

中國巫術之社會學的初步研究

謝 康

一、巫術是什麼

社會學祖師孔德分析人類精神演進三階段，據說第一爲神學階段，其中第二期爲多神教信仰時期。這時人相信超自然的力量，這種力量能左右人們的意志和行動；人底一切，均於神的安排或鬼魅幽靈作祟。他們往往將非人之物，賦予以人格和神秘的勢力，而願意接受神秘的制裁。這時候各種巫術流行，巫術師和祭師，都很有力量，受人崇敬。有人稱這時代的人類文化爲巫術文化。

我國的經、史、子、集及隨筆小說之類關於神鬼觀念及巫術現象的記載很多很多，巫術在我們的文化遺產中，的確佔有相當的份量。要瞭解古代社會、思想、宗教、文學、藝術及崇拜的生活，對各種巫術現象，不能不加以探討。因爲巫術是中國人原有的共同信仰，也是全人類共有的原始信仰。

所謂「巫術」相當於英文的 magic，法文和德文的 magie（字源出於希臘文的 mageia 拉丁文的 magia）。巫術師在英法文則爲 magician 或 magicien，拉丁文爲 magicus，就是能使用巫術的人，中文簡稱巫、覡、或術士。（英文有時稱 Sorcerer，亦是巫師的一種，Sorcer 一稱 witchcraft）巫術和走江湖遮眼法的幻術（或魔術）不同，是不能混爲一談的。（辭源稱巫術爲魔術，易令人誤解，有正名的必要。）

「巫術」原爲各種神秘法術的通稱，包含曼那（mana）在內，想利用一些儀式和超自然的手段，來控制自然或影響自然，爲人們增加生產或降福消災，或企圖使他人生病或死亡，或得到什麼一種災難；前者是積極性的、通稱白巫術（white magic）；後者爲消極性的，通稱黑巫術（Black magic）。總之，它是一種技術，用超自然的神秘方術，企圖達到特種功能或與自然律相反的效果。

巫術是社會學、民族學和文化人類學研究的一個重要對象。但是，它的範圍、有廣義的和狹義的說法。狹義的巫術，必須包含下列三種要素的活動，即（一）行頭和丹藥（二）儀節和動作（三）咒語或符籙等。（有一種說法，不注重行頭和丹藥，以爲巫術乃由儀節和咒語所形成，用來控制外界的。）

所謂「行頭」、指巫術師所穿的衣服、裝扮和所持用的特種工具；「丹藥」就是修丹煉汞，或術士的處方。「儀節」是他所常做的手勢和各種舉動；「咒語」是他口中唸唸有詞或吹號角作出奇異的聲響，加上寫字畫符等。這是狹義的巫術大概必須具備的條件。（也可說是最標準的巫術）。不過，有時或有所偏重，例如非洲巫術重丹藥，海洋洲巫術重符咒，茅山教巫術偏重號角和符水。至於廣義的巫術，種類頗多，我認爲至少得包含下列四大類（就中

國自古以來所通行的巫術而言):

- (一) 一般巫術
- (二) 巫蠱類
- (三) 占卜類
- (四) 降仙類

這四大類巫術，將於下文分別加以敘述。

西方在宗教未發達以前，盛行下列兩種巫術：

(一) 有儀式的巫術 (La magie cérémonielle)，如利用儀式以驅使精靈等，(古代巫術的傳統儀節、歐美各國至今還有保存下來的) (註一)

(二) 自然的巫術 (La magie naturelle)，這類巫術的力量、據說有四種不同的來源：

1. 由於造物主或上帝的殊恩，也就是神力；
2. 由於天使的協助，就是說有通神術 (Théurgique)；
3. 由於魔鬼附身，就是說有降鬼魅之術 (Goétie)；
4. 由於天然力量使他本身具有特殊超凡的天才。

埃及在摩西時代以前，已經有合法的巫術。

印度巫術很多，有些見於吠陀經典。如梨俱吠陀中有許多詩句，好似阿達婆吠陀一般，都是些療病的咒語 (註三) 距今十年前，報紙登載利都教神巫曾在印度迦拉蚩地方發生害人事件；又該教教徒約在萬人以上，多以巫術醫病 (註四)。唐沙門釋道世編「法苑珠林」第七十四卷寫咒術，以為依法施行，功用立驗。集福祛災，感應不窮。所列咒語，約共四十餘首。這些咒語，起源於印度，經翻譯後流傳中土；除念咒外，還註明所用行頭及儀式等。此外，法苑珠林卷七十六，並記述印度僧人到中國後施行巫術的許多奇蹟。可見中國巫術，除本土發源的而外，一部份還受了印度巫術的影響 (註五)。至今印度鄉間巫術力量仍是很大的。

古代猶太人、希臘人、羅馬人，也很多相信巫術的。

日本巫術和神道教結合，至今伊勢神宮和若干其他大神宮，仍然蓄養不少的巫女，即粵語所謂「巫婆」之類，(註六) 並且出售神符，給拜神的人帶回家中懸掛，以驅邪魔。

現今保存巫術較多的地區，以非洲及大洋洲各土著民族為最。這些地區的巫術，約可分為三大類 (註七)：

甲、生產性的巫術

包含狩獵的、農業生產的、喚雨的、航海的、捕魚的、經商的、造船的和愛情的巫術等。

乙、保障性的巫術

包含保障財產的禁忌和收債的、消災免禍的、治病的、出門平安的及對抗破壞性的巫術等。

丙、破壞性的巫術

包含興風作浪的、毀滅財產的、使人害病的、使人死亡的、和使人不睦的巫蠱術等。

甲、乙兩類合稱白巫術，丙類則相當於黑巫術。其實巫術的範圍很廣，它是人類原始的信仰，任何民族也不會沒有巫術和巫術師的，它底源流可能和人類歷史同其悠久。只是科學

和高級宗教（例如基督教）發達以後，民智大開，巫術信仰，纔逐漸衰落罷了。

巫術在西方最早見於史乘的，要算希臘史家希羅達德（Hérodote 484—425 B. C.）的記載。Mageia 或 Magia 這個字的本義有時代代表 Mèdes 民族和波斯族的僧侶階級，也就是當時的巫術師或祭司；有時也用來表示有能力在自然界中產生特殊現象的人物，能使用神秘法術使自然界起特殊反應的。例如使眇者能視，跛者能履，死者可以復生，不用藥可以醫好癲瘋病等都是。

各民族的巫術通行的儀節和動作，花樣繁多，不能備述。其主要用處，在使巫術和它施術的對象相接觸（註八），企圖發生交感或感應作用。這些儀式有時和技術活動合一，有時却在技術活動之外、另有一套看來似乎無用的純巫術性的動作。有些民族的巫術性動作超過五百五十種以上（註九）。有些非洲民族的巫術所用的丹藥，則有幾千種之多（註十）。關於世界各民族的巫術，此處不能備述，可參閱紐約一九五五年出版的「宗教及倫理學百科全書第八冊」（Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. 8）。

二、巫術與科學和宗教的關係

一般說來，巫術發生在科學之前，當人們知識不能控制環境的時候，才有巫術；而科學知識却是人類控制環境或適應環境的力量，巫術與科學似乎是互為消長的。佛萊塞（J. Frazer 1854—1940）以為巫術是「假科學」（擬科學），或草創的科學。格林姆（Grimm）、泰洛（E. B. Tylor, 1832—1917）、佛洛伊特（S. Freud, 1856—1941）、勒維·布呂（L. Levy-Bruhl, 1857—1939）諸家則大抵相信巫術是原始的科學。

有人以為巫術是科學的庶出姊妹，因為她們倆同是應用着交感律和相似律。可是，巫術的超自然性，巫術師所表現的反常性的技術雖或有實用的價值，却非自然科學所能解釋。它似乎是另外一套，不在自然之中，却在人和自然的某種關係之內（註十一）。在這方面它和宗教一般性質，同屬超自然的神聖園地的領域，是自古以來人類精神寄托之所在。自然科學是後起之秀，對它們很難加以解釋。也有人說巫術是技術和科學的遠祖（註十二），大抵在科學發達以前，所有什麼占星術、冶金術、鍊丹術、醫藥、曆法、圖騰信仰、祖宗崇拜、汎靈信仰、神秘思想，以及一切低級原始的宗教和迷信，都和巫術有相當的關聯。

因此說到巫術和宗教的關係，有人說它和宗教彷彿是孿生的姊妹；或者說是宗教的低級形式。佛萊塞（註十三）以為巫術與宗教的性質不同，因為前者想控制各種神秘的力量，而後者却要藉着信仰，使人和那隱而不見的神力協調。這個說法，似有幾分道理；但引起模士（M. Mauss, 1872—1950）教授的批評。他說：巫術對於神秘力量不一定都出於驅使或控制的方式，也往往和宗教一般用祈求的方式（註十四），例如求雨和扶乩便是。所以，我們不能說兩者的性質完全不同。也許可以這麼說：巫術毋寧是宗教的墮落形式或不長進的低級宗教儀式；而宗教却很可能是從巫術的失敗和錯誤裡脫穎而出的。據哈倫（E. S. Hartland）說「奇蹟是合法的巫術，而巫術却是被禁止的奇蹟。」（見所著禮儀和信仰頁八八一）

模士教授認定巫術是社會現象的一類，它和宗教、語言、法律、經濟、風俗、藝術和技術等現象都有關聯。其中關係比較多些的，要算宗教、科學和技術。尤其是宗教、最初和它關係很密，其後却分途發展。宗教抽象化、理念化，而巫術却具體化和應用化。特別在開化的社會中，政府和知識份子承認宗教的正規儀式（或者是半官式的）；至於巫術則被視為迷信，

多採取秘密的儀式，雖仍在民間有相當勢力，究不如宗教崇拜的隆重；其影響力更隨科學的進步而相對地減少了。不過，巫術和宗教雖然久已分道揚鑣，但在今日流行的高級宗教中，並非完全沒保留着一點兒巫術的意味。（法國露德 Lourdes 大教堂每年治療朝聖的病患者，和佛教寺廟遇天旱後的求雨，都是很好的證明）

巫術和一般技術的關係，也和它與科學的關係相彷彿。巫術師中有些的確具有一些科學和技術的知識。例如在醫術方面，他們雖說不上是現代化醫師，總可算得是一個「治病者」（法文稱 Guérriseur）（註十五），在許多未開化或落後的部族當中，巫師往往具有不可思議的力量。有時他們身兼醫生、祭司和先知者三職，有些還兼做部落的酋長，那就可說是「四位一體」了。他們在土著民族的眼裡，不僅地位崇高，而且知識豐富，能預知吉凶，念咒作符，呼風喚雨，停止亢旱，救災醫病。他們如果不是神靈的代言人，最低限度也是神人間的靈媒（Medium）吧。

