

中國傳統巫者研究之回顧與展望： 以歷史學界為核心*

The Past and Future of Chinese Shaman Research: With Historical Studies as a Focus

曾双秀 (Tseng Shuang-shiow) **

前言

世界各文明發展的過程中，均出現「巫」活躍的階段。然而由於近代科學的快速發展，許多社會隨之積極除魅 (disenchant)。與此同時，學者也開始研究巫。民國初年，中國現代考古學處於萌芽階段，巫的研究結合考古文獻資料，詳細闡述巫的定義、淵源與巫術。1949年後，中國大陸政局受馬克思主義的影響，視宗教為「人民的鴉片」，該領域的工作因而沉寂數十年。1976年「四人幫」垮臺，文化大革命結束，學術研究受政治干預的情形漸減，中國大陸學界對此議題重拾興趣。惟當時的作品受英國人類學者弗雷澤 (Sir James George Frazer, 1854-1941) 與馬凌諾夫斯基 (Bronislaw Kaspar Malinowski, 1884-1942) 的理論影響頗深，相關著作普遍偏向探討巫術本身，將巫脫出歷史時空，亦未對其作更細部的分殊，因此難以看出巫在不同時代的轉變與延續。

在臺灣方面，自國民政府播遷來臺後，政治社會氛圍緊繃，學術大多圍繞政治、民生經濟的議題，巫等「旁門左道」的主題尚難成氣候。1970-80年代美國新社會史之風吹進臺灣，歷史研究不再限於經世濟民的議題，社會邊緣人 / 底層文化也漸受關注。在宗教信仰裡，向被視為邊緣人的巫，因而有了「扶正」的機會，且研究的時代斷限也漸從上古、中古擴展至近世。

歐美學界關於中國傳統薩滿、巫覡信仰研究所在多有，除了歷史性的文本研究，人類學者亦前往福建、臺灣、北亞和其他非漢民族生活的地區實地探訪，從事田野調查。¹ 本文以華文歷史學界較具代表性的巫覡研究為主，輔以若干最新的外文相關成果，從三個主題進行討論：一、定義與職能；二、形象與活動空間；三、巫醫關係，最後提出問題與展望。² 總之，本文希望藉由回顧中國巫者研究累積的成果，了解現有研究不足之處，以及未來可能的走向。

* 本文承蒙匿名審查人和林麗月、劉祥光、陳秀芬三位老師提供寶貴意見，以及李祖恩學長仔細校閱，謹此致謝。

** 作者為臺灣師範大學歷史學系碩士生。

- 1 學者對於巫與薩滿的定義各有不同，據凌純聲、莊吉發的研究，中國古代的薩滿稱為巫，但後來二者逐漸分流，薩滿發展出其獨特的跳神儀式、靈魂概念與宇宙觀，為北亞草原社會的獨特信仰，與漢人所謂的巫有相異之處，因此薩滿與巫似不可混為一談，本文也不牽涉薩滿信仰的研究。詳見：凌純聲，《松花江下游的赫哲族》(臺北：中央研究院歷史語言所，1991)，頁140；莊吉發，《薩滿信仰的歷史考察》(臺北：文史哲出版社，1996)，頁39-44、51-84。此外，歐美相關研究書目介紹，可參考田海 (Barend ter Haar) 的網站：<http://website.leidenuniv.nl/~haarbjter/shamanism.htm> (存取日期：2013.2.1)。
- 2 分為三個主題回顧的理由如下：主題一，了解巫的定義與職能。學者對於「巫」一字在甲骨文和金文中的意義，各有不同的見解，莫衷一是，趙容俊已作詳盡的回顧與討論 (2003)。因此本文巫的定義之回顧，將略去古文字中「巫」之字形字源部分，以較具代表性的著作為主，對巫的定義進行整體式的回顧。主題二，理解長時段的歷史脈絡中，巫的具體形象、活動場所為何，以及官方政策與地方經濟如何影響他們。主題三，近年來醫療史的著作漸增，巫醫關係重新被討論，為一新趨勢，實有理解之必要。其餘如巫術的種類、歷代各式各樣巫術的流變、相信巫術的基礎觀念、心態史，則不在本文回顧範圍之內。

一、定義與職能

瞿兌之〈釋巫〉一文概論先秦與兩漢巫的定義與職能。他說：「巫也者，處於人神之間，而求以人之道通於神明者也。」又言：「古經多言祝而少言巫。《周官》之巫故不可信。」關於巫覡的性別，瞿兌之引用王國維的文章，指出《國語》、《說文》、《漢書·郊祀志》，以及鄭玄注的《周禮》和《禮記》，與後來的《集韻》、《類篇》都稱男曰覡，女曰巫。但《玉篇》、《廣韻》卻相反，皆云男曰巫，女曰覡。他以《禮記·檀弓》的說法為準，判定女為巫。古時以女巫為重，負責舞雩禳災，其他職務尚有祭鬼神、卜筮、斷吉凶、醫療、祈雨等。戰國時期楚地巫風極盛，巫事神的形象動作逐漸演變為戲劇的形式，而描述巫事神之狀的詩歌，也成為後世文學的重要宗派之一，如《楚辭·九歌》即是著例。瞿兌之也指出巫具地域之別，如中國的秦巫、荆巫，以及外來的胡巫與越巫等。³ 雖然「胡巫之在本國，其用術與華巫蓋亦不殊」之說現今看來有待商榷，但他辨明胡巫、越巫進入中國的時間，並指出巫與儒士敵對緊張的關係，以及與道教、佛教性質的差異，⁴ 為後世巫史研究開啓了一扇窗。

數年之後，陳夢家發表〈商代的神話與巫術〉，全文共分上下二編，上編論述商代神話，下編探討商代巫術。陳氏歸納商代巫的職事為祝史、預卜、醫、占夢、舞雩。他利用卜辭與其他典籍解釋巫的意涵，不同於瞿兌之，他認為殷商政權穩固，男性握有大權，宗教方面巫術的施行亦為男子所獨占，「王者為群巫之長」；女巫僅從事求雨舞雩，「此後代猶然」。其次，他陳述巫的職事，以訓詁學的方式釐清舞雩和祓禳的深意。另一方面對照弗雷澤巫術的理論，認為卜辭中的祓禳，亦不脫巫術相似律和接觸律感應的原理。⁵

陳熾彬的博論探討《左傳》中的巫術，其中亦著墨巫的職能。他反駁陳夢家所說殷商之後，女巫仍援前

例，不涉占卜之說，指出：「周朝以降女巫的工作，其實是多樣而複雜的。」她們相陰陽、占卦、禳擇、「歲時祓除糞浴」、「王后弔，則與祝前」、「邦有大裁，歌哭而請」。直至商周以降，勢力也未見衰絕，只是活動範圍轉移至民間。陳熾彬爬梳史料，也發現「巫」一字沒有性別的區分，常常男女通用，如《周易》巽卦「用史巫紛若」下疏云：「巫謂巫覡。」《漢書·郊祀志》「在男曰覡，在女曰巫」下，顏師古注云：「巫覡亦通稱耳。」總之，「覡」字始終未成為典籍常用語。⁶

張光直受陳夢家的影響，半個世紀後在其研究基礎上深入探討商代巫的社會地位與殷商政權的關係，以及其降神陟天的職能。首先，他針對《國語·楚語下》中一段昭王詢問觀射父的文字加以剖析，說明巫的意義。由於該段為理解上古巫者及其官職的重要史料，學者屢次徵引，茲將該原文摘錄如下：

昭王問於觀射父，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。古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。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、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者，為之宗。於是乎，有天地神民類物之官，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。」

3 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報（重印本）》（上海：上海書店，1983）7(1930): 1327-1345。

4 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報（重印本）》7(1930): 1344。

5 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報（重印本）》20(1936): 533-576。

6 陳熾彬，「左傳中巫術之研究」（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1989），頁 10-15。

及少暉之衰也，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，命火正黎司地以屬民，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？」⁷

張光直認為就此而論，巫係為天賦異稟之人，能夠溝通神民。而巫又有分工，「主持儀式形式者稱祝，管理儀式行為的稱為宗。」接著張氏回溯殷商的巫與巫術，提出巫在當時社會地位崇高，巫咸、巫賢、巫彭皆是史籍中有名的商巫。他們以矩為基本道具，知天知地，為智者，亦為聖人。如果巫是智者聖人，其兼任通天通地絕技的統治者亦不難理解。張光直並修正陳夢家「商王為群巫之長」，⁸以及李宗侗「君及官吏皆出自巫」⁹的說法，猜測商代的巫也許為專職。王室或官吏雖有巫的本領，卻無此稱呼。另一方面，巫憑藉若干道具法器（山、樹、動物、酒或藥物、飲食舞樂），始能夠上陞通神。而擁有與天交通稟賦的人往往掌有政治權力，因此掌握法器，亦即等同壟斷政治權力，亦反映當時巫政關係密切。¹⁰

