

叢書

12

文明世界的魔法師

——宋代的巫覡與巫術

王章偉 著



三民書局



文明世界的魔法師——宋代的巫覡與巫術

提起巫覡和巫術，一般人定然不會陌生，除了民間社會日常接觸到的童乩巫婆外，近年來《哈利波特》及《魔戒》的熱潮席捲全球，我們對這種文明世界裡的魔法師更是耳熟能詳。然而，男覡女巫，所指的究竟是那些人？巫術實際的內涵又是什麼？古今中外的巫覡巫術是否都一樣？高度文明的社會裡又何以存在著這種跡近迷信的民俗？

宋朝（960—1279年）常被視為一個儒學復興的時代。西元1023年，江西南昌的地方官對其轄境內駭人聽聞的巫風作出了嚴厲批判，大聲疾呼，要求中央政府加以鎮壓。原來，中國的巫覡絕不比西方騎掃帚一飛沖天的女巫遜色！這本小書要說的，就是這個文明盛世裡的巫風巫俗，除了探討盛行原因與概況外，也道及其與醫療和邪神崇拜的關係，既有趣、又恐怖。

ISBN 957-14-4399-9 (295)



9 789571 443997

NT. 150



叢書

12

文明世界的魔法師

——宋代的巫覡與巫術

王章偉 著



A1026143

三民書局

國家圖書館出版品預行編目資料

文明世界的魔法師:宋代的巫覡與巫術 / 王章偉

著.——初版一刷.——臺北市:三民,2006

面;公分.——(文明叢書:12)

參考書目:面

ISBN 957-14-4399-9 (平裝)

1.巫術—中國—宋(960-1279)

295.092

94022232

網路書店位址 <http://www.sanmin.com.tw>

◎ 文明世界的魔法師

——宋代的巫覡與巫術

著作人 王章偉

發行人 劉振強

著作財產權人 三民書局股份有限公司
臺北市復興北路386號

發行所 三民書局股份有限公司
地址 / 臺北市復興北路386號
電話 / (02)25006600
郵撥 / 0009998-5

印刷所 三民書局股份有限公司
門市部 復北店 / 臺北市復興北路386號
重南店 / 臺北市重慶南路一段61號

初版一刷 2006年3月

編號 S 290010

基本定價 參 元

行政院新聞局登記證局版臺業字第〇二〇〇號

有著作權 不准侵害

ISBN 957-14-4399-9 (平裝)





(宋) 張擇端〈清明上河圖〉所見宋代都市的繁華生活



(宋) 龔開 (1221-約 1307 年)〈中山出游圖〉宋人眼中的鍾馗與妖鬼。



宋畫〈大傩圖〉「傩」是古代降神逐鬼的巫術性歌舞儀式，此圖正是宋代這種風俗的真實寫照。



歐洲中古時代傳說中的巫魔會



（宋）李嵩〈骷髏幻戲圖〉 畫中的骷髏形象，反映了宋人對生死轉化及因果輪迴的觀念。



（宋）李唐（1049-1130年）〈灸艾圖〉 圖中可見走方郎中在鄉間為農民灸艾治病的情況。

文明叢書序

起意編纂這套「文明叢書」，主要目的是想呈現我們對人類文明的看法，多少也帶有對未來文明走向的一個期待。

「文明叢書」當然要基於踏實的學術研究，但我們不希望它蹲踞在學院內，而要走入社會。說改造社會也許太沉重，至少能給社會上各色人等一點知識的累積以及智慧的啟發。

由於我們成長過程的局限，致使這套叢書自然而然以華人的經驗為主，然而人類文明是多樣的，華人的經驗只是其中的一部分而已，我們要努力突破既有的局限，開發更寬廣的天地，從不同的角度和層次建構世界文明。

「文明叢書」雖由我這輩人發軔倡導，我們並不想一開始就建構一個完整的體系，毋寧採取開放的系統，讓不同世代的人相繼參與，撰寫和編纂。長久以後我們相信這套叢書不但可以呈現不同世代的觀點，甚至可以作為我國學術思想史的縮影或標竿。

杜正勝

自序

年幼時住在香港慈雲山的貧民區裡，鄰里來自五湖四海，南北風俗混雜，最為有趣。我生性好靜內向，思想比較早熟，加上家教嚴厲，很少與同齡的「野孩子」隨處浪蕩；然而到了每年農曆的七月，卻往往獨自在區內不同鄉黨社團主辦的「盂蘭勝會」中流連，樂而忘返。

我家祖籍潮州，我雖然在香港出生，卻對傳統的節令文化至感興趣。還記得年幼時隨母親到慈雲山中央球場參與潮僑的盂蘭勝會，乘母親觀賞家鄉酬神慰鬼的目連戲之際，我就跑遍了整個祭壇，稚小的心靈被那一幕幕的宗教儀式與妖鬼神像所震懾。驚慄、興奮之餘，腦海裡卻又有千百個疑問：祭鬼儀式中何以雜有道士、和尚與童乩？鬼和神是如何區分的？何以救苦救難的觀世音，在「大士臺」中的紙紮造型卻是如此猙獰嚇人？目連救母及十八層地獄又是中國人固有的傳說嗎？親歷這些「田野考察」後，唸中一時我就似懂非懂的開始在《辭海》和《辭源》裡抄錄那些趣味盎然的鬼神典故。從此，「古靈精怪」一直成為我的研究興趣。

這本小書，講的就是一些讓人著迷的古靈精怪故事：巫覡巫術。在中國儒學復興的十至十三世紀裡，祈神禳鬼的魔法師卻充斥於高度文明的社會中，支配著民眾的日常生活。箇中的原因和概況，非常有趣，也是探究宋代國家與社會關係的切入點，意義重大。

我才德不逮，沒能在香港的大學裡做研究工作，唸博士純粹是追求心靈滿足而已，卻因此能自由地以個人喜好作為博士論文的課題，將興趣與志業結合，實在也是人生樂事。想不到，我這一點點不成熟的想法，卻獲得臺灣中央研究院歷史語言研究所副所長林富士教授的謬讚，至為汗顏！富士教授與我素昧平生，今夏（2005年7月）竟邀我到史語所以「淫祠與邪神——宋朝政府對巫覡信仰的重塑」為題演講，現在又讓我躋身在三民書局這套「文明叢書」的寫作行列中，足見富士教授扶掖後學的古道熱腸，我銘感於心。我也要多謝三民書局，他們對文化事業的支持，讓我可以跟臺灣民眾以至更遼闊的華文閱讀世界廣泛接觸，交流心得。

感謝恩師陶晉生教授（中央研究院院士）和羅球慶教授（香港中文大學榮休教授）。自碩士班畢業以來，謀生事忙，荊棘重重，如果沒有兩位恩師的鼓勵和扶持，實在無法於工餘時候繼續堅持以學術作為自己的終身志業。感謝紐約市立大學的李弘祺教授、香港大學的許振興教授、香

港理工大學的何冠環教授和香港城市大學的羅金義教授，他們既是我知識道路上的導師，也是我人生旅途中的諍友。我的文筆向欠生動活潑，並不擅長寫通俗讀物，感謝摯友羅金義兄及范芷欣小姐，他們細讀了這本小書的各個章節，指正了當中的不少缺失。

最後，容我將這部小書獻給我最愛的親人：我的父親王文松先生、母親林綠淡女士，還有內子利秀芬、女兒萃欣。感謝他們無償地支持這個沒出息又脾氣古怪的書獃子。

2005 年 10 月 31 日寫於香港屯門

文明世界的魔法師

——宋代的巫覡與巫術

文明叢書序

自序

引論 1

騎掃帚的女巫 1

十至十三世紀中國的社會與信仰世界 3

魔法師・薩滿・巫覡 9

來自西方的魔法師與薩滿 10

中國傳統的巫覡 16

宋代的巫覡與巫術 23

從宋人的立場出發 23

場所 24

器具 28

儀式 32

巫鬼之風 43



地域分布	44
居於左鄰右里之中	46
巫覡的信徒	58

土俗醫生 63

信巫不信醫	64
巫、醫並舉	69
巫覡與醫療	72

驅逐搗蛋者 87

鬼信仰與事鬼神者	88
傳承與延續	107
村巫社覡	115

淫祠與邪神 129

從拒巫到禁巫	130
淫祠社火	138
殺人祭鬼	147

結語 167

參考書目 171

引 論

騎掃帚的女巫

提起巫覡和巫術，一般人定然不會陌生，除了民間社會日常接觸到的童乩巫婆外，近年來《哈利波特》及《魔戒》的熱潮席捲全球，我們對這種文明世界裡的魔法師更是耳熟能詳。然而，男巫女巫，所指的究竟是那些人？巫術實際的內涵又是甚麼？古今中外的巫覡巫術是否都一樣？高度文明的社會裡又何以存在著這種幾近迷信的民俗？這些問題都是巫史研究的重點和意義。

談到巫覡，我們不期然就會想到頭戴尖帽和身穿灰黑長袍的女巫，兩腿夾著小棍或騎著掃帚，騰空起飛，半夜趕赴撒旦在深山野嶺召開的「巫魔會」(sabbat)。這種記載最早見於十二世紀，當時教皇宣布法國里昂的韋爾多教派(Vauderie)為異端，法官就據此指斥其門徒是背叛基督投向魔鬼的巫覡，出席森林裡的巫魔大會，唾罵上帝，舉行黑色彌撒。從此以後，歐洲逐漸開展了一連串的「獵巫」

(witch-hunt) 運動，其中 1480 至 1520 年間和 1580 至 1670 年間更是獵巫熱潮的高峰期。

童話文學中，幾百年以來，「女巫」的形象被塑造成邪惡陰險的勾鼻老太婆，一直是兒童的夢魘。事實上，被指斥為巫覡的多是年老、貧窮、寡居及不識字的女性，獵巫可算是一種對婦女的迫害：在英格蘭，巫術審判中的女性受害者占百分之九十二，法國、蘇格蘭及德意志則大約是百分之八十。現代的女性主義學者認為，歐洲的「女巫迫害」是父權制下施加於女性身上的男性暴力；獵巫是有組織的，由教會和國家帶頭、提供資源並具體執行的迫害婦女運動。

不過，我們不能將獵巫熱潮簡化為一面是男性、另一面是女性的兩性戰爭，被宗教裁判所燒死的男巫亦不罕見。其實，十六至十七世紀對巫覡的瘋狂迫害並非出於偶然，這個時候的西歐困難重重：農產和工資下降引致經濟不景氣，宗教衝突及廣泛而漫長的戰爭令政治一片混亂。巫術不是洪荒時代的信仰，也不單是迷信而已，它解釋了世界的構成和發展，因此，在動盪不安的社會環境中，處於社會邊緣的巫覡就成為引致一切政治、經濟和社會危機的代罪羔羊。教皇和封建諸侯樂意將災禍和不幸歸咎於巫覡的妖術作祟，以分散民眾的注意力；而老百姓也因此而「明白」交上霉運的緣由，稍稍宣洩了內心的不安情緒。

的確，在男權體制下，女巫就更容易成為替死鬼。「厭女主義」的傳統由來已久，《聖經》裡夏娃誘使亞當偷吃禁果，種下了人類的永恆原罪；而神學家也一直認為婦女較男人更具報復心，又好撒謊，故容易被魔鬼誘惑。另一方面，中古的歐洲戰爭頻仍，丁男戰死沙場的不計其數，加上瘟疫橫行，婦女的自然壽命又較男性為高，寡婦的數量遂大增；這些寡婦孤獨地生活，性格或饒舌愛吵，或孤僻拒人，她們又多從事占卜算命或接生助產等工作，民眾自然會將天災疫病及高嬰兒死亡率等歸咎於她們的邪術和詛咒。於是，這群位處邊緣的弱勢社群，就被認定是撒旦的選民，騎掃帚的女巫遂正式登上歷史舞臺：原來，我們童年腦海中的女巫影像，全是舶來品。那麼，中國的巫覡又是甚麼模樣的？

十至十三世紀中國的社會與信仰世界

西元 960 年，五代後周（951–960 年）朝廷內野心勃勃的禁軍統帥趙匡胤（927–976 年），乘著一代雄主周世宗柴榮（921–959 年）英年早逝，孤兒寡婦新立於朝之際，派人訛稱強鄰契丹大軍入侵，藉此調動部下禁軍出城抗敵，然後在京城郊外的陳橋驛發動兵變，黃袍加身，「點檢作天子」，建立了宋朝。到了靖康二年（1127 年），金人南侵，

首都汴京失陷，徽宗（1082–1135 年）、欽宗（1100–1161 年）二帝及一眾皇室成員被擄北去，北宋滅亡；同年五月，徽宗第九子康王趙構（1107–1187 年）在河南商丘即位，是為宋高宗，後定都於杭州，史稱南宋。南宋王朝在蒙古人的威脅下，一直熬至 1279 年陸秀夫（1238–1279 年）抱幼主帝昀（1272–1279 年）於崖山跳海自盡才壽終正寢。

「靖康恥，猶未雪」，與漢、唐帝國的雄姿相比，宋代文明顯得分外柔弱文雅。然而，十至十三世紀的宋朝，其實是中國歷史上的關鍵時代。這個時候邊疆民族迭次強大起來，契丹建立的遼朝、党項人的西夏、女真族的大金國和成吉思汗的蒙古帝國等先後興起，使中原文化受到前所未有的衝擊和考驗，其間政治、經濟和文化等各方面都發生了重大的變化，因此，中外史家都將宋代視作近世中國的開端。

事實上，外族的入侵並未損及中國內部的發展：趙宋王朝結束了五代的紛亂政局，再造一統，為了矯正唐末五代軍人專政的局面，宋朝政府特別重視文治，科舉制度成為國家選賢任能的主要管道，成千上萬的讀書人憑藉考試晉身統治精英行列，官僚階層因而發生很大的變化；而面對著嚴重外患所引起的連串問題，文臣與學者在政治困境下倡議改革，身體力行，復興儒學。另一方面，大一統政權的重現也促進了經濟的發展，其中以紙幣的使用和海上

貿易的繁盛最受矚目，某些日本學者認為宋代已進入「近世」時代，相當於歐洲工業革命的前夕。社會經濟發達也使城市發展出現突破，以往住宅區和商業區分開的「坊」制崩潰，這意味著商業區無孔不入，都市生活多彩多姿，瓦舍勾欄，夜夜笙歌，令人陶醉嚮往，庶民文化非常勃盛，存世的宋畫〈清明上河圖〉就最能見到當中的繁華景況。這在在都顯示宋代與中古中國的不同。

知識階層的擴大、都市化和跨地域商業貿易活動，使精英與普羅大眾的接觸更頻繁，大文化與小文化的交流漸多，十至十三世紀中國的信仰世界也因而起了變化。除了傳統的佛、道二教外，神祠信仰也大為流行。所謂「神祠」，就是民眾所信奉的各色各樣神祇，牠們各有自己的宮殿，一般稱為「祠廟」或「神祠」，以別於佛教的寺院和道教的宮觀。有人認為，宋人不信佛、道者甚多，但上自皇帝，下至百姓，無一不信奉祠神。地方神祠崛興，部分甚至發展為全國奉祈的神祇，例如四川的「梓潼神」演化為「文昌帝君」，福建湄州巫女林氏則進為海神天后，備受萬民崇拜。不過，在新儒學復興的理性傳統下，在神祠信仰廣為流行的氣氛中，一種源於古代的信仰儀式——巫覡巫術，卻仍在當代盛行。

比教皇宣布韋爾多教派為異端大約早一個世紀的1023年，也就是宋仁宗（1010–1063年）的天聖元年，江

西南昌的地方官夏竦（985–1051 年）對其轄境內駭人聽聞的巫風作出了嚴厲批判，大聲疾呼，要求中央政府加以鎮壓。那裡雖然未有撒旦的巫魔大會，也未見騎掃帚一飛沖天的女巫，但為禍的巫覡卻也崇拜邪神異象，傳寫怪籙妖符，幹起各種各樣謀財害命的勾當，恐怖嚇人。原來，中國的巫覡絕不比西方的女巫遜色！

其實，宋朝立國不久後，太宗（939–997 年）即於太平興國六年（981 年）頒布禁巫的法令，但似乎無法遏止當代的巫覡信仰；到了北宋亡國前夕，徽宗於政和七年（1114 年）更下詔禁制全國巫覡；高宗南渡後仍多次踵行有關禁令，巫風的熾烈，可見一斑。的確，宋代的巫覡並非只在陰森恐怖的山林中出沒，城市和鄉村均可見到巫覡的蹤跡，他們已成為民眾生活的一個重要部分，魯迅（1881–1936 年）先生就曾說：「宋代雖云崇儒，並容釋道，而信仰根本，夙在巫鬼。」我們不禁要問，在社會文明如此發達的情況下，何以巫覡信仰會如此興旺？我們是否如此簡單地認為，愚民無知或疫病橫行便足以解釋箇中原因？文明世界裡的魔法師，實在是一個很有趣的問題，我們應加深究。

令人更感疑惑的是，宋朝政府及官僚對巫覡信仰多有批評，然而政府又肯定巫戶的存在，地方多將巫覡納入戶口版籍之中，加以徵稅充役，統治者對巫覡巫術的政策並

不一致。官僚、士大夫、普羅大眾對巫覡巫術的態度更堪玩味，佞巫的官員固然不少，文人作品中提到巫覡者亦多，而奉祈巫覡以至「殺人祭鬼」的民眾更有人在。因此，巫覡信仰的存在、發展、演變，除了自身的研究價值外，更是我們探討當代國家與社會、精英與民眾等各方面關係的重要中介，這本小書也想嘗試介紹關於這方面的問題。

魔法師・薩滿・巫覡

所有人類社群都有自己的巫術傳統，中華民族擁有五千年的文明與歷史，當然也不例外。然而，古今中外對「巫」或「巫術」的解釋，由於時代和文化背景不同，當中的差異其實很大，既有奸險的「勾鼻巫婆」，也有可愛的「魔女宅急便」。

有研究宋代巫術的人認為，宋朝沿襲唐代的說法，仍舊將巫師（「覡」與「師」相通）統稱為「師巫」。「師」指男巫，「巫」指女巫，而將「師巫」稱作「巫師」，或將其簡稱為「巫」的情況也是屢見不鮮的；此外，宋人又習慣將巫術高超的「巫師」與法術精湛的「和尚」、「道士」等同，一概稱為「法師」。

上述說法其實很有問題，當中既沒有解釋宋代「師巫」的意義，而「法師」一詞本是佛、道、巫等各種宗教和民間信仰通用的稱號，我們如果籠統地將這類欠精確的史料都一概視為巫者的記錄，就無法清楚宋代巫覡活動的真實情況。學者在批評上古史研究裡濫用「巫教」一詞時，即一針見血地指出，將凡與祭祀及鬼神有關的事情都登記入

巫術的賬目裡面，巫術、魔法及宗教涇渭不清地混在一起，是很不科學的，結果自然是把古人所記錄下來的典章制度，一筆抹煞，把整個中國古代史都看成是巫術的世界。

事實上，西方學者的最新研究就認為，「法師」是宋代新興的一種「非專業的道教驅魔人」，我們固然不必同意這種觀點，但由此可見，不弄清楚宋代巫覡巫術的定義，會在蒐集史料及論述問題上造成很大的偏差。

來自西方的魔法師與薩滿

對普羅大眾來說，西方電影或童話裡那個騎著掃帚騰空而飛的女巫形象，顯然深入人心；至於禮拜基督的虔誠教徒，自然無法忘懷背叛天主的異端巫覡；但真正影響著中國巫術研究的西方學術傳統，卻是人類學領域中的重要理論。原來，受西方文化洗禮的現代中國人，我們口中所說的「巫覡」和「巫術」，在民眾、教徒和學者的認識裡，根本不是相同的東西！

人類學家認為，宗教儀式是人與神靈聯繫的手段，是「活動中的宗教」；而巫術就是相信在儀式實踐中，能夠迫使超自然力量以某種方式達到善或惡之目的。因此，研究原始社會或不同民族的巫術傳統，向來都是西方社會人類學者所重視，而其中對中國巫覡巫術研究影響最大的，首

推英國著名人類學家詹姆斯·喬治·弗雷澤爵士 (Sir James George Frazer, 1854–1941 年)。

弗雷澤於 1890 年出版《金枝》這部巨著，著重研究原始人的宗教、巫術、儀式和心理等等，是巫術研究的經典之作。弗雷澤認為從歷史去看，人類智力發展經歷了巫術、宗教和科學三個階段，他提出了巫術賴以建立的思想原則，第一是「同類相生」或「果必同因」；第二是「物體



西方的女巫

一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用」。前者叫做「相似律」，巫覡就是利用這種方法，僅僅通過模仿就可以實現任何目的，例如用金針狠刺貼著情敵時辰八字的木偶，「果必同因」，對方就會痛徹入心，順利地被擊倒；後者稱為「接觸律」，巫覡可通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過就行了，例如男生偷偷地將夢中情人的頭髮保存下來，然後就可以向她施展「迷魂降」了。基於相似律的法術叫做「順勢巫

術」，基於接觸律的法術叫做「接觸巫術」，兩者可合而稱為「交感巫術」。

近一個世紀以來，大部分研究中國各個原始民族巫文化的民俗學家，或是探討先秦時代巫覡歷史的學者，他們的研究很多都脫離不了《金枝》的理論框架。不過，以一個唸歷史的人來看，這種方法既忽略了「時空」這個歷史坐標，也有硬套理論之毛病；如果將這一套理論運用到進入文明以後的巫史研究裡去，問題更是嚴重。舉例說，有學者在研究宋代民間巫術時，只是借用「交感巫術」的理論框框，然後配上相關的宋代史事，當中除了占卜、相術、風水等例子外，甚至連僧道作法、民間祭灶拜火等也算作是巫術。這是否合理和可行？讀者應該會同意，我們平常在使用「巫術」、「道術」、「佛法」、「法術」這些詞語時，有時候的確會有混淆，但它們的本質似乎也各有所指。上述那種對號入座的研究，結果自然是堆砌史料而已，並不反映宋代巫覡巫術的真相。

以弗雷澤的理論為例，他所說的「巫術」，英語原為 magic，其實是否完全等同我們及宋人所指的巫覡巫術？它是否又包含中文詞彙中的「法術」、「道術」和「佛法」等等？相反，「巫術」這個中文詞彙又可否譯為 sorcery、witchcraft、shamanism？部分西方學者就曾將宋代的巫覡譯作 witch，但我不大同意這種做法，因為 witch 這個字詞，

似乎指我們在前面提到那些歐洲基督教傳說中背叛上帝崇拜魔鬼的異端分子較為妥貼，中譯除了作「女巫」外，有譯作「魔法師」、「術士」等，而男的則稱 wizard。很明顯，由於古今時代環境不同，加上中西地域和文化上的距離又大，弗雷澤所謂的 magic，自然不能完全等同宋人心目中的巫術；事實上，他對巫覡的解釋，更與宋代的情況分別很大。弗雷澤認為巫覡在執行「公眾巫術」時，其影響力和聲望就會提高，而且可能很容易地取得一個首領或國王的身分和權力，因而這種專業就會使部落裡一些最能幹、最有野心的人進入顯貴地位。這種原始時代的部落「祭司王」，或許與商代的情況有些類似，但進入近世高度文明的宋代，民間巫覡的情況自非如此，故無論是在巫覡的實貌或在巫術的內涵上，我們不能不假思索地套用弗雷澤的理論。

相類的情況，同樣也發生在人類學中研究巫覡文化的另一個重要領域——薩滿主義 (shamanism)——當中，也同樣深深影響著中國的巫史研究。狹義來說，薩滿主義是西伯利亞和北亞的通古斯語族和蒙古語族文化的宗教現象；人類學家後來發現北美、非洲、印尼等地也有分布，而中國北方阿爾泰語族的一些民族也普遍信奉薩滿教。宋代史學家徐夢莘（1126-1207 年）所寫的《三朝北盟會編》就說：「珊蠻者，女真語巫嫗也，以其變通如神」，金人稱巫覡為「珊蠻」，即是薩滿的音譯，這是中國關於薩滿的最早



滿族薩滿跳神

記載，故不少學者都將中國的巫覡譯作 shaman，或以為名稱雖不一，實際的性質則完全相同。

所謂「薩滿」，簡單來說，是一個心醉神迷的司祭者，他在進行祭祀儀式時會進入一種精靈附身的狀態，信眾會認為他受神靈支配，而神靈也是通過他說話、行動。薩滿是一個巫醫、術士和送魂者，也就是說他能為人治病、主持宗教祭祀活動、護送死者的靈魂到另一個世界裡；薩滿可以如此，是由於他擁有那種進入「迷狂」狀態的本領，可以自由地離開肉體，上天遁地。因此，學者給薩滿主義下了一個嚴格的定義：薩滿是神迷入狂的大師，等於「迷狂的技術」(techniques of ecstasy)，他專注於一個被人相信

其靈魂離開軀體上升至天上或下降至地下世界的「迷離狀態」(trance)。其實，這種失神顫動的狀態對我們來說，並不陌生，臺灣民間的童乩脫魂作法，就是這種薩滿信仰的裔支，故有些人類學家就認為「靈魂附體」(spirit possession)才是薩滿主義的核心，沒有靈魂附體就沒有薩滿。

有些日本學者認為，宋代的巫覡就是薩滿，而其特質是有一個「入巫過程」，即指真正或具有降神能力的巫者，必經歷一種類似精神病的過程。的確，在那些盛行薩滿教的民族當中，精神病（「薩滿病」）患者會被看成是神靈指派其為薩滿的重要兆頭，一個潛在的薩滿常常會顯露出精神失常和歇斯底里，事實上，這類人也較其他人容易進入那種「迷離狀態」。宋代的巫覡與薩滿，似乎並無兩樣。

回顧歷史，除了因為十二世紀的中國人已將通古斯語系的女真巫嫗稱為薩滿外，中國的巫覡也擅長於透過靈魂附體及漫遊宇宙與神鬼溝通，從古代直至今天，巫者的主要職事也都是「交通鬼神」。中國傳統巫覡的特徵，的確與薩滿有很類似的地方，然而，薩滿主義為西方學界對西伯利亞和北亞宗教現象的後起研究，它與前述運用弗雷澤的理論有同一毛病，那就是後設的名詞與內涵未必完全符合中、西不同時代和不同文化的歷史現象。近來，有研究宋代道教民間信仰的西方學者就反對用「薩滿主義」這個概念，以為這不過是指那些既不屬於佛教也不是道教的信仰

的代名詞而已，內容其實很含糊。

中國傳統的巫覡

巫覡是中國古代的重要階層，在政治和社會上舉足輕重，故中國傳統對「巫」一直有比較清晰的敘述，而過去學者的著力亦不少，這裡無須詳細複述。在這部小書裡，我只是揀選一些較為重要的資料和片段，略加析述，以便重構中國傳統對巫覡巫術的認識，好讓我們作為探討宋人觀點的背景和基礎而已。

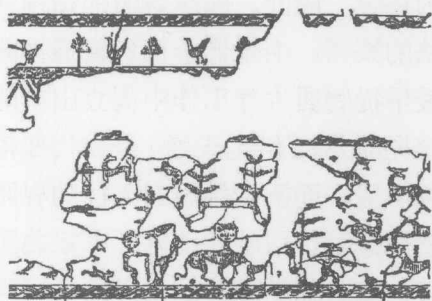
古人如何理解「巫」的起源與發展，記載其實並不多見，保留在西元前四世紀的著作《國語》中的一則神話，

是最重要的資料。《國語·楚語》提到春秋時代（西元前 770–476 年）的楚昭王（西元前 515–489 年）與大夫觀射父討論古代的神話問題，昭王問到《周書》裡所說的「重和黎斷絕了天地之間的通道」（「重黎絕地天通」），究竟是甚麼意思？觀射父認為，遠古時代的人與神是互不相通會合的，當時只有那些虔誠專一、內心誠敬中正、對上天下地各種神靈的情況很了解、才智通達英明，兼且目光銳利而能見其形、聽覺通徹而能聞其



龍山文化玉器
中的巫

聲的人，才可以與神靈溝通，得到神靈降臨附身。擁有這種特殊能力的人，男的叫做「覡」，女人叫做「巫」，當時的社會各有專門的官職管理，秩序井然。然而，後來由於受到南方九黎



春秋銅奩中的巫

族（苗民）的侵擾，社會混亂，人人都各自祭祀鬼神，家家都可以充當巫覡，結果褻瀆了神明，導致災禍頻仍，民生困苦。顓頊氏平定天下之後，就恢復了負責民事與侍神的官員各司其職的情況，重建了原來的秩序，從此以後，老百姓自己再不能隨時與神靈相通，這就叫做「絕地天通」。

觀射父關於「絕地天通」的論述，有人認為是中國古代精神世界最重要的一次「突破」和「超越」，對了解中國巫覡的形成過程有很大意義。這個傳說似乎意味著，古代的部落氏族之內還沒有出現專業的巫覡和司祭者，但隨著溝通鬼神的活動日益活躍，每個人都可以任意通神降神和作法施術的情況，最後必然導致信仰世界一片混亂；而當社會組織不斷擴大時，特別是在部落聯盟出現以後，這樣隨便的宣布神旨或施行降神之術，實在不利於政治和社會

的穩定。因此，部落聯盟的領袖便會授權一些具有特定人格的祭司，由他們全權負責通神降神的事宜，這些人就是最早從物質生產工作中獨立出來的專業巫覡。另外，也有意見認為，「絕地天通」是古代部落聯盟領袖對付苗民的一種手段，而劃清神靈與人民的界限，更是古代的一種宗教整肅運動，目的在消除「家家為巫覡」的風俗。

讀者無須理會這則神話的可信性有多大，更重要的是，它清楚表明先秦時代的人們相信，「巫」是事鬼神者，是人神間的媒介；事實上，《周禮》一書裡所記載的古代巫官，其職掌就與觀射父的說法很相似，主要是負責祭祀鬼神祈禳之事。關於先秦時代「巫」字的含義，除了這些文獻外，甲骨文中也有不少涉及「巫」字的資料，其中包含了很多不同的意思，或指卜筮，或指祭祀之名稱，或指一種神，或指一種人等等。在指人方面，商代的「巫」大致是指主管「事鬼神」之事的一種人；而在漢朝（西元前 206-220 年）以前，那些具有奉事鬼神之技能者，往往也都被通稱為「巫」。到了漢代，《說文解字》的作者許慎在解釋「巫」、「覡」兩字時則說：「巫，巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。……覡，能齊肅事神明者，在男曰覡，在女曰巫。」所述與《國語》的記載大同小異。不過，文獻中的「巫」有些時候是特指擔任巫官的國家祭司，另一些時候卻是專指以遂行「巫術」為業的巫者。總之，漢代文獻所提及的

巫者，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技能、而又能交通鬼神以祈福解禍的人。

用今天的學術規範來看，我們必然不滿足於古人對巫的這個解釋，但事實上由漢代而下，中國的文本傳統對巫的釋義一直都是採用這種敘述路向，古人所謂的「巫」確是指交通鬼神者。宋代的情況又如何？我在解讀眾多有關宋代巫覡信仰的史料後，即時的感覺是：宋代文獻對巫覡的敘述傳統與前代並無分別。

首先，在用語方面，巫覡在宋代雖然有很多不同的名稱，但不少記述都將其稱為「巫祝」，可見宋人很常用這個詞彙稱呼那些通神降神的「事鬼神者」，與《說文解字》的解釋相合。此外，宋人的文本中對當代巫覡信仰引致「信巫不信醫」的批評，與漢代的情況也如出一轍，用語完全相同；其實，自漢代獨尊儒學以後，知識分子對巫者都抱持賤視拒斥的態度，漢人往往將巫祝說成是「下愚不齒之民也」，而宋人的敘述，何其相似，不少地方官員初到其管治的州縣時，往往就先「禁巫覡而崇醫師」，希望將這種落後妖異的風俗革除。

至於在敘事邏輯上，宋人亦是繼承了前代文本的傳統。例如對《春秋》學很有研究的劉敞（1019-1068年）指出，「重黎絕地天通」以後，演變至後世，民眾往往得祭天地，

而等而下者乃為巫祝。劉敞對巫覡的認識與敘述，完全來自《國語》和《尚書》。另一方面，宋代學者在討論地方佞巫之風及官員的處理方法時，就喜歡以《史記》裡西門豹治鄴時對付「河伯娶婦」的故事加以比附，例如謝庭芳提到 1134 年的一樁地方巫覡作惡的事件中，就索性重述西門豹將巫嫗拋入河中的史事，以警惕巫覡對社會造成的禍患，他又讚譽那個革除巫風陋俗的地方官員胡有開，實在無愧於西門豹。

綜合上論，我們或可以假定，在文獻資料這個文本敘述角度上，由先秦至兩宋這一千多年裡，中國傳統對巫覡的認識有其一致的延續性；甚至在今天，研究宋代或以後巫覡信仰的學者，除借用弗雷澤的理論外，也多是沿用這種傳統的解釋。

這樣說的話，我們是否直接採用中國傳統對巫覡的這些解釋作為宋代巫覡的定義呢？我認為又不能如此輕率。中國文化綿延千載，當中的發展自有其一致的地方，但同樣亦會因時間與地域的不同而產生轉變。在巫覡的發展歷史而言，宋代正處於一個關鍵的轉變時期：與唐代及以前不同，宋朝廢除中央政制中的「太卜署」，官方祭祀不再任用巫覡；巫覡從此完全沒入民間之中，與地方社會緊密結合，其情況與前代自然有所不同。因此，古代的經典以至宋代史料的記述者（多為受經典影響的知識分子）對巫覡

