

# 中國傳統醫學社群對於「祝由」 療法的評價與態度 ——從隋唐到清代

林富士\*

從隋唐時期的「咒禁」科，兩宋時期的「書禁」科，到元明時期的「祝由」科，這種帶有宗教色彩的咒術療法，在官方醫學中傳衍一千年左右，卻在明穆宗隆慶五年(1571)被廢，而且，從此之後「祝由」始終不見恢復設科，其中緣由，不得不探。針對廢除祝由科此事，絕大多數的中國醫學史論著，或是避而不談，或是將時間斷定為清代，或是含混其詞。但也有人認為廢科的「遠因」為祝由醫療「與正統醫學長期衝突」，可惜的是，此說舉證太少，流於臆測。因此，本文便以傳統文獻為核心史料，歸納各種論述，依時代先後，敘述「醫學社群」對於「祝由」療法的評價與態度，據以探討其意見是否真的影響祝由科的廢除。根據本文的探討來看，由於有《黃帝內經》的權威性依據，加上若干傑出醫者的發揮與倡導，從祝由科被納入官方醫學體系起一直到被廢除，千年之間，醫學社群內部的醫者及其外圍的士人，不斷發表頌揚、肯定的言論，並進行療效和治療機制的論述。其次，透過教科書的編纂和醫學教育，官方也不斷培育出祝由科醫師，提供病者的醫療需求。此外，即使在廢科之後，三百多年間，表達肯定、支持祝由科的醫者和士人仍然不絕如縷。少數嚴厲批判與拒斥祝由科的言論，都只見於廢科之後，其餘抱持模稜兩可者，其時代也大多在晚明及清代，而且，都是以士人的意見為主。總之，中國傳統醫學社群對於祝由科的主流意見，基本上是肯定與支持，因此，祝由科的廢除不能歸因於「與正統醫學長期衝突」。

關鍵詞：祝由、咒術、醫學、醫者、士人

---

\* 中央研究院歷史語言研究所特聘研究員

## 一、前言

明代的官方醫學原本分為十三科，<sup>1</sup>而根據《大明會典》的記載，穆宗在隆慶五年(1571)廢除按摩、祝由二科，變成十一科，同時，金鍼、接骨、瘡瘍三科分別改名為外科、正骨、痘疹。<sup>2</sup>這件事看似只是歷朝多次調整官方醫學科目的舉措之一，不值得深究。但是，其中「祝由」科的廢除還是具有重大意義，因為，從隋唐時期的「咒禁」科，兩宋時期的「書禁」，到元明時期的「祝由」科，這種帶有宗教色彩的咒術療法，<sup>3</sup>在官方醫學中已經傳衍一千多年，卻在這個時候戛然而止，

<sup>1</sup> 張廷玉等，《明史》(北京：中華書局，1977)，卷 74，〈職官志·太醫院〉載：「太醫院掌醫療之法。凡醫術十三科，醫官、醫生、醫士，專科肄業：曰大方脈，曰小方脈，曰婦人，曰瘡瘍，曰鍼灸，曰眼，曰口齒，曰接骨，曰傷寒，曰咽喉，曰金鍼，曰按摩，曰祝由。凡醫家子弟，擇師而教之。三年、五年一試、再試、三試，乃黜陟之。」(頁 1812)。

<sup>2</sup> 其原文云：「凡本院習業分為十三科，自御醫以下與醫士、醫生各專一科。隆慶五年奏定，御醫吏目共二十員：大方脈五員，傷寒科四員，小方脈、婦人科各二員，口齒、咽喉、外科、正骨、痘疹、眼科、鍼灸等七科各一員。」詳見申時行等修，《大明會典》(上海：上海古籍出版社，1997，據明萬曆內府刻本影印)，卷 224，〈太醫院〉，頁 2 下。按：此文並未說明改動科目名稱之事，但和《明史》所載的「醫術十三科」比對，可以發現，金鍼改為外科，接骨改為正骨，瘡瘍則改為痘疹。

<sup>3</sup> 詳見廖育群，《岐黃醫道》(瀋陽：遼寧教育出版社，1991)，頁 280-295；廖育群，《醫者意也——認識中國傳統醫學》(臺北：東大圖書公司，2003)，頁 69-86；張榮明，〈略論中醫祝由術的歷史發展〉，《醫古文知識》，1995：3(上海，1995.8)，頁 11-13；曾文俊，〈祝由醫療傳衍之研究〉(臺中：中國醫藥學院中國醫學研究所中國醫史學組碩士論文，1998)；范家偉，〈禁咒法——從巫覡傳統到獨立成科〉，收入范家偉，《六朝隋唐醫學之傳承與整合》(香港：中文大學出版社，2004)，頁 59-89；范家偉，〈禁咒法——從宗教化到儒家化〉，收入范家偉，《大醫精誠——唐代國家、信仰與醫學》(臺北：東大圖書公司，2007)，頁 167-189；Philip S. Cho,

而且，從此之後一直到清末，「祝由」始終不見恢復設科，其中緣由，不得不探。

但是，對於廢除「祝由」科這件事，絕大多數的中國醫學史論著或是避而不談，<sup>4</sup>或是將時間斷定為清代，<sup>5</sup>或是含混其詞，只說官方「瀕臨失傳」而民間「蓬勃發展」。<sup>6</sup>真正面對這個問題提出解釋且值得注意的，似乎只有曾文俊的碩士論文。他認為「廢止此科」的「遠

---

“Ritual and the Occult in Chinese Medicine and Religious Healing: The Development of Zhuyou Exorcism,” (Ph.D. Dissertation, University of Pennsylvania, 2005); 林本博，〈隋唐時期醫學中之咒禁療法研究〉（臺北：中國文化大學史學研究所博士論文，2010）。

<sup>4</sup> 這種避而不談的著作相當多，在此不一一列舉。有人認為，這樣的忽視，主要是因為「祝由」被視為「迷信」。詳見張青，〈論傳統康復療法「祝由」之真諦〉，《甘肅中醫》，7：24（蘭州，1994.2），頁1-2；何清平、黃穎碩，〈祝由述要〉，《河北中醫》，29：9（石家莊，2007.9），頁831-832。

<sup>5</sup> 詳見劉文龍，〈溫古習今辨析祝由〉，《陝西中醫學院學報》，1986：4（咸陽，1986.8），頁51-56；陸志強、肖暉，〈中醫心理療法——祝由初探〉，《醫學與哲學》，1987：1（大連，1987.1），頁37-39；張素玲、王中茂，〈從祝由看古代巫術的醫療作用〉，《洛陽師專學報》，1997：6（洛陽，1997.12），頁84-87；林韶冰、李秀雲、李秀華，〈中醫意療移精祝由法治病機理探析〉，《遼寧中醫學院學報》，4：3（瀋陽，2002.9），頁39-40；盛亦如、吳雲波主編，《中醫教育思想史》（北京：中國中醫藥出版社，2005），頁195-196；蘇姍、李兆健，〈簡述祝由術的歷史沿革〉，《中醫藥文化》，2008：4（上海，2008.8），頁55-56；任冰心，〈元代醫學開設「祝由書禁科」原因考〉，《歷史教學（下半月刊）》，2009：4（天津，2009.4），頁90-96。

<sup>6</sup> 詳見張榮明，〈略論中醫祝由術的歷史發展〉，頁11-13；趙金龍、康鐵君，〈中醫祝由的發展與現實意義〉，《天津中醫藥大學學報》，28：1（天津，2009.3），頁6-8。按：這種說法混淆了祝由科「醫者」和祝由科「醫術」（禁咒；咒禁；符禁；書禁），事實上，擁有、施行咒禁之術者並不限於祝由科「醫者」，因此，咒禁之術盛行與否和祝由科的興衰不一定相關。

因」為祝由醫療「與正統醫學長期衝突」，「近因」是「明世宗崇道滋生弊端」，「內因」則是祝由「術法衰退甚至夾詐偽」。<sup>7</sup>其中，「近因」之說涉及祝由科和道教之間錯綜複雜的關係，在此姑且不論。<sup>8</sup>而「遠因」與「內因」之說，其實都是從醫學內部的社群、知識與操作層面著眼，有其見識。可惜的是，他所舉出的事證太少，大多根據一些外緣性的資料進行臆測，而且忽略了祝由科長期在官方醫學體系佔有一席之地，本身也是「正統醫學」的一部分。

無論如何，在祝由科的興廢過程之中，「醫學社群」對於「祝由」療法的評價與態度，<sup>9</sup>的確是一個值得探討的課題，因為，他們的論述

<sup>7</sup> 詳見曾文俊，〈祝由醫療傳衍之研究〉，頁 79-80。

<sup>8</sup> 初步的討論，詳見秋月觀暎，〈「淨明院妙濟仙方」小考〉，收入牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會編，《中国の宗教・思想と科学——牧尾良海博士頌壽記念論集》（東京：国書刊行會，1984），頁 3-12；蓋建民，〈道教符咒治病術的理性批判〉，《世界宗教研究》，1999：4（北京，1999.12），頁 69-79；Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002), 89-193; 坂出祥伸，〈道教の咒符について〉，《關西大學文學論集》，42：3（大阪，2003.9），頁 59-92；朱耀光，〈臺灣民間祝由文化之符籙療法的探索——天和門法師公的符籙信仰與療法〉（花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2007）；葉佐倫，〈道教祝由科之符籙研究〉（新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2009）；林富士，〈「祝由」醫學與道教的關係——以《聖濟總錄·符禁門》為主的討論〉，收入劉淑芬、康豹(Paul R. Katz)編，《信仰、實踐與文化調適——第四屆漢學會議論文集·宗教篇》（臺北：中央研究院，2013），頁 403-448；蘇淑惠，〈明清時期道教祝由療法之研究〉（新北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2017）；余溟鯤，〈「移精變氣」的道教符咒治療原理初探——以《祝由十三科》、《聖濟總錄·符禁門》為例〉（臺北：國立政治大學宗教學研究所碩士論文，2018）。

<sup>9</sup> 本文所說的「醫學社群」包括專業和業餘的醫者，以及知醫、習醫的士人和官吏（甚至包括帝王），他們不一定有緊密或正式的組織，也不一定往來密切，但是，透過特定的醫學文本或是醫學課題，他們往往也能進行「遠

往往會直接或間接影響某一醫學專科的隆衰與廢立。因此，本文擬以傳統文獻為核心史料，<sup>10</sup>歸納各種論述，依時代先後，分類敘述，據以探討「醫學社群」的意見是否真的影響了祝由科的廢除。

## 二、隋唐至兩宋時期(西元六至十三世紀)的主流聲音

「祝由」一詞首見於成書於戰國至秦漢時期(約西元前五至第一世紀)的《黃帝內經·素問》(以下簡稱《素問》)，基本上是指一種咒術療法，成為官方醫學的科目名稱雖然晚至元、明時期，但是，學界大多認為此科與隋唐的「咒禁」科、兩宋的「書禁」科，有一脈相承的關係。<sup>11</sup>因此，我們的討論，似乎不應該局限於元、明時期的文獻。但是，宗教領域也有禁咒、符咒之術，因此，本文將聚焦於醫學領域的祝由科與祝由術。

首先，我們可以合理的推斷，「祝由」能成為官方醫學科目，必然有人予以支持和肯定。事實上，祝由科的主要教科書《千金翼方·禁經》(以下簡稱《禁經》)〈序論〉便說：

斯之一法，體是神祕。詳其辭采，不近人情，故不可得推而曉也。但按法施行，功效出於意表。不有所緝，將恐零落。今編

---

距」(時間或是空間的距離)對話與論辯，因此，似乎也可以稱之為一種虛擬的「醫學社群」。而將士人納入討論，主要是因為他們的言論往往具有社會影響力，若是在朝為官，還可能左右醫政的發展。因此，他們的態度也必須予以重視。

<sup>10</sup> 在晚清至民國初年期間，報刊雜誌中有不少討論、報導、廣告「祝由」的文章，這個時代及這種「文類」必須另外解讀、處理，故不納入本文的討論範圍。

<sup>11</sup> 詳見林富士，〈「祝由」釋義——以《黃帝內經·素問》為核心文本的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，83：4(臺北，2012.12)，頁671-738。

為兩卷，凡二十二篇，名曰禁經。<sup>12</sup>

從這段說明可以知道，孫思邈(581?-682?)雖然不知道或是無法解釋禁咒、符印之術的療病機制，但是，對於其醫療效果卻是深信不疑。<sup>13</sup>支持、贊成使用或學習祝由療法者，大多應該和孫思邈一樣，是基於臨床的經驗、觀察所得。即使不知其理，卻相信其效。

不過，《素問》對於祝由的療病機制其實早有所解說，其〈移精變氣論篇〉云：

黃帝問曰：余聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。今世治病，毒藥治其內，鍼石治其外，或愈或不愈，何也？岐伯對曰：往古人居禽獸之間，動作以避寒，陰居以避暑，內無眷慕之累，外無伸官之形，此恬惓之世，邪不能深入也。故毒藥不能治其內，鍼石不能治其外，故可移精祝由而已。<sup>14</sup>

根據文中黃帝與岐伯的對話，我們可以知道，「祝由」是指一種治病的方法，而且和「移精變氣」有緊密的關係。這段文字也是歷代討論「祝由」者的共同源頭與基礎。例如，唐初道教醫者楊上善(589-681)，<sup>15</sup>對於這段話的解釋是：「有病以祝為由，移精變氣去之，無假於鍼藥也」。<sup>16</sup>至於所謂的「移精變氣」，唐代醫家王冰(710-804)注《黃

<sup>12</sup> 孫思邈，《千金翼方》(臺北：中國醫藥研究所，1974)，卷 29，〈禁經〉頁 341。

<sup>13</sup> 關於孫思邈和《禁經》，詳見黃鎮國，〈宗教醫療術儀初探——以《千金翼方·禁經》之禁術為例〉(新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2001)；坂出祥伸，《道家·道教の思想とその方術の研究》(京都：汲古書院，2009)。

<sup>14</sup> 郭藹春主編，《黃帝內經素問校注》(北京：人民衛生出版社，1992)，卷 4，〈移精變氣論篇第十三〉，頁 180。

<sup>15</sup> 張固也、張世磊，〈楊上善生平考據新證〉，《中醫文獻雜誌》，2008：5(上海，2008.10)，頁 1-4。

<sup>16</sup> 楊上善撰注，蕭延平校正，王洪圖、李雲增補點校，《黃帝內經太素》(北

帝內經》說：

移謂移易，變謂變改，皆使邪不傷正，精神復強而內守也。〈生氣通天論〉曰：「聖人傳精神，服天氣」，〈上古天真論〉曰：「精神內守，病安從來」是也。……夫志捐思想，則內無眷慕之累，心亡願欲，故外無伸官之形。靜保天真，自無邪勝。是以移精變氣，無假毒藥，祝說病由，不勞鍼石而已。<sup>17</sup>

他認為「精神內守」與否就是健康與疾病的關鍵，而「移精變氣」與「祝由」之術的功能就在於能移易、變改病人的精神。其中，「祝由」意指「祝說病由」，即「祝說」生病的緣由。

後代對於「祝由」的釋義雖然分歧，但是，仍以王冰的說法最具規範性和影響力。<sup>18</sup>以北宋時期來說，當時官方醫學不僅繼承了唐代「咒禁」科的傳統(只是改名為「書禁」科)，還以《素問》為基礎，接受王冰的看法，從而強化祝由療病機制的論述。例如，宋徽宗(1100-1126 在位)親撰的《聖濟經》，在說明「治病之道」時便說：

治病之道，必觀其態，必問其情，以察存亡得失之意。……夫色脈、祝由、鍼石、藥餌，時為用也。然揆度奇常，必通於神明。移精變氣，本於精誠之交感。鍼石之道，非神不使。藥餌氣味，非神不應。《內經》論諸痛皆屬於心，亦以謂痛之微甚，出於心之躁靜，非專於氣血之通塞也。<sup>19</sup>

針對這段文字，當時的辟雍生吳昶注解如下：

---

京：科學技術出版社，2000)，卷 19，〈設方·知祝由〉，頁 554。

<sup>17</sup> 郭藹春主編，《黃帝內經素問校注》，卷 4，〈移精變氣論篇第十三〉，頁 180，王冰注文。

<sup>18</sup> 詳見林富士，〈「祝由」釋義〉，頁 671-738。

<sup>19</sup> 宋徽宗，《聖濟經》(臺北：藝文印書館，1968，據清十萬卷樓叢書本影印)，卷 7，〈知極守一章第二〉，頁 10 上-10 下。

彼或拘鬼神而惡鍼石者，神不受而意不誠也，故不可以至德至巧語之。或視其五色之著，或診其六脈之候，或祝由以禳之，或鍼石以瀉補之，或藥餌以治療之，以時為用，不執於一也。有奇有常，揆度其源而幽通於神明。移其精、變其氣，本於精誠交感而神運於不測矣。鍼石之道，攻其外也。藥餌氣味，攻其內也。鍼石以神而使，藥餌以神而應，則知神也者，非惟無乎不在，亦將無乎不為。……《內經》論諸痛皆屬於心，則心者神之舍，一失其平，則諸痛之作，豈特氣血痛塞使之然耶？其微其甚，蓋心之或躁或靜以致之爾。<sup>20</sup>

由此可見，此書主張治病之時，視色、診脈、祝由、鍼石、藥餌諸法要靈活運用，不可偏執一方，但是，所有診療之法都以「神」的運用為共同基礎，而就臟腑而言，則神所藏舍的「心」最為關鍵。在這樣的論述中，祝由取得了和其他療法同樣的地位，而且是整體醫療不可或缺的一環。這樣的醫療主張主要是基於其特殊的「形氣觀」和疾病觀，<sup>21</sup>此書說：

迺有寒疾、熱疾、末疾、腹疾、惑疾、心疾。因於天氣而得之者，為癰瘍、為攣痺、為痿厥、為藏寒、為內疾。因於地氣而得之者，或在頭、或在藏、或在肩背、或在四肢。因於四時而得之者，以至結為積聚，逆為厥狂。宜通而塞則為痛，宜消而息則為瘕。若嬰之為癭，若留之為瘤。然後祝由以移變之，鍼

