



單位代碼 10635

學 號 112014405002154

# 西南大學

## 碩士學位論文

出土簡帛所見驅鬼術研究

论文作者：孔德超

指导教师：張顯成教授

学科专业：中國古典文獻學

研究方向：古籍整理與出版

提交论文日期：2017 年 4 月 28 日

论文答辩日期：2017 年 5 月 27 日

学位授予单位：西南大学

中 国 • 重 庆

2017 年 4 月



★本文“出土簡帛所見驅鬼術研究”(CYS2015084)為 2015 年重慶市  
研究生科研創新資助項目。

# 独创性声明

学位论文题目： 出土簡帛所見驅鬼術研究

本人提交的学位论文是在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。论文中引用他人已经发表或出版过的研究成果，文中已加了特别标注。对本研究及学位论文撰写曾做出贡献的老师、朋友、同仁在文中作了明确说明并表示衷心感谢。

学位论文作者：孔德超 签字日期：2017年6月1日

## 学位论文授权使用授权书

本学位论文作者完全了解西南大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权西南大学研究生院（筹）可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

（保密的学位论文在解密后适用本授权书，本论文：☐不保密，☐保密期限至 年 月止）。

学位论文作者签名：孔德超 导师签名：张显成

签字日期：2017年6月1日 签字日期：2017年6月1日

# 目 錄

摘 要 .....	I
ABSTRACT .....	II
引書簡稱表 .....	IV
第一章 緒論 .....	1
第一節 選題意義 .....	1
第二節 研究材料、研究方法以及體例 .....	2
第三節 國內外研究現狀 .....	6
第二章 “鬼”的定義及出土簡帛所見驅鬼術概述 .....	16
第一節 “鬼”的定義 .....	16
第二節 出土簡帛所見驅鬼術概述 .....	24
第三章 出土簡帛所見驅鬼靈物 .....	27
第一節 植物類靈物 .....	28
第二節 武器類靈物 .....	54
第三節 污穢類靈物 .....	68
第四節 礦物類靈物 .....	74
第四章 出土簡帛所見驅鬼動作、語言、數字、時間、方位 .....	80
第一節 驅鬼動作 .....	80
第二節 驅鬼語言 .....	88
第三節 驅鬼數字 .....	93
第四節 驅鬼時間 .....	100
第五節 驅鬼方位 .....	102
第五章 出土簡帛所見驅鬼術類型 .....	104
第一節 反抗巫術類 .....	105

第二節 模擬巫術類 .....	114
第六章 出土簡帛與道經中的驅鬼術.....	119
第一節 出土簡帛與道經所見驅鬼術之對比 .....	120
第二節 出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世的影響 .....	137
結語.....	159
主要參考文獻.....	160
致謝.....	169
在學期間所發表的文章.....	170

## 出土簡帛所見驅鬼術研究

學科專業：中國古典文獻學

研究方向：古籍整理與出版

論文作者：孔德超

指導教師：張顯成教授

### 摘要

一個世紀以來，陸續從地下出土了數量豐富的簡帛材料，為我們研究古代社會提供了寶貴的“第一手資料”。值得注意的是，在這些出土的珍貴材料中，有很多關於驅鬼術的內容。驅鬼術即驅鬼巫術，是一種以驅鬼為形式，以除咎、治病等為主要內容的巫術活動，其內容主要集中在出土簡帛的《日書》和醫書中。今即對出土簡帛所見驅鬼術內容進行系統整理和研究，以期對上古民俗史和思想史的研究有所裨益。

第一章：緒論。簡要介紹本文的選題意義、研究材料、研究方法及體例。

第二章：“鬼”的定義及出土簡帛所見驅鬼術概述。主要內容是對“鬼”的內涵進行討論和界定，以及對出土簡帛所見驅鬼術進行整體上的概述。

第三章：出土簡帛所見驅鬼靈物。主要從植物類、武器類、污穢類和礦物類四類靈物對出土簡帛所見驅鬼靈物進行分類和集中討論。整理和研究的内容包括靈物在出土簡帛中的使用情況，靈物被用於驅鬼之背後原因等。

第四章：出土簡帛所見驅鬼動作、語言、數字、時間、方位。主要是對出土簡帛中的驅鬼動作、語言、數字、時間、方位等的使用情況進行了定量統計以及定性分析，深入地探討動作、語言、數字、時間和方位背後的文化內涵。

第五章：出土簡帛所見驅鬼類型。主要從專業巫術的分類角度對出土簡帛驅鬼術中所體現出的反抗巫術類和模擬巫術類進行分類討論和原理分析。

第六章：出土簡帛與道經中的驅鬼術。主要從出土簡帛與道經所見驅鬼術之對比、出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世的影響兩個方面對出土簡帛和道經中的驅鬼術進行了討論和分析。

**關鍵詞：**出土簡帛 驅鬼術 研究

# Research on the Sorcery of Dispelling Ghosts in the Unearthed Bamboo Slips and Silk Manuscripts

Major: Chinese classical philology    Specialty: Editing and Publishing  
of Ancient Books

Author: Kong Dechao

Supervisor: Professor Zhang Xiancheng

## Abstract

For a century, a large amount of bamboo slips and silk manuscripts which provided valuable “first-hand information” for us to study our ancient society were unearthed from the underground. It’s worth noting that some contents about sorcery of dispelling ghosts were found among the precious materials. Sorcery of dispelling ghosts is one kind of sorcery activities whose aim is to dispel all kind of diseases and fatalities in the form of dispelling ghosts .What’s more , the contents are centered on ‘Ri Shu’ and medical books of the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. Now we will try to make a systematic arrangements and studies about the sorcery of dispelling ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts in some degree. Meanwhile, we hope that it can be beneficial to the study of folk history and intellectual history.

Chapter one : Introduction. It briefly introduces the meaning of the significance of the research topic , research methods and relevant style.

Chapter two: The definition of “ghost” and introduction of the sorcery of dispelling ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. It’s main content is to discuss and define the connotation of “ghost” and make a comprehensive introduction about the sorcery of dispelling ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts.

Chapter three: Magical things to dispel ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. We will conduct classification and intensive discussion mainly

from the four types: plants, weapons, filthy things and minerals. The content of arrangements and research involve the usage of magical things in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts, the reasons of magical things which were used to dispel ghosts and so on.

Chapter four: The actions, languages, numbers, time points and locations to dispel ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. It mainly conducts quantitative statistics and qualitative analysis on the usage of actions, languages, numbers, time points and locations to dispel ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts in order to deeply understand the back cultural connotations of them.

Chapter five: The type of dispelling ghosts in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts. We will make a classification discussion and principle analysis to the type of Antipathy sorcery and Imitable sorcery which were embedded in the unearthed bamboo slips and silk manuscripts from the angle of professional sorcery.

Chapter six: The sorcery of dispelling ghosts between the unearthed bamboo slips and silk manuscripts and the Taoist scripture. It emphatically discusss and analyze the sorcery of dispelling ghosts between the unearthed bamboo slips and silk manuscripts and the Taoist scripture from the following three aspects: the connection of them , the comparison of them and their influence on the later generations.

**Key Words:** The unearthed bamboo slips and silk manuscripts; The sorcery of dispelling ghosts; Research



## 引書簡稱表

- 《睡虎地·日甲·詁》——《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種·詁咎》
- 《睡虎地·日甲·病》——《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種·病》
- 《睡虎地·日甲·夢》——《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種·夢》
- 《睡虎地·日甲·秦》——《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種·秦除》
- 《睡虎地·日乙·疾》——《睡虎地秦墓竹簡·日書乙種·有疾》
- 《睡虎地·日乙·夢》——《睡虎地秦墓竹簡·日書乙種·夢》
- 《睡虎地·編》——《睡虎地秦墓竹簡·編年紀》
- 《放馬灘·日甲》——《天水放馬灘秦簡·日書甲種》
- 《放馬灘·日乙》——《天水放馬灘秦簡·日書乙種》
- 《放馬灘·丹》——《天水放馬灘秦簡·丹記》
- 《周家臺·方》——《關沮秦漢墓簡牘·周家臺三〇號秦墓簡牘·病方及其它》
- 《北大牘·泰》——《北京大學藏秦牘·泰原有死者》
- 《嶽麓簡（肆）》——《嶽麓書院藏秦簡（肆）》
- 《清華簡（壹）·金》——《清華大學藏戰國竹簡（壹）·金滕》
- 《清華簡（叁）·祝》——《清華大學藏戰國竹簡（叁）·祝辭》
- 《九店·告》——《九店楚簡·告武彊》
- 《馬王堆·方》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（伍）·五十二病方》
- 《馬王堆·射》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（陸）·療射工毒方》
- 《馬王堆·養》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（陸）·養生方》
- 《馬王堆·禁》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（陸）·雜禁方》

《馬王堆・周》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（叁）・周易》

《馬王堆・繫》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（叁）・繫辭》

《馬王堆・陰甲》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（伍）・陰陽五行甲篇》

《馬王堆・太》——《長沙馬王堆漢墓帛書集成（陸）・太一祝圖》

《港中大・日》——《香港中文大學文物館藏簡牘・日書》

## 第一章 緒論

### 第一節 選題意義

“世界上所有的民族，都經過原始時期和蒙昧階段，因而也都不同程度地存在過巫術心理和巫術活動。這種巫術心理和巫術活動，作為人類進程中一種思想、文化的表現，與人類的物質生活與精神生活溶合在一起，充分地反映著人們的生產水準與智力能力。同時，也深刻說明著人類早期的原始心態和對客觀世界的控制意識。它在人們的主觀能力與客觀世界自然力以及社會力的比差相當懸殊的情況下，通過巫術行為的有形活動，曾經激發並增強人類對自身能力的認識與信心，相信由人類自身發出的巫術手段可以達到自己的目的。這種對巫術的信力，是生產力十分低下的原始人謀求生存與鬥爭的不小的精神支柱。當然，在後來的社會中，隨著社會的進化和科學的發展，這種巫術心理和行為的愚昧性則越來越顯露出來，它甚至成為人們迷信的根源。但是，儘管如此，其歷史的地位和作用還是不可抹煞的。特別是在我們探討人類的歷史足跡及人類原始文化歷程的時候，以學術的眼光，把它放在原始文化的環境之中，給以科學的審視與探究，就更是必要的了。”<sup>①</sup>古代中國是一個巫風盛行的國度，尤其是在上古時期的早期文化中，巫術被廣泛地運用到與人們生活息息相關的衣食住行的各個方面。受生產力發展制約，早期先民的鬼神意識很強烈，因此，當人們生產、生活秩序遭到破壞或身體、精神受到侵擾後，驅鬼即是他們最常用的手段，自然而然地驅鬼術成為先民使用最為廣泛的一種巫術形式。驅鬼術，即驅鬼巫術，是人們為了趨吉避凶而採取的一種特殊的巫術行為，它與人們的鬼神崇拜和萬物有靈觀念有密切的關係。

一個世紀以來，地下陸續出土了數量豐富的簡帛材料，這些簡帛材料長期掩埋於地下而未經後人刊改，真實地保留著當時的面貌，具有極強的文獻真實性。

“新發現產生新問題，新發現產生新學問。一個世紀以來，大量簡牘帛書的問世，大大地震蕩著世界學術界，不但國內學者，而且國外學者也紛紛對出土簡牘帛書進行研究，如日本、美國、法國、瑞典、朝鮮、英國等國也在積極開展簡牘帛書研究，並產生了一大批可喜的成果。……現在已經形成了一門新興的獨立的學

---

<sup>①</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第1-2頁。

科——簡帛學。”<sup>①</sup>簡帛學作為一門獨立而新興的學科正在蓬勃發展，值得注意的是，出土簡帛文獻中有大量的驅鬼術材料，且這些驅鬼術材料多見於秦、漢簡的《日書》以及出土簡帛醫書。通過對出土簡帛中關於驅鬼術的窮盡性統計、歸納和總結，我們可以管窺先秦兩漢的民俗和社會背景，進而可以瞭解先秦兩漢人民的思維習慣、生活方式等一系列與日常生活息息相關的信息。我們還可深入瞭解“鬼”性格、行為的人格化，“鬼”生活的世俗化等特徵，以及先秦兩漢人民對“鬼”世界的豐富想像力。另外，通過對出土簡帛中驅鬼術的深入分析，我們還可瞭解和把握當時流行於社會中下層人們的精神信仰、價值取向以及社會生活的一些寶貴信息。因此，對出土簡帛材料中的驅鬼術內容進行全面、系統地整理和研究很有必要。

## 第二節 研究材料、研究方法以及體例

### 一、研究材料

一個世紀以來，地下陸續出土了大量的簡帛材料，主要包括秦簡、漢簡、漢帛書、楚簡、楚帛書、三國吳簡等，有些材料已經整理後公佈，但是有些材料至今還未公佈。由於我們研究的是驅鬼術，故主要集中在出土簡帛中的《日書》和出土簡帛醫書。《日書》是古代一種以時、日推斷吉凶禍福並用以趨吉避害的占驗書，掌握此術的人稱為“日者”。目前出土秦簡中涉及《日書》的主要有《睡虎地·日甲》《睡虎地·日乙》《放馬灘·日甲》《放馬灘·日乙》《周家台·日》等，但是涉及驅鬼術的主要是《睡虎地·日甲》和《睡虎地·日乙》。因此，針對出土簡帛《日書》的驅鬼術研究我們主要是以《睡虎地·日甲》和《睡虎地·日乙》為主。

西周以降，巫、醫逐漸分離，但是受生產力發展水準的制約以及人們慣性思維方式的影響，醫學藥方，尤其是祝由方中的巫術色彩依然較為濃厚，人們相信身體生病或精神失常是鬼作祟所致，因此驅鬼必不可少。有些藥方就是明顯的驅鬼方，但是人們理性精神的覺醒也使得他們驅鬼方和藥物並用，以取得雙保險的效果。故出土簡帛的藥方多為藥物治療和驅鬼治療的綜合方。目前為止，出土簡

<sup>①</sup> 張顯成：《簡帛文獻學通論》，中華書局，2004年，第12頁。

帛書也較多，但是涉及到驅鬼術的主要是集中在《馬王堆·方》和《周家臺·方》中。因此，對於出土簡帛醫書中驅鬼術的研究我們即以二者為主。

《睡虎地·日甲》中的驅鬼術材料主要集中在《詰咎》篇中。劉釗先生說：“《睡虎地·日甲》中的《詰咎》篇是關於鬼怪和驅除這些鬼怪的方術的內容的集匯。”<sup>①</sup>劉信芳先生說：“秦漢之際，鬼怪之說猖熾，其時上至宮廷貴族，下及村夫野婦，十分重視驅除鬼魅以求無病災之虞，秦簡《日書》中有《詰咎》篇專講驅鬼術，是迄今所能見到的最早驅鬼術之集大成者。”<sup>②</sup>吳小強先生說：“《詰咎》篇專門敘述鬼、怪、神、妖危害人的各種表現和人如何防治、驅除鬼神的的不同方法，內容之豐富，行文之生動，為戰國秦漢時期同類簡牘所罕見，亦為《日書》最富生氣的篇章。”<sup>③</sup>《睡虎地·日甲·詰》篇中存在著名目繁富的鬼名和各式各樣的驅鬼方法，簡直是一幅活生生的人鬼大戰圖。《睡虎地·日甲·詰》篇中的鬼大多是人們根據鬼死之前的狀態、身份、習性等假想的各種鬼，如嬰兒死後為“嬰兒鬼”或“哀乳之鬼”，愛迷惑人的鬼被稱為“誘鬼”，經常手執淘米竹器進入人的房室中的是“餓鬼”等。另外，《睡虎地·日甲·夢》篇也有涉及驅鬼術的內容，其中的鬼主要是已逝祖先的靈魂。基於親疏遠近的關係，鬼又分為“內鬼”和“外鬼”等層級，另外還有一些鬼作祟於食物致人病的內容。《睡虎地·日乙》中的《有疾》篇和《夢》篇的驅鬼術也主要是“內鬼”“外鬼”以及鬼作祟於食物致人病的記載。《睡虎地·日甲·詰》篇為我們呈現了一個栩栩如生的鬼世界，為我們通過驅鬼術瞭解先秦時期的中下層民眾的日常生活和精神信仰等提供了一個獨特的角度和一批未經後世刊改的第一手材料。因此，對其中的驅鬼術做系統的研究和分析很有必要。

馬王堆漢墓帛書中的驅鬼術主要集中在《五十二病方》中，另外，《雜療方》《養生方》和《療射工毒方》中也有涉及。我們知道，先秦時期，尤其是殷商時期，巫醫不分<sup>④</sup>。《山海經·海內西經》：“開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫

<sup>①</sup> 劉釗：《談秦簡中的“鬼怪”》，《文物季刊》，1997年第2期，第56頁。

<sup>②</sup> 劉信芳：《日書〈驅鬼術〉發微》，《文博》，1996年第4期，第74頁。

<sup>③</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000年，第146頁。

<sup>④</sup> 於中國古文獻中，巫者常又稱為“巫醫”，亦常見“医”字寫成“醫”字等的記載，據此可以得知，巫者與除疾病頗有密切關係。（具體參見趙榮俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，中華書局，2011年，第61頁。）許進雄在《中國古代社會》一書中指出：“甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人。其職大概由巫去充當。以藥物治病的人為醫，以舞蹈、祈禳等心理治療為主的人為巫，這是後代的分法。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療為主。中國早期的名醫又都具有巫的身份。……心理治療雖不全是誑惑之舉，但不像藥物有必然的藥效。所以到了春秋時代，巫、醫才分職。有病



凡、巫相，夾冥窆之尸，皆操不死之藥以距之。”<sup>①</sup>上古巫醫不分，群巫皆神醫。西周以降，巫、醫雖有所分離，但受生產力的限制和約束，巫和醫之間還是有著很密切的關係。受生產力發展水準的制約以及人們慣性思維方式的影響，人們認為人得病大多為鬼作祟所致。鬼有時候是祖先鬼或自己親人死後的靈魂變成的鬼，有時候是人們假想的主導和控制某一種疾病的最高主宰——鬼，如“疣病”的主宰是“疣鬼”，“痿病”的主宰是“痿鬼”等。病方中的驅鬼術絕大多數都是隱性驅鬼術，沒有指明到底是何種鬼在作祟。不過結合先秦、秦漢人民的思維習慣以及整個社會的氛圍和風俗，我們認為人們身體生病大多是各種疾病所對應的祟鬼作祟所致。“由於原始人對造成各種疾病的人缺乏認識，所以原始醫學不能不受到原始宗教的較大影響。它一般是和巫術有著密切聯繫的。巫醫和巫師往往是一職兩兼。他們治病時，常常一面使用巫術驅走鬼邪，一面用原始藥物進行治療。”

<sup>②</sup>如《馬王堆·方》238-239：“癰，以奎蠡蓋其腎，即取桃枝東向者，以為弧；取□母苕【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三矢，【□□】飲藥。”我們認為該藥方為驅鬼與藥物共同治病方，具體步驟為：先用桃枝做成弓，然後射箭，之後再喝藥。從廣義上來講，我們認為是一些名稱不確的祟鬼或致病之鬼在作怪；從狹義上來講，我們認為是人們假想的各種疾病所對應的具體的祟鬼或致病之鬼在作怪。

其它涉及到驅鬼術的出土簡帛材料還有《放馬灘·丹》《清華簡（壹）·金》《港大簡·日》《北大牘·泰》等一些散見材料。

## 二、研究方法

（一）定量統計和定性分析相結合之法。為了對出土簡帛中的驅鬼術進行系統的整理和研究我們會對出土簡帛中驅鬼術所涉驅鬼靈物、驅鬼動作、驅鬼方位、驅鬼時間、驅鬼數字等進行定量的統計，之後是根據統計的資料進行定性的分析和研究，進而得出一定的結論。

---

時巫者雖在受召之列，但主要是卜問吉凶，若為視疾下藥則由醫師來做。”（許進雄：《中國古代社會》，中國人民大學出版社，2008年，第497頁。）許先生指出：“到了春秋時代，巫、醫才分職。”但是從出土的簡帛醫書中來看，春秋以後，巫、醫的分職有時候也並不是很明顯，醫書中的祝由方中依然存在很多驅鬼的成分，“鬼致人病”的意識依然較為濃厚。

<sup>①</sup> 方輅譯注：《山海經》，中華書局，2015年，第267頁。

<sup>②</sup> 楊堃：《民族學概論》，中國社會科學出版社，1984年，第266頁。

（二）“二重證據法”。在對出土簡帛所見驅鬼術的整理和研究過程中，我們會注重出土文獻和傳世文獻的綜合運用。除此之外，我們還會徵引鎮墓文、敦煌文書、少數民族宗教儀式中的驅鬼術內容為出土簡帛中驅鬼術的內容提供佐證，以便把握驅鬼術的歷史演變和繼承創新的發展脈絡。

（三）本校法、理校法。針對出土簡帛所涉驅鬼術釋文中存在的一些爭議之處，我們會運用本校法、理校法對某些標點和斷句等問題進行商榷和訂補。如《睡虎地·日甲·詁》34 背 1-36 背 1：“人毋（無）故而鬼取為膠，是是哀鬼，毋（無）家，與人為徒，令人色柏（白）然毋（無）氣，喜契（潔）清，不飲食。以棘椎、桃秉（柄）以悤（敲）其心，則不來。”桃柄即某器物的桃木把。值得注意的是“以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來”一句，整理小組的斷句為“以棘椎桃秉（柄）以敲其心，則不來”。<sup>①</sup>吳小強先生在《秦簡日書集釋》一書中採用了整理小組的斷句，並將這句話翻譯為“用棘椎紮入桃木柄上，再用這個帶棘的桃木柄敲打鬼的心口，那鬼就不來糾纏了”。<sup>②</sup>劉樂賢先生的斷句為“以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來”。<sup>③</sup>從《睡虎地·日甲·詁》篇中所涉及的驅鬼靈物（本校法）和驅鬼過程的邏輯（理校法）上來看，劉樂賢先生的斷句為是，即用棘椎（棘做的椎）和桃柄兩種靈物來敲打鬼的心，哀鬼就不再來糾纏人了。《睡虎地·日甲·詁》篇中所涉及的“棘”類靈物甚是常見，如《睡虎地·日甲·詁》50 背 1-51 背 1：“夏大暑，室毋（無）故而寒，幼蠶（龍）處之。取牡棘燂（炮）室中，蠶去矣。”《睡虎地·日甲·詁》42 背 2-43 背 2：“鬼恒責人，不可辭，是暴（暴）鬼，以牡棘之劍之，則不來矣。”《睡虎地·日甲·詁》36 背 3：“鬼恒宋惕人，是不辜鬼。以牡棘之劍刺之，則止矣。”從吳小強先生對此句話的翻譯上來理解驅鬼的過程，我們會發現這種驅鬼的方法不太符合驅鬼的一般邏輯。故簡文還是應在棘椎和桃柄之間加頓號為優，即用棘椎和桃柄兩種器物共同敲擊鬼的心。總之，在對出土簡帛中的驅鬼術進行系統的整理和研究的過程中，我們會從運用文字學、文獻學、民俗學、考古學等學科的一些知識去論證或分析其中的一些問題，以使得出土簡帛中的驅鬼術的研究更具有說服力。

<sup>①</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990 年，第 212 頁。

<sup>②</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000 年，第 139 頁。

<sup>③</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994 年，第 226 頁。

### 三、體例

(一) 本文所引出土文獻辭例，均在整理者釋文的基礎上，參考學界最新的研究成果。需要說明的是，馬王堆漢墓簡帛辭例，主要參考《長沙馬王堆漢墓帛書集成》，且徵引辭例的簡號皆依據的是其書中整理小組的新編簡號。

(二) 本文徵引的出土戰國秦漢簡帛文獻辭例篇名，均以簡稱，其中大部分以首字簡稱，如《清華大學藏戰國竹簡(壹)·金滕》，簡引為《清華簡(壹)·金》；若同一批出土文獻存在相同的篇名，則在篇名首字後增加序號以示區別，如《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種》，簡引為《睡虎地·日甲》。

(三) 《睡虎地·日甲》和《睡虎地·日乙》中有一些引用釋文沒有篇名，在引用時我們只標注《睡虎地·日甲》+簡號或《睡虎地·日乙》+簡號。

(四) 本文在對一些特定的驅鬼靈物、驅鬼動作、驅鬼語言、驅鬼數字、驅鬼時間、驅鬼方位進行具體討論時，為了起到凸顯作用，對出土簡帛和傳世文獻中所涉及的具體的驅鬼靈物、驅鬼動作、驅鬼語言、驅鬼數字、驅鬼時間、驅鬼方位等相關內容在其文字下面加注了“—”。

(五) 本文在徵引出土戰國秦漢簡帛文獻辭例時，涉及到了很多簡帛學的專用符號。具體如下：

□，表示無法補出的殘缺字，一“□”表示一字。

⊠(外加框)，表示補出的原簡殘損不全的字。如，⊠甲，表示“甲”原字殘損不全，據上下文或其他文獻補出。

【】，表示補出的原簡脫文，包括補出原簡殘斷部分的字。

( )，表示前一字為通假字、異體字、古字等，相應的本字、正字、今字標於( )內。

〈〉，表示改正訛誤字，相應的正字標於〈〉內。

(?)，表示前一字為釋讀不確定之字。

⊞，表示簡殘斷處。

### 第三節 國內外研究現狀

目前，對出土簡帛中驅鬼術的研究主要集中在《睡虎地·日甲·詁》篇和《馬

王堆·方》，其它的簡帛材料涉及很少或沒有涉及。

《睡虎地·日甲·詁》篇是先秦時期中下層日常驅鬼的一個小冊子，裏面包含了形形色色的鬼以及方法各異的驅鬼術。目前學界對《睡虎地·日甲·詁》篇中驅鬼術的研究現狀為：

劉釗先生在《談秦簡中的“鬼怪”》<sup>①</sup>一文中指出了《睡虎地·日甲·詁》篇中記載的形形色色的鬼，並對“刺鬼”“丘鬼”“擎鬼”“棘鬼”“陽鬼”“飲鬼”“待鬼”“暴鬼”“凶鬼”“圖夫”“游鬼”“不辜鬼”“粲迓之鬼”“餓鬼”“哀乳之鬼”“癘鬼”等鬼的類型進行了詳細的考證，同時還結合其它出土文獻和相關的傳世文獻進行了比較研究。如劉釗先生在解釋“餓鬼”時指出：

“‘餓鬼’之名屢見於典籍，是指無人祭享之魂。饒宗頤先生曾舉《翻譯名義集》之例言之。民間傳延的鬼節中元節，據說為地官大帝的誕辰，這一天地官將大發慈悲以解脫餓鬼。《斬鬼傳》中的討吃鬼，《何典》中的餓殺鬼都是類似的鬼。”劉釗先生在闡釋“餓鬼”時不僅注重前輩學者的成果，還結合了傳世文獻和相關的民風民俗進行了綜合的研究。另外，在解釋“哀乳之鬼”時，劉釗先生結合了《馬王堆·方》中的相似祝由術進行了對比研究，這是出土文獻和出土文獻的對比研究。除此之外，劉釗先生還指出了整理小組注釋不恰當的地方，如在解釋“粲迓之鬼”時說道：“‘粲迓之鬼’的‘粲迓’二字《睡虎地·日甲·詁》篇中注釋為‘露齒’。按‘粲’無‘露’義，‘粲迓（牙）’意為‘鮮明的牙’或‘潔白的牙’。典籍在描寫鬼的形象時，除了‘長髮披地’、‘箕頭長身’等特徵外，還常常提到鬼的‘牙’。如‘磋齒嚼舌’（《太平廣記》卷三一九‘王仲文’條）、‘鋸牙披髮’（《太平廣記》卷三五六‘哥舒翰’條）、‘齒巉巉如鋸’（《聊齋志異》卷一‘畫皮’條）等，極力描摹鬼之恐怖狀。”通過對比研究，我們發現對“粲迓之鬼”的解釋當以劉釗先生的解釋為優。受已出土的馬王堆書中帶圖的書以及配有圖畫的敦煌遺書《白澤精怪圖》的影響和啟發，劉釗先生認為《睡虎地·日甲·詁》篇沒有圖是因為寫在簡上的緣故，相信以後一定能在考古發掘中發現相同內容的帶圖的真正“圖書”。

劉信芳先生在《〈日書〉驅鬼術發微》<sup>②</sup>一文首先指出：“鬼本無影無形，即使

<sup>①</sup> 詳見劉釗：《談秦簡中的“鬼怪”》，《文物季刊》，1997年第2期，第56-60頁。

<sup>②</sup> 詳見劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第74-80頁。

古人有所描述，終是捉摸不定，而驅鬼行為本身總是希望被驅之鬼具體化，使之可見可感，於是產生了以土木偶代鬼的做法。”其次，劉信芳先生從“刺偶以代刺鬼”“埋偶以代埋鬼”“食偶以使鬼得到滿足”“移疾於偶而去人之疾患”“焚偶以驅疫鬼”“其它偶”等六方面來論述了以土木偶代鬼並驅鬼的具體過程和具體操作，生動形象，趣味橫生。其次，劉信芳先生對驅鬼的操作用具進行了歸納和總結，主要有“桃弓棘矢”“刀劍”“竹鞭”“鼃”“白茅”“葦”“菰”“桑杖”“桃秉”“牡棘枋”“各種穢物”等。劉信芳先生不僅詳細地解釋了操作用具的具體的名義、製作方法以及被賦予驅鬼含義的來源等，還結合傳世文獻對驅鬼的操作用具的演化過程和形式進行了追蹤和定位，展現了風俗習慣和驅鬼思維的繼承性和傳延性。再次，劉信芳先生探討了“驅鬼”與“儺”的關係，指出驅鬼古又稱儺，實為中國文化史上的一大課題。儺作為驅鬼逐疫活動，歷久而不衰，有其深刻的歷史文化根源。最後，劉信芳先生說《睡虎地·日甲·詁》篇可謂驅鬼術之百科全書，對於研究中國古代文化特別是儺文化，是不可多得的寶貴材料。驅鬼術是古人在自然災異面前，在社會惡勢力面前苦苦掙扎的產物。一方面，限於生產力發展水準低下，這種掙扎多以失敗告終，人們只好用荒謬的方式在災異、疾患面前求得些許安慰；另一方面，人們也從這些失敗中逐步獲得了一些正確的認識，這些正確認識構成驅鬼術中的合理因素，是人們生產生活經驗的總結。如人們掌握了“驅毒蟲”“治氣虛之疾”“對付自然災害”的一些合理、科學的方法。

劉樂賢先生在《睡虎地日書〈詁咎〉篇研究》<sup>①</sup>一文中從三個大的方面分析了《睡虎地·日甲·詁》篇，即釋文、補注與疏證、論述。釋文摘錄了《睡虎地·日甲·詁》篇的具體內容，補注與疏證則在整理小組的注釋基礎上對釋文中一些重要的語詞進行了更為詳細的補注和更為嚴謹的疏證。論述部分主要講述了“形形色色的鬼”“鬼神作祟及對策”“驅鬼的器物”“詁咎與治病”四個與驅鬼術相關的內容。在講形形色色的鬼時，劉樂賢先生指出：“從古代典籍所反映的情況來看，古人對鬼、神、妖、怪、精等詞從來就沒有進行過嚴格的區別。實際上，它們對於老百姓來說並沒有什麼實質性的區別。老百姓往往只注意到它們的共性，即都能作祟害人，襲擾人類。因此，我們不妨把這些具有神性、能加害於人的東西統

<sup>①</sup> 詳見劉樂賢：《睡虎地秦簡日書〈詁咎〉篇研究》，《考古學報》，1993年第4期，第435-454頁。



稱為鬼神。”另外，劉樂賢先生還從鬼的穿衣、飲食、居住、游玩、交友、愛情婚姻及性生活等方面說明了鬼的世俗化特徵。同時，劉樂賢先生對鬼名也進行了簡要的分析，並對一些鬼得名的原因持存疑的態度，體現了其嚴謹的治學態度。在論述鬼神作祟及對策時，劉樂賢先生將鬼神作祟所帶來的危害總結為“瘟疫與死亡”“疾病”“失蹤”“做惡夢”“騷擾、戲弄”“失常”“損失財產”七個方面，把對付作祟鬼神的主要方法歸納為“驅逐”“祭祀”“屠殺”“掘土”“火攻、水攻、土攻”“用藥物對付”六個方面，還指出了一些隨意發揮對付鬼的方法，如對付遽鬼時“解衣弗衽，入而傅（捕）者之”。在討論驅鬼的器物時，劉樂賢先生著重剖析了“桃”“白石”“家畜屎”三個最常用的驅鬼器物用於驅鬼的原因、演變歷程等，細緻入微，一目了然，直溯源頭。在古代，驅鬼常常與治病有關，因為古人相信疾病是由鬼神作祟引起的。劉樂賢先生從以下三個方面證明了驅鬼有時就是治病，即“‘詰咎’篇一些簡文所反映的顯然是普通的藥物治病術”“‘詰咎’篇中一些驅鬼術與治病有關”“‘詰咎’篇的一些記載與古醫書的記載相合”。

吳小強先生在《秦簡日書集釋》<sup>①</sup>一書中對《睡虎地·日甲·詰》篇進行了專門的論述。本書的體例為由釋文、注釋、譯文、述論四部分組成。吳小強先生指出說：“述論形式受《史記》‘太史公曰’的啟發，並針對《日書》性質與特點而設置，目的在於說明讀者更全面更深入地理解《日書》內涵，溝通古人與今人、專家與普通讀者之間的思想。”黃留珠先生在序言中說到：“吳小強先生有感于‘截止目前還沒有出現一部秦簡《日書》的現代漢語譯本’的缺欠，立志完成這部雅俗共賞、內外鹹宜的《秦簡日書集釋》。這種以研究為基礎的普及，自然是高品質的普及，是最應提倡的普及。”<sup>②</sup>吳小強先生《秦簡日書集釋》的最大亮點就是把向來被視為“天書”的《日書》翻譯成了白話文，尤其是“詰咎”篇，簡直是為我們呈現了一個活生生的鬼神世界，為我們探索先秦時代的民風民俗和中下層人們的宗教鬼神信仰以及精神世界提供了很大的方便。吳小強先生把鬼作祟的過程和人們驅鬼的過程逼真地呈現在了我們面前，有些真像是一幅活生生的“驅鬼圖”或“人鬼大戰圖”。但是，吳小強先生對具體的鬼名和鬼的具體形象沒有

<sup>①</sup> 詳見吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000年。

<sup>②</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋〈序〉》，嶽麓書社，2000年，第4頁。

作更深入的探索，這一點我們不能過分苛求，畢竟，將深奧難懂的《日書》翻譯成現代白話已實屬不易。

呂亞虎先生在他的博士學位論文《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》<sup>①</sup>第四章中對戰國秦漢簡帛文獻所見的巫術靈物進行了深入地研究，而驅鬼術正是“白巫術”<sup>②</sup>中的一個重要的手段和方法，呂亞虎先生這一章中涉及《睡虎地·日甲·詁》篇的大部分都和驅鬼術相關，故我們即用白巫術中的驅鬼術眼光來看待之。呂亞虎先生指出：“巫術靈物，即施術者在巫術儀式中用以驅邪除魅的各種具有神秘性能的物事，它是構成巫術活動的要素之一。”在論述巫術靈物時，呂亞虎先生主要參考了《睡虎地·日甲·詁》篇，同時還涉及到了《馬王堆·方》《馬王堆·養》以及《馬王堆·禁》等，材料豐富，內容翔實。呂亞虎先生對巫術靈物進行了合理而全面的歸類，即“植物類巫術靈物”“動物類巫術靈物”“礦物類巫術靈物”“日常祭、用品類巫術靈物”四大類。其中，“植物類巫術靈物”中呂亞虎先生又著重討論了桃木、牡棘、牡荊、桑木、菰、白茅和葦草在巫術活動中的運用；“動物類巫術靈物”中重點論述了人體排泄類和禽獸排泄類靈物在巫術活動中的使用；“礦物類巫術靈物”展示了黃土、白石、火、灰四種靈物在巫術活動中的功效；“日常祭、用品類巫術靈物”說明了“食、藥用物類”“服用、器具類”靈物在巫術活動中的作用。呂亞虎先生在論證戰國秦漢簡帛所見靈物的研究過程中，對各家的意見進行了集釋，同時也有自己的發揮。同時，還利用了二重證據法對歷時的驅鬼術進行了對比研究，展現了民風民俗的繼承性和傳延性以及中下層人們思維的相通性。

連劭名先生在《雲夢秦簡〈詁〉篇考述》<sup>③</sup>一文首先指出：“《睡虎地·日甲·詁》篇與《日書》抄寫在同一簡冊中，是專論驅鬼辟邪的古代文獻。”然後，連劭名先生從“論《詁》篇中的鬼神名稱與作祟方式”“論‘神鬼九道’與《詁》篇中的鬼神”“論《詁》篇中的幾種驅鬼方術”三個方面深入細緻地進行了考證和分析。在“論《詁》篇中的鬼神名稱與作祟方式”一節中，連劭名先生運用文字學、

<sup>①</sup> 詳見呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，陝西師範大學博士學位論文，2008年，第271-321頁。  
又見呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，科學出版社，2015年。

<sup>②</sup> 從巫術的性質角度，可以把巫術分為黑巫術和白巫術。黑巫術是指嫁禍于別人時施用的巫術；白巫術則是祝吉祈福時施用的巫術，故又叫吉巫術。白巫術是巫術的一種，即普通人民求晴、祈雨、驅鬼、破邪等的巫術，是相對於黑巫術而言的。

<sup>③</sup> 詳見連劭名：《雲夢秦簡〈詁〉篇考述》，《考古學報》，2002年第1期，第23-38頁。

音韻學的知識對“刺鬼”“陽鬼”“哀鬼”“鬼嬰兒”“游鬼”“餓鬼”“暴鬼”“遽鬼”“禘鬼”“丘鬼”“大飄風”“飄風”“毋氣之徒”“卒魔”11種鬼名進行了詳細的考證，同時也運用二重證據法對11種鬼的作祟方式進行了對照和系聯，論證嚴謹，方法科學。在“論‘神鬼九道’與《詁》篇中的鬼神”一節中，連劭名先生將“刺喜”“‘社謀’之‘謀’”“洋神”“家先”分別和《詁》篇中的“刺鬼”“圖夫”“陽鬼”“遽鬼”相互對照，並通過傳世文獻和出土文獻的相互關聯找出了其中的相似性，為研究《詁》篇中的鬼提供了重要的參考價值。最後，在“論《詁》篇中的幾種驅鬼方術”一節中，連劭名先生選取了“披髮”“名禁”“筆”“桑”“桃”“棘”幾個他認為最有意義的驅鬼方術結合其它出土文獻和傳世文獻的例子進行了全面而翔實的論述。

韓國的魏超先生在《從睡虎地秦簡〈日書〉看秦人的鬼神觀念》<sup>①</sup>一文第二部分“從出土秦簡看秦人‘鬼’的觀念”指出“秦人眼中的鬼主要指的是人死後魂魄所化成的。鬼的類型主要有“刺鬼”“丘鬼”“哀鬼”“棘鬼”“陽鬼”“飲鬼”“故丘鬼”“凶鬼”“暴鬼”“游鬼”“不辜鬼”“粲迓之鬼”“餓鬼”“遽鬼”“哀乳之鬼”“夭鬼”等。也有名中不帶鬼字者，如“夭”“圖夫”“大祿”等。還有的只是說明了這些鬼的來歷或行為表現的，如“幼殤之鬼”“入人宮室之鬼”“哀乳之鬼”“擊鼓之鬼”“恒從人女之鬼”“當道以立之鬼”“屈人頭之鬼等”等。他把鬼給人帶來的災害歸為一下幾類：（1）使人或動物得病和死亡；（2）戲弄、騷擾人，給人帶來不安；（3）奪人財產，讓人遭受財產損失。之後又把驅鬼的東西歸納為以下幾類：（1）植物：如桃弓、桃秉（柄）、桃丈（杖）等；（2）動物：如雞羽、豕矢（屎）、犬矢（屎）等；（3）樂器：如鼓鐸等；（4）兵器：如劍、鐵錐等；（5）日常用品：如女筆（篋）、賁履等；（6）礦石類：如白石、沙等。魏超先生從鬼名、鬼作祟之表現及驅鬼器物三方面進行了簡練的論述，可幫助我們從一個獨特的角度來瞭解秦人的鬼神觀。

除此之外，蒲慕州先生在《睡虎地〈日書〉的世界》<sup>②</sup>一文中第七部分的第二小部分“《日書》中之鬼神”中指出了有的鬼怪源於動物，有的源於植物，有的源於生物，有的源于自然現象。接著又對鬼怪造成的影響進行了總結，如製造各種

<sup>①</sup> 詳見[韓]魏超：《從睡虎地秦簡〈日書〉看秦人的鬼神觀念》，《華夏文化》，2015年第1期，第12-13頁。

<sup>②</sup> 詳見蒲慕州：《睡虎地秦簡〈日書〉的世界》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1993年，第658-662頁。

騷擾，令人心理產生各種症狀，造成各種疾病等。最後，蒲慕州先生認為《日書》中的鬼神主要是反映出當時社會中下層人們所相信的擬人化的超自然力量。《日書》研讀班《日書：秦國社會的一面鏡子》<sup>①</sup>一文中第五部分提到了“鬼神觀”，通過對鬼名的分析得出“秦國社會的鬼神宗教還比較原始，因為原始，所以鬼與人在許多方面都有想通之處，而且鬼神不分”的結論。另外，還以具體的實例來展現了鬼神侵害之下的人們的反抗和自衛。王子今先生在《秦漢民間意識中的“小兒鬼”》<sup>②</sup>一文中對“小兒鬼”“鬼嬰兒”“哀乳之鬼”進行了深入細緻的考證和分析，並藉助傳統幼科醫學知識對“小兒鬼”進行了更為深入地探究。劉偉先生《睡虎地〈日書·詁咎〉篇中的鬼、神、怪》<sup>③</sup>一文以直觀的表格形式對《睡虎地·日甲·詁》篇中 22 種鬼的名稱、引起原因或人造成的後果及處置方法進行了梳理。然後，劉偉先生從“鬼的普遍存在”“對鬼的認識程度較高”“巫醫的結合”“鬼所懼怕的行為、事物”四方面闡釋了對鬼的認識以及所體現的先秦社會的民風民俗和中下層人們的精神世界和信仰追求。

《馬王堆·方》是關於五十二種疾病的 283 個藥方，有些藥方，尤其是祝由方裏面包含有明顯的驅鬼術色彩。相關的研究成果如下：

王化平先生在《鬼神信仰與數術——〈五十二病方〉中所見祝由術的解讀》<sup>④</sup>中指出：祝由方很多其實就是驅鬼術，所以瞭解鬼神信仰，尤其是古人知識體系中“鬼”所具有的特性、“鬼”致人生疾的途徑等，應是理解祝由方的關鍵。王化平先生首先對鬼神信仰和數術之學進行了述略，進而指出在《五十二病方》的祝由方中，雖然沒有寫出上述概念和原理，但由祝咒的過程、使用的道具以及涉及到的方位、時間來看，依據的原理其實就是陰陽、五行、四方相互間的關係。之後，又從方位、時間、動作頻度等與陰陽的關係，道具背後的數術之學，與鬼神溝通的不同方式三方面對《五十二病方》中的祝由方原理進行了深入的剖析。最後指出，帛書《五十二病方》中的祝由方不僅透露出陰陽學說的影響，還有五行

<sup>①</sup> 詳見《日書》研讀班：《日書：秦國社會的一面鏡子》，《文博》，1986 年第 5 期，第 13-17 頁。

<sup>②</sup> 詳見王子今：《秦漢民間意識中的“小兒鬼”》，《秦漢研究》（第六輯），陝西人民出版社，2012 年，第 1-10 頁。

<sup>③</sup> 劉偉：《睡虎地秦簡〈日書·詁咎〉篇中的鬼、神、怪》，《通化師範學院學報》，2008 年第 5 期，第 10-12 頁。

<sup>④</sup> 王化平：《鬼神信仰與數術——〈五十二病方〉中所見祝由術的解讀》，《中醫藥文化》，2016 年第 5 期，第 4-10 頁。

學說的影響。在成書年代稍晚的《黃帝內經》中，陰陽、五行學說的影響更加明顯。不過，學界通常將祝由術視作“巫”，將《黃帝內經》強調的經脈理論、針刺湯藥之法視為“醫”，在秦漢時期，巫和醫已經有了明顯的區分。但通過以上的比較看，秦漢時期的“醫”和“巫”卻共用著數術之學的知識背景，兩者在理論依據上存在很多共通之處。

支鈺明先生在《〈五十二病方〉中的鬼神》<sup>①</sup>一文的第三部分首先討論了《五十二病方》中的鬼神，即先整理出其中確定無疑的鬼神，進而列出一些存在爭議的鬼神以及沒有名字的鬼神。最後指出：“按《五十二病方》的性質，可以將其分為精怪、鬼、神三類。<sup>②</sup>精怪指妖、怪及神性動物。屬於此類的，有鳳鳥、疣、伏食、胡、狐廕、𦵏𦵏𦵏𦵏、浸燭浸燭蟲、漆王。神即神靈，包括自然現象及神話人物。屬於此類的，有東方之王、西方□□、天神、神女、天帝、黃神、大山陵、電、禹。鬼指人死後變成的鬼魂，屬於鬼的，有魃和魃父魃母。神可以居住於天上，如東方之王、西方□□、天神、神女、天帝，也可以居住於地上，如黃神、大山陵和禹。精怪和鬼，則只居住於地上。”支鈺明先生在文章的第四部分論述了鬼神在《五十二病方》中的分佈以及鬼神與疾病的關係，並指出《五十二病方》中的鬼神主要分佈在嬰兒瘰、巢者、蠱、蚘、疣者、瘰病、腸癰、口爛者、癰、鬚、久疔、蠱、魃十三種疾病中。且涉及鬼神的疾病，主要為與精神有關的疾病、無法治療的疾病和偶發性疾病等。文章的第五部分主要討論了針對鬼神治療所採取的方法和手段。支鈺明先生認為《五十二病方》對付鬼神的方法是驅除，手段主要有用刀斧斬殺，用奚蠹、柏杵、桃枝等辟邪物鎮壓，用投擲穢物進行鎮壓，以及要求上級神管束等。《五十二病方》中的鬼神主要出現在祝由療法中，表明當時的巫醫分途已到了比較清楚的境地。

孔慧紅先生在其碩士學位論文《〈五十二病方〉與巫術文化》<sup>③</sup>一文中根據巫術理論整理出了《五十二病方》中的 39 條巫術醫方，並用表格的形式，清晰地呈現了 39 個巫術醫方在五十二種疾病中的分佈情況，以及在內科、外科、小兒科的分佈情況。接著，孔先生在對《五十二病方》中的巫術醫方進行具體分析的第六部

<sup>①</sup> 詳見支鈺明：《〈五十二病方〉中的鬼神》，首都師範大學碩士學位論文，2013 年。

<sup>②</sup> 支鈺明先生指出：“在中國古代文獻中，‘鬼’與‘神’可以互指，在出土文獻如《日書》中，也大體如此。古代有時也將‘鬼’與‘神’區別對待，‘神’指自然神靈，人死則為‘鬼’。（詳見支鈺明：《〈五十二病方〉中的鬼神》，首都師範大學碩士學位論文，2013 年，第 32 頁。）

<sup>③</sup> 孔慧紅：《〈五十二病方〉與巫術文化》，陝西師範大學碩士學位論文，2006 年。



分具體探討了致病的原因——精靈、鬼神觀念。進而用文化人類學的理论對《五十二病方》的鬼神致病觀念以及巫術思維方式進行了剖析。在細緻地分析了《五十二病方》中的巫術治病內容後，孔先生又將其置於先秦社會，從歷史文化角度具體分析該書中的巫術思想，探討了商周神權、鬼神觀念以及秦漢巫術與醫學的密切結合。

石琳、胡娟、鍾如雄先生在《從漢代醫簡看祝由術的禳病法》<sup>①</sup>一文從“祝”與“由”的字形嬗變及其意義源流入手考釋，以出土帛書《五十二病方》的語料為依據，證明“祝由”是述補結構，在漢代以前表示向鬼神祈禱以禳除疾病。“祝由”術能禳除的疾病主要是外傷外瘡類，諸如蜂蜇傷、蠍蜇傷、蛇咬傷、蜈蚣咬傷，或瘰癧、癰疽、漆瘡等，而最常用的禳除法是：祈禱法、祈禱與行為配合療法；祈禱與藥物配合療法；祈禱與行為、藥物綜合療法，絕對不存在“詛咒”的言行。

對出土簡帛中以名字驅鬼的驅鬼術作系統論述的是賀璐璐先生的《戰國秦漢時期以名驅鬼術的分類及其儀式》<sup>②</sup>一文。賀璐璐先生認為：“以名驅鬼的習俗‘與古人對名字（包括人名）的宗教性看法有關，其淵源則可追溯至原始人對名字的崇拜觀念’”。原始文化賦予“名字”神秘含義，在世界各原始民族中是一種常見的文化現象。以名驅鬼是利用比鬼怪強大的神靈（此處的“神靈”指天神、英雄和神獸）之力或人自身的力量威懾鬼，使之屈服。接下來，賀璐璐先生分別以《馬王堆·方》中治療鬚病等的祝由術和《周家臺·方》中呼“泰山”治療心臟病以及清華簡中救火時會先呼主兵死者的武夷阻止其作惡傷人來探討借天神之名驅鬼，以《睡虎地·日甲》中出現的禹步以及《馬王堆·射》中的“羿”來探討借英雄之名驅鬼，以《睡虎地·日乙》中出現的神獸狴犴（宛奇）等來探討借神獸之名驅鬼，以《馬王堆·射》中不幸被蜮蟲或蛇蜂所蟄射直呼射者名以及周家台秦簡中呼鬼名的咒術來探討了直呼鬼名厭鬼四部分來具體論述了驅鬼的分類及其相關儀式。最後，賀璐璐先生總結出如下結論：（一）對於同一種作惡的鬼怪會有不同的禳除方式，如對於蜮傷人可以呼善射“羿”之名進行驅除，也可直呼鬼名

<sup>①</sup> 石琳、胡娟、鍾如雄：《從漢代醫簡看祝由術的禳病法》，《雲南師範大學學報》，2016年第4期，第134-139頁。

<sup>②</sup> 詳見賀璐璐：《戰國秦漢時期以名驅鬼術的分類及其儀式》，《宜賓學院學報》，2016年第2期，第67-73頁。

驅除。(二)數字“三”“七”及“七”的倍數常被運用,如“禹步三”“唾之三”“男子七,女子二七”。在古人觀念中奇數(如“三”“七”)為陽而鬼怪為陰,陽勝陰,故在數位的使用上多用奇數。此外,數位“七”及其倍數的使用或許和北斗七星之數的“七”有關,這大概是借北斗之神的力量驅鬼除災。(三)呼名驅鬼常常會結合其它驅鬼的動作,如“唾之三”“禹步三”“釋髮”等,說明了古人驅鬼並非局限於某一方式,而且呼名驅鬼還具有“一藥多效”的功效,無論何種鬼怪只要知道其名字,呼其名便可平安無事。

## 第二章 “鬼”的定義及出土簡帛所見驅鬼術概述

一個世紀以來，陸續從地下出土了數量豐富的簡帛材料。這些材料長期被掩埋在地下，未經後人刊改，基本保存了材料的原貌，簡直為我們呈現了一個美不勝收的“地下圖書館”。值得注意的是，在這些出土的珍貴材料中，有很多關於驅鬼術的內容。我們認為驅鬼術即驅鬼巫術，是一種以驅鬼為形式，以除咎、治病等為主要內容的巫術活動。以下即對“鬼”的內涵進行相關討論及界定，同時對出土簡帛中的驅鬼術進行整體概述以及其判定標準作出具體討論。

### 第一節 “鬼”的定義

要研究驅鬼術，弄清楚“鬼”是何物為第一要義。《說文·鬼部》：“鬼，人所歸為鬼。從人，象鬼頭。鬼陰氣賊害，從厶。”仔細揣摩，《說文》即認為人死後為鬼，但到底什麼是鬼解釋的也有些模糊。目前，學術界關於鬼是什麼，也歷來說法不一，莫衷一是，主要有以下幾種觀點：

第一種觀點認為“精靈為鬼”。

《辭海》：“迷信者以為人死後精靈不滅，稱之為鬼。《左傳·宣公四年》：‘鬼猶求食，若敖氏之鬼不其餒而！’”這裏所說的鬼，即指人死後的精靈。徐華龍先生認為認為：“所謂精靈，在古代，主要指神仙。《文選·左思〈吳都賦〉》：‘精靈留其山阿。’呂向注：‘精靈，神仙之類。’在現代，精靈主要指動植物的變體，一般較機靈、小巧，有時亦具有超人的本領。外國童話中，常有這類小精靈的出現，其肯定不是鬼。”徐華龍先生認為所謂精靈為鬼的觀點是錯誤的。因為它不符合中國人對鬼的傳統解釋，也沒有觸及鬼的實質。<sup>①</sup>在此種認識之下，鬼又由人死後的精靈擴大為“萬物的精靈”。《中國風俗辭典》說：“鬼指萬物的精靈。因相信萬物有靈，精靈不滅，故有山鬼水妖、木魅花妖之稱。其中又特指人死後的靈魂。在中國，常以天神、地祇、人鬼並稱。”據上可知，鬼的涵義有兩個：一是指萬物的精靈，一是人死後的靈魂。萬物精靈為鬼的說法，來自西方人類學家泰勒指出的萬物有靈觀點，是人類處於低級發展階段中的原始思維的產物。那時的人們解釋不了自己周圍的一些自然現象，遂將那些不能理解的客觀事物，就

<sup>①</sup> 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994年，第1頁。

以為每一種事物都有一種“鬼”在控制著，例如山有山鬼，水有水鬼，谷有穀鬼，樹有樹鬼等。總之，整個自然界的每一種事物都有其特定的或專門的鬼來控制和主宰。

第二種觀點認為“魂靈或靈魂為鬼”。

《詞源》：“迷信稱人死魂靈為鬼。《禮記·祭義》：‘眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。’”徐華龍先生認為這種說法較之精靈為鬼，有了較大的進步，因為它表現了絕大多數普通百姓對鬼的直僕看法，但尚未上升到理性階段，得到一個更高層次上的答案。<sup>①</sup>《宗教詞典》說：“鬼是宗教觀念之一。認為人死後，身軀朽壞，靈魂即成為鬼；其中有些未進入‘陰間’而繼續飄蕩于陽世，或於夜間離開‘陰間’而潛入陽世，能向人托夢傳話，也能作祟危害生者。”徐華龍先生認為：“這一觀點與魂靈為鬼的觀點很相近，都強調的是靈魂（魂靈）變成鬼，不同的是，一個認為人死後，魂靈即為鬼，一個認為人死後，身軀朽壞後，靈魂即成為鬼。此中，還是有些差異的。對於靈魂（魂靈）變鬼的觀點，是否能成立，應另當別論。我們以為靈魂是寓於身體又可脫離人體的幻想中的非物質的東西。人死後，其靈魂未必一定變成鬼的，兩者之間沒有必然的聯繫。”<sup>②</sup>吳康先生指出：“鬼觀念其本身也並非一成不變，它在歷史的長河中呈現為各種樣式和形態。鬼觀念最初大致為一種一般的靈魂觀念，它源于初民對死亡的看法。《說文》釋鬼字：‘人所歸為鬼。’尸子曰：‘古者謂死人為歸人。’《左傳》子產曰：‘鬼有所歸，乃不為厲。’《韓詩外傳》有更詳盡的解說：‘鬼者，歸也。精氣歸於天，肉歸於地土，血歸於水，脈歸於澤，聲歸於雷，動作歸於風，眼歸於日月，骨歸於木，筋歸於山，齒歸於石，膏歸於露，毛歸於草，呼吸之氣復歸於人。’這當然是一種牽強附會的說法，但說明當時人們不過把鬼看作人死亡的代名詞。人死之後，靈魂化鬼，鬼歸於自然大地；而並沒有後來對鬼的行狀的那麼複雜多樣的描述。”<sup>③</sup>吳康先生認為鬼觀念是一個隨著時代不斷豐富和發展的過程。事物是不斷向前發展的，這種發展也是符合歷史規律的。也就是說，我們研究一個時代的鬼文化，就要立足於那個時代背景下的鬼觀念。

<sup>①</sup> 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994年，第1-2頁。

<sup>②</sup> 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994年，第2頁。

<sup>③</sup> 吳康：《中國鬼神精怪·前言》，湖南文藝出版社，1992年，第4頁。

第三種觀點認為“鬼是由多種因素組成的”。

《語言大典》認為“鬼”是：“1. [ghost]：脫離肉體的靈魂；尤指死人的靈魂，據認為是陰間世界的居民或以人的形象向活人顯示者（相信人死後靈魂以鬼的形式繼續活著）。2. [spirit]a：超自然的存在物（如幽靈、鬼怪、小妖精、小精靈等）。b：一種超自然的、物質的，有理性的存在物或人格，人類通常在不見它們，但它有能力隨意地變得為人所見；尤指人類所討厭、恐懼的或對人類懷有敵意者。c：魔鬼，能進入人體或能纏迷人的一種超自然存在物。3. [goblin]妖怪、精靈，一種面容醜陋或奇形怪狀的妖精，有時是邪惡和毒辣的，有時只是調皮和惡作劇。4. [apparition]：超自然現象（從來不讓聽妖和鬼，也很少讓人給他講壞人的事）。5. [demon]a：邪惡的魔鬼或鬼怪（鬼附身）〈鬼迷〉。b：令人不快或邪惡的情緒、品質或狀態的化身（憂鬱是索繞著我們這個島嶼的一種鬼）。……”

徐華龍先生認為：“這種解釋有其正確的一面，以為鬼是一種超自然的存在物，然而，其又有不正確的一面，那就是將鬼的概念擴大化了，將自然界中的超自然現象或超自然存在物都說成是鬼，顯然有失偏頗；此外，還混淆鬼與幽靈、鬼怪、魔鬼、妖精、精靈等超自然存在物的區別，亦有不當之處，因為它沒有用現代科學的眼光進行甄別和處理，所以結論顯得龐雜、不夠嚴謹。<sup>①</sup>

第四種觀點認為“鬼是一種既強大又虛弱的東西”。

丁福保《佛學大辭典》釋“鬼”曰：“梵語薜荔多，preta 舊譯餓鬼、新鬼。名義集二曰：‘婆沙雲，鬼者畏也，謂虛怯多畏；又威也，能令他畏其威也，又希求為鬼，謂彼餓鬼，恒從他人希求飲食，以活性命。’這是從佛教角度來解釋鬼的，有其一定的道理。

以上是目前學術界關於鬼的六種觀點，都有其可取之處，但又不是很準確。徐華龍先生在《中國民間文學大辭典》中對鬼作了如下定義：“鬼是人類幻想出的一種與人相對立的另一世界中的形象，其生活樣相大都是人類生活的折射。在具有原始宗教觀念的人看來，人死後的第一表現形態是鬼。<sup>②</sup>正是徐華龍先生所概括的，鬼是人類創造出來的一種精神幻體。徐華龍先生的對鬼所作的定義和概括從宏觀上來說較為允恰。李劍國先生則從微觀上對“鬼”作了更為精當的定義和

