不過是這種理論的一個雛型。這種理論奠基於一個前提：世界(包括其中的一切事物)是由一個超自然的力量所支配的，不管用天、上帝、耶和華或任何其他的名號來稱呼都無妨；而統治者只不過是「祂」在現世的代理人而已。

4 陳秀鳳，〈政權「神聖化」？——以法蘭克國王祝聖典禮為中心的探討〉，《新史學》16.4(臺北，2005.12)：58-59。

在素樸的初民社會裡，這樣一個理論顯然很有說服力。而到了周天子統治力已經衰微的春秋時期(770-476BC)，諸侯們掛心的問題則轉變成：天子之「德」——也就是他作為天之「代理人」的「契約」——是否已經終止。具體的例子可見《史記》的記載：

楚莊王八年(606BC)，伐陸渾戎，遂至洛，觀兵於周郊。周定王使王孫滿勞楚王。楚王問鼎小大輕重，對曰：「在德不在鼎。」莊王曰：「子無阻九鼎！楚國折鉤之喙，足以為九鼎。」王孫滿曰：「……周德雖衰，天命未改。鼎之輕重，未可問也。」楚王乃歸⁵。

到了「周德已盡」的戰國時代(475-221BC)，列強爭論的自然就改變成：「德」——新的「代理人契約」——到底會落在誰家？

秦始皇的一統天下(221BC)，為所有這些爭論劃上句點。特別是他的「統一」與前此中國在商周時期曾有過的「統一」有著本質上的差異：

振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯，履至尊而制六合，執槁朴以鞭笞天下，威振四海，南取百粵之地，以為桂林象郡。百粵之君，俛首係頸，委命下吏。乃使蒙恬北築長城而守藩籬，卻匈奴七百餘里。胡人不敢南下而牧馬，士不敢彎弓而報怨。於是廢先王之道，燔百家之言，以愚黔首。墮名城，殺豪俊，收天下之兵，聚之咸陽。銷鋒鋦，鑄以為金人十二，以弱天下之民。然後踐華為城，因河為池，據億丈之高，臨百尺之淵以為固。良將勁弩，守要害之處；信臣精卒，陳利兵而誰何⁶。

5 《史記·楚世家》，卷40，頁1700；另參見《左傳》第十宣公三年。

6 賈誼，《新書》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷1，〈過秦論〉，頁3-4。

嚴格說來，這種形態的統一才真正是後代中國人所熟悉與承認的「統一」，這也是李斯等人所特別強調的：

昔者五帝地方千里，其外侯服夷服諸侯或朝或否，天子不能制。今陛下興義兵，誅殘賊，平定天下，海內為郡縣，法令由一統，自上古以來未嘗有，五帝所不及⁷。

擁有這樣輝煌的成就，始皇帝擁有天命(德)，作為上天「代理人」的身分自然是毋庸置疑的。因此，在中國延續長達兩千餘年的「皇帝制度」會出自於他的手中似乎也是理所當然。有關皇帝制度的相關問題，論述者甚多，此處即不贅言⁸。

不過，除了採用自戰國時代開始流行的五德終始說，以秦為「水德」，曆法、服飾、數目、尺度皆配合水德外，秦始皇在國家祭典上並沒有太大的興革。主要可能是秦本為周天子諸侯，歷史久遠，原本就有一套自己的宗廟制度(祭祖)，再加上祭境內山河，這就構成了周代諸侯國所須奉行的國家祭典。統一天下後，這一套制度順理成章當然就成了新帝國的國家祭典。始皇帝所作的變動只不過是將祖廟移至渭水之南、「作極廟」⁹，並大張旗鼓地搞了一次泰山封禪罷了。

真正配合新帝國的「國家祭典」的出現，似乎還要等到劉邦建立的漢帝國(206BC-AD220)。只是劉邦出身平民，不像貴族世家譜系記載清楚，連天子宗廟祭祀所需要的七代祖宗都湊了老半天，其他當然更談不上了。再

7 《史記》，卷6，〈始皇本紀〉，頁236。

8 邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，《秦漢史論稿》(臺北：東大圖書公司，1987)。

9 西嶋定生、邢義田等學者皆曾提到秦併天下後，丞相王綰建議「昭明宗廟」，始皇乃在渭南作極廟為祖廟。極廟乃象天極，在天之中，謂之中宮，為天帝所居。其實也就是強調其祖先乃居於天帝之所。這個觀念或可溯源自商代，參見邢義田，〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉，《秦漢史論稿》，頁6-9。

加上漢初大亂之後，扶生救死尚忙不過來，禮樂制度自然一時無暇顧及。大致上說來，當時只能收羅各地的主要祭典——以各地區的巫祝為代表——集中到長安，換言之，也就是所謂「萬神殿」的建立¹⁰。而真正的漢族王朝後世所遵奉的「國家祭典」——也就是「南郊祭天、北郊祭地」這一套制度——的建立¹¹，雖然有其緩慢的發展過程¹²，只是，如果從《漢書·郊祀志》裡的紀錄看來，嚴格說，其實是一份神棍詐欺漢帝王的實錄。詐欺歸詐欺，反正一個願打一個願挨，結果當然是漢帝國早期國家祭典被搞得一團混亂¹³。一直要等到漢成帝時(32-7BC)，丞相匡衡與御史大夫張譚才在廷議中以壓倒性的多數說服皇帝，確定了南北郊之制：「宜於長安定南北郊，為萬世基。天子從之。……明年，上始祀南郊。」在此同時，也廢除了所有與南北郊無關的祭典¹⁴。雖然之後還有一些波折反復，然而此後二千年

10 (漢高祖)「後四歲，天下已定，……令祝立蚩尤之祠於長安。長安置祠祀官、女巫。其梁巫祠天、地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫祠五帝、東君、雲中君、巫社、巫祠、族人炊之屬；秦巫祠杜主、巫保、族繫之屬；荆巫祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫祠九天：皆以歲時祠宮中。其河巫祠河於臨晉，而南山巫祠南山、秦中。秦中者，二世皇帝也。各有時日。」見《漢書·郊祀志》，卷25上，頁1210-1211。

11 雖然在《漢書·郊祀志》裡提到周初：「周公相成王，王道大洽，制禮作樂，……郊祀后稷以配天。」(卷25上，頁1193)中國考古學者的確也曾在山東曲阜發掘到西周初年魯國的「舞雩臺」，位於「都城南、東門正南1735公尺處，與宮殿、城門、『兩觀』成直線，構成了魯城的一條中軸線」。見山東文物考古研究所，《曲阜魯國故城》(濟南：山東文物考古研究所，1982)，頁15，213。舞雩臺應該是個祭壇，不過，是否用來祭天？而且，魯雖為周公之後，是否擁有只有周天子才有的「祭天」的特權？這也還是個問題。

12 例如漢文帝時，「有司皆曰：『古者天子夏親郊祀上帝於郊，故曰郊。』於是夏四月，文帝始幸雍郊見五時。」見《漢書·郊祀志》，卷25上，頁1213。只是這也沒有成為一個慣例。武帝時，也不過是「三歲一郊」(頁1216)。

13 一直到漢武帝時國家祭典的情況，《漢書·郊祀志》有個簡單的總結：「諸所興，如薄忌泰一及三一、冥羊、馬行、赤星，五。寬舒之祠官以歲時致禮。凡六祠，皆大祝領之。至如八神，諸明年、凡山它名祠，行過則祠，去則已。方士所興祠，各自主，其人終則已，祠官不主。它祠皆如故。甘泉泰一、汾陰后土，三年親郊祠，而泰山五年一修封。武帝凡五修封。昭帝即位，富於春秋，未嘗親巡祭云。」《漢書·郊祀志》，卷25下，頁1248。

14 同上，頁1253-1257。

漢族王朝的國家祭典的核心——南北郊——終究還是自此確立。儘管在這個祭典確立時，這些君主的「正當性」——作為上天之「代理人」的身分——其實早已無人置疑。而君主(王)一辭的定義也早已從本文一開始所引的：「能利害之謂王，制殺生之威之謂王」、這樣一個赤裸裸的「實力原則」，轉變成董仲舒所說的「三畫而連其中謂之王，三畫者天、地與人也，而連其中者，通其道也，取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？」¹⁵ 邢義田所說的「皇帝在傳統中國社會裡的作用必不能僅從政治一面視之」，其道理即在於此¹⁶。

接下來的數百年，政權繼續輪替，上天的代理人也一個接一個的輪流上場。可是匡衡他們確定下來的、以南北郊為核心的國家祭典終究還是持續了下來：任何一個人君上台，南北郊的儀式還是得奉行的，當不當真是一回事，是否親行也可以商量；但是，至少形式上，它是身為人君者最為重要的儀式義務之一。這個信念是否深入當時一般的庶民大眾，我們尚難斷言；不過，對帝王將相、縉紳先生而言，卻無疑是個不證自明的「真理」。

只是，歷史的發展往往有其難以逆料之處。西元311年的永嘉之亂開啟了塞北異族大舉進入中原的契機。此後三百年間，胡騎橫掃中原，異族政權如雨後春筍連綿不斷，成為北中國黃河流域普遍存在的一個現象。其次則是在西元1、2世紀時開始萌芽茁壯、並在最後席捲整個中國的兩個新興宗教：外來的佛教與本土的道教。這兩個變數其實也揭開了中國中古時期的序幕。中古史的研究，嚴格說來，大多與這兩個現象有極為密切的關係。

本文想要處理的問題是：在這兩個新的歷史變數的衝擊下，傳統的王權觀出現了什麼樣的變化？我們想以兩個例子來說明：第一個是北魏孝文帝的「漢化」為例，說明異族在中國的土壤上建立政權後，所面臨的問題為何？他們是如何嘗試著解決這樣的問題？以及最後孝文帝為何要如此

15 《春秋繁露》，11，〈王道通〉。

16 〈中國皇帝制度的建立與發展〉，《秦漢史論稿》，頁76。

決然地、徹底地接受漢族傳統的王權觀？其次則是以武則天為例(當然也會涉及其他這個時代的君主)，說明在佛道兩教勢力的衝擊下，此前漢族傳統王權觀裡所謂「上天(或上帝)代理人」的身分與正當性已受到直接的挑戰，君主不得不向佛教或者道教尋求援助。而武則天則是在這個轉化過程中集大成者。

從上述說明裡可以了解，筆者側重的是君主儀式與宗教性的角色，對於君主權力的實質內涵：例如在唐代三省制之下(與前朝其他制度相較)，亦或是異族統治者採行漢制之後，王權到底是擴大或縮小的問題，基本上並不涉及，即或偶有敘述，亦非重點。

二、從西郊到南郊——北魏孝文帝的改革

永嘉之亂後，異族相繼在中國本土建立政權，然而由於信仰與傳統習俗的緣故，他們對漢族王權觀的接受是頗經過一段歷程的。一開始，他們就連「皇帝」這個代表漢族最高統治者的頭銜，都不太有興趣，「大單于」、「天王」等等或許還是他們比較青睞的稱呼¹⁷。至於漢族的國家祭典，對於這麼繁複的一套禮制，他們既不了解也沒有心思去理會。其實，這點倒也不難理解，同樣以「天」為最高的神祇(這點與漢族並無二致)，然而，他們

17 「單于」是匈奴時期北亞統治者的稱號，「天王」的稱號來源較複雜，谷川道雄、雷家驥、周伯戡與古正美皆有論文或專書討論，詳見谷川道雄，〈五胡十六國史・北周における天王の稱號〉，《隋唐帝國形成史論》(東京：筑摩書店，1971)；雷家驥，〈前後秦的文化、國體、政策與其興亡的關係〉，《國立中正大學學報》7.1 (1996):225-279；周伯戡，〈姚興與佛教天王〉，《臺大歷史學報》30(2002):207-242；古正美，《從天王傳統到佛王傳統——中國中世佛教治國意識形態研究》(臺北：商周出版社，2003)。周伯戡與古正美皆強調「天王」的稱號源自於佛教，應該是比較可靠的，詳見下文有關「轉輪王」的討論。邢義田亦以五胡十六國中最早在中國稱帝的劉淵為例，說明除了「皇帝」此一頭銜外，胡人統治者通常還會保留原有「大單于」等自身所屬北亞民族熟悉的稱號，這是後來異族征服王朝兩元政治模式的一個原型。見邢義田，〈中國皇帝制度的建立與發展〉，頁70-71。

習俗上祭天就是在「西郊」，而漢族則在「南郊」。嚴格說來，在北亞異族統治北方中國的三百年期間，除了前秦苻堅(357-384)和後秦姚興(394-415)還曾經比較認真地想要接納(或至少是吸收)漢族的傳統觀念外，其他統治者表面上施行的是兩元政策(也就是漢族傳統的那一套禮儀都存在於官方場合)，骨子裡遵奉的還是自己本族的傳統。這個模式，一直要到北魏孝文帝時(471-499)才被徹底打破。

西元398年，長期游牧於漠南的拓跋部落聯盟在聯盟君長拓跋珪(386-408)的領導下，趁著慕容燕勢弱的機會進入中原，一年內略取了河北、山西一帶，遂定都平城，國號魏，拓跋魏正式從一個部落聯盟轉化為一個國家。因為，在此之後的拓跋政權才擁有一塊比較清楚的領土(因此也才有所謂的邊疆與鎮戍)，有了一個比較固定的都城，還有——更為重要的——一支常備軍¹⁸。拓跋人所建立的這一個北魏王朝，就此站上中國的舞台，由於最後統一了黃河流域(439)，享祚甚久(398-534)，而且又經歷孝文帝轟轟烈烈的遷都與漢化運動，最為史學界所矚目，同時也是中國史上南北朝這一個斷代裡「北朝」的開始。因此，我們就從這一個朝代國家祭典的改革——其實也就是「王權觀」的改變——說起。

(一)早期的國家祭典

1. 國家祭典的「內容」

我們先引《魏書·禮志》對北魏開國君主拓跋珪初行南郊祭典的一段記載：

18 必須強調的是，這樣的一個標準純粹只針對當時特定的時空環境而設，筆者並無意將其視為一個普遍性的國家的定義。關於晉末北方各族「變亂」的分析，拓跋珪的建國與早期拓跋魏的社會結構問題，詳見唐長孺，〈晉代北境各族「變亂」的性質及五胡政權在中國的統治〉、〈拓跋國家的建立及其封建化〉，《魏晉南北朝史論叢》(北京：三聯書店，1955)。另參見康樂，《從西郊到南郊》，導言〈從草原游牧封建制到家產制〉。

天興二年(399)正月，帝(拓跋珪)親祀上帝於南郊，以始祖神元皇帝配。為壇通四陛，為壇埽三重。天位在其上，南面；神元西面。五精帝在壇內，壇內四帝，各於其方，一帝在未。日月五星、二十八宿、天一、太一、北斗、司中、司命、司祿、司民在中壇內，各因其方。其餘從食者合一千餘神，餼在外壇內。藉用蒿秸、玉用四珪、幣用束帛、牲用黝犢、器用陶匏。上帝、神元用犢各一，五方帝共用犢一，日月等共用牛一。祭畢，燎牲體左於壇南巳地，從陽之義。其瘞地壇兆，制同南郊¹⁹。

除了異族王朝外，南郊祭天歷時二千年一直是漢族王朝國家祭典中最核心的一環²⁰。以南郊為中心，配合上北郊祭地、太廟祭、籍田、朝日夕月、四時迎氣、古聖先賢的崇拜等等即構成本文所謂的「中原系統」國家祭典，基本上是由漢族王朝所傳襲下來的²¹。這也就是西元398年在拓跋珪命令下，由儀曹郎中董謐所撰，吏部尚書崔宏總其成的「郊廟、社稷、朝覲、饗宴之儀」²²。由於此套祭典在中原行之已有數百年歷史，對於崔宏、董謐這樣出身漢族世家、熟悉掌故文獻的人而言，這件工作並不如何困難。因此拓跋王朝從一建立國家開始，伴隨著皇帝制度的建立，即已輸入一套相

19 《魏書·禮志》，卷108之1，頁2734-2735。

20 古代中國人居家祭神所在似乎是房屋的西南角落，稱為「奧」。《論語·八佾》：「與其媚於奧，寧媚於竈。」「奧」為室西南隅，古時尊長居之，亦為祭神之方位。為何在國家祭典中，都城的南郊會成為祭天場所，學界尚無定論。不過，根據目前考古發掘，我們知道至遲在西周初年，魯國的「舞雩臺」就是在都城南、東門正南1735公尺處，與宮殿、城門、「兩觀」成直線，構成了魯城的一條中軸線。見《曲阜魯國故城》，頁15，213。而在漢代長安城的南郊也發現過十幾個規模巨大的禮制建築遺址，似乎也就是當年祭天的場所。參見考古研究所漢城發掘隊，〈漢長安城南郊禮制建築遺址發掘簡報〉，《考古》1960.7；黃展岳，〈漢長安城南郊禮制建築的位置及其有關問題〉，《考古》1960.9。

21 根據《新唐書·禮樂志》所云，天子必須親自主持的國家祭典每年有24項。《新唐書》，卷11，頁310。

22 《魏書》，卷2，頁33。

當完整的中原系統國家祭典，其形式與過去或當時南方漢族王朝所行者，基本上並無太大差異。

然而崔宏與董謐所負責制定的國家祭典，只不過是當時拓跋王朝整個國家祭典的一部分，甚至還不是最重要的一部分。相對於以南郊為核心的中原祭典，拓跋王朝當時另有一套源出於北亞草原游牧部落習俗，是以「西郊祭天」為其核心的國家祭典。

天賜二年(405)夏四月，復祀天於西郊，為方壇一，置木主七於上。東為二陛，無等；周垣四門，門各依其方色為名。牲用白犢、黃駒、白羊各一。祭之日，帝御大駕，百官及賓國諸部大人畢從至郊所。帝立青門內近南壇西，內朝臣皆位於帝北，外朝臣及大人咸位於青門之外，后率六宮從黑門入，列於青門近北，並西面。廩犧令掌牲，陳於壇前。女巫執鼓，立於陛之東、西面。選帝之十族子弟七人執酒，在巫南，西面北上。女巫升壇，搖鼓。帝拜，后肅拜，百官內外盡拜。祀訖，復拜。拜訖，乃殺牲。執酒七人西向，以酒灑天神主，復拜，如此者七。禮畢而返。自是之後，歲一祭²³。

這是有關拓跋人西郊儀式最詳盡的記載，與漢族王朝的南郊相比較，此一祭典的特色有如下幾點：

一、郊祭場所在都城之西²⁴。

23 《魏書》，卷108之1，頁2736。

24 凌純聲於《松花江下游的赫哲族》(南京：中央研究院歷史語言研究所，1934)一書中記載：「炕的部位有尊卑的分別，西炕為客，南炕為主，北炕為奴，西炕為最尊敬之地。招待賓客、祭神供祖先都在西炕上。如富戶有正屋三間，則西面的一間作為上屋，為家主所居。……西炕上祇安放尊敬與貴重之物。」(頁78-79)同樣的傳統亦見之於蒙古人，札奇斯欽在*Mongolia's Culture and Society*一書中亦言：「游牧蒙

*image
not
available*

城西有祠天壇，立四十九木人，長丈許，白幘、練裙、馬尾被，立壇上，常以四月四日殺牛馬祭祀，盛陳鹵簿，邊壇奔馳奏伎為樂。……(元)宏西郊，即前祠天壇處也。宏與偽公卿從二十餘騎戎服繞壇，宏一周，公卿七匝，謂之「蹋壇」。明日，復戎服登壇祠天，宏又繞三匝，公卿七匝，謂之「繞天」²⁶。

參之以顏師古註《漢書·匈奴傳》「蹠林」一詞所引鮮卑習俗：

蹠者，繞林木而祭也。鮮卑之俗，自古相傳，秋天之祭，無林木者尚豎柳枝，眾騎馳遶三周乃止。此其遺法²⁷。

則《南齊書》所記似乎更接近當時實況。正因為有馳馬繞林(或繞柱)此一儀式，江上波夫才能據以推斷此一祭典乃源自北亞草原：因為設石木為祭壇(Oboo)，繞之而祭，截至近代仍為遍行於此一地區祭典的主要形式²⁸。

拓跋人行此祭典最早見於史料是在西元258年，拓跋人的始祖力微首次組織部落聯盟的場合。參照江上波夫的研究，這一個祭典應當就是遍行於北亞文化圈的春、秋二祭中的春祭²⁹。然而除了春祭外，對北亞民族而言，秋祭的重要性相去實亦不遠。因此，《史記》與《漢書》提到匈奴人的祭典——龍城之祭——時，都是五月、九月兩次祭典並舉的，拓跋人的春祭既然是四月的西郊祭天，那麼他們的秋祭呢？關於這個祭典，《魏書》中並沒有明確的記載。不過，根據筆者初步推斷，常見於《魏書》的「東廟之祭」應當就是拓跋人的秋祭，也就是《魏書·禮志》中所記，設於白登

26 《南齊書》，卷57，頁985，991。

27 《漢書》，卷94上，頁3752。

28 S. Jagchid and P. Hyer, *Mongolia's Culture and Society* (Boulder: Westview Press, 1979), pp.121-123; 江上波夫，〈匈奴の祭祀〉，《ユウラシア古代北方文化——匈奴文化論考》(京都：全國書房，1951)，頁230-232。

29 江上波夫，〈匈奴の祭祀〉，頁225-257。

山之西，每年九、十月之間舉行的祭典³⁰：

後二年(414)，於白登西，太祖舊遊之處，立昭成、獻明、太祖廟，常以九月、十月之交，帝親祭，牲用馬、牛、羊，及親行驅劉之禮。別置天神等二十三於廟左右，其神大者以馬，小者以羊³¹。

環繞著春秋兩祭，源自北亞傳統的還有其他如小歲賀、五月五日饗、七月七日饗等祭典³²，稍後在孝文帝禮制改革運動時，都同樣遭到廢除的命運。可惜的是，《魏書》關於這些祭典的記載都甚簡略，其詳細內容我們就不得而知了。

基本上，北亞系統及中原系統的祭典差不多就構成了拓跋國家祭典的全部，一直要到太武帝拓跋燾時(423-451)，道教成為拓跋魏的國教，原有的國家祭典才又有了些許的變化。西元423年，拓跋燾登基，不久之後，隱居嵩山潛修的道士寇謙之即滿懷雄心地來到平城，經過崔浩的推薦與遊說，拓跋燾逐漸接受自己為「泰平真君」的說法。439年，拓跋燾滅北涼、掃平華北，翌年即下令改年號為「太平真君」。442年，寇謙之建議「真君」應登壇受符書，於是拓跋燾備法駕，親至平城東南的道壇受符籙，照《魏書·釋老志》記載，典禮是依道教儀式舉行的。雖然拓跋燾卒後(451)，道教即已失勢，然而拓跋魏的國家祭典卻從此增加一項：此即每一代新君即位，必親至道壇受符籙，以示得天命之始。大概一直要到孝文帝下令道壇南移

30 參見江上波夫，〈匈奴の祭祀〉，頁239；《魏書·樂志》：「舊禮：孟秋祀天西郊，兆內壇西，備列金石，樂具，皇帝入兆內行禮，咸奏舞八佾之舞；孟夏有事于東廟，用樂略與西郊同。」(卷109，頁2827)。按此處雖誤將西郊與東廟的日期顛倒過來，不過東廟與西郊並列，可見其在國家祭典中的比重是差不多的。參見《從西郊到南郊》，頁170註7。

31 《魏書》，卷108之1，頁2736-2737。

32 參見《從西郊到南郊》，頁170註8。

遠離都城，此一典禮才告停止³³。

早期拓跋國家祭典的內容已如上述，儘管表面上看來是五花八門，國風胡俗雜糅一團，對當時的拓跋人而言，卻並不如此：因為他們確切知道，儘管祭典的內容如此繁複，真正重要的只有屬於他們自己的北亞系統的祭典。至於所謂中原系統的祭典，充其量只不過是點綴裝飾，作為統治中原漢民族的一個象徵而已。例如郊祭天地，這是漢族最重要的國家祭典，可是根據《魏書》：「二至郊天地，四節祠五帝(注：皆中原系統祭典)，或公卿行事，唯四月郊天，帝常親行……。」³⁴又如宗廟之祭，本為中原系統祭典中極重要的一項。然而《魏書》曰：「大魏七廟之祭，依先朝舊事，多不親謁。」³⁵西元490年，孝文帝決定為他的祖母文明太后服三年喪，招致

33 參見《從西郊到南郊》，頁171註9。拓跋魏時期，佛道與政治關係無疑是個極複雜的問題，特別是牽涉到太武帝滅佛崇道，以及後來崔浩被殺，株連甚廣，歷來一直是歷史學者注意的焦點。參見陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980）；湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大圖書出版公司，1988），頁219-261；Richard B. Mather, "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-51", in H. Welch & A. Seidel ed., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven: Yale University Press, 1979); 康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉。由於與本文主旨關係不大，筆者亦不擬就此一問題多所牽扯。基本上，北魏帝室的宗教信仰，除了其原有的薩滿信仰外，實以佛教信仰為主，然而道教以其鍊丹餌藥求長生之方，一直也還有點影響力(道教與傳統方術實不可分，此所以《魏書·釋老志》把所有方術皆歸為道教)。寇謙之清理過後的道教，雖然已去除了所謂男女合氣之術這一類的把戲，但他之能說動太武帝，多少也還是靠受符命、與天神交通，修身鍊藥求長生之術(《魏書》，卷114，頁3051-3053)。太武帝以後，繼起諸帝大體又回到佛教信仰，雖然他們——如孝文帝——也還要靠道士鍊寒食散(《魏書》，卷65，頁1438)，道教的影響力究竟已成過去。太武以後的拓跋君主基本上對國家祭典並無太大關心，道教祭典對他們而言，不過與中原系統祭典一般，是作為受天命的一個象徵而已。因此他們也並不想費心去改變。孝文帝則不然，他銳意恢復中原祭典，連原本居國家祭典核心的北亞祭典都還要全盤廢除，道教祭典非驢非馬，又無經典根據，自然不是他所能容忍的。不過，崇虛寺(即原有的天師道場)倒是在遷都洛陽後仍然存在，「遷洛移鄴，踵如故事，其道壇在南郊，方二百步」(《魏書》，卷114，頁3055)。

34 《魏書》，卷108之4，頁2813。

35 同上，卷108之1，頁2740。

胡漢群臣的一致反對，反對理由之一即祭祀之典恐闕，孝文反駁道：「又表稱春秋烝嘗，事難廢闕，朕聞諸夫子，『吾不與祭，如不祭』。自先朝以來，有司行事，不必躬親，比之聖言，於事殆闕。」³⁶ 因此司馬光在記述拓跋珪初建國家，輸入中原禮樂制度時，說道：「魏之舊俗，孟夏祀天及東廟，季夏帥眾卻霜於陰山，孟秋祀天於西郊，至是，始依倣古制，定郊廟朝饗禮樂，然唯孟夏祀天親行，其餘多有司攝事。」³⁷ 前段所述幾種祭典皆相傳自北亞文化，拓跋君主多半還是親自主持的，只有後面屬於中原系統的郊廟朝饗，才交付給負責的官員主持。《魏書》孝文以前諸帝〈本紀〉還保留不少拓跋君主主持西郊祭天、東廟之祭及七月七日饗的記載，至於皇帝親自主持中原系統重要祭典的記載則極罕見。登道壇受符命的道教祭典，拓跋君主倒是親行的，然而此一祭典僅行之於新君初登基之時，並非每年奉行。而且自拓跋燾卒後，道教作為國教的好景不但是曇花一現，而且一去不返。拓跋國家祭典的道教色彩也就始終只局限在此一簡單的儀式，其意義與所扮演的社會功能，與北亞祭典是無法相提並論的。

2. 北亞祭典與拓跋政權的關係

當拓跋部落聯盟已成功地轉化為國家，並大量輸入漢族禮樂文物制度後，為何源自其部落習俗的北亞祭典在國家祭典中仍然占有如此重要的地位？要回答這樣一個問題，我們首先得了解宗教祀典在一個社會中所扮演的角色。

《國語》卷18〈楚語下〉記楚昭王與觀射父有關宗教祀典的一段問答：

「祀不可以已乎？」對曰：「祀所以昭孝息民、撫國家、定百姓也，不可以已。……於是乎合其州鄉朋友婚姻，比爾兄弟親戚。」

36 《魏書》，卷108之3，頁2785。

37 《資治通鑑》，卷110，頁3484。《資治通鑑》此段記載有不確之處，如西郊日期當在四月，而非秋季。

於是乎弭其百苛，殄其讒慝，合其嘉好，結其親暱，億其上下，以申固其姓。上所以教民虔也，下所以昭事上也。……民所以攝固者也。」³⁸

套個現代人類學的概念來說：宗教儀式(rite)是社會一體的呈現；一個共同體的凝固及其內在秩序，有賴於其成員對共同體的情感來維繫。透過宗教儀式，此一情感得到再度的肯定、強化，並傳遞到下一代，共同體因此得以再生，其秩序也得以持續³⁹。

拓跋國家祭典中，北亞系統的祭典本即為草原游牧民族的部落祭典，其整合社會的功能至為明顯，特別是其中最重要的季節性祭典，如春祭與秋祭，莫不與游牧民族季節性遷徙的生活方式息息相關：北亞草原的河流湖泊屬夏季的內陸水系，初夏融雪時，河中有水，湖中也有水，牧民即驅其牛馬駝羊等牲畜，從山麓至湖畔、河邊的水草地放牧。斯時水草豐富的湖畔河邊，牲畜群聚，游牧民也聚居其間，成為臨時性聚落。一到初冬，水草枯竭，牧民又得各自驅其牲畜，散居山麓的避風處或向陽處度冬，畜群則徬徨雪原，覓食雪下枯草，其中百分之二、三十無法捱過冬天。因此，對北亞草原民族而言，春祭除了作為季節轉換的一個指示外，也象徵著生命的復甦與社交活動的開始：牧民與牲畜從蟄居的狀態中復活，重新恢復與族人間的聯繫。秋祭亦具有同樣的社會功能，只不過其象徵意義正好相反而已⁴⁰。北亞游牧民族的重要祭典——例如拓跋的五月五口饗、七月七日

38 《國語》(上海：上海古籍出版社，1978)，卷18，〈楚語下〉，頁567。

39 A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*(New York: The Free Press, 1952), pp. 124, 157-165. Wechsler綜合了中國古代及近代西方人類學者對祭典(禮, ritual)的意見，有一簡要敘述，詳見Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual & Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*(New Haven: Yale University Press, c1985), pp. 20-30.

40 江上波夫，《江上波夫の蒙古高原橫斷記》(東京：五月書房，1997)，頁276-281。按匈奴有正月龍祠。《漢書·匈奴傳》：「歲正月，諸長小會單于庭，祠。」(卷94上，頁3752)。江上波夫認為冬天非北亞游牧民社交的季節，因此懷疑此一典禮來自

饗——皆集中在夏秋之間，實因北亞草原上每年只有這一段時間是較易聚集部落族人的時刻。

曾在北亞草原游牧數個世紀之久的拓跋人自然也有類似的部落祭典，在他們部落擴大為聯盟乃至最後轉化為國家的過程中，這些祭典不但沒有被放棄，反而隨著拓跋部族政治的發展逐步成為部落聯盟的祭典，乃至最後國家的祭典。西元258年，在拓跋酋長力微的召集下，除了鮮卑白部大人外，鄰近部落酋長群集拓跋居地，參加了四月的祭天大典，間接表示承認拓跋人的領導權，這也是拓跋部落聯盟在歷史上的首次出現⁴¹。而拒絕前來的白部大人稍後即為力微所殺。此後，各部落酋長與祭的情況，在某個程度上可視為拓跋人在聯盟內統治權威的一個指標。這也是為何當拓跋珪在386年決意重建部族聯盟時，所舉行的第一個祭典就是西郊祭天⁴²。

其次，當拓跋人從部落跨入部落聯盟階段，部落共同體已擴大為聯盟共同體，為了維繫聯盟的一體性，除了實際在對外交涉戰爭時採取一致立場外，還得有一情感的聯繫，由部落祭典轉化而成的聯盟祭典即可符合此一需求。對於聯盟內其他非拓跋人的部落而言，由於同屬北亞草原文化圈，其部落習俗、宗教儀式基本上出入不大，因此接受拓跋的西郊祭典，基本上的考慮還只是個政治、而非宗教皈依的問題。

拓跋人建立國家及其逐步控制長城邊疆區，對居住此地的游牧民族而言，當然是個巨大的衝擊，不管是原先屬於拓跋聯盟或者在此之外的游牧部落，現在完全納入一個強有力的政治體下。不管這些部落是被強迫擄掠至此(如高車)，或自願歸附的，他們都成為拓跋帝國賴以征伐四方、控制黃河流域的基本武力。如何維持他們某種程度的向心力，自然是拓跋統治集團首要關心的問題。除了軍事政治上的控制以及物質利益的分享外，北亞系統的國家祭典無疑也在其間發揮了重要的功能。

(續)

漢族中國的「正月朝會」制度。詳見江上波夫，〈匈奴の祭祀〉，頁250。

41 《魏書》，卷1，頁3。

42 參見《從西郊到南郊》，頁175註13。

居住在長城邊疆區的游牧民在民族構成上固然相當複雜，卻同樣都孕育自北亞文化的大傳統，在此背景下，其部落祭典的時間及儀式固然不盡相同，大致也有可相通之處。特別是每個部落皆仍保持各自奉行祭典——包括祭天大典——的權利⁴³。例如西元429年，拓跋燾遠征漠北，擄掠了大批的高車部落，安置在漠南一帶，數十年後，部眾生養蕃息，文成帝時(456-465)，「五部高車合聚祭天，眾至數萬，大會，走馬殺牲，遊繞歌吟忻忻，其俗稱自前世以來無盛於此。會車駕臨幸，莫不忻悅」⁴⁴。這一點如果拿來與漢族王朝只有天子能行祭天大典的規定相比，就更可以看出當時拓跋帝國統治下，長城邊疆一帶游牧部落祭天儀式所具有的特殊社會功能。除了各部落自己的祭典外，部落首長及貴族依慣例也都要到北魏的都城(平城)參加每年的國家祭典，拓跋政府對此事也相當在意，《魏書》提到西郊祭天或東廟之祭時，常附帶記有：「遠藩助祭者數百國」⁴⁵，或「百官及賓國諸部大人畢從至郊所」⁴⁶。可見這些祭典所代表的意義絕非僅只是個儀式化的國家祭典而已。

對於那些在拓跋珪建立國家後、被解散部落的拓跋核心部族成員——筆者稱之為「代人集團」⁴⁷——而言，北亞祭典更有其特殊意義。部落解體，這些人大多數編入中央軍，衛戍平城；其他或者分鎮各地，或者留在長城邊疆經營畜牧甚至農業。不管如何，他們原先所屬的部落小共同體是不再存在了。他們的酋長及部落貴族現在已轉化為「國家」的「皇帝」與「官僚」，原有的在部落內藉血緣等連繫而產生的向心力與情感已逐步消散⁴⁸。

43 北亞游牧部落各有其部落的鄂博(oboo)，各自行其祭典。參見S. Jagchid & P. Hyer, *Mongolia's Culture and Society*, p. 121. 拓跋力微要求鄰近部落長參加拓跋的祭天大典，實即意味著拓跋的鄂博成為聯盟共同承認的鄂博。換言之，即等於承認拓跋人的領導地位。不過，此一行動並不意味著其他部落的鄂博自此取消。

44 《魏書》，卷103，頁2309。

45 同上，卷3，頁59。

46 同上，卷108之1，頁2736。

47 詳見康樂，《從西郊到南郊》，第2章，〈拓跋魏的國家基礎〉。

48 其實原先內入諸姓的血緣關係都已相當混雜。馬長壽即以姚薇元《北朝胡姓考》為證據，說明75個內入諸姓有6個是匈奴人，6個丁零，3個柔然，9個烏桓及東部鮮卑，

然而這些「代人」實際上是拓跋政權最根本的支柱，缺少了部落來發揮居間樞紐的功能，如何維繫這些「代人」對新帝國政權的認同就更成問題。因此，北亞祭典的持續對這些「代人」而言，更具重要性。藉著傳統宗教儀式的奉行，部落共同體的情感透過這些儀式而得以「再生」與「再肯定」，「代人」對拓跋政權的忠誠也就得以持續，儘管這個政權所代表的意義已遠非當年單純的部落或部落聯盟所能比擬。

(二) 孝文帝的禮制改革

1. 經過

拓跋王朝的國家祭典就這樣子維持了下來，一直到孝文帝親政後才有所變化。太和十年(486)，孝文年滿二十，「春正月，帝始服袞冕，朝饗萬國」，開始臨朝親政⁴⁹。雖說當時權力實際上仍然控制在文明太后的手中⁵⁰，孝文帝卻已默默著手進行重整禮樂典章制度的工作。488年，他親至南郊視察修築園丘的工程；次年正月，「備大駕」，親至南郊祭天；五月，復至北郊祭地。這幾個行動，強烈地表達了他對中原系統國家祭典的重視。490年，文明太后死，孝文成為帝國唯一的統治者，改革的步驟更大幅加速，而在493年隨著遷都的行動達到最高潮，並擴展為一全面性的文化改革運動。

在孝文帝改革運動進行得如火如荼的十年間，有關禮制方面的改革，如單就細日劃分，幾乎要占到70%以上。當然，禮制改革牽涉到許多繁文縟節，細碎之處在所難免，單就改革項目計算，占有較多份量自也不足為怪。不過，比例懸殊到如此程度，亦足以證明當時的禮制改革確為孝文帝改革

(續)

7個不明。參見姚薇元，《北朝胡姓考》(北京：中華書局，1962)，頁85-166；馬長壽，《烏桓與鮮卑》(上海：上海人民出版社，1962，頁249-254。甚至連所謂的「十姓」——即帝室集團——都不是血緣氏族，詳見《從西郊到南郊》，第1章，〈「帝室十姓」與「國人」〉。

49 《魏書》，卷7之2，頁161。

50 有關文明太后的臨朝專政及其與孝文帝的關係，詳見《從西郊到南郊》，第2篇，〈文明太后〉。

運動中極其關鍵的一個部分。而在禮制改革中，有關祭典的變革與措施則又占了大半，可見祭典的興革一直是孝文帝禮制改革的核心，這一點跟他自己所說的「詳定朝令，祀為事首」倒是頗相符合的⁵¹。

從改革的步驟來看，這十年的改革過程也可以劃分成幾個階段。486-490年，改革的項目既少，內容也不那麼重要，這跟當時文明太后仍在世一事，顯然有相當的關係。相形之下，491-493年的改革項目就要多出好幾倍，幅度也大得多了。儘管如此，稍加分析我們即可發現，當時他對禮制的改革，基本上仍局限在強化中原系統祭典的層面上，北亞祭典固然也觸動一些，還談不上大事更張。這一點說明了當時他雖然已成為帝國唯一的統治者，然而和平城地區保守氣氛的籠罩下，他顯然還不敢放手施為。不過，到了493年底遷都洛陽以後，他的行動就明快多了，我們看到494年他一口氣廢除了西郊祭天、五月五日饗及七月七日饗等重要的一些北亞祭典。禮制一祭典的改革至此大體告一段落。接下來幾年(494-496)，他改革的箭頭直接指向拓跋人以及其他北亞民族的一些日常生活樣式，因此也就顯得更激烈，這包括禁胡服(494)、禁北語(495)、定姓族(495)以及改姓氏(496)。漢化運動——至少在他看來——到此告一段落，此後幾年，他銳意南征，終歲轉戰淮河流域一帶，《魏書·高祖孝文帝本紀》裡就再也沒有關於改革的記載了。

從上面簡單的分析，我們可以看出，孝文帝改革的步驟與對象是跟他個人在每一階段的處境息息相關的，下面我們就以他改革運動的幾個階段為經、改革的方向為緯略作討論。

490年以前，文明太后還在世，國家權力仍牢牢掌握在她手中，文明太后當然不見得會反對禮制改革，實際上，487年正月「詔定樂章，非雅者除之」⁵²，這道命令根本就是她所下達的。然而，正如筆者在《從西郊到南郊》

51 《魏書》，卷108之1，頁2743。

52 《魏書·樂志》，卷109，頁2829。

一書裡探討過的，文明太后是個權力慾極強的女主，個性又猜忍好殺，對孝文帝常懷疑忌之心，為了自保，孝文帝只好「事無巨細，一稟於太后」⁵³。因此，就算文明太后支持禮制改革，孝文帝也不見得就真的敢放膽行事。我們看他在這個時期的一些舉動，例如親自視察園丘的工程，親自主持南、北郊祭典，雖然都極具歷史性意義，卻不見得會引起有心者太多的注意。

490年文明太后死，孝文帝的羈絆消失，改革的步驟頓時加速起來，總計這個時期(491-493)的改革項目有45項，有關禮制的改革就占了80%左右(35項)，其中與祭典相關的更多達27項，可見當時孝文帝的注意力是集中在祭典改革上。另一方面，從這個時期孝文帝進行祭典改革的步驟，也可以反映出當時保守的拓跋貴族對此一改革的態度，以及孝文帝所面臨的壓力。因此，這個時期的祭典改革對了解孝文帝整個禮制改革而言，無疑是極具關鍵性的。

儘管此一時期有關國家祭典的改革多達數十項，而且也相當瑣碎，孝文帝的目的大致說來還是相當清楚的：盡可能以中原系統的祭典為範本來重新整頓拓跋魏的國家祭典。為了達成此一目的，孝文帝基本上遵循著兩個原則：

第一，強化中原系統的祭典。在此原則下，中原祭典中最重要南、北郊自然首先引起孝文的注意，我們已提到在第一階段改革時，他就親自視察了南郊祭壇的修築並親自主持了南、北郊祭典。到了這個階段，他開始將注意力轉移到中原祭典裡其他相關的構成部分，於是修築太廟與明堂，以功臣配饗太廟，序昭穆於明堂，並親行朝日夕月之禮。西元492年，他還依《禮記·月令》所載，親至明堂，升靈臺觀雲物，再下至明堂布政事。中原祭典中有關古聖先賢的崇拜也經過一番整理，顯得更為有系統：祀唐堯於平陽，虞舜於廣寧，夏禹於安邑，周公於洛陽，並親至孔廟祭祀

⁵³ 《魏書》，卷13，頁329。

孔子⁵⁴。

然而就強化中原祭典這件事，祭典本身的整理卻帶給孝文不少麻煩。我們曉得，自從西漢末年匡衡(西元前1世紀)等人的禮制改革後，《周禮》、《禮記》、《尚書》等經典基本上已成為漢族王朝國家祭典的主要依據⁵⁵。然而這些經典本身所記的祭典儀式就有許多矛盾散亂之處，這自然引起後世的許多爭論。例如《尚書·堯典》有句話：「肆類于上帝，禋於六宗」。「上帝」當然好解，問題是：「六宗」何指？西元492年，孝文帝在與大臣討論此一問題時，高閭就說：

六宗之祀，《禮》無明文，名位壇兆，歷代所疑。漢魏及晉諸儒異說，或稱天地四時，或稱六者之間，或稱《易》之六子，或稱風雷之類，或稱星辰之屬，或曰世代所宗，或云宗廟所尚，或曰社稷五祀，凡有十一家⁵⁶。

因此，孝文帝所面臨的問題不僅是接受這些中原祭典而已，而是如何去接受？換言之，如何把它們重新整合為一個較具一致性的系統？

在重新整理這些祭典時，漢鄭玄及晉王肅的注解——也是當時最權威性的注解——就成為孝文的主要依據。問題是，鄭玄及王肅的注解有許多是互相衝突的，碰到這種情況，孝文帝就得設法作個折衷。例如有關「禘」及「祫」的祭典，基本上是各取鄭、王部分的解釋湊成的⁵⁷。然而，有時候，爭論太過分歧無從調解，則孝文也會提出自己的解釋，例如上述有關「六

54 西元489年，孝文帝下令立孔子廟於京師，這是中國歷史上首次立孔廟於都城。見秦蕙田，《五禮通考》(臺北：新興書局，1970)，卷121，頁12；另見《從西郊到南郊》，頁186註17。

55 匡衡的改革，詳見Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China, 104 BC to AD 9* (London: Allen & Unwin, 1974), pp. 154-192.

56 《魏書》，卷108之1，頁2743。

57 同上，頁2741-2743。

宗」的爭論，孝文最後就決定合「上帝」與「五方帝」為「六宗」⁵⁸。此一「六宗」的解釋，雖然為他獨創，卻深受後代禮學家所推崇，例如唐代的杜佑，在《通典》裡基本上就接受他的意見，並加以發揮；清代學者秦蕙田在《五禮通考》中也稱孝文帝此解頗有新意⁵⁹。因此，孝文的禮制改革絕非僅僅是恢復漢族王朝固有祭典而已，而是有其創新與整合的努力在內。

第二，廢除雜祀以淨化國家祭典。在討論早期拓跋國家祭典的形成時，筆者曾提到此套國家祭典是五花八門混雜而成的，因此國家所祭祀的神祇及祭壇繁複不堪，西元473年的一份報告中即指出全國各處共有1,075個祭祀場所，到了孝文時更增加到1,200所以上⁶⁰。西元491年，孝文帝連下四道詔令廢除這些祭壇：

國家自先朝以來，饗祀諸神，凡有一千二百餘處，今欲減省群祀，務從簡約。……凡祭不欲數，數則黷，黷則不敬。神聰明正直，不待煩祀也⁶¹。

當時拓跋魏在平城附近的許多山上皆立有宗廟（大概是北亞傳統的祭壇鄂博），照例皇帝是親祀的，孝文認為太廟明堂——中原祭典裡祭祀祖宗的正當場所——皆已有祭祀，因此下令此後凡不是禮制上有明文規定的廟祀，他即不再親祀，概由其他官吏負責⁶²。

在淨化國家祭典的過程中，免不了有涉及北亞祭典的一些措施。例如西元491年，他下令停止元旦在朝廷的祭祀；492年，下詔減免西郊祭天的一些儀式，以及——可能是最嚴重的——停止親自主持在白登山的「東廟之

58 《魏書》，卷108之1，頁2743-2744。

59 杜佑撰，《通典》（臺北：新興書局，1963），卷44，頁255；秦蕙田，《五禮通考》，卷8，頁22。

60 《魏書》，卷108之1，頁2740，2748。

61 同上，頁2748。

62 同上。

祀」⁶³。不過，孝文對北亞祭典採取相當謹慎而有節制的態度。例如上述的幾個詔令中，除了一兩項外，並沒有廢除這些祭典(包括白登山的宗廟祭祀)，他只是拒絕親自主祭而已。實際上，他在486年親政後所主持的第一個祭典就是北亞祭典中最重要西郊祭天，而且一直親自主持到西元493年——也就是他遷都的那一年。孝文之所以如此謹慎，當然不是有愛於這些祭典，事實上，這些北亞祭典從一開始就是他禮制改革首要清除的目標，這一點只要參照他在遷都後的措施即可明瞭。問題是，置身於當時的平城，現實環境並不容許他大刀闊斧的進行改革——以拓跋丕⁶⁴為首的保守派貴族在此一時期的祭典改革過程中，無時無刻不在密切注視著孝文帝的一舉一動。

拓跋丕及其他保守的貴族對於孝文帝加強中原系統祭典的工作，雖然不感興趣，卻也沒有太多異議，因為輸入外來文化從建國開始就是拓跋魏的一貫政策。然而，這還是有個限度的。至少，北亞祭典原先在國家祭典中所占的核心位置，在他們看來，是不容許被取代的。在此一時期，孝文的確廢除了部分北亞祭典，但他的態度是小心翼翼的，所採取的手段亦相當委婉，甚至可說是相當迂迴的。例如西元490年，文明太后卒，孝文決意依漢人古禮行三年喪。我們曉得，拓跋人原先的喪期甚短，大致是葬禮完畢即告結束，基本上這也是游牧部落的傳統習俗，而且與漢魏以來，中國君主服喪的情況亦大致吻合。故孝文此詔一出，朝議譁然，不管是拓跋貴族或漢人大臣皆期期以為不可。漢臣反對的原因與本文主題牽涉不大，此處即不贅述。至於拓跋貴族反對的原因：第一，與先朝慣例不合；其次，某些北亞傳統祭典必須在國喪後三個月內立刻奉行，若服三年喪，這些祭典就無法舉行。為了應付這些問題，孝文在葬禮後即召集了一次廷議。針對拓跋元老所提出的第一個問題，孝文的答覆是：

63 《魏書》，卷108之1，頁2748-2751。

64 拓跋丕(422-503)，拓跋宗室長老，在文明太后與獻文帝時期因平定丞相乙渾的謀反有功，出任尚書令，從此在拓跋魏王朝極具影響力，孝文帝時遂成為保守派貴族的代表性人物。詳見《魏書》，卷14。

祖宗情專武略，未修文教。朕今仰稟聖訓，庶習古道，論時比事，又與先世不同⁶⁵。

明白劃清他的朝代與先朝的不同——即「文教」與「武略」的區分。不過，保守派的拓跋貴族仍不死心，於是，以拓跋丕為首，提出一個極具體的問題：

臣與尉元，歷事五帝，雖衰老無識，敢奏所聞。自聖世以來，大諱之後三月，必須迎神於西，攘惡於北，具行吉禮。自皇始(拓跋珪年號)以來，未之或易⁶⁶。

孝文帝再也無可迴避，只好答道：

太尉國老，言先朝舊事，誠如所陳。但聰明正直，唯德是依。若能以道，不召自至。苟失仁義，雖請弗來。大禍三月，而備行吉禮，深在難忍。縱即吉之後，猶所不行，況數旬之中，而有此理，恐是先朝萬得之一失，未可以為常式⁶⁷。

這已經是直接正面向祖宗先例以及北亞傳統習俗挑戰，為了避免爭執進一步惡化，孝文接著說：「朕在不言之地，不應如此。但公卿執奪，朕情未忍從，遂成往復，追用悲絕」，然後便嚎啕大哭，在此情況下，群臣只好退出，爭執乃自然告一段落。

西元491年，太廟明堂落成，拓跋丕奏曰：

65 《魏書》，卷108之3，頁2780。

66 同上，頁2787。

67 同上，頁2787-2788。

竊聞太廟已就，明堂功畢，然享祀之禮，不可久曠。至於移廟之日，須得國之大姓，遷主安廟。神部尚書王謏既是庶姓，不宜參豫。臣昔以皇室宗屬，遷世祖之主。先朝舊式，不敢不聞⁶⁸。

拓跋丕此處所言「國之大姓」，其實即《魏書·官氏志》中所言：「太和以前，國之喪葬祠禮，非十族不得與也。」⁶⁹ 這顯然是拓跋人的傳統習俗，孝文當然是有意要革除此一習俗，才會決定要以政府中職司其事者負責。但當面臨拓跋丕的質問時，他也只能委婉答道：

先王制禮，職司有分。移廟之日，遷奉神主，皆太尉之事，朕亦親自行事，不得越局，專委大姓。王謏所司，唯贊板而已⁷⁰。

拓跋丕所提出的，當然不僅僅是他個人的意見而已，他所代表的保守派代人貴族可說是整個北亞系統祭典的守護者。從上述兩事即可得知，即使是再輕微的變動，只要涉及北亞祭典，就會招致他們的阻止或至少是抗議。他們也許並不真正了解祭典所能發揮凝聚共同體的力量，然而歷史悠遠根深柢固的傳統，以及和平城近百年的薰陶，卻也足以使他們並不需要任何理論基礎，就自然會去維護這個傳統。要他們完全放棄固有的禮俗而接受另一個異文化，等於要他們完全斬斷自己傳統的根源，立即產生的問題就是「認同危機」，這絕不是單憑幾紙詔令在朝夕間即可轉化成功的。孝文帝的理想，對他們而言，究竟太過遙遠，他們既不能了解，也無法同情。這就迫使孝文帝在進行改革時不能不小心翼翼謹慎從事，而此一時期的祭典改革會集中在強化中原系統祭典這個層面，似乎也就不足為奇了。

68 《魏書》，卷108之3，頁2789。

69 《魏書》，卷113，頁3006。即所謂「帝室十姓」，詳見《從西郊到南郊》，第1章，〈「帝室十姓」與「國人」〉。

70 《魏書》，卷108之3，頁2789。

如前所述，禮制改革是孝文帝在平城整個文化改革的重心，而廢除北亞祭典又為禮制改革的必經途徑，在這方面所遭遇的壓力與困難，必定給予他不少的挫折感，他之所以會毅然決然捨棄平城而定都洛陽，其間因素固然甚為複雜，禮制改革的不順遂想來應當也是重要緣由之一。

西元493年中，孝文帝終於以南征為掩飾巧妙地迫使拓跋貴族與軍隊同意遷都洛陽⁷¹。遷都成功，擺脫了平城保守勢力的束縛，孝文的行動顯然要明快多了，就在次年，國家祭典中所有的北亞文化傳統——包括最重要的四月西郊祭天——全部一掃而空。根據《魏書·禮志》所載，孝文帝在這一年花了不少力氣整頓南郊祭典，甚至連用牲的顏色以及鳴鼓等細節問題都不厭其煩的詳加討論，〈禮志〉在最後記載：

甲申長至，祀昊天於委粟山⁷²。

南郊祭典的儀式至此即告確定，此後唯一的變更大概就是西元501年，宣武帝下令遷移南郊的祭壇圜丘至伊水之陽。而此後北魏朝廷有關國家祭典的討論，就《魏書·禮志》看來，清一色皆在中原祭典的範疇內進行。

2. 動機

為何孝文帝會如此熱切地推動禮制改革？甚至不惜出之以遷都的激烈手段來遂行他的理想。他對禮樂文物典章制度的重視，已在一連串的改革行動中表露無遺。然而當時的拓跋王朝漢化雖不徹底，卻也沒有什麼迫在眉睫的危機；更何況，經過文明太后一朝在政治、經濟與社會組織的改革⁷³，統治的基礎已愈形穩固，為何孝文還會對禮樂教化的推動執著到如此程

71 孝文帝遷都的經過，詳見《從西郊到南郊》，第2章第2節，〈代人集團〉。

72 《魏書》，卷108之1，頁2753。

73 文明太后的改革，詳見《從西郊到南郊》，頁141-159。

度，甚至堅持：「立國之本，禮教為先。」⁷⁴他對漢文化的熱愛當然是一個重要原因，問題是：除了「熱愛漢文化」這麼空泛的一個解釋外，是否有什麼較具體的政治文化理想，在孝文帝看來，只有透過這麼大規模的禮制改革才能實現。

西元398年，拓跋珪在建立國家時，即接受崔宏的建議，決定以土為這個新興朝代的「德」。其理論基礎是：西晉為金德，石趙承晉，為水德，慕容燕承趙，為木德，苻秦承燕，為火德，拓跋魏繼秦而起，故為土德。這個決定歷時百年並沒有引起任何異議，一方面是因為，認定每一個王朝皆有所承之「運」，並以金、水、木、火、土循環相生(或相剋)的順序來安排，本來就只是漢民族的傳統，對於出身游牧民族的拓跋人而言，委實沒有太多實際意義。其次是，石趙、慕容燕與苻秦雖享祚不長，但他們跟拓跋魏一樣，都是以異族身分入據中原建立王朝，因此，在早期拓跋統治者看來，沒有什麼道理要特別把他們排除不計。

然而在西元490年時，孝文帝卻鄭重下詔重議行次，這件事立即在漢人大臣間引發一番爭論。秘書監李彪及崔光支持孝文帝的意見，主張拓跋魏應直接承晉，為水德。中書監高崧則堅決反對，他的理由主要有二：第一、中原為正統，神州為帝宅，故當以據有中原地區的朝代為正朔，不堅持這點，則無以與南朝相抗衡。第二、不以善惡及年代短長為標準，故趙、燕、秦三朝雖皆為胡族所建，享國亦短，仍必須承認為正統，不堅持這點，則北魏政權本身的正當性即出問題⁷⁵。由於拓跋貴族對於此一論題基本上缺乏興趣，也不覺得有介入爭論的必要(大概也沒有這方面的「常識」)，對孝文帝來說，事情當然是要簡單多了。因此，次年(491)正月孝文帝即下詔決定北魏的行次為水德。

嚴格說來，越過趙、秦、燕三朝直接承晉，在理論及事實上皆不易自

74 《魏書》，卷19中，頁469。

75 同上，卷108之1，頁2744-2745。

圓其說。這一點孝文帝也有自知之明，他在詔書中即說：「越近承遠，情所未安。」⁷⁶ 問題是，既然如此，他又何苦要大費周章在行次上做文章呢？

要解答這些問題就必須了解孝文帝的「正統觀」(legitimacy)。孝文以前的拓跋統治者當然不是從未面臨過「正統」的問題，從力微組織部落聯盟開始，拓跋氏族的領導權即經常受到其他部落——特別是匈奴鐵弗族——的挑戰。然而，當開國皇帝拓跋珪征服了河北、山西地區，成功地建立起國家後，拓跋人在原先部落聯盟中的領導權大致即穩固下來。到了太武帝拓跋燾時期，數十年間吞滅了北燕、夏、北涼等國家，統一北方中國後，儘管柔然仍倔強於塞北，漢族王朝也仍屹立於江南，對於拓跋統治者而言，「正統」的問題已不復存在⁷⁷。然而，對於像孝文帝漢化如此深的統治者而言，這仍然是個嚴重的問題。因為他知道，就傳統漢文化的觀點，拓跋政權距離「正統」的標準還遠。

漢族中國傳統的「正統」觀念可以追溯到三代的周王朝、所謂「受命」的觀念。稍後到東漢初，「受命」的觀念與其他觀念結合而形成「正統」一詞，並應用來評斷統治權的正當與否⁷⁸。此一名詞之所以會在秦漢時期出

76 《魏書》，卷108之1，頁2747。

77 筆者在《從西郊到南郊》一書中曾提到，平城統治時期(398-493)的拓跋政權基本上一直維持著強烈的「征服」性格。既然是一個征服政權，拓跋統治者所要關心的只是統治集團及其武裝力量承不承認其政權為「正統」，而這一點在太武帝統一北方後，基本上已不成問題。嚴格說來，以人類社會如此複雜的一個組織，想純粹依靠武力來維持政權是相當困難的，即使辦得到，這也是一個非常原始而昂貴的方法，參見H. D. Lasswell & A. Kaplan, *Power & Society: A Framework for Political Inquiry* (New Haven: Yale University Press, 1950), p. 121; T. Parsons, "On the Concepts of Political Power," *Proceedings of the American Philosophical Society* 107(1963): 240; M. J. Swartz, V. W. Turner & A. Tuden ed., *Political Anthropology* (Chicago: Aldine Publishing, 1966), pp. 9-10. 因此，拓跋政權雖然是以征服方式建立國家，對被征服者基本上也還是採用武力統治的方式，然而，對於那些政權的「積極支持者」——換言之，即執行其武力統治政策的幹部及軍隊——就必須訴諸較和緩巧妙的方式來取得他們對此一政權的認同，採用北亞祭典及讓這些人分享政治、社會特權及經濟利益，就是為了達成此一目的。

78 見饒宗頤，《中國史學上之正統論》(香港：龍門書店，1977)，頁1-12；Chan Hok-lam,

現是相當可以理解的；西元前221年，秦始皇橫掃宇內，兼併六國，所有已知的文明世界至此統一在單一的政治力量下。《春秋公羊傳》中所謂「大一統」的理想首度得以實現。經過數百年統一局面的維持，漢族帝國的規模已大致確立，這不止包括疆域的劃定(秦始皇「四極」的觀念)，政治體制——皇帝制度與郡縣制度——的定型，還包括禮樂文物(以國家祭典為核心)的制定。所有這些當然都不是一朝一夕間便可形成，但一旦形成後即成為此後漢族中國判定「正統」的準則⁷⁹。這也是本文前言所敘述的漢民族傳統「王權觀」的基礎所在，而祭天大典——西郊，或南郊？無疑就成為當時最具有代表性意義的象徵。

明乎此，則孝文帝前此的一切作為，包括巨細靡遺的禮制改革、行次上直接繼承晉為水德、乃至最後決然放棄西郊祭天的北亞祭典，所有這一切都只有一個目的——將自己徹底轉化成一個「正統」的漢族中國皇帝。更何況，西晉，一直到孝文帝時為止，還是最後一個一統的王朝；孝文也許希望，藉著繼承晉的「行次」，連帶也可以宣稱他的朝代是西晉——包括其領域及文化——的正當繼承者。從西元494年開始，他幾乎每年都親自督軍南征，其目的也不外乎想完成大一統的偉業，以符合漢族「正統」皇帝的另一個準繩。這個願望雖然終其一生皆未能實現，然而他在遺囑中所說的「南蕩甌吳，復禮萬國」，卻也已如實說出他一生的理想⁸⁰。

當然，孝文帝的「禮制改革」也並不就是這麼純粹「形而上」的，在爭取「正統王朝」標準的背後，他的禮教文治乃至遷都也含有扭轉早期拓跋國家性格的用心。孝明帝(516-528)末年，天下亂事漸起，孫紹上疏即說：「往在代都，武質而治安；中京以來，文華而政亂。故臣昔於太和，極陳得

(續)

“Chinese Official Historiography at the Yuan Court,” in Langlois, J.D. Jr. ed, *China under Mongol Rule*(Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1981), pp. 68-72.

79 以國家祭典為核心的禮樂文物制度與漢族王朝「正統」的關係，可參見Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual & Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*, pp. 9-36.

80 《魏書》，卷7之2，頁185。

失，具論四方華夷心態，高祖(孝文帝)垂納，文應可尋。」⁸¹可見孝文帝對遷都及重文治所可能引發的問題，並非毫無所覺。問題是，平城統治時期的「治安」，就他的了解，乃是建立在「武質」的片面基礎上；而為了要鞏固這個基礎，構成這個基礎的成員(包括代人集團、領民酋長及其他為帝國效命的北亞戰士)的利益就必須特別照顧⁸²，以北亞儀式為核心的國家祭典就是這個情境下的表徵。透過祭典，這個集團的成員凝聚起來，構成帝國武力統治的支柱，而北亞祭典的持續存在，也意味著他們可享有帝國大部分的政治、社會特權與經濟資源。拓跋政權也就因此長期維持著強烈的「征服」——或者說「游牧封建制」的⁸³——性格。孝文帝的改革其實就是針對此一性格而來。換言之，他希望將帝國重新安頓在一個——至少就他看來——更為廣闊的基礎上。他的禮制改革，特別是徹底清除國家祭典中北亞習俗的工作，從某個角度來看，基本上也就是在傳達此一訊息。問題是，對於構成拓跋政權原先基礎的成員而論，這卻不是個可以容易接受的改變。

(三)迴響

太和十八年(494)五月，孝文帝下詔廢除了北亞祭典中殘存的五月五日饗與七月七日饗，對他而言，爭取漢族「正統王朝」的工作算是暫時告一段落。拓跋貴族中的保守分子雖不滿意，然而隨著西元496年太子元恂叛逃被廢以及穆泰起兵被鎮壓後，以拓跋傳統勢力為基礎的保守派已宣告瓦解⁸⁴。隨著孝文帝重定姓族及鼓勵胡漢通婚的政策的施行，一個新的包括拓跋貴

81 《魏書》，卷18，頁1725。

82 詳見《從西郊到南郊》，第2章，〈拓跋魏的國家基礎〉。

83 有關拓跋魏王朝從「草原游牧封建制」到「家產制」的轉變，詳見《從西郊到南郊》一書〈導言〉。

84 元恂叛逃被廢及穆泰起兵一事，牽涉甚廣，參加的有陸叡、元隆、元超兄弟(拓跋丕之子)，都是拓跋王室及核心的代人貴族，根據《魏書》所言，除了于烈一族外，其他的重要家族都有人參加。見《魏書》，卷31，頁738。有關此次叛亂經過可參見《魏書》，卷14，頁361；卷19中，頁468-469；卷27，頁663。

族與漢人世族在內的統治階級在洛陽出現，構成洛陽政權的基本骨幹；同時，一支新的中央軍也在洛陽建立，成為孝文帝新帝國的武力基礎。表面上看來，孝文帝的改革工作已宣告落幕，雖然他還曾為洛陽拓跋婦女仍著胡服一事怒責過留守大臣元澄，然而自遷都後，他的主要精力已集中在征服南方的戰事上。此一戰事一直進行到西元499年他死於南征途中為止。

洛陽在孝文及後繼皇帝苦心經營下，短短20年間從一個殘破的邊境城堡一躍而為北方中國政治、經濟與文化中心。其人文薈萃，都城之繁榮，從楊銜之《洛陽伽藍記》的描述猶可略窺一二：

法雲寺，……寺北有侍中尚書令臨淮王彧宅。彧博通典籍，辯慧清恬，風儀詳審，容止可觀。……性愛林泉，又重賓客。至於春風扇揚，花樹如錦，晨食南館，夜遊後園。僚案成群，俊民滿席，絲桐發響，羽觴流行，詩賦並陳，清言乍起。莫不領其玄奧，忘其褊狹焉。是以入彧室者謂登僊也⁸⁵。

孝文帝「禮教國家」的理想似乎是實現了，然而實情是否的確如此？

禁胡服胡語是孝文遷都後推動的，然而禁胡語的政令從一開始就有相當程度的妥協色彩：只禁於朝廷之上，而且30歲以上的人不受此限。禁胡服一事，孝文似乎更在意，然而即使在禁令頒布之後數年，他卻發現洛陽城內還有不少拓跋婦女仍著傳統服裝，天子腳下尚且如此，北方邊疆當然就更不堪聞問了。改姓氏一點，大概也只限於南遷的代人，因為我們發現留在長城邊疆區的北方民族，例如爾朱、侯莫、万俟等等，用的仍然是原來的姓氏，甚至連居住在那兒的漢人也有改用胡人姓名的⁸⁶。

85 楊銜之，《洛陽伽藍記》（臺北：明文書局，1980），卷4，頁201-202。

86 例如高歡的字「賀六渾」就是胡名（《北齊書》，卷1，頁1）。有關中古時期北方邊疆「胡化」或「鮮卑化」的情況，參見唐長孺，〈魏晉雜胡考〉，《魏晉南北朝史論叢》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1955），頁448-449。

國家祭典的改革，大概是孝文帝改革運動中較成功的一環，因為許多北亞祭典都需要君主親自主持，君主如果拒絕，其意義自然大打折扣，但是這也只限於國家層次的祭典。孝文帝的禮制改革，其目的絕不僅止於消極的將北亞祭典從國家祭典中排除就算了事，他其實希望的是整個帝國境內都能回復到漢族「正統」的禮制祭典。因此，他所頒布廢除北亞祭典的詔令，應該是具有普遍性的。然而，他的理想似乎是大半落空了。孝明帝時，靈太后當政，「幸嵩高山，夫人、九嬪、公主已下從者數百人，昇于頂中，廢諸淫祀，而胡天神不在其列」⁸⁷。嵩山逼近洛陽帝都，都還保留有胡天神的祭祀，其他更邊遠、更北境的地區如何，也就可想而知了。其間的主要原因是，遷到洛陽的拓跋貴族雖然已不復像他們當年在平城的祖先那樣，對北亞祭典有一份特殊的感情，然而他們對孝文帝當年推動禮制改革時背後所蘊含的爭取漢族王朝「正統」的決心，也同樣不甚了然；就算了解，也不見得有當年孝文帝那麼樣的執著。洛陽近郊還容許胡天神祭祀的存在，只不過是這種心態的一個反映。就連支持孝文帝改革遷都最為堅定——也是最具關鍵性人物——的任城王元澄，對於這類北亞習俗的存在也不以為意⁸⁸。前面曾提到，西元498年，他擔任洛陽留守時，就曾為了沒有嚴格取締洛陽城內拓跋婦女著胡服一事，挨了孝文帝一頓罵⁸⁹。宣武帝時(500-515)，元澄出任雍州刺史，曾想在七月七日大會文武官員，北園馬射。這其實也就是當年拓跋人的七月七日饗。早在342年，還是什翼犍統治下的部落聯盟時期即已存在：「秋七月七日，諸部畢集，設壇埽，講武馳射，因以為常。」⁹⁰然而494年，孝文帝已正式下令廢除此一習俗，元澄的屬下

87 《魏書》，卷13，頁338。

88 任城王元澄對孝文帝改革、遷都支持最力，貢獻也最大，穆泰之亂就是他平定的，參見《魏書》他的本傳。此外，不要說這些拓跋貴族對於孝文帝的「禮制改革」不太熱心，連繼位的皇帝也沒太多興趣，例如孝明帝時，「不親視朝，過崇佛法，郊廟之事，多委有司」。見《魏書》，卷78，頁1737。

89 《魏書》，卷19中2，頁469-470。

90 同上，卷1，頁12。

張普惠即據此反對。元澄最後雖勉強同意停止，但他還是悻悻然說道：「今雖非公制，而此州承前，已有斯式，既不勞民損公，任其私射，復何失也？且纂文習武，人之常藝，豈可於常藝之間，要須令制乎？」⁹¹

在此情況下，北亞祭典與傳統習俗的繼續存在，自然不足為奇。雍州(今陝西南部)還算是內地呢，至於長城邊疆區一帶，情況就更為嚴重了，隨著首都的遷離及大量漢人的離去，連原有還維持住的一層薄薄的漢文化色彩都不再存在，北亞文化再度支配了這個地區。特別是此一地區原先即有許多仍保留部落組織的北亞民族，部落既然存在，部落的祭典——包括春秋二祭——當然也就持續下去。這也是為什麼原為領民酋長的爾朱榮(493-530)於西元528年率兵南下後，在河陰行宮所採取的祭天典禮還是原先北亞系統的西郊祭天⁹²。留在長城邊疆區的當然不會只剩領民酋長及其治下的部落民，除此之外還有不少解散部落的游牧民(代人)以及漢人，他們或者擔任邊鎮戍卒，或者自營生計，然而這些人在孝文帝遷都後也幾乎完全納入北亞文化的傳統中，他們對北亞祭典的傳統感情還是維繫了下來。北齊開創者高歡(496-547)在532年立魏孝武帝時，就決定採「代都舊制，以黑氈蒙七人，歡居其一，帝於氈上西向拜天訖，自東陽、雲龍門入」⁹³。史書說他「既累世北邊，故習其俗，遂同鮮卑」，顯然是有根據的⁹⁴。

爾朱榮及高歡之所以會回復採用北亞傳統的祭典，除了他們自身文化的背景外，實際上也有客觀形勢的壓力——支持他們的主要力量是游牧部落軍隊及六鎮鎮兵，同樣都孕育自北亞傳統文化。這就像高歡在號令軍隊時，

91 《魏書》，卷78，頁1729。

92 《北史》，卷5，頁176。西元528年，爾朱榮先以鑄像方式(此為北亞習俗，見《資治通鑑》，卷152，頁4740胡三省注)決定立元子攸為帝，然後起兵南下，四月至洛陽東北的河陰(今河南孟津)。十二日，百官朝帝於行宮，十三日，榮引迎駕百官於行宮西北，云欲祭天。朝士既集，列騎縱殺之，死者千三百餘人。此即史上著名的「河陰屠殺」。《魏書》，卷74，頁1647-1648。

93 詳見《從西郊到南郊》，第1章，〈「帝室十姓」與「國人」〉。

94 《北齊書》，卷1，頁1。

多半得用鮮卑語一樣⁹⁵。因此，就像當年拓跋統治者會決定以北亞系統的祭典為其國家祭典的核心，爾朱榮與高歡也自然而然採用了北亞祭典。另一方面，孝文帝耗盡心血所推動的禮樂教化及整頓完成的國家祭典，卻沒有能夠完全取代北亞祭典與習俗、而成為凝聚他的新帝國的力量。

遷都洛陽之後最嚴重的問題是，統治階級及其政權的支柱——武裝力量——之間日益擴大的疏離感與矛盾。孝文帝遷都洛陽後，為了鞏固他的政權，立即著手組織一支新軍：

太和十九年(495)，八月，詔選天下武勇之士十五萬人為羽林、虎賁，以充宿衛⁹⁶。

太和二十年(496)，十月，以代遷之士皆為羽林、虎賁⁹⁷。

基本上，這支軍隊還是以南遷的代人為骨幹的。然而，當年曾用來維繫他們與統治貴族之間感情、以及導致他們認同拓跋政權的樞紐——北亞祭典——已不復存在。新的國家祭典連支持洛陽政權的代人貴族都無法完全認同，遑論訴諸他們的士兵了。於是，拓跋政權及其所賴以支撐的武力間的疏離感遂急遽加深。更嚴重的當然是由於孝文帝以後的皇帝力行他的遺訓，強調「重文輕武」及「清」、「濁」之分⁹⁸，武人仕途無望，更激起他們的憤慨，最後終於導致中央軍的暴動⁹⁹。對他們而言，隨著北亞祭典自國

95 《北齊書》，卷21，頁295：「于時，鮮卑共輕中華朝士，唯憚服於(高)昂。高祖(高歡)每申令三軍，常鮮卑語，昂若在列，則為華言。」

96 《魏書》，卷7之2，頁178。

97 同上，頁180。

98 孝文帝定姓氏、劃分士族，並且規定適合士族擔任的官為「清官」，適合庶族擔任的叫「濁官」，軍職自然被列為「濁官」，而且「清」與「濁」之間截然兩分。按官有「清」、「濁」之分是南朝的習慣語，但即使是南朝似乎也沒有以法令形式硬性規定某一官職的清濁。見唐長孺，〈拓跋族的漢化過程〉，《魏晉南北朝史論叢續編》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1959)，頁144註2。

99 《魏書》，卷64，頁1432：「(張彝)第二子仲瑀上封事，求銓別選格，排抑武人，

家祭典中的消失，當年拓跋統治者所曾允諾的各種特權與利益似乎也都與之俱去了¹⁰⁰。

西元前202年，劉邦擊敗項羽取得天下，建立了漢朝。然而當時朝廷法度未立，劉邦的將相大臣又多半出身布衣，不知禮儀為何物，於是在朝廷上「群臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱」。劉邦甚為頭痛，乃召叔孫通來商量定朝儀。叔孫通回到魯國找幫手，有兩個儒生不肯去，理由是：「禮樂所由起，積德百年而後可興也」；劉邦當然不能再等百年，「知當世之要務」的叔孫通還是設法與其他儒者合作完成了這項任務¹⁰¹。既然是急就章的作品，也只能就一些最要緊的朝會法制著手，其他禮樂文物制度只好暫時付之闕如。不過，漢帝國在劉邦後享祚甚久，其間亦屢有盛世，「積德百年」後，到漢武帝時，終於開始較積極的整頓禮樂，經數代努力，典章制度燦然人備，遂成為此後中國王朝的典範。然而北魏的孝文帝卻沒有這個運氣讓他的理想慢慢生根茁長。

在他的改革中，損失最大的無疑是仍留居在長城邊疆區的代人與其他的游牧民族。除了文化的疏離感外，更嚴重的是經濟政治利益及社會地位的喪失。在拓跋魏早期，長城邊疆的游牧騎兵是帝國武力的基礎，他們以征服者的姿態君臨中原，享受從黃河流域掠奪來的物資。然而自從首都南遷，政治中心移往中原，留在北方的居民首先失去其原有的政治與社會地位。特別是自孝文帝開始，洛陽中央政權力行文治，重文輕武的結果，留守邊疆的

(續)

不使預在清品。由是眾口喧喧，謗讟盈路，立榜大巷，剋期會集，屠害其家。……神龜二年(519)二月，羽林虎賁幾將千人，相率至尚書省詬罵，求其長子尚書郎始均，不獲，以瓦石擊打公門。上下畏懼，莫敢討抑。遂便持火，虜掠道中薪蒿，以杖石為兵器，直造其第，曳葬堂下，捶辱極意，唱呼嗷嗷，焚其屋宇。……始均回救其父，拜伏群小，以請父命。羽林等就加毆擊，生投之於煙火之中。」

100 我們這裡沒有提到漢人貴族，那是因為儘管經過了孝文帝的改革，拓跋帝國的軍權一直到此時還是掌握在拓跋宗室、貴族手中。漢人既然還無法掌握武力，在國家重大事務上能扮演的角色實亦相當有限，詳見《從西郊到南郊》，第2章，〈拓跋魏的國家基礎〉。

101 《史記》，卷99，頁2722-2723。

軍人地位一落千丈。這點在北魏末年已屢有人指出：

昔皇始以移防為重，盛簡親賢，擁麾作鎮，配以高門子弟，以死防遏，不但不廢仕宦，至乃偏得復除。當時人物，忻慕為之。及太和在歷，僕射李冲當官任事，涼州土人，悉免廩役，豐沛舊門，仍防邊戍。自非得罪當世，莫肯與之為伍。征鎮驅使，但為虞候白直，一生推遷，不過軍主。然其往世房分留居京者得上品通官，在鎮者便為清途所隔。或投彼有北，以御魑魅，多復逃胡鄉。乃峻邊兵之格，鎮人浮遊在外，皆聽流兵捉之。於是少年不得從師，長者不得遊宦，獨為匪人，言者流涕，自定鼎伊洛，邊任益輕，唯底滯凡才，出為鎮將，轉相模習，專事聚斂¹⁰²。

其次是黃河流域的物資現在不再輸往長城邊疆，而就近集中到洛陽。我們曉得，長城邊疆區的生產以畜牧為主，糧食則還是相當依賴河北一帶的供應，輸入物資減少，自然導致此地經濟的匱乏。於是長城邊疆區又回復到往昔在漢族王朝統治下邊疆區的地位。

對於仍留居在此一地區的人們——特別是六鎮鎮民，也就是當年的「代人」——而言，隨著國家祭典中北亞祭典的消失以及都城的南移，他們原先所得到的「承諾」——政治、社會及物質利益——完全都跟著消失了，正如他們在洛陽的伙伴一樣，心中的憤懣是可想而知的。

更嚴重的問題是，孝文帝的遷都也導致帝國基礎的分裂。早期拓跋帝國是以征服王朝的方式統御中原，其立國主要是基於武力控制，而武力又有賴長城邊疆區游牧民族的支持。當都城在平城時，帝國的軍事政治力量是合一而集中在長城邊疆的。都城南遷洛陽，政治重心移到黃河流域，軍事力量——北亞游牧民族——則大半仍留在長城邊疆，控御遂出現問題。這

102 《魏書》，卷18，頁429-430。

點早在西元415年，明元帝考慮遷都鄴(河北臨漳)時，崔浩即已明白指出¹⁰³。而494年拓跋貴族之所以要反對孝文帝的遷都，基本著眼點也在拓跋政權與長城邊疆軍事基地間的這種唇齒相依的關係。穆羆當時即簡潔指出：「征伐之舉，要須戎馬，如其無馬，事不可克。」¹⁰⁴ 孝文帝也並非不了解此一問題，他到洛陽後立刻重組中央軍，應當就是針對這個問題而發的。然而自孝文帝死後，南方戰事日稀，於是，當洛陽的這支中央軍由於長期缺乏作戰經驗，而致戰力士氣兩皆消沉時，留守長城邊疆的戰士則因須不斷與塞外游牧民族對抗，戰力卻反而大致維持了下來¹⁰⁵。

政治與軍事力量一分為二，而擁有軍事力量的卻又是在政治、社會及經濟利益上遭受到歧視的一群人，危機的爆發遂無可避免。孝文帝也許曾希望有一天，當他成功的征服了南方，統一天下，並且將洛陽建設成一個繁榮的文化新都後，那些「北人」自然會心悅誠服地來到這個世界首都，

103 《魏書》，卷35，頁808：「今國家遷都於鄴，可救今年之飢，非長久之策也。……今居北方，假令山東有變，輕騎南出，燿威桑梓之中，誰知多少？百姓見之，望塵震服。此是國家威制諸夏之長策也。」

104 同上，卷14，頁359。

105 早期的拓跋帝國由於建都平城，北方的防務特別重要，因此拓跋統治者常親自領軍越過大漠追擊柔然。自從孝文帝遷都洛陽，重組的中央軍雖然還以代人為主體，但其主要任務已轉變為征伐南方。西元523年，柔然入侵，北魏朝廷匆促決定派遣中央軍遠征。當遠征軍抵達邊塞時，柔然早已退回漠北，於是遠征軍又渡漠追擊。這是自孝文帝遷都後，中央軍首次回到長城邊疆，他們在越漠追擊時也就地徵召了一些部落軍及鎮兵(爾朱榮即曾率所部參加)，這自然給了邊人一個良好的觀察機會。然而此時的中央軍戰力——特別是機動力——已大不如前，因此，入大漠未久即行撤退，毫無所獲。六鎮兵起後，廣陽王元深在檢討原因時曾說：「及(柔然)阿那瓌背恩，縱掠竊奔，命師追之，十五萬眾度沙漠，不日而還。邊人見此援師，便自意輕中國。」《魏書》，卷18，頁430。

至於北方軍隊的戰力，從下列幾件事便可證明；(1)由於這些軍隊的發難，才導致北魏帝國的崩潰；(2)北魏末年時，南朝的蕭梁曾想趁機征服北方，蕭梁的軍隊確實也曾一度占有洛陽，不過，不久即為爾朱榮的軍隊逐走(《魏書》，卷74，頁1651-1652)；(3)北周與北齊政權的建立，實質上是依靠這些軍隊的支持，這已是治史者熟知的事實。參陳寅恪，〈唐代政治史述論稿〉，《陳寅恪先生論文集》(臺北：九思出版社，1977)，頁165-166。

俯首投入他所建設的新帝國與文化圈。西元528年，就在他死後不到30年，長城邊疆的游牧戰士的確來到了洛陽，只不過並不是如他原先所期望的那麼和平¹⁰⁶。

三、轉輪王即佛

上面談的是中國中古時期異族王朝在進入中原後，為了爭取漢族「正統王朝」的地位，如何努力轉化其「王權觀」的過程。接下來要談的是，在中古時期佛道勢力大張的情況下，佛道兩教皆成為中國重要信仰、掌握了強大政治社會經濟影響力之時，中國的君主又是如何化解此一壓力？這個問題比較複雜。眾所周知，佛陀的基本教義裡，最最根本的教誨就是「清淨無為」，政治這種最最齷齪的事物自然是必須避之唯恐不及的。所以，理論上，佛教本不應與政治牽扯上任何瓜葛的。然而，當年佛陀出世說法時，為了與婆羅門眾爭一席之地，自也不得不捲入這世間的塵埃。因此，除了佛教經典中消極地提出「沙門不敬王者」的主張外，更積極地強調「一佛一轉輪王」的觀念——轉輪王(聖君)的身邊必須有一個負起指導之責的「佛」(高僧)。我們先從佛教進入中國後出現的「沙門不敬王者」的問題說起。不過在了解這個問題之前，我們顯然有必要弄清楚，這個問題是怎麼出現的。這就不免要先回到印度的歷史情境裡去。

(一)印度的新興沙門與白衣

依照種姓秩序的律法(dharma)，印度社會是清楚劃分為婆羅門、剎帝利、吠舍與首陀羅四種階序的。婆羅門熟讀經典、通曉祭儀，擔任導師(guru)或祭司；剎帝利則以武力維持和平與秩序，包辦了君主與貴族的地位；吠

106 六鎮之亂及爾朱榮起兵一事，詳見唐長孺、黃惠賢，〈試論魏末北鎮鎮民暴動的性質〉，《歷史研究》1964.1。

舍是平民；首陀羅則為賤民與奴隸¹⁰⁷。

此處無意深入涉及印度種姓秩序的問題，我們有興趣的只是刹帝利與婆羅門的關係，或更具體的說，君主與祭司階層的關係；因為刹帝利與婆羅門的關係，無疑是以君主與祭司的關係為其典範。法國人類學者杜蒙(Louis Dumont)曾在〈古代印度的王權觀念〉一文裡對此一關係有過扼要的說明：

(印度)宗教精神原則與王權原則之間的關係可從一個制度獲得完全的了解，這個制度把此關係具體呈現為人與人的關係，把抽象的理念相當完整的表現出來。國王不只是一要雇請婆羅門從事公共祭儀，他還必須與某一個婆羅門建立起固定的、私人的關係，這個婆羅門即是國王的王家祭師(purohita, 字面意思是「在其前面者」)。……它的意思是指一種精神上的代表或前鋒，幾乎是國王的「大我」。眾神拒絕享用沒有王家祭師的國王所獻的祭品。……不僅如此，國王一生中的一切行動也都要依靠他，因為沒有他就不能成功。……其關係像婚姻一樣緊密。正如《黎俱吠陀》早已說過的：「他富足的住在其宮中，大地供應他各種禮物，人民自然服從他，他是一個婆羅門永遠走在前面的國王。」俗世的權威之所以獲得保障，是因為國王以私人身分向化身為王家祭師的靈性權威表示順從¹⁰⁸。

107 這裡所用的「種姓」一辭，應該是varna(瓦爾那)。照杜蒙的意見，瓦爾那指的是「顏色」或「封建等級」(estates, 指法國大革命以前舊社會所用的那個意思)，一共有四個範疇：亦即婆羅門、刹帝利、吠舍與首陀羅。除此之外，實際上還有另外第五個範疇，此即賤民，他們被排除在分類表之外。杜蒙著，王志明譯，《階序人——卡斯特體系及其衍生現象》(臺北：遠流出版社，1992)，第3章。有關種姓的宗教及社會學的意義，詳見韋伯著，康樂、簡惠美譯，《印度的宗教——印度教與佛教》(臺北：遠流出版社，1996)，頁49-200。

108 杜蒙，〈古代印度的王權觀念〉，《階序人》，頁478。

這自然是個理想的狀態，不過，在某個程度之內，卻也是個歷史的實情。君主既然如此，其他貴族自不例外。因此，在正常情況下，婆羅門在印度的傳統社會裡，不管是理論或實際上，其位階皆高於刹帝利。這是西元前5、6世紀之交，佛陀在北印度地區布教時，所面臨的狀況。其實，即使是在他成功地建立起佛教教團之後的千餘年，此一狀況仍未有多大改變。

然而，在印度傳統的種姓秩序之外，另有一群通稱為「沙門」的人士存在¹⁰⁹。「沙門」(śramaṇa, 遁世者、苦行者)的歷史淵源相當模糊，此處亦無法深入探索¹¹⁰；若就其生活形態而言，一般認為可以印度傳統修行期(āśrama)¹¹¹裡的第四修行期——亦即遁世期(Sannyāsin)的實行者——為典範。這些人：

身如雲水，遍歷四方。……有離祭祀之規定¹¹²。遁世者剃髮、著薄衣，手持杖與水漉，懸頭陀袋(乞食袋)。此外捨棄一切財產，住所不定，恃人之惠以延生命，是為通規。其當守之主要戒行，《包達耶那法典》(2: 10, 18)曾舉五戒：一、不害生物之命，二、言語真實，三、不盜他人財物，四、忍耐，五、離欲。蓋以寂靜無為為主，不動亂其心。宿於樹下石上，而不停滯於一處。雖求食而避肉及美味。為乞食計，夕入都城，只向七戶托鉢，雖不與亦不憤。毀譽褒貶，度外視之，視生死為一，任運生活以期解脫。……又此間規定中當注意者，雨安居也。蓋雨期不便遊履，且蟲類多

109 除了「沙門」之外，一般尚有「比丘」(Bhikṣu)、「行者」(Yati)等稱呼。

110 也有學者認為印度的「沙門」源自北亞的「薩滿」(Shaman)，只是關於這點尚缺乏直接證據。

111 印度的前三個種姓，即所謂的「再生族」，同有入宗教生活的特權與義務。他們的一生可分為四期，每期皆規定有特定之修行，名曰“āśrama”。日本學者塚本啟祥則認為古印度所謂的「四階段說」，在各經典中並無統一的說法，次序也各有不同。詳見塚本啟祥，《初期佛教教團史の研究——部派の形成に關する文化史的考察》(東京：山喜房佛書林，1966)，頁290-292；另參筆者，〈沙門不敬王者論〉，頁3註6。

112 印度的種姓(除了最低種姓的首陀羅之外)一生皆有奉行必要祭祀之義務。

出，恐致殺生，而止住於一處之規定也。此等比丘眾之行法，遂為佛教及耆那教行法之模範。如五戒、兩安居(Varsha)、無欲的生活、遊履、乞食法等，殆皆一致。唯不經過前三時期，是為佛教耆那教異於婆羅門教之處¹¹³。

不管沙門的起源如何，也姑且不論他們與婆羅門的關係有多麼密切，在佛陀出世前後(西元前5、6世紀)，印度的沙門有了一個劃時代性的轉變。他們之中固然仍有些人離群索居，一心追求個人的解脫(直到現在仍然有這類人物存在)；卻也有一些沙門，或成群結隊、或單獨個人，雲遊四方到處布教，為社會眾人開示解脫之道，從而興起了一個我們或可稱之為「沙門運動」的時期，佛陀與大雄(Mahāvira)就是這個運動中最著名、也最為成功的兩個導師，他們分別創立了延續至今、存在已將近2,500年的佛教與耆那教。

這些熱心從事布道的沙門出身各異，有婆羅門、刹帝利(佛陀與大雄都出身刹帝利)、吠舍與首陀羅。雖然我們今天已很難弄清楚在此運動中各個種姓所占的比例，理論上應當還是以婆羅門及刹帝利為多，不過學界普遍都承認，這個運動基本上是沒有階級性的區分¹¹⁴。

除了缺乏階級性之外，沙門運動的另一個特色——應該可視為其最主要特色——則是對傳統婆羅門教義的全面性反動。這些沙門久已厭煩婆羅門那套繁瑣的禮儀，他們不相信吠陀經典就是至高無上的真理，更不承認依靠祭祀即可上升天堂或獲致來生的福報。因此，他們在布道時極力揭露吠陀經典本身的矛盾與荒謬，並進一步宣稱整個婆羅門制度根本就是個騙局，目的則是藉著舉行虛偽的祭儀和毫無效驗可言的顧問指導，從人們那兒搜刮大量金錢，以飽自己的私囊。

113 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》(臺北：臺灣商務印書館，1971)，頁329-330。韋伯則認為這其實只不過是原始社會棄老制的一個改良版。參見韋伯，《印度的宗教——印度教與佛教》，頁226-227。

114 A. K. Warder著，王世安譯，《印度佛教史(上)》(臺北：華宇出版社，1988)，頁45。

然而，這些沙門在致力於布教活動的同時，卻也發現自己、以及自己辛苦建立起來的教團，面臨了一個困境——此即，他們在印度社會裡的位階究竟何在？印度的世俗社會裡，原本就只有四個種姓的位置，至於「傳統的沙門」則是個「遁世者」，他們只求自己個人的解脫，並無布教的興趣，雖依靠乞食為生，基本上與此一世俗社會並無多少交涉，因此，自然也沒有所謂的「位階」的問題¹¹⁵。然而，對於包括佛陀在內的「新興的沙門」而言，這卻是個相當實際的問題。因為，不管他們原先的出身是婆羅門、剎帝利、還是吠舍或首陀羅，當他們成為沙門的同時，即已告別過去的身分，原有的位階自然也不再存在；問題是，他們對於入世說法布教仍有極濃厚的興趣，一旦布教成功吸納眾多弟子建立教團後，由於物資供養的問題，更不可能遺世而獨立。試以佛教為例，佛陀既然不准弟子自營生計(怕妨害修行及殺生)，就只能依賴世俗社會的供養，至於交換的手段則是為俗人居士說法¹¹⁶。在此情況下，僧團與世俗社會的交涉自然不得不頻繁起來，「僧尼」與「白衣」(俗人)之間到底要如何定位？換言之，彼此「位階」的問題，自然是無法迴避的。

嚴格說來，佛教僧團的發展如此蓬勃，與世俗社會也發展出一套「財施」與「法施」的相互依賴關係，其與俗人居士之間的互動實亦類似婆羅門與其他種姓之間的互動模式，佛陀及其僧團自然是希望能取婆羅門的傳

115 「遁世」既然為四個修行期的最後一個階段，印度一向又有靈性(宗教性)權威高於世俗構成的傳統，投身而為「遁世者」的沙門，嚴格說來，地位自然在其他「種姓」之上，這也是一般印度人所公認的。Eliot即說過：「在印度，沒有一個宗教導師能夠指望有人聽他講道，除非他首先捨棄世俗生活。」見查爾斯·埃利奧特著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》(高雄：佛光出版社，1990)，頁12。韋伯也認為：「在印度，禁慾苦行者擁有任何人都不會懷疑的巫術力量。」韋伯，《印度的宗教——印度教與佛教》，頁274。只是，所有的這種「位階」，皆在種姓制度之外；換言之，與種姓秩序——或者說，世俗社會——並不相干。新興沙門要在世俗社會尋求其「位階」，只好另起爐灶。

116 這是佛教將「布施」區分為「財施」與「法施」的主要緣由。有關印度沙門與居士(優婆塞)的關係，以及這些沙門之所以外出布道的物質動機，詳見韋伯，《印度的宗教——印度教與佛教》，頁365-366。

統位置而代之，或至少能像婆羅門一樣，成為俗人居士之無可爭議的「導師」(guru)¹¹⁷，這應該也是當時大多數新興沙門的共同期望。問題是，不管實際上被遵行的程度如何，婆羅門在世俗社會裡的「位階」早在法書中即已確立，而沙門——或更具體的說，佛教僧尼——的「位階」卻仍是一片模糊。這就是當時佛陀或佛教僧團所面臨的關鍵性問題。

