

中國古代巫覡的社會形象與社會地位（初稿）

林富士（中央研究院歷史語言研究所研究員）

壹、引言

東漢末年，當時著名的儒者鄭玄（127-200 AD）在注解《周禮·家宗人》「凡以神仕者，掌三辰之灋，以猶鬼神示之居，辨其名物」之時說：

《國語》曰：「古者民之精爽不攝二者，而又能齊肅中正，其知能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則神明降之，在男曰覡，在女曰巫。是之使制神之處位、次主，而為之牲器、時服。」巫既知神如此，又能居以天法，是以聖人祭之。今之巫祝，既聞其義，何明之見？何法之行？或於淫厲，苟貪貨食，遂誣人神，令此道滅，痛矣！¹

此外，他在注釋《禮記·祭法》「王為群姓立七祀，曰司命，曰中霽，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。……庶士、庶人立一祀，或立戶，或立竈」之時說：

此非大神所祈報大事者也，小神居人之間，司察小過，作謫告者爾。《樂記》曰：「明則有禮樂，幽則有鬼神。」鬼神謂此與？司命主督察三命，中醫主堂室居處，門戶主出入，行主道路行作，厲主殺罰，竈主飲食之事……。《士喪禮》曰：「疾病禱於五祀。」司命與厲，其時不著，今時民家或春秋祠司命、行神、山神，門、竈在旁。是必春祠司命，秋祠厲也。或者，合而祠之。山即厲也，民惡言厲，巫祝以厲山為之，繆乎？

《春秋傳》曰：「鬼有所歸，乃不為厲。」²

透過這兩段文字，鄭玄不僅闡釋了經義，也同時指出了「禮制」的「古今之

*本文初稿完成於2007年4月20日，穀雨之日。

¹《周禮》，卷27，《家宗人》，頁423-424。

²《禮記》，卷46，《祭法》，頁801-802。

變」。其中，最主要的變化有四。第一，古代「國家」（或「社會」）祭祀鬼神（天神、地祇、人鬼）之事，原由「巫覡」主掌，東漢末年的「巫祝」則無法招降或憑降「正神」（正神不降），只是祭拜一些「厲鬼」，變成國家「祀典」之外的「淫祀」。³ 第二，古代的巫覡熟知鬼神之事以及奉事鬼神的禮儀，東漢的「巫祝」卻已喪失和鬼神相關的知識和技能。⁴ 明顯的例子之一便是當時「巫祝」將山神與厲鬼等同視之。⁵ 第三，古代的「巫覡」是由聖智聰明、品格高超的人出任，東漢末年的「巫祝」則是一些貪求財物的狡詐之徒。⁶ 第四，古代的巫覡為人所敬重，在祭祀方面，統治者或聖賢之士會奉行其禮儀，⁷ 至於東漢的巫祝，在鄭玄看來，其知識和行徑已變得荒謬不經，令人不齒和痛心。

總之，在鄭玄的認知裡，巫覡曾經在中國古代的「宗教」（祭祀）世界中扮演重要的角色，而且受人崇敬，但這樣的一個「傳統」（或可稱之為「巫道」），到了東漢末年卻徹底斷絕了，而「令此道滅」的罪魁禍首就是巫者本身，他們既喪失其技能，行為又不端，因此，讓「巫道」淪為「淫祀」。

鄭玄對於巫覡「古今之變」的觀察相當敏銳，而且，寥寥數語便將「古巫」和「今巫」截然不同的社會形象勾勒得一清二楚。不過，他的論述仍留下了若干有待釐清的疑點，其中，最具關鍵性的兩點是：第一，擁有崇高地位的「古巫」究竟從什麼時候開始喪失其地位？如何判斷？第二，「古巫」地位的淪落是否真的是肇因於巫覡本身技能的退化和道德的敗壞？若是，又是什麼因素所造成？

關於這兩個問題，前人的若干研究其實已多少有所碰觸。事實上，早在十九世紀末和二十世紀初，巫覡已引起學界的重視，不過，要到最近的一、二十年左右，才吸引了較多學者的注意。而綜觀最近的一些研究來看，可以發現，學界最關切的不外下列三項課題。⁸

³也就是原文所說的「或（慈）於淫厲」。

⁴也就是原文所說的「既聞其義，何明之見？何法之行？」。

⁵關於這一點，鄭玄的觀察不一定完全正確，因為，在漢代，山神和厲鬼信仰基本上仍然涇渭分明，不過，在六朝之時，的確有一些混淆的情形。

⁶也就是原文所說的「苟貪貨食，遂誣人神」。

⁷也就是原文所說的「聖人祭之」。按：「聖人祭之」，一方面可能是指巫覡所崇祀的鬼神，「聖人」也會「祭之」。另一方面，也有可能是指巫覡死後，「聖人」會「祭之」。

⁸在此無法一一詳述，以下僅列若干比較具有代表性的著作以及最近一、二十年來的最新研究：翟兌之，《釋巫》，原載《燕京學報》，7（1930），收入杜正勝編，《中國上古史論文選輯》（台北：華世出版社，1979），下冊，頁991-1009；陳夢家，《商代的神話與巫術》，《燕京學報》，20（1936），頁533-539；林巳奈夫，《中國古代 神巫》，《東方學報（京都）》，38（1967），頁199-224；白川靜，《甲骨文的世界——古殷王朝的結構》，溫天河、蔡哲茂合譯（台北：巨流圖書公司，1977），頁22-23、37；加藤常賢，《中國古代 宗教 思想》，收入氏著，《中國古代文化 研究》（東京：二松學

首先便是巫者的政治和社會地位。有人認為，古代的巫即王，至少是統治集團的核心成員，地位尊崇，擁有極大的威權和影響力。⁹ 但也有人認為，巫者的地位並不高，甚至相當卑賤。¹⁰ 兩者的說法都各有所據，但大多未能將神話、傳說的階段和已進入歷史時期的商周時代分別看待，也未能充分意識到現在所謂的「中國」在先秦時期其實尚未成形，各個地方的社會形態和文化特色不盡相同。

其次是巫者在中國文化發展過程中所扮演的角色。不少學者認為，舉凡文學、藝術、音樂、戲劇、醫學等技藝莫不起源於巫，或與巫有密切的關聯。但也有人持否定的態度。持平而論，無論正反雙方，都只是建立在間接的推論或臆測上，唯獨巫與醫之間的密切關係有較多的文獻資料可供論辯。

第三是巫者的神靈世界和宗教儀式。早期的研究大多純賴文獻的記載，近來由於考古材料日益豐富，不少研究都以圖像、器物材料為根據，這一類的研究，往往必須和文字材料交互驗證，否則，常常流於人言人殊的局面。

除此之外，還有一些個別的議題也被提出，例如，從性別史的角度談「女巫」；從文字學解析「巫」字的構造和意涵；或是考證與巫有關的神話及傳說人物；分析巫與道教的關係等。

這些研究都有其特定的價值，但是，由於材料上和研究方法上的限制，

含大學出版社，1980），頁48-57；K. C. Chang, *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 44-55; 張光直，〈商代的巫與巫術〉，收入氏著，《中國青銅時代·第二集》（台北：聯經，1990），頁41-65；張光直，〈仰韶文化的巫覡資料〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，64：3（1994）；周策縱，〈古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源〉（台北：聯經出版事業公司，1986），頁69-165、181-184；Lothar von Falkenhausen, "Reflections on the Political Role of Spirit Mediums in Early China: The Wu Officials in the Zhou Li," *Early China*, 20 (1995), pp. 279-300; 童恩正，〈中國古代的巫〉，《中國社會科學》，1995:5（1995），頁180-197；許兆昌，〈先秦社會的巫、巫術與祭祀〉，《世界宗教研究》，1990:1（1990），頁15-26；饒宗頤，〈歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——巫的新認識〉，收入《中華文化的過去，現在，和未來》（北京：中華書局，1992），頁396-412；黃曉峰，〈周代民間宗教信仰的一個側面：以巫的演變為視角〉，《華東師範大學學報》（哲學社會科學版），1999:5（1999），頁13-25；李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」〉，收入氏著，《中國方術考》（北京：東方出版社，2000），頁41-79；王子今，〈祭政合一制度與中國古代政治迷信〉，《世界宗教研究》，1990:1（1990），頁15-26；王子今，〈戰國秦漢時期的女巫〉，收入氏著，《古史性別研究叢稿》（北京：社會科學文獻出版社，2004），頁3-37；白興發，〈從民族誌材料看巫的起源與發展〉，《青海民族學院學報》，27:2（2001），頁28-33；Gilles Boileau, "Wu and Shaman," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65:2 (2002), pp. 350-378；趙容俊，〈殷商甲骨卜辭所見之巫術〉（台北：文津出版社，2003）；張書豪，〈卜辭所見的巫者及其主要職事〉，《新世紀宗教研究》，3:4（2005），頁116-140；晁天義，〈「巫術時代論」影響下的中國古史研究〉，《求是學刊》，32:1（2005），頁121-128。

