

祀

王 晖 主编

教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目  
“中国早期文字与文化研究”成果之一

# 战国秦汉简帛文献 所见巫术研究

吕亚虎 著



科学出版社



(K-1527.0101)

# 福



[www.sciencep.com](http://www.sciencep.com)

ISBN 978-7-03-030336-3



9 787030 303363 >

定价: 148.00 元

王 晖 主编

教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目

“中国早期文字与文化研究”成果之一

# 战国秦汉简帛文献所见 巫术研究

吕亚虎 著

科学出版社

北 京

## 内 容 简 介

巫术研究是古代历史文化和政治体制研究的重要课题。限于传世文献史料的不足,过去学术界对战国秦汉时期巫术发展情况的研究不够深入。本书以出土战国秦汉简帛文献资料为主,辅之以历史学、民俗学、民族学、文化人类学及其他考古遗物等资料,通过对战国秦汉简帛文献资料所见巫术内容、仪式、方法、灵物以及巫术活动中对时日方位的选择等问题的纵向历史考察和横向剖面分析,揭示了这一时期巫术发展的时代背景、主要特点及其对后世民生习俗所产生的深远影响。

本书可供历史学、民俗学、语言文字学的研究者,大专院校相关专业师生及文史爱好者阅读、参考。

### 图书在版编目(CIP)数据

战国秦汉简帛文献所见巫术研究 / 吕亚虎著. —北京: 科学出版社, 2010

(教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国早期文字与文化研究”成果之一 / 王晖主编)

ISBN 978-7-03-030336-3

I. ①战… II. ①吕… III. ①简(考古) - 巫术 - 文献 - 研究 - 中国 - 战国时代 ~ 秦汉时代 ②帛书 - 巫术 - 文献 - 研究 - 中国 - 战国时代 ~ 秦汉时代 IV. ①K877.04 ②B992.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 025776 号

责任编辑: 海 宁 / 责任校对: 张凤琴

责任印制: 赵德静 / 封面设计: 谭 硕

科 学 出 版 社 出 版

北京东黄城根北街 16 号

邮政编码: 100717

<http://www.sciencep.com>

双 青 印 刷 厂 印 刷

科学出版社发行 各地新华书店经销

\*

2010 年 12 月第 一 版 开本: 787×1092 1/16

2010 年 12 月第一次印刷 印张: 26 插页: 1

印数: 1—1 200 字数: 617 000

定价: 148.00 元

(如有印装质量问题, 我社负责调换)



## 序

吕亚虎博士于2005年下半年随我攻读中国古代史先秦史研究方向的博士学位，2008年6月，他以博士学位论文《战国秦汉简帛文献所见巫术研究》参加了毕业答辩，论文获得了外审专家和参加毕业论文答辩的诸位专家的好评。该论文当年被评为陕西师范大学十篇优秀博士学位论文之一，2009年又被陕西省学位委员会评为陕西省优秀博士学位论文。亚虎博士这篇论文的选题也是我2005年作为首席专家承担的教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国早期文字与文化研究”的子课题之一。2009年5月，亚虎博士进入西北大学中国思想文化研究所，跟随著名思想史专家张岂之先生从事相关课题的博士后研究工作，他对论文又做了修改和完善，近来交由科学出版社付梓问世，借此机会谈几点我的粗浅认识。

目前学术界出版的有关中国古代巫术方面的论著，数量的确不少，但从所引用的古文献资料来看，绝大多数是时代偏晚的。在子书中最早的巫术资料可能要数东晋葛洪的《抱朴子》，在医书中最早的可能要数唐孙思邈的《千金翼方》，余则更晚。殷周时期甲骨文、金文虽多，然可肯定是有关巫术资料的却并不太多，比较肯定的也就是甲骨文中有关焚炷祈雨的卜辞，其余则实感寥寥。然而有幸的是，20世纪70年代以来出土的大量战国秦汉简帛资料迅速改变了这种局面。战国秦汉竹简中的《日书》资料包含了大量的巫术内容，如湖北江陵九店楚简《日书》、云梦睡虎地秦简《日书》、江陵王家台秦简《日书》、沙市周家台秦简《日书》、江陵岳山秦简《日书》，甘肃天水放马滩秦简《日书》，还有甘肃武威磨咀子、永昌水泉子，湖北随州孔家坡、阮陵虎溪山、荆州印台，陕西西安杜陵等地出土的汉简《日书》资料，以及香港中文大学文物馆、北京大学等单位所藏的汉简《日书》。另外，出土医书中的巫术资料也竞相问世，如长沙马王堆汉墓出土的《五十二病方》、《杂疗方》、《养生方》、《杂禁方》、《胎产书》等篇，湖北沙市周家台秦墓医书，甘肃武威旱滩坡汉代医简，安徽阜阳汉代医简，等等。这为我们研究战国秦汉时期的巫术提供了大量珍贵的资料。

“问渠那得清如许？为有源头活水来”。正因有了这些丰富的而且作为研究巫术也是很早很可靠的出土文献资料，亚虎博士的学位论文方能脱陈出新，考论精审，持之有故，言之有理。根据这些材料，亚虎博士分别从语言、行为动作、所用灵物道具、时空方位数字、原型及其流变等方面研究了巫术的种种表现和具体内容；也讨论了顺势巫术、触染巫术以及厌胜巫术的法则在战国秦汉时期人们生活中的实际操作应用情况；还

进一步分析了那时的人们利用巫术战胜各种妖魔鬼怪、自然灾害、生老病死等灾难厄运的心理活动和民俗观念。由于这些出土材料描述具体，巫术作法的情形活灵活现地展现出来，读来令人高兴，十分痛快！

特别需要指出的是，从这些战国秦汉简帛文献资料可知，这一时期“巫医不分”的现象仍然很盛行。古“医”字繁体字作“醫”，异体字作“𡩺”，可见古“医”字是以“巫”为意符，这表明了“巫”与“医”的关系：医疗、医生、医药之“医”是隶属于“巫”的。《世本·作篇》曰：“巫咸初作医。”《吕氏春秋·勿躬》云：“巫彭作医。”《说文·西部》也说：“医，治病工也……古者巫彭初作医。”《广雅·释诂》亦云：“𡩺，巫也。”这些资料确实说明医疗活动最初是隶属于巫祝人员的。从《山海经》可见，最初的药材也是由巫祝来掌管的。《大荒西经》云：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”《海内西经》亦云：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窾麻之尸，皆操不死之药以距之。”郭璞云：“皆神医也。”郝懿行笺疏云：“为距却死气求更生也。”可知灵山“百药”及开明东之“不死之药”皆是由巫咸、巫彭等巫职人员掌管的，但“百药”和“不死之药”明显是用来治病的，所以郭璞注云：“皆神医也。”这正是“巫医不分”的表现：不管巫师用诅祝的方式治病，还是用药材来拒死求生，都只是驱鬼逐邪的一种方式而已。《左传·成公十年》中秦国医生医缓说晋景公“疾不可为也！在肓之上，膏之下，攻之不可，达之不及，药不至焉”，也就表明不管是灸攻，还是针刺，抑或用药材，都只是医生（巫师）用来驱逐那些“二竖子”一类病魔的“道具”。这种“巫医不分”的现象在战国秦汉简帛资料中反映得更为充分。例如马王堆三号汉墓出土帛书《五十二病方》中就有大量巫术性的医方，在本书第二章第三节“疾病灾异与巫术医疗”所引该批资料中，仅禁咒方就有28方，涉及病名有治疗“去腥臊”、“去疣”、“去癰”、“去蛊病”，等等。不仅有念咒诅诵式，还有使用具体行为动作的巫术仪式，如“唾”、“禹步三”、“五画地”等。明明是口念诅咒的巫术，却被认为可以制服病魔；明明是巫祝作法的巫术，却被名之为“病方”！这使我们十分真切地感受到“巫医不分”而且以巫术方式治病的案例。据统计，帛书《五十二病方》所载医方共283方，包括的病名约103个，其中含巫术性质的医方就有近60方，约占总医方的21.2%；涉及的疾病有18种，约占总病名的17.5%。可知用这批古医方巫术治病之法仍然很盛行，充分展现了这一最早的病方中“巫医不分”的性质特点。

从本书我们还可看到，亚虎博士不仅功底扎实，而且用心学问。这部论著的特色之一是注意把巫术的理论分析与个案分析充分结合起来。此外，该论著涉及的学科众多，不仅包括历史学，还涉及语言文字学、文化人类学、宗教学、医学、植物学等多门学科的知识 and 研究成果。特别是在利用战国秦汉简帛资料方面，亚虎博士总是从语言文字学的字词入手，注意疑难字的辨析，关注各家的不同说法；同时又能注意从古代字书词典

的各种义项出发，再根据竹简帛书的上下文直接寻求比较恰切的含义，这样就把文义的分析落到了实处，而且有一些植物名词还注意配上了现代植物学的图例，就更加直观了。

亚虎博士多年沉潜于学术研究，学习刻苦，朴实敦厚，心无旁骛，近年来已发表不少有价值的学术论文。作为他的导师，欣慰之余，也期待他将来有更多的成果问世！

王 晖

2010年11月20日



# 凡 例

(1) 本书所用简帛文献主要有两类：一为《日书》类简牍资料。主要有九店楚简《日书》、睡虎地秦简《日书》、放马滩秦简《日书》、周家台 30 号墓秦简《日书》、孔家坡汉简《日书》以及散见于居延、敦煌、武威等汉简中的《日书》资料。二为医学类简帛资料。主要有周家台 30 号墓秦简医方、马王堆汉墓简帛医书（其中尤以帛书《五十二病方》、《胎产书》、《养生方》、《杂疗方》及木简《杂禁方》为最）、安徽阜阳汉简医书《万物》等。

(2) 本书所用简帛资料基本沿用先前发表时的简帛释文编号和顺序，编号加“( )”表示；简帛排序依各家意见有调整处，在相应位置加注说明。

(3) 行文一般采用通行字，引用释文则按简帛文字隶定字形写出；难以隶定的字用原简帛文字图片表示。内容相连接的简帛释文连写；分段、分章者另起行。

(4) 简帛释文中的异体字、假借字随文注出通行字，外加“( )”；原已涂去的废字，释文用“○”代替；引文中能够确认的错字随文注出正确字，写在“〈 〉”内；根据残画和文意能够确认的字写在“【 】”内；笔画残缺或漫漶不清的字，用“□”表示，一字对应一“□”，字数无法确认的，用“☐”表示；引用释文时，无须全引者，省略部分用“……”表示；原简文中用作句读的钩识，引用简文时，一律略去；原简文句首的黑圆点，则在引文中予以保留。

(5) 简帛原文中的合文和重文号在“( )”中析书；释文原标点有误或有争议者，斟酌重加。

(6) 引用简帛释文、注释一般均标明作者（或编者）、版本、页码等信息。

**本书获得陕西师范大学优秀学术著作出版基金、2005  
年度教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国  
早期文字与文化研究”（批号：05JZD00029）经费及西北大学  
博士后经费资助出版**

# 目 录

序 .....	王晖 (i)
凡例 .....	(v)
第一章 绪论 .....	(1)
第一节 选题意义 .....	(1)
第二节 研究现状 .....	(2)
一、有关巫术的研究概况 .....	(2)
二、出土文献所见巫术资料之研究 .....	(6)
(一) 殷商甲骨卜辞所见巫术资料之研究 .....	(6)
(二) 战国秦汉简帛文献所见巫术内容之研究 .....	(8)
第三节 研究目的及方法 .....	(18)
第四节 相关概念浅析 .....	(19)
一、巫术概说 .....	(19)
二、禁忌概说 .....	(27)
三、巫术与禁忌的关系 .....	(29)
第二章 战国秦汉简帛文献所见巫术内容研究 .....	(31)
第一节 物种繁衍——有关婚嫁生葬的巫术 .....	(31)
一、简帛文献所见嫁娶宜忌 .....	(31)
(一) 嫁娶时日宜忌 .....	(31)
(二) 时空方位与嫁娶宜忌 .....	(49)
(三) 星宿与嫁娶宜忌 .....	(56)
二、简帛文献所见婚姻存续中的巫术 .....	(59)
(一) 两性交合禁忌 .....	(59)
(二) 祈生孕育巫术 .....	(65)
三、简帛文献所见死丧葬埋中的时日宜忌 .....	(121)
(一) 死、葬忌同阴或同阳日 .....	(121)
(二) 葬忌丁丑日 .....	(124)
(三) 葬忌辰日 .....	(124)
第二节 行道不易——简帛资料所见行归巫术 .....	(126)
一、简帛文献所见行归宜忌 .....	(126)



(一) 出行归往与时日宜忌 .....	(127)
(二) 出行归往与时空宜忌 .....	(140)
(三) 出行归往与星宿宜忌 .....	(145)
二、简帛文献所见出行巫术 .....	(145)
(一) 行前除道 .....	(146)
(二) 急行厌胜 .....	(150)
(三) 行途驱邪 .....	(152)
(四) 行宿卫身 .....	(155)
(五) 健足疾行 .....	(157)
第三节 生存发展——简帛文献所见社会生活中的巫术 .....	(161)
一、疾病灾异与巫术禳治 .....	(161)
(一) 疾病灾异的原因 .....	(161)
(二) 鬼怪致疾与巫术禳治 .....	(165)
二、疾病灾异与巫术医疗 .....	(185)
(一) 巫、医关系 .....	(185)
(二) 简帛文献所见医疗巫术 .....	(188)
三、梦幻休咎与巫术禳治 .....	(191)
(一) 致梦原因 .....	(191)
(二) 巫术禳梦 .....	(192)
四、人事交往中的禳治巫术 .....	(196)
(一) 禳治家内不和 .....	(196)
(二) 禳治与人争讼 .....	(208)
五、农事生产中的巫术 .....	(211)
(一) 农事宜忌及其信仰背景 .....	(211)
(二) 农事生产中的巫术 .....	(218)
第三章 战国秦汉简帛文献所见巫术仪式研究 .....	(232)
第一节 巫术活动中的形体仪式 .....	(233)
一、画地 .....	(233)
(一) 五画地(或午画地) .....	(233)
(二) 直五横 .....	(237)
(三) 周画中 .....	(238)
二、被发(即披发、解发、释发) .....	(239)
三、毋(勿)顾 .....	(244)
四、禹步 .....	(247)
第二节 巫术活动中的口头仪式 .....	(254)

一、咒语 .....	(254)
(一) 威胁类咒辞 .....	(255)
(二) 劝导类咒辞 .....	(263)
(三) 陈述类咒辞 .....	(263)
二、唾 .....	(264)
三、皋 .....	(268)
第三节 巫术活动中的用“符” .....	(275)
一、简帛文献所见巫“符” .....	(275)
二、符的巫术文化功能 .....	(279)
第四章 战国秦汉简帛文献所见巫术方法研究 .....	(282)
第一节 顺势巫术法则的应用 .....	(283)
第二节 触染巫术法则的应用 .....	(285)
第三节 反抗厌胜法则的应用 .....	(292)
一、名字厌胜 .....	(292)
(一) 借神灵名号以厌之 .....	(292)
(二) 直呼鬼名以厌之 .....	(294)
二、灵物厌胜 .....	(299)
三、秽物厌胜 .....	(302)
四、阴阳厌胜 .....	(307)
第五章 战国秦汉简帛文献所见巫术灵物研究 .....	(309)
第一节 植物类巫术灵物的应用 .....	(309)
一、桃木(弓、杖、柄、梗、偶人、东向枝等) .....	(309)
二、牡棘(矢、椎、柄、剑、刀等) .....	(319)
三、牡荆 .....	(325)
四、桑木(皮、杖等) .....	(327)
五、菰(即茜草) .....	(329)
六、白茅 .....	(332)
七、葦草 .....	(335)
第二节 动物类巫术灵物的应用 .....	(337)
一、人体排泄物类 .....	(337)
(一) 女子月事布 .....	(337)
(二) 男子精液(男子洩、男子恶) .....	(342)
(三) 尿液(婴儿溺、童溺) .....	(344)
(四) 人泥 .....	(346)
(五) 其他 .....	(346)

二、禽兽排泄物类 .....	(349)
(一) 犬矢 (即犬屎) .....	(349)
(二) 豕矢 (即猪屎) .....	(351)
(三) 鸡矢 (即鸡屎) .....	(351)
第三节 矿物类巫术灵物的应用 .....	(352)
一、黄土 .....	(352)
二、白石 .....	(353)
三、火 .....	(355)
四、灰 .....	(357)
第四节 日常祭、用品类巫术灵物的应用 .....	(360)
一、食、药用物类 .....	(360)
二、服用、器具类 .....	(362)
第六章 战国秦汉简帛文献所见其他巫术事象研究 .....	(367)
第一节 巫术活动对时空、方位的选择 .....	(367)
一、巫术活动对时日的选择 .....	(367)
二、巫术活动对地点的选择 .....	(368)
三、巫术活动对方位的选择 .....	(369)
四、巫术活动对时空、方位选择的信仰背景 .....	(370)
(一) 对阴阳学说的运用 .....	(370)
(二) 对神秘力量的崇拜 .....	(372)
第二节 巫术活动中的神秘数字 .....	(373)
一、数字“七”及其倍数在巫术疗法中的运用 .....	(373)
(一) 数字“七”在巫术疗法中的动量 .....	(373)
(二) 数字“七”在巫术疗法中的物量 .....	(377)
(三) 数字“七”在巫术疗法中与男女性别的关系 .....	(378)
二、药物剂量与“七”及其倍数的关系 .....	(381)
三、数字“七”的神秘文化意义分析 .....	(383)
结语 .....	(387)
参考书目 .....	(392)
后记 .....	(400)



# 第一章 绪 论

## 第一节 选题意义

巫术是人类征服自然或克服现实困难的虚幻手段，也是人类早期的思维方式之体现。在世界文明发展史中，巫术曾占据着举足轻重的地位。作为一种基于人类原始思维意识下产生的文化现象，巫术尽管在不同时期对民众日常生活的影响大小不一，但它在现实生活中的影响却从未中断，即使在世界文明急剧发展的今天，在繁华的都市和僻静的山村，都不时会找到它的身影。正如马林诺夫斯基所说，只要有需要的地方，只要是人类觉得无能为力之时，就会有巫术的存在<sup>①</sup>。因此，在人类历史始终未能摆脱巫术影响的前提下，只有正确认识历史上的巫术及其历史变迁，才能正确认识和理解现在的习俗和文化。

然而，由于历代统治者多将其视为“左道邪媚”而予以排斥，致使正史资料对于这部分内容保存不多，这为我们了解中国古代（尤其是战国秦汉时期）巫术的原貌造成了障碍。

值得庆幸的是，从19世纪末叶以来，殷墟甲骨卜辞的大批出土为我们了解和研究商代社会历史中巫术的发展情况提供了弥足珍贵的原始史料；20世纪70年代以来，经过多次科学考古发掘，大批简帛资料涌现在学者面前，在产生了一系列新学科的同时，科学地整理和研究这批资料成为突破社会科学领域长期沉闷低迷状态的兴奋剂，引发了各个学科学术研究者持续不断的兴趣。这些简帛资料中，也包含了大量的巫术资料，这些资料不但弥补了文献记载的不足，也为我们进一步了解战国秦汉时期的民间习俗以及巫术在各领域内的发展情况提供了第一手资料。

20世纪80年代以来，随着对中国传统文化的整体认知兴趣的膨胀及文化史学的发展，巫术的研究也成为其研究领域中的应有课题。尽管学术界对于巫术文化的研究不乏大作鸿篇，相关论文也数以千计，但大多只是对古文献资料或民族学资料的梳理。20世纪80年代以前的作品，在巫术原理的探讨上多是对西方文化人类学相关理论的翻版，在材料上只是对传统文献资料的梳理，缺乏从实际出发对本土巫术文化及其信仰原理的探讨。80年代之后的研究，虽然有些涉及对出土文字资料的应用，但由于各种原因，仅仅是个别的引用，并未能做较为全面的清理和研究，目前尚未见到有以出土简帛文献

---

<sup>①</sup> [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66页。

资料为主来探讨战国秦汉时期巫术文化现象的专著出版。因此,从出土简帛资料入手,通过对战国秦汉时期巫术文化的分析,使我们可以正确了解这一时期的巫术信仰在中国古代思想、文化、社会生活以及后世民生习俗等方面所产生的深远影响,从目前来讲,这仍是一项非常有意义的工作。基于此因,可以将本文选题的意义作如下概括:

(1) 从出土简帛文献资料入手研究战国秦汉时期的巫术信仰,可以弥补以往学术界因资料不足而对这一时期巫术研究不够全面、深入的现状;

(2) 利用出土简帛文献资料研究战国秦汉时期的巫术信仰,可以进一步深入把握中国古代巫术发展的时代特点,进而认识它对后世民生习俗以及民族心理所产生的深远影响;

(3) 以往对中国古代巫术的研究,在理论上多是对西方相关理论的借用,利用出土简帛文献资料,通过对阴阳五行思想在中国古代巫术活动中的运用的分析,则有助于我们在借鉴西方相关理论的同时,进一步认识中国本土巫术发展的思维特点。

## 第二节 研究现状

### 一、有关巫术的研究概况

巫术,在国际上属于文化人类学的研究范畴,但它同许多学科也有着各种各样的联系,因而受到民族学、民俗学、历史学、考古学、心理学、社会学、宗教学、医药学等多学科的普遍重视。

一个多世纪以来,从人类学的奠基人爱德华·泰勒在其巨著《原始文化》中指出“巫术是建立在人类联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力”<sup>①</sup>开始,巫术作为一种文化现象、一种原始思维方式的反映,在西方展开了卓有成效的研究。其后,英国文化人类学者弗雷泽对泰勒的学说进行了继承和发展,在其名著《金枝》第三章第一节《巫术的原理》中对巫术的相关理论作了归纳,他说:

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则,便会发现它们可以归纳为两个方面:第一是“同类相生”或果必同因;第二是“物体一经接触,在中断实体接触后还会继续远距离的互相所用”。前者可称为“相似律”,后者可称为“接触律”或“触染律”……基于相似律的法术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或触染律的法术叫做“接触巫术”<sup>②</sup>。

① [英] 爱德华·泰勒著、连树声译:《原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究》(重译本), (桂林) 广西师范大学出版社, 2005 年, 第 93 页。为行文方便, 本文以后征引该书时, 仅称为《原始文化》。

② [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译:《金枝——巫术与宗教之研究》, (北京) 中国民间文艺出版社, 1987 年, 第 19 页。为行文方便, 本文以后征引该书时, 仅简称为《金枝》。

弗氏有关巫术活动的分析为后世研究巫术这一文化现象提供了重要的理论基础。之后,英国文化人类学功能学派的创始人马林诺夫斯基在其《巫术科学宗教与神话》、《文化论》等著作中从个体的需要出发解释了巫术等各种风俗习惯的存在原因;而法国结构主义学派代表人物克劳德·列维·斯特劳斯在《结构人类学——巫术·宗教·艺术·神话》等书中进一步指出巫术与科学是人们获取知识的两种平行的方式,只是适用于不同种类的现象。早期文化人类学家对巫术的理论化分析及规律性的概括,对后世巫术文化的研究有着不可磨灭的贡献和影响,这些巫术理论在很长一段时间内深深地影响着中外学术界。

20世纪初,当西方的各种思潮以其凶猛的声势涌向古老的中国大地时,文化人类学作为一门新兴学科也被介绍到中国。受西方文化人类学理论的影响,国内一些学者开始借用西方有关巫术文化的理论成果对中国本土的巫术文化现象进行探讨,产生了一批具有开创性的著作和论文。如江绍原《发须爪——关于它们的迷信》<sup>①</sup>、瞿兑之《释巫》<sup>②</sup>、郑振铎《汤祷篇》<sup>③</sup>、林惠祥《文化人类学》<sup>④</sup>、陈梦家《商代的神话与巫术》<sup>⑤</sup>、梁钊韬《中国古代巫术——宗教的起源和发展》<sup>⑥</sup>等都是这一时期具有代表性的作品。此后,由于国内特殊的政治环境干扰,学术界对巫术文化现象的研究曾中断过一个时期。

80年代以来,随着中国传统文化反思热潮的不断升温,许多学者从人类学、民族学、历史学、宗教学等多种角度对中国文献典籍中的巫术资料进行了整理和研究,出版

---

① 江绍原:《发须爪——关于它们的迷信》,(上海)开明书店,1928年。上海文艺出版社1987年据此影印出版。2007年9月,中华书局据开明书店本又以简体横排形式重新排印出版。该书以大量古籍文献和当时所见所闻以及友朋提供的材料为事实例证,对发须爪的习俗做了研究,揭示了中国民间信仰中有关发须爪迷信的性质。

② 瞿兑之:《释巫》,《燕京学报》(第7期),1930年,第1327~1345页。该文在广泛征引史料的基础上,对先秦、秦汉时期的巫术活动进行了开创性的探讨。

③ 郑振铎:《汤祷篇》,(北京)古典文学出版社,1956年。该文原写于1932年,后以单行本于1956年印行。文中以古史传说中有关商汤以身祷雨于桑林的故事为主线,引用弗雷泽《金枝》中有关上古时期行政领袖同时又是宗教领袖,巫、王一体的理论,认为古史传说资料有其合理的成分,不可一味地抹杀,对古史辨派全盘否定古史传说资料的做法提出质疑。

④ 林惠祥:《文化人类学》,(北京)商务印书馆,1934年。该书运用当时国内新兴的文化人类学、民俗学,对文化人类学的定义、对象、分科、目的及其与其他学科的关系作了介绍,对西方学术界关于巫术研究的相关理论作了转介。

⑤ 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》(第20期),1936年,第485~576页。该文将甲骨卜辞资料与各种文献资料相结合,探讨了商代的神话与巫文化,并对古代巫者的职守及其相关活动做了详细的探讨,是当时巫文化研究领域中极具影响力的文章。

⑥ 梁钊韬:《中国古代巫术——宗教的起源和发展》,(广州)中山大学出版社,1989年。该书原写成于1940年,作者在该书中将西方人类学的理论与中国古代文献典籍中有关巫术的材料相结合,研究了巫术与宗教的关系,并对阴阳五行理论在中国古代巫术中的运用作了较早的探索。



了许多有关巫术的研究专著。如宋兆麟《巫与巫术》<sup>①</sup>从历史发展的角度探讨了巫教的发展过程及巫教对科学文化的影响,并讨论了巫者及其各项巫术活动;张紫晨《中国巫术》<sup>②</sup>从民俗学角度出发,利用文献史料和民族志资料对巫和巫术进行了具体分析,并探讨了巫术的原理及其对社会各文化层面的影响;王贵元《女巫与巫术》<sup>③</sup>把巫术作为一种历史文化现象来进行分析和探讨,介绍了中国古代的女巫及巫术;胡健国《巫雉与巫术》<sup>④</sup>以巫雉文化为主线,探讨了雉文化的源流及其发展,并对巫文化和雉文化做了综合性的研究;臧振《蒙昧中的智慧——中国巫术》<sup>⑤</sup>一书以上古时期的巫术发展为主题,介绍了有关巫术的基本常识及其通过阴阳五行实现理论化,兼论巫术对佛、道、儒、医等领域的渗透情况;胡新生《中国古代巫术》<sup>⑥</sup>对中国古代各种巫术手法和巫术活动进行了类别和种属的划分,对各种巫术形态及其源流做了较为详细的考察;高国藩《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》、《中国巫术史》二书<sup>⑦</sup>以出土敦煌巫术资料为轴心,考察和探索了我国从古到今各类巫术的盛衰流变,在对中国巫术史进行了微观的剖析中,试图建立有关中国巫术史的宏观概念;詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》<sup>⑧</sup>一书在国内外已有研究的基础上,对巫术作了新的界说,并对中国巫术和巫术文化进行了系统的叙说和分析,创建颇多,有助于中国学术界在巫术这一研究课题上突破西方学者的理论框架;宋兆麟《民间性巫术》<sup>⑨</sup>从生育神、性器信仰、性禁忌、性诱惑、求子巫术、性巫术与艺术、性器崇拜的功能等方面,对中国民间数千年的性巫术文化现象作了深入的探析。

另外,中国台湾地区及国外学者也有一些值得借鉴的研究成果。如张光直《商代的巫与巫术》和《美术、神话与祭祀》<sup>⑩</sup>等研究成果中有相当多的内容论及了商代的巫与巫术,其中许多观点在海内外学术界产生了很大的影响;林富士《汉代的巫者》<sup>⑪</sup>从宗教学、社会学角度深入探讨了汉代巫者的社会活动及其影响力;韩国学者文镛盛《中国古代社会的巫觋》<sup>⑫</sup>一书以秦汉时期为主,考察了巫觋在古代社会中所扮演的角

① 宋兆麟:《巫与巫术》,(成都)四川民族出版社,1989年。

② 张紫晨:《中国巫术》,(上海)上海三联书店,1990年。

③ 王贵元:《女巫与巫术》,(石家庄)河北人民出版社,1991年。

④ 胡健国:《巫雉与巫术》,(海口)海南出版社,1993年。

⑤ 臧振:《蒙昧中的智慧——中国巫术》,(北京)华夏出版社,1994年。

⑥ 胡新生:《中国古代巫术》,(济南)山东人民出版社,1998年。

⑦ 高国藩:《中国民俗探微——敦煌巫术与巫术流变》,(南京)河海大学出版社,1993年;《中国巫术史》,(上海)上海三联书店,1999年。

⑧ 詹鄞鑫:《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,(上海)上海教育出版社,2001年。

⑨ 宋兆麟:《民间性巫术》,(北京)团结出版社,2005年。

⑩ 张光直:《商代的巫与巫术》,收入张光直:《中国青铜时代》(第2集),(北京)生活·读书·新知三联书店,1990年;《美术、神话与祭祀》,(沈阳)辽宁教育出版社,2002年。

⑪ 林富士:《汉代的巫者》,(台北)稻香出版社,1988年。

⑫ [韩]文镛盛:《中国古代社会的巫觋》,(北京)华文出版社,1999年。

色,并进一步研究其社会活动、社会性格及面貌的转变;韩国学者赵荣俊《殷商甲骨卜辞所见之巫术》<sup>①</sup>以甲骨文为第一手研究资料,辅以金文、考古遗物与其他文献典籍材料,讨论了殷商时期巫术职能的分类及其特征,并论及历代巫者地位的变迁过程及对后世的影响。

此外,还有一些著作虽非以巫术研究为其主要对象,但其中也有相当篇幅涉及巫者及其巫术。如朱天顺《中国古代宗教初探》<sup>②</sup>一书在探讨西汉以前的中国古代宗教过程中,论及征兆与占卜信仰,对兼职观察天象的巫者创造星占之法作了分析;王振复《巫术——〈周易〉的文化智慧》<sup>③</sup>涉及中国古代巫术与《周易》有关的巫术文化智慧的问题;漆浩《医、巫与气功——神秘的中国养生治病术》<sup>④</sup>以巫术与医学为研究对象,讨论了二者在内容与形式上的关联及其与气功的关系;何裕民、张晔《走出巫术丛林中的中医》<sup>⑤</sup>以中医的发展为主线,探讨了巫术在中医的起源与发展过程中的影响;宋镇豪《夏商社会生活史》<sup>⑥</sup>一书于《人生俗尚》一章中专辟一节探讨中国早期的巫医关系,并对商代巫医交合情况作了分析;任继愈主编《中国道教史》<sup>⑦</sup>中对巫与道教的渊源问题作了探讨;詹鄞鑫《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》<sup>⑧</sup>在对中国传统宗教作系统阐述的过程中,分析了宗教礼仪活动中的各种巫术仪式;周冰《巫·舞·八卦》<sup>⑨</sup>就巫、舞、八卦对中国文化的影响和作用作了初步的分析,兼论巫者在巫术活动中的步法——禹步与八卦的关系;刘锡诚《中国原始艺术》<sup>⑩</sup>对中国原始艺术作了分门别类地梳理和介绍,兼论狩猎岩画和原始人的巫术思想以及原始舞蹈与巫术的关系;马昌仪《中国灵魂信仰》<sup>⑪</sup>在阐释中国古代有关灵魂信仰观念时,论及巫者在灵魂信仰习俗中的各种巫术活动;牟钟鉴、张践所著《中国宗教通史》<sup>⑫</sup>对巫术与宗教的关系以及巫术的本质、起源、功能等问题作了深入探讨。

当然,上述的介绍只是有关巫术研究成果的一部分,限于篇幅,还有不少的专著及论文在此无法详陈,这部分研究成果只能在论文的写作中随文注出了。

① [韩]赵荣俊:《殷商甲骨卜辞所见之巫术》,(台北)文津出版社,2003年。

② 朱天顺:《中国古代宗教初探》,(上海)上海人民出版社,1982年。

③ 王振复:《巫术——〈周易〉的文化智慧》,(杭州)浙江古籍出版社,1990年。

④ 漆浩:《医、巫与气功——神秘的中国养生治病术》,(北京)人民体育出版社,1990年。

⑤ 何裕民、张晔:《走出巫术丛林中的中医》,(上海)文汇出版社,1994年。

⑥ 宋镇豪:《夏商社会生活史》,(北京)中国社会科学出版社,1994年。

⑦ 任继愈主编:《中国道教史》,(上海)上海人民出版社,1990年。

⑧ 詹鄞鑫:《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》,(南京)江苏古籍出版社,1992年。

⑨ 周冰:《巫·舞·八卦》,(北京)新华出版社,1993年。

⑩ 刘锡诚:《中国原始艺术》,(上海)上海文艺出版社,1998年。

⑪ 马昌仪:《中国灵魂信仰》,(上海)上海文艺出版社,2000年。

⑫ 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,(北京)社会科学文献出版社,2003年。

## 二、出土文献所见巫术资料之研究

### （一）殷商甲骨卜辞所见巫术资料之研究

商代是一个崇信鬼神的时代，也是一个巫风浓厚的时代，据《礼记·表记》载：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后人。”由于迷信鬼神，因此，在现实生活中，商人事事都要占卜以听命于鬼神的旨意。而作为沟通神灵世界与人类世界的代言人——“巫”来讲，在社会各个方面所扮演的重要角色自不待言。遗憾的是，由于文献资料对商代历史记载的残缺不全，致使春秋时期的孔子也曾无奈地发出“殷礼不足征”的叹息。基于此因，仅从传统文献资料探讨商代巫者及其在社会生活中的作用是远远不够的。

幸运的是，自19世纪末以来，大批甲骨卜辞资料的相继出土，在为国内外探求商代社会生活的各个方面提供第一手珍贵史料的同时，也为我们探讨中国上古时期巫术在社会生活各个领域的重大影响弥补了古文献资料的不足。一些学者以论文的形式对商代甲骨卜辞中的巫术资料进行了探索，为我们利用这批出土文字资料了解上古时期巫文化的情况提供了借鉴。

有关商代巫术的研究，除了上述具有通论性的著作之外，以出土甲骨资料为主，对商代巫术文化进行系统性探讨的成果目前并不多见，论著方面，仅见韩国学者赵荣俊《殷商甲骨卜辞所见之巫术》一书。该书是作者在其硕士论文的基础上扩展而成的，2003年7月由台北文津出版社刊行。然就其探讨的内容看，作者虽然是以《殷商甲骨卜辞所见之巫术》为题，但事实上，正如作者自己所说，“本题亦属于中国巫术问题的研究，故除对欧美若干理论进行分析、介绍及运用之外，以适合中国的巫术材料作为主要的研究对象”<sup>①</sup>。因此，该书仍是一部通论性的巫术研究论著，对殷商甲骨卜辞有关巫术资料的研究并不彻底，尚有进一步深入研究之必要。此外，尚有一些论文利用甲骨卜辞资料对商代巫者及其巫术活动进行了探讨，也有必要在此作简单介绍。

关于甲骨卜辞所反映的商代医疗情况，研究文章较多。如胡厚宣《殷人疾病考》、《论殷人治病之方法》，陈世辉《殷人疾病补考》，徐锡台《殷墟出土的一些病类卜辞考释》，詹鄞鑫《卜辞殷代医药卫生考》，谢光生、马静《商代医药初探》，范毓周《〈殷人疾病补考〉辨证》，温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究——科学技术篇》以及严一萍

<sup>①</sup> [韩] 赵荣俊：《殷商甲骨卜辞所见之巫术》，（台北）文津出版社，2003年，第408页。

《殷契征医》<sup>①</sup>都涉及这方面的内容。另外,一些学者还从早期巫、医关系的角度对甲骨文所见商代的医疗卫生情况做了探讨。如范行准先生《释医》<sup>②</sup>一文从“医字造端于殴疔”,考证了巫、工、医的演变,并对“殴何以训恶姿”、“击中声”及医与候、疾之纠葛等做了较为系统的分析;宋镇豪先生在《商代的巫医交合和医疗俗信》<sup>③</sup>一文中探讨了早期巫、医的关系,认为商代在对待病患的处理方面,巫医并举构成了社会行为观念的一大主流,而随着巫术信仰系统的逐渐破坏,医学开始摆脱巫术的制约而向独立化发展。在《商代的疾患与卫生保健》<sup>④</sup>一文中,宋先生对商代甲骨卜辞所见疾患种类作了归类,对前文观点作了进一步的发挥,并对商代的医疗卫生保健情况做了初步的分析;赵荣俊《甲骨卜辞所见之巫者的医疗活动》<sup>⑤</sup>一文综合甲骨文、考古、文献资料,从殷人所理解的疾病病因、疾病种类、治疗方法三个方面对殷人的疾病认识水平作了论述。上述关于巫医关系的探讨,有助于我们正确认识中国古代巫、医关系以及早期医学的发展情况。

此外,陆思贤《释甲骨文中的“巫”字》<sup>⑥</sup>一文就巫字含义,旁及与巫字有关的字或符号做了探讨;王浩《殷墟卜辞所见焚巫祈雨习俗探讨》<sup>⑦</sup>一文对甲骨卜辞所见焚人祈雨资料做了分析,认为焚人祈雨是商代火崇拜信仰有关献祭人性仪式的反映;唐建设《甲骨卜辞与殷商巫文化》<sup>⑧</sup>一文就甲骨卜辞的形成与殷商时期浓厚的巫文化之间的关系做了分析,兼论及殷商巫文化对后世的影响;连劭名《卜辞所见商代的自然崇拜和巫术》<sup>⑨</sup>一文从卜辞有关自然崇拜的资料入手,提出卜辞中“丁羊鸟”即朱雀,“帝史凤”相当于后世道教方术中的“天地使者”或“天地神师”,而“火羊”与“阳猊”

① 胡厚宣:《殷人疾病考》,收入胡氏《甲骨学商史论丛初集》,(成都)齐鲁大学国学研究所出版,1944年,第417~446页;胡厚宣:《论殷人治疗疾病之方法》,《中原文物》1984年4期,第29~32页;陈世辉:《殷人疾病补考》,《中华文史论丛》(4辑),上海古籍出版社,1963年,第138~196页;徐锡台:《殷墟出土的一些病类卜辞考释》,《殷都学刊》1985年1期,第8~10页;詹鄞鑫:《卜辞殷代医药卫生考》,《中华医史杂志》1986年1期,第15~23页;谢光生、马静:《商代医药初探》,《殷都学刊》1992年1期,第13~19页;范毓周:《〈殷人疾病补考〉辨证》,《东南文化》1998年3期,第98~99页;温少峰、袁庭栋:《殷墟卜辞研究——科学技术篇》,(成都)四川省社会科学出版社,1983年;严一萍:《殷契征医》,《严一萍先生全集》(甲编第1册),(台北)艺文印书馆,1991年。

② 范行准:《释医》,《中华医史杂志》1951年3、4期。

③ 宋镇豪:《商代的巫医交合和医疗俗信》,《华夏考古》1995年1期,第77~85页。

④ 宋镇豪:《商代的疾患与卫生保健》,《历史研究》2004年2期,第3~26页。

⑤ 赵荣俊:《甲骨卜辞所见之巫者的医疗活动》,《史学集刊》2004年3期,第7~15页。

⑥ 陆思贤:《释甲骨文中的“巫”字》,《内蒙古师范大学学报》1984年4期,第61~69页。

⑦ 王浩:《殷墟卜辞所见焚巫祈雨习俗探讨》,《文物世界》1999年3期,第40~45页。

⑧ 唐建设:《甲骨卜辞与殷商巫文化》,《档案管理》2000年4期,第45~46页。

⑨ 连劭名:《卜辞所见商代的自然崇拜和巫术》,《故宫博物院院刊》2000年3期,第64~69

的出现,说明当时思想意识中已有了阴阳观念,在《殷墟卜辞中的“祝”》<sup>①</sup>一文中,连先生分析了“祝”的巫术性能及其目的;彭邦炯《甲骨文中的生育问题再探索》<sup>②</sup>一文利用甲骨卜辞资料探讨了商代孕育与占卜的关系,认为商代生育卜辞中的“求生”属未孕期占卜,“受生”属孕早期占卜,“有孕”和“有子”属孕中期占卜,“娩”与“育”则是孕晚期或妇女临盆前的占卜;赵荣俊《甲骨卜辞所见之巫者的救灾活动》<sup>③</sup>一文中分析了救灾巫仪的功能及巫者在救灾活动中的相关职事。

尽管如此,但从总体上讲,借助甲骨卜辞资料对商代巫术进行研究的工作尚待进一步深入,以致张光直先生在《商代的巫与巫术》一文中对此曾不无感慨地说:“五十多年以前陈梦家先生在《燕京学报》第20期(1936年)里所发表的一篇叫做《商代的神话与巫术》的文章,利用了卜辞与传世文献中的各种资料,讨论了在商代文化的研究上的一个关键题目,在当时是很富有影响力的一篇作品。关于这个题目的研究,在这五十年以来,还没有看到有人接着再作系统型的讨论过。”<sup>④</sup>从上文所引相关研究成果来看,张先生有关商代巫术研究现状的慨叹是切合实际的。因此,利用当前已出土的文献资料来弥补古文献有关巫术活动史料的不足,这不仅是史学研究者的工作,同时也是巫术文化研究中需要引起重视的问题。

## (二) 战国秦汉简帛文献所见巫术资料之研究

### 1. 出土《日书》资料及其研究现状

《日书》是流行于战国秦汉时期社会中下层中的一种便捷的、与日常生活密切相关的数术手册,主要用于推择时日、占断吉凶,从而使人们达到趋吉避凶、求福免灾的目的。它保存了大量有关当时社会的政治、经济、文化、思想、军事等方面的资料,尤其是它所包含的大量基于阴阳五行思想和天人感应式宇宙观而形成的早期巫术性禁忌信仰资料,为我们正确认识和了解战国秦汉时期的巫术文化以及它对后世民间信仰所产生的影响提供了珍贵的考古资料,弥补了传统文献在这一领域的明显不足。近年来,随着考古工作的大量进行,这方面的资料也不断地面世,目前所知《日书》写本已有十几批,主要有:

#### (1) 楚简《日书》

江陵九店(M56)楚简《日书》文字资料,1981年湖北江陵九店56号楚墓出土,是目前所见唯一的一批楚简《日书》资料,它的抄写年代不晚于战国晚期的早段。从

① 连劭名:《殷墟卜辞中的“祝”》,《殷都学刊》2005年3期,第10~13页。

② 彭邦炯:《甲骨文中的生育问题再探索》,《殷都学刊》2006年1期,第5~9页。

③ 赵荣俊:《甲骨卜辞所见之巫者的救灾活动》,《殷都学刊》2003年4期,第1~10页。

④ 张光直:《中国青铜时代》(第2集), (北京)生活·读书·新知三联书店,1990年,第41页。

其资料内容看,它不仅包括楚系“建除”、“丛辰”等择日内容,还包括“告武夷”、“相宅”、“岁徙”、“行”、“裁衣”等非择日篇目。

这批资料经初步整理,先发表于发掘报告《江陵九店东周墓》<sup>①</sup>中。由于保存不好,这批竹简上的字多漫漶不清,故发掘报告只作了简单的释文。其后,李家浩对此批简文作了详细的释文与考释,见于后来出版的《九店楚简》<sup>②</sup>。此外,饶宗颐、陈松长、李守奎、刘乐贤、李零、周凤五、晏昌贵、钟炜<sup>③</sup>等研究者也对这批简文续有直补和考释。

对楚地简帛资料其他方面的研究成果的综述,可参考曾宪通《楚帛书研究述要》及李守奎《出土楚文献文字研究综述》<sup>④</sup>二文,前者对楚帛书问世以来五十多年的研究情况做了综述,文后附有研究简目,可供研究时查阅;后者则对近七十年出土楚文字的研究情况做了综述,便于读者查阅相关研究成果。从整体上看,当前学术界对九店楚简资料的研究主要在对其文字的考释和校注方面,而对其中的巫术性禁忌内容的研究尚有许多工作可做。

## (2) 秦简《日书》

### a. 云梦睡虎地(M11)秦墓《日书》甲、乙种

1975年12月,考古工作者在湖北云梦睡虎地11号秦墓中发现。这批资料共1155支,其中《日书》竹简423支,分为甲、乙两种抄本,甲种有166枚竹简,乙种有257枚。在乙种最后一简的背面写有“日书”二字,整理者于是将这批竹简定名为《日书》。这批竹简的内容相当丰富,不仅有秦、楚两地的“建除”、“丛辰”等择日方法,也有“相宅”、“诘咎”等非择日内容。这批资料的初步释文发表于1981年的发掘报告《云梦睡虎地秦墓》一书中,这是公开出版《日书》的最早资料,是海内外学术界从事《日书》研究的最初依据,但非常简略,仅是对原资料的简单释读,没有句读,也没有

① 湖北省文物考古研究所:《江陵九店东周墓》,(北京)科学出版社,1995年。

② 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编:《九店楚简》,(北京)中华书局,2000年。

③ 饶宗颐:《说九店楚简之武夷(君)与复山》,《文物》1997年6期,第36~38页;陈松长:《九店楚简释读札记》,载香港中国文化研究所编:《第三届国际中国古文字学研讨会论文集》,(香港)香港中文大学出版社,1997年;李守奎:《江陵九店56号墓竹简考释四则》,《江汉考古》1997年4期,第67~69页;刘乐贤:《九店楚简日书补释》,《简帛研究》(第3辑),(南宁)广西教育出版社,1998年,第83~95页;李守奎:《江陵九店楚墓〈岁〉篇残简考释》,《古籍整理研究学刊》2001年3期,第41~44页;李守奎:《〈九店楚简〉相宅篇残简补释》,《上海大学新出土文物与古代文明国际学术研讨会论文》,2002年7月;李零:《读九店楚简》,《考古学报》1999年2期,第141~152页;周凤五:《九店楚简〈告武夷〉重探》,(台北)《历史语言研究所集刊》(第72本第4分册),2001年,第941~959页;晏昌贵、钟炜:《九店楚简〈日书·相宅篇〉研究》,《武汉大学学报》2002年4期,第417~422页。

④ 曾宪通:《楚帛书研究述要》,载饶宗颐、曾宪通著:《楚地出土文献三种研究》,(北京)中华书局,1993年,第362~404页;李守奎:《出土楚文献文字研究综述》,《古籍整理研究学刊》2003年1期,第9~17页。



分段。该批资料后经进一步整理，释文发表于1990年《睡虎地秦墓竹简》<sup>①</sup>精装本中，这次整理不仅对释文全部加了标点，而且进行了简单的注释，提供的图版也非常清晰，十分便于阅读和研究。因此该书出版后，很受学术界的欢迎。由于这批秦简整理得比较及时，因此，在资料公布后，很快引起了学术界的普遍关注和重视，研究成果层出不穷。仅从研究专著讲，目前就有《云梦秦简日书研究》、《睡虎地秦简日书研究》、《秦简日书集释》、《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》等数种。

《云梦秦简日书研究》一书是饶宗颐、曾宪通二位先生联手所撰，1982年由香港中文大学出版，该书率先对《日书》进行分门别类的阐释，开《日书》研究之先河。《睡虎地秦简日书研究》一书是刘乐贤先生的博士论文，他在睡虎地秦简整理小组的研究成果上，从文献学、数术史、社会生活史等角度广泛征引相关史料，对《日书》的数术含义加以阐释，并探讨了睡虎地秦简《日书》的年代、内容与性质以及《日书》甲种与乙种的关系，《日书》所见秦楚社会现象、祭祀活动，《日书》所反映的阴阳五行学说、原始疾病观念等问题，提出了许多富有价值的见解，是秦简出土以来第一部全面系统地研究《日书》的著述。该文后经进一步整理，于1994年7月由台北文津出版社刊行。吴小强所撰《秦简日书集释》一书，于2000年7月由岳麓书社出版，其研究对象除睡虎地秦简《日书》甲、乙种外，还包括放马滩秦简《日书》甲种。内容则由“释文”、“注释”、“译文”、“述论”四部分组成，虽名“集释”，然重点在于对简文的语译和串讲，其“述论”部分则重在对中外学术界对相关专题的最新研究成果的评介，并阐述自己对简文资料的理解与认识。王子今近年完成的《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》一书，于2003年2月由湖北教育出版社出版，内容主要在于对秦简《日书》甲种简文的疏证。该书除了对以往学者研究成果的继承和发挥外，还广泛利用民族学、人类学等学科的相关史料，提出了许多颇具新意的观点。至于对睡虎地秦简《日书》研究的相关论文，因为数量相当可观，在此从略，笔者将在行文中随时进行征引和介绍。

#### b. 天水放马滩（M1）秦简《日书》甲、乙种

这批《日书》资料是1986年于甘肃省天水市北道区党川乡放马滩1号秦墓中出土的，有甲、乙两种抄本。甲种有竹简73枚，乙种381枚。放简《日书》甲种资料最早的版本是由秦简整理小组所整理的没有标点和注释的释文，以《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》为名刊于《秦汉简牍论文集》<sup>②</sup>中。同时，该论文集集中还收录了对这部分《日书》内容做了初步考论的、由何双全先生所撰的《天水放马滩秦简甲种〈日书〉

① 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。

② 秦简整理小组：《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》，载甘肃省文物考古研究所、秦简整理小组编：《秦汉简牍论文集》，（兰州）甘肃人民出版社，1989年，第1~6页。

考述》<sup>①</sup>一文,这些成为当时学术界研究放简《日书》甲种内容的主要依据。此外,由李零主编的《中国方术概观·选择卷》(上)及吴小强编撰的《秦简日书集释》<sup>②</sup>均收录了放马滩秦简甲种《日书》释文,这部分释文全部采自《秦汉简牍论文集》中所公布者。前者对原释文加了标点,后者则对原释文进行了分段、标点、注释和校正。吴氏《集释》一书还以“述论”的形式,介绍了何双全先生所征引的放简乙种《日书》片断简文,为我们了解这批《日书》资料提供了方便。

放简《日书》乙种的部分内容最早由何双全在《天水放马滩秦简综述》<sup>③</sup>一文中刊布,这是当时了解这批《日书》内容的主要依据。可喜的是,为学术界期盼多年的放简《日书》甲、乙种的所有内容,由甘肃考古研究所整理,在吸收了相关专家意见及学术界前期研究成果之后,最终以《天水放马滩秦简》为名于2009年8月由中华书局刊布<sup>④</sup>,这为我们当前全面了解这批《日书》内容提供了珍贵的信息。

#### c. 江陵王家台(M15)秦简《日书》

1993年于湖北江陵王家台15号秦墓中出土,该批材料目前尚未发表,据王明钦先生《王家台秦墓竹简概述》<sup>⑤</sup>一文介绍,这批秦简中的《日书》资料可分为《建除》、《稷辰》、《启门》、《置室》、《生子》以及《梦占》、《病》、《日忌》等篇目。《建除》述建除十二辰,其中部分内容与睡虎地秦简所见《秦除》相同。《梦占》包含的内容较多,且与睡虎地秦简《日书》所载不尽相同。《病》述不同时辰患病的吉凶。《日忌》述一至三十日之吉凶及马、牛、羊、鸡、豕的良日与忌日。《门》绘有四方各门及名称,与睡虎地秦简所见相类。其内容多数见于九店楚简《日书》和睡虎地秦简《日书》中,可相互参照研究。另外,《江陵王家台15号秦墓》<sup>⑥</sup>一文对这批《日书》资料的情况也有简单介绍,可以参阅。

#### d. 周家台(M30)秦简《日书》

1999年6月,湖北省沙市博物馆发掘了位于荆州市沙市区西北郊的周家台30号秦墓,共出土竹简289枚,整理者根据竹简长短及各卷叠压情况,分之为甲、乙、丙三组。其中甲组242枚,乙组75枚,丙组70枚。甲组竹简的内容为二十八宿占、五时段占、戎磨日占、五行占、“产子”占和秦始皇三十六年(公元前211年)、三十七年

① 何双全:《天水放马滩秦简甲种〈日书〉考述》,载甘肃省文物考古研究所、秦简整理小组编:《秦汉简牍论文集》,(兰州)甘肃人民出版社,1989年,第7~28页。

② 李零主编:《中国方术概观·选择卷》(上),(北京)人民中国出版社,1993年;吴小强:《秦简日书集释》,(长沙)岳麓书社,2000年。

③ 何双全:《天水放马滩秦简综述》,《文物》1989年2期,第23~31页。

④ 甘肃省考古研究所编:《天水放马滩秦简》,(北京)中华书局,2009年。

⑤ 王明钦:《王家台秦墓竹简概述》,载艾兰、邢文主编:《新出简帛研究——新出简帛国际学术研讨会文集》,(北京)文物出版社,2004年,第26~49页。

⑥ 荆州地区博物馆:《江陵王家台15号秦墓》,《文物》1995年1期,第37~43页。

(公元前210年)月朔日干支及月大小等。乙组竹简的内容为秦始皇三十四年(公元前213年)全年384天(含后9月30天)的日干支,凡某一日发生的事皆书于该日干支下,限于位置空间,有的记事分行书写或倒书在该日干支之上。丙组竹简的内容有医药病方、禁咒术、择吉避凶、占卜及农事等。有关报道见湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编《关沮秦汉墓葬清理简报》<sup>①</sup>,文中介绍了周家台秦墓的发掘及出土简牍情况。2001年8月,中华书局出版了湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编撰的《关沮秦汉墓简牍》<sup>②</sup>一书,发表了周家台30号秦墓出土简牍的释文及注解。整理者根据其内容将这批竹简中的178枚拟名为《日书》,将其收入该书中,目前对这批资料的研究尚不多见<sup>③</sup>。

#### e. 江陵岳山秦墓《日书》(仅2枚)

1986年于江陵岳山第36号秦墓中出土木牍二枚,两面墨书,内容皆为日书,记载了水、土、火、玉、金(钱)、人、牛、马、羊、犬、猪、鸡、衣的良、忌日,祠大父、祠门、祠灶的良日,五服的忌日以及羊、鸡、犬的忌杀日等,与云梦睡虎地秦简甲、乙种《日书》可做比较研究。有关报道见湖北省江陵县文物局、荆州地区博物馆编《江陵岳山秦汉墓》<sup>④</sup>。由于资料目前仍未公布,故相关研究尚未见到。

### (3) 汉简《日书》

#### a. 定县八角廊(M40)汉简《日书》

1973年河北定县八角廊西汉墓(M40)出土。这批竹简残损严重,多数不能通读。有关报道见《定县40号汉墓出土竹简简介》<sup>⑤</sup>一文。相关资料尚未公布。

#### b. 阜阳双古堆(M1)汉简《日书》

1977年于安徽阜阳双古堆汉墓(M1)出土。该批资料尚未公布,相关情况可参文物局古文献研究室等单位所编《阜阳汉简简介》及胡平生《阜阳双古堆汉简数术书简论》一文介绍<sup>⑥</sup>。

#### c. 江陵张家山(M249)汉简《日书》

1983~1984年于湖北江陵张家山西汉墓(M249)出土。其内容包括择日、吉凶、禁忌等事例,与睡虎地秦简《日书》大致相同<sup>⑦</sup>。目前整理结果尚未公布。

① 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编:《关沮秦汉墓葬清理简报》,《文物》1999年6期,第26~47页。

② 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。

③ 陈伟:《读沙市周家台秦简札记》,武汉大学简帛网(2005/11/02)首发;王贵元:《周家台秦墓简牍释读补正》,武汉大学简帛网(2007/05/08)首发。

④ 湖北省江陵县文物局、荆州地区博物馆编:《江陵岳山秦汉墓》,《考古学报》2000年4期,第537~563页。

⑤ 定县汉墓竹简整理组编:《定县40号汉墓出土竹简简介》,《文物》1981年8期,第11~12页。

⑥ 文物局古文献研究室等编:《阜阳汉简简介》,《文物》1983年2期,第21~23页;胡平生:《阜阳双古堆汉简数术书简论》,《出土文献研究》(第4辑),(北京)中华书局,1998年,第12~30页。

⑦ 荆州地区博物馆:《江陵张家山两座汉墓出土大批竹简》,《文物》1992年9期,第1~11页。

## d. 敦煌、居延、武威汉简中可参考的《日书》残简

有关资料可参看《武威汉简》、《居延新简·破城子探方》等<sup>①</sup>。另外，胡文辉、刘昭瑞、何双全、魏德胜等先生近年来撰文对此部分内容也有所论及<sup>②</sup>。

## e. 磨咀子汉简《日书》

1959年于甘肃武威磨咀子东汉墓(M6)出土。从内容上看，这是一个杂忌类的摘抄，相关资料可参中国科学院考古研究所等编《武威汉简》<sup>③</sup>一书介绍，陈梦家在《汉简缀述》<sup>④</sup>一书中对其内容也有研究。

## f. 孔家坡汉简《日书》

2000年3月于湖北省随州市孔家坡汉墓(M8)出土，共有简牍600余枚，内容包括《日书》、《历谱》和《告地册》。《日书》内容丰富，可与睡虎地《日书》相媲美，有关内容可参看张昌平《随州孔家坡墓地出土简牍概述》及《随州市孔家坡墓地M8发掘简报》等文介绍<sup>⑤</sup>。另外，湖北省文物考古研究所及随州市考古队对这批资料做了全面的清理和释文，其整理成果于2006年6月由文物出版社以《随州孔家坡汉墓简牍》一名出版。该书收录所有简牍的图版、释文和注释，并附有孔家坡汉墓发掘报告，是当前研究这批《日书》资料的最好的本子。学术界对于此批《日书》资料的研究目前较多，我们将随文予以介绍。

## g. 虎溪山汉墓《日书》(即《阎氏五胜》)

1999年于湖北阮陵县虎溪山汉墓出土，整简约有500枚，自署篇名为《阎氏五胜》。这批资料内容尚未公布，有关情况只能参看湖南省文物考古研究所等发表的《阮陵虎溪山一号汉墓发掘简报》<sup>⑥</sup>一文的简单介绍。

① 中国科学院考古研究所等编：《武威汉简》，(北京)文物出版社，1964年；甘肃省文物考古研究所、甘肃省博物馆、文化部古文献研究室等编：《秦汉魏晋出土文献·居延新简·甲渠候官与第四燧》，(北京)文物出版社，1990年。

② 胡文辉：《居延新简中的〈日书〉残文》，《文物》1995年4期，第56~57页；刘昭瑞：《居延新出汉简所见方术考释》，《文史》(第43辑)，(北京)中华书局，1997年，第49~59页；何双全：《汉简〈日书〉丛释》，载甘肃省文物考古研究所、西北师范大学历史系编：《简牍学研究》(第2辑)，(兰州)甘肃人民出版社，1997年，第36~41页；魏德胜：《居延新简、敦煌汉简中的〈日书〉残简》，《中国文化研究》2000年1期，第65~70页。

③ 中国科学院考古研究所等编：《武威汉简》，(北京)文物出版社，1964年，第136~139页。

④ 陈梦家：《汉简缀述》，(北京)中华书局，1980年。

⑤ 张昌平：《随州孔家坡墓地出土简牍概述》，《古代文明研究通讯》(总第6期)2000年9月，第41~43页；张昌平：《随州市孔家坡墓地M8发掘简报》，《文物》2001年9期，第22~31页。

⑥ 湖南省文物考古研究所等编：《阮陵虎溪山一号汉墓发掘简报》，《文物》2003年1期，第36~55页。刘乐贤先生指出，《阎氏五胜》虽是从五行相胜开始的，但其着重点明显落在要顺时举事的结论上，这是一篇观点鲜明的论述性文字，与只讲趋吉避凶之术、基本上不涉及价值判断的《日书》一类文献不同。因此，他认为将《阎氏五胜》归入阴阳家似更为合适一些。参见刘乐贤：《虎溪山汉简〈阎氏五胜〉及相关问题》，《文物》2003年7期，第66~70页。

#### h. 杜陵汉墓《日书》

2001年出土于西安杜陵附近的一座汉墓中,其内容与睡虎地秦简《日书》所载《农事篇》相近,目前资料尚未公布。张铭治、王育龙所撰《西安杜陵汉牍〈日书〉农事篇考辨》<sup>①</sup>一文已有论及。

此外,1972年考古工作者在山东临沂银雀山汉墓(M1)中发现了一批抄写于汉初文景时期的竹简,涉及数术方面的内容共12种。其中,《禁篇》是按阴阳五行讲四时禁忌的,属时令历忌类,本质上也应归之于巫术。由于这批汉简资料的整理本至今尚未发表,现只能从吴九龙《银雀山汉简释文》<sup>②</sup>一书发表的按简号排列的简文试加分析。惜其残简太多,内容很不完整,故难以进行全面的利用。李零《读银雀山汉简〈三十时〉》<sup>③</sup>一文对其中的相关内容做了初步钩稽,可参考。

### 2. 出土简帛医方资料及其研究概况

在简帛文献资料中,除上述择吉类的《日书》资料外,还包含有大量早期的古医方资料,其中有许多的巫术疗方,这为我们研究这一时期巫、医关系以及我国古代医学史的发展提供了珍贵的史料。为论述方便计,先将有关资料简述如下。

#### (1) 马王堆汉墓简帛医书

1973年,考古工作者在湖南省长沙市马王堆三号汉墓的发掘中,发现了一批简帛资料,其中包含着14种古医书,马王堆帛书整理小组根据各书内容将这批简帛医书资料分别定名为:《足臂十一脉灸经》、《阴阳十一脉灸经》甲本、《脉法》、《阴阳脉死候》、《五十二病方》、《却谷食气》、《阴阳十一脉灸经》乙本、《导引图》、《养生方》、《杂疗方》、《胎产书》以及《十问》、《合阴阳》、《杂禁方》、《天下至道谈》等<sup>④</sup>。与本文研究有关的资料有《五十二病方》、《杂疗方》、《养生方》、《杂禁方》、《胎产书》5种。其中,尤以帛书《五十二病方》最为重要。

① 张铭治、王育龙:《西安杜陵汉牍〈日书〉农事篇考辨》,载周天游主编:《陕西历史博物馆馆刊》(第9辑), (西安)三秦出版社,2002年,第107~113页。

② 吴九龙:《银雀山汉简释文》, (北京)文物出版社,1985年。

③ 李零:《读银雀山汉简〈三十时〉》,载李学勤主编:《简帛研究》(第2辑), (北京)法律出版社,1996年,第194~210页。

④ 从资料定名来看,这批资料应有15种,只是因为《阴阳十一脉灸经》甲本与《阴阳十一脉灸经》乙本在内容上基本相同,故实际上共有14种。

《五十二病方》是马王堆帛书整理小组根据原有书首目录共 52 题而对这批资料所定的书名,该书记载了 52 种疾病的相关疗方。全书按题分类,每题下都是治疗一类疾病的疗方,少则一二方,多则数十方。全书现存较完整的医方共 283 方,若将未拼合的残片统计在内,则原书疗方在 300 方左右。从病灶上看,包含了诸伤、婴儿索痉、癫痫、瘰(癰)、狂犬啮(啮)人等病名,涉及内科、外科、妇产科、儿科、五官科等各个方面<sup>①</sup>。据有关专家研究认为,该书是我国现已发现的最古医方,其产生的年代可能早于《黄帝内经》的纂成年代。在该书所载的 283 方中,据初步的统计,涉及巫术治病方法的疗方有 62 方,占总医方的 21.9%,反映了这一时期医学虽然仍未摆脱巫术的影响,但已进入独立发展阶段的现实情况,这为我们了解中国古代医学发展史上由巫、医结合到医学独立发展的历史过程提供了珍贵的史料。

这批医学资料出土后,立刻在学术界引起了巨大的轰动,但由于当时特殊的时代背景以及学科限制等因素的制约,史学界对这批资料似乎并未表现出超乎一般的热情,倒是医学研究者投入的精力较为大些,但其侧重点多在于对这批资料内容的释读,很少涉及该批资料中大量存在的巫术疗方的信仰背景的分析。在文字考释方面,马王堆汉墓帛书整理小组首先对这批古医书资料进行了整理,以《马王堆汉墓出土医书释文》为名于 1975 年在《文物》第 6 期和第 9 期上将其初步释文公之于世。其后,又于 1979 年以《马王堆汉墓帛书——五十二病方》为名由文物出版社出版。该书收录了《足臂十一脉灸经》、《阴阳十一脉灸经》甲本、《脉法》、《阴阳脉死候》、《五十二病方》等 5 种帛书医方的释文,并对其进行了简单的注释,是研究这批古医书资料最早的本子。其后,文物出版社又于 1985 年将已经发表的和没有发表的《养生方》、《杂疗方》、《胎产书》、《十问》、《合阴阳方》、《天下至道谈》、《杂禁方》的图版及释文全部结集,以《马王堆汉墓帛书》(肆)精装本的形式出版,《五十二病方》等帛书医方亦收录其中。这次的整理本除了文字释读及简注外,尚附有帛书图片,对于研究者们正确理解这批珍贵的古医学资料的内容提供了很大的帮助。在此基础上,一些学者进一步对医书文字进行了考释和补注。如周一谋、肖佐桃主编的《马王堆医书考注》<sup>②</sup>,魏启鹏、胡翔骅伉俪所撰《马王堆汉墓医书校释》(一)、(二)<sup>③</sup>,马继兴先生耗费 20 年精力所著的《马王堆古医书考释》<sup>④</sup>等。这些著作在整理小组的释文基础上,对马王堆汉墓出土医书进行了全面的考释,提出了许多富有建设性的意见,因而得到了学术界的普遍好评。此外,严

① 具体病名及其分类可参马继兴、李学勤《我国现已发现的最古医方——帛书〈五十二病方〉》一文,收入马王堆汉墓帛书整理小组编:《五十二病方》,(北京)文物出版社,1979年,第179~208页。

② 周一谋、肖佐桃主编:《马王堆医书考注》,(天津)天津科学技术出版社,1988年。

③ 魏启鹏、胡翔骅:《马王堆汉墓医书校释》(一)、(二),(成都)成都出版社,1992年。

④ 马继兴:《马王堆古医书考释》,(长沙)湖南科学技术出版社,1992年。

健民先生在上述各家考释本的基础上撰成《五十二病方注补译》<sup>①</sup>一书。在注释方面,该书立足于运用帛书的原文来阐明其医理,提出了一些富有见地的观点。该书还据帛书原文填补残损或缺漏字356个,其中部分考补可供参考。除以上专著外,以单篇论文形式对文字进行考释和校补的文章也不少<sup>②</sup>。

除了文字考释与校补外,学者们还从药理学、养生学、经脉学等角度对于这批帛书医籍资料进行了广泛的研究,取得了惊人的成就<sup>③</sup>。但是,对于这批资料中的巫术疗法以及与巫术有关的资料,研究成果尚不多见,对其中运用巫术疗法治病的62方资料多只谈及祝由疗法而很少涉及其他。相关专著目前尚未见到<sup>④</sup>,只在一些论著中对部分资料有所征引。如胡新生《中国古代巫术》、詹鄞鑫《心智的误区——巫术与中国巫术文化》、王晖《商周文化比较研究》、廖育群《医者意也——认识中医》等<sup>⑤</sup>。相关论文则以讨论祝由疗法的较多。如张丽君在《〈五十二病方〉祝由之研究》一文中对《五十二病方》所载的三十多条巫祝术进行了归类分析,认为该法是上古巫文化对早期医学的渗透,并指出“祝由”源于《五十二病方》中的“祝尤”,义为用巫祝术治病,后来发展为《素问》中的移精变气说,其实质是从精神上对病人进行安慰与激励,是一种心理疗法<sup>⑥</sup>。王辉先生在《祝由新解》一文中对“祝由”一词做了考辨后指出,“巫医实行的只是‘祝’(咒)与‘古’(辜),也就是对病魔进行诅咒,而并不叙述致病的缘由”,因此“祝由的‘由’可能是‘古’字之讹”<sup>⑦</sup>。另外,祁宏、李家浩、孔晓明、俞燕姣以及美国亚历山大大学的夏德安等几位研究者也有专文对祝由及祝由术进行

① 严健民:《五十二病方注补译》,(北京)中医古籍出版社,2005年。

② 裘锡圭:《马王堆医书释读琐议》,《湖南中医学院学报》1987年4期,第42~44页;史常永:《马王堆汉墓医书考释》,《中华医史杂志》1993年3期;张显成:《〈马王堆古医书考释〉补正》,《湖南省博物馆四十周年纪念论文集》,(长沙)湖南教育出版社,1996年,第92~102页;尚志钧:《〈五十二病方〉残缺字试补》,载长沙马王堆医书研究组编:《马王堆医书研究专刊》(第2辑),(长沙)湖南中医学院,1981年,第64~66页。

③ 相关研究成果见长沙马王堆医书研究组编,由湖南中医学院分别于1980、1981年出版的《马王堆医书研究专刊》第1、2辑及湖南省博物馆编:《马王堆汉墓研究文集——1992年马王堆国际学术研讨会论文选》(湖南出版社,1994年)等研究成果。

④ 同门2003级硕士孔慧红女士曾以《〈五十二病方〉与巫术文化》作为学位论文题目,对《五十二病方》中的巫术疗法进行了初步探讨,但限于时间和篇幅,该文对这部分资料的分析尚有做进一步深入研究之必要。

⑤ 胡新生:《中国古代巫术》,(济南)山东人民出版社,1998年;王晖:《商周文化比较研究》,(北京)人民出版社,2000年;詹鄞鑫:《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,(上海)上海教育出版社,2001年;廖育群:《医者意也——认识中医》,(桂林)广西师范大学出版社,2006年。

⑥ 张丽君:《〈五十二病方〉祝由之研究》,《中华医史杂志》1997年3期,第144~147页。

⑦ 王辉:《祝由新解》,载中华书局编辑部编:《文史》(第44辑),(北京)中华书局,1998年,第271~272页。



讨论<sup>①</sup>。

马王堆汉墓医书中还有部分内容是关于养生及妇幼保健方面的资料,其中涉及巫术内容的有《杂疗方》、《杂禁方》、《养生方》、《胎产书》等,这方面的研究成果也不少。如李建民《马王堆汉墓帛书〈禹藏胞图〉笺证》一文从禹藏胞图的性质、汉代藏胞的民俗因由以及具体巫术仪式等方面做了较为深刻的考证<sup>②</sup>;潘远根《马王堆帛书埋胞图考证》一文对古人有关埋胞方位与十二时辰的选取关系做了分析<sup>③</sup>;喻燕姣《浅谈〈胎产书〉在现代优生学上的价值》一文则从现代优生学的角度对《胎产书》的医学价值进行了探讨<sup>④</sup>。这些研究对我们了解马王堆汉墓帛书《藏胞图》及《胎产书》等资料有很大的启发。

## (2) 周家台(M30)秦简医书

1992年10月27日至1993年12月30日,湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆的工作人员发掘了沙市区关沮乡周家台秦汉时期的墓葬共42座,在第30号秦墓中出土了大批的简牍,这批简牍资料内容主要是日书、医方,也包括少量的其他内容<sup>⑤</sup>。该批简牍中共有16条医方资料,内容涉及痢疾、温病、下气、防治瘟疫、长发、去黑子(去痣)、哮喘、段(痕)、痿、龋齿、病心、癰疽、马心等疾病的治疗方法。其中,使用巫术疗法的就有14条之多,仅从这批简牍医方资料来看,巫术疗法的比例还是相当高的,这为我们了解秦汉时期巫、医关系提供了很宝贵的信息。对于这批简牍医方资料,目前虽有一些相关研究论文,但多是从文字考释的角度对其中所含病名及药物进行分析<sup>⑥</sup>,对其中巫术疗方的探讨

① 祁宏:《“祝由”探析》,《浙江中医学院学报》1996年3期,第7~8页;李家浩:《马王堆汉墓帛书祝由方中的“由”》,《河北大学学报》(哲学社会科学版)2005年1期,第73~76页;孔晓明:《祝由辩》,《中国中医基础医学杂志》2005年8期,第572~573页;俞燕姣:《浅谈马王堆医书祝由疗法》,《华夏文化》1995年6期,第42~43页;俞燕姣:《马王堆祝由术研究四则》,载湖南省博物馆编:《湖南省博物馆四十周年纪念论文集》,(长沙)湖南出版社,1996年,第103~107页;〔美〕夏德安:《〈五十二病方〉与越方》,载湖南省博物馆编:《马王堆汉墓研究文集——1992年马王堆国际学术研讨会论文选》,(长沙)湖南出版社,1994年,第118~124页。

② 李建民:《马王堆汉墓帛书〈禹藏胞图〉笺证》,(台北)《历史语言研究所集刊》(第65本4分册),第1~40页。

③ 潘远根:《马王堆帛书埋胞图考证》,《中华医史杂志》1989年4期。

④ 喻燕姣:《浅谈〈胎产书〉在现代优生学上的价值》,载湖南省博物馆编:《马王堆汉墓研究文集——1992年马王堆国际学术研讨会论文选》,(长沙)湖南出版社,1994年,第150~153页。

⑤ 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆:《关沮秦汉墓清理简报》,《文物》1999年6期,第26~37页;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。

⑥ 陈伟:《读沙市周家台秦简札记》,《楚文化研究论集》(第五集),(合肥)黄山书社,2003年,第340~346页;王贵元:《周家台秦墓简牍试读补正》,武汉大学简帛网(2007/05/08)首发;刘金华:《周家台秦简医方试析》,《甘肃中医》2007年6期,第24~26页。

文章尚未见到。

### (3) 武威旱滩坡医简

1972年甘肃武威旱滩坡出土了一批汉代医简，收入《武威汉代医简》一书中<sup>①</sup>。相关研究专著有《武威汉代医简研究》、《武威汉代医简注解》等<sup>②</sup>。该批医简资料中载有黄帝神魂忌及针灸忌日等内容，值得注意。

### (4) 安徽阜阳汉代医简

1977年安徽阜阳汉墓出土医书《万物》，其中记载本草达70多种，主治疾病达30多种，相关资料可参文化部古文献研究室、安徽阜阳地区博物馆、阜阳汉简整理组编《阜阳汉简〈万物〉》<sup>③</sup>。胡平生、韩自强二位研究者在对该批医书资料内容做了分析后指出，《万物》可能是早期的“本草”、“方术”书，它抄成的时间在西汉初，而撰写的时间可能早得多<sup>④</sup>。该批医方所载巫方虽不多，但对我们研究战国秦汉时期巫、医关系以及中国古代医学史的发展情况有着非常重要的意义。

以上是对这一研究论题相关资料及学术界对其研究概况的简要论述。当然，这些只是对此论题资料的初步介绍而已，目前对简帛研究情况做学术型回顾的专著也较多<sup>⑤</sup>，为本论题的资料搜集工作提供了很大的便利。

## 第三节 研究目的及方法

通过对相关论题研究成果的回顾，可以看到，虽然学术界已从不同角度对战国秦汉简帛文献所见巫术资料做了一些研究工作，但目前尚未有这方面的专题性研究成果。此外，出土战国秦汉简帛文献所见各种巫术资料内容丰富，涉及面广，对研究这一时期的社会政治、文化、思想、经济、宗教、民俗、医学等都有着十分重要的意义。但从目前的研究来看，学术界对这类资料的重视和研究程度远远不够，在已有的研究中尚存在着对其或刻意回避、或语焉不详、或曲意误解、或简单罗列的现象，也未能从资料的性质以及社会时代背景对它们进行合理的解释，对其信仰原理更是缺乏深入的分析。另外，通过对战国秦汉简帛文献所见巫术资料的梳理来研究它对当时社会民生信仰以及后世民

① 甘肃省博物馆、武威县文化馆编：《武威汉代医简》，（北京）文物出版社，1975年。

② 张延昌、朱建平编著：《武威汉代医简研究》，（北京）原子能出版社，1996年；张延昌主编：《武威汉代医简注解》，（北京）中医古籍出版社，2006年。

③ 文化部古文献研究室、安徽阜阳地区博物馆、阜阳汉简整理组编：《阜阳汉简〈万物〉》，《文物》1988年4期，第36~47页。

④ 胡平生、韩自强：《〈万物〉略说》，《文物》1988年4期，第48~54页。

⑤ 沈颂金：《二十世纪简帛学研究》，（北京）学苑出版社，2003年；赵超：《简牍帛书发现与研究》，（福州）福建人民出版社，2005年；骈宇騫、段书安：《二十世纪出土简帛综述》，（北京）文物出版社，2006年。

俗信仰、民族心理所产生的深远影响也很不够。对出土简帛医方中尚存在的大量巫术疗方的剖析不够,对其所反映出的巫医关系以及中国古代医学的发展过程的研究有待进一步深入。因此,在文献典籍记载残缺的条件下,利用战国秦汉简帛文献来系统研究中国早期巫术的发展情况以及它对后世民俗和中国人心理所产生的重大影响方面的工作,尚有待于引起学术界的高度重视。

基于此因,可将本文选题的目的做如下概括:第一,通过对出土简帛文献资料所见巫术内容、仪式、方法以及巫术用物等的分析,整体把握战国秦汉时期巫术的发展情况,可以弥补因传统文献资料不足而对这一时期巫术缺乏系统研究的现状;第二,通过对出土简帛文献资料所见巫术资料的信仰背景分析,研究阴阳五行思想在当时巫术活动中的运用,探索中国古代巫术发展的本土理论和巫术文化的民族性、地域性特点;第三,通过对出土简帛文献与传统文献资料的综合运用,考察战国秦汉时期的巫术文化对后世民生习俗文化所产生的深远影响,探索这一时期的巫术文化在中国古代巫术史上的重要地位。

在研究方法上,本文主要从以下几个方面入手:第一,在资料运用上,本文选择以战国秦汉简帛文献资料为主,辅之以其他文献资料,如历史学、民族学、民俗学、考古遗物等。当然,这些资料主要是作为简帛文献资料的旁证。在对他们进行采用时,笔者注意选择在时间上与简帛文献最为接近的古文献资料,以使二者能够相互印证。至于国外一些民族的资料,本文也多有征引,但在运用时注意选取比较典型的材料,以免有喧宾夺主之嫌。第二,本文在借鉴国外文化人类学、宗教学、民族学、神话学等的研究方法和相关理论时,也注意吸收当前国内学术界的有关巫术研究的新思路、新方法。但在具体的资料分析中,本文并不拘泥于某家成说,而是从实际出发,尽量将简帛资料所反映的巫术事象放在当时的时空背景下去分析,力图给它以理性的阐释。此外,简帛文献资料作为早期人类活动的文字记载,因时代久远和文字的演化承变,致使部分字词漫漶不清或词义存在争议。因此,对缺字残词的订补和相关字词的考证也是本文研究中的基础性方法之一。

## 第四节 相关概念浅析

### 一、巫 术 概 说

“巫术”一词,是20世纪初期才由西方传入的,在此之前的漫长历史时期中,中国也存在着由专门的巫职人员或术士所从事的巫术活动,但多用“巫蛊”、“法术”或“左道”等词来概括它,并无西方学者笔下的“巫术”一词。因此,要对巫术这一舶来品的概念做出明确的界定,并非是件容易的事情。因为即使在西方学术界,人们对于巫

术的解释也是众说纷纭，至今并没有一条可以放之四海而皆准的定义可以供我们借用。因此本文对此问题的探索，也只能是在对中外相关说法进行简单概括的基础上，结合自己的认识给出一个尝试性的概念而已。

西方学术界所谓的“巫术”一词，虽然在贝希斯坦的大流士碑文中已首次出现，但对于它的解释，可能要以18世纪的法国启蒙思想家伏尔泰为最早。在《风俗论·导论》中，伏尔泰对“巫术”一词做了如下的解释：

何谓巫术，巫术就是能做出自然所做不到之事的秘密，就是不可能之事。在任何时代，都有人相信巫术。巫术（magie）一词来自迦勒底语的“术士”（mag, magdim, mages）。术士比其他人见识多，他们探索晴雨的原因，不久便被视为能够呼风唤雨。他们是天文学者，其中最无知又最大胆的人就成为了占星术士。某一件事发生在两个行星会合之时，这两个行星就是产生此事件的原因，于是，占星术士便成了行星的主人……他们甚至能支配人的生命，办法是制作一些蜡人，或者口念上帝或魔鬼的名字<sup>①</sup>。

伏尔泰将“能做出自然所做不到之事的秘密”称为“巫术”，揭示了早期巫术的神秘性和超自然性，在巫术的本质认识上，走出了具有先见性的第一步。但他把占星术也看做巫术，显然将预测术也纳入到巫术的框架中了，此点似有不妥。

伏尔泰之后，从原始人的心理状态入手对巫术进行探索者，当推英国人类学家爱德华·泰勒，他在1865年发表的《人类早期历史研究》一书中，率先提出“主体与客体之间一定程度的混淆不清”的观点，这为他后来提出巫术是建立在早期人类错误的联想之上的观点奠定了理论基础。而在1871年出版的、被文化化学研究者视为开山之作的《原始文化》一书中，泰勒从巫术产生的早期人类的思维方式上，对巫术做出了具有开创性的阐释。他说：

巫术是建立在联想之上而以人类的智慧为基础的一种能力，但是在相当大的程度上，同样也是以人类的愚钝为基础的一种能力。这是我们理解魔法的关键。人早在低级智力状态中就学会了在思想中把那些他发现的彼此间的实际联系的事物结合起来。但是，以后他就曲解了这种联系，得出了错误的结论：联想当然是以实际上的同样联系为前提的。以此为指导，他就力求用这种方法来发现、预言和引出事变，而这种方法，正如我们现在所看到的这种，具有纯粹幻想的性质。根据蒙昧人、野蛮人和文明人生活中广泛众多的事实，可以鲜明地按迹探求魔法术的发展：其起因是想象的联系跟现实的联系错误地混同了起

---

<sup>①</sup> [法] 伏尔泰著、梁守锵译：《风俗论》（上），（北京）商务印书馆，1995年，第129页。关于巫术“magie”一词的起源，法国学者让·塞尔韦耶则认为，它是由希腊文 mageia 和拉丁文 magia 直接派生出的，这两词起初指的是波斯“Mages”（麻葛）——即琐罗亚斯特祭祀的秘密宗教、知识、法事。说见 [法] 让·塞尔韦耶著、管震湖译：《巫术》，（北京）商务印书馆，1998年，第8~9页。

来；从它们兴起的那种低级文化到保留了它们的那种高级文化<sup>①</sup>。

泰勒提出的巫术以谬误的联想为依据的观点，从早期人类思维发展的角度揭示了巫术产生的思维根源，为后来的研究者探索巫术的本质问题提供了建设性的意见。

泰勒之后，对巫术理论有重大贡献的人物，当推英国著名的人类学家詹·乔·弗雷泽。他在泰勒上述观点的基础上，对巫术基于谬误联想的思维原理做出了更具概括性的归纳。他指出巫术赖以建立的思想原则，其一，是“同类相生”或“果必同因”；其二是“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称为“相似律”。后者可称为“接触律”或“触染律”。而这两大原理，都不过是“联想”的两种不同错误应用而已，因此他说：

总之，巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系，也是一套谬误的指导行动的准则；它是一种伪科学，也是一种没有成效的技艺。巫术作为一种自然法则体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述，可称之为“理论巫术”；而巫术作为人们为达到目的所必须遵守的戒律，则可称之为“应用巫术”<sup>②</sup>。

弗雷泽上述学说，虽然部分观点（如他把巫术看做是伪科学的说法）遭到一些学者的批评，但他关于巫术所赖以存在的相似律和触染律的思维原理，则在世界范围内产生了难以估量的影响，中国早期乃至后来对于巫术这一文化事象的研究，基本上是在弗氏这一套理论的指引下进行的。

英国著名的人类学者马林诺夫斯基在其《巫术科学宗教与神话》一书中对巫术的认识是这样的：

传统行为与遵守是被土人看成神圣不可侵犯的；既有寅畏的情绪，又有禁令与特律底约束。这些行为与遵守，都是与超自然力的信仰（特别是巫术信仰）弄在一起，那便是与生灵、精灵、鬼灵、祖先、神祇等观念弄在一起。

一切巫术简单地说都是“存在”，古已有之的存在；一切人生重要趣意而不为正常的理性努力所控制者，则在一切事物一切过程上，都自开天辟地以来便以巫术为主要的伴随物了<sup>③</sup>。

马林诺夫斯基是英国人类学功能学派的开创者和主要的代表人物，他对于巫术的认识明显地含有功能性的特点。从严格意义上讲，这不能算是定义，而只是对巫术现象存在的一种解释而已。

① [英] 爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》（重译本），（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第93页。

② [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第19~20页。

③ [英] 马林诺夫斯基著、李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，（北京）中国民间文艺出版社，1986年，第3、57页。

以上几种观点均属于巫术研究早期给巫术所下的定义,尚未涉及巫术与宗教的关系。随着西方宗教学的发展,一些学者开始把巫术与宗教的起源联系起来进行探索。这一领域的先锋人物,据德国著名的宗教史学家 W. 施密特在《比较宗教史》一书中所说,当推美国著名的学者约翰·H. 金(John H. King)。在《超自然,其起源、性质和演进》一书中,金氏把巫术作为宗教发展的开端,将巫术放在宗教的形成过程中来考察。他认为,世界上存在着两种“力”,一种为有魂魄的力(为人与兽所具有);另一种为无魂魄的力(即物理的、化学的,等等)。神灵论是根据前者推演出来的,而后者则引申出法术论。而当自然或个人仪式的常规为一种非常情况所推翻时,这些以外的现象被类别为好或坏,幸与不幸,同时产生出与此相应的愿望或惧怕。这些对于幸运与厄运的普遍的感觉,就是一切宗教的第一个细胞。而作为获得幸运与避免不幸的方法,这就是法术的开始。在金氏看来,一切法术的媒介物内,找不到神或神的力的痕迹,“力”是直接存在于物质的本身,并没有神的媒介。因此,他认为物质的法术是先于万物有灵论崇拜的宗教而存在的<sup>①</sup>。

金氏所说的“法术”,即巫术。他将巫术与宗教起源相联系的考察以及物质的法术早于万物有灵论的认识,似乎并未引起西方学术界的普遍关注;他也没有直接对巫术做出一个恰当的定义。但他对于巫术产生的所有理智与情绪方面的根源的清晰认识,以及巫术先于万物有灵论的宗教的论断,不仅与早期巫术的原始形态相一致,也与弗雷泽《金枝》一书所说的“巫术既是理智的较低层,那么大概在各地地方都是先于宗教的”<sup>②</sup>观点相类似。这种认识,在英国宗教学家 A. 罗伯逊所著《基督教的起源》一书中也得到了支持和发展。他说:

在文明社会中有证据证明了:宗教起源于像今日原始人仍然实行的那样的部落巫术。但是从澳洲土人的原始巫术变成古代文化中有了发展的宗教,是一个重大的步骤。在澳洲土人的原始巫术中,有仪式而没有崇拜;在古代文化中有了发展的宗教里,仪式则是对于神——假想的外界存在物——的崇拜的一部分。这便是巫术与真正宗教的差别<sup>③</sup>。

A. 罗伯逊对于巫术与宗教的起源问题的探索,很明显是与上述金氏及弗雷泽的观点相同的,但他也认识到,巫术在宗教产生后,就其仪式上讲,已受到宗教崇拜观念的影响和渗透,从原来没有崇拜的阶段发展到了对于假想的外界存在物——神灵崇拜的阶段。

---

① 金氏《超自然,其起源、性质和演进》一书,笔者尚未看到,本文有关他的法术与宗教起源认识的引论来自〔德〕W. 施密特著,萧师毅、陈祥春译《原始宗教与神话》(上海文艺出版社,1987年)一书第154~155页的介绍。

② 〔英〕詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译:《金枝》,(北京)中国民间文艺出版社,1987年,第84页。

③ 〔英〕A. 罗伯逊著、宋桂煌译:《基督教的起源》,(北京)生活·读书·新知三联书店,1958年,第2~3页。

这实际上已将巫术置于宗教的发展系统中来探索了。

这种将巫术放在世界宗教的环境中进行探讨的做法，在苏联宗教学家的著作中得到了大力的张扬，如《宗教史》一书的作者约·阿·克雷维列夫即把巫术作为原始宗教的形式加以论述。他说：

宗教观念不光归结于对超自然物的信仰，同时也表现为对非人格的超自然现象的信仰，以及对各种自然现象之间那些超自然联系的信仰。在这方面，人们觉得有可能（当然是虚幻的可能）通过法术活动来影响超自然界，以促其消灾降福。

他认为：

最早的宗教信仰形式也伴有宗教行为。在原始宗教崇拜中表现得最为明显的，就是通常称之为“法术”或“巫术”的宗教行为<sup>①</sup>。

因此，他说“巫术是由于相信鬼怪、相信人们通过萨满确实可以与鬼怪交往而产生的一种崇拜活动”<sup>②</sup>。此一有关巫术的论断，完全是从宗教学的观点出发的，他比之罗伯逊对巫术与宗教起源问题的探讨显然更迈进了一步。在他看来，巫术只不过是人类宗教行为的最早形式或前期形态而已，这实际上是宗教人类学的观点。

西方学者围绕巫术概念问题展开的卓有成效的探讨，为我们正确认识巫术的本质奠定了理论基础。但是，从中也可以看出，对于巫术概念的探索并非是一个简单的问题。时至今日，学术界对于这一问题的探讨仍在继续之中。

20世纪20年代，当人类学作为一门新兴学科被介绍到中国后，上述理论和学说对于中国巫术的研究，在很长时期内起着指导性的作用。在中国学者开始探索本土巫术的初始阶段，对他们影响最大的莫过于弗雷泽的《金枝》一书。国内早期的研究成果，如江绍原先生的《发须爪——关于它们的迷信》，郑振铎先生的《汤祷篇》以及陈梦家先生的《商代的神话与巫术》等，可以说，无不是在弗氏《金枝》相关理论的启发下完成的。但这些对于中国本土巫术研究的著作，均未能给巫术一词做出明确的解释。直至20世纪40年代末，这一工作才由梁钊韬先生最终完成。梁先生在1940年年底写成的《中国古代巫术——宗教的起源和发展》一书中，运用西方人类学相关资料和理论，表达了他对巫术的看法：

巫术是由于原始人类联想的误用，而幻想有一种不变的或同一的事物，依附于各种有潜力的物品和动作，通过某种仪式冀能达到施术者的目的的一种伪科学的行为或技艺。

① [苏] 约·阿·克雷维列夫著、乐峰等译：《宗教史》，（北京）中国社会科学出版社，1984年，第3~4、35~36页。

② [苏] 约·阿·克雷维列夫著、乐峰等译：《宗教史》，（北京）中国社会科学出版社，1984年，第32页。



他又对该定义加注说：“指巫术发生的最初阶段。因为巫术的演进，到了后来还增加了宗教和社会功能的内涵。”<sup>①</sup>从梁先生对巫术所下的定义来看，他将原始人类联想的误用看做是巫术的思维根源，而将其建立在这种思维原理上的行为或技艺看做是伪科学，前者显然是源自于泰勒，而后者则是继承了弗雷泽的观点，但这毕竟是中国本土巫术研究中对巫术定义所做的最早尝试，而且更为可贵的是，他已认识到巫术在其发展中并非是一成不变的，而是不断受到宗教因素的影响和渗透，向着巫术——宗教的模式发展。

随着西方人类学、宗教学等学科理论和资料不断为国人所接触和掌握。对于巫术的概念的探讨，也开始有了新的变化。20世纪80年代初期，任继愈先生主编的《宗教词典》一书对“巫术”一词是这样定义的：

准宗教现象之一。起源于早期原始社会，可能略迟于法术。幻想依靠“超自然”对客体强加影响或控制。与法术之不同在于已具有模糊的“超自然力”观念；行巫术者被认为具有此力。与宗教之不同在于尚不涉及神灵观念，且非对客体加以神化、向其敬拜求告，而是力图影响或控制客体。各种宗教产生后，巫术在有些宗教中仍继续流行。在原始社会，巫术是自发形成的；在阶级社会，巫术常被用作装神弄鬼进行欺骗的工具<sup>②</sup>。

上述定义，把巫术放在人类思维发展的历史进程中来考察，力图把巫术与法术、宗教等概念区分开，这是很有启发性的，也符合人类对于外部世界的认识过程。但巫术早在宗教产生之前就已存在了，在宗教产生后，巫术也并未成为宗教的附属物，它也始终未被宗教所替代<sup>③</sup>，而是在万物有灵信仰的发展中，巫术相应地扩大了它力图影响或控制的客体范围，从而使其在世界各民族、各地区中得以与各种宗教行为并存着。

在宋兆麟等人所著《中国原始社会史》一书中，对于巫术是这样定义的：

巫术是原始宗教的表现形式，或者是进行原始宗教信仰的技术。它利用强制手段，使人进入超自然的虚无缥缈的境界，即根据被歪曲了的人与自然的因果关系，运用一定的方式和方法，相信神能改变自然状态，使客观世界为自己服务<sup>④</sup>。

这一解释，将巫术力图用来影响或控制客观世界的力量归于神灵的说法，实际上是把巫术完全看做宗教现象了。但在巫术活动中，用来影响或控制客观世界的超自然力并非仅

① 梁钊韬：《中国古代巫术——宗教的起源和发展》，（广州）中山大学出版社，1999年，第16、33页。梁先生的著作虽然出版较晚，但此书的写成却早至1940年。因此，我们在介绍国内相关研究成果时，将梁先生的观点放在前面，以便合乎国内学者对巫术文化研究的进程。

② 任继愈主编：《宗教词典》，（上海）上海辞书出版社，1981年，第486页。

③ 臧振：《蒙昧中的智慧——中国巫术》，（北京）华夏出版社，1994年，第5页。

④ 宋兆麟、黎家芳、杜耀西著：《中国原始社会史》，（北京）文物出版社，1983年，第491页。

是神灵，巫术实施者相信，通过某些直接或间接的仪式或方法，就可以达到影响或控制客观世界的目的，并不是都要借助神灵的力量才可。

林耀华主编的《原始社会史》一书中，则直接将巫术看做是原始宗教的一种形式：

巫术，或称魔术，是原始宗教的一种形式。原始人在自然界的力量的面前软弱无力，不能理解各种自然现象的客观规律及其因果关系，幻想出自然界对于人存在着一种不可见的影响，而人也可以按照自己的愿望采取相应的方式影响自然界和其他人，这样就产生了巫术<sup>①</sup>。

吕大吉先生主编的《宗教学通论》一书中也将巫术看做一种宗教现象：

巫术 (magic) 是一种广泛存在于世界各地区和历史各阶段的宗教现象。它的通常形式是通过一定的仪式表演来利用和操纵某种超人的神秘力量影响人类生活或自然界的事件，以满足一定的目的<sup>②</sup>。

又，张紫晨先生说：

巫术，在国际上用 magic 来表示，在中国则以“作法”或法术相称。国际上已把巫的活动、作法上升为学术术语，并赋予它以科学的概念。巫术是人类企图对环境或外界做可能的控制的一种行为，它是建立在某种信仰或信奉基础上，出于控制事物的企图而采取的行为。也就是说，它是人类为了有效地控制环境（外界自然）与想象的鬼灵世界所使用的手段<sup>③</sup>。

上述学者对于巫术的解释，显然均是受到西方宗教学观点的影响，因此均把巫术看做是建立在某种信仰之上的一种宗教现象。

高国藩先生则将巫术与魔术、法术相联系，他说：

巫术曾被称为魔术，但现在游乐场中的魔术玩耍并不是一回事。在原始时代，人类对于大自然的认识和改造能力极为低下，对于大自然的千变万化有着一种强烈的恐惧和敬畏，于是便相信有一种超自然的力量在支配千变万化的大自然。又由于大自然的变化带着不可把握的神秘性，于是便相信有一种神灵的力量在操纵着大自然，由这两种力量造成了大自然具有魔术性 (magical virtue) 和魔术力 (magical power)。人类为了生存，便凭借着对大自然的一些神秘与虚幻的认识，创造了各种法术，以期能够寄托和实现某些愿望，这种法术就叫巫术<sup>④</sup>。

魔术、法术、巫术等词在西方人类学著作的早期中译本中常被混同使用，但在西文中，法术 (sorcery) 同巫术 (witchcraft) 不仅在语义上有区别，而且在其起源上也有先后。

① 林耀华主编：《原始社会史》，（北京）中华书局，1984年，第402页。

② 吕大吉主编：《宗教学通论》，（北京）中国社会科学出版社，1989年，第254页。

③ 张紫晨：《中国巫术》，（上海）上海三联书店，1990年，第37页。

④ 高国藩：《中国巫术史》，（上海）上海三联书店，1990年，第1页。

从语义上讲,法术是指通过机械或模仿其他人(或事物)的行为方式来操纵外界力量;巫术则指为了同一目的的一种天生的个人特质。Sorcery 用来指旨在伤害他人的法术,即黑法术(black magic),用于有益目的的法术称为白法术(white magic)<sup>①</sup>。从时间上讲,法术是幻想以自身的动作来影响或控制客观对象,尚无超自然力的观念;而巫术则幻想依靠超自然力对客体施加影响或控制,因此法术的产生应早于巫术<sup>②</sup>。因此,上述对巫术概念的阐释仍有可商之处。

詹鄞鑫先生在对中外有关巫术概念做了严谨的分析后,也给巫术做了如下定义:

巫术是在原始思维方式指导下产生的旨在控制事物的发生、发展和变化结果的人类行为,巫术在大多数情况下是一种社会性的行为,往往成为一种传统习俗,从而使人们对它产生盲目的信从。这种盲目信从的巫术行为有可能不再借助当事人个人的逻辑思维。仅仅是一种习俗或信仰的履行而已<sup>③</sup>。

上述定义中的“原始思维”,据詹先生自己的解释,是指有别于文明思维的一种思维方式,其具体表现形式就是不依赖实验而是凭借从有限经验所产生的联想建立起来的错误的推理,并把这种错误推理当做可靠的经验,这实际上与泰勒将巫术看做是早期人类将“想象的联系跟现实的联系错误地混同了起来”的观点是一致的。而他把以判断和预测为目的的各种占卜术、观象术和神判法等行为排除于巫术之外,这是不同于大多数旧说的地方,因而也是其说更显合理的地方。但他用“控制”一词来概括巫术对事物发生、发展和变化的影响,似乎又有些过于绝对化了。因为有些巫术行为对于其所作用的客体只是有所影响罢了,而不可能真正去“控制”对方的发展变化。所以,不如用“影响或控制”一词更为准确些。当然,这点小的不妥并不会影响詹先生对于巫术所下定义的整体准确性。除了上述观点外,在一些涉及巫术信仰的民俗学、宗教学、人类学著作中,也多有对于巫术概念的一家之言<sup>④</sup>,这些观点大多是对上述各说的发挥或综合,因篇幅所限,在此从略。

通过对中外学术界有关巫术定义的征引和分析,我们可以看到,要想给巫术一个无懈可击的定义并非易事,诚如法国学者让·塞尔韦耶所说:“‘巫术’一词,是一个词

① 《新大英百科全书》第11卷“法术”条,1973~1974年,第298页,转引自叶舒宪:《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》,(武汉)湖北人民出版社,1994年,第5页。

② 任继愈主编:《宗教词典》,(上海)上海辞书出版社,1981年,第725、486页。关于法术与巫术的关系,杨学政《原始宗教论》(云南人民出版社,1991年)一书中也有类似看法,参见该书第20~22页相关分析。

③ 詹鄞鑫:《心智的误区——巫术与中国巫术文化》,(上海)上海教育出版社,2001年,第29~30页。

④ 乌丙安:《中国民俗学》,(沈阳)辽宁大学出版社,1987年,第283页;陶立璠:《民俗学概论》,(北京)中央民族学院出版社,1987年,第253页;〔韩〕赵容俊:《殷商甲骨卜辞所见之巫术》,(台北)文津出版社,2003年,第30页;王玉德:《长江流域的巫文化》,(武汉)湖北教育出版社,2005年,第6页。

义星座的中心，这个星座，就词义而言，依据某种宇宙扩张观，已成为一个星云，其中心是一个‘黑洞’，理性主义的——假如不说是合理的——一大堆又一大堆西方愚蠢见解统统陷落进去。”<sup>①</sup> 既是如此，我们仍需在前贤的研究基础上，对巫术的定义有一个粗浅的概括：

巫术是在原始思维方式的指引下，相信凭借某些神秘的仪式和技术便可以影响或控制巫术行为所指向的客体，从而达到其既定的目的；在其发展中，受宗教有灵观的影响，从而成为一种凭借施术者的错觉和虚幻的信仰来对外部空间及想象中的神灵世界施加影响或加以控制的技术和行为的总称。

## 二、禁忌概说

禁忌是人类普遍存在的文化现象，世界上的任何民族都有其自身的禁忌习俗。在早期人类日常的社会生产、生活中，禁忌也占有非常重要的位置。对个体来说，没有人能超越自身所在群体的禁忌礼俗，每个个体也都毫不例外地受到自己所在群体的各种禁忌习俗的约束，并不得随意地去触犯禁忌。否则，自身必然受到来自社会群体习俗力量以及自身特殊文化心理的惩罚。因此，个体不但要自觉地严格遵守本群体的禁忌习俗，当置身于自身群体之外时，更要积极了解和遵守其他群体的禁忌习俗。《礼记·曲礼上》即云：“入竟而问禁，入国而问俗，入门而问讳。”此语不仅道出了禁忌在古代社会生活中的广泛性、地域性，而且也反映了禁忌在古人生活中的重要性。

在中国古代文献中，“禁忌”一词最早见于《汉书·艺文志》：

阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。

那么，什么是“禁忌”呢？《说文·示部》：“禁，吉凶之忌也。”段玉裁注：“禁忌双声。忌古亦读如记也。”《礼记·曲礼上》：“入竟而问禁。”孔颖达疏：“禁，国中政教所忌。”<sup>②</sup> 至于“忌”，《说文·心部》：“忌，憎恶也。从心己声。”《周易·夬》：“居德则忌。”孔颖达疏：“忌，禁也。”从《说文》等对“禁”、“忌”的释义来看，似乎“禁”与“忌”意思相同，可以相通。然《说文·示部》又说“禁，从示林声”，“示，天垂象，见吉凶，所以示人也。从二。三垂，日月星也。观乎天文以察时变，示神事也”，似“禁”又与某种超个人的或超自然的力量有密切的联系。《说文·心部》又云：“忌，憎恶也。从心己声。”“心，人心，土藏也，在身之中”。“己”者，《广韵》曰：

① [法] 让·塞尔韦耶著、管震湖译：《巫术》，（北京）商务印书馆，1998年，第4页。

② （唐）孔颖达：《礼记正义》，第23页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1251页。

“身也。”<sup>①</sup>由上可知，“禁”主要是指自身以外的禁令约束，这种禁令约束有两个方面：一是指来自自身所处社会（即个体所在的集体）方面的礼制习俗，亦即“礼义之禁”；二是来自于神祇（即宗教）方面的力量约束，此即所谓的“义理之禁”。而“忌”则是因这些外在约束禁令而于内心产生的一种避戒抑制的情感力量。因此，尽管禁、忌在缘由和效果方面有某些共同或相通之处，但“禁”与“忌”在主客观意识方面的区别也是很明显的。由外在约束力的“禁”和基于外在约束力而产生的内在避戒抑制的“忌”所组成的“禁忌”一词，它既含有集体（社会或宗教）对个体行为的“止”的意思，又含有个体基于集体的“止”而产生的个体心理意愿上的自我“戒”的情感。也就是说，社会的或宗教的外在约束赋予个体心理上的禁制是“畏”和“敬”。所谓“禁，吉凶之忌也”，“禁，从示林声”，“示，天垂象见吉凶，所以示人也”。而若触犯“畏”、“敬”的对象，则其后果将是“恶”的，是每个人都不愿意去面对的，即《说文》所说“忌，憎恶也”。我们认为，用上述分析来解释我国古代文献中“禁忌”一词的真实含义，当大致不差。

当然，禁忌并非华夏民族所独有的信仰习俗，在世界各民族中，无不存在着各种不同的禁忌信仰，有些禁忌习俗在许多地方至今仍然方兴未艾，给人们的生产、生活赋予各种深刻的影响。因此，对我们来说，在审视世界各民族共存的文化现象——禁忌的过程中，借鉴西方学者对这一文化现象已有的研究成果也是非常必要的。

在西方文化人类学的术语中，与“禁忌”（*taboo*）一词相对应的是“塔布”（*tabu*）。而西方对于禁忌的系统研究，也正是从“塔布”一词开始的<sup>②</sup>。据英国著名的人类学家布朗所说：

英语中的“禁忌”一词源于波利尼西亚语“*tabu*”一词。在波利尼西亚语中，“*tabu*”意为“禁止”，并可指对任何言行的禁止、礼仪的规则、首领发布的命令、针对儿童而不涉及成人的禁令等，都可用上“*tabu*”一词<sup>③</sup>。

关于“塔布”的含义，著名的精神分析学家弗洛伊德说：

塔怖（禁忌），就我们看来，它代表了两种不同方面的意义。首先，是“崇高的”、“神圣的”；另一方面，则是“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”……所以，塔怖即意指某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西之存在<sup>④</sup>。

①（宋）陈彭年等编：《宋本广韵》，（南京）江苏教育出版社，2002年，第72页。

② 金泽：《宗教禁忌》，（北京）社会科学文献出版社，2002年，第17页。

③ [英] A. R. 拉德克利夫-布朗著、潘蛟等译：《原始社会的结构与功能》，（北京）中央民族大学出版社，1999年，第147页。

④ [奥] 西格蒙德·弗洛伊德著、杨庸一译：《图腾与禁忌》，（北京）中国民间文艺出版社，1986年，第31页。

尽管中国宗教学界曾对塔布与禁忌的关系有一些不同的看法<sup>①</sup>，但从西方学术界有关禁忌（塔布）的释义来看，这与我国古代文献中表示对来自于神祇（即宗教）方面的力量约束，并因此而在内心产生的一种避戒抑制的情感力量，所谓“义理之禁”的“禁忌”一词的含义也是一致的。需要指出的是，民俗学上所说的“禁忌”，与法制意义上的“禁止”及道德规范意义上的“不许”都有着十分明显的区别<sup>②</sup>。关于这一点，弗洛伊德也曾论及：