<sup>①</sup> 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994年，第5頁。

<sup>②</sup> 徐華龍：《中國民間文學大辭典》，上海文藝出版社，1992年，第5頁。



解釋，他認為：“鬼是人死之後的魂靈。《尸子》云：‘鬼者，歸也。故古者謂死人為歸人。’王充《論衡·論死》篇云：‘世謂死人有鬼，有知能害人。’又云：‘人死精神升天，骸骨歸土，故謂之鬼。鬼者歸也。’《說文》九上鬼部亦稱：‘人所歸為鬼，從兒，由象鬼頭，從厶，鬼陰氣賊害，故從厶。’鬼是陰氣所聚，對生人有害，所以故事中多有陰鬼害人、惑人之事。不過鬼並非全是壞東西，也有善鬼，特別是那些美麗的女鬼。動物死後亦可為鬼，《太平御覽》卷八八三引《抱朴子》：‘按《九鼎記》及《青靈經》，言人物之死，俱有鬼也。’所謂‘物’即有生命的動植物。接下又云：‘馬鬼常以晦夜出行，狀如炎火。’馬鬼就是馬死之後的鬼魂。《抱朴子》還說‘鵝死亦有鬼’，‘猴死復有鬼’。有時鬼也指精怪，《論衡·訂鬼》篇云：‘鬼者，老物精也。夫物之老者，其精為人。亦有未老，性能變化，象人之形。’所謂‘鬼物’‘鬼魅’者即此。”<sup>①</sup>據上可知，李劍國先生對“鬼”的定義是一種廣較為翔實的概括，是在“萬物有靈”觀念下對鬼的內涵做出的具體解讀，即鬼包括人死之後的靈魂、動植物死後的靈魂以及精怪。基於此，當人們提及鬼時，會有鬼魂、鬼怪、鬼物、鬼魅、鬼靈等說法和稱呼，如宋徐鉉《稽神錄·陳守規》：“館素凶，守規始至，即鬼物晝見，奇形怪狀，變化倏忽。”宋范成大《豐都觀》詩：“雲有北陰神帝庭，太陰黑簿囚鬼靈。”明徐榜《濟南紀政·楊化記》：“李氏彌月作鬼魂，不認夫不認子，萬無生之理。”清葆光子《物妖志·獸類·狸》：“崔思戀篤切，始見夢寢，乃吐實情告兄。兄曰：‘此地多鬼魅，慮害汝命，速為之圖！’”

为了更好地界定鬼的內涵，我們還需要弄清楚與鬼密切相關的神、精、怪的內涵。

《說文·示部》：“神，天神，引出萬物者也，從示、申。”將“神”字定義為天上的神靈。許慎將“神”視為從“示”“申”的會意字，然而清代說文學家，如朱鏡蓉、段玉裁，皆不瞭解何以“申”能做義符，因而改許慎的原文作“從示申聲”。<sup>②</sup>郭靜云先生說：“這種說法限定了“申”僅有聲符作用，而未帶任何實質涵義。許慎在《說文·申部》又云：‘申，神也。神不可通。’然從商代幾個

<sup>①</sup> 李劍國：《唐前志怪小說史》，天津教育出版社，2005年，第13-14頁。

<sup>②</sup> [清]朱駿聲撰：《說文通訓定聲》，武漢市古籍書店，1983年，第826頁。[清]段玉裁撰：《說文解字注》，中華書局，2015年，第3頁。

本來不從‘示’的字在後期語文中寫成從‘示’的脈絡來看，其均指被祭祀的對象。古文中‘示’字用作‘祭’義，則‘社’‘祖’‘禩’‘神’字的構成，表達了‘土’‘且’‘鬼’‘申’皆是祭祀對象。……從‘示’的‘神’字最早出現在西周早期甯簋銘文上，“𡗗”字用以表達對天上百神的信仰，與《說文》將‘神’定義為‘天神’是一致的。凡從‘示’的字體，均可視為對被祭祀物件之尊稱，而‘土’‘且’‘鬼’‘申’才是重要的義符。對古人來說，‘申’是受祭物件，故可作從‘示’的字體。根據古文字從‘示’的組合字結構邏輯，‘神’字的‘申’應是‘神’字最關鍵的義符，表達其崇拜物件的範疇。《說文·蟲部》：‘籀文虹從申。申，電也。’縱使許慎對‘申’字最重要的定義還是‘神’，‘申’作為‘電’屬次要用意，但從清代以降，學者多接受‘申，電也’的說法，認為甲骨文上的‘申’字像天上電閃之形；同時均反對‘申，神也’的定義，而採用同音假借來否定許慎將‘申’解為‘申’之說法。<sup>①</sup>早期有些古文字專家支持郭沫若先生的觀點，認為“申”的本義就是干支，並認為，因“申”與“神”是同音字，故周人將“申”假借為“神”。<sup>②</sup>李孝定等學者提出相反的看法，認為是干支“申”自“神”取音假借，而“神”系“電”形。李孝定先生認為，在古人心目中，萬物（包括電雨）皆含有神格，且“申”與“神”又屬同音字，故許慎也說“申，神也”，不過“申”的本意非“神”，僅是“電”的本字。<sup>③</sup>同時，李孝定先生和其他學者懷疑，是否周人因音韻的關係才將“電”假借為“神”，而進一步思考“電”與“神”之間的關聯性。對此，姚孝遂先生提出：“由於古代的人們對於‘電’這種自然現象感到神秘，以為這是由‘神’所主宰，或者是‘神’的化身，因是假借義。”後來在文字及社會思想的發展下，“申久假不歸，專用作干支字，另加上‘示’作‘神’，加上‘雨’作‘電’”。<sup>④</sup>當代說文學專家也曾提出過“電”“神”兩義之間具有關聯性之看法，將閃電視為神存在的依據。<sup>⑤</sup>郭靜云先生說：“不過大多數學者認為，‘申’‘神’‘電’的象形意義是自然閃電現象，這一說法幾乎成為古文字學界的‘定論’。可是筆者觀察很多自然電形，無法看

<sup>①</sup> 郭靜云：《天神與天地之道——巫覡信仰與傳統思想淵源》，上海古籍出版社，2016年，第135頁。










<sup>②</sup> 郭沫若：《釋干支》，《甲骨文字研究》，科學出版社，2002年，第30頁。

<sup>③</sup> 李孝定：《甲骨文字集釋》，中研院歷史語言研究所，2004年，第4385-4390頁。

<sup>④</sup> 姚孝遂：《再論古漢字的性質》，《古文字研究》（第十七輯），中華書局，1989年，第317頁。

<sup>⑤</sup> 如王進祥、岳喜平：《說文解字今述》，說文出版社，2003年，第76頁；李恩江、賈玉民：《說文解字譯述》，中原農民出版社，2000年，第7頁。

出其與‘𤛎’、‘𤛏’字的相似之處，反而商周的禮器雙嘴龍造型，與‘𤛎’、‘𤛏’字毫無差別。”<sup>①</sup>郭靜云先生運用考古學、歷史學和文字學等知識推測出了“對古人而言，雙嘴龍即是原始的‘神’字所指稱的物件”這一結論。吳康先生在《中國鬼神精怪·前言》裏說：“甲骨卜辭中無神字，神字到殷周時期才出現。殷周時期將雷電的‘申’字孳乳為‘神’字。《說文》：‘申，‘神’也。’清人桂馥《說文解字議證》說：‘神也者，申、神相音近，’並引《風俗通》：‘神者，申也。’<sup>②</sup>我們認為：殷周時期，人們有強烈的鬼神崇拜意識，但是卻沒有表示“神”的專字，於是假借同音字“申”來表示“神”。隨著漢字的發展以及人們對神靈祭祀的需要，人們在“申”字左邊加了一個義符“示”來專門表示“神”，於是“神”字就有了自己的專屬漢字。古人信奉“萬物有靈”觀念，故“神”應該是一種廣義的超自然力的存在。

吳康先生說：“說鬼的產生最為歷史悠久是有根據的。從文字學上來看，鬼字的出現比神字早。甲骨卜辭和金文中有不少的鬼字，其形有寫作的，像臉上蓋有東西的死人，也有字形作、的。……神的產生於鬼的淵源密切相關。《說文·示部》中的‘神’字作‘’（），‘神也，從鬼，申聲。’”清人王筠在《說文句讀》中認為是神的別體字，似乎不太準確，應該說才是神的本字，後世神從鬼中分化出來，高超於鬼之上，人們帶著祈求敬畏之心祭祀供奉它，故從“示”，使之完全有別於鬼。故清人段玉裁《說文解字注》曰：“，神也，當做神鬼也。神鬼者，鬼之神者也，故字從鬼申。”<sup>③</sup>吳康先生認為是神的本字的以及後世神從鬼中分化出來的看法是可取的，但是“人們帶著祈求敬畏之心祭祀供奉它，故從‘示’，使之完全有別於鬼”的看法則值得商榷。上古時代，在萬物有靈觀念的影響下，初民鬼神崇拜的觀念和意識很強烈，他們認為世間先有鬼，為了求得平安，免除災禍，他們會虔誠地祭祀鬼，鬼的異體字“𤛎”字就是最好的明證。<sup>④</sup>吳康先生又指出：“事實上，鬼神的分離在我國文化史上是較晚的事情。

<sup>①</sup> 詳見郭靜云：《天神與天地之道——巫覡信仰與傳統思想淵源》，上海古籍出版社，2016年，第136頁。

<sup>②</sup> 吳康：《中國鬼神精怪·前言》，湖南文藝出版社，1992年，第2頁。

<sup>③</sup> 吳康：《中國鬼神精怪·前言》，湖南文藝出版社，1992年，第2頁。

<sup>④</sup> “𤛎”字早在商代即已形成，如《甲骨文合集》3210已有“𤛎”字。戰國時期，從“示”的“𤛎”字被普遍使用，但後來人們或許不想對鬼使用祭祀物件的尊稱，故逐步棄用“𤛎”字。

先秦時期的《墨子·明鬼》雖始略作分別，但尚仍以鬼為根本。《墨子·明鬼》曰：‘古之今之為鬼，非他也，有天鬼；亦有山水鬼神者；亦有人死而為鬼者。’這裏講鬼分作三類：所謂‘天鬼’，自然後來上升為神；而‘山水鬼神者’和‘人死為鬼者’則有的被崇信為神，有的則仍作為鬼。漢代王充《論衡》有《論死》《死偽》《訂鬼》三篇專論鬼神，但重在論鬼，而略及神類，足可見出當時鬼觀念的影響深遠，而神尚未佔有相當的社會地位。魏晉時期，大多數典籍中敘鬼神都是兩詞並舉，未作明顯的區分。直到南北兩朝時期，隨著道教的興起和佛教的傳入，鬼神間似乎才有根本的區別，才逐漸產生出相對立的鬼和神的兩大系統。鬼神演化的歷史表明，鬼觀念是最為歷史悠久且一直在社會生活中佔據重要地位的一種神秘觀念，神不過是其衍生和亞類罷了。只是由於社會統治階級的需要，神才超越於鬼之上，成為社會獎掖的統治意識之一，獲得至尊的地位。”<sup>①</sup>吳康先生從歷時的發展角度著眼，指出了鬼與神的衍生關係及其分離狀況，具有重要的參考意義。

信奉“萬物有靈”觀念的人們不禁認為人有靈魂，他們還由此及彼，認為山川草木、鳥獸蟲魚、飛走潛游，都有精靈；甚至家用器具、鍋碗瓢盆等，皆有靈異。它們成精成魅，為禍作祟，興妖作怪。吳康先生籠統地將它們的靈魂稱作“精怪”，以別於人的靈魂的“鬼魂”。《字彙·米部》：“凡物之純至者皆曰精。”《古今韻會舉要·庚韻》：“精，靈也。”所以用“精”來指代物種之靈是恰當的。古代用“精”來指代物種之靈的情形並不少見，如干寶《搜神記》：“寬窺二翁形狀非人……問：‘汝等何精？’翁走，寬呵格之，化為二蛇。”杜甫《驄馬行》：“時俗造次那得致，雲霧晦冥方降精。”仇兆鼈注：“杜修可曰：《瑞應圖》：龍馬者河水之精。”吳康先生說：“精亦是精靈，希臘神話作 daemon，一般指一種超自然的力量，經常指不屬於任何特定的神的那種突如其來的超自然的干預。精靈低於神（可能會死去）但高於人。據此，精靈似可用來表示自然之物的精魂，它們自然具有超自然的力量，地位也在人神之間。所以[美]愛伯哈特《中國象徵文化辭典》說：‘精靈也總是一種具體可感的形象。無論是死人的鬼魂，還是樹精、石精、橋精、水精或者是仙人等，都是如此。在中國人的思想中，人間世界比精靈世界要模糊得多。因此，他們對妖怪與精靈的信仰，也比西方人看得更為

<sup>①</sup> 吳康：《中國鬼神精怪·前言》，湖南文藝出版社，1992年，第3頁。

重要。’愛氏雖泛指一切靈物為精靈，甚至仙人，但他所羅列的精怪有眾多的種類：‘樹精’‘石精’‘橋精’‘水精’，這卻使我們覺得更其準確，切中了中國神秘文化的分類。”<sup>①</sup>

《說文·心部》：“怪，異也。”《字彙·心部》：“怪，異也，奇也。”故用“怪”來描摹指代物種之靈的怪異行徑更是常見，也似乎已約定俗成。《論語·述而》：“子不語怪、力、亂、神。”這裏的“怪”用作名詞，指怪異之物。怪的本義應是怪異之事，古代指不常見的自然現象。《漢書·董仲舒傳》：“國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之。不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。”從《左傳》以來的大量歷史文獻中都記載有大量的怪異之事以及自然界的反常現象，以作為改朝換代的預兆。因“怪異”與物性相關是源遠流長的。怪亦即怪物，古人們專以它來指代自然精怪之物。《禮記·祭法》：“山林川穀丘陵能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。”《博物志·雜說上》：“水石之怪為龍罔象，木之怪為夔罔兩，土之怪為豸羊，火之怪為宋無忌。”

“精”“怪”經常連起來一塊說為“精怪”。關於“精怪”，車錫倫、孫叔瀛兩位先生說：“所謂‘精怪’，就是古代傳說中的‘物精’‘物怪’。或簡稱‘物’。也就是人類自身以外世界上的自然物(包括有生命的動物、植物和山石、雨雪、日月、星辰等無生命物)，及人類製造和使用的器物，因自身獲得了靈性或神性，或被精靈、神靈所依憑，而變為頗為神通的精怪。它既能化形為人(或具有人的某些特徵)，又能復現原形，既通人性，又具物性，並介入人間，作祟作怪，禍福於人。”<sup>②</sup>

據上可知，從廣義上講，鬼是一個母體概念，神、精、怪都是其衍生物；從狹義上講，鬼專指人死之後的靈魂。劉樂賢先生在《睡虎地秦簡日書〈詁咎篇〉研究》一文中認為：“從古代典籍所反映的情況來看，古人對鬼、神、妖、怪、精等詞從來就沒有進行過嚴格的區別。實際上，它們對於老百姓來說並沒有什麼實質性的區別。老百姓往往只注意到它們的共性，即都能作祟害人，襲擾人類。因此，我們不妨把這些具有神性、能加害於人的東西統稱為鬼神。”<sup>③</sup>受生產力發展

<sup>①</sup> 吳康：《中國鬼神精怪·前言》，湖南文藝出版社，1992年，第5-6頁。

<sup>②</sup> 車錫倫、孫叔瀛：《中國的精怪信仰和精怪故事——兼談神、仙、鬼、怪系列》，《揚州師院學報》，1994年第3期，第45頁。

<sup>③</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書〈詁咎篇〉研究》，《考古學報》，1993年第4期，第445頁。

水準以及人們對大自然認識水準的限制，先民們不可能對鬼、神、精、怪等有十分嚴格的區分，當身體或精神上以及周遭的事物出現不正常狀態的時候，他們會習慣性地把這些致病或致災的邪祟力量都認為是鬼在作祟。故我們從廣義的定義來理解鬼，即給人身體、精神以及生產生活秩序帶來侵擾或以鬼的方式來作祟於人的的一切鬼魅邪祟力量。

## 第二節 出土簡帛所見驅鬼術概述

“驅鬼在我國各民族中普遍存在。它是巫術與宗教活動中最有活力的一部分。驅鬼有單獨進行的，也有與其他巫術、宗教儀式一起混合進行的，但多借住巫術的手段加以表現。”<sup>①</sup>驅鬼術，即驅鬼巫術，是一種以驅鬼為形式，以趨吉避凶、除咎得吉為主要目的的巫術活動。高國藩先生認為，縱觀我國巫史，巫術可以分為以下三種形態：第一種形態，超自然力巫術。其特徵是尚不涉及神靈觀念，而且並不對客觀物體加以神化，全憑一種虛構的幻想的超自然力量，用一整套法術活動之手段來神秘地表現這種超自然力量，影響或控制欲得到的客觀事物與環境，以達到某種主觀願望之目的。第二種形態，原始神靈巫術。其特徵是已經涉及到神靈觀念，因為原始人類是認為萬物有靈的，所以這種神靈必須是原始社會的神靈，而不是宗教的神祇，原始神靈巫術對客體加以神化，並向其敬拜與求告，力圖通過神靈來影響或控制客體。第三種形態，也是現存最大量的巫術形態，神仙鬼怪巫術。這一巫術是對原始巫術改造過的重生巫術，其形態表現得比較複雜，驅鬼巫術即是其最常見的巫術形態之一。<sup>②</sup>

先秦秦漢時期，生產力相對較為落後，人們改造自然的能力也有限，且醫療水準較為低下，人們的身體和精神會出現一些疾病，並習以為常地認為病是鬼作祟所致。為了解除自身肉體和精神上的疾病，先民們自己會按照巫師的一些套路模仿性地進行驅鬼活動以使肉體和精神恢復正常，這些由先民進行的模仿性的帶有巫術色彩的驅鬼活動，我們可以稱之為“平民驅鬼術”或“個體驅鬼術”。<sup>③</sup>我們知道，人生活在自然界中，肉體和精神多多少少會有一些疾病，因此醫療活動

<sup>①</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第109頁。

<sup>②</sup> 詳見高國藩：《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第1-4頁。

<sup>③</sup> 弗雷澤把大量的巫術現象和巫術觀念放在民眾生活之中進行考察，而巫術在日常生活中的運用，本沒有專門的術士，如果說有術士的話，那也是人人有份的，各種各樣的巫術，是由各種具有巫術觀念的人在實行著，這就是“個體巫術”。詳見張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第12頁。

隨之產生。“醫療活動是人類向疾病作鬥爭的一種表現。從原始時期起，人們就在經受各種疾病的苦惱中尋求各種醫病的方法。人們一方面把疾病的來源認作是瘟鬼、癘鬼的纏繞，是它們造成了疾病；另一方面也尋求各種辦法，進行醫療實踐。醫藥習俗和各種醫療活動，就在這兩個不同而又互相聯繫的思想推動下，不斷進行和發展。”<sup>①</sup>秦漢之際，“巫醫不分”<sup>②</sup>的觀念還較強，有些醫師也兼顧巫師的職責，他們採用一些驅鬼術或祝由術和藥物結合的方式來治病，以期達到更好的效果。正如楊堃先生所說：“由於原始人對造成各種疾病的人缺乏認識，所以原始醫學不能不受到原始宗教的較大影響。它一般是和巫術有著密切聯繫的。巫醫和巫師往往是一職兩兼的，他們治病時，常常一面使用巫術驅走鬼邪，一面用原始藥物進行治療。”<sup>③</sup>古人認為巫術和藥物相結合而治療疾病的方法，其魔術力會更強，效果會更好。在具體的醫療實踐活動中，人們認為不同的病症，有不同的巫術手段和巫術程式。不同的病症，往往與不同的鬼祟聯繫在一起。如《睡虎地·日甲·詁》篇 37 背 1-39 背 1：“一宅中毋（無）故而室人皆疫，或死或病，是是棘鬼在焉，正立而狸（埋），其上旱則淳，水則乾。屈（掘）而去之，則止矣。”<sup>④</sup>大意是說，一個宅院中全家人無緣無故的都病倒了，有的死亡，有的病臥不起，人們認為這是棘鬼在宅院中的原因。為了驅除病邪，人們必須要把致病的棘鬼驅趕走，其具體做法為：首先找到宅院中埋有尸體的地方（它上面的土乾旱時自動變得濕潤，水流在上面時又自動變乾燥），然後把遺骨挖出來，扔出宅門，之後家裏的病疫就中止了。不同的疾病和災殃對應不同的致病鬼和作祟鬼，這是先民原始思維的產物，也是自身生存狀態的一種折射和反映。

驅鬼巫術是一種特定的巫術活動，但同時又是一種使用很廣泛的巫術行為，這與先民的萬物有靈觀和強烈的鬼神意識有密切的關係。隨著科學技術的發展以及人們對客觀世界認識程度的提高，驅鬼巫術的生存空間越來越小，但這不表明巫術就一定不存在，其實，很多民間的民俗活動，尤其是少數民族的風俗活動，至今仍然帶有強烈的巫術色彩。但是這種巫術活動並不妨礙我們信仰科學，追求

<sup>①</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990 年，第 166 頁。

<sup>②</sup> 我國古代原是巫、醫並稱的，到了春秋戰國時期，巫和醫才逐漸分開。但在一些地區，解放前還很流行，直到今天，在一些後進民族中仍可看到巫術與醫術相結合的情況。詳見楊堃：《民族學概論》，中國社會科學出版社，1984 年，第 266 頁。

<sup>③</sup> 楊堃：《民族學概論》，中國社會科學出版社，1984 年，第 266 頁。

<sup>④</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990 年，第 212 頁。

真理，反而會對社會安定以及保存中華民族的民俗遺產起到關鍵的作用。驅鬼巫術是特定歷史時期特定的活動，我們研究驅鬼巫術，並不是宣揚世上有鬼，而是通過對鬼的系統研究讓人們信仰科學，追求真理，讓人們瞭解特定歷史時期人們特殊的民俗活動，以期對我國民俗史和思想史的研究有所裨益。



### 第三章 出土簡帛所見驅鬼靈物

“巫術治鬼，不僅是普遍運用的巫術一大功能，而且是人們根深蒂固的不可動搖的觀念。人類在長期的人鬼之戰中，依靠這些手段，與鬼魅之間進行作祟與反作祟的鬥爭。這一鬥爭此起彼伏，一個高潮接著一個高潮，耗費了人的心血，也培養了人的自信。巫術的價值，正在於立足人的自身手段，始終企圖控制和影響外界，如果拋去它的愚昧成分，正可看出人類奮爭之魂。”<sup>①</sup>驅鬼術作為一種先民普遍運用的帶有巫術性質的驅鬼活動，有其約定俗成的一些靈物、動作等。先民相信藉助這些靈物以及動作的表演，有時再加上特定的時間和地點等會使得驅鬼的效果更好。約定俗成的靈物、動作、時間、地點等在先民看來都是具有超自然力的，是社會的普遍認識和主流思想在先民頭腦中的反映以及行為上的表現。可以說，先民的驅鬼術深深地打上了那個社會的烙印。英國人類學家雷蒙德·弗思在《人文類型》中說：“在施行巫術的過程中通常有三個要素：所用的東西，所做的舉動，所說的話。”<sup>②</sup>張紫晨先生也說：“巫術儀式的進行，需有各方面的準備。其中最重要的是地點的選擇安排、巫師自身的準備、各種法物的準備以及構成儀式的諸般程式，再就是儀式本身、巫師的語言動作等。這些要素，在許多時候都是缺一不可的。”<sup>③</sup>毋庸置疑，驅鬼術一般都是由巫師通過儀式來進行，而這個儀式中涉及地點的選擇安排、法物的運用、巫師的語言動作等，這也是一些比較正規的驅鬼巫術。但是，不可否認，當巫術下移或泛化以後，社會中下層民眾也開始模仿巫術的一些動作來進行簡單地驅鬼，我們認為這也是一種大眾化的驅鬼術，我們可以稱之為“群眾驅鬼術”或“平民驅鬼術”。<sup>④</sup>因此，我們把一切帶有巫術色彩的驅鬼活動都可當驅鬼術來看待，當然這也是廣義上的驅鬼術。

當先民或巫醫在進行帶有巫術色彩的驅鬼活動時，他們會藉助一些在他們觀念中具有超自然力的靈物來幫助他們完成整個驅鬼活動。這些靈物具有神聖的法

<sup>①</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第119頁。

<sup>②</sup> [英]雷蒙德·弗思：《人文類型》，商務印書館，1991年，第120頁。

<sup>③</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第42頁。

<sup>④</sup> 張紫晨先生說：“巫術，特別是中國的巫術，巫師的活動只是一個方面，還有一個重要的方面，便是群眾巫術。這種群眾巫術並不是如西方學者所說，只是巫師巫術形成之前的“公眾巫師”，而是在巫師巫術存在的同時，自始至終地存在著。特別是巫師巫術發生廣泛影響之後，民間群眾更是處處以某些巫術原理、巫術觀念和手段，處理各種問題。諸如為消除疾病而向野鬼燒紙錢等都是人們日常進行的帶有巫術性質的活動。人們很少將這樣的巫術活動與巫師的活動聯繫在一起，但是它的手段和思想心理無不與巫術相同。（詳見張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第66-67頁。）

力，一般都可以鎮壓住鬼邪，我們一般稱這些靈物為厭勝物或辟邪物。正如胡新生先生說：“許多物品被用作驅鬼除邪的武器是由於人們認為它蘊含著超自然力量。這些物品無論在巫術實踐之中還是在巫術實踐之外，都是人們敬畏膜拜的對象，都被看成具有神秘威力的非凡之物。巫師拿這些東西驅鬼除邪，不是因為它們與施術對象有某種相似或有過接觸，而是因為在巫師看來它們天然地具有威懾和壓伏邪祟的功能。”<sup>①</sup>下面我們對出土簡帛中所涉驅鬼靈物進行具體的分類論述。

## 第一節 植物類靈物

人類賴以生存的大自然中生長著種類豐富的植物，所以人來在認識和改造大自然的過程中，肯定會與自然界中的各種各樣的植物打交道。人們從原始的萬物有靈觀發展到自然崇拜，當人們受到一些鬼祟或鬼邪力量侵擾的時候，人們或偶然地發現某些植物包含有很強烈的超自然力，可以除祟或逐邪，給人帶來福祉和平安。或藉助神話故事中與英雄人物有關聯的一些具有神奇魔力的植物，希望通過英雄賦予植物的超自然力來解除鬼祟或鬼邪力量對人造成的侵害。基於此，先民們就以此為經驗，將這些偶然的超自然力量賦予了這些植物，這些植物也就逐漸地成為人們眼中的驅鬼靈物，具有神秘不可測的超自然力量，可以驅除一切鬼魅邪祟力量。<sup>②</sup>

### 一、桃

#### （一）桃弓

（1）《睡虎地·日甲·詁》27背1-28背1：“人毋（無）故攻之不已，是是刺鬼。以桃為弓，牡棘為矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣。”

（2）《馬王堆·方》238-239：“頽（癰），以奎蠱蓋其堅（腎），即取桃支（枝）東鄉（向）者，以為弧；取□母苮【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三矢，【□□】飲（飲）藥（藥）。 ”

劉信芳先生認為“桃弓”即是《左傳·昭公四年》“桃弧棘矢，以除其災”

<sup>①</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第41頁。

<sup>②</sup> 為了更詳細地對驅鬼靈物進行分類討論，我們將分為“植物類”、“武器類”、“污穢類”和“礦物類”四種進行具體的分析。其中，“植物類”和“武器類”有交叉之處，比如“桃弓”既屬於“植物類”，又屬於“武器類”，我們這裏的標準是：當把“桃弓”歸入“植物類”時，重點討論的是“桃”作為驅鬼靈物的驅鬼屬性，當把“桃弓”歸入“武器類”時，我們重點討論的是“弓”作為驅鬼靈物的驅鬼屬性。

中的“桃弧”是完全沒有問題的。關於“桃弧棘矢”，杜預注：“桃弓棘箭，所以禳除凶邪，將御至尊故。”《說文·弓部》：“弧，木弓也。”故“桃弧”應為“桃弓”。上述的病方，我們認為這是很明顯的以驅鬼術和藥物綜合治病的例子。在古人的觀念裏，人生病多是鬼作祟所致，故古人用他們認為具有超自然力的物體來將致病的鬼驅走以獲得痊癒。雖然自春秋戰國以降，巫、醫逐漸分開，但是在戰國末期和秦朝初期，我們仍可看出巫、醫仍有很多交叉之處。以“桃弓”為靈物驅除鬼祟等古人認為不詳的實例在傳世文獻中也可找到很多用例：

(3)《古今注·輿服》：“辟惡車，秦制也。桃弓葦矢所以祓除不詳。”

(4)《史記·楚世家》：“昔我先王熊繹辟在荊山，華露藍蓂以處草莽，跋涉山林以事天子，唯是桃弧棘矢，以共王事。”

(5)《法苑珠林·白澤圖驗》：“丘墓之精名曰狼鬼，善與人鬥不休。為桃棘矢，羽以鴟羽，以射之，狼鬼化為飄風；脫履捉之，不能化也。”這裏的“桃棘矢”即“桃弓棘矢”。

胡新生先生認為：“三千多年來，桃木辟邪術一直是中國巫術體系中最龐大的分支之一。且從使用方式的角度分析，手持桃弓射擊鬼怪等桃木辟邪術是其最主要的表現形式之一，且這類巫術要求通過象征性的姿勢和動作來發揮桃木的驅邪威力。”<sup>①</sup>以桃弓驅鬼除邪不僅在古代社會甚是常見，就是在當代社會中的一些農村地區，尤其是少數民族地區也依然存在，如雲南洱源縣鳳羽區的白族，每當舉行婚禮時，人們要在新房門上掛上桃樹和柳樹枝條做成的弓箭，說是如此就可以驅鬼。土家族婚禮上有“射三箭”儀式，即用桃木或竹片做成小弓，用芭茅杆做箭，據說這也是一種驅鬼的法術。另外，土家族還有一“打凜”儀式，當老年人終世，棺木停放於堂中。堂門口掛上白練，神龕上貼上白紙。砍來桃木，做七張弓箭，安放於棺木上……上山安葬時，一人扛“大令”在棺木前開路，“流落”扛環刀在後，桃木弓箭安放於棺頭，手執導彈的“將兵”，沿路跳彈護送。<sup>②</sup>

## （二）桃梗

(6)《睡虎地·日甲·詁》27背3：“大禍（魅）恒入入室，不可止。以桃梗擊之，則止矣。”這裏的“桃梗”指桃枝。

<sup>①</sup> 詳見胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第98頁。

<sup>②</sup> 可參看楊昌鑫：《一首古老的土家族軍葬戰歌——〈彈歌〉試釋》，《民間文學》，1985年第10期。

(7)《睡虎地·日甲·詁》54背2-55背2：“人毋（無）故而憂也。為桃梗而敗（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：‘某。免於憂矣。’”這裏的“桃梗”指用桃木刻的木偶人。

“桃梗”有三說，一說是指桃枝。《戰國策·趙策一》蘇秦言土埂與木梗語曰：“今汝非木之根，則木之枝耳。”元代吳師道在《戰國策校注》中解釋說“梗，枝梗也”，故桃梗即桃枝。一說為桃符。《學林·梗俑》：“今人正月旦以桃木為版，書神荼、鬱壘於版，而置於門，謂之桃符，即桃梗也。”一說是用桃木刻成的木偶人。《學林·梗俑》：“桃梗，即木偶人也謂之梗者，削桃為人形，以其粗有人形，大略而已，故謂之梗。”以桃梗（桃木刻成的木偶人）作為一種模擬巫術的中介來替代病者、轉嫁災禍的例子在出土文獻材料中很是常見。劉信芳先生說：“有了土偶、木偶，驅鬼就方便了，一旦出現鬼怪，煞有介事地驅趕一番，然後把土偶、木偶處理掉，人們於是心安理得。”<sup>①</sup>“桃梗”的主要作用是承接人們轉移的其身體的疾病或精神的痛苦，正是有了這種轉移，人們才會心安理得地認為驅鬼術起到了很大的作用，才會恢復正常的生產和生活。長沙馬王堆一號漢墓、三號漢墓和西北漢代烽燧遺址中均發現了不少桃梗<sup>②</sup>，大都是陪葬物品，多用用以驅鬼、辟邪。用桃梗驅鬼的用例也多見於傳世文獻：

(8)《戰國策·齊策三》：“今者臣來，過於緇上，有土偶人與桃梗相與語。桃梗謂土偶人曰：‘子，西岸之土也，挺子以為人，至歲八月，降雨下，緇水至，則汝殘矣。’土偶曰：‘不然。吾西岸之土也，土則復西岸耳。今子，東國之桃梗也。’”

(9)《後漢書·禮儀志中》：“先臘一日，大儺，謂之逐疫……百官官府各以木面獸能為儺人師訖，設桃梗、鬱樞、葦茭畢，執事陞者罷。”

(10)《晉書·禮志上》：“歲旦常設葦茭、桃梗、磔雞於宮及百寺之門，以禳惡氣。”

<sup>①</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第75頁。

<sup>②</sup> 關於“桃梗”詳細的出土文獻材料可以參看湖南省博物館、中國科學院考古研究所：《長沙馬王堆一號漢墓》，文物出版社，1973年，第200頁；湖南省博物館、湖南省文物考古研究所：《長沙馬王堆二、三號漢墓》，文物出版社，2004年，第177-179頁；甘肅居延考古隊：《居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物》，《文物》，1978年第1期；內蒙古自治區文物考古研究所、內蒙古師範大學歷史系、中國社會科學院歷史研究所等：《額濟納漢簡》，廣西師範大學出版社，2005年，第92、100頁，圖版88、108、134-136、163、202、281。

### （三）桃柄

（11）《睡虎地·日甲·詁》34 背 1-36 背 1：“人毋（無）故而鬼取為膠，是是哀鬼，無家，與人為徒，令人色白然無氣，喜潔清，不飲食。以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來。”

桃柄即某器物的桃木把。值得注意的是“以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來”一句，整理小組的斷句為“以棘椎桃秉（柄）以敲其心，則不來”。吳小強先生在《秦簡日書集釋》一書中採用了整理小組的斷句，並將這句話翻譯為“用棘椎紮入桃木柄上，再用這個帶棘的桃木柄敲打鬼的心口，那鬼就不來糾纏了”。<sup>①</sup>劉樂賢先生的斷句為“以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來”<sup>②</sup>。從《睡虎地·日甲·詁》篇中所涉及的驅鬼靈物和驅鬼過程的邏輯上來看，劉樂賢先生的斷句為是，即用棘椎（棘做的棍棒）<sup>③</sup>和桃柄兩種靈物來敲打鬼的心，哀鬼就不再來糾纏人了。《睡虎地·日甲·詁》篇中所涉及的“棘”類靈物甚是常見，如：

（12）《睡虎地·日甲·詁》27 背 1-28 背 1：“人毋（無）故攻之不已，是是刺鬼。以桃為弓，牡棘為矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣。”

（13）《睡虎地·日甲·詁》24 背 3-26 背 3：“一室中臥者昧也，不可以居，是□鬼居之。取桃枹（楮）段四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆（牆），諱（呼）之曰：“複疾，趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。”則毋（無）殃（殃）矣。”

（14）《睡虎地·日甲·詁》65 背 1-66 背 1：“人妻妾若朋友死，其鬼歸之者。以莎芾、牡棘柄，熱（熬）以寺（待）之，則不來矣。”

據上可知，“棘”類靈物多和“桃”類靈物配合使用。胡新生先生在《中國古代巫術》一書中說：“在巫術實踐中，施術者往往同時運用多種巫術靈物。桃棒與蘆葦笄的組合，桃弓與棘矢的組合，桑弓與蓬矢的組合……都曾是比較固定的靈物組合形式。不按固定形式綜合運用多種巫術靈物的事例更為常見。”<sup>④</sup>“棘”類靈物和其它類靈物的配合使用意在加強攻擊力量，增強驅鬼的有效性。

### （四）桃杖、桃楮

<sup>①</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000 年，第 139 頁。

<sup>②</sup> 詳見劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994 年，第 226 頁。

<sup>③</sup> 原始社會先民曾以驅儺逐鬼方式來驅疫除疾，其方式很多。常用的有以棍棒擊假扮的“鬼”，加以驅逐。這種擊鬼的棍棒即稱作“椎”。

<sup>④</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998 年，第 45 頁。

(15)《睡虎地·日甲·詁》52背1-53背1：“野獸若六畜逢人而言，是飄風之氣。擊以桃丈（杖），繹（釋）屨而投之，則已矣。”<sup>①</sup>

(16)《睡虎地·日甲·詁》26背3：“一室中臥者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃枿（梧）櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆，呼之曰：“複疾趣出，今日不出，以牡刀皮而衣。”則毋（無）殃（殃）矣。”<sup>②</sup>

枿，棍、杖。後作“棒”。《說文·木部》：“枿，桼也。”段玉裁注：“枿、棒，正俗字。”《廣雅·釋器》：“枿，杖也。”桃枿，指桃木作的杖。《淮南子·詮言訓》：“王子慶忌死於劍，羿死於桃枿。”高誘注：“枿，大杖，以桃木為之，以擊殺羿，由是以來鬼畏桃也。”《歲時廣記·插桃梧》：“《淮南子·詮言》：‘羿死於桃梧。’許慎注云：‘梧，大杖也。取桃為之，以擊殺羿，由是以死，鬼畏桃。今人以桃梗徑寸許，長七八寸，中分之，書祈福禳災之辭。歲旦插於門左右地而釘之，即其制也。’”<sup>③</sup>值得注意的是，《歲時廣記·插桃梧桐》在引用《淮南子·詮言》時，將“枿”傳抄成了“梧”，由於二者古音不接近，構件“音”和“吾”形體比較接近，我們認為“梧”是“枿”的形近訛誤字。桃枿是大桃杖，也許在古人的眼裏，不同的情況和境遇下要使用不同尺寸的驅鬼桃杖，大桃杖要比桃杖驅鬼的有效性更強。桃杖後來發展成一種兵器，也主要用來辟邪除祟。《後漢書·禮儀志中》：“葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯。”葦戟、桃杖都是一種辟邪除祟性質的兵器。又曹操《與太尉楊彪書》：“今贈足下錦裘二領，八節銀角桃杖一枚，青氈床褥三具。”可見，桃杖作為一種辟邪除祟的兵器使用也非常廣泛。

#### （五）桃枝

(17)《馬王堆·方》238-239：“積（癰），以奎蠡蓋其堅（腎），即取桃支（枝）東鄉（嚮）者，以為弧；取□母芑【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三矢，【□□】飲樂（藥）。其藥曰陰乾黃牛膽。乾即稍【□□□□□□□□□□】飲（飲）之。”這裏的“桃枝”是做弓的原材料。桃枝東嚮者，即東嚮的桃枝。這是

<sup>①</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第212頁。

<sup>②</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第214頁。

<sup>③</sup> 上述引用《淮南子·詮言》的相關內容，一為高誘注，一為許慎注。原因為：許慎《淮南鴻烈閑詁》與高誘的《淮南子注》並列為《淮南子》最經典的注釋。現藏各本《淮南子注》，許、高二注早已混淆，其中《繆稱》、《齊俗》、《道應》、《詮言》、《兵略》、《人間》、《泰族》和《要略》八卷為許慎所注；其餘十三卷主要為高誘所注，亦雜許慎注在內。在後世發展的歷史進程中，許、高二注混雜為一，“不可復辨”，而且體例相當混亂。

明顯的驅鬼和藥物綜合治病的例子。

(18)《馬王堆·方》452：“魃：禹步三，取桃東枳(枝)，中別為【□□】□之倡，而筭門、戶上各一。”魃，小兒鬼；桃東枝，即東嚮的桃枝。這是明顯的驅鬼治病的例子。

以上兩個病方帶有明顯的驅鬼術色彩而且都提到了“東嚮的桃枝”這一特定的驅鬼靈物。胡新生先生說：“巫醫強調使用東引桃木是以神荼、鬱壘在東方大桃樹下捕捉惡鬼的神話為依據的。按古人的想象，東方或東南方是桃樹之神控制的區域，是惡鬼接受宣判和制裁的地方。桃木本來就具有制鬼威力，如果它再同東方聯繫起來，就等於具備了雙重威懾力。因此，古代醫家偏愛東引桃枝和東引桃根，完全是巫術意識的產物。”<sup>①</sup>以桃枝驅除鬼祟邪惡力量不僅在出土簡帛中常見，在敦煌寫卷中也廣泛存在，如伯 2661《諸雜略得要抄子》云：“常五月上卯日，取東南桃枝懸戶上，鬼不敢入舍，利。”伯 3914《金剛童子心咒》云：“若為貓鬼野道瘟疫時忤、惡疾邪病，及以毒蟲蛇蝎蜚者，淨水咒之七遍，以桃枝攪水，以桃枝更打，咒人即差。”在我國的少數民族地區，土家族人家有小孩患病時，家人即請梯瑪<sup>②</sup>替其驅邪治病，“梯瑪咬破雞冠，取血塗在患兒前額，然後一手拿雞和桃樹枝，一手把用水泡過的大米從屋裏往門外灑，口中念咒語，邊灑邊用桃樹枝驅趕。”<sup>③</sup>土家族端公<sup>④</sup>為人治病，有時把符寫在桃木上，他們認為桃樹枝或桃木能鎮壓百鬼。仡佬人有一集體趕鬼的“遣村”活動，為當地人驅除邪惡的重要方式。這種儀式一般是每隔一二年舉行一次，如果發生嚴重的蟲災，則必定舉行。人們先請鬼師數人在村前設壇作法，然後村民列隊出發趕鬼。走在隊伍前面的是兩個青壯年農民，作為“先鋒”，他們的臉上和手心上均蓋有鬼師的法印，頭上紮著畫有符的紅紙頭巾，一人持劍，另一人持鐵鍊。走在這兩個先鋒後面的是四個抬“火炬”和“收災船”的人。“火炬”是在一隻鐵鍋裏点燃清油，火焰升騰；“收災船”則用竹子編成，內裝鴨子一隻，然後是鬼師和手持符，拿桃枝、拿五色旗、擊鼓奏樂的十餘人。村民與小孩子們尾隨其後，沿途呼喊，到各家各戶進

<sup>①</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第115頁。

<sup>②</sup> 土家族巫師的本稱，現在又自稱端公。

<sup>③</sup> 雷翔：《端公的法術——土家族民間信仰研究》，《湖北民族學院學報》，1998年第5期。

<sup>④</sup> 端公本是宋代言府公人的俗稱，後被用於特指民間巫師。明、清各地官府修志，更是相當一致地把民間巫師，特別是主持敬神驅鬼儀式的職業巫師指為端公。土家族巫師本稱梯瑪，漢話稱老司，改土歸流後民間逐漸接受官府指稱。現在，土家族巫師們亦自稱端公。

行“遣村”。每到一家，先鋒揮劍舞鏈，鬼師以法劍指畫劈刺，做種種驅鬼動作。此時各家皆拾起地上的一小撮垃圾放入“收災船”中，表示災難已被收去。最後再將桃枝插在門上或把符貼在門上，表示鬼邪已被封在門外。<sup>①</sup>

#### （六）桃符

（19）《馬王堆·方》447：“人蠱而病者：燔北鄉（嚮）并符，而烝（蒸）羊尼（昌），以下湯敦（淳）符灰，即【□□】病者，沐浴為蠱者。”

關於“燔北嚮并符”一句中的“符”，彭堅先生認為：“此處的‘符’為桃符，古人用以驅鬼卻災。全句意為焚燒掛在朝北方向的桃符。”<sup>②</sup>馬繼興先生認為：“并符一並字義不詳。符即符咒。《史記·扁鵲傳》中已有禁方和越方的記載，在敦煌及居延出土的漢簡中有一些用桃木製成的桃符（見《敦煌掇瑣》等書）。”<sup>③</sup>張顯成先生認為：“此方的‘并’長期未得釋讀。這裏的‘并’當釋‘秉’。理由如次：並，幫母、耕部（[-eŋ]）；秉，幫母、陽部（[-aŋ]）。兩字聲同紐並為幫母，韻相近而旁轉，故得相通。耕、陽兩韻相通轉者在古文獻中是不乏其例的，茲略舉一二，如：‘省’與‘相’、‘瘞’與‘強’、‘罌’與‘盎’、‘嬰’與‘鞅’、‘經’與‘綱’、‘頸’與‘亢’等等，均為（前）耕（後）陽相轉。所以，無論從音理上講，還是從實際用例上看，耕、陽兩部都是可相通轉的，也就是說，此方的‘并’通‘秉’是完全靠得住的。故‘并符’即‘秉符’。本方之‘燔北嚮并符’，意即：手秉符籙北向而焚之。符，即古人迷信鬼神用以驅鬼招神治病的神秘文書，也稱‘符籙’、‘符書’。<sup>④</sup>嚴健民先生：“‘北向并符’是掛在北門兩側的桃符。”<sup>⑤</sup>呂亞虎先生：“‘燔北嚮并符’是指面向北方，並焚燒桃符。”<sup>⑥</sup>胡娟先生認為：“本方所說的‘符’祇能是桃符。漢人將刻有神荼、鬱壘二神的桃木方板並列掛在大門的雙扇門上，叫做‘并符’。它與東漢時期的符籙沒有任何關係。東漢時期的符籙是道家用黃表紙書寫的請神驅鬼壓邪是文書，西漢時期既無紙張又無五斗米道，何來‘符籙’。‘燔北鄉并符’，意為：將朝北開的大門上並排的兩塊桃符版取下來燒

<sup>①</sup> 張有雋、頗有識：《民主改革前松佬族的宗教》，《中國少數民族宗教》（初編），雲南人民出版社，1985年。

<sup>②</sup> 周一謀、肖佐桃主編：《馬王堆醫書考注》，天津科學技術出版社，1988年，第220頁。

<sup>③</sup> 馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，湖南科學技術出版社，1992年，第633頁。

<sup>④</sup> 張顯成：《馬王堆佚醫書釋讀札記》，《帛書研究》第二輯，廣西教育出版社，1996年；又見張顯成《簡帛文獻論集》，巴蜀書社，2008年，第42-43頁。

<sup>⑤</sup> 嚴健民：《五十二病方注補譯》，中醫古籍出版社，2005年，第203頁。

<sup>⑥</sup> 呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，陝西師範大學博士學位論文，2008年，第242頁。



成灰。”<sup>①</sup>

綜上，我們認為例子中的“符”解釋為“桃符”更確。自周代起，每逢年節，百姓就用兩塊長六寸、寬三寸的桃木板，上刻神荼、鬱壘兩位神將的圖像或題上他們的名字，懸掛在大門或臥房門的兩側，以鎮邪驅鬼、祈福納祥，這就是桃符。以桃符驅鬼辟邪在人們的生活中甚是常見，只不過情況不同對桃符的處理方式不同而已，其實質並無二致。

胡新生先生在《中國古代巫術》一書中指出：“一種植物被用作巫術靈物大致需要兩個條件：它必須具有某種特殊的性能或某種重要的實用價值；它必須與祭神活動、祭祀制度、神話傳記或某一重大的歷史事件有所關聯。”作為一種驅鬼靈物，“桃”既具有重要的實用價值和某種特殊的性能，也與神話傳記和某一重大的歷史事件有關。從性狀上來說，桃木堅密，便於雕刻一些桃梗等辟邪物，另外，桃木木質色紅，頗類似有血。在古人“血崇拜”的觀念里，血是具有強烈神性的驅鬼辟邪物。桃木的神異，不知起源於何時。《周禮》一書中所記載的巫師就已用桃枝驅鬼。《左傳·昭公四年》中有在冰窖門口懸“桃弧棘矢以除其災”的記載，《淮南子·詮言》有“羿死於桃棗”的記載。《風俗通義·祀典》引《黃帝書》云：“上古之時，有荼與郁壘昆弟二人，性能執鬼。度朔山上立桃樹下，簡閱百鬼。無道理，妄為人禍害，荼與鬱壘縛以葦索，執以食虎。”因此，鬼怕見到桃樹，於是後人在每年除夕，飾桃人、掛葦索、畫虎於門，用以驅鬼。《淮南子》和《黃帝書》關於“鬼畏桃”的記載是漢代的說法，我們不能就據此斷言“鬼畏桃”起源於夏代或黃帝時代。另外，還有件歷史事件值得我們注意，《史記·楚世家》：“昔我先王熊繹辟在荊山，葦露藍蕙以處草莽，跋涉山林以事天子，唯是桃弧棘矢，以共王事。”說被封為子爵的楚國國君熊繹當年進貢給周成王的即是驅鬼辟邪用的桃弓。因此，我們可以肯定，最遲在西周時，已用桃木驅鬼了。

其實，“桃”類驅鬼靈物的本質是一種厭勝物或辟邪物。厭勝，即厭而勝之。以桃驅鬼，即讓鬼生厭，從而勝之。以“桃”類靈物驅鬼實際上是一種反抗巫術<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 胡娟：《漢簡帛醫書五種字詞集釋》，西南大學博士學位論文，2016年，第208頁。

<sup>②</sup> 高國藩先生認為：反抗巫術以厭勝為主，而厭勝又以辟邪物為其主要標誌，這些辟邪物可以是紙做的，如符籙，也可以是木制，也可以是金屬製品，他們都是企圖在幻想中制服客觀世界乃至主觀世界之鬼邪和有冤仇之人，它們徒然改變不了客觀世界……但是終究是對人們心邪的慰藉、壯膽的支柱、吉祥的象徵。具體參看高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第379頁。

行為，即用厭勝物或辟邪物來驅除鬼給人帶來的身體上的疾病和精神上的侵擾，從而使人恢復正常狀態的一種白巫術行為。高國藩先生說：“辟邪物這種反抗巫術常用的手段，在原始人的信仰中認為，某種神邪鬼祟，雖然可以作祟於人，但是它們總有一種或幾種害怕的東西，因而生活中採用某種東西作鎮物，或佩戴某物即可辟邪。”<sup>①</sup>我們認為，古人以桃驅鬼，一是基於鬼畏桃，二是古人相信“桃”具有強大的超自然力，三是基於“桃”和“逃”諧音，以桃驅鬼即可使鬼以最快之速逃跑。但是，“一切宗教都不過是支配著人們日常生活的外部力量在人們頭腦中的幻想的反映，在這種反映中，人間的力量採取了超人間的力量形式。”<sup>②</sup>《睡虎地·日甲·詁》篇反映的是社會中下層百姓的驅鬼巫術行為，雖不是一種宗教行為，但也是和宗教信仰相類似的原始精神信仰。世上本無鬼，形形色色的鬼和手段各異的驅鬼方法都是古人創造的，是他們自身現實生活的倒影，而這種倒影又經過人自身的加工，升華為人精神生活的一部分。同樣，以“桃”類靈物驅鬼也是古人對鬼世界不斷地探索、尋覓、想象、加工、完善的過程。一言以蔽之，以“桃”類靈物或其它靈物驅鬼，實際上就是一種“精神勝利法”，只是獲得了一定的心理安慰。從心理學上來講，實質上就是一種“心理療法”。

## 二、牡棘

(20)《睡虎地·日甲·詁》27背1-28背1：“人毋（無）故鬼攻之不已，是刺鬼。以桃爲弓，牡棘爲矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣。”

(21)《睡虎地·日甲·詁》65背1-66背1：“人妻妾若朋友死，其鬼歸之者，以莎蒂、牡棘枋（柄），熱（熬）以寺（待）之，則不來矣。”

(22)《睡虎地·日甲·詁》42背2-43背2：“鬼恒責人，不可辭，是暴（暴）鬼，以牡棘之劍之，則不來矣。”

(23)《睡虎地·日甲·詁》26背3：“一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃枹（梧）櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆（牆），諱（呼）之曰：“復疾趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。”則毋（無）殃（殃）矣。”

(24)《睡虎地·日甲·詁》36背3：“鬼恒宋惕人，是不辜鬼。以牡棘之劍

<sup>①</sup> 高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第361頁。

<sup>②</sup> 馬克思、恩格斯著，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編譯：《馬克思恩格斯全集》（第二十卷），人民出版社，1971年，第341頁。

刺之，則止矣。”

(25)《睡虎地·日甲·詁》50背1-51背1：“夏大暑，室毋（無）故而寒，幼蠃（龍）處之。取牡棘煇（炮）室中，蠃去矣。”

整理小組注云：“牡棘，疑即牡荊。”<sup>①</sup>從上古音來看，棘為見母職部，荊為見母耕部，二者聲母相同，韻部職耕旁對轉，聲同韻近，“荊”假借為“棘”的可能性較大。胡新生先生認為，“棘”在指稱一種植物時專指“小棗叢生者”，即今人所說的酸棗樹。酸棗樹上有直刺，故可用來製作棘矢<sup>②</sup>。酸棗樹被用作驅鬼靈物實際上基於一種簡單的聯想。人在野外活動經常會被棘針刺傷，棘木叢生之地總是被人視為畏途，一些人由此便產生了鬼怪也怕棘刺的聯想。“牡棘”可能是由於它的刺特別大、特別銳利，格外受到巫師的重視。“牡荊”也是中國古代一種常用的巫術靈物。《淮南萬畢術》有“南山牡荊，指病自愈”的說法。牡荊被當做巫術靈物可能與古代刑罰有關。用荊條、荊杖抽打罪犯是古代常用的刑罰，用作刑具的荊條、荊杖一般取自牡荊。按照“人所畏懼的鬼必畏懼”這一邏輯思維，巫師很容易把牡荊看成具有超自然力的東西。<sup>③</sup>

具體來看，《說文·牛部》：“牡，畜父也。”《廣雅·釋獸》：“牡，雄也。”牡，本義為“雄性的禽獸”，后引申為“雄性的”。在先民的心目中，植物和人一樣有雄雌之分，雄性代表“陽”，可以克制陰性的鬼，故用雄性的牡棘驅鬼可以增強驅鬼的力量。然而，在其它出土文獻以及傳世文獻中我們未能發現名為“牡棘”的植物。再看荊，荊為灌木名，赤荊或蔓荊稱為牡荊。《廣志》云：“赤莖大實者，名曰牡荊。”《廣雅·釋木》云：“楚荊也，牡荊、蔓荊也。”荊古時可以為鞭，故《史記·藺相如列傳》記有廉頗負荊請罪之事。因此，古代巫師認為赤荊具有驅逐病魔的交感巫術力，赤色亦為鬼害怕之色。赤荊之赤色，亦與古人的血液崇拜和尚赤觀念有關，古人認為赤色為血液之色，故認為凡是赤色之物皆是具有神性和魔力的超自然物。楚國在春秋以前稱為荊國，春秋初期才改為楚國。據清華簡

<sup>①</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第216頁。

<sup>②</sup> 不用更鋒利的金屬箭而偏偏用棘矢射鬼，既是由於古老的巫術慣例影響巨大，人們樂於遵循慣例而不願輕易改變它；又是因為古代術士在相信人鬼相同的同時還相信人鬼有別。從人鬼有別的角度說，對人類最有殺傷力的武器，用來對付鬼怪卻不一定有效，所以驅逐鬼怪必須使用特殊的工具和手段。詳見胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第121頁。

<sup>③</sup> 具體可參看胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第121-122頁。

《楚居》記載，楚國先祖鬻熊娶京宗地方的女子，称作妣戲，其子有佷叔、丽季，后又专门讲了丽季即熊丽诞生的故事。熊丽自胁而出，以致妣戲“宾于天”，即死亡。有巫者把她的遗体裂开的胁部，用楚即荆条缠合起来，成为“楚人”一词的始源。在巫風盛行的楚國，我們認為包扎妣戲所用之荊條的主要功用即為驅鬼辟邪或除祟。

從植物的地理分佈情況看，酸棗樹多分佈于我國的北方地區，而荊多分佈于我國的南方地區。由於睡虎地秦簡發現於原楚國舊地湖北省雲夢縣，故荊之分佈多於棗樹。綜上，我們認為“牡棘”理解為“牡荊”為好。

### 三、桑

(26)《睡虎地·日甲·詁》32 背 1-33 背 1：“人毋（無）故而鬼惑之，是肇鬼，善戲人。以桑心為丈（杖），鬼來而毆（擊）之，畏死矣。”所謂“桑心為丈（杖）”，劉信芳先生認為即取桑樹中心之木為杖。

(27)《睡虎地·日甲·詁》44 背 2-45 背 2：“鬼恒為人惡夢（夢），覺（覺）而弗占，是圖夫，為桑丈（杖）奇（倚）戶內，復（覆）舖戶外，不來矣。”

(28)《睡虎地·日甲·詁》47 背 1-49 背 1：“犬恒夜入入室，執丈夫，戲女子，不可得也，是神狗偽為鬼。以桑皮為□□之，煇（炮）而食之，則止矣。”

古時多以桑為壓伏邪鬼之物，《史記·周本紀》記幽王時有童謠云：“桀弧箕服，實亡其國。”集解引韋昭曰：“山桑為桀；弧，弓也；箕，木名；服，矢房也。”桑，從“叒”，系“叒”加“木”而成。“叒”為先秦傳說中的“東方自然神木”。

《說文·叒部》：“叒，日初出東方而谷，所登搏桑，叒，木也。”朱駿聲通訓定聲：“叒者，神桑也。”桑還被認為“箕星之精”。商族特別崇拜桑樹叢生的山林，認為其中蘊藏著一種非常有威力的神靈，他們把這種神靈直接稱為“桑林”。《搜神記·商湯禱雨》：“湯既克夏，大旱七年，洛川竭，湯乃以身禱於桑林，剪其髮，自以為犧牲，祈福於上帝，於是大雨忽至，洽於四海。”商王朝的開創者湯曾向桑林禱告求雨。由此可見，在巫風盛行的上古時期，“桑”具有與生俱來的神性，故用為驅鬼除邪的常用之物也就理所當然。胡新生先生說：“古代文人有談鬼說狐的癖好。他們從別處聽來的和自己杜撰的那些鬼狐故事，往往曲折地反映出當時

巫術意識和巫術實踐的某些側面。”<sup>①</sup>清代大詩人袁枚就是一位談鬼大師，他在其小說《子不語》續集一篇名為《山魃怕桑刀》的短文中寫道，常山山中常有山魃出沒，當地人習見不怪，稱其為“獨腳鬼”。獨腳鬼習慣用倒行的方式走路，每次出現總會有大風相隨。當地人說，這種桑鬼最怕桑刀：用老桑樹削成桑刀，可以輕而易舉地將山魃砍死；將桑刀掛在門上，魃也遠遠避去……清代常山土著人與戰國時代人們所用的桑杖顯然屬於同一類武器。這種用“桑”驅鬼的巫術意識和巫術手段，雖時隔兩千年仍能被人們所使用，足可見驅鬼術的強大傳承力。除了驅鬼除邪外，桑還兼具藥用價值，其子（桑葢）、根皮（桑白皮）、枝、葉、柴灰（桑柴灰）、汁（皮中白汁）皆入藥。如“桑葉”，蘇頌認為：“桑葉可常服，神仙服食方。”桑葢，寇宗奭認為：“桑之精英盡在於此。”晉代以前，道士中就流傳著“一切仙藥，不得桑煎不服”的秘訣。值得注意的是，敦煌寫卷一種佚名醫書中也存在以桑驅鬼的記載：“三月上卯日，取桑皮向東者，煮取汁著戶上，避百鬼。”<sup>②</sup>這是說用桑樹根的皮煮成汁，放置在窗戶上，如此可以避百鬼。病方中的“桑”兼具驅鬼除邪和藥物的雙重功效，究竟誰的比重大一點，這與生產力的發展水平和醫學的進步程度有關。

#### 四、白茅

(29)《睡虎地·日甲·詁》52背2-53背2：“人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時，瀆門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，貍（埋）野，則毋（無）殃（殃）矣。”此謂以白茅包不辜鬼之偶及其祭品以埋。

(30)《睡虎地·日甲·詁》57背2-58背2：“人毋（無）故室皆傷，是桀逐之鬼處之。取白茅及黃土而西（洒）之，周其室，則去矣。”

(31)《睡虎地·日甲·詁》53背3-56背3：“一室井血而星（腥）臭，地蟲斲（斲）於下，血上漏（漏），以沙墊之，更為井，食之以噴，飲以爽（霜）路（露），三日乃能人矣。三月食之若傳之，而非人也，必枯骨也。旦而最（撮）之，苞以白茅，果（裹）以賁（奔）而遠去之，則止矣。”