近年來李零重新爬梳先秦兩漢的文獻，其中他以為

張光直對《國語·楚語下》的解讀固然正確，該段文字卻非談巫術的起源，而是論五官（司徒、宗伯、司馬、司寇、司空）的淵源，目的在於否定民間能夠自行交通鬼神。依李零的解讀，自從天官（祝、宗、卜、史一類的官）與地官（即五官）分流，前者掌禮儀宗教，後者管理土地人民，人民與神祇的事務於是各有專業的官員負責。但後來九黎破壞分工，待顓頊始命重、黎恢復之，是為「絕地天通」。¹¹換言之，「絕地天通」指的是天官、地官的分工，與巫的交通鬼神不相干涉。

誠如李零所言，此篇應是強調天、地各有官員分別執掌，斷絕天與民的相通之道，而不是巫的起源。然而，其提出「天官」為祝、宗、卜、史，「地官」為後來的司徒、宗伯、司馬、司寇、司空，則尚有討論的空間。畢竟從《國語·楚語下》雖看的出天地各有專屬的人員管理，但是這群人即稱為「五官」，是為「天、地、神、民、類物之官」。換而言之，李零詮釋「五官」=「地官」，事實上「五官」已包含了天官與地官，以致於「各司其序，不相亂也」。

「絕地天通」這段文字的解讀各有歧出，張京華歸納現代學者對於「絕地天通」的闡釋，共有史觀派、人類學、神話學、宗教學、天文學五種途徑。「這些闡釋的出發點皆出於 20 世紀初期疑古派『重新估定一切價值』的背景，或沿襲其說，或做突出重圍之狀，顯示出一種完全多元化的傾向。」此外，他梳理「絕地天通」的原始文本與歷代注疏，大致贊同李零對此文本的解讀，僅就兩處說法提出懷疑：一為「民神異業」是司地的「五官」與司天的「祝」、「宗」的分工；二為「絕地天通」是「天人分裂」而絕不是「天人合一」。張京華認為重、黎各司天地，都在「五官」之列。而「天人合一」指各當其位、各以其序的「合一」，未必是渾沌式的「合一」。¹²

7 上海師範大學古籍整理組校點，《國語》（上海：上海古籍出版社，1978），頁 559-564。

8 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報（重印本）》20(1936): 535-536。

9 李宗侗，《中國古代社會史》（臺北：華岡出版社，1977），頁 118-125。

10 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): 1-6；〈商代的巫與巫術〉，收入氏著，《中國青銅器時代（第二集）》（北京：三聯書店，1990），頁 252-280。

11 李零，《中國方術考》（北京：東方出版社，2001 修訂本），頁 11-19。

12 張京華，〈「絕地天通」文本撮義〉，方克立主編，《湘學》第 4 輯（長沙：湖南人民出版社，2007），頁 55-77；〈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(2007.5): 1-10。

至於巫與祝、宗、卜、史的關係，陳夢家說商代「卜史祝三者權分尚混合，而卜史預卜風雨休咎，又為王占夢，其事皆巫事而皆掌之於卜史」，¹³到了周代，這些巫事始分任於各官。梁釗韜則從《山海經》的資料推測，巫是殷代的人物，祝、宗、史為周代的人物。由於周代禮制的確定，文化水準提高，於是巫的地位逐漸被祝、宗、卜、史取代，後來甚至成為知識分子的前身。¹⁴李零也提到，由於祝、宗、卜、史的產生，巫的地位漸趨下降。¹⁵

巫的職能因祝、宗、卜、史限縮不少，亦表現在商周時期占卜之事雖有巫覡的身影，但實際上其職能主要為望祀、祈雨、寧風，所謂的真人是「卜」，不是「巫」。李零進一步釐清商王與巫的關係：巫在商代常常被當作犧牲，其地位不僅低於王，亦在祝、宗、卜、史四官職之下，且受士大夫賤視。他認為陳夢家等「商王為群巫之長」的說法，乃是受西方漢學家對宗教統治的概念（祭司、僧侶即王）的影響，實際上中國商代巫者的地位並不高。¹⁶殷商巫的地位究竟是高是低，林富士認為很難從卜辭判斷，但在一個凡事求神問卜，講求祭祀的社會裡，巫應具有一定的重要性。¹⁷

周策縱或受瞿、陳二人啟發，除探討巫者醫療的功能，更鑽研「六詩」——賦、比、興、風、雅、頌——與古巫的淵源，指出巫對浪漫詩歌、文學和樂舞的發

揚功不可沒，對巫的評價偏向正面。¹⁸宋兆麟則是史前文化和民間文化的專家，著作等身，其中七本為巫者／巫術相關的論著。¹⁹不過，由於他出身北京大學歷史系考古專業，因此多以民族學、人類學等「同時性」（synchronic）視角詮釋巫與巫術，較少探究巫「歷時性」（diachronic）的淵源。饒宗頤批評其著作《巫與巫術》將巫術定義的過於廣泛：「凡與祭祀及鬼神有關的事情都登記入巫術的帳目裡面，還製造出『巫教』這一題榜，巫術與魔法及宗教涇渭不清地混在一起。」²⁰饒宗頤主張以制度史的觀點看待上古巫的角色，以取代用薩滿式的巫術加諸於三代，給研究者指引了另一方向。然而儘管宋兆麟對於名詞定義不清，不過其實地走訪、參與眾多少數民族（如壯族、傣族、納木依人等）的巫術儀式，並廣為蒐集巫經、巫圖等文獻，為歷史學者保存了許多寶貴的資料。

林富士視巫為研究主體，兼採宗教人類學、社會學等研究取徑，考察巫在歷史特定時段中整體的活動軌跡。在其碩論《漢代的巫者》，林富士首先承襲前人的訓詁法，歸納巫從殷商到漢代的意涵。其次，林富士運用社會學的概念，論述巫的政治社會地位及職能。他將漢代巫者定義為：「除了指巫官和以『巫』為職業者之外，大致是泛指一種具有某種精神特質和特殊知能，而又能交通鬼神以祈福解惑者。」²¹根據交通鬼神方式的不

13 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報（重印本）》20(1936): 534。

14 梁釗韜，《中國古代巫術》（廣州：中山大學出版社，1999），頁 219-239；亦可參見黃曉峰，〈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（哲社版）》(1999): 13-25。

15 李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」（下）〉，收入氏著，《中國方術續考》（北京：中華書局，2006），頁 58。

16 李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」（上）〉、〈先秦兩漢文字史料中的「巫」（下）〉，收入氏著，《中國方術續考》，頁 30-47、48-60。

17 林富士，〈中國古代巫覡的社會形象與社會地位〉，收入林富士主編，《中國史新論（宗教史分冊）》（臺北：聯經出版社，2010），頁 65-80。

18 周策縱，《古巫醫與「六詩」考：中國浪漫文學探源》（臺北：聯經出版公司，1986）。

19 七本書分別為：《巫與巫術》（成都：四川民族出版社，1989）；《生育神與性巫術研究》（北京：文物出版社，1990）；《巫與民間信仰》（北京：中國華僑出版社，1990）；《中國生育·性·巫術》（臺北：漢忠文化公司，1997）；《巫覡：人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001）；《尋根之路：一種神秘巫圖的發現》（北京：學苑出版社，2004）；《會說話的巫圖：遠古民間信仰調查》（北京：學苑出版社，2004）。

20 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〉，收入李岩等編，《中華文化的過去現在和未來：中華書局成立八十周年紀念論文集》（北京：中華書局，1992），頁 410-411。

21 林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，2004 再版二刷），頁 15-26。

同，可細分為降鬼、視鬼、占卜和祭祀。其他職能包括解災、治療疾病、參與戰爭詛軍以求勝利、防禦水旱、祝詛害人、左右生育、料理喪葬等。全書最後說明人們何以相信巫者、其社會的影響力以及活動範圍（下文再論）。雖然章節安排不甚妥當，²² 如巫者的活動範圍應可與巫之職能合併以觀，但絲毫不減此書的史學價值，為後繼者提供了揮灑的平臺。此後林富士進入美國普林斯頓大學攻讀博士學位，繼續研究六朝江南的巫者與其核心信仰。