塔怖所代表的禁制和宗教或道德上的禁制并不一样，它们并不建立在神圣的宗教仪式上而建立在自己本身上。它与道德上的禁制所不同的地方，主要是在于它并没有明显的、可以观察到的禁制声明，同样，也没有任何说明禁制的理由<sup>③</sup>。

我们在本文中所要探讨的各种生产、生活禁忌也正是这种基于共同信仰基础之上的“禁忌”，即人类自身基于对“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”等超自然力的约束力的敬、畏的“禁”和由此而产生的内在情感上的“忌”，而非建立在强制性的法律、行政命令或者道德伦理规范之上的禁制及讳忌。

禁忌作为伴随人类社会发展的文化现象，它在人们的社会生活中的影响力和重要性是毋庸置疑的。今天看来，存在于民俗信仰事象中的禁忌信仰，其内容虽不乏深奥莫测、甚至荒谬可笑者，但应该承认，其中也有一些是有其积极意义的。无论怎样，禁忌信仰作为人类文化积淀中一个不可抹杀的重要组成部分，仍需要我们用科学的态度、辩证的方法去认识它、了解它。

### 三、巫术与禁忌的关系

由上述讨论，我们可将基于交感原理的巫术看做是人类采取积极的方法来控制、影响或对抗神秘力量的活动，而禁忌则是对神秘力量的消极防御和避除。巫术告诉我们怎样做就可以达到预期的目的，而禁忌告诉你禁止怎样做就不会发生某种不愿意得到的后果。对于二者的异同及关系，弗雷泽在《金枝》一书中已有非常精辟的概括：

我们观察到“交感巫术”的体系不仅包含了积极的规则也包括了大量消极的规则，即禁忌。它告诉你的不只是应该做什么，也还有不能做什么。积极性规则是法术，而消极性规则是禁忌。事实上全部或绝大部分禁忌的原则似乎仅是“交感巫术”的相似律与接触律这两大原则的特殊应用，尽管这些规

① 任继愈主编：《宗教词典》，（上海）上海辞书出版社，1981年，第1009页。

② 任聘：《中国民间禁忌》（增补本），（石家庄）花山文艺出版社，1998年，第4页。

③ [奥]西格蒙德·弗洛伊德著、杨庸一译：《图腾与禁忌》，（北京）中国民间文艺出版社，1986年，第31~32页。

则肯定并未用文字规定下来，甚至也没有被野蛮人抽象成条理，但他仍然暗中相信他能相当自由地根据人类的意志去使用它们，以左右自然的进程。他以为：如果他按照一定方式行动，那么，根据那些规则之一将必然得到一定的结果。而如果某种特定行为的后果对他将是不愉快的和危险的，他就自然要很小心地不要那样行动，以免承受这种后果。换言之，他不去做那类根据他对因果关系的错误理解而错误地相信会带来灾害的事情。简言之，他使自己服从于禁忌。这样，禁忌就成了应用巫术中的消极的应用。积极的巫术或法术说：“这样做就会发生什么什么事”，而消极的巫术或禁忌则说：“别这样做，以免发生什么什么事。”积极的巫术或法术的目的在于获得一个希望得到的结果，而消极的巫术或禁忌的目的则在于要避免不希望得到的结果。但无论是所希望的或所不希望的结果似乎都是与相似律和接触律相关联的……这两者纯粹是同一种具有巨大危害的谬误或联想的错误概念的两个相对立的方面或两极。法术是这种谬误的正极，而禁忌则是其负极。如果我们以“巫术”作为这个包括理论与实践两方面的整个错误体系的总名称，那么禁忌则可定义为应用巫术的消极应用<sup>①</sup>。

依照弗氏的分析和归纳，禁忌是对应用巫术的消极应用，而巫术是对应用巫术的积极应用。前者可称为“消极巫术”，而后者可称为“积极巫术”。不管是对应用巫术的消极应用还是积极应用，从广义上讲，它们都属于巫术的范畴。本文所要讨论的巫术，也正是从广义巫术的角度出发的。

---

<sup>①</sup> [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第31～32页。

## 第二章 战国秦汉简帛文献所见巫术内容研究

### 第一节 物种繁衍——有关婚嫁生葬的巫术

#### 一、简帛文献所见嫁娶宜忌

婚姻是实现两性结合从而达到自身繁衍目的的最基本形式，也是构成人类社会的最重要方式。《礼记·昏义》云：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。”婚嫁之事不仅是“礼之本也”<sup>①</sup>，更为重要的是，它关系到种族的繁衍和壮大、婚姻双方家族及当事人的幸福和安康，如果不谨慎事之，轻者导致夫妻反目，家族不合，重者更致亡种灭族，血胤不传，是以古人对于婚嫁之事从未敢等闲视之。在这种文化心理的制约下，有关婚嫁宜忌的择吉习俗也便应运而生。出土简帛文献资料则为我们探讨这一民俗事象的信仰背景提供了第一手珍贵的资料。

从出土简帛文献资料来看，古人有关婚嫁择吉信仰主要涉及时日、方位以及星宿等方面。下文就此略加考察。

##### （一）嫁娶时日宜忌

##### 1. 建除家与嫁娶宜忌

在出土简帛文献资料中，有关嫁娶宜忌的信息首先见于九店楚简《日书》，其中，建日、宁日、城日、盍日、散日等时日涉及嫁娶之事的宜忌。如简文云：

凡建日，大吉，利以取（娶）妻……（一三下）

凡宁日，利以取（娶）妻……（一七下）

凡城日，大吉，利以结言，取（娶）妻，嫁子……（二一下）

凡散日，可以嫁女……（二四下）<sup>②</sup>

依据简文资料，我们将上述日子在各月中所对应的具体时日列表如下（表一）：

①（清）孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，（北京）中华书局，1989年，第1416页。

② 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，（北京）中华书局，2000年，第47页。



表一

月份	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	一月	二月	三月	夏历
建除	習辰	夏辰	享月	顯癸	八月	九月	十月	臽月	獻馬	冬癸	屈癸	远癸	楚历
建	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	
宁	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	
盍	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	
城	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	
散	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	

由上述简文资料可知，在建除十二辰中，凡每月之“建日”（依夏历月序为：一月丑、二月寅、三月卯、四月辰、五月巳、六月午、七月未、八月申、九月酉、十月戌、十一月亥、十二月子）、“宁日”（一月巳、二月午、三月未、四月申、五月酉、六月戌、七月亥、八月子、九月丑、十月寅、十一月卯、十二月辰）均是娶妻之吉日。“城日”则是娶妻、嫁女之吉日。而“散日”则只言是嫁女的好日子。以上五种日子，总体上是利于嫁娶的日子。

睡虎地秦简《日书》甲种《除篇》中的《阴日》则为嫁娶之吉日。原简文云：

阴日：利以家室。祭祀、家（嫁）子、取（娶）妇、入材，大吉。以见

君上，数达，毋（无）咎（六正貳）<sup>①</sup>。

据简文所示，“阴日”在每个月中的具体时间是：正月、二月巳未，三月、四月未酉，五月、六月酉亥，七月、八月亥丑，九月、十月丑卯，十一月、十二月卯巳。附表如下（表二）：

表二

月份	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
阴日	巳未	巳未	未酉	未酉	酉亥	酉亥	亥丑	亥丑	丑卯	丑卯	卯巳	卯巳

又，睡虎地秦简《日书》甲种《秦除篇》简文曰：

平日，可以娶妻、入人、起事（一七正貳）<sup>②</sup>。

“平日”在每月中的具体日子为：正月巳、二月午、三月未、四月申、五月酉、六月戌、七月亥、八月子、九月丑、十月寅、十一月卯、十二月辰<sup>③</sup>。放马滩秦简甲、乙种《日书》中亦有“平日”，其在每月中的具体日子与睡虎地秦简《日书》甲种“平日”

① 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181页。

② 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183页。

③ 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182~183页。

同，而其对应的宜忌事项中也有“可取（娶）妻”<sup>①</sup>。另外，在新近出版的《随州孔家坡汉墓简牍》一书所公布资料中，有关“平日”嫁娶宜忌的信息与上引睡虎地秦简《日书》甲种中的“平日”宜忌内容大体相同，而其“收日”与“闭日”的宜忌内容显示，这两日也是可以娶妻的好日子<sup>②</sup>。

此外，睡虎地秦简《日书》乙种《除篇》简文涉及嫁娶宜忌的时日有：

羸阳之日，利以见人、祭、作大事、取（娶）妻，吉。褻（製）寇〈冠〉带，君子益事（一五）。

作阴之日，利以入（纳）室，必入资货。家（嫁）子、攻击，吉、胜（一八壹）。

成决光之日，利以起大事、祭、家（嫁）子，吉。具有食，行有得，生子美（二四壹）。

复秀之日，利以乘车、寇〈冠〉、带剑、褻（製）、衣常（裳）、祭、作大事、家（嫁）子，皆可，吉（二五壹）<sup>③</sup>。

依据原简文提供的各日在每月中具体对应的时日，我们将其列表如下（表三）：

表三

月份 建除	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月
羸阳之日	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子
作阴之日	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯
成决光之日	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉
复秀之日	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午

上述嫁娶的时日宜忌仍是依建除家的方法推定的。战国时期的建除家有多种流派，在日名的设置上不尽相同，上述所引九店楚简《日书》中的建除名与睡虎地秦简《日书》甲、乙种所载建除名即是其例。虽然如此，但其用十二值配地支十二辰来安排一年十二月中每日吉凶的方法则是一致的，它们都是在阴阳五行思想的大框架下，基于人们对阴阳时气的变化以及天人交感式的宇宙观而产生的。在其发展中，它又被赋予人为宗教的神秘特色，使之与神灵相联系，最后形成一套以建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭为名的建除十二神择吉系统，成为人们用来指导行事宜忌的理论依据。如《淮南子·天文训》曰：“太阴在寅……寅为建，卯为除；辰为满，巳为平，主生；午为定，未为执，主陷；申为破，主衡；酉为危，主杓；戌为成，主少德；亥为

① 甘肃文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第84、88页。

② 湖北省文物考古研究所、随州市考古队：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第129~130页。

③ 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231~232页。

收，主大德；子为开，主太岁；丑为闭，主太阴。”《历书》曰：“历家以建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭凡十二日，周而复始，观所值以定吉凶。每月交接则叠两值日，其法从月建上起建，与斗杓所指相应，如正月建寅则寅日起建，顺行十二辰是也。”<sup>①</sup> 上述有关嫁娶宜忌的信仰正是此一流派相关学说的反映。

## 2. 从辰家与嫁娶宜忌

睡虎地秦简《日书》甲种有《稷辰篇》，其中的秀日、危阳日、敷日、阴日、彻日、结日等涉及嫁娶的吉凶宜忌。简文曰：

秀，是胃（谓）重光……可取妇、家（嫁）女……（三二正）

危阳，是胃（谓）不成行……不可取妇、家（嫁）女……（三六正）

敷，是胃（谓）又（有）小逆，毋（无）大央（殃）……不可取妇、家（嫁）女……（三八正）

阴，是胃（谓）乍阴乍阳。先辱而后有庆……可取妇、家（嫁）女……（四二正）

彻，是胃（谓）六甲相逆……不可以见人、取妇、家（嫁）女……（四四正）

结，是胃（谓）利以出货……可以取妇、家（嫁）女……（四六正）<sup>②</sup>

又，随州孔家坡汉墓出土的《日书》资料第31~47号简简文内容与上述所引睡虎地秦简《日书》简文内容基本相同<sup>③</sup>，可相参证。“稷辰”，饶宗颐先生证其即“从辰”<sup>④</sup>。在从辰八种日名中，有六种涉及嫁娶的宜忌，其中，可以嫁娶的日子有秀、阴、结日，不可嫁娶的日子有危阳、敷、彻日，可以嫁娶的日子与不可嫁娶的日子相同。以上各日在每月中对应的具体支辰为（表四）：

表四

月份	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
秀	子	子	寅	寅	辰	辰	午	午	申	申	戌	戌
危阳	寅酉	寅酉	辰亥	辰亥	午丑	午丑	申卯	申卯	戌巳	戌巳	子未	子未
敷	卯	卯	巳	巳	未	未	酉	酉	亥	亥	丑	丑
阴	巳未	巳未	未酉	未酉	酉亥	酉亥	亥丑	亥丑	丑卯	丑卯	卯巳	卯巳
彻	午	午	申	申	戌	戌	子	子	寅	寅	辰	辰
结	亥	亥	丑	丑	卯	卯	巳	巳	未	未	酉	酉

①（清）允禄、梅穀成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第128页。

② 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184~185页。

③ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第131~132页。

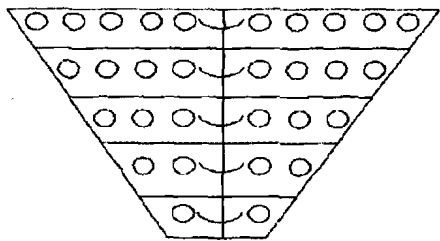
④ 饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，（香港）香港中文大学出版社，1982年，第12页。

另外,睡虎地秦简《日书》乙种《秦篇》中的采、危阳、敷、阴、彻等日也涉及嫁娶的宜忌<sup>①</sup>。从该篇简文内容看,它与甲种《稷辰》基本相同,仅在日名上略有差异。如甲种的“秀”,乙种作“采”,甲种的“嵩”,乙种作“憂”,其余日名均同。睡虎地秦简《日书》乙种《秦篇》的采、危阳、敷、阴、彻等日的嫁娶吉凶情况与睡虎地秦简《日书》甲种《稷辰篇》完全相同,只是乙种《秦篇》简文残损较大,不如甲种《稷辰篇》完整,是以甲种的“结日”在乙种中已找不到,但这并不影响两篇简文是源自同一体系的东西。因这两篇简文内容基本相同,故其嫁娶宜忌的信仰原理在此无须赘言。

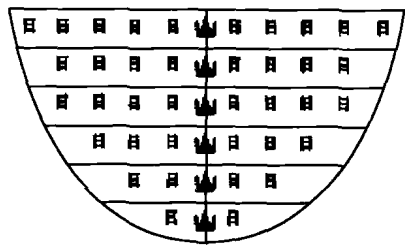
以上有关嫁娶宜忌的时日分别为秀日、危阳日、敷日、阴日、彻日、结日,这些是属于丛辰家择吉系统的日名。此外,丛辰家的日名中尚有“正阳”和“辖”两日名。丛辰家也是战国秦汉时期较为流行的择吉流派之一。与建除家一样,其理论也是在阴阳五行理论的大框架下,依据阴阳时气的变化而将地支与月份按照一定的顺序相搭配来确定时日的吉凶以及行事宜忌的。

### 3. 《艮山图》与禹之离日

睡虎地秦简《日书》甲种《玄戈篇》后附有一幅《艮山图》(图一)。而在孔家坡汉墓出土《日书》资料中,在被整理者拟定为《离日篇》的篇目下也载有一副与之相似的《艮山图》(图二):



图一 艮山图(一)  
(四七正貳~六〇正貳)



图二 艮山图(二)  
(一三九叁~一四五叁)

睡虎地秦简《日书》中《艮山图》下所附说明文字曰:

此所谓(谓)艮山,禹之离日也。从上右方数朔之初日(四七正叁)及枳(支)各一日,数之而复从上数。□与(四八正叁)枳(支)刺艮山之胃(谓)离日。离日不可(四九正叁)以家(嫁)女、取(娶)妇及入(五〇正叁)人民畜生,唯(五一正叁)利以分异。离(五二正叁)日不可以行,行不反(返)(五三正叁)<sup>②</sup>。

① 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233~234页。

② 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190页。

孔家坡汉简《日书》中《艮山图》下所附文字云：

是胃（谓）根山离日也（一三九叁）。数从上右方数朔初，日及（一四〇叁）字（支）各居一日。尽，复道上右（一四一叁）方数。日与字（支）夹根山（一四二叁）是胃（谓）离日。离日不可取（娶）妻、【嫁女】及入人、畜生（牲）、货（一四四叁）。可分异（一四五叁）<sup>①</sup>。

以上两条简文，整理者均未加详注，其图与说明文字亦不易懂。但大体上看，该段文字前半部分是关于离日的推算方法，后半部分则是有关离日的各项禁忌。简文明确提及“离日”是不可以嫁女、娶妇的日子。

“离日”为何是不可以嫁娶之日呢？最早对此习俗进行探索的是王桂钧先生。在《〈日书〉所见早期秦俗发微》一文中，王先生将发掘报告的776号简文与此段简文连读指出，“‘离日’或‘离异日’约在十月初一日，秦以十月为岁首，当即一年之始，此日离婚分异，大概从经济划分方便而定”，而“‘离日’之俗大概与早期印度霍人、桑塔尔人、潘札人、科塔尔人以及非洲土著居民中的‘沙特恩节’有相同的内涵。所谓‘沙特恩节’（*spturn*），即是在一个短时期内重新恢复旧时的自由性交关系，并且允许自由私奔或离异的节日。《日书》把‘离日’定为‘禹之离日’恰好说明这一节日在早期秦地的存在”<sup>②</sup>。王说虽然新颖，但从简文来看，“离日”是不利于嫁女，娶妻，纳奴婢、牲畜以及出行的，而是仅利于分异的日子，这与“沙特恩节”并无相似性和内在之联系。那么，这种在对简文误排的前提下所得出的结论自然也就很难成立。其后，李学勤先生撰文对该图及离日的推算方法做了精彩的分析。他说：

注引《周易·说卦》“艮为山”，说明图确与《易》有关……这幅图本身即像山形，整个看来，左右两边和中线，加上底边，正好是一个大“山”字。中线以横线分为五截，每截又形成一个小“山”字。中线五截两侧都画着圆圈，自下而上，依次为一、二、三、四、五个，每侧共十五个，两侧合计为三十个，与一个月的日数相合。图下的文字说“从上右方数”，即自图右上角的圆圈数起，数的次序是由上而下，向左转行，和读汉字的情形相同。“朔”是月初，“朔之初日及积（支）各一日”，是说从月初数起，每日以及“支”各占一个圆圈……“支”当为“反支”的简称。

对于“离日”的推算，李先生进一步指出：

《艮山图》说：“□与支刺艮山之谓离日。”“刺”字不可解，应为“夹”字之误。当时“刺”字左边写成从“夹”，如《颜氏家训》说：“刺字之旁应为束，今亦作夹。”与“反支”夹艮山的日子便是“离日”，也就是说和“反

① 湖北省文物考古研究所、随州市考古队：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第148页。

② 王桂钧：《〈日书〉所见早期秦俗发微》，《文博》1988年4期，第63~70页。

支”日紧贴在《艮山图》中线两侧的日子是“离日”<sup>①</sup>。

根据银雀山元光元年十月历谱,李先生认为,“每月的‘离日’只能在十一日到十二日之间,少则一日,多则二日”。李先生对艮山图及说明文字的解读是正确的,但其说也有稍需修正的地方。如他对于“离日”的推测是以银雀山汉墓出土汉元光元年历谱所标的反支日为依据的,而秦、汉时期对于反支日的推算并不相同。刘乐贤指出:“秦时每月一般只有3个反支日,而汉代则每月有5个反支日。”因此,“推算《艮山图》时,反支日应以《日书》‘反支日’为依据”<sup>②</sup>。在孔家坡汉简《日书》资料出土后,陈伟、刘增贵、陆平、陈炫玮、晏昌贵以及日本学者森和等研究者分别就两批《日书》简文所涉“艮山图”及其相关的“离日”、“反支”等内容做了进一步的探索<sup>③</sup>,虽然各家在“离日”及“反支”日推算上的意见分歧较大,然在“离日”是一种根据每月反支日推算出来的日子这一点上,各家并无异议。因此,“离日”虽又被称为“禹之离日”,但它与出土简帛文字中所见的“禹步”、“禹须臾”、“禹藏胞图”等一样,只是古代日者借禹之名以神其术的一种手段而已,它与传说中的大禹娶涂山之女后四日便离家治水的故事无关。

“离日”为何不可以嫁娶呢?我们虽然在上文中指出了一些学者相关结论的不妥,但要了解这种嫁娶宜忌的信仰原理,仍需借助前辈学者的研究成果。秦简整理小组在注文中将“艮山”与《周易·说卦》“艮为山”联系起来,这一观点得到了李学勤先生的进一步阐释。李先生引《周易·艮卦》“艮为背,不获其身;行其庭,不见其人,无咎”及《象传》“艮,止也。时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明。艮其止,止其所也。上下敌应,不相与也。是以‘不获其身,行其庭,不见其人,无咎’也”后,指出“《艮卦》的特性是静止不动,相背不见,这正和《艮山图》表达的思想相合。‘离日’与‘反支’夹居于山背两侧,也象征了这一思想。既然静止不动,自然是不宜出行;相背不见,自然是不宜嫁娶等事而利于分异”<sup>④</sup>。王子今先生引《史

① 李学勤:《简帛佚籍与学术史·秦简中的〈艮山图〉》,(南昌)江西教育出版社,2001年,第146~148页。

② 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第96页。

③ 陈伟:《睡虎地日书〈艮山〉试读》,武汉大学简帛网(05/11/16)首发;陈炫玮:《孔家坡〈日书·离日篇〉补议》,武汉大学简帛网(06/11/12)首发;刘增贵:《“左右”、“雌雄”与“反”——孔家坡〈日书·反支〉考释》,武汉大学简帛网(07/08/02)首发;陆平:《也论孔家坡〈日书·反支〉》,武汉大学简帛网(07/08/04)首发;陈炫玮:《也谈孔家坡汉简〈日书·反支〉中的“雄雌”问题》,武汉大学简帛网(07/08/06)首发;陈炫玮:《孔家坡汉简〈日书·反支〉篇雄雌补说》,武汉大学简帛网(07/08/07)首发;晏昌贵:《对〈日书·艮山图〉的一点简单解读》,武汉大学简帛网(08/03/25)首发;森和:《从离日与反支日看〈日书〉的继承关系》,武汉大学简帛网(08/08/22)首发。

④ 李学勤:《简帛佚籍与学术史·〈日书〉中的〈艮山图〉》,(南昌)江西教育出版社,2001年,第148~149页。

记·管蔡世家》“无离曹祸”、司马贞《索隐》“离即罹”，《文选》卷一五张衡《思立赋》“循法度而离殃”李善注“离，遭也”，从而推想“离日”当即“罹日”<sup>①</sup>。其说亦通。但若将“离日”与禹相联系，并从《艮山图》及其说明文字来看，似又不如李说可从。

“离日”是依据每月反支日推算出来的。离日是嫁娶之忌日，则反支日亦当不宜行嫁娶之事。值得注意的是，天水放马滩秦简乙种《日书》第128号简文云：

亥朔己亥，是谓反支，以徙官，十徙以复（复），憂者十喜。以亡者，得。

十穀囚亟出。不可冠带、见人、娶妇嫁女，入臣妾及田（128）<sup>②</sup>。

从简文所说反支日“不可冠带、见人、娶妇嫁女，入臣妾及田”一句来看，反支日在当时显然也是忌行嫁娶之事的日子。

#### 4. 杀日

睡虎地秦简《日书》甲种《音篇》简文涉及“杀日”行事的吉凶宜忌，其中明言该日不可以行嫁娶之事。原简文曰：

杀日，勿以杀六畜，不可以（一〇〇正）取（娶）妇、家（嫁）女、禘祠、出货……（一〇一正壹）<sup>③</sup>

“音”，整理小组释为“帝”。根据《音（帝）篇》原简文，杀日的具体日辰为：春三月杀辰，夏三月杀未，秋三月杀戌，冬三月杀丑。那么，这些日子也就是不可以娶妇嫁女的日子。其信仰原理，表面上看是与“帝”神的活动有关。但从四时与支辰的搭配上看，这显然又与五行学说有涉。按，后世选择通书有“守日”，以四时土旺之日当之，即春辰、夏未、秋戌、冬丑，因此日为四序当王之土神所在，故曰守日。曹震圭曰：“守日者，四时胎，绝之辰，无气能自固，守以待将来。”<sup>④</sup>《音篇》以春三月辰、夏三月未、秋三月戌、冬三月丑为“杀日”，正与“守日”同，为四序当王之土神所在，可守不可动，是以古人于此日里忌行嫁娶之事。

#### 5. 召日

睡虎地秦简《日书》甲种《到室篇》有“召日”，依简文文义，该日可以行嫁娶之事。原简文曰：

凡召日，可以取妇、家（嫁）女，不可（一三六正捌）以行，百事凶（一三七正捌）。

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉所见行归宜忌》，《江汉考古》1994年2期，第45~49页。

② 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第93页。

③ 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195页。

④ （清）允禄、梅穀成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第181页。

据该篇简文所载,“召日”具体为:

四月甲召(一三六正肆)、五月乙召(一三七正肆)、七月丙召(一三八正肆)、八月丁召(一三九正肆)、九月己召(一三六正伍)、十月庚召(一三七正伍)、十一月辛召(一三八正伍)、十二月己召(一三九正伍)、正月壬召(一三六正陆)、二月癸召(一三七正陆)、三月戊召(一三八正陆)、六月戊召(一三九正陆)①。

尹湾汉墓出土《元延三年五月历谱》亦有“(五月)召日乙”的记载②,与上简文中的五月乙召正相合。

“召”,整理小组无释。刘信芳认为,“召”即“陷”。吴小强以“召”为“𠂔”,并引《说文·𠂔部》“𠂔,小阱也”,认为“召日”即“陷日”③。从本条简文文义看,“召日”不仅是出行的忌日,而且也是“百事凶”的日子。“召”的字面意思又为“小阱”。而从严格意义上讲,嫁娶也应与出行有关,故“召日”不应又是可行嫁娶的日子,故疑此简中的“可以取(娶)妇、家(嫁)女”应作“不可以取(娶)妇、家(嫁)女”。这样的话,原简文义不但可前后贯通,且于其习俗之信仰原理上讲,也可至豁然通达。至于“召日”不可嫁娶、出行的信仰原理,于后文“行归宜忌”部分再分析。

## 6. 大败日

睡虎地秦简《日书》甲种有“大败日”,在该日的禁忌事项中,提及“娶妻,不终”。“不终”,即夫妻不能白头偕老。则该日当亦忌行娶妻之事。原简文曰:

春三月季庚辛,夏三月季壬癸,秋三月季甲乙,冬三月季丙丁,此大败日。取(娶)妻,不终……毋可有为,日冲(一背)④。

上文中的“季”,整理小组注:“季,似即四季之季。”刘乐贤认为,“季字在先秦文献中尚无季节之义……本简既言春三月,似无重复春三月季之必要。”因此,“本简春三月季庚辛当理解为春天三个月中的季庚日、季辛日。其余依此类推”⑤。刘说可从。

“大败日”是“娶妻不终”、“毋可有为”的日子,其信仰原理,刘增贵先生已有论及。他指出,春属东方甲乙木,与西方之庚辛金相对冲,故春之庚辛日不吉;夏属南

① 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202页。

② 连云港市博物馆、东海县博物馆等编:《尹湾汉墓简牍》,(北京)中华书局,1997年,第128页。

③ 刘信芳:《〈日书〉四方思维与五行学说》,《考古与文物》1993年2期,第87~94页;吴小强:《秦简日书集释》,(长沙)岳麓书社,2000年,第98页。

④ 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208页。

⑤ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第206页。



方丙丁火，与北方壬癸水相冲，故夏之壬癸日不吉。其他秋之于甲乙，冬之丙丁同此理，并认为“日冲”与《音篇》的“四废日”相同，但其范围稍狭，只限于每月之季（第三个十日）中的日冲天干<sup>①</sup>。那么，“大败日”（即“日冲”）乃为日干五行与月干五行相冲克，是以此日为“毋可有为”的日子，嫁娶当然也在禁忌之列。可见，这种对于出行等事项的禁忌信仰，仍是依五行学说而设置的。又，孔家坡汉墓出土《日书》第二零四号简文为“四季日”，其文云：“四季日为废日，废日不可有为也。以有为也，其事必非。”<sup>②</sup>此“四季日”既然为“不可有为”的“废日”，则嫁娶之事自在禁忌之列。整理者认为此处的“四季日”可能就是睡虎地秦简《日书》甲种所说的春三月季庚辛、夏三月季壬癸、秋三月季甲乙、冬三月季丙丁，说似可从。

另外，天水放马滩秦简乙种《日书》有“人彼（破）日”，也是不可以娶妻嫁女的日子。原简文云：

春子、夏卯、秋午、冬酉，是是人彼（破）日，不可筑室、为啬夫、娶妻、嫁女，兕（乙209）<sup>③</sup>。

“人彼日”，何双全先生释为“人破日”。从简文看，“人破日”为“春子、夏卯、秋午、冬酉”。此类时日是忌行嫁娶之事的日子，其信仰原理也与五行理论有关。放马滩秦简乙种《日书》简文曰：

火：生寅，壮午，老戌（乙73）。

金：生巳，壮酉，老丑（乙74）。

水：生申，壮子，老辰（乙75）。

木：生亥，壮卯，老未（乙76）。

土生木，木生火，火生土，【土生金】（乙77）<sup>④</sup>。

后世的五行三合局理论在秦简《日书》中已出现，饶宗颐先生对此早已论及<sup>⑤</sup>。此处乙

① 刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗和信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第515页。

② 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第154页。

③ 何双全：《天水放马滩秦简综述》，《文物》1989年2期，第23~31页。本文引用时对其标点有所调整。按，此条简文在新刊布的《天水放马滩秦简》（中华书局，2009年，第93页）一书中编号为乙129。

④ 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第90~91页。按，简文中的“土生木”，原释文作“水生木”，经核原简图版，知“水”字实为“土”字之误释，今据改。又，编号为乙77的简文末之“土生金”三字，原释文无，但在何双全先生早期刊布的《天水放马滩秦简综述》（《文物》1989年2期，第23~31页）一文中却有，且该简编号为乙311。今查原简图版，“火生土”后正好尚有三个字的空位，但原简图版此处极其模糊，肉眼实难辨认是否有字。本文暂据何先生早期刊布的资料补之。

⑤ 饶宗颐：《秦简中的五行与纳音说》，载陕西省考古研究所、中国古文字研究会、中华书局编辑部合编：《古文字研究》（第14辑），（北京）中华书局，1986年，第261~280页。

73、乙74、乙75、乙76号简文实际上也正是五行三合局理论的反映。

放马滩秦简乙种《日书》第77号简文所载五行相生的理论，在睡虎地秦简《日书》中则以五行相胜的次序出现。睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

金胜木（八三背叁）、火胜金（八四背叁）、水胜火（八五背叁）、土胜水（八六背叁）木胜土（八七背叁）<sup>①</sup>。

睡虎地秦简《日书》乙种亦载五行相胜次序，且五行与十干相配，并已形成后世的五行三合局理论。原简文云：

丙丁火，火胜金（七九貳）。戊己土，土胜水（八〇貳）。庚辛金，金胜木（八一貳）。壬癸水，水胜火（八二貳）。丑巳金，金胜木（八三貳）。□（八四貳）。未亥【卯木，木】胜土（八五貳）。辰申子水，水胜火（八七貳）<sup>②</sup>。

依据《淮南子·天文训》所载五行三合理论“木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也”、“甲寅火生土老”、“辛戌火老土壮”及孔家坡汉简《日书》《□生篇》所载“水：生申，壮子，老辰。木：生亥，壮卯，老未。火：生寅，壮午，老戌。金：生巳，壮酉，老丑”<sup>③</sup>等资料，可知此条简文中的“丑巳金”当做“丑巳酉金”，而八四貳号简所缺文字应为“戊寅午火，火胜金。”而三合理论又与五行寄生十二宫理论有关。所谓五行寄生十二宫，即指五行在一年十二个月中依次有长生、沐浴、冠带、临官、帝旺、衰、病、死、墓、绝、胎、养等12种从生长到死亡的状态变化。抽取其中的生、旺、墓即为三合。而其中的“沐浴”，“以万物始生，形体柔脆，易为所损，如人生后三日以沐浴之，几至困绝也”，故又称为“败”。而古代择吉通书又以“春子、夏卯、秋午、冬酉”为“四序大败日”，又称“不举日”<sup>④</sup>。简文以“春子、夏卯、秋午、冬酉”为“人彼（破）日”，并言“人彼（破）日”中行“筑室、为啬夫、娶妻、嫁女”之事的后果是“凶”，则正与“沐浴”日所忌相合。

## 7. 禹娶涂山之女日

睡虎地秦简《日书》甲种第二背壹号简简文曰：

① 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223页。

② 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239页。

③ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第139页。

④ （清）允禄、梅穀成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第120页。

癸丑、戊午、己未，禹以取（娶）涂山之女日也，不弃，必以子死（二背壹）<sup>①</sup>。

简文以癸丑、戊午、己未为禹娶涂山之女日，故于此日里忌行娶妻之事。整理小组注引《尚书·益稷》“娶于涂山，辛壬癸甲”，指出二说在时日上的不合。有关禹娶涂山之女的传说，在中国古代文献中多见记载，且颇多差异。刘乐贤曾对相关资料做了梳理，并将其与《日书》资料做了比较研究后指出，古人对禹娶涂山之女的传说存在两种不同的认识：一种是对禹娶涂山之女，结婚四天后即离家治水的行为予以赞扬，并将辛壬癸甲四日作为嫁娶吉期，这与《日书》以癸丑、戊午、己未为嫁娶忌日的说法不同；另一种是以禹娶涂山之女为一件不大吉利的事，这与《日书》所载不矛盾。但二者也有不同处，即《日书》明言禹娶涂山女之日为不利娶妻之日，比文献所载详细，而在对禹娶涂山女为何不吉利的原因上，《日书》资料又不如古书记载详细<sup>②</sup>。刘先生用出土资料与古文献相结合的方法对禹娶涂山女的传说做了十分重要的研究，这对于我们了解这一早期传说很有裨益。但遗憾的是，正如刘文所感慨的那样，因简文简约，我们对这一传说的其他细节部分，今已无从考知了。因此，对于此类时日不宜娶妻的信仰背景，我们也只能暂时将其与禹娶涂山女之日为不吉利相联系，认为它是以某些传说中的英雄人物的故事为依据而设置的。

与上引秦简《日书》内容相类简文又见于出土汉简中，如香港中文大学文物馆藏汉代简牍第25号简简文云：

□□□以戊午、己未，是禹之取涂【山之女为】妻之日也，必一子死<sup>③</sup>。

又，孔家坡汉墓简牍《日书·嫁女篇》简文云：

癸丑、戊午、己未以取（娶）妻，妻死，不必弃（一七五贰）<sup>④</sup>。

陈松长认为，秦简中的“必以子死”或应以香港藏汉简中的“必一子死”订正之<sup>⑤</sup>。说或可从。孔家坡汉简简文虽未明言“禹娶涂山之女”事，然从时日及宜忌内容上看，其与上述睡虎地秦简及香港藏汉简内容实应一致。其相异处，或因传抄省略所致。

## 8. 牵牛娶织女日

在出土简帛文献资料中，与神话传说有关的嫁娶忌日除上述禹娶涂山女之外，尚有

① 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208页。按，“己未”整理者原释文作“己未”，今据简文文义校改。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第459~461页。

③ 陈松长编著：《香港中文大学文物馆藏简牍》，（香港）香港中文大学文物馆，2001年，第23页。

④ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第151页。

⑤ 陈松长编著：《香港中文大学文物馆藏简牍》，（香港）香港中文大学文物馆，2001年，第23页。

因牵牛娶织女不果而须避忌的时日。睡虎地秦简《日书》甲种《娶妻篇》简文云：

戊申、己酉，牵牛以取（娶）织女，不果，三弃（一五五正）<sup>①</sup>。

睡虎地秦简《日书》甲种《人官良日篇》末所附简文云：

戊申、己酉，牵牛以取（娶）织女而不果，不出三岁，弃若亡（三背壹）<sup>②</sup>。

睡虎地秦简《日书》以戊申、己酉为牵牛娶织女之日，因其婚事无果，多次离弃，故日者将其定为民间嫁娶须加避忌的日子。这与上文禹娶涂山之女，婚事不吉，故以其婚娶之日为民间娶妻忌日的信仰一样，都是以神话传说为其日忌信仰依据的。

在中国古代的神话故事中，牛郎织女的爱情悲剧是家喻户晓、妇孺皆知的。大约在汉代，我国先民还以此传说为原型而形成了独具民族特色的节日——七夕节（或称乞巧节）<sup>③</sup>，由此亦可见此一神话传说的影响力之大。上述秦简资料的记载，虽然与后世传说不尽相符，但它却证明了牛郎织女神话在先秦时期已广为流传，这为我们对此一神话传说原始形态的研究提供了新的材料，目前已有学者对此做了有益的研究<sup>④</sup>。由于本文论题所限，我们对此不拟详述。

## 9. 分离日

睡虎地秦简《日书》甲种简文曰：

戊寅（与）亥是胃（谓）分离日，不可娶妻。娶妻，不终，死若弃（一〇背）<sup>⑤</sup>。

依简文文义可知，“分离日”是不可娶妻的日子。既然不可娶妻，当然也就不能嫁女。即使能嫁，也无人敢娶。“分离日”具体是指“戊”与“亥”日。睡虎地秦简《日书》甲种《作女子篇》末附文亦云：

① 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206页。

② 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208页。

③ 唐韩鄂《岁华纪丽》卷三引《风俗通》曰：“织女七夕当渡河，使鹊为桥。”同书卷三又说：“《前汉·窦皇后传》云：‘后，观津人也。少小头秃，不为家人所齿，遇七夕夜，人皆看织女，独不许后出。乃有神光照室，为后之瑞。’”按，此说不见今本《汉书》，不知何据。然旧题为汉刘歆所撰，晋葛洪抄录的《西京杂记》卷一也说：“汉彩女常以七月七日穿针于开襟楼，俱以为习也。”似“七夕”节在汉代已形成。

④ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第451~454页；王晖、王建科：《出土文字资料与古代原型神话新探》，《北京师范大学学报》（社会科学版）2005年1期，第103~114页。

⑤ 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209页。

毋以戌亥家（嫁）子、取（娶）妇，是谓相（一五六正）<sup>①</sup>。

以上两条简文在文字表述上虽有差异，但都以戌、亥日为娶妻之忌日，且其后果也基本相同。如一言该日若娶妻，将会“不终，死若弃”，即夫妻不能白头到老，或死亡或离弃。一言该日若娶妻，则后果为“相”。“相”，整理小组释曰：“相读为霜。《说文》：‘霜，丧也。’《白虎通·灾变》：‘霜之为言亡也，阳以散亡。’孀字是后起字。”<sup>②</sup>刘乐贤指出，一〇背简文称戌与亥为分离日，则此处相字亦当有分离之义<sup>③</sup>。王子今认为，“相”或可读为“襁”，“是谓相（襁）”，即可以作为辟除灾异的一种方式<sup>④</sup>。按，以上各说中，读“相”为“霜”，后演化为“孀”，有丧亡、分离之义是对的。《鲁相韩敕造孔庙礼器碑》有“青龙在涪叹，霜月之灵，皇极之日”<sup>⑤</sup>之语，清人钱大昕《十驾斋养新录》卷十七“霜月”条曰：“说金石者不晓‘霜月’为何语。予谓霜月者，相月也。《尔雅·释天》：‘七月为相。’”<sup>⑥</sup>这是“相”可通“霜”之证。“霜”有“丧”义，指夫妻一方死亡，而另一方孀居，这与一〇背简文所谓“不终，死若弃”文义也相合，可知此两条简文意思一致。

本条简文以戌、亥为“分离日”，是不可娶妻的日子。而在睡虎地秦简《日书》甲种第四三贰、九六背贰简中，此两支日也是不可行归的日子。刘乐贤先生认为，戌、亥为分离日之说可能与六甲空亡有关。六甲中的甲子旬涵盖了十二地支中的其他十支，唯独缺少戌、亥，后世数术家称戌、亥之类的地支为旬空，是一个不好的日子。本简将旬空用到日上，这与后来用在时上的原理是一致的<sup>⑦</sup>。而古代在戌、亥日里忌行娶妻之事，或当基于此因。

## 10. 天以震高山日

睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

① 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207页。按，睡虎地秦简《日书》甲种第一〇一正贰～一〇三正贰简文记载的是十二支日应须避忌的事项。刘乐贤先生将其定名为“十二地支避忌”，但十二支中缺戌、亥两日的记录，他认为这是由于抄写者抄入时因地方不够而把最后的戌、亥二日给省略掉了。说见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第145页。但从该条简文的行文格式及内容来看，此简简文正为十二地支所缺内容，可能如刘说，抄写者因抄入时地方不够，故十二支避忌中缺此二支。然此两支日避忌内容并未被省略掉，而是将其抄写在《作女子篇》简文下端的空白处了。又，此简编号应为一五六正，精装本误印为一五五正，刘乐贤已指出其误，参上引书第211页。本文据刘说订正。

② 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207页。

③ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第207页。

④ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第298页。

⑤ （宋）洪适：《隶释·隶续》，（北京）中华书局，1985年，第19页。

⑥ （清）钱大昕：《十驾斋养新录》，（南京）江苏古籍出版社，2000年，第367页。

⑦ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第209页。

壬申、癸酉，天以震高山，以取（娶）妻，不居，不吉（七背壹）<sup>①</sup>。

又，睡虎地秦简《日书》甲种《门篇》简文云：

壬申会癸酉，天以坏高山，不可娶妇（一四七背）<sup>②</sup>。

“壬申会癸酉”，刘乐贤认为即壬申与癸酉。吴小强则释为“壬申与癸酉相会时的日子里”<sup>③</sup>。按，“会”有会合、相遇之义，作连词用时，又有“与”、“同”、“和”等义，如《公羊传·隐公元年》云：“会、及、暨，皆与也。”<sup>④</sup>若将此处之“会”释为“与”，则一年中有六个壬申日和六个癸酉日，即一年有12天是不可娶妻的日子。若依吴说，释“会”为相会，其意亦通，但壬申与癸酉两日相邻的概率在一年中只有六次，则一年中不可娶妻的日子总数亦为12天。从上引第七背壹号简文行文格式推之，将此处之“会”释为“与”义或许更妥。

“壬申”与“癸酉”日为娶妻之忌日。若在此两日中娶妻，其后果是“不居，不吉”。睡虎地秦简《法律答问》中多载有已婚女子去夫而亡的案例，如“女子甲为人妻，去亡”、“女子甲去夫亡”、“甲取（娶）人亡妻以为妻，不智（知）亡，有子焉”<sup>⑤</sup>。这些资料说明，当时某些妇女常选择逃亡的方式来反抗不理想的婚姻状况。此处的“不居”，或当指女子婚后不愿意到夫家定居。女子若婚后不愿意常居夫家，此类婚姻当然是不吉利的。

从简文内容来看，“壬申”与“癸酉”日忌娶妻，是因为此日乃“天以震高山”或“天以坏高山”之时。“震”，整理小组注引《左传·僖公十五年》注而释为“雷电击之”。吴小强认为，“震”，即雷震。“天以震高山”，即天神用雷电震撼高山<sup>⑥</sup>。王子今认为，“震”谓雷殛、雷击的解释更为准确<sup>⑦</sup>。“坏”，有毁坏之义。则“天以震高山”与“天以坏高山”文义相近，大概是说，壬申与癸酉日是天神以雷电击坏高山的日子，故不可以在此日娶妻，否则婚事不吉利，取来的媳妇不安于夫家。“天以震高山”或“天以坏高山”可能与古代的某一神话故事有关，而婚嫁之事避忌此日亦当与此传说有关。惜简文简约，难以做进一步的分析。

① 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208页。

② 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226页。

③ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第207页；吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第170页。

④ 李格非主编：《汉语大字典》（简本），（武汉）湖北辞书出版社、（成都）四川辞书出版社，1996年，第710～711页。

⑤ 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，1978年，第222～223页。

⑥ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第114、118页。

⑦ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第317页。

## 11. 牝月牡日

睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

子、寅、卯、巳、酉、戌为牡日。丑、辰、申、午、未、亥为牝。牝日以葬，必复之（一一背）。十二月、正月、七月、八月为牡月。三月、四月、九月、十月为牝月。牝月牡日取（娶）妻，吉（一二背）<sup>①</sup>。

“牡日”、“牝日”在睡虎地秦简《日书》甲种中又分别称为“男日”（或男子日）、“女日”（或女子日）。如《衣篇》末所附第三〇正贰简文曰：

葬日，子卯巳酉戌，是胃（谓）男日。午未申丑亥辰，是胃（谓）女日。

睡虎地秦简《日书》乙种《人日篇》第一〇八简文云：

凡子、卯、寅、酉男子日，午、未、申、丑、亥女子日。

又《男子日篇》第一〇九简文曰：

男子日，寅、卯、子、巳、戌、酉，女子日，辰、午、未、申、亥、丑<sup>②</sup>。

此外，放马滩秦简甲种《日书》第1号简文中也有与上述内容基本相同的记载，何双全先生对其做了初步的释读如下：

男日：卯寅巳酉戌。女日：午未申丑亥辰<sup>③</sup>。

又，放简乙种《日书》简文曰：

□□戌子寅为牡日（乙86）。

□□未申亥为牝日（乙87）。

男日子卯寅巳酉戌□□□未申丑亥辰（乙91）。<sup>④</sup>

结合上述简文可知，以上几部分简文资料虽非出于同一地域，但其对于男子日、女子日的记载分别与牡日、牝日相合，可证此处的“牡日”即其他简文中的“男子日”或“男日”，而“牝日”即“女子日”或“女日”。上引睡虎地秦简《日书》甲种中的牝月、牡月所对应的月份在放马滩秦简乙种《日书》中也有类似的记载。原简文曰：

正月、二月、六月、七月、八月、十二月为牡月（乙194）。

① 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209页。

② 分别见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187、240、240页。

③ 何双全：《天水放马滩秦简甲种〈日书〉考述》，载甘肃省文物考古研究所编：《秦汉简牍论文集》，（兰州）甘肃人民出版社，1990年，第7~28页。此处引文见该书第14页。又见于甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第83页。

④ 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第91页。

三月、四月、五月、九月、十月、十一月为牝月（乙195）<sup>①</sup>。

又，孔家坡汉墓出土简牍《日书·牝牡月篇》亦云：

十二月，正月，二月，六月，七月，八月为牡月（一八四壹）。

☑【十一月】为牡月（一八五壹）。<sup>②</sup>

将相关简文加以比较可知，睡虎地秦简《日书》甲种及孔家坡汉简《日书》所载牝月、牡月的月份都在放简《日书》乙种所载的牝、牡月范围内，而放简《日书》对于牝、牡月的划分明显要比睡虎地秦简《日书》和孔家坡汉简《日书》规范和完整。可以肯定，放简《日书》中的牝、牡月才是最为完整的记载。由上述简文中的牝、牡日分别又可称为女日（或女子日）、男日（或男子日）推之，则简文中的“牡月”亦可称为“男月”，而“牝月”亦可称为“女月”。

在中国古代阴阳理论中，男、女和牡、牝常被看做是阴阳的实体。若将男、女对应的牡、牝理解为阳和阴，则“牝月牡日”又可称为“阴月阳日”。古人认为阴阳合和，方能化育万物。而作为人类自身繁衍的前提条件——婚嫁之事，自然也应符合阴阳，敬顺天时，只有如此，方能顺乎天意，大吉大利，此正所谓“亲礼之道，宜阴阳相和，若偏则不宜也”<sup>③</sup>。由此可知，这种以“牝月牡日取（娶）妻”为吉的习俗当亦是以阴阳学说为其信仰原理的。

另外，在睡虎地秦简《日书》甲种简文中尚有两条资料也是不宜娶妻的日子，可能也与阴阳学说有关。原简文云：

月生五日曰杵，九日曰举，十二日曰见莫取，十四日【曰】𠂔（𠂔）詢（八背貳），十五日曰臣代主。代主及𠂔（𠂔）詢，不可取（娶）妻（九背貳）<sup>④</sup>。

凡月望，不可取（娶）妇、家（嫁）女、入畜生（一一八）<sup>⑤</sup>。

第一条简文中的“月生某日”是星占书中的常用语，意为每月的第几日。该条简文以每月的五、九、十四、十五日分别称为杵、举、见莫取、𠂔（𠂔）詢、臣代主，并以

① 何双全：《天水放马滩秦简综述》，《文物》1989年2期，第23～31页。按，此两条简文在甘肃省文物考古研究所编《天水放马滩秦简》（中华书局，2009年，第91页）一书中的编号则分别为乙84、乙85。

② 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第152页。

③ （清）允禄、梅穀成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第185页。

④ 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209页。吴小强疑“十四日”后脱“曰”字，按文例当补。说见吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第115页。说可从，本文据补之。

⑤ 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241页。



臣代主与隤(謏)詢日为不可娶妻之日。“隤(謏)詢”，整理小组注引《荀子·非十二子》注文曰：“冒辱也。”王子今疑“詢”与“诟”义近<sup>①</sup>。“臣代主”，整理小组无释。刘乐贤认为，十五日不叫月望而叫臣代主，看来它们与古代的月相无关，应是日者们为了便于诵读和宣传而编造出来的<sup>②</sup>。按，古代阴阳家将天地万物分为阴阳两种属性，阴阳不仅可划分天地日月星辰等天体的属性，而且也可定位人间万事万物，如男女关系、君臣关系等的属性。而依据阴阳学说，天、日、君、男为阳，地、月、臣、女为阴。十五日为月望，是阴盛之时。《吕氏春秋·精通》云：“月也者，群阴之本也。月望则蚌蛤实，群阴盈。”如果将阴阳关系用来比拟君臣、夫妻关系，则月望之时是君弱臣盛、男弱女盛之时。月望既为阴盛之时，象征着阳弱阴盛，而婚姻之事讲求阴阳谐和。故简文以十五日月望之时为不可娶妻嫁女之日，当本于此。第二条简文也以月望为不可娶妻日，月望为每月之十五日，这与月生十五日为“臣代主”，此日不可娶妻嫁女的禁忌相一致。由此可见，这种嫁娶宜忌信仰实际上是古人在阴阳学说的基础上，将人事的阴阳盛衰与天体的阴阳情况相比附而设立的禁忌。

## 12. 其他时日

睡虎地秦简《日书》甲种《取妻篇》是专讲有关娶妻之忌日的。原简文云：

取(娶)妻龙日，丁巳、癸丑、辛酉、辛亥、乙酉，及春之未戌，秋辰丑，冬戌亥。丁丑、己丑取(娶)妻，不吉……(一五五正)

壬辰、癸巳，囊妇以出，夫先死，不出二岁(四背壹)

庚辰、辛巳，敝毛之士以取(娶)妻，不死，弃(五背壹)

甲子午、庚辰、丁巳，不可取(娶)妻、家(嫁)子(八背壹)

甲寅之旬，不可取(娶)妻，毋(无)子。虽有，毋(无)男(九背壹)<sup>③</sup>。

“龙”有“禁忌”之义<sup>④</sup>。“娶妻龙日”，即娶妻的禁忌日子。“囊妇”之“囊”，整理小组注曰：“疑读为攘，盗取。”郑刚以发掘报告此字释为囊，据而读此字为托。刘乐贤对照简文图版认为此字应隶定为“囊”或“囊”。据文例推测，囊妇当与下文“敝毛之士”相类，指某一类女人。他又认为，此字或许是囊字之讹，囊妇读为妬妇。但此说缺少根据，不敢肯定<sup>⑤</sup>。吴小强将“囊妇以出”语译为“有偷盗行为的女人假如在这个日子中出嫁”<sup>⑥</sup>。按，女子未嫁，不可称妇。若依吴说，则“囊妇以出”应作“囊

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第320页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第211页。

③ 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206~208页。

④ 刘乐贤：《简帛数学文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第91页。

⑤ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第206页。

⑥ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第117页。

女以出”。王子今认为应以“橐（妒）妇”之说为是。“橐（妒）妇以出”的“出”，其主体即已称“妇”，则不当理解为“出嫁”，而是指丈夫休弃妻子<sup>①</sup>。若依王说，释“橐妇以出”为“橐（妒）妇被丈夫休弃”，似又与整篇简文主要是讲娶妻嫁女的“龙日”主旨不合。“橐妇”到底何指？尚待进一步讨论。“敝毛”，整理小组注曰：“敝毛，指年长发衰。”吴小强说：“敝毛，头发稀落……‘敝毛之士’的存在，说明当时男子脱发秃头现象较多，已引起占卜家的注意。”<sup>②</sup>王子今则释“敝毛”为“敝发”<sup>③</sup>。但何以庚辰、辛巳为“敝毛之士”娶妻之不利日？各家均无发挥。“甲寅之旬”，具体指甲寅、乙卯、丙辰、丁巳、戊午、己未、庚申、辛酉、壬戌、癸亥等十日。其中“壬戌、癸亥”为不可娶妻嫁女之时，其禁忌原理前文已有述及。其中“丁巳”也包括在“娶妻龙日”及“敝毛之士”娶妻的忌日中，其他日子在各条资料未发现再有相合者。对于上述日子里何以不宜行嫁娶之事，由于简文太短，目前仍难详究。要解决这些问题，尚有待于新资料的出土。

## （二）时空方位与嫁娶宜忌

女子出嫁的结果与出嫁的时空方位也有对应之关系。睡虎地秦简《日书》乙种《家（嫁）子刑篇》<sup>④</sup>简文云：

正月、五月、【九月】，正东尽，东南【斗，正南】夹丽，西南执辱，正西郅逐，西北续光，正北吉富，东北【反乡】（一九七）。

二月、六月、十月，正南尽，西南斲（斗），正西夹丽，西北执辱，正北郅【逐】，【东】北续光，正东吉富，东南反乡（一九八）。

三月、七月、十一月，正西尽，【西】北斲（斗），正北夹丽，东北执辱，正东郅逐，东南续光，正南吉富，西南反乡（一九九）。

四月、八月、十二月，正北尽，【东北】斲（斗），正东夹丽，【东】南执辱，正南【郅逐，西南】续光，正西吉富，西北反乡（二〇〇）<sup>⑤</sup>。

通过对原简文讹脱处加以订补，我们可以发现，此段简文在嫁女的时间、方位以及所对应的吉凶上是有一定的规律可循的。为了便于理解，我们将其情况列表如下（表五）：

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第316页。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第114、121页。

③ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第316页。

④ “刑”字原简文图版不够清晰，整理者疑其为“刑”字。本文此处篇名暂依整理小组的意见。

⑤ 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248～249页。按，本篇简文讹脱处较多，本文依整理小组的注释及刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》（天津出版社，1994年）第385～386页的校补订正。

表五

方位与吉凶 月份	正东	东南	正南	西南	正西	西北	正北	东北
正、五、九	尽	斗	夬丽	执辱	郢逐	绶光	吉富	反乡
二、六、十	吉富	反乡	尽	斗	夬丽	执辱	郢逐	绶光
三、七、十一	郢逐	绶光	吉富	反乡	尽	斗	夬丽	执辱
四、八、十二	夬丽	执辱	郢逐	绶光	吉富	反乡	尽	斗

从上表看，我们不难发现，在嫁女的方位安排上，其四方四维是按顺时针排列的。具体为：正、五、九月，方位从正东起，然后是东南、正南、西南、正西、西北、正北，最后是东北；二、六、十月，方位从正南起，然后是西南、正西、西北、正北、东北、正东，最后是东南；三、七、十一月，方位从正西起，顺时排列如上，至西南止；四、八、十二月，方位从正北起，顺时针排列如上，止于西北。而在嫁女的结果上，则总是按尽、斗、夬丽、执辱、郢逐、绶光、吉富、反乡的顺序循环排列。睡虎地秦简《日书》甲种资料中还有两篇与此内容相似，一篇是标题为《岁》的简文，另一篇是附于《日书》甲种《玄戈篇》末的、被刘乐贤定名为《迁徙》的简文。《迁徙篇》简文与《日书》乙种《嫁子刑篇》一样，四方四维都是依顺时针方向排列，且表示吉凶的词语也都有八个。《迁徙篇》原简文有脱误，现将刘乐贤先生复原后的四方四维与其对应的吉凶情况列表如下（表六）：

表六

方位与吉凶 月份	东	东南	南	西南	西	西北	北	东北
正、五、九	𡵓	刺离	精	室毁	困	辱	大吉	小吉
二、六、十	大吉	小吉	𡵓	刺离	精	室毁	困	辱
三、七、十一	困	辱	大吉	小吉	𡵓	刺离	精	毁
四、八、十二	精	毁	困	辱	大吉	小吉	𡵓	刺离

又，睡虎地秦简《日书》甲种《岁篇》中的“岁”在运行于四方时所对应的吉凶情况为（表七）：

表七

方位与吉凶 月份	东	南	西	北
正、五、九	旦亡	遇殃	数反其乡	大祥
二、六、十	大祥	旦亡	遇殃	数反其乡
三、七、十一	数反其向	大祥	旦亡	遇殃
四、八、十二	遇殃	数反其乡	大祥	旦亡

从上表看,尽管《岁篇》只涉及四方的吉凶,且《嫁子刑篇》与《迁徙篇》四方四维所对应的吉凶在表述上也不尽相同,但它们显然是对同一套理论的应用,这一点,郑刚已撰文指出<sup>①</sup>。刘乐贤进一步提出,睡虎地秦简《日书》甲种的《迁徙篇》与乙种的《嫁子刑篇》实际上都是对《岁篇》原理的进一步运用,是以“岁”为依据判断吉凶的<sup>②</sup>。但对于《岁篇》的“岁”到底指什么,各家多有不同意见。曾宪通说:“以篇中内容按之,‘岁’当指岁星。”<sup>③</sup>秦简整理小组亦持此说,并指出岁星即木星<sup>④</sup>。然从古文献对岁星的记载来看,岁星的运行方向是由西而南而东而北的,这与《岁篇》中“岁”的运行方向由东而南而西而北恰好相反。是以刘乐贤认为,把“岁”理解为岁星显然不符合本篇原意,《岁篇》的“岁”可能是选择家们常说的“太岁”。但他也注意到太岁的运行显然与每四个月运行一周的“岁”有别。因此,他又援引李学勤先生的看法,认为从严格意义上说,“岁”也许既非岁星也非太岁,而是另外一个我们不太熟悉的神名<sup>⑤</sup>。胡文辉依据《淮南子·天文训》对“太岁”、“小岁”的运行及所对应吉凶情况的记载,认为睡虎地《日书》中有两种“岁”的运行方法:一种是《淮南子·天文训》的“太岁”(大时、咸池);另一种是《天文训》的“小岁”(小时、月建)。睡虎地《日书》中《岁》、《迁徙》、《嫁子刑》各篇中的“岁”的运行吉凶正与《天文训》中“太岁”运行的背向左右吉凶情况相合,而睡虎地秦简《日书》中的《病》、《有疾》和关于《起室》各篇的“岁”正与“小岁”背向左右的吉凶情况一致<sup>⑥</sup>。胡先生的观点对于学术界释读睡虎地秦简《日书》中多次依“太岁”的运行方位来决定行事吉凶的信仰原理是很大的突破。但若将其与《淮南子·天文训》所载结合起来考察,则其说也有一些难以调和之处。如睡虎地秦简《日书》中的“岁”在运行于四方时对应的吉凶与《天文训》中“太岁”运行于四方时对应的吉凶并非完全相合。

《淮南子·天文训》载“太岁”运行过程中各方对应的吉凶是“太岁迎者辱,背者强,左者衰,右者昌”。“迎”指面向神煞所在的方位,“背”为背对神煞所在的方位。“太岁”为在固定周期内运行于四方的神煞,是以面向其位的结果自然是凶,而背对其位则为吉。若以“太岁”所在的东方方位为例,则《天文训》所说太岁在东、南、

① 郑刚:《论睡虎地秦简日书的结构特征》,《中山大学学报》1993年3期,第95~102页。

② 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第89~90页。

③ 曾宪通:《秦简日书岁篇讲疏》,载饶宗颐、曾宪通:《云梦秦简日书研究》,(香港)香港中文大学出版社,1984年,第67~100页。

④ 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191页。另,吴小强:《秦简日书集释》(岳麓书社,2000年,第58页)亦沿用此说。

⑤ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第101~103页。

⑥ 胡文辉:《释“岁”——以睡虎地〈日书〉为中心》,原载《文化与传播》(第4辑),(深圳)海天出版社,1996年,第101~122页,发表时有删节。原文收入胡文辉:《中国早期方术与文献丛考》,(广州)中山大学出版社,2000年,第88~134页。

西、北四方所对应的吉凶分别为：辱、衰、强、昌。而睡虎地秦简《日书》中“岁”在《嫁子刑篇》各方对应的吉凶分别为：尽、央丽、郅逐、吉富；在《迁徙篇》中分别为：𡗗、精、困、大吉；在《岁篇》中分别为：旦亡、遇殃、数反其乡、大祥。上述对应结果可列表如下（表八）：

表八

岁在东方 各方吉凶	东方	南方	西方	北方
《天文训》	辱	衰	强	昌
《嫁子刑》	尽	央丽	郅逐	吉富
《迁徙》	𡗗	精	困	大吉
《岁》	旦亡	遇殃	数反其乡	大祥

“央丽”，整理小组认为即“分离”；“郅逐”，指“因有怨隙而被驱逐”<sup>①</sup>。“𡗗”，整理小组疑其读为“𡗗”，并引《尔雅·释诂》曰“尽也”<sup>②</sup>。“旦”，整理小组疑读为“殫”<sup>③</sup>。而“尽”字则未释。吴小强将“尽”语译为“夫妻白头到老，共度终生”<sup>④</sup>。按，在马王堆三号汉墓出土帛书《式法》中有一篇定名为《徙》的，与睡虎地秦简《日书》甲种《岁篇》基本内容一致。其中有“岁在东，东徙死”，“岁在南，南徙死”，“岁在西，西徙死”，“岁在北，北徙死”<sup>⑤</sup>，这是以“岁”之所在为“死”。而睡虎地秦简《日书》甲种《迁徙篇》中的“岁”之所在为“𡗗”，该篇简文解释说：“𡗗者，死𡗗（也）。”<sup>⑥</sup>此正与帛书《式法》同。“旦”，整理者疑读为“殫”。按，《说文》：“殫，殫尽也。”《庄子·胠篋》云：“殫残天下之圣法，而民始可与论议。”王先谦注曰：“殫，尽也。”<sup>⑦</sup>“亡”有“死”、“消亡”、“灭亡”之义。如《公羊传·桓公十五年》云：“曷为末言尔？祭仲亡矣。”《尚书·仲虺之诰》云：“取乱侮亡。”孔颖达疏曰：“国灭为亡。”是“旦亡”为死、灭亡之义。又，“尽”有“死”义。如《后汉书·列女传·皇甫规妻》云：“妻谓持杖者曰：‘何不重乎？速尽为惠。’遂死车下。”则“尽”、“𡗗”、“旦亡”均有“死”义，是凶兆，这与《天文训》所说的“迎者辱”相合。《迁徙篇》的“精”，原简文本有解释，惜已残。整理小组无释。“精”在其他两篇简文中对应的分别为“央丽”和“遇殃”，在帛书《式法》中为“寡央（殃）”。

① 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249页。

② 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189页。

③ 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191页。

④ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第243页。

⑤ 即旧题为《阴阳五行》甲篇或《篆书阴阳五行》的古佚书，现以《式法》为名正式刊布，见马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆帛书〈式法〉释文摘要》，《文物》2000年7期，第85~94页。

⑥ 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189页。

⑦ （清）王先谦著、沈啸寰点校：《庄子集解》，（北京）中华书局，1987年，第87页。

“夬丽”，整理小组注认为即“分离”。按，《尚书·洪范》“不罗于咎”，《尚书大传》“罗”字作“丽”。则“丽”可读为“罗”，有“遭受”之义。“殃”，《说文·歹部》：“殃，凶也。”知“夬丽”、“遇殃”文义虽然不同，但都是凶兆。而“精”有神灵、鬼怪之义<sup>①</sup>，与“遇殃”义近，当亦是凶兆，这与《淮南子·天文训》所说“左者衰”相合。《岁篇》“数反其乡”中的“乡”，曾宪通读为“向”字，并认为“反其向”即所谓背向逆行。岁星在星空中自西向东运转叫顺行，相反则谓之逆行<sup>②</sup>。读“乡”为“向”是对的，但将“数反其乡”释为岁星的自东而西的运行却与简文文义不合。刘信芳释“数反其乡”为嫁女能够“反乡”（回家）探望，从娘家的角度讲，当然不算坏事，故为“少吉”<sup>③</sup>。按，古人嫁女，虽在内心情感上希望女儿能常回家探望，但在现实中却愿她能久安夫家，不要常回娘家。因为在古代，已嫁女“返”实际上是指被休被弃而返回娘家，而在一般情况下是不返家的。马王堆汉墓帛书《战国纵横家书》中载有“触龙见赵太后”的故事，赵国老臣触龙为了说服赵太后以长安君为质于齐，于是以赵太后嫁于燕国的女儿说事，说太后爱女胜于爱子，原因在于“父母爱子则为之计深远。媼之送燕后也，攀其踵，为之泣，念其远也，亦哀矣。已行，非弗思也。祭祀则祝之曰：‘必勿使反（返）。’……”<sup>④</sup>赵太后认为他说的很对，于是最终答应以长安君为质于齐。“必勿使反（返）”实际上正反映了自古至今为人父母者对已嫁女儿的共同心愿。因此，刘说以“数反其乡”为“少吉”显然不合理。吴小强则将“数反其乡”语译为“多次回家乡”<sup>⑤</sup>。从其他两篇此处作“郅逐”和“困”来看，“数反其乡”可能含有干什么事都不顺利，多次无功而返的意思，它当也是不好的结果，这与《天文训》所说的“背者强”显然正相反。《嫁子刑篇》的“吉富”，《迁徙篇》作“大吉”，《岁篇》作“大祥”。帛书《老子甲本·德经》曰：“益生曰祥。”<sup>⑥</sup>则“吉富”、“大吉”、“大祥”都是大吉大富之吉兆，这与《淮南子·天文训》所说“右者昌”相合。

由以上分析可知，当简帛所说“岁”在东方时，往东、南、北各方的结果与《淮南子·天文训》所说“迎者辱，左者衰，右者昌”相符。但对应西方的结果，简帛资料均为“大凶”，这与《淮南子·天文训》西方为“背者强”的说法相左。我们从睡

① 李格非主编：《汉语大字典》（简编本），（武汉）湖北辞书出版社、（成都）四川辞书出版社，1996年，第1432页。

② 饶宗颐、曾宪通著：《楚地出土文献三种研究》，（北京）中华书局，1993年，第483页。

③ 刘信芳：《秦简中的楚国〈日书〉试析》，《文博》1993年4期，第49~52页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《战国纵横家书》，（北京）文物出版社，1976年，第75页。按，此事又见于《战国策·赵策四》、《史记·赵世家》等书篇中，文义基本相同。

⑤ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第59页。

⑥ 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书》（壹），（北京）文物出版社，1980年，第4页。

虎地秦简以及马王堆汉墓帛书《式法》所载基于同一原理的简文内容来看，简帛资料并无不一致处，这似乎可以说明出土简帛资料的记载应该无误。那么，是不是《淮南子·天文训》的记载有误呢？

值得注意的是，在九店楚简《日书》中有一段资料也是讲四时与各方所对吉凶宜忌的。原简文云：

【凡春三月】，甲、乙、丙（丙）、丁不吉，壬、癸吉，庚、辛城（成）日（三七上）。【凡夏三月】，丙（丙）、丁、庚、辛不吉，甲、乙吉，壬、癸城（成）日（三八上）。凡秋三月，庚、寅、壬、癸不吉，丙（丙）、丁吉，甲、乙城（成）日（三九上）。凡冬（冬）三月，壬、癸、甲、乙不吉，庚、辛吉，丙（丙）、丁城（成）日（四〇上）<sup>①</sup>。

从简文内容看，天干五行在四时的排列及其对应的吉凶是很规律的，即四时吉凶是以所当方和其左方为“不吉”，而以其右方为“吉”，以其所对方为“成”。若按照天干五行的搭配关系，春属东方甲乙木，夏属南方丙丁火，秋属西方庚辛金，冬属北方壬癸水。那么，春三月其所当方为东方，甲乙属之，为“不吉”；其左面为南方，丙丁属之，亦为“不吉”；其右面为北方，壬癸属之，则为“吉”；其背面为西方，庚辛属之，对应的吉凶情况为“城（成）”。“城（成）”，李零释为“成遂其愿”的意思<sup>②</sup>。则其结果亦为“吉”。如果将天干五行与其对应的四时四方结合起来，可以将春三月各方对应的吉凶情况列表如下（表九）：

表九

时间 方位、吉凶	春	夏	秋	冬
天干	甲乙	丙丁	庚辛	壬癸
方位	东	南	西	北
春三月	不吉	不吉	城（成）	吉
夏三月	吉	不吉	不吉	城（成）
秋三月	城（成）	吉	不吉	不吉
冬三月	不吉	城（成）	吉	不吉

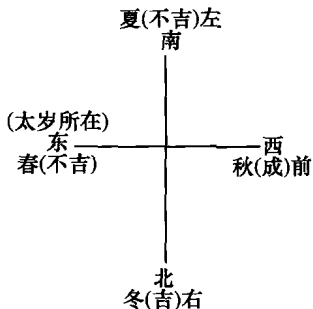
李零认为，以上四时吉凶是以“太岁”游徙的方位而定，术家认为太岁所当者为大凶，左小凶，前大吉，右小吉。简文“不吉”是兼大小凶（大凶相对于“成”，实即“毁”），“成”是大吉，“吉”是小吉<sup>③</sup>。那么，它在四时中各方所对应的吉凶结果可与《淮南子·天文训》“太岁迎者辱，背者强，左者衰，右者昌”的记载部分相合。但如

① 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，（北京）中华书局，2000年，第49～50页。

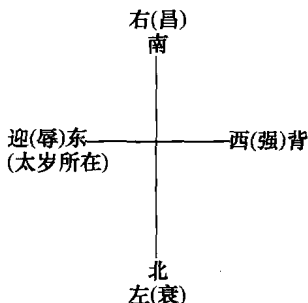
② 李零：《读九店楚简》，《考古学报》1999年2期，第141～152。

③ 李零：《中国方术续考》，（北京）东方出版社，2001年，第422页。

都以“太岁”所在为“大凶”，以其左为“不吉”，以其右为“吉”，则九店楚简《日书》春三月中“太岁”于四时所对应吉凶和《淮南子·天文训》中“太岁”在东方时于各方所对应吉凶的示意图分别为（图三、图四）：



图三 “太岁”于四时所对应吉凶  
（九店楚简《日书》）



图四 “太岁”在东方时于各方所对应吉凶  
（《淮南子·天文训》）

可以看出，九店楚简《日书》“太岁”运行于春三月中各方对应的吉凶显然在南、北方位上，也就是说何者为左，何者为右的问题上，它与《淮南子·天文训》所说恰相反。如果要解决这一问题，只能将《天文训》中的“背者强”理解为相对太岁方位，即太岁所在方位的前方，则其各方对应的吉凶才能完全相合。否则，在左、右方位的理解上，二者必产生矛盾，所对应的吉凶也必然相反。此外，九店楚简《日书》中的“太岁”运行方位所对应的吉凶规律是以季节为序的，即春三月在东，夏三月在南，秋三月在西，冬三月在北，这与九店楚简第八八至九一号简简文所说春不可以东徙、夏不可以南徙、秋不可以西徙、冬不可以北徙的移徙宜忌是一致的<sup>①</sup>。“太岁”这种运行于四季的规律在放马滩秦简乙种《日书》简文中也有记载。原简文曰：

正月东方，四月南方，七月西方，十月，凡是是咸池会月馘。不可垣其乡，垣高厚，死。取谷兵，男子死；谷坏，女子死（乙139）<sup>②</sup>。

依简文文义及文例，“十月”之后当补“北方”二字。则原简文前半段可复原为：

正月东方，四月南方，七月西方，十月【北方】，凡是是咸池会月馘。

这里的“咸池会月”即太岁运行所至之月。但其运行规律显然与《淮南子·天文训》所载“（太岁）月从右行四仲，终而复始”的运行规律不合。因此，依据《淮南子·天文训》所载“太岁”的运行规律来解释出土《日书》资料中类似性质的行事宜忌，尽管有其合理之处，但也存在着以上一些需要解决的问题。

① 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，（北京）中华书局，2000年，第54页。

② 甘肃省文物考古研究编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第94页。



### (三) 星宿与嫁娶宜忌

睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》（第六八正壹至九五正壹简）与乙种《官篇》（第八〇壹至一〇七壹简）简文基本相同<sup>①</sup>，都是用二十八宿来定行事之吉凶的。所不同的是，甲种简文是按从角宿始到轸宿止，依二十八宿的顺序分别叙述某一星宿所表示的各类事项的吉凶。而乙种简文中的二十八宿则分属十二个月，叙述从正月营室始到十二月危宿止各星宿所对应事项的吉凶。为了论述方便，我们以乙种《官篇》简文所见星宿为序，将这两篇简文中有关嫁娶宜忌的资料列表如下（表一〇）：

表一〇

月份	星宿	嫁娶吉凶（《官篇》）	简号	嫁娶吉凶（《星篇》）	简号
正月	营室	取妻，不寧	八〇壹	取妻，妻不寧。	八〇正壹
	东臂（壁）	百事兇（凶）	八一壹	百事凶	八一正壹
二月 <sup>②</sup>	奎	取妻，女子爱	八二壹	取妻，女子爱而口臭 <sup>③</sup>	八二正壹
	娄	取妻，男子爱之	八三壹	取妻，男子爱	八三正壹
三月	胃	取妻，妻爱	八四	取妻，妻爱	八四正壹
	卯（昂）		八五壹		八五正壹
四月	毕	取妻，必二	八六壹	取妻，必二妻	八六正壹
	此（觜） 嶺	百事兇（凶）	八七壹	百事凶	八七正壹
	参	百事吉，☐	八八壹	娶妻吉	八八正壹
五月	东井	取妻，多子	八九壹	取妻，多子	八九正壹
	舆鬼		九〇壹		九〇正壹
六月	西（柳）	取妻，吉	九一壹	取妻，吉	九一正壹
	七星	不可出女	九二壹	不可出女	九二正壹
七月	张	取妻，【吉】	九三壹	娶妻吉	九三正壹
	翼	取妻，必弃	九四壹	取妻，必弃	九四正壹
	轸	取妻，吉	九五壹	取妻，吉	九五正壹
八月	角	取妻，妻妬	九六壹	取妻，妻妬	六八正壹
	亢		九七壹		六九正壹

① 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第191~192、237~238页。

② 刘乐贤认为，“奎”字前当缺“二月”二字。见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第343页。刘说可从。

③ “口臭”，各家释义不一。吴小强释“口臭”为“口香”。见吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第64页；王子今则释“口臭”为“口中散发秽恶之气”。见王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第170页。以上两说完全相左，王说似可从。然从简文看，女子“口臭”似乎并不影响其为丈夫所爱。从总体上讲，该星宿所对应的嫁娶之事也当是吉利的。

续表

月份	星宿	嫁娶吉凶（《官篇》）	简号	嫁娶吉凶（《星篇》）	简号
九月	氏	取妻，妻贫	九八壹	取妻，妻贫	七〇正壹
	方（房）	取妇、家（嫁）女，吉	九九壹	取妇、家（嫁）女，吉	七一正壹
十月	心	取妻，妻悍	一〇〇壹	取妻，妻悍	七二正壹
	尾	不可取妻	一〇一壹	不可取妻	七三正壹
	箕	取妻，妻多舌	一〇二壹	取妻，妻多舌	七四正壹
十一月 <sup>①</sup>	斗	取妻，妻为巫	一〇三壹	取妻，妻为巫	七五正壹
	牵牛		一〇四壹		七六正壹
十二月	婺女 <sup>②</sup>	取妻，吉	一〇五壹	取妻，吉	七七正壹
	虚	取妻，妻不到	一〇六壹	取妻，妻不到	七八正壹
	危	百事凶（凶）	一〇七壹	百事凶	七九正壹

从上表来看，除了“奎”宿所对应的嫁娶事项略有不同外，其他各宿关于嫁娶吉凶的结果完全相同。若以睡虎地秦简《日书》乙种《官篇》简文资料为例，与嫁娶宜忌直接有关的星宿有 20 个，“百事凶”的星宿有 3 个。若以睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》考之，则“参”宿也直接与娶妻的吉凶有关。

由以上简文可知，在与嫁娶吉凶有关的 28 宿中，可以嫁娶（或嫁娶吉利）的星宿有奎、娄、胃、参、东井、酉（柳）、张、翼、轸、方（房）、婺女等 11 宿，嫁娶的结果有：女子爱、男子爱之、妻爱、多子、吉等几种情况；而不利于嫁娶的星宿有营室、毕、七星、角、氏、心、尾、箕、斗、虚等 10 宿。另有东臂（壁）、此（觜）嚬、危 3 宿对应的事项是“百事凶”，亦当不利于行嫁娶之事。若在不可嫁娶的星宿中行嫁娶之事，当有不宁、必二妻、必弃、妻妬、妻贫、妻悍、妻多舌、妻为巫、妻不到等几种不同结果。必二妻、必弃、妻贫显然是嫁娶的不利后果。而不宁、妻妬、妻悍、妻多舌更是男子所头疼的事，因为妻子的这些特点不但常常危及婚后夫妻关系的和睦，而且也常是导致个体家庭内部不和的主要因素。睡虎地秦简《法律答问》即云：“妻悍，夫殴治之，决（决）其耳，若折支（肢）指、肤臚（體），问夫可（何）论？当耐。”<sup>③</sup> 如此看来，若“娶妻，妻悍”，则自然也是不幸的婚姻结果。此外，战国秦汉时期，女巫在社会生活中的作用虽很重要，但从睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》“生子，男为觐，女为巫”的简文推测，巫在当时社会生活中的地位应不是很高，一般男子可能也不愿意自己的妻子为巫。因此，嫁娶结果为“妻为巫”者，我们也将其归入嫁娶不利的事项中。至于“妻不到”，从简文字面意思上看，当是指婚事未能结成，这也应是不利的

① “十一月”三字原缺，刘乐贤认为当补于“斗”字前。其说可从，据补。

② “婺女”，甲种《星篇》作“须女”。按，古书中“须女”又名“婺女”。

③ 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990 年，第 112 页。

后果。那么，在二十八宿所对应的嫁娶事项上，不利于嫁娶的星宿相对来说略多于利于嫁娶的星宿。

在睡虎地秦简《日书》其他条简文中，尚有一些有关星宿与嫁娶宜忌的资料，我们不妨也将其抄在下面：

直参以出女，室必尽（二背貳）。

直营室以出女，父母必从居（三背貳）<sup>①</sup>。

直牵女、须女出女，父母有咎（四背貳）。

中春轸、角，中夏参、东井，中秋奎、东壁，中冬竹（箕）、斗，以取妻，弃（五背貳）。

凡参、翼、轸以出女，丁巳以出女，皆弃之（六背貳）。

以上几条简文提供的均是不利于嫁女的信息。“参”宿在睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》中为娶妻之吉辰，而此处则言直参出女为不利。“牵牛”宿在睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》及乙种《官篇》中均与嫁娶无涉。但从以上简文来看，逢此星宿时行嫁娶之事，其结果也是不利的。而营室、轸、东井、须女（即婺女）、奎、东辟（壁）、翼、角、竹（箕）、斗等宿已见于上述《星篇》及《官篇》简文，其所对应的嫁娶结果与这几条资料也不尽相同。如奎、轸、东井在上述两篇简文中是利于娶妻的，而此处对应的却是不利娶妻。其他几个星宿在上述两篇中对应的是不可娶妻，而在此处多对应的是不可出女（即嫁女），这种差异可能与二十八宿中各宿处于不同月份及其所对应的时日不同有关。

此外，睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

凡娶妻、出女之日，冬三月奎、娄吉。以奎，夫爱妻；以娄，妻爱夫（六背壹）<sup>②</sup>。

在睡虎地秦简《日书》乙种《官篇》所载二月的星宿中，奎、娄只是娶妻的吉日，而此处则言冬三月奎、娄不但是嫁娶的吉日，而且也是出女的吉时。

以上简文涉及的二十八宿到底是什么意思？学术界对此争议很大。劳干首先提出，《日书》中确已有二十八宿纪日之法<sup>③</sup>。张闻玉也撰文指出，二十八宿在每月中是表示纪日法<sup>④</sup>。王胜利则对二十八宿纪日法的观点提出了否定的看法<sup>⑤</sup>。但也有一些研究者

① 原简释文编号作“二背貳”，误，应为“三背貳”，今据原简图版改。

② 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208页。

③ 劳干：《汉晋西陲木简新考》，（台北）《历史语言研究所集刊》（单刊甲种之二十七），1985年，第105页。

④ 张闻玉：《云梦秦简〈日书〉初探》，《江汉论坛》1987年4期，第68～73页。

⑤ 王胜利：《〈云梦秦简日书初探〉商榷》，《江汉论坛》1987年11期，第76～80页。

从睡虎地秦简《日书》中找到了星宿用来纪日的占文<sup>①</sup>，并进一步对二十八宿纪日的方法做了有益的探讨<sup>②</sup>。从睡虎地秦简《日书》乙种《官篇》简文所载来看，二十八宿与月的配合是比较固定的，即每二至三个星宿代表某一月。因此，杨巨中认为，星与月的配合，是表示各月日出时在东方所见之星，例如正月营室、东壁，意义与《淮南子·天文训》中的“岁星舍营室、东壁，以正月与之晨出东方”相同<sup>③</sup>。刘乐贤认为，睡虎地《日书》各篇中月与星搭配的含义，其实是记载了各月朔日所值之星宿<sup>④</sup>。王胜利则从《日书》《除篇》十二个月份与星宿的对应关系十分近似于《吕氏春秋·十二纪》所记十二个月的日躔星宿，从而认为睡虎地秦简《日书》中《除》、《官》二篇与十二个月份相配的星宿，应该是战国时期的日躔位置<sup>⑤</sup>。尽管目前学术界在此问题上还存在着不同意见，但可以看出，各月相配的星宿，在每月中与具体干支日之间存在着一种固定的互换关系。因此，以上简文中的二十八宿可能如刘乐贤所说，它们并非是天空中实际运行的二十八颗实星，而只是日者用来择日的一套符号而已<sup>⑥</sup>。只有如此，日者也才能用它们来表示出具体日子的吉凶，上述所引《日书》甲种第六背壹号简文也已证明了此点。只是二十八宿与其对应事项的吉凶所依据的原理，尚需做进一步研究。

## 二、简帛文献所见婚姻存续中的巫术

### （一）两性交合禁忌

早期先民在日常生产、生活中的禁忌繁多，其中，尤以男女两性间的性禁忌最为严格。从出土简帛资料来看，有关两性交合的时日禁忌至迟在战国时期已经产生并在当时社会的中下层民众中广为流传。云梦睡虎地秦简《日书》甲种第一二七正至一二八正号简简文说：

行：凡且有大行、远行若饮食、歌乐、聚畜生及夫妻同衣，毋以正月上旬午，二月上旬亥，三月上旬申，四月上旬丑，五月上旬戌，六月上旬卯，七月上旬子，八月（一二七正）上旬巳，九月上旬寅，十月上旬未，十一月上旬辰，十二月上旬酉。凡是日赤啻（帝）恒以开临下民而降其英（殃），不可具

① [日]成家彻郎：《睡虎地秦简〈日书·玄戈〉》，《文博》1991年3期，第65～76页；刘乐贤：《睡虎地秦简日书〈玄戈篇〉新解》，《文博》1994年4期，第74～76页。

② 尚民杰：《云梦〈日书〉星宿记日探讨》，《文博》1998年2期，第62～68页。

③ 杨巨中：《〈日书·星〉释义》，《文博》1988年4期，第71～74页。

④ 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第73页。

⑤ 王胜利：《睡虎地〈日书〉“除”篇、“官”篇月星关系考》，《中国历史文物》2004年5期，第47～54页。

⑥ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第114页。

为百事，皆毋（无）所利。節（即）有为也（一二八正），其央（殃）不出岁中，小大必至。有为而禺（遇）雨，命曰央（殃）蚤（早）至，不出三月，必有死亡之志至。

凡是有为也，必先计月中間日，句（苟）毋（无）直赤帝（帝）临日，它日虽（一二九正）有不吉之名，毋（无）所大害①。

上段简文资料又见于睡虎地秦简《日书》乙种第一三二~一三七号简，内容大致相同，只是文字表述上略有出入，我们一并抄在下面：

【凡且有】大行、远行若饮食、歌乐、聚具畜生及夫妻同衣，毋以正月上旬午，二月上旬亥，三月上旬（一三二），四月上旬丑，五月上旬戌，六月上旬卯，七月上旬子，八月上旬巳，九月上旬寅，十月上旬未，十一月上旬辰，十二月上旬（一三三）旬丑，凡是日赤帝（帝）恒以开临下民而降央（殃），不可具为百【事】，皆毋（无）所利。節（即）有为也，其央（殃）不出岁，小大（一三四）必致（至）。有为也而遇雨，命之央（殃）蚤（早）至，不出三月，有死亡之志致（至）。凡且有为也，必先计月中間曰□□□（一三五）直赤帝（帝）临（一三六）日。它日唯（雖）有不吉之名，【毋（无）所】大害（一三七）②。

比照《日书》甲种简文内容，可对此段简文中的缺、误字加以补订。三月上旬后缺一辰日，从两段简文看，十二辰各自与十二月相配，《日书》甲种该月所配辰日为“申”，据此可补《日书》乙种“三月上旬”后所缺的【申】字。《日书》乙种“十二月上旬丑”一句，甲种简文作“十二月上旬酉”，而“丑”日已与四月相配，不应再配十二月，是知乙种“十二月上旬丑”中之“丑”当为“酉”字之误。乙种“中间曰”当为“中间日”之误，其后所缺字，甲种简文作“句（苟）毋（无）”，此处所缺亦应如此。

上述简文记载的是关于大行、远行、饮食歌乐、聚具畜生及夫妻同衣等事在每个月中所须避忌的日子、避忌的原因以及违反禁忌将会产生的后果。其中“夫妻同衣”一事涉及夫妻两性交合的时日宜忌信仰。

“夫妻同衣”，整理小组注曰：“衣，寝衣，即被子。《论语·乡党》：‘必有寝衣，长一身有半。’集解引孔安国曰：‘今之被也。’”③ 吴小强认为，“同衣，有两种解释，第一种据字面词义，解为共同穿同一件上衣……第二种则按古汉语同声相训原则，将同衣解为同壹。‘夫妻同衣’便指夫妇身体合一，亦即夫妻性生活。对照简文上下文意，

① 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200页。

② 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第242页。

③ 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第201页。

第二种解释较为贴切”<sup>①</sup>。刘乐贤以吴说读“衣”为“壹”及释“同衣”为夫妻性生活的观点均缺少确切证据，他赞成整理小组释“衣”为“被子”的观点，并进一步认为“夫妻同被可能指夫妻同房，即夫妻过性生活……亦可理解为夫妻二人穿同一件衣服，即妻穿夫之衣或夫穿妻之衣”<sup>②</sup>。尽管吴、刘二位研究者在对“衣”的释义上有分歧，但在对“夫妻同衣”指夫妻同房，即夫妻之间的性生活这一理解上却相一致。笔者认为，整理小组将“衣”解为“被子”，而将“夫妻同衣”释为夫妻间的性生活的说法可能更加接近原文之义。这是因为：

其一，在古代社会中，因经济贫困等原因，或有夫妻同穿一件衣服的现象发生，但这毕竟只是个案而非整个社会之普遍现象。而秦简所反映的时日宜忌习俗则是适用于当时整个社会中的中下层民众的信仰。因此，将夫妻同衣解为“夫妻同穿一件衣服”不如释为“夫妻间的性生活”更接近秦简原文之义。

其二，古代先民由于受自身智力发育的制约，对自然界的认识有限，因而对于某些自然现象的发生常不能予以合理的解释，在万物有灵观的束缚下，他们常将某些现象的发生看做是人类冲撞了某种超自然的力量所致。因此，为了避免冲犯超自然的神灵鬼魅而招致不必要的麻烦，在早期先民的日常生活中，便形成了各种各样的禁忌习俗。而在某些特殊的时日里，禁止夫妻间过性生活即是此类习俗的主要内容之一。如《礼记·月令》、《吕氏春秋·仲春纪》、《淮南子·时则训》、《四民月令》、《齐民要术·杂说》等书篇中即载有古人在仲春之月雷将发声时要“戒其容止”或“寝别内外”的习俗。《礼记·月令》云：

（仲春之月）是月也：日夜分，雷乃发声，始电。蛰虫咸动，启户始出。

先雷三日，奋（木）铎以令兆民曰：“雷将发声，有不戒其容止者，生子不备，必有凶灾！”

《四民月令·二月》云：“春分中，雷且发声，先后各五日，寝别内外。”该条下小字注曰：“《月令》曰：‘雷且发声，有不戒其容止者，生子不备。’”<sup>③</sup>《齐民要术》卷三《杂说》引文及注与《四民月令》所载一致<sup>④</sup>。敦煌悬泉第272号汉简载有西汉政府于元始五年下发的《四时月令诏条》，其中有几条简文云：

日夜分，雷乃发声，始电，执（蜚）虫咸动，开【户】始□。【先雷】

三日，奋铎以令兆民曰：雷□怀妊（妊），尽其日（二二）。谓雷当以春□之

① 吴小强：《〈日书〉与秦社会风俗》，《文博》1990年2期，第87~94页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第157页注文；吴小强在其后来的研究中仍坚持了他原来的观点，并进一步指出，“这里的‘同’当隐喻为同房之事，同衣即同一，指夫妻身体合一。以上下简文之意，‘夫妻同衣’是指夫妻同房，即夫妻交合做爱”。说见吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第93~94页。

③ 缪启愉：《四民月令辑释》，（北京）农业出版社，1981年，第25页。

④ 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第232~233页。

日发声，先三日备铎以令兆民，养〈雷〉且发声。□（二三）不戒其容止者，生子□□，必有凶【戕】（二四）<sup>①</sup>。

根据《礼记·月令》及《四民月令·二月》等文献内容，我们不但可以补全悬泉汉简文中的缺字，而且也可以看出，上引悬泉汉简内容与《礼记·月令》及《四民月令·二月》等书篇所载有关古人于春分前后、雷且发声时的禁忌内容完全相同，说明这一禁忌习俗在战国秦汉时期的整个社会中都是非常流行的。

《礼记·月令》所说要求夫妻双方在中春之月、雷且发声前后的“戒其容止”也就是《四民月令》所说的“寝别内外”。“戒其容止”，郑玄《注》仅曰：“主戒妇人妊娠者也，容止犹动静。”其义不明，难知究竟。孔颖达疏说得较为清楚：

以其生子不备，必有凶灾，故知主戒妇人也。云“容止犹动静”者，蔡云：“迅雷风烈，孔子必变。”《玉藻》云：“迅雷、甚雨，则必变。虽夜必兴，衣服冠而坐。”所以畏天威也。小人不畏天威，懈慢褻渎，或至夫妇交接，君子制法不可指斥言之，故曰有不戒其容止者，言此时夫妇交接生子，支节性情必不备，其父母必有灾也<sup>②</sup>。

从孔《疏》可知，古人在中春之月雷将发声之时要禁绝夫妇之间性的交合，之所以要这样做，主要是害怕因此时交合会懈慢褻渎天威而致使生子不祥。这是对天象变化时的房事禁忌。

《礼记·月令》、《吕氏春秋·仲夏纪》、《仲冬纪》等书篇还规定在仲夏、仲秋、仲冬等月的夏至、秋分、冬至等日前后，君子要行斋戒、去声色、禁嗜欲，以待阴阳之所定。虽然没有明言不得行交接之事，但两性交合的禁忌自不待言。《四民月令》“五月”、“十一月”条下均云：“是月也，阴阳争，血气散，先后日至各五日，寝别内外。”“五月”即《礼记》、《吕氏春秋》等书所说的“仲夏之月”，“十一月”即“仲冬之月”。由上可知，古人在夏至、秋分、冬至等节气日前后也是禁忌行房事的。两分两至日是天地阴阳二气交替变换、激烈相争之时，古人认为，此时如果交合，不但会影响到天地间阴阳二气的正常交替运行，而且也会受其感应，致使在此期间交合而孕的胎儿的健康受到影响，这是从天人感应式的宇宙观出发而设置的节气时日交合禁忌。

此外，在中国古代的医史文献（尤其是医学典籍）资料中，尚有其他有关两性交合的禁忌。如《素女经》即载有“合阴阳时，必避九殃”之忌：

黄帝曰：人之始生，本在于胎合阴阳也。夫合阴阳之时，必避九殃。九殃

<sup>①</sup> 中国文物研究所、甘肃省文物考古研究所编：《敦煌悬泉月令诏条》，（北京）中华书局，2001年，第5页；胡平生、张德芳编撰：《敦煌悬泉汉简释粹》，（上海）上海古籍出版社，2001年，第193~194页。

<sup>②</sup> （唐）孔颖达：《礼记正义》，第134页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1362页。又《玉烛宝典》卷二亦有此说，与孔颖达说大同。见（隋）杜台卿：《玉烛宝典》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第75页。

者，日中之子，生则欧逆，一也；夜半之子，天地闭塞不瘳，则聋盲，二也；日蚀之子，体威毁伤，三也；雷电之子，天怒兴威，必易服狂，四也；月蚀之子，与母俱凶，五也；虹蜺之子，若作不祥，六也；冬夏日至之子，生害父母，七也；弦、望之子，必为乱兵风盲，八也；醉饱之子，必为病癰，疽、痔有疮，九也。

该书又载有“房中禁忌”之说：

房中禁忌：日月晦朔、上下弦望、六丁六丙日、破日、月廿八、日月蚀、大风甚雨、地动、雷电霹雳、大寒大暑、春夏秋冬节变之日，送迎五日之中不行阴阳，本命行年禁之重者：夏至后丙子丁丑，冬至后庚申辛酉，及新沐头、新远行、疲倦、大喜怒，皆不可合阴阳。至丈夫衰忌之年，皆不可妄施精。素女论曰：五月十六日，天地牝牡日，不可行房，犯之不出三年必死<sup>①</sup>。

东汉时期成书的《太平经》，其卷112中亦云：

或当怀妊之时，雷电霹雳，弦望朔晦，血忌反支，以合阴阳，生子不遂，必有祸殃<sup>②</sup>。

南朝医家陶弘景在《养性延命录·御女损益篇第六》中引有《道机》论房中禁忌之说，除了与《素女经》所载“房中禁忌”内容相同者外，还引有彭祖论交合须避天、地、人三忌的一段文字。原文曰：

彭祖曰：消息之情，不可不知也。又须当避大寒、大热、大雨、大雪、日月蚀、地动、雷震，此是天忌也。醉饱、喜怒忧愁、悲哀恐惧，此人忌也。山川神祇、社稷井灶之处，此为地忌也……其犯此忌，既致疾，生子亦凶夭短命<sup>③</sup>。

上述有关交合禁忌的内容，在后世医书中多有传抄和增益。这些有关两性交合的禁忌，其中有些观点含有一定的合理成分，如在大风大雨、地动、雷电霹雳、大寒大暑等天象变化中，或者在新沐头、新远行、疲倦、醉饱、喜怒忧愁、悲哀恐惧等不正常的身心情况下，由于此时人的生理、心理等方面会受到此类因素的影响而起变化，所以此时行房，必然会给行房者造成身心方面的伤害，故为不祥，应当禁止。但此类禁忌中更多的因素则是从天人交感的唯心论出发的，且常被披上了神秘主义的外衣，因而是不能以科学的经验事之，当归之于神秘交感原理下的禁忌信仰之列。

① 《素女经》是中国古代最重要的一本性学著作。据后人考证，此书可能是在战国至两汉之间完成的，而在魏晋六朝隋唐时期有所增改，后亡佚。清人叶德辉《双梅影闇丛书》中有辑佚本。本文所引即据此，见（清）叶德辉编：《双梅影闇丛书》，（海口）海南国际新闻出版中心，1998年，第29～32页。

② 王明：《太平经合校》，（北京）中华书局，1960年，第572～573页。

③ 转引自宋书功编著：《中国古代房事养生集要》，（北京）中国医药科技出版社，1991年，第209页。



从上述资料出发,可将交合的禁忌大致分为:天忌、地忌、时忌、人忌几个方面。有关天、地、人的禁忌,《素女经》中已有述及,而交合的“时忌”方面,在上文所引《礼记·月令》、《吕氏春秋》等书中也已提及。如果将这种禁忌与出土简帛资料相比照,可知此类习俗产生的时代是相当久远的。

《礼记·月令》等所载古人在两分两至等特殊时日里要恪守“寝别内外”的礼俗。“寝别内外”,即指夫妻不能同床而寝。不能同床而寝,自然也就不可能同被而眠了,这与秦简所说在赤帝下临日不可“夫妻同衣”一样,都是古人在特殊日子里对夫妻性生活的一种隐语,它主要是出于对神秘力量的畏忌而设立的两性交合忌日<sup>①</sup>。

我们将简文中的“夫妻同衣”释为“夫妻间的性生活”,有必要对简文中提及的需要避忌的原因做些分析。据简文资料可知,古人在每月上旬的特殊时日中要禁绝房事,这主要是因为该类日子是“赤帝下临”之时。饶宗颐先生认为,这里的“赤帝”即“赤帝”,赤帝属南方火,秦简年代在刘邦之前,时阴阳家已习用赤帝之名施于时日宜忌<sup>②</sup>。此说学者多宗之。郑刚进一步提出,此处的“赤帝临日”当即后世选择通书中常出现的“临日”<sup>③</sup>。刘乐贤在郑说的基础上,通过对后世选择通书——《星历考原》及《协纪辨方书》中有关“临日”资料的梳理后指出,选择通书中的“临日”是后代日者对古代说法进行调整后的结果,它是“赤帝临日”的晚期形式,是对“赤帝临日”的省称。赤帝临日是赤帝开临下民并降殃之日,是古时的一大忌日<sup>④</sup>。这些都是很正确的立论。

由简文“凡是有为也,必先计月中间日,句(苟)毋(无)直赤帝(帝)临日,它日虽有不吉之名,毋(无)所大害”一句可知,“赤帝临日”在当时民众的信仰中是最为凶恶之日。但“赤帝临日”何以如此不吉?这当与古人认为赤帝神主天罚,为执法之神的信仰有关。《晏子春秋》卷一说“荧惑,天罚也”,《广雅·释天》说“荧惑谓之罚星,或谓之执法”,《史记·天官书》云“礼失,罚出荧惑,荧惑失行是也”,

① 吴小强先生认为,简文原意旨在列举夫妻同房的禁忌日期,一年十二个月,每月上旬必有一天是性生活的忌日。《日书》规定的夫妻同房忌日,可能与妇女行经周期有关,为了避开经期而设计了上述同房忌日。吴说见《〈日书〉与秦社会风俗》,《文博》1990年2期,第87~94页。笔者认为此说欠妥。原因有三:其一,一年十二个月中,虽然性成熟的妇女都会行经,但行经的时日并不一定都在每月的上旬某天;其二,《日书》简文说得很明白,夫妻不可同房的原因,是因为这些日子是赤帝神下临降殃咎的日子,故须对其避忌;其三,除了不能在这些日子中行房事外,亦“不可具为百事”。可见,这些日子并不是仅仅针对性生活而设置的。所以,《日书》规定的赤帝临日忌夫妻同房,显然与妇女的行经周期并无直接的联系,它是古代日者从神秘主义出发,将十二支与十二月搭配来记各月某日之吉凶宜忌的一套择日系统。

② 饶宗颐、曾宪通:《云梦秦简日书研究》,(香港)香港中文大学出版社,1982年,第24页。

③ 郑刚:《论睡虎地秦简日书的结构特征》,《中山大学学报》(社会科学版)1993年3期,第95~102页。

④ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第155~156页。

《索隐》引《春秋纬文耀钩》云“赤帝燿怒之神，为荧惑焉，位在南方，礼失则罚出”<sup>①</sup>，《天官书》又说“苍帝行德，天门为之开，赤帝行德，天牢为之空”，《正义》云“赤帝，南方赤燿怒之帝也”<sup>②</sup>。凡此皆可见在古人的信仰中，赤帝为掌管天牢，主持刑罚之神。那么，在其‘开临下民而降其殃’的日子，禁绝夫妻间的性生活，以免因之亵渎、冒犯神灵而遭受祸殃，这与《礼记》等文献所说在仲春之月“雷将发声”之时要“戒其容止”或“寝别内外”的习俗一样，都是出于对某些神秘力量的畏忌而设立的禁忌。

此外，在秦虎地秦简《日书》中还有一些日子也应两性交合的忌日。如《日书》甲种《除篇》的“秋三月辰，冬三月未，春三月戌，夏三月亥”等日是“不可用”的日子<sup>③</sup>；《星篇》的尾、箕、虚、危、东壁、觜、东井、七星等星宿对应的人事是“百事凶”<sup>④</sup>；《吏篇》的“春三月季庚辛，夏三月季壬癸，秋三月季甲乙，冬三月季丙丁”是“大败日”，因而“毋可有为”<sup>⑤</sup>，即不能做事情，否则与太阳相冲克；《土忌篇》的“春之乙亥，秋之辛亥，冬之癸亥”是所谓百事不吉的“牝日”<sup>⑥</sup>；《日书》乙种《官篇》中的五月东井、七星、十月尾、十二月虚、危等日为“百事凶”日<sup>⑦</sup>。简文虽未明言这些日辰中夫妻不能行房事，但从简文文义看，其显然也在两性交合忌日之列。

## （二）祈生孕育巫术

人类自身的繁衍是人类历史得以绵延不断的前提，也是个体的人对所生存的社会的一种责任。世界各地的生民，不论其种族、肤色、地域、文化等有如何的迥异，无不以生育繁衍为人生之一重大事情。华夏族先民自然也不例外，自古以来，中国人就以多子、多福、多寿为人生最大的幸福。有时尽管多福多寿，但如无子嗣，则无疑是一件抱恨终生的大事。而儒家“不孝有三，无后为大”<sup>⑧</sup>、“父母生之，续莫大焉”<sup>⑨</sup>的观念，更将子嗣的繁衍推致到一个极高的位置，是以多福多寿终无多子的意义重大。而对于无

①（汉）司马迁：《史记》（第4册），（北京）中华书局，1982年，第1318页。

②（汉）司马迁：《史记》（第4册），（北京）中华书局，1982年，第1352页。

③睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第181页。

④睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第191~192页。

⑤睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第208页。

⑥睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第225页。

⑦睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第237~238页。

⑧杨伯峻：《孟子译注》，（北京）中华书局，1960年，第182页。

⑨胡平生：《孝经译注》，（北京）中华书局，1996年，第19页。

子者来说,为了能在现实中获得应有的尊严和认可,在死后能直面先祖先烈而问心无愧,无不希望能够得到生儿育女的灵丹妙药,其求子的欲望之强烈和迫切也是可想而知的。

在我国古代的医史文献资料中,对于妇女产育习俗的论述,包括夫妇交合受孕、胎孕、生产以及产后保健等几个部分,出土简帛文献也为我们提供了这些方面的珍贵资料。因此,本文在这方面的探索,也就沿袭前人的思路,从祈子致孕的信仰开始。

### 1. 服物求子

古人虽然对性和生育的关系已有一定的认识,然而,由于受鬼神信仰和祖先崇拜的影响,当人们婚后不能实现交合怀孕或多孕多育的目的时,除了向各路神灵祈祷、祭祀以求禳治外,常将希望寄托于各种巫术的手段,以求达到繁衍子女的目的。马王堆汉墓帛书《胎产书》中载有一条夫妻饮服“九宗之草”以求子的资料说:

求子之道曰:求九宗之草,而夫妻共以为酒,饮之(二六)<sup>①</sup>。

“求子”之“子”在古代有三种意思,一是对儿女的泛称。如《仪礼·丧服》:“子生三月则父名之。”郑玄注:“凡言子者,可以兼男女。”睡虎地秦简《日书》甲种九背壹简文云:“甲寅之旬,不可取(娶)妻,毋(无)子,虽有,毋(无)男。”<sup>②</sup>二是对男子的通称。如《诗·卫风·氓》:“送子涉淇。”郑《笺》:“子者,男子之通称。”三是对女子的称呼。如《诗·周南·桃夭》:“之子于归,宜其家室。”《仪礼·丧服》:“女子子在室为父。”郑注:“女子子者,子女也,别于男子也。”《论语·公冶长》:“以其子妻之。”依此,对于该方所说的“求子之道”也可以有两种不同的解释:一是指寻求治疗不生孩子(即治疗不孕不育症)的方法;二是寻求生育男孩或女孩的方法。然而从中国古代传统观念来看,承担家族繁衍和财产传承责任的主要是男子而非女子,我国古代有关求子的各种巫术活动亦多以求育男孩为主。因此,我们不妨将此方所求之“子”看做是专门用来祈孕男孩的方法。

夫妻共饮以求子的“九宗之草”,各家说法不一。马王堆帛书整理小组疑其即《尔雅·释草》之“轨𨾏”,但具体所指何药不详<sup>③</sup>。旷惠桃先生认为,“九者数之极,宗者传宗接代也”,推测“九宗之草”或许是指一种有益于生殖的植物药<sup>④</sup>。张显成先生

① 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆), (北京)文物出版社,1985年,第139页。

② 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209页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆), (北京)文物出版社,1990年,第139页。

④ 旷氏说见周一谋、萧佐桃主编:《马王堆医书考注》, (天津)天津科学技术出版社,1988年,第359页。

释“九宗之草”为“九宗山之草”<sup>①</sup>。胡新生先生指出：“九宗即九族，指本身一代外加上辈四代下辈四代，或指父族四、母族三、妻族二。九宗之草凝聚着大家族的意志和力量，任何妨碍生子的邪祟都会被它摧垮。”<sup>②</sup>以上诸说均是就字面文义上求之，虽不无道理，但似乎均未点明古人何以会认为这种植物具有致孕的性能。周贻谋先生则根据马王堆汉墓竹简《十问》所载韭菜的健身补益作用，认为“九与韭古代皆属见纽有韵，不论古今都是同音词，可以同音通假”，从而怀疑“九宗之草”即韭菜或与韭菜相近似的植物<sup>③</sup>。此说虽新，但也只是一种推测而已，并无十足证据。因为，其一，从音韵学角度讲，“九”与“韭”虽同属见纽有韵，可以因音同而通假，但在古代文献中，“韭菜”从来都是称为“韭”（或作“韭”），如《诗经·豳·七月》“献羔祭韭”，《仪礼·有司彻》“主妇自东房荐韭菹醢”，《周礼·冢宰》“朝事之豆，其实韭菹”。或称山韭为“藿”<sup>④</sup>，或在宗庙之礼中称其为“丰本”<sup>⑤</sup>者，却从未见有称呼或训释“韭”为“九”者；其二，竹简《十问》与帛书《胎产书》同出于马王堆三号汉墓中，二者写成年代大致相同，应该不会出现同一植物而有两种不同称呼的现象。