(32)《馬王堆·方》243-244：“【一，□】某積（癰）已（已），敬以豚塞，

<sup>①</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第126頁。

<sup>②</sup> 馬繼興主編：《敦煌古醫籍考釋》，江西科學技術出版社，1988年，第233頁。

以為不仁（信），以白【□□】□【□□□□□□□□□□□□□□□□】【□□】縣茅比（祧）所，且塞壽（禱），以為□□□”這是一個治療疝氣的方子。雖簡文殘缺較為嚴重，但是從“縣茅”數語我們仍可看出當時的巫醫在使用藥物治病的同時，還要採用懸掛白茅的方法來驅除鬼祟邪惡力量。此方可理解為驅鬼和藥物綜合治病方。

白茅，即通常所說的茅草。南北朝以前，白茅一直被術士和人們當做驅鬼除邪的重要工具。白茅能成為驅鬼靈物與古代祭祀制度有關。白茅的根部很長且潔白柔軟，古人常用它包裹食物或禮品，如《詩經·召南·野有死麕》：“野有死麕，白茅包之。”古人祭祀神靈時有用苞茅縮酒的禮儀。西周時期，周王室重大典禮多用南方進貢的帶有香氣的菁茅來縮酒，由於中原不產菁茅，故普通祭祀仍選用白茅。東周以後，周王室地位一落千丈，逐漸強大的楚國不再向周王室進攻菁茅，故白茅祭祀更為普遍。白茅是溝通神靈的工具，在與神靈溝通的過程中，會沾染神的靈性和威力，具備了一定的神力和神秘色彩，故可用來驅鬼除邪。春秋時人們用白茅制作旗帜，稱“茅旌”，茅旌除具有旗帜的功能，还具有辟邪开道的意义。离石马茂庄和平元元年左表墓室门侧图像中导骑和车骑手中均持茅旌，胡元壬墓中画像两持白茅者导从，铜山茅村墓后室北壁上层图中左边两导从肩扛茅旌等，都是以茅旌为先导，辟邪开路。據《周禮》記載，周王朝中專設男巫一官，他的職責之一是手持白茅向四面八方召喚神靈。招來遠方鬼神有時是為了當面祭祀他，有時則是對其中的惡鬼當面進行斥責和詛咒。這種招鬼術雖不直接驅鬼，確是整個除鬼活動的重要組成部分。《晏子春秋·內篇雜下》中記有這樣一段史事：

景公為路寢之台，成，而不踴焉。柏常騫曰：“君為台甚急，台成，君何為而不踴焉？”公曰：“然！有梟昔者鳴，聲無不為也，吾惡之甚，是以不踴焉。”柏常騫曰：“臣請禳而去。”公曰：“何具？”對曰：“築新室，為置白茅。”公使為室，成，置白茅焉。柏常騫夜用事。明日，問公曰：“今昔聞鴉聲乎？”公曰：“一鳴而不復聞。”使人往視之，鴉當陞，布翬，伏地而死。

史事說因大梟<sup>①</sup>不停地亂叫，齊景公不敢登臨高臺。柏常騫說讓他用法術除掉

<sup>①</sup> 《說文·木部》：“梟，不孝鳥也。”《爾雅·釋鳥》：“梟，鴞。”梟，即貓頭鷹，人們多認為它是一種不祥之鳥。魯迅先生《兩地書·一一二》：“這即使是對頭，是敵手，是梟蛇鬼怪，我都不問；要推我下來，我即甘心跌下來，我何嘗高興站在台上。”可見，魯迅先生也是把梟和鬼怪等放在一起，說明它們的屬性很相近，

它，就在他手持白茅作灋施術的當天深夜，齊景公聽到大梟一聲尖叫。第二天派人四處查看，發現大梟早已倒在宮殿的台階上死掉了。1972年臨沂銀雀山漢墓出土的《晏子春秋》竹簡殘本也記有這一節，只是文字與傳本略有不同。據竹簡本記載，事後齊景公對柏常騫說過一句“汝能請鬼神殺梟”的話，可見柏常騫也是藉助白茅的通神特性，招來鬼神除去邪祟。柏常騫曾在周王室擔任巫史之職，後來才投奔到齊國，故齊景公讓其驅除代表邪祟力量的大梟。關於柏常騫以白茅驅除鬼祟邪惡力量之流傳，清人惠士奇在《禮說》中說道：“後世醫存而巫廢，其術（以白茅攘除鬼祟力量）猶傳於人間，方士竊之，以役使百鬼，柏常騫蓋得其術者也。”又如葛洪《抱朴子·內篇·登涉》：“山中見鬼來喚人，求食不止者，以白茅投之即死也。”可以說這是典型的白茅驅鬼術。葛洪學有師承，受過很多術士的指點白茅驅鬼術當然也淵源有自。胡新生先生說：“一種巫術在其產生時已經包含著演化為多種具體形式的可能，從可能轉化為現實，並不需要複雜的條件，而只是一個時間問題。”誠然，從《周禮》中男巫的白茅招鬼神法，到柏常騫的白茅攘梟法，再到葛洪的白茅驅鬼法，實際上都包含著以白茅驅除鬼祟邪惡力量的實質，只是形式和手段有區別而已。

在考古發現中，我們也在墓葬中發現了陪葬用的茅草。江陵馬山一號楚墓出土竹筭九件，“出土時，九件竹筭底部均墊有茅草，動物骨骼用紗包裹，放在茅草上。”<sup>①</sup>我們認為，出土楚墓中的茅草（即白茅）即具有溝通鬼神的特性，可以驅除一些鬼祟邪惡力量，進而使死者的靈魂不被侵擾。值得注意的是，當下我國的怒族社會的驅鬼舞中依然存在著以白茅驅鬼的用例。怒族的《嘎》是一種特有的少數民族舞蹈，是怒族的古老舞種之一。其中《宇會嘎》為驅鬼的舞蹈。據怒族巫師波由講：從前有一個人勞作回家後病例了。據他說，在回家的路上見到過一個似人非人、似猴非猴的怪物，唧唧喳喳地叫著跳著舞。家人便請來巫師為他卜卦，巫師卜卦後，認為病人是碰上“鬼跳舞”邪氣上身而得的病。這種鬼是非正常死亡者的亡魂。於是巫師找來了有倒勾刺的茅草，披在身上。這樣，惡鬼來抓時就會割破手而不敢再來抓，更不敢上身。然後，他手持長刀起舞，四下驅趕附在病人身上的鬼和躲在家中的鬼。過後，病人逐漸好轉。從此以後，當有人生了

也可看出雖時隔二千多年，巫術意識的流傳還是有很強的生命力的。

<sup>①</sup> 湖北省荊州地區博物館：《江陵馬山一號楚墓》，文物出版社，1985年，第87頁。

被認為是邪氣上身的病時，都要請巫師來做驅邪活動和跳驅鬼舞。在這種情況下，只由巫師一個人跳，手中長刀無固定動作，隨舞步在空中舞動，時而扛於肩頭，時而提刀而舞，場地在病人室內。另一種情況是遇上有非正常死亡者時，要在屋外停棺處和墓地跳。因為怒族認為不正常死亡者的邪氣極盛，屍體和棺木不准抬入室內。跳時，也要請巫師持刀邊跳邊驅鬼。同時，在場的青壯年男子也要披上有倒勾刺的茅草，手拉手圍著棺木和巫師一起跳《宇會嘎》。該舞跳時只能由巫師和青壯年跳，婦女兒童不能跳，習俗認為婦女、兒童頂不住邪氣，會招致邪氣上身甚至死亡。<sup>①</sup>

另外，《放馬灘·丹》和《北大牘·泰》中也有白茅的記載。首先，看《放馬灘·丹》<sup>②</sup>1-7 的記載<sup>③</sup>：

八年八月己巳，邸丞赤敢謁御史：“大梁人王里髡（？）徒（？）曰丹，葬今七年。丹刺（刺）傷人垣雍里中，因自刎毆。棄之於市三日，葬之垣雍南門外。三年，丹而復生。丹所以得復生者，吾（語）犀武舍人。犀武論其舍人管命者，以丹未當死，因告司命史公孫強，因令日𡩺（淵）穴屈（掘）出。丹立墓上三日，因與司命史公孫強北之趙氏之北地柏丘之上。盈四年，乃聞犬狝（吠）雞鳴而人食。其狀類（類）嗑，少糜（眉），墨，四支（肢）不用。

丹言曰：死者不欲多衣。死人以白茅為富，其鬼盈於它而富。丹言曰：祠墓者毋敢設（哭），設（哭），鬼去敬（驚）走。已，收服而罄之，如此鬼終身不食毆。

丹言：祠者必謹騷（掃）除，毋以淘〈涂？〉洒祠所，毋以羹沃服（餽）

<sup>①</sup> 具體可參看雲南百科信息網，<http://yn.zwbk.org/lemma/3998>。

<sup>②</sup> 甘肅天水放馬灘秦簡《丹》篇發現於 1986 年，整理者最初稱為《墓主記》，李學勤先生隨後將之定性為“志怪故事”（李學勤：《放馬灘簡中的志怪故事》，《文物》，1990 年第 4 期。），並被最終的整理報告所接受，用作本篇的名稱。之後，孫占宇先生提出應改題為《丹》（孫占宇：《放馬灘秦簡〈丹〉篇校注》，簡帛網，2012 年 7 月 31 日。）在孫占宇先生提出應改為《丹》之前，陝西省考古研究院的王輝先生已經提出此篇可命名為《丹》或《丹記》。不過他仍認為丹即墓主人之名，《丹》或《丹記》實際上就是“墓主記”。（具體可參王輝：《〈天水放馬灘秦簡〉校讀記》，《簡帛》（第 6 輯），上海古籍出版社，2011 年。）張顯成師指出，按照命名常規為“丹記”為好。（此說來自於張顯成師《簡帛文獻學通論》的修訂版書稿，暫未出版。）綜合各家觀點，我們認為命名為“丹記”為優，本文即採用了“丹記”這一命名。

<sup>③</sup> 迄今已有多位先生對《丹》篇進行了不同的釋文標點或釋讀研究，陳侃理先生博采眾說並加以己意，我們認為選用陳先生整理後的釋文更為允當，茲摘錄於此。（具體可參陳侃理：《秦簡牘復生故事與移風易俗》，《簡帛》（第八輯），2013 年，第 70 頁。）值得注意的是，簡 7 補出的原簡脫文“天”，陳先生採用的是“（）”號，此種表示法在簡帛的符號用法中沒有出現過，我們認為是“【】”的錯誤輸入，故在釋文中改之。



上，鬼弗食毆。”

丹：日者【天】毆，辰者地毆，星者游變毆。【□□】者貴，受武者富。  
得游變者，其爲事成。三游變會□。

本篇先敘述了一個名為“丹”的人死而復生的離奇故事，其後又借丹之口講述了死人及鬼的一些喜好，並交代了祠鬼時應當注意的種種禁忌。篇中的“白茅”，李學勤先生注為：“白茅，古人用以包裹食物。……人間認為祭品用白茅襯包是富的表現。”<sup>①</sup>李零先生認為：“是說以白茅為衣，多者為富。”<sup>②</sup>孫占宇先生注為：“白茅，與‘白菅’同類。《本草綱目·草部·白茅》：‘茅有白茅、菅茅、黃茅、香茅、芭茅數種，葉皆相似。……可以苫蓋及供祭祀苞苴之用。’又謂：‘夏花者為茅，秋花者為菅。’《北大牘·泰》：‘死人所貴黃圈，黃圈以當金，黍粟以當錢，白菅以當繇。’其中黃圈、黍粟、白菅皆為隨葬物。則此處‘白茅’可能為隨葬物品。”<sup>③</sup>姜守誠先生針對李學勤先生和李零先生的注釋發表了自己的見解，他說到：“兩位學者的解釋雖有可取之處，但都有憑空發揮、增補內容之嫌。李學勤將‘死人’釋為‘市人’（即生人），進而認為此句是講人世間的世俗價值觀——‘白茅襯包是富的表現’，但歷代文獻中找不到古人以白茅包裹食物（祭品）來彰顯富有的證據，先民祭祀時選用白茅乃取其潔淨、通神之義，而非借此炫富。從李學勤譯文來看，簡文‘白茅’無涉死人之事，這顯然與白茅通常用於鬼神、祭祀的情況不符，而且也造成上下文的不暢，其譯文中憑空增補了包襯食物的內容——簡文中僅言白茅、未涉及用途。而按照李零的理解，本句簡文則是接續上句（‘死者不欲多衣’）而來的，是對上句簡文的補充和延續，是死者對衣的要求，白茅為衣、多多益善。但從上下文意及行文風格來看，此句與上句應各自獨立，不應有必然的邏輯關係，上句談‘衣’，此句是談‘富’，雖然都屬於死後世界的物質需求和價值觀範疇，但兩句簡文討論的話題和旨趣則決然不同。而且前句談到‘死者不欲多衣’，這就明確樹立了鬼域不以隨葬衣物多為富的價值觀標準，李零若以‘白茅為衣、多者為富’來理解，顯然就與前述立場產生了矛盾——死人眼中以白茅製成的衣也是‘衣’。”<sup>④</sup>他進而指出“白茅為衣、多者為富”可直譯為：死人

<sup>①</sup> 李學勤：《放馬灘秦簡中的志怪故事》，《文物》，1990年第4期，第44頁。

<sup>②</sup> 李零：《秦簡的定名與分類》，《簡帛》（第六輯），2011年，第10頁。

<sup>③</sup> 孫占宇：《天水放馬灘秦簡集釋》，甘肅文化出版社，2013年，第274頁。

<sup>④</sup> 姜守誠：《放馬灘秦簡〈志怪故事〉中的宗教信仰》，《世界宗教研究》，2013年第5期，第168頁。

以擁有白茅的多寡來判定是否富有。“白茅”是冥界中財富的象徵。倡導以茅草等象徵物隨葬而代替金銀、錢帛，可以避免給生者（眷屬）造成沉重的經濟負擔。

《放馬灘·丹》中“死者不欲多衣。死人以白茅為富，其鬼賤（薦）於它而富”之句，或許就是這種古時“以白茅裹尸”古老記憶的體現和反映。<sup>①</sup>

再看“死人以白茅為富”中的“富”，方勇先生認為：“簡文中的‘富’字，似可以讀為‘福’，表示福氣義。‘死人以白茅為富（福）’說的可能是如死人受到用白茅包裹的祭品的祭祀，便會得到福氣。”<sup>②</sup>孫占宇先生認為：“‘富’字與後文‘賤’對舉，似當讀如本字，訓為‘貴’。《周易·小畜》‘富以其鄰’李鼎祚集解：‘五貴稱富。’《北大牘·泰》中亦以白菅為貴，可參。”在古文獻中，“富”讀為“福”甚是常見，且可互訓。《讀書雜誌·墨子·耕柱》“鬼不見而富”，王念孫按：“富，讀為福。”《經義述聞·禮記上》“大饗不問卜，不饒富”，王引之按：“富，當讀為福。”《詩經·大雅·瞻印》“何神不富”，毛傳：“富，福也。”

《周易·謙卦·彖傳》“鬼神害盈而福謙”，陸德明釋文：“京本作而富。”“富”訓為“貴”在文獻中使用的頻率要比其訓為“福”少得多，再結合篇章內容，我們認為方勇先生的解釋更為允當。造像記中“福”訓為“幸福，福氣”也較為常見，如北魏《孫秋生等造像記》：“現世眷屬，萬福雲歸，殊輪疊駕。”又北魏《賈智淵妻張寶珠造像記》：“令一切眾生，普同斯福。”先秦時期，白茅雖較為常見，且多是作祭祀用，因此被古人賦予了溝通鬼神的神性。古時有“以白茅裹尸”的習俗，故人死後，尤其是社會中的賤民死後能夠以白茅來陪葬是一件很有福氣的事情。我們認為這種福氣不僅表現在白茅是神性的象征，作為陪葬物是無比幸福、榮耀的事情，還表現為白茅作為一種神聖的靈物，具有驅除鬼祟邪惡力量，保護死者的靈魂不受侵擾的目的和功能。下面再看《北大牘·泰》1-8的記載<sup>③</sup>：

泰原有死者，三歲而復產，獻之咸陽，言曰：死人之所惡，解予死人衣。

必令產見之，弗產見，鬼輒奪而入之少內。

死人所貴黃圈。黃圈以當金，黍粟以當錢，白菅以當繇。

女子死三歲而復嫁，後有死者，勿并其冢。

<sup>①</sup> 姜守誠：《放馬灘秦簡〈志怪故事〉中的宗教信仰》，《世界宗教研究》，2013年第5期，第168-169頁。

<sup>②</sup> 方勇、侯娜：《讀天水放馬灘秦簡〈志怪故事〉札記》，《考古與文物》，2014年第3期，第73頁。

<sup>③</sup> 以下釋文採用的是李零先生所整理的，詳見李零：《北大秦牘〈泰原有死者〉簡介》，《文物》，2012年第6期，第81頁。

祭死人之冢，勿哭。須其已食乃哭之，不須其已食而哭之，鬼輒奪而入之廚。

祠，毋以酒與羹沃祭，而沃祭前，收死人，勿束縛。毋決其履，毋毀其器。令如其產之卧毆，令其𦣻（魄）不得落（落）思。

黃圈者，大叔（菽）毆，𦣻（𦣻）去其皮，置於土中，以爲黃金之勉。

“白菅”即白茅，古代“茅”與“菅”是互訓的。《說文·艸部》：“茅，菅也。从艸，矛聲。可縮酒，爲藉。”段玉裁注曰：“按統言則茅、菅是一，析言則菅與茅殊。許菅、茅互訓，此从統言也。陸璣曰：菅似茅而滑澤，無毛，根下（原注：當作上）五寸中有白粉者，柔韌宜爲索，漚乃尤善矣。此析言也。”《說文·艸部》：“菅，茅也。从艸，官聲。”段玉裁注曰：“《詩》：白華菅兮。釋艸曰：白華野菅。毛傳足之曰：已漚爲菅。按《詩》謂白華既漚爲菅，又以白茅收束之，菅別於茅，野菅又別於菅也。”《山海經·西山經》：“其祠之，毛用少牢，白菅爲席，其十輩神者，其祠之，毛一雄雞，鈐而不糒。”“白菅”即“白茅”，用來放置祭祀用的祭牲豬和羊。姜守誠先生認為此處的“白茅”代表了死人在冥界中的貨幣財富。<sup>①</sup>

再看“白菅以當繇”中的“繇”，李零先生認為：“繇同由，疑讀紬（音 chóu）。《說文解字·糸部》：‘紬，大絲繒也。’許慎所謂紬，乃絲帛之通名，相當於今語絲綢的綢。……金錢和絲綢都是代表財富。”<sup>②</sup>姜守誠先生不同意李零先生的解釋，他認為：“‘繇’通‘繇’，或本係‘繇’字之訛。……秦漢之季徭役苛繁，社會下層民衆苦不堪言，逃避或免除徭役也就成了當時人心中的渴望。按照秦漢律令，若輪更徭役時本人不能或不願親自赴役，可以出錢雇人代役，即以相應的月錢報酬交付給受雇者，委托其代爲服役。這就爲富人躲避徭役提供了一條合理、合法的途徑。同樣的，秦漢時人也相信在陰間的靈魂要向冥界官吏納稅和服勞役。那些飽受奴役之苦的貧寒百姓，生前無法擺脫沉重的賦役壓迫，故寄托於死後世界，希望通過隨葬的‘白菅’（白茅）來抵銷冥界中的徭役。有鑑於此，北大秦牘‘白菅以當繇’之句的含義是說：白菅（白茅）可以充作雇人代服徭役的費用，從而使亡人免除力役之苦。”<sup>③</sup>關於“黃圈以當金，黍粟以當錢”兩句，李零先生解釋說，“黃圈”，即大豆黃卷，大豆黃卷是用大豆發出的黃色豆芽；“黍稷”，是兩種適合

<sup>①</sup> 詳見姜守誠：《北大秦牘〈秦原有死者〉考釋》，《中華文史論叢》，2014年第3期，第153頁。

<sup>②</sup> 李零：《北大秦牘〈秦原有死者〉簡介》，《文物》，2012年第6期，第82頁。

<sup>③</sup> 姜守誠：《北大秦牘〈秦原有死者〉考釋》，《中華文史論叢》，2014年第3期，第153-154頁。

旱作特點，中國北方土生土長的農作物。中國古代圓錢，有方孔可以穿繩，穿起來的錢叫緡錢。緡錢有如黍粟之穗；“黃圈以當金，黍粟以當錢”即解釋為“以黃色豆芽代替黃金<sup>①</sup>，以黍粟代替緡錢”。<sup>②</sup>姜守誠先生概括“黃圈以當金，黍粟以當錢，白菅以當繇”一句說：“牘文中‘金’‘錢’‘繇’都是泛稱貨幣、財富，但又各有偏重：‘金’特指黃金，‘錢’特指銅錢，‘繇’特指雇人代役之資。就功能而言，‘黃圈’‘黍粟’‘白菅’雖然分別扮演了‘金’‘錢’‘繇’的角色，但並不意味著就徹底取代了它們。換言之，真實的‘金’‘錢’‘繇’在地府冥界中仍舊是有效力的。這就好比今天的紙幣鈔票，雖然在市場流通時具有標識貨幣價值的作用，但終究不能完全取代金銀類實物通貨。”<sup>③</sup>

綜上，“黃圈”解釋為“大豆黃卷”，“黍粟”是兩種旱作農作物，“白菅”即白茅，皆無可厚非。具體來看，“黃圈”可象征“黃金”，“黍粟”可象征“緡錢”。“黃圈”和“黃金”，“黍粟”和“緡錢”皆有相似性，黃圈的外形、顏色特別像黃金，黍粟之穗如緡錢。死者以極其普通的“黃圈”“黍粟”代替較為貴重的相似之物“黃金”“緡錢”說明死者的地位較為低下，死者的眷屬拿不出實物的“黃金”和“緡錢”來陪葬，故以極其普通和容易得到的相似之物來代替之，藉以表達死者在地下可以有一定的錢財可以支配的美好願望。按照這個體例，“白菅”和“繇”外形有相似之處，也應是“繇”的替代物。故我們認為李零先生將“繇”解釋為絲綢更為允當，因為白菅和絲綢具有一定的相似性，絲綢較為貴重，貧民下葬即可用相似的“白菅”來代替。再來看，大豆黃卷、黍和白茅都具有一定的藥用價值，所謂“事死如事生”，這些具有藥性的東西用以死者陪葬，可以保證死者的健康和安寧。《神農本草經》：“大豆黃卷，味甘，平。主濕痺筋攣膝痛。生大豆，塗癰腫；煮汁飲，殺鬼毒<sup>④</sup>，止痛。赤小豆，主下水；排膿腫濃血。生平澤。”“黍”在《馬王堆·方》中甚是常見，如《馬王堆·方》85：“蛭食（蝕）人脂肪，【即】產其中者，並黍、叔（菽）、秠（朮）而炊之，烝（蒸）以熏，瘳病。”《神農本

<sup>①</sup> 姜守誠先生認為李零先生將“黃圈以當金”之句釋為“以黃色豆芽代替黃金”，雖然不錯，但“代替”二字卻不夠準確。這句牘文的意思是說死人在地府冥界中是將黃卷（黃色豆芽）視同黃金貨幣而流通使用的，而非黃卷徹底代替了黃金。具體參看姜守誠：《北大秦牘〈秦原有死者〉考釋》，《中華文史論叢》，2014年第3期，第152頁。

<sup>②</sup> 具體可參李零：《北大秦牘〈秦原有死者〉簡介》，《文物》，2012年第6期，第82頁。

<sup>③</sup> 姜守誠：《北大秦牘〈秦原有死者〉考釋》，《中華文史論叢》，2014年第3期，第154頁。

<sup>④</sup> 鬼毒：《諸病源候論·中惡候》云：“中惡者，是人精神衰弱，為鬼神之氣卒中之也……精神衰弱，便中鬼毒之氣。其狀，卒然心腹刺痛，悶亂慾死。”

草經》：“茅根，味甘，寒。主勞傷虛羸，補中益氣；除瘀血；血閉；利小便。其苗，主下水。一名蘭根，一名茹根。生山谷、田野。”春秋戰國以來，巫、醫雖逐漸分離，但是受生產力發展水平和古人思維傳統的限制，醫學中還存在一定程度的巫術色彩。故我們認為大豆黃卷、黍、白茅除了一定的藥用價值外，還具備一定的巫術功能，即驅除鬼祟邪惡力量對死者身體和靈魂的侵擾。上面引用《神農本草經》時提到，“大豆黃卷，味甘，平。主濕痺筋攣膝痛。生大豆，塗癰腫；煮汁飲，殺鬼毒”。關於“鬼毒”，《諸病源候論·中惡候》云：“中惡者，是人精神衰弱，為鬼神之氣卒中之也……精神衰弱，便中鬼毒之氣。其狀，卒然心腹刺痛，悶亂慾死。”可以說明大豆黃卷可以驅除鬼祟力量。以黍驅鬼在睡虎地秦簡中也有出現，如《睡虎地·日甲·詁》43背1-46背1：“人毋（無）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子隋（墮）須（鬚）羸髮黃目，是寀寀<是是寀>人生為鬼，以沙人一升搗其舂白，以黍肉食寀人，則止矣。”以白茅驅鬼更是見於《睡虎地·日甲·詁》篇和《馬王堆·方》，上面已經列出，茲不再舉例。

綜上，我們認為，《放馬灘·丹》和《北大牘·泰》中的“白茅”在一定程度上都帶有驅鬼辟邪的功能，這也是為什麼死者的眷屬會選擇白茅陪葬的原因。當然，白茅的功能不止於此，它還有先民賦予的其它更多的功能和內涵。從驅鬼靈物這個角度來看待墓葬中的白茅，我們認為這是符合當時社會的民風、民俗和先民的思維方式的。

還應值得注意的是，在馬王堆漢墓帛書出土的其它典籍中也存在“白茅”的用例，茲列於下：

（33）《馬王堆·周》68上-68下：“䷋ 泰（大）過，凶。九四，棟輦（隆），利有攸往。亨。初六，籍用白茅，无咎。九二，桮（枯）楊生萇（稊），老夫得子（其）女妻，无不利。九三，棟桮，凶。九四，棟輦（隆），吉，有它閭（吝）。六<九>五，桮（枯）楊生華，老婦得子（其）士夫，无咎无譽。尚（上）九<六>，過涉滅頂（頂），凶，无咎。”

（34）《馬王堆·繫》14下-15上：“‘初六，籍（藉）用白茅，无咎。’子曰：‘句（苟）疋（錯/措）者（諸）地而可矣，籍（藉）之用茅，何咎之有？慎之至也。夫○茅之為述也溥（薄），用也而可重也。慎此述（術）也以往，子（其）毋所失之。’”

(35)《馬王堆·陰甲》3下:“□□皆祭□□埵(塗) 稷(穉), 專(敷)之芙(蒲), 白茅苻(藉), 祝從門中, 三祝三擗(拜) □。”

例(33)和例(34)是《易》類文獻中所出現的“白茅”, 都是說白茅除咎的功能。王夫之《周易內傳》:“白茅, 茅之秀也, 柔潔而樸素。”《詩·召南·野有死麕》, 毛傳曰:“白茅, 取潔清也。”古代祭祀時以潔白素淨之白茅襯墊禮器, 以表敬慎與虔誠。而《大過》初六以陰柔居下, 上承四剛, 需敬慎臨之, 方可無咎, 因此以“白茅”為象。以“白茅”喻指敬慎之至, 由此可見。凡事謹慎以臨, 何咎之有?“白茅”為何可以喻指敬慎之至呢? 我們認為這是由其自身的性質所決定的。白茅大多用於祭祀鬼神和祖先, 古人認為它是溝通鬼神的中介, 具有強大的神性, 是一切鬼祟邪惡力量的克星, 可以驅除一切鬼祟邪惡力量, 從而可以保證祭祀活動的虔誠和敬慎。例(35)竹簡雖有殘缺, 但我們可以根據題目和內容中的“祭”“祝”等字眼, 確定它是數術文獻的一種, 涉及到占卜, 故我們認為這裏的“白茅”也具有溝通鬼神的作用, 其使用目的中也肯定包含著驅除鬼祟邪惡力量以確保占卜活動虔誠、敬慎的成分。

## 五、葦



(36)《睡虎地·日甲·詁》38背3:“鬼恒從人女, 與居, 曰:‘上帝子下游。’欲去, 自浴以犬矢, 𡔷(繫)以葦, 則死矣。”

(37)《睡虎地·日甲·詁》39背3-40背3:“鬼恒胃人:‘鼠(予)我而女。’不可辭。是上神下取妻, 𡔷(繫)以葦, 則死矣。弗御(禦), 五來, 女子死矣。”

(38)《馬王堆·方》379-381:“身有癰者, 曰:‘罌(臬), 敢“告”大山陵: 某“不”幸病癰, 我直(值)百疾之【□】, 我以明(明)月炆(炙)若, 寒且【□】若, 以柞檣柱若, 以虎蚤(爪)挾取若, 刀而割若, 葦而則若。今【□】若不去, 苦唾(唾)□若。’即以朝日未食, 東鄉(嚮)唾(唾)之。”

葦, 即蘆葦, 是一種蘆類植物。在古代的驅鬼術實踐中, 蘆葦常被拿來與桃木配合使用。如用蘆葦扎成的笄帚配以桃棒組成的桃茆, 就是一種威力很強的驅鬼除祟靈物。當然, 蘆葦也可單獨用來驅鬼除祟, 還可與其它靈物配合來驅鬼。例(36)和例(37)中的“𡔷”, 整理小組讀為“繫”, 鄭剛讀為“擊”, 二說皆可通。讀“繫”則“𡔷以葦”是繫以葦草的意思, 讀“擊”則“𡔷以葦”是擲以

葦杖的意思。古人認為鬼害怕葦。<sup>①</sup>其他的一些學者也基本是持這兩種意見。下面我們對這兩種意見作分別論述：

用蘆葦繫在身上來驅鬼辟邪可能是用蘆葦製成的繩索即古書所說的“葦索”“葦茭”最早被用作驅鬼辟邪靈物的變體。古人認為用蘆葦繩索縛人縛物能勒得比較緊，因此聯想到鬼也害怕葦索；再進一步引申，蘆葦也就變成能驅鬼辟邪的靈物了。應劭《風俗通·祀典·桃梗葦茭畫虎》：“謹按《黃帝書》‘上古之時，有神荼與鬱壘昆弟二子，性能執鬼，度朔山上有桃樹，二人於樹下簡閱百鬼，無道理，妄為人禍害，神荼與鬱壘縛以葦索，執以食虎。’於是縣官常以臘除夕飾桃人，垂葦茭，畫虎於門，皆追效於前事，冀以禦凶也。”典籍記載，神荼、鬱壘曾在度朔山大桃樹下用蘆葦繩索捆縛惡鬼，後來黃帝仿照此舉，創設了“懸葦索以禦凶魅”等一系列法術。晉人司馬彪《續漢書·禮儀志》說，夏商周三代都曾流行過夏季五月懸掛辟邪靈物的習俗，只是每代懸掛的靈物各有不同而已。夏人習慣掛葦茭，商人習慣掛螺首，周人習慣掛桃梗，漢代則兼用三代之禮。這說明，以葦索來驅鬼辟邪是一種非常古老的巫術形式，這種巫術形式在後來的發展中逐漸成了一種民俗，到戰國時代，除夕和元旦在門上懸掛葦索以去除鬼祟邪惡力量的做法在民間已經普遍流行，正如莊子云“懸葦索於其（門戶）上，插桃符於旁，百鬼畏之”。漢代宮廷和各級官府一年之內至少要舉行兩次懸掛葦索的儀式。一次是在年終臘祭之日和除夕這天，另一次是在夏季五月。第一次懸掛葦索與設立桃梗、畫虎符等活動相配合，目的在於辟除未來一年中的邪祟和殃咎。第二次懸掛葦索主要是為了攘除夏季的暑氣和邪氣。<sup>②</sup>蘆葦繩索可以驅除鬼祟、抵禦凶邪的觀念對漢代人的思想影響很深。陝西戶縣出土的辟邪陶瓶上畫有兩道靈符，其中一道符上有形符號。同樣的，在四川長寧七個洞漢畫像崖墓石壁上，即多處繪有這種符號。王育成先生認為，在漢代人的宗教信念中，繩索原是劾鬼驅邪的重要神物之一，形符號從形體上看像纏繞的繩索，意在“懸葦索以禦鬼”。葦索就是大草繩子，是漢代人用來驅鬼的東西。<sup>③</sup>魏晉時期，臘祭、除夕之日在門戶上懸掛葦索的風俗仍很流行，直到南朝劉宋政權罷省懸葦繩、立桃梗等舊俗之後，用蘆葦繩索驅除惡鬼的活動才算告一段落。

<sup>①</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994年，第246頁。

<sup>②</sup> 詳見胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第118頁。

<sup>③</sup> 王育成：《東漢道符釋例》，《考古學報》，1991年第1期，第48-49頁。

在古代巫師那裏，蘆葦還有更重要的用途：巫師常常用蘆葦製成葦杖、葦戟、葦矛等巫術武器，隨時揮舞起來刺殺鬼怪。胡新生先生認為例（36）和例（37）實是中國古代治療女子“鬼交”的最早記錄。古代醫家所說的“鬼交”是一種因體質虛弱和性壓抑導致的精神性疾病，患者經常在夢中與鬼神同處，平日喜怒無常，時出狂言囁語。所謂“上帝子下游”“把你女兒給我”之類的鬼話，實際上均出自患有鬼交怪病的女子之口。當女患者發病說胡話的時候，人們就認為淫鬼已經降附到她身上。用蘆葦猛力打擊患者，再結合“浴以犬尿”等方法，有可能使患者恢復清醒和平靜，而在旁觀者看來，患者恢復神智就等於淫鬼已被殺死，也就等於蘆葦這種巫術靈物顯示了神奇的威力。他進而又論述到，先秦秦漢時代確有用葦索縛鬼的傳說和懸掛葦索抵禦凶氣的風俗，但是具體到這兩段簡文來說，把“擊”釋為“繫”不夠準確。“擊”的本義就是擊打、擊刺，沒有必要改釋為“繫”。此外，有關神荼鬱壘的神話明確指出，用葦索縛住惡鬼後還要把鬼交給老虎吃掉，也就是說只用葦索縛鬼並不能將鬼徹底殺死，而《詰咎》篇明明說“擊以葦，則死矣”，如果將“擊”釋為“繫”，等於說縛住惡鬼就能殺死惡鬼，這從神話和巫術的角度都很難講通。<sup>①</sup>《後漢書·禮儀志中》：“葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯。”東漢時期，年終逐疫儀式結束後，皇室應向公卿、將軍、諸侯等貴族頒賜特製的葦戟和桃杖。葦戟應該是仿照實用戟的形制製作的，它和桃杖一樣，專門用來攻擊鬼怪，辟邪護身。葛洪《抱朴子·內篇·登涉》：“山中見吏，若但聞聲不見形，呼人不止，以白石擲之則息矣；一法以葦為矛以刺之即吉。山中見鬼來喚人，求食不止者，以白茅投之即死也。山中鬼常迷惑使失道徑者，以葦杖投之既死也。”再看例（36）和例（37），我們認為其中的“葦”也應是上舉《抱朴子·內篇·登涉》中的葦矛和葦杖一類的武器。

綜上所述，從巫術、神話和邏輯思維的角度來分析，我們認為“𡗗”讀為“擊”，訓為“擊打、擊刺”為是。

例（38）很明顯是治療癰病的一個祝由方，說的是患有癰病的人，自己選擇一座大山陵，對想象中的致病鬼怪等邪祟力量呼號、恐嚇、唾吐，進而達到驅除鬼祟邪惡力量而治病的目的。“之”代表人們想象中的致病鬼怪等邪祟力量，“葦而𡗗之”即用葦矛、葦戟、葦刀等類的武器和工具砍想象中治病的鬼怪等邪祟力

<sup>①</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第119-120頁。



量進而達到治病的目的。我們認為這也是一個很明顯的驅鬼治病的祝由方，“葦”是祝由方中驅鬼治病的重要靈物。

## 六、桐

(39)《睡虎地·日甲·詁》52背3：“一室人皆養（癢）體（體），癘鬼居之。燔生桐其室中，則已矣。”

劉信芳先生認為，例（39）中的“焚生桐”即焚燒“青桐”，青桐亦指偶人，是指用青桐刻成的木偶，並引《淮南子·謬稱》“魯以偶人葬而孔子嘆”高誘注“偶人，桐人也”的例子來證明之。<sup>①</sup>我們認為劉信芳先生的解釋較為令人信服，其實，這裏“生桐（青桐偶人）”是疾病的轉嫁物，即將人身上的癘鬼轉移到青桐偶人身上，焚燒青桐偶人即象征著把癘鬼也燒死了，因此人們的病也就好了。從巫術原理上來看，這是一種很明顯的模擬巫術和交感巫術綜合使用驅鬼的例子。至於為什麼會選擇青桐作偶人，這是因為古人認為桐能驅鬼，《本草綱目·木部·桐》之“附錄”引《肘後方》云：“六七日熱極狂言，見鬼欲走，取桐皮削去黑，擘斷，四寸一束，以酒五合，水一升，煮半升，去滓頓服，當吐下青黃汁數升即瘥。”很明顯，這裏的“桐”兼具驅鬼與藥物綜合治病的功能。

## 七、莎芾

(40)《睡虎地·日甲·詁》65背1-66背1：“人妻妾若朋友死，其鬼歸之者，以莎芾、牡棘枋（柄），熬（熬）以寺（待）之，則不來矣。”

整理小組注釋：“芾字當讀為芟，草根。莎芟即莎草的根。熬，燃燒。待，《國語·魯語下》注：‘猶禦也。’”<sup>②</sup>劉樂賢先生按：“待，鄭剛讀為執，亦通。”<sup>③</sup>吳小強先生認為：“寺，此處應解為持。”<sup>④</sup>王子今先生按：“整理小組釋‘寺’為‘待’，此說可從。因‘芾’字通‘拔’，則整理小組‘芾字當讀為芟’的說法也是有一定道理的。”<sup>⑤</sup>以牡棘驅鬼較為常見，但是以莎芾驅鬼則很少見。假若將“熬”理解為“持”，則手持牡棘枋等牡棘類工具驅鬼甚是常見，但是出土文獻和傳世文獻中

<sup>①</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第76頁。

<sup>②</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第217頁。

<sup>③</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994年，第240頁。

<sup>④</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000年，第135頁。

<sup>⑤</sup> 王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，湖北教育出版社，2003年，第384頁。

還未見手持莎芾驅鬼的例子。如果“爇”當“燃燒”來理解，用莎芾、牡棘枋等常見易燃類燃料來點火驅鬼則很是常見，故我們猜測莎芾可能為當時人們日常生產、生活中很常見的一種草，故用來點火以驅鬼。白族有與此相類似的儀式，包括“用荊棘條在棺材頭部燒一下”，“在死者墓前燒一堆火”，“有的地方要在大門檻外放一堆灶灰”。又有“攆鬼”的儀式：“先點燃一支火把，在床前照一下，用松香面往火把上撒，發出一陣響聲和光亮，再從屋裏朝外攆，一直攆到村外，一邊攆一邊撒松香面，口中念念有詞地說：‘你出去，趕快出去，有什麼疾病、災難，你帶走，不要留在家裏，讓家裏清靜無事。’”<sup>①</sup>在中醫學上，莎草的根，又叫香附子，是一種香料，可以入藥，有健胃、鎮痛和調經的功效。《本草綱目·草部·莎草香附子》：“《別錄》止云莎草，不言用苗用根。後世皆用其根，名香附子，而不知莎草之名也……其根相附連續而生，可以合香，故謂之香附子。上古謂之雀頭香。按《江表傳》，魏文帝遣使於吳求雀頭香，即此。”莎草為世界性的惡草之一，不易清除，且危害農作物的生長，可能是當時的中下層與農業打交道的人們的大麻煩，人們對這種草比較厭棄。故他們習慣性地認為鬼也會討厭這種東西，故用它來點火驅鬼。當時的人們用“莎芾”來驅鬼的時候可能並沒有發現它的藥用價值，而只是把它當做了一種被人們厭棄但卻方便點火的驅鬼常用的日常燃料。

## 八、桂、莠

(41)《睡虎地·日甲·詁》67背1-68背1：“人毋（無）故而心悲也，以桂長尺有尊（寸）而中折，以望之日日始出而食之，已乃脯（脯），則止矣。”

(42)《睡虎地·日甲·詁》63背1-64背1：“人有思哀也弗忘，取丘下之莠，完掇其葉二七，東北鄉（嚮）如（茹）之乃卧，則止矣。”

劉信芳先生認為例（41）中的“食之”當是以桂為偶，行巫術而使木偶享食。所謂“脯”，此借作“膊”，凡殺牛、羊取其五臟而曝曰膊。簡文謂剖木偶而曝，人之悲亦隨木偶而去也。之所以人悲以桂為偶而窮治之，此乃巫家常用移疾之術。桂與悲諧音，以桂為偶而移疾於桂，然後將偶開膛破肚，則人悲亦盡除。<sup>②</sup>從巫術原理看，這是一種典型的模擬巫術和交感巫術綜合使用以驅鬼的例子。劉信芳先

<sup>①</sup> 詹承緒等著：《那馬人風俗習慣的幾個專題調查》，《白族社會歷史調查》（二），雲南人民出版社，1987年，第49-50頁。

<sup>②</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第76頁。

生認為例（42）中“哀”即憂也，人憂則如莠葉十四片而臥，實出於憂、莠諧音，故生出此種巫術。<sup>①</sup>我們認為，這是一種模擬巫術和語言巫術的實際運用。從諧音角度來講，劉信芳先生的解釋完全符合巫語言巫術原理，但我們認為還存在其它的可能。我國民間傳說月中有樹曰桂，後世也因此稱桂為月亮的代稱。再加上桂無比清香、高潔的特性以及其藥用價值，桂毫無疑問地成為了古人崇拜的對象。古人因此認為桂具有超自然的魔力，可以驅鬼一切鬼祟邪惡力量。“莠”，即狗尾草，是一種有害於農作物生長的雜草。《尚書·仲虺之誥》：“若苗之有莠，若粟之有秕。”又，比喻惡。《詩經·小雅·正月》：“莠言自口。”所以“莠”應是當時人們，尤其是與農業打交道的中下層人們非常厭棄的一種惡草，故他們理所當然地認為鬼也會厭棄這種惡草，故以之來驅鬼。

## 九、菹

（43）《睡虎地·日甲·詁》65背2-66背2：“人恒亡赤子，是水亡傷（殤）取之，乃為灰室而牢之，縣（懸）以菹，則得矣；刊之以菹，則死矣；烹（烹）而食之，不害矣。”

整理小組注：“菹，即茜草。”<sup>②</sup>《現代漢語詞典》：“菹，多年生草本植物，根圓錐形，黃赤色，莖有倒生刺，葉子輪生，心臟形或長卵形，花冠黃色，果實球形，紅色或黑色。根可做紅色染料，也可入藥，有活血、止血、解毒等作用。”《馬王堆·方》261-265：“【牝】痔之入竅（竅）中寸，狀類牛幾（蟻）三□=（□□）然，後而潰出血，不後上鄉（嚮）者方：取弱（溺）五斗，以煮青蒿大把二、鮒魚如手者七，治桂六寸。乾薑（薑）二果（顆），十沸，杼置甕中，狸（埋）席下，為竅，以熏痔，藥寒而休。日三熏。因（咽）敝（蔽），飲藥將（漿），毋飲（飲）它。為藥漿方：取菹莖乾治二升，取著若（蔗）汁二斗以漬之，以為漿（漿），飲（飲）之，病已（已）而已（已）。青蒿者，荻（荻）名曰【萩】。菹者，荻（荻）名曰盧茹，其葉可享（烹），而酸，其莖有刺（刺）。•令。”據上述病方可知，茜草莖上有倒刺，且可作藥用。我們猜測，和棘類靈物（有刺）用以驅鬼一樣，茜草因莖上有倒刺也可用來驅鬼，鬼也許害怕刺一類的東西。

<sup>①</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第76頁。

<sup>②</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第218頁。

## 十、箬

(44)《睡虎地·日甲·詁》48 背 3:“人卧而鬼夜屈其頭,以若(箬)便(鞭)毆(繫)之,則已矣。”

(45)《睡虎地·日甲·詁》49 背 3:“鳥獸虫豸甚衆,獨入一人室,以若(箬)便(鞭)毆(繫)之,則止矣。”

整理小組:“《說文》:‘楚謂竹皮曰箬。’”<sup>①</sup>胡新生先生認為,文中的“若便”借為“箬鞭”,指用竹皮作成的鞭子。有人將“若便”釋為“汝糞”,認為這裏是將以糞驅鬼。從簡文敘述驅邪方法時一般不用第二人稱的情況看,此說不確。道士認為用竹葉和桃白皮煮湯飲汁或沐浴,可以辟邪消濁。這種保健方法可能與竹可辟邪的觀念有所關聯。<sup>②</sup>我們知道,後世道教發展了先秦巫術驅鬼除祟等很多方法,故我們認為“若便”借為“箬鞭”(用竹皮作成的鞭子)更合理。其實,居於我國西南邊陲的彝族,是一個忠實的喜竹愛竹、崇竹敬竹的民族。千百年來,竹從彝族的物質生活到精神生活,從生產勞動實踐到社會生活、居家生活,凡彝族衣、食、住、行都離不開竹,形成了獨具一格的竹文化,如、竹生人的神話傳說、竹崇拜、竹禁忌、竹祖靈等無不是竹文化。從彝族的竹文化角度來看,彝族人認為竹是神聖純潔的,具有強大的超自然力。故今從巫術思維分析,其與桃、桑等都可用來驅鬼。先秦時期的以竹驅鬼,我們今天似可從彝族的竹文化中找到一些歷史傳承和發展創新。

## 第二節 武器類靈物<sup>③</sup>

### 一、弓和箭

(1)《睡虎地·日甲·詁》27 背 1-28 背 1:“人毋(無)故鬼攻之不已,是刺鬼。以桃為弓,牡棘為矢,羽之雞羽,見而射之,則已矣。”

(2)《睡虎地·日甲·詁》24 背 2:“故丘鬼恒畏人,畏人所,為芻矢以驚(弋)之,則不畏人矣。”

(3)《馬王堆·方》227:“以稗為弓,以甌衣為弦,以葛為矢,以□羽

<sup>①</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組:《睡虎地秦墓竹簡》,文物出版社,1990年,第219頁。

<sup>②</sup> 胡新生:《中國古代巫術》,山東人民出版社,1998年,第277頁。

<sup>③</sup> 我們這裏理解的“武器”是一個廣義上的概念,即帶有攻擊性的兵器或類似兵器的器具等。

□。旦而射，莫（暮）即□小。”

(4)《馬王堆·方》238-239：“積（癰），以奎蠡蓋其堅（腎），即取桃支（枝）東鄉（嚮）者，以為弧；取□母□【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三矢，【□□】飲樂（藥）。其藥曰陰乾黃牛膽。乾即稍【□□□□□□□□□□】飲（飲）之。”

(5)《馬王堆·太》總題記：“大（太）一祝曰：‘某今日且【□】神【□】承弓，禹先行。赤包白包，莫敢我鄉（向），百兵莫敢我【□】狂謂不誠，北斗為正。’即左右垂（唾），徑行毋顧。”

“弓”又可稱為“弧”，“箭”又可稱作“矢”。以“弓”和“箭”配合驅鬼是一套完整的動作，也是為了加強驅鬼效果的一種具體實踐。“弓”和“箭”各有不同的材質做成，值得注意的是，製作“弓”和“箭”的材質也是具有神聖力量的驅鬼靈物。“弓”大多由桃做成，也有上面例子中提到的“稭”；“箭”多由“棘”“葛”“葦”“荊”等製成。“弓”和“箭”大都是配合使用，也有一些“箭”單獨使用的情況。其實，在弓、箭配合驅鬼的過程中，弓的主要作用是把箭射出去。當然，弓本身的性質及其製作材質也都具備一定的驅鬼屬性。弓箭是古代社會冷兵器時代軍隊作戰中常用的射殺型攻擊武器，具有很強的殺傷力。故古人認為此種殺傷力巨大的武器也可用來驅除各種鬼魅邪祟力量，於是將其運用到了驅鬼的民俗實踐中。以“弓箭”驅除鬼魅邪祟力量在後世的傳世文獻中也有很多記載：

(6)《左傳·昭公十二年》：“昔我先王熊繹，辟在荊山……跋涉山林，以事天子。唯是桃弧、棘矢，以共禦王事。”杜預注：“桃弧，棘矢，以禦不祥。言楚在山林，少所出有。”

(7)《古今注·輿服》：“辟惡車，秦制也。桃弓葦矢，所以祓除不祥也。”

(8)《中華古今注·辟惡車》：“桃弓荊矢以除其災，所謂辟惡也。”

以弓箭驅鬼不僅在傳世文獻中較為常見，現在我國的一些相對較落後的少數民俗地區到現在還存在以弓箭驅鬼的民族儀式，海南黎族中人口最多、分佈最廣的一支俣黎族即是最具代表性的民族之一。俣黎族人相信逝去祖先的鬼靈是家庭生活中所面臨的最大威脅，它們經常出來作祟，給子孫帶來疾病和災禍。因而在面對這些困厄時，他們便須設法藉助於鬼公<sup>①</sup>操作儀式將祖先鬼驅除出去，從而使

<sup>①</sup> 鬼公是俣黎村寨中負責溝通人鬼兩界的中介人，不僅向人們傳達鬼靈的意旨和需求，同時也向鬼靈表達人

得家人恢復健康，生活重歸安寧。例如，田野期間，控訴村中某家的兩歲幼童出現夜晚啼哭不止、厭食等症狀，儘管經其父母帶去附近衛生所等處就醫，但仍舊不見好轉，所以家人認為乃是鬼靈作祟所致。於是，他們決意請鬼公前來查看，經鬼公勘驗後認為，這是幼童曾祖的鬼靈作祟而引發的病症，須把作祟的祖先鬼驅除出去，小孩才會康復。驅鬼儀式前一日，須重新設置家戶的防禦體系——法雷<sup>①</sup>，其具體的驅鬼儀式過程如下<sup>②</sup>：

第一階段是趕鬼儀式。先是病人及其親屬在鬼公的引領下敲擊鐵盆、銅鑼、竹盤等，發出刺耳的聲響，從病人的臥房開始，再到廳堂以及室內所有的空間，使鬼魂無法駐留其間，最終將侵擾病人的鬼魂驅除出門戶。此時，豬肉已經煮熟，主人隨即招呼鬼公及眾人飲酒吃肉。在大廳內擺放酒罈和肉碗，主人和鬼公相對而坐，一起飲酒吃肉。此時僅有老人方可進入家中，其餘人等均在門外飲酒閒談。

第二階段是送鬼儀式。兩位鬼公在大門一側搭建簡易的祭壇，底座由幾根小木材搭建綁縛而成，其上擺放小竹盤一個。竹盤上擺放三碗米飯，每碗內插兩支竹簽意為筷子；另有一鉢兩碗分別裝有生薑數片；酒罈一個，內插茅管兩支交錯擺放，上蓋一片芭蕉葉，旁邊另有酒碗一個。鬼公身穿便服，頭圍紅絲帶，前額插一隻山雞毛。左手背於腰後，右手持弓箭，並以黎語念咒，大意为：“阿老，阿老，我們已經為你宰豬擺酒，請你快來享用，把孩子的病魔帶走，讓他快些康復吧！”一邊念咒語，一邊從酒罈內舀酒數勺倒入碗中，意即請祖先鬼享用。……然而，送鬼的過程尚未結束，鬼公還需要將祖先鬼送至村外。鬼公引領眾人來到村外一塊空曠的荒地裏，再次牽黑狗一隻，用棍棒敲擊致死。鬼公搭建祭壇擺放酒、米飯等祭品，並在祭台前以

們的願望和訴求。諸如幼兒取名、安家驅邪、婚嫁、喪葬以及驅鬼治病等各種儀式均由鬼公主持。鬼公主持儀式時穿便服，以黎語念咒，所用法器僅為山雞毛、頭巾、弓箭、稻穀、草藤等簡單儀具，使用的祭品主要是豬、狗、雞、牛、米飯等。鬼公主持儀式並無貨幣報酬，僅有酒肉酬謝，平時不脫離家庭的日常生產勞作，其活動範圍僅限於村寨之內。具體參看戴五宏：《海南倅黎的鬼靈崇拜及其儀式實踐——以樂東縣控訴村的田野調查為例》，《宗教學研究》，2013年第4期，第170頁。

<sup>①</sup> “法雷”指的是用於抵禦來自天上、地下、人間三界的鬼靈侵擾家戶，而分設於屋內橫樑、室內側右角落以及屋外正門口左側三處的宗教性設施。倅黎認為各種鬼靈四處游蕩、莫可名狀，時刻都在威脅著家庭成員的健康與平安，因而如何設法構建堅固的防禦體系來應對這些無所不在的危險，就成為了他們日常生活中的大事。而在家中設置“法雷”是應對來自外界各種鬼靈侵擾最為常見的儀式手段。具體參看戴五宏：《海南倅黎的鬼靈崇拜及其儀式實踐——以樂東縣控訴村的田野調查為例》，《宗教學研究》，2013年第4期，第170頁。

<sup>②</sup> 戴五宏：《海南倅黎的鬼靈崇拜及其儀式實踐——以樂東縣控訴村的田野調查為例》，《宗教學研究》，2013年第4期，第171-172頁。

竹木構建一座拱形小門。待其餘人等生火煮狗肉，鬼公始念咒，大意为：“我們已經殺狗給你享用，現在正在生火煮熟，懇請你先用酒、飯，吃飽喝足以後回到你該去的地方，不要再來侵擾家人。”隨後狗肉煮熟，鬼公取少許放入薑碗，再次念咒請鬼魂前來享用，送其回到鬼靈世界，祈求其勿再回來騷擾親人，並將狗肝拋向空中給鬼魂食用，把壇碗中的酒飯都傾倒於地上，狗牙亦置於其上。最後，病者家屬依序從搭建的拱門中穿梭而過，鬼公口中念念有詞，用雞毛蘸狗血塗抹于諸人前胸後背的衣服上。接著鬼公和主人分別手持弓箭，立於拱門兩側，並將箭射於地上，呈交叉分佈，意即表示射鬼，驅趕其回去。鬼公念咒曰：“我們已經宰豬殺狗，請你來享用；我們已經將豬肉、狗肉煮熟，請你喝酒吃肉，不要再折磨家人，保佑他們健康平安吧！”這樣送鬼這一程式方才告一段落。

第三個階段是安魂。因為在控訴人看來，人之所以生病是因為鬼魂侵擾將病者的靈魂引誘暫時離開軀體，所以要使得病人康復，在將鬼魂驅趕出去後，還需要將病者的靈魂喚回使其安定下來才行。不過，此時鬼公和主人在大廳內對坐飲酒吃肉，其他老人亦前去敬酒，主人每被敬酒一次，須夾一塊肉喂送給敬酒的老人。與此同時，由兩名老婦及一名十歲以下的男童帶上剛宰殺煮熟的公雞一隻、米飯一碗、魚一條去郊外請病人靈魂歸家。他們來到村外的田野草地裏，一邊呼喚靈魂趕快回家，一邊在草叢中尋找小蜘蛛，直至尋找到三隻放入小瓶中，拿回置於病人臥床的枕頭之下。他們認為小蜘蛛即代表靈魂，這樣病人的靈魂就歸位了，很快就能夠康復起來。至此驅鬼儀式最終結束，前來幫助的親友們一起聚餐飲酒。鬼公所做的驅鬼儀式並無報酬，但主人須將豬肉、狗肉分贈部分給他，鬼公亦須回贈主家米酒數斤。

以上是關於海南黎族以弓箭驅鬼的一個驅鬼儀式，以弓箭驅鬼即藉助了弓箭的殺傷力。不寧唯是，納西族東巴教中的儀式中也有很多以弓箭驅鬼的具體實踐<sup>①</sup>，而且這些弓箭大都是用來射鬼或鬼的替代物的，下面請看幾個具體的儀式規程：

(9) 麗江大東鄉東巴教禳垛鬼大儀式：用繩子把鐸鬼的白楊木偶、木牌、弓

<sup>①</sup> 關於出土文獻和納西族東巴教驅鬼術中“弓箭”的具體使用和對比研究可參看拙文《秦簡〈日書〉和納西族東巴教中的驅鬼術比較研究》，《民間文化論壇》，2016年第5期。

箭等捆好豎立，頭戴草帽，旁放一個雞蛋、一些苦蕎爆花。祭司誦：“從正房的頂天柱以下，用雞來掃除鐸鬼；從燒著柴筒的灶塘邊，從黃竹床旁，用雞掃除鐸鬼。”打破雞蛋（象徵殺雞），用蛋水（象徵雞血）塗祭木祭鬼。燒蛋皮（象徵雞毛、雞肉）祭鐸鬼，以蛋水泡飯（象徵雞肉泡飯）施鐸鬼，倒在祭木上。用一犁鐸砸祭木，即砸鬼頭，用一隻篩子比試著打鬼頭，又用家神彎弓射鐸鬼，鎮壓鐸鬼和妖怪且送回南方。<sup>①</sup>

(10) 麗江鳴音鄉鳴音村退送是非災禍儀式：誦《驅除塚鬼、鐸鬼》、《白刃利刀鎮壓扣古鬼》、《麻登大神趕鬼》。把山羊皮毛朝下鋪於院心，皮上倒以血水，將草偶置其上，代表五方災禍鬼王的面偶也按方位置於血泊中，意為用海一般的血水飼各方災禍鬼。再次跳起東巴舞，跳至何方，將何方之鬼面偶拋向何方，中方鬼王面偶拋向空中，面偶剛投出，飛箭隨之追殺而去。主舞舉草偶到所有人畜房間繞行趕鬼，眾人高呼：“砍殺一切膽敢潛留的鬼魔！”主祭東巴一手提資普遲，一手舉刀再次繞行人畜房屋，清除殘存鬼怪，然後把資普遲掛於葬鬼穴邊的鬼樹之上，架上攔鬼門的門欄。東巴們迅速將十八支阻鬼木槍啟攔阻於攔鬼門之前，寓鬼怪已被驅盡殺絕並有效地隔阻於攔鬼門以外。<sup>②</sup>

(11) 祭呆鬼儀式規程：東巴誦完《壓呆鬼·請朗久神》後，再誦《射殺呆鬼豬》，東巴肩挎一條細麻布，一人牽著雞從正房門裏出來，東巴們緊隨其後，當快到呆鬼坑時，東巴便把箭射在雞脖子上的畫有肯孜呆尤的這張樺皮上，在呆鬼寨把這雞殺死。年輕小夥子用一小枝松毛蘸一點雞血，然後把松毛上的雞血染在呆鬼寨裏的呆鬼木牌上，染在九個啟上，染在面偶上，然後把這枝帶血的松枝放在死雞旁。東巴這時說一些殺雞東巴沒有罪過一類的話，說完後用美康長打一下死雞。年輕小夥子拔一點雞毛去燒，用燒焦的雞毛給所有的呆鬼施食。另外的人把雞拿去拔毛，取出內臟後在呆鬼寨旁燒起火，架起三腳架，把雞肉煮起。<sup>③</sup>

弓箭發明於史前人類的狩獵生活，後來拓展為原始部落進行戰爭活動的武器，在中國古有“神農、黃帝弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利以威四方”造弓箭

<sup>①</sup> 雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004年，第95頁。

<sup>②</sup> 雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004年，第105頁。

<sup>③</sup> 雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004年，第105頁。



之說。弓箭發明之後，歷經各時代改進發展，綿延穿越了數千年歷史風雲，是整個冷兵器時代中遠距離攻防交戰中的主要武器，直到近代被熱兵器所取代才退出了實戰領域。先民以弓箭驅鬼，正是看中了弓箭在冷兵器時代巨大的攻擊力和殺傷力，而現在少數民族的驅鬼儀式中所用的弓箭正是古老民俗的延續、繼承和發展。

## 二、劍

(12)《睡虎地·日甲·詁》34 背 2-35 背 2：“鬼恒從男女，見它人而去，是神蟲僞爲人，以良劍刺其頸，則不來矣。”

