

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

明清的巫醫關係與儀式醫療之研究

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：NSC 102-2410-H-004-033-
執行期間：102年08月01日至103年07月31日
執行單位：國立政治大學歷史學系

計畫主持人：陳秀芬

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：鄭曉波
碩士班研究生-兼任助理人員：吳承瑾

報告附件：移地研究心得報告
出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：

1. 公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢
2. 「本研究」是否已有嚴重損及公共利益之發現：否
3. 「本報告」是否建議提供政府單位施政參考：否

中華民國 103 年 10 月 28 日

中文摘要：自古以來，中國的巫和醫之關係就十分緊密。隨著佛教的傳入、道教的興起，加上儒家的排擠，巫的活動範圍及生存空間多少受到限縮。然而，遲至近世時期，巫者仍在地方社會和醫療市場佔有一席之地。特別是對於下層百姓而言，巫一直是生病時的擇醫選項之一。由於明清帝國欠缺一套嚴密的醫學教育與醫者考核機制，大眾醫療向來處於自由發展的狀態；巫、醫之間不僅競爭激烈，有時甚至以相似的方式治病。本計畫欲提出、解答的問題包括：明清社會有為數不少的巫者從事醫療活動，他們活動的時間和地域為何？治病的對象包括哪些人？治病手法有何特色？另一方面，醫者對於巫有哪些觀點和批評？對於法律官員與地方士紳而言，他們又常以哪些手段來打壓巫者？

中文關鍵詞：巫者、醫者、儀式醫療、法律、明清

英文摘要：Shaman (wu) had long been practicing ritual healings since the antiquity. Although the existence of shaman was largely threatened owing to the flourishing developments of Buddhism and Daoism and the increasing domination of Confucianism in politics, it remained one of the options when the lay persons needed various helps in daily life. In the late imperial period, due to the lack of medical professionalization and qualification the medical markets were open and free to competition. As a result, shaman was able to compete not only with other religious healers, but Confucian doctors. Given by these historical hints this project is aimed at answering the following questions: When, where and how did the shaman treat the sick in Ming-Qing society? Who were their patrons/clients? Why did some of their ritual healings work? Meanwhile, what were contemporary doctors' views of shaman? Last but not least, how did legal officials and local scholars react to the shaman's ritual healings in late imperial China?

英文關鍵詞：wu healer, shaman, physician, ritual healing, law, Ming-Qing China

前言

中國傳統醫療與宗教向來關係密切。筆者過去以明清的養生文化作為考察起點，除了寫就《養生與修身》一書，還曾執行兩個國科會（現改名為科技部）專題研究計畫。其中，「宗教救贖與身心療癒：明清時期的道醫、僧醫與巫醫研究」（NSC100-2628-H-004-119-）初步考察了道醫與僧醫在明清時期的群像；「晚明道教修真術、江南隱逸與出版文化之研究」（NSC101-2410-H-004-152-）改從社會文化史的視野探究晚明道教醫療、養生和文人、隱士的關係。由於這兩個計畫均沒有論及巫（醫）的議題，為了進一步爬梳明清宗教醫療的整體特色，因此有本計畫的提出與執行，試圖釐清明清的巫和醫的關係，以及巫者的儀式療法在社會和法律中的定位。

研究目的

眾所皆知，中國遠古曾經歷了一個巫、醫不分的年代。從《漢書·藝文志》等古典圖書目錄把醫學、方藥歸類為方術（方技）的一支，與房中、神僊術相提並論，可知自古以來的醫術知識流傳與巫術和仙道可謂關係密切。過去有不少持科學主義論調的學者指出：自漢代「信巫不信醫」的主張提出之後，中國便邁入一個巫、醫分立的時代。然依筆者之見，「巫、醫分立」僅是某些統治官僚、士人與少數菁英醫者的信念與立場宣示，未必應合絕大多數民眾的期待。至少，對後者而言巫向來是生病擇醫時的重要選項。直到近世時期，中國仍欠缺一套嚴密的醫療教育與醫事機制，大眾醫療市場依舊處於自由競爭、鬆散發展的狀態；巫、醫之間不僅競逐激烈，有時甚至以相似的手法治病。

巫的醫療項目無所不包，尤其擅長祝禱、符咒和厭勝之法。然而，遲至近世時期，醫者亦未完全摒棄儀式療法。醫者對於祝由（「通祝于神明，病從而可癒」）與咒禁（咒語和書禁）的應用，就是最佳的例證。這點導致巫醫之間的緊張關係。筆者過去探究明清醫者對於「情志（病）」、「邪祟（症）」的態度與治療時，發現中國古典醫學自《黃帝內經》以降即有關於「祝由」的記載與施作；唐代之後官方醫學亦設有咒禁、書禁科以從事儀式療法，用來對付疑難雜症。經歷宋元兩代，直到晚明「祝由科」才從官方醫學分科中消失，但在民間卻仍廣泛被使用。¹不過，基於身分區隔與自我認同等因素，文人醫者與儒醫極力澄清「祝由」有其特定的使用條件與對象，並非所有病症均適用。²此外，他們對於巫者與巫術的批駁亦不遺餘力。³只是，一般民眾與社會底層的百姓是否對醫、巫有差別待遇、可清楚區辨兩者療效之異，其實不無疑問。筆者的近作顯示：在金元時期，患者

¹ 陳秀芬，〈當病人見到鬼：試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，收入林富士主編，《宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁329-364。

² 相關論點見元明清醫者，如朱震亨(1281-1358)、徐春甫(1520-1596)、張介賓(1563-1640)、徐大椿(1693-1771)、吳鞠通(ca. 1758-1836)等人的醫論。

³ 例如，明代醫者虞搏(1438-1517)《醫學正傳》，就對巫術的力量深有懷疑。

與病家同時延請巫、醫到府治病的情況時常可見。⁴直到明代，儒生對於常民重巫不重醫的現象仍深感不安，並歸咎為當時良醫數目太少所致。⁵從梁其姿的女醫研究，也可管窺晚明官員對於巫婦、師婆之嚴厲批評，實出自後者在婦人、小兒病症的醫治所受的倚重。⁶究竟巫者的儀式醫療受歡迎的原因何在？與性別、地域的關係為何？他們常用哪些方法治病？與明清的醫者、道士、術士是否有所不同？而男巫、女巫在治病方式上有無差異？

其次，從《大明會典》可見明代統治者嚴令控管佛道出家人與各類術士。⁷《大明律》更清楚揭櫫官府禁絕所有「師巫邪術」的立場。⁸大清帝國因襲明代的立法精神，亦有相仿的法規。⁹一旦所謂「術士」幫人治病而引起糾紛，則另有「術士妄言禍福」、「庸醫殺傷人」等律條處理。¹⁰上述律令一來反映明清政府嚴禁民間教派反亂起事的基本國策，同時也有提防江湖術士利用「妖術」騙財、騙色的考量。在明清時期，究竟有多少案例是以這些法條律例來懲治？而巫之治病行為是否曾因此受到取締甚至嚴懲？他們在官府的打壓與士紳的譴責之下又如何謀求生存之道？

綜上所述，本計畫欲提出的問題包括：明清社會有為數不少的巫者從事醫療活動，他們活動的時間和地域為何？治病的對象包括哪些人？治病的手段有何特點？治病原理又是什麼？從既有的資料能否辨識出巫者與病者的互動模式與特點？另一方面，醫者對於巫有哪些觀點和批評？對於法律官員與地方士紳而言，他們又常以哪些手段來打壓巫者？

文獻探討

關於巫者與巫術的研究，在宗教學、民俗學、心理學、人類學和田野調查等領域已取得豐富的研究成果。至於中國史上的巫，目前的研究多集中於從上古到宋代的時段。

在上古與中古時期，林富士和金仕起的研究指出：自春秋戰國至兩漢之際，巫者在社會上常兼具醫療者的角色。¹¹繼成名作《漢代的巫者》之後，林富士進

⁴ 相關例證見：張從正《儒門事親》、汪機《石山醫案》。詳論見：Hsiu-fen Chen, "Rethinking Emotional Therapy in Late Imperial Chinese Medicine", in Howard Chiang ed., *Psychiatry and Chinese History*, London: Pickering & Chatto Publishers Ltd, pp. 37-54.