<sup>20</sup> 宋徽宗，《聖濟經》，卷7，〈知極守一章第二〉，頁10下-11上。

<sup>21</sup> 此書認為：「氣以形載，形以氣充。惟氣與形，兩者相待」，只要「陰陽升降，呼吸以時，氣裏形表，相為內外，充實無餒，環周不休」，便能平和健康。若是氣不充盈，氣失其平，氣結、氣耗、氣絕、氣虧，形體就不強固，就會罹患各種疾病，必須治療。詳見宋徽宗，《聖濟經》，卷1，〈氣形充符章第三〉，頁11下-15上。



石以補瀉之，湯液以滌除之。豈識夫陰陽升降、氣流形和、止疾於未萌者，固自有道也。<sup>22</sup>

依此，則祝由、鍼石和湯液其實可以視為針對不同病因、病徵所採取的醫療方法和手段，但目的都是為了讓人「陰陽升降」、「氣流形和」。這樣的觀點在該書討論小兒疾病的各種醫療方法時也類似的陳述：

吐、下、灸、刺、尉、浴、粉、摩，泛應而機隨，若病在胸中，穢汁既吞，必吐而愈。病在腸中，乳哺不進，必下而愈。重膠重斷，治以微鍼。暴癇身直，治以灸焫。熨風池以泄微邪，浴皮膚以散寒熱。摩胸以通鼻塞，粉汗以密腠理。至若重舌之膜，斷之以爪。邪癘之氣，禳以祝由。<sup>23</sup>

文中所提到的治療方法至少有：吐、下、灸、刺、尉、浴、粉、摩、爪、祝由十種，每一種療法都是針對特定的病症或病因，其中，祝由是以禳除的方式對治「邪癘之氣」所導致的小兒疾病。

宋徽宗除了撰寫以醫論、醫理為主的《聖濟經》，還動員了眾多宮廷的文官、醫師、道士，編撰了偏向臨床應用的《聖濟總錄》，而此書的〈符禁門〉(3卷)和《素問》、《禁經》後來也成為元代官方祝由科的教科書。<sup>24</sup>因此，此書對於祝由療法的論述便格外值得重視。首先，其〈敘例〉針對「符禁」開宗明義便說：

符禁乃祝由之法，然上古治病，祝由而已。以其病微淺，故其法甚略。後世病者滋蔓而所感既深，符印、祝詛兼取並用，禳卻厭勝而不可以已。要之，精神之至與天地流通，惟能以我齋明妙於移變，是乃去邪輔正之道也。<sup>25</sup>

<sup>22</sup> 宋徽宗，《聖濟經》，卷1，〈氣形充符章第三〉，頁14下-15上。

<sup>23</sup> 宋徽宗，《聖濟經》，卷3，〈稽源疾證章第四〉，頁14上-14下。

<sup>24</sup> 林富士，〈「祝由」醫學與道教的關係〉，頁403-448。

<sup>25</sup> 宋徽宗敕編，《聖濟總錄》(大阪：オリエント出版社，1994，據宋刻元大

這是在闡明「符禁」一詞的意涵，基本上，符禁依然是一種祝由療法，但是，除了用「祝」(咒)，此書認為符、印也應該「兼取並用」。無論如何，此書認為運用這種療法的訣竅在於「精神」之「齋明」，利用「移變」「去邪輔正」。其〈治法〉在介紹「祝由」療法時也說：

上古移精變氣，祝由而已。蓋其俗淳，其性朴，其病微。至誠不二，推病由而祝之，以通神明。故精可移而氣可變也。其或捨信慙為疑惑，指祝由為無益之術，而精氣不純，邪毒深蓄，雖有祝由，不能已者。非古今異術，人心異也。善醫者，察病淺深，雖不概以此治，至於病有鬼神之注忤，蟲獸之螫毒，必歸於祝由。是以周官瘍醫，掌眾瘍祝藥劑殺之齊，必先之以祝，蓋醫之用祝尚矣，瘍尤宜焉。大抵意使神受，以正驅邪，則一也。<sup>26</sup>

其〈符禁門·符禁門統論〉又說：

上古移精變氣，祝由而已。黃帝官能有唾膿咒病之任。周官瘍醫掌祝藥劑殺之齊，以祝為治首。迺知祝禁之術，治病良法，仁政先務也。<sup>27</sup>

其〈符禁門·禁瘡腫法〉的「統論」也說：

上古之治此，凜雪齋戒，移精變氣，為唾膿咒癰之術，蓋以正心為本。能正其心，則邪毒可弭。周官瘍醫於藥劑殺之齊，必先以祝者如此。昔薛伯宗去公孫泰疾，移癰柳上，以能用是道也。<sup>28</sup>

---

德重校本影印)，卷3，〈敘例〉，頁8下。

<sup>26</sup> 宋徽宗敕編，《聖濟總錄》，卷195，〈符禁門·符禁門統論〉，頁9下-10上。

<sup>27</sup> 宋徽宗敕編，《聖濟總錄》，卷195，〈符禁門·符禁門統論〉，頁1上-1下。

<sup>28</sup> 宋徽宗敕編，《聖濟總錄》，卷197，〈符禁門·禁瘡腫法〉，頁2上。

由此可見，此書編者反覆申論的是，無論是叫祝由，還是叫祝禁(咒禁)、符禁，其療病機制在於「正心」、「移精變氣」、「以正去邪」，而其所對治的疾病，在「上古」可以無所不治，後代則不然，但是，至少鬼神「注忤」、蟲獸「螫毒」以及癰瘍之類的疾病，還是必須仰賴祝由療法。不過，此書也透露出當時似乎有人對於祝由有所「疑惑」，指其為「無益之術」。

《聖濟總錄》完成編纂、刻板之後，並未立即刊印。不過，此書和《聖濟經》互為體用，其對於祝由的論述，上承王冰對於《黃帝內經》的詮釋，又加入宋人對於《周禮·瘍醫》的觀點，基本上，算是兩宋時期的「正統」與主流看法。這也說明，當時支持祝由療法者，有些是從經學著眼的士大夫。《周禮》有「瘍醫掌腫瘍、潰瘍、金瘍、折瘍之祝藥副殺之齊」的記載，<sup>29</sup>但是，文中的「祝藥副殺之齊」究竟該如何解讀，歷代注疏家有相當分歧的看法。早期的注疏家如漢代鄭玄(127-200)、唐代賈公彥都認為「祝藥」就是「注藥」，意為敷藥。<sup>30</sup>但是，北宋王安石(1021-1086)卻有不同的看法，他說：

《素問》曰：上古移精變氣，祝由而已。醫之用祝尚矣，而瘍尤宜祝。後世有以氣封瘍而徙之者，蓋變氣祝由之遺法也。祝之不勝，然後舉藥。藥之不勝，然後副。副之不勝，然後殺。<sup>31</sup>

這是藉由《素問》的祝由之說來解「祝」字，從而將「祝藥副殺」解釋為四種不同的醫療方法。他還認為，醫者很早就使用這種祝由療法，而且應該是治療瘍病時應該優先採用的方法。

29 不著撰人，《周禮》(臺北：藝文印書館，1981，翻印《十三經注疏》本)，卷5，〈天官冢宰·瘍醫〉，頁75。

30 不著撰人，《周禮》，卷5，〈天官冢宰·瘍醫〉，頁75。

31 王安石，《周官新義》(臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷4，〈天官四〉，頁5上。

王安石的新說除了和北宋醫學合拍之外，在經學界也獲得不少支持，如宋代王與之《周禮訂義》、王昭禹《周禮詳解》都曾發揮王安石的說法。<sup>32</sup>而醫界對於這樣的官方論述，不會無知或毫無反應。例如，北宋末年的「儒醫」董汲，出身秀才，因考不上進士而轉以醫為業，<sup>33</sup>其《小兒斑疹備急方論》（成書於1093），<sup>34</sup>雖然所採錄的都是藥方，但在〈自序〉中說：

夫上古之世，事質民淳，稟氣全粹，邪不能干，縱有疾病，祝由而已。雖大人方論，尚或未備。下逮中古，始有巫方氏者著《小兒顛顛經》，以卜壽夭別死生。歷世相援，於是小兒方論興焉。<sup>35</sup>

基本上，他也接受《素問》的說法，認為在「上古」之時，無論大人、小兒，都可以只使用祝由療法治病。而小兒科成為專科，「中古」之後才開始。他是一位職業的醫者，在臨床上是否曾經使用或是能否使用祝由術，我們不得而知，但從這篇序文來看，他並不反對或否認祝由療法。

其次，兩宋之際的劉昉（1124進士）撰兒科專著《幼幼新書》時，便直接引述《聖濟經》〈稽源疾證章〉中治療小兒疾病的各種方法，亦即前

<sup>32</sup> 詳見林富士，〈「祝由」釋義〉，頁695-696。

<sup>33</sup> 參見陳元朋，〈宋代儒醫〉，收入生命醫療史研究室編，《中國史新論·醫療史分冊》（臺北：中央研究院·聯經出版公司，2015），頁245-305（頁279-280）。

<sup>34</sup> 董汲生卒年不詳，但他在《小兒斑疹備急方論》中曾提到自己在「壬申」年「見小兒多病斑疹」，這應該是宋哲宗元祐七年（1092）之事，且書後有當時翰林醫官太醫丞錢乙（1032-1113）元祐癸酉（八）年（1093）的序文，因此，此書應該完成於1093年。詳見董汲，《董氏小兒斑疹備急方論》（臺北：新文豐出版公司，1987，據臺北故宮博物院藏日本影宋鈔本影印），頁587-588、607-608。

<sup>35</sup> 董汲，《董氏小兒斑疹備急方論》，〈自序〉，頁579-580。

述的「吐、下、灸、刺、尉、浴、粉、摩、爪、祝由」十法。<sup>36</sup>

不過，我們仍必須指出，在極力的擁護者之外，仍有少數人對於祝由科抱持一種不置可否或是選擇性接受的態度。例如，前引《聖濟總錄》便提到有人認為祝由術是「無益之術」。其次，北宋末年的黃裳(1044-1130)便認為醫療方式不一：「以神治之則有祝由，以物治之則有毒藥，以人治之則有針砭、按蹻」，必須針對病人的體質(精神)和不同的病症，選擇適當的療法。但是，他發現當時「愚衆之流，賊天理、窮人欲」，已非古時「淳朴」之人，「易為邪氣所乘」而生病，卻妄想只依賴「移精變氣」、「祝由而已」。<sup>37</sup>由此可見，黃裳並不完全反對或否定祝由療法，只是認為此法有其應用的限度。

總之，從既有文獻來看，從隋唐到北宋醫家之中，即使有些並不曾倡言或是在臨床上運用祝由療法，但大致而言，他們也沒有表達強烈反對或排斥的意見。至於南宋的情形，雖然罕見醫學社群對於祝由有所論辯，但從官方醫學教育與醫學考試仍可以看出一些端倪。以寧宗嘉定五年(1212)編訂的《太醫局諸科程文格》來說，<sup>38</sup>在這本國家醫學考試的試題與答案集中，便至少有六道考題是針對「書禁科」所出的關於「禁咒」方面的題目，前五道考「大義」，第六道考「假令論方義」：

問：假令《千金翼方》載〈太白仙人禁腫〉一法云：「一二三

36 劉昉，《幼幼新書》(上海：上海古籍出版社，1997，據上海圖書館藏明萬曆十四年[1586]陳履端刻本影印)，卷3，〈病源形色凡十門·得病之源〉，頁14下-15上。

37 詳見黃裳，《演山集·演山先生文集》(臺北：臺灣商務印書館，1986，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷56，〈雜說〉，頁9下-10上。

38 關於《太醫局諸科程文格》，詳見吉田寅，〈南宋における醫學教育の一資料——《太醫局諸科程文格》について〉，《東洋教育史研究》，3(東京，1979.11)，頁1-14。

四五六七，百腫皆疾出，急急如律令。」竊詳腫之為病固自不一，無非有所壅結而成也。今獨念此七字而令百腫皆疾出，何以言之甚寡而效之甚速如此？請論立法之意。<sup>39</sup>

由文末「言之甚寡而效之甚速」一語可已知道，南宋官方對於祝由術的看重與肯定應該不亞於北宋。而從宋代之後，支持祝由的聲音，始終不絕於耳，但是不一樣的聲音也開始多了起來。

### 三、元明時期(西元十三至十七世紀)的多元聲音

由上述的討論可以知道，祝由科並未如曾文俊所說的「與正統醫學長期衝突」，反而是長期和「正統醫學」(官方醫學)同流合拍，而元代政府在成宗大德九年(1305)，將醫學科目由宋代的十三科整併為十科，同時詳細規定各科醫學教授與醫學生必修、必考的「經書篇卷、方論條目」，其中，「書禁科」改名為「祝由書禁科」(一般簡稱為「祝由科」)，其必讀經典包括：《素問》一部、《千金翼方》二卷(卷29至30)、《聖濟總錄》三卷(卷195至197)。<sup>40</sup>這也就是前面曾經提及的《千金翼方》的《禁經》和《聖濟總錄》的〈符禁門〉，可見當時官方和主流醫者的態度和以前並無不同。

<sup>39</sup> 詳見何大任編，《太醫局諸科程文格》(臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷7，頁9下。

<sup>40</sup> 詳見不著撰人，《大元聖政國朝典章》(臺北：國立故宮博物院，1976，據國立故宮博物院善本叢書本影印)，卷5，〈禮部·學校·醫學·醫學科目〉，頁1125-1129；拜柱纂修，黃時鑒點校，《通制條格》(杭州：浙江古籍出版社，1986)，卷21，〈醫藥·科目〉，頁261-264。

## (一) 肯定與支持

至於當時的祝由科擁護者，則包括醫者與士人。例如，元代曾位居丞相的許有壬(1287-1364)，<sup>41</sup>在其〈贈吳青陽〉詩中便說：

氣在天地間，正則能勝邪。古人傳祝由，末路攻蹈瑕。亦惟有道者，擷實刊其花。札瘥乃莫干，祇屬況敢加。融為一脈春，生生此萌芽。是曰青陽子，錫汝名維嘉。曾桑流暖雲，東天亂晴霞。神仙謝禮讓，蓬萊子其家。<sup>42</sup>

詩中所提到的吳青陽，從詩的內容來看，應該是一位兼擅祝由術的道士，事實上，元代朝廷有時也會任命道士管理「祝由科」之事。<sup>43</sup>總之，詩的主旨就在讚美、頌揚這位道士及其祝由術。

其次，元末士人張鉉，曾任奉元路學古書院山長，纂修《(至正)金陵新志》(1344成書)，<sup>44</sup>書中的〈方伎列傳〉收錄了一則巫者以「耕刺」之法治療「骨鯁」的故事，並載明出自《夷堅志》，這可能是「舊志」(宋代周應合的《建康志》)的原文。而在這則故事之後，張鉉又補述一段文字：

---

<sup>41</sup> 關於許有壬，詳見蘇鵬宇，〈許有壬研究〉(北京：中央民族大學專門史博士論文，2013)。

<sup>42</sup> 許有壬，《至正集》(臺北：臺灣商務印書館，1976，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷3，〈贈吳青陽〉，頁6下-7上。

<sup>43</sup> 例如，明代張鼎(1572-1630)在敘述其張家世系時，曾提到其始祖張如愚出身道士，在元惠宗至元(1335-1340)到至正(1341-1368)年間生子張可久(即其二世祖)，而張可久「修玄業，為玄學提舉，管祝由科事」這是元末之事。詳見張鼎，《寶日堂初集》(北京：北京出版社，2000，據明崇禎二年[1629]刻本影印)，卷13，〈卻金堂世本·總傳〉，頁2下。

<sup>44</sup> 關於張鉉，詳見周生春，〈《四庫全書總目》元代方志提要補正〉，《中國地方志》，1996：6(北京，1996.12)，頁53-60(頁57-59)。

戚氏云：今陶吳鎮有能此術者，謂之耕刺，大抵如上所云。但其巫先要親人某日食某物被髒狀，然後行法耕之。耕既得骨，仍以裹香紙一幅，付親人，使焚於家。咒水一盂，令被髒者飲之。計其時多是耕時痛稍輕，飲水後全平復。此蓋祝由之驗者。攝氣運神，須其親人，則易為感通，以見天地間焉往而非一氣之流行、一心之運用也？其術雖小，可以喻大。故著之為傳云。<sup>45</sup>

由此可見，張氏雖然認為祝由是小術，但還是承認有其效驗。

其後，明代重要的思想家、文學家程敏政(1446-1499, 進士出身，官至禮部右侍郎)，雖以儒學為宗，但交遊甚廣(包括釋道人物)，涉入政務、時事頗深，<sup>46</sup>對於當時的三教論衡有其獨特的看法。當時有人批評佛教：「佛之心固善矣。若其所謂降妖邪、伏猛獸、致晴雨，與夫建齋救度、設像奉神，則惑世誣民之甚者」，但他認為佛教的這些儀軌、行事其實在中國的「先王之世」也都有，以「建齋救度」而言，就是《素問》所說的「祝由」，只是那時是「掌於官府」，而後世則「官失其守」。因此，他對於佛教「猶能」施行先王之術，反而以「禮失則求諸野」

<sup>45</sup> 張鉉纂修，《(至正)金陵新志》(北京：中華書局，1990，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷13下，〈人物志·方伎列傳·耕刺巫〉，頁5876下-5877上。按：文中的戚氏應該是指元文宗至順元年(1330)纂修《集慶續志》的戚光。因此，陶吳鎮這位巫者的故事應該是《集慶續志》所載的元代之事。不過，從文字的脈絡來看，張鉉似乎並未完全抄錄戚光的原文，而是進行轉述，並在文末說明著錄的緣由。關於張鉉《(至正)金陵新志》和周應合《(景定)建康志》、戚光《集慶續志》之間的關係，詳見周生春，〈《四庫全書總目》元代方志提要補正〉，頁57-59。

<sup>46</sup> 參見夏國安，〈程敏政的儒學思想〉(新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993)；阮東升，〈程敏政交遊研究〉(上海：華東師範大學中國古典文獻學博士論文，2014)。



