

出土简帛与道经所见驱鬼术之对比

孔 德 超

提 要：近年来出土的简帛材料中有很多关于驱鬼术的内容。东汉时期形成的道教是方士以老子道家学说为基础，并广泛吸收了先秦、秦汉民间巫术的核心理念等而创立的，其宗教仪式中有很多驱鬼术的成分，而这些文献记载多见于道经。基于两者驱鬼术的继承、发展和创新关系，我们将从驱鬼原因、驱鬼语言、驱鬼动作、驱鬼灵物、驱鬼实质五个方面分别作对比和讨论，以期对民俗史、思想史和宗教史的研究有所帮助。

孔德超，浙江大学艺术与考古学院 2017 级博士研究生。

主题词：出土简帛 道经 道教 驱鬼术

巫术伴随人类的出现而产生，是先民企图以个人意志来实现改造自然的重要尝试。“原始人追寻存在物的神秘属性，感知事物间的神秘联系，为的是以自己的意志去影响它。他们对自己的意志有充分的自信。而表达这一意志的方法，便是巫术。巫术是原始人心中影响和改造外界的最有力的办法。”^①“巫术所负担的都是人的现实能力所不能及的事，都是用人们一般生产和生活技能不能控制的事。越力所不能及，越不能直接控制，便越产生出控制的要求，于是便借助巫术来达到这个目的。虽然这种虚幻的想象，令人不解的符咒，挥舞刀剑的舞蹈，捕风捉影的行动，以及种种想当然的禁忌，并不能达到实际的目的，但是它却表现出人类自身获求安全、康健、发展和避免灾害与病疾的追求。人们对巫术的相信，正是出于对人的自身能力的相信。”^②驱鬼术，即驱鬼巫术^③，是巫术中最常见的类型之一。尤其是在鬼神观念充斥于社会生活的先秦、秦汉时代，驱鬼术更是占据了一席之地。而出土简帛的发现，为我们研究驱鬼术提供了第一手材料，这必将对研究当时社会的民风民俗、宗教信仰等产生重要的作用。值得注意的是，东汉时期，方士以老子道家学说为基础，吸收了民间巫术，创立了道教。^④道教的很多仪式中有驱鬼术的内容，故可将出土简帛和道教中的驱鬼术结合起来进行研究。道教关于驱鬼术的理论和具体实践的记载大多保存在道经中，故本文所涉道教驱鬼术即以道经中所记载的驱鬼术内容为主。也就是说，我们研究出土简帛和道教中的驱鬼术，即研究出土简帛和道经中的驱鬼术。姜守诚

先生说：“这些珍贵的简帛材料及考古实物不仅将改写中国学术史，而且对道教研究也有举足轻重的意义。”^⑤出土简帛和道经中的驱鬼术有何联系，又有何区别，这是我们要思考的问题，故将出土文献和道经中的驱鬼术综合起来，进行系统的研究就很有必要。今即从驱鬼原因、驱鬼语言、驱鬼动作、驱鬼灵物、驱鬼实质五方面做一简要讨论和对比。

一、驱鬼原因之对比

出土简帛和道经所见驱鬼术多是被动驱鬼，即“先咎后驱”的模式，也就是说当人们的身心、精神受到侵扰，或生产、生活秩序受到破坏等灾咎发生时的被动驱鬼行为。“不管是‘远而避之’的禁忌，还是‘敬而求之’的崇拜，或祈求昭示的卜筮，对于避邪消灾、祛病愈疾并非时常奏效。因此，在此同时或稍后，先民们又开始了新的尝试，那就是试图借助主观努力，运用某种法术，对能引起邪恶灾祸的超自然因素‘驱而除之’。于是驱逐鬼邪之类的巫技应运而生。”^⑥如《睡虎地秦简·日书甲种·诘咎》主要是被动驱鬼——“先咎后驱”，它主要描写了各种各样的鬼给先秦人民带来的身体或精神的侵扰以及先秦人民手段各异的驱鬼方法。吴小强先生说：“《日书》表达的秦人心意正是希望人鬼相处，两不相伤，‘诘’章没有人如何主动出击、寻找消灭鬼怪的方法，全部是当鬼来作祟时应该怎样去对待、化解鬼神造成的伤害的做法。”^⑦道经中的“注鬼说”和“解注术”也是被动驱鬼的一个侧面反映，即人们被鬼注祟之后，便被动地寻找解

崇之法。先看几个出土简帛中被鬼侵扰后被动驱鬼的例子^⑧：

《睡虎地·日甲·诂》29 背 1—31 背 1：

人无故鬼籍其宫，是是丘鬼。取故丘之士，以为伪人犬，置墙上，五步一人一犬，环其宫，鬼来扬灰击箕以噪之，则止。^⑨

《周家台·方》335—337：

病心者，禹步三，曰：“皋！敢告泰=山=（泰山，泰山）高也，人居之，□□之孟也。人席之，不知岁实。赤隗独指，搯某瘕心疾。”即两手搯病者腹；“而心疾不知而咸戔”，即令病心者南首卧，而左足践之二七。^⑩

《马王堆·方》109—110：

以朔日，葵莖磨疣二七，言曰：“今日朔，磨疣以葵戟。”又以楸本若道旁葍、楷二七，投泽若□下。除日已望。^⑪

以上三个例子是人们在受到鬼的侵扰，或生病，或发生其他灾殃等的情况下而做出的被动驱鬼。道经中关于驱鬼的原因也有明确的记载，即“注鬼说”。《金锁流珠引·考召法师及志道之人等家每年正月一日早朝人未起前自发牒符保护身家令平安无疾疫法》解释说：

灾厄者，有十种之灾：一，天行瘟疫，与救得有功，天不责；二，时行但禁决无妨；三，官中非横事；四，火；五，水；六，兵图；七，被鬼注祟；八，穷困；九，聋盲；十，内鬼等也。^⑫

“被鬼注祟”是人生最主要的灾祸之一。又《金锁流珠引·为官人百姓断瘟法》云：“因某人染得瘟鬼气病，至重或死，今更连注某人。”《为官人百姓断内外注祟鬼贼妄为·虫蛊杀人不止法》之说最为明晰：

太上老君曰：世人不论贵贱，皆有注祟。内外死亡，为鬼入人宅，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，如此者往往有之不绝。（可以求生替死者，为此死鬼被蛙虫咬死，魂魄亦被虫蛙所侵食。如人被虫蟥等所咬，不安凄惶至甚，所以求替代。道士若有法术断得此疾，其功甚大，天地为之欢心，令子得道。救得一家，获一百功。功，谓之阳人得不病不死，阴魂得离此虫食人苦切痛毒之难，托生为身，使无怨注之气也）道士可与救断禁之止，令断生死，得恩闻天地，道功也。^⑬