為了達成取代或至少拉平與婆羅門地位的目的，佛陀及其僧團採取了一系列的步驟，這些步驟大致可分為對內與對外兩個範疇。對教團內部的一些要求比較簡單，不外是對僧尼儀容服飾的整飭。我們曉得，在追求解脫之道的印度沙門裡，有許多是採取極端苦行的方式，譬如說，為了符合身無長物的規定，當時一些教派堅持棄絕一切有形或無形的束縛，因此不著衣物(耆那教的天衣派即是如此)，乞食時不准用鉢，只能以手承接。佛陀固然不反對頭陀行，然而，他強調的還是「中道」，極端苦行到上述那種地步，在他看來都是卑賤或野蠻的生活，視之為人性的墮落，因此堅持他的門徒使用鉢，禁止他們裸體，禁止他們穿著用頭髮製作的或其他不舒適的衣服¹¹⁸，並要求他們注意與俗人居士來往時的禮節¹¹⁹。佛陀或其僧團制定這些戒律規範徒眾，當然不純粹只是為了應付外界的批評；然而，其中相當重要的一個目標無疑是，透過這些規範將佛教僧團塑造成一個具有良好教養的托鉢集團，以加強對俗人居士——特別是上流階層——的吸引力¹²⁰。

除了約束僧尼的禮儀舉止外，佛陀或其僧團所採取的另外一個策略則是加強對外界的宣傳，一方面質疑婆羅門地位的優越性¹²¹，另一方面則極力

117 有時亦直接稱之為「靈魂司牧者」或「精神指導者」。

118 查爾斯·埃利奧特，《印度教與佛教史綱》，頁550。

119 詳見康樂，〈沙門不敬王者論〉，頁8-9。

120 韋伯，《印度的宗教——印度教與佛教》，頁358-359。

121 佛陀本人其實是頗有種姓意識的，只是在他的種姓觀裡，傳統的四個種姓中，刹帝利(或作「刹利」)才是最為尊貴的，他的理由是：第一，刹帝利的出現先於婆羅門；第二，最早的沙門也是從刹帝利而來的(是否果真如此，我們實無從查考)。因此而有「生中刹利勝，能捨種姓去；明行成就者，世間最第一」的偈語，參見《佛光大藏經·長阿含(一)·小緣經》(高雄：佛光出版社，1983-1988)，頁243-244。這種觀

鼓吹佛陀弟子(所謂「沙門釋種子」)身分的尊貴與特殊。這種例子在佛經與戒律中俯拾皆是¹²²。在佛陀看來，四個種姓裡皆有善人與惡人，皆有婚嫁生育以及世俗營生，皆須墮入善惡因緣的果報輪迴；因此，沒有任何一個種姓可以自稱：「我種清淨，最為第一」，四姓平等，同有皈依佛門的機緣，而真正能稱作「清淨第一」的，只有第五個種姓——皈依佛陀的「沙門釋種子」。

當時佛陀受到許多王公大臣的禮敬，幾個著名的國君，例如摩揭陀國的頻婆沙羅王與阿闍世王、憍薩羅國的波斯匿王，皆曾親訪佛陀聞法，「頭面禮足，在一面坐」。這些自然都是佛經與戒律的編纂者最喜歡引用的題材¹²³。為了突出佛陀身分的特殊性，佛經也刻意強調當佛陀得道返鄉時，不但不禮拜其父王及族中長輩，反而接受其父王與族中長輩的禮拜。即使是佛陀妻子(即羅睺羅母)，也是以最恭敬的「頭面禮足」的儀式來拜見佛陀¹²⁴。推而廣之，僧團及其成員的身分自然也該超越一般世俗人士之上，包括婆羅門與刹帝利在內。

宣傳歸宣傳，成效如何終究還是得經過歷史客觀環境的檢驗。實際上，這個理想或許的確也曾經部分地實現過，例如在阿育王(西元前3世紀)、彌蘭陀王(Milinda, 前1世紀)、迦膩色迦王(西元2世紀)、超日王(Vikramāditya, 西元5世紀初)以及戒日王(Śīlāditya I Iarsāvardhan, 西元7世紀初)等著名的佛教護法君主統治的時期。然而，佛教最終還是消失於印度全境¹²⁵——印度一直到現

(續)

念當然跟他自己的出身有關，不過，或許也因為在他的家鄉(迦毘羅衛)，婆羅門的影響力並非十分強大。參見查爾斯·埃利奧特，《印度教與佛教史綱》，頁376。

122 《佛光大藏經·長阿含(一)·小緣經》，頁234-245。

123 更具宣傳意味的當然是帝釋天及諸忉利天詣佛陀求法的故事，詳見《佛光大藏經·長阿含(一)·釋提桓因問經》。

124 《大正新修大藏經》(臺北：新文豐出版社，1983)，冊24，《善見律毘婆沙》，卷17，頁790-791。

125 目前印度的佛教是在19世紀由錫蘭的僧侶重新傳入的。許多現代佛教學者在其研究著作中都認為，佛教在印度消亡的原因之一就是「社會性的失敗」，換言之，別說取代婆羅門的地位，佛教僧團根本上就始終未能如婆羅門一樣地深入印度社會。有

在仍然是源自古婆羅門教的印度教的天下，而婆羅門種姓一直到最近代為止，仍然在其社會踞有最為優越的位階。

雖然如此，佛陀及其僧團的理想，如上所述，終究還是可從其教說中略窺一斑。而這樣的一種理想，確實也隨著法輪的東轉傳入了中國，這就是「沙門不敬王者論」的由來。

(二)入世與出世

沙門到底該不該禮敬王者？嚴格說來，這應該是個信仰的問題。在印度，由於種姓秩序的傳統，婆羅門的位階一向就在刹帝利之上；換言之，掌握宗教權威者(祭司)的地位是在政治權力者(君主王公)之上。沙門——不管是佛教、耆那教或其他教派——固然不一定都出身婆羅門，然而，對於俗世社會而言，他們仍然代表了某種宗教性權威，他們所要求的禮敬與布施，包括君主在內的俗世社會一般而言也都會依照傳統予以配合。佛陀的原始理想——以釋種沙門取代婆羅門——固然沒能實現，靠著傳統的庇蔭，沙門卻也大致還能維持著某種優勢的社會位階。

中國——至少是佛教傳入時的中國——的社會情境則與此截然不同。首先，中國社會並沒有普遍接受宗教權威超越政治權力之上的觀念，也沒有一個高踞於社會金字塔頂端的祭司階層。其次，當時中國的社會位階已經是以「士人」為首(至於農、工、商要如何排序？理論與實際是否能完全符合？則是次要問題)，而君主則在所有位階之上。因此，「沙門不禮白衣」的印度傳統，在此即面臨嚴酷的考驗，尤其是當佛教已成為一個主要宗教信仰的時候。對於一向居於首位的中國士人而言，這裡的「白衣」若指的是一般的居士信徒，他們或可視此為個人信仰問題，而不予追究。然而，如果「白衣」包括了沙門自己的父母，那就嚴重動搖到中國傳統的祖先崇拜與孝道，

(續)—————

關此一問題的初步探討，參見康樂、簡惠美，《信仰與社會——北臺灣的佛教團體》(板橋：臺北縣立文化中心，1995)，頁16-19。

這是「沙門不禮白衣」所遭受到的第一個抨擊。不過，沙門不禮敬自己父母，固然挑戰到中國的傳統價值，如果沙門的父母基於功德迴向的觀念而沒有怨言（否則大概就不會同意子女出家），其他士人或許也可以沒有太多意見，畢竟，這並沒有直接影響到他們的權益。然而，如果「白衣」更擴大一步而包括「王者」在內，換言之，也就是「沙門不敬王者」，問題可就沒有這麼簡單了。

若單就君主個人而言，或許也還可視之為單純的信仰問題：信仰若虔誠，自然也不會要求僧尼的禮敬，反過來說不定還要特別禮敬僧尼，以示信仰之真誠，南朝的梁武帝就是個最好的例子¹²⁶。若無信仰，僧尼也不易見到王者，自然沒有「禮不禮敬」的問題。然而，對於沒有佛教信仰的中國士人而言（或許還得加上當時正雄心勃勃力圖發展的道教徒），「沙門不敬王者」的命題如果可以成立的話，就意味著他們的位階已屈居於沙門之下，這樣的結果無論如何是不能接受的。這是南北朝時，此一命題不斷遭受挑戰的最主要因素。

這個問題當然也可以從另外一個角度來分析。嚴格說來，這個問題之所以會出現，關鍵完全在於沙門進入世俗社會向白衣說法，不管他們說法的動機是為「拯救世人」、還是為「利養故」。因為要向白衣說法，與世俗社會自然不得不有所接觸交涉，「禮不禮敬」——換言之，「位階」——的問題自然也無法完全避免¹²⁷。就此而言，廬山慧遠(334-416)的故事或許可以給我們一點啟示。

126 梁武帝個人的崇佛禮僧，是眾所周知的，在他統治時期僧侶往往自由進出宮禁無所忌憚，曾有一度朝中大臣為了壓抑僧侶的氣焰，決議「御坐之法，唯天子所升，沙門一不露預」，消息一傳出去，名僧智藏即刻進宮直入大殿坐上皇帝寶座，梁武帝也只好下令前議作廢。《大正新修大藏經》，冊50，《續高僧傳》，卷5，頁466。

127 桓玄在與其幕僚王謐討論「沙門禮不禮敬王者」之事時，也明白指出：「昔者晉人略無奉佛，沙門徒眾皆是諸胡，且王者與之不接，故可任其方俗，不為之檢耳。今主上奉佛，親接法事，事異於昔，何可不使其禮有准」（《弘明集》，卷12，頁81）。換言之，沙門只有在與白衣或王者來往時，才會有「該不該禮敬」的問題產生。

慧遠是道安(314-385)的門徒，西元378年道安在襄陽分派徒眾各赴四方，當時年已45歲的慧遠遂率弟子南下，稍後定居於廬山，「率眾行道，昏曉不絕」，名氣逐漸張揚，四方「謹律息心之士，絕塵清信之賓，並不期而至，望風遙集」，遂成南方佛門重鎮。慧遠的修行、學問及其對佛教的貢獻，《高僧傳》敘述甚詳，湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》也闢有專章介紹，此處即不贅言，與本文有關的是他與當時世俗社會的往來。由於盛名遠播，西元392年荊州刺史殷仲堪在赴任途中即親自上山拜訪慧遠。自此之後，東晉一朝的聞人達士，舉凡王公大臣如王謐、桓玄、劉裕，叛賊領袖如天師道的盧循，社會名流如謝靈運，或登門造訪，或書信往還，一直都與慧遠維持著相當密切的關係。然而，儘管與俗世的互動如此頻繁，慧遠卻始終都能保持一定的距離，而做得到這點的原因其實也不複雜：

自(慧)遠卜居廬阜，三十餘年，影不出山，跡不入俗。每送客遊履，常以虎溪為界焉¹²⁸。

西元399年，桓玄征討殷仲堪：

軍經廬山，要(慧)遠出虎溪，遠稱疾不堪，(桓)玄自入山。……玄後以震主之威，苦相延致，乃貽書聘說，勸令登仕。遠答辭堅正，確乎不拔，志踰丹石，終莫能迴¹²⁹。

西元405年，桓玄之亂平定，晉安帝自江陵返回京城建業，途中經過廬山，輔國將軍何無忌勸慧遠候迎，儘管「不依國主，則法事難立」這句話正是他的師父道安所說的，慧遠還是「稱疾不行」。

128 《高僧傳》，卷6，頁361。

129 同上，頁360。

慧遠之所以如此堅持「跡不入俗」，理由倒可詳見其在西元404年答覆桓玄的〈沙門不敬王者論〉：

出家則是方外之賓，跡絕於物。……是故凡在出家，皆遁世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其跡¹³⁰。

換言之，唯有「跡不入俗」才可算是「遁世」，也才可能要求——至少在當時社會環境下——享有「不與世典同禮」的權利。就此而言，慧遠倒可說是真正回歸到古印度沙門(遁世者)的傳統，當時的世俗社會也才會普遍承認其為「方外之人」，而不以「世俗之禮」來拘束。西元403年，桓玄下令料簡沙門時，就特別聲明：「唯廬山道德所居，不在搜簡之例」。而西元410年天師道的盧循起兵叛晉，途經廬山，由於父親盧瑕與慧遠舊識，決定上山造訪，儘管有僧侶勸慧遠：「(盧)循為國寇，與之交厚得不疑乎？」慧遠卻夷然不以為異：「我佛法中情無取捨，豈不為識者所察，此不足懼。」與盧循「歡然道舊，朝夕音問」。後來劉裕追討盧循，道經廬山，左右之人懷疑慧遠與盧循往來密切，建議調查。劉裕答曰：「遠公世表之人，必無彼此」，修書遣使致敬，並贈送錢米¹³¹。國法尚可網開一面，「敬不敬王者」之類的問題更是不必聞問了。

(三)不依國主，則法事難立

慧遠的行徑自然不是一般的僧侶所能做得到的，從大乘佛教或人間佛教的觀點來看，或許更是個錯誤的示範，都像慧遠這樣的話，又要如何去「普渡眾生」？即使是佛陀再世也可能不會贊同，否則他自己又何苦要入

130 《弘明集》，卷5，頁30。

131 慧遠與盧循、劉裕之事，詳見《高僧傳》，卷6，頁359。

世說法？不管怎麼說，在中國，還是有許多僧侶涵跡於世俗社會之中，原先的老問題——「沙門禮不禮白衣或王者」——也就依然存在。

問題既然存在，自然得有個解決的辦法，以中國僧侶的智慧，這個問題還是不難解決的。根據前節所述佛陀對僧尼地位的堅持，佛教戒律中會出現僧尼「不應禮白衣」這樣的規定，自然是不足為奇的¹³²。然而，禮不禮白衣，僧尼自己固然可以決定，禮不禮僧尼的主動權可就操縱在白衣手中了。我們知道，根據佛教的理論，出家眾有說法的義務(法施)，在家眾則負責供養(財施)；然而，萬一僧尼在說法時，在家眾擺出不恭敬的態度，又該怎麼辦？維護僧尼的尊嚴，對於佛陀而言，是件頭等大事，因此，教團對於此事勢必得有個立場。為了解決此一問題，佛陀(或假託於佛陀)在〈眾學法〉裡即作出明確的指示，後世一般將這類戒律簡稱為「不為不恭敬人說法戒」。然而我們細查幾本漢譯的律典，以及對照巴利文、藏文的律典，卻發現其中有甚大的出入¹³³。

我們曉得，早期佛教在制定戒律時採取的是列舉式，不列者不犯，因此條文的繁瑣自然可以想見。在〈眾學法〉裡有關「不為不恭敬人說法戒」的條款，各律典雖繁簡不一，少者仍有十六項之多，多者則達二十餘項。制定戒律的緣由，各本說法也不統一，《摩訶僧祇律》以難陀優波難陀為犯戒者，其他則以所謂的「六群比丘」或「諸比丘」為犯戒者；聞法的對象除了《十誦律》與《鼻奈耶》明言為波斯匿王、《摩訶僧祇律》說是梨

132 《大正新修大藏經》，冊22，《四分律》，卷50，頁940；《十誦律》裡的說法則是：「一切未受大戒人，不如受大戒人」，「一切受大戒人，勝不受戒人」，《大正新修大藏經》，冊23，《十誦律》，卷34，頁242。

133 此處所引漢譯律典為：《四分律》、《五分律》、《十誦律》（《根本說一切有部毘奈耶》）、《摩訶僧祇律》、《解脫戒經》、《毘尼母經》、《鼻奈耶》。巴利文律典見日譯本《南傳大藏經》（東京：大正新脩大藏經刊行會，1970-1974），卷2。藏文律典則引用宗喀巴大師造，法尊法師譯，《菩提道次第廣論》卷1（臺中：方廣，2000）。由於梵文原典皆已散失，這些應該就是我們目前所能參考的佛教律典。有關現存的幾部重要的律典、以及戒律的簡單介紹，詳見康樂，〈沙門不敬王者論〉，附錄，頁43-47。

車童子外，其他都只是一般人¹³⁴。

儘管如此，制戒的目的還是清楚一致的，那就是當聞法之人的態度不恭敬時(例如坐、臥、騎馬、戴帽等等，依當時社會習俗而定)，僧尼不得為之說法，犯者突吉羅，必須懺悔。這一點諸部律典皆無疑義，可是在開列例外情況時，律典之間就有了些許出入。當聞法者是個「病人」時，不能硬性要求一定得遵守一般的禮儀，這一點可以理解，也是各部律典都相通的。然而有些律典——如《四分律》與《摩訶僧祇律》——除了「病人」之外，還加上了「王、王大臣」，甚至還有「地主」、「防衛人」(士兵)、以及其他的一些情況。為何如此？

我們當然可以解釋《四分律》與《摩訶僧祇律》是為了更周詳地「替聞法者考慮」，然而如以《十誦律》作為一個範本，就會發現這種例外情況的出入，從某個角度而言，其實是對原始律典的一個嚴重扭曲。在《十誦律》裡，波斯匿王被安排扮演聞法者的角色，明明就是刻意要強調當僧尼面對君主、以及君主的士兵(持武器者)時，得格外堅持自己的位階與尊嚴，因此如果「王在乘(車)上」、或身旁有「捉杖者、捉刀者、捉盾者、捉弓箭者」，皆不應說法(除非是病人)。何以到了其他律典，反而將君主、大臣與士兵列為例外的對象，可以不必堅持應該得到的禮敬？

134 漢譯律典「不為不恭敬人說法」的戒律，詳見康樂，〈沙門不敬王者論〉，頁14-19。

《巴利文律藏》可見於〈眾學法〉57-72條，場景移至舍衛國給孤獨園，犯戒者為六群比丘，聞法的對象則是一般人，例外的情況則只列「病人」。見《南傳大藏經》，卷2，頁322-332。不過，第69條在討論「高座」與「卑下座」的問題時，佛陀(或假託佛陀)講了一個往世的故事，在這個故事裡，聞法的對象變成了波羅奈王，說法者則是一個婆羅門(頁329-330)。詳見康樂，〈沙門不敬王者論〉，頁20-23。藏傳佛教格魯派的創立者宗喀巴(1357-1419)於《菩提道次第廣論》卷1丙四〈於何等境應說不說所有差別〉裡，引《毘奈耶經》云：「立為坐者不應說法，坐為臥者不應說法，坐於底座為坐高座不應說法，妙惡亦爾。在後行者為前行者不應說法，在道側者為道行者不應說法，為諸覆頭抄衣雙抄抱肩及抱項者不應說法，為頭結髻著帽著冠著鬘纏首不應說法，為乘象馬坐輦餘乘、及著鞋履不應說法，為手執杖傘劍鉞、及披甲者，不應說法。返是應說，依無病也。」(頁29-30)藏律資料承林純瑜小姐告知，謹此致謝。

就此而言，《四分律》將「王、王大臣」列為可以豁免的對象，顯然是有違佛陀原旨的。而《摩訶僧祇律》不但將「君主」列入豁免的對象，甚至連「地主」、「士兵」都列入，而且還更進一步曲意解釋，「不得語令起，恐彼疑故」¹³⁵，對「白衣」可是夠體貼寬容的了。然而，佛陀在戒律中明明規定：「不為不恭敬人說法」，僧尼總不能公然違戒；在這一點上，《摩訶僧祇律》自然也得為他們設想，因此而有「若邊有立人者，即作意為立人說法，王雖聽，比丘無罪」等等類似掩耳盜鈴的做法。

為何會有這樣的改變？是否在佛陀入滅後幾百年間，印度的政治社會環境已有大幅變遷，僧團為了求生存發展而不得不在原則上有所妥協？《四分律》與《摩訶僧祇律》即為某些僧團此種妥協下的產物？這當然也有可能，只是還有幾個疑點：

第一，為何其他的律典仍然可以堅持佛陀的原始理想？雖說當時佛教已有部派的分裂，然而基本上他們仍同屬「沙門釋種子」，彼此所面臨的政治社會環境的變遷，應該是大同小異的。再說，律典雖亦有部派之別，但是絕大多數的戒律，儘管敘事稍有出入，制戒的精神總是一致的¹³⁶，似乎沒有道理單只在這幾條戒律上出現如此重大的差異。

第二，依照慣例，佛教的律典不管是在制戒或開列例外的情況時，通常都會說明其緣由，而不會像《四分律》那樣，不給任何理由地即將「王、王大臣」列為例外。

第三，更重要的是，截至伊斯蘭統治時期為止，印度的政教關係基本上是一直固定在本文第一節裡所描述的軌道上，亦即：宗教或靈性的權威永遠凌駕於俗世的權威之上。這個傳統即使是到大乘佛教崛起時，仍然維持不變。從印度地區傳來的大乘經典，在敘述到「說法者」（法師）與「聞法

135 有些地方作「恐生疑心故」，語意更為清楚。《大正新修大藏經》，冊22，《摩訶僧祇律》，卷22，頁409。

136 換言之，如果各部律典的大多數戒律都像「不為不恭敬人說法戒」彼此出入如此之大的話，所謂的「波羅提木叉」（prātimoksa, 戒本）又要如何建立其權威性？

者」(尤其是君主)的關係時，一定要強調「法師」坐「大法座師子之座」，「人王」則坐「卑小座不自高大」，例如《金光明經》裡就提到，當「說法者」來到時：

爾時人王。應著白淨鮮潔之衣。種種纓絡齊整莊嚴。執持素白微妙上蓋。服飾容儀不失常則。躬出奉迎說法之人。……

人王……應生恭敬謙下之心。應當莊嚴第一微妙最勝宮宅。種種香汁持用灑地。散種種華敷大法座師子之座。兼以無量珍琦異物而為校飾。……(人王)當淨洗浴以香塗身。著好淨衣纓絡自嚴。坐卑小座不自高大。……正念聽受如是妙典。……勸以種種供養之具供養法師¹³⁷。

基本上還是與印度傳統理想中君主和祭司的關係一脈相承的。曾在西元7世紀初稱霸五印度地區的戒日王，根據玄奘在《大唐西域記·羯若鞠闍國》的描述，對於佛教高僧還是非常禮敬的：

五歲一設無遮大會，傾竭府庫，惠施群有，惟留兵器，不充檀捨。歲一集會諸國沙門，……若戒行貞固，道德純邃，推昇師子之座，王親受法¹³⁸。

儘管戒日王自己卻是——根據玄奘的記載——由於觀自在菩薩的勸告，一生都「不昇師子之座，不稱大王之號」¹³⁹。

因此，像《摩訶僧祇律》那樣擔心君主(或甚至地主)會「生疑心」的想法，恐怕是不會存在於當時印度佛教徒的腦海裡的。

137 《大正新修大藏經》，冊16，頁342。

138 玄奘著，季羨林等校注，《大唐西域記校注》(北京：中華書局，1985)，卷5，頁108。

139 同上。

竄改的地區顯然得到印度以外去尋找。《摩訶僧祇律》的來龍去脈比較清楚，這部律典是法顯直接從印度帶回來的，「不為不恭敬人說法戒」裡違背佛陀原始精神的部分，照上述引文看來相當完整，極有可能是在翻譯過程中添加的。就此而言，這些戒律的修改應該是在中國境內完成的。進行此一修改的理由，如就大環境來看，倒是顯而易見的——在中國，皇帝是「天之子」，一向擁有最高的政治和宗教權威，與印度的政治社會環境截然不同。何況，早在西元365年，道安就已經說過：「不依國主，則法事難立」這樣的話¹⁴⁰。既然要依靠君主來推廣佛法，是否還能堅持「沙門不敬王者」的印度傳統，在中國僧侶裡自然會有見仁見智的看法。只是，中國的君主固然不見得贊同沙門可以不敬王者，卻也不見得會有興趣去過問佛經裡幾條戒律的寫法，否則，諸如《十誦律》、《五分律》、《鼻奈耶》、與《善見律毘婆沙》等等律典也都早就無法維持原貌了。這裡面顯然還存在有個別的因素。

我們先談《摩訶僧祇律》。法顯自西元399年離長安西行求法，412年由海路歸國，至山東登陸，隨後即南下定居建康道場寺，與佛陀跋多羅合作譯經，於418年譯出《摩訶僧祇律》。然而，在他回國的前幾年，東晉恰好經歷了桓玄篡位的一場風波，這場風波前後雖僅只三年（桓玄於402年入建康，403年稱帝，404年劉裕起兵滅之），對當時佛教的發展卻有一些影響。桓玄原本就不滿當時佛教僧尼的干預朝政¹⁴¹，掌握政權後隨即下令沙汰沙門，要求沙門敬拜王者，當時他與隱居在廬山的慧遠、及其他大臣對這些問題

140 《大正新修大藏經》，冊50，卷5，頁352；另參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1955），頁200。

141 東晉末年，不少僧尼出入朝廷，干預朝政，引起時人甚多不滿與批評，桓玄在沙汰沙門時，即明白指出當時僧尼偽濫的流弊：「佛所貴無為，慙慙在於絕欲。而比者凌遲，遂失斯道。京師競其奢淫，榮觀紛於朝市。天府以之傾匱，名器為之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟。乃至一縣數千，猥成屯落。邑聚遊食之群，境積不羈之眾。其所以傷治害政，塵滓佛教，固已彼此俱弊，實污風軌矣。」見《弘明集》，卷12，頁85。有關此一時期佛教的問題及其他的批評，詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁348-352。

的書信辯論，還保留了不少在《弘明集》裡¹⁴²。桓玄掌政的時間固然不長，他的命令得以貫徹到什麼程度也很可懷疑，然而，當時整個氣氛對佛教而言的確並不十分友善，法顯是否就是基於這樣的顧慮，才決定對戒律作出上述的修改¹⁴³？

除此之外，從《摩訶僧祇律》所添加的文句裡，我們也可看出當時僧團對貴族或地方豪強(戒律中稱之為「地主」)的依賴之深，因此才會將這一類人物與君主並列為可以例外的對象。僧團既然存在於俗世社會裡，就不得不依賴君主或這類人物的保護。因為，除了財物的供應外，渡人出家也要得到他們的允許或庇護，萬一與俗世社會發生財務或法律糾紛，更需要他們的撐腰。戒律中所說的：「若比丘為塔為僧事，詣王若地主」，指的應該就是這一類的事；而桓玄所抱怨的「天府以之傾匱，名器為之穢黷。避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟」，也就是說明這種保護所帶來的後遺症¹⁴⁴。

如果《摩訶僧祇律》的修改果真是此種特殊環境下的產物，那麼，我們或許就可以說明，為何同樣也是法顯帶回來的《五分律》就沒有竄改。因為，當佛陀什與竺道生等人在西元424年合作譯出《五分律》時，劉裕取代東晉的天下已有四年，改朝換代總得要與民更始，原有的禁令不免鬆弛；再說，譯《五分律》時，負責執筆參正的慧嚴，照《高僧傳》所言「宋高祖(劉裕)素所知重」¹⁴⁵，提供財力支援的則是侍中王練，在這樣的背景下，他們或許也就不必像法顯譯經時有那麼多的顧慮了。

《四分律》的問題似乎沒有這麼複雜。前面曾說過，像《四分律》那樣不給任何理由地即將「王、王大臣」列為例外，就佛教制戒的慣例而言，

142 詳見《大正新修大藏經》，卷52。

143 參見康樂，〈沙門不敬王者論〉，頁27註45。

144 同上，頁28註46。

145 《高僧傳》，卷3，頁339。慧嚴與劉裕的關係相當密切，劉裕北伐時還特別邀他同行，「高祖後伐長安，要與同行。嚴曰：擅越此行雖伐罪弔民，貧道事外之人，不敢聞命。帝苦要之，遂行」。詳見《高僧傳》，卷7，頁367。

是相當特殊的。之所以如此，推測應與隋唐之後、《四分律》之盛行有關¹⁴⁶。換言之，「若為王、王大臣，無犯」這幾個字，其實是後人所添加的；也因此，文句上難免就顯得有點突兀。這一點唐代的道宣(596-667)在寫作《四分律刪繁補闕行事鈔》時也發覺了，因此註釋時，就明白解釋為何要將「王、王大臣」列為例外的緣故。

不恭敬聽法者，唯開王及大臣也，良由佛法廣流天下者，必假王力故也¹⁴⁷。

道安所說的：「不依國主，則法事難立」，在《行事鈔》裡倒是找到其迴響與落實之處。只不過，若就佛陀當年制戒的原旨來看，落差也未免太大了些。

上述律典固然是一切佛教戒律的根本，然而，隨著大乘佛教的興起，其權威地位卻開始受到挑戰。曇無讖在西元412年左右譯出的《大般涅槃經》即明言：

戒復有二：一聲聞戒，二菩薩戒。從初發心乃至得成阿耨多羅三藐三菩提，是名菩薩戒。若觀白骨乃至證得阿羅漢果，是名聲聞戒。若有受持聲聞戒者，當知是人不見佛性及以如來。若有受持菩薩戒者，當知是人得阿耨多羅三藐三菩提，能見佛性如來涅槃¹⁴⁸。

146 根據湯用彤所云，南北朝時，北方所行之律為《摩訶僧祇律》與《十誦律》，南方則「除《十誦》以外，已幾無律學」。逮南北朝末年，由於慧光的宣揚，《四分律》乃逐漸流行，以《四分律》為根本典籍的律宗即由此而起。至道宣(596-667)出，開「南山律宗」，作《四分律刪繁補闕行事鈔》，《四分律》遂大行於天下，除了大乘的《菩薩戒經》外，其他各律則逐漸沒落。詳見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁824-829；《隋唐佛教史稿》(臺北：佛光文化事業公司，2001)，頁216-229。

147 《大正新修大藏經》，冊40，《四分律刪繁補闕行事鈔》，頁90。

148 《大正新修大藏經》，冊12，《大般涅槃經》，卷28，頁529。

所謂的「菩薩戒」即大乘戒，原有的佛教律典則被貶為「小乘戒」或「聲聞戒」。大、小乘的這些爭執是非曲直如何，我們暫且不論。只是，自從大乘佛教在中國逐漸取得優勢後，菩薩戒在中國僧團裡的地位自然重要起來。那麼，所謂的「菩薩戒」對於上述問題究竟採取何種立場？

我們將討論重點置於《梵網經》這個系統，《瑜珈戒經》雖然也屬於「菩薩戒」，同樣也主張道俗通攝，然必先受小乘七眾戒、且久已成就無犯者，方能受持。換言之，《瑜珈戒經》基本上還是以上節所討論的幾本律典為基礎。或許也因為這緣故，《瑜珈戒經》裡並沒有刻意討論僧尼與君主的關係。

《梵網經》，全名《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品第十》，又名《梵網經菩薩心地品》、《梵網戒品》、《梵網菩薩戒經》、《菩薩戒本》等等，根據僧肇〈梵網經序〉所言，全書應有61品、120卷，然而傳世者僅有第十品的兩卷。《梵網經》的戒律通稱「梵網戒」，指的是《梵網經》卷下所載之十重禁戒、四十八輕戒。此一戒律無出家、在家之區別，主張眾生共持，可說是最具權威性的大乘戒律。《梵網經》相傳為鳩摩羅什所譯，然而學界普遍認為此經乃中國人所造，編撰的時代約在劉宋末年(5世紀下半葉)¹⁴⁹。

僧、俗(包括王者在內)究竟應該維持一種什麼樣的關係？《梵網經》對此問題的立場倒是相當接近佛陀的原始理想：

(第四十)，出家人法，不向國王禮拜，不向父母禮拜，六親不敬，鬼神不禮，但解師語¹⁵⁰。

149 參見《佛光大辭典》(5)(高雄：佛光出版社，1988)，頁4642。李瑞爽雖然也懷疑《梵網經》的印度起源，不過，他比較傾向《梵網經》乃鳩摩羅什於西元406年所作，詳見李瑞爽，〈禪院生活和中國社會〉，《佛教與中國思想及社會》(臺北：大乘文化，1978)，頁273-280。

150 《大正新修大藏經》，冊24，《梵網經》，頁1008。

(第四十六)，若佛子，常行教化起大悲心，入檀越貴人家，一切眾中，不得立為白衣說法。應白衣眾前，高座上座。法師比丘不得地立為四眾說法。若說法時，法師高座香花供養，四眾聽者下坐，如孝順父母敬順師教，如事火婆羅門。其說法者若不如法，犯輕垢罪¹⁵¹。

要求僧尼與權貴交往時，必須堅持沙門的原則：

(第十七)，若佛子，自為飲食錢物利養名譽故，親近國王、王子、大臣、百官。恃作形勢，乞索打拍牽挽，橫取錢物一切求利。名為惡求多求，教他人求，都無慈心、無孝順心者，犯輕垢罪¹⁵²。

然而，單只片面地要求僧團堅持佛陀的原始理想，《梵網經》的作者顯然也體認到與現實環境的落差太大。再說，既然《梵網經》的戒律是道俗兼攝，那麼，與其單方面要求僧尼遵守戒律，倒不如把包括君主在內的俗人居士一起納入教團，共同來遵守戒律，豈非事半功倍。因此，四十八輕戒(輕垢罪)的第一戒開宗明義就勸說君主、大臣受菩薩戒：

(第一)，若佛子，欲受國王位時，受轉輪王位時，百官受位時，應先受菩薩戒，一切鬼神救護王身百官之身，諸佛歡喜¹⁵³。

把教團擴大到僧俗兼容，這的確是中國大乘佛教的一大突破，就僧俗關係而言，也可算是個釜底抽薪之計。因為，第一，從此僧俗之間就再也不必緊張兮兮地計較彼此「位階」的問題，大家一律以受戒的先後來排序：

151 《梵網經》，頁1009。

152 同上，頁1006。

153 同上，頁1005。

(第三十八)，若佛子，應如法次第坐。先受戒者在前坐，後受戒者在後坐，不問老少、比丘、比丘尼、貴人、國王、王子、乃至黃門奴婢，皆應先受戒者在前坐，後受戒者次第而坐。……而菩薩一一不如法次第坐者，犯輕垢罪¹⁵⁴。

其次，不管是王公或大臣，既然受戒為「菩薩」，就可以用戒律來加以規範(至少主觀上可以如此期待)：

(第一)，既得戒已，生孝順心恭敬心，見上座、和尚、阿闍梨、大同學、同見同行者，應起承迎禮拜問訊。而菩薩反生憍心慢心癡心，不起承迎禮拜，一一不如法供養，以自賣身國城男女七寶百物而供給之。若不爾者，犯輕垢罪¹⁵⁵。

(第四十七)，若佛子，皆以信心受佛戒者。若國王太子百官四部弟子，自恃高貴破滅佛法戒律，明作制法，制我四部弟子，不聽出家行道，亦復不聽造立形像、佛塔、經律(立統制眾，安籍記僧，比丘菩薩地立，白衣高座，廣行非法，如兵奴事主，而菩薩應受一切人供養，而反為官走使，非法非律，若國王百官好心受佛戒者，莫作是)，破三寶之罪。而故作破法者，犯輕垢罪¹⁵⁶。

君主當然也受到一些特殊的優遇，此即可以在受菩薩戒之前得聞菩薩戒律

154 《梵網經》，頁1008。

155 同上，頁1005。

156 同上，頁1009。括弧中文字乃根據《大正藏》校訂補上。學者懷疑《梵網經》這段文字，亦即「自恃高貴破滅佛法戒律，明作制法，制我四部弟子，不聽出家行道，亦復不聽造立形像、佛塔、經律」，可能是針對北魏太武帝西元446年的滅佛而發。至於「立統制眾」應指「道人統」、「沙門統」、「僧正」等等統制僧尼的「僧官」，最早可上溯至5世紀初的姚秦與北魏；「安籍記僧」指調查沙門戶籍，桓玄在西元399年曾下令調查，遭到建康僧團的反對。

的「特權」：

(第四十二)，若佛子，不得為利養故，於未受菩薩戒者前，若外道惡人前，說此千佛大戒。邪見人前亦不得說，除國王，餘一切不得說。(說者)犯輕垢罪¹⁵⁷。

只是，照《梵網經》的注疏本《天台菩薩戒疏》與《梵網經菩薩戒本疏》看來¹⁵⁸，這個特權也是有其現實考量的：

除國王者，王設邪見亦乃開之，恐疑誣說於法損害也¹⁵⁹。

言除國王者，佛法付屬二人，一佛弟子為內護，二國王為外護。是佛法付囑之人，故對說無犯。又以國王有力，當依戒律策勵行人，故須知也，餘非此用一切皆斷¹⁶⁰。

然而，現實的考量終究還是會超越對佛陀的理念的堅持，而中國的君主也因此終究還是會回復到其應有的位階。《梵網經》注疏本的演變，清楚地說明了此一事實。例如有關「出家人不禮白衣」一事，在《梵網經古跡記》就得稍作一番解釋與修飾：

言不向國王禮拜等者，謂國王等有戒無戒一切不如出家功德，是

157 《梵網經》，頁1009。

158 《菩薩戒義疏》為天台宗始祖智顛(538-597)所說，灌頂(561-632)所記，又稱《梵網經菩薩戒經義疏》，〔唐〕明曠刪補，稱為《天台菩薩戒疏》(《大正新修大藏經》，冊40，第1812部)；《梵網經菩薩戒本疏》則為〔唐〕法藏所撰(《大正新修大藏經》，冊40，第1813部)。

159 《大正新修大藏經》，冊40，《天台菩薩戒疏》，頁599。

160 同上，《梵網經菩薩戒本疏》，頁653。

即出家若禮在家，在家即得無量罪故¹⁶¹。

換句話說，不向國王禮拜是為國王著想。《天台菩薩戒疏》也特別強調：

末代佛法付囑國王、大臣、官長貴勢之人，外護之恩常須頂荷¹⁶²。

不斷強調「國王有力」及「外護之恩」的結果，原先想以戒律來規範王者的理想只好置之度外，會出現下列的說辭自然也就不足為奇了：

若他病重，若王力自在，並無犯，反上皆犯¹⁶³。

這是《梵網經菩薩戒本疏》針對上述第四十六戒的注釋，君主由於「王力自在」，也列入「不為不恭敬人說法戒」的例外範圍。從《梵網經》原始理想的轉變過程，我們彷彿依稀又看到了當年印度佛教律典傳入中國時的遭遇。

(四)佛教的影響

上面談到白法輪東轉後，如何逐漸地從「沙門不敬王者」的原始堅定立場，慢慢地軟化成「不依國主，則法事難立」的現實考量。不過，佛教在中國的影響力還是有必要在此敘述一下的。

魏晉南北朝與隋唐時期，崇佛的君主很多，而且除了「三武之禍」外，其他君主對佛教大抵也採取寬容的態度。由於受到佛教經典的影響¹⁶⁴，歷

161 《大正新修大藏經》，冊40，《梵網經古跡記》(共3卷，[新羅]太賢所集)，頁716。

162 《天台菩薩戒疏》，頁592。

163 《梵網經菩薩戒本疏》，頁653。

164 《阿育王太子壞目因緣經》早在東漢時即由支讖譯出，西晉安法欽則譯出了《阿育王傳》。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁6。

代君主崇佛或「護法」的模式大致相去不遠：例如奉行八關齋、興建塔寺、製作佛像、供養僧人、資助翻譯和抄寫佛經等等。虔誠如梁武帝者(502-549在位)，嚴禁殺生，連宗廟祭祀皆不用牲，數度捨身同泰寺為奴，賴群臣以錢億萬贖回¹⁶⁵；或如北朝諸君主，傾國家之力沿山開鑿佛窟，今日號稱中國佛教藝術寶藏的敦煌、雲岡、龍門、天龍山與麥積山等地的石窟，就是當時這些君主的「功德」。更重要的是，不管他們信仰佛教有多麼虔誠，對於其他的宗教基本上仍保持寬容的態度，至少我們看不到如「三武之禍」那麼暴烈的手段。

許多中國君主(或統治階級)都相信，佛教是有益於教化的，佛法可以化民成俗，這是蕭齊時竟陵王蕭子良著《淨住子淨行法門》，而梁武帝著〈淨業賦〉的主要目的¹⁶⁶。興建佛寺、雕塑佛像、傳布佛經、供養僧人等等，除

165 有關梁武帝戒殺生、禁斷酒肉之事，詳見康樂，〈素食與中國佛教〉，《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》(臺北：聯經出版事業公司，2002)。宗廟去牲一事曾引起朝野譁然，以為宗廟不復血食，見《資治通鑑》，148，頁4632。捨身同泰寺為奴之事，詳見《梁書·武帝本紀》。據湯用彤所言，這也是西方印度的傳統。梁武帝信仰佛教的情況，見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁474-480。

166 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁708。佛教倫理自然也有與中國傳統社會倫理相衝突的地方，最為嚴重的大概就是「出家」的問題：出家即無後，是為不孝之大者；且出家即擺脫國家賦稅與兵役(勞役)的負擔，對國家財政影響甚大；出家後即為沙門，而「沙門不敬王者」，是即無君，為不忠之大者。因此出家一事可說直接抵觸到儒家的基本倫理，歷來反對佛教的言論大致亦集中在此一問題上(《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁480-482，535-538)。其實，類似的問題早在佛陀的時代即已存在。例如磨揭陀國的士兵不願打仗，遂逃兵加入佛教僧團，頻毗娑羅王為此提出控訴，佛陀乃規定，凡為朝廷供職者不得接受入團。另外一個故事則提到，當佛陀回到家鄉時，他的兒子羅睺羅跟隨他出家，他的父親釋迦閱頭檀感傷於子孫的相繼出家，乃要求僧團未得父母允許不得接納子女的入團，佛陀同意，遂將此條列入律文(《印度佛教史》(上)，頁73-75)。世俗的這些疑慮對佛教教團的發展而言，自然會有妨礙，佛教的解決辦法則是利用「功德」的觀念：對君主宣傳度人為僧可以積功德，對父母則宣傳子女出家可為七世父母造功德。隨著佛教信仰的普遍傳播，這種觀念逐漸深入人心，出家的問題遂在世俗社會與佛教教團之間取得某種程度的妥協。不過，由於顧慮到出家對財政、兵役與賦役的影響，歷代政府還是會不斷採取控制的手段。參見康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁123註30。

了積功德外(甚至是為自己的罪孽尋找解脫之道)¹⁶⁷，自然也有化民成俗的用意，換言之，就是希望被統治者能接受既有的秩序。

就此而言，佛教當然有其現實具體的功效，視其為治國的一種工具自無不可。然而，宗教面對的或所要解決的，基本上還是彼世與超自然的問題¹⁶⁸。中國中古時期的佛教徒，不管是出家的僧尼還是在家的善男信女，他們之所以願意花費巨大的人力與物力來宣揚佛法、從事各項社會慈善事業，主要目的仍在祈求這些「功德」與「福田」能使其家族繼續保持(或改善)此世的命運、以及死後上生於兜率天或者西方淨土¹⁶⁹。千百年後的今天，我們仍能從無數當時留傳下來的造像銘、供養畫像的題記裡看到這樣的祈求¹⁷⁰。

167 魏晉南北朝之時，暴政頻仍，其君主卻多為信佛之徒。例如後趙石虎的暴虐史上少有，然而他因佛圖澄之故，奉佛甚謹。蕭齊明帝亦為虔誠信徒，曾以故宅起湘宮寺，費極奢侈，對群臣自誇功德，虞愿譏之：「陛下起此寺，皆是百姓賣兒貼婦錢……罪高佛圖，有何功德？」(《南齊書》，卷52，頁916)明帝自以篡奪得帝位，忌憚高、武帝子孫，「延興建武中，凡三誅諸王，每一行事，高宗(明帝)輒先燒香火，嗚咽涕泣，眾以此輒知其夜當相殺戮也」(《南齊書》，卷40，頁713)。我們不曉得此處的「香火」到底是指道教或佛教的儀式(明帝亦信道教)，只是，由此亦可看出當時人習慣以宗教儀式作為一種贖罪的手段，齊明帝比較特別的地方在於他居然想出了預先告解的方式。

168 其間當然也有些差別，例如北朝流行的彌勒信仰，照唐長孺的解釋，「可能由於多了個令人神往的儂法聖王的太平治世，人人福壽綿長；又多了彌勒降生，三會說法，同獲善果。卻又因為多了這些話，便於農民起義利用，犯了封建統治者所忌，以致被禁，造像就轉向往生西方了」。見唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，《魏晉南北朝史論拾遺》(北京：中華書局，1983)，頁201-202。換言之，由於多了個「地上的天國」，彌勒信仰較易為農民革命所利用，現實性要較強些，不過這也是相對性的；所謂「地上的天國」，基本上還是屬於超自然的範疇。

169 以造像銘為主要資料，探討中國中古時期北方鄉間佛教傳布的情形，見劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63.3(1993)：497-544。至於當時佛教徒的社會慈善事業，見全漢昇，〈中古佛教寺院的慈善事業〉，收入張曼濤編，《佛教經濟研究論集》(臺北：大乘文化出版社，1977)；另見明郁(劉淑芬)，〈慈悲喜捨——中古時期佛教徒的社會福利事業〉，《北縣文化》40(1994.4)：17-20。

170 參見康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁125-126。

與這種祈願相呼應的則是佛經裡給予信徒的慷慨許諾。不管是允諾人君的「若能供養過去未來現在諸佛，則得無量不可思議功德之聚」¹⁷¹，給予說法者(僧尼、法師等)的「說法者，我當隨其所須之物，衣服飲食臥具醫藥及餘資產，供給是人無所乏少，令心安住晝夜歡樂」(〈功德天品〉)，以及對一般人的允諾(還得分別照顧到此世與彼世的利益)：「若有人能稱金光明微妙經典，為我供養諸佛世尊，三稱我名燒香供養。……當知是人即能聚集資財寶物。……若有眾生，乃至聞是金光明經一句之義，人中命終隨意往生三十三天。」¹⁷²

因此而有所謂的「護國經典」，其類別則依君主信仰的宗派而有所分別，有時往往會影響到某一經典的流傳。例如唐代宗(763-779)虔信密宗，對密宗經典自然特別眷顧，大曆十一年(776)甚至規定天下僧尼每天必須誦唸〈佛頂尊勝陀羅尼〉，為眾生祈福：

天下僧尼令誦佛頂尊勝陀羅尼，限一月日誦令精熟。仍仰每日誦二十一遍。每年至正月一日，遣賀正使，具所誦遍數進來。

〈佛頂尊勝陀羅尼〉因此而超越了宗派的鴻溝，搖身一變成為欽定的「標準教科書」。根據大村西崖與劉淑芬的看法，〈佛頂尊勝陀羅尼〉之所以在中唐以後特別流行，大曆十一年的這道詔令可說是極具關鍵性的因素之一。¹⁷³

171 《大正新修大藏經》，冊16，《金光明經·四天王品》，頁341-342。

172 同上，〈功德天品〉、〈堅牢地神品〉，頁345-346；另參康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁126-127。

173 代宗的詔令見〔唐〕圓照集，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》(臺北：新文豐出版社，1983)，卷5，〈敕天下僧尼誦尊勝真言制〉，頁852。有關〈佛頂尊勝陀羅尼〉的流傳，詳見劉淑芬，〈佛頂尊勝陀羅尼經與尊勝經幢的建立——唐代佛頂尊勝陀羅尼經幢研究之二〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67.1(1996)：145-193。

(五)從「一佛一轉輪王」到「轉輪王即佛」

中古時期的佛教信仰既然已經如此深入人心，對於統治者而言，採取高壓取締的手段顯然已不太實際（雖然還是有君主嘗試過），為了妥善利用這股信仰的力量，中國統治者採取了兩個辦法：第一，將佛教僧團納入政府體制之中，這就是從姚秦、北魏時（4、5世紀之交）開始出現的「僧正」、「道人統」、「沙門統」與「維那」等等僧官的職位，以及對僧籍的檢控¹⁷⁴。僧團的納入管理，主要當然是著眼於國家財政，一人僧籍即可免除兵役賦稅，對國力自然是一大損耗，勢必要嚴加控管。然而，除此之外，納入政府體制之內也有確定僧尼位階的作用，從此之後，僧尼再也不是「方外之人」或「化外之民」，而與士農工商一樣，同樣是國家統治下的一個團體。從北周到唐代，我們看到僧團經常要面對的已是佛、儒、道三教，究竟何者「位階」為先的問題，而決定權則已經掌握在君主或朝廷的手中。換言之，國家已逐漸取得對此一問題的操控力量。由於這點與「王權觀」的轉變關係不大，相關的討論亦已甚多，本文並不打算就此問題多作牽扯。

其次則是「轉輪王即佛」的觀念的推展。前面曾經提到過，君主如果誠心禮佛，倒也並不見得一定會在意沙門是否要禮敬他。問題是，在中國，像梁武帝這樣誠心向佛的君主並不多見；再說，就算有這樣的君主，儒生、道士也都還有異議。聰明的中國人自然有其解決之道：既然僧團堅持「沙門不敬王者」，那麼，「沙門禮佛」總該可以辦得到吧；因此，釜底抽薪之計就是不妨讓轉輪王（皇帝）「成佛」。我們先了解一下印度傳統的轉輪王觀念。

「轉輪王」是印度政治傳統裡非常古老的一種觀念。傳說中，誰能統治全印度，「金輪寶」即會應命而出，它無堅不摧，無敵不克，擁有「輪寶」的統治者便被稱為轉輪聖王（cakravartin）¹⁷⁵，用中國人的觀念來說，就是

174 到了唐代，在禮部之下設祠部曹，主管天下僧尼道士。

175 梵文「轉輪王」一詞早期中文皆譯為「遮迦越羅」（例如《道行般若經》與《佉真陀羅王經》），到了《轉輪聖王修行經》才用「轉輪聖王」一詞，此經在姚秦弘始年間

真命天子。這裡所說的「金輪」，原文為cakra，乃戰爭時所用的輪狀武器，印度神話中毘濕奴(Vishnu，或譯妙毘天，為印度教三大主神之一)所持的法寶——神盤¹⁷⁶——應該就是類似的武器。到了原始佛教經典裡，「輪寶」(或「寶輪」)已轉變成一種具有象徵性意義的信物。《轉輪聖王修行經》提到，君主若能奉行「正法」(dharma，當然是佛法)，則「輪寶」自會顯現空中，以證明其統治的正當性，四方有不服者，「輪寶」即會旋轉而去，君主只要隨之而行即可平定天下¹⁷⁷。「輪寶」既被古印度人視為具有至高神聖權威的信物，後世佛教徒即將佛陀在菩提伽耶(Buddhagayā)的悟道比喻為掌握「輪寶」——「法輪」，他之入世傳道則被稱為「轉法輪」。佛教史上著名的「初轉法輪」即是指佛陀在鹿野苑(Sāmāth)的初次說法。

就古典佛教的標準而言，西元前3世紀孔雀王朝的阿育王顯然是第一個符合轉輪王資格的君主。因為：一、他是進入歷史時期後首度統一全印度的君主；二、他是第一個公開承認自己是佛教徒的君主，雖然對其他的信仰也相當尊重。以此之故，阿育王普遍被後來的印度人與佛教徒承認為轉輪王，儘管他自己從來也不曾用過此一頭銜。這個特點亦可見之於後世的印度君主。究其實，依照古印度傳統，為人君者必須尊重宗教，禮敬婆羅門與沙門，君主自命為某一信仰之正信者與護法者雖亦司空見慣，對其他信仰通常仍必須保持尊重。這樣的君主對於宗教信仰的內容(教義)，其實不見得會有多大的興趣，在乎的是人民的行為能否符合這些宗教的規範¹⁷⁸。

從以上的敘述看來，印度原有的轉輪王觀念是相當素樸的。然而，隨

(續)

(399-415)譯出。另見呂澂，《印度佛教史略》(臺北：新文豐出版社，1983)，頁25；《印度佛學源流略講》(臺北：彌勒出版社，1983)，頁21，有關古印度轉輪王傳說的簡介。

176 印度神話中，毘濕奴有四隻手，分持神螺、神盤(又稱為法盤、神輪)、神杵和蓮花。季羨林，《五卷書——印度傳統文學名著》(臺北：彌樂出版社，1983)，頁88-93，譯為神盤。

177 《佛光大藏經·長阿含經》，卷6，頁249-251。

178 《印度佛教史》(上)，頁334-371。

著佛教布道事業的開展，尤其是大乘佛教的崛起，這樣的一種觀念開始有了變化。為了加強對君王的宣傳，佛教徒借用了上述杜蒙提到的印度傳統理想裡君主與王家祭師的關係、從而開創出所謂「一佛一轉輪王」的模式。《轉輪聖王修行經》裡即提到未來「有佛出世，名為彌勒如來。……彼時有王名曰儂伽(Samkha)，剎利水澆頭種轉輪聖王」¹⁷⁹。不過這部較早期的佛教經典並沒有提到彌勒向儂伽說法，它只是提醒人們注意：「一佛出世時，必有一轉輪王出世」。到了大乘系統的《佛說彌勒下生經》，故事就複雜多了。經文裡敘述彌勒白兜率天下生於轉輪王蟻佉(即儂伽)的國都翅頭城，證道後出而說法，情節極類似佛陀的本傳，只是場面要盛大許多，例如描寫蟻佉聽法的經過：

是時蟻佉王，聞彌勒已成佛道，便往至佛所欲得聞法。時彌勒佛與王說法，初善中善竟善義理深邃。爾時大王復於異時立太子為王，……將八萬四千眾往至佛所求作沙門，盡成道果得阿羅漢¹⁸⁰。

《悲華經》裡寶藏佛(Ratnagarbha)向轉輪王無諍念(Aranamin)的說法亦有類似的場景，只是更為誇張，而且著重在鋪陳轉輪王如何以財物供養佛(「財施」)的細節，這部分的寫作或許更在意於給現實世界裡的君王提供一個財施的參考罷¹⁸¹。

從這些經文裡，我們清楚看到佛教理想中的「一佛一轉輪王」模式：佛或法師負責說法(法施)，轉輪王則負責供養(財施)，正如佛教的出家僧尼和在家眾(優婆塞與優婆夷)一樣，一方負責靈魂的引導，另一方則提供物質回報，彼此之間的關係是非常清楚的¹⁸²。《金光明經》裡也強調「法師」坐

179 《佛光大藏經·長阿含經》，卷6，頁259-260。

180 《大正新修大藏經》，冊14，《佛說彌勒下生經》，頁422。

181 同上，冊3，《悲華經》，卷2，頁174-176。

182 一直到今天的印度，婆羅門基本上還是滿足於給一些在物質上對他們有利的行動回

「大法座師子之座」，「人王」則坐「卑小座不自高大」，正是此一制度精神的一脈相承¹⁸³。古印度婆羅門(祭司)之道與刹帝利(君主)之道的階序性區分既如此分明，佛教又不斷強調「法施」與「財施」有如一車之兩輪相輔相成，古印度護持佛法的轉輪王如阿育王、戒日王等人遵循此一傳統自不足為奇，換言之，他們既不可能也不會視自己為佛的，儘管在大乘佛教的思想裡早已提供了「轉輪王即佛」此一觀念發展的契機¹⁸⁴。

為了宣傳，轉輪王信物(或說配備)自然不能如先前那麼寒酸：原先在《轉輪聖王修行經》裡提到轉輪王的「法寶」時，除了金輪寶外，還有另外六件，分別是一、白象寶；二、紺馬寶；三、神珠寶；四、玉女寶；五、居士寶；六、主兵寶¹⁸⁵；到了《大薩遮尼乾子所說經》則另外加上七件對個人(續)

報以功德上的保證而已，而供奉「禮物」是此種行動的典型。正如杜蒙說的：「送禮給婆羅門基本上是以物質之物交換精神之物，亦即以物質換取功德。」參見杜蒙，〈古代印度的王權觀念〉，《階序人》，頁483。

- 183 《大正新修大藏經》，冊16，《金光明經》，頁342：「人王……應生恭敬謙下之心，應當莊嚴第一微妙最勝宮宅，種種香汁持用灑地，散種種華敷大法座師子之座，兼以無量珍琦異物而為校飾。……(人王)當淨洗浴以香塗身，著好淨衣纓絡自嚴，坐卑小座不自高大，……正念聽受如是妙典。……勸以種種供養之具供養法師。」
- 184 我們曉得，在佛陀的原始教義裡，只有出家才可能得證涅槃，換言之，即成佛，否則佛陀自己就不必出家了。這也是為何只有出家僧尼才能行「法施」，而在家眾則行「財施」的基本關鍵所在。所謂「一佛一轉輪王」的模式也就是在此基礎上確立起來的。然而，大乘佛教主張眾生皆有佛性，人人皆可成佛，出家與否無關緊要，到了涅槃系甚至認為即使是極惡之人(所謂「一闍提」)亦可成佛，結果是模糊了出家與在家的區別；其次則是大乘一些經典的推波助瀾，例如《維摩詰經》塑造出維摩詰那樣具有廣大神通、甚至超越佛陀嫡傳弟子的在家居士，結果自然是進一步貶低了出家的價值。這就為佛與轉輪王的合一敞開了大門。然而，由於上述古印度原有的王家祭師的傳統，即使是在大乘佛教流行的地區，「一佛一轉輪王」的模式仍然維持不變，雖然他們基本上也承認轉輪王在未來可以成佛，《悲華經》裡轉輪王無諍念成佛的經過即是一例，只是他也得歷經七年的修行，而且在這七年裡，「心無欲欲，無瞋恚欲，無愚癡欲，無憍慢欲，無國土欲，無兒息欲，無玉女欲，無食飲欲，無衣服欲，無華香欲，無車乘欲，無睡眠欲，無想樂欲，無有我欲，無有他欲。如是七歲，乃至無有一欲之心」，其實也就是出家了。見《悲華經》，頁176-185；另參康樂，〈轉輪王觀念與中國中古的佛教政治〉，頁132註48。
- 185 除了《轉輪聖王修行經》外，《長阿含·遊行經》、《中阿含·大天捺林經》以及《中阿含·大善見王經》皆提到「七寶」，只是對於各「寶」功用的介紹詳略不同。

生活更為實用的器物，一、劍寶；二、皮寶；三、床寶；四、園寶；五、屋舍寶；六、衣寶；七、足所用寶；合稱為「七軟寶」¹⁸⁶。凡是轉輪王所需的一切事物，不管是治國平天下所需，還是日常生活的享受，至此已一應俱全。這倒真有點像顧頡剛所說的「層累地造成說」——時代愈後，故事愈是複雜。

其次則是轉輪王等級的劃分。前面曾提到過，被視為轉輪王的必備條件之一即為「領四天下」，然而，《轉輪聖王修行經》裡並沒有說明所謂「四天下」究竟指哪兒，照經文看來也不過就是「四海之內」罷了¹⁸⁷。只是，隨著地理知識的發達，「四天下」的內容逐漸有所擴充，轉輪王的理論與資格自也不得不稍作調整，以適應新時代的需要。在原先的轉輪王觀念裡，轉輪王只有一種，即擁有「金輪」為信物的真命天子，然而到了《阿毘曇毘婆沙論》裡，轉輪王已演變成四種：

轉輪王，無那羅延力¹⁸⁸，隨輪寶德身力及餘寶亦然。若其輪是金，王四天下，其力最勝。若其輪是銀，王三天下，其力轉減。若其輪是銅，王二天下，其力復減。若其輪是鐵，王一天下，其力最劣¹⁸⁹。

這裡所謂的「天下」——其實也就是當時人的世界觀——在《大唐西域記》裡說得更具體：

(續)

嚴格說來，除了金輪寶之外，其他六種寶物是否從一開始就是傳說中轉輪王的法寶，很值得懷疑。《修行本起經》裡的七寶排列順序與《轉輪聖王修行經》不太一樣，而且「居士寶」被換成「典寶藏臣」。見《大正新修大藏經》，冊3，頁462。

186 《大正新修大藏經》，冊9，《大薩遮尼乾子所說經》，頁331。

187 《佛光大藏經·長阿含經》，卷6，頁247，251。

188 那羅延(Nārāyana)，乃具有大力之印度古神，又作那羅延天，意譯為堅固力士、金剛力士。或謂其為帝釋天之力士，亦被視為毘濕奴之異名。

189 《大正新修大藏經》，冊28，《阿毘曇毘婆沙論》，頁120。

金輪王乃化被四天下，銀輪王則政隔北拘盧，銅輪王除北拘盧及西瞿陀尼，鐵輪王則唯瞻部洲。夫輪王者將即大位，隨福所感，有大輪寶浮空來應，感有金銀銅鐵之異境，乃有四三二一之差，因其先瑞，即以為號¹⁹⁰。

只不過這麼一來，大概就沒人當得成金輪王了，因為單只瞻部洲(閻浮提)就已經包括了印度、地中海區域、中國與北亞等當時人所知的整個文明世界¹⁹¹，歷史上還沒有哪一個君主能辦得到這件事，更別提其他三洲了。

我們且先撇開有關轉輪王的傳說，看看當時的中國君主是如何來利用此一傳說。中國的君主(尤其是開國帝王)從很早開始就習慣利用圖讖——換言之，也就是一種超自然的、而民眾卻相信其具有「正當性」的宣傳(多半是以謠言的方式傳布)。例如劉邦崛起時流傳的「赤帝子」神話，以及劉秀(25-57)稱帝時所製作的「赤伏符」，即是其中較著名的例子¹⁹²。佛教在中古時期既然是一個主要信仰，當時的君主除了利用它來教化人民、吸引佛教徒的向心力之外，自然也會設法利用它來加強自己權位的正當性，尤其是那些得位不太「正當」的君主，例如隋文帝與武則天。

武則天利用佛教的《大雲經》來鞏固帝位、特別是說服世人接受她以

190 玄奘、辯機著，季羨林等校注，《大唐西域記校注》，卷1，頁35。

191 同上，頁42-43，提到瞻部洲有四主，「時無輪王應運，瞻部洲地有四主焉」，即南象主、西寶主、北馬主與東人主。頁44註1引迦留陀伽(Kālodaka, 印度人，東晉譯師)譯的《十二遊記》：「閻浮提中有十六大國，八萬四千城，有八國王，四天子。東有晉天子，人民熾盛。南有天竺國天子，土地多名象。西有大秦國天子，土地饒金銀璧玉。西北有月氏天子，土地多好馬。」一般認為南象主指五印度，西寶主泛指波斯、大食以至大秦，北馬主泛指突厥、回紇，東人主則指中國。另參見伯希和著，馮承鈞譯，〈四天子說〉，《西域南海史地考證譯叢》(臺北：臺灣商務印書館，1962)三編。

192 如韋伯所說：「一切正當的政治權力(不管其結構為何)多少都混合有神權政治或政教合一的要素，因為任何的卡理斯瑪終究都要求多少有一點巫術起源的痕跡，因而與宗教權力有其親緣關係，結果政治權力中也因而總含帶著某種意味的『神授性』。」見韋伯著，康樂、簡惠美譯，《支配社會學》(臺北：遠流出版社，1993)，頁365。

女性身分為帝王一事，日本學者矢吹慶輝在他的《三階教の研究》裡，已特闢〈大雲經と武周革命〉一章詳加討論，陳寅恪的〈武曌與佛教〉一文也有詳盡分析，只是他們都沒有提到武則天其實也只不過是師法隋文帝的故技罷了¹⁹³。開皇三年(583)，也就是隋文帝代周為帝的第三年，天竺僧人那連提黎耶舍譯出《德護長者經》，其中有一段相當精彩的「預言」¹⁹⁴：

(佛說)汝今見此德護(Çrigupta)長者大兒月光童子(Candraprabha Kumāra)不。唯然已見。佛言，此童子者，能令未信眾生令生淨信，未調伏者能令調伏，未成熟者能令成熟。……又此童子，我涅槃後，於未來世護持我法，供養如來受持佛法，安置佛法讚嘆佛法，於當來世佛法末時，於閻浮提大隋國內，作大國王名曰大行，能令大隋國內一切眾生，信於佛法種諸善根。……復能受持一切佛法，亦大書寫大乘方廣經典，無量百千億數，處處安置諸佛法藏，名曰法塔。造作無量百千佛像，及造無量百千佛塔¹⁹⁵。

月光童子當於佛法末世於「大隋」作「大國王」，預言的清楚直接大概可與劉秀的「赤伏符」相媲美了(赤伏符的第一句即「劉秀發兵捕不道」)¹⁹⁶。預言說得如此明白，隋文帝當然得努力奉行，總計他在位期間(581-604)，「一百餘州，立舍利塔，度僧尼二十三萬人，立寺三千七百九十二所，寫經四十

193 矢吹慶輝，《三階教の研究》(東京：岩波書店，1927)，頁685-761；陳寅恪，〈武曌與佛教〉，《金明館叢稿二編》(臺北：里仁書局，1981)。

194 那連提黎耶舍在《續高僧傳卷二·譯經篇二》有傳。

195 《大正新修大藏經》，冊14，《德護長者經》，頁849。

196 月光童子為中古時期著名的救世主信仰之一(其他還有彌勒佛與道教的李弘)。詳見砂山稔，〈月光童子劉景暉の反亂と首羅比丘經〉，《東方學》51(東京，1976)：55-71；E. Zürcher認為月光童子的信仰實混雜了道教與佛教的思想，詳見E. Zürcher, "Prince Moonlight, Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism," *T'oung Pao* 68 (1982): 1-74; E. Zürcher, "Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism," in W. L. Idema ed., *Leyden Studies in Sinology*(Leiden: E. J. Brill, 1981).

六藏，一十三萬二千八十六卷，修故經三千八百五十三部，造像十萬六千五百八十軀」¹⁹⁷。天下之人，從風而靡，競相景慕，甚至有「民間佛經，多於六經數十百倍」的說法¹⁹⁸。

只是這段依託為佛說的「預言」卻是經過竄改的，《大藏經》中另有一本《申日經》，實即《德護長者經》的異譯本，根據烈維(Sylvain Lévi)的考訂，應為西元3世紀的譯本，可能就是竺法護所譯的《月光童子經》，其中關於這段「預言」的記載如下：

佛告阿難，我般涅槃千歲已後，經法且欲斷絕，月光童子當出於秦國作聖君，受我經法興隆道化。秦土及諸邊國，鄯善烏長歸茲疏勒大宛于填，及諸羌虜夷狄，皆當奉佛尊法，普作比丘。其有一切男子女人，聞申日經，前所作犯惡逆者，皆得除盡¹⁹⁹。

那連提黎耶舍修改此段經文，以證明隋文帝的「天命」，其痕跡昭然若揭。其實，不止《德護長者經》裡的那段預言，甚至連此處所引《申日經》裡的這一段，烈維都懷疑可能是西域信徒所偽造的²⁰⁰。相形之下，武則天似乎要幸運些，因為《大雲經》裡本就有「以女身當王國土」的預言，倒省了一道手續。只不過，根據陳寅恪的考證，《大雲經》實際上也並非來自印度，而是西域于闐與遮拘迦一帶的創作²⁰¹。

於此，我們看到轉輪王觀念傳入中國之後，在傳統政治思想與大乘佛教的影響下，終究還是發生了若干本質性的轉變——此即「轉輪王即佛」的

197 [唐]釋道世，《法苑珠林》(臺北：佛陀教育基金會出版部，1988)，卷100，〈興福部第五〉。

198 《隋書》，卷35，頁1099。

199 《大正新修大藏經》，冊14，頁819。

200 烈維著，馮承鈞譯，〈大藏方等部之西域佛教史料〉，《史地叢考續編》(臺北：臺灣商務印書館，1962)，頁229-230。

201 陳寅恪，〈武曩與佛教〉，《金明館叢稿二編》，頁154-155。

觀念在中國的出現。

從前面所引的佛教經典——不管是原始佛教或大乘佛教的經典——有關轉輪王的記述裡，轉輪王與佛都是區別得清清楚楚的。印度的這種涇渭分明的觀念其實是與中國的政治傳統相牴觸的。在傳統中國，最重要的宗教功能均落在君主身上，他本身即是最高祭司長，而那些被稱為祭司的人只不過是他屬下的儀禮專家罷了。就此而言，「政教合一制」(Caesaro-papism)倒的確是個比較恰當的名詞²⁰²。政治傳統如此，對宗教自然也會有類似的影響。

東漢末張魯以五斗米道崛起，據有漢中，以道教治國，自己則身兼教主(「師君」)與統治者，只不過他並沒有稱帝而一直以鎮民中郎將、漢寧太守的名義統治²⁰³。道教的經典裡的确也有「天師」一類的稱號²⁰⁴，碰到篤信

202 拜占庭帝國(Byzantine Empire, 324-1453)的政教關係通常被西方史學界視為Caesaro-papism的典型，雖然也有學者認為稍過誇大了些，參見J. M. Hussey ed., *The Cambridge Medieval History (II): The Byzantine Empire (II)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 12-13, 104-106; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire* (Madison: University of Wisconsin Press, 1952), vol. 2, pp. 148-150. 嚴格說來，拜占庭帝國政教合一的程度還無法與中國相比，因為它有一個統一的教會和統一的信仰，對於王權有時尚可發揮相當頑強的抗拒力量。中國這種政治秩序與文化、道德秩序基本上一元化的現象，其歷史根源可參見林毓生的*The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979), ch. 2. 及其〈二十世紀中國的反傳統思潮與中式馬列主義及毛澤東的烏托邦主義〉，《新史學》6.3(1995)，附錄1，「為何傳統中國的政治秩序與文化、道德秩序，基本上，是一元的？」。林毓生認為這一點與中國「普遍王權」的觀念有密切的關聯。

203 張魯的事蹟詳見《三國志·張魯傳》。中國歷史上，大概也只有這個例子稱得上「宗教治國」。A. Seidel也認為，黃巾起事時，張角不但自認為具有教主與聖師的權威，並且也宣稱自己具有新皇帝的卡理斯瑪。見Anna K. Seidel, "Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung," *History of Religions* 9.2&3(1969-1970): 221.

204 王明校釋，《太平經合校》(北京：中華書局，1979)，卷35，〈分別貧富法〉：「今天師既加恩愛，乃憐帝王在位，用心愁苦，不得天意，為其每具開說，可以致上皇太平之路」(頁33)；「今天師為王者開闢太平之階路，太平之真經出，為王者但當游而無事」(頁34)；「今惟天師適為帝王解先人流災承負，下制作可以興人君，而悉除天下之災怪變不祥之屬」(65，頁224)。基本上還是「天師」與「帝王」相輔相佐的模式。

道教的君主，「天師」也很有機會變成「國師」（北魏的寇謙之可說是個典型）²⁰⁵。只是道教在這方面的理論並不都很清楚，譬如說《太平經》裡固然有「上士為帝王之師輔」，「上士學道，輔佐帝王」的說法，但是卻也有「三氣共一，為神根也。……上士用之以平國」等比較含糊的語氣²⁰⁶。東晉葛洪（283-363）在《抱朴子·內篇·釋滯》則直截了當地說：「要道不煩，所為鮮耳。……長才者兼而修之，何難之有？內寶養生之道，外則和光於世，治身而身長修，治國而國太平。……欲少留則且止而佐時，欲昇騰則凌霄而輕舉者，上士也。……昔黃帝荷四海之任，不妨鼎湖之舉。」²⁰⁷換言之，黃帝已成為「聖君」與「神仙」合一的典範²⁰⁸。這也是為何道經在製作其救世主神話時，會明言「真君」（亦即老君）在未來化身為「李弘」出世，「王治天下」的緣故²⁰⁹。

205 寇謙之的事蹟詳見《魏書·釋老志》，另外參見陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，《金明館叢稿初編》；湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，頁219-261；Richard B. Mather, "K'ou Ch'ien-chih and the Taoist Theocracy at the Northern Wei Court, 425-451," in II. Welch & A. Seidel eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion*, pp. 103-122. 此外，梁武帝時的道士陶弘景也有「山中宰相」之稱，詳見湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，頁292-293。A. Seidel認為「天師」與「國師」有明顯的區分：當世上沒有賢君時，政治—宗教領導者的頭銜即為天師；當遇到賢君時，這個人物只施展其宗教性權威來協助君主，頭銜則為國師，Anna K. Seidel, "Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung," p. 234. 不過，寇謙之始終是以「天師」之名輔佐北魏太武帝的，而且從本文註204所引《太平經》的話看來，似乎也沒有這樣的區分，至少並不明顯。

206 王明校釋，《太平經合校》，卷117，頁665，728。

207 〔東晉〕葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1988），卷8，〈釋滯〉，頁148。

208 A. Seidel認為天師與聖君的合一應該是六朝時的發展結果，見Anna K. Seidel, "Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung," p. 230.

209 《太上洞淵神咒經》，卷1，〈誓魔品〉：「道言：真君者，木子弓口，王治天下，天下大樂。一種九收，人更益壽，三千歲，乃復更易天地，平整日月，光明明於常時。純有先世、今世受經之人來輔真君。」見唐長孺，〈史籍與道經中所見的李弘〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，頁212。就此而言，北魏太武帝接受寇謙之的建議使用「泰平真君」的名號，其實也就說明了他自認為是「真君」，換言之，即「老君」的轉世，而寇謙之雖為「天師」，任務卻只是「輔助泰平真君，繼千載之絕統」。寇謙

在中國這種固有觀念的強烈影響下，無怪乎北魏道武帝(拓跋珪)時，道人統(佛教教團的官方領導人)法果會不顧「沙門不敬王者」的傳統，致拜於道武。他的理由是：道武帝明叡好道，即是當今如來，因此，「我非拜天子，乃是禮佛耳」²¹⁰。這是「轉輪王即佛」此一觀念的首次見諸記載。到了北魏文成帝時，索性就以塑像的方式來表達此一觀念。最清楚的就是《魏書·釋老志》所記載的、文成帝恢復佛法次年(453)所造的佛像，「詔有司為石像，令如帝身。既成，顏上足下，各有黑石，冥同帝體上下黑子」。接著就是曇曜負責開鑿的石窟，「曇曜白帝，於京城西武州塞，鑿山石壁，開窟五所，鑄建佛像各一。高者七十尺，次六十尺，彫飾奇偉，冠於一世」²¹¹。此即留存至今聞名於世的雲岡五窟，有的學者認為這些佛像乃是道武以下五個皇帝的模仿像²¹²。這些造像的宣傳意味當然是很濃厚的，不

(續)

之對崔浩的話，見《魏書》，卷35，頁814。我們當然也不是說，在中國，「君」的地位永遠在「師」之上，西元3世紀初建國於四川的成漢，其開國君主李雄與「天地太師」范長生的關係即相當特殊：「(李)雄以西山范長生岩居穴處，求道養志，欲迎之為君而臣之。長生固辭。……范長生自西山乘素輿詣成都，雄迎之于門，執版延坐，拜丞相，尊曰范賢。長生勸雄稱尊號，雄于是僭即帝位。……加范長生為天地太師，封西山侯，復其部曲，不預軍征，租稅一入其家。」見《晉書》，卷121，頁3036。這已經有點接近「一佛一轉輪王」的模式。根據唐長孺的研究，李雄之所以對范長生如此禮遇，主要是因為范長生除了是當地的豪族外，又是四川一帶的宗教(天師道)領袖，李雄之得以立國四川，與范長生的大力支持有密切關係。詳見唐長孺，〈范長生與巴氏據蜀的關係〉，《魏晉南北朝史論叢續篇》，頁155-162。另關於李弘的研究，參見Anna K. Seidel, "Image of the Perfect Ruler in Early Taoist Messianism: Lao-Tzu and Li Hung"; 砂山稔，〈李弘から寇謙之へ——西曆四、五世紀における宗教的反亂と國家宗教〉，《集刊東洋學》26(1971): 1-21。此外，雖說李弘屬於道教的救世主神話，我們還是得注意到其傳說中仍含有不少「巫」的色彩，詳見Lin Fu-shih, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)" (Ph.D Dissertation of Princeton Univ., 1994), pp. 203-205.

210 《魏書》，卷114，頁3030-3031。

211 同上，頁3036-3037。

212 五帝指的是道武、明元、太武、景穆(未即位)與文成。最早提出此一看法的學者似乎是范文瀾，「這大概是依據魏開國皇帝的面貌經藝術家加以佛化後得出的形狀。魏文成帝即位，恢復佛教，照自己的身樣造石像。……曇曜造大佛像，模仿皇帝面

過，我們也不能就此認定當時「轉輪王即佛」的觀念已非常普遍，因為除了上述這些與造像相關的記載外，並沒有其他直接宣揚此一觀念的文獻資料，實際上，這個時期根本就沒有任何一個皇帝公開宣稱自己是轉輪王的²¹³。而且，除了453年文成帝的造像外，北魏此一時期其他的佛像是否真的是仿照這些皇帝的容貌來造，就連這一點我們恐怕也都還難以完全確定。

要到一代女皇武則天的身上，「轉輪王即佛」的觀念才算是有了具體的落實。此外，她也是第一個公開宣稱自己就是轉輪王的君主。唐代皇帝喜歡給自己上尊號，武則天也不例外，首先是在西元693年，也就是登基代唐為周之後的第三年，她給自己取了一個「金輪聖神皇帝」的尊號，這個尊號越來越長，到了第二年(694)就變成「越古金輪聖神皇帝」，第三年(695)改成「慈氏越古金輪聖神皇帝」，同年又縮短為「天冊金輪聖神皇帝」²¹⁴。長短雖然不一，「金輪聖神皇帝」幾字卻是始終不變。而且，儘管依照前述《大唐西域記》的說法，武則天要稱「鐵輪王」其實都還很勉強(因為她連瞻部洲都無法完全掌握)，她可是老實不客氣的就用了「金輪」一詞。

(續)

貌以取寵幸，是很可能的」。見范文瀾，《中國通史簡編(修訂本)》(北京：人民出版社，1965)，頁518。有關此一問題的討論詳見宿白，〈雲岡石窟分期試論〉，《考古學報》1978.1：25-26；宮大中，〈龍門石窟藝術試探〉，《文物》1980.1：7；吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》(杭州：浙江人民出版社，1991)，頁382。

213 我們可以相當確定梁武帝有關佛教的一些措施是遵照佛經記載中的轉輪王模式而來，只是他從來也沒有公開宣稱自己是轉輪王，更談不上是佛了。而且這個時期由於彌勒信仰的普及，「一佛一轉輪王」的觀念還是相當流行的，譬如說西元515年，冀州沙門法慶起兵於河北一帶，「說勃海人李歸伯，歸伯合家從之，招率鄉人，推法慶為主。法慶以歸伯為十住菩薩、平魔軍司、定漢王，自號『大乘』」。見《魏書》，卷19上，頁445。這裡依稀亦可看出「一佛」(法慶)、「一轉輪王」(李歸伯)的模式。其實，就當時佛教界一般的觀念來看，法果的舉止毋寧可說是個相當特殊的例外，因為僧尼普遍還是堅持「沙門不敬王者」的傳統，這個爭論從南北朝時期一直延續到隋唐。塚本善隆在《魏書·釋老志》的註釋裡，特別以法果此事為例，說明當時北朝由於在胡人專制君主的統治下，佛教乃具有強烈的國家性格(即國家支配力強)，這點恰與南朝貴族制社會下的佛教性格形成對比。塚本善隆譯注，《魏書釋老志》(東京：平凡社，1990)，頁177-178。

214 《舊唐書》(臺北：臺灣中華書局，1966)，〈則天皇后本紀〉。

除了宣稱是轉輪王之外，她還更進一步地宣傳自己就是佛。在正式代唐稱帝之前，眾所周知，武則天利用佛教的是《大雲經》：

載初元年(689)，有沙門十人偽撰大雲經，表上之，盛言神皇受命之事。制頒於天下，令諸州各置大雲寺，總度僧千人²¹⁵。

《大雲經》並非偽造，這點陳寅恪已經證明過。問題是《大雲經》裡提到的只是「淨光天女」以「女身當王國土」，另外就是無明國的公主「增長」繼位為王一事²¹⁶，而不管是「淨光天女」也罷、「增長」也罷，都不是佛。武則天對這點大概是不太滿意的，因此而有薛懷義「言則天是彌勒下生，作閻浮提主」一事²¹⁷。而695年武則天所用的尊號「慈氏越古金輪聖神皇帝」，的確也把自己當成彌勒佛，因為「慈氏」即是彌勒佛。其次則是武則天在稱帝那年給自己取的新名字「武曌」，這個「曌」字是她新創的，其意為「光明普照」（同「照」字），與華嚴主尊盧舍那佛的「毘盧舍那」（Vairocana）同義²¹⁸，而《華嚴經》又是武則天最喜好的經典，曾經花了相當大的力氣重譯過²¹⁹。與這兩件事相對應的還有武則天在稱帝之前所建造的、著名的龍門石窟奉先寺的大盧舍那佛與惠簡洞的彌勒佛，由於形象的女性化，許多學者認為極可能就是武則天的模擬像²²⁰。不管怎麼說，外來的轉輪王觀念、以及

215 《舊唐書》，卷6，頁121。

216 陳寅恪，〈武曌與佛教〉，《金明館叢稿二編》，頁148-149。

217 《舊唐書·薛懷義傳》，183，頁4742：「懷義與法明等造大雲經，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主，唐氏合微。」《舊唐書·張仁愿傳》中也提到武后時，御史郭霸上表稱「則天是彌勒佛身」（卷93，頁2981）。不過，唐長孺對武則天自稱彌勒佛一事表示懷疑。見唐長孺，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，頁204-205。

218 丁福保，《佛學大辭典》（臺北：白馬精舍印經會，1988），頁1597-1598，「毘盧舍那」條：「即盧舍那，為報身佛之稱號，譯曰光明遍照，或單譯遍照」，並引《慧苑音義》：「盧遮那（即盧舍那），云光明照也。言佛於身智以種種光明照眾生也。」

219 吳焯，《佛教東傳與中國佛教藝術》，頁384。

220 宮大中，〈龍門石窟藝術試探〉，《文物》1980.1：8；吳焯，《佛教東傳與中國佛

中國本土發展出來的「轉輪王即佛」的觀念，終於在武則天身上得到了一個具體且集大成的展現機會²²¹。

中國君王所鼓吹的「轉輪王即佛」的觀念，究竟成效如何？這很難確定²²²。不過，至遲在元代敕修《百丈清規》時，大概已成為當時中國僧團的共識，儘管他們內心或許並不真正如此認為。

《百丈清規》為唐代僧人百丈懷海(749-814)所創，逐漸成為後世叢林制度、乃至一般寺院組織的範本²²³。可惜的是，原始的《百丈清規》早已散佚，目前僅存最早的則為元代德輝奉詔重修的本子。這個版本開宗明義第一章即為〈祝釐〉——祝賀「聖誕」(皇帝及太子的誕辰)之意。在前言中即說明：

人之所貴在明道，故自古聖君崇吾西方聖人之教，不以世禮待吾徒，尊其道也。欽惟國朝優遇尤至，特蠲賦役使安厥居，而期以悉力于道。聖恩廣博天地莫窮，必也悟明佛性以歸乎至善，發揮

(續)

教藝術》，頁384-385。

- 221 矢吹慶輝與R. W. L. Guisso也注意到武則天的做法其實是違反「一佛一轉輪王」的固有模式，矢吹慶輝，《三階教の研究》，頁726；R. W. L. Guisso, *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*(Bellingham, Wash.: Western Washington, 1978), p. 45. 只是他們並沒有深入追索從「一佛一轉輪王」到「轉輪王即佛」的觀念轉變過程。就筆者看來，此一觀念的演變其實(至少)可上溯到北魏，其間除了牽涉到傳統中國王權的觀念外，北亞游牧民族固有宗教及王權的觀念恐怕也有若干影響，這還有待另文討論了。有關武則天利用佛教符讖一事，比較詳盡的研究可見矢吹慶輝，《三階教の研究》，頁695-761；R. W. L. Guisso, *Wu Tse-t'ien and the Politics of Legitimation in T'ang China*, pp. 31-50.
- 222 清朝的皇帝，尤其是乾隆(1736-1795)，在喇嘛教的影響下，也視自己為轉輪王及菩薩的化身。詳見Pamela Kyle Crossley, *The Manchus*(Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1997), pp. 112-116. 不過對於此一傳統在中國歷史上的淵源，作者並沒有太多著墨。
- 223 《百丈清規》出現之後，一般認為中國始有獨立、完整的禪院，至於對其他寺院的影響則尚不清楚。不過，等到元代《敕修百丈清規》完成，政府即通令頒行全國，明太祖朱元璋更在洪武十五年(1382)下令全國：「諸山僧人不入清規者，以法繩之。」對寺院的影響自然是可以想見的。《大正新修大藏經》，冊48，《敕修百丈清規》，頁1109。

妙用以超乎至神，導民於無為之化，躋世於仁壽之域，以是報君，斯吾徒所當盡心也。其見諸日用，則朝夕必祝，一飯不忘而存夫軌度焉²²⁴。

「導民於無為之化，躋世於仁壽之域，以是報君，斯吾徒所當盡心也」，佛教寺院作為「化民成俗」的「國家機器」的角色，此處已闡釋得非常清楚，正如唐代李節在〈錢潭州疏言禪師詣太原求藏經序〉中所說的：

夫俗既病矣，人既愁矣，不有釋氏使安其分，勇者將奮而思鬥，知者將靜而思謀，則阡陌之人，皆紛紛而群起矣²²⁵。

至於為何要對君主如此崇敬，第二章〈報恩〉的前言裡也附有一段解說：

國有禘祫四時之祭，所以昭功德、隆本始、重繼嗣也。聖朝崇佛，世祖而下，咸各建寺，謂由佛應身以御天下。化儀既終，復歸佛位。在京官寺，於是設聖容具佛壇場，月以五祭²²⁶。

「由佛應身以御天下」，就憑這一句話，「轉輪王即佛」的觀念至此可說已完全體制化。

最後要補充說明的是，前面曾經說過，原始的《百丈清規》早已散失，我們所引的《敕修百丈清規》成於1335年，當時所能參考的大概只剩下《崇寧清規》(1103)、《咸淳清規》(1274)與《至大清規》(1311)幾個版本，寺院本身的規制固然可能還是沿襲古老的傳統，上述的這些政治性言論卻絕不可能是百丈懷海所留下來的。當年懷海入江西百丈山建寺，所看上的正

224 《敕修百丈清規》，卷1，頁1112。

225 [清]董誥等編，《全唐文》(臺北：大化，1987)，頁788。

226 《敕修百丈清規》，卷2，頁1114。

是「山峻極可千尺許，號百丈嶼」²²⁷，可以遠離塵俗；他所建立的叢林制度，基本精神則在「自食其力」，故此強調「一日不作，一日不食」，所有僧眾、包括他自己在內，每天都需要親自耕作，以期能不假他力維持僧眾的生計。所有這些作為的根本目的只有一個——擺脫對世俗社會的依賴，換言之，盡可能不依靠王公大臣、乃至一般善男信女的「布施」，以求僧團之「獨立」。在這樣一種精神的觀照下，實無可能會出現上述《百丈清規》引文中的那種觀念²²⁸。

然而，百丈懷海的堅持終究還是抵擋不了國家力量的滲透。西元1335年，奉元順帝(1333-1368)詔重修《百丈清規》的德輝禪師，正是當時百丈寺的住持。從這個角度來說，我們或許也只能承認，在傳統王朝的時代，中國統治者正當性的問題，大概總是只能由他們自己來確認的。

四、結論

從上述討論可以知道，隨著秦漢大一統帝國的出現而形成的「王權觀」及其相應的國家祭典，到了魏晉南北朝及隋唐時期，的確面臨了新的衝擊。首先，從西元4世紀起，不斷進軍中原的「胡人」（非漢民族）陸續在中國北方建立了政權（或國家），他們自有一套傳統的宗教觀念及儀式。對於君主統治的「正當性」也自有看法。其次，從西元1、2世紀開始萌芽茁壯的佛、道二教，到了4、5世紀以後，逐漸成為中國社會極具支配力量的宗教信仰，他們對於「王權」及傳統的國家祭典也有一番新的詮釋。因此，在非漢民族統治下的中國北方，我們既可看到傳統漢族「南郊」祭天之儀，也可看到北亞民族的「西郊」祭天盛典，而部分君主則還接受道教的「授籙」觀念和儀式。不過，從北魏孝文帝的禮制改革過程來看，漢族傳統的「祀典」

227 《大正新修大藏經》，冊50，卷10，頁770。

228 參見康樂、簡惠美，《信仰與社會——北臺灣的佛教團體》，頁224-226。

及王權觀仍然有其強大的影響力，任何人主中原的「異族」都不得不有所妥協，以取得其統治的正當性。

此外，脫胎於印度文化的佛教，對於君王(政治)與祭司(宗教)之間應有的階序及對待方式，乃至對於「王權」行使的正當性、範圍及對象，也有其獨特的看法，因此，早期漢譯佛典、來華僧人及中國佛教徒便曾提出所謂的「沙門不敬王者」的主張和論述。然而，這對於中國傳統的「王權觀」形同挑戰，也甚難和「祭政合一」(「政教合一」)的中國社會契合。因此，或許是在「不依國主，則法事難立」的現實考量之下，部分僧人逐漸放鬆或修正以「沙門不敬王者」為核心論述的相關戒律，並且以「一佛一轉輪王」及「轉輪王即佛」的觀念調和中、印雙方之間的文化衝突，轉而以佛教的論述提供中國君主在取得政權及建立支配「正當性」時的理論依據或「天命」來源。其具體的例證包括隋文帝楊堅利用《德護長者經》中「月光童子」的讖語，以及武則天利用轉輪王的觀念及《大雲經》中「淨光天女」以「女身當王國土」的預言，讓他們的稱帝獲得佛教方面的認同及護持。

由此可見，在中國早期及中古時期，傳統的「王權觀」無論遭遇何種挑戰及外來文化的洗禮，其核心仍未偏離「祭政合一」或「王權」(政治)優於一切(包括宗教)的觀念。

後記：此為康樂先生(1950-2007)之遺稿，其「結論」部分未及完成，為使此文得以完整呈現，編者擅自代補，若有任何謬誤，概由編者負責。在此，亦向康先生在天之靈致上最高敬意及歉意。

從造像碑看南北朝佛教的幾個面向

——石像、義邑和中國撰述經典

劉淑芬*

一、前言

有關魏晉南北朝佛教史的資料主要是收錄在《大藏經》中的漢譯經典、高僧傳記，少數寺院記如《梁京寺記》、《洛陽伽藍記》，以及敦煌寫經中的「中國撰述經典」(疑偽經典)¹，從1920年代日本學者神田喜一郎首先注意到碑刻資料對佛教史研究的重要性²，1930年代塚本善隆使用龍門石窟的造像題記，豐富了北魏佛教史的研究³。所謂的造像記，是鑄刻在佛像碑的臺座、光背、或石窟裡靠近佛像石壁上的銘文。造像碑是一個資料寶庫，

* 中央研究院歷史語言研究所。

1 牧田諦亮，《疑經研究》(京都：京都人文科學研究所，1976)，頁104。

2 神田喜一郎，〈三階教に關する隋唐の古碑(上)、(下)、(補遺)〉，《佛教研究》，10(3-3)、11(3-4)(1922)；13(4-2)(1923)。

3 塚本善隆，〈龍門石窟に現れたる北魏佛教〉，收入氏著，《塚本善隆著作集》第2卷(東京：大東出版社，1942)，頁305-374。中譯有：林保堯、顏娟英譯，《龍門石窟——北魏佛教研究》(新竹：覺風佛教藝術文化基金會，2005)。

除了從藝術史的角度研究之外，其上的題記、圖像都可以提供此一時期佛教和歷史的重要資料。關於北朝造像碑本身，李靜杰有全面性的研究⁴。1970年代佐藤智水利用造像記的資料研究北朝佛教⁵，其後學者陸續利用碑刻的資料——僧人的塔銘、刻經、造像銘記等，一方面補充、修正了一些前此佛教史的認知⁶，另一方面則拓展了佛教史研究的範疇，包括鄉村地區和平民階層的佛教信仰層面。由於造像碑內容包含信仰內容、造像緣起、造像者的題名等，以造像碑研究佛教史遂發展出以下幾個方向：(一)有些論文是單就某一個造像碑介紹、解說、考釋⁷，甚至有幾個造像碑成為學者互相討論的共同議題，如「魏文朗造像碑」⁸、「巨始光造像碑」等⁹。(二)另有學者則以單一造像碑作微觀的研究，如林保堯根據東魏武定元年(543)駱子寬等人造像碑，探討法華的義理和圖像；顏尚文以東魏興和四年(542)的「李氏合邑造像碑」，研究以法華思想組成的佛教信仰組織¹⁰。(三)還有學者以眾多造

-
- 4 李靜杰，〈佛教造像碑分期與分區〉，《佛學研究》6(北京，1997)；〈佛教造像碑〉，《敦煌學輯刊》1998.1；《石佛選粹》(北京：中國世界語出版社，1995)。
 - 5 佐藤智水，〈北朝造像銘考〉，《史學雜誌》86.10(東京，1977.10)：1-47。
 - 6 如溫玉成，〈碑刻資料對佛教史的幾點重要補正〉，《中原文物》1985年特刊(鄭州)，「魏晉南北朝佛教史及佛教藝術討論會論文選集」，頁206-215。
 - 7 如周錚，〈北魏薛鳳規造像碑考〉，《文物》8(北京，1990)：58-65；李獻奇，〈北齊洛陽平等寺造像碑〉，《中原文物》1985.4：89-97；齊藤達也，〈隋重建七帝寺記(惠鬱造像記)について——譯註と考察〉，《國際佛教學大學院大學研究紀要》6(東京，2003)：87-125；施安昌，〈隋刻「重修定州七帝寺記」〉，收入氏著，《善本碑帖論集》(北京：紫禁城出版社，2002)。
 - 8 李淞，〈北魏魏文朗造像碑考補〉，《文博》1994.1(西安)：52-57；石松日奈子，〈陝西省耀縣藥王山博物館所藏「魏文朗造像碑」の年代について——北魏始光元年銘の再検討〉，《佛教藝術》240(東京，1998.9)：13-32；石松日奈子著，劉永增譯，〈關於陝西耀縣藥王山博物館藏「魏文郎造像碑」的年代——始光元年銘年代新論〉，《敦煌研究》1999.4(敦煌，1999.11)：107-117。
 - 9 藤原有仁，〈西魏大統六年巨始光造像碑〉，《書論》9(枚方，1976)：61-68；林保堯，〈西魏大統六年巨始光等造像碑略考——造像題記與搨本流布的一些問題〉，《藝術學》21(臺北：2004)：109-146；周錚，〈西魏巨始光造像碑考釋〉，《歷史博物館刊》7(1985)：90-94。
 - 10 林保堯，《法華造像研究——嘉登博物館藏東魏武定元年石造釋迦像考》(臺北：藝術家出版社，1993)；顏尚文，〈法華思想與佛教社區共同體——以東魏〈李氏合邑