視之，<sup>47</sup>並無譴責、反對之意。此外，當時有人批評「釋老二氏，同禍天下」，他卻認為：「老氏之罪甚於釋者」，但是，他也指出，當時的正一教、全真教都不是「老氏之本」，以正一教的「禱晴雨、役鬼神、驅魍魎、與夫齋醮符水之說」來說，和佛教一樣，其實都本源於「先王之世」，「齋醮符水」就是《素問》所說的「祝由」，也都「掌於官府」，「後世，官失其職」，「老氏之徒」才「竊取之」。<sup>48</sup>換句話說，他認為當時道教的那些儀式、法術，並無可批評之處，道教的罪過是在於「竊取」儒家的先王之教。因此，我們也可以將程敏政視為祝由科的擁護者。

再者，明代世醫出身的「小兒科」名醫萬全(1499-1582)，<sup>49</sup>在討論小兒疾病的治療方法時便說：

小兒為諸骨所哽，骨大難咽者，以鵝羽掃喉吐之。骨小者，用海上方及祝由科治之，不治恐傷人。……祝由科，用淨水半碗，一氣書龍師火帝七遍，吞水即效。<sup>50</sup>

這是主張用祝由科的方法治療小兒「骨哽」，而且，他還提供了具體的祝由術。另外，萬全在《育嬰家秘》中還說：

病來發熱不惺惺，不信醫師信鬼神。龍術祝由真人訣，未聞生殺解人驚。經曰：惑於鬼神者，不足與言至德，故有信巫不信醫之戒。祝由科，龍術所傳，乃移精變氣之術。如禱鬼神之事，

47 詳見程敏政，《篁墩文集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷 59，〈雜著·對佛問〉，頁 16 上-16 下。

48 詳見程敏政，《篁墩文集》，卷 11，〈老氏論〉，頁 5 下-6 下。

49 關於萬全，詳見未著撰者，〈萬密齋醫學學術思想研究〉，收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》(北京：中國中醫藥出版社，1999)，頁 843-864。

50 萬全著，王岱平、何先國校注，《片玉心書》(收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》)，卷 5，〈咽喉門〉，頁 449。

徒殺牲耳，何益哉！<sup>51</sup>

這是在談小兒「受驚」發熱的治療方式，他贊同用祝由科療法，但特別闡明這是龍術(龍樹)所傳的醫師「移精變氣之術」，<sup>52</sup>而不是巫者的殺生禱神之事。

這樣的主張並不僅限於兒科醫療，萬全在《養生四要》中還說：

吾見世人有病，專務祈禱，此雖胡貊之俗，自少昊氏以來，民相惑以妖，相扇以怪，迄今久矣。……若五癆六慾之傷，七損八益之病，必有待於藥餌。醫家有龍術王、祝由科，乃移精變氣之術，誠可以治中惡之病、傳駐之氣、疫癘之災，不可廢矣。<sup>53</sup>

這依然是對於以祈禱療病的批評，他主張「五癆六慾」、「七損八益」這類因「房中」所引起的疾病必須用藥，而「中惡」、「傳駐」、「疫癘」這類傳染性的疾病則可以用「龍術王」(龍樹王)、祝由科之類的「移精變氣之術」。

<sup>51</sup> 萬全著，姚昌綬校注，《育嬰家秘》(收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》)，卷1，〈辨小兒脈證治〉，頁474。

<sup>52</sup> 明清醫者、士人在談論祝由之時，往往會提到龍樹(或龍術、龍木)，這應該是指涉佛教的龍樹菩薩(Nāgārjuna, 150?-250?)。有一些道教流派則尊龍樹為神靈，稱之為「龍樹醫王」、「龍樹王」等。在中國，他除了是佛教八宗的「共祖」之外，也和醫藥、法術有所連結。詳見楊惠南，《龍樹與中觀哲學》(臺北：東大圖書公司，1988)，頁1-65；武內紹晃，《龍樹——中觀思想と菩薩道》(東京：講談社，1993)，頁3-15；中村元，《龍樹》(東京：講談社，2002)，頁15-53；Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, 170-178; 楊鴻、和中浚，〈眼科文獻中「龍樹」與「龍木」關係考〉，《江西中醫學院學報》，21：1(南昌，2009.2)，頁12-13；謝世維，〈殺伐與捉斬——宋元時期官將元帥文本所映現之文化變遷及其意義〉，《臺灣宗教研究》，14：1(臺北，2015.6)，頁5-38。

<sup>53</sup> 萬全著，閻群、汪正宜校注，《養生四要》(收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》)，卷4，〈卻疾〉，頁23。

明代另一位養生家李豫亨，<sup>54</sup>在其《推篷寤語》(成書於1570)中也說：

醫者，意也。其術不盡於藥石，……此在醫者有恆，能真心濟世，不逐逐聲利之間，則雖祝由，可以已病。以我正氣，卻彼邪氣。德行所積，隨施隨驗。固非常理可測。……此蓋有神明助乎其間，非可擯之為妄語也。<sup>55</sup>

由這樣的言論來看，到了十六世紀，在明穆宗(1566-1572在位)廢除祝由科(1571)之前，的確已經有人批評祝由為「妄語」，主張予以擯棄，李豫亨則是積極在幫祝由之類的療法辯護。

而即使在祝由科被廢之後，也仍有醫家在替祝由療法辯護。例如，明代研究《黃帝內經》的醫家馬蒔，<sup>56</sup>在《黃帝內經素問註證發微》(成書於1586)中說明明代的太醫院組織及其變革：

鄭澹泉《吾學編》述我朝制云：「太醫院使掌醫療之法，院判為之二。凡醫術十三科，醫官、醫士、醫生，專科習業：曰大方脈，曰小方脈，曰婦人，曰瘡瘍，曰針灸，曰眼，曰口齒，曰接骨，曰傷寒，曰咽喉，曰金鏃，曰按摩，曰祝由。……按

<sup>54</sup> 李豫亨的生平事蹟不詳，惟根據其《推篷寤語》〈自敘〉(寫於1570)，可以知道，他字元薦，雲間(今上海松江)人，曾經熱衷於科舉，喜愛讀書、旅遊、交友，學識博雜。詳見李豫亨，《推篷寤語》(上海：上海古籍出版社，1997，據北京大學圖書館藏明隆慶五年[1571]李氏思敬堂刻本影印)，〈《推篷寤語》自敘〉，頁1上-2下。

<sup>55</sup> 李豫亨，《推篷寤語》，卷5，〈本術篇·本醫藥之術〉，頁12上。

<sup>56</sup> 馬蒔生卒年不詳，活躍於十五、十六世紀之交，曾在太醫院任職。關於馬蒔及其醫學成就，詳見田代華，〈《黃帝內經素問註證發微》點校說明〉，收入馬蒔著，田代華主校，《黃帝內經素問註證發微》(北京：人民衛生出版社，1998)，頁3-11；穆俊霞、于娟，〈馬蒔注釋《黃帝內經素問》的成就〉，《中醫藥研究》，15：5(太原，1999.10)，頁2；李慶和、李慧吉，〈馬蒔《內經》學術思想初探〉，《天津中醫學院院報》，23：3(天津，2004.9)，頁113-114。

摩以消息導引之法除人八疾，祝由以祝禁祓除邪魅之為厲者。

二科今無傳。」愚今考《巢氏病源》，各病皆有按摩之法。《三國志》孫策時，于吉言知祝由法，今民間亦有之。<sup>57</sup>

這段文字非常重要，因為他所引述的鄭曉(1499-1566)《吾學編》初刻本刊於明隆慶元年(1567)，且還存世，<sup>58</sup>其時代還早於明穆宗正式廢除祝由科的年代(1571)，可見在官方廢科之前，按摩、祝由二科在官醫體系中已經名存實亡。而馬蒔也知此事，但他強調當時「民間」還有傳承。而他對於祝由療法，基本上還是抱持肯定的態度，在註解《素問》原文時說：

此言上古之人，可以祝由已病，而後世則不能也。……往古不必用毒藥以治其內，鍼石以治其外，而祝說病由，遂能移精變氣而已病也。<sup>59</sup>

這是認為「上古」之人治病不必仰賴藥物、鍼石，只要「祝說病由」，就能「移精變氣」以療病。此外，他特別提到當時官方版的《素問》少了〈刺法論〉、〈本病論〉二篇，並說：

舊本有用鍼、誦咒、藥方者，欲人誦咒則心專耳。《素問·移精變氣》、《靈樞·賊風論》有祝由之說，……則誦咒用藥，非惑世誣民可知也。<sup>60</sup>

57 馬蒔著，田代華主校，《黃帝內經素問註證發微》，卷2，〈移精變氣論篇第十三〉，頁105。

58 鄭曉，《吾學編》(上海：上海古籍出版社，1997，據明隆慶元年[1567]鄭履淳刻本影印)，〈皇明百官述下卷〉，頁6上-6下。關於鄭曉，詳見陳美玲，〈鄭曉與《吾學編》〉(呼和浩特：內蒙古師範大學歷史文獻學碩士論文，2007)。

59 馬蒔，《黃帝內經素問註證發微》，卷2，〈移精變氣論篇第十三〉，頁105。

60 馬蒔，《黃帝內經素問註證發微》，「補」，〈刺法論篇第七十二〉，頁664。

這也是積極幫祝由術辯護之言。

此外，明末有一篇頌揚道教仙人許遜的文章，作者名為「鶴嶺子熊」，其生平及生卒年代雖然不可考，但從文中提到「我朝萬曆癸丑」一語來看，此文應該是寫於明神宗萬曆四十一年(1613)。<sup>61</sup>他提到許遜「符咒治疫」的神蹟時說：

符咒治疫，良已妙矣，技至此乎，進于道矣。符者，號也，咒者，祝也，古者醫有祝由之科，《周官》方相氏黃金四目為儺，……聖賢裁成，輔相之道，蓋亦多術矣。設誠于內而致行之，精神相取，效若答桴，事至微而功，焉可誣也。……淨明靈寶忠孝之道，許君一人之道哉！<sup>62</sup>

通篇文字主要在於講述他讀《許旌陽傳》之後，對於許遜(許真君)事蹟

<sup>61</sup> 鶴嶺子熊，〈通義下〉，收入金桂馨，《逍遙山萬壽宮志》(北京：北京出版社，1997，清光緒四年[1878]江右鐵柱宮刻本)，卷17，〈藝文志·說〉，頁18-23(頁21)。按：《逍遙山萬壽宮志》成書於清光緒四年(1878)，主要根據明、清兩代多次編修的萬壽宮志輯校而成，其卷14-19為〈藝文志〉，收錄歷代士人、名人、官宦、道流有關許遜、萬壽宮、淨明忠孝道的詩文。而本文所提到的鶴嶺子熊，應該是以「鶴嶺子」為號的熊姓人士，可能是一名道士，但〈通義下〉文中也有鮮明的儒家、理學思想，因此，也很難斷其真正身分。至於其生卒年代，雖然不明，但文中提到「正、嘉之際」，應指明代正統(1506-1521)、嘉靖(1522-1566)二朝，又說「我朝萬曆癸丑」，應該指明神宗萬曆四十一年(1613)，因此，作者應該是晚明之人，而且，寫此文之時，明朝尚未覆亡(1644)。關於《逍遙山萬壽宮志》，詳見秋月觀暎著，丁培仁譯，《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》(北京：中國社會科學出版社，2005)，頁67-89；王文章，〈光緒《逍遙山萬壽宮通志》成書及史料價值論略〉，《中國地方志》，2015：1(北京，2015.1)，頁37-42。

<sup>62</sup> 鶴嶺子熊，〈通義下〉，收入金桂馨，《逍遙山萬壽宮志》，卷17，〈藝文志·說〉，頁19。

及「淨明忠孝道」教義的感悟。<sup>63</sup>文中將許遜「符咒治疫」和「祝由」醫者、方相氏大儼相提並論，<sup>64</sup>其肯定之意，不言可喻。

## (二) 貶抑與否定

在元、明時期一片擁護與讚美聲中，反對祝由者確實相當罕見。事實上，在元代官方設立祝由科之後，一直到明穆宗正式廢除之前，我們看不到反對、否定祝由療法的醫者，只有元代學者陳櫟(1252-1334)有比較強烈的負面意見。<sup>65</sup>他主要是反對前人將《素問》「祝由」一詞解釋為「祝說病由」或是「南方神」，另外引用《尚書·泰誓篇》的孔氏註文，以祝為斷，認為「祝由」應該是「斷絕其受病之由」的意思。<sup>66</sup>但當時有一名醫者對他的新說不滿，並謂「醫家自有祝由科，如後世廟祝之類」，意指「祝為禱祝、詛祝之祝」，他於是大加駁斥，說道：

古人疾病，行禱五祀，乃臣子迫切之至情，豈醫家事耶？借使有祝由科，如符水之類，亦是無知者之所為，妄引祝說病由之

<sup>63</sup> 關於許遜與淨明忠孝道的信仰，詳見秋月觀暎著，丁培仁譯，《中國近世道教的形成》；李豐楙，《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》(臺北：臺灣學生書局，1997)，頁1-170；黃小石，《淨明道研究》(成都：巴蜀書社，1999)；許蔚，《斷裂與建構——淨明道的歷史與文獻》(上海：上海書店出版社，2014)。

<sup>64</sup> 關於許遜與淨明忠孝道以「符咒」治病的傳說與傳統，詳見黃小石，《淨明道研究》，頁134-155；許蔚，《斷裂與建構》，頁253-286。

<sup>65</sup> 陳櫟為隱居著述、教書的理學家，詳見史甄陶，《家學、經學和朱子學——以元代徽州學者胡一桂、胡炳文和陳櫟為中心》(上海：華東師範大學出版社，2013)，頁130-177；姜名赫，〈元儒陳櫟處世及其學術思想研究〉(呼和浩特：內蒙古大學中國史碩士論文，2019)。

<sup>66</sup> 陳櫟，《定宇集》(臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印)，卷4，〈辨素問祝由〉，頁17下。

句，以文其奸偽耳。註《素問》者不審，啟此等之繆妄，何足信哉！<sup>67</sup>

總之，他認為祝由科是「無知者」所為，乃「奸偽」之術。但是，這樣的批評似乎只是學者的一己之見，不曾獲得當時醫界的共鳴。

### (三) 有條件的接受

在元、明時期，像陳櫟那樣完全否定祝由者，雖然罕見，但是，批評的聲浪確實多了起來，只是大多還是能接受祝由科。例如，元代學者郭翼(1305-1364)，<sup>68</sup>在談論疾病的可愈、不可愈時，便認為「疾病有非人力可為者」，即使是神醫、名醫也有不能治療的疾病，但是，有些人的確擁有神奇的治療能力。最後，他還以祝由科為例說：「醫家有祝由一科，雖涉荒唐，然鬼神之理，自不可廢。」<sup>69</sup>由此可見，他一方面認為祝由科「荒唐」，另一方面卻不否認有其神奇之處，因此，不應廢除。

其後，明初世醫出身的醫家虞搏(1438-1517)，<sup>70</sup>在討論用不用醫家「禁咒」(祝由)科時也說：

或問：古者醫家有禁咒一科，今何不用？曰：禁咒科者，即《素

<sup>67</sup> 陳櫟，《定宇集》，卷4，〈辨素問祝由〉，頁17下-18上。

<sup>68</sup> 關於郭翼，詳見王樹林，〈元中後期吳中五家詩文集匯考〉，《南通大學學報(社會科學版)》，22：4(南通，2006.8)，頁61-67。

<sup>69</sup> 詳見郭翼，《雪履齋筆記》(臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清光緒七年[1881]廣漢鍾登甲樂道齋刊本)，頁12上-12下。

<sup>70</sup> 關於虞搏，詳見張成博、趙延坤，〈虞搏及其學術思想探析〉，《山東中醫學院學報》，20：5(濟南，1996.9)，頁345-347；李富漢、邢豐國、張曼林，〈試論《醫學正傳》的學術思想及成就〉，《江蘇中醫》，1991：3(南京，1991.4)，頁32-34。

問》祝由科也。立教於龍樹居士，為移精變氣之術耳，可治小病。或男女入神廟驚惑成病，或山林溪谷沖斥惡氣，其證如醉如痴，此為邪鬼所附。一切心神惶惑之證，可以借咒語以解惑安神而已。古有龍樹咒法之書行于世，今流而為師巫、為降童、為師婆，而為扇惑人民、哄嚇取財之術，噫！邪術惟邪人用之，知理者勿用也。<sup>71</sup>

這段文字的用意在於解釋為何不繼續使用古代醫家原有的祝由術。虞搏認為「祝由」科確實有其效用和傳承，但是，只能「治小病」，尤其是針對那些被鬼神驚惑、衝犯、附身所引起的「心神惶惑之證」，都可以靠祝由之術「解惑安神」。但是，他認為當時的祝由術已經淪為巫者之流的「邪人」「扇惑人民、哄嚇取財」的「邪術」。虞搏的這段論述相當值得注意，因為這是在明朝政府正式廢除祝由科之前，罕見的醫學社群內部的批判聲音，他一方面不直接否定既有的醫學傳統和官方「祝由科」的存在，但是，另一方面，他已經注意到當時民間的一些宗教人物(師巫、降童、師婆)會利用「祝由科」的招牌「扇惑人民」。而一般人可能很難辨識官方的醫學「祝由科」和民間的宗教「祝由科」。因此，他主張乾脆「勿用」。後來，政府廢除祝由科，其考量之一，或許就是虞搏所要表達的意見。

而就在官方廢除祝由科前夕，曾經任職太醫院的醫家徐春甫(1520-1596)，<sup>72</sup>在談論「邪祟病」的治療方法時則指出：

<sup>71</sup> 詳見虞搏，《醫學正傳》(北京：人民衛生出版社，1965)，卷1，〈醫學或問〉，頁22。

<sup>72</sup> 關於徐春甫，詳見黃輝、萬四妹、朱來順、王旭光，〈新安醫家徐春甫生平事跡考辨〉，《安徽中醫藥大學學報》，35：1(合肥，2016.2)，頁8-11。按：徐春甫《古今醫統大全》的編寫歷經多年，刻印也有不同版本，因此，其真正的成書年代或有爭論，但是，最晚的刊本及序文的年代都不晚於明穆宗隆慶四年(1570)，剛好是官方廢除祝由科的前一年。



