

「舊俗」與「新風」—— 試論宋代巫覡信仰的特色

林富士*

本文主要是從比較的觀點考察宋代巫覡的信仰與儀式的變化，藉以說明其異於前代的特色。我們發現宋代巫覡的鬼神世界在結構上有了一些變化。原先不在「祀典」之列或較不占據重要位置的精魅(物怪)、厲鬼(瘟神)、先巫以及一些無稽與附會之神，轉而成為巫覡主要的奉祀對象。而伴隨著崇拜對象的改變，巫覡在儀式方面也做了一些調整。最明顯的是在各地大量的設立祠廟，以安置上述神靈，藉以平息或防止災禍，進而祈求賜福。其次是頻頻出現與巫覡祭祀相關的所謂「殺人祭鬼」的案件或傳說。此外，「迎神賽會」也相當受人矚目。巫覡崇奉的神明，除了本廟之外，往往還有所謂的「行祠」(分廟)分布在各地，讓信仰圈得以擴大，有些甚至跨越本廟所在的城邑或村落，因此，巫覡通常會利用宗教節慶，跨境聚集信眾、收斂財物，進行朝拜活動。官方對於這類案件和活動，常憂慮不已，並不時加以禁止。事實上，宋代政府頒布的禁巫命令之嚴厲，遠超過以往的任何一個朝代，這也可以說是宋代巫覡信仰的特質之一。不過，我們不能就此斷定巫覡的影響力從宋代開始「日趨弱化」，也不能說中國社會的巫覡信仰始終不變。總之，宋代的巫覡雖然承襲了舊有的「巫俗」，但也開創或扇揚了新的「巫風」。

關鍵詞：宋代、巫覡、精魅、厲鬼、祠廟

* 中央研究院歷史語言研究所研究員

一、引言

巫覡曾經在中國古代社會中扮演過重要的角色，研究中國宗教史的學者也不否認，巫覡信仰是中國宗教的基盤。不過，在秦漢時期之後，學者大多將目光轉向新興的佛、道二教及其他宗教，只有少數學者從歷史發展的角度探討巫覡在中古及近、現代中國社會中的活動及巫覡信仰的變化。而唐、宋時期的巫覡信仰，或許是因為佛、道二教大盛及儒學復興，更是長期受到宗教史研究者的忽視，只有少數學者曾有所留意。其中，以中村治兵衛(1916-1991)對此著墨最多。事實上，他應是研究唐宋時期「巫覡信仰」(shamanism)的先鋒，從 1970 年代開始，陸續發表〈唐代の巫〉(1971)、〈五代の巫〉(1975)、〈北宋朝と巫〉(1978)、〈宋代の巫の特徴〉(1982)、〈中國古代の王權と巫覡〉(1984)等文章。¹這些文章的主旨，除了揭示巫覡的各種面貌(包括其名稱、儀式、職事、社會功能、類型、地域分佈、「入巫過程」等)之外，最重要的是探討巫覡與王權之間的關係及其變革的情形。他認為巫覡信仰在唐宋之際最大的變化是，巫者被排除於官僚體制之外，淪落在民間，而且，巫者的活動還頻頻受到政府的禁斷與壓制。²

關於宋代(960-1279)的巫覡信仰研究，在中村治兵衛之後，大約從 1990 年代開始，才逐漸有些零星的論著出現，³但大多集中於探討宋

¹ 詳見中村治兵衛，〈中國古代の王權と巫覡〉，頁 3-28；〈唐代の巫〉，頁 29-68；〈五代の巫〉，頁 69-84；〈北宋朝と巫〉，頁 85-106；〈宋代の巫の特徴——入巫過程の究明を含めて〉，頁 107-138。

² 中村治兵衛，〈北宋朝と巫〉，頁 85-106、〈宋代の巫の特徴〉，頁 107-138。

³ 關於宋代巫覡研究的回顧與討論，詳見王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，頁 3-10；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 8-12。

代的官方禁巫和「巫醫」問題；⁴或是泛論所謂的「巫術」、「巫文化」，⁵以及巫覡的「犯罪」問題。⁶除此之外，有些學者在研究宋代道教與民間信仰(尤其是祠廟)，⁷乃至醫學史與思想史之時，⁸或多或少也

⁴ 詳見史繼剛，〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉，頁 65-68；楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，頁 76-83；蔡捷恩，〈宋朝禁巫與醫述略〉，頁 4-7；木村明史，〈宋代的民間醫療と巫覡觀——地方官による巫覡取締の一側面〉，頁 89-104；李小紅，〈宋代的尚巫之風及其危害〉，頁 96-101、〈宋代「信巫不信醫」問題探析〉，頁 106-112、〈宋代民間「信巫不信醫」現象探析〉，頁 94-99、〈以醫制巫——宋代地方官治巫劄議〉，頁 96-101；安春平、程偉，〈宋代政府禁巫與醫的意義〉，頁 73-74；黃純怡，〈國家政策與左道禁令——宋代政府對民間宗教的控制〉，頁 171-198；李玉清，〈宋代禁巫與醫原因之分析〉，頁 58-59。

⁵ 詳見范熒，〈宋代的民間巫術〉，頁 130-147；劉黎明，〈宋代民間巫術研究〉；方燕，〈巫文化視域下的宋代女性〉。

⁶ 詳見澤田瑞穗，〈夷堅妖巫志〉，頁 290-304；趙章超，〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉，頁 231-238；王章偉，〈《清明集》中所見的巫覡信仰問題〉，頁 131-152。

⁷ 詳見金井德幸，〈南宋祭祀社會の展開〉，頁 591-610；Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*；程民生，〈論宋代神祠宗教〉，頁 59-71、《宋代地域文化》，頁 259-297；沈宗憲，〈國家祠典與左道妖異：宋代信仰與政治關係之研究〉，頁 67-127；Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, pp. 87-170；水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現〉，頁 1-38；松本浩一，〈宋代の道教と民間信仰〉，頁 37-135；皮慶生，〈宋代民眾祠神信仰研究〉，頁 272-317；廖咸惠，〈宋代士人與民間信仰——議題與檢討〉，頁 57-77；蔣竹山，〈宗教史研究的文化轉向——近來宋至清代民間信仰研究再探〉，頁 123-139；楊俊峰，〈唐宋之間的國家與祠祀——兼論祠祀走向政教中心的變化〉，頁 168-187；王見川、皮慶生，〈中國近世民間信仰——宋元明清〉；金相範，〈宋代祠廟政策的變化與地域社會——以福州地域為中心〉，頁 141-168。

⁸ 詳見 T. J. Hinrichs, "The Medical Transformation of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960-1279 C.E.)," pp. 20-60, 76-100；葛兆

會觸及巫覡問題。但是，真正比較全面性的研究宋代巫覡及巫覡信仰的專著，其實只有三種。

首先是劉佳玲的〈宋代巫覡信仰研究〉(1996)。此文詳論巫覡的產生方式及存在型態、巫覡的職掌、巫覡的「法術」(儀式)和「巫術」內涵、巫覡信仰與社會政治的依存和衝突。⁹其次是王章偉的《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》(2005)。此書依序討論巫覡和巫術的定義與內涵(包括巫覡施術的場所、器具和儀式)、巫風盛行的區域及巫覡活動的社會空間、巫覡與醫療的關係、巫覡信仰流行的原因、國家對巫覡信仰的重塑。¹⁰再者是李小紅的《宋代社會中的巫覡研究》(2010)。此書依序探討巫覡政治社會地位的演變、巫覡的基本形貌、巫覡的技能和手段、巫覡的社會參與、巫覡的官方「定性」、巫覡的影響力、巫女媽祖及其信仰。¹¹

根據上述成果，我們對於宋代巫覡的面貌、政治與社會地位、職掌與技能、以及空間分布，已經可以有不錯的掌握，但仍有一些問題尚待釐清。例如，學界對於官方禁斷巫覡是否有效、巫覡的社會影響力究竟如何、「巫風」是否盛行等問題，都還有所爭議(詳下文)，而最值得探討的則是宋代巫覡信仰的特色。對此，中村治兵衛雖已討論過宋代巫者的「特徵」，但他的研究過於偏重巫者與王權之間的關係變化，亦即「禁巫」問題。至於其他的觀察，如巫的「存在型態」(巫與祠廟、社、叢祠的關係；巫的類型；巫的空間分布)、巫的特質(稱謂；作法或儀式；

光，《中國思想史》，第2卷，頁253-279。

⁹ 詳見劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉。

¹⁰ 詳見王章偉，《在國家與社會之間》。按：此書是根據其香港大學博士論文(2003)改寫而成。

¹¹ 詳見李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》。按：此書是根據其浙江大學歷史系博士論文〈巫覡與宋代社會〉(2004)改寫而成。

入巫過程)等,¹²由於僅從外緣關係而未能從宗教內涵入手詳細比對前代的情況,也未能與其他宗教進行比較,因此,無法判定那是不是宋代巫覡才有的特色。事實上,劉佳玲也認為,就巫覡的產生方式和存在型態而言,「宋代並未有任何劇烈的變化」,在巫者的職能和施術的內容方面,「亦僅有些微的變化」。唯一的「重大變化」是「巫覡的地位」,其活動空間因政府的「禁巫」而受到「重大的衝擊」。¹³同樣的,李小紅雖然格外注意不同時代的比較,但他所著眼的是巫覡(人;社會群體)的地位變遷,而不是信仰(宗教)的改變。¹⁴至於王章偉,他雖然對於巫覡的儀式和信仰內涵有較多的著墨,但是,由於欠缺和其他時代或宗教進行比較,也未能有效指出宋代巫覡信仰的特色。¹⁵

總之,宋代官方長時期反覆「禁巫」,的確是一個顯著的歷史現象,也可以說是宋代巫覡信仰的一大特色,不過,這應該不是唯一的重大變革。因此,本文擬從宗教本身的信仰和儀式入手,從宗教的內涵考察宋代巫覡信仰的變化與特質。但在展開相關討論之前,本文擬先界定若干基本用語與概念。首先,本文所謂的「巫覡信仰」,是指宋代文獻所指稱的「巫俗」、「巫風」及巫者(巫、巫覡)的宗教信仰與宗教活動。至於何謂巫覡、巫俗、巫風,宋代的書寫者大多不會特別界定其意涵,但從文章的脈絡和所敘述的實質內容,以及宋代人針對古代經典所進行的注疏與討論來看,宋人筆下的巫覡、巫俗、巫風,其含義大多與先秦以來的文獻所載並無差異。¹⁶其次,本文所謂的「特

¹² 詳見中村治兵衛,〈宋代の巫の特徴〉,頁 107-138。

¹³ 詳見劉佳玲,〈宋代巫覡信仰研究〉,頁 216。

¹⁴ 詳見李小紅,《宋代社會中的巫覡研究》,頁 12-14。

¹⁵ 詳見王章偉,《在國家與社會之間》,頁 23-77、265-341。

¹⁶ 關於宋代及宋代以前傳統文獻對於巫覡及相關詞彙的定義與討論,詳見林富士,〈中國古代巫覡的社會形象與社會地位〉,頁 65-134、《漢代的巫者》,頁 15-26; Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the

色」，主要是指進行跨代的「巫覡信仰」比較之後所見的宋代「新風」。若借用傳統的詞彙，一般所謂的「巫俗」常指長期存在的巫覡信仰，已成為一種宗教或社會「習俗」，宋代文獻有時會逕指其為「舊俗」。「巫風」或「新風」則是指新興的或由沈寂變得活躍的巫覡信仰，近乎某種文化「風潮」(tide)或宗教、社會「運動」(movement)。兩者有時候並不容易完全切割或清楚區分，因為，新興的巫風經過一段時間之後，可能就會因為長期存在而成為巫俗。但究竟要多少時間才能化風成俗，則無一定的判準。而沈寂的巫俗，有時也會因為某些人增添新的薪材，予以扇揚而活躍，甚至成為新的流行，這種情形很容易讓人誤以為那仍是「舊俗」。當然，某些現象或習俗也有可能在地存在已久，只是未被「外人」或「他者」(the Other)所注意或書寫，因而被視為「新風」，不過，這不容易證實。

二、祀神的改變

任何有關宗教內涵的討論，勢必要探討其信仰對象，因此，我們可以先看看宋代巫覡的祀神(pantheon)是否有了新的變化。有的學者認為宋代巫覡已由「信奉多神」轉變為奉事「專神」，¹⁷但我認為這個說法有待商榷。從古至今，中國巫覡的神壇或祠廟雖然大多以單一的「專神」為其主祀神，但多數仍有多神陪祀，只是在巫覡「入巫」過程和「降神」儀式中，其主神基本上都只有一位。我們似乎不能因此就說中國巫覡奉事「專神」。然而，在兩宋時期，的確有一些不被奉

Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.),” pp.