按照道教的说法，只要是活在世界上之人，不论身份的高低贵贱，都存在着注鬼注祟的潜在威胁。张勋燎、白彬先生认为：这种注鬼注祟，就是家内家外有人死亡变成的鬼，跑到家里来行祸，夺取包括具有父子、兄弟等亲密关系的活人性命。其中最主要的原因，是由于注鬼自身系“被虫蟥等所咬”致死，死后魂魄仍在继续遭受蛙虫侵咬的折磨，不堪其苦，所以要变成注鬼害

人，取生人魂魄作为他的替身，从而求得自身的解脱。用今天的话来说，就是死去的人找替死鬼。^⑭出土简帛中有鬼神作祟于生人的例子，但却没有道经中“被虫蟥等所咬”而致死等的记载。《睡虎地·日甲·病》篇 68 正 2—77 正 2：

甲乙有疾，父母为祟，得之于肉，从东方来，裹以漆器。戊己病，庚有【间】，辛酢。若不【酢】，烦居东方，岁在东方，青色死。

丙丁有疾，王父为祟，得之赤肉、雄鸡、酒。庚辛病，壬有闲，癸酢。若不酢，烦居南方，岁在南方，赤色死。

戊己有疾，巫堪行，王母为祟，得之于黄色索鱼、菹、酒。壬癸病，甲有间，乙酢。若不酢，烦居邦中，岁在西方，黄色死。

庚辛有疾，外鬼殤死为祟，得之犬肉、鲜卵白色。甲乙病，丙有间，丁酢。若不酢，烦居西方，岁在西方，白色死。

壬癸有疾，毋逢人，外鬼为祟，得之于酒脯修节肉。丙丁病，戊有间，己酢。若不酢，烦居北方，岁在北方，黑色死。^⑮

刘乐贤先生指出，这是一篇占卜疾病的文章。它以天干为依据，每两个天干为一段，全文由五段组成。很显然，本篇把得病的原因归咎于鬼神作祟。作祟的鬼神包括死去的祖先、外鬼、巫者等。《日书》作为一种编给老百姓使用的实用手册，所反映的多是民俗信仰。所以，在《日书》中出现把得病原因归咎于鬼神作祟的记载是不奇怪的。^⑯为了便于对作祟者有一个直观、明了的认识，刘乐贤先生还列举了《睡虎地秦简·日书乙种·十二支占卜》^⑰以及敦煌遗书《发病书·推得病日法》来进行对比研究。现列《睡虎地·日乙》157—180 于下：

子以东吉，北得，西闻言凶，朝启夕闭，朝兆不得，昼夕得。以入，见疾。以有疾，辰小瘳，午大瘳，死生在申，黑肉从北方来，把者黑色，外鬼父世为眚，高王父谴谪，豕□。

丑以东吉，西先行，北吉，南得，【朝】闭夕启，朝兆得，昼夕不得。以入，得。【以有】疾，卯小瘳，巳大瘳，死生，鼈肉从东方来，外鬼为眚，巫亦为眚。

寅以东北吉，西先行，南得，朝闭夕启，朝兆得，昼夕不得。以入，吉。以有疾，午小瘳，申大瘳，死生在子，□巫为眚。

卯以东吉，北见疾，西南得，朝闭夕启，朝兆得，昼夕不得。以入，必有大亡。以有疾，未小瘳，申大瘳，死生在亥，狗肉从东方来，中鬼见社为眚。

辰以东吉，北凶，先行，南得，朝启夕闭，朝兆不得，夕昼得。以入，吉。以有疾，酉小瘳，戌大瘳，死生在子，干肉从东

方来，把者青色，巫为箝。

巳以东吉，北得，西凶，南见疾，朝闭夕启，朝兆得，昼夕不得。以入，吉。以有疾，申小瘳，亥大瘳，死生在寅，赤肉从东方来，高王父谴箝。

午以东先行，北得，西闻言，南凶，朝闭夕启，朝兆得，昼夕不得。以入，吉。有疾，丑小瘳、辰大瘳，死生在寅，赤肉从南方来，把者赤色，外鬼兄世为箝。

未以东得，北凶，西南吉，朝启多夕闭，朝兆不得，昼夕得。以入，吉。以有疾，子小瘳，卯大瘳，【死】生在寅，赤肉从南方来，把者【赤】色，母世外死为箝。

申以东北得，西吉，南凶，朝闭夕启，朝兆得，昼夕不得。以入，吉。以有疾。子小瘳□【大】瘳，死生在辰，鲜鱼从西方来，把者白色，王父谴，胜为姓（箝）。

酉以东吝，南闻言，西凶，朝启夕闭，朝兆不得，昼夕得。以入，有□。【有】疾，戌小瘳，子大瘳，死生在未，赤肉从北方来，外鬼父世见而欲，巫为箝，室鬼欲拘。

戌以东得，西见兵，冬之吉，南凶，朝启夕闭，朝兆不得，昼夕得。以入，吝。以有疾，卯小瘳，辰大瘳，死生在西，鲜鱼从西方来，把者白色，高王父为箝，野立为□。

亥以东南得，北吉，遇□，【朝】启夕闭，朝兆不得。以入，小亡。以有疾，巳小瘳，酉大瘳，死生在子。黑肉从东方来，母世见之为箝。^⑤

除此之外，与之相类似的还有《睡虎地·日乙·疾》181—187：

甲乙有疾，遇御于豕肉，王父欲杀生人为箝。有病者必五病而□有闲，不闲，死，烦□色亡。

丙丁有疾，王父为箝，得赤肉、雄鸡、酒，庚辛病，壬闲，癸作，烦及岁皆在南方，其人赤色，死火日。

戊己有疾，巫堪，王父为箝，□□□索鱼董□□□□闲，乙作，不作，□□邦中，中岁在西，人黄色，死土日。

庚辛有疾，外鬼、殍死为箝，得于肥肉、鲜鱼、卵，□□甲乙病，丙有闲，丁作，不□死□。

壬癸□□□□□人，外鬼为箝，得于酒、脯修节肉，丙丁病，戊有闲，己作，不作，烦在北，人黑□。^⑥

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亲属关系的人死后化为鬼而崇害生人，这和道经中记载的“注鬼”有很大的相似性。上面三处提到的“赤肉”“雄鸡”“犬肉”“黑肉”“肥肉”“鲜鱼”“酒”等，吴小强先生认

