

除魅—— 宋以前的病魅與醫療

祝平一*

本文沿著魅為物怪的本義，探討物怪引起的疾病與治療。魅似人而非人，象徵彼方的他者。人、魅相逢，乃因二者穿越了彼此的界域，為物所「牽」，因而生「惑」。為魅所惑，非如六淫七情之傷人，而是宛如進入陌生的他界，與物交接，意識不清。人、魅乍逢，或可祛之以武力；一旦入惑，則需用各種方術與藥物，辨認魅的原形，知其名字，將之逼出體外，斬除務盡，以絕後患。不論使用藥物或針灸，治療魅疾主要是儀式性的象徵療法。

雖然除魅之思維一貫，但其中又有幾許變遷。先秦治魅之術，不假專家。漢末之際興起的道教，不論在法術或藥物皆扮演重要角色，引進更多除魅的知識，誕生了專業的除魅者。此時的醫家也陸續開發治魅相關的方劑，並在隋代的《諸病源候論》、唐代的《外臺秘要》和宋初的《醫心方》等書中形成醫家治鬼魅的傳統。

本文說明了現代人難以想像的人、魅互動為何仍保留在「牽」字中，也分析了魅疾的身體感與其用藥和針灸的儀式性醫治邏輯。

關鍵詞：魅、妖怪、道教、醫療史、身體感

*中央研究院歷史語言研究所研究員

一、引言

本文探討東漢末期道教興起之際至隋、唐醫家處理病「魅」的醫療對策。「魅」即物怪，《說文》云：「魑，老精物也。」段玉裁(1735-1815)注，認為「老精物」應作「老物精」，也就是一般所謂的妖怪或妖精，文獻中也稱為「物」，醫書中則多稱「精魅」。這些詞同義，下文不特別區別。段玉裁續引其他文獻釋魅：

《論衡》曰：「鬼者，老物之精也。」《漢藝文志》有「神鬼精物」之語，則作「精物」亦通。《周禮》：「以夏日至致地示物魑」，《注》曰：「百物之神曰魑」，引《春秋傳》：「螭魑魍魎。」按今《左傳》作「魅」，《釋文》：「本作魑」。服虔注云：「魅，怪物。或云魅人面獸身而四足，好惑人，山林異氣所生。」¹

這些引文指出了「魅」為鬼之一類，其特色在於能變化且好惑人。但魅如何變化而惑人？受惑的人又有何感覺？受惑後，是否為病？對治魅者又如何除之？法術與醫藥在其中扮演何種角色？這些課題皆為醫療史之新嘗試，成否擲之方家。

段玉裁注中顯示鬼、魅有重疊之處。《說文》曰：「人所歸為鬼。……凡鬼之屬皆从鬼。」²鬼通常指人死後的惡靈，而魅則是物怪所化。究竟兩者之間有什麼關係？這對研究鬼的專家造成困擾，也是討論魅疾最大的難處。³物怪乃漢字文化圈中的共有現象。身兼醫史家的日本精

1 許慎著，段玉裁注，《說文解字注》(北京：中華書局，2013)，第九篇上，頁440。

2 許慎著，段玉裁注，《說文解字注》，第九篇上，頁439。

3 蒲慕州雖意識到鬼與魅之間的重疊難辨，但他自始從死後世界的角度理解鬼，行文間反而不辨鬼魅。蒲慕州，〈中國古代鬼論述的形成(先秦至

神科醫師吳秀三(1865-1932)收集了日本有關妖怪的資料，考察妖魅致病的症狀，認為是現代醫學中的身心解離症。⁴研究明清醫療史的學者陳秀芬也發現，鬼邪精魅一類的問題，明、清醫者常置於「邪祟」之下，有類現代精神疾病的症狀，但解釋相當不同，且常有巫者或術家介入。⁵雖然鬼病和魅疾常同治，然而二者果無區分？若有區別，又何能同治？

本文試著區分二者，故在取材上只處理物怪所引起的疾患，盡量排除人鬼為病之材料。再者，魅物致疾，醫家雖曾言及，卻未有「魅病」之範疇；志怪小說雖多有與魅相關的故事，卻鮮少描述為魅所困者的證狀；醫籍和方書除魅的方藥雖多，但大多是沿襲傳抄，視魅疾為已知。這些不同類型的文本，造成了魅疾書寫的斷層。本文試圖綜合這些不同類型的文獻，以回答上述的問題。

本文以宋為斷，乃因宋代是中國宗教和醫療史上重要的轉折點。有些從魏晉南北朝以來的新型魅物，在宋代成為人們恐懼的對象。⁶而

漢代)》，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》(臺北：麥田出版股份有限公司，2005)，頁 19-40。蒲慕州，《早期中國的鬼》(北京：新星出版社，2023)。沈兼士從文字學的角度，認為鬼之原意是「類人異獸之稱」。其意見源自章太炎，輔以當時新出的甲骨文為證，認為物怪才是鬼的原意。見：沈兼士，〈「鬼」字原始意義之試探〉，收入《沈兼士學術論文集》(北京：中華書局，1986)，頁 186-202。林富士在討論精魅故事時，便混入人死為鬼之材料。見林富士，〈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。

⁴ 吳秀三編輯，《醫聖堂叢書》(東京：思文閣，1970 復刻本)。

⁵ 陳秀芬，〈當病人見到鬼：試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，《國立政治大學歷史學報》，30(臺北，2008)，頁 43-85。

⁶ Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Richard von Glahn, *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture* (Berkeley and Los Angeles, CA.: University of California Press, 2004), 130-256. Chen Hsiu-

佛、道二教的長期演變，在宋代發展出新的道教派別與佛教的密教法術，二者常與當地的巫者競逐除魅市場。⁷在醫療方面，宋代大規模地整理古代醫書，假印刷以傳播，使得醫學知識大規模散播；而且時代越近，傳播越甚，改變了醫療知識形成的樣態。⁸其次，金元四大家提出了不少理論與治療的新見，拓展了邪祟病的理論與治則，與宗教醫療者競爭。⁹宋代宗教與醫療的新發展，使得魅的議題變得更複雜而必須另行處理，因此本文選擇止於宋代。

二、魅與鬼

最晚在戰國時期，人死為鬼已為成說。然而魅則為有生命或無生命之物，與人死而為鬼，實有不同。從界線(boundary)的角度，也許可說鬼穿越了兩重界線，從生而死，從死回到現世，擾亂生人，乃是已無生氣的絕對「他者」。其為崇與否，嚴重的程度，往往取決於祭祀是

fen(陳秀芬), "Between Passion and Repression: Medical Views of Demon Dreams, Demonic Fetuses, and Female Sexual Madness in Late Imperial China," *Late Imperial China* 32:1 (June 2011): 51-82.

⁷ 林富士，〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，《新史學》，24：4(臺北，2013)，頁 1-54。

⁸ 范家偉，《北宋校正醫書局新探——以國家與醫學為中心》(香港：中華書局，2014)；陳韻如，〈宋代士大夫參與地方醫書刊印新探〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：3(臺北，2021)，頁 437-507。

⁹ 李建民，〈祟病與場所：傳統醫學對祟病的一種解釋〉，收入林富士編，《疾病的歷史》(臺北：聯經出版事業公司，2011)，頁 23-76。陳秀芬，〈情志過極，非藥可癒——試論金元明清的「以情勝情」療法〉，《新史學》，25：1(臺北，2014)，頁 1-50；Hsiu-fen Chen, "Between Passion and Repression," 51-82; 陳秀芬，〈在夢寐之間——中國古典醫學對於「夢與鬼交」與女性情欲的構想〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，81：4(臺北，2010)，頁 701-736；陳秀芬，〈當病人見到鬼〉，頁 43-86。

否合宜。魅則是世間非人的他者，穿越的是現世空間的界線。這或是人們主動靠近魅，或是魅主動進入人類的世界。從先秦到漢代，在中國本地宗教尚未與佛、道混雜之前，鬼與魅大致有以下的對應關係：

鬼：魅／熟悉：陌生／死：活／因時而逝：因時而化／無形：有形

古人認為鬼是使人生病的主要原因之一。雲夢睡虎地秦簡《日書》的〈病〉篇中，致病之因多為家中亡者，或殤死之外鬼，因不滿祭祀之失而使人罹患，甚或致人於死。¹⁰同批簡牘中另有〈詁〉篇，篇中雖多述物怪，然篇首仍冠以「鬼」字。¹¹此與東漢王充(27-約97)所言相符，即有人以為魅即鬼，或鬼之一類。¹²兩篇雖皆繫於「鬼」下，但〈詁〉篇所述，並不立即危害人命，反而多以迷惑人之感官、戲弄人為主。其為崇與否，亦不關祭祀，而在於人能否以法術驅離。

從雲夢秦簡可見，秦漢之際，鬼與魅充斥於平民日常生活中。鬼作為單名，指人死後之狀態；作為類名，則可指人、動物或無生物各種惡靈。魅為其屬類，指隨時化形之精物。然而，無論鬼或魅，一旦穿越人身之界域，便能傷人。輕則神魂喪失，重則命殞。雖鬼、魅有異，然二者皆為醫學上之外邪，乃人與之在特定空間中偶然相遇，難以理推；¹³且二者皆能穿越皮膚孔竅，深入經脈臟腑，為害生命。或因此故，醫籍中鬼、魅時或連言同治，亦或分別處理。

10 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》(臺北：文津出版社，1994)，頁 116-121。

11 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》，頁 225-268。

12 蒲慕州因以死後世界解鬼，而忽略了睡虎地秦簡《日書》中〈病〉篇與〈詁〉篇的差異。筆者以為〈詁〉篇所驅除之鬼為物怪，似乎不應與不滿祭祀之死鬼混淆。蒲慕州，《早期中國的鬼》，頁 48-56。

13 李建民，〈崇病與場所〉，頁 23-76。

三、方法與回顧：遠方與異物

江紹原(1898-1983)在他的名著《中國古代旅行之研究》中，從古人旅行的角度，討論人們途中可能遇到的各種神姦與驅避之法，已然開啟了物怪的討論。可惜這本書雖然計畫明確，卻只完成了第一章和附錄。¹⁴然而，江氏已經提出許多物怪重要的議題和觀察。他首先指出，「物」即物怪，乃古代行人常遇見的各種鬼魅精靈。¹⁵另外，他也說明了物怪可以幻化為人，介於人與非人之間，使人「惑」大於「禍」。¹⁶在方法上，他指出了「鬼怪傳說之不易改變性」，¹⁷沉澱為歷史底層中民眾的心態，也促使他以考證為主的溯源研究。

