

中央研究院歷史語言研究所集刊

第八十六本，第二分

出版日期：民國一〇四年六月

從立法的角度重新考察宋代曾否禁巫

柳立言*

從立法的角度，本文挑戰一個流行的舊說，認為宋政府有時全面禁巫或禁巫術。本文指出，巫作為一種職業和巫術作為一種職業工具從未被禁。被禁的僅是一些「違法」的巫術或黑法術，如人牲、蠱毒和咒詛之類，它們大多早就見於《唐律》，沿用於宋。其他宗教的信奉者如僧人和道士使用黑法術也跟巫一樣被禁和被罰，這不會被稱作禁佛和禁道。唯一新的立法可能是禁止巫覡和巫醫隔絕病患，只使用宗教力量，不得使用屬於人世力量的醫藥和照顧。必須注意的是，巫兼用神力和人力治病就不被禁止。這新法可被視為宋代邁向近世的一大步。

關鍵詞：宋代 禁巫 禁巫術 巫醫與人醫

* 中央研究院歷史語言研究所

前言

學人對宋代巫覡的研究歷久不衰，只算學術性專論，最近五年（2008-2013）至少有十位作者出版了二本專書和九篇論文。¹ 它們難得出現一個多數的共識——宋代禁巫。始作俑者應是中村治兵衛，約在四十年前發表〈五代における巫〉（1975）和〈北宋朝と巫〉（1978），此後輾轉相傳，學人幾乎異口同聲說宋代禁巫。² 如最近的一本專書（2010）說：「一場空前的禁巫活動在宋代朝野蓬勃開展，將中國古代排巫、禁巫活動逐漸推向高峰。……巫覡徹底邊緣化的局面就此確立」；最近的一篇論文（2013.12）說：「有人認為宋代政府全面禁巫，反倒成為巫風盛行的緣由」，又說：「總之，無論宋代政府『禁巫』的成效如何，從政治、社會的角度來看，宋代巫者及其信仰所受到的打擊和挑戰，應該是前所未有的，這也可以說是宋代巫覡信仰的特質之一」。³ 真的是這樣嗎？為何我們在官

¹ 方燕，《巫文化視域下的宋代女性——立足於女性生育、疾病的考察》（北京：中華書局，2008）；不再算方氏的單篇論文；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》（北京：光明日報出版社，2010）；王章偉，〈溝通古今的薩滿——研究宋代巫覡信仰的幾個看法〉，復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009），頁 140-154；〈文明推進中的現實與想像——宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》23.2（2012）：1-56；〈《清明集》中所見的巫覡信仰問題〉，《九州學林》32（2013）：131-152；王氏較早的著作是《在國家與社會之間：宋代巫覡信仰研究》（香港：中華書局，2005）；王曾瑜，〈遼宋金代的巫卜〉，《纖微編》（保定：河北大學出版社，2011），頁 379-389，原發表於一九九八年，今加入「後記」推崇楊倩描先生，可見學者風範，個人亦十分佩服楊先生的眼光和功力；林富士，〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，《新史學》24.4（2013）：1-54；厚宇德、姜中龍，〈基於政治與文化層面對宋代巫術的幾點考察〉，姜錫東、李華瑞主編，《宋史研究論叢（第十四輯）》（保定：河北大學出版社，2013），頁 480-495；范熒、陳江，〈宋代的祈吉巫術及其表現形式〉，范立舟、曹家齊主編，《張其凡教授榮開六秩紀念文集》（上海：上海人民出版社，2009），頁 157-171；楊倩描，〈論巫教與宗教的世俗化〉、〈巫教的影響及巫術的泛濫〉，氏著，《南宋宗教史》（北京：人民出版社，2008），頁 1-10, 208-248；楊氏較早的著作是〈宋朝禁巫述論〉，《中國史研究》1993.1：76-83。

² 中村治兵衛，〈五代における巫〉（1975）和〈北宋朝と巫〉（1978）諸文，均收入氏著，《中国シャーマニズムの研究》（東京：刀水書房，1992），後來諸多學人的博碩士論文和專書，無論史料（尤其是詩文）和論點，都有中村的影子。

³ 專書是李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 223-224；論文是林富士，〈「舊俗」與「新風」〉，頁 40-41。

方和私人的紀錄裡，都難以看到類似歐洲中古「獵巫」（witch hunt，獵殺跟魔鬼打交道的巫）或近似三武一宗滅佛的明顯訊息，反而在士大夫的筆記、小說和詩文裡，看到他們紛紛向巫求助的例子，而且遠多於懲巫的例子，甚至有少數士大夫學習巫術和跟巫家締婚。⁴ 有求於巫的士大夫會反目或白目以至立法禁巫嗎？洪邁（1123-1202）的《夷堅志》約有一百三十多個故事跟巫有關，只有二十多個是巫因損人而受罰，其餘都是巫助人，這個懸殊的比例應如何解釋？洪邁自承，他擔任禮部郎官時，齋宿祠宮，理應身心俱淨，卻跟同僚談論巫怪之術並傳授咒

⁴ 詩文的例子見中村治兵衛《中国シャーマニズムの研究》諸文。十分有趣的是，中村一方面利用士大夫的詩作來描述巫的活動極為普遍蓬勃，甚至有社祭之時「飢鴉集街樹，老巫立廟門。雖無牲牢盛，古禮亦略存」的懷古（頁 123），另一方面利用他們的墓誌和《宋會要輯稿》等官方史料來描述禁巫，卻沒有解釋史料之間的矛盾。個人認為，就「暢所欲言」的角度言，當以詩作較勝一籌，這也反映在士大夫的詩詞時常說沒有甚麼獄訟，但在奏疏等官樣文章裡剛好相反。以下是洪邁編著，何卓點校，《夷堅志》（北京：中華書局，1981）求助於巫的士大夫與庶民的比率：

類別	案數	召巫者及其人次										士大夫與庶民比率
		士大夫		士人		武將		兵卒	廟祝	神明	庶民	
		本人	家人	本人	家人	本人	家人					
祟病	20	4-6	4-6	4							6	12-16 : 6
一般疾病	17	2-6	2-6	0-1	1-3						7-8	5-16 : 7-8
疫病	7				1						6	1 : 6
生產	5		1		1						3	2 : 3
趕鬼驅妖	27	7-8	2-3	2	2				1		15	13-15 : 15
對付妖術	4						1				3	0 : 3
求雨	2	1		1							1	2 : 1
設醮或類似超度	5	2	2								2	4 : 2
大眾賽神及個人事神	4	1-2	0-1						1		2	1-3 : 2
算命擇日看風水等	7	3				1					4	3 : 4
通靈解困	5	2						1		1	1	2 : 1
合計 (人次)		22-30	11-19	7-8	5-7	1	1	1	2	1	50-51	45-64 : 50-51

語。⁵ 假如是禁巫，士大夫怎會集體公然違法到這種程度，還親筆寫下來流傳於世？

所謂「禁」，既是政策，也牽涉法律，後者主要有三個問題：（一）誰是巫，這屬身分的認定；（二）禁些甚麼或取締的標準和罪名是甚麼，這屬立法或法典的範圍；（三）是否和如何根據現行法去定罪和量刑，這屬司法或執法的範圍。就理論上言，假如立法上沒有禁巫，自然在司法上難以找到禁巫的案例。所以，本文將重點放在前兩個問題，重新解讀相關史料，試圖釐清兩點：（一）巫有專稱和泛稱之分，後者僅指行使所謂「巫術」的人，包括僧尼、道士、術士和相士等，他們一起形成所謂「巫風」，假如事涉非法，他們也一起被取締，不限於巫；（二）宋代在立法上不曾禁巫，我們不能把局部看作全部，把政府禁止巫的某些非法行為，視為禁巫，正如不能把政府禁止僧人的某些非法行為，視為禁佛。針對巫的法令，宋代大都承襲唐和五代，較新的可能只有一條：將巫只准病人靠神力不准靠人力（如看醫生和服藥）這個行為，從以往的容忍，變為現在的明確認定為非法，附上較清楚的罪名 (crime) 和較嚴重的刑罰 (punishment)，藉此抑巫揚醫，或可視為宋代踏入近世的一大步。

一・誰是巫？

南宋案例彙編《名公書判清明集》約有三個跟巫有關的案件，但歸入不同類別：兩件歸入卷一四「懲惡門・巫覡」，一件歸入同卷「懲惡門・淫祀」。針對淫祀一案，筆者和六位同學分頭閱讀，大都認為那位現在「專行巫蠱之事」的前任劫墓者應不是巫，那麼他是甚麼？⁶ 要探討巫的各種問題，例如他們有甚麼信仰和行為，和這些信仰和行為在宋代是否創新等，都必須先弄清楚誰是巫。

（一）專稱與泛稱的巫及其混同

為免冤枉了佛教，筆者在探討僧人犯罪時，便盡可能利用正式的僧人，而非

⁵ 洪邁，《夷堅志》丙志卷一四，頁 486-487；志補卷一四，頁 1680-1681。

⁶ 不著人編，中國社會科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校，《名公書判清明集》（北京：中華書局，1987），卷一四，頁 544-545。簡稱《清明集》。我曾請洪麗珠和李如鈞兩位博士後，和林思吟、倪紹恩、陳品伶、張庭瑀分析此案，大都能指出該「專行巫蠱之事」者不是巫，而只是一位前身是劫墓者，現在根據巫的行事依樣畫葫蘆的人。這應是本案放入「淫祀」而非「巫覡」類的一個原因，既是如此易見，在此不必贅言了。

實習中的童子、行者，甚至冒牌僧。所謂正僧，是指領有中央政府獨家銷售或免費發給的度牒，亦即得到官方認可的僧人。那麼，正式的巫是否也領有類似的身分證明或職業執照？

楊倩描認為，北宋仁宗和神宗時的官文書「對巫師稱『戶』、稱『家』，而不稱『口』、稱『人』，這說明了兩個問題。一是說明宋人是將巫師當成『專業戶』來看待的，二是說明宋代巫師世代家傳的比較多」。⁷ 相關資料雖然不多，筆者仍認為楊氏言之成理，政府的戶籍裡可能注明哪些戶裡有巫師，一如哪些戶是僧戶、道戶或樂人、伎人等雜戶，一律不准應考科舉。⁸ 南宋的一個判詞也說：「奉事邪鬼之家，並行籍記」，⁹ 可見地方官府可能編列該地的巫師名冊，或可稱為登記有案的正巫或專稱的巫，既方便管制，也方便抽取專業稅（詳後）。

與專稱相對的是泛稱，例如時常看到的「淫巫」。上述判詞提到「邪鬼」，其實不一定邪惡，也可能助人，但因未被官方承認為載在祀典的正神，乃稱之為邪神、邪鬼、淫神、淫鬼等。同樣，沒有登記在案的巫覡，亦可稱為「淫巫」，如劉彝於神宗時「知虔州，俗尚巫鬼，不事醫藥。彝著正俗方以訓，斥『淫巫』三千七百家，使以醫易業，俗遂變」。¹⁰ 這些「淫巫」固有淫邪的 (wicked)，但若將「淫」字一律解作淫邪，則三千七百家之數未免太多，似應解作不被官方認可之意，包含沒有登記立案的、雖有立案而其作為不被官方認可的，當然更有既無立案且其行為不被官方認可的。現在地方官員強逼他們轉行，有點像強逼私自剃度或犯了罪的僧尼還俗，無需大驚小怪，更不能推論為禁巫。

無論是正巫或淫巫，在信仰和功能上都容易跟其他宗教人士如僧、道和民間信仰者重疊，例如巫的一個特點是懂法術，但懂法術的卻不止巫。事實上，大部分的宗教或信仰，一旦往民間化或世俗化的方向發展，便容易跟其他也在世俗化的宗教互相吸收混合，張國剛戲稱為「你中有我，我中有你」，賈二強調之「佛寺的淫祀化」，雷聞認為道教也如此，而且早在宋代之前已經發生。¹¹ 諸教合流

⁷ 楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，頁 76。

⁸ 徐松輯，《宋會要輯稿》（臺北：新文豐出版公司，1976，據北平圖書館一九三六年縮影本影印），「職官二八」，頁 19。

⁹ 《清明集》卷一四，頁 546。

¹⁰ 脫脫等著，中華書局點校，《宋史》（北京：中華書局，1977），卷三三四，頁 10729。

¹¹ 張國剛，《佛學與隋唐社會》（石家莊：河北人民出版社，2002），頁 227；賈二強，《唐宋民間信仰》（福州：福建人民出版社，2002），頁 372-388；雷聞，〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉，《佛教研究》2003.3：70-77。

的結果，有時甚至難以看到本來面目，嚴耀中謂之「異化」，¹² 其實是跟其他宗教「混合」或「同化」（以下簡稱混同），那是雙向而非單向的。

一方面，我們看到僧、道等人吸收巫的信仰、法術或功能。這本就歷史悠久，但到宋代可能更進一步，如「唐代小說家記載法術僧人施法，多是胡僧所為」，¹³ 到宋代可能胡、漢俱多。趙宏勃指出，唐代的僧人、道士、醫者和巫覡都用語言巫術，而且互相吸收，「在某種程度上，巫的信仰滲透到人們對佛教、道教的信仰中去，這也是佛教中國化中的重要內容」。¹⁴ 到了宋代，嚴耀中指出江南有所謂「僧巫」，反映僧人「已是向巫的方向職業化了」。¹⁵ 楊倩描認為，就佛教而言，「南宋後期，巫教神祠的廟會與佛教的法會已經水乳交融地結合到了一起，而且這種『巫教搭臺、佛教唱戲』的形式也被普通民眾完全接受下來。……明州（今浙江寧波）延慶院圖照法師梵光（1064-1143）是一位巫術精絕的高僧」；就道教而言，「朱熹所謂『道教最衰』，『如今恰成箇巫祝，專只理會厭禳祈禱』，也是指南宋道教的巫教化」，¹⁶ 可見僧尼、道士與巫覡在多方面的重重疊疊。在探討宋代僧人的世俗化和違戒的原因時，筆者指出，不但普通民眾，「即使是知識分子，也側重僧人的功能多於其信仰，因此認為僧與巫其實沒有多大差別。他們一方面感歎『自先王之禮不行，人心放恣，被釋氏乘虛而入，而冠禮、喪禮、葬禮、祭禮皆被他將蠻夷之法來奪了』，另一方面承認，佛教的各種功德亦是儒家慎終追遠的表現，『寧可信其有，不失為長厚也。畢竟是一個祭祀，以僧代巫而求達於鬼神。……以僧代巫，却要擇僧』。朱熹亦認為：『《楞嚴經》本只是咒語，……故能禁伏鬼神，亦如巫者作法相似』。……把僧人視為巫，便可能不要求其達到僧的道德標準；要僧人發揮巫的功能，便難免容許其違戒以增強法力」。¹⁷ 當然，還有為數眾多的民間宗教信仰者，亦懂得行使法術。

¹² 嚴耀中，〈唐代江南的淫祠與佛教〉，榮新江主編，《唐研究（第二卷）》（北京：北京大學出版社，1996），頁 51-62；《中國東南佛教史》（上海：上海人民出版社，2005），頁 303-327。佛教史籍並不諱言，見曹剛華，《宋代佛教史籍研究》（上海：華東師範大學出版社，2006），頁 170-173, 177-178。

¹³ 葉珠紅，《唐代僧俗交涉之研究——以僧人世俗化為主》（臺北：花木蘭出版社，2010），頁 133，又見 287-291。

¹⁴ 趙宏勃，〈《太平廣記》中的語言巫術及唐代民間信仰〉，《社會科學戰線》2008.11：101-106。

¹⁵ 嚴耀中，《中國東南佛教史》，頁 310。

¹⁶ 楊倩描，〈論巫教與宗教的世俗化〉，氏著，《南宋宗教史》，頁 9，詳見頁 240-248。

¹⁷ 柳立言，《宋代的宗教、身分與司法》（北京：中華書局，2012），頁 17-18。

更有趣的是，五代一位達官貴人的家伎「止學師巫持刀勅水一藝，凡費二千緡」，¹⁸ 可謂之尚巫或巫的風尚 (witchy fashion)，縱使她只學了巫術的形式而非實質，假如真的扮起巫覡，也應有模有樣，不下於上述那位劫墓者的。

另一方面，我們也看到巫吸收僧、道和民間宗教人仕的信仰、法術或功能，照著別人依樣畫葫蘆，唸著佛教和道教的咒語。嚴耀中說：「這樣的佛教寺院已和一般的雜神淫祠沒有甚麼差別了。而一些巫祝則因此魚目混珠，濫用佛家名號。……這種佛道混用於咒術的現象各地都有，但以南方為甚」。¹⁹ 本身是壯族的楊樹喆寫了〈壯族民間師公教：巫儼道釋儒的交融與整合〉，特別指出道教對巫教的影響。²⁰ 趙章超的〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉把巫術與邪教混為一談，多少反映兩者的難分難解，他所舉「妖書妖言、幻術惑人」的例子之一，還是撰造《佛說末劫經》，²¹ 似是巫術邪教假借佛說。楊倩描的〈巫教的影響及巫術的泛濫〉亦有合諸教於一爐的情況，也許正是取名「泛濫」的原因。²² 個人相信，作為一種民間信仰，巫本身的「異化」或與諸教的「同化」，很可能與佛道的異化同步甚至更早，遠在宋代以前已經出現了。南宋末年的周密謂當時人造墓必用買地券，數目是九萬九千九百九十九文，初以為是「村巫風俗如此，殊為可笑」，後來發現早見於「唐哀宗之時，然則此事由來久矣」。²³ 又如淫祠，劉黎明說：「各種奇異神祠歷來就是顯示巫術的極佳場所」，並舉唐代為例，²⁴ 可見巫早與民間信仰結合和共生。