为这些东西是供献给鬼神的祭品。^⑦刘乐贤先生则认为这些东西都是指具体的致病之物，它通过流行于朝鲜的一种占病术来与之相互印证。至于为什么日者认为食物是直接致病原因，大概也是由于相信食物中有鬼神附体吧。^⑧我们认为，这些东西都是鬼神作祟所凭借的物质载体。

另外，值得注意的是，出土简帛和道经所见驱鬼术中的崇鬼，不仅是指与自己有亲缘关系的人死后所化成的鬼，还有其它各种各样的鬼。出土简帛中所出现鬼的名称有“刺鬼”“擎鬼”“哀鬼”“丘鬼”“棘鬼”“鬲鬼”“阳鬼”“饮鬼”“凶鬼”“暴鬼”“不辜鬼”“粲迳之鬼”“饿鬼”“遽鬼”“哀乳之鬼”“夭鬼”“魑”以及各种致病之鬼等。文章前几部分所举例子中基本上都包含有各种各样的崇鬼，这里不再赘述。道经中所记载的一些其它的崇鬼，我们通过敦煌遗书的道教文献伯2856《发病书·推得病日法》中的一部分内容来具体看一下：

辰日病者，以鬼箭射头，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、土公、丈人。

亥日病者不死。亥者征明，南斗之神，主知生死。头痛手足项疼，心腹热闷。从外得之，祟在北君、司命、社公久许不赛，作灶非日，宅神不安。有土公俱谴溺死、断后鬼为祟，鬼字伯初、九卿、元伯，在舍东南已地四十步，一云四步，向其处送米、火代人即去。卯日小差，巳日大差，生死忌未日，男轻女重。^⑨

《发病书·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”“断后鬼”“溺死鬼”“土公”“北君”“丈人”“客死鬼”“灶君”“女子”等，这从侧面反映出先民的无限创造力以及他们对世界的丰富想象力。出土简帛和道经中崇鬼种类都非常丰富，但是具体的崇鬼之名，两者还是有一些不同。有时虽然是形容同一种祟鬼，但是具体祟鬼之名还是有一些细微差别。

对于出土简帛所见驱鬼术中的驱鬼原因，刘信芳先生说：“秦汉之际，鬼怪之说猖炽，其时上至宫廷贵族，下及村夫野妇，十分重视驱除鬼魅以求无病灾之虞，秦简《日书》中有‘诘咎’篇专讲驱鬼术，是迄今所能见到的最早驱鬼术之集大成者。”^⑩对于道经中驱鬼术之驱鬼原因，伊飞舟先生说：“对于普通人来说，神仙固然美妙而令人羡慕，但毕竟太遥远了。对金丹大药他们无缘问津，因而也就不感兴趣。去病消灾，延续香火，这些现实问题，才是他们真正关心的焦

点。道教与下层百姓结合的根据也在于此。……人们遭灾得病，都是妖精鬼怪在作祟，或是做了错事，得罪了神灵，必须施法召神驱鬼，或是服罪解褓，才能疗病消灾。”^②总而言之，在大多数情况下，当人们的身体、精神受到侵扰或生产、生活秩序等遭到破坏之时，人们会习惯性地认为是各种各样的鬼在作祟，故绞尽脑汁地想尽各种办法驱鬼以使人们的身体、精神恢复健康，人们的生产和生活等回归正常。当然，也有一部分在灾咎来临之前就提前做好相关的准备，此即未雨绸缪式的主动驱鬼，这里不再具体论述。

二、驱鬼语言之对比

驱鬼过程中所涉语言一般以“咒语”的形式出现。咒语是一种被认为对鬼神或自然物有感应或禁令的神秘语言，是“巫师和其他施术者用来驱除鬼魅邪祟，消除各种危害的巫术语言”^③。一般认为，“巫术是运用仪式和咒语使人的意志在外界实现，根据人能控制外界的说法达到某种实际的目的”^④。在先民的认知中，语言具有神奇的魔力，可以在其意念中与客观事物或自然界等发生相关联系，咒语驱鬼即是发挥语言魔力的具体实践。下面先看出土简帛所见驱鬼术中的驱鬼语言：

《睡虎地·日甲·诂》26 背 3：

一室中卧者眯也，不可以居，是□鬼居之，取桃棗段四隅中央，以牡棘刀刊其宫墙，呼之曰：“复疾趋出。今日不出，以牡刀皮而衣。”则无殃矣。^⑤

《马王堆·方》379—381：

身有病者，曰：“皋，敢‘告’大山陵：某‘不’幸病痛，我值百疾之【□】，我以明月灸若，寒且【□】若，以柞檣柱若，以虎爪抉取若，刀而割若，箒而刖若。今【□】若不去，苦唾□若。”即以朝日未食，东向唾之。^⑥

《马王堆·方》391：

鬻：祝曰：“帝有五兵，尔亡。不亡，探刀为创。”即唾之，男子七，女子二七。^⑦

《睡虎地·日甲·诂》26 背 3 的大意为：一室内睡觉的人做恶梦，不能在这里居住下去了，这是某鬼住在室中造成的。拿来大桃杖，在室中四角捣击，用牡棘草刀刮削室中墙壁，然后呼喊道：“赶快滚出房室，如果今天不出去，就用牡棘刀剥下你的衣服。”这样做就不会有灾殃了。通过话语威胁和恐吓，使鬼产生畏惧心理，进而以最快的速度走掉，这样人们的睡眠才会回归正常。《马王堆·方》379—381 是说：身患臃肿，祝念道：“皋！敢告大山，某不幸患了病痛，我遇到了百种疾病，我用明月来照射你，让你显现原形，寒……你，用柞树捶打你，用虎爪剔抓你，用刀割你，用箒砍你。现在你还不赶快离

开，将狠狠吐唾你。”在早晨未进食时，朝东方吐唾。由此可见，祝念辞中的语言更加激烈，更暴力，目的就是想尽快把致病鬼赶走以使病人恢复健康。《马王堆·方》391 是说得了漆疮病，可以通过祝由术治疗，其祝由辞为：天帝有多种武器，你赶紧逃走吧。你若不逃走，就将你斩杀。可以看出，祝由辞中也有一定的暴力意味。总之，施术者采用语言暴力来驱鬼就是为了让鬼恐惧、害怕进而以最快的速度消失，以使得人们不再存在某些烦恼或承受病痛等。同样，道经中的驱鬼术也有很多以恐吓的咒语来驱鬼的例子：