之解釋，只可作為一種參考，又或只是眾多敘述中之一種面相而已。

其實，從知識發展史的角度去看，要為宋代巫覡巫術下定義時，我們既不能以今代古（宋代），如硬套弗雷澤的理論，但同樣也不應以古（先秦兩漢的詮釋）代今（宋代）。歷史發展至宋代，「事鬼神者」已絕非巫覡的專利事業，道士、僧侶以至其他宗教的祭司都可能扮演著相類的角色，單以「事鬼神者」一項作為宋代巫覡的定義，同樣會造成混亂。或許，我們可嘗試透過宋人的眼睛去看問題：面對各種各樣的「事鬼神者」，何以人們一見巫覡其人就會說「他是巫覡」？宋人眼中的巫覡，其內涵才應是宋代巫覡的定義。

宋代的巫覡與巫術

從宋人的立場出發

怎樣才可以褪下現代人的有色眼鏡，讓我們可以嘗試從宋人的目光去了解當代的巫覡？這實在不容易辦到。不過，社會人類學的研究方法，或許有值得我們參考之處。

社會人類學在研究不同民族的社會與文化時，強調將「異文化」看作是與「本文化」具有同等地位和價值的實體，加以理解，並以之反省本文化的局限，「只有在了解其他的文化和社會後，一個人才能透視自己」。同樣地，巫術既然是一個民族文化之重要「象徵系統」，那麼現代人在研究宋代巫覡信仰時，就應該明白自身的局限，像一個「本文化」者研究「異文化」一樣，「從宋人的立場出發」。

當然，我們無法回到宋代社會裡去進行田野調查，研究歷史的人只有建基於當代的證據，本書也是穿梭於現存宋代各種不同的文獻與碑誌之間，其中特別要向讀者介紹洪邁（1123–1202 年）所編著的《夷堅志》，書中輯錄了不

少宋代巫覡的軼事傳聞。洪邁出生於江西鄱陽著名的洪氏家族，一生裡都在蒐集奇聞軼事，編寫筆記；「夷堅」是古代一個奇人，他依靠耳朵聽聞不同的珍禽異獸，然後記錄下來，而洪邁就是以夷堅自居，耳聞筆錄這些傳奇怪事。現存的《夷堅志》共有二百零七卷，洪邁強調都是出自「耳目相接」，可靠非常，當中大部分故事也不是出於著名的學者，反而多是販夫走卒的道聽塗說，卻有準確的時、地、人等資料，這對我們了解宋代不同階層民眾的心態與想法，特別有用。

要立足於宋人的視野和認知，具體而言，我們究竟可從那些角度透視宋人眼中的巫覡巫術？研究巫術的學者指出，巫術要達致其功能時，巫覡必須遵守固定的時間、地點、特定的條件和禁忌；而巫術作用能否產生，有賴於咒語、身體的姿勢與動作。歸納而言，我們認為考察宋代巫覡行法的地點（場所）、施術時的器具和儀式，就能清楚知道宋代巫覡巫術的實質內涵。

場 所

不同的宗教神職人員或各類的「事鬼神者」，無論是基於宗教修煉，或是為了方便接見信眾，總有其教團的或自身的「祭祀所」或居留地。因此，人們若要找尋和尚，自

可到僧寺佛堂；要拜會道士，則應造臨仙觀，一點也不會含糊。那麼，宋人要招延巫覡，又會到何處訪求？讀者如果將此點細加咀嚼，便可以知道，後人或者無法完全釐清宋代巫覡的學理定義，但在當代人心目中，自有其一定的規範共識。

宋代的巫覡並非只在陰森恐怖的山林中出沒，城市、鄉村均可見到巫覡的蹤跡，除了居於左鄰右里中的巫戶外，里社、叢祠、祠廟亦為其依附的組織，人們要訪尋巫覡，多緣此路。不過，巫覡既然沒有僧道式的教團，這些祭祀所也非其專利地盤，故對比於僧寺道觀，了解巫覡施術的場所，將更有助我們考察宋代巫覡巫術的內涵。

在宋代，相信巫覡能禳災除病的人，通常都會親自到巫者所居住的地方去求助，而巫覡的住所就是他施法之場地。例如 1182 年江蘇漂陽市有一個巫覡叫做「耕刺巫」，最擅長用神奇的魔法醫治腰骨，病人多會親自帶備診金跑到他的家裡去，而耕刺巫遂於灶頭上燒香、誦咒和焚燒紙錢，作起法來。

另一方面，依附於廟宇的巫覡，或會以宏偉的廟貌吸引信眾上門，並設置各樣法器，以便施行巫術，例如江西南昌的巫覡在祠廟內供奉不同的妖鬼魔神畫像，又掛滿旗幟，擊鼓吹角，謂之「神壇」。這種場所布置，有些又叫做「法院」，除了因為施法的需要外，時人就以為是巫覡故意

安排恐怖嚇人的施術場所，使參與祭祀和儀式的人容易被懾服。

除此以外，不少人因為家中疫病肆虐，或是妖鬼作祟，甚或有家人被邪靈附體而害病失常，那就會延請巫覡上門考治，於民家直接「結壇場」施法。《夷堅志》記載江西撫州人陳俞自京師回到家鄉，路過伯姊家裡時，其家感染了疫病，所有人都只有等死，既不許別人探訪，也沒有人願意到臨；惟一可以做的，便只有招請巫覡到來，在家裡祭祀神像，布置各種巫具，施法驅災。

至於作惡一方的魑魅魍魎，民眾就會訪尋巫覡到現場驅魔袪凶。例如福建永泰縣猴妖為禍，受害人會發狂和絕食，往往致死，村民於是召請巫覡到場除害，稱為「取攝」。江西崇仁縣巴山妖蛇擄拐了農家婦女，家人率領民眾到蛇穴偵察，卻因為害怕而不敢進入，最後有人以為這是妖魅所建造的，應該交由巫覡處置，於是派人請了一個姓詹的巫覡到現場來治妖。

巫覡在驅邪捉妖時固然要在公開場所施術行法，但身為「事鬼神者」，宋代民間頻繁的迎神賽會，更是巫覡活動的集中地，諸如田社間的祈福娛神、鄉里中的酬神祭祀、村落城市裡的叢祠廟會，都是他們作法的地方。此外，影響農業社會至巨的祈天求雨活動，則可說是宋代巫覡巫術活動最常見處，當中因應儀式舉行之地，或在江河之邊，

或於社廟所在，多是熱鬧異常的公眾場所。相反，若涉及詛咒害人之事，則其施術的地方往往至為隱秘，《夷堅志》就記載廣西化州的墟落裡有一個巫覡，懂得拘禁別人的生魂，受害者會因而生病；後來石龍縣宰捉拿了這個妖巫，且在他的住所裡找到寫著受害者姓名和生年日月的資料。更恐怖的是，衙差在這個巫覡的家裡發現了一個很小的密室，除了重門深鎖外，外面更有一個婦人死守著；縣宰破門而入後，竟然發現裡面所供奉的鬼神非常古怪嚇人，世人從未見過，而這個「法院」裡更有一個小篋，當中就收藏著妖巫害人的秘法。

不過，巫覡施術的場地其實極富彈性，也不一定要築壇起法，例如占卜問津即是。不少法力高強的巫者更可突破時地限制，北宋年間山陽有一個女巫至為神通廣大，人世間的所有事物，雖在千里之外，她都能準確地說出，甚至一個人心中萌發一個念頭，這個女巫便會立刻知道。

正如學者所指出，巫術沒有「教堂」，巫術禮儀可以公開進行，也可以秘密為之。上面的討論，正可窺見巫覡活動場所與佛寺、道觀等宗教教堂的差異，宋人要區別何處為巫者施法之地，似乎並不困難；至於在這些場所裡進行的巫術禮儀，更是認識宋代巫覡巫術內涵的另一個重要標記。

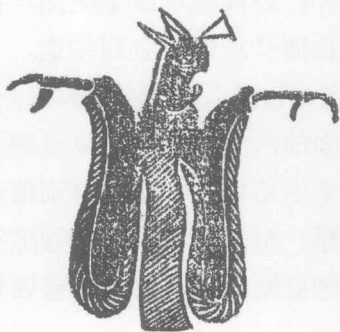
器 具

巫覡在施行法術時，有繁多的儀式，輔助器具當然不可或缺，有學者即認為「巫」字在古文裡象徵著兩手拿著一些器具。對巫覡而言，這些「法器」是實踐巫術活動的必需品，而在民眾眼中，它卻同時為巫覡身分的特定標誌和巫術儀式的具體象徵，正如和尚穿袈裟執禪杖、道士披道袍持木劍，叫人醒目，容易辨認。

巫覡登壇起法，身穿特定的法衣，故巫衣既是施術的法器，同時也是最引人注意的標誌。古代巫覡的特徵是頭上生角，這是他從事於溝通人神的巫術活動時，首先必須準備的化裝；《楚辭·九歌》各篇中的巫者刻意穿著引人注

目的衣飾，人們就是從外形判斷巫者呼風喚雨之能。

秦漢以後，關於巫衣的記載並不多見，就有限的資料所見，宋代巫覡的法衣有綠、白、紅三種顏色。綠袍巫覡的例子非常罕有，僅南宋大詩人陸游（1125-1209年）〈賽神曲〉提到：「綠袍



信陽楚墓出土的巫服

槐簡立老巫」；衣白袍者似亦不多，太平興國六年四月朝廷下了一道詔令，禁制東、西川各州的白衣巫師。穿紅衣的巫覡似乎才是主流，太宗時針對浙江及江蘇一帶的「治病巫」時，提到其「衣緋裙」，北宋詩人郭祥正的作品中就有擊鼓祈雨的「紅裳小巫」，南宋詩人舒岳祥（1219-1298年）提到娛神的巫覡則是「朱冠裳」，而《夷堅志》中巫覡的形象也多是「著緋衣」。有認為宋代這些巫覡穿紅衣是具辟邪作用，的確，紅色關係生物的生命力，與血液關係至為密切，巫術與血之崇拜關係也極深，這是可以理解的。有趣的是，紅衣之外，根據各種文獻所見，宋代巫覡一般的裝束也頗一致，多是頭頂高冠，身穿寬袍，綁上了大黃帶，並披有布巾。宋代巫覡的服飾雖未如東北民族中的薩滿般有特殊的「薩滿服」，但其作用卻是一樣，既作為身分的標誌，也是施法的輔助工具。在沒有教會的組織下，全國各地巫覡的裝束如此齊一，既發人深省，也一再見到宋人眼中巫覡的確切形象。

宋代巫覡作為人神溝通的媒介，其靈力也多源自他們所信奉的鬼神，有關的神像自然就是法器；而政府官員在鎮壓地方巫風時，常將此等偶像禁毀，如安徽桐城縣、福建光澤縣、江西餘江縣、浙江吳興縣等地，都曾進行過掃蕩。蓋在一般人眼中，這些神像全都不是正神，例如江蘇常州士人所奉祀的瘟神，由當地的四個巫覡主理其事，其

神像怒目、戟手、擎足，很是猙獰；江陰一帶的民眾也信奉由巫覡所主導的瘟神，神像的面貌也是「塑刻詭異」；而江西南昌的巫覡，祀拜的更是奇形怪狀的魑魅魍魎；《夷堅志》裡那個化州妖巫，「法院」中全是一些世所未見的妖鬼凶神。其實，這些巫覡禮拜或建立的祠神形象如此恐怖，理由很簡單，北宋名相蘇頌（1020—1101年）在鎮江任地方官時，便指縣裡的巫覡為了聚斂騙財，刻意在祠廟中塑造嚇人的妖魔鬼怪，目的是使民眾更加畏懼他們的巫術靈力。

事神以外，召鬼驅妖亦是巫覡的重要職責，所使用的巫具更是千變萬化，包括符籙、神杖、旗幟、魂巾、魄帽、鐘角、刀劍、沙羅等等；陸游又說過巫覡能剪紙招魂魄，而筆記小說《青瑣高議》更提及過一巫覡在捉妖時，製造了一架「火輪」，施法時坐在上面，旋轉其輪，驅趕作祟的狐妖，這件巫具至為有趣，活像《封神演義》裡哪吒的坐駕！至於一般民眾祭祀時所用的炷香、楮錢、玦杯、犧牲等，也是宋代巫覡慣用的巫具。

不過，關於宋代巫覡的法器，最多的還是樂器方面的記載。真宗咸平二年（999年）發生旱災，國家頒定祈雨法，其中規定「不得用音樂巫覡」，可見在祭禮之中，巫覡與樂器的關係至為密切。其實，從《楚辭·九歌》開始，中國古代的巫覡在祭神時就會先擂鼓，並吹奏各種樂器，然後載歌載舞。從文獻所見，宋代巫覡使用的樂器可分為敲擊、

吹奏及絃樂三大類，其中敲擊類又可細分為鼓、鈴、鑼、鐸、鐃五種，吹奏類同樣可細分為角、簫、笛、笙、螺五種，而絃樂類則只有琵琶一種。各種樂器之中，又以鼓、角的使用率最高，這與古代的巫覡傳統也頗為吻合。

樂器自然用於歌舞之中，歌舞與宋代巫術儀式關係至大。不過，除了伴奏迎神外，樂器在巫術中亦為禳鬼役神的工具，敲擊樂器中的鼓及吹奏樂器中的角使用率最高，就是因為其聲響巨大，足以驚鬼駭神。例如舒岳祥的〈樂神曲〉這樣寫道：「打鼓打鼓急打鼓，大巫邀神小巫舞，絳衫繡帔朱冠裳，手持鈴劍道神語」，詩中的巫覡即以頻急的鼓聲催神祈禳。《夷堅志》裡不少巫覡制伏蛇妖的故事中，也都是利用金鼓和號角等樂器作為唬嚇手段；至於前面提到福建永泰縣猴妖為禍一事中，民眾請來伏魔的巫覡，即用鑼角擒妖，當時寺院的僧眾竟亦撞鐘擊鼓與之配合，說是要協助神靈戰鬥，凡此都可見樂器在巫術中的戰鬥作用。



女巫擊鼓

儀式

前面說過，宗教儀式是人與神靈聯繫的手段，是活動中的宗教，而巫術就是相信在儀式實踐中，能迫使超自然力量以某種方式達到善或惡的目的。當代美國人類學大師克利福德·格爾茲 (Clifford Geertz) 的解釋更為透徹，他認為正是通過聖化了的行動——儀式，才產生出「宗教觀念是真實的」這樣的信念。在宗教人類學來說，「信仰」與「儀式」是兩個最為重要的範疇，「信仰」是對自然、社會與個體存在的信念假設，「儀式」則是表達並實踐這些信念的行動。因此，要理解宋代巫覡巫術這個信仰，就必須從儀式——聖化了的行動、活動中的宗教入手，才能真正認清宋代巫覡巫術的內涵。

首先，巫術的構成，咒語是一項重要元素。在儀式實踐中最吸引人之處，是相信通過特殊的咒語，就可以迫使超自然力量以某種方式完成其施術目的。咒語的形成，是因為人們相信語言擁有特殊魔力，認為某些攻擊性的語言具有特殊威力，「果必同因」，可以隨時隨地用來貫徹自己的意志，控制和改變事物的現狀，而巫覡就是利用咒語來役使鬼神。宋人對巫覡咒語的認識，似乎也是如此，《朱子語類》說到佛教《楞嚴經》的咒語本質時以為：與「巫者

作法相似」，都是心裡相信可以利用這些神秘的語言制馭鬼神猛獸。

宋代有關咒語的記載其實不少，《夷堅志》及其他史料中均有很多例子；而宋代的巫覡在施術時使用咒語，也並不罕見。在通靈儀式中，巫覡就常會使用咒語，例如建炎（1127-1130年）初年揚州有一個叫做「聖七娘」的女巫，最擅長施行「穢跡咒」交通鬼神，預知未來。此外，巫覡又多以咒語召神扶困，或以之治病，當時南方不少的民眾在患病時不肯尋醫問藥，只召請巫覡行使禁咒，福州便有一個被人稱為「大悲」的巫覡，特別精於用「穢跡咒」為人治蠱，靈驗非常。

有時碰上冤鬼難送，或對手太強，巫覡除了配合其他巫術法器外，也會用上更厲害的咒語，《夷堅志》記載了一個很精彩的故事：江西樂平縣有一個農民在回家途中，遇到一群形貌嚇人的惡漢，他們請求各個村落的土地神讓其向居民散播瘟疫，結果只有劉家村的土地神准許他們隱藏在劉十九郎的家宅中施疫。於是，劉家連續有三人被害，不久一頭猛虎突然出現攻擊那群惡漢，卻不敵被殺；兩天之後，北方忽起大火，頃刻已蔓延到惡漢藏身之地，繼而更洪水湧至，那群惡漢相擁痛哭，最後失敗而去。劉家後來告訴鄉人，原來當日家裡二子一婢同時感染疫病，於是延請巫覡救治，但那個巫覡一到劉宅就染病而死（即是那

頭猛虎)；於是劉家轉請另一批巫覡治病除魔，他們吸收了經驗，從後門突襲施法，拿著大刀，吹著號角，並且誦唸著「水火輪咒」。結果病者即日就痊癒了。

我們自然不必拘泥於這群瘟鬼的真實性，有趣的是這批巫覡為受害者作法治病時，除了有樂器和刀劍配合儀式外，更有威力強大的「水火輪咒」，令那班瘟鬼受到烈焰洪水的攻擊。這一幕驅鬼治病的巫術，側面反映了巫覡施術誦咒儀式的戲劇化。這些咒語威力之大，時人甚至認為連神靈也有所仰賴，如寧宗（1168-1224 年）時江西樟樹市一個姓鄒的巫覡，民眾就認為他曾誦唸千遍的「解穢咒」，協助神靈。至於一些巫覡的害人邪咒，更是厲害，如湖北襄陽縣有巫覡能用邪咒令酒家的酒變壞，故當地開酒坊的人都很怕他；江西鄱陽麗池村裡的一個巫覡，會使一種不知名的咒語，令魚網沒有收穫，於是他就常常憑此勒索村民。而南方所謂的「挑氣」邪法，更是惡毒，據說巫覡可利用咒語，使人在肚裡生了一隻大甲魚，又或者是一邊削樹皮一邊誦唸咒語，等到樹皮重生癒合時，被下咒的人便會死去。這種恐怖的咒語是沒法醫治的，也沒有解咒之術。

唸咒其實並非巫覡的專利，佛、道二教都有咒語，更有趣的是，宋代巫覡除了使用不知名的咒語驅鬼降神外，亦多雜用佛、道二教的咒語，如聖七娘及大悲巫的「穢跡咒」即是。所謂「穢跡咒」，其靈力實源於佛教中的「穢跡

金剛」；而據日本學者的考證，「穢跡咒」除了來自印度及中國的佛教經典外，似乎也雜有道教之咒術。其實，即使是一些不知名的咒語，同樣都有這種情況，如《夷堅志》提到村巫都能一邊唸著下面幾句咒語，一邊踏在熱湯烈火上降神：

龍樹王如來，授吾行持北方壬癸禁火大法；龍樹王如來，吾是北方壬癸水，收斂天下火星辰，千里火星辰必降。急急如律令。

唸畢咒語後，巫覡還要手握真武印吹一口氣。讀者可以見到，「龍樹王如來」是佛教用語，「急急如律令」和「真武」則是道教的術語和仙真；當中顯示了宋代巫覡的咒語包含佛、道二教的因子，這既反映民間宗教信仰混雜難辨，亦顯示巫術定義不能用三言兩語說清，細心觀察儀式可能是最好的方法。

宋代巫覡在施咒時，往往配以特定的步法，如江蘇淮安有鬼魅作怪，民眾請來巫覡治妖，他就「罡步布網」；前引鄱陽妖巫破壞魚網的例子中，那個巫覡在施展邪法時，也是「步訣咒禁」；當時還有很多記載提及「巫步」、「巫覡禹步」等。其實，這種儀式的傳統由來已久，傳說大禹是有足疾的，行路一拐一拐，像個跛子；而古代的巫覡既然

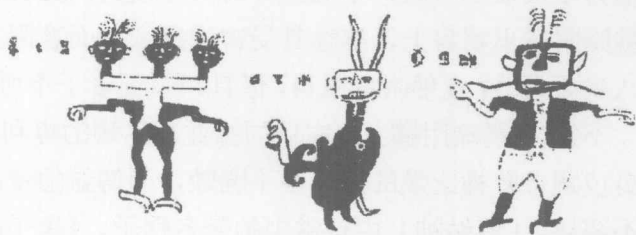
多是有特殊人格者，其中自有不少是殘廢者，他們在祭神儀式中的步法遂與夏禹的跛步一般。《荀子·王制篇》就有「巫跛擊偃」的說法，雲夢秦簡及馬王堆七十二方也有「禹步」的記載，到了西漢，禹步已成為巫覡常用的步法。巫覡降神多用樂舞，跛者為巫使這種異於常人的瘸子步法成為巫覡步法的一種特色，後來乃逐漸被看作是巫覡施術時必須遵守的典範步法，且宣稱其來自夏禹，披上神聖的外衣。

禹步是中國巫覡特有的儀式，宋代巫者在施術時仍多採用，並配以咒語等其他儀式，使其巫術威力大增，《夷堅志》裡就有很多例子，如巫覡沈安治鬼時就披頭散髮，腳踏禹步，持劍唸咒；崇仁縣那個姓詹的巫覡在收伏蛇妖時，「被髮銜刀，禹步作法」；襄陽鄧城妖巫在叢林中施術時亦「禹步誦咒」；化州惡巫在解除毒咒時則「禹步雷聲」。由此可見，巫步在驅鬼役神儀式中的作用與重要性。不過，巫覡這種禹步亦被道教徒吸收，北宋中葉主持《道藏》整理工作的張君房（1004–1008 年間進士），他所編的《雲笈七籤》就詳述了道教步罡踏斗的禹步，故禹步亦非巫覡的專利，而巫步本身也只是宋代巫覡巫術的其中一項儀式而已。

巫覡踏著禹步，作歌舞迎神，而「以舞降神」是世界各地巫術中最常見之活動，亦可以說是辨別巫覡巫術的一

種重要儀式。中國的樂舞起源於巫覡的祭神活動，學者已有詳論，《周禮》裡面說國家遇有大旱時，就由巫覡跳舞求雨，事實上「舞」與「巫」兩字的古音相同，故《說文解字》以為「巫」字是一個人跳舞擺動兩袖的象形字。宋代的巫覡因為降神、娛神或求雨等需要，也多用歌舞，場面很是熱鬧；而這些歌舞活動，配合不同樂器，是宋代巫覡巫術中最為人熟悉的儀式，例子多不勝數，陸游就有很多這類詩作，我們隨便引他的一首〈賽神曲〉就已可見其況：「廟前女巫遞歌舞，嗚嗚歌謳坎坎鼓，香煙成雲神降語。」

現代的學者認為，巫術與舞蹈關係密切，既是因為兩者同樣基於狂熱，可以相通，也由於巫覡要降神附體，就需要把自己的精神調整到一種迷狂狀態，而最簡單的方法就是狂歌勁舞。林富士教授引用神經生理學和心理學的解釋，指出當巫者被鬼神附體時，其精神狀態往往進入所謂的「迷離」境界，即心理學所稱的「意識的變異狀態 (Altered



戴面具跳舞的楚巫

State of Consciousness)」。這種精神狀態主要是由腦部一種叫做安多芬 (endorphin) 的化學物質所主導，而導致腦部分泌這種物質的原因則包括：規律性的肢體動作（諸如顫抖、晃動和舞蹈）、節奏性的聲音（尤其是鼓聲和各種反覆不斷的敲擊聲）、極端恐怖或痛苦的經驗（尤其是面臨死亡的威脅）、夢（尤其是惡夢），以及服用「精神藥物」(psychedelic drugs) 或「致幻劑」(hallucinogens) 等。的確，除了樂舞外，這種薩滿式的「迷離狀態」和「靈魂附體」，正是宋代巫覡降神的特別儀式。

宋代巫覡降神的情況很普遍，如浙江杭州有一個叫「四娘」的女巫，附在她身上的鬼魂「五郎」，可以用人世間的語言回答占卜吉凶的人，若有人以自己的先世考驗五郎鬼，或詢問千里以外之事，他都對答如流，而且非常靈驗；另一個巫母自稱「聖婆」，同樣也是鬼魂附身，「口作鬼語」。部分死人更藉巫覡降神來伸冤吐屈，如浙江麗水一個叫葉議的秀才被盜賊所殺，幸好鄉裡的女巫擅長溝通鬼神，葉議就降附在巫婆身上，詳述其受害的經過；而襄陽人董二十八身死之後，竟然附於巫身，借其口督促妻子不可再嫁。

不過，「靈魂附體」在宋代同樣並非巫覡的專利，鬼附人身或關帝降神之類的記載多不勝數，而傳統的童乩附神也不罕見，「紫姑神」更是當中的著名例子。《朱子語類》說到鬼神附著生人而說話的情況很多，有些是祖先的神靈

降身於子孫者，也有不少巫覡能夠讓神祇附體，主要原因是部分人與鬼神之間可以互相感應。其實，被鬼神附身的多不是一般常人，蘇軾（1037-1101 年）指其中不少是婢妾等下賤之人，或是患了重病不久將死者，他們的聲音舉止與死人是很相似的。這種描述正暗合薩滿式的精神病理現象，關於這個問題，《夷堅志》中有一個既有趣又非常重要的故事，讀者必須留意：話說宋代江南一帶多山，民俗迷信鬼神，祀奉的神怪甚為詭異，多在山中的巖石樹林之間建立祠廟，各村都有。民眾崇拜的神怪，最著名的，兩浙江東稱為「五通」，江西福建則為「木下三郎」，又名「木客」，如果其神像只有一足的則叫「獨腳五通」。這些神怪的稱呼雖然不同，但其實都是同一個妖神，相信就是古代的「夔」、「罔兩」或「山魃」這類木石之怪，擅長變幻妖惑，大抵與北方的狐仙相似。「五通」神格淫邪，往往化為美男子勾引婦女，其體格強健，陽具雄偉，被迷惑纏上的婦女往往苦不堪言，面黃肌瘦，精神萎靡；其中部分受害者後來轉而變為巫覡，人們以為她們是神仙，稱這種情況為「仙病」。

罹患「仙病」者充當巫覡，日本學者就認為這種「入巫過程」相當於薩滿在靈魂附身時所進入那種類似精神病的「迷離」、「失神」、「脫魂」狀態。雖然，不少人認為薩滿與巫覡是兩個不同的信仰體系，而我們亦指出薩滿這個

後起的學術詞彙不能完全等同宋代的巫覡，但無可否認，這種薩滿式的「入巫過程」，正是宋代巫覡活動特有的一種儀式，也反映薩滿與巫覡的相似。《三朝北盟會編》裡謂「珊蠻」即女真語的巫嫗，正反映宋人眼中的薩滿就是巫覡，我認為這種最易叫人注意的儀式就是二者相似的地方，也是與其他宗教最截然不同之處，如四川眉山有「茅將軍」神，其附體於巫者時，「巫覡皆狂」；宋代詩歌中就有「黃誼諷誦，巫覡亂呼舞」、「狂巫騰踏野老拜，瘦雞薄酒邀神明」等句，其中提到巫覡的「亂」、「狂」，不正是薩滿跳神的鮮明形象嗎？

《夷堅志》中的兩則故事，更可讓我們身歷宋代巫覡這種失神顫動的薩滿儀式，其中前面多次提到的「聖七娘」，她在降神時，光著腳站在燒得通紅的火磚之上；而另一個巫覡在對付妖鬼附身的良家婦李氏時，彼此鬥法，更是精彩：巫覡先赤足踐踏碎了的瓦片，李氏做效，卻弄得足破血流，接著巫覡又跳在火紅灼熱的磚上，用手拈撥大鑊中煮得滾燙的熱湯，結果令妖鬼俯首稱臣。

赤足踐踏碎瓦、走過燒紅的火磚、用手探拈熱鑊沸湯，這正是所謂的「迷狂的技術」，置身於這種震人心靈的儀式——活動中的宗教——裡，當代人絕對可以分辨出巫覡巫術的內涵，也不會混淆了其他宗教。

西方學者在研究中國「制度化宗教」和「民間宗教」

的關係時，指出中國的三個制度化宗教：佛教、道教、儒教，就仿如三個金字塔形的山峰，立基於共有的一個山底，山峰的頂尖即代表其宗教經典的作者和具學養的教士，三峰分立，三個宗教間彼此的分別很清晰；相對地，山勢愈往下走，三個山峰的分隔就愈含糊，大家趨向同一山底，這即象徵著低層信眾間的界線無法區分，民間信仰裡的佛、道、儒三教，甚或連帶其他的信仰，都混合在一起。

宋代巫覡巫術這種民間信仰，就正如這個山基的底層，既有中國傳統巫覡巫術的內涵，也吸收了佛、道等其他宗教的因子，要釐清其定義實在很困難，西方人類學關於巫覡巫術的理論、中國傳統對巫的認識，均有助我們了解宋代的巫覡巫術，惟要給予明確的定義，似有不足，且易造成混亂。

如何克服這個難題？西方史家運用人類學的研究給予我們一個啟示。學者發現，臺灣「家將崇拜」節日裡的地方表演劇團，在沒有教會組織和統一權威的經典下，其表演裡的「家將」形象和舞蹈，對民間宗教的傳遞和塑造，遠遠超過書本小說。不同的劇團，為了競爭，會將神祇的形象加以改塑，奇怪的是，大家總有一定的共通性，即無論劇團如何因應需要去改塑「家將」的形象，但表演者和觀眾都能立刻認出其為「家將」。箇中原因，就是地方宗教的傳統，即指劇團並非只為表演者，且是參與者和儀仗隊，

他們會用一定的「儀式」進行，這儀式就是統一的原因，令各劇團「家將」形象的演變都限於在一個共同接受的理路內發展。

同樣道理，無論宋代巫覡巫術如何難以清楚定義，但當代人總能一見巫覡其人就會說：「他是巫覡」。因此，前面的討論乃立足於宋人的視野和認知，我們參與了一幕「巫系演劇」，親歷其場所、器具和儀式，表演者巫覡和我們這些觀眾，都能從獨特的場所、不同的器具和懾人的儀式中，辨別出宋代巫覡巫術的實際涵義。

巫鬼之風

江西的南昌，在宋代稱為洪州，東面毗連福建，南邊則接鄰兩廣，這一帶的民風習俗，自漢代以來就已迷信鬼神，崇尚巫覡。宋仁宗天聖元年（1023年），管治南昌的地方官夏竦向朝廷上奏，強烈批評當地的巫覡傳習妖法，愚弄百姓，甚至謀財害命；然而洪州民眾敬畏巫覡的程度，竟然遠遠超過國家的官吏，而且對其言聽計從，也甚於國家的法制典章。夏竦對這個情況深表憂慮，更認為於法難容，中央政府應加以禁制，遏止歪風。

夏竦這篇奏議，就是宋代批判巫覡之害最著名的〈洪州請斷祆巫奏〉。當時巫風的熾烈，流行地域的廣闊，對民眾生活的影響及對國家安全的威脅，從中可見一斑。奏議結果引起了朝廷的震動，宋朝政府除了針對南昌的妖巫之風外，更下詔江南東西、荊湖南北、廣南東西、兩浙、福建等各路의 監察官員，全面取締各地的巫風巫俗。

巫覡巫術的流播，與當代的民眾生活、社會發展和國家權力等有很大的關係，夏竦的陳奏及宋廷的打壓，正反映有必要全面及深入剖析宋代巫風的概況。

地域分布

要了解當代巫風盛行的情況，首先我們需要簡略說說宋代地方行政區域的劃分。宋代的地方行政制度，實行州、縣二級制，在其上則劃分為若干稱作「路」的監察區；對老百姓而言，知州、知縣是直接管治他們的父母官，而「路」級官員中的經略安撫使（帥司）、轉運使（漕司）、提點刑獄使（憲司）及提舉常平使（倉司）等「四監司」，則分從軍事、經濟、刑法等幾方面監督著州縣的施政。

以路級而言，北宋有十八路一京（或細分為二十四路），即東京開封府（北宋末又稱京畿路）、京西路（京西北路、京西南路）、京東路（京東東路、京東西路）、河北路（河北東路、河北西路）、河東路、陝西路（永興軍路、秦鳳路），以上屬北方地區；淮南路（淮南東路、淮南西路）、兩浙路、江南東路（簡稱江東路）、江南西路（簡稱江西路）、荊湖北路（簡稱湖北路）、荊湖南路（簡稱湖南路）、福建路、成都府路、梓州路、利州路、夔州路、廣南東路（簡稱廣東路）、廣南西路（簡稱廣西路），以上屬南方地區。

靖康之禍，宋室南渡，後與金國劃定兩國以大散關為界，全國計有十七路，即兩浙西路、兩浙東路、江南東路、江南西路、淮南東路、淮南西路、荊湖南路、荊湖北路、

京西南路、福建路、成都府路、潼川府路（即原梓州路）、利州東路、利州西路、夔州路、廣南東路、廣南西路。

就筆者所見，宋代全國各地中未見崇巫右鬼風俗的只有七路，即北方的京畿路、京東東路、京東西路、河北東路、河北西路、河東路、秦鳳路。很明顯，南方巫風遠較北方昌盛，所謂「江吳之間，其人信鬼禍」，蘇軾就說過：「江淮間俗尚鬼」，而學者也指出宋代南方多淫祠邪巫。所以如此，文化傳統是一個很重要的原因，當代就有不少人認為在荊楚吳越等古代巫覡傳統下，南方的確為巫風盛行之地；徽宗年間有大臣上奏說，江南風俗，承繼古代楚人信用巫覡的習慣，鄉里間民眾遇有疾病，都會摒棄醫師，爭相信用巫覡的邪論；到了南宋孝宗（1127-1194 年）時代，湖南長沙縣的地方官仍然批判荊楚一帶的風俗，自古就迷信巫覡，到了近時的情況，更是嚴重。