禁咒服藥兼治邪祟病，雖禁咒以釋其疑，服藥必詳虛實痰火輕重，調治則內外合一，其病速愈。若只務巫而不用藥，其病不能去，必無可愈之理。若只服藥而不用巫以釋其疑，雖愈效遲。是故內外兼治，斯速效矣，此祝由之所由設也。<sup>73</sup>

這是主張要兼用「禁咒」和「服藥」，而他認為「禁咒」的主要功能在於「釋其疑」，亦即用來化解病者心中對於鬼神、「中邪」的疑慮、恐懼。因此，他還是肯定「祝由」科的設立，但只賦予輔助性的、有限的角色。

其後，晚明名醫張介賓(字景岳，1563-1640)，<sup>74</sup>析論《內經·素問》「移精變氣論」時特別針對「祝由」的詞義、祝由科的存廢、祝由術的療效和局限等問題，提出獨特的看法。首先，他提到當時的官方醫學分科和存廢的情形說：

國朝醫術十三科：曰大方脈、曰小方脈、曰婦人、曰傷寒、曰瘡疾、曰鍼灸、曰眼、曰口齒、曰咽喉、曰接骨、曰金鏃、曰按摩、曰祝由。今按摩、祝由二科失其傳，惟民間尚有之。<sup>75</sup>

由此可見，在張景岳的年代，祝由科確實已遭官方廢除，但是，民間還有人承傳。至於「祝由」的詞義，他同意唐代王冰的看法，就是指「祝說病由」，但他進一步指出：「祝由者，即符咒、禁禳之法。用符咒以治病」，因此，和「鬼神之道」密切相關。他堅信有些病的由

<sup>73</sup> 詳見徐春甫編集，崔仲平等主校，《古今醫統大全》(北京：人民衛生出版社，1991)，卷49，〈邪祟門·治法·禁咒服藥兼治〉，頁1417-1418。

<sup>74</sup> 關於張景岳，詳見未著撰者，〈張景岳醫學學術思想研究〉，收入李志庸主編，《張景岳醫學全書》(北京：中國中醫藥出版社，1999)，頁1859-1960。

<sup>75</sup> 詳見張景岳著，于越、王學嶺、史麗萍主校，《類經》(收入李志庸主編，《張景岳醫學全書》)，卷12，〈祝由素問移精變氣論·附祝由鬼神二說〉，頁205。

來和療癒確實涉及「鬼神」，而且，無論是醫家所主張的「似鬼神」還是宗教人士所信仰的「真鬼神」，「鬼既在心，則誠有難以藥石奏效，而非祝由不可者矣！」<sup>76</sup>基於這樣的認知，他對於祝由科歸結評述如下：

使祝由家能因岐伯之言而推廣其妙，則功無不奏，術無不神。無怪其列於十三科之一。……通鬼神而消災害，實亦先巫祝由之意也。故其法至今流傳。如時瘟、骨鯁、邪祟、神志等疾，間或取效。然必其輕淺小疾，乃可用之。……奈何末世奸徒，借神鬼為妖祥，假符祝為欺誑，今之人既不知祝由之法，自有一種當用之處，乃欲動輒賴之，信為實然，致有妄言禍福而惑亂人心者，有禁止醫藥而坐失機宜者，有當忌寒涼[而]誤吞符水者，有作為怪誕而蕩人神氣者，本以治病而適以誤病，本以去鬼而適以致鬼，此之為害，未可枚舉。其不為奸巫所竊笑者幾希矣！……尼父曰：「獲罪於天，無所禱也。」又曰：「敬鬼神而遠之」，此則吾心之所謂祝由也。<sup>77</sup>

簡單的說，在他看來，祝由療法確有其功效及存在的合理性，但是，到了他的時代，真正了解或能施用祝由術者已經寥寥無幾，大部分都是打著「祝由」旗號的「奸徒」、「奸巫」，以此惑亂人心，甚至因而誤人性命。因此，他對於祝由術採取較為保守的「敬而遠之」的態度。

此外，曾任御醫的李中梓(1588-1655)，<sup>78</sup>在討論「邪祟」時，針對

76 詳見張景岳著，于越、王學嶺、史麗萍主校，《類經》，卷12，〈祝由素問移精變氣論·附祝由鬼神二說〉，頁205-206。

77 詳見張景岳著，于越、王學嶺、史麗萍主校，《類經》，卷12，〈祝由素問移精變氣論·附祝由鬼神二說〉，頁206。

78 關於李中梓，詳見未著撰者，〈李中梓醫學學術思想研究〉，收入包來發主編，《李中梓醫學全書》(北京：中國中醫藥出版社，1999)，頁789-805。

一些「心靈虛損」、「視聽言動皆為虛妄」等「神明搖亂之症」的治療，提出他的看法：

古雖有祝由一科，龍樹咒法之治，皆移精變氣之術。但可解疑釋惑，使心神歸正耳，何邪崇之可祛哉？<sup>79</sup>

基本上，他並不否認有些疾病是和所謂的「鬼神」有關，但那只是張介賓所說的「似鬼神」，而非「真鬼神」，而祝由術的療病機制不在於祛邪，而是透過「移精變氣之術」，「解疑釋惑」，使病人「心神歸正」，類似當代所說的心理治療。

除了醫者之外，晚明文人文人唐時升(1551-1636)，<sup>80</sup>在替一位早逝的友人沈紹侃(字廷堅)寫傳時，曾提及沈氏「自言得異書，能以符篆致風雨雷電」，有「夜中常見赤光」的神異能力。但他對這件事的評論卻是：「祝由、禹步之說，自古有之，而儒者不道」。<sup>81</sup>這也是尊重「自古有之」的傳統，因此，雖然不直接否定「祝由」之術，卻頗不以為然。

#### 四、清代(西元十七至二十世紀)的褒貶

到了清代，官方的祝由科逐漸成為歷史記憶或傳說，一般人所能接觸的祝由科只有民間的傳承。而若干醫者和士人在談論疾病、醫藥

<sup>79</sup> 詳見李中梓著，鄭賢國、包來發校注，《刪補頤生微論》(收入包來發主編，《李中梓醫學全書》)，卷2，〈邪祟論〉，頁696。

<sup>80</sup> 關於唐時升，詳見王蓉，〈「嘉定四先生」研究〉(上海：上海師範大學中國古代文學碩士論文，2010)，頁12-21。按：唐時升的家族從宋代開始便世代為醫，也有成員擔任醫官，但唐時升有經國治世之志，也擅長詩文，對於醫學似乎不大有興趣。

<sup>81</sup> 詳見唐時升，《三易集》(北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏明崇禎謝三賓刻、清康熙三十三年[1694]陸廷燦補修《嘉定四先生集》本影印)，卷16，〈沈廷堅傳〉，頁5下-6下。

議題時，有時還會提及祝由科，並發表其看法。<sup>82</sup>而自從官方廢除祝由科之後，醫學社群對於祝由褒貶不一的情形也愈加明顯。

### (一) 批判的聲浪

首先，清初掀起「排教案」風波和中西天文學論戰的楊光先(1597-1669)，<sup>83</sup>視天主教為「邪教」，曾撰〈闢邪論〉對其教義展開嚴厲的批判，其中一段說：

如以瘳人之病，起人之死為功，此華陀良醫，祝由幻術之事，非大聖人之事也，更非主宰天地萬物者之事也。苟以此為功，則何如不令人病、不令人死之功更大也？以上帝之聖神廣運，一一待其遇病瘳之，遇死起之，則已不勝其勞，況遇耶穌者一二，不過耶穌者無量無邊，其救世之功，安在也？且利瑪竇之書，止載耶穌救世功畢，復升歸天，而諱其死于王法(一作難)。至湯若望，點不若利瑪竇，乃并其釘死受罪，圖寫而直布之，其去黃巾、五斗米之張道陵幾何？<sup>84</sup>

<sup>82</sup> 對於這個議題的初步討論，詳見魯儀，〈民間醫學視角下的清代祝由術研究〉(南京：南京訊息工程大學科學技術史碩士論文，2017)，頁 11-29。按：魯儀一如多數學者，誤將官方廢除祝由科的時間定為清代。

<sup>83</sup> 關於楊光先及其與天主教之間的爭鬥，詳見黃一農，〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》，19：2(臺北，1990.12)，頁 15-28；林東陽，〈楊光先及其反教事件〉，收入《歷史與宗教——紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》(新莊：輔仁大學出版社，1992)，頁 179-212；陳靜，〈楊光先述論〉，《清史研究》，1996：2(北京，1996.5)，頁 78-87；林健，〈西方近代科學傳來中國後的一場鬥爭——清初湯若望和楊光先關於天文曆法的論爭〉，《歷史研究》，1980：2(北京，1980.4)，頁 25-32。

<sup>84</sup> 楊光先，〈闢邪論〉，詳見王之春，《國朝柔遠記》(北京：北京出版社，

此文主要的批判對象雖然是天主教，但他用來比附、貶抑的中國例證則是東漢末年的道教團體(太平道、五斗米道)。在他看來，天主教和早期道教都是觸犯王法的失敗的反叛者。此外，他們都是用「祝由幻術」替人治病，而這種療病之術，他認為「非大聖人之事」，亦即無足輕重。

其次，我們可以看到一些醫者徹底地否定祝由的療效。例如，清初江蘇蘇州名醫張璐(1617-1699?)，<sup>85</sup>曾經提到康熙壬子年(1672)「瘧疾」肆虐於江南一帶，並說「吾吳患此者，比戶皆然。自夏徂秋，日盛一日，其勢不減」，而「時醫不察，混以傷寒目之，因而誤藥致斃者，日以繼踵」。<sup>86</sup>因此，他對於此病格外關注，詳加探查古今醫經醫論及療法，最後歸結指出：

證雖變易無常，總不越和營散邪等法，但須分虛實寒熱輕重治之。歷觀用劫劑及祝由之法者，十無一驗，……又須隨所稟形氣之偏勝，病氣之盛衰而為調適，全在機用靈活，不可專守成則。……嘗遍考昔人治例，惟補中益氣一方，雖未能盡合肯綮，然一隅之舉，餘可類推。<sup>87</sup>

總之，在他看來，「瘧疾」的療法不能固守一法，若是用藥，「補中益氣」這類的藥最為合適。而且，就他的觀察，若是使用「劫劑」(藥性猛烈的藥劑)和「祝由」之法，基本上は無效的。

---

1997，據清光緒十七年[1891]廣雅書局刻本影印)，卷2，頁8下-9上引述；又見魏源著，陳華等點校注釋，《海國圖志》(長沙：岳麓書社，1998)，卷27，〈西南洋〉，頁829引述。

<sup>85</sup> 關於張璐的生平及醫學著述，詳見金鈺鎖，〈清儒醫張璐研究〉(武漢：華中師範大學中國古代史碩士論文，2014)。

<sup>86</sup> 詳見張璐，《張氏醫通》(上海：上海古籍出版社，1997，據清康熙寶翰樓刻本影印)，卷3，〈瘧〉，頁26下-27上。

<sup>87</sup> 詳見張璐，《張氏醫通》，卷3，〈瘧〉，頁27上-28下。

其後，以匯通中西醫學聞名的天主教徒王宏翰(1648-1700)，<sup>88</sup>曾藉由「醫史」寫作與評論，大力貶抑祝由科。他先是指出祝由科的起源為上古的苗父，療法為「以芻狗用咒」(符咒)，但他認為這是「幻術怪說」、「惑世之首」的「旁門」，是「聖人所不言」，「非真正道」。接著，他指出所謂的「符咒療疾」，其實是邪魔(鬼魔)的伎倆和詭計，符咒不可能差遣「正神」替人「奔走」療疾。若是用來治療因「邪淫過度」、「謀慮不正，自覺罪孽」而「心生魔景」的病人，有時確實能發揮療效，但對於那些「病在臟腑之間、骨髓之內」者，則「咒千萬語，總無一愈」，而且會延誤使用藥石治癒的時機。<sup>89</sup>

有趣的是，當時連外國的傳教士也加入了批判的行列。例如，法國的耶穌會神父馮秉正(Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla, 1669-1748)在華期間曾對中國的傳統宗教和習俗展開一系列的批評，<sup>90</sup>其中，「符咒」也被他視為「異端」：

古有祝由科，專尚符咒，因除疫為名，遂與醫學混做一家。至今走方賣藥的，還有用符咒騙人之術。正經醫家從不肯提起，所有靠此營生者，莫甚於羽流妖道、師公師婆、魘殃鎮壓之輩。……這一班人，都倚著符咒為出手貨，遇有災病，許保平安。<sup>91</sup>

<sup>88</sup> 關於王宏翰，詳見祝平一，〈天學與歷史意識的變遷——王宏翰的《古今醫史》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，77：4(臺北，2006.12)，頁 591-626；〈通貫天學、醫學與儒學——王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70：1(臺北，1999.3)，頁 165-201。

<sup>89</sup> 詳見王宏翰，《古今醫史》(上海：上海古籍出版社，1997，據南京圖書館藏清抄本影印)，卷 1，〈五帝三代周春秋戰國秦漢三國·苗父〉，頁 7 下-9 上。

<sup>90</sup> 關於馮秉正，詳見費賴之(Aloys Pfister)著，梅秉騏、梅秉駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳(1552-1773)》(上海：天主教上海教區光啟社，1997)，頁 715-727。

<sup>91</sup> 馮秉正(Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla)著，倪文君、張曉川校點，《盛世芻蕘》(收入周振鶴主編，《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》，第 1

撇開其宗教立場不說，這樣嚴厲的批判，應該是以社會事實為依據，也就是說，當時中國社會應該有各種宗教人士爭相以符咒作為醫療傳教的手段，而其中應該也有不少是打著「祝由」的旗號。<sup>92</sup>不過，他說當時「正經醫家從不肯提起」符咒或祝由，就不是事實了。總之，在他看來，符咒或祝由都是「騙人之術」。

此外，從「祝由科」的官方教科書《聖濟總錄》從清初到中葉的流傳過程中，我們也可以看到若干醫家對於祝由療法抱持否定的態度。錢塘(今浙江杭州)藏書家丁丙(1832-1899)，<sup>93</sup>對此有一段簡要的敘述：

《大德重校聖濟總錄》二百卷，目錄一卷(日本刊本)。

……原序云：卷凡二百，方幾二萬，以病分門，門各有論，而敘統附焉。首之以風疾之變動，終之以神仙服餌，至於俞穴，經絡，祝由符禁，無不悉備。初翻於金大定，再刻於元大德。本朝程林得其殘帙，掇取其切於用者，編為纂要，乾隆中潭濱黃氏嘗為刊行，工未竣而中止，震澤汪鳴珂與弟鳴鳳購得之，乃偕程勛刊補卒工始成，全帙刪去符錄、服餌二卷，此為日本文化十一年，東都醫學提舉司杉本良仲溫序刊，完全不闕，洵醫林大觀矣。<sup>94</sup>

輯，南京：鳳凰出版社，2013），卷3，〈異端篇·符咒〉，頁575-576。

<sup>92</sup> 詳見邱麗娟，〈畫符念咒——清代民間秘密宗教的符咒療法〉，《人文研究學報》，40：2(臺南，2006.10)，頁27-49；〈清乾隆至道光年間民間秘密宗教醫者的研究〉，《臺灣師大歷史學報》，37(臺北，2007)，頁85-118；〈清代官方對民間秘密宗教醫療傳教活動的審理——以乾嘉道時期為例〉，《興大歷史學報》，21(臺中，2009)，頁39-70。

<sup>93</sup> 關於丁丙，詳見沈新民，《清丁丙及其善本書室藏書志研究》(臺北：漢美圖書有限公司，1991)；張若群，〈丁丙《善本書室藏書志》編纂研究〉(開封：河南大學歷史文獻學碩士論文，2018)。

<sup>94</sup> 丁丙，《善本書室藏書志》(臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清光緒二十七年[1901]錢塘丁氏家刊本)，卷16，頁13下-14上。

這段文字主要在於介紹《大德重校聖濟總錄》的日本文化十一年(1814)刊本，順便提到程林完成於康熙二十年(1681)的《聖濟總錄纂要》，以及汪鳴珂(字瑤圃)等人初步完成於乾隆五十年(1785)的《聖濟總錄》輯校本。但他也指出這兩個本子都不如日本刊本完整，而且，還說汪氏的輯校本「刪去符錄、服餌二卷」。這個指控其實並不恰當，因為汪氏等人在輯校時已經缺了三卷，也就是和「祝由」最為相關的「符禁」，以及「服餌」和「針灸」的部分內容。<sup>95</sup>他們並非因為排斥「符禁」、「服餌」才刪除。但是，新安(今安徽歙縣)醫家程林則可能是基於醫學上的主張，在其《聖濟總錄纂要》中刪除有關神仙服餌、祝由符禁之類的內容，因為，他在清初所見的《聖濟總錄》雖然是殘缺本，但是，所缺的其實主要是「小兒門」的部分，<sup>96</sup>而其「纂要」完全排除「符禁門」，其實是基於他認為符禁「古法不易行」。<sup>97</sup>這也獲得《四庫全書》編者的認同。<sup>98</sup>由此可見，從清初到中葉，若干醫家或文人已

<sup>95</sup> 詳見汪鳴珂，〈重校《聖濟總錄》敘〉，收入岡西為人，《宋以前醫籍考》，三(臺北：南天書局，1977)，頁799-800。

<sup>96</sup> 詳見王振國、楊金萍、何永、金秀梅、楊俊杰、劉耀，〈《聖濟總錄》乾隆本之版本狀況分析〉，《中華醫史雜誌》，36：4(北京，2006.12)，頁206-210。