16-25; 中村治兵衛，〈唐代の巫〉，頁 29-68、〈五代の巫〉，頁 69-84；

王章偉，〈在國家與社會之間〉，頁 29-37。

¹⁷ 詳見楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，頁 76-77。

祀或很少被奉祀的鬼神成為巫覡及其信徒祭拜與祈求的對象。

根據《周禮》的分類，傳統中國社會將「鬼神世界」分成「天神」、「地祇」、「人鬼」(帝王、聖賢、英雄、祖先、厲鬼等)、「物」(百物；物怪；物魅；精魅；妖怪)四大類，但是，歷代政府「祀典」及民眾所奉祀的鬼神，絕大多數都只限於前三大類，¹⁸至於「物怪」則被視為是一種只會侵擾、傷害人類的兇惡之物，是人類必須迴避或逐除的對象。¹⁹在宋代以前，巫覡所奉祀的鬼神基本上和「祀典」所載並無太大的不同，只不過會因為時代、地域的不同，對於「天神」、「地祇」和「人鬼」會有不同的偏好。例如，先秦至兩漢時期，天神和地祇顯然較占優勢，但從六朝時起，「人鬼」(尤其是其中的「厲鬼」)便日趨重要。²⁰

(一) 精魅與動物崇拜

但是，在兩宋時期，我們卻看到不少巫覡的祠廟奉祀著物魅、精怪，而且，絕非如某些學者所說的只限於「龍王」。²¹其中，最著名

¹⁸ 詳見林富士，《漢代的巫者》，頁 1-2、88-105；晏昌貴，《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，頁 77-178。

¹⁹ 詳見林富士，〈釋「魅」——以先秦至東漢時期的文獻資料為主的考察〉，頁 109-134、〈人間之魅——漢唐之間「精魅」故事析論〉，頁 107-182。

²⁰ 詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," pp. 121-150; 林富士，〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，頁 95-117、〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，頁 163-204。

²¹ 例如，包偉民認為「南宋民間宗教有兩個十分有意思的現象」，其中之一是「除龍王外，民眾幾乎已不再崇拜其他動物神，所有神祇生前都被認為是人身」；詳見韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》，〈譯者前言〉，頁 4。按：李小紅似乎也接受了此一論點，詳見氏著，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 215。

的應該是所謂的「五通」神，洪邁(1123-1202)《夷堅志》云：

大江以南地多山，而俗襍鬼。其神怪甚侷異，多依巖石樹木為叢祠，村村有之。二浙江東曰五通；江西閩中曰木下三郎；又曰木客；一足者曰獨腳五通。名雖不同，其實則一。考之傳記，所謂林石之怪夔罔兩及山獾是也。李善注東京賦云：野仲游光，兄弟八人，常在人間作怪害，皆是物云。變幻妖惑，大抵與北方狐魅相似。或能使人乍富，故小人好之，致奉事以祈無妄之福。若微忤其意，則又移奪而之他。遇盛夏，多販易材木於江湖間。隱見不常，人絕畏懼，至不敢斥言，祀賽惟謹。尤喜淫，或為士大夫美男子，或隨人心所喜慕而化形。或止見本形，至者如猴獠，如尫，如蝦蟆，體相不一，皆趨捷勁健，冷若冰鐵。陽道壯偉，婦女遭之者，率厭苦不堪，羸悴無色，精神奄然，有轉而為巫者，人指以為仙，謂逢忤而病者為仙病。又有三五日至旬月，僵卧不起，如死而復蘇者，自言身在華屋洞戶，與貴人歡狎。亦有攝藏挾去，累日方出者。亦有相遇，即發狂易，性理乖亂，不可療者。所淫據者，非皆好女子。神言宿契當爾，不然，不得近也。交際訖事，遺精如墨水。多感孕成胎，怪媚百端。²²

由此可見，江南一帶奉祀「五通」(木下三郎、木客、獨腳五通)的「叢祠」應該相當普遍(「村村有之」)。而此神雖然在各地名稱不同，但根據洪邁的看法，其實都是「林石之怪」(夔、罔兩)或山獾，也就是山魃之類
的精魅。²³這種「神怪」能隨意變化其形體(通常是人形，但有時則呈現動

²² 洪邁，《夷堅志》，丁志卷 19，〈江南木客〉，頁 695-696。

²³ 洪邁，《夷堅志》，甲志卷 14，〈漳民娶山鬼〉，頁 119；乙志卷 2，〈樹中甕〉，頁 195；乙志卷 7，〈汀洲山魃〉，頁 240-241；丙志卷 1，〈九聖奇鬼〉，頁 364-369；丙志卷 10，〈方氏女〉，頁 446-447。

物或人獸合體的形狀)，「常在人間作怪害」，類似北方的狐魅。其最特殊之處在於「能使人乍富」及「喜淫」二事，而被侵害的婦女會罹「仙病」而後轉為巫者，可見這種神怪與巫覡信仰之間的親密關係。²⁴

兩宋時期的道教經典中有不少治除「山魃」的符咒和法術，²⁵而《夷堅志》中有不少記載都涉及延請道士或僧人劾治「五通」的故事，可見當時此一信仰的風行程度。想發財或免禍者或許會奉祀此神，²⁶但也有人轉而求助於佛、道二教。

至於這種木石精怪(「山魃」、「五通」)和巫者之間的關係，蘇頌(1020-1101)曾提到錢侯於北宋仁宗慶歷七、八年間(1047-1048)知潤州(今江蘇鎮江)時的風俗說：

吳楚之俗，大抵信禳祥而重淫祀，潤介其間，又益甚焉。民病且憂，不先醫而先巫。其尤蠹者，羣巫倍貨財，偶土工，狀夔、獾、傀魁、洸陽、彷徨之象，聚而館之叢祠之中，鼓氣鼓以興妖，假鬼神以譁衆。奇衰譎觚之人，殖利擅私，公行于道，顧科禁莫之警也，甚矣！風俗之窳薄。²⁷

²⁴ 中村治兵衛認為這就是「入巫」過程中的「巫病」現象；詳見中村治兵衛，〈宋代の巫の特徴〉，頁 132-133。

²⁵ 利用中央研究院的「漢籍全文資料庫」查詢「山魃」的資料，在《正統道藏》中至少可以找到 158 筆，如《無上玄元三天玉堂大法》、《靈寶無量度人上經大法》、《靈寶領教濟度金書》、《上清天樞院回車畢道正法》、《上清天心正法》、《法海遺珠》等，都有相關的記載，其中不少都是宋代的道經或道法。

²⁶ 關於宋代的「五通」信仰，詳見 Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. 按：此一信仰在明清時期的中國社會仍然相當興盛，詳見蔣竹山，〈湯斌盡毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，頁 67-112；Qitao Guo, *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*.

²⁷ 蘇頌，《蘇魏公文集》，卷 64，〈潤州州宅後亭記〉，頁 6。

由此可見，當地巫者所經營的叢祠，所奉祀的神靈就是夔(一足怪物)、獬(妖怪)、傀彪(奇異之魅)這一類的精魅、物怪。此外，洪邁《夷堅志》曾提到南宋孝宗隆興二年(1164)，永嘉郡(今浙江永嘉)有西廟奉祀「五通九聖」，其主事者便是一名巫者沈安之，最後因道士張彥華以道術考召、誅殺「九聖」及其魑黨才毀祠。²⁸

巫者所奉祀的物怪，物類和名稱其實不少，如《名公書判清明集》便記載南宋胡穎(胡石壁，1232年進士)在湖南一帶處理過的一個案例云：

楚俗尚鬼，其來已久，而此邦為尤甚。當職正欲極攘却詆排之力，毀淫昏妖厲之祠，開明人心，變移舊習，庶幾道德一、風俗同，庶民安其田里，無或譸張為幼，以干先王之誅。而黃六師者，乃敢執迷不悛，首犯約束。觀其所犯，皆祀典之所不載。有所謂通天三娘、有所謂孟公使者、有所謂黃三郎、有所謂太白公，名稱恠誕，無非魑魅魍魎之物。厭勝咀呪，作孽興妖。若此者真所謂執左道、假鬼神、亂政疑眾者矣。若不誅鋤一二以警動其餘，則異時傳習，日滋妖訛者甚埋桐人以造蠱，用生人以代犧，何所不至哉。宜伸國禁，毋俾世迷。姑以榜示之初恐未聞，知之未徧，未欲重作施行，且從輕杖一百，編管鄰州。其烏龜大王廟，帖縣日下拆毀，所追到木鬼戲面等，並當廳劈碎，市曹焚燒。但李學諭既為士人，當曉義理，豈不知人之疾病，或因起居之失節，或因飲食之過傷，或因血氣之衰，或因風邪之襲，但當惟醫藥之是急，不當於鬼神而致疑，而乃謂其父病之由，起於師巫之呪。釘神之脅，則父之痛在脅；釘神之心，則父之痛在心。此何等齊東野人之語，而發於學者之口哉？當職於其初詞，已嘗訓以博奕之事，尚不通曉，而又見之所供，

²⁸ 洪邁，《夷堅志》，丙志卷1，〈九聖奇鬼〉，頁364-369。

胸中所存，亦可知矣。其何以訓諭諸生乎？以其昏昏，使人昭昭，無乃不可乎。牒學且與罷職，請教授勉令篤志學問，無使復為異端所惑。²⁹

這篇文章提到當地有一名巫者黃六師，其祠廟叫「烏龜大王廟」，奉祀多種名稱各異的神明(通天三娘、孟公使者、黃三郎、太白公)，胡穎認為這些都是「魑魅魍魎之物」。而這名巫者還能行使「厭勝、詛呪」之術，即連職掌學校教育的李學諭都深信不疑。面對楚地「尚鬼」之俗，胡穎一如漢代以來的儒家「循吏」，想要「開明人心、變移舊習」，「一道德」、「同風俗」，因此，便積極展開摧毀「淫昏妖厲之祠」的行動，不僅懲罰巫者，也罷去士人的官職。這可以說是宋代地方官員整飭巫者，改易巫俗的典型例子。由此例也可以知道，當時部分巫者所奉祀的主神是各種「物怪」，而其中之一則是烏龜。

其次，也有奉祀蜜蜂者。例如，《夷堅志》載有南宋高宗紹興年間(1131-1162)宣州南陵縣(今安徽南陵)「蜂王祠」之事云：

宣州南陵縣舊有蜂王祠，莫知所起，巫祝因以鼓衆，謂為至靈，里俗奉事甚謹。既立廟，又崇飾龕堂貯之，遇時節嬉游，必迎以出。紹興初，臨安錢謙為縣宰，到官未久，因闕雨有祈，吏民啟曰：「此神可恃。」乃為具威儀，導入縣治。才升廳，錢焚香致敬，望其中無他像，獨設一蜂，大如拳，飛走自若。錢素習行天心正法，知為恠妄，于是大聲語之曰：「爾為蠢蠢小蟲，當安窟穴，那得憑託妖祟，受人血食。吾今與汝約，此日之事，理無兩全。爾實有靈，宜即出螫我，雖死不憚。苟為不然，當焚爾作灰，以洗愚俗。」語畢，蜂如不聞。錢固已蓄乾菝，命

²⁹ 胡石壁，〈巫覡以左道疑衆者當治士人惑於異者亦可責〉，收入張四維輯，《名公書判清明集》，卷14，〈狂惑·巫覡〉，頁563-564。

積於庭下，緊閉龕戶，鼻出加熱。蜂在內喧咆撞突，聲音哀怨。

頃之，煨燼無餘，遂并火其廟邑。人自是不敢復言。³⁰

這則故事中的巫者所奉祀的則是一隻巨蜂，因碰到修行道教「天心正法」的官吏而被剷除。³¹

再者，自從唐代以來在中國北方逐漸流行的狐神信仰，³²到了宋代也被巫覡納入其祀神體系之中。如北宋真宗大中祥符四年(1011)，王嗣宗(944-1025)知邠州(今陝西彬縣)，其治所城東有一座「靈應公廟」，「傍有山穴，群狐處焉，妖巫挾之為人禍福，民甚信向，水旱疾疫悉禱之。」歷任官員上任之初，都會「先謁廟然後視事」，但王嗣宗不僅不信，還「毀其廟，燻其穴，得數十狐，盡殺之，淫祀遂息。」³³

此外，蛇也是宋代巫覡的奉祀對象之一。例如，王剛中(1108-1170)在蜀地當官時，發現成都有夷人王思聰挾女巫「蓄一蛇」，「晝夜聚男女為妖」。³⁴這種蛇神崇拜，還可見於江南東路的池州建德縣(今安徽東至)、兩浙西路的嘉慶府華亭縣(今江蘇松江)、福建路的建寧府政和縣

³⁰ 洪邁，《夷堅志》，支志乙卷5，〈南陵蜂王〉，頁830。

³¹ 關於宋代道教(尤其是天心正法)與民間宗教、巫覡信仰之間的競爭關係，詳見Judith M. Boltz, "Not by the Seal of Office Alone," pp. 241-305; Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, pp. 36-42; 李志鴻，《道教天心正法研究》，頁16-159。

³² 關於中國的狐狸信仰，詳見胡堃，〈中國古代狐信仰源流考〉，頁222-229；山民，《狐狸信仰之謎》；李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》；劉宗迪，〈狐魅淵源考：兼論戲劇與小說的源流關係〉，頁37-41；Xiaofei Kang, "The Fox [hu 狐] and the Barbarian [hu 胡]: Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales," pp. 35-67; *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. 李劍國，《中國狐文化》。

³³ 王稱，《東都事略》，卷43，〈王嗣宗傳〉，頁5-7；脫脫等，《宋史》，卷287，〈王嗣宗傳〉，頁9650。

³⁴ 孫觀，《鴻慶居士集》，卷38，〈宋故資政殿大學士王公墓誌銘〉，頁6。

(今福建政和)等地。³⁵到了明清時期，蛇王廟則更為普遍，不少地方(尤其是南方)都有其蹤跡。³⁶

而在宋代相當興盛的廣德軍(今安徽廣德)祠山張王，雖然絕大多數的文獻都說其來歷是西漢人張渤或是古人張姓某某，基本上都指向人神或人鬼，但也有人認為這是「精怪」所化。³⁷如《道法會元》不僅認為「諸五通乃魔鬼至靈」，還說「祠山」神是「大精」，其文云：

世有大精，為精至靈，威德備足而至神者，祠山也。世有水鬼，為鬼至靈曰魔者，公安二聖也。此為水部之至聖耳。其神皆畏奉北帝，敬仰正令，不敢犯也。……夫如此等，乃鬼神之通為聖者，法官可遠而不可敬。³⁸

這或許是道士的貶抑之詞，但南宋吳曾(fl. 1141-1162)《能改齋漫錄》也說此神曾現形「為大豬，驅役陰兵，開鑿河瀆」，因「變形未及」，被其夫人看見，「從此恥之，遂不與夫人相見」。當地人「以王故，呼豬而曰烏羊」。³⁹而祭祀此神，或用牛(五代至宋)，或用狗(明清時期)，就是不能用豬肉，因此，有些學者認為祠山張王應該是豬精。⁴⁰

35 王章偉，《在國家與社會之間》，頁 304-306。

36 劉仲宇，《中國精怪文化》，頁 228-231。

37 關於宋代的祠山張王信仰，詳見中村治兵衛，〈宋代廣德軍祠山廟の牛祭について〉，頁 157-186；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 34-96、325-347。

38 不著撰人，《道法會元》，卷 267，〈泰玄酆都黑律儀格·邪精品〉，頁 14 下-15 上。

39 吳曾，《能改齋漫錄》，卷 18，〈神仙鬼怪·廣德王開河為豬形〉，頁 453。按：「現形為豬」的說法最早可見於北宋成悅所撰的《祠山事迹》(大約完成於 1005-1006 年)；詳見皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 46-47。

40 劉仲宇，《中國精怪文化》，頁 234-236。

(二) 瘟神與厲鬼

兩宋時期，中國境內頻頻爆發瘟疫流行，⁴¹因此，無論是道教還是「民間宗教」(popular religion)，都相當尊崇「瘟神」，⁴²巫覡也將他們納入其神靈體系之中。例如，南宋孝宗時(1163-1189)，王栴(1166年進士)知兩浙西路的江陰軍(今江蘇江陰)時，發現當地民眾「事瘟神謹，巫故為陰廡複屋，塑刻詭異」，於是「鞭巫撤祠，壞其像」。⁴³

其次，張子智知常州(今江蘇常州)時，也有類似的發現與作為，洪邁《夷堅志》記載其事云：

張子智貴謨知常州，慶元乙卯春夏間，疫氣大作，民病者十室而九，張多治善藥，分諸坊曲散給，而求者絕少，頗以為疑。詢於郡士，皆云：此邦東岳行宮後有一殿，士人奉事瘟神，四巫執其柄。凡有疾者，必使來致禱，戒令不得服藥，故雖府中給施而不敢請。張心殊不平，他日至岳祠奠謁，戶庭悄悄，香火寥落。問瘟廟所在，從吏謂必加瞻仰，命炷香設禱，張悉徹去。時老弱婦女祈賽闐咽，見使君來，爭叢繞環視。張指其中像袞冕者，問為何神，巫對曰：太歲靈君也。又指左右數軀或擎足、或怒目、或戟手，曰：此何物？曰：瘟司神也。張曰：人神一也，貴賤高卑，當有禮度，今既以太歲為尊，冠冕正坐，

⁴¹ 關於宋代瘟疫流行的情形，詳見張全明，〈兩宋時期疫災的時空分布統計與評析〉，頁 360-371；Asaf Goldschmidt, *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty, 960-1200*, pp. 69-102.