三、中國古代巫術的起源

據古史專家考證：古代中國君出於巫、官吏百工亦多出於巫。所有祝、宗、工、史、醫、卜、星、相，皆與巫術有關（註十六）。大概古時政教合一，也就是「政巫不分」；部落社會領袖人物，皆是能作巫術能事圖騰的「教士」或巫祝（註十七），巫術的影響是很大的。

中國文字起源很早，甲骨文和說文解字都有巫祝二字，至少在商周兩代巫術已經開始發達了。說文巫部云：

巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。古者巫咸初作巫。

覲，能齋事神明者，在男曰覲，在女曰巫。

靈，巫也。巫以玉事神，從玉或從巫。（按楚辭王逸注：楚人名巫爲靈子。汲冢周書稱：「極知鬼事曰靈。」又廣西桂柳一帶稱巫師爲靈僮，巫婆爲靈僮婆，可見靈即是巫。）

徐鍇曰：「覲，能見神也。胡狄切音棘。」其實男巫稱覲，亦可稱巫。顧野王玉篇則謂男曰巫，女曰覲。可見這兩字不一定區別男女，周禮春官神仕疏，以巫爲通稱，覲係別稱，可參考。又屈原離騷中的巫咸和靈氛都是男人而不稱覲，可見以覲字代表男巫，後世很少如此用法。

說文稱「巫，祝也」祝由科本爲古代醫術之一，始見於素問移精變氣篇：「古之治病，祝由而已。」意思是說將病由祝告神明，求神力以除病魔之意。其實祝由也是念咒，即以符咒治病（註十八）。惠士奇曰：「說文：禱，祝禱也。」按說文禱字之上爲祝字，許慎釋云：「祝，從示，從人口」段玉裁注：從人口交神會意。可知祝禱二字古通用。又禮記郊特性篇云：

「祭有祁焉，有報焉，有由辟焉。」

鄭康成注辟作弭止之義。章太炎釋云「由辟即由弭，謂藉祝由以弭災兵及治病。」據此，祝由這個古老的巫術，既可治病，亦可以消弭災兵。

按說文從示部的字，共六十五字，而其中如祝、禱、禎、祥、神、祕、祭、祐、祓、祈、禱、禳、崇、禁、祠、祭、祀等十七個字，都有祝祈禳祓之意，實爲廣義巫術所涉及的範圍，因爲對神祇祭禱，原是宗教與巫術所共同的儀式，而祝禱祓禳，又似爲巫術所專用的名詞，其來源都是很古的。

說文稱「巫，以舞降神。」巫字篆文作巫，象兩人對舞之形，正和書經伊訓篇所說的「敢有恒舞於宮，酣歌於室，時曰巫風」這幾句話的意思相合。巫祝以事神為職業，必求取悅於神，得神靈的歡心，然後神人協調，「有求必應。」這也是巫術和宗教本質共同的一點。易經兌卦稱：「兌為巫」按兌有悅意，取媚於神，使神喜悅，故曰兌。從這裡也可看出易經這部卜筮之書和古代巫術的關係。（卜筮為廣義的巫術之一，詳下文解釋）也可說是我國古代巫術文化的代表作（註十九）。

禮記曲禮：「天子建天官，先六太，曰太宰、太宗、太史、太祝、大士、太卜。」又檀弓篇：「巫先祓柩。」又「以巫祝桃茢執戈」

書經無逸：「厥口詛咒」（疏謂告神明令加殃咎也。）

周禮：「大祝掌六祝之辭，一順祝，二年祝，三吉祝，四化祝，五瑞祝，六策祝。」又云：「司巫掌群巫之政令，若國大旱，則率巫舞雩，女巫掌歲時祓除釁浴。」

儀禮：「士疾病，禱五祀。」

論語：「人而無恒，不可以作巫醫。」又「子疾病，子路請禱……禱爾於上下神祇」。

山海經大荒西經：「大荒之中，有靈山、巫咸、巫姑……等十巫，從此升降。」

歸藏：「巫咸為黃帝時神巫。」（按列子一書亦有同樣記載，今山西夏縣，有巫咸山。）

又論語：鄉黨篇：「鄉人儺。」儺、就是驅逐疫鬼的巫術儀式。

春秋左氏傳隱公五年：「以詛射顛考叔者。」注謂使巫祝詛咒之也。又僖二十一年：「夏大旱，公欲焚巫尪。」注巫尪主祈禱請雨者。又襄公十七年傳云：「宋國區區，而有詛有咒。」又襄公廿九年傳：「乃使巫以桃茢先祓殯。」

國語楚語下第十八云：

「古者民神不雜，民之精爽、不携貳者……則明神降之。在男曰覲，在女曰巫，是使制神之處位次主……而敬恭神明者以為之祝……民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生。」

詩經無羊篇：「大人占之，衆維魚矣，實維豐年。」又正月篇：「訊之占夢。」

晏子春秋：「景公欲使楚巫致五帝以明德。」

莊子：「鄭有神巫曰季咸」（應帝王篇）又「小巫見大巫，拔茅而棄。」

呂氏春秋：「巫醫毒藥，逐除治之。」

韓非子：「巫咸能善祝，不能自祓也」（說林篇）

荀子：「傴巫跛擊之事」（王制篇）

世本：「巫咸以鴻術為帝堯之醫。」（太平御覽七二一卷引）

公羊傳：隱公四年傳何休註「巫者，事鬼神禱解，以治病請福者也。」

竹書紀年卷下：「大旱久，卜於太陽，兆曰：厲王為祟。」

金匱記：「丁侯不朝，太公畫丁侯射之，丁侯病困。」

以上所引先秦古籍約二十種，（禮記，周禮雖晚出，亦屬儒家重要經典，金匱記為道家書。）所錄巫祝事約三十條，大致已可說明巫術起源及秦以前巫術現象之一斑了。古人信巫之風氣的流行，古書資料尚多，不能備舉，但作為代表的例證資料，我想、也就够了。

四、中國巫術的演變及分類發展

漢代社會思想與巫術關係頗深。劉師培曰：「蓋銅符金匱，萌於周秦，秦俗信巫、雜揉神鬼……周秦以還，圖籙遺文，漸與儒道二家相雜。入道家者爲符籙，入儒家者爲讖緯。哀平之間，讖學日熾，而王莽公孫述亦引符命以惑世人。及光武以符籙受命……陋儒援飾經文，雜以讖緯，獻媚時主，是則東漢學術，乃緯學昌明之時也。」（見「國學發微」）按兩漢以來，道家、儒家、陰陽家盛行，均雜有巫術的成分，民間的巫術迷信，更爲普遍。茲分類撮要敘述於下：

甲、一般巫術

史記寫戰國時魏西門豹治鄴，爲改革「河伯娶婦」的陋俗，曾將巫嫗投入河中。此事雖發生於先秦，而出於漢人的記載。但在漢時，已不聞有像西門豹這類的地方官吏，勇於破除迷信的了。漢書郊祀志稱：「長安置祠祀官女巫」有梁巫、晉巫、秦巫、荆巫、九天巫、河巫等。名目繁多，於此可見巫術之盛。又是時既滅南粵，而粵俗信鬼，於是命粵巫（一作越巫）立祠祀鬼。此外，漢時又有專門「視鬼」之人，當亦巫士之一種，語見漢書江充傳。

漢書又云：「胥使女巫李女嬰，使下神祝詛。女嬰泣曰：『孝武帝下我。』」按「下我」即神附其身之意（見廣陵厲王傳及江都易王傳），又郊祀志略稱：「齊人少翁見武帝，帝思念已故李夫人；少翁乃夜致李夫人，使帝自帷幔中望見之云。以上二則，大概屬於關亡召魂的巫術（註二十）。

又漢書黃霸傳及後漢書臧洪傳，亦涉及巫女與巫術事。史記封禪書，有女巫及南山巫祠。

王充論衡卷二十五詰術篇，是一篇反巫術迷信的文字。他曾說到漢代人「繕治宅舍，鑿地掘土，功成作畢，解謝土神，名爲解土，作土偶人，以像鬼形，令巫祝延以解土神。」這是有關建築的一種巫術。

「祝盜」也是一種巫術，亦稱「厭盜法。」目的在使盜賊無法光顧偷他家的東西，可說是一種保障性的巫術。其法以桑枝爲匕首，畫北斗七星於其上，施術者在夜間披髮立於中庭，向北斗持匕首招指以祝盜。（見漢書息夫躬傳）。此種祝盜術與抱朴子內篇六，及太平廣記引酉陽雜俎所載「厭盜法」略有不同，但同爲一類的巫術，可無疑義（參下文所述「鷄蟲」條）。

後漢書方術傳，亦有可供參考的巫術資料。如所記載的東陽人趙炳，能爲越方，善禁咒。又引西京雜記稱東海人黃公以巫術禦老虎事，俱可爲例證。

漢應劭風俗通云：

「武帝迷於鬼神，尤信越巫。董仲舒屢以爲言，武帝欲驗其道，令巫詛仲舒，仲舒朝服南面誦詠經論，不能傷害，而巫者忽死。」

這段故事，證明皇帝迷信巫術，但邪不勝正，董仲舒以朝服南面誦經抵禦巫術，似乎儒家經典，也有神秘力量，這也許是仲舒讖緯學的工夫吧（？）

後漢書樂巴傳說樂巴素有道術，能役使鬼神。又宋均傳云：宋均爲辰陽縣長，其俗信巫鬼，均爲立學校，禁淫祀。按辰陽即今湖南沅陵一帶地方，苗人很多，信巫術。王逸楚辭注說：「昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠祀。」今觀離騷及招魂等篇，屢次提到巫

師，必然受當地風俗的影響。

後漢書徐登傳稱「登善爲巫術，但行禁架，所療皆除。」按徐登以禁咒醫病，禁架就是禁咒。

漢初開國大臣張良與圯上老人（即黃石公）的故事，本和巫術有關。到東漢時，其裔孫張道陵（一稱張陵），在四川學道，（今青城山有天師洞，筆者曾往游觀，並與道士談道家故事）後創五斗米教，其孫張魯，以鬼道（似即巫術）教民。事見三國志張魯傳。張道陵又載入神仙傳，亦可參考。據說道陵後入居江西龍虎山，習煉符咒之術，藉符咒來捉鬼、降妖、驅邪、避祟、醫病、求雨等，這些後來成爲道教慣用的巫術。

又後漢書皇甫嵩傳稱鉅鹿人張角奉事黃老道……用符水咒說以療病，病者頗愈，百姓因此信向他。又襄楷傳稱「于吉神書，其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。（此段注文引江表傳言于吉立精舍，燒香讀道書，制作符水以療病。）