近世巫者的定義多沿用林富士的說法。香港學者王章偉分析宋代文獻，發現士人在用語或批評巫風之害的敘述邏輯與前代相同，皆以古典為據。「因此，我們或可假定，在文獻資料這個文本敘述角度上，從先秦至兩宋，中國傳統對巫覡的認識有其一致的延續性。」然而，「事鬼神者」已非巫的特權，其他宗教從業者也能擔負此一職能。因此，王氏認為，應運用「移情」(empathy) 的想像力，經由檢視宋代的信仰環境，以宋人的眼光觀看何謂巫。²³ 因此宋代巫的職能，將併於下節討論。

二、形象與活動空間

宋代之前巫的研究由於受限於史料，關於巫的形象、活動的空間論述較少。不過，仍能從傳說、甲骨文、藝術品及其他文獻看出些端倪。上古方面，《說文解字》卷5 巫部說：「巫：祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。與工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之屬皆从巫。」周策縱論證「祝」也許具求生育之意，並指出「男巫驅除不祥，要舞方巾或方板或四方舞」，或使玉舞蹈。巫醫則手操蛇持棒，如《山海經·海外西

經》：「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」；《山海經·海內北經》：「蛇巫之山，上有人，操杯而東向立。一曰龜山。」《山海經》中尚有多例巫與蛇、樹木（或棒、樹枝等）相連的意象，周策縱認為這是因為蛇象徵生育，又因蛇有毒，在醫療上以毒攻毒，方便治疾；樹木形似男性的生殖器，也象徵生產力。而《說文解字》中「與工同意」，周策縱表示係指巫屬於百工之一，是職業的一種。²⁴ 梁釗韜則據甲骨文與古代巫字的象形文，指出巫者的臉或所戴的面具畫有條文。²⁵

張光直考察仰韶文化彩陶上的紋飾，首先推論戴有魚形飾物的人頭圖像可能是當時的巫師。²⁶ 經過三十年，隨著仰韶文化遺址文物的陸續出土，以及結合墓葬遺跡，他進一步說明仰韶文化巫的特質。第一，巫師為男子，其任務為通天地人神，因而在陶壺上的形象為雌雄同體，象徵陰（地）陽（天）的結合。第二，巫升天入地時，或透過大麻，或利用類似後世氣功之入定動作進入迷幻境界。第三，仰韶文化的藝術品中有巫師乘龍上天的形象，其他輔佐上天的動物尚有虎、鹿等。巫師也會黥面、紮髮辮（或頭戴蛇形動物）與陽具配物。第四，死者骨骼以 X 光式線條呈現，在民族學上象徵巫覡式之宇宙觀。骨架可能是再生的基礎，顯示仰韶文化的喪禮具再生觀念。²⁷

關於活動的區域，瞿兌之說：「昔以巫祠為凡民會聚之所，今則更趨於社，巫社代興，皆研究古代人群者所不可忽也。」²⁸ 陳夢家言：「古者巫多以區域分，《左傳》成十有桑田巫，襄十八有梗陽之巫，隱十一有鍾巫，而《漢書·郊祀志》、《史記·封禪書》有梁巫、晉巫、秦巫、荆巫、河巫等皆以地名。」²⁹ 可見巫通常據守

22 作者於1998年的出版序也提到這點，他希望能重新調整章節，並另撰文回應書評的問題。

23 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），頁29-37。李小紅亦同意林富士對巫者下的定義，請見氏著，《宋代社會中的巫覡研究》（北京：光明日報出版社，2010），頁5-7。

24 周策縱，〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史樂舞，及詩的關係（中篇）〉，《（新竹）清華學報》12: 1/2（1979.12）：27-34。

25 梁釗韜，《中國古代巫術》，頁220。

26 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）：253-269。

27 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。

28 瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報（重印本）》7(1930): 1328。

29 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報（重印本）》20(1936): 538。

一地，鮮少流動。

林富士研究古代巫者時，將其活動空間分為「社會空間」與「地理空間」兩方向探討，有助於理解巫在社會階層的分布，以及地域的特色。他指出兩周時期應有巫官與巫巫的存在。東周以後，巫的政治社會地位漸趨下降，直至秦漢「大一統」時期更形低下，但漢代初期部分巫尚能側身統治階層，擔任中央「祠祀」官吏，惟員額極少。巫取得一般官吏（非巫官）的資格，也是微乎其微。漢武帝重用儒生，巫受到儒家官僚的賤視，透過選舉制度進入仕途亦相當困難，政治社會地位不若以往為高。雖係如此，巫仍有機會接近官吏、皇室國戚。然大部分的巫還是比較活躍於民間，成為營業牟利的「民巫」。「進入中國王朝體制的巫覡，從此之後，便淪落為社會的底層，很難恢復先秦時期的榮光。」³⁰而地理範圍，在漢「十三分野」中，除魯地之外，皆有巫活動的事例。³¹此外，雖然直接史料偏少，但林氏推論巫的分布與社、祠廟、宗廟等「祭祀所」的位置應重疊不少。因此，賢良文學說的「街巷有巫、閭里有祝」，似乎相當寫實。³²

六朝的巫者形象為披頭散髮，赤足，穿著閃亮的服裝。地理分布方面，由於政權南移，有些巫者亦隨之南遷，有些則是南方原本的土著。大致說來，其職能與漢代大同小異，惟鮮少祈雨。他們與統治者友好，並得到吳、宋、齊、梁、陳一些君主的支持，亦為百姓重要的

諮詢者，可是仍無法逃過士人的批評。³³

戰國秦漢以來，巫的社會空間主要在民間。到了北魏，巫的身影又出現在官方祭典，如北魏祭天典禮中，女巫負責「執鼓」、「升壇」、「搖鼓」，儼然為典禮主持人。但北魏孝文帝時改革禮制，認為「女巫妖覡，淫進非禮，殺生鼓舞，倡優媒狎，豈所以尊明神敬聖道者也」，³⁴可見巫者官方地位搖擺不定。

隋朝，太常寺太卜署下設「卜師、二十人。相師、十人。男覡、十六人。女巫、八人。」³⁵巫再度進入官方祭祀系統。唐承隋制，亦於太卜署下設巫師十五人，但較之隋代的二十四人為少。他們參加大儺禮：「季冬，帥侁子堂贈大儺，天子六隊，太子二隊，方相氏右執戈、左執楯而導之，唱十二神名，以逐惡鬼，儺者出，磔雄鷄於宮門、城門。有卜助教二人，卜師二十人，巫師十五人，卜筮生四十五人，府一人，史二人，掌固二人。」³⁶他們也負責在皇帝臨喪時執桃枝，驅除不祥，或祈雨禳災。在民間，巫同樣主持驅儺儀式，並料理喪葬、占卜預言、治病療疾，所扮演的角色與漢代巫者並無二致。³⁷

宋代以降史籍較豐富，巫的形象較前清晰。劉佳玲的〈宋代巫覡信仰研究〉奠基在林富士《漢代的巫者》研究架構上，描繪巫者面貌和活動區域，並敘述巫的職能與巫術之內涵，最後探討巫覡信仰與政治的衝突與依存，綜合說明了宋代巫覡的承續與斷裂。王章偉的《在

30 林富士，《漢代的巫者》，頁 25-48；〈中國古代巫覡的社會形象與社會地位〉，收入林富士主編，《中國史新論（宗教史分冊）》，頁 105-134。

31 文鏞盛與林富士看法相左，他對漢代巫者的仕途表示樂觀：「一般而言，巫覡不僅能進入官界形成官僚集團，而且和官僚階層維持著相當親密的關係。」而關於秦漢朝廷諸多限制下，十三地仍沾染巫風，文鏞盛分析其原因如下：秦漢時期移風易俗的政策，不敵長期以來地方的風俗傳統。朝廷的政策也或因統治領域廣大，無法深入地方。此外，巫覡與地方官員相勾連，巫者的活動因此得以持續進行。請詳見：（韓）文鏞盛，《中國古代社會的巫覡》（北京：華文出版社，1999），頁 151-185。

32 林富士，《漢代的巫者》，157-180。

33 請詳見林富士的博論第三章、第五章：Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-Nan Area During the Six Dynasties Period(3rd-6th century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University (New Jersey: Princeton, 1994), pp. 67-118, 179-237。