⁵ (明)徐師曾，《湖上集》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995，據明萬曆刻本影印），冊 1351，卷 8。

⁶ 梁其姿，〈前現代中國的女性醫療從業者〉，收入氏著《面對疾病——傳統中國社會的醫療觀念與組織》（北京：中國人民大學出版社，2012），頁 209。

⁷ (明)申時行等修，《明會典》（北京：中華書局，2007），卷 104，〈藝術〉，頁 568b。

⁸ 黃彰健，《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），卷 11，〈禮律一·祭祀·禁止師巫邪術〉，頁 589。

⁹ (清)崑岡等奉敕編著，《大清會典事例》（北京：中華書局，1991），卷 766，〈刑部四四·禮律祭祀·祭享〉，第 09 冊，頁 434-1。

¹⁰ 《大清會典事例》，卷 768，〈刑部四六·禮律儀制二·術士妄言禍福·附律條例〉，第 09 冊，頁 451-1；卷 805，〈刑部八三·刑律人命六·庸醫殺傷人·附律條例〉，第 09 冊，頁 805-1。

¹¹ 林富士，《漢代的巫者》（板橋：稻鄉出版社，2004 再版二刷）；金仕起，〈古代醫者的角色

一步論證：巫現在六朝的醫療場域持續發揮影響力。彼時巫覡的病人並不侷限於特定地域、族群、性別、年齡、階層與宗教團體；其能診治也不限於某些病症。此外，巫和道、佛的治病方式有異有同；它們之間既有交疊之處，自然也存在著競爭關係。¹²關於六朝與隋唐的巫術、祝由與咒禁等相關研究，尚可參考范家偉¹³、于廣哲¹⁴的著作。

過去十年內出現不少關於宋代的巫之研究，例如劉黎明與方燕的著作。¹⁵Edward L. Davis 指出：宋代民間有各類宗教人士和「法師」幫人除妖、驅邪、處理「憑附」問題；這些人包括道士、佛僧、靈媒、在家修練者和醫者等。巫當然也涵蓋其間。¹⁶王章偉的研究說明宋代巫者流行於江南地區，信徒深入各階層，不分貧窮或富庶。同時，宋代「信巫不信醫」、「巫醫並舉」的情況很普遍。在法律地位方面，巫並不能免除國家賦役，得按時納稅。¹⁷在地方上，百姓需要治病、消災時雖會向巫求助，但巫卻常得與佛僧、道士激烈競爭。¹⁸林富士最近的研究，指出宋代巫覡信仰不同於前代之處如下：其一，巫覡奉祀對象大幅擴充，把精魅、物怪、厲鬼、瘟神等一一納入，隨之而來的是各地祠廟的大肆擴增；其二，巫覡奉祀的神明之祭祀圈有擴大的跡象，除了「本廟」，也常出現跨區域的「分廟」。與上述二者相應的，是與巫覡信仰相關的「殺人祭鬼」案件出現頻仍，以及官府對此的嚴禁與打壓。¹⁹

至於明清時期，目前的研究焦點集中於非漢族的巫術研究，例如滿族的薩滿教。²⁰Donald Sutton（蘇堂棟）的研究是少數的例外。他指出：明清官府與政治菁英對於巫之所以持敵視態度，甚至百般打壓，實與儒家和理學的意識型態有關。儒家所設想的禮制，乃是一套由有德行、有名分之人執行的儀式體系；不符合官府教化目的的儀式施行者，便不能被賦予正統的地位，甚至可能成為前述道德秩序的威脅者。²¹在女巫個案研究方面，Ann Waltner（王安）的三篇論文，以明朝

——兼論其身分與地位》，《新史學》6：1（臺北，1995），頁1-47。。

¹² 林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，2004再版二刷）；林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉、〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（北京：中華書局，2012），頁372-387；388-428。

¹³ 范家偉，《大醫精誠——唐代國家、信仰與醫學》（臺北：東大圖書公司，2007），〈咒禁法——從宗教化到儒家化〉，頁169-189。

¹⁴ 于廣哲，《唐代疾病、醫療史初探》（北京：中國社會科學出版社，2011），〈醫巫並行的時代——咒禁術的退縮與保留〉，頁105-119。

¹⁵ 例如，劉黎明，《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004）；方燕，《巫文化視域下的宋代女性：立足於女性生育、疾病的考察》（北京：中華書局，2008）。

¹⁶ Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), pp.45-66.

¹⁷ 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》（香港：中華書局，2005）。

¹⁸ 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》（北京：光明日報出版社，2010）。

¹⁹ 林富士，〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，《新史學》24:4（臺北，2013），頁1-54。

²⁰ 例如 Nicola Di Cosmo, "Manchu Shamanic Ceremonies in the Qing Court", Joseph P. McDermott ed., *State and Court Ritual in China* (Cambridge: Cambridge UP, 1999), pp.352-398; 富育光，《滿族薩滿教研究》（北京：北京大學出版社，1991）；莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》（臺北：文史哲出版社，1996）。

²¹ Donald S. Sutton. "Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites," In Kwang-Ching Liu and

官員王錫爵的次女王燾貞(曇陽子)為對象,討論這位奇女子所經歷的宗教異象,及其在晚明文人圈裡所引發的效應。²²此外,Michel Strickmann(司馬虛)與 Barend J. ter Haar(田海)的論著雖屬通論性質,亦有參考價值。²³

至於明清巫者的儀式醫療之研究,目前仍屬起步的階段。目前有不少學者致力於不同類型醫者的探討。例如,邱仲麟和祝平一的研究涵蓋明清儒醫、世醫、鈴醫、走方郎中以及所謂「庸醫」的醫病行為;邱文亦指出:民眾擇醫時對於巫醫的先後考量與其身分地位有關。²⁴Christopher Cullen(古克禮)從晚明小說《金瓶梅》整理出不少關於僧侶(胡僧)、道士、尼姑、穩婆甚至命相家從事醫療活動的記載。²⁵其研究成果可與《金瓶梅》中的巫者之研究相互對照。²⁶梁其姿與衣若蘭的論著凸顯中國近世時期「三姑六婆」被污名化的過程,其中關於卦姑、師婆等女醫在庶民生活裡的角色,亦有助於本計畫釐清女巫、巫婦的社會功能。²⁷此外,最近關於清代民間教派裡的醫療研究,亦讓我們了解到十八、十九世紀民間教派以符咒、燒香等宗教儀式治病的實況。²⁸

最後,學者在論及「祝由」與「咒禁」療法時,多少會碰觸到巫(醫)的課題。「祝由」醫療起源自先秦時代;「咒禁」療法興起於六朝與隋唐時期。咒禁不僅存在於中國,也於隋唐之前傳入百濟和日本。²⁹關於中國古代「祝由」的確切意義與功能,目前學界猶有爭議。³⁰可以斷言的是:馬王堆出土醫書《五十二病方》已有關於咒術的應用。³¹六朝隋唐的道、佛兩教把禁咒加以「宗教化」,以

Richard Shek eds. *Heterodoxy in late Imperial China* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2004), pp. 209-237. Donald S. Sutton, "From Credulity to Scorn: Confucians Confront the Spirit Mediums in Late Imperial China," *Late Imperial China* 21:2(2000), pp.1-39.

²² Ann Waltner, "Visionary and bureaucrat in the late Ming: T'an-yang-tzu and Wang Shih-chen," *Late Imperial China* 8:1 (1987); "Learning from a woman: Ming literati responses to Tanyangzi," *International Journal of Social Education* 6:1 (1991), pp. 42-59; "The Grand Secretary's family: Three generations of women in the family of Wang Hsi-chüeh," in 中央研究院近代史研究所編,《近世家族與政治比較歷史論文集》(臺北:中央研究院近代史研究所,1992),頁543-577。

²³ Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford: Stanford University Press, 2002); Barend J. ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft And Scapegoating in Chinese History* (Leiden: Brill, 2006).

²⁴ 邱仲麟,〈醫生與病人——明代的醫病關係與醫療風習〉,收入李建民主編,《從醫療看中國史》(臺北:聯經出版公司,2008),頁253-296;祝平一,〈藥醫不死病,佛度有緣人:明、清的醫療市場、醫學知識與醫病關係〉,《中央研究院近代史研究所集刊》68(臺北,2010):1-50。

²⁵ Christopher Cullen, "Patients and healers in late imperial China: Evidence from the Jinpingmei," *History of Science* 31 (1993): 99-150.