南方之鬼，北方之鬼，东方之鬼，西方之鬼，中央之鬼，天鬼，地鬼，神鬼，男鬼，女鬼，沉尸毒注之鬼，当印者死，值印者亡。速出！速出！^⑧

太上老君教我杀鬼，与我神方。上呼玉女，收摄不祥。登山石裂，佩带印章。头戴华盖，足蹻魁罡，左扶六甲，右卫六丁。前有黄神，后有越章。神师杀伐，不避豪强，先杀恶鬼，后斩夜光。何神不伏，何鬼敢当？急急如律令。^⑨

甲言天道毕，乙言天道毕，悉三叩齿，各咒曰三五成日月。出窈窕入冥冥真气，入正气，通神气，布道气。行奸邪鬼贼皆消亡。视我者盲，听我者聋。敢有图谋我者反受其殃。^⑩

道经驱鬼术中的咒语，很大程度上是通过发展出土简帛所见驱鬼术中的诅咒之法来实现驱鬼除祟之目的。《太平经·神祝文诀》云：“天上有常神圣要语，时下授人以言，用使神吏应气而往来也。人民得之，谓为神祝也。祝也，祝百中百，祝十中十，祝是天上神本文传经辞也。”^⑪这是说，咒语是神灵秘密授予人的，包含着神吏的超自然力量，其作用就相当于人和鬼联系的密码和暗号。除了以恐吓性的语言来驱鬼以外，施术者有时还采取相对温和的语言来驱鬼，这在出土简帛和道经中均有体现。先看出土简帛中的几个例子：

《周家台·方》338—339：

操杯米之池，东向，禹【步三】步，投米，祝曰：“皋！敢告曲池，某癰某破。”禹步擯房禁。令某癰数去。^⑫

《周家台·方》345—346：

马心：禹步三，向马祝曰：“高山高郭，某马心天，某为我已之，并□待之。”即午画地，而撮其土，以摩其鼻中。^⑬

《周家台·方》376：

北向，禹步三步，曰：“呼！我知令=某=疟=（令某疟，令某疟）者某也。若苟令某疟已，=□=□言若。”^⑭

以上驱鬼语言虽然相对较为温和，但还是带有一定的命令式口气。与出土简帛中稍微不同的

是，道士温和甚至是恭敬的语言是写给天帝的奏章，目的是借助天帝委派下来的天官道神来驱鬼除祟，如：

若欲斥逐故气，断绝鬼注，却死来生，却祸来福，请益天将军十万人，令捕治之。^②

都星君一人，官将一百二十人，治青盖室，主解星死，断绝复连，治三杀灾，灭咎殃，不得复连生人。素车白马君兵士十万人，主收十二墓鬼来病生人者，断绝之。^③

疾病转相注易，不可禁止者，请石仙君一人，官将百二十人，主治家中有强殍之鬼，厌绝注鬼气为精祟者。^④

由上可知，出土简帛所见驱鬼术所采用的温和类语言多带有商量的意味，一般多为“如果……，我就……”的模式；道经中所记载的道士写给天帝的奏章中带有一定的请求性和恭敬色彩，即希望天帝委派相关使者来帮助驱鬼除邪。尽管如此，两者的终极目的是一致的，即希望通过语言的力量或是语言的文字表达形式来实现驱鬼除祟之目的。正如张紫晨先生所说：“咒语和符篆（咒语的文字表现形式），在民间巫术和道教中，几乎是以相同的模式存在着。诅咒在对付邪恶时运用最多，人们在巫术观念支配下，赋予有声语言以神秘的力量。将语言构筑成咒语，或托以神意，或与巫仪结合，使其发生使令性作用，以至咒煞的作用，从而达到保护自身或治服妖鬼，祓除不祥的目的。从民间巫术运用开始，影响到各个方面，而且对于神的祝词、祷词、祈禳之词也与它同源，只不过是含有祈求敬赞之意。当然，诅咒是咒语通常的目的，慑服对方是它威力的表现。所以，巫觋医病常用咒语驱除病魔邪祟，驱鬼除妖，更多用禁咒之法。在许多时候，人们说与其相信巫觋，不如说更相信咒语。”^⑤“中国古代的巫术咒语大致经历了两个发展阶段。先秦至西汉时期的咒语比较简单和质朴，咒语开头往往有一声呼号或有一个感叹词。从东汉开始，巫师创造咒语时有意模仿公文格式，咒语趋于繁复、华丽和规整，突出的特点是咒语结束时加一句比较固定的催促语。”^⑥纵观上面的例子，我们可以发现，出土简帛，尤其是出土医书祝由方中的咒语开头往往会有表示呼号或感叹的“皋”“呼”等词，而道经中的咒语则比较规整，一套完整的咒语主要由示威语、惩戒语和催促语（一般是“急急如律令”）三个方面的内容组成。由此可见，出土简帛和道经驱鬼术中的驱鬼语言是有一定的源流关系的。两者虽形式有别，但却本质相同，且都带有鲜明的时代特色。

三、驱鬼动作之对比

出土简帛和道经所见驱鬼术中都涉及种类繁多的动作，这些动作不仅增加了驱鬼的生动性，

还彰显了先民强大的创造力和丰富的想象力。由于驱鬼术中所涉动作甚多，今即以在两者中出现次数较多，且极具代表性的动作——禹步，来具体讨论之。很明显，道经驱鬼术中的“禹步”很大程度上是出土简帛所见驱鬼术中“禹步”的继承和发展，且都在各自的驱鬼过程中扮演着重要角色。先看出土简帛中的“禹步”用例：

《睡虎地·日甲》111背—112背：

行到邦门阊，禹步三，勉壹步，呼：“皋！”敢告曰：“某行无咎，先为禹除道。”即五画地，撮其画中央土而怀之。^⑦

《周家台·方》345—346：

马心：禹步三，向马祝曰：“高山高郭，某马心天，某为我已之，并□待之。”即午画地，而撮其土，以摩其鼻中。^⑧

《马王堆·方》452：

魁：禹步三，取桃东枝，中别为【□□】□之倡，而笄门、户上各一。^⑨

再看道经驱鬼术中“禹步”的用例：

闭气细书曰：南方赤头虫飞来，入某姓名裂齿里，今得蝎虫孔，安置耐居止，急急如律令。小笺纸内著屋柱北边蝎虫孔中，取水一杯，禹步如禁法，还诵上文，以水沃孔，以净黄土泥之，勿令泄气，永愈。^⑩

先生口诀去三尸九虫法：常以月晦日，日出昕昕时，东向日所出处，禹步三祝曰：诺辜辜者，唤声，如言号耳。月中有虫兔蜃蟾，日中有虫三足鸟，水中有虫蛇与鱼，土中有虫蛾蝼蛄，腹中有虫蚘白从。凡三祝，止之，秘而勿传。^⑪