⁴² 陳元朋，〈《夷堅志》中所見之南宋瘟神信仰〉，頁 39-84；Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*.

⁴³ 葉適，《水心集》，卷 23，〈朝議大夫秘書少監王公墓誌銘〉，頁 23。類似的內容，又見黃震，《黃氏日抄》，卷 68，〈墓誌銘〉，頁 18。

而侍其側者，顧失禮如此，于義安在？即拘四巫還府，而選二十健卒，飲以酒，使往擊碎諸象，以供器分諸剎。時薦福寺被焚之後，未有佛殿，乃拆屋付僧，使營之，掃空其處。杖巫而出諸境。蚩蚩之氓意張且貽奇譴，然民病益瘳，習俗稍革，未終，更召入為吏部郎中。⁴⁴

由此可見，常州的瘟神信仰，雖然是依附在東岳(東嶽)行宮(泰山府君)與太歲靈君之下，但瘟廟的香火之盛還在岳祠之上，其中緣由或許和南宋寧宗慶元元年(1195)瘟疫流行及巫者趁機活動有關。而由塑像來看，當地瘟神數量非一，且有「怒目」、「擊足」、「戟手」的特殊形象。

再者，南宋黃震(1213-1281)在撫州(今江西撫州)任官期間，也曾下令禁止當地的「划船迎神」的活動，「燒毀划船千三百餘隻」，並且拆毀「邪廟」，「禁絕瘟神」等會。⁴⁵事實上，根據蘇東坡(1037-1101)在北宋元豐七年(1084)四月六日所寫的〈黃州安國寺記〉，早在北宋時期，江淮一帶便有正月「祠瘟神」的舊俗。⁴⁶不過，他所說的瘟神信仰是否和巫覡有關，就不得而知。

至於「瘟神」究竟為何神，道教與民間宗教各有其說法，但根據宋元以來的諸多傳說來看，民間宗教及巫覡所奉祀的瘟神大多是指一些「敗軍死將」或橫死、冤死所化的「厲鬼」，因受人奉祀崇拜而成「瘟神」。⁴⁷就以死守睢陽的唐代將軍張巡(709-757)來說，其信仰從宋代起逐漸興盛，許多地方都立廟奉祀，而且還有固定的廟會。⁴⁸而根據元代謝應芳(1295-1392)在無錫(今江蘇無錫)所見的一次「迎神」活動來

44 洪邁，《夷堅志》，支志戊卷3，〈張子智毀廟〉，頁1074-1075。

45 黃震，《黃氏日抄》，卷79，〈禁划船迎會榜〉，頁21-22。

46 蘇軾，《東坡全集》，卷33，〈黃州安國寺記〉，頁10-12。

47 詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》，頁115-154。

48 詳見松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，頁74-77。

看，當地的張巡神像「赤髮青面，吻出四牙，狀極詭異」，當地人認為張巡是「厲鬼」轉化的「疫癘之神」。⁴⁹清代俞正燮(1775-1840)在考辨「張王神」時，也直言張巡為厲鬼，也是「瘟神」，而此神在明代也與東嶽信仰有所關連。⁵⁰

另外，巫者所奉祀的厲鬼之中，還有所謂的「傷神」(殤神)。例如黃震通判廣德軍時，撰〈申諸司令禁社會狀〉，針對「祠山張王廟」所引發的諸多社會問題提出批判，其中曾提到當地「春會」之時，有以「兵器」迎「傷神」之俗，而根據他的認知，「傷神」者「必皆罪死不靈之鬼」，⁵¹亦即古代所謂的「兵死」(因刑罰、戰爭、爭鬥而死之鬼，或即前面所說的「敗軍死將」。這種「傷神」原本只是「附祀」(陪祀)於祠山張王廟，後來獨立，另設「方山」祠，黃震說：

又有並緣祠山，關係尤大者焉，其名曰方山。聞其臣事祠山，列在廊廡，曾藉餘休，亦霑封爵，近祠山改封真君，而世俗指為冷職，遂創今祠，別為香火，遠近響應，反過祠山。⁵²

可見由祠山獨立出來的方山傷神祠，其聲勢逐漸凌駕於祠山之上。黃震甚至認為「祠山漸衰，而方山驟興」，以「殺牛」祭神而言，祭祠山張王，每年只用一頭牛，但祭方山「傷神」，「則廣德縣管下七百二十餘保，各用一牛，歲用七百二十餘牛」。⁵³朝廷接到黃震的書狀之後，諸司都做出了回應，其中提舉司右史黃鏞(1262年進士)便說：

好淫祠，尚巫鬼，楚越之俗然也，而江東為尤甚。……傷神既嘗準朝旨毀撤，不許迎以兵器。……方山事尤駭見聞，不惟冒

49 謝應芳，《辨惑編》，卷13，〈附錄·癘鬼辨〉，頁8-9。

50 俞正燮，《癸巳存稿》，卷13，〈張王神〉，頁171-172。

51 《黃氏日抄》，卷74，〈申諸司令禁社會狀〉，頁19。

52 《黃氏日抄》，卷74，〈申諸司令禁社會狀〉，頁21。

53 《黃氏日抄》，卷74，〈以申尚書省乞禁本軍再行牛祭事〉，頁28。

法越禮，慢神虐民以為風俗之蠹，又且執兵持仗，召釁稔禍，以貽州縣之害，……豈可不行禁戢。⁵⁴

其餘官員、官署多持相同意見，並下令禁止相關宗教、社會活動。⁵⁵

方山「傷神」應該也就是所謂的「殤神」。⁵⁶例如南宋曾三異(1146-1236)《同話錄》曾說：「江鄉淫祠有馬陂大王，為盜者多祀之，亦能出為靈響，俗呼殤神，必是小人死鬪，忿怒之氣不泯而為厲者也。」⁵⁷由此可見，當時有人認為這種「殤神」就是厲鬼，而且是因爭鬥受傷而死的「小人」(罪犯、平民百姓)。而「盜者」奉祀這種「殤神」或許是出於身分或處境上的認同。⁵⁸

除此之外，寧鄉(今湖南寧鄉)的「東沙文皇帝」似乎也是同一類型的神靈。范西堂(范應鈴，1205年進士)〈寧鄉段七八起立恠祠〉云：

昏淫之鬼，散在荆楚，習尚尤甚，禮已亡矣。……近有白劄子，指言寧鄉段七八，因劫墓事發，禱神得免，竭力為祠，奉于水濱，謂之東沙文皇帝。此何神也？……據本縣體究回申，朱書年命，埋狀屋下，更相詛呪，專行巫蠱之事，廟非所當。今棟宇宏壯，圖像炳煥，愈為民惑。剗羊刺豕，日享血食之奉，此猶可也。用人於亳社，必有周公之所不享者，豈容聽其滋長以為風俗之蠹，……楚之為俗，荒於巫風，久其日矣，牢不可破。……段七八決脊杖五十，刺配武岡軍，……使之改業。⁵⁹

54 《黃氏日抄》，卷 74，〈申諸司令禁社會狀〉，頁 23-24。

55 《黃氏日抄》，卷 74，〈申諸司令禁社會狀〉，頁 24-28。

56 詳見中村治兵衛，〈宋代廣德軍祠山廟の牛祭について〉，頁 171-173。

57 史夢蘭，《止園筆談》，卷 5，頁 178。按：明代陶宗儀，《說郛》，卷 23 上，〈殤神〉，頁 19-20 亦有類似內容，但未說明其出處。

58 臺灣民間信仰中的廖添丁、李師科等，便是這一類的「義賊」(厲鬼)崇拜；詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界》，頁 81-97。

59 張四維輯，《名公書判清明集》，卷 14，〈淫祀·寧鄉段七八起立恠祠〉，

根據他的判詞，我們雖然不知「東沙文皇帝」的來歷，但這顯然是盜墓者崇奉之神，而寄寓其廟宇中的「盜者」(可能也有巫者)，能施行詛咒之術，「專行巫蠱之事」，應屬巫覡信仰。

這種「殤神」信仰也和宋代的「起傷」習俗有關。⁶⁰例如，南宋寧宗嘉泰元年(1201)九月十九日，有一位臣僚上書言：

臣昨試郡吳興，首問獄囚，自當年正月至月終，境內已殺四十九人，而鄰里掩蓋不以聞者不預焉。臣甚駭之，力詢其故，皆淫祠有以啟之。所謂淫祠者，始因愚民無知，以謂殺人而死可得為神，其家父子兄弟與夫鄉黨鄰里又憚聞官之擾，相與從史，使之自經，於是立廟以祠，稱之為神。故後之凡欲殺人者，三五為群，酌酒割牲，謂之起傷。起傷之廟蓋徧于四境之內矣。生不正典刑，死乃得立廟，遞相倣倣，皆以殺人為喜，豈清明之世、近畿之地所宜有哉！臣近禱雨祠山，訪之道途，頗言廣德愚民殺人之風漸入吳興。寢寢不已，其害將有不可勝言者。⁶¹

由此可見，在吳興(今浙江湖州)一帶有「殺人而死可得為神」的信仰，而當地人也有替「殺人而自殺者」立廟、稱神的風氣。但據這一位臣僚的訪察，這種風氣似乎是起源於廣德軍的祠山，更精確的說，應該是由祠山分出的「傷神」方山祠。

巫覡崇信厲鬼並不是從宋代開始，不過，厲鬼逐漸成為巫覡鬼神世界中的主要成員，並且扮演較為重要的角色，應該始於六朝，最典型的例子是蔣子文(蔣侯；蔣王；蔣帝)信仰。⁶²而到了兩宋時期，不僅建

頁 562。

⁶⁰ 關於「殤神」信仰與「起傷」習俗的關係，詳見中村治兵衛，〈宋代廣德軍祠山廟の牛祭について〉，頁 171-172。

⁶¹ 徐松輯，《宋會要輯稿》，〈刑法二·禁約〉，頁 131-132。

⁶² 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，頁 163-204。

康(今江蘇南京)仍有「蔣帝廟」，⁶³各地也紛紛建立以這類「厲鬼」(包括兵死、自殺、橫死、冤死之鬼)為主要奉祀對象的祠廟，⁶⁴其普遍的程度似乎超過前代。即連官員也曾為在戰場上死難的將士立廟或建議朝廷設道場奠祭各種孤魂野鬼。⁶⁵

可以想像，在一個充滿戰亂、瘟疫的年代，兵死、疫死者的數量應該相當龐大，這種厲鬼帶給生者的心理恐懼想必不小，因此，立祠祭祀，不僅意在撫慰亡魂，可能也是為了免禍。例如，北宋黃休復(1001)《茅亭客話》載有一則相當有趣的「鬼話」，主角是一名佛教信徒孫處士(孫知微)，他為了畫圖，向一位導江縣(今四川灌縣附近)的女巫請教「鬼神形狀」，那位女巫於是介紹一位冥間之鬼王三郎和孫處士直接對談，其中一段提到：

知微曰：「敢問三郎鬼神形狀，欲資所畫。」俄有應者曰：「今之所問，形狀醜惡怪異之者，皆是魍魎輩。神者，一如陽間尊貴大臣，體貌魁梧，氣岍高邁。蓋魂魄強盛，是以有精爽，至於神明，非同淫厲之鬼爾。」知微曰：「鬼神形狀已得知矣。敢問鬼神何以侵害於生人？」應者曰：「鬼神之事，人皆不知。凡鬼神必不能無故侵害生人。或有侵害者，恐是土木之精、千歲異物、血食之妖鬼也。此物猶人間之盜賊，若無故侵害生人，

63 張敦頤，《六朝事蹟編類》，卷下，〈廟宇門·蔣帝廟〉，頁 214-217。

64 詳見韓森著，包偉民譯，《變遷之神》，頁 35-37, 152-159；水越知，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，頁 316-351。

65 關於宋代政府針對戰死將士所採取的宗教的措施，詳見金井德幸，〈南宋荆湖南北路における鬼の信仰について——殺人祭鬼の周邊〉，頁 49-64，特別是頁 50-52；劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，頁 146；Mark Halperin, "Buddhist Temples, the War Dead, and the Song Imperial Cult," pp. 71-99；楊俊峰，〈唐宋之間的國家與祠祀〉，頁 200-215。

偶聞於神明，必加侵害，亦不異盜賊之抵干憲法爾。」⁶⁶

這段文字反映了部分宋代民眾對於鬼神形象的理解與分類，凡是怪異、醜陋者，都是魑魅魍魎之類的物怪之神，而會「無故侵害生人」的則是精物與妖鬼(厲鬼)。因此，畏惡其「侵害」，可能也是巫者及其信徒奉祀這類厲鬼與物怪的緣由之一。⁶⁷

(三)先巫

從先秦到兩漢，中國巫者的祭祀對象中一直有所謂的「巫先」(先巫)，也就是生前為巫的亡者。不過，其所祭祀者似乎只限於「巫咸」這類歷史上或傳說中的神人大巫，⁶⁸且在兩漢之後便少有相關記載。但在兩宋時期，我們卻可以看到部分宋代巫者及民眾對於唐、五代及宋朝當代巫者的崇拜。最明顯的例子是「閩俗」，⁶⁹《仙溪志》載云：

閩俗禱鬼，故邑多叢祠。惟袁侯以死捍寇，於法得祀。餘或以神仙顯，或以巫術著，皆民俗所崇敬者，載在祀典，所當紀錄，其不在祀典者，不書。⁷⁰

其中，「以巫術著」而又「載在祀典」者，有興福廟主神林義縣，「生為巫醫，歿而有靈」；⁷¹慈感廟「神姓陳氏」，「生為女巫，歿而人

⁶⁶ 黃休復，《茅亭客話》，卷10，〈孫處士〉，頁2。

⁶⁷ 關於宋代的鬼怪及厲鬼信仰，參見沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》，頁10-84。按：在某些地方，物怪與厲鬼甚至會被雜揉為一；詳見金井德幸，〈南宋荆湖南北路における鬼の信仰について〉，頁49-64、〈南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠〉，頁51-65，特別是頁52-54。

