中央研究院歷史語言研究所集刊
第七十本，第一分
出版日期：民國八十八年三月

中國六朝時期的巫覡與醫療*

林富士**

在六朝時期的中國社會中，巫者是主要的醫療者之一。其病人並不局限於某一地域、族群、性別、年齡層、社會階層、宗教團體，其所能診治的疾病也不限於特定的種類。至於其對疾病原因的解釋（包括：亡魂作祟、鬼魅作祟、鬼魂憑附、鬼擊、鬼神責罰、觸犯禁忌），以及所採用的治療方法或診察手段（包括：性療法、政治療法、厭勝法、禱解法、禳除法、探命之術），則大多承襲漢代巫術療法的傳統。

然而，在醫療市場上，巫者必須和醫者、道士、僧人競爭。在疾病觀和醫療法上，巫、醫、道、僧都各有其特色和專長，不過，他們之間也有一些共通性，而這些共通性似乎是自先秦、兩漢以來即已發展成熟的巫覡的醫療傳統。

關鍵詞：巫 醫 六朝 道教 佛教

---

* 本文初稿完成於一九九七年一月，丙子年歲末。首度發表於中央研究院歷史語言研究所「生命醫療史研究室」（1997年3月1日），蒙與會同仁惠賜意見，在此申謝。二稿完成於一九九七年六月，並於中央研究院歷史語言研究所主辦之「醫療與中國社會」學術討論會（臺北，1997年6月26-28日）上宣讀，蒙評論人康豹 (Paul Katz) 教授及其他與會者指正，無限感激。三稿完成於一九九七年九月，丁丑年秋分之日。投稿之後，蒙二位隱名之審查人細心校閱，並賜珍貴修改意見，特此申謝。四稿修改完成於一九九八年五月立夏之日。

** 中央研究院歷史語言研究所

一、引言

中國的醫學與巫覡文化之間可說有著非常密切的關係。舉例來說，在有關中國醫學起源的論述中，便有學者認爲，醫學係脫胎於巫術，而最早的醫者就是巫。[1] 雖然也有些學者不贊同「醫源於巫」的說法，但大多數的醫學史家對於上古時期巫者（或巫醫）與醫藥的關係卻也不得不有所交待。不過，一般的醫學史著作大多認爲，從春秋戰國時起，巫醫分離，專業醫者出現，醫者在醫巫鬥爭中取得了勝利，中國醫學從此擺脫巫術（鬼神信仰）的糾纏，得以獨立發展。或許是因爲這個理由，他們對於戰國之後巫者的醫療活動，以及醫學與巫術之間的關係，便幾乎絕口不提。[2]

---

[1] 詳見俞樾，《俞樓雜纂》卷四五，〈廢醫論〉，收入氏著，《春在堂全書》（清光緒二十五年刻本）（臺北：中國文獻出版社，1968年翻印），冊三，頁2103-2108；劉師培，《左盦外集》卷八，〈古學出於官守論〉，收入《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975年翻印），頁1726-1727；陳邦賢，《中國醫學史》（上海：商務印書館，1937)，頁6-11；周策縱，《古巫醫與「六詩」考：中國浪漫文學探源》（臺北：聯經出版事業公司，1986），頁71-165；嚴一萍，〈中國醫學之起源考略（上）〉，《大陸雜誌》2.8(1951)：20-22；馬伯英，《中國醫學文化史》（上海：上海人民出版社，1994），頁138-215；鄭曼青、林品石編著，《中華醫藥學史》（臺北：臺灣商務印書館，1982），頁7-10。

[2] 詳見K. Chimin Wong（王吉民）and Lien-teh Wu（伍連德）, *History of Chinese Medicine*, second edition (Shanghai: National Quarantine Service, 1936), pp.12-14；傅維康，《中國醫學史》(上海：上海中醫學院出版社，1990），頁23-26；史蘭華等編，《中國傳統醫學史》（北京：科學出版社，1992），頁10-18, 37-38；范行準，《中國醫學史略》（北京：中醫古籍出版社，1986），頁1-20；趙璞珊，《中國古代醫學》（北京：中華書局，1983），頁1-8；Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Ideas* (California: University of California Press, 1985), pp.17-50；李經緯、李志東，《中國古代醫學史略》（石家莊：河北科學技術出版社，1990），頁14-52；俞慎初，《中國醫學簡史》（福州：福建科學技術出版社，1983），頁1-43；姒元翼，《中國醫學史》（北京：人民衛生出版社，1984），頁1-14；賈得道，《中國醫學史略》（太原：山西人民出版社，1979），頁5-17；郭成圩主編，《醫學史教程》（成都：四川科學技術出版社，1987），頁45-63；陝西中醫學院主編，《中國醫學史》（貴陽：貴州人民出版社，1988），頁1-16；北京中醫學院主編，《中國醫學史》（上海：上海科學技術出版社，1978），頁1-10；甄志亞主編，《中國醫學史》（上海：上海科學技術出版社，1984），頁1-17。王樹岐、李經緯、鄭金生，《古老的中國醫學》(臺北：緯揚文化，1990），頁21-23。

然而，若干研究卻指出，在春秋戰國之後（至少在兩漢時期），巫者仍是中國社會裡不可或缺的療病者，以鬼神信仰爲根基的巫術療法也仍盛行於各個社會階層，[3] 而中國的傳統「醫學」也一直無法完全去除巫術的成分。[4] 因此，春秋戰國以後的中國醫學史，似乎不宜將巫覡的醫療活動和其知識傳統排除在外。本文即擬以六朝時期（西元3-6世紀）的文獻爲主要根據，證明巫者在當時社會中仍扮演著醫療者的角色，分析其主要的療病方法和對於疾病的看法，並略述其與當時整體醫療文化之間的關係。

二、六朝巫覡療病事例

從秦漢以來，掌控書寫工具與記事權力的知識分子和官僚階層，對於巫者基本上都抱持著一種輕賤或敵對的態度，在他們的著述中也很少正面提到巫者的活動。[5] 因此，要證明巫者在六朝時期的中國社會仍扮演著醫療者的角色並不容易，不過，仍有一些零星的材料記載了巫者的療病活動。以下即概略按年代先後，逐一述論相關的事例，以做爲進一步析論的依據。

---

[3] 詳見林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1988），頁63-67, 114-118；林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》16(1987)：29-53；金仕起，〈古代解釋生命危機的知識基礎〉，國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文（臺北，1994）；金仕起，〈古代醫者的角色——兼論其身分與地位〉，《新史學》6.1(1995)：1-48。

[4] 例如，席文 (Nathan Sivin) 便曾指出，咒術療法在傳統中國醫學中一直佔有特定的地位；詳見 N=セビン (N. Sivin) 著，大塚恭男譯，〈中國傳統の儀禮的醫療について〉，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》（東京：國書刊行會，1977），頁97-140。其次，李建民也指出，傳統中國醫學仍將鬼神視爲祟病的主要病因之一；詳見李建民，〈祟病與「場所」：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，《漢學研究》12.1(1994)：101-148。

[5] 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁27-36；Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University (Princeton, 1994)，第六章論「士大夫對巫覡之指責」(The Denouncement of Shamans and Shamanism by Literati Officials) 的部分。

事例 1（西元252年左右？）

第一個事例出自劉義慶（西元403-444年）的《幽明錄》，病者是吳大帝孫權（於西元222-252年在位），原文寫道：

> 孫權病，巫啓云：「有鬼著絹巾，似是故將相，呵叱初不顧，徑進入宮。」其夜，權見魯肅來，衣巾悉如其言。[6]

這段文字看起來像是一則荒誕的鬼故事，但以孫權晚年崇信巫覡、術士的情形來看，[7] 當其生病之時，令巫者旁侍、視疾，應該是情理之事。而由文中提及魯肅的鬼魂，可知這件事應該發生在魯肅（西元172-217年）死亡之後，甚至可能就是孫權（西元182-252年）病死之年（西元252年）。[8]

事例 2（約在西元258-264年之間？）

孫權之後，吳景帝孫休（於西元258-264年在位）生病時，也曾求助於巫覡，干寶（西元286？-336年）《搜神記》載云：

> 吳孫休有疾，求覡視者，得一人，欲試之。乃殺鵝而埋於苑中，架小屋，施床几，以婦人履履服物著其上。使覡視之，告曰：「若能說此冢中鬼婦人形狀者，當加厚賞，而即信矣。」竟日無言。帝推問之急，乃曰：「實不見有鬼，但見一白頭鵝立墓上，所以不即白之。疑是鬼神變化作此相，當候其眞形而定。不復移易，不知何故，敢以實上。」[9]

---

[6] 李昉 (925-996)，《太平廣記》，標點本（北京：人民文學出版社，1959），卷三一七，頁2515，引《幽明錄》。

[7] 有關孫權晚年的宗教信仰，及其崇信巫覡的情形，詳見宮川尚志，〈六朝時代の巫俗〉，收入氏著，《六朝史研究・宗教篇》（京都：平樂寺書店，1964），頁336-365（頁344）。

[8] 魯肅死於東漢獻帝建安二十二年（西元217年），孫權自太元元年（西元251年）十一月「寢疾」，次年（西元252年）四月即逝世；詳見陳壽 (233-297)，《三國志》，點校本（北京：中華書局，1959），卷四七，〈吳主傳〉，頁1148-1149；卷五四，〈魯肅傳〉，頁1272。

[9] 干寶，《搜神記》，汪紹楹校注（北京：中華書局，1979），卷二，頁26。按：裴松之注《三國志》也引述這段文字，除孫休寫作景帝及若干文字略有出入外，內容並無差異，但卻說引自《抱朴子》；詳見陳壽，《三國志》卷六三，頁1427，注文。

這則故事主要在於說明巫覡果真具有「視鬼」的能力，但仍明白指出，孫休召喚「覡視者」（當時又叫做「見鬼者」、「見鬼人」，或只稱「覡」）[10] 是爲了診視他的病情。

事例 3（約在西元290-300年之間？）

第三個事例的主角是西晉惠帝（於西元290-306年在位）的皇后賈后（西元258？-300年）和她的女兒河東公主。《晉書》寫道：

> 后遂荒淫放恣，與太醫令程據等亂彰內外。洛南有盜尉部小吏，端麗美容止，既給廝役，忽有非常衣服，眾咸疑其竊盜，尉嫌而辯之。賈后疏親欲求盜物，往聽對辭。小吏云：「先行逢一老嫗，說家有疾病，師卜云宜得城南少年厭之，欲暫相煩，必有重報。於是隨去，上車下帷，內篦箱中，行可十餘里，過六七門限，開篦箱，忽見樓闕好屋。問此是何處，云是天上，即以香湯見浴，好衣美食將入。見一婦人，年可三十五六，短形青黑色，眉後有疵。見留數夕，共寢歡宴，臨出贈此眾物。」聽者聞其形狀，知是賈后，慚笑而去，尉亦解意。時他人入者多死，惟此小吏，以后愛之，得全而出。及河東公主有疾，師巫以爲宜施寬令，乃稱詔大赦天下。[11]

這段文字主要在說明賈后的「荒淫」，文中老嫗所說的「家有疾病，師卜云宜得城南少年厭之」可能也只是誘騙小吏的託詞，並無法證明賈后真的生病，因而聽從「師卜」之言而行「厭勝」的療病法。但賈后也有可能真有疾病，而師卜所建議的這種以「少年厭之」的法術，似乎是一種房中術（詳下文）。無論如何，文末所記載的，河東公主有病，賈后因「師巫」的建議而「稱詔大赦天下」一事應該不假。連結前後二事來看，賈后似乎延納了一些巫者在宮中，並在醫療事務上徵詢他們的意見。[12]

---

[10] 「視鬼」是六朝江南地區巫者的主要技能和職事之一；詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第五章討論「視鬼」(Seeing the Spirits) 的部分。

[11] 房玄齡 (578-648) 等著，《晉書》，點校本（北京：中華書局，1974），卷三一，〈后妃列傳〉，頁964-965。

[12] 《晉書》卷三一，〈后妃列傳〉亦載：「賈后又信妖巫，謂太后必訴冤先帝，乃覆而殯之，抱諸厭劾符書藥物。」（頁956）。

事例 4（約在西元296-313年之間）

這個事例的主角是西晉末年廬江地區的術士韓友。韓友係於晉惠帝元康六年（西元296年）舉賢良，死於晉懷帝永嘉末年（西元313年左右），[13] 以擅於卜筮療病聞名。在他的傳記中保留了二則巫者療病失敗的例子，《晉書》載言：

> 韓友字景先，廬江舒人也。為書生，受易於會稽伍振，善占卜，能圖宅相冢，亦行京費厭勝之術。龍舒長鄧林婦病。積年，垂死，醫巫皆息意。友為筮之，使畫作野豬著臥處屏風上，一宿覺佳，於是遂差。……劉世則女病魅積年，巫為攻禱，伐空冢故城間，得狸鼈數十，病猶不差。友筮之，命作布囊，依女發時，張囊著窗牖間，友閉户作氣，若有所驅。斯須之間，見囊大脹如吹，因決敗之，女仍大發。友乃更作皮囊二枚，沓張之，施張如前，囊復脹滿，因急縛囊口，懸著樹二十許日，漸消，開視有二斤狐毛，女遂差。[14]

由這段文字可以知道，龍舒長鄧林的妻子病危之時，曾求救於「醫巫」，當所有醫者和巫者都束手無策後，[15] 才轉而求助於韓友。其次，舒縣（今安徽舒城）[16] 劉世則的女兒得了鬼魅之病，一開始也是求救於巫者，無效之後，才改由韓友醫療。而根據記載，韓友最後都成功的治好了這兩位女病人，證明他的醫術比巫（和醫）都高明。

事例 5（西元333年）

接下來的一位病患，也是女性，也是在巫者束手無策之後，改尋他法才得以痊癒。王琰（約西元454?-520?年）的《冥祥記》在一則宣揚佛法的故事中寫道：

> 晉張應者，歷陽人。本事俗神，鼓舞淫祀。咸和八年，移居蕪湖。妻得病。應請禱備至，財產略盡。妻，法家弟子也，謂曰：「今病日困，求鬼

---

[13] 同上，卷九五，〈藝術列傳〉，頁2477。

[14] 同上，頁2476。文中有關劉世則女病魅之事，也可見於《搜神記》卷三，頁40。

[15] 文獻中常見「醫巫」或「巫醫」一詞，其含義或指「醫者與巫者」，或指「以巫術療病之醫」，或指「行醫之巫者」。在此，或當指「醫者與巫者」而言。

[16] 本文凡有關地理位置之考訂，除特別注明外，皆根據譚其驤主編，《中國歷史地圖集》（上海：地圖出版社，1982），為免累贅，不一一詳注。

> 無益，乞作佛事。」應許之。往精舍中，見竺曇鎧。曇鎧曰：「佛如愈病之藥。見藥不服，雖視無益。」應許當事佛。曇鎧與期明日往齋。應歸，夜夢見一人，長丈餘，從南來。入門曰：「汝家狼藉，乃爾不淨。」見曇鎧隨後，曰：「始欲發意，未可責之。」應先巧眠覺，便炳火作高座，及鬼子母座。曇鎧明往，應具說夢。遂受五戒。斥除神影，大設福供。妻病即閒，尋都除愈。……[17]