实际上，在古人的观念里，“尽管实际感受的因素在不断积累，但是对世界万物的神秘观念也在不断地发展，于是他们对动植物界的认识便不能排除某些神秘观念。古人把人和动植物区分开来，又从人的需要的角度把二者联系在一起”<sup>⑥</sup>。在这种多维的逻辑思维下，动植物对人类也就有了多种不同的功能。为了满足古人对求育子嗣热忱的需要，许多繁殖力旺盛的植物常被古人赋予神秘的功能，将其作为宜子的灵物。因此，从其名称上看，马王堆汉墓帛书《胎产书》中用于求子的“九宗之草”当是指“一种分蘖多，象征宗族繁衍茂盛的药草”<sup>⑦</sup>。或者正因此种植物具有分蘖多、繁殖力旺盛的性能，是以古人给它取名为“九宗之草”，并从相似律法则出发，将其看做可以致孕的灵药。

这种通过服食某些繁殖力旺盛的动植物来达到致孕之信仰，在古文献中多有记载。如《世本·帝系》、《吴越春秋·越王无余外传》等书篇中所载大禹诞生的神话，就是说禹为其母修己（又作女嬉）吞服薏苡而妊孕所致。“薏苡”，《本草纲目》将其列于谷部稷粟类禾本科，是一种繁殖力旺盛的植物。此外，《诗经》中有“芣苢”，

① 张显成：《简帛药名研究》，（重庆）西南师范大学出版社，1997年，第17页。

② 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第501页。

③ 周贻谋：《马王堆简帛与古代房事养生》，（长沙）岳麓书社，2006年，第20页。

④ 《尔雅·释草》：“藿，山韭”。见胡奇光、方环海撰：《尔雅译注》，（上海）上海古籍出版社，1999年，第280页。

⑤ 《礼记·曲礼下》：“韭曰丰本。”见（清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，（北京）中华书局，1989年，第154页。

⑥ 张紫晨：《中国巫术》，（上海）上海三联书店，1990年，第168页。

⑦ 魏启鹏、胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第91页。

《毛诗音义》曰：“芣苢，不目同部，苢隶作苢。”是知“芣苢”即“芣苢”。“芣苢”亦即今天所说的“车前子”，尚有其他诸多异名<sup>①</sup>。这也是一种一株多蘖、籽粒繁茂的植物，是以古人赋予它“宜怀妊”的功效。《诗经·周南·芣苢》一诗是古代妇女在采集芣苢时所唱的歌谣，全诗以简单的诗句吟咏了妇女在采集芣苢的劳动画面。毛《传》曰：“芣苢，马舄；马舄，车前也，宜怀妊焉。”《经典释文》引郭璞说曰：“其子治妇人生难。”<sup>②</sup>“生难”即“不易怀妊”之义，与毛《传》同。但唐人孔颖达《毛诗正义》却解“生难”为“难产”<sup>③</sup>，与毛、郭所说不符，亦与古人对该种植物的迷信观念不合。对于此点，我们不妨多说两句。“产”字在出土简帛文献资料中较为多见，有表示药物性质的“生、鲜、活”之义者。如马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载治疗蛇咬伤方曰：“以产豚豕麻（磨）之。”“产豚”即“生猪肉”。又载治疗螟病方曰：“治之以鲜产鱼，□而以盐财和之，以傅虫所啮……”“鲜产鱼”，整理小组注曰：“即鲜生鱼，活鱼。”<sup>④</sup>“产”也有表示“生育、出生”之义者。如马王堆汉墓帛书《胎产书》：“禹问幼频曰：‘我欲殖人产子，何如而有？’”<sup>⑤</sup>这里的“产子”，即生育子女之义。可见，战国秦汉之际用“产”字的地方常常亦可用“生”，说明此二字常可互训<sup>⑥</sup>。所以，《说文·生部》云：“产，生也。”《玉篇·生部》亦曰：“生，产也。”这说明“产”字释“生育”之义时均可与“生育”之“生”互训，是知孔颖达疏将“生难”解为“难产”，当是误解“宜有子”为“宜生子”<sup>⑦</sup>了。李时珍《本草纲目》引弘景说曰：“《韩诗》言芣苢是木似李，食其实宜子孙者，谬矣。”<sup>⑧</sup>知晋代名医陶弘景对“芣苢宜子”的说法是持反对意见的。唐人苏敬《新修本草》及宋人唐慎微原著、艾晟刊订的《大观本草》中亦均批评“芣苢

① 《本草纲目·草部》第十六卷“车前”条下“释名”曰：“当道、芣苢、马舄、牛遗、牛舌草、车轮菜、地衣、蛤蟆衣”，并说：“按尔雅云：芣苢，马舄。马舄，车前。陆玑《诗疏》云：‘此草好生道边及牛马迹中，故有车前、当道、马舄、牛遗之名。’舄，足履也。幽州人谓之牛舌草。蛤蟆喜藏伏其下，故江东称为蛤蟆衣。”说见（明）李时珍：《本草纲目》（上），（北京）人民卫生出版社，2004年，第1069页。

② （唐）陆德明：《经典释文》，（北京）中华书局，1983年，第54页。

③ （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第13页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第281页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第37、43页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第134页。

⑥ 张显成：《先秦两汉医学用语汇释》，（成都）巴蜀书社，2002年，第65页。

⑦ 闻一多：《古典新义》，《闻一多全集》（二），（北京）生活·读书·新知三联书店，1982年，第121页。

⑧ （明）李时珍：《本草纲目》（上），（北京）人民卫生出版社，2004年，第1069页。

宜子”的说法是“此为谬也”<sup>①</sup>。这些观点都是从医学角度对茺苢性能的科学认识。但在《本草纲目》草部第十六卷“车前”主治下，李时珍又说“车前”不但具有“养肺强阴益精，令人有子”的性能，而且有“主妇人难产”之功效。在“附方”下还说其有“滑胎易产，横产不出”的疗效<sup>②</sup>，这则是对此前两说的调和。其实，本草学中对“茺苢”药性的记载多只言其性味甘寒，具有清热利尿、渗湿通淋、明目祛痰等功效，主治淋病尿血、小便不通、黄疸水肿、热痢泄泻、目赤肿痛等<sup>③</sup>，并未见其有改善男女生殖功能的药用性能<sup>④</sup>。而在周家台 30 号秦墓出土简牍资料中，虽已载有用“车前草实”（即车前子）为药的古医方，但也只是将其入酒或粥中服饮以“下气”<sup>⑤</sup>。那么，古人何以认为茺苢能够宜子呢？闻一多先生认为，这是因为“茺苢之音近胚胎，故古人根据类似律之魔术观念，以为食茺苢即能受孕而生子”<sup>⑥</sup>。沈兼士先生亦说：“胎从台声，台从目声，故茺苢胚胎，语可相通。至于传记所云茺苢食之宜怀妊，或云治妇人难产，恐为同音语之心理联想作用，与萱草令人忘忧之传说相类，虑非由药性实验所得者也。”<sup>⑦</sup>闻氏说“茺苢之音近胚胎”，沈氏说“茺苢胚胎，语可相通”，从音韵学角度看，这些观点不无道理，但以此解释古代妇女服食茺苢宜怀孕的信仰，则难免有本末倒置之嫌。

其实，在《山海经》中，就记载了许多有奇异功效的动植物或矿物，人们之所以

① 尚志钧：《新修本草》（辑复本），（合肥）安徽科学技术出版社，1981 年，第 170 页；（宋）唐慎微原著、（宋）艾晟刊订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002 年，第 196 页。

② （明）李时珍：《本草纲目》（上），（北京）人民卫生出版社，2004 年，第 1069～1070 页。

③ “车前”的药性及主治，最早见于《神农本草经》，说其“味甘、寒，无毒，主气癰，止痛，利水道小便，除湿痹，久服轻身耐老。”见（魏）吴普等述，（清）孙星衍、孙冯翼辑：《神农本草经》，（北京）人民卫生出版社，1982 年，第 18 页；《大观本草》引《药性论》云：“车前子，君，味甘、平。能去风毒，肝中风热，毒风冲眼，目赤痛，障翳，脑痛泪出，压丹石毒，去心胸烦热。叶主泄精病，治尿血，能补五脏，明目，利小便，通五淋。”见（宋）唐慎微原著、（宋）艾晟刊订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002 年，第 197 页；本草学中对“车前”具有“宜子”功效的最早记载，应属梁代医家陶弘景所集《名医别录》，该书列“车前子”为上品，除《神农本草经》所载药性外，还言其具有“强阴，益精，令人有子”的功效。说见（梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986 年，第 46 页。但从陶弘景对《韩诗》“实茺苢之实宜子孙”记载的批评，认为“此为谬矣”来看，二说似又矛盾。或者《名医别录》所说“车前实强阴益精、令人有子”的说法实非陶氏的主张。

④ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，（北京）中国社会科学出版社，1990 年，第 222 页。

⑤ 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 127 页。

⑥ 闻一多：《古典新义》，《闻一多全集》（二），（北京）生活·读书·新知三联书店，1982 年，第 121 页。

⑦ 沈兼士：《“不”“坏”“茺苢”“栖檐”诸词义类说》，原载天津《大公报·文史周刊》第四期（1936 年 11 月 10 日），后收入《沈兼士学术论文集》，（北京）中华书局，1986 年，第 303～306 页。

相信它们具有特异之功效，可以满足不同的需要，不是因为该物的确具有某种神奇之性能（当然，这并不是完全排除该种物产的确具有某些方面的属性），而主要是从因果律或相似律出发的一种错误联想所致。如蟠冢山名叫“菁蓉”的植物，“食之使人无子”，是因为这种草自身具有“黑华而无实”的特性<sup>①</sup>，即只开花而不结实。因此，古人认为妇女吃了它也将同样失去生殖的功能；小华之山有一种赤鷩鸟，“可以御火”<sup>②</sup>，是因为这种鸟有一身艳红的羽毛，故认为其有禳除火灾的功能。再如符禺山“其状如翠而赤喙”的鸛<sup>③</sup>，丑阳山“其状如鸟而赤足”的𪊑<sup>④</sup>，嵎山“状如鸛而赤身白首”的窃脂<sup>⑤</sup>等，这些鸟之所以均具有“可以御火”的功能，原因主要在于它们与赤鷩鸟有着某些共同之处，如鸛的赤喙、𪊑的赤足、窃脂的赤身，它们都呈红色，与火的颜色相同<sup>⑥</sup>。所以，古人从“相似作用于相似”的巫术观念出发，认为这些身上某处有着与火一样色泽的鸟也就具有御除火灾的性能。在我国保存至今的古代木构建筑物的屋脊上，我们常可以看到此类具有御火功能的灵鸟塑像的存在，即是这种信仰的遗留。以此看来，闻一多先生“苳苳之音近胚胎，故古人根据类似律之魔术观念，以为食苳苳即能受胎而生子”的说法，并未真正揭示苳苳宜怀妊这种信仰的原始内因。笔者认为，苳苳之所以被古人看做宜怀妊的灵物，主要在于苳苳是一种分蘖多，一株多籽，繁殖力极为旺盛的植物，是以古人认为服食这种植物，就可以获得该物的此类性能，自身也就具有强大的繁殖力了，这才是古人“苳苳宜怀妊”信仰的根源所在。

此外，《逸周书·王会》记载了西方康民的贡物中有名为“桴苳”的物产，其籽实也有宜子的功效。原文说：“康民以桴苳者，其实如李，食之宜子。”晋孔晁注曰：“食桴苳，即有身。”此处的“桴苳”与“苳苳”（即苳苳）、“苳苳”的关系，学者颇多争议。《尔雅·释草》“苳苳”条下邢昺疏云：“王肃引《周书·王会》云：‘苳苳如李，出于西戎。’王基驳云：‘《王会》所记杂物禽兽，皆四夷远国各贡土地异物以为贡贄，非周南妇女所得采。’是为马舄之草，非西戎之木也。”<sup>⑦</sup> 闻一多先生认为，大禹母亲修

① 《山海经·西山经》。见袁珂：《山海经校注》，（成都）巴蜀书社，1993年，第33页；又，《太平御览》卷40引纬书《河图括地象》也说：“蟠冢山上有异花草，名骨容，食之无子。”

② 《山海经·西山经》。郭璞注：“赤鷩，山鸡之属。”《说文》释雉有十四种，“鷩雉”为其一，并说：“鷩，赤雉也。”郭璞《尔雅》注云：“鷩雉，似山鸡而小冠，北毛黄，腹下赤，顶绿色鲜明。”“赤鷩”鸟当即“鷩雉”之类。是以唐人陈藏器《本草拾遗》兽禽部卷第五下曰：“鷩雉，主火灾。《天竺法真登罗山疏》云：《山海经》曰：鷩雉，养之禳火灾，如雉五色。”陈藏器以“鷩雉，主火灾”，应是《山海经》所说“鸟多赤鷩，可以御火”的遗俗。

③ 《山海经·西山经》。见袁珂：《山海经校注》，（成都）巴蜀书社，1993年，第27页。

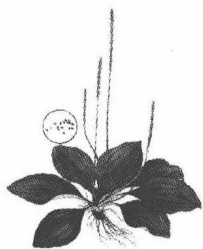
④ 《山海经·中山经》。见袁珂：《山海经校注》，（成都）巴蜀书社，1993年，第212页。

⑤ 《山海经·中山经》。见袁珂：《山海经校注》，（成都）巴蜀书社，1993年，第191页。

⑥ 〔日〕伊藤清司著、刘晔原译：《〈山海经〉中的鬼神世界》，（北京）中国民间文学出版社，1990年，第124页。

⑦ （宋）邢昺：《尔雅注疏》，第64页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2630页。

已吞服的薏苡是与芡苢、桴苡同样的药饵，而薏苡恐怕就是芡苢、桴苡的变化词<sup>①</sup>。胡新生先生说：“所谓‘其实如李’的桴苡不过是神化了的车前子。”<sup>②</sup>日本学者伊藤清司认为，“薏苡当是稷粟一类的鸠麦，与芡苢、桴苡并非同一种植物”<sup>③</sup>。王从仁先生认为，《王会》中的“康”即周初康叔所封之地，在今河南禹县，位于江汉之间，正好是《周南》诗的采集地，而康民所献之“桴苡”即《周南》之“芡苢”，“桴”为“芡”之同音通假字<sup>④</sup>。王氏所论“芡苢”与“桴苡”之关系似可信。然从《神农本草经》、《名医别录》等医书所载“薏苡”与“芡苢”的药性及功能来看，“薏苡”与“芡苢”虽有某些相似之处，但从其形状及分类考察，二者显非一物<sup>⑤</sup>（图五、图六）。



图五 车前子（芡苢）



图六 薏苡<sup>⑥</sup>

尽管学术界对这几种植物间的关系尚存争议，但这些植物都是因为它们自身具有旺盛的繁殖力，所以才被人们作为“宜子”的灵物来使用。这与古人对可以致孕的“九宗之草”、可以避孕的“黑华而无食”的蓍蓂、可以御火的赤鸛、鸛、鵲、窃脂等灵

① 闻一多：《古典新义》，《闻一多全集》（二），（北京）生活·读书·新知三联书店，1982年，第121页。

② 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第500页。

③ 〔日〕伊藤清司著、刘晔原译：《〈山海经〉中的鬼怪世界》，（北京）中国民间文艺出版社，1989年，第102页。

④ 王从仁：《释〈芡苢〉》，载吴文祺主编：《语言文字研究专辑》（《中华文史论丛》增刊），（上海）上海古籍出版社，1982年，第454~460页。

⑤ 《神农本草经》“薏苡仁”条下曰：“味甘微寒。主筋急，拘挛，不可屈伸，风痉痹，下气，久服轻身益气，其根下三虫。一名解蠡，生平泽及田野。”《神农本草经》无“芡苢”药名，但有“车前子”，然据《名医别录》等知“车前子”即“芡苢”。《神农本草经》于“车前子”条下曰：“味甘寒无毒。主气癰，止痛，利水道小便，除泾痹，久服轻身耐老，一名当道，生平泽。”《名医别录》于“薏苡人（仁）”条下曰：“无毒。主除筋骨邪气不仁，利肠胃，消水肿，令人能食。一名屋茨，一名起实，一名轘。生真定。八月采实，采根无时。”于“车前子”条下曰：“味咸，无毒。主男子伤中，女子淋漓，不欲食，养肺，强阴益精，令人有子……一名芡苢（苢），一名虾蟆衣，一名牛遗，一名胜焉。生真定丘陵阪道中。五月五日采，阴干。”《大观本草》不但征引各家医书资料相加区分，且附有图片，其差异一目了然。《本草纲目》将“车前子”归于草部隔草类车前科，而将“薏苡”归于谷部稷粟类禾本科，亦以二者非一物。

⑥ 以上图片采自 <http://www.plant.ac.cn>。



物的认识一样，都是从错误的相似律出发而形成的一种巫术信仰。至于茱萸之音近胚胎，或许是某种巧合，也或者是古人先有了车前草“令人宜子”的观念，然后才为它取了一个音近“胚胎”的名称<sup>①</sup>，这也未尝不可<sup>②</sup>。列维·斯特劳斯曾指出，对于原始人而言，“动植物不是由于有用才被认识的，它们之所以被看做是有用或有益的，正是因为它们首先已经被认识了”，而这种认识，“其主要的目的并非是实用。它首先是为了满足理智的需要，而不是为了满足生活的需要”<sup>③</sup>。事实上，我国古代医籍文献中所载的许多富含特殊疗效的“药物”也正是古代在此类情感认知下所产生的。

## 2. 孕期宜忌

在古人看来，生育是非常神秘而又危险的事情，而它又是关乎宗族延续、家庭和谐的紧要问题。在医学水平较低的情况下，古代的妇女在怀孕期间以及产育时常处于高度危险状态中，稍不谨慎就会有不顺的事情发生，轻者胎死腹中，重者殃及母子生命的安全。而古人又不能从科学的态度去认识这种特殊时期中的难以预料的灾难，常将孕妇不能顺利生育的原因归于孕期触犯了某些神灵鬼魅所致。基于此因，古人对于夫妇之间性的交合受胎、胎孕以及产育等事无不慎重事之，时刻防范着不虞之事，以求确保母子平安，有关胎孕、产育的各种宜忌习俗也就应运而生了。

出土马王堆汉墓帛书《胎产书》载有一段逐月养胎法的资料，反映了古代先民有关求子、孕期宜忌、逐月养胎等方面的信仰。原文云：

禹问幼频曰：我欲殖（殖）人产子，何如而有？幼频合（答）曰：月朔已去汁□，三日中从之，有子。其一日（一）南（男），其二日女毆（也）。故人之产毆（也），入于冥冥，出于冥冥，乃始为人。一月名曰留（流）刑，食饮必

① 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第501页。

② 《山海经》中记载了许多稀奇古怪的动物名字，其中有些动物的得名，该书说得很明白，“其名自呼”、“其名自号”。这就是说，古人是根据它们的叫声而为其命名的，而非先给它们取了各种不同的名字，然后它们才有了各种类似自己名字的叫声的。宋人宋祁《益部方物略记》中载有珍木怪草数种，其名字多亦以其形状、性类等得来，如“翠花对生，甚似匹鸟”的鸳鸯草；“翠茎纤柔，稚叶相当，逼而歌之，或合或张”的虞美人草；“冒寒而茂，茎修叶广。附茎作花，叶蔽其上。以其自蔽，若有羞状”的羞寒花；“附堇而生，翠茎紫蕤”的附子；“长叶丛生，背点星布”的金星草，等等，均是此类。此外，后世医书如《本草纲目》中也有相当一部分药物名，古人为其取名，或是因其形状，如雀瓮、蛇蛻、当郎（即螳螂）、寒号虫、狗尾草等；或是因其性能，如：吉丁虫、媚蝶（二物均具有媚药的性能）、巧妇鸟、无花果等；或是因其生存状态，如：桑寄生、桃寄生、桃蠹虫、桑蠹虫、蒿雀、车前等。而非因古人先给它们取了上述不同的名字，他们然后才有上述不同的形状、性能及生存状态的。因此，笔者认为，“茱萸”之音近胚胎，不是古人先给它取了音近胚胎的名字，它才具有宜子的功能的，而是因为古人先有了其宜子的观念，然后才给它取了一个音近“胚胎”的名称的。

③ [法]列维·斯特劳斯著、李幼蒸译：《野性的思维》，（北京）商务印书馆，1987年，第13页。



三月始脂，果隋（蒺）宵效，当是之时，未有定义（仪），见物而化，是故君公大人，毋使朱（侏）儒，不观木（沐）候（猴），不食茵（葱）姜，不食兔羹。

“三月始脂”，《淮南子·精神训》、《广雅·释亲》、《诸病源候论》、《千金要方》卷二引徐之才《逐月养胎方》及《医心方》卷二十二引《产经》十月养胎法均作“三月始胎”。《说文·肉部》亦云：“胎，妇孕三月也。”是以旷惠桃认为，胎、脂形近，疑帛书之脂字为胎字之误，当为“三月始胎”<sup>①</sup>。然参照马王堆汉墓帛书图版，“三月始脂”的“脂”作𩚑，而“胎”作𩚑，知整理小组的释文无误。《礼记·内则》：“脂用葱，膏用薤。”郑玄注：“脂，肥凝者，释者曰膏。”《诗经·硕人》：“肤如凝脂。”毛《传》：“如脂之凝。”孔颖达疏：“《传》‘如脂之凝’，以脂有凝有释，散文则膏脂皆总名，对例即《内则》注所云：‘脂，肥凝者。释者曰膏。’《释器》云：‘冰，脂也。’孙炎曰‘膏凝曰脂’，是也。”<sup>②</sup>《尔雅·释器》：“冰，脂也。”郭璞注：“《庄子》云：‘肌肤若冰雪。’冰雪，脂膏也。”邢昺疏：“脂，膏也，一名冰……云‘脂膏也’者，孙炎曰：膏凝曰脂。则似脂，与膏异。而云‘脂膏’者，以脂有凝有释。对例即《内则》注云：‘脂，肥凝者，释者曰膏’，散文则脂、膏皆总名也。”<sup>③</sup>又，《古微书》引《春秋元命包》曰：“膏者，神之液也。”<sup>④</sup>由上资料可知，精血在液体状态下称膏，在凝结状态下称脂。精血由液体状态发展到凝结成块状，这是受精卵在发育过程中必经的阶段。因此，由二月始膏到三月始脂也符合胚胎的发育过程。此外，《文子·九守》云：“老子曰：人受天地变化而生，一月而膏，二月而脉，三月而胚，四月而胎，五月而筋，六月而骨，七月而成形，八月而动，九月而躁，十月而生。”<sup>⑤</sup>清代学者俞樾疑《文子》中“二月而脉”的“脉”为“胝”字之误，并说“胝借作脂。《释名·释首饰》曰：‘脂，砥也。’盖旨声、氏声本相近，故脂有砥义。亦得借胝为之。《广雅·释亲》云：‘一月而膏，二月而脂。’脂，正字，胝借字也。《淮南子·精神训》作‘二月而肤’，‘肤’与‘脂’古音亦相近”<sup>⑥</sup>。由上看来，古书所载胎儿在各月中的发育情况虽大致相同，但也有互异之处。因此，“脂”未必就是“胎”字之误。

“果隋（蒺）宵效”，后世医书均无此语，整理小组以为即“果蒺”。“果隋”，《京

① 旷氏说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第350页。

② （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第54页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第322页。

③ （宋）邢昺：《尔雅注疏》，第34页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2600页。

④ （宋）孙穀：《古微书》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第125～126页。

⑤ 彭裕商：《〈文子〉校注》，（成都）巴蜀书社，2006年，第52页。

⑥ （清）俞樾著、李天根辑：《诸子平议补录》，（北京）中华书局，1956年，第15～16页。

房易传》作“果堕”，而《史记·货殖列传》、《汉书·地理志》、《周易·说卦传》均作“果蓏”，可证“果隋”即“果蓏”。《诗经·豳风·东山》云：“果臝之实，亦施于宇。”毛《传》：“果臝，栝楼也。”《释毛诗音》曰：“果臝，迭韵，《易·说卦传》为‘果蓏’，《释文》力火反，臝即蓏也……栝楼，《说文》作苦娄。”<sup>①</sup>《说文·艹部》有“蓏”，段注：“谓凡艹结实如瓜瓞下垂者，统谓之蓏。”王国维先生说：“凡雅俗、古今之名，同类之异名与夫异类之同名，其音与意恒相关，同类之异名，其关系尤显于奇名……异类之同名，其关系尤显于偶名。如《释草》‘果臝之实，栝楼’，《释虫》‘果臝，蒲卢’。案，果臝、果蓏者，圆而下垂之意，即《易·说卦传》之‘果蓏’，凡在树之果与在地之蓏，其实无不圆而垂者。故物之圆而下垂者，皆以果蓏名之。‘栝楼’亦‘果臝’之转语。”<sup>②</sup>依王氏说，则果堕、果蓏、果臝、栝楼皆为同源之词。“果蓏”在此是指胎儿三个月大时的发育形状。

“宵”通“肖”，马王堆汉墓帛书《老子甲本·德经》：“天下皆谓我大，不肖。夫唯大，故不宵（肖）。若宵（肖），细久矣。”<sup>③</sup>又，《老子乙本·经法》：“号令者，连为什五，巽（选）练贤不宵（肖）有别毆（也）。 ”<sup>④</sup>“肖”，相似也。《尚书·说命上》：“乃审厥象，俾以形旁求于天下，说筑傅岩之野，惟肖。”孔氏《传》：“肖，似。”“效”，《说文·支部》：“效，象也。”

“是故君公大人”一句，巢元方《诸病源候论》作“欲令见贵盛王公，好人端正庄严”<sup>⑤</sup>，《医心方》则作“是故应见王公后妃，公主好人”<sup>⑥</sup>。则君公前当补“令见”或“应见”二字，这样也才能与后文“毋使侏儒，不观沐猴”的禁忌相呼应。

“木候”，整理小组释为“沐猴”。“猴”，原作“候”，同音通假。《法言·重黎》“沐猴”正作“木猴”。“沐猴”即“猕猴”，又称“猱”。陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》云：“猱，猕猴也，楚人谓之沐猴。”<sup>⑦</sup>朱骏声《说文通训定声》亦云：“《汉书》：‘楚人沐猴而冠’，按犹母猴也，猕猴也。”<sup>⑧</sup>

由上简单释义，可知此段话的大意是说，妊娠三个月时称始脂，即精血开始凝聚为脂状。这时，胎儿的形状已发育成栝楼般大小，尚处于未成形，随孕妇所遇人物之不同

① 引自雒江生编著：《诗经通诂》，（西安）三秦出版社，1998年，第408页。

② 王国维：《王国维遗书》（第1册），（上海）上海书店，1983年，第235~236页。

③ 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书》（壹），（北京）文物出版社，1980年，第6页。

④ 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书》（壹），（北京）文物出版社，1980年，第47页。

⑤ （隋）巢元方撰、高文铸校注：《诸病源候论》，（北京）华夏出版社，1997年，第446页。

⑥ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第492页。

⑦ （吴）陆玑：《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第51页。

⑧ （清）朱骏声：《说文通训定声》，（北京）中华书局，1984年，第377页。

而发生变化的阶段。因此，孕妇可见王公贵人<sup>①</sup>，不能见身材短小的侏儒，不要让孕妇看到獠猴，也不要吃葱、姜和兔羹等物。

禁忌是属于消极防御性质的民俗事象，目的是为了接触和使用“神圣的”、“禁止的”、“不洁的”或“危险的”事物而招致意想不到的灾祸。古人认为孕妇与胎儿之间是有“感应”的，孕妇在怀孕期间的一切心理、生理状态对胎儿将来的身心、智力发展等都会产生相应的影响。因此，古人对于孕妇孕期的禁忌尤为重视。

胎期宜忌的相关信仰，在我国古代文献中被称为“胎教”。胎教之说，源起较早，贾谊《新书·胎教》云：“胎教之道，书之玉板，藏之金柜，置之宗庙，以为后世戒。”可见古人对于胎教之事极为重视。该书又引《青史氏之记》曰：

古者胎教，王后有身之七月，而就蓂室。太师持铜而御户左，太宰持斗而御户右，太卜持著龟而御堂下，诸官皆以其职御于门内。比三月者，王后所求声音非礼乐，则太师抚乐而称不习。所求滋味非正味，则太宰荷斗而不敢煎调，而曰：“不敢以待王太子。”<sup>②</sup>

此段资料也见于汉人戴德所编《大戴礼记·保傅》中，言辞表述基本相同。《青史氏之记》，据清人卢文弨注：“一曰《青史子》。”而《汉书·艺文志·诸子略》所录小说家十五种，其中即有“《青史子》五十七篇”，班固自注云：“古史官记事也。”郑樵《通志·氏族略》引《英贤录》云：“青史子，晋太史董狐之子，受封青史之田，因氏焉。”<sup>③</sup>可见是先秦古籍。这说明胎教之说早在西汉以前已存在了。但早到何时呢？《新书·胎教》云：“周后妃妊成王于身，立而不跛，坐而不差，笑而不諠，独处不倨，虽怒不罾，胎教之谓也。”<sup>④</sup>这是明确说到周成王母孕成王时曾行胎教之事，将胎教的源起溯及周初<sup>⑤</sup>。西汉末叶大儒刘向所撰《列女传》中更说周文王时即有胎教之事。《列女传·母仪传》“周室三母”条云：

① 此句各家语释不同。魏启鹏、胡翔骅夫妇译为“王公大人的娱乐活动中不要使唤侏儒”。说见魏启鹏、胡翔骅撰：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第84页；马继兴译为“在王室贵戚家族里的妊妇不要让身材矮小的人伺候妊妇。”说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第786页。笔者认为，“是故君公大人”与“毋使侏儒”二句表达的是相反两种意思，因为在此阶段胎儿处于尚未定形，见物而化的情况下，古人认为，此时孕妇所见所想都会与胎儿发生交感，并影响到胎儿的生理和心理的发展，正所谓“内象成子”。因此，孕妇应该多接触王公贵人而远离侏儒小人，以使胎儿将来的前途能如王公贵人般美好，这才符合胎教的目的，而且也能与古医籍如《诸病源候论》、《千金要方》、《医心方》等所载胎教资料相合。

② 阎振益、钟夏：《新书校注》，（北京）中华书局，2000年，第390~391页。

③ （宋）郑樵：《通志略》（《国学基本丛书》本），（上海）商务印书馆，1935年，第86页。

④ 阎振益、钟夏：《新书校注》，（北京）中华书局，2000年，第391页。

⑤ 宋人陈自明《妇人大全良方》卷十《胎教门》引《产经》伊尹胎教之说，则更将胎教的时间上溯到商初，可能都是后人的比附而已。

太任者，文王之母，摯任氏中女也，王季娶为妃。太任之性，端一诚庄，惟德之行。及其有娠，目不视恶色，耳不听淫声，口不出教言，能以胎教，洊于豕而生文王……君子谓太任为能胎教。

古者妇人妊子，寝不侧，坐不边，立不跲，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不视邪色，耳不听淫声，夜则令瞽诵诗书、道正事。如此则生子形容端正，才德过人矣。故妊子之时必慎所感，感于善则善，感于恶则恶，人生而肖父母者，皆其母感于物，故形意肖之，文王母可谓知肖化矣<sup>①</sup>。

刘向《列女传》不但说周初文王之母太任时既有胎教之事，而且谈到孕妇要不食邪味、不视恶色、不听淫声，妊子之时必慎所感等，比之《新书》、《大戴礼记》等书所载胎教之事在时间上及内容上更早、更完备。《新书·胎教》及《大戴礼记·保傅》等书篇所载周初成王胎教之事与《列女传·母仪传》有关文王胎教之说，或系托名，未必可信，但至少可以说明至迟在汉代，我国的先民就已注意到此事。遗憾的是，这些关于胎教的内容，除《列女传》所说“故妊子之时必慎所感，感于善则善，感于恶则恶”一句外，其余大都是以儒学礼教的规范筛滤过的民间信仰，有许多原始意义的胎教信条，很可能因儒家不语“怪、力、乱、神”的缘故而未能收录记载下来<sup>②</sup>。因此，要从这些经儒家规范筛滤过的胎教资料去窥测古人关于胎教宜忌的原始意义是不可能有的。值得注意的是，上引帛书《胎产书》有关资料不仅从时间上证明了我国古人有关胎期宜忌的俗信很早，而且也为我们认识此一信仰的文化背景提供了宝贵的信息。

在中国古代文献典籍中，有关妇女孕期的禁忌大约可以分为三类：一是行动方面的；二是饮食方面的；三是冲犯胎神和星煞等神灵鬼魅方面的<sup>③</sup>。在上述所引帛书《胎产书》有关胎孕禁忌的资料中，我们只能看到其中的两个方面：

第一是孕妇外在行为方面的禁忌。这主要包括孕妇在视觉、听觉及行为举止等方面的禁忌，可以用儒家的非礼勿视、勿听、勿行来概括，即妇女在怀孕期间应做到“目不视恶色，耳不听邪声，席不正不坐”等。而从孕妇心理上讲，还应包括“非礼勿思”，即《论衡·命义》所谓的不可“心妄虑邪”。而帛书《胎产书》要求怀孕三个月时的孕妇可以见“君公大人”，不可视“朱（侏）儒”及“木（沐）候（猴）”，这实际上是古人基于交感巫术法则之上的一种错误联想。

在古人的信仰中，孕妇与胎儿之间存在着“感应”关系。因此，孕妇外在视觉上所见所视，必将传递给腹中的胎儿，所谓孕妇“感于善则善，感于恶则恶”，故“妊子之时必慎所感”，尤其在孕期胎儿“未有定仪，见物而化”之时更应有所禁忌。如果孕妇不注意孕期禁忌，必将导致“生子不备，必有大凶”的后果，所生婴儿轻者“形体

① 王照圆：《列女传补注》（《国学基本丛书》本），（上海）商务印书馆，1939年，第6页。

② 任聘：《中国民间禁忌》（增补本），（石家庄）花山文艺出版社，1998年，第190页。

③ 郭立诚：《中国生育礼俗考》，（台北）文史哲出版社，1979年，第75页。

丑恶”、“其貌不雅”，重者则“狂悖不善”、“六根不全”。因此，古人认为要想生下的孩子“形容端正，才德过人”，就要见才德兼备、相貌堂堂、身材魁梧的“君公大人”，而不可视相貌丑陋、发育不全的“朱（侏）儒”及“木（沐）候（猴）”。

这种基于交感巫术法则之上的信仰在西汉以降的医、史典籍中多有传录。东汉王充《论衡·命义》即说：“故《礼》有胎教之法：子在身时，席不正不坐，割不正不食，非正色目不视，非正声耳不听……受气时，母不谨慎，心妄虑邪，则子长大，狂悖不善，形体丑恶。”唐宋时期的医书多有关于胎期孕妇行为上的禁忌规定，但没有讲为什么要遵守这些禁忌的原因。明代万全《广嗣纪要》卷六《胎前所忌药歌》对此解释说：“妊娠所忌，且不可犯，犯则损胎，子母不利……妇人胚胎，常欲见美事、闻善言，若彼神怪之像、傀儡之类，必远避之，勿令见也。稍有犯者，儿必肖之，其貌不雅。”<sup>①</sup>李时珍《本草纲目·金石部》第八卷“铁斧”条下“发明”说得更明白：“气类潜感，造化密移，物理所必有。故妊妇见神像异物，多生鬼怪，即其征矣。象牙、犀角，纹逐象生；山药、鸡冠，形随人变……物且有感，况于人矣？”<sup>②</sup>这类信仰观念在民间也有较为广阔的市场。徐珂《清稗类钞·迷信类》下“鄂妇妊忌”条说：

湖北妇人妊子，避忌最甚。有所谓换胎者，言所见之物入其腹中，换去其本来之胎也。故妇人妊子，凡房中所有人物画像，藏之弃之，或以针刺其目，云其目破即不为患矣。有一妇人卧室悬一美女像，及生子，厥状肖焉。美女屈右臂，伸三指作指物状，此子亦屈右臂伸三指，终身如此。又一妇偶观优，及生子，头上有肉隆起，如戴高冠，两耳旁各有肉一片下垂，如以巾罩之者然。因忆观优时，有优人之冠如是，为其换胎矣。其地每有游僧担荷衣裘，乞食村落，担上有弥勒像，此尤为所忌，孕妇见之，谓生子必肖弥勒像矣<sup>③</sup>。

近人曾朝东在《台湾婚俗谈》中言及台湾旧时的婚姻迷信，其中有一条也说：“孕妇忌看傀儡戏，不然将生无骨的孩子。”<sup>④</sup>比照上述资料可知，这些孕期宜忌习俗与帛书《胎产书》所载孕妇不可视“朱（侏）儒”及“木（沐）候（猴）”，恐胎儿“见物而化”的观念在信仰原理上是一样的，它们都是古人从相似律出发的错误联想，是没有科学依据的巫术观念。

当然，这并不是说古人有关“胎教”的信仰不含有丝毫的科学成分。关键是，古代有关“胎教”的认识主要是基于错误的相似律而不是基于科学的认知律。“胎教”中的科学成分常被披上了一层厚厚的巫术外衣。因此，古代的“胎教”之说虽然含有某些科学的认知因素，但其主要部分则是出于错误的联想所致。

①（明）万全：《广嗣纪要》，第92～93页。收入曹炳章编：《中国医学大成绩集》（第37册《妇科》），（上海）上海科学技术出版社，2000年。

②（明）李时珍：《本草纲目》（上），（北京）人民卫生出版社，2004年，第495页。

③徐珂编撰：《清稗类钞》（第10册），（北京）中华书局，1986年，第4683页。

④转引自郭立诚：《中国生育礼俗考》，（台北）文史哲出版社，1979年，第76页。

第二是孕妇内在饮食方面的禁忌。帛书《胎产书》所见有关孕妇内在饮食方面的禁忌，主要有“不食茵（葱）姜，不食兔羹”等，这也是出于胎儿会“见物而化”的观念。隋代医家巢元方《诸病源候论》卷四十一《妊娠禁忌候》即云：

妊娠男女未分之时，未有定仪，见物而化，故须端正庄严，清净和一，无倾视，无邪听。儿在胎，日月未满，阴阳未备，腹脏骨节皆未成足，故自初论于将产，饮食居处，皆有禁忌<sup>①</sup>。

宋代医家陈自明在《妇人大全良方》中论及孕妇之所以要注意食忌的原因时也说：

一受孕之后，不可食之物，且宜忌食。非唯有感动胎气之戒，然于物理，亦有厌忌者。设或不能戒忌，非特延月难产，亦能令儿破形母殒，可不戒哉！<sup>②</sup>

孕妇贪嘴好吃而不忌若仅仅是“延月难产”也就罢了，有人或许会去贸然一试。但若严重到“令儿破形母殒”的地步，恐怕天下孕妇中还无人敢去冒此大不韪吧！或许也正因如此，才使得一些孕期禁忌习俗得以长期广泛流传、延续而不衰，至今仍为广大民众所信仰。

有关胎儿未满三月之时的饮食禁忌，帛书《胎产书》中虽提及“茵（葱）姜”和“兔羹”，但未说明孕妇为何要忌食姜、兔肉。后世文献对此多有述及。如东汉名医张仲景在其《金匱要略方论·禽兽鱼虫禁忌并治第二十四》中说：“妇人妊娠，不可食兔肉、山羊肉，及鳖、鸡、鸭，令子无声音。”该书《果实菜谷禁忌并治第二十五》又云：“妊妇食姜，令子余指。”<sup>③</sup>王充《论衡·命义》则云：“妊妇食兔，子生缺唇。”晋张华《博物志》卷十《杂说下》亦云：“妊娠者不可啖兔肉，又不可见兔，令儿唇缺；又不可啖生姜，令儿多指。”<sup>④</sup>张仲景与王充、张华等人对于禁食兔肉的解释虽不尽相同，但孕妇禁食兔肉（甚至孕妇连兔也不能看见<sup>⑤</sup>）的观念由来已久，当是事实。

对于孕妇忌食兔肉的原因，东晋医家张湛《养生要集》继承了王充的说法，云：

①（隋）巢元方撰、高文铸校注：《诸病源候论》，（北京）华夏出版社，1997年，第447~448页。

②（宋）陈自明著、余瀛鳌等点校：《妇人大全良方》，（北京）人民卫生出版社，1985年，第324页。

③（汉）张仲景述、（晋）王叔和集：《金匱要略方论》，（北京）人民卫生出版社，1973年，第85、89页。

④ 范宁：《博物志校证》，（北京）中华书局，1980年，第109页。

⑤ 《淮南子·说山训》云：“孕妇见兔而子缺唇，见麋而子四目。”上引张华《博物志》卷十《杂说下》亦云：“妊娠者不可啖兔肉，又不可见兔，令儿唇缺。”



“勿食兔肉，令子唇缺，亦不须见之。”<sup>①</sup>《千金要方》卷第二《妇人方上》“养胎第三”下则综合二者之说云：“妊娠食兔肉犬肉，令子无音声并缺唇。”<sup>②</sup>也有医家认为，妊妇忌食兔肉，“非为缺唇”，亦因兔窍多穴，“子从口出”之故。如陈藏器《本草拾遗》即云：“兔窍有五六穴。子从口出，今怀妊忌食其肉者，非为缺唇，亦缘口出。”<sup>③</sup>苏颂《本草图经》亦云：“兔窍乃有六、七穴，子从口出，故妊娠者禁食之。”<sup>④</sup>然宋代以后的医学文献似乎大多继承了《论衡·命义》的说法，认为妊妇食兔，则“子生缺唇”。如明代医家万全《广嗣纪要》卷六“食物所忌”曰：“食兔肉令子缺唇……食子（生）姜令子多指生疮。”<sup>⑤</sup>清人阎纯玺《胎产心法·饮食七情禁忌论》曰：“多食姜，子生歧指，并主多疮……食兔肉，子缺唇。”<sup>⑥</sup>从上引资料可知，古人认为孕妇如果吃了兔肉，会使胎儿长着像兔子一样的“豁嘴”（或者像兔一样产时从口而生，或者像兔、山羊、鳖等一样发音低沉无声）；而如果吃姜就会使胎儿像姜的外形“多指”一样，长出多余的手指。这类信仰所依据的仍是“同类相感”的相似律法则，并无科学上之根据。清人熊伯龙对此曾驳问道：“言孕妇食兔，生子缺唇。世间缺唇之母，皆食兔乎？”<sup>⑦</sup>王伟杰、陈文贵二氏则从现代医学研究的科学角度出发，认为医书中所说的“令子缺唇”就是指现代医学中的先天性唇裂，尽管形成唇裂的原因可能有各种因素<sup>⑧</sup>，但古代医家所谓妊妇食兔肉“令子缺唇”的说法是没有科学道理的。“兔唇”与孕妇食兔肉之间不仅无任何联系，相反，“吃兔肉还可以增强孕妇的营养，可防止或减少因母体营养缺乏

① 《养生要集》乃东晋医家张湛所撰，原书已佚，部分内容见于陶弘景《养性延命录》、日人丹波康赖《医心方》及宋代官修类书《太平御览》等书中。本文资料转引自《医心方》卷第廿二《妊妇禁食法第三》所引《养生要集》文，详见〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第492页。

② 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第45页。

③ 尚志钧：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第865页。

④ （宋）苏颂撰、尚志均辑校：《本草图经》（辑校本），（合肥）安徽科学技术出版社，1994年，第449页。

⑤ （明）万全：《广嗣纪要》，第88页。收入曹炳章编：《中国医学大成续集》（第37册《妇科》），（上海）上海科学技术出版社，2000年。

⑥ （清）阎纯玺：《胎产心法》，第54页。收入曹炳章编：《中国医学大成续集》（第37册《妇科》），（上海）上海科学技术出版社，2000年。

⑦ （清）熊伯龙：《无何集》，（北京）中华书局，1979年，第417页。

⑧ 王伟杰、陈文贵认为，形成唇裂的原因可能与下列因素有关：a. 有家族遗传史；b. 孕妇患有某些疾病，如妊娠早期患风疹、流感引起病毒或感染或患有甲状腺机能减退和基础代谢过低引起内分泌失调等；c. 孕妇应用某些药物：如皮质激素、抗癫痫类药等；d. 孕妇受到外伤引起阴道出血或精神过度紧张，恐惧及孕期盆腔经放射治疗；e. 母体营养缺乏，诸如怀孕早期明显的维生素A、B、C、D和钙、磷、铁等的缺乏等。说见王伟杰、陈文贵：《孕妇吃兔肉“令子缺唇”有误》，载梅全喜主编：《〈本草纲目〉补正》，（北京）中医古籍出版社，1993年，第286~288页。

而致的唇裂”<sup>①</sup>。以上说法已为现代医学研究所证明，是可信的。然而，在科学昌明的今天，此类孕期禁忌信仰在一些地区的民俗中仍然存在，足见其影响之深远。

这种胎期的禁忌信仰，在世界其他地区也有流行。如在阿特密拉尔底群岛，“当孕妇感到快要分娩时，她就留在屋里，只吃鱼和茜米。她不吃薯蓣，因为害怕婴儿长得又长又瘦；她不碰芋头，因为害怕婴儿长得又短又胖；她不吃猪肉，因为害怕婴儿头上长猪鬃，不长头发”<sup>②</sup>。而新几内亚的山地阿拉佩什部族的妇女有孕在身时，她们必须忌口，“不能吃田鼠肉，否则她会在繁重的劳动中死去，原因是田鼠的巢穴就筑在地下；不能吃青蛙肉，否则胎儿会突然蹦出来；也不能吃鳝鱼，否则就会流产”<sup>③</sup>。此类习俗在孕期宜忌要求上虽与帛书《胎产书》及其他古代医籍所载不尽相同，但其对孕妇在孕期设立以上诸种禁忌的信仰原理，则均是以“同类互感”的巫术法则为基础的。对于这种信仰，法国学者列维·布留尔用“互渗律”来解释。在他看来，“在许多原始民族那里，这种本质的共有和互渗也存在于婴儿与父亲之间、与母亲之间和与双亲之间；而且，一旦理解了这种互渗所由奠基的原则，它就变成了一个十分清楚地表现这种互渗的风俗……它是在发现怀孕之日起到婴儿降生以后为止的期间或者父亲或者母亲或者双亲所应遵守的那些禁忌或预防措施中的一部分”<sup>④</sup>。也就是说，胎儿与其父母亲之间存在着某种神秘的交感关系，父母亲的言行举止乃至饮食内容都将对胎儿产生直接或间接的交感关系，即帛书《胎产书》所谓的“内象成子”也。由此可知，这种对胎期孕妇饮食方面的禁忌信仰实际上仍是基于交感巫术之上的一种错误联想。

### 3. 求育男嗣巫术

在父权家长制时代，男子是社会的主宰者，家族的繁衍、财产的继承都是男子的特权。因此，古代无不以生男为生育之最主要目标，古代求子习俗自然也就表现出极为强烈的求男意识。

从出土殷墟卜辞资料来看，早在商代人们就已具有重视生育男孩的意识。商人常以生男为“嘉”，而以生女为“不吉”、“不嘉”。如卜辞曰：

壬寅卜，殷贞：妇……娩妫（嘉）？王曰：其惟……申娩，吉，妫（嘉）。其惟甲寅娩，不吉，丕惟女。（《合集》14001 正）

甲申卜，殷贞：“妇好娩？”王曰：“其惟丁娩，妫（嘉）。其惟庚娩，

① 王伟杰、陈文贵：《孕妇吃兔肉“令子缺唇”有误》，载梅全喜主编：《〈本草纲目〉补正》，（北京）中医古籍出版社，1993年，第286~288页。

② 〔法〕列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1981年，第249页。

③ 〔美〕玛格丽特·米德著、宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，（杭州）浙江人民出版社，1988年，第30页。

④ 〔法〕列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1981年，第247~248页。

弘吉。”三旬又一日，甲寅娩，不妨（嘉），惟女。（《合集》14002 正）<sup>①</sup>

这种以生男为“嘉”、“吉”的观念在《诗经》中也有反映。《诗经·小雅·斯干》曰：“乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋……乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦。”郑玄《笺》曰：“男子初生而卧之床，尊之也。裳，昼日衣也。衣以裳者，明当主于外事也。玩以璋者，欲其比德焉……卧于地，卑之也。褌，夜衣也。明当主于内事。”诗义和郑《笺》很明确地道出了古人对待生男、生女的不同态度。从这里，我们看到了古代男女分工的不同，同时也领略了古人重男轻女的观念。

古人对于生育男孩虽然重视，但由于对生育机制的了解尚处于幼稚状态。因此，在求男若渴的迫切愿望刺激下，各种孕育男嗣的巫术方法也便应运而生。马王堆汉墓帛书《胎产书》为我们保存了一些类似的珍贵资料，有助于我们进一步了解古人求育男嗣的方法以及重视生男的信仰。

#### （1）经后择日交合以孕男

根据现代基因遗传学的研究表明，胎儿的性别取决于受精卵中精子的性染色体结构，而任何其他因素均不可能对其发生作用。但在早期先民对生育机制的了解尚处于幼稚状态的情况下，他们认为能否生育男孩的一个主要环节则是取决于夫妻交合的时机。前引马王堆汉墓帛书《胎产书》云：

禹问幼频曰：我欲埴（殖）人产子，何如而有？幼频合（答）曰：月朔

已去汁□，三日中从之，有子。其一日南（男），其一日女毆（也）。

“埴人产子”之“埴”，整理小组读为“殖”，释为“生”<sup>②</sup>。旷惠桃认为，“埴，含有塑造之义。‘埴’亦通‘植’。埴人、殖人或植人产子，皆具有施精使人成孕之义”<sup>③</sup>。马继兴认为，“殖人，即生育子女”<sup>④</sup>。综上各家释义，则“埴人产子”可释为“施精使人怀孕生育子女”之义。“月朔”，整理小组释为“月经”。各家注释从之<sup>⑤</sup>。“月朔已去汁”，即“月经干净之后”或“月经已完毕”<sup>⑥</sup>。那么，此段资料大意是禹问幼频说：“我想知道孕育子女，需要了解些什么事情？”幼频答道：“在月经停止后三天内行

① 《合集》，即《甲骨文合集》一书的简称。本文所引《合集》释文均采自姚孝遂、肖丁主编：《殷墟甲骨刻辞摹释总集》（中华书局，1988年）一书，后文不再加注。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第136页。

③ 旷氏说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第349页。

④ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第780页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第136页；周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第349页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第780页。

⑥ 魏启鹏、胡翔骅撰：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第83页。

房事的就可以怀孕生子。其中，月经终止后的第一天行房事的，所孕为男孩；月经终止后第二天行房事的，所孕为女孩。”

从上述资料看，古人认为在妇女月经结束后的三日内，如在单日交合受孕的话，就可以生男，而在双日交合则可生女，这种认识在我国汉魏以降的古医籍中多有传承和发挥。南朝医家陶弘景《养性延命录·御女损益篇第六》载有妇女经后交合求男法，除了讲求交合须在单日夜半之后气生时外，还需择中王相日：

若欲求子，待女人月经绝后一日、三日、五日，择中王相日，以气生时，夜半之后乃施精，有子皆男。必有寿贤明。其王相日，谓春甲乙，夏丙丁，秋庚辛，冬壬癸<sup>①</sup>。

日本医家丹波康赖《医心方》卷第二十八引《洞玄子》<sup>②</sup> 则云：

凡欲求子，候女之月经断后则交接之，一日三日为男，四日五日为女，五日以后徒损精，终无益也。

该书同卷又引《玉房秘诀》云：

彭祖曰：求子之法，当蓄养精气，勿数施舍，以妇人月事断绝，洁净三五日而交，有子则男，聪明才智，老寿高贵，生女清贤配贵人<sup>③</sup>。

唐代名医孙思邈所撰《千金要方》卷二十七《养性》中之《房中补益》条下及其《千金翼方》卷五《妇人求子第一》中也辑录了与帛书《胎产书》和陶弘景《养性延命录》等书类似的男女受孕时日法，但在时日的选择上，《房中补益》所录似乎较各家所述更为严格、神秘和繁琐。《房中补益》云：

若欲求子者，但待妇人月经绝后一日、三日、五日，择其王相日，及月宿在贵宿日，以生气时夜半后乃施泻，有子皆男，必寿而贤明高爵也。以月经绝后二日、四日、六日施泻，有子必女。过六日后勿得施泻，既不得子，亦不成人<sup>④</sup>。

该书还详细记载了“王相日”、“月宿日”的具体时日，并指出，“若合春甲寅乙卯、夏

① 转引自宋书功编著：《中国古代房事养生集要》，（北京）中国医药科技出版社，1991年，第207～208页。

② 《洞玄子》，此书不见史志书目著录，其成书年代无从详考。清人叶德辉《双梅影闇丛书》收有房中经典四种，《洞玄子》即为其中之一。叶氏从行文风格上判断该书是六朝人所作。说见（清）叶德辉编，杨逢彬、何守中校点：《双梅影闇丛书》，（海口）海南国际新闻出版中心，1998年，第66页。

③ 《医心方》所引《洞玄子》“四日五日为女”一句，这与《胎产书》、《养性延命录》、《玉房秘诀》等书所载男女受孕时日法是不同的。从各家医方所载及古人将孕育性别的选择与阴阳学说相结合的理论来看，笔者认为，“四日五日为女”的说法无据可循，可能是手民传抄所误。

④ 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第950～951页。

丙午丁巳、秋庚申辛酉、冬壬子癸亥，与此上件月宿日合者尤益”<sup>①</sup>。孙思邈《千金翼方》卷五《妇人求子第一》引《素女经》则云：

行房法一依《素女经》：女人月信断一日为男，二日为女，三日为男，四日为女，以外无子<sup>②</sup>。

宋代医家陈自明《妇人大全良方》卷十《胎教门》“娠子论第二”引《道藏经》云：

有求子法，云妇人月信初止后，一日、三日、五日，值男女旺相日，阳日阳时交合，有子多男<sup>③</sup>。

然从《千金要方》所载求男女受胎时日法来看，如果要想交合致孕的胎儿为男且将来“有寿贤明、高爵”，不但要求求子者必须在妇人经绝后的阳日（一、三、五日）、阳时（夜半后生气生发时<sup>④</sup>）交合，而且还要求在交合时要选择王相日与月宿在贵宿日相合时。也就是说，交合者必须将这四个条件都考虑到时才能达到生男的孕育目的。对于一般的信仰者来说，这是很难做到的。然亦因如此，方使得该法更具有“神秘感”和“可信性”。

从上引各书所载“男女受胎时日法”来看，在日期的限制及其他需要具备的条件上（如讲求王相日、月宿日相合等），其与马王堆汉墓帛书《胎产书》所载妇女经绝后数日内受孕怀男或孕女的时日选择法虽略有不同，但二者所遵循的“阳精多则生男，阴精多则生女”的信仰原则则相一致，此亦可见帛书《胎产书》所载“男女受胎时日法”与后世医书所载资料之间的传承情况。

现代医学的研究成果表明，胎儿性别的形成是由受精卵中精子的性染色体结构来决定的，它与夫妻交合的单双日选择是毫无关系的。而且，女子的最佳受孕期是在其下次月经来潮之前的第14天左右，约相当于本次月经去尽一周的前后几天内，而月经刚结束的头三天内一般是不可能受孕的<sup>⑤</sup>。那么，这种将生育的最佳时机限定在经后三日内，且依经后单日或双日交合来决定所孕胎儿性别的观念，其依据何在呢？上引宋人陈自明《妇人大全良方》所录“男女受胎时日法”（主要是讲男子受胎时日）虽然比较

① 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第951页。《外台秘要方》卷第三十三《妇人上》中也载有“男女受胎时日法”，则是转录自《千金要方》的，见（唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1993年，第647页。

② （唐）孙思邈：《千金翼方》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第60页。

③ （宋）陈自明撰、余瀛鳌等点校：《妇人大全良方》，（北京）人民卫生出版社，1985年，第307页。

④ “生气”，据《大清经》云：从夜半至日中为生气，从日中至夜半为死气。夜半子时与日中午时是阴阳交替之时。阴气从午时生发，至子时盛极而衰，阳气始生；阳气从子时生发，至日中盛极而衰，阴气渐长。此即《淮南子·天文训》所说“阳生于子，阴生于午”。此处的“生气”即指夜半子时之后所生之“阳气”。单日为阳日，夜半子时后阳气渐盛为阳时，古人从阳以召阳的错误联想出发，自然认为此时若交所孕，则必生男。

⑤ 周贻谋：《马王堆简帛与古代房事养生》，（长沙）岳麓书社，2006年，第20页。

简单，其“妇人月信初止后，一日、三日、五日，值男女旺相日”的时日选择也与上引各书大同，但其“阳日阳时交合，有子多男”一语却道出了上引各书“男女受胎时日法”的核要所在——“同类相感”，即以阳致阳、以阴致阴的交感巫术法则，亦即《淮南子·天文训》所说“至阴生牝，至阳生牡”的观念。笔者认为，帛书《胎产书》所说于妇女经后三日内单日交合可孕男的观念，也正是古人从相似律的巫术法则出发，将阴阳学说用于求子巫术活动的一种错误联想所致。

这种将阴阳学说用于求孕男嗣的民俗信仰所遵循的巫术法则不仅为后世医家所传承，在普通民众的生活中似乎也很有市场。张华《博物志》云：“妇人妊娠未三月，著婿衣冠，平旦左绕井三匝，映详影而去，勿反顾，勿令人知见，必生男。”<sup>①</sup> 妇女在怀孕三月时，以丈夫衣冠作为生男的灵物，这是对巫术法则中的相似律的运用，此点我们在后文再作详论。而孕妇之所以要左绕井而不右绕，这显然与中国古代“男左女右”的俗信有关。在时间的选择上，以平旦之时作为绕井求男法术的时间，这与《千金要方》等所载若欲孕男，交合时当选择阳日、阳时的说法也是一致的。因为平旦为生气（即阳气）渐长时，阳气主男。此外，该法中的“三匝”之“三”也是与男子有密切关系的数字。因为“三”在古人的观念中为奇数、也是阳数，而奇数、阳数又是男子的象征，当然主生男了。关于这一点，褚人获《坚瓠集·秘集卷三》所引《博物志》（今本无载）的一则类似资料说的似乎较为明白：“陈成初生十女，使妻绕井三匝，祝曰：‘女为阴，男为阳，女多灾，男多祥。’绕井三匝，果生一男。”<sup>②</sup> 另据美国学者 O. A. 魏勒《性崇拜》一书所载，朝鲜的妇女要想生男，似乎也有类似的观念：“在朝鲜的一些神殿里，安放着一块像旋转式栅门一样能旋转的大石头，如果一位孕妇想要一个男孩，她便旋转这块石头一次。”<sup>③</sup> 朝鲜为中国古代文化所波及的国家之一，其旋转大石一次可生男的信仰当与中国古代以一为奇数，奇数为阳数，而阳数主男的信仰有关。

## （2）胎期触物以孕男

马王堆汉墓帛书《胎产书》中所载的另一种求孕男嗣的巫术方法，是相信在妇女怀孕未三个月时，只要“置弧矢，射雄雉，乘牡马，观牡虎”就可使孕妇所孕胎儿性别为男。前引马王堆汉墓帛书《胎产书》云：

三月始脂，果隋（藏）宵效，当是之时，未有定义（仪），见物而化……

① 范宁：《博物志校证》，（北京）中华书局，1980年，第109页。该条资料又见于南朝宋人刘敬叔《异苑》卷八中，与《博物志》所载略有出入。该书原文作：“妇人妊娠未三月，著婿衣冠，平旦，左绕井三匝，映井水，详观影而去，勿返顾，勿令婿见，必生男。”引文见（宋）刘敬叔撰、朱昌平整理：《异苑》，收入《四库全书精品文存》（第24卷），（北京）团结出版社，1997年，第371页。

② （清）褚人获：《坚瓠集·秘集卷三》，（杭州）浙江人民出版社，1986年，第9页。

③ 〔美〕O. A. 魏勒著、史频译：《性崇拜》，（北京）中国文联出版公司，1988年，第32页。

欲产男，置弧矢，【射】雄雉，乘牡马，观牡虎；欲产女，佩蚕（簪）耳（珥），呻（绅）朱（珠）子，是谓内象成子。

“弧”即“弓”，《周礼·冥氏》：“掌设弧张。”贾公彦疏：“弧，弓也。”《说文·弓部》：“弧，木弓也。”“矢”即“箭”，《说文·矢部》：“矢，弓弩氏也。”段注：“弓弩所用射之矢也。”由此知该段资料的大意是说，妇女怀孕三个月时称为“始脂”，即胎儿开始生长油脂。胎儿的形状已发育成像栝楼一般大小，这个时期的胎儿还未定型，正处于“见物而化”的状态下……因此，若要想生育男孩，就给孕妇配置弓矢，射雄野鸡，乘坐雄马，观看雄虎。若要想生育女孩子，就要给孕妇头上佩戴簪子和耳环，衣服上镶嵌珠子。此即所谓的“内象成子”。

类似信仰在汉魏以降的古医籍中也多有所载。如隋巢元方《诸病源候论》卷四十一《妊娠转女为男侯》云：

阴阳和调，二气相感，阳施阴化，是以有娠，而三阴所会，则多生女。妊娠二月，名曰始脏，精成为胞裹，至于三月，名曰始胎，血不流滚，象形而变，未有定仪，见物而化。是时，男女未分，故未滿三月者，可服药方术转之，令生男也。

对于转换胎儿性别的方法，该书同卷《妊娠侯》下云：

妊娠三月，名始胎，当此之时，血不流，形象始化，未有定仪，见物而变……欲得男者，操弓矢，射雄鸡，乘肥马于田野，观虎豹及走犬。其欲得女者，则著簪珂环佩，弄珠玕<sup>①</sup>。

唐医家孙思邈《备急千金要方》卷第二《妇人方上》云：

妊娠三月名始胎。当此之时，未有定仪，见物而化。欲生男者，操弓矢；其欲生女者，弄珠玕。

又曰：

取弓弩弦一枚，缝囊盛带妇人左臂，一法以系腰下，满百日去之<sup>②</sup>。

日本医家丹波康赖《医心方》卷第廿二《妊妇脉图月禁法第一》也辑引了类似的一些医方，其文云：

妊身三月，未有定仪，见物而为化，是故应见王公、后妃、公主、好人。不欲见倮者、侏儒、丑恶、瘁人、猿猴。其欲生男者，操弓矢，射雄雉，乘牡马走田野，观虎豹及走马。其欲生女者，著簪珥施环佩……是谓以外像而内化者也。

①（隋）巢元方撰、高文铸校注：《诸病源候论》，（北京）华夏出版社，1997年，第447、446页。

② 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第47、42页。

同书卷第廿四《变女为男法第四》引《产经》也说：

伊尹曰：盖贤母妊身当静，安居修德，不常见凶恶之事。宜弄文武兵器，操弓矢，射雄雉，观壮虎，走马犬，生子必为男也<sup>①</sup>。

敦煌文献也反映了敦煌唐人认为将弓弦烧作灰合酒饮，就可以使只生女孩的妇女回女生男的信仰。原文云：

凡人纯生女，怀胎六十日，取弓弦烧作灰，取清酒服之，迴女为男。

又载“妊娠欲得男法”云：

任（妊）身时，以角弓弦作中衣带，满百日吉。

妊娠未满月，以弓弦至产<sup>②</sup>。

此外，在宋人陈自明《妇人大全良方》卷十二《妊娠门》、元人朱震亨《产宝百问》卷四《妊娠十月将养之法》、明人万全《广嗣纪要》卷六《转女为男法》、清人阎纯玺《胎产心法》卷上《教养宜忌论》<sup>③</sup>等书篇中也载有类似的求孕男孩的医方，与帛书《胎产书》所载大同。因篇幅所限，此不赘举。

这种悬挂弓矢或利用弓弦可使怀孕妇女生男的习俗在《礼记》一书中亦有记载。《礼记·月令》云：

（仲春之月）是月也：玄鸟至。至之日以大牢祠于高禖，天子亲往，后妃帅九嫔御。乃礼天子所御，带以弓鞬，授以弓矢于高禖之前。

为什么要在礼天子所御之妃嫔时要给她们佩带弓鞬并授以弓矢于高禖之前呢？郑玄注曰：

天子所御，谓今有娠者……带以弓鞬，授以弓矢，求男之祥也。《王居明堂礼》曰：“带以弓鞬，礼之禖下，其子必得天才。”<sup>④</sup>

杜台卿《玉烛宝典》卷二云：

天子所御，谓后妃以下至御妾孕任（妊）有萌芽（芽）者也。鞬，弓衣也。祝以高禖之命饮以醴酒，带以弓衣，尚使得男也<sup>⑤</sup>。

元人陈澧《礼记集说》亦云：

礼天子所御者，祭毕而酌酒以饮其先所御幸而有娠者，显之以神赐也。

① [日] 丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第492、533页。

② 马继兴：《敦煌古医籍考释》，（南昌）江西科学技术出版社，1988年，第194、332页。

③ （宋）陈自明著、余瀛鳌等点校：《妇人大全良方》，（北京）人民卫生出版社，1985年，第330页。（元）朱震亨纂辑：《产宝百问》，第271~272页；（明）万全：《广嗣纪要》，第82~83页；（清）阎纯玺：《胎产心法》，第49~50页，三书均收入曹炳章：《中国医学大成绩集》（第37册），（上海）上海科学技术出版社，2000年。

④ （汉）郑玄：《礼记注》，第53页，《汉魏古注十三经》（上），（北京）中华书局，1998年。

⑤ （隋）杜台卿：《玉烛宝典》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第72页。



鞬，弓衣也。弓矢者，男子之事也，故为之祥<sup>①</sup>。

可见，古人相信在郊祀祭天时，通过给天子所御有娠的妃嫔佩带弓鞬等物即可使其所孕胎儿性别为男。

有关生男与弓矢等物之间的密切关联，除了上述资料外，尚有生男子，则设弧于门左以及用桑弧蓬矢六，以射天地四方的礼俗。《礼记·内则》云：“子生，男子设弧于门左；女子设帨于门右。”郑玄注：“表男女也，弧者，示有事于武也；帨，事人之佩巾也。”《礼记·内则》又云：“国君世子生，射人以桑弧蓬矢六，射天地四方。”《礼记·射义》亦云：“故男子生，桑弧蓬矢六，以射天地四方。天地四方者，男子之所有事也。”礼天子之所御要挂弓矢弓弦，生了男孩要设弧于门左，还要用桑弧蓬矢六，以射天地四方。为什么弓矢与男子的出生有如此密切的关系呢？这与弓矢最早是男子在狩猎活动中的主要武器，后来成为男子英武象征的民俗观念有关。

《易·系辞下》曰：“弧矢之利，以威天下。”男子与弓箭相联系的民俗观念，使人们认为武士的弓弦具有典型的男子特征，视弓弦为男性的象征。这种将弓矢与男子密切相连的观念在古代民间的其他孕育习俗中也有反映。北齐颜之推《颜氏家训》中载有江南民众在婴儿周岁时所行的“抓周”习俗，其中用于男孩“抓周”之物，就有弓矢。《颜氏家训·风操》云：

江南风俗，儿生一期，为制新衣，盥浴装饰，男则用弓矢纸笔，女则刀尺针缕，并加饮食之物，及珍宝服玩，置之儿前，观其发意所取，以验贪廉愚智，名之为试儿<sup>②</sup>。

光绪三十四年《海城县志》载：

居民生子不育，率皆供奉张仙，其像手张弓以射犬，群儿绕其下，谓能驱除天狗，则婴儿可保也。其神位概设于寝室门后，簷向外射，有子之妇女，或朔望，或朝夕焚香叩拜，年节致祭，纯用素品<sup>③</sup>。

张仙其人，传说不一，郭立诚先生曾就文献资料考得其有四种说法<sup>④</sup>。张仙到底是谁，与本文关系不大，我们姑且不论，但其何以姓“张”？或是因为“张”者，“长弓”之谓也，是以居民生子不育，要供奉张弓以射犬状的张仙，以求庇佑和禳解。而怀子妇女也要在朔望或朝夕焚香对其叩拜以及年节致祭，这显然与上述挂弓矢求子的信仰是分不开的。

将弓箭与男子相联系的民俗观念，在世界其他一些地区也可见到。如安达曼岛北方部落的土著认为，“女人能知道自己肚子里的孩子是男是女。如果她觉得孩子在左边，

①（元）陈澧：《礼记集说》，（北京）中国书店，1994年，第132页。

② 王利器：《颜氏家训集解》（增补本），（北京）中华书局，1993年，第115页。

③（清）杨金庚等纂修：《海城县志》，（台北）成文出版社据清光绪三十四年抄本影印，1970年，第127页。

④ 郭立诚：《中国生育礼俗考》，（台北）文史哲出版社，1979年，第27页。

就是男的，因为男人是左手持弓（典型的男性工具）。如果觉得孩子在右边，就是女的，因为女人是用右手抓渔网”<sup>①</sup>。美国学者 O. A. 魏勒在《性崇拜》一书中说：“爱神丘比特通常被表现为拿着一张弓和一支箭或一盒箭，这些都是在合法的夫妻生活中激发的关于男性生殖器的象征。”<sup>②</sup>台湾学者郭立诚也说：“最初的矢或许是男子的性征，后人以为不够雅训，才改为弓矢，解释为将有射事而已。”<sup>③</sup>弓箭虽然不一定是男性生殖器的象征，但它与男子之间确实存在着密切的关联，是男性性别的象征物，这一点应是无可置疑的。因此，在古人看来，只要在妇女怀孕期间佩挂弓鞬、弓矢就可以使胎儿转为男孩，此所谓“内象成子”也。而《礼记·月令》所载礼天子所御时，要带以弓鞬，授以弓矢于高谋之前，此正是将弓鞬、弓矢看做“男子之事，故为之祥”观念的反映。

由上述的分析可知，帛书《胎产书》所载怀孕未满三月的孕妇，通过“置弧矢，【射】雄雉，乘牡马，观牡虎”的行为就可转变所孕胎儿性别的信仰，是基于古人相信在妇女怀孕的某些时段，即胎儿性别尚未定型时，只要佩带、服食或从事与雄性、阳性有关的物品或事项，就可以因“外象而内感”以达到转换胎儿性别为男的错误联想。这种基于相似律法则之上的求子观念，在列维·布留尔的笔下被称做神秘的“互渗”<sup>④</sup>，在弗雷泽的《金枝》中被称为“交感”<sup>⑤</sup>，而在我国古代的文献典籍中则被称为“感应”。不管如何归类和称呼，这类信仰的巫术性质都是非常明显的。

除了悬挂弓矢或操弓矢可使孕妇生男外，还有一些与男子有关的工具或雄性、阳性物品，譬如男子冠缨、丈夫衣带、斧头、大刀、雄黄、雄乌鸡左翅毛等，均可以达到使孕妇所怀胎儿转化为男的奇效。

东汉名医华佗在其《华佗神方》中录有一条转女为男的医方，其中有一味药就是“冠缨”。该书卷六下“华佗转女为男神方”载曰：

凡妇人始觉有孕急服此方，能转女为男，并得安胎。丹参、川断、芍药、白胶、白朮、柏子仁、甘草各二两，人参、芎藭、干姜各三十铢，吴茱萸、橘皮、当归各一两八十铢，白芷、冠缨（烧灰）各一两，干地黄一两半，芫莩十八铢。右为末蜜和丸梧子大，酒下十九，日再<sup>⑥</sup>。

这应是有关转换胎儿性别最早的医方了。丹参、川断、芍药等药物是否具有转女为男的

① [英] 拉德克利夫·布朗著、梁粤译：《安达曼岛人》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第66页。

② [美] O. A. 魏勒著、史频译：《性崇拜》，（北京）中国文联出版公司，1988年，第223页。

③ 郭立诚：《中国生育礼俗考》，（台北）文史哲出版社，1979年，第6页。

④ [法] 列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》（北京）商务印书馆，1981年，第62~98页。

⑤ [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第19~75页。

⑥ （汉）华佗撰、（唐）孙思邈編集：《华佗神方》，（香港）中外出版社，1979年，第156页。

特殊功效暂可不论，只“冠缨”一味药，就使该方充满了浓厚的巫术色彩。唐代名医孙思邈《备急千金要方》卷二《妇人方上》载有“丹参丸方”，也是用于治妇人始觉有娠，养胎并转女为男的，原方只多了一具干犬卵和一枚东门上雄鸡头<sup>①</sup>。从用药上看，该方当是对“华佗转女为男神方”的承袭。干犬卵和东门上雄鸡头这两味药与冠缨一样，显然都是巫术灵物。古代男子在举行了加冠礼后，就预示着已成年，具有了娶妻生子的生理机能和参与社会事务的资格。因此，冠缨就是成年男子的专用服饰，是成年男子的象征物<sup>②</sup>。“犬卵”即《胎产书》中的“狗阴”，亦即《神农本草经》、《名医别录》等书所载的“牡狗阴茎”，自然也是雄阳之物；而雄鸡头本身就是阳性之物，东门雄鸡头则更是饱含阳气的阳中之阳。用这三物作为转女为男的灵药，该医方的巫术色彩是不言而喻的。

另外，在《千金要方》卷二《妇人方上·求子第一》后附有转女为男的几则医方，其也属于同类性质的巫术方：“取雄黄一两，降囊盛，带之。要女者，带雌黄。又方：以斧一柄，于产妇卧床下置之，仍系刃向下，勿令人知。如不信者，待鸡抱卵时，依次置于窠下，一窠儿子尽为雄也。”<sup>③</sup>《医心方》卷第廿四“变女为男法第四”下也辑录了一些与上述性质相同的古方。如该书引《葛氏方》云：“觉有妊三月，溺雄鸡浴处。又方，密以大刀置卧席下。”又引《枕中方》治妇人欲得转女为男法云：“妊身三月求男，取夫衣带三寸烧作灰，并花水二升，东南向服，大良。”又引《灵奇方》云：“未滿三月，取斧著妇人床下，即反成男。”又引《如意方》云：“取雄鸭翅毛二枚，著妇人卧席下，勿令知。”<sup>④</sup>又敦煌医药文献云：“怀月三日，以雄鸡左翅毛二七枚，著妇人席下，卧，勿令知之，即生男。”<sup>⑤</sup>无独有偶，世界其他一些地区也有基于类似巫术法则的求男习俗。譬如，在欧洲的某些地区，“孕妇经常佩饰男性性器官模样的东西，希望它们会通过出生前的启示或影响而使她们生出男孩”<sup>⑥</sup>。

上述资料中，以阳性或与雄性有关的物品作为求育男嗣的巫术灵物的观念，与帛书《胎产书》所载转换胎儿性别的信仰在原理上是一样的，都是古人在“阳以召阳”、“阴能致阴”的同类相感巫术法则下产生的。这种基于相似律之上的巫术观念，其习俗原理，宋人陈自明《妇人大全良方》卷十《胎教门》已有论及：

胎化之法，有所谓转女为男者，亦皆理之自然。如食牡鸡，取阳精之全于

① 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第41页。

② 古代成年男子皆须加冠。因此，冠对于男子来说，既是其身份之象征，同时也是其性别之标志。是以孔子弟子子路至死也不卸冠缨；而晋张华《博物志》卷六《服饰考》曰：“古者男子皆丝衣，有故乃素服。又有冠无帻，故虽凶事皆著冠也。”此均言冠与男子之间的密切关系。

③ 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第42页。

④ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第533页。

⑤ 马继兴：《敦煌古医籍考释》，（南昌）江西科学技术出版社，1988年，第332~333页。

⑥ 〔美〕O. A. 魏勒著、史频译：《性崇拜》，（北京）中国文联出版公司，1988年，第215页。

天产者；带雄黄，取阳精之全于地产者。操弓矢，藉斧斤，取刚物之见于人事者，气类潜通，造化密移，必于三月兆形之先，盖方仪则未具，阳可以胜阴，变女为男，理固然也<sup>①</sup>。

元人朱震亨在《产宝百问》“转女为男法论第四”中分析的似乎更为精辟和透彻：

气冲于中孕之者，专精也；形外赋之者，大钧也。恍混沌未分，而有胎化之法，可女转为男者，皆因虚而感，感而变。受孕三月，谓之始胎。逐物变化，乘质未定，遂有转易之术。所以古人以阳召阳，以阴召阴者也。以阳召阳者，如燧之取火；以阴召阴者，若方珠之取水，皆自然之理也。圣惠方云：妊娠三月，取雄鸡，潜置孕妇卧床下，勿令人知之。食雄鸡取阳精以全其天产也。妊娠三月欲男者，用雄黄半斤，衣中带之，取雄黄阳精以全其地产也。弓矢，《礼》以为男子之事。斧斤，《诗》以为治民之具，故欲求男子者，操弓矢，置斧于床下，取阳刚之见于人事也。凡此四者，皆阳类也。以阳召阳，气类潜通，造化密移，故妊娠三月，外资阳物以胜阴，则变女为男，信不诬也<sup>②</sup>。

这种求育男嗣所依据的“以阳召阳，以阴召阴”的交感巫术法则在马王堆汉墓帛书《胎产书》所载埋藏胎胞的信仰中也有反映。由帛书《胎产书》内容来看，古人相信，胞衣埋藏地的阴阳状况也可影响到未来所孕胎儿的性别：

字而多男毋（无）女者而欲女，后□□□□包（胞）狸（埋）阴垣下。

多女毋（无）男，亦反〈取〉【胞】狸（埋）阳垣下。一曰（一八）：以氎衣约包（胞），狸（埋）之（一九）<sup>③</sup>。

如上述资料所说，常生男孩的妇女如果想要生个女孩，只需将产后的胞衣埋于背阴的墙垣之下即可；而常生女孩不生男孩的妇女，如果想要生育男孩，则只需将胞衣埋于向阳的墙垣下即可。或者用氎衣束胞如法埋之，同样也可达到生男或生女的目的。这是一条通过对胞衣埋藏地点的选择来达到转换妇女以后所生孩子性别的资料，它是古人对胞衣和产妇之间存在着某种特殊关系的错误联想。在古人看来，胞衣与产妇及婴儿之间存在着一种永恒的感应关系。因此，对胞衣的特殊处理也可收到转换胎儿性别的奇效。《周

①（宋）陈自明著、余瀛鳌等点校：《妇人大全良方》，（北京）人民卫生出版社，1985年，第314页。此段资料又见于明代医家李时珍所撰《本草纲目·金石部》第八卷“铁斧”条下。

②《产宝百问》为中国古代产科医学名著，全书共五卷。原题（元）朱震亨纂辑、（明）王肯堂订正。实际上本书系宋人齐仲甫所著，原名《女科百问》，后世书商为了牟利，将其篡改为名，并托名朱氏纂辑而予以刊行。现存刻本有四种明刻本、日刻本、清刻本。本文引自曹炳章编：《中国医学大成绩集》（第35册）《妇科》所收《产宝百问》，（上海）上海科学技术出版社，2001年影印清刻本，第9~10页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第137页。



壳似乎与胎儿性别的转换之间没有任何内在的关系，但为何古人却有此一信仰呢？这一问题，有待我们将上述医方中的求男“灵物”略加分析后再加讨论。

(2) 条资料涉及的药物有“蒿”、“牡”、“卑（蜚）稍（蛸）”。“蒿”，整理小组无注。马继兴先生指出，“蒿”的种类甚多，见于古医书者就有青蒿（即草蒿）、茵陈蒿、邪蒿、同蒿等，但均未见其有可产子的性能记载<sup>①</sup>。诚如马先生所说，“蒿”的种类甚多，除上述几种外，见于本草学医籍的还有马先蒿（一名马屎蒿）、白蒿、牡蒿（一曰齐头蒿）、廩蒿、角蒿、奇蒿、黄花蒿、滨蒿、茶绒蒿、播娘蒿等。而据《开宝本草》卷九所载“马先蒿，主寒热鬼疰，中风湿痹，女子带下病，无子”<sup>②</sup>，可知马先蒿有治妇人“无子”的功效。除此以外，它种蒿草似均无可产子的性能。然从本草学的记载来看，这些种类的蒿，都是一株多蘖，具有可产数籽的性能。《本草纲目·菜部》“同蒿”条下曰：“开深黄色花，状如单瓣菊花。一花结子近百成球，如地菰及苦荚字，最易繁茂。”同蒿“一花结子近百成球”、“最易繁茂”的繁殖力其实也是其他蒿类植物所共有的性能。或许古人正是看到了蒿类植物的这一特性，才把它作为可以生男的灵物，正如同大禹母修己所吞服的“薏苡”一样。

“牡”当做“杜”，形近而讹。“杜”字古代有两种解释：其一，指杜衡；其二，指甘棠。马继兴先生认为，“本书此处的‘杜’字当指第一说的杜衡”，这是对的。然他又说“此药最早出于《别录》，但无生子之记载”<sup>③</sup>，却似不妥。按，马先生所说的“杜衡”是一种香草，《楚辞》中多处可见，它也就是《神农本草经》中所说的“杜若”（图七）。因其具有辛香之味，故常被人们用作清洁拔除污秽、招神致灵的巫物。而据《山海经》载，还有一种名叫“杜衡”的植物（图八），不但有辛香之味，而且它还具有“可以走马”的功能。《山海经·西山经》云：“（天帝之山）有草焉，其状如葵，其臭如麝，名曰杜衡，可以走马，食之已瘕。”郭璞注：“香草也。”《尔雅·释草》：“杜，土卤。”郭注：“杜衡也，似葵而香。”依郭璞注，则本方中的“杜”即《山海经·西山经》中的“杜衡”。《楚辞·九歌·山鬼》中有“被石兰兮带杜衡，折芳馨兮遗所思”。王逸注：“石兰，杜衡，皆香草。衡，一作蕙。”《楚辞》中尚有“杜若”一辞，《东皇太一》云：“浴兰汤兮沐芳，华彩衣兮若英。”王逸注：“若，杜若也。”洪兴祖《补注》：“《本草》：‘杜若，一名杜衡，叶似姜而有文理，味新香。今复别有杜衡，不相似。’按：杜衡，《尔雅》所谓‘杜，土卤’者也。杜若，《广雅》所谓‘楚蕙’者也。其类自别。古人多杂引用。”<sup>④</sup>《湘君》云：“采芳洲兮杜若，将以遗

① 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第808页。

② （宋）卢多逊、李昉等撰，尚志钧辑校：《开宝本草》（辑复本），（合肥）安徽科学技术出版社，1998年，第206页。

③ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第830页。

④ （宋）洪兴祖撰、白化文等点校：《楚辞补注》，（北京）中华书局，1983年，第58页。

兮下女。”朱熹注：“杜若，叶似姜而有文理，味辛。”<sup>①</sup> 聂石樵先生说：“杜若，香草名，叶广披作针形，味辛而香。”<sup>②</sup> 从上各家注释可知，“杜衡”、“杜若”均为香草，但非一物。“杜若”在《神农本草经》中又有“杜衡”之称，并说它“味辛微温，主胸胁下逆气，温中，风入脑户，头肿痛，多涕泪出，久服宜精明目轻身，一名杜衡，生川泽”。而《名医别录》卷二下不仅有“杜若”，而且尚有“杜衡”，并云：“杜若，无毒。主治眩倒、目眈眈，止痛，除口臭气。久服令人不忘。一名杜莲，一名白连，一名白苓，一名若芝。生武陵及苑胸。二月、八月采根，暴干。”“杜衡，味辛，温，无毒。主治风寒欬逆，香人衣体。生山谷”。<sup>③</sup> 比照可知，《神农本草经》中的“杜若”与《名医别录》中的“杜衡”在药性及主治上均相类，但与《名医别录》所载“杜若”的药性和主治差别较大。孙星衍、孙冯翼认为，“《经》云一名杜衡，是《名医》别出杜衡条，非也。衡正字，俗加草”<sup>④</sup>。这似乎是说，《名医别录》中的“杜衡”就是《神农本草经》中的“杜若”，亦即“杜衡”。但考之医籍，这种说法显然是有问题的。因为“杜若”、“杜衡”作为两种不同的植物，不但见于先秦古籍，而且早在汉晋时期的医籍中，已有同时入药的记载。如东汉华佗所撰《华佗神方》卷十四“华佗面膏神方”所用药中既有“杜若”，又有“杜衡”<sup>⑤</sup>。晋葛洪《肘后备急方》所载治疗狐臭方中亦同时用“杜若”和“杜衡”为药<sup>⑥</sup>。《大观本草》卷七“杜若”条引陶隐居说云：“今处处有。叶似姜而有文理，根似高良姜（图九）而细，味辛香……《楚辞》云：“山中人兮芳杜若。此者一名杜衡，今复别有杜衡，不相似。”又引《图经》云：“杜若，生武陵川泽及冤句，今江湖多有之。叶似姜花赤色，根似高良姜而小辛味，子如豆蔻。二月、八月采根暴干用。谨按：此草一名杜衡，而中品自有杜衡条。杜衡，《尔雅》所谓土卤者也。杜若，《广雅》所谓楚衡者也。其类自别，然古人多相杂引用。”<sup>⑦</sup> 对于“杜衡”的形状，《大观本草》卷八引《唐本草》注云：“杜衡叶似葵，形如马蹄，故俗云马蹄香。生山之阴，水泽下湿地。根似细辛、白前等。”又引《图经》曰：“杜衡，旧不著所出州土，今江淮间皆有之。苗、叶都似细辛（图一〇），惟香气小异，而根亦粗，黄白色，叶似马蹄，故名马蹄香……《尔雅》谓之杜，又名土卤。然

①（宋）朱熹：《楚辞集注》，（上海）上海古籍出版社，1979年，第34页。

② 聂石樵：《楚辞新注》，（上海）上海古籍出版社，1980年，第40页。

③（梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986年，第139页。

④（魏）吴普等述，（清）孙星衍、孙冯翼辑：《神农本草经》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第34页。

⑤（汉）华佗撰、（唐）孙思邈編集：《华佗神方》，（香港）中外出版社，1979年，第231页。

⑥（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第203页。

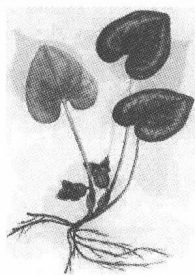
⑦（宋）唐慎微原著、（宋）艾晟刊订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第247~248页。

杜若亦名杜衡，或疑是杜若。据郭璞注云：似葵而香，故知是此杜衡也。”<sup>①</sup>此外，《本草纲目·草部》第十三卷下有“杜衡”条，依该书“释名”及“集解”<sup>②</sup>所说，知此“杜衡”指《山海经》中“可以走马”的“杜衡”，而在该书第十四卷下又有“杜若”，知其亦以“杜若”与“杜衡”为二物，这与《名医别录》相一致。

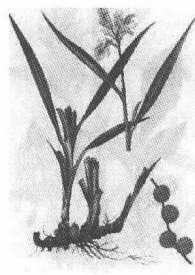
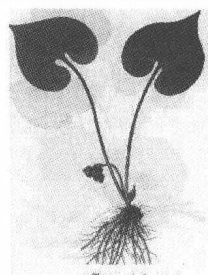
从上述资料来看，《名医别录》单列“杜衡”以别于又名“杜衡”的“杜若”是对的。“杜若”虽亦名“杜衡”，但此“杜衡”却非《山海经》所载“可以走马”的“杜衡”，而是指“叶似姜而有文理，味辛”的“杜衡”。因此，笔者认为，此方中用于求育男嗣的“杜”，当指《山海经》中“可以走马”，叶似马蹄的“杜衡”（即又名“马蹄香”者），而非指“叶似姜而有文理”的“杜衡”（即名“杜若”者）。



图七 杜若



图八 杜衡

图九 高良姜<sup>③</sup>

图一〇 细辛

杜衡、杜若两种植物虽早在先秦时期的古籍《山海经》、《楚辞》中就已经出现了，但二者的用途并不同。其叶似葵的“杜衡”常被用作“走马”的灵物；而叶似姜花赤色的“杜若”（即又名为“杜衡”者）则被用作祓除不洁、招致神灵的巫草。然而，在众多的香草中，古人何以单选中“杜衡”作为使马疾行的巫物呢？日本学者伊藤清司认为，这应是与其叶的特殊形状——叶似马蹄有着密切关系。因为它的形状“常极容易使人联想到骏马的脚力”<sup>④</sup>。笔者认为，帛书《胎产书》中用“杜衡”作为可以生男的灵物，恐怕不仅在于杜衡可以“走马”的巫术功能，可能还与它自身所具有的清洁芳香的气味有关。

在我国古代文献中，多可见古人将某些具有香味的植物当做宜子灵物的记载。如《楚辞》、《山海经》等书籍中的“兰”、“蕝芜”等香草，因其具有宜人的馨香，服之

①（宋）唐慎微原著，（宋）艾晟刊订，尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第287~288页。

②（明）李时珍：《本草纲目》（上），（北京）中华书局，2004年，第819页。

③ 以上图片采自 <http://health.biox.cn>。

④〔日〕伊藤清司著、刘晔原译：《〈山海经〉中的鬼神世界》，（北京）中国民间文艺出版社，1989年，第111页。



能媚人，故古人认为它们有宜子之祥<sup>①</sup>。帛书《胎产书》中用具有辛香气味的“杜衡”作为宜男的药物，亦当出于同样的信仰。而杜衡的叶形又因像马蹄，所以古人不但给它取名“马蹄香”，而且赋予它可以“走马”的巫术功效。“走马”即使马疾行的意思，亦即“跑马”。而“跑马”又与男子性事有关。马王堆汉墓帛书《养生方》中载“玉策”（即阴茎）因为药巾抚摸而致“马因惊矣”、“马惊矣”<sup>②</sup>。“马惊”或“马惊”均指阴茎勃起，性功能亢奋<sup>③</sup>。葛洪《抱朴子·微旨》云：“善其术者则能却走马以补脑。”“走马”即指男子遗泄精液<sup>④</sup>，民间至今仍以“跑马”文饰男子梦交遗精之事。该方用“可以走马”的“杜衡”作为生男的巫物，或许是从杜衡“可以走马”的功能而联想到“跑马”（男子性行为），从而认为该物具有生男的神效吧！

上方中的“卑稍”，武威汉简医方作“桑卑肖”<sup>⑤</sup>，阜阳汉简医方《万物》则作“蜚蛸”<sup>⑥</sup>，古代医籍中亦多作“蜚蛸”。因其生于桑枝上，故又称做“桑蛸蛸”。又以其为螳螂所产卵及包卵的卵房，故又有“螳螂子”、“螳螂卵”等称呼。如《说文·虫

① 《尔雅翼》卷二曰：“兰有国香，人服媚之，古以为生子之祥，而蘼芜之根主妇人无子。故《少司命》引之。”说见（宋）罗愿：《尔雅翼》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第22页。又，《神农本草经》载有芎藭、蘼芜，并云：“蘼芜，味辛温，主咳逆，定惊气，辟邪恶，除蛊毒鬼注，去三虫，久服通神。一名薇芜，生川泽。”而吴普曰：“蘼芜，一名芎藭。”《名医别录》亦曰：“一名茝蒿，芎藭苗也。”《本草图经》亦以蘼芜为芎藭苗。《证类本草》则以蘼芜为芎藭叶。清人胡文英《屈骚指掌》卷二辩曰：“蘼芜有二种，古诗《上山采蘼芜》，山上所生也。《尔雅》：‘蘼从水生’，此水边所生也。水边蘼芜，与兰相似，一名香附。又《中山经》、《子虚赋》蘼芜、芎藭并列，明属两种，而邢昺以蘼芜为芎藭叶，其说误矣。”从《中山经》、《子虚赋》、《神农本草经》等将芎藭、蘼芜并列来看，胡说可从。蘼芜为香草，早见于《山海经·中山经》中。《尔雅》“蘼芜”注曰：“香草，叶小如菱状。”《尔雅翼》亦引郭璞赞曰：“蘼芜香草，乱之蛇床，不陨其贵，自别以芳。”因其馨香可人，故民间将其作为宜子灵物。乐府诗《上山采蘼芜》描写了一个弃妇与原夫在山路上邂逅时的对话场面。她之所以被夫家休弃，不是因为她的容貌、女功不如新妇，而是因为她没有生育的缘故。是以她要上山去采蘼芜，只因蘼芜在当时人们的信仰中是具有宜子功效的药草。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第107~108页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》（第282页）、宋书功编著：《中国古代房事养生集要》（第112页）、马继兴著：《马王堆古医书考释》（第697页）均以此方中的“马惊”喻男子阴茎亢奋勃起。而魏启鹏、胡翔骅：《马王堆医书校释》（第32页）则认为，此方中的“马”指代女阴；“惊”，指马受刺激而狂奔或行动失常。此句所云“马惊”，指女阴因药巾刺激玉策后而相应随之兴奋。从《养生方》中两处“马惊”前后的行文意思来看，此方中的“马惊”当以《考注》及《考释》的解释为是，即喻男子阴茎亢奋勃起。

④ 宋书功编著：《中国古代房事养生集要》，（北京）中国医药科技出版社，1991年，第197页。

⑤ 甘肃省博物馆、武威县文化馆编：《武威汉代医简》，（北京）文物出版社，1975年，第7页。

⑥ 文化部古文献研究室、阜阳汉简整理组等：《阜阳汉简〈万物〉》，《文物》1988年4期，第36~47页。

部》云：“蟲，蟲蛸也，或作蜚蛸。”又，《虫部》云：“蛸，蟲蛸，堂娘子。一名斫父。”《尔雅·释虫》云：“不过，螳螂，其子蜚蛸。”郭璞云：“不过，一名螳螂，一名螳螂，螳螂母也。其子一名蜚蛸，一名蜚焦，一名螳蛸，螳螂卵也。”《玉篇·虫部》以“蜚”与“螳”同，均释为螳娘子<sup>①</sup>。《本草纲目·虫部》第三十九卷“螳螂、桑螵蛸”条下亦释曰：“螳螂、刀螂、拒斧、不过、蚀肫、其子房名螳蛸、蜚蛸、蜚螳、致神、野狐鼻涕。”<sup>②</sup>由是知上引帛书《胎产书》所载医方资料中的“卑稍”实际上就是今天我们所说的螳螂在桑树枝上所产的卵及包卵的卵房。《神农本草经》说此物“味咸平。主伤中，疝瘕，阴痿，益精生子，女子血闭，腰痛，通五淋，利小便水道”<sup>③</sup>，《名医别录》说它“味甘，无毒。主治男子虚损，五藏气微，梦寐失精，遗溺。久服益气，养神”<sup>④</sup>。该物虽具有主治男子虚损、益精生子、久服益气等功效，然并未见其具有可以孕男的特效。因此，要想弄清古人何以用此物作为求生男的巫物，还得从古人对此物所具其他方面的特性认识来分析。

“螳臂当车”<sup>⑤</sup>的典故最早见于《庄子·人间世》，原文曰：“汝不知夫螳螂乎？怒其臂以当车辙，不知其不胜任也，是其才之美者也。”<sup>⑥</sup>《韩诗外传》卷八对此典故演绎说：“齐庄公出猎，有螳螂举足将转其轮。问其御曰：‘此何虫也？’御曰：‘此是螳螂也。其为虫，知进而不知退，不量力而轻就敌。’庄公曰：‘此为人必为天下勇士矣。’于是回车避之，而勇士归之。”<sup>⑦</sup>此说亦见于《淮南子·人间训》中。又，《大观本草》引《蜀本图经》云：“桑螵蛸，螳螂子也……螳螂逢木便产，一枚出子百数，多在小木及荆棘间，桑上者兼得桑皮之津气，故以为佳……郭璞云：‘螳螂，有斧虫，江东呼为石螂。’”<sup>⑧</sup>《本草纲目》卷三十九《虫部》云：“螳螂，两臂如斧，当辙不避，故得当郎之名。俗呼为刀螂，兗人谓之拒斧。”<sup>⑨</sup>《说文·虫部》“蛸”字下段注云：“《月令》注云：‘螳螂，螳螂母也。’……按堂娘卵附于木，坚韧不可动，至小暑而群生矣。”<sup>⑩</sup>由上诸说，我们可以对螳螂所具性能作大致如下的概括：一、螳螂“两臂如

①（梁）顾野王原著：《宋本玉篇》，（北京）中国书店，1983年，第462页。

②（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2242~2243页。

③（魏）吴普等述，（清）孙星衍、孙冯翼辑：《神农本草经》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第49页。

④（梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986年，第189页。

⑤ 明代程登吉所编《幼学琼林》卷四曰：“势弱难敌，谓之螳臂当车；人生易死，乃曰蜉蝣在世。”

⑥ 曹础基：《庄子浅注》，（北京）中华书局，2006年，第62页。

⑦ 许维遹：《韩诗外传集释》，（北京）中华书局，1980年，第303~304页。

⑧（宋）唐慎微著、（宋）艾晟订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第626页。

⑨（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2243页。

⑩（清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第666页。

斧，当辙不避”、“有斧虫”也，可见该虫充满了阳刚之气。因其充满阳刚之气，古人从相似生成相似的巫术法则出发，认为服食该种充满雄性阳刚之气的虫类之卵及卵房当然可以达到生男的目的。二、“螳螂逢木便产，一枚出子百数”，可知螳螂是一种繁殖力非常旺盛的虫类。是以古人认为服食其卵当可获得该物此类之性能，这与服食茱萸可以生子的信仰是一致的。三、螳螂有“当郎”之名。正因其有“当郎”之名，又怎能不引发古人“应当得郎”的联想呢！有此三种性能及特征，无怪乎古人把它作为可以生男的灵物而不惜重金以求之（范子计然云：“螵蛸出三辅，上价三百。”<sup>①</sup>）。《医心方》卷二十四辑录了许多求男的古方，其中引自《产经》中的一方说：“桑螵蛸十四枚，末，以酒服之，若无者，随多少必得。”这与帛书《胎产书》中用“卑（蜚）稍（蛸）”作为转换胎儿性别为男的信仰也相一致。

下面，让我们再回来看看（1）条资料中的“爵瓮”（即“雀瓮”）为何具有可以生男的特性。“爵瓮”与（2）条资料中的“卑（蜚）稍（蛸）”以及我们将要论及的（3）条资料中的“逢（蜂）房中子”这三物之间有着某些相似之处——即它们都是某些生物的卵及卵房。而从其构成形状上看，三者与妇女的怀孕形状又有着从内在到外表上的相似，是以古人用它们作为改变胎儿性别的灵物，或许就是想把房内包子的性状传递给孕妇<sup>②</sup>。这种基于相似律法则的巫术观念，正是古人将以上物事作为生男灵物的信仰原理之所在。至于吞服“爵瓮中虫青北（背）者三”可“产男”的习俗，这与阴阳五行学说有关。依据五行学说，五色中的“青”色代表着东方之色。东方为阳，阳为男；而从数字的阴阳观念上讲，“三”为单数、奇数，在古人观念中它是属于阳数的。因此，古人依据阴阳五行理论，从相似律的错误联想出发，自然便会认为吞服“爵瓮中虫青北（背）者三”就会孕育男孩了。

（3）条中提到的用作转女为男的灵物——“狗阴”，《神农本草经》、《名医别录》均作“牡狗阴茎”，亦即公狗的生殖器。此物既然为雄性性器官，根据相似律的交感巫术观念，古人用它作为求男的灵物，自然也在情理之中了。关于这一观念的信仰原理，我们在前文中已有论及。

（4）条资料，也是转女为男的方子，可惜文字漫漶残缺太甚，我们已经很难将其复原了，姑且从略不论。

（5）条资料，虽然残缺，但根据《胎产书》所载另一条资料，我们可以将缺字意补，文义也便豁然清晰了。在（5）条资料后，紧接着的一条资料是服食乌雌鸡以求产女的方子。为了论述方便，我们暂且将其编为（6）条资料。原文云：

<sup>①</sup>（宋）李昉等撰：《太平御览》卷946，第6页，《四部丛刊三编·子部》，（上海）上海书店，1985年。

<sup>②</sup> 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第505页。

欲产女，【取】乌雌鸡煮，令女子独食肉溲（獸）汁，席□（二七）<sup>①</sup>

依据文义可知，此是求育女孩的巫方。旷惠桃先生据此认为，（5）条资料中“取乌”后四字，与（6）条资料相对照，显然是将男女与雌雄相对而言，故应补为“取乌【雄鸡煮，令】”<sup>②</sup>马继兴先生则据（6）条资料认为，（5）条资料中所缺字当补作“雌鸡煮，令”四字<sup>③</sup>。按，（6）条资料是“欲产女”的巫方，是以其所服食之物为“乌雌鸡”，与女子性别特征一样。而（5）条资料则是“欲产男”的巫方，故其所服食之物自然要与男性性状相类方可。因此，此处所缺之字，与（6）条求女的方子相对照，当如旷氏所说，补作“雄鸡煮，令”四字为确。只有这样，也才能与帛书《胎产书》中其他各条求男的资料在信仰习俗及其性质上保持一致。由此，我们可将（5）条资料订补为：

一曰：【欲求男】，取乌【雄鸡煮，令】男子独食肉溲（獸）汁，女子席  
罽□（二六）

“乌雄鸡肉”，《神农本草经》无载，《名医别录》说它“微温”，具有“补中，止痛”的功效。当然，上述用于转换胎儿性别的方子，并非是看中该物“补中，止痛”的性能，该方的信仰原理当如李时珍《本草纲目》引马益卿所说“妊妇宜食牡鸡肉，取阳精之全于天产者”，“此亦胎教宜见虎豹之意耳”<sup>④</sup>。而“公鸡由于它作为雄性几乎无限的性能力，在古代成了男性力量和活力的象征”<sup>⑤</sup>。因此，帛书《胎产书》中所载令男子煮食“乌雄鸡肉”，而女子卧在雄鸡羽毛编成的席子上即可生男的方法，其与佩带或观看雄性事物即可转换胎儿性别为男的信仰一样，都是古人从以阳召阳的相似律巫术法则出发而产生的信仰。

此外，在马王堆汉墓出土帛书资料中，除了祈子和求孕男嗣的巫方之外，也还保存了一些求育女孩的巫术方，我们于此也附带论及。有关求育女孩的巫方，见于帛书《胎产书》中者，主要有以下几方：

禹问幼频曰：我欲殖（殖）人产子，何如而有？幼频合（答）曰：月朔已去汁□，三日中从之，有子。其一日南（男），其二日女毆（也）。……三月始脂，果隋（蕨）宵效，当是之时，未有定义（仪），见物而化，是故君公大人，毋使朱（侏）儒，不观木（沐）候（猴），不食菡（葱）姜，不食兔羹；□欲产男，置弧矢，【射】雄雉，乘牡马，观牡虎；欲产女，佩蚕（簪）耳（珥），呻（绅）朱（珠）子，是谓内象成子。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第139页。

② 旷氏说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第358页。

③ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第810页。

④ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2586页。

⑤ 〔美〕O. A. 魏勒著、史频译：《性崇拜》，（北京）中国文联出版公司，1988年，第238页。

字而多男毋（无）女者而欲女，后□□□□包（胞）狸（埋）阴垣下。  
多女毋（无）男，亦反〈取〉胞狸（埋）阳垣下。一曰（一八）：以甌衣约  
包（胞），狸（埋）之（一九）。

欲产女，【取】乌雌鸡煮，令女子独食肉濡（歠）汁席□（二七）<sup>①</sup>

在上述第一条资料中，有两种方法可以达到生女的目的：一种方法是在妇女经期结束后三天之内的偶数日子中交媾怀孕，则所生一定是女；另外一种方法是，在妇女怀孕的三个月内，要想使胎儿性别为女，则只需让怀孕妇女“佩蚕（簪）耳（珥），呻（绅）朱（珠）子”即可。前一方法是基于阴阳观念而产生的习俗。男为阳，阳为奇；女为阴，阴为偶，是以经期后三日内的偶数日中怀孕则必将生女，这一习俗的信仰原理前文已有分析。后一种方法则是基于同类相感的巫术法则而产生的。“簪珥”乃女子之饰物，“绅珠子”即佩带珠子<sup>②</sup>，亦为女饰，是以古人认为怀孕妇女佩带簪珥、珠子即可使胎儿性别为女。这种观念与前文所述转换胎儿性别为男的巫术法则一样，都是古人基于相似律之上的错误联想所致。

第二条资料是将胎儿的性别与胞衣之间密切联系起来，认为只要将胎衣埋藏在缺少阳光的背阳墙垣下就可以使所怀胎儿性别为女，这也是在相似律的错误联想下产生的信仰，是对交感巫术中同类相感法则的运用。

第三条资料是说，要想生女孩，只要令孕妇服食煮熟的乌雌鸡，并卧于乌雌鸡毛织成的席上，就可以达到生女的目的。这是通过服食与女子性别相同的物品来促成胎儿转换的巫术，它所依据的仍然是同类相感的巫术法则，即相似生成相似，接触某些方面相类的物品，可以将该物品的某种性能传递给接触者。因此，要想生女孩，只要让孕妇服食乌雌鸡的肉，并卧于乌雌鸡毛织成的席上即可。

#### 4. 胎育保健巫术

##### （1）胎儿保健

相信孕妇通过服食某些物事即可促进胎儿的健康发育以及确保分娩时的顺利，这也是古代孕育巫术信仰中的重要内容。马王堆汉墓帛书《胎产书》中就载有一条关于胎儿保健的巫术方。原文曰：

怀子者，为享（烹）白牡狗首，令独食之，其子美皙，有（又）易出。

欲令子劲者，□时食母马肉（二〇）<sup>③</sup>。

① 以上资料分别见马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第136、137、139页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第351页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第138页。

这是孕妇通过服用某些食物来促进胎儿健康发育的巫方。“白牡狗首”，马王堆汉墓帛书整理小组认为是“牡蜾首”，并引《神农本草经》云：“蜾蛄，主产难。”<sup>①</sup>然旷惠桃先生列举三条意见对帛书整理小组以“白牡狗首”为“牡蜾首”的说法予以驳斥。他认为，“白牡狗首断非蜾蛄之首，乃白色牡狗，即白色雄狗之首也”<sup>②</sup>。按，“蜾蛄”的助产性能虽然是汉代以来民间较为普遍的认识<sup>③</sup>，但其并无可以促进胎儿健康发育的药效记载。然从该方的使用目的来看，它主要是为了增进胎儿的健康发育。因此，此处的“白牡狗首”当如旷氏所说，应指“白色雄狗的头”。