²⁶ 郭柳妙,〈《金瓶梅》的巫與巫術研究〉,高雄:國立中山大學中國與文學系碩士論文,2003。

²⁷ 梁其姿,〈前現代中國的女性醫療從業者〉,收入李貞德、梁其姿主編,《婦女與社會》(北京:中國大百科全書出版社,2005),頁355-374;衣若蘭,《三姑六婆——明代婦女與社會的探索》(臺北:稻鄉出版社,2001)。

²⁸ 邱麗娟,《清乾嘉道時期民間秘密宗教醫療傳教活動》(臺北:新文豐出版公司,2010)。

²⁹ (韓)張寅成,〈古代東亞世界的咒禁師〉,收入林富士主編,《宗教與醫療》,臺北:聯經出版事業股份有限公司,2011,頁69-92。

³⁰ 于廣哲,〈醫巫並行的時代——咒禁術的退縮與保留〉,收入氏著,《唐代疾病、醫療史初探》(北京:中國社會科學出版社,2011),頁106-107。

³¹ (日)山田慶兒,〈夜鳴之鳥——咒術的結構與思考方法〉,收入氏著,《古代東亞哲學與科技文化》,瀋陽:遼寧教育出版社,1996,頁180-215。

與傳統的巫覡禁咒法有所區分。³²到了宋代，官方醫學設有書禁科，官修的《聖濟總錄》也收錄「符禁」資料。³³學者還指出，由於宋代儒醫人數漸增，之後的禁咒法遂有「儒家化」的趨勢。³⁴最近的研究也顯示從晚明至晚清醫者對於「祝由」的解釋具有「談話療法」和「心理學化」的特點——儘管他們仍未超越中國古典醫學「身心一元論」的基本框架。筆者的研究就指出：從金元到明清的文人醫者，雖然認為「祝由」這類古老禁術仍有存在價值，但其主要用途在於「釋疑」，即幫助診斷病因、安慰病患；祝禱雖有助於平復特殊因素造成的病症，但是單靠祝由卻無法治癒重病。類此的觀點除了試圖劃分自然病症與鬼神作祟的界線，同時也在區別醫者與倚重儀式醫療的巫和術士。³⁵席燦文(Fabien Simonis)則以十九世紀的一則醫案為例，說明吳塘藉由「祝由」的說理疏導加上藥物療法，是其得以治癒一名狂症患者的關鍵。³⁶只是，文人和菁英醫者對於祝由的態度，未必完全等同於巫者、僧醫、道醫和百姓的認定。關於明清時期巫者醫對於儀式醫療的挹注及其引發的社會效應，猶有可探究的空間。

研究成果

明代嘉靖十九年(1540)刊刻的《河間府志》，對於北直隸（今河北省）河間府的風俗有記載如下：

【救俗】可（按，「河」之誤？）間鄉俗，患病者多用庸醫、巫覡之徒。萬一時疫驟興，或煩熱喜涼，或鼻塞氣重，家人愚昧罔知，輒延庸醫、巫覡于家。而千金之軀任其扭捏，或以冰水投其所好，名曰：救熱；或以豆汁沃其口臆，名曰：塌黃。如此之類未易悉舉，僥倖不死冒為己功，不知死於其手者何限。³⁷

一如許多方志對於特定地區的風俗常提出觀察與針砭，這段文字以「救俗」為題，意在批評河間府百姓在患病之時對於庸醫與巫覡的倚重：當疫病流行時，他們常把庸醫、巫覡延請至家中，任憑後者巧立名目、以各種奇怪的手段進行疾病的處置或治療；若是僥倖不死，就宣稱是這些庸醫和巫覡的功勞，殊不知死於其手者其實不在少數。為了拯救無辜性命並扭轉此股「歪風」，方志的編撰者指出循「正

³² 范家偉，《大醫精誠——唐代國家、信仰與醫學》（臺北：東大圖書公司，2007），頁169-189。

³³ 最近的研究見：林富士，〈「祝由」醫學與道教的關係：以《聖濟總錄·符禁門》為主的討論〉，發表於「第四屆國際漢學會議」（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2012年6月20-22日）。

³⁴ Philip S. Cho, "Ritual and the Occult in Chinese Medicine and Religious Healing: The Development of Zhuyou Exorcism." Ph. D., University of Pennsylvania, 2005.

³⁵ 陳秀芬，〈當病人見到鬼：試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，收入林富士主編，《宗教與醫療》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011），頁329-364。

³⁶ Fabien Simonis, 'Medicament and Persuasion: Medical Therapies for Madness in Nineteenth-Century China.' in Howard Chiang ed., *Psychiatry and Chinese History*, London: Pickering & Chatto Publishers Ltd, pp. 55-70.

³⁷ (明)樊深，《（嘉靖）河間府志》（臺北：國家圖書館藏，明嘉靖19年[1540]刻本），卷7，〈風土志〉。

當管道」以取得官方醫藥資源之重要：

若帖下醫學訓科，措置銀兩令其買藥，量病輕重，診視調治，仍省令境內之人，凡有病者俱赴惠民藥局，任其取藥，復選醫家之有名者，及僑寓施藥之人，與醫生輪流佐理咀咬，則所活者多矣。³⁸

一仍宋元舊制，明代地方有醫學與惠民藥局之建制，若是這兩者可以提供銀兩與藥物讓民眾自由取用，再讓饒負盛名的醫者以及僑居施藥之人輪流照顧這些病患，則患者存活率應可大增。針對民眾好用巫覡之風，方志的批評如下：

【正俗】河間之民，愚夫愚婦多信師巫邪術，或聽其寫神，或託以告斗，或設生壇，或僧子女，或有山蘸神之稱，或有朱太尉之號。朔望請師婆以喜神晝夜設幃幙，以捉□□，鳴鑼擊鼓，閭巷喧闐，奸盜變故或乘之以生，為守令者所當究治可也。……(曰上)有好者，下必有甚焉者也。若夫還厚去偽，撥本塞源，民社有責，亦在化之而已。³⁹

這段話對於河間之民信奉師公、師婆與巫覡之邪術頗不以為然，認為是有待端正的風俗。由於師婆等於農曆初一、十五作法，喧鬧的場面反倒成為奸盜發生的原因，因此呼籲地方在上位者應該加以究辦，同時以上行下效的教化方式加以導正。

樊深把河間府的庸醫、巫覡並列、感嘆良醫不行的觀點，可以與徐師曾（生卒年不詳）《湖上集》相互呼應，只不過後者描述的現象雖然同樣是嘉靖時期，但是地點卻轉移到江南地區：

嘉靖四十年，歲在辛酉，江南諸郡大水，民饑死者無算。明年大疫，餒鬼輒憑人為厲。維時愚俗皆尚巫，而學士大夫則信醫；醫或不良，必十數易，甚者亦徙而用巫。於是巫與良醫之權並重，於江南數百里之間。昔楊文貞公憫江漢之俗崇巫而忽醫，發憤論著，至欲誅巫以矯之，余讀其文而有感焉。夫神以聰明正直得名，禱以悔過遷善為主。若乃飲食，固事神之末務也。今人無悔過遷善之心，而區區焉飲食從事，曾謂神明而徒舖啜乎？是巫誠可誅也。若夫厲鬼求祀，理則有之。故周禮冬贈春弭以除疾病，而子產、立伯有後，遂不為厲巫，其可盡誅邪？方今郡邑守吏，既無子產格物之知，又無古昔掩骼之仁，若舉文貞之說而行之，吾恐

³⁸ (明)樊深，《(嘉靖)河間府志》（臺北：國家圖書館藏，明嘉靖19年[1540]刻本），卷7，〈風土志〉。

³⁹ (明)樊深，《(嘉靖)河間府志》（臺北：國家圖書館藏，明嘉靖十九年[1540]刻本），卷7，〈風土志〉。

斯民展轉乎溝壑耳？余以為時有良醫則醫重，無良醫則巫重。故巫之輕重，係乎醫之良不良，不係乎巫之誅不誅也。⁴⁰

這段話寓意深厚，耐人尋味。在作者看來，嘉靖四十年(1561)江南地區的大水引來饑饉，使得許多民眾活活餓死；隔一年爆發大規模疫病，這些沒有受到地方官吏好好掩埋的屍骨遂變成「餒鬼」，動輒憑附於人，而且危害甚烈。當時的風俗愚昧，多數人仍崇尚巫者救治，而原本信賴醫者的士人階層，亦可能因為沒有遇到良醫而頻換醫者，最後也轉而求助於巫者。巫者與良醫之所以能夠並重於江南數百里之間，其緣故在此。昔日楊文貞有感於江漢「崇巫而忽醫」之俗而發憤著述，竟至期望以誅殺巫者的方式來矯正風俗。徐師曾對此深有所感，對於時人祀侍神明時並未抱持「悔過遷善」的心態有所批評，因而贊同除掉巫者之議。不過，他同時又認可「厲鬼求祀」的合理性，認為此俗自古有之，若是把主祀厲鬼的巫者盡數剷除，則民眾將無所依歸，後果不堪設想。最後，徐師曾指出若是良醫數量夠多，則醫者就會受看重；反之，則是巫者受到看重。巫者的份量之輕重，實取決於醫者的良窳，而非巫者的誅殺與否。