江紹原雖然以實證主義乃至科學主義的立場研究古代旅行，但「旅行」的意象，正是文化史中「跨界」最好的比喻。人們跨界之後，離開了熟悉的日常，進到陌生的境域，遭逢陌生的事物。物怪正是旅人所會遇見的「邊際性的存有」；它們浮遊於邊界之間，因難以辨識，而泯除日常分類的界線，讓人困惑混淆。對於越界者而言，雖然前途未卜，但也充滿了各種可能性。恐懼與死亡，財富與幸福，誰也無法預知，反而使得越界充滿誘惑感。越界的概念，充分體現在物怪故事的兩面性：可能惑人致死；亦可能帶來意外之財。¹⁸

14 江紹原，《中國古代旅行之研究：側重其法術的和宗教的方面》(上海：商務印書館，1935)，〈序〉，頁13。按，此書初版於1935年，封面和版權頁將作者名誤植為江紹「源」，但內頁有說明。

15 江紹原，《中國古代旅行之研究》，頁8-9，79-82。

16 江紹原，《中國古代旅行之研究》，頁60-63。

17 江紹原，《中國古代旅行之研究》，頁53。

18 段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》(北京：中華書局，2015)，續集卷2，〈支諾臯〉，頁1541-1542。李昉等編，《太平廣記》(北京：中

越界使已知受未知的威脅，正因如此，使得原本界線所要保護的中心和價值更為明顯。正如葛洪在回答其對話者時所言：「中州高原，土氣清和，上國名山，了無此輩(按：指諸毒惡)。今吳、楚之野，暑濕鬱蒸，雖衡、霍正岳，猶多毒蠹也。」¹⁹界線之內乃所謂「中州」，即便當時的吳、楚已入於中州人的視野，但在他們眼裡仍多鬼蜮。中州之風土人物，正是古代行旅者之參照。越界者畏受未知之害，心生恐懼；然彼界生物又何嘗不然？對彼等而言，越界猶如入侵，或亦為自衛而傷人。以越界為框架，所見者即魅作為「他者」之論述，緊扣中華帝國之統一、擴張、板蕩、人民離散之歷史循環。

杜正勝的物怪政治心態史將物怪置於周代城邦的脈絡，認為物怪象徵方國之「德」。物與「德」，即統治者降伏物怪之法術，緊密相繫。各方國降伏遠方物怪，樹以為旗，證明邦國的天命。物在國在，物遷國亡。²⁰物怪的政治心態史中，魅常與遙遠的方物相連，是「他者」之象徵。魯宣公三年(606BCE)，楚莊王(613BCE-591BCE在位)問周鼎輕重，意欲移鼎於楚。奉周定王之命勞軍的王孫滿答道：

在德不在鼎。昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神姦。故民入川澤、山林，不逢不若。螭魅罔兩，莫能逢之，用能協于上下，以承天休。……德之休明，雖小，重也。其姦回昏亂，雖大，輕也。²¹

華書局，1961)，卷 401，〈寶二金下·呂生〉，頁 3228-3229。原出張讀的《宣室志》。

¹⁹ 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》(北京：中華書局，1985)，卷 17，〈登涉〉，頁 306。

²⁰ 杜正勝，〈古代物怪之研究(上)——一種心態史和文化史的探索〉，《大陸雜誌》，104：1(臺北：2002)，頁 1-14。

²¹ 楊伯峻編著，《春秋左傳注(修訂本)》(北京：中華書局，2009)，〈宣公三年〉，頁 669-671。

戰爭殺伐正是人類最極端的越界。王者鑄鼎象物，保護越入他界的人民，不為物所害。其後，不論是漢高祖(202BCE-195BCE 在位)之斬白蛇，或張良(?-186BCE)之遇黃石公，乃至好大喜功的漢武帝(141BCE-87BCE 在位)謂：「屬統垂業，物鬼變化，天命之符。」²²或如六朝時期類似《白澤精怪圖》一類預言國運之書籍，乃至宮廷儀仗所用之白澤旗，²³亦皆先秦物怪之遺緒，見證王者降伏遠方異域之「他者」，於「我群」與「他者」間劃下一道邊界，保護界內人民，並以「德」合理化王者之統治。分疆畫土，象徵王權。戰勝便如成功越界，征服異物。王者不僅增添實質財貨，亦獲象徵性之資本——「德」。然而，一旦敗北，兩者皆失，亦如與「物」遭逢之兩面性。

經歷了帝國混一的唐代，物怪和政治間的勾連，似已日漸鬆脫。段成式(803?-863)《酉陽雜俎》〈諾臯記〉所記多為物怪。從其中的故事，可看出「物」、「魅」可以互替，因而有別於書中的〈廣動植〉和〈物異〉這兩種記載動物植物和奇特物品的章節。段成式謂其記事不過是「街談鄙俚，與言風波，不足以辨九鼎之象，廣七車之對。」²⁴在歷經六朝志怪小說諸種物怪傳說之後的段成式，物怪已然成為人們日常生活中的談資。但像段成式這樣的士人仍記得物怪和政治傳統間的勾連，他指出「有生盡幻，遊魂為變。乃聖人定璿璣之式，立巫祝之官。考乎十輝之祥，正乎九黎之亂。當有道之日，鬼不傷人。……徵祥變

22 班固著，顏師古注，《漢書》(北京，中華書局，1962)，卷 58，〈公孫弘卜式兒寬傳〉，頁 2614。

23 佐々木聡，《復元白沢図：古代中国の妖怪と辟邪文化》(東京：白澤社；現代書館，2017)；何凌霞，〈「白澤」考論〉，《雲夢學刊》，34：6(岳陽，2013)，頁 50-53；謝明勳，〈「旄頭騎」故事析論——一個文本在歷史、文學、巫術下的不同意義〉，《民間文學年刊》，2(臺北，2009)，頁 245-267。

24 段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，前集卷 14，〈諾臯記〉，頁 971。

化，無日無之，在乎不傷人，不乏主而已。」²⁵只有在戰爭的時候，才又重新勾起沉澱在人們深層記憶中的魅影；懷想聖人主政，物不傷人的美好年代。

林富士考察了從中國上古到隋唐之際，魅的各種指涉、型態和其共同特色。他指出，魅在空間上是異域中的存有，非人們日常所熟悉，因而也用以比喻未開化之蠻夷或怪物。他們和鬼不同，具有形體，也因在時間中長期存在，可化為人形。正是因為他們原是非人，又可幻化為人，人、魅難辨的詭異感，令人恐懼。隨著中國史上的統一和分裂，使得異域的人們不斷地納入帝國的視野，造成了人、魅混雜，難辨其形，以致人們可能隨時隨地與魅遭遇。²⁶尤其此時期道教開展出的治魅手段，使得魅與醫療的問題愈發明顯。本文便是延續著林富士的研究，從醫療方面加以發揮。

人類學家林美容在《魔神仔的人類學想像》中指出，「魔神仔」即古籍中的物怪，「是種從整體人類的集體無意識迸發出來的，……基本是一種無意識的記憶，基本是屬於人類全體的。」反映遠古原始人行動力強、穴居或樹居的生活經驗，如在山野叢林中迷路、被異類捉弄；以及從生食到熟食、從無名到有名、從無衣物到有衣物之文明演化。²⁷林美容於本世紀初所做的田野調查指出物怪存在之連續性。該書雖採用歷史材料，卻忽略了歷史文獻中魅與人之間之恩怨情仇，及越界與犯禁的豐富性。有趣的是，在她的田野調查中，物怪與人之關係主要以「牽」字表達，致人迷途，卻非立刻致命。此特點將於下文詳述。

²⁵ 段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，前集卷 14，〈諾臯記〉，頁 971。

²⁶ 林富士，〈釋「魅」：以先秦至六朝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：麥田出版股份有限公司，2005），頁 109-134。

²⁷ 林美容、李家愷，《魔神仔的人類學想像》（臺北：五南圖書，2014）。

上述簡要回顧大致可見魅作為物怪，象徵遠方之他者。自周代城邦至編戶齊民的歷程中，魅之政治色彩漸次消褪，轉而成為生活中擾人之「物」。六朝期間，政局動盪，人民遷徙，宗教人士或入山修道，時常越界與魅相逢。魅亦由過往所想像之神姦及日常六畜，轉為蛇、狐、老樹等野生生物與無生物。然或正因人、魅雜處，使人們對遠方他者認識漸深，遂得消解部分對魅之恐懼。²⁸然而必須強調的是，界線變動不居。人們了解先前舊「物」後，魅遂指向更遙遠的彼方。例如在《諸羅縣志》便謂臺灣：

若夫內山峻深幽邃，生番之所居，魑魅之所穴，漢人莫得而知之也，雖熟番亦莫得而知之也。又烏從而圖之哉？²⁹

漢人所不能到達之地，無法繪圖象物；地圖上的空白，便是魅之居所。

四、專業祛魅者的出現

先秦時代，王者除魅樹德，靠的是征戰殺伐。但到了戰國末期，一般的縣令也已知除魅的手段。從雲夢秦簡的墓主喜所擁有的簡牘文書來看，他即使不是親恭其事，至少也擁有與魅物相關的知識。雲夢秦簡〈詁〉篇中的物魅以近乎惡作劇的方式，讓人失神，卻未必導致身體上重大的不適。若魅在體外，最平常的方式是以方術或直接以武力攻擊。如用棘、桃和桑，用穢物如豬屎、狗屎和灰、發出噪音、以履投之、以劍刺擊等逐魅。這位縣令至少知道這些手段，而不需假手

²⁸ 唐以前的魅的故事見林富士，〈人間之魅——漢唐之間「精魅」故事析論〉，頁 107-182。關於魅的通史，亦可見受林富士影響的著作：楊清虎，《中國魅文化》（北京：中國書籍出版社，2014）。

²⁹ 周鍾瑄、陳夢林等編纂，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962），〈卷首〉，頁 36。

於專業的宗教人士。³⁰

宗教專業人士參與除魅，和道教的發展息息相關，不但發展出專業的法術，也開發了相關的醫物。³¹《後漢書》壽光侯的故事為宗教人士的參與提供了蛛絲馬跡：

初，章帝時有壽光侯者，能劾百鬼眾魅，令自縛見形。其鄉人有婦為魅所病，侯為劾之，得大蛇數丈，死於門外。又有神樹，人止者輒死，鳥過者必墜，侯復劾之，樹盛夏枯落，見大蛇長七八丈，懸死其間。³²

根據《後漢書》的註，壽是姓。³³但這個故事還有《搜神記》和《神仙傳》的版本。後者明顯有添加，「壽光侯名劉憑者，沛人也。有軍功，封壽光金鄉侯。學道於稷丘子，常服石桂英及中嶽石硫黃。年三百餘歲而有少容。尤長於禁氣。」³⁴可看出壽光侯的祝詛術，當源於道教。

道教人士因常需入山求道和採藥，中途遇物魅，如何自保而後護生，乃道士必修的功課，道教因而成為祛魅新知的重要來源。葛洪(約283-363)《抱朴子內篇·登涉》可謂這方面的指引。登涉乃地理上的越界，求道者進入他界，追求超越自身肉體的界限。葛洪在文中討論越界必備的知識，提及其師曾言越界危險而辛苦：「不知入山法者，多遇禍害。……皆謂偏知一事，不能博備，雖有求生之志，而反強死也。」³⁵

30 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》，頁225-268。

31 有關道、佛宗教專業人士與醫療的關係見：Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, ed. Bernard Faure (Stanford: Stanford University Press, 2002).