後漢書方術列傳及費長房傳所載圖讖占候之學，神仙方技之說，縮地方和奇門遁甲之類，多與巫術有關。

荀悅漢紀亦多記載祥瑞災異及巫術等事。

以上漢人用巫術事十餘則，可爲當時一般巫術流行的證佐。

至於魏晉以後的巫術，可以左列的記載作爲代表：

三國志魏志張魯傳注引「典略」云：「太平道者，師持九節杖爲符咒，教病人叩頭思過，因以符水治之。得病或日淺而愈，則云此人信道；其或不愈，則爲不信道也。」又「泰山石敢當」這類的碑刻，似是厭勝法的一種，不知起於何時，它和崇敬泰山神很有關係。顧亭林日知錄三十稱：魏晉之時，祀泰山神的風氣很盛，並附會着許多神話。「泰山石敢當」可能起於這個時代。

于寶搜神記作於晉代，太平廣記引搜神記云：有蔣子文其人自稱死後爲神。死後某日下言於巫覡：若不立祠奉祀，將有蟲災火災等禍云。東吳主孫氏乃爲立祠，封子文爲中都侯，改鍾山之名爲蔣山。自此災厲止息，這是蔣山神話和巫術的關係。

世說新語稱：王凝之事五斗米道，孫恩攻會稽，凝之謂吏民曰：「不須備防，吾已請大道許遣鬼兵相助矣。」這也是一件和巫術有關的故事。

晉書周禮傳稱：晉時有道士名李脫，以妖術惑衆……並以鬼道療病，自中州至建業，人多信事之。

晉葛洪著抱朴子，書中內容頗與巫術有關，但因他偏重丹鼎而不重祈禳的法術。故曾批評貪濁的巫師及妖邪的淫祀，罵巫祝小人，以爲他們妄說禍祟，使人浪費錢財於祭祀脩爲，殊屬非是。（見內篇九）

抱朴子內篇十一論仙藥，有各種靈芝，萬歲蟾蜍，千歲蝙蝠，用以製藥，可以長生。內篇卷十五說六丙六丁之符，可以禦寒。又說書北斗字及日月字可不畏白刃。又內篇卷十七，論登山涉水有各種符咒及「禹步」之法；倘如法施爲，可避虎狼鬼魅，狐精、蛟龍及風波的危險。其中「禹步」之法，他認爲等於一種魔術性的寶劍，有鎮壓（厭勝）山妖水怪之用，又和「禹鼎」的鎮妖，有類似的功能。（法國漢學家格蘭言以爲禹步乃道教的巫術，見所著「中國之社會學底研究」，頁243—250）

兩晉南北朝時，凡男女巫事神，必沿舊俗，鼓舞及祭祀（註廿一），

隋唐時，巫術仍頗流行。李白詩「昨夜上皇新受籙，太真含笑入簾來。」皇室崇信道教，

和巫術是脫不了干係的。「上窮碧落下黃泉，升天入地求之遍。」白居易所寫的「臨印道士鴻都客，能以精誠致魂魄。」就是一種關亡術。法苑珠林在這個時代，更將大量的印度巫術，傳播到中國，是書卷一一四引「智度論」云：

「般若波羅密，能除八萬四千病根。」

又云：

「般若波羅密，能除三毒煩惱病。」

這裡所謂治病，多半靠說偈、禮佛、念咒語及如來化身力量，都是巫術性的。簡單藥物只是協助而已。

又法苑珠林卷七十四至七十六記各種咒術，云善持咒者可得各種果報，除蟲毒；命終之後，生無量壽國，其功效不可思議，這可說是巫術宣傳中最富誘惑性的一種說教。

宋蘇軾記海南島舊俗云：

「民病不飲藥，但殺牛以禱……死者下復云幸，而不死即歸功於巫。以巫爲醫，以牛爲藥，間有飲藥者，巫輒云神怒，病不可復活，親戚皆爲却藥，禁醫不得入門。」

胡樸安全國風俗志下篇卷三言南京風俗，每年正月中旬，有茅山會，延巫士作法。按茅山教派爲道教之一支，秘密流傳各省，爲職業性的巫術，筆者二十年前在大陸上，還親見到這派巫師夜間作法，角聲烏烏然。（孫克寬教授有元代道教茅山宗考，載大陸雜誌。）

從上古的祝由科到茅山教的符水治病，以巫行醫，巫醫連在一塊。（如韓愈師說以巫醫連稱，現代中國仍有不少求乩仙開方治病。）歷史是很長久的了。古醫字不從酉，從巫：醫卜星相，同出於巫術（惟相法較少巫術意味），俱可爲證。蘇東坡記海南巫醫事，輿地紀勝，瓊州府志，胡樸安全國風俗志等書，俱有類似的紀載。民國三十八年秋，筆者在海口，聞鄉僻處此風尙未絕迹。

唐詩紀事卷十八引詩話云：

「有病瘡者，杜甫曰，吾詩可以療之……試誦吾詩句云：『子章髑髏血糝糊，手提擲還崔大夫。』其人誦之果愈。」

以詩來治瘡疾，也算是巫醫中的別開生面者。似有祝由意味。

唐柳宗元文集有「解崇賦」又有「劍銘」云：「龍城柳，神所守；驅厲鬼，出七首……」頗似巫師作法時的口吻。韓愈羅池神廟碑記，言宗元死而爲神，有吏曹因不敬神而倒斃云，韓愈又有送窮（鬼）文，並且服食硫磺鷄，俱有巫術及禳除的意味。（明劉基誠意伯文集卷七亦有送窮文，所送的窮鬼，亦用禳的方法，未有「急急如律令」字樣。）

唐張鷟朝野僉載稱：「嶺南風俗，家有人病，先殺鷄鵝等以祀神，將爲脩福。若不痊，即刺殺猪狗以祈之。不痊，即殺牛以禱之。此與上文引蘇東坡記海南舊俗相符。又胡樸安全國風俗志引「粵述」云：「其人病不延醫，殺牛賽鬼，名曰毛藥。」這些，都可說是祝由科的遺意。

百粵風土記云：「粵人淫祀而尙鬼，病不服藥，日事祈禱，視貧富爲祭品之豐殺，延巫鳴鐘，鏡歌跳舞，結幡焚紙，醮酒椎牛日夕不休。」（見全國風俗志引）

明代所刻肇慶府志云：

「肇府所屬鄉村，病者少服藥，好事巫祀，名曰設鬼。」（按肇慶府首邑，今爲高要縣）又廣東廣寧縣志稱：六月間，村鎮各建小棚，延巫師歌舞於其上，名曰「跳禾」，用以祈

年。當是時早稻正收割，晚稻即將下種撒秧，故在是時祈求豐年，可說是一種生產性的巫術。又與寧縣志云：「病鮮服藥，信巫覡，鳴鑼吹角，咒鬼令病者安適，名曰「跳茅山」。（全國風俗志上卷八引）

嶺南雜記云：粵東高州府（按即今茂名縣）春時民間建太平醮，設蔗酒於門前，巫者擁土為神，疾趨，以次禱祝。擲筊，懸朱符於門上而去。按此種巫術性的太平清醮，以前兩粵各鄉鎮，多有舉行。

廣州府城隍廟，在城隍爺誕日，原有一種名為「打地氣」的習俗，已嫁而無子的婦人，有些很虔誠地於是日拜城隍爺，當晚睡在城隍廟地上，以求子。這也是一種巫術性的動作。

廣西巫風，不亞於廣東，清代詩人劉宏基詠粵西巫事和唐李商隱詩云：「銅柱欽神武，金蠶事鬼巫……不知桑海變，自說有金符。」前一句大概指崇敬馬援（伏波將軍）事；後幾句所說的全是巫術的事。而原來的李義山詩，題名「異俗」有兩句也說到嶺南的巫術云：「戶盡懸秦網，家多事越巫。」筆者少時居故鄉，關於巫術的事情，父老們也說得不少。

廣西多山，在古代原屬蠻荒之地。筆者故鄉柳城縣，屬柳州府，與慶遠府之宜山縣為鄰，鄉間頗多僮族（俚族）。而慶遠屬懷遠縣（即三江縣）與貴州省接界，多苗民，苗、僮及僮、獠原為廣西土著，所保存的巫術迷信甚多，漢人從中原移住此間，也帶來若干巫術信仰。自唐柳宗元貶謫到柳州，黃庭堅謫居宜山，柳慶兩府屬十餘縣地方人士，受他們的教化，讀書人也因此破除了若干迷信。但習俗相沿，巫術文化的勢力，依然是相當大的。據清季柳州府志說：

「柳城古龍城地，被服柳侯（按即文惠侯柳宗元）之化，遵法禁，耳詩書，城廂民尤為秀淳……各鄉土戶多勤儉，然尚鬼信巫卜……」（註廿二）

柳城人信巫卜，筆者可舉出距今十八年前親眼所見的事實，以作證佐。（一）鄉先輩呂諒山，邑人稱為呂四叔，有治病的巫術數套，有的純用咒語及手勢，有的兼用藥物，據說生病的人，不少是給他治好的。（二）筆者先父在生時，每晨早起，用銅錢三枚卜卦，求神明指示當天擬做事件的吉凶。先父熟悉易經卦爻的道理，運用起來是相當純熟的。（占卜屬於巫術，詳見下文）

據全國風俗志記福州舊俗云：遇疫氣添染，則里社之民，爭出金錢，延巫祈禱。」前清臺灣府志稱：「民非土著，皆漳泉潮惠之人，故習尚與內地無大異。俗尚巫，有病輒禳禱。」

連橫臺灣通史下冊卷二十二宗教志有云：

「臺人之言曰，天官賜福，地官赦罪，水官消災，此皆出於師巫之說……蓋三官之名，始於張道陵，道陵脩煉於蜀鶴鳴山，造作符書，以役鬼卒。令有疾者自書姓名及其服罪之意，為牒三：一上之天，一埋之地，一沒之水」，以此祈福免禍。

又云：臺南所祀五顯大帝，為師巫所假借，亦稱五顯靈官。又開山王廟，臺人崇祀鄭延平，亦為巫師所假借以斂錢。（見下冊頁四三九）又臺人無論男女皆敬奉天后，天后原為莆田林默娘，她幼時承老道士授以「要典秘法」，年十六，觀井得符，能布席於海上濟人云。這些都是巫術性的說法。

宗教志道教節（頁四四一至四四二）稱：臺灣有五種巫師：

「臺灣巫覡，凡數種。一曰巫瞽，賣卜為生。所事之神，為鬼谷子……造蟲厭勝，以售其奸。二曰法師，紅帕白裳，「禹步」作法，口念真言，手持蛇索，謂可驅邪。三曰紅姨，是走無常，能攝鬼魂，與人對語。……四曰乩童，裸體散髮，距躍曲踊，狀若中風……神所憑依，創而不痛。五曰王祿，是有魔術……業兼醫卜，亦能念咒，詛人死