⁶⁸ 詳見林已奈夫，〈中國古代の神巫〉，頁211-218；晏昌貴，《巫鬼與淫祀》，頁176-178；林富士，《漢代的巫者》，頁90-91。

⁶⁹ 參見徐曉望，《福建民間信仰》，頁183-195。

⁷⁰ 趙與泌修，黃巖孫纂，《仙溪志》，卷3，〈祠廟〉，頁8307。

⁷¹ 趙與泌修，黃巖孫纂，《仙溪志》，卷3，〈祠廟〉，頁8308-8309。

祠之，婦人妊娠者，必禱焉」；⁷²縣東北的三妃廟中的順濟廟，神「本湄州林氏女，為巫，能知人禍福，歿而人祠之。航海者，有禱必應」，「沿海郡縣皆立祠焉」；⁷³三妃廟中的昭惠廟，神本興化縣「女巫，自尤溪來。善禁呪術，歿為立祠」。而三妃廟的另一廟是縣西的慈感廟，這三廟之所以合而為一，也是因為「有巫自言神降，欲合三廟為一，邑人信之，多捐金樂施」，故「殿宇之盛，為諸廟冠」，俗名「三宮」。⁷⁴由此可見，至少在福建地區(尤其是今福建莆田、仙游一帶)，已經有巫者崇信其亡故不久的同行、前輩。⁷⁵

宋代人崇拜「先巫」的緣由之一，可能和奉祀其他的英雄、聖賢、神仙一樣，是出自景仰或為了祈福，但是，也有部分可能出自對於巫師「降禍」能力的畏惡。事實上，宋代有不少巫者都宣稱能夠「施法」，以「禁咒」、「巫蠱」之術禍害於人，令人心生畏惡。例如，石龍縣(廣西化州市)巫者能「禁人生魂，使之即病」；襄陽鄧城(湖北襄陽)巫覡能用「妖術邪呪，敗酒家所釀」，酒坊畏之。⁷⁶而華南一代的「蠱毒」

⁷² 趙與泌修，黃巖孫纂，《仙溪志》，卷3，〈祠廟〉，頁8309。按：慈感廟的陳氏女巫，應該就是陳靖姑。關於宋代的陳靖姑信仰，詳見徐曉望，《福建民間信仰》，頁329-348；陳芳伶，〈陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討〉；黃新憲，〈陳靖姑信仰的源流及在閩臺的發展〉，頁5-8。

⁷³ 趙與泌修，黃巖孫纂，《仙溪志》，卷3，〈祠廟〉，頁8309。按：順濟廟的林氏女巫，應即媽祖林默娘。關於宋代的媽祖信仰，詳見李獻璋，《媽祖信仰の研究》，頁3-24、205-229、317-376；石萬壽，〈明清以前媽祖信仰的演變〉，頁1-21；張桂林、羅慶四，〈福建商人與媽祖信仰〉，頁105-110；James L. Watson, "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960-1960," p. 292-324; 徐曉望，《福建民間信仰》，頁313-328；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁202-221。

⁷⁴ 趙與泌修，黃巖孫纂，《仙溪志》，卷3，〈祠廟〉，頁8309。

⁷⁵ 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁206-208。

⁷⁶ 詳見趙章超，〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉，頁231-238；王章偉，《在國家與社會之間》，頁40-41、51。

之術，在宋代更是大為流行，巫者以此害人的傳聞也不時可見。⁷⁷

(四) 無稽與附會之神

除了上述三種較為獨特的神祇之外，宋代巫者還奉祀了一些來歷不明或是事蹟無法稽考，因傳說或穿鑿附會而成的神明。例如，趙師古在北宋太宗淳化元年(990)所寫的〈題工部祠序〉便說：「湘楚間好鬼神，事無文之祀，廟貌棋布。牲宰之薦，厭于神腹；祝告之詞，倦於巫工。獨工部之祠缺焉。」⁷⁸此文主要是在替杜甫(712-770)受到冷落抱不平，因此對於湘楚間的巫俗或許有些誇張，不過，所謂「無文之祀」應該是存在的，意指當地所奉祀的鬼神有一些完全不見於載籍或毫無根據可言。陳淳(1159-1223)〈上趙寺丞論淫祀〉一文也指出這種情形，稱漳州(今福建漳州)「好尚淫祀」，廟宇數百所，而所奉祀的對象「其無封號者，固無根原來歷；而有封號者，亦不過出於附會。」⁷⁹此外，張邦基(fl. 1127-1131)也說：

予每憤南方淫祠之多，所至有之。陸龜蒙所謂有雄而毅、黝而碩者則曰將軍；有溫而愿、哲而少者則曰某郎；有媪而尊嚴者則曰姥；有婦而容者則曰姑。而三吳尤甚，所主之神不一，或曰太尉，或曰相公，或曰夫人，或曰娘子。村氓家有疾病，不服藥劑，惟神是恃。事必先禱之，謂之問神。……近時士大夫家亦漸習此風。⁸⁰

⁷⁷ 詳見澤田瑞穗，《中國の咒法》，頁245-332；川野明正，《中國の〈憑きもの〉——華南地方の蠱毒と呪術的伝承》；劉黎明，《宋代民間巫術研究》，頁217-255。

⁷⁸ 趙師古，〈題工部祠序〉，收入《全宋文》，卷134，頁89。

⁷⁹ 陳淳，《北溪大全集》，卷43，〈上趙寺丞論淫祀〉，頁12-14。

⁸⁰ 張邦基，《墨莊漫錄》，卷8，頁8。

這些相貌各異、稱謂不一的神明，或許不是全無來歷，只是不夠顯赫，或是多了一些穿鑿附會的傳說與靈驗故事，因此，在某些士大夫眼中，便一律被歸為淫祠之鬼。

事實上，巫者所奉祀的神明之中，如眉州(今四川眉山)的茅將軍、宣州涇縣(今安徽涇縣)的丁先生、長沙縣(今湖南長沙)的影株神、洞庭湖的劉舍人，以及名稱怪異的澧州(今湖南澧縣)摩駝神、荊湖南路的稜騰神、荊湖北路的稜睜神、京畿路的獐瞪神，和分布各地的所謂「妖神」、「邪神」等，⁸¹基本上，都是這一類的「無稽」之神，但因有人覺得「靈驗」而獲得奉祀。⁸²韓森在說明宋代「民間信仰」的特色時指出，一些死於意外事故、戰爭或疾病的男女(通常是夭折而死)，出身不一定高貴，在宋代都成了民眾奉祀的對象。他們大多是平民百姓出身。⁸³這個觀察也可適用於巫覡信仰，換句話說，默默無聞甚至是姓名與身世不詳的「平民百姓」，在宋代也有機會成為巫覡奉祀的主神。他們之中，雖以「橫死」的厲鬼較受青睞，但也不盡然。

上述鬼神之中，尤其是物怪、瘟神(厲鬼)、先巫這三大類，基本上都會帶來災難與禍害，故經常是民眾、士大夫與政府畏惡的對象，⁸⁴也是各種宗教人物必須應付的對象，而佛教的僧尼和道教的道士、法師(法官)通常會採取禳除、辟除的手段。⁸⁵如宋代道教「天心正法」、「雷

81 中村治兵衛，〈宋代の巫の特徴〉，頁 110、112；王章偉，《在國家與社會之間》，頁 56、238、298-308。

82 詳見韓森著，包偉民譯，《變遷之神》，頁 25；王章偉，《在國家與社會之間》，頁 287。

83 詳見韓森著，包偉民譯，《變遷之神》，頁 35。

84 沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》，頁 10-84；Hsien-huei Liao, "Encountering Evil: Ghosts and Demonic Forces in the Lives of the Song Elite," pp. 89-134.

85 在宋代的醫療與宗教市場上，巫者最強勁的對手是佛、道二教，但三者的若干法術和儀式，有時也互有融通之處。相關討論，參見 Edward L. Davis,

法」中便有譴治「邪魅」、「山魃精怪」、「瘟神」的法術，⁸⁶大約成書於宋元時期的咒法專書《太上三洞神呪》也收錄有「都天大雷火呪」，其功用便在於驅逐、消滅「山魃、木客、古怪、妖精」以及「妖魔、五猖、邪巫、鬼怪、瘟神」等，而這些正是巫者奉祀的神靈。⁸⁷

至於巫覡，雖然也會應信眾之請，以禳辟的手段對付災禍之神，但是，有時則會採取祈祭、立祠的方式，予以撫慰，將原先的禍害力量轉化為福佑的神祇。這種情形雖然不始於宋代，但至少就典籍的記載來看，確實要到了宋代才較為普遍。換句話說，到了宋代，這四大類鬼神才在巫者與民眾的鬼神世界中占有重要的位置。⁸⁸

三、儀式的新貌

除了祀神對象有了變化之外，宋代巫覡在儀式方面也有了一些新貌。早期的「弦歌與鼓舞」、「酒肉與犧牲」等巫覡儀式的特質依然存在，⁸⁹有時也會成為宋代文人詩文描述的主題，⁹⁰但在兩宋時期，還是出現了一些微妙的變化。

Society and the Supernatural in Song China, pp. 45-66, 87-170.

⁸⁶ 詳見松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，頁 297-402。

⁸⁷ 不著撰人，《太上三洞神呪》，卷 8，〈禳禳驅治諸呪・都天大雷火呪〉，頁 14 上-下。按：此咒亦見於《道法會元》，卷 121，〈南宮火府烏暘雷師祕法・火鈴符〉，頁 14 下-15 上。

⁸⁸ 在此是就案例的數量及分布的空間範圍而言。類似的情形，也可以在十七世紀以後一直到當代的臺灣社會中看到，只是其中的「物怪」崇拜在臺灣較為罕見；詳見林富士，《孤魂與鬼雄的世界》、〈清代臺灣的巫覡與巫俗——以《臺灣文獻叢刊》為主要材料的初步探討〉，頁 23-99。

⁸⁹ 詳見林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，頁 19-38。

⁹⁰ 詳見王章偉，《在國家與社會之間》，頁 23-77。

(一) 立祠——撫慰儀式

基於「鬼有所歸，乃不為厲」的思維，傳統中國社會往往以立祠或立壇祭祀的方式，安頓、安撫那些死於非命的厲鬼，以平息或防止他們帶來的災禍，⁹¹因此「立祠」本身也可以說是一種撫慰儀式。這種儀式雖然不始於宋代，也不是巫覡所獨有的作法，但宋代的巫覡不僅將這種儀式用於瘟神(疫鬼)這一類的厲鬼，還擴及於那些會帶來災禍的物怪及其他神靈。如李薦(1059-1109)便說：「眉州或有神降，曰茅將軍，巫覡皆狂，禍福紛錯，州皆畏而禱之，共作大廟，像宇皆雄，祈驗如響。」⁹²由此可見，眉州(今四川眉山)人可能是基於「畏禍」而拜茅將軍，而這個信仰可能是由江淮地區傳入。據北宋錢易(fl. 997- 1025)記載，「江淮間多九郎廟和茅將軍祠」，「九郎」是「苻堅之第九子」，而茅將軍「廟中多畫縛虎之像」。⁹³茅將軍信仰的起源在唐末五代，最早的一座廟建立於舒州(今安徽安慶)往桐城(今安徽桐城)之間的路上，也是茅將軍初次顯靈之處，而立廟十年左右，附近的村落便遍設「茅將軍祠」，隨後逐漸向外擴散。⁹⁴在兩宋時期，其祠廟見於記載的至少有江淮一帶、溧陽(今江蘇溧陽)、建昌(今江西建昌)、⁹⁵善化(今湖南善化)、⁹⁶劍門(今四川劍閣)附近的七家嶺等地。⁹⁷

91 詳見林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，頁 1-38。

92 李薦，《師友談記》，頁 29。

93 錢易，《南部新書》，卷 8，頁 9。

94 關於茅將軍顯靈及立廟的故事，最早見於徐鉉，《稽神錄》，卷 6，〈僧德林〉，頁 35。

95 呂南公，《灌園集》，卷 9，〈茅將軍廟記〉，頁 78。

96 李俊甫，《莆陽比事》，卷 5，〈鄭伐妖木王去淫祠〉，頁 239。

97 李薦，《師友談記》，頁 29。

類似茅將軍祠這樣的祠廟，在兩宋時期可能散布各處。例如，戚舜臣(996-1052)知撫州(今江西撫州)時，當地「詭祠有大帝號者，祠至百餘所」。⁹⁸其次，楚人胡石壁對家鄉湖湘一帶的風俗也有如下描述：

某楚產也，楚之俗實深知之。蓋自屈原賦離騷，而九歌之作，辭旨已流於神怪，其俗信鬼而好祀，不知幾千百年。……女巫男覡，乘釁興妖，自此湖湘之民，蓋將聽於神而不聽於人矣。……某為此懼，於是自守郡以來，首以禁絕淫祠為急，計前後所除毀者，已不啻四五百處。⁹⁹

此外，陳淳(1159-1223)也針對福建漳州的風俗指出：「南人好尚祭祀，而此邦之俗尤甚，自城邑至村落，淫鬼之名號者不一，而所以為廟者，亦何啻數百所。」¹⁰⁰再者，宋仁宗天聖元年(1023)夏竦(985-1051)知洪州(今江西南昌)時也說當地「舊俗尚巫」，「皆於所居塑畫魅魍，陳列幡幟，鳴擊鼓角，謂之神壇」。而民眾對於巫者「從其言甚於典章，畏其威重於官吏，奇神異像，圖繪歲增，怪籙祿符，傳寫日夥」。¹⁰¹可見當地巫者似乎也是利用「災禍」之神，立祠塑像，威嚇百姓。另外，北宋毛維瞻(1011-?)在北宋仁宗慶曆四年(1044)擔任縉雲(今浙江麗水)縣尉時，對於處州縉雲縣的情形也說：「俗獷而縱，近惑巫鬼，爭為高祠廣宇」。¹⁰²北方的情形似乎也差不多，¹⁰³如張方平(1007-1091)便說：

⁹⁸ 曾鞏，《元豐類藁》，卷 42，〈虞部郎中戚公墓誌銘〉，頁 2。

⁹⁹ 張四維輯，《名公書判清明集》，卷 14，〈淫祠·不為劉舍人廟保奏加封〉，頁 560。

¹⁰⁰ 陳淳，《北溪大全集》，卷 43，〈上趙寺丞論淫祀〉，頁 12。

¹⁰¹ 夏竦，《文莊集》，卷 15，〈奏議·洪州請斷祿巫奏〉，頁 12-13。

¹⁰² 毛維瞻，〈處州縉雲縣新修文宣王廟記〉，收入《全宋文》，卷 992，頁 149-150。

¹⁰³ 宋代巫者在南北各地汲汲於創設各種祠廟的情形，詳見李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 71-73。