事實上，南方的地理形勢非常有利於巫風的流播，《夷堅志》提到大江以南的地勢多山，民俗迷信鬼神巫覡；北宋理學家張載（1020-1078 年）就曾解釋其與巫風的關係，蓋山川叢林偏僻遙遠，經常被強而有力的土豪惡霸所控制，民眾往往受到欺侮而無處申訴，於是只有向鬼神祈禱說冤，故深山裡的居民大多信奉巫祝。的確，高山叢林，郁鬱可怖，人們容易產生畏神怕鬼的心態，加上遠離繁囂鬧市，地方的強巫惡覡容易操控人心，故南方巫覡信仰盛行，自

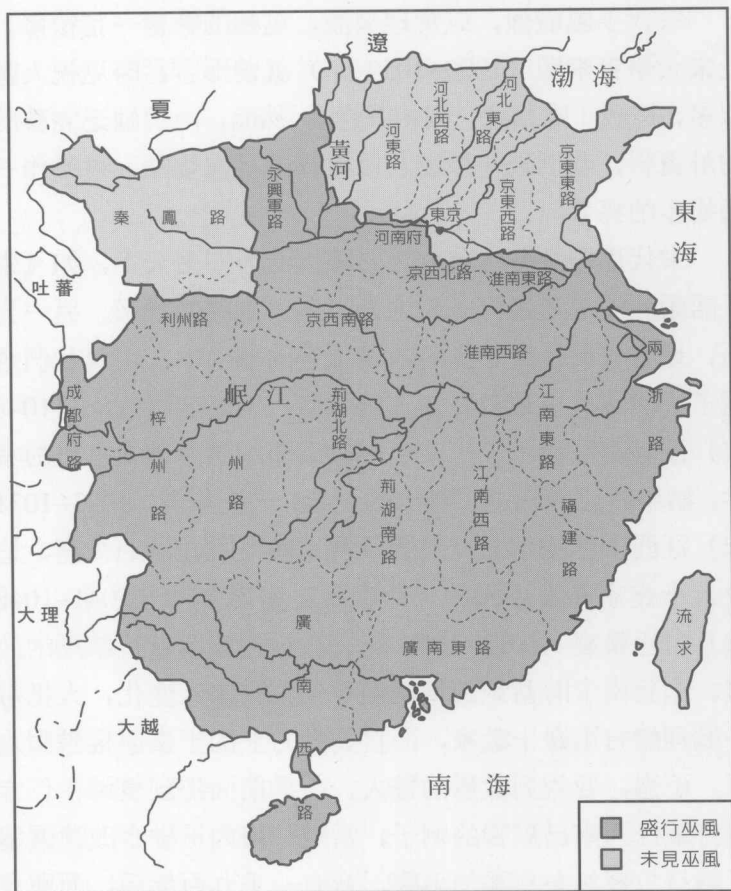
屬當然。

雖然，北方盛行巫風的地域較南方略少，但僅就路級行政單位數量而言，宋代巫風盛行的地方竟也差不多占全國的四分之三；我們將有關的史料化為圖像，繪成「宋代尚巫右鬼風俗地域分布圖」（見頁 47），從中可見，若以實際地域分布來看，宋代巫風流行所及之處，簡直令人震驚！另一方面，宋代未見巫風盛行的「北方」，其實也細小得可憐，而且只是中央所在的幾路而已，這與政府權力所及或有一定關係。還要指出一點，史料雖未有標明這些地區有崇巫的風俗，但文獻中卻不乏有關這些地方的巫覡巫術事例，故即使巫覡信仰在當地未形成一種普遍的風俗習慣，但民眾信奉巫覡的例子在這些地方也其實並不罕見。更有甚者，若以南宋而言，在北宋未見巫風之北方各路，也已多數淪陷於金人鐵蹄之下，因此如果說尚巫右鬼是南宋全國的風俗，並不太過。

居於左鄰右里之中

巫覡的數量

宋代盛行巫風的區域既然如此廣泛，「尚巫右鬼」更可說是全國性的風俗，那麼，宋代究竟有多少巫覡？除橫向的地域界線外，他們究竟又存在於社會的那一個角落裡？



宋代尚巫右鬼風俗地域分布圖

他們活動所及的社會階層又包括那些人？

宋代巫風熾烈，以常理來說，巫覡的數量一定很多，北宋大學者李覲（1009–1059 年）就曾形容當時巫祝人數眾多，以致「肩相摩、轂相擊也」。然而，由於缺乏完整的統計資料，我們現在只能利用僅存的片言隻語，嘗試作一個初步的探索。

宋代巫覡之多，有些地區即以此而聞名天下，如《朱子語類》說福建長汀一州的人，多以巫覡為職業。另一方面，地方官員在查禁巫覡敗壞風俗的事件中，也為我們透露了一些關於巫覡數量的有用訊息，例如慶曆八年（1048 年）江蘇鎮江發生了一宗利用異端邪說賄賂地方官員的案件，結果政府就驅逐了數十名巫覡；天聖年間（1023–1031 年）江西于都的地方官禁毀了當地數百所非法的祠廟，迫令七十幾家充當巫覡的人戶轉業；慶曆年間（1041–1048 年）名臣蔡襄（1012–1067 年）在福建嚴厲執行禁巫的政策，但到南宋時當地的情況似乎仍沒有多大變化，大抵每一鄉裡總有巫媼十數家，而且與地方上的土豪惡棍狼狽為奸。不過，要說到數量的驚人，首推前面提到夏竦在仁宗時打擊江西南昌巫覡的例子，當時一歲內被勒令改業歸農及轉行攻習鍼灸方脈的巫覡，竟有一千九百餘戶；而與夏竦的例子有點相似，劉彝（1015–1091 年）在神宗（1048–1085 年）熙寧年間（1068–1077 年）出知江西贛州，當地

俗尚巫鬼，不事醫藥，劉彝於是將三千七百家巫戶加以禁制，下令其改行為醫，從此當地的風俗才慢慢得以改變。

值得注意的是，上述例子中除鎮江一例外，其他事件中對有關巫覡的描述，是稱「家」、稱「戶」而不稱「人」，一家一戶或有數口，巫覡人數之多自可想見。究竟這些「巫戶」在當時民戶中的實際情況是如何的？從史料所見，巫覡在宋代除了是一種宗教身分，與僧尼、道士、廟祝等並稱外，似乎也是一種職業，時人多將他們與醫生或卜祝等同。宋代一部討論士大夫倫理的著作就認為，士大夫的子弟如果未能努力讀書做個儒生的話，那麼即使充當巫醫或道士、和尚等，只要能夠自力更生不招致恥辱，就沒有問題；蔡襄、夏竦、劉彝等在對付各地的巫風巫俗時，也多下令那些巫覡轉業為農為醫。

要注意的是，「巫戶」這個名稱其實並未見於宋代的戶籍制度。一般而言，宋代戶籍中的「主戶」，是按資產之多寡分為五等，從其政治身分來看則有「官戶」和「民戶」之分；另外，農村裡的佃農則稱為「客戶」，而城鎮中的非農業人戶就叫做「坊郭戶」。不過，政府在劃分戶口登記冊時，往往根據民戶的職業性質，而有士農工商之分，「巫戶」應該就是這種民戶之一，不少地方政府將巫覡納入版籍戶口之中，並加以徵稅充役。巫覡作為宋代民戶的一種職業，當中不少是由子孫承繼其衣鉢，而且累代相傳下去，如筆

記小說《閑窗括異志》就記載有一戶姓丘的巫覡世家，「其子孫尚以巫祝相傳不絕」；《夷堅志》也提到陳巫女的家族世代以巫覡為業，陳氏出嫁後被夫家遣歸，最終於父母家裡重操故業，再度成為巫覡。

巫戶世代相傳，影響力持續發展，人數也有一定的增加，前引夏竦等禁絕巫戶的數字究竟反映了甚麼樣的情況？劉彝禁巫的事例非常重要，它給予我們一個有效的比較數字。據劉彝禁巫事件後數年成書的《元豐九域志》記載，當時江西贛州（宋代稱為虔州）有戶數九萬八千一百三十家，其中包括主戶八萬一千六百二十一家，客戶一萬六千五百零九家；劉彝擯斥的巫覡有三千七百家，則當地的巫戶竟占全州總戶數的百分之三・八，數量之多令人咋舌。巫覡在地方上的實際人數與巫風盛行的情況，由此可以猜見。

有關宋代巫覡數量的記錄，我們只能找到上述幾個片斷，雖未能完全清楚當代巫覡的確實人數，卻也可讓我們知道巫覡巫戶在地方民戶上的一、二情況，劉敞在討論「重黎絕地天通」的問題時，說到宋代巫覡的情形，以為「略計天下，常百萬人」，這雖然是一個粗略的估計，當中不無誇張之嫌，但宋代巫覡數量驚人，應該是不爭的事實。

城鄉裡的巫覡

巫戶的存在，顯示巫覡與一般民戶並無分別，均為社會中的成員。事實上，從資料所見，宋代的巫覡多數都有家人和妻兒，與醫、祝、卜等技藝者相同，都是「市井」之流。這些巫覡廣泛存在於社會中的每一個角落，居於左鄰右里之中，深深影響著當代的社會生活。

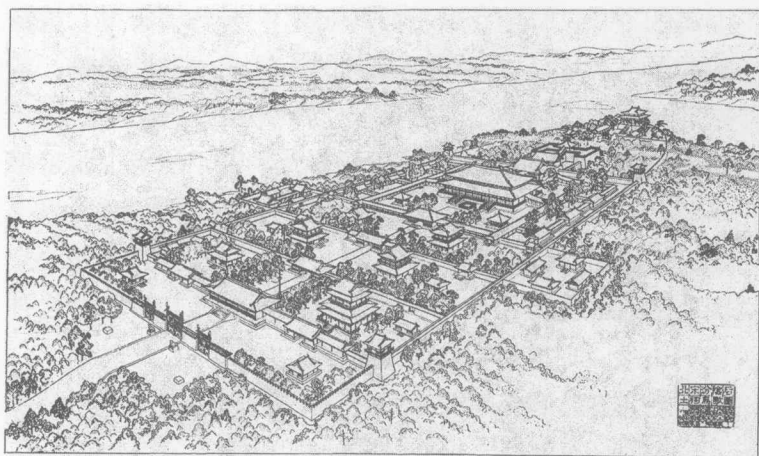
宋代的城市和鄉村中，四處都可以見到巫覡的蹤影，而且廣受百姓信奉。比較來說，由於鄉村遠離城市，物質條件和醫療資源都稍微落後，風俗上多不事醫藥，只知崇尚巫覡巫術，故地方上的村、里是巫覡最常出沒的地方，如大觀（1107-1110 年）年間朝廷就指斥江西鄱陽治下的各個村落中，人們都迷信巫覡巫術。這些「村巫」和「里巫」散居於村里之間，影響著民眾的社會生活，他們在鄉間協助人們驅妖辟邪，在地方祭祀中充當主祭者的角色，送早祈雨；而當瘟疫肆虐時，巫覡亦成為人們消災去病的土俗醫生。至於村里間喪葬擇吉之事，巫覡也參與其中；部分巫覡更為奸民作蠱造禍，橫行於鄉里之中。總之，自繁囂的城邑至偏僻的墟落，巫風張旺，村巫里覡與地方民眾的日常生活關係至為密切，南宋治蜀名臣鄭剛中（1088-1154 年）有詩句云：「村巫吹角天將曉，里巷拜年爭欲早」，他的家宅旁側有一所祠廟，當中的巫覡每年元旦的大清早都會鳴角作法，祭祀神靈，鄰里之間聽到吹奏號角的聲音



宋畫〈千里江山圖卷〉中所見的宋代村落

時，就知道快將天曉。宋代村社巫覡與里巷百姓民戶毗連的情況，至為清晰。

巫戶為民戶之一種，巫覡亦為社會當中之其一員，他們與城邑及鄉村民眾毗連為鄰里，因應所在地點之不同，於是有「城巫」、「邑巫」、「縣巫」、「村巫」和「里巫」等等稱號。然而，宋代巫覡既有居於城鄉的民戶者，另一方面也可以是寄生於地方的宗教祭祀所之中，簡單來說，稱城巫、縣巫、里巫等者，實以其所居之地而言，他們身為巫戶的同時，除以自己的家戶為接待信眾的施法場所外，部分也可能是寄生於祭祀所中的村巫里覡；相反，依附於這些地方宗教祭祀所的巫覡中，自然亦不乏獨身而不稱巫戶者，多稱「廟巫」，他們同樣也可因其寄生祭祀所的所在地而稱城巫、縣巫、里巫等，換句話說，稱城巫、縣巫、里巫者，乃以其居地而言，當中其實包括了巫戶與祭祀所中的巫覡。因此，如果我們想知道宋代巫覡活動的社會空間，除了需考察與一般民眾為鄉黨鄰里的巫戶外，還應注意這



宋代汾陰后土祠鳥瞰圖

些地方宗教祭祀所中的廟巫情況。

所謂「祭祀所」，主要是指一種固定的設施，如宮殿、屋宇、壇臺，以及木石土塊（如社的設施），而其基本功能則是供祭祀神靈之用。宋代民間流行祀神奉鬼的風俗，巫覡與這些地方宗教祭祀所的關係非常密切，神祠廟宇之中，充斥著巫覡童乩。根據資料，宋代巫覡寄生依附的地方宗教祭祀所主要有祠廟、叢祠和社三類。

「假威老巫腹恣飽」，宋人這句描述「真妃祠」的詩，充分反映了巫覡寄生於祠廟中的情況，祠廟正是宋代巫覡活動的一個重要場所。除了佛教和道教兩個體系外，宋代社會中並存著多種不同的民間宗教和信仰，民眾信奉著成

千上萬的神祇，有稱之為「神祠宗教」；其物質標誌，或是美輪美奐的大廟，或是極其簡陋的小祠，或僅是偶像，或僅是牌位，宋人稱其為「祠廟」、「神祠」或「叢祠」。現代學者認為，「祠」與「廟」其實是有分別的，前者主要是祭祀「生前有功德的人」，後者的對象則為「人間以外之物」（如山川或龍）；但就史料所見，二者的界線並不很清楚，祠與廟的起源雖然不同，但從《宋會要輯稿》所收錄之神祠資料來看，二者的分別實在不大。

宋代巫覡在地方祠廟裡活動的情況甚為普遍，研究顯示，不同類型的廟宇中均見其蹤跡；巫覡寄生於祠廟當中，其活動與民眾的日常生活息息相關。例如湖南岳陽市的洞庭湖，由於秋天時潮水高漲，風急浪高，行人要渡湖者遂於洞庭廟求卜，巫覡就藉此倚為神怪；而王嗣宗（944-1021年）搗毀狐祠的例子就更為著名，當時彬縣的巫覡藉狐仙信仰迷惑民眾，整個州縣不分官民，長年累月祀奉狐王廟，至為隆重，王嗣宗出任該地知州後才大加鎮壓，殺狐毀廟，擯逐廟中的巫覡。

一般來說，巫覡在祠廟中多充當「廟史」，主導整個祭祀所的香火事務，他們或聚集士女，降神禳鬼，日夜踏舞狂歌，瓦鼓簫笛之聲不絕。由於巫覡與祠廟利害相關，故不少巫覡都積極籌款擴建祠廟，規模很是宏偉，如泉州妖巫惑民，興建的廟宇壯麗異常；而益都更有一個叫袁彥隆

的惡巫，為了騙取金錢重修其祠廟，竟然不惜謀財害命，令人髮指。

除祠廟外，「叢祠」是地方巫覡另一個經常出沒的地方。關於叢祠，當代文獻裡有兩條至為重要的資料，應加注意。其中《梁谿漫志》提到江東村落間有很多叢祠，巫覡寄生其中，興妖作怪，其信眾很多，並相率為之營葺，規模愈來愈大；而《夷堅志》說到「五通神」時，也謂其多於山林裡依巖石樹木築建叢祠。有學者即據此認為，唐宋時代江南各地的農村在原有的「社祀」（鄉村裡的土地崇拜）外，出現了新的祭祀所——叢祠，這是因為隨著江南地方新田開發而來的村落，在缺乏舊秩序的保護下，遂需要新的祠神祭所庇佑，叢祠於是應運而生；又有學者主張「叢祠」即「私社」，指出隨著叢祠之發展，其與村社已逐漸同質化，兩者都是以鄉里中的祈雨和農事活動為主。

就宋代的發展來看，叢祠的存在已不止於江南新開發的村落間，無論熱鬧如村落、里巷，或偏僻至江邊、山間、荒野、墓地，到處均可見到，甚至連旅館邸店旁側也建有叢祠，那是因為民眾迷信巫鬼，即使在小村落裡，都建有神祠。巫覡與叢祠的關係，上引的《梁谿漫志》已提及，名相司馬光（1019-1086年）有詩云：「叢祠象設儼山椒，巫祝紛紛非一朝」，叢祠裡寄居著大批的巫覡；而宋代的地方志也說到俗信巫鬼，故「邑多叢祠」。誠如某些學者所論，

這大概是因為在江南新開發的地區上，原來並沒有土地神祠，移墾者在缺乏神靈護佑的情況下，一旦遇有困頓或挫折，心靈乃特別易為通鬼事神的巫覡所蠱惑。

事實上，不少巫覡的確在叢祠中弄鬼作怪，北宋詩壇領袖梅堯臣（1002-1060 年）有一首詩說到巫覡在叢祠中鼓動妖邪異說，祀拜狐仙；我們在〈宋代的巫覡與巫術〉一章裡就曾引蘇頌提到江蘇鎮江的一群巫覡聚於叢祠之中，刻意塑造恐怖的邪神妖像，藉此唬嚇信眾以斂財自肥；時人甚至索性說：「叢祠風俗尊淫祀」。有學者認為，叢祠的功能雖與村社相近，但二者的祭祀對象卻有很大差異，村社是祭土或地方土地神的所在，而叢祠祀神則多予人詭異的印象；不過事實並非如此，即便是村社，其在宋代也逐漸雜入山魃與瘟鬼的妖神信仰，而巫覡就是當中的重要媒介，這個問題我們會在後面討論。另一方面，與祠廟一樣，叢祠裡的巫覡也積極融入地方社會生活之中，巫覡在地方叢祠的迎神賽會中也充當人神媒介，以鼓樂歌舞降神通靈；巫覡在叢祠中為鄉里禳旱求雨，更是常見。

我們當然無法知道宋代祠廟和叢祠的實際數字，但《宋會要輯稿》中列舉了各地的一些神祠，合共一千三百餘所，多屬於已載入政府祀典而且著名的「正祠」（合法和已登記的神祠）；而不入祀典的非法「淫祀」更是多不勝數，由此可推想當時祠廟遍於天下的情況。

叢祠私社，巫蹤處處，而一般的村落農社更是宋代巫覡的主要盤據地。「社祭」這種對土地崇拜的習俗，歷史悠久，最早源於對土地的自然崇拜，後來逐漸演變為有關土神祭祀活動的組織。春秋戰國以後，封建禮制崩潰，民間里社之祭興起，鄉里的社祭乃成為地方村落的重要活動。宋代地方社會仍然盛行社祭，這種古老的祭祀活動和組織，是巫覡寄生的主要場所，巫覡在地方村里的春、秋兩次社祭中，擔當著邀神及主持祭禮的角色。

古代的社祭發展至宋代，對社及祭社之法有很多爭論，大儒如朱熹等都曾詳細解釋社祭及社稷神壇的內容與制度；重要的是，巫覡身為社祭主持者，對傳統的祭社古禮，似乎都有不淺的認識，陸游的詩作裡就提到老巫主持社日的祭祀，雖無豐盛的祭品，但「古禮亦略存」。巫覡既然深入鄉里農家，故無論是土廟祭地神或田頭賽社稷等，都能見到他們的足跡；而上至降神大祀，又或影響農耕至急的祈雨禳旱，下及平日的擇吉庶務等，社巫均為此等地域宗教活動及祭祀組織的中心。

綜合而言，宋代「家巫史，重淫祀」的風俗盛行，地方上巫覡既為大一統政權下的「編戶齊民」，居於左鄰右里之中；而祠廟、叢祠遍布天下，巫覡附託其中，活躍於民眾日常的社會生活裡，故宋人常稱其為「村巫社覡」。巫戶毗居於民戶之中，村巫里覡與地域社會緊密結合，尚巫右

鬼的風俗自然盛行。

巫覡的信徒

要觀察一個信仰盛行與否，信徒的人數是一個最簡單而有效的指標，可惜巫覡信仰因為沒有中央化的教團，甚至根本沒有組織可言，它只是一種「普化的（或譯作散布型的）宗教」，故宋朝政府或民間著述根本沒有可能提供有關這方面的數據或論述，文獻資料所能呈現的量化訊息極為有限。然而，從縱向角度的社會活動來看，巫覡巫術影響所及的社會階層，也可以是考察巫風的一個途徑。換言之，探究在宋代社會中，那些人信奉巫覡信仰，剖析巫覡信仰是否滲透至皇親貴族、官僚士大夫和庶民百姓等每一個階層中，似乎可以反映當代巫風的一些概況。

我們在前面繪製的「宋代尚巫右鬼風俗地域分布圖」，大約已能看到巫覡信仰在全國各地流播的情形。一種風俗的形成，必須有廣大民眾的參與才能匯聚成流，茁壯發展，而占人口絕大部分的平民百姓，自然是當中的最主要分子；宋代有關巫覡信徒的史料就多以「民」來稱呼他們，或以其居住的地方而稱「鄉民」、「村民」、「里民」、和「山民」等。宋代的一部地方志《吳興志》在談到江東的風俗時，說得更清楚：「細民怙勇信巫」。「細民」自然是指一般民眾

無疑，而官僚和士大夫則將彼等視為無知的民眾，例如他們批評蘇州的「愚民」信奉巫覡之妖；大儒張栻（1133—1180年）在廣西做地方官時，也以為桂林一帶的「愚民無知」，遇有災害時妄聽巫覡的異端邪說，碰到疾病纏身時也不會訪醫吃藥，只知依賴巫覡為其祈禱求福，結果反而失救而死。張栻因此在當地致力革新風俗，開發民智，遏止巫風巫俗的流播。

這些民眾的成分很複雜，不少是地方鄉里中的「村翁鄰老」和「父老」等上了年紀的人，也有開旅店的商人，或是工匠，甚至竟有醫生、虔誠的佛教徒等等。簡單來說，我們可以相信，占人口絕大部分的平民百姓是信奉巫覡的主要階層，信徒的數字固然不可得知，但人數一定很多，而當中不少是知識較低的「愚民」。

宋代巫覡巫術的影響力，其實不只限於誑惑一般無知的下層百姓，皇室、貴族佞巫的例子也時有所聞，如宰相丁謂（966—1037年）就被人攻擊「引巫師妖術，厭魅宮闈」；朝臣中亦有不少人上書指斥巫覡妖人，不宜出入內廷秘苑，必須禁制。由此可見，皇宮禁苑之內，巫風飄飄，宋代的一些宮闈隱事，如著名的元祐孟皇后（1073—1131年）被誣告用妖術詛咒君主一案，多多少少也涉及到巫蠱之事，只是當中似未見有巫覡參與而已。宣和（1119—1125年）年間就發生了另一件懷疑引用巫覡施行詛咒之術的宮闈

案，當時貴妃崔氏深得徽宗寵愛，榮冠一時，她後來指命一個叫做康孫的巫覡為她在家宅裡的樹下祝禱，結果被爭寵者譖害，在徽宗面前數說她與巫覡施術詛咒，居心叵測，結果徽宗大怒，嚴辦一千人等。事件的真偽，無關重要，我們也不必深究，但從另一個角度去看，宮闈鬥爭，波譎雲詭，勝負往往不可預知，參與者在沒有把握下，求神以固寵或厭勝以去敵的心態，本身就是巫覡信仰滋生的溫床，故宗室、貴族必然是信用巫覡巫術的另一個重要階層。

相對於宗室戚貴，官僚和士大夫涉入宮闈咒詛陰謀的機會較低，加上他們多受儒學名教的影響，這種精英階層的心態或使其多鄙視愚民迷信巫覡巫術的風俗。可是，實際的情況卻頗為複雜，官僚和士大夫階層對巫覡信仰的態度，並不是一種「非彼即此」的零和對立。的確，不少讀書人都能摒除巫覡妖人，例如南宋著名理學家朱熹、呂祖謙（1137-1181年）及陳傅良（1137-1203年）等人為幾個士人所寫的墓誌銘，都不約而同地指出他們擯斥巫覡，值得讚譽。然而，反過來看，墓誌銘一般都是為死人歌功頌德，朱熹等刻意凸出這些讀書人疏遠巫覡的舉動，或正正顯示他們與一般士人普遍崇奉巫覡的風氣不同，否則又何須強調他們終生不與巫覡交往呢？

撇除一些謹守儒家禮節的知識分子外，不少官僚和士大夫其實都是巫覡信仰的門徒。有宋代地方官員在取締巫

覲時就曾指出，巫覲以旁門左道迷惑民眾者當然要嚴辦，但士人受其煽動的卻更加可責；謝庭芳即嚴厲批評士人信用巫覲巫術，最為慚愧可恥，而他認為要有效地擯斥巫覲和遏止巫風，首先就要在士大夫的家庭裡開始做起。大儒呂本中（1084–1145 年）在《舍人官箴》裡更告誡官員，為官之道應該遠離巫祝，這在在都反映官僚和士大夫階層中佞巫的風氣嚴重，如名臣韓維（1017–1098 年）姻親謝景溫（1049 年進士）就因此屢受朝臣的攻擊，斥責他在河北的河間時已信奉服侍一個女巫，到出任首都開封府尹時竟然與其繼續交往，事之益謹。

宋代巫覲的信徒，其中不乏高級官僚或名臣世家，如名相韓琦（1008–1075 年）攻擊仁宗朝宰臣王隨（973–1039 年）特別癖好巫祝，在朝廷內外引為笑柄；《夷堅志》提到錢塘有女巫「四娘」者，能請神「五郎」附體，抗金名將韓世忠（1089–1151 年）的兄長韓世良最為奉敬。「平生不厭混巫媼」，官僚和士大夫信奉巫覲巫術，當中或因身罹惡疾，或欲除魔去妖，或更有其他種種原因，見諸記載者實在多不勝數。

總的來說，我們雖然無法得知宋代巫覲的確實人數，但從官員和士大夫對巫風巫俗的批評，凸顯了部分地區巫覲和巫戶的驚人數目，也多少反映了社會上的普遍情況。巫覲存在的形態，既有居於左鄰右里之中而與一般編戶齊

民無異的巫戶，也有寄生於祠廟、叢祠和鄉社等祭祀所者。巫覡散見於地方上星羅棋布的祭祀所中，巫戶則融入全國的州縣城鄉裡，他們與普羅大眾相伍為鄰，日夕相對，影響著社會上每一個階層的日常生活。

百姓黎庶自然是巫覡信仰的廣大信徒，其中不少更是地方中的「父老」。案宋代的「父老」在鄉村中有很大的作用，是國家專制權力支配農民的一個重要媒介；學者更肯定「父老」在地方祠廟向政府申請賜額和封號中，扮演著重要的決定角色，而且當中又和鬼信仰有密切的關係。因此，我們前面的討論既顯示「父老」是巫覡的重要信徒之一，而其又與鬼信仰相關，正可見巫風與地方人士的關係。另一方面，位處統治階層頂端的宗室貴族，由於政治鬥爭的起伏無常，畏鬼佞巫以求取神靈庇護者也並不罕見；至於官僚和士大夫等社會精英，當中固有不少人致力於禁斥巫覡信仰，捍衛名教正統，但崇巫右鬼者也大有人在。宋代巫風寢然成為全國的風俗，除了流播地域廣及全國外，巫覡活動的社會空間深入城市和村里的每一個角落、信徒遍布於社會上的每一個階層，均足以見其盛況。

土俗醫生

長期以來，中國的巫覡巫術一直被視為是「消極的、落後的、甚至有害的東西」，是一種「低級鄙俗的文化現象」，似乎除了作為研究初民的心態觀念外，其流行原因實在不值一提；即使有深入考察文明社會中的巫術文化者，也認為它只是一種「具有民族特色的文化性精神性病理現象」而已。以宋代為例，研究當代巫覡信仰的著作固然不多，而在僅有的幾篇論著中，也未見有詳細討論宋代巫覡信仰流行的原因。

宋代巫風盛行，巫覡的一個主要活動就是為民眾治病。現代的學者均同意，巫覡利用民眾的愚昧無知，以祈禳厭勝等手段為人治病，使醫療活動蒙上了一層神秘的外衣，結果是阻礙了醫學的正常發展；而巫覡治病，儘管貽害了不少人命，但大多數民眾卻仍對之深信不疑。大家似乎都認定，在民智未開的情況下，人們面對疾病和死亡的威脅，「醫藥不足」這種講法是最能夠解釋巫覡信仰流行的原因。

的確，宋人在提到地方的醫療需要或信仰活動時，無論是官方的檔案詔令或學者的著述評論，往往都凸顯了民

眾「信巫不信醫」的嚴重情況；精英的嚴厲批判和民眾的極度沉迷，形成了強烈的對比，他們如何看待醫療與巫覡的關係，正是探研當代巫覡信仰盛行原因的一個上佳切入點。

信巫不信醫

有關宋代民間用巫代醫的記載，數量其實很多。嶺南一帶，由於風土不好，瘴氣癩病盛行，但兩廣諸州的愚民病不服藥，輕信巫覡之言，祈神禱鬼；遇有勸戒其訪醫用藥者，往往蔑視不信，死而後已。西面四川諸路的情況也很相似，民眾崇尚淫祠，遇有疾病時均謝絕醫生，摒棄醫藥，僅是召請巫覡宰殺豬羊，祈禱求神。至於荆湖南北路各州，在古老的荆楚巫風傳統下，老百姓生病時往往也不會求醫訪藥，只延請村裡的巫覡對付治療。

不過，如果我們以為宋代信巫不信醫的情況只在偏遠地區盛行，那就大錯特錯了。事實上，宋代文化和經濟最發達的淮南西路、兩浙路、江南東西路及福建路等地區，捨醫就巫的情況也很普遍。其中兩浙路的例子最多，江蘇的鎮江、常州，浙江的溫州、湖州等地，民眾遇有疾病時請巫覡到家裡禳治，不服醫藥，斷絕酒肉，一切聽命於神，不敢有違；而當春天瘟疫流行時，俚俗聽信巫祝之言，家

人染上瘟疫的，全家都沒有人敢與來往。常州就曾經爆發過一次瘟疫，民眾十居其九受到感染，知州張貴謨準備了好的藥物分給百姓療病，但求取的人不多；原來州內的士人祭祀瘟神，淫祠由四個巫覡執掌其權，民眾都被其蠱惑。江南東西路的情況也不遑多讓，其地風俗好祭祀，淫祠興盛，有病的人不求醫藥，每日延請巫覡到家裡，殺牲洒水以降神，說甚麼也不肯服藥，結果很多人在瘟疫中病死。至於福建的風俗，村裡左醫右巫，有病之家到巫覡那裡求助的非常多，而登訪醫生之門的卻很少，十家中只有兩、三戶而已。

據史料所見，宋代民眾信巫不信醫的原因，主要有三個：一是傳統風俗習慣，人們遇有疾病時不會或不知延聘醫生療治，只透過巫覡禱神祈禳，這類情況最多，上述各地都有案例。第二類是因為所在地方文化落後，故多以巫代醫；最後一類的原因更簡單，由於當地根本沒有醫生，民眾有病時就只有尋求巫覡的幫助。這兩類的例子，多見於嶺南和四川等邊遠之地。不過，綜合而言，這三個因素其實都是一樣，也代表了官員或知識分子對巫覡信仰流行的一個看法：由於地方上文化落後，荊楚及巴蜀自古以來的巫風未見消亡，加上醫生不足，人們的醫療知識不高，於是遇有疫病時，民眾就會求助於裝神弄鬼的通靈者——巫覡。這在官僚和知識分子的眼中看來，實在清楚不已，

正如張栻在出任廣西桂林的地方官時提到，當地巫風盛行，人們信巫不信醫，是因為「愚民無知」。

信奉儒家之流的官僚和知識分子，不語怪力亂神，所謂「祝史巫覡，其術近乎怪」，他們自然認定巫覡為民眾治病，其實並不可靠；一個宋代的地方官員就曾經以嘲諷的口吻指出，瘟疫中眾多的巫覡都染病而死，然則巫覡巫術又怎能足恃？因此，宋代不少官員初臨治地時，往往「禁巫覡而崇醫師」；而針對信巫不信醫這個問題，官員採用了不同的處理方法，具體來說是從移風易俗及給藥療疾入手。

要革除地方崇巫卻醫的弊端，很多官員認為必須徹底改變其風俗習慣，當中或曉以義理，開啟民智，例如四川巴東風俗崇信巫鬼，老百姓摒棄醫藥，官員遂教以義理，又親到有病的家庭視察，給予醫藥，救活了很多，最後民眾也開始明白和漸漸接受。但更有效的方法是採取高壓禁制措施，嚴加打擊，例如淮南西路舒州的官員將巫覡的神像焚毀；兩浙路的官員將巫覡判以欺詐的罪名，杖打後驅逐出境，又禁毀各州縣的淫祠；江南東西路的官員將巫覡治罪，懸賞禁絕巫覡，又迫令州內幾千戶的巫覡轉業為良民；福建和兩廣的官員出榜捉拿巫覡，訂定條例，嚴厲執行；四川各路的官員也杖打和禁制巫覡，勒令他們改業。此外，也有下令督責鄰里間結成保伍，民眾互相監察舉報，隱瞞的會受到牽連治罪，嚴加重罰。