(13)《睡虎地·日甲·詁》42 背 2-43 背 2：“鬼恒責人，不可辭，是暴（暴）鬼，以牡棘之劍之，則不來矣。”“劍”字下脫“刺”字。

(14)《睡虎地·日甲·詁》36 背 3：“鬼恒宋惕人，是不辜鬼。以牡棘之劍刺之，則止矣。”

《說文·刃部》：“劍，人所帶兵也。從刃，僉聲。劍，籀文劒從刀”段玉裁注：“今之匕首也，人各以其形兒大小帶之。”《中國文化史詞典》：“劍，古代一種隨身佩帶的兵器。長刃兩面，中間有脊，短柄。出現於商代，初行於西周，盛行於春秋戰國時代。”劍在古代主要是用於軍事作戰，其使用功能以推刺為主。由以上《睡虎地·日甲·詁》篇中的 3 個例子可知，在春秋戰國兵器“劍”盛行的社會背景下，社會中下層民眾也模仿似地把這種刺殺力較強、使用極普遍的作戰兵器運用到了日常生活中的驅鬼實踐中。可以說，以劍驅鬼是先民對軍隊將士以劍刺殺敵人在日常生活的模擬和實踐。歸根結底，先民以劍驅鬼看重的是劍的殺傷力，可以起到震懾，甚至是擊殺鬼的作用。以劍驅鬼的風俗源遠流長，現在我國的一些少數民族，如羌族、納西族、藏族等民族儀式中依然存在用劍來驅鬼的習俗。另外，在一些考古發掘中，一些墓葬也出土了數量豐富的陪葬品“劍”，我們認為這些墓葬中的劍不僅是“事死如事生”原則的具體實踐，其實還有一定的震懾、驅走地下鬼魅邪祟力量的作用。

## 三、刀

(15)《睡虎地·日甲·詁》26 背 3：“一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃桤<桤>櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆（牆），諱（呼）之曰：

“復疾趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。”則毋（無）央（殃）矣。”

《說文·刀部》：“刀，兵也。”刀是古代的一種兵器，也常作為一種器具。無論是軍隊作戰，還是日常生活使用，刀都具有較強的砍殺能力。基於人害怕刀砍這一事實，古人認為這種砍殺的威力對鬼同樣適用，認為刀可以對鬼起到震懾或驅除作用。軍隊和日常生活中的刀材質多為金屬，而如例（15）中驅鬼用的刀是木質（牡棘）。這是先民以牡棘刀模擬當時軍隊作戰或先民砍東西的具體實踐，牡棘也是一種具有強大魔力的驅鬼靈物，以其作“刀”的材質是為了增強驅鬼魔力。以刀驅鬼在我國的納西族、彝族、獨龍族等少數民族的驅鬼儀式中依然存在。“德格拉”是獨龍族中若干採用不同方式纏人至死的鬼的總稱。開始的時候，這類鬼常遣使“熱薩莫仁”變成個陌生的年輕漂亮的小姑娘，採取鬼戀人或人戀鬼的方式，時常出現在青年男子的睡夢中，同他們相愛並做共枕“夫妻”，如此這般，這個被纏繞的年青人就竹簡衰弱消瘦多病，最後被各種“德格拉卜郎”害死，如死於滾木飛石，或落江或自殺等。凡是被“德格拉”纏住的人，多稱自己已經有了“德格拉”。他們每常於山道上走動時，總覺身後有跟蹤自己的腳步聲，反身探視，又毫無所見，故而惶惶，遂請“南木薩”為其舉行砍殺“德格拉”的巫術儀式。這類巫術，有的在本人家中舉行，其方式為：讓被鬼纏住者坐在一群姑娘當中，彼此佯作調笑戲謔，以便誘其“熱薩莫仁”嫉憤而來。屆時，“南木薩”請來他的“南木”，並偕其助手，身藏砍刀，悄然爬上屋頂（此鬼多從屋頂上下來），伺機抽刀斬殺之。惡鬼來臨被砍殺的情景，只有“南木薩”能夠看見。據說，有些鬼的脖子上掛有項鍊，一刀砍下去，有時還會聽見斬斷項鍊的聲音。<sup>①</sup>另外，在考古發掘的一些墓葬中也發現有作為陪葬品的“刀”，墓葬中的陪葬品“刀”不僅是墓主將生前用品帶到地下世界，我們認為一定程度上還是墓主的家人希望其可以驅除地下的鬼魅邪祟力量，以確保死者的靈魂不被侵擾。總之，我們認為墓葬中的陪葬品“刀”在一定程度上具有驅鬼除邪的作用，只是驅鬼程度的多少和墓主人的身份有很大的關係。

#### 四、杖

<sup>①</sup> 具體可參蔡家麒編：《中國原始資料叢編（獨龍族卷）》，上海人民出版社，1993年，第655頁；蔡家麒：《獨龍族社會歷史綜合考察報告》，《民族調查研究》專刊第1集，中國西南民族研究協會、雲南省民族研究所編印，1983年，第91-94頁。

(16)《睡虎地·日甲·詁》32背1-33背1:“人毋(無)故而鬼惑之,是擎鬼,善戲人。以桑心爲丈(杖),鬼來而毆(擊)之,畏死矣。”

(17)《睡虎地·日甲·詁》52背1-53背1:“野獸若六畜逢人而言,是栗(飄)風之氣,毆(擊)以桃丈(杖),繹(釋)屨(屨)而投之,則已矣。”

(18)《睡虎地·日甲·詁》44背2-45背2:“鬼恒爲人惡夢(夢),嘗(覺)而弗占,是圖夫,爲桑丈(杖)奇(倚)戶內,復(覆)牖戶外,不來矣。”

(19)《睡虎地·日甲·詁》26背3:“一室中卧者昧也,不可以居,是□鬼居之,取桃枿<枿>櫛(段)四隅中央,以牡棘刀刊其宮牆(牆),諄(呼)之曰:“復疾趣(趨)出。今日不出,以牡刀皮而衣。”則毋(無)殃(殃)矣。”桃枿,即大桃杖。

杖,即棍棒。棍棒可以作為軍隊作戰的兵器,其具有“打人”的功能。先民正是看到了棍棒的這個功用,於是遂將其移植到對付鬼神的領域。他們認為“杖”可以擊打鬼,可以對鬼起到震懾、驅除的作用。《論衡·訂鬼》“病者困劇,身體痛,則謂鬼持箠杖毆擊之”,是說病人因病而極其難受,渾身疼痛,這是因為鬼在拿著鞭子、棍子在打自己。古人認為鬼的思維和人的思維大體一致,這是因為鬼是先民創造出來的,本身就帶有個人主觀臆想的色彩。鬼可以棍棒打人,同樣,人也可以用棍棒來打鬼以起到驅除的效果。

## 五、椎

(20)《睡虎地·日甲·詁》34背1-36背1:“人毋(無)故而鬼取爲膠,是哀鬼。毋(無)家,與人爲徒,令人色柏(白)然毋(無)氣,喜契(潔)清,不飲食。以棘椎桃秉(柄)以應(敲)其心,則不來。”

(21)《馬王堆·方》212-213:“瘡(瘡),以月十六日始毀,禹步三,曰:“月與日相當”、“日與月相當。”各三;“父乖母強,等與人產子,獨產積(癩)亢,乖已(己),操段石毆(擊)而母。”即以鐵椎改段之二七。以日出爲之,令積(癩)者東鄉(嚮)。”

《說文·木部》:“椎,擊也,齊謂之終葵。”這裏的“椎”(棘椎、鐵椎)顯然是一種用以錘擊鬼的工具或武器。人怕被擊打,古人於是由人及鬼,認為鬼也害怕被擊打,因此具備擊打能力的“椎”就成了人們驅鬼的重要武器或工具。《論

衡·訂鬼》：“若見鬼把椎鎖繩纏，立守其旁。”例（20）是說用棘做的椎來敲擊鬼的心口來驅鬼；例（21）是治療淋病的祝由方，其中提到用鐵椎敲擊淋病患者的傷處十四次來驅鬼治病。椎的用途（敲打）和特性（堅硬）決定了其作為驅鬼用物的可能性。

## 六、屨

（22）《睡虎地·日甲·詁》52 背 1-53 背 1：“野獸若六畜逢人而言，是票（飄）風之氣，毆（擊）以桃丈（杖），繹（釋）屨（屨）而投之，則已矣。”

（23）《睡虎地·日甲·詁》62 背 2-63 背 2：“凡鬼恒執匱以入人室，曰‘氣（餓）我食’云，是是餓鬼。以屨投之，則止矣。”

（24）《睡虎地·日甲·詁》57 背 3-59 背 3：“票（飄）風入人宮而有取焉，乃投以屨，得其所，取盜之中道；若弗得，乃棄其屨於中道，則亡恙矣。不出壹歲，家必有恙。”

（25）《睡虎地·日甲·詁》60 背 2-61 背 2：“人毋（無）故而跋（髮）擣若虫及須（鬚）鬣（眉），是是恙氣處之，乃燾（煮）辜（賁）屨以紙（抵），即止矣。”

（26）《馬王堆·方》390：“鬻：唾曰：‘歎（噴）！黍（漆）。’三，即曰：‘天啻（帝）下若，以黍（漆）弓矢，今若為下民疔，涂（塗）若以豕矢。’以屨下靡（磨）抵之。”

以上驅除飄風和驅鬼的方法都是一致的，都是“以屨投之”或“投以屨”。《說文·屨部》：“屨，履也。”簡言之，屨即鞋子。據上可知，人們對作祟之物雖有區分，但從嚴格上來說，還是對鬼、神、精、怪等沒有嚴格的區分，認為無論作祟的是鬼，是神，還是精和怪，或者其它一些怪異之物或超自然的邪惡力量都可以以驅鬼的方法來應對之。這也是廣義驅鬼術的一個很好的詮釋和表現。從巫術的發展歷史來看，鞋子驅鬼術是腳印巫術的一種變體。上古神話中腳印巫術很是盛行，傳說伏羲的母親華胥，有一天到雷澤去游玩，看見一雙巨人的腳印感到好玩，使用自己的雙腳踩上去試，這一試感到全身顫動，巨人的足跡產生了魔力，使她懷孕，結果生下了伏羲神。另外，姜源履“巨人”腳印而懷孕生周朝始祖後稷同樣是腳印巫術。在古人的觀念裏，腳印具有很神奇的魔力。同樣地，同類相同，

與腳印密切相關的鞋子也被人們賦予了神奇的超自然力，他們認為可以驅鬼除祟。一般認為，腳印巫術在唐代才流變為兩種不同的形態：鞋子巫術和腳下泥土巫術。其實，我們認為早在先秦時期鞋子巫術的使用就已經存在。後世道教在創立和發展的過程中吸收了巫術的一些成分，其中，鞋子巫術即被繼承了下來，如《萬法歸宗》中所記載的“鞋遁法”：

慾鍊之日，用黃紙闊二寸，朱書“震雷符”於上面，向北燒灰，清水吞之，向北念咒語三遍，取炁三口，吞入腹中。臨用之時，棄右鞋一只，正東而去，行過三步，則鬼神不見。所留之鞋，如自己之形，人見似真死；過九日法盡，乃眾視之，為鞋。

道教中的“棄鞋驅鬼”和出土秦簡中的“投鞋驅鬼”有異曲同工之妙，這也反映了“以鞋驅鬼”在歷時發展中的傳承性。另外，我們猜測以鞋驅鬼可能還存在另外一種可能，即當人們遇到鬼時，鞋子是很容易脫掉擊鬼的一個臨時應對武器。綜上，我們認為鞋子是具有神秘力量的一種驅鬼靈物，還是一種很實用的臨時應變驅鬼靈物。

## 七、鼓

(27)《睡虎地·日甲·詁》34背3：“一室中有鼓音，不見其鼓，是鬼鼓，以人鼓應之，則已矣。”

(28)《馬王堆·方》169-170：“瘥（癰）病：【禹】步三，湮汲，取梧（杯）水飲（噴）鼓三，曰：“上有□【□□□□□□□□】鐵銳某□【□□】【□】□飲（飲）之而復（覆）其梧（杯）。”

例（27）是說，在一間房室中，只聽到敲鼓聲，卻看不見鼓，這是鬼鼓。用人的鼓來回應鬼鼓，鬼鼓聲就停止了；例（28）是說，治療癰病，按禹步法行走三步并準備好地漿，取杯中的地漿用口噴出，噴水一次，敲鼓一次，連續進行三次，祝念道：上有……，某人……。飲服後把杯口朝下。《說文·鼓部》：“鼓，郭也。春分之音，萬物郭皮甲而出，故謂之鼓。从豆，从支，象其手擊之也。”鼓，甲骨文作𥙷，左邊的“豆”是“鼓”的本字，右邊的“支”表示手持棒槌敲擊鼓。

“巫者必須能歌善舞，跳舞又必需音樂伴奏，故巫者皆備有樂器。巫者所用樂器之中，鼓則為使用最頻繁且最重要的樂器之一，被認為是神性所在的法器之一。

擊鼓的目的，除作為巫者歌舞時的音樂伴奏之用途外，因古人認為鬼怪害怕巨大的聲響，故使用以製造聲響而引起鬼神注意。”<sup>①</sup>以人鼓來應對鬼鼓，是一種“以其人之道還治其人之身”的特殊驅鬼方法，這也顯示了先民在驅鬼實踐中的聰明智慧。在古代，巫師在祭天地、祭鬼神時，大多用鼓。《周禮·鼓人》云：“教為鼓，而辨其聲用。以雷鼓鼓神祀；以靈鼓鼓社稷；以路鼓鼓鬼享。”雷鼓是大型的八面鼓，靈鼓是中型的六面鼓，路鼓是小型的四面鼓。《中華全國風俗志》下篇卷一“黑龍江”云：“巫風盛行，家有病者，不知醫藥之事，輒招巫入室誦經，裝束如方士狀，以鼓隨之，應聲跳舞。云病由某祟，飛鏡驅之，向病身按摩數次遂愈，或延喇嘛治之。”<sup>②</sup>又云：“伊徹滿洲病，亦請薩瑪跳神，而請札林一人為之相。札林，唱神歌者也。祭以羊，腥用鯉。薩瑪降神，亦擊鼓。神來則薩瑪無本色，如老虎神來猙獰，媽媽神來噢咻，姑娘神來靚靚，各因所憑而肖之。”<sup>③</sup>至於巫師用鼓的原因，有人認為：“魔鬼害怕大的聲響，為此……只有雷聲能夠驅走惡鬼。於是，薩滿就敲神鼓來表示雷聲。”<sup>④</sup>鼓原是巫師用以溝通鬼神的“通天之器”，具有超強神力，既可娛樂取悅鬼神，又可驚嚇驅趕鬼神。春秋戰國以降，巫師的地位下降，巫術在社會中下層更為活躍，社會中下層民眾以鼓驅鬼即是模仿了巫師以鼓溝通鬼神的原理。直到現在，以鼓驅鬼在我國的納西族宗教儀式中還普遍存在：

(29) 大東地區的除穢儀式：(做完儀式的一些準備)，回到儀式場地，主持東巴吩咐一人，在瓦片上燒一些山羊骨、豬骨以及帶毛皮子，讓其發出刺鼻味，并放到穢寨中。此時，其他人則吹響海螺、搖響板鈴、敲擊皮鼓。東巴依次吟誦《穢的來歷》、《除穢的來歷》、《清除穢鬼》之上卷、中卷、下卷。東巴拿一飯團蘸點鹽，放在丹鬼木偶前，并誦《把丹鬼分開經》，接著誦《古事記》、《白蝙蝠取經記》。接著，大家在東巴的帶領下，到村寨各處驅趕穢鬼。東巴拿著美康長河啓，大家拿著杜鵑枝扎的稱為梭刷的火把，挨家挨戶去除穢，驅趕穢鬼。<sup>⑤</sup>

(30) 壓呆鬼的小儀式：在神壇面前掛上法鼓，東巴頭戴黑帕，身著麻布長衣，在麻布長衣外再穿一件手工織的黑色氍毹禮褂，胸前掛上法珠，法珠上拴著

<sup>①</sup> [韓]趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，中華書局，2011年，第40頁。

<sup>②</sup> 胡樸安：《中華全國風俗志（下編）》，河北人民出版社，1986年，第84頁。

<sup>③</sup> 胡樸安：《中華全國風俗志（下編）》，河北人民出版社，1986年，第91頁。

<sup>④</sup> 郭燕順、孫運來：《民族譯文集》，吉林省社會科學院蘇聯研究室，1983年，第316頁。

<sup>⑤</sup> 選自雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004年，第110頁。

殺鬼武器“雄拿毒支”。主祭東巴坐在法鼓旁，左手搖板鈴，右手敲法鼓，口誦儀式程序（口誦經）。<sup>①</sup>

（31）纳西族的丽江鸣音地区吊狗镇恶鬼仪式：作法时，东巴敲打锣鼓、板铃，念经，迎久神，神堂除秽、烧天香，主人跪拜磕头，东巴用竹笔在鼓上写下镇恶鬼咒语。<sup>②</sup>

以鼓驅鬼一般是藉助鼓的神力或巨大的鼓聲來驅鬼，其實，不僅在納西族東巴教的驅鬼儀式中，其它少數民族地區的宗教儀式中也存在大量的以鼓驅鬼的巫術活動。又如傈僳族的执仪者尼扒：“若被患者主人请去驱鬼时，要击鼓三下，神灵闻鼓声遂来附端公身体，此时端公跳跃，背靠神龕，面向堂前，询问主人：‘你家有什么灾难，叫我来办什么？’主人告知：‘我家有人病了，请你来看看’端公即行卜卦，用一撮谷米放在皮鼓上，从下面轻轻地敲，旋将皮鼓翻转，谷米撒落在堂屋中，视其能否聚集在一起来卜定吉凶。”<sup>③</sup>除此之外，雲龍白族的禳病驅鬼巫術、景頗族的驅趕邪鬼的舞蹈“龍洞戈”、彝族的跳鬼祛病巫術、普米族的“扎梯”儀式中也都有靈物“鼓”的使用。<sup>④</sup>值得注意的是，鼓多與鈴、鐸（大鈴）配合使用以驅鬼，如：

（32）《睡虎地·日甲·詁》31 背 2-33 背 2：“人若鳥獸及六畜恒行人宮，是上神相，好下樂入，男女未入宮者𡗗（擊）鼓奮鐸（譟）之，則不來矣。”

大意是說，人或者是鳥獸及馬牛羊豬狗雞經常去別人房室走進走出，這是天上神靈的相貌，喜歡下到凡間、走進民居轉轉。讓未成家的青少年男女擊鼓搖鈴，大聲呼喊，那神靈就不下來了。鼓和鐸或鈴是古代的樂器，且多配合演奏。從今天的考古發掘，我們可以發現一些墓葬的陪葬品中樂器類多會出現鼓和鈴。以鼓和鐸配合驅鬼完全是先民模仿巫師以鼓和鐸娛樂或驅除鬼神的具體實踐。在現在我國的一些少數民族，如納西族、獨龍族、瑤族、普米族、彝族的宗教儀式中依

<sup>①</sup> 選自雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004 年，第 134 頁。

<sup>②</sup> 選自和志武等主編：《中國各民族原始宗教資料集成（纳西族卷、羌族卷、独龙族卷、傈僳族卷、怒族卷）》，中國社會科學出版社，2000 年，第 132-133 頁。

<sup>③</sup> 和志武等主編：《中國各民族原始宗教資料集成（纳西族卷、羌族卷、独龙族卷、傈僳族卷、怒族卷）》，中國社會科學出版社，2000 年版，第 758 頁。

<sup>④</sup> 具體可參楊紫雲：《〈中國各民族原始宗教資料集成〉中的法（樂）器——以雲南十三族為例》，《歌海》，2013 年第 5 期，第 54-55 頁。

然存在以鼓和鈴配合驅鬼的活動。<sup>①</sup>鼓和鐸在先民的意識里都是具有神力的器物，而且都可發出聲響，以鼓和鐸配合驅鬼，我們認為是為了增加驅鬼的效果，獲得更多的心理安慰感。

## 八、女筆

(33)《睡虎地·日甲·詁》46背2：“鬼恒從人游，不可以辭，取女筆以拓之，則不來矣。”

學界對“女筆”的解釋莫衷一是。整理小組注曰：“女筆，不詳。”<sup>②</sup>吳小強先生釋“女筆”為“女子使用的毛筆”，並將全句譯為“鬼經常跟隨著人往游，沒有辦法擺脫掉。拿一支女孩子用的毛筆，舉起向著鬼，鬼就不會再跟從人走了”。<sup>③</sup>劉樂賢先生按：“鄭剛云‘女筆讀篋，婦女用的梳子。筆、篋陽入對轉。’其說可從。”<sup>④</sup>王子今先生認為：“鬼多披髮，或許與避忌梳篋的行為有關。……吳小強先生之說缺乏說服力。從當時的文化普及程度考慮，很難想像普通民眾能夠在必要時輕易得到所謂‘女子使用的毛筆’。”<sup>⑤</sup>呂亞虎先生認為：“以‘女筆’為‘女子使用的毛筆’顯乏說服力，然以‘女筆’為‘梳篋’的觀點也只是一種推測而已，亦並無切實之佐證。但‘女筆’當為女子所用之物似可斷定。鬼怪為陰物，用女子特用之物來對付它，或許是古人基於同類相伏巫術法則的錯誤聯想。”<sup>⑥</sup>今按，我國歷史有文墨通靈的觀念以及文房四寶巫術，但其時間大約出現於魏晉以後。先秦秦漢時期，在當時的文化背景下，普通民眾很難輕易得到“女子使用的毛筆”。劉樂賢先生、王子今先生和呂亞虎先生之說可從。值得注意的是，梳篋之類的理頭髮或鬢髮的工具一般有尖銳的齒子，以尖銳之物驅鬼在出土秦簡中甚是常見，如上面提到的劍、棘等物，故我們認為梳篋上尖銳的齒子能對作祟之鬼起到一定的恐嚇或驅趕作用。

## 九、杵

<sup>①</sup> 具體可參楊紫雲：《〈中國各民族原始宗教資料集成〉中的法（樂）器——以雲南十三族為例》，《歌海》，2013年第5期，第52-55頁。

<sup>②</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第218頁。

<sup>③</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000年，第136、141頁。

<sup>④</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994年，第242頁。

<sup>⑤</sup> 王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，湖北教育出版社，2003年，第405-406頁。

<sup>⑥</sup> 呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，陝西師範大學博士學位論文，2008年，第319頁。



(34)《馬王堆·方》208-210:“積(癩):操柏杵,禹步三,曰:“賁(噴)者一褻胡,漬(噴)者二褻胡,漬(噴)者三褻胡。柏杵白穿一,毋(無)一。□【□】獨有三。賁(噴)者種(撞)若以柏杵七,令某積(癩)毋(無)一。”必令同族抱,令積(癩)者直東鄉(嚮)窻(窗)道外,改撞(撞)之。”

以上是治療癩症病的祝由方,大意为:操持用柏木做成的杵棒,按照禹步法行走三步,祝念道:“祝者第一次高高舉起手中的柏杵,祝者第二次高高舉起手中的柏杵,祝者第三次高高舉起手中的柏杵。擣穿一次,一個癩症也沒有,……只有三。祝者撞你,用柏杵七個,使某人不患一次癩症。”一定要讓同族人抱住癩症患者,讓癩症患者面朝東向的窗戶站立,從外面用木椎敲擊症處。《說文·木部》:“杵,舂杵也。”段玉裁注:“杵,舂搗粟也,其器曰杵。”杵具有禱的功能,具有一定的威懾力,故古人將其移植到了驅鬼世界裏,認為杵對鬼也有一定的威懾力,可以起到驅鬼的作用。上述祝由方還提到了杵的材質“柏”,在先民的意識中,柏樹是一種神樹。歷史上有黃帝親自帶領橋國群民種植柏樹的傳說,而且黃帝親自帶頭種了一棵小柏樹。黃帝在乘龍升天飛經橋國上空時,還特意讓巨龍停下來,為了再看一眼自己親手栽下的那棵柏樹。柏樹於是也被賦予了神秘的力量,被人們認為是神樹,可以對世間的鬼魅邪祟力量起到震懾,甚至是驅除作用。用柏木做成杵是為了增加驅鬼的力量,取得更好的驅鬼效果。

#### 十、斧

(35)《馬王堆·方》:217-218:“以辛巳日,由曰:‘賁(噴)辛巳日’,三;曰:‘天神下干疾,神女倚序聽神吾(語),某狐父非其處所。巳(已)。不已(已),斧斬若。’即操布改之二七。”

以上也是治療癩症病的祝由方,大意为:在辛巳日這天祝念道:“噴,辛巳日。”三遍;又念道:“天神對人類降下不正的災疾,神女站在東西牆下聽天神之語,狐症病不是呆在它所在的地方。趕快走吧,不走就用斧頭斬殺你。”念完拿布在患處敲打十四次。《說文·斤部》:“斧,斫也。”斧頭之刃鋒利,可以用來砍東西,具備很強的攻擊力。另外,斧頭在先民的觀念裏也是神物。最有名的當屬盤古開天闢地之盤古斧,被人們認為是上古十大神器之一,傳說天地混沌之初,盤古由睡夢醒來,見天地晦黯,遂拿一巨大之斧劈開天與地,自此才有我們之世界、宇宙。

此斧擁有分天開地、穿梭太虛之力，威力極大。正是由於斧的神性和強大的殺傷力，故被先民用來驅鬼除邪也就理所當然。

### 第三節 污穢類靈物

“人們往往用人之好惡來比附鬼之性情，凡人之所好者，鬼多好之；凡人之所惡者，鬼亦惡之。對於各種污穢物，人見皆唯恐避之不及，想必鬼亦如是，故不少穢物被用來驅鬼。”<sup>①</sup>人總是按自己的喜怒哀樂想象鬼的性格與情感，鬼的好惡往往是人類好惡的翻版。人聞臭穢唯恐避之不及，鬼又豈能例外？由此就有了“鬼懼穢”的觀念。古人侍奉神靈之前總要焚香沐浴，修飾一心，這種行為背後即潛藏著“鬼神厭惡不潔”的意識。當人們無需侍奉鬼神，而是要懲罰鬼神、驅逐鬼神的時候，自然就會想到糞便、糞湯、經血之類的穢物。“中國自古就有萬物相生相克的觀念，這種觀念被套上陰陽五行學說的理論外裝之後更加深入人心。俗語‘一物降一物’不單是人們對外部世界的認識，而且常被當作一種處世哲學，一種調整人鬼關係、控制鬼神行為的巫術原則。穢物驅邪法流行既久，就沒有人再關心它的緣起以及能否成立等問題，人們認定污穢之物天然具有降服鬼怪的力量，穢物制鬼就像狸貓制鼠、蜈蚣制蛇一樣自然。訓練有素的術士則稍高一籌，他們把穢物也視為一種邪物，認為它與鬼魅等邪物之間有著某種固定的制約關係；他們還借鑒古代醫學以毒攻毒的理論，把這種思想概括為‘以邪制邪’。”<sup>②</sup>從巫術原理來說，以穢物驅邪是一種典型的反抗巫術行為，穢物的本質是厭勝物，下面即分類論述之。

#### 一、尿

劉樂賢先生說：“從民間俗信推測，鬼畏家畜尿的原因很可能是它們厭棄髒物，不願靠近髒物。如此說來，古人正是看出了鬼厭惡髒物的特點纔主張利用家畜尿驅鬼去邪。當然，鬼厭惡髒物其實是人厭惡髒物的翻版。”<sup>③</sup>用六畜尿等動物尿類靈物來驅鬼實際上是反抗巫術的一種具體表現形式，這裏的六畜尿等尿類靈物是作為厭勝物存在的。下面請看一些具體的用例：

<sup>①</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第78頁。

<sup>②</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第186頁。

<sup>③</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994年，第263頁。

(1)《睡虎地·日甲·詁》49背2:“人毋(無)故而鬼祠(伺)其宮,不可去,是祖□游,以犬矢投之,不來矣。”

(2)《睡虎地·日甲·詁》38背3:“鬼恒從人女,與居,曰:“上帝子下游。”欲去,自浴以犬矢,澀(繫)以葦,則死矣。”

(3)《睡虎地·日甲·詁》27背2-28背2:“大神,其所不可過(過)也,善害人,以犬矢爲完(丸),操以過(過)之,見其神以投之,不害人矣。”

(4)《睡虎地·日甲·詁》54背1-55背1:“竈毋(無)故不可以孰(熟)食,陽鬼取其氣。燔豕矢室中,則止矣。”

(5)《睡虎地·日甲·詁》50背3-51背3:“人毋(無)故一室人皆簋(垂)延(涎),爰母處其室,大如杵,赤白,其居所水則乾,旱則淳,屈(掘)其室中三尺,燔豕矢焉,則止矣。”

(6)《馬王堆·方》390:“鬻:唾曰:‘歟(噴)! 漆(漆)王,若不能漆(漆)甲兵,令某傷,奚(鷄)矢鼠壤(壤)塗(塗)漆(漆)王。’三,即曰:‘天啻(帝)下若,以漆(漆)弓矢,今若為下民疔,塗(塗)若以豕矢。’以履下靡(磨)抵之。”

(7)《馬王堆·方》392:“鬻:“歟(噴)! 漆(漆)王,若不能漆(漆)甲兵,令某傷,奚(鷄)矢鼠壤(壤)塗(塗)漆(漆)王。”

(8)《馬王堆·方》10:“以刃傷,類(燔)<sup>①</sup>羊矢,傳之。”《名醫別錄》有羊屎燔炭內服,“主小兒泄痢”等病,但無治刃傷記載。故我們認為此方中的“羊矢”,巫術的色彩更強,可以看做是驅鬼治病方。

由上可知,屎類靈物在出土簡帛《日書》和醫書中很是常見。由於《睡虎地·日》是社會中下層人們驅鬼的簡易手冊,且六畜與社會中下層,尤其是底層勞動人民關係密切,故其中的驅鬼屎類靈物多為六畜屎(犬屎和豕屎)。他們或把犬屎搏成丸投擊鬼,會燔燒牲矢,以臭氣來熏鬼。受生產力發展水平的制約和古人慣性思維的影響,當時的醫生或多或少地都帶有一定的巫術意識,認為人生病是鬼作祟所致。故醫書藥方中的驅鬼靈物多為六畜屎和其它動物屎。《日書》中的六畜屎多為純粹的驅鬼靈物,醫書藥方中的屎類驅鬼靈物大多是巫術功能和藥用價值的結

<sup>①</sup> 帛書本所釋之“類”,今細看集成本新圖版,帛書原文本寫作“𤝵”,不像“從煩從犬”構形,倒像個“類”字,疑為“煩”字之誤寫,“類羊矢”即“煩羊矢”。詳見胡娟:《漢簡帛醫書五種字詞集釋》,西南大學博士學位論文,2016年,第78頁。

合體，它們既承擔驅鬼治病的功能，又具備一定的藥物治病的目的。以尿驅鬼在傳世文獻《韓非子·內儲說下》中也得到了體現<sup>①</sup>：

燕人李季好遠出，其妻私有通於士，季突至，士在內中，妻患之。其室婦曰：“令公子裸而解髮，直出門，吾屬佯不見也。”於是公子從其計，疾走出門。季曰：“是何人也？”家室皆曰：“無有。”季曰：“吾見鬼乎？”婦人曰：“然。”“為之奈何？”曰：“取五牲之矢浴之。”季曰：“諾。”乃浴以矢。

以上說的是用五牲之矢，即五牲之屎（即牛羊豕犬雞之屎）洗澡來驅鬼的一個例子，說明戰國時代人們確信屎有驅鬼去邪之效。其實，這個故事的結局在民間有不同的說法，韓非為渲染喜劇氣氛，把不同“版本”的說法都羅列在書中：一說李季被“浴之以狗矢（屎）”，一說李季被浴以“五牲之矢”，還有的說是浴以蘭湯。這三種不同的說法說明用犬矢、五牲之矢和蘭湯驅除邪祟的方法都是當時人經常使用的。李季故事中的“五牲之矢”，應該是將牛、羊、豕、犬、雞的糞便混合、攪拌而成的糞湯。施術者也許認為，使用這種大雜燴式的東西比僅僅“浴以犬矢”驅鬼力量更強，收效更快。敦煌遺書《白澤精怪圖》中也有用家畜屎驅鬼的記載，如伯 2682：“（鬼）夜呼長婦名者，老雞也。馬屎塗人戶防之，不防之，死。煞則已。”伯 2682：“鬼呼次婦名者，老雞也，黑身白尾赤頭。以其屎塗人好器。煞之則已。一云塗竈。”伯 2682：“鬼夜呼少婦名者，老雞也，赤身白頭。以其屎塗好器。煞之則已。一云塗竈。”以牲畜屎驅鬼在當今民俗中還有一些遺存，如漢族中有給孩子取“牛屎”之類臟名的習俗，也是希望小孩不受或少受鬼魅邪神糾纏的意思。<sup>②</sup>

## 二、灰

(9)《睡虎地·日甲·詁》29 背 1-31 背 1：“人毋（無）故鬼昔（籍）其宮，是是丘鬼。取故丘之土，以為僞人犬，置牆（牆）上，五步一人一犬，環（環）其宮，鬼來陽（揚）灰毆（擊）箕以杲（譟）之，則止。”

(10)《睡虎地·日甲·詁》47 背 2-48 背 2：“女子不狂癡，歌以生商，是陽

<sup>①</sup> 以下引文見劉乾先等：[清]王先慎撰，鐘哲點校：《韓非子集解》，中華書局，2003 年，第 245-246 頁。

<sup>②</sup> 任聘：《中國民間禁忌》，作家出版社，1991 年，第 531 頁。

鬼樂從之，以北鄉（嚮）□之辨二七，燔，以灰□食食之，鬼去。”

（11）《睡虎地·日甲·詁》50 背 2：“鬼恒羸（裸）入人宮，是幼殤死不葬，以灰漬之，則不來矣。”

（12）《睡虎地·日甲·詁》52 背 2-53 背 2：“人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時，漬門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，貍（埋）野，則毋（無）殃（殃）矣。”

（13）《睡虎地·日甲·詁》62 背 1：“殺蟲豸，斷而能屬者，漬以灰，則不屬矣。”

（14）《睡虎地·日甲·詁》65 背 2-66 背 2：“人恒亡赤子，是水亡傷（殤）取之，乃爲灰室而牢之，縣（懸）以菰，則得矣；刊之以菰，則死矣；享（烹）而食之，不害矣。”

（15）《馬王堆·方》447：“人蠱而病者：燔北鄉（嚮）并符，而烝（蒸）羊尼（胔），以下湯敦（淳）符灰，即【□□】病者，沐浴為蠱者。”

古人以為鬼畏灰，《藝文類聚·果部》引《莊子》云：“‘插桃枝於戶，連灰其下，童子入不畏，而鬼畏之。’是古人以為鬼畏灰。”在先民的眼裏，灰有一定的穢物色彩，這是因為作為一種粉末狀物體，如果施以動作“揚”和“漬”等，會讓人身上變得很臟。因此，人們以己之厭惡揣摩鬼之厭惡，認為鬼也不喜歡帶有一定穢物性質的“灰”。《睡虎地·日甲·詁》篇中以灰驅鬼涉及的主要方法有揚法和漬法。“揚”是一種自下而上的活動，如例（9）說，居室無故被丘鬼借住，可取荒丘之土捏成土人和土狗放在院牆上，每隔五步置土人、土狗各一個，將居室環繞起來，丘鬼來時揚灰塵、敲簸箕并高聲呼叫，鬼就不敢再來。《睡虎地·日甲·詁》篇記載最多的是漬法。“漬”當是歔、噴的借字，指口吹灰土以驅鬼。如例（11）說，小兒夭折之後沒有埋葬，常會赤裸裸地進入人家的居室，用灰噴到裸體鬼身上，它就不會來了；例（12）說，小兒常在學會走路前死去，這是室中不辜鬼作祟，於庚日日始出時朝門上吹灰，隨之祭祀神靈，十日后收起祭品，用白茅裹好埋在野外，即可除去灾殃；例（5）說，有種蟲豸被人砍斷身體后能自行聯接起來，朝它身上噴灰，則一斷不能復聯。另外，還出現了以灰驅鬼的變體，如例（14）說，嬰兒常常死去，這是被水中精怪“亡殤”奪走生命，造一座四面塗灰的堅固的“灰室”，裏面掛上菰草，就可抓住“亡殤”；以菰砍之，可將它殺

死；烹而食之，即可永除禍害。例（10）說，女子不狂不癡，卻時常唱出動聽的歌曲，這是陽鬼附體之故。燔燒朝北生長的某種植物之瓣十四枚，將灰末拌在飯里讓女子吃下，陽鬼就會離去。漢代史籍中也有涉及以“灰”驅鬼辟邪的禮俗迷信的故事。例如《漢書·廣川惠王劉越傳》記述劉去事跡<sup>①</sup>：

後去立昭信為后；幸姬陶望卿貞為脩靡夫人，主繒帛；崔脩成為明夫人，主永巷。昭信複譖望卿曰：“與我無禮，衣服常鮮於我，盡取善繒句諸宮人。”去曰：“若數惡望卿，不能減我愛；設聞其淫，我亨之矣。”後昭信謂去曰：“前畫工畫望卿舍，望卿袒裼傅粉其傍。又數出入南戶窺郎吏，疑有姦。”去曰：“善司之。”以故益不愛望卿。後與昭信等飲，諸姬皆侍，去為望卿作歌曰：“背尊章，嫖以忽，謀屈奇，起自絕。行周流，自生患，諒非望，今誰怨！”使美人相和歌之。去曰：“是中當有自知者。”昭信知去已怒，即誣言望卿曆指郎吏臥處，具知其主名，又言郎中令錦被，疑有姦。去即與昭信從諸姬至望卿所，羸其身，更擊之。令諸姬各持燒鐵共灼望卿。望卿走，自投井死。昭信出之，桮杙其陰中，割其鼻脣，斷其舌。謂去曰：“前殺昭平，反來畏我，今欲靡爛望卿，使不能神。”與去共支解，置大鑊中，取桃灰毒藥并煮之，召諸姬皆臨觀，連日夜靡盡。復共殺其女弟都。

碎尸肢解後又用桃灰、毒藥一並煮之，是希望陶望卿死後不能變為厲鬼復仇。“灰”可以驅鬼辟邪的作用說明在當時比較受重視。《莊子》佚文中曾提到“插桃枝於戶，連灰其下，童子入不畏而鬼神畏之”，可見用灰驅鬼由來已久。以灰驅鬼法的原理應該就是基於灰可眯鬼眼（其實是灰可眯人眼的聯想和比附）的“實踐”。之後，“灰”便具有了某種強大的神性，其驅鬼辟邪的巫術色彩也就越來越濃厚。從這一思路出發，秦法嚴禁的“棄灰於道”的行為，可能即具有某種神秘的巫術色彩。<sup>②</sup>隨著認識的提高，人們發現“灰”還有一定的藥用價值，故“灰”兼有驅鬼和藥物治病兩大功用。從上面出土文獻中的例子可以看出，在驅鬼靈物母體不變的情況下，驅鬼靈物的使用形式和使用方法因時、因地而略有不同和發展創新。

### 三、米泔水

<sup>①</sup> 以下引文見班固撰，顏師古注：《漢書》（第八冊），中華書局，1964年，第2429頁。

<sup>②</sup> 參看王子今：《秦灋“刑棄灰於道者”試解——兼說睡虎地秦簡〈日書〉“鬼來陽（揚）灰”之術》，《陝西歷史博物館館刊》（第8輯），三秦出版社，2001年。

(16)《睡虎地·日甲·詁》59 背 2：“鬼入人宮室，勿（忽）見而亡，亡（無）已，以澹（澹）康（糠），寺（待）其來也，沃之，則止矣。”

以上例文的大意為：鬼進入人的房室，忽現忽隱，這種情況一直持續不斷。等鬼再出現時，用米糠和酸臭的陳淘米水攪拌在一起，澆在鬼身上，鬼就沒有了。整理小組：“澹，米泔水。”《說文·水部》：“澹，久泔也。”《禮記·內則》：“秦人澹曰澹。”澹是秦人的方言，與“久泔”異實同名。簡言之，“澹”即是今天所說的酸臭的陳淘米水。同其它驅鬼穢物一樣，古人認為酸臭的陳淘米水又酸又臭，具有很強大的驅鬼效果。我們認為“澹”的實質還是一種厭勝物，以其酸臭之特質來驅除或鎮壓惡鬼。這是先民以日常生活中常用之物來驅鬼的具體實踐，也反映了驅鬼靈物的地域性。根據《睡虎地·日甲·秦》篇 18 正 3-23 正 3 “禾忌日，稷龍寅、秣丑。稻亥，麥子，菽、荅卯，麻辰，葵癸亥，各常口忌，不可種之及初獲、出入之。辛卯不可以初獲禾”的相關記載，我們可以知道，當時的農作物品種較為豐富，已經出現了稷、秣、麥、稻、菽、荅、麻、葵 8 種具體的農作物。這與當時秦國發展農業的基本國策和秦人的“重農崇本”的思想密切相關。因此，米類食物是當時先民的主要糧食作物或重要糧食作物，故先民以淘米剩下的酸臭陳淘米水來驅鬼亦是很正常的事情。在《睡虎地·日甲·詁》篇中還有一例值得注意：

(17)《睡虎地·日甲·詁》25 背 2-26 背 2：“鬼恒召（詔）人曰：璽（爾）必以某（某）月日死，是待鬼偽為鼠，入人醯、醬、澹、將（醬）中，求而去之，則已矣”。

上述例子大意為，鬼經常告訴人說：“你必須在某月某日死！”這是待鬼偽裝成老鼠，鑽進了人家的醋、醬油、酸臭的陳淘米水和酒中。在這些地方找到那老鼠并扔掉它，鬼就會停止了。我們認為例子中的“待鬼”的替身“鼠”死在了醋、醬油、酸臭的陳淘米水或酒中，否則，人不是很容易將其找到并扔掉。醋、醬油、酸臭的陳淘米水和酒均具有一定的驅鬼作用，但是驅鬼效用並不是很強，還需要再藉助人的後續動作才能徹底驅除乾淨。同樣的例子也出現在《睡虎地·日甲·病》篇 68 正 2-77 正 2：

甲乙有疾，父母為祟，得之於肉，從東方來，裹以漆（漆）器。戊己病，庚有【間】，辛酢。若不【酢】，煩居東方，歲在東方，青色死。

丙丁有疾，王父爲祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒）。庚辛病，壬有間，癸酢。若不酢，煩居南方，歲在南方，赤色死。

戊己有疾，巫堪行，王母爲祟，得之於黃色索魚、董、酉（酒）。壬癸病，甲有間，乙酢。若不酢，煩居邦中，歲在西方，黃色死。

庚辛有疾，外鬼傷（殤）死爲祟，得之犬肉、鮮卵白色。甲乙病，丙有間，丁酢。若不酢，煩居西方，歲在西方，白色死。

壬癸有疾，母（毋）逢人，外鬼爲祟，得之於酉（酒）脯脩節肉。丙丁病，戊有間，己酢。若不酢，煩居北方，歲在北方，黑色死。

以上例子是說，死去父母的鬼魂、死去祖父的鬼魂、死去祖母的鬼魂、外邊的鬼魂和外邊的野鬼致人生病。具體的做法就是在肉（赤肉、犬肉）、酒、雄雞、黃色索魚、鮮卵白色（新鮮的白色雞蛋）、脯（乾肉）等日常生活中經常食用的食物中將其找出來，然後做進一步的處理就可以減輕或消除疾病。鬼與人們的日常生活息息相關，鬼喜歡藏身於人們賴以生存的食物中，而恰巧食物又可壓制住鬼，故人們就可很順利地將作祟的鬼驅除，從而達到人們想要的效果。從以上例子我們也看看出，當時社會“陰陽五行”思想甚是流行，古人受此觀念的影響，民俗中亦瀰漫著濃厚的“陰陽五行”色彩。

#### 第四節 礦物類靈物

##### 一、土

(1)《睡虎地·日甲·詁》57背2-58背2：“人毋（無）故室皆傷，是粲迺之鬼處之。取白茅及黃土而西（洒）之，周其室，則去矣。”

(2)《睡虎地·日甲·詁》29背3-30背3：“鬼嬰兒恒爲人號曰：‘鼠（予）我食。’是哀乳之鬼。其骨有在外者，以黃土漬之，則已矣。”

(3)《睡虎地·日甲·詁》29背1-31背1：“人毋（無）故鬼昔（籍）其宮，是是丘鬼。取故丘之土，以爲僞人犬，置牆（牆）上，五步一人一犬，叢（環）其宮，鬼來陽（揚）灰毆（擊）箕以栗（譟）之，則止。”

(4)《周家臺·方》345-346：“馬心：禹步三，鄉（嚮）馬祝曰：‘高山高郭，某馬心天，某爲我已之，并□待之。’即午畫地，而最（撮）其土，以靡（摩）其鼻中。”



例（1）、例（2）是說以黃土驅鬼，黃土是大地的組成部分，古人崇拜天地，所謂皇天后土，認為黃土具有某種神力，故可用來驅除鬼魅邪祟等力量，這是黃土的巫術價值。例（3）是說用土做成人偶和犬偶來驅鬼辟邪，此種類似記載也見於敦煌寫卷。如斯 1648：“十二時中得病日推勘即知輕。巳日病者，須作土人七枚，每人七寸，書人腹作鬼字，以酒脯祭之。午日病者，須捨西方土，別三升，作渥於口中，口作土人高一尺，面向北，遺手把刀，病人即差。”以黃土驅鬼，正是看重黃土強大的神力。

## 二、石

（5）《睡虎地·日甲·詁》28 背 3：“鬼恒召人出宮。是是遽鬼毋（無）所居。罔諱（呼）其召，以白石投之，則止矣。”

（6）《馬王堆·方》212-213：“瘡（瘡），以月十六日始毀，禹步三，曰：“月與日相當”、“日與月相當。”各三；“父乖母強，等與人產子，獨產積（癰）亢，乖已（已），操段石穀（擊）而母。”即以鐵椎改段之二七。以日出為之，令積（癰）者東鄉（嚮）。 ”

石頭，尤其是白石在古人心目中也是一種很常用的驅鬼靈物。《抱朴子·內篇·登涉》：“山中見吏，若聞聲不見形，呼人不止，以白石擲之則息矣。”同樣的記載也見於敦煌寫卷伯 2682《白澤精怪圖》：“山見吏，若但聞聲，不見形，呼人不止者，以白石擲之，則息矣。”《太平御覽·時序部》：“《淮南萬畢術》曰‘歲暮臘，埋圓石於宅隅，雜以桃弧七枚，則無鬼疫。’”又《太平御覽·地部》引《淮南萬畢術》云：“埋石四隅，家無鬼（取蒼石四枚，及桃枝七枚，以桃弧射之，乃取，并埋弓矢四隅，故無鬼殃）。 ”玉是石中的精美者，《山海經·西山經》：“崑崙之上，丹水出焉，其中多玉膏，其源沸湯，黃帝是食。玉膏之所出，玉色乃清，五味乃馨，堅栗精密，澤而有光，五色发作，以和柔剛，天地鬼神，是食是飧。君子服之，以御不詳。”很顯然，《山海經》認為白玉，亦即精美的白石可以辟邪除祟。古人以石頭驅鬼的傳統應追溯至遠古時期的石頭崇拜。“石頭是人類最初的工具和武器。人類的文明啓蒙於石器時代，人類的祖先由打擊石器進而磨制石器。中國人的祖先‘北京猿人’已經知道把礫石或石英打擊成有棱角的石片當做武器使用。古人在長期使用石器的過程中，漸漸對石頭加以神化和崇拜。全世界許多

民族在童年時期都曾有過石頭崇拜的原始信仰。”石頭在中國古代的信仰中具有神聖性。一方面，古人相信石頭裏包藏著神秘的威靈，能夠對人類產生保護的額作用，所以他們在身上佩戴一些特殊的石頭來作為自己的護身符；另一方面，他們相信具有神秘威力的石頭可以當做藥來治愈人們身上的疾病。<sup>①</sup>《馬王堆·方》中石頭入藥即是明證。《周禮·天官》云：“以五味、五穀、五藥養其病。”鄭玄注：“五藥：草、木、蟲、石、穀也。”另外，《本草綱目》中也有很多以石入藥的記載。我們認為，以石頭入藥這種思維方式本身也保留了先民“石頭崇拜”的傳統以及以石頭驅鬼的思維方式。

唐代敦煌時期流行一類石頭巫術，且以埋和煮兩種方法為主。如伯 4793《符咒》云：“癘（魘）口舌以青文（石），疾病用斑文石九十斤，於鬼門（埋）；又妨六畜，用黑石十斤埋子地五尺五（寸），百斤埋大門中方二尺三寸（深）吉。”敦煌民間堅信接觸過的青石和黑石有魔力，因為它們分別與東方青帝伏羲、北方黑帝顓頊有同一種顏色，所以它們能夠鎮住生活中的一切鬼魅邪惡力量，防止口舌、病毒。引文中的“鬼門”指東北。《論衡·訂鬼》：“（桃木）其枝間東北曰鬼門，萬鬼所出入也。”再加上已經提到的青色和黑色即暗示了東、北兩方。故用有魔力的石頭鎮住鬼門和大門，萬鬼就不能出入自如了，而人即也平安無災了。伯 3885《療病方》云：“煮石法：取鵝包青石，似燒灰者，於清淨處，鐵錫（鍋）中，以葉柴灰汁煮，亦以葉柴煎之，經一復時即爛，取食之，經七日後，即不要飲食。久服力敵千人，身輕如風，日行數百里，能斷房入山，隱受（壽）數千歲。”人們認為此方中的青石具有神奇的魔力，因為它和東方青帝伏羲有同一顏色，於是取鵝包青石，在鍋中煮熟而食之，便能百病盡除，身輕如風，日行數百里，便能成仙，長壽千歲。

從唐代開始，還興起了一種立“石敢當”<sup>②</sup>的風俗。據宋人王象之《與地碑目記》記載，宋仁宗慶曆年間，張緯被派往福建莆田做縣令，重修縣府時從地下掘出一塊石碑，上面刻著“石敢當，鎮百鬼，厭災殃；官利福，百姓康；風教盛，

<sup>①</sup> 王孝廉：《中國的神話與傳說》，聯經出版事業公司，1983年，第44-48頁。

<sup>②</sup> 關於取名“石敢當”，當時學者有不同的解釋。陶宗儀等認為，“石敢當”一名是從西漢元帝時黃門令史游所著的《急就章》中借取來的，書中記載有“宋延年，鄭子方，衛益壽，史步昌”、“朱交便，孔何傷，師猛虎，石敢當”等一系列虛擬的人名。清代褚人獲等則另有解說，他們認為“石敢當”三字中的“石敢”是指五代劉知遠手下的一名勇士。《新五代史·漢本紀》記載，劉知遠曾讓石敢袖藏鐵槌保護與唐愍帝議事的石敬瑭，最後石敢與愍帝左右“格鬥而死”。後世立石敢當於門前“以為保障”，就是以此象征五代之石敢，“其曰當者，或為惟石敢之勇，可當其衝也。”

禮樂張。唐大曆五年縣令鄭押字記。”這一發現表明唐代已有人在石碑上鐫刻“石敢當”字樣來驅鬼祛邪。後來又有人將鎮邪之石稱作“泰山石敢當”，意在強調這塊鎮石是來自五嶽之尊泰山上的神石，進一步增強鎮石對鬼魅邪祟的震懾作用。以石頭，尤其是白石來驅鬼辟邪的觀念在當下依然存在。如現在一些農村地區在屋後巷口常常有一塊白石，上面依然刻著“泰山石敢當”字樣，這塊白石一般是立在牆邊或嵌在牆裏。如下幾個圖例：



例 1



例 2



例 3

據上可知，以石頭配以驅鬼辟邪的字樣或者其它靈物（神獸、神話人物、英雄人物等）在農村地區甚是普遍。這也反映了以石驅鬼雖歷經幾千年的發展和演變，其驅鬼的實質仍沒有改變，只是形式稍有不同而已。這也從側面反映了以石驅鬼的生命力之強大。在我國的少數民族地區，以白石驅鬼治病至今也很常見。彝族原始先民長居岩洞，石器作為生產和生活中重要的工具和武器，在長期的使用過程中逐漸被神化，因而形成了“石頭崇拜”的意識和觀念并一直延續至今。如有的彝族人家的孩子生病而久不愈者，或者很難養大成人的家庭，取大紅公雞和糯米飯去祭拜村外路邊的巨石怪石，并以石頭為因更改其孩子的名字。如果其孩子的名字以“魯”（石）音有關更改後病愈，且順長成人，日後逢年過節，家人都要祭獻此石頭，他人禁止侵犯。今人“魯索”“魯尾”“魯周”“魯能”等名字都是這種祭巨石怪石後取的。<sup>①</sup>話說新中國的偉大領袖毛澤東小時候，出生前有兩個哥哥都是胎死腹中，父母為了毛澤東能健康的成長，在他出生後拜了後屋一個神廟前的石頭做仙娘，意為三界之外的靈物保佑他可以免去人間的疾難。所以有了石的出處，又因他排名老三，所以叫他石三伢子。另外，我國的少數民族中亦有以石驅鬼的具體實踐。彝族人民認為，石頭可以驅除鬼魅邪祟等力量。當人們從遠處回來，或買回牲口、肉時要在一燒紅的石頭上潑上清水，讓人或買來的牲口

<sup>①</sup> 張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008年，第25頁。

或肉從石頭上通過，表示解除或驅走鬼魅邪祟。彝語稱此為“魯叢呆”，即打醋壇，意為請石神驅邪，認為石神可以化解一切鬼魅邪祟力量。又凡畢摩進行祭祀祈禱、除邪祛穢的巫術法事活動前都要行此禮，以燒紅的一鵝卵石上，澆一瓢清水，把所用的祭牲、祭物、祭器、祭品、經書、法器等將澆清水在鵝卵石上的蒸氣熏一下即可。此巫術活動中畢摩還要念誦較長的彝文文獻《淨祭品經》，其大意是因祭祀的樹枝、樹葉、木碗、瓷碗、水、米、穀、飯及畢摩經書、畢摩法器、畢摩自身，還有祭牲、旗幡，都可能會不潔淨或帶邪氣，要進行驅邪除污，直至占卜呈現潔淨為止。<sup>①</sup>據上可知，以石驅鬼祛邪至今還依然存在，足見其生命力之強大。

### 三、沙

(7)《睡虎地·日甲·詁》43背1-46背1：“人毋（無）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子隋（墮）須（鬚）羸髮黃目，是案案<是是案>人生爲鬼，以沙人一，升，揜其舂臼，以黍肉食案人，則止矣。”

(8)《睡虎地·日甲·詁》58背1：“寒風入人室，獨也，它人莫爲，洒以沙，則已矣。”

(9)《睡虎地·日甲·詁》41背3：“天火燔人宮，不可御（禦），以白沙救之，則止矣。”

(10)《睡虎地·日甲·詁》53背3-56背3：“一室井血而星（腥）臭，地蟲斲（鬪）於下，血上漏（漏），以沙墊之，更爲井，食之以噴，飲以爽（霜）路（露），三日乃能人矣。若不三月食之若傳之，而非人也，必枯骨也。旦而最（撮）之，苞以白茅，果（裹）以賁（奔）而遠去之，則止矣。”

劉信芳先生將例（7）中“以沙人一升揜其舂臼”斷句為“以沙人一，升，揜其舂臼。”我們認為這樣斷句更為合理。“保人”指繯襍中人，即嬰兒鬼。“沙人”，有學者認為是中藥“沙仁”。劉信芳先生認為“沙人”即以沙為人，即土偶也；“升”，此指將“沙人”置於舂臼；“揜”，同桎，《廣雅·釋詁》：“刺也。”此段所述驅鬼術實乃恩威並用，“保”為小兒鬼，故以黍肉食之，使其滿足；置於舂臼上，含有鎮其邪魅之義。人們對付小兒多又哄又嚇，事鬼如事生，故對小兒鬼亦如此。<sup>②</sup>生活在今天雲南地區的納西族，其信仰的東巴教的驅鬼術中對鬼的驅趕也大多遵循

<sup>①</sup> 張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008年，第25頁。

<sup>②</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第75-76頁。

“先禮後兵”的原則，即先施食給鬼或獻犧牲於鬼，希望鬼能夠得到滿足而離開，從而消除災禍或疾病。這與《睡虎地·日甲·詁》篇中對待嬰兒鬼“恩威並施”的做法有異曲同工之妙。然而有些鬼比較難纏，施食或獻犧牲給他們以後仍不離開，這時，人們就會藉助神的力量或某些武力來對鬼實施驅趕的行為。如麗江鳴音地區的祭呆鬼儀式規程中的“給鬼施早飯”以及驅樞古鬼儀式規程中的“給鬼施飯、熟獻”環節都是給作祟的鬼施食的具體體現。例（9）中的以沙來滅火，在一些農村地區至今還有使用，這是先民生活實踐經驗的積累和總結。很明顯，以今天人們的眼光來看，這不是驅鬼術。但是對 2000 多年前的古人來說，他們認為此種方法靈驗是因為有超自然的力量在幫助他們驅除鬼祟邪惡力量，從而免災消害。例（10）中的以沙來填血井，是利用了沙子吸水（血）的特點，這也是人們生活經驗的總結。其方法與驅鬼的方法沒有太大區別，故以廣義上的驅鬼術來對待之。

## 第四章 出土簡帛所見驅鬼動作、語言、數字、時間、方位

出土簡帛中所見驅鬼術除涉及各種各樣的驅鬼靈物外，還涉及到驅鬼的動作、驅鬼所選擇的方位以及選擇驅鬼靈物的方位、驅鬼過程中所涉數字、驅鬼過程中的語言運用等。英國人類學家雷蒙德·弗思在《人文類型》中說：“在施行巫術的過程中通常有三個要素：所用的東西，所做的舉動，所說的話。”<sup>①</sup>張紫晨先生也說：“巫術儀式的進行，需有各方面的準備。其中最重要的是地點的選擇安排、巫師自身的準備、各種法物的準備以及構成儀式的諸般程式，再就是儀式本身、巫師的語言動作等。這些要素，在許多時候都是缺一不可的。”<sup>②</sup>驅鬼術作為一種特殊的巫術類型，也基本具備巫術進行所必需的一些基本條件。但是出土簡帛中所涉驅鬼術的使用階層大都是社會中下層民眾，且自春秋以降，巫醫逐漸分離，巫術的地位下降，巫術下移而且更多地走向民間，成為一種民間驅鬼術，其巫術儀式較為簡單、實用，且沒有固定的程式，但是仍沒有脫離巫術的本質。

### 第一節 驅鬼動作

出土簡帛所見驅鬼術中涉及到的驅鬼動作有兩個層次，一是靜態的動作<sup>③</sup>，一是驅鬼過程中所使用的動態動作。靜態的動作主要是“屈臥、箕坐、連行、踦立”，動態的動作主要是驅鬼的一些具體攻擊動作，如射、揚、擊、敲、埋、掘、投等。靜態的動作更多地帶有主動驅鬼的能動性，動態的驅鬼一般都是受鬼侵擾後的被動驅鬼。

#### 一、靜態的動作

(1)《睡虎地·日甲·詁》24背1-26背1：“詁咎，鬼害民罔（妄）行，爲民不羊（祥），告如詁之，召，道（導）令民毋麗兇（凶）央（殃）。鬼之所惡，彼窋（屈）卧箕坐，連行奇（踦）立。”

以上是《睡虎地·日甲·詁》篇的第一節，旨在告訴人們鬼作祟於人後的一

<sup>①</sup> [英]雷蒙德·弗思：《人文類型》，商務印書館，1991年，第120頁。

<sup>②</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第42頁。

<sup>③</sup> 一般意義上，我們所說的“動作”都是動態的。當一個動作被一個死人做出來時，我們認為那是一種“靜態的動作”。“靜態的動作”指人死後所保持的動作。古人認為人死後，由死者自己所做的一些動作也可起到驅鬼除祟的作用，這和考古學上所說的“屈肢葬”有一定的相似性。