那么，古人何以认为孕妇食用白牡狗头不但可以使所怀胎儿皮肤美好白皙，而且产时易出呢？笔者认为，这与前文所述孕妇服食某些物品便可转换胎儿性别的信仰在原理上是一样的。古人之所以要用白色的雄狗头作为令子白皙易出的灵物，原因也正在于：“白”者，取其色白质美，故服食之能使胎儿皮肤白皙美好。“牡”者，取其雄阳之性也。“首”者，乃诸阳之会，而阳主于动。故服食该物既可以使胎儿皮肤美皙，又利于胎儿分娩时易出。

类似信仰在其他一些民族的习俗中也可找到。如北库页岛的基里亚克人在过“熊节”的时候要吃熊肉，他们解释说：“我们吃熊肉不是为了果腹，而是为了使熊的力量转移到我们身上来。为什么我们的孙子是敏捷的呢？因为他吃了鹿的心，现在鹿的力量转移到他的身上来了。他能迅速地奔跑。而他为什么这样灵巧呢？他打死了一只狐狸并喝了它的血。狐狸是狡猾的，而他就变得这样灵巧了。”<sup>④</sup>加蓬的合皮人认为，“（鼬鼠和獾）这类动物的肉有益于孕妇，因为它们都有掘地而行的习性，并在被追逐进一个洞里后又从其他地方‘钻出’，因而它们会帮助胎儿‘快些出来’”<sup>⑤</sup>。而阿拉佩什人认为，怀孕的妇女“不能吃青蛙肉，否则胎儿会突然蹦出来；也不能吃鳝鱼，否则就会

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第138页。马继兴从之，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第806页。

② 旷氏说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第355页。魏启鹏、胡翔骅也认为，白牡狗首“殆即白雄犬头”。说见魏启鹏、胡翔骅撰：《马王堆医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第89页。

③ 东汉崔寔《四民月令》“五月”条下云：“是月五日可作酢，合止利黄连丸……取蟾诸……及东行蜾蛄。”唐鸿学辑佚本据贾思勰《齐民要术》注曰：“蜾蛄，去刺，治产妇难，儿衣不出。”见缪启愉：《四民月令辑释》，（北京）农业出版社，1981年，第53页。此说又见于北魏贾思勰《齐民要术》卷三《杂说》、唐欧阳询《艺文类聚》卷四、宋李昉等《太平御览》卷949以及宋陈元靓《岁时广记》卷廿三等书篇中，文字表述虽略异，但以东行蜾蛄治妇女难产的说法均相同。

④ [苏]尼基弗罗夫：《宗教是怎样产生的，它的本质何在》，（上海）上海人民出版社，1956年，第8~9页。

⑤ [法]列维·斯特劳斯著、李幼蒸译：《野性的思维》，（北京）商务印书馆，1987年，第72页。

流产”<sup>①</sup>。这种通过服食（或禁止食用）某些物事而获得（或害怕获得）它们所具某一种特性的信仰，与帛书《胎产书》所载孕妇通过服食“白牡狗首”可使子美皙易出的观念相一致，它们都是从顺势巫术法则出发的联想。

该方又说：“欲令子劲者，□时食母马肉。”古人认为“马肉”是有毒之物，古代文献典籍多有所载<sup>②</sup>，而且唐宋以来的医家从同类相感的观念出发，将其列入孕妇禁食之列<sup>③</sup>。但从马肉又有强筋壮骨之性能来看，此处以孕妇服食母马肉即可使胎儿发育健壮有力，似乎仍是基于相似律法则之上的巫术信仰。

## （2）藏胞与妇婴保健

古代医学不发达，孕妇难产以及婴儿夭折的概率非常高，晋代医家陈延之曾谓“古时妇人产，下地坐草，法如就死也。即得生产，谓之免难也”<sup>④</sup>，此语真实地道出了古代妇女分娩之事的危险。为了确保母子安全，古人自然便会形成许多祈求婴儿健康出生并茁壮成长的习俗及法术。对于初生儿胞衣的藏埋，便属此类习俗之一。

初生儿的脐带、胞衣等物曾在胎儿与母体进行物质交换过程中起着决定性的作用，早期先民从原逻辑思维出发，认为婴儿与脐带、胞衣等物之间保留着某种神秘的互感。正如弗雷泽所说：“脐带和胞衣也普遍被认为在割断与人身的联系后，仍保留了它与人身之间的交感联系。人们确信这种交感联系是非常密切的，以致这个人一生的祸福安危都和他的脐带或胞衣有关：如果他的脐带或胞衣保存得好、处理得当，那他就将一生幸运，反之，如它们被丢失或损坏，他的一生将因之而多灾多难。”<sup>⑤</sup>因此，孕妇产后对于脐带、胞衣的处理便是孕育习俗中至关重要的事。结合大量民族学、历史学资料看，藏胞的习俗应是世界各地普遍存在的文化现象，我国古代先民也早已有藏胞的种种宜忌习俗。日本医家丹波康赖在《医心方》卷第廿三《藏胞衣吉方第十八》下辑录我国六

① [美] 玛格丽特·米德著、宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，（杭州）浙江人民出版社，1988年，第30页。

② 《吕氏春秋·爱士》：“（秦）缪公曰：‘食骏马之肉而不还饮酒，吾恐其伤汝也。’”《史记·秦本纪》：“食善马肉不饮酒，伤人。”《诸病源候论·蛊毒病诸候下》：“凡骏马肉及马鞍下肉，皆有毒，不可食之，食之则死。”《食疗本草》卷中“马”条下曰：“食诸马肉心闷，饮清酒即解，浊酒即加。”

③ 马、驴等牲畜的胎孕期为十二月。古人从相似律的巫术法则出发，认为孕妇如果服食马、驴等牲畜之肉，则会导致产期延后或难产。如唐孙思邈《千金要方·妇人方上》云：“妊娠食驴马肉，延月，妊娠食骡肉，产难。”陈藏器《本草拾遗·解纷》“马肉及血”条云：“妇人怀妊不得食马、驴、骡，为其十二月胎，骡又不产。”宋陈自明《妇人大全良方·食忌论第十》云：“食驴、骡、马肉，延月难产。”明李时珍《本草纲目·兽部》“马肉”条下云：“妊妇食之，令子过月。”均是此类胎期禁忌的信仰反映。

④ （晋）陈延之原著、高文柱辑校：《小品方辑校》，（天津）天津科学技术出版社，1983年，第24页。

⑤ [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第60页。

朝人所著《产经》云：

夫生之与死，夭之与寿，正在产乳藏胞。凡在产者，岂可不慎。敬神畏天者，典坟之所崇；避难推祸者，诸贤之所务也。是以顺天道者昌，逆地理者亡。古之常道也。余以闇塞究搜百家之要，藏胞之道术于此备矣，使产生之场几得无咎也<sup>①</sup>。

唐代医家王焘《外台秘要方》卷三十五《小儿藏衣法》中也记载了若藏胞不慎将会导致的各种恶果：

若藏衣不慎，为猪狗所食者，令儿癫狂；虫蚁食者，令儿病恶疮；犬鸟食之，令儿兵死；近社庙旁者，令儿见鬼；近深水洿池，令儿溺死；近故灶旁，令儿惊惕；近井旁者，令儿病聋盲；弃道路街巷者，令儿绝嗣无子；当门户者，令儿声不出，耳聋；著水流下者，令儿青盲；弃于火里者，令儿生烂疮；著林木头者，令儿自绞死。如此之忌，皆须慎之<sup>②</sup>。

这些均是古人相信胞衣与婴儿之间存在着某种神秘交感关系的观念反映。

值得注意的是，在马王堆汉墓帛书《胎产书》、《杂疗方》等资料中也载有古人对于孕妇产后胞衣的处理方法、埋藏地点、方位等的选择以及各种相关宜忌习俗。如马王堆汉墓帛书《杂疗方》云：

禹藏（藏）狸（埋）包（胞）图法：狸（埋）包（胞），避小时、大时所在，以产月，视数多者狸（埋）包（胞）□（四〇）<sup>③</sup>。

帛书《胎产书》中的藏胞图称为“南方禹藏”，而帛书《杂疗方》中又称为“禹藏埋胞图法”，且帛书“禹”字下原加有朱点，似乎是说此图此法的产生均与夏禹有关。《医心方》辑录了《产经》中许多关于藏胞的资料，其中就有一则是有关藏胞源起及方法的，这则资料也牵涉到禹。据该书卷第廿三引《产经》云：

数数失子，藏胞衣法：昔禹于雷泽之上，有一妇人悲哭而来。禹问其由，答曰：妾数生子而皆夭死，一无生在，故哀哭也。禹教此法，子皆长寿，无夭失也。取产胞衣善择去草尘清洗之，作一土人，生儿男者作男像，生儿女者作女像，以绛衣裹土人，先以三钱置新瓮中已，取土人著钱上，复取子胞置钱上，以盖新瓿，令周密封泥之。按算多地上，使儿公自掘埋之，毕。祝曰：一钱为汝领地主，一钱为汝寿领算<sup>④</sup>，一钱为汝领口食，讫，以左足踏之。坚筑如上法<sup>⑤</sup>。

① [日] 丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第515页。

② （唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1997年，第705页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第126页。

④ 依据前后文义，此处“寿领算”当做“领寿算”较妥。

⑤ [日] 丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第514页。



这是说藏胞之法为夏禹所传。《淮南子·修务训》云：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝而后能入说。”禹是古史传说中的英雄人物，他所生活的时代正是原始部落联盟向早期国家过渡的时期。因此，正如为道者必托于神农、黄帝一样，后起的许多事迹自然也就与他有关。帛书《杂疗方》中的藏胞图之所以称为“禹藏”，显系托名于禹的缘故。藏胞的习俗虽然未必早至大禹时期，但从马王堆汉墓出土资料的写成时间来看，至少可以说明，我国古代有关藏胞的习俗是相当久远的。

上述所引帛书《杂疗方》资料内容虽较简约，但却为我们提供了有关古人埋藏胞衣习俗的以下几个方面的信息。

其一，从时空方位上讲，埋胞时要避开“小时”、“大时”所在的方位和所代表的时辰。关于“小时”和“大时”，《淮南子·天文训》云“大时者，咸池也；小时者，月建也”，又云“斗杓为小岁，正月建寅，月从左行十二辰。咸池为太岁，二月建卯，月从右行四仲，终而复始”，“帝张四维，运之以斗，月徙一辰，复返其所。正月指寅，十二月指丑，一岁而匝，终而复始”。孙星衍《问字堂集》卷二“斗建辨”条下说：“建之名以斗，辰之名以月，月与日十有二会，以成岁，故视斗建以知其次曰月建。《周书·周月解》言：‘是月斗柄建子，时昏，北指。’《律历志》言：‘辰者，日月之会，而建所指也。’孟康注《律历志》‘辰在申’云：‘辰谓斗建。’臣瓚曰：‘日月之会为辰。’是寅者，辰也；建者，斗也；当专系之月。”<sup>①</sup>以是知“建”是斗星杓柄于各月所指的十二辰位所在，斗星杓柄旋转一周为一年，斗星杓柄在旋转中每月所指的十二辰即称为“月建”或“小时”。孙星衍还指出，古代的太岁有三：年太岁、月太岁、旬中太岁。月太岁二月起卯、三月子、四月酉、五月午、六月复至卯，仲十二月。右行四正，亦谓之咸池<sup>②</sup>。这与《淮南子·天文训》“咸池为太岁，二月建卯，月从右行四仲，终而复始”的说法相同。因此，帛书《杂疗方》所说的“大时”者，应是指月太岁在一周天中运行时所代表的时间和方位。

“大时”（即太岁、咸池）、“小时”（即小岁、月建）本是古人对天体运行规律的观测记载，但后来为数术家所利用，将其与神灵比附，并根据与太岁所在方位的向、背或者冲、迎、生、克等诸种关系，形成了一套完整的太岁神煞禁忌理论。从古文献记载看，这种对太岁、月建所做的禁忌信仰至迟在战国晚期已较为广泛地被运用于择吉习俗中了。如《黄帝经》云：“太岁所在之辰，必不可犯。”<sup>③</sup>《荀子·儒效》云：“武王之诛纣也，行之日以兵忌，东面而迎太岁。”王先谦注引《尸子》曰：“武王伐纣，鱼辛

①（清）孙星衍撰、骈宇騫点校：《问字堂集》，（北京）中华书局，1996年，第58～59页。

②（清）孙星衍撰、骈宇騫点校：《问字堂集》，（北京）中华书局，1996年，第33页。

③（清）允禄、梅毂成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第96页。

谏曰：‘岁在北方，不北征。’”<sup>①</sup> 这些资料反映了古人对太岁所在方位的避忌信仰。睡虎地秦简《日书》甲种《玄戈篇》（四七正壹至五八正壹简）简文记有太岁运行及与之相对应各方的吉凶，其法是将二十八宿按月排列，下列太岁大凶、致死、大吉、少吉四项所在的星宿。如“十月，心、危、营室大凶，心、尾致死，毕、此（觜）嵩大吉，张、翼少吉……”<sup>②</sup> 对照《淮南子·天文训》所载“九野”所在星宿分布区划“东方曰苍天，其星房、心、尾”，“西方曰颢天，其星胃、昂、毕”，“南方曰炎天，其星舆鬼、柳、七星”，“北方曰玄天，其星须女、虚、危、营室”。则秦简《玄戈篇》中与太岁相关的各个方位宜忌情况是：太岁在东，东致死、西大吉、南少吉、北大凶。这与《淮南子·天文训》所载“太岁迎者辱，背者强；左者衰，右者昌”的记载基本相同。东汉王充《论衡·难岁》在言及当时习俗对太岁的避忌时也说：“《移徙法》曰：‘徙抵太岁凶，负太岁亦凶。’抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，故皆凶也……起宅嫁娶亦皆避之。”可见，古人认为太岁所在乃不祥之地，当须避忌。而古代数术家对于“月建”的宜忌，则有所谓“建除十二神”的一套系统。其法从月建上起，建与斗杓所指对应，《淮南子·天文训》云“正月建寅，月从左行十二辰”，“寅为建，卯为除，辰为满，巳为平，主生；午为定，未为执，主陷；申为破，主衡；酉为危，主杓；戌为成，主少德；亥为收，主大德；子为开，主太岁；丑为闭，主太阴”。而“历家以建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、毕凡十二日周而复始，观所值以定吉凶”<sup>③</sup>。《天文训》也有“北斗所击，不可与敌”及“小岁东南则生，西北则杀，不可迎也，而可背也，不可左也，而可右也”之说。《外台秘要方》卷三十五《攘射法》也说：“大时者，兑神，小时者，北斗使者。犯之令儿腹胀下痢。”<sup>④</sup> 清代选择通书《协纪辨方书》卷六“大时”条下引曹震圭说曰：“大时者，乃月建三合五行沐浴之辰也。盖五行至此则败绝，是最凶之辰也，故曰大凶之时。”<sup>⑤</sup> 由此可知，帛书《杂疗方》所载埋胞衣时之所以要避忌大时、小时所在，这实际上正是对古人有关太岁、月建避忌信仰的反映。

①（清）王先谦撰、沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，（北京）中华书局，1988年，第134页。

② 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187～188页。

③（清）允禄、梅毂成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第128页。

④（唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1997年，第707页。

⑤（清）允禄、梅毂成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第208页。

依上文分析可知，帛书《杂疗方》所载禹藏图法所说埋胞衣时要避忌大时、小时所在，实际上就是指要避开太岁、月建每月运行所居之方位。在帛书《胎产书》所载《南方禹藏图》中，于各月的12个方位中都有两个称为“死”的方位，它就是“大时”和“小时”所在的方位和时辰，代表着两个具有凶忌涵义的辰位。而根据“大时”和“小时”的运行规律，我们也可对其各自所对应的“死”位有所掌握。《南方禹藏图》中每月中的两个“死”位，一个只居于四仲之辰（卯、午、酉、子），一个月徙一方，四个月绕行四方一周，一年十二个月绕行四方三周，这是“大时”的运行规律；另一个“死”位则是按次序运行于十二辰，一个月徙一方，十二个月绕行四方一周，这是“小时”的运动规律。胡文辉先生曾列表将大时、小时在一年中各自运行的规律及方位作了很好的解析<sup>①</sup>。为了表述的更清楚些，本文在胡表的基础上略作修改，列之如下（表一一）：

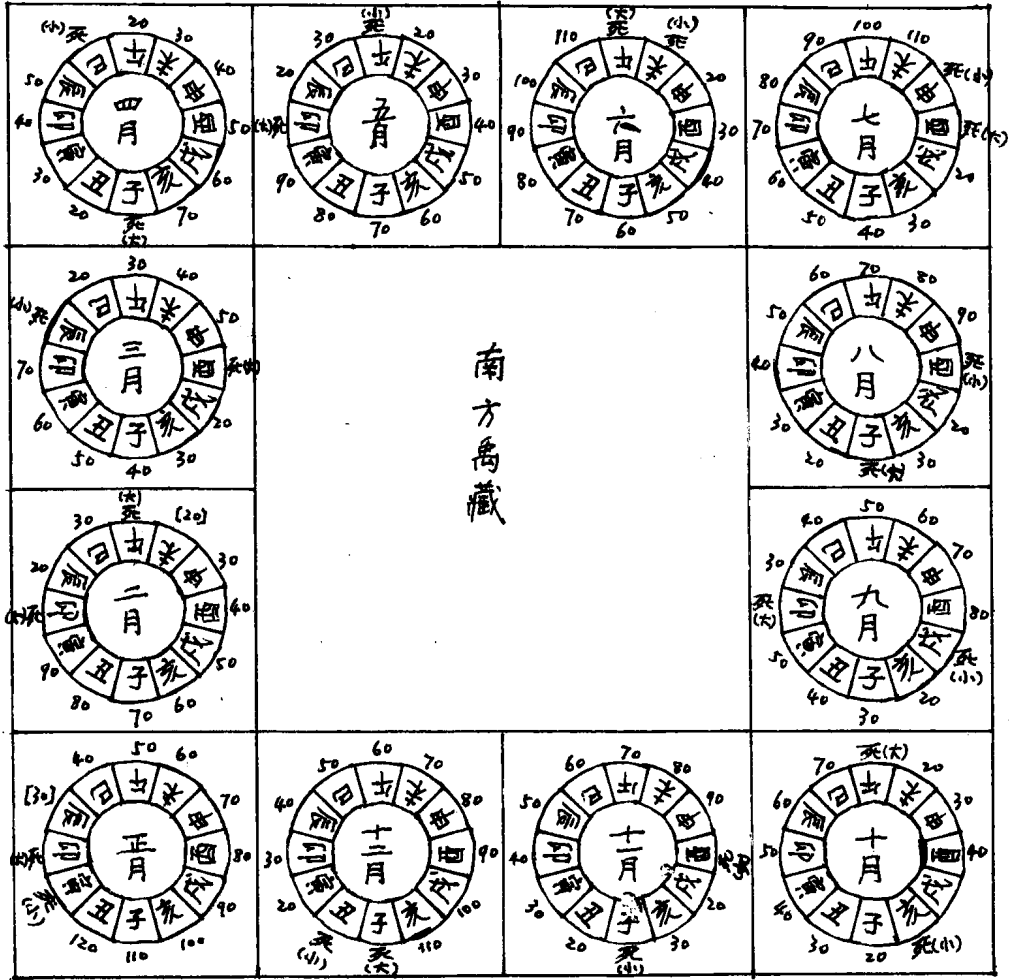
表一一

月份 所避忌者及辰位		一月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
大时（死位）	四仲之辰	卯 <sup>②</sup>	午	酉	子	卯	午	酉	子	卯	午	酉	子
	对应方位	东	南	西	北	东	南	西	北	东	南	西	北
小时（死位）	十二辰位	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
	对应方位	东			南			西			北		

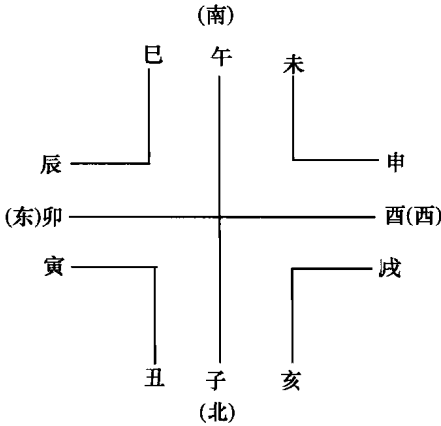
若将上表与帛书《胎产书》所载《南方禹藏图》及十二辰位图结合来看，就能很容易掌握各月大时、小时各自所对应的死位之所在了。故我们不妨将《南方禹藏图》（复原图，图一一）及十二辰位图（图一二）也附列如下：

① 胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，（广州）中山大学出版社，2000年，第102页。

② 清人孙星衍曾怀疑《淮南子·天文训》的“二月起卯”当为“正月起卯”之误。今观帛书《胎产书》所载《禹藏胞图》的“大时”正是正月起卯。《流沙坠简》中收有一条简文曰：“正月大时在东方，舍卯。小时并在东方，舍寅。子，朔。巳，反支。辰，解律。”（见罗振玉、王国维：《流沙坠简》，中华书局，1993年，第93页。又，林梅村、李均明编：《秦汉魏晋出土文献·疏勒河流域出土汉简》，文物出版社，1984年，第42页亦收此条简文，唯“舍”摹释作“害”）此亦以大时正月舍卯，可证孙星衍的怀疑是正确的。关于此点，裘锡圭《考古发现的秦汉文字资料对于校读古籍的重要性》（收入裘锡圭：《古代文史研究新探》，江苏古籍出版社，1992年，第1~44页）及胡文辉《释“岁”》（收入胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，中山大学出版社，2000年，第88~134页）等文已有考证，可参看。



图一一 《南方禹藏图》(复原图)①



图一二 十二层位图

① 此图采自马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992 年，第 821 页。

因“大时”（太岁、咸池）、“小时”（月建）所在方位为凶位，为了使婴儿将来能够康健福寿，古人在选择藏胞的时空方位时，就必须依图所指，避忌这两个“死”字所在的辰位。《外台秘要方》卷三十五转录崔氏《小儿藏衣法》五首，详述各月天德和月空所在以及藏埋胞衣的时间宜忌等<sup>①</sup>。《医心方》卷第廿三也转录《产经》关于藏胞衣的《岁月图法》、《十二月图法》以及藏胞的各种宜忌<sup>②</sup>。而在宋代王怀隐等编的《太平圣惠方》卷七十六中则载有详备的《十二月产图》，表明了各月产妇安产及藏胞的吉位<sup>③</sup>。依据马继兴先生对帛书《胎产书》所载《南方禹藏图》的复原和剖析<sup>④</sup>，可以看出，这与《医心方》所引《产经》关于藏胞的《随月图》和《十二月图》的文字叙述以及与《太平圣惠方》所载《十二月产图》是一致的，说明了这种埋胞的宜忌习俗形成时间不但很早，而且也是世代相承的。

其二，埋胞时要选择藏胞图中数字大所代表的方位，即帛书所说“视数多者狸（埋）包（胞）”。为何要选择数字大的方位来藏胞？帛书《杂疗方》并未提及。不过，参照后世医籍资料，我们对此一习俗的信仰背景或可窥其一二。《医心方》卷廿三引《产经》云：

凡欲藏胞胎者，可先详视十二月图，算多处者有寿，算少处者不寿。或算多地者，忌神并者，亦当避之。次取算多亦吉。又既得寿地，其日恶者，待以良日乃埋之，吉。又虽为寿处，必得高燥向阳之地，能者寿长智高，富贵无极也。其高燥地者，达（远）近自在无苦<sup>⑤</sup>。

《产经》对于为何选择产图中数字大的方位藏胞说得很明白——“算多处者有寿，算少处者不寿”。“算”指什么呢？《说文·竹部》：“算，数也。”《论语·子路》：“斗筭之人，何足算也。”郑注：“算，数也。”《礼记·檀弓下》：“辟踊，哀之至也；有算，为之节文也。”郑注：“算，数也。”《汉书·律历志》曰：“数，一十百千万也，所以算数事物顺性命之理也。”是以古人常用“算”的多少来表示人的寿数的长短。如《三国志·吴志·赵达传》曰：“吾算讫尽某年月日，其终矣。”晋葛洪《抱朴子·对俗》云：“行恶事大者，命夺纪，过夺算，随所犯轻重，故所夺有多少也。凡人之受命得寿，自有本数，数本多者，则纪算难尽而迟死；若所禀本少，而所犯者多，则纪算速尽而早死。”又《抱朴子·微旨》云：“按：《易内戒》及《赤松子》及《河图记命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺其算，算减则人贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死……又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。大者夺纪，纪者三百日也；小者夺算，算者

①（唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1993年，第705页。

②〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第513～516页。

③（宋）王怀隐等编：《太平圣惠方》（下），（北京）人民卫生出版社，1982年，第2423～2425页。

④ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第819～821页。

⑤〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第515页。

一百日也。”<sup>①</sup>《初学记》十七、《太平御览》卷四〇一引《河图》亦云：“黄帝曰：凡人生一日，天帝赐算三万六千，又赐纪二千。圣人得三万六千七百二十，凡人得三万六千。一纪主一岁，圣人加七百二十。”<sup>②</sup>清人臧庸《拜经日记》卷九曰：“纪、算，谓年寿也，十二年谓纪，百日为算。”<sup>③</sup>由上征引可知，此处之“算”即指代人的寿数而言。依此，《产经》载藏埋胎胞时要选“算”多的地方，就是因为“算”多处代表着寿长。反之，则寿短。因此，若要使小儿长寿，就要选择藏胞图中代表数字大、算多的方位来藏胞，这与帛书《杂疗方》所说埋胞衣时要“视数多者埋胞”的做法在其习俗原理上相一致，它反映了古人在同类相感观念下对后代未来命运的美好设想和安排。

因古人相信胎胞与婴儿之间存在着神秘的交感关系，故其对于胎胞的处理及埋藏地点的选择尤为慎重。帛书《杂疗方》云：

字者已，即以流水及井水清者，孰灑翰（澣）其包（胞），孰捉，令毋（無）汁，以故瓦甌毋（無）無（蕪）者盛，善（四一）密蓋以瓦甌，令蟲勿能入，狸（埋）清地陽處久見日所。使嬰兒良心智，好色，少病（四二）<sup>④</sup>。

在讨论之前，我们仍需对这段文字作简单的解释。“字”即生产、生育之义。《说文·子部》曰：“字，乳也。”段玉裁注：“人及鸟生子曰乳；兽曰𧈧。”<sup>⑤</sup>清人桂馥亦曰：“按人生子曰字，鸟曰孚，兽曰𧈧。字亦变作𧈧。《广雅·释詁一》：‘字，生也。’《易·屯》：‘女子贞不字。’虞注：‘妊娠也。’《中山经》：‘服之不字。’注：‘生也。’”<sup>⑥</sup>“字”有生子、生育之义，这在出土简牍文献中也有用例。如睡虎地秦简《日书》甲种“人字”篇简文曰：“女子以已字，不复字。”整理小组注：“字，生子。”<sup>⑦</sup>又，睡虎地秦简《封诊式》“出子”条简文曰：“有（又）令吏妾数字者，诊甲前血出及痛状。”整理小组注：“字，生育。”<sup>⑧</sup>则此处的“字者已”，即指产妇分娩后。“孰”，《周髀算经》：“思之未孰。”注：“孰，犹善也。”马继兴先生以“孰”为“熟”，并释为“充分，尽量”<sup>⑨</sup>。亦通。“洒”，《说文·水部》曰：“洒，滌也。”又曰：“滌，洒

① 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），（北京）中华书局，1985年，第53、125页。

② （宋）李昉等撰：《太平御览》第401卷，第7页，《四部丛刊三编·子部》，（上海）上海书店1985年。

③ （清）臧庸：《拜经日记》卷九，第20页，清嘉庆二十四年刻本。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第126页。

⑤ （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第743页。

⑥ （清）桂馥：《说文通训定声》，（北京）中华书局，1984年，第168页。

⑦ 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第206页。

⑧ 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1978年，第273~274页。

⑨ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第765页。

也。”“洒”后假为“洗”，即清洗之义。“𦵏”即“澣”，同“澣”。《说文·水部》：“澣，濯衣垢也。”字又省作“浣”。《玉篇·水部》：“澣，濯也。浣，同澣。澣，《说文》：‘浣。’”<sup>①</sup>“捉”，《说文·手部》：“捉，搯也。从手足声。一曰握也。”“孰捉”，即“尽量把胎盘里的汁液压榨干净”。<sup>②</sup>“蕪”原释文作“無”。“蕪”，各家多引《说文》“蕪，秽也”及《小尔雅·广言》“蕪，草也”以释其义为杂草之类的污秽之物<sup>③</sup>，近来刘钊先生复覈原帛书图片，认为该字结构为从水从聿，实应为“津”字，并引《齐民要术·养羊》“若旧瓶已曾卧酪者，每卧酪时，辄须灰火中烧瓶，令津出”以及缪启愉《齐民要术校释》“‘令津出’，使瓦瓶中所含水气渗出”而释其义为潮气、水汽、湿气。由此认为帛书“以故瓦甗毋（無）津者盛”一句意思是说将胞衣装到没有湿气的旧陶甗里<sup>④</sup>。其说可从。“清地”，整理小组读为“净地”<sup>⑤</sup>，即干净整洁之地。“良心智”，即心地善良、智力聪慧。“好色”，指皮肤容颜美好。

由上分析，可知此段文字大意是说：妇女分娩后，马上用流动的水或清洁的井花水将胞衣充分洗涤干净，再把胞衣中的汁液尽量挤掉（使其干燥）。然后将处理完的胞衣放入没有湿气的旧瓦甗中，用瓦甗严密封闭，以使虫子进不去。再选择清洁干净又常能见到阳光的地方埋藏。对胞衣如此处理后可以使婴儿将来心地善良，智力聪慧，皮肤容颜美好，少生疾病。以上有关处理胞衣的方法在帛书《胎产书》中也有大致相类的记载，原文云：

凡治字者，以清【水】𦵏（澣）包（胞）𠃉（一四）。一曰：必孰（熟）  
灑𦵏（澣）【胞】，有（又）以酒𦵏（澣）□□□□□□□小□□□□□□□  
□□□□□□（一五）以瓦甗，毋令蟲蛾（蟻）能入，而□□□□□□□□  
【見】日所，使嬰兒毋（無）疔，曼理，壽□（一六）<sup>⑥</sup>。

这条资料虽较残缺，但大致内容仍可辨析。“治字”即处理分娩之义<sup>⑦</sup>。“有（又）以酒𦵏（澣）”中的“酒”字，帛书整理小组原释为“洒”字，裘锡圭先生指出此字乃

①（梁）顾野王原著：《宋本玉篇》，（北京）中国书店，1983年，第353页。

② 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第765页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1992年，第328页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第766页；魏启鹏、胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第72页。

④ 刘钊：《马王堆汉墓帛书〈杂疗方〉校释札记》，该文首发于复旦大学出土文献与古文字研究网（<http://www.gwz.fudan.edu.cn>）2010-01-20。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第126页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第137页。

⑦ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第803页。

“酒”字之误植<sup>①</sup>。旷惠桃先生对照帛书图版后也认为此处应为“酒”字，非“洒”字，并引《医心方》卷二十三所引《产经》“一法：先以水洗胞，令清洁讫，复用清酒洗胞”为据<sup>②</sup>。对照帛书图版，知释“酒”字至确，如此也才能与帛书《胎产书》所载有关胞衣的处理程序相吻合。因为该句前面已有“必孰（熟）洒榦（澣）【胞】”，其后若再加一句“有（又）以洒榦（澣）【胞】”的话，显然是重复前者的方法了，是以知原释文此处的“洒”字应是“酒”字之误。

与上引帛书《杂疗方》所载处理胞衣的方法不同的是，该方在用清水洗涤胞衣后，还要经过一道用清酒洗胞的程序。酒有杀菌防腐的功效，这一点早已为古人所知。《说文·酉部》云：“醫，治病工也，从毌从酉。毌，恶姿也。医之性然，得酒而使，故从酉。”又云：“一曰毌，病声。酒所以治病也。”可知“醫”字是古人将患者的病痛声和治病时所用的药物——酒结合而创造出的会意字。又，《史记·扁鹊列传》云：“（疾）在肠胃，酒醴之所及。”“醴”是一种经宿而熟的甜酒。《说文·酉部》云：“醴，酒一宿熟也。”扁鹊为春秋时名医，由是知至迟在春秋时我国先民已使用酒醴治疗肠胃类疾病了。此外，《周礼》一书中还记载有用酒“浴尸”<sup>③</sup>以消毒防腐的措施，可知酒在当时的使用已是非常广泛的了。因此，古人在处理胞衣时，先用清水洗涤胞衣，然后再用清酒加以洗涤，这样做，一方面可使经处理后的胞衣得以长期保存而不致腐变；另一方面也可减弱虫蚁等物对胞衣的侵蚀，这比之仅用清水洗涤胞衣的方法要科学的多。

“疖”在古文献中有三种不同的释义：一为头疡。《周礼·冢宰·医师》：“凡邦之有疾病者、有疖疡者造焉，则使医分而治之。”郑玄注：“疖，头疡，亦谓秃也；身伤曰疡。”《说文·疒部》亦云：“疖，头疡也。”贾公彦疏：“言‘疖，头疮者’，案，下疡医、肿疡等不言疖，此特言疖者，肿疡等可以兼之，故云‘疖，头疡’，谓头上有疮含脓血者。又云‘亦谓秃也’者，秃含脓血者入疖中；秃而不含脓血者，疖中可以兼之，故云‘亦谓秃也’。”<sup>④</sup>这是以“疖”专指头疡。而秃即属其症状之一，不管有脓与否。然孙诒让《周礼正义》则说：“《左》襄十九年传云：‘荀偃瘳疽，生疡于头。’盖疖为头疮专名，它疡不得称疖，而疖得通称疡，故郑、许并云头疡……《内则》云：‘头有疮则沐，身有疡则浴。’《尔雅·释训》云：‘骭疡为微。’则疮凡在头身及四肢

① 裘锡圭：《古文字论集·马王堆医书释读琐议》，（北京）中华书局，1992年，第535页。

② 旷惠桃氏说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1992年，第353页；马继兴亦同旷氏说，见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第804页。

③ 《周礼·春官·宗伯》载“小宗伯”之职有“王崩大肄，以柩鬯澣”。又载“太祝”之职有“大丧，始崩，以肆鬯澣尸”。郑玄注引郑司农说云：“大肄，大浴也。杜子春读‘澣’为‘泝’。以柩鬯浴尸。”又曰：“肆鬯，所为陈尸设鬯也。郑司农云：‘澣尸，以鬯浴尸。’”分见（唐）贾公彦：《周礼注疏》，第28、173页，《十三经注疏》（上），（北京）中华书局，1980年，第666、811页。

④ （唐）贾公彦：《周礼注疏》，第28页，《十三经注疏》（上），（北京）中华书局，1980年，第666页。



者，并谓之痂。郑以《经》痂、疔并言，疔为头痂，则痂直为身痂，故据《内则》为训，实则疔亦得通称痂也。”<sup>①</sup>孙氏以“疔”可泛指疮疡而言，与郑、许诸家不合。二为头痛。《集韵·旨韵》：“疔，头痛也。”此释于文献少见用者。三为体表皮肤疾病。《急就篇》卷四有“痂、疔、疥、疔、痂、痂、聋”，颜师古注曰：“痂，疮上甲也；疔谓薄者也。”<sup>②</sup>《广雅·释言》：“疔，痂也。”《字汇补》：“疔，疮上甲。”这里的“疔”指一种有痂皮或有脱屑的皮肤疾病。综上各说，除第二种释义文献少见外，另外两种说法，依孙诒让说实际上是基本一致的，可泛指体表所生疮疡。马王堆汉墓帛书《五十二病方》中载有多种“疔”疾，如有因漆过敏引发的疔，有无名而痒之疔、行山中而出于其身的疔、体表暴露部位的疔等<sup>③</sup>。帛书整理小组注认为帛书中的“疔”当泛指疮疡而言，与许、郑之说不同。其说可从。那么，此处“使婴儿毋（无）疔”的“疔”应指小儿疮疡<sup>④</sup>。“曼理”之“曼”有“美”、“细理”之义。《汉书·司马迁传》：“曼辞以自解。”如淳曰：“曼，美也。”《汉书·司马相如传》：“靡曼美色于后。”张揖曰：“曼，泽也。”《说文·水部》：“泽，光润也。”《淮南子·修务训》：“曼颊皓齿，形夸骨佳。”“理”有“肌理”之义。《说文·玉部》：“理，治玉也。”段玉裁注引戴震《孟子字义疏证》曰：“理者，察之而几微必区以别之名也。是故谓之分理。在物之质曰肌理，曰腠理，曰文理。”<sup>⑤</sup>张衡《七辨》曰：“于是红华曼理，遗芳酷烈。”则“曼理”可解为肌肤柔美光滑。“寿”字后缺一字，从文义看，当是指人的寿命长或寿数高。

经过清酒洗涤以后的胞衣还要作何处理？该处文字残缺，难以考知，但以该句后之“……以瓦甌，毋令虫蛾（蚁）能入……【见】日所”一句推之，此处对胞衣的处理程序可能与帛书《杂疗方》所载相同，即将洗涤后的胞衣装进干净的瓦甌中，用瓦甌密封，以使虫蚁等物不能进入。然后将装有胞衣的瓦甌埋于清洁干净又常能见到阳光的地方，相信胞衣经过这样处理后，就可以使婴儿肌肤柔美光滑，无疮疡之疾，并至高寿。以上两种处理胞衣的方法虽不尽相同，但其藏胞的信仰原理及欲达到的目的却相一致。

①（清）孙诒让撰、王文锦等点校：《周礼正义》（第2册），（北京）中华书局，1987年，第317页。

②（汉）史游撰、（唐）颜师古注：《急救篇》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第266页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68、72页；也有学者认为《五十二病方》中的“身疔”指“荨麻疹”的可能性较大，说见靳士英、靳朴：《〈五十二病方〉“疔”病考》，载《中华医史杂志》1997年第3期，第165~166页，可参考。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68页；周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1992年，第353页同整理小组之说；魏启鹏、胡翔骅释“疔”为“疮疡癰疥一类婴儿多发病”，与整理小组说大同，见魏启鹏、胡翔骅撰：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第88页；马继兴则认为，此处的疔有“病”义，见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第804页，马说似觉宽泛，不如他家释义准确。

⑤（清）段玉裁：《说文解字注》（上海）上海古籍出版社，1988年，第15~16页。

从帛书《杂疗方》所载来看，古人在选择藏胞地点时特别强调藏胞地的自然环境，即要求将仔细清理后的胞衣“狸（埋）清（静）地阳处久见日所”<sup>①</sup>。之所以要选择“阳处久见日所”作为胞衣的埋藏地，这大概是因为，在古人看来，高燥向阳的地方阳气充足，埋胞于此，可以让胎胞接受到更多的阳气，然后通过交感的作用，使婴儿也能得到更多的阳气，从而收到“使婴儿良心智，好色，少病”<sup>②</sup>，或者“使婴儿毋（无）疔，曼理，寿口”<sup>③</sup>的良效。这与《医心方》卷廿三所引《产经》“凡欲藏胞胎者……必得高燥向阳之地，能者寿长智高，富贵无极也。其高燥地者，远近自在无苦”的说法也是相同的。

值得注意的是，上引马王堆汉墓帛书《杂疗方》及《胎产书》所载的藏胞法在后世医书中也有传承，其中以《医心方》卷二十三《藏胞衣料理法》引《产经》资料最为相类。原文曰：

凡欲藏胞衣，必先以清水好洗子胞，令清洁。以新瓦瓮，其盖亦新，毕，乃以真绦缯裹胞讫，取子贡钱五枚，置瓮底中罗列，令文上向，乃已取所裹胞盛纳瓮中，以盖覆之，周密泥封，勿令入诸虫畜禽兽得食之，毕，按随月图以阳人使埋之，掘深三尺二寸，坚筑之，不欲令复发故耳。能顺从此法者，令儿长生，鲜洁美好，方高心善，圣智富贵也。且以欲令儿有文才者，以新笔一柄著胞上藏之，大吉。此黄帝百廿占中秘文也。且藏胞之人当得令名佳士者，则令儿辨慧多智，有令名美才，终始无病，富贵长寿矣。

又云：一法先以水洗胞，令清洁讫，复用清酒洗胞，以新瓦瓮盛胞，取鸡雏一枚，以布若缯缠雏置胞上，以瓦甌盖其口埋之。按十二月图于算多上藏之，吉。其地向阳之处，深无过三尺，坚筑之，勿令发也，大吉。男用雄雏，女用雌雏<sup>④</sup>。

比照上述资料可知，虽然二者在藏胞时所用的器物上略有差异，如帛书《杂疗方》是以“故瓦甌毋芜者”盛胞，而《产经》是以“新瓦瓮”盛胞；《产经》在埋胞时还要放入子贡钱五枚并要按随月图使阳人埋之，而帛书《杂疗方》则似乎无此程序。然若结合帛书《胎产书》所载《南方禹藏胞图》，可知帛书《杂疗方》所载的埋胞法必然也是按照藏胞图来选择藏胞的吉日吉地的。《产经》所说的《随月图》可能也就是该书提到的《十二月图》。《医心方》所录《产经》藏埋胞法虽然已无图可据，但其随月图

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第126页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第126页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第137页。

④ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第513~514页。

的方法却用文字传承了下来。将《产经》中对随月图的表述文字与帛书《胎产书》所载《南方禹藏胞图》对应来看，二者显然也是一致的。因此，帛书《胎产书》及《杂疗方》所载藏埋胞衣的资料当即《产经》有关资料的祖本。当然，《产经》所载藏埋胞衣时要放入五枚子贡钱的做法显然是后人在继承早期藏胞习俗的基础上，根据当时信仰习俗的需要而添加的，这一点也正反映了民俗在传承中的变异性特点。

由帛书《杂疗方》有关藏埋胞衣的资料看，古人将胞衣认真清洗干净并装入故瓦甗中密封后深埋，其目的主要是为了防止虫蚁钻入残食胞衣，致使与胞衣密切相连的婴儿受到伤害。帛书《胎产书》第16号简文虽然残缺严重，但从该简后半句“使婴儿毋（无）疔，曼理，寿□”来看，古人相信，如果胞衣为虫蚁等所食，则会给婴儿带来各种病灾不祥。这与《产经》“藏胞勿令人虫蛾草等，入者令儿丑恶，多死疮疮病，凶”<sup>①</sup>及李时珍《本草纲目·人部》卷五十二引崔行功《小儿方》“凡胎衣宜藏于天德、月空吉方。深埋紧筑，令男长寿。若为猪狗食，令儿颠狂；虫蚁食，令儿疮癣”<sup>②</sup>的说法也是相同的。这些习俗都是以胞衣与婴儿之间存在着某种神秘互感观念为其信仰基础的，并无任何科学性可言。

帛书《胎产书》还记载了古人将胞衣埋于床席之下可使婴儿不得疮疡的信仰：

一曰：狸（埋）包（胞）席下，不疔骚（瘙）。内中□□□□以建日饮（一七）<sup>③</sup>。

“埋胞席下”，旷惠桃先生怀疑是指将胞衣用坐席或床席裹埋于地下<sup>④</sup>；马继兴先生则认为将胎胞埋在卧室床席的地下<sup>⑤</sup>。从该句语法及后世埋胞于床下的习俗，笔者认为马先生的解释是合理的。这种选择床席之下作为埋胞地点的习俗，在我国广东、台湾、浙江一些地区旧时也曾广为流传。虽然他们在选择床席之下作为埋胞地点的目的上各有不同，方法上也略有差异，但在埋胞的习俗原理上则无不相同，即均相信胎胞与婴儿之间存在着神秘的交感作用。

这种认识不仅表现在各月依图藏胞的方位选择上，而且从藏胞的不同地点的选择上也可看到。譬如，前引帛书《杂疗方》、《胎产书》等资料说，要使婴儿将来“良心智，好色，少病”，就要选择“清地阳地久见日所”埋胞；而要使婴儿将来“不疔骚（瘙）”，则选择埋胞于卧席之下。前者考虑到婴儿的健康，因此选择“阳地久见日所”来埋胞；后者也考虑的是婴儿的健康，但却选择的是久不见日的卧席之下作为埋胞之

① [日] 丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第515页。

② （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2964页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第137页。

④ 旷惠桃氏说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1992年，第354页。

⑤ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第805页。

所。这种目的大体一致但在操作方法的取意上却自相矛盾的藏胞观念,在我国旧时许多地方的藏胞习俗中也可以得到证实。如北京地区的妇女产后将脐带和胞衣埋在房后粪堆里或牲畜圈里,目的是为了取“发”的意思。因为粪有让种子发育和茁壮的能力,将脐带和胞衣埋入其中,孩子便会得到感应,这样孩子不但长的强壮,而且将来也能兴旺发达。江浙沿海一带的渔民经常出海打鱼,一出海便有生死难卜之忧,因此,他们是将孩子的脐带胞衣用草木灰一起盛装在瓶中,埋于床下,直到人死后,才将“胞瓶”取出,放入棺木中带走,取意是将孩子永远留在家里,留在岸上;也有一些地区则将装有胞衣的“胞瓶”掷于海中,意为“四海为家”。广东、台湾等地的妇女在分娩后,将其胎衣藏在一个大瓦壶中,于午夜后悄悄埋在床底下或其他不易为人撞见的地方,要埋的深,以防婴儿啼乳和夜间不安。也有不愿埋胎衣的妇女,则将胎衣用稻草或厚纸包裹后,系一块石头沉于河中者。浙江金华地区,婴儿出生后,产家将胎衣装于泥钵,藏于床下,谓之寿钵。青海牧区的藏族,是将孩子的脐带和胞衣埋在帐房后向阳的山坡上,以便孩子能够汲取更多的阳气而茁壮成长。湖南的侗族则把孩子的脐带和胞衣埋在大树下,取其能如树一样茁壮成长之意<sup>①</sup>。可见,这种基于神秘互渗和相互感应观念的埋胞习俗,只要能够使婴儿健康地成长,对于埋胞地点的选择及其取意完全可以因人因地而异的<sup>②</sup>,并没有科学的依据,当然也不会收到各自所期望的效果。

胎胞除了与婴儿之间存在着交感,能影响婴儿以后的命运外,它似乎还与产育的妇女有着某种神秘的交感,可以影响妇女以后所孕胎儿的性别。帛书《胎产书》云:

字而多男毋(无)女者而欲女,后□□□□包(胞)狸(埋)阴垣下。

多女毋(无)男,亦反〈取〉【胞】狸(埋)阳垣下。一曰(一八):以甌衣约包(胞),狸(埋)之(一九)<sup>③</sup>。

根据上述资料可知,这是将胎胞埋藏地的阴阳状况与产妇日后受孕的胎儿性别相联系的习俗。埋胞的方法是用盖甌用的布来裹束胎胞,然后根据自己对子女性别的需要,将胎

① 关于东南地区的藏胞习俗,可参叶大兵、乌丙安主编:《中国风俗词典》,(上海)上海辞书出版社,1990年,第211页“寿钵”、第216页“保瓶”、第221页“埋胎衣”等辞条;其他地区的埋胞习俗可参王晓丽:《中国民间的生育信仰》,(北京)社会科学文献出版社,1999年,第72~73页。

② 对于胞衣埋藏地点的选择及其所寄予的不同蕴义,就汉族而言,即表现出非常大的地区差异性,这一点已见于上引叶大兵、乌丙安主编的《中国风俗词典》一书所载。而对于我国一些具有藏胞习俗的少数民族来说,胞衣埋藏地点的选择及所欲达到的目的,与汉族一样,也表现出很强的地域差异性和民族性。关于这一点,可参看杨筑慧:《中国西南民族生育文化研究》(中央民族大学出版社,2006年)一书第155~161页对我国西南的一些少数民族藏胞习俗的相关论述。另外,在方素梅主编的《中国少数民族禁忌大观》(广西民族出版社,1996年)一书中,对于壮族、哈尼族、黎族、纳西族、毛南族等少数民族有关藏埋胎胞习俗也有描述,分见该书第53、108、131~132、190、254页,可参考。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆),(北京)文物出版社,1985年,第137页。

胞埋于阳垣或阴垣下，以期影响妇女以后所孕胎儿的性别。从埋藏地点的选择上看，若要想生育男孩，就将胞衣埋于阳垣下，而要想生女，则将胞衣埋于阴垣下。这种将胎胞埋藏地的阴阳状况与以后胎儿性别相联系的观念，其巫术性质是很明显的，它所依据的原理，显然仍是以阳致阳、以阴召阴的顺势巫术法则。

另外，对胞衣的特殊处理似乎还可以影响不易怀孕妇女的孕育能力。马王堆汉墓帛书《胎产书》云：

女子鲜子者产，令它人抱其【胞】<sup>①</sup>，以去□□濯其包（胞），以新布裹之，为三约以斂之，入□（三三）中，令其母自操，入溪谷□□□之三，置去，归勿顾；即令它人善理（埋）之（三四）<sup>②</sup>。

“女子鲜子者产”一句中的“鲜”字有“少”义。《诗经·大雅·荡》：“靡不有初，鲜克有终。”毛《传》：“鲜，息浅反。少也。”马继兴先生释此句为“生育儿子很少的妇女”<sup>③</sup>。不妥。此处的“子”当泛指“子女”，非仅指“生育儿子”<sup>④</sup>。“濯”，即洗涤之义。《诗经·大雅·洞酌》：“洞酌彼行潦，挹彼注兹，可以濯盥……可以濯漑。”毛《传》：“濯，涤也。”“斂”有收聚，收束之义。《说文·支部》：“斂，收也，从支金声。”《尔雅·释诂》：“斂，聚也。”“操”有握持，拿着之义。《说文·手部》：“操，把持也。从手，臬声。”段注：“把者，握也。”“溪”，《说文·谷部》：“溪，山渎所无通者。从谷奚声。”“谷，泉出通川为谷。”段注：“《释水》曰：‘水注川曰溪。注溪曰谷。’”《尔雅·释水》：“水注川曰溪。注溪曰谷。”邢昺疏曰：“水注川曰溪，是涧溪之水注入于川也。故李巡云：‘水出于山入于川曰溪。’‘注溪曰谷’，是谓山谷中水注入川溪也。”<sup>⑤</sup>则“溪”指从山涧中流出注入川中的、水量较大的溪水；“谷”指从山涧流出注入川溪中水量较小的溪水。这里泛指流出山涧中的溪水。“置”有废弃、搁置之义。《说文·网部》：“置，赦也。从网、直。”《韩非子·十过》：“子置勿复言。”“顾”，有回首、回视之义。《诗经·匪风》：“顾瞻周道，中心怛兮。”郑《笺》：“回首曰顾。”《论语·乡党》：“车中不内顾，不疾言，不亲指。”邢昺疏：“顾谓回视也。”“归勿顾”，即返回时不要回头看。

这条资料主要记载了不易孕育的妇女在产后如何处理胞衣就能增强其生育能力的方

① “胞”字原缺，马继兴先生认为，依上下文义，此处疑缺“胞”字。说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第813页。其说可从，故据补。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第139页。

③ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第813页。

④ 张显成：《〈马王堆古医书考释〉补正》，载湖南省博物馆编：《湖南省博物馆四十周年纪念论文集》，（长沙）湖南教育出版社，1996年，第92~102页。

⑤ （宋）邢昺：《尔雅注疏》，第53页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2619页。

法。其对于胞衣的处理与前述各条略别：不易怀孕生子的妇女在分娩后，让他人将胞衣拿去到某处（此处缺两字，当是洗涤胞衣的处所）去洗涤干净，再用新布加以包裹，并用带子紧紧缠束三道，放入某器具（此处缺一字，当指放置经处理后的胞衣的器具）中，让产妇自己拿着，到山涧的水流中（此处缺三字，当指产妇处理胞衣的某种动作）三次，然后，将胞衣扔在那里，离开返回时不要回头看它，最后再让其他人将扔掉的胞衣好好掩埋掉。古人相信，通过对胎胞的这种特殊处理后，就可以达到增强不易生育妇女的孕育能力。

这种将胎胞与产妇的生育能力联系起来的观念，与上述认为胎胞与婴儿之间具有神秘交感作用的信仰一样，二者都是基于交感巫术法则之上的一种错误联想。所不同的是，胞衣与婴儿之间的交感关系是建立在胞衣曾与婴儿一体，以及胞衣为胎儿生命之源等观念之上。而对胞衣的特殊处理可以影响到产妇以后的生育能力这一点上，其信仰之效力恐怕主要在于处理胞衣时所进行的一系列象征性仪式活动中。产妇在处理胞衣的过程中，帛书《胎产书》特别强调产妇在扔掉胞衣后要“归勿顾”，即产妇将加以清理后的胞衣扔掉返回时，不得回头再看它。因为古人相信“顾”将使当事人与巫术仪式中所要驱赶的鬼魅再次联系<sup>①</sup>。因此，产妇在丢掉胞衣时，不能回头看，以免与被她丢弃掉的胎胞发生交感而导致法术失灵。在此仪式中，胞衣显然是被作为转嫁产妇“鲜子”病症的道具。人们相信，通过产妇亲自丢弃胎胞的仪式，产妇“鲜子”的晦气和不祥都会随着胞衣一起被置之脑后，不再与其发生联系，而产妇从此也将获得旺盛的繁殖力。

马王堆汉墓帛书所载有关藏胞的资料是当前我国所发现的最早的此类习俗的记载，它比我国六朝时人所著《产经》有关藏胞习俗的记载要早数百年之久。尽管在藏胞的具体操作中，后世文献的记载与马王堆汉墓资料所说虽不尽一致，但通过以上的分析可以看出，二者之间有着非常明显的传承关系。另外，从此类信仰的建构原理上看，我国古代有关藏胞的习俗，与世界其他民族此类信仰大体上一样，都是建立在胞衣与妇婴曾为一体、胞衣是胎儿生命之源，是以二者间保留着某种神秘的互感观念之上。弗雷泽曾对这种交感观念的原理作了精辟的分析，他将其赖以建立的思想原则归结为两个方面：“第一是‘同类相生’或果必同因；第二是‘物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用。’前者可称之为‘相似律’，后者可称为‘接触律’或‘触染律。’”<sup>②</sup>可以说，世界各地有关藏胞的习俗都是以此类交感巫术法则为其信仰原理的。然从对马王堆汉墓帛书资料所见有关藏胞巫术的分析，我们也可以清晰地看到，我国古代有关藏胞的信仰，在遵循相似律和接触律法则的同时，又将中国古代文化中特有

① 关于“毋顾”的信仰背景，可参本书第三章有关“毋顾”的分析。

② [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第19页。

的阴阳学说贯穿到整个藏胞的过程之中，相信方位、星宿以及藏胞地的阴阳情况具有与人生命运相关的神秘力量。从这一点上说，它又展现了中国古代藏胞巫术的地域性和民族性特色。

### (3) 产后妇婴保健

在古代医学水平较低的情况下，初生儿的成活率与孕妇能否顺利生产是同等重要的事情。因此，在产妇与初生儿的医疗保健方面，古人除了采取消极的防御策略（即产期的禁忌）之外，有时也通过一些积极的巫术手段来确保产后妇婴的健康。马王堆汉墓帛书《胎产书》中有两条资料涉及产后婴儿的保健方法，其中一条是用“市土”来涂抹初生儿的周身，以使其能健壮有力。原文云：

字者，且垂字，取市土濡请（清）者，□之方三四尺，高三四寸。子既产，置土上，勿庸□，令婴儿（二九）□上，其身尽得土，乃浴之，为劲有力（三〇）<sup>①</sup>。

“垂”有接近、即将之义。“垂字”指即将临产。“先取市土濡请（清）者”中的“市”字，整理小组释为“市”，但无注解。马继兴先生从之，并释“市土”为“城镇上湿润清洁的泥土”<sup>②</sup>。旷惠桃先生对照帛书图版原文指出，此字当为“市”字，而非“市”字，并引《说文》“市，艸木盛，木杗然。读若辈”，因释“市土”为草木茂盛处之湿润而洁净的泥土。<sup>③</sup>从帛书图版原文看，释此字为“市”字至确。

此段文字记载了孕妇产前的准备及产后对初生儿的处理以使其健壮的方法。具体程序是：在妇女临产前，预先准备好“市土”并加以处理，堆积成面积为三四尺见方，三四寸高的土堆；在孕妇分娩后，就将初生儿放在产前准备好的土堆上，让初生儿全身沾满泥土，然后再给他洗浴干净，这样处理后，即可使婴儿强劲有力气。

后世医书中多有用某处之土作为医用灵物者，如主惊悸癫邪，安神、定魄，强志，入官不惧，利见大官，宜婚市的“天子藉田三推犁下土”，主妇人易产的“市门土”，治小儿夜啼的“灶中土及四交道土”，主产后腹痛的“户垠下土”以及令人宜田的“春牛角上土”<sup>④</sup>，等等，这些取于不同地方的“土”真的有这些不同的神奇性能吗？从科学角度讲，这些都是毫无根据的荒诞之说，然从原始的逻辑思维来看，它们都是古人基

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第139页。

② 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第812页；魏启鹏、胡翔骅亦从整理小组的释文，释为“市土”，说见魏启鹏、胡翔骅撰：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第91页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第360页。

④ 以上各条引自尚志钧：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第28~35页。

于触染巫术法则之上的错误联想，是有其“合理化”的解释的。如古代将国君视为上天之子，所以称其为“天子”，根据交感巫术原理，天子亲耕籍田时触摸过的犁及其犁下之土也就富有国君的神威，自然便有镇邪祛魅的功效了；市门是来自各地的交易者出入归往的通道，通常是没有任何障碍设置，人们可以自由出入，因此，市门土自然也就具有使妇人易产的灵性。其他各条资料，均可用此交感原理来推导。由此可知，上引帛书《胎产书》中用“市土”来涂抹初生儿周身以使其强劲有力，也主要是因为万物生长于“土”，“土”是万物之本源。而草木茂盛处之土气必然肥沃，故取此处之土来涂抹初生儿，寓意着初生儿得泥土之气后，能如万物初生于土中，得此肥沃之土气滋养而强健成长。

帛书《胎产书》所载另外一条产后保健巫术资料，则是用产蓐烧灰渍水浴洗婴儿，并用其浴后之水饮产妇来促使母子健康的。原文云：

字者已，即燔其蓐，置水中，【以浴】嬰兒<sup>①</sup>，不疔騷（瘙）。及取嬰兒

所已浴者水半盥（杯）飲（三一）母，母亦毋（無）餘病（三二）<sup>②</sup>。

此段文字记载了将分娩时产妇所用的草垫焚烧成灰后，投入水中以浴初生儿，可使其不得疮疡等疾及用初生儿浴后的水来给产妇饮服，则可使产妇也不得疾病的方法。这是通过沐浴或饮用不洁之物以辟除病邪的巫术信仰反映。

在世界许多民族中，常有对分娩期的妇女加以隔离的习俗。如在美国西北部阿拉斯加附近的卡迪亚克岛上，“临产的妇女无论什么季节，都得住进用芦苇搭起的简陋茅舍，在南礼养下孩子住满二十天。在此期间，她被认为是最不洁净的，谁也不接近她，她吃的食物都是用棍子挑着给她的。布赖布赖印第安人认为妇女分娩的污染亵渎比月经来潮更为严重。妇女感觉快要临盆时，便告诉自己的丈夫，丈夫赶忙在偏僻无人的地方为她搭起一所小屋，让她一人独自居住，除了她母亲和另外一位妇人外，不得同任何人说话”<sup>③</sup>。新几内亚的阿拉佩什人，“在孩子出生的时刻，父亲是不能露面的。因为他们相信，妇女的生育功能同男人带有魔力的获取食物的功能在本质上是势不两立的。分娩时流的血与月经时流的血一样是危险的，因此孩子必须降生在寨子外面”<sup>④</sup>。我国古代也有把临产的孕妇安置于侧室以待产或其夫避居他处的习俗。如《仪礼·内则》云：

① “以浴”二字原缺，魏启鹏，胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第92页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第812页均补做“以浴”二字。从上下文义推之，此处补“以浴”二字可从。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第139页。

③ [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》（上），（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第313页。

④ [美] 玛格丽特·米德著、宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，（杭州）浙江人民出版社，1988年，第30页。



“妻将生子，及月辰，居侧室。夫使人日再问之，作而自问之，妻不敢见，使姆衣服以对。至于子生，夫复使人日再问之。夫斋，则不入侧室之门。”这是对社会上层妇女在孕期设置的礼俗。至于一般民众之家，“无侧室者，及月辰，夫出居群室”。孔颖达《疏》说：“庶人无侧室者，及月辰，夫出居群室者，以无侧室，妻在夫寝，妻将生子，故夫出辟之。”<sup>①</sup>清人孙希旦说：“庶人或无侧室，其燕寝夫妇共之而已，故妻及月辰，则夫出居群室以避之。”<sup>②</sup>可见，上自国君之妻，下至庶民之妇，在临产时都要采取隔离的措施以与夫分居，并不得相见。《太平御览》卷三六一引《风俗通义》佚文云：“汝南周霸，字翁仲，为太尉掾，妇于乳舍生女，自毒无男，时屠妇比卧得男，因相与私货易，裨钱数万。”又曰：“颍川有富室，兄弟同居，两妇皆怀妊，数月，长妇胎伤，因闭匿之；产期至，同到乳舍，弟妇生男，夜因盗取之，争讼三年，州郡不能决。”从此两例看，汉代临产孕妇要入“乳舍”待产，而“乳舍”尚有其他待产孕妇，则“乳舍”非产妇家中房舍可知，这说明汉代仍有对临产孕妇加以特殊安置的习俗。

分娩为蕃衍子嗣之重要环节，分娩的顺利与否直接关系到产妇与婴儿的生命安全，但古人何以要对待产或分娩期的妇女加以隔离或避忌呢？《礼记》孔颖达《疏》对此仅说：“生子不于夫正室及妻之燕寝，必于侧室者，以正室、燕寝尊故也。”古人以正室、燕寝为尊，故妇女分娩须避居于侧室。但何以无侧室的庶人仍须避忌它处呢？孔疏未言。王充在《论衡·四讳》中对此习俗的文化背景有明确的交代，他在批评当时的世俗时说：“（民众）讳妇人乳子，以为不洁。将举吉事，入山林，远行度川泽者，皆不与之交通。乳子之家，亦忌恶之。舍丘墓庐道畔，逾月乃入，恶之甚也。”<sup>③</sup>《小品方》卷二也说：“妇人产后满月者，以其生产，身经闇秽，血露未净，不可出户牖，至井灶所也，亦不朝神祇及祠祀也。”<sup>④</sup>依此来看，《礼记》所载古人将临产孕妇安置于它处或丈夫出居群室的礼俗与汉代为孕妇特置待产之“乳舍”的举措，正是我国早期先民对分娩期妇女进行隔离习俗的延续。而隔离的原因，主要在于认为产乳的不洁。

在原始的逻辑思维制约下，人类总是按照自己的喜怒哀乐来塑造鬼魅神灵的性格与情感，鬼神的好恶常常也就是人类好恶的翻版，人之所恶者，鬼亦必恶之。因此，某些污秽之物，如犬、猪等禽畜的粪便、人体的某些排泄物（精液、粪便等）以及与女人有关的一些物事（月经布等）便成为古人用来除魅驱邪、防病禳灾的灵物，这不仅见

①（唐）孔颖达：《礼记正义》，第241～242页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1469～1470页。

②（清）孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，（北京）中华书局，1989年，第766页。

③（汉）王充：《论衡》，（上海）上海人民出版社，1974年，第357～358页。

④（晋）陈延之原著、高文柱辑校：《小品方辑校》，（天津）天津科学技术出版社，1983年，第24页。

于中国古代的文献典籍，而且在出土的战国秦汉简帛资料中也很常见<sup>①</sup>，说明了用秽物驱邪禳灾是我国古代较为普遍的巫术观念。古人将分娩期的妇女看做是不洁的，而产蓐作为产妇分娩时所用之物，自然也是不洁净的污秽之物。因此，此方用产蓐烧灰以浴婴儿，可以使婴儿不得疮疡之疾；以浴儿之水饮产妇，则可保其产后不得疾病。这种用秽物驱邪禳灾的巫术方法，反映了我国古人在产后妇婴保健方面的观念也未能摆脱原始思维的窠臼。

### 三、简帛文献所见死丧葬埋中的时日宜忌

#### （一）死、葬忌同阴或同阳日

睡虎地秦简《日书》甲种《衣篇》末附简文曰：

葬日，子卯巳酉戌，是胃（谓）男日，午未申丑亥辰，是胃（谓）女日。女日死，女日葬（三〇正貳），必复之。男子亦然。凡丁丑不可以葬，葬必参（三一正貳）<sup>②</sup>。

睡虎地秦简《日书》乙种《人日篇》简文亦云：

凡子、卯、寅、酉男子日，午、未、申、丑、亥女子日。以女子日病，病瘳，必复之。以女子日死，死以葬，必复之。男子日如是（一〇八）<sup>③</sup>。

又《男子日篇》简文曰：

男子日，寅、卯、子、巳、戌、酉，女子日，辰、午、未、申、亥、丑（一〇九）<sup>④</sup>。

此外，在放马滩秦简甲种《日书》第1~4号简的末端，也有与上述内容基本相同的记载，原简文曰：

男日，卯、寅、巳、酉、戌；女日，午、未、申、丑、亥、辰。（甲1）

以女日病，以女日瘳，必可日复之，以女日（甲2）

死，以女日葬，必复之。男日亦如是，（甲3）

谓旺隸之日。（甲4）

又，放简乙种《日书》第91~93号简简文云：

① 关于这一点，请参看本文第四章有关“秽物厌胜”的分析。

② 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187页。

③ 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240页。

④ 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240页。

男日子卯寅巳酉戌□□□未申丑亥辰·以女[ ] (乙 91)

[ ]必女日復之以女日死以女日葬必復之男日亦如是谓[ ] (乙 92)

[ ]死[ ]日病以女日瘳…… (乙 93)①

以上几条简文中,对于男日、女日的记载多不一致。但从简文内容看,它们之间显然是有承袭关系的。其中,睡虎地秦简《日书》乙种《男子日篇》所载男、女日的信息最全,可补其他各条内容之缺文。而就各条简文资料看,除了睡虎地秦简《日书》甲种中“凡丁丑不可以葬,葬必参”一句与其他资料不同外,其余内容基本一致。那么,可将以上几条资料中与死葬有关的信息分解如下:其一,是对男、女日的规定。男子日为:寅、卯、子、巳、戌、酉;女子日为:辰、午、未、申、亥、丑。其二,女日死,女日葬,必复之。男日亦如此。

“复”,整理小组注曰:“意谓再次发生死亡。”而“参”,“意谓三次发生死亡”。此说学者多从之②。然连劭名先生认为,“复”是“回返”之义,而“参”与“直”义同,有“竖立”之义③。按,“复”虽有“回返”之义,但从睡虎地秦简《日书》甲种简文明言“葬日”来看,以上资料实是有关丧葬禁忌的。

以上简文内容说,死于女日者,如果在女日里安葬,必然会再次发生同样的事。而死于男日者,如果在男日安葬,也会再次发生同样的事。“复”字在睡虎地秦简《日书》中多次见到,如睡虎地秦简《日书》甲种《盗者篇》简文有“甲辰寅死,必复有死”④,此处的“复”字,应是表示重复或继续之义,相当于“再”,这与“女日死,女日葬,必复之”中的“复”无论是在语法或是在词义上都是相同的。又,《吏篇》简文有“昼见,令复见之”、“夕见,令复见之”⑤,“复”在此处亦为重复、再次之义。可知整理小组对“复”字的注解是可信的。“凡丁丑不可以葬,葬必参”一句,也是有关丧葬日忌的资料,其中的“参”,应即“叁”,意为反复,再次。“叁”用作为数量词时,有实数和虚数之别,此处暂依整理小组之说。

① 甘肃文物考古研究所编:《天水放马滩秦简》,(北京)中华书局,2009年,第83、91页。按,编号为乙93号简的简文“瘳”字后尚有一些与其前文完全不符的简文,笔者认为,无论是就简文文意还是残简断面来看,整理者对此几简简文的缀合均为不妥。从简文文意看,乙93号简“瘳”字以上的文字应该是与乙92号简相连的。从乙92、乙93这两条简的断面及宽度看,将乙93号简“瘳”字以上的残简放在乙92号简之上也是非常吻合的。详见拙撰《〈天水放马滩秦简〉残简缀合二则》(复旦大学出土文献与古文字研究中心网 <http://www.gwz.fudan.edu.cn>, 2009/10/27 首发)一文分析。

② 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第70页;吴小强:《秦简日书集释》,(长沙)岳麓书社,2000年,第44页;王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,(武汉)湖北教育出版社,2003年,第132~133页。

③ 连劭名:《睡虎地秦简〈日书〉及〈诘〉篇补正》,《江汉考古》2001年1期,第78~79页。

④ 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221页。

⑤ 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208页。

睡虎地秦简《日书》甲种《吏篇》简文又有牡日、牝日：

子、寅、卯、巳、酉、戌为牡日。丑、辰、申、午、未、亥为牝。牝日以葬，必复之（一一背）<sup>①</sup>。

牝，即牝日。此简所载有关牡日、牝日的日序虽然与睡虎地秦简《日书》甲种《男子日篇》所载不同，但各自对应的辰日却一致，且“牝日以葬，必复之”的句义又与“女日葬，必复之”同，可知上述简文中的“男日”即此简中的“牡日”，“女日”即此简中的“牝日”。简文内容是说，女日死者，忌在女日埋葬；男日死者，则忌在男日埋葬。从男、女日的划分来看，这是用十二支来纪日，并将其平均分配为男、女日。女日死者既然忌女日葬，言外之意，男日则为可葬埋之日，而男日死者则可在女日里埋葬。男、女和牝、牡在中国古代阴阳理论中都被看做是阴阳的实体，若将男、女对应的牡、牝理解为阳和阴，那么，这种“女日死者以男日葬，男日死者以女日葬”或者“牡日死必以牝日葬，牝日死必以牡日葬，不然必复之”<sup>②</sup>的丧葬择日观念，实际上就是对构建在阴阳学说基础之上的阴阳相合为吉，阴阴或阳阳相合而凶的信仰原理的运用。而前文所引睡虎地秦简《日书》甲种简文“牝月牡日娶妻，吉”的记载，也同样是以此一原理为其信仰依据的。王充《论衡·讥日》引《葬历》曰：“葬避九空、地毡，及日之刚柔，月之奇耦。”又曰：“日吉无害，刚柔相得，奇耦相应，乃为吉良。不合此历，转为凶恶。”《淮南子·天文训》曰：“凡日，甲刚乙柔，丙刚丁柔，以至于壬癸。”《礼记·曲礼上》：“外事以刚日，内事以柔日。”孔颖达疏曰：“刚，奇日也。十日有五奇五偶，甲、丙、戊、庚、壬五奇为刚也。乙、丁、己、辛、癸五偶为柔也。”这里的“刚柔相得”，即是指刚、柔日相合为吉。刚日与柔日所对应者，也即牡日与牝日、阳日与阴日、男日与女日也，放马滩秦简乙种《日书》简文即云：

凡甲、丙、午、庚、壬、子、寅、巳、酉，是胃岡（刚）日、阳【日】、牡日毆，女子之吉日毆（乙113）。

凡乙、丁、己、辛、癸、丑、辰、午、未、申、亥，是柔日、阴日、牝日毆，男子之吉日毆（乙114）<sup>③</sup>。

尽管出土简文资料中的男日、牡日、刚日、阳日和女日、牝日、刚日、柔日与古代文献中所说的刚、柔日在具体所对应的日期上虽不完全相同，但它们所说阴阳相合为吉、追求阴阳调和的出发点则是相一致的<sup>④</sup>。

① 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209页。

② 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第91页。

③ 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第92页。

④ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第72页。

## （二）葬忌丁丑日

上文所引睡虎地秦简《日书》甲种第三一正贰号简文说：“凡丁丑不可以葬，葬必参。”可知丁丑日为忌葬埋死者的日子。如果在此日里安葬死者，后果极为严重，必会三次发生死亡。这一葬埋忌日也见于敦煌悬泉汉简《日书·死篇》中：

丁丑不可入丧，丧，不出三年有人三死亡<sup>①</sup>。

“丧”，《说文·口部》曰：“亡也。从哭，从亡。”又，《说文·艹部》曰：“葬，藏也。从死在艸中。”人死为丧，掩埋死者则为葬。是以“入丧”即“葬”。“不可以入丧”，即睡虎地秦简《日书》甲种的“不可以葬”。而“不出三年有人三死亡”与“葬必参(叁)”文义也基本相同。可知汉代亦以丁丑日为丧葬之忌日。古代为何以丁丑日为丧葬之忌日？文献无征，这一问题尚待进一步探讨。

## （三）葬忌辰日

“辰日”，即甲辰、丙辰、戊辰、庚辰、壬辰等日。这些日子也是埋葬死者所须避忌的日子。睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

毋【以】辰葬，必有重丧（一〇五正贰）<sup>②</sup>。

“必有重丧”，即必定会再次发生死亡之事，知此日为丧葬之忌日。武威磨咀子第六号汉墓出土的《日书》残简“日忌木简丙”亦云：

【辰】毋治丧<sup>③</sup>。

“治丧”即处理丧事，在这里应指葬埋死者。这与上引睡虎地秦简《日书》甲种简文“毋辰以葬”意思相同。在孔家坡汉简《日书·忌日篇》中，也有相似的禁忌内容：

……辰不可举丧，出入三月，必复有丧<sup>④</sup>。

此外，在敦煌悬泉汉简《日书·死篇》中，有几条简文对于辰日所涉禁忌事项似乎更为广泛。原简文曰：

辰死者，不幸。西南间一室必有死者，央（殃）凶不出西井上。辰不可穿。穿，不出三月有五丧。毋以死者。以死者，不出三年有五丧。勿以哭泣，

① 胡平生、张德芳编撰：《敦煌悬泉汉简释粹》，（上海）上海古籍出版社，2001年，第178～179页。

② 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197页。

③ 陈梦家：《汉简缀述》，（北京）中华书局，1980年，第285页。

④ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第178页。

以哭泣，不出三月复哭<sup>①</sup>。

整理者注曰：“辰死者：辰日死亡，即甲辰、丙辰、戊辰、庚辰、壬辰等日。《日书》以干支记日者皆类似。”“穿：穿地，如掘井、挖坑等，此处特指开挖墓穴”。“‘毋以死者’：当为‘毋以辰死者’之省。下文‘以死者’，即‘以辰死者’”<sup>②</sup>。

由上简文可知，不但此日里死亡是不吉的，而且于此日开挖墓穴，临丧哭泣等都是凶的，这一信仰在睡虎地秦简《日书》乙种简文中也有类似的记载。原简文曰：

辰不可以哭、穿肆（殓），且有二丧<sup>③</sup>。

“肆”，整理者释为“殓”，并注曰：“殓，《仪礼·士丧礼》注：‘埋棺之坎也，掘之于西阶。’”吴小强《集释》注引《释名·释丧制》曰：“假葬于道侧曰殓，殓，翳也。”<sup>④</sup>则哭与穿殓都与丧事有关。“辰不可以哭、穿殓”，具体指死了人时不可以哭泣和挖坑埋葬。也就是说，“辰日”为死亡丧葬之凶日，凡是与死亡有关之事，如哭泣，开挖墓穴等都不宜做，埋葬死者自然也不例外。王充《论衡·辨祟》亦云：“辰日不哭，哭必重丧。”陈梦家先生指出，“辰不哭泣”与汉简“辰毋治丧”应是一事<sup>⑤</sup>。可见战国秦汉时期均以辰日忌行丧葬之事。

辰日何以为丧葬之忌日？《颜氏家训·风操》云：“阴阳说云：‘辰为水墓，又为土墓，故不得哭。’”高唐隆以土生于未，盛于戌，壮于丑，终于辰。辰为水土墓，故辰日不哭，以辰日重丧故也。清人赵曦明亦云：“水土俱长生于申，故墓俱在辰。”<sup>⑥</sup>隋萧吉《五行大义》卷二《论生死所》则以五行寄生十二辰说解释曰：“五行体别，生死之处不同，遍有十二月十二辰而出没……水，受气于巳，胎于午，养于未，生于申，沐浴于酉，冠带于戌，临官于亥，王于子，衰于丑，病于寅，死于卯，葬于辰。土，受气于亥，胎于子，养于丑，寄生于寅，生于卯，沐浴于辰，冠带于巳，临官于午，王于未，衰病于申，死于酉，葬于戌。戌是火墓，火是其母，母子不同葬，进行于丑。丑是金墓，金是其子，义又不合，欲还于未，未是木墓，木为土鬼，畏不敢入，进休就辰。辰是水墓，水为其妻，于义为合，遂葬于辰……水土共墓。正取此也。”<sup>⑦</sup>以上各家解说虽不相同，但均以五行立论则无异，说明葬忌辰日的习俗也是以五行学说为其信仰原理的。

① 胡平生、张德芳编撰：《敦煌悬泉汉简释粹》，（上海）上海古籍出版社，2001年，第178页。

② 胡平生、张德芳编撰：《敦煌悬泉汉简释粹》，（上海）上海古籍出版社，2001年，第179～180页。

③ 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248页。

④ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第238页。

⑤ 陈梦家：《汉简缀述》，（北京）中华书局，1980年，第285页。

⑥ 王利器：《颜氏家训集解》，（北京）中华书局，1993年，第97～98页。

⑦ （隋）萧吉：《五行大义》卷二，第3～4页，《续修四库全书》编纂委员会编：《续修四库全书·子部·术数类》（第1060册），（上海）上海古籍出版社，2002年，第215页。

## 第二节 行道不易——简帛资料所见行归巫术

择吉出行是世界各民族共有之习俗，中国古代亦不例外。据殷墟出土甲骨卜辞的记载，商人在出行或田猎之前总要贞卜一下此行的吉凶：

贞，行其载王事？（《合集》5457）

己丑，王不行自雀？（《合集》21901）

壬寅卜，古贞，王往于田，无灾？十月。（《合集》10529）

己酉卜，贞，王往于田，无灾？（《合集》10530）

由上述卜辞可知，至迟从商代中期开始，我国就已有择吉出行或田猎的习俗。周代出行择吉的习俗，古文献亦多所载。如《易·蛊》云：“蛊：元亨。利涉大川，先甲三日，后甲三日。”先甲三日即辛日，后甲三日即丁日，这是说辛日和丁日利于涉大川<sup>①</sup>。又，《易·巽》云：“先庚三日，后庚三日，吉。”先庚三日为“丁日”，后庚三日为“癸日”。《经义述闻》云：“先甲三日，后甲三日。先庚三日，后庚三日。皆行事之吉日也。”<sup>②</sup>又，《诗经·小雅·吉日》云：“吉日维戊”，“吉日庚午”。《吉日》描写的是周宣王出行田猎之事，知周人出行田猎亦须择取吉日。《穆天子传》卷四曰：“吉日丁酉，天子入于南郑。”又，卷六曰：“吉日辛卯，天子入于南郑。”《礼记·曲礼上》曰：“外事以刚日，内事以柔日。”这些资料反映了周代择吉之俗亦很盛行。

近几十年来，随着战国秦汉时期的简牍《日书》资料在各地不断出土，不但将古人出行择吉的习俗演绎得淋漓尽致，更为我们提供了研究古人择吉习俗的专门性历书。下文拟在借鉴前人的研究成果基础上，对出土简帛资料中有关行归择吉习俗的信仰原理做些粗浅的分析。

### 一、简帛文献所见行归宜忌

如上所述，为出行选择吉日，是先秦时期常见的习俗。在出土简牍《日书》资料中，与出行宜忌有关的内容非常庞杂，种类也极多。据王子今先生对睡虎地秦简《日书》所见行归宜忌资料的不完全统计，睡虎地秦简《日书》总计 425 支简（残简未记入）中，简文直接涉及出行归返吉凶，即内容为行归宜忌者多达 151 支。全年行忌日

① 周明邦主编：《周易评注》，（北京）中华书局，1995 年，第 48 页。

② （清）王引之：《经义述闻》，（南京）江苏古籍出版社，1985 年，第 18 页。

合计达 151 日，占全年总日的 41.3% 以上<sup>①</sup>。由此足见当时社会对出行归往禁忌的重视和苛严。因本文篇幅所限，我们仅就出土简帛文献所见有关行归宜忌资料所反映的习俗原理做些探讨。

### （一）出行归往与时日宜忌

#### 1. 建除、丛辰与行归宜忌

##### （1）楚建除与行归宜忌

出土简帛文献有关行归宜忌的资料最早见于九店楚简《日书》中，相关简文曰：

达日，𠂔（利）𠂔（以）行𠂔（师）徒，出正（征），𠂔（得）……（三〇）。

外𠂔（阳）日，𠂔（利）𠂔（以）行𠂔（作），【𠂔（𠂔）】四方𠂔（野）外，吉。𠂔（以）田𠂔（猎），𠂔（获）。逃人不𠂔（得），无𠂔（闻）……（三一）。

外害日，不𠂔（利）𠂔（以）行𠂔（作）、𠂔（𠂔）四方𠂔（野）外，必无𠂔（遇）寇（寇）逃（盗），必兵。是古（故）𠂔（谓）不𠂔（利）𠂔（以）行𠂔（作）、𠂔（野）事，不吉（三二）。

𠂔（阴）日……𠂔（以）远行，旧（久）。是古（故）不𠂔（利）𠂔（以）行口（三三）。

𠂔日……女（如）远行，𠂔……行又（有）𠂔（得）……（三五）<sup>②</sup>

上述有关行归宜忌的内容，在睡虎地秦简《日书》甲种《除篇》及乙种中也有大致相同的记载，但也有一些小异之处。如在建除日的名目上，九店楚简与睡虎地秦简《日书》甲、乙种所列不同。九店楚简中的达日、外阳日、外害日、阴日，𠂔日在睡虎地秦简《日书》乙种中分别作：平达之日、成外阳之日、空外𠂔日、𠂔外阴之日、成决光日（睡虎地秦简《日书》甲种中则作“央光日”<sup>③</sup>）<sup>④</sup>。另外，三者在同一建除日中，行归宜忌的内容也略有差异。如九店楚简的“达日”有关出行的内容，在睡虎地秦简

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉所见行归宜忌》，《江汉考古》1994 年 2 期，第 45～49 页。正如王先生在文中所说，由于存在不便统计的因素，以上计算是极不完全的。如若严格遵守睡虎地《日书》规定的各种禁忌，则行忌日总数还会大大超过上述数字。这一点在王子今先生后来的研究中也得到了证实。他在《秦汉交通史稿》一书中，统计全年行忌日达 165 日，占全年 45.2%。见王子今：《秦汉交通史稿》，（北京）中共中央党校出版社，1994 年，第 556 页。

② 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，（北京）中华书局，2000 年，第 48～49 页。

③ 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 181 页。

④ 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 231～232 页。



《日书》甲种中多出“见人”，乙种无“出征”而有“见人、入邦”；“外阳日”，睡虎地秦简《日书》甲种则为“利以达野外，可以田猎。以亡，不得。”乙种仅作“利以之四方野外”；“外害日”，睡虎地秦简《日书》甲种内容基本相同，乙种作“不可以行，之四邻，必见兵”；“阴日”，睡虎地秦简《日书》甲种为“不可以之野外”，乙种为“不可远行，远行不返”；“𡗗日”，睡虎地秦简《日书》甲种作“利以猎四方野外，行有得”，乙种仅有“行有得”。尽管九店楚简与睡虎地秦简《日书》甲、乙种在建除日名及对应事项上略有差异，但从日名上看，二者间显然是有相承关系的。李学勤先生曾指出，“除即建除，说明《日书》与建除家有关”，“（睡虎地秦简）每种《日书》都包括两套建除，一套显然是秦人的建除，一套应属楚人”<sup>①</sup>。刘乐贤进一步指出，睡虎地秦简《日书》中的《除篇》所描述的是楚的一套建除<sup>②</sup>。今从九店楚简《日书》与睡虎地秦简《日书》甲、乙种所载建除日内容上，这些观点都是非常正确的。二者在建除日名上的上述差异，或是因流传地域不同而致。至于各日中有关行归宜忌的具体内容虽也存在着一些差异，但由上可知，二者间的共同处是主要的，说明它们在性质、用途以及信仰原理上并无区别。

以上各建除日中，达日、外阳日、𡗗日是利于出行的吉日，而外害日、阴日是不利于出行的凶日，全年利于出行的日子相对要多于不利出行的日子。从建除日的日名上看，这种以地支与月份顺序搭配来判断行事吉凶的方法，是在阴阳五行思想的大框架下，基于人们对阴阳时气变化的神秘认识而设置的。此点前文已有论及。

## （2）秦建除、丛辰与行忌

睡虎地秦简《日书》甲种有《秦除篇》，“秦除”是秦人的建除系统，这是学术界的共识。在《秦除篇》所列全年的十二种日子中，有关行归宜忌的日子只有“𡗗（执）日”。原简文曰：

𡗗（执）日，不可以行。以亡，必𡗗（执）而入公而止（一九正貳）<sup>③</sup>。

“执日”，根据《秦除篇》中的秦除表，可知其在每月中的具体日子为：正月未、二月申、三月酉、四月戌、五月亥、六月子、七月丑、八月寅、九月卯、十月辰、十一月巳、十二月午诸日。放马滩秦简甲种《日书》简文云：

执日，不可行、行远，必执而于公（一八）<sup>④</sup>。

虽然二者在文字表达上略有出入，但两“执日”在各月份所配的地支上则完全一样，说明它们都是属于秦人的建除系统。

“执日”不可出行的禁忌在出土汉简中亦有所载。如孔家坡汉墓简牍《日书·建除

① 李学勤：《睡虎地秦简〈日书〉与楚、秦社会》，《江汉考古》1985年4期，第60~64页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第30页。

③ 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183页。

④ 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第846页。

篇》简文云：

执日，不可以行，以是，不亡，必执入县官。可以逐盗，围得（一八）<sup>①</sup>。

此条简文内容与上引秦简内容虽略有不同，但“执日”不可出行的禁忌却相一致。又，尹湾汉墓简牍《行道吉凶》简文云：

行得三阳，又得其门，百事皆成，不辟执、咎之日（一〇八）<sup>②</sup>。

此条简文是说，如值三阳之日，又向该日宜行之方，则百事皆可办成，即使该日正好是执日或咎日这样的日子也无须避开。言外之意，执日、咎日实是不宜出行的日子。

“执日”为何是出行的忌日？除了时日搭配上的神秘性外，可能与其字面意思上的“执”有关。《淮南子·天文训》曰：“未为执，主陷。”《说文·手部》：“执，捕罪人也。”《协纪辨方书》卷四引《选择宗镜》曰：“执为四利之死符，又为小耗，凶。”<sup>③</sup>以上均以“执”义为不吉，那么，在“执日”里出行，当然也是不利的。刘增贵进一步指出，若照字面意思来看，《秦除篇》中的“定日”、“被（破）日”、“危日”以及睡虎地秦简《日书》乙种《除篇》中的“虚日”、“闭日”等“毋可有为”的日子亦均应是不适出行的日子<sup>④</sup>。由此看来，秦建除中的出行忌日也不少。

## 2. 离日、反支日与行忌

前引睡虎地秦简《日书》甲种第四七正貳至六〇正貳简载有一幅《艮山图》，而第四七正叁至五三正叁简则是对该图的说明文字及有关“离日”的宜忌。该段简文提及“离日”不仅不可以嫁娶，而且也是出行的禁忌日子。对于此一行归宜忌的信仰原理，李学勤先生曾将其与《周易·说卦》“艮为山”联系起来认为，“《艮卦》的特性是静止不动，相背不见，这正和《艮山图》表达的思想相合。‘离日’与‘反支’夹居于山背两侧，也象征了这一思想。既然静止不动，自然是不宜出行”<sup>⑤</sup>。此说至确，无须赘言。需要提及的是，依据原简文义及各家的研究，可知“离日”本是根据每月的反支日所推算而得，则反支日也应是不宜出行的日子。《后汉书·王符传》云：“明帝时，

① 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第129页。

② 连云港市博物馆等编：《尹湾汉代简牍》，（北京）中华书局，1997年，第147页。

③ （清）允禄、梅毂成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第129页。

④ 刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第5页。按，放马滩秦简甲种《日书》有“彼日”，为“毋可以有为矣”。此“彼日”即睡虎地秦简《日书》甲种《秦除篇》的“被（破）日”。《协纪辨方书》卷四引《选择宗镜》云：“建、破、平、收，俗之所忌，惟破日最凶。”

⑤ 李学勤：《简帛佚籍与学术史·〈日书〉中的艮山图》，（南昌）江西教育出版社，2001年，第148~149页。

公车以反支日不受章奏。帝闻而怪曰：‘民废农桑，远来诣阙，而复拘以禁忌，岂为政之意乎！’于是遂蠲其制。”王符《潜夫论·爱日》亦载此事曰：“孝明皇帝尝问：‘今旦何得无上书者？’左右对曰：‘反支故。’帝曰：‘民既废农远来诣阙，而复使避反支，是则又夺其日而冤之也。’乃勅公车受章，无避反支。”汪继培注引《续汉书·百官志》曰：“公车司马令属卫尉，掌吏民上章。”<sup>①</sup>可见，汉代反支日里原有不受章奏的禁忌。而《汉书·陈遵传》云：“王莽败，二人俱客池阳，（张）竦为贼兵所杀。”颜师古注引李奇说曰：“竦知有贼当去，会反支日，不去，为贼所杀。桓谭以为通人之蔽也。”<sup>②</sup>《颜氏家训·杂艺》亦曰：“反支不去，竟以遇害。”王利器先生以为，此即指《汉书》所载张竦避反支日而被杀之事<sup>③</sup>。由上可知，汉代确有反支日不可出行的禁忌。出土秦简虽未明载反支日不可出行，但从“离日不可以行”推之，当时亦当有反支日不可以行的习俗。

### 3. 赤啻（帝）临日与行忌

睡虎地秦简《日书》甲种《行篇》载赤啻（帝）临日是大行、远行的禁忌日子。简文曰：

凡且有太行、远行若饮食、歌乐、聚畜生及夫妻同衣，毋以正月上旬午，二月上旬亥，三月上旬申，四月上旬丑，五月上旬戌，六月上旬卯，七月上旬子，八月（一二七正）上旬巳，九月上旬寅，十月上旬未，十一月上旬辰，十二月上旬酉。凡是日赤啻（帝）恒以开临下民而降其殃（殃），不可具为百事，皆毋（无）所利。节（即）有为也（一二八正），其央（殃）不出岁中，小大必至。有为而禺（遇）雨，命曰央（殃）蚤（早）至，不出三月，必有死亡之志至。

凡是有为也，必先计月中间日，句（苟）毋（无）直赤啻（帝）临日，它日虽（一二九正）有不吉之名，毋（无）所大害。

此段简文大致内容又见于睡虎地秦简《日书》乙种第一三二至一三七简，前文已有征引。该条简文是关于太行、远行、饮食歌乐、聚具畜生及夫妻同衣等事在每个月中的禁忌日子。与“行”忌有关的是“太行”、“远行”。“太行”，整理小组无注。王子今认为，“太行”可能是指意义比较重要的出行行为。吴小强释“太行”为隆重的出行活动或重大的旅行。二说略同。刘增贵先生则指出：“上引‘太行’、‘远行’并列，可知二者有别。按古代皇帝死无谥时曾有‘太行’之称，如淳认为是‘不反’，即有去无回的意思，指丧葬之事……《日书》的‘太行’或许与丧事有关。另一可能是，‘太行’

①（汉）王符著、汪继培笺、彭铎校正：《潜夫论笺》，（北京）中华书局，1979年，第221页。

②（汉）班固：《汉书》（第11册），（北京）中华书局，1962年，第3714页正文及注文。

③王利器：《颜氏家训集解》（增补本），（北京）中华书局，1993年，第583页。

虽未必指有去无回的丧事，从文意上看，或许指的是较‘远行’更久远的出行。”<sup>①</sup>按，以“大行”指丧葬之事，始见于汉人之说，《史记·孝景本纪》裴骃《集解》引服虔说云：“天子死未有谥，称大行。”<sup>②</sup>汉代以前，此说尚无文献可征，且秦简“大行”、“远行”连称，从文义上看，当与天子丧葬之事无涉。故“大行”应指重大的出行活动。“远行”一词，秦简多见，当指长距离的出行。

上引简文说，不要在正月上旬午，二月上旬亥，三月上旬申，四月上旬丑，五月上旬戌，六月上旬卯，七月上旬子，八月上旬巳，九月上旬寅，十月上旬未，十一月上旬辰，十二月上旬酉等日子里“大行”、“远行”，因为这些日子是赤帝下临将灾殃的日子。简文又说，“凡是有为也，必先计月中间日，句（苟）毋（无）直赤帝（帝）临日，它日虽有不吉之名，毋（无）所大害”。“月中间日”当指每月中除赤帝临日外的其他日子<sup>③</sup>。这是说，赤帝临日是每月中最凶之日，其他日子虽有不吉，都不如赤帝临日之凶。因此，在一年的十二个月中，与出行有关的大行、远行活动均不得在赤帝临日里进行。

前文已对赤帝的身份作了分析，知其为掌管天牢的刑罚之神。因此，在其“开临下民而降其殃”的日子里，当然是不可以出行的。可见，这种出行忌日实是出于对赤帝神的避忌所设。晋人葛洪《抱朴子·登涉》载“入山之大忌”云：“入山之大忌，正月午，二月亥，三月申，四月丑，五月戌，六月卯，七月子，八月巳，九月寅，十月未，十一月辰，十二月酉。”<sup>④</sup>后世选择通书如《星历考原》卷四及《协纪辨方书》卷六均收有“临日”一项<sup>⑤</sup>，其月日搭配关系正与《抱朴子·登涉》所载相同。有学者认为，此“临日”即“赤帝临日”。从时间上看，上引文献所载虽较秦简《日书》宽泛，并不限于每月之上旬，而从月、支的搭配上看，则又与秦简所载相同，且入山之忌又与出行之忌相合，说明它们之间的确有着传承关系，但二者间的差异也是非常明显

① 分别见王子今：《睡虎地秦简〈日书〉所见行归宜忌》，《江汉论坛》1994年2期，第45~49页。又见王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第248页；吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第94、220页；刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗和信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第510页。

② （汉）司马迁：《史记》（第2册），（北京）中华书局，1982年，第447页注文。

③ 刘乐贤释“间日”为闲暇之日。王子今从之。说见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第154页；王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第251页。按，释“间日”为闲暇之日，其义可通，但从文义上讲，似乎有些模糊，不若将其释为“赤帝临日之外的其他日子”，义似更为清晰。

④ 此段资料原文多误，清人孙星衍有所校正，王明先生从孙氏校文，本文所引，即为校后之文。见王明：《抱朴子内篇校释》，（北京）中华书局，1985年，第301页正文及315~316页校释。

⑤ （清）李光地撰：《御定星历考原》，《影印文渊阁四库全书》（第811册），（台北）商务印书馆，1983年，第72页；（清）允禄、梅毂成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第201页。

的，此点刘乐贤已撰文指出<sup>①</sup>。

出行不能与神灵活动时间相冲突，这在马王堆汉墓帛书《出行占》中也可见到。原释文云：

庚子寅戌、辛丑寅戌、癸卯巳酉不可行，此黄帝<sup>②</sup>

“庚子寅戌”，即庚子、庚寅、庚戌。“辛丑寅戌”，即辛丑、辛寅、辛戌。“癸卯巳酉”，即癸卯、癸巳、癸酉。这些日子里禁忌出行的原因，从帛书文字看，是与黄帝的活动有关。黄帝为上古传说中的五帝之一，此处则与赤帝一样，应为职掌某事之神灵。至于这些日子里，黄帝到底在从事什么活动需要加以避忌？由于帛书文字残缺严重，已难考知其详，但它与“赤帝临日”里不可出行的禁忌一样，都是出于对某些神灵活动的避忌而设，此点毋庸置疑。

#### 4. 五行理论下的时日与行归禁忌

战国时期，阴阳五行学说得到极大的完善和发展，除五德终始说外，如后世选择通书中的五行生克、五行无气、五行之数、五行阴阳相冲、五行阴阳穷绝、五行配四方、四季等理论都已成为当时择吉习俗的主要信仰依据。虽然出土简帛资料并未有上述各种五行理论的明确记载，但从简文中所反映的各项行事宜忌的原理中已为我们提供了佐证。当然，行归宜忌的信仰也不可能免俗，略析如下。

##### (1) 气往亡日与行归宜忌

睡虎地秦简日书甲种《归行篇》简文曰：

入正月七日，入二月四日，入三月廿一日，入四月八日，入五月十九日，入六月廿四日，入七月九日，入八月九日，入九月廿七日，入十月十日，入十一月廿日，入十二月卅日，凡此日以归，死；行，亡（一三一正）<sup>③</sup>。

从简文看，每月有一日是不可归、行的大凶日，时日的排列似乎也有一定的规则，但因简文多有错误，不易发现，已有学者指出其误并加订补<sup>④</sup>。类似简文又见于九店楚简第八一至八七简<sup>⑤</sup>、睡虎地秦简《日书》甲种第一〇七背至一〇八背、乙种《亡日篇》

① 刘乐贤：《简帛数学文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第376页。

② 陈松长编著：《马王堆帛书艺术》，（上海）上海书店，1996年，第134页。

③ 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201页。

④ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1995年，第287页。

⑤ 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，（北京）中华书局，2000年，第54页。该段简文用楚月名，且简文残缺严重，整理者据睡虎地秦简《日书》简文对其做了复原，可参看该书第133页注释第三一〇。

第一四九至一五〇简、《亡者篇》第一五一至一五二简<sup>①</sup>及孔家坡汉墓简牍《日书·亡日篇》第一五二壹、一五三简<sup>②</sup>。其中以睡虎地秦简《日书》甲种第一〇七背至一〇八背简简文最为完整，原文曰：

正月七日、二月十四日、三月廿一日、四月八日、五月十六日、六月廿四日、七月九日、八月十八日、九月廿七日、十月十日、十一月廿日、十二月卅日，是日在行不可以归，在室不可以行，是是大凶<sup>③</sup>。

由此条简文观之，每月行归的忌日排列非常规则：春三月为七及七的倍数，夏三月为八及八的倍数，秋三月为九及九的倍数，冬三月为十及十的倍数。这种排列规则显然是根据五行之数来确定的，即一六为水、二七为火、三八为木、四九为金、五十为土，其中一二三四五为生数，六七八九十为成数。睡虎地秦简《日书》归行忌日所取为成数。而一六为水，古人认为水即气，故不取。此一理论在清代官修选择通书《协纪辨方书》中有详细解说。该书卷六载“气往亡”说云：“盖一二三四五，五行之生数也。六七八九十，五行之成数也。一六为水，水即气也。气以终而复始，往而不亡者也。火木金土则有质矣，其气乃有时而尽。而二三四五为生数，至而伸者也。七八九十为成数，返而归者也。故七八九十为往亡日，而以四时之序配之。立春七，立夏八，立秋九，立冬十。仲月为四时第二月，故二之为仲月往亡日。季月为四时第三月，故三之为季月往亡日。”<sup>④</sup> 秦简《日书》所载“往亡”忌日与《协纪辨方书》的“气往亡”在名称上虽有区别，但二者在原理上却是一致的，说明中国古代择日之术是相当久远的。

## （2）月杀日与行忌

前文已论及，睡虎地秦简《日书》中已有了后世通书所谓的五行三合局理论。这一理论在有关行归的宜忌信仰中也得到了具体的运用。睡虎地秦简《日书》甲种《到

① 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244页。睡虎地秦简《日书》乙种第一四九至一五〇简原文作：“正月七日，二月旬，三月旬一日，四月八日，五月旬六日，六月二旬，七月九日，八月旬八日，九月二旬七日，十月旬，十一月旬，十二月二旬，凡以此往亡必得，不得必死。”而第一五一至一五二简文作：“正月七日，二月旬四日，三月二日，四月八日，五月旬六日，六月二旬四日，七月九日，八月旬八日，九月二旬七日，□二旬，凡是往亡【必得】，不得必死。”此两段简文文义与日忌原理均与睡虎地秦简《日书》甲种第一〇七背至一〇八背号简文同，故可据此订补其中的错讹之处。如乙种一四九至一五〇号简中的“二月旬”当做“二月旬四日”，“三月旬一日”当做“三月二旬一日”，“六月二旬”当做“六月二旬四日”，“十一月旬”当做“十一月二旬”，“十二月二旬”当做“十二月三旬”。而乙种第一五〇至一五一号简文中的“三月二日”当做“三月二旬一日”，“□二旬”当补为“十月旬，十一月二旬，十二月三旬”。

② 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第147页。

③ 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223页。

④ （清）允禄、梅毂成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第232页。

室篇》简文曰：

正月丑，二月戌，三月未，四月辰，五月丑，六月戌，七月未，八月辰，  
十月戌、丑，十一月未，十二月辰。凡此日不可以行，不吉<sup>①</sup>。

此条简文，原文有错漏。刘乐贤据原图版补“九月辰”三字，并认为依文例，此处“九月辰”应系“九月丑”之误。“十月戌”后的“丑”字系衍文<sup>②</sup>。笔者认为，此处所缺者可能仅“九月”二字，“丑”非衍文，应系“九月丑”。“九月丑”当在“十月戌”之前，原简文不仅缺漏了“九月”二字，且将“丑”字误置于“十月戌”之后。从简文时日上看，各月中不可出行的忌日很规则，即：

正月、五月、九月之丑日，  
二月、六月、十月之戌日，  
三月、七月、十一月之未日，  
四月、八月、十二月之辰日。

此种排列规则，也见于睡虎地秦简《日书》甲种《毁弃篇》第一一三正壹简及乙种第一二〇简。如甲种《毁弃篇》第一一三正壹简简文曰：

正月、五月、九月之丑，二月、六月、十月之戌，三月、七月、十一月之未，四月、八月、十二月之辰，勿以作事、大祠，以大生（牲）凶，小生（牲）小凶，以昔古吉<sup>③</sup>。

从各月时日上看，与上引《到室篇》所载完全相同。这种安排，是取五行三合局中的墓辰（即三合之后一辰）<sup>④</sup>而成，即丑为金墓，未为木墓，戌为火墓，辰为水墓。

上述日期在汉简中被称为“月杀”。如《流沙坠简·术数类》载有一残简内容为“月杀：丑，戌”<sup>⑤</sup>，《居延新简》“破城子探方四三”第二五七号残简亦云：“月杀：丑，戌□。”<sup>⑥</sup>有学者指出，此二残简当是“月杀，正月丑、二月戌”的省略<sup>⑦</sup>。又，尹湾汉墓出土的《元延三年五月历谱》亦有“月杀丑”<sup>⑧</sup>的记载。而在后世选择通书

① 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201页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第161页。

③ 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197页。乙种简文与此略有出入，且不如此条简文完整，见同书第241页释文。

④ 睡虎地秦简《日书》乙种所载五行三合局不全，仅有“丑巳酉金，未亥卯木，辰申子水”。且其显然是以墓居前而生居后，这与《淮南子·天文训》所载生旺墓的五行三合局顺序有所不同。本书依生旺墓的排列顺序。

⑤ 罗振玉、王国维：《流沙坠简》，（北京）中华书局，1993年，第94页。

⑥ 甘肃省文物考古研究所、甘肃省博物馆、文化部古文献研究室编：《秦汉魏晋出土文献·居延新简·甲渠候官与第四燧》，（北京）文物出版社，1990年，第116页。

⑦ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第162页。

⑧ 连云港市博物馆、东海县博物馆等编：《尹湾汉墓简牍》，（北京）中华书局，1997年，第128页。

中,“月杀”又或作“月煞”、“月虚”。《协纪辨方书》卷六曰:“《广圣历》云:‘月杀者,月内之杀神也。其日忌停宾客、兴穿掘、营种植、纳群畜。’……《枢要历》曰:‘月虚者,月内虚耗之神也。其日忌开仓库、出财物、结婚、出行。’”<sup>①</sup>王充在《论衡·讥日》中论及当时社会避忌血忌、月杀的习俗说:“假令血忌、月杀之日固凶,以杀牲设祭,必有祸患……如以杀牲见血,避血忌、月杀,则生人食六畜,亦宜辟之。”若将其与出土资料相联系,可知战国秦汉时期的确已流行着避忌“月杀”这一凶日的习俗。上引睡虎地秦简《日书》甲种《到室篇》所载正月丑,二月戌,三月未,四月辰,五月丑,六月戌,七月未,八月辰,九月丑、十月戌,十一月未,十二月辰等日“不可以行,不吉”,实际上就是出于对“月杀”的避忌。而“月杀”之所以为凶日,就是因五行三合局中五行处于墓辰,为三合之尽、凶中之凶的缘故。

### (3) 召日与行忌

“召日”也是不可出行的日子。睡虎地秦简《日书》甲种《到室篇》简文曰:

凡召日,可以取妇、嫁女,不可(一三六正捌)以行,百事凶(一三七正捌)。

据该篇简文所载,“召日”在各月中的具体时日为:

四月甲召(一三六正肆)、五月乙召(一三七正肆)、七月丙召(一三八正肆)、八月丁召(一三九正肆)、九月己召(一三六正伍)、十月庚召(一三七正伍)、十一月辛召(一三八正伍)、十二月己召(一三九正伍)、正月壬召(一三六正陆)、二月癸召(一三七正陆)、三月戊召(一三八正陆)、六月戊召(一三九正陆)<sup>②</sup>。

“六月戊召”,刘信芳认为是抄录时漏掉了,故补在简文最后<sup>③</sup>。吴小强则疑其为错置,似应移至“五月乙召”之后<sup>④</sup>。按,睡虎地秦简《日书》乙种第八八贰至九九叁简亦载有相同的简文,但较此段简文排列整齐。该简于“五月乙召”之后正为“六月戊召”,可知此简中的“六月戊召”的确应在“五月乙召”之后。睡虎地秦简《日书》乙种《除篇》中又有“寤日”(四一壹简),饶宗颐先生谓此“寤日”即本篇的“召日”,皆相当于《淮南子》的“定日”<sup>⑤</sup>。但从记日方法上看,本篇的“召日”用天干记日,而睡虎地秦简《日书》乙种的“寤日”及《淮南子·天文训》中的“定日”用地支记日。因此,刘乐贤指出,召日与建除说大不相同,将“召日”与“寤日”联系起来的说法没有根据<sup>⑥</sup>。刘信芳认为,召日的排列与五行学说有关,“‘正月壬召,二月癸召’者,是因为正月、二月为春季,‘壬、癸’于日干代表冬季,冬季已过,故壬、癸为召。召