巫不但吸收佛、道和民間信仰，也吸收儒學，甚至企圖獲得士人的身分。相傳范仲淹路過嚴陵祠，「會吳俗歲祀，里巫迎神，但歌〔柳永〕〈滿江紅〉，有『桐江好，煙漠漠。波似染，山如削。遶嚴陵灘畔，鷺飛魚躍』之句」，²⁵ 一則可見巫參與祭祀正神的活動，二則可見他們的文學水平。徽宗政和三年 (1113)，宣義郎黃冠上奏說：「今天下士自鄉而陞之縣學，自縣〔學〕而陞之州〔學〕，

¹⁸ 江少虞，《宋朝事實類苑》（上海：上海古籍出版社，1981），卷七四，頁983。

¹⁹ 嚴耀中，《中國東南佛教史》，頁310。

²⁰ 楊樹喆，〈壯族民間師公教：巫儼道釋儒的交融與整合〉，《中央民族大學學報》2001.4：94-101。道教跟巫術的密切關係，見張紫晨，《中國巫術》（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1990），頁269-286。

²¹ 趙章超，〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉，《新國學》4 (2002)：231-238。

²² 楊倩描，〈巫教的影響及巫術的泛濫〉，頁235。

²³ 周密著，吳企明點校，《癸辛雜識》（北京：中華書局，1988），別集下，頁277。

²⁴ 劉黎明，《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004），頁70，又見頁298。

²⁵ 文瑩著，鄭世剛、楊立揚點校，《湘山野錄》（北京：中華書局，1984），卷中，頁35。

則通謂之選士，其自稱則曰外舍生；而陞之內舍，則謂之俊士，其自稱則曰內舍生；而貢之辟廡，然後謂之貢士，其自稱也亦以是。世之商賈、工技、巫醫、卜筮，盜進士之名者，固不待禁而止矣。²⁶ 這裡的「進士」不是專稱通過科舉之人，而是泛稱參加從地方至中央各級考試的士子。膽敢應考科舉的巫家，應受過不錯的教育，難怪可跟士人締婚。²⁷ 據說巫亦研習儒家經典之《易》，其說法雖「非聖人之意也，而學者惑之」，看來還影響士人。²⁸

上述諸人互相混同後，至少產生三種後果。一是正、淫易被混淆，「你中有我，我中有你」。這是可想而知的，而且持續至後代。針對凌濛初《二拍》裡的僧、道、尼和巫，李田意說：「在所有描述善僧和惡僧的故事裡，惡僧所佔的篇幅還比較多一些。……凌氏對於古代的真正神巫是相信的。他說那些真有神術的男巫女覡都能役神使鬼，預卜禍福休咎。可是時至今日，已經沒有這種真有神術的巫覡了，一般假說降召神鬼的巫師只是欺騙無知良民的壞人，……竟能在京師得到『天師』的稱號」，²⁹ 反映民眾以至政府都不太在意區分神巫和淫巫了。

二是諸教人仕在「稱謂」以至「身分」上難分彼此，容易張冠李戴。單從行為來看，類似巫的各式人等，是否容易被認為是巫？已剃度的僧人也許不難看出不是巫，但未剃度的行者、道士或民間宗教的信奉者有時就較難分辨了。有名的例子，是太宗時的道安。她在《宋史》和《宋會要輯稿》裡都被稱為「尼」、「女僧」和「妖尼」，但司馬光稱她為「妖巫」。³⁰ 與道安齊名的，是真宗宰臣丁謂引進的「女道士劉德妙者，嘗以巫師出入謂家。……謂嘗教言：若所為不過

²⁶ 徐松，《宋會要輯稿》，「職官二八」，頁19。

²⁷ 洪邁，《夷堅志》丁卷二〇，頁708。

²⁸ 趙彥衛著，傅根清點校，《雲麓漫鈔》（北京：中華書局，1996），卷一，頁3。

²⁹ 李田意，〈二拍中的僧、道、尼、巫故事〉，中央研究院第二屆國際漢學會議論文集編輯委員會編，《中央研究院第二屆國際漢學會議論文集》（臺北：中央研究院，1989），文學組下冊，頁761-773。持相似看法的，見饒宗頤，〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——「巫」的新認識〉，中華書局編，《中華文化的過去現在和未來》（北京：中華書局，1992），頁396-412，尤其頁409-411。

³⁰ 脫脫等，《宋史》卷二八二，頁9553；卷二八七，頁9645；卷二九三，頁9793；卷三〇六，頁10107；卷四三九，頁12998；卷四四一，頁13044；徐松，《宋會要輯稿》，「職官六四」，頁8；司馬光著，鄧廣銘、張希清點校，《涑水記聞》（北京：中華書局，1989），卷三，頁42-43，根據宋次道所作王禹偁神道碑；又見《宋朝事實類苑》卷七，頁67-68。個人認為，溫公不至於分不清尼和巫，可能是認為她的行為與自己心中的巫無異。

巫事，不若託言老君言禍福，足以動人」，³¹ 可說集巫與道於一身。後來朝臣力阻丁謂復出，亦說他「引巫師妖術，厭魅宮闈」，也是道士與巫不分。³² 楊倩描說：「對於那些巫術高超的男性巫師，宋人則將其與那些法術精湛的和尚、道士等視為一類，都尊稱為『法師』」。³³ 所以，在史料裡看到「法師」二字，有時不易區別是僧、道或巫。³⁴ 王曾瑜也說：「巫、卜有時有所區別，有時又難以區分」。³⁵ 其實巫跟醫有時也不易區別，尤其是不按醫方而「輒用邪法，傷人膚體」的醫師。³⁶ 史繼剛〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉和木村明史〈宋代的民間醫療と巫覡觀：地方官による巫覡取締の一側面〉告訴我們，政府抑巫揚醫，鼓勵巫師轉行為醫，乃產生了身兼兩術（醫術和巫術）的醫、巫、醫巫，和巫醫。³⁷ 劉祥光指出，風水先生有時也被稱為巫，「其中有可能是因為該人不信風水，而把所有風水師都比擬成一般的巫覡，如呂祖謙；或讚揚某位風水師的技藝，而把其他風水師看成是巫覡，如魏了翁和趙汭」。³⁸ 傳說徽宗宰相王黼的父親請「異人王老志」替兒子看官運，這位異人在士人筆下成了「巫咸」；³⁹ 另一位劉康孫，在一個故事中先後被稱為「卜祝」、「巫覡」和「術者」，⁴⁰ 反映在士人心中，算命看風水的人，在功能上與巫並無大異，乃可泛稱為巫。當這些人被稱為「巫」時，研究者是否把他們當作正式的巫來研究，從而把這些人的信仰和行為，算在正巫的帳上，有點像把冒牌貨當作正版，或把業餘當作職業？另一方面，當巫

³¹ 脫脫等，《宋史》卷二八三，頁 9569。

³² 脫脫等，《宋史》卷三〇一，頁 9994。南宋慶元四年五月下詔：「今後女冠道士，不得出入宮禁」，可見道人的行徑亦不無可疑之處，見王智勇、王蓉貴主編，《宋代詔令全集》（成都：四川大學出版社，2012），卷七二二，頁 6974。

³³ 楊倩描，〈巫教的影響及巫術的泛濫〉，頁 235。

³⁴ 洪邁，《夷堅志》支癸卷一，頁 1224-1225。

³⁵ 王曾瑜，〈遼宋金代的巫卜〉，頁 379。

³⁶ 王智勇、王蓉貴，《宋代詔令全集》卷七〇六，頁 6806；又見卷七一一，頁 6863。

³⁷ 史繼剛，〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉，《西南師範大學學報》1992.3：65-68；木村明史，〈宋代的民間醫療と巫覡觀：地方官による巫覡取締の一側面〉，《東方學》101 (2000)：89-104。

³⁸ 劉祥光，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013），頁 98-99。

³⁹ 吳曾，《能改齋漫錄》（上海：上海古籍出版社，1979），卷一一，頁 340；張鷟撰，趙守儼點校，《朝野僉載》（北京：中華書局，1979），卷二，頁 29 記兩事，均是通靈人士看到屋下有死屍，前者作「見鬼人」，後者作「巫」，亦見兩者功能之重疊。

⁴⁰ 王明清，《揮塵錄》（上海：上海書店，2001），後錄卷三，頁 91；又見脫脫等，《宋史》卷二四三，頁 8644-8645，謂之「卜者」。

因其信仰和行為被泛稱為法師、卜祝、醫者或術者時，應如何去禁？

三是諸教人仕在「行為」上難分彼此，容易張冠李戴。我們有時甚至不易在批評「巫風」的言論裡找到巫或只找到巫，例如時常被引用的陳淳（1159-1223）〈上趙寺丞論淫祀〉書，共 1,443 字，其中只有一個「巫」字：「前後有司不能明禁，復張帷幕以觀之，謂之與民同樂，且賞錢賜酒，是又推波助瀾，鼓『巫風』而張旺之」。⁴¹乍看之下，淫祀之風應跟巫覡脫不了關係，但只要從「巫指誰 who」和「巫風指甚麼 what」等問題切入來讀是文，不難發現可疑之處：

（一）製造巫風的人是誰？是「皆游手無賴好生事之徒，假托此〔迎神賽會〕以括掠錢物、憑藉使用，內利其烹羔擊豕之樂，而外唱以禳災祈福之名」。我們不禁要問，他們全都是巫嗎？他們「始必浼鄉秩之尊者為簽都勸緣之銜以率之，既又挾羣宗室為之羽翼，謂之勸首；而豪胥猾吏又相與為之爪牙，謂之會幹」，難道這些鄉賢、宗室和吏員不忌諱作為巫首巫腳嗎？

（二）所祭的神祇是誰？牠們不無身處正祠的，如威惠廟，只不過陳淳認為祭祀的方式淪於淫祀：「雖號曰正祠，亦不免均於淫祀而已耳；非所祭而祭之，曰淫祀」。我們不禁要問，在官方認可的正祠裡獻祭的人仕，全都是巫嗎？

（三）巫風的內容是甚麼？有「闔境男女混雜，徹晝夜而朝禮之，以會于〔泰〕嶽廟，入門則羣慟，謂為亡者祈哀，以為陰府縲紲之脫；慶侍者亦預為他日之祈，謂之朝生嶽。……自以為報親，而不知其為辱親，自以為修善，而不知其陷於惡」，我們不禁要問，這是否很像佛教的法事？

所以，陳淳所謂「巫風」，恐怕只是泛稱，從信仰到行為，都有其他宗教人仕的身影，也許是「佛教搭臺、巫教唱戲」。事實上，陳淳心知肚明，有些師巫是冒牌貨。他說：「此間多有一般無行止姦雄，浮浪客旅，……假名尤溪師巫，或攜刀子，或鳴牛角，或吹竹筒，或木拳槌胸打業，或蓬頭，或裸體，人人家乞丐。……熟覷其人，實非乞丐，乃假託此態」。⁴²這些人也在製造巫風。

其實，陳淳〈上趙寺丞論淫祀〉書所描寫的情況，近似光宗紹熙二年（1191）六月一道詔令所說的「至於夜集衆以諷誦梵文，立社首以掠民財，假巫祝以誑惑庶衆，興妖祠以張皇禍福」。⁴³既有諷誦梵文，可能有僧人和佛經，而巫祝跟他

⁴¹ 陳淳，《北溪大全集》（文淵閣四庫全書），卷四三，〈上趙寺丞論淫祀〉，頁 12-16。

⁴² 陳淳，《北溪大全集》卷四七，〈上傳寺丞論民間利病六條〉，頁 6-7。

⁴³ 徐松輯，馬泓波點校，《宋會要輯稿·刑法》（鄭州：河南大學出版社，2011），2，頁 293。全文是「臣僚言：長官曹屬相遇於塗，自有定制，今也不問別曹異局，必揭簾相

們一樣，還有社首和妖祠等人和事，都屬於被策動的人，是別人把他們「集」、「立」、「假」、和「興」起來，這別人是誰，詔令語焉不詳，可能就是陳淳提到的鄉賢和有司等人。也就是說，製造巫風的人，斷不止巫。

其實，「巫」字有時不完全作名詞，而作形容詞，如像巫的 (witch-like)、巫樣的 (witchy)，而「巫風」亦可作「妖風」、「淫風」（「男女混雜，徹晝夜而朝禮」）或「蠱惑 (witching) 之風」。太祖時，「軍校史珪、石漢卿等方得幸，〔殿前都虞候張〕瓊輕目為巫媼」，南宋時，男娼的首領被稱為「師巫行頭」，⁴⁴ 都應指其惑人，故未嘗不可與妖、怪和鬼相通。仁宗時，一位官員建議把太廟的西向門戶毀去以免與宋朝的火德相衝，皇帝罵他「家世儒臣，所言乃同巫祝」。經討論之後，太常寺認為他所言「事涉不經，不足采用」，⁴⁵ 其實也可以罵他鬼話連篇或妖言惑眾。鬼、巫、妖和神等字都可作形容詞，有時還可互相借用，例如巫師所依賴的一位神祇，在同一段文字裡，前面被稱為「神」，後面卻變成「鬼」。⁴⁶ 紹興年間，「吳越之俗，喜奉佛僧信禳祥，至誘男女昏夜聚為妖」，⁴⁷ 這裡的妖風跟陳淳所說「男女混雜，徹晝夜而朝禮」的巫風是否差不多？

即使在官文書如章奏裡，也會將巫字用作形容詞多於名詞。紹興二十三年 (1153) 七月，將作監主簿孫祖壽建議嚴禁殺人祭鬼，得到朝廷同意。他說：

聖王之制祭祀，非忠勞於國、功德及民者，不與祀典。聞近者禁止淫祠，不為不至，而愚民無知，至於殺人祭巫鬼，篤信不疑。湖廣之風，自昔為甚，近歲此風又寢行於他路，……今浙東又有殺人而祭海神者，四川又有殺人而祭鹽井者……。欲望申嚴法令，……毀撤巫鬼淫祠。⁴⁸

揖，甚則並與相語，有駭觀瞻，識者以謂避遇之制廢矣。至於夜集眾以誦誦梵文，立社首以掠民財，假巫祝以誑惑庶眾，興妖祠以張皇禍福，其在明時，皆所當禁。乞謹飭有司，申嚴厥令，一或有犯，必加以罪。從之」。

⁴⁴ 李燾著，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979-1995），卷四，頁 100；周密，《癸辛雜識·後集》，頁 109。

⁴⁵ 徐松，《宋會要輯稿》，「禮一五」，頁 4。

⁴⁶ 沈括著，胡道靜校證，《夢溪筆談》（上海：上海古籍出版社，1987），卷二〇，頁 652。

⁴⁷ 孫觀，《鴻慶居士集》（文淵閣四庫全書），卷四一，頁 10。此點由劉祥光先生提供，謹此致謝。

⁴⁸ 徐松，《宋會要輯稿》，「禮二〇」，頁 14；又見李心傳，《建炎以來繫年要錄》（北京：中華書局，1988），卷一六五，頁 2693，但「殺人祭巫鬼」作「殺人而祭鬼」：

這裡的「巫」字與「鬼」連用，共出現兩次，那麼「以祭巫鬼」這一句是指拜祭「巫所祭的鬼神」嗎？眾所周知，以人牲所祭的鬼神，並不限於巫所祭的鬼神，如此奏提到的湖海和鹽井之神，而殺人以祭鬼的人，更不是只有巫。上奏者和朝廷不可能只禁制巫殺人和巫所祭的鬼，故這裡的「巫」應作形容詞，一如另一句「巫鬼淫祠」裡的「淫」字也作形容詞，其實亦可作「妖鬼淫祠」或「淫鬼妖祠」。淫祠有很多，拆不勝拆，優先取締的自應是舉行人牲的，自然不限於巫所開設者；淫神有很多，優先取締的自應是接受人牲的，自然不限於巫所供奉者；殺人祭鬼者當然有巫，但也包括妖裡妖氣像巫的人，一樣要取締。《夷堅志》現存約三千則故事，只提到一次「巫鬼」，故事名為「韓氏放〔煞〕鬼」，是指韓氏某婦之鬼：「江浙之俗信巫鬼，相傳人死則其魄復還，以其日測之，某日當至，則盡室出避於外，名為避放陸本作「煞」。命壯僕或僧守其廬，布灰於地，明日視其跡，云受生為人為異物矣」。⁴⁹ 個人完全看不到這個由韓氏亡婦變來的「巫鬼」與巫有關，大抵僅指凶神或惡煞。

（二）案例分析

研究立法必須依賴法典，研究司法必須依靠案例。為人熟知的《清明集》屬官文書，其中有三數案件跟巫有關，筆者已有分析，大抵可看到士大夫審判時是主要針對巫的個別犯罪行為，不會施行類似滅佛的全面禁巫。⁵⁰ 洪邁《夷堅志》雖屬小說，但頗能反映民間實況，其中有一百多個故事跟巫有關，筆者將另文分析，以下僅挑出若干故事，說明巫與僧、道和醫等人在諸多方面的混同，和不易看到政府在禁巫。

「將作監主簿孫壽祖〔祖壽〕面對，論湖廣夔峽多殺人而祭鬼，近又寢行於他路。浙路有殺人而祭海神，川路有殺人而祭鹽井者，望飭監司州縣嚴行禁止，犯者鄉保連坐，仍毀巫鬼淫祠以絕永害。從之」。

⁴⁹ 洪邁，《夷堅志》乙卷一九，頁 352。審查人謂「巫鬼」應包含巫與鬼二者，是「信巫尚鬼」或「好巫尚鬼」等詞的省略，此故事中的巫，應指韓氏族人永寧寺僧宗達，誦首楞嚴咒多遍，有類於師巫的作法。