整體而言，徐師曾看待鬼神的態度與巫醫的關係明顯帶有「折衷」的特色。其一，他雖然同意江南「崇巫而忽醫」的觀察，也批評時人事奉神明欠缺內心的反省，只求以物質討好神明，卻沒有否定屍骨轉為「餒鬼」憑附於人、讓人生病的可能性，甚至還肯定祭祀「厲鬼」的行為之必要。其二，他主張若是郡邑守吏能夠確實做到「掩骼埋胔」的工作，又確實施行「周禮子產之政」，不使「游魂飄泊而無所依」，則它們就不致危害而「巫可不誅而自息」。⁴¹其三，徐師曾把「巫重於醫」的問題歸咎於良醫太少之故。因此，不同於楊文貞主張將巫者全部剷除，他建議以增加良醫的方式來引導人們對於醫者的重視。若是良醫能夠遍布天下，則「學士大夫可以無徙而用巫」。

若比較樊深和徐師曾的異同，我們看到晚明士人對於巫者雖同樣帶有敵意或距離感，但是其應對的態度卻有所不同。在這些帝國菁英眼中，巫、醫之間顯然存在一個互相競爭、彼此消長的狀態。觀諸「信巫不信醫」之說在不同時代一再被重申，顯現巫醫之間的競逐顯然遠比現代人想像的要來得激烈。筆者之前的研究已然注意到在金朝醫者張從正(1156-1228)的時代，巫、醫常被同時延請至病家「同台競技」，地位似乎不分軒輊。醫者韓世良(生卒年不詳)亦有類似的困擾。為了醫治一位得到「思症」(相思病)的患者，他不得不利用患者家鄉篤信的「卜童」(女巫)來裝神弄鬼、傳達其預設的醫療理念。⁴²醫者不僅致力於從正面的角度迎戰「師巫邪術」，同時也對醫家本有的祝由、咒禁之傳統提出新的解釋。

⁴⁰ 見：(明)徐師曾，《湖上集》，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995，據中國科學院藏明萬曆刻本影印)，冊 1351，卷 8。

⁴¹ (明)徐師曾，《湖上集》，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，1995，據中國科學院藏明萬曆刻本影印)，冊 1351，卷 8。

⁴² 陳秀芬，〈情志過極，非藥可癒——試論金元明清的「以情勝情」療法〉，《新史學》，第 25 卷第 1 期(2014.3): 1-50。

明中葉醫者虞搏(1438-1517)的觀察就頗具指標性的意義：

或問古者醫家有禁呪一科，今何不用？曰：禁呪科者，即素問祝呪科也。立教於龍樹居士，為移精變氣之術耳，可治小病。或男女入神廟驚惑成病，或山林溪谷衝斥惡氣，其證如醉如痴，如為邪鬼所附，一切心神惶惑之證，可以借呪語以解惑安神而已。古有龍樹呪法之書行于世，今流而為師巫、為降童、為師婆、而為扇惑人民闕嚇取財之術。噫！邪術惟邪人用之，知理者勿用也。⁴³

虞搏家世業醫，向以朱震亨(1281-1358)為宗，大抵是儒醫、世醫之流的人物。他指出醫家自古存有禁咒（亦稱咒禁、祝由）一科，其義明載於《黃帝內經·素問》之中。然而，禁咒乃「移精變氣」之術，僅用以治療「小病」；若男女進入神廟驚惑成病，或因山林溪谷間沖煞惡氣，而出現「如醉如痴，如為邪鬼所附」的症狀，類此的「心神惶惑之證」，均可以禁咒來達到「解惑安神」之效。令人不解的是虞搏論及禁咒「立教於龍樹居士」，又說「古有龍樹呪法之書行于世，今流而為師巫、為降童、為師婆、而為扇惑人民闕嚇取財之術。」龍樹為佛教宗師，並非在家居士，約為西元二世紀之人，是否與起源時間更早的古典醫學禁咒法直接相關，著實令人存疑。然而，虞搏一來把自古醫家的禁咒之術比擬為佛教咒法，再者以「邪術惟邪人用之」來貶抑禁咒，視之為師巫、降童、師婆等的騙術，這樣的立場與之後的醫者之態度當可互相呼應。例如，徐春甫(1520-1596)《古今醫統大全》對於醫、巫之別有以下的評斷：「夫醫之為道，始於神農，闡於黃帝，按某病用某藥，著有《內經素問》，所謂聖人墳典之書，以援民命，安可與巫覡之流同日而語耶？」對徐而言，醫者受過良好的醫學典籍之薰陶，南方人所謂的「巫醫」卻是「擊鼓舞趨，祈禳疾病」、「不知醫藥之理者」，兩者無法相提並論。其他諸如端公太保、夜行卜士或北方人說的師婆皆屬此類。⁴⁴針對醫家的祝由、禁咒之法，徐的態度則是：「治邪祟病，雖禁咒以釋其疑，服藥必詳虛實痰火輕重，調治則內外合一，其病速愈。若只務巫而不用藥，其病不能去，必無可愈之理。若只服藥而不用巫以釋其疑，雖愈效遲。是故內外兼治，斯速效矣，此祝由之所由設也。」⁴⁵此處的「邪祟病」，和虞搏所謂的「或男女入神廟驚惑成病，或山林溪谷衝斥惡氣」大抵意同。對於這些「看似」由鬼神所引起的病症，醫者不能僅以禁咒安其心神，尚得藉由醫藥調其身體。這樣的建議既凸顯了徐春甫對於病症的構想具有「身心一體」的特點，更重要的是，他並未全然否認巫（術）的「釋疑」作用。

晚明醫者張介賓(1563-1640)亦然。他指出當時的按摩、祝由二科在官方醫學

⁴³ (明)虞搏《醫學正傳》，收入《中國基本古籍庫》（合肥市：黃山書社，2008，明嘉靖刻本），卷一。

⁴⁴ (明)徐春甫，《古今醫統大全》（北京：人民衛生出版社，1996 一版三刷，據萬曆初陳長卿梓行本打字排版），上冊，卷3，〈翼醫通考下•醫道•巫醫〉，頁206。

⁴⁵ (明)徐春甫，《古今醫統大全》，下冊，卷49，〈邪祟門•治法•禁咒服藥兼治〉，頁1417。

雖已失傳，但在民間則尚有之。「然鬼既在心，則誠有難以藥石奏效，而非祝由不可者矣。」俗謂「內心生暗鬼」。若是病症乃患者的心理因素使然，尋常的醫藥手段往往難以奏效，這時就非得用到祝由不可。因而，祝由作為療法之功能不容醫家所忽略：「則巫祝之用，雖先王大聖，未始或廢，蓋借以宣誠悃，通鬼神而消災害，實亦先巫祝由之意也。」儘管張介賓並未否定祝由存在的歷史價值，不過，他和虞搏同樣強調祝由僅能治癒「輕淺小疾」，如時瘟、骨鯁、邪祟、神志等疾；若是患者「內有虛邪，外有實邪」，捨棄一般醫藥而僅致力於儀式等「虛無」之法，鮮少沒有誤事的。

儒醫把祝由、禁咒視為僅能治療小病、輕病的技法，這樣的態度直到清中葉徐大椿(1693-1771)並無重大改變。醫者基於自身形象與市場競爭對於巫者極盡排拒之能事，這點當情有可原，然而，為何他們對於自家的祝由與咒禁之術亦持保留的態度呢？問題的關鍵並不在於他們完全不相信這些儀式的「療效」，而是在於他們為了有效阻隔那些純用儀式而不懂醫藥的術士（如巫覡、師公、師婆與道士等），而不得不貶抑、限縮祝由所能發揮的功能，藉此鞏固自身對於醫藥知識與技能的壟斷，並樹立醫者高於巫者的權威性。