34（北齊）魏收撰，楊家駱主編，《魏書》（臺北：鼎文書局，1980），卷 180-1〈祭祀上〉，頁 2736；卷 7 上，〈高祖孝文帝〉，頁 136。

35（唐）魏徵等撰，楊家駱主編，《隋書》（臺北：鼎文書局，1980），卷 28〈百官下〉，頁 776。

36（宋）歐陽修、宋祁撰，楊家駱主編，《新唐書》（臺北：鼎文書局，1981），卷 48〈百官三〉，頁 1246。

37 趙宏勃，〈唐代巫覡社會職能的歷史考察〉，收入《中國社會歷史評論（第 3 卷）》（北京：中華書局，2001），頁 485-492。

國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》突破以理論框架詮釋史料的窠臼，搜羅眾多史料，適當的使用統計方法，說明理學興盛的宋代，巫覡信仰之濃厚，以及巫與政府、民眾的關係，較劉佳玲的研究更系統性地呈現宋代巫覡信仰的畫面。李小紅的《宋代社會中的巫覡研究》亦仔細分析史料，與前代的巫覡作比較，提出不少創見。這三本論著皆以巫覡為研究核心，以下綜合論述他們所認識的宋代之巫覡形象與活動空間。

宋代巫者亦活躍於村里、祠廟、叢祠、社之間，為細民驅邪逐疫，或擔任祭儀請神，或祈雨求福。施法時披頭散髮，依地域而定，穿著緋、綠、白的法袍。一般來說多披緋袍、白袍，頭頂高冠，或繫大黃帶，手拿符籙、神杖、旗幟、魂巾、刀劍，常使用音樂性的法器，諸如敲擊類（鼓、鈴、鑼、鐸、鏡）、吹奏類（角、簫、笛、笙）、絃樂類（琵琶）等以為法器，腳踏舞步，時而口中念念有詞，時而飲酒，搭配狂歌勁舞，伴著節奏性的鼓鑼聲，巫者漸漸產生脫魂的現象，降神通靈。³⁸

宋代巫者主要在本鄉本土活動，即所謂的固居型巫覡，流浪四方者並不常見。這類固居型的巫覡又可分為兩種類型：一為家居型，以家居場所為活動中心的巫覡。其居家場所，有的人稱「神壇」，有的稱為「法院」，內外佈置或森嚴恐怖，或外觀普通，內部卻布滿神像咒語，神祕之至；一為寄居型，指寄生於各種民間宗教祭祀場所的巫覡，如祠廟、神祠、墓地等處。這些

巫覡主要以神祠為寄生場所，故角色及活動範圍與家居型的巫者不盡相同，往往負責祠廟的日常維護，祭祀廟神，為前來的信徒祈禱占卜外，也為地方祈雨、禳瘟。宋人常稱之「巫祝」、「廟巫」、「廟祝」或「社巫」。³⁹

巫覡的經濟收入來源為供物、酬金、捐助與斂取。其戶籍的歸屬未見明顯的規定，不過由零星的史料可以看出，有的巫者也繳納賦稅，並承擔國家的繇役，因此或可推測其被列入「民戶」之中。至於空間分布，宋代巫風熾烈，北宋行政區劃的二十四路中，十八路可見巫者的蹤跡。到了南宋，扣除北方女真統治的區域，巫風幾乎遍及全國，信徒亦遍布社會各階層。⁴⁰

宋代巫者的職能與活動空間似乎和前代相差無幾。雖然宋太祖廢太卜署，皇室不若唐朝般信巫，巫沒入民間，但巫一樣與權貴有所往來，同樣為百姓解禍消災，祈雨禳瘟，且唐宋元江南地區「看起來」皆巫風熾烈。唐代吳縣人陸龜蒙說：「江南多事鬼，巫覡連甌粵。可口是妖訛，恣情專賞罰。良醫只備位，藥肆成虛設。」⁴¹元人脫脫記載南宋：「江寧巫風為盛」，地方官劉宰「下令保伍互相糾察，往往改業為農。歲旱，帥守命振荒邑境，多所全活。有持妖術號『真武法』、『穿雲子』、『寶華主』者，皆禁絕之。……」⁴²元代鎮江路「第以世降俗薄，祝史巫覡，惑世誣民，增益土偶，妖形怪狀，違越典禮，非一而足。」⁴³又如在松江「婁氓尚淫祀，祠廟偏村墟。疾病罔醫藥，奔走訊羣巫」，⁴⁴浙西一帶巫

38 詳見：劉佳玲，「宋代巫覡信仰研究」（臺北：國立臺灣師範大學歷史系碩士論文，1996），頁 23-123；王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 23-77；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 75-88。音樂與巫覡通天降神的關聯，請詳見林富士，〈「巫叩元絃」考釋：兼論音樂與中國的巫覡儀式之關係〉，收入氏著，《中國中古時期的宗教與醫療》（臺北：聯經出版公司，2008），頁 517-534。

39 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 68-75。

40 中村治兵衛，〈宋代之巫の特徴——入巫過程の究明を含めて〉，《中央大學文學部紀要・史學科》104（1982）：51-75；劉佳玲，「宋代巫覡信仰研究」，頁 124-140；王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 79-120；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 93-99、183-186。

41（唐）陸龜蒙，《甫里集》，收入《景印摛藻堂四庫全書薈要》（臺北：世界書局，1987），第 367 冊，卷 1〈奉訓襲美先輩吳中苦雨一百韻〉，頁 7a-b。

42（元）脫脫，《宋史》（臺北：鼎文書局，1983），卷 401〈劉宰傳〉，頁 12167-12168。

43（元）俞希魯編纂，楊積慶等校點，《至順鎮江志》（南京：江蘇古籍出版社，1999），卷 8〈神廟〉，頁 317。

44 袁華，《耕學齋詩集》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 1232 冊，卷 4，頁 11a。元代巫者的論述可參考：陳高華，〈元代的巫覡與巫術〉，《浙江社會科學》2（2002）：118-122。

者活動頻繁。王章偉指出宋太祖廢太卜署等官方拒巫政策，導致「失去了官方支持的巫覡，自此完全沒入民間，……；而政府卻無法透過中央的巫官制度，加以控制。」在宋初君主的拒巫政策下，巫覡活動仍猖獗不已，因此「政府在缺乏中央操控的巫官制度下，被逼採取更激烈的禁巫措施。」⁴⁵ 但若唐人陸龜蒙的記載可信，唐代在浙江一帶的巫覡也相當興盛，似乎不因太卜署的興廢而有程度上的差異。

李小紅就巫在宋代的地理空間、社會空間、職能之特殊性分別作了解釋。他認為：「從歷史比較的角度而言，宋代巫覡的影響範圍絕不如前代。」在漢代，北方除魯地之外，皆巫風瀰漫。但經漢唐長時期散播儒家文化後，巫風漸消，因此宋代巫者的地理分布空間大不如前。而南方巫風熾烈的原因有三：第一，南方自古以來為少數民族的聚居之處，巫風難除；其次，南方山多平原少，交通不便，有利於巫風之延續；第三，北方黃河流域為周、秦、漢、唐的政治中心，國力所及，文化較發達。南方相形之下遠離政經中心，開發較慢，巫相對氾濫，鄉村又較城市尤盛。儘管如此，由於宋朝廷的禁巫詔令，以及地方官的打壓，南方巫風較前代緩和，「巫覡的影響力絕不可能強於漢唐時期。」⁴⁶ 那麼，士人那些關於南方巫風熾盛的言論，該如何理解呢？李小紅強調：「這不符合歷史事實。南方巫風之所以在宋代顯得依然熾盛，其原因之一是緣於從橫向上與北方比較而言，再緣於兩宋政府對南方地區強有力的開發，從而使這些地區的巫覡問題凸顯出來並受到官僚士人的關注、抵制使然。」⁴⁷

在社會空間上，宋代宮廷對巫術的禁令越來越嚴苛，巫者不似漢唐時期可以公然進出宮闈。為因應此種

情形，少數巫者會改頭換面，轉為道士之身分，藉機進入。多數官僚士人也以改善風俗為己任，自發性地排巫拒巫，巫者在士人中的影響力亦不及前朝。惟一般平民百姓仍多相信巫者，與漢唐時期差異不大。⁴⁸

在職能方面，李小紅上溯先秦描繪巫者地位日益下降的情形。春秋戰國之際巫醫分途，醫者、方士等出現，巫不再專擅醫療、占卜等職事。西漢中葉，漢武帝崇尚儒學，巫者難以覓得一官半職，但尚能在民間發揮影響力。至魏晉以降，隨著佛、道的勃興，僧人、道士亦深入民間，與巫者共同競爭吸引信徒，形成多足鼎立的局面，巫者職事的獨占性日漸薄弱。到了宋代，朝廷始終對巫者採取禁抑政策，完全被排除在國家的職官系統之外，連過往祈雨的職事也遭受取締。⁴⁹ 在民間方面，與僧、道的競爭益形激烈。李小紅透過洪邁《夷堅志》故事中巫與僧人或道士同時出現的事例編列成表，加以分析，指出宋代百姓需要治病或解災時，通常仍先尋求巫者的幫助，若巫者無效，才轉而求助佛、道，而僧人或道士往往成功解決。換言之，宋代巫者不再是民眾的唯一首選，其法術的威力似乎也不如佛道中人，無法在民間信仰中維持獨大的地位。總體說來，「巫覡、僧、道三足鼎立的宋代民間宗教格局的正式形成，宣告了巫覡在民間興盛歷史的終結。」⁵⁰