這則故事發生於東晉成帝咸和八年（西元333年）的蕪湖（今安徽蕪湖）。文中對於張應的身分並不曾明說，但從若干蛛絲馬跡來看，他或許就是個巫者，因爲，文中說他「本事俗神，鼓舞淫祀」，當其妻得病之後，他又「請禱備至」，而他的妻子卻認爲這種療病法是在「求鬼」，無益於癒病，勸他改「作佛事」，最後，張應更因佛認爲他家「狼藉」、「不淨」而「斥除神影」，改信佛教，他的妻子也因而痊癒，而文中所用的一些詞語，如「俗神」、「鼓舞」、「淫祀」、「請禱」、「求鬼」，以及於家中設「神影」（或神像），都是六朝時期江南地區巫覡信仰的主要特質，[18] 此外，張應的故鄉歷陽（今江蘇和縣），在當時也是巫風鼎盛之地，[19] 因此，張應極有可能是個巫者，至少，他一開始用來治療他妻子的方法，應是遵循巫覡的傳統，以請禱求神（鬼）爲主。

事例 6（在西元317-420年之間）

六朝僧侶常宣揚佛法在醫治疾病上的神奇力量，有許多的醫療故事，便因此

---

[17] 道世（死於西元683年），《法苑珠林》（《大正新脩大藏經》，no. 2212），卷六二，頁756中-756下，引《冥祥記》。按：類似的故事內容另可見於法琳 (572-640)，《辯正論》（《大正新脩大藏經》，no. 2110），卷七，頁538上，注引荀氏《靈鬼志》。不過，二者之間文字有若干出入，主要的差別是，關於張應的宗教信仰，一說是「事俗神，鼓舞淫祀」，另一則說是「魔家」。此外，張應往精舍中所見的僧人，一說是竺曇鎧，另一則說是竺曇鏡。至於這二則故事彼此之間的關係則不易斷定。

[18] 詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第三章討論「巫覡儀式之主要元素」(Elements of Shamanistic Rituals) 部分。

[19] 歷陽地區，大約自三國時期起，便是巫者活躍之地，當地至少有兩座由巫者掌控的祠廟，其中之一是著名的「石印三郎祠」；詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第三章討論「祠廟」(Shrines) 的部分。

被收納在佛教典籍裡，[20] 上一則就是例證，接下來的這則荀氏《靈鬼志》中的故事也頗類似，原文寫道：

> 晉南郡議曹掾姓歐，得病經年，骨消肉盡，巫醫備至，無復方計。其子夜如得睡眠，夢見數沙門來視其父。明旦，便往詣佛圖，見諸沙門，問佛爲何神？沙門爲說事狀，便將諸道人歸，請讀經。再宿，病人自覺病如輕。晝得小眠，如舉頭見門中有數十小兒，皆五綵衣，手中有持幡仗者、刀矛者，於門走入。有兩小兒在前，徑至簾前，忽便還走，語後眾人：「小住小住！屋中總是道人。」遂不復來前。自此後，病漸漸得差。[21]

故事主旨在於宣揚僧人誦讀佛教經典的神奇法力，證明佛法足以療病（辟除病鬼）。不過，這則故事也間接指出，當時佛教尚未非常普及，故有病人之子到佛寺問僧人「佛爲何神」之情事，而故事中的病人，南郡（郡治江陵，即今湖北江陵）的歐姓人士（任職議曹掾），得病之初，其尋求治療的方式，仍是一般所謂的「巫醫備至」。這也就是說，根據《靈鬼志》的作者荀氏（大約存活於東晉末年，亦即西元五世紀上半葉時人）[22] 的記載，當時（東晉時期）佛教雖然已經有一套治病的儀式，並極力宣揚佛法的醫療能力，但一般人罹病之時，似乎仍會遵循舊法，尋求巫者和醫者的救助。

事例 7（西元376-396年）

從上述幾個事例來看，巫者在西元三、四世紀的中國社會中，似乎仍如往昔，以醫治疾病爲其主要職事之一，儘管在一些故事當中，他們都被描寫成失敗

---

[20] 有關佛教在六朝社會的醫療活動及其疾病觀念，參見 Paul Demiéville, *Buddhism and Healing*, translated by Mark Tatz (1937；Lanham, MD: University Press of America, 1985)；道端良秀，〈中國における佛教醫學〉，收入氏著，《中國佛教史全集・第三卷：中國佛教思想史の研究》（東京：書苑，1985），頁290-318；林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3(1995)：695-745（頁731-740）；薛惠琪，《六朝佛教志怪小說研究》（臺北：文津出版社，1995），頁75-76, 90-91, 105-108, 114-116。

[21] 道世，《法苑珠林》卷九五，頁987下，引荀氏《靈鬼志》。

[22] 《靈鬼志》的作者荀氏，生平已無可考，不過，根據其故事內容可以知道，荀氏曾於東晉安帝義熙年間（西元405-418）擔任南平國郎中，應是東晉末年的人物；參見王國良，《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984），頁332；李劍國，《唐前志怪小說史》（天津：南開大學出版社，1984），頁337-340。

的醫療者，但在當時，其實也有些巫者係以擅於療病著稱，劉義慶（西元403-444年）的《幽明錄》便載云：

> 大元年中，臨海有巫李，不知所由來，能卜相作水符，治病多愈，亦禮佛讀經。語人云：「明年天下當大疫，此境尤劇。又二紀之後，此邦之西北大郡，殭尸橫路。」時汝南周叔道罷臨海令，權停家，巫云：「周令今去不宜南行，必當暴死。」便指北山曰：「後二十日，此山應有異，則其事彰也。」後十餘日，大石夜頹落百丈，碎磕若雷，庾楷（死於西元402年）爲臨海太守，過詣周，〔設〕（殷）饌作伎至夜，庾還舫中，天曉，庾自披屏風，呼：「叔道何癡不起？」左右撫看，氣絶久矣。到明年，縣內病死者數千。[23]

這則故事的背景是東晉孝武帝太元年間（西元376-396年）的臨海郡臨海縣（今浙江臨海），文中這一位李姓的巫者係以卜相聞名，並擅於以符水治病。此外，他還成功的預知了前臨海縣令周叔道的死亡，以及疾疫的流行。事實上，根據《晉書》的記載，孝武帝太元四年（西元379年）三月，東晉境內確曾發生「大疫」，[24] 可見這則故事並不是完全憑空杜撰。不過，這名巫者是否真的也「禮佛讀經」，則有待考量。[25]

事例 8（西元403年）

巫者在六朝社會中常扮演著醫療者的角色，但是，有些人卻對其療病的能力深感懷疑，尤其是一些官吏，不僅不信，有時還會藉機殺害巫者。比如，劉義慶的《幽明錄》便載云：

---

[23] 李昉等編，《太平御覽》（臺北：新興書局，1959年翻印），卷七三五，頁4下-5上，引劉義慶 (403-444)，《幽明錄》。

[24] 詳見房玄齡等，《晉書》卷九，〈孝武帝紀〉，頁229。

[25] 這則故事的記錄者劉義慶爲南朝宋的皇室成員，也是一名虔誠的佛教徒，其志怪作品《宣驗記》便專門記錄佛法靈驗的故事，而其《幽明錄》雖然記載各式各樣的神奇怪異之事，但仍有許多故事係以宣揚佛法爲其主要旨趣。因此，這一則故事中的李姓巫者，除了巫者傳統的技能（如卜相、符水療病、預言）之外，雖然也有可能會「禮佛讀經」，但是，這也有可能是劉義慶私自添加的字句，他或許不願在其著作中過度頌揚一名巫者的神技，而暗指這名巫者亦爲佛教信徒。有關劉義慶之生平及其著作，參見李劍國，《唐前志怪小說史》，頁356-372。

【索】元在歷陽，疾病，西界一年少女子姓某，自言爲神所降，來與元相聞，許爲治護。元性剛直，以爲妖惑，收以付獄，戮之於市中。女臨死曰：「卻後十七日，當令索元知其罪。」如期，元果亡。[26]

文中所提到的索元是燉煌人，當時任征虜將軍、歷陽太守，曾於東晉安帝元興元年（西元402年）隨桓玄起兵攻向京師。不過，在元興二年（西元403年），當桓玄準備要篡奪帝位時，索元已不在人間。[27] 而文中的這一名女子，既能「爲神所降」，應該是一名女巫，[28] 她可能想藉醫療當時的歷陽（今江蘇和縣）太守索元以顯揚其神力，可惜索元卻不相信鬼神附體、女巫治病之事，並指其爲「妖惑」而將她入獄，並戮死於市中。然而，根據故事所載，這名女巫似乎真有法術，確切指出索元的死期，而且很可能是因她施術或怨魂回來復仇而亡。總之，這則故事提醒我們，當時也有些人並不願意讓巫者治病。

事例 9（西元420-422年）

當時的官吏，除了索元之外，武昌太守張春對於巫者的療病能力也抱持著懷疑的態度，劉義慶的《幽明錄》載云：

宋高祖永初（西元420-422年）中，張春爲武昌太守時，人有嫁女，未及昇車，忽便失性，出外毆擊人乘〔云〕（玄）：「己不樂嫁俗人。」巫云是邪魅，乃將女〔至〕江際，擊鼓，以術祝治療。春以爲欺惑百姓，制期須得妖魅。後有一青蛇來到巫所，即以大釘釘頭。至日中，復見大龜從江來，伏前，更以赤朱書背作符，更遣〔去〕入江。（立）至暮，有大白黿從江中出，乍沉乍浮，向龜隨後催逼，黿自忿死，冒來先入慢，與女辭訣。女慟哭云：失其〔姻〕（因）好。自此漸差。或問巫曰：「魅者歸於

[26] 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年翻印），下卷上，〈傷逝第十七〉，頁647，劉孝標注引。

[27] 詳見《世說新語箋疏》下卷上，〈傷逝第十七〉，頁647；《晉書》卷九九，〈桓玄傳〉，頁2590-2594。

[28] 自先秦以降，中國巫者的基本特質之一便是能讓鬼神附體；詳見林富士，《漢代的巫者》，頁15-26, 56-57；Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第二章討論「巫之定義」(A Definition of the Shaman and the *Wu*) 的部分暨第五章討論「鬼神附體」(Possession) 的部分。

何物？」巫云：「蛇是傳通，龜是媒人，鼉是其對。」所獲三物，悉示春。春始知靈驗。[29]

由此可見，武昌（今湖北鄂城）太守張春一開始也認爲巫者的說法是在「欺惑百姓」，並要巫者在一定的期限之內證明其說法，否則就要加以治罪。所幸，這則故事中的巫者成功的捕獲「妖魅」，治癒爲妖魅所惑的少女，並贏得張春的信服，否則將不免和上一則故事中的女巫一樣，被人刑戮於市。此外，由這則故事，我們也比較能清楚的知道巫者對於疾病的解釋和治療的方式（詳下）。

事例 10（西元424年）

一般文獻雖然屢屢提及巫者在社會中扮演醫療者的角色，卻很少記載其療病的方法，所幸在志怪材料中，仍有一些故事較爲詳細的描述了巫者的療病儀式，上一則故事便是個好例證，此外，王琰的《冥祥記》也記載了一名女巫施行「探命之術」的儀式過程，其文云：

宋齊僧欽者，江陵人也，家門奉法，年十許歲時，善相占云：「年不過三六。」父母兄弟甚爲憂懼，僧欽亦增加勤敬，齋戒精苦。至年十七，宋景平末（西元424年），得病危篤，家齋祈彌勵，亦淫祀求福，疾終不愈。時有一女巫云：「此郎福力猛盛，魔魍所不能親，自有善神護之。然病久不差，運命或將有限。世有探命之術，少事天神，頗曉其數，當爲君試效之。」於野中設酒脯之饋，燒錢經七日七夕，云：「始有感見，見諸善神方爲此郎祈禱，蒙益兩算矣，病必得愈，無所憂也。」僧欽於是遂差，彌加精至，其後二十四年而終，如巫所言，則一算十二年矣。[30]

王琰（約西元454?-520?年）是個極爲虔誠的佛教徒，其《冥祥記》是南朝許多宣揚佛教信仰的志怪作品中的代表作。[31] 這則故事的主題也是在於強調信奉佛教者

---

[29] 李昉等，《太平御覽》卷九三二，頁7上。按：此一故事又見於《法苑珠林》卷三一，頁526下引，唯文字略有出入。

[30] 道世，《法苑珠林》卷六二，頁757下引。

[31] 有關王琰的生平及其《冥祥記》之介紹，參見李劍國，《唐前志怪小說史》，頁414-419；王國良，《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁328；Donald E. Gjertson, "The Early Chinese Buddhist Miracle Tale," *Journal of the American Oriental Society* 101.3(1981): 287-301 (pp.293-294)；莊司格一，〈冥祥記について〉，《集刊東洋學》22(1969)：41-65。

必得善神護祐，並可以延年益壽。不過，這個故事無意中也透露，當時（宋景平末年，也就是西元424年）江陵地區（今湖北江陵）的佛教徒，病危之時，除了將希望寄託於佛教的齋戒和祈禱之外，還是會兼採源遠流長的「淫祀求福」之法，也就是一般民間所用的，以祭祀解除疾厄之道。而當佛法和一般的「淫祀」都不曾見效之後，病者齊僧欽的家屬似乎轉而求助於女巫。這一名女巫於是利用所謂的「探命之術」，探知有「善神」正爲齊僧欽祈禱，並使其得以延命「兩箄」（二十四年），齊僧欽也因而痊癒。這種「探命之術」雖不曾針對疾病加以治療，卻是一種探查病癒機率的方法。至於其儀式過程，下文將再做討論。

事例 11（約在西元420-442年之間）

南朝宋時（西元420-502），佛教已深入中國民間社會，但佛教徒罹病之時，除了求助諸佛、菩薩之外，似乎也不排斥巫者的救助，上一則故事中的齊僧欽和其家人便是明顯的例子。除此之外，王琰的《冥祥記》還記載了一則女尼的家人求助於巫者的故事，其文云：

> 宋尼釋曇輝，蜀郡成都人也，本姓青陽，名白玉，年七歲，便樂坐禪。每坐，輒得境界，意未自了，亦謂是夢耳。曾與姊共寢，夜中入定，姊於屏風角得之，身如木石，亦無氣息。姊大驚怪，喚告家人，互共抱扶，至曉不覺。奔問巫覡，皆言鬼神所憑。至年十一，有外國禪師曇良耶舍者來入蜀，輝請諮所見，耶舍者以輝禪既有分，欲勸化令出家。時輝將嫁，已有定日。……刺史甄法崇，信尚正法，聞輝志業，迎與相見。……乃許離夫家，聽其入道。元嘉十九年（西元442年），臨川康王延致廣陵。[32]