⁵⁰ 柳立言，〈從《名公書判清明集》看南宋審判宗教犯罪的範例〉，柳立言主編，《性別、宗教、種族、階級與中國傳統司法》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2013），頁 93-141。

a. 治理崇病：巫與僧的難分

宋人遇到崇病，無論是士大夫或平民，往往同時或先後聘請巫、僧、道、醫和方士等人，這些人用來治崇的法術亦時常相同，茲舉一例：⁵¹

故事名稱及出處 比較項目	「福州大悲巫」，《夷堅志》丙6，頁417	「許寶文女」，三志辛2，頁1396-1397
時	？	1131年前後至1189前
地	福建路福州	江南東路饒州樂平縣湖口
受害者或其家人	庶民？	士大夫許中之女。許中真有其人，字與權，樂平人，元符三年（1100）進士，紹興元年（1131）以直寶文閣知靜江府，紹興十三年知揚州。
事		
1. 作崇者	鯉	龜
2. 中邪者及其症狀	處女忽懷孕，父母召巫。	許氏幼女於宅前大溪遊宴之後，「忽得疾，全如癡迷，但時自歌笑。許知為崇所惑」。
3. 驅邪者	巫，「能持〔佛家〕穢跡咒行法，為人治崇、蠱甚驗，俗呼為大悲」。	a. 「群巫不能治」。 b. 白石村僧董侁師，「持三壇法著驗」，須不葷不娶：「侁有徒弟效其術，不葷不娶，亦頗為人驅邪，然修身不能久，悉破戒，少時而死」。
4. 作法之處	宅內	侁謂「俗人屋舍不清潔，須當宅畔一寺加持乃可。於是就助國院齋戒設壇」。反映較接近佛教。

⁵¹ 我先請倪紹恩、陳品伶及張庭瑀比較兩案，他們大都能正確理解和掌握要點，故本文無須詳說了。

故事名稱及出處 比較項目	「福州大悲巫」，《夷堅志》丙6，頁417	「許寶文女」，三志辛2，頁1396-1397
5. 如何驅	先命一富鄰之小兒入池捉妖。該小兒「盤辟入門，舞躍良久，徑投舍前池中」，不復出。明日，再命一鄰之小兒如是入池捉妖。	a. 迎神，附於童子身上：先「設壇誦咒，呼三童子考照，然後置供席迎神。童隨臥地，頃之乃起」，各取一刀，「躍投溪中」。 b. 唸咒：「侏竭誠臨水，咒禁不息」。
	兩小兒入池不出，其父「相聚話擊巫，欲執以送官」，巫請盡其術。	兩天之後，仍無動靜，三童父母向許投訴，先曰：「此神將憑藉耳，固無害」。另使三童入溪中。
6. 觀者	「觀者踵至，四繞池邊以待」。可見其哄動，有如看戲，幾屬大眾活動。	不詳
7. 結果	兩兒擒鯉，自水中出。鯉已死，兩兒「揚揚如平常，略無所知覺」。巫即施法去孕。	六童共拽一龜出，殺之，女之疾立減，再旬而安。

我們可以不相信兩次驅魔的經過，但從其他事情仍可看到：

1. 「許寶文女」故事牽涉高級士大夫許中之女被祟和召巫，若無一定根據，洪邁應不敢載入和公開流傳。許氏作為高級士大夫，遇到作祟，是先找巫再找僧，不是先找僧、道或醫，一則可見士大夫與庶民有時並無不同，二則不易看到政府在禁巫。
2. 大悲巫的專業應就是作巫，但所習穢跡咒及其稱號大悲，都有佛教的影子。
3. 董侁法師似是俗名，不像法號，但從所習三壇法、不葷不娶，及要求於寺中作法來看，還是較接近佛教，故稱之為僧，至少不被人認為是巫，因為既說「群巫不能治」，再找的應不是巫。
4. 巫大悲和僧董侁驅魔的方法實在非常接近，如假借小兒而非親身殺妖、以神力附於小兒，和唸咒等。如要禁的話，是否應兩者都禁？

5. 無論是巫或僧，施法時都用上無關的旁人兩人至六人，加上他們的家人，實在沒有隱秘可言，大悲巫更是當眾作法，觀者如堵，實在難以看到政府在禁巫。
6. 民眾似乎不大在意請巫或請僧，只要靈驗便可。其危險亦在此：一旦看來無效，加上情況嚴重（捉妖之小兒不知蹤影），即使平日聲譽卓著，如被稱為「大悲」，也可能吃上官司。

b. 治理一般疾病：巫與醫、僧、道和術士等人的並行

《夷堅志》約有十七個案例，依頁數先後排列如下表。必須聲明，一般疾病與祟病有時不易分別，因為無法從故事知道宋人如何理解病因究竟是健康還是鬼神因素，讀者可憑下表所引原文自行解讀。「醫巫」出現五次，「巫醫」出現兩次，不易分辨是一種人還是「訪醫召巫」兩種人，一律不加分號。

時	地	召巫者	事	出處
1. 紹興二十四年十二月十八日	兩浙東路紹興府會稽縣	士大夫家人：浙東提刑秦昌時	秦氏本吃飯無事，後「仆於胡牀，涎塞咽中革革然，其家呼醫巫絡繹」。友人謂壽夭有定數，雖扁鵲亦無法可施。	乙 12，285-286 秦昌時
2. 隆興元年	江南東路饒州	庶民：郭端友	郭氏精意事佛，發願抄《華嚴經六部》，「染時疾，忽兩目失光，翳膜障蔽，醫巫救療皆無功，自念惟佛力可救」。可見信佛至深者亦求助於巫，亦遇道士及欲至《道藏》尋藥方。	丙 13，475-476 郭端友
3. 建炎元年左右	京西北路鄧州南陽縣	士人或其家人：洪邁妻父之妹之母家	洪邁妻父之妹嫁一秀才，夫死而飲酒笑嬉，了不悲戚，忽嘔血不止。家人召巫，亡夫藉巫口告以勿再嫁，寡妻叱之，「巫無語而甦」。後嫁一閭門宣贊舍人。	丙 14，482-483 張五姑
4. 紹興八年	福建路興化軍興化縣	士大夫本人或家人：陳子輝，待南雄通判關	陳之女「對燈把針，癡不省事，挾與還，臥床則已死，氣雖絕而心微溫，醫巫搔療不効，凡奄奄百二十日。聞泉州有道士，善持法，招之而至」，女遂醒，自謂被漳州大廟所奉大王接去作小妻。	丁 5，574-575 陳通判女

時	地	召巫者	事	出處
5. 紹興三十一年九月	福建路 建寧府 崇安縣	大眾：富有之 村民	「巫翁吉師者，事神著驗，村民趨向籍籍……嘗有富室病，力邀翁，嚴絜祭禱，擲珙百通」。	丁 6，585 翁吉師
6. 約紹興三十二年	兩浙西路 常州 晉陵縣	士大夫本人及 家人：洪邁之 從兄景高、洪 邁家人	洪邁異母弟之母（原為婢妾）得病，洪家請醫巫診治：「文惠公〔洪适（1117-1184）〕總領淮東日，攜幼弟迅在官，不期所生母病，療治無良醫，乃載詣常州。時從兄景高為晉陵宰，畏其疾傳染，使往節級〔武吏〕范安家。招醫巫診治，竟不起，殯於僧舍」。	支 乙 7， 846 姚將仕
7. 約紹熙元年	兩浙西路 嚴州	士人家人	「嚴州士人家女子，年未及笄，一夕睡醒，枕畔得果實如桃者，取食之。旦起，見飲饌之屬輒掩鼻，凡可啖之物，皆不向口。父母嗟異，訪醫召巫，莫能展力」。	支 乙 8， 854-855 嚴 州女子
8. 紹熙元年	兩浙西路 湖州	士大夫本人或 家人：湖州張 承事	張女「事父母孝謹，不妄出戶庭。是春，忽感疾，常切切與人昵語，醫巫不能治。時有道流，善攝治鬼魅」，治癒之。	支 丁 2， 982 張承事 女
9. ?	?	大眾	「里巫多能持咒語而蹈湯火者，……雖火燒手足成瘡，亦可療」。洪邁族弟元仲得其訣，並用以醫治。	支 丁 4， 996 治湯火 呪
10. 淳熙初	江南東 或西路 南康軍 或縣	庶民：豪民童 八八	妻病，詣巫者卜之。	支 丁 8， 1034 陶太 尉廟
11. 乾道二年後	兩浙西路 平江府 吳江縣	大眾	村民郁大死後為神，「群鬼從行。人或疾，托巫者邀請，必至。命童子附體決休咎，或使服某藥，或使設齋醮，無不立應」。	支 庚 5， 1172 郁大 為神

時	地	召巫者	事	出處
12. 乾道七年	荆湖北路鄂州	庶民：富商武邦寧，次子讀書為士人	武邦寧之孫女「得奇疾。方與母同飯啜羹，忽投箸稱痛，宛轉不堪忍。俄又稱極痒。母問其處，不能指言。歷數月，求巫醫數十，極治悉不效」。後被「一客結束如道人狀」治好。	支庚 5， 1174 武女異疾
13. 乾道九年	江南東路饒州鄱陽縣	士大夫本人或家人：宗子趙彥珍	趙之妻「暮冬被疾，寢以困篤」，且夢神人告以必死，乃謂夫曰：「何用邀喚巫醫，修治藥餌，家貧無力，空為妄費耳！」遂屏去粥藥，略不向口。	支癸 7， 1275-1276 趙彥珍妻
14. 約北宋末年	京東西路應天府	士大夫本人或家人：張通判	「張通判之次子，患瘵疾累年，危困已極，巫卜者多云有祟」。後請懂道家法術的路當可治祟，發現鬼是被父與弟謀殺之張氏長子，路建議「令汝父建黃籙大醮薦拔汝升天」，次子之病乃癒。	三志己 8， 1362 南京張通〔事〕判子
15. ?	兩浙東路紹興府會稽縣	庶民家人	民女返母家，「至井上浣衣，忽悶絕不省」，送返夫家，「喚巫者治之，曰犯井中伏屍女傷鬼」。	補 17， 1712-1713 會稽學生
16. 慶元二年八月	江南西路建昌軍	士大夫本人：保義郎趙師熾	趙之妾「忽感心疾，常譫語不倫，時時作市廛小輩叫唱果子。師熾窘甚，招巫者道流行法驗治，皆弗效」。	三補， 1802-1803 花果五郎
17. 淳熙九年	江南東路建康府溧陽暨橋	大眾	巫，「能以異法治骨鯁，雖與被鯁者相去遠或不見其人，亦可療」。所用之法：「炷香焚鑊，誦呪召神結印」。 ⁵²	《景定建康志》50， 1532

⁵² 馬光祖、周應合，《景定建康志》（宋元地方志叢書），卷五〇，頁 1532，「溧陽暨橋

柳立言

時：北宋末年一案、高宗朝五案、孝宗六案、光宗二案、寧宗一案，和不明者兩案，主要集中在南宋初期的五十餘年（1127-1177）。

地：江南東路三或四案、兩浙西路四案、兩浙東路兩案、福建路兩案、江南西路一或兩案、荆湖北路一案、京東西路一案、京西北路一案，和不明者一案，分布雖不下於八路十三或十四府州軍和七或八縣，但主要集中在東南沿海和中部。

人：

1. 召巫者

身分	大約數量	上表出處頁碼，打問號者表示不確定召巫者的身分
士大夫本人	二至六案	574-575 (?), 846, 982 (?), 1275-1276 (?), 1362 (?), 1802-1803。
士大夫家人	二至六案	285-286, 574-575 (?), 846, 982 (?), 1275-1276 (?), 1362 (?)。
士人本人	零至一案	482-483 (?)
士人家人	一至三案	482-483 (?), 854-855, 1174 (?)。
庶民	七至八案	475-476, 585, 996, 1034, 1172, 1174 (?), 1712-1713, 建康志。

2. 巫與僧道醫及方士等人的關係

身分	大約數量	上表出處頁碼
巫單獨出現	六至七案	482-483, 585, 996, 1034, 1172 (神託巫使病人服藥?)，1712-1713, 建康志。

巫」，反映宋人並不忌諱將著名的巫列入地方志，又見於元人張鉉所修之《至大金陵志》。首見於愛宕松男，〈洪邁《夷堅志》逸文拾遺（二）〉，《文化》29.3 (1966)：113。以「巫+夷堅志」檢索歷史語言研究所漢籍電子文獻資料庫《宋元方志叢刊》，唯此一條。

身分	大約數量	上表出處頁碼
巫與醫生均出現	八至九案，一案先召醫，其餘難分。	285-286（醫巫），475-476（醫巫→佛力→道藏），574-575（醫巫→道士），846（良醫→醫巫），854-855（醫、巫），982（醫巫→道流），1172（神託巫使病人服藥？），1174（巫醫→一客結束如道人狀），1275-1276（巫醫，用藥）。
巫與僧人均出現	一案，先召巫。	475-476（醫巫→佛力→道藏）
巫與道士均出現	五至六案，全都是先召巫。	475-476（醫巫→佛力→道藏），574-575（醫巫→道士），982（醫巫→道流），1174（巫醫→一客結束如道人狀），1362（巫卜？→懂道術者），1802-1803（巫者、道流）。
巫與方士均出現	零（如巫卜是同一人）至一案，難分先後。	1362（巫卜？→懂道術者）

3. 巫之稱號：醫巫（如指同一人的話，有五次：頁 285-286，475-476，574-575，846，982）、巫醫（如指同一人的話，有兩次：頁 1174，1275-1276）。

綜合分析：

- （一）遇一般疾病，士大夫及其家人召巫的頻率絕不下於庶民。
- （二）巫、僧、道、醫和方士等人均被召來治病，最多是巫和醫（約十五至十六案），然後是道士（六案），最少是僧和方術之士（各一案）。我們難以推論何者較多，但明顯看到他們工作的重疊。
- （三）召神治骨鯁之巫（建康志）載於宋人所編地方志，反映當地士人並不忌諱將著名的治病巫作為地方史的一部分，難以看到政府在禁巫。
- （四）「醫巫」和「巫醫」可能是「治病巫」（見下文淳化三年詔令）的別稱或美稱，故或有擅長甚至專門治病的巫。提到用藥的故事有兩個（頁 1172 神託巫使病人服藥和頁 1275-1276，又見下文「治理疫癘」），反映他們可能不再隔絕病患，而是兼用巫術和醫術了。正如坊間常常認為歷史教授貫通古

今，我們也往往認為巫是趕鬼祛病占卜打卦通靈傳神下蠱用咒無所不能，其實巫未嘗沒有專門，如「見鬼師」可能長於與鬼神打交道、「行法巫」可能長於法術，和「醫巫」可能長於醫事。⁵³ 所以，我們不應輕易把政府禁止某一項巫術，如禁止蠱毒厭魅，看成了禁巫或禁全部的巫術。

c. 治理疫癘：巫與醫的並用

巫時常被批評隔絕病患，自己也不用醫藥，以致疫疾蔓延。木村明史倒是用了兩條頗為重要的史料，可看到士大夫兼用巫與醫治理疫病和巫用醫藥。⁵⁴ 一是孝宗年間，一位士大夫「育嬰兒、救疫疾，雖不禁巫覡之禴禳，而各使勉病者以服藥，全活尤眾」，應是神力和藥力雙管齊下，與今日的美國和臺灣並無大異。⁵⁵ 二是南宋末年，一位士大夫上書吉州知州說：

三日疫癘。昨者郡家以冬月疫氣流行，為之舉行祈禳之典，民間感激，……近正月望，復見建醮之祝詞，……然以為愚所見，祈禳之外，恐須有以大正信妖之俗。……閣下有千里民社，諸祈禳比之祈晴祈雨正等爾，此所謂有卹民之心者也，〔但〕民間家惑巫鬼則不可有也。使巫鬼無害於人，則信者不過為愚，何足深較是非，惟其滋長病勢而害人特甚。此邦巫鬼之俗，纔遇有病，凡盥漱衣冠洗滌穢惡皆切禁之。晝不許啟門，夜不許燃燈，務使為幽囚以聽命，……且禁絕親戚之往來親問者，雖醫藥亦不得自由，務使卜禱於神合用何醫，卜而不許者不得用。切脈觀色寒熱有

⁵³ 劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1986），頁38-40。風水之術似乎亦出現專業，如劉祥光說：「相宅相墓變成單一的專業，兼通數藝的術士少見」。氏著，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，頁94。

⁵⁴ 木村明史，〈宋代之民間醫療と巫覡觀〉，頁10-11, 12。分見樓鑰，《攻媿集》（四部叢刊初編），卷九六，頁917；歐陽守道（1209—1241 得進士—？），《巽齋文集》（文淵閣四庫全書），卷四，頁14-18。

⁵⁵ 美國的情況，可見二〇〇三年十一月十日的 Newsweek，封面就是「God and Health. Is Religion Good Medicine? Why Science Is Starting to Believe? 上帝與健康。宗教是否良藥？為何科學開始相信？」類似的討論在網路上成千上萬。臺灣的情況，見《中國時報》（2014.01.02）D3 版醫藥保健欄報導說：「據董氏基金會調查，國人遇身心症狀或生病時，除了就醫治療，近 2/3 民眾會同時尋求宗教信仰支持」。宋代的情況，見李小紅，〈宋代「信巫不信醫」問題探析〉，《四川大學學報》2003.6：106-112。無可否認，亦有因信仰而拒絕某些治療方法的，見侯文詠，《大醫院小醫師》（臺北：皇冠文化，2006），頁91-103。

憑者不信，而信於偶然俯仰之杯琖，或一切屏藥，使叩神求水而服之，如此則病者安得不日深日重。……閣下開藩在去秋，當秋則狸俗妖習畧息，不審亦有以神廟罪人告者乎。十四五年以來，神枷神杖，處處盛行，巫者執權，過於官府。