32 范曄著，李賢等注，《後漢書》(北京：中華書局，1965)，卷83下，〈方術列傳·解奴辜〉，頁2749。

33 東漢的確有壽光侯，乃更始帝之子，但在章帝時已除封。

34 葛洪撰，謝青雲譯注，《神仙傳》(北京：中華書局，2017)，卷5，〈劉憑〉，頁185-186。

35 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，卷17，〈登涉〉，頁299。

只有求生意志，顯然不足，儲備知識才是度航之資。

跨界首先要選擇吉日良辰而後齋戒，表示對山裡神靈的敬意。其次要有符籙和封印以保護自身與所在之地；³⁶又得知作法和避忌，以「辟山川百鬼萬精虎狼蟲毒」，並擁有像《周公城名錄》這樣的地理書籍。由於物魅「能假託人形，以眩惑人目而常試人」，必須帶九寸以上的明鏡，以照出精怪的原形，亦可由此視得真仙。³⁷根據葛洪的說法，這些精魅一旦被視出原形，通常就會自己退避。另外，還要持《三皇內文》及《五嶽真形圖》，以召山神，問鬼名，使之不敢來。對治精怪，最重要的是要知其形狀和名稱，直接叫喚物魅之名，使其退卻。《百鬼錄》、《白澤圖》和《九鼎記》則是鬼怪名錄，其中的資訊足以令道士直呼鬼名而將之斥退。如果沒有這些鬼怪的名錄，仍然可以用咒禁召喚神明，說出鬼怪的名字。³⁸知鬼物之名為禁咒之前提，名字定位了物怪的真身，也賦予施術者權威，以召喚天地諸神，將之祛除。³⁹

值得注意的是，除了蚊(一名熱內)、暉、金累、飛飛等少數特別的精怪，六朝時期所見的大部份精怪都是行旅之人常見的木石動物之類。其中為患最大的大概是蛇，葛洪建議攜帶雄黃及如蜈蚣一類的蛇

36 有關道、佛宗教專業人士與醫療的關係見：Michel Strickmann, *Chinese Magical Medicine*, ed. Bernard Faure, 89-193.

37 福永光司，〈道教的鏡與劍〉，收入劉俊文主編，許洋主等譯，《日本學者研究中國史論著選譯》，第7卷，《思想宗教》(北京：中華書局，1993)，頁386-445。

38 孫思邈，《千金翼方》(北京：中醫古籍出版社，1998)，卷30，〈禁經下·咒童子令說鬼姓字〉，頁461-462。

39 林美容、李家愷，《魔神仔的人類學想像》，頁276-278。Matthew J. Walsh, Sean O'Neill, Felix Riede, and Rane Willerslev, "A Soul by Any Other Name: The Name-Soul Concept in Circumpolar Perspective," *Cross-Cultural Research* 53:3 (2019): 312-349.

之天敵，輔以禁咒，以避蛇類的侵襲。另外，攜帶乾薑、附子，燒牛、羊、鹿角薰身，王方平雄黃丸、豬耳中垢及麝香丸也相當有效。雄黃、麝香和帶角類的物品，也成為後世治魅醫方中的主要成分。若遠行至江南，為避毒惡之蟲，葛洪建議：

帶八物麝香丸、及度世丸、及護命丸、及玉壺丸、犀角丸、及七星丸及薺芫，皆辟沙蟲短狐也。若卒不能得此諸藥者，但可帶好生麝香亦佳。以雄黃大蒜等分合搗，帶一丸如雞子大者亦善。若已為所中者，可以此藥塗瘡亦愈。咬咀赤莧汁，飲之塗之亦愈。五茄根及懸鉤草、葛藤，此三物皆可各單行，可以搗服其汁一二升。⁴⁰

另外，還可帶金餅散、三陽液、昌辛丸、葷草耐冬煎、獨搖膏、茵芋玄華散、秋地黃血丸以避風濕。有趣的是，葛洪似乎認為禁咒比醫藥還有效。他說：「若道士知一禁方，及洞百禁，常存禁及守真一者，則百毒不敢近之，不假用諸藥也」，因此他在書中也附了入山必配的符籙。⁴¹唐朝孫思邈《千金翼方》中的〈禁經〉下卷，所咒禁者許多是入山求道者會遇見的各種外傷、動物和疾病，乃道教禁方之遺緒。⁴²

總之，從《抱朴子》中已然可見道教社群為祛魅建立了龐大的方術與醫藥的知識庫。例如多載鬼魅之名的《女青鬼律》和《禮緯含文嘉·精魅篇》，甚至中土所製的佛教《咒魅經》和《佛說灌頂經》可算是魅名的資料庫，用以處理不同的修道者所可能遇見的各種魅物。⁴³

40 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，卷 17，〈登涉〉，頁 306-307。

41 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，卷 17，〈登涉〉，頁 308-312。

42 孫思邈，《千金翼方》，〈禁經下〉，頁 454-462。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 169-189。林富士，《從正統到異端：祝由科的歷史》（臺北：三民書局，2024）。

43 《女青鬼律》，收入《正統道藏》，第 18 冊（上海：上海書店出版社；北京：文物出版社；天津：天津古籍出版社，1988），頁 239-244。《咒魅經》

相較於過去以特殊的物品攻擊魅，或是直接以穢物擲魅將之逼退，道士的知識更加系統化，且疊加在以往的知識上，合理化了他們專業人士的身份。道士形成教派團體，使他們的知識更易流傳，在除魅事業上，勝過散居各地的巫師。

然而道士的專業知識，並不保證他們與魅的鬥法必然獲勝：

吳時，嘉興倪彥思居縣西埏里，忽見鬼魅入其家，與人語，飲食如人，惟不見形。彥思奴婢有竊罵大家者。云：「今當以語。」彥思治之，無敢詈之者。彥思有小妻，魅從求之。彥思乃迎道士逐之。酒榼既設，魅乃取廁中草糞，布著其上。道士便盛擊鼓，召請諸神。魅乃取伏虎於神座上，吹作角聲音。有頃，道士忽覺背上冷，驚起解衣，乃伏虎也。於是道士罷去。彥思夜於被中竊與嫗語，共患此魅。魅即屋樑上謂彥思曰：「汝與婦道吾，吾今當截汝屋樑。」即隆隆有聲。彥思懼梁斷，取火照視，魅即滅火。截梁聲愈急。彥思懼屋壞，大小悉遣出，更取火視，梁如故。魅大笑，問彥思：「復道吾否？」郡中典農聞之曰：「此神正當是狸物耳。」魅即往謂典農曰：「汝取官若千百斛穀，藏著某處，

見：王友奎，〈敦煌寫本《咒魅經》研究〉，《敦煌研究》，132（蘭州，2012），頁 108-109。〈精魅篇〉，見《禮緯含文嘉》（浙江圖書館藏），〈精魅篇〉卷中、〈地鏡卷中篇〉卷之二，頁 16a-18a。帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂七萬二千神王護比丘呪經》（收入《大正新修大藏經》，臺北市：影印新修大正藏經委員會出版、白馬精舍印經會，1988，據大正十三年[1924]至昭和九年[1934]大正一切經刊行會排印本影印）。雖然佛經中不乏「魅」一詞，但印度主要以「魔」的為概念為主。這或許是為何這些與魅相關的佛經可能為中土所製。關於魔的概念見：劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔》，頁 135-173。

為吏污穢，而敢論吾！今當白於官，將人取汝所盜穀。」典農大怖而謝之。自後無敢道者。三年後，去，不知所在。⁴⁴

這個故事雖以「鬼魅」起頭，但其實是狸一類的物怪。此物怪本事高強，倪氏請了道士，不但無法除魅，道士還被魅用尿壺攻擊，有如人類用穢物擊魅。其後他又繼續騷擾倪家，直到另一位典農識出他的原形。但此魅也同時讓典農的貪污行徑現形，以其人之道還治其人之身。倪彥思與典農無力治之，讓牠繼續搗蛋了三年。倪彥思的故事似乎是時人嘲諷貪官污吏和道士無能的寓言。在這個故事中，人類之越界除魅與魅物之越界騷擾，互為鏡像。而故事中物魅欲求與人類異性的親密關係，也符合許多魅疾的主要情節。

五、「牽」：進入迷離之境

雖然古人已知魅的危險，但是將魅作為疾病的範疇來討論，始於隋代巢元方(551-630)等人奉敕所編的《諸病源候論》。該書的〈鬼魅候〉直指其病因為「魅之所持也」。然而何謂為魅所持？唐代段成式《酉陽雜俎》的〈諾臯記〉中有一則「被物寐中牽去」的故事，可為「魅之所持」之註腳。雖然故事發生在佛教的脈絡中，但可以上承古代物怪和魅的故事，也可連接到現代為魔神仔「牽」去的鄉野傳奇。⁴⁵ 這則故事雖然有點長，但是值得全文徵引：

博士丘濡說。汝州旁縣，五十年前，村人失其女。數歲忽自歸，言初被物寐中牽去，倏止一處，及明，乃在古塔中。見美丈夫，謂曰：「我天人，分合得汝為妻。自有年限，勿生疑懼。」且戒

⁴⁴ 千寶著，胡懷琛標點，《搜神記》(上海：商務印書館，1957)，卷17，頁131-132。

⁴⁵ 林美容、李家愷，《魔神仔的人類學想像》。

其不窺外也。日兩返，下取食，有時炙餌猶熱。經年，女伺其去，竊窺之，見其騰空如飛，火髮藍膚，磔磔耳如驢焉。至地乃復人矣，驚怖汗洽。其物返，覺曰：「爾固窺我，我實野叉，與爾有緣，終不害爾。」女素患，謝曰：「我既為君妻，豈有惡乎？君既靈異，何不居人間，使我時見父母乎？」其物言：「我輩罪業，或與人雜處，則疫癘作。今形跡已露，任公蹤觀，不久當爾歸也。」其塔去人居止甚近，女常下視，其物在空中不能化形，至地方與人雜。或有白衣塵中者，其物斂手側避。或見挽其頭唾其面者，行人悉若不見。及歸，女問之：「向見君街中有敬之者，有戲狎之者，何也？」物笑曰：「世有吃牛肉者，予得而欺之。或遇忠直孝養，釋道守戒律、法籙者，吾誤犯之，當為天戮。」又經年，忽悲泣語女：「緣已盡，候風雨送爾歸。」因授一青石，大如雞卵，言至家可磨此服之，能下毒氣。一夕風雷，其物遽持女曰：「可去矣。」如釋氏言屈伸臂頃，已至其家，墜之庭中。其母因磨石飲之，下物如青泥斗餘。⁴⁶