明代巫者的形象很少學者作綜合性的描述，然而從日本學者濱島敦俊《明清江南農村社會與民間信仰》中所引的一則史料，即黃傳在正德《江陰縣志》卷7〈風俗〉裡的描述，可以窺知一二：巫者「雕繪神像」，供奉在家中，其家謂之「神堂」。百姓若有事相求，必定攜香帶錢參謁巫者，謂之「見堂」。巫者往往透過自經激烈的手段，假裝有人左右拉扯，好似即將斷頸。接著

45 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 266。

46 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 187。

47 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 183-188。

48 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 188-197。

49 這不代表宋代巫者從此不參與祈雨之事，據王章偉的研究，巫者仍能在地方祈雨祭典中歌舞請神。請參見：王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 207-212。祈雨與宋代社會的關係，請詳見：皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008），第四章〈祈雨與宋代社會〉，頁 143-203。

50 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 197-201。

操杖端坐，眼望遠處，口吐白沫，表示神靈附體，並揣摩人意，亂言禍福，謂之「降神」。在醫療方面，巫者「燒紙馬，和香灰，使人調水飲之」。⁵¹ 上述巫的形象和活動場所與宋代尚且一致，以李小紅的說法，這是一位「家居型」的巫。但以下的記載則是相當罕見的，如巫：

拷鐘鼓，樹旗旄，令艷壯少麗女婦二三十人，捧神牌、抱香球、舁神像，出遊村落間，所在令人設酒饌供饋之，經月乃止，謂之出殿行香。因而操斧持杖，視人丘木庭樹，削白自書之，期斬取之，以充廟材，謂之神木〔納賂乃免〕。舁神像、挾記歷，家至而人叩之以索財，謂之抄化。騎馬張傘、大帽紅袍、條環繫帶，馳里社中，邀求賂遺，……謂之陳府舍人。〔蓋時俗以有官者之子孫為舍人，而管高者之家稱為府。故陳巫自謂為太尉、總管子孫，其家為府，而已為舍人也。〕為紙鳶，置絲竹其上，長繩維繫，因風縱之，高入雲霄，黃黃作聲，云以減罪資福，謂之放風箏。⁵²

上述文字很清楚的顯示，巫藉著神像出巡之際，大吃大喝，要財索賄。巫的排場之大，「騎馬張傘、大帽紅袍、條環繫帶，馳里社中」，恐怕縣老爺也不敢那麼招搖。這一切都歸因於「陳巫自謂太尉、總管子孫，其家為府，而已為舍人也」。此句話該作何解釋？據濱島敦俊的研究，黃傅在《江陰縣志》中陳述眾多土神，但主

要批評多針對李、陳、沈、王四姓之神。這些神祇擁有「太尉」、「烈士」、「總管」的名號，且可以相互置換。其中黃傅砲火最為猛烈者，莫過於陳姓神祇。他認為陳氏祠廟乃為淫祠，而淫祠背後的主導者即為號稱「太尉、總管子孫」的陳姓巫者。換而言之，巫是創造信仰，隱身於神像背後，斷言禍福的掌權人。⁵³ 而這使我們產生疑惑，經過宋元江南的開發，經濟、醫學越來越發達的江南地區巫風依然如此興盛，該作何解釋？

蘇堂棟 (Donald S. Sutton) 從長時段觀察中國士人對巫者的態度。他認為受程朱學派思想影響，有別於唐宋菁英的支持，明清士人對巫者的寬容度下降。由於民間信仰缺乏佛、道的經典和宗教組織等傳統，靈媒在其中容易鼓動滋事，因此理學家企圖控制靈媒為亂並移風易俗，以維持地方秩序的安定，故對巫者等靈媒極力排拒。然而，如果宋、明二朝士人多拒斥、抵制巫者，那麼巫風的盛行程度及巫者在地理空間上的分布又如何比較評估？⁵⁴ 明清的史料較之宋代為多，或許如濱島敦俊作某一地區的信仰研究，從中理解巫者的腳色與性質，進而累積這類個案，始得以釐清地區差異，進一步理解明代巫者的活動空間與其影響力。

三、巫醫關係

中國醫學起源與巫術／巫者關係密切，有的學者認為殷商時期巫醫不分，未斷定孰先孰後，⁵⁵ 有的則認為

51 轉引自：(日)濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》(廈門：廈門大學出版社，2008)，頁 278-279。黃傅為浙東金華府藍溪縣人，弘治三年(1490)進士，後被任命為江陰知縣，編纂《江陰縣志》，大篇幅批判淫祠信仰。嘉靖年間，張袞重新編纂《江陰縣志》，回歸正規的記敘方式。國家圖書館所存的《江陰縣志》即為嘉靖版本，濱島教授所用的黃傅版則存於北京圖書館善本室。

52 轉引自：濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》，頁 279。

53 可參考：濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》，頁 15-26、63-82。

54 可參見：Donald S. Sutton, "From Credulity to Scorn: Confucians Confronts the Spirit Mediums in Late Imperial China," *Late Imperial China*, 21: 2 (2000.12): 1-39; "Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites," edited by K. C. Liu and Richard Shek, *Heterodoxy in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), pp. 209-237。

55 瞿兌之言：「巫與醫常相聯而及」；陳夢家說：「巫又為醫，故醫字或從巫」；饒宗頤也認為：「古時巫與醫無分別，至今少數民族尚然良醫都是巫師，故醫字從巫作『醫』，《山海經》海內二經開明之東有巫彭、巫抵至巫相。」請參見：瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報(重印本)》7(1930): 1332；陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報(重印本)》20(1936): 533-534；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 408。

「醫源於巫」，且在周代之後逐漸分流。⁵⁶ 其中，周策縱的論述相當有意思，他探察《山海經》中巫醫持蛇和棒的形象，進而將之與希臘的神醫治療所阿巴屯（Abaton）加以比較，發現二者在名稱、形制和儀式上都頗為類似，也使用草藥和藥酒作為醫療之用。此外，他深究商湯、帝嚳、顓頊與巫醫傳統的關聯，以及巫醫針刺術與後來中醫針灸的傳承。雖然文中不少假設難以驗證，但提供另一種思考的角度，豐富我們對於上古時代巫醫的想像。⁵⁷

上古由於醫學尚不發達，「祝由」之術常在療疾行為中發揮作用。《黃帝內經·素問》載：「余〔黃帝〕聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。」傳統學者與現代學者，對於「祝由」一詞的意義與此種療法的具體內涵之解釋相當分歧，但大致上釋為「祝說病由」。而「祝說」又有「咒說」、「祝禱」、「祝告」三種註釋，祝說者的身分、對象也各有說法。⁵⁸ 不論如何，「祝由」在中國的醫事傳統中維持了相當長的時間。

李零指出，巫、醫很早就有明確的分工，如《周禮》中醫官（醫師、食醫、疾醫、瘍醫、獸醫）列於「天官」，屬官廷內官；巫師（司巫、男巫、女巫）則列於「春官」，負責祭祀、占卜等活動。儘管如此，直至明代，醫師都兼通祝禁的傳統，官制也多半保留咒禁科或祝由科。⁵⁹ 然而，據金仕起對古代醫政與醫療者的研

究，《周禮》中的職官雖因職掌側重點不同而分屬不同的部門，彼此仍相互分享專業知識，以達「會合眾官，乃始得治」的理想。再者，《周禮》為戰國中晚期智識人物的論治之作，「在掌握人體、病理和治療策略的取徑上，他們對天時星曆、陰陽五行之術的興趣，顯然高過對鬼神、物怪的信仰。是以，他們雖然承認巫祝宗卜具有透過宗教儀式逐除疾殃的可能，但醫療官守的職業知識卻幾乎不見招梗、禳禳、祈祝、禱祠等事涉鬼神、物怪的技術內容。」至於這套藍圖是否落實，則非編寫者所能預期。⁶⁰

討論巫醫起源時，學者多從甲骨文、金文的字型字義探尋二者的關係，但據金仕起的說法，此類文獻均不見「醫」字。「醫」這類醫療人物的活動，直到春秋時代才零星的出現於文獻上。春秋晚期至漢初，隨著政治社會劇烈的變遷，相對開放的醫療市場於焉成形，醫療業者競爭日趨激烈。當時的智識份子傾向接納以數術了解人體，和運用類似扁鵲「鑿血脈、投毒藥、副肌膚」等方式療疾的醫者，而退卻「拘於鬼神」的巫史。不過，無論貴庶，兼延醫、巫的行為仍見於史籍。這種情形，即使到了漢代建立官方醫政體系，士人多尚醫，醫藥之書或藏於秘府，或流通富貴之家，仍未改變巫醫共存於醫療市場的情形。只是東漢中期道教興起，道士也加入了醫療體系，形成「巫、醫、道三家並致」的局面。⁶¹