病，以遂其生，凡此皆道教之末流也。」

何聯奎、衛惠林合編臺灣風土志（中華書局，四十五年初版）以爲臺灣巫覡可分五種：（一）鸞覡，即扶乩，……宣示神意，預言吉凶。（二）童覡，稱神附身，口作神語，爲人治病、驅邪、消災。（三）法師又稱法官，擅符籙祈禳之術，以符水爲人治病消災。（四）符師以坐符驅邪押煞（按即厭勝）有和合符及離散符等。（五）紅姨即女巫，又稱尪姨，玩弄巫術，被認爲靈魂的媒介（即靈媒），有問神、牽亡（即關亡）解厄等術。

按何聯奎等風土志的分類與連橫通史中的分類，互有異同，相同的是童覡、法師、紅姨三類。不同的兩類，通史有醫師，王祿而風土志沒有；風土志有鸞覡、符師，而通史沒有。但醫師以賣卜爲生，鸞覡以扶乩爲主，同屬占卜一類（詳下文）；所不同的，似乎只有王祿和符師兩種罷了。

臺北文獻季刊第七期（五十三年十月出版）王國璠作「臺灣民間信仰」篇。據稱臺灣巫人，除上述的幾種外，另加入「術士」一類。而所謂術士，包含（一）地理師（風水先生）（二）看日師（擇日課的）（三）算命先生（四）相師等，作者並就法師、符師、童覡及尪姨等作法情形，加以解釋，可供參考。

至於臺灣土著高山族的巫術，主要的有（一）宣託（二）厭勝（三）禳祓（四）黑巫術等。（註廿三）所謂宣託，即將所祈求之目的，祝告於神；厭勝，乃剋制或驅除疾病災祟的方法；禳祓，普通用於一般性的災禍。至於黑巫術，則爲咒人使其害病或死亡的巫術。（本文列入巫蠱術類，見下節）臺灣風土志於此，曾簡略加以解釋。風土志下篇第九章稱「土著部落如社內疾疫流行，常以『出草』爲祓除的手段。」出草，即過去獵頭戰爭的別名。（原書頁一三二）又第六章稱若屋內有人橫死，即被視爲凶宅，而必須移住臨時住宅三次，纔作爲正式的新居，每次移居，卑南族必請巫師作一次禳祭。

近年中研院民族學研究所丘其謙氏調查臺灣布農族卡社群的巫術，據說他們曾用巫術來治病、保貞、生子、避孕、打胎、防竊、令人生病或死亡，使人相愛悅、祈晴、求雨、除瘟疫、驅鬼魅等。但現時巫術的用途漸少，只有治病，則多延巫師，其餘各種情形，很少延用巫師了。（註廿四）

在前清時代整個臺灣社會階層分別得很清楚，將各種職業劃爲上九流與下九流，共十八類。上九流中與巫術有關的風水先生（即堪輿家、地理師）歸第四類；卜卦師和相命者屬五、六兩類；道士則歸入第八類。至下九流：一是妓女，二是優伶，三是巫師，四是吹鼓手……這些在社會上屬於賤民的地位，是不能和上九流的家庭通婚姻的。

除臺灣山胞外，不消說全國各少數民族也各有其巫術，惜手頭上資料無多，此刻亦沒法進行實地考察研究，至爲遺憾，只好簡單提一提以誌不忘罷了。據胡耐安中國民族志的簡略報導：（一）巫師在雲南邊境擺夷民族仍擁有潛在的威力，巫師稱爲「筆瑪」，驅鬼捉妖、祭祀都用巫師，占卜更屬巫師的專業。（註廿五）（二）苗傜族素所奉行的巫術信仰，即西南邊疆地區各民族所共有的巫術信仰；而且和通古斯族系所信奉的「薩滿」巫，大致是相通的。惟傜人的巫，在形式上道教的色彩較爲濃厚。巫師在各族間也有些不同的稱謂。但在施法如念咒畫符，及捉妖、趕鬼、醫病，以至於占卜等的作用上，大致是相同的，每一苗傜族系的人，在他們日常生活上：如出生、命名、成年、婚嫁、病患、死亡、埋葬；以及建屋、伐木、墾地、出獵等都須有巫師的參與「作法」；尤其占卜，更爲濫行，幾乎是每事必卜的。巫師的社會地位，並不比普通人爲高，職業也不一定世襲，因爲不少是拜師學習的。男巫的工作，比女巫

爲多，正規的法事，由男巫負責，女巫所做的主要是「喚魂」「覓失」「圓光」「占卜」等事。……近數十年來基督教信仰雖已深入苗僑地區；有些人他們雖信仰「上帝」但仍保持原來的「巫術信仰」（註廿六）（三）西藏方面，在佛教未傳入以前，藏人所信奉的是屬於巫術的「棒」（Bom），俗稱黑教。（四）東胡即通古斯族方面的信仰，通常稱爲「薩滿教」（Shamanism），薩滿這個名詞，在西伯利亞土語裡，就是巫（巫師）的意思；其另一涵義，則爲「醫病的人」男巫薩滿、薩嗎或珊蠻，都是 Shaman 一字的音譯。女巫則稱爲姆達（Muta）。巫這一行業，須有師承，縱使生而具有巫的氣質，仍須老巫傳授咒語及卜筮等法術。巫的「神通」在於「降神」，其呼號跳躍、歌舞（念咒）以求神的降臨，並於表現半昏迷半瘋狂狀態時，代神說話，作爲「神託」（或神答）藉以驅邪醫病，預言吉凶禍福，情形與內地巫術略同，似非常理所能測度。康熙三十二年，皇帝大病，京師人士爲修齋祈禳之會，齋壇多設附近寺觀內，直到皇帝病愈爲止，又清宮中，有一個稱爲「薩滿太太」的薩滿女巫，沿滿洲舊俗，於年時令節，舉行降神作法。（註廿七）（五）羅緬族系中羅羅族方面，凡祭祀由「拜禱」（擺夷民族稱筆瑪）即巫師主持。述信占卜、祭天敬神鬼。其實整個羅緬族系的信仰，全屬泛靈主義，亦即屬於巫術的，巫師爲神人間的「交通使者」，地位崇高，人之一生，全仗巫師爲他安排。但本系中有些小民族，巫師地位較低，只在行法術時表現其神秘作用：尋常人家無病患時，是不會和巫師打交道的。（註廿八）

總括一句話：在中國境內的各民族，包含漢族及邊疆民族，一般巫術信仰是普遍地存在的（一九一四年夏威夷衛鄉村，曾鬧過很大的巫術事件，見一九五五年紐約版宗教及倫理百科全書第八冊）。惜因篇幅所限，語焉不詳，只是提供一些初步研究的例證罷了。

乙、巫蠱類

蠱術，大體相當於「黑巫術」或破壞性的巫術。辭海釋「巫蠱」云：「巫以呪詛之術爲蠱以害人也。」此處強調巫術性的蠱，稱爲「巫蠱」、解釋也很扼要，但蠱字尚有他種說法。易經有蠱卦：山風蠱☱巽下艮上，艮爲山，巽爲風，故云山下有風爲蠱，大概有「蠱惑」和「鼓動」之義，蠱鼓同音通解。左傳：「於文皿蟲爲蠱。」許氏說文釋蠱「腹中蟲也。」周禮秋官「庶氏掌除蠱毒」尚書大傳：「命五史，書五帝之蠱事。」此義似與通行的蠱毒的解釋爲近。左傳除釋皿蟲爲蠱外，並有「女惑男，風落山，謂之蠱。」，風落山，即「山下有風。」與易蠱卦原義相合。史記秦本紀記秦德公磔狗以禦蠱。明南京女秀才劉莫邪擅長蠱術，能以巫術醫病（註三十）近人李敬齋作文字源流（民四十八年初版），釋蠱字云：「蠱之養於皿中以備行毒者，從皿中蟲會意。乃根據左傳及說文的解釋。按原始的蠱術和蟲（毒蟲）有關，鄧康成釋周禮庶氏條亦云「毒蠱蟲物而病害人者。」可見漢以前蠱術已爲民患。明李時珍本草綱目「蠱蟲」下云：「造蠱者以百蟲置皿中，俾相啖食，取其存者爲蠱。」又云：「南方有蜥蜴蠱，蜣螂蠱……金蠶蠱，草蠱，挑生蠱等，蠱毒不一。」這是有關近代中國蠱術最通俗的說法。證諸筆者少時（居住地，離僮族及苗區不甚遠，）聞諸老前輩所說：放蠱者取皿中毒蟲的血，和以藥物秘密地製成粉末，投食物中，使食者中毒，毒入腹中，往生小蟲發腫，或因此生病，甚至於斃命。但中毒者可請求放蠱者以法術或藥物解救之（這當然是西方醫術尚未到達的地方的一種說法。）又據說有些蠱毒可從呼吸氣官吸入，或因毒粉沾着衣服，滲透肌膚，亦能生病。晉干寶搜神記早已有關於蠱毒的紀載。

唐代桂越邊疆一帶，頗盛行此種蠱術。白居易送客游嶺南詩云：「……交趾郡爲鄰，須

防杯裡蠱，莫愛囊中珍。」即係指這類原始的蠱術而言。以毒藥爲蠱，非洲土人多有之。據他們的信念，把巫術的力量置在丹藥裡面。（參費譯 R. Firth: 人文類型頁一二〇至一二一）

唐房千里著投荒雜錄云：「新州郡境內有藥名吉財，解諸毒及蠱，神用無比。」這是指解蠱毒的藥物，也是和蠱有關的。

續資治通鑑卷四云：「宋太祖乾德二年（按即公元九六四）徙永州諸縣民之畜蠱者三百二十六家於縣之僻處，不得復齒於鄉。」又同書卷四十九云：「宋仁宗慶曆八年（公元一〇四八），帝閱福建奏獄多以蠱毒害人者。聞福州林士元能以藥下之，遂治錄其方。又命太醫集諸方之善治蠱者爲一編，頒行之。」

瞿宣穎輯中國社會史料叢鈔甲集中册引雙槐歲鈔略謂：

「明英宗正統年間，（西元一四三六至一四四九）吳江周禮至廣西思恩經商。有寡婦陳氏招他爲贅壻，凡二十年，生子已十六歲。禮忽思歸，妻勸之，不聽，乃置蠱於飲料中，禮不知也。至家，發蠱，腹脹，飲水無度，幸其子隨行，能醫其母所放之蠱，禮得不死。」