據這位村女的記憶，她是在睡夢中，意識不是很清楚的狀態下，為物所牽去。段成式以「物」指稱野叉(即夜叉)，或許是因為佛教入華已久，人們以傳統的物怪比擬野叉之類的半神。野叉長得很醜，卻能化成英俊的男人，與物魅非常相似。他住在古塔，雖近人居，卻又處於高處，說明他處在一般人所熟悉卻難以進入的空間。該物和女子結為夫婦，似乎又暗示著為物所牽者，常和夢與鬼交、交通鬼神等疾病的症候相關。後來女子未遵守該野叉的勸戒，因偷窺而識得夜叉的真形。這又與諸種除魅故事中，必須識得物怪之名稱或真形的情節相仿。夜叉最後只得承認，他之所以將女子帶到高塔，是因為他不能和人們相處，

⁴⁶ 段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，前集卷14，〈諾臯記上〉，頁1035-1037。

要不然就會將疫癘帶到人間。這和古代物怪會帶來疾疫相似，古代因此以「儼」的儀式驅除。除了能變成人形外，這個夜叉能隱形，因此難以視覺直接確認。他也並非直接傷害不信佛教，吃牛肉殺生的人，而是以惡作劇的方式，讓對方灰頭土臉。這和古之物怪或現代的魔神仔好惡作劇相類。當二人緣分已盡時，野叉給了該女一塊青石，讓她磨粉服用，其後這位村女瀉下了一大坨青泥。這也蘊含與「物」互動，物會在人們體內留下痕跡，造成傷害，必須將之清除，才能恢復原來的的身體狀態，隱含著「物」會造成疾病的觀念。但是當村女仍然留在野叉的高塔裏頭，她似乎沒有身體上的問題。只有穿越回到原來的世界，她才需要除去物留在她體內的毒氣。不論是造成疾病或是祛除物魅，《酉陽雜俎》這則故事說明了人與物魅互動過程中的諸種問題，也承繼了魅原處邊界，一入中土便讓人致病的概念。有趣的是，指涉人、「物」互動的詞是「牽」。這則故事或可說明《諸病源候論》〈鬼魅候〉中的「魅之所持」，乃因人為物所「牽」。

《說文》：「牽，引前也。」又據《說文》，「引，開弓也。」段玉裁謂：「凡延長之稱、開導之稱皆引申於此。」⁴⁷因此，「牽」不是強迫，而是誘導，讓被牽者進入物魅的勢力範圍，不知不覺前行，甚至迷失方向。許多與「牽」相關的構詞，如：「牽掛、牽絆、牽腸、牽羈、牽合、牽引、牽戀、牽情、牽持、牽連、牽誘、牽記、牽紅線、牽著鼻子走」等，表達了人間的羈絆；甚或陷溺其中，難以自拔。「牽」也因此表達了何以物怪故事中，往往涉及人們最親密的性關係，必須外力涉入，或將為物所牽者移至另一時空，方得清醒。

為魅所牽引進去的境域與一般宗教史裡，聖、俗二分的境界不一

⁴⁷ 牽字見：許慎著，段玉裁注，《說文解字注》，第二篇上，頁 52。引字見同書第十二篇下，頁 646。

樣，仿如第三類接觸，非聖非俗，有類夢境；是既聖又俗的混合體；是人在此間，卻為他物「牽」動而進入的他界，而「牽」人之物又似人非人，難以辨視。「牽」因而適切地表達了人魅互動時，那種看似清醒，卻又越界迷離的身體感，常表現為視野朦朧、精神恍惚或是情緒上的不安定。「牽」也因而一直存留在語言中，沈澱著人們的物怪記憶。

人為物所「牽」，並非身體上的直接接觸，而是在特殊情境中的遭逢。當人進到物的「結界」，才能與物發生關係；而退出物的力量範圍後，便能恢復正常。干寶(?-336)的《搜神記》中有一則魅嚇人的故事：

魏，黃初中，頓邱界，有人騎馬夜行，見道中有一物，大如兔，兩眼如鏡，跳躍馬前，令不得前。人遂驚懼，墮馬。魅便就地捉之。驚怖，暴死。良久得甦。甦，已失魅，不知所在。乃更上馬前行。數里，逢一人，相問訊已，因說向者事變如此，今相得為伴，甚歡。人曰：「我獨行，得君為伴，快不可言。君馬行疾，且前，我在後相隨也。」遂共行。語曰：「向者物何如，乃令君怖懼耶？」對曰：「其身如兔，兩眼如鏡，形甚可惡。」伴曰：「試顧視我耶？」人顧視之，猶復是也。魅便跳上馬。人遂墜地，怖死。家人怪馬獨歸，即行推索，乃於道邊得之。宿昔乃甦，說狀如是。⁴⁸

不論此人所遇見的魅為何，此魅顯然沒有傷害他的意思。第一次魅以大眼兔的原形把他嚇昏後，第二次還化為人形，與之相伴，並謂能一起行旅，很是愉快。此魅還故意問此人，日前所見之物如何。結果，魅又再度現出原形，嚇昏對方。但是故事的主角並沒有死，反而在醒來後，還能傳誦此事。這位寂寞的魅似乎只是想找人聊天而已。有趣的是，敘事者在第一次嚇昏後，進入「驚怖暴死」的狀態，又再度與

⁴⁸ 干寶著，胡懷琛標點，《搜神記》，卷17，頁132。

魅相逢。雖然相處愉快，卻又再度被嚇昏。他真的有復甦嗎？他在迷離狀態所作的陳述真的可靠嗎？或只是第一次嚇昏後，恍惚狀態的延續？這種難以言喻的撲朔迷離，正是為魅所持，因而生惑的身體感。

六、惑：魅疾之身體感

隋代巢元方等人在《諸病源候論》中開始將魅作為疾病來討論，嘗試分類其各種的證候。雖然他們難以互斥的方式，劃分各種疾病的範疇，但書中的分類似乎也非完全隨意為之。從目錄上看，巢元方等人盡量將類似的病並置而觀，以方便醫家比較。各種病候在《諸病源候論》目錄中的距離和病候間的差異性相關。例如在〈風病諸候〉中，和「驚」相關的「風驚邪候」、「風驚悸候」、「風驚恐候」、「風驚候」相並而置；與「邪」相關的〈風邪候〉和〈鬼邪候〉相鄰；與鬼相關的〈鬼邪候〉和〈鬼魅候〉並列。

然而，同一個門類相關的條目中，病候究竟有多大的區別？以〈鬼魅候〉之前的「風驚邪候」、「風驚悸候」、「風驚恐候」、「風驚候」為例，風驚邪是風邪傷其經，入舍於心所致，其症狀是「乍驚乍喜，恍惚失常」。⁴⁹風驚悸是心之府為風邪所乘，風邪搏於心，其症狀則是「悸動不定」，「目精不轉，而不能呼」。⁵⁰風驚恐則是風入乘於心、肝、膽三個臟腑，其症狀「恐如人捕之」。⁵¹風驚乃由體虛，心氣不足，為風邪所乘而「驚不安定」。雖是暴驚，但三四日便復原，

⁴⁹ 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》（北京：人民衛生出版社，2013），卷之二，〈風驚邪候〉，頁 26。

⁵⁰ 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈風驚悸候〉，頁 26。

⁵¹ 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈風驚恐候〉，頁 26。

似乎是暫時的症候。⁵²巢元方等人並從《養生方》補上了風驚可能是房事過勞，因失精而心常驚悸。這四候皆是因為「體虛」，風邪傷於心，而生驚、悸、恐等身心症狀。邪造成的是情緒不穩定，而驚、悸與恐似是不同程度的恐慌，且可由脈診見之：「診其脈，動而弱者，驚悸也。動則為驚，弱則為悸。」⁵³這幾候看來，似乎都比〈風頭眩候〉還嚴重，病情已經由頭痛視誤，而發展成驚、悸、恐等接近顛類的病證。

「鬼邪候」和「鬼魅候」的共通特色是未明指身體何處受病，但卻有不知所以的狂亂之狀。「鬼邪候」不論病因或治法，明顯受道教影響。鬼(亡人、土祟、社祟)是致病的主因，治法雖謂：「湯熨針石，別有正方」，但道教的「補養宣導」似乎更為有效，而成此條治療的主軸。⁵⁴然而鬼如何使人致病，似乎不像上述的風驚候描述得那麼清楚。《說文》謂：「祟，神禍也。」⁵⁵似乎鬼邪候的主因是冒犯鬼神，故以道教中對治鬼神的諸種方式解除。

「鬼魅候」則是因為「鬼物所魅」，而生「好悲而心自動，或心亂如醉，狂言驚怖，向壁悲啼，夢寐喜魘，或與鬼神交通。病乍寒乍熱，心腹滿，短氣，不能飲食」。但這些症狀皆因「魅之所持也」。⁵⁶似乎鬼邪候和鬼魅候之差別主要在於人與「鬼物」互動的方式：一為

52 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈風驚候〉，頁 26。

53 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈風驚悸候〉，頁 26。

54 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈鬼邪候〉、〈鬼魅候〉，頁 45-47。

55 許慎著，段玉裁注，《說文解字注》，第一篇上，頁 8。

56 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈鬼邪候〉、〈鬼魅候〉，頁 47-48。

「邪氣鬼物所為病」，一為「魅之所持」；前者邪氣直接入侵，後者則為精魅牽入迷離之境。

由鬼魅所引起的疾病為何與其他〈風病諸候〉同歸一類？雖然古人認為風為百病之長，但是現代的校注者已指出：「風經五臟恍惚、鬼邪、鬼魅等候，實際已不全屬風病，蓋由風癱、風狂諸候而遠類相及者。」⁵⁷這乃因風為瘋之本字，原指風眩之疾，主要證候是頭痛，但也會造成視覺上的混亂：

風頭眩者，由血氣虛，風邪入腦，而引目系故也。五臟六腑之精氣，皆上注於目，血氣與脈并於上系，上屬於腦，後出於項中。逢身之虛，則為風邪所傷，入腦則腦轉而目系急，目系急故成眩也。診其脈，洪大而長者，風眩。又得陽維浮者，暫起目眩也。風眩久不瘥，則變為癩疾。⁵⁸