這一則故事主要在說明成都（今四川成都）女尼釋曇輝出家的經過，其中值得我們注意的是，她七歲那年，曾因禪坐入定，導致「身如木石，亦無氣息」，引起其家人的驚恐。有趣的是，當時她的家人並不曾求助於醫者或其他禪師，而是「奔問巫覡」，可見碰到這種緊急事故之時，即使是佛教徒有時也會以巫者爲其優先的求助對象。

---

[32] 道世，《法苑珠林》卷二二，頁453上-453中。

事例 12（約在西元483-498年之間左右）

巫者在中國社會中基本上扮演著交通鬼神、替人祈福解禍的角色，但其具體的技能和職事內容，則常常因時代、地域和巫者個人背景的差異而有所變化。[33] 其中，有些巫者即以醫療爲其專業，比如，南朝齊（西元479-520年）諸暨（今浙江諸暨）的一名女巫便是以此爲業，並得以致富。蕭子顯（西元489-537年）《南齊書》記載其故事云：

> 又諸暨東洿里屠氏女，父失明，母痼疾，親戚相棄，鄉里不容。女移父母遠住（紵）〔苧〕羅，晝樵采，夜紡績，以供養。父母俱卒，親營殯葬，負土成墳。忽聞空中有聲云：「汝至性可重，山神欲相驅使。汝可爲人治病，必得大富。」女謂是魅魅，弗敢從，遂得病。積時，鄰舍人有中溪蜮毒者，女試治之，自覺病便差，遂以巫道爲人治疾，無不愈。家產日益，鄉里多欲娶之，以無兄弟，誓守墳墓不肯嫁，爲山賊劫殺。縣令于琳之具言郡，太守王敬則不以聞。[34]

這是「正史」中的一則「孝義」故事，但對中國巫覡研究而言，卻有無比的重要性，因爲屠氏女成爲女巫的過程，正是研究薩滿 (shaman) 的學者所稱的「成巫」或「啓悟」(initiation) 儀式。基本上，屠氏女是個社會邊緣人，父母殘疾，家境貧困，不容於親戚、鄉里，而在父親雙亡之後，還必須獨自擔負埋葬的工作，其處境之艱困，心理壓力之大，可以想見。在此情形之下，她突然聽到了山神的召喚，要賜給她爲人療病的能力，並要她擔任其靈媒。起初，屠氏女不敢接受，卻因而得病，這也就是一般所謂的「巫病」(shamanic illness)，亦即神對其靈媒人選所做的試煉，也是成巫過程中相當重要的一個階段。一名被選中的巫者，在「巫病」的狀態中，只有讓自己成爲一名醫療者才能痊癒。而痊癒之後，自然能成爲一名合格的巫者，同時也兼具醫療疾病的能力。近代許多人類社會的靈媒

---

[33] 有關漢至六朝期間巫者之技能與職事，詳見林富士，《漢代的巫者》，頁55-98；Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第五章討論「巫者之宗教角色與功能」(The Shaman's Religious Roles and Functions) 的部分。

[34] 蕭子顯 (489-537)，《南齊書》，點校本（北京：中華書局，1972），卷五五，〈孝義列傳〉，頁960。按：這個故事又見於唐代李延壽，《南史》，點校本（北京：中華書局，1973），卷七三，〈孝義列傳〉，頁1817，文字略有簡省。

（薩滿；巫覡）事實上都經過這樣的過程。[35] 就這一點來說，中國的巫覡文化和世界其他各地的「薩滿文化」(shamanism) 之間是有其共同的特質。

無論如何，屠氏女在久病不癒的情形下，試著聽從山神的指示，替其鄰人治病，也因而解除了自己的病痛。從此之後，她便成爲一名「以巫道爲人治疾，無不愈」的成功女巫，甚至因而致富，使一些原本不願和她爲伍的鄰里都想娶她爲妻，最後可能因擁有太多財富，再加上獨居山林，以致遭遇山賊殺害。在她死後，諸暨縣的縣令于琳之便將她的事蹟上奏，希望朝廷能表揚她的「孝義」，可是，當時的會稽郡太守王敬則（於西元483-498年任職）卻不肯轉呈到京師，這是頗值得玩味的，因爲王敬則（西元428？-498年）的母親也是個女巫。[36] 總之，屠氏女在生前，確以其治療疾病的能力改善了她的經濟狀況和生活處境，甚至提升了她在鄉里中的地位。

事例 13（西元498年）

南朝有許多皇帝都是巫覡的信徒，[37] 不過，其中似乎只有齊明帝蕭鸞（於西

---

[35] 薩滿 (Shaman) 或巫者的「啓悟」(initiation) 或「成巫」儀式以及其和「巫病」(shamanic illness) 之間關係，深受學者所重視，相關著作不少，較著名之作品有：Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated by Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1972), pp.23-144; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, second edition (London and New York: Routledge, 1989), pp.59-89; Joan Halifax, *Shaman: The Wounded Healer* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1982), pp.16-21; Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987), pp. 447-467。

[36] 詳見蕭子顯，《南齊書》卷二六，〈王敬則傳〉，頁479-488。有關王敬則的生平，及其對屠氏女事蹟的態度，詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第二章，「六朝巫者的故事」(Accounts of Chinese Shamans of the Six Dynasties) 中之「故事八：王敬則之母」及「故事十二：屠氏女」。

[37] 南朝皇帝崇信巫覡者，見於文獻記載的至少有：(1) 宋「元凶」劉劭（於西元453年在位）；(2) 宋孝武帝劉駿（於西元454-464年在位）；(3) 宋前廢帝劉子業（於西元465年在位）；(4) 宋明帝劉彧（於西元465-472年在位）；(5) 齊鬱林王蕭昭業（於西元465-472年在位）；(6) 齊明帝蕭鸞（於西元494-498年在位）；(7) 齊東昏侯蕭寶卷（於西元499-501年在位）；(8) 梁元帝蕭繹（於西元552-555年在位）；詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第五章討論「巫者的信徒及支持者」（Clients and Patrons of the Shaman）的部分。

元494-498年在位）在生病時曾求助於巫者，《南齊書》載其事云：

> 〔明帝〕性猜忌多慮，故亟行誅戮。潛信道術，用計數，出行幸，先占利害，南出則唱云西行，東遊則唱云北幸。簡於出入，竟不南郊。上初有疾，無輟聽覽，秘而不傳。及寢疾甚久，勑臺省府署文簿求白魚以爲治，外始知之。身衣絳衣，服飾皆赤，以爲厭勝。巫覡云：「後湖水頭經過宮內，致帝有疾。」帝乃自至太官行水溝，左右啓：「太官若無此水則不立。」帝決意塞之，欲南引淮流。會崩，事寢。[38]

由這段記載可以知道，齊明帝的言行舉止深受巫覡道術的左右，而他在病重之時，以「白魚」爲藥、以紅色的服飾做爲「厭勝」，或想以堵塞流經宮殿和官署的後湖水以求癒病，大概都是環繞在其身旁的巫覡的意見。不過，堵住後湖水的建議，後因明帝駕崩（西元498年）而不曾進行。

事例 14（約在西元506年前後）

以上所舉的故事，其地域背景幾乎都是在中國南方（尤其是江南一帶），這似乎顯示，在西元四、五世紀的中國北方，很少有巫者從事醫療工作。[39] 無論如何，到了西元六世紀，在中國北方，我們逐漸可以看到較多和醫療活動有關的巫者，例如，李百藥（西元565-648）的《北齊書》便載云：

> 竇泰，字世寧，大安捍殊人也。本出清河觀津胄，祖羅，魏（西元386-534年）統萬鎮將，因居北邊。父樂，魏末破六韓拔陵爲亂，與鎮將楊鈞固守，遇害。泰貴，追贈司徒。初，泰母夢風雷暴起，若有雨狀，出庭觀之，見電光奪目，駛雨霑灑，寤而驚汗，遂有娠。期而不產，大懼。有巫

[38] 蕭子顯，《南齊書》卷六，〈明帝本紀〉，頁92。按：這段故事又見於李延壽，《南史》卷五，〈齊本紀〉，頁146，文字略有簡省。

[39] 西元四、五世紀之時，不見中國北方的巫者從事醫療的活動，可能是筆者對六朝史料的搜尋與閱讀尚未完備所致。但就目前所見來說，這個現象仍值得注意。因爲，這種現象或可反映出中國的巫覡文化存在著南北的差異，而這種差異可能是沿襲自先秦兩漢以來的地域特色，也有可能是時代的新發展（北方加入胡人的薩滿文化，南方有土著民族的巫祝信仰），甚至二者兼而有之。不過，這個現象也有可能純粹是因爲南方有較多的文獻保留下來所造成的，這也就是說，當時北方的巫者也是以醫治疾病爲其主要職事之一，但不曾被記錄，或是記錄其行事的文獻已不復存在，以致所有巫者治病的事例只見於南方。總之，這個問題尚待更進一步探討。

> 曰：「渡河湔裙，產子必易。」便向水所，忽見一人，曰：「當生貴子，可徙而南。」泰母從之。俄而生泰。及長，善騎射，有勇略。泰父兄戰歿於鎮，泰身負骸骨歸尒朱榮。以從討邢杲功，賜爵廣阿子。神武（高歡）之爲晉州（西元528年），請泰爲鎮城都督，參謀軍事。累遷侍中、京畿大都督，尋領御史中尉。泰以勳戚居臺，雖無多糾舉，而百僚畏懼。
>
> 天平三年（西元536年），神武西討，令泰自潼關入。四年（西元537年），泰至小關，爲周文帝所襲，眾盡沒，泰自殺。[40]

這是北魏大將竇泰（死於西元537年）的傳記，其中涉及他誕生的神奇過程，而值得注意的就是，當竇泰的母親懷孕足月，卻「期而不產」，大感恐懼時，是因一名巫者建議，才採取「渡河湔裙」的方法，因而順利產下竇泰。可見當時北方的婦女於生育之事，遇有危難時，會求助於巫者。

至於竇泰出生的時間和地點則不易確定。不過，其父、兄死於破六韓拔陵之亂，事在北魏孝明帝正光五年（西元524年），[41] 當時竇泰雖已成年，但似乎還很年輕，當無任何功名，後來投靠尒朱榮，立下戰功，才得以封爵，而且要到高歡在孝明帝武泰元年（西元528年）任晉州刺史時，[42] 才因高歡的提拔而得以擔任鎮城都督，參謀軍事。以此推斷，竇泰在其父兄陣亡那年，也許只有十八歲左右，而其生年則是在西元五〇六年左右，最早也不會早於西元五〇〇年。至於其出生地點，或許就是其父親戍守的邊鎮統萬（始建於西元413年），即今內蒙古和陝西交界處的白城子，北距內蒙古的烏審旗180里，南距陝西靖邊110里，東距陝西榆林240里，約在陝西省橫山縣西北百里之處。城北有黑水（又叫那林河、烏水），城南有奢延水（又叫朔方水、無定河），竇泰之母當年可能面臨要南渡

---

[40] 李百藥 (565-648)，《北齊書》，點校本（北京：中華書局，1972），卷十五，〈竇泰傳〉，頁193-194。又見李延壽，《北史》，點校本（北京：中華書局，1974），卷五四，〈竇泰傳〉，頁1951-1952。二者文字沒有任何差異。

[41] 詳見李延壽，《北史》卷四，〈魏本紀〉，頁150。這也就是著名的「六鎮之亂」。有關北魏之軍鎮及六鎮之亂，詳見嚴耕望，《中國地方行政制度史，乙部：魏晉南北朝地方行政制度史》，三版（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1990），頁691-797；唐長孺、黃惠賢，〈試論魏末北鎮鎮民暴動的性質〉，《歷史研究》1964.1：97-114；康樂，《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》（臺北：稻鄉出版社，1995），頁88-98；王仲犖，《魏晉南北朝史》（上海：上海人民出版社，1979），頁563-568。

[42] 詳見李百藥，《北齊書》卷一 ，〈神武帝紀〉，頁3-4。

或北渡的選擇，後來因有人指點才往南，所渡之河應該就是當時的奢延水。[43]

事例 15（西元513年）

巫者雖然也能提供病者醫療的方法和服務，但有些病者似乎只仰賴巫者替其診斷病因，至於治療的工作則另尋他人，南朝著名的文士沈約（西元441-513年）就是個例證。姚思廉（西元557-637年）的《梁書》載其事云：

> 初，高祖（梁武帝）有憾於張稷，及稷卒，因與〔沈〕約言之。約曰：「尚書左僕射出作邊州刺史，已往之事，何足復論。」帝以爲婚家相爲，大怒曰：「卿言如此，是忠臣邪！」乃輦歸內殿。約懼，不覺高祖起，猶坐如初。及還，未至床，而憑空頓於户下，因病，夢齊和帝以劍斷其舌。召巫視之，巫言如夢。乃呼道士奏赤章於天，稱禪代之事，不由己出。高祖遣上省醫徐奘視約疾，還具以狀聞。先此，約嘗侍讌，值豫州獻栗，徑寸半，帝奇之。問曰：「栗事多少？」與約各疏所憶，少帝三事。出謂人曰：「此公護前，不讓即羞死。」帝以其言不遜，欲抵其罪，徐勉固諫乃止。及聞赤章事，大怒，中使譴責者數焉，約懼遂卒。[44]

這段記載主要在說明沈約（時爲侍中）因被梁武帝（於西元502-548年在位）責罵，憂懼生病而亡的經過。其中，值得注意的是，沈約生病之後，夢見「齊和帝以劍斷其舌」，於是找來巫者「視之」（看病），但當巫者「證實」其夢境爲真（即其病乃齊和帝作祟所致）之後，他卻轉而尋求道士的幫忙，替他「奏赤章於天」，辯說齊和帝禪位於梁武帝一事（事在西元502年）不是他的主意，大有喊冤求饒之意。在這同時，梁武帝也派遣了專業的醫者徐奘前去診視沈約的病情和治療情形，而當武帝得知他請道士「奏赤章」企圖撇清自己和禪代一事的關係之後，大爲憤怒，接連派遣中使前去譴責，沈約也因此憂懼而死。無論如何，沈約

---

[43] 有關北魏統萬城的位置，參見陝北文物調查徵集組，〈統萬城遺址調查〉，《文物參考資料》1957.10：52-55；陝西省文管會，〈統萬城城址勘測記〉，《考古》1981.3：225-232；譚其驤主編，《中國歷史地圖集》冊四，頁54-55。按：有關統萬城遺址所在位置的考證，係由隱名之審查人賜告相關論文，特此申謝。

[44] 姚思廉 (557-637)，《梁書》，點校本（北京：中華書局，1973），卷十三，〈沈約傳〉，頁242-243。按：這則故事又見於李延壽，《南史》卷五七，〈沈約傳〉，頁1413，唯文字略有出入。

之病似乎可說是由「巫、道、醫」三者共同診治。這雖然不常見於記載，但在當時的社會中，也許並不稀奇。

事例 16（西元518年）

接下來，故事的場景又回到北方。北魏末期，除了邊鎮守將之家曾尋求巫者的救助之外，都城洛陽的外戚之家似乎也曾有過類似的舉措。魏收（西元505-572年）《魏書》便載云：