另一方面，民眾畢竟有實際的醫療需要，於是為人父母官者，或給藥助民，例如舒州、宣州、吉州及廣南的官府都出錢買藥或製藥給予民眾；或教以醫方，例如淮南西路、江南東西路、福建路、兩廣和四川各路的官員都教導民眾服藥，並集合群醫作成各類醫藥方書，將其刻於市井石上，讓老百姓明白醫道，變易風俗；或代覓醫師療治，例如江南東西路的官員集合群醫，將其分配到各村去醫治病者，取代巫覡。更有趣的是教巫覡學習醫術，使其變巫為醫，最著名的例子就是我們在前面提到的夏竦和劉彝，前者下令州內一千九百多戶的巫覡轉業歸農，又學習針灸脈象之術；後者給予州內三千七百餘戶的巫覡各一本醫書《正俗方》，下令其以醫為業，遏止巫風。

官僚和知識分子深信，在民智廣開及醫藥不足等情況逐步得以改善後，信巫不信醫的風俗便會消失，而佞巫的風氣亦會慢慢革除。南宋初年，有大臣就指出宋室南渡後，大量北方人移居兩廣，結果令當地的風俗漸變，民眾有病時開始懂得尋醫服藥，不再只是依賴巫覡。

「醫藥不足」這個說法提醒我們要反省宋代的醫療水平，究竟民眾延聘巫覡治病，是因為迷信鬼神，還是由於當代醫療衛生資源短缺？根據研究，宋代醫藥衛生事業無論在理論還是在實踐方面，都取得了凸出的成就。經過政府和各階層的努力，兩宋的醫療水平已進一步提高，醫藥

知識得到普遍推廣，例如政府設立了各類醫療機構和救濟措施，建立培養醫學人才的制度，整理、編輯和刻印各種醫書、方論，故清朝人就說過：「有宋一代於醫學最為留意」。兩宋時代，名醫輩出，如北宋初年的陳昭遇，「世以為神醫」；南宋初年江西名醫外號嚴三點者，能「以三指點間知六脈之受病」；另一個神醫徐熙以善灸聞名，竟能為鬼魅鍼治去病；至若《宋史·方伎傳》中所記載的名醫，數量則更多。

然而，由於醫者技藝的精粗不齊和醫藥的不易獲取，故宋代民間的醫療衛生狀況，其實也未必盡是理想的，時人對醫生的批評也不少。理學家程頤（1033-1107 年）就曾說當世庸醫充斥，殺人如麻；蘇軾提及有鄉人病寒而歿，主診的醫生竟以為是蠱毒；名臣范祖禹（1041-1098 年）更說京師甚至有醫生沒有替病人診病，卻隨便派藥予民，結果飲藥者多因此而死亡。急於名利或不負責任的庸醫實在不少，宋朝政府就時常戒飭和監察民間之醫療與醫藥。

綜合而論，兩宋的醫學發展已有很高成就，惟民間醫藥衛生仍有不足之處，故宋人在罹患疾病時既問醫求藥，而為數眾多的巫覡，自亦可能是其依賴的對象，箇中的情況不能一概而論。可是，官僚和知識分子似乎完全明白民間信巫不信醫的原因，也似乎認為他們自己已找到了對付的方法。如果情況真是如此的話，何以兩宋的巫風仍然如此昌盛，信巫不信醫的紀錄仍然不絕於史？何以到南宋初

年，兩廣不專巫祝的風氣才漸變？我們以為，精英們對民眾親巫卻醫的解釋固有其一定道理，但人們相信巫覡能禳鬼去病，亦必有其自身的想法和解釋，這也是信巫不信醫的情形長期存在的原因。精英階層這種「醫藥不足論」的巫覡觀，並未能完全解釋宋代崇巫卻醫或巫風盛行的全部原因。

巫、醫並舉

「醫藥不足論」者似乎認定宋人在面對疾病時，醫療衛生資源與延請巫覡治病兩者之間，必然是一種「非彼即此」的零和關係。換句話說，只要醫生和藥物充足，民智廣開，人們就會棄巫從醫；相反，在落後偏遠的地區，乏醫缺藥，民眾自會信巫祀鬼，以除疾病。然而，我們在前面的討論已顯示，信巫不信醫的區域並不止於窮鄉僻壤，更有趣的是，其實當時有不少人是「巫、醫並舉」的。

從史料方面看，宋人在染疾患病時，除了聘醫求藥和延巫禱鬼這兩種選擇外，當中有很多人其實是兼及兩者，並舉巫、醫。這種有趣的現象，顯示巫覡信仰的流行，不一定是醫藥不足所致。先以兼延巫醫者的身分背景來看，出身於官僚或士人階層的記載有很多，包括了著名的學者李觀、大詩人陸游和范成大（1126–1193 年）、周紫芝（1142

年進士)，更有宰相秦檜（1090–1155 年）及吳玠（1097 年中宏詞科）之子。當然，這些例子不一定能證明官僚或士人階層「巫、醫並舉」的情況較一般民眾嚴重，但至少可以反映，說民智落後、人們信巫不信醫是導致當代巫風盛行的主因，並不完全正確。

另外，就醫療衛生資源及醫、巫的水平而論，在這些事例中均未見因醫療資源不足，迫使當事人轉尋巫覡的幫助；至於治療結果方面，由於病人並舉巫、醫自身就已表明其病情不輕，故二者的成功率通常都不高。不過，能夠治好病人的巫覡還是不少的，例如一個叫吉撫之的縣令，妻子張氏生女數日後疾危，醫生無法醫治；其母親深感憂慮，於是請來巫媼替其治療，結果竟然成功。基於資料的限制，我們無法知道那些失敗了的巫覡和醫生，其技藝水平究竟如何，但可以肯定的是，未有資料記述因庸醫無能而使病者投向巫覡。總之，巫覡與醫生治療疾病的能力未見高下，人們也並非因為醫療落後而信巫不信醫。

誠然，我們可以推測官僚或士人階層巫、醫並舉的行動，乃因其處於藥石罔效之後、性命交關之時，事非得已；重要的是，當代的資料均很少看到有「先醫後巫」的紀錄，病人們似乎都是既聘請醫生治病，但同時也召來巫覡祈禱禳疫，實際的時間當然可能有先有後，不過時人即以為「先巫後醫」是很普遍的現象。其實，以為宋人在醫生療治無

效時才尋求巫覡幫助禱神去疫，這種觀點仍然有很強的精英色彩。

早期西方的人類學家在研究原始社會的巫術、宗教及科學的關係時指出，有一種理論以為，在原始社會的條件下，巫術與科學雜糅在一起，密不可分。然而，進一步的分析表明，巫術與實踐活動是各自獨立的，它們從來沒有融為一體。只有在人類遇到不可逾越的鴻溝，在人們的知識與實際控制能力無可奈何，而人們又鋌而不捨地仍要有所作為之際，巫術就出現了。因此，巫術根本不是原始人的科學，它是在科學的界限之外，在自己的智力與技術偶爾也無能為力時發展起來的。

然而，就中國的情況而言，近代學者的觀察卻得出另一種看法，他們根據 1942 年在雲南西城及 1975 年在香港新界沙田所進行的調查發現，當西城人在面對一場霍亂危機時，幾乎所有人採取的是宗教安撫儀式與實際清潔衛生相結合的方法；活動的參與者並不將其宗教行為和旨在驅除病魔的儀式，加以區分，他們也不將注射疫苗和祈禱、潔淨與護符看作是應付危機的截然不同方法。學者提醒我們，研究宗教者應考慮人們生活的環境等文化因素。

宋人並舉巫、醫，大部分的情況都與西城及香港的調查有相類之處，宋人面對疾病時，宗教的安撫儀式與實際的醫療衛生是相結合的，而且二者也非截然不同的方法。

我認為只有從這方面去了解宋人崇巫的心態，才能解釋巫覡信仰在民眾中間（包括官僚和士人階層）流行的原因。

巫覡與醫療

宋人在面對疾病時，醫巫並舉、甚或信巫不信醫，真正的原因為何？是甚麼樣的心態促使這種巫風盛行呢？人們因為身罹惡疾而尋求巫覡給予治療，在歷史上似乎並不新鮮，醫學源於巫覡似乎也是不爭的事實，弗雷澤即以為巫覡是「內外科醫生的直接前輩」。

至於中國方面，情況似乎也不例外，無論是專研中國古代史、宗教社會史或醫學史的學者，大家多認定中醫就是脫胎於巫術，「醫」是「巫」的古職，最早的醫者便是巫覡。宋人也往往將巫、醫並列並稱，或將醫、巫一併批評，陸游則好以巫、醫對仗入詩；更有趣的是，當代不少文獻往往以「醫」字替代了「巫」，可以反映時人以為巫與醫的關係密切。

不過，醫出於巫的看法頗值得商榷，有學者認為《左傳》所見到的職官，巫、醫早已不同科，而《周禮》中「醫」在天官，「巫」則屬於春官，兩者皆掌除疾治病的職事，故經驗醫學的長成，巫覡巫術提供的只是文化風土。換言之，巫、醫不同科，醫亦不出於巫。無論如何，自周代出現專

業醫師以後，雖然巫術仍是人們對抗疾病的重要手段，但宋代的物質條件和醫療水平畢竟已大有進步，醫源於巫或醫、巫同源已不足以解釋人們崇巫的原因。要清楚箇中的情況，最好的方法是直接從宋人延請巫覡治病的活動中去探討，可惜官方資料和士人的文集罕有這方面的記述，幸而部分學者的著作及筆記小說中仍有零星的片段。

就宋人延請巫覡治病的資料來看，病人的性別、年齡差異等，似乎並不影響他們對延巫治病的態度。聘用巫覡醫治疾病，這種情況全國各地都有發生，而且遍及每一個階層，包括官僚、士大夫、軍人、庶民、奴僕等等，可見這是一股普遍的風俗。至於民眾邀請巫覡對付治療的疾病，可謂琳琅滿目，大至瘟疫，小至蛀牙等等，其中多有涉及妖祟病邪怪異之事。更有趣的是，有些病人篤信佛教，甚至有身為醫生者，可見民眾深信巫覡的醫術高明，故不少人在遇到惡病纏身時立即召巫禳治，醫、巫並舉的情況稍微少一些，而先醫後巫的情況其實非常罕見。

上述情況向我們透露了一個最根本的問題：病人都被惡疾所纏，苦不堪言，既不明所以，又無法以一己之力去禍，加上延巫驅災不乏成功之例。因此，我們可從巫覡／民眾的疾病觀、巫覡使用的醫療方法及成效兩方面，分析宋人信用巫覡治病的原因。

人類面對病魔的侵害，即使在今天科學如此昌明的時

代，往往仍顯得束手無策，是以宋代的醫學發展雖已有一定水平，但疾病還是威脅民眾生命安全的大患，特別是大規模的傳染病——瘟疫，更是駭人，宋人認為當時困擾民眾的有四大災患，「疫」即居其首位。宋代是一個瘟疫橫行的時代，根據《宋史》的記載，北宋發生了二十次大規模的瘟疫，南宋則有三十次；政府多次選醫給藥為民眾療疾，部分措施雖或能收一時之效，惟當災情嚴重時，朝廷也會採取祈神措施，「遍祭其山川祠廟，為民祈福」。至於民間方面，除了或採百草修製「辟瘟丹」，或煎朮湯、燒丁香以辟除疫癘之氣外，祭祀瘟神、「攤湯索室毆疫」這些富巫術色彩的方法更是常見。

對於政府及民間這些反應，部分官僚及士大夫或指責其「以神怪銜愚俗」，或以為死生命也，如果可以這樣避疫免病的話，那麼世間就沒有人會死亡。然而，這種近乎毫不抵抗、引頸就戮的態度，事實上未必盡得人心，史學家劉攽（1023–1089 年）就曾因為瘟疫橫行，寫了一篇驅逐瘟鬼「伯強」的禱文。可惜的是，宋代醫家對這類疾病無法提出有效的控制方法，結果民眾不得不去尋求正統醫療方式外的其他對策。就此點而論，疾病的橫行及瘟疫的流播，實在是巫風盛行或巫覡信仰得以存在的一個重要自然因素，精英們「信巫不信醫」的指責，其實也是建基於此。

我們可以發現，相對於醫師而言，巫覡往往更能為病

者解釋致病的原因，歸納起來，斷症的巫覡與求醫者都相信，這些一般醫師無法治癒的惡疾或疫症，病源有三：妖鬼作祟憑附、神鬼示懲及觸犯禁忌。或許有人會以為這些巫覡的疾病觀事涉鬼神，不足為信，僅為愚弄民眾之技倆而已；然而，宋代不少醫家的言論其實也多涉神怪，例如名醫龐安時及陳言等在面對無法對付的傳染病時，也用上了一些光怪陸離的「辟疫良方」，姑勿論他們是否確信其事，但醫生的解釋尚且如此，何況是一般人的疾病觀呢？更有甚者，真宗咸平五年（1002年）即曾下詔，禁斥醫生再使用傷人膚體的「邪法」，否則會按殺傷罪名的法律處置。醫生治病也兼用富有巫術色彩的方法，醫、巫的界線究竟是否能夠清楚分辨？信巫不信醫是否必然是愚民所為？而時人的疾病觀，於此或可見一斑。

此外，即使醫師在斷診後能指出病源，但我很懷疑民眾是否能真正明白這些複雜難明的醫理。北宋中葉的名臣龔鼎臣（1010-1087年）批評民眾在面對瘟疫時，以為禍源於天，非醫藥所能救治，故只有依賴巫覡，請禱鬼神；結果，運氣好的，痊癒以後就以為是祈神之效，不幸失救的則以為無力與天對抗。另外，當疫病輾轉傳播以後，得病之家因為害怕互相傳染，於是將病人隔離；如果是富裕之家，那還可以請一個巫覡守護著，但窮困者則只有獨自在陋室中呻吟等死。龔鼎臣以為，人的身體由於感染了陰

陽之氣，遇到疫病時就應該請醫生診斷，按脈授藥，令這些不正之氣離開五臟六腑，然後才可以得治，請巫禳疫的做法絕不可取。

龔鼎臣對民眾信巫不信醫的觀察，頗堪玩味。解讀這段資料，除了依循作者的精英視角，指出愚民無知、巫覡裝神弄鬼外，其實從側面來看，或可反映民眾在面對疾病時，特別是在避無可避的瘟疫侵襲下，既無法了解高深莫名的病理，而當疫症輾轉傳染、求助無門之際，巫覡正可為他們解難去厄。巫覡對民眾的重要處：「如果是富裕之家，那還可以請一個巫覡守護著，但窮困者則只有獨自在陋室中呻吟等死」，正是最好的註腳。有一個宋代地方官在審訊一件巫覡迷惑民眾的案件裡，抨擊某士人延請巫覡為其父親治病時指出，人之所以會患病，或因為起居飲食失了節制，或因為血氣衰弱，或因為風邪侵襲，故應該尋求醫藥之助，而不是祈鬼禱神。這個官員的評論固然可取，但站在病人家屬的立場去看，也正可反映醫理既難明白，而當病急無奈之時，即使明白了也無濟於事，故反不若巫覡的可倚賴，給予希望。知識分子尚且如此，何況一般民眾呢？

要治療疾病，必先找出病源，然後才可以對症下藥。事實上，巫者多能道出引致疾病的原因；同時，更重要的是，這些巫者往往都能向病人解釋致病的更根本原因：何以不幸降臨其身？何以是自己而不是其他人罹染惡疾？現

代的醫療人類學家認為，病人求助於巫醫時，巫醫給予他們的，重要的不在於症狀之去除，也不在於解釋疾病是如何得來的，而是在給病人了解「為何是你，而不是別人？」在於給予病人一個超越經驗，超越病痛的解釋。對病者而言，這既有助於疏導不安，接著下來的療法療程自然就較有把握，也是巫覡較醫師更高明之處。

至於巫覡使用的療病方法及成效方面，學者多以為宋代巫覡治病的手段是不問病徵但求病由，而以禱神驅邪為主，故巫覡治病的特點，首先是根據徵兆、占卜或請神問鬼等方式查知病由，而不是直接針對病症下藥。這種觀點稍嫌籠統，也較難明白時人信用其法的原因。宋代巫覡用以療病的方法其實很多，但大體來說，可歸納為禱解、禳除和醫療給藥三大類。

巫覡身為人與鬼神之間的橋樑，占卜以斷診，請神以治病，這種禱解式的醫療方法是最尋常不過，統治精英往往指責民眾「凡遇疾病，不事醫藥，聽命於巫，次卜求神，殺牲為祭」；不過，有趣的是當士大夫遇上惡疾纏身時，情況卻又分別不大，賢如陸游，他在詩作裡就提到自己面對疾病時也遵依巫覡的指示，「翦紙招魂魄」。事實上，就患者的角度去看，巫覡這種診斷與療程實在有其自身的理據邏輯，宋代的巫覡也多透過占卜診症，指出病源；然後在這個斷症的基礎上，巫覡就可善用其通靈身分，進行治療，

或替病人向具靈力的鬼神祈請去疾，或向作祟的妖魅禱求寬免。

神鬼之意難測，只以禱解並不能醫治所有疾病，巫覡既為通靈者，自然也成為病者的驅魔人，形形色色的禳除巫術乃宋代巫覡的另一重要療病手段，民眾在患上怪異的疾病而求醫無門時，往往就會聘請巫覡，「厭勝百方」。「厭」字在古書中與「壓」通假，「厭勝」一辭，依字義的解釋就是「壓伏而制勝」，亦即通俗所謂的「避邪制煞」，巫覡最擅長施行這種厭勝巫術。宋代巫覡治病的事例中，巫者或結壇場作法，或鳴金咒詛，或禹步持劍，除妖去病，其中有些巫覡的法力更是高強，如有登火輪、逐狐妖者。江西樂平縣的巫覡則持刀吹角、誦水火輪咒以治病驅疫；至若《夷堅志》中提到的村巫馬氏，身穿緋衣，結成驅儺的儀仗隊，施展踐踏碎瓦等等驚人之術，更儼如伏魔去病的大薩滿。上述種種，對不幸為病魔所纏的老百姓來說，正不失為對症下藥者，例如乾道元年（1165年）浙西一帶瘟疫橫行，而婺源石田村能免受蹂躪，民眾即以為得巫覡併力禳禱所致；我們多次提到的福州「大悲巫」，他最擅長施法治蠱，又曾助處女去孕除禍，驗證鯉魚興妖作祟，既找出病源，治療又成功，是人所公認的事實。

士大夫在批評民眾崇尚巫覡巫術時，往往指責其「屏醫卻藥」，但有趣的是，醫療給藥其實也是巫覡治病的一種

重要方法。姑且不談醫師是否源出於巫覡，畢竟以宋代來說，實已年代久遠，不足為論；惟倘若我們認定巫覡能蓄蠱害人，而人類的藥物知識本來就多源於中毒，藥、毒本一家，則巫覡具有豐富的醫藥知識，並不可怪。事實上，宋代文獻多有記載地方上的妖巫蓄蠱害人，蔡襄出任泉州地方官時就大力掃蕩巫覡，革除他們主治疾病及利用蠱毒殺人之事。宋代巫覡為病人治療除妖時，的確會使用藥物，杭州便有一個叫練師中的官員，他想為女兒治理怪病時，即「呼巫訪藥」；也有資料記載一個巫祝以「符水」治療土人的蛀牙腮腫，我們有理由相信他可能在水中下了藥物；而陸游亦有「俗巫醫不藝，嗚呼安託命，我始屏藥囊，治疾以清靜」之詩句，這個巫覡似乎就曾給陸游用藥。

《夷堅志》有兩則例子提到巫覡用藥，其中樂平縣一個姓盧的織紗工匠娶程山人女，其妻後為蛇妖迷惑，驅魔捉妖的巫覡在斬殺蛇怪後，一方面讓程女吞服靈符以消滅妖氣，一方面又餵她食藥以滌洗腸胃，大約一個月後程女就痊癒了；另一則例子發生於乾道七年（1171年），江西鄱陽有一個鄉民叫鄭小五的，全家不幸染上了疫癘，他想請巫覡買藥，但因為貧困無錢，於是將僅有的一張氈笠賣掉。在這些例子裡，我們可以窺見宋代巫覡用藥的情況，為盧家斬蛇妖的巫覡，替程女「餌藥以滌其腸胃，踰月始平」，其成效受到民眾的肯定，難怪貧民鄭小五全家染上瘟



五瘟使者

疫時，為延請醫巫買藥，不惜典氈賣笠。

中國的岐黃醫道，除了給予病人本草藥方外，施針用灸也是重要的治療方法，而宋代不少巫覡就掌握了當中的要訣。京師有一個姓張的神巫，擅長用針灸治療各種不同的疾病，非常有效，士大夫遇有頑疾難治時，都會延請這個巫覡施針。我們在前面的討

論中，多次提到地方官員在改革民眾信奉巫俗時，都勒令巫覡「改業歸農及攻習針灸方脈」，這其實均反映宋代巫覡有能掌握卓越的針砭療術，享譽士林。

另一方面，在處理棘手的瘟疫時，宋代的巫覡也有獨特的治療辦法，時人曾提到不少男覡女巫畫符寫咒，向民眾兜售，宣稱可以避疫辟災，佩帶者竟然信以為真。不過，更多的情況是瘟疫惡疾除了對病者造成苦痛外，也使其家

人鄰里產生恐慌，大家都害怕被傳染而罹難；而巫覡在醫治感染者時，都好用隔離的方法，卻因此往往受到人們的狠批，如我們在前面提過的陳俞就以此將有關的巫覡捉縛並加以驅逐。

相似的例子其實很多，如贛縣沿襲吳楚的古舊風俗，春夏爆發疫症時，染病的民眾都聽從巫覡的隔離吩咐，雖骨肉至親也絕不往來；而淳祐（1241-1252 年）年間有朝臣與吉州官員討論郡政時就說過，南方疫氣嚴重，巫鬼之風又盛行，故瘟疫初起時，巫覡都禁止民眾自由往來，患病之家，白晝不許啟門，夜晚不許點燈，目的是要將其幽禁，防止惡疾傳播開去，但遭病的民家卻往往因此而死者相繼。士大夫面對這些情況，多將責任歸咎於巫覡裝神弄鬼，藉此騙誘民財；部分頭腦更為清醒者，或指出疫癘之所生，實由於河渠溝壑阻塞不通，以致環境惡劣，空氣不流通，於是認為疏濬河道才是防止及應付瘟疫的方法。

這些批評固然有其道理，巫覡當中也的確不乏以此招搖撞騙者，但我們也可以換另一個角度去看，宋人之所以害怕瘟疫，有很大一部分原因是由於該病的「傳染」特性，「瘟疫是會傳染的疾病」這種概念，對宋人而言是一種常識。因此，消極來說，要確保衛生和防止傳染，隔離病者不失為一種重要的醫療方法，《三朝北盟會編》提到當時女真人的相類情況：由於沒有足夠和有效的醫藥，遇有疫病

時，人們就向巫祝求助，而巫覡就宰殺豬狗來祈神禳禍，又用車子將病人載到深山之中，將其隔離，防止其他人受到感染。我們是否可以認為，巫覡其實掌握了傳染病的一些特質，也提出相應的隔離療法？士大夫的批評，難免有以偏概全之弊，也並不全然公平。事實上，有宋代的學者已經指出，自晉代開始，政府就習慣將染病的家庭隔離，至宋代已蔚然成風。用隔離對付瘟疫，是早已流行的醫療方法，也是宋代巫覡的其中一種治病方法。

「醫藥不足」往往是當代或後世的精英判定巫覡信仰流行的原因，故要遏止巫風巫俗，就必須發揚醫學知識。然而有趣的是，持此論的學者亦同意宋代的巫祝一般都懂得一點醫藥知識，不過他們總是寓科學於迷信之中，使醫藥科學失去了光彩。關於科學與迷信的批評，我們會在後面再加討論，惟巫覡能像醫生一般，向病人治療給藥，自然就容易受到民眾所信用。至於巫覡醫治病人的實際成效，其實不一定比醫生為差；而以醫術著稱的巫覡也大有人在，如婺源金鄉的巫覡張生就「最善療人疾病」，遠近馳名。

據學者研究所得，宋代巫覡治病的成功和失敗的比率相差不算太大；況且，我們可估計其中不乏士大夫的主觀記述和詮釋，偏差自可想見。更重要的是，巫覡能成功治病禳災的例子既不罕見，那麼對飽受疫病苦纏的普羅大眾來說，延巫求醫其實至為尋常；在這方面而言，宋代巫覡

信仰流行，箇中的原因也不難理解。

宋代社會中，民眾「信巫不信醫」的情況非常普遍。巫風盛行的原因，士大夫往往認為是由於文化落後及醫療設施不足所致，這種觀點雖有一定的事實根據，惟延巫療疾的例子既不限於下層百姓，發生的地點也不止於窮鄉僻壤，故士大夫的批評稍嫌片面，也不脫精英話語的有色目光，當代眾多「巫、醫並舉」的例子，正好是一種有力的反駁。

愈來愈多學者注意到巫覡在醫學上的技能，英國巫術史權威基思·湯瑪士 (Keith Thomas) 就指出巫覡能夠利用累積了幾個世紀的廣博的「本草學」，開方配藥，為人診斷普通病症，成功治癒病人；而更加重要的是，巫術醫學早已凸顯了現代醫學中有關心理治療的「寬慰作用」(placebo effect)，巫覡是通過病人的心理而不是通過其身體治癒他們的，巫覡宣稱他們治不好那些不相信巫術的人。

法國結構人類學大師克洛德·萊維－斯特勞斯 (Claude Levi-Strauss) 對巫術醫學的闡釋，更能令我們理解這種心理治療的「真相」，斯特勞斯認為，巫術的確有其效益，但必須有三個條件，第一，巫覡相信他自己的技術和效應；第二，病人或受難者相信巫覡的威力；最後，他們所處的共同體都擁有這種信念和期望。處身於這種環境裡面，巫覡和信徒都被這種信仰的「引力場」牽引著，彼此

都相信巫覡的確擁有驅鬼役神的巫術力量，而身為醫師的巫覡「自然可以」也被「相信可以」有效的治好病人的疾病。

我們在前節有關宋代巫覡及民眾的疾病觀、巫覡使用的醫療方法及成效等的分析，對應基思·湯瑪士及萊維－斯特勞斯的觀點，或能合理地解釋宋人信用巫覡治病的原因。不過，若從心理角度去解釋巫醫流行原因的觀點，其實仍然有很強的「以今代古」色彩，推展下去的結論也值得商榷，例如萊維－斯特勞斯在上面的討論，就認為巫覡、病人及群眾三者的心理體驗，構成了一種「虛構的解釋系統」，他這個說法很容易令我們得出一個結論（當然這不是斯特勞斯的原意）：宋人信奉巫醫的原因，是由於包括治病的巫覡（其中有些是存心弄虛作假者）、接受治療的病人和相關的群眾在內的集體心理所致，簡單來說，即是巫覡招搖撞騙和民眾愚昧無知造就了一片迷信的妖異氣氛。這樣，我們又回到宋代精英分子的結論，重複弗雷澤指巫術是「偽科學」之論，只是我們多花了一些筆墨在解釋民眾愚昧的心理究竟若何而已。筆者對這種看法有保留。的確，人類學家對原始民族巫術心理的研究，為我們提供了不少有用的視角和材料，但當中其實也有不少限制和謬誤，傑出的英國人類學家埃文斯－普理查德（E. E. Evans-Pritchard, 1902–1973 年）即曾對此大加鞭撻，並指出當中的要害：

「它們都未曾而且也未能得到充分的歷史證據的支持，不具有可信性」。

正如我們多次強調，單以愚昧和迷信並不足以解釋時人信用巫醫的原因。資料顯示，宋人在面對疾病時，無論從解釋病源、診症下藥或禳疫去瘟的成效來說，訪聘巫醫其實是一個很重要和有用的選擇。關於這方面的分析，醫療人類學給予我們很重要的啟示，現代的學者指出，每個醫療系統都有一套理論去解釋病因、症狀的發作、生病的過程和治療的方式等等，這與其自身的歷史社會背景有密切關係，各有不同的意義與價值。現代的醫療「專業人員」（現代醫生）與「大眾醫療」及「土俗醫生」最大的差別，即在於對「疾病」與「生病」的態度不同。「疾病」(disease)是生理上或心理上失調而引起的不適，生病 (illness) 是因上述疾病引起的個人心理或社會文化上的反應。醫療人類學家認為，「專業人員」重「疾病」的解釋，而「大眾醫療」及「土俗醫生」則重「生病」之解釋。讀者可以看見，宋人對巫覡這種「土俗醫生」的倚賴，與當代先進的醫療文明相比，其實都是在其歷史社會背景覆蓋下的醫療系統中對應疾病的方法；或正如學者所說，即「信仰」與「行為」的綜合體，換言之，對於一個病患而言，即使是訴之於鬼神的行為，亦可將之歸於「求醫」的範疇中——至少這是他個人所尋求的解決方法。

巫覡作為醫療系統的一部分，以史實證據而論，無容置疑，是以宋代的地方官員在鎮壓巫覡時，就習慣勒令要他們改業為醫。太宗淳化三年（992 年）十一月二十九日下了一道很重要的詔令：

兩浙諸州，先有衣緋裙、中單，執刀吹角，稱治病巫者，并嚴加禁斷，吏謹捕之。犯者以造妖惑眾論，置於法。

「治病巫」這一個稱號，凸出了巫覡在醫療系統中的角色、能力，即便是對其加以鎮壓的統治精英，也不得不承認巫覡在醫療方面所掌握的技藝；更加值得注意的是，「衣緋裙、中單，執刀吹角」這個描述，與臺灣當代民間的土俗醫生——童乩，無論是外表與治療方法，都十分相似。宋人並舉巫醫的心理，我們不一定完全明白，徒以後設的科學角度，鞭撻其迷信落後，並不合理；而社會人類學對原始民族的宗教巫術心理的分析，只能提供一種解釋，畢竟那已是千載往事。不過，從宋代的史料來看，配合醫療人類學的視角，在瘟疫橫行與疾病肆虐的環境下，巫覡作為醫療系統中的一個重要組成部分，宋人信奉巫覡這個客觀情況的原因卻清楚易見，當代巫風盛行，本章的討論，或可給予一個重要的分析切入點。

驅逐搗蛋者

宋代文化發達，在儒學復興的理性傳統下，在佛、道二教及神祠信仰廣為流播的宗教氣氛中，這種源於古代信仰儀式的巫覡巫術卻仍能在當代流播，箇中的因由究竟是甚麼？除了醫治疾病外，宋人在延請巫覡禳災去禍時，「驅逐搗蛋者」背後的是怎樣的心態？巫覡又能提供何種慰人心靈的技藝與法術？

另一方面，以巫覡信仰自身的歷史而言，宋代也是一個重要的轉折時期，宋朝政府改變了以前各朝的成規，廢除中央的「太卜署」，官方祭祀裡不再任用巫覡，巫覡從此完全沒入民間。在缺乏官方制度及宗教組織的支持下，當代巫風依然大盛，我們不禁要問，宋代巫覡信仰究竟又依靠那些方法和機制延續和傳播開去？上述兩個問題，除了涉及宗教信仰和民俗心理外，也關乎民間社會的構成問題，是以考察宋代巫覡信仰流行的原因，意義其實很大。

鬼信仰與事鬼神者

有關中國的鬼神觀念，絕非三言兩語就可以交代清楚，也不是這本小書的重點，然而研究中國古代巫覡巫術歷史的學者都認為，「鬼」信仰實在是巫覡信仰的中心。宋代的情況似乎也不例外，宋代的文獻往往將巫、鬼連繫在一起，稱為「尚巫右鬼」、「好鬼信巫」等等，蓋因為信鬼，遂以為一切人事均受制於另一個超自然世界，當日常生活有甚麼不如意時，就必須請巫覡對治，故巫與鬼神的關係是密不可分的。另一方面，近年來日本學者在研究宋代社稷與祠廟時，也開始注意到鬼信仰登場與巫覡的關係。因此，要討論宋人信奉巫覡巫術的原因，便需要對當代的鬼神觀稍加析述。

有一點必須先說明，「鬼」與「神」的意義並不容易分辨，人死後為鬼，受祀則被視為神；一個靈魂被視為是鬼或祖先神靈，完全要看當事人是誰，例如一個人的「祖神」在別人眼中就是「鬼」。另外，以民俗學而言，在人類的原始思維裡，最初出現的是精怪，後來才有動物形態的人鬼，神的觀念通常要比鬼產生得晚一點。因此，有些學者認為應從民眾心目中的實際效果去衡量，亦即以「靈驗」與否作為分類，一切靈驗彰著的，不論是人鬼或精怪，都可被

奉祀為神；相反，那些擾民害物又沒有靈驗事跡者，則可歸於鬼、怪之類。

對宋朝政府來說，除經朝廷許可外，民間所祭祀的各種神靈，實際都是鬼，等而下者則為妖怪；而民眾所謂的鬼其實也包含「鬼」和「神」在內，鬼是由甚麼「質素」構成，並不重要，而事奉神靈亦不必問其所從來。因此，除了部分宗教人士或特定議題有清楚所指外，宋人所謂的「鬼」與「神」，一般都沒有嚴格分別。舉例說，家宅內庇護子孫的祖靈，宋人有稱為「家鬼」的，也有尊稱為「中雷神」者。巫覡是「事鬼神者」，故我們的討論也以此為基礎。