① (清)允禄、梅毂成、何国宗等撰:《钦定协纪辨方书》,(台北)台湾古籍出版社,2004年,第206页。

② 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202页。

③ 刘信芳:《〈日书〉四方四维与五行浅说》,《考古与文物》1993年2期,第87~94页。

④ 吴小强:《秦简日书集释》,(长沙)岳麓书社,2000年,第98页。

⑤ 饶宗颐、曾宪通:《云梦秦简日书研究》,(香港)香港中文大学出版社,1984年,第8页。

⑥ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第176页。



即陷。其余三季可按表逐一类推”<sup>①</sup>。但在另一篇文章中，他又指出，上引诸简抄自楚日书，故以四月为首，实当夏历正月<sup>②</sup>。刘增贵据此认为，若将召日换算成夏历，则戊、己之位置与干支之对应关系都与汉代汝阴侯墓中出土的式盘完全符合。而正月召甲、二月召乙，各月所陷，正是当月所属之干，在甲月（正月）出行时避开甲日，正与春天避免东行之原理类似。至于以上两种说法中的三、六、九、十二诸月，所陷都是四维之戊、己。戊、己为中央土，而散于四方，可见《日书》中已有中央土寄于四维的观念。属土之月中的属土天干之日（即辰月陷戊、未月陷己、戌月陷己、丑月陷戊），自然是土最旺的日子，土克水，与属水的行神相背，其不利出行，或在于此<sup>③</sup>。先秦已有土居四维观念的说法，刘信芳先生早已言及<sup>④</sup>。他以本篇简文抄自楚日书，故以四月为首，实当夏历正月的观点是正确的。但他又说“正月壬召，二月癸召”者，是因为正月、二月为春季。恐不妥。楚国的历法相当复杂，据九店楚简整理者的研究，秦、楚均用颛顼历，都以夏历十月为岁首，秦月名仍用夏历月名，楚月名则自成一套<sup>⑤</sup>。此简简文是以夏历月序排列，此处的正月、二月当夏历之十月、十一月，所当并非春季。因此，对于召日忌出行的信仰原理应以刘增贵先生的解释可信。

#### （4）大败日与行忌

睡虎地秦简《日书》甲种简文中有“大败日”是百事无成，不可有为的日子。其原因在于大败日为“日冲”，故出行也在禁忌之列。原简文曰：

春三月季庚辛，夏三月季壬癸，秋三月季甲乙，冬三月季丙丁，此大败日……行，傅。毋可有为，日冲（一背）<sup>⑥</sup>。

“傅”，整理小组注：“傅，疑读为痛，《诗·卷耳》正义引孙炎云：‘人疲不能行之病。’”刘乐贤先生疑“傅”当读为“缚”，与《日书》中常见的𣪠（繫）义同<sup>⑦</sup>。王子今先生则认为，此“傅”当通于“覆”，意即言行必颠覆，即将发生严重的危及行者生命安全的交通事故<sup>⑧</sup>。以上对“傅”字的解释众说纷纭，尚需进一步研究。但其均将“傅”释为不利于出行者之义，则与简文文义相合。

“大败日”为出行忌日之原理，前文已有分析，主要是因该日为日干五行与月干五行相冲克之时，如春属东方甲乙木，而庚辛属西方金，春三月所对应的月干甲乙与日干

① 刘信芳：《〈日书〉四方四维与五行浅说》，《考古与文物》1993年2期，第87~94页。

② 刘信芳：《秦简中的楚国〈日书〉试析》，《文博》1993年4期，第49~52页。

③ 刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第12~13页。

④ 刘信芳：《〈日书〉四方四维与五行浅说》，《考古与文物》1993年2期，第87~94页。

⑤ 湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，2000年，第62页。

⑥ 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239页。

⑦ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第206页。

⑧ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第314页。

庚辛相对冲，故春之庚辛日不吉；夏属南方丙丁火，与北方壬癸水相冲，故夏之壬癸日不吉。其他如秋之于甲乙，冬之于丙丁与此同理。是以“大败日”（即“日冲”）乃为“毋可有为”的日子，出行当然也在禁忌之列。

#### （5）出亡归死日与行归宜忌

在出土简帛文献资料中，与“行归”有关的忌日，尚有睡虎地秦简《日书》甲种第一〇九背至一一〇背简中称为“出亡归死之日”，而后世选择通书则称为“归忌”日的。原简文曰：

正月乙丑、二月丙寅、三月甲子、四月乙丑、五月丙寅、六月甲子、七月乙丑、八月丙寅、九月甲子、十月乙丑、十一月丙寅、十二月甲子以行，从远行归，是谓出亡归死之日也<sup>①</sup>。

上述各月所配干支日很有规律，如正月、四月、七月、十月为乙丑日，二月、五月、八月、十一月为丙寅日，三月、六月、九月、十二月为甲子日。王充《论衡·杂术》云：“涂上之暴尸，未必出以往亡；室中之殡柩，未必还以归忌。”往亡、归忌即出亡归死。《居延新简》“破城子探方六五”第22号简简文曰：

归死：丑癸寅、子丑寅、子丑寅、子丑寅、子□<sup>②</sup>。

“寅”前之“癸”字不能与本篇其他简文连读，当系衍文。“归死”，即“归忌”。《后汉书·郭躬传》：“桓帝时，汝南有陈伯敬者，行必矩步，坐必端膝。呵叱狗马，终不言死；目有所见，不食其肉。行路闻凶，便解驾留止；还触归忌，则寄宿乡亭。”李贤注引《阴阳书·历法》曰：“归忌日，四孟在丑，四仲在寅，四季在子，其日不可远行归家及徙也。”<sup>③</sup>若将本段简文中的干支日仅用地支来表示，则可看出，“出亡归死之日”正与《居延新简》“归死”及《阴阳书·历法》所说的“归忌”日相合。

睡虎地秦简中的“出亡归死之日”本是行、归皆凶的日子，后世则将其省称为“归死”或“归忌”。如上引《阴阳书·历法》所谓“归忌”即包括远行、归家及徙等。《协纪辨方书》卷六引《广圣历》云：“归忌者，月内凶神也。其日忌远行、归家、移徙、娶妇。”此亦是远行、归家、移徙等同归于“归忌”的范围内。对于此类凶日的禁忌原理，前人有不同认识。《协纪辨方书》卷六引曹震圭说云“子者一阳，丑乃二阳，寅乃三阳，盖此三辰阳气始盛，主动于外，不可反归于内也”，又引《星历考原》说云“孟月忌丑、仲月忌寅、季月忌子者，皆忌退后一辰，所谓归忌也。如子为仲、丑为季、寅为孟，故孟月忌退归于季，仲月忌退归于孟，季月忌退归于仲也”。该书的

① 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223页。

② 甘肃省文物考古研究所、甘肃省博物馆、文化部古文献研究室等编：《秦汉魏晋出土文献·居延新简·甲渠候官与第四燧》，（北京）文物出版社，1990年，第420页。

③ （宋）范晔：《后汉书》（第6册），（北京）中华书局，1965年，第1546~1547页正文及注文。

编撰者在承认二说俱有理但“其旨未畅”的前提下，又进一步发挥说：“盖子一阳也，丑二阳也，寅三阳也，阳主进，阴主退。今丑退于子，寅退于丑，卯退于寅，是逆阳之道也，故为归忌。余月仿此。又按：归忌与飞廉同义。子、丑、寅为支辰之始：子，旺之始也；丑，墓之始也；寅，生之始也。寅、申、巳、亥，四生之月。归忌在丑，是忌生之退归于墓也。卯、午、酉、子，四旺之月。归忌在寅，是忌旺之退归于生也。辰、巳、戌、丑，四墓之月。归忌在子，是忌墓之退归于旺也。故其日忌远回、移徙。”<sup>①</sup>以上诸说纷纭，莫衷一是，有待将来做进一步研究。但从各家立说上看，均未脱离五行学说的大体框架。

#### (6) 其他行归忌日

睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

久行毋以庚午入室（九五背贰）。□□行毋以戌亥入（九六背贰）<sup>②</sup>。

此段简文大致内容又见于睡虎地秦简《日书》甲种第一二七背<sup>③</sup>及乙种第四三贰号简，其中以后者表述最为完整。原简文曰：

久行毋以庚午入室，长行毋以戌亥远去室<sup>④</sup>。

两相比照，不同处在于睡虎地秦简《日书》甲种九六背贰简文为“□□行毋以戌亥入”，而其他两简则作“长行毋以戌亥远去室”。然睡虎地秦简《日书》乙种简文又曰：

行者：远行者毋以壬戌、癸亥到室。以出，凶（一四〇）<sup>⑤</sup>。

放马滩秦简乙种《日书》简文云：

千里之行，毋以壬戌、癸亥。徙，死。行，亡。不復迹（乙123）<sup>⑥</sup>。

湖北江陵岳山秦汉墓出土简牍《日书》文字资料云：

壬戌、癸亥不可以之远□及来归入室，必见大咎<sup>⑦</sup>。

又，孔家坡汉墓简牍《日书·到室篇》简文云：

①（清）允禄、梅穀成、何国宗等撰：《钦定协纪辨方书》，（台北）台湾古籍出版社，2004年，第229～230页。

② 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223页。

③ 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225页。

④ 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236页。

⑤ 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243页。

⑥ 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第93页。

⑦ 湖北省江陵县文物局、荆州地区博物馆：《江陵岳山秦汉墓》，《考古学报》2000年4期，第537～563页。

千里外毋以丙丁到室，五百里外毋以壬戌、癸亥到室（一四六壹）<sup>①</sup>。

由上数简内容可知，当时壬戌、癸亥日不但是长行或远行的出行忌日，同时也是其归忌之日。“久行毋以庚午入室”，是说“庚午”为久行之归忌日。何以“庚午”为久行之归忌？由于目前资料有限，此类问题一时难以解释清楚，尚待进一步的研究。至于上引诸条简文所说壬戌、癸亥为远行之忌日，可能与五行纳音说有关。饶宗颐先生已指出，睡虎地秦简《日书》甲种《禹须叟篇》的占辞与五行纳音说有关<sup>②</sup>。刘乐贤进一步征引银雀山汉简中的《天地八风五行客主五音之居》以证成饶说<sup>③</sup>。而按照纳音说，壬戌、癸亥均属水，此际水太旺，水又与土相克，故长行（或远行）忌此日出入，或基于此因。

此外，在马王堆汉墓帛书《出行占》中有这样的一条资料：

六旬穷，壬戌、癸亥六旬穷日也，不可行、入官<sup>④</sup>。

此亦以壬戌、癸亥为行忌之日。然其原因则在于壬戌、癸亥乃为“六旬穷日”。按，古代以干支纪日，始以甲子，经六十日至癸亥为一个轮回。《汉书·律历志上》云：“故日有六甲，辰有五子。”又云：“六旬行八节之象也。”颜师古注引孟康说曰：“六甲为六旬，一岁有八节，六甲周行成岁，以六乘八节得之。”<sup>⑤</sup>是知“六旬”即“六甲”。因此，“六旬穷日”在古文献中又有称做“六甲穷日”的。如《后汉书·邓禹传》云：“明日癸亥，匡等以六甲穷日不出，禹因得更理兵勒众。”尚秉和先生说：“癸为十干末，亥居十二支末，癸亥日居六十甲子之末，故曰穷日，不出兵。”<sup>⑥</sup>则六甲穷日也是不宜出行之日。“穷”有“尽”的意思，因六十甲子中的最后两日是壬戌、癸亥，故称此两日为“六旬穷日”或“六甲穷日”，均为不好的日子。睡虎地秦简《日书》也以壬戌、癸亥为不可长行（或远行）之日，其忌行原理，或当与此信仰有关。

睡虎地秦简《日书》甲种简文又曰：

丁卯不可以船行（九七背贰）。六壬不可以船行（九八背贰）。六庚不可以行（九九背贰）<sup>⑦</sup>。

① 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第146页。

② 饶宗颐：《秦简中的五行说与纳音说》，载陕西省考古研究所、中国古文字研究会、中华书局编辑部合编：《古文字研究》（第14辑），（北京）中华书局，1986年，第261~280页。

③ 刘乐贤：《睡虎秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第168~169页。

④ 陈松长编著：《马王堆帛书艺术》，（上海）上海书店，1996年，第134页。

⑤ （汉）班固：《汉书》（第4册），（北京）中华书局，1962年，第970页注文。

⑥ 尚秉和著，母庚才、刘瑞玲点校：《历代社会风俗事物考》，（北京）中国书店，2001年，第308~309页。

⑦ 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223页。

相同简文又见于睡虎地秦简《日书》甲种第一二八背及乙种第四四贰号简<sup>①</sup>。饶宗颐先生将此段简文与《禹须叟篇》简文放于一起，并用纳音学说解释说：“辛亥至庚辰属金，商音金，亥卯木，金胜木，故丁卯不宜船行，九与四为五行之金数，九是成数。癸亥至壬辰属水，六壬者，壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌，壬为水，此际水太旺故亦不宜船行，以涉大川，五为土数，水必假土为用。属木之日辰，木为金所克，故六庚不可行，六庚为庚午、庚辰、庚寅、庚子、庚戌、庚申。庚、辛为金，金胜木，故六庚皆不宜出行。”<sup>②</sup>对于饶氏上述解释，刘乐贤有不同意见。他认为，此段简文与“禹须叟”篇毫不相干，因此，将二者联系起来所作出的解释自难圆其说。另外，饶文解丁卯属木以地支为据，六壬属水、六庚属金以天干为据，三者也不一致<sup>③</sup>。刘说甚是。但饶说也有其合理之处，如“六壬不可以船行”是因为六壬为水，水盛则风波大，故水行忌水盛之日，此亦当如陆行忌土盛一样。至于“丁卯不可以船行”，可能在于丁卯以纳音五行属火，火与水相克，故与水行相冲，是忌船行之日。而“六庚不可以行”，刘增贵先生以前两句“不可以船行”例之，疑其漏“船”字，六庚属金，金能生水，故亦为船行所忌<sup>④</sup>。其说或当。

## （二）出行归往与时空宜忌

在出土《日书》资料中，有关出行归往的禁忌除了上述涉及时日上的宜忌外，尚有以时日与方位相配来决定其吉凶的。睡虎地秦简《日书》甲种《归行篇》简文曰：

凡春三月己丑不可东，夏三月戊辰不可南，秋三月己未不可西，冬三月戊戌不可北。百中大凶，二百里外必死。岁忌（一三一正）。

毋以辛壬东南行，日之门也。毋以癸甲西南行，日〈月〉之门也。毋以乙丙西北行，星之门也。毋以丁庚东北行，辰之门也。凡四门之日，行之敦也，以行不吉（一三二正）<sup>⑤</sup>。

又，香港中文大学文物馆藏汉代简牍《日书·归行篇》1号残简简文云：

戊戌不可北，是胃（谓）行，百里中有咎，二百里外大咎<sup>⑥</sup>。

① 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225~236页。

② 饶宗颐：《秦简中的五行说与纳音说》，载陕西省考古研究所、中国古文字研究会、中华书局编辑部合编：《古文字研究》（第14辑），（北京）中华书局，1986年，第261~280页。

③ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第170~171页。

④ 刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗和信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第516页。

⑤ 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201页。

⑥ 陈松长编著：《香港中文大学文物馆藏简牍》，（香港）香港中文大学文物馆，2001年，第18页。

“归行”，吴小强释为“即自外归家日期的禁忌”<sup>①</sup>。但从简文文义及该篇第一三三正简文末“凡此日以归，死；行，亡”一句来看，“归行”当指出行和归家两个方面。第一条简文中的“百中”，整理小组释为百里之内。王子今先生认为，“百中”或即“陌中”<sup>②</sup>。陈松长将上引睡虎地秦简与香港藏简简文互核后认为，香港藏简“戊戌不可北”前应补“冬三月”三字，而睡虎地秦简中的“百中大凶”应是漏掉了一个“里”字<sup>③</sup>。值得注意的是，在最近刊布的《天水放马滩秦简》一书中，我们发现与睡虎地秦简《日书》甲种《归行篇》内容基本相同的简文：

- 行忌：春三月己丑不可 | （乙 123）
- 夏三月戊辰不可南行 | （乙 124）
- 秋三月己未不可以西行 | （乙 125）
- 冬三月戊戌不可以北行。百里大兇，二百里外必死（乙 126）<sup>④</sup>。

由上引睡虎地秦简《日书》甲种《归行篇》简文“凡春三月己丑不可东”推之，放简《日书》乙 123 号简简文“不可”后当补“东行”二字。而睡虎地秦简《日书》中的“百中大凶”在放简《日书》乙种中也正作“百里大兇（凶）”，由此亦可证睡虎地秦简整理小组及陈松长先生的观点是对的。简文言违者行百里内将是“大凶”，行二百里外是“必死”。该条简文中的归行所忌，从季节与方位的配合上看，是春东、夏南、秋西、冬北。归行者于春三月己丑忌东行，夏三月戊辰忌南行，秋三月己未忌西行，冬三月戊戌忌北行。若不计其干支日，则可见归行方位与季节所在方位是不能相合的，否则不利。这种出行禁忌显然与五行学说有关。

另外，从干支日上讲，春三月己丑，夏三月戊辰，秋三月己未，冬三月戊戌，干支是以戊、己配地支四维的组合。刘信芳认为，“该简各月忌日于日干只用‘戊、己’，戊、己于中方居土。所用地支辰、未、戌、丑当四维”，“戊、己二日干居中为土，归行必行于土。也就是说，归行之忌日己丑、戊辰、己未、戊戌，是由四维之地支与属土之日干编排而成”，“所谓‘春三月己丑不可东’，春于五行属木，丑于地支属金，金克木故不可归行。以下三月之说辞皆本于金与木、水与火相克，是《日书》的老套子，无须重为细释”<sup>⑤</sup>。刘乐贤认为，此段简文可能与式图有某种联系，天干戊己属中央土，其五行可以不计，剩下的是地支丑、辰、未、戌。故此简的月日可以简化为春丑、夏辰、秋未、冬戌，这与后代选择通书种的“刑狱日”正相合，二者之间或有渊源关

① 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000 年，第 95 页。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003 年，第 255 页。

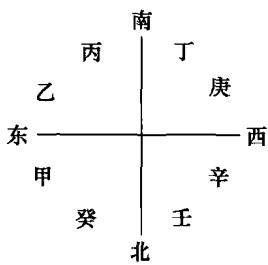
③ 陈松长编著：《香港中文大学文物馆藏简牍》，（香港）香港中文大学文物馆，2001 年，第 18 页。

④ 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009 年，第 93 页。

⑤ 刘信芳：《〈日书〉四方四维与五行浅说》，《考古与文物》1993 年 2 期，第 87～94 页。

系<sup>①</sup>。刘增贵则认为，从该简各月所忌干支日上讲，其范围显较刑狱日范围狭窄，似难相合。他指出，上简中的这些日子不适出行可能与五行相克有关，这与刘信芳的解释有相合处。但二者不同点在于，刘信芳以各季所在之五行与各季干支日之地支相克，故不利出行。而刘增贵则认为，以天干论，戊、己属中央土，以地支论，丑、辰、未、戌也都属土，而分旺于四时（丑春、辰夏、未秋、戌冬），在干支皆属土的情况下，这些干支搭配起来的四个干支（春己丑、夏戊辰、秋己未、冬戊戌）可说是各季（也是各方位）土气最旺之日。但出行忌土旺之日，故出行忌此类日子<sup>②</sup>。以上各家观点众说纷纭，莫衷一是，但均以五行立说，则可谓切中要害。

上引《归行篇》第二段简文中的“四门日”为归行之忌日。而“毋以癸甲西南行，日之门也”一句中的“日之门也”，前文已有，不当更出。刘乐贤据原图版订改为“月之门也”<sup>③</sup>。其说可从。“敷”字，刘信芳认为即“徼”，与“交”古音通，在这里可理解为季节之交<sup>④</sup>。按，“敷”字在《日书》中多次出现，其确切含义难定，但观本篇文义，此处的“敷”字应如刘乐贤所说，当为不吉一类意思<sup>⑤</sup>。“行之敷”即出行之不吉。从简文看，出行不吉的“四门日”所对的干支及方位是：



图一三 古代天干所配的方位

辛壬东南、癸甲西南、乙丙西北、丁庚东北。而据《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》及《淮南子·天文训》所载，古代天干所配的方位，辛壬、癸甲、乙丙、丁庚正处于四维，其所在方向分别为西北、东北、东南、西南，而其所对的方向则分别为东南、西南、西北、东北（图一三）。故辛壬东南行、癸甲西南行、乙丙西北行、丁庚东北恰为对冲，即所谓“行之敷”，故均不利出行。

值得注意的是，在马王堆三号汉墓帛书《出行占》中也有类似于本条简文“四门日”的记载。原释文曰：

毋以辛壬东行，日门也。毋以□□□□，星门也。毋以癸甲南行，月门也。毋以丁庚北□□<sup>⑥</sup>

与上引秦简《日书》资料相比照，我们可将帛书《出行占》的残缺文字补齐如下：

毋以辛壬东行，日门也。毋以【乙丙西行】，星门也。毋以癸甲南行，月门也。毋以丁庚北【行，辰门也】。

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第159页。

② 刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗和信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第518页。

③ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第158页。

④ 刘信芳：《〈日书〉四方四维与五行浅说》，《考古与文物》1993年2期，第87~94页。

⑤ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第158页。

⑥ 陈松长编著：《马王堆帛书艺术》，（上海）上海书店，1996年，第130页。

若将秦简《日书》与帛书《出行占》所载出行所忌方位做一比较,可以发现,《日书》于四门日分别忌行四隅,而《出行占》于四门日则分别忌行四方。从上图看,《日书》所载出行方位与干支方位能够形成对冲,符合文义,但《出行占》的干支所在方位与出行所忌方位则难以形成对冲。帛书《出行占》的这种差异,是因抄写错误所致还是另有其他来历,在资料和认识有限的情况下,不敢妄下结论。

另外,行归宜忌与时空方位的关系还见于睡虎地秦简《日书》乙种《行忌篇》简文中:

凡行者毋犯其大忌,西□□□巳,北毋以□□□□戌寅,南毋以辰、申。

行龙戌、己,行忌(一四二)<sup>①</sup>。

以上简文多有残缺,刘信芳先生依据简文“南毋以辰申”,认为“辰申”属水,当北方,而南方与之相应的地支是“戌寅”,知原简“北毋以□□□□戌寅”当做“北毋以戌寅”。而以文例,可推知原简行文次序为西、东、北、南。故可将该组简文校补如下:

凡行者毋犯其大忌,西【毋以未亥;东毋以丑巳】巳;北毋以戌寅;南毋以辰、申。行龙戌、己。行忌<sup>②</sup>。

马王堆帛书《出行占》中也有一段文字,与上述简文文义相近。原释文曰:

凡行者毋犯其乡(向)之大忌日,西毋犯亥未,东毋犯丑巳,北毋犯戌寅,南毋【犯】□□<sup>③</sup>。

两相对比,除了用词略有差异外,此段文字显然与睡虎地秦简《日书·行忌篇》内容为一事<sup>④</sup>,此亦可证刘信芳先生所补至确。依刘先生所补,此段简文不但文意明朗,而且所依据之原理亦豁然通达。所谓“西毋以未亥,东毋以丑巳,北毋以戌寅,南毋以辰申”者,是因地支所属五行与出行方位之五行相冲克,如未亥属木,西方属金,金胜木,故西行当忌未、亥日,其他方位与所忌日辰可依此类推。所谓“龙”,与“忌”同义。行忌戌、己日,这是因为“戌”、“己”于天干五行属土,而出行须避冲撞土神,故行当避忌属土之戌、己日。

行归宜忌与时空方位的关系,在睡虎地秦简《日书》甲种简中尚有下面一条相关资料:

以甲子、寅、辰东徙,死。丙子、寅、辰南徙,死。庚子、寅、辰西徙,死。壬子、寅、辰北徙,死(一二六背)<sup>⑤</sup>。

① 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243页。

② 刘信芳:《〈日书〉四方四维与五行浅说》,《考古与文物》1993年2期,第87~94页。

③ 陈松长编著:《马王堆帛书艺术》,(上海)上海书店,1996年,第134页。

④ 刘增贵:《秦简〈日书〉中的出行礼俗和信仰》,(台北)《历史语言研究所集刊》(第72本3分册),2001年,第519页。

⑤ 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225页。



本条简文是关于迁徙的忌日，也属“行”的范围，故附列于此。从东南西北四方迁徙所忌干支上看，它是以各方天干五行与子、寅、辰相配来确定的。天干五行已见于周家台30号秦墓出土简牍《日书》资料中。原简文曰：

【甲乙木、丙】丁火、戊己土、庚辛金、壬癸水（二五九）<sup>①</sup>。

由上简文资料可知，天干所配五行中，甲属东方木，丙属南方火，庚属西方金，壬属北方水，故迁徙各忌所在方位之天干日辰。前引《阴阳书·历法》有“归忌日，四孟在丑，四仲在寅，四季在子，其日不可远行归家及徙也”的说法，此处以各方天干与子、寅、辰相配为迁徙之忌日，不知何据，或者子、寅、辰当为子、寅、丑之误？如是，则该条简文所依原理可迎刃而解。但此仅系推测而已，相关简文尚须进一步研究。另外，在睡虎地秦简《日书》乙种《四月篇》末有一条简文内容作“□徙死，庚子寅辰北徙死”，<sup>②</sup>以简文内容看，似与上述睡虎地秦简《日书》甲种简文所载相类，但该简残缺太甚，今已难加复原。而其“庚子寅辰北徙死”一句又与睡虎地秦简《日书》甲种“壬子寅辰北徙死”有异，疑此简之“庚”应为“壬”字之误。因资料有限，目前不易断定。

与出行时空有关的禁忌，在马王堆汉墓帛书《出行占》中还有以下几条：

春秋冬夏，庚辰毋东，丁丑毋西，丙戌毋南，壬戌毋北，皆不可往焉，往焉不反（返）。

丙寅不可东，丙子不可北，丙戌不可西，丙申不可西南，丙午不可南，丙

□月星日不可西，月望日不可东，月晦不可北□<sup>③</sup>

第一条帛书资料中的以“庚辰毋东，丁丑毋西，丙戌毋南，壬戌毋北”一句，已有学者指出其干支与方位搭配不太整齐，疑其有抄写上的错误<sup>④</sup>。然从“丙戌毋南，壬戌毋北”来看，丙属南方火，壬属北方水，其所对应的季节是夏、冬，而土壮于戌，故出行于夏丙戌忌南方，冬壬戌忌北方，各以其所行方之土旺日为忌，显与五行学说有关。但此文中的“庚辰毋东，丁丑毋西”与所对应的春、秋，除了在出行方向上与季节相合外，在具体的干支时日上却难以解释，不知何因；第二条资料，是讲六丙日所对应的出行方位禁忌。所残缺的部分，有学者已补为“丙辰不可东南”<sup>⑤</sup>；第三条资料是关于“月星日”、“月望”、“月晦”等日的出行吉凶。文中的“月星日”，刘乐贤先疑其为“月昃日”之讹，“昃”即“咄”，“月咄”即指每月初三<sup>⑥</sup>。其后，他又撰文修订前说，

① 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119页。

② 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237页。

③ 陈松长编著：《马王堆帛书艺术》，（上海）上海书店，1996年，第134页。

④ 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第118页。

⑤ 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第119页。

⑥ 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第119页。

认为此处的“星”应读为“生”。“月星日”即“月生日”，“月生日”是指月始生之日或月生第一日，亦即朔日<sup>①</sup>。从月望、月晦来看，此条帛文中的“月星日”亦应为月相，且“月星日”又位于月望、月晦之前，当为月初之日。刘说可从。此类日子里忌各方出行的原理，与上述第二条帛书资料一样，目前尚难定论，有待进一步研究。

### （三）出行归往与星宿宜忌

在出土《日书》资料中，尚见出行之吉凶与星宿有关者。睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》（第六八正壹至九五正壹简）与乙种《官篇》（第八〇壹至一〇七壹简）简文基本相同<sup>②</sup>，都是用二十八宿来定行事之吉凶的。至于其不同处，我们在前文已有论及。若以睡虎地秦简《日书》甲种《星篇》简文为例，则二十八宿中，与“行”有关的星宿共有 21 个。各星宿对应的出行吉凶可分为两类：有利于出行的星宿有角、亢、抵（氏）、牵牛、奎、娄、卯（昂）、毕、舆鬼、翼等，“百事吉”的有参、柳、张等；不利出行的有心、东辟（壁），“百事凶”的有尾、箕、虚、危、此（觜）觥、东井、七星等。其余七宿未提及吉凶。相对而言，行吉的星宿多于行凶的星宿。

此两篇中的二十八宿到底代表什么？学术界争议很大，我们在前文中已对相关论点作了介绍，此不赘述。尽管如此，但可以肯定的是，与各月相配的星宿，在每月中与具体干支日之间必定存在着一种固定的互换关系，也就是说，这两篇简文中的二十八宿不是实指天空中的二十八颗星宿，它们只是日者用来择日的一套工具。日者将其与某一时辰相对应，并依此来决定该日各种事项的吉凶。

## 二、简帛文献所见出行巫术

在古代交通不发达，而人类抗拒自然界突发事件的能力又有限的情况下，古人对于走出自己熟悉的空间而进入另一陌生的地域总是怀有很深的恐惧感，正如弗雷泽所说：“原始未开化人踏上陌生国土时，感到自己正走进魔地，（需要）采取步骤防卫来往魔鬼及当地居民实行魔术的侵害。”<sup>③</sup>这种巫术心理，对于中国早期先民来讲，自然也不例外，江绍原先生就曾指出，“古中国人把无论远近的出行认为一桩不寻常的事”，然无论出行是为了何事，“总是离开自己较熟悉的地方而去之较不熟悉或完全陌生的地方”，对于古人来说，那陌生的远方“不但是必有危险，这些危险而且是更不知，更不

① 刘乐贤：《马王堆帛书〈出行占〉补释》，武汉大学简帛网（2005/11/03）首发。

② 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 191 ~ 192、237 ~ 238 页。

③ [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987 年，第 297 页。

可知，更难预料，更难解除的”<sup>①</sup>。因此，为了出行的顺利，古人不但在行前要祭祀行神、选择最利于出行的吉日，而且常借助某些巫术的手段来确保行途的顺利。出土简帛资料为我们提供了一些与古人出行有关的巫术方，根据其所要达到的不同目的，我们将其分述如下：

### （一）行前除道

选择利于出行的吉日，这是早期先民的普遍心理。但为确保行途顺利，出行者在出发前尚须举行出邦门的除道仪式。相关资料见于出土简牍文献者，有以下几条：

#### （1）天水放马滩秦简甲种《日书》简文曰：

禹须叟行，不得择日，出邑门，禹步三，向北斗质画（六六）地，视之曰：“禹有直五横，今利行，行毋咎，为禹前除，得。”（六七）<sup>②</sup>

此条简文又见于放马滩秦简乙种《日书》第165号简，除最后的“得”字释文作“道”字外，其他完全相同，不具载。

#### （2）睡虎地秦简《日书》甲种简文曰：

行到邦门困（阌），禹步三，勉壹步，諄（呼）：“皋，敢告曰：某行毋（无）咎，先为禹除道。”即五画地，撮其画中央土（一一一背）而怀之（一一二背）。<sup>③</sup>

#### （3）睡虎地秦简《日书》乙种简文曰：

【出】邦门，可𠄎（一〇二叁）行𠄎（一〇三叁）禹符，左行，置，右环（还），曰𠄎𠄎（一〇四叁）𠄎𠄎右环（还），曰：行邦𠄎（一〇五叁）令行。投符地，禹步三，曰：皋（一〇六叁），敢告𠄎符，上车毋顾，上𠄎（一〇七叁）<sup>④</sup>。

① 江绍原：《中国古代旅行之研究》，（上海）商务印书馆，1937年，第5页。

② 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，释文第86页。按，此条简文最早刊于何双全《天水放马滩秦简综述》（《文物》1989年2期，第23~31页）及秦简整理小组《天水放马滩秦简甲种〈日书〉释文》（载甘肃文物考古研究所编：《秦汉简牍论文集》，甘肃人民出版社，1990年，第1~6页）两文中，其后，刘乐贤（《睡虎地秦简日书研究》，天津出版社，1994年，第289页）、吴小强（《秦简日书集释》，岳麓书社，2000年，第275页）、王辉（《秦出土文献编年》，新文丰出版公司，2000年，第95页）、胡文辉（《中国早期方术与文献丛考》，中山大学出版社，2000年，第151页）、余欣（《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，中华书局，2005年，第316页）等在原简图版未公布的情况下，对此段简文的缀合、释文及句读做了各自不同的订正，但以今刊本原简图版核之，各家董理与原简释文均有不同程度的出入。故本文在修订时，只以中华书局最新刊出本资料为确，其他各家之说，本文不再引述。

③ 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223页。

④ 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240页。

## (4) 内蒙古额济纳汉代居延遗址出土简文曰：

欲急行，出邑，禹步三，噉罽（皋），祝曰：土五光今日利以行，行毋死（咎），已辟除道，莫敢義（我）当。狱史、壮者皆道道旁（2002ESCSF1:2）<sup>①</sup>。

另外，在马王堆汉墓帛书资料中，有一幅被称做“太一出行图”<sup>②</sup>的帛画，从其载于图右的题记文字来看，其内容是关于太一出行时所要举行的仪式以及祝辞，因与我们此处所要讨论的出行信仰相关，故将其一并抄在这里：

……□承弓，禹先行。赤包白包，莫敢我鄉（嚮），百兵莫我敢【當】。

□□狂謂不成，北斗為正。即左右唾，徑行毋顧。太一祝曰：“某今日且【行】，神【從之】……”<sup>③</sup>

上引放马滩秦简甲种《日书》资料及额济纳汉简资料，严格地说，它提供的应是在不及择日而须出行的情况下所进行的禳除巫术仪式，但由于它与睡虎地秦简《日书》等资料所载出行前的除道仪式基本相似，故我们先将其放在这里一起讨论。而睡虎地秦简《日书》甲种所载出邑门仪式中的“五画地”与周家台30号秦墓简牍中的“午画地”<sup>④</sup>同，即二者都是在地上画纵横交错的“十”字形符号，这与放简甲种《日书》所说的“直五横”显属不同的画地仪式。关于这一点，我们将在后文论及。

在以上有关出行前的除道仪式中，第（1）条提及行至“邦门闾”，第（2）条说“出邦门”，第（3）条则说“出邑门”。“闾”，《仪礼·士冠礼》曰：“布席于门中，闾西闾外，西面。”郑注：“闾，门楣。闾，闾也。古文闾为塾，闾为蹙。”贾公彦疏：“云‘闾，门楣’者，闾，一名楣也。云‘闾，闾也’者，《曲礼》云‘外言不入于闾’，闾，门限，与闾为一也。”<sup>⑤</sup>《尔雅·释宫》：“楣谓之闾。”邢昺疏：“门中之楣名闾，一名闾。”<sup>⑥</sup>《史记·冯唐列传》：“（冯）唐对曰：‘臣闻上古王者之遣将也，跪而

① 魏坚主编：《额济纳汉简》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第284页图版及释文。简文中的“義”字读作“我”，是从赵亮亮《额简释读献疑二则》（载孙家洲主编：《额济纳汉简释文校本》，文物出版社，2007年，第134~136页）一文观点；“罽”字读作“皋”及“死”可能是“咎”字之省则从刘乐贤《额济纳汉简数学资料考》（载《历史研究》2006年2期，第173~177页）一文之说。

② 对此幅帛画的命名，学术界并不一致，先后有《神祇图》、《社神图》、《辟兵图》、《太一避兵图》、《太一将行图》、《太一出行图》等不同的称呼。相关情况，胡文辉先生在《马王堆〈太一出行图〉与秦简〈日书·出邦门〉》（载胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，中山大学出版社，2000年，第145~158页）一文中已有介绍，可参。本文从饶宗颐等学者意见，暂称其为《太一出行图》。

③ 原图见傅举友、陈松长编著：《马王堆汉墓文物》，（长沙）湖南出版社，1992年，第35页。释文见陈松长：《马王堆汉墓帛画“神祇图”辨正》，《江汉考古》1993年1期，第88~92页。

④ 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132页。

⑤ （唐）贾公彦：《仪礼注疏》，第2页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第946页。

⑥ （宋）邢昺：《尔雅注疏》，第32页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2598页。

推轂，曰閭以内者，寡人制之；閭以外者，将军制之。’”《集解》引韦昭曰：“此郭门之閭也。门中樞曰閭。”《正义》曰：“閭音苦本反。谓门限也。”<sup>①</sup>是以秦简整理小组释“閭”为“直竖于门中的门限”<sup>②</sup>。古代的“邦”即指国家而言。如《小雅·采芣》：“蠢尔蛮荆，大邦为讎。”郑《笺》曰：“大邦，列国之大也。”《周礼·冢宰》载太宰之职云：“掌建邦之六典，以佐王治邦国。”郑注：“大曰邦，小曰国。邦之所居亦曰国。”又，《仪礼·觐礼》：“同姓大国，则曰‘伯父’；其异姓，则曰‘伯舅’。同姓小邦，则曰‘叔父’；其异姓小邦，则曰‘叔舅’。”贾公彦疏曰：“彼经或邦国连言，或单言国。则邦国连言据诸侯，单言国据王。以邦在国上，故云大曰邦，小曰国。唯王建国是邦之所居，亦曰国。彼对文则例，散文则通。故此大国言国，小国言邦也。”<sup>③</sup>而“邑”一般指国中之居民聚居点，其规模尚有大小之分。《周礼·地官·司徒》云：“九夫为井，四井为邑，四邑为丘，四丘为甸，四甸为县，四县为都。”这是指一般的邑而言。若有宗庙之主的“邑”，则可称“都”。如《左传·庄公二十八年》曰：“凡邑，有宗庙先君之主曰都，无曰邑。”由上可知，邦、邑虽有空间地域上的大小和行政上的统属之别，但“邦门閭”与“邑门”都是指城郭门，二者并无实质性的区别<sup>④</sup>。而在古代民众的生活中，正如前文所述，门“不仅被看做内与外的界隔、人与鬼的界隔、正与邪的界隔、善与恶的界隔、同时又是阳界与阴界、现世与往世的界隔。”<sup>⑤</sup>因此，当人们从一个自己熟悉的空間世界进入一个自己不熟悉或完全陌生的空間时，选择临界点——邦门（或邑门）作为举行趋吉避凶，并加强其出行安全性仪式的场所，这种选择显然是有着其深刻蕴意的。

出行者在走出城门时举行的除道巫术活动中，都有行“禹步”的仪式。“禹步”是早期巫者所创法步。在出土简帛资料中，“禹步”被广泛地运用于出行、疗疾、导引养生以及祭祀先农等活动中<sup>⑥</sup>，后世则在辟兵、隐身等巫术仪式中也有用及，是以《抱朴

①（汉）司马迁：《史记》（第8册），（北京）中华书局，1982年，第2758~2759页。

②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224页。

③（唐）贾公彦：《仪礼注疏》，第148页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1092页。

④余欣：《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，（北京）中华书局，2006年，第324页。

⑤王子今：《门祭与门神崇拜》，（上海）上海三联书店，1996年，第21页。

⑥“禹步”用于疗疾的资料见于马王堆汉墓帛书《五十二病方》、《关沮秦汉墓简牍》及《敦煌悬泉汉简释粹》等资料中，分别有7、7、1条；用于导引养生的资料见于《张家山汉简〈引书〉》中，共1条；用于祭祀先农的资料见于《关沮秦汉墓简牍》中，共1条。相关资料分别见：马王堆汉墓帛书整理小组编《马王堆汉墓帛书》（肆）（文物出版社，1985年），湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆编《关沮秦汉墓简牍》（中华书局，2001年），胡新生、张德芳编《敦煌悬泉汉简释粹》（上海古籍出版社，2001年），张家山二四七号汉墓竹简整理小组《张家山汉墓竹简》（二四七号墓）（文物出版社，2006年）等书。

子·登涉》云：“凡作天下百术，皆宜知禹步。”《洞神八帝元变经·禹步至灵第四》也说“禹步”乃是“召役神灵之行步，以为万术之根源，玄机之要旨”<sup>①</sup>也。出行者在出行前的除道仪式中，脚踩“禹步”以召役神灵，从而求其庇佑，这自然也是出行除道仪式中不可或缺的程序。

在上引资料中，第（1）条和第（2）条所载禁咒辞还提及“为禹前除”或“先为禹除道”，并且伴随咒辞尚有画地的仪式。胡文辉先生将秦简《日书·出邦门》的资料与帛书《太一出行图》做了对比研究后指出，《太一出行图》中的“禹先行”相当于《出邦门》中的“先为禹除道”（睡甲）、“为禹前除”（放甲），其中“为”似可解作“作”，“除道”、“前除”当是指作为先锋开路，所以，“禹先行”和“先为禹除道”、“为禹前除”的意思都是指出行时先让“禹”开路保平安<sup>②</sup>。刘增贵先生也认为，从“禹步”到祝辞，行者将自身模拟为禹，以便役使鬼神，为其清除出行途中的险害<sup>③</sup>。上述解释，比之有的研究者将“禹先行”解作“鹭羽”（旗帜）<sup>④</sup>的说法较为合理，也更具启发性的意义。但是，需要指出的是，这里的“为禹前除道”、“为禹前除”和帛书《太一出行图》中的“禹先行”意思并不一致。在《太一出行图》中，“禹”的身份是主神“太一”出行时的随从者，故“禹先行”是指让“禹”开路保平安。禹在此扮演的是除道神的角色。而“为禹前除”、“先为禹除道”中的“为”应解做“充当”、“担任”等义。“为禹前除”、“先为禹除道”的意思是说施术者在此除道仪式中充当的是为禹神出行的开路先锋。也就是说，出行者现在所举行的仪式，表面上是为禹神出行所进行的，但实际上是施术者借为禹神开路之名，来达到为自身驱除出行中可能遇到的各种邪魅精怪之目的而举行的。“为禹前除”或“先为禹除道”等语也只不过是施术者用来为自己谋求出行顺利的幌子而已，是以第（4）条简文即说“土五光今日利以行，行毋死（咎），已辟除道”。在这里，秦简所载出行仪式中的施术者“某”已被明确化为一个名叫“光”的士伍了<sup>⑤</sup>。而“已辟除道”一语即是说，士伍光已为自己即将开

① 张继禹主编：《中华道藏》（第4册），（北京）华夏出版社，2004年，第494页。

② 胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，（广州）中山大学出版社，2000年，第152页。

③ 刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》第72本3分册，2001年，第21页。

④ 饶宗颐：《图诗与辞赋——马王堆新出〈太一出行图〉私见》，湖南省博物馆编：《湖南省博物馆四十周年纪念论文集》，（长沙）湖南教育出版社，1996年，第81页。

⑤ 额济纳汉简中的“土五光”，整理者无释。刘乐贤认为，“土五光”或可读为“土五横”，并说：“出行仪式中除了做‘禹步’外，往往还要画‘四纵五横’，简文的‘土五横’或与此有关。”（说见刘乐贤：《额济纳汉简数术资料考》，《历史研究》2006年2期，第173~177页）按，这里的“土五光”应读作“士伍光”。“士伍”在秦汉时期是对那些没有爵位（或原有爵位但后来因罪而被免爵）者的称呼。在出土秦汉简牍文献中，“士伍”常写作“土五”。而“光”是出行仪式实施者的名字，“土五”是对“光”身份的描述，它与“四纵五横”的画地仪式无关。详见拙作《〈额济纳汉简〉所见出行方术浅析》（载《殷都学刊》2009年2期，第41~46页）一文分析。

始的出行活动扫除了道路上的各种邪魅精怪。

另外,在第(3)条资料中还提到使用“禹符”,出行者在“左行”、“右还”后有投“禹符”于地的仪式。马王堆汉墓帛书《五十二病方》中也载有烧符成灰并投入羊肉汤中来洗浴患“蛊疾”者的巫方<sup>①</sup>,说明中国古代巫术活动中用符的历史至少可以溯及到战国时期。姚周辉先生曾对“符”做了较深入的研究,他将“符”的形式归纳为文字符、图画符、非文非图的图案符以及文字与图画、文字与图案相结合之符等<sup>②</sup>。由于资料有限,我们已难考知此处的“禹符”具体是属于那种类型的符。但称其为“禹符”,这显然与早期先民对禹神的崇拜信仰有关。

古人在为出行而举行的除道仪式中,不仅要脚踩“禹步”,而且还使用了“禹符”,并说这是“为禹除道”。弗雷泽曾指出,古代的许多酋长既是政治首领,同时又是宗教首领<sup>③</sup>。近现代学者依据弗氏此说,也多有认为禹与中国早期的其他君主一样,既是政治领袖,又是群巫之长<sup>④</sup>。王晖师从文化人类学有关原始思维的研究出发,将战国秦汉以来,夏禹不仅被人们看做夏代的开国君主,而且还是山川之神主、巫师之宗主的信仰与大禹在平治水土过程中曾“主名山川”的说法联系起来,运用名字巫术的法则,对大禹之所以被视为巫祝宗主的原因作了十分透彻的分析<sup>⑤</sup>。因此,古人为出行而进行的除道仪式中,用禹命名的禹步、禹符以及为禹前除等称呼,显然是与大禹在当时民众信仰中所具有的巫神化身份有关。

至于出行巫术活动中施术者有“画地”作禁的仪式以及上引第(2)条资料中要求出行者遵守“上车毋顾”的禁忌所包含的巫术原理,我们将在后文中专门讨论。

## (二) 急行厌胜

出行需要择取良日,以确保出行的顺利,这于古人来说,是最为普遍的认识。但如果因有急事,来不及择取或等待良日,又该怎么办呢?除了前引放马滩秦简《日书》及额济纳汉简资料已为我们提供的急行厌胜巫术仪式外,在周家台30号秦墓简牍《日书》资料中,为那些不及择日而须出行的人们也提供了另外一种特殊的禳除仪式:

有行而急,不得须良日,东行越木,南行越火,西行越金,北行越水,毋

① 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆),(北京)文物出版社,1985年,第73页。

② 姚周辉:《神秘的符篆咒语》,(南宁)广西人民出版社,2004年,第7页。

③ [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译:《金枝》,(北京)中国民间文艺出版社,1987年,第18页。

④ 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》(第20期),1936年,第485~576页。

⑤ 王晖:《夏禹为巫祝宗主之谜与名字巫术论》,《人文杂志》2007年4期,第142~149页。

须良日可也（三六三）<sup>①</sup>。

“须”，整理者注曰：“须，等待。”“不得须良日”，即来不及等待吉利的日子。简文大意是说，如果有事须立即出发，来不及等到吉日。那么，根据出行的方位，只需举行一些简单的仪式即可。如出行方向为东，出行者就象征性地跨越木；为南，就越过火；为西，就越过金；为北，就越过水。通过这样的仪式后，就无须等待良日再出行了。从“东行越木，南行越火，西行越金，北行越水”来看，这种不待良日而出行的巫术方法，显然是对五行学说中五行配五方思想的运用。在五行学说中，东方对应的五行属木，南方为火，西方为金，北方为水。因此，出行不及吉日时，只需跨越出行各方对应的五行之物即可。古人相信，通过这种象征性的巫术仪式，就可确保出行者能够克服出行中的各种不祥，从而保证出行的顺利。

类似的信息也见于额济纳旗居延遗址发掘出土的一条残简简文中：

𠄎南方火即急行者越此物行吉（2002ESCSF1:4）<sup>②</sup>

此条简文内容虽残损严重，但从残存下来的文字内容看，其所表达的意思和方法应与上引周家台秦简所载相一致。

另外，在敦煌遗书《诸杂略得要抄子一本》（p2661）中，我们也可看到相类似的巫术方。原文曰：

东行越木，南方越火，西方越金，北方越水是也<sup>③</sup>。

对此一出行巫方的信仰原理，余欣引用《张淮深变文》中的西行“但持金以压王相”一句作解，认为西方属金，用金压“王相”所在的方位，西行时从金上越过就无妨了，这就是对“西行越金”的最好注脚。其余“南方越火”云云，均可依此类推<sup>④</sup>。余说以四时休王学说来阐释此一出行求吉巫术的信仰原理，很有启发性。但《张淮深变文》所载显然反映的是兵阴阳家思想，而周家台秦简所载则是提供给一般民众不及择良日出行时的应对方法。因此，该方是否亦运用了四时休王学说，从简文上很难看出来。王充在《论衡·调时》中就当时社会民众对“太岁”、“月建”等的避忌习俗批评说：

世俗起土兴功，岁、月有所食，所食之地，必有死者。假令太岁在子，岁食于酉，正月建寅，月食于巳，子、寅地兴功，则酉、巳之家见食矣。见食之家，作起厌胜，以五行之物，悬金木水火。假令岁、月食西家，西家悬金；岁、月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙以辟其殃。

① 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133页。

② 魏坚主编：《额济纳汉简》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第283页图版及释文。

③ 黄永武主编：《敦煌宝藏》（第123册），（台北）新文丰出版公司，1986年，第175页。

④ 余欣：《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，（北京）中华书局，2006年，第341页。



这是说，太岁、月建所在的方位为凶地，所当之地的民众厌除凶邪的办法是将五行之物悬挂于门上即可。如东方悬炭（此处“炭”代表木，而下文则代表火。这种差异的存在，或与古人对“炭”从质料和性能等不同角度的认识有关），西方悬金，南、北两方虽然没有说，但这种禳除凶灾的办法所反映出的五行厌胜思想与周家台秦墓《日书》所载急行跨越各方所对应五行之物的方法所依据的原理却完全相同。因此，我们不如从材料本身出发，将上述急行厌胜的巫术方法看做是古人基于顺势巫术法则，结合五行学说而产生的一种错误联想，这样或许更合此类信仰的社会习俗背景。

值得注意的是，这种构建在五行学说之上的不及择日而行的急行厌胜法术，在孔家坡汉墓出土简牍《日书·五胜篇》第105~107号简上也可找到类似信息：

五胜：东方木，金胜木。□铁，长三寸，操，东。南方火，水胜火。以簪盛【水】，操，南。北方水，土胜水。操土，北，裹以布。西方金，火胜金。

操炭，长三寸，以西，缠以布。欲有□□行操此物不以时<sup>①</sup>。

无需赘述，很显然，这一急行厌胜法术则是直接以五行学说中的五行相克原理为其信仰依据的。

### （三）行途驱邪

举行完出行仪式，就算正式踏上了行途。虽然出行前已为出行择选良日并确保出行顺利而进行了“除道”仪式，但这些并不能保证出行者一路平安、万事大吉。因此，当在出行途中遇到不虞之鬼怪时，也当有对付之办法。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》即载有一条对付“人行而鬼当道以立”的巫术方法。原简文曰：

人行而鬼当道以立，解发奋以过之，则已矣（四六背叁）<sup>②</sup>。

这是行人在途中遇到鬼魅挡道时的禳除方法。古人对付鬼魅的方法很多，睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》所载内容就是教人如何禳治各种鬼魅。此条简文大意是说，如若行途中遇到当道以立的鬼魅，只需“解发奋而过之”即可。睡虎地秦简《日书》甲种及乙种均载有人做梦后，觉而释发，西北面坐以祷告的仪式<sup>③</sup>。这种解发禳鬼或释发禳梦的法术，当与古人相信解发具有神秘法力的信仰有关<sup>④</sup>。

① 湖北省文物考古研究所、随州市考古队：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第140页。

② 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215页。

③ 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210、247页。

④ 关于此点，请参看本书第三章第一节有关“被发”的分析。

另外，睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》还载有出行者在行途经过某些场所或遇到某些神怪邪魅时该如何对应的方法。如经过善害人的“大神”之时时：

大神，其所不可𠬪（过）也，善害人，以犬矢为完（九）（二七背贰），

操以𠬪（过）之，见其神以投之，不害人矣（二八背贰）<sup>①</sup>。

“大神”，整理小组引《周礼·肆师》注曰：“大神，社及方岳也。”疑此处的大神指社<sup>②</sup>。其说义似未安。孙诒让《周礼正义》卷三十五云：“大祝，六号中之大者。若神号，则以皇天上帝为大，余天神为小；示号则以后土为大，余地祗为小。”<sup>③</sup>《诗经·大雅·生民》：“履帝武敏歆，攸介攸止。”郑《笺》云：“帝，上帝也……祀郊禘之时，时则有大神之迹，姜嫄履之，足不能满，履其拇指之处，于是遂有身，而生后稷。”《左传·僖公二十八年》：“用昭乞盟于尔大神以诱天衷。”《左传·襄公九年》：“公孙舍之曰：‘昭大神要言焉。’”又，《左传·昭公二十九年》以社稷之神为上公。《左传·庄公二十五年》云：“日有食之，于是乎用币于社，伐鼓于朝。”杜氏注：“社是上公之神，尊于诸侯，故用币于社，请教于上公。”《后汉书·方术传》称社稷之神为“社公”，是天下之社神，宜通谓之公，而无大神之名<sup>④</sup>。由上诸说推测，这里的“大神”或当指“皇天上帝”而言。然《周礼·天官》述“小宰”之职曰：“凡祭祀，赞玉币爵之事，裸将之事。”郑玄注：“唯人道宗庙有裸，天地大神至尊不裸，莫称焉。”而秦《诅楚文》又有“丕显大神厥湫”、“丕显大神亚驼”、“丕显大神巫咸”<sup>⑤</sup>之说，此处称为“大神”的“厥湫”、“亚驼”、“巫咸”等的身份虽有争议，但其均非社神则可确定。则秦简所说之“大神”到底何指？实难确定。不如暂依吴小强之说，将其理解为重要的神，不特指某神<sup>⑥</sup>，这样可能更稳妥些。“𠬪”整理小组释为“过”。郑刚则曰：“《说文》：‘𠬪，口戾不正也。’字亦作𠬪，”《文选·辨命论》注引《通俗文》：‘口不正也。’其义疑是指以言语诽谤、侮辱，故曰大神不可𠬪也。又𠬪疑为过，训责、骂。”刘乐贤则据《医心方》卷二十七引《千金方》云“凡遇（一作过）庙，慎勿辄

① 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213页。

② 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217页；刘乐贤《睡虎地秦简日书研究》（天津出版社，1994年，第241页）从整理小组之说；王子今也支持整理小组的说法。他在《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》（湖北教育出版社，2003年，第396页）一书中引《开元占经》卷一九“犬矢溺官室道路，犬矢金石杂物”条所载犬矢的神秘功能，从而进一步肯定了整理小组“此处的大神疑指社”的推想是有道理的。

③ （清）孙诒让撰，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》（第5册），（北京）中华书局，1987年，第1407页。

④ （清）顾禄撰、王迈校点：《清嘉录》，（南京）江苏古籍出版社，1999年，第45页。

⑤ 郭沫若：《诅楚文考释》，《郭沫若全集·考古编》，（北京）科学出版社，2001年，分见第315、321、327页。

⑥ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第136页。

人，人必恭敬”，以为可与本简互证，故暂从整理小组之说<sup>①</sup>。王子今先生认为，“释‘𠂔’为‘过’，文意可通”<sup>②</sup>。从《诘咎篇》全文来看，全篇虽然是在给人们介绍各种鬼神精怪及如何对付它们的方法，但作为主体的人则始终是处于无辜的状态下。也就是说，人总是在受到各种鬼神精怪的侵扰后才起而反抗的，而不是人去主动的攻击鬼怪神灵。若将“𠂔”释为责、骂，则此条简文显与“诘咎”篇整体文意似乎不合。因此，笔者认为，整理小组将“𠂔”释为“过”，并以其义为经过、路过的说法应是正确的。“犬矢”即“狗屎”。简文大意是说，“大神”所住的地方，人不可经过，因为它喜欢加害路过的人。（对付它的办法是）将狗屎抟成丸，拿在手里，通过大神住所时，若见大神出现，就将手中的狗屎投向大神，它就不会危害人了。狗屎是污秽之物。用它作为对付大神的武器，这是古人认为秽物可以驱邪信仰的反映<sup>③</sup>。

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》又云：

人过于丘虚，女鼠抱子逐人，张伞以乡（向）之，则已矣（四五背叁）<sup>④</sup>。

“女鼠”，刘乐贤先生注引郑刚说云：“女鼠，母鼠。”<sup>⑤</sup> 吴小强亦说：“女鼠，母老鼠。”<sup>⑥</sup> “伞”，整理小组注：“‘伞’字一般认为晚出，据简文秦代已在使用。”<sup>⑦</sup> 此处的“伞”，即为遮雨之具。本条简文的意思是说，人经过土丘时，母鼠怀抱小鼠仔追逐人，只需将伞张开对着母鼠，它就不来追人了。这是用伞来对付携子追人之母鼠的方法。王子今先生曾引用民族学和民俗学的资料来证明“伞”有辟邪功用<sup>⑧</sup>，但他对“伞”何以会有此种功用未作阐释。笔者认为，古人之所以认为“伞”具有驱除邪魅的功用，可能出于以下几个方面的信仰：其一，“伞”与“散”同音。根据模拟巫术的原理，相似（如形状、性能或声音等）的东西常具有同样的功用。如，在我国古代婚礼中的求子巫术活动中，红枣、花生、桂圆、莲子等物常被用作吉祥物，以此来期予着新婚夫妇能“早生贵子”；而在结婚合卺时，新婚夫妇要吃子孙饺子，煮饺子的人只需煮到三四成熟时便会端给新人食用。新人在吃饺子时，有人专门会问“生不生啊？”新婚夫妇必定答“生！”如此便达到了其目的<sup>⑨</sup>。因为生熟的“生”与生子的“生”不仅音

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第241页。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第395页。

③ 古人有关鬼神精怪惧怕秽物的信仰，请参看本文第四章“秽物厌胜法”的分析。

④ 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215页。

⑤ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第247页。王子今《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》（湖北教育出版社，2003年，第440页）从其说。

⑥ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第137页。

⑦ 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219页。

⑧ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第440页。

⑨ 张紫晨：《中国巫术》，（上海）上海三联书店，1990年，第157页。

同而且字同，所以生、生相连，是很为常见的方法；再如，我国各地的民众喜欢在新年来临时于门上、家中张贴绘有莲、鱼图案的画，即取意于“连年有余”。因“莲”与“连”音同，而“鱼”与“余”音同。本条简文中用“伞”来对付追逐人的携子母鼠，或当是出于此类谐音巫术的信仰原理。其二，伞有收缩自如的功能。伞被张开时，可将人置于其下。古人从万物有灵的信仰出发，依据错误的联想，伞自然也有其神秘的防护功能。因此，古人认为只要张开伞，便可将人处于伞的神力之下，这就如同禁咒法术在地上所画之圆圈，相信人站于圈中即可保其平安无事。后世巫道术士作法时多有用伞作为其法器者，当是此类信仰之遗存。

#### （四）行宿卫身

若行人在外，不能及时到达目的地，不得留宿于途中时，也可通过某些巫术仪式来确保其行宿的平安。马王堆汉墓帛书《养生方》载有此类巫方两条：

（1）【一曰】：行宿，自諱（呼）：“大山之阳，天□□□，□□先□，城郭不完，□以金关。”即禹步三，曰以产（一八九）荆长二寸，周昼〈画〉中（一九〇）<sup>①</sup>。

（2）【一曰】：东乡（向）諱（呼）：“敢告东君明星，□来敢到画所者，席彼裂瓦，何人？”有（又）即周【画】<sup>②</sup>中（一九一）<sup>③</sup>。

第（1）条帛书文字中的禁咒辞多有残缺，然《抱朴子·登涉》中有类似的咒辞：

以左手持刀闭炁，画地作方，祝曰：“恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关。”因以刀横旬日中白虎上，亦无所畏也。

据此，我们不但可补上文“□以金关”中所缺的“闭”字，而且由此亦可见古代出行巫术的传承情况。此方中的呼念咒辞、脚走禹步、以物画地等程序与上文所引出行前除道的仪式相类似。所不同的是，此处明确指出，用来画地作法的工具是“产荆”；画地的方法也不是睡虎地秦简《日书》中的“五画地”或放简《日书》中的“质画地”，而是“周画中”，即在地上画一圆圈。“产荆”的“产”，在此处可训为“生”，有“鲜”、“活”之义<sup>④</sup>。“荆”有多种，见于记载的有紫荆、牡荆、蔓荆等。而“牡荆”因其枝叶生长不对生的特点，且其在古代常被用作鞭撻之刑的刑具，故在古代术士的信

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第116页。

② 马继兴认为，此处“画”字原脱，可据上文“周画中”补。说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第737页。从文义来看，其说可从，本文据补之。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第116页。

④ 张显成：《先秦两汉医学用语汇释》，（成都）巴蜀书社，2002年，第64页。

仰里，它便被看做具有超自然力的灵物<sup>①</sup>。因此，此处用于画地作法的“产荆”即“生荆”<sup>②</sup>，亦即指新鲜的牡荆茎秆而言。出行者在行宿时，用具有灵力的生牡荆茎秆在地上画个圆圈。然后，出行者宿于其画定的范围内，相信自己如同宿于咒辞中所说的坚固的城郭和闭锁的金关中一样，可以防御行宿中各种鬼魅对行宿者的不利。

第(2)条行宿巫术仪式中，除了无“禹步三”的要求之外，基本上与第一条出行仪式相同，如行宿者先自呼禁咒辞，然后在地上“周画中”等。但值得注意的是，在此条资料所载行宿巫术仪式中，行宿者为了行宿的安全计，不但要画地作法，而且还要祈请“东君明星”作为其行宿时的保护神。

“东君明星”，各家无释，袁玮先生仅指出其为“巫术中的天神名”<sup>③</sup>。按，《诗经·小雅·大东》云：“东有启明，西有长庚。”毛《传》：“日且出谓明星为启明，日既入谓明星为长庚。”<sup>④</sup>《尔雅·释天》云：“明星谓之启明。”邢昺疏：“‘明星谓之启明’者，孙炎曰：‘明星，大白也。出东方，高三舍，今曰明星。昏出西方，高三舍，今曰太白。’郭云：‘太白星也。晨见东方为启明，昏见西方为太白。’然则启明是太白矣。《诗·小雅》云：‘东有启明，西有长庚。’长庚不知是何星也。或以星出在东西而异名，或二者别星，未能审也。”<sup>⑤</sup>《广雅·释天》云：“太白谓之长庚。”朱熹《诗集传》曰：“启明、长庚，皆金星也，以其先日而出，故谓之启明；以其后日而入，故谓之长庚。”<sup>⑥</sup> 综上各家之说，知启明与长庚是一星，即太白金星。因东西见而异其名，故有启明、长庚之别。因此，此处行宿者祈请的“东君明星”应该就是“太白金星”。太白星因其晨出于东方，昏见于西方，是古人出行中辨别方位的指示物，《史记·天官书》即云“察日行以处位太白”，《索隐》“太白辰出东方曰启明，故察日行以处太白之位也”<sup>⑦</sup>。而《云笈七籤》卷八三《庚申部三》有“愿东方明星君，扶我魂，接我魄，使我寿如松柏，生年万岁”的祷语。这里的“东方明星君”当即帛书中的“东君

① 牡荆作为古代术士所用之灵物，对其信仰原理，请参本文第五章有关巫术灵物部分的分析。

② 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第304页；魏启鹏、胡翔骅：《马王堆医书校释》，（成都）成都出版社，1992年，第55页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第736页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第304页。

④ “且出”原作“旦出”。王念孙《广雅疏证》卷九引毛《传》作“且出”。王引之云：“家大人曰：‘旦当为且字之误也。’‘且出’与‘既入’相对为文，日未出而明星先出，故谓之启明。若日出，则明星不见矣。”说见（清）王引之：《经义述闻》，（南京）江苏古籍出版社，1985年，第153页。其说可从，故据改。

⑤ （宋）邢昺：《尔雅注疏》，第43页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2609页。

⑥ （宋）朱熹：《诗集传》，（上海）中华书局，1958年，第148页。

⑦ （汉）司马迁：《史记》（第4册），（北京）中华书局，1982年，第1322~1323页正文及注文。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第115~116页。

“口阨（烂）者”方是“渍女子布，以汁傅之”<sup>①</sup>。推测此处所用的方法也是用女子月事布之汁液来浸泡某物，然后服用该物“一斗”，便可以达到健步疾行的目的。因此条资料文字残甚，该方所含的巫术原理已难考知。

第（2）方文字虽亦漫漶残缺，但从残存的“晦渍，昼干之，尽□□□行百里”等语来看，它当也是增强足力，加快出行速度的巫术方。

第（3）方文义完整，显然是用来增进足力的巫术方。“女子未尝男子者布”即处女月经布<sup>②</sup>。“枲”，《说文·木部》：“枲，麻也。从木台声。”段注：“锺本作‘麻子也’，非。《玉篇》云：‘有子曰苴，无子曰枲。’”则“枲”当指大麻之不结实者<sup>③</sup>。袁玮先生认为，“枲”之“本义为麻，此处当读枳。《说文》：‘末端木也。’《博雅》：‘柄也。’然则枲乃木棍之类。这里疑指牛车上的横辕”<sup>④</sup>。将“县枲”与第（4）方中的“取牛车枲暴（暈）带之”联系起来看，袁说可从。如此，则该方大意是说，要想行走快速敏捷，可取处女月事布挂于牛车的横辕上，然后揣在怀中，若遇到迎面而来的旋风，可将处女月事布投向旋风，等风停止后，再拾起月事布并配戴在身上。“月事布”在古人的信仰中是须加避忌的污秽之物，但这种污秽之物有时又可以为人所用，帛书《五十二病方》中多处用女子月事布作为疗疾的灵物即是其例。“旋风”又称为“飘风”，是一种平地而起，速度很快的风。此方用“女子未尝男子者布”悬挂于牛车的衡辕上，可能是想通过此种方法以获取牛车行走千里而不辍的韧性。然后再将此月事布投向所遇之旋风，则是为了使其获得旋风疾行的速度。而根据触染巫术的法则，曾经相互接触过的物事，一经分离后，仍可以相互作用于对方。那么，经过这几道程序后的月事布不但具有了牛车行千里而不辍的韧性，而且也具有旋风疾速而行的速度。对于欲疾行

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第49、61页。

② “女子未尝男子者布”，各家释义略有出入。袁玮释为“处女月事布”，说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第304页；魏启鹏、胡翔骅二氏释为“童女月经布”，说见魏启鹏、胡翔骅撰：《马王堆汉墓医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第55页；马继兴亦认为此处的“女子未尝男子者布”即《千金要方》卷二《霍乱》所称的“童女月经衣”。说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第737页。按：依据帛书《五十二病方》可知，古人根据女子的生理发育特征及其性行为情况，对女子月事布有“女子布”、“女子初有布”、“女子月事布”、“女子未尝丈夫者布”以及本方中的“女子未尝男子者布”等不同称呼。而在古人看来，虽然都是女子的月经布，但其各自所具的神秘灵力却大为不同。女子初有布及童女的月经布灵力最大，其次为处女的月经布（即女子未尝男子者布或女子未尝丈夫者布），然后才是成年妇女（已有性的经历者）的月经布。虽然童女月经布也属处女月经布，但其范围显然不如处女月经布广泛。因此，将此处的“女子未尝男子者布”释为“处女月经布”似更妥当一些。

③ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第738页。

④ 袁玮说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第304页。

者来说,若怀揣此种含有神秘灵力的月事布,自然也便相信自己即可获得此种可致疾行不辍的灵力了。

第(4)方是有关快步行走的巫术方。其中的“暴”字,帛书整理小组认为,“暴”通“晕”<sup>①</sup>。而据《说文·系部》“暴,暴约也。从系具声”段注“《革部》曰‘直轡晕缚,晕当为暴。大车之衡,约之而已,不必三束’”,推测此方中的“牛车泉暴(晕)”当指牛车车轡上缠绕的绳索。“约”,《说文·系部》:“缠束也。”则该方大意是说,取牛车车轡上的绳索带在身上,想要走得快时,就用其缠束裤腿<sup>②</sup>。此方用牛车车轡上所缠的绳索缠在欲疾行者的腿上的方法,与后世绑腿的功能很为相似。当然,前者主要是出于初染巫术法则的错误联想,欲疾行者用此物缠腿,目的是想把车轡上所缠绳索的某种性能传递给自己。而后者则是来自于长期的生活经验的总结。

此外,由于古代交通工具的不方便,一般民众出行,多以徒步为主,路程短时可能不会给出行者腿脚带来多大麻烦,但若远行,则难免使人感到困顿和不适。因此,为了不使长行感到脚力困乏,古人也常借助一些巫术方法来预防因长行而导致的脚痛。马王堆汉墓帛书《养生方》载:

【一曰】:行欲毋足痛者,南乡(向)禹步三,曰:“何水不截,何道不枯,气我□□。”末即取突墨□(一九五)□□□□内(纳)履中(一九六)<sup>③</sup>。

“截”字,帛书整理小组无注。《说文·西部》:“截,酢浆也。”又曰:“酸,酢也。从西,夂声。关东谓酢曰酸。”则“截”有酸浆之义。该字又见于帛书《五十二病方》所载治疗“诸伤”方中:

一,伤者血出,祝曰:“男子竭,女子截。”五画地□之(一三)<sup>④</sup>。

彭坚疑此处之截为“截”字之误写,即截断、阻断之意<sup>⑤</sup>。魏启鹏、胡翔骅二氏认为,截,本义是醋浆。醋为酸,酸主收敛。这里指女子出血已逐渐收敛停止<sup>⑥</sup>。马继兴则疑

① 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆),(北京)文物出版社,1985年,第116页。

② 袁玮认为,“约之”可能为缠束裤腿的意思。袁说见周一谋、萧佐桃主编:《马王堆医书考注》,(天津)天津科学技术出版社,1988年,第304页;马继兴先生则认为是缠束于腰部,说见马继兴:《马王堆古医书考释》,(长沙)湖南科学技术出版社,1992年,第738页。如果将此处用来缠束的“牛车泉暴(晕)”与后世的绑腿联系起来理解,可能袁玮的解释更妥当些。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆),(北京)文物出版社,1985年,第116页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆),(北京)文物出版社,1985年,第27页。

⑤ 周一谋、萧佐桃主编:《马王堆医书考注》,(天津)天津科学技术出版社,1988年,第56页。

⑥ 魏启鹏、胡翔骅:《马王堆汉墓医书校释》(一),(成都)成都出版社,1992年,第49页。



此处的“截”当假为裁。截与裁上古音韵均从母，之部韵。同音通假。裁字义为断，停止<sup>①</sup>。蔡伟则引《尔雅·释诂》“求、酋、在、卒、就，终也。”邢昺疏“皆谓终尽也。”《文子·上德》“蟾蜍辟兵，寿在五月之望。”《淮南子·说林》作“鼓造辟兵，寿尽五月之望。”而认为，“在、截古音极近，故可假借。在、截都是终尽的意思”<sup>②</sup>。按，“何道不枯”之“何”为“何处”、“哪里”的意思。《史记·张仪列传》：“軫不之楚何归乎？”而“枯”有“干涸”、“干枯”之义。如《荀子·劝学》云：“渊生珠而崖不枯。”这里可引申为尽、终止。该句禁咒辞的大意是说，何处的道路无尽头。联系此句句义，则“何水不截”中的“截”字当如蔡伟所说，假借为“在”字，为终尽之义。“何水不截”，即是说何处的水流不尽的意思。依此，我们可将该条禁咒辞的完整意思语译为：没有流不尽的水，没有走不完的路。也就是说，在出行者的脚下，是没有涉不尽的水和走不完的路程的。“突墨”，当即灶突墨，是灶突后久经烟熏而形成的烟墨。“履”与“屨”古通<sup>③</sup>，屨即鞋子。此方是说，出行者面向南方走三个禹步后，念诵咒辞。再用灶突墨纳入鞋中，这样就可以起到使足部不痛的功效。“灶突墨”为灶内长期烟熏而积淀生成的尘烟，它本身具有抗热的属性，出行者将其纳入鞋中，或许是想将灶突墨这种特性传递给出行者，使其足部能够忍受因长行而产生的灼热吧。若再与“何水不截，何道不枯”的禁咒辞相配合，则其法术的功效将会更为强大。而施术者之所以要选择面向南方来念咒辞，这应与古人认为南方为火神祝融所居之地的信仰有关。因足痛是久行中足与地面摩擦生热所致，灶突墨也是灶内长期烧火生烟而成，都与火有着密切的关系。因此，出行者欲使疾行而不至于足痛，在实施禁咒术时，面向南方，祈请居于南方属火之位的神灵加以庇佑，也是顺理成章的事。这些虽是毫无科学依据的荒谬之举，但对出行者（尤其是笃信巫术者）来讲，通过这种巫术仪式，或许会给他们心理上带来些许的安慰和鼓舞。

需要一提的是，除了上述资料外，我们在阜阳汉简《万物》中也发现一些类似性质的古医方，其中有一条即是教人如何“疾行”的。该批简编号为 W30 的简文云：

智（𧈧）蛛令人疾行也。

又，同批简编号为 W096 的背后反印文亦云：

智（𧈧）蛛令人疾<sup>④</sup>。

马王堆汉墓帛书《五十二病方》中有“长足”，整理者注曰：“长足，疑其即蠪蛸，《尔雅·释虫》：‘蠪蛸，长跣。’郭璞注：‘小蜘蛛长脚者，俗呼为喜子。’陆玕《毛诗

① 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第337页。

② 蔡伟：《〈马王堆汉墓帛书〉札记三则》，复旦大学出土文献与古文字研究中心网（09/06/19）首发。

③ 高亨纂著、董治安整理：《古字通假会典》，（济南）齐鲁书社，1989年，第544页。

④ 文化部古文献研究室、安徽阜阳地区博物馆等：《阜阳汉简〈万物〉》，《文物》1988年4期，第36~47页。

草木虫鱼疏》：‘一名长脚。’”<sup>①</sup>其说如确，则蜘蛛又有长足、长跖、喜子等异名。《淮南万毕术》载有“取蜘蛛涂布，天雨不能濡之”<sup>②</sup>的巫方，《名医别录》言其“主治大人、小儿瘡”，并说于“七月七日取其网，治喜忘”<sup>③</sup>，但未见其有“令人疾行”的药效记载。此方所用之蜘蛛，虽不知其使用方法，然古人以其作为助行之灵药，当与此物长足、多脚的形体特征有关。敦煌医药文献中也载有一条助行医方，原文曰：

观世者举𧈧螃蟹八枚，上好酒半升𧈧上𧈧末和𧈧肉身，日行万里，奔马趁不及𧈧<sup>④</sup>

上方文字残损严重，但从文中“日行万里，奔马趁不及”一句推测，此亦是关于健行的巫术方。该方与《万物》所载助行巫方在用药上虽有不同（如前者用蜘蛛，后者用螃蟹），但其药效原理却有相同之处，即二者都是古人基于相似律的巫术法则，从此类动物多足、长脚的形体特征出发，从而联想到借此便可获得疾行之效。

出行是人离开自己熟悉的空间而进入另外一个陌生的空间，因空间关系的变化，故常会发生一些难以预料的事情以影响出行的顺利。因此，为了确保出行的顺利，古人在出行前，不但要选择利于出行的吉日、祭祀行神并遵守各种出行的禁忌，而且还常在出行前及行途中借助某些巫术仪式来达到趋吉避凶的目的。出土简帛文献有关出行的资料，不仅让我们看到了古人在自然界面前无能为力的一面，同时也让我们看到了人类在与大自然的抗衡中充满智慧和想象力的一面。在今天看来，这些手段都是古人错误联想的产物，是应加批判的东西。但从这些习俗中，我们也能窥见古人勇于同自然界进行抗争的精神。

### 第三节 生存发展——简帛文献所见社会生活中的巫术

#### 一、疾病灾异与巫术禳治

##### （一）疾病灾异的原因

在人类社会漫长的发展过程中，受生产力水平低下及人类自身思维能力的制约，人

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第51页。

② （汉）刘安撰、（清）茆泮林辑：《淮南万毕术》，（上海）商务印书馆，1939年，第4页。

③ （梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986年，第300页。

④ 马继兴主编：《敦煌古医籍考释》，（南昌）江西科学技术出版社，1988年，第470页。

们对于某些现象不能给予科学的解释，由神秘感而生恐怖和崇拜心理，并产生了万物有灵的观念。在此观念制约下，古人常将导致疾病灾异的原因归之于鬼神精怪等想象中的神秘力量的作祟所致。正如弗雷泽所说，在早期先民的心目中，“这个世界还是充满了那些被清醒的哲学早已抛弃的奇装异服的神物，无论他是醒着还是在睡梦中，仙人和精怪、鬼魂和妖魔总在他周围翔舞。它们盯着他的足迹，扰乱他的感官，进入他的身体，用上千种异想天开的为非作歹的方法，困扰他、欺骗他、折磨他。一般说来，他对他遇到的灾害、受到的损失、经历的痛苦，不是看成敌人施行魔法，就是看成精灵泄恨、生气或作祟”<sup>①</sup>。这种疾病观曾在世界各民族的信仰中长期而普遍地存在过，如“在波利尼西亚，那里每一种病都被认为是神灵的影响，这些神或者是由于接受了病人的敌人的供品，或者是受害者本人的行为违犯了禁忌的条律，于是就反对病人。在新西兰，任何病症都被认为是精灵，而且多半是儿童的精灵，或者是一般未成年人的精灵，它定居在病人的体内之后就在内部折磨他，一点点地吃他”，“在非洲，按照八苏陀人和祖鲁人的哲学观点，死人的精灵是致病原因。死人精灵进入人体为的是召唤他学习自己或者迫令他为死人供奉食品。这些精灵是巫师或病人自身所认识的，病人在梦中看见了来折磨他的死人精灵。刚果人的部落也同样认为，疾病和死亡是由变为强大的精灵的死人的灵魂所引起的”<sup>②</sup>。列维·布留尔在《原始思维》一书中列举了许多地区民众同样的疾病观后总结说：“原始人通常都看不出由于年老或疾病而来的死与横死之间的差别……不管是疾病还是野兽或矛，在他们看来都不是致死的真正原因，只不过是那个想要人死的神秘力量所用的手段，而这个神秘力量同样也可以选择其他手段来致人于死。”<sup>③</sup>

我国古代先民也曾长期将疾病灾异的原因归于神灵鬼魅的作祟。春秋时人曾论及夏、商、周三代对于鬼神的不同态度时说：“夏道尊命，事鬼敬神而远之”、“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”、“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”<sup>④</sup>夏人对待鬼神的具体情况，文献不足征引，暂可不论。但殷人“尊神，率民以事神，先鬼而后礼”的信仰观却为殷墟出土的甲骨卜辞得以验证。出土甲骨卜辞云：

贞，王疾身，惟妣己害？（《合集》822 正）

贞，惟多妣肇王疾？（《合集》2521 甲正）

壬戌卜，亘贞，有疾齿，惟有害？（《合集》13644）

贞，疾齿惟父乙害？（《合集》13649）

① [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987 年，第 783 页。

② [英] 爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》，（桂林）广西师大出版社，2005 年，第 507、509 页。

③ [法] 列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1981 年，第 358~359 页。

④ 《礼记·表记》。

……午卜，𠄎贞，有疾趾，惟黄尹害？（《合集》13682 正）

己未卜，古贞，妣庚肅王疾 （《合集》13707 正）

贞，惟帝肇王疾？二告。 （《合集》14222 丙正）

由以上卜辞可见，在殷人的疾病观中，不仅先祖先妣、死去的父辈、先臣（如黄尹）等是导致疾病灾异的病因，就连殷人信仰中至高无上的上帝神也常作祟于人。这些卜辞真实地再现了殷人信仰中浓厚的鬼神致疾观念，此点已有学者言及<sup>①</sup>，无须多谈。

周人对待鬼神的态度是“事鬼敬神远之”，故在传世文献中对周人疾病病因与鬼神之间关系的记载较少，但从极少之史料中仍可窥其一斑。据《尚书·金縢》记载，周武王生病，病情严重。周公旦认为武王生病的原因是鬼神作祟，要武王去服侍。于是周公设坛向周人先祖太王、王季、文王三位鬼灵祷告，愿以己身相代武王。又，《史记·鲁周公世家》云：“初，成王少时，病，周公乃自揃其蚤沈之河，以祝于神曰：‘王少未有识，奸神命者乃旦也。’亦藏其策于府。成王病有瘳。”周公的这些举动，与当时人们对于疾病病因的认识有关。

春秋时期，人们对于疾病病因的思索，仍未摆脱上述观念的束缚。《左传》所载诸疾病因多与鬼魅作祟有关。如成公十年载，晋景公因病卧床，梦见厉鬼作祟，景公惊醒后，立刻召桑田之巫来占梦，桑田巫说，景公梦中见到的厉鬼是被他所杀的赵括、赵同的冤魂，并言晋君将死于尝新麦前。后来，景公病笃之时，晋国延请秦国的名医缓来为景公医治，缓诊脉后说，景公的病治不好了，晋君问原因，缓说，厉鬼处在晋君的背之上，膏之下，膏肓之地，是针药无法到达的地方。医缓的诊断与其晋君在梦中所见厉鬼所言相同。襄公十年载，晋悼公有疾，卜人认为是桑林为祟。昭公元年载，晋平公有疾，卜人认为是实沉、臺骀为祟。昭公七年载，晋平公有疾，梦黄熊入于寝门。韩宣子询问子产黄熊入寝室到底是何方厉鬼作祟，子产以尧殛鲧于羽山，其神化为黄熊以入于羽渊以对。又，昭公二十年载，齐景公染疥、疢之疾而归罪于祝、史。哀公六年载，楚昭王有疾，祭遍国内所有的名山大川均无效。后来，经过占卜认为这是河神在作祟，可以通过禳除的形式将病移给其他人，楚子未听。以上史料说明，春秋时期，人们对于病因的认识仍未摆脱神灵鬼魅作祟致疾的观念。

成书于战国时期的《黄帝内经》以及马王堆汉墓出土的帛书《五十二病方》等古医书表明，当时的人们已掌握了一些因生理、心理、饮食以及气候等因素致人疾病的医学知识。但从出土简帛文字资料看，当时的人们对病因的认识依然未能摆脱鬼神作祟观念的束缚。如在睡虎地秦墓竹简《日书》甲种《诘咎篇》中，人们认为致疾的原因之一，就是各种“害民妄行，为民不详”的鬼怪精灵的作祟。这些鬼怪有：使人“一宅

<sup>①</sup> 胡厚宣：《殷人疾病考》，《甲骨学商史论丛初集》，（成都）齐鲁大学国学研究所，1944年，第417~446页；严一萍：《中国医学之起源考略》（上/下），《大陆杂志》1951年第2卷第8、9期，第20~22、14~17页；王晖：《商周文化比较研究》，（北京）人民出版社，2000年，第125~130页。

中毋（无）故而室人皆疫，或死或病”的“棘鬼”（三七背壹至三九背壹简）、“一宅之中毋（无）故室人皆疫，多蓍（梦）米（未）死”的“刎鬼”（四〇背壹至四二背壹简）、毋（无）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子隋（堕）须（须）羸发黄目的“冢鬼”（四五背壹至四六背壹简）、“人之六畜毋（无）故而皆死”的“饮鬼之气”（五六背壹至五七背壹简）、“女子不狂痴，歌以生商”的“阳鬼”（四七背贰简）、“人妻妾若朋友死”而回归之“鬼”（六五背壹简）、“生子未能行而死，恒然”的“不辜鬼”（五二背贰简）、“毋（无）故室皆伤”的“粲逐之鬼”（五七背贰简）、“一室中卧者眯也，不可以居”的“口鬼”（二四背叁简）、“恒宋伤人”的“不辜鬼”（三六背叁简）、“毋（无）故一室人皆捶（垂）延（涎）”的“爰母”（五〇背叁简）、“一室人皆养（痒）體（体）”的“疒鬼”（五二背叁简），等等<sup>①</sup>。睡虎地秦简《日书》乙种《有疾篇》简文所见致人疾病的病因有：王父（一八三简）、巫堪（一八四简）、外鬼（一八五简）、外鬼伤（殤）死者（一八五简）<sup>②</sup>。而在睡虎地秦简《日书》乙种《见人篇》后所附的简文中，所见致疾的病因则有：高王父（一五八及一六八简）、外鬼（一六〇简）、巫（一七六简）、中鬼（一六四简）、外鬼兄世（一七〇简）、母世外死者（一七二简）、王父（一七四简）、外鬼父世（一五八及一七六简）等<sup>③</sup>。

我们可将上述所见作祟致疾者大致分为以下三类：一，死去的亲属，包括高王父、王父（祖父）、王母（祖母）、父母、室鬼、中鬼。其中以高王父、王父为祟者居多。二，外鬼，包括外鬼、外鬼父世、外鬼母世、外鬼兄世、外鬼伤（殤）死者。三，巫者，包括巫、巫堪（或巫堪行）。这三种致疾的因素中，前两类均为死去的鬼魂为祟，第三类则为“巫”。“巫”在古代社会中是具有神秘法力的人，沟通天地神人是其职守之一。《谷梁传·定公元年》曾提及一种“神人”，谓“古之神人，有应上公者，通乎阴阳”。晁福林先生认为，这种“通乎阴阳”的“神人”当即巫师<sup>④</sup>。简文虽未明言“巫”是活着的还是已死者，不好划定其归属，但因他能与神交通，代神传言，是以古人也常将其看做导致疾病的神秘力量之一。

此外，神灵鬼魅作祟致疾的观念在马王堆汉墓帛书《五十二病方》中也得到了大量的例证，该批古医方资料中含有多条禁咒方及利用巫术手段来驱邪疗疾的巫方，涉及的鬼魅有“狐叉”（二〇四行）、“狐廬”（二一〇行）、“漆王”（三八二行）、“魅”（四四二行）等。王充在《论衡·辨祟》中批评当时的习俗说：“世俗信祸祟，以为人之疾病死亡，及更患被罪，戮辱欢笑，皆有所犯。起功、移徙、祭祀、丧葬、行作、人

① 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212~216页。

② 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246页。

③ 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245页。

④ 晁福林：《春秋时期的鬼神观念及其社会影响》，《历史研究》1995年5期，第20~35页。

官、嫁娶，不择吉日，不避岁、月，触鬼逢神，忌时相害。故发病生祸，絪法入罪。至于死亡，殚家灭门，皆不重慎，犯触忌讳之所致也。”黄晖注说：“《说文·示部》：‘祸，害也，神不福也。祟，神祸也。’《众经音义》曰：‘祟谓鬼神作灾祸也。’《汉书·江充传》颜师古注：‘祟，谓祸咎之征也。音息遂反。故其字从出从示。示者，鬼神所以示人也。’”<sup>①</sup>这说明在当时社会民众的信仰中，鬼神作祟仍是导致各种疾病灾异的原因之一。

人类对于外部世界的认识是在同自然界的长期斗争中不断扩大的，其对于医学知识的掌握也是如此，正如有的学者所说：“人类医学的发展，并不是一个循序渐进的直线历程。相反，其间充满了智慧克服愚昧、真实戳穿谎言、理性淘汰无知、科学战胜迷信的艰难曲折。”<sup>②</sup>基于此因，对于鬼魅作祟致疾的观念也始终未能从人们的意识中被普遍抹杀掉，直至20世纪80年代，一些民族学家在我国西南地区的四川、云南、贵州等地的彝族中进行宗教调查研究时，常常还会遇到这样一些现象：当某人生病或遭到意外的伤害的时候，他们首先要做的不是将病人送往医院进行治疗，而是立即请当地主持祭典以通鬼神的“毕摩”（即巫师）进行驱除疠鬼的巫术仪式。他们并不否认医药的作用，但认为必须先把鬼驱走，不然，单靠医疗是无效的——医药治病不治鬼<sup>③</sup>。此种观念并非是极个别民众的愚昧认识，即使是在科学昌明的今天，在比较落后的地区乃至发达的现代化都市中，它仍然根深蒂固地存在于一些普通民众的信仰中。

## （二）鬼怪致疾与巫术禳治

由上文繁琐的征引可知，长期以来，人们将神灵鬼魅的作祟看做是导致疾病灾异的原因之一。为了不使鬼神为祟，根据不同情况，人们也常采取不同的对付办法，这主要有：一，宗教的祈求方式，即采取祈祷致祭的方法来取悦鬼神，满足它们的要求，使其不再为祟；二，巫术的对抗方式，即采取积极有效的驱赶、镇压方法以求禳除作祟者。当然，为了能达到治愈疾病的目的，也不排除这两种方法在具体的医疗活动中常被巫师（或医者）交替使用的情况。

在出土简帛资料中，最能反映早期先民对付鬼神精怪的态度及方法者，见于睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》简文中。下面我们就以《诘咎篇》简文资料为主，对当时人们的鬼神观以及巫术禳除鬼魅的方法略作分析。

① 黄晖：《论衡校释》（第3册），（北京）中华书局，1990年，第1008页。

② 〔美〕W. 哈葛德著、张炜编译：《从巫到医·出版说明》，（上海）上海书店，2002年，第1页。

③ 马学良、于锦绣、范惠娟著：《彝族原始宗教调查报告》，（北京）中国社会科学出版社，1993年，第255页。

## 1. 《诘咎篇》中的神灵鬼怪

“诘咎”二字，各家训释不同<sup>①</sup>。但从该篇简文开首语“鬼害民罔（妄）行，为民不羊（祥），告如诘之，召，道（导）令民，毋丽凶央（殃）”及整篇简文内容看，它主要是讲各种鬼魅之罪行以及人们如何对付它们的方法，是一篇保存早期先民对付鬼魅之术的文献。《诘咎篇》简文中所记载的神灵鬼魅很多，有刺鬼、丘鬼、肇鬼、哀鬼、棘鬼、勾鬼、案人生为鬼、神狗、幼蠱、票（飘）风、阳鬼、欽鬼、寒风、夭（妖）、故丘鬼、特鬼、大神、兕鬼、上神、神虫、状神、会虫、暴（暴）鬼、图夫、幼殇、游鬼、不辜鬼、絜迓之鬼、恙气、饿鬼、大票（飘）风、水亡伤、遽鬼、口鬼、大祿、哀乳之鬼、地辭（蠱）、夭鬼、狼、野火伪为虫、上神、雷、云气、女鼠、爰母、疒鬼、地虫等。其中阳鬼、遽鬼、不辜鬼、暴鬼、飘风均两次出现，这些都是能够叫出名字的鬼怪。此外，还有一些没有具体名字的鬼，如：归以使人妻妾若朋友死之鬼、人人宫室之鬼、鼓于室中之鬼、恒从人女与居之鬼、当道而立之鬼、夜屈人头之鬼等。若从总数上计算，则《诘咎篇》所见的各类鬼怪不少于60种<sup>②</sup>。

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》所载的各种神灵鬼怪，基本上代表了当时所有已知的神秘力量。因此，要想对它们进行没有争议的分类，这绝非易事。刘钊先生曾将上述各种鬼怪分为两类：一类是刺鬼等以人形或类似人形面目出现的；另一类是以自然界的生物（如神狗、会虫等）或自然现象（飘风、寒风等）的面目出现的妖孽<sup>③</sup>。陈家宁则将其分为常以“某鬼”命名的狭义之“鬼”和常以某种动物或自然现象的形式出现的各种神灵精怪，即广义的“鬼”<sup>④</sup>。以上二位研究者对《诘咎篇》中所见各种神灵鬼怪的分类虽然仍较笼统，但对我们认识这些神灵鬼怪的性质很有帮助。为了全面了解各种神灵鬼怪的形态、性质、特征及其归属，我们有必要对其做简单的分析。为了方便讨论，先将相关简文逐条转抄并分析如下：

① 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216页；刘乐贤：《睡虎地秦简〈诘咎篇〉研究》，《考古学报》1993年4期，第435~454页；吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第134页；王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第342~343页；连劭名：《云梦秦简〈诘咎篇〉考述》，《考古学报》2002年1期，第23~38页；刘钊：《古文字考释丛稿·睡虎地秦简〈诘咎篇〉“诘咎”一词别解》，（长沙）岳麓书社，2005年，第320~330页。

② 李零先生将秦简《诘咎篇》中的鬼怪总数定为71种。见李零：《中国方术考》（修订本），（北京）东方出版社，2001年，第72页。按，李先生得出的这一鬼怪总数是将名字重复出现的鬼怪如阳鬼、暴鬼、遽鬼、飘风等以及“人有哀思弗忘”、“人无故而心悲”、“人无故而忧”、“人无故而怒”四条并无明言为鬼怪作祟所致疾的资料完全包括在内的计算结果。

③ 刘钊：《谈秦简中的“鬼怪”》，《文物世界》1997年2期，第56~60页。

④ 陈家宁：《睡虎地秦墓竹简〈日书〉甲种“诘咎”篇鬼名补正（一）》，武汉大学简帛网（2005/12/24）首发。下文所引陈说，如无注明，即出此文，不再加注。

人毋(无)故鬼攻之不己,是是刺鬼。以桃为弓(二七背壹),牡棘为矢,羽之鸡羽,见而射之,则已矣(二八背壹)<sup>①</sup>。

“刺鬼”,整理小组原释文作“刺鬼”,并注曰:“刺,《说文》:‘戾也。’”吴小强先生从之,释“刺鬼”为“戾鬼”<sup>②</sup>。刘乐贤先生引郑刚说曰:“刺读为厉。《史记·秦本纪》:‘厉襄公’厉又作刺。《左传·襄公二十六年》:‘厉之不如’注:‘厉,恶鬼也。’”<sup>③</sup>连劭名先生说:“刺鬼,即厉鬼。刺,读为烈,古与厉通。”<sup>④</sup>王子今先生认为,以“厉”释“刺”之说可从<sup>⑤</sup>。刘钊先生则释“刺鬼”为“刺鬼”,认为“刺”字通作“厉”,“刺鬼”就是“厉鬼”<sup>⑥</sup>。按,整理小组释“刺鬼”之“刺”为刺杀之“刺”,但其注文则以“刺”字为释,前后不一。“刺”字,秦简文字有作“𠂔”(《日书》甲种三五背简)、“𠂔”(《日书》甲种六二简)、“𠂔”(《法律答问》一七三简)等字形者<sup>⑦</sup>,《说文》作“𠂔”字;而“刺”字,《说文》作“𠂔”。对照睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》原图版,“刺鬼”之“刺”亦正作“𠂔”,是知整理小组的释文有误。但从其注文引《说文》“刺,戾也”来看,简文及注文以“刺”代“刺”,可能均系误排所致。其他各家所引,除刘钊之外,均将“刺鬼”引为“刺鬼”,则其从“刺”字出发而释“刺鬼”为“厉鬼”的说法值得商榷。“厉鬼”之名在《左传》一书中多次出现,晁福林先生认为,在当时人们的信仰中的厉鬼,主要有恶人死后为厉、横死者为厉、无人祭祀的孤魂野鬼为厉等几种情况<sup>⑧</sup>。“厉鬼”是“好为民作祸”者,这与秦简中的“刺鬼”无故攻击人的习性有相似处。但“厉鬼”在先秦文献中又习见,且“厉”为古代祭祀对象之一,它应是古人信仰中较为常见之鬼,其名称亦当较为固定,不当于秦简中又出现一“刺鬼”之名。“刺”有暴戾、乖戾之义,《逸周书·谥法》曰:“不恩忘爱曰‘刺’,刚佞遂过曰‘刺’。”朱右曾注:“刺,谬戾也。”又,《说文·刀部》:“刺,戾也。”《庄子·天道》:“鑿万物而不为戾。”王先谦注:“彼文‘戾’作‘义’,义者秋杀,有似暴戾也。”<sup>⑨</sup>《汉书·刘向传》曰:“朝臣舛午,胶戾乖

① 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225页。以下有关《诘咎篇》引文皆出于此,见该书第225~232页,不再一一注明。

② 吴小强:《秦简日书集释》,(长沙)岳麓书社,2000年,第134页。

③ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书〈诘咎篇〉研究》,《考古学报》1993年4期,第435~454页。下文所引刘说,如无注明,即出此文,不再加注。

④ 连劭名:《云梦秦简〈诘篇〉考述》,《考古学报》2002年1期,第23~38页。下文所引连说,如无注明,皆出此文,不再加注。

⑤ 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,(武汉)湖北教育出版社,2003年,第348页。

⑥ 刘钊:《谈秦简中的“鬼怪”》,《文物世界》1997年2期,第56~60页。下文所引刘钊先生之说,如无注明,皆出此文,不再加注。

⑦ 张守中:《睡虎地秦简文字编》,(北京)文物出版社,1994年,第65页。

⑧ 晁福林:《春秋时期的鬼神观念及其社会影响》,《历史研究》1995年5期,第20~35页。

⑨ (清)王先谦撰、沈啸寰点校:《庄子集解》,(北京)中华书局,1987年,第114页。



刺”颜师古注曰：“言志意不和，各相违背。刺，音来曷反。”秦简《诘咎篇》简文曰：“人毋（无）故鬼攻之不已，是是刺鬼”，这是有关此种鬼的习性的介绍。而“以桃为弓，牡棘为矢，羽之鸡羽，见而射之，则已矣”，这是直接攻击“刺鬼”的方法介绍，正可谓人鬼针锋相对。《诘咎篇》中许多鬼怪的名字多与其习性有关，“刺鬼”好无端攻击人，这与“刺”读为“戾”，有暴戾、暴虐之义正相符。因此，笔者认为，古人以“刺鬼”为其命名，或是从这种鬼好无端攻击人的暴戾习性得来。

人毋（无）故鬼昔（藉）其宫，是是丘鬼。取故丘之土（二九背壹），以为伪人犬，置藩（墙）上，五步一人一犬，罽（环）（三〇背壹）其宫，鬼来阳（扬）灰穀（击）箕以桑（噪）之，则止（三一背壹）。

“丘鬼”，刘乐贤以《白泽精怪图》有“丘墓之精名曰狼鬼”，认为此“丘鬼”或许与狼鬼有关。刘钊说：“‘丘鬼’之‘丘’指坟墓，丘鬼就是墓中之鬼。”连劭名指出，“丘鬼”的种类比较复杂，多居于荒邱野墓，为害人间。王子今说：“‘丘鬼’之‘丘’，意为村聚……‘丘鬼’之称，或犹言乡土之鬼。”<sup>①</sup>简文说，“丘鬼”是喜踏入人房屋的鬼，对付的方法是用故丘之土做成土偶人、犬置墙上，其来时，用扬灰击箕噪呼的方法来恫吓它。从此鬼喜涉足人之居室的习性来看，此处的“丘鬼”当是指居于荒邱坟墓中之鬼。后文又有“故丘鬼”，与此同。

人毋（无）故而鬼惑之，是肇鬼，善戏人。以桑（三二背壹）心为丈（杖），鬼来穀（擊）之，畏（是）死矣（三三背壹）。

“肇鬼”，整理小组注：“肇，读为诱，迷惑。”刘乐贤引郑刚说曰：“肇鬼不明，疑读为攸鬼。《汉书·叙传》：‘攸，笑貌也。’笑鬼故善戏人。”<sup>②</sup>刘钊疑“肇鬼”为长身之鬼。按，此鬼的习性是“人无故而惑之”、“善戏人”，从其命名上推之，似郑说可从。

人毋（无）故而鬼取为胶，是是哀鬼，毋（无）家（三四背壹），与人  
为徒，令人色柏（白）然毋（無）气，喜契（潔）清（三五背壹），不饮食。  
以棘椎桃乘（柄）以惠（敲）其心，则不来（三六背壹）。

“哀鬼”，连劭名以《逸周书·谥法》有“早孤短折曰哀，恭仁短折曰哀”之说，认为“哀鬼是早夭之人”，“哀鬼”即“鬼婴儿”，“哀鬼”即“殇鬼”。按，本篇简文已有“鬼婴儿”（二九背叁）、“幼殇之鬼”（五〇背貳）等名称，故不当又以早夭之人称为“哀鬼”。另外，从本篇简文文义看，“哀鬼”是使人“色柏然毋气，喜契清，不饮食”的鬼，“哀鬼”之得名正与其习性相符。

一宅中毋（无）故而室人皆疫，或死或病（三七背壹），是是棘鬼在焉，  
正立而狸（埋），其上旱则（三八背壹）渰，水则干。屈（掘）而去之，则  
止矣（三九背壹）。

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第354页。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第235页。

“棘鬼”，刘钊疑“棘”读为“瘠”，瘠鬼即瘦鬼。按，《诗经·桼风·素冠》：“庶见素冠兮，棘人栾栾兮，劳心博博兮。”《鲁诗》：“棘，羸瘠也。”《吕氏春秋·任地》：“棘者欲肥，肥者欲棘。”高诱注：“棘，羸瘠也。《诗》棘人之栾栾，言羸瘠也。”“棘”正训为“瘠”。“棘鬼”是使人无故一室人皆疫，或死或病之鬼。而疫病患者的症状常为羸瘠瘦弱，这与“棘鬼”之名也正相合<sup>①</sup>。可补刘说。

一宅之中毋（无）故室人皆疫，多蓍（梦）米（寐）死（四〇背壹），  
是是勿鬼狸（埋）焉，其上毋（无）草，如席处（四一背壹）。屈（掘）而去  
之，则止矣（四二背壹）。

“勿鬼”，整理小组注曰：“勿，疑即‘包’字。一说即‘孕’字。”刘信芳直接释为“孕鬼”，认为是难产而死之鬼<sup>②</sup>。从简文内容看，这是一种使人一室无故皆疫、多梦寐死的鬼，似与难产无多少关涉，其命名代考。

人毋（无）故一室人皆疫，或死或病，丈（四三背壹）夫女子隋（堕）  
须（鬚）羸发黄目，是案案（是是案）人生为（四四背壹）鬼，以沙人一升  
控其春白，以黍肉食（四五背壹）案人，则止矣（四六背壹）。

“案人生为鬼”，整理小组注曰：“案，疑即宝字，此处疑读为殍。”郑刚认为，此处之“案”读为“緇”，緇人即襁褓中人，指小儿。小儿活着就做鬼，故下文说：“以黍肉食案人，则止矣。”刘信芳释“案人”为“保人”，并认为保人是指襁褓中人，亦即婴儿鬼。“保”为小儿鬼，故以黍肉食之，使其满足。刘乐贤认为，此处作祟之鬼可能为疫鬼，古书中的疫鬼总是化为孩童之形。故“生为鬼”的“案人”应是指孩童。按，此篇简文已有“鬼婴儿”之名，且以黍肉食襁褓中之小儿也不合其生理发育状况。是以“案人”不应释为“鬼婴儿”或襁褓中之小儿。而整理小组疑“案”读为“殍”。“殍”有“饿死”之义。从“以黍肉食案人”的禳解方法看，以黍肉食案人是为了投其所需，满足其所求，使其不再为祟。故整理小组读“案”为“殍”。其说可从。

犬恒夜入入室，执丈夫，戏女子，不可（四七背壹）得也，是神狗伪为  
鬼。以桑皮为□□（四八背壹）之，煇（炮）而食之，则止矣（四九背壹）。

“神狗”，刘钊认为是化成狗形之鬼。按，原简文明言是“神狗伪为鬼”，其主语为神狗，若以神狗为化成狗形之鬼，显然与原简文之义不合。历代志怪小说中既有鬼化为狗为祟者，也多有狗老成怪而为祟者。《风俗通义·怪神》“世间多有亡人见神”条下即载有沽酒家老狗幻化人形作祟的故事，原文云：“司空南阳来季德，停丧在殡，忽然

① 蒲慕州先生认为，古人相信某些植物具有神秘的力量，棘既有除灾去不祥的功用，则化为鬼物作怪，亦相当自然可解。是以他把“棘鬼”归源于植物。说见蒲慕州：《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》，（上海）上海古籍出版社，2007年，第81页。然从各家对“棘鬼”的分析以及患者症状来看，“棘鬼”之名正当与它所引发的疾病症状有关，而与名“棘”的植物似并无瓜葛。

② 刘信芳：《〈日书〉驱鬼术发微》，《文博》1996年4期，第74~80页。下文所引刘说，如无注明，皆出此文，不再加注。

坐祭床上，颜色服饰，声气熟是也。孙儿妇女，以次教诫，事有条贯，鞭撻奴婢，皆得其过，饮食饱满，辞诀而去，家人大哀剥，断绝。如是三四，家益厌苦。其后饮醉形坏，但得老狗，便朴杀之，推问里头沽酒家狗。”该书同篇“世间多有狗作变怪”条又载有狗人立行、狗戴人冠、狗助蓄火等各种怪异现象，虽然当时的有识者对此不以为怪，认为这些都不过是狗仿人的行为而已，但对于普通民众来说，他们却将此看做是狗为怪作祟，这反映了当时人们信仰中普遍存在着狗能为祟的观念。《山海经》一书中载有可以御凶的“獯”、“天狗”、“孟槐”<sup>①</sup>等怪物，日本学者伊藤清司将其与陕西凤翔县南八里堡秦大郑宫遗址出土的“双獯纹瓦当”相联系，认为它们都是根据狗的形状创造出来的<sup>②</sup>。狗是灵物，它能御凶，自然也能作祟。古人对于天象的变化了解不够，是以常将月食的发生看做是因“天狗”吞噬所致。因此，每逢月食时，早期先民便以敲锣打簣等方式来恫吓“天狗”以救月。而《墨子·明鬼》曾将鬼分为三类，即“天鬼”、“山水鬼”和“人死而为鬼”。晁福林指出，“天鬼”实即“天神”<sup>③</sup>。依此推之，此处“伪为鬼”以扰人的“神狗”或即传说中食月的“天狗”。另外，“神狗”一名又见于郭璞《山海经图赞》中，原辞曰：“穷奇之兽，厥形甚丑；驰逐妖邪，莫不奔走；是以一名，号为神狗。”“穷奇”其事古文献中多见，其形象有正有邪<sup>④</sup>。郭璞说其一名“神狗”，不知其与睡虎地秦简《日书·诘咎篇》中祟人的“神狗”可否有关。

夏大暑，室毋（無）故而寒，幼蠱（龍）處之。取（五〇背壹）牡棘煇（炮）室中，蠱（龍）去矣（五一背壹）。

“幼蠱”之“蠱”，整理小组读为“龍”。刘乐贤认为，此处蠱宜用其本义。刘钊疑“幼蠱”当与蠱蛭、蠱第或蛙蠱有关，秦简的“幼蠱”应该就是《庄子·达生》中的“蛙蠱”。按，“蠱”，《说文·虫部》：“蠱，丁蚁。从虫，龙声。”《尔雅·释虫》：“蠱，打蚁。”郭璞注：“赤驳蚘蟊。”是知“蠱”指一种身上赤色斑驳的大蚂蚁。而“幼蠱”或即此种大蚂蚁之幼虫。