> 國珍年雖篤老，而雅敬佛法，時事齋潔，自強禮拜。至於出入侍從，猶能跨馬據鞍。神龜元年四月七日，步從所建佛像，發第至閶闔門四五里。八日，又立觀像，晚乃肯坐。勞熱增甚，因遂寢疾。靈太后親侍藥膳。十二日薨，年八十。……先是巫覡言將有凶，勸令爲厭勝之法。國珍拒而不從，云吉凶有定分，唯修德以禳之。臨死與太后訣云：「母子善治天下，以萬人之心，勿視大臣面也。」殷勤至於再三。[45]

根據這段記載，北魏靈太后的父親胡國珍（西元439-518年）是個非常虔誠的佛教徒，孝明帝神龜元年（西元518年），他已經是個八十歲的老翁，且位居司徒公、侍中，但爲了禮佛，在四月七日那天，親自從其家步行到閶闔門，次日是佛誕（四月八日），他又終日站立「觀像」，到了晚上才肯坐下休息。如此勞頓，再加上年事已高，終致病倒。而值得注意的是，在他臥病之後，靈太后曾「親侍藥膳」，可見當時曾採取一般的醫藥治療。此外，根據記載所說「先是巫覡言將有凶，勸令爲厭勝之法」一語來看，當時其家人似乎也曾徵詢巫者的意見，只是胡國珍認爲「吉凶有定分，唯修德以禳之」，因此不肯採行巫者建議的「厭勝之法」以辟除病厄。

事例 17（約在西元516-520年之間）

除了婦人和老人之外，北魏的巫者還曾對一名時任相州刺史的武將奚康生（西元468-521年）的疾病進行診察。魏收《魏書》載云：

---

[45] 魏收 (505-572)，《魏書》，點校本（北京：中華書局，1974），卷八三，〈外戚列傳〉，頁1834-1835。又見於李延壽，《北史》卷八〇，〈外戚列傳〉，頁2688，唯文字略有簡省。

〔奚康生〕後除相州刺史，在州，以天旱令人鞭石虎畫像；復就西門豹祠祈雨，不獲，令吏取豹舌。未幾，二兒暴喪，身亦遇疾，巫以爲虎、豹之祟。[46]

奚康生任相州刺史是在北魏宣武帝死，孝明帝即位之後（即西元516年），但後來又「徵拜光祿勳，領右衛將軍」，再遷「河南尹」，孝明帝正光二年（西元521年）三月，他已任河南尹，[47] 因此，擔任相州刺史的期限不會早於西元五一六年，也不會晚於西元五二〇年。故而，奚康生在相州（今河北磁縣南方近漳河處）爲了乾旱不雨而鞭石虎畫像、取西門豹神像的舌頭之事，應發生於西元五一六至五二〇年之間。他本人「信向佛道，數捨其居宅以立寺塔」，可說是個虔信的佛教徒，[48] 因此，對於民間祀拜的石虎和西門豹並無敬意是可以理解的，然而，當其二子暴斃，自己又「遇疾」之時，他似乎又轉而求助於巫者，尋求解釋。不過，巫者也有可能是應其家人所請，或是聽聞此事之後，自己加以解釋。

事例 18（約在西元531-533年之間）

巫者在北朝境內的足跡，不僅及於北方的邊境之地和都城，還曾出現於東方的海島。李延壽的《北史》載云：

神武初起兵，范陽盧曹亦以勇力稱，爲尒朱氏守，據薊。神武厚禮召之，以昂相擬，曰：「宜來，與從叔爲二曹。」曹慍曰：「將田舍兒比國士。」遂率其徒自薊入海島。得長人骨，以髑髏爲馬皂；脛長丈六尺，以爲二矟。送其一於神武，諸將莫能用，唯彭樂強舉之。未幾，曹遇疾，恫聲聞於外。巫言海神爲祟，遂卒。其徒五百人皆服斬衰，葬畢潛散。[49]

神武就是高歡（西元496-547年），其起兵擊滅尒朱氏之事起於北魏節閔帝普泰元年（西元531年），終於北魏孝武帝永熙二年（西元533年）。[50] 盧曹爲尒朱兆陣營中的猛將，時任安州刺史。[51] 他不肯投降高歡，便率領其部下自薊（今北京

[46] 魏收，《魏書》卷七三，〈奚康生傳〉，頁1631-1632。又見李延壽，《北史》卷三七，〈奚康生傳〉，頁1361。唯石虎在《北史》中寫作石季龍。

[47] 詳見魏收，《魏書》卷七三，〈奚康生傳〉，頁1632-1633。

[48] 同上，頁1633。

[49] 同上，卷三一，〈高允傳〉，頁1150。

[50] 詳見李百藥，《北齊書》卷一，〈神武帝紀〉，頁6-9。

[51] 同上，卷二二，〈盧文偉傳〉，頁320。

市西南）逃入海島。後來，盧曹罹病，巫者便指出，他的病是海神作祟所引起。而被盧曹拿來做兵器的「長人骨」可能被認爲是海神的骨頭。只不知這一名巫者究竟是當地的土著，或是隨盧曹入海的薊地之巫。

事例 19（西元540年）

北朝巫者服務的對象並不限於一般的官吏之家，皇宮之內也有他們的容身之處，比如西魏文帝（於西元535-551年在位）的悼皇后（西元525-540年）於生產之時，便有巫醫在側。李延壽（西元612?-679?年）的《北史》載其事云：

> 文帝悼皇后郁久閭氏，蠕蠕主阿那瓌之長女也。容貌端嚴，夙有成智。大統初，蠕蠕屢犯北邊，文帝乃與約，通好結婚，扶風王孚受使奉迎。……四年（西元538年）正月至京師，立爲皇后，時年十四。六年（西元540年）后懷孕將產，居於瑤華殿，聞上有狗吠聲，心甚惡之。又見婦人盛飾來至后所，后謂左右：「此爲何人？」醫巫傍侍，悉無見者，時以爲文后之靈。產訖而崩，年十六，葬於少陵原。[52]

悼皇后郁久閭氏原是蠕蠕的長公主，西魏文帝基於「和親」的考量，派人迎她到京師（長安），立她爲皇后，並因此逼使其原先之皇后（文皇后乙弗氏）遜位，出家爲尼，其後，更進一步迫使文皇后自殺。[53] 後來，悼皇后在大統六年（西元540年）「懷孕將產」時，曾看見一名盛裝打扮的婦人來到其面前，然而隨侍在側的「醫巫傍侍」卻沒有人看見，不過，經由悼皇后的描述，其他人都認爲那是被迫自殺的文皇后的鬼魂返回復仇，而悼皇后果然在產後就去世。無論如何，根據這段記載，當時皇后待產之時，似有「醫巫」在旁助產。

事例 20（西元548年之前）

就上述幾個事例來看，北朝的巫者幾乎都只是進行診察病因和病情的工作，或建議辟除病厄之道，很少真正對病者進行治療的工作。而南朝的病者似乎比較常接受巫者的醫療，若干巫者治病的方法和過程也因而得以見諸記錄。比如，李延壽的《南史》便載云：

---

[52] 李延壽，《北史》卷十三，〈后妃列傳〉，頁507。

[53] 同上，頁506-507。

〔袁〕君正美風儀，善自居處，以貴公子早得時譽。爲豫章內史。性不信巫邪，有師萬世榮稱道術，爲一郡巫長。君正在郡小疾，主簿熊岳薦之。師云：「須疾者衣爲信命。」君正以所著襦與之，事竟取襦，云「神將送與北斗君」。君正使檢諸身，於衣裏獲之，以爲亂政，即刑於市而焚神，一郡無敢行巫。[54]

由這段記載可以知道，當時南朝梁的豫章郡內（郡城南昌，即今江西南昌）應有不少巫者，巫風甚盛，萬師榮則是其中最有聲望的巫者，若是當地的巫者之間曾經形成一個集團，則萬師榮應是該集團的首領（巫長）。因此，當豫章內史袁君正（死於西元549年）罹病之後，其主簿熊岳便推荐萬師榮替他治病。袁君正雖然「不信巫邪」，卻也不拒絕，不過，後來發現這名巫者竟敢吞沒他的衣服（作爲施法治病之用），便以「亂政」的罪名，刑殺巫者萬師榮於市，連萬師榮所奉祀的神（神像）也被焚除。據說，從此之後，郡內「無敢行巫」（也許是指不敢以巫爲業），不過，袁君正後來便遷任吳郡太守，並在侯景之亂初起之時（梁武帝太清二年，即西元548年），率兵赴京師勤王，於京師陷後（西元549年）才返回吳郡，然回郡之後，立刻遭受侯景部屬的攻擊而投降，隨而病死。[55]

事例 21（西元562年）

北朝歷代政府，或是基於其部落的文化傳統，往往讓巫者在其部族和國家祭典中扮演重要的角色，雖經北魏孝文帝（於西元471-499年在位）一連串的禮制改革，但巫覡的傳統仍沿而未絕，[56] 因此，北朝宮廷中往往可見巫者活動的蹤跡，在事例19中，可知西魏皇后於生產之時，有巫者旁侍在側，而北齊的宮中似乎也有巫者照護后妃。《北齊書》載云：

孝昭帝崩，太后又下詔立武成帝。大寧二年（西元562年）春，太后寢疾，衣忽自舉，用巫媼言改姓石氏。四月辛丑，崩於北宮，時年六十二。[57]

---

[54] 李延壽，《南史》卷二六，〈袁君正傳〉，頁716。

[55] 同上。有關侯景之亂的經過，詳見王仲犖，《魏晉南北朝史》，頁446-456。

[56] 參見宮川尚志，〈六朝の巫俗〉，頁350-360；康樂，《從西郊到南郊》，頁165-206。

[57] 李百藥，《北齊書》卷九，〈神武婁后傳〉，頁124。又見於李延壽，《北史》卷十四，〈后妃列傳〉，頁517。

文中這位太后就是高歡的元配，神武明皇后婁后婁昭君（西元501-562年）。北齊武成帝大寧二年（西元562年）春天，當她在京師鄴（今河北磁縣附近）的北宮罹病之時，由於有異象發生（衣忽自舉），便徵詢巫媼的意見，以改姓爲「石氏」厭禳，不過，當年四月還是過世了。文中這名巫媼可能平時便常駐宮中，而不是當太后生病之後才臨時從民間徵召而來。

事例 22（西元574年）

北周之制大致沿襲北魏、西魏而與北齊相類，其宮廷后妃疾病之時也有巫者參與診療，令狐德棻（西元583-666年）等人所編寫的《周書》便載云：

> 建德三年，文宣太后寢疾，醫巫雜說，各有異同。高祖御內殿，引僧垣同坐，曰：「太后患勢不輕，諸醫並云無慮。朕人子之情，可以意得。君臣之義，言在無隱。公爲何如？」對曰：「臣無聽聲視色之妙，特以經事已多，准之常人，竊以憂懼。」帝泣曰：「公既決之矣，知復何言！」尋而太后崩。[58]

這是北周武帝建德三年（西元574）發生於長安皇宮之事。當時武帝之母文宣太后（即周文帝之叱奴皇后）病重，宮廷之「醫巫」對其病情的判斷相當紛歧，武帝於是召來當時擔任遂伯中大夫的名醫姚僧垣（西元499-583年），詢問他的意見，姚僧垣斷其必死，果然，文宣太后不久之後便病逝。由此可見，當時北周后妃之疾病，也是由巫者和醫者一起負責照料。

事例 23（西元587年）

西元五八一年，楊堅平定中國北方的反亂，也正式了結北周宇文氏二十四年（西元557-581年）的政權，建國號爲隋，並逐步向統一中國的歷史大業邁進。隋於開國之初，在制度上基本上承續北朝的傳統，職官方面主要承襲北齊之制，[59]

---

[58] 令狐德棻 (583-666) 等，《周書》，點校本（北京：中華書局，1971），卷四七，〈藝術列傳〉，頁842。又見於李延壽，《北史》卷九〇，〈藝術列傳〉，頁2978，唯文字較爲簡省。

[59] 參見陳寅恪，《隋唐制度淵源略論稿》，收入氏著，《陳寅恪先生論集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1971），頁1-104（頁55-66）。

其中，值得注意的是，太常寺所轄的太醫署設有「祝禁博士」，太卜署設有「男覡、女巫」之員額，並於開皇十四年（西元594年）於各地設名山大川之「祠」，由巫者掌管。[60]

後來，隋煬帝（於西元605-618年在位）更增置後宮之「女官」，「準尚書省，以六局管二十四司」，其中，尚食局之司藥便是「掌醫巫藥劑」。[61] 由此可知，巫者在隋代的官僚體制中佔有一席之地，其主要職掌，除了祭祀之外，似乎就是和醫療有關的工作，至於其具體事例，則《隋書》載有巫者薛榮宗之事云：

> 未幾，爽寢疾，上使巫者薛榮宗視之，云眾鬼爲厲。爽令左右驅逐之。居數日，有鬼物來擊榮宗，榮宗走下階而斃。其夜爽薨，時年二十五。[62]

文中之病者爲衛昭王楊爽（西元563-587年），剛於文帝開皇七年（西元587年）被徵調到京師長安任納言，不料，到任不久後便罹患重病，文帝於是派巫者薛榮宗前去診視。這名巫者斷定爲一群厲鬼作祟所致，楊爽便令其左右趕鬼。可是，數日之後，巫者薛榮宗卻反而被「鬼物」擊斃，而楊爽也隨之病死。

此外，隋煬帝也於大業二年（西元606年）派巫者診視其皇太子楊昭（西元574-606）之病，[63] 不過，這已超越六朝的時間斷限（約西元三至六世紀，或西元222-589年），故不在本文討論之列。

以上二十三個事例，有九則係出自志怪，其中，干寶（西元286？-336年）的《搜神記》有一則（事例2），劉義慶（西元403-444年）的《幽明錄》有四則（事例1、7、8、9），王琰（西元六世紀初）的《冥祥記》有三則（事例5、10、11），荀氏（西元五世紀上半葉）的《靈鬼志》有一則（事例6）。其餘十四則全都出自「正史」，其中，房玄齡（西元578-648）等人所編的《晉書》佔二則（事例3、4），蕭子顯（西元489-537年）的《南齊書》有二則（事例12、13），姚思廉（西元557-637年）的《梁書》有一則（事例15），李百藥（西元565-648年）的《北齊書》有二則（事例14、21），魏收（西元505-572年）的《魏書》有二則（事例16、17），李延壽（西元612？-679？年）的《北史》有二則（事

---

[60] 詳見魏徵 (580-643) 等，《隋書》，點校本（北京：中華書局，1973），卷七，〈禮儀志〉，頁140，卷二八，〈百官志〉，頁776。

[61] 同上，卷三六，〈后妃列傳〉，頁1107。

[62] 同上，卷四四，〈衛昭王爽傳〉，頁1224。

[63] 同上，卷五九，〈煬三子列傳〉，頁1436。又見李延壽，《北史》卷七一，〈隋宗室諸王列傳〉，頁2474。

例18、19），李延壽的《南史》有一則（事例20），令狐德棻（西元583-666年）等人所編的《周書》有一則（事例22），魏徵（西元580-643年）等人所編的《隋書》有一則（事例23）。