<sup>97</sup> 詳見程林刪定，王樂旬等校，《聖濟總錄纂要》(合肥：安徽科學技術出版社，1992)，〈凡例〉，頁13。

<sup>98</sup> 《四庫全書》收錄程林26卷的《聖濟總錄纂要》，並在此書的〈提要〉說：「國朝程林刪定，……其書久而佚脫，林購求殘帙，凡得三本，互相補苴，尚闕一百七十三卷至一百七十七卷，不可復見，以其繁重難行，乃撮其旨要，重為纂輯，門類悉依其舊。所闕小兒方五卷，則倩其友項睿補之。……今未見其原書，然宋代崇尚醫學，搜羅至富，就所採錄古來專門授受之方，尚可以見其大略。其每類冠論一篇，亦皆詞簡而理明，均足以資考訂。原本之末，有神仙服餌三卷，或言烹砂煉石，或言嚼柏咀松，或言吐納清和，或言斬除三尸。蓋是時道教方興，故有是妄語，林病其荒誕，一概汰除。惟約取其尋常頤養之藥三十餘方，其別擇具有條理，故所錄諸



經透過其編輯工作展現其拒斥「祝由」的態度。

清代中葉之後，輕賤祝由者依然有之。例如，江蘇常熟人鄭光祖(1776-?)撰《一斑錄》(成書於1839)，雜錄其見聞、閱讀所及的社會現況及各類知識(包括西洋科學)，<sup>99</sup>其中〈巫醫〉一篇便說：

或又曰巫醫乃巫而為醫，如今之祝由科。以符咒治疾病，事近乎妖。……余曰：良醫不必無，理當別論。若時俗之醫，淺近者多，即不如瘍醫之陋，亦宜為君子所輕。……是與巫並稱宜也。<sup>100</sup>

由此可見，當時有人認為「巫醫」、「祝由科」的療法「事近乎妖」，並無實際效用。鄭氏雖然不否認世上有「良醫」，但基本上他對於當時的一般醫者還是相當輕蔑。祝由術更不可能獲得他的認可。

晚清之季，因應西潮衝擊，士大夫紛紛提出各種建言、對策，「經世」之學與「經世文編」風行一時，邵之棠編的《皇朝經世文統編》(成書於1901)，便是代表作之一。<sup>101</sup>此書專闢有討論中西「醫學」的卷帙，

---

方多可行用，與膠執古法者異焉。」詳見程林刪訂，《聖濟總錄纂要》(臺北：商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印)，頁1上-2下。按：根據〈提要〉，《四庫全書》的編者未收200卷的《聖濟總錄》，似乎是因為當時「未見其原書」，是否真是如此，不得而知，但是，即使當時有此書原本，編者也不見得會收錄，因為他們和程林應該有類似的價值判斷，認為此書「繁重難行」，而且部分內容涉及道教信仰，涉及「荒誕」，因此「一概汰除」。

<sup>99</sup> 詳見袁俊，〈鄭光祖《一斑錄》——我國古代百科全書式科學筆記〉，《東方收藏》，2017：12(石獅，2017.12)，頁99-102。

<sup>100</sup> 鄭光祖，《一斑錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清道光二十三年[1843]刊、三十年[1850]校正青玉山房藏版本)，雜述七，〈巫醫〉，頁22下-23上。

<sup>101</sup> 關於晚清的經世思想及「經世文編」，詳見劉廣京，〈《皇朝經世文編》關於經世之學的理論〉，收入劉廣京，《經世思想與新興企業》(臺北：聯經出版事業公司，1990)，頁77-167。

收羅各家之言，其中一篇題為〈書「設局繙譯西國醫書以便服用西國醫藥事」後〉（不題撰者），文中一方面盛讚西方醫事制度之良善，主張要翻譯西方醫書，另一方面雖然也認為要修訂、整理中國傳統醫經，但對於「孫思邈祝由科之類」的療法卻直斥為「聖人所不取」。<sup>102</sup>

由以上事例可以知道，官方廢除祝由科之後，對於祝由科採取較為貶抑、否定的態度，在清中葉以前大多為醫者，而清中葉之後，則是以士大夫為主，而且大多是接觸西學者。

## （二）支持的力量

在祝由科廢除之後，批判的聲浪確實比以前大了些，但是，支持的力道似乎還是很強。例如，清初順治、康熙時期的大臣袁一相（fl. 1644-1665，曾任布政使），在康熙四年（1665），因紹興府流行瘟疫，「村落之中，死亡殆半」，便上書朝廷，提出四條建議：其一是建議將疫災視同水旱災荒等「災異」，准許地方官「入告」，並由朝廷「議恤」；其二是建議朝廷要「振興醫學，慎選醫士，使掌學印」，培植眾多良醫以用藥救民；三是建議朝廷申飭地方官員必須「修省以愆，感格幽神」，每年清明、中元、十月朔日，「必恭必虔」舉行郡縣的「祭厲」大典，期使「幽明以和，災沴不作」；其四是建議朝廷准許地方官在「恩赦」詔書送達之前，可以先「撥醫藥調製」以護理獄中囚犯，「至於疫死之眾，貧不能棺者」，則「給與棺木，以卹駭骨」。<sup>103</sup>其中，有關「祭

<sup>102</sup> 詳見邵之棠編，《皇朝經世文統編》（永和：文海出版社，1979），卷 99，〈格物部五·醫學〉，頁 16 上-17 下（頁 17 上）。

<sup>103</sup> 詳見袁一相，〈救卹疫四條〉，收入賀常齡，《皇朝經世文編》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清道光七年[1827]刊本），卷 45，〈戶政·荒政·救疫〉，頁 2 上-3 上。又收入邵之棠編，《皇朝經世文統編》，卷 41，〈內政部·救荒〉，頁 18 上-18 下。

厲」的建議，是基於他對於疫癘起因的看法，他說：

查疫疾之作，外不由於六氣之所感，內不由於七情之所傷，實係天災流行，疹癘為崇，沿鄉傳染，閭門同疾。……再查疫疾之作，實有疫鬼為厲。是以「周禮」有十三科以療民疾，內有祝由一科，以驅鬼而逐疫，而後世無傳焉。惟是府有郡厲之祭，縣有邑厲之際，凡有遭兵刃而橫傷者，有死於水火盜賊者，有被人取財而逼死者，有被人強奪妻妾而死者，有遭刑禍而負屈死者，有飢餓凍死者，此等鬼魂，精魄未散……。故令天下有司，依時享祀，本處城隍主之。今雖故事徒存，而有司之奉祀不虔，則無主之孤魂不享。鬱勃怨憤之氣，無所發洩。或作祟於田禾，或數興為疫癘，以致民受其殃。<sup>104</sup>

這是認為瘟疫是由「疫鬼」作祟所致，而「疫鬼」的來源就是各種橫死、冤死、枉死、無主的「厲鬼」，至於防治的辦法，原先可以採用「祝由科」「驅鬼」、「逐疫」之術，但因為當時祝由科已經「不傳」，只能改用「祭厲」以消弭「厲鬼」的「怨憤之氣」，也才能平息疫癘之災。這是非常典型的、傳統的瘟疫論和厲鬼信仰的結合，<sup>105</sup>也透露出他對於祝由科的支持和肯定。

其後，清初黃百家(1643-1709)在替「種痘術」名醫傅政初《天花仁術》寫序時(1683)，提到一段兩人的對話，說：

余問：「痘自先天，何以能為人力之所挽？」政初云：「痘本胎毒相火伏於命門，……今種痘之法，慎選良苗，種于鼻孔。鼻孔為肺之竅，又督脈所係，由上而下，直貫命門，引毒而出，

<sup>104</sup> 詳見袁一相，〈救卹疫四條〉，收入賀常齡，《皇朝經世文編》，卷45，〈戶政·荒政·救疫〉，頁2上-3上。

<sup>105</sup> 詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》(板橋：臺北縣立文化中心，1995)，頁11-19、155-225。

使無伏裏，豈非至妙之理歟！」「其為符咒可廢乎？」曰：「不可。痘疫時行，實有邪祟，且忌諸犯觸，非此無以發人之誠信耳。故古有祝由科，非無謂也。」<sup>106</sup>

傳政初出身醫學世家，從明初遠祖傳竇繼開始，歷代都以醫為業，其祖父傳岐山更以「種痘術」聞名，其父傳希成、叔父傳希美、弟傳商霖也都繼承家業，<sup>107</sup>因此，傳家在「天花」(痘疹)這個專科中算是權威，但是，他們仍不敢否定祝由科的符咒療法，因為，「邪祟」仍被認為是天花流行的病因。

到了清中葉，乾隆三十一年(1766)，榮純親王永琪(1741-1766)因「附骨瘡」(附骨疽；附骨癰)病死，<sup>108</sup>文臣陳兆崙(1701-1771)奉命寫輓詩，<sup>109</sup>其中一首寫道：

九天金策降新恩，蜃輅駝駝遽及門。搦髓恨無秦氏子(扁鵲傳姓秦氏)，祝瘍空記楚風存(瘍音羊，癰也，見周官，鄭讀祝為注，非，至今楚中有祝由科，特古法不傳耳)。玉笙響斷山頭鶴，蘭幄花飄席上魂。絕筆三章千古事，永銜哀慕與誰論。<sup>110</sup>

<sup>106</sup> 黃百家，〈《天花仁術》序(癸亥)〉，收入黃百家，《學箕初稿》(上海：上海古籍出版社，2010，據清康熙箭山鐵鐙軒刻本影印)，卷2，頁31下-32上。

<sup>107</sup> 黃百家，〈《天花仁術》序(癸亥)〉，收入黃百家，《學箕初稿》，卷2，頁31上-31下。

<sup>108</sup> 詳見劉傳吉，〈乾隆心中的儲君——五阿哥永琪〉，《文史天地》，2011：9(貴陽，2011.9)，頁44-45。

<sup>109</sup> 陳兆崙為雍正時期(1722-1735)的進士，乾隆時奉旨於上書房行走，和皇室成員往來密切，官終於太僕寺卿；詳見意如，〈從《古雪軒圖》看乾隆皇子之書畫交游〉，《中國國家博物館館刊》，2014：2(北京，2014.2)，頁113-121；付瓊，〈陳兆崙《陳太僕批選八家文抄》考錄〉，《明清文學與文獻》，4(北京，2015)，頁255-267。

<sup>110</sup> 詳見陳兆崙，〈奉輓榮純親王二首〉，收入陳兆崙，《紫竹山房詩文集》(臺

從詩中自注可以知道，陳兆崙似乎相信附骨疽這樣的疾病可以靠祝由術療癒，他惋惜的是當時雖有祝由科，但是「古法」已經不傳，又無扁鵲那樣的良醫。

其次，乾隆五十年(1785)，新安人汪鳴珂搜羅各家所藏的《聖濟總錄》殘卷，重新輯校之後，雖然還缺三卷(卷195「符禁」、卷199、卷200)，且「服餌」和「針灸」的篇章還「漫漶百有三行」，但他認為此書「集十三科之大成，為醫學之總持」，故仍打算刊印，公之於世。<sup>111</sup>因此，大約在乾隆五十三年(1788)、五十四年(1789)，他請了當時一些士林名流幫此書寫序，王鳴盛(1722-1798)就是其中之一。<sup>112</sup>而王鳴盛在序中說道：

予所見醫學古書，若王氏肯堂所彙刻之《醫統正脈》，亦云備矣。然皆取零碎小部，合而刻之，非會通眾家，而編成巨帙者。是以詳於論病，未必兼及處方。詳於品藥，未必兼及切脈。又況鍼灸及祝由、符禁、按摩等科，多未旁及邪？此外，若巢氏之《諸病源候論》，詳病略方者也。孫氏之《千金方》，詳方略病者也。求其融洽貫串，排比鋪陳，使人一覽而盡在目前，其惟《聖濟總錄》乎？……考是書，為宋政和間所纂，……集醫學之大成者也。系之以腧穴、經絡，參之以祝由、符禁、按摩諸法，旁通於服食、修養、導引，以及內丹鉛汞之術，靡所不該，靡所不貫。誠足以與《醫統正脈》并行，而補巢氏、孫氏之不足矣。<sup>113</sup>

北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清乾隆間刊本），《紫竹山房詩集》，卷11，頁5上。

<sup>111</sup> 詳見汪鳴珂，〈重校《聖濟總錄》敘〉，收入岡西為人，《宋以前醫籍考》，三，頁799-800

<sup>112</sup> 關於此書的輯校過程、版本、各家序文，詳見岡西為人，《宋以前醫籍考》，三，頁800-802，807。

<sup>113</sup> 王鳴盛，〈重校《聖濟總錄》序〉，收入岡西為人，《宋以前醫籍考》，

文中，王鳴盛對於《聖濟總錄》可謂推崇備至，而他對於晚明之後頗受讚譽的《醫統正脈》則直言其偏差在於只「詳於品藥」，忽略切脈、鍼灸及祝由、符禁、按摩等科的療法。由此可見，他對於《聖濟總錄》詳載的祝由(符禁)等療法應該是抱持支持和肯定態度。

而更積極的則是棄儒學醫的瘟病學派名醫吳鞠通(1758-1836)，<sup>114</sup>他堅決主張治療「內傷」必須先用「祝由」：

按祝由二字，出自《素問》。祝，告也；由，病之所以出也。近時以巫家為祝由科，并列于十三科之中。《內經》謂信巫不信醫，不治。巫豈可列之醫科中哉！吾謂凡治內傷者，必先祝由。詳告以病之所由來，使病人知之，而不敢再犯。又必細體變風變雅，曲察勞人思婦之隱情，婉言以開導之，莊言以振惊之，危言以悚惧之，必使之心悅情服，而後可以奏效如神。余一生得力于此不少，有必不可治之病，如單腹脹、木乘土、干血癆、噎食、反胃、癲狂之類，不可枚舉。葉氏案中謂無情之草木，不能治有情之病，亦此義也。俗語云有四等難治之人，老僧、寡婦、室女、童男是也。有四等難治之病，酒、色、財、氣是也。難治之人，難治之病，須憑三寸不爛之舌以治之。救人之苦心，敢以告來者。<sup>115</sup>

這是他對於「祝由」二字字義的特殊體會和演繹出來的「說病」、情志療法，頗近於現代醫學的心理療法，<sup>116</sup>專門用來治療「難治之人，

三，頁 800。

<sup>114</sup> 詳見未著撰者，〈吳鞠通醫學學術思想研究〉，收入李劉坤主編，《吳鞠通醫學全書》(北京：中國中醫藥出版社，1999)，頁 381-442。

<sup>115</sup> 吳鞠通，《醫醫病書》(收入李劉坤主編，《吳鞠通醫學全書》)，〈治內傷須祝由論〉，頁 150。

<sup>116</sup> 詳見 Hsiu-fen Chen, "Emotional Therapy and Talking Cures in Late Imperial China," in *Psychiatry and Chinese History*, edited by Howard Chiang, 37-54 (London:

難治之病」。

再者，清代中葉曾經擔任知府、兵部郎中、巡道等職的韓泰華(n. 1820-1861)，出身官宦之家，也是一位著名的藏書家，<sup>117</sup>他對於當時祝由科的處境也有所觀察和評論：

祝由科用符籙治病，士大夫多不敢延請，然考〈張融傳〉薛伯宗善徙癰疽，《金樓子》中尉何登善能解作外典咒癰疽、禹步之法，此非祝由科而何。<sup>118</sup>

這段文字指出了當時士大夫「多不敢延請」祝由科醫者的社會實況，不過，士大夫「不敢延請」並不一定都是因為「不信」祝由，至少有一部分可能是怕涉及「妖邪」而被入罪(詳下)。無論如何，韓氏此文其實有替「祝由」辯護之意。

到了晚清時期，儘管官方廢除祝由科已經超過二百年，仍有人對於祝由深信不已，例如，因科舉失利而終身從事幕僚工作的許奉恩(1816-1878)，在其筆記小說的著作《里乘》(1874成書)中，<sup>119</sup>便大力宣揚「祝由科」的歷史和神奇：

相傳黃帝有二臣，曰岐伯氏，曰祝由氏，皆善醫。岐伯氏治疾，按脈能知人七十二經，投以藥，無不效。祝由氏治疾，不用藥，惟以清水一碗，以手捏劍訣，勅勒書符水面，以飲病者，亦無不效。祝由氏為湖南辰州府人，故今辰州人多擅此術，名曰祝由科。為人治疾，誓不受錢幣之謝，或酬以酒食則可耳。然擅此術

---

Pickering & Chatto, 2014).