56 請參見：陳邦賢，《中國的醫學史》（臺北：臺灣商務印書館，1937年初版，1969年臺三版），頁6-11；嚴一萍，〈中國醫學之起源考略（上）〉，《大陸雜誌》2: 8（1951.6）：20-22；〈中國醫學之起源考略（下）〉，《大陸雜誌》2: 9（1951.6）：14-17；周一謀，《馬王堆醫學文化》（上海：文匯出版社，1994），頁268；馬伯英，《中國醫學文化史》（上海：上海人民出版社，1994），第四章〈巫覡世界的治療之術〉，頁113-146。

57 周策縱，〈中國古代的巫醫與祭祀、歷史樂舞、及詩的關係（中篇）〉，《（新竹）清華學報》，12：1/2（1979.12）：27-52。近年來，何裕民與張曄在張光直、周策縱、陳夢家等人研究的基礎上，進一步探討現代中醫的淵源與巫的關係。他們也認為「醫源於巫」，中醫的發展是巫術不斷排除的過程，不過到了晉唐以降，巫醫仍藕斷絲連。如此磨消不去的印記，何、張二人從中國天人合一、感應、格物致知等文化脈落，以及陰陽五行等概念探究原因。請參見：何裕民、張曄，《走出巫術叢林的中醫》（上海：文匯出版社，1994）。

58 林富士，〈「祝由」釋義：以《黃帝內經·素問》為核心文本的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》83: 4（2012.12）：671-738。

59 李零，《中國方術考》，頁330-332。李零接著舉出29項馬王堆帛書中祝由術治病的例子。

60 金仕起，《中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析》（臺北：政大出版社，2010），頁291-309、339-340。

61 金仕起，〈古代醫者的角色：兼論其身分與地位〉，《新史學》6:1（1995.3）：1-48；《中國古代的醫學、醫史與政治：以醫史文本為中心的一個分析》，頁309-352。

林富士則著眼巫、道、僧在醫療市場上的關係。他指出，漢末（桓、靈、獻三帝）至魏晉南北朝期間頻頻爆發「大疫」，人們身心均需要療治或慰藉。道團的興起與佛教來華，恰好掌握了此一契機，以醫病為手段，趁勢傳播其信仰。道團的療法不脫醫者之術（針灸和藥物）、養生之術（房中術、導引、按摩、行氣、存思）、巫者之術（禁咒、符印和厭勝）與道教的儀式療法（首過、上章、齋醮、誦經、功德）。佛教則透過譯授醫藥相關的經典、宣揚佛陀為大醫王的事蹟，或實際投以針藥醫療，以安撫人心。巫在佛、道兩者的競爭下，屹立不搖，使用「避疾」、「禱解」、「祝除」、「逐疫」（儼）、「辟除」等方式消災解疫。接受治療的病患不限特定的地區、性別、年齡、社會階層、宗教團體，但巫無力壟斷醫療市場，巫醫兼延乃司空見慣之事。惟與此前不同的是，巫開始為疾疫相關的神祇廣建祠廟，希望祂們能治療眾人之疾，或不要作祟為亂。蔣子文信仰的流傳，即是在此一背景下。從巫的角度出發，這很有可能是他們藉由大疫流行的機會，擴展勢力。⁶² 值得一提的是，六朝時代巫與道士的醫療方式、外型服飾雖有所混通模仿，惟巫、道仍屬二類。⁶³

巫與佛、道醫療的關係，尚可從隋唐官制中「咒禁博士」之設置來理解。朱瑛石認為「咒禁博士」是在《內經》中醫理論提供學理；巫、釋、道供給技術資源；延續北朝官方制度模式；「咒禁」一詞地位上升等原因下產生的。總的來說，朱氏以為「咒禁博士」的誕生與

巫術文化不無關係。⁶⁴ 范家偉則認為僧侶、道士從事醫療行為時，除了各自擅長的治療方式，亦吸收巫術中的禁咒法，並配合其宗教理論與儀式，使之規範化、制度化，成為一套體系。經過包裝的禁咒法，不再只是唾、噴之法，而是由文字、梵語組成的法術，與針灸、藥物同受肯定與重視。隋唐咒禁科之單獨設立，因而「不是將巫覡納入官職的結果，正好相反是將巫覡部分排除於醫學之外」。⁶⁵ 究其實，朱氏並未特別強調巫者進入職官體系的影響，而是巫文化的作用力。但范氏所論禁咒科的成立象徵部分巫文化排除於醫學之外，應是無誤的。

再來談宋代的巫醫關係。史繼剛戴著今日的科學眼鏡，批判宋代信仰巫術治療效果的百姓是「愚昧無知」，且說巫術是「阻礙了醫學的正常發展」，但該篇論文讓我們看到官方懲巫揚醫的舉措。懲巫具體手段為立法嚇阻、搗毀淫祀、改造巫祝，讓稍懂醫理者學習醫術，毫不知曉者歸農耕織。揚醫方面，則是地方官親至窮鄉僻壤處傳播醫藥知識，以及培養當地醫學人才。⁶⁶

王章偉進一步剖析宋代精英與民眾的巫觀觀。他將「信巫不信醫」、「巫醫並舉」，以及巫者治療的事例編列成表，說明「信巫不信醫」相當普遍，且不止於偏遠地區，富庶地區即便是官僚或士人階層也會兼延巫醫。因此，宋代士人筆下醫藥不足的說法不足以解釋信巫不信醫的現象。王章偉認為「信巫不信醫」、「巫醫並舉」應從病人療疾的心態層面理解。他由「總體病例表」說明巫者治療成功與失敗的機率幾乎各半，但由於巫在心理

62 林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及觀念基礎：「漢代疾病研究」之一〉，《史原》16（1987. 11）：29-53；〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66: 3（1995. 9）：695-745；〈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. 3）：1-48。亦可參見：〈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. 4）：225-263；〈試論中國早期道教對於醫藥的態度〉，《臺灣宗教研究》1:1（2000. 10）：107-142；〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋——以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73:1（2002. 3）：43-118；〈中國早期道士的「醫者」形象：以《神仙傳》為主的初步探討〉，《世界宗教學刊》2（2003. 11）：29-53。除第一篇文章外，其餘今已收入林富士，《中國中古時期的宗教與醫療》。吳榮曾則從鎮墓文釐清東漢道巫關係，請參見：吳榮曾，〈鎮墓文中所見到的東漢道巫關係〉，收入氏著，《先秦兩漢史研究》（北京：中華書局，1995），頁 362-378。

63 林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，收入《中國中古時期的宗教與醫療》，頁 405-421。

64 朱瑛石，〈「咒禁博士」源流考——兼論宗教對隋唐行政法的影響〉，《唐研究》5（1999）：147-160。

65 范家偉，《六朝隋唐醫學之傳承與整合》（香港：香港中文大學，2004），第四章〈禁咒法——從巫覡傳統到獨立成科〉，頁 59-89。

66 史繼剛，〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉，《西南師範大學學報（哲社版）》3（1992）：103-107。

層面上更有醫療效果，因此不難理解其在醫療環節的重要性。⁶⁷

李小紅同意「信巫不信醫」的現象為宋代一社會問題，但對於其是否普遍，則有不同的解讀。他也根據《夷堅志》中尋求醫治的病患作了「宋代巫覡療病事列表」（共 48 例），論證患者求助巫覡的原因，除了有其療效，尚有醫者良莠不齊，庸醫充斥；無錢投醫；地區偏遠，就近尋巫等因素。然而，從「宋代巫覡療病事列表」也可以發現百姓信巫的同時，並不排斥醫者。因此，「『信巫不信醫』現象看似普遍化，實乃官僚士人誇大其辭的產物。」而士人之所以如此關注，導因於宋代政府積極發展醫療事業，如編纂醫書，刊刻醫籍，醫學知識提高，士人的醫學素養亦有所提升，⁶⁸ 使之自覺性地抑制「信巫不信醫」的風俗。故「與其說緣於問題本身，倒不如說是因為這一問題為趙宋政府或者當時主流社會所關注使然，絕不表明它比前代更為嚴重。」⁶⁹