像記為資料探討佛教信仰的實況和內涵，藤堂恭俊以造像記研究北魏的淨土信仰，陳敏齡研究曇鸞的淨土思想及其在北魏的傳布¹¹，郝春文研究東晉南北朝時期的佛教結社¹²，劉淑芬、盧建榮以造像記研究北朝鄉村的佛教信仰情況¹³，李文生以龍門造像銘記探討佛教信仰組織¹⁴，侯旭東則以專書討論5、6世紀北方民眾的佛教信仰¹⁵。最近則有高橋學以四川的造像記研究此一地區的佛教¹⁶，倉本尚德以關中造像記為主，探討此地區佛、道二教的關係¹⁷。

近10年來，開始有學者注意到少數北朝末年的造像碑上並刻有佛經，筆者將它稱為「刻經造像碑」。關於在鄉村地區的刻經造像碑，有周建軍、徐海燕、李靜杰分別研究山東巨野縣大義鎮石佛寺北齊河清三年(564)劉珍東等二百人建造的刻經造像碑¹⁸，謝振發、劉淑芬則同時討論數個刻經造像碑¹⁹。

(續)

造像碑)為例》，《中華佛學學報》10(1997)：233-248。

- 11 藤堂恭俊，〈北魏時代に於ける淨土教の受容とその形成——主として造像銘との関連に於て〉，《佛教文化研究》1(1951)：93-131；陳敏齡，〈曇鸞的淨土思想——兼論北魏金石碑銘所見的淨土〉，《東方宗教研究》4(1997)：47-66。
- 12 郝春文，〈東晉南北朝佛社首領考略〉，《北京師範學院學報(社會科學版)》1991.3：49-58；〈東晉南北朝時期的佛教結社〉，《歷史研究》1992.1：90-105；〈兩晉南北朝時期的法社〉，《北京師範學院學報》1992.1：95-100。
- 13 劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，《歷史語言研究所集刊》63.3(1993)：497-544；盧建榮，〈從造像銘記論五至六世紀北朝鄉民社會意識〉，《師大歷史學報》23(1995)：97-131。
- 14 李文生、孫新科，〈龍門石窟佛社造像初探〉，《世界宗教研究》1995.3：42-50。
- 15 侯旭東，《五、六世紀北方民眾佛教信仰——以造像記為中心的考察》(北京，中國社會科學出版社，1998)。
- 16 高橋學，〈南北朝時代四川地域の佛教信仰造像記の考察から〉，收入佐藤成順博士古稀記念論文集刊行會編，《東洋の歴史と文化——佐藤成順博士古稀記念論文集》(東京：山喜房佛書林，2004)。
- 17 倉本尚德，〈北朝造像銘にみる道佛二教の關係——關中における邑義の分析を中心に〉，《東方宗教》109(2007)：18-51。
- 18 周建軍、徐海燕，〈山東巨野石佛寺北齊造像刊經碑〉，《文物》1997.3：69-70；李靜杰，〈六世紀的偽經與僧團整頓〉，《敦煌學集刊》1997.1：85-86。
- 19 謝振發，〈刻經碑像之研究〉(待刊稿)；劉淑芬，〈中國撰述經典與北朝佛教的傳布——從北朝刻經造像碑談起〉，收入簡牘學會編輯部主編，《勞貞一先生百歲冥誕紀念論文集》(臺北：臺北市簡牘學會、中華簡牘學會，2006)，頁249-276。

刻經造像碑視其置放的地點不同，所刻的經典也有差異，置於寺院供養者多刻漢譯的入藏經典，置於鄉村郊野者則多刻「中國撰述的經典」，作為僧人教導信徒之用。佛教傳到中國以後，陸續有中、外僧人花費極大的心力精神將梵文經典譯成漢文，形成卷帙浩繁的漢文藏經。不過，在佛教傳佈的過程中出現了一些非譯自梵文的中國撰述的經典，在傳統的經錄中將它們列入「疑偽」部，近代學者稱之為「疑經」或「疑偽經典」，在《大正新修大藏經》第85冊「疑偽部」中收錄的就是這類的經典。牧田諦亮對此類經典作過精彩而深入的研究，後來他提出以「中國撰述經典」一詞代替「疑經」，認為它們代表了庶民信仰，對了解中國人接受佛教的過程，提供了重要的資料²⁰。他以為：中國佛教的發展除了法華、華嚴、般若的經典之外，中國撰述經典對庶民生活有很大影響²¹。在北朝的刻經造像碑上，就鐫刻有這類的經典，如《高王觀世音經》（或稱《高王經》）、《大方廣華嚴十惡品經》、《佛在金棺上囑累經》，提供其流行的實物證據²²。

南北朝時期，北方有數以千計的造像碑，佐藤智水前述的論文用了1360種，侯旭東也收集到1600餘種²³，近年來還陸續有新的發現，其總數當在數千通以上。不過，同一時期的南朝卻僅有四、五百件，而且其中僅有少數刻有銘文。本文主要透過造像碑來討論南北朝佛教信仰所呈現出來的差異，集中在以下三個問題的討論：

（一）為何南、北造像碑的數字如此懸殊？本文認為：這是由於南朝實施禁碑令所致，清朝金石學者已注意到禁碑令導致這樣的結果，本文進

20 牧田諦亮，《疑經研究》（京都：京都人文科學研究所，1976），頁104。1994-1996年，牧田諦亮監修、落合俊典編，《七寺古逸經典研究叢書》（東京：大東出版社）中第一、二、三卷即正式以《中國撰述經典》作為書名。

21 牧田諦亮，〈疑經研究今後課題〉，收入郝春文主編，《紀念敦煌藏經洞發現一百周年——敦煌文獻論集》（瀋陽：遼寧人民出版社，2001），頁479-481。

22 參見劉淑芬，〈中國撰述經典與北朝佛教的傳佈——從北朝刻經造像碑談起〉。

23 侯旭東，〈造像記與北朝社會史研究的回顧與展望〉，《中國史研究動態》1999.1：2，6。

步討論此一時期南方在禁碑令實施下仍然出現少數的造像碑的原由，以及在禁碑令下南方用以取代石造像的素材。

(二)北朝的造像碑之中，除了一部分是個人或個別家族興建的之外，大都是由僧、俗人組成的稱為「義邑」或「法義」的佛教信仰組織成員所建造的，在南方的造像記卻看不出有這種組織。本文從南朝實施符伍連坐的法律，導致人們盡量避免和伍制之外的人聯繫，以免自己及同伍的人遭受不必要的牽連，來解釋南朝不見類似的佛教信仰組織的現象。同一時期的北方則未實施同伍連坐制，因此出現了多數人、甚至跨越村的範圍、諸村聯合的佛教信仰組織。

(三)本文透過南、北雙方政府對於「中國撰述經典」的態度，探討其對佛教控制的程度。當時南、北雙方都出現了這種非來自梵本漢譯的經典，北方的數量較多；少數北朝造像碑上並且刻有這類經典，顯示北朝政府對它並沒有制約，而有相當程度的流傳。同一時期南方較少出現這類的經典，本文透過南朝政府對兩本中國撰述經典的處置，探討南朝政府抑止此類經典的流傳。

二、禁碑令與南朝的造像

北朝石刻造像的數量和種類很多，《金石萃編》的作者王昶在〈附北朝造像諸碑總論〉一文有簡要敘述：「或刻山崖，或刻碑石，或造石窟，或造佛堪，……其餘之散軼寺廟塔院者，當不可勝紀也。」²⁴相對於此一情況，同一時期南朝石刻佛像和石窟之稀少，正形成了一個強烈的對比。以造像碑來說，北方有數以千計的石刻佛像碑，至於南方近百年來出土的數量總計也不過數百件，而且主要集中在四川成都地區。成都出土南朝石造像的地點有萬佛寺、商業街、西安路，而以成都市西門外萬佛寺遺址出土的最多，至少

24 王昶，《金石萃編》，收入《石刻史料新編》第一輯（臺北：新文豐出版公司，1978），卷39，頁16-17，〈王女暉等造像記·附北朝造像諸碑總論〉。

在兩百件以上，但部分造像已經散失，在中國史博館、重慶市博物館、四川大學博物館都有收藏，但詳細資料並未完全公布²⁵。這些石造像很少有銘記，即使有銘文也非常簡短，因此，想要利用南方的造像記作社會史的研究，是有相當的困難。另外，相較於北方各地諸多石窟，南朝僅有建康(今江蘇南京市)東北攝山栖霞(一作棲霞)寺千佛岩石窟和四川廣元千佛崖、皇澤寺石窟。

同一時期南、北石刻造像有如此明顯差異的現象，令人覺得奇怪：為什麼北朝有如此多的造像碑？而南方如此稀少？日本學者八木宣諦致力於南方造像記的蒐集，他對於南朝較少石窟造像，也沒有團體造像和長篇大論的造像記，推測可能是南方缺少堅固石材的緣故²⁶。其實，南朝石刻造像缺乏主要是由於東晉南朝實施「禁碑令」的緣故，佛像碑也是石碑的一種，當然也在被禁止之列。清代學者已經注意到南朝禁碑導致南方碑刻數量稀少，近代雖然有學者研究東晉南朝的禁碑令²⁷，但多忽略此令影響及南方石刻造像的製作，本文從禁碑令來解釋南方石造像稀少的情況，至於同一時期的北方並無碑禁，因此出現眾多的佛教石刻造像和石窟。

(一)東晉南朝的禁碑令

東漢建安十年(205)，曹操為了抑止厚葬之風，下令禁止立碑。表面上是為改善風俗、禁遏浮華的風氣，不過，它的背後還有政治的用意和文化意涵²⁸，由於和本文的討論沒有直接的關係，在此從略。曹操的禁碑主要是

25 李裕群，〈試論成都出土的南朝佛教石造像〉，《文物》2000.2：64。

26 八木宣諦，〈南朝造像記の研究——資料と概要〉，《印度學佛教學研究》44.2(東京，1996.3)：67。

27 徐國榮，〈漢末私諡和曹操碑禁的文化意蘊〉，《東南文化》1997.3(南京)：108-111；劉濤，〈魏晉南朝的禁碑與立碑〉，《故宮博物院院刊》2001.3(北京)：4-11。

28 徐國榮，〈漢末私諡和曹操碑禁的文化意蘊〉，頁110。徐國榮認為東漢時期的碑頌代表兩大文化意涵：一是士大夫階級的相互標榜，有朋黨之嫌，一是士大夫階級一種反抗態度，昭示著名士所追求的清剛貞亮的氣節和人格。曹操的碑禁是一種杜絕朋黨的措施之一，以及對於東漢以來清流名士貞剛人略的打擊。筆者認為：徐國榮提到東漢的私諡，可能才是曹操禁碑的原因之一，死有諡，在禮制上應由帝王賜與，

限制私家立碑頌德²⁹，晉武帝咸寧四年(278)重申碑禁時，也明白提到這一點：「此石獸碑表，既私褒美，興長虛偽，傷財害人，莫大於此。一禁斷之。其犯者雖會赦令，皆當毀壞。」³⁰由上可知，西晉的禁碑令十分嚴格，如果不遵守此令私自造碑，即使有赦令不予治罪，此碑還是要銷毀的。西晉統治的時期很短，不久發生宗室變亂「八王之亂」(291-306)，諸王擁兵自重，中央政令不行，從宗室到地方都有人不再服從禁碑令，擅自立碑³¹。晉懷帝永嘉年間(307-313)，北方多個非漢民族大規模南下，建立政權，北方陷於長期的混亂。永嘉五年(311)，匈奴攻陷洛陽，懷帝、愍帝相繼遇害，晉朝宗室瑯琊王司馬睿在建康即帝位，在南方建國，史稱「東晉」(317-420)。

東晉時期王權衰弱，「君弱臣強」是此一時期的特色³²，雖然沿襲西晉的禁碑令，但是南方有勢力的家族如吳郡陸氏，和來自北方、擁戴王室有功的大族王氏、庾氏等奏請立碑，也得到皇帝的允許；故禁碑令的實施比較鬆弛，也漸有人私自立碑，至東晉末年立碑溢美已經有浮濫的情況。因此，安帝義熙年間(405-418)，尚書祠部郎中裴松之上書，建議如要立碑須經奏請，由朝議決定，才可以建碑：「諸欲立碑者，宜悉令言上，為朝議所許，然後聽之。庶可以防遏無徵，顯彰茂實。」安帝並沒有接受他由朝議決定的主張，而是直接下令禁止所有立碑的行為³³。南方從此邁入嚴格的禁

(續)

而不可由臣民自己封諡，曹操握權之後，自然不願有這種違反禮制權威的事。再則，曹操是實用主義者(由魏武三令可見一斑)，不喜虛浮溢美之事。

29 劉濤，〈魏晉南朝的禁碑與立碑〉，頁6。

30 《宋書》，卷15，〈禮志二〉，頁407。

31 劉濤列舉了幾個不守禁碑令的例子，如南陽王司馬模為廣平太守丁邵立碑鄉。又例，陸雲遇害，他的門生故吏在清河為他修墓立碑。學者束皙在元城教授學學，他去世後，門生故吏在他的墓側立碑。參劉濤，〈魏晉南朝的禁碑與立碑〉，頁11註13。

32 《魏書》，卷96，〈僭晉司馬叡傳·昌明子德宗德宗弟德文〉，頁2110：「自叡之僭江南，至於德文之死，君弱臣強，不相羈制，賞罰號令，皆出權寵，危亡廢奪，釁故相尋，所謂夷狄之有君，不若諸夏之亡也。」

33 《宋書》，卷64，〈裴松之傳〉，頁1699：「由是並斷。」《南史》，卷33，〈裴松之傳〉，頁863：「義熙初，為吳興故彰令，在縣有績，入為尚書祠部郎。松之以世立私碑，有乖事實，上表陳之，以為『諸欲立碑者，宜悉令言上，為朝議所許，

碑時代，至南齊武帝永明七年(489)，再度下詔禁止厚葬立碑³⁴。在此期間，碑禁一直嚴格地實施著，直到梁代初年，天監六年(507)梁武帝仍重申葬制「凡墓不得造石人獸碑，唯聽作石柱，記名位而已。」³⁵由於東晉南朝一直實施禁碑令，要建碑都必須上奏皇帝，得到許可之後才可建造，使得南朝碑刻數量十分有限。

不過，梁武帝在位時期，禁碑令稍微鬆弛，使得梁代石刻略有增加，表現在以下兩方面：(1)梁武帝即位之初，主動替已故名臣如王儉、劉瓛立碑³⁶；從此之後，就有一些地方百姓請為當地的良吏建立德政碑，如雍州百姓奏請為刺史蕭恭建碑頌德，鄱陽郡百姓至建康請求為內史陸襄立碑頌德，吳興郡民為太守夏侯亶立碑頌美。大同二年(536)豫州州民上表請為刺史陳慶之樹碑頌德，衡州吏民奏請為刺史蘭欽立碑頌德，晉陵百姓請為太守謝舉立碑，吳郡吏民詣闕請為太守何敬容樹碑紀德³⁷。隨著對良吏頌德碑的建立，也漸有為良吏建立墓碑的情況，如梁普通中(520-527)晉陵太守蕭昱驟然去世，百姓為他立廟建碑³⁸。大通三年(529)，南豫州刺史夏侯亶去世，州民表請為亶立碑置祠³⁹。梁大同三年(537)，故佐史尚書左丞劉覽等人奏請為徐勉刊石紀德，武帝下詔許立墓碑⁴⁰。原來禁碑令的用意是要禁止門生故吏為其長官師長建立墓碑，如齊建武中(495-498)故吏范雲上表求為竟陵王子良立碑，就沒有得到齊明帝的同意恩准⁴¹。然而到梁武帝時代，這種情況有

(續)

然後聽之，庶可以防遏無徵，顯彰茂實。」由是普斷。」

34 劉濤，〈魏晉南朝的禁碑與立碑〉一文，認為此時係再嚴飭碑禁(頁8)。

35 《隋書》，卷8，〈禮儀志三〉，頁153。

36 《南齊書》，卷23，〈王儉傳〉，頁438；卷39，〈劉瓛傳〉，頁679。

37 《梁書》，卷22，〈太祖五王·南平王偉子恭傳〉，頁349；卷27，〈陸襄傳〉，頁410；卷28，〈夏侯亶傳〉，頁419；卷32，〈陳慶之傳〉，頁464；卷32，〈蘭欽傳〉，頁467；卷37，〈謝舉傳〉，頁530；卷37，〈何敬容傳〉，頁531。

38 《梁書》，卷24，〈蕭景傳附弟昱傳〉，頁372-373。

39 《梁書》，卷28，〈夏侯亶傳〉，頁419-420。

40 《梁書》，卷25，〈徐勉傳〉，頁387。

41 《南齊書》，卷40，〈武十七王·竟陵文宣王子良〉，頁701。

時也得到皇帝許可，最突出的一個例子是安成王蕭秀碑，梁天監十七年(518)蕭秀薨，故吏夏侯亶等表請在墓旁立碑，蒙武帝許可，命令蕭秀的門客王僧孺、陸倕、劉孝綽、裴子野分別撰寫碑文⁴²，由於諸文俱佳，難以分出高下，因此下令各勒在一碑，使得蕭秀墓的神道擁有四通碑誌⁴³。

(2)在禁碑令下，佛教的碑碣比較不受限制，僧人的墓碑和佛寺的碑碣成為其中一個異數。原來禁碑令的用意一則在於防止士大夫的互相標榜，形成朋黨⁴⁴，二則在防止溢美浮譽。不過，對於方外的僧人則不曾禁止他們建立墓碑，在《高僧傳》、《續高僧傳》中有很多為僧人建立墓碑的例子⁴⁵。從南齊開始，由於皇室崇信佛教，如齊武帝、文惠太子、竟陵王等都敬禮名僧，建造寺院，因此寺院碑銘、佛教僧人碑銘數日漸有增加。如齊武帝永明七年(489)在建康建禪靈寺，就命謝朓撰寺碑⁴⁶。

至梁朝，由於武帝及皇室成員都篤信佛教，太子、湘東王蕭繹都常為寺院撰寫碑銘，使得梁朝寺碑、僧人墓銘有更多的成長。如梁武帝親撰〈菩提達磨大師碑〉⁴⁷，又他以自己在建康三橋籬門的舊居改建為「光宅寺」，命令周興嗣和陸倕各撰寫寺碑⁴⁸。梁元帝蕭繹(508-554)曾經將這些碑文輯為

42 《梁書》，卷22，〈太祖五王·安成王秀傳〉，頁345。

43 《南史》，卷52，〈梁宗室下·安成康王秀傳〉，頁1290。

44 徐國榮，〈漢末私諡和曹操碑禁的文化意蘊〉，頁110。

45 如東晉僧人釋僧詮去世：「特進王裕及高士戴顓，至詮墓所刻石立碑，唐思賢造文，張敷作誄。」見《高僧傳》，卷7，〈義解四，釋僧詮傳〉，頁369下。齊永明二年，僧人玄暢遷化，葬在鍾山，臨川獻王立碑，汝南周顓製文。見《高僧傳》，卷8，〈義解五〉，頁377中。

46 禪靈寺建寺的年代，見劉淑芬，〈六朝建康的佛寺與城市空間〉，鄭欽仁教授七秩壽慶論文集編輯委員會，《鄭欽仁教授七秩壽慶論文集》(臺北：稻鄉出版社，2006)，頁68；《南齊書》，卷43，〈謝朓傳〉，頁764。

47 《智證大師請來目錄》，收入《大正新修大藏經》(臺北：新文豐出版社，1983)，冊55，頁1106下收有「菩提達磨碑文一本(梁武)」。海東沙門天頭，《禪門寶藏錄》，收入《已續藏經菁華選》(臺北：藝文印書館，1968)，冊5，《禪宗集成》，卷3，〈君臣崇信門三十九則〉，頁813下：「梁武帝問達磨。……帝後製達磨碑云『見之不見，逢之不逢，古之今之，悔之恨之』(傳燈及達磨碑)。」

48 《梁書》，卷49，〈周興嗣傳〉，頁697。

《內典碑銘集林》30卷⁴⁹，道宣在〈續高僧傳序〉中，自稱「郊郭碑碣」是他撰寫此書的重要資料的來源之一⁵⁰，其中就包括了寺碑和僧人墓碑。

筆者統計史書、僧傳、六朝文中所見的佛教碑銘的數量如下：

朝代	東晉	劉宋	南齊	梁	陳
碑銘數量	3	1	7	22	3

以上的碑銘大都是僧人的墓碑，也有在僧人所駐錫的寺院樹碑，或有在墓側、寺院同時建碑者。有的僧人甚至有三碑，包括在寺院、墓側、及墓內的墓誌，甚至有一個碑是陰、陽面各刻著由兩位文人所撰寫的碑文。

(二)禁碑令與南朝的石刻造像碑

禁碑令也影響平民百姓建造石佛像碑(即「造像碑」)，清代顧炎武(1613-1682)《金石文字記》注意到碑禁和南方石刻稀少的關係：「自魏至陳，文字之罕傳於後，有繇來矣。」他敘述從建安十年曹操禁止立碑，其後晉武帝咸寧四年再度下禁碑令，晉室南渡，仍沿襲著禁碑令，整個南朝基本上都是執行禁碑令的⁵¹。端方(1861-1911)則是第一個注意到南朝造像稀少這個現象的學者，他在《陶齋藏石記》中說「南朝有碑志之禁，故傳石寥寥。」他同時也提及在南朝少數石刻之中以梁朝石刻為多：「梁代號獨多，然亦祇蕭氏陵墓各種井牀題字，及吳縣顧廷謙、陳寶齋造象兩種，其經近人訪得者，則蕭景造象，鄱陽王恢入蜀記，及絳州北山許菩薩等造象數種而已。」⁵² 近人八木宣諦收錄各地南朝石刻造像拓本73件，其中梁朝所造者有51件，占

49 梁元帝，〈內典碑銘集序〉，《廣弘明集》(《大正新修大藏經》，冊52)，卷20，頁244下-245上。

50 道宣，〈序〉，《續高僧傳》(《大正新修大藏經》，冊50)，頁425中。

51 顧炎武，《金石文字記》，收入《石刻史料新編》(臺北：新文豐出版公司，1978)，第1輯冊12，卷2，頁4。

52 《陶齋藏石記》，收入《石刻史料新編》，第1輯冊11，卷5，〈劉敬造釋迦牟尼像記〉，頁8-9。

了70%⁵³。梁代石造像的比例偏高，和上表所顯示的情況頗為一致。

南方石佛像極為稀少，它們得以存在的原因之一是附會神蹟之故。有兩個關於石像的神蹟故事，似可反映在禁碑令之下，石佛像的製作受到相當程度的制約，因此，石佛像只能以神蹟的情況出現。西晉以來，三吳地區就有石佛浮海而來的傳說，如晉愍帝建興元年(313)，吳郡婁縣(今江蘇省昆山市一帶)界有兩個石像浮在海上，吳縣(今江蘇省蘇州市)華里人朱膺和東靈寺帛尼將此二像載到吳郡(治所在吳縣)通玄寺(劉宋時此寺稱為「北寺」)供養⁵⁴。至梁簡文帝撰寫〈吳郡石像碑〉一文，還敘述其後有來自外國的僧人法開特別到此禮拜，稱他在本國時即已聞知此二石像的神力，若能前往瞻禮石像和阿育王塔，可以「滅無量罪，免離三塗」⁵⁵。就是因為有這樣的傳說，中大通四年(532)，梁武帝命令臨汝靈侯蕭猷為此二石像建造兩枚銅質的背光⁵⁶，還將此寺改稱「石佛寺」。另一個有關石像神蹟的傳說，發生在南齊武帝永明七年(489)，有一塊巨石浮在水深三尺的浙江上，主書朱靈讓將它帶到建康，齊武帝親自將它投擲到禁苑中的天淵池作試驗，竟然也可以浮在水面上，因為感受它的靈異性，就命人將它刻成佛像⁵⁷。當時著名的文人沈約(441-513)更撰寫〈瑞石像銘〉敘述此事首尾，對於此石的靈性作了

53 八木宣諦，〈南朝造像記の研究——資料と概要〉，頁64-65。

54 道宣，《集神州三寶感通錄》(大·2106)(《大正新修大藏經》，冊52)，卷中，〈西晉吳郡石像浮江緣〉，頁413下-414上。《弘明集》(《大正新修大藏經》，冊52)，卷11，〈高明二法師答李交州焱難佛不見形事(并李書)〉中釋法明敘述一則吳郡石佛浮海而來的事：「吳郡有石佛，浮身海水，道士巫師人從百數，符章鼓舞，一不能動。黑衣五六，朱張數四，薄爾奉接，遂相勝舉，即今見在吳郡北寺。」(頁71下)

55 《全梁文》，收入〔清〕嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》(北京：商務印書館，1999)，卷14，簡文帝〈吳郡石像碑〉，頁3031下：「有外國沙門釋法開來，稱彼國眾聖所記，云東方有二石像及阿育王塔，若能恭往禮觀，滅無量罪，免離三塗。禮已而去。」〔唐〕道士《法苑珠林》卷13，有類似的敘述。但〔唐〕道宣《續高僧傳》卷六有〈梁餘杭西寺釋法開傳〉則釋法開俗姓俞，吳興餘杭人。

56 簡文帝，〈吳郡石像碑〉，《全梁文》，卷14，頁3031下：「後中大通四年歲在壬子，臨汝靈侯奉敕更造銅光二枚，其一高九尺，其一高八尺五寸。」

57 《南齊書》，卷18，〈祥瑞臧〉，頁366：「(永明)七年，主書朱靈讓於浙江得靈石，十人舉乃起，在水深三尺而浮，世祖親投于天淵池試之，刻為佛像。」

以下的敘述：「良由法身是託，不溺沈弱之淵；剖析既離，方須淨金之水。」又：「愛其貞恆之性，嘉其可久之姿，莫若圖妙像於檀香，寫遺影於祇樹。乃詔名工，是鐫是琢，靈相瑞華，煥同神造。」⁵⁸ 另外，在建康以外也有少數的石像係置於寺院之中，如剡縣石城寺有彌勒石像⁵⁹；又，齊永明二年(484)，紀德真因公出至四川，請涪陵喪思寺穎法師為其亡弟造釋迦石像⁶⁰；另外，荊州大乘寺也有石像⁶¹。

在禁碑令下，南朝石刻佛像和石窟都在特殊緣由下出現。迄今出土的石刻造像幾乎僅集中在四川成都等地，而其中很大一部分是置於寺院中供養的；建造的時代集中在齊、梁時期，尤其以梁代所建造的占最大的比例。迄今在四川出土有銘記的南朝石佛像有24件，而梁代就占了19件⁶²。石刻佛像在四川獨多應該是和梁代益州刺史的篤信佛教有關，在成都萬佛寺出土佛像中就有一尊由梁朝第八任益州刺史鄱陽王蕭範(499-550)所建造釋迦石像，有以下的銘文：「梁中大通元年鄱陽王世子造……上于安浦寺敬造釋迦像」，安浦寺即今萬佛寺⁶³，由此可見，梁代四川石造像似乎是由益州刺

58 《廣弘明集》，卷16，沈約〈瑞石像銘(并序)〉，頁212上。

59 [唐]歐陽詢，《藝文類聚》(北京：清華大學出版社，2003)，卷76，梁劉勰〈剡縣石城寺彌勒石像碑銘〉，頁8；《全梁文》，卷60，頁3309下。

60 [明]陶宗儀，《古刻叢鈔》(《石刻史料新編》，輯1，冊10)，〈石佛識〉，頁41，總頁7612。

61 徐陵，〈與李那書〉，梅鼎祚編，《陳文紀》，《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，冊1399，卷5，頁21：「獲殷公所借〈陪駕終南入重陽閣詩〉及〈荊州大乘寺宜陽石像碑〉四首，鏗鏘竝奏，能驚趙鞅之魂；輝煥相華，時瞬安豐之眼。」註云：「那，周人，《周書》無傳。周武帝遣治御正殷不害等使陳，陵書所云：『殷儀同及那答殷御正者』是也。此陵於殷見那詩文，與那書，那答之。」

62 據高橋學，〈南北朝時代四川地域の佛教信仰——造像記の考察から〉，收入《東洋の歴史と文化——佐藤成順博士古稀記念論文集》(東京：山喜房佛書林，2004)，「表一：南北朝時代四川地域出土在銘石造佛」(頁189-191)所列項目統計，劉宋1件，南齊4件，梁代19件。另有：北魏延昌三年(514)一件當是在西元553年西魏據有四川以後傳入的，以及北周5件(此時四川已在北朝統治之下)不列入統計。

63 六朝時名為安浦寺，唐時名為淨眾寺，宋代換名淨因寺，元末明初更名為萬佛寺。見劉志遠、劉廷璧編，《成都萬佛寺石刻藝術》(北京：中國古典藝術出版社，1958)，頁1-2。

史帶頭建造的，當時一些僧人也紛紛造像。日本學者諏訪義純的研究指出，梁代一共有九位益州刺史，全都是由宗室擔任，其中有五位刺史對於四川佛教的發展都有所貢獻。這幾位出身宗室的刺史有的從都城建康帶了名僧隨他一起赴任，有的則在當地建立寺院，在成都寺院興起講經的高潮⁶⁴。其中兩度擔任益州刺史西昌侯蕭淵藻(483-549)，曾經帶著建康鍾山定林寺釋僧副同行，到四川弘傳禪法；第九任益州刺史武陵王蕭紀(537-553在任)也從建康帶名僧慧韶同行⁶⁵。雖然南朝依舊實施禁碑令，不過，四川可能因距離首都遙遠，而且南朝的方鎮都有相當大的權力，在此情況下四川石造佛像獨多。

四川省博物館所藏萬佛寺出土石刻造像共計63件，年代涵蓋了南朝中期到唐代中晚期，其中以梁代的造像最多。其形制都偏小，其中在150公分以上者，僅有6件，100至149公分者僅16件，50至99公分者有10件，而49公分以下者卻有31件，幾近一半⁶⁶。在有紀年的11件造像中，有7件是梁代所建造的，其中5件的高度都不到50公分；其中，造像碑僅有3件，高120、高60和殘高75公分⁶⁷。四川大學博物館藏兩件梁朝石造像，一是梁中大通四年(532)繁東鄉齋建寺比丘釋僧顯所造，殘高22公分；一是梁太清三年(549)佛弟子丁文亂所建，殘高26公分⁶⁸。至於1990年成都市商業街發現的13件石刻造像中，其中9件殘高都不超過60公分⁶⁹，其中僅有兩件有題記，一是荊州道人釋法明，一是佛弟子王州子夫妻二人所造。

1995年成都市西安路出土的一批南朝石刻造像，高度多在半米左右，

64 諏訪義純，〈梁武帝の蜀地経略と仏教——益州刺史の任免を中心として〉，《中國南朝佛教史の研究》(京都：法藏館，1997)，頁202-224。

65 《續高僧傳》，卷16，〈梁鍾山定林寺釋僧副傳〉，頁550中；卷6，〈梁蜀郡龍淵寺釋慧韶傳〉，頁471上。

66 據袁曙光，〈四川省博物館藏萬佛寺石刻造像整理報告〉一文中附表〈四川省博物館藏萬佛寺石刻造像統計表〉，《文物》2001.10：38。

67 袁曙光，〈四川省博物館藏萬佛寺石刻造像整理報告〉，頁32-34。

68 霍巍，〈四川大學博物館收藏的兩尊南朝石刻造像〉，《文物》2001.10：39-40。

69 據張肖馬、雷玉華，〈成都市商業街南朝石刻造像〉一文，它們的殘高分別是15.3、14.6、31.4、25.3、24、37.4、40.1、59.2、32.9公分，《文物》2001.10：4-18。

推測是供奉在佛寺中的，其中有四件有題記：一是中大通二年(530)七月八日比丘晃藏所造，一是太清五年九月三十日佛弟子柱僧逸所造，一是大同十一年(545)十月八日佛弟子張元，一是天監三年(504)比丘釋法海；總計兩件是僧人所造，兩件是俗家信士所造⁷⁰。

南朝僅有幾處石窟造像，也都和齊、梁皇室的支持有關。南京栖霞寺千佛石窟的建造係得到南齊皇室的支持，至於四川石窟建造的時代約在北魏晚期，當時四川已經是北朝的領土了⁷¹，故不列入討論。南齊高士明僧紹(?-483)和僧辯法師在攝山創建栖霞寺，但石窟的建造卻是在明僧紹去世之後，其子明仲璋和法度法師在西峰石壁鑄造無量壽佛龕，得到齊文惠太子蕭長懋(458-493)，豫章王蕭嶷(444-492)、竟陵王蕭子良(460-494)、始安王蕭遙光(468-499)的贊助支持。此龕的年代約在齊永明二年(484)至建武四年(497)，至梁武帝天監十年(511)，臨川王蕭宏(473-526)曾經加以瑩飾⁷²。此外，無量殿上有梁武帝中大通二年(530)所造的佛龕⁷³。

在浙江新昌縣寶相寺龕像也和栖霞寺無量壽佛龕類似，它是在齊明帝建武中(494-497)由僧人僧護開始雕造，但因財力不繼而未竟工。至梁武帝天監七年(508)，始豐令陸咸透過建安王蕭偉(476-533)上奏該像的靈異事蹟，武帝下令由僧祐在天監十二年(513)重新經營，至天監十五年(516)完工⁷⁴。

由上可見，上述二石窟係得到皇帝和宗室子弟的支持，並且佐以神蹟，使得它成為在禁碑令之下江南少見的石窟造像。

70 成都市文物考古工作隊、成都市文物考古研究所，〈成都市西安路南朝石刻造像清理簡報〉，《文物》1998.11。

71 李裕群，《古代石窟》(北京：文物出版社，2003)，頁219-220。

72 宿白，〈南朝龕像遺跡初探〉，收入氏著，《中國石窟寺研究》(北京：文物出版社，1996)，頁176-178。

73 李裕群，《古代石窟》，頁236。

74 〔梁〕慧皎，《高僧傳》(《大正新修大藏經》，冊50)，卷13，〈釋僧護傳〉，頁412上、中。

(三) 禁碑令下的南朝造像

南朝佛教十分興盛，由於禁碑令的實施，鮮少有石刻佛像碑和石佛的建造，多以下幾種方式：金銅像、木像、檀像、瓷像、陶像、畫像、繡像、夾紵像、玉像、牙像和珠像。

1. 金銅像

東晉南朝多建金銅像，從宋文帝元嘉十二年(435)丹陽尹蕭摹之的奏書中就可以很清楚地看出這一點。由於當時人們競造新的寺院和佛像，尤其以建康、三吳、會稽等地為甚，因此，蕭摹之建議要有所約制：「請自今以後，有欲鑄銅像者，悉詣臺自聞；興造塔寺精舍，皆先詣在所二千石通辭，郡依事列言本州；須許報，然後就功，其有輒造寺舍者，皆依不承用詔書律，銅宅林苑，悉沒入官。」⁷⁵ 可知寺院中多係金銅像，因此建議如擬建造寺院要向州政府申報，得到允許才可建造；至於銅像則必須得到朝廷的准許才可鑄造。如不依此申報，擅自建寺鑄像，則一切充公沒收。宋文帝也准許此奏，同時沙汰僧人，有百餘人因此還俗。到南齊時仍然重申此令，齊高帝遺詔令「不得輒鑄金銅為像，皆須墨敕」⁷⁶。

南朝有不少大型的金銅佛像，晉恭帝為太子時「其後復深信浮屠道，鑄貨千萬，造丈六金像，親於瓦官寺迎之。」⁷⁷ 劉宋文帝元嘉二十六年(449)，北魏太武帝派兵南侵，圍汝南懸瓠城(今河南汝南)，行汝南太守陳憲保城自固，他為了防守城池，取寺院中的金銅像，改作大鉤，「施之衝車端，以牽樓堞」⁷⁸。如齊高帝建元四年(482)，高帝薨，竟陵王蕭子良為其造釋迦像一

75 《宋書》，卷97，〈夷蠻傳·西南夷·天竺〉，頁2386。

76 《南齊書》，卷1，〈高帝紀〉，頁14。

77 《晉書》，卷10，〈恭帝紀〉，頁270。

78 《宋書》，卷72，〈文九王·南平穆王鑠傳〉，頁1856；《南史》，卷14，〈宋宗室及諸王下·南平穆王鑠〉，頁395。

軀，沈約撰〈竟陵王造釋迦像記〉云：「莫若裁金寫好，資巧傳儀。」⁷⁹天監五年，梁武帝令劉潛作〈雍州平等寺金像碑〉⁸⁰。建康光宅寺內有金銅佛像⁸¹，梁武帝還曾經賜給簡文帝「金銅苦行佛并佛跡供養具等」，給他供養⁸²。梁武帝在建康鍾山建大愛敬寺，它的別殿龍淵殿有一尊丈八金像⁸³。

2. 木像和檀像

戴逵(?-396)與其子戴顓(377-411)在山陰靈寶寺製作木質無量壽佛及二脇侍菩薩⁸⁴，另有以木材或質地更高級進口的檀木建造佛像，如南齊武帝時建康僧人釋法匱「每齋會得直，聚以造栴檀像，像成白設大會。」⁸⁵又如梁武帝在鍾山建大愛敬寺，並造丈八栴檀像⁸⁶。

3. 陶像、瓷像

南方是瓷器的主要產地，浙江地區尤其以青瓷著名，以陶瓷製造佛像是很自然的事。不過，由於陶瓷像易碎，迄今很少存留者。在湖北鄂州市石山鄉塘角頭村鄉發掘第4號墓中，由前堂通往後室的甬道中，出土一尊佛坐像。另外，在南京的孫吳墓中也出土了3件模印的小型佛坐像，在武昌蓮溪寺孫吳永安五年(262)校尉彭盧墓中，出土了鏤刻立姿菩薩裝佛像的銅片⁸⁷，以及4件

79 沈約，〈齊竟陵王題佛光文一首〉，《廣弘明集》，卷16，頁211中。

80 《梁書》，卷41，〈劉潛傳〉，頁594。

81 《法苑珠林》(《大正新修大藏經》，冊53)，卷14，〈梁高祖光宅寺金像緣〉，頁389上：「梁祖天監初。於本宅立光宅寺造丈八金像。」

82 《廣弘明集》，卷16，〈謝勅苦行像并佛跡等啟〉，頁209上。

83 《續高僧傳》，卷1，譯經，〈梁揚都莊嚴寺金陵沙門釋寶唱傳〉，頁427上：「中院正殿有栴檀像，舉高丈八。匠人約量，晨作夕停。每夜恒聞作聲，旦視輒覺功大。及終成後，乃高二丈有二。相好端嚴，色相超挺。殆由神造屢感徵迹。帝又於寺中龍淵別殿。造金銅像舉高丈八。」

84 《法苑珠林》，卷13，頁386中：「東晉會稽山陰靈寶寺木像者，徵士譙國戴逵所製。」

85 《高僧傳》，卷10，〈釋法匱傳〉，頁393中。

86 《續高僧傳》，卷1，〈梁揚都莊嚴寺金陵沙門釋寶唱傳〉，頁427上。

87 程欣人，〈武昌東吳墓中出土的佛像散記〉，《江漢考古》1989.1：1。

青釉坐俑在眉心間有凸圓形物，楊泓認為它應和佛教的「白毫相」有關⁸⁸。

4. 畫像

東晉南朝有佛教繪畫的傳統，東晉明帝太寧元年(323)，皇帝親自在皇宮內的樂賢堂畫釋迦佛像⁸⁹，另外在建康的佛寺多有名家繪製的壁畫⁹⁰。

5. 繡像

南齊永明四年(486)八月二日，武帝第三皇孫的生母陳夫人就請建康樂林寺比丘尼釋寶願，為她造無量壽佛的繡像一軀。沈約還為此撰〈繡像贊并序〉⁹¹。齊竟陵王子良世子蕭昭胄曾撰〈繡像頌〉，僧祐〈齊竟陵王世子撫軍巴陵王雜集序〉稱：「觀其摛賦經聲，述頌繡像，千佛願文，捨身弘誓。四城九相之詩，釋迦十聖之讚，並英華自凝，新聲間出。」⁹²另外，還有珠像，晉孝武帝送給僧朗五色珠像一軀⁹³。

6. 夾紵、織成像

織成像是一種特殊設計織造而成的佛像⁹⁴。梁簡文帝曾為某一位比丘撰寫〈造丈八夾紵金薄像疏〉，可知夾紵像也可以貼金⁹⁵。

88 楊泓，〈跋鄂州孫吳墓出土的陶佛像〉，《考古》1996.11：28。

89 《佛祖統紀》，卷36，〈法運通塞志第十七之三〉，頁339中，晉明帝：「太寧元年，帝手御丹青，圖釋迦佛于大內樂賢堂。」；《晉書》，卷77，〈蔡謨傳〉，頁2035：「彭城王紘上言，樂賢堂有先帝手畫佛象，經歷寇難，而此堂猶存，宜敕作頌。」

90 劉淑芬，〈六朝建康的佛寺與城市空間〉。

91 沈約，〈繡像贊并序〉，《全梁文》，卷30，頁3126下；《廣弘明集》，卷16，〈繡像題贊(并序)〉，頁212中。

92 《出三藏記集》(《大正新修大藏經》，冊55)，卷12，頁86下。

93 《廣弘明集》，卷28，〈晉天子司馬昌明書〉，頁322上。

94 徐陵，〈東陽雙林寺傅大士碑〉，《全陳文》，卷11，頁3465上：「遺誠于雙林山頂如法燒身，一分舍利起塔于塚，一分舍利起塔在山。又造彌勒像二軀，置此雙塔，莫移我眠牀，當取法猛上人織成彌勒像永安牀上，寄此尊儀，以標形相也。」

95 《廣弘明集》，卷16，〈為人造丈八夾紵金薄像疏〉，頁210上。

三、南北朝的佛教信仰組織

有很大一部分的北朝造像碑是由佛教信仰組織建造的，這種組織在山東稱為「法義」，在其他的地區稱為「義邑」⁹⁶，為了方便敘述，以下概稱為「義邑」。山崎宏認為此係北魏初期以華北在家佛教徒為主而組成的信仰團體，他們營造佛像、窟院，或舉行齋會、寫經、誦經等行事，特別是為了造像、設齋等出資的組合⁹⁷。何以在北朝造像記上出現眾多的佛教信仰組織，在南方卻不見蹤跡？本文認為這是由於東晉南朝實施符伍連坐制的緣故，使得人們不敢有佛教信仰的組織，而同一時期的北方則無同伍連制，所以在城市和鄉村遍布許多佛教的義邑。

(一)東晉南朝的符伍制

所謂「符伍制」是指居民以五家為一個單位「伍」，互相監察，並且共同連保連坐的制度。「伍」其實是自漢代以來就有縣級地方行政制度最底層的組織⁹⁸，《宋書·百官志》：「漢制，置丞一人，尉大縣二人，小縣一人。五家為伍，伍長主之；二五為什，什長主之；十什為里，里魁主之；十里為亭，亭長主之；十亭為鄉，鄉有鄉佐、三老、有秩、嗇夫、游徼各一人。鄉佐、有秩主賦稅，三老主教化，嗇夫主爭訟，游徼主姦非。」從漢代至南北朝大抵如此⁹⁹。不過，「伍」本來並無互保並且連帶受罰之意；

96 關於北方佛教信仰組織名稱及其地域上的差異，參見劉淑芬，〈香火因緣——北朝的佛教結社〉，收入黃寬重主編，《中國史新論·基層社會分冊》（臺北：中央研究院、聯經出版事業公司，2009）。

97 山崎宏，《支那中世佛教の展開》（東京：清水書房，1974），第4章，〈隋唐時代に於ける義邑及び法社〉，頁767-768。

98 嚴耕望認為縣府組有三個層級，縣長官、縣佐吏、鄉里及鄉里吏，而伍則是在鄉里之內的。見氏著，《中國地方行政制度史——魏晉南北朝地方行政制度》（臺北：中央研究院歷史語言研究專刊之四十五B），頁317-349。

99 嚴耕望認為沈約作如是解，同前註。

漢代並未實施同伍連坐之制，和帝時洛陽令王君在其轄區內實施「傷殺人，比伍同罪對門」之制，他還將此一條文寫在里門上，一時之間轄區大治，人們作歌〈洛陽行〉來詠嘆他的能力¹⁰⁰。如果當時有同伍連坐之法，此事就無庸被提出來。羅彤華研究唐代的伍保制，追溯其來源是先秦軍隊中的什伍制¹⁰¹，不過，本文認為：唐代的伍保制最直接的來源應是東晉南朝領域實施同伍連坐的「符伍制」。

前此已有學者討論過東晉南朝的符伍制，他們大都就宋文帝時朝廷上有關同伍犯法的論議，或從法律史的角度探討此一制度所反映出社會階層的問題¹⁰²，或以此討論其時的貴族制度¹⁰³。本文則主要從文獻上所見，敘述此一時期符伍連坐之制包含那些內容？以及其對百姓和社會所造成的影響。

符伍制是依據人們居住的處所，以五家編為一「伍」，士人、平民百姓和奴客一律包涵在內，只要是在同伍之內的人，在刑法上有互相督責——包括賦稅徵收、力役的徵發，以及犯罪連坐之責。史書上所見，三吳和浙江地區是實施「符伍制」的。揚州的三吳和會稽地區是東晉南朝政府財賦最主要的來源¹⁰⁴，為了確實可以掌握此一地區的賦稅收入，在此實施了嚴格「符伍制」。至於在都城建康則未實施符伍制，這是因為建康人口繁多，有來自全國各地的人，如果實施符伍制，相當麻煩；另外，因有很多王公貴人和士人居住在建康城內，在執行上也會有困難¹⁰⁵。

100 《宋書》，卷21，〈樂志三〉，頁622：「洛陽行，雁門太守行，古詞八解：孝和帝在時，洛陽令王君……治行致賢，擁護百姓，子養萬民。二解外行猛政，內懷慈仁，文武備具，料民富貧，移惡子姓名，五篇著里端。三解傷殺人，比伍同罪對門。禁錮矛八尺，捕輕薄少年，加笞決罪，詣馬市論。」

101 羅彤華，〈唐代的伍保制〉，《新史學》8.3(1997)：1-42。

102 李天石，〈試論南朝奴客的身份問題——以劉宋符伍問題的討論為中心〉，《南京曉莊學院學報》17.3(2001)：37-43。

103 川合安，〈南朝宋初「同伍犯法」論議〉，《集刊東洋學》67(仙台，1992)：99-110。

104 劉淑芬，《六朝的城市與社會》(臺北：學生書局，1992)，上篇，〈六朝建康的經濟基礎〉，頁81-86。

105 《南史》，卷22，〈王曇首附王儉傳〉，頁593：「建元元年，(王儉)改封南昌縣公，時都下舛雜，且多姦盜，上欲立符伍，家家以相檢括。儉諫曰：『京師翼翼，四方

為什麼稱作「符伍制」？在此制中，不論是上層的士人階級、平民，或是下層的奴客都被編入同伍之中，同伍的人都要持一種憑證「符」，但因士人地位較高，因此士人可以不必持符，但還是要負連帶的責任的：「又尋甲符制，蠲士人不傳符耳，令史復除，亦得如之，共相押領，有違糾列，了無等衰，非許士人閭里之外也。」¹⁰⁶ 又稱之為「押符」。當同伍有人犯法，在法律上士人有連坐之責，不過，在執行上則有困難。史書上記載，士人在被追究連坐之罪時，經常請託訴願，以求免去責罰。如王准之(378-433)自述東晉末年他擔任山陰令時，同伍的平民奴客犯法，士人可以不必連坐；而如果士人犯法，同伍的平民可以檢舉¹⁰⁷。如王弘(379-432)敘述各地士人因同伍犯法應負連帶的責罰時，大都受到朝廷恩准而未受罰：「又士人坐同伍罹謫者，無處無之，多為時恩所宥，故不盡親謫耳。」他還舉出東晉時會稽「四族」(孔、魏、虞、謝)，以及當世江蘇吳縣和義興縣許、陸姓士人，先後拜朝恩之賜，而得以免連坐之責¹⁰⁸。

宋文帝元嘉初年，在朝堂上展開一場關於士人應不應連坐的論議，最後文帝採取王弘的看法，士人可以不受同伍犯罪連坐之責，而由他的奴客代受其罰；至於沒有奴客的士人，則可以輸錢贖罪。另外，如士人犯罪，如果沒有奴客可以證明其無罪，就由二千石的官員親自來審理判斷：

(續)——

是湊，必也持符，於事既煩，理成不曠，謝安所謂不爾何以為京師。』」

106 《宋書》，卷42，〈王弘傳〉，頁1320。

107 同上，頁1318：「尚書王准之議：「昔為山陰令，士人在伍，謂之「押符」。同伍有愆，得不及坐，士人有罪，符伍糾之。……」按王准之為山陰令時在東晉末年，見《宋書》，卷60，〈王准之傳〉，頁1624。

108 《宋書》，卷42，〈王弘傳〉：「弘博練治體，留心庶事，斟酌時宜，每存優允。與八座丞郎疏曰：『同伍犯法，無士人不罪之科，然每至詰謫，輒有請訴。若垂恩宥，則法廢不可行；依事糾責，則物以為苦怨。宜更為其制，使得優苦之衷也。……』」，「又士人坐同伍罹謫者，無處無之，多為時恩所宥，故不盡親謫耳。吳及義興適有許、陸之徒，以同符合給，二千石論啟丹書。己未間，會稽士人云十數年前，亦有四族坐此被責，以時恩獲停。」頁1317-1318，1320。

弘議曰：「尋律令既不分別士庶，……今謂之士人，便無小人之坐；署為小民，輒受士人之罰，於情於法，不其頗歟？且都令不及士流，士流為輕，則小人令使徵預其罰，便事至相糾，閭伍之防，亦為不同。謂士人可不受同伍之謫耳，罪其奴客，庸何傷邪？無奴客，可令輸贖。又或無奴僮為眾所明者，官長二千石便當親臨列上，依事遣判，……」太祖詔：「衛軍議為允。」¹⁰⁹

基本上，在劉宋初年貴族制度完備時，這場論議的結果是再度強調士人優越的地位¹¹⁰。雖然法律上士人和平民地位一樣，但是由於士人在政治、社會、經濟方面的優勢，使得同伍犯法連坐多難以執行，因此採取罪其奴客的辦法。至於士人自己家中奴客犯法，士人是否應負連坐的責任？在法律上，自家奴客犯法是要負責的；不過，從南齊初年的一個事件中，可知在此情況下，士人大都也不須負連帶責任的。齊武帝建元元年(497)，驃騎諮議沈憲等好幾位士人的家奴犯了強盜罪，他們的子弟受到牽連，但是這些士人卻都沒事，當時御史左丞任遐奏稱御史中丞陸澄(425-494)沒有糾舉此事，未盡到職責，請免陸澄的官職¹¹¹。值得注意的是，陸澄是南方士族吳郡大族四姓(朱、張、顧、陸)之一，他顯然站在維護士族的立場，因此他上書皇帝為自己辯護的內容並不是就此事件而論，而是指責任遐是他的下屬，糾察他是不合理的¹¹²。高帝讓朝臣商議此事，最後決定陸澄「以白衣領職」，即免去其官品，形同平民，但仍然保住他的官職¹¹³。從高帝對於陸澄的處置，可以看出當時很多士人在同是士人官員的庇護下，並不坐同伍犯法的

109 《宋書》，卷42，〈王弘傳〉，頁1320。

110 川合安，〈南朝宋初「同伍犯法」論議〉，《集刊東洋學》67(1992)：99-110。

111 《南齊書》，卷39，〈陸澄傳〉：「齊建元元年，驃騎諮議沈憲等坐家奴客為劫，子弟被劾，憲等晏然。左丞任遐奏澄不糾，請免澄官。」(頁681)

112 《南齊書》，卷39，〈陸澄傳〉，頁681-682。

113 《資治通鑑》，卷96，〈晉紀十八〉，顯宗成皇帝中之下，咸康四年，胡注「白衣領職」：「黜其品秩，同於民庶，而仍領司隸之職。」(頁3021)

責罰——包括情形更嚴重的自家奴客犯法的連帶責任，也未受到連坐之罰。此一事件顯示出兩層意義，一、即使陸澄被糾舉他在這方面未盡職責，請免去他的官職，但實際上他還是保有官職，也未受到調職，可見在此事件上，皇帝並不認為他有嚴重的失職。二、雖然法律上有明文，但皇帝體認到士族集團的勢力，士人實際上大都不受連帶處罰的。關於士人不受連坐的爭議，此後沒有其他相關的記載，可能已經不認為它是不合理的。

符伍制的實施對人們造成實質上的負擔，除了謀反、盜劫等罪同伍要連坐之外¹¹⁴，更在經濟上對人們造成重大的負擔。在追繳賦稅時，如果有人無力繳交，則同伍的人要共同負擔其積欠的額度。南齊永明六年(488)，行會稽郡事顧憲之(436-509)對於當地人民在賦、役兩方面深受符伍制連責的痛苦，有很具體的描述。他在上皇帝的奏書中，舉山陰縣為例，負擔賦稅的稅戶有二萬人，其中有三分之一到一半的人是資產不到三千錢的人，不過，因為有錢的士人有免稅權，因此要繳稅和負擔勞役的都是這些窮苦的人。當官府向這些人去追討賦稅和徵發勞役時，若有一個人未繳稅，由於符伍制的連帶責任，就約有十人因連帶責任被追討。此制實施甚嚴(「符旨既嚴」)，而且前後發生的連坐是累積的「前檢未窮，後巧復滋」。一旦被牽連，即使經過很長的時間，仍在追討之限，當大家都無法負擔時，只好集體逃亡(「親屬里伍，流離道路」)：

山陰一縣，課戶二萬，其民貲不滿三千者，殆將居半，刻又刻之，猶且三分餘一。凡有貲者，多是士人復除。其貧極者，悉皆露戶役民。三五屬官，蓋惟分定，百端輸調，又則常然。比局檢校，首尾尋續，橫相質累者，亦復不少。一人被攝，十人相追；一緒裁萌，千蘗互起。蠶事弛而農業廢，賤取庸而貴舉責，應公贍私，

114 《晉書》，卷30，〈刑法志〉：「夫律者，當慎其變，審其理，若不承用詔書，無故失之刑，當從贖，謀反之同伍，實不知情，當從刑，此故失之變也。」(頁928)

日不暇給，欲無為非，其可得乎？死且不憚，矧伊刑罰；身且不愛，何況妻子。是以前檢未窮，後巧復滋，網辟徒峻，猶不能悛。竊尋民之多偽，實由宋季軍旅繁興，役賦殷重，不堪勤劇，倚巧祈優，積習生常，遂迷忘反。四海之大，黎庶之眾，心用參差，難卒澄一。化宜以漸，不可疾責，誠存不擾，藏疾納汙，實增崇曠，務詳寬簡，則稍自歸淳。又被符簡，病前後年月久遠，具事不存，符旨既嚴，不敢聞信。縣簡送郡，郡簡呈使，殊形詭狀，千變萬源。聞者忽不經懷，見者實足傷駭。兼親屬里伍，流離道路，時轉寒涸，事方未已。其士人婦女，彌難厝衷。不簡則疑其有巧，欲簡復未知所安。愚謂此條，宜委縣簡保，舉其綱領，略其毛目，乃囊漏不出貯中，庶嬰疾沈痼者，重荷生造之恩也¹¹⁵。

因此，顧憲之請縣府將符伍制連保互責的內容簡化，使百姓有蘇息的機會。

符伍制連坐的另一項目是力役，王羲之(303-361；或321-379)擔任會稽內史時，上書描述當時徵發人民從軍及服役，如有叛逃者，通常令其家人及同伍的人追捕；若擒拿不到，家人及同伍的人怕罪及己身，只好跟著逃亡了：

自軍興以來，征役及充運死亡叛散不反者，虛耗至此，而補代循常，所在凋困，莫知所出。上命所差，上道多叛，則吏及叛者席卷同去。又有常制，輒令其家及同伍課捕，課捕不擒，家及同伍尋復亡叛，百姓流亡，戶口日減，其源在此¹¹⁶。

除了三吳、會稽實施符伍制之外，其他地區也有施行此制者。如宋明帝時，沈攸之(?-478)擔任郢州刺史、荊州刺史期間，都在當州實施符伍連坐制，

115 《南齊書》，卷46，〈陸慧曉傳附顧憲之傳〉，頁808-809。

116 《晉書》，卷80，〈王羲之傳〉，頁2098。

泰始五年(469)在郢州時：「將吏一人亡叛，同籍符伍充代者十餘人。」¹¹⁷ 明帝末年，沈攸之出任荊州刺史時，為了集結軍力，也施行同樣的制度「聚斂兵力，將吏逃亡，輒討質鄰伍」、「將吏一人亡叛，同籍符伍充代者十餘人。」¹¹⁸

關於符伍制的內容，除了犯罪、賦稅、力役之外，還包括禮法部分，如埋葬不如法也在符伍連坐之列。宋文帝元嘉年間(424-454)，丹陽有丁姓人家因每有斂葬，都不有用棺槨，而被人糾告。當時擔任著作佐郎的何承天(370-447)認為和丁姓人家同伍的丁寶等人也應該有責任，「同伍積年，未嘗勸之以義，繩之以法」。不過，何承天也認為這一次不該處罰這三家，因為「(元嘉)十六年冬，既無新科，又未申明舊制」，可知「葬不如法」的罪名原是舊制，只不過很久未曾強調此點。(何)承天議曰：

禮所云還葬，當謂荒儉一時，故許其稱財而不求備。丁況三家，數十年中，葬輒無棺槨，實由淺情薄恩，同於禽獸者耳。竊以為丁寶等同伍積年，未嘗勸之以義，繩之以法。十六年冬，既無新科，又未申明舊制，有何嚴切，欵然相糾。或由鄰曲分爭，以興此言。如聞在東諸處，此例既多，江西淮北尤為不少。若但此三人，殆無整肅。開其一端，則互相恐動，里伍縣司，競為姦利。財賂既逞，獄訟必繁，懼虧聖明烹鮮之美。臣愚謂況等三家，且可勿問，因此附定制旨，若民人葬不如法，同伍當即糾言，三年除服之後，不得追相告列，於事為宜¹¹⁹。

如上所述，何承天主張此次不罰的另一個理由，是因此制有時被百姓作為報復的工具，如在三吳、浙東，江西、淮北等地，有不少個案是同伍

117 《宋書》，卷74，〈沈攸之傳〉，頁1931。

118 《南齊書》，卷1，〈高帝紀上〉，頁11。

119 《宋書》，卷64，〈何承天傳〉，頁1704-1705。

的人因為彼此之間的紛爭，而公報私仇，任意告發。由此也可看出符伍制的另一弊病。

符伍制的內容除了朝廷的規定之外，地方官有時也自行加入新的內容，如劉宋初年宣城太守劉式之就制定「吏民亡叛制」，如有戶口逃亡的情事，符伍里吏都要送到揚州服勞役，而捕獲逃亡者的人可得到進升二階的獎賞。後來繼任的羊玄保(371-464)為此制不當，上奏停止實施此制¹²⁰。

此外，符伍制另一不合理之處是以五家為單位，而在郊野地區居民分散，同伍連坐受罰是有問題的。如劉宋孝武帝出鎮歷陽時，當地有百姓盜墓，墓地附近的居民都被處以「同伍遭劫不赴救」的罰責而連坐，當時行參征虜軍事沈亮(404-450)認為此罰不當，因居民和墓地相去甚遠，故請以「愚謂相去百步內赴告不時者，一歲刑，自此以外，差不及罰。」¹²¹

符伍制確實給人民帶來很大的困擾，因為比伍連坐，一人有罪，就牽連了許多人，謝方明(379-426)擔任會稽太守時，深深地憐愍士民之苦，所以除「除比伍之坐」，一直到沈約撰述《宋書》時，當地的人還在稱讚他的德政。《宋書·謝方明傳》對於會稽郡民受到符伍制之苦，有很生動的描述：

高祖受命，遷侍中。永初三年，出為丹陽尹，有能名。轉會稽太守。江東民戶殷盛，風俗峻刻，強弱相陵，姦吏蜂起，符書一下，文攝相續。又罪及比伍，動相連坐，一人犯吏，則一村廢業，邑里驚擾，狗吠達旦。方明深達治體，不拘文法，闊略苛細，務存綱領。州臺符攝，即時宣下，緩民期會，展其辦舉；郡縣監司，不得妄出，貴族豪士，莫敢犯禁，除比伍之坐，判久繫之獄。……方明簡汰精當，各慎所宜，雖服役十載，亦一朝從理，東土至今

120 《宋書》，卷54，〈羊玄保傳〉：「善弈碁，碁品第三，太祖與賭郡戲，勝，以補宣城太守。先是，劉式之為宣城，立吏民亡叛制，一人不禽，符伍里吏送州作部，若獲者賞位二階。玄保以為非宜，……由此此制得停。」(頁1535)

121 《宋書》，卷100，〈自序·沈亮傳〉，頁2450。

稱詠之¹²²。

符伍制影響、擴及範圍之大「又罪及比伍，動相連坐，一人犯吏，則一村廢業，邑里驚擾，狗吠達旦。」經常使得一村的人難以安居樂業。

符伍制對於人們的影響不僅是實質的層面，它同時在心理上使人產生對他人的防範之心，即所謂的「不交閭伍」，以免惹禍上身。劉宋王弘就稱符伍制是一種「閭伍之防」¹²³，人人都深怕同伍的鄰家有犯罪、欠稅、逃役、甚至是不守禮法的行為，要無辜地擔負起「罪及同伍」的責任。在此情況下，實在不可能再去組織一個團體來給自己增添麻煩，甚至如果有人加入這樣的組織，若不糾告，可能會有禍害及身。劉宋顏延之(384-456)的家訓〈庭誥〉，就告誡其子弟「每思防避，無通閭伍」¹²⁴。這可以解釋東晉南朝為什麼沒有聯合數家、甚至組織同村居民的佛教信仰組織。同一時期的北方由於未實施符伍制，在城市與鄉村的佛教徒盛行組織信仰團體，尤其以鄉村地區為多，有的義邑甚至是由數個村落居民聯合組成的，如東魏孝靜帝武定七年(549)，山西孟縣附近高嶺以東數個村落居民便共同建立法儀，修路並造像¹²⁵。

(二)北朝無同伍連坐制

從《魏書》的兩則記載可以看出北朝並未實施同伍互糾連坐之制，一是高祐(?-499)任西兗州刺史時為了防止盜賊，才在當地設五家互保之制：「又設禁賊之方，令五五相保，若盜發則連其坐，初雖似煩碎，後風化大行，寇盜止息。」¹²⁶ 由此可見，在他以前此州並未施行同伍連坐之制。

122 《宋書》，卷53，〈謝方明傳〉，頁1524。

123 《宋書》，卷42，〈王弘傳〉，頁1321。

124 《宋書》，卷73，〈顏延之傳〉，頁1899。

125 參見劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉。

126 《魏書》，卷57，〈高祐傳〉，頁1261。

二是孝文帝為了禁遏無籍僧人隱匿、巡行鄉村所下的一道詔書中，令民間實施伍家相保之制，互相監察，不准收容遊化僧人。延興二年(472)詔：

比丘不在寺舍，遊涉村落，交通姦滑，經歷年歲。令民間五五相保，不得容止。無籍之僧，精加隱括，有者送付州鎮，其在畿郡，送付本曹。若為三寶巡民教化者，在外齋州鎮維那文移，在臺者齋都維那等印牒，然後聽行，違者加罪¹²⁷。

北魏建國之初，即利用僧尼來綏集被征服地區的民眾¹²⁸，致使鄉村中有許多僧人遊化四方，其中有一部分是私度的無籍僧人。至孝文帝時，欲檢括出無籍之僧，故下令透過民間伍保制度相互監察，不允許村落居民收容止宿遊化的僧人；同時，明令規定欲至鄉村巡行遊化的僧徒必須有所屬地僧官發給的印牒或文件作為他們在鄉村布教的通行證。

北朝未在民間實施同伍連坐制，僅有為了確認官員係出身士族，而實施官員伍人相保之制。北魏孝明帝神龜元年(518)正月，下詔令「詔以雜役之戶或冒入清流，所在職人皆五人相保，無人任保者奪官還役。」¹²⁹ 至於其實施的具體情形，則無資料可以追查。

四、南北朝對中國撰述經典的態度

南北朝時期，南、北雙方都出現了「中國撰述經典」(疑偽經典)，北方

127 《魏書》，卷57，〈高祐傳〉，頁1261。

128 塚本善隆認為北魏從明元帝(409-423在位)時開始實施以僧人數導民俗的教化政策。見塚本善隆，《北朝佛教史》(塚本善隆著作集第2卷；東京：大東出版社，1974)，第1章，〈北魏建國時代の佛教政策と河北の佛教〉，頁1-26。筆者認為從道武帝時即已採取此一政策，見劉淑芬，〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，《唐研究》13(2007)：241-299。

129 《魏書》，卷9，〈肅宗紀〉，頁227。

的數量較多，南方較少；北朝政府對這類經典並沒有制約，南朝政府則是抑止它的流傳。反映在造像碑上，就是少數的北方造像碑上除了造像之外，並刻有經典，其中有幾個刻經造像碑上所刻的就是中國撰述經典，顯示北方對於這類經典的態度是比較開放的。如上所述，南方幾乎沒有平民和僧人共同組織信仰組織，同時南方政權對於疑偽經典則抱持著監控、管制的態度。

(一) 北方刻經造像碑上的中國撰述經典

北方出現的部分中國撰述經典和以下兩個因素有關；一和北魏建國初年以來以沙門敷導民俗的政策有關，僧人教化民眾——特別是針對那些村落居民，必須有淺顯易懂的經典。二是經歷北魏太武帝滅佛事件，經典流散，文成帝恢復佛教之後，僧人自行撰述經典以利傳教¹³⁰。

如前所述，北魏建國初年採取「以沙門敷導民俗」的政策¹³¹，藉著僧人對鄉村社會的影響力，以達到使眾多鄉村人民歸心的目的；一些鄉村造像記顯示：6世紀華北鄉村有許多僧人遊走四方，傳布佛教。對於大多數不識字的鄉村居民，僧人如何向他們傳述佛教的教義和佛經的內容？活躍在的平民階層和鄉村地區的則多為一些比較講求坐禪、修行的僧人¹³²，他們為了使多數沒有受過教育的村民理解佛教，遂將佛教教義、經典簡化，這些為傳教而撰述的經典都是卷數不多、篇幅簡短，內容淺顯而易懂。

北魏太武帝拓拔燾於太平真君七年(446)下令廢佛毀釋，破壞經像，命令僧人還俗。此一禁令使得僧徒潛匿鄉村，深入荒僻，對於佛教在廣大鄉村地區的傳布，具有重大的影響。文成帝時恢復佛教，還繼續著以僧人巡行教化的政策。然而，由於有一些經典遭受到破壞，因此曇靖遂撰述《提調波利經》，塚本善隆認為此經是那些「為三寶巡民教化」的僧人所使用

130 《續高僧傳》，卷1，〈魏北臺石窟寺恒安沙門釋曇曜傳附曇靖〉，頁428上。

131 塚本善隆，《北朝佛教史》，頁1-26。

132 服部克彥，《北魏洛陽の社會と文化》(京都：ミネルヴァ書房，1965)，頁100-105。

的經典¹³³。由於北魏以僧人教化民眾的政策，使得這部經典的影響廣泛而深遠，《續高僧傳》記載：一直到隋代初年，在關中一帶，「往往民間猶習《提謂》，邑義各持衣鉢，月再興齋，儀範正軌，遞相監檢。」¹³⁴

除了《提謂波利經》之外，僧人也用其他的中國撰述經典來傳道，這些經典的特性之一就是篇幅簡短，所敘述的內容也多和實際上的修習有關，如誦佛菩薩名號(如《高王觀音經》)、不飲酒食肉戒(如《大方廣華嚴十惡品經》、《齋法清淨經》、《善惡因果經》、《佛在金棺上囑累經》)。

迄今已知北朝以迄於隋代在鄉村地區的刻經造像碑之中，所刻的大都是中國撰述經典，包括：三個刻《高王觀世音經》，一個鑄刻《大方廣華嚴十惡品經》、一個雕有《佛在金棺上囑累經》。《高王觀世音經》和東晉以來觀音的信仰和流傳有關，至於《大方廣華嚴十惡品經》、《佛在金棺上囑累經》的經文中強調不食酒肉，則和南北朝以梁武帝為首的斷食酒肉運動有關，反映了當時佛教修習的一個面相¹³⁵。

東魏孝靜帝武定八年(550)，在今河南禹州市，杜文雅、杜英儁十四人等所建造的佛像碑，其碑陰造像龕兩層，下方刻《高王經》12行，每行23字¹³⁶(附圖1)，這是迄今所見最早的《高王觀世音經》的版本了。此外，北朝有兩個佛像碑上也刻有《高王觀世音經》，但今未見其錄文或拓本。東魏武定六年(548)山西平定僧人志朗率領義邑所建造的佛像碑上兼刻有《觀音經》：

133 塚本善隆，《北朝佛教史》，頁195-197。

134 《續高僧傳》，卷1，〈魏北臺石窟寺恆安沙門曇曜傳附曇靖傳〉，頁428上。

135 參見劉淑芬，〈中國撰述經典與北朝佛教的傳布——從北朝刻經造像碑談起〉，《勞貞一先生百歲冥誕紀念論文集》，《簡牘學報》第19輯；後收入：劉淑芬，《中古的佛教與社會》(上海古籍出版社，2008)。

136 北京魯迅博物館、上海魯迅紀念館編，《魯迅輯校石刻手稿》(上海：上海書畫出版社，1987)，第二函第二冊，頁475。據魯迅記錄：「石高七尺二寸，廣一尺六寸，側廣一尺，正面象堪二層，下方記十二行，行十九字。兩側各象堪三層，……後面象堪二層，下方《高王經》。」

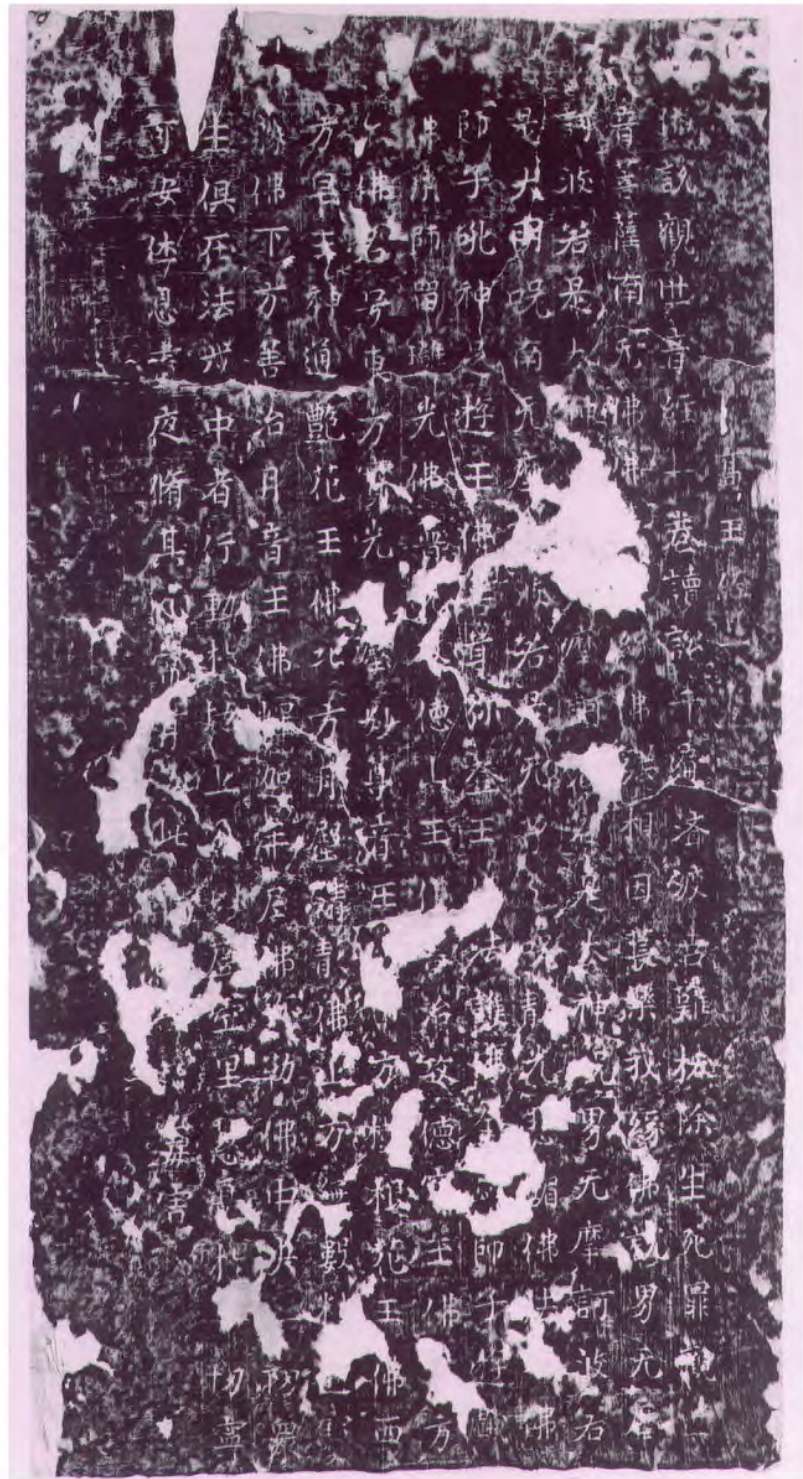


圖1 〈杜文雅造像記〉碑陰

(中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏拓本第11000號)

今大魏唯隆唯盛，然斯上黨之南□八澗村之東北龍山寺主高僧沙門比□志朗……于是遂率諸檀越主……(闕)餘人，造釋迦像二軀，……兼有《觀音經》□刊在於上¹³⁷。

又，北齊孝昭帝皇建元年(560)，「大齊東平郡須昌縣□檀寺碑」上也鐫有《觀音經》：

……佛弟子比丘法經，欲使□教再彰，神暉重朗，遠召□工，奉剛彫玉，置靈尊於上堪，剟《觀音經》於下□。願使 皇道□□，父師常□，邑儀諸人，龍華初會，法界有形，等咸正覺。其頌曰：「……置于巖壑，刊經揚義，法流□固。」¹³⁸

以上兩個造像碑上的《觀音經》應該都是《高王觀世音經》¹³⁹。另外，隋代的一個造像碑上同時刻有《佛說觀世音經》1卷和《佛說天公經》1卷，此《佛說觀世音經》即《高王觀世音經》¹⁴⁰。

山東巨野縣大義鎮小徐營村石佛寺遺址，發現了一所北齊河清三年(564)劉珍東等二百人建造的刻經造像碑，索面方座，碑身高290公分，寬88公分、側寬17公分。碑首蟠龍造三尊佛像，碑陽鐫刻佛經，其左下角有「華嚴經(偈)」四個小字¹⁴¹，上面的經文係《大方廣華嚴十惡品經》的部分內容¹⁴²。《大方廣華嚴十惡品經》主要是談佛教最基本的五戒，而此碑所刻的部分主要是強調其中的第四戒食肉。方廣鋁認為此經著重敘述飲酒食肉

137 北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》(鄭州：中州古籍出版社，1989)，第6冊，頁149。

138 中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏拓本，第00797號。

139 參見劉淑芬，〈中國撰述經典與北朝佛教的傳布——從北朝刻經造像碑談起〉。

140 謝振發，〈刻經碑像之研究〉(待刊稿)。

141 周建軍、徐海燕，〈山東巨野石佛寺北齊造像刊經碑〉，頁69-70。

142 李靜杰，〈六世紀的偽經與僧團整頓〉，頁85-86。

的罪孽及斷食酒肉所獲得的福報，是南北朝時期以梁武帝為首的佛教徒推行斷食酒肉的產物¹⁴³。如果推究南北朝佛教徒推行斷食酒肉的運動的根源，在於其時《涅槃經》的流行，梁武帝的〈斷酒肉文〉中所引的「食肉斷大慈種」等句，就是出自《涅槃經》¹⁴⁴。

山東汶上辛家海村隋開皇九年(589)章仇禹生造像碑上，刻有《佛在金棺上囑累經》。此碑上所刻的經文主要是敘述造經像之法；不過，其中也強調造經像者(施主和匠師)都應守三月六齋，不飲酒、食肉和五辛¹⁴⁵。由此也可看出它和前述強調斷食酒肉、守三月六齋的中國撰述經典(《大方廣華嚴十惡品經》、《齋法清淨經》、《善惡因果經》)的相似處。

由刻經造像碑看來，遊化僧人所用的教本除了《提謂波利經》、《高王觀世經》之外，還有上述中國撰述經典包括：《大方廣華嚴十惡品經》、《佛在金棺上囑累經》和《天公經》。唐代道宣(596-667)所撰的《法苑珠林》、《經律異相》所徵引的佛典中，除了《提謂波利經》之外，還有不少是被經錄列在「疑偽」之列的中國撰述佛典，如《像法決疑經》、《佛在金棺囑累經》等。由此可知，從北朝到唐代所流行的經典之中，除了《法華經》、《涅槃經》《華嚴經》等正統的經典之外，還有一些中國僧人所撰述的簡短經典。前者是大德高僧、貴族文士之間流行的經典，後者則是流傳於一般僧人和鄉村信眾的經典。

(二)南方對中國撰述經典的態度

如前所述，北朝末年關中地區最流行的一部中國撰述經典，是曇靖所

143 《敦煌學大辭典》(上海：上海辭書出版社，1998)，佛教典籍，〈大方廣華嚴十惡品經〉條(方廣錫撰)，頁729。

144 《大般涅槃經》(《大正新修大藏經》，冊12)，頁386上，626上。

145 北京魯迅博物館、上海魯迅紀念館編，《魯迅輯校石刻手稿》，第二函第五冊，〈章仇禹生等造象并金棺經〉，頁1083-1087。據魯迅著錄：「此石高七尺八寸，廣三尺，正面佛象，後面經名一行，經文十六行，行四十八字，題名一行，側題名二行，年月一行。」《八瓊室金石補正》，卷34，〈章仇禹生造經像碑〉，頁31-32。

撰的《提謂波利經》，當時並未受到政府或僧團的干預，日本學者里道德雄認為滅佛之後以沒有護持的經典作為藉口，允許此類經典的流傳，等於是公認了偽經的成立¹⁴⁶。《提謂波利經》撰成的年代約在宋孝武帝在位時期(454-464)¹⁴⁷，而在稍晚南方僧人僧祐(445-518)撰寫經錄《出三藏記集》(大·2145)，則將此經列入「疑經偽撰」項下。

相較於北方，南方雖然也出現了一些中國撰述的經典——其中有很大一部分是抄集經典，但其數量和流行程度都不能和北方相比，從以下兩個例子看來，南朝皇帝和佛教教團對於這樣的經典抱持著異端的眼光，並且有某種程度的監控。僧祐《出三藏記集》基本上將非漢譯的經典都視為疑偽經典，在最崇信佛教的梁武帝統治時期，對於僧人妙光的撰述《薩婆若陀眷屬莊嚴經》，給予很嚴厲的懲治，妙光本人遭到終身監禁，而為此經潤飾文字的俗人路琰也被判決放逐十年。以下是《出三藏記集》關於此事首尾的記載：

薩婆若陀眷屬莊嚴經 一卷 二十餘紙

右一部。梁天監九年，郢州投陀道人妙光，戒歲七臘，矯以勝相。諸尼嫗人，僉稱聖道。彼州僧正議欲驅擯，遂潛下都，住普弘寺，造作此經。又寫在屏風，紅紗映覆，香花供養，雲集四部，嚙供煙塞，事源顯發，勅付建康辯覈疑狀。云抄略諸經，多有私意妄造，借書人路琰屬辭潤色。獄牒：「妙光巧詐，事應斬刑。路琰同謀，十歲謫戍。」即以其年四月二十一日，勅僧正慧超，令喚京師能講大法師、宿德如僧祐、曇准等二十人，共至建康前辯妙光事。超即奉旨，與曇准、僧祐、法寵、慧令、慧集、智藏、僧旻、法雲等二十人於縣辯問。妙光伏罪，事事如牒。眾僧詳議，

146 里道德雄，〈僧法尼と誦出經典群——南朝偽經成立の一断面〉，《東洋學研究》27(1992)：30，頁42註6。

147 [梁]釋僧祐撰，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》(北京：中華書局，1995)，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三·提謂波利經〉，頁225。

依律擯治。天恩免死，恐於偏地復為惑亂，長繫東治。即收拾此經，得二十餘本及屏風於縣燒除。然猶有零散，恐亂後生，故復略記。薩婆若陀長者，是妙光父名。妙光弟名金剛德體，弟子名師子¹⁴⁸。

郢州(治所在夏口，即今之武昌)僧人妙光是一位行頭陀的僧人，因為他有殊勝的容相，而為當州的女尼和婦女信眾崇拜，視為「聖道」。郢州僧正認為這是不法的行為，打算將他驅逐出境，他就走避到都城建康，住在「普弘寺」，並且撰述了這部經典。他還將此經寫在屏風上，用香花供養，吸引了僧、俗信徒前來膜拜供養「雲集四部，嘯供煙寨」。上述行為引起官方的注意，先是將他送到建康縣論罪，認為這部經摘抄佛典的內容，並且有自己撰述的部分「抄略諸經，多有私意妄造，借書人路琰屬辭潤色。」按，在《薩婆若陀眷屬莊嚴經》中所敘述的聖賢，都是妙光的親人弟子，如他的父親就稱為「薩婆若陀長者」，弟弟叫作「金剛德體」，弟子稱作「師子」。據佛經上敘述如來之身「金剛德體」¹⁴⁹，由此似可看出他有意將其親人聖賢化。因此，官府判決妙光應處以斬刑，而幫他抄飾文字的俗人路琰則被判以放逐十年之刑。然而，由於梁武帝篤信佛教，並未立即依建康令的決議執行，在天監九年(510)四月二十一日，另由僧正慧超召集京師講經大法師、名僧宿德20人，至建康縣衙訊問、並且辯論妙光事件。這20位僧人可知其名的有曇准、僧祐、法寵、慧令、慧集、智藏、僧旻、法雲，都是當時建康的名僧，在《續高僧傳》中皆有傳，《出三藏記集》的作者僧祐也在其列。此一僧人審判團的判決和先前建康縣一樣，妙光也俯首認罪；所不同的是刑罰部分：眾僧決議用僧律來處置他，不用斬刑，而是處

148 《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，頁231。

149 如《佛說月光童子經》(《大正新修大藏經》，冊14)，頁816中：「如來之身金剛德體，眾惡盡滅，萬善積著；相好光明，神器無喻。」另，《中本起經》(《大正新修大藏經》，冊4)，卷下，頁160下：「如來出世，權慧現身，金剛德體，明暉大千。迴匝三界，濟度群生。」

以流放之刑。不過，由於恐怕他在邊區還會再有這樣的「惑亂」的行為，因此改將他長期拘禁於京都。里道德雄認為他是被拘繫在今福建省侯梁附近的東冶縣¹⁵⁰，此說不確。他應該是被囚禁在建康「東冶」這個地方的監獄，一則既然恐怕他在偏僻的地方會再作亂：「眾僧詳議，依律擯治。天恩免死，恐於偏地復為惑亂，長繫東冶。」自然不可能讓他遠離都城建康。二則建康就有一個稱作「東冶」地點，它位於秦淮水北，是一個冶鑄的場所，也設有監獄¹⁵¹。此外，眾僧也決議銷毀這部偽經，一共蒐集了二十餘本，以及寫有此經的屏風，全數燒毀。特別值得注意的是：參與此僧人審判團的釋僧祐所撰《出三藏記集》，對凡是非漢譯的經典都視為「疑偽經」¹⁵²，此一看法應可反映《出三藏記集》撰述時代南朝的佛教思潮。從梁武帝召集名僧20人共同審問及辯論如何處妙光之事，以及僧團推翻了官方將妙光處死的決議，而改為監禁終身，一方面顯示僧團基於佛教不殺的理念，而得以改變官方的審判結果，另一方面也顯示出南方僧團具有一定的力量。由上可知，梁朝的皇帝、官府和佛教的僧團對於中國撰述經典，皆秉持著嚴厲的態度。

在妙光被判刑的數年前，也有一位出身士族的女子尼子(法名「僧法」，499-505)口誦出經典，令人寫下了21種經，共35卷，《出三藏記集》也將它們列入疑偽之列¹⁵³，此處主要就她並未受到懲處這點而論。這名女子出生在南朝士族濟陽考城江氏家族，她的父親南齊時任太學博士，從南齊末年到梁朝初年，尼子陸續口誦出佛經，後來她出家為尼，法名「僧法」，住在建康的青園尼寺。梁武帝聽到僧法誦出經典之事，特地召見她、測試其真實性，她

150 里道德雄，〈僧法尼と誦出經典群——南朝偽經成立の一断面〉，頁34。

151 如劉宋時劉穆之的孫子劉裒，官始興相，「以贓貨繫東冶內」，可知東冶有監獄。見《宋書》，卷42，〈劉穆之傳〉，頁1310。又如南齊時始安王遙光作亂時，就是攻破建康東冶的監獄，將囚犯釋放出來，給他們武器，見《南齊書》，卷26，〈宗室·始安王遙光傳〉，頁790：「遙光召親人丹陽丞劉渢及諸僮楚，欲以討劉暄為名，夜遣數百人破東冶出囚，尚方取仗。」

152 見《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉。

153 方廣錫對這些經典作了詳細的考證，參見方廣錫，〈關於江泌女子僧法誦出經〉，《藏外佛教文獻》(北京：宗教文化出版社，1995)，第9輯，頁401-422。

竟也在皇宮內口誦出數部經典。方廣錫從後世的各種經錄中，考訂僧法誦出的21種經之中，有16種經（《寶頂經》、《淨土經》、《正頂經》、《法華經》、《藥草經》、《太子經》、《伽耶波經》、《波奈經》、《踰陀衛經》、《妙音師子吼經》、《出乘師子吼經》、《勝鬘經》1卷、《優曇經》、《妙莊嚴經》、《維摩經》1卷、《序七世經》）在僧法去世不久後就亡佚了¹⁵⁴，另有5部經在僧法逝世後仍然流傳於世，其中《華嚴瓔珞經》在梁代流通，而且受到人們的重視；不過，它和《優曇頻經》二書都在隋代亡佚了¹⁵⁵。還有3部經由於唐代智昇《開元釋教錄》指出其為僧法誦出的偽經，而失去其正統性，在開元年間以後就告亡佚¹⁵⁶。本文另外要指出的是，這5部在僧法去世後還在流傳的經書中，有3部經：《益意經》2卷、《般若得經》1卷、《華嚴瓔珞經》1卷，是由僧人「智遠承旨」錄下¹⁵⁷，智遠可能係梁時建康新安寺僧人智遠¹⁵⁸。這應當是僧法在武帝召見時在宮內誦出的經典，敕令智遠錄下的，它們有可能係因皇帝召見所出的結果，而得以流傳稍久。此外，《出三藏記集》記載《踰陀衛經》1卷，係「天監四年臺內華光殿出」，指的是僧法在臺城內的華光殿誦出。但僧法在天監四年三月去世¹⁵⁹，又，在有關僧法的記載中，梁武帝僅召見她一次，如果前述三經是天監元年僧智遠承旨錄下，那麼武帝召見僧法當是在此年，而非天監四年。如果以上四經都是僧法在武帝召見時所誦出的經典，何以前三經是由僧人智遠承旨錄下，而此經只作「華光殿出」，在此存疑。

天監四年(505)僧法辭世，在她有生之年，並沒有受到任何的處分，可能有以下幾個原因：第一，她所誦出的經典並未流傳，沒有惑眾的嫌疑。例如和她同一時期的《出三藏記集》作者僧祐聽聞此事，曾經登門造訪求

154 方廣錫，〈關於江泌女子僧法誦出經〉，頁401-422。

155 同上，頁413-414，403-404。

156 這三部經是：《益意經》、《般若得經》、《阿那含經》，見方廣錫，〈關於江泌女子僧法誦出經〉，頁405-413，414-417。

157 《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，頁229。

158 《續高僧傳》，卷5，〈義解·梁揚都建元寺沙門釋法護傳附智遠〉，頁460中。

159 《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，頁230。

見，不過，她的家人並沒有出示這些經典「其家祕隱，不以見示」¹⁶⁰。江家何以隱秘僧法誦出的經典而不外傳，可能和梁朝對於中國撰述經典的態度有關。前面討論妙光撰述《薩婆若陀眷屬莊嚴經》而受到禁錮終身的處分之事，雖然是在僧法去世後才發生的，但《出三藏記集》將這類非漢譯的經典都列入疑偽之列，而近代學者研究此書係在南齊時撰成，至梁代續有增訂¹⁶¹，因此，可以反映從南齊到梁代對於這類經典態度，也提供我們理解江家隱秘僧法誦出經典的背景。

第二，先前也有誦出經典事例。如《出三藏記集》在記載僧法誦出佛經之後，敘述一則先例：漢建安末年，濟陰有一位丁姓人家的妻子忽然如同生病一般，便能說「胡言」（應當是梵文），向人索取紙筆，自己以梵文寫下所敘說的內容。當時有來自西域的胡人見了此書，指出這是佛經：

昔漢建安末，濟陰丁氏之妻忽如中疾，便能胡語，又求紙筆，自為胡書。復有西域胡人見其此書，云是經劄。推尋往古，不無此事。但義非金口，又無師譯，取捨兼懷，故附之疑例¹⁶²。

在唐道世的《法苑珠林》中，也敘述了這則故事，但其時代則移到了晉朝，內容略有不同，並且有更多的鋪敘¹⁶³。不過，僧祐仍然認為這些經典屬於「疑經」。

（三）濟陽考城江氏雖不是第一等士族¹⁶⁴，不過這個家族在東晉南朝出了

160 《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，頁230。

161 《出三藏記集》，蘇晉仁，〈序言·(三)撰寫年代〉，頁9-11。

162 《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，頁230-231。

163 《法苑珠林》（《大正新修大藏經》，冊53），卷18，〈敬法篇第七之二·緣·晉居士丁德真〉，頁417上-中。魯迅在《古小說鈞沈》中指出（頁473），《冥祥記》中收有此則故事，註明出《法苑珠林》卷18，然而，王琰《冥祥記》或王曼穎《補續冥祥記》的時代早於《法苑珠林》。

164 濟陽考城江氏門第不高，亦非累世官宦高顯之族，如《梁書》，卷51，〈何點傳〉：「點雅有人倫識鑒，多所甄拔。知吳興丘遲於幼童，稱濟陽江淹於寒素，悉如其言。」

不少名臣文士，僧法的父親江泌官拜南齊太學博士，是當時著名的孝子，在〈孝義傳〉中有他的傳記¹⁶⁵，這或許也是梁武帝親自召見僧法的原因之一。可能基於對士人的優禮，加上僧法在宮中也誦出三部經典，證明了她的能力，以及其誦出的經典並未公開流傳，因此，梁武帝並未對僧法作出任何的處置。

僧法去世後，江家的親族不用畏懼僧法受到懲治，她的舅父孫質認為這是真經，遂抄寫流傳「行疏勸化，收拾傳寫。既染毫牘，必存於世」¹⁶⁶。里道德雄認為朝廷和僧團對孫質流傳這些經典的行動似乎是未有處分，所以僧祐沒有記載¹⁶⁷。可以確定的是：一部分僧法誦出的經典似乎有某種程度的流傳，如僧祐僅見到其中一部經典《妙音獅子吼經》就是借白張姓人家的抄本¹⁶⁸。

里道德雄指出：僧法和妙光兩個事件相異的是前者係天授，後者是人為的經典¹⁶⁹。本文認為妙光之所以受到皇帝和僧團的懲治，主要是因他將自己撰述的經典神聖化，同時以聖僧的姿態出現，並且神化了他的家人、弟子的緣故。這些行為會擾亂僧團的秩序，並且有可能造成社會的動亂。整體而言，南朝政府對於撰述經典的監控比較嚴格。

五、結語

唐人對於南朝文化非常地嚮往¹⁷⁰，詩人文士寫了很多六朝懷古詩，其中杜牧(803-約852)「江南春絕句」：「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中。」

165 《南齊書》，卷55，〈孝義·江泌傳〉，頁965。

166 《出三藏記集》，卷5，〈新集疑經偽撰雜錄第三〉，頁231。

167 里道德雄，〈僧法尼と誦出經典群——南朝偽經成立の一断面〉，頁34。

168 《出三藏記集》卷5，新集疑經偽撰雜錄第三，「《妙音獅子吼經》借張家」，頁230。

169 里道德雄，〈僧法尼と誦出經典群——南朝偽經成立の一断面〉，頁34。

170 唐朝的國家和社會有「南朝化」的傾向，見唐長孺，〈論唐代的變化〉，收入氏著，《魏晉南北朝隋唐史三論——中國封建社會的形成和前期的變化》（武昌：武漢大學出版社，1993）；牟發松，〈從社會與國家的關係看唐代的南朝化傾向〉，收入牟發松主編，《社會與國家關係視野下的漢唐歷史變遷》（上海：華東師範大學出版社，2006），頁12-32。