些應對辦法。關於“鬼之所惡，彼窞（屈）臥箕坐，連行奇（踦）立”一句，整理小組注釋：“彼，是，見《經傳釋詞》。箕坐，又名箕踞，坐時兩腿向前張開，形如簸箕，《論衡·率性》：‘椎髻箕坐。’連行，即連步，《禮記·曲禮》注：‘連步謂相隨不相過也。’踦，《說文》：‘一足也。’踦立即以一足站立。”<sup>①</sup>王子今先生認為，《日書》本節旨在“道（導）令民毋麗兇（凶）央（殃）”，即向為鬼所擾害的人指導辟鬼之術，首先就強調鬼所畏懼的，是“屈臥、箕坐、連行、奇立”。箕坐，或作箕倨、箕踞，一般認為即伸足而坐，其形如箕。箕坐是一種非禮不敬的坐姿。奇立，即踦立，單足而立，也就是以一足為主要支撐而側立。<sup>②</sup>綜上，“箕坐”是一種非常不敬且不雅的坐姿，符合驅鬼的動作要求；“奇立”是一種非常規動作，當人一足站立時，可能會做出帶有一定攻擊性的動作，非常適合驅鬼；“連行”可能是說幾個人在一起並排且腳步一致的行走，此種並排行走很有氣勢，可對鬼形成一定的威脅，故可驅鬼。目前，學界對“窞臥”有很多討論，今即將主要觀點列於此：

王子今先生認為，所謂“窞臥”，當即蹠曲而臥。窞穴中臥，必當蹠體屈肢。盛行蹠屈特甚的屈肢葬，是秦文化的突出特征之一。<sup>③</sup>窞臥，為“鬼之所惡”，人葬時為防止鬼物侵擾，很自然地會根據生世習俗將尸身擺置作“窞臥”之狀。這應當就是秦人屈肢葬的真正意義。<sup>④</sup>而戴春陽先生則認為：“雲夢《日書》並非‘秦人’精神觀念的結晶，而具有較多的楚文化因素。楚人向有‘信鬼好祀’之風，楚墓中普通隨葬與驅鬼方相有關的獐獍怪誕的鎮墓獸。而《史記》中《日者列傳》所記秦漢間著名日者司馬季主也是楚人，尤其值得注意的是雲夢《日書》記避鬼之《詰》篇，天水《日書》不載，可知所謂避鬼‘窞臥’顯系楚地之習，而非‘秦人’之俗。”<sup>⑤</sup>進而又指出：“隨葬《日書》的雲夢睡虎地十一號墓主喜本人確實下肢微曲，但中外許多學者從不同角度論證了睡虎地墓地是‘秦人的墓地’，而屈肢正是秦人的傳統，故十一號墓主喜的下肢微曲自與楚人的‘窞臥’無涉。需要指出的是，睡虎地‘秦人的墓地’雖有一部分屈肢葬，但以‘仰身直肢為主’，

<sup>①</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第216頁。

<sup>②</sup> 王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，湖北教育出版社，2003年，第345-346頁。

<sup>③</sup> 王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，湖北教育出版社，2003年，第345-346頁。

<sup>④</sup> 王子今：《秦人屈肢葬仿象“窞臥”說》，《考古》，1987年第12期，第1106頁。

<sup>⑤</sup> 戴春陽：《秦墓屈肢葬管窺》，《考古》，1992年第8期，第752頁。

且屈肢者亦多與十一號墓主喜的蹠屈程度相若而與秦人‘蜷屈特甚’的典型屈肢葬已相去甚遠。這一現象正與秦國攻拔六國、秦人進入六國之鄉，在當地文化氛圍的浸濡下，其自身傳統的屈肢葬俗日漸松弛的整體趨勢合拍。因而無論是楚人，抑或是秦人，尸身仿象‘甯臥’的說法，在目前考古資料中，均無以為證而每多抵牾。”<sup>①</sup>對於這種觀點，王子今先生指出：“秦人屈肢仿象‘甯臥’說試圖從精神文化的層次分析葬俗的意識背景，從考古學的角度提出具體實證的要求當然是合理的。但是否定這一推想的論點，首先以‘雲夢《日書》記避鬼之《詰》篇，天水《日書》不載’，斷定‘所謂避鬼“甯臥”顯系楚地風習，而非“秦人”之俗’，似乎過於武斷；其次，提出‘楚人的“甯臥”’之說，歪曲了辯論對象；第三，以為‘睡虎地“秦人的墓地”雖有一部分屈肢葬，但與‘仰身直肢’為主，且屈肢者亦多與十一號墓主喜的蹠曲程度相若而與秦人‘蹠曲特甚’的典型屈肢葬已相去甚遠’，又以‘秦國攻拔六國、秦人進入六國之鄉，在當地文化氛圍的浸濡下，其自身傳統的屈肢葬俗日漸松弛’解釋這一現象，於是與自說產生邏輯矛盾。”<sup>②</sup>

綜上，王子今先生的說法不無道理，但戴春陽先生的說法也並不是無可取之處。我們認為，墓主喜的葬式應和“甯臥”之姿區別對待，不可同日而語。據《睡虎地·編》記載，墓主喜生於秦昭王四十五年十二月；秦王政元年（公元前246年），喜十七歲，“喜傅”，即喜要參加服役登錄；秦王政三年（公元前244年），喜十九歲，“喜掄史”，即喜擔任掄地之史（縣掾屬）；秦王政四年（公元前243年），喜二十歲，十一月，進為安陸口史，秦王政六年（公元前241年），喜二十二歲，四月，“為安陸令史”；秦王政七年（公元前240年），喜二十三歲，正月甲寅，轉任“鄢令史”；秦王政十二年（公元前235年），喜二十八歲，四月癸丑，“喜治獄鄢”，即喜由鄢縣縣令之屬吏進為鄢縣之司法官吏；秦王政十三年（公元前234年），喜二十九歲，“從軍”；秦王政十五年（公元前232年），喜三十一歲，“從平陽軍”；秦王政三十年（公元前217年），喜四十六歲，即喜卒年。<sup>③</sup>縱觀喜的履歷，我們認為墓主喜應該是秦人。另外，從從政經歷來看，喜多擔任基層官吏，級別相對較低。從目前的考古發現來看，秦高級貴族階層的墓葬多採取仰身直肢葬式，中下層民眾和基層官吏多屈肢葬。戰國中期以後，社會主流的葬式正由屈肢葬再次向直肢

<sup>①</sup> 戴春陽：《秦墓屈肢葬管窺》，《考古》，1992年第8期，第752頁。

<sup>②</sup> 王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，湖北教育出版社，2003年，第347頁。

<sup>③</sup> 徐富昌：《睡虎地秦簡研究》，文史哲出版社，1993年，第9-11頁。



葬轉變。值得注意的是，屈肢葬在一些小型墓葬中還普遍存在，尤其是在秦人中下層社會。上面已經提到，墓主喜應該是秦人，且擔任的官吏級別較低，又受到楚文化的熏染，再加上社會主流葬式正值轉變期，其股骨與脛骨的夾角約為 $110^{\circ}$ ，完全是可以理解為屈肢葬到直肢葬之間的一種過渡形態。<sup>①</sup>綜上，從墓葬出土的隨葬品《日書》以及墓主人喜的身份，我們完全可以斷定這是一座秦人墓葬，只不過墓葬的形制和葬式等受到了楚文化的影響。<sup>②</sup>雲夢在春秋戰國時期原為楚國故地，公元前277年秦軍攻佔後，設置安陸縣，隸屬於南郡，此時的安陸縣已經早已是秦的地盤，故說雲夢睡虎地墓葬是秦人墓葬完全合理，只不過此時的秦人中帶有一定的楚文化觀念。值得注意的是，《岳麓簡（肆）》<sup>③</sup>364-365中也有一段關於屈肢葬的記載<sup>④</sup>：

內史吏有秩以下□□□□□□為縣官事□而死所縣官，以縣官木為槨，槨高三尺，廣一【尺】八寸，袤六尺，厚毋過二寸，毋（無）木者為賣〈買〉，出之，善密緻其槨，以枲堅約兩敦（檟），勿令解絕。

以上是關於秦代葬俗的一段令文。關於“有秩吏”，整理小組注釋云：“秩，俸祿。有秩，見《史記·範雎列傳》‘今自有秩以上至諸大吏’，指秩祿在百石以上的低級官吏。王國維《流沙墜簡》考釋：‘漢制計秩自百石始，百石以下謂之鬥食，至百石則稱有秩矣。’周海鋒先生據考察則進一步指出，秦漢文獻中“有秩”特指俸祿在三百石以下、一百石以上的官吏。<sup>⑤</sup>總而言之，“有秩吏”應是一種低級官吏。槨，即一種小棺材；枲，指大麻繩；“敦”，通檟，棺材上的覆蓋物。關於簡文對棺槨尺寸的規定，周海鋒先生指出：“‘高三尺，廣一【尺】八寸，袤

<sup>①</sup> 陳洪先生指出：“下肢微曲的屈肢葬的來源有兩種可能。其一，他們或許是來自關東諸國的移民。中原地區已發掘的西周墓葬幾乎均為直肢葬，但自周平王東遷，進入春秋時期後，河南、山西、河北各地大範圍地出現下肢微曲的屈肢葬。然而到戰國中期以後，直肢葬復又成為上述地區的主流葬式。其二，它們也有可能是蜷曲特甚的屈肢葬向直肢葬轉變過程中出現的過渡形態。”詳參陳洪：《秦人葬式與社會等級的關係及其演變》，《考古與文物》，2016年第2期，第73-74頁。

<sup>②</sup> 葉小燕先生認為：“雲夢睡虎地秦墓是秦人深入楚地受楚文化薰染的代表墓葬。它們既有楚墓的特殊作法，如長方形豎穴土坑墓中充填青膏泥、白膏泥、棺槨帶頭箱、邊箱，大量隨葬漆器、竹器。然而也具有秦的特色，睡虎地 M11 的仰身屈肢葬，雖然其股骨和脛骨夾角成  $110^{\circ}$ ，彎曲不甚厲害，但要知道楚墓中是不見任何屈肢葬的。隨葬器物中的陶罐、甗、鹵形壺、銅蒜頭壺、壺、釜、鼎、鈇等均是秦式。”詳見葉小燕：《秦墓初探》，《考古》，1982年第1期，第70頁。

<sup>③</sup> 以下一條令文屬於《岳麓簡（肆）》中的第三組單簡，整理小組沒有對其具體命名，故未加具體名稱，只標了具體簡號。

<sup>④</sup> 以下引文見陳松長主編：《岳麓書院藏秦簡》（肆），上海辭書出版社，2015年，第215-216頁。

<sup>⑤</sup> 周海鋒：《新出秦簡禮俗考》，《中國文化研究》，2016年第2期，第102頁。

六尺，厚毋過二寸’，即‘高 69.3 釐米，寬 41.58 釐米，長 138.6 釐米，厚度不超過 46.2 釐米’。棺槨長度只有 1.386 米，然一般成人的高度均不止此數。《睡虎地秦簡·秦律十八種·倉律》規定：‘隸臣、城旦高不盈六尺五寸，隸妾、舂高不盈六尺二寸，皆為小。’隸臣、城旦舂身高不滿六尺五寸，隸妾、舂身高不滿六尺二寸，都算為未成年人。既然秦代一般成人的身高都超過六尺，而棺木長僅六尺，要將尸體平直放置在棺木中顯然是行不通的。這不由得讓人想起盛行于秦地的一種喪葬方式——“屈肢葬”。屈肢葬是秦文化顯著特徵之一，這已得到普遍認同。屈肢葬相對直肢葬而言的，是對尸體的一種處置方式，即用布帶、繩子等物將死者下肢向上捲曲捆紮，然後入棺埋葬。”<sup>①</sup>之後，周海鋒先生從喪葬方式的傳佈角度對容觀復先生所持的“當東方各國，以三晉地區為例，迄戰國晚期仍存在屈肢葬俗的時候，而地處陝西的秦國卻在中期以後就基本革除了這種落後的葬俗了”<sup>②</sup>觀點進行了懷疑並進一步指出，“既然明確規定因公殉職者棺槨尺寸長為六寸，則足以說明抄錄令文時屈肢葬依舊盛行。而岳麓書院藏秦簡均抄寫于秦統一六國之後，所摘錄法律條文作為官吏日常行政的參考，必是當時切實施行之法。又據岳麓秦簡各方面的內容推測，這批簡的主人當是在楚地為吏者；此批秦簡的出土地也極可能是江漢平原一帶。綜上可知，秦代並未廢除屈肢葬，且有強制在關東地區推行的意思，因為楚地原本無屈肢葬俗。需要補充一點，雖然秦代法律明確規定若由政府負責喪葬，必須採用屈肢葬的形式；但是對於普通百姓或自行安葬的官吏，沒有強制要求其必須遵循這一喪葬方式”。由此，我們可以大致判斷，睡虎地秦簡 11 號墓的墓主人喜作為在原楚地任職的低級基層司法官吏，他在盡力遵守秦律對葬式規定的同時，還深受楚地直肢葬俗的影響。股骨與脛骨的夾角約為 110° 既說明了喜的一種折中狀態，還體現了此時的社會主流葬式正由屈肢葬到直肢葬轉變的一種過渡狀態。值得注意的是，周海鋒先生引用的“雲夢睡虎地 11 號墓的主人喜為秦下層官吏，採用的是直肢葬的形式，同時發掘的其它秦墓也都如此”的說法是有問題的，《湖北雲夢睡虎地十一號秦墓發掘簡報》明確指出：“清理時，棺裏的尸體已朽，僅存骨架，但尚殘存已萎縮的腦髓。經有關部門鑒定，為男性，年齡約四十多歲。葬式為仰身曲肢。”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 周海鋒：《新出秦簡禮俗考》，《中國文化研究》，2016 年第 2 期，第 103 頁。

<sup>②</sup> 容觀復：《我國古代屈肢葬俗研究》，《中南民族學院學報》，1983 年第 2 期，第 43 頁。

<sup>③</sup> 孝感地區第二期亦工亦農文物考古訓練班：《湖北雲夢睡虎地十一號秦墓發掘簡報》，《文物》，1976 年第 6 期。

對於實行屈肢葬的目的和意義，學界眾說紛紜，莫衷一是。日本學者中山司英列出下列四個理由：一是墓穴大小。節約勞動力，在墓地是岩石的情況下，無法再擴大，把屈肢的尸體放進去就成了，但不能成為一般的解釋；二是胎兒變位。考慮到回到大地（母親）的這種思想，再現母胎內的姿勢。原始人對胎兒姿勢沒有正確的解剖學知識的情況下，這是可以理解的；三是睡臥式說。讓死者安眠，採取就寢的姿勢，這是能夠理解的說法；四是實行封禁，用屈肢的辦法防止死靈再回來。<sup>①</sup>高去尋先生也就屈肢葬的意義總結出四種看法：一，有人認為是希圖在墓內節省地方或節省人工，使尸體屈肢則所占的墓擴便可縮小；二，有人以為屈肢是合乎休息或睡眠的自然姿態；三，有人判定這種姿態是用繩綁起來阻止死者靈魂走出，向生人作祟；四，有人認為這種姿式象胎兒在胎包內的樣子，象徵著人死後又回到他們所生的地胎裏邊去，並且還認為中國人墓邊圍繞著的牆便象徵著女子的骨盆。”<sup>②</sup>以上觀點都各自成說，但從當時生產力的發展水平和古人的信仰觀念來分析，屈肢葬驅除鬼魅邪崇力量的可能性更大。恩格斯說：“在遠古時代，人們還完全不知道自己身體的結構，並且受夢中景象的影響，於是就產生一種觀念：他們的思維和感覺，不是他們身體的活動，而是一種獨特的、寓於這種身體之中而在人死亡時就離開身體的靈魂的活動。從這個時候起，人們不得不思考這個靈魂對外部世界的關係。既然靈魂在人死時離開肉體而繼續活著，那麼，就沒有任何理由去設想它本身還會死亡，這樣就產生靈魂不滅的觀念。”<sup>③</sup>在靈魂不滅觀念的支配下，“原始人對死者遠比對活人害怕得多。……他們拒一切的壞事，一切不幸事故、傷損、疾病、衰老和死亡，都歸咎於靈魂。……假如不能逃開死者，那就把他埋葬，預先把他的四肢縛起來，在他身上堆起一個土丘，使他的靈魂不能逃脫出來。為了安全起見，在上面還堆上石塊。”<sup>④</sup>雲夢睡虎地秦墓中的墓主人喜的葬式即是原始屈肢葬習俗在特定歷史時期的簡易變體。其實，屈肢葬俗如今在我國的台灣高山族、西南納西族、獨龍族等少數民族聚居地仍然存在。雖

---

期，第2-3頁。

<sup>①</sup> 日本平凡社：《世界大百科事典》第八卷“屈葬”條，1979年。

<sup>②</sup> 高去尋：《黃河下游的屈肢葬問題》，《考古學報》，1947年第2期，第165-166頁。

<sup>③</sup> 恩格斯：《路德維希·費爾巴哈與德國古典哲學的終結》，《馬克思恩格斯選集》（第四卷），人民出版社，1995年，219頁。

<sup>④</sup> 拉法格著，王子野譯：《思想起源論》，三聯書店，1963年，第130頁。

世殊時異，但我們認為其基本精神仍一脈相通，都和古老的靈魂觀念和樸素的宗教思想有關，都多多少少地存在一些驅鬼的色彩和成分。80 年代中期在陝西蘭田泄湖所發現的戰國中期墓葬<sup>①</sup>，編號為 M10 的一座長方形豎穴墓，墓主為仰身屈肢葬式，其頭部一側依大小為序放置七枚石圭。晁福林先生認為：圭，本為驅鬼用具，可能源于商代的“終葵”。商代巫師所戴驅鬼的面具蓋稱為“終葵”。“終葵”本為巫師所戴的方形尖頂的驅鬼面具，後將用於捶擊的尖狀工具稱為“終葵”，其合音便是“椎”。《周禮·考工記·玉人》“大圭長三尺，杼上，終葵首，天子服之”，鄭注“終葵，椎也”。《說文·木部》：“椎，擊也，齊謂之終葵。”東漢馬融所作《廣成頌》有“終葵，揚關斧”（《後漢書·馬融傳》）之語，已將終葵作為椎擊之工具。終葵為巫師所戴方形尖頂面具，亦為方形尖頂的玉片或石片——圭，兩者皆當與驅鬼有關。蘭田泄湖戰國墓地有四座保存較好的墓葬，其葬式僅 M10 為屈肢葬，餘皆為直肢葬，以圭為隨葬品者只有 M10 一墓。這種情況應當不是偶然巧合。M10 號墓的墓主大約在生前曾遇到麻煩，對於鬼特別畏懼，所以才屈肢而葬並隨葬以石圭，因為屈肢葬式和隨葬石圭，都是避鬼的需要。<sup>②</sup>死人葬以屈肢姿勢，是鬼所厭惡的，故可起到驅鬼或是防止鬼魅邪祟力量侵擾的作用。

## 二、動態的動作

出土簡帛所見驅鬼術中涉及很多動態的動作，既包括一些具有攻擊性的暴力動作，也涉及一些帶有哄騙意味的溫柔動作。具有攻擊性的暴力動作，能對鬼起到驅趕或震懾作用；帶有哄騙意味的溫柔動作其實是糖衣砲彈，即以溫柔或哄騙的方式達到驅鬼的效果。無論是具有攻擊性動作還是帶有哄騙意味的動作一般都是先民日常生活的一個縮影和再現。在先民的意識觀念裏，鬼世與人世相似，故將現實生活之動作模仿性地移位到了鬼的世界，以人畏懼攻擊性動作來想象鬼也同樣害怕攻擊性動作，以小孩或大人有時候喜歡聽一些軟話或容易被好吃的東西收買來揣度鬼亦有同樣的喜好。從實質上說，鬼的世界即是先民日常生活的折射和縮影。出土簡帛所見驅鬼術中所涉動態的帶有攻擊性的暴力驅鬼動作多種多樣，下面即以表格的形式對幾種驅鬼動作較為集中的出土簡帛材料進行統計如下：

<sup>①</sup> 中國社會科學院考古研究所陝西六隊：《陝西蘭田泄湖戰國墓發掘簡報》，《考古》，1988 年第 12 期。

<sup>②</sup> 晁福林：《戰國時期的鬼神觀念及其社會影響》，《中國史研究》，1998 年第 2 期，第 10 頁。

## 《睡虎地·日》

射	揚	擊	譟	敲	掘	食	炮	燔	待	弋	去	刺
1	1	3	1	1	2	5	1	4	2	3	1	3
拓	投	瀆	埋	灑	沃	解衣弗衽	搏	段	刊	皮	解髮	茹
1	4	3	1	1	2	1	1	1	1	1	1	1

## 《周家臺·方》

禹步	埋	蓋	搯	踐	投
11	3	2	2	1	3

## 《馬王堆·方》

取	斬	磔	貫	殺	傅	禹步	覆	置	掃	入	五畫地	蒸
1	2	1	2	1	1	7	2	1	2	1	1	1
磨	搦	投	鼓	溺	臼穿	撞	改	赴	擊	衝	棄	柱
11	1	2	1	1	1	1	2	1	1	1	1	1
射	炆	接	扶 取	割	刖	塗	抵	燔	編	段	剝	裹
2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1

以上動作或多或少地都帶有一定的驅鬼色彩，反映了先民驅鬼的決心以及意識形態中的模仿本能。《睡虎地·甲》中的驅鬼動作是與假想鬼的正面交鋒，《周家臺·方》和《馬王堆·方》中的祝由驅鬼術是與鬼的間接搏殺。總之，都是想以帶有攻擊性的暴力驅鬼動作來震懾或威嚇作祟鬼或致病鬼，甚至是直接置作祟鬼或致病鬼於死地，以消除其對人身體、精神的侵擾或者是減輕其對生產、生活秩序的破壞或損失。除了對鬼進行直接攻擊外，先民有時還會以哄騙加恐嚇的方式來達到驅鬼的效果，可謂是恩威並施，如《睡虎地·日甲·詁》43 背 1-46 背 1：

“人毋（無）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子隋（墮）須（鬚）羸髮黃目，是窆窆<是是窆>人生爲鬼，以沙人一升擿其舂臼，以黍肉食窆人，則止矣。”<sup>①</sup>劉信芳先生認為：這裏的“保人”是嬰兒鬼，“沙人”以沙為人，即土偶也。此段

<sup>①</sup> 睡虎地秦簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990 年，第 212 頁。

所述驅鬼術實乃恩威並用，“保”為小兒鬼，故以黍肉食之，使其滿足；置於春臼上，含有鎮其邪魅之義。人們對付小兒多又哄又嚇，事鬼如事生，故對小兒鬼亦如此。<sup>①</sup>這完全是一種“恩威並施”的富有經驗的做法。納西族東巴教的驅鬼術中對鬼的驅趕大多遵循“先禮後兵”的原則，即先施食給鬼或獻犧牲於鬼，希望鬼能夠得到滿足而離開，從而消除災禍或疾病。這與《睡虎地·日甲·詁》篇中對待嬰兒鬼“恩威並施”的做法有異曲同工之妙。然而有些鬼比較難纏，施食或獻犧牲給他們以後仍不離開。這時，人們就會藉助神的力量或某些武力來對鬼實施驅趕的行為。如麗江鳴音地區的祭呆鬼儀式規程中的“給鬼施早飯”以及驅樞古鬼儀式規程中的“給鬼施飯、熟獻”環節都是給作祟的鬼施食的具體體現。

## 第二節 驅鬼語言

巫術離不開語言，同樣，驅鬼術作為一種特定的巫術也離不開巫者的語言。語言作為一種發聲的重要媒介，是巫者或巫醫驅鬼的重要憑藉，還是保證驅鬼儀式完備的重要程序。英國人類學家雷蒙德·弗思在《人文類型》中說：“在施行巫術的過程中通常有三個要素：所用的東西，所做的舉動，所說的話。”<sup>②</sup>一般人認為，“巫術是運用儀式和咒語使人的意志在外界實現，根據人能控制外界的說法達到某種實際的目的。”<sup>③</sup>可見，語言在巫者或巫醫的驅鬼過程中作用重大。在以語言驅鬼的過程中，巫者或巫醫實施語言魔力之前會伴有一些常用的發聲詞，為了更直觀地了解發聲詞的面貌，現統計如下：

語 氣 詞 名 稱	《睡虎地·日》	《周家臺·方》	《馬王堆·方》
皋	2	4	1
呼	1	2	2
祝	0	3	8
唾	0	0	7

<sup>①</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第75-76頁。

<sup>②</sup> [英]雷蒙德·弗思：《人文類型》，商務印書館，1991年，第120頁。

<sup>③</sup> [英]雷蒙德·弗思：《人文類型》，商務印書館，1991年，第119頁。

噴	0	0	10
吹	0	0	1
嗟	0	0	1
吁	0	0	1
古（辜）	0	0	1

“辜”，正式說話前的發聲詞，是古代祈禱、禁咒等儀式活動中的一種口頭儀式，亦是施術者對作祟者的招呼語，目的在於引起所呼對象的注意。《儀禮·士喪禮》：“升自前東榮中屋，北面招以衣，曰：辜！某復。”注：“辜，長聲也。”“祝”，咒，祈禱。是原始醫學與原始宗教的遺習，用祝禱與符咒治病，是祝由術的常用詞。“唾”，巫術活動中慣用的口頭儀式。早期的巫醫常用吐唾法來驅鬼治病。《靈樞·官能》：“疾毒言語輕人者，可使唾癰咒病。”“噴”，指詛咒，咒罵。周一謀先生認為指吐氣。《說文·口部》“吹，呼氣也”，一般在祝由術裏指念咒語。“辜”，帛書整理小組認為，古讀為“辜、貼”。《漢書·地理志》：“越巫貼禳祠。”顏師古注：“孟康曰：貼，音辜磔之辜，越人祠也。”貼禳是巫者禳災的祭祀。李家浩先生指出，古文字中“由”“古”形近訛混的角度，可改釋作“祝由”之“由”。<sup>①</sup>

### 一、以直呼鬼名驅鬼

在先民眼裏，名字已不僅僅是一個簡單的代號，而是已經成為了身體的一部分。“當一個人獲知某一個人或某一個靈魂的名字時，他同時也獲得他的一部分力量。”<sup>②</sup>鬼亦如人，對鬼的名字施加一些負面的語言魔力，會對鬼造成一定的傷害，使鬼產生畏懼心理，從而達到驅鬼的效果。先看睡虎地秦簡《日書·詰咎》篇中的一個用例：

（2）《睡虎地·日甲·詰》54背2-55背2：“人毋（無）故而憂也，為桃更（梗）而啟（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：‘某。’免於憂矣。”

例（2）是說，人無緣無故地憂愁起來，製作一個桃梗，不停地撫摸它，在癸日下午太陽落西的時候，把桃梗投到道路中，便說：“某某。”這樣憂愁就沒有了。先民認為，人無緣無故地憂愁，很大程度上是鬼在作祟，但是又不知道具體的鬼

<sup>①</sup> 詳見李家浩：《馬王堆漢墓帛書祝由方中的“由”》，《河北大學學報》，2005年第1期。

<sup>②</sup> [奧]西格蒙德·弗洛伊德著，文良文化譯：《圖騰與禁忌》，中央編譯出版社，2005年。

名，這裏的“某某”即是指具體作祟的鬼。因此，可以看作一種模糊的以直呼鬼名的驅鬼術。周家臺秦簡中亦有類似的祝由方：

(3)《周家臺·方》376：“北鄉（嚮），禹步三步，曰：‘噉（呼）！我智（知）令某瘡（令某瘡，令某瘡）者某也。若苟（苟）令某瘡已，□=□=□言若’”

上述祝由方的大意是說，向北，按照禹步法行走三步，說：“呼！我知道使某人患瘡病，使某人患瘡疾的人是某。你如果讓某人的瘡疾痊愈……”這裏稱致病之鬼亦為“某”，是一種模糊的特指。只不過其口吻是一種商量的語氣，處理方式是一種條件交換。同樣，馬王堆漢墓帛書中也有類似的祝由方：

(4)《馬王堆·射》12-15：“即不幸為域虫（蟲）蛇蠱（蜂）射者，祝，唾（唾）之三，以其射者名（名名）之，曰：‘某！女（汝）弟兄五人，某索智（知）其名，而處水者為鮫，而處土者為蛟，柎木者為蠱（蜂）、猨斯，蜚（飛）而之荊南為域。而晉□未□，璽（爾）奴為宗孫。某賊！璽（爾）不使某之病已（已）且復□□□□□□□□□□□□□□’”

以上是治療域毒的祝由方，具體做法是先吐唾三次，然後直呼射者之名，最後是對鬼的親系的詳細描述以及語言威脅。值得注意的是，祝由方中先是直呼作祟或致病之物為“某”，後來情緒變化，更加氣憤地稱呼其為“某賊”，者完全是一種直接的語言暴力威脅或恐嚇，目的是使作祟鬼或致病鬼產生畏懼心理，從而求得解祟，進而病愈，恢復健康。

## 二、以威脅性的語言驅鬼

在出土簡帛所見驅鬼術所涉驅鬼語言中，有些並未呼叫作祟或致病之鬼名，而是直接進行言語上的恐嚇和威脅，以取得驅鬼解祟之效，如：

(5)《睡虎地·日甲·詁》26背3：“一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃桮（桮）櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆（牆），諱（呼）之曰：‘復疾趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。’則毋（無）央（殃）矣。’”

(6)《馬王堆·方》51-55：“嬰=兒=瘵（嬰兒瘵：嬰兒瘵）者，目解（解）睨然，脅痛，息瘵（嬰=一嬰嬰）然，戾（矢）不○化而青。取屋榮蔡，薪燔之而炙匕焉。為湮汲三渾，盛以栴（杯）。因唾匕，祝之曰：‘噴者虞噴，上○○○○○ ○如箕（彗）星，下如脂（蚶）血，取若門左，斬若門右，為若不已（已），磔薄



（膊）若市。’因以匕周搢嬰兒瘕所，而涵（洗）之栴（杯）水中，候（候）之，有血如蠅羽者，而棄之於垣。更取水，復唾匕、衆<炙>以搢，如前。毋（無）徵，數復之，徵盡而止。•令。”

（7）《馬王堆·方》453-455：“祝曰：“漬（噴）者魃父魃母，毋匿，符實□北，皆巫婦，求若固得，縣（懸）若四體（體），編若十指，投若於水，人毆（人毆，人毆）而比鬼。晦行□（□□），以采<奚>蠱為車，以敝箕為輿，乘人黑豬，行人室家，□【□】 【□□□】□□□□若□【□】微胆，魃□魃婦【□】□□所。”

例（5）是說，一室內睡覺的人做惡夢，不能在這裏居住下去了，這是某鬼住在室中造成的。拿來大桃杖，在室中四角擣擊，用牡棘草刀刮削室中牆壁，然後呼喊道：“趕快滾出房室，如果今天不出去，就用牡棘刀剝下你的衣服。”這樣做就不會有災殃了。這完全是一種赤裸裸地話語威脅和恐嚇，這一過程還伴有攻擊性的動作威脅，可謂毫無商量的餘地，也從側面表明先民驅鬼的決心和勇氣。例

（6）是治療嬰兒瘕病的一個祝由方，患有瘕瘕病的嬰兒，眼球向外上方翻轉斜視，側胸部疼痛，呼吸時痰聲漉漉，大便稀薄，完穀不化。取屋檐上的雜草，燒灰存性……將地漿水反復攪濁，盛在杯中。隨後吐唾杙匙，念祝由辭道：“噴者遽噴，上面像雪白的彗星，下面像赤黑的污血，在門的左邊逮捕你，在門的右邊將你斬首，如果你不停止作祟，將砍碎你的肉，讓你暴尸於集市示眾。”……這也是一段攻擊性很強的祝由詞，目的是將致病鬼驅趕走，從而使人恢復健康。例（7）是治小兒疾病一個祝由方，其祝由辭為“噴者，疫鬼父母，無處躲藏，滿地有符，到處都是巫婆，一定會找到你，捆住你的四肢，纏住你的十指，把你投入水中，每個人都與你為敵。晚上外出行走，用大葫蘆瓢當車，用舊箕當輿，騎黑豬，走家串戶……”。綜上，人們以威脅性的語言驅鬼正是抓住了鬼和人一樣害怕威脅的特點來進行驅鬼實踐的。這是驅鬼語言的強硬一面，意在用強硬的語言和態度來使作祟鬼和致病鬼產生強烈的畏懼心理，立馬停止對人身體、精神以及人們生產、生活造成的侵擾和損失，從而使人和社會秩序等回歸正常。

### 三、以商量式的語言驅鬼

鬼和人一樣，有的吃硬不吃軟，有的吃軟不吃硬，故應對不同脾性的鬼採取

不同的驅除方法才會取得事半功倍的效果，否則也只是徒勞。這和以用吃的哄騙鬼離開和直接暴力驅鬼有異曲同工之妙，只不過一個是行為動作，一個是語言模式而已，如：

(8)《周家臺·方》326-328：“已齏方：見東陳垣，禹步三步，曰：‘皋！敢告東陳垣君子，某病齏齒，筭（苟）令某齏已，請獻驪牛子母。’前見地瓦，操：見垣有瓦，乃禹步，已，即取垣瓦貍（埋）東陳垣止（址）下。置垣瓦下，置牛上，乃以所操瓦蓋之，堅貍（埋）之。所謂‘牛’者，頭虫也。”

(9)《周家臺·方》329-330：“已齏方：以叔（菽）七，稅（脫）去黑者。操兩瓦，之東西垣日出所燭，先貍（埋）一瓦止（址）下，復環禹步三步，祝曰：‘噉（呼）！垣止（址），筭（苟）令某齏已，予若叔（菽）子而徵之齏已。’即以所操瓦而蓋□。”

(10)《周家臺·方》345-346：“馬心：禹步三，鄉（嚮）馬祝曰：‘高山高郭，某馬心天，某為我已之，并□待之。’即午畫地，而最（撮）其土，以靡（摩）其鼻中。”

(11)《睡虎地·日甲·夢》13背1-14背1：“人有惡夢（夢），覺（覺），乃繹（釋）髮西北面坐，禱之曰：“皋！敢告璽（爾）黔犄。某，有惡夢（夢），走歸黔犄之所，黔犄強飲強食，賜某大富（富），非錢乃布，非繭乃帑。”則止矣。”

(12)《睡虎地·日乙·夢》194-195 壹：“凡人有惡夢，覺而擇（釋）之，西北鄉（嚮），擇（釋）髮而駟（四），祝曰：‘繹（皋），敢告璽（爾）宛奇，某有惡夢，老來□之，宛奇強飲食，賜某大富（富），不錢則布，不璽（繭）則絮。’”

例（8）和例（9）都是治療蛀牙的祝由方。例（8）祝由辭為“皋！稟告東邊舊牆大人，某人患蛀牙，如果讓某人的蛀牙痊愈，願獻黑色母牛”；例（9）祝由辭為“呼！牆基，如果讓某人的蛀牙痊愈，會給你豆子而換取蛀牙病痊愈”；例（10）是治療“馬心”的一個祝由方，馬心，整理小組認為，疑指馬的某種疾病。心讀為“駸”。《說文·馬部》：“駸，馬行疾也。”馬駸，即指使馬疾行的方術。陳斯鵬先生認為，指馬匹行為失常、瘋狂不聽控制一類的病態。其祝由辭為“高山高牆，有一匹馬患了癲狂病，幫我治愈它，同時……對待它”。<sup>①</sup>例（11）和例（12）是驅除致夢鬼之祝由術，其中“黔犄”（宛奇）是食夢之神，在此即食致夢之鬼以驅

<sup>①</sup> 詳見陳斯鵬：《戰國秦漢簡帛中的祝禱文》，《學燈》，第5期，簡帛研究網，2008年1月1日。

除惡夢。以上祝由方都是以商量的口吻和語氣，藉助某些特定的具有神秘力量的事物，如例子中的“東陳垣君子”“垣址”“高山高郭”“矜竒（宛奇）”等來驅鬼。在這一過程中，先民的態度是溫和的，有些態度還是請求式的，而且一般還是有交換條件的，如上面的“請獻驪牛子母”“予若菽子”和“賜某大富”等。

### 第三節 驅鬼數字

數字是人們用以計數的工具，有時它不僅僅是一個簡單的用以計算的符號，其背後還蘊含著豐富的歷史文化信息。“神秘數字是一種世界性的文化現象，是指某些數字除了本身的計算意義外，兼有某種非數字的性質，它在哲學、宗教、神話、巫術、詩歌、習俗等方面作為結構素反復出現，具有神秘或神聖的蘊涵。”<sup>①</sup>在出土簡帛所見驅鬼術中，數字也在驅鬼的過程中佔有一席之地，尤其是一些人們心目中的神秘數字更是經常出現在驅鬼的實踐和祝由的祝辭中。具體情況如下：

數 字 名 稱	《睡虎地·日》	《周家臺·方》	《馬王堆·方》
半	0	0	1
一	4	0	6
二（兩）	0	1	3
三	2	9	15
四	1	0	1
五	1	0	0
七	0	2	4
十	1	0	0
二七	2	2	14

由表格可知，數字“三”“二七”“一”“七”出現次數最多，這些數字可以說是一些“神秘數字”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字·導言》，陝西人民出版社，2011年，第1頁。

<sup>②</sup> 神秘數字是一種世界性的文化現象，是指某些數字除了本身的計算意義外，兼有某種非數字的性質，它在哲學、宗教、神話、巫術、詩歌、習俗等方面作為結構素反復出現，具有神秘或神聖的蘊涵。人類學家稱其為神秘數字，又稱魔法數字或模式數字。神秘數字的發生根源於前理性的某種原始的數觀念。當數還附著于

## 一、“三”

數字“三”一是用于禹步的次數，如：

(13)《睡虎地·日甲》111 背-112 背：“行到邦門困（閫），禹步三，勉壹步，諱（呼）：‘臯！’敢告曰：‘某行毋（無）咎，先爲禹除道。’即五畫地，掇其畫中央土而懷之。”

(14)《周家臺·方》335-337：“病心者，禹步三，曰：‘臯！敢告泰=山=（泰山，泰山）高也，人居之，□□之孟也。人席之，不智（知）歲實。赤隗獨指，搯某段（瘕）心疾。’即兩手搯病者腹；‘而心疾不智（知）而鹹戢’，即令病心者南首臥，而左足踐之二七。”

(15)《馬王堆·方》208-210：“積（癰）：操柏杵，禹步三，曰：‘賁（噴）者一襄胡，瀆（噴）者二襄胡，瀆（噴）者三襄胡。柏杵白穿一，毋（無）一。□【□】獨有三。賁（噴）者種（撞）若以柏杵七，令某積（癰）毋（無）一。’必令同族抱，令積（癰）者直東鄉（嚮）窻（窗）道外，改撞（撞）之。”

禹步是古代巫師作法時模仿大禹行走形態的一種步行方法。《尸子·廣澤》：“禹於是疏河決江，十年不窺其家，足無爪，脛無毛，偏枯之病，步不能過，名曰禹步。”揚雄《法言·重黎》：“昔者姁氏治水土，而巫步多禹。”李軌注：“姁氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自聖人，是以鬼神、猛獸、蜂蠆、蛇虺莫之螫耳，而俗巫多效禹步。”《玉函秘典》：“禹步法，閉氣，先前左足，次前右足，以左足並右足，為三步也。”簡而言之，最初的禹步是大禹病足后的一種步態，由於大禹是神聖之英雄，故後世認為其步態（禹步）也具有強大的魔力，可以驅除一些鬼魅邪祟力量。再後來，禹步滲透到了醫學領域，一些巫醫於是模仿大禹的步伐而重新定義了禹步，不過其巫術意味依然很濃厚。另一剛面，數字“三”還多在祝由辭前後形容一些特定動作的次數，如：

(16)《馬王堆·方》318：“□闌（爛）者方：熱者，由曰：“肸（肸肸）訕（訕訕），從竈出毋延，黃神且與言。”即三唾（唾）之。”

(17)《馬王堆·方》169-170：“瘡（瘡）病：【禹】步三，湮汲，取梧（杯）

事物的具體表象，沒有為人的理性所把握，就被賦予神秘意義，形成神秘數字觀念。這種觀念一旦形成，就會產生頑強持久的傳承力量，世代相沿，在文明進程中歷久不衰，成為集體無意識中的一種生成性的原型數碼語言，衍生出光怪陸離的文化現象。詳參葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字·導言》，陝西人民出版社，2011年，第1頁。

水歃（噴）鼓三，曰：“上有□【□□□□□□□□】鐵銳某□【□□】【□】□歃（飲）之而復（覆）其柢（杯）。”

（18）《馬王堆·方》223：“積（癰）：令積（癰）者北首臥北鄉（嚮）廡中，禹步三，步噉（呼）曰：“吁！狐癰。”三；若智（智一知）某病狐父□”

例（16）是治療燒傷的一個祝由方，其中的“三”有的學者將其解釋為“多次”，縱觀出土文獻和傳世文獻，“三”作“多次”講的辭例很多，但遍查祝由方用例，“三”作“多次”講的情況很少，一般都是直接作“三次”講。故從相關辭例和驅鬼實際來分析，“三”作“三次”講更優。所以，治療燒傷，在施事者念完祝由辭之後，還要吐唾三次；例（17）是治療淋癰的一個祝由方，其中涉及到“取杯中的地漿用口噴出，噴水一次，敲鼓一次”的動作，而且要連續進行三次方可；例（18）是治療癰疽病的一個祝由方，其具體做法為：讓癰疽患者頭朝北方向廡房裏面，按照禹步法行走三步，邊走邊喊：“吁！狐狸趕快離開。”整個過程需做三遍，其巫術性質可見一斑。

## 二、“七”

數字“七”“二七”同樣是出現很多的一個高頻數字，尤其是在一些祝由方中。“七”和“二七”一方面是形容巫術用物的數量，如：

（19）《睡虎地·日甲·詁》47背2-48背2：“女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之，以北鄉（嚮）口之辨二七，燔，以灰口食食之，鬼去。”

（20）《周家臺·方》329-330：“已齩方：以叔（菽）七，稅（脫）去黑者。操兩瓦，之東西垣日出所燭，先狸（埋）一瓦止（址）下，復環禹步三步，祝曰：‘噉（呼）！垣止（址），笱（苟）令某齩已，予若叔（菽）子而徼之齩已。’即以所操瓦而蓋□。”

（21）《馬王堆·方》105-107：“尤（疣）：以月晦日（日日）下舖時，取出（塊）大如鷄卵者，男子七，女子二七。先【以】出（塊）置室後，令南北列□，以晦往之出（塊）所，禹步三，道南方始，取出（塊）言曰【出言曰】：‘今日月晦，靡（磨）尤（疣）北。’出（塊）一靡（磨）一，二【七】。已（已）靡（磨），置出（塊）其處，去，勿顧。靡（磨）大者。”

例（19）是說女孩子不瘋不傻，忽然用不熟練的商音（哀思之音）唱歌，這

是因為陽鬼喜歡這個姑娘而附到了她身體上。從北面的牆下採集來十四個花瓣，燒掉後，把灰燼放到食物上吃下去，鬼就會離開姑娘的身體；例（20）是治療蛀牙的一個祝由方，其方法為用豆七顆，脫去黑皮。手持兩片瓦，來到東西牆邊的太陽所照之處，先將一片瓦埋在牆基下，再圍繞它按禹步法行走三步，然後念祝辭，最後用所拿的瓦片蓋住……；例（21）是治療疣病的一個祝由方，其具體操作方法為：在每月最後一天的下午五點鐘以後，拿取像雞蛋大小的土塊，男子用七塊，女子用十四塊，先把土塊放在屋後面，使其朝南北方向排列。在夜間走到放置土塊的地方，按照禹步法走三次，然後從南方開始，依次拿起土塊念祝由辭。最後，用土塊一一在疣處磨擦。磨完以後，仍把土塊放置原處，離開，不再回頭看。除了形容用物的數量，“七”和“二七”還可形容驅鬼動作的數量，如：

（22）《周家臺·方》335-337：“病心者，禹步三，曰：‘皋！敢告泰<sub>山</sub>（泰山，泰山）高也，人居之，□□之孟也。人席之，不智（知）歲實。赤隗獨指，搯某段（瘕）心疾。’即兩手搯病者腹；‘而心疾不智（知）而鹹戩’，即令病心者南首臥，而左足踐之二七。”

（23）《馬王堆·方》104：“尤（疣）：以月晦日之丘井有水者，以敝帚騷（掃）尤（疣）二七，祝曰：‘今日月晦，騷（掃）尤（疣）北。’入帚井中。”

（24）《馬王堆·方》212-213：“瘡（癰），以月十六日始毀，禹步三，曰：‘月與日相當’、‘日與月相當。’各三；‘父乖母強，等與人產子，獨產積（癰）亢，乖已（己），操段石戩（擊）而母。’即以鐵椎改段之二七。以日出為之，令積（癰）者東鄉（嚮）。’

例（22）是治療心胸部位患病的一個祝由方，其具體操作方法為：先按照禹步法行走三步，然後念祝由辭，最後讓患者頭朝南躺下，用左腳踩踏患者腹部十四下；例（23）是治療疣病的祝由方，其大意是說：在每月最後一天，到一個無人使用但還有水的廢井處，用舊掃帚來清掃疣瘤的部位，掃十四次，接著念祝由辭，最後把掃帚扔到廢井裏以示將致病鬼邪成功轉移掉；例（24）是治療淋病的祝由方，其步驟為：在每月十六日月亮開始虧缺時，按照禹步法行走三步，並念相關祝由辭，最後用鐵椎敲擊患處十四次。整個過程要在太陽出來的時候做，示意以陽（太陽）驅陰（致病鬼邪），而且要讓患者面朝東（陽）。值得注意的是，在表示驅鬼用物的數量或驅鬼動作的數量時，男子一般用“七”，女子一般用“二

七”<sup>①</sup>，如：

(25)《周家臺·方》329-331：“已齕方：以叔（菽）七，稅（脫）去黑者。操兩瓦，之東西垣日出所燭，先狸（埋）一瓦止（址）下，復環禹步三步，祝曰：‘噓（呼）！垣止（址），筍（苟）令某齕已，予若叔（菽）子而徵之齕已。’即以所操瓦而蓋□。其一曰：以米亦可。男子以米七，女子以米二七。”

(26)《馬王堆·方》105-107：“尤（疣）：以月晦日（日日）下鋪時，取出（塊）大如鷄卵者，男子七，女子二七。先【以】出（塊）置室後，令南北列□，以晦往之出（塊）所，禹步三，道南方始，取出（塊）言曰【出言曰】：‘今日月晦，靡（磨）尤（疣）北。’出（塊）一靡（磨）一，二【七】。已（已）靡（磨），置出（塊）其處，去，勿顧。靡（磨）大者。”

(27)《馬王堆·方》111：“祝尤（疣），以月晦日之室北，靡（磨）宥（疣），男子七，女子二七，曰：‘今日月晦，靡（磨）宥（疣）室北。’不出一月宥（疣）已（已）。”

例（25）是治療蛀牙的祝由方，在選用驅鬼用物時，第一個藥方選取的是豆子，第二個藥方說也可選用米，只不過男子要用七粒，女子要用十四粒，其具體操作程序和選用豆子是一樣的；例（26）和例（27）都是治療疣病的祝由方，例（26）用到的是像雞蛋大小的土塊，男子用七塊，女子用十四塊，然後再配以必要的祝由辭。例（27）用到的是形容磨疣的次數，男子需磨七次，女子需磨十四次，然後還需配上一定的祝由辭方可。其實這種“男子七”“女子二七”的觀念在一些普通的藥方中也是很常見，如：

(28)《周家臺·方》323：“段（瘕）者，燔劍若有方之端，卒（淬）之醇酒中。女子二七，男子七，以飲（飲）之，已。”

(29)《馬王堆·方》228-229：“頽（癰）：以原蠶種（種）方尺，食衣白魚一七，長足二七。•熬蠶種（種）令黃，靡（磨）取蠶種（種），冶，亦靡（磨）白魚、長足。節三，并以醯二升和，以先食飲（飲）之。•嬰以一升。”

(30)《馬王堆·養》92-95：“【一】曰：贏四斗，美洛（酪）四斗，天牡（社）四分升一，桃可大如棗，牡蠣首二七，□□□□□□□□半升，并漬洛（酪）

<sup>①</sup> 關於此規律，呂亞虎先生已有所提及，這裏在其基礎上有所發揮。詳參呂亞虎：《數字“七”的巫術性蠱測——以秦漢簡帛文獻為中心》，《歷史教學問題》，2012年第1期，第82-83頁。

中。已，取汁以□□□布□□漬，汁盡而已。□用之，[濕]□□操玉莢（策），則馬驚矣。•[所] [胃]（謂）天牡（社）者，□□□[食]桃[李]華（花）者毆（也）。【桃可】者，桃實小時毛毆（也）。[牡] [螻]者，蛄蟪□□□□□□□□□□□□者毆（也）。□□[者]，狀如贛（贛）皮。”

例（28）是治療腹內積塊的藥方，其大意是說：如果患有腹內積塊，焚燒劍或有方的尖端，再浸入濃酒中。女子用十四份，男子用七份，飲服，即可痊愈；例（29）是治療癩疔的藥方，藥方中涉及到衣魚七隻、長腳小蜘蛛十四隻，將其磨研并配合其它藥物飲服；例（30）是製成藥巾以作養生之用的方法，其中涉及到骷髏首十四個。綜上，出土醫藥文獻中不管是祝由方，還是普通藥方，其神秘數位“七”的應用是很普遍的，究竟是什麼原因讓“七”在先民的心目中如此受青睞呢？

徐莉莉先生認為：“以‘七’為計數的單位，是因為在當時人們的觀念裏，‘七’是一個帶有巫術意義的常數。而帛書古醫書所載醫術還具有濃厚巫術氛圍的緣故。”<sup>①</sup>劉道超先生認為：“數位‘七’之所以能夠具有宇宙數字之性質及巫術的、神話的意義，成為一個‘模式數位’，在中國和世界文化及民俗各方面有如此廣泛的應用，根本原因在於它體現了宇宙運動及人類生物節律。”<sup>②</sup>呂亞虎先生指出：“數字‘七’之所以能具有宇宙數字的性質，這與人類對於宇宙空間、宇宙天體的運行規律以及人體生命節律的認識等因素有關。而人類對天體運行的規律以及人體生命節律的認識又是在人類對宇宙空間認識的基礎上產生的。數字‘七’的神秘性也正是在這一不斷發展的認識過程中被賦予特殊的蘊意，並最終成為一個‘模式數位’的。”<sup>③</sup>李明曉先生首先指出，不能僅僅用“七”具有巫術意義一言以蔽之；緊接著對當前學界關於“七”的看法進行了歸類和縱觀，一方面指出俞曉群<sup>④</sup>、萬建中<sup>⑤</sup>、完顏紹元<sup>⑥</sup>、蘇寶智等<sup>⑦</sup>幾位先生所論證的“七”在某種意

<sup>①</sup> 徐莉莉：《馬王堆漢墓帛書（肆）所見稱數法考察》，《古漢語研究》，1997年第1期，第2頁。

<sup>②</sup> 劉道超：《神秘數字“七”再發微》，《中南民族學院學報》，2003年第5期，第60頁。

<sup>③</sup> 呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，科學出版社，2010年，第386頁。

<sup>④</sup> 俞曉群：《數在中國古代的神秘意義》，《數術探秘》，三聯出版社，1995年，第244頁。

<sup>⑤</sup> 萬建中：《數字“七”的時間象徵意義》，《文史雜誌》，1994年第4期，第38頁。

<sup>⑥</sup> 完顏紹元：《中國風俗之謎》，上海辭書出版社，2000年，第273-275頁。

<sup>⑦</sup> 何九盈等主編：《中國漢字文化大觀》，北京大學出版社，1995年，第220頁。



義上代表著某個時間段的終結。另一方面還指出劉道超<sup>①</sup>、呂亞虎<sup>②</sup>兩位先生的論證都強調了數字“七”所體現的人類生物節律，又進一步指出此種生物節律與“七”代表著某個時間段終結的說法在一定程度上可以說是不謀而合。最後指出，正因為數位“七”具有體現人類生物的節律，即舊有事物終結和新生事物出現，因此醫方中使用“七”表示名量或動量，正蘊含著驅趕疾病、身體痊癒的期盼之意。……至於醫方中為什麼沒有出現“三七”“四七”等詞語，可能與醫治過程的可操作性有關，當然這還有待新材料的檢驗。<sup>③</sup>馬麗娜先生則從包含神秘數字“七”內容最豐富、最有代表性的北斗七星神話和七日造人神話為研究視角入手，指出<sup>④</sup>：

通過對西南和北方眾多少數民族北斗神話的內容、敘述結構和故事情節的對比研究發現，少數民族北斗七星神話首先是基於原始先民對北斗天象的長期觀察，反映了少數民族在一定歷史時期的社會生產狀況和生活內容。北斗神話是在先民對北斗七星實際觀察的經驗中形成的一種“集體表像”，它包含著一定歷史時期的先民的信仰意識和思維模式。最早的數字七的神秘性實際上很大一部分是來源於原始先民對北斗七星的崇拜信仰，這種崇拜信仰也只有在當時極端的自然環境和蒙昧的原始社會中方能得以形成。對於後世人頻繁地使用數位七表達某種神秘意義，主要有兩種情況：一種是以七為載體，象徵、暗示北斗七星信仰或其內涵；另一種情況是使用七作為一種數位模式，以致於人們“日用而不知其意”，當把七作為模式數位來使用時，它的意義就已經脫離了幫助表達北斗信仰的藩籬，而被賦予了一層神秘意義。分析七日造人神話可以發現，以七為時間限度的情節在眾多神話故事中都屢見不鮮，由此引申出《周易》“七日來復”卦象、月亮圓缺週期以及人體的生理周期，通過對這些特殊現象的深層挖掘表明：人體確實存在著一個以“七天”為界限的生理周期，即“七日節律”。這一節律貫穿生命始終，並且在女性身上體現得尤為明顯。由此，數字七在這類神話中的被賦予另一層意蘊：即“七日”作為時間界限體現著生命活動的周期規律：“七日節律”。數字

<sup>①</sup> 劉道超：《神秘數字“七”再發微》，《中南民族學院學報》，2003年第5期，第60頁。

<sup>②</sup> 呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，科學出版社，2010年，第386頁。

<sup>③</sup> 詳參李明曉：《簡帛醫藥文獻中的“七”》，《出土文獻綜合研究集刊》（第一輯），2014年，第118-120頁。

<sup>④</sup> 以下引文見馬麗娜：《試析中國神話中的數字“七”》，中國海洋大學碩士學位論文，2011年。

七在這裏就起到了一個標誌界限的迴圈代碼的作用，在某種意義上也可視為一個陰性符號。從本文的研究中可以看出：中國神話中的數位“七”的神秘性主要是作為一種原始崇拜信仰留存下來的，而數位七在今日之所以仍具有別樣的內涵則與它被慣用為模式數位及其體現出的生命活動的七日周期規律有著直接關聯。

綜上，我們認為，數字“七”之所以在驅鬼除祟或驅鬼治病的過程中被廣泛運用，與先民發現的人類“七日節律”密切相關。代表人類生物節律的“七”被賦予了神聖的色彩，擁有了神秘的魔力，故可配合其它動作、語言或用物等來實現驅鬼除祟或驅鬼治病的目標。從陰陽觀念看，“七”為陽，“鬼”為陰，陽克陰，故可以“七”驅鬼。同樣，男為陽，男子以表示物量或動量的“七”（即“一七”的省寫）為標準可能與增強驅鬼的魔力（男為陽，“七”為陽）有關，其中的“一”作為陽數，可看作男子的象徵；女子以表示物量或動量的“二七”為標準實質上也是一種與自身相配的數字驅鬼手段，“二”為偶數，為陰，代表了女性的身份，驅鬼過程與性別相配合，也許會取得更加好的效果。

#### 第四節 驅鬼時間

驅鬼儀式或過程除了涉及主要的語言、動作、靈物以外，還包含有一些特殊的時間點。這些時間點在先民的意識裏也有著種種神秘的色彩，故可用來驅除鬼魅邪崇力量，這些時間點主要包括望日、月晦日、庚日、癸日、朔日、日出等，具體情況如下表：

名 稱 時 間	《睡虎地·日》	《周家臺·方》	《馬王堆·方》
日出（旦）	2	1	3
日入	1	0	0
日中	1	0	0
星出	0	0	1
日下晡時	0	0	1
望日	1	0	1

朔日	0	0	1
庚日	1	0	0
癸日	1	0	0
戊日	1	0	0
己巳日	0	0	1
辛巳日	0	0	1
辛卯日	0	0	1
月晦日	0	0	5
清明	0	0	1
朝日未食	0	0	1
天電	0	0	1
月十六日	0	0	1

據上可知，這些驅鬼所選的時間大都是一些特殊的時間點。這些特殊的時間點在先民的心目中具有不可替代的神秘意義，故可在這些時候來驅鬼除祟或驅鬼治病。出土簡帛文獻所見驅鬼術中涉及到“日出”的詞語主要有“日出”“日始出”“旦”“朝日”等，“日出”是太陽升起的時候，是新的一天的開始，從陰陽觀念來看，太陽升起是陽氣的上升，鬼魅邪祟力量作為陰氣，可被作為陽氣的太陽驅逐。同樣，“清明”即早晨，也是太陽慢慢升起，陽氣佔據主導之時，故效果亦同；“日中”是一天中太陽最猛烈的時候，這時候陽氣達到頂點，故可用來驅除鬼魅邪祟力量；“日入”是太陽落山時，是一天的結束，象征著可以擺脫一切鬼魅邪祟力量的侵擾；“日下晡時”指晡時已過。晡時，即申時，指午後3-5時。《玉篇·日部》：“晡，申時也。”《黃帝內經·素問·標本病傳論》：“冬雞鳴，夏下晡。”王冰注：“下晡，謂日下晡時，申之後五刻也。”“月晦日”是一個月的最後一天，選擇舊一月即將結束，新一月即將開始的時候，象征著鬼魅邪祟力量可全部被驅走。王燾《外臺秘要·療疔目方》轉引《肘後方》云：“月晦日夜，於廁前取故草二七莖，莖研二七過。粉疔目上訖，咒曰：‘今日月晦，疔驚。’或明日朝乃棄，勿反顧之。”“朔日”是每個月的第一天，是一個月新的開始，既可把“初一”理解為陽數，也可把每個月的“初一”認為是除舊迎新

的一天，故無論從哪方面說，都可用以驅除鬼魅邪祟力量；“望日”指夏曆每月十五，天文學上指月亮圓的那一天，在先秦時期先民的眼裏，月圓是一種神秘的自然現象，可能帶有某種魔力，故在此特殊的日子裏，驅鬼除祟或驅鬼治病是一個很好的選擇；“月十六日”月亮開始虧缺，但還基本處於全圓狀態，這可能是希望祟咎或病鬼可以像十六日的月亮一樣開始虧缺；“天電”是陰天下雨時雷電交加的一種特殊的自然現象，雷電交加就像天帝在發怒，在先民的意識裏，這種緊張式的特殊自然現象可以把鬼魅寫祟力量恐嚇跑或驅趕走。其它的“庚日”“癸日”“戊日”“己巳日”“辛巳日”“辛卯日”等我們猜測都是當時先民認為比較特殊的日子，這種特殊的日子在當時有比較神秘的意義或蘊含，由於其出現的次數不多，故不加以專門闡釋。

### 第五節 驅鬼方位

巫者或巫醫在驅鬼的儀式或過程中會涉及到一些特殊的方位和地點，這些方位既包括所選驅鬼靈物的方位，也包括驅鬼儀式或驅鬼行為施事者所要選擇的特定方位。張紫晨先生說：“巫術儀式的進行，需有各方面的準備。其中最重要的是地點的選擇安排、巫師自身的準備、各種法物的準備以及構成儀式的諸般程式，再就是儀式本身、巫師的語言動作等。這些要素，在許多時候都是缺一不可的。”