京東西之民，多信妖術。凡小村落，輒立神祠，蚩蚩之民，惑於禍福。往往奔湊，相從聚散，遞相蔽匿，官不得知。惟知畏神，不復憚法。¹⁰⁴

這是北宋時期北方京東西路(大致包括今河南東部、山東中西部、江蘇北部、安徽小部分地區)的情形。

事實上，「立祠」可以說是巫覡信仰非常核心的成分，有時候甚至可以視為儀式的一種。因此，其數量的多寡往往可以視為巫風是否興盛的指標，以北宋汴京的情形來說，當時佛寺大約有 105 座，道觀約 79 座，但徽宗在政和元年(1111)春正月下詔毀開封府的「神祠」時，其數量便高達 1,138 座(包括五通、石將軍、妲己等)，¹⁰⁵這些祠廟或許不全然由巫覡駐守，但即使以十分之一計算，其數量也已不在佛、道二教之下。而各地巫覡祠廟的數量之多，從各個時期地方官吏「毀祠」的報告和記載中，便可知其梗概。¹⁰⁶

(二) 殺人祭鬼

宋代巫覡另一個引人側目的活動就是所謂的「殺人祭鬼」。¹⁰⁷僅以南宋時期來說，從高宗到寧宗四朝(1127-1224)，百年左右，政府至少下達十三道有關「祭人祭鬼」的禁令，有人甚至認為這就是宋代政府禁巫的主要動機或藉口之一。¹⁰⁸不過，也有人認為「殺人祭鬼」不是

104 張方平，《樂全集》，卷 22，〈論地震請備寇盜事〉，頁 19。

105 上述數字，參見劉黎明，《宋代民間巫術研究》，頁 526。

106 詳見劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，頁 164-166。

107 詳見王章偉，《在國家與社會之間》，頁 317-319。

108 詳見劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，頁 153、174；王章偉，《在國家與社會之間》，頁 318-319。

真實發生或存在的風俗或儀式。¹⁰⁹

事實上，從宗教信仰的角度來看，「殺人祭鬼」可以說是傳統中國社會自古即有的一種祭祀儀式。¹¹⁰南宋真德秀(1178-1235)說湘民受巫覡勸誘而有「採牲」之俗，「以人為畜」，¹¹¹基本上已指出其核心意義。至於其宗教功能或意涵，學者有許多不同的解釋，¹¹²但若從獻祭的角度來看，這可能和傳統祭儀中「同類相祭」的思惟與習慣有關，亦即殺羊以祭羊神，殺馬以祭馬神，殺人以祭「人神」(人鬼)。¹¹³其次，

¹⁰⁹ 田海(Barend ter Haar)認為宋代的「殺人祭鬼」不是真實發生或存在的風俗或儀式，只是反映對「他者」的「恐懼」(it was a fear projected on the “other,” rather than a real practice)。他又說道：「殺人祭鬼」突然在宋代首度被提及(“Killing people to serve demons” was suddenly mentioned for the first time in the Song period)。詳見 Barend J. ter Haar, *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*, pp. 101-102. 按：此說並非根據原始材料詳細推演而來，而是參考二手研究之後便否定前人之說，逕下結論，也完全不考慮或不知宋代以前的情形。事實上，「殺人祭鬼」這個詞彙的首次出現或許真的在宋代，但是，只要利用一些較大型的漢籍全文資料庫，使用「以人祀」、「以人祠」、「殺人祀」、「殺人以祠」、「用人於」、「用人祭」等關鍵詞查詢，便可以知道從先秦以下一直到宋以前，「殺人以祭祀鬼神」這樣的事還真是不絕於書，而且，漢與非漢民族都有。

¹¹⁰ 詳見楊景鵬，〈殉與用人祭〉，頁 19-29；金祥恆，〈殷人祭祀用人牲說〉，頁 1-7；李健民，〈略談我國新石器時代的人祭遺存〉，頁 27-29；王克林，〈試論我國人祭和人殉的起源〉，頁 69-72；顧德融，〈中國古代人殉、人牲者的身份探析〉，頁 112-123；周慶基，〈人祭與人殉〉，頁 89-96；楊升南，〈商代人牲身份的再考察〉，頁 134-146；黃展岳，〈古代人牲人殉通論〉。

¹¹¹ 真德秀，《西山文集》，卷 40，〈勸民文〉，頁 35。

¹¹² 詳見澤田瑞穗，〈殺人祭鬼〉、〈殺人祭鬼・証補〉、〈殺人祭鬼・再補〉，頁 331-373；譚蟬雪，〈敦煌祈賽風俗〉，頁 61-67。

¹¹³ 從先秦到兩漢時期，禮儀專家曾針對祭祀時的「用牲」問題(包括「用人祭社」)展開論辯，一派主張「同類不相祭」，亦即前面討論「祠山張王廟」時提過的，不以豬肉祭豬神。另一派則主張「同類相祭」，亦即應該殺羊

最晚從六朝時期開始，巫覡的鬼神世界就呈現一種類似先秦時期「封建」王國林立的結構，每一位神明在其領域之內，都自有疆域(一般而言就是祠廟所在地及其鄰近地區)，並享有最高的統治權，與其他祠廟的神明互不隸屬，但有時會形成聯盟、聯姻關係。彼此之間有時也會有爭鬥或戰爭。在各自的邦國之內，一如封建王侯，神明往往需要配偶、臣僚、侍從、將士、兵馬等，而其主要來源就是「取」生人魂以充其配偶或部屬，¹¹⁴因此，就宗教儀式而言，「殺人祭鬼」的其中一種功能，其實就在於貢獻鬼魂供神明用以填充其部屬、家人，以強大其邦國與家庭的力量。而根據金井德幸研究，宋代「殺人祭鬼」所祭祀的對象大半確實是「厲鬼」或是所謂的「妖神」(由厲鬼與物怪揉合而成)。¹¹⁵

不過，這樣的宗教儀式似乎還有其他的社會意涵或功能，在某些地區可能被用來強化某些社會群體(social group)或族群(ethnic group)成員的「身分認同」(identity)。例如，洪邁便提到湖北的情形說：

殺人祭祀之姦，湖北最甚。其鬼名曰稜睜神。得官員士秀，謂之聰明人，一可當三。師僧道士，謂之修行人，一可當二。此外，婦人及小兒，則一而已。……此風浸淫，被于江西撫州。……此類不勝紀。今湖北鬼區，官司盡已除蕩，不容有廟食。木陰石片，蓋其祀所也。¹¹⁶

這段文字反映出巫者對於儒家士大夫(官員士秀)和佛、道二教人士的憎恨，表面上雖然給予較高的評價，可以一當三或以一當二，其實無異

以祭羊神，殺馬以祭馬神。詳見林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，頁 20-22。

¹¹⁴ 詳見 Fu-shih Lin, "Chinese Shamans and Shamanism in the Chiang-nan Area During the Six Dynasties Period (3rd-6th Century A.D.)," pp. 151-162.

¹¹⁵ 詳見金井德幸，〈南宋荆湖南北路における鬼の信仰について〉，頁 49-64，〈宋代における妖神信仰と「喫菜事魔」、「殺人祭鬼」再考〉，頁 1-14。

¹¹⁶ 洪邁，《夷堅志》，三志壬卷 4，〈湖北稜睜鬼〉，頁 1497-1498。

於鼓勵其信徒捕殺儒、釋、道三教之士，事實上，三者也是巫者在宋代社會最強大的敵對者和宗教市場的競爭者。¹¹⁷

其次，南宋魏了翁(1178-1237)記載江墳(江淑文，1169-1233)在嘉定元年(1208)之後，任職於荆湖南路武岡軍(今湖南武岡)之事云：「有淫祠號割平王，巫祝憑附，至用人于廟。叔[淑]文請焚祠毀像，籍巫祝之資以犒軍。」¹¹⁸由此可見，當地的割平王祠也有殺人祭祀的儀式。

我們對於這位割平王的來歷並不清楚，宋代以前及宋遼金元時期的相關記載似乎也僅見於此。但是，從明代文獻卻可以知道，正統十三年(1448)，四川後洞三十六種黑苗反叛，其領袖曾自稱割平王。¹¹⁹正統十四年間(1449)，也有湖貴一帶的苗人領袖蟲富自稱割平王，起兵反叛。¹²⁰同年，「福建反寇鄧茂七」造反，亦自稱割平王，「延蔓八府，破二十餘縣，東南諸郡皆騷動」，連浙江、江西等地都有人響應。¹²¹厥後，天順元年(1457)又有柳、慶等府的賓州(今廣西賓陽)、上林(今廣西上林)、武緣(今廣西武鳴)等地的「蠻賊」反叛，其「賊首」黃公好也自稱割平王。¹²²其後，約在明弘治年間(1488-1505)，荆南道又有「劇寇」何

¹¹⁷ 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 221-224、269-270。

¹¹⁸ 魏了翁，《鶴山集》，卷 83，〈知南平軍朝請江君墳墓誌銘〉，頁 2。

¹¹⁹ 詳見洪价，《(嘉靖)思南府志》，卷 7，〈拾遺志〉，頁 6；張瑩，《西園聞見錄》，卷 19，〈殉難〉，頁 483。

¹²⁰ 詳見陳元素，《古今名將傳》，卷 16，〈王驥〉，頁 591；彭時，〈王驥墓誌銘〉，收入程敏政，《明文衡》，卷 90，頁 4；何喬遠，《名山藏》，卷 42，〈勳封記二〉，頁 342；李賢，〈王驥神道碑銘〉，收入焦竑，《國朝獻徵錄》，卷 9 伯 1，頁 302。

¹²¹ 詳見中央研究院歷史語言研究所校勘，《明英宗實錄》，卷 175，正統十四年二月丁巳，頁 3363-3364；卷 185，正統十四年十一月乙未，頁 3695。

¹²² 詳見《明英宗實錄》，卷 275，天順元年二月戊申，頁 5848；方孔炤輯，《全邊略記》，卷 8，〈兩廣略〉，頁 470；徐日久，《五邊典則》，卷 19，〈西南〉，頁 503。

淮號剗平王。¹²³由此可見，「剗平王」似乎和散布於湖南、貴州、四川、廣西以及東南(閩、浙)一帶的非漢民族或叛亂團體有非常密切的關係，至少是明中葉的反叛者愛用的稱號。因此，南宋時期武岡軍的剗平王祠，恐怕是當地非漢民族的信仰，「用人于廟」可能是其族群的傳統祭儀，可藉以彰顯其族群標誌，或是藉以宣示對於漢族統治者的「反抗」。由此可見，「殺人祭鬼」雖然是「舊俗」，但因社會情境的改變，如族群衝突的加劇，在宋代(尤其是南宋)的南方似乎變得更加活躍或顯著，乃至可以稱之為「新風」。

(三)迎神賽會

宋代巫覡信仰另外一個備受矚目的儀式是迎神賽會。基本上，這和民眾或佛道二教利用社日或神明誕辰所舉行的宗教活動(即當時所謂的「社火」、「社會」)，乃至政府所支持、資助的宗教節慶或儀典(如大儺)，在儀式的結構、功能和主要「節目」方面，並無太大不同。¹²⁴但是，部分士大夫對那些不在官方掌控之下的民間和巫覡的「淫祀」與「迎神賽會」，卻嚴加批判或取締，其所持的理由或是內心的憂慮，除了較為抽象或含糊的「惑眾」、「敗俗」、「害民」之外，不外乎：一、浪費財物(民眾蠹財，巫者或其他人則趁機聚斂財富)；二、擾亂治安(民眾之間發生衝突、械鬥，乃至有心人士藉機聚眾、串連而反叛)。¹²⁵而這樣的論述提出之後，往往會引發討論與附和，甚至是集體性的共鳴，朝廷與地方官

¹²³ 詳見《明孝宗實錄》，卷 182，弘治十四年十二月辛未，頁 3366；張岳，《(嘉靖)惠安縣志》，卷 13，〈人物〉，頁 16。

¹²⁴ 詳見中村治兵衛，〈宋代廣德軍祠山廟の牛祭について〉，頁 158-160；王章偉，《在國家與社會之間》，頁 288-296。

¹²⁵ 詳見王章偉，《在國家與社會之間》，頁 284-291；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 130-142。

員的禁巫命令與措施，更是接二連三，此起彼落。由此可見，宋代巫覡的宗教活動似乎不斷對政府產生某種威脅，而這可能和部分地區迎神賽會的規模與性質有了新的變化有關。

宋代的迎神賽會和宋以前類似的宗教活動相較，最明顯的差異在於其「跨境」集結與流動。舉例來說，《琴川志》記載北宋仁宗至和年間(1054-1056)常熟(今江蘇常熟)東嶽行祠的「社火」云：

東嶽行祠，在縣北四十里福山，……經始於至和之初，每歲季春，嶽靈誕日，旁郡人不遠數百里，結社火，具舟車，齎香信，詣祠下致禮敬者，吹簫擊鼓，揭號華旗，相屬於道。¹²⁶

這已經不是局限於某一郡縣、村里的「地方」性信仰，而頗類官方獎掖下的道教宮觀和佛教寺院，可以吸引「旁郡」的信眾前來「進香」或「朝山」。¹²⁷這樣的信仰甚至可以透過「分香」、「分靈」的方式，擴散並連結成某種「類組織」的「區域性」宗教。這在宋以前相當罕見，但從宋代開始則逐漸普遍。¹²⁸

除了江蘇有這樣的「跨境」活動之外，福建的情形也頗引人注目。例如，陳淳撰〈上趙寺丞論淫祀〉，對漳州的「巫風」詳加描述，並提出批判。¹²⁹他先是指出當地有數百座名號不一的祠廟，每座廟「各有迎神之禮」、「迎神之會」。接著，他便細膩的描述「迎神」之會的過程，並指出「神像」(土偶)的重要性，以及信眾如何透過在祠廟塑神像和街中的「迎神」活動，呈現「鬼神世界」(包括主祀之神及其家庭、

¹²⁶ 孫應時纂修，鮑康增補，盧鎮續修，《琴川志》，卷 10，〈敘祠〉，頁 1244。

¹²⁷ 關於東嶽信仰在宋代的發展過程，詳見水越知，〈宋元時代の東嶽廟〉，頁 73-104。

¹²⁸ 詳見韓森著，包偉民譯，《變遷之神》，頁 126-159；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 204-271。