流傳千古，使人有南朝佛教極盛的印象，事實上，北朝佛教隆盛的程度不在南朝之下，由於國家對佛教的控制較南朝為鬆散，北魏都城洛陽寺院的數目足足比南朝建康寺院多了一倍。在梁朝佛教最興盛的時期，建康城內有五百餘佛寺，如包括近郊一帶，則約有七百餘所寺院¹⁷¹。建康的佛寺有很大一部分是由皇帝、王公大臣和僧人所建立的¹⁷²，經過梁朝末年的戰亂，至陳朝時還有五百餘寺。至於北魏都城洛陽則有1367所寺院，東魏孝靜帝天平元年(534)遷都鄴城之後，有40萬以上的居民被迫遷移到新都，但洛陽也還有421所寺院¹⁷³。洛陽寺院有一些係由皇室、閹官、官員建造，但也有不少寺院的建立和義邑組織有關，宋代僧人贊寧(919-1001)曾經指出佛教結社「成就僧寺」¹⁷⁴。《洛陽伽藍記》記載建陽里內有10所寺院，就是由此里居民二千餘戶供養的¹⁷⁵。另外，從洛陽孝敬里平等寺遺址出土的四通造像碑：北齊後主天統三年(567)邑主韓永義等造像碑、崔永仙等人造像碑、北齊後主武平二年(571)邑師比丘僧道略等三百人造像碑¹⁷⁶，都是由佛教義邑組織所建造的，由此亦可顯示北朝佛教信仰組織和寺院的發展有密切的關聯。

如上所述，南方對於社會和佛教的監控比較嚴格，就東晉南朝的形勢這是可以理解的，由於東晉在江左立國，面對北方的強敵，不得不先安內，因此實施「符伍制」，依伍制連坐來糾檢非法，也以此確保政府有足夠的財

171 《南史》，卷70，〈循吏·郭祖琛傳〉中記載郭祖琛上書稱：「都下佛寺五百餘所，窮極宏麗。僧尼十餘萬，資產豐沃。」所指的當是建康城內有五百餘寺。至於《續高僧傳》，卷15，〈義解篇十一〉，稱梁朝最盛時建康「當斯時也天下無事家國會昌，風化所覃被于荒服，鍾山帝里寶剎相臨，都邑名寺七百餘所。」(頁548中)所指的應是建康及建康近郊的寺院，因在鍾山就有寺院七十所。

172 劉淑芬，〈六朝建康的佛寺與城市空間〉。

173 [北魏]楊銜之撰，范祥雍校注，《洛陽伽藍記校注》(上海：上海古籍出版社，1978)，頁349。

174 《大宋僧史略》，《大正新修大藏經》，冊54，頁250下。

175 楊銜之撰，范祥雍校注，《洛陽伽藍記校注》，頁78。

176 李獻奇，〈北齊洛陽平等寺造像碑〉，《中原文物》1985.4：90。

政收入、勞力的徵集。實際上，符伍制不僅對人民的生活造成很大的影響，也使得人們為了怕被牽連而盡量減少與他人來往；人們本來就深怕同伍的人出了差錯，自己平白遭到連累，故盡可能地減少和他人的接觸，即顏延之告誡子弟「每思防避，無通閭伍」。因此，人們更不可能超越「伍」的範圍，和其他的信徒聯合共組「義邑」之類的信仰組織。為了安定內部，南朝皇室雖然也崇奉佛教，但對於可能因佛教而引起的社會問題也很注意。僧人妙光撰述《薩婆若陀眷屬莊嚴經》，將自己和家人神聖化，以及將此經書寫在屏風上，用香花供養，吸引了僧、俗信徒前來供膜拜供養。這些行為引起官方的注意，導致官府和佛教僧團先後審判妙光，最後將他監禁終身。此一事件不僅顯示南方政府對於中國撰述經典的態度，也反映出其對佛教界的監控。

從上述南朝的政策，或許也可用來解釋同一時期北朝有很多佛教的叛亂，而南方則少有這種現象。北朝涉及僧人的叛亂事件很多，塚本善隆〈北魏の佛教匪〉一文討論北朝共有十件僧人的反叛事件，都是以僧人為起事的主導人物¹⁷⁷；也推測北魏和佛教有關的小匪賊相當多，但未見於記載。他並且認為：北魏佛教叛亂的首腦及其黨徒不要說對佛教沒有正確的理解，也不見得信奉佛教，而是利用佛教的匪徒，故他用「佛教匪」這個名詞來稱呼這些叛亂。不過，讓這些佛教匪可以聚結的是當時佛教普及的社會，從北魏的佛教政策——包括利用佛教以綏服被征服地區的人民，以及設置僧官，在中央設昭玄曹，地方州、郡、縣設僧曹，這些政策都可反映出其時佛教的興盛¹⁷⁸。由於北方對佛教的利用，所以對於佛教教團並沒有很大制約，北方各地都

177 這十次叛亂是：(1)沙門張翹，道武帝天興五年(402)；(2)沙門慧隱，孝文帝延興三年(473)；(3)沙門法秀，孝文帝太和五年(481)；(4)沙門司馬惠御，孝文帝太和十四年(490)；(5)沙門劉惠(慧)，宣武帝永平二年(509)；(6)沙門劉光秀，宣武帝永平三年(510)；(7)沙門劉僧紹，宣武帝延昌三年(514)；(8)沙門法慶(大乘賊)，孝明帝延昌四年(515)；(9)大乘賊餘黨，孝明帝熙平二年(517)；(10)月光童子劉景暉，孝明帝熙平年間(516-517)。塚本善隆認為北魏和佛教有關的小匪賊相當多，但未見於記載。見塚本善隆，〈北魏の佛教匪〉，收入氏著，《北朝佛教史研究》，頁181。

178 塚本善隆，〈北魏の佛教匪〉，頁181-182。

有僧、俗自由組織佛教信仰組織。

在南朝僅有四起和僧人有關的叛亂事件，劉宋時期有兩件和僧人有關的叛亂，但僧人都不是主腦。第一件叛亂事件發生在宋文帝元嘉二十八年(451)五月，青州有亡命司馬順則詐稱晉室近屬，自號「齊王」，趁著梁鄒戍主崔勳之到州府時，乘虛攻襲、並且占有梁鄒城。同時，有沙門自稱司馬百年，號「安定王」，和亡命之徒秦凱之、祖元明等各據村屯，以響應司馬順則。此一亂事可能和當地官吏施政不當有關，因為崔勳之等人最初以為梁鄒城內軍民受到叛軍的脅迫，官軍一到，應該會奔逃官軍，沒想到城民都為叛軍堅守城池，殺傷官軍甚多¹⁷⁹。不過，此一亂事持續的時間並不長，七月，青、冀二州刺史蕭斌派遣振武將軍劉武之、軍主劉回將精兵千人前往討伐，先後討斬司馬百年和司馬順則，至八月十一日(癸亥)亂事就宣告平定¹⁸⁰。司馬百年可能不是真的沙門，一則他沒有法名，二則在佛教的記載中完全未提及此事，三則在此事件後，朝廷並未對僧人有任何加強控制的措施。七年以後所發生的一件涉及僧人的叛亂事件，孝武帝則下詔沙汰僧尼，而佛教的文獻中也有關於此事的記載。

劉宋孝武帝大明二年(458)七月，南彭城(此是僑郡，在晉陵，今江蘇常州)羌人高闡和沙門曇標、道方，與秣陵民藍宏期等謀為亂，他們邀殿中將軍苗允、員外散騎侍郎嚴欣之、司空參軍闕千纂、太宰府將程農、王恬等人參與，預計八月一日夜起兵攻宮門，襲殺太宰江夏王義恭，改立高闡為帝。但此事還未付諸行動，便被發現其叛逆的陰謀，遭處死的人有數十人¹⁸¹。根據道宣《廣弘明集》記載，宋孝武帝因此事而下令沙汰僧人，訂立種種嚴厲的法條制約僧尼，如勒令非戒行精苦的僧尼還俗。不過，因有尼師出入宮廷為此事奔走，後來並未付諸實行¹⁸²。在這裡要指出來的是：此一叛

179 《宋書》，卷78，〈蕭思話附子蕭斌傳〉，頁2017。

180 同上；《資治通鑑》，卷126，〈宋紀八〉，文帝元嘉二十八年，頁3972。

181 《宋書》，卷75，〈王僧達傳〉，頁1957-1958。

182 《宋書》，卷97，〈夷蠻·天竺傳〉：「世祖大明二年，有曇標道人與羌人高闡謀

亂事件中首腦是高閹，而不是僧人曇標¹⁸³。

另外兩起僧人叛亂事件發生在梁朝後期，武帝中大通元年(529)，北徐州有妖賊僧強自稱天子，當地土豪蔡伯龍響應，聚眾至三萬人，攻陷州城，梁武帝命兗州刺史陳慶之平亂，斬殺了僧強和蔡伯龍。這場亂事歷時很短，值得注意的是，《梁書》的記載稱「妖賊沙門僧強」，又說「僧強頗知幻術」煽惑民眾；但《資治通鑑》僅稱「妖賊僧強」¹⁸⁴。並未明說他是僧人。又，簡文帝大寶元年(550)，四川沙門孫天英率領數千人夜攻州城，但很快就為益州刺史武陵王蕭紀討平，斬殺孫天英¹⁸⁵。日本學者諏訪義純認為孫天英係冠以沙門之名，並不是真正的僧人¹⁸⁶，妖賊僧強或可能也是這種情況。另外，有學者注意到了北朝有兩次滅佛的行動，但南朝則無滅佛事件¹⁸⁷。

本文從南朝政府對於社會的控制——包括禁碑令、符伍制，以及對中國撰述經典的態度等方面討論，認為這是造成南方絕少有石佛像，沒有如北朝處處有僧、俗人共同組成的信仰團體，較少有中國撰述經典的流行這些現象的原因。更由於信徒的缺乏組織，也使得南方沒有以僧人為首腦的佛教徒叛亂事件；也因為南方僧團和佛教徒力量相對薄弱，所以南方沒有發生政府禁抑佛教的滅佛事件。

(續)

反，上因是下詔曰：『佛法訛替，沙門混雜，未足扶濟鴻教，而專成通藪。加姦心頻發，凶狀屢聞，敗亂風俗，人神交怨。可付所在，精加沙汰，後有違犯，嚴加誅坐。』於是設諸條禁，自非戒行精苦，並使還俗。而諸寺尼出入宮掖，交關妃后，此制竟不能行。」(頁2386-2387)

183 《宋書》，卷6，〈孝武帝紀〉：「秋七月甲辰，彭城民高閹等謀反伏誅。」(頁122)

184 《梁書》，卷32，〈陳慶之傳〉，頁463；《資治通鑑》，卷153，〈梁紀九〉，高祖武皇帝中大通元年，頁4770。

185 《資治通鑑》，卷163，〈梁紀十九〉，太宗簡文皇帝大寶元年：「益州沙門孫天英帥徒數千人夜攻州城，武陵王紀與戰，斬之。」(頁5050)

186 諏訪義純，〈梁武帝の蜀地經略と仏教——益州刺史の任免を中心として〉，頁220。諏訪義純認為此一亂事的首腦孫天英係冠以沙門之名，集數千人，可見當時蜀地沙門社會勢力之大。

187 張箭將北魏太武帝和北周武帝滅佛的原因，以此檢視南方並無這些條件，所以沒有滅佛之舉。見張箭，〈試析南方為什麼不滅佛〉，《宗教學研究》2004.3：89-97。

關於佛教漢化的省思

柯嘉豪John Kieschnick*

一、前言

佛教的「中國化」一向是佛教研究的核心觀念。近百年來，中外的佛教學者試圖從不同角度說明中國人如何改造來自印度的佛教。在英文的著作中此問題通常稱為「漢化」(sinification 或 sinicization)¹。1950年代的著作如陳榮捷的《佛教與中國之變化》、賴特的《中國歷史上的佛教》，以及1960至1970年代陳觀勝之《佛教的漢化》與許理和的《佛教征服中國》，

* 英國布里斯托大學宗教學系。

1 少數學者認為這兩個字應該有不同的意思：sinicization應指佛教的中國化，sinification指中國軍事、行政與文化之擴展。參見Michel Strickmann, "The Tao among the Yao: Taoism and the Sinification of South China," 收入《歴史における民眾と文化——酒井忠夫先生古希祝賀論文集》(東京：國書刊行會，1982)，頁23-30; John R. McRae, "State Formation, Indigenization, and Buddhism in East Asian History: The Theoretical Foundation," 《インド哲學佛教學研究》13(大阪，2006.3)：45-72。然而，大部分的著作中sinification與sinicization是同義詞。

都強調佛教的漢化並舉出許多實例²。

佛教的漢化涉及面極廣，包括中國佛教徒如何比較與協調先秦思想與印度佛教的義理³。也有學者研究印度佛教與中國佛教在政治、倫理及經濟等方面的異同⁴。倘若要全面了解佛教的漢化，我們須全面考察這些不同領域。然而，漢化研究的困難不僅於此。除了從多種視角研究中國不同時期的佛教，以顯示中國佛教的特色外，從事此領域的學者須徹底研究印度的佛教與當時社會、政治的關係。然此非本人力所能及，故本文僅在省思以「漢化」理論為基礎的中國佛教史研究，在方法論上可能出現的問題，以就教於方家。

近幾年來，英文的中國佛教著作中，有些學者不滿「漢化」的概念。以下先羅列其說，並探討以「漢化」的角度討論佛教時，應該注意的問題。

從學科發展的角度說，佛教漢化的研究無疑有助於提高中國佛教研究的學術地位。過去以巴利文、梵文及古代印度為中心的佛教學者研究中國佛教的主要目的，在於從漢文的譯經及法顯、玄奘等遊僧的記載了解印度部派時期的佛教。在這樣的研究取向下，中國佛教向來被視為邊緣領域。面對這個偏見，陳榮捷、賴特等學者透過佛教漢化的研究，有助於我們了解中國佛教本身的價值。由於中國佛教的研究可顯示出中國人對佛教的創新，也因此中國佛教值得學術界關注。此外，以往中國史的學者習於視佛教

2 Wing-Tsit Chan(陳榮捷), "Transformation of Buddhism in China," *Philosophy East and West* 7.3/4(1957-1958): 107-116; Arthur Wright, *Buddhism in Chinese History* (Stanford: Stanford University Press, 1985); 許理和(Erik Zürcher)著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》(南京：江蘇人民出版社，1998)。

3 這方面，最細緻的研究應屬Peter Gregory對宗密的研究，見*Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2002)。

4 陳觀勝(Kenneth Ch'en)之*The Chinese Transformation of Buddhism*(Princeton: Princeton University, 1973)仍然是這類研究的代表作。此書分成倫理、政治、經濟、文學、教育以及社會生活等章節。寺院經濟方面，較詳細探討漢化問題的專著是傑奈(Jacques Gernet亦稱謝和耐)著，耿昇譯《中國5-10世紀的寺院經濟》(上海：上海古籍出版社，2004)。

為異文化的現象。也就是說，中國史的學者也認為中國佛教基本上為印度佛教的一支，如此一來，則邊緣化了佛教在中國史的地位。有鑑於此，許理和的《佛教征服中國》與陳觀勝《佛教的漢化》除了指出佛教在中國歷史上的重要性以外，他們並且宣稱：漢化研究可以顯現出中國文化的特質。

然而這些學者並沒有完全成功：印度仍然是佛教研究的核心；在中國史研究中，佛教研究仍然是很邊緣的領域⁵。不過，即便如此，前代學者仍有一定的貢獻：現在大部分的學者承認，無論在佛教史或中國史上，中國佛教都有一定的地位。漢化研究在近代學術史上，因而有不可否認的價值。只是大部分研究中國佛教的學者皆習於利用「漢化」或「中國化」等概念，卻很少有學者從方法論的角度探討漢化的涵義。

最早從方法論的角度探討漢化涵義的學者當屬華嚴宗的專家詹美羅 (Robert Gimello)⁶。詹美羅早在1978年便曾簡要地說明「漢化說」的基本問題。他指出，所有的中文佛典、甚至中文中的所有的佛教用語都可視為漢化的結果，因為即使譯者很清楚地了解某個術語的梵文原意，但當他將梵文的詞語譯成中文時，在新的語境中，該詞一定有新的涵義。因此，我們或許可以說中國佛教的任何面向都受到漢化的影響；但這個「此一切都變了」的說法往往意味著：只有印度的佛教才是正統，而佛教傳到中國時，便失去了它的本質。這與我們在尚未比較印度佛教與中國佛教之前，便說「中國的佛教和印度的佛教沒有任何聯貫」一樣不正確。詹美羅說：

第一種說法可稱為「非史學論」或「反史學論」(ahistoricism or anti-historicism)。據此觀點，像佛教等宗教或文化「傳統」都具有清高而超越時間的宗旨。誠如「義理代數學」(spiritual algebra)一般，只

5 例如，寫佛教的入門書一般都以巴利文為主，很少利用中國佛教的資料。漢學方面，中國通史的書也往往忽略佛教。

6 Robert M. Gimello, "Random Reflections on the 'Sinicization' of Buddhism," *Society for the Study of Chinese Religions Bulletin* 5(1978): 52-89.

有能對此一成不變的宗旨提出更高明的解釋時，佛教才有所變化，否則佛教並不受歷史的干擾。另一種說法是天真的史學或可稱為武斷的相對主義(naive historicism or dogmatic relativism)：據此說法，佛教沒有任何的核心理念，只是隨著歷史的發展而變化。然而，此兩種極端的理論對寫中國佛教史而言，似乎都不貼切⁷。

詹美羅於是提倡應該利用科學史學者所使用的方法來討論佛教史。近幾十年的科學史學者提倡「科學」是一個動態的概念。雖然它的內容有時會變，但它仍然可說是科學。研究科學史的學者最主要的目的之一是了解為什麼不同時代、不同地區的科學家會關心不同的問題。其目的不在尋找科學的宗旨或探討不同時期及不同地區的人對此宗旨的了解正不正確，因為科學史學者認為這類研究有方法上的瑕疵。與此雷同，詹美羅最重要的論點是：尋找佛教的本質，並探究歷史上的佛教如何偏離其本質，根本就是方法論上的錯誤。此方法上的錯誤往往亦是佛教漢化說的前提。

二、印度佛教的特質

除了詹美羅從抽象的方法原則討論漢化的問題外。近來學者在利用漢化概念進行研究時，也遇到一些具體的問題。首先，如前所述，為了解佛教的漢化我們必得了解漢化前的佛教，也就是印度的佛教，但研究中國佛教的學者對印度佛教的理解不一定深入。這方面，最典型的案例是蕭邦(Gregory Schopen)對陳觀勝的批評⁸。在分析龍門的題記時，陳觀勝指出，龍門的銘文顯示，中古時期的漢僧製造石窟時往往將功德迴向給其父母⁹。陳

7 Gimello, "Random Reflections," p. 85.

8 Gregory Schopen, "Filial Piety and the Monk in the Practice of Indian Buddhism: A Question of 'Sinicization' Viewed from the Other Side," *T'oung Pao* 70(1984): 110-126.

9 Kenneth Ch'en, *Buddhism in China, A Historical Survey*(Princeton: Princeton University

觀勝便認為這是漢化的實例：因為強調孝道的中國人無法徹底接受印度佛教「出家」的概念。因此中國的僧人與印度的比丘不同，一直與其父母保持親密的關係。但問題是：蕭邦透過對早期印度佛教銘文的研究，發現印度的比丘造像時一般也都將功德迴向給其父母。所以，龍門的題記顯示的不是漢化後的佛教，而是漢僧繼承印度佛教的傳統。蕭邦的論文說明了，印度佛教的研究是漢化研究的基礎，而我們對印度佛教的了解卻很有限。

與此相關，過去研究中國佛教的苦行時，學者常常強調佛教的身體觀不符合中國的孝道。對提倡「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的中國人而言，他們難以接受「刺血寫經」、「燃指」以及「焚身」等習俗。據此，這些產生於富於宗教熱忱的印度的現象，並不適合較理性入世的中國文化。傳統中國文化重視理性與現實生活，而印度文化則重視超越與精神上的解脫¹⁰。然而，當我們拋開對印度及中國文化的刻板印象，仔細研究這些習俗的歷史時，我們便發現，其實佛教最極端的苦行往往源於漢僧。印度的佛教經典提到「焚身」或「刺血寫經」都是形容菩薩的超人行為：這是印度佛教徒想像中的理想，而不是僧人實際的行為。只有描寫這些行為的經典傳到中國時，才有僧人開始實踐這些極端的苦行¹¹。

古代的中國僧人通常視印度的佛教為同質而整體的現象。譬如說，雖然中古時期的漢僧承認有漢文的偽經，但卻從未考慮到印度人也有可能製造偽經；這和當代的學者談及漢化時，經常忽略印度佛教的複雜性相似。印度佛教的面向很多，而不同面向、不同部派、以及不同的經典對中國的

(續)

Press, 1964), p. 179; 及 "Filial Piety in Chinese Buddhism," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 28(1968): 81-97.

10 Hu Shih(胡適), "The Indianization of China: A Case Study in Cultural Borrowing," *Independence, Convergence, and Borrowing in Institutions, Thought, and Art*(Cambridge: Harvard University Press, 1937), pp. 219-247.

11 有關焚身，參James Benn, *Burning for the Buddha*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2007). 有關「刺血寫經」見John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23.2(2000): 177-194.

是近代被國族主義蒙蔽的中國學者的幻想，無法成立¹⁶。作為此論文的批評的主要對象之一，何柄棣則辯護他的動機並論述漢化在中國歷史上有不可否認的重要性¹⁷。可見，除了探討外來文化的特質外，這類研究也涉及作者對漢文化的了解。

本人寫《佛教對中國物質文化的影響》主要目的之一是陳述印度佛教對中國文化的影響¹⁸。我之所以會注意此課題是因為看到黃正建的論文〈唐代的椅子與繩床〉¹⁹。在此論文中，作者指出華人在從「席地而坐」的民族轉變為坐椅子的民族與佛教的傳播有密切關係。我便搜集了更多相關的資料來證明黃氏的說法²⁰。之後，我便尋找類似的案例以說明佛教對中國物質文化的影響，包括拜塑像及舍利子的習俗、製糖的技術，及佛教在中國橋樑史上所扮演的角色等等。除了提一下某些物品到中國後所經過的變化外，我原不想處理漢化問題。但第一次在中央研究院歷史語言研究所報告我的論文時，便有同事指出我方法論上的弱點：討論佛教對中國物質文化的影響時，我的論文似乎意味著中國人很被動地接受印度的影響，而這並不符合歷史事實。因為漢人在佛教傳入中國的過程中扮演了很積極的角色。因此，在此書的另外一章，探討袈裟製作的過程時，我特別留意華人如何及為何改造來自印度的袈裟。其實，袈裟的歷史可視為佛教漢化的範例：由於漢人對暴露身體的禁忌及與傳統衣著相關的習俗，漢僧漸漸地放棄印度佛教的傳統袈裟，而開始使用有袖子的上衣。佛教的衣著史很符合漢化理論，但討論其他的物品時，我便發現漢化遠比我想像的複雜。念珠

16 Evelyn S. Rawski, "Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History," *The Journal of Asian Studies* 55.4(1996): 842.

17 Ping-ti Ho, "In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's 'Reenvisioning the Qing'," *The Journal of Asian Studies* 57.1(1998): 123-155.

18 John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*(Princeton: Princeton University Press, 2003).

19 黃正建，〈唐代的椅子與繩床〉，《文物》1990.7(北京)：86-88.

20 其實，第一位提出此說法應算Donald Holzman，見“A propos de l'origine de la chaise en Chine,” *T'oung Pao* 53(1967): 279-292.

在西元4世紀左右出現於印度的佛教，稍後跟隨佛教傳到中國。在中國，念珠有了一些變化。其中，最有趣的是念珠如何成為清代的「朝珠」。清代朝中官員所戴的類似項鍊的裝飾稱為「朝珠」。朝珠起源於佛教的念珠，因為朝珠和印度的念珠一樣，都有108顆珠子。有趣的是，我們在宮廷畫上所看到的念珠一般不是用來念「阿彌陀佛」。清代的朝珠主要是地位的象徵，與其原來的功能無關。表面上，這似乎是佛教漢化的典型例子，但問題是明代漢族朝廷並不使用朝珠，而清朝之所以使用朝珠與滿人受藏傳佛教的影響有關。因此，稱這個變化為「漢化」並不恰當。而且，當清代高級官員使用朝珠為地位的標誌時，一般的佛教徒仍然用念珠數念佛的次數。亦即念珠的使用在社會上不同的階層中有不同的變化。當我們使用「漢化」這種很籠統的概念來形容某一種佛教的習俗或信仰時，我們很容易忽略這些關鍵性的細節。

阿部賢次(Stanley Abe)研究雲岡石窟中佛像的衣著也得到類似的結論²¹。據他在〈漢化〉(“Sinification”)一章中的分析，雖然過去的學者試圖依雲岡佛像的衣著判斷供養者的民族背景，但他們的結論並沒有說服力。當時有的鮮卑人塑造穿上漢衣的塑像；有時漢人塑造穿上胡衣的佛像。倘若要進一步分析他們的動機，便涉及當時的政治、社會以及民族間錯綜複雜的關係。他說：

第五世紀末與第六世紀初，漢人與北方民族的行為顯示：當時為佛教供養選擇穿著的方式與文化及族群認同、適應及漢化等無關。更重要的因素是社會地位、社會網絡以及政治地位等實際問題。了解此現象後，我們便會質疑：雖然在研究如北魏等非漢族的朝代時，學者仍慣用「漢化」為詮釋的方法，但廣泛地使用「漢化」解釋此時期的佛教藝術是否恰當，這種作法值得商榷²²。

21 Stanley K. Abe, *Ordinary Images*(Chicago: University of Chicago Press, 2002).

22 *Ibid.*, p. 184.

總之，研究中國佛教藝術時，如果硬要套上族群認同的理論，我們難免會忽略在中國生衍的不同民族在佛教史上所扮演的角色；而且就中國佛教史而言，這些不同民族的互動有時比印度和漢人間的關係還重要。

在其《觀音在中國的轉化》一書中，于君方也不願意使用「漢化」的學說。她反而喜歡用「馴化」(domestication)這個概念²³。她對馴化的定義來自Todd Lewis。Lewis研究尼瓦(Newar)佛教中的觀音信仰時，說所謂馴化指「宗教傳統適應某一地區或族群社會、經濟以及文化的辯證過程」(the dialectical process by which a religious tradition is adapted to a region's or ethnic group's socio-economic and cultural life)²⁴。在討論觀音(即Lewis之「宗教傳統」)進入中國(某一地區)時，于君方陳述中國人如何選擇性地融攝佛教與在地文化。例如，雖然在印度，觀音與政治象徵有密切關係，佛教傳入中國時，中國的政治文化已相當發達。因此中國的觀音不是以治國為主，而是以救人為主。其次，于氏也說明華人如何透過聖僧寶志(志公和尚)、僧伽(泗州大聖)與萬回三位僧侶使觀音中國化。于教授並指出，在此佛教「馴化」的過程中，普陀山觀音的信仰亦扮演重要角色。表面上看來，這些論點都是典型的漢化理論，但于教授使用「馴化」比「漢化」靈活，因為除了漢族以外，亦可用來分析其他的社群。

舉例說，觀音在中國被「馴化」最有趣的變化無疑是本為男性的觀音傳入中國時如何轉為女身。就義理而言，觀音顯示為女性並非問題，因為菩薩可據情況現身為僧人、比丘尼、以及在家的男性或女性等。即使現在，雖然通常觀音被描繪為女性，但在某些場合中仍可被描繪為男性。雖然如此，在10世紀到11世紀左右，曾有一次轉變：在此之前一般信徒心目中的觀音是男性，但11世紀之後觀音一般都是女性。這個轉變引起了很多學者

23 Chun-fang Yu, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokitesvara* (New York: Columbia University Press, 2001).

24 Todd Lewis, "Newar-Tibetan Trade and the Domestication of Simhalasarthabahu Avadana," *History of Religions* 33.2 (1993): 135-160.

的注意。16世紀的胡應麟認為觀音之所以變成女性，與供養者多是女信徒有關。近年亦有學者提出類似的說法，認為最早提倡以女性形象描繪觀音的是明代的女性工匠。另一種說法則是觀音變為女性乃受像西王母等古代中國女神之影響。于教授的看法與此迥異，她反對任何籠統的解釋，因為「女性觀音的種種型式起源於不同地區，與不同的傳記及不同的塑像有關」²⁵。因為社會上階層、歷史以及地理上的差異，不同的人對觀音有不同的詮釋。是以研究觀音的信仰時，性別與社會地位往往比民族性重要。這與念珠及佛像一樣，我們很難用「漢化」來涵蓋觀音性別演變的歷史。

以上的研究顯示，當我們把「漢化」當作中國佛教史的核心問題時，我們便很容易忽略不同民族、地區、階級及性別間之關係在中國佛教史上所扮演的角色；而研究佛教如何在錯綜複雜的社會中運作，如此才能彰顯佛教在中國歷史上的重要性。

四、寫中國佛教的通史時，應不應該視中印之交流為核心問題？

如前所述，佛教學者體會到，在佛教的歷史上，中印關係並沒有如前代學者所想的單純。上述幾位學者都指出，無論僧人與其父母的關係、念珠的歷程、佛教藝術的發展或觀音信仰的演變，「漢化」的概念難以解釋他們所研究的課題。雖然這些學者批評漢化不適用於某些課題，但他們並不認為應該完全放棄佛教漢化的研究。雖然漢化不一定是中國佛教唯一或最重要的課題，但華人如何改變了來自印度的佛教仍然值得研究。

詹美羅之後，只有兩位學者提倡「漢化」一詞應該放棄，即禪宗研究的專家沙爾夫(Robert Sharf)和馬克瑞(John McRae)。沙爾夫的《應對中國的佛教》(*Coming to Terms with Chinese Buddhism*)主要分析《寶藏論》的內容與歷史意義。雖然傳統的說法認為《寶藏論》是後秦高僧僧肇的作品，但現在一

²⁵ Chun-fang Yu, *Kuan-yin*, p. 447.

般學者都認為此書是唐代的著作。《寶藏論》利用大量道教及其他非佛教的術語與概念討論佛教的義理。因此，表面上《寶藏論》應可視為佛教漢化的範例。然而，沙爾夫在前言中表示他對「漢化」理論的反感。除了提出以上已提到的問題外，沙爾夫同時也試圖了解華人如何看待印度的佛教。對此，沙爾夫說明「漢化」背後意味著中國的佛教徒向來視印度佛教為正統，並以為掌握印度高僧對佛教的了解為其主要任務。如果這是漢化的前提，那麼從中國人的角度說，中國佛教徒對佛教的新詮釋及創新只能被視為誤解。然而，沙爾夫卻認為，其實在中國佛教史上，印度高僧對佛教的解釋並不重要。印度的經解不但在中國的影響力有限，而且中國的佛教徒本來就不很關心印度人如何詮釋佛教。舉例說，漢僧著作引用《莊子》等先秦典籍的詞語解釋佛經，這是華人有意識地將佛教翻譯成中文。4世紀著名翻譯家鳩摩羅什的漢文譯本之所以成功，並非因為它們符合梵文的原意，而是因為中國佛教徒欣賞該譯本的中文。沙爾夫指出，在中國佛教史上只有極少數的漢僧到過印度、以及極少數的漢僧學過梵文。所以，中國人基本上是透過中文理解佛教的經典。因此討論佛教的義理與相關習俗時，中國人所關心的問題往往與印度人毫無關係。

在此，沙爾夫把中國佛教與現代美國佛教作了一個有趣的比較。對當代的美國人而言，學亞洲語言或去亞洲國家，都比中古時期的中國人去印度、或學梵文方便多了。但有趣的是，一般美國佛教徒並不認為他們有必要學其他語言或到其他的國家。他們關心的主要是自己的處境，而不覺得有必要比較美國與日本或西藏等國家的佛教。少數的美國佛教徒作類似比較時，往往認為美國的佛教比亞洲的佛教高明，因為他們認為美國佛教所強調的坐禪與自我修行比亞洲的比丘所重視的儀式及禁慾等高尚而合理²⁶。沙爾夫認為中國佛教的情形與此相同：中國的佛教徒關心自己的處境，而不關心印度的

²⁶ Robert H. Sharf, *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), p. 23. 中譯本見羅伯特·沙爾夫著，夏志前及夏少偉譯，《走進中國佛教》（上海古籍出版社，2009）。

情形乃是常情。總之，印度佛教與中國佛教連「接觸」(encounter)都談不上。因此，了解印度的佛教徒如何理解佛教，對了解中國的佛教並不是很重要。

釋智如在她有關地藏菩薩的專書中對沙爾夫的說法有所批評。正如觀音的研究一樣，有的學者認為地藏的歷史應該以中印佛教的關係為出發點：印度的地藏是正統，而中國的地藏是偏離正統的漢化菩薩²⁷。智如法師強調重點應該在於地藏如何滿足華人的需求。她首先引用沙爾夫的話來說明這點：「……研究印度佛教的原貌，不如研究讀佛經的中國人所關心的問題。而這些問題『的歷史、語言以及理論基礎主要都屬於中國的傳統』。」接著，智如說明，雖然她接受沙爾夫的基本論點，但她卻認為沙爾夫不夠重視印度及中亞對中國的影響。她認為沙爾夫的論述有兩個弱點。首先，事實上很多漢僧很關心印度人如何了解佛教，因為在中國佛教史上有不少的中國佛教徒、或甚至大部分的中國佛教徒認為印度的佛教才是正統的佛教。其次，沙爾夫主要討論經典與義理，而在智如所關心的物質文化課題，印度佛教對中國佛教的影響一直很明顯。

有關第二個批評，我比較有保留。誠如上述，探討佛教物質文化中的漢化與探討佛教經典或義理的漢化一樣複雜。例如，阿部賢次討論中國墓葬中的早期佛像時指出，墓中佛像的位置與其他避邪物的位置相同。可見，雖然從造型來說此類佛像與「正統」的印度佛像一樣，但它的功能在中國則很不同²⁸。由於早期中國佛像的詮釋與傳統印度的詮釋有落差，巫鴻在一篇有關第2至3世紀中國藝術中的佛教因素的論文中，甚至質疑此時期的佛像是否該稱為「佛教」藝術²⁹。總之，分析漢化時，物質文化與文獻所面對的問題大同小異。

27 Zhiru Ng, *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007).

28 Stanley K. Abe, *Ordinary Images*, pp. 23-30.

29 Wu Hung, "Buddhist Elements in Early Chinese Art (2nd and 3rd Centuries A.D.)," *Artibus Asiae* 47.3/4(1986): 263-352.

然而，智如的第一個批評卻涉及更有趣的問題：古代的中國佛教徒如何看待印度佛教？大部分的學者研究佛教的漢化時，乃基於現代學者對古印度佛教的重構，並由此比較中國與印度佛教之異同；很少學者試圖了解過去漢僧心目中的印度佛教。無論古代漢僧對印度的了解是否正確，他們對印度的了解本身便值得研究。當然，連沙爾夫大概也不會否認曾經有漢僧以印度佛教為正統，並批評中國僧人偏離印度佛教的習俗。例如，唐代高僧義淨在其《南海寄歸內法傳》中常常抱怨漢地的寺院不實行印度寺院的戒律。但或許義淨可視為例外，因為正如沙爾夫所說，到宋代以來，禪僧越來越重視漢僧編纂的「清規」，而較不重視印度傳統的律本。更有趣的是，有學者指出，連義淨的《南海寄歸內法傳》也是為了漢人寫的，並不是從印度僧人的角度看印度的佛教。因此，雖然《南海寄歸內法傳》表面上忠實地描述印度僧人的寺院生活，其實，由於義淨最主要的目的是影響中國的佛教，所以有時他對印度的描述並不可靠³⁰。簡言之，即便像義淨般的漢僧，他是否真正關心印度佛教，仍值得考慮。因此，雖然表面上中國僧人對印度的態度似乎一目了然，實際上漢僧心目中的印度可能更為複雜多面。

據我所知，第一位較系統地探究漢僧對印度的了解是彈仙·森(Tansen Sen)。在他的專書中，他討論7世紀到15世紀的中印關係³¹。他基本上仍然討論中印之接觸，也就是以沙爾夫所批評的理論為基礎來陳述佛教史。雖然有時他也提到佛教的漢化，但森氏很著重中國佛教徒心目中的印度。他認為，在7世紀前，漢僧非常看重印度，認為印度才是佛教界的中心。他甚至認為當時的漢僧有一種「邊地情結」(border complex)³²。然而，在7世紀後，

30 Timothy Barrett, "Did I-ching go to India?" *Buddhist Studies Review* 15.2(1998): 142-156.

31 Tansen Sen, *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003).

32 據Tansen Sen，此概念來自Antonino Forte, "Hui-chih (fl.676-703 A.D.), A Brahmin Born in China," *Estratto da Annali dell'Istituto Universitario Orientale* 45(1985): 106-134. 塚本善隆亦曾提出類似的概念。

漢僧愈來愈看重中國的佛教。其中原因包括：在唐末，中國已有大量著名的舍利，如法門寺的釋迦舍利；並有自己的朝聖地點，如文殊菩薩的五臺山。此外，漢僧也有大量的漢譯經典。簡言之，自從中唐到宋元時期，中國佛教徒心目中的印度愈來愈邊緣化，而其佛教觀漸漸地以中國為中心。

總而言之，近年來的學者傾向於不把中印關係當作中國佛教的核心問題。而且，即使像彈仙·森這樣的學者，他在研究中印關係時，是避免從現在的角度討論「正統」與「非正統」、印度佛教與「漢化的佛教」等問題，而比較重視過去的中國信徒如何看待印度的佛教。

五、結論

在描述過最近學者的研究後，我們大致可以得到以下的結論：即使從宏觀的角度，使用「漢化」來描寫中國佛教的歷程要很謹慎，因為族群意識只不過是歷史變遷的因素之一。而且，族群認同有時並不容易判斷。從微觀的角度研究個別的問題時，使用漢化理論更不恰當。與以上的研究不同，馬克瑞曾探討漢化理論在佛教研究與中國政治史研究的異同。他認為無論佛教或中國政治史的研究中，「漢化」的概念有以下四種弱點：1. 使用漢化理論的研究通常認為佛教或非漢族的族群被動地接受漢文化的影響，但實際上佛教徒及非漢族群往往很積極地進行「涵化」(acculturation)；2. 此類研究常將佛教和中國「本質化」(“tends to essentialize Buddhism and China”)，但事實上兩者皆不斷地在變化；3. 漢化研究一般認為中國文化以和諧的方式說服異文化的社群，但實則不然；以及4. 使用漢化理論的學者很少探討此概念的涵意³³。正如馬克瑞所說的，現在研究佛教的學者愈來愈不願意使用漢化理論來討論中國佛教史，而若要從宏觀的角度陳述中國佛

³³ John R. McRae, “State Formation, Indigenization, and Buddhism in East Asian History,” pp. 66-67.

道教養生文化

莊宏誼*

一、前言

自古以來中國人即重視現世的生命，並且嚮往神仙長生不死，企圖成仙，與天地同壽。在世界諸大宗教中，道教因追求長生不老，而一向以養生見長。西元2世紀之東漢末年，道教教團成立後，隨著歷史的發展，而有各個教派的出現。無論早期的五斗米道、靈寶經派或上清經派，皆有其獨特的教義與儀式。然而，修鍊至「形神相結，與道合真」的神仙境界，則是各個不同教派的通同之處。修鍊形神的首要條件為消除宿疾，身體健康，延年益壽。為達此目標，養生知識成為道人修鍊的基本素養。

道教雖然以修道養生見長，然而早在春秋戰國時代，諸子百家的作品中已有不少關於養生的闡述。在道教形成的過程裡，黃老道起了極大的作用。黃老學說起源於戰國時期(403-221BC)，盛行於漢初文、景之治(180-

* 天主教輔仁大學宗教學系。

141BC)，其中亦納入許多神仙方士之說，促使黃老之學與先秦以來的方仙道合流，構成早期道教的前身。道家的生命哲學，尤其是老子、莊子(364-290BC)的觀念，主旨在修養心性，無為自然¹，也經常被後來的道教徒奉為圭臬。因此，道教修鍊的知識可說是萃取了中國養生文化之精華，累積無數修道者的養生觀念與方法，前人豐碩的求生經驗應可提供現代人參考。這也是本文撰寫的宗旨。

道教史學者經常以西元2世紀之漢代太平道採用《太平經》，視為道教最早的經書，凡170卷，在當時可謂卷帙浩繁。《太平經》之後，道教經典陸續增加，《漢書·藝文志》收錄神僊書10家，205卷。現代學者陳國符先生著《道藏源流考》以為是最早的道書記錄²。晉代著名的煉丹師葛洪(283-343?)著《抱朴子內篇·遐覽》，著錄約兩百部道經，共670卷及符五百數十卷，也是一次道經的大結集³。南朝劉宋明帝泰始三年(467)，陸修靜(406-477)奉朝廷敕令蒐集了經戒、方藥、符圖等道經，整理分類為洞真、洞玄、洞神等三洞，七年(471)獻《三洞經書目錄》於朝廷。他說：「道家經書並藥方、符圖等，總一千二百二十八卷。其一千九十卷行於世，一百三十八卷猶在天宮。」⁴

明英宗正統十年(1445)，由道教正一派四十三代天師張宇初(1361-1410)和通妙真人邵以正先後負責主持編成《正統道藏》，收錄道書5,305卷，加

- 1 老子和莊子同列道家。〔西漢〕司馬遷(145-86BC)評述兩者說：「老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。」此外，申不害、韓非的言論皆原於道德之意，可見老子影響之深遠。參見司馬遷，《史記·老子韓非列傳》(臺北：鼎文書局，1977)，卷63，頁2156。
- 2 陳國符，《道藏源流考》上冊(臺北：古亭書屋，1975)，頁105。參閱〔東漢〕班固，《漢書》(臺北：鼎文書局，1983)，卷30，頁1779。
- 3 〔晉〕葛洪，《抱朴子內篇》(收入明編《正統道藏》〔臺北：新文豐出版公司，1977〕；以下均採此版本，冊47)，卷19第1-10，〈遐覽〉頁752-756；陳國符，《道藏源流考》，上冊，頁105。
- 4 陸修靜傳記，見〔元〕趙道一編，《歷世真仙體道通鑑》(《正統道藏》，冊8)，卷24第9-23，頁520-521。

上萬曆三十五年(1607)第50代天師張國祥(?-1611)續編的《續道藏》，共收錄了1,487種經書。據大陸學者朱越利《道藏分類解題》一書的分類，整部《道藏》共分為23類，而道教養生的論著散布於倫理學、法術、體操、中醫基礎理論、其他療法、氣功、草藥與方書、性科學(房中術)等8類⁵。至於書中零星論及養生功法而不歸在上述8類者，更多至難以詳計。

事實上，《道藏》中涉及養生的書更甚於此數。然而，道教的書籍有不少是經由閱讀前人著作抄錄而成的。因此，研究此一領域的困難，不患資料之不足，而在於資料龐雜，往往內容雷同重複者太多。換句話說，道士有關養生的著作及言論雖偶有個人之創見，然大多是整理前人之經驗而來，內容輾轉抄襲，實不易釐清最早的來源。是故本文雖命題為道教養生，卻不能不追溯先秦諸子的言論。至於現代有關道教養生的專書及文章可謂汗牛充棟，限於能力及篇幅，文中恕難一一引述。

有生必有死，乃是一般人習以為常的觀念。戰國時期成書的《黃帝內經素問》記載，上古之人，其知道者，能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。也就是認為，人透過正確的養生之道，則能形體與精神俱足，活到百歲的自然壽命。同書卻也記載還有另一種不死的「真人」存在，所謂：

余聞上古有真人者，提挈天地，把握陰陽，呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一，故能壽敝天地，無有終時⁶。

登仙的真人，見載於戰國時代楚國詩人屈原(343-278BC)著《楚辭·遠遊》說：

漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得。聞赤松之清塵兮，願承風乎遺

5 朱越利，《道藏分類解題》(北京：華夏出版社，1996)，頁15-18，254-346。

6 [唐]王冰次註，林億校正，[宋]孫兆重改誤，《黃帝內經素問補註釋文》(《正統道藏》，冊35)，頁562。

的長期醞釀發展而轉化為道教的中心思想。漢代《太平經》描述，「上古第一神人，第二真人，第三仙人，第四道人，皆象天，得真道意」¹⁷。東漢末年五斗米道奉行的教本《老子想爾注》，傳為祖天師張道陵(34-156)或其孫張魯注，該書強調：「奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽。」¹⁸

在道教養生的觀念中，壽命可能增長，而且如果可以無限地延伸，則長生不死似乎不是夢幻。道教早期經典《西昇經》中，提出「我命在我，不屬天地」的口號¹⁹。晉朝葛洪更提倡人可修鍊成仙而長生不死²⁰。或許可以說，修鍊成仙而不死，乃是道教養生異於其他學派的關鍵。「成仙不死」並非是所有道教徒的共同信念，但至少經由修鍊可以延年益壽的理念，則為道教徒普遍接受。追求延年益壽乃至長生久視的理想與信念，豐富了道教的養生內涵與方法。歷代皆有養生名家針對道教修鍊養生之術，加以總結性的整理。如北魏張湛撰《養生集敘》，將養生要領分為：齋神、愛氣、養形、導引、言語、飲食、房室、反俗、醫藥及禁忌等10項²¹。南朝齊、梁之際的道士陶弘景(456-537)據其書重新增刪，名為《養性延命錄》，將養生分為：教誡、食誡、雜誡忌禳害祈善、服氣療病、導引按摩、御女損益等六

17 王明編，《太平經合校》(北京：中華書局，1997)，下冊，頁709。

18 顧寶田、張忠利注譯，《新譯老子想爾注》(臺北：三民書局，1997)，頁54。《老子想爾注》是一部採道教觀點注《老子》的作品，經考證可能是張道陵或張魯所注，該注本在唐代失傳，直到1899年才在敦煌莫高窟被重新發現。另參饒宗頤，《老子想爾注校箋》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁16。

19 宋徽宗注，《西昇經》(《正統道藏》，冊19)，頁262。《正統道藏》，錄有宋徽宗注的《西昇經》及宋陳景元集註的《西昇經集註》兩版本。孫克寬《寒原論道》以為其書與晉代王浮造《化胡經》的時代相距不遠，吉岡義豐《道教と佛教》第1冊，認為此書早於葛洪。參朱越利，《道藏分類解題》(北京：華夏出版社，1996)，頁270。

20 葛洪著，《抱朴子內篇》(《正統道藏》，冊47)，卷2第11，〈論仙〉，頁642；另參葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋·論仙》(北京：中華書局，1996)，頁12-22。

21 張湛，字子然，敦煌人，約與崔浩同時(?-450)，《魏書》(臺北：鼎文書局，1983)卷52有傳，頁1153-1154。所撰《養生集敘》，《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》皆著錄為10卷。其書今已佚，轉引自〔南朝〕陶弘景，《養性延命錄》(《正統道藏》，冊31)，卷上第9-10，〈教誡篇第一〉，頁83-84。

篇²²。之後，道教養生之書的內容及分類，大抵不脫張湛與陶弘景之範疇。

就道教養生史的發展而言，魏晉南北朝大多著重於「形與神」和「魂與魄」的思辯。認為人的形體是神的居所，神是形的主宰，必須修鍊到「形神具妙」才能長生久視。此時期的道教養生家一方面借服食藥物、丹藥以求形體的長存，另一方面則經由「存想」的內在關照法以洞見身體內景。到了唐、北宋時，受到服食外丹失敗的寶貴經驗及佛教禪宗的影響，強調「性命雙修」的內丹逐漸居於道教養生主流²³。

從北宋至今，諸多派別如尊張伯端(987-1082)為祖師的南宗²⁴、尊王重陽(1112-1170)為祖師的北宗²⁵、尊陸西星(1520-1601)為祖師的東派²⁶、尊李西月(1806-1856)為祖師的西派興起²⁷，各派皆有其著作及獨特的養生方法。道教養生內容龐雜，實際上難以一篇論文乃至一本書，涵蓋其所有精華，掛一漏萬在所難免。本文首先介紹道教養生的基本觀念；其次，敘述道教常用的養生功法；最後，從飲食和房中兩項，論述有關道教日常養生的禁忌。

22 《養性延命錄》2卷，收入《正統道藏》，冊31，頁79-95。

23 參李豐楙，〈順與逆——丹道修煉與現代生活〉，見郭武主編，《道教教義與現代社會國際學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2003），頁324-385。

24 參莊宏誼，〈北宋道士張伯端法脈及其金丹思想〉，《輔仁宗教研究》7(2003夏)：119-151。

25 參鄭素春，《全真教與大蒙古國帝室》（臺北：臺灣學生書局，1987），頁5-25；李仲亮，〈全真道祖師王重陽的「善死」修行〉，《輔仁宗教研究》3(2001夏)：89-117；胡其德，〈王重陽創全真教的背景分析〉，《臺灣宗教學會通訊》8(2001.5)：26-33；張廣保，《金元全真道內丹心性學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1995），頁3-19。

26 參邱岡英行，〈陸西星の內丹思想〉，見野口鐵郎主編，《講座道教第三卷：道教の生命觀と身體論》（東京：雄山閣出版，2000），頁197-214；賴錫三，〈陸西星的丹道與易道〉，《清華學報》36.1(2006.6)：73-108。

27 李西月，本名李平權，號涵虛，四川樂山人。自稱遇張三丰，得授秘傳丹法。後又稱於峨嵋山遇呂洞賓，得鍾呂金丹真髓。創內丹道西派，著述甚豐，有：《三丰秘旨》、《道竅談》、《無根樹注解》、《後天串述》、《太上十三經注解》、《海山奇遇》等，另編輯刊行《張三丰先生全集》行世。參胡孚琛主編，《中華道教大辭典》上冊（臺北：中國社會科學出版社，2000），頁208。

二、道教養生的基本觀念

道教相信人與天地一樣，都是道炁所化。因此，認為人是萬物中最尊貴的，可與天地並稱為三才。天長地久，凡人卻皆有死，是多數人共同的經驗。然而為何有人早夭，有人卻能長命百歲？早在先秦時期，諸子已提出對人的生命何以有夭折或長壽的看法。尤其是著名的醫書《黃帝內經》²⁸中，是託名黃帝而流傳的醫經，內容闡述了人衰、老、病、死的原因以及如何保養生命的方法，為道教吸收。道教養生觀念的形成，可追溯到春秋戰國，甚至更早以前先賢的古訓名言。

漢末道教教團的成立，道經及某些道士的觀點充實了神仙思想，逐步建構天界的觀念和修仙的理論。例如：漢代《太平經》有關生命的看法，代表了未受到佛教影響的道教觀點。晉代葛洪著《抱朴子》內篇20卷、外篇50卷，除提倡長生不死的神仙思想外，並且將藥學養生、丹道修鍊等方術吸收於其中，使道教養生的觀念與方法更加豐富。

在北魏明元帝神瑞二年(415)，寇謙之(?-448)提出仙界觀念²⁹。他依據所得的《錄圖真經》指出，上界有三十六重天，每一重天各有一宮，宮中都有一神主持。寇謙之也把佛教釋迦牟尼納入三十六天的諸神譜系中的第三十二天，稱為延真宮主。由於寇謙之所提出的神仙譜系和葛洪及稍後的陶弘景不同，這說明當時道教各派所信奉的神仙彼此間的關係尚未統合。寇謙之把道教的成仙思想和佛教的輪迴觀念結合在一起，認為前世所作所

28 《漢書·藝文志》記載託名黃帝之書，醫經，如《黃帝內經》18卷；經方，如《秦始黃帝扁鵲俞拊方》23卷、《神農黃帝食禁》7卷；房中家，如《黃帝三王養陽方》20卷；神僊家如《黃帝雜子步引》12卷、《黃帝岐伯按摩》10卷、《黃帝雜子芝菌》18卷、《黃帝雜子十九家方》21卷等。參《漢書》，卷30，頁1730-1779。本文採用的版本：〔唐〕王冰次註，林億校正，〔宋〕孫兆重改誤，《黃帝內經素問補註釋文》，收入《正統道藏》，冊35及冊36。

29 山田利明，《六朝道教儀禮の研究》（東京：株式會社東方書店，1999），頁101-117。

為，對於今世的修鍊產生影響。例如《太上老君戒經》說：「本得無失，謂前身過去已得此戒，故於今身而無失也。」也就是說，人在上輩子已經受過戒，這輩子雖然沒有受戒，但因上輩子的關係，不會失去此戒。此一說法，使道教由今世成仙，增多了累世成仙的理想。

其後，南朝齊、梁之際道士陶弘景編纂《洞玄靈寶真靈位業圖》³⁰，建立了最早的神仙譜系，將當時道教信奉的天神、仙真用七個等級排定座次。由於《正統道藏》所採用的版本為唐代天台道士丘方遠校定，從而顯示出自南朝到唐代的道教神仙譜系觀念。陶弘景另著《真誥》一書，論述考核成神的條件，如：一些生前在世積功德、修道行的人或是其後代子弟中有善行者，得在死後擔任文職的「地下主」或武職的「鬼帥」。擔任140年的「地下主」後，依資格晉升一等，經歷三等，乃受下仙之教，授以大道，依序漸進，得補仙官之列。他在《洞玄靈寶真靈位業圖》描繪鬼、神宮室以及人死從鬼而神的登仙進階之途——地下主、鬼帥、下仙、仙官。到了唐末五代《鍾呂傳道集》則訂定神仙的等級為五種，包括鬼仙、人仙、地仙、神仙和天仙。從逐漸增多的神仙等級可以了解神仙體系的日益複雜化。

唐、宋時期道教高道輩出，有關內丹修鍊的著作大量問世，舉其較著者如：唐代司馬承禎(647-735)的《天隱子》³¹、崔希範《崔公入藥鏡》³²和鍾離權傳道於呂洞賓傳授的《鍾呂傳道集》³³，以及北宋張伯端著《悟真篇》等³⁴。書中重點如下。

30 山田利明，《六朝道教儀禮の研究》，頁371-378。

31 〔唐〕司馬承禎，《天隱子》1卷，收入《正統道藏》，冊36，頁735-738。

32 〔五代〕崔希範著，〔元〕王玠注，《崔公入藥鏡註解》1卷，收入《正統道藏》，冊4，頁227-236。

33 鍾離權述，呂洞賓集，施肩吾傳，《鍾呂傳道集》3卷，見《修真十書》（《正統道藏》，冊7），卷14-16，頁459-497。參莊宏誼，〈鍾呂的仙道思想初探——以「小乘安樂延年法」為主的討論〉，《輔仁宗教研究》5（2000夏）：229-250；郝勤，《龍虎丹道——道教內丹術》（成都：四川人民出版社，1994），頁188-205。

34 張伯端所著《悟真篇》，在《正統道藏》，冊4中收錄有宋代翁葆光等四種註本。參莊宏誼，〈北宋道士張伯端法脈及其金丹思想〉，頁119-151；郝勤，《龍虎丹道

首先，司馬承禎言點出修仙的重點說：「神仙之道，以長生為本。長生之要，以養氣為先。夫氣受之於天地，和之於陰陽。陰陽神虛，謂之心。心主晝夜寤寐，謂之魂魄。如此，人之身，大率不遠乎神仙之道。」³⁵

其次，崔希範說明，精、氣、神三種「業」的匯聚而形成生命。人體根元的「氣」在丹田氣海之中，稱為「元氣」，守氣清虛，則生「神光」，神光強盛者，為長生之苗。因此，以我的心假設為鏡，是心鏡。身體為臺，是鏡臺。用自己的神當作藥。當一個人能夠使藏於身、心的「氣」與「神」相合，則在理論上稱為能夠「還源反朴」³⁶。

第三，《鍾呂傳道集》強調，人是陰、陽相雜的合成體，果能知道修鍊，可以超凡入聖而脫質為仙。

第四，張伯端為《悟真篇》作序於1075年，他強調一般修持僅可以辟病，殊不知成道者，皆因修鍊金丹而得道。後來，他遇到真人授金丹藥物火候之訣，故著作此書。儒、釋、道三家之教有所分別，但畢竟在「道」的本質上歸於一，都著重「性、命」的修鍊。由張伯端所傳的法脈，後來稱為道教煉養派「南宗」，主張以「煉精化氣，煉氣化神，煉神還虛」，當成修鍊體內精、氣、神的三個階段。「內丹」的修鍊方法，基本上，是將人體比作爐鼎，以體內之精、氣為藥物，運用「神」去燒煉，使精、氣、神凝為「聖胎」，經過脫胎，成為地仙。然後精修九年，神仙抱一，則可以離開軀體，永世長存，與道合真，變化不測³⁷。

金、元之際盛行全真道派，教祖王重陽傳修鍊秘訣如《重陽真人金關玉鎖訣》³⁸、《重陽真人授馬丹陽二十四訣》³⁹等，至弟子丘處機(1148-1227)

(續)

道教內丹術》，頁205-221。

35 司馬承禎，《天隱子·序》（《正統道藏》，冊36），頁735。

36 《崔公入藥鏡註解》1卷，收入《正統道藏》，冊4，頁227-236。

37 鄭素春，《道教信仰、神仙與儀式》，頁206-217。

38 《重陽真人金關玉鎖訣》1卷，收入《正統道藏》，冊43，頁580-591。

39 《重陽真人授馬丹陽二十四訣》1卷，收入《正統道藏》，冊43，頁594-595。

撰成《大丹直指》⁴⁰。到了元代，道士李道純的《中和集》⁴¹、陳致虛《上陽子金丹大要》⁴²等，均為丹經名著。道教的內丹學歷經唐、宋、金、元，而成為道教修鍊的主流，但其根本理念仍淵源於傳統的道派。現代一些論著多從教史發展的觀點出發，本節則嘗試跳脫歷史性的陳述，直接根據經典的思想和道士的著作加以析論、凸顯出道教基本的養生觀念，從而了解道士與修道，提升自我與道合真，追求延壽長生的理想及信念。

（一）我命在我

在道教仙學未興盛之前，人們認為人有生必有死，人的壽命最多可以達百歲。而人之所以不能盡其天年的原因，主要在於違反養生之道。道教形成後，除了人壽百歲的看法之外，也有人相信人可修鍊而長生不死，更有人主張人雖不可能不死，但修養得宜，可上壽千歲，短則數百歲。

認為人壽百歲者，以《黃帝內經素問》為代表，書中記載：

黃帝……迺問於天師曰：「余聞上古之人，春秋皆度百歲，而動作不衰。今時之人，年半百而動作皆衰者，時世異耶？人將失之耶？」岐伯對曰：「上古之人，其知道者，法於陰陽，和於術數，食飲有節，起居有常，不妄作勞。故能形與神俱，而盡終其天年，度百歲乃去。……夫上古聖人之教下也，皆謂之虛邪賊風，避之有時。恬憺虛無，真氣從之。精神內守，病安從來。是以志閑而

40 《大丹直指》2卷，收入《正統道藏》，冊7，頁47-66。

41 〔元〕李道純，《中和集》6卷，收入《正統道藏》，冊7。相關研究參閱王家祐，〈論李道純的內丹學說〉，收入氏著，《道教論稿》（成都：巴蜀書社，1987），頁280-299；詹石窗，《南宋金元的道教》（上海：古籍出版社，1989），頁127-138。

42 陳致虛，又名觀吾，號上陽子，著《上陽子金丹大要》16卷，《上陽子金丹大要圖》1卷、《上陽子金丹大要列仙誌》1卷、《上陽子金丹大要仙派》1卷，在《正統道藏》，冊40。參閱Davis Tenny L. & Chen Guo-fu, "Shang Yang-tzu," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 7(1942): 126-129.

人的生命涵蓋形與神。形即是指人的身體，神則是使身體能活動的精神。神是形的主宰，形是神的居所。漢代《太平經》多次談及死亡，認為人的精神消亡，身即死矣⁴⁷。但是人若能守一，亦名「無極之道」，即能使身體與精神常合併，則可長存而不老。經文載：

問曰：古今要道，皆言守一，可長存而不老。人知守一，名為無極之道。人有一身，與精神常合併也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也⁴⁸。

三國時代嵇康(223-262)⁴⁹認為，對於人的壽命最高為120歲或可長生不死的兩種說法，都是不正確的。他撰〈養生論〉指出人不可能不死，如能導養得理，以盡性命，則上壽可千餘歲，下壽也可有數百年。而人之所以不能達此壽命者，乃是不精於養生之道⁵⁰。

早期道經《西昇經》，假借關尹問道於老子而著書，書中認為人若不勞於神，壽命則無期限⁵¹。並且引用老子言論，提出「我命在我，不屬天地」的口號。經文記載：「老子曰：我命在我，不屬天地。我不視、不聽、不知，神不出身，與道同久。」⁵² 晉代葛洪撰《抱朴子內篇》一書為道教神仙理論的代表作，內容闡述漢晉以來的神仙思想，集道教法術與養生方法之大成。他堅信人可以修鍊成神仙而長生不死。在〈論仙〉篇說：

47 王明編，《太平經合校》，卷71，頁286。

48 同上，卷137-153，頁716。

49 金仁壽，〈嵇康養生思想之研究〉（臺北：中國文化大學哲學所碩士論文，1995）。

50 嵇康著，戴明揚校注，《嵇康集校注·養生論》（臺北：河洛圖書出版社，1978），頁143-144。

51 宋徽宗注，《西昇經》（《正統道藏》，冊19），頁238；陳景元集註，《西昇經集註》（《正統道藏》，冊24），頁534。

52 宋徽宗注，《西昇經》，頁262；陳景元集註，《西昇經集註》，頁573。

若夫仙人，以藥物養身，以術數延命，使內疾不生，外患不入。雖久視不死，而舊身不改。苟有其道，無以為難也。而淺識之徒，拘俗守常，咸曰世間不見仙人，便云天下必無此事。夫目之所曾見，當何足言哉⁵³？

又，卷6〈微旨〉篇以為，人欲求長生，必須積善立功，有德方能受福於天，所作必成，求仙可冀。文曰：

然覽諸道戒，無不云欲求長生者，必欲積善立功，慈心於物；恕己及人，仁逮昆蟲；樂人之吉，愍人之苦；賙人之急，救人之窮……如此乃為有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也⁵⁴。

同書卷18〈地真〉篇指出，有得一以生神的地真，守一存真乃能通神。知一不難，難在終守之不失⁵⁵。從葛洪以降，歷史證明人皆有死，但是「我命在我，不屬天地」成為道士修道的豪情壯志。李豐楙教授稱之為「不死的探求」⁵⁶。在此不死之夢想的追求中，雖然，未能真的長生不死，道士們在功法的理論與實務上精益求精，累積了許多寶貴的養生經驗。我命仍不全然在我，但至少可以盡可能地做到健康在我。

（二）貴生畏死

自古以來，大多數人認為人的生命只有一次，死了不能復生。生命是天地間最珍貴的，《易經·繫辭下傳》載：「天地之大德曰生。」⁵⁷ 人生是美

53 葛洪，《抱朴子內篇》（《正統道藏》，冊47），卷2第4，〈論仙〉，頁644。

54 同上，卷6第6，〈微旨〉，頁673。

55 同上，卷18第2-3，〈地真〉，頁749-750。

56 李豐楙，《不死的探求——抱朴子》（臺北：時報文化出版事業有限公司，1981）。

57 朱熹注，《周易本義·繫辭下傳》（臺北：華正書局，1975），頁369。

忌諱死亡的來臨。自古期望長壽即是人們向神祝禱的主題之一⁶⁴。

道教太平道採用的《太平經》主張人人只有一生，死亡是件大事，人死了不得重生。唯有得道的人可經由尸解而重生，然而，能得道者萬萬人中不得一人。所以凡人一死，不能再生。經文載：

凡天下人死亡，非小事也，壹死，終古不得復見天地日月也，脈骨成塗土。死命，重事也。人居天地之間，人人得壹生，不得重生也。重生者獨得道人，死而復生，尸解耳。是者，天地所私，萬萬未有一人也。故凡人壹死，不復得生也⁶⁵。

而代表東漢五斗米道見解的《老子想爾注》載：

道人行備，道神歸之。避世託死過太陰中。復生去為不亡，故壽也。俗人無善功，死者屬地官，便為亡矣⁶⁶。

綜合兩經之見解，兩道派均以為人死後唯有修行完備的道人，方可復生。

(三)生死關鍵

古人的養生之術，從戰國時代的莊子(364-290BC)到漢代，已累積許多方法。1973年在湖南長沙發掘出的馬王堆三號漢墓(約168BC埋藏)中，已有許多養生秘笈，其內容包括了行氣、導引、房中和藥餌四大類⁶⁷。

64 參閱杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，頁159-188。

65 王明編，《太平經合校》，頁298。

66 饒宗頤，《老子想爾注校證》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁43；顧寶田、張忠利注譯，《新譯老子想爾注》(臺北：三民書局，1997)，第33章，頁166。

67 參周一謀譯注，《馬王堆漢墓出土房中養生著作釋譯》(香港：海峰出版社，1992)；《馬王堆漢墓帛書》(肆)(北京：文物出版社，1985)。另外，關於古代的養生術，參杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，頁264-305。

陰氣陽氣更相摩礪，乃能相生。人氣亦輪身上下，神精乘之出入。神精有氣，如魚有水，氣絕神精散，水絕魚亡。故養生之道，安身養氣，不欲數怒喜也⁷⁴。

晉代葛洪以國家比喻人的一身，氣在人身有如人民和國家的關係，民散則國亡，氣竭則身死。其書載：

故一人之身，一國之象也。胸腹之位，猶宮室也；四肢之列，猶郊境也。骨節之分，猶百官也。神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故知治身，則能治國也。夫愛其民所以安其國，養其氣所以全其身。民散則國亡，氣竭即身死。死者不可生也，亡者不可存也⁷⁵。

唐代大曆年間(766-779)由羅浮山王公傳授而成書的《嵩山太先先生氣經》，將氣視為生命的存活關鍵。認為人的形體與氣相依而存在，氣全即形全，氣竭則形衰斃而死亡。所以養生之士，莫不以鍊形養氣以保全生命。書分上下二卷，闡述服氣、進取、陶氣、調氣、咽氣、行氣、鍊氣、委氣、閉氣、布氣、六氣調液、飲食、調護、休糧、慎真、修存、慎氣等鍊氣、運氣及調養身體的方法⁷⁶。為唐代道教鍊氣的重要作品，也顯示道教鍊氣的成就。

2. 形神分離則死

古人將人的生命二分為形與神。形指肉體，神是精神。形是神的居所，神是形的主宰。形神相合則生，相離則死。司馬遷的父親司馬談論述道家要指，言及人的生命與形神的關係，認為用神過度則衰竭，用形過度則弊

74 王明編，《太平經合校》，頁727。

75 葛洪，《抱朴子內篇》，卷18第5，〈地真〉，頁751。

76 不著撰人，《嵩山太先先生氣經》，收入《正統道藏》，冊30，頁856-865。

損，形神分離則死亡。據《史記·太史公自序》載：

太史公論六家之要指曰：「凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則弊，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。」⁷⁷

東漢道教除了將人二分為神與形之外，有時亦細分為神、形、精三種。如《太平經》有時將人二分為精神與形體，人的精神消亡，身即死矣⁷⁸。認為「人有一身，與精神常合并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也。」⁷⁹而在《太平經·還神邪自消法》則將人分為神、形、精：

太陽天氣故稱神。形者，太陰主祇，包養，故精神藏於腹中，故地神稱祇。精者，萬物中和之精。……神者主生，精者主養，形者主成。……神精有氣，如魚有水，氣絕神精散，水絕魚亡。故養生之道，安身養氣，不欲數怒喜也。……天不守神，三光不明；地不守神，山川崩淪；人不守神，身死亡；萬物不守神，即損傷⁸⁰。

晉代葛洪以堤防之於水及蠟燭之於火比喻形與神的關係。他說：

夫有因無而生焉，形須神而立焉。有者無之宮也，形者神之宅也。故譬之於堤，堤壞則水不留矣；方之於燭，燭糜則火不居矣。身

77 司馬遷，《史記·太史公自序》，頁3292。

78 王明編，《太平經合校》，卷71，頁286。

79 同上，卷137-153，頁716。

80 同上，卷154-170，〈還神邪自消法〉，頁727。

勞則神散，氣竭則命終⁸¹。

當人的神、氣不再與身形相合則生病而死亡。因此，如何養神，令氣長存於身也是道教養生的重要課題之一。

3. 精少則病，精盡則死

「精」除了前述之精神的意涵外，在人身中亦指人類賴以生殖的雄性之精液⁸²，又有流注於血脈中的靈神之意。道教一向重視精液與生命延續的課題，稱之為房中術⁸³。葛洪注重房中之術，其房中之要在於寶精。他認為人若不行男女之事，易生疾患。但若縱情恣欲，不能節制，則有損生命⁸⁴。到了梁朝陶弘景則強調保精則神明，神明才能長生。人的精去則骨髓枯，骨枯則死矣。他引《服氣經》說：

《服氣經》曰：「道者，氣也。保氣則得道，得道則長存。神者，精也。保精則神明，神明則長生。精者，血脉之川流，守骨之靈神也；精去則骨枯，骨枯則死矣。」⁸⁵

唐代名醫孫思邈也認為人的精少則生病，精盡則死⁸⁶。形神、精與上文所言

81 葛洪，《抱朴子內篇》，卷5第1，〈至理〉，頁666。

82 如《黃帝內經素問》（《正統道藏》，冊35），卷1第9-10，〈上古天真論〉，頁561：「丈夫……二八腎氣盛，天癸至，精氣溢瀉，陰陽和，故能有子。……七八肝氣衰，筋不能動，天癸竭，精少，腎臟衰，形體皆極。」

83 道教有關房中術之研究，參閱林富士，〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》72.2(2001)：233-300。魏晉南北朝時期道教房中術，參閱謝聰輝，〈天師道「黃赤」教化的淵源與發展〉，《宗教與心靈改革研討會論文集》（高雄：高雄道德院，1997），頁327-360。

84 葛洪，《抱朴子內篇》，卷6第10-11，〈微旨〉，頁675。

85 陶弘景，《養性延命錄》，卷下第2，〈服氣療病篇〉，頁89。

86 孫思邈，《孫真人備急千金要方》（《正統道藏》，冊45），頁101。

的氣同為判定人生或死的重要指標，亦是道教養生的關鍵。

4. 魂魄分去則人病，盡去則人死

古人相信人之所以成為人，除了有形、精氣與神之外，還有魂魄⁸⁷。當父精母血交會形成胎兒時，就有了魄。魄與形體同時存在，由魄產生魂⁸⁸。戰國時代《黃帝素問靈樞·天年》認為人須具備魂魄，生命才算完全。書載：黃帝曰：何者為神？岐伯曰：「血氣以和，榮衛已通，五臟已成，神氣舍心，魂魄畢具，乃成為人。」⁸⁹

道教認為人有三魂七魄，如果三魂居人身中，與七魄相合，循環不絕，則生人安穩無病；若魂與魄不合，魄即去身，人將亡⁹⁰。到了晉代葛洪《抱朴子內篇·論仙》以為人的身體中有魂魄，人的魂魄分散則生病，盡去則死⁹¹。以此，如何使魂魄常居人身，亦為養生一重要課題。

5. 陰陽離決，精氣乃絕

陰陽一詞在古書中有三種不同的含義，一為宇宙的陰陽，指的是「道」或「天道」的運作，離不開陰陽的變化轉換。如《易經·繫辭上》載：「一陰一陽之謂道」⁹²及《易經·說卦》：「立天之道，曰陰與陽。」⁹³二為

87 杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》2.3(1991)：1-65；後收入《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，〈形神篇〉，頁79-154。

88 《左傳》昭公七年載：「子產適晉，趙景子問焉，曰：『伯有猶能為鬼乎？』子產曰：『能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。』楊伯峻注解為人剛死為魄，見楊伯峻注，《春秋左傳注》，下冊，頁1292。杜正勝則認為人的胎兒一成形則生魄，見杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，頁126-127。本文採杜氏之說。

89 〔宋〕史崧集註，《黃帝素問靈樞集註》（《正統道藏》，冊36），卷16第2，頁326。

90 〔宋〕張君房集，《雲笈七籤》（《正統道藏》，冊37），卷54第1-5，頁669-671。

91 葛洪，《抱朴子內篇》，卷2第12，〈論仙〉，頁648。

92 朱熹注，《周易本義·繫辭上傳》，頁335。

93 朱熹注，《周易本義·說卦傳》，頁416。

人體的陰陽，指人生而有形，就脫離不了陰陽盛衰變化的束縛。如《黃帝內經素問·寶命全形論》載：「人生有形，不離陰陽。」⁹⁴ 三為萬物皆有陰陽，如《道德經》第42章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⁹⁵

道教論及陰陽，基本上承襲了古書的概念。特別是有關人體中的陰陽，完全吸收了《黃帝內經素問》及《黃帝內經靈樞》的觀念。陰與陽是相對的，地球有北極和南極，中國位於北半球，以北極為陰，則南極為陽。而人體則首為陽，足為陰；表為陽，裡為陰；以五臟：肝、心、脾、肺、腎為陰，則六腑：膽、胃、大腸、小腸、膀胱和三焦屬陽。《黃帝內經素問·金匱真言論》載：「夫言人之陰陽，則外為陽，內為陰；言人身之陰陽，則背為陽，腹為陰；言人身之腑臟中之陰陽，則臟者為陰，腑者為陽。肝、心、脾、肺、腎五臟，皆為陰；膽、胃、大腸、小腸、膀胱、三焦六腑，皆為陽。」⁹⁶

人的身體健康與否，與陰陽息息相關。一旦人體的陰陽關係失調，將會導致疾病，乃至死亡。《黃帝內經素問·生氣通天論》載：「陰平陽秘，精神乃治；陰陽離決，精氣乃絕。」⁹⁷

唐末施肩吾所傳《鍾呂傳道集》，以呂洞賓與其師鍾離權一問一答的方式，記錄了道教內丹修鍊的要旨。其中認為人乃陰陽相雜，修鍊純陽無陰則成仙，不鍊而隨著陽消陰長，終至純陰無陽則死而為鬼⁹⁸。此處所說陰陽與《黃帝內經素問》等古書的定義不同，但陰陽若失去平衡，則人將致病，乃至死亡的看法則無差別。

94 《黃帝內經素問》，卷18第20，〈寶命全形論〉，頁721。

95 河上公章句，《道德真經註》（《正統道藏》，冊20），卷3第5-6，頁141。

96 《黃帝內經素問》，卷4第5，〈金匱真言論〉，頁582。

97 《黃帝內經素問補註釋文》（《正統道藏》，冊35），卷3，〈生氣通天論〉，頁578。

98 鍾離權述，呂洞賓集，施肩吾傳，《鍾呂傳道集》（見《修真十書》，收入《正統道藏》，冊7），卷14第2，〈論真仙〉，頁460。

6. 過則減壽，算盡則死

道教相信天地有司命之神，主管核察世人所犯過失並給以處罰。人的壽命本有一定的年數，若作惡事者，司命神奪三百日的生命，小過則減三日。人的壽命本數多的，則扣除因為犯錯減去的日子之後，本數尚有餘而遲死；如果稟受的壽命少，而所犯的過錯多，則本數很快被扣除盡而早死⁹⁹。

晉代葛洪引述《易內戒》、《赤松子經》及《河圖記命符》等三書，認為天地有司過之神，隨人所犯輕重，以奪其算。當人的壽命被減少時，則會遭遇貧窮，耗損財物，產生疾病，並常遭遇各種憂患。壽命定數被減完，人就死亡。據前書所載，導致減少壽命的行為有數百種之多，葛洪無法一一具體引述說明¹⁰⁰。

至於監督人行為的，除了天地的司命神外，有人身體內的三尸和竈神。三尸雖然無形而實際上是魂靈鬼神之類的東西。三尸希望人早死，它們便可以當鬼，離開人的形體，自由遊蕩，享受人們祭祀的酒食。所以每到庚申這一天，三尸將上天見司命神，稟報人所犯的過失。此外，逢陰曆每月最後一天夜晚，竈神也上天陳述人的罪狀¹⁰¹。

據《抱朴子內篇·對俗》所載，人欲修鍊成地仙，應該立三百善；欲成天仙，須立一千二百善¹⁰²。所謂善惡，《抱朴子內篇·微旨》整理當時的道戒，屬積善立功的有：慈心於物，恕己及人，仁逮昆蟲等15項行為。而惡事有罪者，有憎善好殺、口是心非、越井跨竈、晦歌朔哭等68種¹⁰³。

積功成仙，累過致死。欲修鍊長生，必須規範言行，遵守道戒。此觀念在北宋末李昌齡傳、南宋鄭清之贊《太上感應篇》¹⁰⁴及金代又玄子著《太

99 葛洪，《抱朴子內篇》，卷3第10-11，〈對俗〉，頁654。

100 同上，卷6第5，〈微旨〉，頁672。

101 同上。

102 同上，卷3第11，〈對俗〉，頁654。

103 同上，卷6第6-7，〈微旨〉，頁673。

104 〔宋〕李昌齡傳，鄭清之贊，《太上感應篇》30卷，收入《正統道藏》，冊46，頁1-218。

微仙君功過格》¹⁰⁵ 有更深一層發揮。

綜上所述，道教認為影響生命長存與否的關鍵並非單一的，而有氣、形神與精、魂魄、陰陽及功過等諸要素。因此，葛洪再三強調養生家不可單只修鍊一門方術，必須見聞廣闊又能掌握要領，見識廣博而又善於選擇適合的方法¹⁰⁶。以下謹就道教常用的養生功法，略擇數項介紹。

三、道教養生的實踐方法

道教對生命存亡的觀念已如上述，落實於實踐的功法上更是龐雜。早在戰國時代《莊子·刻意》中，論及的養生方法已分養形與養神二類。晉代葛洪認為修鍊神仙不死，應當知道最重要的方法有三種：寶精、行氣、服一大藥。然而，每種又有許多法，有深淺之別。必須得明師指導，勤苦修鍊才能有所成就¹⁰⁷。

根據鍾離權述，唐代道士呂洞賓集，經施肩吾而流傳的《鍾呂傳道集》，在〈論真仙〉將修鍊神仙長生的方法，分為大、中、小三成(同「乘」)，各成皆有許多法術¹⁰⁸。

道教豐富的養生功法，實難以一篇文章甚至一本書的篇幅敘述清楚。因此，以下僅就與道教養生關係密切的陰陽、五行、經脈、關竅、丹田及形精氣神等觀念及實際修鍊的功法，依現代人的習慣，分為動功——導引、行氣；以及靜功——打坐，簡述如下。

105 [金]又玄子，《太微仙君功過格》1卷，收入《正統道藏》，冊5，頁289-295。

106 葛洪，《抱朴子內篇》，卷6第4，〈微旨〉，頁672。

107 同上，卷8第2，〈釋滯〉，頁682。

108 鍾離權述，呂洞賓集，施肩吾傳，《鍾呂傳道集·論真仙》，卷14第2-5，頁460-461。
參閱莊宏誼，〈鍾呂的仙道思想初探——以「小乘安樂延年法」為主的討論〉，頁229-250。

肌肉屬於不隨意肌，無法和四肢的肌肉一樣鍛鍊。然而中國人則透過靜坐時的採用結手印、存思、行氣等方法，來達成調和五臟之氣的目的。

3. 經脈

在大自然中，道路是人及動物經常移動行走所形成的途徑。在人體中，能量運行的管道稱之為「經絡」。一般說來，所謂十二正經，即十二條重要管道，包括手三陰三陽和足三陰三陽。正經之間彼此有聯繫的通道，稱之為絡，有十五條重要的絡，另外有任脈、督脈、衝脈、帶脈、陰蹻、陽蹻、陰維、陽維等奇經八脈¹²⁰。由於正常狀況下，一般人的十二正經以及十五絡都是暢通的，因此，在修鍊上不需要特別強調正經。而奇經八脈原本應該是通的，但大部分的人因後天姿勢不良而逐漸堵塞，所以道教的鍛鍊重視打通奇經八脈。

可能受到武俠小說的影響，一般人把打通奇經八脈當作一件神奇的事。武俠小說常誇大打通任、督二脈的功效，說是可增加一甲子(60年)的功力。社會上也常見傳授氣功的廣告，保證三個月或一星期打通任督二脈。事實上，奇經八脈通暢可達到增強體能的功效是毫無疑問的。靜坐姿勢正確，可當下使氣脈回復原本的通暢，尤其是任、督二脈氣機發動的現象特別明顯。

4. 關竅

經脈為能量的運行管道，關竅則為道路的轉運站和關卡。關的原意，據〔清〕段玉裁補注《說文解字注》為：「以木橫持門戶也」，後引伸有合攏「關閉」；重要轉折點、時機「關鍵」；起轉折關聯作用的部分「關

(續)

5, 〈雜著指玄篇〉, 頁403-409。另參鄭素春, 《道教信仰、神仙與儀式》, 頁215-216。

120 有關十二經絡與奇經八脈之書甚多, 可參閱〔明〕李時珍, 《奇經八脈考》(臺北: 文光圖書有限公司, 1976)。

節」等意思¹²¹。人體骨頭相接之處都是關節，氣血運行很容易在此受到阻礙。中國武術有九大關節之說，指身軀的頸、脊(胸)、腰，手的肩、肘、腕，腳的胯、膝、踝。而在道教的丹道則重視「三關」，道教經典論及「三關」的地方很多，各有不同的意涵，如《黃庭內景玉經》認為三關為口、手和足：「口為天關精神機，足為地關生命扉，手為人關把盛衰。」¹²²署名金代全真道士丘處機傳述的《大丹直指》認為下關是尾閭穴、中關是夾脊、上關是玉京(又名玉枕)¹²³。與靜坐關係密切的「三關」，指的是頭與頸交接的玉枕、肩胛骨與脊椎交接的夾脊、脊椎的末端與兩大腿骨交接的尾閭。這三關為督脈重要的關卡，要打通督脈必須先開三關。

竅的原意為「空」，俗語所謂「孔也」¹²⁴，依中國傳統醫學則指人體險隘、關鍵之處¹²⁵，在道教修鍊術語又有穴位的意思。中醫觀察出人體經絡上有許多能量匯集的地方，在此位置針或灸則可以調理氣血，治療疾病。已經發現並證實有療效的穴位有數百。一般人難以完全認識並記住這數百個穴位，但若能了解認識其中幾個，對靜坐的進展自然有極大的幫助。從頭到腳來說，百會為人體最高處，相對於百會的是會陰，為身軀的最低處。靜坐要求百會、會陰與地面成一垂直線，有助於衝脈、督脈和任脈的暢通。在兩上門牙內與牙齦交會處為天膺穴，靜坐時舌頭輕輕抵住天膺穴，即舌抵上齶，一方面使任、督二脈交會，另一方面可增加唾液的分泌，加強身體的免疫力。此外，人體上肢、下肢存在重要穴位。上肢有肩井穴，在肩膀上的凹處，手掌心的勞宮穴及中指尖的中沖，大拇指與食指間的合谷穴，即俗稱的虎口。腳有大腿骨與骨盆交會處的環跳穴，腳掌心的湧泉穴。

121 [清]段玉裁注，《說文解字注》(臺北：蘭臺書局，1977)，頁596。

122 梁丘子註，《黃庭內景玉經註》(《正統道藏》，冊11)，頁210-211。

123 丘處機述，《大丹直指》(《正統道藏》，冊7)，頁53。

124 段玉裁注，《說文解字注》，頁348。

125 李仲亮，〈通竅醒神癒病第一捷法「擗鼻通竅法」——全真「通關開竅散」與「醫用手訣」匹配攬蔓〉，發表於第十五屆國際易學大會，1999年11月27日-12月2日，馬來西亞。

唐、宋以後，道教對修鍊成仙的經驗越來越豐富，各門派雖有獨特的口訣和秘法，但大體上形成共通的體系。唐代施肩吾撰《西山群仙會真記》一書中，提出五個次第：鍊法入道—鍊形化炁—鍊炁成神—鍊神合道—鍊道入聖¹³²。元代李道純分修道進階為：鍊精化氣—鍊氣化神—鍊神還虛三階段¹³³。歷代累積的各種鍛鍊身、心的功法大抵都包含形、精、氣、神等要項，以下簡略言之。

首先，就形而言，形是指人的外形、肉體。其次，講精，房中術所講究的「寶精」為男性的精液；也有的精，包含人體內各器官的分泌液，如胃液、膽汁等。比較難理解的是來白天地之「精氣」的「精」，這種有關生命原始活力的概念。《易經·繫辭上傳》有：「精氣為物，遊魂為變」等語¹³⁴，顯示出古人認為萬物由「精氣」構成，遊魂是精氣的質變。第三，論氣，氣指人體的能量流，包括飲食而產生的營養分、身體細胞運動氧化產生的熱量，呼吸空氣產生的能量。氣和血的關係密不可分，中醫說「血為氣之母，氣為血之子。」身體每一細胞得到營養分的補給，主要是依靠氣血的運行。第四，談神，神主要是指能主宰肉體的心，沒有神的主導，形無法作用。如前述葛洪所謂「形須神而立」。同樣的，神依存於肉體，形是神的宅舍。

《黃帝內經素問·六節藏象論》中記錄神、氣與精，和人體藏象的關聯說：「心者，生之本，神之變也。……肺者，氣之本，魄之處也。……腎者，主蟄封藏之本，精之處也。」¹³⁵然而，道士所著重的是鍊成元精、元氣(炁)與元神。根據唐代司馬承禎述《服氣精義論》說：「夫氣者，胎之元也，形之本也。胎既誕矣，而元精已散，形既動矣，而本質漸弊。是故須納氣以凝精，保氣以鍊形，精滿而神全，形休而命延。元本充寔，可以

132 參閱〔唐〕施肩吾撰，李竦編，《西山群仙會真記》（《正統道藏》，冊7），頁119-124。

133 參閱〔元〕李道純撰，蔡志頤編，《中和集》（《正統道藏》，冊7），頁199。

134 朱熹注，《周易本義·繫辭上傳》，頁332。

135 《黃帝內經素問補註釋文》，卷9，〈六節藏象論〉，頁626-627。

固存耳。」¹³⁶宋代道士陳葆光在《三洞群仙錄》中描述：「施肩吾，字希聖，嘗作《三住銘》云：太易曰精氣為物，游魂為變，凡在萬形之中，其所保者，莫先於元氣。元氣若住則形住，形住則神住，此三者既住，則我命在我，不在於天也。」¹³⁷

現代打坐練成的「周天功法」，即氣發丹田，連接任、督二脈，使體內能量之氣周流運行，循環不息。更進一步則使路線延伸到下肢至腳心湧泉，上達頭頂百會。有關此一能量循環的描述，比較具體地見載於南宋翁葆光註《紫陽真人悟真篇註疏》(1173)¹³⁸，翁葆光序文論述人體修鍊就像鍊金丹大藥。以天地未判前的始氣，立為丹基，運行之。在人體的爐鼎內結成金丹，取金丹吞歸五臟之內，然後養育精氣，化成金液之質。忽然間尾閭有物，經夾脊、雙關，逆上泥丸，觸上顎，將之徐徐嚥下丹田，結為聖胎。形神自然俱妙，性命雙圓，與道合真¹³⁹。

內丹煉養家在修鍊中特別注重精、氣、神的修鍊，期望三者都能達到完美和諧的境界，術語為「三花聚頂」。依照張伯端的解說，則是「以精化為氣，以氣化為神，以神化為虛」稱之¹⁴⁰。後世一些作品為了強化精、氣、神的重要，又有先天精(元精)與後天精、先天氣(元氣)與後天氣、先天神(元神)與後天神的說法。如唐末崔希範的《入藥鏡》一開始便說：「先天炁，後天炁，得之者，常似醉。」元末明初道士王道淵註解先天炁乃是元

136 司馬承禎述，《服氣精義論》(《正統道藏》，冊31)，第5，頁39；相關研究參閱溫珮如，〈唐代道士司馬承禎《服氣精義論》之研究〉(新莊：天主教輔仁大學宗教學系碩士論文，2002)。

137 [宋]陳葆光，《三洞群仙錄》(《正統道藏》，冊54)，頁524。施肩吾傳記參見〔元〕趙道一，《歷世真仙體道通鑑》(《正統道藏》，冊8)，卷45，頁704。

138 《紫陽真人悟真篇註疏》8卷，收入《正統道藏》，冊4，頁273-362。此書署稱象川無名子翁葆光註、武夷陳達靈傳、集慶空玄戴起宗疏，有張伯端在北宋神宗熙寧八年(1075)自序。

139 《紫陽真人悟真篇註疏》，頁278。

140 張伯端，《金丹四百字》，見《修真十書》(收入《正統道藏》，冊7)，卷5，〈雜著指玄篇〉，頁403。

始祖炁，此祖炁在人身天地之正中，生門密戶，懸中高處，天心是也。後天炁乃是人一呼一吸，一往一來內運的炁，由後天呼吸之炁接先天炁，乃是神仙修鍊要旨¹⁴¹。諸家對先天、後天的解釋不盡相同，但都重視寶精、導氣、行氣、服氣和存神、存想等方法。

人體的結構是極端複雜的，古人對修鍊一事極為慎重，不輕易傳人。張伯端《悟真篇》所謂「饒君聰慧過顏閔，不遇明師莫強猜。只為金丹無口訣，教君何處結靈胎？」¹⁴²也就是說，古人對如何修鍊，從身體何處開始下手是絕對保密的。今天，時代變化迅速，古人所隱諱的秘訣，可能已成現代人的普通常識，對於人體的認知，遠比古人精細。古人視為寶貴的口訣，大多可在現代人的著作中找到，以上所談到的穴位，也可在現代中醫著作及有關道教修鍊的書籍得到更詳盡的解說。

(二)修鍊功法：導引、行氣、靜坐

1. 導引

導引是肢體的柔軟體操，結合了適當的動作牽引和意念貫注，以有助於周身血氣的暢行，而增強體魄。戰國時代《莊子》書中已經述及熊經、鳥伸等導引動作¹⁴³。《黃帝內經靈樞·病傳》將導引與行氣、喬摩(按摩)、灸熨、刺焮、飲藥列為治病的方法¹⁴⁴。《黃帝內經素問·異法方宜論》則解釋中原地區的人因為地處潮濕之平地，容易生痿厥寒熱的疾病。因而適合用導引按蹻來治病¹⁴⁵。到了漢代，導引術已經相當複雜。近代出土的西漢馬王堆的〈導引圖〉，共有44幅圖。其圖所附題記，關於動物形象有狼、鶴、龍、鷓、獼猴、猿、熊、鸚等8種，幾乎運動了身體每一部位¹⁴⁶。

141 混然子(王道淵)註，《崔公入藥鏡註解》(《正統道藏》，冊4)，頁228。

142 陳致虛註，《紫陽真人悟真篇三註》(《正統道藏》，冊4)，卷4，頁424。

143 郭慶藩集釋，《莊子集釋·刻意》，頁535。

144 《黃帝素問靈樞集註》(《正統道藏》，冊36)，卷13，頁313。

145 《黃帝內經素問補註釋文》，卷11，頁642-643。

146 參杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與古代生命觀》，頁279-301；唐蘭，〈試

此是氣可以禳天災也¹⁶⁷。

在同書〈釋滯〉中，也說明行氣可以治百病，免瘟疫，制伏蛇虎，停止傷口流血，住在水中，行走於水上，免除飢餓，延年益壽。¹⁶⁸

從魏晉到唐代，出現了許多行氣有成的道士，如左慈、葛玄、葛洪、陶弘景、孫思邈、張果、司馬承禎、吳筠、鍾離權、呂洞賓等。他們大多有相關著作流傳，此外，作者不詳者，如《太清調氣經》、《幼真先生服內元氣訣》、《神仙食炁金櫃妙錄》等¹⁶⁹。北宋張君房輯《雲笈七籤》，其中卷32-26〈雜修攝生部〉主要論述導引，但亦涉及行氣，而卷56-62〈諸家氣法部〉則收錄了北宋以前諸家行氣法。

諸家對於氣法的論述，頗為龐雜。然而其重點不外乎練習的時間、氣在人體運行的位置與路線、鍊氣的飲食禁忌、氣的運用等。古人將一日分成生氣與死氣，行氣應在生氣的時間。《抱朴子內篇·釋滯》記載行氣的時間及飲食禁忌：

夫行炁當以生炁之時，勿以死炁之時也。故曰仙人服六炁，此之謂也。一日一夜有十二時，其從半夜以至日中六時為生炁，從日中至夜半六時為死炁。死炁之時，行炁無益也。……又行炁大要，不欲多食，及食生菜肥鮮之物，令人炁強難閉。又禁恚怒，多恚怒則炁亂，既不得溢，或令人發欬，故眇有能為者也¹⁷⁰。

在諸行氣法中，以胎息法最受重視。所謂胎息，即像胎兒在母親的肚

167 葛洪，《抱朴子內篇》，卷5第6，〈釋滯〉，頁668。

168 同上，卷8第2-3，〈釋滯〉，頁682-683。

169 《正統道藏》中魏晉至唐代有關行氣的著作，可參閱朱越利，《道藏分類解題》，頁292-307。

170 葛洪，《抱朴子內篇》，卷8第3-4，〈釋滯〉，頁683。

子中一樣的呼吸。古人認為嬰兒是最完美的，而胎兒在母胎中不用口鼻呼吸，全靠腹中內氣在身體內氤氳潛行。行氣的最高境界有如嬰兒呼吸。《老子》說：「專氣至柔，能嬰兒乎？」修道者經由專心行氣的工夫達到身體柔和，返老還童，有如嬰兒。葛洪在《抱朴子內篇·釋滯》強調胎息的重要及其功效，並說明了練習的具體方法。書載：

行炁有數法焉，……其大要者，胎息而已。得胎息者，能不以鼻口噓吸，如在胞胎之中，則道成矣。初學行炁，鼻中引炁而閉之，陰以心數至一百二十，乃以口微吐之及引之，皆不欲令自耳聞其炁出入之聲。常令入多出少，以鴻毛著鼻口之上，吐炁而鴻毛不動為候也。漸習轉增其心數，久久可以至千。至千則老者更少，日還一日矣¹⁷¹。