就故事的時代背景來說，西元三至四世紀有七則，西元五世紀有六則，西元六世紀有十則。至於地理背景，南方有十四則，包括建康四例（事例1、2、13、15）、廬江郡的舒縣（今安徽舒城）一例（事例4）、蕪湖（今安徽蕪湖）一例（事例5）、南郡（郡治江陵，即今湖北江陵）二例（事例6、10）、臨海（今浙江臨海）一例（事例7）、歷陽郡（今安徽和縣）一例（事例8）、武昌郡（今湖北鄂城）一例（事例9）、成都（今四川成都）一例（事例11）、諸暨（今浙江諸暨）一例（事例12）、豫章郡（郡城南昌，即今江西南昌）一例（事例20）；北方有九例，包括洛陽（今河南洛陽）二例（事例3、16）、長安（今陝西西安）三例（事例19、22、23）、鄴（今河北磁縣附近）二例（事例17、21）、統萬（今陝西，內蒙古交界處的白城子）一例（事例14）、渤海灣中的海島一例（事例18）。

就三、四百年的歷史長度來說，二十三個例證在數量上是相當不足的，而材料來源也只限於志怪和正史二類，且其中若干作者（如劉義慶和王琰）都有強烈的佛教信仰，因此，藉由這些例證所建構出來的歷史圖像自然會有所偏失。不過，這些事例大致也能證明，在六朝時期，無論是在中國北方或是南方，無論是在都城或是邊地，都有巫者從事診察或治療疾病的工作。此外，這些事例也讓我們有機會知道當時尋求巫者醫治的病人（或其家屬）的社會背景，以及巫者對於疾病的解釋和其使用的醫療方法。以下便就此再做進一步的探討。

三、病者的社會背景及其對巫覡醫療法的態度

上述二十三個事例，對於病者的背景及其就醫過程的記載，雖然不如後代醫者的「醫案」或現代醫院的「病歷」那麼詳細，但是，有些仍無意間透露了病者的居住地（如前所述）、性別、年齡、婚姻狀態、社會階層、宗教信仰、疾病的名稱、診療的效驗，以及病者（或其家屬）對於巫覡療法的態度。

以性別來說，女性的病者有十一人（事例3、4、5、9、11、14、19、21、22；其中事例3和事例4都有二位）。男性的病人則有十二人（事例1、2、6、8、10、13、15、16、17、18、20、23）。

以年齡來說，明確可知的有八例：孫權七十一歲（事例1）、齊僧欽十七歲（事例10）、釋曇輝七歲（事例11）、沈約八十一歲（事例15）、胡國珍八十歲（事例16）、西魏悼皇后十六歲（事例19）、北齊太后婁昭君六十二歲（事例21）、楊爽二十五歲（事例23）。自幼至老，分別是七、十六、十七、二十五、六十二、七十一、八十、八十一歲。

以婚姻狀態來說，確知其爲已婚的男子有九人（事例1、2、6、13、15、16、17、20、23），已婚的女子有七人（事例3、4、5、14、19、21、22），未婚的男子有一人（事例10），未婚的女子有四人（事例3、4、9、11）。

以社會階層來說，有三名皇帝：吳大帝孫權（事例1）、吳景帝孫休（事例2）、南朝齊明帝蕭鸞（事例13）；有五名后妃和公主：西晉賈后（事例3）、西晉河東公主（事例3）、西魏悼皇后（事例19）、北齊太后婁昭君（事例21）、北周文宣太后（事例22）；有三名朝廷的高官顯貴：梁左光祿大夫、侍中、太子少傅沈約（事例15）、北魏侍中、司徒公胡國珍（事例16）、隋衛昭王、納言楊爽（事例23）；有四名中高級的地方政府首長：東晉歷陽太守索元（事例8）、北魏相州刺史奚康生（事例17）、北魏安州刺史盧曹（事例18）、梁豫章太守袁君正（事例20）；有三名中下級的地方官員或其配偶：西晉廬江郡龍舒縣長鄧林之妻（事例4）、東晉南郡議曹掾歐姓人士（事例6）、北魏統萬邊將之妻（事例14）；另有六名則應是一般百姓：西晉舒縣的劉世則之女（事例4）、東晉蕪湖的張應之妻（事例5）、南朝宋武昌的某家女（事例9）、南朝宋江陵的齊僧欽（事例10）、南朝宋成都的釋曇輝（事例11）、南朝齊諸暨屠氏女之鄰人（事例12）。

以宗教信仰來說，應爲巫俗之信仰者有五人：吳大帝孫權（事例1）、吳景帝孫休（事例2）、賈后（事例3）、南朝齊明帝蕭鸞（事13）、北齊太后婁昭君（事例21）；確知其爲虔誠之佛教徒者也有五人：東晉張應之妻（事例5）、南朝宋齊僧欽（事例10）、南朝宋成都釋曇輝（事例11）、北魏侍中胡國珍（事例16）、北魏相州刺史奚康生（事例17）。

以疾病的名稱或病狀來說，明白見於記載的，只有七則：一爲舒縣劉世則之女「病魅」（事例4）；二爲南郡歐姓議曹掾「得病經年，骨消肉盡」（事例6）；三爲武昌某家女「失性」，得「邪魅」之病（事例9）；四爲成都釋曇輝（本名青陽白玉），坐禪入定之後，「身如木石，亦無氣息」（事例11）；五爲女巫屠氏女之鄰人「中溪蜮毒」；六爲統萬邊將竇樂之妻懷孕「期而不產」（事

例14）；七爲沈約病時，「夢齊和帝以劍斷其舌」（事例15）。其餘則大多只寫道：「病」、「疾病」、「寢疾」、「有疾」。

以治療的效驗來說，有五例顯示，巫者療病多癒或病人經由巫者的治療或診視之後便獲痊癒（事例7、9、10、12、14）；有八例顯示，巫者的治療無效，病人或因而轉求他法，甚或死亡（事例4、5、6、13、19、21、22、23）；另有七例則指出，雖經由巫者診斷出病因，但或因不曾要求或拒絕巫者的治療而死亡（事例1、8、15、16、17、18、20）。比較特殊的是，有一例爲巫者誤將佛教徒的「入定」狀態誤判爲鬼神「憑附」（事例11），另一例則是巫者爲了治療一名因厲鬼作祟而罹疾的病者而被鬼擊斃，病者也隨之死亡（事例23）。

由以上所述來看，六朝巫覡的病人似乎並不局限於某一地域、性別、年齡、社會階層、婚姻狀態和宗教信仰的人群。此外，巫者所能診治的疾病也不限於某一特定的種類，而其效驗則因人而異。

至於上述這些病人（或其家人）對於巫覡醫療（包括診視和治療）的態度，有兩點特別值得一提。首先，大多數人生病之時，通常都會求救於巫者，只有極少數人拒絕巫者的治療（事例8、16），而即使是佛教徒，罹病之時，其家人往往也會尋求巫者的診治（事例5、10、11、16、17）。其次，病者（或其家屬）同時或先後尋求巫者和醫者的救助，似乎是相當普遍的現象（事例4、5、6、10、15、16、19、22），[64] 可見巫者不是當時唯一的醫療者，必須和專業的醫者，以及宗教界的僧尼、道士和術士（如韓友）競爭（詳下文）。

四、巫覡的疾病觀與治療法

雖說上述二十三個事例對於巫者診療過程的記載大多過於簡略，但仍有一些事例提及巫者對於疾病原因的解釋，有一些則比較清楚的記載了巫者治療方法，使我們得以知道巫覡醫療的一些特性。

---

[64] 六朝時期病者兼用巫醫的情形，除了具體的事例之外，一般文獻中，巫醫連稱、並舉的現象，似乎也可做爲旁証；詳見《晉書》卷十一，〈天文志〉，頁297、卷三一，〈后妃列傳〉，頁960、卷九五，〈藝術列傳〉，頁2476, 2478、卷一〇二，〈劉聰載記〉，頁2672；《北史》卷十三，〈后妃列傳〉，頁490, 507、卷八九，〈藝術列傳〉，頁2921-2922、卷九〇，〈藝術列傳〉，頁2978、卷九八，〈蠕蠕列傳〉，頁3258；《隋書》卷十九，〈天文志〉，頁539、卷七八，〈藝術列傳〉，頁1763；《魏書》卷一〇三，〈蠕蠕列傳〉，頁2298；《南史》卷五，〈齊本紀〉，頁156；《周書》卷四七，〈藝術列傳〉，頁842。

（一）巫者對於疾病原因的解釋

以對於疾病原因的解釋來說，六朝巫者幾乎都將生病的原因歸諸於鬼神作祟，若細加區分，則可以分成六種：一爲亡魂（主要是厲鬼）爲祟；二爲鬼魅（物怪）作祟；三爲鬼神憑附；四爲鬼擊；五爲鬼神責罰；六爲觸犯禁忌。

亡魂爲祟的例子共有四則（事例1、15、19、23）。其中，孫權之病似乎是由魯肅的鬼魂所引起，不過，和一般亡魂作祟的情形不同的是，魯肅並不是無後乏嗣或橫死冤死的「厲」鬼，[65] 且和孫權之間情誼深厚，並無任何仇怨（事例1）。而沈約之病，巫者斷其爲齊和帝的亡魂作祟，則是標準的冤魂化作厲鬼，返回復仇的故事（事例15），因爲齊和帝（西元488-502年）中興二年（西元502年）被迫禪位於梁武帝一事，首謀之一便是沈約，[66] 而在禪代之後，勸梁武帝逼迫齊和帝自殺的，也是沈約，[67] 二人之間有極大的仇怨。其次，西魏悼皇后於生育之時所受到的驚嚇（聽到狗吠聲、獨自看到盛飾的婦人形像）以及產難（「產迄而崩」），似乎被歸諸於文皇后乙弗氏的亡魂作祟，而乙弗氏正是因悼皇后的逼迫而自殺，因此這也算是一種怨靈作祟（事例19）。至於隋衛昭王楊爽之病，巫者認爲是「群鬼爲厲」所致，則已明顯指出，這是厲鬼爲祟，至於這些厲鬼和楊爽之間是否有仇恨則不可知，有可能是楊爽任武將時，四處征伐殺戮所致的兵死之鬼（事例23）。

鬼魅（物怪）作祟的例子有二則，病者都是未出嫁的少女。其一爲舒縣劉世則之女，因「病魅積年」而延巫治療，發現作祟的「魅」有數十隻狸和鼉，後來又經術士韓友診治，又找出一種巫沒能劾治的魅，也就是狐，劉世則之女才告痊癒（事例4）。其二爲武昌某家女，出嫁前突然發狂（「失性」），走出戶外毆擊人、車，宣稱自己不喜歡嫁給俗人（「不樂嫁俗人」），巫者斷其爲「邪魅」作祟，後來並召來作祟的三種物魅：蛇、龜、鼉，令其不得再加糾纏，該名少女因而逐漸恢復健康（事例9）。這二個例子所提及的魅（物怪）包括了狐、狸、鼉、龜、蛇，基本上都是動物，其侵擾的對象也都是女性。[68]

---

[65] 有關「厲」的涵義，詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界》（臺北：臺北縣立文化中心，1995），頁14-17。

[66] 詳見蕭子顯，《梁書》卷十三，〈沈約傳〉，頁233-234。

[67] 詳見李延壽，《南史》卷五，〈齊本紀〉，頁160。

[68] 就志怪的材料來看，六朝的「魅」（物怪；精怪），除了這二則故事所提及的狐、狸、

巫覡的特有技能之一是召降鬼神，使之憑附在自己身上，開口說話，成爲人神之間的媒介。[69] 但這是由巫者所主動掌控的「憑附」現象，是人神之間的一種溝通模式，而一般人被鬼神「附身」則往往是被動的、不情願的，而且，也會被其他人視爲一種疾病。[70] 在事例11之中，成都的釋曇輝在「禪坐入定」之後，因爲「身如木石，亦無氣息」，而被巫覡診斷爲「鬼神所憑」。這雖然是誤診，但也說明，當時巫者確實將被鬼神附體當作是一種疾病（病因）。

另有一例則應該是所謂的「鬼擊」。在事例23中，巫者薛榮宗前去診視楊爽的病因，斷定爲「眾鬼爲厲」所致，楊爽因而命令其左右（薛榮宗應該也在行列之內）「驅逐」厲鬼。但是，逐除厲鬼的工作似乎失敗了。幾天之後，薛榮宗便被鬼物擊斃，同一天晚上，楊爽也隨之過世。這雖然也可說是厲鬼作祟的情形，但因其作祟的方式是以「擊打」令人生病或死亡，因此，在六朝文獻中，往往別爲類，稱之爲「鬼擊」（詳下文）。

畾、龜、蛇之外，還包括：狗（犬）、狼、鹿、猴、豬、鼠、獺、魚、雞、鶴、鵠、燕、白鷺、鴨、鵝、樹木、玉石、蟬、螻蛄、蟻、蚯蚓、蜘蛛、蚱蜢、枕、屐、掃帚、杵……等。這些「魅」往往化作人形而和異性的人類發生性關係，其侵擾的對象則有男有女。有關這項課題，筆者擬另撰〈六朝的魅〉詳加討論，初步的研究，參見李豐楙，〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，收入靜宜文理學院中國古典小說研究中心主編，《中國古典小說研究專集 3》（臺北：聯經出版事業公司，1981），頁1-36；顏慧琪，《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》（臺北：文津出版社，1994），頁104-114。

[69] 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁20-22, 57；Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第五章，「巫者之宗教角色及其功能」(The Shaman's Religious Roles and Functions) 中「憑降鬼神」(Possession) 的部分。

[70] 一般的宗教社會學家、宗教人類學家傾向於將「鬼神附身」(spirit possession) 的現象區分爲「自主的」(voluntary) 和「非自主的」(involuntary)，或是「可控制的」(controlled) 和「不可控制的」(uncontrolled) 二大類型，後者通常被爲一種疾病；參見 Erika Bourguignon, "World Distribution and Patterns of Possession States," in Raymond Prince, ed., *Trance and Possession States* (Montreal: R. M. Bucke Memorial Society, 1968), pp.3-34; I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, pp.48-49, 57; Ruth-Inge Heinze, *Trance and Healing in Southeast Asia Today* (Bangkok, Tailand: White Lotus Co., Ltd., 1988), pp.2-3; Janice Boddy, "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality," *Annual Review of Anthropology* 23(1994): 407-434; Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第四章，「巫與鬼神之溝通模式」(Patterns of Communication Between Shamans and Spirits) 中「憑降鬼神」(Possession) 的部分。