¹²⁹ 陳淳，《北溪大全集》，卷 43，〈上趙寺丞論淫祀〉，頁 12-16。

隨從等)。他還指出，這種宗教性的活動，能讓「四境聞風鼓動」、「男女聚觀」。¹³⁰對於這樣的風氣，陳淳相當不以為然。他指斥當地所祭拜的鬼神都是「淫祀」之鬼，特別提到「聖妃」和「廣利」二神，認為他們一是來自莆田的「莆鬼」(媽祖)，另一為源自廣州的「廣祠」(廣南的南海洪聖廣利王)，都不是漳州當地的鬼神，與當地無關。此外，他還批判當地的泰山信仰和「朝嶽」之會。除了認為嶽神和「聖妃」和「廣利」一樣，都是「他鄉之神」或「越界之神」之外，¹³¹他還說山嶽之神不是人神，廟宇中不應該有人形塑像，也不應有生辰(三月二十七日)。而「闔境男女混雜，徹晝夜而朝禮之，以會于嶽廟」的活動，無論是替亡者祈哀、拔度的「朝嶽」，或是預為生者死後祈福的「朝生嶽」，他都不能認同。¹³²但當地「州有州嶽」，「邑有邑嶽」，嶽神生辰之日，州境之內的城邑和周邊地區的民眾都會往嶽廟「朝會」。陳淳認為這一類活動，無論是「迎鬼」(迎神賽會)還是「朝嶽」，或觸犯國家法令，或是鄙俚之俗，都應該予以禁止。¹³³

事實上，宋代的「朝嶽」活動早在北宋時期便已在各地流行，而且已引起注意和討論，仁宗天聖五年(1027)和徽宗崇寧元年(1102)，朝廷都曾下令禁止民眾在「朝嶽」活動中使用類似官方的乘輿、器服、

¹³⁰ 這種「迎神賽會」所以能吸引大量人潮，除宗教信仰的因素外，似乎也 and 活動之中的娛樂表演(如優戲隊)與歡樂氣氛有關。關於傳統中國宗教活動與戲劇、娛樂活動之間的緊密關係，詳見田仲一成著，雲貴彬、于允譯，《中國戲劇史》，頁 78-113；田仲一成著，布和譯，《中國祭祀戲劇研究》。

¹³¹ 「他鄉之神」或「越界之神」是現代學者的用語；詳見皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 204-271。

¹³² 陳淳對於「朝嶽」、「朝生嶽」(「生朝之禮」)的批判，另見氏著，《北溪字義》，卷下，頁 40-42。

¹³³ 原文詳見文末附錄，陳淳，《北溪大全集》，卷 43，〈上趙寺丞論淫祀〉，頁 12-16。

儀衛、旗幟、兵仗等物。¹³⁴

類似的觀察和討論，還可見於黃震的〈申諸司乞禁社會狀〉。¹³⁵他認為廣德軍的「祠山春會，四方畢集」，雖有利於活絡當地經濟(市井雖賴之稍康)，卻會敗壞風俗，其主要理由有五：「一謂埋藏，祭以太牢」；「二謂傷神，迎以兵器」(被視為祓禳凶祥與災禍之道，類似大儺之儀)；「三謂罪案，迎以囚帽、枷索」(被視為厭勝罪惡之方，類似道教和佛教的懺悔、贖罪儀式)；「四謂差會首」；「五謂差機察」。「祭以太牢」著眼於禮儀、祭品的僭越和浪費(尤其是多殺牛)。「迎以兵器」和「迎以囚帽、枷索」則是著眼於禮儀的不合宜，因為二者都和祠山之神(掌管水旱)及其附庸之祠「傷神」(罪死之鬼)的職能與性質不符。「差會差」和「差機察」則著眼於郡官利用廟會對於民眾和商家所進行的力役和財物之徵。除了上述五點，他更關切從「祠山」的附庸之祠獨立出來的「方山」之祠(即前面所討論過的「傷神」)，他說此祠：

別為香火，遠近響應，反過祠山。起四月，止八月。盡用鎗刀為社，自安吉暨宜興，率聚千百為群，……皆江湖出沒之徒，蔓則難圖，……區區所憂，又不止敗壞風俗而已。¹³⁶

由此可見，宋代官方禁止巫覡和迎神賽會，最大的憂慮恐怕還是在於巫覡之類的人物在這樣的場合展現跨境聚眾的能力，以及這種社會動員對其統治可能造成的威脅或破壞。事實上，歐陽守道(1241年進士)在〈與王吉州論郡政書〉中提到吉州(今江西吉安)的「巫鬼之俗」也說：

¹³⁴ 詳見徐松輯，《宋會要輯稿》，〈刑法二·禁約一·仁宗天聖五年〉，頁2之16；〈刑法二·禁約一·徽宗崇寧元年〉，頁2之42；〈禮·山川祠〉，頁20之7。

¹³⁵ 此文相關討論，詳見中村治兵衛，〈宋代廣德軍祠山廟の牛祭について〉，頁162-178；金井德幸，〈宋代浙西の郷社と土神——宋代郷村社會の宗教構造〉，頁81-118，特別是頁98-102。

¹³⁶ 詳見黃震，《黃氏日抄》，卷74，〈申諸司乞禁社會狀〉，頁19-21。

閣下開藩在去秋，當秋狸俗妖習略息，不審亦有以神廟罪人告者乎？十四五年以來，神枷神杖，處處盛行，巫者執權，過於官府。一廟之間，負枷而至，動以數千計。重者裝為大辟籠，首帶鈴，其家自以子弟親戚擁曳之，至廟以聽釋放，或受所謂神杖而還。此為何等風俗耶？¹³⁷

「巫者執權，過於官府」，可見巫者對人民的支配能力之大。而文中所述應該和前面所提到的廣德軍「祠山」的「迎以囚帽、枷索」一樣，都是民眾的懺悔、贖罪儀式。¹³⁸

其次，南宋初年，廖剛(1070-1143)指出其所「訪聞」的宣州涇縣(今安徽涇縣)女巫活動的情形云：

臣訪聞宣州涇縣六十里內地名同公坑，有女巫，奉邪神名丁先生，不知所起之因，一二年來，邪道甚盛，一方之人，為所狂誘，焚香施財，略無虛日。……其徒利於所得，更倡神怪之事。……即日，鄰比鄉村，往往食菜，結為邪黨。近因旱暵，輒以祈雨為名，聚集不逞之徒，率數百為群，持棒鳴鑼，遍行村落，穿歷市井，至於鄰境州縣，亦有相應祈雨來者。竊恐小人無故群聚，別致生事。¹³⁹

這也是跨境聚眾的活動。

再者，朱熹(1130-1200)提到王師愈(1122-1190)於高宗末年知長沙縣(今湖南長沙)時的情形：

¹³⁷ 歐陽守道，《巽齋文集》，卷4，〈與王吉州論郡政書〉，頁16-17。

¹³⁸ 類似的儀式還有可見於近代以來中國及臺灣若干地方祠廟的「審瘋子」和「扮犯人」習俗，當代臺灣屏東的東港「東隆宮」王爺(瘟神)祭典中，也有扮犯人、神枷、神杖之俗；詳見 Paul R. Katz, *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*, pp. 105-115; 李豐楙編纂，《東港迎王》，頁180-194。

¹³⁹ 廖剛，《高峯文集》，卷2，〈乞禁奉邪神劄子〉，頁23。

楚俗尚巫鬼，窮山中有叢祠，號影株神，愚民千百輩，操兵會祭，且欲為亂。……因撤其廟，禁勿復祠。民間疾病婚嫁，舊皆決於巫史，俗以甚弊，而官利其多鬻乳香，不之禁也。公復下令，毋以香市於巫，其為奇袤以惑眾者，必罰無赦。俗為少變。¹⁴⁰

由此可見巫者的聚眾能力、支配力及財力。而當時宗教活動與地方經濟發展之間的緊密關係，由此亦可見一斑。事實上，宋代巫覡的活躍，包括興建祠廟、迎神賽會等，雖被士大夫視為斂財、蠹財，但這也表示民間的財富足以支持這樣的宗教事務(活動)，因此，巫覡信仰在宋代的進一步發展，其中一個因素可能與經濟繁榮有關，尤其是市舶司所在的幾個地區(兩浙、福建)。¹⁴¹

此外，宋仁宗天聖元年(1023)，夏竦〈洪州請斷祆巫奏〉也提到：

編氓右鬼，舊俗尚巫。在漢樂巴，已嘗剪理。爰從近歲，傳習滋多。假託機祥，愚弄黎庶，剽絕性命，規取貨財。……浸淫既久，習熟為常，民被非辜，了不為訝。奉之愈謹，信之益深，從其言甚於典章，畏其威重於官吏。……婚葬出處，動必求師。劫盜鬥爭，行須作水。蠹耗衣食，眩惑里閭，設欲扇搖，不難連結。在於典憲，固亦靡容。……宜頒嚴禁，以革祆風。¹⁴²

依此，則「尚巫」為當地自漢以來的「舊俗」，雖經前代官吏禁斷，但到宋代，巫者對居民的影響力及控制力卻反而比政府還大，故夏竦主張嚴禁，其考慮有二：一為「扇搖」(反叛)；二為浪費財力(衣食)。而當地巫者的支配能力，似乎來自民眾對於巫者及其奉祀神明的「畏惡」。其「扇搖」的可能性，則來自巫者的「連結」(聚眾與串連)能力。

這種基於宗教信仰而來的跨境、聚眾與移動的「迎神賽會」，在

¹⁴⁰ 朱熹，《晦庵集》，卷 89，〈中奉大夫直煥章閣王公神道碑銘〉，頁 35-36。

¹⁴¹ 劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，頁 169-170。

¹⁴² 夏竦，《文莊集》，卷 15，〈奏議·洪州請斷祆巫奏〉，頁 12-13。

宋代似乎蔚為風潮。除前述的朝嶽之會、祠山(張王)春會外，其他所謂的「區域性」或「越界」神靈，包括五通或五顯(祖廟在徽州婺源，即今江西婺源)、仰山(發源地在袁州宜春縣，即今江西宜春)、天妃(本廟在福建莆田)、梓潼(本廟在今四川梓潼)等，幾乎都有類似的宗教活動。其宗教性、娛樂性和經濟性的功能，及所隱含的顛覆性和暴力色彩，也都相類似。¹⁴³

這些祠廟和「行祠」的建立與擴散，可能是以官員和士人為主體，但商人在財富和通路上的支持，恐怕也不能忽視。¹⁴⁴這類「越界」傳播的祠廟和宗教活動，雖然和佛、道二教有相當密切的關係，¹⁴⁵但巫者在建立之初和傳播過程中所扮演的角色，也不應該忽略。尤其是祠山所分化的「方山」(傷神)之祠，天妃本身的女巫身分，更說明其巫覡信仰的色彩。而仰山所奉祀的二神原為「龍神」，雖被佛教馴化、吸納，但在北宋時期也曾一度被巫祝所控制。¹⁴⁶至於梓潼，最早似乎是以蛇精的原形出現，¹⁴⁷恐怕也和巫覡信仰中的精魅崇拜不無關係。至於宋代文獻所載的「五通」神，至少有二種很不一樣的形象，一是指精魅(物怪)山魃，通常是猴形、獨足。二是指「五聖」或「五顯」、「五侯」，通常是以五名少年的形象出沒。¹⁴⁸因此，我們也不能排除其中

¹⁴³ 詳見皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 204-271、97-116。

¹⁴⁴ 詳見韓森著，包偉民譯，《變遷之神》，頁 126-159；Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*, pp. 176-178; 水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現〉，頁 21-26；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 250-252。

¹⁴⁵ 詳見程民生，〈論宋代神祠宗教〉，頁 69-71；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 253-254。

¹⁴⁶ 詳見皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 236。

¹⁴⁷ 關於梓潼信仰的形成與發展，詳見 Terry Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*, pp. 1-27; 皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，頁 246。

¹⁴⁸ 相關材料的輯存，詳見王章偉，《在國家與社會之間》，頁 300-308。

若干五通祠是由巫者掌控。總之，無論是精魅還是少年「五聖」，宋代的「五通」都是一種跨境的流行神。

四、結語

由以上所述可知，宋代的巫覡信仰的確有了一些新的風貌，其鬼神世界在組成結構上有了一些變化。傳統中國的官方「祀典」所奉祀的鬼神，基本上分成天神、地祇、人鬼三大類，但人鬼的位階遠不及天神、地祇。宋代巫覡已被完全排除於政府的職官體系，無法參與「祀典」。因此，不在「祀典」之列或較不占據重要位置的物怪(精魅)、厲鬼(瘟神)、先巫及一些無稽與附會之神，似乎轉而成為巫者主要的奉祀對象，其受奉祀或普及的程度，應該超過先前較為重要的天神、地祇，或是聖賢、英雄崇拜，至少也和他們居於同樣的地位。而這些神祇似乎有個共同的特質，亦即能降災禍於人，因此他們廣受奉祀的原因之一，可能和當時人為了辟除災難與禍害有關。

事實上，這也和宋代特殊的社會情境有關。首先，由於宋遼、宋金、宋元之間的長期對峙與戰亂，一方面產生了大量的「兵死」厲鬼，另一方面則迫使漢民族南遷，進入山林之地和非漢民族所居之處，進而衍生出族群之間的爭鬥與仇殺，或是與山林中的生物、非生物力量(包括自然災害)產生接觸與衝突，而這或許就是一些物怪之神和「怪神」、「邪神」受到崇奉的由來。其次，兩宋時期頻頻爆發的疫癘之災，除了製造出更多的「疫死」厲鬼之外，也讓瘟神信仰更加普遍。而瘟疫流行有時是由北人南遷的「水土不服」，或是進入南方的「瘴癘之鄉」(山林、水澤之屬)所引起。或許是這個緣故，在某些地方，物怪

(魑魅魍魎、山魃)和瘟神(厲鬼)，甚至會被雜揉為一。¹⁴⁹至於「先巫」崇拜的出現，雖有其古老的傳統，但是，宋代官方不斷打擊巫者，以及民間害人巫術(如巫蠱、蠱毒、祝詛等)的流行，似乎反而讓一般民眾更加畏懼巫覡的力量，相信巫術的作用。

隨著崇拜對象的改變，宋代巫覡在儀式方面也做了一些調整。最明顯的是在各地大量的設立祠廟，以撫慰、安置上述的神靈，以平息或防止災禍，進而祈求賜福消災。其次，則是頻頻出現所謂「殺人祭鬼」的傳說和政府頒布的禁令。從宗教信仰來說，以人牲祭人鬼(包括厲鬼及一般的人神)是中國古老的宗教習俗，不難理解。不過，由於南宋似較北宋時期更為盛行，而且某些地方還特別注重人牲的「身分」(以儒生、官員為上，僧尼道士次之，一般的婦人小兒為下)，或是盛行於非漢民族、叛亂團體的聚居之地(四川及兩湖的山林之地)，因此，這樣的祭儀恐怕還涉及到「社會群體」或族群之間的爭鬥或復仇。

宋代巫覡信仰另一受人矚目的儀式是「迎神賽會」。由於有不少巫覡崇奉的神明，除了本廟之外，往往還有所謂的「行祠」(分廟)，擴大原本的祭祀圈；有些甚至跨越本廟所在的城邑或村落，成為許多州、府、軍、監、郡，乃至諸路的祭神對象。因此，在神誕之日舉行的宗教活動，通常會成為巫覡跨境收斂財物、聚集信眾，進行朝拜的時機。由於人數眾多且越界連結，又有比擬宮廷的輿服、儀仗、器物、兵器等，常令地方官吏憂慮不已，不時會加以禁止。但因這種活動兼

149 詳見金井德幸，〈南宋荆湖南北路における鬼の信仰について〉，頁 49-64、〈南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠〉，頁 52-54。即使是在宋代的「醫學」觀念中，瘟疫的源由也是自然與超自然、生物與非生物因素混和，包括氣候、水土、鬼神、精魅、蠱毒、瘴癘之氣等，都被認為是疫癘流行的原因。詳見 T. J. Hinrichs, "The Medical Transformation of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960-1279 C.E.)," pp. 130-202.