<sup>①</sup>可見，方位的選擇對驅鬼亦很重要。因為在先民的眼裏，不同的方位有不同的驅鬼魔力。下面即對出土簡帛所涉驅鬼方位統計如下：

名 稱 方 位	《睡虎地·日》	《周家臺·方》	《馬王堆·方》
東	0	3	10
西	0	0	2
南	0	1	2
北	1	1	7
東北	1	0	0

<sup>①</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第42頁。

西北	1	0	0
東-西	0	1	1
南-北	0	0	1

據上可知，“東”嚮出現的次數最多。一方面，驅鬼靈物多選擇東向桃枝。桃樹在傳說中是鎮邪制鬼的神物，民間多在端午節五更採摘東向的山桃枝回家避邪，故有“三五充陽辰，東桃制百鬼”之說。古代巫術以桃為仙木，認為桃木能壓制住邪氣，驅逐百鬼。《太平御覽·果部·桃》引《典術》曰：“桃者，五木之精也，故壓伏邪氣者。桃之精生在鬼門，制百鬼，故今作桃人梗著門，以壓邪，此仙木也。”晉戴祚《甄異傳》：“鬼但畏東南桃枝爾。”《千金要方·小腸腑方》云：“常以五月五日未出時，取東向桃枝，作三寸木人，著衣帶中，令人不忘。”另一方面，當以祝由術治病時，人多面朝東方。這與當時社會流行的“五行”思想密切相關，東屬木，木代表青色，青龍為東方之神，是最為令鬼魅妖邪膽寒的四大神獸之一。日出東方，與木相似，代表一種欣欣向榮，生命力勃發的狀態。從陰陽觀念來看，東方屬陽，鬼魅邪崇力量屬陰，陽克陰合乎自然規律。另外，值得注意的是，方位“北”出現的頻率也較高，這是因為秦承水德，尚黑，水對應的方位正為北方，對應的驅鬼除邪神獸為玄武。關於馬王堆漢墓帛書的成書年代，學界有兩種說法，一是西周說，一是春秋戰國說。據以上方位詞“北”出現的頻率，我們猜測馬王堆漢墓醫書是古代先民勞動長期經驗的總結，我們不能確定其具體、準確的成書年代，但是醫書肯定在戰國時期的秦國或統一六國后的秦朝經過了秦朝相關人員的再次整理，故保留了較多秦的價值觀念和政治色彩。所以，驅鬼方位的選擇也應從當時社會的價值觀念和社會意識上來分析，因為社會風俗等是社會意識和價值觀念的反映。

## 第五章 出土簡帛所見驅鬼術類型

巫術作為一種特殊的民俗文化現象，它的種類十分繁多。最先對巫術種類進行分類的是英國人類學家 J. G. 弗雷澤，他在其著作《金枝》中基於巫術賴以建立的兩大思想原則“相似律”和“接觸律”<sup>①</sup>將巫術分為“順勢巫術”（或模擬巫術）和“接觸巫術”。“順勢巫術”是根據“相似”的聯想而建立的，而“接觸巫術”則是根據“接觸”的聯想而建立的。“順勢巫術”和“接觸巫術”都被弗雷澤歸到“交感巫術”之下，因為兩者都認為物體通過某種神秘的交感可以遠距離的相互作用，通過一種我們看不見的“以太”<sup>②</sup>把一物體的推動力傳輸給另一物體。三十年代，我國學者已對弗雷澤的“相似律”和“接觸律”原則加以採用。但是，也許覺得它對巫術的分類尚不全面，所以林惠祥先生著《民俗學》以及方紀生先生編著《民俗學概論》，都在這兩種巫術之外，又加了一個原則，即反抗律，這類巫術涵蓋了我國的厭勝和符咒等類，這樣又增加了一類反抗巫術。隨著研究的深入，高國藩先生在研究中國古代巫術時，感到林惠祥先生的巫術分類十分簡明扼要，於是決定加以採取而細分。在研究的過程中，高國藩先生發現蠱道巫術與以上三種巫術完全不相同，於是又將蠱道巫術單獨列為一類。值得注意的是，高國藩先生研究中對交感巫術、模擬巫術、順勢巫術的定義與弗雷澤的定義稍有區別，但對比下來，發現高國藩先生的分類方法更切合我國古代的巫術實際。基於此，本文即按照高國藩對巫術的分類方法有選擇性地對出土簡帛中的驅鬼術所體系體現的巫術種類色彩加以分類研究。

<sup>①</sup> 巫術賴以建立的思想原則可以歸結為兩個方面：第一是“同類相生”或果必同因（此即“相似律”）；第二是“物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用”（此即“接觸律”或“觸染律”）。巫術根據“相似律”引申出，施術者能夠僅僅通過模仿就實現任何他們想做的事；從“接觸律”或“觸染律”出發，施術者能夠通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體的一部分。具體可參：[英]J. G. 弗雷澤著，汪培基等譯：《金枝》（上冊），商務印書館，2014年，第26-27頁。

<sup>②</sup> 以太，是物質世界誕生之初產生的第一種最基本元素，形態為暗紅色空間意識流體，作為空間供物體佔用，物質界內一切元素以及物質都由以太構成。其本質是一種意識力，表現為意識頻率在物質界頻率的一種意識流。在古印度，以太又被稱為阿卡夏，是火、水、土、空氣四大基本元素的創造者，主聲音，亦是空間的代名詞。在古中國，以太又被稱為炁（真炁、元炁、祖炁），意為原始生命能量。這裏的“以太”可以理解為一種看不見的傳輸媒介。

## 第一節 反抗巫術類

反抗巫術，即利用一些常用的厭勝物<sup>①</sup>來防止或驅除鬼等超自然力量對人們侵擾的一種自我安慰活動。高國藩先生認為：“反抗巫術原理，是以反抗律原則確立的，即巫術中使用的物品及其扮演的驅邪者，對巫師欲反對的物件具有明顯的反抗性質。這種巫術我們將它稱之為反抗巫術。”<sup>②</sup>出土簡帛驅鬼術中所見反抗巫術類活動主要表現為以厭勝物或辟邪物以及相克物來驅除“鬼”這種邪祟力量給人們身體或精神帶來的各種“咎”（即肉體生病或精神反常等）。

### 一、靈物驅鬼法

以靈物驅鬼不僅在傳世文獻中較為常見，在出土簡帛文獻中也佔有很大的比例。以靈物驅鬼，即藉助某些約定俗成的具有超強魔力的植物、動物等作為一種厭勝物來驅除鬼魅邪祟力量。下面請看幾個出土簡帛驅鬼術所見反抗巫術類中的靈物驅鬼法的實例：

（1）《睡虎地·日甲·詁》27背1—28背1：“人毋（無）故鬼攻之不已，是是刺鬼。以桃為弓，牡棘為矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣。”驅鬼靈物“桃”“牡棘”“雞羽”均為厭勝物，且桃、牡棘作為厭勝物在反抗巫術中的使用頻率很高。

（2）《睡虎地·日甲·詁》32背1—33背1：“人毋（無）故而鬼惑之，是擎鬼，善戲人。以桑心為丈（杖），鬼來而毆（擊）之，畏死矣。”所謂“桑心為丈（杖）”，劉信芳先生認為即取桑樹中心之木為杖，桑也是一種很常見的厭勝物。

（3）《睡虎地·日甲·詁》57背2—58背2：“人毋（無）故室皆傷，是桀迓之鬼處之。取白茅及黃土而西（洒）之，周其室，則去矣。”白茅，即白草，也是一種常用的驅鬼靈物，即反抗巫術中的厭勝物。

（4）《馬王堆·方》238—239：“積（癰），以奎蠱蓋其堅（腎），即取桃支（枝）東鄉（嚮）者，以為弧；取□母□【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三

<sup>①</sup> 高國藩先生認為：反抗巫術以厭勝為主，而厭勝又以辟邪物為其主要標誌，這些辟邪物可以是紙做的，如符籙，也可以是木制，也可以是金屬製品，他們都是企圖在幻想中制服客觀世界乃至主觀世界之鬼邪和有冤仇之人，它們徒然改變不了客觀世界，正如杜甫《石犀行》詩雲：“自古雖有厭勝法，天生江水向東流。”但是終究是對人們心邪的慰藉、壯膽的支柱、吉祥的象徵。具體參看高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第379頁。

<sup>②</sup> 高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第360頁。

矢，【□□】飲樂（藥）。其藥曰陰乾黃牛膽。乾即稍【□□□□□□□□□】飲（飲）之。”該藥方為驅鬼與藥物共同治病方，具體步驟為：先用桃枝做成弓，然後射箭，之後再喝藥。其中，東向桃枝為很常見的一種驅鬼靈物，即反抗巫術中的驅鬼厭勝物。

(5)《馬王堆·方》243-244：“【一，□】某積（癰）已（已），敬以豚塞，以為不仁（信），以白【□□】□□【□□□□□□□□□□□□□□□□】【□□】縣茅比（祗）所，且塞壽（禱），以為□□□”這是一個治療疝氣的方子。雖簡文殘缺較為嚴重，但是從“縣茅”數語我們仍可看出當時的巫醫在使用藥物治病的同時，還要採用懸掛白茅的方法來驅除鬼祟邪惡力量。此方可理解為驅鬼和藥物綜合治病方，其中，驅鬼靈物“白茅”也是很常見的反抗巫術中的厭勝物。

西周以降，巫師的地位逐步下降，巫術也更多地走向民間。《睡虎地·日》即為戰國末期社會中下層人民手中一本簡易的驅鬼術教程。以上五個以靈物驅鬼的反抗巫術實例是人們在受到鬼侵擾的情況下藉助厭勝物而驅鬼的一種具體實踐，是一種“先咎後驅”的被動行為。第三章所提到的“桃”“牡棘”“桑杖”“白茅”等靈物均為驅鬼術中常見和常用的厭勝物，他們都具有先民賦予的某種神秘的色彩或神聖的魔術力，能夠讓鬼魅邪祟力量產生畏懼的心理，進而擺脫邪惡力量的困擾，獲得身體、精神康復或生產、生活秩序等回歸正常。在出土的簡帛材料中，厭勝物“桃”的使用最為普遍，是反抗巫術得以順利進行的重要物質保障，其主要形式有“桃弓”“桃梗”“桃柄”“桃杖”“桃棗”等。以靈物“桃”來作為一種常見的反抗形式的驅鬼術，一直被繼承下來用以祓除各種不詳的鬼魅邪祟等力量：

(6)《後漢書·禮儀志中》：“先臘一日，大儺，謂之逐疫……百官官府各以木面獸能為儺人師訖，設桃梗、鬱樞、葦茭畢，執事陞者罷。”

(7)《古今注·輿服》：“辟惡車，秦制也。桃弓葦矢所以祓除不詳。”

(8)《晉書·禮志上》：“歲旦常設葦茭、桃梗、磔雞於宮及百寺之門，以禳惡氣。”

(9)《太平御覽·妖異部》：“丘墓之精名曰狼鬼，善與人鬥不休，為桃弓棘矢，羽以鷩羽，以射之。”

東漢許慎注《淮南子》時說：“鬼畏桃也。”《荊楚歲時記》引《典術》云：



“桃者五行之精，厭服邪氣，制百鬼也。”“桃”作為一種具有神力的厭勝物或辟邪物，一直廣泛流行於民俗的斑斕世界裏。納西族東巴教在驅端鬼的儀式中，家庭主人會手持桃樹枝跟東巴一起揮舞驅鬼<sup>①</sup>。在彝族社會，彝族原始宗教的巫師蘇尼的一項特異技能就是以“人”字形的特製桃枝木叉驅鬼贖魂<sup>②</sup>。土家族人家有小孩患病時，家人即請梯瑪替其驅邪治病，“梯瑪咬破雞冠，取血塗在患兒前額，然後一手拿雞和桃樹枝，一手把用水泡過的大米從屋裏往門外灑，口中念咒語，邊灑邊用桃樹枝驅趕。”<sup>③</sup>土家族端公為人治病，有時把符寫在桃木上。<sup>④</sup>另外，“桃”作為一種使用頻率極高的厭勝物或辟邪物，至今還應用於人們的日常生活中，如在今山東省滕州市，小孩出生後會有帶桃籃或桃木劍的習俗，帶小孩（尤其是還不會走路的小孩）出門走親戚會隨身帶上一根桃木枝，其主要目的都是讓小孩免受鬼等邪惡力量的侵擾。今河南省修武縣，當小孩生病或無緣無故地哭鬧時，人們認為是鬼在作祟，他們會砍一根桃木枝（砍削處呈尖狀）放在屋裏的角落用來驅鬼。用靈物“桃”作為厭勝物或辟邪物來驅鬼的例子甚是常見，這裏不再一一贅述。

## 二、穢物驅鬼法

出土簡帛《日書》和醫書中均有很多以穢物驅鬼的反抗巫術類材料。先秦時期，尤其是殷商時期，巫醫不分<sup>⑤</sup>。西周以降，雖巫、醫有所分離，但受生產力的限制和約束，巫和醫之間還是有著很密切的關係。《山海經·海內西經》：“開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窶窶之尸，皆操不死之藥以距之。”

<sup>①</sup> 具體儀式規程參看雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004年，第143頁。

<sup>②</sup> 具體參看張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008年，第180頁。

<sup>③</sup> 梯瑪是土家族巫師的本稱，具體可參看王焰安：《試論少數民族民間文化中的桃文化》，《貴州民族學院學報》，2001年第1期，第25頁。

<sup>④</sup> 土家族巫師本稱梯瑪，漢話稱老司，改土歸流後民間逐漸接受官府指。現在，土家族巫師們亦自稱端公。具體可參看雷翔：《端公的法術——土家族民間信仰研究》，1998年第5期，第47頁。

<sup>⑤</sup> 於中國古文獻中，巫者常又稱為“巫醫”，亦常見“醫”字寫成“醫”字等的記載，據此可以得知，巫者與除疾病頗有密切關係。（具體參見趙榮俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，中華書局，2011年，第61頁。）許進雄在《中國古代社會》一書中指出：“甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人。其職大概由巫去充當。以藥物治病的人為醫，以舞蹈、祈禳等心理治療為主的人為巫，這是後代的分法。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療為主。中國早期的名醫又都具有巫的身份。……心理治療雖不全是誑惑之舉，但不像藥物有必然的藥效。所以到了春秋時代，巫、醫才分職。有病時巫者雖在受召之列，但主要是問吉凶，若為視疾下藥則由醫師來做。”（許進雄：《中國古代社會》，中國人民大學出版社，2008年，第497頁。）許先生指出：“到了春秋時代，巫、醫才分職。”但是從出土的簡帛醫書中來看，春秋以後，巫、醫的分職並不是很明顯，醫書中的藥方依然存在很多驅鬼的辟邪物，“鬼致人病”的意識依然較為濃厚。

上古巫醫不分，群巫皆神醫。受生產力發展水準的制約以及人們對自然界認識的有限性，古人認為人得病大多為鬼作祟所致。所以，不僅出土簡帛《日書》中存在以穢物驅鬼的反抗巫術類活動，一些醫書中也存在著用穢物作為厭勝物驅鬼以達到治病目的的反抗巫術活動，如：

(10)《睡虎地·日甲·詁》38背3：“鬼恒從人女，與居，曰：“上帝子下游。”欲去，自浴以犬矢，澠（繫）以葦，則死矣。”犬矢，即犬屎。以穢物“犬屎”來作為厭勝物驅鬼是一種典型的反抗巫術類活動。

(11)《睡虎地·日甲·詁》54背1-55背1：“竈毋（無）故不可以孰（熟）食，陽鬼取其氣。燔豕矢室中，則止矣。”豕矢，即豬屎。以穢物“豬屎”來作為厭勝物驅鬼亦是一種典型的反抗巫術類活動。

(12)《睡虎地·日甲·詁》29背1-31背1：“人毋（無）故鬼昔（籍）其宮，是是丘鬼。取故丘之土，以為僞人犬，置牆（牆）上，五步一人一犬，環（環）其宮，鬼來陽（揚）灰澠（擊）箕以栗（譟）之，則止。”灰也可看做一種穢物，其作為一種反抗巫術類活動常用的厭勝物也經常用來驅鬼。

(13)《馬王堆·方》390：“鬻：唾曰：‘歎（噴）！漆（漆）。’三，即曰：‘天啻（帝）下若，以漆（漆）弓矢，今若為下民疔，涂（塗）若以豕矢。’以履下靡（磨）抵之。”豕矢，即豬屎，作為一種穢物，是反抗巫術類活動中常用的厭勝物。

穢物一般都具有污穢或骯髒的屬性，是人們所厭惡的東西。先民由人及鬼，認為鬼也厭惡穢物，看到這類東西唯恐避之不及，故穢物驅鬼也就成為可能。

### 三、陰陽驅鬼法

“西周春秋以前的中國巫術還處於比較原始的階段，它與世界上其他民族的巫術相比還沒有表現出很明顯的特點。戰國秦漢時期，巫師們開始用一種中國人特有的理論指導巫術實踐，開始依據這一理論致力於巫術的系統化和規範化，從而使中國巫術從整體上呈現出一種與眾不同的民族特色。這種給中國巫術帶來重大影響的理論就是陰陽五行學說。”<sup>①</sup>戰國、秦漢時期“陰陽五行”思想盛行，作為一種社會意識形態，它不只是為政治服務的工具，還滲透到了民俗領域，以陰陽理論驅鬼即是其在社會中下層領域中的具體實踐。在出土簡帛所見驅鬼術中，

<sup>①</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第16頁。

以具有陰陽屬性的神秘數字和時間驅鬼是最常見的驅鬼形式，首先看特殊的數字：

(14)《睡虎地·日甲·詁》47背2-48背2：“女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之，以北鄉（嚮）□之辨二七，燔，以灰 $\square$ 食食之，鬼去。”

(15)《周家臺·方》335-337：“病心者，禹步三，曰：‘皋！敢告泰=山=（泰山，泰山）高也，人居之， $\square\square$ 之孟也。人席之，不智（知）歲實。赤隗獨指，搯某段（瘕）心疾。’即兩手搯病者腹；‘心疾不智（知）而咸戢’。即令病心者南首卧，而左足踐之二七。”

(16)《馬王堆·方》111：“祝尤（疣），以月晦日之室北，靡（磨）宥（疣），男子七，女子二七，曰：‘今日月晦，靡（磨）宥（疣）室北。’不出一月宥（疣）已（已）。”

數字“七”“二七”（十四）“三”我們已經在驅鬼數字中做過詳細的論述。在先民的意識裏，鬼的屬性為陰，數字“三”、“七”都是陽數。從陰陽觀念出發，陽可克陰，故可用來驅鬼。值得注意的是，數字“七”一般用於男子，“二七”一般用於女子。其實，“七”可理解為“一七”，男子為陽，數字“一”為陽數，可理解為是男性的象征。同樣的，女子為陰，數字“二七”中的“二”可理解為是女性的標誌。另外，有的驅鬼方和驅鬼治病方中單獨提到了“二七”，我們可以理解為先民可能覺得數量“七”或動作“七”等可能有些少，故以“七”的倍數往下推到兩倍“二七”。下面再看出土簡帛所見驅鬼術中的特殊時間中所包含的陰陽驅鬼法：

(17)《睡虎地·日甲·詁》67背1-68背1：“人毋（無）故而心悲也，以桂長尺有尊（寸）而中折，以望之日日始出而食之，已乃脯（脯），則止矣。”

(18)《睡虎地·日甲·詁》52背2-53背2：“人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時，漬門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，貍（埋）野，則毋（無）殃（殃）矣。”

(19)《馬王堆·方》104：“以月晦日之丘井有水者，以敝帚騷（掃）尤（疣）二七，祝曰：‘今日月晦，騷（掃）尤（疣）北。’入帚井中。”

(20)《馬王堆·方》109-110：“以朔日，葵莖靡（磨）又（疣）二七，言曰：‘今日朔，靡（磨）又（疣）以葵戟。’有（又）以殺（檟）本若道旁葍、楷二七，投澤若 $\square$ 下。•除日已（已）望（望）。”

(21)《周家臺·方》329-330：“已齏方：以叔（菽）七，稅（脫）去黑者。操兩瓦，之東西垣日出所燭，先貍（埋）一瓦垣止（址）下，復環禹步三步，祝曰：‘噉（呼）！’

垣止(址)，筭(苟)令某齏已，予若叔(菽)了〈子〉而徼之齏已。’即以所操瓦而蓋□。”

以上例子中的“日始出”是太陽開始生氣的時候，亦是陽氣開始上升積聚之時，故可用來驅除具有陰氣屬性的鬼魅邪祟力量。“月晦日”、是農曆每個月的最後一天，“朔日”是農曆每個月的第一天。從陰陽觀念以及先民意識中的月亮圓缺程度出發，每個月以“望日”為分割點，之前是陽氣佔據主導，之後是陰氣佔據主導。“晦日”和“朔日”是舊月的結束和新月的開始，是陽氣慢慢開始重新生發的過程，故這兩個特殊的時間點都可用來驅除陰性的鬼魅邪祟力量，象征著鬼魅邪祟力量的被驅除精光，人的身體、精神或人們的生產、生活秩序復歸正常。另外，值得注意的是，在先民的觀念裏，神靈、山河等呈陽性，鬼魅邪祟等呈陰性，故有時驅鬼時也藉助陽性的神靈等來實現驅鬼的目的：

(22)《馬王堆·方》66：“巢(臊)者：侯(候)天甸(電)而兩手相靡(摩)，鄉(嚮)甸(電)祝之曰：‘東方之王，西方【□□□】主冥。(冥=—冥冥)人星。’二七而【□】。”

(23)《馬王堆·方》318：“熱者，由曰：‘肸(肸肸)訕(訕訕)，從竈出毋延，黃神且與言。’即三唾(唾)之。”

(24)《清華簡(叁)·祝》2：“救火，乃左執(執)土以祝曰：‘號(皋)！旨(詣)五𠂔(夷)，屬显冥(冥冥)，茲我經(羸)。

例(22)“東方之王，西方□□”當為施術者祈請來對付致病鬼的天神。例(23)的“黃神”是古代巫術中的神名。馬繼興先生指出，黃神古有三說，一是指黃帝，二是指竈神(或火神)，三是指登山者所佩帶的避虎狼之印。本條所指黃神，據咒辭來看，應屬竈神。<sup>①</sup>後世出現的鎮墓文<sup>②</sup>中也有以“黃神”來驅鬼的用例，如《陝西咸陽永平三年鎮墓文》：“永平初三年十月九月丙申，黃神使者□地置根，為人立先，除央(殃)去咎，利後子孫。令死人無適(謫)，生人無患。建立大鎮，慈、礪、雄黃、曾青、丹沙(砂)，五石會精，宸藥輔神，冢墓安寧，解羆□草□□為

<sup>①</sup> 馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，湖南科學技術出版社，1992年，第551頁。

<sup>②</sup> 鎮墓文是指東漢中後期出現的用朱砂或墨汁寫在鎮墓陶瓶、陶罐上的解殃文辭，目的主要是為世上生人除殃祈福，為地下死者解通祛過，免再受罰作之苦；同時也是為了隔絕死者與其在世親人的關係，使之不得侵擾牽連生人，又稱“鎮墓文”“鎮墓券”“鎮墓瓶”“朱書陶瓶”“効鬼文”“解注文”“解注器”等。

盟。如律令。”<sup>①</sup>黃神使者，劉衛鵬先生指出黃神是道教中主管陰間的高級神靈，它是土地、墓地的總管，也總管死人的簿籍，而且為有消除殃咎，壓鎮邪氣。<sup>②</sup>例（24）中的“五夷”，整理小組注曰：“五夷疑即武夷。”<sup>③</sup>另外，《九店·告》163-167 云：“【口】敢告口儉之子武彊：爾居遯（復）山之配，不周之埜（野），帝胃（謂）爾無事，命爾司兵死者。”<sup>④</sup>整理小組懷疑簡文中的“武彊”與《漢書·封禪書》中所提到的“武夷君”和湖北省武昌出土的齊永明三年劉顥買地券所記“武夷王”以及馬王堆漢墓帛書《太一避兵圖》中的“武弟子”是同一個神。<sup>⑤</sup>其它常見的還有“泰山”“天帝”等人們認為具有神秘超自然力的各種神靈，他們身上都充斥著強烈的陽性，故可用來驅除陰性的鬼魅邪祟力量。

#### 四、名字驅鬼法

由人及鬼，名字不僅是人的標誌，還是鬼的標誌。名字不單單是代表鬼的符號，而且還和其本質緊密相連。對鬼名施加驅除巫術，即相當於對鬼本身產生影響。“名字和它們所代表的人或物之間不僅是人思想觀念上的聯繫，而且是實際物質的聯繫，從而巫術容易通過名字，猶如透過頭髮指甲及人身其他任何部分來為害於人。事實上，原始人把自己的名字看作是自身極重要的部分，因而非常注意保護它。”<sup>⑥</sup>例如，北美印第安人“把自己的名字看作不僅是一種標記，而且是自己的一部分，正如自己的眼睛和牙齒一樣，並且相信對自己名字的惡意對待就會像損害自己身體一樣會造成傷害”。西里伯斯的托蘭波人相信只要你寫下一個人的名字，你就可以連他的靈魂和名字一起帶走。<sup>⑦</sup>中國古代的《白澤精怪圖》即是一本記錄各種鬼名的專書，呼喊鬼名即可驅鬼。故知曉天下鬼的名字很重要，因為一喊鬼的名字，因姓名巫術之故，“則眾鬼自卻”。先看幾個直呼鬼名驅鬼的例子：

<sup>①</sup> 咸陽市文物考古研究所：《咸陽教育學院漢墓清理簡報》，《文物考古論集——咸陽市文物考古研究所成立十周年紀念》，三秦出版社，2000 年，第 227-235 頁。

<sup>②</sup> 劉衛鵬：《漢永平三年朱書陶瓶考釋》，《文物考古論集》，2000 年，第 164 頁。

<sup>③</sup> 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（叁）》，中西書局，2012 年，第 165 頁。

<sup>④</sup> 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系：《九店楚簡》，中華書局，1999 年，第 50 頁。

<sup>⑤</sup> 具體可參湖北省文物考古研究所，北京大學中文系：《九店楚簡》，中華書局，1999 年，第 104 頁；李家浩：《論太一避兵圖》，《國學研究》（第一卷），1993 年，第 284-285 頁。

<sup>⑥</sup> [英]J.G. 弗雷澤：《金枝》（上冊），商務印書館，2014 年，第 405 頁。

<sup>⑦</sup> 可參[英]J.G. 弗雷澤：《金枝》（上冊），商務印書館，2014 年，第 405 頁。

(25)《馬王堆·方》453-455:“魃:祝曰:‘瀆(噴)者魃父魃母,毋匿,符實□北,皆巫婦,求若固得,縣(懸)若四體(體),編若十指,投若於水,人毆(人毆,人毆)而比鬼。晦行□(□□),以采<奚>蠡為車,以敝箕為輿,乘人黑豬,行人室家,□【□】【□□□】□□□□若□【□】徹胆,魃□魃婦【□】□□所。’”

(26)《馬王堆·射》12-15:“即不幸為域虫(蟲)蛇蠱(蜂)射者,祝,垂(唾)之三,以其射者名(名名)之,曰:‘某!女(汝)弟兄五人,某索智(知)其名,而處水者為魃,而處土者為蛟,柎木者為蠱(蜂)、絜斯,蜚(飛)而之荊南為域。而晉□未□,璽(爾)奴為宗孫。某賊!璽(爾)不使某之病已(已)且復□□□□□□□□□□□□□□’”<sup>①</sup>

(27)《周家臺·方》376:“北鄉(嚮),禹步三步,曰:‘噉(呼)!我智(知)令某瘡(令某瘡,令某瘡)者某也。若苟(苟)令某瘡已,□=□=□言若”

例(25)中的“魃”,是傳說中一種驚駭小孩使其生病的疫鬼,此處指小兒疾病。但很明顯的是,小兒疾病由“魃”,也就是疫鬼所導致。《說文·鬼部》:“魃,鬼服也。一曰小兒鬼。”《本草綱目·禽部》“伏翼”條下有“小兒魃病驚風”之說。劉釗先生指出,從下文“以奚蠡為車”和“以敝箕為輿”來看,“魃”的身量不大,此與《搜神記·池陽小人》條所謂“操持萬物,大小各自稱”,即鬼所使用的物品與其身體大小相適應,“魃”的確應如《說文》所說是“小兒鬼”;“魃”即《睡虎地·日甲·詁》篇曾提到的“鬼嬰兒”,《睡虎地·日甲·詁》29背3-30背3:“鬼嬰兒恒為人號曰:‘鼠(予)我食。’是哀乳之鬼。其骨有在外者,以黃土瀆之,則已矣。”在典籍中“魃”又稱為“小兒鬼”“嬰鬼”或“童鬼”。本篇治療“魃”病是祝由術,沒有提到具體的用藥。劉釗先生指出,在傳世醫書中,大概從隋代開始出現了治療“魃”病的方藥,之後一直延續不絕。例如隋代巢元方《諸病源候總論·被魃侯》條提到“魃”病致病之由時說:“魃病者,婦人懷胎孕,有鬼神導其腹中,胎嫉妒小兒致令此病。其狀微微下利,寒熱往來,毛髮拳攣,情思不悅也。”又《千金要方·小兒魃方》說:“論曰:凡小兒所以有魃病者,是婦人懷娠,有惡神導其腹中胎,妒忌他小兒令病也。魃者,小鬼也。妊娠婦人不必悉招

<sup>①</sup> 裘錫圭主編,湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂:《長沙馬王堆漢墓簡帛集成(陸)》,中華書局,2014年,第89頁。

魃，人時有此耳。魃之為疾，喜微微下痢，寒熱或有去來，毫毛鬢髮簪鬢不悅，是其證也。宜服龍膽湯。凡婦人先有小兒未能行，而母更有娠，使兒飲此乳，亦作魃也。令兒黃瘦骨立，發落壯熱，是其證也。”又《本草綱目·禽部·伯勞》條云：“毛，（氣味）平，有毒。（主治）小兒繼病，取毛帶之。繼病者，母有娠乳兒，兒病如瘡痢，他日相繼腹大，或瘥或發。他人有娠，相近亦能相繼也。北人未識此病。李時珍曰：繼病亦作魃病，魃乃小鬼之名，謂兒羸瘦如魃鬼也，大抵亦丁奚疳病。”從歷代醫方看，醫書對“魃”病的解釋由惡神引導腹中胎嫉妒小兒致病到嬰兒未生又孕，又到客忤邪氣，解釋“魃”為“繼”，謂可以互相傳染等，最後歸結為小兒積食驚癇等具體病征，類似當今的小兒黃疸病，呈現出逐漸脫離鬼怪的致因，從而歸結為真實病症的求實趨勢。<sup>①</sup>故藥方中的“魃”為致小兒病的疫鬼，故直呼其名或其父母之名，可以起到驅鬼除邪的作用。例（26）和例（27）中的“某”都是施術者對致病鬼的模糊稱呼，在不同的病方中指不同的致病鬼。又如《睡虎地·日甲·詁》54背2-55背2：“人毋（無）故而憂也。為桃更（梗）而敗（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：‘某。免於憂矣。’”《周家臺·方》345-346：“馬心：禹步三，鄉（嚮）馬祝曰：‘高山高郭，某馬心天，某為我已之，并口待之。’即午畫地，而最（撮）其土，以摩（摩）其鼻中。”不僅直呼鬼的名字可以驅鬼，藉助天神、英雄、神獸等的名字亦可驅鬼，如：

（28）《馬王堆·方》391：“鬻：祝曰：‘帝（帝）右（有）五兵，璽（爾）亡。不亡，深（探）刀為爽（創）。’即唾之，男子七，女子二七。”

（29）《周家臺·方》326-328：“已齧方：見東陳垣，禹步三步，曰：‘皋！敢告東陳垣君子，某病齧齒，苟（苟）令某齧已，請獻驪牛子母。’前見地瓦，操；見垣有瓦，乃禹步，已，即取垣瓦狸（埋）東陳垣止（址）下。置垣瓦下，置牛上，乃以所操瓦蓋之，堅狸（埋）之。所謂‘牛’者，頭虫也。”

（30）《睡虎地·日甲·夢》13背1-14背1：“人有惡夢（夢），覺（覺），乃繹（釋）髮西北面坐，禱之曰：‘皋！敢告璽（爾）黔犢。某，有惡夢（夢），走歸黔犢之所，黔犢強飲強食，賜某大幅（富），非錢乃布，非繭乃帑。’則止矣。”

例（28）中的“天帝”是天神之名，其大意是說，對於漆瘡病，其中的一個祝由方祝念辭為：天帝有多種武器，你趕緊逃走吧。你若不逃走，就卸下你的刀

<sup>①</sup> 具體可參劉釗：《說“魃”》，《中國典籍與文化》，2012年第4期，第122-128頁。

將你斬殺。例（29）“禹步”中的“禹”是指治水英雄大禹<sup>①</sup>，“大禹治水拯救了天下眾生，在治水過程中走遍天下，見多識廣，被後人奉為英雄，大禹作為‘山川神主’擁有對山川河流的統禦能力而被世人神化。”正如王暉先生指出：“夏禹在後代巫祝看來，是大巫，是巫祝宗主，他鑄刻了百獸貞蟲、飛鳥之形，魑魅魍魎莫敢動，山川鬼神無不寧，是用模擬仿造其形的巫術而制服之；而另一方面，古人認為夏禹命名並通曉百獸貞蟲、山川鬼神之名，知其名則可制其身，只要禹所在之地，無不安寧祥和，這也是一種巫術活動。”<sup>②</sup>例（30）中的“豸豸”，即宛奇，是食夢神獸。“古人認為，一個人其所以作惡夢，皆由於鬼邪為祟”<sup>③</sup>，故藉助食夢神獸“豸豸”即可驅鬼除邪。鬼致人夢可帶來一些連鎖的不良後果，如《睡虎地·日甲·詁》40背1-42背1：“一宅之中毋（無）故室人皆疫，多夢（夢）米（寐）死，是是旬鬼狸（埋）焉，其上毋（無）草，如席處，屈（掘）而去之，則止矣。”又《睡虎地·日甲·詁》44背2-45背2：“鬼恒為人惡夢（夢），覺（覺）而弗占，是圖夫，為桑丈（杖）奇（倚）戶內，復（覆）黼戶外，不來矣。”通過神獸或其它一些人們約定俗成的手段來驅鬼除惡夢，可使人們消除災禍，恢復安寧。

## 第二節 模擬巫術類

模擬巫術，它以“同類相生”或果必同因為思想原則，基於“相似律”法術而產生，能夠僅僅通過模仿就實現任何它想做的事。<sup>④</sup>出土簡帛中模擬巫術類之驅

<sup>①</sup> 關於“大禹”英雄人物的原型及“禹步”的研究，可參看饒宗頤：《禹符、禹步、禹須臾》，收入饒宗頤、曾憲通：《雲夢秦簡日書研究》，中文大學出版社，1982年，第20-22頁；陳國符：《道藏源流考》附錄二《道藏割記》“禹步”條，中華書局，1963年，第280頁；胡新生：《禹步探源》，《文史哲》，1996年第1期，第72-77頁；李零：《禹步探原——從“大禹治水”想起的》，《書城》，2005年第3期，第55-58頁；李劍國、張玉蓮：《“禹步”考論》，《求是學刊》，2006年第5期，第93-100頁；王暉：《夏禹為巫祝宗主之謎與名字巫術論》，《人文雜誌》，2007年第4期，第142-149頁；李遠國：《大禹崇拜與道教文化》，《中華文化論壇》，2012年第1期，第27-32頁；葉舒憲：《〈山海經〉與禹、益神話》，《海南大學學報》，1997年第3期，第45-51頁。

<sup>②</sup> 王暉：《夏禹為巫祝宗主之謎與名字巫術論》，《人文雜誌》，2007年第4期，第147頁。

<sup>③</sup> 高國藩：《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第443頁。

<sup>④</sup> 巫術建立的思想原則可以歸結為兩個方面：第一是“同類相生”或果必同因；第二是“物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用”。前者可稱之為“相似律”，後者可稱作“接觸律”或“觸染律”。巫術根據第一個原則即“相似律”引申出，他能夠僅僅通過模仿就實現任何他想做的事；從第二個原則出發，他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物是否為該人身體的一部分。基於相似律的法術叫做“順勢巫術”或“模擬巫術”。基於接觸律或觸染律的法術叫做“接觸巫術”。具體參看[英]J.G. 弗雷澤：《金枝》，商務印書館，2014年，第26頁。



鬼術形式，主要手段有兩個，一是通過施術於象徵鬼的泥人、泥狗、木偶等來作用於鬼的同類相應法<sup>①</sup>；一是通過有魔術力的物或相似的人來轉嫁正附著于當事人身體中之鬼的轉移替代法，這個手段又明顯包含交感巫術的內容，故常和交感巫術混合使用。毋庸置疑，兩種手段的最終目的都是“驅鬼解咎”。<sup>②</sup>

### 一、偶像模擬法

模擬巫術看重的是兩個物體之間的相似性，有相似才會有相通。在巫術思維的籠罩下，人們即把兩個客觀事物之間的相似性看成了同一性，“偶像模擬法”（以土偶或木偶等來驅鬼）即屬於模擬巫術中最典型的的一個例子<sup>③</sup>。劉信芳先生說：“鬼怪本無影無形，即使古人有所描述，終是捉摸不定”，而驅鬼行為本身則總是希望被驅之鬼具體化，使之可見可感，於是產生了以土木偶代鬼怪的做法。”<sup>④</sup>以土木偶驅鬼在出土簡帛中甚是常見，如：

（31）《睡虎地·日甲·詁》29 背 1-31 背 1：“人毋（無）故鬼昔（籍）其宮，是是丘鬼。取故丘之土，以為僞人犬，置牆（牆）上，五步一人一犬，環（環）其宮，鬼來陽（揚）灰毆（擊）箕以栗（譟）之，則止。”劉信芳先生認為：所謂“僞人犬”即偶人、偶犬，多以土、木為之。

（32）《睡虎地·日甲·詁》54 背 2-55 背 2：“人毋（無）故而憂也，為桃梗（梗）而敗（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：“某。”免於憂矣。”這裏的“桃梗”指桃木偶。

（33）《睡虎地·日甲·詁》25 背 2-26 背 2：“鬼恒召（詔）人曰：璽（爾）必以某（某）月日死，是禱鬼僞為鼠，入人醯、醬、醢、將（醬）中，求而去之，則已矣。”劉信芳先生認為：“僞為鼠”，當是以木或它物為鼠，亦偶之類，“求而去之”，求之本義為以手索取物，是將沒入醋、醬、醢水中的偶取出而棄之。如此，“禱鬼”被驅逐矣。

以上是以土、木等材質做成的偶人或偶物來驅鬼的一種模擬巫術。偶人或偶

<sup>①</sup> 高國藩先生認為：“模仿巫術是以象徵律原則確立的，即施術給一種象徵的人（紙人、泥人、蠟人等），而同樣的這個人本身卻感受到了魔術力。這種我們將它稱之為模仿巫術。”具體參看高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993 年，第 212 頁。

<sup>②</sup> 以下我們將根據高國藩先生對“模擬巫術”和“交感巫術”的定義而進行具體論述。

<sup>③</sup> 關於“偶”的具體功用可參看拙文《秦簡〈日書〉和納西族東巴教中的驅鬼術比較研究》，《民間文化論壇》，2016 年第 5 期。

<sup>④</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996 年第 4 期，第 75 頁。

物與其所代表的鬼具有很大的相似性，屬於同類。偶人或偶物即是以模仿的手段所做的與其所對應的鬼的象徵物，施術於偶人或偶物，偶人或偶物所代表的鬼即可感受到同樣的魔術力，是一種模擬巫術下“同類相應”的驅鬼手段。不寧唯是，民國年間，雲南農村有所謂“退鬼”術。其特徵是剪紙為模仿之鬼形。巫師剪成幾個紙鬼，將柏枝點燃置於稻草紮成的篩盤內，左手執篩盤，右手抓桃枝柳條，口念驅鬼咒，在屋內到處煙熏，用以驅鬼。<sup>①</sup>

另外值得注意的是，《睡虎地·日甲·詁》37背1-39背1“一宅中毋（無）故而室人皆疫，或死或病，是是棘鬼在焉，正立而貍（埋），其上旱則淳，水則乾。屈（掘）而去之，則止矣”，劉信芳先生認為此亦為用偶以驅鬼之術。“正立而埋”者，以土或木做成“棘鬼”之偶，然後正立埋入土中。所謂“旱則淳，水則乾”，乃是厭勝之術。最後將偶掘而去之，以象徵鬼被驅逐。<sup>②</sup>我們認為此種解釋法不確，簡文中正立而埋的不是以土或木做成的“棘鬼”之偶，而是地下的尸體是正立而埋的。從邏輯上來看，此句應從吳小強先生的解釋：一個住宅中無緣無故全家人都病倒了，有的死亡，有的病臥不起，這是棘鬼在宅院中的原因。宅院中埋有尸體，且是呈站立姿勢埋在裏面的，它上面的土乾旱時自動變得濕潤，水流在上面時又自動變得乾燥。在宅院中找到這個地方，把遺骨挖出來，扔出宅門，家裏人的病疫就終止了。<sup>③</sup>

## 二、轉移替代法

轉移替代法即以相似物或其它常用或約定俗成的替代物來作為鬼魅邪祟力量轉移物件和中介來驅鬼的一種方法。轉移的中介既可以是與主體相似的象徵物，也可以是日常生活中常用或約定俗成的具有某種特殊屬性的替代物，甚至還可以是人，如：

（34）《睡虎地·日甲·詁》54背2-55背2：“人毋（無）故而憂也，為桃更（梗）而敗（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：“某。”免於憂矣。”“桃梗”有兩說，一說是指桃枝。一說是用桃木刻成的木偶人。據文義可知，這裏的“桃梗”應是用桃木刻成的木偶人。木偶象徵人，人通過不停地撫摸木偶，將災

<sup>①</sup> 具體參看高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第289頁。

<sup>②</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第75頁。

<sup>③</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000年，139頁。

咎轉移給木偶，然後在癸日下午太陽落山的時候把木偶投到道路中並說“某某”，這樣鬼就被驅走了，無故而憂愁的人解答。

(35)《馬王堆·方》103：“令尤（疣）者抱禾，令人嘑（呼）曰：“若胡為是？”應（應）曰：“吾尤（疣）。”置去禾<禾去>，勿顧。”此為一祝由方，即巫祝治病方。古人大多認為生病是鬼在作祟，所以得疣病的人通過抱禾將肉體裏的致病鬼“傳染”給禾，這時的“禾”就成了鬼的象徵物，“置禾勿顧”即驅鬼解答之方法，是一種模擬巫術下的隱性驅鬼術。

(36)《馬王堆·方》51-55：“嬰=兒=瘰=（嬰兒瘰：嬰兒瘰）者，目鰥（鰥）眇然，脅痛，息瘰=（嬰=一嚶嚶）然，尻（矢）不○化而青。取屋榮蔡，薪燔之而炙匕焉。為湮汲三渾，盛以栴（杯）。因唾匕，祝之曰：“噴者虞噴，上○○○○○○如箕（彗）星，下如臍（𧈧）血，取若門左，斬若門右，為若不巳（已），磔薄（膊）若市。”因以匕周摺嬰兒瘰所，而涵（洗）之栴（杯）水中，候（候）之，有血如蠅羽者，而棄之於垣。更取水，復唾匕、衆<炙>以摺，如前。毋（無）徵，數復之，徵盡而止。•令。”此為一祝由方，即巫祝治病方。小孩得瘰癧症，表面上是將病轉嫁到水中，實際上是將身體裏的治病鬼轉移到水中，血污之水即為致病鬼之替代物，將血污之水棄之於垣即為用轉移替代之法驅鬼解答。

以上為用厭勝之物或先民約定俗成的有魔力之物轉移生病之人或精神不正常之人身體中之鬼的轉移替代法的具體用例。通過搜集材料，我們發現這種手段多出現在出土簡帛中的《日書》和醫書中，且轉移對象多為物。值得一提的是，《清華簡（壹）·金》2-6 為我們提供了以人為轉移中介的用例<sup>①</sup>：

史乃冊祝告先王曰：“尔（爾）元孫發也，𡗗（遘）遘（害）𧈧（虐）疾，尔（爾）母（毋）乃有備子之責才（在）上，隹（惟）尔（爾）元孫發也，不若但（旦）也。是年（佞）若巧（巧）能，多恚（才）多執（藝），能事𧈧（鬼）神。命於帝𧈧（廷），專（溥）又（有）四方，以奠（定）尔（爾）子孫於下墜（地）。尔（爾）之詎（許）我=（我，我）則𧈧（晉）璧與珪。尔（爾）不我詎（許），我乃以璧與珪逋（歸）。”周公乃內（納）𡗗（其）所為𡗗（功）自以弋（代）王之啟（說）于金紃（滕）之匱，乃命執事人曰：“勿敢言。”

<sup>①</sup> 以下引文見清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，中西書局，2010年，第158頁。

今本《尚書·金縢》中“隹（惟）尔（爾）元孫發也，不若但（旦）也”作“以旦代某之身”，這是一種很明顯的模擬巫術。西周初期，巫風盛行，在上古先民的意識裏，鬼神不分，神是鬼，鬼亦是神。他們認為人生病大多是鬼神在作祟，為了使病痊癒，要進行必要的驅鬼神活動。周武王身染虐疾，毫無疑問地應當進行驅鬼除邪活動，這時周公旦想主動用自己作為替身把武王身體裏的致病鬼轉移到自己身上，從而達到為武王“解咎”之目的。代身之事雖未發生，但卻很明顯地反映了先民順勢巫術意識中以替身代當事人的驅鬼術思維。不寧唯是，少數民族風俗中也存在很多以轉移替代法驅鬼的模擬巫術的例子，如在麗江大東鄉東巴教的禳垛鬼大儀式中，會用木偶和麵偶作為主人的替身來帶走主人的災禍<sup>①</sup>。彝族發生疾病禍殃後，“蘇尼”視占卜所示，即要送鬼。若是大凶鬼大惡鬼作祟，就要殺羊子獻送，另外還需要 1 匹大草馬、5 個大草人等，“蘇尼”邊念咒語邊把它們送至作祟鬼出沒的背離村子僻地的必經之路以示驅鬼。若是小鬼侵擾，就尋一雛雞捏死殮入小木棺裏，另外還需要 1 匹小草馬，3 個小草人等，“蘇尼”邊念咒語邊把這些東西送至遠離村寨的西邊僻地以示驅鬼<sup>②</sup>。羌人遇疾病均認為是魔鬼作祟，故治病必延巫以巫術驅鬼。巫師驅鬼治病的巫術有以羊替罪，送茅人、用麥稈紮草人、用麵粉制面人等<sup>③</sup>。總之，無論採用何種替代物或象徵物，其主要目的都是用來承接轉移後的當事人身上致病之鬼，然後再通過處理替代物或象徵物而達到驅鬼解咎之目的。

<sup>①</sup> 禳垛鬼儀式，納西語稱“垛措”。垛即垛鬼，概指該儀式所祭祀的這一類鬼；措，即放、禳、驅、趕等意思，是祭鬼的方法。垛措即禳垛鬼或祭祀垛鬼。具體參看雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004 年，第 88-96 頁。

<sup>②</sup> 具體參看張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008 年，第 175 頁。

<sup>③</sup> 具體參看和志武等主編：《中國原始資料叢編（納西族卷、羌族卷、獨龍族卷、傈僳族卷、怒族卷）》，上海人民出版社，1993 年，第 506-507 頁。

## 第六章 出土簡帛與道經中的驅鬼術

巫術伴隨人類的出現而產生，是先民企圖以個人意志來實現改造自然的重要嘗試。“原始人追尋存在物的神秘屬性，感知事物間的神秘聯繫，為的是以自己的意志去影響它。他們對自己的意志有充分的自信。而表達這一意志的方法，便是巫術。巫術是原始人心目中影響和改造外界的最有力的的辦法。”<sup>①</sup>“巫術所負擔的都是人的現實能力所不能及的事，都是用人們一般生產和生活技能不能控制的事。越力所不能及，越不能直接控制，便越產生出控制的要求，於是便藉助巫術來達到這個目的。雖然這種虛幻的想象，令人不解的符咒，揮舞刀劍的舞蹈，捕風捉影的行動，以及種種想當然的禁忌，並不能達到實際的目的，但是它卻表現出人類自身獲求安全、康健、發展和避免災害與病疾的追求。人們對巫術的相信，正是出於對人的自身能力的相信。”<sup>②</sup>驅鬼術，即驅鬼巫術，是巫術中最常見的類型之一。尤其是在鬼神觀念充斥於社會生活的先秦時代，驅鬼術更是佔據了一席之地。而出土簡帛的發現，為我們研究驅鬼術提供了第一手材料，這必將對研究當時社會的民風民俗、宗教信仰等產生重要的作用。值得注意的是，東漢時期，方士們以老子道家學說為基礎，吸收了民間巫術，創立了道教<sup>③</sup>，道教的很多儀式中也有很多驅鬼術的內容，故可將出土簡帛和道教中的驅鬼術結合起來進行研究。道教中關於驅鬼術的理論知識和具體實踐的記載大多保存在“道經”中，故本章所涉道教驅鬼術即以道經中所記載的驅鬼術內容為主。也就是說，我們研究出土簡帛和道教中的驅鬼術，即研究出土簡帛和道經中的驅鬼術。姜守誠先生說：“這些珍貴的簡牘材料及考古實物不僅將改寫中國學術史，而且對道教研究也有舉足輕重的意義。”<sup>④</sup>出土簡帛和道經中的驅鬼術有何聯繫，又有何區別，這是我們要思考的問題，故將出土文獻和道經中的驅鬼術綜合起來，進行系統的研究就顯得很有必要。

<sup>①</sup> 臧振：《蒙昧中的智慧——中國巫術》，華夏出版社，1994年，第3頁。

<sup>②</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第60-61頁。

<sup>③</sup> 聞一多先生將東漢以來的道教稱為“新道教”，而將此前富有神秘思想的原始宗教、巫術式宗教稱為“古道教”，並且認為“這種宗教，在基本性質上恐怕與後來的道教無大差別，雖則在形式上與組織上儘可截然不同。”（詳參聞一多：《道教的精神》，載孫黨伯、袁謩正主編《聞一多全集》第9冊《莊子編》，湖北人民出版社，1993年，第448頁）另外，姜守誠先生使用了“早期道教”這個稱謂，他指出“早期道教”是一個寬泛的概念，乃指中國道教發展史的早期階段，亦即漢魏南北朝時期形成的教團組織。這一歷史時期，是中國道教創立和發展的重要階段，也是當前道教研究中長期存在的薄弱環節。（詳參姜守誠：《出土文獻與早期道教·緒論》，中國社會科學出版社，2016年，第2頁。）

<sup>④</sup> 詳參姜守誠：《出土文獻與早期道教·緒論》，中國社會科學出版社，2016年，第1頁。

## 第一節 出土簡帛與道經所見驅鬼術之對比

出土簡帛材料所見的驅鬼術大多是戰國、秦漢時期巫術在驅鬼領域的具體表現，東漢時期產生的道教在秦漢以後經歷了一定時期的醞釀，其驅鬼術內容主要受秦漢以前巫術中的驅鬼術所影響，同時又兼具了時代的特色，融入了新的元素。值得注意的是，道教中的驅鬼術主要保存在道經中，故研究道教中的驅鬼術，即主要是從道經入手。毋庸置疑，出土簡帛和道教中的驅鬼術有著明顯的源流關係，故對兩者做對比研究就勢在必行。今即從驅鬼原因、驅鬼語言、驅鬼動作、驅鬼靈物、驅鬼實質等五方面做一個簡要對比。

### 一、驅鬼原因之對比

出土簡帛和道教所見驅鬼術多是一些被動驅鬼，即“先咎後驅”的模式，也就是說當人們的身體、精神受到侵擾或生產、生活秩序受到破壞等災咎時而發生的被動驅鬼行為。“不管是‘遠而避之’的禁忌，還是‘敬而求之’的崇拜，或祈求昭示的卜筮，對於避邪消災、祛病愈疾并非時常奏效。因此，在此同時或稍後，先民們又開始了新的嘗試，那就是試圖藉助主觀努力，運用某種法術，對能引起邪惡災禍的超自然因素‘驅而除之’。於是驅逐鬼邪之類的巫技應運而生。”<sup>①</sup>如《睡虎地·日甲·詁咎》篇中主要是被動的驅鬼——“先咎後驅”，它主要描寫了各種各樣的鬼給先秦人民帶來的身體或精神的侵擾以及先秦人民手段各異的驅鬼方法。吳小強先生說：“《日書》表達的秦人心意正是希望人鬼相處，兩不相傷，‘詁’章沒有人如何主動出擊、尋找消滅鬼怪的方法，全部是當鬼來作祟時應該怎樣去對待、化解鬼神造成的傷害的做法。”<sup>②</sup>道經中的“注鬼說”和“解注術”也是被動驅鬼的一個側面反映，即人們被鬼注祟，之後便被動地尋找解祟之法。先看幾個出土簡帛中被鬼侵擾後，被動驅鬼的例子：

(1)《睡虎地·日甲·詁》29背1-31背1：“人毋（無）故鬼昔（籍）其宮，是是丘鬼。取故丘之土，以爲僞人犬，置牆（牆）上，五步一人一犬，眾（環）其宮，鬼來陽（揚）灰毆（擊）箕以栗（譟）之，則止。”

(2)《周家臺·方》335-337：“病心者，禹步三，曰：‘皋！敢告泰<sub>山</sub>（泰山），

<sup>①</sup> 何裕民、張曄：《走出巫術叢林的中醫》，文匯出版社，1994年，第8頁。

<sup>②</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000年，第148頁。

泰山)高也,人居之,□□之孟也。人席之,不智(知)歲實。赤隗獨指,搯某段(瘕)心疾。’即兩手搯病者腹;“而心疾不智(知)而咸戡”,即令病心者南首卧,而左足踐之二七。”

(3)《馬王堆·方》109-110:“以朔日,葵莖靡(磨)又(疣)二七,言曰:‘今日朔,靡(磨)又(疣)以葵戟。’有(又)以殺(檟)本若道旁蘭、楷二七,投澤若□下。•除日已(已)望(望)。”

以上三個例子是人們在受到鬼的侵擾,或生病,或發生其他災殃等的情況下而做出的被動驅鬼。道經中關於驅鬼的原因也有明確的記載,即“注鬼說”。《金鎖流珠引·考召法師及志道之人等家每年正月一日早朝人未起前自發牒符保護身家令平安無疾疫法》解釋說<sup>①</sup>:

災厄者,有十種之災:一,天行瘟疫……;二,時行……;三,官中非橫事;四,火;五,水;六,兵圖;七,被鬼注祟;八,窮困;九,聾盲;十,內鬼等也。

“被鬼注祟”是人生最主要的災禍之一。又《金鎖流珠引·為官人百姓斷瘟法》云:“因某人染得瘟鬼氣病,至重或死,今更連注某人。”《為官人百姓斷內外注祟鬼賊妄為蟲蠱殺人不止法》之說最為明晰<sup>②</sup>:

太上老君曰:世人不論貴賤,皆有注祟。內外死亡,為鬼入人宅,妄求生人魂魄代死,遂作注祟。祟家中生人,以兄弟或父子相注,如此者往往有之(世人呼為[注]、李尊師《慧舉口訣》云,即今祟家疾也。[引者按:原注“墓”字下脫一“注”字,今補])不絕。(可以求生替死者,為此鬼被蛀蟲咬死,魂魄亦被蟲蛀所侵食。如人被蟲蟻等所咬,不安淒惶至甚,所以求替代。道士若有法術斷得此疾,其功甚大,天地為之歡心,令子得道。救得一家,獲一百功。功,謂之陽人得不病不死,陰魂得離此蟲食人苦切痛毒之難,托生為人身,使無怨注之氣也)道士可與救斷禁之止,令斷生死,得思聞天地,道功也。

按照以太上老君為代表的道教的說法,只要是活在世界上之人,不論身份的高低貴賤,都存在著注鬼注祟的潛在災殃的威脅。張勛燎、白彬先生認為:這種

<sup>①</sup> 以下引文見上海書店出版社編:《道藏》(第二十冊),文物出版社、上海書店、天津古籍出版社,1988年,第463頁。

<sup>②</sup> 以下引文見上海書店出版社編:《道藏》(第二十冊),文物出版社、上海書店、天津古籍出版社,1988年,第469頁。

注鬼注祟，就是家內家外有人死亡變成的鬼，跑到家裏來行禍，奪取包括具有父子、兄弟等親密關係的活人姓名。其中最主要的原因，是由於注鬼自身系“被蟲蝟等所咬”致死，死後魂魄仍在繼續遭受蛀蟲侵咬的折磨，不堪其苦，所以要變成注鬼害人，取生人魂魄作為他的替身，從而求得自身的解脫。用今天的話來說，就是死去的人找替死鬼。<sup>①</sup>出土簡帛中有鬼神作祟於生人的例子，但卻沒有道經中“被蟲蝟等所咬”而致死等的記載。《睡虎地·日甲·病》篇 68 正 2-77 正 2<sup>②</sup>：

甲乙有疾，父母爲祟，得之於肉，從東方來，裹以漆（漆）器。戊己病，庚有【間】，辛酢。若不【酢】，煩居東方，歲在東方，青色死。

丙丁有疾，王父爲祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒）。庚辛病，壬有間，癸酢。若不酢，煩居南方，歲在南方，赤色死。

戊己有疾，巫堪行，王母爲祟，得之於黃色索魚、董、酉（酒）。壬癸病，甲有間，乙酢。若不酢，煩居邦中，歲在西方，黃色死。

庚辛有疾，外鬼傷（殤）死爲祟，得之犬肉、鮮卵白色。甲乙病，丙有間，丁酢。若不酢，煩居西方，歲在西方，白色死。

壬癸有疾，母（毋）逢人，外鬼爲祟，得之於酉（酒）脯脩節肉。丙丁病，戊有間，己酢。若不酢，煩居北方，歲在北方，黑色死。

劉樂賢先生指出，這是一篇占卜疾病的文章。它以天干為依據，每兩個天干為一段，全文由五段組成。很顯然，本篇把得病的原因歸咎於鬼神的作祟。作祟的鬼神包括死去的祖先、外鬼、巫者等。把得病原因歸咎於鬼神作祟的現象，在原始時代及古代科學不發達的時代是非常普遍的。中國古代也曾普遍流行過這種觀念。《日書》作為一種編給老百姓使用的實用手冊，所反映的多是民俗信仰。所以，在《日書》中出現把得病原因歸咎於鬼神作祟的記載是不奇怪的。<sup>③</sup>為了便於對作祟者有一個直觀、明了的認識，劉樂賢先生還列舉了《睡虎地秦簡·日書乙種·十二支占卜》<sup>④</sup>篇以及敦煌遺書《發病書·推得病日法》來進行了對比研究。現列《睡虎地·日乙》157-180 於下<sup>⑤</sup>：

<sup>①</sup> 詳參張勛燎、白彬：《中國道教考古（一）》，線裝書局，2006 年，第 8 頁。

<sup>②</sup> 以下引文見睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990 年，第 193 頁。

<sup>③</sup> 詳參劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994 年，第 118 頁。

<sup>④</sup> 本篇原無標題，為敘述方便，劉樂賢先生將其暫稱為“十二支占卜篇”，為了統一體例，我們引用時只標注《睡虎地·日乙》，另外標明具體的簡號。

<sup>⑤</sup> 以下引文見睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990 年，第 245 頁。



子以東吉，北得，西聞言兇（凶），朝啓夕閉，朝兆不得，晝夕得。以入，見疾。以有疾，辰少（小）麥（瘳），午大麥（瘳），死生在申，黑肉從北方來，把者黑色，外鬼父葉（世）爲姓（胄），高王父譴適（謫），豕□

丑以東吉，西先行，北吉，南得，【朝】閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。以入，得。【以有】疾，卯少（小）麥（瘳），巳大麥（瘳），死生，脰肉從東方來，外鬼爲姓（胄），巫亦爲姓（胄）。