<sup>117</sup> 關於韓泰華，詳見張小仲，〈韓泰華及玉雨堂藏書述略〉，《文化學刊》，2017：10(瀋陽，2017.10)，頁204-207。

<sup>118</sup> 韓泰華，《無事為福齋隨筆》(上海：商務印書館，1936，據功順堂叢書本排印)，卷上，頁15。

<sup>119</sup> 關於許奉恩和《里乘》，詳見鄭麗紅，〈《里乘》研究〉(南京：南京師範大學中國古代文學碩士論文，2007)。

者雖多，而真得秘傳者甚少。如得真傳，實有起死回生之功，否則第偽託其名以欺人。愚夫愚婦受其欺者，往往坐失鉅資，悔之無及矣！或曰得真傳者，每歲元旦，祭禱祝由之神，默占以筮，即預知是年當治幾人之疾，隨緣巧遇，最為靈驗。<sup>120</sup>

可見他雖然知道當時有不少號稱祝由科的醫者其實是無能的騙子，但他仍然極力迴護，不說祝由科無效，而說無效是因為那些醫者未獲「真傳」。總之，他相信祝由術「實有起死回生之功」，「最為靈驗」。

而更積極的是歐陽兆熊(1808-1876)，他雖然是舉人出身，但也兼通醫術，曾經替曾國藩(1811-1872)、左宗棠(1812-1885)等名人診療疾病。<sup>121</sup>他曾自述於同治五年(1866)在老家(湖南湘潭)創設醫藥局之事說：

同治五年，予由揚州回家，集貲設立醫藥局，聘醫生十人，自辰至申，每人診三十人為度，給以藥餌。一月之後，考其功過。……又令人學習祝由科及鍼灸之法，一時醫風為之丕變。<sup>122</sup>

這是以實際的行動(令人學習祝由科)支持、肯定祝由療法。

此外，清末醫者張振鋆(別號惕厲子)在其兒科按摩專著《釐正按摩要術》(成書於1888)中，<sup>123</sup>列舉各種小兒疾病的療法，最後特別收錄了九種「咒法」13首，包括：收驚神咒(2首)、截瘧咒(3首)、諸骨卡喉咒(1首)、

<sup>120</sup> 許奉恩著，文益人、齊秉文校點，《里乘》(濟南：齊魯書社，1988)，卷3，〈祝由科〉，頁90-91。

<sup>121</sup> 詳見趙志超，〈歐陽兆熊其人其聯〉，《對聯·民間對聯故事》，2003：4(北京，2003.4)，頁13-14；楊衛兵、夏循禮，〈《水窗春夢》「江浙醫生」醫論商榷〉，《中國中醫藥圖書情報雜誌》，40：6(北京，2016.12)，頁53-55。

<sup>122</sup> 歐陽兆熊，〈江浙醫生〉，收入歐陽兆熊、金安清著，謝興堯點校，《水窗春夢》(北京：中華書局，1984)，卷上，頁21。

<sup>123</sup> 關於張振鋆及其《釐正按摩要術》的介紹，詳見尹建偉、葛曉彬、原曉冬，〈張振鋆及《厘正按摩要術》學術思想淺探〉，《四川中醫》，36：1(成都，2018.1)，頁30-32。



火眼咒(1首)、犯眼咒(2首)、犯翳咒(1首)、催生神咒(1首)、客忤咒(1首)、夜啼咒(1首)，這些咒法，有些純粹是誦咒，有些則要配合咒水、咒囊、咒符，乃至手印、氣禁的運用。<sup>124</sup>而在此篇最後，他特別指出：

咒法本上古祝由之義，其中或效或不效。病者邪氣已衰，而咒者豫習於平時，用之於當境，又加以精誠格之，原無不效。若邪氣方張，咒者又潦草塞責，恐不足治病也。儒者於符咒諸術，輒指為怪誕不經，謂為江湖伎倆耳，然亦思善操是術，確有神效，則誠解無可解，而不可不信者，若竟以誣妄斥之，則過矣！<sup>125</sup>

這樣的立場幾乎又回到孫思邈的主張，也就是祝由的療病機制無法解釋，但療效不可不信。

即使到了清末，仍有人對於祝由科寄以厚望。以出身傳統儒學卻主張變革的博學之士廖平(1852-1932)來說，其完成於清光緒二十八年(1902)《知聖續篇》，在討論《中庸》「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」的觀念時，便以醫術為例說：

古之善醫者，因病施方，其術不一。鍼砭、按摹、祝由、湯藥，苟缺一長，不為名醫。近世專尚湯藥，習醫者，遂專擅一門，鄙屑他途，亦如言聖學者專習儒家，非毀異教。<sup>126</sup>

由此可見廖平心胸與見識之寬大，而他對於各種醫術能兼容並蓄，並拿來和學術多元並存相比喻，或許也和他的習醫經驗有關。<sup>127</sup>

<sup>124</sup> 詳見張振鋆，《釐正按摩要術》(上海：上海古籍出版社，1997，據清光緒十五年[1889]張氏刻述古齋幼科新書本影印)，卷2，〈立法·咒法〉，頁46-49。

<sup>125</sup> 詳見張振鋆，《釐正按摩要術》，卷2，〈立法·咒法〉，頁49-50。

<sup>126</sup> 詳見廖平，《知聖續篇》(收入舒大剛、楊世文主編，《廖平全集》，第1冊，上海：上海古籍出版社，2015)，頁383-450(頁413)。

<sup>127</sup> 關於廖平的生平及思想，詳見陳德述、黃開國、蔡方鹿，《廖平學術思想研究》(成都：四川省社會科學院出版社，1987)；黃開國，《廖平評傳》(南昌：

其次，即使是已經接觸西學、嫻熟「外務」，並具強烈「變革」思維的鄭官應(1842-1921)，<sup>128</sup>在戊申(1908)冬天，也因「久病未痊」而寫下二首「感懷」詩云：

願學旌陽煉劍方，掃除魔障試鋒鋌，羣雄震懾干戈息，萬里誅妖一電光。久病都緣醫藥誤，何如家學祝由科，按摩導引兼符水，著手成春瘡宿痼。<sup>129</sup>

由此看來，詩中的「久病」不只是他個人的身體疾病，也是「國體」之病，他所期待的醫者、醫術則是道教的仙真許旌陽(許遜)與祝由科。

當然，支持與肯定祝由科的，還有那些以祝由療法行醫者以及接受此一療法的病人，不過，因案例不少，且屬於醫療實踐的範圍，在此姑且不談。

### (三) 不置可否或選擇性接受

在極力地擁抱或拒斥之外，還有一些士人對於祝由科抱持一種不置可否或是選擇性接受的態度。例如，明末清初的前朝遺老來集之(1604-1682)，<sup>130</sup>便說：

---

百花洲文藝出版社，2010)。

<sup>128</sup> 詳見汪熙，〈論鄭官應〉，《歷史研究》，1982：1(北京，1982.2)，頁18-38；鄧景濱，〈鄭觀應考證兩則〉，《嶺南文史》，1994：2(廣州，1994.6)，頁36-39。案：鄭官應的卒年共有三種說法：1921、1922、1923，本文採用鄧景濱的說法(1921)。

<sup>129</sup> 詳見鄭官應，《羅浮偈鶴山人詩草》(上海：上海古籍出版社，1995，據清宣統元年[1909]本影印)，卷2，〈戊申冬久病未痊感懷〉，頁57。

<sup>130</sup> 來集之是明代崇禎年間的進士，清軍入關之後，便隱匿於倘湖之濱，著書自娛，為清初著名的學者和戲曲作家，詳見周偉娟，〈來集之及其戲曲研究〉(南京：南京師範大學戲劇戲曲學碩士論文，2011)，頁7-22；張麗娟、喬紅霞，〈來集之《倘湖樵書》與《博學匯書》版刻考〉，《古籍整理研

立方合藥以治病，此岐黃之傳，而醫者之常。若夫道術胡僧，符祝法水加之，而痛者止、卧者起，則上古亦有祝由之科，未足深訝。至于不假人力而天成之符篆、方藥皆具，抑亦異哉所聞矣。<sup>131</sup>

他認為只要是人為的，無論是用藥還是用符咒、法水，都不足為奇，怪異的是世間有一些「天成之符篆、方藥」。來集之在此並未表達他對於祝由科的看法，只是將胡僧的咒術療法比擬為「上古」的祝由科，輕描淡寫，不置可否。

另一位明末清初的遺老黎元寬(1628 進士)，<sup>132</sup>對於醫療方式還有自己的一套「天人觀」，他說：

祝由者，醫之一端而非其全乎？從祝則以人而接天，從醫則以人而代天，從本草則用人而正所以用天。<sup>133</sup>

根據他的意見，醫療要兼用祝、醫、藥(本草)，祝由不過是其中的一種。而三種之中，他似乎較偏愛用藥。

其後，清初士人張潮(1650-1707)的《虞初新志》，<sup>134</sup>收錄了魏禧(1624-1681)的〈吳孝子傳〉，傳主是一位孝子，為救父疾而跳下「捨身崖」，但他不僅沒死，還獲得三神人賜給醫病的「仙篆九十二畫」，以及「治

---

究學刊》，2015：2(長春，2015.3)，頁 33-36。

<sup>131</sup> 詳見來集之，《倘湖樵書》(上海：上海古籍出版社，2002，據清康熙倘湖小築刻本影印)，卷 12，〈自然符印自然方藥〉，頁 22 上。

<sup>132</sup> 詳見陳穀，《攝山志》(臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清乾隆五十五年[1790]蘇州府署刊本)，卷 3，〈人物·黎元寬〉，頁 8 上。

<sup>133</sup> 詳見黎元寬，《進賢堂稿》(北京：北京出版社，2000，據清康熙刻本影印)，卷 9，〈重刻本草綱目序〉，頁 43 上。

<sup>134</sup> 關於張潮，詳見劉和文，《張潮研究》(合肥：安徽大學出版社，2011)。

痢瘡、驅瘟咒井諸篆」。<sup>135</sup>張潮在評論這則神奇故事時說：

古有以祝由治病者，今九十二畫篆，以及痢瘡諸篆，殆即其道耶。然吾以為必孝子行之，乃能有驗，若人人可行，斯又理之所難信者矣。<sup>136</sup>

這是認為「諸篆」醫療就是古時候的「祝由」治病，雖然有其可能，但應該視為稀罕的例子，由特殊的人(如孝子)施行才能有效。

其次，出身儒生、精通各種方技的名醫徐大椿(1693-1771)，<sup>137</sup>在討論醫學源流時，對於祝由科則有以下評論：

祝由之法，亦不過因其病情之所由，而宣意導氣，以釋疑而解惑。此亦必病之輕者，或有感應之理，若果病機深重，亦不能有效也。古法今已不傳，近所傳符咒之術，間有小效，而病之大者，全不見功。蓋岐伯之時已然，況後世哉？存而不論可也。<sup>138</sup>

由此可見，他雖然不否定祝由的功效，但他認為這種療法只能治療輕病小症，因此，只能「存而不論」。

這種「存而不論」的態度，還可見於大約同一時期的養生名家曹庭棟(1700-1785)的著作。<sup>139</sup>他在談論如何製作藥韞以防治腳部疾病(腿轉筋、凍瘡)時，附帶提到：

<sup>135</sup> 詳見張潮，《虞初新志》(上海：上海古籍出版社，1995，據清康熙三十九年[1700]刻本影印)，卷8，〈吳孝子傳〉，頁5上-7下。

<sup>136</sup> 詳見張潮，《虞初新志》，卷8，〈吳孝子傳〉，頁7下。

<sup>137</sup> 關於徐大椿，詳見陳昱良、王永炎，〈徐大椿的大醫之路〉，《中華中醫藥雜誌》，31：5(北京，2016.5)，頁1752-1755。

<sup>138</sup> 詳見徐大椿，《醫學源流論》(收入北京市衛生幹部進修學院中醫部編校，《徐大椿醫書全集》，上冊，北京：人民衛生出版社，1988)，卷下，〈祝由科論〉，頁217。

<sup>139</sup> 關於曹庭棟及其養生思想，詳見蔚曉慧，〈《老老恒言》研究〉(濟南：山東中醫藥大學中醫醫史文獻碩士論文，2005)；季曉明，〈《老老恒言》養生思想研究〉(北京：中國中醫科學院中醫基礎理論碩士論文，2010)。

陶弘景曰：腿患轉筋時，但呼木瓜名及書土作木瓜字，皆驗。

此類乎祝由，存其說可耳。<sup>140</sup>

陶弘景(456-536)治療腿部「轉筋」的「醫方」顯然不是用藥而是用咒，因此，他認為這「類乎祝由」。以口氣來說，他似乎並不相信，但他仍願「存其說」，可見並未全然排斥。

相反的，清中葉以文學、史學聞名的趙翼(1727-1814)，<sup>141</sup>則是對於鬼神、扶乩頗有興趣，而且還是個信仰者，他的〈靜觀二十四首〉詩中有一首詩寫到：

世傳張道陵，能造符治鬼，吾心竊疑之，從何奉天旨，遂如定法律，幽冥咸聽使，及試請乩仙，乃知非虛詭。……此實我親驗，降壇虛空裏。靈蠢雖不同，神魂有不死。楚俗祝由科，村巫圓恍技，萬事無不有，未可臆見揣。<sup>142</sup>

這是從他親身的扶乩經驗，推論道教「造符治鬼」的真實性。相對之下，他對於祝由科並不像對於扶乩那樣深信不疑，只表示極有可能。在另一篇文章中，他明確說道：

蓋佛教多在咒語、偈語，如張道陵在鶴鳴山造符咒，傳之至今猶有驗者，并里俗之祝由科、圓夢等技，雖不識字人習之，亦能驅使鬼神。不可盡以為誕妄也。世間萬事無不有，豈可以方隅之見概之哉！<sup>143</sup>

<sup>140</sup> 詳見曹庭棟，《老老恒言》(上海：上海三聯書店，1990，據民國十七年[1928]上海文瑞樓石印本影印)，卷3，〈襪〉，頁10上。

<sup>141</sup> 關於趙翼，詳見曹光甫，〈《趙翼全集》前言〉，收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第1冊(南京：鳳凰出版社，2009)，頁1-65。

<sup>142</sup> 詳見趙翼著，曹光甫校點，《甌北集》(收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第5-6冊)，卷43，〈靜觀二十四首〉，頁872-873。

<sup>143</sup> 詳見趙翼著，曹光甫校點，《簷曝雜記》(收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第3冊)，卷6，〈洛陽伽藍記〉，頁96-97。

由此可見，這一位進士出身、仕途順遂，又有文名的學者，對於祝由之類的方術還頗為著迷，不過，也還未到倡導、支持的地步。事實上，他還記錄了兩則親身接觸的祝由科故事：

湖南有祝由科，能以符咒治病。余與陳玉亭同直軍機時皆少年，暇輒手搏相戲。玉亭有力，握余手輒痛不可忍，余受侮屢矣。一日在郊園直舍，余憤甚，欲報之，取破櫬一枕，語玉亭：「吾閉目相擊，觸余枕而傷，非余罪也。」余意閉目，則玉亭必不敢冒險來犯，而玉亭又意冒險來，余必不敢以枕擊也。忽聞枕端搯一聲，驚視，則玉亭已血滿面，將斃矣，蓋枕著唇間也。急以湯灌之，始甦，呼車送入城。是日下直，余急騎馬往視玉亭，而馬忽跳躍，亦跌余死，半刻方醒。及明日見玉亭，玉亭故無恙。後其家人語余奴子，始知余之跌，即玉亭所為。祝由科能以傷移於人也。方術妖符，固有不可以常理論者。然湖南葛益山以此治病，最擅名，人稱「葛仙翁」。余在滇時，將軍果毅公患左肩一小瘤，本舊時騎馬跌傷臂，其節摯結而成者，至是為庸醫所誤，皮破不能合。滇撫明公德特為招致葛仙來治之。用符水噴患處，刀割去腐肉，愈割而瘤愈大，竟不效而去。<sup>144</sup>

這段敘述的第一個主角陳玉亭是趙翼在軍機處的同事，雖然是官宦人家，卻精通祝由術，能將自己身上的重傷「祝移」到他人身上。第二個主角葛益山則是專業的祝由科醫者，擅長以符咒治病，頗負盛名，但是，他在替將軍果毅公治療左肩小瘤時，雖然既用符水又用刀割，卻是無效。這兩個案例，一成一敗，一有效一無效，因此，趙翼對於祝由科只能說「固有不可以常理論者」，應該也是站在「存而不論」的立場。

<sup>144</sup> 詳見趙翼著，曹光甫校點，《簞曝雜記》，卷4，〈湖南祝由科〉，頁62-63。

祝由療法的功效不穩定的現象，應該曾經引發不少討論。在清中葉曾經擔任內閣學士、戶部侍郎的程恩澤(1785-1837)，<sup>145</sup>對於術數、醫學也有所涉獵，他在解釋彗星的現象和符應時，曾經以天象的「星氣變怪」和人「膚肉生疽癰」相比擬，並認為人對於「星氣變怪」的「占驗尅應」有時符合，有時不符合，這就像醫者治療「疽癰」一樣，「祝由、疾、剗、殺、潰、瘍」，無論是用什麼療法，有時有效，有時無效，基本上是由醫者的技術高下來決定，和療法的優劣與選擇無關。<sup>146</sup>由此可見，他並不排斥祝由術，但是，他也不認為祝由術就一定有效。

此外，幾乎一生都擔任「教授」工作的陸以湑(1802-1865)，博覽群書，對於醫學也頗有興趣，<sup>147</sup>他對於「禁咒治病」也有所論述：

禁咒治病，自古有之，往往文義不甚雅馴，而獲效甚奇，殆不可以理測。余內人之乳母顧嫗，其父曾習祝由科，傳有二咒甚驗。一治蜈蚣螫，咒云：「止見土地神知載靈，太上老君急急如律令敕。」……一治蛇纏，咒云：「天蛇蛇，地蛇蛇，騰青地扁烏稍蛇。三十六蛇，七十二蛇，蛇出蛇進，太上老君急急如律令敕。」……。又治蜈蚣螫方，急以手向花枝下泥書「田」字，勿令人見，取其泥向螫處擦之，即愈。<sup>148</sup>

這也是一種「不可知論」的態度。<sup>149</sup>

<sup>145</sup> 關於程恩澤，詳見沙玉偉，〈程恩澤研究〉(廣州：暨南大學中國古典文獻學碩士論文，2010)。

<sup>146</sup> 程恩澤，《程侍郎遺集》(上海：上海古籍出版社，2010，據清咸豐五年[1855]伍氏刻粵雅堂叢書本影印)，卷7，〈釋彗〉，頁1上-2上。

<sup>147</sup> 關於陸以湑，詳見杜曉明、朱建平、朱定華，〈清代醫家陸以湑傳略與年譜簡編〉，《中醫雜誌》，52：19(北京，2011.10)，頁1700-1702。

<sup>148</sup> 陸以湑著，崔凡芝點校，《冷廬雜識》(北京：中華書局，1984)，卷17，〈禁咒治病〉，頁355。

<sup>149</sup> 類似的文字和文中的三個「祝由方」，也見於和陸以湑同時代的陳其元(1811-

其後，在西潮風湧的晚清時期，中學與中醫同遭質疑的年代，曾任翰林、侍讀學士的文廷式(1856-1904)，<sup>150</sup>對於祝由科仍不輕言否定。他說：

陳日新《醫學條說》云：「祝由科，醫家之禁氣術也。午貫之法，載之周禮。善用之則為教主之耶穌，不善用之則為黃巾之張角。」

余按：古昔以巫醫並稱，此固三代以前醫家之遺術也。<sup>151</sup>

文中所引述的陳日新的說法和前引的楊光先很像，評論祝由科時都拿基督宗教(耶穌)和道教(張道陵、張角)相比附，只不過楊光先同時貶抑這兩個宗教，而陳日新則是一褒一貶，換句話說，他對於祝由科算是保持中性的態度，認為「善用」則好，「不善用」則壞，但基本上還是承認祝由科是「醫家之禁氣術」，並非旁門左道，而文廷式基本上也認可這樣的說法，但也只說是「三代以前醫家之遺術」，而無褒貶。