第一，吉州長官似乎過於依賴設醮祈禳，助長了「信妖之俗」，故上書者要求大力匡正。眾所周知，官吏請來祈禳的，既有僧道，也有巫師。⁵⁶ 也許可以推論，遇疫病時，官員一方面找合法的僧、道、巫向合法的神祇祈禳，另一方面也推行醫藥。如是，恐怕不好說宋代禁巫。

第二，所謂「信妖之俗」，可分兩大類：一是巫信仰無害的部分，上書者認為「信者不過為愚，何足深較是非」，是不必禁止的；二是有害的部分，主要指巫者隔絕病患只靠神力不靠人力，乃滋長了病勢，地方長官應大力禁止而未行。如上書者所說不虛，則抑巫揚醫之難行，士大夫也有部分責任。

第三，有趣的是「醫藥亦不得自由」，可見巫師不是完全不准看醫生和用藥，但要先得神明同意，結果可能就是不准，難怪常被懷疑欺詐。如仁宗慶曆六至八年（1046-1048），錢彥遠知兩浙路潤州，「吳俗信巫，郡官妻病，巫俾出錢十萬，禱神請命。公〔彥遠〕竟坐巫詐欺，境內神祠非祀典者，期一月毀撤，率諸巫習醫自業」。⁵⁷ 一段文字就有兩種不同態度的士大夫，錢氏乃五代吳越王國後人，歸宋後在北方長大，乍看似乎不信巫了，但可能是他認為十萬錢實在是敲竹槓，而且他取締的僅止於淫祠或淫神，沒有取締在正祠裡信奉正神的巫。

第四，一方面用「神」來稱呼巫者所事奉的神祇，如「卜禱於神」、「叩神求水」、「神廟」、「神枷神杖」，另一方面又稱百姓信奉他們為「信妖之俗」、「巫鬼之俗」、「狸俗妖習」。在此，「鬼」、「神」、「妖」、「狸」似可互換，如「信妖之俗」換作「信巫之俗」或「信鬼之俗」，「巫鬼」換作「巫妖」，「卜禱於神」換作「卜禱於妖」，「神廟」換作「妖廟」、「巫廟」或「狸廟」，「狸習」換作「巫習」等。個人相信，一如今天的歷史研究者，宋代士人不見得概念清晰和用詞精準，乃產生了解讀的陷阱，凡看到巫、鬼、妖和怪都想到是名詞或專稱，忘記了它們也可以是形容詞和形容動詞。

⁵⁶ 中村治兵衛，〈宋朝の祈雨について〉，氏著，《中国シャーマニズムの研究》，頁 139-156；皮慶生，〈祈雨與宋代社會初探〉，《華學》6（2003）：322-343。

⁵⁷ 蘇頌著，王同策、管成學、顏中其點校，《蘇魏公文集》（北京：中華書局，1988），卷五二，頁 788-795。

綜合上述可知，宋代可能有專稱的巫，並將此身分或職業登記在戶籍裡，可泛稱為巫戶或巫家，但他們不時與世俗化的僧尼、道士、術士、相士和民間宗教人仕在若干信仰和行為上互相吸收同化，難分難解。泛稱的巫或可稱淫巫（淫字在此不含價值判斷），只是一些懂巫術的人，他們與上述各種人仕更是難分難解。

這種混同清楚說明幾點：首先，巫教作為民間信仰的一種，充分顯現民間信仰的特色，其中之一便是與其他民間信仰，包括世俗化的佛教和道教互相吸收，擴大自己的內容和競爭能力。其次，可能是回應政府抑巫揚醫的政策，巫也有兼學巫術與醫術的，擴大了服務的對象。再次，正如儒佛道的三教混同，巫也有習儒的，可能藉此改變世人對巫的舊觀和提高自己的社會地位。

這種混同，對宋代老百姓，亦即召巫的大多數人來說，可能認為巫術與世俗佛教、道教和其他民間宗教的法術沒有太大的分別，而愈能身兼各術者，法力就愈大和愈值得聘用。假如婦女得到神明如五通的臨幸，「轉而為巫者，人指以為仙」，簡直是巫、仙難分了。⁵⁸ 對宋代司法人員來說，可能也認為巫教和巫師跟其他民間信仰者沒有太大的分別，反映在南宋末年大有名的「大宋提刑官」宋慈(1186-1249)《洗冤集錄》(1247 序)所說的，「凡檢驗承牒之後，不可接見……術人、僧、道，以防姦欺，及招詞訴」。⁵⁹ 要禁見的，豈止於巫。

這種混同也指出，宋代的巫風，是由僧、道、巫等諸多世俗化和民間宗教人仕所集體形成的，可謂之共業。無論在官、私文書裡，巫字有時是作形容詞而非名詞，用來描述某些信仰和行為與巫相類，但不表示當事人就是巫。由於史料本身的撲朔迷離，我們不妨將行使巫術的正巫和淫巫一體研究，但不要忘記，巫術有好壞之分，政府是否禁止用來助人的白巫術？

二·何謂禁巫

假如部分僧人、道士、民間宗教信奉者和巫覡等人在信仰和行為上出現混同，大家都在行使或深或淺的法術來趕鬼治病，也唸著一些相同的咒語和供奉一

⁵⁸ 洪邁，《夷堅志》丁卷一九，頁 696。

⁵⁹ 宋慈著，楊奉琨校譯，《洗冤集錄校譯》（北京：群眾出版社，1982），卷一，頁 13。陳亮〈問道、釋、巫、妖教之害〉亦把四者等量齊觀，見陳亮著，鄧廣銘點校，《陳亮集增訂本》（北京：中華書局，1987），卷一四，頁 164-165。

些相同的神祇，那麼「禁巫」究竟在禁甚麼？若要針對學人的論著一一辨訛，無疑超出本文範圍，以下僅就一些常見卻未深究的史料，提出一己之見。

（一）是禁「巫者」嗎？

作為一種職業，當巫是合法的。第一，接近南宋中期（1178-1228），兩廣地方政府曾為了開拓財源而發給巫者職業執照或身分證明。孝宗淳熙七年（1180），臣僚上奏：「廣南諸郡，創鬻沙彌、師巫二帖以滋財用，緣此鄉民怠惰者為僧，姦猾者則因是為妖術。除出給沙彌文帖已立限收毀外，詔廣東西路帥司行下所部州軍，將給過師巫文帖並傳習妖教文書，委官限一月根刷拘收毀抹，嚴行禁止，毋致違犯」。⁶⁰ 這當然不是中央政府不准地方百姓當沙彌和師巫，而是不准地方政府侵越中央發照的獨有權，和妨害中央對賣帖收入、僧巫數量及素質的控制。以中央發售的度牒作比擬，這種身分或職業證明書可粗分為「現售」和「預售」兩種。現售是賣給現已為僧和巫的人，使他們就地成為政府認可的僧和巫；假如在發售之時對買者加以查核或要求他們提供擔保，尚可控制素質。預售是賣給將來打算為僧或巫的人，例如賣給寺廟，將來發給修道有成的僧人，質素還算有一些保證，但也賣給不相干的人，例如牟利者先買下空名的身分證明書，將來高價賣給有需要的人。也就是說，預售等於讓一批巫覡身分證明書流落市面，有些可能被正當的巫覡購得，有些卻被傳習妖術的人自己或從他人處購得，成為政府認可的巫覡，後者就是中央政府所要預防的。

無論如何，從地方政府膽敢發照求財來看，師巫跟沙彌一樣，不是非法的，而且有一定的數量和財力。寧宗慶元三年十二月（1197-1198）的一個詔令甚至說：「州縣之間，害民者莫甚於科罰，……或科敷於里正、保正長，或橫斂於師巫僧道，或利富室之財而啟誣告之風，監司所當廉察也」；⁶¹ 師巫跟僧道一起成為地方政府敲竹槓的對象，也一起成為監司廉察保護的對象，沒有受到歧視。次年（1198）五月一個詔令說：「楚俗淫祠，其來尚矣。……俗尚師巫，能以禍福證兆簧鼓愚民，歲有輸於公，曰師巫錢，自謂有籍於官」。⁶² 所謂「師巫錢」，似是一般民戶正稅之外的附加稅如營業稅之類；所謂「有籍於官」，可能是繼承上述北宋戶籍登記戶內某人以巫為業的制度。

⁶⁰ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁284。

⁶¹ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁301。

⁶² 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁302。這詔令所禁的，應是巫師的殺人祭鬼。

第二，在上述淳熙七年詔令頒布的前後，袁采（約 1140-1195）在其鼎鼎有名的諭俗文《俗訓》（1178-1179 初版）或《世範》（約 1190 再版時改名）說：「士大夫之子弟，……如不能為儒者，則巫、醫、僧、道、農圃、商賈、伎術，凡可以養生而不至辱先者，皆可為也」。袁氏曾數度為地方官，《世範》又企圖從高層社會下達中下層，作為「中人以下」以至「田夫野老」的俗訓，以「厚人倫而美習俗」為目的，不會教人選擇不合法的職業，而且還聲言作巫不會辱及先人，或可反映當巫的一般性，⁶³《夷堅志》甚至有一則士人與巫世家通婚的故事。⁶⁴

第三，南宋晚期（1229-1279），黃震（1213-1281，1260 進士）出任地方官時，出榜明示「詞訴次第」（約 1270 後）。他說：「國家四民，士農工商，應有詞訴。……四民〔依次〕聽狀之後，……次第方及雜人，如伎術、師巫、游手、末作、牙儈、舡艍、妓樂、岐路、幹人、僮僕等，皆是雜人。此外有僧道，……官司不欲預設此門」。⁶⁵ 黃氏是理學名臣，厭惡異端，故意讓僧人和道士有點投訴無門，但竟不排斥師巫，何故？就此詞訴次第來說，師巫不但是今日法律所稱之權利主體，而且排序在僧道之上。假如雜人之間也是按照次第，則師巫還排在仲介和幹僕等人之前。《夷堅志》裡就有一個巫作為原告且勝訴的例子，⁶⁶ 可見從洪邁至黃震所處的南宋中晚期，巫作為一種身分和職業沒有被禁。

（二）是禁巫的「信仰」和「法術」嗎？

根據邏輯推理，一如道教是政府認可的宗教，其信仰和法術自當合法，巫既是合法的職業，其信仰和法術亦當合法。法禁也者，往往只列舉不可做之事，不會列舉可做之事，後者實在不勝枚舉，所以不被政府認定為妖術或左道的法術，便不在禁止之列。為方便計，我們將巫行使法術來幫助別人，例如治病、趕鬼、

⁶³ 袁采，《世範》（知不足齋叢書），「袁氏世範序」，頁 1-2；卷二，頁 23-24；卷三，頁 28-29。

⁶⁴ 洪邁，《夷堅志》丁卷二〇，頁 708，「陳巫女」：「南城士人于仲德，為子斲納歸陳氏，陳世為巫。女在家時，嘗許以事神。既嫁，神日來惑蠱之」。于家召道士上訴天庭，陳女得脫，「于氏父子計，以婦本巫家，故為神所擾，不若及其無恙時善遣之。遂令歸父母家，竟復使為巫」。

⁶⁵ 《清明集》附錄五，頁 638；張偉，〈黃震生平及學術成就述略〉，《浙江萬里學院學報》14.3 (2001)：56-60。

⁶⁶ 洪邁，《夷堅志》支庚卷九，頁 1203。

祈雨求晴，和驅除病蟲害等，稱之為白巫術。王利華的〈唐宋以來江南地區農業巫術述論〉在十八年前就有很好的介紹，不贅。⁶⁷ 與白巫術相反的，便是行使法術來損害別人，如詛咒和蠱毒等，可稱為黑巫術。有人認為，法術本身是中性的，為善為惡，存乎使用者一心。筆者不懂法術，也同意有些法術是中性的，但亦認為有些法術本身就是為了行惡或行善：行惡者如蠱毒，好比扒手之術，本身就是為了偷取，我們不能因為扒手偶然（其實是極少數）用扒術做了好事，便說扒術是中性的。行善者如治病救人，我們不能因為一位醫生用醫術殺了人，便說本旨在救人的醫術是中性的，正如我們不能因為一位律師用法律害了人，便說本旨在維護社會秩序的法律是中性的。

（三）究竟禁甚麼？

政府所禁的，既不是巫作為一種信仰、職業和職業所需的白巫術，那麼禁的是甚麼？首先，巫也是人，凡是法令不准凡人所作的思想和行為，巫也不得作，例如聚眾謀反、放火殺人（即使用來祭鬼），和強姦搶劫。其次，作為一種宗教或信仰，巫不能違反政府所訂立的宗教性法令，可粗分兩種：

一是針對所有宗教的禁令，不管是佛、道、民間信仰和巫，一律不得違反，筆者曾總括為七大項：a. 淫祠，即官方不認可的宗教建築或場所，與之相反的便是正祠，如景德年間有《正祠錄》，⁶⁸ 可見至遲從真宗時已有。b. 淫風，如「男女混居，合黨連群，夜聚明散，託宣傳於法會，潛恣縱於淫風」。c. 淫神，主要是祭拜官方不認可的神祇，與之相反便是載於祀典的正神。d. 誑惑，如以妄言或妖言惑眾。e. 淫祀，即逾禮或逾法的祭祀方式，如殺牛殺人，與之相反便是正

⁶⁷ 王利華，〈唐宋以來江南地區農業巫術述論〉，《中國農史》15.4(1996)：47-60。

⁶⁸ 徐松，《宋會要輯稿》，禮二〇：「景德四年三月二十三日詔曰：五代漢高祖，宜令河南府差官以時致祭，仍編入《正祠錄》」。（頁 21）又脫脫等，《宋史》卷三一，記載高宗時臣下言：「祀典散逸，隆殺不當，名稱或舛，請敕禮官、祕書，酌景德故事，取祭祀之式，定為一書，名曰《紹興正祠錄》，以為恆制。詔從之」。（頁 588）此處的「正祠」或指「正祀」，即合禮合法的祀典。「祀」與「祠」在宋代仍有時相通，見蔡宗憲，〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，榮新江主編，《唐研究（第十三卷）》（北京：北京大學出版社，2007），頁 203-232，尤其頁 218-220。楊俊峰告知，某學人認為「正祠錄」可能是「正辭錄」之誤，個人認為兩者可以並存，因為唸誦正辭的對象理應是正神，而正神理應安放在正祠裡，我們不能因為有人在淫祠裡對著正神唸誦正辭這些不合禮不合法的行為，便推論沒有正祠錄。

祀。陳淳甚至認為，「支子不當祭祖而祭其祖，伯叔父自有後而吾祭之，皆為非所當祭而祭，亦不免為淫祀」。⁶⁹ f. 異行，如自殘。g. 妖術，如以官方不認可的經文和符咒進行法事。⁷⁰ 有些人說宋代出現新的巫風，但令人好奇的是，除非唐代和五代的巫不犯法，否則他們的不法行為有哪些？假如不脫上列七大項，例如在淫祠裡供奉淫神和煽動淫風，那麼宋巫與他們大同小異。個人懷疑，唐代狄仁傑毀江南淫祠一千七百所、李德裕毀浙西淫祠一千一十所，其中不少就是由巫作主持。⁷¹

二是針對個別宗教的禁令。針對僧人的，如不准他們結婚飲酒食肉。針對道士的，如不准嗣教天師以外的人出給符籙。針對巫的，學人時常提到政府禁止他們行醫，但個人認為不是全面禁止，而是選擇性的。太宗淳化三年（992）十一月詔：「兩浙諸州，先有衣緋帟、中單、執刀吹角，稱『治病巫』者，並嚴加楚斷，吏謹捕之。犯者以造妖惑衆論，真于法」。⁷² 然而，治病是巫的一個特長，「治病巫」也類似《宋史·方技》序言所說的「巫醫」：「天有王相孤虛，地有燥濕高下，人事有吉凶悔吝、疾病札瘥，聖人欲斯民趨安而避危，則巫醫不可廢也」。這序言還引用《論語》說：「人而無恆，不可以作巫醫」，可見孔子不忌，宋臣亦每言於章奏。⁷³《洗冤集錄》還說：「如鬥毆限內身死，痕損不明，

⁶⁹ 陳淳著，熊國禎、高流水點校，《北溪字義》（北京：中華書局，1983），卷下，頁61。此處由劉祥光先生提供，謹此致謝。

⁷⁰ 柳立言，《宋代的宗教、身分與司法》，頁102-104，詳見〈從《名公書判清明集》看南宋審判宗教犯罪的範例〉，頁102-106。

⁷¹ 楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，頁81；《清明集》卷一四，頁544-545。先後提出新巫風的有范熒和林富士等人。范熒，〈宋代的民間巫術〉，張其凡、陸勇強主編，《宋代歷史文化研究》（北京：人民出版社，2000），頁130-147，試圖突顯宋代民間巫術的「時代特點」及其與前代和後代「頗為明顯的差異」，但令人懷疑這些特點是否也出現在唐五代的民間巫術。對林富士的〈「舊俗」與「新風」〉，王章偉說「可惜由於史料不足，本文暫未能深入討論」，見其〈《清明集》中所見的巫覡信仰問題〉頁136註22。這也是筆者的感覺，林文所說確是宋代的情況，論者已經不少，但林文未能證明它們是新風，至少很難從宋人的言論裡聽到新在何處。我們不妨比較唐、五代之巫，中村治兵衛均有研究，收入氏著《中国シャーマニズムの研究》，和趙宏勃，〈唐代巫覡社會職能的歷史考察〉，《中國社會歷史評論》3（2001）：485-492；〈隋代的民間信仰——以巫覡的活動為中心〉，《南京師大學報》2010.1：69-74。