胎息主要在於呼吸細、慢、緩、長，乃至鼻息微微，若有若無，體內之氣氤氳周行全身，有如胎兒在腹中不用口鼻呼吸。宋代張君房輯《雲笈七籤·胎息精微論》說明胎息之所以能長生的原因：

凡餌內氣者，用力寡而見功多，惟在安神靜慮。不煩不擾則氣道踈暢，關節開通，內含元和，終日不散。膚體潤澤，手足汗出，長生之道訣在此矣¹⁷²。

到了唐末宋代以後，內丹學興起，行氣被納入此體系。一般學者以為隋朝道士蘇玄朗在羅浮山(今廣東省)修鍊內丹，叫響了「性命雙修，內外一道」的口號¹⁷³。唐末鍾離權傳授呂洞賓內丹修鍊，而有《鍾呂傳道集》、

171 葛洪，《抱朴子內篇》，卷8第3-4，〈釋滯〉，頁683。

172 張君房輯，《雲笈七籤》，卷58第3，〈胎息精微論〉，頁715。

173 蘇玄朗傳，見〔明〕黃佐等撰，《羅浮山志》(明嘉靖三十六年刊本)，卷9，頁11-12。

《秘傳正陽真人靈寶畢法》等傳世¹⁷⁴。關於丹的定義，鍾離權明確指出丹是丹田，人體有上、中、下三丹田，為修鍊精、氣、神的地方。書載：

鍾(離權)曰：「所謂丹者，非色也，紅黃不可以致之。所謂丹者，非味也，甘和不可以合之。丹乃丹田也。丹田有三，上田神舍，中田氣府，下田精區。精中生氣，氣在中丹。氣中生神，神在上丹。真水真氣，合而成精，精在下丹。」¹⁷⁵

宋、金以後，居於道教修真主流的南方南宗及北方全真道派皆祖述鍾、呂，重視三丹田的修鍊。導引、按摩、行氣、存思……等皆被納入此三丹田的修鍊體系，而稱為丹道或內丹。雖然「內丹」一詞可涵蓋道教的許多修鍊法，然由於內丹以坐姿為主，因而，又或稱為打坐、靜坐。

3. 靜坐

東方諸宗教之中，無論是道教、印度教、瑜伽和佛教，都強調靜坐在修行上的重要性。在道教的修行信念裡，靜坐不僅是肢體上的靜止不動，而且經由心靈的淨化、寂然不動，達到「形神俱妙、與道合一」的境界。先秦時代《道德經》第10章強調：「載營魄抱一，能無離乎？專氣至柔，能嬰兒乎？」第16章強調：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」¹⁷⁶

(續)

相關研究參閱陳國符，《道藏源流考》下冊(北京：中華書局，1963)，頁435-438；李養正，《道教概說》，頁107。

174 《正統道藏》收藏與鍾、呂有關的作品有六：《呂純陽真人沁園春丹詞註解》，冊4，頁237-242；《鍾呂傳道集》，冊4，頁459-497；《純陽帝君神化妙通紀》，冊9，頁333-378；《純陽真人藥石製》，冊31，頁792-797；《純陽真人渾成集》，冊39，頁824-841；《秘傳正陽真人靈寶畢法》，冊47，頁913-935。參閱莊宏誼，〈鍾、呂的仙道思想初探——以「小乘安樂延年法」為主的討論〉，頁232-238。

175 《鍾呂傳道集》，卷16第1，頁483。

176 前引文字第10章指的是，我們擁有精神和形體，守沖虛之氣而為一，能夠使他們不分離嗎？運使體內的真氣以達到心身的柔和，能夠像嬰兒一樣的柔軟嗎？16章的意

唐代盛行的《太上老君說常清靜經》說：「人能常清靜，天地悉皆歸。」¹⁷⁷到了12世紀之金代流傳的《晉真人語錄》也說：「心清意靜天堂之路，心荒意亂地獄之門。」¹⁷⁸對修道者而言，提升心靈的修行靜坐是返性歸真、超凡入聖的重要途徑，具有宗教上的神聖意涵。

靜坐在道教修鍊中作為一種「築基」的方法，即「構築基礎」的工夫，通常有行之「百日」或以一年為初階的要求¹⁷⁹。打坐在道教修鍊中又名靜坐。它是整個協調身、心的進程，包括：其一，入坐前熱身的導引、行氣等預備動作；其二，打坐時關於調息、存神、守一與氣的周天運行等方法；其三，進入定境時的坐忘等狀態。

傳說中，黃帝登上崆峒山(河南省臨汝縣)問道於廣成子。廣成子告訴他：

至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，汝神將守形，形乃長生。……我守其一，以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰¹⁸⁰。

後人以為這種抱神以靜、守一處和的修養方式，就是打坐的要點。道教諸派皆有其打坐方法，在唐代以前，其方法散見於道書中，少有專論。到了唐代，有些道士開始嘗試將打坐的修鍊方法與成果次第化。如司馬承禎著

(續)

思是，透過致虛之「極」(高)、守靜之「篤」(實)的工夫，由此觀照體會萬物生發、復歸於本性的現象。現代譯本參余培林，《新譯老子讀本》(臺北：三民書局，1978)，頁30，40；吳怡，《新譯老子解義》(臺北：三民書局，1994)，頁71，129-132。

177 《太上老君說常清靜經註》(《正統道藏》，冊28)，頁822。

178 《晉真人語錄》第一(《正統道藏》，冊40)，頁1。

179 道士「百日築基」的傳統，至今尚存。例如，李玉階先生在西嶽華山隨師修道時，和他的老師打坐百天。見李著，《靜坐要義》，頁48。另外，趙聞起所論丹功基礎之初期為第一年，第二、三年為中期、末期，煉丹三年有成。見趙著，《靜坐與易經——內丹功第二集》，頁12。

180 郭慶藩注，《莊子集釋·在宥》，頁381。

署名全真教創始者王重陽著的《重陽立教十五論》，論述全真道基本教旨，其第七論為〈論打坐〉，將打坐的意涵擴充，強調打坐不只是閉目坐著而已，須時時刻刻，不論行住坐臥都要心如泰山，不受外界影響而產生雜念¹⁸⁵。

成書於明代初的《道法會元》收錄了宋、金、元道教諸派的各種符咒法術。諸派皆強調修習符咒法術靈驗的關鍵，須入靖室打坐內煉，使本身精氣神與所召請神祇相合¹⁸⁶。有關打坐的方法亦散見諸卷中。

(1) 靜坐的心法

打坐的心法，指的是人的思維、意志的訓練方法，有時也含有陶冶心性的意思。道教追求神仙不死，講究形神俱妙，對於心性的修鍊更加重視。道教視人體為小宇宙，也常以國家來比喻身體，心既為君主，自可號令身體千百億萬的細胞。心可為善也可為惡，可以使人修鍊成仙，也可能用來害人。所以，自古以來修鍊之士莫不珍惜修心的方法，不肯輕易傳人，更不書寫成文字，怕流入惡人手中。即使師父終於要傳法了，也強調「法不傳六耳」。人有兩個耳朵，六耳即三個人，也就是說，師父傳法時只有師徒二人在場而已。所傳的法通常也不准洩露給其他人知道。這固然有保護智慧財產權的道理，但也限制了「道的教化」的傳播。

古人常用「心猿意馬」來形容心意的散亂，難以掌控。人生活於社會人群中，難免受到七情六慾的影響而心性不定。《道德經》第12章說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」¹⁸⁷ 修心的第一步為收斂心意，不使外馳。一般常用的方法有數息觀，即將意念注意在自己的呼或吸，一次呼或吸數一下，從一數到十，數的中間不能有其他念頭產生，如果想到其他事情，就又從一開始數起。這方法簡單，效果良好，但要能確實做到沒有雜念的產生，是不容易的。等做到數息而一心不亂，則已有控制心意的基本功夫。

185 《重陽立教十五論》（《正統道藏》，冊54），頁238。

186 參閱莊宏誼，〈宋代道教正一派——以三十代天師張繼先為主之研究〉，頁92-93。

187 河上公章句，《道德真經註》，卷1，頁127。

「守一」和「存思」則是傳統道教常用的方法¹⁸⁸。此「一」有多種涵義，一是數字的開始，象徵世界的起源；又是道的代名詞；身體某重要關竅的隱語；更是修道人修鍊過程中精神體驗境界的代稱。葛洪《抱朴子內篇·地真》對守一有詳細的說明。他強調一的珍貴，就養生修鍊來說，一主要是指擺脫世俗的誘惑和外物的干擾，實現並保持心思的抱一、意念的專一、精神的純一。守一包括守真一和守玄一兩種方法。守真一是守體內之神。道教認為身體中有神，但每一部位的神的說法各派並不相同。葛洪認為其中關鍵在守上、中、下三丹田。守玄一則是指守體外的神¹⁸⁹。

存思主要為存想身中的神，和葛洪所講守真一類同，但更詳盡。關於身中的神，雖然各家說法不一，但可以《太上黃庭內景玉經》、《太上黃庭外景玉經》、《太上黃庭中景玉經》¹⁹⁰等三部經典為代表。五臟六腑對健康的重要不言而喻，但很難用肢體的導引來運動腑臟，因此，古人以存思來調和，即用意念來調和腑臟之氣。為了幫助意念集中於腑臟，所以假想每一器官都有神，每一位神都有不同的名字、服飾、形貌、功用。如《太上黃庭內景玉經》談肺部說：「肺部之宮似華蓋，下有童子坐玉闕。七元之子主調氣，外應中嶽鼻齊位，素錦衣裳黃雲帶，喘息呼吸體不快，急存白元和六氣。神僊久視無災害，用之不己形不滯。」¹⁹¹

靜坐時若能將意念集中在身體某部位，則那部位的血氣循環便得到改善。如能守在身體的三丹田等部位，使精、氣、神及腑臟之氣和諧之後，身、心將產生變化，神清氣爽。然而身體每一部位的功效不同，守哪些部位最好？古人視為不傳之秘，常用隱語、暗語形容，後人很難按照經書來

188 參見垣內智之，〈存思の技法——體內神の思想〉，《講座道教第三卷：道教の生命觀と身體論》，頁120-136；張超然，〈六朝道教上清經派存思法研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1999）。

189 葛洪，《抱朴子內篇》，卷18，〈地真〉，頁749-750。

190 《太上黃庭內景玉經》、《太上黃庭外景玉經》及《太上黃庭中景玉經》為道教上清經派重要經典，《正統道藏》，收錄有多種註本，不一一列舉。

191 《太上黃庭內景玉經》（《正統道藏》，冊10），頁108。

修鍊。

(2) 靜坐的基本姿勢

所謂打坐的姿勢是指身體坐著不動的樣子，它不同於一般的坐姿，在於對身體的每一部位都有一定的要求。綜觀一些打坐法訣之書，可依照人體結構主要的三個部分歸納說明：

a. 頭與身軀的位置

首先強調頭頂的百會和脊椎的末端會陰要與地面成一垂直線。大部分的人平時坐姿，常抬起下巴而使得百會朝向斜上方。手趴在桌子上，身體前傾又使得會陰朝斜後方。如此，脊椎容易在胸部前凸，在腰部後凹，長久下來，當然腰痠背痛，易造成骨質增生(俗稱骨刺)。靜坐要求由微收下齶使百會朝上，如此，頭顱與頸部交接的玉枕關自然鬆開，玉枕有如氣球微漲；大腿骨與骨盆交會處的胯放鬆，小腹微向內、向上收使會陰朝下，使尾閭關鬆開，若是，環跳穴會有微漲的現象。當玉枕與尾閭鬆開時，夾脊自然也會開，這好像將繩子兩端拉直，整條繩子跟著直一樣。

諺語說眼睛為靈魂之窗，俗稱「眼神」，即是說神的表現主要在眼睛。實際上，眼睛為人體能量的重要開關。靜坐時有些老師主張閉眼，有些強調半閉，目視前面約30公分的地方，也有認為眼睛要睜開的，莫衷一是。這些看法都有他們的道理，閉目可以養神，睜開可以避免昏沉，半閉則可減少能量的消耗和避免昏沉。因此，須視個人的狀況而定，不必硬性規定。

舌抵上齶，即舌頭抵住上門牙與牙齦交接的天膺穴(或稱玄膺)，除了可刺激唾液的分泌，避免靜坐時口乾舌燥外，督脈與任脈在此交會。配合縮小腹、提會陰使任督兩脈上下相連，增加氣血的運行，久之，任督兩脈暢通，術語稱為「小周天」。也有些門派認為舌頭不應該抵住上齶，而應抵住下齶，即下門牙與牙齦交會的天池穴。舌抵下齶也有增強唾液分泌的功效，但在連接任督兩脈上的效果似乎不如抵住上齶。面帶微笑，可使臉部神經放鬆，促進頭部的氣血循環。

b. 雙手

這裡所說的手包括肩膀、手肘、手掌和手指。一般要求肩膀放鬆，手肘自然下墜，兩手結手印，輕輕放在小腹前的腿上。事實上，除非手肘適度的下墜，否則肩膀很難真正放鬆。而手肘下墜的要領在於大臂的骨頭朝下，想像向下掉。如此，肩膀自然鬆開。肩膀鬆開時，肩膀上原本有凹陷的肩井會因氣血流暢而微漲。

雙手有10個手指頭，理論上可以結10的10次方個手印。但事實上，常用的手印並不多。不同的手印，因手上經絡與五臟之氣的組合變化而有不同的功用，在靜坐時最好由老師或自己多加體驗之後，採取適合自己的手印。原則上雙手合在一起，使手的陰陽調和，可減少能量的損耗，更可加強身體的本能。如果雙手分開的話，最好也能拇指與食指或中指結合，用以聚集能量。相反地，如果覺得內心煩躁，需要使體內的火氣消散時，則將手掌伸開，五指舒展，使躁氣散出。

早在晉朝葛洪《抱朴子內篇》已有保持體內的能量，防止外面邪氣入侵的方法，稱為「握固」¹⁹²。南朝陶弘景《養性延命錄·導引按摩》記載，握固法為彎曲大拇指於掌心勞宮穴，用其他四指輕輕握住。如此可為魂魄安立門戶，使魂魄無法外馳，安穩的居住在人體內，使人長壽，邪氣百毒不能入侵¹⁹³。在靜坐時，採用握固法，可以在較短的時間內得到補充能量的效果。

c. 雙腳

東方的宗教如佛教、瑜伽、道教甚至儒家的理學都注重靜坐，而它和平時的坐姿最大差異則在於兩腳的姿勢。他們都強調兩腳要盤起來，俗稱雙盤，佛教稱「跏趺坐」，瑜伽更美其名為蓮花坐。如果不能雙盤，退而求其次單盤，即兩腳交叉，只要求一隻腳盤在另一隻上。再不行，則只要散盤就好，即只求兩腳交叉。現在某些門派、老師為了怕學員連散盤都覺

192 葛洪，《抱朴子內篇》，卷18，〈地真〉，頁750。

193 《養性延命錄》，卷下，〈導引按摩篇〉，頁90-91。

得苦，不要求坐姿，甚且說邊躺著邊看電視也可以，則又太方便而隨便，此方便法門不在本文範圍。

對初學者或上了年紀的人，要求雙盤是採高標準，但至少要求兩腳交叉的散盤。兩腳交叉和雙手結手印有同樣調和陰陽的功用，如能雙盤則效果更加。在身體上的實踐，平時或坐或站立腳掌心都是朝下的，而靜坐雙盤使腳掌朝上，違反日常習慣。一般人剛開始時，常因筋骨太硬而無法盤起來，或勉強盤了起來，卻因腿痠麻而很快放棄。如果能堅持鍛鍊，每天10分鐘、半小時甚至更久的時間，大約經過一年的功夫，可漸入佳境。

我們可以想像初學者盤起雙腳，一方面將腿的肌肉、韌帶繃緊，一方面又互相壓迫，血液的循環受到阻礙，當然腿會又麻又痠又痛。但這好像用水管澆花一樣，水管的一端接住水龍頭，用力把水管末端壓住，使水流在管內受到阻礙，會造成水壓增高，而使水流加速，水便可以噴得遠一點。雙盤時，腿部的血液循環受到阻礙，一方面使上半身血液的循環得到改善，同時腿部的血管壓力增加，時間一久也能促進腿部的循環。因此，對習慣雙盤的人來說，越坐越舒適。

無論雙盤、單盤，或散盤皆要注意放鬆胯部，即放鬆大腿骨和骨盆交會的地方，使尾閭能夠中正，也就是說能使尾閭朝下，而不是朝後，避免造成小腹和腰部的緊張。在兩腿筋骨還不夠鬆柔時，坐時身體容易向前傾，可輔用高約5公分的坐墊，使身體重心能保持平穩，有助於久坐。

四、道教養生的禁忌——以飲食和房中為例

修鍊成仙是道士的理想，然而，成仙的基礎在於健康的身體。因此，即使堅信仙道可成的葛洪，亦注重日常生活的養生與禁戒。《抱朴子內篇》雖以成仙的理論與方法為主，但也提及許多日常養生之道。北朝顏之推(513-?)認為道教的修鍊，即使能夠成仙，終究難免一死。他反對子弟修習道教仙術，卻贊同道教的日常養生，承認其功效。《顏氏家訓·養生》說：

「考之內教，縱使得仙，終當有死，不能出世，不願汝曹專精於此。若其愛養神明，調護氣息，慎節起臥，均適寒暄，禁忌食飲，將餌藥物，遂其所稟，不為夭折者，吾無間然。諸藥餌法，不廢世務也。」¹⁹⁴他並以自己為例，說明葛洪牢齒法的效用：「吾嘗患齒，搖動欲落，飲食熱冷，皆苦疼痛。見《抱朴子》牢齒之法，早朝叩齒三百下為良；行之數日，即便平愈，今恆持之。此輩小術，無損於事，亦可脩也。」¹⁹⁵

有關道教日常養生的方法，歷代皆有總結性的著作問世。如南北朝陶弘景的《養性延命錄》，分教誡、食誡、雜誡忌禳祈善、服氣療病、導引按摩及御女損益等六篇¹⁹⁶。唐代孫思邈的《備急千金要方·養性》，分養性序、道林養性、居處法、按摩法、調氣法、服食法、黃帝雜忌及房中補益等八項¹⁹⁷。宋代張君房輯《雲笈七籤·雜修攝生部》，收錄了宋仁宗(1023-1063在位)以前道教各種養生法¹⁹⁸。元代李鵬飛(1221-?)撰《三元延壽參贊書》，認為節制男女之欲，精氣不耗者得天元之壽；生活起居有常者得地元之壽；飲食有度者得人元之壽¹⁹⁹。

日常生活起居範圍廣泛。道教所累積的日常養生經驗非常豐富，涵蓋面極廣。相關文獻篇幅過於龐大，本文難以一一介紹。而且，一般日常養生之法，如認為「飽食即臥，生百病」、主張「食欲少而數」、「先飢乃食」、「先渴乃飲」等²⁰⁰，也不易判定專屬於道教所獨有。然而，「食、色性也」，飲食與房中乃是人生重要的一環，因此，以下以此兩項為主要的探討對象。

194 顏之推著，王利器集解，《顏氏家訓集解·養生》(北京：中華書局，1996)，頁356。

195 同上；葛洪堅齒之法，見《抱朴子內篇》，卷15，〈雜應〉，頁729。

196 陶弘景，《養性延命錄》2卷，收錄於《正統道藏》，冊31，頁79-95；參閱朱越利，〈《養性延命錄》考〉，《世界宗教研究》1986.1：101-115。

197 孫思邈著，林億校正，《孫真人備急千金要方》，卷81-83，〈養性〉，頁77-102。

198 張君房輯，《雲笈七籤》，卷32-36，〈雜修攝生部〉，頁446-490。

199 李鵬飛，《三元延壽參贊書》5卷(《正統道藏》，冊31)，〈雜修攝生部〉頁161-207。

200 陶弘景，《養性延命錄》，卷上，〈食誡篇〉，頁84-86。

(一) 飲食禁誡

人必須靠飲食以為生，而追求長生的煉養之士更需講究如何飲食。道經中有關飲食的禁誡處處可見²⁰¹。道教徒常禁食肥膩、酒漿、豬肝、犬肉，及韭、蒜、芸薹、胡荽、薤等五辛穢濁的食物。無疑地，此一禁忌與葛洪所說：「仙法欲止絕臭腥，休糧清腸。」²⁰² 神聖、潔淨的概念有關，屬於信仰的層面。又例如：信仰玄天上帝的道教徒禁吃鯉魚鱉鰻等生物，主要由於他們相信鯉魚鱉鰻與龜蛇同類，而龜、蛇是其崇拜對象的轉換變化²⁰³。

南朝著名道士陶弘景編著《養性延命錄》，其中述及許多飲食的禁誡。在〈教誡篇〉說的是養生延壽的原則，包括飲食與性慾的節制。人的身體強弱，壽命長短操之在己：「夫形生愚智，天也，強弱壽夭，人也。天道自然，人道自己。始而胎氣充實，生而乳時有餘，長而滋味不足，壯而聲色有節者，強而壽。始而胎氣虛耗，生而乳食不足，長而滋味有餘，壯而聲色自放者，弱而夭。」²⁰⁴ 在〈雜誡忌禳害祈善篇〉廣收一般禁誡。本書特別將飲食的禁誡列成一篇，名為〈食誡篇〉，乃是結集當時人對飲食的看法，其內容主要講飲食所宜和禁忌。

陶弘景生存年代距今約1500年，當時所提出的飲食禁忌範圍很廣，除了配合時辰應吃的食物外，諸如飲食的時間、數量、食物的混合禁忌、吃東西的順序、食前食後應注意事項、不可吃的食物等，都有詳細的敘述。這些禁誡，有的直到今天仍具有參考價值。如食不過量，宜少不宜多；盡

201 《正統道藏》，所收錄有關飲食禁誡的除了本文引用的《養性延命錄》、《孫真人備急要方》、《三元延壽參贊書》三種外，另有宋代劉詞編集的《混俗頤生錄》1卷，收入《正統道藏》，冊31，頁138-148；五代蒲虔貫撰的《保生要錄》1卷，收入《正統道藏》，冊31，頁149-153；符度仁纂，《修真秘錄》1卷，收入《正統道藏》，冊31，頁154-159。

202 葛洪，《抱朴子內篇》，卷2，〈論仙〉，頁646。

203 《玄天上帝啟聖錄》（《正統道藏》，冊32），卷8，頁800。

204 陶弘景，《養性延命錄》，卷上第4，〈教誡篇〉，頁81。

秘傳其術²¹⁷。

繼葛洪之後，歷代道士皆有關於房中的論述，如《正統道藏》收錄南朝陶弘景的《養性延命錄·御女損益篇》、唐代孫思邈(581-682)的《孫真人備急千金要方·房中補益》、元代李鵬飛的《三元延壽參贊書·天元之壽》屢為後人引述。以上三書都認為房中術的目的，不是為了滿足淫慾快感而發展出來，而是為了節欲養生，採取陰氣可充實陽氣，以便排遣疾病。然而，房中術也極具危險性，陶弘景引述道林的話，說：「房中之事，能生人，能煞人。譬如水火，知用之者，可以養生，不能用之者，立可死矣。」²¹⁸ 孫思邈以醫家道士的眼光著重行房事可以治療疾病，健康長壽。他以男女性欲作為引子，開啟人道生生的慾望，憑藉精液所蘊含能量的提煉，來補充腦部神識，達到仙道的成就。但若不能控制情慾，縱情施瀉，則人的生命有如油燈，去其膏油，燈將滅矣²¹⁹。李鵬飛感慨人的元氣有限，慾望卻是無涯。人若不能寡欲，則有老病夭傷之患²²⁰。因此，三書對於房中的禁忌也日益詳細，以下徵引相關內容：

1. 《養性延命錄》的觀點

書中，陶弘景整理彭祖、道林及《道機經》的說法，認為房中禁忌按時間、人的生理與心理狀況和地點可分為天忌、人忌和地忌三忌。

(1) **天忌**：指男女交合的天時，如農曆每月晦和朔，每月上弦、下弦、望，口蝕、月蝕的日子，天刮大風、下大雨、地震、打雷的時候，大寒天、大熱天、立春、立夏、立秋、立冬的日子，送灶、迎灶的五天之內，都不可以行房。遇著本命日，即與自己出生年月日干支相值的日子，特別要禁

217 參閱李豐楙，《不死的探求——抱朴子》；莊宏誼，〈道家觀點——清修或雙修〉，見孟東籬等著，《關於性的最高觀點》（臺北：圓神出版社，1998），頁203-238。

218 陶弘景，《養性延命錄》，卷下，頁94。

219 孫思邈，《孫真人備急千金要方》，卷83，頁101。

220 李鵬飛，《三元延壽參贊書》，卷1，頁166。

他所引述的房中禁忌，又比陶弘景、孫思邈詳細，增加的內容有：

- (1) 禁忌點燈行房；
- (2) 禁忌女子月事未絕而行房；
- (3) 禁忌病未癒或初癒時行房，即使是目赤眼痛也不可行房；
- (4) 忌服腦麪或多食大蒜時行房；
- (5) 在天忌方面，除了陶弘景、孫思邈所提到的本命日等，又增加了在諸神下降日也不可行房²²⁹。

上述的種種禁忌，乃是古人的經驗所得。關於地忌即行房地點的選擇，主要禁止在各種神靈駐居的地方行房，顯然是由於尊敬神靈信仰的緣故。現代學者劉國梁認為其中有迷信色彩，但有些則具有一定的科學道理。原因如下：

其一，就天忌來說，大風、大雨、大霧、雷電霹靂、大寒暑等等惡劣天氣的時候，應該禁止交合，是合理的。因為這時男女都難以安定情緒來達到神情意合，也容易由於突然的驚嚇，而造成了男性性功能障礙與女性性冷漠，如在此時孕有子女，也容易造成呆傻、身體殘疾，自己更會短命折壽²³⁰。

他分析晦、朔、弦、望等日禁忌性交的科學道理。以為在每月三十、初一、初八、二十三、十五等日交合未必短壽，但是，由於這幾天地球上海水的漲落(潮汐)影響人體的變化不同於其他時間，古人猜測到月球變化對人體健康的影響，因而提醒人們在這些日子避免交合是有道理的。現代科學研究觀測到——地球上的潮汐是月亮盈虧對地球的引力周期變化所造成的，這種引力在每月(陰曆)十五日時最大，它可以使地球表面向月球方向提

229 李鵬飛，《三元延壽參贊書》，卷1，頁169-170；另參閱劉國梁，《道家房事養生》，頁224-228。

230 劉國梁，《道家房事養生》，頁43。

起三十多公分，因而使大海激發狂潮。人體80%是水分，20%是有機物和無機物(礦物質)，人體液中的化學成分含有大量無機鹽，很類似於海水，人腦懸浮在腦脊液裡面，經常處於失重狀態，一有外力作用，它就產生運動；當月亮盈虧對人體液發生影響，出現人體的「潮汐」作用時，人腦就引起不同的興奮和傳導，使人體的生理功能、心理情緒、乃至行為也發生一些變化。在月盈或月虧時，心臟病、精神病、癲病、炎症等很容易發作，大多數婦女容易在月盈時來經，潰瘍病人中有75%以上在這時候發生出血的現象。因此，我國古代的醫學家、道教學者規勸已婚夫婦不要在月亮盈虧之時交合，的確是有科學根據的，這並不迷信，它反映了我國古代哲人天人一體，人與宇宙萬物是同一個巨大系統工程的偉大思想，也充分顯示當時高超的自然科學水平²³¹。

其二，就地忌來說，陶弘景、孫思邈所指山川神祇、社稷井灶、廁所、墳墓旁邊、寺廟之中皆悉不可交合。這些環境不但容易造成男女雙方在心理上的不適，引起心理上的負擔，導致疾病，而且也會對胎兒的健康產生不良的影響²³²。男女交合的場所要注意環境的安靜、清潔，有利於排除外界干擾，集中身心致力於兩性的溫情，這是符合科學道理的²³³。

其三，就人忌來說，陶弘景等人皆有醫學素養，尤其是孫思邈更是中國歷史上的名醫。他們所提出的人事上的禁忌大多有實際的病例，特別是婦女在經期、孕期、產後及哺乳期應當禁絕房事，實有醫學的根據。婦女月經期間，子宮內膜有傷，如果此時性交，細菌和穢物容易帶進生殖器裡面，致使男女雙方生殖器感染，而引起種種疾病。婦女懷孕期間應該節制性交，否則容易小產、血崩。妊娠後三個月內交合，容易造成子宮收縮而流產。產前三個月性交，羊膜容易破裂而早產。如果臨產前最後一個月交合，

231 劉國梁，《道家房事養生》，頁43-44。

232 同上，頁44。

233 同上，頁71。

往往易引起產道感染，對婦女、嬰兒皆有不良的影響²³⁴。

五、結語

道教自東漢成立教團以來，其發展正如中華文化一樣，歷經外來民族、文化的衝擊刺激而不斷自我調整。誠如李豐楙教授指出：道教史上曾因外來文化、民族的衝擊而引起三次大的危機。一是魏晉南北朝時期，受到儒家、佛教的刺激，二是宋金元時期，受到外來民族的統治，三是從19世紀直到現在，受到西方科學文明的衝擊²³⁵。在第一波歷時約350年的危機中，道教吸收融合儒家、佛教的精華，開啟了隋唐三教歸一的先河。第二波危機歷時約240年，道教在戰亂、異族統治下，對生命的更深體驗，產生了「新道教」。各道派在求道的終極目標「性命雙修，與道合真」下，其修鍊體系日漸完整，功法日益細膩。第三波危機至今也將近200年，道教將如何適應此衝擊，仍是關心道教人士所憂心的事。

本文所論道教養生文化，從介紹道教養生的基本觀念，到道教常用的養生功法，並以飲食與房中為例，論述道教的日常養生禁忌。道教強調人可以經由修道養生而長生，甚至達到不死的仙境。此「我命在我，不屬天地」的信念，激發了無數道士追求養生延壽的方法，累積了寶貴的經驗。雖然，道士未能真的長生不死，但此信念下，確實使道教的養生理論與功法日益完善。

魏晉南北朝時期，受到佛教的影響，北魏道士寇謙之提出累世修行，認為人有多世的生命，今生所修行的功德，可以累積到來世。然而，這終是少數人的想法。大多數的道教徒仍相信人生只此一世，唯有極少修行得道者才能再生。為了避免死亡，道士長期觀察人之所以致死的原因，大約

234 劉國梁，《道家房事養生》，頁72-74。

235 李豐楙，〈順與逆——丹道修鍊的身心觀〉，頁2-5。

有：氣竭身死；形神相離則死；精少則病，精盡則死；魂魄盡去則死；陰陽相雜，人至純陰無陽則死；人犯過則減壽，減盡則死等六種。而養生之道即在於如何避免致死之因。

在道教養生的實踐方法上，限於篇幅，本文僅敘述導引、行氣及靜坐等三種。事實上，每一種有可細分千百種功法。道教傳統，修習道法必須拜師求藝。經典中載，師徒須互觀三年，歃血為盟，才可將道法傳授。時至今日，道教傳承已不如古代嚴謹，但修鍊養生功法仍建議跟隨明師學習，以免差之毫釐，謬以千里，減少運動傷害。

在道教養生的禁忌上，舉飲食與房中的禁誡為例，分析了道士所認為的禁誡，有些出自信仰，有些乃是其長期實際經驗所得，有些符合現代科學的衛生要求，但限於當時的知識，有些已確知不合科學原理，宜加以改進。無可否認的，道教在煉養的傳承中，口口相傳，難免失真，或摻入錯誤的觀念。面對西方科技的衝擊，道教如何保存發揚其優良的傳統，吸收現代科學知識及引用輔助器材，使養生得到更高的效果，而藉此淘汰不合時宜或顯為迷信的部分，乃是一重大課題，也有待道教中人更多的努力。

道教地方科儀研究

——香港道堂科儀及其歷史傳承

黎志添*

一、前言

「香港道教聯合籌備委員會」是於1961年6月1日成立的，而「香港道教聯合會」則在1968年註冊成爲有限公司。現存香港道教聯合會共有九十多間道堂會員(見附表1)。除了來自先天道系統的道堂之外¹，其餘大部分道堂是以供奉呂純陽祖師為主壇神祇及其他道教仙聖為主，如太上老君、斗姆、張天師、王靈官、王重陽、邱長春等。根據香港道教聯合會於1999年訪問其道堂會員的紀錄，在58間受訪道堂中，共有24間是以呂祖為主神。這些道堂團體中，有部分強調自己的道脈源流屬於全真教龍門派，不過大多數僅自稱為拜呂祖的道堂，或簡稱為純陽派。歷史最早的道堂是在1920年代後期從廣東珠江三角洲地區的祖壇分岔而傳入至香港。我在以往的研

* 香港中文大學文化及宗教研究系。

1 關於先天道道堂在香港發展的歷史研究，參游子安，〈香港先天道百年歷史概述〉，收入黎志添編，《香港及華南道教研究》(香港：中華書局，2005)，頁62-95。

究已清楚指出，大多數以供奉呂純陽祖師為主的香港道堂之肇源，是不能與清末時期在中國廣東地區蓬勃興起的呂純陽信仰運動割裂的²。同時，它們在香港創建的時間卻又多是在廣東地區面臨社會政治動盪的時期，特別是在1920年代的內戰時期，1940年代二次大戰前後日子，以及在中國大陸共產黨掌權之後的1950年代。作為其中的道堂代表，抱道堂創建於1921年，嗇色園普宜壇設於1921年，蓬瀛仙館於1929年創建，通善壇創設於1938年，雲泉仙館成立於1944年，青松觀則建於1950年，而圓玄學院則創立於1953年³。

所謂「道堂」，只是在本論文的一種統稱語。香港道教團體各有不同稱號，如「道觀」、「道堂」，「道壇」、「仙館」或「仙院」等。這些名稱的差別，主要視乎各個道教團體的組織和建築規模之大小，以及決定於它們自身的道脈來源。

本論文所言的「香港道堂科儀」，乃是指在這些道堂裡有關它們法事活動中的道教科儀。香港道堂法事科儀也是可以與其他中國地方道教科儀傳統一般，依據陽事和陰事兩類來劃分。陽事科儀即屬清事、吉事，用以祈福、謝恩、讚星、禮斗、酬神、慶賀、開光、朝供、禮懺、早晚功課等。至於陰事科儀即屬度亡功德法事，用以攝召亡魂、沐浴過橋、破獄、散花解結、施食煉度等。

有關香港道堂科儀傳統、科儀書本及高功道士之師承的研究，在日前來說是空白的。為了填補這片空白，本論文從以下四方面研究範圍，嘗試

2 黎志添，《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007），頁115。另參志賀市子，《近代中國のシャーマニズムと道教》（東京：勉誠出版，1999），頁191-197。

3 圓玄學院雖提倡三教合一的宗旨，並與先天道同善社有密切的歷史關係，但是也具備呂祖仙壇扶乩的傳統。例如，據1971年當時圓玄學院主席趙聿修撰，〈圓玄學院三教大殿宗師關於主供神位之商榷〉，云：「原奉壇鸞指示，命為『九天冊立圓玄至道特級天壇』，為普通稱謂方便起見，簡稱『圓玄學院』。其立名宗旨，悉皆奉呂祖先師之命而行。」此文收入《圓玄學院三教大殿落成特刊》（香港：圓玄學院，1971），頁2。

應當在唐初已經流行⁴。「科」具有程式、門類和規範等意思。「科」在《說文解字》中有「程」的意思，而「程」又有法則之意⁵。《荀子·致士》說：「程者，物之準也。」⁶可見，科儀是指具有程式、法則和標準格式的儀式。除科儀同文之外，早期道經也有科律、科戒、科教等同文稱法，概指具規範的戒律和教法，例如有《九真明科》、《明真科》、《四極明科》、《正一法文天師教戒科經》等道經。道教要稱行法儀式為科儀的原因，乃是要申明道場儀式的演出程序，必須是有一定的規範準式及固定的內容。因此，道門稱道場法事儀式的程序就是「科範」，行儀所用的經本就是「科本」，行儀道士的職責就是「照本宣科」，不能胡亂行儀法事。

早在2世紀中葉巴蜀漢中地區(現今四川北部)以三張(張道陵、張衡、張魯)為首的天師道教團，專門的道教科儀已經開始發展。2世紀天師道的科儀主要與道民治病有關，乃是在天師治或道民家裡的靜室進行首過悔罪及天地水三官請禱之法⁷。現在我們仍然可以根據在明《正統道藏》裡保存下來的一份早期天師道的儀典——〈漢中入治朝靜法〉⁸，來追溯天師道的入靜朝神儀式。從2世紀一直至六朝，天師道的朝神儀式主要是圍繞上章儀式而展開的。天師道道士(稱「祭酒」)通過文書章表奏請的方式，呈章祈請天上神明下臨人間，解厄救患。這種人神交通及祈請的祭祀儀式稱為「上章」。以六朝天師道《赤松子章曆》和《元辰章醮立成曆》兩部上章科儀手冊為例，早期天師道上章儀式已具有一定的程式規範，例如呈章儀式，當中有入靜室(或入治)，召神(通稱發爐)，禮敬四方之神(朝神)，書章和封章，存想

4 唐代以前有陸修靜撰《陸先生道門科略》。此外，早期道教文獻有《九真明科》、《四極明科》、《太真科》、《千真科》等。關於研究杜光庭的科儀貢獻，參周西波，《杜光庭道教儀範之研究》(臺北：新文豐出版公司，2003)。

5 [漢]許慎撰、[宋]徐鉉校定，《說文解字》(北京：中華書局，1962)，頁146。

6 [清]王先謙，《荀子集解》(北京：中華書局，1988)，頁262。

7 參黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，《臺灣宗教研究》2.1(臺北，2002)：1-30。

8 收入《登真隱訣》，見《道藏》(上海：上海書店、文物出版社及天津古籍出版社，1994)，冊6，卷3，頁620-621。

「立成儀(軌)」。六朝時期，在吸收了天師道正一旨教齋的影響後，靈寶齋法很快就在江南地區風行起來¹⁵。各種不同的靈寶齋法在性質上和作用上都各有差別，但主要以修行、祈福、禳災、拔度幽魂及懺謝罪悔為主。劉宋時期，道教科教宗師陸修靜(406-477)編撰有百餘齋儀¹⁶，製定「九等齋十二法」，十二法中有靈寶齋九種。陸修靜《洞玄靈寶五感文》提出的九種靈寶齋法如下：1. 金籙齋，2. 黃籙齋，3. 明真齋，4. 三元齋，5. 八節齋，6. 自然齋，7. 三皇齋，8. 太一齋，9. 指教齋¹⁷。不論哪一種齋法及與之相應的各種宗教作用，修設靈寶齋的基本神學目的是建立在道教核心的教義之上。道教宣揚在特定的日期均有天神吏兵(如天地水三官)周行天下，考校人間的善惡罪過，影響人的禍福，因此，修齋的目的是求滅罪增福添壽¹⁸。行靈寶齋法就是依循定期的日子修設齋戒，例如有歲六齋(正月、三月、五月、七月、九月、十一月)、月十直齋(月一日、八日、十四日、十五日、十八日、二十三日、二十四日、二十八日、二十九日、三十日)、甲子日、八節日、庚申日、本命日等齋日¹⁹。各類定期齋戒的最終目的都是建立在「皆以謝罪請生，求仙之法」

15 《真誥》(《道藏》，冊20)，卷11，頁558云：「自二十許年。遠近男女。互來依約。周流數里。廡舍十餘坊。而學上道者甚寡。不過修靈寶齋及章符而已。」《正一指教齋儀》(《道藏》，冊18，頁292)及《正一指教清旦行道儀》(《道藏》，冊18，294)都稱：「依漢中舊典奉建指教齋直，一日一夜，三時行道。」關於天師道旨教齋與靈寶齋的關係，參王承文，《敦煌古靈寶經與晉唐道教》(北京：中華書局，2002)，頁357-380；小林正美，〈道教の齋法儀禮の原型の形成——指教齋法の成立と構造〉，收入小林正美編，《道教齋法儀禮思想史的研究》(東京：知泉書館，2006)，頁39-64。

16 現存於《道藏》的陸修靜科儀著述，包括《洞玄靈寶五感文》、《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》。

17 〔南朝〕宋文明，《通門論》(見敦煌文書P. 2256號)去掉了陸修靜靈寶齋法中的洞神三皇齋、太乙齋、旨教齋等非靈寶內容，稱：「玄聖所述法憲儀序薦謝品格，凡六條。」六者，即：1. 金籙齋，2. 黃籙齋，3. 明真齋，4. 三元齋，5. 八節齋，6. 自然齋。

18 參黎志添，〈天地水三官信仰與早期天師道治病解罪儀式〉，頁22-29，討論六朝道教定期齋戒中的天地水三官信仰。

19 見《洞玄靈寶六齋十直聖紀經》(《道藏》，冊28)，頁381。

的神學基礎之上²⁰。與此謝愆拔罪的目的相呼應的是，靈寶齋的傳統更特別在正齋行道儀式中加進了「禮十方」²¹和「誦經」兩個核心科目。

至遲至唐代，靈寶齋的儀範和程序主要包括以下三個科目，即：1. 宿啟儀，2. 行道儀，和 3. 散壇言功儀²²。首先，宿啟科儀是道士在舉行正齋儀式之前一日齋潔懺悔，禮拜十方，及啟告神靈有關修齋的目的。宿啟科儀的重要程式節次包括：投詞告齋、禁壇、入戶、禮師存念、發爐、稱法位、禮十方懺、三啟頌、三禮、入意、說法戒、發願、復爐²³。其次，正齋行道儀的重要節次包括：入齋堂、禮師思神、誦衛靈咒、發爐、出官啟事、三上願、行十方禮、十方懺、存思、步虛及禮經懺謝、發願、復爐、戒頌、出戶等²⁴。正齋行道儀按行道時間分別有三時行道(早朝、午朝、晚朝)或六時行道。第三，散壇言功儀則有拜表和設謝恩醮。這便是據說由杜光庭編定的「先齋後醮」或「齋後設醮」之法，目的是用行謝恩酬賞三界眾真，所以酬神設醮²⁵。

20 宋文明，《通門論》(見敦煌文書P.2256號)。

21 [宋]王契真，《上清靈寶大法》(《道藏》，冊31)，卷57，〈齋法宗旨門〉，釋「禮十方懺悔」云：「禮方之式，按科云：薦亡則恐其生存積罪，陽醮則慮生人平昔作過，倘其耆結於十方三界，辜錄於天曹地府，雖勤勤祈恩，惡籍何從而銷，玄澤何從而降。故禮十方天尊，分方懺謝，以至日月星辰山川海嶽皆乞原除愆犯，削落罪書也。」

22 見周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，頁81-99；呂鵬志，〈唐前道教儀式史綱〉(會議論文稿)，頁29-31。

23 參《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》(敦煌本P.3282、S.6841)，《中華道藏》冊43，頁710-715；杜光庭，《金錄齋啟壇儀》(《道藏》，冊9)，頁68-69；《無上秘要》(《道藏》，冊25)，卷48，〈靈寶齋宿啟儀品〉，頁170-173；蔣叔輿，《無上黃錄大齋立成儀》(《道藏》，冊9)，卷16，〈科儀門一·古法宿啟建齋儀〉，頁471。

24 《洞玄靈寶自然齋戒威儀經》，《中華道藏》，冊43，頁714。

25 杜光庭，《太上黃錄齋儀》(《道藏》，冊9)，卷50，〈散壇設醮〉，頁331稱：「黃錄齋設齋三日，在正齋後一日，言功拜表並散壇設醮。」卷55說：「修齋畢，別卜良日或齋潔之辰，醮饌。」直至明代道教科儀，仍有「齋後設醮」的要求，見[明]周思得，《上清靈寶濟度大成金書》，卷40，〈設醮〉，頁622稱：「醮禮之說，乃齋事功圓，酬恩報德，故列盤肴，延會三界眾真，俱降醮筵，乃宴賞之義也。」另參蔣叔輿，《無上黃錄大齋立成儀》，卷15，頁464-470。

雖然天師道上章醮儀和靈寶齋法是有所分別的，但靈寶齋法的宿啟科儀和正齋行道儀的節次仍然保留著天師道人靜朝神的上章科法，和與之相對應的科儀結構，例如宿啟儀和行道儀的開始部分亦會依次是入戶、發爐、出官，而與此相對應的結束部分則會依次是復官、復爐、出戶²⁶。但是，靈寶齋法在儀式的中段再加插了步虛、朝禮、懺謝和誦經、說經等科目節次。與上章醮儀的請神謝恩日的不同的是，靈寶齋法明顯吸收了佛教懺儀和誦經儀式的影響²⁷，它尤其重視十方禮懺與及誦經對亡魂罪過懺悔所起的重要功德作用，以及達成陽居人等乞願除愆犯、削落罪過的祈求目的。

概括而言，天師正一章醮儀與靈寶齋法構成了道教科儀歷來並行不悖的兩大祭祀系統²⁸。兩者最大的分別只是向神靈表達不同的祈願目的，並由此不同目的而衍生各有異同的儀範和程式。南宋蔣叔輿(1156-1217)在《無上黃籙大齋立成儀》卷16很清楚的說明齋儀和醮儀之間的不同性質和目的，稱：「燒香行道，懺罪謝愆，則謂之齋；延真降聖，祈恩請福，則謂之醮。齋醮儀軌，不得而同。」²⁹由此而言，齋儀在於向神靈懺謝罪愆，而醮儀則是向神靈祈福謝恩。不過，至少可以依據唐代杜光庭所訂立的科範作為開始點，齋醮兩類科儀又逐漸一起被排列於道場中演習，即是所謂「先修齋，後設醮」之做法。這種科儀程式亦一直構成古典道教科儀的核心結構。

三、宋代羅天大醮與黃籙齋

從晚唐五代過渡至兩宋時期，我們發現正統的正一和靈寶的齋醮科儀出現進一步的調整，以及在地方上又相繼興起各種新形式的道教科法。若

26 參Kristofer Schipper, "An Outline of Ritual," in Anne-Marie Blondeau and K. Schipper eds., *Essais Sur Le Rituel* (Peeters: Louvain-Paris, 1995), pp. 97-126.

27 關於靈寶齋與佛教的關係研究，參山田利明，《六朝道教儀禮研究》（東京：東方書店，1999），頁209-257。

28 張澤洪，《道教齋醮科儀研究》（成都：巴蜀書社，1999），頁25。

29 《無上黃籙大齋立成儀》，卷16，頁465。

比較中古時期經典性(classical)的道教齋醮科儀與新興的各種驅邪召鬼的道法，我們可引用施舟人教授的分類法，稱前者為「科」(liturgy)，後者為「法」(rites)³⁰。

首先是唐宋時期傳統的道教科儀發生了變化。從唐以前以齋法為主變為醮儀大行其道³¹。醮儀從先齋後醮的程式逐漸演變成為整個行儀範式的中心內容。宋代醮儀種類發展之豐富，可見於有所謂「四十二等醮」、「五十六門諸雜醮法」，或「五品八十九種醮」等不同說法³²。雖然在宋、明時期，靈寶金籙齋或黃籙齋仍然非常盛行，但蔣叔輿在《無上黃籙大齋立成儀》亦云：「今世醮法遍區宇，而齋法幾於影滅跡絕。」這可見齋、醮兩大儀範系統的地位升降³³。再者，有些宋代醮儀不僅是以謝過消災、祈恩請福為目的，還拓展至兼具拔度薦亡的功能。例如在南宋呂元素《道門定制》卷6所載的22種醮儀就出現有〈九幽拔罪醮〉和〈靈寶洞玄自然拔亡醮〉；明代周思得《上清靈寶濟度大成金書》則列有〈黃籙齋設冥官醮〉的科儀；而《靈寶玉鑒》卷1亦有「靈寶齋醮」之說等。這種齋醮不再嚴格區分的發展趨勢也使得「齋醮」一詞連稱普及起來，兩者慢慢融合為一，更泛指一般道教的祭祀儀式。直至今日，一般道士也很難區分齋醮科儀之間的歧異。

在宋代道教大規模的醮儀中，以作為國家醮儀的羅天大醮最得到官方的重視，並因此而獲得極大的發展³⁴。宋真宗大中祥符二年(1009)至八年

30 Kristofer Schipper & Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), pp. 31, 33, 949; Kristofer Schipper, "Vernacular and Classical Ritual in Taoism," *Journal of Asian Studies* 45.1 (Nov. 1985): 21-51.

31 參《唐六典》(北京：中華書局，1992)，卷4，頁125。其中規定的七種當時地方道觀可修之齋，即1. 金籙齋，2. 黃籙齋，3. 明真齋，4. 三元齋，5. 八節齋，6. 塗炭齋，7. 自然齋。至於醮儀，《唐六典》卻沒有列出名稱和功能。

32 金允中(fl. 1223-1225)，《上清靈寶大法》(《道藏》，冊31)，卷12，頁410；《上清靈寶濟度大成金書》，卷20-22。

33 《無上黃籙大齋立成儀》(《道藏》，冊9)，〈儀範門·序齋第一〉，頁378。

34 關於唐宋期間羅天大醮的發展過程，參吳真，〈羅天大醮歷史研究〉(未刊論文稿)。

(1015)，道士王欽若(962-1025)受上命編校十卷本《羅天大醮品位》的科儀。羅天大醮的核心科儀是向道教天之三界至高處大羅天延請一千二百位聖真降臨，為國家帝皇祈福禳災。雖然羅天大醮屬於國家醮儀，但由於得到朝廷的頒令准許，各地方州府的道觀也大規模修建羅天大醮道場，結果使得地方社會的普通庶民也能夠參與具備國家醮儀等級規模的羅天大醮³⁵。宋真宗大中祥符年間(1008-1016)，全國各州府官方道觀每年建醮49次。《續資治通鑑長編》就記載了1017年當時全國上下如何隆重舉行的一場延續27天的羅天大醮³⁶。羅天大醮從國家醮儀走向由民間社會舉行的道教醮儀之另一變化，是宋徽宗時期羅天大醮宗教功能的轉變。羅天大醮不單屬於專為國家祈福時的儀式，還由於當時戰爭頻仍，它並轉及兼具備為國死難的孤魂，或為庶民拔度祖先亡魂超度的目的。自南朝陸修靜以來，主要是以黃籙齋為主拔度一切先祖罪根。然而，例如南宋呂元素《道門定制》在提及羅天大醮時，便是冠以「黃籙羅天醮」之名，並且進一步拓大羅天大醮的拔度亡魂的宗教功能，如稱羅天大醮可以「遍濟存亡，開度七祖，救拔三塗」³⁷。

其次，宋代以後，道教科儀又吸收了內丹之術，把它融入符咒道法，運用在劾鬼、驅邪、治病、解厄、祈晴求雨等目的之上。從唐末五代開展以來，著名的驅邪治病道法有北帝符法、天心正法、神霄雷法、酆嶽地祇法等。這些道法的實踐者被稱為法師或法官，他們亦與接受完整的傳統授籙制度的道士不相同³⁸。五代道士孫夷中《三洞修道儀》就記錄了一批以「北帝」命名的道經³⁹。執北帝符咒之法的道士法師就是從事治病救人、召鬼劾鬼、辟邪禳禍之事。北宋新興的天心正法亦以傳授北帝法為主，它的兩部

35 呂元素，《道門定制》（《道藏》，冊31），卷3，頁677，為庶民提供一種新的醮請聖真的方便法門。

36 〔宋〕李燾撰，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1992），卷89，〈真宗〉，頁2027。

37 見《道門定制》，卷6，頁713。

38 Kristofer Schipper & Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, pp. 949-950.

39 《三洞修道儀》（《道藏》，冊32），頁168。

地獄，被召取至道場，受煉度化；而行這種道法就必須仗靠高功法師「經過內煉的程序，一邊運用手印、秘訣、罡和符書等等，一邊存想元始真光，圍繞自身，照徹幽獄，攝召亡魂」⁴⁵。陳耀庭的解釋正好說明從宋元以後道教靈寶科儀發展變化的趨勢，即是說道教不再僅僅專以禮懺和吟誦科書經文為主的黃籙齋科儀，而是轉變為由內煉和符咒並重的道法相互結合起來的科儀⁴⁶。今天香港道堂科儀基本上承接了唐宋以來道教科儀傳統的演變和發展，因此它的科儀的類別和內容正是兼具1.禮懺、誦經，和2.攝召、煉度這兩大類別性質的法事科儀。

四、香港道堂法事科儀的現況和科目類別

道教科儀的歷史發展往往是通過古今繁簡的整合與改革過程，然後又衍生一定的統貫性。這種整合與改革的過程又經過了適應不同地域、方言、文化風俗等因素後出現相應的變化。正如在上節概述道教科儀的歷史發展時所說，古代道教科儀傳統，一方面既在天師正一章醮儀和靈寶齋法的規範下形成其內在的規範性和制約性，這是它的經典性一面。但另一方面，在宋代以後，由於道教古法科儀在地方社會廣泛地傳播中吸收了地域風俗而有變化和創新，這就塑造了道教科儀在實際表現上的改變性。一方面維持經典性的傳統，另一方面由適應地方時俗變化而有增衍，這二者就構成道教科儀傳統在地方社會發展過程中的張力⁴⁷。以本論文概論香港道堂法事科儀傳統為例子，它的發展情況亦正好保持了傳統經典性與適應時俗而變化的兩面特色。

從目前香港道堂使用的科儀經本和科目的順序節次而言，現今大多數

45 陳耀庭注釋，《攝召真科》（香港：青松出版社，2007），頁127。

46 同上，頁119。

47 參盧國龍，〈齋醮科儀的古今之變〉，收入氏著，《道教哲學》（北京：華夏出版社，2007），頁99-100。

香港道堂的科儀都是建立在近乎相同的範式。不同的只是在唱讚誦唸的腔口和曲譜，以及布壇行儀方面的分別。如以布壇為例，大多數道堂是布置「五老壇」，而例外的是青松觀布置「八卦瑤壇」。此外，近年有些道堂漸採納行步罡踏斗的開壇儀法。再就道堂之間形成的共同科儀範式而言，一方面它使香港道堂科儀與別的一類如在香港地方仍然流行的正一派科儀區分開來⁴⁸；另一方面，建立在此近似性的結果是形成了一組具有連貫性並可以統稱之為「香港地方道堂科儀的傳統」。

香港道堂法事科儀也跟其他地方道教科儀傳統一樣，依據陽事和陰事劃分兩類。陽事科儀即屬清事、吉事，用以祈福、謝恩、讚星、禮斗、酬神、慶賀、開光、朝供、禮懺、早晚功課等。例如在每逢朔望節日或先師眾聖誕期(如四月十四日呂純陽祖師寶誕、九月初九日九皇寶誕)，各道堂都會舉行禮斗、朝懺、讚星、供諸天等道場科儀活動(參見表1)。

表1 蓬瀛仙館2006年科儀活動

日期	科儀活動
正月初三日	新春讚星
正月十九日	邱長春祖師寶誕
二月十五日	太上道祖寶誕
二月十九日	觀音大士寶誕
三月十九日	春祭大典
四月十四日	呂純陽祖師寶誕
六月廿八日	觀音大士寶誕
七月初一日	太上道祖寶誕
七月十二日至十五日	中元法會
七月十八日	中元法會(水幽)
九月初一日至初九日	九皇寶誕
十二月二十四日	歲晚酬神

48 關於香港正一派道士科儀的研究，參黎志添，《廣東地方道教研究》，頁183-222；黎志添、游子安、吳真合著，《香港道教——歷史源流及其現代轉型》(香港：中華書局，2010)，頁51-82。

香港道堂慣用的清事科儀經本有：《玄門啟請科》、《清微禮斗科》、《北斗消災延壽真經》、《玄門讚星科》、《供諸天科》、《太上玄門日誦》等。

至於陰事科儀即屬度亡功德法事，用以攝召亡魂、沐浴過橋、破獄、散花解結、施食煉度等。修建超幽度亡道場是香港道堂經常性的法事活動，廣東人一般稱為「打齋」。度亡道場慣用的科儀本，有《玄門開位科》、《攝召真科》、《破獄科》、《關燈散花科》和《先天斛食濟煉幽科》等。香港道堂度亡科儀的慣用範式是由一組三個科目構成的。道堂流行的術語稱這組三個科目為「三齣頭」，意指有三齣儀式的演習，即：「開位攝召科」、「關燈散花科」和「濟煉幽科」。三個科目儀式中，以濟煉幽科的規模最大，時間也最長，從頭到尾要花三個多小時。一般濟煉幽科由一位高功法師主持，香港道堂專稱主持幽科的高功法師為「加持」（以下統稱加持為幽科高功法師）。所謂加持，是指出自主持法事者仗承三寶力加持的意思。若是大規模的幽科道場則經常會由三位加持主持，其餘都講、監齋、侍壇和眾散眾經生也有二十多位，場面宏大，布壇精美，道堂術語稱之為「放大三清」。現存香港道堂濟煉幽科使用的科儀本《先天斛食濟煉幽科》，基本上是從廣州三元宮同治元年（1862）《濟煉全科》的刻板而來的，只是中段由西樵山雲泉仙館門弟子加上了由《三教幽科》選出來的〈呂祖寶誥〉和〈救劫咒〉。

除了日常的陽事和陰事兩種主要道場科儀活動之外，香港道堂每年都會各自舉行定期的大型法事活動，若屬超薦性質的則多稱為「法會」，會期有三天或五天，甚至曾有九天不等。所謂法會，是指由一系列科儀本演習組成，並需數天會期的道場法事活動。與一般個別喪家的度亡功德法事不同，法會不僅屬黃籙齋科，還包含祈福吉祥事。最常見的法會是每年的清明思親法會、中元法會、下元法會。此外，每年九月初的九皇誕亦屬香港道堂大型的道場法事。九皇誕期內的科儀活動從初一開始直至初九結束。除此等法會和賀誕，因應個別的社會和宗教事故發生，一些道堂也曾

聯合舉行更大規模的法會，例如香港六一八雨災超薦法會(1972)、下元解厄消災萬緣法會(1976開始，以後三年一次)、道教全真法會(1986)、香港回歸祈福法會(1997)等。另外，也有少數道堂願意為香港新界鄉村啟建大平清醮道教儀式。圓玄學院、信善玄宮和青松觀是主要的代表，例如它們曾分別為大埔林村(1981、1991、2001)、南浦鹿頸(1992)、元朗街坊(2003)、大埔頭鄉(2003)、沙田九約(1995、2005)、廈村(2004)、錦田(2006)等鄉村進行建醮儀式⁴⁹。

五、香港道堂法事科儀的地方特色——朝懺二科並重

不論是為了祝賀神誕、超薦孤魂或為鄉村建醮，由香港道堂編排的科儀法事是以朝科和懺科作為它最主要的內容特色。每逢啟建數天會期的大法會，朝、懺二科便構成了科儀程式編排的最基本部分。例如以2006年蓬瀛仙館舉行的中元法會為例，四天的法事科儀編排如表2所示。

表2 蓬瀛仙館2006年中原法會科儀編排

日期	法事科儀
第一日(七月十二)	三上表→豎幡、鑿然鬼王開光→開壇啟請→開位→玉清/上清懺→破獄
第二日(七月十三)	太清懺→諸天朝→開金榜、朝靈→玉皇懺上→玉皇懺下、開陰榜→玉皇朝、朝靈→觀音懺、攝召過橋
第三日(七月十四)	三元水懺→三元朝、朝靈→太乙懺→玉樞經、太乙朝→保安懺、朝靈→禮斗、關燈散花
第四日(七月十五)	呂祖懺、斗姆朝→朝靈→三清幽科→送聖

49 關於香港道堂參與香港新界鄉村週期性太平清醮的研究，參蔡志祥，〈從喃嘸師傅到道壇經生：香港的打醮和社區關係的演變〉，收入林美容主編，《信仰、儀式與社會》(臺北：中央研究院民族學研究所，2003)，頁367-395；蔡志祥，〈創建傳統——制度化宗教與香港新界廈村鄉約太平清醮的變與恒〉，收入林緯毅主編，《民間文化與華人社會》(新加坡：新加坡亞州研究學會，2006)，頁149-172。

從這個具普遍代表性的科目編排例子來看，中元法會科目組成部分包括三組，即是：1. 朝科；2. 懺科；和 3. 度亡科。首先，凡道教諸神均有各自專用的朝科。這次法會的朝科用的科本包括有：《諸天朝》、《玉皇朝》、《三元朝》、《太乙朝》和《斗姆朝》等五部。其次，懺科科本則有九部，包括：《太上天寶元始至尊報德酬恩法懺》（簡稱《玉清懺》）、《太上靈寶玉宸至尊報德酬恩法懺》（簡稱《上清懺》）、《太上神寶道德至尊報德酬恩法懺》（簡稱《太清懺》）、《玉皇宥罪錫福寶懺》（簡稱《玉皇懺》）、《慈航靈感度世寶懺》（簡稱《觀音懺》）、《太上慈悲道場滅罪水懺》（簡稱《三元水懺》）、《太乙濟度錫福寶懺》（簡稱《太乙懺》）、《武聖保安法懺》（簡稱《保安懺》）、《九天大羅玉都師相呂聖真君無極寶懺》（簡稱《呂祖懺》）等。在朝懺科儀之外，由於中元法會是為了超薦孤魂，道堂每在晚上進行的道場法事活動便是以陰事科儀為主，使用的科書本包括《破獄科》、《攝召科》、《關燈科》、《散花科》和《先天斛食濟煉幽科》等。至遲從1970年代初開始，這種由朝科、懺科和度亡科三組科儀傳統而構成香港道堂啟建大型法會的基本範式，就一直代表了香港道堂科儀傳統的地方特色。與此結論相吻合，這種科儀編排的範式不僅慣常出現在為超薦目的而修建的中元法會之中，甚至成為其他大型的以陽事祈福為目的的道場法事的科目範式，如太平清醮和九月初九皇誕。

在編排鄉村太平清醮儀式的科目節次，一些道堂（如圓玄學院或青松觀）也是沿用朝懺科儀並舉的基本範式。以1999年圓玄學院為新界林村進行的建醮儀式為例，在五日六夜的科儀編排中，朝科科儀有：諸天朝、玉皇朝、七真朝、三元朝、諸天朝、太乙朝、呂祖朝、武帝朝；懺科科儀有：玉皇懺、三元水懺、太乙懺、呂祖懺、保安懺；至於晚上幽科則編排有度亡法事儀式，即有攝召科、關燈科、散花科和濟煉幽科。2004年青松觀曾為新界廈村啟建太平清醮儀式，當中朝科的安排有：諸天朝、三元朝、斗姆朝、太乙朝。懺科有玉皇懺、保安懺、三元懺、呂祖懺、太乙懺。另外再加上其他斗科的清事科儀，如禮斗科和供諸天科，至於陰事超幽科儀則有關燈

道長有密切淵源的緣故⁵⁰。最明顯的例子是1986年由蓬瀛仙館和青松館合辦的「道教全真法會——羅天金籙太平清醮」。九天的法會科目編排都是建立在「三懺兩朝」的基本範式之上。例如第二天的科目程序是：玉皇懺上→玉皇朝→玉皇懺中→諸天朝→玉皇懺下。第三天是：東嶽懺上→東嶽朝→東嶽懺中→東嶽朝→東嶽懺下。此外，最新近的例子是2007年的羅天大醮。十一天的道場法事活動中，由各香港主要道堂承壇的都壇科目編排也是遵守「三懺兩朝」的範式，例如在十月初七日(醮期第四天)的科目程序是：三元懺上→玉皇朝→三元懺中→三元朝→三元懺下。十月初九(醮期第六天)的科目程序是：三元水懺上→太乙朝→三元水懺中→文帝朝→三元水懺下。十月十一(醮期第八天)的科目程序是：呂祖懺→呂帝朝→邱祖懺→七真朝→保安懺。十月十二(醮期第九天)的科目程序是：慈航寶懺→雷祖朝→仁風懺→真武朝→東嶽懺。

我們所知現存最早文獻資料提及「三懺兩朝」的範式，是從侯寶垣道長於1976年撰寫的〈重刊朝科序言〉而來的，他說：

本觀叨行玄門之科範，全真演教之宗壇。每當啟建大法會，初設瑤壇，先行上殿之禮，供翹瞻天闕，恭迓仙真之駕臨。凡禮諸聖之懺，隨行朝科之儀。課定辰午朝參所，冀感格於僊真，誠通於上界也。本宗壇沿用之朝科懺本，得之穗城三元宮傳來。故凡修崇法會，每日三懺兩朝，如法讚誦，當宣意後，再有護表關文，仰仗使者，寶馬金鞍，飛達聖宮。該朝科備列有十三聖宮之朝儀，以配禮懺⁵¹。

雖然侯寶垣道長宣稱，他的朝科懺本是得自廣州三元宮，但他並未清楚指

50 例如省善真堂和翠柏仙洞的科儀傳承與侯寶垣和鄧九宜的淵源關係不大，因此，它們的朝懺科儀範式便不是按著先懺後朝的做法，而是先朝後懺。

51 青松觀重刊，《玄門朝科》上集(1976)。

出「三懺兩朝」的範式是否也是出自三元宮的做法。今天廣州三元宮法事科儀安排卻是使用「先朝後懺」的範式的。根據2006年廣州三元宮中元法會科目的編排，五天法事中先朝後懺的安排如下：太乙朝→太乙懺；諸天朝→下元懺；玉皇朝→玉皇懺；三元朝→中元懺。2007年中元法會亦有五天法事，先朝後懺的法事安排亦與2006年的相同。

據侯寶垣道長的理解，「辰午朝參」乃屬於法壇之必修法，而朝科儀範又是為著配合禮懺科儀，目的是希望藉著朝神之禮儀，同時又因為備有意文和關文，因此而使所懺之願可誠通上界。根據侯寶垣道長的弟子口述訪問，侯道長對三懺兩朝的儀規十分執著，更不會因為時間長短而把儀式程序縮短或改變。除了如侯寶垣道長那樣出於執著三懺兩朝科儀範式之因由之外，吳耀東道長以安排容易為理由作以下的解釋，說：「拜懺目的可以說是一種功課，供給亡鬼，並且是可以不停地做的。以往，在中元法會，做早懺可以很早就開始，而拜晚懺亦可以一直做到晚上，甚至達至通宵。至於朝科則不需這樣不停地做，安排上只需要一早、一午便足夠了。」

六、玄門朝科

現存大多數香港道堂都使用一部合有上下兩集由青松觀於1976年重刊的《玄門朝科》。當年重刊是為著青松觀於其觀內舉行香港道教聯合會「下元解厄消災集福迎祥萬緣勝會」，並擔任主壇的需要而校繕刊成的⁵²。除了侯寶垣重刊序言，現存並沒有其他資料足夠確證《玄門朝科》的最先來源出處。《玄門朝科》共收錄向天界十三處聖宮及相對應的仙真眾聖朝禮的科本，包括有：1. 朝禮在昊天通明宮的玉皇；2. 朝禮在九天桂香宮的文帝；3. 朝禮在義勇武安宮的武帝；4. 朝禮在燮元贊化宮的呂帝；5. 朝禮在三元都會宮的三官；6. 朝禮在九天應元宮的雷祖；7. 朝禮在大梵先天斗姆宮的

⁵² 青松觀重刊，《玄門朝科》上集(1976)。

其次，另有現行懺本是從清嘉慶年間刊行的《重刊道藏輯要》收錄的《懺法大觀》重刊承傳過來的，分別有：《太上玄天北極法主蕩魔天尊寶懺》、《文昌帝君救劫集福寶懺》、《太上三清三寶至尊報德酬恩法懺》、《慈航靈感度世寶懺》，和《太上坤元后土寶懺》。

第三，由於大多數香港道堂是供奉呂純陽祖師作為主壇神祇，因此，《呂祖無極寶懺》是眾多懺本中最常用並且是最早使用的一部懺科本。《呂祖無極寶懺》更是在香港重刊次數(1961、1970、1979)和流通數量最多的一部懺本。現存《呂祖無極寶懺》版本是根據光緒癸巳年(1893)在西樵山白雲洞雲泉仙館的刻板重刊的。第四，《東嶽謝罪往生普福證真法懺》亦是香港道堂使用的眾多古舊懺本之一，但未見《正統道藏》收藏，不過現存由澳門慶雲道院收藏的版本注有同治二年(1863)的紀錄，稱：「同治二年季夏立，信紳馬仲清全緣司徒氏捐資重刊，板藏於粵秀山三元宮觀內。」最後是一些目前筆者未能確實考證其出處的懺本，但相信是出自當代一些香港道堂之作，又或與扶乩之作有關，例如《太乙濟度錫福寶懺》、《正陽仁風寶懺》、《武聖保安法懺》。在《正陽仁風寶懺》裡所見的奉請眾位天界神祇的名字之中，我們可找到一位「運元威顯普濟勸善赤松黃仙師」的神祇名稱。眾所知道，黃大仙是當代在廣東及香港地區非常流行的著名民間神祇。

八、香港道堂科儀與古代靈寶齋儀的關係

現存香港道堂慣用的禮懺科儀，可以追溯自六朝隋唐道教以來一直盛行的靈寶齋儀，包括懺謝和禮謝之法⁵⁴。懺謝是指懺悔謝罪，禮謝是指朝禮四方(或十方)天尊及諸天仙聖、並歸命三寶。香港道堂經常使用的唐本《太上慈悲九幽拔罪懺》便經常出現「禮懺」一詞，意思是說，禮拜(或朝禮)十

⁵⁴ 山田利明，《六朝道教儀禮研究》，頁188-200。

方應號天尊，懺悔罪愆。「禮懺」與「拜懺」同意。5世紀陸修靜《靈寶五感文》提及塗炭齋懺謝的方法是自縛叩頭，懺悔謝罪。《無上秘要》卷50亦提及懺禮之法，說：「次向東南下方十二拜，願如上法。今歸命下方元極靈寶天尊、已得道大聖眾至真、諸君丈人、九土高皇四司五帝十二仙官、五嶽四瀆九宮真人、神仙玉女、無極世界九地諸靈宮。願畢，叩頭自搏各一百二十過。十方願念禮謝都畢，當旋行三匝，繞香燈，口誦步虛洞章。竟，還東向復爐祝十方。」⁵⁵ 這種懺禮科儀傳統一直在唐宋時期非常流行⁵⁶。由於香港道堂懺本多承傳自唐宋以來的懺禮科本傳統，因此，從懺儀的演習上來看，基本上便是以誦唸懺文和朝禮十方天尊、歸命三寶作為主要的科儀節次。例如十卷本《太上慈悲九幽拔罪寶懺》，它的結構是完整清楚的，每卷都是重複1.朝禮，和2.懺文(誦經)兩次。概括來說，一部懺科本的節次結構大都如下：1.開啟；2.淨壇；3.請聖；4.宣意；5.誦經；6.朝禮(然後以誦經→朝禮→宣意節次不斷循環)；7.發願；8.皈依；9.回向。

然而，從實際儀式演習編排的需要而言，把現今香港道堂懺本的內容與《正統道藏》的唐宋版本作比較，前者顯然增添了一些地方性特色。例如，由於懺本裡的誦經部分是不需要配上曲調音樂的，誦經只要拍打木魚、卜經便足夠，但是為了道場上的實際演習，儀式開始時需要配上音樂曲調，因此，在現存流行的懺本刊本，起首就加插了一些唱腔曲調，包括小讚和吊掛。又如《元始天尊說三官消災滅罪懺》，1992年蓬瀛仙館重刊的版本起首開始便加進了開壇琳瑯讚、淨天地咒、雲台小讚和吊掛，然後內容文字便與《道藏》古本一致，展開懺文和朝禮節次的循環。再如《太上慈悲道場三元滅罪水懺》，1963年蓬瀛仙館重刊的版本加進了迎仙讚、清靜讚、淨天地咒、小讚、吊掛、大讚等。

與誦經部分不同，懺本裡的朝禮部分是配曲調的，稱為「懺腔」。現

55 《無上秘要》(《道藏》，冊25)，卷50，頁188。

56 Kristofer Schipper & Franciscus Verellen eds., *The Taoist Canon*, pp. 566, 981.

來，一直沿用至今。三元宮所藏，又與羅浮山酥醪觀同得北京白雲觀全真龍門祖庭之傳，所以其儀式屬於全真派一系。只是到了香港之後，為適應當地民情和社會環境，在長年累月的演習中又作了若干變通。由於青松觀認真地請來並運用全真科儀，顯出了全真道教的標誌、特色，所以香港其他屬於全真的大宮觀，也採用了這些科儀，因此在某種意義上說，這些經書已成了香港許多大宮觀科儀的共同範式⁵⁹。

對於香港道堂科儀與全真派的關係問題，以及香港道堂實際使用的科儀經書與廣州三元宮的歷史淵源問題，我們認為可以從這些科儀經本的歷史考證和現存所藏的版本資料找到解釋和答案。

據我們目前找到的香港道堂經常使用的科儀經本的原藏刻板證據，直接由三元宮藏板而來的科本經書只有在蓬瀛仙館所藏的《高上玉皇宥罪錫福寶懺》(刻有「同治元年〔1862〕粵秀山三元宮藏板」)⁶⁰、《東嶽謝罪往生普福證真法懺》(刻有「同治二年〔1863〕季夏立信紳馬仲清全緣司徒氏捐資重刊板藏於粵秀山三元宮觀內」)，和經過增改後而由青松觀1974年重刊的《先天斛食濟煉幽科》(原名《濟煉全科》，刻有「同治元年〔1862〕羊城粵秀山三元宮藏板」)⁶¹。不過，《先天斛食濟煉幽科》也不是直接由廣州三元宮移傳過來的。

59 香港青松觀於2005年開始編著了一系列《青松觀藏科儀經書注》(香港：青松出版社)，現已出版了《太上玄門早課》(2005)、《太上玄門晚課》(2005)、《關燈散花儀》(2005)、《玄門破獄儀》(2005)、《攝召真科》(2007)、《呂祖無極寶懺》(2008)、《太乙濟度錫福寶懺》(2009)。每本青松觀科儀書注本的起首頁都刊載同一篇〈前言〉，說明青松觀藏科儀經書乃屬全真科儀。

60 根據侯寶垣，〈玉皇宥罪錫福寶懺及本行集經重刊跋〉，青松觀丙辰年(1976)重刊之《玉皇宥罪錫福寶懺》並不是從同治元年三元宮藏板而來的，而是從光緒二年(1876)武林雲道堂蓼花仙館之刻本而來的。

61 關於《先天斛食濟煉幽科》的來源及其與三元宮的關係，參黎志添，〈《先天斛食濟煉幽科》考——一部廣東道教科儀本的文本源流研究〉，《中國文化研究所年報》51(2010)，頁117-142。

可數，代表的只有抱道堂(1921)、齋色園普宜壇(1921)、蓬瀛仙館(1929)、玉壺仙洞(1932)、通善壇(1938)等道堂⁶⁵。根據1926年齋色園普宜壇林邊覺在《普慶幽科》(1918刻印)留下的題識資料，當年齋色園放棄了原來由西樵普慶壇承襲過來的道腔，並刻意改用禪腔，結果是使外界「反生欽羨。近世潮流，趨向佛學，梵音一道，尤屬典盛」⁶⁶。儘管我們不可以過早作下這樣的定論說：自此以後，一直至1940年代中以前，香港一般道堂並未出現真正的道教科儀，但從以下兩位道長的口述記憶，或許可給與我們對這個問題的一點答案啟示。

第一是玉壺仙洞已故住持周慶添道長(?-2007)。1950年，二十多歲的他就入道於玉壺仙洞，道號丹鼎，並曾在道堂長居了四年。據他回憶說，1950年代，玉壺仙洞還未有家經懺，只重視扶乩活動。周道長為了學習道教經懺科儀，須往青松觀拜受鄧九宜道長為師⁶⁷。早期香港道堂法事多進行釋家法事的情況，周慶添道長是當時的見證者之一。他說：

〔二十世紀〕五十年代以前，道壇內多擺設大悲懺壇，而非現時常見的五老壇。當時道堂科儀，雖是以呂祖懺為主，但進行釋家儀式，甚至散花科也是屬於釋家的⁶⁸。

第二個口述資料是訪問香港雲泉仙館現任館長吳耀東道長(1930-)而得。香港雲泉仙館接承自西樵山白雲洞雲泉仙館祖館，而於1944年於香港中環創立分館。吳耀東道長乃香港分館創館館長吳禮和道長之公子，當年他雖年僅14歲，但已經接受了父親之囑託，打理雲泉仙館館務。根據吳道

65 游子安等編，《道風百年——香港道教與道觀》(香港：利民出版社，2002)，頁21-22。

66 轉引自游子安等編，《香江顯跡——齋色園歷史與黃大仙信仰》(香港：齋色園，2006)，頁69。

67 根據2006年12月13日於玉壺仙洞的訪問紀錄。

68 同上。

為早期香港道堂道教科儀播種的最大功勞者，是香港道堂科儀的開山前輩道長。

以何展凌道長為例。何道長自稱「無為子」。根據他於己酉年(1969)在翠柏仙洞抄錄的《散花科》抄本，何展凌自署來自「樵山雲泉仙館傳統、順德水藤瀛州仙館第三傳宗師」。又據何展凌道長的徒孫尹啟輝道長(1930-，曾任省善真堂經懺主任)的口述回憶，何展凌自少便跟隨父親在南海西樵雲泉仙館及順德瀛州仙館學習道教經懺⁸⁰。由於是出自西樵雲泉仙館的科儀傳統，何展凌道長來港後曾於雲泉仙館教授弟子吳耀東、羅恩錫等，後來他又在翠柏仙洞(創立於1952)⁸¹教授道教經懺予女弟子陸振淑，而陸振淑後又再傳予尹啟釗(已故)和尹啟輝兄弟二人。1974年，省善真堂(創於1952)邀請得兩位尹氏道長到來籌組經懺部，承辦法事儀式，並又同時開始設立經懺班，強調以繼續傳授何展凌師傅的「雲瀛派」科儀自居。直至今日，在省善真堂，經尹啟釗和尹啟輝教授從何展凌傳授過來的屬於西樵傳統的道教科儀的經生弟子已過百名了⁸²。

另一位與雲泉仙館有關的弟子，及對香港道堂科儀的傳承有貢獻的道長是羅恩錫(1928-)。他現還健在，但已退隱⁸³。羅恩錫孩童時已由其父安排入道於西樵山雲泉仙館，道號為以冲。他兼通釋家和道家法事儀式和醮司音樂。容達平大師是羅恩錫學習釋家禪月腔的師父⁸⁴。至於道教科儀方面，他曾師承三位前輩道長，即麥幸、何展凌和梁注江⁸⁵。羅恩錫道長稱他首先是師承於麥幸，所以他的師公便是從茶山慶雲洞遷至香港通善壇的鄭希甫道長。現有一份由羅恩錫道長手抄出來的《濟煉幽科加持訣要》。這部《濟

80 根據2007年1月26日於省善真堂的訪問紀錄。

81 翠柏仙洞初於1952年以「仁慈」立壇名，後於1955年改名翠柏仙洞，道堂設於油麻地廟街。1979年，遷至旺角現址。

82 根據2007年1月26日於省善真堂的訪問紀錄。

83 本文作者於2007年9月1日邀請得到羅恩錫道長作訪問。

84 根據2007年2月7日於翠柏仙洞訪問湯覺嫻和黃證道兩位道長的訪問紀錄。

85 見《濟煉幽科加持訣要》的〈簡介〉。

《煉幽科加持訣要》是由羅恩錫手抄自他的同門師兄黃啟錫道長所傳的原來由麥幸師親自傳授下來的手抄本。從這傳授脈絡，羅恩錫的科儀學習傳承可稱得上是接源於通善壇的科儀傳承。並且，值得注意的是，雖然在現今香港道堂廣泛流行的幽科本——《先天斛食濟煉幽科》（原版僅名為《濟煉幽科》），大都是依據青松觀於1974年影印清同治元年（1862）廣州三元宮刻板而來的，但是，我們認為至少在1940年代起，《濟煉幽科》手抄本已經經由茶山慶雲洞傳入香港通善壇，並由鄭希甫把它授予麥幸，後來經麥幸又再傳至雲泉仙館弟子羅恩錫、吳耀東和齋色園弟子梁本澤、潘可賢等。就是從這傳承脈絡而開展了1940年代以來，直到今天在香港道堂廣泛流行演習的稱為「放大三清」的幽科法事傳統。根據吳耀東的口述訪問，在1940年代，除了通善壇使用這部《濟煉幽科》之外，早期香港道堂如抱道堂、齋色園及雲泉仙館等在超幽科儀上都只是演習另一部不屬純正道家的幽科本，稱為《三教幽科》。現存《三教幽科》本附有純陽道人作於光緒丁亥年（1887）的〈呂帝君降三教幽科序文〉。

（二）1950年代道教科儀人材輩出：梁本澤、潘可賢、羅恩錫和吳耀東

如前所說，1940、1950年代香港道堂並未十分普及有純正的道教科經懺。原因在於一方面高功的科儀人材十分缺乏，另一方面是當年道堂並不經常有經懺儀法事活動。羅恩錫道長在《濟煉幽科加持訣要》的〈簡介〉裡提及到當年道堂科儀的艱難情況：

回憶五十年前，香港淪陷時，（羅恩）錫在雲泉仙館幫手義派白粥。煲粥時要加黑荳、果皮、羌（薑），為防貧病老弱多食，太寒涼。每晚入夜，我跟麥幸師父去主家處學做法事。麥幸師父是茶山慶雲洞鄭希甫師公教。我係有上代根尋，並非自學。當時未有女經生。全港僅得一台男經生，五至七眾。若有賀神誕，各道堂欲放《濟煉幽科》者，均須預約排期分先後做。道家經生猶如天之嬌子，

所有加持係秘傳不教外人。

我出道時，各道堂非常簡陋，多是木屋叢林，遍地荒草，遊人三五，無骨灰龕，未識搵錢。如放濟煉幽科，加持身披殘舊大羅天，頭戴破爛慈航帽，散眾穿陰丹士林袍，或係粗麻藍袍。我學師時，常著大成藍袍，戴無坑平頂冠……。

羅恩錫的自述很重要的提及在1940年代中，全香港道堂只得一台男經生五至七眾的情況。這種缺乏道教科儀人材的情況，正好說明為何當時道堂法事多選用釋家儀式。換句話說，當時除了通善壇有本壇道教科儀之外，全港道堂便只有羅恩錫所說的一台男加持(高功)和經生，他們四處受各道堂的邀請施演濟煉幽科。據羅恩錫的口述訪問，這台懂做濟煉幽科的前輩道長包括有麥幸、陳澗、張佑覺、黃松、勞兆棠及羅恩錫。

根據吳耀東及尹啟輝兩位道長的訪問，1950年代末香港著名的道堂科儀人材包括有梁本澤、潘可賢、羅恩錫和吳耀東等四位道長。梁本澤是嗇色園創壇道長梁仁菴之孫(父親是梁君轉)。潘可賢父親潘仲吉於1925年入道西樵雲泉仙館，後於1930年來港，皈依成為嗇色園弟子。早年嗇色園的道教法事儀式的來歷亦與西樵山雲泉仙館有淵源。1928年嗇色園普慶壇林邊覺在《普慶幽科》作一題識，稱早年普宜壇科儀用「西樵之道腔」⁸⁶。至於，羅恩錫和吳耀東都是雲泉仙館的弟子。根據2005年4月28日訪問已故潘可賢道長的紀錄，潘道長說：他們四位道長出於麥幸師門下。在《濟煉幽科加持訣要》，羅恩錫提及的「全港僅得一台男經生，五至七眾。若有賀神誕，各道堂欲放《濟煉幽科》者，均須預約排期分先後做。道家經生猶如天之嬌子，所有加持係秘傳不教外人」，這段說話便是說出麥幸和他幾位弟子在當時道堂科儀界所據有的獨特地位。當年梁本澤、潘可賢、羅恩錫和吳耀東四位道長更被稱譽為「四大天王」。根據吳耀東的回憶，獲得「四大

86 見游子安主編，《香江顯跡——嗇色園歷史與黃大仙信仰》，頁69。

年他教授的方法是先將道家的贊腔喃給侯道長聽，若侯覺得好聽，就會被取錄，若有不好聽及兼有梵音、禪腔的〔贊〕就不會取錄。因此，青松觀的腔是數板的、梗板的。」

要追溯侯寶垣在道教科儀方面的師承經歷並不容易。一方面他很少公開提及自己師承的經歷，另一方面，就連現時他的眾多弟子也不太清楚⁸⁸。根據我們從眾多口述訪問所得資料，侯寶垣道長曾經跟隨過很多位早年著名的前輩道長學習道教經懺科儀，例如有麥辛、陳懷、梁注江、羅恩錫、潘可賢和吳耀東等多位道長。不過，由於侯寶垣並沒有特別拜師於某一位前輩道長門下，因此，我們一方面可以說他的道教科儀是出於自己的領會，以至自學成家⁸⁹。不過，另一方面從整體香港道堂科儀歷史的傳承發展來看，我們亦不應忽視：侯寶垣道長後來在道教科儀上達致桃李滿門、一代宗師的成就，是不能脫離1940、1950年代以來，香港道堂科儀再次接承廣東茶山慶雲洞和西樵山雲泉仙館兩種科儀傳統的淵源關係。這種觀點是立基於香港道堂科儀歷史傳承的連接性而來。然而，無庸置疑，除了承接先輩前賢的開墾成果之外，我們同時要肯定侯寶垣道長在開創青松觀(甚至香港道堂)具有地方獨特性的道教科儀傳統上所作出過的重要貢獻。

如上文所引，羅恩錫提及1940、1950年代香港道堂科儀的艱難情況時，說：「全港僅得一台男經生……，各道堂欲放《濟煉幽科》者，均須預約排期分先後。」我們可以想像在當時的艱難情況下，要發展香港道堂真正的道教科儀，必須解決以下三方面的困難，即是：1. 要把道堂科儀重回道教傳統的本位；2. 訓練道堂高功和經生，以及3. 解決科儀經本不足的問題。以下，我們可以從解決這三方面的困難和問題來介紹侯寶垣道長對香港道堂科儀的傳承和繼續開拓所作出過的貢獻。

88 根據2007年5月3日於青松觀香港道教學院的訪問紀錄。

89 根據2007年1月24日於松蔭園佛道社的訪問紀錄，梁福開(師承青松觀弟子家珍)稱侯寶垣道長也是松蔭園佛道社弟子，曾隨容達平大師學釋家經懺，平師父為侯氏登釋家幽科小座。

至於鄧九宜道長與圓玄學院的淵源，在1960年代末，由於善信漸多需求道教幽科儀式的服務，圓玄學院在儒家儀式之外另開設道教經懺儀式。當時出於趙聿修主席的聘請，鄧九宜道長來到圓玄學院成立經懺部，成為第一任經懺部主任，開始圓玄學院的道教經懺科儀傳統，並且教授經生弟子道教科儀。後來鄧九宜道長辭去圓玄學院經懺部主任一職，返回竹林仙館，繼續教授經生弟子，直至1992年仙遊。值得一提的是，鄧九宜道長兩位出色弟子黃森道道長(1977年仙遊)和鄧波兒道長相繼成為第二及第三任(現任)圓玄學院的道教經懺主任。鄧波兒道長(竹林仙館道號逸麗)，今年71歲，1967年竹林仙館開創之時，她已拜為鄧九宜道長門下最年輕的高功弟子，後來跟隨師父到來圓玄學院，40年來鄧波兒道長一直受職於圓玄學院，從1977年起擔任道教經懺部主任，直到今天。鄧道長說，經她教授出來的經生已上百位了，而能成為高功的弟子也有三十多位。

1960年代，在侯寶垣道長的帶領之下，青松觀經懺科儀的重要發展成就是相繼地培育了許多來自坤道(女)的高功和經生。由於需要解決當時道壇乾道(男)經生不足的問題，並且又要因應道堂應供法事發展之需要，特別是欠缺作幽科放大三清的加持，因此，侯道長就大膽提倡培訓坤道高功⁹⁸。據說，他在游說前輩道長起用坤道高功方面花了不少功夫，他以全真派七真及八仙中也有坤道為理由，申明坤道也可以入壇演習科儀的合理做法⁹⁹。這不單使青松觀的經懺發展成為香港道堂經懺科儀的重地，並且，許多青松觀弟子在學會道家經懺科儀之後，又會轉到其他道堂擔任道教經懺主任，繼續將道教經懺傳播開去。例如在1960年代松蔭園佛道社傳授道家經懺的青松觀坤道高功，先後有鄭惠瓊(青松道號九松)、麥家珍(青松道號繞蕃)、和

98 根據鄧波兒道長的訪問紀錄，她回憶說，1960年代，「當時在道堂誦經一般都沒有工資，而大部分道堂也沒有聘請全職經生的能力，參與誦經儀式後，經生最多只有紅包一封(約港幣5元)，而男性在社會多是家庭的經濟支柱，故此一般沒有太多男性入道，入道學習經懺者也大多是40歲左右的女性。」

99 陳焜，〈經壇奇人——譚萬祇道長〉引述1950年代青松觀弟子譚萬祇的記憶，她說當年侯寶垣道長時常掛於口邊說：「八仙中也有何仙姑，為何不培育女高功呢？」

梁暖馨(青松道號玄螢)。

另一個更具典範性的屬於1960年代坤道高功的例子是凌惠芳(青松觀道號十正)道長。凌十正，今年81歲，她在1960年代先後在竹林仙館(創於1967)拜鄧九宜道長為師，學作高功，鄧道長並為她登幽科加持小座。及後，凌道長又在青松觀師承侯寶垣道長，後來並在青松觀入道成為弟子，入壇擔任青松觀高功法職，凡五年之久。1978年，凌十正道長接受通善壇的邀請，主理經懺科儀並開辦經懺班。據她說，至今已教授過兩百多位男女經生，高功弟子也有二十多位。除了通善壇，凌十正道長又曾先後在善濟佛道社、通善壇、飛雁洞佛道社、同善佛道社及一灣聖壇等道堂教授經懺。凌道長這種傳播成果的例子，正是延續了從侯寶垣道長開創以來積極培訓坤道高功之風氣，使得香港道堂的經懺科儀人材越來越擁有更多來自坤道的高功和經生。事實上，現今香港道堂科儀的演習仍是突出以坤道弟子為主的特色，這正是體現出香港道堂從1960年代初開始以來，在道教科儀傳承過程中所發展出來的獨特之處。

十一、結語

總結而言，1960年代以後，除了侯寶垣道長以青松觀為本的道教科儀師承系統之外，經鄧九宜道長師授傳承過來的另一支，亦是造就今天香港道堂具備豐富的經懺傳統和高功行儀人材的系統。雖說侯、鄧兩位道長的師傅教授構成了今天香港道堂科儀高功經生的兩大門系，但是從他們都是在1950年代初從先輩道長身上繼承過來的道教經懺傳統，均傳承自以茶山慶雲洞和西樵山雲泉仙館為本的道教科儀傳統。雖然，我們仍需繼續考證研究早年這兩間廣東道觀科儀傳承的來歷問題，例如慶雲洞和雲泉仙館的科儀與廣州三元宮的淵源關係等問題，但是，正如我們對香港道堂道脈歷史起源的考證結論一樣，香港道堂道教科儀的傳承過程是在20世紀下半葉開始，從原來以釋家經懺和禪腔為主的面貌改變為重新接源於廣東南海的

道教科儀傳統。我們不應把這個從釋家經懺轉回到道教科儀傳統的現象歸於某一位道長的個人功勞和成就。相反，香港道堂之能夠建立起真正的和豐富的道教經懺傳統是集合了多位前輩道長的共同努力而成就出來的結果。不過，從香港本土社會歷史發展的獨特面來說，由於在1940年代經歷了二次世界大戰和中國大陸政權的易改，廣東南海道教科儀道長人材的南來遷移到香港，以及1960年代末以後香港道堂供應法事轉為興旺等變遷因素，造就了道堂經懺科儀在社會上普及，以及在道堂之間師承學習的需求和機會相應大增，這些內、外因素都促使今天香港道堂得以保存和延續如此豐富而又興盛的道教經懺科儀傳統。

附表1 2006年香港道教聯合會團體會員名錄

一善壇	至和壇	清善壇	暢林園
九龍別院	行德佛堂	通善壇	福慶堂
仁楓洞佛道社	坤道堂	博愛道堂	翠柏仙洞
仁德善社	坤德堂	普善堂	賓霞洞
六合玄宮	抱道堂	智玄精舍	德惠堂
六合聖室	明元仙觀	善慶洞	慶雲古洞
天真佛堂	明善學院	善濟佛道堂	慧玄精舍
天啟道壇	松慶苑	華松仙館	慧園
天惠堂	松蔭園佛道社	雲泉仙館	慧德堂
心慶佛堂	泓澄天師壇	雲鶴山房	潮音佛堂
正善精舍	金蘭觀	嗇色園	蓮發堂
玉清別館	青松觀	圓玄學院	蓮萊閣
玉壺仙洞	信善紫闕玄觀	慈善閣	蓮鶴仙觀
玉霞閣	信善壇	新明聖教	蓬瀛仙館
先覺祠油麻地事務所	省善真堂	萬佛堂	積善堂
同善佛道社	英慶堂	萬德至善社	龍慶堂
多倫多黃大仙祠	飛雁洞佛道社	聖明壇	濟原堂
成德堂	桃源洞	聖道正壇	藏霞精舍
竹林仙館	純陽仙洞	葆真堂	靈霄閣
竹林精舍	乾元洞	道教聯誼會	
竹隱長春洞	崇珠閣	愿誠園	

附表2 香港道堂科儀道長口述歷史訪問日誌(1996)

	道長	道堂	地址	訪問時間
1	黃秀德	信善玄宮	沙田大圍白田嶺三DD181地段	2006年12月6日下午1:40至下午2:50
2.1	凌十正	通善壇	中環威靈頓街75-77號3樓	2006年12月13日下午2:00至下午3:30
2.2	凌十正	通善壇	中環威靈頓街75-77號3樓	2007年4月16日下午3:00至5:00
3	周添(已故)、陳修允	玉壺仙洞	香港中環結志街5-9號5樓	2006年12月13日下午4:15至下午6:00
4	鄧波兒、張麗瑞、鄧就歡	圓玄學院	荃灣三疊潭	2006年12月19日下午2:30至下午4:00
5	梁信祥	信善壇	九龍大南街319號9樓1室 (註：訪問於道聯會進行)	2006年12月19日下午3:30至下午4:45
6	曾忠南	竹林仙館	九龍東沙島街163號6樓	2006年12月20日下午2:30至下午4:15
7	梁德華	蓬瀛仙館	粉嶺百和路66號	2007年1月20日下午2:45至下午5:45
8	梁福開、梁福簡	松蔭園佛道社	九龍彌敦道578-580號15樓	2007年1月24日下午4:15至下午5:40
9	尹啟輝、王肇勳、黃漢瀚	省善真堂	九龍塘律倫街七至八號	2007年1月26日下午3:00至下午5:15
10	黃五鎮、施秋高	雲鶴山房	香港北角濱海街90號8樓分壇	2007年1月31日晚上7:00至晚上9:15
11	譚耀華、黃證道、湯覺嫦	翠柏仙洞	九龍洗衣街137號國際大樓17樓B室	2007年2月7日下午2:00至下午5:30
12	張潔菱	圓玄學院	荃灣三疊潭	2007年3月15日上午10:00至11:00
13	吳景星	至和壇	新界屯門青山村167號	2007年3月22日下午
14	吳炳銑	澳門吳慶雲道院	訪問於中大建築系會議室	2007年4月2日下午2:45至5:00
15	吳耀東	雲泉仙館	新界打鼓嶺坪輦路	2007年4月17日上午10:30至中午12:20
16	周和來、葉長青	青松觀	九龍長沙灣香港道教學院	2007年5月3日

中國帝制晚期以降寺廟儀式在地方社會的功能

康豹 Paul R. Katz*

一、前言

本文旨在闡明自帝國晚期至現代，寺廟儀式(temple cults)¹與中國地方社會複雜且連續的關係。其假設為寺廟儀式是位於掌握了權力的三群人的三角網絡中心，這些人可以直接管理寺廟及其財產與儀式：官員(他們代表了國家，並完成國家政策)、地方菁英(他們控制了他們地方上的社會和經濟事務)與神職人員(他們負責地方生活上的儀式面向)。官員藉由頒發封號和文告來支持寺廟並試圖引導地方宗教傳統，同時也給予金錢和文字著作上(贈與碑或匾額)

* 中央研究院近代史研究所。

1 英文的“cult”這個字眼包括“system of religious worship”(祭祀體系)的意思。因為一個temple cult的核心在於其相關神明跟儀式，所以可以用「寺廟的神明信仰與相關儀式」來理解；為了論文順暢，則選擇用「寺廟儀式」來表達“temple cults”內涵。

的贊助；他們也致力於限制神職人員的任命與寺廟的數量來規範他們的行為。地方菁英藉由寺廟及其儀式來界定他們的區域範圍與塑造主體性，藉此加強他們支配地方事務的合法性。神職人員則致力於吸收並重新設計地方上神明的位階與儀式，同時尋求政府對他們傳統正統性的贊助與認可。這些個體間的相互連結，無論在由上至下控制和改革的成就上，或是由下至上對合法性與主體性的主張上，都是非常顯著的。

本文結構如下：前面兩個段落是回顧學者們對三角網絡之功能、運作的成果，其下則是北台灣新莊市的個案研究，這是擷取自筆者長期對此地方社會與宗教史中，對那些網絡實際運作方式的研究。

二、寺廟儀式——三角結構的功能

隨著中國、臺灣與海外華人社區的研究環境都持續改善，學者們開始更廣泛運用各種資料，包括檔案、家譜、碑文、帳簿、儀式手冊和口述歷史等，來描述地方上各種權力網絡的結構和維繫方式。然而，如同David Faure(科大衛)所指出的：「地方上的歷史並不會導出普遍化，而是具有地方性。」² 收集新資料的過程總是需要持續地進行，或許現在正是開始規劃可以幫助我們有效地將社會和宗教活動研究加以概念化的分析架構的時機。

關於寺廟儀式的研究約成形於1960和1970年代，但直至1980年代學者們才開始從事地方社區宗教生活的細節研究，特別是在寺廟儀式及其儀式傳統上。隨著學者們採取跨學科的研究方法來深入研究中國和臺灣，這也使得中國宗教在區域性的研究上有所轉變。兩個長期合作的研究計畫代表我們了解中國地方社會及其地方宗教傳統的整個過程，首先是民俗曲藝叢

2 2004年11月5日，David Faure為中央研究院民族學研究所「界限的反思」研究群所作的一場演講，題目為“The Sixteenth-century Ritual Revolution in the Pearl River Delta”。另外，請參見David Faure, *Emperor and Ancestor. State and Lineage in South China* (Stanford: Stanford University Press, 2007)。

書的編纂(84冊，由王秋桂教授及其在中國的同事共同編輯)，其次是客家傳統社會叢書(26冊，由John Lagerwey〔勞格文〕教授及其在中國的同事共同編輯)，這兩個計畫不僅在西方學界持續受到關注，收錄在Daniel L. Overmyer(歐大年)教授主編的專書中的一系列評論性回顧，在在都證實了它們的重要性³。這些資料擴大了學者們對於帝國晚期宗教社會發展的理解，也說明中國宗教在當代所面臨到的挑戰⁴。

然而，與此同時，由於過度依賴後啟蒙以來將宗教與社會截然二分的做法，部分關於中國地方社區的重要西方研究受到很大的壓縮，其中一個結果是帝國晚期與現代中國社會史都傾向於忽略宗教的重要性，或許最著名的例子便是致力於界定中國市民社會(civil society)或公共領域(public sphere)⁵。在這個議題上，先前的學者都強調像是行會(guilds)或同鄉會(native place associations)這類組織的重要性，而沒有適當關心寺廟委員會與儀式團體在其中所扮演的角色。例如，儘管和寺廟儀式有關的宗教活動很清楚地符

3 參見Daniel L. Overmyer ed., with the assistance of Chao Shin-yi(趙昕毅), *Ethnography in China Today: A Critical Assessment of Methods and Results*(臺北:遠流出版社, 2002)。一個最新的研究是筆者參與由勞格文教授主持的三年研究計畫“Religion, Architecture, and the Economy in Southeast China”, 時間為2002至2004年, 經費來源為蔣經國基金會(RG004-U-00); 筆者個人參與的成果收錄在浙江傳統社會叢書。參見徐宏圖、康豹, 《平陽縣、蒼南縣傳統民俗文化研究》(北京:民族出版社, 2005); 徐宏圖、薛成火, 《浙江蒼南縣正一道普渡科範》(香港:天馬出版有限公司, 2005)。康豹, 〈田野的問題: 一些方法論的淺見(點評)〉, 《宗教人類學》, 第1輯(2009), 頁131-141。

4 關於這些發展的綜合描述, 參見Catherine Bell, “Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of ‘Popular Religion’,” *History of Religions* 29.1(1989): 35-57.