關於宋人的鬼神觀念，程頤、朱熹及其諸弟子等理學家似乎說得最多，也最具系統和代表性，其中陳淳（1159—1223年）的解釋最為概括。陳淳指出，鬼神只是陰陽二氣之屈伸往來，氣伸而來的就屬陽，也就是神，氣屈而去的就屬陰，亦即是鬼；而魂魄也等於精神，魂屬陽也就是神，魄屬陰故即是鬼。人從年幼到少壯時代，是氣伸而來，故屬於神；中年以後，漸漸衰老，是氣屈而去，故即屬於鬼。陳淳以為，從生死兩方面去看，生者是氣之伸，死則為氣之屈；而再從死亡的角度深入分析，則屬陽的魂就向上升為神，而屬陰的魄就下降為鬼。鬼神的情況形狀，大概不過是如此罷了。

這種陰陽二氣的魂魄二元論，其實已有很源遠流長的傳統，讀者當然不會感到陌生，但我們同時也應該注意，士大夫及理學家對鬼神的看法，可能與民眾的信仰存在著很大的距離。近年來，有學者從筆記小說等資料討論魂魄依附在屍體與骷髏的觀念，指出除了傳統這種形、神的生死觀外，相信鬼神存在的庶民，他們心目中的魂魄觀念，可能與儒家禮書那種二元論的構築有很大的不同。

事實上，從宋代筆記小說等資料去看，民間的鬼神觀與知識界所講的並不一樣。例如他們以為「軀體」是構成鬼形象的要素，這與傳統儒家魂魄二分的說法、或理學家以「氣」解釋鬼神的論點迥異不同；宋人理解的「鬼」，包含了鬼的構成要素、死後世界的情形，以及人鬼關係所透露的生死聯繫。至於宋人對「神」的認識，也呈現了多元化的趨勢，不受經典限制；神和人的互動，一如鬼和人的交往，神與人極為親近的結果，神不再是遙不可及的。宋代民間的鬼神觀，同樣呈現對世俗榮華富貴的追求，以及對生命不捨，從而影響了宋人祠祭活動的內容。

還有一點要注意，即使在知識界裡，要有一個統一的鬼神觀念，其實也是難以想像的。最新的研究顯示，在死後世界觀方面，宋代士人在「理想」和「實踐」上，實際存在著很大的差距。宋代士人多有違離儒家「遠鬼神」的教訓，他們和庶民大眾一樣，都相信死後世界的存在，以

及個人在死後必然經歷一個滌罪的過程。因此，無論是士大夫階級或庶民大眾，大家似乎都肯定鬼神之存在，仁宗朝禦邊名臣孫沔（996–1066年）就認為山澤之間積聚了怪異之物，氣的聚散就變成鬼，這是不足為奇的，而知道鬼神情狀的是聖人，看見鬼神而驚懼者，就是常人。宋人認為，人鬼是可以溝通的，這其實也是中國宗教的一個基本元素。

人鬼互動既然是宋人生活習俗的重要部分，故反對王安石（1021–1086年）新法最力的鄭俠（1041–1119年）便說民眾要侍奉服從的，在明的是朝廷官員，而在暗的就是鬼神。巫覡是溝通鬼神的橋樑，宋代巫風盛行的背景基礎，據此就自然可以理解了；就當時的文獻來看，宋代好鬼之風非常昌盛，如安徽各地，「風俗尚鬼」，「朝夕如在鬼窟」，川陝一帶則「人家多事鬼」。驅逐搗蛋者背後的心態，就是相信鬼雄作祟，這正是宋代巫覡信仰流行的一個最基本因素。我們在前面討論宋代巫風盛行的概況時，曾經詳述過當代右鬼尚巫的情形，而標明鬼俗與巫風關係最是密切的資料可謂汗牛充棟。

的確，尚鬼之風如此熾烈，替人們溝通鬼神的巫覡自然大行其道，宋代的文獻史料裡有很多這方面的記錄，我們試舉幾個例子，看看當時的情況。其中，江西的南昌，自古以來民眾都迷信鬼靈，故風俗信用巫覡，到了宋代情

況更是嚴重；同樣位於江西的高安，當地的風俗也多尚鬼，故老百姓尊崇巫覡，祭拜淫祠。另一方面，古代越人信鬼的習俗，浙江的寧波就沿襲了這種歷史文化，地方上滿是巫覡；其鄰近的臨海，當地人「樂鬼重巫」，亦是越俗的遺風。荊楚文化是中國巫鬼之風的另一個源頭，湖南長沙尚鬼信巫的情況，在當時最為嚴重，牢不可破；而衡陽也承襲了這種好祀鬼神的風俗，當地的祠廟星羅棋布，庶民信奉很多不知名的人鬼，每天都疲於應付巫覡的需索。至於西面的四川，成都雅州的風俗同樣尚鬼，巫覡就藉此向老百姓預言禍福，裝神弄鬼；而南方福建的情況更是熾烈，漳州自城邑至村落墟市之間，充斥著不同名號的鬼雄，巫覡從中大力推動有關的信仰；莆田更是俗敬鬼神，民眾廣受巫覡的蠱惑愚弄。

上述各個例子顯示，宋代右鬼的風俗自然是巫覡信仰盛行的根本，但我們要探究的是，在眾多宗教的教士及祭司中，為何有那麼多人會選擇巫覡作為溝通鬼神的媒介？何以史籍中的「右鬼」記載必定與「好巫」相連？另一方面，晚近研究宋代民間信仰的西方學者都認為，由於社會經濟等因素的轉變，民眾往往不需要職業祭司如僧侶或道士等的協助，自己就可與鬼神直接通靈。筆者沒有這方面的統計資料，不敢輕率批評此論，但就這本小書蒐集到的資料而言，宋人延聘巫覡的情況絕不罕見，這又應當如何

解釋呢？

我們是否可以如此大膽推論，宋代民間文化勃興，佛道等制度化宗教的專業祭司已不符合人們的需要，在民間私自舉行的非制度化宗教祭祀裡，散播在民俗生活中的巫覡遂大派用場？關於前一個問題，學者對「城隍」的論述，就為我們這個推論提供一個相類似的參考，研究顯示，由於唐宋時代社會經濟的發展，舊有社祭的制度化及社神的非人格化，已不能滿足一般人的宗教需要，故發展至宋代，城市發達，人格化的城隍遂取代了過去的社祭。

筆者對宋代巫覡信仰進行考察後，總有一個印象：相比於其他宗教的專業祭司，巫覡沒有令人煩惱的經典或艱深的理論，這樣是否或會較容易被一般庶民接受？我們沒有這方面的記載，但李覲曾經說過，由於聖人「禱祠之禮」很煩瑣，故民間信用巫覡古怪之術，祭祀不正之鬼神。李覲這個評論雖非針對我們的問題，但是否可以側面反映其他宗教「禮煩」，故巫覡得以代興？當然，巫覡在通靈之時，有很多繁複且令人難明的儀式，但對民眾而言，大家最關心的是巫覡能提供那些技藝、其結果又是否靈驗而已，巫覡的降神儀式根本非其所關注者。

另一方面，對僧侶及道士們來說，如果想得到超自然力量的幫助，不同宗教傳統相互間是排斥的，他們都必須堅持某一特定宗教傳統的道場儀式；但宋代一般民眾往往

隨意祈求於任何神祇或宗教人士，而僧侶與道士卻不行。因此，巫覡較其他專業祭司優勝的地方是，他們不受制於任何經典與道場（宋代巫覡兼採佛教水陸之會或道教齋醮之儀式者並不罕見），可以滿足當代人對不同神祇的禮拜需要，也即是說，無論你信甚麼宗教或神祇，你都可以請來巫覡禳災求福。事實上，宋人遇到麻煩就會向鬼神求助，他們可以從許多不同類型的神鬼及宗教祭司中選擇，取決的標準是其「靈驗」與否。在宋人信鬼的風俗下，巫覡信仰流行的原因，最重要的就是其技藝能夠成功驅逐搗蛋者。

陳淳認為，各種鬼神信仰的興旺，都是由民眾推動的，「人以為靈則靈，不以為靈則不靈。」這雖然是典型儒家信徒的批判，但由此我們也可以認識到，巫覡作為人與鬼神之間的媒介，由來已久，其溝通鬼神的能力相信也早已深入人心。事實上，宋代巫覡交通人神的情況，至為普遍，宋人的詩作中均能見到其況；特別是在祭禮之中，李復（1079 年進士）〈樂章五曲〉描述當時鄉村的祭神儀式，其中迎神、降神、祀神、樂神及送神的幾個步驟裡，巫覡均扮演著交通人神的重要角色。

巫覡替民眾與鬼神交通，方法有二，第一種情況是巫覡代為傳達鬼神的說話，例如名臣張士遜（964-1049 年）幼年時已名揚鄉里，後來到京西參觀一座叫做「大戒」的淫祠，當中的廟巫就代傳神靈的話，說道：「張秀才請於中

書門下坐」，張士遜最終果然在宋仁宗朝擔任宰相；第二種情況是巫覡讓鬼神附體，鬼神透過其身體直接說話，這類記載很多，著名的例子有我們在前面提到的「山陽女巫」及揚州「聖七娘」等。

比較而言，第一種方法欠缺說服力，巫覡很難證明他們所傳達的確是神靈之意，因此往往容易受人攻擊，指斥乃巫覡裝神弄鬼，假借神語以謀一己之利。不過，成功的例子其實也不罕見，《夷堅志》即載福州余丞相貴盛的時候，曾將很多白銀收藏在窖內，然後埋在地下；余丞相死後，他的兒子因為需要金錢購買田地，於是掘出埋銀，卻發現窖藏完整無缺，當中的白銀則不翼而飛。余子遂求助於鄉裡的巫覡，巫覡告知他因為余家遷移土地廟宇，觸怒了神靈，故藏銀被移走了，以示懲戒；神靈要求余子準備牲酒祭神謝過，並設水陸之會打醮酬神。巫覡並向余子強調，必須讓巫覡與鬼神溝通，三日後才回來詢問情況；最後余子的白銀果然失而復得，巫覡傳達的神語非常可靠。

相反，第二種方法由於是鬼神親自降附在巫覡身上，而且往往能達到請神者之目的，信眾都親歷其「靈驗」之術，故多能讓人肯定巫覡通神之效，《夷堅志》中就有不少這類故事，例如我們在前面提過的杭州「五郎鬼」附身女巫「四娘」、浙江秀才葉議憑附在巫婆身上詳述受害經過、襄陽人董二十八借巫覡之口督促妻子等等。



東嶽大帝冥府

《續夷堅志》更載有一個令人感動的故事：世間相傳包拯（999-1062年）因為在生時為官正直，死後遂成為東嶽冥府的主司，山野間的民眾無人不知。南宋年間，兵荒馬亂，一個自稱是包拯孫女的婦人被人販子擄獲，由於頗有姿色，故妓院想買下她當娼妓，但包女誓死不從；鄰里間雖

然有不少人嗟嘆惋惜，但卻無法伸出援手。當時鄉中有一個女巫，她私下向人說自己有辦法解救包女，於是就到了包女的主家，假裝神靈降身，閉眼作神語；主人看到這個情況，驚懼不已，焚香俛伏請罪，並詢問自己不知觸怒了那一方的神靈。女巫於是破口大罵，自稱是東嶽冥府主司包拯，警告主家如果不在十日之內將其孫女釋放，嫁予良人之家，就會將他們全家殺絕。結果包女就因此而得救。

這個善良的女巫能夠假借包公附身，成功拯救其孫女，

而窮凶極惡的人販子及娼家如此馴善屈服，正反映了民眾深信巫覡請神附身的心態——「靈驗」。心理因素是巫術存在很重要的基礎，這是大家公認的，現代的學者認為，民眾的焦慮和心理問題，不但使人活得痛苦，也使巫術的存在有其心理需要的根源。巫覡通神事鬼的技藝，最是靈驗，這就連知識界也都認同，即使是理學家也不例外；《朱子語類》便以為當時的巫覡因為能與鬼神心靈感應，故可以讓鬼神降臨附身，非常靈驗。

巫覡既能交通鬼神，自能將鬼神的意旨傳達給人，也可以將民眾的慾求上告於鬼神。有學者認為，巫術是一種技術，就像工匠和醫生等一樣，施行巫術者知道如何去做，他們在這方面是很靈敏也很有技巧。因此，除前面提到的療病驅疫外，宋代的巫覡可以為民眾提供不同的巫術技藝，人們也仰賴巫覡溝通鬼神，趨吉避凶，下面略舉其大者稍加論述。

祈 請

宋人遇有麻煩，就會向鬼神求助，巫覡即作為人神之間的溝通橋樑，利用不同的儀式和方法，代信眾向鬼神祈請，實現他們的夢想或目的，成效據說不俗。例如福建崇安一個名叫翁吉師的巫覡，為人求神祈禱，事多著驗，不少村民都信奉他；而浙江嘉興的陳師則，其屋宅被很多妖怪騷擾，用過不同的符籙禁咒都無法對治，但當陳請來巫

覲祈神祓妖、具備牲酒禱謝後，結果家宅就安定下來。

在眾多祈請的事例中，延召巫覲禱神治病的最為常見，因為人們在面對疫病束手無策之時，往往會將其說成是鬼神作祟，宋人謝廷芳就指時人世俗將疾病歸咎於鬼神的極多，故請巫覲對治是可以理解的。事實上，巫覲在這方面的功效並不低於醫生，關於這個問題，我們已在前面詳加討論，這裡就請從略了。

王嗣宗任陝西郴縣地方官時，該地有妖巫挾持狐廟為人占卜禍福，老百姓甚為信服，「水旱疾疫悉禱之」；可見除了疫病外，民眾也多透過巫覲，向鬼神祈請免去水、旱二禍。與疾病一樣，水旱之災本來是自然現象，但古代的中國人以為這些災禍是與人事和鬼神有密切的關係；而對宋人來說，農業仍然是最重要的經濟生產部門，故祈豐歲、去水旱也就是民眾最大的願望。因此，祈雨是宋代最常見的祈禱活動，中央政府有很嚴格的規定，地方官員必須小心執行，民間的水神信仰也因之而興起，而巫覲在其中即充當著重要的角色，歐陽修（1007-1072 年）有詩云：「野巫歌舞歲年豐」，陸游則說：「最下作巫祝，為國祈豐年」。

上述身處南宋時代的陸游之詩句很值得我們深思，究竟巫覲在國家或社會的祈雨活動裡扮演著甚麼角色？因為早在真宗咸平二年（999 年），工部侍郎知揚州魏羽（944-1001 年）已向朝廷奏上唐代李邕（678-747 年）的〈雩祀

五龍堂祈雨法》，真宗後來就下詔頒行於全國各地，其中清楚規定「不得用音樂、巫覡」。然而，事實是有關巫覡參與祈雨的記載不絕於史冊，要將巫覡擯斥於地方祈雨的儀式之外，似乎並不容易，箇中的理由究竟是甚麼？

宋代地方祈雨祭典未能擯除巫覡於外，實乃因為民眾一般都肯定巫覡在這方面的技藝很「靈驗」，甚至連官僚和士大夫都認同，例如北宋政治改革派的先驅王禹偁（954—1031年）和南宋名臣樓鑰（1137—1213年）就曾撰文盛讚巫覡祈降甘露非常有效。蓋古代的巫覡最精於一種叫做「雩」的求雨巫術，《周禮·春官·司巫》說：「若國大旱，則帥巫而舞雩」，「雩」與「舞」並稱，意指其儀式以舞蹈為主，如果久旱不雨，就要由巫覡負責跳舞求雨；宋代的巫覡也多在祈雨祭典中以歌舞請神，且往往配以瓦鼓，以轟轟法鼓之聲象徵神雷百里也。另一方面，宋朝官方頒布的幾種祈雨法中，例如「塑龍祈雨法」及「蜥蜴祈雨法」等，巫覡似乎都精於此道，常於地方上的這類儀式中主祭。

令民眾如癡如醉的是，有些巫覡的求雨巫術更是神奇，如湖北崇陽縣的村巫周狗師，最精於求雨巫術，方法是先用豬頭雞鴨等犧牲祭神，然後在夜裡到山澗巖洞水源之處，用大竹插紙錢入水，稱為「刺泉」。民眾因為天旱而需求雨者，將姓名及田畝所在的地點寫在紙上，僱請周狗師代為施法即可，數日之內自必天降霖雨；至於沒有祈請的，即

使其田畝近在咫尺，也難霑滴露。此外，曾在桂林任官、著有《嶺外代答》詳述當地制度方物的周去非，他在廣西一帶遇到的巫覡，則能用瓶子汲取岩水，然後施法祈請神龍降雨，至為靈驗。巫覡請神致雨的法術如此高明，難怪鄉里之間奉事甚謹，以為其術可以仰賴。

當然，亦有部分官僚和士人批判巫覡祈雨之說荒誕不經，只是騙人的技倆而已，甚至有因巫覡祈雨之術不靈光而藉故禁毀其廟宇的。北宋末年郭永（1076—1128 年）出任地方官時，手段更是激烈，當時遇有天旱，地方上的巫覡乘機鼓動民眾祭神祈雨，郭永下令杖打妖言惑眾的巫覡，並將其曝曬於烈日之下，結果大雨立至。有趣的是，郭永將巫覡曝於烈日當中而得雨之事，本身就是古代「焚巫尪」的巫術傳統。案「巫」指女巫，「尪」指有殘疾的男巫，周代以前，久旱不雨時會將巫尪燒死，希望以此感動蒼天憐憫，降下大雨。不過，曝巫於宋代已是少見的祈雨手段，因為一般人並沒有權力支配他人的身體以進行祈雨活動。無論如何，郭永的例子說明，巫覡祈雨的功效，實在深入民心。

然而，當旱災情況嚴重時，天久不雨，農作物枯死殆盡，老百姓人心惶惶，饑荒接踵而至，這對一般地方牧民之官來說，實在是自己沒有做好職分而引致天譴的表現，故只有誠心求神赦免。蘇軾的祈雨祝文，最能表達他們的

心情：

逾旬不雨，農有憂色。挽舟浚河，公私告病。吏既無術，莫知所救。不敢坐視，惟神之求。庶幾閔民之窮，赦吏之瀆。

宋人文集中充斥著大量相類似的祈雨、祈晴、祈雪等祝文，可見情況很是普遍。此情此景，官員只有乞靈於鬼神，也不管其是否屬於國家祀典內的合法祠廟；陳傅良就提到地方官員因此聚集群巫擊鼓跳神，象龍求雨，而蘇轍（1039—1112年）也有一篇謝雨文說到旱饑為苦，是以在祈雨儀式中延請了巫覡施術。前引周狗師的故事中，地方上的縣官在祭祀各所廟宇不見其效後，就懇求周狗師用上「刺泉」求雨的巫術，周即囂張地要求知縣及其部下親到其寓所觀法，這足見地方官吏面對水旱之災時的無奈。

旱魃為禍，鬼神既能影響人們的禍福，巫覡身為溝通人鬼的橋樑，祈請之事，自然屬於巫覡之工作。

治鬼除魔

巫覡能夠交通鬼神，為人祈福去禍，同樣地當民眾遇到鬼魅妖怪為患時，也深信巫覡可助其治鬼除魔，如紹興（1131—1162年）年間江西鄱陽人王季光的家宅被鬼物占據，王即向其威脅說道，如果還是冥頑不靈不肯離去的話，

就召請巫覡施法將鬼物解去東嶽酆都地府，屆時就後悔莫及了；《夷堅志》也提到里俗相傳，山林之間有一種叫做「旺神」的惡鬼，是山魃一類的妖怪，常常作祟，迫脅百姓向其祭祀，但其威靈不算很大，普通的「村覡社巫」就可以將「旺神」治除。

民眾似乎對巫覡的這種能耐信心十足，例如一個叫吳周輔的人，其奴僕未有患病就死去，因而魂魄精爽不滅，不肯離開故地，吳周輔感念他在生之時做事忠心恭謹，才

不忍延請巫覡將他趕走；至於士大夫方面，也深信巫覡最能治鬼，江西撫州就有巫覡專為人逐捕鬼魅，非常靈驗，遠近趨之。

巫覡可以為人治鬼除魔，蓋由於其能交通鬼神，懂得辨識鬼物的形狀，而且往往可利用不同種類的法器及咒語等役使鬼神代勞，周去非即聽聞過廣西一地的巫



酆都大帝冥府

覲，「以禹步咒訣，鞭笞鬼神」；甚至有記載說巫者坐在火輪之上，旋轉其輪以驅逐狐妖，至為有趣。宋人延聘巫覲驅鬼治妖的例子，多不勝數，巫覲法力高強，而最令人震撼的，是他們展示在民眾面前的那幅懾人心魂的驅魔景象，《夷堅志》裡的三個蛇妖作祟的故事，值得再次詳看。

第一件事發生於江西的崇仁縣，有一個農家的媳婦被蛇妖擄去，於是他們請來一個姓詹的巫覲加以對付。詹生到了蛇穴外面後，就作法起來，披頭散髮，手執大刀，踏著禹步，先將一條布巾飛擲入蛇穴之內。不一會兒，一道青氣如煙，將巫覲的布巾吹出；詹生再將冠服擲入，結果又被這股青氣所擋。詹生迫不得已，於是赤裸著身體，持刀跳入蛇穴裡面，揮刀將蛇妖殺退，救了那個婦人出來；當時那個婦人面色如泥，雙目緊閉垂死。詹生自己也被蛇毒所傷，昏迷了一會兒才甦醒過來，然後口中含水作法，將婦人噴醒救活起來。

第二個故事的主角是福州霞浦人潘甲，他的妻子李氏被蛇妖迷惑著，於是招請村巫馬氏到來施法拯救。這個巫覲作法的排場很是壯觀，他自己穿上紅色的巫衣，召集鄰里中的僮僕幾十人，組成像歲晚驅鬼儀式中的儼隊一般，鳴金擊鼓，旗幟飄揚，而且大聲叫囂，說是要燒山捉鬼。到了晚上，巫覲就引誘被蛇妖迷惑的李氏出來；她口唱著邪詩，與這個姓馬的巫覲鬥起法來。巫覲先將一個瓦罐打

碎，然後赤足在上面走踏，絲毫不損；李氏依樣葫蘆，結果足破血流。巫覡再將一塊磚頭燒紅，接著又光著腳站在上面，然後用大鑊盛載著滾湯，伸手拈撥，再頂在頭上，圍著圈子走了三轉；李氏無法做到，蛇妖比武失敗，最後屈服投降。

最後的就是江西樂平織紗工匠盧某的妻子程氏，她也是被蛇妖迷惑著，而那條妖蛇更蜷曲纏繞在她身上。同鄉中一個姓江的巫覡聲稱有辦法對治，他來到作祟的蛇妖面前，也是披頭散髮，赤足光腿，前後跳躍作法，鳴鼓吹角，並命人準備了一個大鍋，滿載著滾油。巫覡接著命令其手下幾十人穿著紅衣和戴上高帽，分東西兩面站立，然後手裡拿著不同的武器，其中五個人將那個女人拖向東面，另外五個人則將大蛇拖向西面。這樣重複搏鬥了五次之後，巫覡才成功將蛇妖與程女分開，然後將那條蛇砍死斬碎，投於油鍋之內。程女見妖蛇被殺，痛哭流涕，竟然想自殺殉情；巫覡於是餵其吞服符籙，正其心神，然後再開藥給程女，洗滌她的腸胃，一個多月後她才康復過來。

這三則巫覡降魔伏妖的故事，精彩刺激！我們不必拘泥於這些駭人怪事的真確性，重要的是當代人的看法而已，洪邁寫《夷堅志》時是與當事人一樣，深信這些志怪之事。人類學家告訴我們，宗教儀式是人與神靈聯繫的手段，是活動中的宗教；因為正是在儀式（神聖化了的活動）中，

「宗教概念是真實的」、「宗教指引是有道理的」這類信仰，才以某種方式產生出來。上述例子中巫覡治鬼除妖之情狀，就儼如所謂「神迷入狂」的薩滿。如果宋人選擇宗教的準則是「靈驗」，那麼民眾寢潤在巫覡這種薩滿跳神式的驅鬼儀式中，親歷其境，而且確實目睹妖魔被制服的情形，難怪他們深信巫覡治鬼除妖的能力，驅逐搗蛋者，正是巫覡最讓人懾服的技藝。

預言禁忌

尋求巫覡的協助，就是為了趨吉避凶，故預言與提示禁忌自然也是宋代巫覡必備的技藝。陸游描述地方祭祀的情況時，就有詩句說道：「巫言當豐十二歲，父老相告喜欲狂」，從中可見時人對巫覡預言的信任。預言雖非巫覡特有的法術，但宋代不少民眾似乎都喜歡向巫覡尋問預言吉凶，當時的學者就說嶺南一帶的風俗，流行「聚巫用卜」；而當中亦不乏靈驗者，例如筆記小說就記有一家姓丘的巫覡，世代都以此為業，他們借助自家尊奉的神靈為人占卜禍福，最為準確。

「尋巫問事看龜意」，「老巫得玦舟人喜」，從這兩句宋人的詩文中，我們可以看到，利用龜、玦等工具占卜，向鬼神詢問事情的結果，是宋代巫覡最常用的預言方法。人們在遇到難題時，其中的一個選擇就是向巫覡求助，請其占之鬼神，指點迷津；但神意難明，占卜的結果就必須仰

賴巫覡的解釋。《夷堅志》記載一個外號叫石月老人的人，其妻子臨盆時，遲遲未能產子，極為痛楚危殆，適逢庭院裡有兩隻雀鳥在打鬥，結果其中一隻受傷而死；石月非常害怕，於是請來巫覡占卜吉凶，巫覡占卦後向石月祝賀，以為這個異象主生貴子。不久，石月的妻子果然誕下一個男嬰，母子平安。這個令人摸不著頭腦的徵兆，巫覡的卦象竟然得出相反的解釋，其占術之高明及其靈驗的結果，固然令人嘆服，但更重要的是巫覡為民眾提供了這種拆解占卜密碼的技術。

當然，運氣不會永遠站在巫覡的一面，浙江縉雲縣的地方官張仲倩就因為巫覡占卜預言時日不吉，必無大雨，結果卻剛好相反，於是張就乘機焚毀其祠廟。不過，民眾相信巫覡能預言吉凶的想法，並不因為部分官僚的鎮壓而改變。朱熹記南宋孝宗時代，王師愈（1122-1190 年）出任湖南長沙的地方官時，當地的風俗仍然崇尚巫覡，民間疾病和婚嫁等事，都由巫覡占卜決定。事實上，翻開各種資料，我們都可以見到宋人的生活禁忌，往往受巫覡的支配，小至擇日建屋、家裡治房避煞，大至為先人謀吉地、遷祖穴，均遵依巫覡的指示，當中更有很多不符合一般的禮制和習慣者；而南方吳楚之地，更因為俗尚巫覡，故事無吉凶，都必定考慮是否觸犯禁忌，這種情況甚至連士大夫也不例外。

的確，當民眾處理問題而有所禁忌時，巫覡的預言卜卦就是明燈；在人們祈福避禍的心態下，巫覡信仰就得以大行其道。

傳承與延續

巫風的盛行，除了當代民眾的心態基礎和巫覡可以提供的技藝外，一個很重要的問題是，究竟他們透過那種方法，將巫覡信仰及其技藝傳播及延續下去？宋代的巫覡未見有系統的宗教組織和成文經典，故巫覡身分的傳授方法，是巫覡信仰與技藝傳承的一個很重要環節。

一般而言，中國傳統的巫覡是由世襲、師徒傳授和神選三種方式產生的，宋代的情況也不例外。首先在世襲方面，「家傳」是宋代巫覡的世襲方法，筆記小說裡有很多例子，例如前面曾提及的巫家丘氏，「其子孫尚以巫祝相傳不絕」；《夷堅志》中的巫覡翁吉師，其家族則「累世持神力為生」。這種方式似乎可以持續很久，例如武侯祠中的巫祝馬氏，其家族一直由唐代的會昌二年（842 年）充任該廟宇的巫覡，直至北宋末年仍沒有改變，前後經歷二百多年，而且似乎還會世襲下去。

「家傳」既然是巫術的傳授方法，那麼巫覡自然如常人一樣，也有家庭；事實上，巫覡為事鬼神者，是職業的

一種，故宋代的巫戶也是民戶的一種。《夷堅志》即記湖北襄陽縣有一個巫覡，因用妖術害人，結果被一個道士破了法，這個巫覡從此不能走路，其兒孫為他編製了一張竹蓆，讓他在地上爬行乞食。襄陽縣這個巫覡的子孫似乎沒有承繼父親的職業，這可能是他已殘廢而無法傳授其技藝；但巫覡的家庭中並非所有人皆為巫覡，這應該是可以確定的。

《夷堅志》記述了另一個故事：江西撫州有一個巫覡，奉祀一個叫做「木平三郎」的神靈，專為人捉鬼捕妖，非常靈驗；這個巫覡自以為與妖鬼結下仇怨，故常常警告家人，不能讓陌生人隨便進入家宅裡面。一天，鄉里中有人在耕田時看見兩個古怪的人，他們步履蹣跚，對農夫解釋說因為水深路滑，故無法繼續上路；農夫很是疑惑，笑稱路上根本沒有積水，怪人們頓時醒悟，滿口感謝說自己老眼昏花，幸好得到他指點迷津，於是歡天喜地走到巫覡的家宅門前。怪人向巫覡的家人自稱其主人是福建某官家人，曾經被妖怪侵害，幸得巫覡救護，故現在差遣他們送來禮物致謝；巫覡家人聽後滿心歡喜，延請他們進入內院，然後才通知巫覡。巫覡得悉消息後，非常驚慌，知道必遭禍厄，正向家人囑咐後事之際，忽然間背部像被人襲擊似的，跌在地上，喉嚨裡咽著涎液，頃刻間已死去了。

這個恐怖故事中，巫覡的家人自然沒有襲承他的巫術，否則又怎會被惡鬼欺騙，引狼入室呢？問題是，巫覡在家

族中究竟會選取那些人承繼自己之衣鉢？我們沒有這方面的記載，只能憑幾則資料稍加推測而已。王洋（1087-1154年）的〈喜雨寄上饒守〉詩，其中有兩句說：「東村叢祠聞伐鼓，西村巫家女兒舞」，這是否可反映部分巫覡在跳神作法時，已開始培訓自己的下一代，從中挑揀合適者？

我們在前面曾提到陳巫女的故事，這裡必須更詳細地交代一下。話說有一個士人叫于仲德的，替兒子娶了一個陳姓的媳婦，她的家族世代為巫；陳女未嫁時，家人曾許下諾言讓陳女事奉神靈。因此，于家娶了陳女後，巫家的神靈每天都來蠱惑騷擾；日子久了，于仲德的妻子不堪困迫，於是要兒子休妻。于氏父子也以為陳女出身於巫家，結果招惹惡神蠱惑，故趁著還沒有出亂子時將她遣返；陳女最後回到父母家中，終於也以巫為業。這個家世為巫的例證，除了如學者所指，巫家在傳遞世業的過程中，轉業或配婚的情形似較不易獲得允許，故往往能綿延久遠外，或也顯示在家傳的世襲方法中，神選也可能滲入其中。

宋代的巫覡既為一種職業，巫術又如學者所謂的是一種技術，那麼當巫覡沒有繼承人時，招收徒弟以傳其技藝也是可以想見的；宋代巫覡授徒傳藝，似乎是公認的情況，很多士人和學者的作品裡都提及過。在徒弟拜師以後，巫覡通常便會將一身本領相授，有關的巫術技藝就得以傳續下去，例如江西鄱陽有一個巫覡練成了一種新奇的巫術，

他的弟子就要求觀試學習；而鄱陽的另一個巫覡彭師，情況更為特別，他在慶元元年（1195 年）的瘟疫中病死，妻子將他常用的螺鼓牛角等巫具，售與另一個女巫郝娘，其後彭師的鬼魂時常作祟，指責郝娘奪去了他的行頭家當，又占據了他的徒弟和知識。研究巫術的人類學家指出，「巫術是神秘的，用神秘的人會儀式去教訓，用遺傳或最少也很專私的繫結去傳授」，本門秘術外流，弟子且為同行所收，難怪彭巫如此怨憤，不過無論如何，他的巫技總算可以傳承下去。

除了自願拜藝外，部分巫覡授徒的方式卻招人非議，如夏竦批評江西南昌的情況時說道，當地的巫覡在嬰孩還在襁褓時，就誘令民眾將他們寄養在巫覡那裡，稱為「壇留」、「壇保」之類，及至其年紀稍長以後，巫覡就會給他們傳授邪術妖法，作為巫覡的弟子與奴僕。

由於巫術的傳授既涉及神秘經驗，又關乎行頭秘技，故實際的訓練情況不明，有關的資料亦只有上述幾條而已。此外，宋人詩句中多有提及「大巫」與「小巫」者，如陸游的〈龍湫歌〉詩云：「明朝父老來賽雨，大巫吹簫小巫舞」，〈秋賽〉詩調：「明日來為社公雨，小巫屢舞大巫歌」，周紫芝也有兩詩，〈次韻石端若惠長世〉說：「小巫神氣驚大巫」，〈次韻季共再賦〉說：「小巫羞澁見大巫」，舒岳祥的〈樂神曲〉詩則說：「打鼓打鼓急打鼓，大巫邀神小巫舞」；