具宗教性、娛樂性和經濟性，而且也涉及「身分」(族群、性別、階層等)認同，一旦風行，有時連官吏也會參與，因此，時禁時行，始終不絕。

就此而言，宋代各地雖然承襲了舊有的「巫俗」(shamanistic custom)，但也開創或扇揚了新的「巫風」(shamanistic fashion)。因此，雖說宋代朝廷頒布的禁巫詔令之多、範圍之廣、時間之久，都遠超過以往任何一朝，¹⁵⁰巫覡的數量、地位、生存和活動空間必然受到一些影響，¹⁵¹但也似乎不能因此就斷定宋代巫覡的影響力或是所謂的「社會能量」「日趨弱化」，¹⁵²因為宋代政府屢頒禁巫的法令，也可以解讀為「巫風熾烈」的明證。¹⁵³事實上，也有人認為宋代政府全面禁巫，反倒成為巫風盛行的緣由。¹⁵⁴然而，我們似乎也不能簡單地說「巫俗」與巫覡問題一直都存在，只是較被忽略或較少被書寫，隨著北宋政府為強化其內部的控制以及南宋朝廷的南遷，政府或「中原」文化與「南方」的「巫俗」產生直接的接觸與衝突，才會有一連串的官方禁巫措施以及士大夫豐富的反巫論述。¹⁵⁵因為，這樣很容易忽略「巫俗」(巫覡信仰)

150 詳見李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 171。

151 中村治兵衛，〈宋代の巫の特徴〉，頁 126；劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，頁 213-218。

152 例如，李小紅便認為在宋代政府的打擊之下，巫覡的影響力無論在地理空間、社會空間還是職業空間上都削弱了，實力出現質變；詳見李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，頁 183-201。

153 例如，王章偉便認為宋代巫者雖屢遭打擊，但「尚巫右鬼」之風仍然熾盛；詳見王章偉，《在國家與社會之間》，頁 28、79-138。

154 例如，王章偉便認為宋代中央政府禁巫，讓巫者在官方體制之內無容身之處，徹底走入民間，脫離政府的控制，反而是巫風盛行的首因。當然，他也承認，瘟疫流行造成「信巫不信醫」、「巫醫並用」的結果，民間地方里社、祠廟的興起，讓巫者找到棲息地，得以展演其儀式，傳播其信仰，也是巫風盛行的原因；詳見王章偉，〈溝通古今的薩滿——研究宋代巫覡信仰的幾個看法〉，頁 140-154。

155 相關討論，詳見王章偉，〈溝通古今的薩滿〉，頁 152-153；〈文明推進

的最新發展以及「巫風」的強弱變化。

總之，無論宋代政府「禁巫」的成效如何，從政治、社會的角度來看，宋代巫者及其信仰所受到的打擊和挑戰，應該是前所未有的，這也可以說是宋代巫覡信仰的特質之一。但是，從宗教信仰的角度來看，宋代的巫覡信仰無論在信仰對象和宗教儀式方面，其實也有了一些新的變化，而其新貌，甚至成為元明至今中國巫覡信仰與民間宗教的共同特色。¹⁵⁶

(本文於 2012 年 10 月 8 日收稿；2013 年 5 月 23 日通過刊登)

*本文初稿完成於 2012 年 5 月 18 日，寫作過程之中，承蒙王章偉博士惠賜寶貴意見，特此致謝；於「宋遼金元時期的中國宗教」(Modern Chinese Religion: Song-Liao-Jin-Yuan)國際學術研討會(香港：香港中文大學，2012.6.25-28)發表時，又蒙評論人譚偉倫教授暨與會學者指正，無限感謝。二稿完成於 2012 年 10 月 8 日，寒露。本文投稿後，再蒙匿名之審查人提供修改意見，在此特表謝意。三稿完成於 2013 年 5 月 17 日，立夏之後。

中的現實與想像》，頁 1-55。

¹⁵⁶ 明清時期一些民間祀神、廟會活動以及巫覡信仰的特質，幾乎都可找到其宋代的「原型」。相關研究，參見小島毅，〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，頁 87-213；Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*; 金井德幸，〈宋代の厲鬼と城隍神——明初「祭厲壇」の源流を求めて〉，頁 1-24；趙世瑜，〈狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會〉；濱島敦俊著，朱海濱譯，〈明清江南農村社會與民間信仰〉；林富士，〈孤魂與鬼雄的世界〉、〈清代臺灣的巫覡與巫俗〉，頁 23-99。

附錄 陳淳，〈上趙寺丞論淫祀〉

自城邑至村墟，淫鬼之名號者至不一，而所以為廟宇者，亦何啻數百所。逐廟各有迎神之禮，隨月送為迎神之會。……凡此皆游手無賴、好生事之徒，假託此以刮掠錢物，憑藉使用。……錢既衰集富衍，遂恣為無忌憚。既塑其正鬼之夫婦，被以衣裳、冠帔，又塑鬼之父母，曰聖考聖妣，又塑鬼之子孫，曰皇子皇孫，一廟之迎，動以十數像，群輿於街中，且黃其傘，龍其輦，黼其座，又裝御直班以導於前，僭禮踰越，恬不為怪。四境聞風鼓動，復為優戲隊相勝以應之，人各全身新製羅帛金翠以悅神。……男女聚觀，淫奔酣鬪。一歲之中，若是者凡幾廟？民之被擾者凡幾番？不惟在城皆然，而諸鄉下邑，亦莫非同此一習。前後有司，不能明禁，復張帷幕以觀之，謂之與民同樂，且賞錢賜酒，是又推波助瀾，鼓巫風而張旺之。……非所祭而祭之，曰淫祀，淫祀無福，……所謂聖妃者，莆鬼也，於此邦乎何關？所謂廣利者，廣祠也，於此邦乎何與？假使有或憑依言語，亦妖由人興，不足崇信。……至於朝嶽一會，又將次第而起，復鄙俚可笑。嶽，泰山，魯鎮也，為魯邦之所得祭，而立祠於諸州也何謂？國朝以帝封之，帝以氣之主宰者而言，非有人之謂也。……而以三月二十七日為嶽生之辰者，又為何據？闔境男女混雜，徹晝夜而朝禮之，以會于嶽廟，入門則群慟，謂為亡者祈哀，以為陰府縲紲之脫慶，侍者亦預為他日之祈，謂之朝生嶽。州有州嶽，而近城之民朝會焉。是有邑嶽，而環邑之民朝會焉。……與前迎鬼者同一律，皆蠹壞風俗，溷亂教化之尤者也。端人正士，德政之下，恐非所宜容。國家法

令，迎鬼有禁，前政方宗丞嘗列其條於譙門，故榜在案，可考也。某愚區區欲望台慈特喚法司，開具迎鬼諸條，令明立榜文，並朝嶽俚俗，嚴行禁止，仍頒布諸鄉下邑而齊一之。

資料來源：陳淳，《北溪大全集》，卷43，〈上趙寺丞論淫祀〉，頁12-16。

徵引書目

一、傳統文獻

- 不著撰人，《太上三洞神呪》，收入《正統道藏》，第2冊，臺北：新文豐出版公司，1977。涵芬樓《正統道藏》本。
- 不著撰人，《道法會元》，收入《正統道藏》，第51冊。涵芬樓《正統道藏》本。
- 中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
- 方孔炤輯，《全邊略記》，收入《續修四庫全書》，第738冊，上海：上海古籍出版社，1997，明崇禎刻本。
- 王稱，《東都事略》，《景印文淵閣四庫全書》，第382冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 史夢蘭，《止園筆談》，收入《續修四庫全書》，第1141冊。清光緒四年刻本。
- 朱熹，《晦庵集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1143-1146冊。
- 何喬遠，《名山藏》，收入《續修四庫全書》，第426冊，明崇禎刻本。
- 吳曾，《能改齋漫錄》，北京：中華書局，1985。
- 呂南公，《灌園集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1123冊。
- 李俊甫，《莆陽比事》，收入《續修四庫全書》，第734冊，清嘉慶《宛委別藏》本。
- 李薦，《師友談記》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第863冊。
- 俞正燮，《癸巳存稿》，收入《續修四庫全書》，第1160冊，清連筠篔叢書本。
- 洪价，《(嘉靖)思南府志》，收入《天一閣藏明代方志選刊》，第67冊，上海：上海古籍出版社，1982，明嘉靖刻本。
- 洪邁，何卓點校，《夷堅志》，北京：中華書局，1981。
- 夏竦，《文莊集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1087冊。
- 孫應時纂修，鮑廉增補，盧鎮續修，《琴川志》，收入《宋元方志叢刊》，第2冊，北京：中華書局，1990，明末毛氏汲古閣刻本。
- 孫覲，《鴻慶居士集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1135冊。
- 徐日久，《五邊典則》，收入《四庫禁燬書叢刊》，史部第26冊，北京：北京出版社，2000，舊鈔本。

- 徐松輯，四川大學古籍整理研究所標點校勘、王德毅校訂，《宋會要輯稿》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008。
- 徐鉉，《稽神錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1042 冊。
- 真德秀，《西山文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1174 冊。
- 張方平，《樂全集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1104 冊。
- 張四維輯，《名公書判清明集》，收入《續修四庫全書》，第 973 冊。明隆慶三年盛時選刻本。
- 張邦基，《墨莊漫錄》，收入《四部叢刊》，三編第 34 冊，上海：上海書店，1985。
- 張岳，《(嘉靖)惠安縣志》，收入《天一閣藏明代方志選刊》，第 32 冊，明嘉靖刻本。
- 張敦頤，《六朝事蹟編類》，收入《叢書集成·初編》，第 3214 冊，上海：商務印書館，1936，明《古今逸史》本。
- 張萱，《西園聞見錄》，收入《續修四庫全書》，第 1168 冊，哈佛燕京學社印本。
- 脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，1977。
- 陳元素，《古今名將傳》，收入《中國武術大典》，第 40 冊，北京：中國書店，2012，明天啟刻本。
- 陳淳，《北溪大全集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1168 冊。
- 陳淳，《北溪字義》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 709 冊。
- 陶宗儀，《說郛》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 876-882 冊。
- 曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》，成都：巴蜀書社，1988。
- 曾鞏，《元豐類藁》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1098 冊。
- 焦竑，《國朝獻徵錄》，收入《四庫全書存目叢書》，史部第 100 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1996，明萬曆四十四年徐象樞曼山館刻本。
- 程敏政，《明文衡》，收入《歷代詩文總集》，第 40 冊，臺北：世界書局，1962，四部叢刊本。
- 黃休復，《茅亭客話》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1042 冊。
- 黃震，《黃氏日抄》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 707-708 冊。
- 葉適，《水心集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1164 冊。
- 廖剛，《高峯文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1142 冊。
- 趙與泌修，黃巖孫纂，《仙溪志》，收入《宋元方志叢刊》，第 8 冊，北京：中華書局，1990，清瞿氏鐵琴銅劍樓抄本。
- 歐陽守道，《巽齋文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1183 冊。

- 錢易，《南部新書》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1036 冊。
謝應芳，《辨惑編》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 709 冊。
魏了翁，《鶴山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1172-1173 冊。
蘇軾，《東坡全集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1107-1108 冊。
蘇頌，《蘇魏公文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1092 冊。

二、 近人論著

- 小島毅，〈正祠と淫祠——福建の地方志における記述と論理〉，《東洋文化研究所紀要》，114(東京，1991)，頁 87-213。
山民，《狐狸信仰之謎》，北京：學苑出版社，1994。
川野明正，《中國の〈憑きもの〉——華南地方の蠱毒と呪術的傳承》，東京：風響社，2005。
中村治兵衛，〈中國古代の王權と巫覡〉，收入氏著，《中國シャーマニズムの研究》，東京：刀水書房，1992，頁 3-28。
中村治兵衛，〈唐代の巫〉，收入氏著，《中國シャーマニズムの研究》，頁 29-68。
中村治兵衛，〈五代の巫〉，收入氏著，《中國シャーマニズムの研究》，頁 69-84。
中村治兵衛，〈北宋朝と巫〉，收入氏著，《中國シャーマニズムの研究》，頁 85-106。
中村治兵衛，〈宋代の巫の特徴——入巫過程の究明を含めて〉，收入氏著，《中國シャーマニズムの研究》，107-138。
中村治兵衛，〈宋代廣德軍祠山廟の牛祭について〉，收入氏著，《中國シャーマニズムの研究》，頁 157-186。
方燕，《巫文化視域下的宋代女性》，北京：中華書局，2008。
木村明史，〈宋代の民間醫療と巫覡觀——地方官による巫覡取締の一側面〉，《東方學》，101(東京，2001)，頁 89-104。
水越知，〈宋代社會と祠廟信仰の展開——地域核としての祠廟の出現〉，《東洋史研究》，60：4(京都，2002)，頁 1-38。
水越知，〈宋元時代の東嶽廟〉，《史林》，86：5(京都，2003)，頁 73-104。
水越知，〈伍子胥信仰與江南地域社會——信仰圈結構分析〉，收入平田茂樹、遠藤隆俊、岡元司編，《宋代社會的空間與交流》，開封：河南大學出版社，2008，頁 316-351。