⁹ 最具代表性的學者如張光直等。

¹⁰ 最具代表性的學者如李零、饒宗頤等。

止，學者對於巫者在中國古代社會與文明形成過程中所扮演的政治社會地位，仍然有相當紛歧的看法。因此，本文擬結合文獻和考古材料，綜合前人的研究成果，選擇其中較為可信者，解析巫覡在中國古代社會中的形象，考釋巫覡的政治社會地位從先秦到秦漢時期的陵替和緣由。

而在展開相關的討論之前，讓我們重新檢視鄭玄論斷「古巫」的主要根據，也就是上引《國語》中對於巫覡的界定，事實上，那一段話應該是源自楚昭王（515-489 BC）和其大夫觀射夫的問答，其原文云：

昭王問於觀射夫曰：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無，然民將能登天乎？對曰：「非此之謂也。古者民神不雜。民之精爽不揚貳者，而又能齋肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽微之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主、而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號、高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋祭之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采取之儀、葬器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下神之、氏姓之出，而心事舊典為之宗。於是乎有天地神民類物之言，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。

及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其禍。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不踴其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顛頊受之，乃命南正重司天以屬神，命北正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通。

其後，三苗復九黎之德，堯復育重、黎之後，不忘舊者，使復典之。以至於夏、商，故重、黎氏世敘天地，而別其分主者也。其在周，程伯休父其後也，當宣王時，失其官守，而為司馬氏。寵神其祖，以取威於民，曰：『重寔上天，黎寔下地。』遭世之亂，而莫之能禦也。不然，夫天地成而不變，何比之有？」¹¹

在上引這段記載之中，楚昭王的問題代表了一種直樸的「神話」式的思維，亦即：人是否能「登天」？天地之間有沒有溝通的管道？而觀射夫的回答，則充斥著春秋晚期已日漸昂揚、成熟的理性的人文思維，他將「中國」古代的宗教畫分為三個發展階段，依序為：「民神不雜、民神異業」、「民神雜糅、家為巫史」、「絕地天通、使復舊常」。在第一個階段，宗教事務（神事）是由「巫覡」（及祝、宗、卜、史）這一類的人專門負責；在第二個階

¹¹ 《國語》，卷18，《楚語下》，頁559-564。又見《漢書》，卷25，《郊祀志》，頁1189-1190。

段，任何人都可以參與宗教事務，巫覡之流的人不再能完全主導祭祀與宗教儀式。到了第三個階段，則是將管理宗教事務交由巫覡之流的人專門負責，統治集團再度壟斷祭祀權力。

觀射夫在陳述古代宗教的三階段發展之時，其實是和一些神話、傳說中的古代「帝王」（顓頊、少昊、堯）和「民族」（如：九黎、三苗）的「歷史」（傳說、故事）聯結在一起，已將「中國」古代的歷史視為一種一元的單線發展過展。¹² 其實，傳說中的五帝和三代，或許不能用帝制中國時期王朝更迭的情形加以擬測，換句話說，五帝和三代不一定是時代先後接續的五個、三個政權，也有可能是同時並存的幾個「文化圈」或「政治體」或氏族社會，只是在不同時期呈現了相對的強弱之分。

其次，在五帝和三代時期，秦漢之後所謂的「中國」尚未成形，各地的文明、發展程度很不一致，其社會分化和宗教形態也不齊一。因此，觀射夫所描述的宗教發展階段，應該可以理解為古代中國各個地區存在著不同的宗教類型，有的社會（社群）「民神不雜」，有的社會則「民神雜糅」，而隨著社會內外情境的變化，宗教類型有時也會隨之改變。一般來說，時代更古，社會規模愈小，社會分工愈不細密，其宗教類型大多是「民神雜糅」，亦即欠缺專業的巫覡，也沒有人能壟斷宗教事務。因此，「民神不雜」通常會出現在第二個階段或規模較大的社會（國家）之中（事實上，也有學者將顓頊的「絕地天通」視為古代中國的第一次「宗教改革」，自此之後，才有專業巫師的出現。）

無論如何，我們應該可以相信，古代中國，在顓頊和堯所代表（控制）的社會（或國家），其宗教事務主要是由巫覡主導，宗教的權力是由統治者壟斷，至於其他社會，例如，所謂的九黎、三苗，在未被顓頊、堯這些部族所征服、影響或同化之前，其社會中，即使有巫覡這種靈媒，也不見得能獨攬祭祀大權。

至少，從觀射夫的論述可以知道，以周王室及其封建體制為主體的「中國」，其宗教類型一直到春秋晚期（西元前六世紀左右），仍然是「民神不雜」，巫覡在宗教領域佔有極為重要的地位。

至於巫覡的政治社會地位之高下，我們大概可以從三個標準來加以衡量。第一，對於公共事務的決定權之大小；第二，所能掌握的社會資源之多寡；第三，受其他社會成員敬重和仰賴的程度。因此，我們勢必要先探討巫覡在古代社會中所扮演的角色及其職事，至少，我們必須知道他們在當時人心目中的形象。

¹²近現代的學者仍有人沿襲這樣的觀點。

貳、神話與傳說中的古代巫覡

一、巫覡與醫療

首先，我們會發現，巫覡在早期的社會中，最重要的職事之一，應該是醫療。例如，從源頭來看，雖然現代學者對於中國醫學的起源仍有若干不同的看法，但在傳統中國社會中，有不少神話或傳說，似乎都將「醫藥」這種知識或行業的創發指向巫者。以行業的起源來說，《莊子》便說：

游島問於雄黃曰：逐疫出魅，擊鼓噪呼，何也？曰：黔首多疾，黃帝氏立巫咸，使之沐浴齋戒，以通九竅，鳴鼓振鐸，以動其心，勞其形，趨步以發陰陽之氣，飲酒茹葷，以通五藏，擊鼓噪呼，逐疫出魅，黔首不知，以為魅祟耳。¹³

由此可見，有人認為在黃帝的時代，首由巫咸掌管治療「黔首之疾」。

其次，《世本》也說：

巫咸，堯臣也，以鴻術為帝堯之醫。¹⁴

這雖然將時代放在黃帝之後的帝堯時期，但更明確的指出，巫咸「為帝堯之醫」，大概是擔任「醫官」的意思。無論如何，從先秦以來，在中國傳統文獻中，巫咸存活的時代、地域及面貌雖然有種種紛歧的說法，但基本上都被視為一名醫者。¹⁵

不過，最早從事「醫者」這個行業的，或是「創作」醫療技能的，也有人認為是巫彭，例如，《呂氏春秋》在敘述帝堯之時的百官分職時便說：

大槐作甲子，黔如作虜首，容成作麻，羲和作占日，尚儀作占月，后益作占歲，胡曹作衣，夷羿作弓，祝融作市，儀狄作酒，高元作室，虞姁作舟，伯益作井，赤冀作白，乘雅作駕，寒哀作御，玉冰作服牛，史皇作圖，巫彭作醫，巫咸作筮，此二十官者，聖人之所以治天下也。¹⁶

據此，則巫咸是「作筮」，「作醫」者是巫彭。其後，東漢許慎（30-124）《說文》也說：「巫彭初作醫」。¹⁷

無論作醫者是巫咸還是巫彭，他們二人在《山海經》中都是和藥物有關的群巫之一。例如，《大荒西經》便云：

大荒之中，……有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、

¹³案：這是《莊子》的佚文，引自《路史後紀》五注。

¹⁴《太平御覽》，頁3325引。

¹⁵事實上，巫咸在中國古代文化中是一個「神通廣大」的人物，除了醫藥之外，他同時是天文、占卜、巫覡的宗師；詳見顧炎武，《日知錄》，卷26，〈巫咸〉，頁719-721。

¹⁶《呂氏春秋》，卷17，〈審分覽〉，頁1078。

¹⁷許慎，《說文解字》，十四篇下，頁40下。

巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。¹⁸
針對這段文字，晉代郭璞說：

群巫上下此山采之也。¹⁹

其次，《海外西經》記載巫咸國登葆山的情景時亦云：

巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。²⁰

對此，郭璞注云：

即登葆山，群巫所從上下也，採藥往來。²¹

另外，《海內西經》則說：

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。²²

對於文中的六名巫者，郭璞認為「皆神醫也」。²³

由《山海經》的這幾則神話可以知道，至少從先秦到晉代，一直都有人相信，早期的巫者就是掌握療病、不死之藥的醫者。

除此之外，在「中醫」的分科中有所謂的「祝由科」。「祝由」二字確切的意涵尚有爭議，不過，在中醫的傳統中，仍保有以咒術療病的技能，應該是不爭的事實，即使是非常「正統」的主流醫書，如孫思邈的《千金翼方》（《禁經》）及《儒門事親》，也仍保留這樣的療法。而「祝由」之創始者，據說便是巫者。例如，《黃帝內經·靈樞》便云：