5 頗具代表性的相關研究包括: Mary B. Rankin, *Elite Activism and Political Transformation in China, Zhejiang Province, 1865-1911*(Stanford: Stanford University Press, 1986); William T. Rowe, “The Public Sphere in Modern China,” *Modern China* 16.3(1990): 309-326; “The Problem of ‘Civil Society’ in Late Imperial China,” *Modern China* 19.2(1993): 143-153; R. Keith Schoppa, *Chinese Elites and Political Change: Zhejiang Province in the Early Twentieth Century*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982); David Strand, *Rickshaw Beijing: City People and Politics in 1920s China*(Berkeley: University of California Press, 1989).

了想要把建造、重修寺廟與社會、經濟的發展聯繫起來。相較之下，一些人類學者開始關注社會經濟發展的過程及其如何影響地方宗教傳統之興起與／或擴張。這些過程的詳細歷史記載，如同對寺廟儀式與地方社會之間長期關係的深入調查一樣，通常是付之闕如的。儘管存在著這些歧異，但兩派學者仍有一點共識——他們都傾向認為，受到地方社會和經濟力量的形塑，寺廟與寺廟儀式會被動地成為兼具實體和神聖的地方景觀。那些影響了寺廟及其儀式歷史的事件通常也被認為反映了地方發展的過程，然而地方菁英在其所擁有的權力上來形塑地方生活的方式則很少被提及¹⁰。

總而言之，後啟蒙式的分析架構使得學者們開始觀察帝國晚期與現代中國地方社會中最重要的公共活動領域——民間信仰儀式和廟會。這意味著，不管我們是否想要去定義一個中國式的「市民社會」或「公共領域」，除非重視寺廟及其宗教活動的重要性，否則任何關於中國公共生活的討論都是不夠完整的¹¹。Prasenjit Duara(杜贊奇)的研究楊隸寺廟儀式是由制度分

10 關於這些主題相關的重要學術著作包括：卓克華，《寺廟與臺灣開發史》（臺北：揚智文化出版社，2006）；Donald R. deGlopper, *Lukang 鹿港: Commerce and Society in a Chinese City* (Albany: SUNY Press, 1995); Stephan Feuchtwang, "City Temples in Taipei Under Three Regimes," in Mark Elvin and G. William Skinner eds., *The Chinese City Between Two Worlds* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 263-301; David K. Jordan, *Gods, Ghosts and Ancestors. Folk Religion in a Taiwanese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1972); P. Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford: Stanford University Press, 1987); Kristofer M. Schipper, "Neighborhood Cult Associations in Traditional Tainan," in G. William Skinner ed., *The City in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1977), pp. 651-676; Gary Seaman, *Temple Organization in a Chinese Village* (Taipei: The Orient Cultural Service, 1978); Wang Shih-ch'ing (王世慶), "Religious Organization in the History of a Chinese Town," in Arthur P. Wolf ed., *Religion and Ritual in Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 71-92; James R. Wilkerson, "The 'Ritual Master' and his 'Temple Corporation' Rituals," in *Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture* (Taipei: Center for Chinese Studies, 1994), volume 1, pp. 471-521.

11 更多這方面的討論，請參見陳世榮，〈清代北桃園的地方菁英及「公共領域」〉，《國立政治大學歷史學報》18(2001)：203-242；陳宗仁，〈從草地到街市——十八

明的組織(包括寺廟委員會和儀式團體)與(包括在廟會和進香中所建立或加以強化的)非正式網絡兩者所構成的「權力的文化連結」(the cultural nexus of power)¹²。此外，廟會中舉行的戲劇性儀式對一般大眾的心性發揮了重要的影響¹³，而廟宇中的壁畫也帶有很明顯的教化功能¹⁴。最後，寺廟在解決紛爭上亦扮演著不可或缺的角色，包括立誓、上訴狀等儀式都在廟宇中進行¹⁵。這清楚地

(續)

世紀新庄街的研究》(臺北：稻鄉出版社，1996)；簡炯仁，《臺灣開發與族群》(臺北：前衛出版社，1997)，頁251-276，327-350；莊英章，〈新竹枋寮義民廟的建立及其社會文化意義〉，收入《第二屆國際漢學會議論文集》(臺北：中央研究院民族學研究所，1989)，頁223-239。Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp. 13-15, 23-29, 54-126, 316-321; Kenneth Dean, "China's Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China," 收入王秋桂、莊英章等編，《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》(臺北：漢學研究中心，2001)，頁77-109；Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: SUNY Press, 1995), pp. 6-7, 180-189; Barend ter Haar, "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," *Studies in Central & East Asian Religions* 8(1995): 30-36.

- 12 Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942* (Stanford: Stanford University Press, 1988), pp. 5, 15-16, 26-38, 118-157. 關於進香網絡的詳細討論請參見張珣，〈臺灣媽祖研究新思維——「文化媽祖」研究的新趨向〉，收入張珣等編，《臺灣本土宗教研究的新視野和新思維》(臺北：南天書局，2003)，頁109-142；Brian R. Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004)；Susan Naquin and Yü Chün-fang eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992). 關於分香的重要性可參見Kristofer M. Schipper, "The Cult of Pao-sheng ta-ti (保生大帝) and its Spreading to Taiwan: A Case Study of fen-hsiang (分香)," in E. B. Vermeer ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries* (Leiden: E.J. Brill, 1990), pp. 397-416.
- 13 David G. Johnson ed., *Ritual Opera, Operatic Ritual* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- 14 Paul R. Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1999), pp. 131-176.
- 15 Paul R. Katz, "Divine Justice in Late Imperial China: A Preliminary Study of Indictments, Oaths, and Ordeals," in John Lagerwey ed., *Religion and Chinese Society* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2004), volume 2, pp. 869-902.

指出寺廟儀式是參與其中的團體藉以提高自身權力和正當性的手段之一¹⁶。

最近，一種新的研究主體不僅增廣我們對帝國晚期宗教與社會發展的理解¹⁷，也闡明中國宗教在現代所面臨到的衝擊挑戰¹⁸。舉例來說，城市史

16 其他的手段包括物質性的財富(土地、金錢與武器)、社會關係(個人網絡)，以及Pierre Bourdieu所定義的象徵資本(面子)；可參見Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory in Practice*, translated by R. Nice(Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 171-183. 關於地方菁英這個概念，請見Joseph W. Esherick and Mary Backus Rankin eds., *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*(Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 10-13, 326-328. 地方菁英與寺廟儀式最重要的研究包括楊彥杰，《閩西客家宗族社會研究》(香港：香港中文大學、法國遠東學院、海外華人研究社，1996)；Kenneth Dean, “Transformations of the *She* 社(Altars of the Soil) in Fujian,” *Cahiers d’Extrême Asie* 10(1998): 19-75; David Faure, *The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories*(Hong Kong and New York: Oxford University Press, 1986); John L. Lagerwey, “Notes on the Symbolic Life of a Hakka Village,” in *Proceedings of the International Conference on Popular Beliefs and Chinese Culture*(Taipei: Center for Chinese Studies, 1994), volume 2, pp. 733-761; Michael Szonyi, “Local Cult, *Lijia*(里甲), and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing,” *Journal of Chinese Religions* 28(2000): 97, 105-106, 111-115; Wang Mingming, “Place, Administration, and Territorial Cults in Late Imperial China,” *Late Imperial China* 16.1(1995): 33-78.

17 參見Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, Vie des communautés*(Paris: Albin Michel, S.A., 2000); Kang Xiaofei, *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*(New York: Columbia University Press, 2006); Barend ter Haar, *Ritual and Mythology of the Chinese Triads: Creating an Identity*(Leiden: E.J. Brill, 1998); Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*(Berkeley: University of California Press, 2004).

18 重要的相關研究包括：Yoshiko Ashiwa & David L. Wank, eds., *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*(Stanford: Stanford University Press, 2009); Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*(Stanford: Stanford University Press, 2006); Prasenjit Duara, “Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China,” *The Journal of Asian Studies* 50(1991): 67-83; Thomas David DuBois, *The Sacred Village: Social Change and Religious Life in Rural North China*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2005); Vincent Goossaert, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *The Journal of Asian Studies* 65.2(2006): 307-336; 高萬桑(Vincent Goossaert), 〈現代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典型〉，《中

在這些過程中與其他計畫所收集到的資料，都使得學者們重新思考上述提及包括官員、地方菁英與神職人員所形成的三角網絡(參見圖1)。許多討論都集中在James L. Watson(華生)關於規範化(standardization)及其與文化一致性(cultural unity)間關聯的開創性研究上，這些成果在1980年代至1990年代的三篇論文中可以見到。第一篇為〈神的規範化——960年至1960年間中國南方沿海地區對天后信仰的鼓勵〉，Watson考察了帝國晚期中國如何透過文化的規範化來進行文化整合，尤其是國家與地方菁英如何共同致力於提升天后信仰。Watson也開始嘗試有系統地區別信仰與實踐，他主張「國家強加的是一個結構而不是內容……國家鼓勵的是象徵而不是信仰」²¹。第二篇文章〈導論：中國葬禮儀式的結構〉中，Watson進一步建構他關於文化一致性的理論，他主張中國文化不只是一體的，而且還是具有「中心組織」(centrally organized)的²²，這篇文章裡Watson著重實踐勝於信仰，他認為舉行適當的儀式對於決定誰可以被視為「中國人」非常地重要²³。第三篇〈儀式或信仰？帝國晚期中國整體文化的結構〉發表於1993年一本關於中國國家認同的論文集，其中巧妙地將前兩篇論文的發現囊括在內，Watson於此文中更進一步延伸其文化認同不僅早於中國國家認同，並有助於創造國家認同的假設²⁴。

(續)

首都的社會史」(RG002-U-03)，其成員包括來自法國和中國的學者們，他們著手處理北京於1403至1949年間所建造的全部寺廟的詳細清單。

- 21 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien-hou('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960," in David G. Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 323. 中文版：James L. Watson著，潘自蓮譯，〈神明的標準化——華南沿海地區天后之提倡〉，《思與言》26.4(1988)：369-397.
- 22 James L. Watson, "Introduction: The Structure of Chinese Funerary Rites," in James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 3.
- 23 James L. Watson, "Introduction: The Structure of Chinese Funerary Rites," p. 4.
- 24 James L. Watson, "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim eds., *China's Quest for National Identity*

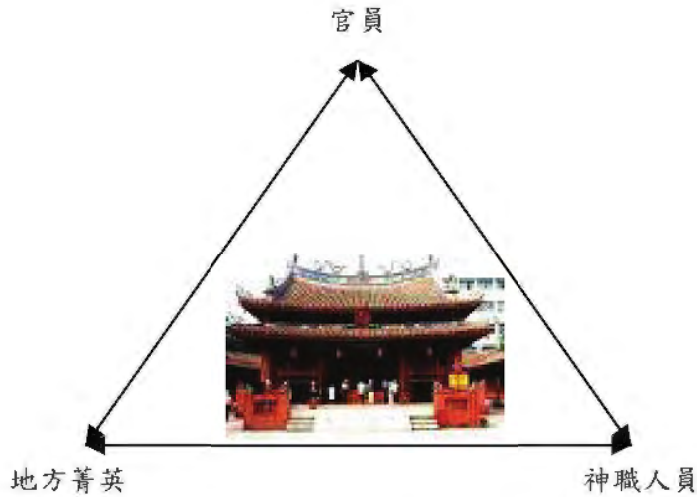


圖1 寺廟與權力三角網絡

長久以來，Watson一直被認為是帝國晚期至現代中國文化史領域的學界泰斗²⁵。然而，當Watson的工作刺激了關於中華帝國晚期規範化更多討論的同時，也帶動了許多其下所談的一些議題：首先，文化的規範化並非單一的過程，而是由共同存在於不同層面的團體，它們彼此互相作用而產生的複雜過程所引發的。David Faure引用Watson的研究作為他觀察國家如何「滲透」鄉村，從而促進綜合的地方上整合的論據之一²⁶。在Faure論證文化

(續)

(Ithaca: Cornell University Press, 1993), pp. 80-103.

25 主要可參見Catherine Bell, "Religion and Chinese Culture: Toward an Assessment of 'Popular Religion,'" pp. 39, 42-43, 49-50; 亦可見於*Modern China* 2007年1月所出版33卷1期 "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas" 的特集，其中包括了Paul R. Katz, "Orthopraxy and Heteropraxy Beyond the State: Standardizing Ritual in Chinese Society," *Modern China* 33.1(2007): 72-90. 科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》6.1/2(臺北，2008.10)：1-21。蘇堂棟，〈明清時期的文化一體性、差異性與國家——對標準化與正統實踐的討論之延伸〉，《歷史人類學學刊》7.2(2009.10月)：139-163。

26 David Faure, "The Emperor in the Village: Representing the State in South China," in *State*

們相同的目標。Prasnjit Duara(杜贊奇)的研究，特別是透過寺廟碑文文本的解讀，他認為清朝政府透過將關帝納入國家祀典，從而在一個舊有的財神形象上塑造出一個官方認可的關帝形象——忠心耿耿的戰爭英雄³¹。地方菁英之所以支持官方認可的神明，還有更多實際的因素存在，在Watson關於天后儀式的個案研究中，便揭示在新界建造天后宮並不單純只是向清廷宣示效忠，更是一種獲得周邊衛星村落領導權的手段³²。

其他研究中，地方菁英創立未被官方認可神明的儀式時，顯然並不太關心國家祀典的問題，這在Robert Hymes(韓明士)研究江西撫州華蓋山地方宗教傳統的新書裡可以看到，他在第五章中談到一個南宋官員如何試圖在巴山建立一位仙人的儀式，用以取代由地方菁英(包括著名的道士)所贊助的華蓋山三真君的信仰。Hymes的論證有力地指出前者象徵國家的權威，後者則代表地方勢力，他認為國家的支持通常會對地方菁英產生某種吸引力，從而使得他們去支持官方認可的神明；長遠來看，他對Watson在強調地方菁英在協助帝國促進規範化與文化整合的角色上補充了一個重要的新觀點³³。另一個例子是出現在Michael Szonyi(宋怡明)的作品中，他分析福州的地方菁英如何使像五帝這類未被認可的儀式在符合官方規範的同時，也維持他們自身地方傳統的活力，從而製造出一種規範化的假象³⁴。Kenneth Pomeranz(彭慕蘭)對於碧霞元君的研究，揭露部分地方菁英甚至會反對受到朝廷支持

31 Prasnjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*, pp. 138-146.

32 James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien-hou ('Empress of Heaven') Along the South China Coast, 960-1960," pp. 311-315.

33 Robert Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002), pp. 116, 120, 122, 137, 144-146.

34 Michael Szonyi, "The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China," *The Journal of Asian Studies* 56.1 (1997): 113-135; "Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson's Theories," *Modern China* 33 (2007): 47-71.

的神明³⁵。但普遍來說，當他們的興趣與國家相同時，地方菁英非常樂意在發起特定儀式和實踐上與國家進行合作；然而，當他們興趣不同時，地方菁英也會毫不猶豫地轉而支持那些不被認可的地方宗教傳統。

其三，在Watson規範化的研究中，三角模型應如本文所強調的——這三群人具有相同的地位。然而，帝國晚期至現代中國宗教傳統的歷史發展的相關研究，包含那些受到Watson所啟發的學術成果，都過於強調國家與地方菁英的重要性，從而低估神職人員的角色，使得我們在理解宗教傳統傳播的方式上出現了一個重大的缺口。以中國佛教史為例，眾所皆知，此一宗教傳統的傳播決不只是官員與地方菁英努力的結果，更包含了神職人員的努力；撇去像《蓮華經》、死後世界的信仰與因果報應這類的佛經不談，觀音信仰之所以流傳廣泛，主要應歸功於佛教比丘與比丘尼的努力³⁶。

郭啟濤關於五猖的研究是另一個忽視神職人員的例子³⁷。在對此高度模糊不清之儀式的重要性進行考察時，郭啟濤關注的是在其定義下由地方菁英所進行的「整合」與「優質化」過程。他很明確地追隨Watson規範化的概念，主張地方菁英「自願地發起並重新塑造五猖的信仰」，而「普羅大眾則分享這些由地方領導者所建構起來的宗教成果」。郭啟濤在其著作的

35 Kenneth Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan," in *Culture and State in Chinese History. Conventions, Accommodations, and Critiques*, ed. Theodore Huters, R. Bin Wong, and Pauline Yu (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 182-204; "Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan," *Modern China* 33 (2007): 22-46.

36 關於此問題的研究，請參見Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 9 (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994); Yü Chün-fang, *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001).

37 Guo Qitao (郭啟濤), *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*, China Research Monograph 55 (Berkeley: Institute of East Asian Studies, 2003); *Ritual Opera and Mercantile Lineage: The Confucian Transformation of Popular Culture in Late Imperial Huizhou* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

於標準儀式階系中頂端的趨勢依然存在⁴⁰。許多研究都沒有認知到道教與地方儀式間不但互相影響，甚至彼此依靠；最能清楚反映道教與寺廟儀式間關係的例子，可從《道藏》中除瘟神明溫元帥的傳記〈地祇上將溫太保傳〉來看。此一文本是神霄派道士黃公瑾於南宋度宗咸淳十年(1274)作成，目前被學者們廣為研究⁴¹；在文章中強調溫元帥致力於「護持正道」，反對地方宗教傳統中由巫以血食祭拜邪神(通常是指非自然死亡的鬼魂或自然界的神靈)的淫祀。

整體來看，筆者同意John Lagerwey(勞格文)認為〈地祇上將溫太保傳〉中體現了道士們透過官方力量來控制寺廟儀式、分別正統與異端，嘗試將中國宗教規劃成為一個「體系」的企圖。最初，溫元帥只是個在戰爭中變成蛇的武人，而後以屠宰維生，在他拒絕接受非道教的封號與寺廟祭祀——特別是拒絕血食——以證明他對道教正統教義的支持後，他才被納入道教神譜中⁴²。〈地祇上將溫太保傳〉同樣也強化Terry F. Kleeman(祁泰履)兩個儀式性連續的理論，第一個連續是由官方儀式與寺廟儀式構成，其特色是以動物(有時是人)的肉和血來祭祀；第二個連續則是佛教與道教，他們透過揚棄血食與以素食來祭祀將自己自第一個連續中區別出來⁴³。然而，與此同時，道教也未能完全達成將非正統儀式加以規範化的目標，在更多的案例

40 可參見Edward L. Davis的新作，Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*(Honolulu: University of Hawaii Press, 2001)，其中主張中國宋朝時的神職人員的階級體系是沿著垂直的軸線安排。亦可參見Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, ed. Bernard Faure(Stanford: Stanford University Press, 2002)。

41 Judith M. Boltz, *A Survey of Taoist Literature: Tenth to Seventeenth Centuries*(Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987), pp. 97-99; Paul R. Katz, "Daoism and Local Cults: A Case Study of the Cult of Marshal Wen," in *Heterodoxy in Late Imperial China*, eds. Kwang-ching Liu and Richard Shek(Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), pp. 172-208; John L. Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*(New York: Macmillan Publishing Company, 1987), pp. 241-252.

42 John L. Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, pp. 246, 249.

43 Terry F. Kleeman, "Licentious Cults and Bloody Victuals: Sacrifice, Reciprocity, and Violence in Traditional China," *Asia Major* 7.1(1997): 185-211.

中，道士們吸收並(不成功地)試圖將地方神明重新轉化成正統的道教諸神，許多次他們甚至不得不接受他們一度想要摧毀的異端(非正統)神明塑像⁴⁴。

近來，七位學者開始有系統地探討神職人員在地方社會中所扮演的角色，他們的研究成果發表在2006年9月與12月的《民俗曲藝》153期與154期中。Vincent Goossaert的文章描述帝國晚期官方祭祀人員與地方寺廟住持(廟祝)的權利與責任，具有合法身分的神職人員被雇用來住在廟宇中並為信徒提供服務。Goossaert運用包含寺廟碑文、檔案、故事在內的廣泛資料，藉此分析地方菁英與被雇用來管理寺廟的神職人員之間的關係。第二篇論文的作者為鄢光潤，他生動地描繪出湖南湘潭地方道教正一派的發展。其他兩篇文章則在處理中國北部神職人員的議題：Adam Yuet Chau(周越)談到中國北方的靈媒和其他神職人員被稱為「迷信專業戶」，現在勉強得到中國官方的許可。Daniel L. Overmyer(歐大年)則透過大量歷史與民族誌的資料，揭示河北、山東、山西和陝西等地區的神職人員如何促成地方宗教傳統的發展。

其他三篇論文則在探討閩南地方神職人員的角色。許思偉試著去處理新加坡閩南道士內部網絡的結構，同時關注道士與地方彼此依存的关系⁴⁵。康詩瑀研究臺南紅頭仔(紅頭師〔司〕公)透過法事促成臨水夫人儀式的發

44 參見Rolf A. Stein(石泰安)關於此議題的重要研究，Rolf Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Century," in *Facets of Taoism*, ed. Holmes Welch and Anna Seidel (New Haven: Yale University Press, 1979), pp. 53-82. 亦可參看 Robert Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, 其中談到宋代宗教生活中成形兩個顯著不同但彼此互相關連的神聖模式的研究：官僚政治的模式與個人模式。

45 其他關於此議題的重要研究，尚包含劉枝萬，〈臺灣的道家〉，收入福井康順等編、朱越利等譯，《道教》第3卷(上海：上海古籍出版社，1990)，頁116-154；Lee Fong-mao (李豐楙)，"The Daoist Priesthood and Secular Society: Two Aspects of Postwar Taiwanese Daoism," in *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, eds. Philip Clart and Charles B. Jones (Honolulu: University of Hawaii Press, 2003), pp. 125-157.

和縣志》的記載，當地主要的廟會肇始於成化年間(1465-1487)，由當地富家子弟捐錢建造臺閣與舉辦遶境來祭祀當地的褚侯神。數年後，地方菁英也開始舉行祭祀華光大帝的廟會，並僱請孩童攀竿與表演雜技。有一年，地方官員吳主事決定帶著妻兒前去觀賞表演與遶境，並且允諾如果表演讓他滿意的話將有重酬。由於人們在遶境開始前已得知這個消息，許多人湧到橋上去看遊行，然而橋卻因不堪負荷人群的重量而開始扭曲變形，恐慌之中，許多人不是被踏死就是淹死。經地方官員調查後，那些演員都被懲罰，這個風俗也被廢止，至於吳主事則被降職。然而，試圖去阻止這樣的活動大體上都是失敗的，尤其是當後來的記錄上頻繁地提到官方的禁令，更證明其徒勞無功⁵⁷。

導致緊張情緒的原因還包括地方菁英及其所代表的不同地區間的競爭。例如，在溫州的溫元帥廟會舉行期間，寺廟的司事和其他地方菁英會藉由制訂遶境的繁複規矩來弭平可能因遶境路線而引起的爭吵。這些爭執通常集中於一個神明去拜訪另一座寺廟時該舉行的儀式上，而神明間複雜的地位高低問題也使得這些儀式產生許多變化⁵⁸。在杭州的溫元帥廟會中，每個寺廟和他們的儀式團體都會自抬轎維生的人中雇用轎夫，通常需要40至50個人來抬溫元帥的轎子，每個人都穿戴正式的長袍與帽子。這些轎夫會在遶境路線中標示著地區邊界的地方將轎子交給另一群轎夫：膽敢橫跨

57 完整的記載可見於《仁和縣志》(1549)，卷13，頁37b-38b；《仁和縣志》(1687)，卷27，頁24b-26a；《杭州府志》(1922)，卷75，頁10b-11b。關於更多帝國晚期政府試圖控制廟會的討論，請參見蔣竹山，〈湯斌禁毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》6.2(1995)：67-110；Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*.

58 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, p.152. 福州的驅疫逐瘟廟會中也有很類似注重規矩的情況，請參見徐曉望，《福建民間信仰源流》(福州：福建教育出版社，1993)，頁94-95。其他關於地方菁英在廟會中的角色與可能產生的緊張，請參見Michael Szonyi, "Local Cult, Lijia 里甲, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing," p. 113; Barend ter Haar, "Local Society and the Organization of Cults in Early Modern China: A Preliminary Study," pp. 18-23.

地區邊界非常容易引起爭執⁵⁹。

另一個競爭形式是地方菁英與神職人員在廟會的儀式上會爭相宣示自己的權力。最顯著的是溫州與杭州的溫元帥廟會都是由道士主導，但溫州的道士除了在瘟疫流行的時候舉行醮儀外，只在溫元帥的廟會中為下層信徒頌讀訴狀；另一個更顯著的事實則是杭州關於溫元帥廟會的資料上完全沒有提到道士⁶⁰。這引起學者們非常兩極化的觀點，Kenneth Dean主張道教儀式在「結構性」的祭祀儀式中占有重要的地位，這觀點或許在Dean福建的田野調查中自有其價值，但Robert Hymes透過使用臺灣、香港道士建醮的資料，他質疑地方宗教傳統隸屬於道教儀式的程度究竟可能有多深⁶¹。不過，道士這類的儀式專家對廟會儀式的影響會隨著地方不同與時間遞嬗而有所改變，這使得我們可以合理地推斷，神職人員與地方菁英間的競爭是非常有可能存在的。

總而言之，相對於廟會令人眼花撩亂的遶境隊伍，更要指出的是它們在地方生活的功能與維繫上的整體角色。一方面來說，這些儀式象徵著財富、繁榮與和諧；另一方面來說，儀式也是三角網絡中三個團體競爭激烈的場合。地方上的緊張情緒通常會在遶境過程中浮出表面，而政府則致力於維持一個表面上的控制。人們透過清掃街道來顯示地方儀式的潔淨，而這些街道卻又充滿了乞丐和穿著污衣、帶著枷銬自稱為犯人或罪人的懺悔者；此外，人們也很擔心在這些儀式中被神明收捕並加以驅逐的惡鬼會染污他們的地方⁶²。寺廟儀式的重要性和廟會的活力、複雜性，在下面要談的

59 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, p. 164.

60 關於道教儀式資料的缺乏，很可能與文人的偏見有關，這些文人不是忽視便是貶抑地方廟會中道教儀式的重要性。然而這個說法也無法圓滿地解釋這種狀況，因為只要有進行建醮儀式，大部分廟會的記載至少都會提及，儘管這些記錄中往往沒有說明那些儀式的本質。

61 Robert Hymes, *Way and Byway. Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*.

62 Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats*, pp. 169-170.

新莊地區個案研究中都可以清楚地看到。

四、從寺廟透視新莊的歷史⁶³

上文中，我們已經談到之前的學者們用不同的方法來調查寺廟儀式是如何影響一個區域的社會史，在本文的這個部分，筆者所關心的是藉由新莊市(現今臺北縣的一個城市)跨學科的個案研究來了解寺廟儀式與地方社會的歷史發展。新莊的政治與經濟史已被尹章義、陳宗仁、唐羽全面地討論過，而筆者也非常仰賴他們的研究成果。然而，這些學者們都低估新莊歷史中寺廟的重要性，而筆者將在下文中試圖匡正這樣的誤解。特別是，這地方主要的廟宇呈現了官員、地方菁英與神職人員間的三角網絡間多樣化的聯繫，及其如何影響新莊文化傳統的發展。

新莊位於大漢溪旁，這對於原本居住在此地的平埔族和後來逐漸控制這個地區的漢人而言都是抵禦外敵和貿易的絕佳位置。由於遍及全區的貿易成長與新移民不斷移入，新莊市區在18世紀初中期開始稍具規模，其中一個致力於發展新莊的領導人物(墾首)是廣東的貢生楊道弘。楊道弘和他的追隨者是第一群正式申請屯墾今日的新莊市的人，並在雍正五年(1727)獲得開墾的許可(墾照)。三年後，楊道弘和武勝灣社平埔族人簽訂合約，由他來收取他們的贖社稅，並且每年至少繳交50兩白銀給政府(一兩約等於1.3盎司)⁶⁴。新

63 以下所要呈現的許多資料已發表於筆者的三篇文章：Paul R. Katz, "Temple Cults and the Creation of Xinzhuang Local Society," in *Papers from the Seventh Conference on Chinese Maritime History*, ed. T'ang Hsi-yung (Nankang: Sun Yat-sen Institute of Social Sciences, 1999), pp. 735-798; "Festivals and the Division of Ritual Labor: A Case Study of the An-fang at Xinzhuang's Dizang An," *Minsu quyí* (民俗曲藝) 130(2001): 57-124; "Local Elites and Sacred Sites in Hsin-chuang: The Growth of the Ti-tsang An during the Japanese Occupation," in *Xinyang, yishi, yu shehui: Disanjie guoji Hanxue huiyi lunwenji* 《信仰、儀式與社會：第三屆國際漢學會議論文集》，ed. Lin Mei-rong (林美容) (Nankang: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 2003), pp. 179-227.

64 50年後，乾隆四十三年(1778)，新莊土地公廟仍然可以從武勝灣平埔族人所捐的每

莊現存最古老的寺廟是慈祐宮(供奉媽祖)，約在雍正七年至九年(1729-1731)間落成於楊道弘的土地上，但我們無從得知他在建築過程中所扮演的角色⁶⁵。

乾隆十三年(1748)，一場大火燒毀了慈祐宮及其周邊的許多商店，但是廟宇很快地在乾隆十六至十八年(1751-1753)間重建了起來，規模甚至比以往更大。四年後，乾隆二十二年(1757)，鎮民蓋了地藏庵，或稱為大眾爺廟，用以供奉地藏王菩薩和大眾爺。同年，一個叫郭宗嘏的監生捐出自己的地，在新莊的中港地區蓋了一座土地公廟。另一個地方菁英是汀州貢生胡卓猷，他在乾隆二十五年(1760)蓋了武聖廟(祭祀關公)。同時期，新莊地區新蓋的廟宇還包括了市區裡的第一座王爺廟保元宮(供奉池府千歲，建於乾隆三十二年，西元1767)，和廣福宮(供奉三山國王，建於乾隆四十五年，西元1780)⁶⁶。

Barend ter Haar已經注意到寺廟標示出貿易和人口活動，也往往被建於橋樑、碼頭、市場等地的旁邊⁶⁷，新莊也不例外。當市區變得愈來愈商業化，大部分的商店趨向於聚集在一條與水邊平行，且自市區裡重要廟宇前方通過的主要街道上。新莊的米市就位於慈祐宮和武聖廟之間，其他的市場則位於慈祐宮和廣福宮中間(參見圖 2)。

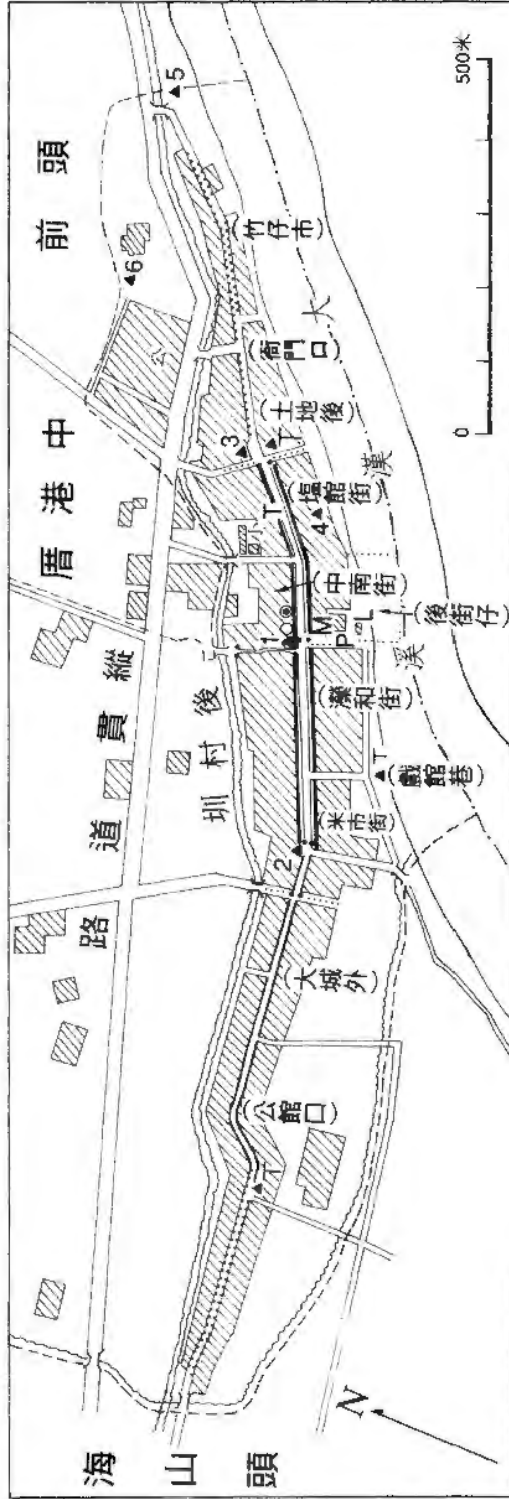
(續)

一甲土地上收取充足的大租，用以支付廟方購買香、油的開銷。參見陳宗仁，《從草地到街市——十八世紀新庄街的研究》，頁147-154；尹章義，《臺灣開發史研究》(臺北：聯經出版事業公司，1989)，頁97-115、369-371；John R. Shepherd, *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800* (Stanford: Stanford University Press, 1993), pp. 299-300.

65 關於慈祐宮的落成時間有許多爭議，根據不同的資料有1686、1729、1731和1753幾個時間。根據Barend ter Haar的報告，一個寺廟建築大到足以刻在石碑和記載在地方志上，通常象徵著這個信仰有更進一步發展。我認為媽祖信仰可能最早在1686年出現在新莊(或許是以神像或香火袋的形式出現)，當時實際上的寺廟尚未建立，直至1710年代才建起來。

66 洪燦南，〈新莊鎮的沿革〉，《臺北文獻》38(1976)：64-73；尹章義，《臺灣開發史研究》，頁366-372。

67 Barend ter Haar, "The Genesis and Spread of Temple Cults in Fukien," in *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*, ed. E.B. Vermeer (Leiden: E.J. Brill, 1990), pp. 380-382, 384, 385, 391.



● 郡役所 ○ 街役場 P 公會堂 L 圖書館 M 公設市場 小 小學校 公 公學校 ▲ 1 慈祐宮 ▲ 2 武聖廟 ▲ 3 廣福宮 ▲ 4 文昌廟 ▲ 5 保元宮
 ▲ 6 地藏庵 ▲ T 土地公廟：舊隘門位置 - · - · - 字界 - - - - 郡界 - - - - 各區之境界
 == 廣停仔腳(三米以上) == 狹停仔腳(三米以下) == 無停仔腳 圖中括弧內的地名為公元1895年前之地區名。

圖2 新莊主要宮廟位置圖

註：地圖擷取自 Paul R.Katz, "Local Elites and Sacred Sites in Hsin-chuang: The Growth of the Ti-tsang An during the Japanese Occupation," p. 188. 對於中央研究院民族學研究所允許筆者使用此圖，筆者在此僅致上深切的謝意。

寺廟與市場間最重要的聯繫或許可以從新莊五十六崁(在閩南，崁意指房子或商店)來談，這是位於慈祐宮和武聖廟之間一整排的商業建築⁶⁸。木筏和其他的小船把米運到下游的新莊，他們通常在慈祐宮前面卸貨，並賣給從事於兩岸貿易的商人。乾隆五十五年(1790)，來自泉州和廈門的商人在新莊成立了自己的商會，其他的商業企業也隨即跟進。這些商人和地方學者與官員一樣都變成了新莊寺廟的支持者。相較之下，地藏庵則位於主要從事農業的小田心子和茄冬腳等地方，地藏庵最終比其他三間廟宇都還要來得更興旺，其中一個原因要歸功於它能夠吸引到地方菁英的支持，包括那些住在新莊主要街道上的人。

清廷很快也就對新莊繁榮的社會和經濟的重要性作出回應；乾隆三十二年(1767)，巡檢從八里坌移至新莊，而此一官職在乾隆五十五年(1790)更進一步被提升為縣丞。新莊最重要的一個巡檢是曾應慰，他是來自江西的監生，乾隆四十一年至四十四年(1776-1779)擔任巡檢。他在乾隆四十四年協助重建慈祐宮，同年春天並捐贈了一個匾額給廟方。

大漢河流域泥沙淤積的狀況使得港口對政府和國際運輸的魅力大幅地下降，新莊在19世紀初期開始沒落。另外，臺北艋舺地區(今日的萬華)和大稻埕地區(今日的大同、大龍峒)的興起更加速了新莊的衰落。嘉慶十四年(1809)清廷決定把新莊的縣丞移至艋舺，雖然確切實施此一決策的日期一直有許多爭論⁶⁹。然而這個決策帶給新莊地方菁英的衝擊之大，或許有助於解釋1810年代初期爆發了一連串建造和重修寺廟的活動。重修部分包含慈祐宮和地藏庵，都完工於嘉慶十八年(1813)；供奉應試者守護神的文昌祠則被移出慈祐宮⁷⁰，也在同年改建為一座獨立的廟宇⁷¹。地方官員和新莊地方菁

68 陳宗仁，《從草地到街市——十八世紀新庄街的研究》，頁187-191。

69 同上，頁196-197；尹章義，《臺灣開發史研究》，頁381-396。

70 有關文昌的研究，可參見Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang 文昌, the Divine Lord of Zitong 梓潼* (Albany: SUNY Press, 1994).

71 洪燦南，〈新莊鎮的沿革〉，頁68，70，71。

英一共捐了九塊匾額都被供在慈祐宮⁷²，那是一個地方在艱困中，試圖重新凝聚其主要聖地的重要象徵。

筆者將把重心轉至新莊兩座主要寺廟的個案研究上：慈祐宮和地藏庵。

慈祐宮⁷³。關於慈祐宮歷史最早的資料是寫於乾隆二十九年(1764)的碑文。這個文本對於學者研究帝國晚期臺灣的經濟史非常重要，其中顯示了像慈祐宮這種規模的公廟(由地方居民義務性合資〔捐款〕修建、舉行祭祀活動的廟宇)可以向渡船、養殖業者和在新莊市街上做生意的店主收取租金和稅金⁷⁴。乾隆二十九年(1764)的碑文並包含了一個簡短的規則，聲明寺廟的租金與稅金不得典當、常駐僧侶亦不得在廟前建屋居住，以及所有的金錢皆用於支付例行性的祭祀儀式⁷⁵。

乾隆五十五年(1790；1831重刻)的木頭匾額上很清楚地將地方社會階層呈現了出來。根據這個匾額，兩個來自土城和三峽的地主在乾隆四十三年(1778)捐贈了祀田給慈祐宮，超過三百甲的土地至今仍然存在，也被稱之為媽祖田。這塊匾額包含了這些田地的地圖，也條列了那些官員、商人、領導者與佛教僧侶在控制寺廟和祀田上所扮演的角色⁷⁶。這塊匾甚至在後來廟方與新開墾移民的土地爭奪時派上用場。

72 楊仁江，《新莊慈佑宮調查研究與修護》(未出版，1992)；1814年另外又捐贈了兩個匾額。

73 以下關於慈祐宮歷史的討論主要根據廟碑的記載，這些資料的文本請參見Paul R. Katz, *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy*, pp. 94-130.

74 陳宗仁，《從草地到街市——十八世紀新庄街的研究》，頁198-200。大部分的寺廟收取稅金主要都是用於建造寺廟或儀式活動，參見Michael Szonyi, "Local Cult, *Lijia* 里甲, and Lineage: Religious and Social Organization in the Fuzhou Region in the Ming and Qing," pp. 103, 118.

75 佛教僧侶約自1760年開始常駐慈祐宮，第一位住持是來自漳州的志修和尚(1710-1782)，參見陳宗仁，《從草地到街市——十八世紀新庄街的研究》。關於其他臺灣寺廟中的常駐僧侶，參見王見川，〈臺灣民間信仰的研究與調查〉，收入張珣等編，《當代臺灣本土宗教研究導論》(臺北：南天出版社，2001)，頁103，118。

76 楊仁江，《新莊慈佑宮調查研究與修護》，頁77，79。

慈祐宮第二個碑文為上文所提的巡檢曾應慰於乾隆四十四年(1779)所撰寫，其中包含帝國晚期臺灣國家和社會間關係的重要訊息。如同乾隆二十九年(1764)的碑文一般，此碑一開始先敘及媽祖的守護力量，並強調其儀式已獲得國家支持；然而，曾應慰的碑文也提到官員不應該特別支持著名的地方廟宇，特別是那些供奉著納入國家祀典神明，卻沒有舉行官方儀式的廟宇。曾應慰在慈祐宮中的祭祀究竟是出於個人信仰，或只是為了與地方菁英維持一個良好關係，我們並不清楚，但是他在描述自己時，將自己與這些人聯繫在一起，且他在碑文落款上並未署上自己的官銜，而是以一個地方領導人(首事)的身分出現，這一點也非常有意義，這進一步揭示出他對這座寺廟及其地方社區的認同感。

慈祐宮中最後一塊清朝的碑文寫於同治十二年(1873)，就在一次新的重修工程完成之後。這個碑文極具價值，其上記載了重修工程中完整捐贈名單，其中包括許多新莊地區最重要的移民團體和商人組織，捐款的總額超過1,955圓。碑文上使用了蘇州的算數系統來條列所有的支出，並告訴我們重修工程的花費超過1,950圓⁷⁷。這個碑文則由生員黃謙光(1844-1906)撰寫，其上的書法出自監生杜連輝之手⁷⁸；石碑本身由慈祐宮住持法紀雕刻，寺廟理事陳紹容出資。比較上來說，這些人的地位較低，雖然這無法清楚指出慈祐宮已進入衰退期，但碑文中沒有提及官員對重修工程有捐款或是其他的支持，這一點或許非常具有意義。黃謙光的碑文概述了慈祐宮的歷史，但也動人地懇求地方菁英的成員支持新莊最古老、最有名的公廟：

當雍正七年(1729)闢是地，即建是宇，其時□無題□，農工咸幸平安，街亦如龍，商賈莫憂□塞，此雖新莊之地脈方興，實我 后之天階默佑者也。無如興廢有時，盛衰靡定，□以當□乾隆四十

77 楊仁江，《新莊慈佑宮調查研究與修護》，頁88-92。

78 同上，頁93。

四年(1779)，畫檻雕楹，經年幾壞，則有董事曾應蔚、趙宜捷諸人，出首鳩工。迨嘉慶一十八載(1813)，瓊窗寶菴，歷久難支，則又有分縣主曹□(曹汝霖)暨諸郊戶，宏開象教。是前人之經營補葺，革故鼎新者，豈非欲保宮殿於不殘，即以綿氣運於勿替乎。夫生於昔者謀於昔，昔之人既因損壞而綢繆；生於今者謀於今，今之人詎因傾殘而坐視。故當此時，風吹古瓦，神前之劫火消紅；雨漬長檐，寺外之荒煙埋碧。伏願學士、縉紳、農工商賈，念我天后之慈悲，憫宮室之漂搖，向前舍利，偶留權喜之緣；極力施財，不屑錙銖之較。庶幾石基永固，點頭之頑石可驅；雲棟齊飛，覆體之慈雲遠映。彬彬乎壯一時之觀瞻，造百年之福澤也。豈不懿哉！豈不休哉！

黃謙光藉由碑文來呼籲他的同輩在慈祐宮有需要時加以支持，其中有很明顯對新莊過去歲月的懷舊之情。透過閱讀碑文，我們可察覺像黃謙光這樣的地方菁英很擔心危機衝擊他們的市區和主要廟宇，也恐懼這次慈祐宮可能無法恢復它過去的樣貌。然而，歸功於這些人的努力，結果是相當成功的，慈祐宮不只重建起來，而且直至今日仍然保有新莊一個主要公廟的地位。

地藏庵。相對位於新莊商業中心的慈祐宮而言，地藏庵則位於市區的農業地區。地藏庵建於乾隆二十二年(1757)，開始時它並不是一個官方認可的寺廟，而是新莊一個義塚的厲壇，義塚裡埋葬著無名或是無祀的人們。地藏庵直至日治時代初期才發展成為普通的廟宇，其原因有三：

1. 1890年代和1900年代頻繁爆發傳染病，導致了新莊地區非常多人死亡。1912年，地藏庵的信徒們遂成立了一個名為俊賢堂的神明會組織來因應這樣的危機，並且在夜晚舉行「暗訪」這個儀式。之後，每年農曆四月的最後一天，新莊都會舉行暗訪儀式；而這同時也是

在為農曆五月一日大眾爺生日的遶境出巡做準備。

2. 新莊地方菁英和其他不住在新莊的人，例如辜顯榮(1866-1937)，對地藏庵擴大支持。兩個不同的地方菁英組織藉由「儀式工作的分工」來負責管理廟宇及其慶典，寺廟的委員會負責日常管理和定期維護，俊賢堂則負責暗訪和例行的遶境活動。這樣的分工在19、20世紀的臺灣相當普遍，特別是像大甲媽祖到北港(後來是新港)進香這樣大規模的活動，和三年一次的東港燒王船的儀式。這些儀式之所以能夠成功的舉行，也歸功於官將首和法師等專業人士的參與。
3. 用以安撫死者和解決生者間衝突的儀式經常在地藏庵舉行，這些儀式從日治時期開始，至今則變得非常普遍。除暗訪和普度外，在地藏庵最常舉行的儀式包括用來改變生者未來的改運或祭解、解決死者和生者甚至是生者間的爭執的上訴狀儀式。此外，在日治時期和戰後初期，信徒若與人發生爭執，也會到地藏庵前立誓、斬雞頭⁷⁹，不過時至今日，廟方已不再允許這樣的儀式在廟內舉行。有許多專業人士，包括道士、法師、乩童和筆生都受雇於廟方來負責舉行這些儀式。

關於地藏庵早期歷史的資料相對來說是比較不可靠的，因為這座廟宇最早的記載只能追溯至20世紀初期。筆者僅能猜測地藏庵初建之時可能與許多清代臺灣供奉厲鬼的厲壇或大眾壇相當類似，這些廟宇通常還會供奉大眾爺和一尊地藏王菩薩或觀世音菩薩⁸⁰。地藏庵第一次整建是在嘉慶十八年(1813)，而後又在道光十七年(1837)、光緒元年(1875)和光緒十五年(1889)

79 有關當代臺灣斬雞頭儀式的意義，請參見Paul R. Katz, "Fowl Play: Chicken-beheading Rituals and Dispute Resolution in Taiwan," in *The Minor Arts of Daily Life: Popular Culture in Taiwan*, eds. David K. Jordan, Marc Moskowitz and Andrew Morris (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), pp. 35-49.

80 林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》(板橋：臺北縣立文化中心，1995)；戴文鋒，〈臺灣民間有應公信仰考實〉，《臺灣風物》46.4(1997)：53-109。

陸續重修，當地的業戶張廣福(張廣福壑號)主導了其中幾次的修建。保存在地藏庵中的許多文物，包括一塊嘉慶十年(1805)由無名信徒捐贈、光緒三年(1877)由張廣福壑號修復的匾額，與兩個刻有咸豐十一年(1861)和光緒三年(1878)的石頭香爐，可以證明地藏庵的建廟時期至少可以推至清代中期。如同慈祐宮，直至20世紀初期地藏庵仍然有一位住持僧負責廟內大小事務，歷來的這些僧侶(開山祖)都被供奉在功德廳中的牌位，廟方會一年五次以菜飯來祭祀他們。然而，除非學者得以打開牌位並針對其上的人名進行調查，否則這些僧侶的身分仍舊是一團謎。

根據上述簡短的篇幅，我們可以知道地藏庵在清代新莊的宗教版圖中占有一席重要的地位。光緒二十年(1894)，地藏庵第一次分香至蘆洲的大眾爺廟⁸¹。九年後，光緒二十九年(1903)，地藏庵重建為一棟大規模的木造廟宇，這顯然可以看出它影響力持續增加。整個工程款項共需1,454圓，但僅募得1,168圓，剩餘的286圓由鄭瑞玉(生卒年不詳)個人獨資捐贈。同時，其他的地方菁英也負責管理地藏庵，黃慶霖(1861-?)是新廟落成後首任管理委員會理事長。除了黃慶霖以外，其他共同資助地藏庵光緒二十九年(1903)重建工程的地方菁英還包括了鴉片商高玉山(1836-1906)、區長林明德(1878-1923)、另一位鴉片商葉明儀(1854-1914)、保正與前監生張燕林(1854-1908)、鄭福緣(1857-1925，煙草商、雜貨商)、鄭玉傳(生卒年不詳：大同公司總經理鄭聯銘之祖父)(見表1)。值得注意的是，地藏庵的支持者不僅僅是個人，還包括業戶和商號，例如張廣福壑號的負責人不僅協助管理廟務，也在光緒二十九年(1903)重修工程中捐贈了大筆金錢，同時三合發商會的成員也資助了寺廟工程。

81 辜神微，〈臺灣北部大眾爺信仰新議——以新莊大眾廟為主之研究〉，《臺灣史料研究》26(2005)：2-31；李宗益，《將·源：論官將首》。

表1 日治時期新莊地方菁英與地藏庵 / 俊賢堂的關係

姓名(生卒年)	地址	職業	貢獻
尤樹根(1895-1945)	新莊892番地	豆腐製造業	俊賢堂
王金生(1876-1961)	新莊703番地	賣藥商、街協議員	捐錢
王金標(1895-1961)	新莊694番地	雜貨商	捐錢
李登園(1894-?)	新莊871番地	木材商	俊賢堂
吳新春(1900-1974)	新莊962番地	蓑衣製造業	捐錢
杜逢時(1865-1913)	新莊435番地	公學校老師	俊賢堂
林丁燦(1901-1977)	新莊577番地	花販	捐錢
林水交(1868-1944)	新莊900番地	製造業	捐錢
林明德(1878-1923)	新莊600番地	區長、街長、雜貨商、鴉片商	委員
林添發(1868-1928)	新莊761番地	木匠、煙草商、街協議員	捐錢
林欽榮(1862-1942)	新莊594番地	醫師	俊賢堂
洪其山(1883-?)	新莊434番地	糕餅製造業	俊賢堂
高玉山(1836-1906)	新莊774番地	鴉片商	董事
高漢宮(1879-1924)	新莊692番地	巡查補、街協議員	俊賢堂
郭水返(1871-1956)	新莊814番地	保正、竹細工	俊賢堂
張水源(1866-1933)	新莊597番地	鹽商、貸地業(房地產)	捐錢
張角(1860-?)	新莊87番地	飲食物行商	俊賢堂
張長懋(1867-1933)	新莊574番地	鹽商、街協議員	辜顯榮的秘書
張燕林(1854-1908)	新莊595番地	監生、保正、度量衡商	董事、捐錢
陳火寅(1879-1930)	新莊1030番地	米篩製造商	俊賢堂
陳紅英(1899-?)	新莊頂坡角90番地	船夫	俊賢堂
陳根旺(1875-1928)	新莊頂坡角182番地	田作	俊賢堂
陳國治(1904-1984)	新莊313番地	製飴業、鎮長、縣議員	第三任理事長
葉明儀(1854-1914)	新莊591番地	鴉片商	董事、捐錢
翁福(1872-1940)	新莊144番地	製飴業	俊賢堂
詹和尚(1873-1954)	新莊6561番地	雜貨商	俊賢堂
黃謙光(1844-1906)	新莊593番地	稟生、鴉片商、公學校教師	撰寫碑文、委員
黃慶霖(1861-?)	新莊592番地	生員、公學校教師	第一任理事長
黃淵源(1890-1945)	新莊546番地	街長、貸地業、街、州協議員	第二任理事長
鄭福仁(1897-1944)	新莊441番地	公學校訓導、街役場書記、會計	捐錢
鄭福緣(1857-1925)	新莊612番地	煙草商、雜貨商	委員、捐錢
鄭潤澤(1857-1925)	新莊538番地	衛生組合書記、貸地業	委員

註：筆者整理。

重病，中西醫束手無策，辜顯榮的秘書張長懋(1867-1933)是個新莊商人，並在1924-1932年間擔任新莊街的官派協議員，他為陳笑至地藏庵向地藏菩薩燒香膜拜，很快地陳笑的病就痊癒了。因此辜顯榮不只捐錢重修地藏庵，還修建廟宇附近的道路和橋樑；為了拓寬路面，廟宇前面的水溝被覆蓋了起來，一座刻有顯榮橋的石碑為這座橋的遺跡。辜顯榮也捐錢資助地藏庵1912年第一次的遶境活動，並捐100圓自福州購買一組七爺、八爺的大型神像。從廟史的記載與訪談記錄來看，辜顯榮對地藏庵的支持吸引了更多新莊本地的菁英來參與地藏庵的活動。

1912年，一群不隸屬於地藏庵管理委員會的新莊地方菁英為了籌備第一次的暗訪和遶境，聯合創立了俊賢堂，這群人包括陳火寅(1879-1930，米篩製造商)、杜逢時(1865-1913，文人、臺灣三筆之一)、高漢宮(1879-1924，巡查捕與通譯)、郭水返(1871-1956，保正)、洪其山(1883-?)，金怡合併行的創始人)、林明德、林欽榮(1862-1942，醫生)、翁福(1872-1940，糖商、糖果商)、尤樹根(1895-1945，豆腐商)、詹和尚(1873-1954，雜貨商)(見表1)。這些地方菁英和負責地藏庵重修工程的人一樣，其住家或商店都座落在新莊老街500號至700號之間，這裡同時也是慈祐宮和武聖廟間商業建築網絡的中心。這些地方菁英不單只是支持地藏庵，同時也加入其他寺廟的儀式組織⁸³。值得注意的是，在早期銀行貸款不容易取得的年代，神明會不只是一個社會宗教組織，也具有很大的經濟功能⁸⁴。

儘管俊賢堂的組織與一般的儀式團體很類似，都供奉一位神明並且每

83 根據已經停止活動的武聖廟敬義閣的帳簿，上面條列了許多支持地藏庵的地方菁英的名字，包括上述提到的那些人：杜逢時(1899年爐主)、高漢宮(1907年爐主)、黃謙光(1895年爐主)、黃淵源(1930年爐主)、林明德(1921年爐主)、葉明儀(1903年爐主)、張長齡(張燕林之子，1889年生，1922年爐主)、張水源(1866-1933，鹽商、貸地業，1905年爐主)、鄭福仁(1924年爐主)、鄭潤澤(1857-1925，衛生組合書記、貸地業，1915年爐主)

84 敬義閣的帳簿顯示許多地方菁英之所以加入這個團體是為了方便向敬義閣借錢，而長期無法還利息及本金的人則會被開除。

臥虎神像的虎爺(許多寺廟的神壇下通常也會供奉虎爺)；提著燈籠在前領路的開路神白鶴；以及坐在轎子上，負責審判在暗訪和遶境期間捕捉到鬼魂的陰陽司，這位陰陽司通常是整個「官將首」團的負責人。「官將首」團旁邊還伴隨著一群八將腳(八家將)，他們雖然也繪有臉譜，但並不隸屬於「官將首」團，也不會表演任何儀式；這些人之所以參與暗訪與遶境，若不是為了感謝大眾爺和地藏庵裡其他神明的保佑，便是為了彌補過去的罪行。其他覺得自己罪孽深重的人則會像犯人一樣戴上紙枷，並且到地藏庵填寫一份贖罪狀。

由於地方菁英個人或團體的大力支持，使得暗訪和遶境非常成功。一份1916年關於地藏庵的報告指出，新莊及其附近的居民每年捐出一萬圓以上來支持這些儀式。根據漢文版《臺灣日日新報》上的許多文章，這個廟會在1920和1930年代變得更加普遍：例如，1925年的報導便將遶境的發展與聯繫臺北市與三重市間臺北橋的完工連結了起來；1929年的報導中描述了五個人在去參加遶境的途中發生了意外；1930年出版的文章則詳細地記錄了遶境的路線，遶境通常自地方上的學校或公園出發，而參與者則來自整個北臺灣，最遠還包括來自新竹與桃園的人們，他們來到新莊觀看暗訪儀式和遶境。一些報紙的報導也提到沿著遶境的路線設置了許多看臺，和表演得最好的班子將會得到獎賞⁸⁷。暗訪與遶境的重要性也可在新莊人的俗諺中看出：「新莊有三熱，火、龍舟賽、五月初一」⁸⁸。

地藏庵及其廟會在戰後仍然持續發展。然而，1960與1970年代，隨著新莊的工業化與快速成長的人口，導致暗訪與遶境產生許多重要的改變。1979年，面臨到活動規模所導致龐大的交通阻塞的抱怨，地藏庵與俊賢堂的領導者決定將原本遶境的路線一分為二，而後1984年又更進一步劃分。此外，新莊俊賢堂的成員逐漸凋零，1903年代超過一百人的盛況，至1970

87 關於日治時期臺北廟會中類似表演的描述，請參見宋光宇，〈霞海城隍祭典與臺北大稻埕商業發展的關係〉，頁103-163。

88 李宗益，《將·源：論官將首》，頁14-23。

不再以黃秋水執事，而另外選擇原為電氣技師、現在擔任地藏庵童乩的楊文禮來取代他。導致這些行為的原因是維繫新莊廟會體系主要兩股力量間持續不斷的摩擦，一是管理地藏庵與俊賢堂的地方耆老（主要是保守派的地方菁英），一是在遶境藝陣團體中表演的年輕人，但這種緊張狀況並非新莊所獨有，筆者在東港也看到類似的現象⁹⁰，而Fiorella Allio（艾茉莉）、Avron Boretz 與Donald Sutton等人的研究同樣也揭露了在其他方面影響臺灣廟會的諸多問題⁹¹。

五、結論

以上的論述已證明寺廟儀式在構成地方社會時具有不可或缺的重要性，廟宇不僅是雄偉的建築物，它更為官員、地方菁英與神職人員提供權力與合法性，而這些人的活動則促成了錯綜複雜的權力三角網絡結構。此外，寺廟的廟會也為這些團體的領導人提供了一個主要的競爭場所，他們試圖透過這些公共活動來強化他們自身的事務與關懷。新莊個案研究的資料更進一步揭示，在他們所共同支持的寺廟之下，不同的團體具有不同的影響力。慈祐宮與地藏庵最初都由佛教僧人管理，但最終他們都將這些廟宇的控制權交給三角網絡中的其他兩個團體。以慈祐宮為例，官員與地方菁英在募款和寺廟重修工程方面顯得特別重要，而這與地藏庵的歷史發展形成強烈的對比；在地藏庵，地方菁英與神職人員所發揮的影響力遠超過官員，特別是在「儀式工作分工」的廟會網絡的組成和維持上。

⁹⁰ 康豹，《臺灣的王爺信仰》。

⁹¹ Fiorella Allio, "Spatial Organization in a Ritual Context: A Preliminary Analysis of the *Koah-hiu*" (刈香) Processional System of the Taiwan Region and its Social Significance," pp. 131-177; Avron A. Boretz, "Righteous Brothers and Demon Slayers: Subjectivities and Collective Identities in Taiwanese Temple Processions," pp. 219-251; Donald S. Sutton, *Steps of Perfection: Exorcistic Performers and Chinese Religion in Twentieth-Century Taiwan*.

以上呈現的資料也提供我們一個機會去思考地方社區的改變與連續性。就連續性而論，暗訪與遶境仍然持續興盛，那些地藏庵委員會與俊賢堂成員的後代們也仍然支持這座廟宇及其儀式。然而，隨著時間過去，現代臺灣社會為地方菁英提供了更多地方選擇，讓他們得以建立或加強自己的權力，他們的參與程度便顯得很不清楚。地藏庵與俊賢堂在支持傳統的成功上還有待判斷，但值得注意的是，對於新莊歷史及文化的關懷的再現，使得參與這個廟宇儀式生活的人數有了顯著的增加。整體而言，寺廟位於權力三角網絡中心的重要性並沒有變小，對中國文化與社會的發展之重要性也沒有縮減。

正德的番、回傾向

——大明皇帝對異族宗教的追求

卓鴻澤*

一、前言

談到明朝君主的宗教態度，除個別特殊情況外，大抵有佛、道並尊的傾向，與元朝蒙古皇室並無二致。此中尤可注意者，是明朝皇室所崇奉的佛教，也與元朝的皇家佛教一樣，是以西藏、尼泊爾等地所傳印度金剛乘佛教為主流，在明代稱為番教。「番教」其實是「西番教」的簡稱（「西番」泛指藏族地區），其初未必含有貶義，有「西番僧人所傳教法」的意味，故有時亦稱「西僧教」；明季已出現將習學番教之僧人（包括漢族）籠統稱為「喇嘛」的傾向，至清代遂逕稱其教為「喇嘛教」。自西夏、蒙元先後崛起而扶持西藏佛教，到了明代，西藏佛教的影響面在西藏本土範圍以外逐漸擴大，其勢有增無已。由於華夷意識作祟，明代官書對

* 中央研究院歷史語言研究所。

予奉命犒師寧夏，內府乙字庫關領軍士冬衣，見內官手持數珠一串，色類象骨，而紅潤過之。問其所製，云：太宗皇帝白溝河大戰，陣亡軍事積骸遍野，上念之，命收其頭骨，規成數珠，分賜內官念佛，冀其輪回；又有腦骨深大者，則以盛淨水供佛，名天靈盃。皆胡僧之教也⁴。

按以死人頂骨製成數珠(ma ni bgrang ba)、天靈盃(葛巴刺〔kapāla〕碗)之類，以求超度亡靈，此蓋為太宗永樂皇帝隨順蒙古族軍人及其眷屬，特採用西藏宗教風俗以慰之，只因元時有西夏僧人楊輦真珈(輦真珈為藏文 Rin chen rgyal，楊為党項羌一姓氏)截取宋理宗頂骨為飲器一事，為漢民族心理之巨創與奇恥大辱，故永樂之從胡俗絕不見於正史，乃是情理中事。若非內官透露，何由得知？

除此之外，明朝還有一個伊斯蘭教的問題，最為特別，甚至中國穆斯林圈內喜談明朝開國皇帝朱元璋為伊斯蘭教徒之傳說⁵，這是中國其

4 陸容(1436-1494)，《菽園雜記》(北京：中華書局1985)，頁3。按頂骨數珠、法盃頗引起漢族官員的反感，在後來憲宗成化皇帝死因被歸於服番僧藥丸(按密宗儀軌所用藥丸，藏文稱為 ril bu)之事件中最為顯著，如《明孝宗實錄》成化二十三年九月丁未禮科等科給事中韓重等上疏中有云：「法王領占竹(Rin chen grub)、扎巴堅叅(Grags pa rgyal mtshan)等，佛子釋迦啞兒答(Shākya Mnga' [Ngar?] bdag，此名對音形式似包含藏語方言因素)、國師捨刺星吉(Shes rab seng ge)等，俱以西番腥羶之徒，污我中華禮義之教，玉食錦衣，坐受尚方之賜，樓輿御杖，僭用王者之儀，獻頂骨數珠，進枯體法碗，以穢污之物冒陞賞之榮。」監察御史陳穀等上疏中亦曰：「領占竹、扎巴堅叅等以妖髡而受『法王』之名，釋迦啞兒答、著亂領占(Chos dpal rin chen)等以胡醜而竊『佛子』之號，錦衣玉食，後擁前呵，斷枯體以為法盃，行淨至宮，穿朽骨而作念珠，登壇授戒，遂使術誤金丹，氣傷龍脈，一時寢廟不寧，旬日宮車晏駕，百官痛心，萬姓切齒。」語出《明實錄》，冊51，頁26，27-28。

5 可參看Zvi Ben-Dor Benite, "The Marrano Emperor: the Mysterious Bond between Zhu Yuanzhang and the Chinese Muslims," in Sarah Schneewind ed., *Long Live the Emperor!: Uses of the Ming Founder Across Six Centuries of East Asian History*

他朝代的歷史所沒有的。話雖如此，關於明朝皇帝親伊斯蘭教事跡的漢文記載，遠不及佛教之多。一般而言，皇帝的親佛教活動還算比較公開，所以需要多方文飾，伊斯蘭則相對隱晦，反對之文白亦較少。

因此，談到明朝皇帝的宗教，其實存在一個「透明度」的問題。這種問題，受史料限制，本來就不容易處理。以正德朝史事(1506-1521)作為一個切入點，試看大明皇帝宗教信仰中的「番」、「回」傾向，或許不失為一個可取的選擇。

二、正德皇帝的番教傾向

沈德符(1578-1642)《野獲編》記明武宗正德皇帝舊事云：

武宗初年，選內臣俊美者以充寵倖，名曰「老兒當」，猶云等輩也。時皆用年少者，而曰「老兒」，蓋反言之。其後又有「金剛老而當」，其人皆用事大璫，如張忠輩皆在其中，則見之彈章者，此則不得其解矣。正德末年，京城內建造鎮國府及老兒院等大工，蓋又與至尊竝列，俱嘉靖初年拆毀⁶。

按「老兒當」是藏語 *ne'u ldangs* 之對音，意思是同齡人，即所謂「等輩」也⁷。藏文 *ne'u ldangs* 在今日已為冷僻之詞，然在正德時或尚非生詞奧語，不過正德皇帝的藏文恐怕也有相當的水平。據藏文舊籍《漢蕃冊府》

(續)—————

(Ming studies research series, no. 4, 2008), pp. 275-308.

6 沈德符(1578-1642)，《野獲編補遺》，《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1997)，冊1174，卷1，頁46-47。

7 費宏等撰，《武宗實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966)，卷197，正德十六年三月庚午條，頁3688。參看下文註40。

(*Rgya bod kyi yig tshang*)記載，*Ri zhing pa*(藏文 *ri zhing* 本義為坡田，其地望在前藏抑或後藏，均有可能，待考)之「阿闍黎小兒師」(*Slob dpon Byis ston*)來朝貢馬時，發現景泰皇帝(*Gyin thas rgyal po*)精通「喜金剛」(*kye rdor*)、「大威德金剛」(*'jig byed*)等密法⁸。明宮有此密法專家，當時內府所藏密法資料必甚豐富，或竟非今日藏學家所得夢見。

明朝諸帝親習番僧秘密法者頗為不少，官方文書多有諱飾，揆其原因，蓋不欲被人指同元順帝之習「秘密大喜樂禪定」。沈德符《野獲編》卷4〈筮巴堅參〉條云：

考秘密法，即胡元「演揲兒」法也。元順帝以此寵信淫禿，致亂天下。至是，番僧循用其教以惑聖主。然元時所封以「西天佛子」為貴極，今以為第二等號，所稱「法王」者，直呼曰「佛」，即於彼教亦僭紊極矣。幸逃顯戮，至孝宗而仍還京師，豈秘密法真如元人所譯為「大喜樂」耶⁹？

武宗正德皇帝死後，熱衷於道教的世宗嘉靖皇帝起來罷黜佛教，掃蕩番僧，大舉銷毀宮中秘藏的西藏宗教文物，明宮承襲胡元風習這樣一個半公開的事實也就徹底曝光了：

先是，禁中有大善佛殿，內供金銀佛像，并金銀函貯佛骨、佛

8 Dpal 'byor bzang po, *Rgya bod kyi yig tshang* (成都：四川民族出版社，1985)，頁117：*gyin thas rgyal po khri thog tu phebs/ da lo khyi lo 'di yan la lo lnga song/ rgyal po 'di/ yang bla ma 'i mkhan chung mdzad/ kye rdo 'jigs byed sogs gsang sngags kyi chos la mkhas/ bstan pa la mos zer ba/ ri zhing pa 'i slob dpon byis ston gyis/ rta 'bul lang phyin gong ma dang mjal ba 'i lo rgyus yin/*

9 沈德符，《野獲編》，《四庫禁燬書叢刊》(影印道光七年[1826]刻本；北京：北京出版社，2000)，史部冊4，頁687。

頭、佛牙等物。上既敕廷臣議撤佛殿，即其地建皇太后宮，是日，命侯郭勛、大學士李時、尚書夏言入視殿趾(址)。於是尚書言請敕有司以佛骨等瘞之中野，以杜愚冥之惑。上曰：「朕思：此物聽之者，智曰邪穢，必不欲觀，愚曰奇異，必欲尊奉。今雖埋之，將來豈無竊發以惑民者？可議所以永除之。」於是部議請投之火，上從之，乃燔于通衢。按：是舉乃世廟度越千古之見。顧其平生祇好道，不好佛，亦其天性也¹⁰。

嘉靖十五年十一月，夏言入殿勘察，發現「殿內有金銀鑄像，鉅細不下千百，且多夷鬼淫褻之狀」(這是對密宗雙身像無法理解而產生的批評)，「今殿中所有，未必非勝國所遺，累朝以來亦必以為彼法則然，未嘗深究，以延至今」¹¹，措辭不得不曲為大明歷朝先帝迴護，而將責任全數諉諸元順帝。

錢曾(1629-1701)《讀書敏求記》「攝生類」錄有「《端必瓦成就同生要》一卷、《因得囉菩提手印道要》一卷、《大手印無字要》一卷」三種秘笈，其按語云：

此為庚申帝「演蝶兒」法。張光弼《輦下曲》：「守內番僧日念吽，御廚酒肉按時供。組鈴扇鼓諸天樂，知在龍宮第幾重？」描寫掖庭秘戲，與是書所云「長緩提稱『吽』字，以之為大手印要」殆可互相證明。凡偈頌文句，悉揣摩天竺古先生之語言，閱之不禁失笑來！其紙是搗麻所成，光潤炫目，裝潢乃元朝內

10 徐學謨(1522-1593)，《世廟識餘錄》，卷8，頁5，收入《續修四庫全書》，冊433，頁542a。

11 張萱，《西園聞見錄》，頁7536-7537。

府名手匠，今無有能之者，亦一奇物也¹²。

此三部「大手印」(梵文mahāmudrā；藏文phyag rgya chen po)漢譯法本，可能是嘉靖排佛時期為宮中篤信佛教的內官所搶救，幾經輾轉，而流入「也是園」之私家收藏。從字面上看，「成就同生要」反映藏文 lhan cig skyes pa grub pa'i man ngag，「端必瓦」、「因得囉菩提」為Dombhi ba(Dombhi wa)、Indra bhū tī 之音譯，「無字要」似為 yi ge med pa'i man ngag 之意譯。這三部法本常為討論元宮「演揲兒」、「大喜樂」密法的學者所提及，漢文本雖已不存，然書名俱在，至今未有文獻學者指出與之對應的藏文譯本，不無遺憾。其實，至少頭兩部還可以認出其藏文本。《端必瓦成就同生要》當即現存 *Nges don phyag rgya chen po'i khrid mdzod*(《真實義大手印引導寶庫》)一書所收端必歇魯迦(Dombhi Heruka)之 *Dpal lhan cig skyes pa grub pa*，《因得囉菩提手印道要》即同書所收烏菴國王因得囉菩提(Rgyal po Indrabhūti)之 *Lhan cig skyes grub*¹³。第一部法本是印度大師(slob dpon chen po)端必歇魯迦為利益諸有情故(sems can mams la phan gdags phyr)，依據《喜金剛母續》(Dges pa'i rdo rje ma rgyud)，對如何成就與生俱有(所謂「同生」，梵文為sahaja，藏文為 lhan cig skyes pa)的空性智慧所作的簡要闡說。人人都有現證空性的潛能，達到「自我證悟之喜樂」(rang gi rig pa'i bde ba)，所謂「各各自證大喜樂」(so so rang rig bde chen po)。修習此「離於言說」(brjod bral)之「同生」法門，須經歷四個階段：欲觸(reg par 'dod pa)，欲求喜樂(bde bar 'dod pa)，因悟愛染即平等性(空性)故(chags pa mnyam nyid phyr)，當於彼中修定(der ni bsgom par bya)。始則般若智慧(shes rab)處於「溫暖」(dro ba)的階段，次則「冒煙」(du ba ldang)，

12 錢曾，《讀書敏求記》(上海：上海商務印書館，1936)，卷3，〈傷寒·攝生〉，頁122。

13 *Nges don phyag rgya chen po'i khrid mdzod*, 1, pp. 210-222.

gc)、佛子也失短竹(Ye shes don grub)為禪師，大能仁寺刺麻領占播(Bla ma Rin chen dpal)為都綱。上佛經、梵語無不通曉，寵臣誘以事佛，故星吉等皆得幸進。」¹⁶武宗又有「大慶法王」之稱。《武宗實錄》正德五年六月庚子：「命鑄大慶法王西天覺道圓明自在大定慧佛金印，兼給誥命。大慶法王，蓋上所自命也。及鑄印成，定為天字一號云。」¹⁷時，有番僧領占班丹(Rin chen dpal ldan)為大慶法王，如《武宗實錄》正德八年二月辛亥：「大隆善護國寺大慶法王領占班丹等謀往陝西洮臨、鞏、岷等處設熬廣茶而還，因獻駝馬，求賞，禮部執奏無例，詔特給之。」¹⁸正德八年十一月辛未：「賜大慶法王領占班丹番行童度牒三千，聽自收度。先是，有旨度番漢僧行道士四萬人，其番行童，多中國人冒名者，為禮部所持，故領占班丹奏欲自便云。」¹⁹此一大慶法王「雙包」現象，實肇端於元、明皇室內部一種鮮為人知的「替僧」制度。正如萬曆間內閣首輔張居正〈敕建承恩寺碑文〉所披露：「皇朝凡皇太子、諸王生，率剃度幼童一人為僧，名『替度』，雖非雅制，而宮中率沿以為常。皇上（謂萬曆皇帝）『替僧』名志善（相當於藏文 Blo bzang?）。」²⁰領占班丹當是武宗之替僧。武宗罔顧外廷諸臣強烈反對，特遣太監劉允赴烏斯藏迎請第八世大寶法王Mi bskyod rdo rje（華言「不動金剛」，1507-1554）來京會晤一事，無功而返，最為漢地學者所詬病。武宗致大寶法王信，即自稱「大慶法王領占班丹」²¹，「領占班丹」，意思是「具大寶祥光」。噶瑪噶

16 《明實錄》，冊64，頁1397。

17 同上，頁1407。皇甫錄，《皇明紀略》，《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1936），頁28：「正德五年六月，上自稱『大慶法王』，命吏、禮二部『便寫勅、鑄印與他』。時余為儀部郎中，專印事。」

18 《明實錄》，冊66，頁2040。

19 同上，頁2172。

20 張居正，《張太岳集》（上海：上海古籍出版社，1984），頁146b；梁章鉅，《稱謂錄》（北京：中華書局，1996），頁486。

21 H. Richardson, "The Karma-pa Sect: A Historical Note," *Journal of the Royal Asiatic*

舉一系的巴沃二世活佛Dpa' bo Gtsug lag phreng ba(1504-1564/1566)所作藏史名著《智者喜筵》(*Dam pa'i chos kyi 'khor los bsgyur ba rnams kyi byung ba gsal bar byed pa mkhas pa'i dga' ston*)下半部敘噶瑪派歷史(Karma kam tshang gi chos byung)一章中提及正德皇帝。因作者生當正德、嘉靖兩朝，其書反映當代藏地教內人士對正德取佛事件的了解，沒有嘉靖朝《武宗實錄》諸編纂人那種對藏傳佛教深惡痛絕的偏見，自有其參考價值。其書謂武宗自稱噶瑪巴，且引第七世大寶法王之授記為言，最為稀奇：「正如〔第七世〕法王Chos grags rgya mtsho(華言「法稱海」)所〔嘗預〕言：『我於來生，倘只現身為一位噶瑪巴，不能成就佛法之大利益，以故，當現身為兩位噶瑪巴。』²² 皇上(gong ma)正德皇帝(cing de rgyal po)是〔噶瑪巴〕一化身(sku'i bkod pa gcig)，第八世法王誕生與皇上登獅子座(此處謂登極)顯現為同時，皇上乃著黑帽曰：『我，噶瑪巴是也。』」²³ 正德皇帝既然自視為噶瑪巴在漢地的化身，那麼他迎請比他年輕十六歲的藏地噶瑪巴八世到漢地來一趟，以便兩相會面，是基於怎樣的宗教理由，不能不說是一個耐人尋味的問題！至於噶瑪巴八世的拒邀，卻有一個驚人的理由，保留在藏文的教法史中。據《智者喜筵》說：「爾時，方會見〔皇帝使臣〕之初，因虛空中出現日月相遇、日月一體墜落於地〔之徵兆，

(續)——

Society, 1958, Plate X.

- 22 日本佐藤長將“karma pa gcig”, “karma pa gnyis”譯為Karma pa「一派」、二派」，甚不確切。又藏文don chen po，此處宜作「大利益」解，佐藤教授譯作「大義」，亦非。見佐藤長，〈明代チベットの八大教王について(上)〉，《東洋史研究》21.3(1962)：62。
- 23 原文為：rje chos grags rgya mtshos kho bos skye ba phyi ma la karma pa gcig byas na ni bstan pa'i don chen po mi 'grub par 'dug pas karma pa gnyis byed pa yin gsungs pa ltar/ gong ma cing de rgyal po ni sku'i bkod pa gcig ste rje brgyad pa sku bltams pa dang gong ma seng ge'i khri la byon pa dus mtshungs par snang ngo// gong ma de yang zhwa nag bzhes cing kho bo ni karma pa'o zhes gsung. 參見*Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston*, Delhi: Karmapae Chodey Gyalwae Sungrab Partun Khang, 1980, Reproduced from prints from the Lho-brag blocks from Rumtek Monastery, p. 409.

思此〕與前往〔漢地〕之緣起不合，又見大悲觀世音亦云：『皇上世壽衰矣，是以勿往。』遂不允前來。」²⁴「正是在〔法王〕見日月墜地的那一時刻，皇上升遐。立了一位信道教(Bon; 按藏人稱道教為苯教)的皇帝(謂嘉靖皇帝)，所以大大傷害了佛教。」²⁵由於武宗已逝，取佛太監劉允(奉旨迎請噶瑪巴的最高專員，藏文稱之為blon po thams cad kyi mchog tha'i kyen li'u yun)回朝，隨即被新皇下獄。《智者喜筵》說武宗頭戴噶瑪巴的黑帽(zhwa nag)，其說完全可能得自出入豹房、隨侍武宗之在京番僧，何況「武宗或胡帽，或紫衣，或持呪，或結印，往往傳播民間」之事實，具見於嘉靖二年安磐上疏²⁶，而《武宗實錄》正德十年二月戊戌亦云：「保安寺大德法王綽吉我些兒(Chos kyi 'od zer, 華言「法光」)，本烏思藏使也，上留之，得幸。至是，欲遣其徒領占綽節兒(Rin chen chos zer)、綽供筍失(Chos skyong bkra shis)為正、副使，還居烏思藏，比大乘法王例入貢，且為兩人請國師誥命及入番熬設廣茶……。是時，上誦習番經，崇尚其教，常被服如番僧，演法內廠，綽吉我些兒出入豹房，與諸權貴雜處。及兩人乘傳歸，輜重相屬於道，所過煩費，行道避之，無貴賤皆稱兩人『國師』云。」²⁷然則武宗如番僧服，著帽自稱噶瑪巴，並非藏文史家向壁虛構，或不誣也。

24 原文為：de'i tshe thog mar mjal ma thag namkha' la nyi zla phrad song ba la nyi zla gcig sa la lhung byung bas 'gro ba'i rten 'brel ma 'grig gsung ba dang/ thugs rje chen pos kyang gong ma'i sku tshe brtul zin pas ma 'gro zhes gsung ba gzigs ste 'byon par bka's ma gnang.

25 原文為：nyi zla sa la lhung ba gzigs pa'i dus de nyid tu gong ma gnam du gshegs/ bon la dad pa'i rgyal po cig bskos pas bstan pa la gnod pa cher byas. 參見Chos 'byung mkhas pa'i dga' ston, pp. 412, 413.

26 張萱，《西園聞見錄》，頁7535。

27 《明實錄》，冊66，頁2434-35。黃顥將兩國師番名還原為Rin chen chos rgyal 和 'Gromgon bkra shis，非是。見黃顥，《在北京的藏族文物》(北京：民族出版社，1993)，頁8。

藏文史籍稱正德皇帝為噶瑪巴轉世之一化身，這種說法絕對不可能出現於漢文著述之中。即使如明代小說家言，敘建文君秘辛，最多也只是暗示擅長星象術數(藏文稱為 *rtsis mkhan*)的「西僧」(即西藏僧人)對建文的出家為僧、流落雲南發揮了神秘的作用²⁸。清道光年間，姚瑩(1785-1853)在四川藏族地區發現「蕃人相傳察木多(*Chab mdo*)之大呼圖克圖(*Qutuγtu*)為明建文帝轉世」，他認為此說「雖無稽，足見天下憐建文，異域亦久而不忘也」²⁹。按當時駐錫於「察木多法輪慈氏洲」寺院(*Chab mdo chos 'khor byams pa gling*)之第八世帕巴拉呼圖克圖(*'Phags pa lha ho thog tu*)是*Blo bzang 'jigs med dpal ldan bstan pa'i nyi ma*(1795-1847)，而第一世帕巴拉*Rgyal ba 'Phags pa lha*生於明正統年間³⁰，與漢地流傳正統間雲南一老僧在臨終前被認出是建文帝的著名傳說在時間上相吻合，似乎反映川滇地區民間傳說之間的承傳關係。然而，說「遜帝」轉世為蜀鄙邊徼之僧，跟說「今上」是烏思藏僧人的轉世，其間實有很大的區別。後者較之前者，顯然更不易於為儒家士大夫所接受。

三、正德皇帝的回教傾向

武宗「演法內廠」，所演之「法」(「演法」原有演說佛法的意思)性質若何？談遷《國權》卷49正德十年二月丁酉條：「保安寺大德法王綽吉我些兒，本烏斯藏使者，以祕術得幸，出入宮禁。」³¹武宗究竟習何等秘術，史無明言，但漢文史書、文學敘武宗風流韻事甚多，故世人印

28 陸人龍編撰，《型世言》(臺北：中央研究院文哲所，1992)，頁399。

29 姚瑩，《康輶紀行》(臺北：廣文書局，1969)，卷6，頁11。

30 參看 *Bod kyi lo rgyus rig gnas dpyad gzhi' i rgyu cha bdams bsgrigs* (9) (北京：民族出版社，1995)中之 *'Phags pa lha sku phreng rim byon*, p. 2.

31 談遷，《國權》(臺北：鼎文書局，1978)，冊5，頁3077。

象中多聯想及元順帝之「秘密大喜樂」法。然武宗不止習密，更從哈密都督寫亦虎仙(Sayyid Husain; 人名前冠Sayyid字樣，表其人為聖裔，即伊斯蘭教先知馬哈默德後裔)學一種回回秘術。茅瑞徵《皇明象胥錄》卷6〈哈密〉：「上幸會同館³²，寫亦虎仙以秘術干進，得賜國姓，隨上南征。」³³ 葉向高《四夷考》卷3〈哈密考〉：「寫亦虎仙者，以貢至，賁緣倖臣，以秘術干上，得侍左右，橫甚，至冒國姓。」³⁴ 其實，武宗習回回秘術，可以追溯至正德初年。《武宗實錄》正德二年十二月辛卯：

錦衣衛都指揮同知于永致仕，特許其子承襲指揮同知。永，色目人，善陰道、秘戲，得幸于豹房，左右皆畏避之。又言回回女哲潤瑳祭，大勝中國，上悅之。時都督昌佐亦色目人，永矯旨索佐家回女善西域舞者十二人以進，又諷請召侯、伯故色目籍家婦人入內教之，內外切齒。後上欲召永女入，永以鄰人白回子女充名以入，懼事覺，乃求致仕³⁵。

「白回子」究竟是一白姓回回(「回子」即「回回」，如「達達」、「達子」

32 《武宗實錄》，正德十四年六月庚寅，頁3404，錄大學士楊廷和疏中謂武宗「至夷館菜園等處遊幸，夜或不歸」。明人所謂「夷館」，即會同館，談孺木改作「四夷館」(《國權》，頁3181)，誤。有詩為證。徐渭〈燕京歌〉：「千里馬來自西南，夷館朝廷鎖鑰嚴。幾回欲看無由看，牆外聽嘶出屋檐。」見徐渭，《青藤書屋文集》，卷11，《叢書集成新編》68(臺北：新文豐，1985)，頁170。按四夷館無養馬事，會同館有之，可證夷館即會同館也。

33 《四庫禁燬書叢刊》，史部，冊10，卷6，頁12b。關於虎仙，伯希和曾有長文，可參看。見 Paul Pelliot, "Le Ijōja et le Sayyid Husain de l'histoire des Ming," *T'oung Pao* 38(1948): 83-293.