野兽若六畜逢人而言，是票（飄）风之（五二背壹）气，𢱿（擊）以桃文（杖），绎（释）𢱿（屨）而投之，则已矣（五三背壹）。

凡有大票（飄）风害人，择（释）【屨】以投之，则止矣（六四背貳）。

① 《山海经·西山经》：“（翼望之山）有兽焉，其状如狸，一目而三尾，名曰獯，其音如橐声，是可以御凶，服之已瘕。”又，《西山经》曰：“（阴山）有兽焉，其状如狸而白首，名曰天狗，其音如榴榴，可以御凶。”《北山经》：“（谿明之山）有兽焉，其状如狸而赤豪，其音如榴榴，名曰孟槐，可以御凶。”分见袁珂：《山海经校注》，（成都）巴蜀书社，1993年，第67、63、83页。

② 〔日〕伊藤清司著、刘晔原译：《〈山海经〉中的鬼神世界》，（北京）中国民间文艺出版社，1989年，第118~119页。

③ 晁福林：《春秋时期的鬼神观念及其社会影响》，《历史研究》1995年5期，第20~35页。

④ 古文献有关“穷奇”的记载，袁珂《山海经校注》（巴蜀书社，1993年，第364~365页）及张步天《山海经解》（天马图书有限公司，2004年，第125页）二书征引考辨较详，可参阅。

票（飘）风入人宫而有取焉，乃投以屨，得其所（五七背叁），取盞之中道；若弗得，乃弃其屨于中（五八背叁）道，则亡恙矣。不出壹岁，家必有恙（五九背叁）。

“飘风”，整理小组注引《老子》二十三章注曰：“飘风，疾风也。”刘钊认为，飘风即疾风，又称“扶摇”，或称羊角风。林沄先生认为，“飘风”亦作“森风”<sup>①</sup>。李家宁进一步指出，“森”的本字作“飊”。飘风、扶摇、飊等风的特点都是从下盘旋而上，他们应是同一种风。按，“飘风”一词，先秦典籍多见。如，《诗·大雅·卷阿》：“有卷者阿，飘风自南。”毛《传》云：“飘风，迴风也。”《诗·小雅·何人斯》：“彼何人斯？其为飘风。”毛《传》云：“飘风，暴起之风。”《释文》引《音义》云：“飘风，疾风也。”《诗集传》云：“飘风，暴风也。”又，《楚辞·湘夫人》：“令飘风兮先驱，使溼雨兮洒尘。”注：“回风为飘。”《九叹》：“徐徘徊于山阿兮，飘风来之汹汹。”《尔雅·释天》云：“迴风为飘。”则“飘风”的特点是平地回旋而起。而毛《传》释“飘风”为“暴起之风”、“疾风”，此均是就其速疾而言。《管子·兵法》言“器成教施，追亡逐遁若飘风，击刺若雷电”，此即以飘风比喻其行动之速。因飘风为平地而起且速度非常迅速的一类风，故其有飊风、疾风、回风、旋风、羊角风或扶摇风等不同称呼。是知以上诸说可从。用投掷鞋子的办法来禳除飘风，这在今天许多地方的民俗中仍有保留，详见后文讨论。

女子不狂痴，歌以生商，是阳鬼乐从之（四七背貳），以北鄉（嚮）□之辨二七，燔，以灰□食食之，鬼去（四八背貳）。

灶毋（无）故不可以孰（熟）食，阳鬼取其气。燔豕矢（五四背壹）室中，则止矣（五五背壹）。

人之六畜毋（无）故而皆死，欽鬼之气入焉。乃（五六背壹）疾癰（癰）瓦以还□□□□□已矣（五七背壹）。

“阳鬼”，连劭名认为即“神仙”，又称“上帝子”、“上神”等。“欽鬼”，整理小组注曰：“欽，《广雅·释詁一》：‘欲也。’”郑刚疑“欽鬼”即饮鬼，但其意不明。刘钊疑“阳鬼”与“欽（读作阴）鬼”分别指“雄鬼”和“雌鬼”。刘乐贤认为“欽鬼”是与“阳鬼”对应的“阴鬼”。王子今从其说。吴小强则从整理小组之说，释“欽鬼”为“欲望之鬼”。按，从二鬼的习性看，“阳鬼”善取人灶中之气、喜从女子，而“欽鬼”常使人六畜无故皆死。阴鬼、阳鬼的得名，可能是古人在阴阳学说影响下，结合此类鬼之习性而分别对其命名的，故刘乐贤以“欽鬼”为“阴鬼”之说似可从。

鬼恒召（詔）人曰：璽（爾）必以某（某）月日死，是神鬼伪为（二五背貳）鼠，入人酖、醬、滫、将（漿）中，求而去之，则已矣（二六背貳）。

① 林沄：《释飘风》，《林沄学术文集》，（北京）中国大百科全书出版社，1998年，第30~34页。

“祔鬼”，刘信芳认为即“峙鬼”。“峙”为秦人祭天地五帝之所，古代因鼠出入于社，熏之不可，灌之不得，因奉为神，《抱朴子·登涉》中称鼠为“社君”。鼠形之鬼言及人之生死，非峙鬼、社鬼之类不能当之。刘说可从。但他将“是祔鬼伪为鼠”一句断为“是祔鬼，伪为鼠”，并释“伪为鼠”为“以木或它物为鼠，亦偶之类”的说法似不妥。按，“是祔鬼伪为鼠”与本篇简文中的“是神狗伪为人”、“是神虫伪为人”等在句式、句法上相同，意思是说祔鬼变幻为鼠形或神狗、神虫变幻成人形作祟，而非是用鼠偶或人偶来对付它们。

大神，其所不可弔（過）也，善害人，以犬矢为完（九）（二七背貳），操以鬲（過）之，见其神以投之，不害人矣（二八背貳）。

人若鸟兽及六畜恒行人宫，是上神相（三一背貳），好下乐入，男女未入宫者𢶏（擊）鼓𢶏（三二背貳）铎栗（噪）之，则不来矣（三三背貳）。

一室人皆毋（无）气以息，不能童（动）作，是状神在（三六背貳）其室，屈（掘）沓泉，有赤豕，马尾犬首，享（烹）而食（三七背貳）之，美气（三八背貳）。

“大神”在前文中已做分析，其对象不确定，我们认为它并非特指某神，而是对重要神灵的泛称。“上神”，刘乐贤引《礼记·礼运》“以降上神及其先祖”及《疏》“皇氏、熊氏等云‘上神谓天神’”，认为此处的上神即天神<sup>①</sup>。则“上神”与“大神”有相近处。“状神”，整理小组注曰：“状，读为戕，《国语·晋语》注：‘犹伤也。’”刘乐贤按曰：“《庄子·达生》：‘西北方之下者，则泆阳处之。’《释文》：‘司马云：泆阳，豹头马尾，一作狗头。’本简状神‘马尾犬首’，与泆阳‘狗头马尾’有相同之处。”刘说可参。

一室人皆夙（缩）筋，是会虫居其室西臂（壁），取（三九背貳）西南隅，去地五尺，以铁椎𢶏（段）之，必中虫（四〇背貳）首，屈（掘）而去之。弗去，不出三年，一室皆夙（缩）筋（四一背貳）。

“会虫”，文献无征，各家无释。从其居于房屋墙壁中来看，它当是一种虫豸类生物，其实指待考。

鬼恒责人，不可辞，是暴（暴）鬼，以牡棘之剑（四二背貳）之，则不来矣（四三背貳）。

“暴鬼”，连劭名引《抱朴子·道意》“任自然无方术者，未必不有终其天年者也，然不可以值暴鬼之横狂，大疫之流行，则无以却之矣”，指出“横狂”是暴鬼的特性，因训“暴”为“虐”，并认为暴鬼又称虐鬼或恶鬼。按，“暴鬼”的习性是“恒责人，不可辞”，“暴鬼”之名或因其性情暴虐而得。观其行为，当属恶鬼之列。

鬼恒为人恶瞽（梦），𦣻（觉）而弗占，是图夫（四四背貳），为桑丈（杖）奇（倚）户内，复（覆）𦣻户外，不来矣（四五背貳）。

<sup>①</sup> 刘乐贤：《睡虎地秦简日书注释商榷》，《文物》1994年10期，第37~42页。

简文中的“图夫”，各家无释。从简文内容看，此鬼的习性是善为人恶梦。但何以以“图夫”称之？尚待考。

人毋故而鬼祠（伺）其宫，不可去。是祖□游，以犬矢投之，不来矣（四九背贰）。

“祖□”所缺字，各家无补。吴小强在译文中将其语译为道路之神祖神。陈家宁从其说并作了发挥，认为至少可以确定行神名“祖”，行神“好远游”的习性与简文中所称“祖□游”诸字正合。按，“行”为古代祭祀对象之一，睡虎地秦简《日书》乙种中就有祭“行”的简文。但从秦简资料看，当时的行神名号为“常行”或“大常行”<sup>①</sup>，而无作“祖□”者。《诗经·韩奕》云：“韩侯出祖。”郑玄《笺》曰：“祖者，将去而祀軼也。”《诗经·烝民》云：“仲山甫出祖。”郑《笺》曰：“祖者，将行祀軼之祭也。”《仪礼·聘礼》载有出行时祭行神的仪式，原文曰：“出祖释軼，祭酒脯，乃饮酒于其侧。”郑玄注：“祖，始也。既受聘享之礼，行出国门止，陈车骑，释酒脯之奠于軼，为行始也。”《汉书·刘屈氂传》云：“李广利击匈奴，丞相为祖道，送至渭桥。”颜师古曰：“祖者，送行之祭，因设宴饮焉。”宋人王观国亦云：“然则祭行神必于道，故饯行谓之祖道。”<sup>②</sup>由此可知，“祖”乃出行前祭祀行神之祭名，非行神名。“祖□”何指？有待进一步考证。


鬼恒羸（裸）入人宫，是幼殇死不葬，以灰渍之，则不来矣（五〇背贰）。

“幼殇”，整理者无释。刘钊认为指未成年而夭折者。按，“殇”在古代除了指未成年而夭折者外，也可指死于非命者（包括战死沙场的士兵，又称强死或兵死，其魂则称为强鬼）。但从“幼殇”之名看，此处之“殇”当指未成年而夭折者。《逸周书·谥法》云：“短折不成曰‘殇’，未家短折曰‘殇’。”《礼记·丧服小记》云：“丈夫冠而不为殇，妇人笄而不为殇。”《仪礼·丧服传》云：“年十九至十六为长殇，十五至十二死为中殇；十一至八岁死为下殇。不满八岁以下，皆为无服之丧。”《说文·歹部》亦曰：“殇，不成人也。人年十九至十六死为长殇；十五至十二死为中殇；十一至八岁死为下殇，不满八岁以下皆为无服之殇。”《释名·释长幼》说“人始生曰‘婴儿’。胸前曰‘婴’，抱之婴前，乳养之也”，又说“幼，少也，言生日少也”。而“幼”的年龄大小在“悼”后“童”前。若依《释名·谥长幼》“七年曰‘悼’，十五曰‘童’”，则“幼殇”大体上应属于“下殇”的范围。简文明言作祟者为“幼殇死不葬”者，而“鬼婴儿”、“赤子”等鬼名已见于简文，故疑此处之“幼殇”应指《丧服传》所说的“下殇”之鬼。这或是以其死亡时的年龄情况来为其命名的。

鬼恒逆人，入人宫，是游鬼，以广灌为载以燔之，则不来矣（五一背贰）。

① 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243页。

② （宋）王观国撰、田瑞娟点校：《学林》，（北京）中华书局，1988年，第121页。

“游鬼”，刘钊认为指无家可归而四处游荡之鬼。连劭名认为它与“饿鬼”二者其实是同一种鬼，又称“孤鬼”，而死后最容易成为游鬼、饿鬼者，主要是亡失宗族家园土地的人。按，《左传·昭公七年》云：“鬼有所归，则不为厉。”言外之意，无所归之鬼则常为厉。如释“游鬼”为无家可归之鬼，则似应以“厉鬼”称之，不当呼为“游鬼”。而从简文来看，“游鬼”是一种“恒逆人，人人宫”之鬼。“逆”卜辞文字作。罗振玉说：“《说文解字》：‘逆，迎也。从辵𠂔声。’案从辵从𠂔者，像人自外人而辵以迎之，或省辵，或省止。”<sup>①</sup>赵诚先生也说：“逆，从辵从𠂔。𠂔象倒人形，又像人自外人之意，从辵表示迎接。”<sup>②</sup>疑此处喜迎人，人人宫室之“游鬼”或是因其性喜四处游荡，故以“游鬼”名之。

人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼处之。以庚日日始出时（五二背贰）  
潢门以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，狸（埋）野，则毋（无）央  
（殃）矣（五三背贰）。

“不辜鬼”，刘钊以为即冤死鬼或屈死鬼。王子今也有类似观点<sup>③</sup>。可从。

人毋（无）故室皆伤，是粲迓之鬼处之，取白茅及（五七背贰）黄土而  
西（洒）之，周其室，则去矣（五八背贰）。

“粲迓之鬼”，整理小组注曰：“迓，疑读为牙。粲迓，露齿。”刘钊指出，“粲”无“露”义，“粲迓（牙）”意为“鲜明的牙”或“洁白的牙”，这是极力用来描摹鬼之恐怖状。按，“粲”有精洁、洁白之义，《荀子·荣辱》：“俄而粲然有秉白豢稻粱而至者。”又有“鲜明貌”之义，《诗经·小雅·伐木》：“于粲洒扫，陈馈八簋。”毛《传》：“粲，鲜明貌。”后世多以“粲齿”喻露齿而笑，则“粲迓之鬼”当是指露出洁白牙齿的鬼，这是从其形象上给该鬼魅的命名。

人毋（无）故而𦵏（𦵏）𦵏若虫及须（鬚）𦵏（眉），是是恙气处之，  
乃𦵏（煮）（六〇背贰）𦵏（賁）屨以纸（抵），即止矣（六一背贰）。

“恙气”，整理小组注引《说文·心部》“恙，忧也”，而释“恙”为“病”义。按，“恙”在古文献中有不同说法，有以“恙”为虫者，《史记·刺客列传》司马贞《索隐》引《风俗通义》佚文云：“恙，病也。凡人相见及通书，皆云‘无恙’。又《易传》云：‘上古之时，草居露宿。’恙，啮虫也，善食人心，俗悉患之，故相劳云‘无恙’。恙非病也。”<sup>④</sup>有以“恙”为兽者，《神异经》云：“北方大荒中有兽食人，啖人得病，罗人则疾，名曰獫狫。獫狫者，恙也。黄帝奏天，从之。于是北方人得无忧疾，谓之无恙。”宋王楙《野客丛书》卷二十四“无恙无他”条辨之，所引《风俗通义》佚

① 罗振玉：《增订殷虚书契考释三种》（下），（北京）中华书局，2006年，第516页。

② 赵诚：《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》，（北京）中华书局，1988年，第173页。

③ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第409页。

④ （汉）司马迁：《史记》（第8册），（北京）中华书局，1982年，第2525页注文。

文与《神异经》同，然指出《神异经》以“‘恙’为毒兽，与前说不同”<sup>①</sup>。《广韵·漾》则将以上三说并载而不能正其训。刘晓东先生说：“《尔雅·释诂》：‘恙，忧也。’郭璞注：‘今人云无恙，谓无忧也。’……‘恙’又通‘痒’，《释诂》‘痒，病也。’《释文》引舍人曰：‘心忧急之病也。’（‘恙’、‘痒’虽义训各有攸当，而语源则同尔。）其何关乎虫兽耶？”<sup>②</sup> 力主“恙”为忧、病之义，与整理小组注同。王利器先生亦认为恙、恙为二字，赞成《广韵》“恙，忧也，病也，又噬虫善食人心也”之说<sup>③</sup>。以简文“人毋（无）故而駮（发）拞若虫及须鬣（眉），是是恙气”来看，释“恙”为忧、病之义是正确的。“恙气”即“病气”，可能是一种传染性的疫气。

凡鬼恒执匱以入人室，曰“气（飢）我食”云，是是饿鬼。以（六二背貳）屣投之，则止矣（六三背貳）。

“饿鬼”，刘钊认为是无人祭享之魂。魏德胜认为是指“饿死的人变成的鬼”<sup>④</sup>。按，在日本民俗宗教中，将没有后代的死者，或没有结婚的男女、不能生育的女人、死于路边或野外而没有祭祀者的死灵称做“无缘鬼”、“外精灵”或者“饿鬼”<sup>⑤</sup>，之所以均被划归“饿鬼”之列，当与他们死后无人祭祀的现状有关，这一点与刘说略同。从简文“凡鬼恒执匱以入人室，曰：‘气（飢）我食’”一句来看，此鬼当是指挨饿受饥之鬼，故常到人的房屋中来索食充饥。“饿鬼”之称，或是以其生存状态而名之。

人恒亡赤子，是水亡伤（殤）取之，乃为灰室而牢之（六五背貳），县（悬）

以菰，则得矣；刊之以菰，则死矣；享（烹）而食之，不害矣（六六背貳）。

“水亡伤”，整理小组读“伤”为“殤”，无释义。刘乐贤认为“伤”不可读为“殤”，《日书》中的“亡伤”即典籍中的“罔象”，“水亡伤”即“水罔象”<sup>⑥</sup>。此说论者多从之。按，“罔象”为水精之名，又有“罔两”、“无伤”等称呼。《左传·宣公三年》云：“民入川泽山林，不逢不若，魍魉罔两。”杜注：“罔两，水神。”《国语·鲁语》载孔子之语云：“水之怪曰龙、罔象。”《庄子·达生》云：“水有罔象。”王先谦注曰：“司马本作‘无伤’，云：‘状如小儿，赤黑色，赤爪、大耳、长臂。一云水神名。’”<sup>⑦</sup>《淮南子·汜论训》云：“山出泉阳，水生罔象。”高诱注曰：“罔象，水之精也。”<sup>⑧</sup> 江绍原说：“罔两（字又写作蝸蝸—魍魎—罔浪—罔闾—方良）与罔象（又写

①（宋）王楙著，郑明、王义耀校点：《野客丛书》，（北京）中华书局，1991年，第351页。

② 刘晓东：《匡谬正俗平议》，（济南）山东大学出版社，1999年，第329页。

③ 王利器：《风俗通义校注》（下），（北京）中华书局，1982年，第602页。

④ 魏德胜：《〈睡虎地秦墓竹简〉语法研究》，（北京）首都师范大学出版社，2000年，第93页。

⑤ 〔日〕宫家准著，赵仲明译：《日本的民俗宗教》，（南京）南京大学出版社，2008年，第148页。

⑥ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书注释商榷》，《文物》1994年10期，第37~42页。

⑦（清）王先谦撰、沈啸寰点校：《庄子集解》，（北京）中华书局，1987年，第162页。

⑧（汉）高诱：《淮南子注》，第231页，《诸子集成》（第7册），（上海）上海书店，1986年。



作无伤)最初实只是一切或许多精物之通名……一言以蔽之,山精、水精、圜精,木石之精、新古丘墓之精……皆得名罔两或罔象,罔两写为罔𩺰、𩺰𩺰、罔浪、罔闾、或方良,罔象写为无伤,也都可以。”<sup>①</sup>梁钊韬先生同意江氏的观点,并从文化人类学的立场出发,进一步指出,“精灵是一种不可见的东西,人类看见了自己或一切东西的形象,都是两个个体……这是人类对精灵信仰的最早产生的情绪”,“‘罔’代表无影无形弥漫游动的‘马那’,‘两’代表无从捉摸和飘忽不定的精灵的形象。我们若从中国文字上的意义进行分析,再加民俗学的解释,就可以知道‘罔两’是代表原始意义的名词,此后因文字上相近的音义,而产生种种不同的名称,其实都由‘罔两’而来”<sup>②</sup>。萧兵先生虽然认为江、梁的说法有割裂双音联绵词之嫌,但他也承认,“就原始思维而言,‘罔两’作为一种精灵确实是人的形象的一种‘异化’,一种‘虚话’,一种飘忽无定、似是而非的‘翻版’”<sup>③</sup>。因此,若具体的讲,简文中的“水亡伤”可称为“水无伤”或“水罔象”,而从泛义上讲,它也可称为“水罔两”。

凡邦中之立丛,其鬼恒夜譁(呼)焉,是遽鬼执人(六七背貳)以自伐(代)也。乃解衣弗衽,入而搏(搏)者之,可得也乃(六八背貳)。

鬼恒召人出宫,是是遽鬼毋(无)所居,譁(呼)其召,以白石投之,则止矣(二八背叁)。

“遽鬼”之“遽”,连劭名认为与“传”同义,并说“古人认为死鬼如能迫使他人代替其死,便可复生”。按,“遽”有“窘迫”之义,《说文·辵部》:“遽,传也。一曰窘也。”《世说新语·雅量》:“褚(裒)因举手答曰:‘河南褚季野。’远近久承公名,令于是大遽,不敢移公。”第一条简文说,遽鬼常常半夜呼叫,抓人以替代它。第二条简文说,遽鬼常召唤人走出房室,是因为它没有住处。前者言其急于执人自代,后者言其无处可居,此均是就该鬼所处之窘迫情状而言。“遽鬼”之名或由此而来。

大祿(魅)恒入人室,不可止,以桃更(梗)𩺰(击)之,则止矣(二七背叁)。

“大祿”,整理小组读“祿”为“魅”,并注曰:“《山海经·海内北经》:‘祿,其为物人身黑首从目。’注:‘祿即魅也。’《说文》作𩺰,云:‘老精物也。’”按,“大祿”之“祿”,原简图版作𩺰,为左“示”右“未”形,非左“示”右“末”形,知整理小组释文无误。然《说文·示部》有“祿”而无“祿”,且整理小组注文所引《山海经》及《说文》中所说的“祿”,原字均作“祿”而非“祿”。“祿”字是否可作“祿”字并通“魅”?尚待进一步探讨。“大祿”为祟的方式是“恒入人室,不可

① 江绍原:《中国古代旅行之研究》,(上海)商务印书馆,1937年,第44页。

② 梁钊韬:《中国古代巫术——宗教的起源和发展》,(广州)中山大学出版社,1989年,第194页。

③ 萧兵:《雩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》,(南京)江苏人民出版社,1992年,第170~171页。

止”，而对付它的办法则是直接用桃更（梗）击之即可。桃木在古人信仰中是一种具有驱邪除魅灵力的植物，用它来对付人人房室、扰人不止的大祿，则大祿亦当属人们想象中的鬼魅类作祟者。

鬼婴儿恒为人号曰：“鼠（予）我食。”是哀乳之鬼（二九背叁）。其骨有在外者，以黄土渍之，则已矣（三〇背叁）。

“哀乳之鬼”，简文又称其为“鬼婴儿”，则此鬼可能是指早夭而死的婴儿鬼。

一室中，卧者容席以召（陷），是地鼈（蟹）居之，注白汤，以黄土室，不害矣（三一背叁）。

“地鼈”，整理小组读“鼈”为“蟹”，并注曰：“《说文》：‘禽兽虫蝗之怪谓之蟹。’”按，“蟹”后又作“孽”，《礼记·礼运》：“民无凶饥妖孽之疾。”《经典释文·周礼音义》：“孽又作蟹。”①《楚辞·天问》：“卒然离蟹。”《考异》：“蟹，一作孽。”《汉书·五行志》云：“凡草物之类谓之妖。妖犹夭胎，言尚微。虫豸之类谓之孽，孽则牙孽矣。”《玉篇·虫部》：“蟹，或作孽。”《淮南子·时则训》：“冬季行秋令，则白露早降，介虫为祿。”《说文·示部》：“祿，地反物为祿也。”段注：“《左氏传》：‘伯宗曰：天反时为灾，地反物为妖，民反德为乱。’……按《虫部》云：‘衣服歌谣草木之怪谓之祿，禽兽虫蝗之怪谓之蟹。’此盖统言皆谓之祿，析言则祿、蟹异也。‘祿’省作‘祿’，经传通作‘妖’。”②是知“地鼈（蟹）”当为生活于地下的某一种虫豸类生物。

人毋（无）故而鬼有鼠（予），是天鬼，以水沃之，则已矣（三二背叁）。

“天鬼”，各家无释。简文说“天鬼”作祟的方式是常无故给人东西，而对付它的办法是“以水沃之”。疑“天鬼”之“天”当读为“沃”，有用水浇之义。《说文·水部》：“沃，溉灌也。从水，𠂔声。”段玉裁注：“沃，隶作沃。”《左传·僖公二十三年》：“秦伯纳女五人，怀嬴与焉，奉匜沃盥，既而挥之。”孔颖达疏：“沃谓浇水也。”“沃”是一方将水浇灌给另一方的行为。而人无故受到“天鬼”的给予，对付的办法又是用水沃之，这是针锋相对的禳除方法，如同鬼鼓于人室则以人鼓应之、雷攻人则以其木击之一样。“天鬼”之名当由此而来。

人过于丘虚，女鼠抱子逐人，张伞以卿（𡗗）之，则已矣（四五背叁）。

“女鼠”，郑刚读为“母鼠”。吴小强释为“母老鼠”。简文说“女鼠抱子逐人”，携子之女鼠显应为母鼠，郑、吴二说可从。

人毋（无）故一室人皆簪（垂）延（涎），爰母处其室，大如杵，赤白，其（五〇背叁）居所水则干，旱则淳，屈（掘）其室中三尺，燔豕矢焉，则止矣（五一背叁）。

①（唐）陆德明：《经典释文》，（北京）中华书局，1983年，第182页。

②（清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第8页。

“爰母”，郑刚疑其为鬼名。刘乐贤疑其与上文的“亡伤”一样，为某一精怪之名。王子今则疑其即传说中有妖性的“爰母”、“猿母”，但他也认识到二者间的不一致性<sup>①</sup>。“爰母”之名经传无载，不可考。但从其居于室中祟人及对付它的方法为掘地三尺，燔烧猪屎来看，此物当与前文讨论的“地蟹”一样，为生活于地下的某一生物。

一室井血而星（腥）臭，地虫斗（斗）于下，血上漏（漏），以沙垫之，更为井（五三背叁），食之以喷，饮以爽（霜）路（露），三日乃能人矣。若不（五四背叁），三月食之若傅之，而非人也，必枯骨也。旦而（五五背叁）最（撮）之，苞以白茅，果（裹）以赍（奔）而远去之，则止矣（五六背叁）。

水变赤为血的现象，史籍多有所载。如《后汉书·五行志》云：“章帝建初八年六月癸巳，东昏城下池水变赤如血。”《后汉书·五行志》注云：“元初二年，颍川襄城流水化为血。”又，《太平御览》卷五九云：“安帝延平六年，河东水化为血。”此类情况可能只是一时自然性的水体变异而已。然在当时，人们却常将其看做是某一灾祸的前兆。本条简文中的“一室井血而星（腥）臭”、“血上漏”的现象或许也只是地下水水质为某种矿物渗入后发生变异所致，而古人却将其看做是“地虫斗于下”的结果，故须采取某些特殊的法术活动加以驱除之。

“地虫”，各家无释。然以其斗于地下而使井水腥臭不可用来，它当与“地蟹”、“爰母”等一样，是生活于地下的某种虫豸类动物。

一室人皆痒（痒）癘（体），疒鬼居之，燔生桐其室中，则已矣（五二背叁）。

“疒鬼”，刘信芳认为是恶气而使人得皮肤病之鬼。王子今引元谢应芳《辨惑编》卷一“疫疔”条说：“世俗以疾咎鬼神者多矣，至于患疫，则曰有‘疒鬼’主之。余尝过无锡，适州人出郭迓神，诡衣冠面具为凶丑状，旗旄鼓吹卫从而舁之，曰：此主疫之神唐张巡也。原其谬，盖以公有‘疒贼’之语附会之神之。”<sup>②</sup>按，以张巡为主疫之神，正如作者所说，是邪说附会之言，不可信，但将某些疾病归之于神灵鬼魅的作祟，这是普通民众一贯的信仰。从简文来看，“疒鬼”作祟的结果是使一室人身体皆痒。“疒”，《说文·疒部》曰：“疒，恶疾也。”《周礼·天官·疾医》云：“四时皆有疒疾，春时有瘡首疾，夏时有痒疥疾，秋时有疰寒疾，冬时有嗽上气疾。”《山海经·西山经》云：“（英山）有鸟焉，其状如鹑，黄身而赤喙，其名曰肥遗，食之已疒，可以杀虫。”郭璞注：“疒，疫病也；或曰恶创（疮）。”《素问·风论》云：“疒者，有荣气热附，其气不清，故使其鼻柱坏而色败，皮肤痒溃。”可知“疒”疾是一种传染性疾病。这种“疒”疾，就是医学上所说的麻风病。该病具有传染性，已见于出土简文资料中。睡虎

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第442页。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第443页。

地秦简《封诊式》载有“疒”的发病症状<sup>①</sup>，睡虎地秦简《法律答问》则载有对“疒”病患者的隔离防治措施<sup>②</sup>，说明当时人们已经对此病症及其传染性有所认识。“疒”疾是一种可以传染的疾病，其发病症状是皮肤痒溃，这与简文所说“疒鬼”使“一室人身体皆痒”病症较为相符。故“疒鬼”之名当由此得来。

以上是我们对睡虎地秦简《日书·诘咎篇》所见的各种神灵鬼魅名所作的粗略分析，有些鬼怪的命名尚无法得知，有待进一步的研究。通过以上的梳理，我们对当时民众的鬼神信仰也有了一些感性的认识。恩格斯曾在《反杜林论》中说：“一切的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。”<sup>③</sup> 神灵鬼魅本是宗教信仰的产物，但它们又是对现实世界的反映，只不过是将被歪曲的形态再现世俗生活而已。这一点也可从《诘咎篇》中的各种神灵鬼怪的名字得以证实。以秦简《诘咎篇》中的各种鬼名为例，可将它们归为以下几类：①以其形象命名的，如絜絜之鬼；②以其习性命名的，如游鬼、夭鬼、暴鬼、兇鬼、阳鬼、阴鬼等；③以其使人致疾之状态命名的，如棘鬼、哀鬼、疒鬼等；④以其喜好命名的，如刺鬼、擎鬼等；⑤以其居住环境命名的，如丘鬼<sup>④</sup>、故丘鬼、禘鬼、地辭等；⑥以其死亡方式命名的，如刃鬼、案人生为鬼、幼殇、不辜鬼等；⑦以其生活状态命名的，如饿鬼、遽鬼、哀乳之鬼等。以上归类虽仍很粗疏，但从中可以看出，这些比较通俗的鬼名无一不是对各种世俗生活的反映。《日书》研读班指出，秦国社会的鬼神宗教还比较原始，因为原始，所以鬼与人在许多方面都有相通之处，而且鬼神不分<sup>⑤</sup>。吴小强曾从穿衣、饮食、居住、游玩、交友、爱情婚姻以及性生活等方面对《诘咎篇》中各种鬼神的情况做了分析后也指出，日书所反映的鬼神世俗化乃是秦人宗教思维的最大特征<sup>⑥</sup>。这些都是十分中肯的论断。

从以上对《诘咎篇》各种神灵鬼怪的分析，我们可以试着将它们分为两类：一类是主观意识下的作祟物，主要是指想象中的各种神、鬼、妖，这些属于人们虚幻认识下的产物；另一类是指客观存在的，但已被人们神灵化的作祟者，这主要指各种动物和自

① 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156页。

② 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122页。

③ 〔德〕恩格斯：《反杜林论》，（北京）人民出版社，1970年，第311页。

④ 蒲慕州先生认为，有的鬼怪源于无生物，如“丘鬼”、云气、雷、飘风等。见蒲慕州：《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》，（上海）上海古籍出版社，2007年，第81页。依蒲先生的意见，“丘鬼”之得名，是源于其为无生物之故。但从简文看，丘鬼、故丘鬼等的命名实应与古人认为此类鬼怪居住的地域有关。

⑤ 《日书》研读班：《日书：秦国社会的一面镜子》，《文博》1986年5期，第8~17页。

⑥ 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1期，第92~97页。

然现象。如动物类的神狗、幼蠃、会虫、地擘等，自然现象则如雷、云气、寒风、飘风等。这些都被人们赋予了灵性，成为影响人们正常生活的作祟者。当然，以上的分类仍是相当粗疏的，因为在《诂咎篇》所载的神灵鬼怪中，有些精怪的名字我们目前尚难考知，对于它们到底如何归属，很难做出具体的结论。

## 2. 鬼怪作祟的结果

睡虎地秦简《诂咎篇》所载的各种鬼神精怪，它们的出现总是给人们的生命财产安全带来种种不同的影响，刘乐贤曾将其作祟的结果概括为瘟疫与死亡、疾病、失踪、做恶梦、骚扰和戏弄、失常、损失财产等七种情况<sup>①</sup>，这是非常有益的研究。但若再粗略一些，可将失踪并入死亡，将做恶梦并入骚扰，将失常并入疾病中。那么，我们可将各种鬼怪作祟给人带来的为害结果大致归纳为以下几种情况。

### (1) 使人疾病或死亡

这涉及人们的身体健康以及生命安危，因此也是鬼怪作祟为害结果中最为严重的。在“诂咎”篇中，导致这些为害后果的鬼怪主要有哀鬼、棘鬼、刍鬼、案人生为鬼、大神、状神、会虫、阳鬼、不辜鬼、恙气、大飘风、水亡伤、口鬼、上神、到雷、爰母、疒鬼等。这些鬼怪的作祟，轻者给人带来疾病，如状神使人“一室皆毋（无）气以息，不能童（动）作”（三六背贰简），会虫使“一室人皆夙筋”（三九背贰简），阳鬼使人“女子不狂痴，歌以生商”（四七背贰简），恙气使“人无故而发疥若虫及须眉”（六〇背贰简），爰母使“人毋（无）故一室人皆捶（垂）延（涎）”（五〇背叁简），疒鬼使“一室人皆养（痒）體（体）”（五二背叁简）。重者导致死亡，如棘鬼使“一宅中毋（无）故而室人皆疫、或死或病”（三七背壹简），刍鬼使“一宅中毋（无）故而室人皆疫，多瞢（梦）米（寐）死”（四〇背壹简），案人生为鬼使“人毋（无）故一室人皆疫，或死或病，丈夫女子隋（堕）须羸发黄目”（四三背壹~四四背壹简），不辜鬼使“人生子未能行而死”（五二背贰简），等等。

从以上各种鬼魅作祟的结果来看，多属于瘟疫、早夭、恶梦、精神性疾病类病症，这些疾病多是突发性的，也是当时医学水平难以解决的病症，是以古人常将此类病症的发生归为鬼魅作祟所致。

### (2) 骚扰人

这是最为常见的作祟结果，涉及的鬼怪也最多，主要有刺鬼、丘鬼、擎鬼、神狗、幼蠃、飘风、阳鬼、寒风、故丘鬼、持鬼、凶鬼、上神、神虫、暴鬼、图夫、祖口、幼殇、游鬼、饿鬼、遽鬼、大祿、哀乳之鬼、地辭、夭鬼、狼、野火、暴鬼、云气、女鼠、地虫等。这些鬼怪对人们的骚扰形式各种各样。如：刺鬼无故而攻人不已（二七背壹简），丘鬼喜欢踏入人的房屋（二九背壹简），擎鬼常无故迷惑人（三二背壹简），

<sup>①</sup> 刘乐贤：《睡虎地秦简日书〈诂咎篇〉研究》，《考古学报》1993年4期，第435~454页。

哀鬼常无故而纠缠人（三四背壹简），神狗常在夜间进入人的房屋抓起熟睡中的男子、调戏睡眠中的女子（四八背壹简），幼蠹常无故使人房屋在夏天的大热天中变得寒冷（五〇背壹简），飘风常喜欢逢人而言（五二背壹简），阳鬼喜取走人灶中之气而使灶不能做熟饭（五四背壹简），故丘鬼常常恫吓人（二四背贰简），凶鬼常在夜间边敲门边唱歌或哭泣（二九背贰简），上神常穿行于人房室中（三一背贰简），神虫常喜欢变做人形而跟随人（三四背贰简），暴鬼常喜欢训斥人（四二背贰简），图夫常使人做恶梦（四四背贰简），祖□常无故而待在人房中（四九背贰简），幼殇常裸体进入人的房屋（五〇背贰简），游鬼常喜欢迎着人进入人的房屋中（五一背贰简），饿鬼常执匱入人家中乞讨（六二背贰简），遽鬼常夜里呼喊人或召人走出房屋（六七背贰简、二八背叁简），大祿常进入人家室中（二七背壹简），云气袭入人的房室中（四四背壹简），女鼠喜欢抱着幼子追逐路过丘虚的行人（四五背叁简），等等。这些鬼怪的作祟方式，常是喜欢无故进入人的生活空间而骚扰人，从而给人们的正常生活带来诸多不便。其作祟的后果虽然相对于致人疾病或死亡的后果来讲要轻得多，但也常常使人不胜其扰，难得安宁。

### （3）损人财物

在《诘咎篇》中，鬼怪损害人的财产的现象似乎并不多见，主要有使人六畜无故皆死的“饮鬼之气”（五六背壹简），使人家中财产无故受损坏的“祭逐之鬼”（五七背贰简），常抢夺人畜禽的“暴鬼”（三七背叁简）以及燃烧人房屋的“天火”（四一背叁简）等。鬼怪作祟的这一后果，相对于对人们带来疾患或死亡的为害结果，显然要轻微的多，但它也给人们的正常生活带来诸多不便和困扰。

从《诘咎篇》中记载的各种神灵鬼怪来看，它们无一不是以作祟者的面孔出现的。各种鬼神作祟的结果，轻者让人不爽，重者致人死亡。因此，对于这些给人们日常生活带来各种困扰的作祟者，寻求有效的禳除方法自是十分必要的。

## 3. 禳除鬼怪的方法

睡虎地秦简《日书·诘咎篇》所载的各种鬼怪，其作祟方式和结果各具特色，人们所采取的对付手段也大不相同。有学者曾将《诘咎篇》中所载对付作祟之鬼怪的手段归为驱逐、祭祀、屠杀、掘土、用药物对付及用火、水、土攻等六种<sup>①</sup>。其中，祭祀手段属于宗教的范畴，不是我们本文要讨论的领域。其他几种方法，我们重新整理如下。

### （1）对抗驱逐

以武力驱除是对付鬼怪作祟的最常用的手段，此类方法主要是利用一些为鬼怪所畏惧的灵物，采取直接攻击的手段来对抗鬼怪，将其杀死或驱赶走，使其不再为祟。

在睡虎地秦简《诘咎篇》中，用此类方法所对付的鬼怪有刺鬼、擎鬼、哀鬼、飘风、寒风、故丘鬼、凶鬼、大神、上神、神虫、暴鬼、恒从人游之鬼、祖□、人人宫之

<sup>①</sup> 刘乐贤：《睡虎地秦简日书〈诘咎篇〉研究》，《考古学报》1993年4期，第435~454页。

鬼、恙气、饿鬼、遽鬼、□鬼、大祿、哀乳之鬼、地辭、天鬼、鬼鼓、野火伪为虫、不辜鬼、到雷、云气、夜屈人头之鬼等。如刺鬼作祟时，可以桃为弓，牡棘为矢，鸡羽为羽而射之（二七背壹~二八背壹简）；擎鬼作祟时，可用桑心做成木杖击打它（三三背壹简）；哀鬼作祟时，可用安装着桃木柄的牡棘椎敲它的心（三六背壹简）；飘风之气变做野兽或禽畜逢人而言，可用桃木杖打它或脱下鞋子来投它（五三背壹简）；寒风进入人的房屋中，可用沙子来洒它（五八背壹简）；故丘鬼常恫吓人（二四背贰简）、凶鬼常夜里敲击人的房门（三〇背贰简），可用刍草做成的箭来射它；对付祟人的大神（二八背贰简）或喜呆在人房屋中的祖□（四九背贰简），可用犬屎投它；上神作祟时，可让未婚男女击鼓敲铎噪呼以驱赶（三二背贰~三三背贰简）；神虫伪为人而跟随人，可用良剑刺击它的颈部（三五背贰）；暴鬼常斥责人，可用牡棘剑刺它（四二背贰简）；对付常跟随人的鬼，可用女笔来打它（四六背贰简）；对付进入人房屋中的鬼，可用米糠水浇灌它（五九背贰简）；对付恙气作祟，可用煮后的蕢屨来投它（六〇背贰~六一背贰简）；对付乞讨的饿鬼（六二背贰简）及大飘风（五七背叁简），可用鞋子投掷它；对付欲抓人自代的遽鬼，可解开衣服，直接上前与之搏斗（六七背贰简）；□鬼作祟时，可用桃木棒插于房屋的四周和中央，然后用牡棘做成的刀斫砍房屋的墙壁，并以威胁的言辞驱赶它（二四背叁~二六背叁简）；大祿作祟时可直接用桃枝击打它（二七背叁简）。还有如用白石来投掷遽鬼（二八背叁简），用黄土漬其骨的方法来对付哀乳之鬼（三〇背叁简），用白开水浇灌、黄土堵塞的方法对付地辭（螻）（三一背叁简），用水浇泼天鬼（三二背叁简），用人鼓来禳除鬼鼓（三四背叁简），用人火来对付伪装成虫的野火（三五背叁简）、到雷（四二背叁简）以及袭入房屋的云气（四四背叁简），用牡棘做成的剑来刺不辜鬼（三六背叁简），用箬鞭来击打夜屈人头之鬼（四八背叁简）及人人室的鸟兽虫豸（四九背叁简）等。由于上述鬼怪作祟的方式不同，因此，人们在驱除此类鬼怪时，对付的手段和使用的工具也各不相同。但从总体上看，驱除法是人类以积极的态度来对抗鬼怪作祟的手段，它体现了人类敢于同各种鬼怪邪恶做斗争的英勇精神。

## （2）防御辟除

辟除法主要是利用一些鬼怪厌恶或畏惧的事物作为防御辟除鬼怪的工具，如牲畜的粪便及毛发（如犬矢、猪矢、六畜毛鬣等）、具有灵力的植物（如牡棘、桑杖、广灌、生桐、白茅等）或矿物（如黄土）等。

在秦简《诒咎篇》中，采用此类手段对付的鬼怪有：恒从人女与居之鬼，御除的方法是让被祟者用犬屎沐浴自己，并系以苇草（三八背叁简）；阳鬼（五四背壹简）、爰母（五〇背叁~五一背叁简）在房屋中作祟，可燔烧猪屎于室中；鸟兽恒鸣入室，可燔烧脱落的头发或六畜之毛须于屋中（四七背叁简）；幼蠱处于室中作祟，可炮烤牡棘于室中（五一背壹简）；图夫使人做恶梦，可将桑木杖靠在门内，而将鼬倒扣在门外（四五背贰简）；人妻妾若朋友死之鬼作祟，可将莎蒂、牡棘枋点燃持在手中来御除（六六背壹简）。

还有如：将广灌草做成戟形在房屋中燃烧来御除作祟的游鬼（五一背贰简），取白茅及黄土而遍洒于房屋周围来防御絜迺之鬼（五七背贰~五八背贰简），燃烧生桐木于室中来御除疠鬼（五二背叁简），用碎瓦环绕房屋来防御欬鬼之气（五七背壹简），多益其旁人来御除能言为妖的鸟兽（五九背壹~六〇背壹简），张伞来对付抱子逐人的女鼠（四五背叁简），等等。此外，辟除鬼怪作祟的方法，在《诘咎篇》中尚有通过内服药物或灵物的方式来达到辟除鬼怪的目的者。如人常内心伤悲不能忘却，则摘取生长在土丘下的杂草叶二十七枚服用（六三背壹~六四背壹简）；人无故而心悲，取尺有寸长桂枝中折，以望日日食出时服食之（六七背壹~六八背壹简）；阳鬼恒从女子，燔北向口之瓣二七为灰以食之（四七背贰~四八背贰简）；神狗伪为鬼作祟，炮桑皮食之（四八背壹~四九背壹简）；人无故而怒，可于戊日日中时食黍于道（五六背贰简）等。

辟除法重在加强防御能力，从而使鬼怪不能继续为祟于人。相对于直接以对抗的方式来驱除作祟的鬼怪的手段，此法显然缺乏积极的进攻性。但从此种对付鬼怪作祟的手段上，我们可以看出，秦人在对待虚无缥缈却又似乎无处不在的鬼魅时，常希望人鬼二者和平相处，互不相伤<sup>①</sup>。

### （3）挖掘移除

对付躲藏于房屋中或室中地下作祟的鬼怪，古人常采用挖掘移除的方法。其法是先掘其巢穴，然后再将其转移到其他地方，可使其不再为祟。如在《诘咎篇》中，正立而埋于房屋地下的“棘鬼”常使一室人无故皆疫，或死或病（三七背壹~三八背壹简），埋于房屋地下的“勾鬼”常使人无故一室皆疫，多梦寐死（四〇背壹~四一背壹简）。古人对付此类鬼魅的办法均是采取“掘而去之”的手段。而对居于房室西壁中、使人一室皆夙筋的“会虫”（三九背贰简），禳治的方法是“取西南隅，去地五尺，先以铁椎揣之，必中虫首，掘而去之”（四〇背贰~四一背贰简）；对付常使人生子未行而恒死的“不辜鬼”（五二背贰简）的办法是“潢门以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，埋于野”（五三背贰简）即可；“地虫”斗于地下，使井水不能食用时，可选取早晨之时，撮取“地虫”活动处的一些沙粒，然后苞之以白茅，裹以远之即可（五三背叁~五六背叁简）。此类方法与上述防御辟除法较为相似，均表达了人类想与鬼魅和平相处，互不相伤的心意。然从二者对待作祟者的态度上看，挖掘移除法更具有积极进攻性，显示了人类在对抗超自然力量时的能力和自信。

### （4）屠杀消除

对作祟的鬼怪采取屠杀的方法，这是《诘咎篇》中最为坚决的禳治鬼怪的手段。此法可收到斩草除根，使其永不为患的效果。如对付使人恒亡赤子的“水亡伤”的方法是为灰室以牢之，悬菹以得之，刊菹以死之，然后再“亨（烹）而食之”（六五背贰~六六背贰简）；对付恒呼人门之狼的方法是“杀而烹食之”（三三背叁简）；对付处

<sup>①</sup> 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第148页。



于室中作祟的“状神”，则是屈（掘）而烹杀以食之（三六背贰简）。此种对付作祟之鬼魅手段，相对于攻击驱除、防御辟除、挖掘移除等方法来说更为坚决，也更为自信。反映出秦人对待鬼魅必欲除之而后快的另外一种不同心态。

秦简《诘咎篇》所载对付各种鬼怪的方法形式多样，方法不一，有些方法并非单一的使用。如对付作祟的“丘鬼”，是先以“伪人犬环其宫”来加强防御，当丘鬼来时，再“阳（扬）灰𡇗（击）箕以噪（噪）之”（二九背壹～三一背壹简）；对待淫人之女的鬼魅，是先“自浴以犬矢”，然后再“𡇗（繫）以苇（三八背叁简）”。这些多是采取先礼后兵、防御自卫与积极进攻相结合的手段，这在上述分类中是很难归属的。但不管其方法和手段如何，它们都只不过是人类用来对付敌人、疾病、自然灾害等手段的翻版而已。

从以上的分析中，我们可以看到，秦简《诘咎篇》简文作为一篇专讲鬼怪的文献，它告诉人们的不仅仅是各种鬼怪如何对人类的生活、生产制造麻烦，更为重要的是，它为我们提供了早期先民对付各种鬼怪的方法以及由此而表露出的鬼神观，鬼神在当时民众信仰中的形象以及人们对付鬼神的手段都发生了根本性的变化。

《韩非子·外储说左上》中载有一段画客与齐王有关画物难易的对话，其文云：“客有为齐王画者，齐王问曰：‘画孰最难者？’曰：‘犬马最难。’‘孰最易者？’曰：‘鬼魅最易。夫犬马，人所知也，旦暮罄于前，不可类之，故难。鬼魅，无形者，不罄于前，故易之也。’”<sup>①</sup>这段话的大意是说，有形的犬马不易画，因其为人所知，而鬼魅最易画，因其无形可依，此所谓“鬼神不世出，而狗马可日见也”<sup>②</sup>之故。但从秦简《诘咎篇》中所描绘的各种鬼神来看，秦人信仰世界中的鬼神已失去了往日的神秘色彩。鬼神的性格、行为开始人格化，鬼神的生活趋于世俗化。鬼神不但有了人的兴趣爱好、饮食习惯，而且常以人的形象出现，成为有形的实体，不再是虚无缥缈、来去无踪的超自然物。如在《诘咎篇》中出现的鬼神，有些与人一样有追求异性、娶妻婚配的需求：“上神”常到人间来娶妻（三九背叁简），自称是“上帝之子”的鬼“恒从人女，与居”（三八背叁简）；伪为鬼的神狗常夜如人家中抓走男子，调戏女子（四七背壹简）。有些有了饮食的需要：“饿鬼”常手拿竹篮进入人家中向人乞讨（六二背贰简），“哀乳之鬼”常向人喊着“给我吃的”（二九背叁简），等等。格罗特在论及中国人的鬼魂信仰时曾精辟地指出：“在中国人那里，巩固地确立了这样一种信仰、学说、公理，即似乎死人的鬼魂与活人保持着最密切地接触，其密切程度差不多就跟活人彼此的接触一样。当然，在活人与死人之间是划着分界线的，但这个分界线十分模糊，几乎分辨不出来。不论从哪方面来看，这两个世界

①（清）王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》，（北京）中华书局，1998年，第270～271页。

②《淮南子·汜论训》。见何宁：《淮南子集释》，（北京）中华书局，1998年，第933页。

之间的交往都是十分活跃的，这种交往既是福之源，也是祸之根，因而鬼魂实际支配着活人的命运。”<sup>①</sup>的确，从《诘咎篇》中的鬼神的这些行为来看，他们不但与人有着相同的生活要求和兴趣爱好，而且常常还进入人的世界，与人往来，相互影响，二者在空间上的距离似乎已荡然无存。

从鬼神力量的对比上看，鬼神虽然仍比人类强大，但人类可以通过巫术的手段来辟除、驱赶甚至于诛杀他们，而不再是依靠单纯的祈祷和献媚的手段。尽管秦简《诘咎篇》中记载的都是人在遭到各种神灵鬼魅侵扰后的被动应付办法，但却没有一例是通过祷告的办法来禳除鬼魅的。说明人类开始由过去对鬼神的敬畏、避忌态度开始转向通过一定的巫术手段来影响、控制他们。

鬼神本是宗教的产物，是古人敬畏、祈求的对象。但在战国秦汉时期，他们又转化成为人们凭借巫术手段来驱除、控制甚至役使的对象，这不能不说是中国古代巫术发展中的一大进步。

## 二、疾病灾异与巫术医疗

### （一）巫、医关系

在长期的生产劳动中，早期先民逐渐积累了一些经验，已认识到某些动、植、矿物具有治疗某些常见外伤的疗效。但由于经验医学的简单与落后，常使人们对于一些不易看见的病症束手无策。而受鬼怪作祟致疾观念的桎梏，加之早期医术常为巫者所掌握，是以治病之事也就成为巫者的职事之一，这导致了医学的发展长期处于巫术的笼罩之下。陈邦贤先生在总结古代医学的发展过程时说：“中国医学的演进，始而巫，继而巫和医混合，再进而巫和医分立。以巫术治病，为各民族在文化低级时代的普遍现象。”<sup>②</sup> 征之古代典籍，此说至确。

从文献典籍的记载来看，早期医者多具有巫的身份。《山海经·大荒西经》云：“有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”《海内西经》云：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窾窾之尸，皆操不死之药以距之。”郭璞云：“皆神医也。”《世本·作篇》曰：“巫咸初作医。”宋衷注曰：“巫咸尧臣也，以鸿术为帝尧之医。”<sup>③</sup>《吕氏春秋·勿躬》亦云：“巫彭作医。”《说文·西部》曰：“医，治病工也……古者巫彭初作医。”段注：

① 引自〔法〕列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1987年，第296~297页。

② 陈邦贤：《中国医学史》，（上海）上海书店，1984年，第7页。

③ （汉）宋衷注、（清）茆泮林辑：《世本》，（北京）中华书局，1985年，第115页。

“巫彭始作治病工。”《韩诗外传》卷十云：“上古医曰茅父，茅父之为医也，以莞为席，以刳为狗，北面而祝之，发十言耳，诸扶舆皆平复如故。”<sup>①</sup>这里的医者茅父显然也是一位巫者。又，王充《论衡·言毒》云：“巫咸能以祝延口人之疾、愈人之祸。”《淮南子·说山训》云：“病者寝席，医之用针石，巫之用糒藉，所救钩也。”高诱注：“医师在男曰覡，在女曰巫。石针所抵，殫人雍痙，出其恶血。糒，米，所以享神。藉，菅茅，皆所以疗病求福祚，故曰‘救钩’。”<sup>②</sup>《逸周书·大聚》载，武王既盛殷，“乡立巫医，具百药以备疾灾”。正因早期的医职为巫所执，故“医”字有作“𠙴”者，《广雅·释詁》曰：“𠙴，巫也。”王念孙《疏证》云：“𠙴即巫也，巫与医皆所以除疾，故医字或从巫作𠙴。《管子·权修》云：‘好用巫医。’《太元·元数篇》云：‘为医为巫祝。’”<sup>③</sup>王晖师说：“医的繁体作‘醫’、‘𠙴’两种。一种下部为‘酉’，表示医与酒有关；另一种下部为‘巫’，则说明‘医’与‘巫’是有关系的。”<sup>④</sup>臧振师说：“古‘医’字也写作‘𠙴’，后渐通行‘醫’字。大约上古医术以巫术为主而辅以医药；后世则以服药为主，酉字即像盛药器形。”<sup>⑤</sup>上说均妥帖可从。“医”字本从巫，说明早期医学的发展与巫术有着十分密切的关系。

殷商是一个巫风浓厚的时代，受原始鬼神崇拜观念的影响，人们常将疾病的病因归于上帝所降或鬼魅作祟，这在出土卜辞文字资料中已得到证实。在经验医学水平严重不足的情况下，为了求得消病除疫，人们常采取向鬼神致祭、虔悔的方式以取悦于鬼神，达到治病之目的。这一时期的巫者不仅掌握着文化知识，是民众中的智者<sup>⑥</sup>，而且是沟通人与鬼神的媒介。因此，交通鬼神以治病疗疾便成为巫者的职事之一，巫者充当了医者的身份。

据《周礼》记载，周代似已设立了专职的医官<sup>⑦</sup>，然受鬼神致疾观念的束缚，疗疾治病仍以祈禳为主，药物的利用也多是基于“互渗律”之上而来协助巫术达到其疗疾目的的一种手段，故言医者多以巫医并称。如《逸周书·大聚》云：“乡立巫医，具百药以备疾灾，畜百草以备五味。”《尚书大传》卷五曰：“养以礼食之也，卜筮巫医御于前。”说明当时医并未真正从巫中独立出来。

春秋时期，人类理性及自我意识的觉醒促进了人类对自身的认识，古代医学在这一

① 许维遹：《韩诗外传集释》，（北京）中华书局，1980年，第345~346页。

② （汉）高诱：《淮南子注》，第285页，《诸子集成》（第7册），（上海）上海书店，1986年。

③ （清）王念孙：《广雅疏证》，（南京）江苏古籍出版社，1984年，第125页。

④ 王晖：《商周文化比较研究》，（北京）人民出版社，2000年，第127页。

⑤ 臧振：《蒙昧中的智慧——中国巫术》，（北京）华夏出版社，1994年，第27页。

⑥ 《国语·楚语下》对从事巫职者的要求记载说：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”见上海师范大学古籍整理研究所校点：《国语》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第559页。由此可见，在人类早期，只有那些具备极高之人品道德和才能智慧的人方可为巫。

⑦ 《周礼·天官·冢宰》的属员有医师、食医、疾医、疡医、兽医等。

时期得到了进一步的发展,出现了专门以医术疗疾的医者。如为晋景公诊断病因的秦医缓<sup>①</sup>,为晋平公诊疾的秦医和<sup>②</sup>等均是当时远近闻名的良医。伴随着思想文化的发展,医学理论逐渐形成,人们开始用阴阳、五行、六气等学说来解释病因。如《左传·昭公元年》载秦国良医和在诊治晋平公是指出:“疾不可为也,是谓近女室……天有六气,降生五味,发为五色,征为五声。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时,序为五节,过则为灾,阴淫寒疾,阳淫热疾,风淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫心疾。女,阳物而晦时,淫则生内热蛊惑之疾,今君不节不时,能无得此乎。”医和提出的“六气”致病说成为后来《内经》有关病因学说和后世六淫说的滥觞。一些博学的政治家也开始用时政、饮食等来解释病因,但传统的鬼神致疾的疾病观仍占据着上风,以至郑国的子产在否定卜官所说晋平公生病是由于实沈、臺骀作祟所致的同时又不得不承认“山川之神,则水旱疠疫之灾,于是乎熒之”<sup>③</sup>,并相信人能为鬼,鬼能为疠<sup>④</sup>。是以巫者治病仍不绝于史籍,巫医并称仍很普遍。如《春秋公羊传·隐公四年》何休注曰:“巫者,事鬼神祷解治病,请福者也。”《论语·子路》引南人之言曰:“人而无恒,不可以作巫医。”《管子·权修》曰:“上恃龟筮,好用巫医,则鬼神骤祟。”说明此一时期医学仍未走上其独立发展的道路。

战国时期,随着阴阳学说和五行说学的融合及进一步系统化,中国古代医学开始建立其自身的理论体系。虽然当时仍有“信巫不信医,为六不治也”的现象存在,但巫、医分离,医学在疗疾病中占据上风已是不争的事实。人们对于巫、医的态度也发生了明显变化,反巫信医成为当时社会的主流。《韩非子·显学》云:“今巫祝之祝人曰:‘使若千秋万岁。’千秋万岁之声聒耳,而一日之寿无徵于人,此人所以简巫祝也。”《吕氏春秋·尽数》云:“今世上卜筮祷祠,故疾病愈来。譬之若射者,射而不中,反修于招,何益于中?夫以汤止沸,沸愈不止,去其火则止矣。故巫医毒药,逐除治之,故古之人贱之也,为其末也。”这反映了巫在疾病疗治中的统治地位已为医所取代。

但是,人类理性的成熟和进步并不是一蹴而就的事情。由于观念演进中的继承性,人类无法断然与旧有观念截然分开,加之人类自身的发展始终未能超越其时代的局限,使得古代医学在彻底告别巫术,走上其独立发展道路的过程显得尤为艰辛和曲折。诚如有的学者在评价战国时期的社会文化特点时所说:“当时社会上人们对巫术占筮已不如

① 《左传·成公十年》。见杨伯峻:《春秋左传注》(修订本), (北京)中华书局, 1990年, 第849页。

② 《左传·昭公元年》。见杨伯峻:《春秋左传注》(修订本), (北京)中华书局, 1990年, 第1322页。

③ 《左传·昭公元年》。见杨伯峻:《春秋左传注》(修订本), (北京)中华书局, 1990年, 第1219页。

④ 《左传·昭公七年》。见杨伯峻:《春秋左传注》(修订本), (北京)中华书局, 1990年, 第1292页。

以前那般虔诚，有的信而有的不信，说明已经部分地摆脱了巫术文化的历史性纠缠，但又时时加以留恋，人们在文化发展历程中抬腿举步之时，其勇气比以前增加了，并开始相信人自身的力量，但如果遇到人力所不及的困难，又不免回过头去看看‘神’的脸色然后行事。”<sup>①</sup>这种复杂的社会心理反映在医学领域内，就展现出医和巫若即若离的历史现象。一方面，部分医家大胆直立而起，挺胸抬腿，欲割除与巫术的瓜葛，以理性精神来诊治疾病，并在这一过程中获得了经验和资料；另一方面，人们在疾病和死亡面前往往黔驴技穷，这时又不免会身不由己地跪下拜倒，以求神的指点，或借神威神助<sup>②</sup>。战国秦汉之际，正是我国古代医学逐渐摆脱巫术控制而走向独立发展的时期。因此，对出土简帛医方中所含的大量巫术疗方，我们也就不觉得奇怪了。

## （二）简帛文献所见医疗巫术

用巫术的手段来医治疾病，在出土简帛医书资料中要以马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载最为多见。该书所载医方共 283 方，包括的病名约 103 个<sup>③</sup>，其中含巫术性质的医方就有近 60 方，约占总医方的 21.2%；涉及的疾病有 18 种，约占总病名的 17.5%，说明在这批古医方中，巫术疗法仍占据着相当大的比例。其他简帛医方资料中也有一些巫术性质的古方，但因篇幅所限，我们不可能一一加以介绍，本文即以《五十二病方》为主，对其中的巫术疗方做一简析。

从帛书《五十二病方》所载巫术疗方内容看，大致可以分为三种：一是借助禁咒辞的威力来驱赶导致疾病的鬼怪，我们称其为禁咒疗法；二是通过内服或外敷某些特殊的药物（如女子月事布、男子精液、牲畜粪便等）来驱赶病魔；三是内外夹攻，将巫术仪式与药物相结合来驱赶、刺激进入体内作祟的病魔，使其退出体外。

### 1. 禁咒驱除

禁咒疗法是帛书《五十二病方》所载古巫方中占比例最大的一种巫术疗法，它常通过念诵禁咒辞的方式来疗治疾病，当然有时也需伴随皋（嗥）、唾、禹步、五画地等巫术仪式。在帛书《五十二病方》所载巫方中，禁咒方共有 28 方，涉及病名 13 个。其中疗治“诸伤”、“婴儿瘕”、“巢者”、“瘰（癰）”、“口阰（烂）者方”、“痈”、“身疔”、“魃”等疾者各 1 方，治疗“瘰（癰）”疾者 2 方，治疗“蚘”、“鬻”等疾者各 3 方，治疗“尤（疣）”、“瘰（癰）”等疾者各 6 方。

① 王振复：《巫术：〈周易〉的文化智慧》，（杭州）浙江古籍出版社，1990 年，第 48 页。

② 何裕民、张晔：《走出巫术丛林的中医》，（上海）文汇出版社，1994 年，第 218 页。

③ 马继兴、李学勤：《我国现已发现的最古医方——帛书〈五十二病方〉》，《文物》1975 年 9 期，第 49～60 页。该文后收入马王堆汉墓帛书整理小组编：《五十二病方》，（北京）文物出版社，1979 年，第 179～195 页。引文见该书第 182 页。

帛书《五十二病方》所载的禁咒方，其咒辞内容丰富，形式多样。有直接以武力相威胁者，有用秽物作为武器相威胁者，有借神灵之力相威胁者，有直接呼唤病魔之名或揭示其家族成员的身世以驱除者，有直接陈述病情形式的祝辞并伴随象征性的巫术仪式，还有通过指责作祟的鬼怪，并用象征性的动作来加以驱逐者等等，不一而足，具体情况我们将在后文中详细论及。

## 2. 灵药驱邪

借助某些具有神秘力量的物事作为疗疾的药物，这也是古代巫术疗方中较为常见的现象，帛书《五十二病方》中即载有此类性质的医方数条。如用“羊矢”燔烧外敷以治刃伤（一〇行），用“男子洎”（亦称“男子恶”，即男子精液，详后文分析）外敷伤口，使其不留疤痕（一五行、三一八行），取牲畜圈墙上的“犬尾草及禾”来治疗癫疾（一一四行），用“女子月经布”来治疗人【病】马不痢（一四五~一四九行）、癰（癰）（二〇一行、二三二行）、牝痔（二五三行）、烧伤（三一四行）、中蛊（四三六行）等疾，还有用“小婴儿溺”浸泡羖羊矢来外敷以治疗加（痂）疾（三三七行）等。

这些用来疗疾的药物，都是古人心目中的秽恶之物。用它们作为疗疾的灵物，显然是由人的好恶经错误联想所致。因为鬼神的喜好常常就是人类自身喜好的翻版，因此，由人厌弃污秽之物，自然也就联想到鬼怪也怕污秽之物。这种巫术性质的医方在后世医书中也多有保留，我们在后文中再详加征引，此不赘列。

## 3. 巫、药并用

在帛书《五十二病方》所载巫术性质的疗方中，这种方法主要见于治疗“癰（癰）”、“癰”等疾病的过程中。如医治“癰（癰）”疾的一条医方云：

癰，以奎蠡盖其坚（肾），即取桃支（枝）东乡（嚮）者，以为弧；取□母□□□□□□□□□□上，晦，壹（二二五）射以三矢，□□饮乐（药）。其药曰阴干黄牛胆。干即稍□□□□□□□□，饮之（二二六）<sup>①</sup>。

该方的操作程序是，先用奎蠡盖住患者的肾，然后用桃枝做成的弓和某种特殊材料做成的箭在傍晚时分连射三箭，再饮服名为阴干黄牛胆的药物即可。桃枝有辟邪除魅的灵力，用它做成弓来象征性地射击，意在驱除作祟的病魔，然后再配合以药物，即可以达到治愈之目的。而治疗“癰”疾的医方云：

取□□羽□二□二，禹步三，□□一音（杯）□（三六四）<sup>②</sup>

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第52页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第67页。

该条医方文字虽然残缺严重，但仍可看出，疗疾的过程也是先举行一系列的巫术仪式，然后再服用相关的药物。将某些药物与巫术仪式结合起来疗疾，这是人类在非理性巫术疗法向理性医学疗法过渡阶段的特有现象。人们在长期的经验积累中掌握了一些药物的特殊疗效，但受鬼怪作祟致疾观念的影响，对于某些疾病的医治，在用药的同时又伴之以巫术仪式，以此来求得发挥最大的医疗功效。

此外，在帛书《五十二病方》中还有直接采用纯巫术的手段来治疗疾病的巫方，如治疗“癩（癩）”疾的一条医方云：

以杆为弓，以羸衣为弦，以葛为矢，以□羽□。旦而射，莫（暮）而□  
小（二一四）<sup>①</sup>。

施术者通过用特殊材料制成的弓箭，选取早晨进行象征性的射击，就可将作祟的病魔驱赶走，这完全采用的是模拟巫术的治疗手法。又，治疗“魅”疾的一条医方云：

禹步三，取桃东枳（枝），中别为□□□之倡而笄门户上各一（四四二）<sup>②</sup>。

“魅”，《说文·鬼部》称其为“小儿鬼”。李时珍说：“魅乃小鬼之名，谓儿羸瘦如魅鬼也。”<sup>③</sup> 梁刘昭注补《后汉书·礼仪志》引《汉旧仪》曰：“颛顼氏有三子，生而亡去为疫鬼。一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为罔两蜮鬼；一居人宫室区隅，善惊小儿。”<sup>④</sup> 《文选·东京赋》李善注引《汉旧仪》同，王充《论衡·纪妖》、《诘术》中也有类似的记载。那么，此处所要对付的“魅”鬼应该就是《汉旧仪》等书篇中所说的颛顼氏那为“疫鬼”的三子之一。

“魅”病既然为“魅”鬼作祟所致，对付它的办法自然也应采用巫术的手段。古人认为桃木具有辟邪除魅的灵力，其枝东向者因常接受阳气，是以威力更强。患者之家只需将折下的东向桃枝一分为二插在门户两边，即可将作祟的“魅”鬼赶走。

以上只是对帛书《五十二病方》所载巫术医疗方法的粗略概括，有些巫术性质的疗方尚未分析到。如用“符”烧灰投入羊肉汤中沐浴蛊病患者，或用牡荆为薪燔烧蝙蝠，然后服食该物以治疗蛊毒患者，或用内户旁祠空中黍臛和燔烧成灰的死人头作为药物来治疗牡痔之疾等，这些都是富含巫术色彩的医方。

另外，在周家台 30 号秦墓、张家山 247 号汉墓、阜阳双古堆 1 号汉墓等墓葬中出土的医简资料中也含有一些巫术性质的古医方，我们留待后文再详加讨论。

<sup>①</sup> 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 51 页。

<sup>②</sup> 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 74 页。

<sup>③</sup> （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004 年，第 2655 页。

<sup>④</sup> （晋）司马彪撰、（梁）刘昭注补：《后汉书志》，引文见（宋）范晔：《后汉书》（第 11 册），（北京）中华书局，1965 年，第 3128 页注文。

### 三、梦幻休咎与巫术禳治

#### (一) 致梦原因

做梦是一种正常的生理现象，是人在睡眠时大脑皮层的表象活动。但古人对这种生理反应不能给予科学的解释，常将梦看做是神灵鬼魅的感召，是它们对人们的一种启示。正如弗洛伊德所说：“古人都以为梦有重大的意义和实际的价值，它们都从梦里寻求将来的预兆。”<sup>①</sup>我国古代先民也是如此，他们常在做梦后要通过占卜的方法来定吉凶，或向神灵祷告以求解除。从殷墟卜辞文字记载来看，商人已有占梦的习俗。

- 贞，王梦启，惟田。 (《合集》122)  
 王有梦，不惟害。 (《合集》655 甲正)  
 己丑卜，彣贞，王梦，惟祖乙。 (《合集》776 正)  
 贞王梦，不惟祖乙。 (《合集》776 正)  
 ……寅卜，彣贞，王梦兄丁，惟田。 (《合集》892 正)  
 戊午卜，彣贞，王梦，惟妣戊。 (《合集》10408 正)  
 贞，王梦，惟大甲……。 (《合集》14199 正)  
 癸丑卜，彣贞，王梦，惟祖乙。 (《合集》17373 乙)  
 王梦，惟妣己。 (《合集》17377)

由上卜辞可知，商人在做梦后不但要对梦的吉凶进行占卜，而且常将梦因归于先公、先王、先妣等已死者的作祟所致。

周人对于梦因的认识也未摆脱鬼神作祟的观念。据文献所载，周代已设有占梦之官。如《诗经·正月》云：“召彼故老，讯之占梦。”《诗经·斯干》云：“大人占之：维熊为罴，男子之祥，为蛇为虺，女子之祥。”《诗经·无羊》云：“牧人乃梦……大人占之：众维鱼矣。实维丰年。旃维旗矣。室家溱溱。”又，《周礼·春官》载“太卜”之职为“掌三梦之法，一曰致梦，二曰觴梦，三曰咸陟”。《周礼·春官》载“占梦”之职云：“掌其岁时，观天地之会，辨阴阳之气。以日月星辰占六梦之吉凶，一曰正梦，二曰恶梦，三曰思梦，四曰寤梦，五曰喜梦，六曰惧梦。季冬聘王梦，献吉梦于王，王拜而受之。乃舍萌于四方，以赠恶梦，遂令始难（傺）殴疫。”郑注：“赠，送也。欲以新善去故恶。清人孙诒让说：“此赠恶梦，盖用拔禳礼，故亦有释菜也。”<sup>②</sup>由

① [奥] 西格蒙德·弗洛伊德著、高觉敷译：《精神分析引论》，（北京）商务印书馆，1984年，第59页。

②（清）孙诒让著，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》（第7册），（北京）中华书局，1987年，第1976页。



“赠恶梦”后“遂令始难（雠）毆役”来看，“赠恶梦”应是一种驱除导致恶梦之鬼怪的巫术活动。

春秋时期，人们对梦的认识有了进一步的发展，已经从理性的角度对待一些梦兆。如《左传·成公五年》载，晋国贵族赵婴夜梦天使对他说，如果祭祀我，我将降福于赵婴。赵婴使人问梦于大夫士贞伯，贞伯以“神福仁而祸淫”为说，认为人的行为才是祸福的根本。又《左传·僖公二十八年》载，楚国在晋楚城濮之役中打了败仗，当时有人认为楚国战败的原因是由于楚令尹子玉贪吝宝物，没有满足河神要求他献出琼弁、玉纓的梦示，故河神不加庇佑，致使楚国战败。楚大夫荣季指出，楚国战败的真正原因不是河神不保佑子玉，而是因为子玉不能勤政爱民之故。虽然如此，但我们仍可看到，在当时人的信仰中，鬼神活动仍是致梦的因素之一。据《左传》、《国语》等书所载，当时人们最常见的梦象为上帝、鬼神和死去的亲属，它们进入人的梦中，常常是要给人们某种启示。如《左传·僖公元年》载，骊姬伪称梦见太子申生已死的母亲齐姜，要太子速祭之，申生遂祭于曲沃。宣公十五年载，秦晋辅氏之役，晋魏颗见一老人结草助战，结果魏颗擒获秦将杜回。魏颗夜梦一老者述说原由，原来此老者乃魏颗之父魏武子嬖妾已死父亲。魏武子弥留之际，遗言魏颗殉葬该名嬖妾，魏颗未从其父遗愿，将其再嫁他人，故老者鬼魂结草助战，以为报答。成公十年载，晋侯梦见大厉，披发及地，坏大门及寝门而入，公惧，入于室，又坏户。公觉，召桑田巫释梦，巫言如梦，并预言晋侯死于尝麦之前，后果应验。又，昭公七年载，晋平公有疾，梦见黄熊入于寝门。韩宣子问前来聘晋的郑人子产，子产以黄熊乃鲧所化，因晋侯久未对其祭祀，故不满而作祟。《国语·晋语二》载，虢公梦见宗庙里有一位人面白毛虎爪之神，执钺立于西阿，虢公醒后召史嚣占卜，史嚣认为这是亡国之兆，虢公于是将史嚣囚禁起来，而让国人贺梦。以上史料说明，春秋时期，人们仍将梦看做是鬼神感召所致。

战国秦汉时期，在一般民众的信仰中，鬼神致梦的观念仍相当普遍。因此，当时民众在做恶梦后，常要通过祈祷或巫术的手段加以解除。出土简帛文献资料为我们提供了相关的信息。

## （二）巫术禳梦

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》简文云：

鬼恒为人恶蓍（梦），蓍（觉）而弗占，是图夫（四四背貳）。为桑丈（杖）奇（倚）户内，复（覆）禡户外，不来矣（四五背貳）。

“弗占”，整理小组注曰：“占，《广雅·释诂四》：‘諗（验）也。’”吴小强释“占”为验、占梦，并译此句为“觉睡醒后又没有灵验”<sup>①</sup>。王子今认为，“占”应直接作占

<sup>①</sup> 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第136、141页。

梦解，即“占问”。“觉而不占”，是指恶梦之后无法占问<sup>①</sup>。王说可从。“图夫”，各家未释，其义不详。从文义上看，它当是作祟致梦的鬼魅之名。“复（覆）𩰫户外”，吴小强译为“在外边将窗户掩盖起来”<sup>②</sup>。此说可商。按，“𩰫”有两义。一指古代的一种炊具，同“釜”。《说文·鬲部》曰：“𩰫，𩰫属。从鬲，甫声。釜，𩰫或从金，父声。”《汉书·五行志》：“昭帝元凤元年，燕王宫永巷中豕出园，坏都灶，衔其𩰫六七枚置殿前。”晋灼注曰：“𩰫，古文釜字。”二为古代量器名。《考工记·陶人》云：“陶人为甗，实二𩰫，厚半寸，唇寸。”郑玄注：“量六斗四升曰𩰫。”此处之“𩰫”当取第一义。“户”，《说文·户部》云：“户，护也，半门曰户。象形。”《诗经·七月》云：“穹窒熏鼠，塞向墐户。”而“窗”，古文作“囱”。《说文·囱部》：“囱，在墙曰牖，在屋曰囱。象形。”是知此处之“户”为独扇门，而非指窗户。“复（覆）𩰫户外”，即将“𩰫”这种炊具倒扣在门外。该条简文大意是说，鬼常使人做恶梦，醒来之后又无法占问，这是图夫在作祟。禳治的办法是：将桑木做成的木杖依靠在家门内侧，将𩰫倒扣在门外，这样做后，图夫就不再来作祟了。

桑木在古人信仰中是具有辟邪功能的植物，睡虎地秦简《诘咎篇》中多有用它来对付作祟之鬼怪的记载。如该篇简文说，人无缘无故被鬼迷惑，这是善于戏弄人的罔鬼在作祟。禳治的方法是，用桑木心制成木杖，等它再来作祟时，用桑木杖击打它，它就不敢再来了<sup>③</sup>。又说，神狗伪装成鬼常在深更半夜进入人的房室中，惊扰男子，戏弄女子，将桑树皮经过某种处理后，经烧烤后吃下去，它就不来作祟了<sup>④</sup>。此处用来对付“图夫”作祟的方法是将桑木心制成的木杖倚在门内，这显然是借助桑木的辟邪灵力来加强防御。而将𩰫扣在门外的用意，也应是当时用来禳除鬼怪的一种方法。王子今先生曾将其与汉长安城南出东起第一门“覆盎门”联系起来，认为门名“覆盎”，即取稳固安定之意。此处“复（覆）𩰫户外”的做法，有摈除鬼魅，辟去不祥，以保证门户安定的神秘主义意识的背景<sup>⑤</sup>。王说可从。《太平御览》卷三四四引《淮南万毕术》曰：“拔剑倚户，儿不夜惊。”小孩夜间常常惊啼，古人认为这是鬼魅作祟所致。而剑为利器，将它放置于门上，可以起到防御鬼魅入室作祟的功效。这与将具有灵力的桑木杖放置门内来禳除使人做恶梦的“图夫”的方法是出于同样的信仰背景。

对付致人恶梦的鬼怪，除了采取防御性手段外，人们也常对它们发起攻击，或掘而去之，或用富有灵力之物加以驱逐，使其不再作祟于人。秦简《诘咎篇》云：

一宅之中毋（无）故而室人皆疫，多瞢（梦）米（寐）死（四〇背壹），

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第404页。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第141页。

③ 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页。

④ 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页。

⑤ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第405页。

是是𠂔鬼𦍋（埋）焉，其上毋（无）草，如席处（四一背壹）。屈（掘）而去之，则止矣（四二背壹）。

“米”，整理小组读为“寐”，并注曰：“寐，梦魇，《说文》：‘寐而厌也。’字亦作眯。”“𠂔鬼”，可能是指因难产而死之鬼<sup>①</sup>。该段简文大意是说，一家人无故都得了病，有连做恶梦而死者，这是因为𠂔鬼埋在宅内的缘故，埋的地方上不长草，如一张席子铺在那里一样。禳除的办法是，只要将其挖掘出来扔掉，家中的病人就好了。这是用挖掘移除法禳除使人做恶梦的𠂔鬼。此类方法在《诘咎篇》中还被用来对付作祟的棘鬼、会虫、地虫等鬼怪。前文已有论及，此不赘述。

秦简《诘咎篇》中还载有用桃木杖、牡棘刀等辟邪灵物来驱逐使人做恶梦的“□鬼”的方法。原简文云：

一室中卧者眯也，不可以居，是□鬼居之，取桃桮（梧）（二四背叁）揣（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宫藩（墙），諄（呼）之曰：“复疾（二五背叁），趣（趋）出。今日不出，以牡刀皮而衣。”则毋（无）殃（殃）矣（二六背叁）<sup>②</sup>。

“眯”，即厌，俗作魇，有魇梦之义<sup>③</sup>。“桃桮”，整理者读为“桃梧”，即桃木棒。“牡棘刀”，即为牡棘木做成的刀。这些物事是古人用来驱逐作祟鬼怪的巫具。简文大意是说，一室中睡觉的人做恶梦，不能再居住，这是某鬼住在房屋中的缘故。用桃木做成的木棒在房间的四角和中央敲击，再用牡棘做成的木刀刮削房屋的墙壁，并呼喊到：“快点滚出去吧。今天要是不出去，我就用牡棘刀剥下你的衣服。”这样做后就不会有灾殃了。桃木和牡棘都是古人信仰中具有辟邪灵力的植物（详见后文分析），用它们做成具有攻击性的木棒和木刀，其辟邪的功能更为强大。当某鬼待在房中作祟而使人常做恶梦时，就用这些辟邪器物在房中到处敲击、砍削，同时大声疾呼，警告并威胁作祟的鬼魅，让其知难而退。人们相信，通过这种模拟驱赶的巫术方法，即可将作祟的鬼怪吓走而不至有灾殃。

除了采取防御和驱除的巫术手段来禳除恶梦外，古人有时还采用祈祷和巫术仪式相结合的方法。睡虎地秦简《日书》甲种《梦篇》简文云：

人有恶𦍋（梦），𦍋（觉），乃绎（释）发西北面坐，𦍋（祷）之曰：“𦍋！敢告𦍋（𦍋）𦍋（梦），走归𦍋（梦）之所。𦍋（梦）强饮强食，赐某大富（富），非钱乃布，非𦍋（一三背壹）乃絮。”则止矣（一四背壹）。<sup>④</sup>

此段简文资料又载于睡虎地秦简《日书》乙种《梦篇》（第一九四壹～一九五壹号简），只是甲种简文中的食梦之神“𦍋”在乙种中称做“宛奇”<sup>⑤</sup>。整理小组认为

① 刘信芳：《〈日书〉驱鬼术发微》，《文博》1996年4期，第74～80页。

② 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214页。

③ 袁珂：《山海经校注》，（成都）巴蜀书社，1993年，第74页。

④ 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210页。

⑤ 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247页。

“矜琦”、“宛奇”就是《续汉书·礼仪志》中“伯奇食梦”的食梦之神“伯奇”。但学术界对二者关系颇多争议<sup>①</sup>。从其职掌均为食梦这一点上看,笔者认为,将“矜琦”、“宛奇”、“伯奇”看做是同一神灵的观点是可取的。

此条简文前部分内容说,人做了恶梦,醒来后要释发并面向西北方向坐。“释发”即“披发”,是将束着的头发披散开,古人认为将头发披散开可具有某种神秘的力量<sup>②</sup>。如睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》说,人行而鬼当道以立,解发奋而过之,则已矣<sup>③</sup>。此处以披发的装束禳梦,也是此一巫术信仰的反映。然后禳梦者要面向西北方坐,这可能与食梦之神矜琦(或宛奇)所在的方位有关。禳梦者在做完这些巫术性的仪式后,要向食梦之神矜琦告请自己的心愿,让它来为自己禳除那导致恶梦的鬼怪,并请矜琦神多饮多食,赐予自己富裕的生活品。这样做后,恶梦就停止了。

从祷辞内容上看,似乎是做恶梦者在祈请神灵给予庇佑,禳除恶梦。但从字里行间也能感觉出,古人在告请食梦之神矜琦时,除了让其“强饮强食”外,别无其他的好处。反之,禳梦者还要让矜琦赐予其非常富裕的生活品——“非钱乃布,非丝乃絮”,这与后世祷神时,向神灵许下丰厚的祭品作为回报的方式是不一样的。因此,“梦”篇中禳梦者的祷告辞似乎是对神灵的命令而非祈求,它更近似于禁咒巫方中禁咒辞的性质。秦人的思想文化中具有较为浓厚的“重功利、轻仁义”的特点,可以说,上述禳梦者的祷辞也正反映了这一点。

另外,在马王堆汉墓出土木简《杂禁方》中也载有一条禳除恶梦的巫术方法,应是对当时楚地民众禳除恶梦信仰的反映。写在第3~4号简上的部分内容云:

① “矜琦”与“宛奇”的关系,学者多有论及。饶宗颐先生认为,“矜琦当是伯奇”,并引《续汉书·礼仪志》中有关大雩之仪的记载认为,“是食梦者为伯奇,食蛊者为穷奇……又疑矜琦即穷奇,逐疫除蛊,与伯奇食梦,皆神化人物,古或混合为一,秦简以逐梦之神为矜琦,言其强食强饮,则与穷奇之食人食禽兽见(《神异经》)最为相近。矜琦又称‘宛奇’,见简1089~1090,宛与穷形近……”说见饶宗颐、曾宪通:《云梦秦简〈日书〉研究》,(香港)香港中文大学出版社,1982年,第28页;高国藩认为,“从穷奇‘所食披发’(按见《山海经·海内北经》)的特征看来,它是伯奇的天敌,是蚕食神兽伯奇的怪物。当然,穷奇并不是伯奇(宛奇、矜琦),但是从‘穷’与‘宛’形似(都是‘宀’头)来看,又从其‘所食披发’的实际内容来看,穷奇是宛奇神化的衍化,也可以说是伯奇神化系统中的一个分支”。说见高国藩:《敦煌民俗学》,(上海)上海文艺出版社,1989年,第359页;刘信芳则认为,“‘矜琦(或宛奇)’乃‘皋(少昊)’的儿子穷奇,是食梦之神”。刘说见《秦简〈日书〉与〈楚辞〉类征》,《江汉考古》1990年1期,第62~65页。刘乐贤不赞成刘信芳的说法,他在接受饶、高两氏部分观点的基础上指出,“矜琦、宛奇、伯奇三者为一是毫无疑问的,然一物之名为何有此三种写法,现在尚难解释。至于它们与穷奇的关系,则更难说清楚。高国藩氏说穷奇神话是宛奇神话之衍化,其说似可从,但目前证据太少”。说见刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第217页。笔者认为,将矜琦、宛奇、伯奇看做同一神灵的观点是可取的,只是为何会有不同的称呼?目前尚无法解决,有待进一步研究。

② “披发”禳邪的信仰原理,可参本文第三章的分析。

③ 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215页。

多恶寢(梦), 涂(塗)床下方七尺<sup>①</sup>。

这是通过用某物事涂抹床下七尺之地的方式来禳除恶梦。床为睡眠之具, 而恶梦常是在人睡眠中产生。故要禳除恶梦, 只需用某种辟邪之物来涂抹床下周围之地即可。所用之物, 有学者认为是“狗血”, 也有学者认为是“泥土”。狗血和泥土在古人的信仰中都是具有灵力之物。因简文简约, 此处所涂到底为何物, 我们无从考知。但用某种辟邪之物来禳治恶梦, 该方的巫术性是很明显的。

## 四、人事交往中的禳治巫术

作为群体生活中的每个个体来说, 其生存、发展必然会与群体中的其他个体发生各种各样的关系, 因此, 在相互交往中也难免会发生一些摩擦和纠纷。这些问题, 有些是家庭成员间的, 有些则是与其他家庭之个体间的。对于前者, 多是采取白巫术的手段来化解矛盾, 以收到团结家族成员的目的。而对于后者关系的处理, 则多用厌胜巫术的手段以求制服对方, 满足自己的要求。在马王堆汉墓出土木简《杂禁方》中, 就有几条简文内容涉及采用巫术手段来解决人际交往中的纠纷。

### (一) 禳治家内不和

马王堆三号汉墓出土木简《杂禁方》载:

夫妻相恶, 涂(塗)户□方五尺<sup>②</sup>。

“恶”, 《说文·心部》曰: “恶, 过也。”段注曰: “人有过曰恶, 有过而人憎之亦曰恶。”<sup>③</sup>是知“夫妻相恶”即指夫妻相互厌憎而关系不和。医治夫妻间这种情感方面矛盾的方法很简单, 只需用某种具有灵力之物涂抹门户之某方五尺即可。

夫妻关系是家庭关系中最基本、最重要的一对关系。夫妻关系的融洽与否, 不但直接影响夫妻双方的感情生活, 对于整个家庭而言, 也必将受其关系的直接或间接影响。所谓“王道之大, 始于闺门。妻子合, 兄弟和而父母顺, 道之迹也, 卑也”<sup>④</sup>。古人也常以“家和万事兴”、“和为贵”作为维护家庭关系之良训。然在现实生活中, 家庭生活并非是一帆风顺的, 各种因素常常会给个人带来许多的困惑和不如意, 如果处理不

① 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆), (北京)文物出版社, 1985年, 第159页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆), (北京)文物出版社, 1985年, 第159页。

③ (清)段玉裁:《说文解字注》, (上海)上海古籍出版社, 1988年, 第511页。

④ (清)顾炎武著、(清)黄汝成集释、秦克诚点校:《日知录集释》, (长沙)岳麓书社, 1994年, 第230页。

好，必将影响到家庭成员，如夫妻、婆媳等等之间关系，从而影响到整个家庭的团结和发展。因此，出于团结家庭、和合夫妇的目的，古人自然便生出许多相应的禳治夫妇不和的巫术方法来。

马王堆汉墓出土木简《杂禁方》中尚有一些同类性质的资料，虽然针对的事项不同，但此类信仰的巫术原理却是一致的。我们将原简文转抄如下：

又(有)犬善皋(嗥)於亶(壇)及門，涂(塗)井上方五尺，夫  
(一)妻相惡，涂(塗)戶□方五尺。欲微(媚)貴人，涂(塗)(二)門左  
右方五尺。多惡寢(夢)，涂(塗)床下方(三)七尺。姑婦善訢(鬪)，涂  
(塗)戶方五尺。嬰兒(四)善泣，涂(塗)堽(塹)上方五尺(五)①。

“亶”，整理小组释为“壇”，即坛，亦即庭院。《淮南子·说林训》曰：“腐鼠在坛，烧熏于宫。”高诱注：“楚人谓中庭为坛。”“堽”，马王堆汉墓帛书整理小组读为“牖”。各家多从之②。牖为墙上之窗。《说文·片部》：“牖，穿壁以木为交窗也。”段玉裁注：“交窗者，以木横直为之，即今之窗也。在墙为牖，在屋曰窗。此则互明之。”③“欲微贵人”的“微”字，帛书整理小组注：“微，读为媚，取悦。”④周一谋、彭坚二位研究者则认为，“微”字可做两种理解，一是使动词用，有使人微贱之意，因为痛恨某贵人，企图以符咒使之衰败卑微；二是把“微”读为“媚”，作“取悦”讲，也就是想通过符咒来媚住贵人⑤。魏启鹏、胡翔骅二氏认为，“微”有“损、亏”义，并引《汉书·刘向传》“彼月而微”《注》“微，亏微也”为据⑥。此与周、彭二氏第一说同。马继兴先生则取第二种解释，认为“微”假为“媚”，“媚”字意为取悦于他人(让别人重视自己)。该句的意思是要让贵族重视自己⑦。从简文内容上看，这些方法是专门用来禳治犬爱嗥叫、夫妻反目、婆媳相斗、婴儿善啼以及多恶梦等不利于家族和谐发展诸因素的巫方，而家庭成员能否得到贵人的重视，对家族利益来讲至关重要。马王

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》(肆)，(北京)文物出版社，1985年，第159页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》(肆)，(北京)文物出版社，1985年，第159页；周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，(天津)天津科学技术出版社，1988年，第411页；马继兴：《马王堆古医书考释》，(长沙)湖南科学技术出版社，1992年，第1009页；魏启鹏、胡翔骅：《马王堆医书校释》(二)，(成都)成都出版社，1992年，第139页皆从之；然周一谋、彭坚又说：“‘塹’，又疑为塹字，即作屏障用的土墙或砖墙。”说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，第411页。笔者认为，该方资料虽然禳治的事项不一，但涉及的对象如门、户、井、床等均与人的生活中“至近切者”。所以，此处的塹(塹)字，当以整理小组等释为“牖”，即“窗”为是，而非指义为“土墙”或“砖墙”的“塹”。

③ (清)段玉裁：《说文解字注》，(上海)上海古籍出版社，1988年，第318页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》(肆)，(北京)文物出版社，1985年，第159页。

⑤ 说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，(天津)天津科学技术出版社，1988年，第411页。

⑥ 魏启鹏、胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》(二)，(成都)成都出版社，1992年，第139页。

⑦ 马继兴：《马王堆古医书考释》，(长沙)湖南科学技术出版社，1992年，第1008页。

堆汉墓木简《杂禁方》中的这几条简文之所以要编在一起，也许正是考虑到它们在性质上都是用来禳治阻碍家族发展的各种因素的巫术手段。因此，此处的“微”字当解作“媚”，意即得到贵人的重视可能较妥。

从上述资料可知，这是用于禳治犬爱吠叫、夫妻不和、婆媳相斗、婴儿善啼、多恶梦及使他人重视自己的厌胜巫术。施术的方法，各家解释不尽相同，如周一谋、彭坚先生认为，这是用符咒法来进行禳治，属于古代祝由科的范畴<sup>①</sup>。魏启鹏、胡翔骅二氏认为，这是杀犬取血涂之，意在免灾除害<sup>②</sup>。马继兴先生认为，这些都是禁厌术的法子<sup>③</sup>。对于此类巫术活动中的用物，有的认为是犬血<sup>④</sup>，有的认为是泥土者<sup>⑤</sup>。因为简文简约，现在已难以确知到底为何物。不过，从后世文献所载资料来看，古人既有用犬血辟除不祥者，也有用特殊的泥土等物来辟除灾异者。

杀犬禳除灾异的习俗可以追溯到商代，殷墟甲骨卜辞中就有杀犬禳风的记载：

- |               |                         |
|---------------|-------------------------|
| 于帝史风二犬        | (《合集》14225)             |
| 帝风九犬          | (《合集》21080)             |
| 甲戌贞，其宁风三羊三犬三豕 | (《合集》34137)             |
| 戊子卜，宁风北巫犬     | (《合集》34140)             |
| 庚戌卜，宁风于四方其五犬  | (《合集》34144)             |
| ……于帝史风二犬      | (《东京》1144) <sup>⑥</sup> |

这种磔犬止风的巫术方法一直到汉晋时期仍在流行，陈梦家先生曾指出：“汉世磔狗止风之法，和卜辞以犬宁风的记录是相符合的。”<sup>⑦</sup> 征之史料，其说不虚。《周礼·大宗伯》云：“以騶辜祭四方百物。”郑玄注引郑司农（即郑众）说云：“騶辜，披磔牲以祭。若今时磔狗祭以止风。”<sup>⑧</sup> 《尔雅·释天》曰：“祭星曰布，祭风曰磔。”郭璞注曰：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”传为西汉淮南王刘安所撰的《淮南万毕术》中也有“黑犬皮毛烧灰扬之，止天风”<sup>⑨</sup> 的记载。可见，这种磔犬止风的信仰与商代甲骨卜辞所记是一样的，它是模拟巫术中的相似作用于相似法则的应用。之所以要用犬，这可能与六畜中犬的奔跑速度最快、也最为类风有关，是以古人认为可以通过磔犬的手段来达

① 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，410页。

② 魏启鹏、胡翔骅：《马王堆医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第139页。

③ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第1007页。

④ 魏启鹏、胡翔骅：《马王堆医书校释》（二），（成都）成都出版社，1992年，第139页。

⑤ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第1007页。

⑥ 《东京》，即《东京大学东洋文化研究所藏甲骨文字》一书简称。上引卜辞释文分别见姚孝遂、肖丁主编：《殷墟甲骨刻辞摹释总集》，（北京）中华书局，1988年，第331、461、771、1127页。

⑦ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，（北京）中华书局，1988年，第576页。

⑧ （汉）郑玄：《周礼注》，第117页，《汉魏古注十三经》，（北京）中华书局，1998年。

⑨ （汉）刘安撰、（清）茆泮林辑：《淮南万毕术》，（上海）商务印书馆，1939年，第15页。

到止风的效果<sup>①</sup>。

此外,根据古代文献记载,从周代起,我国先民就已开始在季春之月用磔犬的方法来御除灾异,辟除不祥。《礼记·月令》云:“(季春之月),命国雩(雩),九门磔攘,以毕春气。”郑玄注:“磔牲以攘于四方之神,所以毕止其灾也。”陈澧曰:“磔牲谓之磔,除祸谓之攘。春者阴气之终,故磔攘以终毕厉气也。”<sup>②</sup>《吕氏春秋·季春纪》亦云:“国人雩,九门磔攘,以毕春气。”高诱注:“九门,三方九门也。嫌非王气所在,故磔犬羊以攘木气尽之,故曰‘以毕春气’也。”<sup>③</sup>这是周人用磔牲的方法来御除季春之月的厉气以求除祸免灾的记载,是阴阳五行思想在中国古代巫术中的具体运用。而生活于西北边地的秦人则在秦德公二年时开始用磔犬的方法来御除伏日的蛊菑,这在《史记》的《秦本纪》、《十二诸侯年表》及《封禅书》等篇中均有所载。《史记·秦本纪》云:“(德公)二年,初伏,以狗御蛊。”裴驷《集解》云:“孟康曰:‘六月伏日初也。周时无,至此乃有之。’”张守节《正义》曰:“蛊者,热毒恶气为伤害人,故磔

① 高国藩先生认为,杀狗止风巫术是属于交感巫术中的毛发巫术项的。因为黑犬皮毛显然有挡风的作用,因而巫师便认为黑犬皮毛烧灰便有止风的魔力了。说见高国藩:《中国巫术史》,(上海)上海三联书店,1999年,第106页。笔者认为,从商代延续到汉代的磔狗止风巫术,与其说是因为犬毛、皮具有挡风的作用,不如说是因为六畜中只有犬的奔跑快如急速飞行之矢,在其速度上最为类风,是以古人把它看做最具有风神形象特征者。战国时期的作品《山海经·北山经》中就载有一种名为“山獬”的类犬动物,说它“其状如犬而人面……其行如风,见则天下大风。”《山海经图赞·北三经图赞》也说:“行如矢激,是惟气精,出则作风。”正因犬的奔跑速度最为类风,因此古人便造出“森”、“飏”等字来形容风的狂暴和速疾。《说文·犬部》:“森,犬走兒。”《楚辞·九歌》:“森远举兮云中。”王逸注:“森,去疾兒。”《尔雅·释天》:“扶摇谓之森。”郭璞注:“森,暴风从下上。”《说文·风部》:“飏,扶摇风也。”因犬行速最类风,故后世多有将其作为风神形象者。《物理小识》卷二即说:“风神像犬。”《七修类稿·天地类》也说:“风伯之首像犬。”《元史·舆服志二》中所载的风伯,其形象也是犬首:“风伯……神人犬首、朱发、鬼形、豹胯、朱袴、负风囊,立云气中。”或许正因如此,是以古人从错误的联想出发,依据相似可以作用于相似的法则,便产生了磔犬止风的信仰。而根据相似律的巫术法则,相似也可生成相似。传为唐代李淳风著,袁天罡增补的《秘传万法归宗》一书中即载有一条用狗皮招风的法术,其法曰:“用丁酉、己酉日,取狗皮灰扬之,其风立至,如神。”该书还载有一条用狗皮止风的法术,其法曰:“若江海之中卒遇急风,烧狗皮扬之,立止。”所引资料参见锦章图书局印行本《秘传万法归宗》(无出版年月),第121页。后世术家烧狗皮为灰扬以止风或招风的法术,显然和滥觞于商代的磔狗止风的法术在其性质和巫术原理上是一致的。至于秦汉时期乃至后世,将犬看做阳畜,磔犬或用犬血来御除蛊菑、辟除不祥,如《风俗通义·祀典》即曰:“犬者,金畜。”又曰:“今人杀白犬,以血题门户,正月白犬辟除不祥,取法于此也。”唐人贾公彦《周礼·大宗伯》疏也说:“磔狗止风者,狗属西方金,金制东方之木、风,故用狗止风也。”这显然又是中国古代阴阳五行学说形成后对杀狗止风信仰的另一种理性化的阐释,它与滥觞于商代的磔狗止风的巫术信仰在其习俗原理上显然不同。尽管如此,但它从来也没有完全代替用磔攘动物的方法以御灾的习俗。

② (元)陈澧:《礼记集说》,(北京)中国书店,1994年,第135~136页。

③ (战国)吕不韦撰、(汉)高诱注:《吕氏春秋》,第25页,《诸子集成》(第6册),(上海)上海书店,1986年。



狗以御之。”又说：“磔，禳也。狗，阳畜也。以狗张磔于郭四门，禳却热毒气也。”<sup>①</sup>《史记·十二诸侯年表》载：“（德公二年）初作伏，祠社，磔狗邑四门。”又，《史记·封禅书》载：“秦德公既立……作伏祠。磔狗邑四门，以御蛊菑。”司马贞《索隐》曰：“案：服虔云：‘周时无伏，磔犬以御灾，秦始作之。’《汉书仪》云：‘伏者，万鬼行日，故闭不干求也’。”<sup>②</sup>随着人们的需要，这种磔犬禳灾的信仰也在不断地扩大化。汉魏时期，人们就常将犬血来涂于门户以除咎殃。《风俗通义·祀典》云：“俗说狗别宾主，善守御，故著四门，以辟盗贼也……今人杀白犬，以血题门户，正月白犬辟除不祥，取法于此也。”《风俗通义·怪神》亦云：“世间多有狗作变怪，朴杀之，以血涂门户，然众得咎殃。”<sup>③</sup>用磔犬的方法来辟除灾异的习俗，这可能与犬常被用作门卫且又是阳畜的信仰有关。后世道家方士之徒将狗血作为制服鬼魅的灵物，原因当亦在此。磔犬辟邪的习俗至今在一些少数民族地区仍然可以看到其遗存<sup>④</sup>，足见其影响之久远。

古人不仅用磔犬的方法来止风，而且也用磔犬于门的方法来御除阴寒不祥之气和热毒恶害之气，还常用其血涂于门户以除咎殃。可见，古人早就将犬血看做可以辟除多种灾异不祥的灵物了。就上述分析来看，马王堆汉墓木简《杂禁方》中涂于门、户等处用以禳邪除魅的灵物，或许应是犬血也未尝不可。

当然，马王堆汉墓木简《杂禁方》中涂于门、户、牖、床等处用以驱除邪魅的灵物除了犬血外，也并不排除某种特殊的泥土或其他灵物，这在古代习俗中也是很常见的。马王堆汉墓帛书《胎产书》中即载有一条用“市土”来涂抹初生婴儿全身可以使婴儿健壮的巫术方<sup>⑤</sup>。东汉名医华佗《华佗神方》卷八载“治小儿黄烂疮神方”曰：“四交道中土，灶下土，右二味，各等分为末。敷之。亦治夜啼。又烧牛屎敷之，亦可灭癰。”<sup>⑥</sup>葛洪《抱朴子·微旨》曰：“常以执日取六癸上土，以和百叶熏草，以泥门户，方一尺，则盗贼不来。”唐代医家陈藏器《本草拾遗·玉石部》中更载有30余条使用各种土的医方，其中不乏的巫方性质者。如该书卷二曰：“社坛四角土，牧宰临官，自取以涂门户。主盗不入境。”“灶中土，及四交道土和，末，以饮小儿，辟夜啼。”“执日取天星上土，和柏树、熏草以涂门户，方一尺，盗贼不来。”“冢上土及砖石，主瘟疫。五月一日取之，瓦器中盛埋之，著门外阶上，合家不患时气。又正月朝早，将物

①（汉）司马迁：《史记》（第1册），（北京）中华书局，1982年，第184页。

②（汉）司马迁：《史记》（第4册），（北京）中华书局，1982年，第1360页。

③“以血涂门户，然众得咎殃”一句语义不通，当有误文。清人卢文弨疑“众”当做“免”。说见（清）卢文弨：《群书拾补》，（台北）台湾商务印书馆，1967年，第624页。

④详见王子今：《门祭与门神崇拜》，（上海）上海三联书店，1996年，第28~30页。

⑤马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第139页。

⑥（汉）华佗撰、（唐）孙思邈編集：《华佗神方》，（香港）中外出版社，1979年，第196页。

去豕头，取古砖一口，将咒要断，一年无时疫，悬安大门也。”<sup>①</sup> 以上资料说明，“土”在古代也是古人常用以驱邪除魅的灵物之一。

从马王堆汉墓木简《杂禁方》中使用某种灵物涂抹于井、门、户、牖、床等处附近来驱邪除魅看，这些巫术方法应该属于禁厌法，而其涉及的施术地方有井、门、户、牖、床等，这些均是与民众生活至为密切的地方。

水是生命之源，而井为藏水之所，自然也就成为民众祭祀的对象之一。《淮南子·时则训》载有“五祀”，其中于孟冬、仲冬、季冬三月所祀者即为“井”。《白虎通·五祀》亦以“井”为五祀之一，并说：“井者，水之主，藏在地中。”可见，井与古人的生活是非常密切的，是以在汉代的祀典中，“井”便取代“行”而成为五祀之一<sup>②</sup>。《白虎通·五祀》云：“五祀者何谓也？谓门、户、井、灶、中霤也。所以祭何？人之所处出入、所饮食，故为神而祭之。”<sup>③</sup> 王充《论衡·祭意》云：“五祀，报门、户、井、灶、室中霤之功：门、户，人所出入；井、灶，人所饮食；中霤，人所托处。五者

①（唐）陈藏器撰、尚志钧辑释：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第28~34页。

②“五祀”在古代典籍中多次出现，从其内容上看，先秦时期的五祀对象与汉代并不相同。黄晖先生根据郑玄对《礼记》的注解将“五祀”分为三套不同的系统：殷制、周制和汉制。见于《礼记·曲礼》、《礼记·月令》、《吕氏春秋》、《独断》等书篇中的“五祀”为户、灶、中霤、门、行，郑注以为为殷制；见于《礼记·祭法》的“五祀”为司命、中霤、门、行、厉，郑注以为为周制；而见于《汉书·郊祀志》、《淮南子·时则训》、《白虎通·五祀》等书篇中的“五祀”对象为门、户、井、灶、室中霤，郑玄注以为为汉制。说见黄晖：《论衡校释》（第4册），（北京）中华书局，1990年，第1059页。然从《睡虎地秦简·日书》甲种、《包山楚简》（二号墓出土）等战国时期的简牍资料所载“五祀”内容看，显然是与郑玄所说的殷制相同。此外，《礼记·月令》、《祭法》等书篇所载“五祀”对象有“行”无“井”，而《淮南子·时则训》、《白虎通·五祀》等汉代文献所载“五祀”内容则有“井”而无“行”。笔者认为，这一变化当与不同时期的社会背景有关。《礼记》成书在战国秦汉之际，而自春秋以来，特别是战国中晚期，列国诸侯之间长期征战不息，战事频繁，人们对于自愿或被迫外出远行没有安全感，正如吴小强所说，在人身安全没有保障的特定社会背景下，自然会产生一种“远行恐惧症”（吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第226~227页）。在此大背景下，人们从渴望“行”的平安出发，对于行神的祭祀便是自然之事。而《淮南子》的写成年代在西汉武帝时，处于汉王朝的中期。西汉王朝经过初期七、八十年的休养生息政策，整个社会处于相对平稳的状态之中，人民丰衣足食，国家少有外事。因此，相对来说，对于“行”的忧患意识没有战国时期那么强烈。而从民众日常生活来讲，处于水源相对较为缺乏的西北之地的西汉王朝，对于水的需求可能更大，这种需求最终体现在宗教民俗上，便是对作为藏水之处——“井”的崇拜更为普遍。是以在汉代的儒学理论中将过去的正统祭祀制度中对“行”的祭祀改为对“井”的祭祀，此一调整当与这种社会背景的大变化有关。但是，这并不是说古人对于“井”的崇拜习俗至此时方出现，而是先有了对“井”的普遍崇信观念，然后才为上层统治者所重视而加以礼制化。“井”的崇信和祭祀在民俗生活中当出现的非常早，商代甲骨卜辞中已有“井”字，可为此点提供一条佐证。另据《事物纪原》卷二“五祀”条引《世本》曰：“商汤作五祀，户、井、灶、中霤、行，至周而七，曰门、行、厉、户、灶、司命、中霤也。”这似乎又是说“井”早在商代已成为五祀之一了。