而稱「巫童」或「童巫」者亦有，前者如王禹偁〈合崖湫〉詩說：「蜺女雜巫童，朝祈又夕禱」，後者有強至（1022-1076年）的〈苦雨〉詩：「童巫叫蜥蜴」。這些詩歌透露的訊息不多，但以文意推測，猜想小巫、巫童及童巫等是大巫的弟子，雖不中亦不遠矣。

巫覡職負交通鬼神，本來自有其特質，而非人人可以充任，故《國語》說古代的巫覡必定是那些虔誠專一、內心誠敬中正、對上天下地各種神靈的情況很了解、才智通達英明，兼且目光銳利而能見其形、聽覺貫徹而能聞其聲的人，他們才可以與神靈溝通，得到神靈降臨附身。因此，「神選」亦是宋代巫覡傳承的一種方法。前面我們提到的陳巫女及「壇留」、「壇保」的例子，都夾有神選的意味，不過真正的神選其實有一具體的傳授方法，即當事人突然經過一場重病，或長期發燒、昏迷不醒，甦醒過來後領受了神的旨意，成為巫覡。我們多次談過《夷堅志》裡有關五通神的故事，就是一個很好的例子，當中受其迷惑的婦女往往苦不堪言，面黃肌瘦，精神萎靡，而部分受害者後來轉而變為巫覡，人們以為她們是神仙，稱這種情況為「仙病」。我們可以見到，五通神雖然有很強的邪神色彩，但當中由神靈指選巫覡的情況卻非常清楚。

除了傳授技藝以外，宋代的巫覡信仰究竟如何可以越過地域及語言的界限，一代一代開展出去？過去學者在研

究巫術文化時，往往側重分析民眾崇巫的心態，然而巫覡信仰在缺乏一統的教會組織下，特別是像物質文明已達到如此高的宋代社會中，這種備受知識分子批評的無稽之術，它又如何存續下去？

將問題置於歷史中的「長時段」去看，縱深的視角可讓我們發現地域與文化因素是巫覡信仰傳承的一個重點。研究地域文化的學者已經指出，宋代南方地區的神祠分布遠多於北方，千百年來尚鬼敬神之風寢潤人心，連士大夫也都不能免俗；我們還要強調的是，這種深植於民心的古代巫鬼之風，其發展的旋律並不會因為政治事件如朝代的嬗變而隨之改動。具體地說，唐代巫風盛行，巫覡活躍於中央與社會之中，有著重要的社會職能，中間雖經歷了名臣狄仁傑（629-700年）及李德裕（787-849年）等人禁毀淫祀的打擊，但巫覡信仰仍然得以死灰復燃。到了五代，南方部分政權雖然仍然重用巫覡，但周世宗已著意整頓排斥巫覡，宋朝建國之後亦承繼這個政策；然而事實是民間社會，特別是南方社會裡，崇巫信鬼之風依然熾烈。因此，南方荊楚吳越舊地由古代綿延下來的文化遺風，仍然影響著宋代巫覡信仰的流行。

事實上，宋人在談到巫覡信仰時，往往將其與荊楚和吳越之舊俗相提並論，周去非曾說：「巫以荊得名，豈無自然而然哉。」的確，靈巫文化是古代楚國的宗教與文化要素，

湘楚巫教文化一直影響著以後中國南方的民俗與傳統；同樣地，春秋戰國時代的吳越地區，巫風也很盛行，即使到了近代，巫覡在吳越民間還有不少影響。因此，這種古代巫風一直綿延至宋代，不少官僚和學者的著作裡就肯定其影響著民間的信仰習俗；另一方面，宋代的地方志在提到有關風俗時，也有相似的看法，例如《赤城志》和《四明續志》都說當地信鬼重巫的風俗，是吳越的遺風，民間不少的佞巫弊俗，吳楚巫風正是其源頭。

不少當代人对這種現象提出了深刻的批判，存世的宋代司法判詞裡面，記載了一個叫胡石壁的官員在出任湖湘地方官時，曾否決為一所廟宇向朝廷申領由國家正式賜予的匾額，他在判詞中說道，自己是楚地出生的人，對當地的風俗至為熟悉，蓋自屈原（約西元前 343-277 年）創作〈九歌〉，千百年以來，民眾都迷信鬼神，女巫男覡乘機鼓吹各種異端邪說。因此，胡石壁說自己深深以此為戒，出任郡守以後，最重視的就是打擊非法的淫祠，前後已禁毀了四、五百所有問題的祠廟。

由一個生於楚地、作楚地郡守的人，討論荆楚巫俗如何影響當地巫風之盛行，可以說是最有力的證據。宋朝政府雖然排斥巫覡信仰，但這種古風並不因此而斷絕，杭州到了南宋高宗皇帝駐蹕作為中央朝廷的辦公地時，根據地方志所載，當地的老百姓仍然崇信巫風巫俗。因此，這種

歷史悠久的地域及文化因素，是宋代巫覡信仰流行的要素，一個叫范西堂的地方官員在禁制一所妖祠的判詞裡就說道：「楚之為俗，荒於巫風，久其日矣，牢不可破」，這是顯然卻又為學者所忽略的。

當然，說荆楚吳越舊俗是宋代巫風流行的原因，始終令人覺得有點空洞和抽象，撇除宋代以前的情況不論，我們未能完全解釋在沒有教會組織下，這種源於古代的巫風，實質上是如何在兩宋三百年間縱、橫兩方面地開展及延續下去。要解決這個難題其實不易，我們可嘗試從儀式及地域機制兩方面入手，關於後一個問題，會在後面詳細討論；至於前者，其實我們在前面已有析述，這裡只作點補充而已。

我們要再次借用人類學的視野和理論。學者在研究臺灣「家將崇拜」節日裡的劇團時發現，不同的劇團為了競爭，會將神祇的形象加以改塑，奇怪的是，大家總有一定的共通性，即無論劇團如何因應需要去改塑「家將」的形象，但表演者和觀眾都能立刻認出其為「家將」。其原因就是地方宗教的傳統，即指劇團並非只為表演者，而且是參與者和儀仗隊，他們會用一定的「儀式」進行，這儀式就是統一的原因，令各劇團「家將」形象的演變都限於在一個共同接受的理路內發展。宋代巫覡信仰在沒有教會組織和統一權威的經典下，其傳遞信仰的方法與此相類：他們

承傳前代巫覡的形象，有特定的法衣巫具；而更重要的是無論其成為巫覡的方法是透過家傳、拜師還是神選，他們施法時都有一定的儀式，即使當中或因師承派別不同而有異，但情況就如民眾認出「家將」一樣，宋人總能一見巫覡其人就會說：「他是巫覡」。

正如我們在前面提過，儀式是活動中的宗教，宋代巫覡就是透過這種活動，承接由來已久的巫覡傳統，親自將其活生生地開展及延續下去，宋人以至今人，都不是透過教會、經典認識宋代巫覡信仰，我們大家都是參與者。

村巫社覡

如果說巫覡演示儀式及民眾參與是宋代巫覡信仰傳播的一個重要因素，那麼我們便要面對一個問題：在遼闊的國度裡，在繁榮的鬧市和偏遠的村落中，巫覡究竟透過甚麼機構或制度接觸民眾，使有關的信仰得以開展下去？這個問題於宋代顯得至為重要，因為，宋朝政府改變了以往各朝的成規，將巫覡擯斥於官僚制度之外。

在中國古代社會裡，國家最重要的大事是祭祀與戰爭，故負責溝通鬼神的巫覡享有崇高的地位。惟自周代以後，巫覡的身分和地位每況愈下；然而，截至唐代為止，巫覡仍為中央官僚機關中的一員。唐承隋制，在太常寺所屬太

卜署設巫覡十五人，他們的職務是負責占卜及參與國家舉行的驅鬼禮儀「大儺」，並在皇帝臨喪時執桃枝等禳除器具以袪除不祥，成為盛唐禮制的組成部分和重要元素。此外，唐代巫覡在求雨祈晴的儀式中也很活躍，部分人更由於帝王的寵好，在官方祭祀活動中擔當著重要的角色。

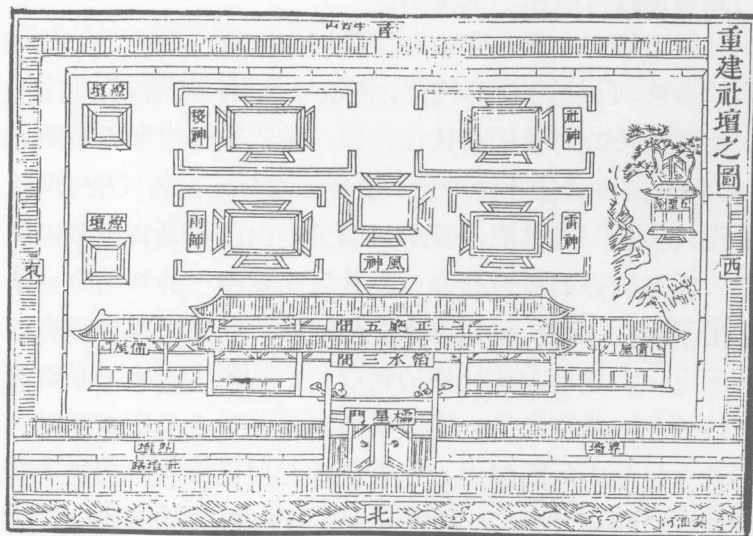
到了宋代，情況發生了很大的變化，宋太祖承繼了後周世宗排斥巫覡的政策，廢太卜署及其所部的巫覡，君主與后妃們不再如唐朝那樣信奉巫覡，而治病、祝咒及占卜等工作則由醫生和道士代替。失去了官方支持的宋代巫覡，自此完全沒入民間；作為民間民俗的重要一環，巫覡在祭祀活動中擔當著溝通鬼神的重要角色，宋代巫覡由是找到了一個合適的寄生地域機制——「社」與「叢祠」。

關於「社」的研究，中外學者的討論可謂汗牛充棟。社的含義很複雜，簡單來說，社其實就是古代的一種基層聚落，也是上古以來的聚落或土地之神，以後又延伸發展成為鄉村的基層社區組織，同時又演化為按職業、愛好、年齡、階層、性別、以及特殊目的等等結成的團體。

日本學者認為社的原意是原始聚落形成時共設的標記，作為聚落人群集合中心而成為占有土地的表示，進而乃含有聚落的意味；社的基本形態是天上界諸神與地下界交流的交通處，也就是所謂的「宇宙軸」。簡單來說，古代的社是祭土的場所，所奉祀的社神即土神，是農村的保護

神，社作為聚落宗教活動中心，也成為聚落成員的重要場所，因此祭祀社神地方的「社」，也自然成為聚落或所謂農村公社組織的稱呼。

周代的置社，與王公之統治權和土地所有權相配合，在層層分封以後就要封土立社；秦漢以後，諸侯之社消失，於是只有天子的「太社」和民間鄉里的社祭，而原來之土地神地位也因此而下降，各地民眾紛紛將當地有影響力的人物作為社祭的對象，或直接為其立社，社神變成了具有人格意義的神靈；到了魏晉南北朝，原來的里社制度瓦解，



《景定建康志》所載的宋代社壇

民間的私社大為發展；唐朝建國後，下詔強調社祭，令民間普遍立社，村社的職能除了社祭外，也起著基層政權機構的輔助組織作用。

宋代的鄉村制度，縣之下分為若干「鄉」，鄉之下分為若干「管」，管之下分為若干「耆」，而耆便是由數個自然村落組成。至於宋代文獻中稱為「里」者，實即指村，也有稱為社；村、里、社三義相同，是以曾鞏（1019–1083 年）的〈里社〉詩就這樣說：「馬蹄路南村有社，里老邀神迎且送」。社作為自然聚落的痕跡，依然可見，其與村里的祭祀活動關係其實也依然很密切。

西方學者在研究唐宋時代的城市神祇時指出，由於城市的發展，「城隍」信仰代興，傳統的社祭逐漸衰落。其實，宋朝建國後政府頗著意恢復社祭，當代學者也多番申明其制，但全國各地的州縣社壇，很多都沒有依循古代的禮制，淪沒失修者不計其數，陸游以為這是由於州縣官更多以軍務、盜賊及獄訟等事務為急，故對朝廷頒行的社壇令式多敷衍了事。的確，地方官吏未能維持，固然是官社寢衰的原因之一，但是宋代社祭的制度化，恢復了先秦以前祭祀土地的非人格化社神，以致不能滿足一般人的宗教需要，恐怕才是當中的關鍵處。對宋代地方民俗有深刻認識的孫應時（1154–1206 年）於慶元六年（1200 年）即提到，老百姓在社日各自按照鄉里俚俗的傳統，祭祀不同的祠廟，

任由傳統的社稷祭壇荒廢。不過，相對於官社，農村作為地方聚落，祭祀既然關係到水旱農事，也是維持彼此凝聚的核心，故民間私社祀神之風其實仍然很盛行。

宋代村社的祭祀活動，日本學者有很深入的研究，他們認為社作為基層自然聚落中心，也是村落的基本祭祀單位，村社的範圍大體以全村居民為主。村社在政府禮制的規劃下，作為州縣社稷的下層組織；但由於各式祠廟的興起，當代民眾對祠神靈力的需求，村落基本祭祀單位的村社也被祠廟信仰吸收，演變成為私社。進一步發展下去，由於民眾需要靈力更大和影響範圍更廣的神祇，於是在鄉紳土豪的推動下，產生了以鄉為基幹的新型祭祀單位——鄉社，祭祀鄉社的土神活動再與祠廟信仰祭祀活動結合，形成範圍更闊的「祭祀圈」。

除了里社外，討論宋代地方祭祀活動時，還要注意「叢祠」這一場所，陸游即有詩云「叢祠無處不祈風」。關於叢



人格化的城市守護神：城隍

祠，我們在前面已稍稍提到，唐宋時代江南各地的農村在原有的社祀外，出現了新的祭祀所——叢祠，這是因為隨著江南地方新田開發而來的村落，在缺乏舊秩序的保護下，遂需要新的祠神祭所庇佑，叢祠於是應運而生。更有學者認為叢祠即「私社」，指出隨著叢祠勃發，叢祠與村社漸有同質化的傾向，二者都是以鄉里的祈雨、農事活動為主。的確，這種新興的叢祠在宋代已與農村里社的祭祀混而為一，當代的文獻多將二者互相交替使用；而就宋代的發展來看，叢祠普遍存在於全國各地，況且作為私社的一種，叢祠同樣會被各式祠廟信仰吸收，由此而擴展至各地的城鄉去，當代文獻中的「祠」、「廟」及「叢祠」，其實往往都難以清楚分辨。

宋代私社和叢祠的發展，使傳統社神土神的面貌發生了很大的變化。古代的社祭本來只是一種對土地的崇拜，社的標誌多為社樹，後來封土立壇而為社壇；春秋以後，封建土地權力象徵的崩潰，社亦由原來對土地的自然崇拜轉為對有人格的社神崇拜。宋代的私社和叢祠祀奉不同的神祇，社神人格化的情況更是劇烈。

宋代社神崇拜面貌的另一個變化，是鬼信仰的滲入村落叢祠社祭中，陸游的詩句就提到叢祠祭祀中「荒園拋鬼飯」。蓋私社叢祠所祀拜的，當中其實不乏人鬼者，例如在湖南岳陽的洞庭廟曾有一個叫劉彥的巫覡，生前依仗祠廟

的神靈以恐嚇威脅操舟的船工，而民眾在他死後竟於廟中塑造他的人像，「以其為社神」；至於李復提到鯀廟的社祭，當中的社神更是妖邪，令人毛骨悚然：「魂魄久與魑魅雜，野妖陰怪憑草萊」。其實叢祠的源起，其自身即已有這種特性，《夷堅志》記載關於江南叢祠的出現時，就說當地民俗信鬼，故祭拜的神怪甚為詭異，並多在山中的巖石樹林之間建立叢祠；至於私社的發展，亦是種因於人們祈求靈力的慾望，故信眾將力量高強的妖魔鬼怪移植到社祭之中，也並不意外。宋人的著作中，多有「林神社鬼」的說法，或多或少也反映了這種情況。

作為宋代國家祭祀對象的社稷制度，其衰落致使私社叢祠勃興，連帶令鬼信仰滲入民間社祭之中；長期著力研究宋代民間村社的日本學者也開始注意到這個問題，他們更認為巫覡是推動鬼信仰的有力者。巫覡推動妖鬼崇拜的問題，我們會於後面討論，此處暫時按下不表；但我們在前文已分析過鬼信仰是巫覡信仰流行的基礎，因此，鬼信仰之滲入村落叢祠社祭中，自然替巫覡信仰於民間社會的流播，鋪下方便之路。總而言之，宋代村里的社廟和叢祠，作為聚落的基本祭祀單位，以及其為祠廟信仰吸收後推展至城鄉的祠廟鄉社，是整個宋代民間祭祀社會的基礎；巫覡在失去官方支持而完全沒入民間之後，需要的正是一個廣泛分布的地域機制，使其能從中藉溝通鬼神的祭祀，演

示這種古代的信仰儀式。宋代的叢祠私社，正是巫覡寄生於地方的最佳場所。

宋代巫覡寄生於地方村社及叢祠的情況，很是普遍。宋代眾多關於社祭的詩歌中，都提到當中的巫覡，例如范成大詩〈四時田園雜興六十首并引〉云：「老盆初熟杜茅柴，攜向田頭祭社來，巫媼莫嫌滋味薄，旗亭官酒更多灰」，羅願（1136–1184 年）詩〈春社禮成借用寺薄釋奠詩韻呈諸同官〉云：「配天在昔蓋多儀，操豚底用勤巫祝」；至於叢祠中的巫覡，更是多不勝數，前面引用過的司馬光詩就說：「叢祠象設儼山椒，巫祝紛紛非一朝」，秦觀（1049–1100 年）的〈田居四首〉詩云：「叢祠土鼓悲……老翁拜巫女」。

最能顯示巫覡寄生於地方祭祀社會中，並以之傳播發展其信仰者，就是考察巫覡在當中的角色。簡單來說，若巫覡在叢祠社祭中扮演著重要角色，也即表示他們已掌握著作為聚落的基本祭祀單位——宋代村里的社廟和叢祠。那麼，巫覡信仰即使缺乏強大的宗教組織和統一的經典，卻仍然可以利用民間社會中最基層的祭祀單位及有效的祭祀儀式，發揮同樣的效應，令這種信仰在退出中央制度以後，仍然可以在民眾當中流播。

如何能確認巫覡是否已掌握著社廟和叢祠？在缺乏統一教會及檔案紀錄的情況下，我們根本不可能知道這些叢祠私社的組織和實況。不過，作為聚落的基本祭祀單位，

讀者有兩點可加注意：巫覡在社祭活動中的地位及其對祭祀對象的決定權。假如巫覡在這兩個最重要的宗教位置裡占主導的話，那社在宗教方面的功能應該可說已完全在巫覡掌握之中。

有關宋代巫覡在社祭中的宗教角色，前面其實已討論過，故這裡只略加論述而已。身為溝通鬼神的橋樑，巫覡在叢祠社祭中自然是這方面最重要的主祭者，無論是迎神、降神、祀神、娛神及送神等儀式，都是由巫覡載歌載舞進行，范仲淹（989-1052 年）被謫貶經過嚴陵祠時，適逢當地每年的祭土神典禮，其中就由巫覡主持迎神儀式，唱著〈滿江紅〉；宋詩中亦有很多例子，如李若水（1093-1127 年）的〈村家引〉：「鄰老相邀趣秋社，神巫簫鼓歡連夜」、陸游的〈龍湫歌〉：「林神社鬼無奈何……大巫吹簫小巫舞」及〈賽神曲〉：「叢祠千歲臨江渚……廟前女巫遞歌舞，鳴鳴歌謳坎坎鼓，香煙成雲神降語」。至若求雨祈晴，更是巫覡的慣技，陸游的〈秋賽〉詩說：「須臾散作四山雲，明日來為社公雨。小巫屢舞大巫歌，士女拜祝肩相摩」、〈湖山〉詩云：「老巫祈社雨」，而劉克莊（1187-1269 年）的〈歲晚書事十首〉亦說：「白髮社巫云日吉」。

巫覡在社祭中如此重要，還因為其對有關的禮儀多所認識。古代的社祭發展至宋代，對社及祭社之法有不少的爭論，大儒如朱熹等都曾詳釋社祭及社稷的內容；而巫覡

身為主持社祭者，對傳統的祭社古禮，似有一定的認識，陸游的〈春社日效宛陵先生體·社肉〉詩即說到：「老巫立廟門，雖無牲牢盛，古禮亦略存」。至於一些社日規條或習俗，在社祭中也多由巫覡主持，如陸游〈雨晴風日絕佳徙倚門外〉詩提到催社錢：「青裙溪女結蠶卦，白髮廟巫催社錢」、劉克莊〈神君歌十首〉詩說到分胙肉：「祭罷社人散，老巫懷肉歸」等等。當然，叢祠私社，其自身往往就有違古制，巫覡也往往因此受到批評，劉宰（1166–1239 年）的〈新淦縣社壇記〉就謂：「以祀社稷……巫覡之妄典祀之」，但這不正正反映巫覡在這方面處於完全主導的地位嗎？的確，在參與這種聚落祭祀活動中，又有那些人可比得上巫覡之專業？

至於奉祀對象方面，宋代社祭中的田神社主，除了一般人格化了的田父田母、田公田姥及社翁社婆外，叢祠私社盛行以後，各色各樣的人格化或妖鬼化的神靈隨之興起，而巫覡往往就是當中決定祭祀對象的人。事實上，很多叢祠的主宰人就是巫覡，官方不少的政令透露了這方面的訊息，例如張汝明在元豐（1078–1085 年）年間為陝西華陰縣的地方官時，便將那些由妖巫控制著而不在國家祀典登記裡的非法祠廟禁毀；又如大觀四年（1110 年）有朝臣上言，地方上不少巫覡興造淫祠，假託鬼神旨意，鼓動迷惑愚昧的普羅大眾。筆記小說提到江東一帶，村落之間有很

多叢祠，開始的時候都是由巫覡建立，藉以興妖惑民；《朱子語類》也記載陳後之說「泉州妖巫惑民，新立廟貌」。叢祠廟宇由其倡建，巫覡自然決定當中奉祭那一尊神靈。

巫覡決定叢祠社祭中奉祀對象的形式，可分為兩種。第一種是在信眾固有的祭祀對象上，加以改塑，例如江蘇江陰的老百姓非常迷信瘟神，叢祠中的巫覡就故意將其塑造成恐怖詭異之像，令祭拜的民眾畏懼懾服；至於江蘇的常州，瘟神信仰同樣流行，而祠廟中的巫覡則將神像塑製成擎足、怒目和戟手，稱為「瘟司神」。不過，更常見的情況是第二種，巫覡在叢祠社祭中創造或推動了很多不知名的社鬼祠神，例如名臣廖剛（1070-1143 年）說安徽宣州有一個女巫帶頭祭拜一個叫做「丁先生」的邪神，當地的人都不知道其源起；同州的南陵縣又有一個蜂王祠，同樣也沒有人知道其來源，只是廟中的巫覡利用這個蜂王神鼓動民眾，宣稱其最為靈驗，鄉里中的老百姓因此奉事甚謹。

由於這些新興的社鬼祠神，並不符合官方或儒家的祭祀禮制，故在他們眼中，巫覡所主導的這些叢祠私社神祇，妖鬼化的味道極濃，如蘇頌記江蘇鎮江叢祠中的巫覡，祭祀的是「狀夔獬傀彪、洸陽彷徨之象」；夏竦記南昌的情況則是「奇神異像」；陝西高陵及廣東英德的叢祠巫覡，甚至以蛇怪為祀奉的神靈。

巫覡於叢祠社祭中奉祀妖鬼化的社鬼祠神，除了是官

方及學者戴著有色眼鏡的批評外，另一個很重要的原因是當代民眾祈禱神靈時，最重視的是其「靈力」，巫覡因此需要各自尋求具靈力的神祇支持。例如江南一帶民風崇信巫鬼，遇有疾病或重要的公事和官司等，都會祈求神靈庇佑，於是不同的巫覡會祀拜不同的神祇，有稱為「香神」者，信仰的是星辰，祭祀時用葷；另外又有稱為「司徒神」、「仙帝」的，名號甚多，祭祀時用犧牲，而且全部都用酒酌神。

在這種情況下，巫覡往往在其叢祠私社中推動一些靈力較大的鬼神，前面提到胡石壁這個地方官的一個判詞，內容就很有意思，應該再多解釋一下。胡石壁提到洞庭湖有一個愚民叫做劉舍人的，本來以操舟為業，年紀老邁後就在洞庭廟中做洒掃等的雜役；遇有民眾到祠廟中祈神求福時，劉舍人就會假借鬼神之說騙人取利，漸漸地竟然遠近聞名，大家都以為他的說話至為靈驗。劉舍人死後，洞庭廟中的巫覡就利用他的枯骨塑造了一個神像，並奉為這個叢祠的社神，向信眾宣揚其靈力至大；初時，只有一些細民百姓信奉劉舍人這個社神，久而久之，連王公大臣亦到來參拜求福，其後更向朝廷要求賜給匾額。在這個情況下，洞庭廟中的女巫男覡更乘勢大肆推動社神劉舍人的信仰，整個湖湘的老百姓都蜂擁皈依。

巫覡在叢祠中如何主導祭祀的對象，如何將其信仰推展開去，如何使聚落中的民眾以至更遠的城鄉也祀奉其神，

我們都可從這個事例中清楚見到。事實上，這類例子並不罕見，《夷堅志》就提到鄱陽有一所破舊的鳴山小廟，慶元二年（1196 年），鄉民商議將其拆毀。當時鄉裡有一個巫覡自稱被神靈附身，傳達神語命令里中的曹秀才重建鳴山廟，後來全村的巫覡及工匠合計百餘人動工建廟，從此就成為村裡的社廟。

宋朝政府對巫覡採取排斥的政策，中央政制廢撤巫官，巫覡從此退出官方的祭祀場合，沒入民間；然而，經此打擊後，巫覡信仰並未因此消失，巫覡在當代民眾生活中仍然占有著重要的角色。

民眾信奉巫覡，驅逐搗蛋者背後的鬼神觀念和古代荊楚地域的巫風，是這種信仰得以流播的客觀基礎和環境；而巫覡如何將其溝通鬼神的技藝一代一代相傳下去，則是巫覡自身主觀生命力的表現。不過，無論客觀的環境與主觀的巫技如何配合（即事鬼神者符合當代民眾奉祀鬼神的需要），巫覡要在宋代民間有所發展，在地域空間上必需提供一個機制，好讓其作為施行巫術儀式的場所；巫覡於這方面占有一個最有利的地位，他們一直是溝通鬼神的專家，是主持祭祀的能手。這樣，民間宗教的祭祀場所——社和叢祠，就是宋代巫覡在地方聚落裡最佳的寄生載體。西方學者最近在研究中國宗教的分類時指出，祭祀是中國宗教的中心，而村里居民所供奉的社稷，即是民間宗教裡常見

的一個普遍現象；因此，我們認為，宋代巫覡就是把握了民間宗教的中心——叢祠私社的祭祀，時人稱他們為「村巫社覡」，就是這個觀點的最好註腳。

淫祠與邪神

宋代巫風猖獗，對社會造成很大傷害，夏竦的〈洪州請斷祓巫奏〉即嚴厲抨擊巫覡裝神弄鬼，愚弄百姓，幹出種種謀財害命的勾當；也有人從「厚生」的角度出發，批評巫覡偷雞摸狗，使百姓無餘粟以食，故應禁止他們進入鄉村田舍之內。針對這種熾烈的巫風巫俗，宋朝政府曾經採取一系列的措施加以打擊，但成效實在有限，有關巫覡活動的記載，仍然不絕於書。

巫覡活動活躍，其實反映了官方「話語」與民間社會的距離。人類學者認為，神靈信仰和儀式構成了文化的基本特質，也構成了社會形貌的象徵展示方式；也就是說，要分辨不同民族、不同社會的文化異同時，我們可考查他們信奉的神祇和祭祀儀式，從中便能窺見這個社會的面貌和本質，西方的人類學家常跑到臺灣及香港等地看華人的廟會、做田野研究，就是此理。宋朝政府在頒行多項禁巫法令之餘，似乎也有意重塑巫覡信仰的內涵，除了貶斥其為迷信陋俗外，國家也利用「淫祠」與「邪神」這兩個標籤，凸出「妖巫」的「非正當性」，企圖掌握對信仰這種「象

徵符號」的詮釋權。由此角度去看，巫覡信仰不但影響著社會的安定，其對國家的權力也構成一定威脅，故宋朝政府對巫覡信仰的統制，實是一個國家與社會關係的複雜政治問題。

從拒巫到禁巫

與唐代相比，宋朝政府對巫覡的政策與態度均迥然不同。宋太祖承接著後周世宗排斥巫覡的政策，廢太卜署及其轄下的巫官，君主與后妃亦不如唐朝般信奉巫覡巫術，而治病、祝咒及占卜等則由醫生和道士代替。宋朝君主的這種做法，既反映了政府的理性態度，同時也顯示了新建立的政權視巫覡信仰為迷信陋俗，所謂「祝史巫覡，其術近乎怪」，巫覡信仰在當代的權力話語中已再無地位了。

然而，宋朝政府這種拒巫政策，對巫覡信仰的統制，卻導致了一個始料不及的困局：失去了官方支持的巫覡，自此完全沒入民間，作為民間民俗的重要一環，在地方祭祀社會中舉足輕重；而在廢棄了原有的巫官制度後，政府卻無法透過其他有效的機制，對巫覡巫術加以控制。可是，在宋初君主的拒巫政策下，巫覡活動卻一直猖獗不已，政府在缺乏中央操控的巫官制度下，於是被迫採取更激烈的禁巫措施。

早在宋太宗太平興國六年，中央政府就第一次頒行禁巫的詔令，此後各朝均曾三令五申；另一方面，不少地方官員也在轄境內致力取締巫覡的活動，這類例子非常多，其中最著名的是前面提到的夏竦和劉彝，另外陳希亮出任江西于都縣的地方官時，也禁毀了幾百所淫祠，勒令七十多家巫覡改業為農。

就中央政府的禁巫令而言，效果似乎不大。宋太祖雖於立國後採取拒巫的政策，但到了繼任的太宗皇帝時，政府就需要先後在太平興國六年四月及淳化三年十一月對東西川各州及兩浙諸州下達禁巫的政令；此後情況似乎也沒有多大改善，各地巫風熾盛，仁宗遂再於天聖元年（1023年）十一月及天聖三年（1025年）四月兩次下詔禁止兩浙、江南東西、荊湖南北、福建、廣南東西及淮南東路等各路

的巫覡活動。

北宋從太宗太平興國六年到徽宗政和四年（1114年），政府共頒行了五道禁巫詔令。但巫覡「從上而下」向民間社會的擴散情況愈演愈烈，政和七年，徽宗接納了周邦式（1079年進士）的建議，下令全面禁制巫覡的活動；而到了國家鼎革之際，巫風並未因此而消亡，宋室南渡以後，從高宗到寧宗年間，政府繼續針對民間的巫覡活動六下禁令。

禁令的雷厲風行，顯示中央政府及地方官員在禁抑巫

俗方面的努力，惟其背後正反映民間巫覡活動的失控，也呈現了問題的另一面：在中央禁令及地方官員的嚴厲打擊下，巫覡活動的範圍仍然遍及全國，且無代無之。

宋朝政府與地方官員的禁巫措施成效不大，民眾佞巫之風是最主要的原因，單憑一紙之令或幾個地方官員的起衰振墮，實在難以扭轉根深蒂固的民俗，南宋名臣廖剛請禁邪神之事就足以為證：當時安徽涇縣有女巫奉拜不明源頭的邪神「丁先生」，一、二年間發展迅速，民眾都受其誑誘，焚香施財，無日無之；後來提刑司雖然下令拆毀廟宇，但因為利之所至，巫覡竟利用災異神怪之說，鼓動民眾群起護廟，縣政府最後竟然拿他沒法的。另外，蔡襄在福建雖有抑巫之政，但到了南宋時代當地巫風猶存，每一鄉大抵有巫戶十數家，且與地痞惡棍勾結，欺壓弱小，掠奪民財。愚民的對抗和巫風的死灰復燃，反映了民間巫俗的禁不勝禁。

地方官員對巫覡活動的態度，往往也影響到禁巫政令的施行。前面說過，官僚和士大夫等社會精英中，固然有不少人致力於禁斥巫覡，捍衛名教正統，但佞巫者也大有人在，他們或公開或暗地裡庇護巫覡，使地方上的巫風更盛，故呂本中敦促當官者要疏遠巫祝，而時人亦說要擯棄巫者的話，首先就要由士大夫家開始做起。更嚴重的是，部分官員甚至與地方上的巫風巫俗妥協，如邠州的狐王廟，

巫覡以之蠱惑百姓已有多年，舉州信重，歷任地方官履新前竟然都先到狐廟謁奠，然後才敢處理公事；更有人批評「邑多不本朝廷祭法，往往用巫祝於傍」。牧民之官尚且如此，抑巫之政自難有效。

此外，由於部分奸巫裝神弄鬼欺騙民財，故往往財雄勢大，地方官員多通同作弊，如淳熙七年（1180年）有朝臣就抨擊廣南各州的地方政府為了增加收入，竟然創制所謂「巫帖」的牌照，讓奸民可以名正言順地傳播妖術；到了慶元四年（1198年），湖北甚至有巫覡在地方上賄賂公行，每歲向官府捐輸「師巫錢」，然後自稱已登記領牌，官員因為貪圖其利，公然放任巫覡在地方上橫行。其實，這種情況並不罕見，湖南長沙縣就俗尚巫鬼，民間疾病婚嫁各事都被巫覡操縱，陋弊極多，但官府因為他們能賣出大量乳香獲利，故不加禁制。地方官員對於巫覡活動這種不一致的態度，使政府的禁巫政令未能於各地貫徹施行。