方燕異於上述論著採行的研究取徑，結合婦女史與醫療史的視角，將宋代女性置於巫文化下考察，從中探討宋代女性對巫術的態度、女性婚育中的巫術意識與行為、巫術活動中的女性角色和女性觀、以及婦科疾病的巫術療法。方燕遍查正史、方志、詩文、筆記、小說、佛經道書、女性墓銘碑刻、官修與私修的醫書，企圖完整呈現宋代女性生育、疾病與巫者／巫術的關聯。⁷⁰ 然

而她與宋兆麟一樣過度擴展巫者／巫術的意涵，將風水師、乳醫算入巫者，風水占卜也納入巫術系統，不免使人有些疑惑。⁷¹

衣若蘭在其碩士論文中指出師婆即女巫，為明代醫療服務中的一環，明末京師閭閻常有人家引其治病。士人如呂坤認為師婆、女醫同樣愚昧無知，應該接受教導與監督。⁷² 男覡女巫在巫史上難以一分為二，衣若蘭藉由師婆——性別確定的女巫，以探究士人對於女巫和女醫的評價，得出巫、醫高低之分，性別亦是影響的因素之一。但是對於市井小民來說，師婆、女醫則同受歡迎。

梁其姿考察關於近世女性醫療從業者的論述，評估各種女醫（三姑六婆、產婆、乳醫等等）在文本中的形象與現實的差距。明清時代正統醫道成形，理學的控制力也逐漸增強，反「三姑六婆」之聲不絕於耳，然而，「意識形態與社會現實並不吻合，女醫及產婆並沒有遇到太大困難，便得以繼續她們治療與助產的傳統，且一直到帝國晚期。」⁷³

邱仲麟則從官醫、民醫談起，強調其間階層化的現象，繼而敘述明代的會診文化，患者具有「複向求助」的傾向。最後論及求巫或求醫關乎身分的差異：上下階層因經濟能力與知識體系不同，士紳患病多先醫後巫，平民百姓則先巫後醫。⁷⁴ 顯而易見，雖然宋至明醫者的

67 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 139-195。

68 陳元朋的說法則為，儘管宋代官方「駐泊醫官」和設置「惠民藥局」，但「衛生資源」（醫藥）仍嫌不足，庸醫充斥。在此情況下，士人自行閱讀醫籍，掌握醫學知識以因應之。請參見：陳元朋，《兩宋的「尙醫士人」與「儒醫」》（臺北：臺大出版社，1997），頁 81-102。

69 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 129-156。

70 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）。

71 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》，頁 47-48、51-52。

72 衣若蘭說：「就目前所知，『師婆』一詞在宋人筆記才首次出現。」最近筆者看到一條唐代的史料：「韋庶人之全盛日，好厭禱，並將昏鏡以照人，令其速亂，與崇仁坊邪俗師婆阿來專行厭魅。」至少可將師婆一詞出現的年代上推至唐。請見：（唐）張鷟撰，趙守儼點校，《朝野僉載》（北京：中華書局，1997 湖北第二刷），卷 3，頁 62；衣若蘭，「從『三姑六婆』看明代婦女與社會」（臺北：國立師範大學歷史研究所碩士論文，1997），頁 58-62。

73 梁其姿著，蔣竹山譯，〈前近代中國的女性醫療從業者〉，收入李貞德、梁其姿編，《婦女與社會》（北京：中國大百科全書出版社；新華書店經銷，2005），頁 255-274；原文載於“Women Practicing Medicine in Pre-modern China,” Harriet T. Zurndorfer, ed., *Chinese Women in the Imperial Past: New Perspectives* (Leiden; Boston: Brill, 1999), pp. 101-134。

74 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。

群體意識逐漸提升、理學教化漸深入鄉里，但實際上士人與百姓延巫治疾的行為與宋代沒有巨大的斷裂。

明朝政府、醫者如何看待巫者的醫療角色，陳秀芬從「祝由」療法指出了一個矛盾的現象：一方面朝廷明文打壓「師巫邪術」，但是「祝由（科）」這種以儀式為主的醫療方式又被納入醫科，直至晚明才廢止。明代醫者承襲《黃帝內經·靈樞》的觀念，認為專司祝禱的人，如巫者，必須洞「病」機先，祝由法才能發揮最大的功效。而祝由法對於明清醫者來說，主要是心理上的治療效果，以安定病患心神，是為精神療法。也因為著重精神層面，所以明清醫者認為祝由法必須配合醫藥手段，如徐春甫所言：「若只服藥而不用巫以釋其疑，雖癒效遲。」可見在醫者眼中，巫者這類的祝由法仍屬小道，但有其存在的價值。⁷⁵

謝柏暉的碩士論文以宋代太素脈和《王叔和脈訣》為例，考察宋至明清醫學群體的形成，以及醫學知識的生產、傳播、交流的過程。其中「從太素脈看醫學史上的醫巫和醫卜關係」一章指出，漢代淳于意經由臟腑經脈的理論，透視五臟六腑，從而治療疾病，是醫與巫分流的開始，然而鬼邪深入臟腑導致疾病的想像，仍潛藏於醫學認知之中，因此儘管巫術隨著時代的進展而日漸邊緣化，仍在醫學史上占據一隅。作者繼以太素脈與命相和臟器緊密的關聯論證宋代醫卜難分，係醫與卜共享部分的理論基礎使然。明清醫學群體成形，為了排除其他如巫、卜、道等競爭對手，建立醫統乃勢之所趨，於是巫醫學說混雜的太素脈及充斥漏洞百出通俗醫學知識的《王叔和脈訣》，在時代的流轉下與醫家漸行漸遠。⁷⁶

在這一部分的回顧裡，可以發現巫自古至今都扮演了醫療從業的角色。不過論及巫醫關係時，學者各以不同的研究視角切入。金仕起從制度史著眼，釐清古代醫政與醫療者的關係（金仕起，2010）；衣若蘭、梁其姿與方燕以性別作為研究取徑（衣若蘭，1997；梁其姿，

1999；方燕，2008）；王章偉、邱仲麟探討士人與民眾眼中的巫者（王章偉，2005；邱仲麟，2008）；林富士注意巫者與其他群體，如僧人、道士在醫療與裝扮上的混通歧異，陳秀芬與謝柏暉的研究則觸及醫者群體對巫者行醫的態度（林富士，1999、2002；陳秀芬，2008；謝柏暉，2009）。學者處理的斷代不盡一致，主題也各有所著重，雖然發展許多巫者相關的性別與醫療議題，卻也因此缺乏以巫者為中心的長時段與橫向的研究。

四、問題與展望

從上述的回顧中可看出，中國傳統巫者的研究以宋代較廣較多，而明清巫者的研究偏向零碎，還有許多探究的空間。本文旨在拋磚引玉，希望有志者關注明清的巫覡信仰，甚至從宋明時代轉變的脈絡來觀察巫者的角色。以下試舉二點可以著力的方向：

（一）巫與其他宗教／醫療群體

林富士指出，六朝的巫者信仰和道教信仰有重疊之處，但仍有不小的差異，劉黎明的研究則呈現宋代佛、道與巫術混融的情形。⁷⁷ 在劉黎明之前，美國學者 Edward L. Davis 的 *Society and the Supernatural in Song China* 一書，已探討宋代宗教職能者之間及其與社會的互動。他企圖釐清瑞典學者施舟人（Kristofer Schipper）與德裔美籍學者司馬虛（Michel Strickmann）對道教的看法：前者視道教為薩滿信仰的昇華，而後者認為道教希望取代或削弱薩滿和地方信仰（local cults）的勢力。Davis 則將宋代的宗教職能者分成三個層次，分別為：一道士、佛僧；二法師（ritual masters）、密教寺僧（Esoteric Buddhist monks）、醫生、術士、相士、道人、士人；三巫等靈媒（spirit-mediums）、沙彌（Buddhist acolytes）、佃農等等，從中探討他們彼此學習、挪用、競爭的過程，

75 陳秀芬，〈當病人見到鬼：試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，《政治大學歷史學報》30（2008）：71-77。

76 謝柏暉，「明清醫學知識的爭議與建構：以太素脈和《王叔和脈訣》為中心」（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2009）。

77 劉黎明，《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004）。書評請見：王章偉，〈[評]劉黎明，《宋代民間巫術研究》〉，《香港社會科學學報》30(2006): 179-180。