黃帝曰：今夫子之所言者，皆病人之所自知也。其母所遇邪氣，又母怵惕之所志，卒然而病者，其故何也？唯有因鬼神之事乎？岐伯曰：此亦有故邪留而未發，因而志有所惡，及有所慕，血氣內亂，兩氣相搏，其所從來者微，視之不見，聽而不聞，故似鬼神。黃帝曰：其祝而已者，其故何也？岐伯曰：先巫者，因知百病之勝，先知其病之所從生者，可祝而已也。²⁴

類似的文字，還可見於其他醫籍，如晉代皇甫謐的《針灸甲乙經》、²⁵ 孫一奎《醫旨緒餘》，²⁶ 都曾引述《黃帝內經》的論述。無論如何，醫者將「祝

18 《山海經》，《大荒西經》，頁396。

19 《山海經》，《大荒西經》，頁397。

20 《山海經》，《海外西經》，頁219。

21 《山海經》，《海外西經》，頁219。

22 《山海經》，《海內西經》，頁301。

23 《山海經》，《海內西經》，頁301。

24 《黃帝內經·靈樞》，《賊風》，頁411。

25 皇甫謐，《黃帝針灸甲乙經》，卷6，《四時賊風邪氣大論》，頁760。

26 孫一奎，《醫旨緒餘》〔收入《赤水玄珠全集》〕，下卷，《賊風篇》，頁1246-1247。

由」這樣的傳統歸諸於「先巫」的創作或影響，或許不是謙抑或搪塞之詞，因為，自先秦以來，巫者療病最常用的方法之一就是咒術。²⁷

二、巫覡與占卜

從上引《呂氏春秋》的說法可以知道，巫咸也被人認為是占卜之術的發明人或是曾在堯時主管占卜之事。事實上，巫咸和占卜的關係不淺。例如，《周禮》〈春官宗伯·筮人〉云：

筮人掌三易，以辨九筮之名。一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。九筮之名，一曰巫更，二曰巫咸，三曰巫式，四曰巫目，五曰巫易，六曰巫比，七曰巫祠，八曰巫參，九曰巫環。以辨吉凶。凡國之大事，先筮而後卜。上春相筮，凡國事共筮。²⁸

所謂「三易」和「九筮」應該是指卜筮的方法或流派。其中，「九筮」之名，都以「巫某」命名，其「巫」字，傳統注疏家大多釋為「筮」字，可見二者之間的關係。不過，我認為，「巫」字仍可能指巫覡而言，其連接的更、咸、式、目、易、比、祠、參、環等字，都是巫覡的名字或氏族名。其中，巫咸在後代的傳說中，更是占卜之術主要流派的代表性人物。例如，《史記》便云：

昔之傳天數者：高辛之前，重、黎；於唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、萇弘；於宋，子韋；鄭則裨竈；在齊，甘公；楚，唐昧；趙，尹皋；魏，石申。²⁹

這是太史公在敘述先秦各個時期的「天文」（星占）大家，其中，殷商時期便以巫咸為代表。³⁰ 而以「巫咸」為名的星占書，從漢到唐一直是「天文學」者引述和研究的主要著作。³¹

除了星占之外，巫咸也和占夢有關，例如，東漢張衡《東京賦》便有「扞巫咸以占夢兮，迺貞吉之之符」之語。³² 事實上，巫咸在「術數」這個領域的盛名，一直到北宋仍未稍減，例如，宋徽宗大觀年間「置算學」學校，三年三月，

27 詳見林富士，《試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎》，《史原》，16（1987），頁29-53；林富士，《中國六朝時期的巫覡與醫療》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，70:1（1999），頁1-48。

28 《周禮》，卷??，《春官宗伯·筮人》，頁??。

29 《史記》，卷27，《天官書》頁1348。

30 又見《後漢書》，卷10，《天文志》，頁3214。

31 《晉書》，卷?，《天文志》，頁?—?；《抱朴子內篇》，卷8，《釋滯》，頁141；《續漢書志》，卷10，《天文志》，頁3220，3222，3234，3235，3236，3238，3372。

32 《後漢書》，卷59，《張衡列傳》，頁1932。

下詔云：以文宣王為先師，兗、鄒、荊三國公配饗，十哲從祀，而列自昔著名算數之人，繪像於兩廡，加賜五等之爵。於是中書舍人張邦昌定其名，風后、大桡、隸首、容成、箕子、商高、常僕、鬼史區、巫咸九人封公。³³

巫咸從先秦以降，在中國傳統文獻中一直是個知名的人物，但似乎又有若干不同的形象和面貌，在《詛楚文》中，他是在盟誓時被人祭拜的大神，在《莊子》書中，他則是通達「天道」之士，³⁴《楚辭·離騷》云：「巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。百神翳其降兮，九疑繽其並迎」，而西漢揚雄《甘泉賦》也說：「選巫咸兮叫帝閭」，似乎暗指他是天庭之神或能通天之人。不過，最常見的說法是，巫咸為殷代之巫（巫官），也是殷代太戊之時重要的「賢臣」，而他的兒子巫賢則是祖乙之時的「賢臣」。³⁵雖然唐代孔安國認為，巫咸、巫賢之「巫」是指氏而言，不過，以官或以事為氏，是古代常有之事，咸、賢父子有可能是殷代長期擔任巫官的氏族成員。事實上，巫咸也現身於甲骨卜辭中，應該可以算是一名歷史人物，而且曾擔任巫官。³⁶

巫覡與術數（占卜）的關係，還可見於鄭國神巫季咸的故事，如《莊子》云：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。³⁷

此外，《淮南子》也說：「鄭之神巫相壺子林，見其徵」，東漢高誘對這段話的注釋便說：

神在男曰覡，在女曰巫。巫能占骨法吉凶之氣。³⁸

王充《論衡》〈是應篇〉也說：「巫知吉凶，占人禍福，無不然者」。

由以上所述可以知道，在古人的認知中，巫者在中國古代社會中，不僅是一種負責交通、祭祀鬼神的宗教人物，同時也精通醫藥和占卜之術（包括卜筮、星占、占夢、相法等）。此外，據說，在堯及殷商時期，都設有巫官。換句話說，根據先秦、兩漢之時人的看法，巫者在古代社會曾經是統治階層的一份子，其技能也受到社會肯定。

³³洪邁，《容齋隨筆·容齋三筆》，卷13，《大觀算學》，頁570。

³⁴莊子，卷5，《外篇·天運》，頁496。

³⁵《尚書》，卷8，《商書·咸有一德》，頁122；卷16，《周書·君奭》，245；《史記》，卷3，《殷本紀》，頁100-101；卷34，《燕召公世家》，頁1549-1550；卷27，《天官書》，頁1344；卷28，《封禪書》，頁1356-1357。

³⁶饒宗頤，《歷史家對薩滿主義應重新作反思與檢討——巫的新認識》，頁396-397。

³⁷《莊子集釋》，卷3，《內篇·應帝王》，頁297。類似的故事也見於《列子集釋》，卷2，《黃帝篇》，頁70。

³⁸何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，2006），卷7，《精神訓》，頁534。

參、巫官、官巫及其職事

巫現在中國古代社會中是統治階層的一分子，只根據神話和傳說或許不易令人信服。但到了周代，我們已有比較充分的證據可以說明。至少，我們可以確信，當時的中國社會，在周人的封建體制中應該有巫官及官巫的存在。³⁹這兩者在《周禮》中都有清楚的記載，例如，《周禮》所載的「司巫」、「男巫」和「女巫」都是巫官，例如其《春官·宗伯》便云：

司巫，中士二人，府一人，史一人，胥一人，徒十人。⁴⁰

在此條下，鄭玄便注云：「司巫，巫官之長」。⁴¹《春官·宗伯》又云：

男巫，無數。女巫，無數。其師，中士四人，府二人，史四人，胥四人，徒四十人。⁴²

在此條下，鄭玄注云：「巫，能制神之處位次主者」。⁴³《春官·宗伯》又云：

凡以神士者，無數。以其藝為之貴賤之等。⁴⁴

在此條下，鄭玄注云：「神士者，男巫之後，有學問才知者。藝謂禮樂射御書數，高者為上士，次之中士，又次之為下士。」⁴⁵

至於他們的職掌，《周禮》載云：

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。國有大糞，則帥巫而造巫恒。祭祀則共區主及道布及菹館。凡祭事守瘞。凡喪事，掌巫降之禮。⁴⁶