⁷² 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁156。楊倩描認為這是「中國歷史上第一條明令禁止巫師治病的法令」（氏著，〈宋朝禁巫述論〉，頁79）；劉黎明認為是「宋王朝第一條明令禁止巫師治病的法令」（氏著，《宋代民間巫術研究》，頁282, 285）。

⁷³ 脫脫等，《宋史》卷四六一，頁13495-13496。徽宗大觀元年（1107），門蔭出身的曹炤以

若有病色，曾使醫人、師巫救治之類，即多因病患死」，⁷⁴ 可見直到南宋，巫替人看病似屬尋常。學人常謂太祖廢太卜署把巫覡逐出官方系統，但研究宋代醫政的韓毅指出：「從宋代太醫局教育設立『書禁科』和〔徽宗〕《政和五禮新儀》對『大儺儀』的規定來看，書禁科在宋代是合法存在的，也就是說，官方正統醫學體系中包含有咒禁療法類巫術。相應地，太醫局九科教育中亦設有巫醫，主要負責驅鬼除祟、施藥救人等，其中祭祀禮儀是其最主要的職責，對政府統治不構成威脅」。⁷⁵ 事實上，太祖開寶四年（971）曾下詔，「思得巫咸之術，以實太醫之署」。⁷⁶ 所以，太宗詔令所禁止的，應不是不准巫治病，而是不准他們用類似妖術的方法治病，故下令以《宋刑統》卷一八的「造妖書妖言」條來定罪量刑而不是卷二六的「醫藥故誤傷殺人」條。除此之外，仁宗之世，也特別針對巫師下詔，不准他們禁止病人看醫生和服藥等（詳後）。那麼，有沒有全面禁巫的法令？

茲舉八條學人時常引用來證明朝廷禁巫的法令，也是《宋史》、《宋會要輯稿·刑法》和《宋代詔令全集·刑法、刑事》現存最重要的相關法令。連同上述太宗淳化三年（992）有關治病巫和寧宗慶元四年（1198）有關師巫錢的詔令，它們橫跨兩宋二百二十二年（981-1202）。假如從它們看不出全面禁巫，我們就要非常謹慎地使用「禁巫」二字，或用「巫禁」（針對巫的禁令，一如髮禁而非禁髮），或明白說「禁用黑巫術」，或乾脆不用「禁」而用「懲巫」（其實是懲罰壞巫）。此外，尤應注意，建議不等於決議，我們必須分別臣下的建言與朝廷的決定，並以後者為準來看實際的巫禁。諸種史料中，《宋史》有時非常濃縮，一方面是字字珠璣，深得要旨，另一方面容易把局部誤讀為全部，必須小心。

分析之前，有些法律用語可先釋義，主要出自《宋刑統》卷一八「造畜蠱毒、厭魅咒詛」及「造妖書妖言」等條：

開封府參軍兼太醫局丞，臣僚請罷其府官，「庶幾巫醫卜相之徒，亦安分守」，見徐松，《宋會要輯稿》，「職官二二」，頁 38，又見職官二二，頁 19。醫巫，見《宋會要輯稿》，「兵一八」：「或醫巫卜祝之徒，或工商皂隸之賤，未嘗臨陣遇敵，輒冒功賞」（頁 28）。

⁷⁴ 宋慈，《洗冤集錄校譯》卷一，頁 16。

⁷⁵ 韓毅，《政府治理與醫學發展：宋代醫事詔令研究》（北京：中國科學技術出版社，2014），頁 359。替皇帝治病的例子見頁 395。

⁷⁶ 宋綬、宋敏求等編，《宋大詔令集》（臺北：鼎文書局，1972，據北京中華書局一九六二年本影印），卷二一九，頁 842。

1. 左道：《唐律疏議》及其繼受者《宋刑統》凡提到「左道」，大都與蠱毒、厭魅和妖言惑眾有關，可理解為非正道之「邪俗陰行不軌」。⁷⁷
2. 蠱：「蠱有多種，罕能究悉，事關『左道』，不可備知。或集合諸蠱，置於一器之內，久而相食，諸蠱皆盡，若蛇在，即為蛇蠱之類」。⁷⁸
3. 厭：「厭事多方，罕能詳悉，或圖畫形像，或刻作人身，刺心釘眼，繫手縛足，如此厭勝，事非一緒」。⁷⁹
4. 魅：「魅者，或假託鬼神，或妄行『左道』之類」。⁸⁰
- 2至4合稱「造畜蠱毒、厭魅」，入十惡之不道罪，最為嚴重。⁸¹
5. 符書咒詛：詛猶咒也，「詛者，厭咒也，以禍福之言厭咒也」。它與厭魅不同：「厭魅者，行邪術欲人之生災禍疾病也」，⁸² 它亦不入十惡：「厭、咒雖復同文，理乃詛輕厭重。但厭魅凡人，則入『不道』；若呪詛者，不入『十惡』」。⁸³
6. 造妖書妖言及傳用以惑眾：「自造休咎及鬼神之言，妄說吉凶，涉於不順」、「構成怪力之書，詐為鬼神之語」、「蠱政之深，『左道』為甚，……輒有託稱佛法，因肆妖言，妄談休咎，專行誑惑」，⁸⁴ 可簡稱「造妖惑眾」，⁸⁵ 俗稱裝神弄鬼。
7. 淫風：「或僧俗不辯〔辨〕，或男女混居，合黨連群，夜聚明散，託宣傳於法會，潛恣縱於淫風」。⁸⁶

⁷⁷ 竇儀等著，薛梅卿點校，《宋刑統》（北京：法律出版社，1999），卷一，頁10。

⁷⁸ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁321。

⁷⁹ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁324。

⁸⁰ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁324。

⁸¹ 竇儀等，《宋刑統》卷一，頁9-10。

⁸² 傅霖，《宋刑統賦》（叢書集成續編），頁31。清代的解釋是：「魘魅者，指行魘勝鬼魅之術，如圖畫人像，雕刻人形，鑽心釘眼，縛手繫足之類。書符咒詛者，謂使用邪法，書符畫篆，或埋帖以招鬼祟，或燒化以托妖邪，並將所欲殺人之生年月日，書寫咒詛之類」，見沈之奇著，懷效鋒、李俊點校，《大清律輯註》（北京：法律出版社，1998），卷一九，頁676。

⁸³ 竇儀等，《宋刑統》卷一，頁11-12。

⁸⁴ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁329-330。

⁸⁵ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁156。

⁸⁶ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁330。

此外，必須強調兩點：⁸⁷ 一是不能把立法與司法混為一談。以淫祠為例，司法人員取締淫祠時，必須於「法」有據，不能隨心所欲，例如把合法的正祠當作淫祠來辦。這裡的「法」，便是立法之「法」，亦即政府對淫祠的界定，例如不在各地的正祠錄或沒有敕賜祠額等。這界定是頗為清楚的，縱有模糊之處，亦多因立法不周，不是政府故意製造模糊來困擾司法人員。但是，常識告訴我們，因各種原因，例如貪污腐敗和事不干己等「法律文化」的因素，司法人員一方面可能把正祠當作淫祠來辦，另一方面淫祠因有士紳或民眾關說，便暫時不取締，甚至因其所奉神明是正神，或符合「禮法〔《禮記·祭法》〕德施於民則祀之、以死勤事則祀之、以勞定國則祀之、能禦大災則祀之、能捍大患則祀之」等條件，將之視為正祠候選人，有資格申請和等待為數有限的賜額空出和賜予。如徽宗政和元年（1111）七月下詔：「太常寺、禮部遍行〔天下州縣〕取索，纂類《祀典》。將已賜額并曾封號者，作一等；功烈顯著，見無封額者，作一等；民俗所建，別無功德及物，在法所謂淫祠者，作一等。各條具申尚書省，參詳可否，取旨」。⁸⁸ 那麼，我們能否因為正祠被無辜取締和淫祠暫時不被取締，便說不易分清淫祠與正祠？假如不是先根據政府的標準，即「在法所謂淫祠者」，自認為淫祠，又何需申請變更為正祠？

二是不能把信仰之合法與否與行為之合法與否混為一談。以佛教為例，它是合法的正教，但它的信奉者會作出違反國法的行為，如雖在正寺，卻供奉不在政府藏經之內的神祇（淫神）和唸著不在藏經之內的經文或咒語（誑惑妖書妖言），結果被政府取締。我們能否因此說，佛教是非法的宗教？佛教有新興宗派，如禪宗和白蓮宗，我們應如何認定它們是否合法？假如它們被認可為屬於佛教，那就是合法的信仰，我們不能因它們信奉者的違法行為，而認為它們不合法。同樣，我們不能因為某些巫覡的違法行為被政府取締，而推論巫教不合法。

現在看這八條史料。第一條出自《宋史》太宗本紀：太平興國六年（981）下詔，「禁西川諸州白衣巫師」，⁸⁹ 時常被認為是宋代全面禁巫之始。個人則以為它明顯不是全面禁巫，甚至連禁巫都不是。所謂「禁西川諸州白衣巫師」，明顯

⁸⁷ 詳見柳立言，〈從《名公書判清明集》看南宋審判宗教犯罪的範例〉，頁 96-97, 118-119 註 68。

⁸⁸ 徐松，《宋會要輯稿》，「禮二〇」，頁 1。

⁸⁹ 脫脫等，《宋史》卷四，頁 65。

有著特定的地區（西川）和特定的巫師（白衣巫），自然不是全面。那麼，是針對巫師嗎？為何不禁黑衣、紅衣、黃衣巫師？一個自然的答案，就是他們沒有犯法，而白衣巫師因其穿著白衣，犯了歷史忌諱 (historical taboo)，成了嫌犯，為防範於未然，故加取締。白衣，讓人聯想到歷史上的亂事，正如郭東旭先生所說：「宋代以『白衣』為名號的秘密宗教組織亦不少見」，⁹⁰ 大抵從唐至宋都不少見。所以，這詔令所針對的，與其說是巫師，不如說是白衣。只要穿白衣，無論是巫覡、僧尼、道士或方術之士，都一樣可能被禁，一位執法者就說：「白佛載於法，已成者殺；黃巾載於史，其禍可鑒」，白佛大抵就是白衣佛會。⁹¹ 無論如何，太平興國六年只有白衣巫師被禁，不穿白衣的巫師沒有被禁，他們大抵有一定的數量，所產生的巫俗巫風也沒有被禁。

第二條可能被視為最嚴重的禁令。仁宗天聖元年 (1023)，知洪州夏竦痛陳巫覡有五大罪行，要求禁止，朝廷大都接受，發布為正式的禁令，並有對應的懲罰，「粉壁曉示，仍半年一度舉行約束」。⁹² 我們儘量引用原文，列表如下：

夏竦所說之五大罪行（重複者不錄）	詔令所說之罪行（依次全錄）	詔令所說之罰則
1. 臣聞左道亂俗，妖言惑眾，在昔之法，皆殺無赦。		1. 檢會前後條法，詳酌斷遣。 案：左道及妖言惑眾等罪名及罰則，見上述《宋刑統》卷一八「造畜蠱毒、厭魅咒詛」及「造祆書祆言」等條，不贅。

⁹⁰ 郭東旭，《宋代法制研究》（保定：河北大學出版社，1997 初版；2000 二版），頁 188。

⁹¹ 《清明集》卷一四，頁 537。白衣禮佛會是該判詞提到魔教（有學人認為是摩尼教）的別稱，見徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁 273：「宣和間，溫、台村民多學妖法，號喫菜事魔，……訪聞日近又有姦猾改易名稱，結集社會，或名白衣禮佛會」。

⁹² 夏竦，《文莊集》（文淵閣四庫全書），卷一五，〈洪州請斷祆巫奏〉，頁 12-13；《宋會要輯稿》，「禮二〇」，頁 11-12。我曾請同學各自分析此條史料，洪麗珠博士後的分析甚佳，可補此處之不足，謹作為附錄。

夏竦所說之五大罪行（重複者不錄）	詔令所說之罪行（依次全錄）	詔令所說之罰則
<p>2. 假託機祥，愚弄黎庶，勦絕性命，規取財貨。……民之有病，則門施符篆，禁絕往還，斥遠至親，屏去便物。家人營藥，則曰神不許服；病者欲飯，則云神未聽飧。率令疫人，死於飢渴。洎至亡者服用，又言餘祟所憑，人不敢留，規以自入。幸而獲免，家之所資，假神而言，無求不可。其間有孤子單族、首面幼妻，或絕戶以圖財，或害夫而納婦。</p>	<p>今後師巫以邪神為名，屏去病人衣食湯藥，斷絕親識看承〔即只靠神力不靠人力治病，下文簡稱「隔絕病患」〕。</p>	<p>1. 若情涉於陷害，及意望於病苦者，并同謀之人，引用呪詛律條，比類斷遣。 2. 如別無憎疾者，從違制失〔論〕，決〔臀杖二十，〕放。 3. 因而致死者，奏取敕裁。 案：《宋刑統》卷一八「造畜蠱毒、厭魅咒詛」條：「諸有所憎惡，而造厭魅及造符書呪詛，欲以殺人者，各以謀殺論，減二等。……議曰：……不欲令死，惟欲前人疾病苦痛者，又減二等」。有關謀殺的罰則，見卷一七「謀殺」條。</p>
<p>3. 皆於所居，塑畫魑魅，陳列幡幟，鳴擊鼓角，謂之神壇。……奇神異像，圖繪歲增；怪籙妖符，傳寫日異。……妖妄神像、符籙、神衫、神杖、魂巾、魂帽、鍾角、刀笏、紗羅等。</p>	<p>如恣行邪法，不務悛改</p>	<p>1. 〔為首者〕：特科違制定斷〔，徒兩年〕 2. 其和同受誘之人：減等科罪</p>

夏竦所說之五大罪行（重複者不錄）	詔令所說之罪行（依次全錄）	詔令所說之罰則
4. 嬰孺襁褓，已令寄育，字曰『壇留』、『壇保』之類，及其稍長，則傳習妖法，驅為童隸。	及依前誘引良家男女，傳教妖法為弟子者	1. [為首者]：特科違制定斷〔，徒兩年〕 2. 其和同受誘之人：減等科罪
5. 姦臣逆節，狂賊潛窺，多假鬼神，搖動耳目。	餘〔其餘犯行〕	1. [已有刑名科斷者]：並檢會前後條法，詳酌斷遣； 2. 情理巨蠹，別無刑名科斷者：即收禁，具案奏裁。

綜合分析如下，先談罪行或罪名，次談刑罰，最後檢討是否全面禁巫：

(1) 夏竦所說的五大項罪行，是否都是新的罪行？

否。就現行法而言，較新的只有第 2 項隔絕病患，其餘的幾乎不出上述《宋刑統》卷一八「造畜蠱毒、厭魅咒詛」及「造祿書祿言」等條。夏竦自己也說，大部分的罪行，「在於典憲，具有章條」。我們清楚看到，所謂「禁巫」所禁的，其實是一些不法的行為，而且大部分都在現行法令裡，並非新的罪行。

(2) 這五大項罪行，是否都是巫所獨有？

否。似乎只有第 2 項隔絕病患較專屬於巫，其餘各項亦可為其他宗教人仕所犯（詳見附錄），如佛教雖是官方認可的宗教，也不得誘人為童行（一如第 4 項之「童隸」），至於淫祀、淫神、淫祠及謀反等（第 1、3 和 5 項），更非巫覡的專有行為，而是適用於世俗佛教、道教和民間宗教。⁹³

(3) 就舊的罪行而言，現在的刑罰有何特點？

3.1 周密化：如第 3 項罪行中，嚴重者如「怪籙妖符，傳寫日異」等，據《宋刑統》卷一八「造祿書祿言」條，如涉不順，刑罰是從絞刑至流三千里，如未涉不順，卻未明訂刑罰。現在明確規定：a. 如有不順（上表第 5

⁹³ 針對一般民眾，如王智勇、王蓉貴，《宋代詔令全集》卷七二四，頁 6995。

項），「並檢會前後條法，詳酌斷遣」；所謂前後條法，大抵不脫「造妖書妖言」條所列唐、後唐、後周和宋初共四條的範圍（詳見下面第三條史料）；b. 如無不順，以違制論，徒兩年，幾乎是比照「造妖書妖言」條之「私有妖書，雖不行用，徒二年」，經折杖之後，不過脊杖十七，放。如是違制失（上表第 2 項），《宋刑統》是杖一百，折杖之後是決臀杖二十，放。⁹⁴

3.2 罪刑法定：大多數罪行都有對應的罰則，嚴重的或沒有的便要「奏取敕裁」或「具案奏裁」，不是由司法者擅斷，這也許是達致同罪同罰的一個重要原因。

(4) 就新的罪行「隔絕病患」而言，現在的刑罰有何特點？

4.1 周密化：隔絕病患未嘗不可科以《宋刑統》卷二七「不應得為而為」條，但最重只有杖八十，現在夏竦的建議是：「藥弗瘳疾，宜須峻典，以革弊風」，中央乃決議「引用呪詛律條，比類斷遣」，科以《宋刑統》卷一八「造畜蠱毒」條，亦即加重量刑，反映朝廷抑巫揚醫的決心。⁹⁵

4.2 罪刑法定：同 3.2，主要是讓隔絕病患這行為被正式認定為一種違法的行為（今日謂之刑事化，criminalization），並有了法定的刑罰，讓司法者有法可依，減少同事異判。

必須指出，我們恐怕不好因為禁止巫只靠神力治病，便推論禁巫，因為兼用神力和醫藥的巫便不禁了（詳上文「治理一般疾病」）。我們甚至可以質疑，僧和道治病，有時是否也只靠神力不靠醫藥？是否也被禁止？如是，能否說這是禁佛和禁道？