而對於「信巫不信醫」的患者與病家，醫者雖有所指責，但有時也把苗頭指向醫者與醫療本身的問題。例如，《古今醫統大全》就指出嶺南民眾之所以有「信巫不信醫」之俗，乃是由於良醫數量較少、醫藥資源不普遍之故：

俚俗有病必召巫覡而祭鬼神，士夫咸笑其信巫不信醫。愚謂此殆可憫惻而不可以笑也。夫民雖至愚，而孰不能趨利避害？況性命所係，曉然易見。若醫者能愈人疾，彼何苦不用？蓋嶺外良醫甚鮮，藥類尤乏，況山谷海嶼之民，何從而得醫藥？所以不免而信巫也，豈得已哉！⁴⁶

只是，儘管徐春甫對於嶺表百姓好用巫覡秉持「憐憫」而非「嘲訕」的態度，但他終究還是基於江南社會醫學菁英的姿態對於「化外之地」民眾求醫態度品頭論足。這也讓我們注意到另一個問題：巫的分布與傳承究竟有無地域和性別的特色呢？

學界有個研究指出宋代巫風有地域之別，南稍盛於北。⁴⁷上述樊深和徐師曾的兩則明代史料分別提及巫者在河北河間府與江南地區的活躍程度；馮夢龍《古今譚概》亦記載「京師閭閻多信女巫」。⁴⁸可見巫者之蹤跡南北均有。不過，關於巫術、魅術的施行，不少記載仍會提及其為帝國邊陲地區之俗，似乎隱含對於特定地域的成見。以下仍引虞搏的看法為證：

⁴⁶ (明)徐春甫，《古今醫統大全》，下冊，卷76，〈瘴氣門•病機•嶺表十說〉，頁469。

⁴⁷ 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》（北京：光明日報出版社，2010）。

⁴⁸ (明)馮夢龍，《古今譚概》，明刻本，謫知部，卷21。

夫蠱毒、魘魅之術，皆閩廣深山鄙野之俗，或因姦或因財及謀產爭婚等事，蓋惡欲其死之念一興，故無所不用其極矣。多竊仇家之生命，或琢木成像，書其名與年，命而葬之。或畫其像，書其名，作紙棺以埋之。或書符以焚之，或呪水以祝之。種種不同，雖有其事，而實無應驗之理。⁴⁹

這段話不僅指出蠱毒、魘魅等法術之行使為福建、兩廣地區深山荒野的風俗，還一一陳述人們使用的動機與常用的手段：動機往往與財、色有關；手段則包含雕畫人像作法或施用符咒等。

前述徐春甫說道「南人謂之巫醫」、「今世謂之端公太保，又稱為夜行卜士，北方名之師婆」，以及馮夢龍「京師閭閻多信女巫」之言，也提醒我們巫的性別面向：北方師婆（女巫）是否真的多於南方？女巫擅長的事務與男巫有和不同？對此，明代官員李東陽(1447-1516)曾道：「女巫者，主呼召鬼物、問吉凶禍福、祛疾病。凡疾病者，女醫不能治則之焉」，說明女巫能召喚鬼神、占凶問吉和療癒疾病。凡是女醫無法治癒之病，人們往往會轉向女巫求救。巫、醫之間的競爭關係由此再度得證。不過，女巫的形象究竟如何？而她們常用的化解災厄之手段又有那些？李東陽續論如下：

女巫者，焚香、飾盛服或被髮，手刀劍自試，以神其不能傷。或衣錦衣腰數十鈴，跳梁噉號，或嘯以呼鬼。且至，則呼其先姓名，曰：「某為神、某為女神、某為祟、某為禍，可禳可除。」惟令之從祈。而聽者曰：「某之先，誠有是。」誠有是，咸稽首伏地不能起，願殺雞羊、酒化楮以為謝。⁵⁰

這段話說明：女巫在施法時雖盛裝打扮，卻往往以披頭散髮的形象示人；她們會先焚香，然後以刀劍自劃其手，向信眾展現她們毫髮無傷的神力。她們當中有些會身穿錦衣、腰掛數十個鈴鐺，以跳舞、呼號的方式召喚鬼神。一旦所謂的鬼神果真被召喚而至，女巫會直呼其名，說道牠們原先的形態是神、女神、祟或禍，可被其一禳除。如此一來，那些儀式的旁觀者受到女巫之感召，不僅仆地叩首以示對其心悅誠服，還願以酒食等作為答謝。有些女巫甚至會命令人們繪製這些鬼神的形象於家中祭祀、祈禱，使得他們「棄毀其所事之主」、「有所喜，則召女巫至，鼓舞號噉以為福；有所憂患，則因以除之。」⁵¹即便有些百姓崇信道釋，都還不及這種程度，是以李東陽批評道：「夫女醫者，不過殺人之身，而巫乃能喪其心，此其害又有甚者。」⁵¹此外，從馮惟敏「扇鼓兒狠敲，背膊兒礮搖，不住的梭梭跳。五更半夜睡不着，鄰舍家嫌聒噪，綽去了三魂相，衝着五道鬼，病

⁴⁹ (明)虞搏《醫學正傳》，收入《中國基本古籍庫》(合肥市：黃山書社，2008，明嘉靖刻本)，卷1。

⁵⁰ (明)李東陽，《懷麓堂集》，卷38，文稿18，清文淵閣四庫全書，342。

⁵¹ (明)李東陽，《懷麓堂集》，卷38，文稿18，清文淵閣四庫全書，342

兒難得好，買金銀紙燒，請師婆賽了敬意，把邪神報」的記述，我們不僅知道巫者以搖扇、擊鼓、跳舞的方式來進行宗教儀式，且這樣的儀式常在五更半夜進行；病家為求疾病儘早痊癒，還會買金銀冥紙來燒、請師婆向「邪神」表達敬意。⁵² 女巫或師婆的燒紙、跳神的形象，在小說如《金瓶梅》之中亦可見。⁵³

在上述記載中，「師婆」顯然為女巫的別稱。「師婆」顧名思義為施法的老婦人，與專指男性法師的「師公」一詞相對應。在民間，師婆被歸為「三姑六婆」之一，向來為士大夫階層所大肆撻伐。⁵⁴ 早在元末明初，陶宗儀就說：「三姑者，尼姑、道姑、卦姑也。六婆者，牙婆、媒婆、師婆、虔婆、藥婆、穩婆也。蓋與三刑六害同也。人家有一於此，而不致姦盜者，幾希矣。若能謹而遠之，如避蛇蝎，庶乎淨宅之法。」⁵⁵ 明人田藝蘅亦有類似看法：「古人以尼姑、道姑、卦姑為三姑，以牙婆、媒婆、師婆、虔婆、藥婆、穩婆為六婆，謂不容入門，方成人家，又如避蛇蝎，蓋惡其貽害之甚也。」⁵⁶ 無論是把三姑六婆比擬為「三刑」⁵⁷、「六害」⁵⁸ 或人們避之唯恐不及的蛇蝎，呼籲各家各戶應該拒其進入家門，在在顯露士人對三姑六婆的厭惡之情。汪天錫的官箴書則進一步把防範三姑六婆的區域擴大為官府、衙院和宅司。⁵⁹

對於女巫、師婆從事醫療行為，士人多不懷好感，甚至大力撻伐。呂坤《實政錄》曾批評道：「女醫、師婆一毫不明，每向庸醫買殘壞丸散，更不問治何病疾。婦女小兒諸症，先尋此等之人，前招後擠，亂灸胡針，下過藥、拔火罐，打青筋，送鬼祟。至於收生不知節法，痘疹只是針挑，誤生害命，其罪尤多。」⁶⁰ 認為這些女性完全不懂醫術，僅是向庸醫購買劣質「成藥」，就開始為人看起病來，且不管醫治的是何病，就任意使用推拿、按摩、針灸、藥物、拔罐、打青筋與收驚等療法，實不無草菅人命的嫌疑。至於女巫之患者的治癒率，呂坤認為並不高，「有命者或活二三，誤殺者十居四五。」再從「巫婦、師婆等衆，專治婦人小兒，毫髮不知，極蒙信任」等語，可見這類女性醫療者甚受晚明婦女與孩童的信賴與歡迎。⁶¹