③（清）陈立撰、吴则虞点校：《白虎通疏证》，（北京）中华书局，1996年，第77页。

功钩，故俱祀之。”又《祀义》云：“五祀初本在地。门户用木与土，土木生于地，井灶室中霤皆属于地。祭地，五祀设其中矣。人君重之，故复别祭。”以上资料即说明了井在古人生活中的重要性以及古人对于井的重视和崇拜心理。基于此因，古人也便产生了许多与井有关的信仰。如《后汉书·四夷传》云：“东沃沮耆老说，海中女国有神井，视之辄生子。”《博物志·杂说下》云：“妇人妊娠未满三月，著婿（婿）衣冠，平旦左绕井三匝，映详影而去，勿反顾，勿令人知见，必生男。”《齐民要术》卷二引《龙鱼河图》云：“岁暮夕，四更中，取二七豆子，二七麻子，家人头发少许，合麻豆着井中，咒勅井，使其家竟年不遭伤寒，辟五方疫鬼。”<sup>①</sup>此皆是崇“井”信仰的反映。

户与门一样，既是沟通人类生存空间与神灵鬼魅世界的通道之一，也是人们出行的起点和归往的终点。《论语·雍也》云：“子曰：‘谁能出不由户？何莫由斯道也？’”门、户既为人出入必经之处，自然也就成为神灵鬼魅等进入人类生活之所的通道。因此，在古人看来，门、户“不仅被看做内与外的界隔、人与鬼的界隔、正与邪的界隔、善与恶的界隔、同时又是阳界与阴界、现世与往世的界隔”<sup>②</sup>。基于此因，门、户自然也就成为防阻外来影响人们正常生活的邪恶力量进入的主要界防设置。《初学记》卷二十四引后汉李尤《门铭》云：“门之设张，为宅表会。纳善闲邪，击柝防害。”<sup>③</sup>《艺文类聚》卷六三引此文作“闭邪”<sup>④</sup>。此正强调了门的“闭邪”、“防害”的主要功能。

为了能发挥门、户防界外来邪魅的作用，对于它们的崇祀，这在古人看来，自然也是情理之中的事。《礼记·月令》郑玄注：“户者，人所出入，司之有神。”因其有神职司，是以自古以来，上自天子，下至庶民，无不对其礼敬有加、祭祀有常，户自然也就进入古代祭祀之列，成为人们不可轻慢的祭祀对象之一。《礼记·祭法》云：“王为群姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰泰厉，曰户，曰灶；王自为立七祀。诸侯为国立五祀：曰司命，曰中霤，曰国门，曰国行，曰公厉；诸侯自为立五祀。大夫立三祀：曰族厉，曰门，曰行。适士立二祀：曰门，曰行。庶士、庶人立一祀：或立户，或立灶。”郑玄注：“门、户，主出入。”孙希旦说：“盖户、灶、门、行、中霤，皆关于饮食起居之至切近者，故自天子以下皆祭其神。”<sup>⑤</sup>《礼记·月令》亦规定，春季祀户，夏季祀灶，中央祀中霤，秋季祀门，冬季祀行。

汉代以前，五祀的对象为户、灶、门、行、中霤，这在出土简帛资料中也已得到佐证。睡虎地秦墓竹简《日书》乙种《鸡日篇》附有“祠五祀宜忌日”，原文曰：

① 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第116页。

② 王子今：《门祭与门神崇拜》，（上海）上海三联书店，1996年，第21页。

③ （唐）徐坚等著：《初学记》，（北京）中华书局，1962年，第583页。

④ （唐）欧阳询撰、汪绍楹校：《艺文类聚》，（上海）上海古籍出版社，1982年，第1129页。

⑤ （清）孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，（北京）中华书局，1989年，第1203页。

祠室中日，辛丑，癸亥，乙酉（三一貳），己酉，吉。龙，壬辰、申（三二貳）。

祠户日，壬申，丁酉，癸丑（三三貳）、亥，吉。龙，丙寅、庚寅（三四貳）。

祠门日，甲申、辰，乙亥（三五貳）、丑、酉，吉。龙，戊寅、辛巳（三六貳）。

祠行日，甲申，丙申，戊（三七貳）申，壬申，乙亥，吉。龙，戊、己（三八貳）。

祠□日，己亥，辛丑，乙亥，丁丑，吉。龙，辛□（三九貳）。

祠五祀日，丙丁灶，戊己内中土，【甲】乙户，壬癸行、庚辛□（四〇貳）<sup>①</sup>。

上引三九貳号简中的“祠□日”所缺字依四〇貳号简文当补为“灶”字；而四〇貳号简中“庚辛□”所缺字依《鸡日篇》所附“祠五祠宜忌日”简文及《礼记·祭法》、《月令》等文献可补为“门”字；四〇貳号简文是将十天干日分为五组分别与五祀搭配，而从简文来看，恰缺“甲”日。因此，依据简文意，“乙户”前当如吴小强等所说，疑脱“甲”字<sup>②</sup>。三一貳号简中的“室中”即《礼记·祭法》中的“中霤”，亦即四〇貳号简文中的“内中土”。又，睡虎地秦简《日书》乙种《祠篇》曰：

祠亲，乙丑吉。祠室，己卯、戊辰、戊寅，吉。祠户，丑、午□（一四八）<sup>③</sup>

可见，户、灶、门、行、中霤从周代起就被列入祀典，成为与人们生活密切相关的生活职能神，为广大民众普遍信仰和崇祀。这种信仰习俗直到今天还部分地保留在我们的现实生活中，我国许多地区至今仍流行的腊月祭灶及正月祭门、井等的习俗<sup>④</sup>，便是此类习俗之遗存。

门、户等与民众生活密切相关的物类既为家庭祭祀的神灵，也就成为人们常常祈求的对象。夫妻不合是家庭内部的事情，但若追究其不合之原因，可能是外部世界鬼魅作祟的结果。因此，古人认为通过对门、户等的祭祀和礼敬，就可以借助其神力来抵挡外部世界鬼魅的入侵和作祟。故马王堆汉墓木简《杂禁方》简文说，夫妻相恶时，只要涂户右方五尺即可以抵御外部世界一切鬼魅的干扰而使夫妇感情谐和。这是古人对门、户崇拜信仰的一种反映，也是古人在面对家庭内部夫妻感情发生问题之时的一种错误的厌胜巫术心理的折射。

“床”也是古人生活中必不可少的对象，而恶梦又常是人在睡眠中产生的，与床密切相关。因此，木简《杂禁方》简文说，如果做恶梦的话，只要用某种物事涂抹床下方七尺即可。

① 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236页。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓出版社，2000年，第199页。

③ 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244页。

④ 关于后世祭门、灶、井等的习俗，王子今《门祭与门神崇拜》（上海三联书店，1996年）一书第46~53页已做了详备的征引和论析，可参。

“牖”是人的处所——房屋上的一个开口，其功能主要在于采光和空气流通，《淮南子·汜论训》即云：“户牖者，风气之所以往来。”既然风气可以往来于户牖，它自然也就成为外界鬼魅侵扰人的世界的通道。而婴儿因受生理发育的局限，使他的身体常处于卧姿状态，是以其视觉所及之处，也必然常及于窗牖之上。因此，古人认为婴儿善哭的原因，可能是为出入或映像于窗牖之上的外界邪魅惊扰所致，故《杂禁方》简文说，婴儿善哭时，只需对窗牖作必要的法术处理即可禳解。

门、户、井等虽然被古人列入祀典，成为人们经常祭祀、求助的对象，但它们毕竟是“小神”<sup>①</sup>，防患驱邪的神力自然有限。而要发挥它们的御除邪魅的功能，必要的时候仍须通过某种法术来增强它们的灵力才行。所以，以犬血、泥土或其他古人认为有特殊功能的灵物来增强门、户等神灵辟除邪魅的灵力，这成为我国古代民众生活中一种极为普遍的做法。《淮南万毕术》云：“拔剑依户，儿不夜惊。”又云：“磁石悬入井，亡人自归。”注曰：“取亡人衣带聚磁石，悬磁石，亡人自归。”<sup>②</sup>《续汉书·礼仪志中》记述了汉代端午时以“朱索五色印”施于门户“以难止恶气”的习俗：“仲夏之月，万物方盛。日夏至，阴气萌作，恐物不稊。其礼：以朱索连葦菜，弥牟〔朴〕盞钟。以桃印长六寸，方三寸，五色书文如法，以施门户……朱索五色印为门户饰，以难止恶气。”《汉旧仪》则记述了古人“立桃梗于门户”、“画虎于门”以辟鬼魅的习俗：“东海之内度朔山上，有桃，屈蟠三千里。其卑枝间，曰东北鬼门，万鬼所出入也。上有二神人：一曰‘荼’，二曰‘郁櫜’，主领万鬼；鬼之恶害人者，执以葦索，以食虎。黄帝法而象之，因立桃梗于门户，上画荼、郁櫜，持葦索以御凶鬼；画虎于门，当食鬼也。”《风俗通义·祀典》曰：“县官常以腊除夕，饰桃人，垂葦索，画虎于门，皆追效于前事，冀以卫凶也。”说明这一习俗在汉代以前早已形成，汉代此俗不过是“追效前事”而已。类似的方法也见于马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载治疗“魅”疾的医方中，原文云：“禹步三，取桃东枳（枝），中别为□□□之倡而笄门户上各一。”<sup>③</sup>这是将桃枝插在门户上以辟除魅鬼作祟的方法。另外，汉代尚有悬羊蹄或羊头于门户之上以除盗贼的习俗。《齐民要术》卷六引《术》云：“悬羊蹄着户上，辟盗贼。”《艺文类聚》卷九四引《杂五行书》亦云：“悬羊头门上，除盗贼。”<sup>④</sup>敦煌唐人则用书符著门

① 《礼记·祭法》郑玄《注》在言及何以将门、户等列入祀典时说：“此非大神所祈报大事者也，小神居人之间，司察小过作谴告者尔。”孔颖达《疏》曰：“‘小神居人之间司察小过作谴告者’，以其非郊庙所祈，故云小神；以其门、户、灶等，故知居人间也；以小神所祈，故知司察小过。”说见（唐）孔颖达：《礼记正义》，第362页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1590页。

② （汉）刘安撰、（清）孙冯翼辑：《淮南万毕术》，（上海）商务印书馆，1939年，第2、7页。又，《太平御览》卷736《方术部》云：“取亡人衣裹磁石，悬井中，亡人自归矣。”

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第74页。

④ （唐）欧阳询撰、汪绍楹校：《艺文类聚》，（上海）上海古籍出版社，1982年，第1634页。

户的方法来驱病迎吉，敦煌遗书《推初得病日鬼法》（P2856）中载有十二辰日病日各鬼名及禳治法，其首语云：

卜男女初得病日鬼各是谁，若患状相当者，即作此鬼形并书符藏之，并吞及著门户上，皆大吉。书符法：用朱砂闭气作之<sup>①</sup>。

这是通过书符及画鬼形著门户上来禳除作祟的鬼魅，以求驱邪除病的巫术方法。

此外，我国古代尚有悬挂不同避邪物以及在不同节令悬荠菜、艾草或插杨柳、茱萸等物于门、户、窗等处来辟除恶邪不祥的习俗<sup>②</sup>。我国云南一带的景颇族，“为了防止邪魔恶鬼对人们健康的威胁，每个村的寨门都刻上龙齿锯纹，涂以黑色、红色，意谓使其产生具有驱逐邪恶的魔力”<sup>③</sup>。水族一般在春夏季间（特别是在瘟疫、传染病流行的季节）要举行撵寨鬼活动，此项活动“以村寨为单位，集体购买狗、白鸡、鸭、牛头和刀头肉等九种肉类及鲜小鱼、干鱼、糯米饭、酒、香纸等为供品，并从山上砍来若干枣刺、五倍子、泡桐树叶和竹竿等，一起放在村寨的大门口，请巫师水书先生念经，并挨家挨户驱鬼，一直到认为已把恶鬼撵出村为止。然后全寨聚餐。餐毕，用枣刺把村寨的四周都围起来，或者用草绳和五倍子树削成的木刀把整个村寨围起来。在村寨大门口用两把大木刀搭成‘鬼架子’，各家各户的大门口上也挂木刀，在架子上陈设有猪、狗、牛的下颚骨，用土碗盖上，据说能使恶鬼再不能进村”<sup>④</sup>。而云南麻栗坡县一些地方的苗族，“为祈求全村人丁健康平安，常在夏历过年后的正、二月由巫师主持举行‘拦鬼’活动，以狗血涂在七、八片木刀上，再把木刀挂在寨门的草绳上以阻拦‘邪鬼’入寨”<sup>⑤</sup>。印度东南部的库密人在驱除天花这一魔鬼时，“所有的村子都戒严，谁也不许进村或出村。他们将一只猴子在地上摔死，把它的尸体吊在村门口。猴子的血，拌上河里的小鹅卵石，洒在屋上，每家的门槛都用猴子尾巴扫过，魔鬼就赶走了”<sup>⑥</sup>。可见，对门、户等的崇祀以及通过巫术手段增加门、户的灵力以求捍卫外来邪魅的习俗，这在世界各地也是较为普遍的现象。

夫妻不和，除了上述采取禁厌法以强化门、户等的力量以求得禳治外，在马王堆汉墓木简《杂禁方》中还录有其他几则谐和夫妻关系的巫术方：

① 黄永武主编：《敦煌宝藏》（第124册），（台北）新文丰出版公司，1986年，第495页。

② 此类习俗在王子今《门祭与门神崇拜》（上海三联书店，1996年）一书第54~103页及吴裕成《中国门文化》（天津人民出版社，2004年）一书第231~245页中多有论及，可参。

③ 宋恩常：《景颇族的原始宗教形态》，载宋恩常编：《中国少数民族宗教初编》，（昆明）云南人民出版社，1985年，第140~150页。

④ 陈国安：《水族的宗教信仰》，载《中国少数民族宗教初编》，（昆明）云南人民出版社，1985年，第352~359页。

⑤ 杨通儒：《解放前苗族的民间宗教》，载《中国少数民族宗教初编》，（昆明）云南人民出版社，1985年，第367~379页。

⑥ [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第786页。

夫妻相去（八），取雄雉左蚤（爪）四，小女子左蚤（爪）四，以熬熬，並（九）冶，傅，人得矣（一〇）。取其左麋（眉）直（置）酒中，饮之，必得之（一一）<sup>①</sup>。

上引木简《杂禁方》所载医治夫妇不和的巫方，从其信仰原理上可以分为两类：

其一，“夫妻相去，取雄雉左蚤（爪）四，小女子左蚤（爪）四，以熬熬，并冶，傅，人得矣”。

这是利用阴阳交感原理来医治夫妇不和的巫术方法。其中“小女子左爪四”的“左”，以《医心方》所引《延龄经》资料“取雄鸡左足爪，未嫁女右手中指爪，烧作灰，敷彼人衣上”<sup>②</sup>推之，当为“右”之误写。夫妇关系不和，从阴阳学说的角度来讲，这主要是夫妇双方阴阳失调所致。男为阳，女为阴，阴阳即可相克也能相生，而阴盛阳衰或阳盛阴衰都会导致夫妻关系不和谐。因此，夫妇关系好和的关键在于调和阴阳。此方中所用的雄雉、左爪均是阳物，为男子之征，代表丈夫；小女子为盛阴之体，右爪也为阴类，代表妻子。用此二物配合而成的药剂便具有滋阴补阳、调和阴阳的功效，经过敷治之后，就可以使夫妇双方阴阳和谐，感情得以恢复，这是阴阳交感原理在谐和夫妇关系中的运用。

其二，“取其左麋（眉）直（置）酒中，饮之，必得之”。

这是夫妻一方利用对方身上的附着物，通过服用的方法以求达到与对方合为一体的接触巫术法则的运用。按照早期人类的逻辑思维模式，人体的任何部分都与人体本身有着密切的交感关系，即使它们已相互分离，但它们之间的这种神秘的交感关系仍保留着，而“在这样一种交感关系中，无论对其中一方做什么事，都必然会对另一方产生同样的结果”<sup>③</sup>。因此，要想使夫妻恢复融洽的关系，只要拥有对方身体的某一部分（如头发、指甲等），或者将自己身体的某一部分给对方服用，就可以利用这一部分来对对方施行法术，使其按照自己的意愿去做。在中国古代习俗中，“左”是男子之象征，因此，此处的“左眉”或当是男子的左眉毛。那么，该方是妻子利用酒服丈夫的眉毛来求得夫妻关系和谐的巫术方法。

后世医书中也多有类似医治夫妇不和的巫方，如日人丹波康赖在《医心方》卷二十六下辑录《如意方》云：“取妇人头发廿枚烧，置所眠床席下，即夫妇相爱。”引《枕中方》云：“老子曰：欲令女人爱，取女人发廿枚烧作灰，酒中服之，甚爱人。”又云：“夫妇相憎之时，以头发埋着灶前，相爱如鸳鸯。”又引《延龄经》云：“取未嫁女发十四枚，为绳带之，见者断肠。”又方：“取己爪、发烧作灰，与彼人饮食中，一日

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第159页。

② 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第602页。

③ 〔英〕詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第58页。

不见如三月。”<sup>①</sup> 据敦煌遗书《攘女子妇人述秘法》(P2610)载,敦煌唐人也有类似的信仰:

凡欲令夫爱敬,取夫大拇指甲烧作灰,和酒服之,验。

凡欲令夫爱敬,妇人自取目下毛二七枚,烧作灰,和酒与夫服之,验。

凡男子欲令妇爱,取女头发二十茎,烧作灰,以酒平旦服之,验。

凡欲令妇人爱,取苦杨和左目下毛,烧作灰,和酒自服,即効验<sup>②</sup>。

两相对比可知,后世此类谐和夫妇关系的巫术方法与木简《杂禁方》简文所载夫妻一方利用对方的身体某一部分,或者一方将自己的身体某一部分给对方服用来求得夫妻好和的巫术方法也相一致,由此亦可知此类巫术信仰的起源应是很早的。

家庭成员间的关系中,除了夫妻关系之外,最重要也是最难处理的关系,恐怕应属婆媳之间的关系了。孔家坡汉简《日书》第一八二壹号简文即云:“戊己毋取(娶)妻,妻厭姑。”<sup>③</sup> 此条简文反映出,在当时的家庭关系中,婆媳之间关系不顺或是常有之事。为了解决这一问题,自然也就产生一些奇怪的禳解方法。上引马王堆汉墓木简《杂禁方》中载有一条资料,可能就是用来禳治婆媳不和的方子,原文曰:

姑妇善鬪(鬪),涂(塗)户方五尺<sup>④</sup>。

“妇”,《尔雅·释亲》:“子之妻为妇。”即今天所说的儿媳妇。而“姑”之称谓,古有二义:一指已婚女子对其夫之母的称呼。《尔雅·释亲》:“妇称夫之父为舅,称夫之母为姑。”《说文·女部》亦云:“姑,夫母也。”一指对父亲同辈姊妹的称呼,《尔雅·释亲》云:“父之姊妹为姑。”《左传·僖公十五年》:“侄从其姑。”杜注:“谓我侄者,我谓之姑。”由该条简文姑妇连言来看,此处之“姑”应即“妻厭姑”中的“姑”,是指已婚女子对其夫之母的称呼,亦即婆婆。而姑妇就是今天所说的婆媳。鬪,整理小组释为“鬪”,即“斗”字,义为争执。《周礼·调人》:“凡有斗怒者,成之。”郑注:“斗怒,辨讼者也。”贾公彦疏:“言‘斗怒’,则是言语忿争,未至殴击,故成之。”<sup>⑤</sup> 简文所说“姑妇善斗”,意即婆媳关系不和,经常言语忿争。解决的办法是,用某种灵物(犬血或特殊之处的土)涂抹户周围五尺即可。如前文所析,这仍是借助某些灵物的神秘力量来加强门户的神力,以求禳除邪魅,维护家庭成员间和谐关系的巫术方法。

① [日]丹波康赖:《医心方》,(北京)人民卫生出版社,1996年,第601~602页。

② 黄永武主编:《敦煌宝藏》(第122册),(台北)新文丰出版公司,1985年,第446页。

③ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编:《随州孔家坡汉墓简牍》,(北京)文物出版社,2006年,第151页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编:《马王堆汉墓帛书》(肆),(北京)文物出版社,1985年,第159页。

⑤ (唐)贾公彦:《周礼注疏》,第94页,《十三经注疏》,(北京)中华书局,1980年,第732页。



## （二）禳治与人争讼

在普通民众的日常生活、生产中，难免与邻里或他人发生争执，如果问题不能通过双方协调得以处理，有时需要通过法律诉讼程序来解决。而为消除讼事或求得讼事的胜利，也常有借助巫术的手段以达到其目的者。马王堆汉墓木简《杂禁方》载有以下几条简文：

与人讼，书其名直（置）履中（六）。取两雌雉尾，燔冶，自饮之，微矣（七）。取东西乡（向）犬头，燔冶，饮……（八）<sup>①</sup>。

以上一段简文资料，分别写在三条木简上，实际上也为我们提供了三种不同的解决讼事的巫术方法。

其一，“与人讼，书其名直（置）履中”。

“讼”，即诉讼之义。《说文·言部》：“讼，争也。”《周礼·大司寇》：“以两造禁民讼。”郑注：“讼，谓以财货相告者。”《经典释文·周易音义》曰：“讼，争也。言之于公也。”<sup>②</sup>“名”，即名字，这里指讼事者对方之姓名。“置”，放置。“履”，《释名·释姿容》：“履，以足履之，因以名之也。”<sup>③</sup>“履”通“屨”，即鞋子。本条简文大意是说，与某人打官司时，可将书写有对方名字的某物放入鞋中。这是为求得讼事胜利而采取的巫术手段。类似的信仰也见于我国西藏地区，“藏人通行的一种巫术方法，是把被害人的名字和年龄连同一些厉害的咒语写在一片纸上，然后折叠起来塞进靴子里，踩在施行巫术的人的脚下”<sup>④</sup>，相信这样即可将仇敌杀死。这与木简《杂禁方》所载与人争讼求胜的目的虽然不同，但二者通过将书写有对方名字的某物放进鞋子中来施法的手段则一致。此类巫术信仰所依据的原理，是建立在把名字看做是名字所指称之人极为重要的部分的认识上。因此，要想作用于人体，只需对其名字施加外力即可。正如弗雷泽所说：“未开化的民族对于语言和事物不能明确区分，常以为名字和它们所代表的人或物之间不仅是人的思想概念上的联系，而且是实在的物质的联系，从而巫术容易通过名字，犹如通过头发、指甲及人身其他任何部分一样，来为害于人。”<sup>⑤</sup>基于此一信仰，古人在处理讼事时，认为将写有对方名字的东西放入鞋子中，即可收到如同把对方踩在

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第159页。

② （唐）陆德明撰：《经典释文》，（北京）中华书局，1983年，第20页。

③ 任继昉：《释名汇校》，（济南）齐鲁书社，2006年，第138页。

④ 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·活杰科维茨著、谢继胜译：《西藏的神灵和鬼怪》，（拉萨）西藏人民出版社，1993年，第571页。

⑤ 〔英〕詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第362页。

脚下一样的效果，从而取得讼事的胜利。

其二，“取两雌佳尾，燔冶，自饮之，微矣”。

此方中所用的巫物为“雌佳尾”。“佳”，《说文·隹部》：“隹，鸟之短尾总名也。”整理小组则认为“隹，与雛字通，《说文》：‘雛，祝鳩也。’即斑鳩”<sup>①</sup>。裘锡圭先生指出，“隹”与鸟同义，当指鸡类而言<sup>②</sup>。笔者认为，此处之“隹”，不管是雛还是鸡类，实际上并无多大关系。该方所用的“隹”，重点在于强调其为雌性。在自然界中，雄性动物多有好争善斗的习性，而雌性则一般较为温驯。施术者之所以服用雌佳配成的药物，其目的就是想获得该物不喜争斗的习性。“微”字有无、消失之义。《左传·成公十六年》：“虽微先大夫有之。”孔疏：“微，无也。”《论语·宪问》：“微管仲，吾其被发左衽矣。”何晏《集解》引马融说云：“微，无也。”《礼记·檀弓下》：“微与！其嗟也可去，其谢也可事。”郑注：“微，犹无也。”是以该方的大意是说，与人争讼时，取两只雌佳的尾巴，燔冶成灰后放入液体中自己饮服，就可以使讼事消除。

在本方所用药物的数量上，强调要用两只雌佳尾，这可能是用来代表讼事的双方当事人。之所以如此做，或许是考虑到施术者不可能迫使对方也服用雌佳尾做成的药物。而施术者通过自己饮服两只雌佳尾配成的药物，相信这样就可将雌佳不善争斗的习性传递给双方，从而使得讼事得以消除。

其三，“取东西乡（向）犬头，燔冶，饮”。

这是将“东西向犬头”经燔烧后饮服来求得讼事平息的巫术方法。与第二条巫方一样，施术者都是采用内服某些特殊性能的物事，以求讼事得以消除。所不同处在于前者所饮服的是“雌佳尾”，而后者服用的是“东西向犬头”。“东西向犬头”为何物？整理小组无释。周一谋、彭坚等认为是指从东西方向取回的狗头<sup>③</sup>，裘锡圭先生则认为此处“犬头”似是植物名，药材中有狗脊、犬牙，命名方法与此相类，故东西向犬头系指“东、西方向生长”的一种名为“犬头”（狗头）的植物<sup>④</sup>。按，后世医籍中多有取狗头烧灰为药者。如《千金要方》载有“烧狗头和毛皮骨为末，以酒服方寸匕”

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第159页；另，周一谋、萧佐桃主编《马王堆医书考注》（天津科学技术出版社，1988年，第412页）及魏启鹏、胡翔骅所撰《马王堆汉墓医书校释》（二）（成都出版社，1992年，第140页）等均从整理小组之说。

② 裘锡圭：《马王堆医书释读琐议》，《湖南中医学院学报》1987年4期，第42～44页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第412页。

④ 裘锡圭：《古文字论集》，（北京）中华书局，1992年，第529页。

以治妇人及女子“五色带下”<sup>①</sup>以及狗头骨烧灰和白汤服以治“小儿洞注下痢”的医方<sup>②</sup>。此处入药的“狗头”，均指动物类狗的头骨而言。药材中虽有以狗脊、犬牙等命名的药物，但以“犬头”（狗头）为名的植物类药材尚未见到。是以本方中的“犬头”应指狗的头骨，而非植物类药物。“东西向犬头”即指东西相向的两条犬的头骨。因犬类生性善斗，是以古人常用犬有关的物事来施行巫术。如《太平御览》卷七三六引《淮南万毕术》云：“取马尾、犬尾，置朋友、夫撇盱中，自相憎矣。”<sup>③</sup>该书卷八九六引《淮南万毕术》又云：“马毛、犬尾，亲友自绝。”注曰：“取马毛、犬尾置朋友若夫妇衣中，自相憎也。”此处用犬尾来使人相憎，正是从犬性好斗这一习性出发的错误联想。而东西相向的犬头，则象征着双方不再撕咬争斗。施术者用这种寓意不再相互撕咬争斗的犬头骨烧灰饮服，当是希望获得该物不再争斗的性能，从而使双方的争讼得以消除。

以上三条平息讼事的巫方，其中第一方是通过对方名字实施巫术手段来禳除讼事，这是基于顺势巫术法则的手段。因为在早期先民的信仰中，名字是人体的一部分。因此，通过对人体的部分施加影响，相信即可收到与对人体自身施加影响相同的效果。而在原始思维下，动植物也经常被相信会具有某些对人有用的特性，因而顺势或模拟巫术就可通过不同方式把这些特性传授给人类。因此，“野蛮人常常为了获得某些他所希望的素质而去吃那些他相信具有这些素质的动物或植物”，如“古希腊人认为吃一只不眠的夜莺可防止一个人贪睡，把鹰的胆汁抹在一个视力不佳的人的眼里，可使他得到鹰眼的视力；而一个乌鸦蛋可以使白发恢复到和乌鸦羽毛一样的漆黑”<sup>④</sup>。上述第二方中，施术者通过服用“雌佳”来求得讼事的平息，这与第三方中以服用“东西向犬头”来求得讼事的平息一样，都是想通过服食的方式来获得该物不善（或不再）争斗的性能，从而达到平息讼事的目的，这仍是对顺势巫术和触染巫术法则的运用。

① 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第125页。按，毛皮无骨，不得以毛皮骨称之，故此方中的“烧狗头和毛皮骨为末”疑为“烧狗头骨和毛皮为末”之误。

② 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第559页。按，此条医方，李时珍《本草纲目·兽部》第五十卷下附方引《千要金方》作“小儿久痢，狗头烧灰，白汤服”。“狗头骨”正引作“狗头”，见李时珍：《本草纲目》（下），人民卫生出版社，2004年，第2720页，似“狗头”当即指“狗头骨”而言。则马王堆汉墓出土木简《杂禁方》中所用的“东西向犬头”，应指东西相向的两条狗的头骨。

③ 该条资料又见于《太平御览》卷905所引《淮南万毕术》，只是“马尾”写作“马毛”。另，从该书卷896所载资料来看，此处“夫”下当补一“妇”字。《医心方》卷廿六引《如意方》“令人相憎术”即云：“取马发、犬毛，置夫妇床中即相憎。”

④ [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第47、49页。

## 五、农事生产中的巫术

### (一) 农事宜忌及其信仰背景

恩格斯曾将人类的生产活动分为两类，一类是人类自身的生产，即种的繁衍；一类是生活资料的生产，这是人类赖以生存的物质前提<sup>①</sup>。我国自古就是以农立国的国家，“治生之道，不仕则农”<sup>②</sup>。因此，在“国以民为本”、“民以食为天”的社会中，农业生产的顺利与否，对于国家和个人来讲，都是至关重要的。为了获得农事生产的丰收，古人除了选择利于各种农作物播种、生长的良日并遵守不利于其播种、收获等的忌日外，还常通过一些巫术的仪式来确保农事生产的顺利和丰产。此类农事信仰在出土简帛文献资料中多有记载。

#### 1. 农事生产中的宜忌

早期先民在长期的农事生产实践中，已认识到了农作物的种植、收获及储藏等与季节变化之间的密切关系。但受客观条件的制约，人们在应对自然界的突变时的能力有限，故而在农事生产中，常将农作物的种植、收获等的顺利与否与某些神秘的事项相联系，产生了一些有关农事生产的宜忌信仰。在出土简帛文献中，这类资料的内容非常广泛，涉及农作物的种植、收获、储藏、交易以及与农业有关的各种神灵的宜忌。现以睡虎地秦简《日书》、放马滩秦简《日书》以及孔家坡汉简《日书》等出土简文资料为主，将有关农事生产宜忌的信仰浅析如下。

##### (1) 五谷良日

睡虎地秦简《日书》甲种《秦除篇》下端简文曰：

禾良日，己亥、癸亥、五酉、五丑（一七正叁）<sup>③</sup>。

孔家坡汉简《日书》简文亦云：

己亥、癸亥、丑、酉，皆禾吉日也（四五四）<sup>④</sup>。

上文中的“禾”有两解，一专指粟，即今天的谷子；二为谷类作物的总称。此处的“禾良日”即睡虎地秦简《日书》乙种中的“五谷良日”。故“禾”在此处当为谷类作

① [德] 弗里德里希·恩格斯：《家庭、私有制与国家的起源》，（北京）人民出版社，1954年，第5~6页。

② 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第22页。

③ 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184页。

④ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第184页。

物之总称。“五酉”，即癸酉、乙酉、丁酉、己酉、辛酉。“五丑”，即乙丑、丁丑、己丑、辛丑、癸丑<sup>①</sup>。这是说，己亥、癸亥、癸酉、乙酉、丁酉、己酉、辛酉、乙丑、丁丑、己丑、辛丑、癸丑等日是五谷作物的好日子。

又，睡虎地秦简《日书》乙种第六四号简简文曰：

五谷良日，己□□□□出种及鼠（予）人。壬辰、乙巳，不可以鼠（予）。子，亦勿以种（六四）<sup>②</sup>。

“出种及鼠（予）人”，吴小强释作“出售以及赠送他人”<sup>③</sup>。按，周家台 30 号秦墓出土简牍中载有祭祀“先农”的一条资料，其中有施术者在祭完先农后，要到同邑最富者家中与其一起“出种”的活动，然后又有“禹步三，出种所”的仪式。则此处的“出种”可能亦指为祈求种子发育良好而举行的某种农事仪式。这是说，五谷良日为己□□□□，它也是举行出种仪式及曾送种子于他人的好时日。而从该条简文后半部分看，则是说壬辰、乙巳为不可以赠送谷物种子给他人的日子，而子日则为播种之忌日。

## （2）五谷忌日

睡虎地秦简《日书》甲种简文曰：

禾忌日：稷龙寅、秣丑（一八正叁）。稻亥，麦子，菽、荅卯（一九正叁），麻辰，葵癸亥，各常□忌（二〇正叁），不可种之及初（二一正叁）获、出入之。辛卯不可以（二二正叁）初获禾（二三正叁）<sup>④</sup>。

五谷龙日，子麦、丑黍、寅稷、辰麻、申戌叔（菽）、壬辰瓜、癸葵（六五）<sup>⑤</sup>。

“禾忌日”，从本条简文内容看，当指“五谷”之忌日。“龙”，各家注解分歧，有“吉利”与“禁忌”两种相反的解释<sup>⑥</sup>。贺润坤首先指出，“所谓‘龙日’，参照《日书》其他记载可知，其意仍当是忌日”<sup>⑦</sup>。此说学术界多主之<sup>⑧</sup>。刘乐贤后来更有专文对

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994 年，第 43 页。

② 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 235 页。

③ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000 年，第 193 页。

④ 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 184 页。

⑤ 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 235 页。

⑥ 蔡哲茂认为，“龙日”与“吉日”相对，龙日显然是吉利的。说见蔡哲茂：《读〈睡虎地秦墓竹简〉札记两则》，载《训诂论丛》（第 2 辑），（台北）文史哲出版社，1995 年。

⑦ 贺润坤：《从〈日书〉看秦国的谷物种植》，《文博》1988 年 3 期，第 64～67 页。

⑧ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994 年，第 42 页；金良年：《“五种忌”研究——以云梦秦简〈日书〉为中心》，《史林》1999 年 2 期，第 51～57 页；李零：《读九店楚简》，《考古学报》1999 年 2 期，第 141～152 页；李家浩先生的观点见湖北省文物考古研究所、北京大学中文系编：《九店楚简》，（北京）中华书局，2000 年，第 137 页。

“龙”为“禁忌”之义作了详细阐释<sup>①</sup>。从睡虎地秦简《日书》乙种所载“五谷龙日”来看，“禾忌日”与“五谷龙日”内容基本一致，故释“龙”为“禁忌”之说可从。“不可种之及初获、出入之”一句中，“种”、“获”、“出入”为三件事，指播种、收获、交易。“辛卯不可以初获禾”，指辛卯日是不能收获初垦田中谷物的日子<sup>②</sup>。此处的“禾”当承前文而言，仍为谷物之泛称。睡虎地秦简《日书》甲种简文又曰：

五种忌，丙及寅禾，甲及子麦，乙巳及丑黍，辰麻，卯及戌叔（菽），亥稻，不可以始种（一五一背）及获、赏（尝），其岁或弗食（一五二背）<sup>③</sup>。

从简文提及的农作物种类来看，有禾、麦、黍、麻、菽、稻等六种，故此处的“五种忌”之“五”应是虚数，并非实指五种谷物。“禾”与其他谷类作物同列，则其应为狭义的“禾”，指“粟”而言。“不可以始种及获、赏（尝）”一句中的“种”、“获”分指播种和收获，上文已言及。“赏”整理者释为“尝”，并说“尝，指以忌日始种或收获”<sup>④</sup>。尝与种、获并列而言，显非如整理小组之说。刘乐贤以《礼记·月令》“孟春之月”有“天子尝新，先荐寝庙”之礼，认为此处的“尝”当指尝新<sup>⑤</sup>。其说可从。

本条简文规定了各种农作物的始种、收获、尝新的忌日，并言及不遵守禁忌的结果——“其岁或不食”，即当年有可能遭遇饥荒<sup>⑥</sup>。有关“五种忌”的资料还见于睡虎地秦简《日书》乙种中。原简文曰：

五种忌日，丙及寅禾，甲及子麦，乙巳（四六貳）及丑黍，辰卯及戌叔（菽），亥稻，不（四七貳）可以始种获、始赏（尝），其（四八貳）岁或弗食（四九貳）。凡有入毆（也），必以岁后；有出（五〇貳）毆（也），必以岁前（五一貳）<sup>⑦</sup>。

① 刘乐贤：《睡虎地秦简〈日书〉“龙”字试释》，《简帛数术文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第84~98页。

② “初获禾”的“初”字，吴小强将其语译为“初始”，“初获禾”为“初时收获庄稼”。说见吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第33页；魏德胜先生释此处的“初”为“第一次”、“刚刚”。说见魏德胜：《〈睡虎地秦墓竹简〉语法研究》，（北京）首都师范大学出版社，2000年，第186页。按，睡虎地秦简《日书》中与“初”字有关的尚有“初市”（甲种八九正貳）、“初穿门”（甲种一四三背）、“初田”（乙种三〇貳简）、“初冠”（乙种一三〇简）等。“初”字在以上各处简文种均当释为“初次”或“第一次”为是。“初获禾”应是指收获初垦田中的谷物。

③ 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227页。

④ 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227页。

⑤ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第43页。

⑥ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第510页。吴小强则释“其岁或不食”为“这一年将有人没有粮食吃”。见吴氏《秦简日书集释》（岳麓书社，2000年）第171页。

⑦ 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236页。

此条简文与上引睡虎地秦简《日书》甲种“五种忌”内容基本一致。对照可知，该条简文中的“辰”字之后应补“麻”字。另据何双全先生介绍，在放马滩秦简乙种《日书》中也载有两条“五种忌”的资料。其中一条简文曰：

五种忌：子麦，丑黍，寅稷，卯菽，辰□，巳□，未秣，亥稻。不可种、种获及赏（尝）（乙164）<sup>①</sup>。

“种忌”即睡虎地秦简《日书》中的“五种忌”，指各种农作物的忌日。其中子麦，丑黍，卯菽，亥稻四种农作物忌日与睡虎地秦简《日书》甲种“五种忌”及乙种“五种忌日”相同。“寅稷”与睡虎地秦简《日书》甲种“禾忌日”相同，但与睡虎地秦简《日书》甲种“五种忌”及乙种“五种忌日”中的“寅禾”略异，此或如有的研究者所说，当时狭义的“禾”与“稷”可能都特指“粟”<sup>②</sup>。“辰”所配农作物，睡虎地秦简《日书》甲、乙种各条均作“麻”，可据补放简《日书》乙种“辰”后所缺字。“巳”在睡虎地秦简《日书》甲种“五种忌”与乙种“五种忌日”中与“丑”均为“黍”之忌日，但放简此处已将“丑黍”列出，“巳”后恐不当再补“黍”字。“秣”在睡虎地秦简《日书》甲种“禾忌日”中忌日为“丑”，但“丑”在睡虎地秦简《日书》甲种“五种忌”、乙种“五种忌日”以及放简乙种《日书》中却与“黍”相配。古书有关“秣”与“黍”的关系比较复杂。《尔雅·释草》：“粢，稷也。”郭璞注曰：“今江东呼稷为粢。”孙炎曰：“稷，粟也。”《左传·桓公二年》有“粢食不凿”之语，孔颖达疏引犍为舍人说云：“粢，一名稷；稷，粟也。”《说文·禾部》曰：“秣，稷之黏者。”《尔雅·释草》曰：“众，秣也。”郭注：“谓黏粟也。”孙炎亦曰：“秣，黏粟也。”《广志》亦曰：“秣，黏粟，有赤、有白者。”<sup>③</sup>则稷即粟，而秣又为稷（即粟）之黏者。但《说文·黍部》云：“黍，禾属而黏者也。”晋崔豹《古今注》卷下亦曰：“稻之黏者为秣。禾之黏者为黍，亦谓之稷，亦曰黄黍。”<sup>④</sup>似秣又为稻、禾之黏者。清代学者程瑶田《九谷考》认为，“秣为黏稷，而他谷之黏者亦假借通称之曰秣”<sup>⑤</sup>。依上各家之说，则无论稷或稻，概以黏性者为秣，黍属亦不例外。睡虎地秦简《日书》是战国末期的东西，与其时代较近的农书应属西汉成帝时人氾胜之所著的《氾胜之书》。该书所载农作物忌日为“小豆忌卯，稻、麻忌辰，禾忌丙，黍忌丑，秣忌寅、未，小麦忌戌，大麦忌子，大豆忌申、卯”<sup>⑥</sup>，这与睡虎地秦简《日书》甲、乙种及放简《日书》乙种所载农作物忌日大同而小异。其不同处，或许是历代传抄所致，或者是同一种作物在各地的称呼不同所致，也可能是与各地农作物的种类及生长不同有关。

① 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第95页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第44页。

③ 转引自缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第107页。

④ （晋）崔豹：《古今注》，（北京）商务印书馆，1956年，第24页。

⑤ （清）程瑶田：《九谷考》，《皇清经解》（第3册），（上海）上海书店，1988年，第795页。

⑥ 引自缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第73页。

由于史料有限，放简《日书》所缺内容，只能有待新的资料出土后再加补正了。

此外，出土秦简中尚有关于“田忌”的两条资料，涉及初田的忌日，与农事宜忌有关。如睡虎地秦简《日书》甲种简文云：

田忌，丁亥、戊戌，不可初田及兴土攻（功）（一五〇背）<sup>①</sup>。

又，睡虎地秦简《日书》乙种简文云：

初田毋以丁亥、戊戌（三〇贰）<sup>②</sup>。

敦煌遗书“吉凶避忌”（P2661）条项中也说：

推诸忌讳，丑不种□，丁亥不治田、下种<sup>③</sup>。

“初田”，吴小强先生认为是“第一次耕田”<sup>④</sup>，王子今先生认为是指“垦田后第一次耕种”<sup>⑤</sup>。王说可从。这是以丁亥、戊戌日为初垦田播种的忌日。

从以上有关农作物良忌日的资料看，当时虽然有农作物种植、收获等的良、忌日，但忌日显然要多于良日，反映了农事耕作在当时民众心目中占据着非常重要的地位。那么，这种农事宜忌的习俗又是出于什么样的信仰背景呢？

## 2. 农事宜忌的信仰背景

其一，与农业相关的神灵忌日有关。

睡虎地秦简《日书》甲种资料中载有一条与农业有关的神灵死亡日期的简文，原文曰：

田毫主以乙巳死，杜主以乙酉死，雨市（师）以辛未死，田大人以癸亥死一四九背<sup>⑥</sup>。

“田毫主”，秦简整理者无注。刘乐贤援引《类编历法通书大全》卷十总论“田主乙巳日死”，怀疑此处的“田毫主”当读为“田宅主”，即田地与屋宅之神。田主即田神<sup>⑦</sup>。“杜主”，整理小组注认为即《史记·封禅书》所说的“杜主”，《封禅书》言其“为故

① 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226页。

② 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236页。

③ 刘复：《敦煌掇瑣》，第384，黄永武主编：《敦煌丛刊初集十五》，（台北）新文丰出版公司，1985年，第408页。又，敦煌遗书伯2661《诸杂略得要抄子一本》中亦曰：“丁亥不治田、下种……田公丁亥日死，勿此日种五谷，凶。”见黄永武主编：《敦煌宝藏》（第123册），（台北）新文丰出版公司，1986年，第174页。

④ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第171页。

⑤ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第509页。

⑥ 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226页。

⑦ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）天津出版社，1994年，第47页。



周之右将军，其在秦中，最小鬼之神者”。《索隐》进一步将其与周宣王所杀的杜伯相联系。刘乐贤认为右将军与杜伯均与农事无涉，故不赞成此说。他征引《华阳国志·蜀志》有关蜀主杜宇“教民务农，一号杜主”的史料，认为此杜主与农事有关，倘若日者们将其死日列入《农事篇》，倒是合情合理的。但他又提出一种可能，即将《日书》的杜主读为社主或土主，释为古代的土地之神<sup>①</sup>。王子今除转引整理小组的注文外，也援引了《华阳国志》及《蜀中广记》有关“杜宇”的文献<sup>②</sup>。但终无定论。笔者认为，蜀主“杜宇”虽有教民务农的事迹，但将其与《日书》中的“杜主”联系起来，尚缺乏充足的证据。倒是刘先生将杜主读为社主或土主，释为古代的土地之神的提法可能更切近于《日书》中的“杜主”原貌。丁山认为“古无社字，社在商代作土，在宗周时作杜，战国以后乃有社字，至秦乃省而为社。《史记》以杜主与社主互见，适以证明杜主确是社主”，“杜主即社”，“社为土神”<sup>③</sup>。戴家祥也认为“社”、“杜”、“土”古本为一字，“社”、“杜”都是“土”的孳生字<sup>④</sup>。从古文献资料看，古代的社神有列山氏之子柱，禹，句龙，后稷等不同的说法，其关系也极为复杂。但无论社神为谁，都不能否认，他是一位与农业生产有着密切关系的神灵。简文中的“雨师（师）”，文献多有所载，其神虽有玄冥、毕星、屏翳、萍翳等不同说法<sup>⑤</sup>，但其均为司雨之神，与农业生产密切相关。“田大人”，整理小组注曰：“田大人，当为田神。”湖北江陵岳山第36号秦墓出土《日书》第43号木牍上载有“田□人丁亥死，夕以祠之”<sup>⑥</sup>一语，王子今认为此处的“田□人”可能就是睡虎地秦简《日书》甲种中的“田大人”<sup>⑦</sup>。但睡虎地秦简《日书》说“田大人以癸亥死”，而岳山木牍《日书》的“田□人”却以“丁亥死”，二者又似不同。然值得注意的是，睡虎地秦简《日书》甲种所载“禾良日”中有癸亥日，“田大人”之神名及癸亥日死的说法均不见于后代选择通书中。而在古文献及选择通书中，死于丁亥日的农业神灵则有田公、神农、田父、田夫等。如敦煌

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第47页。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第507～508页。

③ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，（北京）科学出版社，1961年，第40～41页。

④ 戴家祥：《“社”、“杜”、“土”古本一字考》，载陕西省考古研究所、中国古文字研究会、中华书局编辑部合编：《古文字研究》（第15辑），（北京）中华书局，1986年，第189～194页。

⑤ “玄冥”、“毕星”见《风俗通义·祀典》“雨师”条引各书所载；又，《周礼·大宗伯》郑注曰：“雨师，毕也。”《尚书·尧典》、《洪范》郑注、《淮南子·原道训》高诱注说同。《独断》卷上曰：“雨师，毕星也，其象在天，能兴雨。”“屏翳”、“萍翳”，见《山海经·海外东经》郭璞注云：“雨师，谓屏翳也。”郝懿行云：“《楚辞·天问》云：‘萍号起雨。’王逸注：‘萍，萍翳，雨师名也。’《初学记》卷二云：‘雨师曰屏翳，亦曰屏号。’《列仙传》云：‘赤松子，神农时雨师。’”

⑥ 湖北省江陵县文物局、荆州地区博物馆：《江陵岳山秦汉墓》，《考古学报》2000年4期，第537～563页。

⑦ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第508页。

遗书“吉凶避忌”(P2661)条项中云:“田公丁亥日死,勿此日种五谷,凶。”<sup>①</sup>《路史》卷十二《后纪三》注引《五行书》云:“神农丁亥日死,丁未日葬。”<sup>②</sup>明人朱权《臞仙肘后经》一书所载“农事忌日”云:“田祖甲寅日死。田父丁亥日死,丁未日葬。田母丙戌日死,丁亥日葬。田主乙巳日死,辛亥日葬。田夫丁亥日死,辛亥日葬。后稷癸巳日死。凡种五谷,已上并忌。”<sup>③</sup>据此,睡虎地秦简《日书》中的“田大人以癸亥日死”有可能是“田大人以丁亥日死”的误写。而从“田大人”的称谓及此条资料又与五种忌排在一起推测,“田大人”也应是与农业生产有关的一位田神。

由上可知,“田亳主”、“杜主”、“雨师(师)”、“田大人”等均是与农业生产有关的神灵。在睡虎地秦简《日书》资料中,这些与农业密切相关的神灵的死日资料与农作物的宜忌简文放在一起,且简文也明言“田亳主”以乙巳日死,而乙巳日忌黍和不可以鼠(予)。岳山木牍《日书》的“田口人”以“丁亥死”,后世资料也多言田公、神农、田父、田夫以丁亥日死,而睡虎地秦简又以丁亥日为初田及兴土功的忌日。说明古人在农业生产上的宜忌习俗是与他们对农业神灵死日的禁忌信仰有关。

其二,五行学说指导下的农事宜忌。

出土简牍资料有关“五种忌”的内容,在《齐民要术》各卷所引《杂阴阳书》及《汜胜之书》等已佚的古文献中也有所载。如《齐民要术》卷一《种谷第三》引《杂阴阳书》云:“禾‘生’于枣或杨。九十日秀,秀后六十日成。禾生于寅,壮于丁、午,长于丙,老于戊,死于申,恶于壬、癸,忌于乙、丑。凡种五谷,以‘生’、‘长’、‘壮’日种者多实,‘老’、‘恶’、‘死’日种者收薄,以忌日种者败伤。又用‘成’、‘收’、‘满’、‘平’、‘定’日为佳。”又引《汜胜之书》曰:“小豆忌卯,稻、麻忌辰,禾忌丙,黍忌丑,秫忌寅、未,小麦忌戌,大麦忌子,大豆忌申、卯。凡九谷有忌日,种之不避其忌,则多伤败。此非虚语也。其自然者,烧黍稷则害瓠。”同书卷二《黍稷第四》引《杂阴阳书》云:“黍‘生’于榆。六十日秀,秀后四十日成。黍生于巳,壮于酉,长于戌,老于亥,死于丑,恶于丙、午,忌于丑、寅、卯。稷,忌于未、寅。”同卷《大豆第六》引《杂阴阳书》云:“大豆‘生’于槐。九十日秀,秀后七十日熟。豆生于申,壮于子,长于壬,老于丑,死于寅,恶于甲、乙,忌于卯、午、丙、丁。”同卷《小豆第七》引《杂阴阳书》云:“小豆‘生’于李。六十日秀,秀后六十日成。成后,忌与大豆同。”同卷《种麻子第九》引《杂阴阳书》云:“麻‘生’

① 刘复:《敦煌掇瑣》,第385页,黄永武主编:《敦煌丛刊初集十五》,(台北)新文丰出版公司,1985年,第409页。又,此条在黄永武主编的《敦煌宝藏》(第123册)中则载于伯2661《诸杂略得要抄子一本》中。

② (宋)罗泌:《路史》卷十一,第15页,《影印文渊阁四库全书·史部》,(台北)台湾商务印书馆,1986年。

③ 顾颉主编:《中国神秘文化典籍类编·选择集成·臞仙肘后经》,(重庆)重庆出版社,1994年,第125页。

于杨或荆。七十日花，后六十日熟。种忌四季——辰、未、戌、丑——戊、己。”同卷《大小麦第十》引《杂阴阳书》云：“大麦‘生’于杏。二百日秀，秀后五十日成。麦生于亥，壮于卯，长于辰，老于巳，死于午，恶于戌，忌于子、丑。小麦‘生’于桃。二百一十秀，秀后六十日成。忌与大麦同。虫食杏者麦贵。”<sup>①</sup>若将上引《杂阴阳书》相关资料与出土秦简《日书》资料中的“五种忌”相对比，可以发现，二者在对各种农作物的忌日确定上多有相同之处。而从《杂阴阳书》所载看，古代在确定农作物的宜忌时，已运用了五行生、壮、长、老、死等术语，这与后世五行家所说的“五行三合局”，即以生、旺（壮）、墓（死）三者合局，五行中的每一行都要经历从生到灭的三个发展阶段的学说密切相关。如《淮南子·天文训》云：“凡日，甲刚乙柔，丙刚丁柔，以至于癸。木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。故五胜，生一，壮五，终九。”饶宗颐先生根据秦简《日书》的记载也证明先秦时代已形成了“五行三合局”，即以金、木、水、火代表墓的丑、未、辰、戌居前，代表生的五行居中，代表旺的五行列后，五行相生的顺序为金—水—木—火—土<sup>②</sup>。那么，可以看出，出土秦简《日书》资料有关农作物良、忌日的安排，是以当时流行的五行学说为其信仰依据的。

## （二）农事生产中的巫术

### 1. 出种与丰产巫术

在湖北省沙市关沮乡周家台 30 号秦墓出土的简牍资料中，有几条简文与农事生产有关。原简文云：

先农：以腊日，令女子市买牛胙、市酒。过街，即行捧（拜），言曰：“人皆祠泰父，我独祠（三四七）先农。”到圉下，为一席，东乡（向），三胙，以酒沃，祝曰：“某以壶露、牛胙，为先农除（三四八）舍。先农苟（苟）令某禾多一邑，先农桓（恒）先泰父食。”到明出种，即□（趣）邑最富者（三四九），与皆出种。即已，禹步三，出种所，曰：“臣非异也，农夫事也。”即名富者名，曰：“某不能（三五〇）肠（伤）其富，农夫使其徒来代之。”即取胙以归，到圉下，先侍（持）豚，即言圉下曰：“某为（三五一）农夫富，农夫苟（苟）如□□，岁归其禱。”即斩豚耳，与胙以并涂圉廛

① 分见缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998 年，第 73、104、112、113、115、124、127 页。

② 饶宗颐：《秦简中的五行说与纳音说》，载陕西省考古研究所、中国古文字研究会、中华书局编辑部合编：《古文字研究》（第 14 辑），（北京）中华书局，1986 年，第 261～280 页。

下。恒（三五二）以腊日塞禱如故（三五三）<sup>①</sup>。

此段简文，其前半部分是通过“先农”的祭祀来祈望多打粮食，后半部分则主要是利用巫术手段来确保农作物的丰产，这是古人通过祭祀仪式与巫术活动相结合的手段来求得农事丰产的习俗反映。此段简文文义较为隐涩，整理者原注亦很简略，王贵元先生曾撰文加以释补<sup>②</sup>。下面以王文为主，结合己意，对一些字词先做简单分析。

“先农”，整理者注曰：“指古代传说中始教先民耕种的农神。”<sup>③</sup>其义虽确，但不够明晰。顾炎武《日知录》卷十四曰：“古人每事必祭其始之人，耕之祭先农也，桑之祭先蚕也，学之祭先师也，一也。”<sup>④</sup>据文献记载，周人曾以其先祖后稷为农神。《风俗通义·祀典》“先农”条下即云：“谨按：《春秋左氏传》曰：‘夏四月，三卜郊，不从，乃免牲。’孟献子曰：‘吾乃今而知有卜筮。夫郊祀后稷，以祈农事也，事故启蜚而郊，郊而后耕今既耕而不卜郊，宜其不从也。’周四月，今二月也，先农之时也。”然自春秋以降，典籍多以神农氏为教民始耕者。如《管子·形势解》云：“疑今者察之古，不知来者视之往，神农教耕生谷，以致民利。”同书《轻重戊》云：“神农作树五谷淇山之阳，九州之民，乃知谷食，而天下化之。”《商君书·算地》、《开塞》均云：“故神农教耕而王天下，师其知也。”《礼记·月令》云：“（季夏之月）毋举大事以摇养气，毋发令而待，以妨神农之事也。水潦盛昌，神农将持功，举大事则有天殃。”郑注：“发令而待，谓出繇役之令，以预惊民也。民惊则心动，是害土神之气。土神称曰神农者，以其主于稼穡。”是以《后汉书·明帝纪》云：“四年春二月辛亥，诏曰：‘朕亲耕藉田，以祈农事。’”李贤等注引《续汉志》云：“正月始耕，既事，告祠先农。”《汉旧仪》曰：“先农，即神农炎帝也。”<sup>⑤</sup>蔡邕《独断》亦曰：“先农者，盖神农之神，神农作耒耜，教民耕农，至少昊之世，置九农之官。”由此可知，至迟从战国时期开始，在古人信仰中教民耕种的“其始之人”即为神农氏炎帝。那么，这里所要祭祀的“先农”，当是指教人始耕的神农氏而言。古代文献有关祭祀“先农”的记载，是从汉代才开始的。但周家台30号秦墓出土之物的最晚年代是秦二世元年，这为我们了解汉代以前祭祀“先农”的情况提供了重要的史料。

“腊日”，简牍整理者注引《说文》云：“腊，冬至后三戌，腊祭百神。”这是以戌日为腊祭之日。敦煌出土残简载有“永光五年历谱”，其中有“十二月庚午朔大，十七

① 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132页。

② 王贵元：《周家台秦墓简牍释读补正》，武汉大学简帛网（2007/05/08）首发。

③ 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132页。

④ （清）顾炎武著、（清）黄汝成集释、秦克诚点校：《日知录集释》，（长沙）岳麓书社，1994年，第531页。

⑤ （宋）范晔：《后汉书》（第1册），（北京）中华书局，1965年，第107~108页正文及注文。

日丙戌□，廿七日丙申立春，己亥晦”的记载。罗振玉、王国维二氏认为十七日丙戌下所阙当是“腊”字<sup>①</sup>，孔家坡汉简《日书·历日篇》所载岁时节令亦以“十二月戊戌日为腊”<sup>②</sup>，可证汉代确以戌日为腊日。然观古籍所载，秦汉两代腊祭的时间并不相同，用戌日为腊日，应是汉代特有。宋人王观国《学林》卷四“腊”条下云：

许慎《说文》训腊字曰：“冬至后三日为腊。”观国按：高唐隆曰：‘帝王各以其行之盛而祖，以其终而腊。火盛于午，终于戌，故火家以午祖，以戌腊。木盛于卯，终于未……以辰腊。’许慎《说文》当通训其义，而特举戌以为腊，则误矣。汉火德，故以戌腊。许慎，汉人也，知戌腊而已。厥后为魏、晋，为南北朝，为隋、唐，则戌腊之训遂废矣<sup>③</sup>。

清代学者段玉裁对此辨之更详：

腊本祭名，因呼腊月、腊日耳。《月令》：“腊先祖五祀。”《左传》：“虔不腊矣。”皆在夏正十月。腊即蜡也。《风俗通》云：“《礼传》：夏曰嘉平，殷曰清祀，周曰大蜡。”皇侃曰：“夏殷蜡在己之岁终。”皇说是也。《秦本纪》：“惠王十二年初腊。”记秦始行周正亥月大蜡之礼也。始皇三十一年十二月更名腊曰嘉平。十二月者，丑月也。始皇始建亥，而不敢谓亥月为春正月，但谓之十月朔而已。《项羽纪》书汉之二年冬，继之以春，继之以四月，可证也。更名腊为嘉平者，改腊在丑月用夏制，因用夏名也。腊在丑月，因谓丑月谓腊月。《陈胜传》书腊月是也。汉仍秦制，亦在丑月。而用戌日，则汉所独也。《风俗通》曰：“腊者，接也。新故交接，大祭以报功也。汉家火行，火衰于戌，故曰腊也。”高堂隆曰：“帝王各以其行之盛而祖，以其终而腊。火生于寅，盛于午，终于戌，故火家以午祖，以戌腊。”按，必在冬至后三戌者，恐不在丑月也。郑注《月令》曰：“腊，谓以田猎所得禽祭也。”《风俗通》亦曰：“腊者，猎也。”按，猎以祭，故其祀从肉<sup>④</sup>。

这段注文虽较长，但将先秦乃至秦汉时期举行“腊”祭的时日变化讲得很明白。由此可知，许慎《说文》以“冬至后三戌”为腊日，这是汉代所行，而非秦代腊祭之期。秦行腊祭之礼始于秦惠文王十二年，《史记·秦本纪》曰：“（惠文王）十二年，初腊。”张守节《正义》曰：“腊，十二月腊日也。秦惠文王始效中国为之，故云初腊。猎禽兽以岁终祭先祖，因立此日也。”<sup>⑤</sup>《史记·陈涉世家》裴骃《集解》云：“张晏曰：‘秦之腊月，夏之九月。’瓚曰：‘建丑之月也。’”司马贞《索隐》引宗懔《荆楚

① 罗振玉、王国维编著：《流沙坠简》，（北京）中华书局，1993年，第87~88页。

② 湖北省文物考古研究所、随州市考古队编：《随州孔家坡汉墓简牍》，（北京）文物出版社，2006年，第192页。

③ （宋）王观国撰、田瑞娟点校：《学林》，（北京）中华书局，1988年，第120页。

④ （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第172页。

⑤ （汉）司马迁：《史记》（第1册），（北京）中华书局，1959年，第206~207页正文及注文。

岁时记》云：“腊节在十二月，故因是谓之腊月也。”汉代以冬至后之戌日为腊日，这显然是五德终始说影响下的产物。按照五德终始说，秦始皇自谓得水德。而汉代秦，自以为得火德。《淮南子·天文训》云：“火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也……水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。”汉仍秦制，腊祭虽亦在丑月举行。但用戌日者，正因汉家火行，火衰于戌之故。《后汉书·礼仪志中》注引高堂隆说云：“帝王各以其行之盛而祖，以其终而腊。火生于寅，盛于午，终于戌，故火家以午祖，以戌腊。”<sup>①</sup> 成伯珩《礼记外传》云：“周，木德；汉，火德。各以其五行之王日为祖，其休废日为腊也。火王午，木王卯，水王子，金王酉，而腊各用其废日。”<sup>②</sup> 由此推之，秦为水德，则秦代腊日当在腊月的辰日举行，然从出土秦简资料看，秦代的腊日并不固定。周家台 30 号秦墓简牍中两次提及腊日的时间，一次见于该批简牍中的秦始皇三十四年《历谱》，原简文曰：“（十二月）辛酉嘉平。”整理者注曰“嘉平，腊日。《史记·秦始皇本纪》：‘三十一年十二月，更名腊曰嘉平。’”<sup>③</sup> 据该年《历谱》所示，“辛酉”的具体日期为十二月二十五日；另一次见于该批简牍所载秦二世元年《历谱》中，原简文曰：“以十二月戊戌嘉平，月不尽四日。”整理者注曰：“‘十二月戊戌嘉平’，为腊日，即十二月二十五日，与其下文‘月不尽四日’相吻合。”<sup>④</sup> 值得注意的是，周家台秦墓简牍对于腊日的记载虽一为辛酉日，一为戊戌日，但均为十二月二十五日。另外，在 2002 年于湖南省龙山县里耶古城的一口古井中出土了大批的秦简资料，其中含有祭祀先农的简牍有 20 多枚，涉及祭祀先农的日期（秦始皇三十二年三月二十日）、所用祭品（盐、黍米、母羊、羊头、豚肉、酒、肉汁、肉、食等）、祭祀的规格（为“少牢”）以及分胙等方面的重要信息<sup>⑤</sup>。若将里耶秦简及周家台 30 号秦墓中所见有关祭祀“先农”的资料与古代典籍所载汉代祭祀先农的资料结合起来看，可以发现秦、汉两代在祭祀先农的时间、祭品等方面存在着某些差异，秦代并不以“冬至后三戌日”为腊祭之期。

“胙”，《说文·肉部》：“祭福肉也。”牛胙即牛肉做成的祭肉。“泰父”，原注曰：“即大父”<sup>⑥</sup>。此处当泛指已逝的先祖神灵。《礼记·月令》：“（孟冬）天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社，及门闾，腊先祖、五祀，劳农以休息之。”可知古代腊祭以祭祀

① （宋）范曄：《后汉书》，（第 11 册），（北京）中华书局，1959 年，第 3126 页注文。

② 转引自王利器：《风俗通义校注》（下），（北京）中华书局，1981 年，第 380 页。

③ 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 94、97 页。

④ 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 104 页。

⑤ 湖南省文物考古研究所编：《里耶发掘报告》，（长沙）岳麓书社，2007 年，第 194～195 页。

⑥ 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 132 页。

先祖为主。此处为了得到先农神的庇佑，故祭辞中有“人皆祠泰父，我独祠先农”、“先农桓（恒）先泰父食”等语。

“𦍋”，整理者原注曰：“𦍋，即‘𦍋’，祭饭。”王贵元先生引《汉书·郊祀志上》“其下四方地，为𦍋，食群神从者及北斗云。”颜师古注“𦍋字与𦍋同，谓联续而祭也”，认为此处的“𦍋”字义为祭祀，“三𦍋”疑即多次祭祀。其说可从。但此处的“三𦍋”之“三”当以实数词理解为是。“三𦍋”之义与睡虎地秦简《日书》甲种“马禱”篇所说的“中三𦍋”<sup>①</sup>相同，均指“酹祭凡三次”<sup>②</sup>。

“困”，《说文·口部》曰：“困，廩之圓者，从禾在口中。圓谓之困，方谓之京。”则“困”指圆形的粮仓。

“除舍”，原注曰：“清扫居处。”“除”有除旧布新之义。王先生引段玉裁《说文解字注》“殿陛谓之除，因之凡去旧更新皆曰除，取拾级更易之义也”，认为这是祈祷者想把原住在富人家粮仓中的先农请到自家的粮仓中，以求代替原来的富人而成为新的富人，故“为先农除舍”即为先农安排新的住处。

“农夫”古有二义：一为躬耕于田亩中的农人。《诗经·小雅·甫田》：“我取其陈，食我农人。”郑《笺》：“尊者食新，农夫食陈。”孔颖达疏曰：“言‘食我农人’，是辞有所别。《七月》云‘采荼’薪樗，食我农夫，以对‘为此春酒，以介眉寿’，是农夫别于眉寿。彼农夫与此农人一也。言农夫食陈，明对眉寿为尊者食新矣。孙毓云：‘一家之中，尊长食新，农夫食陈，老壮之别，孝养之义也。’”<sup>③</sup>二为古代田官名。《诗经·豳风·七月》：“田峻至喜”，疏曰：“《释言》云：‘峻，农夫也。’孙炎曰：‘农夫，田官也。’郭璞曰：‘今之耆夫是也。’然则此官选俊人主田，谓之田峻。典农之大夫谓之农夫。以王者尤重农事，知其爵为大夫也。”<sup>④</sup>又，《诗经·周颂·噫嘻》：“噫嘻成王，既昭假尔，率时农夫，播厥百谷。”疏曰：“谓王者率农夫，教下民也。知农夫是主田之吏者，以文承成王之下，则是王者率之。若田农之夫，非王所亲率。”<sup>⑤</sup>从简文看，此处之农夫为祈祷求助的对象，显非一般农人，应指有功而死，后为掌管农作管理的农神。

“事”，役使也。《墨子·七患》曰：“民无食则不可事。”《广韵·志韵》曰：“事，

① 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228页。

② 饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简〈日书〉研究》，（香港）香港中文大学出版社，1982年，第43页。

③ （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第205页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第473页。

④ （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第121页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第389页。

⑤ （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第324页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第592页。

使也。”

“出种”，各家无解。按，古代有“生穰黍”的农事活动。《周礼·妇职》云：“上春，诏王后帅六宫之人而生穰黍之种，而献之于王。”郑玄注：“古者使后宫藏种，以其有传类蕃孳之祥。必生而献之，示能育之，使不伤败，且以佐王耕事共禘郊也。郑司农云：‘先种后孰谓之穰，后种先孰谓之黍，王当以耕种于藉田。’”吴继文先生说：“种子的生成被视同女性之怀孕；女性之多产，正可以象征农业之丰饶。正如地上万物被视为是地母所孕生一样，女性具有无穷之可能性，可化无为有，化小为大，化少为多，生生不息……女性既是农业丰饶不可或缺之中介，也是农耕礼仪的参与执行者，或者可以这样说：女性是丰饶与多产之根本要素。”<sup>①</sup>结合郑注可知，生穰黍这种为促进人谷两丰的巫术性农事仪式，之所以要由后宫妇女育种，“（这）是想把其旺盛的繁殖力转移到农作物上，从而获得一年的丰收。与此同时，农作物春种一籽，秋收万粒的增殖力也可以反过来转移到妇女身上，致使其多子多女”<sup>②</sup>。从简文内容看，施术者到同邑最富者种所与其一同出种，目的就是想由此而获得富者农作物丰产的好运。此类农事祈丰信仰的原理，诚如弗雷泽所分析的那样：“在许多未开化人发现的人类繁殖与动植物繁殖的相似之处找到，这种相似之处不是纯粹想象出来的，恰恰相反，它是现实的，极为重要的。但是，原始民族却在一种徒劳的努力——企图在实践中运用它去增加食物收成中给予它一个错误的扩展。事实上，他们想象通过进行或严戒某些性行为，就能够直接促进动植物的繁殖和植物的增加……它们不是宗教的而是巫术的。也就是说，他们不是通过求助于神，而是通过某些关于自然界因果关系的错误观念去控制自然力，以求达到他们的目的……未开化人寻求繁殖动物或植物的原则是巫术上的一致或模仿；他们想象在他们自己中间通过模仿或者表演繁殖，就能帮助大自然中的繁殖过程。”<sup>③</sup>此虽就未开化民族的信仰而言，实亦通用于我国古代先民的农事祈丰信仰。由此而言，“出种”应与“生穰黍”一样，也是为促进种子发育良好而举行的一种农事巫术仪式。

“侍”，原释文以为通“持”。按，此字又见于马王堆帛书《五十二病方》所载疗治“颠（癲）疾”的医方中。原文曰：“先侍白鸡、犬矢。发，即以刀剥其头，从颠到顶，即以犬矢之。”整理小组认为“侍”字通“恃”，并释“恃”为“储备”<sup>④</sup>。王先生认为此二“侍”字用法同，应是准备好待用的意思。其说可从。

“豚”，即小猪。“斩豚耳”，王先生认为，此即割下小猪的耳朵用于祭祀。但从后

① 吴继文：《玄鸟降临》，王孝廉、吴继文编：《神与神话》，（台北）经联出版社，1988年，第368~369页。

② 常金仓：《周代礼俗研究》，（哈尔滨）黑龙江人民出版社，2005年，第52页。

③ [英]弗雷泽著，阎云祥、龚小夏译：《魔鬼的律师——为迷信辩护》，（北京）东方出版社，1988年，第96~97页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第40~41页。



文“与𧄸以并涂困𧄸下”句义来看，此处可能只是用猪耳之血而已。“农夫苟（苟）如口口，岁归其祷”，此句祷辞大意是说，农神如果能答应祷告者的请求，则将年年进献祭品。故此处所缺二字拟补为“某愿”或“某请”。

“𧄸”，《管子·度地》：“虚牢狱，实𧄸仓。”《说文·广部》：“𧄸，藁之藏也。”是知“𧄸”为存放木柴、草料的地方。

“塞祷”，原注曰：“指酬报神的祭祀。”这里当指酬报教民始耕的先农和主持农作管理的农神。

由上分析，可知上述简文大意是说：在腊日祭祀先农，先让女子到集市上购买牛肉、酒等祭品。走过街头时，就停下来祭拜说：“人们都在祭祀先祖，独我祭祀先农神。”回到家中的粮仓下，摆设祭席，面向东连祭三次，然后将祭酒浇灌在地上并祷告说：“我以壶露、牛胙，为先农神安排新的住处。先农如果能让我的粮食在一邑中最多，我会常先祭先农，后祀先祖。”到第二天出种时，迅即到本邑最富者家中，与其一同出种。结束后，行三个禹步，走出收藏种子的地方，说：“我非有其他目的，是农神派我来的。”然后以富者名名之，说：“我不能损毁你的富裕，农神让我来代替你。”然后将祭品带回来，来到粮仓下，先准备好祭祀用的小猪，在粮仓下说：“这是我为农神您饲养的，您如果答应我的请求，我将年年进献祭品给您。”祝毕，即割下小猪的耳朵，与祭饭一起涂抹储藏粮食的“困”和储藏柴草的“𧄸”下部。而在腊日举行酬报百神的祭祀活动则不变。

从简文大意来看，古人一方面采用祭祀先农的仪式，以求得农神的庇佑，祈望农作物丰产。另一方面又在举行“出种”仪式时，利用巫术的手段，以求获得邑里最富者的福气，并使自己成为新的富者。整个巫术仪式包括以下几个部分：

其一，在出种时，求富者要到同邑里最富者家中，与其一起出种。这样做的目的，是想使施术者获得富者所藏种子的多产性能以及沾染富者的福气。这是出于顺势巫术法则的信仰。

其二，在出种所时，求富者要脚踏禹步，并口念咒辞说：“我非有其他目的，是农神派我来的。”这当是借助禹神的神威，驱除种所的邪魅，并以农神使者的身份，使自己从富者处获得的福气能够顺利的带回。

其三，以富者名名之，并说：“我不能使富者的富贵有所损伤，但农神现在派我来代替富者。”这是相信掌握了对方的名字，就如同掌握了对方的一切，从而使自己能够代替对方而成为新的富者。

其四，将富者用来祭祀农神的祭饭带回来，并与许诺给农神的小猪的猪血一起涂抹在粮仓和柴草库上，这也是为了获得富家的福气并得到农神的庇佑，从而使自己的粮仓丰满。这是对触染巫术法则的运用。

以上丰产求富的巫方，在后世文献中亦多转载。如《医心方》卷二十六引《枕中方》云：“立春日取富家土涂仓，立富。”又引《如意方》云：“立春日取富家田中土，

涂灶，令人得富。”<sup>①</sup>《本草拾遗》云：“富家中庭土，七月丑日取之，泥灶，令人富，勿令人知。”<sup>②</sup>此类丰产求富的巫方虽在时间及用物上与简文所载不同，但其信仰原理则与用富家出种时的祭饭和祭献农神的牲血涂困廡是一致的，即相信如此就可把富者的财运和福气转移到自己家中。

另外，早期先民为了确保农作物的籽实饱满无秕粒，还在播撒种子时，采用某些巫术的手段。周家台 30 号秦墓出土简牍第三五四号简简文云：

取户旁脰黍，裹臧（藏）到种禾时，燔冶，以穀种 = （种种），令禾毋闾（稂）<sup>③</sup>。

“脰黍”，整理者注认为“即用黍制成的祭饭”。是以“户旁脰黍”当指放置于门户附近用以祭祀神灵的祭饭。“裹臧”，即包裹并储藏起来。“冶”，整理者释为“碎”。“燔冶”，即将祭饭燔烧并敲碎。“以穀种 =”，整理者注曰：“‘种’字下为重文符号。此句应读作‘以穀种种’，意即杂拌在种子中播种。”“闾”，整理者注曰：“通‘稂’，谷物之穗生而不成者。”按，“闾”有高大、空旷之义。《文选·思玄赋》：“集太微之闾闾。”白居易《和刘道士游天台》：“闾宫缥缈间，钧乐依稀闻。”此均言建筑之高大貌。《庄子·外物》：“胞有重闾，心有天游。”郭象注：“闾，空旷也。”谷类作物颗粒饱满者皆作下垂状，而有穗无实者则高高扬起。此处以“闾”通“稂”，“稂”即指禾粟的秕子。《诗经·曹风·下泉》云：“冽彼下泉，浸彼苞稂。”《说文·艹部》有“莠”，云：“禾粟之莠生而不成者谓之童莠。”又曰：“‘稂’，莠或从禾”。故孔颖达疏曰：“此稂是禾之秀而不实者。”<sup>④</sup>则“无稂”即指农作物的籽实无秕子而言。该段简文大意是说，将户旁用来祭祀神灵的祭饭包裹储藏起来，等到播种时，将其燔烧敲碎杂拌在种子中一起播种，可使农作物颗粒饱满无秕子。

古人用于祭祀神灵的祭饭，常精选上等的谷实制成。古人将其包裹储藏下来，待播种时再将其燔烧敲碎杂拌于种子中，可能是想将此类谷实的优良性能传递给种子，并借助神灵的力量来求得农作物的籽实饱满无秕子，这仍是对顺势巫术法则的运用。

## 2. “浴蚕”巫术

蚕桑之载于经籍者，与农事并重，是以自古言农之书，必兼言蚕桑。因此，在本文中，我们将出土简帛资料所见有关“浴蚕”的巫术信仰也归入农事丰产的范围内加以讨论。

① [日] 丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996 年，第 603 页。

② 尚志钧：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002 年，第 40 页。

③ 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 133 页。以下所引该条简文之注同出此书，不另加注。

④ （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第 118 页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980 年，第 386 页。

“浴蚕”，即育蚕选种。周家台 30 号墓出土秦简资料中载有一条简文是关于“浴蚕”的。原简文曰：

今日庚午利浴瞽（蚕），女毋辟（避）瞽暮 = （瞽瞍）者，目毋辟（避）胡者，腹毋辟（避）男女牝牡者。以脩（滫）清一（三六八）栝（杯），瞽、赤叔（菽）各二七，并之，用水多少，次（恣）殴（也）。浴瞽（蚕）必以日竟（纆）始出时浴之，十五日乃（三六九）已（三七〇）<sup>①</sup>。

在讨论该条简文的巫术性质前，我们仍需对原释文作简单的分析。“瞽”整理者疑其即“蚕”字。“浴蚕”，即育蚕选种的一种方法。按，《说文·虫部》：“蠶，任丝虫也。从虫，瞽声。”《本草纲目·虫部》时珍曰：“蠶从瞽，象其头身之形；从虫，以其繁也。”<sup>②</sup> 蠶虽非以“瞽”象形，但确以“瞽”为声。“瞽”、“瞽”形近，疑“瞽”为“瞽”字之讹。敦煌汉简第一一四五号简残文云：“护妾君林帕三□□□□瞽五复襦二领。”<sup>③</sup> 此处“蠶”字正写作“瞽”。又，武威旱滩坡医简中有“初生未卧者瞽矢”一味药，“瞽”字乃“蠶”字的别体，瞽矢即蚕屎<sup>④</sup>。因此，周家台秦简整理者以“瞽”为“蠶”，其说可从。“瞽”，原注：“‘瞽’通‘眚’，《集韵·删韵》：‘眚，《说文》：多白眼也。或做瞽。’”又说：“‘暮’，字当通‘瞽’，《玉篇·目部》：‘瞽，《字统》云：目不明。’”则“瞽暮”指目多白眼及不明者。“胡”，原注曰：“老寿。”按，《诗经·周颂·载芣》：“有椒其馨，胡考之宁。”毛《传》：“胡，寿也。”此处当指老寿之人。“牝牡”，《说文·牛部》：“牝，畜母也。”“牡，畜父也。”这里当泛指一切禽畜。“脩”，原注曰：“‘脩’通‘滫’，《史记·三王世家》《正义》：‘淅米汁也。’”按，“滫”字又见于睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中，原整理者注曰“滫，米泔水。”<sup>⑤</sup> 其说可从。“滫清”，即澄清的米泔水。“瞽”原注曰：“‘瞽’即‘皦’，《说文》：‘皦，玉石之白也。’‘瞽’疑即白石。”“叔”字，整理小组读为“菽”。按，“叔”字简帛资料多见，同墓出土的第 309 号简中就有“黑菽”、“菽”，第 329 号简中有“菽”<sup>⑥</sup>，马王堆汉墓帛书《五十二病方》也多见用“菽”入药，有“黑菽”、“大

① 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 134 页。

② （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004 年，第 2246 页。

③ 甘肃省考古文物研究所编：《敦煌汉简》，（北京）中华书局，1991 年，第 263 页。

④ 甘肃省博物馆、武威县文化馆编：《武威汉代医简》，（北京）文物出版社，1975 年，第 9 页。

⑤ 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 213、217 页。

⑥ 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 126、130 页。

菽”等<sup>①</sup>。以上“菽”字简帛原文皆写作“叔”。《经典释文·毛诗音义》曰：“菽，音叔，本亦作叔。”<sup>②</sup>陈奂《释毛诗音》曰：“菽，古祗作未，或假借作叔，俗作菽。”<sup>③</sup>故整理者释“叔”为“菽”，其说可从。“菽”，魏人张揖《广雅·释草》曰：“大豆，菽也。小豆，荅也。”睡虎地秦墓出土《秦律十八种》简文有“种：稻、麻亩用二斗大半斗，禾、麦亩一斗，黍、荅亩大半斗，叔（菽）亩半斗。利田畴，其有不尽此数者，可殴（也）。其有本者，称议种之。仓”，整理者注曰：“荅，小豆。菽，大豆。”<sup>④</sup>《齐民要术》卷二亦有大豆、小豆之分，似古代菽、荅有别。但杨泉《物理论》云：“菽者，众豆之总名。”<sup>⑤</sup>大豆只有黑、白两种，无赤者，然小豆不但有赤、绿、白三种，且在古代，赤小豆常被用作辟邪之物。是以整理者释“赤叔”为“赤小豆”，其说可从。该条简文大意是说：今日庚午利于浴蚕，你不须避忌目多白眼及不明者，你的眼睛无须避老寿之忌，腹无须避男女禽畜之禁。念完禁咒辞后，再取澄清的米泔水一杯，白石、赤小豆各十四枚，将各物放在一起，随意添水后用来浴蚕。浴蚕必须在太阳刚出来时开始，十五天即可。

中国是世界上养蚕织丝最早的国家，据古文献记载，最早发明养蚕的人是黄帝元妃西陵氏女嫫祖<sup>⑥</sup>，其时代距今约5000年左右。1958年，在浙江吴兴钱山漾良渚文化新石器遗址中发现装在筐中的丝织品，包括丝带、绢片和丝线。经鉴定，原料用的是家蚕丝<sup>⑦</sup>。良渚文化时代约当公元前3300~前2500年，这些丝织品的出土，用地下实物证明了我我国早在四五千年前就已开始养蚕织绢了。

蚕的饲养在古代中国的农业生产中占据着十分重要的位置，殷墟卜辞文字中已有“蚕”、“桑”、“丝”等字<sup>⑧</sup>。西周春秋时期，植桑养蚕已在我国广大地区普遍发展。据文献记载，在我国古代，不仅普通的妇女要从事蚕桑的养殖，就是贵为王后、命妇，也须亲事蚕织，以忧天下之衣。《诗经·大雅·瞻卬》云：“妇无公事，休其蚕织。”《周礼·天官·冢宰》云：“中春，诏后帅外内命妇，始蚕于北郊。”《韩诗外传》卷三亦

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第45、58页。

② （唐）陆德明：《经典释文》，（北京）中华书局，1983年，第73页。

③ （清）陈奂：《释毛诗音》，《续修四库全书·经部》（第70册），（上海）上海古籍出版社，2002年，第460页。

④ 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，1978年，第43页。

⑤ （晋）杨泉：《物理论》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第15页。

⑥ 《隋书·礼仪志》曰：“使公卿以一太牢祀先蚕黄帝与轩辕氏于坛上。”又说：“后周制，皇后以一太牢祭，世奠先蚕西陵氏神。”宋人罗泌《路史》卷十二《后纪五》云：“黄帝元妃西陵氏曰嫫祖，以其始蚕，故又祀【为】先蚕。”宋人刘恕《通鉴外纪》亦云：“西陵氏之女嫫祖，为黄帝元妃，始教民育蚕，治丝茧以供衣服，后世祀为先蚕。”以上均以黄帝妃西陵氏嫫祖为最早发明养蚕者。

⑦ 浙江省文物管理委员会：《吴兴钱山漾遗址第一二次发掘报告》，《考古学报》1960年2期，第73~90页。

⑧ 胡厚宣：《殷代的蚕桑和丝织》，《文物》1972年11期，第2~7页。

曰：“故先王之法，天子亲耕，后妃亲蚕，先天下忧衣与食也。”此足说明蚕桑养殖在古代民众生产、生活中的重要性。

有关“浴蚕”之事，《礼记·祭义》虽已记载说：

古者天子诸侯，必有公桑蚕室，近川而为之，筑宫仞有三尺，棘墙而外闭之。及大昕之朝，君皮弁素积卜三宫之夫人、世妇之吉者，使入蚕于蚕室，奉种浴于川。

《齐民要术》卷五引《尚书大传》亦云：

天子诸侯，必有公桑、蚕室，就川而为之。大昕之朝，夫人浴种于川<sup>①</sup>。

但上述史料均只言及妇人奉种浴于川，对于“浴蚕”的具体方法却并未提及。后世文献对此有所记载者，始见《博闻录》，其论及福建地区“浴蚕”之法云：

闽俗以立春日采五果枝并桑柘枝，烧灰淋水，候冷以浴蚕种，藏之。或只以五果置灰汁中，亦得。但取其成实之义也<sup>②</sup>。

其后，清人程岱荈《西吴蚕略》一书言及“浴蚕”之法曰：

今湖俗则以腊月十二日为蚕生日，取清水一盂，向蚕室方采枯叶数片，浸以浴种，去其蛾溺毒气也。或加石灰，或加盐卤……种浴后，于无烟通风房内晾干，忌挂于苕麻索上。孕妇、产妇皆不得浴<sup>③</sup>。

上述有关“浴蚕”的资料，在时间上要比周家台秦简所载晚的多。周家台秦简所载“浴蚕”之法虽然充满了巫术色彩，但却是目前所见有关“浴蚕”信仰的较早资料。

早期先民在长期的蚕桑生产中虽总结出了许多卓有成效的经验，但受条件的限制，对于蚕桑生产中出现的许多复杂现象仍无法给予科学的解释，所以也很难确保蚕桑生产的一定成功而不失败。因此，古人在蚕桑养殖中不仅产生了许多禁忌，同时也创造出许多巫术的手段来促进蚕桑生产的顺利。《周礼·夏官·司马》有“禁原蚕者”之说。郑玄注：“原，再也。天文，辰为马。《蚕书》：‘蚕为龙精，月直大火，则浴其种，是蚕与马同气。’物莫能两大，禁再蚕者，为伤马欤？”以郑玄的解释，古人禁养原蚕，盖因蚕与马同气，故再蚕则伤马。对于郑氏之说，缪启愉先生有精当的阐释：“辰星即房宿。《尔雅·释天》：‘天驷，房也。’故辰星为天驷。《释天》又称：‘大辰：房、心、尾也。大火，谓之大辰。’房宿既是天驷，则马亦与‘大火’相应。《晋书·天文志》：‘大火，于长（按指十二辰）为卯。’‘大火’配卯，卯配在月建上是二月，就是‘月直大火’浴蚕种的月份。故辰为龙，为天马，马属大火，蚕为龙精，在大火中在南方

① 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第326页。

② 引自（宋）陈元靓：《岁时广记》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第85页。

③ （清）程岱荈：《西吴蚕略》卷上，第5页，《续修四库全书》编纂委员会编：《续修四库全书·子部·农家类》（第978册），（上海）上海古籍出版社，2002年，第152页。

的二月浴种，故称‘蚕与马同气。’”<sup>①</sup>此虽是就郑说而论，但据此可知，早在先秦时期，出于畜牧蚕桑的顺利生产之目的，人们已经在“浴蚕”时有所禁忌了。或基于此因，汉代法令明文规定禁养“原蚕”。如武威旱滩坡东汉墓出土律令简简文即云：

民作原蚕，罚金二两，令在乙第廿三<sup>②</sup>。

古人在浴蚕时的禁忌及方法，又见于《齐民要术》卷五所载：

藏卵时，勿令人见。应用二七赤豆，安器底，臈月桑柴二七枚，以麻卵纸，当令水高下与重卵相齐<sup>③</sup>。

《西吴蚕略》云：

蚕初生时忌屋内扫尘，忌煎烤鱼肉，忌油火纸燃于蚕屋内吹灭；忌侧近春捣，忌敲击门窗、撻箔；忌蚕屋内哭泣叫唤；忌秽语淫辞；忌未满月产妇作蚕母；忌带酒人切叶饲蚕；忌一切烟熏；忌灶前热汤泼灰；忌产妇孝子入家；忌烧皮毛乱发；忌酒醋五辛、腥膻麝香等物；士农必用忌当日迎风窗；忌西照日；忌正热著猛风骤寒；忌正寒陡令过热；忌不清洁人入蚕室，忌蚕屋近臭秽<sup>④</sup>。

这些都是古人在蚕桑生产中长期所信奉的禁忌，有些在我国一些地区至今仍有遗存。

据《礼记·祭义》载，古代养蚕之处不但要“筑宫仞有三尺，棘墙而外闭之”，且在“浴蚕”时，须“卜选三宫之夫人、世妇之吉者”为浴蚕之人。筑仞有三尺之宫是为了阻止闲杂人进入蚕室，有碍蚕事。《蚕书》云：“毋治堰，毋诛草，毋沃灰，毋室人外人，四者神实恶之。”<sup>⑤</sup>墙之以棘，这是古人相信“棘”有辟邪的功能，可以防御邪魅的作祟。而在浴蚕时，之所以要卜选吉利之妇人来担当浴蚕人，这也是为了保证蚕种的正常发育。若将此资料与本条简文中的禁咒辞联系起来，可知施术者所提及的“女毋辟（避）蜚暮 = （瞢瞢）者，目毋辟（避）胡者，腹毋辟（避）男女牝牡者”，实际上就是古人在浴蚕时须加避忌的对象。施术者使用这些禁咒辞的目的，在于确保浴蚕时不受此类禁忌因素的影响，从而使蚕的发育能如人所愿。

需要提及的是，在周家台秦简中，古人用以“浴蚕”之物是澄清的米泔水、白石和赤小豆。米泔水是否有特殊的功效，文献无征。古人用它来浴蚕，可能与他们相信米泔水具有增强蚕的繁殖力的信仰有关<sup>⑥</sup>，也或者是想将米泔水洁白的色泽传递给蚕种，使其将来吐出的丝能如米泔水一样的光滑洁白。而白石和赤小豆二物在古

① 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第329~330页。

② 武威地区博物馆：《甘肃武威旱滩坡东汉墓》，《文物》1993年10期，第28~33页。

③ 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第327页。

④ （清）程岱荇：《西吴蚕略》卷上，第2页，《续修四库全书》编纂委员会编：《续修四库全书·子部·农家类》（第978册），（上海）上海古籍出版社，2002年，第151页。

⑤ （宋）秦观：《蚕书》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第3页。

⑥ 《岐山县志》（光绪十年刊）云：“腊八日，早作粳粥，取米泔浴蚕种令多。”

人信仰中都是久具辟邪灵力的东西，睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中即载有用白石来禳治遽鬼为祟的方法<sup>①</sup>，《抱朴子·登涉》云“山中见吏，若但闻声不见形，呼人不止，以白石掷之则息矣”，说明白石辟邪驱鬼的信仰在古代是很流行的。而赤小豆也早就被术士用作辟邪之物，前引《齐民要术》卷五载，在藏蚕卵时，要求遵守“勿令人见”的禁忌，并提及“应用二七赤豆，安器底”等措施。又，《齐民要术》卷二引《龙鱼河图》曰：“岁暮夕，四更中，取二七豆子，二七麻子，家人头发少许，合麻、豆着井中，咒勅井，使其家竟年不遭伤寒，辟五方疫鬼。”又引《杂五行书》曰：“常以正月旦——亦用月半——以麻子二七颗，赤小豆七枚，置井中，辟疫病，甚神验。”又曰：“正月七日，七月七日，男吞赤小豆七颗，女吞十四枚，竟年无病；令疫病不相染。”<sup>②</sup>葛洪《肘后备急方》卷二“治瘴气疫病瘟毒诸方第十五”亦云：“正月朔旦及七月，吞麻子、小豆各二七枚。又各二七枚投井中，又以附子二枚、小豆七枚令女子投井中。”又方，“取小豆，新布囊贮之，置井中三日出，举家男服十枚，女服二十枚”。又方，“鲍鱼头烧，三指撮，小豆七枚，合末服之。女用豆二七枚”<sup>③</sup>。此均是将赤小豆用作辟邪之物。既然白石和赤小豆均有驱邪除魅之灵力，那么，古人将二者配合起来浴蚕，应该是想发挥它们最大奇效，以使浴蚕过程不受邪魅的侵袭，从而保证育蚕选种的成功。

另外，在出土简帛文献资料所见禁咒巫术方中，多有对实施巫术仪式的时日和方位等的选择。本条简文所载浴蚕法也提及“庚午”为浴蚕的吉日，且“浴蚕”必须在“日才始出时浴之”，这些讲究也当有其特殊的信仰背景。古代以天干地支纪日，“庚午”即是其例。而“日”又有刚、柔之分，《淮南子·天文训》曰：“凡日，甲刚乙柔，丙刚丁柔，以至于癸。”在阴阳五行学说下，刚柔又与阳阴相对，刚为阳，柔为阴。故“庚”于天干为刚、阳日。而据《淮南子·天文训》“火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也”，可知“午”为五行之火最旺时，则庚、午俱为阳。古代典籍又多以蚕为阳物，属火。如《齐民要术》卷五引《春秋考异邮》云：“蚕，阳物，大恶水，故蚕食而不饮。”<sup>④</sup>《太平御览》卷八二五亦引此条资料云：“蚕，阳者，火，火恶水，故食不饮。”此说一直延续至清，沈秉成《蚕桑辑要》仍有大致相同之记载<sup>⑤</sup>。“庚午”

① 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215页。

② 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第116页。

③ （晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第55页。

④ 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第326页。按，本条医方中的“男服十枚，女服二十枚”一句，《外台秘要方》卷四引作“服七枚”。“七”在中国古代是一个富含神秘色彩的数字，医方中多有用“七”或“二七”为药物剂量之标准者，而古文“七”又与“十”相近，故疑此方中的“男服十枚，女服二十枚”之“十”均应为“七”字之误。

⑤ （清）沈秉成著、邓辟疆校注：《蚕桑辑要》，（北京）农业出版社，1960年，第7页。

既为双阳之日，自然成为古人“浴蚕”所选之吉日。睡虎地秦简《日书》甲种《病篇》末附有“蚕良日”，其中即以“庚午”为可以出入蚕的好日子<sup>①</sup>。后世择吉历书如《增补玉匣记》、《臞仙肘后经》等也载有宜于“出蚕”、“浴蚕”的日子，“庚午”亦列其中<sup>②</sup>，这与周家台秦简资料所载有关浴蚕的时日也相合。此外，“浴蚕”活动的开始时间，简文强调必须以“日才始出时”为之，这与《博闻录》所说闽俗以五果置灰汁中浴蚕而“取其成实之义”的信仰相似，是古人想将育蚕选种的活动与太阳的运行联系起来，以祈望新生蚕的发育顺利。

蚕桑养殖是中国古代社会生产中的重要组成部分。但在生产力水平较低、人类对抗自然界的能力又极为薄弱的情况下，蚕桑养殖之事是不可能一帆风顺的。是以古人在长期的蚕桑养殖中积累下许多宝贵经验的同时，也产生出许多的禁忌和增殖法术。周家台秦简所载的有关“浴蚕”信仰，在今天看来，不无迷信和荒谬的成分。但在当时的生产条件下，却成为人们长期奉为主臬的信条，有些习俗内容至今仍为人们所遵守。因此，通过对我国当前所见最早的“浴蚕”信仰的背景和原理的分析，不但有助于我们正确把握古人有关蚕桑养殖信仰的思想成因，而且对我们今天的科学养蚕来说，也有着重要的指导意义。

① 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194页。

② 《增补选择通书广玉匣记》，广盛堂藏启定庚申年（即1920年）版，第69页；（明）朱权撰：《臞仙肘后经》（收入顾颉主编《中国神秘文化典籍类编·选择集成》），（重庆）重庆出版社，1994年，第133页。



### 第三章 战国秦汉简帛文献所见 巫术仪式研究

巫术作为一种技术性的活动，不管其所依原理如何，在整个巫术活动中，它都离不开一些基本的要素。马林诺夫斯基曾指出，在整个巫术活动中，最主观的、也是最基本的要素是咒语，另一要素是法师本人<sup>①</sup>。他又说：

我们试更深切一点考查巫术的性质，则知不管采取任何形式，都为三项要素所组成。举行巫术的时候，永远有字眼说出来或者唱出来，永远要有某种仪式行为，而且永远有一个主礼的人<sup>②</sup>。

马林诺夫斯基所说的“永远有字眼说出来或者唱出来”，即指被他看做巫术活动核心的咒语。而主礼的人，也就是巫术活动的实施者。马氏弟子雷蒙德·弗思说：

在施行巫术的过程中通常有三个要素：所用的东西，所做的举动，所说的话。第一个要素是工具或丹药，第二个要素是仪式，第三个要素是咒语<sup>③</sup>。

苏联学者 A. IO. 格里戈连科也有类似的观点：

巫术活动一般由下面几个基本要素组成：物质用品（实体），也就是工具；咒语——祈求或请求，用以诉诸超自然的力量；某些活动和无声的动作——仪式<sup>④</sup>。

弗思对于巫术要素的认识，部分地继承了其师的观点，但也有其新的认识。譬如，他把仪式和咒语看做巫术必备的要素，这一点与其师相同。而他将所用的工具列入巫术的要素之一，这是其进步的一方面。但在巫术的要素中却没有巫术的实施者，这一点又显然不如其师的观点合理。因为，对于任何巫术活动来讲，都不可能离开巫术的实施者，正如张紫晨先生所说：“巫术的进行，主要通过巫来体现。巫是巫术活动的表演者和执行者。巫术离开巫这个表演者和执行者（同时也是传承者），不仅

---

① [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 62 页。

② [英] 马林诺夫斯基著、李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，（北京）中国民间文艺出版社，1986 年，第 123 页。

③ [英] 雷蒙德·弗思著、费孝通译：《人文类型》，（北京）华夏出版社，2002 年，第 125 页。

④ [苏] A. IO. 格里戈连科著、吴兴勇译：《形形色色的巫术》，（上海）上海人民出版社，1992 年，第 1 页。

无法得到体现，而且也不可能得到传承和发展。”<sup>①</sup> 基于此点，结合以上诸说，我们可将巫术活动的基本要素概括为：巫师——巫术活动（或实施巫术仪式）的主体；巫具——巫术活动中的用物；仪式——具有神秘法力的象征性动作或语言（即咒语）。在一般的巫术活动中，作为巫术仪式的实施者——巫师来说，常需借助某些特定的行为或语言来传递力量，而巫术力量的传递方式常呈现出多样性。譬如，有的是利用巫具，通过无声的模仿性或象征性行为动作来展现的，有的是用有声的行为，即咒语或模拟性的声音来表达的，而有的则是将二者结合起来进行，如巫符等。那么，在下文论述中，我们就从形体仪式、口头仪式以及巫符的使用等方面对简帛文献所见巫术仪式加以考察。

## 第一节 巫术活动中的形体仪式

### 一、画 地

画地为禁是古代巫术仪式中常见的方法。在出土简帛资料所见巫术性活动中，所见画地施法的仪式有三：五画地（或午画地）、直五横、周画地。

#### （一）五画地（或午画地）

睡虎地秦简《日书》甲种《盗者篇》后载有一条有关出行的巫术方，施术者在念完咒辞后，有“五画地”的仪式。原简文曰：

行到邦门困（阂），禹步三，勉壹步，諄（呼）：“皋，敢告曰：某行毋（无）咎，先为禹除道。”即五画地，掘其画中央土（一一一背）而怀之（一一二背）。

这一巫术仪式又见于马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载医治伤者血出的禁咒巫方中。其过程也是在施术者念完咒辞后，再施以“五画地”的仪式。原文曰：

伤者血出，祝（咒）曰：“男子竭，女子截。”五画地□之（一三）<sup>②</sup>。

① 张紫晨：《中国巫术》，（上海）上海三联书店，1990年，第3页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第27页。

另外，在周家台 30 号秦墓发掘出土的一批简牍医方中，有一条是治“马心”疾<sup>①</sup>的巫方，施术者在念完禁咒辞后，也有画地的仪式，但作“午画地”。原文曰：

马心：禹步三，卿（嚮）马祝曰：“高山高郭，某马心天，某为我已之，并□侍

之。”即午画（三四五）地，而最（撮）其土，以靡（摩）其鼻中（三四六）<sup>②</sup>。

睡虎地秦简《日书》甲种《盗者篇》所载有关出行巫术仪式中的“五画地”，整理小组无释。饶宗颐先生曾引《道藏》所载禹步资料“用白垚画作九星，斗间相去三尺，从天罡起，禹步随作一次第之，居魁前逆之”而推测说：“日书叙禹步，即五画地，想亦用白垚画于地上作北斗状。”<sup>③</sup>上引帛书《五十二病方》中的“五画地”，整理小组注曰：“五画地，在地上画五下。”<sup>④</sup>而周家台 30 号秦墓医简中的“午画地”，整理者注曰：“‘午’，纵横相交。《玉篇·午部》：‘午，交也。’《仪礼·大射》：‘度尺而午’，郑玄注：‘一纵一横曰午，谓画物业。’‘午画地’，即在地上画出一纵一横的两条交叉的直线。”<sup>⑤</sup>笔者认为，上述各家将“五画地”释为“在地上画五下”或“用白垚画于地上作北斗状”的说法均似不妥。

实际上，“五”与“午”古同而通，古书于“五”字常有作“午”字者。如《左传·成公十七年》有“夷阳五”，《国语·晋语六》作“夷羊五”，宋庠本“五”作“午”<sup>⑥</sup>。《仪礼·特牲馈食礼》：“胙俎心舌，皆去本末，午割之。”郑注：“午割，纵横

① “马心”，整理者注：“‘马心’，疑指马的某种疾病。”但又说：“‘心’字或读为‘駮’，《说文》：‘马行疾也。’则此为使马疾行的方术。”说见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 132 页。案：“天”在古代可指一种在额头上刺字的刑罚。《易·睽》曰：“见舆曳，其牛掣，其人天且劓”陆德明《经典释文》曰：“天，劓也。马云：‘就凿其额曰天。’”而简文中的“已”字，有“治愈”之义。《吕氏春秋·至忠》曰：“王之疾，必可已也。”高诱注：“已，犹愈也。”《广雅·释诂》：“已，愈也。”“已”字此义在帛书《五十二病方》中多次出现。如：治疗“诸伤”方中云：“毋近内，病已如故。”治疗“狂犬啮（啮）人”方曰：“取恒石两，以相靡（磨）殴（也），取其靡（磨）如麋（糜）者，以傅犬所啮者，已矣。”治疗“蚘”方曰：“责（喷）吹：‘伏食，父居北在，母居南止，同产三夫，为人不德。已。不已，青傅之。’”以上各方中的“已”均指疾病治愈而言。此外，周家台 30 号秦墓所载医方简中有一条治疗“疟疾”的禁咒方，其咒辞中有“若苟（苟）令某疟已”，意思是说，假如让某疟疾得以治愈，某……这与“某为我已之”的句意相类。因此，本条医方中的“某马心天，某为我已之”应是说某（指马的主人）马得了某种（与心脏有关的？）疾病，请为我治愈它吧。是知此处的“马心”应该是治疗与马有关的某种疾病的方子，而非使马疾行的方术。

② 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 132 页。

③ 饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，（香港）香港中文大学出版社，1982 年，第 21 页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 27 页。

⑤ 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 132 页。

⑥ 高亨编纂、董治安整理：《古字通假会典》，（济南）齐鲁书社，1989 年，第 849 页。

割之。”《周礼·秋官·壶涿氏》：“壶涿氏掌除水虫，以炮土之鼓驱之，以焚石投之。若欲杀其神，则以牡槀午贯象齿而沈之，则其神死渊为陵。”郑注：“故书午为五。杜子春云：‘五贯当为午贯。’”贾公彦疏：“云‘以牡槀午贯象齿而沈之’者，以槀为干穿孔，以象牙从槀贯之为十字，沈之水中。”<sup>①</sup>李时珍《本草纲目·兽部》“象牙”条下说：“世人知然犀可见水怪，而不知沉象可驱水怪。按《周礼·壶涿氏》：‘掌水虫。欲杀其神者，以槀木贯象齿而沉之，则其神死而渊为陵。’以象齿作十字，贯于木而沉之，则龙、罔象之类死也。”<sup>②</sup>孙诒让《周礼正义》引段玉裁说云：“五易为午者，杜见礼家说一纵一横曰午，因易之。不知五、午一字，古音义皆同。古文五作×，则尤一纵一横之状也。”又引徐养原说云：“《仪礼·大射仪》‘度尺为午’，注云：‘一纵一横曰午。’《说文·五部》：‘五，五行也，从二，阴阳在天地间交午也。古文省作×。’是五有交午之义，故与午通。”<sup>③</sup>朱芳圃先生说：“×象交错形，二谓在物之间也，当以交错为本义。自用为数名后，经传皆借午为之。”<sup>④</sup>清人吴荣光《筠清馆金石文字》卷五所收“汉大梁鼎”铭文曰：“梁廿又五年大梁司寇□□智封为量□四分。”<sup>⑤</sup>其中“五”字亦正作“十”字。由上诸说可知，“五”、“午”二字古本通用，而“午”者，即纵横交错之状。因此，上引资料中的“五画地”，即“午画地”，也就是在地上画纵横交错的“十”字形符号。

这种画地作法的巫术方法，古代巫道术士常在咒禁法术中使用，医家的禁咒方中也多见类似的疗疾手段。如陶隐居《集验方》云：“蝎有雄雌。雄者螫人痛止在一处，用井泥傅之；雌者痛牵诸处，用瓦屋沟下泥傅之。皆可画地作十字取土，水服方寸匕。”<sup>⑥</sup>王焘《外台秘要方》引《集验》“疗蝎虫螫人方”云：“画地作十字，取上土，水服五分匕。”<sup>⑦</sup>《普济方》亦载此方，但引作“治蝎螫人方：用画地作十字，取上土，水服五分瘥”。又，《普济方·诸虫兽伤门·蜂螫附论》引《德生堂方》“治蜂螫方”云：“用于地上寻小竹或木棒儿，正南北安顿者，取在手，就（地）写十字，先从南画至北，次从东画至西。然后于十字中心掏一捻土，傅在痛处，立止。屡曾用之，治〈殄〉

①（唐）贾公彦：《周礼注疏》，第251页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第889页。

②（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2827页。

③（清）孙诒让著，王文锦、陈玉霞点校：《周礼正义》，（北京）中华书局，1987年，第2939页。

④朱芳圃：《殷周文字释丛》（北京）中华书局，1962年，第127页。

⑤（清）吴荣光：《筠清馆金石文字》卷五，第53页，《续修四库全书·史部·金石类》（第902册），（上海）上海古籍出版社，2002年，522页。

⑥转引自（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2283页。

⑦（唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1993年，第824页。

不可晓，须至诚乃验。”<sup>①</sup> 陈藏器《本草拾遗》载有治疗“卒患心痛方”云：“人卒患心痛，画地作五字，以撮取中央土，水和一升绞，服之，良也。”<sup>②</sup> 上引诸条医方中的“画地作十字”、“就地画十字”或“画地作五字”，亦即在地上画纵横交错的“午”字，也就是上引睡虎地秦简中的“五画地”，或周家台秦墓简牍中的“午画地”。“五画地，掇其画中央土而怀之”中的“掇”，整理小组注引《广韵》曰：“拾也。”<sup>③</sup> 则“掇其画中央土而怀之”即拾取其画地后中心部位的土揣在怀中。这与上引《集验方》中“画地作十字，取（上）土”、《德生堂方》“就地写十字，然后于十字中心掏一捻土”以及《本草拾遗》“画地作五字，以撮取中央土”的方法也是完全相同的。因此，如果将“五画地”释作“在地上画五下”或“用白垩画于地上作北斗状”，则很难解释“掇其画中央土而怀之”中的“画中央土”。因为“在地上画五下”或“用白垩画地上作北斗状”这两种画法均无“中央”可言，当然也就不可能有所谓的“中央土”了。而只有将“五画地”理解为“午画地”，亦即在地上画纵横交错的“十”字形，才能形成以纵横交错点为中央的“中央土”，也才符合“掇其画中央土而怀之”的简文原义。