此事若記載真確，當係有一種限時之蠱藥，逾期則蠱發，中蠱者即生病，這種蠱術，據說苗民婦女最擅長，苗婦常用此術來保證所愛的漢人男子對她的忠誠云。思恩接近苗區，陳氏似係用此種蠱術以控制丈夫周禮。南洋土著婦女的「放降頭。」與此極相類。所謂「放降頭」或「落降頭」，係南洋華僑娶了土婆受她控制的一種黑巫術，情況有點和上述周禮所遭遇相類。據傳說此等華僑，如回祖國省親，到家鄉探視其妻室「唐山阿嫂。」須得依照他和土婆約定的期限回到僑居地，即土婆的身旁，否則有被落降頭生怪病——莫名其妙的病甚至有生命的危險。對此等事老一輩的華僑，言之鑿鑿。筆者居留南洋數年，已聽說很多這類故事，但未經目覩，不知確否。（可參看李調元南越筆記「蠱」條，及周去非嶺外代答「蠱毒」條。）

清道光時刻江西興國縣志云：「閩來客戶趙如瞻蓄蠱致毒被控，有人食如瞻所具膳食，下咽若螫，隨即腹痛，歸而生病。」

除李時珍本草綱目所說的幾種蠱名而外，一般傳說有三種蠱：（一）瓜蠱，排洩物爲瓜形，大如棗栗；（二）蛇蠱，痾出小蛇與虻蟲相彷彿；（三）蟲蠱，排洩物中有許多小蟲，形狀較（二）類之小蛇爲小。（註十九）

據上文所述各條看來，製蠱似以毒蟲爲主，然亦不限於蟲，有些毒草亦能爲蠱，語見道光時廣東香山縣志，商務館版瞿宣穎中國社會史料叢鈔甲集頁五一九至五二〇曾加以引述，按所謂「草蠱」或即指此類。

其實、不用毒藥但用厭勝之術企圖傷害他人，亦名曰蠱。漢代武帝時即有四五次巫蠱案件：（一）元光五年（公元前一三〇）七月女巫楚服等教陳皇后祠祭厭勝，事發，治罪，殺三百餘人，楚服梟首，陳后被廢，居長門宮，仍供奉如法。（據續資治通鑑卷十八）（二）征和二年，諸邑公主等數人（包含衛皇后侄兒在內）均因巫蠱事被殺。（三）征和元年，諸神巫多聚京師，左道惑衆，女巫往來宮中，教美人度厄，每屋輒埋木偶人祭祀之，更因妬忌互相告訐，說是詛咒皇上無道，武帝怒，殺後宮及大臣等死數百人。（四）死人最多的是征和二年（公元前九二至九一年）戾太子巫蠱案。這個案件、在江充奉帝命治獄時，說太子宮埋許多木偶人，因巫蠱嫌疑及誣告牽連者，死數萬人；其後太子殺江充，發兵抵抗丞相軍，死者又數萬

人，最後衛皇后及太子俱自殺。（據通鑑卷二十二）（五）征和三年丞相劉屈氂因人告他詛咒被殺。又李廣利家族以巫蠱下吏，李遂投降於匈奴。（據齊召南歷代帝王年表，萬有文庫本上册頁六四）

這種對木偶人行詛咒的法術，是真正的黑巫術，各未開化部落多有之。這在中國漢代乃是最著名的巫蠱術；和前文所述以巫術性毒藥傷害人那種蠱毒，可說是「巫蠱」(gu magic)的兩大類。這兩種巫蠱術的重要區別：一種是用毒藥，另一則用木偶（或紙人）。其共同點為以神秘的法術企圖傷害他人或控制他人。

後漢書清河孝王慶傳云：「因誣言欲作蠱道咒詛，以菟為厭勝之術。」清末然犀道人「驅蠱然犀錄」序云：「光緒丁丑（公元一八七七）有妖人剪紙為兵，截襟袖及髮；或以五色印人肌膚……余謂此乃蠱毒耳，投以試蠱法，輒驗。」我懷疑這是以紙人代替用木偶人詛咒的巫蠱術。（有時畫像也可以代替木偶，如上文第三節引金匱記太公射丁侯像的故事。）

清紀昀（曉嵐）閱微草堂筆記稱：「有人延術士以禁咒法驅除狐祟，狐果去。但術士需求無厭，時時遣木人紙虎之類作擾，賄賂之則止，隔旬復然。此事與金史六十四所述「李氏妒婦，令女巫作紙木人鴛鴦符以事魘魅，致絕聖嗣。」一則，同屬破壞性的黑巫術類。

元曲中有「桃花女」一劇，其主角桃花女，擅長祈禳及解蠱之法。能够把洛陽村周公意欲傷害她的各種邪術，一概破除掉，終於使得周公慙服，終身不敢再談陰陽卜算之事。這部戲是和巫蠱有關的。

現時臺灣的「符師。」能畫「和合符」及「離散符。」據說能使人和好或分離。（見上文引自臺灣風土志頁一四一）也可說是一種蠱術。至於臺灣山胞布農族卡社群有令人生病或死亡的巫術（見上文引丘其謙的論文），大概也是這一類。

此外，據傳聞廣西安南邊區，從前有些人家畜「鷄蠱，」每月以一鷄供奉「蠱神。」蠱神即為主人看家，遇有小偷入屋行竊，即被蠱神纏身，往往向人宣佈自己作賊，偷了這家的財物，並因此破案云。如所傳屬實（惜現時無法作實地考察以求證），當係一種保障性的巫術（但對小偷而言，則為破壞性），與前文所述的祝盜術有類似的功用。

總之，中國蠱術兩大類：一是用毒藥為蠱，起源最古，最早見於易經和左傳；其傳播之廣，由中原以至於邊疆，直至近數十年還有發現。（可參看劉介著：嶺表紀蠻。）這種蠱據李卉氏的研究、（參中央研究院民族學研究所集刊第九期，四十九年春季出版。）認為可能是一種對於巫術的傳說，加上古來對蠱疾的迷信所結合而成的神話傳說；但西南的巫術是否與蠱有關，則無從斷定云。我認為這種蠱不是單純的毒藥，無論從製蠱養蠱、放蠱、解蠱或破蠱看都和巫師、巫婆、巫術有多少關聯。（參曹樹翹滇南雜志，周去非嶺外代答）應該稱為巫蠱的第一類，其來源較用偶像詛咒的那一類為古。不過，用偶像詛咒的蠱術，雖較為後起，（始見於漢代）却可說是不折不扣的巫蠱，它不僅盛行於中國漢代，而且是幾乎普遍存在於現代落後民族的。

丙、占 卜 類

占卜為占卦卜筮的簡稱，英文文稱 divination，從拉丁文來。就是預測神明動作的意思。占卜者法文為 divinateur，英文為 diviner 或 augur。未開化民族多以占卜為巫師的專業，故與巫術有關。

中國古代殷商甲骨文字，全屬卜辭，可知當時人信卜之深。周人重視易經，可以文王、

周公、孔子爲代表。孔子讀易、韋編三絕，易爲卜筮之書（因此得免於秦火）、也是古代巫史占卜的混合記載，有哲學及社會思想，也包含神怪迷信及巫術；而主要用途，仍爲卜筮（司馬遷、孔穎達、朱熹等主張如此）。易繫辭說：「精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀……極數知來之謂占，陰陽不測之謂神。」又說：「八卦而小成，引而申之……顯道神德行；是故可與祐神（即助成神功）。又說「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜……」又說：「蓍之德、圓而神。」根據這些話，可知陰陽鬼神的變化，吉凶禍福的道理，透過蓍龜這些「神物」的占卜作用，便可預測出來。中庸說國家的禎祥妖孽，天下的興亡，都表現在蓍龜上。可見占卜是何等的重要，而蓍龜也就變成神人的媒介了。占卜的功用既然如此的玄妙，於是殷商以降，歷代盛行，從士大夫階級到一般民衆，多相信這一套。由漢魏至隋，賣卜者甚多（隋書藝術傳），隋時卜吉凶者稱爲師姥（隋書文中子傳）。按姥與巫爲雙聲字（古無輕唇音，巫讀若模），有些民族以卜爲巫師專業，可說是交感巫術，廣義的巫術應包含卜筮在內，大概是不成問題的（註三十一）我國文字表現占卜的基本觀念的，說文有下列數字，據許君解釋：

卜、灼剝龜也，象灸龜之形（按指灼剝龜甲，視其形兆。史記龜策傳，以龜卜爲首，殷代已盛行此法）

占、視兆問也，從卜口會意。（按顧野王：玉篇，占、卜也。）

筮、卜筮，從竹，從巫，（段玉裁注以爲事近於巫，故從巫，於此亦可窺見卜筮與巫術的關係。按玉篇稱：龜曰卜、筮曰蓍，又蓍字下云：靈艸下卦者。禮記曲禮，龜爲卜，策爲筮。又士冠禮，士昏禮俱用卜筮。）

卦、筮也（按玉篇：卦、兆也。）

乩、卜以問疑也。用、從卜中會意，可施行也。（按卜中）

以上幾個字，已大略寫出中國卜筮的起源和輪廓。它憑藉一定的工具和方法，推測神明意志，以決猶豫，定嫌疑，作爲人們行事的南針或參考之用。所謂工具，最好是認爲有神靈的東西，藉此可通鬼神及幽玄的境界，但普通的許多東西，都可以卜；燈花可卜，擲骰子也可以卜。清宮於過年時，以門環卜，名曰「跌千金」云。至於「夢占」以夢爲工具，「身占」則以身體發出的小動作，如打噴嚏，眼皮跳之類作爲預兆。

中國的占卜術很多，最通行的，有下列幾種：

1. 龜卜 見上文引說文「卜」字的解釋，易經頤卦「舍我靈龜。」書經西伯戡黎「格人元龜，罔敢知吉。」金縢「今我即命於元龜。」這類的話，古籍中是很多的。據羅振玉考釋殷墟書契，以爲殷代卜法，龜甲與獸骨並用。

2. 筮，包含蓍艸占，竹策占，或用竹桿子，或取蓍草之莖，以爲占筮之用。張華博物志稱：「蓍千歲而三百莖，故知吉凶。按周人卜易多用蓍筮。史記龜策列傳稱「古五帝三皇發動舉事，必先決蓍龜。」按蓍艸占比較甲卜或骨卜似乎來得方便一點。

3. 金錢卜 晉書高士傳：「漢京房始以錢代龜蓍，其法較簡易。」

4. 杯筮卜 以杯筮兩枚，於求神之後，擲於地，視其陰陽仰仆，以定吉凶，此法多在神廟或庵寺道觀中之。韓愈詩：「手執杯筮導我擲，云此最吉餘難同。」可見唐代已盛行此法）