另一位晚清的士人、藏書家許克勤(fl. 1886-1894)也是通西學之士，<sup>152</sup>他對於當時西方的「催眠術」(秀然斯翁法)很有興趣，他注意到西方各國醫師對於「用此法以治病」的效益，議論相當分歧，而他自

1881)《庸閒齋筆記》，只是文字改為：「祝由一科，起于黃帝，禁咒治病，伊古有之。其詞甚俚，其效甚速，不可解也。今擇余所知而驗者，錄之。」而且，除了陸氏的收錄的「祝由方」之外，他還增補了「蠅螬溺射人影，令人生瘡，如熱癰」、「蜂螫痛甚」、「人被犬咬」和「難產」的祝由療法。詳見陳其元著，楊璐點校，《庸閒齋筆記》(北京：中華書局，1989)，卷11，〈神咒治病〉，頁275-276。

<sup>150</sup> 關於文廷式，詳見郭哲任，〈文廷式之生平思想與政治際遇〉(臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1996)；陸有富，〈文廷式詩詞研究〉(天津：南開大學中國古代文學博士論文，2011)。

<sup>151</sup> 文廷式，《純常子枝語》(上海：上海古籍出版社，1997，據民國三十二年[1943]刻本影印)，卷29，頁2上。

<sup>152</sup> 關於許克勤，詳見吳辰伯，《江浙藏書家史略》(臺北：文史哲出版社，1982)，頁75。



己則認為不能盲目相信，並歸結說：

假令此法而果無一不效也，則是中國之符禁、祝由可以盛行於世，而藥石、刀圭且可永廢不用矣。<sup>153</sup>

簡單的說，他認為西方的「催眠術」就像中國的「符禁、祝由」一樣，也許有些效驗，但是，並不是百發百中的萬靈丹。

此外，晚清「變法」的名人康有為(1858-1927)，<sup>154</sup>在《孔子改制考》中提到「內經託古」時說：

祝由之科，傳流必極古，今瓊州生番、廣西苗人、雲南野人、山之野人，皆有蠱術，亦能移之。印度無來由人、即穆拉油人，有降乩術，亦其類也，皆野番之俗尚之。故祝由必傳自太古，若《素問》文詞，皆戰國時語，其所稱黃帝、岐伯，皆託古之詞，《史記》所謂百家多稱黃帝，其言不雅馴，摺紳難言，蓋當時無人不託古，而託黃帝尤多也。<sup>155</sup>

這是針對《黃帝內經·素問》「古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已」的詮釋。他認為這只是假託黃帝、岐伯之名，但是，他也承認祝由科「傳流必極古」。至於他對於祝由科的態度則並不明確，不過，他以「生番」、「野人」、「野番」之俗相比擬，似有鄙視或視其「原始」、「未進化」之意，但也不否定祝由術的功效。

<sup>153</sup> 許克勤，〈泰西醫學源流〉，收入陳忠倚編，《清朝經世文三編》(永和：文海出版社，1973，據清光緒二十三[1897]年刊本及石印本影印)，卷6，〈學術六〉，頁6下-8上(頁7上)。

<sup>154</sup> 關於康有為，詳見汪榮祖，《康有為》(臺北：東大圖書公司，1998)；鄭大華，《康有為》(香港：中華書局，2000)。

<sup>155</sup> 康有為，《孔子改制考》(臺北：商務印書館，1968，據民國九年[1920]萬木草堂叢書本重印)，卷4，〈諸子改制託古考·內經託古〉，頁63。

## 五、結語

在傳統中國社會，任何一種專門知識(技藝)，若要能生根、發展，除了要有知識社群的投入與認同，還必須滿足特定的社會、文化、經濟需求，而且，還必須獲得官方的支持，至少是容許。祝由科的興衰廢立也是如此。

根據以上考述，我們知道，由於有醫學經典《黃帝內經》的權威性依據，再加上若干傑出醫者的發揮與倡導，在西元六世紀末葉開始，祝由科開始被納入官方醫學體系，一直到西元十六世紀下半葉才被廢除，時間延續將近千年之久。在這期間，醫學社群內部及其外圍的士人集團，不斷發表頌揚、肯定的言論，並進行療效和治療機制的論述。而透過教科書的編纂和醫學教育，官方也不斷培育出祝由科醫師，提供病者的醫療需求。而即使在祝由科被排除於官方醫學體系之後，三百多年間，表達肯定、支持祝由科的醫者和士人仍不絕如縷。

我們甚至可以說，祝由科一直受到中國傳統醫學主流社群的接受與肯定，少數嚴厲批判與拒斥的言論，只見於官方廢除祝由科之後，其餘抱持模稜兩可者，其時代也大多在晚明及清代，而且，都是以士人的意見為主。換句話說，對於祝由科與祝由術，中國傳統醫學社群的主流意見一直是肯定與支持，因此，祝由科的廢除基本上是因為喪失了政治權威和體制上的支持。

至於明代中期以後，官方為何不再繼續支持祝由科，緣由相當複雜。在此無法詳論。不過，根據本文所觸及的史料來看，至少有以下兩個現象值得注意和繼續深探。

首先，根據前引鄭曉《吾學編》的說法，明代官方醫學「十三科」，

其中按摩、祝由二科在他的時代已經「無傳」，<sup>156</sup>可見在明穆宗正式廢除祝由科(1571)之前，官方祝由科已經名存實亡。至於造成人才短缺的原因，可能和明代政府不積極培養醫學人才、官醫待遇不高有關，<sup>157</sup>再加上祝由科的養成相當不易，<sup>158</sup>自然不易吸引祝由科的學習者。

其次，前引明初醫家虞搏已經指出當時祝由術已經淪為巫者之流的「邪人」「扇惑人民、哄嚇取財」的「邪術」，<sup>159</sup>而明、清兩代都訂有「禁止師巫邪術」律，<sup>160</sup>其立法的目的，主要是為了避免巫覡者流所帶來的社會治安的威脅，而他們「扇惑人民」的主要手段正是和祝由術頗為類似的符咒、禁咒治病。<sup>161</sup>因此，廢除祝由科應該和官方的禁巫、

<sup>156</sup> 鄭曉，《吾學編》，〈皇明百官述下卷〉，頁6上-6下。

<sup>157</sup> 詳見王文景，〈明代醫學研究——以「醫學教育」及「醫德」為中心〉，《通識教育年刊》，6(臺中，2004.12)，頁49-65；梁其姿，〈宋元明的地方醫療資源初探〉，收入梁其姿，《面對疾病——傳統中國社會的醫療觀念與組織》(北京：中國人民大學出版社，2012)，頁127-154。

<sup>158</sup> 僅就祝由科的教科書《禁經》和《聖濟總錄·符禁門》的內容來看，一名祝由科的修習者所要遵循的道德、行為規範，以及身體和精神的鍛鍊方式，其嚴苛的程度並不亞於一般的宗教修行者。

<sup>159</sup> 詳見虞搏，《醫學正傳》，卷1，〈醫學或問〉，頁22。

<sup>160</sup> 詳見明太祖敕撰，《大明律例》(臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，明嘉靖三十三年[1554]江西布政使司重刊本)，卷11，〈禮律·祭祀·禁止師巫邪術〉，頁4-2~5-1。沈之奇輯註，洪弘緒增訂，《大清律輯註》(北京：北京大學出版社，1993，清乾隆十一年[1746]刻本)，卷11，〈禮律·祭祀·禁止師巫邪術〉，頁7-1~10-1。

<sup>161</sup> 詳見 Donald S. Sutton, "Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites," in *Heterodoxy in Late Imperial China*, edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek, 209-237 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004); 邱麗娟，〈畫符念咒〉，頁27-49；邱麗娟，〈清乾隆至道光年間民間秘密宗教醫者的研究〉，頁85-118；邱麗娟，〈清代官方對民間秘密宗教醫療傳教活動的審理〉，頁39-70；林富士，〈中國的「巫醫」傳統〉，收入生命醫療史研究室編，《中國史新論·醫療史分冊》，頁61-150(頁146-149)。

抑巫措施脫離不了關係。而前引清代中葉韓泰華說當時士大夫「多不敢延請」祝由科醫者，<sup>162</sup>其顧慮恐怕也和這樣的法律規範有關。

總之，祝由科無論是興是廢，理應與醫學社群的評價、態度不無關係，但是，在傳統王朝時期，從隋唐到明清，大多數的醫者都認可祝由術的功效，至少，很少醫者曾經公然否定祝由術的存在和必要，提出質疑的大多是士人，而且是在官方廢除祝由科之後。因此，要談祝由科的興廢，恐怕不宜由此入手，至少，無法歸諸於單一的因素。

(本文於 2019 年 10 月 29 日收稿；2020 年 5 月 18 日通過刊登)

\* 本文為科技部專題計畫：〈「祝由科」興衰考〉(MOST 105-2410-H-001-063-MY3)成果之一。初稿完成於 2019 年 10 月 22 日。二稿完成於 2020 年 3 月 11 日。

---

<sup>162</sup> 韓泰華，《無事為福齋隨筆》，卷上，頁 15。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

丁丙，《善本書室藏書志》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清光緒二十七年(1901)錢塘丁氏家刊本。

不著撰人，《大元聖政國朝典章》，臺北：國立故宮博物院，1976，據國立故宮博物院善本叢書本影印。

不著撰人，《周禮》，臺北：藝文印書館，1981，翻印《十三經注疏》本。

文廷式，《純常子枝語》，上海：上海古籍出版社，1997，據民國三十二年(1943)刻本影印。

王之春，《國朝柔遠記》，北京：北京出版社，1997，據清光緒十七年(1891)廣雅書局刻本影印。

王安石，《周官新義》，臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印。

王宏翰，《古今醫史》，上海：上海古籍出版社，1997，據南京圖書館藏清抄本影印。

申時行等修，《大明會典》，上海：上海古籍出版社，1997，據明萬曆內府刻本影印。

何大任編，《太醫局諸科程文格》，臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印。

吳鞠通，《醫醫病書》，收入李劉坤主編，《吳鞠通醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。

宋徽宗，《聖濟經》，臺北：藝文印書館，1968，據清十萬卷樓叢書本影印。

宋徽宗敕編，《聖濟總錄》，大阪：オリエント出版社，1994，據宋刻元大德重校本影印。

李中梓著，鄭賢國、包來發校注，《刪補頤生微論》，收入包來發主編，《李中梓醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。

李豫亨，《推蓬寤語》，上海：上海古籍出版社，1997，據北京大學圖書館藏明隆慶五年(1571)李氏思敬堂刻本影印。

汪鳴珂，〈重校《聖濟總錄》敘〉，收入岡西為人編著，《宋以前醫籍考》，三，臺北：南天書局，1977，頁 799-800。

沈之奇輯註，洪弘緒增訂，《大清律輯註》，北京：北京大學出版社，1993，據清乾隆十一年(1746)刻本影印。

來集之，《倘湖樵書》，上海：上海古籍出版社，2002，據清康熙倘湖小築刻本影印。  
明太祖敕撰，《大明律例》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，明嘉靖三十三年(1554)江西布政使司重刊本。

邵之棠編，《皇朝經世文統編》，永和：文海出版社，1979。

金桂馨，《逍遙山萬壽宮志》，北京：北京出版社，1997，清光緒四年(1878)江右鐵柱宮刻本。

拜柱纂修，黃時鑒點校，《通制條格》，杭州：浙江古籍出版社，1986。

唐時升，《三易集》，北京：北京出版社，2000，據北京大學圖書館藏明崇禎謝三賓刻、清康熙三十三年(1694)陸廷燦補修《嘉定四先生集》本影印。

孫思邈，《千金翼方》，臺北：中國醫藥研究所，1974。

徐大椿，《醫學源流論》，收入北京市衛生幹部進修學院中醫部編校，《徐大椿醫書全集》，上冊，北京：人民衛生出版社，1988。

徐春甫編集，崔仲平等主校，《古今醫統大全》，北京：人民衛生出版社，1991。

袁一相，〈救卹疫四條〉，收入賀常齡，《皇朝經世文編》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清道光七年(1827)刊本，頁2上-3上。

馬蒔著，田代華主校，《黃帝內經素問註證發微》，北京：人民衛生出版社，1998。

康有為，《孔子改制考》，臺北：商務印書館，1968，據民國九年(1920)萬木草堂叢書本重印。

張廷玉等，《明史》，北京：中華書局，1977。

張振鋆，《釐正按摩要術》，上海：上海古籍出版社，1997，據清光緒十五年(1889)張氏刻述古齋幼科新書本影印。

張景岳著，于越、王學嶺、史麗萍主校，《類經》，收入李志庸主編，《張景岳醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。

張鉉纂修，《(至正)金陵新志》，北京：中華書局，1990，據清文淵閣四庫全書本影印。

張潮，《虞初新志》，上海：上海古籍出版社，1995，據清康熙三十九年(1700)刻本影印。

張鼎，《寶日堂初集》，北京：北京出版社，2000，據明崇禎二年(1629)刻本影印。

張璐，《張氏醫通》，上海：上海古籍出版社，1997，據清康熙寶翰樓刻本影印。

曹庭棟，《老老恒言》，上海：上海三聯書店，1990，據民國十七年(1928)上海文瑞樓石印本影印。

許有壬，《至正集》，臺北：臺灣商務印書館，1976，據清文淵閣四庫全書本影印。

許克勤，〈泰西醫學源流〉，收入陳忠倚編，《清朝經世文三編》，永和：文海出版社，

- 1973，據清光緒二十三(1897)年刊本及石印本影印，頁6下-8上。
- 許奉恩著，文益人、齊秉文校點，《里乘》，濟南：齊魯書社，1988。
- 郭翼，《雪履齋筆記》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清光緒七年(1881)廣漢鍾登甲樂道齋刊本。
- 郭藹春主編，《黃帝內經素問校注》，北京：人民衛生出版社，1992。
- 陳兆崙，〈奉輓榮純親王二首〉，收入陳兆崙，《紫竹山房詩文集》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清乾隆間刊本，頁5上。
- 陳其元著，楊璐點校，《庸閒齋筆記》，北京：中華書局，1989。
- 陳毅，《攝山志》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清乾隆五十五年(1790)蘇州府署刊本。
- 陳櫟，《定宇集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印。
- 陸以湉著，崔凡芝點校，《冷廬雜識》，北京：中華書局，1984。
- 黃裳，《演山集·演山先生文集》，臺北：臺灣商務印書館，1986，據清文淵閣四庫全書本影印。
- 程林刪定，《聖濟總錄纂要》，臺北：商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印。
- 程林刪定，王樂旬等校，《聖濟總錄纂要》，合肥：安徽科學技術出版社，1992。
- 程恩澤，《程侍郎遺集》，上海：上海古籍出版社，2010，據清咸豐五年(1855)伍氏刻粵雅堂叢書本影印。
- 程敏政，《篁墩文集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，據清文淵閣四庫全書本影印。
- 馮秉正(Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla)著，倪文君、張曉川校點，《盛世芻蕘》，收入周振鶴主編，《明清之際西方傳教士漢籍叢刊》，第1輯，南京：鳳凰出版社，2013。
- 黃百家，〈《天花仁術》序(癸亥)〉，收入黃百家，《學箕初稿》，上海：上海古籍出版社，2010，據清康熙箭山鐵鐙軒刻本影印，頁31上-32上。
- 楊上善撰注，蕭延平校正，王洪圖、李雲增補點校，《黃帝內經太素》，北京：科學技術出版社，2000。
- 萬全著，王岱平、何先國校注，《片玉心書》，收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。
- 萬全著，姚昌綬校注，《育嬰家秘》，收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。
- 萬全著，閻群、汪正宜校注，《養生四要》，收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬

- 密齋醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。
- 董汲，《董氏小兒斑疹備急方論》，臺北：新文豐出版公司，1987，據臺北故宮博物院藏日本影宋鈔本影印。
- 虞搏，《醫學正傳》，北京：人民衛生出版社，1965。
- 廖平，《知聖續篇》，收入舒大剛、楊世文主編，《廖平全集》，第1冊，上海：上海古籍出版社，2015。
- 趙翼著，曹光甫校點，《甌北集》，收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第5-6冊，南京：鳳凰出版社，2009。
- 趙翼著，曹光甫校點，《簞曝雜記》，收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第3冊，南京：鳳凰出版社，2009。
- 劉昉，《幼幼新書》，上海：上海古籍出版社，1997，據上海圖書館藏明萬曆十四年(1586)陳履端刻本影印。
- 歐陽兆熊，〈江浙醫生〉，收入歐陽兆熊、金安清著，謝興堯點校，《水窗春囁》，北京：中華書局，1984。
- 鄭光祖，《一斑錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏，清道光二十三年(1843)刊、三十年(1850)校正青玉山房藏版本。
- 鄭官應，《羅浮侍鶴山人詩草》，上海：上海古籍出版社，1995，據清宣統元年(1909)本影印。
- 鄭曉，《吾學編》，上海：上海古籍出版社，1997，據明隆慶元年(1567)鄭履淳刻本影印。
- 黎元寬，《進賢堂稿》，北京：北京出版社，2000，據清康熙刻本影印。
- 韓泰華，《無事為福齋隨筆》，上海：商務印書館，1936，據功順堂叢書本排印。
- 魏源著，陳華等點校注釋，《海國圖志》，長沙：岳麓書社，1998。

## 二、近人論著

- 中村元，《龍樹》，東京：講談社，2002。
- 尹建偉、葛曉彬、原曉冬，〈張振鋆及《厘正按摩要術》學術思想淺探〉，《四川中醫》，36：1(成都，2018.1)，頁30-32。
- 王文章，〈光緒《逍遙山萬壽宮通志》成書及史料價值論略〉，《中國地方志》，2015：1(北京，2015.1)，頁37-42。
- 王文景，〈明代醫學研究——以「醫學教育」及「醫德」為中心〉，《通識教育年刊》，6(臺中，2004)，頁49-65。