男巫：掌望祀、望衍、授號，旁招以茅。冬堂贈，無方無筭。春招弭，以除疾病。王弔，則與祝前。⁴⁷

女巫：掌歲時祓除釁浴。旱暵則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大糞，歌哭而請。⁴⁸

³⁹本文所謂「巫官」意指掌管巫覡事宜之官吏，而「官巫」意指在「官方機構」或統治集團中擁有特定職位並負責特定工作的巫覡。

⁴⁰《周禮》，卷17，《春官·宗伯》，頁265。

⁴¹《周禮》，卷17，《春官·宗伯》，頁265。

⁴²《周禮》，卷17，《春官·宗伯》，頁265。

⁴³《周禮》，卷17，《春官·宗伯》，頁265。

⁴⁴《周禮》，卷17，《春官·宗伯》，頁267。

⁴⁵《周禮》，卷17，《春官·宗伯》，頁267。

⁴⁶《周禮》，卷26，《春官·司巫》，頁399-400。所謂「巫降」鄭玄注云：「降，下也，巫下神之禮。今世或死既斃，就巫下禱」。

⁴⁷《周禮》，卷26，《春官·男巫》，頁400。王弔喪之時，巫、祝同職共事，尚可見於《周禮》，卷26，《喪祝》，頁397。

⁴⁸《周禮》，卷26，《春官·女巫》，頁400。

由此可知，巫官主要是掌管祭祀鬼神之事，或祈或禳，以解除各種凶災。但最主要的工作還祈雨、喪葬、逐疫、祭祀之事。

除了《周禮》之外，還有許多典籍都有關於「巫官」的記載。例如，《荀子》說：

天子者，勢至重而形至佚，心至愉而志無所詘，而形不為勞，尊無上矣。……出戶而巫覡有事，出門而宗祝有事。⁴⁹

文中的巫覡、宗祝應該都是指職官而言。《禮記》也說：

故宗祝在廟，三公在朝，三老在學。王前巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心無為也，以守至正。⁵⁰

這在說明王有眾官輔弼，而巫者正是其中之一。

至於巫官的職責，《荀子》說：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主操擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。⁵¹

這是以巫官掌占卜之事。其次，《禮記》說：

君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也，所以異於生也。⁵²

《禮記》又說：

大夫、士既殯，而君往焉，使人戒之。主人具殷尊之禮，俟于門外，見馬首，先入門右，巫止于門外，祝代之。⁵³

《儀禮》也說：

君至，主人出迎于外門外，見馬首，不哭，還，入門右，北面，……巫止于廟門外，祝代之，小臣二人，執戈先，二人後。⁵⁴

這都可以證明巫者在古代「君臨臣喪」的禮儀中扮演著重要的角色，而以《周禮》的記載來看，協助國君弔喪應該是「男巫」的職責。此外，《大戴禮記》載云：

凡民之藏貯，以及山川之神明加于民者，發國功謀，齋戒必敬，會時必節。日廩巫祝，執伎以守官，俟命以作。祈王年，禱民命，及畜穀蠶征庶虞草。⁵⁵

這是掌管祭祀和祈禱的巫官。

至於具體的事例，《左傳》僖公十年（650 BC）載：

49 《荀子》，嶄新校注本（台北：里仁書局，1983），〈正論〉，頁352-353。

50 《禮記》，卷22，〈禮運〉，頁438。

51 《荀子》，〈玉制〉，頁156。

52 《禮記》，卷9，〈檀弓下〉，頁171。

53 《禮記》，卷45，〈喪服大記〉，頁784。

54 《儀禮》，十三經注疏本（台北：藝文印書館，1981），卷37，〈士喪禮〉，頁436。

55 《大戴禮記》（台北：台灣商務印書館，1981），〈千乘〉，頁302。

晉侯改葬共太子。秋，狐突適下國，遇太子。太子使登僕而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」對曰：「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』君祀無乃殄乎？……」君曰：「諾。吾將復請。七日，新城西偏將有巫者而見我焉。」許之，遂不見。及期而往，告之曰：「帝許我罰有罪矣，赦於韓。」⁵⁶

文中的「下國」就是「新城」，也就是僖公四年（656 BC）共太子申生自殺之地；也是晉的舊都，先王宗廟所在，⁵⁷ 因此，文中能「見」到申生鬼魂或是被申生的鬼魂所憑降的巫者，由《周禮》「司巫」之職「掌巫降之禮」來看，應該是當時晉的巫官。其他的事例還有：

一、隱公十一年（712 BC），隱公被鄭大夫尹氏所囚，便「賂尹氏有而禱其主鍾巫。遂與尹氏歸而立其主（立鍾巫於魯）。十一月，公祭鍾巫，濟于社圃」。⁵⁸

二、僖公二十一年（639 BC），夏大旱，魯僖公想要「焚巫尪」以求雨。

59

三、文公十年（617 BC），秦晉之間爆發「城濮之役」，在這之前，楚國的范巫喬似（范邑之巫、名喬似）便「謂成王與子玉、子西曰：『三君皆將強死』」。⁶⁰

四、成公十年（581 BC），晉景公「夢大厲」，加桑田巫以占夢。⁶¹

五、襄公十八年（555 BC），晉獻子荀偃夢與晉厲公訟，弗勝，而見「梗陽之巫臯」，巫預言其死期。⁶²

六、襄公二十九年（544 BC），魯襄公在楚，親緣楚康王之喪，「使巫以桃、茷先祓殯」。⁶³

以上這些事例中的巫者，文獻雖然沒有明文說是官巫，但就他們的行事（占夢、求雨、祓殯），以及他們和國君、諸侯的關係來看，應該都具有官巫的身分。而由第一個事例來看，古代確有以「先巫」為祭祀對象者。

由以上所述可以知道，周王室設有巫官，其長官為司巫，轄下有男巫、女巫、神士等職官，而且，還有所謂的師、府、史、胥、徒，似乎還有一些

56 《左傳》，十三經注疏本（台北：藝文印書館，1981），卷13，〈僖公十年〉，頁221。

57 《左傳》，卷13，〈僖公十年〉，頁221，孔穎達疏文。另見《左傳》，卷12，〈僖公四年〉，頁204；《國語》，〈晉語〉二，頁292。

58 《左傳》，卷4，〈隱公十一年〉，頁83。

59 《左傳》，〈僖公二十一年〉，卷14，頁241-242。

60 《左傳》，卷19，〈文公十年〉，頁322。

61 《左傳》，卷26，〈成公十年〉，頁450。

62 《左傳》，卷33，〈襄公十八年〉，頁576-577。

63 《左傳》，卷39，〈襄公二十九年〉，頁664-665。另見《禮記》，卷10，〈檀弓〉，頁190-191。

負責訓練及庶務工作的人員。此外，封建體制中的魯、晉（桑田巫、稷陽巫）、楚（范巫）、鄭（鍾巫），也都有巫覡，他們的身份應該是巫官或官巫，而桑田、稷陽、范、鍾或許是他們的居住地或采邑。他們不應該是「民巫」，因為，根據前引觀射夫的說法，「家為巫史」的情形在顓頊、堯之後便被禁止了，即使這並非真的是古代的情形，也應該是觀射夫當時（大約515-489 BC左右）的「實況」，至少，反映了當時統治階層的一種「理想」。在周人的封建體制及禮法尚未崩解之前，統治階層恐怕不會允許巫覡脫離其掌控而在民間活動（詳下）。

因此，至少到西元前六世紀末為止，我們相信，在周人封建體制統轄或影響範圍之內，巫覡應該仍然是統治集團中不可或缺的一員，即使「司巫」在《周禮》中只是「中士」的位階，也不能因此判斷他們身分地位低下。也因此，要判斷巫覡政治社會地位有所變動，最清楚的指標應該是「民巫」的出現。

肆、民巫與營業之巫

在一個嚴格要求「民神不雜糅」、「民神異業」的古代社會裡，巫覡往往會成為專門的職業，而且會成為統治階層的一分子，被統治者或一般人基本上不能學習或擁有巫覡的知識與技能，也不能從事類似巫覡的工作。然而，從近代的「民族誌」中，我們發現，統治者似乎沒有辦法完全壟斷「憑附」（possession）這種溝通人神的技能，「憑附」往往也會成為弱者的武器，成為被統治者或被壓迫者爭取權利或宣洩憤怒、不滿的管道。⁶⁴ 因此，在西元前第六世紀之前的中國社會中，除了巫官和官巫之外，也很難說完全沒有「民巫」容身的空間，但是，即使有所謂的「民巫」，亦即以巫之技能擔任一般民眾和鬼神之間的媒介，其人數應該不多，也不容易成為一種專門的行業，亦即以此直接從一般民眾取得生活所需，而非由統治者供養或因其身分而由社會供養，而且，恐怕會受到統治者或官巫的禁斷。

因此，當民間出現職業巫者之時，應可視為舊有格局的一大變動。這可能意謂著統治階層喪失對於巫覡的控制能力，也可能意謂著統治階層不再重視對於巫覡的控制以及對於巫術的壟斷。另一方面，也可以解釋為原本的官巫集團無法保有其特權地位，無法自統治者手中獲得供養，因此，部分巫覡只好轉而服務民眾以換取生活所需，有一些可能因此逐漸喪失其官巫身分。當然，也有可能是在統治階層不再壓制「民巫」的活動之後，民巫才逐漸壯大，形成可以和官巫並存和競爭的勢力。

那麼，具有職業性質的「民巫」什麼時候出現在中國社會呢？首先，從

⁶⁴ I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*, second edition (London and New York: Routledge, 1989).