(5) 是否全面禁巫？

5.1 就地而言，禁令只及江南東西、荆湖南北、廣南東西、兩浙、福建路等地；兩年之後的四月，淮南發運司要求將禁令也推行於淮南。⁹⁶ 由此可知，從天聖元年十一月至三年四月之間，禁令並未適用於淮南，而在三年四月，亦只適用於兩浙、江南、荆湖、福建、廣南，加上淮南路共十

⁹⁴ 竇儀等，《宋刑統》卷九，「制書稽緩錯誤」條，頁 177：「謂奉制，有所施行而違者，徒二年；若非故違而失錯旨意者，杖一百」。折杖，見卷一，頁 3-5。

⁹⁵ 史繼剛，〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉；李小紅，〈宋代「信巫不信醫」問題探析〉，頁 106-112。

⁹⁶ 徐松，《宋會要輯稿》，「禮二〇」，頁 12。

路，未見適用於全國二十四路。這情形類似「盜賊重法」，即針對某些盜賊嚴重的地域施行臨時的重法，但這些重法不適用於其他地區，原則上也應事平則止。⁹⁷

- 5.2 就人而言，夏竦提到取締了一千九百餘戶巫師，但應不是全部的巫師，而只是犯法的師巫，不包括無辜的師巫，因為詔令最後明列五種犯行：「今後師巫 (1) 以邪神為名，屏去病人衣食湯藥，斷絕親識看承……。(2) 如恣行邪法，不務俊改，及 (3) 依前誘引良家男女，傳教妖法，為弟子者，……。(4) 餘並檢會前後條法，詳酌斷遣。(5) 情理巨蠹，別無刑名科斷者，即收禁具案奏裁」。如是全面禁巫，就不必如此麻煩列舉了，也就是說，假如巫覡沒有涉及這五類犯行，便可繼續營業。證諸《宋史》，仁宗本紀說：「禁兩浙、江南、荆湖、福建、廣南路巫覡挾邪術害人者」，⁹⁸ 可見是犯了《宋刑統》卷一八「造畜蠱毒」和「造妖書妖言」等罪名。夏竦本傳也說：「洪俗尚鬼，多巫覡惑民，竦索部中得千餘家，敕還農業，毀其淫祠以聞」，⁹⁹ 可見是犯了淫祠的罪名。除非情況危急，宋代少見濫刑，即使亂事已經發生，其後追捕亂黨，仍下詔「諸傳習妖教，非情涉不順者，毋得過有追捕」，¹⁰⁰ 不分青紅皂白全面取締似非宋代司法常態。

第三條史料是北宋徽宗政和四年 (1114) 的臣下建言，並得到朝廷批准：

竊見民間尚有師巫作為淫祀，假託神語，鼓惑愚衆，二廣之民信向尤甚，恐非一道德、同風俗之意也。臣愚欲乞申嚴法禁以止絕之。若師巫假託神語，欺愚惑衆，徒二年。許人告，賞錢一百貫文。¹⁰¹

臣僚所要禁止的，不是巫的信仰和職業，而是某些師巫的「淫祀」和「假託神語鼓惑愚眾」等在當代被認定為非法的宗教行為。這是否新的禁令？又是否專門針對巫的禁令？答案都是否定的。

它不是新的禁令。臣下所謂申嚴「法禁」和「假託神語欺愚惑眾」，即宋初 (963) 頒布的《宋刑統》卷一八「造妖書妖言」條。它全部承襲《唐律疏議》卷

⁹⁷ 郭東旭，《宋代法制研究》，頁 172-184。

⁹⁸ 脫脫等，《宋史》卷九，頁 179。

⁹⁹ 脫脫等，《宋史》卷二八三，頁 9571。

¹⁰⁰ 李燾，《續資治通鑑長編》卷一六三，頁 3920-3921。

¹⁰¹ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁 231。

一八「造妖書妖言」條，說：「諸造祆書及祆言者，絞。造，謂自造〔自行創造〕休咎及鬼神之言，妄說吉凶，涉於不順者。〔非自造，但〕傳用以惑眾者，亦如之〔，絞〕；其不滿眾者〔案：三人謂之眾，同居者不算〕，流三千里；言理無害者，杖一百」。¹⁰² 依照常情常理，既然是自行創造鬼神之言，自然容易自行創造鬼神，即淫神，既有淫神，便容易創造淫祀甚至淫祠，如仁宗天聖三年臣下上奏：「昨高郵軍有師巫起〔造〕張使者廟宇神像，扇惑人民」，¹⁰³ 也不就是「假託神語欺愚眾」嗎？這當然不始自宋代。¹⁰⁴ 此外，律文所謂「言理無害者」，是指「祆書、祆言，雖說變異，無損於時，謂若豫言水旱之類」，¹⁰⁵ 可見在不用妖書妖言的前提下，唐宋政府都容許「不構成禍害」的白法術。

它也不是專門針對巫的禁令。從其名稱「造妖書妖言」便可知道，它不是專門針對巫教，而是針對一切流於「妖」的行為，不管犯者是僧是道是巫。宋初立法者在此條之後加上唐開元二十八年（740）、五代後唐天成二年（927）和後周顯德五年（958）三條詔令，前兩條就提到佛教。開元二十八年詔令說「託稱佛法，因肆祆言，妄談休咎，專行誑惑」；天成二年詔令說「僧俗不辯〔辨〕，……託宣傳於法會」，可見不但是巫，即使僧人、道士和民間宗教的信奉者也一樣不得有此等造妖行為。顯德五年詔令則是將犯者分別首從：頭首及豪強者仍處死（決殺），餘者減等科罪。¹⁰⁶ 顯德五年詔令當與二年五月六日的抑佛敕令有承襲關係，後者說：

應有僧尼俗士，自前多有捨身燒臂煉指、釘截手足、帶鈴燃燈，諸般毀壞肢體、戲弄道具符篆、左道妖惑之類，今後一切止絕。如有此色人，仰所在嚴斷，遞配邊遠，仍勒歸俗。其所犯罪重者，准格律處分。¹⁰⁷

既然是「左道妖惑」，那麼犯者如果不是僧尼和俗士，而是巫覡，難道就不取締嗎？事實上，在世宗清理佛門的同時，就有地方官吏以《禮記·祭法》為據，以

¹⁰² 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁329。

¹⁰³ 徐松，《宋會要輯稿》，「禮二〇」，頁12。

¹⁰⁴ 唐代的情況，見中村治兵衛，《中國シャーマニズムの研究》，頁35-40。五代十國之南漢甚至有女巫自言玉皇降身而干政的，見李燾，《續資治通鑑長編》卷二，頁57。

¹⁰⁵ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁329。

¹⁰⁶ 竇儀等，《宋刑統》卷一八，頁330。

¹⁰⁷ 王溥著，上海古籍出版社點校，《五代會要》（上海：上海古籍出版社，1979），卷一二，頁202，全詔見頁200-202，又見頁196。這道抑佛詔所說各種犯行及其懲罰，基本上被宋所承襲，見柳立言，〈從《名公書判清明集》看南宋審判宗教犯罪的範例〉，頁102-106。

「左道」為由，取締生前是巫的淫神、溱洧之淫風、淫祀、已有數百年歷史的淫祠，和寄生的巫覡。¹⁰⁸

所以，假如我們根據這些犯行和相應的法規來推論宋代禁巫，那麼唐和五代也同樣禁巫了，因為它們也是唐和五代的犯行和法規。其實，這些禁令所針對的，無論是唐、五代或宋，應不是犯者的「身分」如僧尼或俗人，而是犯者的「行為」如戲弄道具符篆、左道妖惑。禁止特定的身分如巫，跟禁止眾人的行為如戲弄道具符篆是截然不同的兩回事。

應該注意的，是這些唐和五代的法規既被收入《宋刑統》，表示它們成為宋初的現行法，經過一百五十多年，到了政和四年（963-1114），竟將死刑下減至少八等為徒二年（死刑之下是五等流刑，流之下是五等徒刑，徒兩年是第三等），是否反映宋廷已較為看輕了「假託神語鼓愚惑眾」等犯行的嚴重性？無論如何，北宋後期的刑罰較唐、五代為輕，也較北宋前期為輕。有利用減刑來禁巫這樣的邏輯嗎？假如要禁巫，即使不回復死刑，也至少應回復至流刑吧。

第四條史料是《宋史》徽宗本紀記載，政和七年（1117）六月「壬午〔二十六日〕，詔禁巫覡」。¹⁰⁹但只此一句，內容不詳，究竟禁些甚麼，只有兩種可能：一是禁止巫覡的所有行為，等於全面禁巫；二是禁止部分行為。《宋會要輯稿·刑法》提供了答案：政和七年距離夏竦天聖元年上奏已八十五年，臣僚指出仍有隔絕病人的情況，希望樹立新法，「責鄰保糾告，隱蔽而不言者坐之」：

〔政和七年六月〕二十五日，前提點江南東路刑獄周邦式奏：「江南風俗循楚人好巫之習，閭巷之民一有疾病，屏去醫官，惟巫覡之信，親戚鄰里畏而不相往來，甚者至於家人猶遠之而弗顧，食飲不時，坐以致斃。乞立法責鄰保糾告，隱蔽而不言者，坐之。」詔令監司守令禁止。¹¹⁰

有學人認為這是全面禁止全國的巫覡，手段至為激烈，針對的似已是巫覡的「身分」，而不在於其有否違法活動了。但這實在不易看出來，理由如下：

1. 正如回應夏竦章奏的天聖元年詔令只限於兩浙、江南、荊湖、福建、廣南路，我們看不出政和七年詔令是超越江南，普及全國。

¹⁰⁸ 王贈芳、王鎮修，成瓘、冷烜纂，《道光濟南府志》（北京：北京圖書館出版社，2007，據清道光二十年刻本影印），卷六六，頁 62-65；參見中村治兵衛，《中國シャーマニズムの研究》，頁 21, 80-82；頁 111 並提供了一個南宋時僧與巫都被取締的例子。

¹⁰⁹ 脫脫等，《宋史》卷二一，頁 397。

¹¹⁰ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁 234。

2. 明顯可見，徽宗的「詔禁巫覡」是針對周邦式的奏議，而周氏要禁止的，究竟是巫及其所有行為，還是某些巫隔絕病患這個特定的行為？所謂「隱蔽而不言者坐之」，所「隱蔽」的是甚麼？是「誰是巫」還是某個巫的隔絕病患？如是「誰是巫」，那簡直就是歐洲史上的獵巫運動了，有沒有反映在史料裡？無論如何，在不能肯定時，我們不好說這就是「下令全面禁制巫覡的活動」，而只能說是禁止巫隔絕病患。有多少巫是不看病只當靈媒的，不知有甚麼理由把後者也禁絕。
3. 更要注意的是，周邦式上奏要求「乞立法，責鄰保糾告」，但朝廷沒有答應，僅下令「詔令監司守令禁止」，既無「立法」，也無「責鄰保糾告」。
4. 把各條詔令綜合而非孤立來看：
 - 4.1 將政和七年詔令與天聖元年詔令相比，後者更為具體和廣泛，假如可以根據政和七年的詔令來推論全面禁巫，那麼早就可根據天聖元年的詔令來推論全面禁巫了。我們無法從天聖詔令推論全面禁巫，自然更不認為政和七年詔令是全面禁巫。
 - 4.2 假如政和七年詔令是全面禁巫，那應如何解釋次年四月（見下第五條史料）只禁止巫師供奉三清而不禁止他們供奉其他神明的詔令？

第五條史料是師巫將道教神祀三清納入其祈禳之術但遭禁止的例子。徽宗政和八年（1118）三月四日詔：

訪聞江東路饒州管下鄉落之間，信用師巫，蔽溺流俗，多以紙帛畫三清上真，與邪神同祀，以祈禳為事，葷茹雜進，殊不嚴潔，甚失崇奉高真之意。自今仰本路提點刑獄行下所屬州縣，嚴行禁止。後有犯者，以違制論。仍拘收三清等畫像，赴逐處宮觀收掌。諸路準此。¹¹¹

同樣，臣僚所要禁止的，也不是巫的信仰和職業，而是某些師巫的淫祀行為。對道教來說，禮拜三清（一說是老子）是正祀，¹¹² 因為祂在道教的正典裡。但師巫祭拜三清，本身便屬敬拜別教的神祀，而且祀禮不當：一是用了葷食，二是與其他神祇混在一起祭拜，其中可能有未經政府認可的，即與正神相對的邪神，所以臣僚說「殊不嚴潔」，褻瀆了地位崇高的真仙。同樣，僧人禮拜三清也屬淫祀，縱使用的是素食，如徽宗政和二年（1112）正月詔：「釋教修懺水陸及祈

¹¹¹ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁237。

¹¹² 朱熹說道教尊老子為三清：元始天尊、太上道君、太上老君；朱熹述，黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷一二五，頁3005。

讓道場，輒將道教神位相參者，僧尼以違制論，主首知而不舉，與同罪。著為令」。¹¹³

更有趣的是，宣和元年（1119）開封府請頒下新訂的五禮，詔書竟斥責俗儒所定的舊禮妨礙了巫卜媒妁：¹¹⁴

頃命官修禮，施之天下。冠婚喪祭，莫不有制。俗儒膠古，便於立文，不知達俗。閭閻比戶、貧窶細民，無廳寢房牖之制，無階庭升降之所，禮生教習，責其畢備，少有違犯，遂底於法。至於巫卜媒妁，不敢有行，冠昏喪祭，久不能決。立禮欲以齊民，今為害民之本。

所以，在朝廷眼中，請巫卜媒妁是「達俗」不必禁的。

第六條史料是針對巫所供奉的神祇和隔絕病患，可與第四和五條史料互相發明。南宋高宗紹興十六年（1146）二月，臣僚言：「近來淫祠稍行，江淞之間，此風尤熾，一有疾病，唯妖巫之言是聽，親族鄰里不相問勞，且曰此神所不喜。不求治于醫藥，而屠宰牲畜以禱邪魅，至于罄竭家貲，略無效驗，而終不悔。欲望申嚴條令，俾諸路監司、郡守重行禁止」。朝廷的回應是：「詔令禮、刑部坐條行下，如不係祀典，日下毀去」。¹¹⁵ 由此可知，假如巫是在正祠裡供奉名列祀典的正神，亦不曾阻止病患服藥等，便不會被取締。

第七條史料是慶元四年（1198）禁止殺人祭鬼等事的詔令：

臣僚言：「楚俗淫祠，其來尚矣。惟是戕人以賽鬼，不宜有闡於聖世。俗尚師巫，能以禍福證兆簧鼓愚民，歲有輸於公，曰師巫錢，自謂有籍於官。官利其一孔之入，於是縱其所為，無復誰何，浸淫妖幻，詛厭益廣，遂至用人以祭。每遇閏歲，此風猶熾。乞告戒湖北一路監司、帥守，先嚴官吏收納師巫錢之禁，然後取其為巫者，並勒令易業，不帥者與傳習妖教同科，庶幾此俗漸革。」從之。¹¹⁶

我們能否從最後幾句如「取其為巫者，並勒令易業，不帥者與傳習妖教同科」推論全面禁巫？個人認為，這幾句是結論，應如何解讀，須看其前提，亦即論述脈絡。十分明顯，奏疏的前提是「楚俗淫祠，其來尚矣。惟是戕人以賽鬼，不宜有闡於聖世」，是專門針對殺人祭鬼。接著又說：「……自謂有籍於官〔登記有案

¹¹³ 王智勇、王蓉貴，《宋代詔令全集》卷八二五，頁7967。

¹¹⁴ 宋綬、宋敏求等，《宋大詔令集》卷一四八，頁548。

¹¹⁵ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁343。

¹¹⁶ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁302。

的巫〕。官利其一孔之人，於是縱其所為，無復誰何，浸淫妖幻，詛厭益廣，遂至用人以祭。每遇閏歲，此風猶熾」，又是針對殺人祭鬼，而且標明「每遇閏歲」這個時節。假如前提僅是針對殺人祭鬼，結論卻擴及禁止巫的所有活動，是否有點「飛躍」？全面禁巫是大事，為何不見其他的正反意見？

除此之外，所謂「浸淫妖幻，詛厭益廣」等，屬於《宋刑統》所說的厭勝、符書咒詛和造妖惑眾等，本身即是犯罪行為，是有籍於官的巫師也不能作的行為，官吏本應禁止，現在臣下建議，犯者不准再當巫師，有些像罪僧之被罰還俗，很難說這就是全面禁巫，只能說是嚴懲犯法的巫師。

附帶一提，有謂殺人祭鬼之「法典化」首見於元代，其實宋代就有。仁宗天聖六年（1028）詔：「如聞荊湖殺人祭鬼，自今首謀若加功者，凌遲、斬；募告者，悉俾犯人家資；捕殺者，重其賞」。殺人本該處死，故現在是加重刑罰以阻遏殺人祭鬼。光宗紹熙五年（1194）詔：「訪聞湖、廣等處州縣殺人祭鬼，……可令守令檢舉『見行條法』，鏤板於鄉村道店、關津渡口曉諭，許諸色人告捉，依條施行」，可見已入律典。凌遲之刑，是「先斷其支體，乃抉其吭〔斷其氣〕，當時之極法也」。宋代對付殺人祭鬼之主要刑罰，從凌遲至告賞，幾全為元明清所繼承。¹¹⁷

第八條史料是寧宗嘉泰二年（1202）的一道奏議，可說是第六和七條史料的二合一，但不見批示，不知有沒有被接受：

十二月九日，權知萬州趙師作言：峽路民居險遠，素習夷風，易惑以詐，易煽以惡，致使淫巫得肆簧鼓。凡遇疾病，不事醫藥，聽命於巫，決卜求神，殺牲為祭，虛費家財，無益病人。雖或抵死，猶謂事神之未至。故凡得疾，十死八九。又其俗以不道千〔千〕富，祀諸昏淫之鬼，往往用人，僥冀作福，流為殘忍，不可備言。乞行下本路，先禁師巫，俾之改業，嚴結保伍，斷絕禁呪及祭鬼器用，庶幾拔本塞源，不致滋長。¹¹⁸