往山林中，当以左手取青龙上草，折半置逢星下，历明堂入太阴中，禹步而行，三咒曰，诺皋太阴，将军独闻，曾孙王甲，勿开外人；使人见甲者，以为束薪；不见甲者，以为非人。则折所持之草置地上，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，闭气而住，人鬼不能见也。凡六甲为青龙，六乙为逢星，六丙为明堂，六丁为阴中也。^⑫

禹步，在战国、秦汉时期，一般认为是巫者和巫医常用的步法，后被道教所吸收。学界关于“禹步”的讨论甚多，但始终莫衷一是。为了方便讨论，兹将学界的主要观点列于下：

陈梦家先生早在1936年就提出了关于三代巫史关系的论断，即“由巫而史，而为王者的行政官吏；王者自己虽为政治领袖，同时仍为群巫之长”，进而指出“古之王即巫者，故禹步亦称巫步”。^⑬

胡新生先生认为：战国时代，随着巫术舞蹈的不断规范化，逐渐形成了一种比较固定的巫术步法——禹步。以舞降神是世界各民族巫术中普遍存在的现象。禹步是中国巫师所独创、中国巫

术所特有的巫术步法。到西汉时期,禹步已成为巫医常用的步法。道教形成以后,禹步又被纳入道教方术体系。道士同其他巫师一样把禹步视为作法施术的基本步法,并对禹步步法作了比较系统的总结和整理。关于“禹步”的起源,胡先生指出:禹步源于跛步之说并非新解,先秦、秦汉学者已经提出这种看法,只不过他们大多仍相信禹创禹步之说,没有将禹步同春秋以来的跛者为巫之风联系起来考察而已。又进一步指出,由于墨子门徒最信鬼神,而且最崇拜夏禹,“禹步”这个名称很可能就是由战国后期的墨家门徒发明的。^⑧

李剑国、张玉莲先生认为:禹步系春秋战国巫觋依据大禹传说而创造,是模拟禹偏枯“步不相过”的一种巫步,包含着禹铸鼎象物禁御百物的巫术意义。后来纳入道教法术系统,成为道教重要法术。其步法由“禹步三”到“三步九迹”“步罡踏斗”,经历了许多变化,呈现出规范化和复杂化的倾向。禹步功能主要有消灾去病、驱除鬼魅、禁御毒蛇猛兽、致雨等。实际上,禹步不具备独立效力,只是巫术和法术操作程序中的一个组成部分。^⑨

李零先生认为:关于“禹步”,大家的印象,首先是来自道教。研究道教的学者都知道,道士念咒作法,有所谓“禹步”。这种步法有点像慢三步的舞步,或小孩游戏所谓的“跳间”。所谓“三步九迹”,就是按北斗七星(或九星)的图形,两脚迈丁字步,“踏罡步斗”,左旋右转,三步一扭。禹步属于咒禁之术。马王堆汉墓帛书中的《五十二病方》和《养生方》中都有“禹步”的用例,说明禹步在西汉早期就有。古代方士或道士走这种步子的原因,一般的认为是大禹得了“偏枯之疾”,即四肢麻痹,迈不开步子。而“禹迹”者,则是用“禹步”走出来的。^⑩

夏德靠先生认为:学界在有关“禹步”起源的问题上存在着若干的争议,这些争议的发生,主要缘于对“步”的性质缺乏足够的认知和重视。其实,“步”在上古社会是一种禳除灾害的祀典仪式,而禹与这种“步”发生联系又同禹的山川神主特殊身份密切相关。春秋战国之际的巫师阶层根据民间的实际情况和需求,对由大禹所创制的“步”祭进行改造,使之成为具有巫术功能的一套步法。后来兴起的道教又在此基础上对“禹步”加以吸收,特别是在“步法”层面上求变化,导致后世道教“禹步”的复杂性。^⑪

王晖先生指出:夏禹在中国古代社会中被巫祝人员视作宗主,称为“神禹”。禹因“半枯”而形成瘸子步伐“禹步三”,被巫师用来作为震慑鬼魅的特殊步伐。禹被巫祝尊奉为宗主的原因是禹在平治水土过程中“主名山川”,古人还进一步认为世界上山川草木以及各种动植物之名都是大禹所命名的。这种现象就是“名字巫术”,

在早期先民看来,名与物是不可分的,语词具有神秘而巨大的力量,谁知道事物之名,谁就享有支配此名词所指之物的神秘力量。正因为禹被认为在治水之后主名山川百物,所以他便有控制世界上万事万物以至于妖魔魍魉的神力,于是“神禹”被尊为百巫宗主,而“禹步三”也就成了巫师扮作大禹压胜鬼怪的特殊方术。^⑫

闻一多先生认为禹步是一种独脚跳舞,本是仿效蛇跳。^⑬赵国华先生据孙星衍辑《尸子》的记载,认为禹步的特点是“步不相过”。而晰蝎爬行时的特征是后肢不越前肢,便是步不相过。故“禹步”者,就是晰蝎步。这种舞蹈,当是夏人先民以晰蝎象征男根时在祈求生殖繁盛的祭祀上模拟晰蝎动作的舞蹈。^⑭周冰先生则认为:“此鸟禁咒形式的舞蹈,可能有模仿鸟行走和飞翔的动作,禹便将其模仿下来,经过加工再创造,就是司马贞所说的‘今巫犹称禹步’的了。”^⑮刘宗迪先生认为:“禹步为巫步,而巫源于舞,巫师之法术伎俩源于原始舞蹈之举手投足,禹步亦不例外,它实在不过是一种舞蹈步态,仅此而已,别无深意。……而谓禹步为‘偏枯’、为‘跛行’、为‘足不相过’等等,不过是对此舞特有步态的描述。”^⑯李力先生则认为:“将禹步作为早期巫师所创的一种用以通神致灵的舞步应无太大问题,是否商羊舞尚待考证,下结论为时过早。综上所述,汉魏以降,道家文献所载‘禹步’虽在步法上变化较大,但均以‘禹步’称之,且大都遵循了连行三个禹步的特点,说明其与出土简帛文献所见禹步有传承关系。”^⑰熊永翔、王进、谭超先生认为:禹步最早是古代巫师跳神的步伐,巫师以此步召役神灵,因此人们称之为巫步。东汉道教创立以后,禹步成为道教召役神灵的法术,道教承袭了巫师的禹步。^⑱余健先生利用中国古代文献及出土文物,详细考释了符号与北斗旋天四游之间的渊源关系,并阐明了古代巫师所操之禹步及典籍屡言之“万舞”皆源自“卍”这样一个古老的符号。^⑲