姓氏來看，東漢王符《潛夫論》論古代姓氏之由來時曾說：

昔者聖王觀象於乾坤，考度於神明，探命歷之去就，省群臣之德業，而賜姓命氏，因彰德功。傳稱民之微官百，王公之子弟千世能聽其官者，而物賜之姓，是謂百姓。姓有微品十，於王謂之千品。下及三代，官有世功，則有官族，邑亦如之。後世微末，因是以為姓，則不能改也。故或傳本姓，或氏號邑諡，或氏於國，或氏於爵，或氏於官，或氏於字，或氏於事，或氏於居，或氏於志。若夫五帝三王之世，所謂號也；文、武、昭、景、成、宣、戴、桓，所謂諡也；齊、魯、吳、楚、秦、晉、燕、趙，所謂國也；王氏、侯氏、王孫、公孫，所謂爵也；司馬、司徒、中行、下單，所謂官也；伯有、孟孫、子服、叔子，所謂字也；巫氏、匠氏、陶氏，所謂事也；東門、西門、南宮、東郭、北郭，所謂居也；三鳥、五鹿、青牛、白馬，所謂志也；凡厥姓氏，皆出屬而不可勝紀也。

65

東漢應劭的《風俗通義》也說：

巫氏，凡氏於事，巫、卜、匠、陶也。殷有巫咸、巫賢，漢有冀州刺史巫捷，又有巫都著《養性經》也。⁶⁶

所謂「氏於事」，似乎是說因其祖先「世職世事」，故因其「事」（職業或職事）而為氏（即秦漢以後之姓）。由此可知，巫者可以指一種專門的職業者，而具有這種義涵的巫者，不僅有「執技以守官」的官巫，還包括在民間以「巫」的專技謀生的人（以下簡稱「民巫」）。然而，民巫究竟出現於什麼時代，還是不得而知，典籍所記載的巫者往往也無法判別究竟是官巫還是民巫。

不過，仍有一些疑似為民巫的例證。例如，《孟子》載：

孟子（372-289 BC）曰：「矢人豈不仁於函人哉？矢人惟恐不傷人，函人惟恐傷人。巫匠亦然，故術不可不慎也。」⁶⁷

這段文字中的「巫匠」之術，漢代趙岐的注文解釋如下：

巫欲祝活人，匠，梓匠作棺，欲其蚤售，利在於人死也。⁶⁸

根據趙岐的解釋，則《孟子》文中的巫者是指一種為人行祝以取利的人，和矢人、函人、梓匠一樣，都是以專門的技術營生之人。

其次，韓非（約281-233 BC）的《韓非子》說：

今巫祝之祝人曰：「使若千秋萬歲」，千秋萬歲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。⁶⁹

⁶⁵ 王符，《潛夫論》，卷9，《志氏姓》，頁401。

⁶⁶ 王利器，《風俗通義校注》（台北：明文書局，1982，翻印），《姓氏》，頁506。

⁶⁷ 《孟子》，十三經注疏本（台北：藝文印書館，1981），卷3，《公孫丑》上，頁66。

⁶⁸ 《孟子》，卷3，《公孫丑》上，頁66。

《呂氏春秋》也說：

今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。……夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣，故巫醫毒藥逐除治之，故古之人賤之也。⁷⁰

這兩條材料雖然都不會明言其指斥的對象是民巫，但從其泛言巫者被人賤視、輕視，而不言巫者為人君所輕賤來看，二書所說的巫者至少應該兼指官巫和民巫而言，而從後來漢代民巫的職事來看，這兩條材料所描述的或許正是戰國末年民巫為人祈福、治病以牟利的情形。

除此之外，《史記》記載了魏文侯（446-396 BC 在位）之時，西門豹治鄴（今河北省臨漳縣附近）的故事云：

魏文侯時，西門豹為鄴令。豹往到鄴，會長老，問之民所疾苦。長老曰：「苦為河伯娶婦，以故貧。」豹問其故，對曰：「鄴三老、廷掾常歲賦斂百姓，收取其錢得數百萬，用其二三十萬為河伯娶婦，與祝巫共分其餘錢持歸。當其時，巫行視小家女好者，云是當為河伯婦，即媵取。洗沐之，為新繡綺穀衣，閒居齋戒；為治齋宮河上，張緋絳帷，女居其中。為具牛酒飯食，十餘日。共粉飾之，如嫁女床席，令女居其上，浮之河中，始浮，行數十里乃沒。其人家有好女者，恐大巫祝為河伯取之，以故多持女逃亡。以故城中益空無人，又困貧，所從來久遠矣。民人俗語曰『即不為河伯娶婦，水來漂沒，溺其人民』云。」西門豹曰：「至為河伯娶婦時，願三老、巫祝、父老送女河上，幸來告語之，吾亦往送女。」皆曰：「諾。」

至其時，西門豹往會之河上。三老、官屬、豪長者、里父老皆會，以人民往觀之者三二千人。其巫，老女子也，已年七十。從弟子女十人所，皆衣縵單衣，立大巫後。西門豹曰：「呼河伯婦來，視其好醜。」即將女出帷中，來至前。豹視之，願謂三老、巫祝、父老曰：「是女子不好，煩大巫媵為入報河伯，得更求好女，後日送之。」即使吏卒共抱大巫媵投之河中。有頃，曰：「巫媵何久也？弟子趣之！」復以弟子一人投河中。有頃，曰：「弟子何久也？復使一人趣之！」復投一弟子河中。凡投三弟子。西門豹曰：「巫媵弟子是女子也，不能白事，煩三老為入白之。」復投三老河中。西門豹簪筆聲折，嚮河立待良久。長老、吏傍觀者皆驚恐。西門豹願曰：「巫媵、三老不來還，索之何？」欲復使廷掾與豪長者一人入趣之。皆叩頭，叩頭且破，額血流地，色如死灰。西門豹曰：「諾，且留符之須臾。」須臾，豹曰：「廷掾起矣。狀河伯留客之久，若皆罷去歸矣。」鄴吏民大驚恐，從是以後，不敢復言為河伯娶

婦。71

假如這則故事真的發生在魏文侯之時（446-396 BC在位），那麼，最晚到了西元前第五世紀，中國社會，至少在魏國，應該已出現了利用宗教活動向民眾收取財物的職業巫者。

伍、先秦諸子對巫覡之態度

「民巫」出現的確切時間與緣由，確實很難斷定。不過，應該和周代封建體制的崩解有緊密的關聯。周人所建立的封建秩序大概從春秋中期（大約是西元前第七、六世紀）開始便逐漸動搖，孔夫子「禮壞樂崩」的喟歎，或是漢人所說的「王官失守」，其實都已相當準確的指出這個新的歷史階段的特質。

「王官失守」意謂許多「執技以守官」者必然會淪落民間，至少，統治階層不再能壟斷舊有的「王官」的技能與知識，學術與思想也不再能定於一尊，春秋戰國時期，諸子百家的興起與爭勝，便充分反映出這樣的歷史鉅變。而在這樣的大變動之中，巫覡也遭受到前所未有的挑戰。我們可以看到，若干當時知名的人士或執政者開始針對巫者的職事和法術提出質疑。

首先對於巫覡抱持輕蔑態度或對其巫術有所懷疑的而見於記載的，似乎是魯國的大夫臧文仲，《左傳》載魯僖公二十一年（639 BC）之事云：

夏，大旱。公欲焚巫尪。臧文仲曰：「非早備也。脩城郭，貶食省用，務穡勸分，此其務也。巫尪何為？天欲殺之，則如勿生。若能為旱，焚之滋甚。」公從之。是歲也，饑而不害。⁷²

大旱之時，「焚巫尪」是古代的禮俗，晉朝杜預對此有所解釋，他說：

巫尪，女巫也，主祈禱請雨者。或以為尪，非巫也，瘠病之人，其面上向，俗謂天哀其病，恐雨入其鼻，故為之旱，是以公欲焚之。⁷³

這是對於《左傳》原文中所指涉的對象，以及其旱災之時「焚巫尪」的緣由做出解釋。至於「巫尪」究竟只是指「女巫」而言還是兼指「女巫」及「尪」這兩種人，傳統的注疏家似乎有不同的看法，唐代孔穎達對此有進一步的討論，他說：

《周禮·女巫》職云：「旱暵則舞雩」，此以為旱欲焚之，故知巫尪女巫也。并以巫尪為女巫，則尪是劣弱之稱，當以女巫尪弱，故稱尪也。或以為尪非巫也，巫是禱神之人，尪是瘠病之人，二者非一物也。尪是病人，天恐雨入其鼻，俗有此說，不出傳記，義或當然，故兩解之也。《檀弓》云：歲旱，穆公召縣子而問焉，曰：「天久不雨，吾欲暴尪而