此外，有二個事例似乎可稱之爲「神罰」，即得罪鬼神而被責罰，因而致病或死亡。在事例17中，相州刺史奚康生是因鞭打石虎的神像（畫像），並令人割取西門豹神像的舌頭而被二神譴祟，兩個兒子因而暴斃，他自己也罹病。事例18的安州刺史盧曹則是將海神的髑髏做爲馬皂，將脛骨做成兩支長槊，因而被海神責罰，生病而死。

最後，還有一個觸犯禁忌的例子。在事例13中，巫覡便以「後湖水頭經過宮內」解釋南朝齊明帝久病不癒的原因，這是一種宅第（地理）上的禁忌。

（二）巫者的療病方法

至於巫者用來療病的方法，大致也可以分爲六種：一爲性療法；二爲政治療法；三爲厭勝法；四爲禱解法；五爲禳除法；六爲探命之術。

以性爲治療之法僅有一例。在事例3中，賈后是否真的罹疾無法確知，但文中的老媪用以略誘小吏入宮的說詞卻值得注意。那名老媪說其主婦有疾病，需要「城南少年厭之」，而入宮之後，所謂的「厭勝」之術在此其實就是房中之事（「共寢」）。或以爲這是賈后「宣淫」的藉口，然而，以性療病，確是巫覡（和方士）的傳統，葛洪（西元283-363年）的《抱朴子》便載道：

> 或曰：「聞房中之事，能盡其道者，可單行致神仙，並可以移災解罪，轉禍爲福，居官高遷，商賈倍利，信乎？」抱朴子曰：「此皆巫書妖妄過差之言，由於好事增加潤色，至令失實。……夫陰陽之術，高可以治小疾，次可以免虛耗而已。其理自有極，安能致神仙而卻禍致福乎？」[71]

由此可知，就葛洪的理解，當時的「巫書」特別強調房中術的各種神奇功效，而葛洪雖不盡以爲然，卻仍肯定其治療疾病的功效。因此，賈后身邊之巫覡會提出以「少年」來治病的建議，看似飾詞，但在當時，恐怕並不會令人覺得過於奇異。

「政治療法」也和賈后身邊的巫者有關。當時，賈后的女兒河東公主「有疾」，巫者的醫療建議是「宜施寬令」，賈后接受了建議，「稱詔大赦天下」（事例3）。乍看之下，這也有點突兀，但是，這和兩漢以來所流行的疾病觀念也

[71] 葛洪 (283-363) 著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，增訂本（北京：中華書局，1985），卷六，〈微旨〉，頁128-129。

是相吻合的，當時人認爲，帝王（或政府）若是政治措施不當、不良，便會使吏民生病，甚至引起大規模的疾病之災，[72] 因此，賈后採用巫者的建議，以「大赦」來治療河東公主的疾病，在當時人的觀念裡應該不難理解。

「厭勝」可以說是巫覡常用的療法，但一般史籍卻很少闡明這種療法的意涵和其具體內容，像《魏書》僅載巫者於胡國珍病重之時，勸其「爲厭勝之法」，卻不曾交待其具體做法（事例16），唯南朝齊明帝病危之時，或因聽從巫者的建議，「求白魚以爲治」，「身衣絳衣，服飾皆赤，以爲厭勝」，又打算堵塞流經宮中的後湖水（事例13），凡此三事（吃白魚、穿戴紅色的服飾、塞後湖水）似乎都是「厭勝」療法的內容。因此，像巫者勸竇樂之妻「渡河湔裙」以解除難產之厄（事例14），以及北齊的太后生病之時用巫媼之言而「改姓石氏」（事例21），應該也都是所謂的「厭勝」之術。

同樣的，「禱解」（祝禱；請禱）之法，應該也是巫者慣用的療病方法，不過，較具體的事例則只有二個。其中，事例5的記載比較簡略，只說張應「本事俗神，鼓舞淫祀」，其妻「得病」，張應於是「請禱備至，財產略盡」，至於其「請禱」的儀式則不見記載，只知其家中供奉有神像。事例20的記載雖較爲詳細，但也只提及巫者萬世榮使用了病者的衣服（襦），做爲療病儀式時送給「北斗君」的「信命」（信物、禮物），至於其詳細的儀式過程則不清楚。

至於巫者所用的「禳除」（召劾；祝除；禳解）之法，則有比較詳細的描述。事例4提及劉世則之女「病魅積年，巫爲攻禱」時，便說巫者「伐空冢故城間，得狸鼉數十」，可知是在魅（狸和鼉）藏身的空冢和故城之間進行召劾、獵取鬼魅的儀式。事例9對於巫者用來治療這種鬼魅病的禳解之法，描述更爲清楚。首先，巫者將得了「邪魅」病的少女帶到江邊，然後「擊鼓，以術祝治療」。不久之後，便有一頭青蛇來到巫者面前，巫便以大釘釘住蛇頭，到了日中時分，又有一頭大龜從江中上岸，來到巫者之前，巫者便「以赤朱書背作符」，然後令大龜回到江中。到了傍晚時分，便有一隻大白鼉從江中現身，被先前的那隻大龜催逼向前，來到巫者面前，進入巫者陳設的布幔之中，與病者辭別。從此之後，少女便逐漸痊癒。而據巫者說，蛇是「傳通」，龜是「媒人」，鼉是「其對」（少女的配偶），然則三者都是魅。這個事例也告訴我們，巫者在這項療病

[72] 詳見林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.2(1993)：225-263（頁248-250）。

儀式的過程中，曾設置了施法所需的「儀式空間」（似乎是使用布幔），[73] 使用了鼓、釘、符和祝（咒語），做爲其召喚、驅使、劾治鬼魅的法器。此外，事例7所提及的李姓巫者，能「作水符」以治病，所用的大概也是這一類的符祝、劾治之法。而事例23的巫者薛榮宗和楊爽，以「驅逐」之法來對付厲鬼，應該也算是同一類型的「禳解」之法。

除此之外，事例10中的「探命之術」，也有儀式過程的簡要描述。首先，女巫在野地裡陳設了「酒脯之饋」，然後開始「燒錢」，連續七天七夜之後，女巫才開始有所「感見」，看見諸「善神」正替病者（齊僧欽）祈禱，最後，諸神替他爭取到額外的二十四年的壽命，因此，女巫斷言病者必將無妨，不必憂心，而齊僧欽果真就此痊癒。嚴格來說，這不是一種「治療」的方法，但也可說是一種醫療的措施，其目的在於診察病人的病情（或現代醫學所謂的「預後」）。無論如何，這則事例告訴我們，這種法術的儀式空間是在野地，祭品則是酒和脯（肉乾），而巫者能「感見」鬼神世界的情景，主要的關鍵似乎在於連續七天七夜燒「錢」（可能是「紙錢」），[74] 這有助於我們了解古代巫者交通鬼神的方法，而且可以和臺灣社會中巫者（「童乩」、「尪姨」）的類似儀式相比較。[75]

---

[73] 值得一提的是，北方民族的巫者（薩滿；shaman）於進行儀式之時，往往搭建「帳篷」，像北魏時期蠕蠕的女巫便是在大澤中「施帳屋」，以進行齋潔、升天之儀式；詳見魏收，《魏書》卷一〇三，〈蠕蠕列傳〉，頁2298。此外，道士在舉行儀式（尤其是齋醮）時，也會搭建祭壇。不知南方巫者以布幔圍成的「祭祀場所」，和北方民族巫者的「帳篷」以及道士的祭壇之間有何異同。有關北方民族巫者的「帳篷」之研究，參見 A. F. Anisimov, "The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite," in Henry N. Michael, ed., *Studies in Siberian Shamanism* (Toronto: University of Toronto Press, 1963), pp.84-123。有關道教的「壇」，詳見宋龍飛，〈重蓋峨峨，飛檐巃嵸：醮壇彩棚的搭建與裝飾〉，收入氏著，《民俗藝術探源》（臺北：藝術家，1982），頁269-285；Kristofer Schipper, *Taoist Body*, translated by Karen C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 91-99。

[74] 研究中國宗教史的學者，一般都將宗教儀式中焚燒紙錢的起源追溯至西元六世紀末，但《冥祥記》所載的這個故事所提及的「燒錢」，若是指燒紙錢而言，則這種儀式的歷史便可向前推至西元五世紀初。有關紙錢的研究，詳見 Ching-Lang Hou, *Monnaies d'offrande et la nation de trésorerie dans la religion chinoise* (Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises, 1975); Anna Seidel, "Buying One's Way to Heaven: The Celestial Treasury in Chinese Religions," *History of Religions* 17.3/4(1978): 419-431; Hill Gates, "Money for the Gods," *Modern China* 13.3(July 1987): 259-277.

[75] 臺灣巫俗有所謂的「落地府」（「關三姑」；「關落陰」；「落獄府」）和「進花

五、結論

經由上述的探討，我們似可斷言，巫者在六朝時期的中國社會中仍扮演著醫療者的角色，而且，其病人並不局限於某一地域、族群、性別、年齡層、社會階層、宗教團體，其所能診治的疾病也不限於特定的種類。至於其對疾病原因的解釋（包括：亡魂作祟、鬼魅作祟、鬼魂憑附、鬼擊、鬼神責罰、觸犯禁忌），以及所採用的治療方法或診察手段（包括：性療法、政治療法、厭勝法、禱解法、禳除法、探命之術），則大多承襲漢代巫者及巫術療法的傳統。[76] 而巫者在面對佛、道這二個新興宗教的競爭之下，能夠在六朝的社會裡佔有一席之地，似乎和其能提供醫療的服務大有關係。周朗（西元425-460年）便曾針對當時的政治、社會情境向宋孝武帝（於西元454-464年在位）提出建言，其中有關巫俗的部分，他寫道：

> 凡鬼道惑眾，妖巫破俗，觸木而言怪者不可數，寓采而稱神者非可算。其原本是亂男女，合飲食，因之而以祈祝，從之而以報請，是亂不誅，為害未息。凡一苑始立，一神初興，淫風輒以之而甚，今修隄以北，置園百里，峻山以右，居靈十房，糜財敗俗，其可稱限。又針藥之術，世寡復修，診脈之伎，人鮮能達，民因是益徵於鬼，遂棄於醫，重令耗惑不反，死夭復半。今太醫宜男女習教，在所應遣吏受業，如此故當愈於媚神之愚，懲艾腠理之敝矣。[77]

由此可見，周朗係將巫風之熾盛歸諸於醫藥之不發達，人民在疾病之時，只好求助於巫者，因此，他認為，要改良社會崇信巫覡的風俗，只有強化醫學教育，使一般人能接受專業醫者的服務，不過，他的建議不僅沒有被接受，甚至還觸怒了

園」，都是病者請童乩（或尪姨、法師）施術，前往地府查明病因，並消弭病源；參見吳瀛濤，《臺灣民俗》（臺北：眾文圖書公司，1992），頁169-170；鈴木清一郎著，馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》〔《臺灣舊慣・冠婚葬祭と年中行事》（臺北：臺灣日日新報社，1934）〕（臺北：眾文圖書公司，1979），頁68-69；吉元昭治，《道教と不老長壽の醫學》（東京：平河出版社，1989），頁132-139。

[76] 有關漢代巫者及巫術療法的研究，詳見林富士，《漢代的巫者》，頁63-67；林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，頁29-53；林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，頁716-724。

[77] 沈約 (441-513)，《宋書》，點校本（北京：中華書局，1974），卷八二，〈周朗傳〉，頁2100-2101。

崇信巫覡的孝武帝，因而自動去職。[78] 總之，宗教如何利用醫療以傳佈其信仰和吸引信徒，應是值得深究的課題。[79]

然而，從以上的討論，我們也發現，當時有些病者（主要是官吏）相當排斥巫覡的醫療，而一般人生病時，似乎也不是純賴巫者的救助，兼用巫醫是常見的情形，而且，在治療無效之後，或在用巫（醫）治療的同時，求助於佛教的僧人或是道教的道士，似乎也逐漸成爲一種新的就醫的行爲模式。換句話說，在六朝社會中，巫覡其實是與醫者、道士、僧人共同擔負起醫療的工作。梁武帝（於西元502-548年在位）時，郭祖琛便曾「輿櫬詣闕上封事」，說道：

> 臣見疾者詣道士則勸奏章，僧尼則令齋講，俗師則鬼禍須解，醫診則湯熨散丸，皆先自爲也。臣謂爲國之本，與療病相類，療病當去巫鬼，尋華、扁，爲國當黜佞邪，用管、晏。[80]

這段話的主旨雖然在論治國之道，但其療病的譬喻卻恰好反映出當時人尋求醫療救助時的四種選擇：道士、僧尼、俗師（巫覡）[81] 和醫者。同時，他也指出，這四種人所使用的療法各有其特色，即道士用「奏章」（上章悔過）；僧尼用「齋

---

[78] 周朗的建議，諸如建全「太醫」（官醫）的醫學教育，訓練更多的專業醫者，使一般民眾都能享受醫療服務等，要到宋代，在儒家學者和政府的努力下，才初步付諸實現。有關宋代儒者和政府在建立醫事體制上的成就，參見馬伯英，《中國醫學文化史》，頁444-523；Paul U. Unschuld, *Medical Ethics in Imperial China: A Study in Historical Anthropology* (Berkeley: University of California Press, 1979)；陳元朋，〈宋代的儒醫——兼評 Robert P. Hymes 有關宋元醫者地位的論點〉，《新史學》6.1(1995)：179-203；陳元朋，〈兩宋的「尚醫士人」與「儒醫」——兼論其在金元的流變〉，國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文（臺北：國立臺灣大學，1996）。

[79] 有關宗教發展與疾病醫療之間的關聯，應是中國宗教史及醫療史上的大課題，有待全面而深入的探究，初步研究，詳見林富士，〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，頁715-743。

[80] 李延壽，《南史》卷七〇，〈循吏列傳〉，頁1720-1721。

[81] 文中之「俗師」是否專指巫覡而言還有待商榷，不過，就文章的脈絡和上下文義來看，若說郭祖琛此處所指斥的「俗師」主要是指巫覡而言，應無大誤，因「鬼禍須解」的疾病觀念和醫療方式和本文研究所見的巫覡醫療文化的特質，恰相吻合。其次，其下文曾明言「療病當去巫鬼」，可見上文所說之「俗師」應與「巫」有關。除此之外，六朝文獻中，巫者有時又被稱爲「巫師」（《法苑珠林》卷六二，頁756上-756中，引《幽明錄》；《眞誥》〔《正統道藏》第637-640冊〕，卷十一，頁9下）或「師巫」（《晉書》卷三一，〈后妃列傳〉，頁965；《南史》卷五，〈齊本紀〉，頁155；《周氏冥通記》〔《正統道藏》第152冊〕，卷一，頁13上），因此，以「俗師」稱巫覡似乎並不突兀。

講」（齋戒講經）；巫覡用「解除鬼禍」；醫者則用「湯熨散丸」（針灸和藥物）。道、佛、巫、醫在醫療上的特色，是否如郭祖琛所說，值得進一步探究。不過，在強調其差異性之時，似乎也不能忽略其共同性。