34 葉向高，《四夷考》，《寶顏堂秘笈》第5函(據中央圖書館藏明萬曆中繡水沈氏尚白原齋刻本影印；臺北：藝文印書館，1965)，卷3，頁10a。

35 《明實錄》，冊63，頁814。又正德十六年六月壬寅，頁143：「詔歸回回女你兒干等八名于甘州。正德末，鎮守太監王欣奉旨簡進者也。」

我們運氣好，我們也會成為穆斯林的。

從皇帝的某些行動看，他已轉變成信奉伊斯蘭教了，然而由於害怕喪失權力，他不能對此公開宣布。這是因為他的國家風俗和法規所決定的。

這位中國皇帝的父親Cin Khwar(對音：成化)——現在皇帝名Kin Tai汗(對音：景泰)(按：當為正德之訛)——對穆斯林非常友好，曾任命了七位穆斯林以大臣的職位，直到現在，而且將繼續下去。這些大臣的殿堂比中國大臣的要靠前些，並且使用著一批穆斯林太監，使他們一天在他面前作五次禮拜。他們穿著穆斯林式長袍，繫著穆斯林頭巾，在中國皇帝的眼前集合五次祈禱。皇帝非常喜歡這種祈禱。中國話稱伊斯蘭為 Kinke Zin(對音：清真)，意即純潔的信仰。

這位與正德皇帝同時的穆斯林作者的見聞，固不盡屬實(如誤以正德為成化之子)，但多少反映了一些真相與實情³⁹。果如所言，不止正德皇帝，即一向被認為崇信僧、道的成化皇帝，也曾親近伊斯蘭教。

武宗在豹房中與回回人的活動，已不可考。然武宗喜學殊域語言文字，多才藝，能自度曲，其屢次召回回女人宮，至少與西域歌樂有關。又《國權》卷49正德十年二月丁酉條云：

39 陸深，《谿山餘話》，《寶顏堂秘笈》，第4函，頁2：「向見蓬庵楊公一清，亦談一事云：時甘肅闕總兵官，會推恭順侯吳謹，英廟以為得人。召問王公(吏部尚書王翱)如何，王公以為不可用。英廟遽曰：『老王執拗！外廷皆道此人好，獨爾以為不好，何也？』王公叩頭曰：『吳謹是色目人，甘肅地近西域，多回回雜處，豈不笑我中國乏人？』英廟撫掌曰：『還是老王有見識。』即命另推。」可見波斯文著作提到漢臣對回民的猜忌，非出作者杜撰；這種情形至清代尤甚，如阮葵生《茶餘客話》卷7便說：「六部直省胥吏，大半為浙東游手窟穴。聞陝、甘郡邑半係回民頂充，此尤非類。京師衙門亦間有回民。惟刑部自憲廟以來屢奉堂官嚴禁，雖皂卒亦不許一回雜入，良是。」

時上好異，習胡語，自名忽必列，習回回食，自名沙吉敖爛，習西僧教，自名領占班丹。近幸張銳、張雄、錢寧等，日治剝，糜帑無算⁴⁰。

日本佐藤長引羽田亨氏之說，將「沙吉敖爛」還原為察合臺文Shah-i oylan，意為「少年王」⁴¹云云，未愜。臺灣奚克默·馬明道(Hajji Hikmet)依「妙吉敖爛」之異文，謂即Mejid-Ed-Allah，是「亨盛名的安拉」⁴²云云，於對音之理有所未合，亦非。按明時「回回」語指當時的國際語言——吧兒西(Pārsī)，即波斯語。「敖爛」似為波斯語人名 'Ālam(「宇宙」、「世界」)或Gholām(「奴僕」、「少年」)之對音。若是後者，則或許與上文提到武宗遴選美少年作他的伴當而號稱「老兒當」一事也有一些關係⁴³。再看「沙吉」一詞。明代《回回館譯語》有「沙吉兒得」一詞，意思是徒弟，即波斯語shāgerd⁴⁴。「吉」在《回回藥方》中多對q音⁴⁵。在音理上能與「沙吉」相通而又有意義的波斯詞語，莫過於shaykh「教長」、「老人」、「學者」(蘇菲 ṣufī 長老)。武宗親近伊斯蘭教徒，是以師傅的資格自居，是shaykh，不是murīd(門徒)，而作為shaykh，意味著他有一批murīd追隨左右，這確實教人訝異，也許武宗身邊果真有一批穆

40 《國權》，冊5，頁3077。

41 佐藤長，〈明の武宗の「活佛」迎請について〉，《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》(京都：塚本博士頌壽記念會，1961)，頁360。

42 馬明道，《明朝皇家信仰考初稿》(臺北：中國回教文化教育基金會，1985)，頁29-30。不作「沙吉」而作「妙吉」者，是〈清真先正言行略〉。

43 《武宗實錄》，正德十六年三月庚午，頁3688：「上之在南京也，發南京古今通集庫所貯宋國鹵簿等圖并符驗鈔券及諸錢糧文冊，會(命)右少監宗壘輸至京。至是以太后旨，仍令壘載還。又甘肅鎮守太監王欣奉上旨購通漢語，能書回回、達子、西番，年十五以下者，各二十人，以進，亦罷遣給主。」可見武宗欲揀進之少年中，有能書寫回回字即波斯文者。

44 火原潔撰，《華夷譯語》，《續修四庫全書》，冊230，頁488。

45 宋峴，《回回藥方考釋》(北京：中華書局，2000)，頁139及其他各處。

斯林「火者」(khāje, khwāja「宦官」)。如是，儘管在局外人眼中或許不無胡鬧意味，這位年輕的中國皇帝不僅成了佛教密宗的金剛上師，同時也當上了伊斯蘭教的蘇菲師。明朝皇帝對蘇菲的認識，最有可能得自中亞撒馬兒罕的「回回僧人」。《明太宗實錄》永樂七年四月丁亥：「撒馬兒罕等處回回僧人馬黑麻迭力迷失等來朝貢馬，賜鈔幣有差。」⁴⁶「迭力迷失」即蘇菲苦行僧darvīsh。武宗習回回食⁴⁷，須避食豬肉，但要到南征風波中武宗以「威武大將軍」、「太師」⁴⁸、「鎮國公」一系列名義下禁豬令，此一問題方始凸顯。《野獲編》卷1：

兵部左侍郎王抄奉欽差總督軍務威武大將軍、總兵官、後軍都督府太師鎮國公朱鈞帖：照得養豕宰豬固尋常通事，但當本命，又姓字異音同⁴⁹，況食之隨生瘡疾，深為未便。為此，省

46 《明太宗實錄》，卷91，頁1189。

47 武宗有「義子」錦衣衛指揮同知朱德，封永壽伯，「不知其所出」，「能造西域食餌，有寵」(《武宗實錄》，頁1489)，應係回回。明宮中當備有回回、女真食品，參看 Hoong Teik Toh, "Some Classical Malay Materials for the Study of the Chinese Novel Journey to the West," *Sino-Platonic Papers* 137(2004): 48, 以及宋峴，〈對中國歷史上的幾個伊朗語詞的討論〉，收入於葉奕良編，《伊朗學在中國論文集》第3集(北京：北京大學出版社，1998)，頁161-163。宋文中以「哈里撒」為haleem之音譯，非是，當為harīsa。又關於現存正德年間的伊斯蘭盃盤，請參看李毅華，〈兩件正德朝阿拉伯文、波斯文瓷器——兼談伊斯蘭文化的影響〉，收入《文史知識》編輯部、國務院宗教事務局宗教研究中心合編，《中國伊斯蘭文化》(北京：中華書局，1996)，頁132-138。

48 元有賽典赤瞻思丁(Sayyid Ajall Shams al-Din; 一般以為鄭和為賽典赤六世孫)，卒贈「太師」(〈敕回回太師文〉)，明初有「回回大師」馬沙亦黑(〈回回天文序〉)。見劉智，《天方至聖實錄》，《續修四庫全書》，冊1296，頁463-465。

49 班禪速南札巴(Pan chen Bsod nams grags pa, 1478-1554)《新紅冊》謂據漢文檔案云云(rgya nag yig tshang las 'byung zer)，有「漢地豬面皇帝」(rgya nag phag gdong rgyal po)即明太祖朱元璋。見*Deb ther dmar po gsar ma* (Reproduced by Giuseppe Tucci, Serie Orientale Roma 24, Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1971), p. 47b. 按尼泊爾、西藏有以母豬為名之神祇，即密宗金剛亥母

諭地方，除牛羊等不禁外，即將豕牲不許喂養及易賣宰殺，如若故違，本犯並當房家小，發極邊，永遠充軍。

正德己卯，武宗南巡，禁宰豬，則民間將所畜無大小俱殺以醃

(續)

(Vajravārahī, Rdo rje phag mo), 有多種形象, 其一為藍面豬首, 參看 'Jigs med chos kyi rdo rje, Bod brgyud nang bstan lha tshogs chen mo(《藏傳佛教神明大全》)(西寧: 青海民族出版社, 2001), 頁292附圖; 又參看西藏自治區文物管理委員會編, 《西藏文物精粹》(Bod kyi rig dngos snying btus)(北京: 故宮博物院紫禁城出版社, 1992), 頁76-77, 載布達拉宮藏明代 Phag gdong ma 和 Rdo rje phag mo 塑像之圖片。明小說《西遊記》中豬八戒(木母)為烏斯藏(Dbus Gtsang)國界高老莊福陵山人氏(第18、54回), 豈偶然耶? 由此觀之, 藏族學者謂明太祖為豬面云云, 實無貶抑之意, 但所據「漢文檔案」恐怕是北方「漢人」(包括契丹、女真後裔)的傳聞。契丹、女真等民族之政治與畜牧生活, 原與其薩滿信仰密不可分, 薩滿巫師能治病、能決策, 具有崇高的地位。今滿人等通古斯(Tonjuz 在突厥語中是豬的意思)一系之民族, 其薩滿跳神時, 仍頂戴一豬頭而起舞。蒙古史書《寶紐》(Erdeni-yin tobči, 即《蒙古源流》)敘妥懽帖木兒嘗夢為一鐵牙野豬(temür soyoya-tu bodong yaqai)所逐, 請漢人「先生」(即道士)占夢, 已而女真人 Jüge(豬/朱哥, 按豬/朱在八思巴文中拼寫為 jëu, 見照那斯圖、楊耐思《蒙古字韻校本》[北京: 民族出版社, 1987], 頁69)暗與漢人結盟, 叛入大都, 妥懽帖木兒狼狽出逃, 而朱哥即位, 是為明太祖。見 Minoru Gō, Igor de Rachewiltz, John Krueger, B. Ulaan eds., *Erdeni-yin tobči: A Mongolian Chronicle of 1662* (Canberra: Faculty of Asian Studies, The Australian National University, 1990-1991), 46v。按豬/朱哥為契丹、女真人名, 譯音無定字, 遼、金、元時北人譯名不避驢、豬字樣, 不以為醜。參看 Hoong Teik Toh, *Materials for a Genealogy of the Niohuru Clan: With Introductory Remarks on Manchu Onomastics* (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005), pp. 20-30。《契丹國志》敘契丹國起源, 言「復有一主, 號曰喝呵(*waya/*olya?)——與通古斯語支諸語言稱豬之詞甚為接近, 滿洲語 ulgiyan 亦與之有親緣關係), 戴野豬頭, 披豬皮, 居穹廬中, 有事則出, 退復隱入穹廬如故。後因其妻竊其豬皮, 遂失其夫」。《遼史彙編》七(臺北: 鼎文書局, 1973), 頁6。按婦竊夫之獸皮、夫匿婦之獸皮或羽衣, 屢見於東、西方古代民間故事中, 而契丹故事之薩滿色彩尤其明顯。蒙古人關於朱元璋與豬之關係, 除有東北亞習俗背景外, 估計尚與當時之星算學有密切關係, 例如波斯史家有成吉思汗出生於豬年的說法, 正是星算家之言, 見邵循正, 〈成吉思汗生年問題〉, 南京大學歷史系元史研究室編, 《元史論集》(北京: 人民出版社, 1984), 頁19-20。武宗係辛亥年生, 又有蒙、藏族人環繞左右, 於太祖之傳說當有所聞, 其對豬甚為敏感, 不足怪也。

藏。至庚辰春祀，孔廟當用豕牲，儀真縣學竟以羊代矣⁵⁰。

武宗南巡有穆斯林隨從，途經揚州(元時回回人分布中國，揚州是一要地，並創有禮拜寺)，心血來潮，從正德十四年十二月十九日(己卯)⁵¹起頒布如是破天荒禁令，導致飼主漏夜對豬隻進行滅絕，或淹殺，或醃藏，一度造成市場上豬肉供應短缺，雖影響祭孔亦不顧。迨正德十五年三月二十四日(甲午)，迫於皇家祭祖的需要，在獲得武宗的允許下方纔弛禁：

初，大常寺奏：「近有豢豕之禁，無以供祀，請減常例：用牛、豕、羊者，止用牛、羊；用豕、羊者，止用特羊。」下禮部看詳，未覆奏。會清明節，復請所用，內批謂：「陵寢祭牲，已有定制，豈可擅更？禮部其亟議之！」乃言：「豕為祀典必用之物，今以民間不敢畜豕，無從收買，故為此不得已之說。宜仍令廣求，無拘大小，以供急用，且乞降旨，即弛其禁，惟聖駕所過，稍為迴避。」內批：「仍用豕。」⁵²

此歷史上中國政府禁斷豬肉之舉，歷三閱月而罷，範圍雖未遍及全國，卻也引起一陣風波。俞正燮《癸巳存稿》卷8：「孫真人《千金方》言：『豬肉久食，令人少子。』《食忌》云：『豬腦食之，損男子陽道，臨

50 《四庫禁燬書叢刊》，史部，冊4，頁31。李詡，《戒庵老人漫筆》(北京：中華書局，1982)，卷4，頁143：「余家藏舊通報中有正德十四年十二月十九日辰時牌面，其略云：養豕之家易賣宰殺，固係尋常，但當爵本命，既而又姓雖然字異，實乃音同，況兼食之隨生瘡疾，宜當禁革。如若故違，本犯並當房家小發遣極邊衛，永遠充軍。」

51 《武宗實錄》，頁3515誤作乙卯。

52 《明實錄》，冊69，頁3541。

房不能行事。」蓋武宗有所感，回人憊懇之。」⁵³ 俞理初當是見《國權》正德二年十二月辛卯有「永(按即于永)專導淫，上雖習其術，不能恆御女，致有宗祧之恨」⁵⁴ 之語以及武宗納孕婦之事，故有此說。《武宗實錄》正德十一年九月丙午云：「後軍都督府右都督馬昂罷。初，昂女弟美艷，江彬白之上。時已適畢指揮，有娠矣，上令中使取之至豹房，以善騎射，解胡樂、達語，遂得幸。馬氏一門無大小皆賜蟒衣，內廷大璫皆呼昂為舅，聲勢炫赫，動於京師，賜第太平倉東。上嘗從數騎過飲，既酣，召昂妾，昂忤旨，上怒而起，昂懼，乃謝病，歸女弟，始踈。」⁵⁵ 《國權》正德十一年三月壬午：「吏科都給事中呂經等言：『馬昂女弟之入，皇上果為皇儲計，宜博選世族，使備嬪御，奈何溺卑污以自褻乎？望誅昂，並斥孕婦。』御使張淮等亦言之。不報。」⁵⁶ 似乎武宗是出於不育問題之困擾，不得不納妊娠之婦。但納孕婦，不一定要納胡婦，其所以選胡婦，必有懷孕以外的素質得到武宗青睞。按馬姓女子通曉「達語」，泰半係西蒙古瓦剌(Oyirad)地方的「達子回回」⁵⁷，而所謂「胡樂」，恐怕是伊斯蘭音樂。武宗此舉，無疑仍與伊斯蘭教有關。武宗禁止畜豬、禁食豬肉，蓋以豕為污濁，食之有害，正是伊斯蘭教觀念，在醫家之食忌(parhīz)與宗教法規之禁畜殺、禁宰食(harām)兩者之間，顯然以後者居多。然則武宗確有回回教門之信仰，不盡為耽溺回寵。又，真回老人王涯(岱輿，±1570-±1660)《正教真詮·群書集考》載武宗讚嘆回教：

53 《癸巳存稿》(國學基本叢書，臺北：臺灣商務印書館，1957)，頁243。

54 《國權》，冊5，頁2906。

55 《明實錄》，冊67，頁2783-2784。

56 《國權》，冊5，頁3103。

57 參看和龔，〈關於明代回回的移向問題〉、〈瓦剌社會中的回回〉，見林松、和龔，《回回歷史與伊斯蘭文化》(北京：今日中國出版社，1992)，頁46-47，70。

生、成果之三時，缺一則始終不備矣。是故塵世浮生，乃人寄寓，正如忠臣受命，孝子辭親，政事完畢，豈敢延緩須臾。倘不復命，豈忠孝哉？夫歸回後世，得者永得，失者永失。非若今世善惡雜處，禍福均受，可以僥倖其得失。

又王岱輿《清真大學》結尾：

詩云：「認主原憑認自身，自身雖證更參窮。始終天地權衡內，生滅人神掌握中。微塵貫徹非纖細，宇宙包羅豈巨宏。元超二極惟單另，不落空無並有形。」

又云：「無始無如獨一尊，權傾天地佛仙神。成物匠人非似物，化生原主本殊主。得悟妙元超宇宙，才知聲色類方形。海滴空塵猶勉喻，漫將纖慧演洪真。」⁵⁹

然《武宗實錄》正德十五年閏八月癸卯云：「幸大學士靳貴第，時貴已卒，殯于堂，上臨其柩，嗟悼之，命所從番僧為之誦經薦福。」⁶⁰武宗對穆斯林隨員則盛讚真主安拉，及其閣老「復命歸真」之時，則命隨從番僧以佛教儀式超薦之，足見武宗雖甚年輕，而天資聰穎，於佛、回二教之間頗能通達處理。武宗並沒有像後來印度莫臥兒(Moghol/Moghul，即蒙兀兒Mongyol「蒙古人」的波斯語形式)王朝1556-1605年在位的阿克巴(Akbar)那樣，在對各宗教兼收並蓄之餘，別創一種未能持久的新信仰，但這一百年中，中國與印度各出一多元化宗教家皇帝，也許是時代使然。波斯宮廷史家瓦娑夫(‘Abdullāh Vaṣṣāf)記載1291-1295年在位之伊兒

59 王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁218，222，248。

60 《明實錄》，冊69，頁3598。

汗蓋哈篤(İlkhan Gaikhatu)有藏文教名領占朵兒只(意思是「大寶金剛」)，用藏文字母 Rin chen rdo rje 與阿拉伯字母 Ayrynhyn twrjy 拼寫，同時與阿拉伯文清真認主之基本宣言(「萬有非主，唯一真宰，厥為安拉，馬哈默德，其使者也」)共印於紙鈔之上⁶¹，亦一佳話也。然則明武宗在宗教上之特立獨行，儒臣視之為變態，而按諸史跡，不得不謂為沿襲蒙古汗國之一種作風，乃蒙古人打破東西文化格局以後之一種產物。後人見「大明國奉佛信官」三保太監鄭和有藏文法名速南吒釋(Bsod nams bkra shis, 福吉祥)，其人卻為中亞布花拉(Bukhārā)穆斯林後裔，不但禮佛，又在清真寺行香，不免懷疑鄭和已非穆斯林，或懷疑鄭和實不信佛，於是斤斤辯其信教歸屬⁶²，恐怕均為失平之說，未符三保公信教之真諦。

伊斯蘭教與佛教在中國並非水火不相容的兩種宗教。據董穀《碧里雜存》：

我成祖文皇帝既靖難，即思所以導民於善，乃於都城凡四達之衢，必建一「聽經樓」，每夜妙選高僧，於上諷講經義，俾臣民咸席地而靜聽之。既遷都百年後，舊制盡失，尚存其一於北門橋，與十廟相近。嘉靖初，僧復新之，雖巋然臨市，然知者鮮也⁶³。

按明成祖於都城通衢之處創建「聽經樓」，廣播法音於民眾，恐怕是受

61 *La route de la soie*, p. 266.

62 葉哈雅·林松(Hajji Yahyā)從回族心理立論，力辯鄭和不信佛。見林松，〈鄭和的伊斯蘭教信仰剖析〉，收入於林松、和龔著，《回回歷史與伊斯蘭文化》(北京：今日中國出版社，1992)，頁111-140。又可參看林松，〈從回回民族特殊心理意識綜觀鄭和宗教信仰的複雜性〉，收入吳海鷹主編，《鄭和與回族伊斯蘭文化》(銀川：寧夏人民出版社，2005)，頁94-106。

63 董穀，《碧里雜存》，《叢書集成初編》，冊2911，頁19-20。

了伊斯蘭教「喚禱」(azān)塔樓——所謂回回「叫佛樓」⁶⁴——以及清真寺誦經聲的啟發，迨遷都北京之後，始代之以刻滿花體梵字(Lantsha)的「永樂大鐘」⁶⁵，以為傳播梵音之用。永樂初年迎請「如來大寶法王」(Chos rje rin po che De bzhin gshegs pa)⁶⁶ 哈立麻(即 Karma pa 噶瑪巴四世 Chos dpal bzang po, 1384-1415)在南京靈谷寺(明太祖朱元璋所敕建)建普渡大齋，當時宮中特繪製巨幅「瑞應圖」，配有五種說明文字，其中也包括回回文字，不無向回回人稱述佛法廣大之意味⁶⁷。道教徒的《大明玄天上帝瑞應圖錄》或是仿此而作，但畢竟未配以外文說明。須知成祖對道教亦甚尊崇，而當時的藏族視道教實不異於苯教(Bon po)；更為有趣的是，「燕王」的藏文拼寫不作Yan wang或Yan dbang，偏偏作Ye dbang rgyal po(“Ye dbang”皇帝)，而這正是西藏苯教古聖之尊號⁶⁸。由此觀之，成祖雖對佛、道都有信仰傾向，但在西藏佛事上的鋪張，獨含有跨文化的象徵作用。明代的回回，其實在很多方面也因襲了佛教徒的用語，不過賦予不同的意義罷了。舉最淺之例，如「西天」在明代每每用作宗教意義上的聖地之稱(其實從元代開始已有此習慣)，不指印度，而指西藏。在某些語境中，「大西天」指印度，「小西天」指尼泊爾或西藏，但在某些語境中，「小西天」則指川藏交界地帶，而「大西天」(或「天竺」)倒

64 鄭所南，《心史》：「回回事佛，創叫佛樓，甚高峻。時有一人發重誓，登樓上，大聲叫佛不絕。」

65 關於北京大鐘寺梵鐘的研究，現已有張保勝《永樂大鐘梵字銘文考》(北京：北京大學，2006)一書。

66 韓儒林謂大寶法王「藏文當為Rin chen chos rje」，有欠正確，當為 Chos rje rin po che。見韓儒林，〈明烏斯藏大寶法王考〉，收入於南京大學元史研究室編，《韓儒林文集》(南京：江蘇古籍出版社，1990)，頁700。

67 關於圖中回回文字的研究，目前有駱愛麗在南京大學歷史系所作博士論文〈明代回回文化初探——以〈薦福圖〉與回回文瓷器為中心〉(2006)。

68 Hoong Teik Toh, “Chinese *Qiong* ~ Tibetan *Khyung*, Taoism ~ Bonpo: Some Questions Related to Early Ethno-Religious History in Sichuan,” *Sino-Platonic Papers* 147 (2005): 13.

是指烏思藏(前藏)，曹學佺(1574-1646)《蜀中廣記》即如此⁶⁹。《明太祖實錄》稱藏獒為「蕃犬」⁷⁰，而《明英宗實錄》中的「大西天毛狗」⁷¹當是指拉薩毛犬(Lhasa apso)。甚至著名小說《西遊記》寫西天如來的六字真言，也不無影射明成祖、明武宗迎請「如來大寶法王」的成分。然而，「大西天」之稱並不為西藏所專，在回回作者筆下，又別是一種風光，如丁澎(1622-1686)〈天方聖教序〉中有「隋文帝慕其風，遣使至大西天求其經典」之語，此處「大西天」是指「大西天方國」，即麥加聖地⁷²。丁氏的「大西」在阿拉伯國，不在印、藏之地，當然也與來華耶穌會士的「大西」(清代作「泰西」)觀念不同。

對正德皇帝而言，「大西天」的確切地理方位當不成問題，他所嚮往的乃是西藏人所說的「大喜樂剎土」(Bde chen zhing)或「具喜樂之地」(Bde ba can)，也就是中土習稱的西方極樂國。只不過蘇菲神秘宗行者由調息(nafas)、耳根專注等方法，以至於契入「與師泯然為一」(fanā' fi shayk)——fanā'「空寂，毀滅」，是一種「自我」消失的狀態，融入於真主安拉永恆無盡的大仁大慈中——的喜樂境界，其中與印、藏宗教修行或有可資比較之處，固為正德皇帝所熟悉，遂亦以蘇菲自居。然則正德皇帝相與盤桓之宗教人物中容有高明之士，不盡如漢文舊史所說清一色為俗鄙誕妄之流，可惜史料多略，已經無可考見了。

四、結語

正德為期十五年(1506-1521)的前後歲月，在區域政治史上是一段極

69 《蜀中廣記》(上海：上海古籍出版社，1993)，頁463a。

70 《明實錄》，冊3，頁1328。

71 同上，冊31，頁3920。

72 《天方至聖實錄》，卷20，頁13。

清代乾嘉道時期天主教徒的社會網絡

張先清*

一、前言

天主教自明中後期重新入華後，歷經長時期的傳播，到清代道光前期已經深植中國社會。天主教是一種群體性很強的宗教信仰，「於瞻禮之日，教中人必宜赴堂敬與彌撒。若居恒無故而不與彌撒，則是日雖行別大聖功，必不作為守瞻禮之規而大得罪於天主。」¹也就是說，從神職人員到普通信眾，都要按照一定的年曆規定，在比較固定的教堂等習教場所定期聚會，舉行相應的聖事禮儀及其他各類誦經習教活動。這樣一來，社會上修習天主教的民人很容易因為共同的宗教信仰結成比較穩定的習教群體。清代前期，這類由天主教徒組成的大大小小的習教團體，數量已是成百上千，散

* 廈門大學人類學與民族學系。

¹ 潘國光，《聖教四規》，收入鍾鳴旦、杜鼎克編，《耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻》（臺北：臺北利氏學社，2002），冊5，頁269。

布在城鄉之間，成為有著廣泛社會基礎的一種宗教組織²。

清廷從雍正朝開始，正式禁止天主教在華傳播，這種禁教局面一直持續到道光後期。這也是中國天主教歷史上所謂的「百年禁教」時期。然而，儘管迭遭嚴禁，這一時期天主教在中國社會的傳習活動並沒有中斷，從而形成了一種屢禁不止的態勢。造成這種現象存在的原因，除了清政府此時期統治效率相對衰落，對基層社會的控制有所弱化之外，顯然也與普遍散處於各地的上述天主教群體有關。因此，有必要深入研究這類天主教群體的社會網絡及其在保存宗教信仰方面所起到的作用。然而，這些群眾性天主教修習團體相當多數與基層社會緊密聯繫，屬於社會底層的組成單元，故而目前留存下來的能反映其活動狀況的相關史料十分有限，由此也使得今人不易探清這類團體的內外運作情況。儘管近年來陸續有學者開始注意探討明清時期基層社會中的天主教信仰狀況³，但是集中討論上述天主教群體活動的研究尚不多見，特別是針對基層天主教人群之間的各種社會聯

2 關於清代前期天主教群體的歷史概況，可以參見Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*(Leiden; Boston; koln: Brill, 2001), pp. 555-575.

3 相關研究可見Erik Zürcher, "The Jesuit Missions in Fujian in Late Ming Times: Levels of Response," in E. B. Vermeer ed., *Development and Decline of Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*(Leiden; Boston; koln: Brill, 1990), pp. 417-457. Robert E. Entenmann, "Catholics and Society in Eighteenth-Century Sichuan," in Daniel H. Bays ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*(Stanford: Stanford University Press, 1996), pp. 8-24; 黃一農，〈明清天主教在山西絳州的發展及其反彈〉，《中央研究院近代史研究所集刊》26(1996): 3-39; 吳伯姪，〈有關乾隆朝大教案的幾個問題〉，《中華文史論叢》第69輯(上海：上海古籍出版社，2002)，頁170-193; 莊吉發，〈故宮檔案與清初天主教史研究〉，頁59-91; 康志傑，〈16-18世紀湖北天主教的發展特點分析——基督教與區域文化的相遇與對話〉，收入卓新平主編，《相遇與對話——明末清初中西文化交流國際學術研討會文集》(北京：宗教文化出版社，2003)，頁96-121; 張先清，〈明清宗族社會與天主教的傳播——一項立足於東南城鄉的考察〉，Xiaoxin Wu ed., *Encounter and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*(Sankt Augustin: Monument Serica Institute, 2005), pp. 117-141.

繫，時至今日還缺少更多的細緻研究⁴。實際上，清前期地方官員已經注意到民間此類信奉天主教者，必有「相互往來」，而且「其與各省習教之犯自必聲息相通」。也就是說，天主教徒之間並非是孤立的，而是存在一定的甚至是比較普遍的聯繫。那麼，這類天主教群體的社會構成基礎是什麼？他們之間有何互動聯繫呢？他們在延續清代禁教時期的天主教信仰方面扮演了什麼樣的角色？這些問題都值得我們在深入挖掘各種史料基礎之上，做出進一步的分析討論。

在目前有限的可資利用的研究基層天主教群體的中西文獻中，清代禁教期間所形成的官府檔案文書具有十分重要的史料價值。清代地方官府對禁教案中抓捕的民間習教者，一般都要嚴加審問，著力跟究他們習教的前因後果及相關的各類資訊，以此作為辦案的線索及下級向上司乃至中央奏報的依據，由此形成了一批檔案文獻，如信徒的供單、證詞，各級官員的奏摺等等，內中往往包含了比較豐富的資訊，如被捕信徒的名氏、年齡、職業、習教原因及社會聯繫等。儘管這些文書也有虛捏、規避、不實之處，但是，它們提供了不少反映基層天主教群體之間盤根錯節關係的十分寶貴的第一手史料⁵。本文即以此類清代檔案文獻記載為基礎⁶，參以相關中西文史料，嘗試對清代前期，特別是乾隆、嘉慶、道光朝，基層天主教徒群體的社會關係網絡作一些初步的探討，並簡要分析這種社會關係網絡在延

4 目前可見的集中分析明清時期基層天主教群體關係的先行研究主要有Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*, pp. 534-575.

5 關於清代檔案在天主教史研究中的史料價值介紹可見方豪，〈故宮博物院現存乾隆間天主教檔案〉，《天主教學術研究所學報》4(1972.10): 139-160；莊吉發，〈清代教案史料的搜集與編纂〉，《清代史料論述》第1冊(臺北：文史哲出版社，1979)，頁139-153；莊吉發，〈故宮檔案與清初天主教史研究〉，頁59-91；馬釗，〈中國第一歷史檔案館藏有關乾隆朝查禁天主教檔案論述〉，《歷史檔案》1999.2: 85-89；吳伯姬，〈從新出版的清代檔案看天主教傳華史〉，《清史論叢》(北京：中國廣播電視出版社，2005)，頁118-145。

6 本文所參引的清代檔案文獻主要見於中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》(全四冊；北京：中華書局，2003)。

續清代禁教時期天主教信仰方面所起到的作用。

二、家族

在清代前期的天主教群體中，家族關係是十分普遍的一種社會網絡。家族在中國傳統社會中一直占有特殊地位，它不僅是基層社會的一個重要血緣組織，而且也是一些宗教派別組成習教團體的基本單元⁷。儘管天主教與祭祀祖先等傳統家族倫理存在很強的衝突性，在有清一代，一些傳統家族組織也曾經是一定地域社會中反對天主教傳播的主導力量之一⁸，但是，一旦天主教滲入家族後，家族成員之間的內在緊密聯繫就為天主教的傳播提供了可靠、穩固的紐帶⁹，天主教的禮儀，有時承當起傳統家禮及其他宗教禮儀的功能，成為聚合家族的有效工具¹⁰。家族在地域社會的外部複雜關係，特別是家族的婚姻圈，也是有助天主教在基層社會傳播的一個重要途徑¹¹。由此，天主教的家族化傳播成為清前期基層天主教會發展的一個顯著特徵¹²，在基層社會中形成了許多家族性的天主教群體。典型的例子如乾嘉時期四川巴縣的何氏家族。何氏一族，祖父何宗明，號榮章，聖名伯多祿。

7 韓書瑞，〈反叛間的聯繫——清代中國的教派家族網〉，收入韋思諦編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁1-17。

8 張先清，〈在族權與神權之間——晚清鄉族勢力與基督宗教在華傳播〉，收入章開沅、馬敏主編，《基督教與中國文化》（武漢：湖北教育出版社，2004），頁150-169。

9 張先清，〈明清宗族社會與天主教的傳播——一項立足於東南城鄉的考察〉，頁117-141。

10 張先清，〈明清之際的家禮、天主教禮儀與宗族〉（“Family Rituals, Catholic Liturgy and Lineages in the Ming-Qing Period”），“Court, Ritual Community and the City: Chinese and Christian Rituality in Late Imperial Beijing”學術研討會，Leuven: Belgium, June 17-19, 2004.

11 張先清，〈區域信仰的變遷——廉溪中游的漢人宗族與天主教的傳播〉，《古今論衡》9(2003.6): 67-88。

12 張先清，〈官府、宗族與天主教——明清時期閩東福安的鄉村教會發展〉（廈門：廈門大學歷史系博士論文，2003）。

何宗明在乾隆年間皈依天主教後，其妻子兒孫都接受了天主教信仰。如嘉慶二十三年(1817)何宗明去世後，其子何深海(即何日遠)等豎碑銘記，表明本族的天主教身分：

我廬江何氏，其父字榮章，至先皇始聞正道真傳，深信三一之玄妙，嚴遵二五之規誡，謹守其規無懈。迨是時，合室老幼大小去左道而向真，咸受神洗之恩於開蜀之士，鑿牧穆若翰。斯時如聾而聽，如盲而明¹³。

引文中所提到的鑿牧穆若翰，應為遣使會士穆天尺(Jean Mullener, 1673-1742)。他在康熙後期進入四川傳教，康熙五十四年(1715)由伊大任(Bernardino della Chiesa)祝聖為四川宗座代牧¹⁴。作為清前期四川天主教會的一位關鍵人物，穆若翰在當地傳教多年，不少川民皈依，顯然何氏家族就是其中之一。按碑文記載，何氏一族的天主教徒除何宗明外，尚有何宗明妻張氏，聖名瑪麗亞，子何日貴(何玉海)、何日全(何美海)、何日寬(何敬海)、何日遠(何深海)，媳黃氏、劉氏、張氏、朱氏、劉氏，孫何仲啟、仲與、仲發、仲儒、仲學、仲選、仲升、仲興、仲元、仲德、仲仁、仲義、仲乾、仲宗、仲喜、仲儒。一共二十餘口¹⁵。顯然這是一個小規模的家族性天主教群體的代表。

同樣的例子還有四川樂至縣劉氏宗族。道光三年(1823)，時任四川總督陳若霖向朝廷奏報，盤獲樂至縣劉嗣坤宗族習教案：

緣劉嗣坤籍隸樂至縣，劉漢典係劉嗣坤胞侄，劉漢幗、劉漢柏、

13 四川大學歷史系、四川省檔案館主編，《清代乾嘉道巴縣檔案選編》(成都：四川大學出版社，1996)，下冊，頁448。

14 關於穆天尺的生平事蹟，見
<http://ricci.rt.usfca.edu/biography/view.aspx?biographyID=1682>。

15 《清代乾嘉道巴縣檔案選編》，下冊，頁448。

劉漢問係劉嗣坤族侄。劉嗣坤等合族男婦自其祖父傳習天主教，不知先係何人傳授。該族人等因劉嗣坤奉教最誠，將祖上留傳之圖像、經卷、衣物交與劉嗣坤收存公用。俱止在家念誦經卷，禮拜天主，並未與習教外人往來。嘉慶十年九月間，經前縣江鎮西查知劉嗣坤習教，將劉嗣坤傳案，令其出具悔結，稟報立案。嗣劉嗣坤憶及其祖父曾言信奉此教，能消災延壽，死後魂可升天，遂復習不改。二十年五月間，前縣李崇周查知劉嗣坤、劉漢典、劉漢幗、劉漢柏、劉漢問習教，傳案查訊。劉嗣坤等均即具結改悔。因劉嗣坤係已悔復習之人，將其解府，經前府程家祥審訊，劉嗣坤仍具悔結，批准省釋，劉嗣坤等回家與合族之人即停止未習。道光二年十月間，劉嗣坤因伊家尊奉此教係祖父相傳，勸人為善，並無罪過，何必改悔。時劉漢典亦欲仍舊習教，即同劉嗣坤勸令族內人等復行習教。每月逢七並初一、二等日在家私自念經禮拜。經該縣竇端訪聞，會營查拏。劉嗣坤等之家屬聞知，即同合族男婦劉嗣蘭等七十九名口自行赴縣投首具悔。惟劉嗣坤、劉漢典、劉漢幗、劉漢柏、劉漢問五人抗不改悔，當經該縣拏獲，並起出圖像、經卷、衣帽等物，訊供稟報¹⁶。

從引文中可見，該案中劉嗣坤一族「自其祖父傳習天主教」¹⁷，此後代代相傳，到嘉道年間已經發展成為一個79人左右、信仰天主教的小宗族。由於天主教是其祖上流傳的宗教信仰，信仰天主教的族中先世為他們留下了圖像、經卷、衣物等進行天主教禮拜的物品，這些物品由族中長輩劉嗣坤管理。本案中劉嗣坤的身分比較微妙，在官府檔案記載中，他似乎只是一位劉氏家族老教徒。但是，他的真實身分應當是一位華籍傳教士。據四

16 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊3，頁1177-1178。

17 同上，頁1177。

表1 清前期家族性天主教群體舉要

案發時間	地點	家族教徒	奉教原因	資料出處
乾隆三十二年閏七月	江西萬安縣	郭均讓、郭宋道、郭宋達、郭宋信	祖上原奉天主教	清檔1：270
乾隆三十七年元月	貴州思南府婺川縣	蔣登庸、蔣應試、蔣應乾、蔣應朝、蔣應才、蔣應榜、蔣登進、蔣登儒、蔣應仲、蔣登元、蔣登仁、蔣應文	祖父曾習天主邪教	清檔1：295
乾隆四十九年十一月	直隸東安縣、永清縣	王天德、王瑞；高國定、高國宗、高士亮；馬行舟、馬新舟；安向達、安清良	均因父祖在日曾經供奉天主教	清檔2：549
嘉慶十年五月	山西陽曲縣	李梁氏、李玉章、李綱、李階、李玉糧、李如	父祖向習天主教，自幼傳習	清檔2：877
嘉慶二十年三月	赤峰縣屬毛山連、別咧溝地方	趙淳、趙國信、錢國泰、錢國旺、常安、常義、尹祿、尹增、高正忠、高正山	祖上就入了天主教，遵祖吃齋念經	清檔3：1039
嘉慶二十年九月	湖北應城縣屬康寧、獨槐、河陽	張榮組、張義盛、張大才、張大倫、張添賜、張石氏、何克振、何定潮、王立春、王志春等八十八口	祖父同習天主教，留有經像，並供奉十字架，迨後各姓子孫均相沿習教，茹素念經，歷年已久	清檔3：1063-1064
嘉慶二十年十月	陝西城固縣小寨村	李世充、李世敬、李國義、張義德、張望德、王全忠、王幅忠	祖父相傳世習天主教	清檔3：1079
嘉慶二十二年九月	山西陽曲縣吉家崗	吉可揚等一百一十名	父祖在日曾奉天主教	清檔3：1100
嘉慶二十四年閏四月	山西平遙縣	任安命、任泳貴、任名新、任名中、任碌章、任光玉；張全樂、張秉道、張秉德、張秉仁、張秉義等	各由祖父流傳，沿習天主教	清檔3：1127
嘉慶二十四年	湖北穀城白雲溝	龔保祿已故父母，弟兄四人	祖上習天主教	清檔3：1147
道光十五年六月	直隸宣化府赤城縣	張庭楊、張庭選、張庭薦、張庭棟、張思溫、張思恭、張思忠等	祖父素習天主教，不知始自何年，傳自何人	清檔3：1202

道光十八年 六月	山西洪洞縣	李成信、李長榮、辛學友、 辛秉智等	素習天主教，各由祖 父傳授，不知伊祖伊 父傳自何人	清檔3：1232
道光十八年 九月	山西霍州	房振豐、房喜樂、房喜盛、 房保樂	素習天主教，均由故 父祖傳，不知伊祖伊 父傳自何人	清檔3：1234
道光十八年 十月	山西趙城縣	李忠順、李沅英、李忠信、 李沅周、李向富	素習天主教，皆由故 父祖傳，不知伊祖伊 父傳自何人	清檔3：1236

說明：清檔1：270，意指中國第一歷史檔案館編，《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁270。餘皆類推。

家族的婚姻圈子中，如列名在這塊天主教墓誌銘中有他的女婿馮燦章、徐在廷、駱子貴、陳宗聖、張先仲、李朝佐、熊贊元，顯然他們也是皈依者²³。而何宗明本人奉習天主教，也是「從外祖父劉遠安傳習」²⁴。

同樣的例子還見於乾隆十一年(1746)間貴州思南府屬婺川縣民人蔣應舉、蔣應榜習教案。蔣家之信仰天主教，與其外公一家頗有關係。據蔣應舉供：「雍正元、二年間，父親蔣世遠往四川涪州黑塘地方探望外公游翠及，帶有一張刷印神像、一本刷印經書回來，說這像是天主神，燒香敬奉他可以消災免難，這本經要人存天理，行好事。」後來蔣世遠與蔣應榜就一起習教²⁵。游翠及與其子游端明是奉天主教的信徒，家中存有「經書圖像」²⁶，蔣家習教就是源自外公游翠及的影響，而且蔣世遠也是通過游翠及才獲得習教的一些經卷資源的。由此可見，家族性的習教群體是清代前期基層天主教群體中的一種普遍性特徵。家族網絡(包括其婚姻網絡)在基層天主教會發展中扮演著重要的角色。

23 《清代乾嘉道巴縣檔案選編》，下冊，頁448。

24 同上，頁449。

25 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁128-129。

26 同上，頁138。

三、鄰里

如前所述，清代前期基層社會中存在著以家族血緣關係為基礎而組成的天主教群體，而且，這種家族性習教團體可以說是相當普遍的一種群體類型。除此之外，另一類比較普遍的群體類型是因地緣關係而結成的習教群體。也就是說，習教者儘管並非同宗同族，但因處於相鄰地域而很容易結成一個穩定性的習教群體，這類地緣性習教群體可以作為前述家族性群體的補充。這方面典型的例子如乾隆三十二年(1767)查獲江西廬陵縣吳均尚習教案中所反映出來的廈下村情況。江西廬陵縣廈下村村民吳均尚(又寫作吳均上、吳伯多祿)、吳良位(吳安德勒)父子與蕭祥生、項超萬(項保祿)等十數家同住一村，一道修習天主教，乾隆二十一年(1756)間，由「本村已故的劉若漢請了西洋人林若漢到村教習天主教」²⁷，吳家與蕭家及劉若漢一起聯合出資，購買了同村張若望、張明慶兄弟的房屋二間給林若漢居住。第二年，因為廬陵縣查拿天主教，林若漢就離開該地返國。此後吳均尚等人只好自己習教，「沒有念經，只每月照常吃八日素」。乾隆三十二年(1767)正月，吳均尚、蕭祥生、吳位三等人苦於沒有傳教士，就商議委託要往廣東買藥的萬安縣教徒蔣日遠，「順便尋訪林若漢下落，如他已回西洋，另尋個西洋人來掌教」，為此付給蔣日遠白布八匹作為盤纏²⁸。後來，蔣日遠帶著在澳門接引來的方濟各會傳教士安當、呢都返回，當走到廣東南雄義順行店時，被當地官府盤獲，由此導致廈下村天主教情況被揭發開來²⁹。從本案可見，江西廬陵縣廈下村的這個天主教團體建立的基礎基本上是地緣關係。吳均尚、蕭祥生、項保祿等家戶，因為彼此之間同村近鄰，便於共同習教，並邀請傳教士前來傳教，集資為傳教士購房居住。這是一個典型的因鄰里

27 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁265。

28 同上，頁265-266。

29 同上，頁257-258。

關係而結成的天主教小群體。同樣的例子亦見於乾隆四十二年(1777)查獲的陝西商州鎮安縣林鄭岔地方趙金城習教案，在該案中：

趙金城籍隸湖北枝江縣，祖父俱信奉天主教，遺有圖像。乾隆四十一年趙金城至鎮安縣之林鄭岔地方租住袁洪德草房，開張飯店。與徐見實、袁洪德、袁宗仁、趙正國、李華、張同三、徐雲佐、孔天祥、周盛文等及素奉天主教之陳仲和住址相近，時常倡言信奉天主教，於冬至後三日拜天可以免災獲福。徐見實等俱情願入教³⁰。

上引文中的湖北枝江縣人趙金城很可能是一位華籍神職人員，這些華籍傳教人員活躍於清代禁教期間，傳教於各地。趙金城在陝西商州鎮安縣林鄭岔地方以開飯店為業，同時也伺機傳教。他利用與周圍居民徐見實等人「住址相近」的有利條件，「時常倡言信奉天主教」，引導徐見實等人入教，由此在當地組成了一個以左鄰右舍為主的習教小群體。

這類因彼此住居相近而結成的習教群體是清代前期基層天主教群體中很普遍存在的現象。居民住址鄰近，使彼此之間在宗教信仰上很容易受到相互的影響，所以常常有同村、同街居民結成一個習教群體的情況。特別是在傳統宗族組織不發達的地區，或者是在一些由移民開墾而形成的新開發地區，這種因地緣關係而結成的習教群體更為常見。例如，在清代移民入居比較頻繁的四川、湖北等地，一些天主教徒移民從各處匯聚而來，開山墾荒，既拓展出新的村落，同時也組成了一個新的天主教群體。典型的例子，如湖北穀城縣木盤山天主教徒群體的形成。清代雍正年間，因為官府禁教，湖北襄陽等地的天主教徒為了躲避官府的搜查，開始移居到此地，後來，在傳教士巴多明(Dominique Parrenin, 1665-1741)等人的組織下，天主教

30 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁324。

南地方的天主教中心地福建福安縣的天主教傳播情況進行專門分析。從乾隆初年至道光末年，當地天主教徒數量超過萬人，內中絕大多數就是從事農業勞動的村民³³。此即清代禁教期間常見於官檔中的「無知鄉愚」、「窮苦鄉愚」、「種地鄉愚」。除此之外，在清代前期還有一些是由從事非農業職業的人群結成的天主教群體。在這些群體中，職場往往成為促使天主教人群接觸，進而結成共同習教群體的一個關鍵因素。職業上的人際交往，推進了天主教的傳播。在此背景下，一些操同一行業的人群，因為職業關係彼此之間接觸頻繁，相互影響，很容易因此組成一種天主教習教群體。清代前期見於檔案史料比較突出的以行業為單元而結成的習教群體主要有以下幾種。

(一)行船江河湖海的船戶

船是舊時十分重要的一種交通工具，乘船是人們十分普遍的出行方式，而且不少人還以駕船打魚為生，因此，清代社會中存在著一定數目規模的船戶。在這些以行船為生的人群中，就有不少人皈依了天主教，由此形成了一類船戶習教群體。如乾隆十九年(1754)江蘇張若瑟案件中，本土神職人員汪欽一因為「略懂得西洋話，替張若瑟傳教，只有蘇州網船上還信的。小的隨到倪顯文船上，又到徐聖章船上傳過鄒大觀們十幾個人」³⁴。這顯然是以蘇杭運河船戶組成的習教群體。實際上，在湖北、江南水鄉地區，以及東南沿海、沿江地區，當地以船維生的船(漁)民組成的天主教群體是很常見的，如康熙年間湖北安陸、荊州等地也存在著大批的漁民信徒，當耶穌會士聶若翰(François-Jean Noël, 1669-1724)在當地傳教時，「教民以漁民占多數」³⁵。乾隆年間耶穌會士嘉類思(Louis du Gad, 1707-1786)在湖北一帶傳

33 張先清，〈官府、宗族與天主教——明清時期閩東福安的鄉村教會發展〉，頁11-117。

34 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁230。

35 [法]費賴之著，馮承鈞譯，《在華耶穌會士列傳及書目》(北京：中華書局，1995)，下冊，頁598。

到澳門天主堂，會長季類斯交小的帶過銀一百兩，又於十八年九月替季類斯帶過銀四百兩，交與劉馬諾他們，不知如何分用。共得他盤費銀二十兩」⁵²。同案信徒丁亮，「貨賣西洋畫。有奉西洋教的彭仁武上年托小的帶封書到京師天主堂傅姓收拆，小的帶去。傅姓與一封回書，小的回來，彭仁武取去，並不曉得封的是齋單」⁵³。

此外，商人信徒在禁教期間還是接引傳教士入內地傳教的主要力量。乾隆三十二年(1767)蔣日達、吳均尚等人接引西洋傳教士安當、呢都一案中，江西萬安縣人、遊方醫生蔣日奎到江西廬陵縣廈下村買布，該村吳均尚係「平日收販布匹」⁵⁴，因此，他得知蔣要去廣東買藥，就出資請他前去廣東尋訪西洋傳教士，其中，在贛縣遇到「同教的劉芳名」，劉也要往廣東買藥，劉的職業是「平日在外賣油生理」⁵⁵，隨後他們一起前去廣東，通過在澳門行醫賣藥的傳教士安馬爾定，接引傳教士安當、呢都，最後在北上的途中廣東南雄義順行店被署廣東南雄協副將艾宗靳及署保昌縣知縣英昌抓獲⁵⁶。同樣的例子還有乾隆三十四年(1769)福建福安縣查獲西洋傳教士潘若瑟(José Lavilla)與安哆呢呵(Antonio Loranco)案，其中，安哆呢呵就是「托澳門貿易之泉州人夏若敬引路，於正月二十七日至福安縣黃元鼎家」，潘若瑟、趙葉聖多(Jacinto Castañeda)亦「托澳門貿易之福州人陳戴仁引路於二月二十一日至福安縣趙泰廉家」⁵⁷。在這類禁教期間發生的接引傳教士入內地傳教案件中，商人信徒都是十分活躍的分子。

乾隆四十九、五十年(1784、1785)禁教案也充分展現了商人信徒網絡在天主教傳播過程中所起的關鍵性作用。內中最明顯的是乾隆四十九年蔡伯多祿案件，在這個案件中，「該犯等信奉天主教，轉相糾約，以致案連數

52 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁232。

53 同上，頁231。

54 同上，頁265。

55 同上，頁270。

56 同上，頁257。

57 同上，頁292。

省」⁵⁸。這個案件中被抓捕的信徒數十人，下面根據信徒的供詞對這次案件中被牽出的商人信徒，或者是以經商為掩護的神職人員略加整理如次：

(1) 蔡伯多祿(1739-1806)。原名蔡如祥⁵⁹(或若祥)⁶⁰，又稱蔡鳴皋⁶¹，伯多祿是他的教名。福建龍溪縣人。蔡伯多祿是華籍神職人員，他曾於1761年就讀由清初來華傳教士馬國賢(Matteo Ripa, 1682-1745)在義大利故鄉那不勒斯創辦的著名的聖家書院(La Sainte-Famille, 又稱中國書院)，1767年晉鐸並回國，從1767年到1784年間，他主要在湖廣一代活動⁶²。也曾在澳門白衿觀藥鋪行醫⁶³，並曾經與他哥哥蔡九思在四川巴東七家坪買田居住，當蔡九思回籍後，「代收租息」⁶⁴。顯然，上述行醫、收租等，都是蔡伯多祿為了便於傳教而臨時充當的職業。值得注意的是，蔡伯多祿在傳教過程中還曾經以經商為掩護，如同案信徒劉繪川供認，就是因為購買了蔡的貨物而與他結識的，「乾隆四十年上，有個福建人蔡鳴皋挑廣貨擔在湘潭地方發賣，小的因買貨認識。後來他隔一兩年常來賣貨，又說他叫蔡伯多祿，也吃天主教齋。又有個夥計名謝隆茂，是廣東人，也同來賣過廣貨，就都認識了」⁶⁵。乾隆四十九年(1784)，蔡伯多祿就是充分利用了經商過程中所結識的同教關係網，從澳門組織運送四位西方傳教士到陝西的。

(2) 曾貴(1740-?)、曾學孔。曾貴，又寫作曾偉⁶⁶。他是華籍神職人員，

58 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊2，頁490。

59 同上，頁502。

60 J. De Moidrey S. J., *Confesseurs de la Foi en Chine, 1784-1862*, p. 34.

61 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁350。

62 J. De Moidrey S. J., *Confesseurs de la Foi en Chine, 1784-1862*, p. 34. 關於蔡伯多祿的生平事蹟迄今為止最詳細的研究見Eugenio Menegon(梅歐金), "Asian Native Voices in Southern European Archives: The Case of Pietro Zai (Cai Ruoxiang, 1739- 1806), Pupil of the Chinese College of Naples," Paper present for the meeting "Documentation on Asia in Southern European Archives", Barcelona, September 14-15, 2006.

63 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁359。

64 同上，冊2，頁502，659。

65 同上，冊1，頁350。

66 同上，頁381，385。

曾在前述義大利那不勒斯聖家書院學習⁶⁷，與劉西滿、趙安德、馬諾等為「同學相好」⁶⁸，教名方濟各，他「住臨潼縣，七月內同伊侄曾學孔發大黃往廣東，向在廣東省安南橋萬隆行做買賣」⁶⁹。曾學孔也是「向習天主教」的商人，「常到廣東販賣大黃或賣皮貨生理」。他們也是接引傳教士入陝傳教的關鍵人物。據曾學孔供：「上年有同教的西安省城人焦振綱教名若望、山西絳州人秦其龍教名伯多祿販賣皮貨來廣，杜於才托他們請西洋人去住持傳教，免得天主堂被人住壞。……到本年六月內，小的同父親在西安遇見焦振綱、秦其龍，說起他們閏三月內回到西安，已在廣東轉托蔡伯多祿請定了四個西洋人約七八月間可到西安的話，小的買了八百兩銀子大黃，於七月初一日起身來廣，走到樊城，也聽得有拿了四個西洋人的事。小的押貨於九月初七日才到省城的。」⁷⁰在得知西洋人被抓後，就是他們最早向同教劉必約等人傳遞消息⁷¹。

(3) 焦振綱、秦其龍。焦振綱，教名若望，陝西西安長安縣人。秦其龍，教名伯多祿，山西絳州人。他們都是結夥常往廣東販貨發賣的商人信徒，同時也負責為在華天主教會傳遞錢物書信，如陝西臨潼人、華籍神父劉多明我曾供認，「每年得受西洋人番錢八十五圓，係由焦振綱、秦伯多祿二人帶給劉必約轉寄」⁷²，「適伊等又欲往廣東買貨，是以劉必約又托寄各信等語。並據供明，所寄各信係本年正月秦伯多祿進京賣鼻煙，京城天主西堂那姓托寄與羅瑪當家洋字信十封，又天主北堂汪姓寄羅瑪當家洋字信一封，寄曾二即曾貴洋字信二封」⁷³。此外，他們有時也承當接引西方傳教士

67 Karl Josef Rivinius, *Das Collegium Sinicum zu Neapel und seine Umwandlung in ein Orientalisches Institut* (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2004), p. 150.

68 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊2，頁616。

69 同上，頁494。

70 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊1，頁384-385。

71 同上，冊2，頁493。

72 同上，頁663。

73 同上，頁550。

入內地傳教的任務，如秦伯多祿在乾隆四十九年前就曾接引傳教士王亞各比到陝西傳教⁷⁴。在乾隆四十九年(1784)案件中，焦、秦二人是其中極為關鍵的人物，他們受華籍神職人員劉必約與西安信徒杜興智等人的委託，前往廣東澳門聯繫傳教士入內地傳教，而且此後一直居中溝通，直到被捕，這一點在劉必約的供詞中明顯可見：

上年九月間焦振綱、秦伯多祿往廣東生理，我與杜興智相商寄信與羅瑪當家請西洋人來陝傳教。今年春間焦振綱們回陝說羅瑪當家已派有西洋人幾名，因他們路上不便攜帶，蔡伯多祿說隨後差人送到樊城，叫我們五月內去迎接。後因甘肅回子滋事，沿途盤查嚴緊，沒有去接引。到八月間曾貴從湖廣寄信到陝才知西洋人被拿，適焦振綱們又赴廣東買賣，我寄漢字信一封與廣東潮州府人戴加爵，洋字信三封，一與曾貴，一與蔡伯多祿，一與湖南沅江縣人劉五即劉開迪，都說西洋人被拿的事⁷⁵。

(4)周正。即周宗俊，他「在湘潭開米鋪，素吃天主教齋，係沅江劉開迪們外甥女婿，與秦祿認識，並不識劉必約，亦未伴接西洋夷人，伊先被獲在官，未見劉必約寄與劉開迪書信」⁷⁶。周正是個開鋪的米商，他曾經與劉開迪一道在湘潭雇傭船戶龍國珍的船，派送廣東去接引傳教士⁷⁷。

由上可見，在清代前期存在一個以商人為職業的非常活躍的流動的習教群體。這些行商坐賈由於職業的關係，在基層社會中具有相當廣泛的社會基礎，是連接各地天主教網絡的骨幹。甚至一些神職人員也以行商為掩護，從事溝通信徒、聯絡傳教的各類活動。

⁷⁴ 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊2，頁493。

⁷⁵ 同上，頁629-630。

⁷⁶ 同上，頁488。

⁷⁷ 同上，頁502。

此外，清代乾嘉道年間還有一類特殊的行業群體組成的天主教徒網絡，如欽天監奉教天文家。清前期欽天監長期為西洋傳教士掌管，「設有西洋監正、監副，與滿漢堂官一體入署，畫稿辦事」。在監供職的各廳科官生，「或因呈畫公事，或因講求演算法，耳目切近，難免染習」⁷⁸，習教之人頗多。如康熙年間禮儀之爭激烈時，以欽天監中的奉教天文家為主體的一些北京天主教徒曾聯名書寫《北京教中共同誓狀》，闡明他們對禮儀問題的看法。內中列名的奉教欽天監天文家有：欽天監左監副鮑味多、原任欽天監五官正焦保祿(六品)、中官正席以恭(物羅，六品)、秋官正鮑可成(巴爾多祿茂，六品)、欽天監春官正方亮(彌額爾，六品)、原任欽天監五官監侯朱老楞佐、欽天監博士鮑曆山(九品)、欽天監博士馮多默(九品)、欽天監博士張良(九品)、欽天監博士孫若瑟(九品)、欽天監博士林彌額爾(九品)、天文生(王嘉祿、梁德望、王伯多祿、孫斐理伯、陳若瑟、鮑雅進多、侯保祿、鮑瑪弟亞)、候補天文生(方葛思默、國瑪弟亞、吳若翰、李若瑟、宗瑪賓、上官意納爵、任伯多祿、李若瑟、趙巴辣濟多、楊方濟各、王曆山、蘇安當、佟雅各伯、朱若瑟)⁷⁹。一共達到33人之多，這些人組成了一個典型的天文學家奉教群體。到嘉慶十年(1805)清政府嚴禁與西洋人往來，其時欽天監內「各科呈明從西洋人學習算法官生十六人，皆情願燒毀經卷，奉公守法，取結立稿存案」⁸⁰。由此可見，這時候欽天監內的天文生，因為從西洋教士學習西法，很容易受到傳教士的影響，到嘉慶初年仍存有天主教經卷，進行習教活動。欽天監天文生屬於世襲性職業，「從前具結十六人雖俱已離任物故，其子侄係世業當差之人」⁸¹，道光十八年(1838)間，管理欽天監事務宗室敬征曾令重新核查前此具結的16位天文生仍在監服務的15位後人，查出已故天文生孫寬之子孫

78 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊3，頁1226。

79 引自韓琦，〈奉教天文學家與禮儀之爭(1700-1702)〉，前引Xiaoxin Wu ed., *Encounter and Dialogues: Changing Perspectives on Chinese-Western Exchanges from the Sixteenth to Eighteenth Centuries*, p. 204.

80 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》，冊3，頁1226。

81 同上，頁1226。

錦堂、孫錦瀛「奉習天主教，不願改悔」。而靈台郎賈洵等13人儘管具結稱「伊祖父曾與西洋堂官講求演算法，並未習教。伊等亦實無習教等事」⁸²，但如果我們考慮到天主教信仰的極強繼承性質，內中應也有規避不實之處。這也表明清代前期京城中曾經相當長時期存在一個以欽天監成員組成的天主教習教群體。

五、結論

清初經史大家萬斯同(季野, 1638-1702)曾目睹天主教勢力的拓展而賦詩感慨,「天主教設何怪妄,著書直欲欺愚昧。流入中華未百年,駸駸勢幾遍海內」⁸³。從萬氏詩中可以大致推知,清代前期天主教在中國城鄉社會中已經有了一定的發展,並在事實上成為清代宗教社會的一個重要組成部分,值得我們對之深入探討。本文以清代官府檔案史料為基礎,結合其他相關的中西文獻,對以往為人所忽視的基層天主教群體之間的社會關係問題進行了一些初步的研究。從研究中可以發現,清代前期基層天主教群體的構成基礎,既有以家族為基礎組成的親緣網絡,同時也有以地域關係為基礎而組成的地緣網絡。此外,還存在一類以行業為基礎而組成的職業網絡。可見其組成是相當複雜的。

當清政府禁止天主教公開傳播後,如何使宗教信仰能夠躲避國家的控制而繼續在中國社會中保存、發展,成為在華天主教會必須面對的一個局面。儘管清政府的禁教政策在一定時期內對天主教在華傳播帶來了較大的影響,導致其一度處於相當艱難的狀態。但是,由於這一時期疲於應付頻繁出現的邊疆危機、民族衝突與民間宗教起事,清政府的國家機器已經呈現出衰相,社會控制力量也有所削弱,因此,在華天主教會仍然得以依賴

82 《清中前期西洋天主教在華活動檔案史料》,冊3,頁1226。

83 萬斯同,〈歐羅巴〉,收入氏著,《新樂府》卷下(又滿樓叢書,昆山趙氏刻本,1925)。

散布各地的天主教群體的社會網絡來鞏固傳教果實，延續宗教信仰。值得注意的是，此時期天主教群體的社會網絡結構呈現出與康熙以前不同的狀況。康熙以前，天主教仍然與明末一樣在知識階層中擁有一定的吸引力，而對其傳播產生重大影響的，乃是所謂第一代「兩頭蛇族」奉教群體，是在讀書應試與詩文酬唱中苦心經營的科場與文社關係網⁸⁴。但是，康熙以後，特別是進入所謂百年禁教時期，中國天主教會中原有的科場與文社網絡出現了斷裂，親屬、鄰里與職業關係則成為天主教徒們最為依賴的社會網絡。家族、鄰里與職場不僅容易集合起較大數量的成員，從而滿足天主教本身所固有的聚會誦經習教特點的需求，而且也易於用群體的力量來鞏固天主教信仰。在禁教時期，家族與鄰里之間親密的血緣與地緣紐帶，無疑增進了一個地方性習教群體之間的凝聚力、穩定性及安全性。至於職業關係，則是天主教徒間進行橫向聯繫、塑造認同的有效手段。楊慶堃在研究宗教與行業團體之間的關係時，已經精闢地指出了宗教紐帶可以有效地維持一種行業協會。手工業行會在一定社區舉行本行會的宗教祭祀活動可以增強手工業組織的凝聚力，增進成員對團體的忠誠度與自豪感⁸⁵。而有意思的是，對於一個由天主教徒組成的行業性習教群體來說，不僅天主教的崇拜及其儀式可以充當起凝聚本團體的一種宗教力量，反過來，原有的行業聯繫應當也有助於天主教信仰在地方社會的傳播與擴散。

在研究明末清初天主教在華傳教問題上，知識傳教曾經是學者普遍強調的一種觀點。以耶穌會士為代表的來華傳教士，通過著書立說，刊刻西學西教典籍，得以在明清中國知識界確立影響，進而傳播天主教義，使中國人皈依。然而，應當指出的是，知識傳教並不宜被視為天主教在華傳播的壓倒性手段，只能視為影響明清天主教傳播的各類主導因素中的一分子而已。特別是當清代前期儒學知識界發生重大轉向，開始從整體上背離西

84 黃一農，《兩頭蛇——明末清初的第一代天主教徒》（新竹：清華大學出版社，2005）。

85 楊慶堃著，范麗珠譯，《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），頁81。

教時，在這樣的時空背景下，其他的「非知識」因素反而是影響天主教在中國社會中傳播的關鍵性力量。已有論者精闢地指出18世紀在華基層天主教群體的存在與發展，與中國教徒個人的努力息息相關，特別是教徒之間，教徒與地方社會之間的關係網絡是相當重要的因素⁸⁶。在本文中，我們清楚地看到，在相當多數的基層天主教組織內部，既有的家族、鄰里與職場這些非「知識」的因素，都是聯結群體內外關係的重要角色。在清代前期特別是雍正以後到道光末年，那個對於中國天主教會來說陰霾密布的年代裡，當天主教傳教會面臨著朝廷禁教、西教士被逐這些巨大衝擊時，上述家族、鄰里與職場等複雜社會關係網絡，卻在聯結各地教會群體、互通訊息、推動天主教在華的自立性發展方面發揮了重要作用。

⁸⁶ Nicolas Standaert ed., *Handbook of Christianity in China, Volume one: 635-1800*, pp. 571-572.

維思的傳教生涯有一項相當特殊的成就，那就是他針對中國人的中邪著魔現象寫了《著魔與相關主題》這本專著(以下簡稱《著魔》)¹。《著魔》一書不僅題材特殊而且在19、20世紀的宗教史上也占有一席之地。有學者認為此書或許是19世紀末影響力最大的一本魔鬼學(Demonology)著作²。魔鬼學在歐洲的歷史相當悠久，這套學問還因為在獵巫浪潮中被用來辨識與懲罰男、女巫而惡名昭彰。19世紀「科學自然主義」(scientific naturalism)興起，新興的生物學、精神醫學與人類學試圖透過演化論、神經組織、大腦病變和精神疾病等自然因素來解釋過去歸因於「靈魂」、「天啟」或「惡魔附身」的超自然經驗³。在這樣的歷史潮流下，魔鬼學研究雖然沒有因為這些學說的攻擊而消失，不過這門學問在新的時代環境中會產生出有別於過去的內容和觀念也不令人意外。《著魔》就呈現出此一時期魔鬼學重要的新風貌，包括企圖調和科學學說和基督教義、反駁科學自然主義對宗教信仰的批評，並且透過著魔現象來說明傳教運動的成就。倪維思對中國人附魔現象的看法也是基督教來華傳教史的重要史料，因為書中記載了西方傳教士和中國信徒對於超自然現象的態度和看法。本文指出，考察西方傳教士所記錄的中國人著魔現象，可以讓我們進一步了解中國基督教徒的信仰內容以及他們在傳教運動中所扮演的角色⁴。

1 John L. Nevius, *Demon Possession and Allied Themes: Being an Inductive Study of Phenomena of Our Own Times*(Chicago: Revel, 1894). 本文所參考的版本是John L. Nevius, *Demon Possession*(Grand Rapids: Kregel Publications, 1968).

2 Rhodri Hayward, "Demonology, Neurology, and Medicine in Edwardian Britain," *Bulletin of the History of Medicine* 78(2004): 37-58, on p. 46.

3 19世紀科學自然主義和基督教信仰的關係，可參閱Frank Miller Turner, *Between Science and Religion: The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England* (New Haven and London: Yale University Press, 1974).

4 中國教徒如何理解與實踐傳教士所帶來的基督教教義，是目前引起愈來愈多學者興趣並且開始出現值得重視的研究成果的歷史課題，這方面的研究可以參見Daniel H. Bays ed., *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*(Stanford: University of Stanford Press, 1996); Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*(New Haven: Yale University Press, 2001); Joseph Tse-Hei

二、倪維思的生平

倪維思於1829年3月4日出生於紐約州西部，是17世紀荷蘭移民的後裔⁵。1849年他畢業於當地的合眾學院(Union College)，隨後前往南方喬治亞州發展，在當地取得教職並且工作了一年。這段期間倪維思透過不斷自省而產生了深刻的宗教體驗，並下定決心獻身神職工作。19世紀的美國正經歷著史稱「大醒悟」(the Great Awakening)的基督教復興潮流，倪維思這樣的宗教經驗和生涯抉擇並非特例。當時有許多年輕人有過類似的宗教經驗，也有不少人因為受到宗教感召而投身海外傳教運動⁶。1851年倪維思返回美東至普林斯頓神學堂(Princeton Theological Seminary)就讀，兩年後畢業。他旋即向長老教會申請海外傳教工作，於1853年4月獲得錄取，並奉派前往中國寧波傳教。這年是倪維思志業與生活的重要起點，他在5月正式取得神職，並於6月中學同學海倫(Helen Sanford Coan)結婚，隨後啟程前往中國，於1854年到達上海後轉往寧波定居。

倪維思這段生命重要轉捩過程並非沒有波折。海倫的父親是位醫師，他認為中國通商港埠的氣候相當有害健康，基於醫學的理由他並不贊成女

(續)

I.cc, *The Bible and the Gun: Christianity in South China, 1860-1900*(New York & London: Routledge, 2003).

- 5 本節關於倪維思生平的敘述取材自下列著作，Dumas Malone ed., *Dictionary of American Biography*, Vol. XIII(New York: Charles Scribner's Sons, 1934), p. 444; Helen S. Coan Nevius, *The Life of John Livingston Nevius: For Forty Years a Missionary in China*(New York: Fleming H. Revell Co. 1895).
- 6 Paul A. Cohen, "Christian Missions and their Impact to 1900," in Denis Twitchett and John Fairbank eds., *The Cambridge History of China, vol. 10: Late Ch'ing, 1800-1910, Part I* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 543-590, on p. 547. 這類經驗的描述，可以參見第一位來華醫療傳教士伯駕(Peter Parker, 1804-1888)的日記，George B. Stevens, *The Life, Letters, and Journals of the Rev. and Hon. Peter Parker, M.D.: Missionary, Physician, and Diplomatist*(Boston and Chicago: Congregational Sunday-School and Publishing Society, 1896).

婿前往中國傳教的計畫。倪海倫對父親的反對並不意外，因為他的看法反映了當時醫學界的主流意見。19世紀西方醫學界認為亞洲的氣候並不適合歐洲人長期居留。因為不同種族有不同的體質，各自適應其原居住區域的氣候。歐美醫師普遍認為，人一旦遷移到不同的環境，很容易就會因為水土不服而生病。熱帶殖民地歐洲人的高罹病率與高死亡率，就是這個理論的明證⁷。倪維思岳父的憂慮很快就成真。海倫的健康狀況到中國沒多久就開始惡化，原本善於歌唱的她經常嗓子啞掉，更糟糕的是她不時感到身體虛弱不堪，長程旅行時往往要靠丈夫扶持甚至背負才能繼續前進。1857年倪海倫健康狀況惡化，在英國傳教醫師韓雅各(James Henderson)的忠告下返回美國調養⁸。不過體弱多病的倪海倫最後證明，她的韌性比所有這些照顧她的男性都還強。當初力勸她返國休養的韓雅各，彷彿要親身證明他自己所宣稱中國氣候不利歐洲人健康的看法，早在1865年就在從上海赴日本養病的途中，以35歲的短齡而逝⁹。身體遠為健壯、在中國傳教期間常得照料妻子的倪維思，晚年也先海倫而去。倪海倫雖然身體狀況不佳，但在先生的傳教生涯中仍提供許多重要的協助。在健康狀況容許時，她打理倪維思的飲食起居、向中國婦女宣教、訓練唱詩班、設立女子學校並收容中國女童。這些工作的份量並不輕，但也是19世紀、20世紀來華傳教士的妻子經常從事的事工¹⁰。此外，善於寫作的海倫不僅將他們在中國的生活點滴寫成

7 西方這套有關氣候與健康的醫學理論的歷史，參見Mark Harrison, *Climates and Constitutions: Health, Race, Environment and British Imperialism in India, 1600-1800* (New Delhi: Oxford University Press, 1999); 19世紀西方醫師對中國氣候與健康的看法，參見Shang-Jen Li, "British Imperial Medicine in Late Nineteenth-Century China and the Early Career of Patrick Manson" (Unpublished PhD. Thesis, University of London, 1999), pp. 32-70.

8 韓雅各認為歐洲人在中國的氣候影響下，必須特別注意個人衛生，否則健康容易受到危害。參見James Henderson, *Shanghai Hygiene or Hints for Preservation of Health in China* (Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1863).

9 James Henderson, *Memorials of James Henderson, M.D.* (London: James Nisbet, 1867).

10 1889年在華的1296名基督教外國傳教人員當中，有361位單身女傳教士。此外還有391位傳教士的妻子。這些女性人員扮演著母親、妻子、傳教士、教師、護士、醫師等

非常重要的一環，因為「印刷出版是引進新觀念以及教化中國的強大媒介」，而傳教團體在這方面也已經奠下紮實的基礎。他宣稱「上海的出版社非同小可，是相當大的事業——我想它是印度以東最大的出版社，以身為帝國內最偉大的道德力量之一而知名於全中國」¹⁹。

如同倪維思這樣在繁忙教務的重擔下仍勤於寫作的傳教士並不罕見，事實上，基督教傳教士在華傳教策略從一開始就相當重視寫作與出版。柯文(Paul A. Cohen)的研究指出，天主教傳教士在中國重新開放門戶之後，便急於收復舊有教區以及前往內地從事傳教工作。基督教傳教團體起初大多定居在通商港埠，致力於翻譯聖經以及其他宗教書籍，用中文寫作小冊子介紹基督教教義，透過發送出版品來進行傳教工作。隨後他們寫作出版的題材範圍更擴及宗教之外的其他領域，包括介紹西方國家的歷史、地理、法律、政治制度、科學、醫學與技術等等。部分傳教士如傅蘭雅(John Fryer)、瑪高溫(Daniel Jerome Macgowan)、合信(Benjamin Hobson)、德貞(John Dudgeon)等，透過翻譯工作在中國推廣西方科技與醫學。林樂知(Young Allen)更成為著名的出版家和報導作家²⁰。因此，基督教傳教士在引介現代西方科學、醫學以及其他學術思潮到中國的過程中，扮演了相當重要的角色。另一方面，也有不少傳教士積極觀察社會狀況與風俗文化，探索紀錄中國的自然環境，乃至鑽研中國的歷史、思想、宗教與政治制度，並透過寫作出版將有關中國的資訊與知識傳播到歐美。裨治文、衛三畏(Samuel Wells Williams)、

19 Helen S. Coan Nevius, *The Life of John Livingston Nevius*, pp. 297-298.

20 關於天主教和基督教傳教策略的差異，參見Paul A. Cohen, "Christian Missions and their Impact to 1900." 傳教士的科學研究與翻譯活動可以參見Benjamin A. Elman, *On Their Own Terms: Science in China, 1550-1900* (Cambridge: Harvard University Press, 2005), pp. 283-351; 關於傅蘭雅的科學翻譯與教育活動，參見Adrian A. Bennett, *John Fryer: The Introduction of Western Science and Technology into Nineteenth-Century China* (Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University, 1967); Jonathan Spence, *To Change China*, pp. 129-160; 關於林樂知的寫作與出版生涯，參見Adrian A. Bennett, *Missionary Journalist in China: Young J. Allen and His Magazines, 1860-1883* (Athens: University of Georgia Press, 1983).

理雅各(James Legge)、艾約瑟(Joseph Edkins)、合信、德貞等人積極觀察研究中國的社會、宗教、文化、歷史、地理、醫療與科技，除了以專著形式發表其中國研究的成果之外，也經常投稿《教務雜誌》、《北華捷報》(*North-China Herald*)、《皇家亞洲文會北中國支會期刊》(*Journal of The North China Branch of the Royal Asiatic Society*)等報紙與刊物。傳教士的學術工作構成了19世紀中國科學研究與西方漢學研究的重要部分，傅蘭雅、理雅各等人回到英美等國之後到大學擔任教授，成為西方漢學研究的先驅。簡言之，傳教士從事的知識傳播活動是雙向的，他們引介西方知識到中國，也將關於中國的知識介紹到西方²¹。

倪維思著有中、英文作品數種，中文著作主要是發送給中國人的宣教小冊以及訓練本地傳道人的教材，而英文著作除了探討傳教方法的文章之外，也有一本討論中國風土民情與習俗信仰的專書《中國與中國人》²²。除了寫作出版工作之外，倪維思夫婦還設立學校、教導學生。教育向來是來華基督教傳教團體積極推動的事業。來華傳教工作開始沒多久，倫敦會便於1816年在麻六甲創立英華書院(Anglo-Chinese College)，由傳教先驅、翻譯家米憐(William Milne)擔任校長，教導外國人學習中文、中國人學習英文和西洋文化。這個學校在鴉片戰爭之後搬遷到英國新取得的殖民地香港，任教該校的傳教士翻譯家理雅各也隨學校前往。創辦英華書院的馬禮遜宣稱：「透過這個機構，科學和啟示之光將會照耀到亞洲的東界和日出之處的島嶼。」²³此一宣示簡單扼要地揭示了傳教士的教育理念。大多數來華的

21 Paul A. Cohen, "Christian Missions and their Impact to 1900," pp. 547-552, 573-581.

22 John L. Nevius, *China and the Chinese: A General Description of the Country and Its Inhabitants; Its Civilization and Form of Government; Its Religious and Social Institutions; Its Intercourse with other Nations; and Its Present Condition and Prospects*(New York: Harper & Brothers, 1869). 我使用的是以倫敦出版社Sampson Low, Son and Marston同一年出版版本的翻印版, John L. Nevius, *China and the Chinese*(New Delhi: Asian Educational Service, 1991).

23 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, pp. 214, 220-222, 226-227, 246.

傳教士皆認為西方優越的科技與制度是基督教文明的產物，教育工作可以讓中國人認識基督教文明的優點，還可以培養優秀的中國神職人員和有影響力的中國基督教徒²⁴。唐日安(Ryan Dunch)對福州地區基督教教徒的研究指出，傳教士所設立的學校提供當地中國信徒接受新式教育、取得向上流動機會的重要管道²⁵。來華傳教團體的教育事業成長相當可觀，1876年共有5,917名學生在教會學校就讀，到了1889年學生總人數增長至16,836人，1915年則達268,652人之譜。除了基礎教育之外，傳教士更是在中國創建高等教育的先驅²⁶。

倪維思的學校似乎是專門為訓練當地傳教人員而設，而非一般教育機構，不過他的夫人所設立的女子學校，收容了數名中國女童加以教育。推廣女子教育是來華傳教士的女眷與女傳教士經常從事的工作。中國早期的女子學校皆為教會所創設，推動女子教育成為傳教士對中國獨特的教育貢獻，而這些女子學校也是反纏足的「天足」運動的重要據點²⁷。由是觀之，倪維思夫婦從事寫作、出版與教育工作，都是這段期間來華基督教傳教士相當典型的活動。某些來華傳教士在投入這類活動之後，其角色逐漸變成翻譯家、教育家和科學知識傳播者，而逐漸疏於投入福音傳播的工作以致其傳教士的身分逐漸淡化²⁸。倪維思夫婦則不然。他們的寫作與教育活動大都是以傳播福音為出發點，目的是要直接為宣教事工服務。

三、倪維思論中國的宗教

除了探討傳教方法之外，倪維思有不少著作對中國人的信仰有所討

24 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, pp. 441-442.

25 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*.

26 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, pp. 448, 623-626.

27 *Ibid.*, pp. 450, 462.

28 Jonathan Spence, *To Change China*, pp. 34-56, 129-183.

論，其寫作旨趣在於批判中國的宗教，駁斥其謬誤，進而證成基督宗教的真理。倪維思這方面的文字主要見諸他的英文著作《中國與中國人》以及他的中文著作《祀先辨謬》²⁹。前者向英美讀者介紹中國的民情宗教與基督教在中國傳教的現況。由於英美有些人士對於海外傳教運動抱持批評的態度，這本書也大力為英美的傳教運動辯護。除了對於中國宗教的觀察紀錄較有系統之外，這本書的內容和其他傳教士所寫的中國見聞錄差異不大。綜觀全書可以發現，倪維思是以基督教的認知架構和價值觀來理解中國的信仰。例如，他觀察到道教廟宇和信眾比佛教少很多，信徒也不若佛教徒那般虔誠奉獻。他認為這是因為道教不處理「罪惡」(sin)及其後果，只致力於延壽而不談來世，因此吸引力大不如佛教³⁰。就像絕大多數來華傳教士一般，倪維思和他的夫人都認為中國人信仰崇拜偶像的偽宗教，其信仰過度強調形式(form)而缺乏實質。例如，倪海倫在描述大批中國信眾一齊誦念南無阿彌陀佛的景象時，就批評這種奇怪的聲音「像是哀傷的風聲」，「在理解其罪惡與愚蠢的旁觀者眼中，這種崇拜毫不莊嚴；你覺得它只不過是種形式罷了」。倪維思夫婦認為，中國的宗教只重形式而沒有精神內涵的最顯著例子之一是「拜經」的儀式：信徒跪在地上，前面几上供奉著一部佛經，信徒一邊誦經一邊用手指點在所讀的文字上面，每讀一字就跪拜叩頭一次。倪海倫說信徒自認可以從這種儀式中得到很大的福報，而她則「從沒見過如此蒙昧自滿的人」。倪海倫宣稱「從未聽過中國人表白他們對神明的愛。他們向神明祈禱若不是有所求就是出於恐懼」³¹。Eric Reinders的研究指出，歐洲宗教改革以來新教和舊教鬥爭的經驗，提供了基督教傳教士批評中國民間信仰的觀點和理論資源。基督教傳教士在批評中國宗教時所使用的語彙和概念武器，往往就是他們過去在攻擊天主教時所發展出來的。許多基督教傳教士認為中國的宗教，尤其是佛教，和天主教其實頗為

29 倪維思，《祀先辨謬》(福州：太平街福音書堂，1869)。

30 John L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 129.

31 Helen S. Coan Nevius, *Our Life in China*, pp. 50-66, on pp. 57-59.

相似：兩者都有繁文縟節的儀式和規定，重視反覆的誦禱並且使用晦澀的語言，強調造作的表面功夫卻沒有真誠的信仰，而且都有精細複雜的偶像崇拜體系³²。倪維思也認為佛教和天主教的「普遍相似性是如此地顯著，連天主教徒都注意到這點」，以致後者甚至認為佛教是撒旦的陰謀，企圖用似是而非的偽宗教來搶奪天主教的信徒，進而顛覆真正的宗教。除了上述雷同之外，倪維思指出天主教和佛教還有其他類似之處，例如兩者都用念珠祈禱、灑聖水、有僧院和尼姑庵(天主教的修道院)、神職人員獨身、有禁食的日子等等。倪維思雖然沒有直言佛教是魔鬼布下的詭計，但是他批評天主教和佛教合起來「在精神上宰制了幾近四分之三的人類，提供崇拜的對象，滿足他們宗教的渴望，卻邪惡地錯亂人的本性，將靈魂帶離開上帝」³³。

和倪維思同時代的中國人大概少有人能讀到他的英文著作，不過他的中文著作則是刻意為中國人而寫的，並以小冊子的形式發送給一般民眾。歷史學者早已注意到19世紀來華傳教士對中國傳統文化秩序帶來重大的挑戰。柯文指出傳教士是攻擊儒家文化的先鋒，雖然目前學界對於新教的中文宣教小冊的內容還沒有完整的分析，但是從1870年代美國傳教士發送的小冊《辨孝論》看來，其攻勢「直接」、「無情而毫不妥協」³⁴。倪維思的《祀先辨謬》和上述形容則有一點重要的差異：雖然這本書對於祭祖以及佛教、道教等宗教的攻擊確實是猛烈而毫不容情，但是它對儒家的批評則較為迂迴而有選擇性³⁵。《祀先辨謬》是本有針對性的著作，其訴求的對象

32 Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagined Chinese Religion*(Berkeley: University of California Press, 2004), pp. 20-25, 94-95, 101-111, 210-213.

33 John L. Nevius, *China and the Chinese*, p. 112-113.

34 Paul A. Cohen, "Christian Missions and their Impact to 1900," p. 564.

35 並非所有的傳教士都像柯文所描述的那般和儒家針鋒相對，有些傳教士發現他們對中國人批評佛教和道教並不會引起太大反感，但若批評儒教往往會招致強烈反彈。此外，儒教和佛、道兩教不同，它其實是套道德體系而不是宗教。儒教許多道德教誨和基督教十分接近，而且孔子有關祭祀的言論在其思想體系當中並不占有重要地位，只是順應民情風俗的做法，不需太過在意。因此傳教士不應該不加區辨地攻擊

(these wonderful people)⁴⁰。

倪維思不僅以子之矛攻子之盾，引用孔子的言論來批評中國人的信仰，他還進一步假借孔夫子的權威來支持基督教教義，包括引用孔子言論對基督教原罪概念提出略嫌牽強的說明：「自知有罪，且知罪必有報。然總不能設一赦罪之計，以免罪報。即孔子亦言獲罪於天，無所禱也。」接下來他進而攻擊佛教和道教作法超度的信仰與習俗：「釋道兩教，專以頌經拜懺，超度死人。是生前作惡，而死後反得善報，其說妄談不經。」接著倪維思立場明確、毫無妥協地以激烈措詞抨擊祭祖的習俗：「夫邪說誣民，不一其端。而人之入於邪而不自知者，莫如祀先一端。人即知其邪而不忍棄者，亦莫如祀先一端。」為了避免中國人以為洋人是因為不重孝道所以不祭祖⁴¹，倪維思強調基督教的十戒也要求教徒必須孝順父母，和中華風俗並無差異。他甚至暗示中國人重視孝道，乃源於其先祖的上帝信仰：「夫上古之正道唯一，況孝為天下至重之事，豈有中外不同者哉。」然而，中國在脫離了對唯一真神的信仰之後，對孝道的認識也不免有所偏差。

在借用儒家來攻擊佛教、道教和其他民間信仰之後，倪維思轉而批評孔子祭祀祖先的教誨。首先，由於孔子「述而不作，信而好古」，因此他有關孝的看法其實流於道聽途說而偏離正道。倪維思宣稱：「曰述，則非孔子之創言矣。曰信，則非孔子之臆見矣。安見流傳之陋習，不可為孝道之實證者。」倪維思推斷，孔子之所以被他的時代所流行的陋習所誤導，有兩個可能的原因。一是上古中國對真神的信仰，到了孔子的時代已經沒

40 Timothy Richard, *A Scheme for Mission Work in China* (London: Baptist Mission Society, 1886). 這個小冊子似乎是浸信會內部打印使用，並沒有在外界流傳。筆者是在英國牛津Regent's Park College所收藏的浸信會(Baptist Missionary Society)檔案，Papers relating to China, 1860-1914, Box Ch2, Folder 1886-1887看到這份文件的。財務並不寬裕的英國浸信會並沒有支持李提摩太這個龐大的計畫。

41 清季的反教言論經常宣稱洋人不講孝道，且傳教士刻意要求中國信徒逆人倫毀五常。參見呂實強，《中國官紳反教的原因》(臺北：中央研究院近代史研究所，1966)，頁26-36。

落消失。這點可以從中國的典籍中找到佐證：「成周既衰之後，教化凌夷，風俗頹敗，文獻不足為後世之徵。故旅泰山，則有僭妄之季氏，論禘說，則有不知之聖人。此可知古傳不可為信，而正道之不可偶乖也。」再者孔子之所以主張祭祀祖先，可能是屈從當時的民眾壓力和風俗習慣：「至祀祖先之說，當孔子時，雖為通行之禮，其為古之正傳乎，亦不得已而順眾民之情乎。」換言之，倪維思認為孔子對於祭祖和孝道的看法，是禮失而求諸野、在民俗中尋求佚失的正道，結果卻誤入歧途。因此倪維思奉勸中國人對孔子有關祭祖的說法不要太當真：「何遽因先聖之言，不求其事，而信而不疑乎。盡信書，則不如無書……。」終究而言，孔子對這件事情的見解還是錯了：「孔子所言之孝雖有合於聖經，而孔子所言之祭祀，實已誤於歸厚之過當。」關於中國人是否應該祭祖一事，倪維思斷然結論：「誠欲棄邪歸正，即不得祭祀祖先，上干上帝之怒。」⁴² 倪維思認為古代的中國人信奉的是原始的一神教而且對唯一真神有所認識，此一看法不僅是他批判孔子祭祖的教誨的依據，也是他反駁人類學家泰勒(Edward B. Tylor)以演化論來解釋附魔現象的關鍵論點。

在批評修正孔子關於孝道的教導之後，倪維思又回頭引用孔子的言論來批評中國社會以孝道為名的各種風俗。例如孔子有言，「禮，與其奢也，寧儉」，但是中國人葬禮卻講求排場，甚至不惜貸款，最後無法清償債務，「辱及父母」。甚至把責任推到已經過世的父母身上，「反曰吾因親而轉受累也」。倪維思質問「是豈是孔子之言孝，而親之所願者乎」。中國人常在喪禮大設宴席，「聚山海之珍」，大吃大喝，而忘了「食於有喪者之側未嘗或飽」這個孔子的教訓。他不忘再度藉孔子攻擊道教和佛教：「又子於是日哭，則不歌，孔子之教也。今人於親喪之時，延請僧道奏鐘磬之音，叶鼓鑊之韻。一唱百和，若歌若吟，已非孔子所言之孝矣。」他又回過頭來抨擊祭祖一事的不合理。就如同泥塑木雕的偶像沒有靈性一般，中

⁴² 倪維思，《祀先辨謬》，頁1-2。

國人設置祖宗牌位的做法可說是同樣地荒謬。「繕寫寸木，奉為神主」，然而木頭「本無靈氣，乃欲化腐朽為神奇，已為可怪」，甚至日久之後，「塵封於上」、「顛倒錯亂」，居然還自稱是在供奉祖先。此外，他也批評中國人用食物祭祖的做法。因為假如死去的親人還需要吃東西，那麼就該每天按三餐祭拜才對。然而，中國人只有在節日與親人的生辰忌日祭祖，祖先一年只能吃到十幾頓飯，豈不是要挨餓⁴³。值得指出的是，《祀先辨謬》的文字典雅流暢，顯然不是出自倪維思本人手筆，而是經過中國文人的潤飾。此外，倪維思對儒家經典的了解顯然也是透過他的中文老師的介紹與教導。換言之，這本書其實也是廣義的翻譯過程的產物。一般認為翻譯是知識傳播與文化交流的管道，是種正面的活動。然而，正如何偉亞(James Hevia)的研究所指出，在19世紀列強帝國主義的籠罩下，翻譯活動有時候卻是種攻擊與侵略的行為⁴⁴。倪維思透過翻譯理解儒家經典，進而藉此攻擊中國的文化與宗教，也是翻譯作為攻擊手段的一個例證。

以上種種論證都顯示，《祀先辨謬》論證的特點是先引用儒家思想和基督教沒有矛盾的部分來攻擊佛教、道教以及民間信仰，再進而批判儒家傳統和基督教有所矛盾的部分。唐日安(Ryan Dunch)對福州地區中國基督教教徒的研究指出，當地中國基督教徒學者的著作大量引用儒家經典，「來支持基督教的道德立場和對佛教、道教以及民間風俗的批評」。他指出這是中國教徒努力調和基督教和中國傳統的重要例證，還認為中國教徒透過中國傳統思想來理解基督教原罪、救贖等觀念，也用基督教上帝的觀念來重新詮釋儒家經典。福州的傳教士接受將“God”翻譯為「上帝」的譯法，也有助於中國教徒把基督教的唯一真神概念和中國儒家經典連結起來。唐日

43 倪維思，《祀先辨謬》，頁2-3。

44 James Hevia, *English Lessons: The Pedagogy of Imperialism in Nineteenth-Century China* (Durham: Duke University Press, 2003), pp. 57-61. 何偉亞討論的例子是英國談判官員如何透過翻譯劫奪而來的中文官方文件，在英法聯軍之役之後的談判壓迫中方代表，使其屈居下風進而作出讓步。

安還認為，中國教徒這樣做時，並「沒有直接提到外國傳教士」⁴⁵。關於早期中國教徒引用儒家說法來賦予基督教教義正當性，和他們往往透過傳統概念來理解與詮釋基督教教義，唐日安的觀察與描述是相當正確的。然而，中國教徒的做法不見得和傳教士沒有直接關係。例如，唐日安引用福州早期基督教徒黃乃裳(1849-1924)於1911年刊登在當地教會刊物的回憶錄〈宗教觀〉，文中對儒家思想的批評和倪維思的說法就相當類似⁴⁶。倪維思和一些外國傳教士的中文著作都顯示，外國傳教士也同樣引用儒家經典來支持基督教，也試圖透過這樣的「調和」來讓基督教更容易為中國人所接受。當然，這並不表示中國教徒融合耶儒的看法全是受到西方傳教士的啟發，而更有可能是雙向交流的產物。外國傳教士和中國教徒同時都在從事這樣的思想工作，而且彼此相互影響。一方面，不少中國教徒必定讀過《祀先辨謬》這類的外國傳教士文章，而受到影響。另一方面，外國傳教士經常聘請中國文人(其中不少本身即是教徒)教他們中文、指導他們閱讀中國典籍與協助翻譯寫作的工作。在這個過程中，他們對中國思想的理解，乃至他們對儒家與基督教的關係之看法，很有可能也受到中國文人的影響。倪維思引用儒家思想來批評佛、道與民間宗教，再回頭檢討儒家的不足與錯誤，這樣的批評最終依據是以下的信念：基督教的上帝是唯一真神。當然對他而言，此一前提本身則是毋庸置疑的，不需像道教或儒家那樣受到懷疑檢討和批評分析⁴⁷。

45 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*, pp. 5-15, on pp. 6, 15.

46 *Ibid.*, p. 6. 黃乃裳以創辦多所學校的教育改革工作知名，他在清末民初的福州地方政壇相當具有影響力，他支持清末的維新運動，也是孫文的友人和革命同志。他在1866年信奉基督教。值得注意的是《祀先辨謬》是在1869年於福州出版的。黃乃裳可能讀過這本小冊。

47 當然這並不表示反對基督教的中國士大夫沒有能力或不會這樣做。相反地，從晚明的《破邪集》到19世紀下半影響甚鉅的《辟邪實錄》，中國士大夫在對立的前提下，於許多文章和小冊裡同樣使用理性推論與分析來批評基督教的教義。只不過他們的議論還夾雜著關於外國人邪術妖法和超乎尋常的惡行劣跡的種種想像描述。對這些

「奉主耶穌之名命令你離開」，男童尖叫一聲之後就恢復了意識⁵²。

這兩個案例雖然相當令人驚奇，也引起傳教士圈子的討論，但眾人大都認為這是幻覺或是癲癇發作的結果。然而倪維思接下來數年仍不斷碰到類似事例，因此他決心要弄個清楚。他親身到一個傳說鬧鬼的村莊詢問調查，卻問不出個所以然來。事後檢討，他得到的結論是，中國人認為家中有人被鬼附身是一件丟臉的事情，怎麼可能隨便告訴陌生人，更不用說向外國人坦承此事了。倪維思仍不斷聽到他的中國傳道人和教徒報告種種著魔案例，這引發他深入探究此一現象的念頭。於是他向中國各地的傳教士寄出詢問信函，調查類似情事在中國發生的狀況。沒想到反應非常熱烈，許多傳教士回函詳述他們在傳教過程中聽聞或遭遇到中國人被鬼附身的案例⁵³。倪維思整理檢視這些回應，更加確認中國所出現的著魔現象和聖經的記載若合符節。例如被鬼附身的中國人出現「身體不適和抽搐」的情形，就如同《路加福音》第9章第39節的描述：「邪靈常常襲擊他，使他突然大喊大叫，誘使他抽瘋，口吐白沫；邪靈不停地傷害他，不肯罷休。」因此被鬼附身的中國人就像聖經中的受害者一樣，會出現宛若「無形之手」所造成的傷口和疤痕。附在中國人身上的惡鬼也知道耶穌和上帝，並且承認他們的權威，這和聖經中被趕出來的鬼是一樣的。有些被鬼附身的中國人會出現相互對抗的「雙重意識」(double consciousness)，受害者要到教會求助救主，身上的惡鬼則強烈阻撓反對。這種表面看來矛盾的行為，就如同《馬可福音》第5章第6、7節所描述那個住在墓穴中被群鬼附身的人，既跑來向耶穌求救，卻又求耶穌不要干擾他。中國也有人被一隻以上的鬼、甚至一整群鬼所附身。此外，就好像使徒的時代一般，在中國以主之名趕鬼，可以向大眾展現救主的權柄，進而讓人們接受福音。最後，中邪著魔的現象主要出現在中國的「鄉下與山區」，而聖經所記載的被鬼附身的例子也大

52 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 10-12.