有學者認為，宋代對巫覡犯罪的處罰與中世紀的歐洲迥然不同，後者常將巫覡處以極刑，而宋王朝對巫覡的彈壓，相對表現得較為寬和。因此，宋朝禁巫的成效，地方官員以身作則就變得十分重要，如果他們陽奉陰違，禁令就會流於形式。宋代巫覡活動屢禁不絕，究其主觀方面的原因，部分官員通同作弊，恐怕是最主要的問題。

我們雖然肯定地方官員的態度影響著宋代禁巫政策的

成效，但卻不能說歐洲中世紀對巫覡處以極刑是東、西方禁巫成敗的關鍵。歐洲中世紀的獵巫狂潮，背後涉及了複雜的政治、經濟、宗教以至性別問題，參與迫害巫覡者更不止於國家機器，性質與宋代的禁巫政策完全不同。因此，即使宋代以嚴刑峻法迫害巫覡（事實上，不少官員的「西門豹」式手段也不算寬厚），我們也很懷疑其成效。

巫覡的活躍及官員的陽奉陰違，令我們想起一個非常有趣的問題：究竟在宋代當巫覡是否犯法？時人提到宋代巫覡的數目，「略計天下，常百萬人」；如果當巫覡是違法的話，我們就不禁要問這數以百萬計的巫覡何以能公然活動？執法者何以沒有立刻拘捕他們？包庇他們的官員又用甚麼方法搪塞禁令？相反，如果當巫覡不是違法的話，政府的禁令又如何解釋及落實？就法制的角度而言，這個簡單的問題其實正切中宋朝政府禁巫措施的果效，但遺憾的是，過去的學者對此並無著意。

就時人的著作來看，巫覡似乎不是一種違法的身分，他們認為士大夫的子弟如果未能做個儒生，即使充當巫醫，只要能自力更生不招致恥辱的話，就沒有問題；陸游也說過後悔沒有做個巫祝，為國家祈求豐年，那樣總比做文辭之業優勝；而名震遐邇的宋代法醫宋慈（1186-1249 年）在討論驗屍技術時，也提及「師巫救治之類」。事實上，宋人在批評佛、道、巫諸教之害時便說「道、釋、巫之教公

行於天下」；而當時充任巫者的大不乏人，如福州長汀人多為巫覡，天下著稱。

宋代巫覡除了通神者的宗教身分外，也是一種職業，多與醫、卜、祝、百工等並稱，地方官員在禁抑巫覡時，就多迫令他們轉業為農為醫，除了我們多次提到的夏竦、劉彝、陳希亮外，真宗朝的王惟正（972-1042年）在四川、仁宗朝的錢彥遠在兩浙西路、徽宗朝的余剛在荊湖南路、南宋光宗（1147-1200年，1189-1194年在位）時劉宰在江南東路及趙善俊在荊湖南路等地裁撤淫祠時，也都是勒令巫覡歸農改醫，甚至要民家結成保伍，互相糾察監視。

巫覡也是地方民戶的一種，上述地方官員在勒令巫覡改業時，就是以戶、家計，不少巫戶更是世傳其業，我們在前面已說過。值得注意的是，地方政府多將治內的巫覡納入版籍戶口之中，加以徵稅充役，如乾道五年（1169年）朝臣即上言說杭州各縣將巫戶的瑣細家業，繳稅充役；也有人提到地方上的州縣，「僧寺師巫，月納醋錢」。將巫覡編戶徵稅，與僧侶等同，其身分的合法性自可想見。

翻開宋代律書《宋刑統》，當中並無禁制巫覡的法律，政府及官員在對付巫覡時，則多或指其挾邪術以惑眾，或畜蠱以害人，這在《宋刑統》中的〈賊盜律〉卻有所依。根據律文，指使或合成蠱毒咒詛害人，會處以絞刑，知情而不舉報者，流放三千里；而造妖書妖言煽動民眾的，同

樣也判絞刑，禍害稍輕的也從監禁二年至杖打六十不等。太宗淳化三年禁兩浙諸州「治病巫」的詔令就清楚指出，「犯者以造妖惑眾論，置於法。」而仁宗天聖元年禁巫之詔亦謂「自今師巫以邪神為名……並比類咒咀律坐之。」因此，兩宋禁巫諸令根據的可能就是這兩條〈賊盜律〉，那麼其針對的是巫覡的「違法活動」，而非巫覡的「身分」，這樣便能解釋巫覡何以能公然活動，也可以解釋巫覡何以是一種職業，且被收編於地方上徵稅充役的民戶當中。

事實上，不少積極禁巫的官員都是在其有違法之舉時才予以鎮壓，例如錢彥遠在慶曆七年（1047年）出任鎮江的地方官時，雖然知道當地巫風熾盛，卻沒有立刻處置；到了第二年夏天，有巫覡挾鬼說賄賂官員，錢彥遠除了將其繩之以法外，更藉機將其他幾十個巫覡擯逐，撤毀十餘座祠廟及其中的古怪神像，充公他們的財物，遏制當地的巫風。

不過，就中央政府的禁巫令來說，根據的固然可能是《宋刑統》中的〈賊盜律〉，但當中如徽宗政和七年全面禁止全國的巫覡，手段至為激烈，針對的似乎已是巫覡的「身分」，而不在於其有否違法活動了。這又當如何理解？其實，從法制而論，《宋刑統》並不包含宋代所有律法，如神宗以後「敕」就愈加重要；所謂「敕」，是君主頒布詔令的一種形式，它具有至高無上的法律效力，既可隨時補充和修改

甚至廢棄法律，又可對特定案件作出與現行法律規定所不同的裁決，為一時權宜之計，並沒有普遍約束力。宋朝中央政府的禁巫諸令，其法律根據就是皇帝的敕而非《宋刑統》的律，我認為這或可以解釋巫覡這個身分，一般而言是合法的，但當中央政府基於特定的事件而出於權宜之計所頒布的禁巫令（敕）下，巫覡就成了違法者。正如有些學者所指出，宋代的一些敕令，與其說是禁止性的，還不如說是指導性地規定行政管理的規則，這些敕令往往沒有規定對犯事者處以何種刑罰；當時中央政府的禁巫命令，即有這種行政管理的意味。

最後，還有一點要補充，法制史家指出宋代法律的特徵是最初基於成文法，後來基於敕令，最後則發展至基於判例。現存有關宋代地方官員禁制巫覡的兩個案例中，其中一個官員的判詞清楚指明「巫覡以左道疑眾者當治」；另一個判詞則說「邪巫惑眾，豈可不治？」可以見到，這兩個判例根據的仍是《宋刑統》中的〈賊盜律〉原則，針對的似乎仍是巫覡的活動；《宋刑統》是宋朝的一代憲典，作為基本大法，其律文始終貫徹於兩宋，故北宋末年全面禁巫的敕令，應該只是一個權宜的措施而已。

我們這樣不厭其煩地討論禁巫的法律依據，其實想指出無論是基於針對巫覡的違法活動，或是全面禁制人民充當巫覡，這兩種律詔本身實在難以貫徹施行，其結果也自

難有成。就前者而言，巫俗既深入人心，地方上的巫覡活動自然多不勝舉，官員也就禁不勝禁，即使有蔡襄之流，結果也是人去政廢。至於後者，以宗教身分而論，中央既乏統制的巫官機構，巫覡又沒有一統的司祭組織，政府根本難有證據核證其巫覡身分；若以職業身分去看，巫覡的工作往往與卜祝醫者相混，官員也無法辨別。再者，要變易職業實在不難，在政府嚴厲取締之時，巫者自可改從他職，待雨過天青後又可重操故業，至若兼職為巫者，更是防不勝防。綜合而言，撇除民眾尚巫的風俗及地方官更加以庇護這兩個客觀因素不論，宋朝政府的禁巫令自身就存有不少限制，地方巫覡活動的屢禁不絕，自屬必然。

淫祠社火

宋代地方巫覡活動的禁不勝禁，除了顯示中央政府的禁巫令及地方官員的取締行動成效不大外，也反映「民間信仰」這個象徵符號與官方並不一致，故宋朝政府在施行禁巫措施之餘，也嘗試利用對祀典的操控，壓抑巫風的發展。蓋巫覡為「事鬼神者」，祭祀為交通鬼神的必要手段，祠廟則為祭祀的場所，是以政府若能有效掌握祀典，自然就能以之統制祠廟及寄生於其中的巫覡。

賜封神靈並不始於宋代，宋朝繼承前代的做法，將國

家認可的神祇的封號、格式及祠廟祭祀列入祀典之內，由太常寺主理。《宋史》提到，自太祖開寶（968-975年）以來，全國各地的宮觀陵廟，或名山大川的神靈，凡能興雲雨或有功於民者，即列入國家的祀典以內，受到祭祀。其實，這個原則早在太祖建隆三年（962年）就已加強調，當時規定那些能夠保境安民、拯救大災大難而事跡彰著者，才可以記錄在祀典之內，享受廟食。

至於未被列入祀典的祠廟即為「淫祀」，「淫祀」與「淫祠」這兩個名稱，多有互用，但如果要強行分辨，則祭祀不應該受到祭祀的神靈就叫做「淫祀」，而民眾私自建立的廟宇即為「淫祠」。陳淳解釋說，古代的祀典有嚴格的規制，不容紊亂，例如諸侯不能代替天子去祭拜天地，大夫亦不可以代替諸侯去祭祀封國內的社稷山川，故《曲禮》謂「非所當祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。」陳淳強調，淫祀不一定是一些不正當的邪鬼，但即使一個正當的神靈，若祭祀者的身分不適合而去祭祀的話，那便是淫祀，例如諸侯祭天地、大夫祭社稷。

不過，民間對「正祠」與「淫祠」的態度，顯然與官方有很大的不同，例如有批評川蜀的民眾祭祀千百個淫祀野鬼，而生於蜀地大有功於天下的大禹，卻備受冷落；又如杜甫（712-770年）墳塋所在的湖南耒陽縣，邑里中的老百姓只好淫祀，杜工部的祠廟卻無人問津。傅堯俞

(1024-1091 年)的經驗就更有趣，他出任地方官時，風俗好鬼，但民眾只祭祀具靈力的淫祠而置正祠於不顧，傅堯俞因此向父老們詢問箇中的原因，答案是如果不祭祀具靈力的淫祠，災禍立刻降臨，但棄正祠不理，有關的神靈卻沒有為害。傅堯俞雖然藉此勸導他們改祭正祠，但父老們卻口是心非，最終仍然是繼續如故，可見民間與政府話語的距離，實非官員一二舉動所能改易。

對於民眾而言，神祇是否列於祀典，不一定重要，例如湖北和四川一帶的民眾好祀野鬼，卻無視在祀典中的神靈；而湖南桂陽的老百姓每逢旱災時，則會向各種各樣的鬼神禱告，不計較其是否列於祀典之中。事實上，在民間社會裡，正祠與淫祠往往錯落夾雜，很難分辨，如四川漢源縣的武侯祠只有幾間破屋，與其他土木鬼怪混為一起；廣西桂林的虞帝廟日久失修，廟中的神像錯亂不已，雜入了不少厲鬼淫祀；陸游入蜀時所祭祀的江濱廟，是祀典中四大江川之神，但廟旁兩側卻建有很多淫祠。

四川名臣唐庚(1071-1121 年)對「水東廟」的討論，可反映時人對正祠與淫祠的真正看法：他認為水東廟雖然不在祀典之中，但其靈力強大，不應懷疑，故以祀典衡量鬼神，就彷彿以一個人的門閥出身衡量其才，並不可取。讀者可以見到，民眾選擇神祇祭祀，其實不在乎其身分地位，正如一些學者所說，宋代「最為靈驗的神祇也就最受

民眾喜愛」。甚至地方官員也奉拜不在祀典但具靈力者，例如咸平四年（1001年）廬江發生嚴重的旱災，地方官員遍祭所有正祠神靈，卻無甚效用，最後知州得悉七巖山的娘子廟至為靈驗，於是準備了豐盛的祭品，親自到廟裡去祭祀；結果，在神靈許諾的日期裡真的下起大雨來，官民在歡呼之餘，肯定娘子廟的靈力，故雖然其未列於祀典之內，「享廟食也無愧」。

不過，理論上，未經官府批准的淫祠都應毀掉，故這種賜封的制度可視作一種控制手段。兩宋時代，中央政府及地方官員都曾多次打壓地方上的淫祀，排斥祀典以外的祠廟，其中幾次規模至大，如英宗治平三年（1066年）「詔有司察所部左道、淫祀及賊殺善良不奉令者，罪無赦。」徽宗朝則先於大觀三年（1109年）「詔毀在京淫祀不在祀典者」，然後在政和元年（1111年）九月「毀京師淫祠一千三十八區」，重整祀典；到了南宋紹興十六年（1146年），高宗再次下詔「諸路淫祠，非在祠典者，並令日下毀去」。

客觀來看，政府禁制淫祠是有其原因的，宋人有謂「淫祠去，則教敦厚」，不少官員即因此而嚴厲打擊淫祠，如胡穎（1232年進士）及張栻等出任地方官時，就致力禁毀地方的淫祠，裁撤了幾千間廟宇，「以正風俗」。然而，最令政府擔心的其實是民間祠廟祭祀中的「社火」活動。所謂「社火」，又稱「社會」，是民眾為了籌辦祠廟賽神活動所

成立的祭祀組織；又或指民間在社日或諸神誕日舉行的各種迎神賽會，這種迎神賽會是宋代民間常見的活動。宋代祠廟中的社火活動熱鬧異常，百戲陳呈，參與的民眾人山人海，部分迎神賽會更通宵達旦，「三四夜往來不絕」。

無論是正祠或淫祠，其中的鼎盛社火帶來了一連串的經濟、社會甚至是政治問題，使政府頭痛不已。首先，在經濟方面，迎神賽會所費不貲，奸民往往假借祭賽鬼神為名，勒索錢物，對老百姓造成沉重的負擔，貧民更往往要靠典借應付，不少人因此而破產；而且對農事造成很大的傷害，最著名的是安徽廣德軍祠山張王廟的賽會，其中大量用牛祭神，每年殺牛二千餘頭，嚴重虛耗耕牛，傷害竟及傍郡的農戶。

社火也帶來嚴重的治安問題，蓋祠廟賽神活動中的祭祀隊伍多操戈披甲，時常引起械鬥，甚至有「社火殺人者」，官府因而需加遏止；更有朝臣指出兵器只應用於國家禦敵，不能讓民眾作為賽神的工具。另一方面，這些祭神儀式或戲劇活動中往往造有帝王的儀仗，政府與官員即曾多次打擊，律法上也加以禁制。

令人更擔心的是，社火以共同的宗教信仰為核心，既有廣大的民眾基礎，又有貲財、甲兵及輿服，萬一被野心者利用，後果嚴重，神宗時御史豐稷（1022-1107 年）等就上奏說「小人緣此，易生姦心」，故不可不禁。事實上，

不少迎神賽會的首領就是地方中的無賴輩，陳淳更抨擊他們背後常有地方上的土豪劣紳撐腰，甚至有宗室及胥吏給予庇護。因此，政府及地方官員對民間的社火，特別是那些不在祀典不受政府監控的淫祠，就必須嚴厲取締，下詔禁結集社會時更稱「左道亂法，淫祀敗俗」。

「淫祠」除了成為客觀打擊的民間信仰外，也成為宋王朝取締地方信仰、民俗以至集團的標籤。日本學者在研究宋代的祠廟賜額制度中，指出宋代帶有「巫者」色彩的「流行神」神格的新祠廟不斷出現，政府遂利用所謂的「淫祠」加以彈壓。可見宋代的淫祠政策，除了是政府確立祀典的必要措施外，其實也與巫覡活動息息相關。誠如前文所說，宋代巫覡寄生於地方上的私社和叢祠之中，但政府又缺乏一個有效的機制去操控他們，可幸的是巫覡既依賴神祇為通靈的對象，則宋廷或可藉撲滅淫祠以扼殺巫覡的生存空間。

綜觀兩宋時代，政府與地方官員在指斥地方巫覡活動時，多將其與淫祠相提並論，如宋祁謂安徽鳳臺的風俗「家巫史，重淫祀」；樂史（930—1007年）記四川開縣之舊俗，「邪巫擊鼓，以為淫祀」；黃輦（1151—1211年）在對付湖州歸安縣的女巫遊仙夫人時相信必須禁毀有關的淫祠，於是將廟宇中的神像投於洪水之中，並杖打當中的巫祝，最後該地的巫風果然偃息。這種情況很是普遍，而當中不少

官吏更認為地方愚民病不服藥，背後即為淫祠裡的巫覡作怪，如李惟清（944–999 年）在夔州路捉拿及鞭打妖言惑眾的巫覡，以遏止信巫不信醫的風俗；劉若虛（970–1019 年）在福建路裁撤淫祠，禁制巫覡，教病者服藥；蔣靜（1079 年進士）在江西對付信巫不信醫的方法，也是將巫覡治罪，投其神像於江中；陸游的兒子陸子遹在江南東路禁毀淫祠，根據煽惑罪名捉拿巫覡，平息信巫不信醫之風，至於夏竦、陳希亮及劉彝的例子，更是我們熟悉的。宋代的地方志甚至有直接說：「舞巫覡列牲酒謂之淫祀」。

巫覡藉淫祠煽惑愚民，使其病不知醫，既破壞社會風俗，亦危害人民健康，政府禁抑巫風，自是理所當然；不過，與淫祠社火一樣，宋廷最懼怕的還是巫覡在地方祭祀社會中的力量。其實，巫覡自古即在地方祭祀社會中至為重要，除了我們前面提過的社祭叢祠以外，其在古代社會中主持的儺儀角色也並未消褪。案「儺」是一種降神逐鬼的巫術性歌舞，儺儀所依附的原始性宗教是巫教，儺禡儀式之目的就是要驅鬼逐疫。宋朝建國後雖然排斥巫覡，但宮中仍保留儺儀，據《東京夢華錄》所載，除夕當日禁中舉行「大儺」，政府只是將原來由巫覡裝扮神靈「方相氏」驅疫的儀式，改由諸軍百戲充代而已；宋廷拒巫而不摒棄相關的風俗，地方上「儺蜡之風」更是四處飄揚，且似乎有不少巫覡參與其中。周南（1184–1189 年）〈驅儺〉詩說

地方上的驅儺儀仗隊中，「隊使史巫多」；翟汝文（1076—1141年）的〈儺師逐癘文〉亦提到「巫覡譏罵」。

這些淫祀中的巫隊，部分甚為可惡，例如福建漳州有稱為「尤溪師巫」的，其遊行隊伍蓬頭散髮，赤身露體，且帶備刀子，鳴金擊鼓，排門逐戶向民家行乞勒索，無一放過；民家出迎稍遲的便會惡言相向，老百姓都很害怕，不敢反抗。蓋宋代巫覡沒入民間之後，除了作為民眾溝通鬼神的橋樑外，往往利用神權以挾持民眾，糾黨為姦，成為一方的惡勢力，例如廬陵地方上的巫覡操縱民間的祭祀活動，有敢出言反對的就會受到巫覡黨徒的恐嚇。當中更有與地方利益集團結合者，如福建古田縣每一鄉大抵有巫戶十數家，且與地痞惡棍勾結，欺壓弱小，掠奪民財；而永興軍路高陵縣的土豪也包庇群巫，建立「府君神祠」，巫覡在廟中蓄養蛇怪，鼓吹禍福，男女混雜。

有些勢力龐大的巫覡，甚至連地方政府也不能與之相較，吉州的情況至為駭人，十多年以來各地盛行所謂「神枷神杖」，巫者執掌的權力比官府更大，數以千計觸犯了神靈的民眾被鎖押到廟宇受神杖責打，這種巫鬼風俗實在令人側目。巫覡在地方社會中坐大，自非政府所能容忍，難怪不少官員在偵查核實淫祠中巫覡的劣行後，即出榜禁止，捉押橫行的巫者惡棍；大儒張栻在廣西出任地方官時，就嚴厲執行有關的條規，以求移風易俗。

當然，政府利用祀典重塑巫覡信仰的過程中，除了利用「淫祠」這個標籤打擊地方的巫術活動外，也會將部分符合政府利益者吸收，其中福建的例子至為凸出，當地三妃廟中祀拜的神靈在生時均為巫者，死後各自顯靈，協助民眾禳災除禍，故分別於北宋末南宋初獲得國家賜額，正式載入祀典之中；另一方面，三妃廟的巫鬼神蹟，正切合當時朝廷的政治需要，蓋南宋王室渡江之初，自要神道設教以鞏固其政權，故有「泥馬渡康王」等等的異象傳說，而利用祀典延納地方神祇信仰，也是一途。

過去學者的研究已經指出，宋代的地方信仰多與當地的勢力集團關係緊密，一個地方信仰的成立及被政府承認，其實代表不同階層利益的結合：地方集團掌握了祭祀權，透過確立其神靈信仰，即象徵了他們的領導權；政府方面，透過對祀典的控制，增強了對地方文化社會的統治，達到其政治目的。三妃廟中的湄州林氏巫鬼最為著名，她就是後世的海神媽祖；眾所周知，天妃信仰的成立，其實正代表政府與地方勢力之妥協結合。

總的來說，政府使用法律詔令取締巫覡活動之餘，以祀典操控民間信仰的軌道，令地方官員可以利用「淫祠」為根據，更有效打擊地方祭祀社會中的巫覡信仰。事實上，地方執法者在判定淫祠之禁時，就將淫祠與巫覡的關係說得至為清楚，例如胡石壁在抨擊湖湘巫覡興妖的判詞中就

說，他為了針對這個問題，故自出任地方官以來，「首以禁淫祠為急」；甚至連禹廟中的巫術活動，他也以為是淫祀，蓋巫覡假借大禹為名，擅自建立廟宇，蠱惑民心，故沒有政府的賜額而不入祀典者，不論其奉拜的是甚麼神鬼，一概視作淫祠，予以取締。我們可以見到，「淫祠」的問題，既反映民間與官方話語的差異距離，也是政府抑壓巫覡的一種手段。

殺人祭鬼

中國人對妖怪精靈的態度，既畏且懼，故有逃避厭勝的法門，也有立廟給予祭祀者。宋人祀神以「靈驗」為準則，無論人鬼或精怪，都可以被奉祀為神，但這些廟宇多未被國家列入祀典之內，故其信仰遂散落於民間的叢祠私社裡，而巫覡就往往是當中的主持者。因此，除了以「淫祠」加以取締外，政府打擊巫覡更激烈的法門或口實，即以「邪神」或「妖神」的名義強加鎮壓，仁宗天聖元年的禁巫令便指責巫覡「以邪神為名」，戕害人命。

關於宋代的邪神崇拜，過去學者著墨不多，而關於「邪神」的實際意義，更未見討論。案宋朝政府雖將祀典以外的所有神靈信仰一律稱為淫祀，民間也傳說有不少叢祠私社的祠神作祟，但「淫祠」其實並不同「邪神」或「妖

神」。對宋代鬼神及淫祠有深入批判的陳淳就清楚指出，「淫祀不必皆是不正之鬼」，「大凡不當祭而祭，皆曰淫祀」；至於邪神，他也曾經提及：「『敬鬼神而遠之』，此一語極說得圓而盡。如正神，能知敬矣，又易失之不能遠；邪神，能知遠矣，又易失之不能敬。」可惜其釋論不深。

一般來說，就祀奉民眾的角度來看，神祇只有靈驗與否，其本質之邪正根本難定，例如後世最著名的邪神「五通」，理學家李覲就有一個有趣的個人經驗：江南一帶氣候溫濕，四季流行各種傳染病，當疫症肆虐橫行而民眾遍求各種神靈無效時，大家都以為五通神最有靈力對治，故祭祀者也最多。景祐元年（1034 年）江西發生了一場大瘟疫，李覲一家也受到感染，其年邁的母親已病至目不識人，李覲和妻子的情況也很惡劣，於是只有派人到祠廟向五通神禱告；占卜的結果，五通神竟然許諾在指定的日期裡，李家闔府都能康復過來，最後他們真的逃過厄運，平安無恙。李覲在事後反省，五通神雖然不列於祀典，也未為正人君子所重視，但其對自己有功，自然不應廢黜；其實，神靈就如巖石一樣，「可伐可磨」，最重要的就是其能否施德予恩。

連大儒都說神靈就如石頭一樣，可加琢磨，那麼神格就真是沒有邪正之分？我們固然不能以今天的邪教問題硬套入古代的歷史中，但宋人雖無詳論邪神的定義，卻有不

少關於邪神事例的敘述，其中或可以讓我們了解其有趣的內涵。

宋代邪神崇拜的類別與範圍既多且廣，就其意義來說，官方紀錄中的「邪神」是威脅國家統治者，例如政府在禁制兩浙路的不知名「妖神」時便說：「溫州民俗，喜歡祭祀妖神，破壞法紀」；而最常見的罪行是「殺人祭鬼」，其中有活躍於荊湖南北路及京畿路一帶的「摩駝（或作駝）神」、「稜騰神」、「稜睜神」及「寧瞪神」諸妖，以其讀音相近及流行界域相同來看，疑為同一個邪神。此外還有廣布於京西南路、永興軍路、川陝、廣南、福建、荊湖及江淮諸路的不知名邪神，其中多也是養蛇造蠱毒、殺人祭妖神，殘害生靈。

民間的敘述則更豐富，當中亦有殺人祭鬼者，而且異常恐怖，如關於「稜睜神」的記載，至為詳細：殺人祭「稜睜神」，分為三級。官員及秀才稱為「聰明人」，一可當三；和尚道士為「修行人」，一可當二；婦人和小兒則當一人而已。福州一個中舉的士人路過其境，住在一間村店中，空暇間走到傍邊的樹林遊玩，後來卻失了蹤；官兵聞訊後，趕到店裡去偵查。店主知道事情後臉色大變，引領官兵在林中搜索，結果在深山中找到那個士人的屍體，但已被人割去了心肝。此風在撫州一帶很流行，曾有村人陪同妻子回娘家，一起穿過山林時兩人只距離百步，但走出田間後

妻子卻失去了蹤影。丈夫往回路搜尋，在小徑發現一個婦人剛被人殺死，頭被斬去，心肝被挖走；未幾遇到兩個面色倉惶的女人，其中一個穿了其失蹤妻子的衣服，村民將她們拘拿，竟然在籠中發現妻子的頭顱，於是報官處置。那兩個女人在公堂上供稱本來只取其心肝而已，頭顱準備在無人之地毀棄；官兵最後將其同黨全部緝捕，判罪死刑。湖北一帶號稱「鬼區」，上述事件並不罕見，山林巖石之間即是其祠廟所在。

而將人煎油烹鑊的「寧瞪神」也很相似：政和（1111—1117年）年間秦楚材到京師裡去，住在汴河上的客店。夜深時分，秦發現隔壁有幾十個壯夫跪拜在一個神像前，口裡叫著秦的名字，然後投擲玳瑁杯向神請禱，他們又準備了一隻大鑊，烹著沸騰的膏油。到了四更，壯夫們因為得不到其神的答應，最後將油鑊傾倒才離去。翌日早上，店主向秦表示，那些人是京畿的惡棍，常擒捉美貌的男子置於油中烹煮，祭祀「寧瞪神」。

一些傳統的邪神如蛇神等，在宋代也盛行人祭，例如有記載安徽一個姓汪的人，日落時分在旅途中迷了路，誤進了山林小徑；突然有數十人衝出將他擒住，押往深山中的一間古廟後，將其反縛於柱子上。其中數人焚香酌酒，拜於神像之前，並禱告說：「請大王自取。」然後竟閉門離開，汪生此時才明白他們是要殺人祭鬼，心中很是害怕。

到了半夜，風雨大作，突然有一陣如雷的吼聲，一條大蟒蛇撞門而入，張口就要吞噬汪生；汪顫抖地唸著咒語，那條蛇竟然像被物件阻擋著，無法得逞，最後失敗離去。到了天快亮的時候，那些人擊鼓吹簫回來，準備分享祭神的酒食，看見汪生安然無恙，非常驚訝；他們知道情況後，相顧而說：「這個官人有福，我們無法將他獻祭。」於是就釋放了他，但警告他不要向人透露這件事。

此外，紹興二十九年（1159年）福建政和縣有一人到莆田買了一個處女，最初說是作為妾侍，但為她換上華麗的衣服後，只將其安置於另外一個房間，完全沒有侵犯她；而在旅途之中，這個人反而將那個女孩當為主人一般，服侍周到。更奇怪的是，這個人只攜帶著一個上了鎖的籠子，每天傍晚時就會打開，焚香跪拜。女孩是一個聰明人，暗地裡留意著他的行動，怕自己遭其毒手，每天不吃葷，心裡不停誦唸「大悲咒」。後來回到了政和縣後，一天晚上，那個人將女孩及籠子鎖在空屋內，禱拜完畢後離開；到了半夜，籠中爬出一條大蟒蛇，但牠似乎很怕女孩唸咒，無法將她吃掉。女孩最後死裡逃生，走告鄰里，大家原來都知道這個人的所作所為，於是將他捉拿報官；經審訊後，原來他傳習的是嶺南一帶的「採生」妖法，殺人祭鬼，前此他已殺了數人。

至於一些不知名的邪神崇拜，殺人祭鬼更是民眾的共

識，其中荊湖南路一帶就最為蓬勃。宋代的筆記小說就提到，湖南風俗，民眾喜歡信奉妖神，往往殺人以祭之；用儒生祭神是上等，僧人是第二等，其他人則是最低等。曾有一個儒生因為趕路，傍晚時在田野間遇到一個農夫，農夫警告他那裡有猛獸為害，不宜夜行，於是帶他到一間偏僻的大宅借宿。主人家見到這個儒生時很高興，除了以豐富的美食招待他外，更找來一個婦人陪他；這個女人暗中告訴儒生，原來這家人準備將他殺死後用來祭鬼，於是他們兩人就藉機逃走。到了天亮時，儒生和婦人已跑了四十里，他們到縣裡去報案，官兵於是將這家人拘捕，偵查後知道他們前後已殺了幾十人，而那個田間的農夫也是其同黨。

相似的例子，江西有個叫張誠的人，乾道元年（1165年）到湖南探親，路過醴陵縣時在村裡一間客店投宿，店主對他一見如故，晚上設置豐盛的酒菜款待他。張誠心裡懷疑，託稱旅途疲倦而不能飲酒，於是回房睡覺，後來他偷看到店主在堂中畫像前祈禱，口裡唸唸有詞，隱約聽到他多次提到「張生」。張誠知道店主要將自己祭鬼，故不敢入睡，待店主離開後，他望向神像，見其眼睛大如燈籠；張誠自思已陷入險境，不能逃脫，想起曾聽聞「大悲咒」可以辟邪，自己平日常常誦讀，於是誠心持唸。張誠唸了幾遍咒文以後，神像的大眼忽然墮下，後來裂成無數小眼，

非常恐怖；到了天亮時，張就拔足逃跑，隱約只聽到店家在哭泣，卻沒有追來。張走了兩里多後稍事休息，聽到路上經過的人說到那個店主在午夜暴斃。後來得知事情的真相，原來那家店裡的人三代侍奉妖鬼，每年都殺一個人獻祭，路過受害的人不計其數；但如果找不到外人祭神的話，就會禍及家長。荊湖湘楚一帶，很多這類風俗。

西面的四川，殺人祭邪鬼的民風也很流行。蜀地有一個中舉的士人，因赴外地任官趕路，到傍晚而錯失旅店投宿；忽然見到荒野中有五六人暢飲聚食，他們見到這個士人後，相顧而面有喜色，於是邀請他一起飲食。士人後來發現他們心懷不軌，於是藉機騎馬奔逃，走幾十里後見有一間孤寺，於是叩門求救；僧人們知道情況後竟然不肯收容他，並指這樣會連累他們。在這個士人苦苦哀求下，僧人知道他曾誦習佛家的「白傘蓋真言」咒語，於是叮囑士人不斷誦唸，就可以去禍。不久，忽然刀劍之聲四起，士人閉目唸咒，身旁彷彿有千萬兵器襲擊，卻不能傷害自己。到了天亮後，寺僧請士人入寺，對他說道，荒野中那些人傳習嶺南一帶的妖法，害人極多，每年都擇日準備牲禮祭神。

筆記小說《癸辛雜識》裡有一個令人毛骨悚然的邪神故事，比之傳統章回小說中關於妖人盜取婦女嬰胎紫河車的故事，更是駭人：浙江安吉縣某一村落裡有個孕婦，日

間都會拿飯食到田間給丈夫，每次都會經過一個叢祠；祠廟前面有個山野之民以占卜為業，由於每天都見到這個孕婦，言談之間彼此就熟稔起來。一天，這個賣卜者邀請孕婦到廟中的僻靜處一起吃餛飩，然後笑說：「你腹大便便，懷的必然是孿生子。」婦人問其何以得知，賣卜者就請其伸出舌頭驗看。孕婦不慮有詐伸出舌頭，那個人竟然用利器勾著她的舌頭，令她不能作聲，然後剖開孕婦的腹部，果然是一對孿生子。賣卜者於是斬開她的屍體，烹煮後用來祭神，並將其胎兒燒作蠟像，製作成一個「鳴童預報之神」。到了晚上，孕婦的家人見其失了蹤，遍尋不獲，偶然聽到有村裡的老人家說她每日都與叢祠前的賣卜者往來，遂懷疑他們有姦情，結果衝入廟裡捉拿他們，卻發現了孕婦的屍骸，於是將其押解到官府去。蓋那些旁門左道的術士認為雙子胎是一種靈丹，其他東西都不及，故有這種嚇人之事。