¹¹⁷ 仁宗及光宗詔令分見馬端臨，《文獻通考》（國學基本叢書），卷一六七，頁1447及《宋會要輯稿·刑法》2，頁296。凌遲見《宋史》卷一九九，頁4973。餘見黃靜嘉、胡學丞，〈從黜邪崇正到破除迷信〉，柳立言主編，《性別、宗教、種族、階級與中國傳統司法》，頁146。由此可知，在現存宋代法典找不到的條令，不表示宋代就沒有，但可能不如後代之周延，從中可看到法令的發展成熟。

¹¹⁸ 徐松，《宋會要輯稿·刑法》2，頁308。本以為「千富」是指多富，一如千福與萬壽，均是希求多福與多壽，審查人提醒可能是「千富」，退而思之，既有千祿，自可千富，謝甚。

跟第七條史料一樣，我們能否從最後幾句如「先禁師巫，俾之改業，嚴結保伍，斷絕禁呪及祭鬼器用，庶幾拔本塞源，不致滋長」來推論全面禁巫？個人認為，這幾句是結論，應如何解讀，須看其前提，亦即論述脈絡。十分明顯，奏疏的前提是「凡遇疾病，不事醫藥，聽命於巫」和「祀諸昏淫之鬼，往往用人」兩事，故結論也是對應它們的「斷絕禁呪及祭鬼器用」，不及其他法術和行為。此詔被名為「禁巫醫詔」，收錄在《宋代詔令全集》，「巫醫」兩字可謂頗得要旨。¹¹⁹假如前提僅是針對不事醫藥和殺人祭鬼，結論卻擴及禁止巫的所有活動，是否有點「飛躍」？¹²⁰再說，即使是禁巫，也是南宋中期的事，且限於某些地區，否則不易解釋前述黃震容許巫師打官司。

將以上引用的法令製成下表，¹²¹一則可以知道巫禁的重要事項，二則可以看到從宋初到宋末，變化實在不大，同時又插入足以挑戰禁巫說的事件，可以看到兩者的時間關係：

時間及出處	禁止的事項									
	蠱毒	厭勝	魅	符書咒詛	造妖惑眾 <small>含淫神 淫祀等</small>	供奉三清 <small>於巫屬 淫祀</small>	淫風	妖法治病 <small>以造妖 惑眾論</small>	隔絕病患 <small>比附咒 詛等</small>	殺人祭鬼
963 《宋刑統》 18, 320-330	○	○	○	○	○		○			
981 《宋史》4, 65					○					
992 《會要·刑法》2, 156					○			○		

¹¹⁹ 王智勇、王蓉貴，《宋代詔令全集》卷七二二，頁 6975。

¹²⁰ 此處經李宗翰先生提醒加強論述，謹謝。

¹²¹ 本表格經洪麗珠博士後核對及增訂，謹此致謝。可合觀劉佳玲所做的「兩宋禁巫政令與事例表」，〈宋代巫覡信仰研究〉，頁 153-155；王章偉的表，《在國家與社會之間》，頁 267-269；及李小紅的表，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 240-243, 244-253，當大致上窮盡相關史料了。

時間及出處	禁止的事項									
	蠱毒	厭勝	魅	符書咒詛	造妖惑眾 <small>含淫神淫祀等</small>	供奉三清 <small>於巫屬淫祀</small>	淫風	妖法治病 <small>以造妖惑眾論</small>	隔絕病患 <small>比附咒詛等</small>	殺人祭鬼
1023 《會要》禮 20，11-12			○	○	○				○	
1114 《會要·刑法》 2，231					○					
1117 《會要·刑法》 2，234									○	
1118 《會要·刑法》 2，237						○				
1119 《宋大詔令集》 148，548	頒新禮詔書：「俗儒膠古，便於立文，不知達俗。……至於巫卜媒妁，不敢有行，冠昏喪祭，久不能決」。									
1146 《會要·刑法》 2，343								○	○	
約 1180	廣南諸郡發售師巫帖。									
1190	袁采《世範》認為士大夫子弟可以巫為業。									
1197-1198	州縣之間，橫斂於師巫僧道。									
1198	兩湖徵收師巫錢，師巫自謂有籍於官。									
1198 《會要·刑法》 2，302		○		○	○					○
1202 《會要·刑法》 2，308								○	○	○
1247 年以前	宋慈《洗冤集錄》提到師巫看病，並未禁止。									
約 1270 後	黃震榜示詞訴次第，師巫先於僧道。									

結論

宋代的巫可能有專稱和泛稱兩種，前者是登記在戶籍裡作為身分或職業的正巫，一如佛教的正僧，後者僅是懂巫術的人，一如佛教的居士。專稱的巫是因其「身分」而被稱為巫，他們縱使失去靈異功能，與神鬼無緣，只能做一些凡人也能做的算命看風水等，但仍會被稱為巫。泛稱的巫是因其「行為」而被稱為巫，主要是透過各種方法擁有靈異力量，替人治病厭勝占卜通靈等，當然也有冒充的。

無論專稱或泛稱的巫，都跟世俗化的佛、道，和本來就相當世俗的民間宗教彼此同化，出現相似的信仰和行為，有些巫還學醫和習儒。於是，有些巫被稱為法師、卜祝、術者、醫者，而有些僧尼、道士和術士被稱為巫僧、妖巫、巫醫、巫祝，判詞也稱他們「專行巫蠱之事」。這些人共同形成宋代的巫風巫俗，可謂共業。所以，「巫」字有時不是名詞而是形容詞，如巫風、巫俗和巫鬼或可解作妖風、淫俗和邪鬼。假如巫是因其信仰和行為而被全面禁止，那麼其他共業者也理應被禁。

就立法的角度言，巫的身分和職業都沒有被禁，反映在他們可以巫的身分親自打官司和打贏官司。此外，宋人將「精於數術」的巫咸（相傳為商代的大巫）從祀黃帝以彰顯天文算學，又將一些「以巫術著」的人載在祀典。¹²² 媽祖本是女巫，於今天似是學界共識。¹²³

巫因職業所需的信仰和法術也沒有被禁，例如助人的白巫術，是士大夫和庶民共同依靠來醫治一般疾病、崇病和疫癘的，有些士大夫甚至在齋宿祠宮時傳習巫咒。幾乎可以想見，白巫術在宋代是相當流行的，其實跟佛道的求福去災分別不大。直到今天，讓嬰兒不哭的符水未嘗不是一種白巫術。方燕在〈巫術與人生禮俗——以宋代為例〉所說的各種民俗治療法，有些流傳至今天。¹²⁴ 任冰心在〈元代醫學開設「祝由書禁科」原因考〉認同陳高華的說法：「祝由書禁，實際上就是巫術和法術的變種」，並指出該科從隋代延續至明末，因為「庸醫泛濫的後果之一就是民眾對醫生失去信心，轉而去請巫師或由親人來行祝由書禁之術」，

¹²² 巫咸從祀，見徐松輯，苗書梅等點校，《宋會要輯稿·崇儒》（開封：河南大學出版社，2001），3，頁152-153；其他巫，見劉黎明，《宋代民間巫術研究》，頁294；林富士，〈「舊俗」與「新風」〉，頁20-21。

¹²³ 媽祖的研究不少，較詳的可見李小紅，〈個案研究：巫女媽祖及其信仰在宋代的嬗變〉，氏著，《宋代社會中的巫覡研究》，頁202-221。

¹²⁴ 方燕，〈巫術與人生禮俗——以宋代為例〉，《四川大學學報》2005.3：84-91。

反映師巫在抑巫揚醫的政策下不無變通之法與生存之道。¹²⁵ 醫學亦是一種科學，在科學無法回答或束手無策之處，便是各種宗教信仰的溫床。

針對巫作為宗教性人物，朝廷的禁令可分三種性質：

第一種是針對淫巫，即沒有得到政府承認其身分或職業，如沒有得到「師巫帖」的泛稱或冒充的巫，這跟政府理應（但不一定）取締沒有得到度牒的淫僧是同樣道理。反之，「有籍於官」的正巫若受地方官府壓榨苛斂，中央政府會下令監司廉察，加以保護。

第二種禁令是針對所有宗教都不能犯的非法行為，包括淫祠、淫風、淫神、誑惑、淫祀、異行，和妖術七種。不管何種信仰，只要觸犯這些法禁，便會遭遇大致相同的命運，不是獨加於巫。妖術看似是巫的專利，其實不但巫不能犯，連僧人、道士和民間宗教人仕等也不能犯，犯者就是妖巫、妖僧、妖道，理應同事同罪同罰。以佛教為例，宋代有時對淫寺、淫僧、淫神、淫祀和淫風的打擊，不下於五代後周世宗顯德二年（955）五月的抑佛，將絕大部分未經政府認可的佛寺，主要是沒有敕賜寺額的所謂淫寺一律拆廢，又將絕大部分未經政府認可的僧尼，主要是私度的所謂淫僧和淫尼一律還俗。¹²⁶ 但是，必須強調，這不是打擊佛教的信仰，而是打擊佛徒的不法行為，兩者是不同的事情，故有學人將三武一宗的後周世宗不稱「滅佛」而稱「文明限佛」。¹²⁷ 這些禁令大都出現在宋初就頒布的《宋刑統》卷一「十惡·不道」和卷一八「造畜蠱毒、厭魅咒詛」及「造妖書妖言」條，主要承自《唐律疏義》和五代的立法，在引用時也可比類斷遣，極少超出上述七種罪名，學人亦大都認為宋代刑事司法是以罪刑法定為主流，自專擅斷為例外。假如宋代以這些罪名來懲巫便是禁巫，那麼唐五代早就禁巫了。要之，「禁巫」與「禁淫祀」等是截然不同的兩回事，前者是針對特定的「身分」，後者是針對普遍的「行為」。

¹²⁵ 任冰心，〈元代醫學開設「祝由書禁科」原因考〉，《歷史教學》2009.8：90-96。

¹²⁶ 柳立言，〈宋代的宗教、身分與司法〉，頁 1-130。

¹²⁷ 牧田諦亮，〈後周世宗の佛教政策〉，《東洋史研究》11.3（1941）；後收入氏著，《中國近世佛教史研究》（京都：平樂寺書店，1957），頁 64-95；中譯本為索文林譯，《中國近世佛教史研究》（臺北：華宇出版社，1985），頁 89-130；又見釋如真譯，〈後周世宗的佛教政策〉，張曼濤主編，《中國佛教史專集之二：隋唐五代篇》（臺北：大乘文化出版社，1977），頁 319-345，譯文同而無註；張箭，〈後周世宗文明限佛論析〉，《文史哲》2003.4：28-33。

那麼，這些禁令所針對的行為是否日益嚴重，以致宋廷要滅巫？《宋史·刑法志》說：「左道亂法，妖言惑眾，先王之所不赦，至宋尤重其禁。凡傳習妖教，夜聚曉散，與夫殺人祭祀之類，皆著于法，訶察甚嚴。故姦軌不逞之民，無以動搖愚俗。間有為之，隨輒報敗，其事不足紀也」，¹²⁸ 可見並不嚴重，連記錄都省去了，而北宋後期對巫師妖言惑眾的刑罰的確輕於宋初。范燮和陳江認為，兩宋「民間巫術的施行目的和方式也發生了重要變化。其突出表現是，以攻擊、侵害他人為目的的『黑巫術』有所收斂，為自己及家人祈求吉祥、禳除災禍的『白巫術』日益盛行」。¹²⁹ 從《夷堅志》助人與損人之巫的比例是 113 與 21 來看，助人之巫遠多於損人之巫，難以明白朝廷為何要因小失大。

宋人所做的，應只是針對個別犯行，視實際情況而減輕或加重刑罰，並以周密化和罪刑法定為原則，達到同事則同罪同罰，減少官員因一己對巫的好惡而專意擅斷。減輕刑罰的如徽宗政和四年把「師巫假託神語欺愚惑眾」從宋初的死刑減少八等為徒二年，可能是犯行日趨輕微了；加重的如仁宗天聖六年將殺人祭鬼處以凌遲之刑，可能是犯行有所增加，或朝廷決心禁絕此行為。當然，這兩種行為均非巫所獨有，如有學人認為佛教的密宗亦會殺人祭鬼，¹³⁰ 陳淳的〈鬼神·淫祀〉說：「湖南風俗，淫祀尤熾，多用人祭鬼，或村民哀錢買人以祭，或捉行路人以祭」，但通篇找不到一個巫字。¹³¹

第三種是禁令首次樹立時，是專門針對巫而發。就現存法令來看，可能只有一條，即仁宗天聖元年的詔令，禁止巫治病時，只准病人靠神力不准靠人力，不得看醫生和服藥等，這在前代可能已經出現，但到宋代才首次正式立法或立法較為周延。它有兩重意義：（一）針對巫的犯行沒有多少新的立法，反映宋代的巫風沒有甚麼新玩意；（二）禁止巫隔絕病患，代表宋代向近世大步邁進。有學人說：「宋以前的歷代王朝對它也採取默認，甚至肯定的態度」，¹³² 而我們要問的是，若作為宋代的官員，我們應順從百姓不看醫生不服藥的傳統或民意，還是推

¹²⁸ 脫脫等，《宋史》卷一五二，頁 4981-4982。

¹²⁹ 范燮、陳江，〈宋代的祈吉巫術及其表現形式〉，頁 157-158, 159。是文的研究對象是巫術而非巫，但行使巫術的人是否都是巫，並不容易看到，例如頁 164 作法使人懷孕的，是一位顛僧。

¹³⁰ 劉黎明，〈宋代民間「人祭」之風與密教的屍身法術〉，《四川大學學報》2005.3：92-97。

¹³¹ 陳淳，《北溪字義》卷下，頁 65。

¹³² 楊倩描，〈宋代禁巫述論〉，頁 79。

行抑巫揚醫的國家政策，不管巫所奉的神是正是淫，都不能讓病人只靠神力不靠人力和藥力。

藉歷史的後見之明，抑巫揚醫是近代化的標竿，也是宋代被譽為中國近世之始的一個原因吧。我們也許應慶幸宋代政府敢於忤逆民意，不再猶豫，把隔絕病患和不服藥物等視為一種犯罪行為，新附上相應的法定刑罰，讓官員在取締之時有法可依，在判刑之時也有法可據。新法違反了若干地方的民間風俗，可謂之移風易俗，而且是同時改變了巫之風和民之俗這對孿生兄弟。當然，禁止只用神力不用藥力不等於禁巫，因為兼用神力和藥力的巫便不禁了，而兩力的並用一直維持到今日科學昌明之世，還成為國際雜誌的封面議題。被譽為臺灣良心的林杰樑醫生，其祖父就是「日裡行醫，夜間驅魔」。¹³³ 強調科學辦案的美國警方，直到今天還會請靈媒協助，時靈時不靈。¹³⁴

總之，從中村治兵衛以來流傳近四十年（1975-2014）的禁巫說，今日應重新探討其適用與否。假如禁巫是指禁止人們當巫，那是大錯特錯，即使是排佛中的徽宗，也在詔旨中指責俗儒所定的舊禮妨礙了巫卜媒妁這些民俗，應修正的是前者不是後者；袁采的《俗訓》或《世範》更認為士大夫子弟不能為儒者可以當巫。假如禁巫是指禁止巫覡作出非法的行為，那是對的，但正如政府也禁止百姓作出非法的行為，我們會稱之為「禁民」嗎？要之，宋代所打擊的，不是巫教作為一種民間宗教，而主要是某些巫師的非法行為，如誑惑、淫祀、異行，和妖術等，只能泛稱為「懲巫」（其實是懲罰壞巫）而非「禁巫」，這跟宋代打擊僧人的誑惑、淫祀、異行，和妖術並無兩樣，無需大驚小怪。對巫師另眼相看的，恐怕不是宋代的百姓或士大夫，而是對巫心存定見或偏見的我們。

毫無疑問，宋代某些官員的確在取締巫覡，《名公書判清明集》卷一四就有「巫覡」兩案。我們要追問的是，一位官員把巫覡的神壇拆毀，沒收他（她）們的財產，把他們打一頓板子，甚至驅逐出境，讓他們成為無業游民，那麼這位官員的行為，尤其是動用了刑罰，究竟有何依據？是依據國家的法律，或僅是出自這位官員的個人好惡和選擇？假如取締的依據不是國家的法律或政策，恐怕不好說「宋代『政府』取締巫覡」，只能說「宋代某些『官員』取締巫覡」。用今天的話來說，後者可能是「這位官員的言語和行為只能代表他自己，不能代表政府，他

¹³³ 王昶閔，《永遠的俠醫：台灣良心林杰樑》（臺北：遠見天下文化，2014），頁 42-43。

¹³⁴ 李昌鈺，《化不可能為可能：李昌鈺的鑑識人生》（臺北：平安文化，2014），頁 140-143。

柳立言

如有不法，歡迎舉發，政府定當依法懲處」，如州縣官吏「或橫斂於師巫僧道，……〔中央下令〕監司所當廉察」。另一方面，某些官員不但不取締巫，還參與巫的活動，「謂之與民同樂，且賞錢賜酒，是又推波助瀾，鼓『巫風』而張旺之」。那麼，這些官員有無抵觸所謂禁巫？他們是否應受監司廉察和朝廷咎責？這是所有主張禁巫的學人不能不面對的問題，答案恐怕也要以國家的法令為據。

要之，探討取締巫覡，不能只看行為的表面，而要看行為的依據。前者是正反都有的，即不取締和取締並存，我們難以用量化的方法，告訴讀者何者較多。但我們可以告訴讀者，不取締之時，是官員失職應受處分嗎，還是政府根本沒要求官員取締；取締之時，是官員在依法行事，還是基於其他的因素，包括勒索取財和本人信佛厭巫。我們必須先分辨「國家的政令」與「官員的個人行為」，才能進一步探討「國家與社會」。