這和《靈樞》〈大惑論〉之言有相近之處：

黃帝問於岐伯曰：「余嘗上於清冷之臺，中階而顧，匍匐而前則惑。余私異之，竊內怪之。獨瞑獨視，安心定氣，久而不解。獨博獨眩，披髮長跪，俛而視之，後久之，不已也。卒然自上，何氣使然？」岐伯對曰：「五藏六府之精氣，皆上注於目，而為之精。……而與脈并為系，上屬於腦，後出於項中。故邪中於項，因逢其身之虛，其入深，則隨眼系以入於腦。入於腦則腦轉，腦轉則引目系急，目系急則目眩以轉矣。邪其精，其精所中，不相比也，則精散，精散則視歧，視歧見兩物。……目者，心使也；心者，神之舍也。故神精亂而不轉，卒然見非常處，精神魂魄，

57 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之一，〈風病諸候〉，頁 1-2。

58 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，卷之二，〈風頭眩候〉，頁 37。

散不相得，故曰惑也。」黃帝曰：「余疑其然。余每之東苑，未曾不惑，去之則復，余唯獨為東苑勞神乎？何其異也？」岐伯曰：「不然也。心有所喜，神有所惡，卒然相感，則精氣亂，視誤，故惑，神移乃復。是故間者為迷，甚者為惑。」⁵⁹

透過黃帝與岐伯之問答，〈大惑論〉從中國古代醫學的角度，定義「迷」與「惑」。值得注意的是，黃帝每次產生「惑」的感覺，正是他在登「清冷之臺」時。從文脈看來「清冷之臺」是高臺，象徵著天與地的連結。在跨越邊際時，因心生驚恐，而視覺模糊；因「視誤」而生「惑」感。東漢的服虔亦謂魅「好惑人」，且多在山林之處。山林是文明與未知之地的接壤。人、魅相逢在邊界之地，與魅互動，神難守舍，「精神魂魄，散不相得」。不過，岐伯認為「視誤」再回神時，便能夠清醒，只是短暫的現象。但是如果長久不醒，便成為惑。魅之為物，有形而似無；幻化而為人，物我難辨。「恍惚」成為見魅時的視覺現象。如果再考慮王充討論人見鬼魅，大體與意識不清，視力不明相關，⁶⁰正和《靈樞》〈大惑論〉與〈風頭眩候〉所論相合。那麼，現代注家的觀點應該可以接受，亦可為「鬼魅候」歸諸〈風病諸候〉提供一解。

七、魅疾：與他者的親密關係

「為魅所持」者，身染「魅疾」；因為物所「牽」而生「惑」，既失魂而又親密的情緒與感受，使得病於魅者常涉親暱關係。從秦簡〈詁〉篇中的物怪，便已如此。如：「犬恒夜入人室，執丈夫，戲女

59 龍伯堅、龍式昭編著，《黃帝內經集解：靈樞》（天津：天津科學技術出版社，2004），〈大惑論第八十〉，頁2076-2078。

60 王充著，黃暉撰，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），〈訂鬼篇〉，頁934-936。

子，不可得也，是神狗偽為鬼。」；也有「取[娶]人為妻，與相樂」的鬼稱為「哀鬼」。《釋名·釋言語》：「哀，愛也。愛乃思念之也。」此處所謂的哀鬼應作「愛鬼」。還有「恒入人室，不可止」的「大祿[魅]」，入侵人們的親密空間。⁶¹然而物魅的惡作劇，雖讓人失神，卻未必導致身體上重大的不適。史料中少許的「魅疾」資料似乎也說明了這一點。《說文》：「疾，病也。」段注：「析言之則病為疾加，渾言之則疾亦病也。」⁶²似乎「魅疾」並非直接導致重病。

唐代戴孚的《廣異記》有一則魅疾的故事，受害者是吏部侍郎李元恭的外孫女崔氏，「年十五六，忽得魅疾」。為祟的狐精不但現人形，而且「術士不能去」。看上崔氏女的狐精才情甚佳，李元恭之子乃故意親近與之為友。狐精亦訓練其女為博通經史又善琴曲的才女：

李後問：「胡郎何以不迎婦歸家？」狐甚喜，便拜謝云：「亦久懷之，所不敢者，以人微故爾。」是日遍拜家人，歡躍備至。李問：「胡郎欲迎女子，宅在何所？」狐云：「某舍門前有二大竹。」時李氏家有竹園，李因尋行所，見二大竹間有一小孔，意是狐窟，引水灌之。初得獾貉及他狐數十枚，最後有一老狐，衣綠衫，從孔中出，是其素所著衫也。家人喜云：「胡郎出矣。」殺之，其怪遂絕。⁶³

在這則故事中，儘管狐魅已精通中國文化的精華，其修為甚至超越中

⁶¹ 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》，頁 225-268。

⁶² 許慎著，段玉裁注，《說文解字注》，第七篇下，頁 351。

⁶³ 戴孚撰，方詩銘輯校，《廣異記》（北京：中華書局，1992），〈李元恭〉，頁 203-204。這個故事成為蒲松齡的《聊齋誌異》中的〈胡氏〉的本事。結局是兩家經過戰鬥以後，結為親家，皆大歡喜。值得注意的是，蒲松齡寫道，主人拒絕與胡氏通婚的緣故在於「惡非其類耳。」但即便雙方兵戎相見，胡氏之兵眾仍「去來不常，雖不甚害」。見蒲松齡撰，張友鶴輯校，《聊齋誌異會校會注會評本》（上海：上海古籍出版社，1983），卷 3，頁 302-305。

原人，以至能以他的文化素養栽培心愛的女子，但仍被視為他方的異物與入侵者。李元恭之子不但利用了狐的才華，即便二人親善許久之後，仍未將之視為同類，喜孜孜地「除魅務盡」，殺了狐精全家。讓讀者不禁懷疑究竟是人比較歹毒，還是狐魅比較可怕？

同出《廣異記》的另一則魅疾故事發生在唐代開元年間(713-741)，戶部令史的美妻「得魅疾，而不能知之」。同時，他家的駿馬，雖餵給加倍的草料，卻越來越瘦弱。他去請教鄰居的胡人術士。胡人告訴他，他每次去衙門時，他的妻子當晚也跟著出門。於是，令史接受了胡人的建議，假裝上衙，卻暗地窺視他的妻子。他驚訝地發現，她以異乎尋常的方式出軌：

一更，妻起靚粧，令婢鞍馬，臨階御之。婢騎掃帚隨後，冉冉乘空，不復見。令史大駭，明往見胡，瞿然曰：「魅信之矣，為之奈何？」胡令更一夕伺之。其夜，令史歸堂前幕中，妻頃復還，問婢：「何以有生人氣？」令婢以婢帚燭火，遍然堂廡。令史狼狽，入堂大甕中。須臾，乘馬復往，適已燒掃帚，無復可騎，妻云：「隨有即騎，何必掃帚！」婢倉卒，遂騎大甕隨行。令史在甕中，懼不敢動。須臾，至一處，是山頂林間，供帳帘幕，筵席甚盛。羣飲者七八輩，各有匹偶。座上宴飲，合昵備至，數更後方散。婦人上馬，令婢騎向甕，婢驚云：「甕中有人。」婦人乘醉，令推著山下。婢亦醉，推令史出。令史不敢言，乃騎甕而去。令史及明，都不見人，但有餘煙燼而已。乃尋徑路，崎嶇可數十里，方至山口。問其所，云是閬州，去京師千餘里。行乞辛勤，月餘，僅得至舍。妻見驚問：「久之何所來？」令史以他答。復

往問胡，求其料理。胡云：「魅已成，伺其復去，可遽縛取，火以焚之。」聞空中乞命，頃之，有蒼鶴墮火中焚死。妻疾遂愈。⁶⁴原形是蒼鶴的魅物帶著令史之妻至山中開宴會。文中也暗示，赴宴者放蕩形骸。「得魅疾」指為魅所持，遭魅者身無異狀，但對於自己的境遇並無知覺。而除魅之術，便是使之原形畢露，將之殺除。有趣的是，蒼鶴是傳統的中國物怪之一，而解魅的術士則是胡人，「狐」常借為「胡」之隱語。⁶⁵此篇或是暗喻歷經長期胡、漢相混的中國中古時期，二者界線漸泯，胡人亦有制服漢人的智慧？故事的結尾和雲夢秦簡的〈詰〉篇非常相似，無論物怪如何請求，「除魅務盡」方能擺脫魅的糾纏。

另一則魅疾的故事發生在貞元(785-805)年間，有一裴姓少尹十多歲的兒子突然生病。醫療無效後，他只好求助於「道術士，用呵禁之」。顯然病家判斷這不是生病，而是有物為祟，因此用法術處理。這時有一位「以符術為業」的高姓人士來視疾，並斷定「此子非他疾，乃妖狐所為耳」。雖然這位高姓的術士減輕了患者的症狀，但是裴家公子仍然「神魂不足，往往狂語，或笑哭不可禁」。高姓術士謂：「此子精魄，已為妖魅所繫。今尚未還耳，不旬日當間，幸無以憂。」沒想到過了幾天又有一位王姓術士，也自稱「有神符，能以呵禁除去妖魅疾」。他的診斷和高姓術士一樣，認為是「病狐也」。這時病家告訴王姓術士，前面一位術者的治法。沒想到這位王姓術士說：「安知高生不為狐？」這時高姓術士進入裴家，並指控王生才是狐。兩人粗口大罵。這時又有一道士來到，說他「善視鬼」，於是家僮入告裴君。此道士進門後，謂此二人皆妖狐，而二人則指控道士為狐妖。道士亦

64 戴孚撰，方詩銘輯校，《廣異記》，〈戶部令史妻〉，頁 228-229。

65 康笑菲著，姚政志譯，《狐仙》(臺北：博雅書屋有限公司，2009)，頁 46-53。

罵：「狐當還郊野墟墓中，何為撓人乎？」沒想到三人竟關門互毆，從白天打到晚上才安靜下來。這時裴少尹才打開門，看到三隻「仆地而喘」的狐。於是，他將之通通剷除，其子也逐漸康復。⁶⁶這個故事告訴我們一些關於魅疾有趣的訊息。首先病家的確是藉醫療的手段處理魅疾，體魄雖未直接受損，但神智有失。在醫藥無效以後，他們方請道士，拷召妖魅。這時病家應該認知到，疾病的原因並非是一般的風邪，而是物怪興擾。另外，狐應該住在「郊野墟墓」，顯示狐作為物怪的他者性。當他者越界入侵到我類的地盤，便會造成疾病或災禍。最後，這個故事除了告訴我們道士在唐代除妖斬魅中扮演了重要的角色外，似乎也暗諷以此為業的術士，有類詐騙集團，不但魅因幻化而難以辨識，甚至除魅者亦如是。