並運用童子附身及考召法的史料說明靈魂附身的文化之重要性。⁷⁸

康豹 (Paul R. Katz) 已寫過一篇詳盡的書評，此處不再贅述。然而康豹指出此書幾處較弱的論點頗值得一提：首先，法師是否為宋代新的產物，仍需要透過檢視更多中世紀的史料，如《太平廣記》始能確知。同樣的，靈媒在宋代是否扮演新的角色，或延續前代的職能，Davis 並未留意林富士的研究，上溯漢代仔細考察，也忽略杜德橋 (Glen Dudbridge) 所引唐代馬二娘與王萬徹召魂的史料，錯估儀式發生的時間。又如 Davis 主張佛教專家 (Buddhist specialists) 在宋代較前幾世紀更廣布鄉村，而許理和 (Erik Zürcher) 和柯嘉豪 (John Kieschnick) 等學者的研究卻已證明這是中世紀普遍的現象。最後，康豹認為巫、道士、法師根據文本的作者之理解或目的而有出入，例如：官僚和精英使用「巫」一詞稱呼法師和道士，表示貶低之意；而文人和士人常常混稱法師與道士。換句話說，從史料中很難確認宗教專業人員 (religion specialists) 的真實身分。再者，有些宗教專業人員同時被訓練成法師和道士，二者難以區別，且「法師」已被指涉為廣大的宗教專業人員，因此 Davis 著作中便產生前後不一致的問題，削弱其三個層次宗教團體之垂直觀察的有效性。⁷⁹

康豹的評論提醒研究者注意現象在歷史縱軸中的延續與斷裂，以及考察宗教群體的互動時，必須留意文本指涉的對象是否一致。但如果巫者與其他宗教從業人員的區分在宋代已甚為模糊難辨，到了明代三教合流又該如何理解其間的關係？清人阮葵生 (1727-1789，乾隆壬申科舉人) 記載：「村氓老婦信鄉隣巫覡之言，奉佛持齋，月有定日。其說大都皆本於坊刻之《玉匣記》通書。近日邪教案起，獲妖書，盡抄本《玉匣記》及《祝由科》、《符呪》兩書」。⁸⁰ 可見清巫者學習佛教定期持齋，且其「技藝」不僅靠家學或師徒口傳，也有參考書

籍可資援引。《玉匣記》集各類占卜書之作，相傳為東晉道士許遜所撰，為清巫者所用，足見巫者不僅學習佛教集會的型態，在知識上亦援引道教之說。也許早在清代之前已為巫者利用，但明清印刷術發達，識字率提高，巫者等靈媒較之前代或許更能靈活運用其中學說，使百姓信服。這些尚待進一步的研究，以深入理解巫、佛、道之間的互融滲透。

至於儒士或文人對巫者的態度，因其生長背景與經歷而有所不同，須透過個案細加探察。茲舉明文人徐師曾 (1517-1580，嘉靖三十二年〔1553〕進士) 的記載為例。嘉靖四十年 (1561) 江南諸郡遇水災，眾多人民因而餓死。隔年又逢瘟疫，「愚俗皆尚巫，而學士大夫則信醫，醫或不良，必十數易，甚者亦從而用巫，於是巫與良醫之權並重於江南數百里之間。」士大夫在久病不癒的情形下，亦延請巫者醫治。徐師曾也提及楊士奇 (1365-1444) 見到江漢風俗崇巫，曾發憤論著，意圖誅巫。徐師曾對此認為，若全面禁巫，「恐斯民展轉乎溝壑耳」。筆鋒一轉，他一針見血地說：「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。」⁸¹ 這段文字出自沈醫士贈序，文中徐師曾說假如醫者都像沈醫士一般精通醫術，巫自然缺乏市場。徐師曾自幼習儒，兼通醫卜，撰有《醫家大法》，卻依舊肯定巫在小民生活的重要性，可見雖然明清醫者形成群體，但醫未必全然排斥巫。然而，徐師曾仍以醫術為先，巫術為補，故有良醫，巫便無用武之地，巫與醫的地位不在同一層次。透過這則史料，或許更進一步補充說明明代文人、巫與醫的關係。

(二) 比較研究的進行

2002年7月17日中央研究院歷史語言研究所召開一場「巫者的面貌」學術研討會，其主旨為透過比較研究，呈現韓、臺、中三地巫者的特色與共性，並藉

78 請參考：Edward L. Davis, "Society and the Supernatural in Song China" (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001)。

79 請參考：Paul R. Katz, "Review: Society and the Supernatural in Song China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62: 2(2002.12): 456-461。

80 (明) 阮葵生,《新校茶餘客話》(臺北:世界書局,2009),卷4「巫覡之言」,頁114-115。

81 (明) 徐師曾,《湖上集》,收入《續修四庫全書》(上海:上海古籍出版社,2002),第1351冊,卷8〈贈醫士沈施卿序〉,頁19b-21a。

此突顯東亞地區與世界各地巫者的同一與差異。⁸² 在此之前，如前文所述，周策縱已將上古巫者與西方希臘巫者稍作比較，此後未見類似作法，殊為可惜。值得一提的是，比較研究應由內而外，如果將國家作為分類的範疇，應先了解內部巫者群體的差異，如中國西南地區眾多少數民族巫者施行的儀式及社會作用，與東南地區或北方的薩滿信仰有何不同，進而再延伸至東亞地區之區域比較。如此一來，巫者的形象可能會更為多元，更為清晰可見。這樣的研究取徑，不單包括歷史學著重的文本分析，亦涵蓋人類學田野調查、實際參與的基本訓練，以及社會學的質性研究。二十多年前中央研究院歷史語言研究所七十周年研討會上，歷史學者與人類學者曾就各自專長給予對方意見，希望透過彼此交流，有助於學術的突破，然而綜觀臺灣近年的學術著作，還有相當大發展的空間。而「巫者的面貌」學術研討會重新提出將比較法應用於巫史研究，原為美事一樁，然迄今未見具體成果。不僅如此，該研究群相關網站的訊息也久未更新，似隨著計畫終止而荒廢。

有些歷史學者質疑比較研究法的價值，認為橘子與蘋果難以比較，共同處可能僅有同樣是水果，形狀偏圓而已。蒲慕州以為那僅是表面觀察，若由植物學家從細部分析，定有斬獲。⁸³ 同理，研究者透過比較法則，抽絲剝繭，得以梳理比較對象的異同。近年來，西方宗教學術界面對後現代主義真理難尋、客觀性不存在，比較研究因而缺乏意義的論述，也給予積極回應。其中由哈佛神學院比較宗教學和宗教史教授金白莉·帕頓

(Kimberley C. Patton) 和維吉尼亞大學宗教學系教授本傑明·雷依 (Benjamin C. Ray) 主編的《巫術的蹤影：後現代時期的比較宗教研究》，扣除前言和跋，收錄了 13 篇文章，針對後現代主義的抨擊，主要從語言的不確定性、個人的主觀意識如何影響文本的產出兩個方向展開回覆。⁸⁴ 思考植根於文化傳統與語言，若從事跨文化的比較研究，勢必面臨如何恰當詮釋、翻譯特有字詞。研究者的主觀意識必然影響意義的表述，再加上為了使知識系統化、概念化所進行的分類、歸納與統整，其產出的論述或許他者亦不認同，正如威廉·詹姆士 (William James) 有趣的比喻：螃蟹不會自認為是甲殼綱動物一般。然而，人類永遠都無法脫離比較，須藉由他者定位自己。文化亦是如此，經由文化的參照更能了解我者預設的標準為何，並對於本身的文化現象有更深層的認識，故未來應積極持續進行比較研究。

巫史研究雖脫離人類學理論的框架，在宗教社會史研究者的努力之下重獲新生。但典範轉移後，單一的詮釋方式卻不斷被複製，例如談到地方官與巫的關係時，至少從戰國時代巫者即危害鄉里、擾亂秩序，而地方官如西門豹以此為名，表面打擊淫祀，實則矛頭指向躲在神像背後的巫者。這樣的歷史解釋似乎陷入了死胡同。也許突破理論的方式是多作個案研究，由點而線至面，史料所及，悉納入彀中，或許王見川的提議：「匯集筆記小說等文獻上的巫資料；田野調查巫的生態；口訪巫者，建立其教系譜、傳承、禁忌等等」是另個基本可行的途徑。⁸⁵

82 中央研究院歷史語言研究所編，《「巫者的面貌」學術研討會：會議手冊》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2002），頁 2-3。

83 蒲慕州，〈死後世界的想像——一個比較的觀點〉，收入鄭培凱主編，《宗教信仰與想像》（香港：香港城市大學，2007），頁 56-57。

84 金白莉·帕頓 (Kimberley C. Patton)、本傑明·雷依 (Benjamin C. Ray) 主編，戴遠方、錢雪松、李林等譯，朱東華校，《巫術的蹤影：後現代時期的比較宗教研究》（北京：中國人民大學出版社，2005）。

85 王見川，〈中國民間信仰研究的省思〉，收入復旦大學文史研究院編，《「民間」何在——誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009），頁 37。