以巫和醫來說，就本文的事例來看，巫者對於病因的解釋大多歸於鬼神作祟所致，而在醫學典籍中，我們也可以找到類似的概念，例如，巢元方（西元550-630年）的《諸病源候總論》（完成於西元610年）中所提到的「鬼邪」、「鬼魅」、「中惡」、「卒死」、「卒忤」（「客忤」）、「鬼擊」、「卒魘」、「尸病」、「注病」（主要是「鬼注」、「邪注」和「注忤」）、「貓鬼」、婦人「與鬼交通」、婦人「妊娠鬼胎」等，都是以鬼神、物魅、精怪、妖邪之作祟做爲致病的主因。[82] 即使是因宅室的地理位置觸犯禁忌而得病的說法（事例13），在醫書中也有所記載，例如：《諸病源候總論》論「土注」便云：

> 夫五行金木水火土，六甲之辰，並有禁忌。……人有居住穿鑿，地土不擇，便利觸犯禁害。土氣與人血氣相感，便致疾病。[83]

此外，像葛洪的《肘後備急方》也記載了「中惡」、「客忤」、「鬼擊」、「魘寐不寤」、「五尸」、「尸注」、「鬼注」這類和鬼神作祟有關的疾病及其療法，[84] 而《神農本草經》中，辟除或殺除「鬼魅」、「惡鬼」、「精物」、「老物」、「殃鬼」、「溫鬼」、「蛊」（小兒鬼）、「鬼」、「鬼氣」、「鬼精」、「邪物」、「邪鬼」、「百鬼精物」的藥物更多達五十餘種。[85] 至於療法方面，醫書雖然是以藥物、針灸、食療爲主，但是，禁咒、符令、厭勝之法卻仍可見於醫學著作中。[86] 至於性的療法，丹波康賴（西元912-995年）《醫心方》（成書於西元984年）卷二十八〈房內〉引述多種唐前著作（如《玉房秘訣》、《素女經》、《玄女經》、《玉房指要》、《洞玄子》），也大多主張正確的性

---

[82] 詳見巢元方，《巢氏諸病源候總論》（臺北：宇宙醫藥出版社，1975），卷二，〈風病諸候下〉，頁14-16；卷二三，〈中惡病諸候〉，頁1-4；卷二三，〈尸病諸候〉，頁7-11；卷二四，〈注病諸候〉，頁1-15；卷二五，〈蠱毒病諸候〉，頁4；卷四〇，〈婦人雜病諸候〉，頁2, 12。

[83] 同上，卷二四，〈注病諸候〉，頁14。

[84] 參見李建民，〈祟病與「場所」〉，頁111。

[85] 同上，頁109-110，暨頁145-148，「附錄二：《本草經》所載治療祟病藥物表」。

[86] 例如，孫思邈，《千金翼方》（臺北：宏業書局，1991），卷二九、三〇，〈禁經〉，便很有系統的著錄六朝以來巫覡和道教的禁咒、符令療法。

愛可以療病，[87] 其中，和本文若干事例（如事例4和9）可以相印證的就是《玉房秘訣》所載的「斷鬼交」之法，其文云：

> 《玉房秘訣》云，采女云：何以有鬼交之病？彭祖曰：由於陰陽不交，情欲深重，即鬼魅假像與之交通，與之交通之道，其有自勝於人。久交則迷惑，諱而隱之，不肯告〔人〕，〔自〕以爲佳，故至獨死而莫之知也。若得此病，治之法，但令女與男交，而男勿寫（案：即瀉）精。晝夜勿息，（用）困者不過七日必愈。若身體疲勞，不能獨御者，但深按勿動，亦善也。不治之，煞（案：即殺）人不過數年也。欲驗其事實，以春秋之際，入於深山大澤間，無所云爲，但遠望極思，唯念交會陰陽，三日三夜後，則身體翕然寒熱，心煩目眩，男見女子，女見男子，但行交接之事，美勝於人，然必病人而難治。怨曠之氣，爲邪所凌，後世必當有此者。若處女貴人苦不當交、與男交以治之者，當以石流黃數兩，燒，以熏婦人陰下身體，幷服鹿角末方寸匕，即愈矣。當見鬼涕泣而去。一方：服鹿角方寸匕，日三，以差爲度。[88]

由此可知，本文所引事例中的「病魅」、「邪魅」也許就是《玉房秘訣》所說的「鬼交」病，而其療法除了用藥之外，還可以用「性交」之法。

其次，巫與道在疾病觀念和醫療方法上的近似性，在一些道教經典（如《太平經》和《抱朴子》）中便表露無遺。二者雖然也有所差異，但大致來說，道與巫都傾向以「中邪」、「惡政」、鬼神譴祟、觸犯禁忌（如「犯土」）來解釋病因，也都主張以「善政」、「房中」、祭祀禱解、符咒諸法來療病。[89] 其中，像

---

[87] 參見馬繼興，〈《醫心方》中的古醫學文獻初探〉，《日本醫史學雜誌》31.3(1985)：326-371（頁353-355）。

[88] 丹波康賴 (912-995)，《醫心方》（北京：人民衛生出版社，1995年翻印），卷二八，〈房內〉，「斷鬼交第廿五」，頁651-652。

[89] 有關道教醫學的討論，參見李豐楙，〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系爲主〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》3(1993)：417-454；李豐楙，〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1994），頁373-422；林富士，〈試論《太平經》的疾病觀念〉，頁230-244, 250；吉元昭治，《道教と不老長壽の醫學》，頁6-59，中文譯本見楊宇譯，《道教與不老長壽醫學》（成都：成都出版社，1992），頁23-55；胡孚琛，《魏晉神仙道教》（北京：人民出版社，1989），頁167-180, 266-302；鍾肇鵬，〈道教與醫藥及養生的關係〉，《世界宗教研究》1987.1：39-49；Nathan Sivin, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Mass.: Harvard

《赤松子章曆》（大約成書於西元五或六世紀），[90] 便載有「解咒詛章」、「消怪章」、「禳災卻禍延年拔命卻殺都章」、「卻三災章」、「疾病醫治章」、「疾病困重收滅災邪拔命保護章」、「扶衰度厄保護章」、「謝士章」、「言功安宅章」、「斷瘟毒疫章」、「斷魁泉章」、「謝五墓章」、「解五墓章」、「謝先亡章」、「保胎章」、「催生章」、「保嬰童章」、「斷亡人復連章」、「疾病謝先亡章」、「生死解殗洗蕩宅舍章」、「大醮宅章」、「開通道路章」、「拔河章」、「大塚訟章」、「久病大厄金紫代形章」、「收魘夢章」、「新亡遷連開通道路收除土殃斷絕復連章」、「新亡灑宅逐注卻殺章」，[91] 都是以符咒、獻祭、祈禳的方式來治療或預防種種能作祟而令人生病的亡魂、精怪和鬼神。此外，道士對於「鬼魅」病、「邪」病的認識，也和巫沒有太大的不同，例如，馬樞（西元522-581）《道學傳》便云：

> 宋顧歡善道術，弟子鮑雲綏門前有一株木，大十餘圍，上有精魅。歡印木，木即枯死。
>
> 白山村多邪病。村人告訴求哀。歡往村中爲講老子篆地獄。有頃，見狐狸、黿、鼉自入獄中甚眾。疾者皆愈也。

University Press, 1968); Michel Strickmann, "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in H. Welch and A. Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion* (New Haven and London: Yale University Press, 1979), pp.123-192; Michel Strickmann, *Magical Medicine: Therapeutic Ritual in East Asian Traditions*, unpublished book (1989); Judith M. Boltz, "Taoist Therapeutics in the *Shui-hu chuan*," paper presented at the annual meeting of the American Oriental Society (Boston, 1981); Judith M. Boltz, "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," in M. Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II (Brussels: Institut belge des hautes études chinoises, 1983), pp. 487-511; Judith M. Boltz, "Taoist Rites of Exorcism," Ph.D. diss., University of California (Berkeley, 1985).

[90] 參見任繼愈主編，《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁443-444。

[91] 詳見《赤松子章曆》（《正統道藏》第335-336冊，《道藏通檢》no. 615），卷三，頁8下-14上、17下-19下、20下-31下；卷四，頁1上-2下、7上-18下；卷五，頁11上-16下、19上-34下；卷六，頁2下-11上、18上-21下。按：本文所引《道藏》諸書，其編號一則根據《正統道藏》（上海：商務印書館，1923-1926，影印涵芬樓本）原有之序號，另則根據 Kristofer M. Schipper, ed., *Concordance du Tao-Tsang: titres des ouvrages*（《道藏通檢》）(Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient, 1975) 的編號。

> 又有病邪者問歡。歡曰：「家有何書？」答曰：「唯有《孝經》。」歡曰：「可取〈仲尼居〉置病人枕邊，恭禮之，自差。」而後病者果愈。[92]

不過，值得注意的是，道教在醫療上，仍時時勸其信徒，不可尋求巫者（甚至醫者）的救助，並頻頻強調信奉道法、「悔過」（「首過」）和「善行」的重要性。[93]

至於巫和佛教在醫療工作上也存在著競爭的關係，有些佛教徒便拒斥巫覡的療法（事例5、16），北朝顏之推（約西元531-603年）在其「家訓」中便說：

> 吾家巫覡禱請，絕於言議；符書章醮亦無祈焉，並汝曹所見也。勿爲妖妄之費。[94]

這主要是針對延請巫覡或道士治病而言。此外，在佛經中，也有類似的訓戒，例如東漢末年安世高所譯的《佛說阿難問事佛吉凶經》便說：

> 若有疾病，了不念佛，便呼巫師，卜問祠祀，請乞邪神，天神離遠，不得善護，妖魅日進，惡鬼屯門，令之衰耗，所向不諧。[95]

然而，當時佛教對於疾病的看法和所採用的療法，雖然也有其獨特之處，[96]但仍和巫覡有一些共同點。例如，在六朝時期譯出（或寫出）的《咒齒經》、

---

[92] 陳國符，《道藏源流考》，增訂版（北京：中華書局，1963），「附錄七」：〈《道學傳》輯佚〉，頁469。

[93] 有關六朝道教之醫療文化及其與巫覡之關係，參見小林正美，《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），〈東晉・劉宋期の天師道〉，頁189-216；陳國符，《道藏源流考》，「附錄四」：〈南北朝天師道考長編〉，頁311-330, 360-369；Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in H. Welch and A. Seidel, eds., *Facets of Taoism*, pp.53-81; Peter Nickerson, "Introduction" to *The Great Petition for Sepulchral Plaints*, in Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures* (Berkeley: University of California Press, 1997), pp.230-260。按：六朝道教的醫療文化是一個相當重要的課題，不過，截至目前爲止，還沒有學者做過深入而完整的研究，我個人則正進行一項爲期三年，題爲「中國中古時期的道教與醫療文化之關係」的研究計畫，希望在不久的將來能陸續發表探索的結果。

[94] 顏之推（約531-630）著，王利器集解，《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1980），卷一，〈治家第五〉，頁68。

[95] 安世高譯，《佛說阿難問事佛吉凶經》（《大正新脩大藏經》卷14，no. 492），頁753上。

[96] 參見陳竺同，〈漢魏南北朝外來的醫術與藥物考証〉，《暨南學報》1.1(1936)：59-105；道端良秀，〈中國における佛教醫學〉，頁296-315；大日方大乘，《佛教醫學の研究》（東京：風間書房，1965），第三章，〈佛教醫學の特色〉，頁453-640。

《咒目經》、《藥咒經》、《咒毒經》、《咒小兒經》、《龍樹咒術》、《咒溫疫氣經》（被列入「疑經」）、《血氣神咒經》（被列入「疑經」）都是強調咒術療法的佛教醫典。[97] 其次，一些大約於西元五、六世紀時在中國本土創製的佛教「疑經」（或叫「僞經」），[98] 包括《灌頂經》、《護身命經》、《決罪福經》、《咒魅經》和《七千佛神符經》，也都認爲惡鬼、邪鬼、厲鬼、鬼魅、魍魎、精怪以及一般鬼神作祟或責罰於人，都是疾病（或死亡）的原因，而其對治之道，或用咒、或用符、或持誦佛經、佛名，大致和巫覡的禱解和禳除之法相同，只是二者所祈求的對象有所差異，[99] 而菩提流支（大約活躍於西元508-537年）所譯的《護諸童子陀羅尼經》，其主要內容也是在於以咒語對抗各種導致兒童生病或夭折的鬼怪。[100] 此外，王琰的《冥祥記》有一則故事則記載了關於毀壞、污辱佛教經像者的悲慘下場，其文云：

> 宋劉齡者，不知何許人也，居晉陵東路城邨，頗奉法，於宅中立精舍一間，時設齋集。元嘉九年三月二十七日，父暴病亡。巫祝並云：家當更有三人喪亡。鄰家有道士祭酒，姓魏名巨，常爲章符，誑化邨里，語齡曰：「君家衰禍未已，由奉胡神故也。若事大道，必蒙福祐，不改意者，將來滅門。」齡遂揭延祭酒，罷不奉法。巨云：「宜焚去經像，災乃當除耳。」遂閉精舍户，放火焚燒，炎熾移日，而所燒者，唯屋而已，經像旛幢，儼然如故，像於中夜，又放火赫然。時諸祭酒有二十許人，亦有懼畏靈驗，密委去者。巨等師徒，猶盛意不止；被髮偶步，執持刀索，云斥佛還胡國，不得留中夏，爲民害也。齡於其夕，如有人毆打之者，頓仆於

---

97 詳見陳竺同，上引文，頁69；道端良秀，上引文，292-293。

98 有關佛教「疑經」（「僞經」）的研究，參見牧田諦亮，《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976）；Robert E. Buswell, Jr., ed., *Chinese Buddhist Apocrypha* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990)。

99 詳見《灌頂經》（《大正新脩大藏經》卷21，no. 1331），卷二，頁501上；《護身命經》（《大正新脩大藏經》卷85，no. 2865），頁1325上-1325下；《決罪福經》（《大正新脩大藏經》卷85，no. 2868），卷上，頁1329上-1329下；《咒魅經》（《大正新脩大藏經》卷85，no. 2882），頁1383中-1384中；《七千佛神符經》（《大正新脩大藏經》卷85，no. 2904），頁1446上-1446下。有關這些經典的初步討論，詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," 第六章討論「佛教與巫的競爭策略」(Buddhist Strategies for Competing with Shamans) 的部分。

100 詳見《護諸童子陀羅尼經》（《大正新脩大藏經》卷19，no. 1028A)，頁741中-742下。

> 地，家人扶起，示餘氣息，遂委擘躄不能行動，道士魏叵，其時體內發疽，日出二升，不過一月，受苦便死。自外同伴，並皆著癩。其鄰人東安太守水丘和傳於東陽無疑，時亦多有見者。[101]

這則故事主旨雖在於宣揚佛教的信仰和其神、佛的威力，但遭受神罰而致病的觀念，其實與道、巫並無差異。不過，文中提及道士魏叵之同伴受罰之後，都得「癩」病一事，值得一提，因此病（或即麻瘋病）在中國中古社會似乎頗爲流行，且被佛典指爲最重、最難醫治的「天刑」、「業罰」之病。[102]