5. 求籤卜 此法亦多在神廟中之，更是大家所熟知的。各處寺廟祠庵，多用詩句、製爲籤語，以占吉凶。（世俗稱爲求籤）

6. 童 覘 此法經祝告後，直接請神附童子身上，此童（俗亦稱靈童）即口作神語及神答。在臺灣較大的神廟、每一種神必有一童乩，稱為守神。

7. 禽 占 包含（一）鳥占，以鳥鳴定吉凶，如鴉鳴不吉，鵲鳴大利。（二）隋書及唐書西域傳，亦有鳥占，由巫者入山，呪呼羣鳥來集，有鳥如鷄狀，剖視鳥胃，有穀則年豐，否則有災荒。（三）鷄骨卜 柳宗元文集記柳州峒民以鷄骨占年。史記漢書武帝紀「乃令越巫……以鷄卜」據范成大桂海虞衡志，鷄骨卜即鷄卜。其法殺鷄於神座前，並念咒語祝告神明，取鷄之兩股骨，洗淨後，以線束之，然後用竹籤插入，以其斜正而定吉凶。

8. 肝臟卜 用猪羊作犧牲祭神，然後剖視其肝臟以定吉凶。

9. 水碗卜 以碗貯水，投白米數粒於水中，由擅此術者視之，即能知人家事。（劉繼莊廣陽雜記有此報導）

10. 扶 乩 也是一種古占卜法，亦即扶鸞，一稱「鸞覘」，與英文的 Automatic writing 相近，法語稱 divination par la baguette ecrivante sur du sable，也類似西方流行的「占板書寫」，(planchette 簡稱板占)。俗稱「乩方問事。」所用丁字形的小木筆寫在沙盤上的字句，稱為「乩筆。」或「降筆」；此法別名「扶箕」係同音通假。與下文所述紫姑卜及「子姑神」在畚箕上以竹箸寫字，有相同之處；因為都是自動書寫，只是工具或有不同。（按扶乩來源久遠，南北朝時陶弘景作真誥，記紫薇夫人降靈書寫答問，事在晉哀帝興寧三年，公元三六五）

按扶乩應具備下列四個要件：（一）媒介者：即扶乩手，普通係二人共扶，但其中至少有一人懂文墨；（二）乩壇及用具；（三）焚香燭祝告乩仙或神明，請其降壇；（四）能自動書寫並作神答。我國書史筆記所載扶乩例證甚多，許地山「扶箕迷信底研究」曾舉出一百三十二則，古今圖書集成神異典「降神部」也有很多的記載。讀者可參看。筆者在以前大陸和香港、星加坡，參觀乩壇十餘處，（有些乩壇，係我的朋友們在主持，如香港、九龍、鑽石山華清路的「了閒分社」，即由王弼卿教授主持，每逢陰曆初一、十五兩次開壇，問事者多為知識分子，求得藥方者亦頗有效驗。王教授自身是數學家 and 工程師，不認為這是一種迷信），似俱大同小異。回憶少時在故鄉獲讀前輩學者象州鄭小谷（獻甫）所輯「幽女詩」，哀感頑豔，據傳說都是扶乩所得，未知確否。近人李亦園氏曾親身調查星加坡「德教會」，該會會友定期聚會，其主要儀式為請「扶乩手」（神附身的人）在沙盤上寫字、宣示神意，有戒言，偈語及藥方等。（註三十二）又臺灣有所所謂「觀桃枝」由童乩作扶箕手，以桃枝代筆書寫，亦扶乩之一種方式。

對於扶乩的看法，見仁見智，各有不同，信不信由你。許地山以為「扶箕並不是什麼神靈底降示，只是自己心靈底作怪而已，箕動只是心靈能力活動的現象，這似乎是從心靈學上的解釋（許著扶箕研究第三章）。陳雪屏著心理與人生（商務書館人文庫，五十五年初版）有「靈奇現象篇」，認扶乩是一種「神秘的玩意」，也是一種迷信或輕信，結論和許地山略同，都可作為反對方面的代表。他從心理學上解釋扶箕，並且這種解釋，還可推論到屬於巫覡的其他法術。但從信仰巫術或宗教、承認有神靈或超自然力的人看來，觀點却不一樣，（請參閱本文結論），宋周密齊東野語云：「降仙之事，人多疑為扶箕者狡獪，以愚旁觀之人；或宿構詩文，托為仙語。其實不然，乃能致鬼之能文者耳。」周密並舉出他所親見的扶乩事以為證，以明其並非虛偽。周密的話，信扶乩者都有同感。

中國占卜流行於社會，論列卜筮的書很多，三國志魏志二十九引管輅別傳，稱其通周易，

卜筮多奇驗，惜其法不傳。其後晉郭璞有易洞林，清胡煦有卜法詳考，以及世俗流行的牙牌神數，增廣玉匣記等書，似俱可供參究。

丁、降仙類

「降仙」即是求仙，也可說是「降神」(Seance)，因為籠統地說，神仙是可以不分的。而且凡人皆死，世間畢竟沒有長生不死白日飛昇的仙人，(在外國只有神話中的仙女 fées)。但是，承認有神，却是多數人的信念(有些人還說見鬼)，雖則自然科學不能解釋宗教神靈和這類巫術上的信仰。

許氏說文稱「巫以舞降神」。降神自是主要的巫術。也就是企圖使神仙顯現的一套巫術性動作，而不是講求長生不老羽化登仙的法術，好像葛洪抱朴子所說的那一套。

但是，為什麼從「降神」轉到「降仙」？那是因為道家和巫術的特殊關係，道家喜歡講「仙」，於是、這種降神的巫術，也通稱為降仙術了。

「降仙」亦可稱為求仙，因為相信這種巫術的人，多是對神仙有所祈求的。但有時亦可稱為「遊仙」，因為這種巫術有時好像在和「神或仙人」作遊戲。

如果蠱術多半是傷害性的，那麼，「降仙」多半是保障性的巫術。

中國社會習慣，男女有別，因此，降仙術裡面，大體上也有男女之分，男性的降仙術和女性的不相同。現在先約略介紹男性的降仙術，然後說到女性的降仙術。(篇幅所限，只簡單舉例)

(A) 男性的降仙術

(一) 迷童子 此術以前頗流行於廣東省，施術者先擇一男童合眼正坐，然後燒香唸咒的以香火向此童搖來搖去，大約經過二三十分鐘，童子中了「術」，喃喃自語，於是眾人大叫「師父來了，」同時即以刀劍給他揮舞，工夫似頗純熟。舞罷，童子即刻睡倒，眾人把他叫醒，然後提出問題，讓他答覆。其實，他仍在半催眠狀態，似有神附着在他身上的模樣。

(二) 打獠子 此術曾流行於福建省，所謂獠子，(或作「僮子」)即由道士率領出場，男童，經道士向他唸咒並作手勢後，不久此童之頭自搖自擺，表示「神來。」接着搖擺愈快，並大聲疾呼，滾地跳躍，或摔筋斗，作種種怪狀。道士於是用咒語制服他，並設置香案，家有病人者信以為靈，則伏地求他施救云。(按此處所稱道士是巫師的一種)

(三) 赤溪降童 一男童經施術之後，自言神附其身，鄉人就向他問休咎治病祈禳及解答疑問，此術曾流行於廣州灣赤溪一帶，故稱為「赤溪降童。」亦盛行於福建漳泉地區。宋人筆記夷堅甲志稱為「穢跡金剛法。」和臺灣的「童規。」(在上文一般巫術類已提及)廣州人所稱的「童魘。」頗相類，(許地山：扶箕迷信的研究，將它列入占卜類。本篇占卜類，亦收入「童規」一條，似兼有降神及占卜兩種性質。)

(四) 七聖娘娘 廣東潮州舊俗，於舊曆元旦，搭棚子，供「七聖娘娘神座。」棚中有術師，自言為某神仙，紅衣紅巾，喃喃隱語，作跳神狀。觀眾於是詢問藥方，吉凶及年禧財運等事，術師皆一一作答。事畢，並自用小刀刺舌端取血畫符，以鎮壓四境平安云。

(五) 鬼使和跳神 獠族今稱僮族或岱族，在廣西的人數頗多。有所謂「鬼使。」意即鬼神的差使。為「鬼使者，頭戴布巾，身繫紅布，插一小牌，畫鬼魅形狀，草履不襪，吹牛角作聲。有病人之家，多延請他來「跳神。」(有人英譯為 Dancing to the Gods) 鄉人求雨或辦喪事，也用得着他。

(六) 燒童子香 四川越隴縣，以前每逢天旱，即有一羣兒童，於黃昏時各持三炷香，徒步行街求雨。其中一領導者，作出降神模樣帶頭大呼「天降甘霖、地下焚香、有雨有雨。」衆童齊聲應和。此種求雨儀式，頗接近求仙術。

(七) 橫州鬼童 廣西橫州（今爲橫縣），每年七八月，召鬼童，其法寫鬼童名號，排列香案上，用皮鼓或銅鑼擊之。同時雜唱土歌，一人或二三人戴鬼神面具，執小旗，周旋舞蹈，在歌舞中，或踊躍仆地，或起身據座，自言爲某神，預言禍福。於是主家向他跪拜，有病者即用此術祈禱云。（註三十三）

(八) 奉王母教 湖南郴州及廣西桂林一帶，有以「登刀梯。」（一稱上刀山）作法爲人禳解者。所謂刀梯，就是以刀爲梯，共十二級，刀鋒向上，高二丈餘。術者係男巫，自謂有「神法，」刀槍不能傷他。赤足爬刀梯至最上層，下面另一男巫，鳴金擊鼓，向梯上之「神巫」祈禱。許久以後，「神巫」從懷中出杯琰三枚連擲於地，地下巫師與觀衆合聲報擲琰的兆數。「神巫」乃歷刀梯下至平地，然後兩巫合舞繞行梯下，或連擲琰以答人問事云。（註三十四）

(九) 帖卜騰格里 據元秘史卷九稱：濶濶出爲巫師，號帖卜騰格里，意即「天使。」又據卜拉丁「蒙古帝國」（M. Prawding: The Mongol Empire）所述，當濶濶天使傳達「天命」令蒙古人擁戴鐵木眞爲成吉思汗時，該「天使實爲「天神」所憑依，跳躍呼號，在半瘋狂狀態中傳達「天命」云。

(十) 義和團 庚子年義和團起原於八卦教，「持符念咒、神靈附身。」有槍砲不入，能得神助的說法。當練乾字拳時，焚香跪拜，閉口伏地，少頃白沫滿口，則呼曰神降了，俱起立持械而舞云（蕭一山清代通史卷下頁2179—2180）。

(B) 女性的降仙術

(十一) 請七姑娘 昔時雲南石屏縣婦女們，有「請七姑娘」之術。每年正月恭迎所預製的「七姑娘」捧至正廳上，唱讚美及催請之詞，唸過數遍以後，「七姑娘」即跳躍不停，似神來模樣；所佩戴的銅錢及飾物，亦作聲響，若有問事，她即以動作來作答。