寅以東北吉，西先行，南得，朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。以入，吉。以有疾，午少（小）麥（瘳），申大麥（瘳），死生在子，□巫爲姓（胄）。

卯以東吉，北見疾，西南得，朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。以入，必有大亡。以有疾，未少（小）麥（瘳），申大麥（瘳），死生在亥，狗肉從東方來，中鬼見社爲姓（胄）。

辰以東吉，北兇（凶），先行，南得，朝啓夕閉，朝兆不得，夕晝得。以入，吉。以有疾，酉少（小）麥（瘳），戌大麥（瘳），死生在子，乾肉從東方來，把者精（青）色，巫爲姓（胄）。

巳以東吉，北得，西兇（凶），南見疾，朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。以入，吉。以有疾，申少（小）麥（瘳），亥大麥（瘳），死生在寅，赤肉從東方來，高王父譴姓（胄）。

午以東先行，北得，西聞言，南兇（凶），朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。以入，吉。有疾，丑少（小）麥（瘳）、辰大麥（瘳），死生在寅，赤肉從南方來，把者赤色，外鬼兄葉（世）爲姓（胄）。

未以東得，北兇（凶），西南吉，朝啓多夕閉，朝兆不得，晝夕得。以入，吉。以有疾，子少（小）麥（瘳），卯大麥（瘳），【死】生在寅，赤肉從南方來，把者【赤】色，母葉（世）外死爲姓（胄）。

申以東北得，西吉，南兇（凶），朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。以入，吉。以有疾。子少（小）麥（瘳）□【大】麥（瘳），死生在辰，鮮魚從西方來，把者白色，王父譴，牲爲姓（胄）。

酉以東蘭（吝），南聞言，西兇（凶），朝啓夕閉，朝兆不得，晝夕得。以入，有□。【有】疾，戌少（小）麥（瘳），子大麥（瘳），死生在未，赤肉從北方來，外鬼父葉（世）見而欲，巫爲姓（胄），室鬼欲狗（拘）。

戌以東得，西見兵，冬之吉，南兇（凶），朝啓夕閉，朝兆不得，晝夕得。以入，蘭（吝）。以有疾，卯少（小）麥（瘳），辰大麥（瘳），死生在酉，鮮魚從西方來，把者白色，高王父爲姓（胄），野立爲□

亥以東南得，北吉，西（遇）□，【朝】啓夕閉，朝兆不得。以入，小亡。以有疾，巳少（小）麥（瘳），酉大麥（瘳），死生在子。黑肉從東方來，母葉（世）見之爲姓（胄）。

除此之外，與之相類似的還有《睡虎地·日乙·疾》篇 181-187<sup>①</sup>：

甲乙有疾，禺（遇）御於豕肉，王父欲殺生人爲姓（胄）。有病者必五病而□有聞，不聞，死，煩□色亡。

丙丁有疾，王父爲姓（胄），得赤肉、雄雞、酒，庚辛病，壬聞，癸酢（作），煩及歲皆在南方，其人赤色，死火日。

戊己有疾，巫堪，王父爲姓（胄），□□□索魚董□□□□聞，乙酢（作），不酢（作），□□邦中，中歲在西，人黃色，死土日。

庚辛有疾，外鬼、傷（殤）死爲姓（胄），得於肥肉、鮮魚、卵，□□甲乙病，丙有聞，丁酢（作），不□死□

壬癸□□□□□人，外鬼爲姓（胄），得於酉（酒）、脯脩節肉，丙丁病，戊有聞，己酢（作），不酢（作），煩在北，人黑□

上文提到的作祟者有“外鬼父世”“高王父”“王父”“外鬼”“母世外死”“母世”等，基本上都是和自己有親屬關係的人死後化為鬼來爲害生人，這和道經中記載的“注鬼”有很大的相似性。上面三處提到的“赤肉”“雄雞”“犬肉”“黑肉”“肥肉”“鮮魚”“酒”等，吳小強先生認為這些東西是供獻給鬼神的祭品。<sup>②</sup>劉樂賢先生則認為這些東西都是指具體的致病之物，它通過流行於朝鮮的一種占病術來與之相互印證。至於為什麼日者們認為食物是直接致病原因，大概也是由於相信食物中有鬼神附體吧。<sup>③</sup>我們認為，這些東西都是鬼神作祟所憑藉的物質載體，這些東西為鬼神作祟充當了保護傘的作用。

另外，值得注意的是，出土簡帛和道經所見驅鬼術中的祟鬼，不僅是指與自

<sup>①</sup> 以下引文見睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，第246-247頁。

<sup>②</sup> 詳參吳小強：《論秦人宗教思維特征——雲夢秦簡〈日書〉的宗教學研究》，《江漢考古》，1992年第1期，第94頁。

<sup>③</sup> 詳參劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，天津出版社，1994年，第376頁。

已有親緣關係的人死後所化成的鬼，還有其它各種各樣的鬼。出土簡帛中所出現鬼的名稱有“刺鬼”“擎鬼”“哀鬼”“丘鬼”“棘鬼”“旬鬼”“陽鬼”“欽鬼”“兇鬼”“暴鬼”“不辜鬼”“粲迓之鬼”“餓鬼”“遽鬼”“哀乳之鬼”“夭鬼”“魃”以及各種致病之鬼等。文章前幾部分所舉例子中基本上都包含有何種各樣的祟鬼，這裏不再贅述。道經中所記載的一些其它的祟鬼，我們通過敦煌遺書的道教文獻伯 2856《發病書·推得病日法》中的一部分內容來具體看一下<sup>①</sup>：

辰日病者，以鬼箭射頭，送太山，宜吞此符吉。戊辰日病至甲寅日差，丈人星，暮解之。庚辰日病者丙寅日差，祟在客死鬼、山神，解之吉。壬辰日病者至戊戌日差，一云戊子日，祟在女子，解之。甲辰日病者，申日差，犯灶君神，水解之。丙辰日病至庚申日差，祟在灶君、主(土)公，丈人。

亥日病者不死。亥者徵明，南斗之神，主知生死。頭痛手足項疼，心腹熱悶。從外得之，祟在北君、司命、社公久許不賽，作竈非日，宅神不安。有土公俱譴溺死、斷後鬼為祟，鬼字伯初、九卿、元伯，在舍東南巳地四十步一云四步，嚮其處送米、火代人即去。卯日小差，巳日大差，生死忌末日，男輕女重。

《發病書·推得病日法》中涉及到的作祟者主要有“死鬼”“星死鬼”“宅神”“司命鬼”“斷後鬼”“溺死鬼”“土公”“北君”“丈人”“客死鬼”“竈君”“女子”等，作祟之鬼的種類也是異常豐富，這從側面也反映出先民的無限創造力以及他們對世界的豐富想象力。出土簡帛和道經中其它祟鬼種類非常豐富，但是具體的祟鬼之名兩者還是有一些不同。有時雖然是形容同一種祟鬼，但是具體祟鬼之名還是有一些細微的差別。

對於出土簡帛所見驅鬼術中的驅鬼原因，劉信芳先生說：“秦漢之際，鬼怪之說猖獗，其時上至宮廷貴族，下及村夫野婦，十分重视驅除鬼魅以求無病災之虞，秦簡《日書》中有‘詁咎’篇專講驅鬼術，是迄今所能見到的最早驅鬼術之集大成者。”<sup>②</sup>對於道經中驅鬼術之驅鬼原因，伊飛舟先生說：“對於普通人來說，神仙固然美妙而令人羨慕，但畢竟太遙遠了。對金丹大藥他們無緣問津，因而也就不感興趣。去病消災，延續香火，這些現實問題，才是他們真正關心的焦點。道教

<sup>①</sup> 以下引文見黃永武主編：《敦煌寶藏》（第124冊），新文豐出版公司，1981年，第492頁。

<sup>②</sup> 劉信芳：《〈日書〉驅鬼術發微》，《文博》，1996年第4期，第74頁。

與下層百姓結合的根據也在於此。……人們遭災得病，都是妖精鬼怪在作祟，或是做了錯事，得罪了神靈，必須施法召神驅鬼，或是服罪解禳，才能療病消災。”<sup>①</sup>總而言之，即在大多數情況下，當人們的身體、精神受到侵擾或生產、生活秩序等遭到破壞之時，人們會習慣性地認為是各種各樣的鬼在作祟，故絞盡腦汁地想盡各種辦法驅鬼以使人們的身體、精神恢復健康，人們的生產和生活等回歸正常。當然，也有一部分在災咎為來臨之前就提前做好相關的準備，此即未雨綢繆式的主動驅鬼，這裏不再具體論述。

## 二、驅鬼語言之對比

驅鬼過程中所涉語言一般以“咒語”的形式出現，咒語是一種被認為對鬼神或自然物有感應或禁令的神秘語言，是“巫師和其他施術者用來驅除鬼魅邪祟，消除各種危害的巫術語言”。<sup>②</sup>一般人認為，“巫術是運用儀式和咒語使人的意志在外界實現，根據人能控制外界的說法達到某種實際的目的。”<sup>③</sup>在先民的認知中，語言具有神奇的魔力，可以在其意念中與客觀事物或自然界等發生相關聯繫，以咒語驅鬼即是發揮語言魔力的具體實踐。下面先看出土簡帛所見驅鬼術中的驅鬼語言：

(4)《睡虎地·日甲·詁》26背3：“一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃枹<梃>櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆（牆），諱（呼）之曰：‘復疾趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。’則毋（無）殃（殃）矣。”

(5)《馬王堆·方》379-381：“身有癰者，曰：‘罌（臯），敢“告”大山陵：某“不”幸病癰，我直（值）百疾之【□】，我以明（明）月炆（炙）若，寒且【□】若，以柞檣柱若，以虎蚤（爪）挾取若，刀而割若，葦而刖若。今【□】若不去，苦唾（唾）□若。’即以朝日未食，東鄉（嚮）唾（唾）之。”

(6)《馬王堆·方》391：“繫：祝曰：‘啻（帝）右（有）五兵，璽（爾）亡。不亡，深（探）刀為爽（創）。’即唾之，男子七，女子二七。”

例（4）的大意為：一室內睡覺的人做惡夢，不能在這裏居住下去了，這是某鬼住在室中造成的。拿來大桃杖，在室中四角擣擊，用牡棘草刀刮削室中牆壁，

<sup>①</sup> 伊飛舟等著：《中國古代鬼神文化大觀》（上），百花洲文藝出版社，2010年，第336頁。

<sup>②</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第45頁。

<sup>③</sup> [英]雷蒙德·弗思：《人文類型》，商務印書館，1991年，第119頁。

然後呼喊道：“趕快滾出房室，如果今天不出去，就用牡棘刀剝下你的衣服。”這樣做就不會有災殃了。這完全是一種赤裸裸地話語威脅和恐嚇，目的就是使鬼產生畏懼心理，進而以最快的速度走掉，讓人們的睡眠才會回歸正常；例（5）是說：身患癰腫，祝念道：“皋！敢告大山，某不幸患了癰病，我遇到了百種疾病，我用明月來照射你，讓你顯現原形，寒……你，用柞樹捶打你，用虎爪剔抓你，用刀割你，用葦砍你。現在你還不趕快離開，將狠狠吐唾你。”在早晨未進食時，朝東方向吐唾。由此可見，祝念辭中的語言更加激烈，更暴力，目的就是盡快把致病鬼趕走以使病人恢復健康；例（6）是說得了漆瘡病，可以通過祝由術治療，其祝由辭為：天帝有多種武器，你趕緊逃走吧。你若不逃走，就卸下你的到將你斬殺。可以看出，祝由辭中也有一定的暴力意味。總之，施術者採用語言暴力來驅鬼就是為了讓鬼恐懼、害怕進而以最快的速度消失，以使得人們不再存在某些煩惱或承受病痛等。同樣，道經的驅鬼術中也有很多以恐嚇的咒語來驅鬼的例子：

（7）《正一法文修真旨要·行禁治病》：“南方之鬼，北方之鬼，東方之鬼，西方之鬼，中央之鬼，天鬼、地鬼、神鬼、男鬼、女鬼、沉尸毒注之鬼，當印者死，值印者亡。速出！速出！”

（8）《三皇內文遺秘·殺鬼咒》：“太上老君教我殺鬼，與我神方。上呼玉女，收攝不祥。登山石裂，佩帶印章。頭戴華蓋，足躡魁罡，左扶六甲，右衛六丁。前有黃神，後有越章。神師殺伐，不避豪強，先殺惡鬼，後斬夜光。何神不伏，何鬼敢當？急急如律令。”

（9）《上清黃書過度儀·甲乙咒法》：“甲言天道畢，乙言天道畢，悉三叩齒，各咒曰三五成日月。出窈窈入冥冥真氣，入正氣，通神氣，布道氣。行姦邪鬼賊皆消亡。視我者盲，聽我者聾。敢有圖謀我者反受其殃。”

道經驅鬼術中的咒語，很大程度上即是通過發展出土簡帛所見驅鬼術中的詛咒之法來實現驅鬼除祟的目的。《太平經·神祝文訣》云：“天上有常神聖要語，時下授人以言，用使神吏應氣而往來也。人民得之，謂為神祝也。祝也祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文傳經辭也。”這是說，咒語是神靈秘密授予人的，包含著神吏的超自然力量，其作用就相當於人和鬼聯繫的密碼和暗號。除了以恐嚇性的語言來驅鬼意外，施術者有時還採取相對溫和的語言來驅鬼，這在出土簡帛和道經中均有體現。先看出土簡帛中的幾個例子：

(10)《周家臺·方》338-339:“操杯米之池,東鄉(嚮),禹【步三】步,投米,祝曰:‘皋!敢告曲池,某癰某波(破)。’禹步擯房禁。令某癰(數)去。”

(11)《周家臺·方》345-346:“馬心:禹步三,鄉(嚮)馬祝曰:‘高山高郭,某馬心天,某爲我已之,并□待之。’即午畫地,而最(撮)其土,以靡(摩)其鼻中。”

(12)《周家臺·方》376:“北鄉(嚮),禹步三步,曰:‘嚀(呼)!我智(知)令某-瘡=(令某瘡,令某瘡)者某也。若苟(苟)令某瘡已,□=□=□言若’”

以上驅鬼語言雖然相對較為溫和,但是還是帶有一定的命令式口氣。與出土簡帛中稍微不同的是,道士溫和、甚至是恭敬的語言是寫給天帝的奏章,目的是藉助天帝委派下來的天官道神來驅鬼除祟,如:

(13)《赤松子章歷·請官》:“若欲斥逐故氣,斷絕鬼疰,卻死來生,卻禍來福,請益天將軍十萬人,令收捕之。”

(14)《正一法文經章官品·收死人耗害》:“都星君一人,官將一百二十人,治青蓋室,主解星死,斷絕復連,治三殺災,滅咎殃,不得復連生人。素車白馬君兵士十萬人,主收十二墓鬼來病生人者,斷絕之。”

(15)《正一法文經章官品·登真隱訣》:“疾病轉相注易,不可禁止者,請石仙君一人,官將百二十人,主治家中有強殍之鬼,厭絕注鬼氣為精注者。”

由上可知,出土簡帛中所見驅鬼術中所採用的溫和類語言多帶有商量的意味,一般多為“如果……,我就……”的模式;道經中所記載的道士寫給天帝的奏章之語中帶有一定的請求性和恭敬色彩,即希望天帝委派相關使者來幫助驅鬼除邪。儘管如此,兩者的終極目的是一致的,即希望通過語言的力量或是語言的文字表達形式來實現驅鬼除祟之目的。正如張紫晨先生所說:“咒語和符篆(咒語的文字表現形式),在民間巫術和道教中,幾乎是以相同的模式存在著。詛咒在對付邪惡時運用最多,人們在巫術觀念支配下,賦予有聲語言以神秘的力量。將語言構築成咒語,或托以神意,或與巫儀結合,使其發生使令性作用,以至咒煞的作用,從而達到保護自身或治服妖鬼,祓除不祥的目的。從民間巫術運用開始,影響到各個方面,而且對於神的祝詞、禱詞、祈禳之詞也與它同源,只不過是含有祈求敬贊之意。當然,詛咒是咒語通常的目的,懾服對方是它威力的表現。所以,巫覡醫病常用咒語驅除病魔邪祟,驅鬼除妖,更多用禁咒之法。在許多時候,人們

說與其相信巫覡，不如說更相信咒語。”<sup>①</sup>“中國古代的巫術咒語大致經歷了兩個發展階段。先秦至西漢時期的咒語比較簡單和質樸，咒語開頭往往有一聲呼號或有一個感歎詞。從東漢開始，巫師創造咒語時有意模仿公文格式，咒語趨於繁複、華麗和規整，突出的特點是咒語結束時加一句比較固定的催促語。”<sup>②</sup>縱觀上面的例子，我們可以發現，出土簡帛，尤其是出土醫書祝由方中的咒語開頭往往會有表示呼號或感歎的“皋”“呼”等詞，而道經中的咒語則比較規整，一套完整的咒語主要由示威語、懲戒語和催促語（一般是“急急如律令”）三個方面的內容組成。由此可見，出土簡帛和道經驅鬼術中的驅鬼語言是有一定的源流關係的。兩者雖形式有別，但卻本質相同，且都帶有鮮明的時代特色。

### 三、驅鬼動作之對比

出土簡帛和道經所見驅鬼術中都涉及種類繁多的動作，這些動作不僅增加了驅鬼的生動性，還彰顯了先民強大的創造力和豐富的想象力。由於驅鬼術中所涉動作甚多，今即以在兩者中出現次數較多，且極具代表的動作“禹步”來具體討論之。很明顯，道經驅鬼術中的“禹步”很大程度上是出土簡帛所見驅鬼術中“禹步”的繼承和發展，且都在各自的驅鬼過程中扮演著重要角色。先看出土簡帛中的“禹步”用例：

（16）《睡虎地·日甲》111背-112背：“行到邦門困（閫），禹步三，勉壹步，諱（呼）：‘皋！’敢告曰：‘某行毋（無）咎，先為禹除道。’即五畫地，掇其畫中央土而懷之。”

（17）《周家臺·方》345-346：“馬心：禹步三，鄉（嚮）馬祝曰：‘高山高郭，某馬心天，某為我已之，并□待之。’即午畫地，而最（撮）其土，以靡（摩）其鼻中。”

（18）《馬王堆·方》452：“魘：禹步三，取桃東枳（枝），中別為【□□】□之倡，而筭門、戶上各一。”

再看道經驅鬼術中“禹步”的用例：

（19）《千金翼方·治蟲食齒疼痛方》：閉氣細書曰：南方赤頭蟲飛來，入某姓名裂齒裏，今得蠍蟲孔，安置耐居止，急急如律令。小片紙納著屋柱北邊蠍蟲

<sup>①</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第275-276頁。

<sup>②</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第48-49頁。

孔中，取水一杯，禹步如禁法，還誦上文，以水沃孔，以淨黃土泥之，勿令洩氣，永愈。

(20)《云笈七籤·庚申部》：“先生口訣去三尸九蟲法：常以月晦日，日出昕昕時，東向日所出處，禹步三祝曰：諾皐皐者，喚聲，如言號耳。月中有蟲兔蝦？麻，日中有蟲三足鳥，水中有蟲蛇與魚，土中有蟲蛾螻蛄，腹中有蟲蛭白從。凡三祝，止之，秘而勿傳。”

(21)《抱朴子·內篇·登涉》：“往山林中，當以左手取青龍上草，折半置逢星下，曆明堂入太陰中，禹步而行，三祝曰，諾皐大陰，將軍獨聞，曾孫王甲，勿開外人；使人見甲者，以為束薪；不見甲者，以為非人。則折所持之草置地上，左手取土以傅鼻人中，右手持草自蔽，左手著前，禹步而行，到六癸下，閉氣而住，人鬼不能見也。凡六甲為青龍，六乙為逢星，六丙為明堂，六丁為陰中也。”

禹步，在戰國、秦漢時期，一般認為是巫者和巫醫常用的步法，後被道教所吸收。學界關於“禹步”的討論甚多，但始終莫衷一是。為了方便討論，茲今將學界的主要觀點列於下：

陳夢家先生早在1936年他就提出了關於三代巫史關係的論斷，即“由巫而史，而為王者的行政官吏；王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。”他進而指出：“古之王即巫者，故禹步亦稱巫步。”<sup>①</sup>

胡新生先生認為：戰國時代，隨著巫術舞蹈的不斷規範化，逐漸形成了一種比較固定的巫術步法——禹步。以舞降神是世界各民族巫術中普遍存在的現象。禹步是中國巫師所獨創、中國巫術所特有的巫術步法。到西漢時期，禹步已成為巫醫常用的步法。道教形成以後，禹步又被納入道教方術體系。道士同其他巫師一樣把禹步視為作法施術的基本步法，並對禹步步法作了比較系統的總結和整理。關於“禹步”的起源，胡先生指出：禹步源於跛步之說並非新解，先秦秦漢學者已經提出這種看法，只不過他們大多仍相信禹創禹步之說，沒有將禹步同春秋以來的跛者為巫之風聯繫起來考察而已。又進一步指出，由於墨子門徒最信鬼神，而且最崇拜夏禹，“禹步”這個名稱很可能就是由戰國後期的墨家門徒發明的。<sup>②</sup>

李劍國、張玉蓮先生認為：禹步系春秋戰國巫覡依據大禹傳說而創造，是模

<sup>①</sup> 詳參陳夢家：《商代的神話與巫術》，《燕京學報》，第20期，第535頁。

<sup>②</sup> 詳參胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第33-40頁。



擬禹偏枯“步不相過”的一種巫步，包含著禹鑄鼎象物禁禦百物的巫術意義。後來納入道教法術系統，成為道教重要法術。其步法由“禹步三”到“三步九跡”、“步罡踏鬥”，經歷了許多變化，呈現出規範化和複雜化的傾向。禹步功能主要有消災去病、驅除鬼魅、禁禦毒蛇猛獸、致雨等。實際上，禹步不具備獨立效力，只是巫術和法術操作程式中的一個組成部分。<sup>①</sup>

李零先生認為：關於“禹步”，大家的印象，首先是來自道教。研究道教的學者都知道，道士念咒作法，有所謂“禹步”。這種步法有點像慢三步的舞步，或小孩遊戲所謂的“跳間”。所謂“三步九跡”，就是按北斗七星（或九星）的圖形，兩腳邁丁字步，“踏罡步斗”，左旋右轉，三步一扭。禹步是屬於咒禁之術。馬王堆漢墓帛書中的《五十二病方》和《養生方》中都有“禹步”的用例，說明禹步在西漢早期就有。古代方士或道士走這種步子的原因，一般的認為是大禹得了“偏枯之疾”，即四肢麻痺，邁不開步子。而李零先生還根據馬王堆漢墓帛書中的《十問》和《養生方》指出大禹患有陽痿症。李先生還進一步指出，大禹是一個品牌標誌，在中國古代傳說中，九州是大禹用腳丫子走出來的，他所走過的地方，大江南北，到處都留下了他的足跡，而“禹跡”者，則是用“禹步”走出來的。<sup>②</sup>

夏德靠先生認為：學界在有關“禹步”起源的問題上存在著若干的爭議，這些爭議的發生，主要緣於對“步”的性質缺乏足夠的認知和重視。其實，“步”在上古社會是一種禳除災害的祀典儀式，而禹與這種“步”發生聯繫又同禹的山川神主特殊身份密切有關。春秋戰國之際的巫師階層根據民間的實際情況和需求，對由大禹所創制的“步”祭進行改造，使之成為具有巫術功能的一套步法。後來興起的道教又在此基礎上對“禹步”加以吸收，特別是在“步法”層面上求變化，導致後世道教“禹步”的複雜性。<sup>③</sup>

王暉先生指出：夏禹在中國古代社會中被巫祝人員視作宗主，稱為“神禹”。禹因“半枯”而形成瘸子步伐“禹步三”，被巫師用來作為震懾鬼魅的特殊步伐。禹被巫祝尊奉為宗主的原因是禹在平治水土過程中“主名山川”，古人還進一步認為世界上山川草木以及各種動植物之名都是大禹所命名的。這種現象就是“名字巫術”，在早期先民看來，名與物是不可分的，語詞具有神秘而巨大的力量，

<sup>①</sup> 詳參李劍國、張玉蓮：《“禹步”考論》，《求是學刊》，2006年第5期，第93-100頁。

<sup>②</sup> 詳參李零：《禹步探源——從“大禹治水”想起的》，《書城》，2005年第3期，第55-58頁。

<sup>③</sup> 詳參夏德靠：《“禹步起源及其嬗變”》，《四川師範大學學報》，2010年第6期，第93-99頁。

誰知道事物之名，誰就享有支配此名詞，所指之物的神秘力量。正因為禹被認為在治水之後主名山川百物，所以他便有控制世界上萬事萬物以至於妖魔魍魎的神力，於是“神禹”被尊為百巫宗主，而“禹步三”也就成了巫師扮作大禹壓勝鬼怪的特殊方術。<sup>①</sup>

聞一多先生認為禹步是一種獨腳跳舞，本是仿效蛇跳。<sup>②</sup>趙國華先生據《尸子》的記載，認為禹步的特點是“步不相過”。而晰蠍爬行時的特徵是後肢不越前肢，便是步不相過。故“禹步”者，就是晰蠍步。這種舞蹈，當是夏人先民以晰蠍象徵男根時在祈求生殖繁盛的祭祀上模擬晰蠍動作的舞蹈。<sup>③</sup>周冰先生則認為“此鳥禁咒形式的舞蹈，可能有模仿鳥行走和飛翔的動作，禹便將其模仿下來，經過加工再創造，就是司馬貞所說的‘今巫猶稱禹步’的了。”<sup>④</sup>劉宗迪先生認為“禹步為巫步，而巫源於舞，巫師之法術伎倆源於原始舞蹈之舉手投足，禹步亦不例外，它實在不過是一種舞蹈步態，僅此而已，別無深意。……而謂禹步為‘偏枯’、為‘跛行’、為‘足不相過’等等，不過是對此舞特有步態的描述。”他進一步指出禹步舞也就是屢見於典籍的商羊舞。<sup>⑤</sup>李力先生則認為：“將禹步作為早期巫師所創的一種用以通神致靈的舞步應無太大問題，是否商羊舞尚待考證，下結論為時過早。綜上所述，漢魏以降，道家文獻所載‘禹步’雖在步法上變化較大，但均以‘禹步’稱之，且大都遵循了連行三個禹步的特點，說明其與出土簡帛文獻所見禹步有傳承關係。”<sup>⑥</sup>熊永翔、王進、譚超先生認為：禹步最早是古代巫師跳神的步伐，巫師以此步召役神靈，因此人們稱之為巫步。東漢道教創立以後，禹步成為道教召役神靈的法術，道教承襲了巫師的禹步。<sup>⑦</sup>余健先生利用中國古代文獻及出土文物，詳細考釋了符號與北斗旋天四游之間的淵源關係，並闡明了古代巫師所操之禹步及典籍屢言之“萬舞”皆源自“卍”這樣一個古老的符號。<sup>⑧</sup>

以上諸位先生都對“禹步”的源流關係做了或詳或簡的考證，有可取之處，也有可商之處。我們認為，禹步與歷史英雄人物有一定的關係，是否為禹所創卻

<sup>①</sup> 詳參王暉：《夏禹為巫祝宗主之謎與名字巫術論》，《人文雜誌》，2007年第4期，第142-149頁。

<sup>②</sup> 詳參聞一多：《伏羲考》，上海古籍出版社，2006年。

<sup>③</sup> 詳參趙國華：《生殖崇拜文化論》，中國社會科學出版社，1990年。

<sup>④</sup> 詳參周冰：《巫·舞·八卦》，新華出版社，1993年。

<sup>⑤</sup> 詳參劉宗迪：《禹步·商羊舞·焚燒巫尪——兼論大禹治水神話的文化原型》，《民族藝術》，1997年第4期，第113-124頁。

<sup>⑥</sup> 詳參李力：《“禹步”之問》，《長江文化論叢》，2009年，第227-234頁。

<sup>⑦</sup> 詳參熊永翔等：《道教禹步論》，《湖北社會科學》，2010年第4期，第108-111頁。

<sup>⑧</sup> 余健：《卍及禹步考》，《東南大學學報》，2002年第1期，第78-83頁。

不得而知。後來出土簡帛所見驅鬼術借鑒了“禹步”的原理，用以驅鬼除祟、治病健身等。東漢時期，道教創立，又吸收了巫術中的“禹步”并有所改造和發展，用以為道教服務。“大禹之步——巫術禹步——道教禹步”的發展脈絡應該是大致可取的。其實，禹步早在戰國、秦漢時期就被廣泛就被巫者和巫醫廣發使用。<sup>①</sup>之後，又被道教所吸收用語治病、驅鬼等，這一過程中，道教人士對禹步步法作了比較系統的總結和整理，而這些內容主要體現在道教典籍“道經”中。晉人葛洪云：“凡作天下百術，皆宜知禹步。”由此，禹步的重要性可見一斑。葛洪在《抱朴子·內篇·仙藥》和《抱朴子·內篇·登涉》中分別介紹過兩種禹步。第一種是：先出左腳，次出右腳邁在左腳前方，然後出左腳與右腳併攏，這算第一步；繼之出右腳，次出左腳邁過右腳，再將右腳併與左腳，這是第二步；第三步出腳法與第一步相同。“如此三步，當滿二丈一尺，後有九跡”。第二種禹步與第一種步法有所不同：“正立，右足在前，左足在後。次復前右足，以左足從右足併，是一步也；次復前右足，次前左足，以右足從左足併，是二步也；次復前右足，以左足從右足併，是三步也。如此，禹步之道畢矣。”“完備的禹步必須走滿三大步，或者說禹步以三大步為一節，本是戰國以來巫醫施術時‘禹步三’的老傳統。葛洪介紹的兩種步法都包括三大步，就是繼承傳統禹步步法而來。可以確信，葛氏禹步法的其他規定如出腳、併步等方面的規定也都是時代相傳的古法。由此推論，《日書》《五十二病方》等早期方術書所說的‘禹步’一般不會出於上述兩種禹步法之外。”<sup>②</sup>因此，我們認為出土簡帛和道經所見驅鬼術中的“禹步”本質上應是一致的，只不過隨著時代的發展，道教對出土簡帛所見驅鬼術中的“禹步”有所增益和發揮而已。出土簡帛和道經中的驅鬼術在其它驅鬼動作的選擇上也有很大的相似性，如以劍刺鬼等，但也存在一些差別，如道經中的驅鬼術一般都有具體的儀式，而出土簡帛中的驅鬼術則顯得更隨意一些。

#### 四、驅鬼靈物之對比

“巫術靈物是指與巫術活動直接關聯，被認為具有超自然力量或起某種巫術

<sup>①</sup> 上述有學者提到“在西漢時期，禹步已經成為巫醫常用的步法”，此說可商，據《周家臺·方》出現的8個祝由方中就出現了“禹步”的11個用例，故我們認為至少在戰國末期和秦朝，禹步已經成為巫醫常用的步法。

<sup>②</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第34頁。

作用的物品。”<sup>①</sup>出土簡帛和道經所見驅鬼術中都涉及種類豐富的驅鬼靈物，如植物類、動物類、礦物類等等，這些靈物被先民認為是具有強大的超自然力量，具有驅鬼除祟的超強神力。今即以出土簡帛和道經驅鬼術中較為常見的驅鬼靈物“桃”為例來考察其發展和演變關係。

出土簡帛所見驅鬼術中的“桃”類驅鬼靈物較為豐富，如桃弓、桃梗、桃柄、桃杖、桃棃（大桃杖）等，具體的用例如：

（22）《睡虎地·日甲·詁》27背1-28背1：“人毋（無）故攻之不已，是刺鬼。以桃為弓，牡棘為矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣。”

（23）《睡虎地·日甲·詁》54背2-55背2：“人毋（無）故而憂也。為桃更（梗）而敗（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：‘某。免於憂矣。’”桃梗，指桃偶。

（24）《睡虎地·日甲·詁》34背1-36背1：“人毋（無）故而鬼取為膠，是哀鬼，無家，與人為徒，令人色白然無氣，喜潔清，不飲食。以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來。”桃柄，即桃木把。

（25）《睡虎地·日甲·詁》24背3-26背3：“一室中臥者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃枹（棃）端（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆，呼之曰：“複疾趣出，今日不出，以牡刀皮而衣。”則毋（無）殃（殃）矣。”桃棃，即大桃杖。

（26）《馬王堆·方》238-239：“頽（癰），以奎蠡蓋其堅（腎），即取桃支（枝）東鄉（向）者，以為弧；取□母古【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三矢，【□□】飲（飲）樂（藥）。”桃弧，即桃弓。

（27）《馬王堆·方》447：“人蠱而病者：燔北鄉（嚮）并符，而烝（蒸）羊尼（昌），以下湯敦（淳）符灰，即【□□】病者，沐浴為蠱者。”符，指桃符。

以上是出土簡帛所見驅鬼術中“桃”類靈物的用例，下面再看道經驅鬼術中“桃”的用例：

（28）《道法會元·上清天蓬伏魔大法》：“右符書畢，念天帝釋章呪，取烝入符。如治兇惡邪鬼，用上帝敕。如小祟，只依律令敕。一連書三道，令患者取東向桃枝頭七寸，用水半盞煎沸，將符於麻油燈上燒灰于盞中，以桃湯調服，清旦

<sup>①</sup> 胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998年，第40頁。

臨睡各服一道。忌油膩生滑葷腥等物。”

(29)《道法會元·北陰酆都太玄制魔黑律收攝邪巫法》：“右咒念七遍，以桃枝於令門上打，云：鍊之則伏，化之則滅。如欲赦之，當用北斗玄卿，普天大赦保生咒，七遍至四十九遍。雙手寅卯午關發，取出如前。命神將放出邪鬼，喝云：猛將桑銅顛頭大將，速將上件鬼魂，還其本所。急急。”

(30)《太上三五正一盟威籙·太上正一九州社令錄品》：“夫欲召萬物神符，丹書桃刺長一尺六寸，封以天帝使者印約，以左索召鬼，其神立至，佩帶符百鬼皆畏，人知大鬼姓名，則悉不為害也，凡諸州神名，主其州中所部縣鄉里域，社君不得令邪精鬼魅血食，大小山神其有不伏者案法召之，鬼應響立至，急急依事召問元由也。”

“桃”是道經驅鬼術中驅鬼時的常用靈物，有時和其它靈物配合使用，起到一定的“厭勝”作用，即制服鬼邪。從先秦起，桃就帶有很強烈的巫術性質。特別是五行思想流行以後，桃木被認為是“五木之精”。《太平御覽·果部》引《典術》云：“桃者，五木之精也，故厭伏邪氣者也。”“總把舊桃換新符”是指春節時的“桃符”巫俗。“桃湯”是元旦用的辟疫逐鬼之飲料。《風俗通義》記載古有懸桃人（桃木刻成人形）以退惡鬼之俗，漢起又流行懸桃印、桃符篆等以辟邪驅鬼。另外，道經中還有以桃木劍驅鬼的用例等等。總之，在先民眼中，桃有著巫術的神聖性，是鬼所畏懼的對象。出土簡帛和道經所見驅鬼術中“桃”類靈物的使用正是抓住了“鬼畏桃”這一心理優勢並將其付諸了實踐。現在我國的一些少數民族地區以及信奉道教的地區，其相關的儀式規程中還可以見到“桃”類靈物的使用，如彝族原始宗教巫術活動“施甲補”中使用的“桃枝”<sup>①</sup>和我國西南地區道教方士作法過程中所用的桃木劍等。出土簡帛和道經中的驅鬼術中還涉及形形色色的驅鬼靈物，這些靈物都被賦予了強大的超自然力，可以有效驅除各種鬼魅邪崇力量的侵擾。出土簡帛和道經驅鬼術所用驅鬼靈物，有很大的相似性，但隨著時代的發展，也有些驅鬼靈物的形式發生了細微的變化，如以桃為本體而製作成的各式各樣的器物，外形雖不盡相同或相似，但是其作為驅鬼靈物的本質是一致的。

<sup>①</sup> “施甲補”，即桃枝、紅木枝、黃泡刺藤或小黑泡刺藤、尖刀草、地板藤、白葉桿等扎成的一束雜植物枝。滇南彝族稱它為“施甲補”。其傳說大意是：古時一牧童與一鬼鬥智，最後深知鬼最怕“施甲補”，於是牧童做“施甲補”來抽打鬼，把鬼打跑了。詳見張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008年，第146頁。

## 五、驅鬼實質之對比

無論是出土簡帛中的驅鬼術，還是道經中的驅鬼術，都是先民和道家方士們豐富想象力和強大創造力的產物，都反映了他們對自然和社會的某種認知，即以意念或意志等來和自己所創造的虛幻世界發生作用。正如馬克思和恩格斯先生所說：“一切宗教都不過是支配著人們日常生活的外部力量在人們頭腦中的幻想的反映，在這種反映中，人間的力量採取了超人間的力量形式。”<sup>①</sup>世上本無鬼，形形色色的鬼和手段各異的驅鬼方法都是巫者和道家方士們等創造的。這種創造一定程度上是他們自身現實生活的倒影，而這種倒影又經過人自身的加工，升華為人精神生活的一部分。無論是出土簡帛中的驅鬼術，還是道經中的驅鬼術，其實都是巫者、道教方士、先民等對鬼世界不斷地探索、尋覓、想象、加工、完善的過程。巫者、先民或道教方士們若有其事地驅逐一番，其實是為了獲得一定的心理安慰，享受“精神勝利法”所帶來的這一過程的滿足。從心理學上來講，實質上就是一種“心理療法”。

無論是出土簡帛中的驅鬼術，還是道經中的驅鬼術，其本質都是巫術在驅鬼領域的實際運用，只是形式略有差別而已。“巫術為幻想依賴某種力量或超自然力，對客體施加影響與控制的能力。因為原始人類對自然力無法抵禦，又不能解釋，並認為通過假想、幻想及祈求等方式，方能獲得自然的恩賜。此種心理上所虛構的錯覺與幻想，利用巫術架起一座橋樑，則將想象中的外在的鬼靈世界，以及人類內在的意識世界，連接在一起。因此，巫術藉施術人的錯覺、幻覺及祈求的方式，欲對自然力與鬼靈世界施加影響或控制，可謂人類心理的變幻且歪曲的一種精神狀態。”<sup>②</sup>換句話說，即“巫術實際上無法戰勝外界，向客體屈服或求告，或以人的歪曲的主觀心理，力圖對其施加影響或控制”<sup>③</sup>。“在人們的主觀能力與客觀世界自然力以及社會力的比差相當懸殊的情況下，通過巫術行為的有形活動，曾經激發並增強人類對自身能力的認識與信心……這種對巫術的信力，是生產力十分低下的原始人謀求生存與鬥爭的不小的精神支柱。當然，在後來的社會中，隨著社會的進化和科學的發展，這種巫術心理和行為的愚蠢性則越來越顯露出來，

<sup>①</sup> 馬克思、恩格斯著，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編譯：《馬克思恩格斯全集》（第二十卷），人民出版社，1971年，第341頁。

<sup>②</sup> [韓]趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，中華書局，2011年，第24頁。

<sup>③</sup> 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第215-216頁。

它甚至成為人們迷信的根源。但是，儘管如此，其歷史的地位和作用還是不可抹煞的。特別是在我們探討人類的歷史足跡及人類原始文化歷程的時候，以學術的眼光，把它放在原始文化的環境之中，給以科學的審視與探究，就更是必要的了。”

①對於驅鬼術，我們要辯證地看待，既看到它在歷時進程中所帶給先民的勇氣和力量，也要看到它極可能是迷信根源的潛在暗流。“人們只有在知識不能完全控制處境及機會的時候才有巫術。”②所以巫術最發達的領域是人們對康健的追求之中。這種康健，既包括肉體的無疾病，也包括精神的無紛擾。故直到現在，有些人當知識及技術解決不了現實的健康、精神等問題時，他們還會求助於巫術或者說是驅鬼術。

## 第二節 出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世的影響

出土簡帛和道經中的驅鬼術作為一種意識形態的存在對後世的小說、醫書、民俗等產生了重要的影響。因此，小說史、醫學史和民俗史的研究都回避不了出土簡帛與道經中的驅鬼術。

### 一、出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世小說的影響

漢以後出現的志怪小說、傳奇小說、神魔小說等，多記載帶有奇聞異事色彩的鬼魔精怪故事。我們認為它們很大程度上是受了出土簡帛和道經中所見驅鬼術的影響，魯迅在《中國小說史略》中說③：

中國本信巫，秦漢以來，神仙之說盛行，漢末又大暢巫風，而鬼道愈熾；會小乘佛教亦入中土，漸見流傳。凡此，皆張皇鬼神，稱道靈異，故自晉訖隋，特多鬼神志怪之書。

由此可以得知，諸多小說之類，如魏晉南北朝時期的《博物志》《搜神記》《搜神後記》《列異傳》《風俗通義》《荊楚歲時記》《神異經》《異苑》《述異記》《幽明錄》以及唐代的《玄怪錄》《續玄怪錄》《酉陽雜俎》，宋代的《太平廣記》《夷堅志》等都很大程度上和出土簡帛中的驅鬼術有著千絲萬縷的聯繫。另外，明代的神魔小說《封神演義》《西游記》以及清代的《聊齋志異》等也在很大程度上與出

① 張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990年，第1-2頁。

② [英]馬林諾夫斯基：《文化論》，中國民間文藝出版社，1987年，第53頁。

③ 魯迅先生紀念委員會編輯：《中國小說史略》（載《魯迅全集》第八卷），人民文學出版社，1957年，第81頁。

土簡帛和道經中所見驅鬼術有著很大的繼承關係。

### （一）出土簡帛所見驅鬼術對後世小說的影響

出土簡帛中的驅鬼術內容豐富多彩，形式多樣，後世的小說，尤其是志怪小說對其內容多有繼承和發展。

#### 1. 為後世志怪小說的產生提供了可供參考的模板

人們一般認為中國的志怪小說產生於魏晉南北朝時期，其實，出土簡帛中就有志怪小說的身影，我們可以稱其為“准志怪小說”。可以說，出土簡帛所見“准志怪小說”之驅鬼術內容為魏晉南北朝時期志怪小說的產生提供了可供參考的模板。如《放馬灘·丹》1-7<sup>①</sup>：

八年八月己巳，邸丞赤敢謁御史：“大梁人王里髡（？）徒（？）曰丹，葬今七年。丹刺（刺）傷人垣雍里中，因自刎毆。棄之於市三日，葬之垣雍南門外。三年，丹而復生。丹所以得復生者，吾（語）犀武舍人。犀武論其舍人管命者，以丹未當死，因告司命史公孫強，因令日開（淵）穴屈（掘）出。丹立墓上三日，因與司命史公孫強北之趙氏之北地柏丘之上。盈四年，乃聞犬豕（吠）雞鳴而人食。其狀類（類）嗔，少糜（眉），墨，四支（肢）不用。

丹言曰：死者不欲多衣。死人以白茅為富，其鬼盈於它而富。丹言曰：祠墓者毋敢設（哭），設（哭），鬼去敬（驚）走。已，收服而罄之，如此鬼終身不食毆。

丹言：祠者必謹騷（掃）除，毋以淘〈涂？〉洒祠所，毋以羹沃服（餽）上，鬼弗食毆。”

丹：日者【天】毆，辰者地毆，星者游變毆。【□□】者貴，受武者富。得游變者，其為事成。三游變會□。

上文講的是一個名叫丹的人死而復生的故事，且包含鬼的一些喜好等內容，如鬼不喜歡人在墓前哭等。《放馬灘·丹》的敘事性、文學性無疑是較為濃厚的，可以說，它為魏晉南北朝時期志怪小說的產生和發展提供了可供參考的重要模板。

<sup>①</sup> 迄今已有多位先生對《丹》篇進行了不同的釋文標點或釋讀研究，陳侃理先生博采眾說並加以己意，我們認為選用陳先生整理後的釋文更為允當，茲摘錄於此。（具體可參陳侃理：《秦簡牘復生故事與移風易俗》，《簡帛》（第八輯），2013年，第70頁。）值得注意的是，簡7補出的原簡脫文“天”，陳先生採用的是“（）”號，此種表示法在簡帛的符號用法中沒有出現過，我們認為是“【】”的錯誤輸入，故在釋文中改之。



類似的故事也出現在《北大牘·泰》1-8<sup>①</sup>：

泰原有死者，三歲而復產，獻之咸陽，言曰：死人之所惡，解予死人衣。  
必令產見之，弗產見，鬼輒奪而入之少內。

死人所貴黃圈。黃圈以當金，黍粟以當錢，白菅以當繇。

女子死三歲而復嫁，後有死者，勿并其冢。

祭死人之冢，勿哭。須其已食乃哭之，不須其已食而哭之，鬼輒奪而入之廚。

祠，毋以酒與羹沃祭，而沃祭前，收死人，勿束縛。毋決其履，毋毀其器。令如其產之卧毆，令其𦣻（魄）不得落（落）思。

黃圈者，大叔（菽）毆，𦣻（𦣻）去其皮，置於土中，以為黃金之勉。

上述講的也是一個死者復生的類似小說的故事，其中也主要涉及鬼喜歡和厭惡的一些東西或習慣。一般來說，以鬼所厭棄的東西來驅鬼是最常用之法，後世的志怪類小說亦承襲了這一傳統，如《列異傳》中有一則《定伯賣鬼》的小說故事<sup>②</sup>：

南陽宋定伯，年少時夜行逢鬼。問曰：“誰？”鬼曰：“鬼也。”鬼問：“卿復誰？”定伯欺之，言：“我亦鬼也。”鬼問：“欲至何所？”答曰：“欲至宛市。”鬼言：“我亦欲至宛市。”共行數里，鬼言：“步行太極，可共迭相擔也。”定伯曰：“大善！”鬼便先擔定伯數里。鬼言：“卿太重，將非鬼也？”定伯言：“我新鬼，故重耳。”定伯因復擔鬼，鬼略無重。如其再三。定伯復言：“我新死，不知鬼悉何所畏忌？”鬼曰：“唯不喜唾。”於是共行。道遇水，定伯因命鬼先渡，聽之，了無聲。定伯自渡，漣漣作聲。鬼復言：“何以作聲？”定伯曰：“新死不習渡水耳，勿怪。”

行欲至宛市，定伯便擔鬼至頭上，急持之。鬼大呼，聲咋咋索下。不復聽之，徑至宛市中。著地，化為一羊。便賣之，恐其變化，唾之，得錢千五百乃去。

《列異傳》中《定伯賣鬼》的故事與《放馬灘·丹》和《北大牘·泰》相比，其文學性更強，情節更加完整。通過對比，我們發現出土簡帛中的“准志怪小說”

<sup>①</sup> 以下釋文採用的是李零先生所整理的，詳見李零：《北大秦牘〈泰原有死者〉簡介》，《文物》，2012年第6期，第81頁。

<sup>②</sup> 以下引文見鄭學弢校注：《歷代筆記小說叢書·曹丕〈列異傳〉》，文化藝術出版社，1988年，第35-36頁。

之驅鬼術內容為魏晉南北朝時期志怪小說的產生提供了重要的可供參考的模板。與魏晉南北朝及後世的志怪小說相比，出土簡帛中的“准志怪小說”顯得更加古樸，情節也略乏生動性，但是它對後世小說，尤其是志怪小說的產生卻是至關重要的。

## 2. 為後世志怪小說的發展提供了可資借鑒的元素

出土簡帛所見驅鬼術內容中涉及很多驅鬼元素，如驅鬼靈物、驅鬼動作、驅鬼語言、驅鬼時間、驅鬼方位等等。後世的志怪類小說亦繼承了這些元素，且有所增益和發揮。出土簡帛所見驅鬼術在以驅鬼語言驅鬼之時，常伴以“唾”的口頭儀式或動作，如：

(31)《馬王堆·方》379-381：“身有癰者，曰：‘罌（臯），敢“告”大山陵：某“不”幸病癰，我直（值）百疾之【□】，我以明（明）月炆（炙）若，寒且【□】若，以柞檣柱若，以虎蚤（爪）挾取若，刀而割若，葦而刳若。今【□】若不去，苦唾（唾）□若。’即以朝日未食，東鄉（嚮）唾（唾）之。”

(32)《馬王堆·方》390：“鬻：唾曰：‘歎（噴）！黍（漆）。’三，即曰：‘天啻（帝）下若，以黍（漆）弓矢，今若為下民疔，涂（塗）若以豕矢。’以履下靡（磨）抵之。”

(33)《馬王堆·射》12-15：“即不幸為蜮虫（蟲）蛇蠱（蜂）射者，祝，垂（唾）之三，以其射者名（名名）之，曰：‘某！女（汝）弟兄五人，某索智（知）其名，而處水者為鮫，而處土者為蛟，柎木者為蠱（蜂）、猨斯，蜚（飛）而之荊南為蜮。而晉□未□，璽（爾）奴為宗孫。某賊！璽（爾）不使某之病已（已）且復□□□□□□□□□□□□□□’”

“唾”在出土簡帛所見驅鬼術中主要是一種口頭儀式，早期的巫醫亦常用吐唾法來驅鬼治病。例（31）是說患身患癰腫，除了用語言暴力“現在你還不趕快離開，將狠狠吐唾你”驅鬼以外，在早晨未進食時，還需朝東方吐唾以將驅鬼付諸實踐；例（32）是治療漆瘡的祝由方，儀式一開始就要吐唾，然後念祝由辭；例（33）是說被蟲蛇等射傷時，在念祝由辭時所做的吐唾動作。後世的小說繼承了這一驅鬼元素，將其應用到了具體的小說創作中，如上文提到《列異傳》中《定伯賣鬼》之“鬼不喜唾”的故事，又如《搜神記》中有一則“盧充幽婚”的小說

故事<sup>①</sup>：

盧充者，范陽人，家西三十里，有崔少府墓，充年二十，先冬至一日，出宅西獵戲，見一獐，舉弓而射，中之，獐倒，復起。充因逐之，不覺遠。

忽見道北一里許，高門瓦屋，四周有如府舍，不復見獐。門中一鈴下唱客前。充曰：“此何府也？”答曰：“少府府也。”充曰：“我衣惡，那得見少府？”即有一人提一襦新衣，曰：“府君以此遺郎。”充便著訖，進見少府。展姓名。

酒炙數行。謂充曰：“尊府君不以僕門鄙陋，近得書，為君索小女婚，故相迎耳。”便以書示充。充，父亡時雖小，然已識父手跡，即歛歔無復辭免。便敕內：“盧郎已來，可令女郎妝嚴。”且語充雲：“君可就東廊，及至黃昏。”

內白：“女郎妝嚴已畢。”充既至東廊，女已下車，立席頭，卻共拜。時為三日，給食三日畢，崔謂充曰：“君可歸矣。女有娠相，若生男，當以相還，無相疑。生女，當留自養。”敕外嚴車送客。充便辭出。崔送至中門，執手涕零。出門，見一犢車，駕青衣，又見本所著衣及弓箭，故在門外。尋傳教將一人提襦衣與充，相問曰：“姻緣始爾，別甚悵恨。今復致衣一襲，被褥自副。”

充上車，去如電逝，須臾至家。家人相見，悲喜推問，知崔是亡人，而入其墓。追以懊惋。

別後四年，三月三日，充臨水戲，忽見水旁有二犢車，乍沈乍浮，既而近岸，同坐皆見，而充往開車後戶，見崔氏女與三歲男共載。充見之，忻然欲捉其手，女舉手指後車曰：“府君見人。”即見少府。充往問訊，女抱兒還充，又與金，並贈詩曰：“煌煌靈芝質，光麗何猗猗！華豔當時顯，嘉異表神奇。含英未及秀，中夏罹霜萎。榮耀長幽滅，世路永無施。不悟陰陽運，哲人忽來儀。會淺離別速，皆由靈與只。何以贈余親，金可頤兒。恩愛從此別，斷腸傷肝脾。”

充取兒，及詩，忽然不見二車處。充將兒還，四坐謂是鬼魅，僉遙唾之。形如故。問兒：“誰是汝父？”兒徑就充懷。眾初怪惡，傳省其詩，慨然歎

<sup>①</sup> 以下引文見[晉]干寶撰，陶娥等注譯：《搜神記》，中州古籍出版社，2010年，第293-294頁。

死生之玄通也。

充後乘車入市，賣，高舉其價，不欲速售，冀有識。欸有一老婢識此，還白大家曰：“市中見一人，乘車，賣崔氏女郎棺中鏡。”大家，即崔氏親姨母也，遣兒視之，果如其婢言。上車，敘姓名，語充曰：“昔我姨嫁少府，生女，未出而亡。家親痛之，贈一金，著棺中。可說得鏡本末。”充以事對。此兒亦為之悲咽。賚還白母，母即令詣充家，迎兒視之。諸親悉集。兒有崔氏之狀，又複似充貌。兒、鏡俱驗。姨母曰：“我外甥三月末間產。父曰春，暖溫也。願休強也。”即字溫休。溫休者，蓋幽婚也，其兆先彰矣。

兒遂成令器。曆郡守二千石，子孫冠蓋相承。至今其後植，字子幹，有名天下。

小說講述了盧充和崔少府之女舉行幽婚并育有一兒的故事。小說中寫到當崔少府之女將她和盧充的兒子送給盧充之時，周圍的人都認為是鬼怪，故向其吐唾，由此可以知道，當時的人們是堅信吐唾可以驅鬼的。後世小說中以唾驅鬼或以其它的靈物、動作、語言等驅鬼的故事比比皆是，且大都可以在出土簡帛所見驅鬼術中找到用例，此不再贅舉。可以說，出土簡帛所見驅鬼術內容為後世小說，尤其是志怪類小說提供了豐富多彩的可資借鑒的元素，這些元素經過小說家的加工和改造，更加生動形象，且感染力更強。

出土簡帛所見驅鬼術為魏晉南北朝時期志怪小說的產生提供了重要的可供參考的模板，亦為後世志怪類小說的創作提供了可資借鑒的多樣元素。因此，說出土簡帛中所見驅鬼術內容是後世志怪小說的“活水”是不為過的。

## （二）道經所見驅鬼術對後世小說的影響

道經中記載的很多驅鬼術內容很多都是承襲出土簡帛中的驅鬼術內容，只不過道家方士對其做了具體的宗教改造和情節加工。道經中記載的很多驅鬼術內容亦為後世的小說創作提供了重要的參考價值，且主要表現在驅鬼過程中道符和咒語的運用上。

### 1. 咒語的繼承

咒語是道教驅鬼除祟或驅鬼治病運用最為廣泛的語言魔力，咒語的驅鬼運用在道經中比比皆是。道經中所記載的驅鬼咒語，一方面是承襲了出土簡帛中所見

驅鬼術中的驅鬼咒語并將其發展成為一個完整的咒語體系，另一方面，也對後世的小說創作提供了很多豐富的素材，請道士以咒語驅鬼的小說故事在後世的小說創作中成了常用的故事情節。上面第一節中我們對出土簡帛和道經中的驅鬼術之驅鬼語言進行了細緻的對比和研究，發現道經中的驅鬼語言一定程度上是承襲了出土簡帛所見驅鬼術之驅鬼語言的傳統，且在新時期有了新的改造和發揮。與出土簡帛所見驅鬼術之驅鬼語言相比，道經中的驅鬼語言更加系統化、程式化和規範化。總之，道經中驅鬼術之驅鬼語言和出土簡帛所見驅鬼術之驅鬼語言有很大程度上的源流關係，此不再贅述，我們主要討論道經中的驅鬼語言對後世小說所產生的影響。下面先看幾個道經中記載的以咒語驅鬼的例子：

(34)《太上元始天尊說北帝伏魔神咒妙經·捻訣後咒》：“咄，景精中王，威振九天，金虎蔽日，飛龍遶乾。黃神秉鉞，綠齒揚鞭。璣衡五斗，平調七元。收捕九醜，殺滅六天。手把三景，足躡九玄。八威吐毒，天丁導前。討察妖精，送著曲泉。十天保國，萬友安全。又咒曰：天火落落，光照八方。女青鬼律，誅斬邪殃。吾今禁汝，妖鬼敢當。速出速出，伏鬼魁罡。急急如律令。”

(35)《太上助國救民總真秘要·上清北極天心正法斗下靈文符咒》：“次存斗剛炁入筆，敕筆咒：神筆靈靈，與神交并。神筆一下，萬鬼自刑。急急如律令。用七星印并功曹印。”

(36)《無上玄元三天玉堂大法·延生七符見延生度厄品》：“候七星明明咒曰：天幽地淺日月輪轉，五星長運，動吾上象，吾制一壇，萬鬼皆伏，神刀一下，萬鬼自潰，急急如律令。”

道經驅鬼術中的驅鬼咒語大都仿照公文的格式和規範，主要由示威語、懲戒語和催促語三方面內容所構成。示威語最常見的形式是向施術對象宣布神靈已經降臨或巫師具有神靈所賦予的超常法力。懲戒語是指咒語中如何懲罰鬼怪的那部分內容。出土簡帛中早有類似的用例，如《馬王堆·方》379-381：“身有癰者，曰：‘罌（皋），敢“告”大山陵：某“不”幸病癰，我直（值）百疾之【□】，我以明（明）月炁（炙）若，寒且【□】若，以柞檣柱若，以虎蚤（爪）抉取若，刀而割若，葦而剗若。今【□】若不去，苦唾（唾）□若。’即以朝日未食，東鄉（嚮）唾（唾）之。”此為治療癰腫的祝由方，主要是藉助大山或大山所賦予的超

常法力來實現驅鬼之目的。催促語是東漢以來巫術咒語所特有的慣用結束語，目的在於催促作祟鬼或致病鬼以最快的速度離開，一般以“急急如律令”為多。同樣的，後世小說的創作亦借鑒了道經驅鬼術中的驅鬼咒語，如明代馮夢龍的《情史類略·情鬼類》中記載有關於“符麗卿”的一個小說故事，其中的一段這樣寫到<sup>①</sup>：

眾遂至山，攀緣藤葛，驀越溪澗，其上絕頂果有草庵一所，道人憑幾而坐，方看道童調鶴。眾羅拜庵下，告以來故。道人曰：“山林隱士，旦暮且死，烏有奇術？君輩過聽矣。”拒之甚堅。眾曰：“某本不知，蓋玄妙觀魏法師所指教爾。”道人曰：“吾老矣，不復下山已六十餘年，小子饒舌，煩吾一行。”即與僮子下山。步履輕捷，徑至西門外，結方丈之壇，踞席端坐，書符焚之。忽見符吏數輩，黃巾帛襖，金甲雕戈，長皆丈餘，屹立壇下。鞠躬請命，貌甚虔肅。道人曰：“此間有邪祟為禍，驚擾生民，汝輩豈不知邪？宜疾驅之至。”受命即往。不移時，以枷鎖押女子與生並金蓮，俱到壇所，鞭捶揮撲，流血號泣。道人訶責良久，令其供狀，將吏遂以紙筆授之，俱各供數百言，今錄其略於此。喬生供曰：“伏念某喪室鰥居，倚門獨立，犯在色之戒，動多欲之求，不能效孫叔見兩頭蛇而決斷，乃致如鄭子逢九尾狐而憐。事既莫追，悔將奚及。”符女供曰：“伏念某青年棄世，白晝無鄰。六魄雖離，一靈未泯。燈前月下，逢五百年歡喜冤家；世上民間，作千萬人風流話本。迷不知返，罪不可逃。”金蓮供曰：“伏念某殺青為骨，染素成胎。墳隴埋藏，是誰作俑而用。面目機發，比人具體而微，既有名字之稱，可乏精靈之異，因而得計，豈敢為妖。”供畢，將吏取呈道人，以巨筆判曰：“蓋聞大禹鑄鼎，而神妍鬼秘，莫得逃其形。溫嶠燃犀，而水府龍宮，俱得見其狀。惟幽明之異趣，乃詭怪之多端。物既不祥，遭之有害。故大厲入門而晉景歿，妖豕啼野而齊襄殂。降禍為妖，興災作孽，是以九天設斬邪之所，十地分罰惡之司，使魑魅魍魎，無以容其奸，夜叉羅刹，不得肆其暴。矧此清平之土，坦蕩之時，而乃變幻形軀，依附草木，天陰雨濕之夜，月落參橫之辰，淵于梁而有聲，窺其室而無睹。蠅營狗苟，羊狠狼貪，疾如飄風，烈若猛火。喬家子，生猶不悟，死何恤焉；符氏女死尚貪淫，生可知矣；況金蓮