除了在言語上對於女巫的醫療嚴加批評，馮夢龍也記載京師有一名為陳五的武人刻意「修理」女巫的過程：

京師閭閻多信女巫，有武人陳五者，厭其家崇信之篤，莫能治。一日含青李於腮，詒家人瘡腫痛甚不食，而臥者竟日。其妻憂甚，

⁵² (明)馮惟敏，《海浮山堂詞稿》，歸田小令，明嘉靖45年刻本，頁58。

⁵³ (明)笑笑生，《金瓶梅》，明萬曆刻本，卷10，頁362。

⁵⁴ 衣若蘭，《三姑六婆——明代婦女與社會的探索》(臺北：稻鄉出版社，2001)。

⁵⁵ (元)陶宗儀，《南村輟耕錄》(北京：中華書局，2004四刷)，卷10，頁126。

⁵⁶ (明)田藝蘅，《留青日札》，明萬曆重刻本，卷21，頁167-168。

⁵⁷ 古代星相家以地支、五行、四方相配，推斷吉凶。凡逢三刑之地則凶。

⁵⁸ 陰陽家謂年月日之辰皆有六合，與之相沖者即為六害。

⁵⁹ (明)汪天錫，《官箴集要》，明嘉靖14年刊本，卷上，防出入，6

⁶⁰ (明)呂坤，《新吾呂先生實政錄》，明末影鈔本，卷2，〈民務·養民之道〉，頁52

⁶¹ (明)呂坤，《新吾呂先生實政錄》，明末影鈔本，卷6，〈風憲約〉，頁26。

召女巫治之。巫降，謂五所患是名疔瘡，以其素不敬神，神不與救。家人羅拜懇祈，然後許之。五佯作呻吟甚急，語家人云必得神師，入視救我可也。巫入按視五，乃從容吐青李視之，捽巫批其頰而叱之門外。自此，家人無信崇者。⁶²

陳五為了「喚醒」對於女巫「執迷不悟」的家人，不得不裝病以誘導女巫誤判，再當場拆穿其不學無術、信口雌黃的「真相」，以達當頭棒喝的效果。而馮夢龍之所以收錄此則事例，或許也有藉此警世的用意吧。

既然士人對於巫者及其醫療行為有諸多的意見，那麼官方的態度又如何呢？

揆諸明清的政令和法律，可發現明清統治者對於所謂「師巫邪術」、「庸醫殺傷人」有嚴懲的條例；除非是經由官府所認可，否則巫者、術士的諸多行為或有違法之虞。例如，《大明會典》記載明洪武二十六年(1393)下令：凡天文、地理、醫藥、卜筮、師巫、音樂等項「藝術之人」，禮部務必要廣為知悉，以作為召用他們的依據。而對於那些「在外行術占卜之人」，則要求其聽命於本鄉的官府，「不許越境興造妖妄等事」。⁶³這樣的規定，其目的在於分區列管包括巫、卜、醫在內的術士，以免其任意行使法術、觸犯法規。《大明律》更清楚地揭發官府一律禁絕所有「師巫邪術」的立場：

凡師巫假降邪神，書符呪水，扶鸞禱聖，自號端公、太保、師婆，及妄稱彌勒佛、白蓮社、明尊教、白雲宗等會，一應左道亂正之術，或隱藏圖像，燒香集眾，夜聚燒散，佯修善事，煽惑人民，為首者，絞。為從者，各杖一百，流三千里。若軍民裝扮神像，鳴鑼擊鼓，迎神賽會者，杖一百，罪坐為首之人。里長知而不首者，各笞四十。其民間春秋義社，不在禁限。⁶⁴

除了「秘密教派」的參與者，能以符咒作法、溝通鬼神的巫者和靈媒（無論以什麼名目自號）亦須受到法令規範；一旦有違法情事，帶頭者與追隨者各將分別受到絞刑和杖刑的處分。上述的態度即便在明清易代之後亦沒有重大改變，可在律令之中找到內文相似的法令。⁶⁵此外，術士任意對人預測吉凶、禍福，亦屬犯法的行為：「習天文之人，若妄言禍福，煽惑人民者，照律治罪。」⁶⁶一旦他們幫

⁶² (明)馮夢龍，《古今譚概》，明刻本，譚知部，卷21。

⁶³ (明)申時行等修，《明會典》（北京：中華書局），卷104，〈藝術〉，頁568b。

⁶⁴ 黃彰健，《明代律例彙編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979），卷11，〈禮律一·祭祀·禁止師巫邪術〉，頁589。

⁶⁵ 例如《大清會典事例》規定如下：「凡師巫假降邪神。書符呪水。扶鸞禱聖。自號端公太保師婆名色。及妄稱彌勒佛白蓮社明尊教白雲宗等會。一應左道異端之術。或隱藏圖像。燒香集眾。夜聚曉散。佯修善事。煽惑人民。為首者絞監候。為從者各杖一百流三千里。若軍民裝扮神像、鳴鑼擊鼓、迎神賽會者。杖一百。罪坐為首之人。里長知而不首者。各笞四十。其民間春秋義社。以行祈報者。不在此限。」(清)崑岡等奉敕編著，《大清會典事例》（北京：中華書局，1991），卷766，〈刑部四四·禮律祭祀·祭享〉，第9冊，頁434-1。

⁶⁶ 此條係雍正三年定例，原載禁止師巫邪術門內。嘉慶六年移附此律。見：《大清會典事例》，

人治病而引起糾紛，則另有「術士妄言禍福」、「庸醫殺傷人」等律條處理。⁶⁷

小結

自古至今宗教與醫療之間維持緊密的關係。過去有不少學者把研究聚焦於中國古代的巫與近世的儒醫、世醫，且已取得豐碩的成果，學界對於明清的巫、醫關係之研究，卻仍有可以繼續言說與深掘的空間。本研究計畫以古典文獻為主、當代研究為輔，初步爬梳明清巫者的醫療行為、活動區域、性別特色、作用對象、巫醫關係，以及士人和國家對此的批評與回應。本文的完成，將有助於學界專家與一般讀者瞭解巫者及其儀式療法在明清時期的持續與變革，且下可銜接童乩等宗教靈媒在臺灣的演變之歷史脈絡。

只是，由於計劃執行時間僅有一年，加上巫者本身鮮少留下著作、為自己發聲，現存多數的記述來自於對他們充滿敵意的士紳階層，因此原先設想的某些問題尚無法獲致令人滿意的答案，包括：

- (1) **巫的養成與傳承：**巫有固定的組織嗎？成為巫的條件為何？如何培訓？又藉由何種形式傳承？
- (2) **巫與佛道的關係：**巫者的咒禁之術常與佛道相互交融或混淆。究竟他們的「禁術」來源有無差別？如何區分？
- (3) **巫與地方信仰的關係：**有研究指出巫祝在明代地方的「淫祀」常扮演主祭者的角色。⁶⁸此乃普遍的現象嗎？巫和地方的社、祠廟等祭祀場所有何關係？
- (4) **巫的儀式治療之特色：**巫覡醫療與醫者的祝由之法有無分野？針對所謂的情志病症與奇疾怪病，巫者有無一套「制式」的治療法則？除了符咒、厭勝，巫者是否可能也使用草藥、針灸等療法？

目前只能寄望來日有機會再繼續更廣泛且深入的考察了。

卷 768，〈刑部四六·禮律儀制二·術士妄言禍福·附律條例〉，第 9 冊，頁 451-1。

⁶⁷ 原文為：「凡端公道士。作為異端法術。醫人致死者。照鬪殺律治罪。（謹案此條雍正三年定。原載禮律禁止師巫邪術例內。嘉慶六年。移附此律。）一、凡端公道士。及一切人等。作為異端法術。（如圓光畫符等類。）醫人致死者。照鬪殺律、擬絞監候。未致死者。杖一百流三千里。為從各減一等。（謹案嘉慶六年奏准。此等託異術為人治病。與左道惑眾者迥別。因載在師巫邪術門。外省往往誤會。將圓光畫符之類。比依左道惑眾定擬。為從亦問發充軍。殊未允協。因增定此條。）」《大清會典事例》，卷 805，〈刑部八三·刑律人命六·庸醫殺傷人·附律條例〉，第 9 冊，頁 805-1。