(十二) 古今圖書集成神異典第四十卷引「秘閣閒話」有「戚姑」及「七姑」兩則。據傳說漢高祖的戚夫人死於廁所，音轉爲「戚姑」或「七姑」爲廁所之神。至今請戚姑、或七姑者，必至廁所請她云。又據傅亮「靈應錄」稱：臺州人某，常祭廁神，一日，見一黃衣女子，曰：「我廁神也。」疑即「七姑」之類。又廣東客族婦女以八月中秋夜迎「豬欄神。」疑亦係廁神也。

(十三) 淘籬頭娘子 浙江海寧人於元宵前後，迎接淘籬頭娘子。係淘米籬所製的偶像，設香案，供年糕及茶，婦女二人以手指抬起淘籬，口中唸唸有詞，待此籬自行擺動，人們即可就而問事。

(十四) 鼈姑娘 這是河南泌源縣的風俗。其法將杓子和趕杖及小兒衣服等紮成人形，叩頭焚香念咒，然後將這杓頭「鼈姑娘」抬至灶神前，以詢問吉凶禍福。杓頭以點頭表示肯定的答覆，而以不動表示否定云。

(十五) 杭州仙姑 杭州鄉間婦女，於正月十五之夜，召仙姑以卜一歲的吉凶及蠶田豐歉等事。此仙姑是否即清人筆記堅瓠集所稱的何仙姑，待考。

(十六) 子姑神 子姑或稱紫姑，其傳說在中國的歷史相當悠久而且普遍。最早見於劉敬叔「異苑」、荆楚歲時記，蘇東坡集及沈括夢溪筆談，俱宋人的記載。而子姑實爲唐時人，能

詩文，嫁作人妾，大婦悍妬，殺之於廁所，死而為神（一說即廁神）。仇池筆記則以紫姑為「坑三姑。」坑即「屎坑。」亦是廁所之意。

舊俗以正月十五迎廁神。謂之「紫姑」據沈括所見，以太常博士王綸家迎紫姑，靈異最著。（許地山：扶箕研究引述古籍所記紫姑事頗多，可供參證。）

（十七）九娘神 安徽壽春婦女正月初九相聚迎九娘神，卜將來蠶桑及一切雜事。

（十八）瓢姑姑神 長沙婦女每於新年迎「瓢姑姑神。」其法取一水瓢，瓢上縛竹筷子，由兩人扶以手，口唸咒詞畢，竹筷子即能動能寫，可卜休咎。

（十九）看香頭 南京舊俗：女巫自稱仙姑附體，插一股香於爐中，視香頭長短，卜病症或吉凶，並開藥方替人醫病。

（二十）請仙姐 廣西永安（今蒙山縣）俗尚師巫。婦女們於陰曆七月十五（中元節）請「仙姐。」鄉人因之以卜休咎。（以上幾條資料，多據胡樸安：中國風俗志。）

（二十一）薩滿太太 前清宮禁中，有一薩滿女巫，宮中人稱為「薩滿太太。」宮中如發生「邪祟情事，即由「薩滿太太」降神作法祓除之。（參胡耐安中國民族志頁九九。）薩滿教已見於上文「一般巫術。」此術通行於鮮卑族及通古斯族。類似閩粵人所稱的「僮子」或「降童。」

（二十二）竹籃神 廣西桂柳慶遠一帶，婦女們有「請竹籃神」之俗。以竹棍穿入竹籃耳部，由少女二人以手扶之，並由熟悉其法者唸咒請神，神來則棍自擺動，兩端一俯一仰，當其叩地上時，簡單而有節奏，可藉此答覆有關數字的問題。如問人之年歲生辰，或結婚的年月，或壽數等。施此術時，男童亦可參加發問，筆者少時曾親自參預過這種活動，印象頗為深刻云。

上述「降仙」的事例二十餘條，當然不够完備，而且語焉不詳，掛漏之譏，在所不免，但作為初步研究的例證，也可說差不多了。這類巫術，一部份由巫師主持，但並不是巫師的專業。尤其是「女性的降仙術」凡是婦女幾乎人人都可以參預：有些似乎跡近家庭遊戲，巫術的意味並不多，儀式也很隨便，男童亦可參加。但從「降仙」或「降神」的觀點看，仍然是一種巫術。如果由巫師主持，更是合於「巫以舞降神」的正統巫術了。

五、結論——從社會學觀點研究中國巫術

上文所論述，雖不能包括中國巫術的全貌，有些喪葬的儀式和所用的語言，多少帶巫術意味，許多廟宇有巫術性的壁畫，都未能備論；但作為代表的例證，似乎也不算太少。又關於「曼那」(Mana)、臺怖 (Taiboo)，和占星術這些巫術性的東西，筆者已將前兩種另文論列（一九六二，香港崇基學報），茲將本篇研究所得，簡單指陳如下：

1. 中國民族複雜，而漢人佔百分九十以上，各民族雖各有其巫術，但本篇取材，仍以漢族為主，邊疆少數民族為副，實際上邊疆（尤其西南邊省，如滇、黔、桂）民族人數雖少，而巫術可能比較中原更為流行。原因（一）中原儒教興起特別注重哲學倫理，減少一些神秘氣氛。（二）大部份巫術文化，已為道教所吸收。（三）歷代政府多半認巫術為邪術異端，予以禁止。（四）邊疆地區，巫術傳播比較自由，因此信仰者較為普遍。

2. 各種宗教和巫術都保持相當關係：（一）道與巫關係最密切，有些地方道士與巫師不分。巫術本可說是原始的低級的宗教，東漢道教因吸收巫術的成份太多，使它本身變質（改

變了原始道家的性質)，而在中國儒、釋、道三教中保持它較為低級的地位，智識份子參加的也比較少，而普通民衆迷信的意味則較多些。有人以為通俗道教是巫術與自然崇拜和道教思想揉合起來的宗教。（參衛惠林：社會學第十五章）道教也因挾着巫術而更接近民衆，民衆節慶日的崇拜集會（如臺灣的拜拜）多少帶有道教信仰和巫術的意味，特別是消災祈福的太平清醮，求雨，迎立春日、豐年祭，禳除疫癘，扶乩降神（求仙），以符咒驅邪治病等儀式。（二）但道與巫仍然有些分別：道教以修道，辟穀，丹藥為手段，以羽化登仙為目的；而巫術似乎不講這一套。真正的道士生活在深山的道觀中，保持沖虛清淨，有一種超然物外的神氣；巫師則與普通民衆雜居，和一般人的生活，沒有多大區別。（三）佛和巫的關係較少，但許多佛寺和佛教經典裡面，仍混雜了一些巫術，佛教社多有扶乩、求籤、擲杯筊卜等玩意。和尚尼姑也為人做法事。（四）儒教注重祖宗崇拜、喪葬儀式；讀易經、重卜筮、講讖緯，與巫術也有多少關聯。除易經外，儒家經典如書經、禮記、周禮、左傳、儀禮等，有很多關於巫、卜、祝，宗及巫術儀式的記載。後世儒生、詩人，藝術家等不少人相信卜筮及巫術。

3. 有些古代或現今流行的巫術形式及其觀念基礎，和陰陽家的陰陽五行生剋，占星術，手相學（palmistry），自動書寫，千里眼，（telepathy, Clairvoyance），鬼神附體及特殊的精神感應活動等有關，其中可供心靈探究的對象作為研究資料的，異常豐富。心理學和心靈學家如果有耐心研究，可能得到豐碩而有價值的成果。

4. 從殷人的信鬼好卜，到現代許多中國人的信神祇，人鬼、卜卦算命，可見一般人對古代巫術文化的保守性很強。這大概是大陸農業民族常有的習性。

5. 自然科學和比較高級的一神教在中國不及西方國家發達，長時期的信多神教和拜偶像，不注重征服自然的科學研究，於是巫術性的超自然力底信仰（或迷信），乃得繼續流行，並普遍深入下層社會。

6. 古來醫卜星相，原是巫術，現行巫術，除占星術外，與醫藥的關係仍多保持下來。古代巫醫連在一塊，現代還有許多行醫的巫術師，扶乩問事的也不及問藥方之多。

7. 一般而論：中國巫術屬於保障性的最多，次為生產性的。前者如祈福延年治病，問吉凶，後者如求雨卜蠶桑，祈晴等。而蠱術及「放降頭」之類的破壞性巫術比較少些，也許因為受法令禁止的緣故。一般人心理似乎也討厭和特別提防這類的黑巫術。

8. 巫術既已流行於社會，在宗教信仰自由這個大前提之下，有些巫術必然繼續存在；同時有些巫師術士的欺詐行爲，也在所不免。有些巫術，因科學發達，人民知識水準提高，或宗教信仰改變的緣故，漸漸地自行消逝，或僅有極少數人把它保存，也說不定。

9. 有人認為巫術完全是迷信、對社會有害無益；最低限度害多利少，不值得保存；在科學逐漸昌明的今天，多數知識份子可能都有這種想法。但這是對巫術評價的問題，而不是認識巫術，從社會學文化人類學來研究巫術的問題。我們研究巫術，絕不是提倡巫術或信仰巫術。許多社會學家、人類學家和民族學家都研究宗教和巫術：若干普通社會學的書都包含巫術這一部份資料。（註三十五）這些資料，也是宗教社會學研究的對象。

10. 有關中國巫術現象，典籍所載，資料異常之多；近百年來，外國學者和傳教士的著述，涉及中國巫術的亦復不少。例如 N.B.Dennys 的 *Folklore of China* (1876, 倫敦出版)；J.J M.de Groot 的 *The Religious System of China* (1892年荷蘭萊頓市出版)；L.Wieger 的 *Folklore Chinois moderne* (1909年, 巴黎出版)；H.Dore 的 *Recherches Sur les Supers-*

titions en Chine (1911年, 上海出版); H. Maspero 的 *La Chine Antique* (1907年, 巴黎出版); M. Granet 的 *Etudes Sociologiques Sur la Chine* (1953年巴黎出版); V. R. Burkhardt 的 *Chinese Creeds and Customs* (1958年, 臺北翻版) 這類的書, 用各國文字出版的, 很可供我們的參考。同時, 我們也知道「學術是天下的公器」, 外國人可以研究中國的東西, 中國人自己研究起來, 當然比較方便。筆者因此不自量力, 將中國巫術現象擇要敘述, 整理分類, 並略加說明作社會學的初步工作, 希望引起這方面的專家學者, 加以批評及研討。