人祭以外，「淫人妻女」似乎也是民眾心目中邪神的特性，如江蘇吳縣的民眾不分貧富，花費在祭祀上的遠遠多於奉養親人，而其侍拜的神靈則有一半是邪神。洞庭山裡有姦民就利用這種風俗，提倡一個叫做「水仙太保」的邪神，欺騙愚昧的民眾，誘掠他們的財富，又姦淫他們的妻妾，情況非常嚴重，為害數十年。

當然，最著名的自然要數五通神，他雖然能賜予信徒

巨額財富，卻以霸占其妻女為交換條件，宋人小說就提到山西人劉庠，娶妻鄭氏，頗有姿色；劉庠不善營生，故家境貧困。後來劉庠常常在房裡自言自語，家人更發現他房裡滿是金銀；劉庠於是招供說幾個月前開始，每逢夜裡都有一個少年到來，自稱是五通神，給予他這些財富。家人因為利其財富，故也一起奉拜五通神，為其鑄造金身；一天下午，這個少年告誡劉庠，不准他與妻子共寢，後來更公然霸占了鄭氏。

新安人對五通的奉祀，更是盛行。有一個叫吳十郎的人，因為逃避災荒而全家遷居到舒州，幾年之間由流寓的窮人發展至家財萬貫，鄉里間都很是懷疑；碰巧里中有富豪被劫，大家都以為是吳十郎做的，結果將他捉到官府投案。吳在多番拷問下，吐露他曾夢見一個獨腳神，說只要祭祀他的話，就可以令吳發達。吳十郎在夢醒後四處訪尋，結果在屋旁發現一間破廟，鄰人指稱是已經毀棄了的「獨腳五郎廟」；結



宋代四川大足石刻中的石門山第七號獨腳五通大帝造像

果，吳因為重修和厚祭五郎廟，十年之間就發了大財。縣官在多番偵查後，證明吳的確沒有打劫害人，最後將他釋放。吳十郎在家裡祭祀五郎時，祭品豐盛，全是血祭，但不設燈燭；祭禮在半夜三更舉行，全家不論男女老幼，都須裸露身體祭禮。吳家晚上都不會閉門，以免妨礙神靈；家族裡常有婦女與神靈交合，甚至誕下鬼胎。慶元元年（1195年）其長子娶官家女為妻，因為不肯參與祭神，這個媳婦及其翁姑相繼死去，吳家的財富亦四散。後來吳家向神請罪，災禍才停止，而其家至今仍然奉侍著獨腳五郎。

其實，這個著名的五通邪神，同樣也是殺人祭鬼者，筆記小說《能改齋漫錄》就提到，嘉祐（1056–1063年）年間，江西人伍十八到汴京貿易，遇見五個少年在蹴毬，伍十八亦精於此道，彼此就結交起來。少年與伍十八於旅館暢飲，仔細詢問他的經歷，然後寫了一個帖子給他，叫他到一家姓郭的梳行支取萬錢，幫助他創業。由於夜深，少年留伍十八在店裡度宿一宵，但千叮萬囑他半夜裡不能走出房外，亦不要偷看隔壁，否則會被驚嚇。伍十八心裡起疑，夜半推開旁側的兩間房門，竟然發現其中一間房釘滿著婦人和嬰兒，另一間房就有無數囚徒，正被拷打號哭。到了天明，伍十八發現自己身處城西的一塊大石上；後來他拿著帖子到郭家，果然獲金萬錢。從此之後，伍十八的生計都有不俗的發展。那五個少年，就是京師人所稱的五

通神。

總之，我們或可得出一個印象：宋人雖然沒有詳論邪神的定義，但邪神除了是不入祀典的淫祠以外，其神像或作魑魅魍魎的鬼怪形狀，或「神怪甚為詭異，多在山中的巖石樹林之間建立祠廟」，或隨人心所喜慕而幻化其形，但更重要的是其神格行為與祀奉者的活動均踰越於正統以外的道德標準，具體的表現就是「殺人祭鬼」與「淫人妻女」兩大邪行妖徑。

有人認為巫覡是精怪崇拜的骨幹，因為精怪不容於佛道二教，故主持這些妖神的祭祀，主要還是散處於民間的巫覡。宋代的情況究竟是否如此？當代的巫覡與邪神崇拜有何種關係？政府又如何以之打擊巫覡的活動？

首先，我們應該指出一點，由於巫覡信仰缺乏較高層次的宗教理論和完整的經典，又沒有嚴密的教會組織，故往往為士大夫所輕蔑。然而，巫覡長期寄生於地方社會之中，他們能夠廣為民眾接納，除了有善於欺騙惑人的奸巫外，當中也不乏安分守己者。事實上，善良的巫覡在宋代並不罕見，《夷堅志》就記有一個巫覡不貪錢財，教人兄弟友愛相親；京師另一個巫覡則施展高明的巫術，藉此警戒某士人家裡的妒婦，幫助他們夫妻白髮齊眉；我們在前面亦說過那個善良的女巫在娼家中拯救了包公的孫女。更要緊的是，巫覡的一個職守是「專為人逐捕鬼魅」，故其與妖

鬼邪神的關係，本來應該是對立的，這類例子在文獻裡俯拾皆是，周紫芝即有詩句說「大巫為我驅妖魔」，而我們在前面提到的幾種宋代重要的邪神信仰，當中不少就是巫覡考治的對象。

以五通為例，其原型即為古老的山鬼信仰，這種惱人的精怪在宋代仍然廣為流播，出沒於夜半黑暗處，陸游即有詩句說「林嘯獨腳鬼」。宋代南方一帶及田野之間多有祭祀山鬼，但其往往仍有害人之舉，不失妖邪性格，故民眾多有聘用巫覡對付，《夷堅志》記楚州淮陰有魑怪擄去人家子弟，「巫罡步治之」，後來知道是山鬼作惡。至於當代妖神的另一大宗蛇妖，更是巫覡的死對頭，《夷堅志》就有許多巫覡降服蛇妖的例子，我們在前面已多次提過。案蛇多有劇毒，與蟲蠱關係密切，且易令人將其與瘟疫相連，故宋人有認為蛇妖是「喪門神」；由於「驅妖」和「逐疫」兩者都是巫覡的主要工作，故當代自然有很多這方面的資料，也是宋代巫覡與蛇妖先天的敵對關係。

如果說禳除疫病是巫覡的主要職務，則其與負責施疫的瘟神的關係自能想見。案瘟神的神格較為特別，瘟神信仰或始於魏晉時代，與道教關係密切，其神格經歷很長的發展，由原來負責「行瘟」的「瘟鬼」逐漸演變為明清以後「逐疫」的「瘟元帥」；而宋代瘟神信仰正處於由邪而正之發展階段，故其神格也是邪正參半。就其邪神本質而言，

瘟鬼的外貌或「奇形異服」，或是「大鬼一陣，形見狂惡」，且與蛇蠱相連，常施行蛇瘟害人；而官方則視「五瘟神廟」等為妖妄小民濫建的淫祠，明令毀拆。

與蛇妖的情況一樣，瘟鬼邪神也是巫覡的宿敵，《夷堅志》中有兩則詳述巫覡與瘟鬼惡鬥的資料，其中的巫覡為了拯救病民，甚至自己也染疾而死。然而，如果說瘟神亦正亦邪，那麼巫覡當中也不乏凶險害人者，宋人筆記就記述了一樁廟巫戕害人命的惡事：江東村落間有些巫祝建立了一所叢祠，信眾又多又虔誠，大家都出錢出力，廟宇也愈來愈宏偉。但是，村裡有一個惡少不信鬼神，有一晚跑到叢祠裡辱罵神靈，巫覡們因為在這廟宇上投資很多，又獲利不少，怕這個少年壞了大事，於是想收買他串謀行騙民眾。巫覡們設計，要少年明早到廟中再次辱罵祠神，飲下祭壇前的酒，然後佯裝受到神靈罰打，最後苦苦哀求後才獲得寬恕；少年受了賄款，於是依計行事，那知道飲下酒後竟然七孔流血而死。村民目睹這個「神蹟」，更深信那個少年因為得罪神靈而橫死，大家更是虔誠，連鄰郡民眾都蜂湧而至，叢祠的香火更鼎盛，巫覡獲利不計其數。幾個月後，廟裡的黨徒因為分贓不均，才向官府供出原來巫覡早已準備毒酒，陷害那個少年。

類似的例子其實並不罕見，不少巫覡往往憑恃難以解釋的害人巫術，橫肆於鄉里之間，其中輕者或以之勒索良

民，嚴重可惡的則用邪法殺人，例如安徽婺源有一個叫做張生的巫覡，最擅長用妖術勒索富民，有敢忤逆其意的，張生就會躍跳使出名為「打筋斗」的巫術，那家人隨即生瘡痘而死，故鄉民都很怕他。部分妖巫更傳習所謂「南法」的邪術，至為陰毒，其中有「挑氣法」，據說巫覡如果要加害某人，就會在夜半到他家宅叩門，並呼喊其名；受害者在家裡應門的話，就中了「挑氣法」，腹部會漸漸脹大，日久以後，肚皮會薄如紙張，看見心肺，呼吸急喘，無藥可救而死。「挑氣法」有好幾種，我們在前面就提過，有些巫覡可利用咒語，使人在肚裡生了一隻大甲魚，又或者是一邊削樹皮一邊誦唸咒語，等到樹皮重生癒合時，被下咒的人便會死去。這種恐怖的咒語是沒法醫治的，也沒有解咒之術。

巫覡最著名的邪術，當然是用蠱。「巫蠱」及「蠱毒」常被人混淆，據研究指出，「巫蠱」是一種咒術行為，而「蠱毒」卻是以蠱物（多數是有毒的蟲蛇）毒害他人的方法。因此，用蠱不是巫覡的專利，而宋代閩廣、南粵和川陝等地都流行蠱毒；不過，由於巫覡對醫藥、蛇毒及神秘的巫術有一定認識，故巫與蠱自是脫不了干係，宋代不少地方官員例如蔡襄及李寬等，就在治境之內禁絕巫覡和畜蠱害人者。

宋代巫覡與妖術邪法的密切關係，使其在民間的形象

除了為驅鬼逐妖的靈巫外，也披上了可怖害人的妖巫面紗，民眾與政府自然將他們與邪神崇拜連上關係。更重要的是，邪神崇拜與地方的叢祠社祭關係至大，而巫覡既然寄生於地方的叢祠中，則村社里廟裡邪神信仰的勃興，當然與主祭的巫覡有關。

民間叢祠社祭本來的要務是殤鬼逐怪，社神一般都擁有「保民」、「安民」這類賜額，而當中的巫覡多數就負責禳除這些山鬼妖怪，《夷堅志》即提到里俗相傳，山林之間有一種叫做「旺神」的惡鬼，是山魃一類的妖怪，常常作祟，但其威靈不大，普通的村巫就可以將「旺神」收拾。然而，我們同時可以見到，厲鬼妖神等信仰亦開始滲入民間的叢祠社祭中，例如李復的詩歌提到鯀廟社祭裡夾雜著野鬼妖怪；而川陝一帶則流行祭祀妖化的田神——烏鬼，據父老所說，當地鄰近古戰場，橫死的孤魂常常作祟，故人們祭祀烏鬼以對付。

政府對這種情況至為憂慮，有朝臣就指出京師一帶的民眾大都信用妖術，小村裡面全是雜亂不已的叢祠；夏竦認為妖巫在其中鼓吹災異，百姓疲於奔命；而李覲則主張嚴加取締，方為富國之策。官方對巫覡這種指控，有一定的事實根據，巫覡帶入村社里廟中的邪神妖鬼頗為陰森恐怖，如鎮江叢祠中的瘟神狀如山精樹怪，鳳山古祠祀拜的是怪聲怪氣的妖蛇，南昌叢祠裡的是魑魅魍魎，化州妖巫

「法院」中的是世所未見之妖鬼，李光更提到兩耳垂肩、形狀特殊的域外鬼靈，種類非常繁雜。更令人感到意外的是，上述例子中不少巫覡祀拜的邪神竟為其死敵——瘟鬼與蛇妖，蓋巫為溝通鬼神者，其一方面既為民驅妖逐怪，另一方面其靈力又多源自鬼神，故巫覡既逐蛇驅瘟，但又同時有奉祀靈力強大的瘟神蛇怪者，箇中道理或可想見？

宋代巫覡與邪神的關係中，最為人所詬病者是殺人以祭邪鬼（神），南宋嘉泰二年（1202 年）四川萬縣的地方官趙師作提到巫覡鼓動民眾祭祀淫邪之鬼，更往往用人祭神，殘忍不已；他要求中央政府下詔禁制巫覡，勒令其轉業，而且要老百姓結為保伍，互相監視，斷絕所有禁咒及祭鬼的器用，這樣才可以將其連根拔起，不致滋長。

案「人祭」及「人殉」普遍存在於古代世界，到了北宋時代仍有殺人祭鬼的風俗，學者亦早有研究，其與邪神崇拜的關係，我們從上述的眾多例子裡也見其況。但北宋時期官方的討論並未見凸出巫覡與殺人祭鬼的關係，有關的資料亦很罕見，我們只找到江休復（1005-1060 年）的一段記述，他提到宋朝中葉的名臣呂誨（1014-1071 年）說自己妻子的外祖父是湖北人，年少時遊覽武當山，曾被村舍的主人捉去祭鬼；他被困室中，於是只有誦唸一種似乎是道教的咒語「六天北帝咒」，求神庇佑。主持祭禮的巫覡竟然見到有星宿覆蓋在他的頭上，知道其有神靈護身，

於是不敢將他祭鬼，落荒而逃。

到了南宋，殺人祭鬼之風似乎轉趨熾烈，而巫覡就往往被指為其中的罪魁禍首，例如大儒真德秀（1178-1235年）勸人不要信奉巫覡時就指其將人當作畜牲，用以祭鬼。當中的原因，除了確實有巫覡參與「採生」之祭外，也是官方妖魔化巫覡的手段。

徽宗於北宋末年雖曾全面詔禁巫覡，可惜並不成功，而以「祀典」操控信仰及以「淫祀」打擊巫覡的方法，成效似也不大，故高宗在南宋初年與金人締結和議之後，旋即於紹興十二年（1142年）對威脅社會安定及挑戰國家權力話語的巫覡信仰加以鎮壓：

論者說到夔州路一帶有殺人祭鬼之事，請朝廷下詔嚴厲禁止。高宗對宰相及執政說：「這些事件中必定是有巫覡提倡和推動的，對付巫覡就可以壓制這些風俗。漢代西門豹將巫覡投殺於河裡，遏止河伯娶婦之俗，就可以證明。」

高宗之論，合乎情理，巫覡殺人祭鬼之舉，也令人齒冷；但當我們仔細思量時，不禁要問，川陝諸路自北宋以來早有祭鬼之風，何以政府到此時才指斥為巫覡的惡行？宋高宗的批評，其實又有甚麼證據？

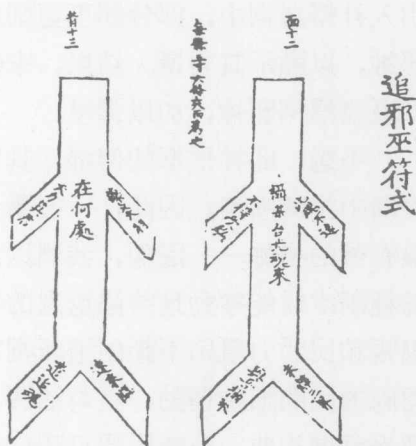
根據陳淳所說，湖南風俗，盛行淫祀，常常殺人祭鬼，甚至有村民用金錢買人來祭神，或將路過的人捉來作祭品；而范西堂的判詞亦有相似的記錄，他提到湖湘一帶的鄉村有很多殺人祭鬼之家，平時派人到各地誘拐民眾來祭神，如果沒有的話就用奴僕代替，到了迫不得已之時，甚至用親生兒女代替，將其切成肉塊，在油裡烹煮，非常慘酷。很明顯，殺人祭鬼惡行的主持者不一定是巫覡，但政府卻將二者等同，藉此對民間的巫覡風俗進行鎮壓，紹興二十三年（1153 年）的詔令最見這種企圖，當時官員指出全國各地都有殺人祭鬼的風俗，政府遂下令嚴厲取締，希望可以「革毀撤除巫鬼淫祠」。

事實上，不少巫覡的確與地方上的邪行妖跡有關，甚至涉及叛亂或與民間秘密宗教串聯，前者如甘肅的寧縣，民俗好巫，軍隊裡有將校藉妖法結納黨徒作亂；至於後者，例如陸子遹知溧陽縣時，因為民間秘密教派「白雲宗」的信徒為禍地方，於是以「妖巫煽動」的罪名將其繩之以法。南宋初年，洞庭湖盜賊鍾相之亂，亦有人以為他是「土人妖巫」。

總之，在政府及知識分子的渲染下，加上部分妖巫的害人惡行，宋代民間的巫覡乃被標籤為「巫覡致妖」，地方父老往往說巫覡挾持著邪術到民家，一登入門，妖怪隨之，故應完全與他們斷絕交往；地方官員甚至會利用道士的法

術和符籙如「收攝邪巫法」或「追邪巫符式」等對付巫覡。

宋朝政府向來對影響政治的怪象異術嚴加操控，甚至對研究天文陰陽等都有嚴格限制，所謂「本朝自祖宗禁星緯之學」，其對邪神妖祠的打壓自屬必然；況且官方



宋代道士的「追邪巫符式」

取締踰越於正統以外的邪神崇拜，除了法律以外，於倫理道德上也具有正當性。因此，以「淫祠」和「邪神」重塑民間的巫覡信仰，藉此打擊國家法律所未能有效約束的巫風，似乎是一個較為明智和可理解的方法，但成效明顯有限。

宋代將巫覡排出於官方祭祀之外，一方面令巫覡走向民間，政府遂失去對其統制的能力。另一方面，巫覡在下層社會的社祭中，找到生存的場所，但傳統的社祭在漢代後已經漸衰，民間好祀人鬼化的社神，巫覡既為官方所排斥，故在民間社會中自然不能再充當官式社祭的祭司。於是，為了吸引民眾，遂投其所好，將靈力強大的妖化神靈

引入社祭叢祠中，部分邪巫更刻意引入非正統而具靈力的邪神，以顯示其力量。結果，宋朝政府乘此機會將巫覡信仰貶為淫祠邪神，加以彈壓。

不過，邪神信仰的傳播，其實也顯示官方正統祭祀在民間中沒落崩潰。因此，一般學者所謂國家統制民間信仰最有效的措施——賜額，我們以為其效力非常有限，因為這種制度只能被動地將篩選過的神祇納入祀典正祠中，但巫覡和民間力量則不斷創造新祠；巫覡這種不為統治精英認同的民間造神運動，至為活躍，是以宋朝政府雖然企圖透過掌握祀典，重塑民間巫覡信仰的非正當性，但兩宋民間巫風依然，箇中成敗關鍵，或可得見？

結 語

古代巫覡信仰在宋代的傳播與延續，一方面反映中國文化的韌度與一致性，惟其與前代史事的迥異，例如正式被摒出官僚制度之外，在地方社祭與叢祠當中有更趨向詭異邪門的現象等等，又顯示宋代巫覡信仰的演變與發展，有自身特殊的性格。

巫覡信仰長期存在於中國社會，就其縱向的發展歷史而言，巫覡信仰及巫術文化的地位似乎是隨著歷史發展而下降，但宋代巫覡信仰完全沒入民間後，就其傳播而論，由精英階層轉移至民間的社祭叢祠之中，卻又可見其擴散與魅力，當中其實涉及了歷史、民俗、宗教、政治及社會變遷諸般關係。因此，無論是從當代的情況或今天的視角去看，再以「迷信」等富精英心態或「以今代古」色彩的論調去描述或重構宋代巫覡信仰，都未必真能了解問題的真相。

現代學者都相信，西方的宗教社會學傳統帶有「理性的偏見」，以致對宗教的現代發展出現錯誤的判斷，其實，巫術並不是單純的迷信或不理性的行為。的確，本書利用

「移情」及「從土著的立場出發」這些社會學及人類學的方法，或可讓我們更能接近及了解宋人的想法，避免不少因中西話語迥異或古今詞章不同而引發的誤解與問題。

本書對宋代巫覡信仰祀奉對象的討論、巫覡信仰流播的機制，反映巫覡信仰盛行於各地和各個階層，而且和宋人的社祭叢祠與祠神信仰有緊密的關係，故過去那種認為應將宗教與巫術加以區隔的傳統理論，自有可商榷之處。職是之故，再將巫覡巫術視為「前宗教」的原始信仰，然後把研究重點集中於先秦時代的巫史或現存少數原始部落的巫文化上，其實是有不足的；而處於中國近世開端的宋代，我們研究這期間的巫覡信仰，意義就很清楚了。

宋朝政府對巫覡信仰的前後態度與政策，或又可見當代統治精英及權力機構對這種民間信仰的看法與限制。宋朝政府於立國後對巫覡信仰加以擯拒，貶斥其落後及迷信的邪害本質；然而，脫離政府控制而完全沒入民間的巫覡信仰，在寄生於地方社祭與叢祠之後，其生命力似乎變得更頑強，這既反映了國家權力未必可以完全深入地方，而統治精英視巫覡為迷信這種正統的「理」，對民間社會的影響更是有限。另一方面，本書的研究也顯示宋律對巫覡這個身分似無嚴格之限制，惟當巫覡巫術有可能影響政權或地方的穩定時，特別是與一些「邪神」或「妖兵」問題扯上關係者，政府即加以嚴厲鎮壓及取締，統治機器之「權」

乃大彰。政府在短時間內，一般都能達到其目的，蓋巫覡信仰根本沒有如佛、道等教派有那樣堅固的意識型態及宗教組織與官方對抗；然當事過境遷後，這種深入民心的「擴散型」民間信仰卻也很容易死灰復燃，其韌度驚人。

自從波蘭團結工聯運動及東歐變天之後，西方學界對「市民社會」(civil society) 及「公共領域」(public sphere) 展開了熱烈的討論；而美國漢學界則將這些理念援引到有關中國歷史方面的研究，繼承了尤根·哈貝馬斯 (Jurgen Habermas) 的歷史學及社會學理論；其中更有學者提出「第三領域」(third realm) 的看法，指出「在國家與社會之間存在著一個第三空間，而國家與社會又都參與其中」。宋代巫覡信仰會否就是這種介於國家和社會之間的第三領域？代表國家的「權」與「理」，民間的傳統和信仰，雙方都參與其中，就在這個領域中進行角力，這與過往只側重「大傳統」與「小傳統」的整合看法不盡相同。

當然，我們不能過分誇大這種信仰方面的第三領域，有很多盤根錯節的權力和利害關係，影響著地方公共權力的施展。本研究或可以顯示，我們在討論宋代國家權力關係時，除了注意過往從「職役」分析鄉村的權力構成，或以祠神透視國家與社會的角力外，巫覡信仰這種民間文化力量，也許是另一條有效的途徑。

無論如何，巫覡這種古代信仰就這樣倖存於宋代的國

家與社會之間；「在人類的精神—文化生活中，巫術、宗教與科學的『世界圖像』各自占有重要的位置，並且執行特定的功能」，「並且透過社會化的機制，代代相傳下來」。近年來，美國及歐洲等西方工業化世界，對薩滿教及薩滿教修行的興趣迅速增長；而中國內地民間宗教的復興，臺灣童乩信仰的盛行，在在都反映了二十一世紀的文明世界裡，存在著形形色色的魔法師，既有趣，也值得我們研究和注意。

參考書目

中文專著

- 〔韓〕文鏞盛，《中國古代社會的巫覡》，北京：華文出版社，1999年。
- 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，香港：中華書局，2005年。
- 〔英〕弗雷澤著，汪培基譯，《金枝——巫術與宗教之研究》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年。
- 〔美〕安·勒維琳·巴斯托著，嚴韻譯，《獵·殺·女巫：以女性觀點重現的歐洲女巫史》，臺北：女書文化事業有限公司，1999年。
- 沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》，臺北：商鼎文化出版社，1993年。
- 宋兆麟，《巫與巫術》，成都：四川人民出版社，1989年。
- 宋兆麟，《巫覡——人與鬼神之間》，北京：學苑出版社，2001年。
- 林河，《中國巫儼史》，廣州：花城出版社，2001年。

林富士，《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，1999年。

林富士，《小歷史——歷史的邊陲》，臺北：三民書局，2000年。

孟慧英，《中國北方民族薩滿教》，北京：社會科學文獻出版社，2000年。

胡新生，《中國古代巫術》，濟南：山東人民出版社，1998年。

秋浦，《薩滿教研究》，上海：上海人民出版社，1985年。

高國藩，《敦煌巫術與巫術流變》，南京：河海大學出版社，1993年。

高國藩，《中國巫術史》，上海：上海三聯書店，1999年。

〔英〕馬林諾夫斯基著，李安宅譯，《巫術科學宗教與神話》，北京：中國民間文藝出版社，1986年。

張珣，《疾病與文化——臺灣民間醫療人類學研究論集》，臺北：稻鄉出版社，1994年。

張紫晨，《中國巫術》，上海：上海三聯書店，1990年。

陳寶良，《中國的社與會》，杭州：浙江人民出版社，1996年。

陳元朋，《兩宋的「尚醫士人」與「儒醫」——兼論其在金元的流變》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年。

陸啟宏，《巫師——人世間的魔鬼》，上海：上海辭書出版社，2003年。

程民生，《神人同居的世界——中國人與中國祠神文化》，鄭州：河南人民出版社，1993年。

詹鄯鑫，《心靈的誤區——巫術與中國巫術文化》，上海：上海

教育出版社，2001 年。

劉仲宇，《中國精怪文化》，上海：上海人民出版社，1997 年。

劉黎明，《宋代民間巫術研究》，成都：巴蜀書社，2004 年。

蕭兵，《蠟燭之風——長江流域宗教戲劇文化》，南京：江蘇人民出版社，1992 年。

〔美〕韓森著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999 年。

〔法〕Jean-Michel Sallmann 著，馬振騁譯，《女巫——撒旦的情人》，臺北：時報文化，1998 年。

中文論文

史繼剛，〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉，《西南師範大學學報》（哲學社會科學版），1992 年第 3 期（1992 年），頁 65-68。

沈宗憲，〈國家祀典與左道妖異——宋代信仰與政治關係之研究〉，臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2000 年。

李小紅，〈宋代的尚巫之風及其危害〉，《史學月刊》，2002 年第 10 期（2002 年），頁 96-101。

林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎——「漢代疾病研究」之一〉，《史原》，第 16 期（1987 年），頁 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》，第 70 本第 1 分冊（1993 年），頁 1-48。

林富士，〈「巫叩元絃」考釋——兼論音樂與中國的巫覡儀式之

- 關係》，《新史學》，第7卷第3期（1996年），頁195-218。
- 林富士，〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，《新史學》，第7卷第4期（1996年），頁95-115。
- 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，載於〔法〕傅飛嵐、林富士編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化，2000年，頁163-204。
- 林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，載於周質平、Willard J. Peterson 編，《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年，頁19-38。
- 范癸，〈宋代的民間巫術〉，載於張其凡、陸勇強編，《宋代歷史文化研究》，北京：人民出版社，2000年，頁130-147。
- 〔日〕金井德幸，〈社神和道教〉，載於〔日〕福井康順、山崎宏、木村英一、酒井忠夫監修，朱越利、徐遠和等譯，《道教》，第2卷，上海：上海古籍出版社，1992年，頁129-137。
- 陳元朋，〈《夷堅志》中所見之南宋瘟神信仰〉，《史原》，第19期（1993年），頁39-84。
- 楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，《中國史研究》，1993年第1期（1993年），頁76-83。
- 趙章超，〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉，載於項楚主編，《新國學》，第4卷，成都：巴蜀書社，2002年，頁231-238。

劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1996 年。

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〉，載於《中華文化的過去、現在和未來——中華書局八十週年紀念論文集》，香港：中華書局，1992 年，頁 396-412。

日文專著

中村治兵衛，《中國シャーマニズの研究》，東京：刀水書房，1992 年。

田仲一成，《中國巫系演劇研究》，東京：東京大學東洋文化研究所，1993 年。

宋代史研究會編，《宋代の社會と文化》，東京：汲古書院，1983 年。

宋代史研究會編，《宋代の社會と宗教》，東京：汲古書院，1985 年。

宋代史研究會編，《宋代の知識人——思想、制度、地域社會》，東京：汲古書院，1993 年。

宋代史研究會編，《宋代社會のネットワーク》，東京：汲古書院，1998 年。

澤田瑞穂，《中國の民間信仰》，東京：工作舎，1982 年。

日文論文

小島毅，〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と理論——〉，《東洋文化研究所紀要》，114 冊（1991 年），頁 87-213。

小島毅，〈牧民官の祈り——真徳秀の場合〉，《史學雜誌》，第 100 編第 11 號（1991 年 11 月），頁 43-76。

木村明史，〈宋代の民間醫療と巫覡觀——地方官による巫覡取締の一側面——〉，《東方學》，第 101 輯（2001 年），頁 89-104。

守屋美都雄，〈社の研究〉，《史學雜誌》，59-7（1950 年），頁 595-628。

河原正博，〈宋代の殺人祭鬼について〉，《法政史學》，第 19 卷（無出版年分），頁 1-18。

松本浩一，〈宋代の賜額・賜號について——主として「宋會要輯稿」にみえて史料から〉，載於野口鐵郎編，《中國史における中央政治と地方社會》，昭和六十年科學研究費補助金綜合研究〔A〕研究成果報告書，東京：文部省，1986 年，頁 282-294。

松本浩一，〈中國村落における祠廟とその變遷——中國の祠廟に關する研究動向と問題點 1——〉，《社會文化史學》，第 31 號（1993 年），頁 27-43。

- 金井德幸，〈南宋祭祀社會の展開〉，《宗教社會史研究》，1977年，頁 591-610。
- 金井德幸，〈宋代の村社と社神〉，《東洋史研究》，第 38 卷第 2 號（1979 年），頁 61-87。
- 金井德幸，〈宋代の郷社と土地神〉，載於中嶋敏先生古稀記念事業會編，《中嶋敏先生古稀記念論集》，東京：汲古書院，1980 年，上卷，頁 385-407。
- 金井德幸，〈南宋における社稷壇と祠廟について——鬼の信仰を中心として——〉，載於酒井忠夫編，《山崎宏先生頌壽記念論集——臺灣の宗教と中國文化》，東京：風響社，1992 年，頁 187-209。
- 金井德幸，〈南宋荊湖南北路における鬼の信仰について——殺人祭鬼の周邊——〉，原載於《駒澤大學禪研究所年報》，5（1994 年），頁 49-64，今刊於《中國關係論說資料》，第 36 號第 1 分冊上（1994 年），頁 567-575。
- 金井德幸，〈宋代における妖神信仰と「喫菜事魔」、「殺人祭鬼」再考〉，原載於《立正大學東洋史論集》，8（1995 年），頁 1-14，今刊於《中國關係論說資料》，第 37 號第 1 分冊〔增刊〕（1995 年），頁 388-395。
- 金井德幸，〈南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠——〉，原載於《駒澤大學禪研究所年報》，7（1996 年），頁 51-65，今刊於《中國關係論說資料》，第 38 號第 1 分冊下

(1996 年), 頁 54-61。

宮崎市定,〈宋代における殺人祭鬼の習俗について〉,載於氏著,《アジア史研究》,京都:同朋社,1978 年,第 5 冊,頁 100-144。

須江隆,〈唐宋期における祠廟の廟額、封號の下賜について〉,《中國——社會と文化》,9 (1994 年),頁 96-119。

須江隆,〈社神の變容——宋代における土神信仰をめぐって——〉,《文化》,58 卷 1、2 號 (1994 年),頁 94-114。

澤田瑞穗,〈宋代の神咒信仰——《夷堅志》の說話を中心として——〉,原刊於《東方宗教》,56,頁 1-30,今載於《中國關係論說資料》,第 22 號第 1 分冊上(1980 年),頁 451-466。

鐵井慶紀,〈「社」についての一試論〉,《東方學》,61 (1981 年),頁 1-16。

英文專著

Davis, Edward L., *Society and the Supernatural in Song China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Ebrey, Patricia B., & Gregory, Peter N. (eds.), *Religion and Society in Tang and Sung China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

Eliade, Mircea, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*,

- Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Hansen, Valerie, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Hymes, Robert P., *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2002.
- Johnson, David et al. (eds.), *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1985.
- Johnson, David (ed.), *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion*, California: Chinese Popular Culture Project, 1995.
- Katz, Paul R., *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- Lewis, I. M., *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London and New York: Routledge, 1995.
- Shahar, Meir & Weller, Robert P. (eds.), *Unruly Gods: Divinity and Society in China*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.
- Thomas, Keith, *Religion and the Decline of Magic*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contempo-*

rary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors, 臺北：南天書局，1994 年。據加州大學出版社 1961 年版重印。

von Glahn, Richard, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*, Berkeley: University of California Press, 2004.

英文論文

Johnson, David, "The City-God Cults of T'ang and Sung China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 45 (1985), pp. 363-457.

Liao, Hsien-huei, "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation", 《漢學研究》，20 卷 1 期（2002 年），頁 399-440。

Lin Fu-shih, *Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th century A. D.)* (unpublished Ph. D. dissertation, Princeton University, 1994).

von Glahn, Richard, "The Enchantment of Wealth: The God Wutong in the Social History of Jiangnan", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 51: 2 (1991), pp. 651-714.