⁶⁹王先謙，《韓非子集解》（台北：世界書局，1980），卷19，《顯學》，頁356。

⁷⁰許維通，《呂氏春秋集釋》（台北：世界書局，1983），卷3，《季春紀·盡數》，頁152-153。

⁷¹《史記》，卷126，《滑稽列傳》，頁3211-3212。

⁷²《左傳》，卷14，《僖公二十一年》，頁241-242。

⁷³《左傳》，卷14，《僖公二十一年》，頁241。

奚若？」曰：「天則不雨，而暴人之疾子，虛，無乃不可與？」鄭玄云：
旭者面鄉天，觀天哀而雨之。又曰：「然則吾欲暴巫而奚若？」鄭玄云：
巫主接神，亦觀天哀而雨之。彼欲暴人疾而求雨，故鄭玄以為觀天哀而
下雨。此欲燒殺以求雨，故杜以為天哀之而不雨。意異故解異也。《禮
記》既言暴旭，又別言暴巫，巫旭非一物，《記》言暴人之疾，則旭是
病人，或說是也。⁷⁴

總之，根據上引《左傳》的記載來看，至遲到了西元前第七世紀，已有人對
這種儀式的效力提出質疑，而這種質疑其實也是在挑戰巫者在求雨活動中所
扮演的角色。

提出這種質疑的，除了臧文仲之外，還有前引孔穎達注疏中所提到的魯
穆公（約407-375 BC在位）時期的縣子，《禮記》載其事云：

歲旱，穆公召縣子而問然。曰：「天久不雨，吾欲暴旭而奚若？」曰：
「天久不雨，而人之疾子，虛，毋乃不可與？」「然則吾欲暴巫而奚若？」
曰：「天則不雨，而望之愚婦人。於以求之，毋乃已疏乎？」「徙市則
奚若？」曰：「天子崩，巷市七日。諸侯薨，巷市三日。為之徙市，
不亦可乎？」⁷⁵

在此，旭和巫確實判然兩分，而鄭玄對於求雨之時何以要曝曬這兩種人也有
所解釋，他說：

旭者，面鄉天，觀天哀而雨之。……巫主接神，亦觀天哀而雨之。《春
秋傳》說巫曰：在女曰巫，在男曰覡。《周禮》：女巫，旱暵則舞雩。

76

無論利用「天哀」（引起天的同情）以求雨的解釋合不合理，鄭玄似乎沒有
討論縣子何以將「主接神」、負責「舞雩」祈雨的女巫視為「愚婦人」，並
以此為理由勸說穆公不要「暴巫」求雨。對此，唐代孔穎達倒有所留意，他
說：

縣子云：天道遠，人道近，天則不雨，而望於愚鄙之婦人，欲以暴之，
以求其雨，已甚也。無乃甚疏遠於求雨道理乎？言甚疏遠於道理矣！所
引《春秋傳》者，《外傳·楚語》昭王問觀射父絕地通天之事。觀射父
對云：民之精爽不攜貳者，明神降之，在男曰覡，在女曰巫。然案《楚
語》精爽不攜貳者，始得為巫。此經而云愚婦人者，據末世之巫，非復
是精爽不攜貳之巫也。⁷⁷

根據孔穎達的看法，魯穆公之時，已是「末世」，當時的巫者已經不是「古

74 《左傳》，卷14，〈僖公二十一年〉，頁241-242。

75 《禮記》，卷10，〈檀弓〉，頁201。

76 《禮記》，卷10，〈檀弓〉，頁201。

77 《禮記》，卷10，〈檀弓〉，頁201。

代」精爽不攜貳」的聰明才俊之士，而是「愚婦人」。而他說縣子云：「天
道遠，人道近」，這其實並非《禮記》的原文，而是《左傳》所載魯昭公18
年（524 BC）鄭國大夫子產（？-522 BC）拒絕負責「天官」（星占）的大夫
裨竈用「瓘斝玉瓊」禳火的建議時所說，原文是：

天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈
不或信？⁷⁸

這雖然不是針對巫者求雨之事而言，裨竈也不一定是巫者，⁷⁹但子產顯然和
西元前七世紀的臧文仲以及西元前五世紀的縣子一樣，都不再那麼相信「巫
術」禳災那一套禮制或風俗。換句話說，巫者的若干作為確實逐漸受到質疑。
就此而言，或許從西元前第七世紀開始，巫者的「末世」便已來臨，也就是
說，他們藉以維繫其身分、地位、職權的「巫術」開始臨挑戰，這也是他們
地位動搖的一種表徵。

對於巫者的質疑，也可見於齊景公（547-490 BC）之時的一件「軼事」
或「傳聞」，《晏子春秋》載其事云：

楚巫微導齋款以見景公，侍坐三日，景公說之。楚巫曰：「公，明神之
主，帝王之君也。公即位有七年矣，事未大濟者，明神未至也。請致五
帝，以明君德。」景公再拜稽首。楚巫曰：「請巡國郊以觀帝位。」至
于牛山而不敢登，曰：「五帝之位，在于國南，請齋而後登之。」公命
百官供齋具于楚巫之所，齋款視事。晏子聞之而見于公曰：「公令楚巫
齋牛山乎？」公曰：「然。致五帝以明寡人之德，神將降福于寡人，其
有所濟乎？」晏子曰：「君之言過矣！古之王者，德厚足以安世，行廣
足以容眾，諸侯戴之，以為君長，百姓歸之，以為父母。是故天地四時
和而不失，星辰日月順而不亂，德厚行廣，配天象時，然後為帝王之君，
明神之主。古者不慢行而繁祭，不輕身而恃巫。今政亂而行僻，而求五
帝之明德也？棄賢而用巫，而求帝王之在身也？夫民不苟德，福不苟
降，君之帝王，不亦難乎！惜乎！君位之高，所論之卑也。」公曰：「齋
款以楚巫命寡人曰：『試嘗見而觀焉』寡人見而說之，信其道，行其言。
今夫子譏之，請逐楚巫而拘齋款。」晏子曰：「楚巫不可出。」公曰：
「何故？」對曰：「楚巫出，諸侯必或受之。公信之，以過于內，不知；
出以易諸侯于外，不仁。請東楚巫而拘齋款。」公曰：「諾。」故曰：
送楚巫于東，而拘齋款于國也。⁸⁰

《晏子春秋》此書的作者和成書年代一直有爭議，因此，晏子（？-500BC）
是否真的曾勸諫齊景公不要用楚巫禱祀，不易斷定。不過，這至少代表其作

78 《左傳》，卷48，〈昭公18年〉，頁841。

79 無論如何，他確實和巫成一起被列為古代星占傳統中的重要人物。

80 《晏子春秋》，卷1，〈內篇諫上·景公欲使楚巫致五帝以明德晏子諫第十四〉，頁50-51。

者或編者對於巫者的態度。⁸¹文中藉晏子之口明確表示，應效法古人「不慢行而繁祭，不輕身而恃巫」，倘若「政亂而行僻」、「棄賢而用巫」，則無法「求五帝之明德」，帝王本身也無法得到神的「降福」。在此，巫者被視為站在「賢者」的對立面，可見其對巫者的評價與態度。

除此之外，當時思想界著名的「諸子」幾乎無不對巫覡提出批判。例如，墨子（約486-376 BC）雖然「明鬼」，重視宗教，但卻主張「非樂」，並說：「為樂非也。何以知其然也？曰先王之書，湯之官刑有之。曰：『其恒舞于宮，是謂巫風』。其刑，君子出絲二衛。⁸²

「先王之書」、「湯之官刑」中對於「恒舞于宮」的「巫風」是否真的會抱持負面的態度，其實並不可知。⁸³但至少可以確知，墨子本人是反對的。不僅如此，他還主張在戰爭「守城」之時，要嚴格管制巫者的行動和言論。他說：

望氣者舍必近太守，巫舍必近公社，必敬神之。巫祝史與望氣者必以善言告民，以請上報守，守獨知其請而已。無與望氣妄為不善言驚恐民，斷弗赦。⁸⁴

又說：

敵以東方來，迎之東壇，壇高八尺，堂密八。年八十者八人，主祭青旗。青神長八尺者八，弩八，八發而止。將服必青，其牲以雞。……從（徙）外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。⁸⁵

這是主張在守城、迎敵之時，要充分掌控、利用巫者，禱祀神明，協助安定民心、鼓舞士氣，不能讓他們妄言，以免造成民眾的驚恐，若有違反者，必須「斷弗赦」。在戰爭頻仍的年代，墨子的主張應該可以得到一些將領及武士階層的認同。

此外，《墨子》曾記載了墨子和孔門弟子公孟子之間的對話，云：

公孟子謂子墨子曰：「實為善人，孰不知？譬若良玉（巫），處而不出有餘糈。譬若美女，處而不出，人爭求之。行而自衛，人莫之取也。今子徧從人而說之，何其勞也？」子墨子曰：「今夫世亂，求美女者眾，美女雖不出，人多求之；今求善者寡，不強說人，人莫之知也。且有二生，於此善筮。一行為人筮者，一處而不出者。行為人筮者，與處而不出者，其糈孰多？」公孟子曰：「行為人筮者其糈多。」子墨子曰：「仁