- 王振國、楊金萍、何永、金秀梅、楊俊杰、劉耀，〈《聖濟總錄》乾隆本之版本狀況分析〉，《中華醫史雜誌》，36：4(北京，2006.12)，頁 206-210。
- 王蓉，〈「嘉定四先生」研究〉，上海：上海師範大學中國古代文學碩士論文，2010。
- 王樹林，〈元中後期吳中五家詩文集匯考〉，《南通大學學報(社會科學版)》，22：4(南通，2006.8)，頁 61-67。
- 付瓊，〈陳兆侖《陳太僕批選八家文抄》考錄〉，《明清文學與文獻》，4(北京，2015)，頁 255-267。
- 史甄陶，《家學、經學和朱子學——以元代徽州學者胡一桂、胡炳文和陳櫟為中心》，上海：華東師範大學出版社，2013。
- 未著撰者，〈吳鞠通醫學學術思想研究〉，收入李劉坤主編，《吳鞠通醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999，頁 381-442。
- 未著撰者，〈李中梓醫學學術思想研究〉，收入包來發主編，《李中梓醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999，頁 789-805。
- 未著撰者，〈張景岳醫學學術思想研究〉，收入李志庸主編，《張景岳醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999，頁 1859-1960。
- 未著撰者，〈萬密齋醫學學術思想研究〉，收入傅沛藩、姚昌綬、王曉萍主編，《萬密齋醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999，頁 843-864。
- 田代華，〈《黃帝內經素問註證發微》點校說明〉，收入馬蒔著，田代華主校，《黃帝內經素問註證發微》，北京：人民衛生出版社，1998)，頁 3-11。
- 任冰心，〈元代醫學開設「祝由書禁科」原因考〉，《歷史教學(下半月刊)》，2009：4(天津，2009.4)，頁 90-96。
- 吉田寅，〈南宋における醫學教育の一資料——《太醫局諸科程文格》について〉，《東洋教育史研究》，3(東京，1979.11)，頁 1-14。
- 朱耀光，〈臺灣民間祝由文化之符籙療法的探索——天和門法師公的符籙信仰與療法〉，花蓮：慈濟大學宗教與文化研究所碩士論文，2007。
- 何清平、黃穎碩，〈祝由述要〉，《河北中醫》，29：9(石家莊，2007.9)，頁 831-832。
- 余溟鯤，〈「移精變氣」的道教符咒治療原理初探——以《祝由十三科》、《聖濟總錄·符禁門》為例〉，臺北：國立政治大學宗教學研究所碩士論文，2018。
- 吳辰伯，《江浙藏書家史略》，臺北：文史哲出版社，1982。
- 坂出祥伸，〈道教の咒符について〉，《關西大學文學論集》，42：3(大阪，2003.9)，頁 59-92。

- 坂出祥伸，《道家・道教の思想とその方術の研究》，京都：汲古書院，2009。
- 李富漢、邢豐國、張曼林，〈試論《醫學正傳》的學術思想及成就〉，《江蘇中醫》，1991：3(南京，1991.4)，頁 32-34。
- 李慶和、李慧吉，〈馬蒔《內經》學術思想初探〉，《天津中醫學院院報》，23：3(天津，2004.9)，頁 113-114。
- 李豐楙，《許遜與薩守堅——鄧志謨道教小說研究》，臺北：臺灣學生書局，1997。
- 杜曉明、朱建平、朱定華，〈清代醫家陸以活傳略與年譜簡編〉，《中醫雜誌》，52：19(北京，2011.10)，頁 1700-1702。
- 汪榮祖，《康有為》，臺北：東大圖書公司，1998。
- 汪熙，〈論鄭官應〉，《歷史研究》，1982：1(北京，1982.2)，頁 18-38。
- 沈新民，《清丁丙及其善本書室藏書志研究》，臺北：漢美圖書有限公司，1991。
- 沙玉偉，〈程恩澤研究〉，廣州：暨南大學中國古典文獻學碩士論文，2010。
- 阮東升，〈程敏政交遊研究〉，上海：華東師範大學中國古典文獻學博士論文，2014。
- 周生春，〈《四庫全書總目》元代方志提要補正〉，《中國地方志》，1996：6(北京，1996.12)，頁 53-60。
- 周偉娟，〈來集之及其戲曲研究〉，南京：南京師範大學戲劇戲曲學碩士論文，2011。
- 季曉明，〈《老老恒言》養生思想研究〉，北京：中國中醫科學院中醫基礎理論碩士論文，2010。
- 林本博，〈隋唐時期醫學中之咒禁療法研究〉，臺北：中國文化大學史學研究所博士論文，2010。
- 林東陽，〈楊光先及其反教事件〉，收入《歷史與宗教——紀念湯若望四百週年誕辰暨天主教傳華史學國際研討會論文集》，新莊：輔仁大學出版社，1992，頁 179-212。
- 林健，〈西方近代科學傳來中國後的一場鬥爭——清初湯若望和楊光先關於天文曆法的論爭〉，《歷史研究》，1980：2(北京，1980.4)，頁 25-32。
- 林富士，〈「祝由」醫學與道教的關係——以《聖濟總錄·符禁門》為主的討論〉，收入劉淑芬、康豹(Paul R. Katz)編，《信仰、實踐與文化調適——第四屆漢學會議論文集·宗教篇》，臺北：中央研究院，2013，頁 403-448。
- 林富士，〈「祝由」釋義——以《黃帝內經·素問》為核心文本的討論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，83：4(臺北，2012.12)，頁 671-738。
- 林富士，〈中國的「巫醫」傳統〉，收入生命醫療史研究室編，《中國史新論·醫療史分冊》，臺北：中央研究院·聯經出版公司，2015，頁 61-150。

- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》，板橋：臺北縣立文化中心，1995。
- 林韶冰、李秀雲、李秀華，〈中醫意療移精祝由法治病機理探析〉，《遼寧中醫學院學報》，4：3(瀋陽，2002.9)，頁 39-40。
- 武內紹晃，《龍樹——中觀思想と菩薩道》，東京：講談社，1993。
- 邱麗娟，〈清代官方對民間秘密宗教醫療傳教活動的審理——以乾嘉道時期為例〉，《興大歷史學報》，21(臺中，2009)，頁 39-70。
- 邱麗娟，〈清乾隆至道光年間民間秘密宗教醫者的研究〉，《臺灣師大歷史學報》，37(臺北，2007)，頁 85-118。
- 邱麗娟，〈畫符念咒——清代民間秘密宗教的符咒療法〉，《人文研究學報》，40：2(臺南，2006.10)，頁 27-49。
- 金鈺鎖，〈清儒醫張璐研究〉，武漢：華中師範大學中國古代史碩士論文，2014。
- 姜名赫，〈元儒陳櫟處世及其學術思想研究〉，呼和浩特：內蒙古大學中國史碩士論文，2019。
- 秋月觀暎，〈「淨明院妙濟仙方」小考〉，收入牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會編，《中国の宗教・思想と科学——牧尾良海博士頌寿記念論集》，東京：国書刊行会，1984，頁 3-12。
- 秋月觀暎著，丁培仁譯，《中國近世道教的形成——淨明道的基礎研究》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 范家偉，〈禁咒法——從巫覡傳統到獨立成科〉，收入范家偉，《六朝隋唐醫學之傳承與整合》，香港：中文大學出版社，2004)，頁 59-89。
- 范家偉，〈禁咒法——從宗教化到儒家化〉，收入范家偉，《大醫精誠——唐代國家、信仰與醫學》，臺北：東大圖書公司，2007，頁 167-189。
- 夏國安，〈程敏政的儒學思想〉，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1993。
- 祝平一，〈天學與歷史意識的變遷——王宏翰的《古今醫史》〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，77：4(臺北，2006.12)，頁 591-626。
- 祝平一，〈通貫天學、醫學與儒學——王宏翰與明清之際中西醫學的交會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70：1(臺北，1999.3)，頁 165-201。
- 袁俊，〈鄭光祖《一斑錄》——我國古代百科全書式科學筆記〉，《東方收藏》，2017：12(石獅，2017.12)，頁 99-102。
- 張小仲，〈韓泰華及玉雨堂藏書述略〉，《文化學刊》，2017：10(瀋陽，2017.10)，頁 204-207。

- 張成博、趙延坤，〈虞搏及其學術思想探析〉，《山東中醫學院報》，20：5(濟南，1996.9)，頁 345-347。
- 張固也、張世磊，〈楊上善生平考據新證〉，《中醫文獻雜誌》，2008：5(上海，2008.10)，頁 1-4。
- 張青，〈論傳統康復療法「祝由」之真諦〉，《甘肅中醫》，7：24(蘭州，1994.2)，頁 1-2。
- 張若群，〈丁丙《善本書室藏書志》編纂研究〉，開封：河南大學歷史文獻學碩士論文，2018。
- 張素玲、王中茂，〈從祝由看古代巫術的醫療作用〉，《洛陽師專學報》，1997：6(洛陽，1997.12)，頁 84-87。
- 張榮明，〈略論中醫祝由術的歷史發展〉，《醫古文知識》，1995：3(上海，1995.8)，頁 11-13。
- 張麗娟、喬紅霞，〈來集之《倘湖樵書》與《博學匯書》版刻考〉，《古籍整理研究學刊》，2015：2(長春，2015.3)，頁 33-36。
- 曹光甫，〈《趙翼全集》前言〉，收入趙翼著，曹光甫校點，《趙翼全集》，第 1 冊，南京：鳳凰出版社，2009，頁 1-65。
- 梁其姿，〈宋元明的地方醫療資源初探〉，收入梁其姿，《面對疾病——傳統中國社會的醫療觀念與組織》，北京：中國人民大學出版社，2012，頁 127-154。
- 盛亦如、吳雲波主編，《中醫教育思想史》，北京：中國中醫藥出版社，2005。
- 許蔚，《斷裂與建構——淨明道的歷史與文獻》，上海：上海書店出版社，2014。
- 郭哲任，〈文廷式之生平思想與政治際遇〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史學研究所碩士論文，1996。
- 陳元朋，〈宋代儒醫〉，收入生命醫療史研究室編，《中國史新論·醫療史分冊》，臺北：中央研究院·聯經出版公司，2015，頁 245-305。
- 陳昱良、王永炎，〈徐大椿的大醫之路〉，《中華中醫藥雜誌》，31：5(北京，2016.5)，頁 1752-1755。
- 陳美玲，〈鄭曉與《吾學編》〉，呼和浩特：內蒙古師範大學歷史文獻學碩士論文，2007。
- 陳德述、黃開國、蔡方鹿，《廖平學術思想研究》，成都：四川省社會科學院出版社，1987。
- 陳靜，〈楊光先述論〉，《清史研究》，1996：2(北京，1996.5)，頁 78-87。

- 陸有富，〈文廷式詩詞研究〉，天津：南開大學中國古代文學博士論文，2011。
- 陸志強、肖暉，〈中醫心理療法——祝由初探〉，《醫學與哲學》，1987：1(大連，1987.1)，頁 37-39。
- 曾文俊，〈祝由醫療傳衍之研究〉，臺中：中國醫藥學院中國醫學研究所中國醫史學組碩士論文，1998。
- 費賴之(Aloys Pfister)著，梅乘騏、梅乘駿譯，《明清間在華耶穌會士列傳(1552-1773)》，上海：天主教上海教區光啟社，1997。
- 黃一農，〈楊光先家世與生平考〉，《國立編譯館館刊》，19：2(臺北，1990.12)，頁 15-28。
- 黃小石，《淨明道研究》，成都：巴蜀書社，1999。
- 黃開國，《廖平評傳》，南昌：百花洲文藝出版社，2010。
- 黃輝、萬四妹、朱來順、王旭光，〈新安醫家徐春甫生平事跡考辨〉，《安徽中醫藥大學學報》，35：1(合肥，2016.2)，頁 8-11。
- 黃鎮國，〈宗教醫療儀初探——以《千金翼方·禁經》之禁術為例〉，新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2001。
- 意如，〈從《古雪軒圖》看乾隆皇子之書畫交游〉，《中國國家博物館館刊》，2014：2(北京，2014.2)，頁 113-121。
- 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》，臺北：東大圖書公司，1988。
- 楊衛兵、夏循禮，〈《水窗春囋》「江浙醫生」醫論商榷〉，《中國中醫藥圖書情報雜誌》，40：6(北京，2016.12)，頁 53-55。
- 楊鴻、和中浚，〈眼科文獻中「龍樹」與「龍木」關係考〉，《江西中醫學院學報》，21：1(南昌，2009.2)，頁 12-13。
- 葉佐倫，〈道教祝由科之符籙研究〉，新竹：玄奘大學宗教學系碩士論文，2009。
- 廖育群，《岐黃醫道》，瀋陽：遼寧教育出版社，1991。
- 廖育群，《醫者意也——認識中國傳統醫學》，臺北：東大圖書公司，2003。
- 蓋建民，〈道教符咒治病術的理性批判〉，《世界宗教研究》，1999：4(北京，1999.12)，頁 69-79。
- 趙志超，〈歐陽兆熊其人其聯〉，《對聯·民間對聯故事》，2003：4(北京，2003.4)，頁 13-14。
- 趙金龍、康鐵君，〈中醫祝由的發展與現實意義〉，《天津中醫藥大學學報》，28：1(天津，2009.3)，頁 6-8。

- 劉文龍，〈溫古習今辨析祝由〉，《陝西中醫學院學報》，1986：4(咸陽，1986.8)，頁 51-56。
- 劉和文，《張潮研究》，合肥：安徽大學出版社，2011。
- 劉傳吉，〈乾隆心中的儲君——五阿哥永琪〉，《文史天地》，2011：9(貴陽，2011.9)，頁 44-45。
- 劉廣京，〈《皇朝經世文編》關於經世之學的理論〉，收入劉廣京，《經世思想與新興企業》，臺北：聯經出版事業公司，1990，頁 77-167。
- 蔚曉慧，〈《老老恒言》研究〉，濟南：山東中醫藥大學中醫醫史文獻碩士論文，2005。
- 鄧景濱，〈鄭觀應考證兩則〉，《嶺南文史》，1994：2(廣州，1994.6)，頁 36-39。
- 鄭大華，《康有為》，香港：中華書局，2000。
- 鄭麗紅，〈《里乘》研究〉，南京：南京師範大學中國古代文學碩士論文，2007。
- 魯儀，〈民間醫學視角下的清代祝由術研究〉，南京：南京訊息工程大學科學技術史碩士論文，2017。
- 穆俊霞、于娟，〈馬蒔注釋《黃帝內經素問》的成就〉，《中醫藥研究》，15：5(太原，1999.10)，頁 2。
- 謝世維，〈殺伐與捉斬——宋元時期官將元帥文本所映現之文化變遷及其意義〉，《臺灣宗教研究》，14：1(臺北，2015.6)，頁 5-38。
- 蘇姍、李兆健，〈簡述祝由術的歷史沿革〉，《中醫藥文化》，2008：4(上海，2008.8)，頁 55-56。
- 蘇淑惠，〈明清時期道教祝由療法之研究〉，新北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2017。
- 蘇鵬宇，〈許有王研究〉，北京：中央民族大學專門史博士論文，2013。
- Chen, Hsiu-fen. "Emotional Therapy and Talking Cures in Late Imperial China." In *Psychiatry and Chinese History*. Edited by Howard Chiang, 37-54. London: Pickering & Chatto, 2014.
- Cho, Philip S. "Ritual and the Occult in Chinese Medicine and Religious Healing: The Development of Zhuyou Exorcism." Ph.D. Dissertation, Philadelphia: University of Pennsylvania, 2005.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2002.
- Sutton, Donald S. "Shamanism in the Eyes of Ming and Qing Elites." In *Heterodoxy in Late Imperial China*. Edited by Kwang-Ching Liu and Richard Shek, 209-237. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

## Views of the Chinese Traditional Medical Community toward *Zhuyou* Treatment

Fu-shih Lin

Institute of History and Philology, Academia Sinica

From the *zhoujin* (咒禁) division of study of the Sui and Tang dynasties to the *shujin* (書禁) of the Song dynasty and the *zhuyou* (祝由) of the Yuan and Ming dynasties, such religiously infused incantation cures were passed on through the official medical field for about a thousand years. However, *zhuyou* was abolished during the Ming dynasty in 1571, and never again resurfaced in established medicine. The reasons for this necessitate exploration. Regarding the matter of *zhuyou*'s abolition, the overwhelming majority of Chinese medical history scholars either avoid speaking of it, or conclude their study at the Qing dynasty, or are vague on the subject. But there are also some who believe the underlying cause of *zhuyou*'s abolition was "a long-term clash with orthodox medicine." However, the evidence offered to support this argument is too little or based on speculation. Therefore, this article uses traditional documents, drawing on various treatises from successive eras to deduce an account of the attitudes and assessments of the "medical community" toward *zhuyou* treatment. Based on this investigation, it can be determined whether its opinions truly had an impact on the abolition of *zhuyou*. This article argues, on the basis of the authoritative *Inner Canon of the Yellow Emperor* as well as the opinions and advocacy of a number of distinguished physicians, that during the thousand-year span between *zhuyou*'s admittance into the official medical orthodoxy until its abolition, both physicians within the medical community

and outside scholars continuously expressed praise and affirmation for it, writing treatises on its healing effects and treatment mechanism. Furthermore, through inclusion in textbooks and medical education, the government also continuously trained *zhuyou* medical practitioners to meet patient demand. Despite its being abolished, over three hundred years later there were still physicians and scholars who expressed certainty and support for *zhuyou*. In addition to those supporters, after the abolition there was a minority harshly criticizing and rejecting *zhuyou*, while the remainder stayed ambiguous. These criticisms emerged mostly in the late Ming to Qing dynasties, and were primarily the opinions of scholars. In short, the mainstream opinion of Chinese traditional medical communities toward *zhuyou* was basically affirmation and support. Therefore, abolition of *zhuyou* cannot be attributed to “a long-term clash with orthodox medicine.”

**Keywords:** *zhuyou*, incantation, medicine, healer, scholar