這些故事都沒有仔細說明魅疾的症狀，很可能是除了失神以外，身體並沒有其他異狀。而神色有異時，便是沉迷在魅所構築的境域中。與魅交通，邪氣會進到體內，雖然沒有特別引發身體的不適，但是必須將之排至體外，才能恢復正常。如果能以法術將之驅除最佳；如無法辦到，表示該魅的法力甚高，務必斬除，方能治癒。總之，不論是法術或醫療，其治則皆是將魅驅出體外，且最好能斬草除根。

上述幾則唐代魅疾的故事，皆是人為魅所病，與魅交通，而魅的原形皆正巧為狐，這或許並非偶然。狐不但是華北最常侵入民居的動物，且常為「胡」之代詞。⁶⁷經過六朝時期胡、漢之爭鬥與交融，加上從路上與海上絲路到達唐帝國的各式域外人士，形成胡、漢混居的

66 李昉等編，《太平廣記》，卷 453，〈裴少尹〉，頁 3704-3705。原出張讀的《宣室志》。

67 王青，〈中古狐怪故事——文化偏見下的胡人形象〉，收入王青著，《西域文化影響下的中古小說》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 259-281。

情狀。⁶⁸這一長期的歷史過程，不但造成胡人的漢化，也造成漢人胡化。彼此不但穿越了族群的界線，也逾越了士族門閥社會的高牆。不論是戴孚的《廣異記》或張讀的《宣室志》皆成於安史之亂後，中國北方因藩鎮之故，而日漸胡化，也使胡、漢關係從共融而趨緊張，不同胡人集團亦爭鬥不休。這些魅疾故事訴說的不止是醫療，也表現了唐代士家大族對於胡、漢通婚的保留態度；以及唐代中後期，胡、漢乃至不同胡人間關係緊張的隱喻。

八、療魅疾

唐代最重要的醫典《備急千金方》、《千金翼方》、《外臺秘要》和成書於宋初日本的《醫心方》都有針對鬼魅的方藥，其中《外臺秘要》和《醫心方》特闢治魅的專卷，雖然標題有鬼、邪，但主治對象為精物。其實唐代醫書很多，⁶⁹只是流傳至今的很少。只能以這些書籍為基礎，往前回溯，略知六朝至唐治魅醫療演變之梗概。

《醫心方》雖然成書較晚，但是所引的文獻似乎比《外臺秘要》還早。該書〈避邪魅方〉引用最多的就是上文討論的《抱朴子》〈登涉〉中各式各樣精魅的名稱和明鏡的作用；也引了《續齊諧記》張華的故事，重點在於以「千年枯木照……大老狸」；引《延壽赤書》夜行當鳴天鼓，以闢鬼邪的記載；丹波康賴(912-995)自注引宗定伯夜行逢鬼，唾之，鬼化為一羊，定伯賣之，得千五百錢；又引今已亡佚的《得

68 張廣達，〈從「安史之亂」到「澶淵之盟」：唐宋變革之際的中原和北方〉，〈從隋唐到宋元時期的胡漢互動兼及名分問題〉，收入張廣達主編，《中原、域外與歷史交流》(臺北：國立政治大學人文中心，2024)，頁 3-28；29-86。

69 歐陽修，《新唐書》(北京：中華書局，1975)，卷 60，〈藝文志四〉，頁 1565-1573。

富貴言》中精魅之名，從書名看來，似乎也認為降服精魅富貴可得。〈定伯賣鬼〉、《得富貴言》的兩條引文也是人、魅越界相逢，禍福難料之註腳。最後《醫心方》引今已佚失的《西王母玉殼丸方》，謂用藥丸著頭上，或燒一丸，或置著緋囊中，懸臂，男左女右，可關山精鬼魅，但未明確說明是何丸藥，可能和下文《備急千金方》的神秘無名丸相類。⁷⁰《醫心方》所引的《西王母玉殼丸方》如此神秘，或許與許多法術不可為人所知相仿。《醫心方》這一卷中精魅的信仰和六朝以來中國文獻中的記載相同，其治魅之法亦多賴儀式性醫療。⁷¹《醫心方》雖多徵引中國醫書，但使用脈絡卻在東瀛，當時日本人對於精魅的理解是否和中國一樣？有待更細緻的研究。

在王燾(670-755)的時代，醫書已是「各擅風流，遞相矛盾，或篇目重雜，或商較繁蕪」。⁷²因此，王燾在編輯《外臺秘要》時，特意出注，為醫書出注之始。《外臺秘要》的〈鬼魅精魅方〉與骨蒸、傳尸、鬼疰這幾種據說會「傳染」而造成屍橫遍野的鬼疾，同置一卷。或如徐大椿(1693-1771)所言：「《外臺》一書則纂集自漢以來諸方，匯萃成書。……但其人本非專家之學，故無所審擇，以為指歸，乃醫方之類書也。」⁷³指其方淆雜，易使人茫然失據。〈鬼魅精魅方〉八首引《諸病源候論》〈鬼魅候〉為引論，似乎是有意針對物魅之疾。下文的討論不再依文本順序，而是據書中所引的文獻年代為序，以一窺宋代之

70 孫思邈撰，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》(北京：人民衛生出版社，1998)，卷 12，〈(膽腑)·萬病丸散〉，頁 277。

71 丹波康賴編撰，沈澍農等校注，《醫心方校注》(北京：學苑出版社，2001)，卷 26，〈避邪魅方〉，頁 1090-1092。

72 王燾撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》(北京：學苑出版社，2011)，〈序〉，頁 6。

73 徐大椿，《醫學源流論》，收入劉洋主編，《徐靈胎醫學全書》(北京：中國中醫藥出版社，1999)，頁 151。

前治療鬼魅精魅病之源流。

〈鬼魅精魅方〉所引最早的文獻是葛洪的《肘後方》，此方亦見《備急千金要方》，⁷⁴用的是灸法：

療卒中邪魅，恍惚振噤之方。灸鼻下人中，及兩手足大指爪甲本，令艾丸，半在爪上，半在肉上，各七壯，不止至十四壯，便愈。《集驗》同，出第三卷中。⁷⁵

人中象人身之中，又稱鬼宮，兩手足大指爪甲本又稱鬼眼。此種灸法似乎是將鬼魅逼出體外，孫思邈謂其為「振噤法」，似乎和道教法術有關。⁷⁶其後，孫氏又有十三鬼穴以逐鬼物之說，原理或亦從此方行伸而來。⁷⁷以針逐魅亦可見於其他的文獻：

元嘉十八年(441)，廣陵下市縣人張方女道香送其夫婿北行，日暮宿祠門下，夜有一物假作其婿來，云：「離情難遣，不能便去。」道香俄昏惑失常。時有海陵王纂者能療邪，疑道香被魅，請治之。始下一針，有一獼從女被內走入前港，道香疾便愈。⁷⁸

雖然這個故事沒有明確說針在何穴，但至少針灸能療魅疾，可以追溯到更早的時代。王纂為西晉末年的道士，與此王纂是否為同一人，或有可商。不過，這個故事以及《肘後方》和《備急千金要方》所錄的方術，更說明道教與除魅醫療的關係匪淺。

74 孫思邈，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》，卷 14，〈(小腸腑)·風癩第五〉，頁 317。

75 王燾撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 438。

76 孫思邈，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》，卷 14，〈(小腸腑)·風癩第五〉，頁 316-317。

77 孫思邈編撰，林億等校正，高文柱校注，《千金翼方校注》(北京：學苑出版社，2016)，卷 14，〈(小腸腑)·治風癩方第五〉，頁 423。

78 劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》(北京：中華書局，1996)，頁 78。

〈鬼魅精魅方〉另引用了陳延之寫於五世紀的《小品方》，方名〈四物鳶頭散〉，用東海鳶頭、黃牙、萆薢和防葵，以治鬼魅。⁷⁹此方亦見於《備急千金要方》。⁸⁰在這味方藥中，可增防葵一分，令病人見鬼；或再增防葵一分，以令知鬼主。但是「見鬼」之人大致處於恍惚狀態，因此方中特別提醒「防葵、萆薢並令人迷惑，恍惚如狂，不可多服」。這似乎是在首度用藥無效後，加重藥量，讓病人見鬼，在精神更加恍惚時，拷問鬼名，遂行祛除。在此方中，用藥與儀式醫療無法區別。

其次，〈鬼魅精魅方〉又引用了姚僧垣(499-583)《集驗方》中的〈九物牛黃丸方〉，以「療男子得鬼魅欲死，所見驚怖欲走，時有休止，皆邪氣所為，不能自絕」。《備急千金要方》亦收此方，⁸¹方中特標男性崇於鬼魅，不能自己。方中象徵療法之意亦甚明顯：曾青象蒼龍精、玉屑象白虎精、赤石脂象朱雀精、玄參象真武精；空青為天精也、雄黃為地精、荊實為人精、牛黃為土精、龍骨為水精。「名曰九精，上通九天，下通九地」，並忌羊血。⁸²此方集天地八紘之力，以祛邪趕魅。

約略同時的〈深師五邪丸〉「療邪狂鬼魅，妄言狂走，恍惚不識人。此為鬼魅，當得殺鬼丸方」。此丸藥使用了凡砂、雄黃、龍骨、馬目毒公、鬼箭、鬼白、赤小豆、芫青、桃人仁等破鬼邪的藥物製成，「絳囊盛之，繫臂，男左女右，小兒繫頭」，亦有「合藥勿令婦人、

79 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 438-439。

80 孫思邈，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》，卷 14，〈(小腸腑)·風癩第五〉，頁 314。

81 孫思邈，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》，卷 14，〈(小腸腑)·風癩第五〉，頁 314。

82 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 439。

雞犬見之」的避忌。此丸雖亦可服用，但主要以象徵式的醫療為主，令鬼魅驅避。⁸³

孫思邈的《備急千金方》中有一帖《外臺秘要》未收，但成分與〈深師五邪丸〉功能類似的殺鬼魅通用方，其成分有：「麝香、馬目毒公(即鬼白)、丹砂、特生礬石、丹砂、馬齒硃、雄黃、巴豆、青野葛、馬齒莧。」其對治的症狀相當複雜，魅疾只是其中之一：

治一切蠱毒妖邪鬼症，病者有進有退積聚堅結，心痛如咬嚙，不得坐臥，及時行惡氣、溫病、風熱、瘴氣、相染滅門。或時熱如瘡癰，咽喉腫塞，不可飲食；或煩滿氣短，面目時赤；或目中赤黃；或乾嘔吐逆；或下利赤白；或熱氣如雲；或欲狂走自殺；或如見鬼；或手足清冷；或熱飲冷水而不知足；或俠手空嚼；或面目癰腫生瘡；或耳目聾暗，頭項背脊強，不得屈伸；或手足卒痒；或百鬼惡症，狐魅走入，皮膚痛無常處。⁸⁴