以上诸位先生都对“禹步”的源流做了或详或简的考证,有可取之处,也有可商之处。我们认为,禹步与历史英雄人物有一定的关系,是否为禹所创却不得而知。出土简帛所见驱鬼术借鉴了“禹步”的原理,用以驱鬼除祟、治病健身等。东汉时期,道教创立,又吸收了巫术中的“禹步”并有所改造和发展,用以为道教服务。“大禹之步——巫术禹步——道教禹步”的发展脉络应该是大致可取的。其实,禹步早在战国、秦汉时期就被巫者和巫医广泛使用。^⑳之后,又被道教所吸收用以治病、驱鬼等,这一过程中,道教方士对禹步步法作了比较系统的总结和整理,而这些内容主要体现在道经中。晋人葛洪云:“凡作天下百术,皆宜知禹步。”由此,禹步的重要性可见一斑。葛洪在《抱朴子内篇·仙

药》和《抱朴子内篇·登涉》中分别介绍过两种禹步。第一种是：先出左脚，次出右脚迈在左脚前方，然后出左脚与右脚并拢，这算第一步；继之出右脚，次出左脚迈过右脚，再将右脚与左脚，这是第二步；第三步出脚法与第一步相同。“如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。”第二种禹步与第一种步法有所不同：“正立，右足在前，左足在后。次复前右足，以左足从右足并，是一步也；次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也；次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。”“完备的禹步必须走满三大步，或者说禹步以三大步为一节，本是战国以来巫医施术时‘禹步三’的老传统。葛洪介绍的两种步法都包括三大步，就是继承传统禹步步法而来。可以确信，葛氏禹步法的其他规定如出脚、并步等也都是时代相传的古法。由此推论，《日书》《五十二病方》等早期方术书所说的‘禹步’一般不会出于上述两种禹步法之外。”^⑧因此，我们认为出土简帛和道经所见驱鬼术中的“禹步”本质上应是一致的，只不过随着时代的发展，道教对出土简帛所见驱鬼术中的“禹步”有所增益和发挥而已。

出土简帛和道经中的驱鬼术在其它驱鬼动作的选择上也有很大的相似性，如以剑刺鬼等，但也存在一些差别，如道经中的驱鬼术一般都有具体的仪式，而出土简帛中的驱鬼术则显得更随意一些。

四、驱鬼灵物之对比

“巫术灵物是指与巫术活动直接关联，被认为具有超自然力量或起某种巫术作用的物品。”^⑨出土简帛和道经所见驱鬼术中都涉及种类丰富的驱鬼灵物，如植物类、动物类、矿物类等等，这些灵物被先民认为具有强大的超自然力量，具有驱鬼除祟的超强神力。今即以出土简帛和道经驱鬼术中较为常见的驱鬼灵物“桃”为例来考察其发展和演变关系。

出土简帛所见驱鬼术中的“桃”类驱鬼灵物较为丰富，如桃弓、桃梗、桃柄、桃杖、桃楮（大桃杖）等，具体的用例如：

《睡虎地·日甲·诂》27背1—28背1：

人无故攻之不已，是是刺鬼。以桃为弓，牡棘为矢，羽之鸡羽，见而射之，则已矣。^⑩

《睡虎地·日甲·诂》54背2—55背2：

人无故而忧也。为桃梗而搯之，以癸日入投之道，遽曰：“某。免于忧矣。”^⑪（桃梗，指桃偶）

《睡虎地·日甲·诂》34背1—36背1：

人无故而鬼取为胶，是是哀鬼，无家，与人为徒，令人色白然无气，喜洁清，不饮食。以棘椎、桃柄以敲其心，则不来。^⑫

（桃柄，即桃木把）

《睡虎地·日甲·诂》24背3—26背3：

一室中卧者眯也，不可以居，是□鬼居之，取桃楮段四隅中央，以牡棘刀刊其宫墙，呼之曰：“复疾趣出，今日不出，以牡刀皮而衣。”则无殃矣。^⑬（桃楮，即大桃杖）

《马王堆·方》238—239：

痛，以奎蠡盖其肾，即取桃枝东向者，以为弧；取□母节【□□□□□□□□□□】上，晦，壹射以三矢，【□□】饮药。^⑭（桃弧，即桃弓）

《马王堆·方》447：

人蛊而病者：燔北向并符，而蒸羊胛，以下汤淳符灰，即【□□】病者，沐浴为蛊者。^⑮（符，指桃符）

以上是出土简帛所见驱鬼术中“桃”类灵物的用例，下面再看道经驱鬼术中“桃”的用例：

右符书毕，念天帝释章咒，取气入符。如治凶恶邪鬼，用上帝敕。如小祟，只依律令敕。一连书三道，令患者取东向桃枝头七寸，用水半盏煎沸，将符于麻油灯上烧灰于盏中，以桃汤调服，清旦临睡各服一道。忌油腻生滑荤腥等物。^⑯

右咒念七遍，以桃枝于令门上打，云：炼之则伏，化之则灭。如欲赦之，当用北斗玄卿，普天大赦保生咒，七遍至四十九遍。双手寅卯午关发，取出如前。命神将放出邪鬼，喝云：猛将桑铜颡头大将，速将上件鬼魂，还其本所。急急。^⑰

夫欲召万物神符，丹书桃刺长一尺六寸，封以天帝使者印约，以左索召鬼，其神立至，佩带符百鬼皆畏，人知大鬼姓名，则悉不为害也，凡诸州神名，主其州中所部县乡里域，社君不得令邪精鬼魅血食，大小山神其有不伏者案法召之，鬼应响立至，急急依事召问元由也。^⑱

“桃”是道教驱鬼术中驱鬼时的常用灵物，有时和其它灵物配合使用，起到“厌胜”作用，即制服鬼邪。从先秦起，桃就带有很强烈的巫术性质。特别是五行思想流行以后，桃木被认为是“五木之精”。《太平御览·果部》引《典术》云：“桃者，五木之精也，故厌伏邪气者也。”《风俗通义》记载古有悬桃人（桃木刻成人形）以退恶鬼之俗，汉起又流行悬桃印、桃符篆等以辟邪驱鬼。另外，道经中还有以桃木剑驱鬼的用例等等。总之，在先民眼中，桃有着巫术的神圣性，是鬼所畏惧的对象。出土简帛和道经所见驱鬼术中“桃”类灵物的使用正是抓住了“鬼畏桃”这一心理。现在我国的一些少数民族地区以及信奉道教的地区，其相关的仪式中还可以见到“桃”类灵物的使用，如彝族原始宗教巫术活动“施甲