⁸¹一般認為此書的作者可能不僅一人，大致成書於戰國中晚期；也就是西元前第四、第三世紀。

⁸²《墨子閒話》，卷8，《非樂》，頁234-235。

⁸³《尚書》，卷8，《伊訓》云：「敢有恒舞于宮，酣歌于室，時謂巫風。」（頁115）這似乎是援引《墨子》之言而加以發揮，一般認為這是後人之偽作，非殷商之舊文。

⁸⁴《墨子閒話》，卷15，《號令》，頁561。

⁸⁵《墨子閒話》，卷15，《迎敵祠》，頁528-529。

義鉤。行說人者，其功善亦多，何故不行說人也？」⁸⁶

假如文中的「良玉」確如孫詒讓所說，應改為「良巫」，那麼，根據這一段對話，在墨子（約486-376 BC）的時代，應該已經有為人祭祀、卜筮以換取糧食的「民巫」，他們甚至可能和當時的「游士」一樣，行走各地，謀求生計。因此，上引〈號令〉、〈迎敵祠〉中所提到的巫，也有可能是指「民巫」而言，所以，才會有守城者給巫者「禱牲」的意見。

不過，墨子對於巫者基本上並無輕賤之心，這可能和他的宗教立場有關。墨子曾屢屢反駁「無鬼」論者，舉了不少「鬼故事」證明世間有鬼神，其中，他提到說：

祈

昔者，宋文君（公）鮑之時，有臣曰□（祝）觀辜，固嘗從事於厲。侏子杖揖（揖）出與言曰：「觀辜，是何珪璧之不滿度量？酒醴黍盛之不淨潔也？犧牲之不全肥？春秋冬夏選（饌）失時？豈女為之與？意鮑為之與？」觀辜曰：「鮑幼弱在荷繼之中，鮑何與識焉？官臣觀辜特為之。」侏子舉揖（揖）而棄（□）之，墮之壇上。當是時，宋人從者莫不見，遠者莫不聞，著在宋之春秋。諸侯傳而語之曰：「諸不敬慎祭祀者，鬼神之誅，至若此其憚也！」⁸⁷

敵

根據孫詒讓的看法，文中的觀辜是負責準備祭禮的祝官，而侏子則是「能接神」的巫者，因此，「厲神降於其身」，開口責備祝官並將他杖斃。由這段故事可以知道，在宋文公（於610-589 BC 在位）之時，邦國「祭厲」，仍由巫官和祝官共同負。換句話說，大約在西元前第七世紀末，巫者仍在國家的祀典中扮演重要的角色。

總之，墨子完全相信巫覡具有降神的能力，通曉禱祀、祈福之道，但是，對於巫覡，他並無鄙夷或輕視之意，他也主張，統治者對於巫覡的行事和言論必須加以限制，利用他們的宗教技能協助自己的統治，但也要提防他們可能的危害。

至於莊子（約369-286 BC）則是以「故事」、「軼事」這一類的手法，直接或間接的表達對巫者的輕視，例如，《莊子》〈人間世〉便載云：

宋有荆氏者，宜楸柏桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求禪傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭於斧斤，此材之患也。故解之以牛之白額者與豚之亢鼻者，與人有痔病者不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。⁸⁸

對此，西晉郭象注云：

⁸⁶《墨子閒話》，卷12，《公孟》，頁413-414。

⁸⁷《墨子閒話》，卷8，《明鬼下》，頁208-209。

⁸⁸《莊子集釋》，卷2，《內篇·人間世第四》，頁177。

巫祝解除，棄此三者，必妙選駢具，然後敢用。巫祝於此亦知不材者全也。夫全生者，天下之所謂祥也，巫祝以不材為不祥而弗用也，彼乃以不祥全生，乃大祥也。神人者，無心而順物者也。故天下所謂大祥，神人不逆。⁸⁹

唐代成玄英對此進一步申論云：

額，額也。亢，高也。痔，下漏病也。巫祝陳葛狗以祠祭，選牛豕以解除，必須精簡純色，擇其好者，展如在之誠敬，庶冥感於鬼神。今乃有高鼻折額之豚，白額不駢之犢，痔漏穢病之人，三者既不清潔，故不可往於靈河而設祭奠者也。古者將人沈河以祭河伯，西門豹為鄴令，方斷之，即其類是也。女曰巫，男曰覡。祝者，執板祭文者也。祥，善也。巫師祝史解除之時，知此三者不堪享祭，故棄而不用，以為不善之物也。然神聖之人，知倖造化，知不材無用，故得全生。是知白額亢鼻之言，痔病不祥之說，適是小巫之鄙情，豈曰大人之適智！故才不全者，神人所以為吉祥大善之事也。⁹⁰

由此可見，站在莊子或其後學的立場，對於「祥」與「不祥」的判斷，「小巫」的見識遠不如於其稱頌的「神人」（大人）。

其次，《莊子》〈應帝王〉則藉神巫季咸相壺子故事有所發揮，其原文云：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡、禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸，以告壺子，曰：「始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實。而因得道與？眾雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正，是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣！子之先生遇我也，有瘳矣！全然有生矣！吾見其杜權矣！」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾无得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯨桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

⁸⁹ 《莊子集釋》，卷2，〈內篇·人間世第四〉，頁179。

⁹⁰ 《莊子集釋》，卷2，〈內篇·人間世第四〉，頁179。

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及。反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為虛靡，因以為波流，故逃也。」

然後列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事无與親。彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。⁹¹

這一則故事主要寓意在於彰顯壺子的道行遠超過所謂的「神巫」，對此，唐代成玄英屢屢有所發揮，如云：「此是大聖無感之時，小巫謂之弗活也；」「小巫庸瑣，近見於此矣！」；「小巫寡識，有茲叨濫者也。」；「至人德滿智圓，……豈小巫能測耶！」；「小巫近見，不能遠測，心中迷亂，所以請齋（齋）耳。」；「季咸逃逸之後，列子方悟己迷，始覺壺丘道深，神巫術淺。自知未學，請乞其退歸，習尚無為，伏膺玄也。」⁹² 這些論述，應該相當忠實的反映了莊子或其後學對於巫者識見、法術之鄙夷或輕視。⁹³

除此之外，荀子（約313-238 BC）對於巫者，也有其評價，首先，在討論設官分職之事時，他說：

相陰陽，占蓍兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊（覡）之事也。⁹⁴

這是主張或肯定在政府（官方）的體制中應設有巫官，以負責「占卜」、「吉凶」之事，但他不直接使用「巫覡」之詞，而冠上「偃、跛」以突顯這種人的生理缺陷，似乎暗示應由肢體殘障者出任這種工作，或是說巫覡這種人通常都有生理上的殘缺，隱含輕賤之意。事實上，他還說：

故天子唯其人。天下者，至重也，非至彊莫之能任；至大也，非至辨莫之能分；至眾也，非至明莫之能和。此三至者，非聖人莫之能盡。故非聖人莫之能王。聖人備道全美者也，是縣天下之權衡也。桀紂者，其志慮至險也，其至志意至闇也，其行之為至亂也；親者疏之，賢者賤之，生民怨之。禹湯之後也，而不得一人之與；割比干，囚箕子，身死國亡，為天下之大僂，後世之言惡者必稽焉，是不容妻子之數也。故至賢嚙四海，湯武是也；至罷不能容妻子，桀紂是也。今世俗之為說者，以桀紂為有天下，而臣湯武，豈不過甚矣哉！譬之，是猶偃巫跛匡大自以為有知也。⁹⁵

⁹¹ 《莊子集釋》，卷3，〈內篇·應帝王第七〉，頁297-306。按：這一則故事也可見於《淮南子》，卷7，〈精神訓〉，頁233；《列子集釋》，卷2，〈黃帝篇〉，頁70-76。

⁹² 《莊子集釋》，卷3，〈內篇·應帝王第七〉，頁300-306。

⁹³ 《莊子》內篇的作者，歷代學者意見紛歧，或謂莊周自撰，但也有人懷疑是漢初莊學後人所作。

⁹⁴ 《荀子》，〈王制篇〉，頁184。

⁹⁵ 《荀子》，〈正論篇〉，頁389。

這是荀子的「聖王觀」。他認為只有聖人才能成為完美無缺的王者，而其理想典型則是商湯和周武王，不過，當時人對於古代的帝王（桀、紂、湯、武等人）的評價並不是都和荀子一致，因此，他譏諷那些和他有不同意見的人「猶僞巫跛匡（炀）」、「大自以為有知」。在此，他再一次強調僞、跛這種生理缺陷，流露他對於巫覡的輕蔑態度。事實上，司馬遷替他立傳時便說：

荀卿嫉濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信機祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂俗，於是推僞、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言而卒。⁹⁶

不僅儒家、墨家、道家對於巫覡有所批評，法家的代表人物韓非（280-233 BC）也是如此。他說：

今巫祝之祝人曰：「使若千秋萬歲。」千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。今世儒者之說人主，不善今之所以為治，而語已治之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功。儒者飾辭曰：「聽吾言則可以霸王。」此說者之巫祝，有度之主不受也。故明主舉實事，去無用；不道仁義者故，不聽學者之言。