丸藥入腹後「雲行四布，通徹表裡，從頭下行，周搗遍五臟六腑，魂魄靜定，情性得安。……萬蠱妖精，狐狸鬼魅，諸久痼癖塊皆消散」。這帖方藥針對各種不同症狀，有各式的佩帶或塗抹等使用方式，而且有特別的調治方法：「搗巴豆如膏，合搗五千杵，納蜜，更搗一萬杵」，連搗藥的次數都要精密計算。這麼神秘的方子「忌名其藥，故此方無名也」，後來才命名為〈延命丸〉，彷彿被外邪知道方名，便能破解藥方的功效。這和必須知道鬼神之名，方能剋制，是對稱關係，相同道理。

《外臺秘要》另收有孟詵(621-713)《必效方》中的「辟鬼魅方」，以虎爪、赤朱、雄黃、蟹爪四味鬼魅所忌之物為丸，以熏狐魅；巫人

⁸³ 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 438。

⁸⁴ 孫思邈撰，曾鳳校注，《新雕孫真人千金方校注》(北京：學苑出版社，2012)，頁 193-194。

亦能以此退神，似乎是處理憑依的藥方。此方忌生血物。《近效方》中的「大麝香丸」能「療積年心痛，尸疰蠱毒，癥癖氣承心，兩肋下有塊，溫瘴精魅邪氣，或悲或哭，蛇蠍蜂等所螫」，也是一帖萬靈丹，以二十三味藥和丸，配醋和蔥以療鬼魅疾。對「精鬼狐狸之屬，拋磚瓦；或如兵馬行，夜發者是鬼魅。無早晚每日服前藥兩丸，只三、兩日服即差。」亦可以之熏身體、衣裳、宅中；或「以三、五丸緋絹袋盛繫左臂上，辟虎、毒蛇、諸精鬼魅等」。忌狸肉、生血物、生蔥、蘆筍。內服的「大丸」以除疾；以熏為祛魅。⁸⁵

〈鬼魅精魅方〉有一首煎水銀的單方，「取當日神符裹水銀空腹吞之」，無所避忌。⁸⁶水銀雖是當時服食常見的藥物，但此單方必須裹以當日神符，應當也和儀式性醫療有關。孫氏的《備急千金方》中另有三首治魅單方：鹿角、獺肝和雄黃。前二者皆為末水服。據《本草綱目》引《古今錄驗》：「妖魅猫鬼，病人不肯言鬼，以鹿角屑搗末，水服方寸匕，即言實也。」⁸⁷看來鹿角的主要功能是出鬼，使病人說出鬼名以便拷召。⁸⁸至於獺則是魏晉南北朝時代常見的魅物。宋代的蘇頌(1020-1101)謂：「獺肝一月一葉，十二月十二葉，其間又有退葉。」人們想像中的獺肝是一種神奇的藥物，專治傳尸、伏連、殭屍、勞瘵虛汗、咳嗽發熱，又可殺蟲。⁸⁹孫思邈以之治鬼魅，可能是因為其可治「傳尸、伏連、殭屍」這類和鬼相關的疾病。另一單方則是雄黃，以之「治狐狸諸色精魅與人作種種惡怪，令人恐怖，狂癲風邪方」，

85 王燾撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 439。

86 王燾撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 439。

87 李時珍，《本草綱目》(日本內閣文庫藏萬曆年間金陵小字本)，卷 3，頁 74a。

88 李時珍，《本草綱目》，卷 51，頁 23b。

89 李時珍，《本草綱目》，卷 51，頁 48b。

以油「微火九日九夜煎之，不得少時火絕，亦不得火冷火熱，火微不絕，神驗」。⁹⁰從文脈看來，似乎是逼出鬼魅之薰藥單方。逼鬼魅出體外，以及和其他鬼病共治的原則亦見於《外臺秘要》。

在玄宗朝(712-756)皇家所編的《廣濟方》中之萬靈丹〈吃力迦/伽丸〉，用了麝香、丁子香、沉香、檀香、青木香、安悉香、薰陸香、蘇合香、龍腦等貴重的外國香藥和以最高級的丹砂為藥，佩帶後使「一切邪鬼不敢近」。此丸方雖謂「千金不傳」，但可能已千金難買，亦「忌生血肉……勿令洩氣出……忌生血物、桃李、雀肉、青魚、酢等」。皇家藥典中的辟鬼魅方中，可以看出服食和香藥的影響。⁹¹由於此方貴重，因此也用於賞賜朝中重臣。⁹²《醫心方》亦收此通用方，以治傳屍病。⁹³

在〈鬼魅精魅方〉後，有治〈鬼神交通方〉四首，畢竟人魅關係，多在性上著墨，如因與鬼神交通而懷鬼胎，更是踰越了父系家族鎖鑰保護的邊界。《外臺秘要》轉引《備急》所引的陶氏療「女人與鬼物交通，獨言笑或悲思恍惚」的三方。一為以松脂、雄黃和虎爪三種常見的驅鬼魅藥物調製而成的熏藥丸，「夜納內籠中燒之，令女裸坐籠上，被急自蒙，唯出頭耳，過三熏即斷」，⁹⁴似乎是在重複鬼交的場景中，逐出鬼魅。另一為以雄黃、人參、防風和五味子調成的散方；

90 孫思邈，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》，卷 14，〈(小腸腑)·風癩第五〉，頁 315。

91 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 437-438。

92 范家偉，《大醫精誠》，頁 113-146。

93 丹波康賴編撰，沈澍農等校注，《醫心方校注》，卷 13，〈治傳屍病方〉，頁 532。

94 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 440。

最後是以鹿角屑酒服。鹿角也是《備急千金方》中將鬼魅逐出體外的常用物品。

其後《外臺秘要》引了唐代《崔氏纂要方》中「療夢與鬼神交通，及狐狸精魅等方」的複雜方劑，其中使用了野狐鼻、豹鼻、狐頭骨一具、雄黃、膾肭臍、鬼箭羽、露蜂房、白朮、虎頭骨、阿魏藥，以及驢、馬、狗、駝、牛等毛各四分(燒作灰，若骨蒸加死人腦骨一兩)；又「以水煮松脂候烱，接取以和散。和散之時勿以手攪，將虎爪攪和為丸，如彈丸，以熏患者。欲熏之時，蓋覆衣被，勿令藥煙洩外」。另外，「別搗雄黃為末，以藉藥燒，藥節度一如熏香法。其藥欲分於牀下燒熏彌善。忌桃李、雀肉等」。這些熏藥重現房中的情境，以祛除鬼魅。⁹⁵

從本節的討論看來，唐代醫書治療魅疾，不論用藥或針灸，皆依循六朝以來，儀式性醫療的除魅邏輯，對治的不是七情六淫，而是如何以醫藥或針灸模仿禁咒儀式，將物魅逼出體外，加以祛除。這些方藥也是道士修煉、服食和跨越境界時所必須準備的藥品。誠如《外臺秘要》所引的《備急千金方》論謂：

出門常須帶雄黃、麝香、神丹諸大辟惡藥，則百蟲貓鬼、狐狸、老物精魅，永不敢著人。養生之家，大須慮此。⁹⁶

和幾世紀前的葛洪建議登涉時應帶的藥物相同，雄黃、麝香也成為除魅方劑中的常用藥。施行術法的用品可以轉為方劑；或以儀式搭配方藥，召喚天地之力，驅鬼除魅。醫藥與法術之間並無界線，顯示了宗教在醫療中所扮演的重要角色。

95 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 13，〈鬼魅精魅方八首〉，頁 439-440。

96 王焘撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，卷 28，〈中蠱毒方二十一首〉，頁 976。

九、結語

本文沿著魅為物怪的本義，區分鬼與魅，探討宋代以前物怪所引起的疾病與療治。本文所得到的結論是：人為魅所病，主要症狀乃為物牽入迷離之境；始而視覺混淆，進而產生「惑」感。由於魅以異性情緣和惡作劇為主，一般而言，除了精神狀態恍惚以外，並不對身體直接造成傷害。這是論疾不分鬼、魅，難以看出的現象。

魅惑的力量，雖難以持久，卻可讓人在一時之間喪失神智，彷彿進入另一境域。⁹⁷但隨著短暫的時間經過，或是空間移轉，便可恢復。如果日久未復，出現精神散亂，魂不守舍的情形，便得求助於儀式專家或醫者。不過，魅一旦進入人體，仍可致人於死，甚至於帶來疫病。魅之為祟與否，端視人是否有適當的防範，無關祭祀，這一點也和人鬼不同。

從六朝至唐末，對治魅疾的醫療策略顯示了法術和方劑之間沒有界線的特點。即便是醫者用藥，其藥物除了原有的物質性外，也通常兼具很強的象徵性，以召喚天地之力，祛除物魅。原因可能和漢末六朝以來道教修煉者入山求道，在行旅的過程中，為了預防物怪，而開發出的各種法術和醫藥有關。即便隋代的《諸病源候論》將魅之擾人納入了醫療的視野，其後孫思邈的《千金翼方》和《備急千金方》載錄了許多治鬼魅的藥物，王燾的《外臺秘要》與其後的《醫心方》更蒐集了宋代以前諸家治鬼魅的方劑，這些醫籍都在在顯示了六朝以來治療魅疾，深受道教影響。

道教所建構的除魅知識體系疊加在秦、漢之際，擲以穢物、咒唸

⁹⁷ 順便一提，「魅力」是和製漢語，並非中文原有的語彙。

其名或使用代形等直接的祛魅手段，並和各地的巫醫競逐除魅的領域。⁹⁸專業團體的誕生或許也讓他們和巫覡競爭時，佔有優勢。雖然文獻上也不時地嘲諷道士遇到物魅時的無能，但是人們仍然能以道士的道行不高，或是物魅修行已久，來解釋為何除魅失敗，使得道教在除魅中所扮演的角色持續不斷。

以往宗教與醫療的歷史研究，大多處理宗教團體如何介入醫療活動；或以醫療活動傳教；或宗教團體的醫療手段與疾病觀等課題。⁹⁹因魅而惑而疾也許是很邊緣的中國醫療史現象，但它指出在中國醫療史的發展過程中，在很長的一段時間內，象徵性醫療一直在醫學中扮演重要的角色。從中國醫療史宏觀的演化而言，基於氣的身體觀與方劑的開發逐漸取代法術與儀式性的象徵醫療。但是這個過程究竟如何發生？轉捩點在何處？或是二者仍然並存，只是所占的比例逐漸不同？這些宗教與醫療的議題仍待進一步探討。