- 王克林，〈試論我國人祭和人殉的起源〉，《文物》，1982：2(北京，1982)，頁 69-72。
- 王見川、皮慶生，《中國近世民間信仰——宋元明清》，上海：上海人民出版社，2010。
- 王章偉，〈溝通古今的薩滿——研究宋代巫覡信仰的幾個看法〉，收入復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》，北京：中華書局，2009，頁 140-154。
- 王章偉，〈文明推進中的現實與想像——宋代嶺南的巫覡巫術〉，《新史學》，23：2(臺北，2012)，頁 1-55。
- 王章偉，〈《清明集》中所見的巫覡信仰問題〉，《九州學林》，32(香港，2013)，頁 131-152。
- 王章偉，《在國家與社會之間——宋代巫覡信仰研究》，香港：中華書局，2005。
- 史繼剛，〈宋代的懲「巫」揚「醫」〉，《西南師範大學學報(哲學社會科學版)》，1992：3(重慶，1992)，頁 65-68。
- 田仲一成著，雲貴彬、于允譯，《中國戲劇史》，北京：北京廣播學院，2002。
- 田仲一成著，布和譯，《中國祭祀戲劇研究》，北京：北京大學出版社，2008。
- 皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 石萬壽，〈明清以前媽祖信仰的演變〉，《臺灣文獻》，40：2(臺北，1989)，頁 1-21。
- 安春平、程偉，〈宋代政府禁巫興醫的意義〉，《中醫藥訊息》，21：3(哈爾濱，2004)，頁 73-74。
- 李小紅，〈以醫制巫——宋代地方官治巫芻議〉，《科學與無神論》，2004：3(北京，2004)，頁 96-101。
- 李小紅，〈宋代「信巫不信醫」問題探析〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》，2003：6(成都，2003)，頁 106-112。
- 李小紅，〈宋代民間「信巫不信醫」現象探析〉，《學術研究》，2003：7(廣州，2003)，頁 94-99。
- 李小紅，〈宋代的尚巫之風及其危害〉，《史學月刊》，2002：10(鄭州，2002)，頁 96-101。
- 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，北京：光明日報出版社，2010。
- 李玉清，〈宋代禁巫興醫原因之分析〉，《醫學與哲學(人文社會醫學版)》，29：12(大連，2008)，頁 58-59。
- 李志鴻，《道教天心正法研究》，北京：社會科學文獻出版社，2011。
- 李健民，〈略談我國新石器時代的人祭遺存〉，《中原文物》，1981：3(鄭州，1981)，頁 27-29。

- 李壽菊，《狐仙信仰與狐狸精故事》，臺北：臺灣學生書局，1995。
- 李劍國，《中國狐文化》，北京：人民文學出版社，2002。
- 李豐楙編纂，《東港迎王》，臺北：財團法人東港東隆宮、臺灣學生書局，1998。
- 李獻璋，《媽祖信仰の研究》，東京：泰山文物社，1979。
- 沈宗憲，〈國家祠典與左道妖異——宋代信仰與政治關係之研究〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2000。
- 沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》，臺北：商鼎文化出版社，1993。
- 周慶基，〈人祭與人殉〉，《世界宗教研究》，1984：8(北京，1984)，頁89-96。
- 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，東京：汲古書院，2006。
- 林巳奈夫，〈中國古代の神巫〉，《東方學報》，38(京都，1967)，頁211-218；
- 林富士，〈中國古代巫覡的社會形象與社會地位〉，收入林富士主編，《中國史新論·宗教史分冊》，臺北：中央研究院·聯經出版事業公司，2010，頁65-134。
- 林富士，〈人間之魅——漢唐之間「精魅」故事析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，78：1(臺北，2007)，頁107-182。
- 林富士，〈釋「魅」——以先秦至東漢時期的文獻資料為主的考察〉，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005，頁109-134。
- 林富士，〈清代臺灣的巫覡與巫俗——以《臺灣文獻叢刊》為主要材料的初步探討〉，《新史學》，16：3(臺北，2005)，頁23-99。
- 林富士，〈試論六朝時期的道巫之別〉，收入周質平、Willard J. Peterson 編，《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002，頁19-38。
- 林富士，〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入傅飛嵐(Franciscus Verellen)、林富士編，《遺跡崇拜與聖者崇拜》，臺北：允晨文化事業公司，2000，頁163-204。
- 林富士，〈六朝時期民間社會所祀「女性人鬼」初探〉，《新史學》，7：4(臺北，1996)，頁95-117。
- 林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，《史原》，15(臺北，1986)，頁1-38。
- 林富士，《漢代的巫者》，臺北：稻鄉出版社，1999。
- 林富士，《孤魂與鬼雄的世界——北臺灣的厲鬼信仰》，臺北：臺北縣立文化中心，1995。
- 金井德幸，〈宋代の厲鬼と城隍神——明初「祭厲壇」の源流を求めて〉，《立正大

- 學東洋史論集》，13(東京，2001)，頁 1-24。
- 金井德幸，〈南宋妖神信仰素描——山魃と瘟鬼と社祠〉，《駒澤大學禪研究所年報》，7(東京，1996)，頁 51-65。
- 金井德幸，〈宋代における妖神信仰と「喫菜事魔」、「殺人祭鬼」再考〉，《立正大學東洋史論集》，8(東京，1995)，頁 1-14。
- 金井德幸，〈南宋荆湖南北路における鬼の信仰について——殺人祭鬼の周邊〉，原刊於《駒澤大學禪研究所年報》，5(東京，1994)，頁 49-64。
- 金井德幸，〈宋代浙西の郷社と土神——宋代郷村社會の宗教構造〉，收入宋代史研究會編，《宋代之社會と宗教》，東京：汲古書院，1985，頁 81-118。
- 金井德幸，〈南宋祭祀社會の展開〉，收入立正大學史學會創立五十周年記念事業實行委員會編集，《宗教社會史研究》，東京：立正大學史學會，1977，頁 591-610。
- 金相範，〈宋代祠廟政策的變化與地域社會——以福州地域為中心〉，《臺灣師大歷史學報》，46(臺北，2011)，頁 141-168。
- 金祥恆，〈殷人祭祀用人牲設奠說〉，《中國文字》，48(臺北，1973)，頁 1-7。
- 胡堃，〈中國古代狐信仰源流考〉，《社會科學戰線》，1989：1(長春，1989)，頁 222-229。
- 范熒，〈宋代的民間巫術〉，收入張其凡、陸勇強編，《宋代歷史文化研究》，北京：人民出版社，2000，頁 130-147。
- 徐曉望，《福建民間信仰》，福州：福建教育出版社，1993。
- 晏昌貴，《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，武昌：武漢大學出版社，2010。
- 張全明，〈兩宋時期疫災的時空分布統計與評析〉，收入徐少華主編，《荆楚歷史地理與長江中游開發》，武漢：湖北人民出版社，2009，頁 360-371。
- 張桂林、羅慶四，〈福建商人與媽祖信仰〉，《福建師範大學學報(哲學社會科學版)》1992：3(福州，1992)，頁 105-110。
- 陳元朋，〈《夷堅志》中所見之南宋瘟神信仰〉，《史原》，19(臺北，1993)，頁 39-84。
- 陳芳伶，〈陳靖姑信仰的內容、教派及儀式探討〉，國立台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，臺南：國立台南師範學院，2003。
- 程民生，〈論宋代神祠宗教〉，《世界宗教研究》，1992：2(北京，1992)，頁 59-71。
- 程民生，《宋代地域文化》，開封：河南大學出版社，1997。
- 黃展岳，《古代人牲人殉通論》，北京：文物出版社，2004。
- 黃純怡，〈國家政策與左道禁令——宋代政府對民間宗教的控制〉，《科學與無神論》，16(北京，2005)，頁 171-198。

- 黃新憲，〈陳靖姑信仰的源流及在閩臺的發展〉，《福州大學學報(哲學社會科學版)》2008：6(福州，2008)，頁 5-8。
- 楊升南，〈商代人牲身份的再考察〉，《歷史研究》，1988：1(北京，1988)，頁 134-146。
- 楊俊峰，〈唐宋之間的國家與祠祀——兼論祠祀走向政教中心的變化〉，臺北：國立臺灣大學歷史學系博士論文，2009。
- 楊倩描，〈宋朝禁巫述論〉，《中國史研究》，1993：1(北京，1993)，頁 76-83。
- 楊景鸞，〈殉與用人祭〉，《大陸雜誌》，13：6(臺北，1956)，頁 19-29。
- 葛兆光，〈七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰〉，《中國思想史》，第 2 卷，上海：復旦大學出版社，2009。
- 廖咸惠，〈宋代士人與民間信仰——議題與檢討〉，收入復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》，頁 57-77。
- 趙世瑜，〈狂歡與日常——明清以來的廟會與民間社會〉，廈門：廈門大學出版社，2002。
- 趙章超，〈宋代巫術邪教犯罪與法律懲禁考述〉，收入項楚主編，《新國學》，第 4 卷，成都：巴蜀書社，2002，頁 231-238。
- 劉仲宇，〈中國精怪文化〉，上海：上海人民出版社，1997。
- 劉佳玲，〈宋代巫覡信仰研究〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1996。
- 劉宗迪，〈狐魅淵源考——兼論戲劇與小說的源流關係〉，《攀枝花大學學報(綜合版)》，1(攀枝花，1998)，頁 37-41。
- 劉黎明，〈宋代民間巫術研究〉，成都：巴蜀書社，2004。
- 蔡捷恩，〈宋朝禁巫與醫述略〉，《醫古文知識》，1997：3(上海，1997)，頁 4-7。
- 蔣竹山，〈湯斌盡毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》，6：2(臺北，1995)，頁 67-112。
- 蔣竹山，〈宗教史研究的文化轉向——近來宋至清代民間信仰研究再探〉，收入復旦大學文史研究院編，《「民間」何在，誰之「信仰」》，頁 123-139。
- 澤田瑞穗，〈夷堅妖巫志〉，收入氏著，《中國の咒法》，東京：平河出版社，1984，頁 290-304。
- 澤田瑞穗，〈殺人祭鬼〉，收入氏著，《中國の民間信仰》，頁 331-359。
- 澤田瑞穗，〈殺人祭鬼・証補〉，收入氏著，《中國の民間信仰》，頁 360-369。
- 澤田瑞穗，〈殺人祭鬼・再補〉，收入氏著，《中國の民間信仰》，頁 370-373。
- 澤田瑞穗，〈中國の民間信仰〉，東京：工作舍，1982。

- 濱島敦俊著，朱海濱譯，《明清江南農村社會與民間信仰》，廈門：廈門大學出版社，2008。
- 韓森(Valerie Hansen)著，包偉民譯，《變遷之神——南宋時期的民間信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999。
- 譚蟬雪，〈敦煌祈賽風俗〉，《敦煌研究》1993：4(蘭州，1993)，頁61-67。
- 顧德融，〈中國古代人殉、人牲者的身份探析〉，《中國史研究》，1982：2(北京，1982)，頁112-123。
- Boltz, Judith M. "Not by the Seal of Office Alone," in Patrica B. Ebrey and Peter N. Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993, pp. 241-305.
- Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Goldschmidt, Asaf. *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty, 960-1200*. London and New York: Routledge, 2009.
- Guo, Qitao. *Exorcism and Money: The Symbolic World of the Five-Fury Spirits in Late Imperial China*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley/Center for Chinese Studies, 2003.
- Haar, Barend J. ter. *Telling Stories: Witchcraft and Scapegoating in Chinese History*. Leiden: Brill, 2006.
- Halperin, Mark. "Buddhist Temples, the War Dead, and the Song Imperial Cult," *Asia Major*, third series, 12:2 (1999), pp. 71-99;
- Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Hinrichs, T. J. "The Medical Transformation of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960-1279 C.E.)," Ph.D. dissertation, Harvard University. Cambridge, Mass.: Harvard University, 2003.
- Hymes, Robert P. *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2002.
- Kang, Xiaofei. "The Fox [*Ju* 狐] and the Barbarian [*hu* 胡]: Unraveling Representations of the Other in Late Tang Tales," *Journal of Chinese Religions*, 27 (1999), pp. 35-67.

- Kang, Xiaofei. *The Cult of the Fox: Power, Gender, and Popular Religion in Late Imperial and Modern China*. New York: Columbia University Press, 2006. 中譯本：姚政志譯，《狐仙》，臺北：博雅書屋，2009。
- Katz, Paul R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Katz, Paul R. *Divine Justice: Religion and the Development of Chinese Legal Culture*. London and New York: Routledge, 2009.
- Kleeman, Terry. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Liao, Hsien-huei. "Encountering Evil: Ghosts and Demonic Forces in the Lives of the Song Elite," *Journal of Song Yuan Studies*, 37 (2007), pp. 89-134.
- Lin, Fu-shih. "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: Princeton University, 1994.
- Naquin, Susan and Chün-fang Yü, eds. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2004.
- Watson, James L. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou Along the South China Coast, 960-1960," in David Johnson et al. eds., *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 1985.

Old Customs and New Fashions: An Examination of Features of Shamanism in Song China

Fu-shih Lin

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This article investigates the continuities and changes in shamans' beliefs and rituals in order to reveal the unique features of shamanism in the Song dynasty (960-1279) through a comparative perspective. First, the study finds that the structure of the shamans' pantheon changed during the Song period. Spirits which Song shamans and their followers worshipped but which occupied unimportant places in the register of sacrifices (*sidian* 祀典) or which were even omitted entirely—such as fairies (*jingmei* 精魅) and malicious ghosts (*ligui* 厲鬼) that usually turned into epidemic gods (*wenshen* 瘟神), ancient shamans, and the so-called “ridiculous and false” deities—were later added to the pantheon by shamans and included in rituals. These developments are most evident in shamans' establishing of a great number of shrines throughout the country to settle their spirits and ward off or quell calamities as well as to ask for blessings. Further evidence comes in the form of frequently reported accusations or rumors of the so-called “killing people as sacrifices to ghosts” (*sharen jigui* 殺人祭鬼) relating to shamanistic rituals. The “god-receiving ceremony” also attracted much attention. In addition to the original temples, some shamans' deities

had many mobile shrines (*xingci* 行祠) located in different places. These mobile shrines expanded the geographic scope of a certain shamanistic cult. Song shamans routinely seized the occasion of cross-border festivals to gather audiences and amass wealth to carry out a pilgrimage with their followers. Officials, however, were frequently worried by shamanistic rituals and activities, and these were forbidden by the Song government. The imperial interdiction against shamanism in the Song was much more severe than during any earlier period, and this is indeed the most salient characteristic of Song shamanism. Still, it would be wrong to assert that shamans' power and authority in Chinese society gradually declined from Song times onward. It is similarly inappropriate to suggest that Chinese shamanism never changed. In conclusion, Song shamans not only inherited old shamanistic customs but also created or promoted new shamanistic fashions.

Keywords: Song Dynasty; shaman/spirit mediums; fairies; malicious ghosts; shrines