53 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 12-16. 倪維思發給其他傳教士的詢問信內容，以及他們的回應，參見John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 41-94.

多出現在加利利等鄉下地方，而沒有任何案例出現在耶路撒冷⁵⁴。

有位在山區傳教的連姓中國助手(Mr. Leng)，1878年寫信向倪維思報告的一個案例就是如此。受害人姓郭，地方人士都知道他被惡鬼附身。連先生到達當地時就有好事者告訴他這件事情，於是連先生就前往郭先生家中詢問，對方坦承受制於鬼邪而莫可奈何。連先生告知對方只要信仰耶穌就可以將此一惡鬼趕走。他注意到郭先生家中設有祭拜「魔鬼」(demons)的神壇，便要求郭先生立刻把神壇拆掉。在連先生的教導鼓勵之下，郭先生拆掉了神壇，之後兩人一起跪下禱告，郭先生還表示想進一步認識基督教，於是連先生就留給他一些基督教書籍，然後才離去⁵⁵。倪維思知道這件事情之後，就很想去拜訪郭先生以進一步了解情況。1879年3月他終於有機會經過這個村子。郭先生聽聞倪維思到來的消息，遠遠地就前來迎接他到山上家中作客。倪維思發現郭先生是個健康強壯的38歲山民，相當聰明也討人喜歡。他更驚訝地發現郭先生一家人，包括他年約10歲的小女兒，都熟悉十戒、主禱文等聖經內容，並且能背誦不少教義問答。這家人要求受洗，倪維思也就答應了。他細問之下才知道，郭先生的著魔始自於數年前他購買了一些「王母娘」(Wang Mu-niang)的畫像貼在家中牆壁上，不久後有天晚上就有鬼魂來到，自稱是王母娘，要在他家住下。郭先生知道這是「邪鬼」(shie-kwei)，因此竭力抗拒。一周後他突然中邪，在毫無意識的情況下外出賭博，輸掉一大筆錢。此後他重複出現這樣的行為，家人雖然延醫治療卻毫無效果。郭先生的父親前來探視，郭先生卻發狂拿起鳥槍對父親開槍，幸好沒有射中。郭先生接著狂性大發，眾人束手無策。後來這鬼透過郭先生之口，要求他父母妻子燒香膜拜。此後每當郭先生狂症發作或失去意識，家人就會在神壇前燒香祭拜。這惡鬼還叫他們不要怕他，自稱會用各種方式幫助郭先生，包括教導他醫術。郭先生從此就具有治病的能力，附近村

54 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 255-261. 《路加福音》的經文引自《聖經》(現代中文譯本；香港：聖經公會，1979)。

55 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 17-19.

經、唱聖詩和向上帝祈禱。通常在這麼做之後，患者的情況會好轉，但並不一定能完全治好」。不過他們如果誠心信仰真理並且成為基督教徒，惡鬼就不會再上門。陳先生表示他們那一帶有不少人因此成為基督教徒⁵⁹。另一位山東的王姓傳道助手則坦承他過去就是在幫人驅邪趕鬼的，用的方法是拿針去刺患者。在他信奉基督教之後，還是常有人來拜託他幫忙趕鬼。他起先予以拒絕，表示他現在是基督教徒，不能再像從前那樣幫人驅邪。但眾人仍舊苦苦哀求，於是王先生表示他現在只能用基督教的方法趕鬼，不能再用以前的法子。眾人則說他們不在乎用的是什麼法子，只要有效就好。於是王先生開始使用唱聖詩和祈禱等方式來服務鄉里，並且發現這種趕鬼方法十分有效，連附近「巫婆」(Wu-po)都束手無策的一些中邪案例，他都能成功將鬼邪驅除。結果「基督教在當地的名聲遠播，許多人都因此來上教堂」⁶⁰。

五、惡魔附身還是精神疾病？——著魔現象辯論的歐美脈絡

並不是所有來華傳教士都相信著魔這回事，醫療傳教士就傾向於懷疑的態度。1885年由美國長老教會聘請到山東的醫療傳教士柯特曼(Robert Coltman)提到，他曾在煙台一位傳教士家中參加一場討論會，附魔現象則是最主要的話題。他非常驚訝地發現許多聲望卓著、地位崇高的傳教士都相信惡魔附身真有其事，還解釋說中國之所以有這麼多惡魔附身的案例，是因為教會千餘年的努力之後，撒旦已經難以在西方世界施展身手，它因而集中力量在東方異教世界肆虐。柯特曼是會場上唯一一位醫師，因此有些傳教士詢問他對此一現象有何專業看法。柯特曼壓根就不相信被鬼附身這回事，不過他是新進人員，不願意當場表達太強烈的反對意見，只說：「這

⁵⁹ John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 45-52, on pp. 46, 51.

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 52-57, on p. 56.

些個案都很有趣而且好像真有其事，但由於我沒能親身見到他們奇特的症狀，因此無法下最後斷言。」開完會後柯特曼的結論是：「中國人不是唯一一個迷信的民族。」⁶¹

柯特曼很想見識這樣的案例，但要到數年後才得以如願。有天有個「愚蠢的農夫」跑到他診所，說他的妻子被鬼附身了，發作時會失去意識而且還會顫抖、嘆氣、哀叫好幾個小時。柯特曼請他把妻子帶來診視，次日這位農夫和他的母親在一個「充滿好奇心、面貌兇神惡煞般的男性友人」陪同下，把他的妻子帶到診所。農夫和他的母親離開診療室之後，這名男子的喉嚨開始發出如貓低吼的聲音，「這個可憐的女人眼睛馬上開始求饒般地轉來轉去，然後陷入昏迷，喉部和頸部激烈地抽動，頭則垂到胸前」。柯特曼發現她的脈搏正常但呼吸急促淺短。他用針刺這個女人的手，但沒有任何效果。於是他打開一瓶阿摩尼亞(ammonia)放在她的鼻孔下，結果這女子馬上就恢復意識。柯特曼詢問這名男子怎麼懂得如何讓鬼附身在這女人身上，對方顧左右而言他，不願正面作答。柯特曼認定這名婦女的症狀只是歇斯底里引起的抽搐。日後他碰到好幾個被鬼附身的病人，同樣的療法都能奏效。柯特曼推斷有幾個因素使得中國人特別容易發生這樣的狀況，包括中國人「無知又迷信」，因此很容易受人暗示影響而陷入歇斯底里。同樣的道理，要催眠中國人應該也是非常容易的。此外，有些病人其實是梅毒引起的瘋狂。柯特曼結論：「躁症(mania)、癡呆(dementia)和歇斯底里都足以說明這些案例」，所謂邪魔附身的現象其實是疾病引起的⁶²。

柯特曼剛到中國時所參加的那場「著魔研討會」，同樣在山東的倪維思很可能也有參加，而在座必然也有倪維思熟識的同僚。雖然柯特曼沒有

61 Robert Coltman Jr., *The Chinese, Their Present and Future: Medical, Political and Social* (Philadelphia: Davis, 1891), pp. 149-150. 倪維思宣稱大部分的傳教士都相信著魔現象真有其事，只有少數認為這是妄想。柯特曼對這場會議的描述佐證了這點。John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 135-136.

62 Robert Coltman Jr., *The Chinese, Their Present and Future: Medical, Political and Social*, pp. 150-151.

當場說出他的批評意見，但是倪維思清楚知道很多醫師乃至其他學科的學者，對著魔現象的真實性都持懷疑的態度。倪維思在書中不厭其煩地一一反駁這些人的質疑。他否認中國基督教徒是因為迷信才相信鬼附身這回事，因為這些教徒既然信了基督教，就已經擺脫「風水」、「灶神」、「土地公」等過往的異教迷信。中國教徒也不可能和那些宣稱被鬼附身的人串通，因為教徒來自距離這些人住處非常遙遠的地方。倪維思也不認為這是某種具有傳染性的集體精神幻覺，因為著魔現象都是孤立的個案。他也否認外國傳教士是因為輕信、迷信而認為著魔確有其事。他指出絕大多數傳教士在來華之前，其實對這個現象早有成見，認為著魔是「使徒時代」(Apostolic Age)才有的事情，之後就已經絕跡了。當時上帝之所以讓這樣的事情發生，用意是要協助基督教世界的建立。換言之，之所以發生惡鬼附身的事情，為的是要彰顯耶穌所行的趕鬼神蹟，好讓世人相信福音⁶³。歸根究柢，其實是這些案例無可置疑的真實性，讓原本不相信的傳教士都改變其神學立場。

19世紀中到20世紀初，著魔現象在英美是受到嚴肅探討並引起許多爭辯的重要文化議題。有幾個因素使得人們關心此一主題：19世紀崛起於美國而後傳播到英國的降靈運動(Spiritualism)，不僅吸引大批下階層的追隨者，幾位著名靈媒的招魂活動更成為社會名流熱衷參與的時尚活動，不少知名文化菁英更相信通靈確有其事。此一媒體報導討論的熱門現象，也引發了宗教界有關招魂是否是撒旦主使的惡魔附身現象的討論。五旬節教派(Pentecostalism)以及威爾斯振興運動(Welsh Revival)等基督教新興教派聚會時經常出現說方言等聖靈附體現象，但也引發不友善的批評者質疑這種現象的真偽和原因，相關的爭論使得區分聖靈降臨與惡魔附身的課題變得更加迫切。此外，前往海外的傳教士也陸續傳出當地人遭到惡魔附身的報導，除了中國之外，印度、敘利亞等地都有傳教士信誓旦旦、活靈活現地描述

⁶³ John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 134, 141-142.

這樣的現象。另一方面，19世紀興起具有自然主義傾向的醫學學說，則以神經系統的病變來解釋這些超自然的心靈現象⁶⁴。倪維思在記錄與探討中國著魔現象的同時，也參與了當時英美對此一課題的熱烈辯論。

倪維思首先反駁朵曼(Rushton M. Dorman)、泰勒等人類學家對惡魔附身現象的看法⁶⁵。他認為這兩人都假設人類精神現象也有和生物一樣的演化過程，世界各地這麼多不同民族都有惡魔附身現象，是因為這種萬物有靈論(animism)的信仰是人類精神演化必經的階段。泰勒認為今天西方世界還有人相信著魔這回事，而沒有接受現代醫學的解釋，是因為基督教的靈魂觀念和野蠻人(savages)的萬物有靈論，不過是五十步與百步之別。倪維思認為泰勒對著魔的解釋，根據的是一套演化歷史觀，認為人類宗教是由泛神論演化為多神論，然後再演化為一神論。倪維思批評這套理論將相信附魔現象的古希臘、古羅馬哲學家和猶太先知都視為野蠻人，實在太過妄自尊大。現代人對此事的判斷力不見得高過這些偉大的古人，更何況現代科學也是脫胎於這些古文明的。他還引用丁韋良(W. A. P. Martin)的看法，認為古印度的文獻與中國的經典都指出，這兩個文明在遠古時代其實都是一神教信仰的。古埃及與古希臘亦復如此。泰勒等人的宗教演化論根本錯得一塌糊塗。

倪維思認為泰勒沒有直接提出一套理論來解釋著魔現象，但他顯然接受某些醫學人士對此現象的病理學解釋⁶⁶。倪維思接下來就開始分析反駁著

64 Rhodri Hayward, "Demonology, Neurology, and Medicine in Edwardian Britain." 倪維思相信通靈確有其事，但他也認為舉行降靈儀式是違反基督教教義的，降臨在靈媒身上的鬼魂其實不是參與者死去的親屬或是降靈運動者(spiritualist)所說謂的「善良的鬼魂」，而是惡魔附身。通靈運動是種和基督教敵對的異端信仰。John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 314-322.

65 Rushton M. Dorman, *The Origin of Primitive Superstitions and Their Development into the Worship of Spirits and Doctrine of Spiritual Agency among the Aborigines of America* (Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1881); Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (London: J. Murray, 1871).

66 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 151-174.

魔的「病理理論」(The pathological theory)。他提到柏林大學醫學教授Wilhelm Griesinger、德國醫師Justus F. C. Hecker以及美國醫師William Alexander Hammond等人都認為著魔其實是歇斯底里，Griesinger所謂的「魔躁症」(demonomania)或是其他精神疾病的症狀表現，究其原因則是患者的神經系統發生了病變⁶⁷。然而，倪維思認為被鬼附身的人都會表現出一個新的而且一致的人格，這和一般的精神疾病的症狀並不相同。他也不認為法國醫師Ribot、英國心理學家Frederic W. H. Myers等人提出的「多重人格」(Multiplex Personality)理論可以解釋著魔現象⁶⁸，因為著魔的人常會表現出他原本不具有也不可能具有的智力和知識，包括講外國語言、突然說出典雅艱深的言詞等。根據中國人的證詞，被鬼附身的人常能說原本不通曉的方言。一個精神疾病的患者，即使有多重人格，也不能表現出過去從沒學習過、遠超過原本程度的見識和能力⁶⁹。

精神醫學把惡魔附身現象歸因於「神經系統不正常狀態所導致的身體疾病」，倪維思認為這是說不通的。然而，這種說法卻極為盛行且廣為人所接受，充斥在期刊文獻、百科全書，甚至滲透到某些基督教著作當中。結果連聖經的記載都被解釋成是神經系統的病變。Hammond認為心靈只是神經活動的表現。倪維思批評這樣的看法，他說Hammond在書中反覆提到他的溴鹽處方是驅魔的最佳藥方，但這並不能證明著魔就是種病理現象。假如溴鹽可以加強神經系統而提高人的意志力，進而擺脫外來的控制，那麼這種療法和惡魔附身的理論並沒有矛盾。倪維思更反對Hammond用精神

67 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 116-125, 147-148, 175-179; Justus F. C. Hecker, trans. by B.G. Babington, *The Epidemics of the Middle Ages*(London: The Sydenham Society, 1844); Wilhelm Griesinger, trans. by C. Lockhard Robinson and James Rutherford, *Mental Pathology and Therapeutics*(London: New Sydenham Society, 1867); William Alexander Hammond, *On Certain Conditions of Nervous Derangement, Somnambulism, Hypnotism, Hysteria, Hysteroid Affects, etc.*(New York: G.P. Putnam & Sons, 1881).

68 Théodule Ribot, trans. by J. Fitzgerald, *The Diseases of Personality*(New York: Humboldt, 1887).

69 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 190-194.

醫學的觀點去解釋新約聖經。他指責Hammond之流的醫師寫出來的是「貧乏、膚淺、令人失望」的「半調子醫學著作」。這樣的理論和泰勒的演化論相輔相成，而泰勒的學說更暗示人類精神演化的最高階段是「否認人格神」的存在⁷⁰。他也批評以威廉·詹姆士(William James)為代表的當代心理學，因為受到唯物論科學思潮的影響，而排斥靈魂這個概念，也否認或至少不太願意肯定著魔案例的真實性。結果只能迂迴地提出一些不完備的概念來說明此一現象，或是如詹姆士那樣支吾其詞地表示此一課題值得深入研究，希望有志之士投入探討云云。心理學對此一現象的探討雖然有些有價值的見解，卻未能對此提出令人滿意的解釋。其實心理學家只要接受靈魂的概念(倪維思認為從字源學來講，心理學本來就是研究靈魂的學問)、承認著魔現象的真實性，這些困難就都迎刃而解了⁷¹。

倪維思指出不是所有的醫師都否認著魔現象的真實性，他建議醫學界要重視George H. Pembers與Forbes Winslow等英國醫師對此一課題的看法。倪維思也非全面排斥醫學界和心理學界對此一課題的看法。他認為當代精神醫學對催眠的研究對理解著魔的機制甚有啟發，因為既然催眠者可以透過催眠來控制另外一個人，甚至讓對方發生不由自主的夢遊現象，那麼魔鬼也可能透過類似的方法來控制受害者。魔鬼很有可能「很熟悉神經系統的組織，並且能更依照物理與心理法則來影響人類」。畢竟魔鬼在某些方面擁有比人「更高的力量、更久的經驗、對人的奧秘有更深入的認識」，那魔鬼當然有可能對「人的神經系統的機制做更先進的利用」。固然魔鬼不像催眠師那樣具有肉身，無法透過身體接觸來催眠人類，不過也不是所有催眠手法都需要身體的接觸。此外，倪維思認為對於心電感應的靈學研究(psychical research)已經充分證明心電感應確有其事，而心電感應並不需要

⁷⁰ John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 170, 179, 181-182, 190, 193, 195, 206.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 207-242. 倪維思可能誤解了詹姆士的立場，後者其實一直試圖透過研究證明鬼魂的存在，參見Deborah Blum, *Ghost Hunters: William James and the Search for Scientific Proof of Life after Death* (New York: Penguin Press, 2006).

知理之是非，彼偏使我以是為非，以非為是」)、混淆善惡、以激將法讓人放膽為惡。魔鬼也會讓人找到各種藉口原諒自己的過惡。信徒犯了錯，「則彼將慰我曰，是小過也，無傷也」；或是讓信徒誤以為上帝必然會原諒自己而不以為意；或者是「以罪惡有防為誘」，讓信徒高估自己的能力和自制力，自以為「飲旨酒，吸洋煙，知其害，自不至沉湎」，最後卻不可自拔。魔鬼也會混淆人的思考，例如「我頌讀聖書，而疑信參半，彼必擾我心，而不得確據」。魔鬼甚至還會利用信徒的學養知識來加以誘惑。「而且彼以古人之過，作證於我儕。」聖經中的聖徒偉人犯下重大過惡者可說不勝枚舉，「如諾亞之困於酒。亞伯拉罕之謊其言。大關通臣僕之妻。彼得不認耶穌為師。」因此魔鬼會勸慰基督教徒不用自詡過高或太過嚴格地要求自己：「謂此皆信道之先賢，由不能無過，則吾儕與古為徒，而亦步亦趨，何必翹然立異，思超出於古賢之上哉？」最後，魔鬼也會讓人自暴自棄，對信徒宣稱：「以爾之罪，至重且大，雖欲望赦，不可得矣，已而已而，求何益哉。」⁷⁸ 值得注意的是，文中並沒有談到魔鬼的魔力、魔法或是形貌，如「化為長蟲」或如在誘惑耶穌時那樣變出食物乃至世上財富與權柄的景象。這裡的魔鬼比較抽象，表現於錯誤的想法、判斷與態度。

倪維思多次強調魔鬼的能耐，其手段難測且善於利用人的弱點，「且彼以浮華之境炫於外，即以沉溺之禍機伏於內」、「內心與外魔為緣，魔鬼誘人變幻不測」。魔鬼誘惑人不僅技巧高超且經驗老道，「其計甚巧，其力甚強，深謀遠慮，為陷阱以害人者，六千餘年矣。」魔鬼如此之可怕，中國信徒可說處身於危機重重步步驚險之境，甚至中國教徒很難抵擋魔鬼的淫威：「以我祖性善之時，猶不能拒之，絕之，推而遠之，而謂今世人荏弱之人，能與之為敵乎哉。」⁷⁹ 魔鬼既然是如此的狡詐，且處心積慮要引誘人犯罪墮落，那麼中國教徒對魔鬼的誘惑就更需時時警醒小心提防，不

78 倪維思，《天路指南》，頁21-24。

79 同上，頁24。

可稍有懈怠。除了「當以自治之心為至要」之外⁸⁰，信徒還必須時刻注意他們當中會出現「偽師」、「偽預言者」，這些人會傳播「淪亡之異端」，而且「將有多人，從其淫亂，則真道將因之受謗讟……」。此外，信徒也要細心分辨降臨在講道者身上的是否真的是聖靈，還是魔鬼的偽裝：「又曰，所愛者乎，爾勿概信夫靈，乃當試其靈實屬神否，蓋多有偽預言者，出而入世矣。」⁸¹ 虔誠的中國信徒如果接受上述關於魔鬼之能為的種種說法，以及他們因此必須時時小心處處警惕的勸誡，那麼他們若因此而認為魔鬼無所不在，也不會令人驚訝。

不過從上面的文字來看，倪維思所描寫的魔鬼並沒有任何具體的面貌，而是以各種的誘惑、誤導、混淆和慾望來作惡。在中國基督徒的宗教經驗裡面，魔鬼確實曾表現出這般的行徑。例如，山西著名傳教士席子直(1835-1896)，年輕時有鴉片癮，在信仰基督教之後戒了大煙。對他而言，戒斷過程中發作的毒癮和各種痛苦的生理症狀，就是魔鬼企圖控制他的作為；克服鴉片癮，就是戰勝魔鬼。因此他在戒掉鴉片之後，就把自己的名字改為「席勝魔」⁸²。然而，中國信徒所認識和經驗的魔鬼，其形象特徵和傳教士著作中所描寫的魔鬼又有微妙而重要的差異。中國信徒所認識的魔鬼通常相當具象甚至面貌鮮明。例如，唐日安以福州衛理公會(Methodist)的中國傳道人許揚美(1837-1893)白傳所述在1872年間「遭到撒旦攻擊」而見到的地獄景象為例，指出中國人對基督教的魔鬼的認識，主要還是來自中國傳統民間宗教地獄閻王、惡鬼、妖怪的圖像⁸³。就倪維思所蒐集與紀錄的著魔案例來看，受害者所遭遇到的邪鬼的作為也和上述的描述有所出入。

80 倪維思，《宣道指歸》，頁4。

81 同上，頁4-5。

82 Howard Taylor, *Pastor Hsi: One of China's Christians* (London: Morgan & Scott, 1903). 筆者參考的中譯本是戴存義師母原著，劉翼凌譯述，《席勝魔傳》(香港：證道出版社，1956)，頁42-52。這個譯本的譯文大多相當準確，然而，有些段落似乎是譯者所添加而原文所沒有的說明文字。本文並未引用這些疑似添加的中文文字。

83 Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*, p. 9.

造成這種差異的原因之一，是中國人所認識的「鬼」、「邪」或「妖魔」，和傳教士所說的「魔鬼」、「惡魔」嚴格說來其實並不是一回事。中國人被鬼附身的「鬼」，通常是人死之後的鬼魂。此外，狐狸精等動物所化的精怪也會使人中邪。中國人對鬼魂、精怪或物怪的認知與界定，和基督教的魔鬼並不相同。倪維思在《著魔》一書中特別釐清，聖經在翻譯成英文時混淆了「魔鬼」(devil)和「惡魔」(demons)兩者。魔鬼(又名撒旦)其實只有一名，是黑暗邪惡力量的主宰，手下則有許多惡魔，接受其指揮行各種惡事。附在人身上讓人著魔的是後者。魔鬼是在天庭造反的大天使，至於惡魔的起源倪維思則提出兩種說法。一說惡魔是追隨撒旦造反的其他天使，後來連同魔鬼一起被上帝逐出天堂。另一說則認為上帝在創造亞當之前，其實已經創造過一次人類了，然而這些「原人」(primeval men)後來因為犯罪而被逐出樂園，他們死後的靈魂就變成了惡魔。惡魔看到人類和他們一樣犯罪墮落，卻有幸因為耶穌的犧牲而得到贖罪的機會，因此感到極為妒恨不甘，進而無所不用其極地試圖阻撓人類獲得救贖⁸⁴。這兩種說法中的「魔鬼」和「惡魔」都和中國人所認知的鬼魂(ghost)不同。

傳教士Hampden C. Dubose曾形容中國是「惡魔之地」(the Land of Demons)，並解釋說中國人之所以認為「邪靈四處充斥」是因為他們沒有區分鬼魂與魔鬼，認為它們全都是死後靈魂所化。一旦「考慮到這片大地人口如此稠密，又相信每個中國人都擁有三個靈魂」，而歷代眾多死者的三魂皆成邪靈，那麼中國想要不惡魔充斥也難⁸⁵。Dubosc上述說法其實注意到

84 John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 263-271. 關於「原人」的說法，倪維思引用的是Rev. James Gall, *The Primeval Man Unveiled: Or the Anthropology of the Bible* (London: Hamilton, Adam, & Co., 1880, 2nd Ed.). 倪維思並沒說這兩個理論何者較為正確。

85 Dubosc這種說法若不是出於對中國人所謂人有「三魂六魄」的說法的誤解，就是刻意在嘲弄這樣的觀念。參見Hampden C. Dubose, *The Dragon, Image, and Demon Or the Three Religions of China: Confucianism, Buddhism, and Taoism Giving an Account of the Mythology, Idolatry, and Demonolatry of the Chinese* (Richmond, VA.: The Presbyterian Committee of Publication, 1899), p. 457. 此書原書出版於1886年。感謝陳照遠先生告知

了中國人對邪靈惡鬼的認識和基督教不同，但是他用了「惡魔」(demons)一詞卻又持續混淆了兩者。另一方面，在傳教士的眼中魔鬼也確實在中國四處肆虐。最有力的明證，就是中國人的異教信仰和偶像崇拜。對傳教士而言，相較於基督教這個「真正的宗教」(true religion)，中國人的偶像崇拜之謬誤無稽是不證自明的，兩者的真偽高下應該一見立判。然而，許多中國人在聽過福音之後，卻仍固執地沉淪於偶像崇拜當中。面對如此不合理的現象，最明顯解釋就是《創世紀》人類受到誘惑而沉淪墮落的故事⁸⁶。正因為中國人被魔鬼所誘惑矇蔽，才無法看見傳教士帶來的真道信仰。

七、性別與著魔現象

倪維思指出，在基督教國家惡魔並不會用附身的方式來控制人，因為如此強奪人類的意志是違反了上帝的法則。只有在異教國家，魔鬼才會透過惡魔附身的方式來控制那些不信仰上帝的人。正因為中國偏離了原本對真神的純正信仰，因此才會有這麼多人被鬼附身。倪維思對於中國人的歷史、宗教以及著魔現象有一套複雜又環環相扣的大理論。然而，他所蒐集紀錄的這些被鬼附身的案例，卻又另有其中國社會文化的脈絡。其中值得注意的一點是，倪維思所記載的中邪現象當中，有不少發生在婦女身上的案例，是在家中有男人改信基督教的情況下出現的⁸⁷。除了倪維思所紀錄的案例之外，席勝魔妻子的著魔經歷也很值得探究。席勝魔改信基督教之後就開始傳福音，並在家中舉行禮拜。他要求他的妻子梁氏一同參加，不久

(續)

我此書並讓我查閱他所收集的本子。

⁸⁶ Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies*, pp. 1-20, on p. 18.

⁸⁷ John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 9-94; 339-364. 倪維思曾與東京帝國大學一位對著魔現象很有興趣的學者通信，結果發現日本被鬼附身的幾乎都是婦女，而且都是下階層的婦女。這點和聖經記載的案例兩性皆有的情況不同。倪維思認為中國被鬼附身的人不同性別和年齡都有，不過綜觀他全書所記錄的中國案例，其實女性的比例較高。John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 103-104, 255.

之後「席師娘」個性和行為開始出現大轉變。起先是「暴躁不安，後來是慌慌張張，無緣無故的害怕起來；有時又愁眉不展，無緣無故的悲哀起來，日裏不想吃飯，夜裏睡不著覺，家務也就完全不管了」。席勝魔懂醫道，也請過大夫來診視，但都查不出妻子罹患何種病症。梁氏「心中也還明白，自己也想不要如此。可是她自己卻管不了自己，發作起來，自己毫無辦法」。她的病情愈來愈嚴重，尤其是在席勝魔舉行禮拜聚會的時候，就「發作得更利害，甚至跺腳捶胸，破口大罵。有時候她還會闖進會所去，使大家不能禮拜，或者仆倒在地，渾身抽搐，口吐白沫，嚇得大家魂不附體」。結果村裡的人開始傳言席子直改信基督教，不信佛、不拜神、又膽大妄為地把自己的名字改成「勝魔」，結果真的惹上邪魔了。席勝魔努力禱告，但梁氏絲毫沒有好轉。最後席勝魔想到聖經記載要驅魔趕鬼不僅要禱告，還得禁食。於是他禁食三天三夜，且不斷地禱告，還要求家人也一同禁食。然後他把手按在梁氏身上，高叫奉主耶穌之名，要惡鬼離開梁氏身上，不得回來！結果他妻子就恢復了神智，隨後成為虔誠的基督教徒。經歷此事之後，村中有些人便加入禮拜成為基督教徒。就算不信教的人，也不敢再隨便謾罵嘲笑席勝魔⁸⁸。

另一個和梁氏類似的中邪例子則是倪維思無意中發現的。當時有個「頭腦簡單」的鄉下人請倪維思幫他施洗，倪維思問對方家中有沒有人反對他成為一個基督徒，結果這人回答說：只有他嫂子一個人，因為她「已經被一隻鬼附身多年了，那隻鬼反對我成為基督徒」。倪維思問他那鬼還說了什麼，答案是：「如果你信仰並信奉耶穌，這裡就沒有我容身之處，我得離開。」倪維思又問這人怎麼知道這是鬼在說話，而不是他的嫂子在說話？對方回答說，鬼說話時他的嫂子就失去意識，事後對發生什麼事情都完全不清楚，而且在聽到所發生的事情之後感到十分害怕。倪維思又問：「這鬼常說話嗎？」這個鄉下人回答說在這之前只說過一次話，它要他嫂子在

⁸⁸ 戴存義，《席勝魔傳》，頁65-67。

36歲那年開始幫人治病。幾個月後這個鄉下人就受洗了，數年後他哥哥和嫂嫂也都進了教會，而他嫂子再也沒有犯這奇怪的「毛病」(malady)了⁸⁹。

這些被鬼附身的婦女的經歷，和傳教士所轉述的其他著魔故事一樣，是一則基督戰勝魔鬼的信仰故事。然而，有關她們著魔的描述卻提供我們一些相關的脈絡資訊。就梁氏的例子來說，雖然我們不知道她到底發生了什麼事，但是有一點可以確定的，那就是丈夫改信基督教帶給她很大的壓力。席子直出身家境良好的文人家庭，也有秀才的功名，原本擔任村裡的訟師，在地方上小有名望。他改信基督教之後地方人士議論紛紛，謠傳他拿了洋人不少好處，還懷疑他所行的「水禮」(洗禮)是奇怪的妖法。當地儒生都和他斷絕往來，地方還傳言席子直不敬神明，必然會受到報應，還會殃及家人。這段期間席勝魔和家人的關係也很緊張，他不僅不肯拜拜，還把家中供奉的神像一把火給燒了。這讓他的家人相當生氣。梁氏對席勝魔這樣的改變起先很不諒解，她相當反對席勝魔改信基督教，更擔憂席勝魔取的名字會冒犯邪魔招來禍端。在席勝魔不斷勸告她和對她講道之後，她才順從丈夫的意思參加禮拜儀式。我們不難想像，梁氏在「著魔」之前經歷了多大的焦慮不安⁹⁰。

八、民間信仰與著魔現象

倪維思關於中國人著魔現象的研究另一個令人注意的特點，是幾乎所有的著魔個案都是中國信徒在傳教過程中遭遇到的。有驅魔傳統的天主教，這段期間在中國固然有許多趕鬼治病的紀錄⁹¹。但是基督教傳教士則幾乎沒有人碰到過被鬼附身的中國人，遑論為他們驅魔趕鬼。絕大多數的案例都是中國基督教徒所轉述告知的。倪維思認為這有幾個原因。首先，這

89 John L. Neviuss, *Demon Possession*, pp. 38-40.

90 戴存義，《席勝魔傳》，頁59-62。

91 Kenneth Scott Latourette, *A History of Christian Missions in China*, p. 142.

些案例大多發生在偏遠的村莊，外國傳教士很少在這些傳教點停留，「也許一年只會去個兩、三天」，因此碰上著魔案例的機會很少。中國人的禮俗和「種族偏見」也讓這些家庭不會邀請外國人來處理這樣的問題，尤其是這樣做很可能會引起街坊鄰居的議論與騷動。倪維思還猜測更重要的原因是，就他所知大多數外國傳教士聽到著魔現象的第一個反應，都是不太願意接觸這類案例，這樣的態度也使得中國人不想找他們幫忙，轉而求助中國基督教徒。他還指出這樣的狀況其實也發生在羅馬時代的教會，被鬼附身的羅馬人也是求助羅馬基督教徒，而非外國傳教士。倪維思進一步指出，由於中國基督教徒和絕大多數中國人一樣，都相信惡魔附身真有其事，「就這個課題和他們爭辯是沒有用的」。他還警告其同僚最好不要一直懷疑甚至反駁中國基督教徒對此事的看法，「傳教士若一直教條地否認著魔的真實性，他們得到的印象會是他沒有經驗、見識狹隘，不是個可以信賴的宗教老師」。換言之，就傳教事業的推展而言，傳教士否定中國人有關被鬼附身的看法，是極為不智之舉。倪維思也指出，大多數有經驗的內地傳教士後來都會接受中國人對著魔現象的看法：「我想那些和中國內地新誕生的教會親身密切接觸的傳教士，都會同意這類案例相當多；我相信他們日益認為，當地人將這些案例歸咎於惡魔附身是對的。」⁹²

倪維思指出著魔事件大多發生在中國內地新設立的教會，而類似案例曾經發生在古羅馬的信徒。他看出時空相距極為遙遠的兩個傳教情境的相似性，或許只是從基督教內部觀點指出著魔是在異教世界傳福音時會遭逢的現象，而古羅馬和19世紀中國的相似性，正預示了中華帝國遲早也會被納入基督教世界。然而，他的類比卻點出兩者之間兩個重要的相似之處：首先，19世紀的中國基督教徒和古羅馬早期教會的教徒都來自多神教的社會，而基督教剛傳入這兩個社會時都曾和當地的宗教信仰乃至政治當局發生激烈衝突。其次，外來的傳教士在不同社會文化環境中傳福音時，必然

⁹² John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 135, 137-140.

災，當地人求神拜佛舉辦各種宗教儀式來祈雨，卻都沒有效果。村民質問教會信徒為何不幫忙求雨，許播美慨然答應，但他要求村民自己必須先停止宗教儀式三天，以免到時候功勞歸屬搞不清楚。接著許播美和一群信徒在教會中開始禁食祈禱，然而第一天仍毫無下雨的跡象，他們還遭到一些村民嘲笑。但是第二天下午突然雲層開始湧現，似乎馬上就要下雨。許播美這時注意到村民開始把「木頭偶像搬到教堂附近，誦經作法開始請神」。他知道這些異教徒企圖搶功，想把屬於上帝的榮耀歸諸他們的偶像。於是他們停止祈禱，天氣隨之晴朗，雨當然就沒有落下來。次日，基督徒繼續禱告，上午雨就降下了。唐日安在轉述這段插曲時指出，許播美視這件事情為基督教的上帝和當地人信奉的假神之間一場真實的鬥爭⁹⁶。

傳教士認為基督教是唯一真正的宗教，上帝是獨一無二的真神。世上再無其他神祇，中國人信仰的諸神不過是木雕泥塑，是沒有生命、也沒有任何能力的偶像。倪維思在《祀先辨謬》中對中國傳統信仰的攻擊，就是這種看法的典型例子。另一方面，不少中國人則把基督教的神視為是天上諸神之一，基督教徒對其他宗教採取敵對立場，但他們若想讓人信服基督教的上帝，最好能夠證明他們信仰的上帝要比其他的神擁有更高的權柄和更大的能力。這種態度清楚地表現在英國聖公會傳教士Mary Darley在遊記中記述的一則軼事：有兩名中國傳道人來到一座地方廟宇，當著眾人冷嘲熱諷廟中供奉的神祇，宣稱這尊所謂的神明只不過是出自匠人之手的偶像罷了，眼不能聽口不能說，又如何能庇佑眾人。這兩人走掉之後，有名當地人也如法炮製地嘲弄神明，沒想到這人立刻痛苦地在地上打滾，接著神明透過這人之口說話，表示之前那兩名基督教徒信奉的是令祂畏懼的真神，因此祂對這兩人莫可奈何。但是那些信奉祂而受祂庇祐的人也如此羞

⁹⁶ Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*, pp. 9-11. 這段軼事可以和柯文關於一般民眾、義和拳拳民以及傳教士如何看待華北大旱的分析相互對照，見Paul A. Cohen, *History in Three Keys: The Boxers as Event, Experience and Myth* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 69-95.

辱祂的話，就會遭到祂嚴厲的報應。Reinders的分析指出，這則故事的特殊之處在於中國人信奉的神明，並不像一般傳教士所形容那般只是無生命的偶像，反而有其靈驗的力量，雖然這尊「神明」承認祂害怕基督教的真神。Darley在轉述這則故事的時候用了「據說」(It is said)，來表明她對其真實性的保留⁹⁷。但這則故事也顯示確實有些中國人認為基督教和其他宗教之間是一種諸神競爭的關係。

這種融合當地信仰元素進而與地方宗教競爭的情況，很清楚的出現在中國基督教徒所從事的驅魔做法。首先，這種傳教手法顯然源自中國信徒而非西方傳教士。倪維思指出，據他所知「沒有任何基督教傳教士教導當地信徒趕鬼，也少有人認為他們的信徒會有從事這項工作的秉性、能力或機會」。他認為中國教徒會做這件事情，純粹是出自「未受指示的自發衝動」，以及「閱讀聖經並將其中教誨運用到他們所處實際情境的自然結果」⁹⁸。然而，從前面的分析可以清楚看到，中國信徒進行驅魔趕鬼的儀式，其實和民間傳統宗教信仰有密切關聯。例如，把寫著主禱文或聖經經文的紙貼在牆上趕鬼的做法，就和道士貼符咒驅邪非常相似。此外，這些出身中下階層的中國基督教信徒，有些原本就是靈媒、乩童之流，之前也在幫人從事治病或趕鬼的工作⁹⁹。倪維思更指出，有些過去曾被鬼附身的中國基督教徒承認，「他們曾經是魔鬼的靈媒(medium)」，在信仰基督教之前，其行事曾受到附在他們身上的魔鬼所控制。在中國教徒原本曾為乩童、靈媒的情況下，傳統民間信仰收驚驅邪的做法滲透到中國基督教徒的傳教手法中的可能性就更高了。而這樣的傳教方式顯然相當有效。倪維思宣稱就他所知案

⁹⁷ Mary Darley, *Cameos of a Chinese City* (London: Church of England Zenana Missionary Society and Marshall Brothers, 1917), p. 182; 轉引自 Eric Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies*, pp. 7-12.

⁹⁸ John L. Nevius, *Demon Possession*, p. 14.

⁹⁹ 福州地區第一批追隨黃乃裳的基督教徒當中就有一名原本是個乩童，其他兩人則是他的兄弟或堂兄弟。Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*, p. 15.

例，向基督禱告最後都成功地驅除了附在中國人身上的惡鬼邪魔，而且只要受害者成為虔誠的基督教徒，就不會再被附身¹⁰⁰。驅魔趕鬼成為中國教徒傳教的有效手段，也難怪倪維思會勸告外國傳教士不要去質疑中國信徒關於著魔現象的說法。

九、結語

晚清基督教傳教士在中國所從事的活動，深刻地涉入了近代中國的改革運動。基督傳教士在中國花費很大的心力建立學校、從事教育工作、翻譯與介紹科學新知，推廣西方醫學。這樣的努力方向在20世紀初期更形強化，「1900年以後，除原教旨主義的內地布道會及其下屬分支之外，基督教傳教士的工作重點有了轉變；傳教士們不再著眼個人的皈依宗教，而在於使整個中國社會基督教化。這意味著對教育和醫療事業投入更多的人力和財力，以實現某教會領袖所說的福音的『社會內容』。」¹⁰¹也由於基督教傳教運動對中國改革活動的投入，清末某些改革派中國知識分子同時也具有基督教徒的身分，也就不令人意外。也因此過去以來華傳教士為主題的歷史著作，往往花費大篇幅描述他們的學術、教育與出版活動，分析他們在中國改革運動中所扮演的角色。換言之，他們在中國的「啟蒙活動」一直是歷史學者關注的焦點。然而，傳教士並不是我們今天所認知的「科學家」，他們的科學活動和他們的宗教信仰有著密切的關係。我們不該忘記這些傳教士本身是虔誠的基督教徒，信仰是決定他們對中國事物之理解的重要因素。這點非常清楚地表現於倪維思對於中國民情風俗的觀察、對中國民間信仰的討論以及他對中國人著魔現象的研究。考察倪維思的魔鬼學研究，讓我們有機會更清楚地看到傳教士的宗教立場和信仰內容。他對

¹⁰⁰ John L. Nevius, *Demon Possession*, pp. 145-149, on pp. 145, 148.

¹⁰¹ 〈外國在華勢力〉，費正清主編，《劍橋中國史》第12冊（臺北：南天書局，1999），頁202-216。

當代人類學、心理學與精神醫學的回應，彰顯了傳教士的科學立場和當代抱持科學自然主義立場的科學家的分歧¹⁰²。考察倪維思的魔鬼學研究，讓我們可以更深刻的認識到傳教士對於知識和信仰之關係的獨特看法。當傳教士來到中國時，他們一方面強力地把基督教和中國固有宗教與民間信仰區隔開來，聲言基督教才是唯一真道，佛教、道教等都只是崇拜偶像的偽宗教。另一方面，傳教士試圖建立基督教和中國歷史文化的連結，要將中國歷史整合到基督教的普世史(universal history)當中。因此他們認為中國人在上古時代其實信仰上帝，並且嘗試由《尚書》等中國古代經典記載找出這方面的證據。傳教士選擇性的引用儒家學說來強調基督教和中國傳統道德的親緣性，並以中國人之矛攻中國人之盾，藉儒家來攻擊佛、道¹⁰³。

另一方面，中國的基督教徒卻又有另一種方式來融合其信仰和中國文化。例如柯文的研究就指出，晚清幾位知名西學引介者和改革派知識分子雖然和傳教士過從密切，經常參與教會禮拜等宗教活動，但是他們的信仰內容卻有著重重問題。柯文以號稱「三異民」的王韜、李善蘭和蔣敦復為例，指出蔣敦復曾受雇倫敦會協助慕維廉(William Muirhead, 1822-1900)編撰《大英國志》，並且撰寫數篇介紹外國歷史人物的文章。然而，蔣敦復死後出版的文集卻收錄他攻擊基督教的文字。艾約瑟則指出蔣敦復為傳教士工作並不是出於信仰，而是出於生活需要，尤其是要滿足他的鴉片癮。以

¹⁰² 當然並不是所有當代科學家都支持達爾文、赫胥黎等人所鼓吹的科學自然主義，也有許多重要科學家秉持傳統的自然神學立場，後者對宗教與科學之間關係的看法和來華傳教士的立場較為接近。關於後者，參見Crosbie Smith, *The Science of Energy: A Cultural History of Energy Physics in Victorian Britain* (London: Athlone, 1998)。

¹⁰³ 在19世紀傳教史上，中國並不是唯一透過名詞翻譯的巧妙選擇來進行宗教融合的例子。Peel研究奈及利亞Yuruba族的基督教信仰，指出基督教在19世紀傳入當地時，就將“God”翻譯為當地原本宗教信仰中的至高神祇的名字“Olodumare”，結果大有利於其取代當地信仰的過程。此外，他們還將“devil”翻譯成當地原本多神信仰體系中的一位神祇的名字，這也讓基督教在攻擊當地人的「偶像崇拜」時來得更加順手。J. D. Y. Peel, “Syncretism and Religious Change,” *Comparative Studies in Society and History* 10(1968): 121-141, on pp. 126-127.

數學才華和翻譯西方科學書籍著名的李善蘭是否是個基督徒也難以深究。和他在同文館共事的丁韞良(William A. P. Martin)認為李善蘭是個基督徒，但由於擔憂仕途受到影響而不敢表露，且其信仰混雜著東方和西方的元素，並不是純正的基督教信仰。王韜的宗教信仰也同樣曖昧。他長時期為外國傳教士工作，包括參與翻譯聖經這項重責大任。倫敦會的紀錄顯示他在1854年4月26日受洗，柯文則認為王韜直到過世都還是教會成員。但是王韜卻是花了一番表面功夫不讓周遭中國人看出他是個基督徒，晚年對傳教運動和基督教也有所批評。此外，王韜流連風月場所的行為也難以稱得上是個信仰深刻的教徒¹⁰⁴。從柯文的研究可以看出，由於社會文化壓力和利害關係的矛盾糾結，這些士大夫教徒對於基督教的接受方式不僅具有相當選擇性，還經歷一番偽裝、陽奉陰違、欲拒還迎的複雜拉扯過程。

如王韜、蔣敦復這類具有文人身分的教徒，這段期間在中國信徒當中可說是極少數。晚清絕大多數的中國教徒都是出身低微的基層民眾。柯文就指出，相較於明治時期的日本，19世紀中國基督徒的社會地位和影響力幾乎都是很低的¹⁰⁵。由於這些來自底層階級的中國基督徒很少留下文字紀錄，歷史研究者很難探討其信仰內容。出身中下階級的基督徒比較會去從事驅魔趕鬼的儀式。唐日安的研究就指出，隨著他們的(西式)教育程度提高與晉身中國社會菁英的行列，超自然的現象與經驗，對福州第二代基督徒信仰的影響就遠不及他們的父叔輩。最具有代表性的例子之一，是許播美的兒子許則雅有次被人請去驅魔，身為西醫的許則雅「趕鬼」的方式「不是像他父親可能會做的那樣禁食與禱告」，而是和柯特曼的做法類似：每當這位可憐人發作的時候，他就「用一塊浸過阿摩尼亞的布蓋住

104 Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1974), pp. 16-23. 也可參考王爾敏，〈王韜生活的一面——風流至性〉，《中央研究院近代史研究所集刊》24(1995)：223-262。關於王韜風花雪月的生活和其身體照護的關係，參見李建民，〈日記中的醫療史——以史語所藏王韜《日記》為中心〉，《古今論衡》13(2005)：37-48。

105 Paul A. Cohen, "Christian Missions and their Impact to 1900," p. 558.

他的鼻子」。這個故事固然生動地告訴了讀者福州基督教徒菁英信仰的轉變，但卻也透露出當地民眾仍舊認為驅邪是基督教所能提供的一項宗教服務¹⁰⁶。也因為如此，倪維斯等傳教士所留下有關中國人著魔案例的紀錄和討論，提供了一個寶貴的窗口，讓我們得以一窺基層民眾的基督教信仰活動。

中國傳道人從事驅魔的方式顯示，這些中國信徒是以和傳教士或士大夫教徒相當不同的方式，來區隔與連結基督教和中國民間的傳統信仰。他們融合中國民間關於惡鬼邪靈附身的信仰與民間宗教的驅邪做法，藉由驅魔來證明基督教的上帝的神力，進而達到傳教的目的。由此可以清楚地看到中國信徒如何將外國傳教士傳來的基督教福音和民間信仰元素融合，進而創造出本土的傳教方式。這樣的宗教融合並不表示這些基層的中國基督教徒的信仰不夠虔誠，或是他們陽奉陰違地披著基督教的外衣來延續其傳統信仰。許多人類學家和宗教學者近年來的研究都指出，宗教融合是宗教的常態，是不同宗教的遭逢(encounter)以及宗教跨文化傳播的必然現象，是宗教變遷的重要動力，也是宗教得以延續發展的必要條件¹⁰⁷。白玲(Judith A. Berling)對三一教主林兆恩(1517-1598)的著名研究，開宗明義地區分了「融合」(syncretism)與「折衷」(eclecticism)這兩個概念，指出許多人對宗教融合的貶抑批評，其實是把前者混淆為後者。白玲認為折衷是「特異的」、「突發奇想的」、「大膽實驗的」將不同的宗教元素胡亂湊合在一起，融合則是「試圖調和不同宗教的元素」，「使這些元素產生變化而能適合新的脈絡」。融合具有高度選擇性，其模式則和「從事調和者的需求與利益以及

¹⁰⁶ Ryan Dunch, *Fuzhou Protestants and the Making of a Modern China, 1857-1927*, p.15.

¹⁰⁷ 蔡彥仁，〈宗教融合的理論與實踐〉；Charles Stewart and Rosalind Shaw eds., *Syncretism/ Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994)一書，對於宗教融合這個概念有重要的回顧討論，書中也收錄數篇相關的個案研究。Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002)一書，特別是第6章，對於基督教和其他宗教與社會文化融合的歷史與當代狀況有相當清晰的綜合概述，該書已有中譯本可參考，見Philip Jenkins著，梁永安譯，《下一個基督王國》(臺北：立緒文化，2003)，頁159-201。

當地社會文化的網絡」有密切的關係¹⁰⁸。從相關的記載看來，中國基督教徒從事驅魔活動和其社會的信仰文化有著很大的延續性，但是他們的做法大體都依循著聖經的記載與教誨，也沒有證據顯示他們的信仰不虔誠或腳跨基督教和民間宗教兩條船。和王韜或蔣敦復這類的士大夫教徒的信仰相比，這些底層基督教徒的驅魔活動或許是中國基督教的宗教融合更具代表性的例子。

¹⁰⁸ Judith A. Berling, *The Syncretic Religion of Lin Chao-en* (New York: Columbia University Press, 1980), pp. 4-13.

中國的屈辱，聯繫甚至歸咎於滿清異族政權統治時，清廷愈益需要儒教來肯定其政權的正當性；儒教與皇權成了命運共同體。

即使主宰仕途的科舉制度在1905年正式廢除，在取而代之的新式學校教育體制裡，儒教仍持續扮演關鍵的主導角色。早在1903年，張之洞(1837-1901)等人銜命撰著〈學務綱要〉，以為晚清「新政」時期的興學準繩，其中便昭示學校外籍教員不得於課堂裡教授「宗教」，同時卻也規定在初級和高等學校裡安排研讀儒家經典的必修課程。為了強調「聖人之教」與儒家經典的重要性，〈學務綱要〉甚至以西方為借鑑，並使用「宗教」此一新名詞強調：「外國學堂有宗教一門。中國之經書，即是中國之宗教。」³

1906年學部頒布了五項教育宗旨，其中一項便是「尊孔」。在官方頒布教育宗旨的諭旨，再度引用西方教育體系作為參照，指出西方學校教育中的語言、歷史、風俗文化和宗教，都被尊重與保留；因此在西方的學校中都有具體的措施崇奉其「國教」⁴。對照之下，大清國的新政教育，亦當將研讀儒教經典列為學校必修課程，並且舉凡孔子誕辰、春秋二祭和學期伊始，皆應舉行祭孔典禮，以示尊孔崇教之意。官方以西方對西教的尊崇為類比，明白宣示要透過教育的耳濡目染，使儒教在中國猶如西教在西方一樣的地位。

就官方所頒布這五項教育宗旨的序列而論——「尊君、尊孔、尚公、尚武、尚實」，「尊孔」的位階仍臣服於「忠君」之下，表面上儒教仍然必須依附於皇權。不過隨著國際政局與國內輿情環境的改變，自然也牽引著皇權與儒教的依存關係。因此當官方頒布教育宗旨之後，刑部主事姚大榮(1860-1939)即以「尊孔」既已明訂為教育宗旨為由，奏議將祀孔典禮從「中祀」提升為「大祀」。

姚大榮在奏摺中表示：若「推求本源」，學部頒訂的教育宗旨裡，「尊

3 張百熙、榮慶、張之洞等，〈學務綱要〉，舒新城編，《近代中國教育史資料》上冊(北京：人民教育出版社，1980)，頁202-203。

4 [清]政學社編，《大清法規大全續編》(北京：政學社，1901)，冊1，頁1a-3a。

君」、「尚公」、「尚武」與「尚實」的理念，其實皆秉承「孔門緒論，散在群經，尋繹愈顯」。在他看來，「尊孔」以外的四條教育宗旨，其實也都脫胎於孔教，因此「循是諸義，即是率從孔教也」。他甚至也對比西方的宗教，論證祀孔升為大祀的必要：

彼族通國人心以宗教為主位，主位既定，則後此百變不離其宗。我國則視孔子若在賓位，尊之曰至聖，親之曰先師。然粵稽典禮，孔廟僅列中祀。夫孔子德配天地，立人道之極，自當與園丘、方澤同躋大祀！巨典煌煌，實賴我皇太后、皇上之裁定矣⁵。

過去朝廷將祭孔置於「中祀」，當然有其象徵意涵的考量。依照《大清會典》，國家舉行如祭天等大祀時，主持的皇帝須率領文武百官行三跪九叩之禮。祭孔一旦提升與祭天的位階相等，自當接受皇帝與文武百官的頂禮膜拜，此舉意味著孔子的地位儼然高於天子。此等提議若出現在康乾盛世，恐怕罪不可逭。只不過而今時移事異，經過一連串挫敗的晚清朝廷只得從善如流，當時實權在握的慈禧皇太后(葉赫那拉氏；1835-1908)隨即以軟禁中的光緒帝(愛新覺羅·載湉；1871-1908)為名，頒布詔令：「孔子德配天地、萬世師表，允宜升為大祀，以昭隆重。」⁶隨著孔子晉升為大祀，官方並有一系列的配應措施，例如由山東藩庫發給曲阜帑銀十萬兩，以供建立學堂之用⁷；孔子故里曲阜的文廟也下令詳加勘驗，準備展拓興修⁸。從此孔子的位階與天、地相埒。

並不是因為清政府的英明或是晚清士大夫的睿智，終於體悟到原來孔

5 該奏收入程滄編，《歷代尊孔記》(上海：東方讀經會，1938)，頁24-25。

6 《德宗景皇帝實錄》(北京：中華書局，1987)，卷566，光緒三十二年十一月，頁496。

7 同上，卷567，光緒三十二年十一月下，頁504。此原為湖北按察使梁鼎芬之奏請。

8 同上，卷591，光緒三十四年五月，頁818。此原為署山東巡撫袁樹勳(1847-1915)之奏請。

子德配天地，應與天地同屬「大祀」。清廷顯然有其不得已的考量，在社稷顛危之際，亟需孔教的扶持，強化其治理的正當性，以安撫並凝聚內部的向心力。誠如姚大榮在奏議裡一針見血地指出：「孔子之聖」不會因為祭晉「大祀」或屈居「中祀」，而有所「加損」。但關鍵在於：「民間觀聽所繫，悉視朝廷意旨為轉移。」清廷之所以順應輿情，便是希望藉由一系列舉措，宣示朝廷尊孔崇教的用心，以此「振薄海內外之人心」，牢繫民心向背。清末之際的「孔教」，對拼命苟延的清國政府幾乎是予取予求。

從新式教育到國家祭祀，在官方的主導下，儒教在清末地位提升到前所未有的高度，但也因此在不久的將來為此付出慘痛的代價。值得注意的是：反映在奏摺、諭旨等官方的論述裡，為了要凸顯提升孔教地位的必要性，因此往往以基督教在西方世界的地位相類比，官方論述中經常出現「宗教」、甚至「國教」的用語。在表面上，儒教的位階在帝制王朝崩解前夕的確達於前所未有的頂峰，卻也即將隨著國更天換而面臨萬劫不復的深淵。

二、宗教與教育的衝突——廢經罷祀的爭議

晚清新政的教育中，試圖將儒教嵌入教育體制之中，處處可見斧鑿之痕。然而儒教與帝制王朝所形成緊密的依存關係，隨著清朝的崩解，也面臨繼絕存亡的考驗。民國肇建之後，失去帝制撐持的儒教，處境岌岌可危。首當其衝的便是其在教育體制上的主導地位。

過去在帝制時期，所有官方的祀典，每隨朝更代迭有所釐正刪補。民國共和政體確立之後，過去所有官方的祀典，幾乎都被視為封建餘孽而予以廢除。儘管新的教育體制大抵延續晚清新政的基本格局，但學校中孔教經典作為必修的研讀項目，以及祭孔的活動是否適合繼續舉行，立即成為枱面上備受爭議的焦點。

1912年，甫遊學返國的蔡元培(1868-1940)被任命為南京臨時政府的教育總長。蔡元培是前清進士，1905年參加同盟會。1907年赴德國萊比錫大學

研讀哲學、心理學與美術史。就任之際，蔡元培發表了〈對於新教育之意見〉一文，標舉民國教育的五大目標：以(1)軍國民教育、(2)實利主義教育為急務，以(3)道德教育為中心，以(4)美育為橋樑，並以(5)世界觀教育為終極目的。這位新任教育總長顯然取代晚清學部頒布的五項教育宗旨⁹。當年9月北京教育部公布〈教育宗旨令〉如下：「注重道德教育，以實利教育、軍國民教育輔之，更以美感教育完成其德。」¹⁰

對蔡元培而言，過去學部所頒訂的教育宗旨，並非一無可取。他的「軍國民主義」，延續過去的「尚武」精神；「實利主義」相應於「尚實」的訓練；「公民道德」也與「尚公」的涵養基本相通。關鍵的差異所在，在於晚清教育宗旨裡「忠君」的思想與民主的理念相抵觸，「尊孔」的主張違背共和「信教自由」的理念。因此這兩項教育宗旨已不再適合作為共和時代國民教育的指導原則。特別關於「尊孔」的議題上，蔡元培主張：

孔子之學術，與後世所謂「儒教」、「孔教」，當分別論之。嗣後教育界何以處孔子，及何以處孔教，當特別討論之¹¹。

言下之意，蔡元培以為孔子本身的學術思想與後來歷史上形成的「孔教」，兩者不宜混為一談。其實早在他兩年前撰寫〈中國倫理學史〉時，蔡元培便注意到儒教自漢代以降，在官方的禮儀制訂裡，已具有「國教」的性質。後來又經過宋明學者向庶眾散播之下，儼然成為一普及的宗教。儘管如此，

9 蔡元培，〈對於新教育之意見〉，收入高平叔編，《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984），卷2，頁130。該文原刊於《臨時政府公報》（南京），第13號（1912年2月11日），先後轉載於《民立報》（上海），1912年2月8、9、10日；《教育雜誌》3.11（上海，1912.2.10）；以及《東方雜誌》8.10（上海，1912.4）。「世界觀」大抵源自蔡元培遊歐時，注意到德國Weltanschauung的理念，按照他的解釋，所謂「世界觀教育」，是指：「循思想自由言論自由之公例，不以一流派之哲學一宗門之教義梏其心，而惟時時懸一無方體無始終之世界觀以為鵠。」

10 中華民國元年九月初二日部令第二號。見《教育雜誌》4.17法令檔（1912年10月10日）。

11 蔡元培，〈對於新教育之意見〉，《蔡元培全集》，卷2，頁130。

蔡元培反對將孔子視為創教的的教主，也不認為孔子的教義神聖不可侵犯。對他而言，孔子本身與後世儒教的宗教化，甚至國教化的發展，並無直接的關係。歷史上被定於一尊的儒教，其實是造成傳統思想停滯不前的元兇；士大夫正因受到儒教的箝制，無法在思想學術上有所更新創獲¹²。換言之，蔡元培將原始孔子的教義與經過歷史醞釀所發展的儒教，截然劃清界限。他自始至終一直維持這樣的立場，是以1916年當他受邀於信教自由會演講時，蔡元培再度重申孔子與宗教無涉：

孔子自孔子，宗教自宗教；孔子、宗教，兩不相關¹³。

蔡元培在〈對於新教育之意見〉中，倡議教育界應妥善處理「孔子」與「孔教」的問題，並非僅是紙上談兵而已。當他就任教育總長之後，即著手在1912年7月舉行全國臨時教育會議。他在大會的開場白裡強調：教育目標應是為培育未來知識分子而設(美育應為取代宗教對現在世界之關懷)，他同時又提醒與會各省代表：中國民族性中有「自大」的劣根性，而此「自大」的毛病常會導致另一極端「自卑」的心態。他將此自大的民族性歸咎於儒教經典長期壟斷思想的結果。因此他建議廢除學校專門設立經科，然後將儒教經典依性質分別納入哲學、歷史或文學各分科中¹⁴。

早在教育會議召開之前，教育部已擬定14條的「普通教育現行辦法」，其中即下令廢除小學讀經的課程¹⁵。教育部於5月時又再度發電文下達各省，重申學校廢經的規定。

蔡元培並非全盤否認儒家經典之價值。他於1892年獲得進士的功名，對儒家經典的熟稔毋庸置疑，甚至在〈對於新教育之意見〉裡，他更多次援引

12 蔡元培，〈中國倫理學史〉，《蔡元培全集》，卷2，頁1-107。

13 蔡元培，〈在信教自由會之演說〉，《蔡元培全集》，卷2，頁491。

14 蔡元培，〈全國臨時教育會議開會詞〉，《蔡元培全集》，卷2，頁264。

15 〈普通教育現行辦法〉，《教育雜誌》10(1912.1.19)。

孔孟的觀點來闡述倫理教育的重要性。可見蔡元培並非全盤否定孔孟的思想，他所極力反對的是：經過官方的欽點，儒教被賦予神聖不可侵犯的權威。而正是在儒教權威的長期壟斷之下，中國原本百家爭鳴的多元思想，遂因長期壓抑而終致委靡。蔡元培希望藉由廢除學校讀經之舉，祛除儒經不得冒瀆的神聖外衣，孔教從此不再成為箝制各種思想文化發展的牢籠。

就在全國臨時教育會議中，代表廣東省教育局局長鍾榮光(1866-1942)出席的蕭友梅(1884-1940)於會場提議：除了學校廢除讀經課程之外，既然臨時約法明文保障信教自由，學校為一公共領域，自然不應該舉行祭孔的典禮，或供奉任何宗教偶像或牌位，否則將影響學生的信仰自由。信奉儒教的學生可自行於孔廟祭孔，一如佛教、基督教和回教等信徒可於各自的寺廟堂宇進行祈禱¹⁶。此議一出，自然引起軒然大波，儘管支持與反對的兩派意見爭持不下，最後達成的結論是：「孔子非宗教家，尊之自有其道。教育與宗教不能混合為一。且信教自由為憲法公例，不宜固定一尊。」只不過為了避免引起社會上「無謂之風潮」，於是要求在「學校管理規程內刪除此節」，以期將此「舊日儀式」「消滅於無形」¹⁷。

嚴格而言，晚清一連串的尊孔舉措，並在官方文件裡每將孔教與西教類比，本意在推崇尊奉，但到了民國，種種說法正好授人以柄。晚清張之洞斷言「中國的經書即是中國的宗教」，藉以強調學校讀經的重要性；民初蔡元培則得以同樣的理由，要求從學校排除任何可能獨尊儒教的宗教性設計，以避免共和政體剝奪人民信教自由的嫌疑。

三、人道與神道之間——孔教會宗教論述的建構

就在教育部給予儒教最後致命的打擊，讓已無政權奧援的儒教徹底失

16 〈孔教新聞〉，見《孔教會雜誌》1.1(上海，1913)：1-2。

17 《教育雜誌》4.6(1912)：5。

去國家制度性的保障，孔教會適時於1912年的10月7日成立，日期的選定有其象徵的考量：依照舊曆的算法，當天正是孔老夫子的誕辰。其實早在1912年的春天，當時幾位發起人齊聚於上海沈曾植的宅邸，便已議定籌辦孔教會，並計畫發行雜誌來聯絡同志、宣揚理念。不過真正推動會務的靈魂人物，是這13位發起人裡年紀最輕的一位前清進士、留美新科博士——陳煥章。

陳煥章籍屬廣東高要縣，15歲赴廣州從學於康有為的萬木草堂。可能是得到康有為的啟發，陳煥章在19歲時便在家鄉組織「昌教會」，在陳氏宗祠內的祖先牌位旁並供置孔子的木主，以為宗族共祀。1900年他任教中學，更集合同道在學期開課之初與每月朔日舉行祭孔典禮，並於孔子誕辰之日講演孔教。1904年獲得進士之後，隨即赴紐約攻讀政治經濟學的博士，在哥倫比亞大學讀書之餘，他又在紐約的唐人街成立「昌教會」，並設計孔教的教旗供商家於孔子誕辰日懸掛。一遇週末，他更為華僑開堂講授孔子教義。後來在民元孔教會成立之後，他在故鄉廣東高要與紐約華埠所成立的這兩處「昌教會」，也順勢改成了孔教會的支會。

從現存康有為與陳煥章的書信往來中，幾乎可以確定康有為雖未具名為孔教會的發起人，但其實在幕後著力甚深。當他獲悉教育部決議廢經罷祀之後，即於7月30日寫信給陳煥章：表示此「非惟一時之革命，實中國五千年政教之盡革，進無所依，退無所據」。康有為並向陳煥章提出成立孔教會的構想，並建議陳煥章應利用全國對教育部譁然的契機，來宣導孔教。康有為更具體指示陳可以邀請其舊識沈增植、朱祖謀與麥孟華等人共同發起。康有為同時也願意設法提供印刷機，刊行期報以為喉舌。康有為信中所建議的這幾位人選，後來也都成為孔教會的發起人¹⁸。

陳煥章雖受到康有為的感召，但他無疑比康有為更虔誠獻身於宣教的事業，並以昌明孔教為其畢生職志。相對而言，康有為本人反而一直依違

18 康有為，〈致仲遠書〉（1912年7月30日），收入上海市文物保管委員會編，《康有為與保皇會》（上海：上海人民出版社，1982），頁369-370。

不僅研究中國宗教的國外學者如理雅各企圖區隔「孔子」與「孔教」，中國的學者也對以宗教界定孔教的做法有所質疑。梁啟超可說是將「宗教」此一新名詞引介到中國來的重要推手，他在1898年戊戌政變後避居東瀛，即應日本哲學會姉崎正治(1873-1929)的邀請，發表〈論支那宗教改革〉，闡釋康有為的孔教主張。當時或為順應日本聽眾的慣用語彙，講演中梁啟超藉用了許多日譯的新名詞，其中即以「宗教革命」與「宗教統合」來定位康有為保教運動的要旨：前者針對孔教的內部改造，後者則是對世界宗教未來發展的理想²²。其實對孔教「宗教性」的爭議，也是由梁啟超首先發難，他在1902年發表〈保教非所以尊孔論〉，不惜「我操我矛以伐我」，開始懷疑將孔教視為宗教的正當性，在當時的保教運動掀起軒然大波。與其說梁氏的質疑，來自其對孔教的內涵，有了不同以往的了解，無寧說此時他對轉譯自西方的「宗教」概念有了嶄新的認知。在1899年的他還盛稱「宗教者，鑄造國民腦質之藥料也。」²³但短短不到三年，他卻視宗教為「迷信宗仰」：

西人所謂宗教者，專指迷信宗仰而言，其權力範圍乃在軀殼界之外，以靈魂為根據，以禮拜為儀式，以脫離塵世為目的，以涅槃天國為究竟，以來世禍福為法門。

反觀孔子的教義，乃專在「世界國家之事，倫理道德之原，無迷信，無禮拜，不禁懷疑，不仇外道」；梁氏因而總結：孔教「立教之根柢，全與西方教主不同」²⁴。

對弟子竟提出與師門宗旨背道而馳的質疑，康有為當然不會坐視。他

(續)

Columbia University, 1911), pp. 39-51, 717-730.

22 梁啟超，〈論支那宗教改革〉，《梁啟超全集》(北京：北京出版社，1999)，頁263。

23 同上。

24 梁啟超，〈保教所以尊孔論〉，《梁啟超全集》，頁766。

時，和理雅各一樣，並未將中西的「上帝」(God)加以區分³⁰。他甚至援引漢儒王充(27-ca.96)的觀點，解釋「天人關係如父子」，藉以對照耶教「天父」的說法，以為兩者若合符節。陳煥章苦心孤詣地將儒教與其他宗教進行類比，固然有勉強作解之嫌，但他其實也留心孔教與其他宗教教義的差異。例如他在列舉儒教第七項宗教屬性的「魂學」時，即指出孔教並無「地獄」的概念。

當然，即使確定「孔教」為「宗教」，並不能解決當下的現實課題：為什麼共和中國還需要孔教？陳煥章在第二篇講演裡，便試圖論證進入共和的中國何以仍需昌明孔教。陳煥章首先澄清：中國近代的積弱並非孔教所致，反而是孔教未曾真正實踐的結果；至於西方列強的興起，是因為其於近代所推行的種種政策，與孔教「養民、保民、教民」、以及「通民氣、同民樂」的理念不謀而合³¹。當陳煥章試圖為孔教適用於當代世界而辯護時，他似乎轉向孔教作為「人道」之教的側面。換言之，他積極肯定孔教對政治、經濟與社會等各個經世的課題，都提供了整全完備的解決方案。他特別針對民國的共和體制，逐條闡述孔教從個人自我的道德修養，漸次擴散到家庭、國家、社會，終及全世界，皆有一完整的理論體系足以安身立命。

值得注意的是：陳煥章並非傳統的教條主義者，他對儒家綱常的解釋，與修齊治平理想的勾勒，都有其獨到之處。即以蔡元培所指控儒教忠君的思想為例，陳煥章特別引述並詮解《論語》中「君使臣以禮，臣事君以忠」的觀點，澄清孔子理想的君臣關係，並非規範單向的臣服與效忠，而是強調對等的互動，而這種對等互動的精義，與民國共和的民主理念並無衝突³²。

30 理雅各在翻譯儒家經典時，將「上帝」譯成基督教聖經裡的God，在西方引起相當大的爭議，特別是在傳教士社群裡引起相當大的迴響。如何將中文經典中的「上帝」翻成西語詞彙；又如何將聖經裡的God用貼切的中文來指稱，以向中文世界宣導，一直是傳教士關注的課題。

31 陳煥章，〈論中國今日當昌明孔教〉，《孔教論》，頁29。

32 同上，頁38-40。

可是如果孔教的精華正在其作為「人道」之教的教義，又何必非要強化「孔教」作為「神道」之教的面向，而與其他「宗教」同列並比？

在〈孔教會序〉，陳煥章引用《中庸》「修道之謂教」一語，肯定「教」與「道」的確本可互易；換言之，「孔道」即是「孔教」。但是「近人視孔道不過如一種理論、一派學說」。他憂心地表示：

謂孔子為道德家，則孔子不過夷、惠之班耳。謂孔子為哲學家，則孔子不過老、莊之類耳。謂孔子為政治家，則孔子不過伊、呂之倫耳。謂孔子為教育家，則孔子不過朱、陸之疇耳。皆不足以尊孔子，而反陷中國於無教³⁵。

陳煥章深刻了解到：一旦剝奪了孔教的宗教性，孔子便不再與釋迦、耶穌與穆罕默德等教主比肩齊步。所謂「尊孔」，也流於一種「英雄崇拜」而已。他呼籲：

苟不認孔教為教，則孔道雖存，不過空文之理論；孔學雖存，不過私家之學說。即使六經不廢，世之讀者，不過是如諸子百家之書耳³⁶。

知識無法成就「信仰的跳躍」(Leap of Faith)；宗教的皈依並非依靠理性的計算，而是需要感性的體悟。作為傳教者的陳煥章顯然有深刻的體會：「既無尊信之誠心，必無奉行之實事」；一旦「孔教」變成了「孔道」或「孔學」，聖經成了世俗化的道德文章，只是作為知識考索的研讀對象，如此一來，退下祭壇的「孔教」勢必隨著其神聖性的式微而瓦解。

35 陳煥章，〈孔教會序〉，《孔教論》，頁94。

36 同上，頁95。

四、立「孔」為「會」——民初儒教社團化的嘗試

孔教會其實並非民元成立以來唯一以尊孔保教為名之社團。事實上，民國成立不久，即有林林總總的儒教社團出現；就以民國元年來說，2月有「宗聖會」成立於山西，7月有「孔道會」成立於山東，10月又出現「孔道維持會」，皆以崇奉孔子為名。不過，孔教會無疑成功地進行全國性的串連。與其他以「孔／儒」為名的社團比較起來，孔教會顯然成功地獲得全國各地士紳的支持；以發源於山西的宗聖會為例，宗聖會雖在山西省境內有高達64個支會，但分布其他省的分支僅有十處。孔教會在短短兩年之間，擁有分布全國130個分支，甚至海外亦有分支成立。甚至由於它獲得巨大的迴響，甚至引起其他社團藉名斂財，孔教會不得不刊登啟事聲明，表示其與「中國儒教會」或「環球尊孔學會」無涉³⁷。

追本溯源，孔教社團化的發展其實在晚清已逐漸成形。陳煥章在故鄉高要和紐約所成立的昌教會，都是小規模的嘗試。當19世紀中葉基督教隨著西方列強的堅船利砲再度進入中國，其影響的範圍已不局限於官方或士大夫階層，而是逐漸滲透到地方民間。耶教的傳播漸次深入地方，逐步分食民間信仰的祀饗，其對儒教的威脅，已經不只是義理上正統異端之辨，而是在實踐上兩相爭取民間基層的頡頏。耶教所欲深耕易耨的，正是儒教長期疏於栽墾而任由荒蕪的鄉土中國。

在清代盛世之際，學者李紱(1673-1750)便曾自信滿滿地宣稱儒教之徒與他教不同，任何人只要身處倫常教化之中，都可被視為儒教的信徒，而無需以特殊的冠服——「冠章甫而衣逢掖」來驗明正身³⁸。但是到了晚清，「宗教身分」(religious identity)的認同問題逐漸成為關注的焦點，湖南經世學者

37 《孔教會雜誌》，第1卷第9期。「本會特別告白」，附於「學說」編，頁16。

38 [清]李紱，〈原教〉，《穆堂初稿》(清道光十一年[1831]珊城阜祺堂重刊本；傅斯年圖書館善本古籍全文影像檢索系統)，卷18，頁1-5。

儒教：世界民族宗教不一，中國崇尚儒教垂數千年。雖嘗有他教並行其間，然燭火之微，終無以爭光日月，觀之各府州縣儒學可證也⁴¹。

編者從傳統府州縣的皆設有儒學，來證明中國崇尚儒教。當傳統地方儒學被新式學堂所取代時，仍有不少人相信是新瓶舊酒，儒教仍為學校的核心。有地方志的編者即如此期望：

儒教世皆崇奉。近年學校初興，逐漸見其發達。若再進而求其普及，將來可望其有成⁴²。

以為隨著學校的普及，可以促進儒教人口的增長，這無疑是當時許多人的共識。只是不料共和政體一經確立，民國的教育體制在承繼晚清新政基礎的同時，卻揚棄了其中關鍵的讀經與祭孔。先是失去政權支撐的儒教，至此完全失去制度性的依傍。

其實，當晚清政治權威對下層社會的控制力量逐漸式微，許多學會社團早如雨後春筍應運而生。隨著民國共和的成立，以捍衛儒教為主的社團進入了另一個新的階段：失去政權撐持的儒教亟待可以維繫的社群組織，以延續過去在政治上的文化優勢。過去位居廟堂之高的儒教，往往是從上而下，以為能風行草偃；如今則身處江湖，只能從下層扎根，在其他宗教社團的環伺競爭中，步步為營地覓求適存之道。

從另一個角度而論，一旦儒教不再是政治權威所獨占的文化符碼，儒林不再歸於一統，它成為開放的公眾資源，理論上，任何人都可以挺身扮

41 丁燮等修，戴鴻熙等纂，《湯溪縣志》，收入《中國方志叢書》第210號（臺北：成文出版社，1975；據民國二十年〔1931〕鉛印本影印），總頁292。

42 梁明倫等修，《雷平縣志》，收入《中國方志叢書》第207號（臺北：成文出版社，1974；據民國三十五年〔1946〕油印本影印），總頁214。

從馴服、抗衡到妥協，彼此間的援引與吸納的例證，千百年來不勝窮舉。然而「宗教」作為對應或轉譯西方“religion”的新興概念，要到19世紀末葉開始浮現在中國知識階層的文化論述裡，並且經過許久柄鑿磨合的過程，才逐漸成為套語⁴³。民國元年上海商務印書館網羅名家編纂了一套《新字典》，書前並有蔡元培與吳敬恆(1865-1953)作序，該書於九月初版後，旋即於十月再版，可見流傳頗廣。在該字典裡，「教」字條項下列出第四種意涵是作為「宗教之簡稱」。編者解釋說：

俗所謂教會、教門；即指基督教、回教而言⁴⁴。

編者不僅偏重於「宗教」的組織形式，在舉例上，編者似乎避免提及佛教、道教，遑論儒教。在民國出版的方志中多新列有「宗教」一項，但對儒教宗教屬性的定位卻頗為隱諱。在李繁滋所編纂的廣西省《靈川縣志》，其中「宗教」一門如此記載：

舊所謂儒、釋、道者，不得以「宗教」之名。清季美教士於東門內設聖公會，並設小學。然入教者無多。每年教士一巡，轉無所增進，以人民信教心本甚薄弱也⁴⁵。

在民國期間知識分子的認知裡，不僅儒家如此，即使佛、道二氏能否歸類在「宗教」的範疇中，仍存有相當大的歧異。

例如一位陝西方志的作者在「宗教」一項下描述：

43 參見陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》13.4(臺北，2002.12)：37-66。

44 傅運森等編，《新字典》(上海：上海商務印書館，1912)，卯集，頁35。編者群包括了傅運森、沈秉鈞、蔡文森、陸爾奎、方毅、張元濟與高鳳謙。

45 陳美文修，李繁滋纂，《靈川縣志》14卷，收入《中國方志叢書》第212號(臺北：成文出版社，1975；據民國十八年〔1929〕石印本影印)，總頁373。

禮俗無論士農工商，皆知尊孔，故不知「宗教」之名⁴⁶。

言下之意，「尊孔」與「宗教」無涉。對民初許多人而言，要將「孔教」納入「宗教」的範疇，終不能無疑。誠如浙江《景寧縣續志》的編纂者在「宗教」項下的說明：

我國數千年來，尊崇孔子之教，已如日月光天、江河行地。近世有謂孔子非宗教家，以為哲學家，有以為教育家者。要之，孔子之道至大，蕩蕩無能名，以為宗教，不因而加重；不以為宗教，不因而加輕。從多數之說，以孔教為例外，而列其他各教如次⁴⁷。

不可諱言，民國時期的方志大抵仍由地方知識菁英編纂而成，他們對孔子之教多存尊崇之意。至於「孔教」的「宗教」屬性，則顯然多採取依違兩可的立場。

由於史料闕如，各地孔教會的具體發展狀況不可一概而論，但似乎就在短短幾年之內，孔教會各支會紛作鳥獸而散。根據民國廣西省《信都縣志》的記載，該縣的孔教會，是由會董羅炳南主持，但不過數年，「旋因欸絀，羅君身故，其會即廢」⁴⁸。不難想像，參加孔教會的士人之中，有不少原在前朝享有功名權勢的地方仕紳，一如巴金(1904-2005)小說《家》裡所揶揄的上一代反動頑固分子：幾位主持孔教會的遺老，儘管以「拚此殘年極力衛道」

46 曹觀驥等纂，《陝西省續修醴泉縣志稿》，收入《中國方志叢書》第314號(臺北：成文出版社，1970；據民國二十四年〔1935〕鉛印本影印)，頁711-712。編者也注意到了當時出現像同善社、紅卍字會等名目，但也指出這些組織「均以濟人利物為目的，信奉者遂多知識份子焉」。

47 吳呂熙修，柳景元等纂，《景寧縣續志》17卷，收入《中國方志叢書》第52號(臺北：成文出版社，1970；據民國二十二年〔1933〕刊本影印)，總頁527。

48 羅春芳等修，玉崑山等纂，《信都縣志》，收入《中國方志叢書》第132號(臺北：成文出版社，1968；據民國二十五年〔1936〕排印本影印)。值得注意的是：編者將「孔教會」置於「慈善事業」項下。

的重責自任，但其實花甲之年都還拈花惹草，直以風流為風雅⁴⁹。參加孔教會，不過是想確保其殘存的既得利益能在民國延續下去。

孔教會在成立伊始便蓬勃林立於全中國，就表象而言，似乎可以理解為當時參與者都認同陳煥章所揭櫫的孔教理想，即視孔教為一宗教，甚至期待共和憲法上明文規定孔教成為國教。但事實上，參與孔教會的地方士紳對「宗教」此一新名詞的意涵，以及孔教應否躋身於「宗教」的殿堂，恐怕多採取觀望的態度。

不可諱言，民初孔教會的成員，仍以傳統士商階層的社會菁英為主，這並不意味孔教會刻意劃地自限，正如陳煥章也一再強調，孔教會的會員是向全民開放，並且期許各地教會「發憤傳教」。但孔教會的地方組織畢竟對要如何「傳教」，既無經驗也無訓練。何況要深耕群眾基層，需要長時間的投入。大部分孔教會的成員仍是眼光朝上，寄望透過上層政令的制訂，迅速求取憲法國教的保障；而無暇將關注的焦點向下，摸索如何在基層的庶民生活中，逐步培育信仰的種籽。無怪乎當國教案的推動最後無疾而終，各地孔教會的成員眼見無法藉由國家憲法的保障，規復孔教舊有的尊崇，至於「孔教」與「宗教」的牽扯，無法為孔教的發展帶來正面的助益，反而坐實學校廢經罷祀的理據。於是曾經一時風起雲湧的各地孔教會，短短幾年之內竟風吹雲散。

孔教會從喧嘩的高峰瞬間跌落至沉寂的谷底，意味著至少在民國初期的政治環境與文化氛圍裡，「孔」欲「教」而不得，立「會」而難成。傳統儒家與現代宗教的結合，以及嘗試從依傍國家的力量，轉向成為自主的民間社團，即使並非難產，但終行夭折。

49 巴金，《家》，《巴金選集》第一卷（四川：人民出版社，1995），頁59-60。其中有位高老太爺執意要將家裡的丫環嫁給孔教會會長馮樂山作妾，這位姑娘在絕望中投湖自盡。故事詳見巴金，《家》，頁216-231。

六、結語——「孔教」、「宗教」與「教會」的離合

過去孔教泰半依附在政權之下，與政權形成共生的命運共同體。但也正由於這種共生的關係，孔教未曾積極追求社會群眾的支持。隨著晚清政權危機的加深，清廷對儒家道統作為政統護符的依傍。從道光年間官方即屢有擬議增祀先賢、先儒於孔廟之舉。隨著清末新政興學的同時，官方亦再三明令「中小學堂宜注重讀經以存聖教」。到1906年時祭孔之禮更從「中祀」擢升，與「祭天」並列為國家大祀。「孔教」儼然已成為實至名歸的「國教」。當帝制中國瀕臨危亡之秋，孔教被推尊至絕頂高峰，但也卻因與皇權符碼的繫縛牽纏，孔教終亦隨著帝制的瓦解而失足無底深淵⁵⁰。

當帝制中國解構，共和政體成立，作為官方意識形態的儒家傳統也面臨了重新評估的命運。具體反映在制度上的種種課題，包括新中國是否還需要國家祭典？過去作為國家祭典的孔廟制度應存應廢？各地方的孔廟是否應予以改建用作他途？而新制學校裡是否要有舉行祭孔儀式？中小學校的教育中儒家的經典是否應列為必修的課程？然而儒家思想的全體或其中某些成分，在新的共和體制之下，應抑應揚或欲存欲廢，並非一純粹的學術課題。有人可能由於肯定帝制作為文化載體，儒家道德綱常必須賴以維

50 儒教傳統的現代轉向是一相當複雜的課題，不僅本文所探討的近代中國面臨前所未有的考驗，其他深受儒教傳統影響的東亞諸國，也同樣面對如何安頓儒教的處境，而儒教與「宗教」的關係往往是聚訟的焦點。例如在同一時期的日本，服部宇之吉(1867-1939)所倡導的孔教，是在以「神道為根抵，儒教為枝葉」的前提之下，始終堅持「儒教非宗教」的立場。關於服部宇之吉的主要論述，見《孔子及孔子教》(東京：明治出版社，1917)與《儒教と現代思潮》(東京：明治出版社，1918)。對其儒教主張的歷史脈絡與思想意涵，參見陳瑋芬，〈服部宇之吉の「孔子教」論——その「儒教非宗教」說・「易姓革命」說・及び「王道立國」說を中心に〉，《季刊日本思想史》59(東京，2001)：49-68。當然儒教宗教性的爭議一直延續至今，例如加地伸行試圖從儒家喪葬禮儀的意涵、對死後世界的想像、以及鬼神的存在，重新釐定儒家的宗教特性。見加地伸行，《儒教とはなにか》(東京：中央公論社，1990)。

繫，進而支持帝制復辟；相對地，也有人堅持儒家與帝制乃一體兩面，而必須齊根剷除。民元教育總長蔡元培即認為晚清教育宗旨中「尊孔與信教自由相違」，並主張學校不僅廢祀孔，普通教育廢讀經書，大學則將經科分入哲學、史學、文學三門。不僅剝奪孔教原來在教育體系的主導優勢，同時亦祛除孔教經典的神聖性。

孔教會的出現，反映出傳統知識階層對孔教繼絕存亡的危機意識。一旦孔教失卻政權的奧援，儒家經典不再成為孕育新興知識階層的溫床，而孔門學術也不再是可以轉換成實質權力的文化資本(cultural capital)。不僅過去因託庇於政權而凌駕於其他各「教」的優勢隨即消逝，更難堪的是，相較於其他各宗教長期在民間耕耘的社群組織，孔教幾乎毫無制度性的社會力量可言。因此「孔教會」以及許多以「孔」、「儒」為名的社團在民初如雨後春筍般地大量出現，與其解釋為殘留保守勢力的負隅頑抗，毋寧視為孔教傳統因應權力結構的改變，試圖轉向民間社會以尋找制度性的出路。

對孔教會而言，凸顯儒教的宗教性，無疑是維繫孔教於不墜的最後救贖。陳煥章一針見血地指出：「苟不認孔教為教，則孔道雖存，不過空文之理論；孔學雖存，不過私家之學說；即使六經不廢，世之讀者，不過視如百家之書耳。」如果孔教無法像其他宗教一樣吸納信徒，人們若無法對孔教產生先於理性或是超越理性的敬虔之心，無法對孔教許諾「信仰的跳躍」，那麼儒門淡薄，幾成定局。

孔教運動的理想，固然是將長期依附於政權的「教」權獨立出來，使得孔教成為文化精神的維繫所在，不因帝國的覆亡而動搖其延續存在的價值。然而孔教運動倡導祀孔讀經，進而推動國教，雖然是因應儒教進入民國後的危機，但在一定程度上反而促成了新文化運動對儒家傳統的全面抨擊。對孔教運動最直接的衝擊，無疑是來自對「宗教」價值本身的質疑。不少人已開始注意到宗教力量在西方的消蝕。王國維(1877-1927)在晚清時即曾批判康有為、譚嗣同的孔教論，乃「脫數千年思想之束縛，而易之以西

洋已失勢力之迷信」⁵¹。當「宗教」不再被視為凝聚群眾、改造社會的觸媒，而成為愚民的鴉片、禍國的淵藪時，如何去除宗教迷信，反而成為中國現代化的重要議程。當然「反宗教運動」終與「反基督教運動」匯流。五四新文化運動的知識分子雖然同時「反孔」與「反宗教」，但他們不必然接受「孔教為宗教」的預設。不過，從新文化運動所標榜「德先生」與「賽先生」的立場來看，前者反對維繫專制政權的綱常名教，後者拒斥任何愚民惑俗的迷信思想。而民初的孔教運動將禮教傳統披上宗教外衣，正是兩種反動思想的綜合化身。孔教運動終在反傳統運動與反宗教運動的夾擊下逐漸偃旗息鼓。

當「宗教」成為「迷信」的同義詞。對新一代關心儒家的學者，包括以熊十力(1885-1968)、梁漱銘(1893-1988)等為代表的「新儒家」而言，如何祛除儒學的宗教性，劃清儒家思想與「宗教」間的關係，儼然成為新的學術使命⁵²，而與熊、梁同時的佛教領袖歐陽漸(1871-1943)，也在當時斬截地強調「佛法」並非「宗教」⁵³，用意耐人尋味。不僅「儒教」在「宗教」的論域裡逐漸邊緣化，而且由於避諱傳統「教」字的稱謂有誤導為「宗教」的可能，在現代語彙中，傳統習用的「孔教」、「儒教」反而廢棄不用，盡皆為「儒學」、「儒家」、「儒道」所取代，「孔教」、「儒教」竟已成為見證傳統文化在世紀之交與現代文明接榫的歷史名詞。隨著這些語彙的消聲，一種傳統的文化論述逐漸匿跡於中西歷史的交會之處。

51 王國維，〈論近年之學術界〉，收入《王國維遺書》（上海：古籍出版社，1983），頁93-97。

52 例如熊十力認為代表儒家思想精髓的經學，「是哲學而迥超西學，非宗教而可以替代宗教」；見熊十力，《讀經示要》（臺北：洪氏出版社，1982），卷2，頁35；梁漱銘在其扛鼎之作《中國文化要義》中，更以專章論述儒教的關鍵貢獻，實為「以哲學代宗教」，見《梁漱銘全集》（濟南：山東人民出版社，1990），卷3，頁95-122。詳細的分疏，或可參見Chen Hsi-yuan, "Confucianism Encounters Religion" (1999), Ch. 5.

53 歐陽竟無(歐陽漸)講，王恩洋筆記，〈佛法非宗教非哲學〉，《歐陽大師遺集》（臺北：新文豐出版社，1976），頁3457-3473。

History of Religions

Content

Fu-shih Lin(林富士)

Introduction1

Mu-chou Poo(蒲慕州)

Beliefs and Daily Life in Ancient China13

Fu-shih Lin(林富士)

The Image and Status of Shamans in Ancient China65

Le Kang(康樂)

The Emperor and the Cakravarti King: Some Specific Cases in the
Evolution of the “Concept of Royal Power” in Medieval China135

Shu-fen Liu(劉淑芬)

Facets of Chinese Buddhism during the Southern and Northern
Dynasties as Seen in Statuary Stele Inscriptions.....217

- John Kieschnick(柯嘉豪)
Reflections on the Sinicization of Buddhism259
- Hung-i Chuang(莊宏誼)
Taoist Health Preservation Culture275
- Chi-tim Lai(黎志添)
A Study of Local Daoist Rituals: History and Transmission of Daoist
Temple Rituals in Hong Kong.....333
- Paul R. Katz(康豹)
Temple Cults and the Formation of Late Imperial Chinese
Communities375
- Hoong Teik Toh(卓鴻澤)
The Tibetan *cum* Muslim Inclination of Zhengde, a Ming Emperor
Cherishing Exotic Religions.....413
- Xiangqing Zhang(張先清)
The Catholic Social Network during the Qing Dynasty Qian, Jia, and
Dao Reign Periods.....439
- Shang-Jen Li(李尚仁)
Christian Missions and Exorcisms: John Nevius on Demon Possession
in China465

His-yuan Chen(陳熙遠)

The Re-orientation of the Confucian Tradition: The “Religionization”
and Organization of Confucianism in Modern China511

中央研究院叢書
中國史新論 宗教史分冊

2010年12月初版
有著作權·翻印必究
Printed in Taiwan.


定價：新臺幣720元

主 編 林 富 士
發行人 林 載 爵

出版者	中央研究院 聯經出版事業股份有限公司	叢書主編	方 清 河
地址	台北市基隆路一段180號4樓	校 對	馮 蕊 芳
編輯部地址	台北市基隆路一段180號4樓	封面設計	翁 國 鈞
台北忠孝門市	台北市忠孝東路四段561號1樓		
電 話	：(02) 27683708		
台北新生門市	台北市新生南路三段94號		
電 話	：(02) 23620308		
台中分公司	台中市健行路321號		
暨門市電話	：(04) 22371234 ext. 5		
高雄辦事處	高雄市成功一路363號2樓		
電 話	：(07) 2211234 ext. 5		
郵政劃撥帳戶	第0100559-3號		
郵撥電話	：27683708		
印刷者	世和印製企業有限公司		
叢書主編電話	(02) 87876242 轉202		
總 經 銷	聯合發行股份有限公司		
發 行 所	台北縣新店市寶橋路235巷6弄6號2樓		
電 話	：(02) 29178022		

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回聯經忠孝門市更換。 ISBN 978-986-02-6473-9 (精裝)
聯經網址：www.linkingbooks.com.tw
電子信箱：linking@udn.com



過去一、二十年來，史學思潮有重大的變化，史語所同仁在開展新課題、新領域、新方向方面，也做了許多努力。爲了反映這些新的發展，我們覺得應該結合史學界的同道，做一點「集衆式」（傅斯年語）的工作，將這方面的成績呈現給比較廣大的讀者。

——王汎森

中國宗教史究竟應該研究些什麼？1920年代，梁啟超曾針對中國宗教史研究提出一些極富爭議性卻影響深遠的看法。近幾十年來，學者大多不以梁任公所樹標的「教會」作為判準，他們不僅探討有教團、教會組織的佛教、道教、基督宗教、伊斯蘭教，也研究那些沒有特定組織的巫覡、民間信仰、官方祀典等。連備受爭議的「儒教」，也有人深入探究。也就是說，舉凡鬼神、死後世界、禁忌、陰陽五行、巫祝活動、祠祀等，都可以納入宗教研究的對象。

但是，想要以一本書或十幾篇論文來清楚呈現中國宗教的風貌，或完整的交代中國宗教發展的歷史軌跡，是一件不可能的任務，也不是本書的目的。不過，透過這裡所收的12篇論文，我們試圖對中國宗教作出比較明確的界定。

本書對於中國宗教的範圍、內容和特質有了比較扼要的描述，對於中國的政教關係有了比較細密而多元的論述，對於宗教在中國基層社會及日常生活中所扮演的角色有了比較豐富的詮釋，對於外來宗教與中國本土文化之間的互動也有了比較均衡的看法。這12篇論文，至少可以提醒中國史的研究者，無論是要探討中國的政治、經濟，還是社會、文化，都不應忽略其宗教向度。



GPN 1009904889