⁶⁸ (明)張萱，《西園聞見錄》〈民國哈佛燕京學社印本〉，卷 106，〈毀淫祠〉，頁 3389。轉引自：趙獻海，〈明代毀「淫祠」現象淺析〉，《東北師大學報》(哲學社會科學版)1(2002)：28-33。相似觀點另見：趙克生、于海涌，〈明代淫祠之禁〉，《社會科學輯刊》3(2003)：128-130。

國科會補助專題研究計畫移地研究心得報告

日期：2014年8月1日

計畫編號	NSC102-2410-H-004 -033 -		
計畫名稱	明清的巫醫關係與儀式醫療之研究		
出國人員姓名	陳秀芬	服務機構及職稱	國立政治大學歷史學系副教授
出國時間	2014年6月30日到2014年7月7日	出國地點	中國四川省成都市

一、移地研究過程

本計畫以巫醫與儀式療法為主題，然因這類醫療行為分布較廣且組織鬆散，沒有特殊管道實難以親炙，因而本次移地研究的重點，主要是放在與巫術關係密切的道教，一來拜會從事道教醫療的研究者，再者考察道教的重要據點，藉此作為巫覡研究的知識建構之基礎。由於四川大學道教與宗教研究所是中國大陸從事道教與其他宗教（如佛教與巫覡）研究的學術重鎮，因此本人以該機構作為此次學術考察的起點。

筆者在川大首先訪問的學者是道教與宗教所的郭武教授。郭教授是筆者過去在哈佛大學燕京學社進修時的舊識，專攻忠孝淨明道的課題，最近從牛津大學圖書館挖掘一批中國少數民族——瑤族的道教文獻，進行相關的宗教、法術與科儀之研究。透過郭教授的介紹，筆者也拜會了川大道教與宗教所現任所長蓋建民教授。蓋教授曾經撰寫一系列道教醫學的論著，代表作為《道教醫學》（北京：宗教文化出版社，2001），最近亦出版《道教醫學精義》（北京：宗教文化出版社，2014），對於道醫的輪廓有清楚的勾勒，也從明清道教組織和宗師的角度初步整理出他們的醫療活動，對於相關領域的研究者深具參考價值。筆者在川大見到的第三位學者為姜生教授。姜教授甫從山東大學轉至川大發展，亦曾從事道教醫療研究，近年來醉心於道教碑刻資料的蒐羅，研究範疇上至漢代，下至金元時期，目前是川大新設的學術單位「文化科技協同創新研發中心」主任，致力於道教與其他學科的對話與交流。與上述學者們廣泛且深入的交談有助於筆者增廣見聞、開拓視野。

除了道教與道醫學者，筆者也與成都中醫藥大學的兩位學者有所接觸。其一是馬烈光教授。馬教授不僅是執業的醫生，也專精《黃帝內經》養生理論的研究，更難得的是他的文思敏捷、下筆極快，近年來累積的養生專著數

量驚人，也主編通俗的科普讀物《養生雜誌》。他所主編的《中醫養生學》（北京：中國中醫藥出版社，2014 二版三刷），是官方制定的高等中醫藥院校養生學教材之一，可謂深具影響力。其二是吳家葵教授。吳先生雖然個人專書不多，但長期與北京中國中醫科學院鄭金生教授從事本草學的課題研究，近來也涉及宗教醫療的相關課題，從交談中可知其治學態度十分嚴謹，對於包含道醫在內的許多議題也有獨到的見解，對於基礎研究貢獻不小。

筆者此行還拜訪了四川省文物考古研究院院長高大倫研究員。高先生早年的成名作為湖北張家山出土漢墓的《脈書》和《引書》的註解，最近雖然較少涉獵醫學文獻的研究，但仍致力於四川地區漢墓以及宋代考古遺址的整理，對於考古學知識的推廣不遺餘力。由於宗教醫療的研究得之於出土文物甚多，本人前去請益亦甚有收穫，更希望下次若還有機會訪問四川，可以一窺最新出土的一批載有醫藥資訊的竹簡。

在實地考察方面，筆者一來探訪了位於成都市區內的青羊宮，瞭解道教在蜀地發展的概況，並在廟裡購得民國三年(1914)由上海錦章圖書局印行、出版的《軒轅碑記醫學祝由十三科》之影印本。再者，筆者也親訪位於成都市郊、自漢代以來就是道教勝地的青城山；透過郭武教授的安排，本人更得以拜會在青城山甚具影響力的道教長老、目前為建福宮住持的張明心道長，並親炙宮內的香火繚繞與清幽環境，體會歷代四川的道士與道姑修行時的生活空間。

遺憾的是，本次移地研究原擬順道至四川大學圖書館以及四川省圖書館古籍部，看看有無宗教醫療的資料？但前者因居間聯繫不周而不得其門而入，後者因適逢搬遷而暫時關閉古籍部，讓筆者在實體資料上較無斬獲。這再度提醒臺灣的學者：要遠赴中國大陸某些學術單位查看古籍或所謂的「珍稀資料」，事先搞好「關係」是非常重要的；若是不想意外吃閉門羹，或許還是到北京國家圖書館、上海圖書館或浙江圖書館等具有指標性的圖書館，比較穩當些。

二、 研究成果

詳見本計畫結案報告。

國科會補助專題研究計畫移地研究心得報告

日期：2014年8月1日

計畫編號	NSC102-2410-H-004 -033 -		
計畫名稱	明清的巫醫關係與儀式醫療之研究		
出國人員姓名	陳秀芬	服務機構及職稱	國立政治大學歷史學系副教授
出國時間	2014年6月30日到2014年7月7日	出國地點	中國四川省成都市

一、移地研究過程

本計畫以巫醫與儀式療法為主題，然因這類醫療行為分布較廣且組織鬆散，沒有特殊管道實難以親炙，因而本次移地研究的重點，主要是放在與巫術關係密切的道教，一來拜會從事道教醫療的研究者，再者考察道教的重要據點，藉此作為巫覡研究的知識建構之基礎。由於四川大學道教與宗教研究所是中國大陸從事道教與其他宗教（如佛教與巫覡）研究的學術重鎮，因此本人以該機構作為此次學術考察的起點。

筆者在川大首先訪問的學者是道教與宗教所的郭武教授。郭教授是筆者過去在哈佛大學燕京學社進修時的舊識，專攻忠孝淨明道的課題，最近從牛津大學圖書館挖掘一批中國少數民族——瑤族的道教文獻，進行相關的宗教、法術與科儀之研究。透過郭教授的介紹，筆者也拜會了川大道教與宗教所現任所長蓋建民教授。蓋教授曾經撰寫一系列道教醫學的論著，代表作為《道教醫學》（北京：宗教文化出版社，2001），最近亦出版《道教醫學精義》（北京：宗教文化出版社，2014），對於道醫的輪廓有清楚的勾勒，也從明清道教組織和宗師的角度初步整理出他們的醫療活動，對於相關領域的研究者深具參考價值。筆者在川大見到的第三位學者為姜生教授。姜教授甫從山東大學轉至川大發展，亦曾從事道教醫療研究，近年來醉心於道教碑刻資料的蒐羅，研究範疇上至漢代，下至金元時期，目前是川大新設的學術單位「文化科技協同創新研發中心」主任，致力於道教與其他學科的對話與交流。與上述學者們廣泛且深入的交談有助於筆者增廣見聞、開拓視野。

除了道教與道醫學者，筆者也與成都中醫藥大學的兩位學者有所接觸。其一是馬烈光教授。馬教授不僅是執業的醫生，也專精《黃帝內經》養生理論的研究，更難得的是他的文思敏捷、下筆極快，近年來累積的養生專著數

量驚人，也主編通俗的科普讀物《養生雜誌》。他所主編的《中醫養生學》（北京：中國中醫藥出版社，2014 二版三刷），是官方制定的高等中醫藥院校養生學教材之一，可謂深具影響力。其二是吳家葵教授。吳先生雖然個人專書不多，但長期與北京中國中醫科學院鄭金生教授從事本草學的課題研究，近來也涉及宗教醫療的相關課題，從交談中可知其治學態度十分嚴謹，對於包含道醫在內的許多議題也有獨到的見解，對於基礎研究貢獻不小。

筆者此行還拜訪了四川省文物考古研究院院長高大倫研究員。高先生早年的成名作為湖北張家山出土漢墓的《脈書》和《引書》的註解，最近雖然較少涉獵醫學文獻的研究，但仍致力於四川地區漢墓以及宋代考古遺址的整理，對於考古學知識的推廣不遺餘力。由於宗教醫療的研究得之於出土文物甚多，本人前去請益亦甚有收穫，更希望下次若還有機會訪問四川，可以一窺最新出土的一批載有醫藥資訊的竹簡。