總之，六朝時期，巫、醫、道、僧在醫療事務上有著競爭和敵對的關係，在疾病觀和醫療法上，也都各有其特色和專長，但是，他們之間也有一些共通性，而這些共通性似乎是自先秦、兩漢以來即已發展成熟的巫覡的醫療傳統。由此看來，巫覡在六朝醫療文化體系中所佔據的位置，不可輕忽。

（本文於民國八十七年七月二日通過刊登）

---

[101] 《法苑珠林》卷六二，頁760下，引《冥祥記》。

[102] 參見石川力山，〈玄沙三種病人考——禪僧の社會意識について——〉，收載鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《鎌田茂雄博士還曆記念論集・中國の佛教と文化》（東京：大藏出版株式會社，1988），頁437-456（頁440-444）。唐長孺，〈讀史釋詞〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1983），頁274-276，「群厲」。

引用書目

一、傳統文獻

干寶著，汪紹楹校注，《搜神記》，北京：中華書局，1979。
丹波康賴 (912-995)，《醫心方》，北京：人民衛生出版社，1995年翻印。
令狐德棻 (583-666) 等，《周書》，點校本，北京：中華書局，1971。
未名，《七千佛神符經》，《大正新脩大藏經》卷八五，2904號。
未名，《決罪福經》，《大正新脩大藏經》卷八五， 2868號。
未名，《赤松子章曆》，《正統道藏》，上海：商務印書館，1923-1926，影印涵芬樓本，冊三三五至三三六。
未名，《咒魅經》，《大正新脩大藏經》卷八五，2882號。
未名，《護身命經》，《大正新脩大藏經》卷八五，2865號。
安世高譯，《佛說阿難問事佛吉凶經》，《大正新脩大藏經》卷十四，492號。
李百藥 (565-648)，《北齊書》，點校本，北京：中華書局，1972。
李延壽，《北史》，點校本，北京：中華書局，1974。
李延壽，《南史》，點校本，北京：中華書局，1973。
李昉 (925-996) 等編，《太平廣記》，標點本，北京：人民文學出版社，1959。
李昉等編，《太平御覽》，臺北：新興書局，1959年翻印。
沈約 (441-513)，《宋書》，點校本，北京：中華書局，1974。
帛尸梨蜜多羅（？）譯，《灌頂經》，《大正新脩大藏經》卷二一，1331號。
房玄齡 (578-648) 等著，《晉書》，點校本，北京：中華書局，1974。
法琳 (572-640)，《辯正論》，《大正新脩大藏經》卷五二，2110號。
姚思廉 (557-637)，《梁書》，點校本，北京：中華書局，1973。
孫思邈，《千金翼方》，臺北：宏業書局，1991。
巢元方，《巢氏諸病源候總論》，臺北：宇宙醫藥出版社，1975。
陳壽 (233-297)，《三國志》，點校本，北京：中華書局，1959。
陶弘景，《周氏冥通記》，《正統道藏》，上海：商務印書館，1923-1926，影印涵芬樓本，冊一五二。
陶弘景，《真誥》，《正統道藏》，上海：商務印書館，1923-1926，影印涵芬樓本，冊六三七至六四〇。
菩提流支（？）譯，《護諸童子陀羅尼經》，《大正新脩大藏經》卷一九，1028A號。

葛洪 (283-363) 著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，增訂本，北京：中華書局，1985。
道世（死於西元683年），《法苑珠林》，《大正新修大藏經》卷五三，2212號。
劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1984年翻印。
蕭子顯 (489-537)，《南齊書》，點校本，北京：中華書局，1972。
顏之推（約531-630）著，王利器集解，《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，1980。
魏收 (505-572)，《魏書》，點校本，北京：中華書局，1974。
魏徵 (580-643) 等，《隋書》，點校本，北京：中華書局，1973。

二、近人著作

大日方大乘
1965 《佛教醫學の研究》，東京：風間書房。
小林正美
1990 《六朝道教史研究》，東京：創文社。
王仲犖
1979 《魏晉南北朝史》，上海：上海人民出版社。
王國良
1984 《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：文史哲出版社。
王樹岐、李經緯、鄭金生
1990 《古老的中國醫學》，臺北：緯揚文化。
北京中醫學院主編
1978 《中國醫學史》，上海：上海科學技術出版社。
史蘭華等編
1992 《中國傳統醫學史》，北京：科學出版社。
石川力山
1988 〈玄沙三種病人考——禪僧の社會意識について——〉，收載鎌田茂雄博士還曆記念論集刊行會編，《鎌田茂雄博士還曆記念論集・中國の佛教と文化》，東京：大藏出版株式會社。
任繼愈主編
1991 《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社。
吉元昭治
1989 《道教と不老長壽の醫學》，東京：平河出版社。中文譯本：楊宇譯，《道教與不老長壽醫學》，成都：成都出版社，1992。

吳瀛濤
1992 《臺灣民俗》，臺北：眾文圖書公司。
宋龍飛
1982 《民俗藝術探源》，臺北：藝術家。
李建民
1994 〈崇病與「場所」：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，《漢學研究》12.1。
李經緯、李志東
1990 《中國古代醫學史略》，石家莊：河北科學技術出版社。
李劍國
1984 《唐前志怪小說史》，天津：南開大學出版社。
李豐楙
1981 〈六朝精怪傳說與道教法術思想〉，收入靜宜文理學院中國古典小說研究中心主編，《中國古典小說研究專集 3》，臺北：聯經出版事業公司。
1993 〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系爲主〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》3。
1994 〈行瘟與送瘟——道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心。
周策縱
1986 《古巫醫與「六詩」考：中國浪漫文學探源》，臺北：聯經出版事業公司。
姒元翼
1984 《中國醫學史》，北京：人民衛生出版社。
林富士
1987 〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎〉，《史原》16。
1988 《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社。
1993 〈試論《太平經》的疾病觀念〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》62.2。
1995 《孤魂與鬼雄的世界》，臺北：臺北縣立文化中心。
1995 〈東漢晚期的疾疫與宗教〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》66.3。
牧田諦亮
1976 《疑經研究》，京都：京都大學人文科學研究所。
金仕起
1994 〈古代解釋生命危機的知識基礎〉，國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，臺北：國立臺灣大學。
1995 〈古代醫者的角色——兼論其身分與地位〉，《新史學》6.1。
俞慎初
1983 《中國醫學簡史》，福州：福建科學技術出版社。

俞樾

1968 《俞樓雜纂》，收入氏著，《春在堂全書》，臺北：中國文獻出版社，據清光緒二十五年 (1899) 刻本翻印。

胡孚琛

1989 《魏晉神仙道教》，北京：人民出版社。

范行準

1986 《中國醫學史略》，北京：中醫古籍出版社。

唐長孺

1983 〈讀史釋詞〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》，北京：中華書局。

唐長孺、黃惠賢

1964 〈試論魏末北鎮鎮民暴動的性質〉，《歷史研究》1964.1。

宮川尚志

1964 《六朝史研究・宗教篇》，京都：平樂寺書店。

席文 (N. Sivin) 著，大塚恭男譯

1977 〈中國傳統の儀禮的醫療について〉，收入酒井忠夫編，《道教の總合的研究》，東京：國書刊行會。

陝西中醫學院主編

1988 《中國醫學史》，貴陽：貴州人民出版社。

馬伯英

1994 《中國醫學文化史》，上海：上海人民出版社。

馬繼興

1985 〈《醫心方》中的古醫學文獻初探〉，《日本醫史學雜誌》31.3。

陝北文物調查徵集組

1957 〈統萬城遺址調查〉，《文物參考資料》1957.10。

陝西省文管會

1981 〈統萬城城址勘測記〉，《考古》1981.3。

康樂

1995 《從西郊到南郊——國家祭典與北魏政治》，臺北：稻鄉出版社。

莊司格一

1969 〈冥祥記について〉，《集刊東洋學》22。

郭成圩主編

1987 《醫學史教程》，成都：四川科學技術出版社。

陳元朋

1995 〈宋代的儒醫——兼評 Robert P. Hymes 有關宋元醫者地位的論點〉，《新史學》6.1。

1996 〈兩宋的「尚醫士人」與「儒醫」——兼論其在金元的流變〉，國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文，臺北：國立臺灣大學。

陳邦賢
1937 《中國醫學史》，上海：商務印書館。
陳竺同
1936 〈漢魏南北朝外來的醫術與藥物考証〉，《暨南學報》1.1。
陳國符
1963 《道藏源流考》，增訂版，北京：中華書局。
陳寅恪
1971 《隋唐制度淵源略論稿》，收入氏著，《陳寅恪先生論集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
傅維康
1990 《中國醫學史》，上海：上海中醫學院出版社。
賈得道
1979 《中國醫學史略》，太原：山西人民出版社。
道端良秀
1985 〈中國における佛教醫學〉，收入氏著，《中國佛教史全集・第三卷：中國佛教思想史の研究》，東京：書苑。
鈴木清一郎
1934 《臺灣舊慣・冠婚葬祭と年中行事》，臺北：臺灣日日新報社。中文譯本：馮作民譯，《臺灣舊慣習俗信仰》，臺北：眾文圖書公司，1979。
甄志亞主編
1984 《中國醫學史》，上海：上海科學技術出版社。
趙璞珊
1983 《中國古代醫學》，北京：中華書局。
劉師培
1975 《左盦外集》，收入《劉申叔先生遺書》，臺北：華世出版社，1975年翻印。
鄭曼青、林品石編著
1982 《中華醫藥學史》，臺北：臺灣商務印書館。
薛惠琪
1995 《六朝佛教志怪小說研究》，臺北：文津出版社。
鍾肇鵬
1987 〈道教與醫藥及養生的關係〉，《世界宗教研究》1987.1。
顏慧琪
1994 《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，臺北：文津出版社。
譚其驤主編
1982 《中國歷史地圖集》，上海：地圖出版社。

嚴一萍

1951 〈中國醫學之起源考略（上）〉，《大陸雜誌》2.8。

嚴耕望

1990 《中國地方行政制度史，乙部：魏晉南北朝地方行政制度史》，三版，臺北：中央研究院歷史語言研究所。

Anisimov, A. F.

1963 "The Shaman's Tent of the Evenks and the Origin of the Shamanistic Rite," in Henry N. Michael, ed., *Studies in Siberian Shamanism.* Toronto: University of Toronto Press.

Boddy, Janice.

1994 "Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality," *Annual Review of Anthropology* 23.

Boltz, Judith M.

1981 "Taoist Therapeutics in the *Shui-hu chuan*," paper presented at the annual meeting of the American Oriental Society. Boston.

1983 "Opening the Gates of Purgatory: A Twelfth-century Taoist Meditation Technique for the Salvation of Lost Souls," in M. Strickmann ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. II. Brussels: Institut belge des hautes études chinoises.

1985 "Taoist Rites of Exorcism," Ph.D. diss., University of California-Berkeley.

Bourguignon, Erika.

1968 "World Distribution and Patterns of Possession States," in Raymond Prince, ed., *Trance and Possession States.* Montreal: R. M. Bucke Memorial Society.

Buswell, Jr., Robert E. ed.

1990 *Chinese Buddhist Apocrypha.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Demiéville, Paul

Buddhism and Healing, translated by Mark Tatz, 1937; Lanham, MD: University Press of America, 1985.

Eliade, Mircea

1972 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, translated by Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press.

Gates, Hill

1987 "Money for the Gods," *Modern China* 13.3 (July 1987).

Gjertson, Donald E.

1981 "The Early Chinese Buddhist Miracle Tale," *Journal of the American Oriental Society* 101.3.

Halifax, Joan

1982 *Shaman: The Wounded Healer.* New York: The Crossroad Publishing Company.

Heinze, Ruth-Inge

1988 *Trance and Healing in Southeast Asia Today.* Bangkok, Tailand: White Lotus Co., Ltd..

Hou, Ching-Lang

1975 *Monnaies d'offrande et la nation de trésorerie dans la religion chinoise.* Paris: Collège de France, Institut des Hautes Etudes Chinoises.

Lewis, I. M.

1989 *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, second edition. London and New York: Routledge.

Lin, Fu-shih

1994 "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," Ph.D. dissertation, Princeton University.

Nickerson, Peter

1997 "Introduction" to *The Great Petition for Sepulchral Plaints*, in Stephen R. Bokenkamp, *Early Daoist Scriptures.* Berkeley: University of California Press.

Schipper, Kristofer M.

1975 *Concordance du Tao-Tsang: titres des ouvrages.* Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.

1993 *Taoist Body*, translated by Karen C. Duval. Berkeley: University of California Press.

Seidel, Anna

1978 "Buying One's Way to Heaven: The Celestial Treasury in Chinese Religions," *History of Religions* 17.3/4.

Sivin, Nathan

1968 *Chinese Alchemy: Preliminary Studies.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Stein, Rolf A.

1979 "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries," in H. Welch and A. Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion.* New Haven and London: Yale University Press.

Strickmann, Michel

1979 "On the Alchemy of T'ao Hung-ching," in H. Welch and A. Seidel, eds., *Facets of Taoism: Essays in Chinese Religion.* New Haven and London: Yale University Press.

1989 *Magical Medicine: Therapeutic Ritual in East Asian Traditions*, unpublished book.

Taussig, Michael

1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Unschuld, Paul U.

1979 *Medical Ethics in Imperial China: A Study in Historical Anthropology.* Berkeley: University of California Press.

1985 *Medicine in China: A History of Ideas.* Berkeley: University of California Press.

Wong, K. Chimin and Wu, Lien-teh

1936 *History of Chinese Medicine*, second edition. Shanghai: National Quarantine Service.

林富士

Shamans and Healing in China during the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)

Fu-shih Lin

Institute of History and Philology, Academia Sinica

During the Six dynasties period (3rd-6th century A.D.), shamans (*wu* 巫) were one of the most important groups of medical practitioners in China. Their patients were by no means limited to one particular locale, group, gender, age group, social class, or religious organization, nor were diagnoses and prescriptions administered by shamans limited to one particular category. Some of their diagnosed reasons for a particular illness might include: being haunted by the soul of a deceased person, demon haunting, being possessed by a ghost, being struck by a ghost, being punished by deities, and breaking a taboo. Their methods of treatment and examination of the patient could include: sexual treatments, political treatments, treatments involving the suppression of spirits, various prayer and sacrificial treatments, and other skills pertaining to investigating ones' life span. They followed the shamanistic tradition of skills and treatments advocated during the Han dynasty (206 B.C. - 220 A.D.).

Shamans competed with other medical healers as well as Taoist and Buddhist medical practitioners. Shamans, physicians, Taoist and Buddhist monks all had their own unique approaches to conceptualizing illnesses and treatment methods; however, among all their various medical practices there were some that shared various commonalties. Furthermore, these commonalties, espoused by many shamans in a long tradition of usage, appear to come from ancient periods.

Keywords: shaman, healing, Six dynasties, Taoism, Buddhism