补”^③中使用的“桃枝”和我国西南地区道教方士作法过程中所用的桃木剑等。出土简帛和道经中的驱鬼术中还涉及形形色色的驱鬼灵物，这些灵物都被赋予了强大的超自然力，可以有效驱除各种鬼魅邪祟力量的侵扰。出土简帛和道经驱鬼术所用驱鬼灵物，有很大的相似性，但随着时代的发展，有些驱鬼灵物的形式发生了细微的变化，如以桃为本体而制作成的各式各样的器物，外形虽不尽相同，但是其作为驱鬼灵物的本质是一致的。

五、驱鬼实质之对比

无论是出土简帛中的驱鬼术，还是道经中的驱鬼术，都是先民和道家方士们丰富想象力和强大创造力的产物，都反映了他们对自然和社会的某种认知，即以意念或意志等来和自己所创造的虚幻世界发生作用。正如马克思和恩格斯先生所说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^④这种创造一定程度上是他们自身现实生活的倒影，而这种倒影又经过人自身的加工，升华为人精神生活的一部分。其实是先民和道家方士们为了获得一定的心理安慰，享受“精神胜利法”所带来的满足。从心理学上来讲，实质上就是一种“心理疗法”。

无论是出土简帛中的驱鬼术，还是道经中的驱鬼术，其本质都是巫术在驱鬼领域的实际运用，只是形式略有差别而已。“巫术为幻想依赖某种力量或超自然力，对客体施加影响与控制的能力。因为原始人类对自然力无法抵御，又不能解释，并认为通过假想、幻想及祈求等方式，方能获得自然的恩赐。此种心理上所虚构的错觉与幻想，利用巫术架起一座桥梁，则将想象中的外在的鬼灵世界，以及人类内在的意识世界，连接在一起。因此，巫术借施术人的错觉、幻觉及祈求的方式，欲对自然力与鬼灵世界施加影响或控制，可谓人类心理的变幻且歪曲的一种精神状态。”^⑤换句话说，即“巫术实际上无法战胜外界，向客体屈服或求告，或以人的歪曲的主观心理，力图对其施加影响或控制”^⑥。“在人们的主观能力与客观世界自然力以及社会力的比差相当悬殊的情况下，通过巫术行为的有形活动，曾经激发并增强人类对自身能力的认识与信心……这种对巫术的信力，是生产力十分低下的原始人谋求生存与斗争的不小的精神支柱。当然，在后来的社会中，随着社会的进化和科学的发展，这种巫术心理和行为的愚蠢性则越来越显露出来，它甚至成为人们迷信的根源。但是，尽管如此，其历史的地位和作用还是不可抹煞的。特别是在我们探讨人类的历史足迹及人类原始文化历程的时候，以学术的眼光，把它放在原始文化的环境之

中，给以科学的审视与探究，就更是必要的了。”^⑦对于驱鬼术，我们要辩证地看待，既看到它在历时进程中所带给先民的勇气和力量，也要看到它极可能是迷信根源的潜在暗流。“人们只有在知识不能完全控制处境及机会的时候才有巫术。”^⑧所以巫术最发达的领域是人们对康健的追求之中。这种康健，既包括肉体的无疾病，也包括精神的无纷扰。故直到现在，有些人当知识及技术解决不了现实的健康、精神等问题时，他们还会求助于巫术或者说是驱鬼术。

六、结 语

出土简帛材料所见的驱鬼术大多是战国、秦汉时期巫术在驱鬼领域的具体表现，东汉时期产生的道教，其驱鬼术内容很大程度上是受到了秦汉以前巫术中驱鬼术的影响，同时又兼具了时代的特色，融入了新的元素。以上从驱鬼原因、驱鬼语言、驱鬼动作、驱鬼灵物、驱鬼实质五方面对出土简帛和道教经典——道经中的驱鬼术进行了简要讨论和对比。毋庸置疑，出土简帛和道教中的驱鬼术有着明显的源流关系。但同时，道教驱鬼术亦兼具时代特色，是对出土简帛所见驱鬼术继承下的创新。对出土简帛和道经中的驱鬼术进行系统梳理，很大程度上有利于民俗史、思想史和宗教史的研究。

（责任编辑：魏昌）

- ① 臧振著：《蒙昧中的智慧——中国巫术》，北京：华夏出版社，1994年，第3页。
- ②④⑥⑦ 张紫晨著：《中国巫术》，上海：三联书店，1990年，第60—61、275—276、215—216、1—2页。
- ③ 刘乐贤先生指出：“从古代典籍所反映的情况来看，古人对鬼、神、妖、怪、精等词从来就没有进行过严格的区别。实际上，它们对于老百姓来说并没有什么实质性的区别。老百姓往往只注意到它们的共性，即都能作祟害人，骚扰人类。因此，我们不妨把这些具有神性、能加害于人的东西统称为鬼神。”（刘乐贤：《睡虎地秦简日书〈诘咎篇〉研究》，《考古学报》1993年第4期，第445页）刘钊先生认为：“古人认为一切物质皆含有‘精气’，人亦不例外。古人认为人死后骸骨归地，精气则升天。这个升天的‘精气’也就是人的鬼魂。在早期概念中鬼与神并无区别，神就是鬼，鬼就是神，这一点从秦简中亦可得到证明。”（刘钊：《谈秦简中的“鬼怪”》，《文物季刊》1997年第2期，第59页）《日书》“诘咎篇”是社会下中层人们便于自己驱鬼的简易手册，主要流行于社会中下层人群，故社会中下层人们对鬼、神、精、怪、妖等的概念很模糊，把凡是以鬼的形式来作祟并对人们的身体、精神、生产和生活等造成侵扰和危害的鬼魅邪祟力量都笼统地称为“鬼”。本文即以广义上的“鬼”来讨论之，“驱鬼术”即驱除鬼魅邪祟力量对人体或精神造成的侵扰以及对人们的生产、生活造成的损失，以使人们的身体和精神以及生产和生活秩序恢复正常的一种白巫术行为。