<sup>①</sup> 以下引文見[明]馮夢龍撰：《情史類略》，《古本小說集成》，上海古籍出版社，1994年，第1885-1889頁。

之怪誕，假盟器以成形，惑世誣民，違條犯法，狐綏綏而有蕩，鶉奔奔而無良。惡貫已盈，罪名不宥。陷人坑從今填滿，迷魂陣自此打開。燒毀雙明之燈，押赴九幽之獄。沉淪陰翳，永無出期。判詞已具，主者奉行。急急如律令。”即見此三鬼悲啼躑躅，為將吏驅梓而去。道人拂袖入山。

上面的故事中涉及到一段道士的判辭，其內容和道經驅鬼術中的驅鬼咒語有很多相似的內容，只不過情節描寫更加生動、完整，而且“急急如律令”的催促語還完整的保留了下來。由此可見，後世小說在故事情節的創作上借鑒且改造了道經驅鬼術中的一些驅鬼咒語。道經驅鬼術中的驅鬼咒語為後世小說的創作提供了重要素材，而後世小說創作中驅鬼咒語的運用也體現了驅鬼咒語的繼承性。

從出土簡帛中的驅鬼咒語，到道經中的驅鬼咒語，再到後世小說中的驅鬼咒語，驅鬼咒語的繼承性是很明顯的，這同時也說明驅鬼咒語的強大生命力。

## 2. 道符的傳延性

以符驅鬼是道教驅鬼的又一重要實踐，且多配合咒語驅鬼，道經中記載的以道符驅鬼之事多如牛毛。以符驅鬼的傳統在我國起源很早，而出土簡帛所見驅鬼術所反映的是先秦秦漢的驅鬼習俗。出土簡帛所見驅鬼術中以符驅鬼的用例很是常見，如《馬王堆·方》453-455：“祝曰：‘瀆（噴）者魃父魃母，毋匿，符實□北，皆巫婦，求若固得，縣（懸）若四體（體），編若十指，投若於水，人毆（人毆，人毆）而比鬼。晦行□（□□），以采<奚>蠡為車，以敝箕為輿，乘人黑豬，行人室家，□【□】 【□□□】□□□□若□【□】徹胆，魃□魃婦【□】□□所。”從時間關係以及道教與巫術的關係來看，我們認為道教中的以符驅鬼亦一定程度上對出土簡帛驅鬼術中的以符驅鬼的傳統有所承襲，只不過隨著時代的發展，其內容更加完善和豐富而已，如：

（37）《太上助國救民總真秘要·傳度立獄生天臺醮蓋斗燈推占訣法·辨方訣》：“凡建獄，先須變神，後三步丁綱，存左右有捧劍印青衣二童子，自身為驅邪院使，戴交泰冠，披魚鬚服，右手仗三昧火鈴劍，左手執都天法主印。於建獄室中，步七星綱，令人隨步插竹子。後用左紐誹繩一條，逐星擊之。先寫追鬼符兩道，一朱篆，一墨篆。以紙錢伍，帖於獄前。燒符，存追鬼符使。如急腳之狀，便掐追鬼訣，訣在第八卷。咒曰：天獄靈靈，上帝敕行。都天法令，授命嚴行。收捉

邪鬼，無輒容情。急急如律令。”

(38)《太上助國救民總真秘要·上清隱書骨髓靈文中·五獄符》：“五獄符者，用金木水火土五行之炁，以結獄，禁攝邪祟姦惡鬼靈。各隨時之旺相所主，而書符建獄，可以考驅徵應也。”

(39)《道法會元·上清天蓬伏魔大法》：“先以左手握斗印，右手研墨，左右各四十九轉，念天蓬呪，取炁炁吹筆。書成，再念呪曰：北極紫微大帝敕。神符靈靈，通真召靈。鎮宅驅邪，食鬼吞精。急急如律令。”

以上是道經驅鬼術中以符驅鬼的記載，可謂比比皆是。道符既可單獨使用，亦可與咒語配合使用。後世小說對道經驅鬼術中的以符驅鬼亦有所繼承，如清紀昀《閱微草堂筆記·灤陽消夏錄（卷五）》有一則《難產之鬼》的小說故事<sup>①</sup>：

正乙真人，能作催生符，人家多有之。此非禱雨驅妖，何與真人事？殊不可解。或曰：“道書載有二鬼，一曰語忘，一曰敬遺，能使人難產。知其名而書之紙，則去。”符或制此二鬼歟？夫四海內外，登產蓐者，殆恒河沙數，其天下只此語忘、敬遺二鬼耶？抑一處各有二鬼，一家各有二鬼，其名皆曰語忘、敬遺也？如天下止此二鬼，將周遊奔走而為厲，鬼何其勞？如一處各有二鬼，一家各有二鬼，則生育之時少，不生育之時多，擾擾千百億萬，鬼無所事事，靜待人生育而為厲，鬼又何其冗閒無用乎？或曰：“難產之故多端，語忘、敬遺其一也，不能必其為語忘、敬遺，亦不能必其非語忘、敬遺，故召將試勘焉。”是亦一解矣。第以萬一或然之事，而日日召將試勘，將至而有鬼，將驅之矣；將至而非鬼，將且空返，不瀆神矣乎？即神不嫌瀆，而一符一將，是煉無數之將，使待幽王之烽火。上帝且以真人一符，增置一神，如諸符共一將，則此將雖千手千目，亦疲於奔命。上帝且以真人諸符，特設以無量化身之神供捕風捉影之役矣，能乎不能？然趙鹿泉前輩有一符，傳自明代，曰高行真人精煉剛氣之所畫也。試之，其驗如響。鹿泉非妄語者，是則吾無以測之矣。

上面的小說故事首先討論了致人難產之鬼是不是只有“語忘”和“敬遺”兩個的問題，接著又對上帝與符的對應關係問題進行了懷疑，但是可以看出以符驅除致人難產之鬼的風氣是很盛行的。小說故事中的“正乙真人”即是道教其中的

<sup>①</sup> 以下引文見[清]紀昀著：《閱微草堂筆記》，上海古籍出版社，2010年，第94-95頁。



一個教派分支“正乙派”對道教方士的稱呼。由此可見，後世的小說不僅傳延了道經中的以符驅鬼之術，還將道教方士以人物原型運用到了具體的小說創作實踐中。

可以說，從出土簡帛中的驅鬼術，到道經中的驅鬼術，再到後世小說中的驅鬼術，以符驅鬼的傳統具有很強的傳延性，只不過後世的施術者或創作者對其進行了二次加工和創作，使以符驅鬼的活動更加生動形象，更具有故事性。

## 二、出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世醫書的影響

出土簡帛與道經所見驅鬼術中都包含著醫學的內容，這是因為巫術與醫學<sup>①</sup>、道教與醫學<sup>②</sup>是始終有關聯的。因此，二者也必然對後世的醫書內容等產生一些影響。

### （一）尋找致病之因以對症下藥

出土簡帛，尤其是出土醫方中的祝由術和道經中的驅鬼術，很大程度上都是為了驅鬼治病，使病人身體恢復健康，精神回歸正常。當人們的身體或精神等受到侵擾之時，人們首先會想到找出作祟或致病之鬼，然後再對症下藥，找出解決之法。先看出土簡帛中的相關記載：

（40）《睡虎地·日甲·詁》34 背 1-36 背 1：“人毋（無）故而鬼取為膠，是是哀鬼，無家，與人為徒，令人色白然無氣，喜潔清，不飲食。以棘椎、桃秉（柄）以敲其心，則不來。”

（41）《睡虎地·日甲·詁》37 背 1-39 背 1：“一宅中毋（無）故而室人皆疫，或死或病，是是棘鬼在焉，正立而貍（埋），其上旱則淳，水則乾。屈（掘）而去之，則止矣。”

（42）《周家臺·方》376：“北鄉（嚮），禹步三步，曰：‘噉（呼）！我智（知）’

<sup>①</sup> 臧振先生說：“中國醫學源於巫術。古巫書《山海經》中，就有許多醫藥知識。先民認為生病是‘鬼蜮’作祟；所謂治病，就是驅除鬼蜮邪魅。驅邪方法大致有二：一是以法術咒語驅邪，一是以藥石針砭驅邪。在上古，驅邪總是由巫師來進行的，巫師同時也就是醫師。先秦典籍中，醫字寫作‘醫’，由此可見醫與巫術聯繫的密切。西周以後，巫師式微，許多巫師就以治病為業。”（詳見臧振：《蒙昧中的智慧——中國巫術》，華夏出版社，1994 年，第 134 頁。）

<sup>②</sup> 中國古代的道士常常以“符”或“符篆”（神秘怪誕的圖形）來驅邪治病。例如，和醫家一樣，古代道士也都相信飲用或沐浴桃湯可以辟除邪氣。道家經典中記有一種“解祟湯方”：“取竹葉十兩，桃白皮（桃木表層粗皮下面的嫩白皮）四兩，加水三煮沸。等桃湯不冷不熱時，先飲一兩，再用其餘的桃湯沐浴身體。道士解釋說，竹子清素內虛，桃木能辟邪物，因而用這兩樣東西即可排除形體中的濁滓與穢氣。”

令某瘡（令某瘡，令某瘡）者某也。若苟（苟）令某瘡已，□=□=□言若’”

以上三例中的“哀鬼”“棘鬼”和“某”即是具體的致病之因，找到具體的致病之因後便有針對性地進行驅鬼，即可驅除作祟鬼或致病鬼對人產生的不良影響。同樣的，道經中亦有類似的記載：

(43)《太上洞淵神呪治病口章·次長跪出吏兵》：“行年在子，子日病者，鬼名祥。丑日病者，鬼名石期。寅日病者，鬼名蘭。卯日病者，鬼名阿護。辰日病者，鬼名文之。巳日病者，鬼名阿歡。午日病者，鬼名石強。未日病者，鬼名張奴。申日病者，鬼名小都。酉日病者，鬼名安侯。戌日病者，鬼名阿都。亥日病者，鬼名文侯。”

(44)《太上洞淵神呪經·殺鬼品》：“道言：世間罪人，有八十九種殺鬼。山林水火風土大鬼，三千九百眾，大和鬼王領之，行萬種病。三十六種六畜之鬼，鬼王名都奴，領八十萬小鬼，下行惡瘡下血之病。復有三千烏鬼，鬼王名文慶子，行赤病白癩病，病不可治。有作惡逆不信三洞之要者，悉值此惡烏飛來下此病，病者萬不可瘥也。自今以去，若有道士所救之處，便令疾病除瘥，萬願從心矣，鬼王等遷功萬等也。”

(45)《女青鬼律》：“東方青炁鬼主姓劉，名元達。領萬鬼，行惡風之病。南方赤炁鬼主姓張，名元伯。領萬鬼，行熱毒之病。西方白炁鬼主姓趙，名公明。領萬鬼，行注炁之病。北方黑炁鬼主姓鍾，名士季。領萬鬼，行惡毒霍亂心腹絞痛之病。中央黃炁鬼主姓史，名文業。領萬鬼，行惡瘡癰腫之病。”

道經中的鬼名不見種類十分繁富，而且對其描寫也非常具體細緻。道家方士認為，只有找准致病之鬼才能更好地除祟治病。在出土簡帛與道經所見驅鬼術的影響下，後世的有些醫書不僅帶有一定程度的驅鬼治病的巫術色彩，而且找准致病之因以便更好的對症下藥等驅鬼之法也被繼承了下來，如《醫心方》中的“治鬼擊病方”<sup>①</sup>：

《病源論》云：鬼擊者，謂鬼厲之氣擊著於人也。得之無漸，卒著如人以刀旁刺狀，胸脅腹內絞急切痛，不可拆按，或即吐血，或鼻口出血，或下血。一名為鬼排，言鬼排觸於人也。人有氣血虛弱，精魂衰微，忽與鬼神遇相觸突，致為其所排擊，輕者困而獲免，重者多死也。

<sup>①</sup> [日]丹波康賴撰，趙明山等注釋：《醫心方》（第十四卷），遼寧科學技術出版社，1996年，第549頁。

《葛氏方》治鬼擊病方：以淳苦酒吹納兩鼻孔中。又方：灸臍上一寸七壯。又方：灸鼻下人中一壯，立愈。不愈可加壯數也。又方：灸鼻。又云：治諸飛尸鬼擊走馬湯方：巴豆（二枚）、杏仁（二枚），合綿裹椎令碎，投熱湯二合，中指撚令汁出正白，便與飲之。如食頃下便瘥，老小量之。

《僧深方》治鬼擊方：鹽一升，水二升和之，攪令釋作汁，飲之令得吐則愈，良。

《新錄方》治鬼擊病方：搗薤汁灌鼻中如杏仁許，須臾瘥好。

《千金方》治鬼擊病方：艾如鴨子大三枚，水五升，煮取二升，頓服之。又方：吹酢少許鼻中。又方：灸臍上一寸七壯。又灸臍下一寸三壯。

《醫心方》首先從源流上說明了“鬼擊病”的來源及成因，認為是“鬼厲之氣擊著於人也”。同時，還總結了前代醫書中所有治療“鬼擊病”的藥方，可以看出，這些醫書仍然沒有擺脫驅鬼術的影響，後世雖藥物治病占據主導，但還含有一定的驅鬼治病的巫術成分。

綜上，無論是出土簡帛中的驅鬼術，還是道經中的驅鬼術，抑或是後世醫書中的驅鬼術，大都先是找到致病之鬼，然後對症下藥，使人盡快恢復康健。從這個層面上來看，三者尋找致病之因（鬼作祟）以對症下藥的實踐上具有很大的的一致性，也體現出了此種傳統的歷史傳承性。不過隨著生產力的發展和時代的進步，醫書中的驅鬼治病色彩逐漸減少。

## （二）利用驅鬼咒語以威脅震懾

驅鬼語言是驅鬼術中的重要內容，一般多以“咒語”的形式出現。古人或道家方士認為驅鬼語言是上天賦予的，具有強大的超常法力，可以驅除一切鬼魅邪祟等力量。先看出土簡帛所見驅鬼術中驅鬼咒語的運用：

（46）《睡虎地·日甲·詁》26背3：“一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃桮（梮）梮（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆（牆），諱（呼）之曰：‘復疾趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。’則毋（無）殃（殃）矣。”

（47）《馬王堆·方》51-55：“嬰=兒=瘳=（嬰兒瘳：嬰兒瘳）者，目解（解）眊然，脅痛，息瘳=（嬰=一=嬰嬰）然，尻（矢）不○化而青。取屋榮蔡，薪燔之而炙匕焉。為湮汲三渾，盛以栝（杯）。因唾匕，祝之曰：‘噴者虞噴，上○○○○’

〇〇如箕（彗）星，下如脂（𩚑）血，取若門左，斬若門右，為若不已（已），磔薄（膊）若市。’因以匕周搢嬰兒瘞所，而涵（洗）之栝（杯）水中，候（候）之，有血如蠅羽者，而棄之於垣。更取水，復唾匕、衆<炙>以搢，如前。毋（無）徵，數復之，徵盡而止。•令。”

(48)《馬王堆·方》453-455:“祝曰:“漬(噴)者魁父魁母,毋匿,符實□北,皆巫婦,求若固得,縣(懸)若四體(體),編若十指,投若於水,人=毆=(人毆,人毆)而比鬼。晦行□=(□□),以采<奚>蠱為車,以敝箕為輿,乘人黑豬,行人室家,□【□】【□□□】□□□□若□【□】徹胆,魁□魁婦【□】□□所。”

以上是比較暴力性的驅鬼咒語,也正是由於驅鬼語言的暴力性,鬼害怕和畏懼的程度才會更深,驅鬼的效果也可能會更好。同樣,道經中的驅鬼咒語亦承襲了這種暴力傳統:

(49)《太上洞淵神咒經·斬鬼品》:“道言:大門鬼吏大真公,小門鬼吏小真公,房守門吏衣文,後守門吏萬倫,竈門守吏炎景,道上守吏尸供,內外大鬼,宅中殃□,男女客亡,水火金木之所殺害者,各各自約。今何鬼來病生人?人今危厄。太上遣力士赤卒殺鬼之衆萬億,執刀縛鬼,鍾道打殺,得便付之辟邪?所付與天一北獄。恐其有枉,令勅下萬民,若有疾病生人之家者,速令放之。令如法使生人病愈,人鬼無他。若復不出者,令病人不瘥。大魔王、小鬼王等,身斬百碎,必不恕矣。一一如太上口勅,不得留停,急急如律令。”

(50)《太上正一咒鬼經》:“天師曰:吾上太山謁見黃老君,教吾殺鬼語,我神才上呼玉女,收捕非殃登天,左契佩帶印章,頭戴華蓋,足躡魁罡,左扶六甲,右扶六丁,前有黃神,後有越章,神師誅伐,不避豪強,先殺邪神,後滅遊光,何神敢前,何鬼敢當,縛汝置水,煮汝鑊湯,三日一笞,五日一榜,門丞捉縛,玉女?掠,吾吏受辭,竈君上章,某甲無罪過,不得病賢良,吾含天地炁咒,毒殺鬼方咒,金金自銷,咒木木自折,咒水水自竭,咒火火自滅,咒山山自崩,咒石石自裂,咒神神自縛,咒鬼鬼自殺,咒禱禱自斷,咒癰癰自決,咒毒毒自散,咒詛詛自滅,天師神呪至,不得相違戾,急去千里,急急如律令。”

(51)《太上正一咒鬼經》:“天師曰:吾為天地除萬殃,變身人間作鬼王,身長丈六頭面方,銅牙鐵齒銜鋒鋸,手持劈磨戴鑊湯,動雷發電迴天光,星辰失度

月慘黃，顛風泄地日收光，草木焦枯樹摧藏，崩山裂石斷河梁，車載鐵鎖桔銀鐺，一月三榜六咒章，募求百鬼勤豪強，得便斬殺除凶殃，吾持神咒誰敢當，急去千里勿當殃，急急如律令。”

道經中的驅鬼咒語較之出土簡帛中的驅鬼咒語，形式更加整飭和規範，且多帶有催促語“急急如律令”等。另外，驅鬼咒語的示威語部分亦多藉助神靈的超自然力等。後世醫書的祝由方中亦有相似的用例，如《千金翼方》中的“禁鬼客忤氣”<sup>①</sup>：

咒曰：吾上太山府，謁拜皇老君，交吾卻鬼，語我神方，上呼玉女，收攝不祥，登天左契，佩戴印章；頭戴華蓋，足躡魁剛，左呼六甲，右呼六丁，前皇神，後越章，神師誅罰，不避豪強，先斬小鬼，後殺游光，何神敢住，何鬼敢當，一鬼不出，斬付魁剛，急急如律令。（一云：吾上太山，道逢東王父，教吾殺鬼語，我有神禁，上帝王子，捕收飛祥，登天左契，佩戴印章，頭戴華蓋，足蹈天罡，先殺小鬼，後殺游光，何神敢住，何神敢當？縛汝正身，煮汝護湯，三日一治，五日一量，門丞收縛，皂君上章，吾含天地之氣，讀咒殺鬼之方，唾天自裂，唾地自缺，唾山自崩，唾水自竭，唾癰自潰，唾火自滅，唾邪自走，唾鬼自殺。急急如律令）。

又，吾為天師祭酒，為天地所使，身佩乾靈之兵，百千萬億，在吾前後，羅列左右，何神敢住，何鬼敢當，正神當住，邪鬼速去。急急如律令。

又，六甲六乙，邪鬼自出，六丙六丁，邪鬼入冥，六戊六己，邪鬼自止，六庚六辛，邪鬼自分，六壬六癸，邪鬼自死。急急如律令。

又，神師所唾，嚴如雪霜。唾殺百鬼，不避豪強，當從十指自出，前出封候，後出斬頭，急急如律令。七遍咒之，先咒水噴病人，然後咒之，欲殺鬼然後下刀，不瘥，更咒看之手十指頭毛出。若咒病人時，當以單被籠病人頭，更遣兩人捉被單兩頭以遮前，病人洗手莫拭，合手胡跪，然後咒之。

以上是醫書祝由方的中驅鬼咒語，可以發現，其與道經中所記載的驅鬼咒語中有很多相似的地方，都很規整，大都有示威語、懲戒語、催促語等內容。

據上可知，出土簡帛、道經和後世醫書祝由方中驅鬼治病時所使用的咒語具有一定的承繼關係，出土簡帛中的驅鬼咒語較為質樸和原始，道經中的驅鬼咒語

<sup>①</sup>（唐）孫思邈著，李景榮等校釋：《千金翼方校釋》，人民衛生出版社，2014年，第722頁。



更加完善和多樣，後世醫書祝由方中的驅鬼咒語隨著生產力的發展和時代的進步在慢慢減少，但是還是沒有完全擺脫出土簡帛和道經的驅鬼咒語的影響。

直到現在，我國的一些少數民族地區仍流行著藥物和驅鬼綜合治病的習俗。如彝族民間傳統醫藥，不論畢摩、蘇尼或普通行醫者都是用神、藥兩解的方法對患者採取精神治療和藥物治療。在精神治療方面尤其以畢摩測卦切脈相結合的方式為典型。彝醫以精神治療為主，以測卦為輔。彝族傳統查時辰測病法由畢摩掌握。彝族畢摩是兼祭祀、記史、行醫、占卜、測卦為一身的傳統文化代表人物。彝族要看病，畢摩認為就要掌握對人有害的鬼怪，驅走了鬼怪，配了藥，病人才好得快。<sup>①</sup>彝族人治病的思維方式與出土簡帛和道經中的驅鬼治病之巫術活動有很多共同之處。彝族社會中的驅鬼與藥物綜合治病的習俗的保存至今，正說明了出土簡帛與道經中驅鬼治病之術的源遠流長。

### 三、出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世民俗的影響

出土簡帛與道經中的驅鬼術內容是社會意識形態的反映，這種特殊的社會意識形態正是民俗<sup>②</sup>的重要組成部分，而民俗無疑具有很強的傳承性。因此，出土簡帛和道經中的驅鬼術必將對後世的民俗產生重要影響。在古代社會，驅鬼術是流行於社會中下層的一種“實用”技法，它很大程度上迎合了社會中下層的迫切需求，被先民認為是治病除祟的“金鑰匙”，故其傳播範圍較廣，影響時間較長，傳播速度較快。出土簡帛與道經的驅鬼術內容多樣，從驅鬼類型來看，主要有模擬巫術類和反抗巫術類驅鬼活動。值得注意的是，這兩種思維模式影響下的驅鬼活動依然存在於我國少數民族的驅鬼儀式之中。

#### （一）模擬巫術思維的運用

模擬巫術多和交感巫術配合使用，主要主要以土木偶或其它一些東西等作鬼的替身來實現驅鬼之目的，作用於土木偶或其它一些東西即相當於作用於鬼。出土簡帛所見驅鬼術中的主要用例有：

<sup>①</sup> 詳參張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008年，第387-388頁。

<sup>②</sup> 民俗是一般百姓階層流傳的文化風尚和習俗，它雖然常流於較為表淺的層次，且有時形式比較粗俗，但許多習俗常有其較深刻的文化含義。它既是一些理論觀念或技術操作在民間的變了型的體現，同時又常常為各種適宜生長、繁殖的理論觀念或技術操作提供了孳生、接受和傳播的廣袤的土壤。詳見何裕民、張曄：《走出巫術叢林的中醫》，文匯出版社，1994年，第258頁。

(52)《睡虎地·日甲·詁》52背2-53背2：“人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時，漬門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，狸（埋）野，則毋（無）殃（殃）矣。”

(53)《睡虎地·日甲·詁》54背2-55背2：“人毋（無）故而憂也，為桃梗（梗）而啟（搯）之，以癸日日入投之道，遽曰：“某。”免於憂矣。”

(54)《馬王堆·方》103：“令尢（疣）者抱禾，令人嘑（呼）曰：“若胡為是？”應（應）曰：“吾尢（疣）。”置去禾<禾去>，勿顧。”

例（52）中的“裹以白茅”即以白茅包不辜鬼之偶及其祭品以埋之，象征殃咎被驅除；例（53）中的“桃梗”指用桃木刻成的木偶人。木偶象徵人，人通過不停地撫摸木偶，將災咎轉移給木偶，然後在癸日下午太陽落山的時候把木偶投到道路中並說“某某”，這樣鬼就被驅走了，無故而憂愁的人解咎；例（54）為一祝由方，即巫祝治病方。古人大多認為生病是鬼在作祟，所以得疣病的人通過抱禾將肉體裏的致病鬼“轉嫁”給禾，這時的“禾”就成了鬼的新載體，“置禾勿顧”即象征著鬼被驅除。道經驅鬼術中亦有類似的記載，如《太上六壬明鑒賞符陰經·行軍攘風法》<sup>①</sup>云：

遁甲者云：軍行遇惡風，旗竿倒放。四窮上土作泥人，長七寸，執桃弓葦箭。遂執桃刀，披髮向風，三叩齒，咒曰：天有四蠲，以守四境。吾有四狗，以守四陽。以城為山，以地為河。寇賊不得過，來者不得進，去者不得退。則凶自滅，風必止矣。

上述的“泥人”和出土簡帛中所見驅鬼術中用的土木偶等功能相似，而且上述內容雖講述的是行軍中攘除惡風，而實際上惡風在先民的認知裏亦是鬼怪作祟所致。因此，上述的攘風法實質還是驅鬼術，而且其攘除過程中的動作、語言、方式等和驅鬼的過程毫無二致。出土簡帛和道經中的模擬巫術類驅鬼術亦影響了後世的民俗，直到現在，我國少數民族中仍有類似的模擬巫術類驅鬼術的存在，如彝族的驅鬼儀式。

彝族大多居住在較為偏僻的山區和半山區，因文化科學較落後，古往今來，廣大群眾都信鬼神的存在，并把鬼分為家鬼與野鬼。本宗族或家族的祖先為家鬼，

<sup>①</sup> 以下引文見上海書店出版社編：《道藏》（第十八冊），文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，第643頁。

其他則為野鬼；彝族人認為鬼有惡鬼與善鬼之分，一切暴死凶死者為惡鬼、凶鬼，年老且正常死亡為善鬼。他們認為家鬼和善鬼不會作祟，屬祭祀的對象，對人們予以保護和庇佑；凡人得病症禍殃皆為野鬼和凶惡鬼作祟的結果，因而叫“蘇尼”問卜何方鬼作祟以便驅趕，這即是“蘇尼”的重要社會職能與法術活動“送鬼”，其具體的活動如下<sup>①</sup>：

彝族發生疾病禍殃後，“蘇尼”視占卜所示，即要送鬼。若是大凶鬼大惡鬼作祟，就要殺羊子獻送，另外加一破碗裝有粗糠、灶灰、辣椒、火炭、黑白線等，1匹大草馬、5個大草人，一草人打紙傘騎草馬，一草人牽草馬，一草人後趕草馬，兩草人抬紅綠紙旗在最前面。“蘇尼”邊念咒語邊把它們送至作祟鬼所出沒的背離村子僻地的必經之路。若是小鬼侵擾，就尋以雛雞捏死殮入小木棺裏，令加一破碗裝有粗糠、灶灰、辣椒、火炭、黑白線，1匹大草馬、3個大草人，一草人打紙傘騎草馬，另兩小草人頭包黑布，一草人牽馬，一草人趕馬，把這些裝入一爛篩子內，“蘇尼”便念咒語邊把這些東西送至遠離村寨的西邊僻地。

以上儀式中的草人和草馬是作為鬼的代替物存在的，同時也是祟鬼或致病鬼從病人身上轉出的中介。把作為鬼的替代物的草馬、草人等送至遠離村寨的西邊僻地即象徵著鬼遠離被害人，進而達到驅鬼之目的。因此，上述彝族驅鬼儀式和出土簡帛及道經中的驅鬼術在本質上是一致的，都是一種模擬巫術類的驅鬼術，即以相似之物來代替鬼或把相關靈物當做作祟鬼或致病鬼轉嫁的對象來實現驅鬼的目的。

通過以上出土簡帛、道經及彝族中的模擬巫術類驅鬼活動，我們認為我國少數民族中的驅鬼儀式一定程度上是受到了出土簡帛及道經中的驅鬼術的影響，只不過與出土簡帛和道經中的驅鬼術相比，其民族性更強，儀式規程更完備，但是其驅鬼治病或驅鬼除祟的目的是一致的。

## （二）反抗巫術思維的實踐

高國藩先生認為：“反抗巫術原理，是以反抗律原則確立的，即巫術中使用的物品及其扮演的驅邪者，對巫師欲反對的物件具有明顯的反抗性質。這種巫術

<sup>①</sup> 以下引文見張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008年，第175頁。



我們將它稱之為反抗巫術。”<sup>①</sup>對於驅鬼術來說，反抗巫術，即利用厭勝物或辟邪物來與鬼對抗，因為鬼畏懼包含強大超自然力的厭勝物或辟邪物。出土簡帛中的厭勝物有植物、動物、穢物、礦物、數字、名字等等，如：

(55)《睡虎地·日甲·詁》27背1—28背1：“人毋（無）故鬼攻之不已，是是刺鬼。以桃爲弓，牡棘爲矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣。”

(56)《睡虎地·日甲·詁》38背3：“鬼恒從人女，與居，曰：“上帝子下游。”欲去，自浴以犬矢，澠（繫）以葦，則死矣。”

(57)《周家臺·方》329-331：“已齏方：以叔（菽）七，稅（脫）去黑者。操兩瓦，之東西垣日出所燭，先狸（埋）一瓦止（址）下，復環禹步三步，祝曰：‘噉（呼）！垣止（址），筭（苟）令某齏已，予若叔（菽）子而徼之齏已。’即以所操瓦而蓋□。其一曰：以米亦可。男子以米七，女子以米二七。”

(58)《馬王堆·方》104：“以月晦日之丘井有水者，以敝帚騷（掃）尤（疣）二七，祝曰：‘今日月晦，騷（掃）尤（疣）北。’入帚井中。”

例（55）中的驅鬼靈物“桃”“牡棘”“雞羽”均為厭勝物，且桃、牡棘作為厭勝物在反抗巫術類驅鬼活動中的使用頻率很高；例（56）中的“犬矢”，即犬屎。以穢物“犬屎”來作為厭勝物驅鬼是一種典型的反抗巫術類驅鬼活動；例（57）中的數字“三”和“七”從陰陽觀念來看，都是陽數，可以驅除屬性為陰的鬼，亦是一種典型的反抗巫術類驅鬼活動；例（58）中的“月晦日”指一個月的最後一天，選擇舊一月即將結束，新月一月即將開始的時候，象征著鬼魅邪祟力量可全部被驅走，亦是一種典型的反抗巫術類驅鬼活動。同樣地，道經中亦有很多反抗巫術類驅鬼活動的例子：

(59)《太上助國救民總真秘要·上清北極天心正法斗下靈文符咒·住瘡子法》：“先變神為張翼二星官，身長百尺，披綠雲帔，執碧玉圭，居南方，專管瘡鬼。瘡鬼祖名，形如黑憂等鬼。用斗訣，書此六字於紙錢上，令三拂病人，於門外燒之，存求符人為本日日神功曹，便面北燒香，重書斗中七星名，令病人吞之。立差，仍書將，於男左女右手中指上繫之。仍押法師花字於符上，候不發，以紙錢將符於門外燒之。仍用桃枝煎湯，下三光符尤佳。存念張翼二星官，收斷瘡鬼

<sup>①</sup> 高國藩：《敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993年，第360頁。

祖名，形如黑憂等鬼。念二七遍。”

(60) 《思印氣文法》：“名山大澤符廟封之法。向王散髮，禹步三過，閉氣二十四，便視天。見一人長三千萬丈，烏衣赤積，手持三五神符，來集印上，狀如二寸一分。亦取土著上，左足加右，九躡上。次以印向鬼，次土著廟，前去二十步許，閉氣三過。一呼左太上、右玄老，太上收汝魂。急急如律令。若去廟遠者，可以印內，懷中三過，閉氣呪印：三五列行，北斗縱橫，三台五斗，今在我後，千鬼萬神，莫不越走。急急如律令。”

(61) 《太上黃庭中景經》：“象斗鐵初受四方，真人器戴，遏邪之狀。初，調神之物。學道之士，先當拘魂魄，消滅尸鬼。常以月晦日、庚申、甲寅之辰，清齋入室，以真朱筆點左目眦下，雄黃筆點右鼻下，令一小人入谷中訖，微咒，叩齒三通，咽液三過，以左手第二指捻右鼻孔下，右手第二指捻左目下，各七這當按之勿舉手也。於是都畢。此二處是三魂七魄之門戶，載滅精邪之津梁也。故朱黃之精，塞尸鬼之路，乃太極上法，行之則魂魄和氣，尸穢散絕，靈通徹視，行之三年，色念都泯，四支無疾，以長生者也。”

例(59)中的“符”“桃枝”“二七”，例(60)中的“禹步三”“神符”及驅鬼咒語，例(61)中的“月晦日、庚申、甲寅之辰”“三”“七”等都是驅鬼魔力很強的厭勝物。道經驅鬼術內容中所涉反抗巫術類驅鬼活動非常豐富，這裏不再贅述。出土簡帛與道經所見反抗巫術類驅鬼活動在我國少數民族地區的驅鬼儀式中依然存在，如納西族的祭蛇鬼儀式，當主人家中發生小孩或其他人生病痛，特別是患了生癩瘡等皮膚病後，家人要去請東巴占卜尋找得病的緣由，東巴看占卜書或用其他占卜方法占卜後得知是蛇鬼作祟所致，就告知請求占卜的人要作一次驅蛇鬼的儀式。其具體的儀式過程為<sup>①</sup>：

東巴站在神壇前，面朝外念誦《誦蛇鬼·開壇經》《蛇鬼的出處來歷》《猛鬼的出處來歷》之後，來到病人的房間裏，在已燒有骨頭的瓦片上燒上雞毛、山羊角，把一點豬油抹在猛鬼木牌上的猛鬼的嘴裏。東巴嘴裏說“把雞蛋喂給蛇”，接著，由躺在床上的病人抓一把爆薺麥粒撒到床尾的泥蛇和猛鬼、恩鬼木牌上。東巴手握鐮刀，用鐮刀割斷病人脖子上的黑繩，然後將黑線繞

<sup>①</sup> 以下祭蛇鬼的儀式過程引自雲南省社會科學院東巴文化研究所《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004年，第151-152頁。

成雞蛋大小的圈，把這個圈套套在床下的雞蛋上。接著，主人家把泥蛇和猛鬼、恩鬼木牌拿起，在病人身上從頭至腳過一遍，同時東巴口中說“病人某某（用病人之名）被蛇鬼纏住了，今天，就把蛇鬼送出去”之類的話，之後，就把泥蛇和猛鬼、恩鬼木牌拿到正門外，舌頭朝外擺好。接著，東巴念《藥的出處來歷》，同時，一手端盛有奶水的碗，用一青柏樹枝蘸奶水從頭至腳地灑給病人，再來到屋外，從頭到尾地點給泥蛇。

東巴口中念誦《殺猛鬼恩鬼》，拿出已放在正門外的猛鬼、恩鬼木牌，手拿斧頭或刀將木牌劈開，再念《送蛇鬼、送猛鬼恩鬼》，主人家則把泥蛇和燒有骨頭的瓦片，劈開的猛鬼、恩鬼木牌以及盛有雞蛋的泥碗等拿出。拿到大門外後，不論河的寬窄一定要過一條河，方可將猛鬼、恩鬼木牌壓在土下，土上壓放一塊石頭，將泥蛇放在石頭旁。與此同時，東巴在病人屋裏一手搖動竹簽，一手撒麥粒，以示趕鬼。趕鬼至大門外，則將手中竹簽插在剛才主人家去送蛇鬼的路上。插時將竹簽的兩叉彎下來插在地上，乘反彈趨勢。

主人與東巴陸續回到家中後，表示儀式結束。

以上納西族東巴教中的驅鬼儀式中涉及到了“雞毛”“山羊角”“石頭”“柏樹枝”“竹簽”等厭勝物，是典型的反抗巫術類驅鬼活動。上述驅鬼儀式中也同時摻雜有模擬巫術類驅鬼活動，如驅鬼儀式中的“泥蛇”是蛇鬼的替代物，通過作用於泥蛇，即可達到驅蛇鬼之目的。反抗巫術類驅鬼活動和模擬巫術類驅鬼活動有很多時候都是相互配合使用。

就是現在的一些慣用語或術語，有的也與出土簡帛或道經中驅鬼術的內容有關。如“鬼畫符”，其現在的意義一是比喻虛偽的話或騙人的伎倆，二是比喻胡亂做事。但追根溯源，它卻是源於道士用來“驅鬼除祟”或“治病延年”的圖形或綫條<sup>①</sup>；又如“泰山石敢當”，又稱“石敢當”，指鎮邪壓鬼的具有神威的語言。人們一般將此語刻在石磚和木頭上。民間凡有家門沖著溝、河、路、墳乃至任何犯忌物，都要樹一塊“泰山石敢當”相鎮<sup>②</sup>，出土簡帛和道經中均有以石驅鬼的記載和用例，此不再舉例說明。

出土簡帛與道經所見驅鬼術對後世民俗的孳生、擴散、傳播等提供了肥沃的

<sup>①</sup> 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994年，第717頁。

<sup>②</sup> 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994年，第730頁。

土壤，我們亦可通過對驅鬼術的全面考察來梳理中國民俗史。毋庸置疑，驅鬼術的研究將會對中國民俗史和思想史的研究提供重要的幫助和支持。

## 結語

本文主要對出土簡帛文獻中的驅鬼術進行了系統整理和研究，且研究材料主要集中在出土簡帛《日書》和醫書中。本文主要以驅鬼術較為集中的《睡虎地·日甲·詁》《馬王堆·方》和《周家臺·方》為材料來具體探討和分析了其中的驅鬼術內容和驅鬼原理。首先，本文討論了“鬼”的定義以及對出土簡帛所見驅鬼術進行了概述；其次，本文從驅鬼靈物、驅鬼動作、驅鬼語言、驅鬼數字、驅鬼時間、驅鬼方位等方面對出土簡帛中的驅鬼術進行了簡單論述和討論，並一定程度上挖掘了這些靈物、動作、語言、數字、時間和方位背後的驅鬼內涵；再次，本文從民俗學和文化人類學的角度對出土簡帛中驅鬼術所反映的巫術類型進行了歸納和分類，並簡要分析了出土簡帛驅鬼術中所蘊含的驅鬼原理；最後，本文對出土簡帛和道經中的驅鬼術進行了對比研究以及簡要討論了兩者對後世小說、醫書、民俗的影響。

由於時間和精力有限，本文對某些具體的問題並未進行更加深入的討論，如第五章“出土簡帛所見驅鬼術類型”只對出土簡帛中驅鬼術所反映較多的反抗巫術類和模擬巫術類活動進行了歸納和整理，而沒有對其它如交感巫術等進行進一步的探究，而且對反抗巫術類和模擬巫術類活動中的一些小類的歸納和整理也不是很全面和細緻。另外，本文對一些驅鬼靈物、驅鬼動作、驅鬼語言、驅鬼數字、驅鬼時間、驅鬼方位背後的驅鬼實質、驅鬼價值和驅鬼意義等挖掘得還很不夠。再者，本文對出土簡帛和道經中驅鬼術的對比研究和兩者對後世小說、醫書和民俗的影響的討論也較為簡略。

由於本人學力和水平有限，論文有很多地方論述的不一定恰當，還有待日後進一步完善和補充，敬請方家批評指正。

## 主要參考文獻

### B

班固撰，顏師古注：《漢書》，中華書局，1964 年。

### C

陳國符：《道藏源流考》，中華書局，1963 年。

蔡家麒編：《中國原始資料叢編（獨龍族卷）》，上海人民出版社，1993 年。

陳松長主編：《岳麓書院藏秦簡》（肆），上海辭書出版社，2015 年。

蔡家麒：《獨龍族社會歷史綜合考察報告》，《民族調查研究》專刊第 1 集，中國西南民族研究協會、雲南省民族研究所編印，1983 年。

陳侃理：《秦簡牘復生故事與移風易俗》，《簡帛》（第八輯），2013 年。

車錫倫、孫叔瀛：《中國的精怪信仰和精怪故事——兼談神、仙、鬼、怪系列》，《揚州師院學報》，1994 年。

陳洪：《秦人葬式與社會等級的關係及其演變》，《考古與文物》，2016 年第 2 期。

晁福林：《戰國時期的鬼神觀念及其社會影響》，《中國史研究》，1998 年第 2 期。

陳夢家：《商代的神話與巫術》，《燕京學報》，第 20 期。

陳斯鵬：《戰國秦漢簡帛中的祝禱文》，《學燈》，第 5 期，簡帛研究網，2008 年 1 月 1 日。

### D

[清]段玉裁撰：《說文解字注》，中華書局，2015 年。

[日]丹波康賴撰，趙明山等注釋：《醫心方》，遼寧科學技術出版社，1996 年。

戴五宏：《海南儋黎的鬼靈崇拜及其儀式實踐——以樂東縣控訴村的田野調查為例》，《宗教學研究》，2013 年第 4 期。

戴春陽：《秦墓屈肢葬管窺》，《考古》，1992 年第 8 期。

### E

恩格斯：《路德維希·費爾巴哈與德國古典哲學的終結》，《馬克思恩格斯選集》（第 160

四卷），人民出版社，1995 年。

## F

[明]馮夢龍撰：《情史類略》，《古本小說集成》，上海古籍出版社，1994 年。

方韜譯注：《山海經》，中華書局，2015 年。

方勇、侯娜：《讀天水放馬灘秦簡〈志怪故事〉札記》，《考古與文物》，2014 年第 3 期。

## G

[晉]干寶撰，陶娥等注譯：《搜神記》，中州古籍出版社，2010 年。

郭靜云：《天神與天地之道——巫覡信仰與傳統思想淵源》，上海古籍出版社，2016 年。

郭沫若：《釋干支》（《甲骨文字研究》），科學出版社，2002 年。

高國藩：《中國民俗探微——敦煌巫術與巫術流變》，河海大學出版社，1993 年。

高國藩：《中國巫術史》，上海三聯書店，1999 年。

郭燕順、孫運來：《民族譯文集》，吉林省社會科學院蘇聯研究室，1983 年。

高去尋：《黃河下游的屈肢葬問題》，《考古學報》，1947 年第 2 期。

## H

[宋]洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》，中華書局，1981 年。

胡新生：《中國古代巫術》，山東人民出版社，1998 年。

湖南省博物館、中國科學院考古研究所：《長沙馬王堆一號漢墓》，文物出版社，1973 年。

湖南省博物館、湖南省文物考古研究所：《長沙馬王堆二、三號漢墓》，文物出版社，2004 年。

湖北省荊州地區博物館：《江陵馬山一號楚墓》，文物出版社，1985 年。

胡樸安：《中華全國風俗志》，河北人民出版社，1986 年。

和志武等主編：《中國各民族原始宗教資料集成（納西族卷、羌族卷、獨龙族卷、傈僳族卷、怒族卷）》，中國社會科學出版社，2000 年。

- 何九盈等主編：《中國漢字文化大觀》，北京大學出版社，1995 年。
- 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系：《九店楚簡》，中華書局，1999 年
- 和志武等主編：《中國原始資料叢編（納西族卷、羌族卷、獨龍族卷、傈僳族卷、怒族卷）》，上海人民出版社，1993 年。
- 何裕民、張曄：《走出巫術叢林的中醫》，文匯出版社，1994 年。
- 黃永武主編：《敦煌寶藏》（第 124 冊），新文豐出版公司，1981 年。
- 胡新生：《禹步探源》，《文史哲》，1996 年第 1 期。
- 賀璐璐：《戰國秦漢時期以名驅鬼術的分類及其儀式》，《宜賓學院學報》，2016 年第 2 期。
- 胡娟：《漢簡帛醫書五種字詞集釋》，西南大學博士學位論文，2016 年。

## J

- [清]紀昀著：《閱微草堂筆記》，上海古籍出版社，2010 年
- [英]J. G. 弗雷澤：《金枝》，商務印書館，2014 年。
- 姜守誠：《出土文獻與早期道教》，中國社會科學出版社，2016 年。
- 姜守誠：《放馬灘秦簡〈志怪故事〉中的宗教信仰》，《世界宗教研究》，2013 年第 5 期。
- 姜守誠：《北大秦牘〈秦原有死者〉考釋》，《中華文史論叢》，2014 年第 3 期。

## K

- 孔德超：《秦簡〈日書〉和納西族東巴教中的驅鬼術比較研究》，《民間文化論壇》，2016 年第 5 期。
- 孔慧紅：《〈五十二病方〉與巫術文化》，陝西師範大學碩士學位論文，2006 年。

## L

- [南朝宋]劉敬叔撰，范寧點校：《異苑》，中華書局，1996 年。
- [英]雷蒙德·弗思：《人文類型》，商務印書館，1991 年。
- 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，文津出版社，1994 年。
- 呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，科學出版社，2015 年。



- 李劍國：《唐前志怪小說史》，天津教育出版社，2005 年。
- 李孝定：《甲骨文字集釋》，中研院歷史語言研究所，2004 年。
- 李恩江、賈玉民：《說文解字譯述》，中原農民出版社，2000 年。
- 拉法格著，王子野譯：《思想起源論》，三聯書店，1963 年。
- 李紹明、錢安靖主編：《中國原始宗教資料集成（土家族卷）》，北京：中國社會科學出版社，1998 年。
- 魯迅先生紀念委員會編輯：《中國小說史略》（載《魯迅全集》第八卷），人民文學出版社，1957 年。
- 李明曉：《簡帛醫藥文獻中的“七”》，《出土文獻綜合研究集刊》（第一輯），2014 年。
- 劉衛鵬：《漢永平三年朱書陶瓶考釋》，《文物考古論集》，2000 年。
- 李家浩：《論太一避兵圖》，《國學研究》（第一卷），1993 年。
- 李零：《秦簡的定名與分類》，《簡帛》（第六輯），2011 年。
- 劉釗：《談秦簡中的“鬼怪”》，《文物季刊》，1997 年第 2 期。
- 劉信芳：《日書〈驅鬼術〉發微》，《文博》，1996 年第 4 期。
- 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書〈詁咎〉篇研究》，《考古學報》，1993 年第 4 期。
- 連劭名：《雲夢秦簡〈詁〉篇考述》，《考古學報》，2002 年第 1 期。
- 劉偉：《睡虎地秦簡〈日書·詁咎〉篇中的鬼、神、怪》，《通化師範學院學報》，2008 年第 5 期。
- 雷翔：《端公的法術——土家族民間信仰研究》，《湖北民族學院學報》，1998 年第 5 期。
- 李學勤：《放馬灘簡中的志怪故事》，《文物》，1990 年第 4 期。
- 李零：《北大秦牘〈泰原有死者〉簡介》，《文物》，2012 年第 6 期。
- 李家浩：《馬王堆漢墓帛書祝由方中的“由”》，《河北大學學報》，2005 年第 1 期。
- 呂亞虎：《數字“七”的巫術性蠱測——以秦漢簡帛文獻為中心》，《歷史教學問題》，2012 年第 1 期。
- 劉道超：《神秘數字“七”再發微》，《中南民族學院學報》，2003 年第 5 期。
- 劉釗：《說“魅”》，《中國典籍與文化》，2012 年第 4 期。
- 李零：《禹步探原——從“大禹治水”想起的》，《書城》，2005 年第 3 期。

李劍國、張玉蓮：《“禹步”考論》，《求是學刊》，2006 年第 5 期。

李遠國：《大禹崇拜與道教文化》，《中華文化論壇》，2012 年第 1 期。

劉宗迪：《禹步·商羊舞·焚燒巫尪——兼論大禹治水神話的文化原型》，《民族藝術》，1997 年第 4 期。

李力：《“禹步”之問》，《長江文化論叢》，2009 年。

呂亞虎：《戰國秦漢簡帛文獻所見巫術研究》，陝西師範大學博士學位論文，2008 年。

## M

[英]馬林諾夫斯基：《文化論》，中國民間文藝出版社，1987 年。

馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，湖南科學技術出版社，1992 年。

馬克思、恩格斯著，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編譯：《馬克思恩格斯全集》（第二十卷），人民出版社，1971 年。

馬繼興主編：《敦煌古醫籍考釋》，江西科學技術出版社，1988 年。

馬麗娜：《試析中國神話中的數字“七”》，中國海洋大學碩士學位論文，2011 年。

## N

內蒙古自治區文物考古研究所、內蒙古師範大學歷史系、中國社會科學院歷史研究所等：《額濟納漢簡》，廣西師範大學出版社，2005 年。

甘肅居延考古隊：《居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物》，《文物》，1978 年第 1 期。

## P

蒲慕州：《睡虎地秦簡〈日書〉的世界》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1993 年。

## Q

清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，中西書局，2010 年。

清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（叁）》，中西書局，2012 年。

## R

裘錫圭主編，湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（陸）》，中華書局，2014 年。

饒宗頤、曾憲通：《雲夢秦簡日書研究》，中文大學出版社，1982 年。

任聘：《中國民間禁忌》，作家出版社，1991 年。

《日書》研讀班：《日書：秦國社會的一面鏡子》，《文博》，1986 年第 5 期。

容观龔：《我國古代屈肢葬俗研究》，《中南民族學院學報》，1983 年第 2 期。

## S

[唐]孫思邈著，李景榮等校釋：《千金翼方校釋》，人民衛生出版社，2014 年。

[唐]孫思邈撰，高文柱、沈澍農校注：《備急千金要方》，華夏出版社，2008 年。

睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990 年。

孫黨伯、袁謩正主編《聞一多全集》，湖北人民出版社，1993 年。

上海書店出版社編：《道藏》（第二十冊），文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988 年。

石琳、胡娟、鍾如雄：《從漢代醫簡看祝由術的禳病法》，《雲南師範大學學報》，2016 年第 4 期。

孫占宇：《放馬灘秦簡〈丹〉篇校注》，簡帛網，2012 年 7 月 31 日。

## W

[清]王先慎撰，鐘哲點校：《韓非子集解》，中華書局，2003 年。

聞一多：《伏羲考》，上海古籍出版社，2006 年。

吳小強：《秦簡日書集釋》，嶽麓書社，2000 年。

吳康：《中國鬼神精怪》，湖南文藝出版社，1992 年。

王進祥、岳喜平：《說文解字今述》，說文出版社，2003 年，第 76 頁。

王子今：《睡虎地秦簡〈日書〉甲種疏證》，湖北教育出版社，2003 年。

- 王孝廉：《中國的神話與傳說》，聯經出版事業公司，1983 年。
- 完顏紹元：《中國風俗之謎》，上海辭書出版社，2000 年。
- 王子今：《秦漢民間意識中的“小兒鬼”》，《秦漢研究》（第六輯），陝西人民出版社，2012 年。
- 王輝：《〈天水放馬灘秦簡〉校讀記》，《簡帛》第 6 輯，上海古籍出版社，2011 年。
- 王子今：《秦灋“刑棄灰於道者”試解——兼說睡虎地秦簡〈日書〉“鬼來陽（揚）灰”之術》，《陝西歷史博物館館刊》（第 8 輯），三秦出版社，2001 年。
- [韓]魏超：《從睡虎地秦簡〈日書〉看秦人的鬼神觀念》，《華夏文化》，2015 年第 1 期。
- 王化平：《鬼神信仰與數術——〈五十二病方〉中所見祝由術的解讀》，《中醫藥文化》，2016 年第 5 期。
- 王育成：《東漢道符釋例》，《考古學報》，1991 年第 1 期。
- 萬建中：《數字“七”的時間象徵意義》，《文史雜誌》，1994 年第 4 期。
- 王焰安：《試論少數民族民間文化中的桃文化》，《貴州民族學院學報》，2001 年第 1 期。
- 王暉：《夏禹為巫祝宗主之謎與名字巫術論》，《人文雜誌》，2007 年第 4 期。
- 吳小強：《論秦人宗教思維特征——雲夢秦簡〈日書〉的宗教學研究》，《江漢考古》，1992 年第 1 期。

## X

- [奧]西格蒙德·弗洛伊德著，文良文化譯：《圖騰與禁忌》，中央編譯出版社，2005 年。
- 許進雄：《中國古代社會》，中國人民大學出版社，2008 年。
- 徐華龍主編：《中國鬼文化大辭典》，廣西民族出版社，1994 年。
- 徐華龍：《中國民間文學大辭典》，上海文藝出版社，1992 年。
- 徐富昌：《睡虎地秦簡研究》，文史哲出版社，1993 年。
- 咸陽市文物考古研究所：《咸陽教育學院漢墓清理簡報》，《文物考古論集——咸陽市文物考古研究所成立十周年紀念》，三秦出版社，2000 年。
- 孝感地區第二期亦工亦農文物考古訓練班：《湖北雲夢睡虎地十一號秦墓發掘簡

報》，《文物》，1976 年第 6 期。

徐莉莉：《馬王堆漢墓帛書（肆）所見稱數法考察》，《古漢語研究》，1997 年第 1 期。

夏德靠：《“禹步起源及其嬗變”》，《四川師範大學學報》，2010 年第 6 期。

熊永翔等：《道教禹步論》，《湖北社會科學》，2010 年第 4 期。

## Y

楊堃：《民族學概論》，中國社會科學出版社，1984 年。

嚴健民：《五十二病方注補譯》，中醫古籍出版社，2005 年。

雲南省社會科學院東巴文化研究所、《納西族東巴教儀式資料彙編》課題組：《納西族東巴教儀式資料彙編》，雲南民族出版社，2004 年。

葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》，陝西人民出版社，2011 年。

俞曉群：《數在中國古代的神秘意義》，《數術探秘》，三聯出版社，1995 年。

伊飛舟等著：《中國古代鬼神文化大觀》，百花洲文藝出版社，2010 年。

姚孝遂：《再論古漢字的性質》，《古文字研究》（第十七輯），中華書局，1989 年。

楊昌鑫：《一首古老的土家族軍葬戰歌——〈彈歌〉試釋》，《民間文學》，1985 年第 10 期。

楊紫雲：《〈中國各民族原始宗教資料集成〉中的法（樂）器——以雲南十三族為例》，《歌海》，2013 年第 5 期。

葉小燕：《秦墓初探》，《考古》，1982 年第 1 期。

葉舒憲：《〈山海經〉與禹、益神話》，《海南大學學報》，1997 年第 3 期。

余健：《巳及禹步考》，《東南大學學報》，2002 年第 1 期。

## Z

[清]朱駿聲撰：《說文通訓定聲》，武漢市古籍書店，1983 年。

張顯成：《簡帛文獻學通論》，中華書局，2004 年。

張顯成《簡帛文獻論集》，巴蜀書社，2008 年。

張紫晨：《中國巫術》，三聯書店，1990 年。

[韓]趙榮俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，中華書局，2011 年。

張有雋、頗有識：《民主改革前松佬族的宗教》，《中國少數民族宗教》（初編），雲南人民出版社，1985 年。

周一謀、肖佐桃主編：《馬王堆醫書考注》，天津科學技術出版社，1988 年。

詹承緒等：《那馬人風俗習慣的幾個專題調查》，《白族社會歷史調查》（貳），雲南人民出版社，1987 年。

張純德等著：《彝族原始宗教研究》，雲南民族出版社，2008 年。

張勛燎、白彬：《中國道教考古》，線裝書局，2006 年。

趙國華：《生殖崇拜文化論》，中國社會科學出版社，1990 年。

鄭學弢校注：《歷代筆記小說叢書·曹丕〈列異傳〉》，文化藝術出版社，1988 年。

周冰：《巫·舞·八卦》，新華出版社，1993 年。

張顯成：《馬王堆佚醫書釋讀札記》，《帛書研究》（第二輯），廣西教育出版社，1996 年。

周海鋒：《新出秦簡禮俗考》，《中國文化研究》，2016 年第 2 期。

中國社會科學院考古研究所陝西六隊：《陝西蘭田泄湖戰國墓發掘簡報》，《考古》，1988 年第 12 期。

張澤洪：《中國西南少數民族宗教中的道教法術探析》，《中國道教》，2008 年第 1 期。

支鈺明：《〈五十二病方〉中的鬼神》，首都師範大學碩士學位論文，2013 年。

## 致謝

轉眼間，研究生三年的學習生活即將結束。每當想到將要離別，心裏總會有很多不捨。對於我來說，研究生三年的學習生活是快樂而充實的，既在各位博學多識、閱歷豐富老師的指導下學到了做人和做學問的道理，也在日常的學習和生活中收穫了同學和朋友間珍貴的友誼。

論文能夠順利完成，首先要感謝導師張顯成教授的細心指導。本文在申報重慶市研究生科研創新項目之時，張老師就不耐其煩地，一遍遍地幫我修改申報書，之後更是一直關心、指導論文的寫作，謝謝張老師包容學生的愚笨和粗心。在論文的寫作過程中，毛遠明老師、李明曉老師、王化平老師、陳榮傑老師、鄧飛老師、趙鑫曄老師、李發老師、鄧章應老師、杜鋒師兄都給予了我很多中肯的建議；朱華忠老師在論文的資料查閱過程中給予了很多幫助；同學賀璐璐、武亞帥、李成滿、李曉曉、侯建科、劉媛岑、楊淋、張文玥、吳琳、許紅梅、陶浩、羅祥義、賀振宇、王棟、白艷章等同學等也給本文的寫作提供了一些很有價值的資料和信息；在三年的求學生活中，還要感謝喻遂生老師、何山老師、郭麗華老師、楊亦花老師的教誨，高魏師兄和李學淵老師的幫助。另外，還要感謝家人一直以來對我默默的支持、關心和鼓勵。

吾生也有涯，而知也無涯。路漫漫其修遠兮，常懷求知之欲和感恩之心，吾將繼續上下而求索。

孔德超

西南大學漢語言文獻研究所

2017年4月27日

## 在學期間所發表的文章

1. 《马王堆汉墓帛书〈五十二病方〉“焮焮然”释义商榷》，《管子学刊》(CSSCI 扩展版)，2016 年第 4 期；
2. 《“老司机”添新义》，《语文建设》(北核)，2017 年第 1 期；
3. 《“网红”为什么这么红？》，《语文建设》(北核)，2016 年第 16 期；
4. 《秦简〈日书〉和纳西族东巴教中的驱鬼术比较研究》，《民间文化论坛》，2016 年第 5 期；
5. 《秦简〈日书〉和纳西族东巴教之驱鬼术用物比较研究》，《兰台世界》，2016 年第 21 期；
6. 《释“走心”》，《汉字文化》，2016 年第 2 期；
7. 《里耶秦简（一）对语文辞书修订的价值》，《荆楚学刊》，2015 年第 5 期；
8. 《岳麓书院藏秦简（三）对语文辞书修订的价值》，《河北北方学院学报》，2015 年第 5 期；
9. 《睡虎地秦简对传世文献的参证举例》，复旦大学出土文献与古文字研究中心网 2015 年 1 月 25 日；
10. 《以出土简帛补〈汉书·艺文志·方技略〉》，复旦大学出土文献与古文字研究中心网，2015 年 5 月 24 日；
11. 《论〈诗经偶笺〉的文学思想（二）》，《华中人文论丛》，2014 年第 4 期；
12. 《极貌写物与物我合一——谢灵运与王维山水诗比较》，《名作欣赏》，2015 年第 2 期；
13. 《论〈诗经偶笺〉的文学思想（一）》，《重庆城市管理职业学院学报》，2015 年第 4 期；
14. 《论〈诗经偶笺〉景境体味中的文学思想》，《甘肃广播电视大学学报》，2016 年第 1 期；
15. 《〈诗经偶笺〉中的“以情论诗”》，《晋城职业技术学院学报》，2016 年第 3 期；
16. 《论魏晋文学中的“朝露”意象》，《重庆城市管理职业学院学报》，2016 年第 3 期。