97

這段話主要的用意雖然是在於批評儒者的「學者之言」都是「不實」、「無用」之辭，但他所用來譬喻的，卻是「巫祝」的「祝人」行為，而「人所以簡巫祝」一語似乎也顯示，當時已有不少人對於巫祝抱持輕視的態度。韓非對於巫覡的批評還可見於他所引述的一則「故事」，他說：

衛嗣君（?-293 BC）謂薄疑曰：「子小寡人之國以為不足任，則寡人力能任子，請進爵以子為上卿。」乃進田萬頃。薄子曰：「疑之母親疑，以疑為能相萬乘所不寵也。然疑家巫有蔡媪者，疑母甚愛信之，屬之家事焉。疑智足以信言家事，疑母盡以聽疑也。然已與疑言者，亦必復決之於蔡媪也。故論疑之智能，以疑為能相萬乘而不寵也；論其親，則之母之間也；然猶不免議之於蔡媪也。今疑之於人主也，非子母之親也，而人主皆有蔡媪。人主之蔡媪，必其重人也。重人者，能行私者也。夫行私者，繩之外也；而疑之所言，法之內也。繩之外與法之內，雖也，不相受也。」⁹⁸

這一段話對於巫者雖然沒有明白的斥責或輕視之意，但是，家巫蔡媪事實上是被來比擬在人君之旁「行私」的「親信小人」。由此也可見巫者在薄疑及韓非子心目中的形象。而這一段故事也間接證實，最晚到了西元前第四、第三世紀時，已有「民巫」出現，他們有人轉為貴富之家服務，成為文中所謂

⁹⁶ 《史記》，卷74，〈孟子荀卿列傳〉，頁2348。

⁹⁷ 《韓非子》，卷19，〈顯學〉，頁1102。

⁹⁸ 《韓非子》，卷13，〈外儲說右下〉，頁745。

的「家巫」。

上述諸子的言論，所代表的應該不僅僅是少數人對於巫者的態度和評價，因為，他們之中，有人是春秋戰國時期統治階層中握有實權的知名之士，有的是當時在列國之間享有大名的思想流派（包括儒、墨、法、道）的領導人物或代表性人物。他們對於巫者及其巫術，或是抱持懷疑、輕賤、否定的態度，或是主張統治者必須嚴加控管、善加利用。這種情形顯示，巫覡在當時的中國社會中，即使仍有人身屬統治階層，但他們在政治事務和宗教領域中，已不再擁有太高的權威。當然，諸子的批判和質疑，也有可能是導致巫覡喪失其權威性地位的原因之一。

陸、禁巫與抑巫

諸子的批判和質疑，或許會損及巫覡的社會形象，但是，造成巫者政治、社會地位下降，最直接的力量還是來自政治上的禁令或打擊。

然而，在先秦時期，巫覡似乎還不會真的遭受過統治階層全面性的壓制或禁斷。前引西門豹治鄴的故事，可能只是漢人「獵巫」心態的投射。至於《墨子》「湯之官刑」對於「巫風」（恆舞于宮）的禁止和處罰（罰君子出絲二「纒」），基本上，不是禁止巫覡的活動，而是禁止「君子」（統治階層的成員）過度佚樂（恆舞于宮）。

不過，從前引《墨子》的內容來看，大概從春秋、戰國時起，便逐漸有人主張對於巫者的行事要有所管控，例如，大約成書於戰國時期的《六韜》（《太公六韜》）便說：

偽方異技，巫蠱左道，不祥之言，幻惑良民，王者必止之。⁹⁹

其次，《禮記》的作者（應該是戰國時期的儒家學者）也主張：

析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺。¹⁰⁰

鄭玄對於這段話的注釋為：

析言破律，巧賣法令者也。亂名改作，謂變易官與物之名，更造法度。左道，若巫蠱及俗禁。¹⁰¹

由此可見，巫者所專擅的「巫蠱」之術，曾令人相當畏惡，也擔心巫覡以此「幻惑良民」、「亂政」，因此，有人主張加以禁斷。而這樣的主張，到了漢武帝之時，便因爆發「巫蠱之禍」而被流治者付諸行動，巫覡的政治社會地位也才發生根本性的變化。

⁹⁹ 《六韜》，〈文韜·上賢第九〉，頁70。

¹⁰⁰ 《禮記》，卷13，〈王制〉，頁260。

¹⁰¹ 《禮記》，卷13，〈王制〉，頁260。

柒、結語

由以上所述可以知道，在中國古代社會中，巫覡的確曾經扮演過重要的角色，至少，在春秋、戰國時期以前，他們應該擁有相當良好的社會形象。至於他們的政治、社會地位之高下，則很難一言以蔽之。

在商周之前的「傳說」時代，在若干較為「平權」的「氏族社會」或是所謂的「小規模社會」(small-scale society)之中，或由於社會分化、分工並不細密，巫覡並非「專業」，¹⁰²雖然並非人人都有足以擔任巫覡的精神特質和聰明才智，但宗教事務(尤其是交通鬼神、祭祀鬼神之事)並非巫覡所能壟斷，也沒有人能以此為業而接受社會的供養。這或許可稱之為「民神雜糅」的社會。在這樣的社會中，巫覡雖然有其受人仰賴和崇敬之處(主要是擔任醫療、占卜之事)，但對於其他社會成員或公共事務，不見得具有支配性的力量和地位，但也不至於像秦漢之後的巫覡那樣受人鄙視。

然而，在若干組織較為複雜、階級分化較為清楚的社會，或是所謂的「國家」、「城邦」之中，似乎有些統治者為了獨佔「神權」和「神聖的知識」，便將宗教事務交由「專業」的巫覡負責，並禁止其他社會成員任意從事宗教活動或擁有巫覡的技能。這或許可稱之為「民神不雜」的社會。在這樣的社會中，巫覡是少數的社會精英，位居統治階層，能以其宗教專業涉入「國家」或社會的公共事務之決策，也能分享統治階層應有的政治、社會、經濟資源和權力。其地位之崇高，學者甚至以「巫王」稱之。

到了殷商時期，無論殷王可不可以稱之為「巫王」，無論「貞人」算不算是「巫者」，從神話、傳說及卜辭的記載來看，以當時的社會形態和宗教信仰而言，巫覡不太可能被排除於統治集團之外，透過降神、占卜、醫療、祈福、解禍的技能和活動，他們在「好鬼」、「重祀」的商人社會中，應該會扮演非常重要的角色，並擁有相當大的影響力。

到了周代，至少在西周時期，在周人的封建體制之內，無論是周天子的京畿之地還是各個邦國，應該都設有巫官及官巫，以負責統治階層及整個社會(國家)的祭祀工作和宗教事務。在高度階層化的周代社會中，巫覡的身分應該是貴族而非平民或奴隸。

而從春秋(770-476 BC)、戰國(475-221 BC)時期開始，由於列國之間的生存競爭日漸激烈，戰亂頻仍，不少小國紛紛被消滅，不僅「禮壞樂崩」，封建體制逐漸解體，而且，若干原本依附在封建領主之下的「王官」(如巫覡及祝、宗、卜、史等)也紛紛「失守」，不再能憑藉其舊有技能(如祭祀、天文、占卜、醫療等)佔據統治階層的職位而獲得供養，只好轉為直接以其宗教技能「服務」(或「詐騙」、「威嚇」)一般的社會成員，以取得生活

¹⁰²也就是不能單以擔任巫覡或從事巫覡的工作維生。

所需。¹⁰³也有人轉而游走列國王公、貴族之間，尋求新的供養者。¹⁰⁴

不過，並非所有的巫覡都淪落為「民巫」或「游巫」，在「國之大事，在祀與戎」的時代裡，巫覡仍然是統治集團不可或缺的一員，只不過，隨著生存的競爭更加激烈，「武士」(軍事)階層及「文官」(負責行政管理)階層逐漸壯大，失守的各種「王官」逐漸變成「游士」，為了在新的世界中搶奪有利的位置，甚至主導新時代的方向和社會排序，代表著新思惟的諸子百家(儒、墨、道、法、陰陽等)紛紛崛起，他們不僅互相攻擊、爭勝，也一致批判代表傳統宗教文化的巫覡和巫術。換句話說，春秋、戰國時期，中國不僅經歷了激烈的政治、社會變革，也產生了宗教、文化和思想上的重大轉折。

這種有形的政治、社會體制和無形的文化、思想變動，到了秦王朝「統一中國」(221-207 BC)之後，隨著皇帝制、郡縣制的確立，「編戶齊民」社會的成形，才逐漸穩定下來。而在這種新的王朝體制和文化思惟之下，在早期，少數巫覡還能在國家「祀典」之中找到容身之處，擁有較高的政治社會地位，但絕大多數的巫覡只能逐步淪落民間，成為營業取利的「民巫」，成為皇帝和官吏隨時都可以打擊或禁斷的對象。進入中國王朝體制的巫覡，從此之後，便淪落為社會的底層，很難恢復先秦時期的榮光。

刑報 or 厚報

¹⁰³前引西門豹治鄆的故事中的巫覡便是典型的例子。

¹⁰⁴前引《晏子春秋》中的巫覡便是由楚到齊。