- ④ 闻一多先生将东汉以来的道教称为“新道教”，而将此富有神秘思想的原始宗教、巫术式宗教称为“古道教”，并且认为“这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同”。（详参闻一多：《道教的精神》，孙党伯、袁誉正主编：《闻一多全集》，武汉：湖北人民出版社，1993年，第9册第448页）另外，姜守诚先生使用了“早期道教”这个称谓，他指出“早期道教”是一个宽泛的概念，乃指中国道教发展史的早期阶段，亦即汉魏南北朝时期形成的教团组织。这一历史时期，是中国道教创立和发展的重要阶段，也是当前道教研究中长期存在的薄弱环节。（详参姜守诚著：《出土文献与早期道教》，北京：中国社会科学出版社，2016年，绪论第2页）
- ⑤ 姜守诚著：《出土文献与早期道教》，北京：中国社会科学出版社，2016年，绪论第1页。
- ⑥ 何裕民、张晔著：《走出巫术丛林的中医》，上海：文汇出版社，1994年，第8页。
- ⑦ 吴小强著：《秦简日书集释》，长沙：岳麓书社，2000年，第148页。
- ⑧ 为了方便行文和统一体例，文中所引简帛材料皆采用宽式释文，通假字、异体字和古今字皆改为通行体。另外，所引简帛材料名称和篇目简称如下：《睡虎地秦墓竹简·日书甲种·诘咎》→《睡虎地·日甲·诘》；《周家台秦简·病方及其它》→《周家台·方》；《长沙马王堆汉墓帛书集成（五）·五十二病方》→《马王堆·方》；《睡虎地秦墓竹简·日书甲种·病》→《睡虎地·日甲·病》；《睡虎地秦墓竹简·日书乙种》→《睡虎地·日乙》；《睡虎地秦墓竹简·日书乙种·有疾》→《睡虎地·日乙·疾》。
- ⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 睡虎地秦墓竹简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，北京：文物出版社，1990年，第212、193、245、246—247、214、223、212、214、212、214页。
- ⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编：《关沮秦汉墓简牍》，北京：中华书局，2001年，第131、131、132、136、132页。
- ⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 裘锡圭主编，湖南省博物馆、复旦大学出土文献与古文字研究中心编：《长沙马王堆汉墓简帛集成（五）》，北京：中华书局，2014年，第236、283、285、296、257—258、295页。
- ⑫⑬《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合出版，1988年，第20册第463、469页。
- ⑭ 张勋燎、白彬著：《中国道教考古》，北京：线装书局，2006年，第1册第8页。
- ⑮⑯ 刘乐贤著：《睡虎地秦简日书研究》，台北：文津出版社，1994年，第118、376页。
- ⑰ 本篇原无标题，为叙述方便，刘乐贤先生将其暂称为“十二支占卜篇”，为了统一体例，我们引用时只标注《睡虎地·日乙》，另外标明具体的简号。
- ⑱ 吴小强：《论秦人宗教思维特征——云梦秦简〈日书〉的宗教学研究》，《江汉考古》1992年第1期，第94页。
- ⑳ 黄永武主编：《敦煌宝藏》，台北：新文丰出版公司，1981年，第124册第492页。
- ㉑ 刘信芳：《〈日书〉驱鬼术发微》，《文博》1996年第4期，第74页。
- ㉒ 伊飞舟等著：《中国古代鬼神文化大观》，南昌：百花洲文艺出版社，2010年，第336页。
- ㉓④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺ 胡新生著：《中国古代巫术》，济南：山东人民出版社，1998年，第45、48—49、33—40、34、40页。
- ㉔ [英] 雷蒙德·弗思著，费孝通译：《人文类型》，北京：商务印书馆，1991年，第119页。
- ㉕⑥《道藏》第32册第578、740—741页。
- ㉖⑩《道藏》第18册第583—584页。值得注意的是，引文“先杀恶鬼，后斩夜光”中“先”字原文作“鬼”，根据前后文义可知，“鬼”字当为“先”字之讹误。
- ㉗③《道藏》第24册第431页。
- ㉘⑦《道藏》第11册第188页。
- ㉙⑧④⑦②《道藏》第28册第539、237、446—447页。
- ㉚⑨《道藏》第6册第623页。
- ㉛ 萧天石主编：《道藏精华》，台北：自由出版社，1978年，第59册第136—137页。
- ㉜④《道藏》第22册第591页。
- ㉝ 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》1931年第20期，第535页。
- ㉞ 李剑国、张玉莲：《“禹步”考论》，《求是学刊》2006年第5期，第93—100页。
- ㉟ 李零：《禹步探源——从“大禹治水”想起的》，《书城》2005年第3期，第55—58页。
- ㊱ 夏德靠：《“禹步”起源及其嬗变》，《四川师范大学学报》2010年第6期，第93—99页。
- ㊲ 王晖：《夏禹为巫祝宗主之谜与名字巫术论》，《人文杂志》2007年第4期，第142—149页。
- ㊳ 闻一多撰：《伏羲考》，上海：上海古籍出版社，2006年，第27页。
- ㊴ 赵国华著：《生殖崇拜文化论》，北京：中国社会科学出版社，1996年，第288页。
- ㊵ 周冰著：《巫·舞·八卦》，北京：新华出版社，1993年，第84页。
- ㊶ 刘宗迪：《禹步·商羊舞·焚烧巫尪——兼论大禹治水神话的文化原型》，《民族艺术》1997年第4期，第113—124页。
- ㊷ 李力：《“禹步”之问》，《长江文化论丛》2009年，第227—234页。
- ㊸ 熊永翔、王进、谭超：《道教禹步论》，《湖北社会科学》2010年第4期，第108—111页。
- ㊹ 余健：《己及禹步考》，《东南大学学报》2002年第1期，第78—83页。
- ㊺ 上述有学者提到“在西汉时期，禹步已经成为巫医常用的步法”，此说可商，据《周家台·方》出现的8个祝由方中就出现了“禹步”的11个用例，故我们认为至少在战国末期和秦朝，禹步就已经成为巫医常用的步法。
- ㊻⑦①《道藏》第30册第24、624页。
- ㊼ “施甲补”，即桃枝、红木枝、黄泡刺藤或小黑泡刺藤、尖刀草、地板藤、白叶杆等扎成的一束杂植物枝。滇南彝族称它为“施甲补”。其传说大意是：古时一牧童与一鬼斗智，最后深知鬼最怕“施甲补”，于是牧童做“施甲补”来抽打鬼，把鬼打跑了。详见张纯德等著：《彝族原始宗教研究》，昆明：云南民族出版社，2008年，第146页。
- ㊽ [德] 马克思、恩格斯著，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译：《马克思恩格斯全集》，北京：人民出版社，1971年，第20卷第341页。
- ㊾ [韩] 赵容俊著：《殷商甲骨卜辞所见之巫术》，北京：中华书局，2011年，第24页。
- ㊿ [英] 马林诺夫斯基著，费孝通等译：《文化论》，北京：中国民间文艺出版社，1987年，第53页。