11. 巫術是靈性崇拜或萬物皆有靈魂說的一種戰略, (註三十六) 應用符咒、丹藥、儀式、媒介物及精神靈媒 (mental medium) 等, 希望馴伏各種精靈及超自然的力量, 以達成有實用價值的或與自然律相反的效果。在初民社會裡, 對巫術虔誠事奉, 是事業成功的重要因素; 在他們的眼光中, 沒有比巫術成功更為重要的道德觀念。(註三十七) 孫末楠的意見, 認巫術在初民社會裡是最重要的民俗和文化功能, 形成他們的宇宙觀和人生觀。(馬凌諾斯基於此有類似的見解, 見他底「文化論」); 透過巫術, 就可瞭解初民社會的精神價值和道德思想。因此, 研究中國巫術, 是瞭解中國文化特別是研究中國古代社會必不可少的一種工作。比方說, 若不研究占卜, 不會深切地瞭解殷商時代的王室和社會生活; 不研究易經, 不會完全了解孔子的思想; 不注意巫蠱這個因素不會了解漢武帝之為人。

12. 模士 (M. Mauss) 教授從社會學及人類學立場, 認定巫術信仰, 係根據同情交感律、類似律 (象徵律) 及接觸律或傳染律而來。初民以為同類的或相似之物, 能交相感應, 或剋治那些相類似的假設物。凡曾經接觸過的事物, 以為仍能保持一種神秘的關係, 他們的巫術信仰, 主要地由於這些觀念所形成。(見 Mauss: *Sociologie et Anthropologie*, 1950) 最近中央研究院丘其謙氏著「布農族卡社羣的巫術」(註三十八) 以為巫術中的相似律和感染律所根據的思想原則, 都是錯誤的聯想。所以巫術是行為的錯誤指導, 是一種假科學或未成熟的藝術。按丘先生的說法, 大致根據佛萊塞 (J. Krazer) 的意見, 與模士所說亦不相抵觸, 我們可以根據模士和佛萊塞的意見, 來衡量中國巫術。例如用木偶詛咒的巫蠱、雖則用惡毒的咒語和動作, 仍需要被詛咒者的頭髮及其衣飾用品放在木偶人身上, 那是根據類似律及感染律。又如有一種求雨的巫術, 要天降甘霖, 除祈求的儀式外, 得先灑幾滴水, 做一個榜樣, 讓雨師 (上蒼) 跟着來; 這是根據象徵律及同情交感律的。

13. 人對鬼神關係所發出的言語行動, 是社會行為, 巫術迷信和宗教信仰一樣, 都是社會行為 (見 R. Maunier 的社會學導言, 論社會行為的動態章, 該書有筆者譯本), 按照涂爾幹的說法, 它是一種「集體的表徵」。它的存在, 自有其功能和社會的需要, 它和歷史、文化、民情風俗, 民衆信仰, 社會心理, 社會變遷等的關係怎樣? 應該加以普遍調查及深入的研究。但這些研究牽涉的項目很多, 如考察城市與鄉村人口對巫術的關係, 歷史上各時代, 國內各民族對巫術的信念, 男人和女人, 知識份子和不識字的愚民, 還有不同教派的人, 以及不信教的人, 他們對於巫術的觀念怎樣? 都可由專家分別作成專題研究, 然後綜合成中國巫術研究, 並與外國巫術資料進行比較的和詮釋的研究。站在應用社會學的立場或可作為破除社會迷信習俗的參考。

14. 本篇對中國巫術試作初步研究, 僅僅是一個開端, 說不上什麼貢獻。關於巫術分類, 也是初步嘗試, 標準不夠嚴格, 界限不大分明。該有斟酌餘地。其中甲類「一般巫術」範圍太廣泛了一點, 難免有些資料, 侵入下列三類的範圍, 但為行文方便和時間匆促的關係, 暫時

就讓它這樣算了。疏漏之處，希讀者賜正，俾作將來進一步綜合研究的參考。

最後附帶說幾句：近十餘年來，我們從大陸撤退到臺灣。臺灣山胞人數不過十餘萬，他門各部族的巫術，已有人分別進行作民族學和民俗學、社會學的調查研究。但對於人口將近百倍於山胞的漢族巫術，却似乎沒有人做同樣的研究工作。難道說平地人的巫術不及高山族內來得重要？抑還是工業「起飛」，農村社會正逐漸蛻變為工業社會，科學和宗教日形發達，影響所及，巫術已經衰落難於找尋研究的資料嗎？然而事實並不如此，無論城市鄉村，處處可見神廟。求神問卜，符水香灰治病；設壇祈雨，符師道士出場。金童玉女，媿童媿姨隨時都有「工作」表現，有些縣長主持「大拜拜」，神棍欺騙鄉愚。人民有了錢，巫術也就大行其道了。面對着這種現實，研究民族學或宗教社會學的人一定認為是最難得的機會吧。

民國五十六年四月下旬於大度山。

(註一) 一九五八年四月某日香港星島日報報導美國「高度秘密」雜誌某記者曾在紐約格連治村看到古代巫覡的傳統儀式。

(註二) 參 G. Naudé: Apologie pour tous les grands hommes faussement accusés de Magie Chap. II.

(註三) 參龍章譯：印度文化史，第二及第七章。

(註四) 據一九五七年三月十八日香港星島晚報綜合版。

(註五) 參商務館四部叢刊本法苑珠林卷七四至七六。

(註六) 據一九六一年五月廿四日香港工商日報。

(註七) 參 Raymond Firth: Human Types, 中譯本「人文類型」第六章。民三十三年重慶商務版。

(註八) 參 Raymond Firth 著人文類型，第六章。

(註九) 據吾師模士所說，見 Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie, P. 7, Paris, 1960, Press universitaire de France.

(註十) 同註七引。

(註十一) 見 B. Malinowski, 一九四四年所著文化論，和他在一九四八年出版的 Magie, Science and Religion.

(註十二) 參 Mauss et Huhert: Esguise d'une Théorie Generale de la magie, 1902—03.

(註十三) 參佛萊塞金枝集, The Golden Bough, Chap. 4.

(註十四) 同註九引模士：社會學與人類學第二章。

(註十五) 參 Marcel Granet: Etudes Sociologiques Sur la Chine, p. 278, 1953, Paris, Press Universitaires de France.

(註十六) 據李宗侗：中國古代社會史頁一一八至一二四，臺北版。

(註十七) 據佛萊塞著的圖騰主義。

(註十八) 瞿宣穎：中國史料叢鈔甲集中引韓泰華隨筆云「祝由科用符籙治病。」按祝咒二字雙聲，原為一義。

(註十九) 德國史學家斯賓格拉稱拜占庭文化為巫術文化。

(註二十) 據袁樞通鑑紀事本末卷三「武帝感神怪」條漢武帝信巫術，一時左道旁門，大行其道。又永樂大典所輯佚的「漢代東觀漢記。」載漢宮中信巫術及崇奉道教事，可為旁證。

(註廿一) 參晉書曹毗傳、夏統傳、高僧傳、及法苑珠林七十八引冥祥記法應及陳安居條。

(註廿二) 宋太宗時樂史編的太平寰宇記及大清一統志對粵西巫術迷信，也有記載。可參看。

- (註廿三) 見衛惠林等臺灣風土志下第五章「宗教與巫術。」(頁六一—八〇)
- (註廿四) 參中研院民族學研究所集刊第十七期, 五十三年春季出版。
- (註廿五) 參胡耐安中國民族志頁二三一, 商務印書館五十三年臺一版。
- (註廿六) 同上頁二〇六至二〇七。
- (註廿七) 同上頁八七至八八。
- (註廿八) 同上一書第十章。
- (註廿九) 據江西興國縣志, 道光時刊本。
- (註三十) 據南宮搏: 歷代名人軼事引明人筆記, 文載「今日世界」雜誌。
- (註三十一) 呂氏春秋勿躬篇: 「巫咸作筮。」許地山扶筮研究, 以占卜為交感巫術。胡耐安中國民族志, 王國璠主編臺北文獻。何聯奎臺灣風土志, 俱以占卜為巫術。許多民族至今仍以占卜為巫師的專業。惟衛惠林在臺灣風土志下篇採狹義的看法將占卜與巫術分開。本文持廣義的看法, 將占卜放入巫術內, 這也是多數專家的看法。
- (註三十二) 參李亦園著「文化與行爲。」東南亞華僑的本土運動篇, 民五十五年, 商務館人文庫本
- (註三十三) 以上數則, 見胡樸安: 中國風俗志。
- (註三十四) 見清初人劉繼莊廣陽雜記。
- (註三十五) 例如 E. Durkheim, Marcel Mauss, Henri Hubert, B. Malinowski, R. Firth, Marcel Granet, S. Reinach, A. C. Haddon, J. Frazer, S. Koenig, R. Maunier..... 諸家的著作。
- (註三十六) 此語譯自 *La magie est la Stratégie de l'animisme*, 見 S. Reinach 著的 *Orpheus, Histoire generale des religions*, paris, 1933. P. 32.
- (註三十七) 參 W. G. Sumner: *Folkways*, Dover Edition, 1959, p. 4—7.
- (註三十八) 參中研院民族學研究所集刊第十七期, 丘其謙的論文。

A Preliminary Study of Chinese Magic from the Sociological Standpoint

Sie Kang

Magic has existed among all the races in the world. Modern society, too, has not yet freed itself from some survivals of magical superstitions (or beliefs). China is a vast, old country with a great many people and complicated religions. For this reason, Chinese magic has begun in ancient periods, and continued its development in the middle ages. Even in modern Chinese society, magical culture still possesses a kind of undercurrent which influences most of the Chinese minds. Therefore, Chinese magic can be regarded as a subject matter in the field of sociological study.

The writer, by using sociological methods, by referring to the literature that deals with magic and by his experience from observing magical practices, is doing a preliminary research in Chinese magic from the sociological (ethnological, i.e. cultural-anthropological) standpoint.

In this article the author first states the origin of Chinese magic, then he goes on to describe its variations and developments under four headings: (1) Magic in general; (2) "Gu" magic; (3) Devination and (4) Seance. Finally the paper ends with a conclusion in which the writer attempts to give these magical phenomena some sociological explanations.

中國巫術之社會學的初步研究

謝 康

全世界各民族都曾經有巫術，或者現在還有些巫術的迷信（或信仰）。中國地大人口多而歷史悠久，民族及宗教複雜。巫術在古代早已發達，中古時期不斷地繼續發展。即在現代中國社會，巫術文化仍佔有一種潛在勢力。對一般民衆生活具有相當大的影響。很可作為社會學、民族學研究的對象。

筆者參稽若干種有關巫術的中西書籍，加以自己相當長時間的觀察，根據所得資料，用社會學（及民族學即文化人類學）的方法及立場，試作初步的探究。篇中先說明巫術在中國的起源；次述中國巫術的演變及其分類發展。計分為（一）一般巫術（二）巫蠱類（三）占卜類（四）降仙類等。最後作結論。並對這些巫術現象，試作社會學的解釋。希望將來能對這方面再作進一步的綜合研究。