（本文於民國一〇三年八月十一日收稿；一〇四年二月十二日通過刊登）

後記

本文原發表於歷史語言研究所法律史研究室主辦的「史料與法史學」國際會議（2014年3月27日），約九萬三千字，是專書《從夷堅志看宋代如何審判靈異事件》的一部分，現依照會議論文集之字數限制，減為三萬五千字。會議論文曾就教於研究宋巫最久最深和最多之王章偉博士，並似乎暫時讓他接受了宋代不曾禁巫之說；會議上承李典蓉、杜建錄、徐世虹、張文晶、韓樹峰等教授提示意見及鼓勵；會後又蒙李宗翰、楊倩描、楊俊峰、劉祥光等研究史學與宗教之專家及《集刊》兩位匿名審查人提供資料和正反意見，謹致謝意。國科會（今科技部）計畫助理林思吟小姐、東吳大學歷史系倪紹恩、陳品伶，及社會系張庭瑀同學先後參與現稿之章節安排、資料取捨及內容討論，一併致謝。

附錄

洪麗珠對夏竦奏疏的提問與分析（2014年1月10日）：

（一）提問

1. 根據《宋史》，「仁宗即位……洪俗尚鬼，多巫覡惑民，〔夏〕竦索部中得千餘家，敕還農業，毀其淫祠以聞。詔江、浙以南悉禁絕之。」（卷二八三，頁9571）又「（天聖元年十一月丁酉）禁兩浙、江南、荆湖、福建、廣南路巫覡挾邪術害人者。」（卷九，頁179）禁的對象究竟是巫覡？巫術？行邪術、惑民的巫覡？抑或淫祀、淫祠？
2. 巫覡所行是否都是邪術？如非，那麼不害人的巫術禁不禁？邪術與巫術之間要如何區別？巫覡不挾邪術，是否還禁？
3. 宋怡明 (Michael A. Szonyi) 的研究曾經指出百姓可以透過合法（正神、正祀）掩護非法（淫祀、淫神），繼續崇拜原來被列入淫祀的地方神。即用正確行為的說詞掩飾不正確的行為，那麼巫覡如果挾正神為巫醫之行，是否會被取締？
4. 夏竦描述的「左道亂俗，妖言惑眾」諸般行為，確實皆出於巫覡，但是這些是否只限於巫覡所為，才不合法？例如謀財、害命，凡人可為嗎？淫風、誑惑、妖術、淫祀、淫神，僧、道可為嗎？如果取締行淫祀之巫，可以說是禁巫，那麼僧、道行淫祀被取締，可說是禁僧、道嗎？
5. 《宋會要輯稿》禮二〇之一二：「天聖三年四月二十三日，淮南江浙荆湖發運司言：『昨高郵軍有師巫起張使者廟宇神像，扇惑人民，知軍、國子博士劉龜從已行斷絕，拆除一十處廟像，（像）收到材木、錢物蓋造，作係官使用，見今人戶安居。竊知洪州曾有師巫造作妖妄，蠹害風俗，知州夏竦奏聞朝廷，降敕江南、荆湖、廣（昌）〔南〕、兩浙、福建路條約斷絕。今來淮南乞降敕命，依例止絕。』從之。」知高郵軍劉龜從針對當地師巫起張使者廟宇神像，煽惑人民，採取毀祠、毀神、毀祀，所禁的是淫神、誑惑、淫祀等行為，這些是所有宗教、信仰都不可為之事，早已有法可管，而他要求將天聖元年的詔令適用於淮南，是要禁巫？還是要禁巫覡不可為之事？

（二）分析

1. 夏竦奏疏出現最頻繁的詞彙是巫、妖、師巫、妖言、妖法、妖符、妖妄等，他開宗明義指出：「左道亂俗，妖言惑眾，在昔之法，皆殺無赦」，由此可以推

柳立言

想內容主要是涉及巫覡，以及巫覡所為是否見容於官員（治理者），見容於法令的問題。

2. 夏竦奏疏可分三部分：a.（「臣聞……傳習滋多」）是夏竦對於左道亂俗、妖言惑眾必須嚴格禁止（防微杜漸）的看法。b.（「假託禳祥……不難連結」）描述治下洪州（今江西豫章）地區因為師巫盛行，巫覡種種惑亂風俗之行，（「在於典憲……少裨萬一」）則是他如何處置這些師巫所帶來的歪風，並要求中央頒佈詔令，嚴格規範並量刑。c.（「宜令江南東西……仍賜敕書褒諭」）則為中央因其所請頒佈的區域性詔令，明定了師巫不可為之項目，以及依情節輕重的相應罰則。
3. 夏竦所描述的行為誰 (who) 不可為

事項	身分	一般人	僧	道	巫
1. 假託禳祥，愚弄黎庶。			X	X	X
2. 勦絕性命，規取財貨。		X	X	X	X
3. 塑畫魑魅，陳列幡幟，鳴擊鼓角，謂之神壇。			X	X	X
4. 嬰孺襁褓，已令寄育……，及其稍長，則傳習妖法，驅為童隸。					X
5. 民之有病，則門施符篆，禁絕往還，斥遠至親，屏去便物。家人營藥，則曰神不許服；病者欲飯，則云神未聽食。率令疫人，死於飢渴。					X
6. 亡者服用，又言餘崇所憑，人不敢留，規以自入。幸而獲免，家之所資，假神而言，無求不可。			X	X	X
7. 其間有孤子單族、首面妻，或絕戶以圖財，或害夫而納婦。		X	X	X	X
8. 奇神異像，圖繪歲增。			X	X	X
9. 怪籙妖符，傳寫日異。			X	X	X
10. 小則雞豚致祀，斂以還家；大則歌舞聚人，餞其餘胙。					
11. 婚葬出處，動必求師；劫盜鬪爭，行須作法。					

說明：

10 涉及信徒主動的奉獻，11 則為婚喪、消災等方面的法術儀式（白巫術），或可稱為陋俗，尚難以界定是否不可為。

2、7 涉及謀財、害命，屬所有人都不可為。

淫祀、淫神、淫祠、妖術、誑惑等，僧、道、巫等宗教信仰行之皆違法。

夏竦所描述的諸多行為中，朝廷詔令只針對 4、5 兩項按情節量刑。

由此可知：

巫覡作為職業與信仰，並未被禁止，詔令禁止的是巫覡的不當行為，例如醫療害人病苦與誘引良家子女為弟子傳習妖法。

官員描述的種種行為，如是一般人、其他宗教、信仰例如僧、道皆不可為，那麼取締這些行為的史料，亦不能用以證明禁巫。

根據史料，詔令只行於特定區域，而非海行法，顯示透過法令矯正風俗有其針對性。

引用書目

一·傳統文獻

- 不著人編，中國社會科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校，《名公書判清明集》，北京：中華書局，1987。
- 文瑩著，鄭世剛、楊立揚點校，《湘山野錄》，北京：中華書局，1984。
- 王明清，《揮塵錄》，上海：上海書店，2001。
- 王智勇、王蓉貴主編，《宋代詔令全集》，成都：四川大學出版社，2012。
- 王溥著，上海古籍出版社點校，《五代會要》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 王贈芳、王鎮修，成瓘、冷烜纂，《道光濟南府志》，北京：北京圖書館出版社，2007，據清道光二十年刻本影印。
- 司馬光著，鄧廣銘、張希清點校，《涑水記聞》，北京：中華書局，1989。
- 江少虞，《宋朝事實類苑》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 朱熹述，黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》，北京：中華書局，1986。
- 吳曾，《能改齋漫錄》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 宋慈著，楊奉琨校譯，《洗冤集錄校譯》，北京：群眾出版社，1982。
- 宋綬、宋敏求等編，《宋大詔令集》，臺北：鼎文書局，1972，據北京中華書局一九六二年本影印。
- 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，北京：中華書局，1988。
- 李燾著，上海師範大學古籍整理研究所、華東師範大學古籍研究所點校，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1979-1995。
- 沈之奇著，懷效鋒、李俊點校，《大清律輯註》，北京：法律出版社，1998。
- 沈括著，胡道靜校證，《夢溪筆談》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 周密著，吳企明點校，《癸辛雜識》，北京：中華書局，1988。
- 長孫無忌等著，劉俊文箋解，《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996。
- 洪邁編著，何卓點校，《夷堅志》，北京：中華書局，1981。
- 夏竦，《文莊集》，文淵閣四庫全書。
- 孫覿，《鴻慶居士集》，文淵閣四庫全書。
- 徐松輯，《宋會要輯稿》，臺北：新文豐出版公司，1976，據北平圖書館一九三六年縮影本影印。
- 徐松輯，苗書梅等點校，《宋會要輯稿·崇儒》，開封：河南大學出版社，2001。
- 徐松輯，馬泓波點校，《宋會要輯稿·刑法》，鄭州：河南大學出版社，2011。
- 袁采，《世範》，知不足齋叢書。

- 馬光祖、周應合，《景定建康志》，宋元地方志叢書。
- 馬端臨，《文獻通考》，國學基本叢書，臺北：新興書局，1960。
- 張鷟撰，趙守儼點校，《朝野僉載》，北京：中華書局，1979。
- 脫脫等著，中華書局點校，《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 陳亮著，鄧廣銘點校，《陳亮集增訂本》，北京：中華書局，1987。
- 陳淳，《北溪大全集》，文淵閣四庫全書。
- 陳淳著，熊國禎、高流水點校，《北溪字義》，北京：中華書局，1983。
- 傅霖，《宋刑統賦》，叢書集成續編。
- 趙彥衛著，傅根清點校，《雲麓漫鈔》，北京：中華書局，1996。
- 樓鑰，《攻媿集》，四部叢刊初編。
- 歐陽守道，《巽齋文集》，文淵閣四庫全書。
- 竇儀等著，薛梅卿點校，《宋刑統》，北京：法律出版社，1999。
- 蘇頌著，王同策、管成學、顏中其點校，《蘇魏公文集》，北京：中華書局，1988。

二·近人論著

王利華

- 1996 〈唐宋以來江南地區農業巫術述論〉，《中國農史》15.4：47-60。

王昶閔

- 2014 《永遠的俠醫：台灣良心林杰樑》，臺北：遠見天下文化。

王章偉

- 2005 《在國家與社會之間：宋代巫覡信仰研究》，香港：中華書局。
- 2009 〈溝通古今的薩滿——研究宋代巫覡信仰的幾個看法〉，復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》，北京：中華書局，頁140-154。
- 2012 〈文明推進中的現實與想像——宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》23.2：1-56。
- 2013 〈《清明集》中所見的巫覡信仰問題〉，《九州學林》32：131-152。

王曾瑜

- 2011 〈遼宋金代的巫卜〉，《纖微編》，保定：河北大學出版社，頁379-389。

方燕

- 2005 〈巫術與人生禮俗——以宋代為例〉，《四川大學學報》2005.3：84-91。

柳立言

2008 《巫文化視域下的宋代女性——立足於女性生育、疾病的考察》，北京：中華書局。

皮慶生

2003 〈祈雨與宋代社會初探〉，《華學》6：322-343。

史繼剛

1992 〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉，《西南師範大學學報》1992.3：65-68。

任冰心

2009 〈元代醫學開設「祝由書禁科」原因考〉，《歷史教學》2009.8：90-96。

李小紅

2003 〈宋代「信巫不信醫」問題探析〉，《四川大學學報》2003.6：106-112。

2010 《宋代社會中的巫覡研究》，北京：光明日報出版社。

李田意

1989 〈二拍中的僧、道、尼、巫故事〉，中央研究院第二屆國際漢學會會議論文集編輯委員會編，《中央研究院第二屆國際漢學會會議論文集》，臺北：中央研究院，文學組下冊，頁 761-773。

李昌鈺

2014 《化不可能為可能：李昌鈺的鑑識人生》，臺北：平安文化。

林富士

2013 〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，《新史學》24.4：1-54。

侯文詠

2006 《大醫院小醫師》，臺北：皇冠文化。

柳立言

2012 《宋代的宗教、身分與司法》，北京：中華書局。

2013 〈從《名公書判清明集》看南宋審判宗教犯罪的範例〉，柳立言主編，《性別、宗教、種族、階級與中國傳統司法》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，頁 93-141。

厚宇德、姜中龍

2013 〈基於政治與文化層面對宋代巫術的幾點考察〉，姜錫東、李華瑞主編，《宋史研究論叢（第十四輯）》，保定：河北大學出版社，頁 480-495。

- 范燊
2000 〈宋代的民間巫術〉，張其凡、陸勇強主編，《宋代歷史文化研究》，北京：人民出版社，頁 130-147。
- 范燊、陳江
2009 〈宋代的祈吉巫術及其表現形式〉，范立舟、曹家齊主編，《張其凡教授榮開六秩紀念文集》，上海：上海人民出版社，頁 157-171。
- 郭東旭
1997 《宋代法制研究》，保定：河北大學出版社；2000 二版。
- 張偉
2001 〈黃震生平及學術成就述略〉，《浙江萬里學院學報》14.3：56-60。
- 張國剛
2002 《佛學與隋唐社會》，石家莊：河北人民出版社。
- 張紫晨
1990 《中國巫術》，上海：生活·讀書·新知三聯書店。
- 張箭
2003 〈後周世宗文明限佛論析〉，《文史哲》2003.4：28-33。
- 曹剛華
2006 《宋代佛教史籍研究》，上海：華東師範大學出版社。
- 黃靜嘉、胡學丞
2013 〈從黜邪崇正到破除迷信〉，柳立言主編，《性別、宗教、種族、階級與中國傳統司法》，頁 143-164。
- 楊倩描
1993 〈宋朝禁巫述論〉，《中國史研究》1993.1：76-83。
2008 《南宋宗教史》，北京：人民出版社。
- 楊樹喆
2001 〈壯族民間師公教：巫儼道釋儒的交融與整合〉，《中央民族大學學報》2001.4：94-101。
- 賈二強
2002 《唐宋民間信仰》，福州：福建人民出版社。
- 葉珠紅
2010 《唐代僧俗交涉之研究——以僧人世俗化為主》，臺北：花木蘭出版社。

柳立言

雷聞

- 2003 〈論中晚唐佛道教與民間祠祀的合流〉，《佛教研究》2003.3：70-77。

趙宏勃

- 2001 〈唐代巫覡社會職能的歷史考察〉，《中國社會歷史評論》3：485-492。
- 2008 〈《太平廣記》中的語言巫術及唐代民間信仰〉，《社會科學戰線》2008.11：101-106。
- 2010 〈隋代的民間信仰——以巫覡的活動為中心〉，《南京師大學報》2010.1：69-74。

趙章超

- 2002 〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉，《新國學》4：231-238。

劉佳玲

- 1986 〈宋代巫覡信仰研究〉，臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文。

劉祥光

- 2013 《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，臺北：政大出版社。

劉黎明

- 2004 《宋代民間巫術研究》，成都：巴蜀書社。
- 2005 〈宋代民間「人祭」之風與密教的屍身法術〉，《四川大學學報》2005.3：92-97。

蔡宗憲

- 2007 〈淫祀、淫祠與祀典——漢唐間幾個祠祀概念的歷史考察〉，榮新江主編，《唐研究（第十三卷）》，北京：北京大學出版社，頁203-232。

韓毅

- 2014 《政府治理與醫學發展：宋代醫事詔令研究》，北京：中國科學技術出版社。

釋如真譯

- 1977 〈後周世宗的佛教政策〉，張曼濤主編，《中國佛教史專集之二：隋唐五代篇》，臺北：大乘文化出版社，頁319-345。

饒宗頤

- 1992 〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——「巫」的新認識〉，中華書局編，《中華文化的過去現在和未來》，北京：中華書局，頁396-412。

嚴耀中

1996 〈唐代江南的淫祠與佛教〉，榮新江主編，《唐研究（第二卷）》，北京：北京大學出版社，頁 51-62。

2005 《中國東南佛教史》，上海：上海人民出版社。

木村明史

2000 〈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》101：89-104。

中村治兵衛

1992 《中国シャーマニズムの研究》，東京：刀水書房。

牧田諦亮

1941 〈後周世宗の佛教政策〉，《東洋史研究》11.3；後收入氏著，《中國近世佛教史研究》，京都：平樂寺書店，1957，頁 64-95；中譯本為索文林譯，《中國近世佛教史研究》，臺北：華宇出版社，1985，頁 89-130。

愛宕松男

1966 〈洪邁《夷堅志》逸文拾遺（二）〉，《文化》29.3：112-119。

柳立言

A Re-Examination of the Ban on Witchcraft during the Song Dynasty from the Perspective of Legislature

Nap-yin Lau

Institute of History and Philology, Academia Sinica

From the perspective of legislature, this essay challenged a popular old belief that the Song government occasionally imposed complete bans on witch and witchcraft throughout the country. This essay found out that neither witch as a profession nor witchcraft as a professional means had ever been banned. The ones that were banned were the “illegal” witchcraft or black magic, such as human sacrificing, *ku* poisoning (蠱毒) and magical cursing, most of which had long been defined as illegal in the *Tang Code* and followed suit by the Song dynasty. Other religious practitioners like Buddhist monks and Taoist priests who performed black magic were also banned and punished like the witches, but it should not be called bans on Buddhism or Taoism. The only new legislature might be the ban on witches (or witch-doctors) isolating their patients from healing by human effort and using only divine healing. It must be noted that witches using both divine healing and healing by human effort were not banned. This new legislature may be seen as a big step forward of the Song toward modernity.

Keywords: Song, ban on witch, ban on witchcraft, witch doctoring and healing by human effort