(本文於 2023 年 12 月 24 日收稿；2024 年 12 月 1 日通過刊登)

*本文題獻給我已故的好友兼同事林富士先生。這原本是他科技部的計畫，後來由我接手完成。除了感謝科技部的支持外，我還要感謝當時所有的計畫成員的協助與支持，在共同研究中渡過一段美好的時光。(計畫編號：NSTC 109-2410-H-001-061-MY3)。

⁹⁸ 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(臺北：1999)，頁 1-48；林富士，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73：1(臺北：2002)，頁 43-118。

⁹⁹ 林富士，《宗教與醫療》(臺北：聯經出版事業公司，2011)。

徵引書目

一、史料文獻

- 《女青鬼律》，收入《正統道藏》，第18冊，上海：上海書店出版社；北京：文物出版社；天津：天津古籍出版社，1988。
- 《雲夢睡虎地秦簡》，收入陳偉等主編，《秦簡牘合集：釋文注釋修訂本》，第2輯，武漢：武漢大學出版社，2016。
- 《禮緯含文嘉》，浙江圖書館藏。
- 干寶著，胡懷琛標點，《搜神記》，上海：商務印書館，1957。
- 丹波康賴編撰，沈澍農等校注，《醫心方校注》，北京：學苑出版社，2001。
- 王充著，黃暉撰，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 王燾撰，高文柱等校注，《外臺秘要方校注》，北京：學苑出版社，2011。
- 李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 李時珍，《本草綱目》，日本內閣文庫藏萬曆年間金陵小字本。
- 周鍾瑄、陳夢林等編纂，《諸羅縣志》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962。
- 帛尸梨蜜多羅譯，《佛說灌頂七萬二千神王護比丘呪經》，收入《大正新修大藏經》，臺北：影印新修大正藏經委員會出版、白馬精舍印經會，1988，據大正十三年(1924)至昭和九年(1934)大正一切經刊行會排印本影印。
- 段成式撰，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，北京：中華書局，2015。
- 范曄著，李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 孫思邈，《千金翼方》，北京：中醫古籍出版社，1998。
- 孫思邈撰，李景榮等校釋，《備急千金方校釋》，北京：人民衛生出版社，1998。
- 孫思邈撰，曾鳳校注，《新雕孫真人千金方校注》，北京：學苑出版社，2012。
- 孫思邈編撰，林億等校正，高文柱校注，《千金翼方校注》，北京：學苑出版社，2016。
- 徐大椿，《醫學源流論》，收入劉洋主編，《徐靈胎醫學全書》，北京：中國中醫藥出版社，1999。
- 班固著，顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 袁珂校注，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。

- 巢元方等撰，丁光迪主編，《諸病源候論校注》，北京：人民衛生出版社，1992。
- 許慎著，段玉裁注，《說文解字注》，北京：中華書局，2013。
- 楊伯峻編著，《春秋左傳注(修訂本)》，北京：中華書局，2009。
- 葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985。
- 葛洪撰，謝青雲譯注，《神仙傳》，北京：中華書局，2017。
- 蒲松齡撰，張友鶴輯校，《聊齋誌異會校會注會評本》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 劉敬叔撰，范寧校點，《異苑》，北京：中華書局，1996。
- 歐陽修，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 龍伯堅、龍式昭編著，《黃帝內經集解：靈樞》，天津：天津科學技術出版社，2004。
- 戴孚撰，方詩銘輯校，《廣異記》，北京，中華書局，1992。

二、近人論著

- 王友奎，〈敦煌寫本《咒魅經》研究〉，《敦煌研究》，132(蘭州，2012)，頁 97-109。
- 王青，〈中古妖怪故事——文化偏見下的胡人形象〉，收入王青著，《西域文化影響下的中古小說》，北京：中國社會科學出版社，2006，頁 259-281。
- 江紹原，《中國古代旅行之研究：側重其法術的和宗教的方面》，上海：商務印書館，1935。
- 佐々木聡，《復元白沢図：古代中国の妖怪と辟邪文化》，東京：白澤社；現代書館，2017。
- 何凌霞，〈「白澤」考論〉，《雲夢學刊》，34：6(岳陽，2013)，頁 50-53。
- 吳秀三，《醫聖堂叢書》，東京：思文閣，1970 復刻本。
- 李建民，〈崇病與場所：傳統醫學對崇病的一種解釋〉，收入林富士編，《疾病的歷史》，臺北：聯經出版事業公司，2011，頁 23-76。
- 杜正勝，〈古代物怪之研究(上)——一種心態史和文化史的探索〉，《大陸雜誌》，104：1(臺北，2002)，頁 1-14。
- 杜正勝，《從眉壽到長生：醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2005。
- 沈兼士，〈「鬼」字原始意義之試探〉，收入《沈兼士學術論文集》，北京：中華書局，1986，頁 186-202。
- 林美容、李家愷，《魔神仔的人類學想像》，臺北：五南圖書，2014。
- 林富士，〈「舊俗」與「新風」——試論宋代巫覡信仰的特色〉，《新史學》，24：4(臺北，2013)，頁 1-54。
- 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，〈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(臺北，1999)，頁 1-48。
- 林富士，〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，73：1(臺北，2002)，頁 43-118。
- 林富士，〈釋「魅」：以先秦至六朝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：麥田出版股份有限公司，2005，頁 109-134。
- 林富士，《宗教與醫療》，臺北市：聯經出版事業公司，2011。
- 林富士，《從正統到異端：祝由科的歷史》，臺北：三民書局，2024。
- 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。
- 范家偉，《北宋校正醫書局新探：以國家與醫學為中心》，香港：中華書局，2014。
- 康笑菲著，姚政志譯，《狐仙》，臺北：博雅書屋有限公司，2009。
- 張廣達，〈從「安史之亂」到「澶淵之盟」：唐宋變革之際的中原和北方〉，收入張廣達主編，《中原、域外與歷史交流》，臺北：國立政治大學人文中心，2024，頁 3-28。
- 張廣達，〈從隋唐到宋元時期的胡漢互動兼及名分問題〉，收入張廣達主編，《中原、域外與歷史交流》，臺北：國立政治大學人文中心，2024，頁 29-86。
- 陳秀芬，〈在夢寐之間：中國古典醫學對於「夢與鬼交」與女性情欲的構想〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，81：4(臺北，2010)，頁 701-736。
- 陳秀芬，〈情志過極，非藥可癒——試論金元明清的「以情勝情」療法〉，《新史學》，25：1(臺北，2014)，頁 1-50。
- 陳秀芬，〈當病人見到鬼：試論明清醫者對於「邪祟」的態度〉，《國立政治大學歷史學報》，30(臺北，2008)，頁 43-86。
- 陳韻如，〈宋代士大夫參與地方醫書刊印新探〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，92：3(臺北，2021)，頁 437-507。
- 楊清虎，《中國魅文化》，北京：中國書籍出版社，2014。
- 福永光司，〈道教的鏡與劍〉，收入劉俊文主編，許洋主等譯，《日本學者研究中國史論著選譯》，第7卷，《思想宗教》，北京：中華書局，1993，頁 386-445。
- 蒲慕州，〈中國古代鬼論述的形成(先秦至漢代)〉，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔：中

- 國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版股份有限公司，2005，頁 19-40。
- 蒲慕州，《早期中國的鬼》，北京：新星出版社，2023。
- 劉淑芬，〈中古僧人的「伐魔文書」〉，收入蒲慕州主編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版股份有限公司，2005，頁 135-173。
- 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》，臺北：文津出版社，1994。
- 謝明勳，〈「旄頭騎」故事析論——一個文本在歷史、文學、巫術下的不同意義〉，《民間文學年刊》，2(臺北，2009)，頁 245-267。
- Chen, Hsiu-fen (陳秀芬). "Between Passion and Repression: Medical Views of Demon Dreams, Demonic Fetuses, and Female Sexual Madness in Late Imperial China." *Late Imperial China* 32:1 (June 2011): 51-82.
- Chen, Yun-ju (陳韻如). *Good Formulas: Empirical Evidence in Mid-Imperial Chinese Medical Texts*. Seattle: University of Washington Press, 2023.
- Hansen, Valerie. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Strickmann, Michel. *Chinese Magical Medicine*, edited by Bernard Faure. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley and Los Angeles, CA.: University of California Press, 2004.
- Walsh, Matthew J., Sean O'Neill, Felix Riede, and Rane Willerslev. "A Soul by Any Other Name: The Name-Soul Concept in Circumpolar Perspective." *Cross-Cultural Research* 53:3 (2019): 312-349.

Disenchanting: Illnesses Induced by “*Mei*” and Their Treatment before the Song Dynasty

Ping-yi Chu

Research Fellow, Institute of History and Philology, Academia Sinica

This study examines illness and treatment associated with *mei* (魅), traditionally understood as a *wuguai* (物怪)—supernatural monstrous beings. The *mei*, resembling a human but not entirely human, represents an “Other” from a different realm. Encounters between humans and *mei* occur when the boundaries separating them are crossed. Such encounters are facilitated by beings that “pull” (牽) them into contact, thereby inducing *huo* (惑, confusion or bewilderment). Being ensnared by a *mei* differs from harm caused by the “six excesses” or “seven emotions” (六淫七情), as it resembles entering an unfamiliar otherworld and interacting with beings in a state of disorientation. Initial contact between humans and *mei* might be resolved through force, but once ensnared, specific techniques and medications are required to identify the *mei*’s true form and name, expel it from the body, and eliminate it completely to prevent further harm. Whether through medicinal substances or acupuncture, the treatment of *mei*-induced ailments constitutes a symbolic ritual therapy.

While the conceptual framework of *mei* exorcism has remained consistent, it has undergone certain transformations over time. During the pre-Qin period, exorcism practices did not require specialists. However, with the emergence of Daoism in the late Han dynasty, both ritual practices and

pharmacological interventions played significant roles. This shift introduced more systematic knowledge of *mei* exorcism, leading to the emergence of professional exorcists. Physicians of this period also began formulating remedies targeting *mei*-related conditions, establishing a tradition of medical exorcism and recipes found in texts such as the *Zhubing yuanhou lun* (諸病源候論) of the Sui dynasty, the *Waitai miyao* (外臺秘要) of the Tang dynasty, and the *Ishinpō* (醫心方 *Yixin fang*) from the early Song dynasty.

This article explores how the interaction between humans and *mei*, unimaginable to modern audiences, remains encapsulated in the concept of “pulling” (牽). It also analyzes the bodily sensations associated with *mei*-induced conditions and the symbolic therapeutic logic underlying the use of medicine and acupuncture in their treatment. By analyzing these practices, this article sheds light on the interplay between religion, magical healing practices, and Chinese medicine.

Keywords: *mei*, Daoism, history of medicine, somatic experiences, transgression