在實地考察方面，筆者一來探訪了位於成都市區內的青羊宮，瞭解道教在蜀地發展的概況，並在廟裡購得民國三年(1914)由上海錦章圖書局印行、出版的《軒轅碑記醫學祝由十三科》之影印本。再者，筆者也親訪位於成都市郊、自漢代以來就是道教勝地的青城山；透過郭武教授的安排，本人更得以拜會在青城山甚具影響力的道教長老、目前為建福宮住持的張明心道長，並親炙宮內的香火繚繞與清幽環境，體會歷代四川的道士與道姑修行時的生活空間。

遺憾的是，本次移地研究原擬順道至四川大學圖書館以及四川省圖書館古籍部，看看有無宗教醫療的資料？但前者因居間聯繫不周而不得其門而入，後者因適逢搬遷而暫時關閉古籍部，讓筆者在實體資料上較無斬獲。這再度提醒臺灣的學者：要遠赴中國大陸某些學術單位查看古籍或所謂的「珍稀資料」，事先搞好「關係」是非常重要的；若是不想意外吃閉門羹，或許還是到北京國家圖書館、上海圖書館或浙江圖書館等具有指標性的圖書館，比較穩當些。

二、 研究成果

詳見本計畫結案報告。

國科會補助專題研究計畫出席國際學術會議心得報告

日期：2014年8月1日

計畫編號	NSC102-2410-H-004 -033 -		
計畫名稱	明清的巫醫關係與儀式醫療之研究		
出國人員姓名	陳秀芬	服務機構及職稱	國立政治大學歷史學系 副教授
會議時間	2014年6月12日至2014年6月13日	會議地點	香港浸會大學
會議名稱	「身體、文化與藥物：中國藥物史」國際學術研討會		
發表題目	《本草綱目》中的人藥、物性與身體宇宙論		

會議經過與與會心得：

本次會議由香港浸會大學歷史系和該校當代中國研究所主辦，負責籌辦、居中聯繫者為歷史系的羅婉嫻博士。根據大會最初發給與會學者的邀請函，其中詳述會議主旨如下：

藥物在醫療史研究的重要性，近年受到國際學術界的關注。藥物不僅是治療疾病的主要方法，從藥物的使用更可以了解不同時期對疾病、身體的認識和醫療觀的轉變。古代中國的藥物應用，反映了中國的傳統醫療觀念和醫療知識的傳播。到近代，西方藥物進口中國，對中國的醫療市場帶來深遠的影響。由於消費文化模式的改變，藥物通過新的渠道宣傳，讓普羅大眾認識西方的醫療觀和身體觀。本研究會以中國藥物醫療史為中心，探討藥物在中國不同時期對醫療傳播的作用，其中包括身體建構的觀念與消費文化相互影響。希望透過研究會聚集相關的學者，共同分享和交流研究的成果，為醫療史的研究開拓更多的領域。

由於筆者最近從事的研究之一，是討論明代本草書對於「人藥」的使用，其中不僅涉及醫家對於人體和藥物學的基本構想，還擲攝巫術與儀式療法的操作意義，正好與本次會議主旨相符，因此便答應主辦者的邀請，帶著個人的初步研究成果赴港與會。

本次會議分兩天舉辦，地點是在浸會大學道校園的教學與行政大樓。根據本人初步估計，與會的香港在地學者至少八人，來自臺灣學術單位的有九人，中國大陸學者十人，美國與新加坡各一人。雖然規模不算很大，但是代表性十足，說是國際會議，應不為過。大會共分八組，涵蓋中西醫藥的流傳、醫藥文本與藥物、藥物與香港醫療、防治與公共衛生、藥物與身體觀、中西醫藥的匯通、方藥的應用以及藥物的消費文化等議題。

本人的論文與其他兩位學者同被列入「藥物與身體觀」的組別，於2014年6月13日上午進行報告。本人以簡報檔報告之後，分別獲得來自胡成教授（南京大學）、胡穎翀先生（中國中醫科學院）與蔣竹山教授（東華大學）等人的提問或建議，本人私下亦與余新忠教授（南開大學）、余賡哲教授（陝西師範大學）進行相關的討論，可謂收穫良多。

參與學術會議的意義本在學術交流與增廣見聞。本次會議雖沒有設評論人，但是本人仍認真汲取新知、積極參與討論，會中曾針對余新忠、肖榮（深圳大學）、皮國立（中原大學）、沈宇斌（喬治城大學）等學者的論文提出個人建議或整體觀感。與張仲民（復旦大學）、趙婧（上海社科院）、羅婉嫻等朋友的重逢、敘舊，亦令人深感學界情誼與學術研究同等重要。

總而言之，這次的與會經驗對於本人的研究饒有助益，有利於確立未來論文的修改方向。而從本次會議議題的多樣性，以及中生代與年輕學者競相發言所表現的充沛活力，本人也認為中國醫療與藥物史的研究仍大有可為，未來的前景值得期待。

附上本人這次與會的論文大綱與關鍵詞如下。

摘要

根據歷代本草書的記載，中國長久以來有使用「人藥」的歷史。這些藥物涵蓋人的皮毛、骨肉、氣血、津液、分泌物甚至排泄物，不少本草書對其主治、性味、修治與應用均有詳述。明代李時珍(1518-1593)《本草綱目》(1596)「人部」乃歷代人藥知識的集大成之作，因此本文以此作為考察對象，從物質文化的角度反思：把人體局部入「藥」的基本思維是什麼？當人體變成「藥」，其所表現的「物性」為何？它們往往是在什麼脈絡中被使用？而這些不同的「人藥」所共同型塑的人體認識論及與其相應的宇宙觀又是什麼？本文擬探究的，不僅是「人部（藥）」本身在明代本草傳統中的位置，更在於其所彰顯的人與物、物與物的關係；除了潔淨／污穢概念的轉變，身體經驗與身體感知亦是本文關注的面向。此乃今人在探究傳統「人藥」之「療效」時，不能忽略的重要知識議題。

關鍵詞：本草綱目、人部、人藥、物性、身體、宇宙論

科技部補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2014/09/02

科技部補助計畫	計畫名稱: 明清的巫醫關係與儀式醫療之研究
	計畫主持人: 陳秀芬
	計畫編號: 102-2410-H-004-033- 學門領域: 中國史
無研發成果推廣資料	

102 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：陳秀芬		計畫編號：102-2410-H-004-033-					
計畫名稱：明清的巫醫關係與儀式醫療之研究							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數（含實際已達成數）	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	0	0	100%		
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 （本國籍）	碩士生	2	2	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
博士後研究員		0	0	100%			
專任助理		0	0	100%			
國外	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	1	1	100%		
		專書	0	0	100%	章/本	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 （外國籍）	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
博士後研究員		0	0	100%			
專任助理		0	0	100%			

<p style="text-align: center;">其他成果</p> <p>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	無。
---	----

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

科技部補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

已經和預計發表的會議論文各一篇，日後將正式向學術期刊投稿：

1. 陳秀芬，〈《本草綱目》中的人藥、物性與身體宇宙論〉，「身體、文化與社會：中國藥物史」國際學術研討會（香港：浸會大學歷史系、當代中國研究所，2014 年 6 月 12-13 日）

2. "Treating gu poison in Ming-Qing China: Medication, Prevention and Exorcism"

已提交給「第十四屆國際東亞科技與醫療史會議」(14th ICHSEA)主辦單位，若是順利的話，將與三位臺灣、中國和德國學者於 2015 年 7 月齊赴法國巴黎與會，發表研究成果。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

自古至今宗教與醫療之間維持緊密的關係。過去有不少學者把研究聚焦於中國古代的巫與近世的儒醫、世醫，且已取得豐碩的成果，學界對於明清的巫、醫關係之研究，卻仍有可以繼續言說與深掘的空間。本研究計畫以古典文獻為主、當代研究為輔，初步爬梳明清巫者的醫療行為、活動區域、性別特色、作用對象、巫醫關係，以及士人和國家對此的批評與回應。本文的完成，將有助於學界專家與一般讀者瞭解巫者及其儀式療法在明清時期的持續與變革，且下可銜接童乩等宗教靈媒在臺灣的演變之歷史脈絡。