施术者在地上画纵横交错的“十”字形仪式看起来简单，但随着这看似简单的纵横两画，却产生出某种强大的神秘力量，以至于纵横交错处的土也因之具有了灵力。怀揣此土不但可保出行者出行平安，而且巫道医家还可利用之治疗某些疾病。这纵横交错的两画中何以会含有如此强大的灵力？法国学者德尔维拉认为，“十”字符合通常是太阳和生命力、繁殖力的象征。一般说来，“十”字在开始时只有表示太阳照射的四个主要的方位，后来变成了发光体的符号<sup>④</sup>。中国古代巫术仪式中的画地作“十”字的方法或与早期先民对于太阳崇拜的信仰有关。

①（明）朱橚等编：《普济方》（第7册），（北京）人民卫生出版社，1982年，第972页。此条医方又见于稍后由朝鲜人金礼蒙辑我国明代以前医籍150多种汇编而成的《医方类聚》一书卷166所载《虫伤门》“治蜂螫”下，原文作：“用于地上寻小竹或木棒儿，正南北安顿者，取在手就地写十字，先从南画至北，次从东画至西，然后于十字中心掐一捻土，傅在痛处立止，屡曾用之，殆不可晓，须至诚乃验。”此方文字较《普济方》所引完整，据此也可订补《普济方》中的错、脱之字。

② 尚志钧：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第31页。按，此条医方首见于葛洪所撰《肘后备急方》卷一“治卒心痛方第八”下，原文曰：“尽地作五行字，撮中央土，以水一升，搅饮之也。”见（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第15页。尚志钧先生辑校本据文义改“尽地”为“画地”。见（晋）葛洪撰、（梁）陶弘景增补、（金）杨用道再补、尚志钧辑校：《补辑肘后方》（修订版），（合肥）安徽科学技术出版社，1996年，第27、32页。按，从医方文字上看，陈藏器《本草拾遗》所载本方应是传抄自葛洪的《肘后备急方》，故可据以校订《肘后》之衍误处。“尽”字繁体作“盡”，与“画”字之繁体“畫”形近而误。而“尽地作五行字”一句中的“行”字，从文义上推之，当亦是衍文。

③ 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224页。

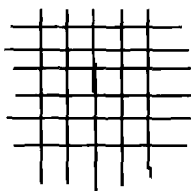
④ [法] 德尔维拉：《符号的传播》，转引自何新：《中国远古神话与历史新探》，（齐齐哈尔）黑龙江教育出版社，1988年，第3页。

## (二) 直五横

在除道仪式中，除了画地作“十”字的方法外，在放马滩秦简《日书》所载出行仪式中尚有画地作“直五横”的。原简文曰：

禹须叟行，不得择日，出邑门，禹步三，向北斗质画地，视之曰：“禹有直五横，今利行，行毋咎，为禹前除，得。”<sup>①</sup>

胡文辉先生怀疑“直五横”有脱漏，可能为“四直（纵）五横”<sup>②</sup>。余新先生则将“直五横”补为“直五横六”，并认为“四纵五横”盖后起之说，或为凑合“九”之数而改<sup>③</sup>。从后世文献资料来看，这两种说法均有可能。如在敦煌文献 P2661《诸杂略得要抄子一本》中就载有事情急迫无暇择吉日出行时，可用画地作“五纵六横”（图一四）或“四纵五横”并念咒语的仪式以为变通的方法。原文曰：



图一四 五纵六横

凡人欲急，不择日而出大门，画地五纵六横，一云四纵五横。

禹为治道，蚩尤壁（避）兵，五（吾）周行天下，为祸殃，呵吾者死，流吾者亡，急急如律令。论之，可画上过而去，物（勿）回头<sup>④</sup>。

于出行仪式中画地作“四纵五横”的方术在唐以后的数术类文献如《遁甲符应经》、《类编历法通书大全》、《增补玉匣记》、《居家必用事类全集》等书中<sup>⑤</sup>记载颇多，论者多有征引，此不赘列。若将后世道经中所载“四纵五横”的画地法与放马滩秦简所载出行仪式中的画地法对比，可以发现，无论是在巫术仪式的性质上，或其画地作法的形式上，二者都是十分相近的，这也说明秦汉以降的许多巫术仪式实际上并非后人的创造，而是渊源有自的。

① 甘肃省文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，释文第86、95页。

② 胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，（广州）中山大学出版社，2000年，第151页。

③ 余欣：《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，（北京）中华书局，2006年，第316、320页。

④ 黄永武主编：《敦煌宝藏》（第123册），（台北）新文丰出版公司，1986年，第175页。

⑤ （宋）杨维德等撰：《遁甲符应经》、《续修四库全书术数类丛书》（第13册），（上海）上海古籍出版社2006年，第306页；（元）宋鲁珍通书、（元）何士泰历法、（明）熊宗立类编：《类编历法通书大全》，《续修四库全书术数类丛书》（第15册），（上海）上海古籍出版社，2006年，第328页；传为许真君手著、奎壁主人增广：《增补玉匣记》，光绪丁未（1907年）石印本卷上，第33页；明代无撰人：《居家必用事类全集》，《北京图书馆古籍珍本丛刊》（第61册），（北京）书目文献出版社，1988年，第98~99页。

### (三) 周画中

在行人宿于途中时，为了加强行宿中的安全，常有画地作圈以为法禁的仪式，此即马王堆汉墓帛书《养生方》中所说的“周画中”。帛书原文曰：

【一曰】：行宿，自諱（呼）：“大山之阳，天□□□，□□先□，城郭不完，□以金关。”即禹步三，曰以产（一八九）荆长二寸，周昼〈画〉中（一九〇）。

【一曰】：东乡（向）諱（呼）：“敢告东君明星，□来敢到画所者，席彼裂瓦，何人？”有（又）即周【画】中（一九一）。

以上两条资料大意，前文已有述及。第一条是在行宿中，行宿者念完禁咒辞后，接着走三个“禹步”，最后用具有神秘灵力的二寸长的牡荆条在行宿周围画圆圈。施术者相信如此做后，自己就如同宿于坚固的城郭之中，可以抵御外来邪魅的侵扰。《抱朴子·登涉》载入山禁虎法说：“以左手持刀闭炁，画地作方，祝曰：‘恒山之阴，太山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城郭不完，闭以金关。’因以刀横句日中白虎上，亦无所畏也。”又，《遁甲符应经》“真人闭六戊法”条下载行宿辟病去害法曰：“诸欲止宿安营，辟病去害者，当用真人闭六戊之法，百恶莫敢近，神验秘之……假令甲子句中戊在辰上，以刀从鬼门起，在左行画地一周，次取中央土一斗分置六戊之上，六处各置十一斗土，置乃于取土之处，入中央咒曰：‘太山之阳，常山之阴，盗贼不起，虎狼不行。城郭不完，闭以金关，千凶万恶，莫之敢当，仍在营中宿，不获出也。’”<sup>①</sup>以上两方中的某些仪式虽与帛书本方有异，但其“画地作方”或“画地一周”的画地仪式及禁咒辞内容则均与帛书本方相类，二者间或当有其传承之关系。第二条资料，也是在行宿中，行宿者先东乡祈请“东君明星”为其行宿中的保护神，然后以物画地为圈，以防御行宿中的鬼魅侵扰。

出行者用“牡荆”作为画地作法的工具，这可能主要还是想借助牡荆在古人信仰中所具有的辟邪除魅的灵力。至于在地上所画圆圈所具之神秘功效，也当完全来自于牡荆的神秘性能。在明代吴承恩所撰的神魔小说《西游记》中，也有类似的行宿卫身手段。该书第五十回中写道：

行者转身欲去化斋，却又回来道：“师父，我知你没甚坐性，我与你个安身法儿。”即取金箍棒，幌了一幌，将那平地下周围画了一道圈子，请唐僧坐在中间，着八戒、沙僧侍立左右，把马与行李都放在近身，对唐僧合掌道：“老孙画的这圈，强似那铜墙铁壁，凭他什么虎狼魔鬼，俱莫敢近。但只不可

<sup>①</sup>（宋）杨维德等撰：《遁甲符应经》，《续修四库全书术数类丛书》（第13册），（上海）上海古籍出版社，2006年，第306页。

走出圈外，只在中间稳坐，保你无虞。千万千万！”三藏依言，师徒俱端然坐下<sup>①</sup>。

行者在地上所画圆圈的防卫功能实际上也是来自于如意金箍棒的灵力。两相对比可知，无论是在画地的方法上还是用物的选择上，二者的信仰原理均相一致。

## 二、被发（即披发、解发、释发）

后世巫道术士作法时，常须将挽着的头发打开作披散状。而对于一般民众来说，当遇到鬼魅精怪时，也可通过此一装束获得神秘灵力，从而达到驱邪除魅之良效。此类信仰至迟可溯及战国时期，睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》简文云：

人行而鬼当道以立，解发奋以过之，则已矣（四六背叁）。

“解发”，即解开发束，使之成披散状。简文的意思是说，人在路上行走，鬼站于路中间面对着你，只需解散发束勇敢地走过去，就可以禳除此鬼。披发所具有的巫术功效又见于禳梦的仪式中。睡虎地秦简《日书》甲种《梦篇》简文云：

人有恶梦（梦），觉（觉），乃绎（释）发西北面坐，辄（禱）之曰：

“皋！敢告玺（尔）黔犄。某，有恶梦（梦），走归黔犄之所。黔犄强饮强食，赐某大幅（富），非钱乃布，非茧（一三背壹）乃絮。”则止矣（一四背壹）。

此条简文大致内容又见于睡虎地秦简《日书》乙种《梦篇》，前文已有征引，此不赘录。禳除恶梦前的准备工作，需要禳梦者“释发西北面坐”。秦简整理小组注：“释发，散发。”<sup>②</sup>则此处的“释发”亦即上引禳除当道而立之鬼的“解发”，都是指解散发束，使头发成披散状。秦人“被发”以御鬼魅的观念，据晋人干宝《搜神记》等书所载，可溯及秦文公时。该书卷十八云：

秦时，武都故道有怒特祠，祠上生梓树，秦文公二十七年，使人伐之，辄有大风雨，树创随合，经日不断。文公乃益发卒，持斧者至四十人，犹不断。士疲，还息；其一人伤足，不能行，卧树下，闻鬼语树神曰：“劳乎？攻战！”其一人曰：“何足为劳。”又曰：“秦公将必不休，如之何？”答曰：“秦公其如予何。”又曰：“秦若使三百人，被发，以朱丝绕树，赭衣，灰釜伐汝，汝得不困耶？”神寂无言。明日，病人语所闻。公于是令人皆衣赭，随斫创，釜以灰，树断。中有一青牛出，走入丰水中。其后，青牛出丰水中，使骑击之，不胜；有骑堕地，复上，髻解，被发，牛畏之，乃入水，不敢出。故秦自是置

①（明）吴承恩著，黄永年、黄寿成点校：《西游记》，（北京）中华书局，2005年，第258页。

② 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210页。



“旄头骑”<sup>①</sup>。

《史记·秦本纪》张守节《正义》亦载此一故事，则云出自《录异传》<sup>②</sup>，故事梗概虽略有异，但“被发伐树”和“发解，牛畏之”的情节则相同。这与睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》的被发禳鬼以及甲、乙种《梦篇》所载被发禳梦的信仰正相合，可证当时社会民众习俗中确已存在被发驱邪以及鬼魅惧怕被发的信仰。此一巫术行为在秦汉以降的巫术活动中多有传承，《淮南万毕术》云：“被发向北，咒杀巫鼠。”注曰：“夜有鼠，巫被发北向咒曰：‘老鼠不祥，过者受其殃！’”<sup>③</sup>《汉书·息夫躬传》云：“躬邑人河内掾贾惠往过躬，教以祝盗方，以桑东南指枝为匕，画北斗七星其上，躬夜自被发，立中庭，向北斗，持匕招指祝盗。”<sup>④</sup>葛洪《抱朴子·杂应》载仙人入瘟疫祓禁法云：“思其发散以被身，一发端，辄有一大星缀之。”<sup>⑤</sup>此均为“被发”施术信仰之体现。

驱邪除魅时须解散发束，而后世巫道术士作法时亦多如此装束。古人何以会有此一信仰？刘乐贤认为解发可避鬼魅的信仰是与古人认为头发有避邪的作用有关，并引《齐民要术·小豆篇第七》所引《龙鱼河图》“岁暮四更中，取二七豆子，二七麻子，头发少许……辟五方鬼”以解释《日书·梦篇》说禳梦时须“释发”的行为<sup>⑥</sup>。王子今先生也认为“解发”有特殊意义，并引《广弘明集》卷一三《九箴篇》“自黄老风浇，容服亦变，非道非俗，谚号门人，善诅善骂，古名贵卒。其救苦也，则解发系颈，以绳自缚，牛粪涂身，互相鞭打”，进一步指出其“解发系颈”形式值得注意<sup>⑦</sup>。但两位研究者终亦未能指出此一装束信仰的真正蕴意。要弄清楚此一信仰的巫术文化背景，还得从文献所载有关“被发”的资料谈起。

古文献所见“被发”者，除了巫术活动中施术者常需“被发”外，大致尚有以下

①（晋）干宝撰、汪绍楹校注：《搜神记》，（北京）中华书局，1979年，第216页。

②（汉）司马迁：《史记》（第1册），（北京）中华书局，1982年，第180～181页注文。

③（汉）刘安撰、（清）孙冯翼辑：《淮南万毕术》（《丛书集成初编》本），（上海）商务印书馆，1939年，第1页；另，清人茆泮林所辑《淮南万毕术》（第9页）亦载有与此略同的一条资料云：“被发向北，咒杀巫鼠。”注：“夜有巫被发北向，禹步，咒曰：‘老鼠不祥，过者受其殃。’”此处被发北向的仪式未变，只是在咒语前多了禹步的程序。披发禳鼠的信仰在后世仍有遗存，民国四年版《汉口小志》云：“俗谓老鼠做嘍（叱）声不吉，闻者即披发而起，将发咬口中以抵制之。”引自丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编》（中南卷），（北京）书目文献出版社，1991年，第324页。

④（汉）班固：《汉书》（第7册），（北京）中华书局，1962年，第2186页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》（修订本），（北京）中华书局，1985年，第275页。

⑥ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第247页。然作者于该书第256页列举“人行而鬼当道以立，解发奋以过之，则已矣”条简文资料又说，古人“解发”禳鬼的方法，“显然就是一种随意发挥”。此说不妥，恐系作者“随意”之言。披发以禳鬼的方法，显然与古人相信披发具有神秘灵力的信仰有关，而非如刘先生所说，是“一种随意的发挥”。

⑦ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第440页。

几种情况：

(1) “被发”乃古代周边少数民族之装束。中原民族男女达到一定年龄后均要束发于首，加冠笄为饰，而周边少数民族则编发而散披于背。《论语·宪问》载孔子之语云：“微管仲，吾其被发左衽矣。”刘宝楠注曰：“被发者，皇《疏》云：‘被发，不结也。礼，男女及时，则结发于首，加冠笄为饰。戎狄无此礼，但编发被之体后也。’《左》僖公二十二年《传》：初，平王之东迁也，辛有适伊川，见被发而祭于野者，曰：‘不及百年，此其戎乎，其礼先亡矣！’是被发为戎狄俗也。”<sup>①</sup>《礼记·王制》载周边民族之生活方式说：“东方曰夷，被发文身，有不火食者矣……西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。”《山海经·海外西经》曰：“白民之国，在龙鱼北，白身被发。”又，《海内北经》曰：“据比之尸，其为人折颈被发，无一手。”“穷奇状如虎，有翼，食人从首始，所食被发。”《汉书·郑弘传》亦云：“夷狄之人贪而好利，被发左衽，人面兽心，其与中国殊章服。”这种对头发的束于首或披于背的区别，不仅反映了中原民族与周边少数民族在生活习俗上的不同特点，同时也展现了不同民族的文化心理。

(2) “被发”乃狂者或佯狂者之装束。在古代，为了苟全性命于乱世，一些人常在服饰上一反常态，装出神志失常的样子，以逃避政治迫害。如商代的箕子，楚国的接舆等人。《楚辞·惜誓》云：“比干忠谏而剖心兮，箕子被发而佯狂。”《尸子》曰：“箕子胥余，漆体而为厉，被发佯狂。”<sup>②</sup>此事又见于《战国策·秦策三》：“箕子、接舆，漆身而为厉，被发而为狂，无益于殷、楚。”《韩诗外传》卷六：“比干谏而死，箕子……遂解发佯狂而去。”同书卷七也说：“纣杀王子比干，箕子被发佯狂。”《史记·宋微子世家》云：“箕子者，纣亲戚也……纣为淫佚，箕子谏，不听……乃被发佯狂而为奴。”《楚辞·涉江》云：“接舆髡首兮，桑扈裸行。”箕子、接舆等人的被发佯狂或髡首裸行，实是出于不得已而所为，但从侧面反映了古代是以被发为非正常者之装束。

(3) “被发”乃困辱者之装束。因政治因素或不得已的原因，致使某些人身处困境，不能以常人的装束生活，故有被发者。如《说苑》卷十二载伍子胥因受楚平王的追捕，逃楚入吴，“被发乞食于吴”<sup>③</sup>。

(4) “被发”乃患某些精神类疾病之患者的症状。《诸病源候论·注病诸侯》载“颠风”之疾症状为“或被发狂走，打破人物，此名颠风”。《医方类聚·癫痫门》载狂邪之疾发作时，其病者症状为“狂邪发无常，被发大唤，欲杀人，不避水火”。此种情况下的被发，是患者因精神失常而处于不自觉状态下的行为，表明被发实非精神正常者的装束。

<sup>①</sup> (清)刘宝楠：《论语正义》，(北京)中华书局，1990年，第578页。

<sup>②</sup> (战国)尸佼著、汪继培辑：《尸子》(《丛书集成初编》本)，(北京)中华书局，1991年，第50页。

<sup>③</sup> (汉)刘向：《说苑》卷12，第58页，《四部丛刊初编·子部》，(上海)上海书店，1989年。

(5) 神鬼精怪等物常作“被发”状。《左传·哀公十七年》载，卫庄公在北宫做梦，梦见一个人登上昆吾之观，披散着头发，脸朝北方而叫嚷。《左传·成公十年》载，晋景公梦见一个大鬼，披散的头发拖到了地上。《庄子·外物》载，宋元君半夜做梦梦见一个披散着头发的人从阿门向里窥视。又，《庄子·达生》载，孔子观于吕梁水上，见到一男子被发行歌而游于塘下。孔子走上去说：“我以为你是鬼呢，原来是人啊。”《楚辞·大招》载招魂者召唤那游离于太空的亡魂时说：“魂乎无西！西方流沙，漭洋洋只。豕首纵目，被发长只。”《韩非子·内储说下》载燕人李季喜欢出门远游，他的妻子与一男子私通。李季突然返回家中，正好将与其妻私通的男子堵到家中。其妻很害怕，家中的女仆出主意说：“让公子（与其妻私通者）袒裸着身子、披散着头发直奔出门，我们假装都未看见。”与季妻私通者依计而行，飞快地跑出门去。李季问：“这人是谁？”家中的仆人都说没有看见任何人。李季说：“难道我见鬼了吗？”又，《后汉书·阴识传》李贤等注引《杂五行书》云：“灶神名禰，字子郭，衣黄衣，夜被发从灶中出，知其名呼之，可除凶恶。宜市猪肝泥灶，令妇孝。”<sup>①</sup>《太平御览》卷八八六引《白泽图》云：“夜见堂下有小儿被发走，勿恶之，名曰沟。以其名呼之，则无咎。”《尔雅·释兽》云：“狒狒如人，被发迅走，食人。”《太平御览》卷九〇八引《山海经图赞》亦云：“禺禺怪兽，被发操竹；获人则笑，唇盖其目；终亦号咷，反为我戮。”以上诸例说明，在古人的信仰中，鬼神精怪的形状总是披散着头发的。

(6) “被发”是古代医道之士导引养生时的装束。《黄帝内经·素问·四气调神大论》云：“春三月，此为发陈。天地俱生，万物以荣，夜卧早起，广步于庭，被发缓形，以使志生，生而勿杀，予而勿夺，赏而勿罚，此春气之应，养生之道也。”<sup>②</sup>《灵枢·经脉》载“肾足少阴之脉”病的疗法为“缓带，披发，大杖，重履而步”。杨上善曰：“披发，今灸肾病，须开顶被发，阳气上通，火气宣流。”<sup>③</sup>类似疗法亦见于帛书《阴阳十一脉灸经甲本》所载：“少阴之脉，【久<灸>则强食产肉，缓带】，皮（披）发，大杖（杖），重履而步，久<灸>几息则病已矣。”张家山汉简《引书》简文载养生益气法说：“春日，蚤（早）起之后，弃水，澡溲（漱），洒齿，洵（吮），被发，遊（游）堂下，逆露（露）之清，受天地之精，飲（饮）水一掬（杯），所以益髓（寿）也。”又“引辟”方曰：“端立，被发敦踵三百，却步三百而休。”<sup>④</sup>《云笈七籤》卷十九云：“经曰：常以庚申之日申时，被发西南，首申地偃卧，纵体瞑目。”该书同卷又云：“经曰：还精绛宫之中法，常以月一日、十五日、晦日，以日初出时，被发东

①（宋）范曄：《后汉书》（第4册），（北京）中华书局，1965年，第1133页注文。

②《黄帝内经素问》，（北京）人民卫生出版社，1978年，第3页。

③（隋）杨上善：《黄帝内经太素》，（北京）人民卫生出版社，1965年，第108页。

④ 张家山二四七号汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简（二四七号墓）》（释文修订本），（北京）文物出版社，2006年，第171、182页。

首向日卧。”<sup>①</sup>由上资料可知，古代医道之士认为，“被发”的装束可以使人的精气与自然之气汇通融合，从而收到新陈代谢、生志养气之目的。

由以上有关“被发”的几种情况，我们可以作出如下几点概括：

其一，对于中原礼仪之邦来说，周边那些文化较为落后的民族都是缺乏王风所化的蛮夷戎狄。这种文化发展上的不平等，最终导致了中原民族对周边民族心理上的歧视。因此，对于周边少数民族生活习俗，不但难以得到心理上的认同和接受，而且对其产生厌恶和忌讳。如《左传·襄公二十九年》载晋司马女叔侯之语说：“杞，夏余也，而即东夷。”杜预注：“行夷礼。”同年《经》称杞文公为“杞子”，《传》云：“书曰‘子’，贱之也。”杜注：“贱其用夷礼。”杞为夏禹后裔所封之国，为中原侯国，按照周礼，应称杞君为“公”，只因其行东夷之礼，故被贬称为“子”。《晏子春秋·内篇谏下》载，齐景公“衣黼黻之衣，素绣之裳，一衣而五彩具焉；带球玉而冠且，被发乱首，南面而立”，傲然而问晏子曰：“昔仲父之霸何如？”晏子曰：“公伐宫室之美，矜衣服之丽，一衣而五彩具焉，带球玉而乱首被发，亦室一容矣，万乘之君，而壹心于邪，君之魂魄亡矣，以谁与图霸哉？”齐景公作为一国之君而被发乱首，在晏子看来，这是一心向邪，丧失魂魄的表现。又，《晏子春秋·内篇杂上》载，齐景公大白天披散着头发，车载妇人以出宫，守门者说：“你不是我的国君。”以上有关齐景公被发的行为，之所以不能为大臣晏子和守门者所接受，就是因为“被发”对于中原民族来说，是异族之俗，因而是被忌讳的装束。

其二，上述第（2）、（3）、（4）种被发的情况，不管其是属于真狂还是佯狂，或是困辱者的无奈之状，其均是非正常人的装束，因而被发的形状也是被正常人所厌恶和忌讳的。

其三，神鬼精怪等物是古人所惧怕的，而神鬼精怪又非真实存在的东西，它们是在人类对现实事物的错误幻想下所产生的。这种错误的幻想，实际上来自于对异族习俗的歧视，即中原民族视周边民族为鬼魅。或者说，人们想象中的鬼魅形象就是取象于少数民族的外形的<sup>②</sup>。是以《左传·文公十八年》说，舜臣尧，“流四凶族，浑敦、穷奇、檮杌、饕餮，投诸四裔，以御魑魅”。将四凶族放逐于四方，目的是为了以凶治凶，以毒攻毒。这种民族的排他性心理，反映在民俗信仰中，便是对于异族生活习俗的畏惧和排斥。

①（宋）张君房编、宋永晟点校：《云笈七籤》（第1册），（北京）中华书局，2003年，第446页。

② 赵建伟：《人世的“禁区”——中国古代禁忌风俗》，（西安）陕西人民教育出版社，1988年，第171页。

基于以上的分析,笔者认为,古代巫道术士作法时常作“被发”的装束,它是源自于对少数民族生活习惯的排斥和不能认同的心理。这种心理,一方面是来自于对“非吾族类”的厌恶,另一方面则是来自于对不同族属者所产生的“敬而远之”的恐惧感。而在这种对异族习俗既厌恶又恐惧的情感驱使下,便产生出相应的禁忌,最终又因禁忌而产生崇拜。此种矛盾心理,正如鲁迅先生所说:“中国人对于异族,历来只有两样称呼:一样是禽兽,一样是圣上。从没有称他朋友,说他也同我们一样的。”<sup>①</sup>古人一方面对异族被发的装束敬而远之,以预防它给人们带来不祥,一方面又常常希望凭借它那神秘的灵力来驱除邪魅,获得吉祥,这与宋人沈括《梦溪笔谈》所载关中土人悬挂模样可怖之螃蟹于门户来辟邪的信仰可谓同出一辙<sup>②</sup>。而当这种对异族被发的禁忌与崇拜心理同道家释发以助精气的学说相结合时,“被发”的装束便也发挥出其更为强大的灵力,不但成为巫道术士增强其法术威力时常须借助的行为仪式,也成为一般民众在现实生活中用以驱邪除魅的寻常手段。

### 三、毋（勿）顾

“毋顾”,即不能回头看的意思。在出土简帛文献中,多见施术者在巫术仪式中要遵守“毋顾”(或“勿顾”、“勿敢顾”)的禁忌。这种对当事人的行为禁忌要求,在出行、疗疾等事项所举行的巫术仪式中均有提及。如睡虎地秦简《日书》乙种简文云:

【出】邦门,可[ ](一〇二叁)行[ ](一〇三叁)禹符,左行,置,右环(还),曰[ ](一〇四叁) [ ]右环(还),曰:行邦[ ](一〇五叁)令行。投符地,禹步三,曰:皋(一〇六叁),敢告[ ]符,上车毋顾,上[ ](一〇七叁)

该条简文是为了确保出行者出行顺利而举行的巫术仪式,简文大意在前文中已有述及。出行者在念完咒辞后,对其自身的行为要求是“上车毋顾”。为什么要求当事人“上车毋顾”呢?睡虎地秦简《日书》甲种《行篇》有一条资料是有关出行的,不但要求出行者在出门后“毋敢顾”,而且对“毋敢顾”的原因说得非常明白:

凡民将行,出其门,毋(无)敢顾(顾),毋止。直述(术)吉,从道

① 鲁迅:《热风·随感录·四十八》,《鲁迅杂文全集》,(郑州)河南人民出版社,1994年,第106页。

② 《梦溪笔谈》卷二十五云:“关中无螃蟹。元丰中,余在陕西,闻秦州人家收得一千蟹。土人怖其形状,以为怪物,每人家有病症者,则借去挂门户上,往往遂差。不但人不识,鬼亦不识也。”见(宋)沈括:《梦溪笔谈》卷二十五,第21页,(北京)文物出版社,1975年。又,《本草纲目·兽部》“驴槽”条下李时珍“发明”曰:“锦囊诗云:‘系蟹悬门除鬼疾,画驴挂壁止儿啼。’言关西人以蟹壳悬之,辟邪症;江左人画驴倒挂之,止夜啼。与驴槽止哭之义同,皆厌禳法耳。”关中土人以螃蟹为可怖之物,但又借其可怖来除魅疗疾,此正反映了古人对于某些事物既惧之又用之的心理,这与中原民族对于周边民族“被发”的装束所持情感是一样。

右吉，从左吝。少（小）𠂔（顾）是胃（谓）少（小）楮，吝；大𠂔（顾）是胃（谓）大楮，兇（凶）（一三〇正）<sup>①</sup>。

整理小组注曰：“楮读为伫，站立。”亦即“停留”之义。按，“吝”有“悔恨、遗憾、吝嗇、贪恋、吝惜、行难、羞耻、耻辱”<sup>②</sup>诸义，然从“大顾是谓大楮，凶”来看，前一“吝”字当取“行难”之义，而后一“吝”字当以“耻辱”之义为是。上述简文大意是说，在出了家门后，不要回头看，也不要停止。走道路中间或者右边吉利，靠左行走则不利。小顾表示小停，会有小不利；大顾表示大停，会有大凶。可见，在早期先民的观念中，于出行时的仪式中，“顾”会给当事人带来灾殃。因此，常要求有关当事人“勿顾”。《吕氏春秋·本味》载伊尹之母身化空桑的故事说：“有伋氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君。其君令嫫人养之。察其所以然，曰：其母居伊水之上，孕，梦有神告之曰：‘白出水而东走，毋顾。’明日，视白出水，告其邻，东走十里，而顾其邑尽为水，身因化为空桑。故命之曰伊尹。”<sup>③</sup>此一故事中，伊尹之母因违背了“毋顾”的禁忌，故身化为空桑，这正是回顾会给当事人带来不祥信仰的反映。刘乐贤据孙思邈《备急千金方》卷二十七皇帝杂忌法第七“行及乘马，不用回顾，则神去人不用，鬼行踏粟”及《云笈七籤》卷三十五禁忌篇“凡上床先脱左足履。或运行、乘车马，不用回顾，顾则神人去”推测，古人认为回顾则有神灵离体的危险<sup>④</sup>。此当是另一种解释。

在出土简帛文献资料中，要求当事人“毋顾”的禁忌，还见于治病疗疾的巫术仪式中。帛书《五十二病方》载有多条治疗“疣”疾的巫方，其中两方有“勿顾”的要求。原帛书文字曰：

一，令尢（疣）者抱禾，令人嗥（呼）曰：“若胡为是？”应曰：“吾尢（疣）。”置去禾，勿顾（一〇三）。

一，以月晦日日下舖时，取𠂔（块）大如鸡卵者，男子七，女子二七。先【以】𠂔（块）置室后，令南北【列】（一〇五），以晦往之𠂔（块）所，禹步三，道南方始，取𠂔（块）言曰𠂔言曰：“今日月晦，靡（磨）尢（疣）北。”𠂔（块）一靡（磨）□（一〇六）。已靡（磨），置𠂔（块）其处，去勿顾。靡（磨）大者（一〇七）<sup>⑤</sup>。

① 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200页。

② 李格非主编：《汉语大字典》（简编本），（武汉）湖北辞书出版社、（成都）四川辞书出版社，1996年，第283页。

③ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》（下），（上海）学林出版社，1984年，第739页。

④ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第157页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第39、40页。

上述两方，一是以禾象征疣，令病疣者抱禾，在念完祝辞后，要求抱疣者“置去禾，勿顾”；一是以土块象征疣，在施行禹步并念禁咒辞等法术后，也要求施术者置土块其处“去勿顾”。前文所引帛书《胎产书》有关埋胞的资料中，要求产妇在扔掉胞衣后要“归勿顾”<sup>①</sup>。又，敦煌悬泉汉简第266号简文云：

入厕，禹步三。祝曰：入则谓厕哉，辰，病与恶入，疾去毋顾  
(II0214③:71)<sup>②</sup>。

这也是一条巫术疗疾的禁咒方。在疗疾咒辞念完后，同样要求施术者“疾去毋顾”。后世医籍文献中也多有类似的信仰记载。如葛洪《肘后备急方》卷三载“治疟病方”云：“日始出时，东向日再拜，毕，正长跪，向日叉手，当闭气，以书墨注其管两耳中，各七注，又丹书舌上，言子日死，毕，复再拜，还去勿顾，安卧勿食，过发时断，即差。”又载“禳疟咒”云：“候病者发日，日未出时，自执一石于水滨，一气咒云：‘智智圆圆，行路非难，提取疟鬼，送于河官，急急如律令。’投于水，不得回顾。”<sup>③</sup>孙思邈《千金翼方·禁经上》载“出病家门禁法”云：“从病家门出，去门三步，口口衔禁闭气，左转而去，然后咒之曰：‘一画成湖，再画成海，斩汝黄奴老古头，不得追吾天师祭酒之后，急急如律令。’便以左手画背后地，因去勿反顾。”<sup>④</sup>王焘《外台秘要方》卷二十九引《肘后》“疗疣目方”云：“月晦日夜，于厕前取故草二七茎，茎研二七过，粉疣目上讫，咒曰：‘今日月晦疣惊。’或明日朝乃弃，勿反顾之。”<sup>⑤</sup>丹波康赖《医心方》卷十四引《如意方》治鬼疟方云：“计发日，今夕可食，鸡鸣起，着衣履屣屣屣，随意出户脱之，途（径？）出勿顾，入幽闲（闭）隐室，坚闭户，勿令人知，脱人来呼，勿应。过时勿饮食，饥极但卧忍之，至夕乃还，必断也。”<sup>⑥</sup>类似的信仰也见于其他民族中。如非洲的卡加维人在医治由死人精灵惹起的疾病时，巫师常禁止受死者惊扰的寡妇吐出在睡眠时积存在口里的唾液，而在睡醒的时候让她咀嚼药物。然后，亲近的人们动身去掩埋“伊通戈”或者精灵。巫师把精灵驱入一种当地植物的球根内。把球根从侧面穿一个小孔，把夜里的唾液好药物灌进它里面，用塞子把小孔堵上，把球根重

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第139页。

② 胡平生、张德芳编撰：《敦煌悬泉汉简释粹》，（上海）上海古籍出版社，2001年，第182页。

③ （晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第57、60页。按，《肘后备急方》所载“禳疟咒”，王焘《外台秘要方》卷五有转引，只是文字上略有不同。如“圆圆”，《外台》作“团团”；“投于水，不得回顾”，《外台》作“即投石沈于水中，勿反顾而去”。

④ （唐）孙思邈：《千金翼方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第347页。

⑤ （唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1993年，第570页。

⑥ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第312页。

新种到地里。当亲近的人们离去的时候，巫师吩咐那个妇女在她没有到家之前不要回头看<sup>①</sup>。他们认为，用这种方法就可以躲避幻觉，使死者的精灵不再能惊扰患者。

“勿顾”的行为禁忌应是基于交感原理之上的一种信仰。在早期先民的观念中，“除了触摸，人们还可以通过其他方式接触事物。人们仅仅通过看就能和事物建立联系：目光是人与物联系的一种方式”<sup>②</sup>。因此，巫术活动中的当事人在巫术仪式结束后“勿顾”的行为要求，可能是古人相信“顾”会使作祟致疾的鬼魅识破施术者的法术，或者因施术者的回顾而使得二者间再次发生交感，从而使巫术仪式失灵，不能达到治病疗疾的预期目的。《本草纲目·果部》载有用桔枸木汁治疗“腋下狐气”的附方云：“用桔枸树凿孔，取汁一二碗，用青木香、东桃、西柳、七姓妇人乳，一处煎一二沸。就热，于五月五日鸡叫时洗了，将水放在十字路口，速回勿顾，即愈。只是他人先遇者，必带去也。”<sup>③</sup>可见，只要当事者“勿顾”，而他人先看到的话，那么，病魔就会转嫁到其人身上，而原来的患病者也就会痊愈了。这种要求施术者或巫术活动中的当事人“勿顾”的禁忌，不管其目的如何，都是基于交感巫术法则之上的一种错误联想。

此外，在简帛所见的巫术活动中，尚有摩、涂、弃、覆、搯、搔等行为，它们多是一些较为常见的象征性动作，受本文篇幅所限，在此只好从略了。

## 四、禹步

在出土简帛文献资料中，有关“禹步”的记载最先见于1975年出土于睡虎地11号秦墓中的甲、乙两种《日书》抄本中。睡虎地秦简《日书》甲种第一一一背～一一二背号简及乙种第一〇二叁～一〇七叁号简简文所载都是有关出邦门时的除道巫术方法，两条简文均提及施术者在行前的除道仪式中要连行三个“禹步”<sup>④</sup>。1986年，在甘肃天水放马滩1号秦墓出土的甲种《日书》简文中也有类似的除道仪式和要求。原文云：

禹须叟行，不得择日，出邑门，禹步三，向北斗质画（六六）地，视之

① [英] 爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第522页。

② [法] 爱弥儿·涂尔干著、林宗锦等译：《宗教生活的初级形式》，（北京）中央民族大学出版社，1999年，334页。

③ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第1846页。

④ 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223、240页。



曰：“禹有直五横，今利行，行毋（无）咎，为禹前除，得。”（六七）<sup>①</sup>

从时间上看，该条简文所载“禹步”的信息是当前所发现的同类资料中最早的<sup>②</sup>。其后，在周家台30号秦墓出土医简、马王堆汉墓帛书《五十二病方》及《养生方》、敦煌悬泉关汉简等简帛文献资料中，也见到“禹步”被广泛应用于出行、疗疾、养生、祭祀先农等仪式所伴随的辅助性巫术活动中<sup>③</sup>。而在张家山汉墓出土医简《引书》中，还见到导引术中的“禹步”<sup>④</sup>，说明“禹步”在战国秦汉之际已十分流行了。

“禹步”是古代巫道士作法时的标准步法，在简帛文献资料出土之前，因“禹步”屡见于道教文献中，故学者多有把它归于道家所创法术的观点<sup>⑤</sup>。但随着载有“禹步”的简帛资料的面世，学术界开始对此问题作出新的认识<sup>⑥</sup>。然对于“禹步”的源起，诸家多有歧说。从古文献记载来看，“禹步”的产生大致有以下两说：

（1）“禹步”与大禹的“偏枯”之疾有关。战国时期文献中多有禹因治水劳累而致偏枯之疾的说法。如《庄子·盗跖》云：“尧不慈，舜不孝，禹偏枯。”《荀子·非相》云：“禹跳汤偏。”《吕氏春秋·行论》及《求人》篇均言禹“步不相过”。这仅是

① 甘肃生文物考古研究所编：《天水放马滩秦简》，（北京）中华书局，2009年，第86页。按，相同内容的简文又见于放马滩秦简乙种《日书》第165号简，所不同者，只是放简《日书》甲种简文中最后一个“得”字在《日书》乙种中写作“道”字而已。然从整条简文内容推测，“得”字可能为“道”字之误抄。

② 该墓的下葬年代，虽有“秦始皇八年”（何双全说）、“秦昭王三十八年”（李学勤说）、“秦昭襄王八年”（张修桂说）以及“秦惠文王后元八年”（雍际春说）等多种说法，但无论哪一种观点，其时间均比睡虎地秦简《日书》的年代（秦始皇30年）要早。

③ 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129~132页，共8条；马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第38、40、49、50、67、74、116页，共9条；胡新生、张德芳编：《敦煌悬泉汉简释粹》，（上海）上海古籍出版社，2001年，第182页，共1条。

④ 高大伦：《张家山汉简〈引书〉研究》，（成都）巴蜀书社，1995年，第164页；张家山二四七号汉墓竹简整理小组编：《张家山汉墓竹简（二四七号墓）》（释文修订本），（北京）文物出版社，2006年，第184页。

⑤ 陈国符：《道藏源流考》（下）（增订本），（北京）中华书局，1963年，第280页；田晓娜主编：《礼仪全书》（6）《公共礼仪、民族礼仪、宗教礼仪》，（西宁）青海人民出版社，2003年，第202页。

⑥ 饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，（香港）香港中文大学出版社，1982年，第20~22页；刘昭瑞：《论“禹步”的起源及禹与巫、道的关系》，载中山大学人类学系编：《梁钊韬与人类学》，（广州）中山大学出版社，1991年，第264~279页；刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第461~466页；胡新生：《禹步探源》，《文史哲》1996年1期，第72~77页。又，胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第30~40页；胡文辉：《秦简〈日书·出邦门篇〉新证》，《文博》1998年1期，第91~94页。又，胡文辉：《马王堆〈太一出行图〉与秦简〈日书·出邦门〉》，《江汉考古》1998年1期，第83~88页，该文后收入胡文辉：《中国早期方术与文献丛考》，（广州）中山大学出版社，2000年，第145~158页；晁天义：《禹步巫术与禹的神化》，《陕西师范大学继续教育学报》2000年3期，第52~56页；李剑国、张玉莲：《“禹步”考论》，《求是学刊》2006年5期，第93~100页。

说禹因偏枯之疾，故其步不相过，一步一跬。《尸子》一书则明确将此种步法称做“禹步”，《尸子·君治》云：“禹于是疏河决江，十年未闾其家，手不爪，胫不毛，生偏枯之疾，步不相过，人曰禹步。”<sup>①</sup>此说提及“禹步”之名与禹得偏枯之疾的关系。至汉人扬雄，则将“禹步”与巫步联系起来。他在《法言·重黎》中说：“昔者姁氏治水，而巫多禹步。”其后，晋人皇甫谧《帝王世纪》第二亦云：“世传禹病偏枯，足不相过，至今巫称禹步是也。”<sup>②</sup>唐人李轨在《法言》注中进一步解释说：“姁氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也，禹自圣人，是以鬼神、猛兽、蜂蛰，蛇虺，莫之螫耳。而俗巫多效禹步。”<sup>③</sup>从以上文献记载来看，“禹步”与巫者的关系是，先有禹的治水劳累而得偏枯之疾，然后方有“步不相过”的“禹步”，再由早期巫者仿效禹的这种步不相过的“禹步”而作法，后来成为巫者的标准步法，这是较为流行的观点。

(2) “禹步”为大禹治水时仿神鸟禁咒之步而作。此说首见于南北朝时人所作的《洞神八帝元变经》中，该书《禹步致灵第四》云：“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。此为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水……若禹届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，术无不验。因禹制作，故曰禹步。”<sup>④</sup>鸟类能禹步禁咒作法的说法，文献多有所载。孙光宪《北梦琐言·佚文》卷四云：“南方有鸛食蛇，每遇巨石，知其下有蛇，即于石前，如道士禹步，其石昉然而转，因得而噉。里人学其法者，伺其养雏，缘树以篋絙缚其巢，鸛必作法而解之。乃铺沙树底，俾足迹所印而仿学之。”<sup>⑤</sup>周去非《岭外代答》卷九云：“邕州有禽曰灵鸛，状如啄木而差大，巢于木穴，生子其中。人以木窒其穴，鸛至无所归，乃至地禹步，俄而所窒跃去，乃得入穴。”又云：“邕州溪峒深山有鸛鸟，形如鸦而差大，黑身红目，音如羯鼓，惟食毒蛇。鸛禹步遇蛇，其声邦邦然。蛇入石穴，鸛于穴外禹步，有顷石碎，吞之。”<sup>⑥</sup>可见禹步源于鸟之禁咒作法的传说确有其自然界的实证。宋人张君房所编《云笈七籤》卷六十一《诸家气法部六》下云：“诸步纲起于三步九迹，是谓禹步。其来甚远，而夏禹得之，因而传世，非禹所以统也。”<sup>⑦</sup>“统”有本、始之义。《周易·乾·彖传》：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”郑注：“统，本也。”《公羊传·隐公元年》：“何言乎王正月？大一统也。”何休注：“统，始也。”“非

① (战国)尸佼著、(清)孙星衍辑：《尸子》(《丛书集成初编》本)，(北京)中华书局，1991年，第17~18页。

② (晋)皇甫谧著、徐宗元辑：《帝王世纪辑存》，(北京)中华书局，1964年，第50页。

③ 汪荣宝撰、陈仲夫点校：《法言义疏》(下)，(北京)中华书局，1987年，第317页。

④ 张继禹主编：《中华道藏》(第4册)，(北京)华夏出版社，2004年，第494页。

⑤ (宋)孙光宪著、贾二强点校：《北梦琐言》，(北京)中华书局，2002年，第446页。

⑥ (宋)周去非著、杨武泉校注：《岭外代答校注》，(北京)中华书局，1999年，372、374页。

⑦ (宋)张君房编、李永晟点校：《云笈七籤》(第3册)，(北京)中华书局，2003年，第1355页。

禹所以统也”，即是说禹步非禹所创。此与禹仿神鸟禁咒作法之步而作“禹步”的说法虽不同，但均以大禹为“禹步”的传承者而非始创者。

此外，在后期道家的经典中，又有“禹步”为老君或天真所授的说法。如唐李淳风所撰《金锁流珠引》卷二绘有禹步的三步九迹图，并声称此图是老君授大禹<sup>①</sup>。元妙宗所著《太上助国救民总真秘要》则云：“禹步者，云大禹治水以成厥功。盖天真授此步诀，以制神召灵，遂因名为禹步耳……禹步是禹受于太上，而演天罡地纪，出为禹步。”<sup>②</sup>将某种法术托为老君或天真所授，这是道经中常见的伎俩，“禹步”亦当如此，不足采信，可置之勿论。

以上两说中，第一说言及“禹步”是早期巫者对大禹“步不相过”的步法模仿，因称“禹步”。禹之跛步而为众巫仿效，透漏出大禹在早期应是巫者所奉之宗主或祖师，故巫者假其名以神其术；第二说以“禹步”为大禹仿神鸟禁咒之步所创，虽不可信，但至少提供给我们“禹步”应是早期巫者模仿动物的步法而创的信息。后世学者对此说多有发挥。如闻一多先生说：“我国古代所谓‘禹步’的一种独脚跳舞，本是仿效蛇跳。”<sup>③</sup>赵国华先生据《尸子》所载禹治水十载而“手不爪，胫不毛，生偏枯之疾，步不相过，人曰禹步”的记载，认为禹步的特点是步不相过。而蜥蜴爬行时的特有动态是后肢不越前肢，便是步不相过。故“禹步”者，也恰恰是“蜥蜴步。”这种舞蹈，当是夏人先民以蜥蜴象征男根时，在祈求生殖繁盛的祭祀上，模拟蜥蜴动作的舞蹈<sup>④</sup>。周冰先生说：“此鸟禁咒形式的舞蹈，可能有模拟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。”<sup>⑤</sup>胡新生先生则另辟新说，他认为禹步是春秋战国时代形成的一种巫术步法，它的直接渊源是跛脚巫师所跳的跛舞。它的首创者是那些腿脚有残疾的巫师，因禹得偏枯之疾，步不相过，与脚有残疾巫师的步法相似，故称禹步<sup>⑥</sup>。以上各家之说，以胡新生先生提出的“禹步源于跛步”的观点最受关注，响应者有之<sup>⑦</sup>，但反对者也不少<sup>⑧</sup>。刘宗迪先生说：

①（唐）李淳风：《金锁流珠引》，张继禹主编：《中华道藏》（第33册），（北京）华夏出版社，1988年，第14页。

②（元）妙宗：《太上助国救民总真秘要》，张继禹主编：《中华道藏》（第30册），（北京）华夏出版社，2004年，第364页。

③ 闻一多：《伏羲考》，（上海）上海古籍出版社，2006年，第27页。

④ 赵国华：《生殖崇拜文化论》，（北京）中国社会科学出版社，1990年，第288页。

⑤ 周冰：《巫·舞·八卦》，（北京）新华出版社，1993年，第84页。

⑥ 胡新生：《禹步新探》，《文史哲》1996年1期，第72~77页。

⑦ 万晴川：《巫文化视野中的中国古代小说》，（北京）中国社会科学出版社，2003年，第23~25页。

⑧ 晁天义：《禹步巫术与禹的神化》，《陕西师范大学继续教育学报》2000年3期，第52~56页；陈宗明、黄华新主编：《符号学导论》，（郑州）河南人民出版社，2004年，第6~7页；李剑国、张玉莲：《“禹步”考论》，《求是学刊》2006年5期，第93~100页。

“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，别无深义……而谓禹步为‘偏枯’、为‘跛行’、为‘足不相过’等，则不过是对此舞特有步态的描述。”他进一步指出，禹步舞也就是屡见于典籍的商羊舞<sup>①</sup>。“禹步”虽然并非一定就是商羊舞，但禹步应是早期巫者所创的一种用以通神致灵的舞步应无问题。

古代巫者的职能之一是下神通灵，巫在与神灵交通时常需借助舞蹈，是以巫与舞有着密切关系。《说文·巫部》曰：“巫，祝也。女能事无形，以舞降神者也。象人两褰舞形。”而古代能够从事巫职者多是具有特质良品之人，《国语·楚语下》云：“古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰覡，在女曰巫。”韦昭注说：“爽，明也。携，离也。贰，二也。肃，敬也。衷，中也。义，宜也。圣，通也。朗，明也。彻，达也。”这是从两个方面提出了从事巫职者的标准，“精爽不携贰”、“齐肃衷正”是对巫者品行修养的要求，而“智”、“圣”、“明”、“聪”则是对其心智优良的要求。战国时期，尽管有腿脚残疾者担任巫师的现象，但这并不是当时从事巫职者的主流。此外，释“𪔐”为跛脚之义也值得可商。“𪔐”字的释义，见于古文献者主要有两义：一指突胸面向天之状，《礼记·檀弓下》郑玄注：“𪔐者，面向天。”《左传·僖公二十一年》：“夏，大旱，公欲焚巫。”杜预注：“巫𪔐，女巫也。主祈祷请雨者。或以为𪔐非巫也，瘠病之人，其面上向，俗谓天哀其病，恐雨入其鼻，故为之旱，是以公欲焚之。”《吕氏春秋·尽数》：“苦水所多𪔐与伧人。”高诱注：“𪔐，突胸仰向疾也。”一指“曲胫”之状，《说文》无“𪔐”而有“尫”字。《说文·尫部》曰：“尫，跛，曲胫也。”《玉篇·尫部》以“𪔐”与“尫”同，释从《说文》之说。从字形结构上看，“尫”字的基本结构为正面人形，它与“大”字的区别仅在于“尫”为屈一足的正面大人形象。刘宗迪先生说：“巫为舞者，𪔐亦当然，其字之所以作屈足之形，意在表明此舞为屈一足而舞。”<sup>②</sup>这种屈一足而舞的步法正与大禹因“偏枯”之疾而使“步不相过”的步法有类似之处。巫屈足舞步施法，而禹又因偏枯而步不相过。因其二者步法之间的相似性，故俗巫假禹之名以神其术，此当是“巫步”又名“禹步”的原因。

在出土简帛文献资料中，有关“禹步”的记载见于出行、疗疾、养生、祭祀先农等仪式活动中。这些仪式并未言及必须要由专职巫者来完成，说明“禹步”在当时已是一种为一般人所能掌握的巫术法步，凡从事巫术活动者，均可采用，正所谓“凡作天下百术，皆宜知禹步”<sup>③</sup>。但遗憾的是，出土简帛资料提供的“禹步”信息非常简

① 刘宗迪：《禹步·商羊舞·焚巫𪔐——兼论大禹治水神话的文化原型》，《民族艺术》1997年4期，第113~124页。

② 刘宗迪：《禹步·商羊舞·焚巫𪔐——兼论大禹治水神话的文化原型》，《民族艺术》1997年4期，第113~124页。

③ 《抱朴子·登涉》。见王明：《抱朴子内篇校释》，（北京）中华书局，1985年，第303页。

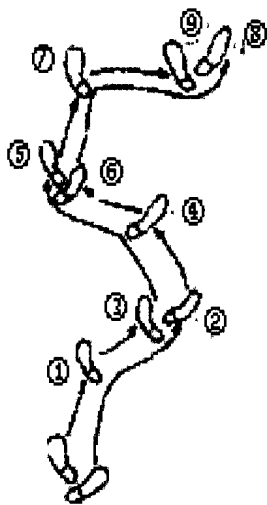
约，仅言及其步法为“禹步三”，即要求施术者在相关仪式中要连走三个禹步而已。后世医道文献如《抱朴子》、《千金翼方》、《云笈七籤》等虽均载有详细的禹步法，然而各自所述禹步的具体步法却并不一致。晋人葛洪《抱朴子·仙药》云：

禹步法：前举左，右过左，左就右。次举右，左过右，右就左。次举左，右过左，左就右。如此三步，当满二丈一尺，后有九迹。

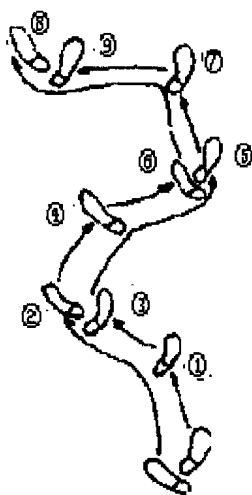
又，同书《登涉》篇载禹步法云：

又禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前【左足，次前】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【左足，次前】右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣<sup>①</sup>。

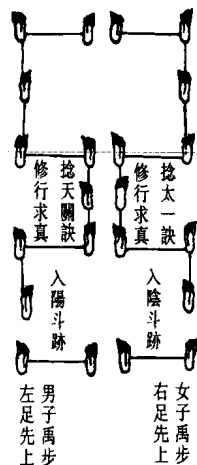
这是当前所知最早的两种禹步法，虽均为三步，但步法并不一样。如《仙药》所载禹步是左足在前，右足在后（图一五）；《登涉》所载禹步则是右足在前，左足在后（图一六），与《仙药》恰相反。唐人李淳风所著《金锁流珠引》卷二中载有禹步三步九迹图（图一七），其禹步法有男、女之分。从图示来看，男子禹步图是：先举左足，后举右足，再以左足并右足为一步。次复举右足，次举左足，再以右足并左足为二步。次复举左足，次举右足，再以左足并右足为三步。这与《抱朴子·仙药》（见图一五）



图一五 《仙药》禹步图



图一六 《登涉》禹步图



图一七 三步九迹图<sup>②</sup>

此圖老君授禹，禹步三步九迹。  
註：禹躡前地紀，順、倒、返三事訖，即先兩足。不論禹步小大，二事不用便履斗，但依圖存用之。

① 王明：《抱朴子内篇校释》，（北京）中华书局，1985年，第209、302~303页。

② （唐）李淳风：《太玄金锁流珠引》，《中华道藏》（第33册），（北京）华夏出版社，2004年，第14页。

所载禹步法相同。而女子禹步法（见图一六）则是：先举右足，后举左足，再以右足并左足为一步。次复举左足，次后举右足，再以左足并右足为二步。次复举右足，次举左足，后以右足并左足为三步。其与《仙药》所载恰相反。而《抱朴子·登涉》所载禹步法为“正立，右足在前，左足在后”，这与《金锁流珠引》所载女子禹步法的起步相同，是以笔者怀疑《抱朴子·登涉》所载的禹步图原来可能应如图一六所示，即与《金锁流珠引》所载女子禹步图法是一样的。

此外，唐医家孙思邈《千金翼方》卷二十九《禁经上》中载有另一种施术者作法时的禹步法。原文曰：

凡禹步法，移步左右脚前后不同。凡欲作法，必先取三光气又禹步，然后作法验矣。三光者，日月星。禹步者，或三步、七步、九步不定。若欲受三光气者，极晴明日向日两脚并立，先所愿事随意多少小咒之，然后取禹步三步也……三步者，从立处两过移两脚时成一步。三步即是六过移脚也。向日光禹步时，左脚先移，右脚后移。若向月星二光禹步时，并右脚先移，左脚在后也。但步数不同耳。若向星禹步时，须满九步也。九步者，向日中三步，更足六步耳。三三步合九步也。星者即是北斗七星也。星中最须殷勤，所以须九步也。于日月中或用三步，或用七步也……日是阳，月与星是阴。又左是阳，右是阴。是故受日气时左脚先移。受月星气时右脚先移也……问曰：虽云两过移两脚成一步，犹未可好，其状云何？释曰：先两脚正并立，先举左脚进前往，次举右脚就左脚处正齐并立，此犹未一步。次第二又先举左脚进往，次举右脚就左脚往，方始成一步也。如此六过，双移两脚成三步，此是步法也<sup>①</sup>。

这里的禹步不但有三步、七步、九步之别，而且尚将日月星三光分为阴阳不同的属性，并根据其阴阳情况而有先举左足还是先举右足的区别，其说与《金锁流珠引》所载男女禹步法有某些相同之处。而宋代张君房所编《云笈七籤》卷六十一所载禹步法曰：

诸步纲起于三步九迹，是谓禹步。其来甚远，而夏禹得之，因而传世，非禹所以统也。夫三元九星，三极九宫，以应太阳大数。其法：先举左，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与终同步，置脚横直互相承如丁字所，亦象阴阳之会也<sup>②</sup>。

“三元”指人身之元精、元气、元神，又指上元天罡、中元人罡、下元地罡；三极指天、地、人三才至极之道，北斗枢、璇、玑三星即为代表。这种三步九迹的禹步法，不仅寓意着三元九星、三极九宫，而且还要求以应太阳大数，这显然是道教理论指导下的

①（唐）孙思邈：《千金翼方》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第346～347页。

②（宋）张君房编、宋永晟点校：《云笈七籤》（第3册），（北京）中华书局，2003年，第1355页。

仅寓意着三元九星、三极九宫，而且还要求以应太阳大数，这显然是道教理论指导下的禹步。

另外，在《道藏》所录《黄帝太一八门入式秘诀》、《太上除三尸九虫保生经》以及《洞神八帝元变经》等中也有不同的禹步法及其效果的记载。造成这种分异的原因，或如《洞神八帝元变经·禹步致灵第四》所说，乃是因为“末世以来，好道者众，求者蜂起，推演百端”，以至形成“汉淮南王刘安已降，乃有王子年撰集之文，沙门惠宗修纂之句，触类长之，便成九十余条种，举足不同，咒颂各异”<sup>①</sup>的局面，这说明后世道家法术中的禹步是随着道教文化的发展而在不断发生着变异。

由上述文献观之，汉魏以降，道家文献所载“禹步”虽在步法及其效果上变异较大，但均以禹步称之，且大都遵循了“禹步三”，即连行三个禹步的特点，说明其与出土简帛文献所见禹步之间是有着传承关系的。但若将上述禹步法与《尸子·君治》等书篇所说的“步不相过”的“禹步”特征相对照，可以发现，后世文献所载“禹步”不但有前后交错的“过”，而且还有左右交叉的“过”，这与先秦文献所说禹因治水而得偏枯之疾，故而“步不相过”的“禹步”并不一致。基此，笔者认为，《抱朴子》等书篇所载的禹步法应是经后世道家改造后的东西，恐非早期“禹步”的原貌。诚如有的研究者所说：“道教的‘禹步’源于秦汉时期即已流行的‘禹步’，但战国秦汉时期的‘禹步’并不就是道教的‘禹步’。”<sup>②</sup>因此，要弄清战国秦汉简帛文献资料所反映的早期禹步步法到底是什么样子，尚有待于新资料的出土。

## 第二节 巫术活动中的口头仪式

### 一、咒语

任何巫术活动都有其特有的一套仪式，巫术力量也正是通过这些特殊的仪式来传递的。巫术活动的目的不同，其采用的仪式也各有异。但不管何种巫术仪式，都离不开其共同的东西，即被马林诺夫斯基看做是巫术里面最为重要的部分，同时也是巫术行为的核心——咒语<sup>③</sup>。所不同的只是，有些咒语是用声音表达出来的，有些咒语则只是施术者在心中默默的述说，“从某种意义上说，巫术的力量实际就是咒语的力量”，而“咒语的魔力是由语言崇拜造成的，是一种人为的现象。咒语从一般语言中分化出来，成为一种具有无穷力量的神圣物，实际上并不在语言本身的差异上，而在于人们在一个

① 张继禹主编：《中华道藏》（第4册），（北京）华夏出版社，2004年，第494~495页。

② 刘乐贤：《简帛数术文献探论》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第292页。

③ [英] 马林诺夫斯基著、李安宅译：《巫术科学宗教与神话》，（北京）中国民间文艺出版社，1986年，第56页。

神圣的框架中填入了语言，决定的因素是这一神圣的框架”<sup>①</sup>。可以说，离开咒语的巫术活动不但显得苍白无力，而且也缺少了活力。

在出土简帛文献资料中，如周家台 30 号秦墓出土的古医方资料以及马王堆汉墓帛书《五十二病方》、《养生方》、《杂疗方》等古医籍文献中都有禁咒疗法的医方，总数有 39 条之多。其中，周家台 30 号秦墓出土医方中用禁咒法来疗疾的巫方共 7 条，涉及齩齿（3 条）、病心（1 条）、痈（1 条）、马心（1 条）以及不知名疾病（1 条）的医治；帛书《五十二病方》中禁咒疗法共 27 条，涉及的病名有诸伤（1 条）、婴儿瘰（1 条）、巢者（1 条）、瘰（瘰）（2 条）、蚘（3 条）、尤（疣）（6 条）、肠癰（癰）（6 条）、口烂者（1 条）、痈（1 条）、漆（3 条）、身疔（1 条）、魑（1 条）；帛书《养生方》所载禁咒方则是用于行宿卫身（2 条）及助行（1 条）目的的；帛书《杂疗方》所载禁咒方有两条，一条是用来治疗为蜮虫蛇蠱（蜂）射者，另一条是用来防御蜮虫射人的。作为传递巫术力量的咒语，在其内容上，随着巫术活动所针对对象的不同而呈现出迥异的风格，其咒辞内容在这一点上尤为突出。如有武力威胁类的，有厉声呵责类的，有温言劝慰类的，也有陈述因由类的。我们以马王堆汉墓帛书《五十二病方》、《杂疗方》等资料为例，对禁咒疗法中的咒辞特点作简单分析。

### （一）威胁类咒辞

#### 1. 武力威胁驱除

用武力威胁式的咒辞来驱赶病魔以治疗疾病，在帛书《五十二病方》中主要见于医治婴儿瘰、癰（癰）、痈、魑等疾的巫方中。如治疗“婴儿瘰”的咒辞云：

喷者瘰（剧）喷，上○○○○○○如彗（彗）星，下如蛄（虾）血，取若门左，斩若门右，为若不已，磔薄（膊）若市<sup>②</sup>。

在本条禁咒辞中，“取若门左，斩若门右，为若不已，磔薄（膊）若市”一句是其中心语，大意是说，把你（指病魔）从门左抓出来，在门右杀死你，如果你再不停止作祟，就将你暴尸于市。这是典型的武力威胁类咒辞。而治疗“癰（癰）”疾的咒辞说：

父乖母强，等与人产子，独产頰（癰）尤，乖已，操蔑（锻）石𠂔（击）而母<sup>③</sup>。

① 王元贵：《女巫与巫术》，（石家庄）河北人民出版社，1991 年，第 170、173～174 页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 33 页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 49 页。



“乖”，《说文》：“乖，戾也。”《广雅·释诂》曰：“乖，离也。”《释诂四》又曰：“乖，差也。”“强”，《尔雅·释言》：“强，暴也。”“父乖母强”即是说作祟者的父亲乖戾，母亲强悍。“尫”，本义为行步跛偻不正。此处当为影射癰（癰）疾患者的阴囊偏坠现象<sup>①</sup>。本条咒辞是先对作祟鬼魅之父母的品性加以谴责，然后再说他们同时与人生育，唯独生了个癰尫之子。施术者命令其失于常度的作祟行为赶紧结束，否则就威胁说要用锻石敲打其母。咒辞结束后，施术者仍需用铁椎象征性的击打患者十四次，以示将病魔赶走。而治疗“癰（癰）”疾的另一方咒辞说：

天神下干疾，神女依序听神吾（语），某狐豸非其处所，已；不已，斧  
斩若<sup>②</sup>。

“干疾”，指不正之疾。该条咒辞说，天神降下不正之疾，神女依序听天神之言。这里（指患者身体）不是作祟的狐豸所呆之地，赶紧走吧。否则，我用斧钺砍杀你。之后，施术者亦要拿起布在空中象征性地挥舞十四次，以示驱赶病魔。又，治疗“癰”疾的咒辞说：

皋，敬告大山陵：某【不】幸病癰，我直（值）百疾之□，我以明月炷  
若。寒□□□□以柞檜，桎若以虎蚤，抉取若刀，而割若葦，而刖若肉，□若  
不去，苦<sup>③</sup>。

“大山陵”在此禁咒文中乃是对患者癰肿的比喻<sup>④</sup>。“皋”是施术者与作祟者的招呼语。该方咒辞说，皋，敬告大山陵，我不幸身患痈疾，正值百疾之恙，我用明月照射你，寒□□□□以柞檜，用虎爪剔抓你，找出你的刀，剥下你的皮，割下你的肉，你如不赶紧

① 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第477页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第67页。按，此段文字原释文为：“一，身有癰者，自皋（擇）取大山陵：‘某幸病癰，我直（值）百疾之□，我以明月炷若。寒□□□□以柞檜，桎若以虎蚤，抉取若刀，而割若葦，而刖若肉，□若不去，苦。’唾（唾）□□□□朝日未□，□鄉（向）唾（唾）之。”学术界对此条资料释读多有歧义。本文此处所引参考了裘锡圭《马王堆医书释读琐议》（《湖南中医学院学报》1987年4期，第42~44页），周一谋、萧左桃主编《马王堆医书考注》（天津科学技术出版社，1990年，第200~201页）、马继兴《马王堆古医书考释》（湖南科学技术出版社，1992年，第594页）等研究成果对本段文字的释文、断句及订补。

④ 〔日〕吉元昭治著、杨宇译：《道教与不老长寿医学》，（成都）成都出版社，1992年，第52页。

离去，让你备受困苦<sup>①</sup>。治疗“鬻”疾的咒辞曰：

帝（帝）有五兵，重（爾）亡。不亡，泻刀为装<sup>②</sup>。

这是说，天帝有多种兵器，你赶紧逃走吧。如果不逃，我就卸下你的刀将你杀死。治疗魅鬼作祟的咒辞云：

演者魅父魅母，毋匿□□□北□巫妇求若固得，□若四體（體），编若十

指，投若□水，人毆（也）人毆（也）而比鬼<sup>③</sup>。

在此段咒辞“□若四體（体），编若十指，投若□水”一句中，“若”前所缺之字当补为“磔”或“刖”，“水”前所缺字当补为“于”字<sup>④</sup>。咒辞大意是说，咒者，不论魅父魅母，全无藏匿之处……巫妇一定要把你找到。（如你不去）将砍下你的四肢，割断你的十指，将你投入水中。这段以武力相威胁而驱除病魔的咒辞，与《后汉书·礼仪志》所载大雉仪的咒辞很为类似。大雉仪的咒辞说：“凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！”虽然前者以武力相威胁是为了驱赶作祟的病魔，使病患者得以痊愈；后者则是为了驱赶各种为祟的疫鬼，以防其作祟。但二者都是以现实而具体的惩罚相威胁来驱赶作祟之鬼魅，使其不再为祟。

武力威胁类咒辞语气强硬，毫无商量的余地，表达了施术者对作祟之病魔深恶痛绝的情感。同时施术者能以一种针锋相对、武装上阵的架势面对病魔，这也展现了古人在与病魔作斗争的过程中相信自己有力量战胜疾病的信心。

## 2. 秽物威胁驱除

帛书《五十二病方》所载禁咒方中，用秽物作为威胁病魔的工具者，见于治疗“漆”疮的两方祝辞中。原咒辞云：

① 此方禁咒辞中的“桎”、“苇”二字，整理小组未释。马继兴先生认为，“桎”当为“挺”，字义为木棍，木杖。而“苇”通“尾”，并将“而割若苇”一句语译为“把你的尾巴割掉”。说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第594～595页。张显成先生对《考释》的说法提出不同意见。他认为“桎”字当释“戣”，《说文·戈部》：“戣，剔也。”“剔”，《说文·刀部》：“解骨也。”即把肉从骨上刮下来。“桎若以虎蚤”，意即用虎爪剔抓你。而“苇”与“韦”音同，故二字得相通假。“韦”义为“熟皮”。此方“而割若苇”一句意即“剥你的皮”。说见张显成：《〈马王堆古医书考释〉补正》，载湖南省博物馆编：《湖南省博物馆四十周年纪念论文集》，（长沙）湖南教育出版社，1996年，第92～102页。从二字的训释及句义上看，张先生的解释更为可信。本处对咒辞的语译即从张先生之说。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第74页。

④ “若”字前补“磔”字，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第637页。“若”字前补“刖”字及“水”前补“于”字为彭坚的观点，说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第222～223页。

(1) 唾曰：“歃，漆（漆）”，三，即曰：“天啻（帝）下若，以漆（漆）弓矢，今若为下民疔，涂（塗）若以豕矢。”<sup>①</sup>

(2) 歃，漆（漆）王，若不能漆（漆）甲兵，令某伤，奚（鷄）矢鼠壤（壤）涂（塗）漆（漆）王<sup>②</sup>。

第一方咒辞大意是说：天帝派你（指漆）到人间是为了漆弓矢的，今天你却让老百姓患疮疡之疾，你再不离开，我就用猪屎来涂抹你。然后施术者用鞋底在漆疮处作象征性的摩擦，以示漆鬼被赶走了。另一方咒辞大意是说：漆王，你如不能漆铠甲和兵器，而让某人受到伤害，（如果你不离开）我就用鸡屎和鼠壤涂抹你。

上述两方咒辞中，第一方所用威胁物为猪屎，第二方为鸡屎和鼠壤，这些都是污秽之物，古人用它们作为驱除病魔的武器，是基于相似律巫术法则的信仰。早期先民由人类厌恶并避忌秽物的观念出发，经错误联想后得出神灵鬼怪也怕秽物。因此，在治疗某些疾病时，施术者在咒辞中常将秽物作为威胁驱除作祟之病魔的有力武器。

### 3. 神灵威胁驱除

借助神灵的威力来驱邪除灾，希望病情痊愈的咒辞，在简帛资料中主要见于治疗巢者、烧伤、身体疮疡以及预防蚊虫射人等古方中。涉及的神灵有东方之王、西方之□、黄神、禹、羿等。如治疗“巢者”之疾的咒辞说：

东方之王，西方□□□□主冥冥人星<sup>③</sup>。

此方咒辞中施术者所祈请的神灵为“东方之王、西方之□”，整理小组对此无注，各家无释。从施术者在念咒辞时要选择“候天电”及“向电祝之”来看，“东方之王、西方之□”应是施术者祈请来对付病魔的天神。治疗烧伤的咒辞曰：

肸肸肸肸，从灶出毋延，黄神且与言<sup>④</sup>。

而治疗身体疮疡的咒辞曰：

浸燭浸燭虫，黄神在灶中。□□远，黄神兴<sup>⑤</sup>。

以上两方咒辞虽然所涉病症不同，但均提及“黄神”。“黄神”，整理小组注说：“黄神，古代迷信中的神名，被认为能辟除虎狼、恶神、鬼魅。《抱朴子·登涉》：古之人山者，

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第69页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第34页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第60页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第72页。

皆佩‘黄神越章’之印。”<sup>①</sup>彭坚指出，黄帝亦称黄神<sup>②</sup>。刘增贵认为，《抱朴子》中的“黄神”与帛书《五十二病方》中的“黄神”都指黄帝<sup>③</sup>。马继兴则指出，黄神古有三说：其一指黄帝，其二指灶神（或火神），其三指登山者所佩带的避虎狼之印。而本条所指黄神，从咒辞内容看，应属第二说的灶神<sup>④</sup>。然从两方涉及“黄神”的咒辞内容看，一说“黄神在灶中”，一说“从灶出毋延”，说明此处的“黄神”与灶有着密切关系。《太平御览》卷186引《淮南子》曰：“黄帝作灶，死为灶神。”宋人高承《事物纪原》卷八引《续事始》亦云：“灶，黄帝所置”<sup>⑤</sup>。则此处的“黄神”或者就是曾经作灶的黄帝之神。此方显然是施术者欲借黄神的神威来达到驱除作祟病魔，从而使患者病愈。又，治疗癰（癰）疾方的一条咒辞说：

今日辛卯，更名曰禹<sup>⑥</sup>。

“更名曰禹”，即为患者改名为“禹”。“禹”是传说中的治水英雄，他也是古代巫祝之宗主，是以早期巫者常假禹神之名以行其术。在此方治疗癰（癰）疾的咒辞中，施术者替患者更名为“禹”，目的即是借禹神之名来威慑作祟的病魔，迫其离去。又，帛书《杂疗方》载有预防蜮虫射人的禁咒辞云：

□□来到域□□□□□□□□名曰女罗，委□□□□□□□□之柁柜

□□□□□□□□□□□□羿使子毋□□□□□□□□徒，令域毋射<sup>⑦</sup>。

此方咒辞虽然残损较甚，但其所要表达的主要意思尚略可知。咒辞中的“蜮”是古代传说中的一种善射伤人的水虫。《诗·小雅·何人斯》云：“为鬼为蜮，则不可得。”毛《传》云：“蜮，短狐也。”郑《笺》曰：“蜮音或沈，又音域，状如鳖，三足。一名射工，俗呼之水弩。在水中含沙射人。一云射人影。”孔疏：“《洪范·五行传》云：‘蜮如鳖，三足，生于南越。南越妇人多淫，故其地多蜮，淫女或乱之气所生也。’陆玕《疏》云：‘一名射影，江淮水皆有之。人在岸上，影见水中，投入影则杀之，故曰射影。南人将入水，先以瓦石投水中，令水浊，然后入。或曰含沙射人皮肤，其疮如

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第72页。

② 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第177页。

③ 刘增贵：《天堂与地狱：汉代的泰山信仰》，《大陆杂志》，第94本5分册，1999年，第7页；又，刘增贵：《秦简〈日书〉中的出行礼俗与信仰》，（台北）《历史语言研究所集刊》（第72本3分册），2001年，第525页。

④ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第550~551页。

⑤ （宋）高承撰，（明）李果订，金圆、许沛藻点校：《事物纪原》，（北京）中华书局，1989年，第421页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。

⑦ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第127页。

疥。’是也。”<sup>①</sup>此均以“蜮”为善射之虫。而禁咒辞中提及的“羿”也是古代神话传说中以善射著称的英雄，《荀子·王霸》云：“羿、蓬门者，善服射者也。”《淮南子·修务训》云：“羿左臂修而善射。”《史记·龟策列传》云：“羿名善射。”《楚辞·天问》载有羿射日的传说：“羿焉彀日？乌焉解羽？”此条咒辞中，施术者之所以要呼“羿”名，显然是欲借以善射著称的羿神神威来震慑善射伤人的“蜮”虫，使其不敢射而伤人。

另外，帛书《五十二病方》中治疗为蝎子螫伤的咒辞还涉及“凤鸟”。原咒辞曰：

兄父产大山，而居□谷下，□□□不而□□□□而凤鸟□□□□□寻  
象且贯而心。

父居蜀，母为凤鸟蓐，毋敢上下寻，凤【贯】而心<sup>②</sup>。

以上两条咒辞中的“凤鸟”，即“凤凰”。《说文》卷四曰：“凤，神鸟也。”殷墟卜辞中有祭祀“帝史凤”的记载，如“于帝使凤，二犬”（《合集》14225）、“燎帝史凤，一牛”（《合集》14226）。这是殷人视“凤”为“帝使”而予以祭祀之。因“凤”在古人信仰中是赋有灵异的神鸟，故而后世禁咒医方中多有用它来威慑驱赶作祟者。如《千金翼方·禁经下》载“禁蛇咒”曰：“道边一木百尺无枝，凤凰觜如丝，速去速去吾不知。急急如律令。”<sup>③</sup>《外台秘要方》卷四十载有“路安满禁蛇法”，其咒辞曰：“吾庭前者木，百尺无枝，凤凰在上，资斯速出，放汝去。摄汝毒命宁收，急急如律令。”<sup>④</sup>此两方中的“凤凰”即上引帛书《五十二病方》所载禁咒方中的“凤鸟”。以上两条帛书古方所载咒辞的格式相同，都是先揭示作祟者的家世，再借“凤鸟”之灵威以驱赶病魔。日本学者伊藤清司说：“当人们遇到鬼怪的时候，为了驱散它们，消灾解难，首先发明并使用了各种咒术。所谓咒术，是指对抗咒术，也就是大声喊叫比眼前的鬼怪更强大的妖怪、鬼神的名字，并持举各种奇形异状的怪物模拟体来威胁它们。”<sup>⑤</sup>从以上咒辞内容看，施术者也正是通过呼请或借用各种神灵的名字来震慑和驱除病魔的。

#### 4. 呼名威胁驱除

直呼病魔之名，或以知道作祟者的底细相威胁，这是疗疾咒辞中的另一方式。如帛书《五十二病方》所载治疗“癰（癰）”疾的一方咒辞说：

①（唐）孔颖达：《毛诗正义》，第187～188页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第455～456页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第36页。

③（唐）孙思邈：《千金翼方》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第357页。

④（唐）王焘撰、高文铸校注：《外台秘要方》，（北京）华夏出版社，1993年，第819页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第65页。

“吁！狐麕。”三，“若智（知）某病狐 $\square$ ”①

这是直呼病魔姓名，以知其底细相威胁。而古人在为蝎子螫伤时，其咒辞一面揭露其家族隐私，一面则用威胁的词语驱赶病魔。如前文所引咒辞说：“兄父产大山，而居□□谷下，□□□而不而□□□□而凤鸟□□□□□□寻寻豕且贯而心。”另一条咒辞说：“父居蜀，母为凤鸟蓐，毋敢上下寻，凤【贯】而心。”在治疗为蚊咬伤的咒辞中，施术者说：

伏食，父居北在，母居南止，同产三夫，为人不德。已，不已，青  
傅之②。

此类咒语虽未提及鬼魅父母的姓名，但却强调了它们的生存处所和身份，这与列举鬼魅名字的示威语具有同样的性质和功效。

另外，在被虫蛇等物咬伤时，也常采取呼名驱除的方法。如帛书《杂疗方》云：

即不幸为蛾虫蛇蠹（蜂）射者，祝，唾之三，以其射者名名之，曰：“某，女（汝）弟兄五六七人，某索智（知）其名，而处水者为鮫，而处土者为蛟，栖木者为蠹（蜂）、瘞斯，蜚（飞）六八而之荆南者为蛾。而晋□未□，璽（爾）攷（教）为宗孙。某贼，璽（爾）不使某之病已六九，且复□□□□□□□□□□□□□□□□七〇。”③

该条咒辞虽然后半部分残缺严重，但其中要表达施术者知道为害者之“名”的意思却很明确。《千金翼方·禁经下》载“禁恶蚝螫人毒法”云：“蛆似蜂著山藁，蛇似蝮著山腹，老蚝蛟缘木枝，兄弟五人吾都知，摄汝五毒莫令移，汝不摄毒灭如族。急急如律令。”<sup>④</sup>此方与上引帛书《杂疗方》咒辞相类，都是以知道作祟者名字相威胁。这种通

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第38页。按，原释文咒辞未包括“已，不已，青傅之”一句，此条简文原注释说：“食、在、止、德、古之部韵。”裘锡圭先生认为，“已”和“之”也都是“之”部字，故“已，不已，青傅之”亦应包括在咒辞内。说见裘锡圭：《马王堆医书释读琐议》，《古文字论集》，（北京）中华书局，1992年，第525~536页。严健民先生的标点同裘氏之说。见严健民：《五十二病方注补译》，（北京）中医古籍出版社，2005年，第58页。裘先生的观点可从。另外，孔慧红在其研究中将此条禁咒辞归于患病者自遣省过类，认为这是在忏悔自己平时不注重德行，所以才会招惹病邪。病人认为自我谴责后，病邪就应该离开身体。说见孔慧红：《〈五十二病方〉与巫术文化》，陕西师范大学硕士论文油印本，2006年，第15页。按，从咒辞原义看，它确实为谴责式的咒辞。但本方咒辞应属于施术者对作祟之病魔的谴责，而非患者自谴。施术者先以知道病魔父母的生存地和身份相威胁，并指出其所蕃衍子嗣的无德，从而迫使病魔知耻而退。然后又扬言若病魔不从其劝诫，还要用空青来对付它。这种咒辞的风格实际上是对人们在现实的争执中有理者对无理者谴责言辞的模仿。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第128~129页。

④ (唐) 孙思邈:《千金翼方》, (北京) 人民卫生出版社, 1982 年, 第 357 页。

过直述作祟者之名即可达到“禁”之目的的方法，是与古人认为名字与其所代表实体间存在着内在的密切联系观念有关。类似的信仰又见于居延新简中，该批简牍载有一条驱除“魅”鬼的巫方。原简文说：

厌魅书，家长以制日踈魅名。魅名为天牧，魅之精，即灭亡。有敢苛者反受其央。以除为之（破城子探方 E·P·T49：3）<sup>①</sup>。

文中所要驱除的“魅”，据《说文·鬼部》的解释，为厉鬼之义<sup>②</sup>。“家长”，其义不明，由简文文义知其为驱鬼仪式的主持者，有学者疑其为时人对巫师的泛称<sup>③</sup>。“制日”，《抱朴子·登涉》引《灵宝经》曰：“所谓制日，支干上克下之日也。若戊子己亥之日是也。”这是以制日作为驱除魅鬼的吉日。“踈”即“疏”字，为抄写、抄录之义。《汉书·苏武传》云：“初，桀、安与大将军霍光争权，数疏光过失予燕王。”师古曰：“疏，谓条录之。”“踈魅名，魅名为天牧”，即“家长”通过书写厉鬼的名字天牧，就可以将其制服。

鬼怪既然惧怕人知道它的名字，那么，有时只需以知道其名相威胁即可。如江苏高邮邵家沟汉代遗址中出土的一方木牍上就写有下面的一段劾鬼符文：

乙巳日死者名为天光，天帝神师已知汝名，疾去三千里，汝不即去，南山□□令来食汝，急汝律令<sup>④</sup>。

这种写在木简上的符文实际上就是一种无声的咒辞，它以天帝神师知道鬼魅的名字相威胁，与上引马王堆汉墓帛书《杂疗方》所载咒辞属于同一类型，只不过以知鬼名相威胁者一为施术者，一为天帝神师而已。

就上述简文资料的分析看，用书写鬼名或以知道鬼魅名字相威胁的方法来驱除鬼魅，其法虽与呼名驱除不尽相同，但都是以知道鬼魅的姓名作为禳除之前提，此所谓“但知其物名，则不能为害也”<sup>⑤</sup>。呼名驱邪的信仰是与古人将“名”与其所标示的对象对等起来的观念有关，帕默尔对此曾解释说：“对于原始人来说，词被赋予了一种可怕的力量。‘名’和‘物’是密不可分的，谁要是知道了‘名’，谁就有了支配这‘名’所指‘物’的力量。”<sup>⑥</sup>出土简帛资料反映的用书名、知名、呼名的方法来驱除鬼魅的巫术手段，也正是古人基于“名”与“物”之间上述关系的认识而产生的信仰。

① 甘肃省文物考古研究所等编：《居延新简》，（北京）文物出版社，1990年，第143页。

② 《说文·鬼部》：“魅，厉鬼也。从鬼失声。”

③ 刘昭瑞：《居延新出汉简所见方术考释》，《文史》（第43册），（北京）中华书局，1997年，第48~60页。

④ 江苏省文物管理委员会：《江苏高邮邵家沟汉代遗址的清理》，《考古》1960年10期，第18~23页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》（增订本），（北京）中华书局，1985年，第304页。

⑥ 〔英〕L·R·帕默尔著、李荣等译：《语言学概论》，（北京）商务印书馆，1983年，第79页。

## （二）劝导类咒辞

劝导类咒辞是施术者企图用规劝性的语言来说服作祟者离去，这在帛书《五十二病方》所载禁咒巫方中也有一些。如治疗为“虻”咬伤的禁咒辞曰：“嗟（嗟），年，蜚杀人今兹。”另一方咒辞说：“某某年□今□。”又说：“病□□已，徐去徐已。”<sup>①</sup>而治疗“癰（癰）”疾的咒辞曰：

今日□，某癰（癰）尤，今日已。某癰（癰）已□。而父与母皆尽柏筑之  
顛，父而冲，子胡不已之有？以筑冲癰（癰）二七。已备，即曰：“某起。”<sup>②</sup>

劝导类咒辞的语气虽似温和，但实际上却蕴含着命令作祟鬼魅速速离去的意思。这类咒辞常能通过给患者某种心理上的安慰而起到心理疗法的作用，它与我们下面将要介绍的陈述类咒辞较相似。

## （三）陈述类咒辞

陈述类咒辞的内容多是施术者直接用语言来表达自己的所要达到的目的。如帛书《五十二病方》所载治疗“伤者血出”方的咒辞云：“男子竭、女子馘。”<sup>③</sup>而在治疗“疣”疾的六条禁咒方中，也多是采用陈述式的咒辞。如其中一方的程序是，施术者先让疣病患者抱着稻草，然后让人问患者：“你怎么是这个样子？”患者回答道：“我得了疣疾。”（一〇三行）另外的几方咒辞分别说：“今日月晦，骚（扫）尤（疣）北”（一〇四行）、“今日月晦，靡（磨）尤（疣）北”（一〇六行）、“今日晦，弱（搦）又（疣）内北”（一〇八行）、“今日朔，靡（磨）又（疣）以葵戟”（一〇九行）、“今日月晦，靡（磨）宥（疣）北”（一一一行）。此类咒辞内容大致相同，都是施术者以直接陈述的方式来表达自己正在进行的巫术活动，但实际上却含有命令病魔接受其号令的魔力。在这里，“语言所代表的东西与所要达到的目的，根据原始信仰，都相信与语言本身是一件东西，或与语言保有交感的作用。因为这样，所以一些表示欲望的词句，一经说出，便算达到目的，与一般的呻吟、惊叹、挥手、捶胸顿足等自足的作用，没有什么分别”。<sup>④</sup>因此，对于迷信禁咒之术的施术者来说，他们常常坚信，咒辞一经从他们

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第38页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第27页。

④ 李安宅：《巫术与语言》，（上海）商务印书馆，1936年，第13页。



口中念出，其所希望的驱邪疗疾的目的自然也就如影随形地达到了。

## 二、唾

“唾”是术士在巫术活动（特别是咒禁巫术）中惯用的口头仪式。早期巫医曾用“唾咒”法来疗疾。《灵枢·官能》曰：“疾毒言语轻人者，可使唾痈咒病。”在出土战国秦汉简帛文献资料所见大量禁咒巫术方中，施术者在口念禁咒辞的前后也多伴有“唾”的行为。以马王堆汉墓帛书《五十二病方》为例，该批医方资料所载 29 条禁咒巫方中，有 6 条禁咒巫方伴有“唾”的动作，涉及婴儿瘕、瘕（瘕）、阑（烂）者、痈、皰（漆）等疾病的治疗，说明“唾”在禁咒疗法中的运用是相当广泛的。为了论述方便，先将相关资料重新编序并转抄几条如下：

（1）婴儿瘕者，目𦐇𦐇然，胁痛，息瘕（嚶）瘕（嚶）然，戾（矢）不〇化而青。取屋荣蔡，薪燔之而□（五一）匕焉。为湮汲三渾，盛以栝（杯）。因唾匕，祝之曰：“喷者𦐇（剧）喷，上〇〇〇〇〇〇（五二）如某（彗）星，下如𦐇（𦐇）血，取若门左，斩若门右，为若不巳，磔薄（膊）若市。”因以匕周播（五三）婴儿瘕所，而洒之栝（杯）水中，候之，有血如蝇羽者，而弃之于垣。更取水（五四），复唾匕𦐇（浆）以播，如前。毋征，数复之，征尽而止。令（五五）。

这是治疗小儿瘕瘕疾的禁咒方。

（2）一，唾（唾）之，𦐇（喷）：“兄父产大山，而居□谷下，□□□不而□□□□而凤鸟□□□□□□（八二）寻寻𦐇且贯而心（八三）。”

这是治疗被蝎子类虫物所螫伤的禁咒方。

（3）一，热者，古（辜）曰：“𦐇𦐇𦐇𦐇，从灶出毋延，黄神且与言。”即三唾（唾）之（三〇八）。

这是治疗被火烧伤的禁咒方。

（4）一，身有癰者，曰：𦐇，敢（告）大山陵：“某【不】幸病癰，我直（值）百疾之□，我以明月𦐇（𦐇）若，寒□□□□（三六九）以柞𦐇，𦐇若以虎蚤，抉取若刀，而割若𦐇，而𦐇若肉，□若不去，苦。”唾（唾）□□□□□（三七〇）朝日未【出】，【東】𦐇（向）唾（唾）之（三七一）。

这是治疗“癰”疾的禁咒方。

（5）唾曰：“𦐇，𦐇（漆），”三，即曰：“天𦐇（帝）下若，以𦐇（漆）弓矢，今若为下民𦐇，涂（涂）若以豕矢。”以履下𦐇（磨）抵之（三八〇）。

（6）一，祝曰：‘𦐇（帝）右（有）五兵，𦐇（尔）亡。不亡，泻刀为装。’即唾之，男子七，女子二七（三八一）。

这两条医方都是治疗“漆”病（即漆树过敏病）的禁咒方。

此外，上文所引帛书《杂疗方》所载医治为蜮虫蛇蠱（蜂）等物所螫的禁咒方中也有“唾”的仪式，我们将其编为第（7）条。为了论述方便，不妨仍将原文赘抄如下：

即不幸為蜮蟲蛇蠱（蜂）射者，祝，唾之三，以其射者名名之，曰：  
“某，女（汝）弟兄五（六七）人，某索智（知）其名，而處水者為蛟，而  
處土者為蛟，棲木者為蠱（蜂）、瘞（站）斯，蜚（飛）（六八）而之荊南者  
為蜮。而晉（箭）□未□，璽（爾）玆（教）為宗孫。某賊，璽（爾）不使  
某之病已（六九），且復□□□□□□□□□□□□（七〇）。”

从上引资料来看，“唾”是禁咒巫术疗法中的常见行为仪式，它常与咒辞配合使用。在整个禁咒疗疾仪式中，“唾”可在禁咒辞前进行，也可在禁咒辞之后进行。如在第（2）、（5）、（7）条医方中，是先“唾”，然后再念咒辞。在（3）、（6）条医方中则是先念咒辞，然后再“唾”之。而在第（1）条医方中，施术者在咒辞前后都伴有“唾匕”的仪式。另外，伴随禁咒辞的“唾”有时还有数量、时间或方位的特殊要求。如在第（3）、（5）、（7）条禁咒方中，均要求“唾”三次。“三”可作为实数词，指三次，也可作为虚数词，指多次。中国人讲究事不过三，多而无益。此处的“三唾之”、“唾之三”可能均指三次。第（4）条禁咒方中，施术者在念完咒辞后，要选取朝日未出时东向唾之，这是对“唾”的时间和方位的要求。而在第（6）方中，尚有男患者要唾七次，女患者要唾二七次的次数区别。

从上引资料看，“唾”与禁咒疗法密不可分，可以说，有咒辞的巫方一般都伴有唾的仪式。那么，在禁咒术中，施术者何以对“唾”情有独钟？笔者认为，这主要与古人对“唾”的以下三个方面的信仰有关。

其一，是对“唾”的物质机能，即对人的口舌有毒的迷信和畏惧。《睡虎地秦墓竹简·封诊式》中即有“毒言”而人人畏之的记载。简文大意是说：某里公士甲等二十人送来同里的士伍丙，共同报告说：丙口舌有毒，甲等不能和他一起饮食，特来报告。于是法吏审讯丙。丙供称：“自己的外祖母同里人丁曾因口舌有毒论罪，在三十多岁时被流放。丙家如有祭祀，邀请甲等，甲等不肯来，他们也没有邀请过丙饮酒。里中如有祭祀，丙与同里的人和甲等聚会饮食，他们都不肯与丙共享饮食器具。甲等和同里兄弟以及其他认识丙的人，都不愿和丙一起饮食。丙并没有毒，没有其他过犯。”<sup>①</sup> 秦简所载公士甲等入告士伍丙“毒言”虽因证据不足而未能坐实其罪，但这则案例却反映了当时人对口舌有毒的迷信和恐惧心理。东汉著名的思想家王充不信鬼神、禁忌，但却十分迷信南方巫师的唾咒之术，他在《论衡》中就论及对巫师咒唾术的看法。《论衡·言毒》云：“夫毒，太阳之热气也，中人人毒。人食湊慝者，其不堪任也。不堪任则谓之

<sup>①</sup> 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162～163页。

毒矣。太阳火气常为毒螫，气热也。太阳之地，人民促急，促急之人，口舌为毒。故楚、越之人促捷疾，与人谈言，口唾射人，则人脉胎 < 胀 >，肿而为创（疮）。南郡极热之地，其人祝树树枯，唾鸟鸟坠。巫咸能以祝延口人之疾、愈人之祸者，生于江南，含烈气也。”在王充看来，毒是由阳气组成的，南方人阳气充盈，所以往往口含剧毒。而南方巫师用唾沫射人可以让人长疮，射树能把树射枯，射鸟能让鸟坠落，就是因为他们生于江南，口含烈气，满嘴毒液的缘故。他还认为，越是生性险恶、居心不良的小人，毒性越大，生于南方的小人当然更是毒上加毒。所以他们念咒喷唾常常见效。这种认识，突出反映了时人对于唾射之术的迷信和恐惧。

古人在长期与自然界的斗争中，虽然对病理学有一定的认识和经验积累，但在先秦时期乃至秦汉以后数千年间仍未完全摆脱疾病非人体生理、心理有障碍所致，而是由于外界鬼魅作祟之结果的错误意识的困扰。而按照原始的逻辑思维，“言毒”是人所畏惧的，则“唾”也可使鬼魅畏之。因此，在巫术疗方中，施术者常在念诵咒语的前后要伴随以“唾”的行为仪式，这实际上是将人的主观认识错误地运用到疾病的治疗过程中的一种体现。后世医家亦多迷信于此。晋人葛洪《肘后备急方》卷一载有医治“卒魔寐不寤方”数条，其中一方曰：“卧忽不寤，勿以火照，火照之杀人。但痛啮其踵及足拇指甲际而多唾其面，即活。”<sup>①</sup>而《普济方》卷三〇八《诸虫兽伤门·蜂螫附论》所载用唾咒法疗蜂螫的医方曰：“夫蜂有大小，故其螫人，毒有轻重。轻者或疼痛移时，或经日而愈；重者至闷绝遍身皆肿，当亟用咒禁之术，以取速效，仍以消毒等药涂敷之。蜂类甚多，而方家不具显其名，唯地中大土蜂有毒，一中人便即倒闷，举体洪肿，诸药治之，皆不能卒止，旧方都无其法。虽然不致杀人，有禁术封唾，亦颇微效。又有瓠瓜蜂，抑亦其次，余者犹善耳……用取瓦子磨其上，唾二七遍，置瓦子故处。”<sup>②</sup>其他民族也有类似的信仰。如在非洲夏加尼格罗人中，巫医治病，或看新生婴儿，就其身上吐四次唾液，以祓不祥<sup>③</sup>。因人畏唾，故而鬼亦畏唾，是以唾便成为古人用来驱除或降服鬼魅的有力武器。晋人干宝《搜神记》卷十六中载有一则“宋定伯卖鬼”的故事，借鬼之口，说出了鬼“惟不喜人唾”<sup>④</sup>的民俗观念。该书卷十六“崔少府墓”条

①（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第9页。

②（明）朱橚等编：《普济方》（第7册），（北京）人民卫生出版社，1982年，第971~972页。

③ 转引自黄晖：《论衡校释》（第3册），（北京）中华书局，1990年，第950页。

④（晋）干宝撰、汪绍楹校注：《搜神记》，（北京）中华书局，1979年，第199页。这则故事在《太平御览》卷828、卷387、卷884及卷902等处均有记载，只是所引均言来自《列异传》而非《搜神记》。《列异传》据说为魏曹丕所撰，已佚。该书在成书年代上显然要比晋人干宝《搜神记》早。干宝在《搜神记·序》中也说《搜神记》所集，“有承于前载者”。故疑其书所载“宋定伯卖鬼”的故事应是抄自《列异传》的。《太平御览》多处转引这则故事，只说其来自《列异传》，也当有据可循。而此则故事中的主角“宋定公”，李剑国先生据宋邵思《姓解》卷一所云“南阳宗氏，周卿宗伯之后也”认为，宗氏望出南阳，故“宋定公”应作“宗定公”为是。说见李剑国：《新辑搜神记》，（北京）中华书局，2007年，第383页。

还载有卢充用唾的方法来辨别其与鬼女所生之子是否为鬼的故事。两则故事虽不同，然在唾液能制服鬼魅的信仰上，二者却并无不同。

其二，是对“唾”的社会功能的习俗认知。自古以来，人们将“唾”的行为看做是对对方人格的一种极为严重的侮辱以及对对方极端厌恶、蔑视、不屑甚至愤怒的情绪表达。正因如此，在封建家礼中即对此设有明确的条文规定。如《礼记·曲礼上》曰：“尊客之前不叱狗，让食不唾。”《礼记·内则》曰：“在父母舅姑之所，有命之，应唯敬对；进退周旋慎齐，升降出入揖游，不敢哆噫、嚏咳、欠伸、跛倚、睥视，不敢唾洩。”这是从封建家礼的角度陈述了在长辈、尊客等人面前是不能唾的禁制。此外，在当时社会中，“唾”也是一方对另一方富含贬义的情感表露。《左传·僖公三十三年》记载了公元前627年秦晋两国在殽地的一次战事。战争的结果是晋国获得大胜，俘获了秦军主帅孟明视、西乞术、白乙丙三人而归。后因晋文公夫人秦女文嬴之请，晋襄公轻易将他们放掉了。大臣先轸在上朝时知道了此事，非常生气，用“不顾而唾”来表达自己心中极度的不满或愤怒之情；马王堆汉墓帛书《战国纵横家书》载，赵太后执掌朝政时，秦国攻赵，赵人求救于齐。齐提出须以赵太后少子长安君为人质后方能发兵。赵太后不肯，大臣多次强谏，太后不听，并诏告臣下说：“有复言令长安君质者，老妇必唾其面。”<sup>①</sup>《史记·孟尝君列传》载，孟尝君遭毁失势时，门下食客三千多人皆去，独有冯谖能忠贞不贰。孟尝君在恢复权势后很为感慨地说：“文常好客，遇客无所敢失，食客三千有余人，先生所知也。客见文一日废，皆背文而去，莫顾文者。今赖先生得复其位，客亦有何面目复见文乎？如复见文者，必唾其面而大辱之！”更离奇的是，据《吕氏春秋·离俗》载，有一位名叫宾卑聚的六十岁老翁，因在梦中被人“唾其面”，醒来后难以释怀，认为是平生从未遇过的耻辱，故与其友立于路口以寻梦中辱己者，必欲得之以雪其耻，结果是等了三天也没有遇到这位梦中唾辱自己的“壮子”，这位受辱的老者竟以自杀来洗刷自己被唾的耻辱。由上数例，可见我国早期先民与世界上绝大多数民族一样，也是习惯用吐唾沫来表达一种极端厌恶、蔑视甚至愤怒的情绪。对他人来讲，被人“唾”自然是很感耻辱和不爽的事情。而在原始思维下，鬼魅是人类世界的翻版，人所畏惧、避忌者，自然也就是鬼魅所畏惧、避忌的。故从人忌讳、避畏被他人唾弃便产生出鬼魅也如人一样怕唾的观念。因此，巫术的实施者在驱鬼禳魅的过程中，总是摆出一副居高临下的姿态，他们在咒骂鬼魅的同时，常常以连吐唾沫的方式来表示对鬼魅的极端厌弃和鄙视。如前引帛书《五十二病方》所载治疗“口阨（烂）者方”中的“即三唾（唾）之”以及治疗为蜮虫蛇蠹（蜂）等物所螫时的“唾之三”等仪式均是其例。随着唾液被不断灵化，唾鬼除表示施术者的盛怒之外，又被当做一种

<sup>①</sup> 此事亦见《战国策·赵策四》、《史记·赵世家》等书篇中。

直接打击鬼怪的方法，以致在后来的禁咒术中，“唾”便成为一种巫术惯例<sup>①</sup>。《太平御览》卷九二七引《唐书》曰：“有枭晨鸣于张率更庭树，其妻以为不祥，连唾之。”《医心方》卷第廿七载：“凡清旦恒言善事，闻恶事，即向所来方三唾之，吉。”此均是从“唾”的巫术观念出发，将其作为禳除各种不吉之事的法子。

其三，是对“唾液”成分的神秘化认识。在中国古代，唾液一向被视为灵异之物，古代道家医术之士常把唾液称做“玉泉”、“玉浆”、“灵液”、“金浆”或“醴泉”等，认为它是由人体的“精气”酿化而成。如《太平御览》卷三六七引《养生经》曰：“军营之中有甘泉。”注云：军营，口也；甘泉，唾也。《医心方》卷第廿七引《老子尹氏内解》曰：“唾者，凑为醴泉，聚为玉浆，流为华池，散为精液，降为甘露，故口为华池，中有醴泉，嗽而咽之，溉脏润身，流利百脉，化养万神，支节毛发，宗之而生也。”又引道人刘京说云：“人当朝朝服玉泉，使人丁壮，有颜色，去虫而坚齿。玉泉者，口中唾也，朝未起，早嗽漏之，满口乃吞之。辄辄喙齿二七过，如此者二，乃止，名曰练精。”<sup>②</sup>以上多为道家养生之说，明显有夸大唾液功能的倾向。既然唾液凝聚着精气，而巫道方士之徒又自认为其精气强盛过人，他们自然会想到用唾液去唾人射鬼，后世医家更将其吸收入医，把它看做可以入药的灵物，东汉名医华佗所撰《华佗神方》中就载有数例用“唾液”和药的医方。更有甚者，古代医家还采用禁咒法术的手段，直接用“唾”作为驱邪疗疾的灵药。《千金翼方》卷二十九“杂受禁法第三”云：“一唾止毒，二唾止疮，三唾已后平复如常。”<sup>③</sup>《医心方》卷十八引《千金方》：“金疮血出不止，令唾之法。咒曰：‘某甲今日不良，为其所伤。上告天皇，下告地王，清血莫流，浊血莫扬，良药百裹，不如熟唾。日二七度，唾之即止。’”<sup>④</sup>而《本草纲目·人部》说它有“明目退翳、消肿解毒、辟邪”<sup>⑤</sup>的药效。此均是将“唾液”看做人体精气酿化之物，并赋予其特殊疗疾功效的观念反映。

由上分析，笔者认为，在马王堆汉墓帛书医方所载禁咒疗方中，施术者在念诵咒辞的过程中之所以常要伴之以“唾”的仪式，正是古人从“唾”所具有的以上几个方面功能的信仰出发的。

### 三、皋

“皋”是古代祈祷、禁咒等仪式活动中的另一口头仪式。在出土简帛文献所载巫方

① 王塞时、张书学主编：《汉唐流风：中国古代生活习俗面面观——巫卜祈禳》，（济南）山东友谊出版社，2000年，第94页。

② 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第621、624页。

③ （唐）孙思邈：《千金翼方》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第344页。

④ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第400页。

⑤ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2957页。

中,“皋”多见于禁咒辞的辞首,其目的当在于引起所“皋”之对象的注意。睡虎地秦简《日书》甲种《梦篇》载有一条禳梦的巫术方,原简文曰:

人有恶梦(梦),觉(觉),乃绎(释)发西北面坐,辄(祷)之曰:  
‘皋!敢告璽(爾)黔(或宛奇)某,有恶梦(梦),走归黔(或宛奇)之所。黔(或宛奇)强饮强食,  
赐某大富(富),非钱乃布,非茧(一三背)乃絮。’则止矣(一四背壹)。

简文大意是说,人做了恶梦,醒来后,要披散着头发,面向西北方坐并祷告说:“皋!冒昧地敬告您——黔(或宛奇)神:我做了恶梦,请您让恶梦赶快回到您那里!恳求您能多饮多食,赐给我非常富裕的生活,多送来货币和丝帛,不是这种货币就是那种货币,不是蚕茧就是丝絮。”经过这种祭祀禳除仪式后,恶梦就会停止了。

睡虎地秦简《日书》乙种《梦篇》也载有一则禳梦方,内容大体上与甲种“梦”篇所载相类,只是祷告的对象不是“黔(或宛奇)”而是“宛奇”。原简文曰:

凡人有恶梦,觉而择(释)之,西北乡(向),择(释)发而辄(咽),  
祝曰:“缙(皋),敢告璽(爾)宛奇,某有恶梦,老来□(一九四壹)之,  
宛奇强饮食,赐某大富(富),不钱则布,不茧(茧)则絮(一九五壹)。”

以上两条简文的“皋”字,各家释义不同。睡虎地秦墓竹简整理小组注引《仪礼·士丧礼》郑玄注曰:“皋,长声也。”<sup>①</sup>刘信芳不同意整理小组对“皋”字的训释,他说:“‘皋’指西皇少昊,是掌梦之神;‘黔(或宛奇)’乃‘皋(少昊)’的儿子穷奇,是食梦之神。而《招魂》中‘掌梦’者为巫阳,故‘掌梦’者巫阳就是少昊。”<sup>②</sup>刘乐贤支持整理小组的观点,不同意刘说。他认为,“本篇之‘皋’并非人名。整理小组引《仪礼》注训为‘长声也’,其说可从。‘皋’的这种用法又见于《礼记·礼运》:‘及其死也,升屋而号,告曰:皋,某复!’《正义》曰:‘谓北面告天曰皋。皋,引声之言,某谓死者。’《说文》:‘礼,祝曰皋。’可见‘皋’乃是一个拟音词,是古代巫师们举行祝祭仪式时口中经常要呼叫的一种声音”<sup>③</sup>。王子今认为整理小组及刘乐贤对“皋”的训释可从,并进一步引黄侃《经传释词笺识》卷五“皋,发语之长声也。皋,号之借”指出,号、嚎、嗥的字义应当也都与“皋”有关<sup>④</sup>。笔者认为,整理小组的注文及刘、王二氏的补充意见是对的。“皋”作为施术者在巫术仪式中念咒辞前的发声辞,它虽然没有实际上的意义,但在整个巫术活动中,特别是利用咒语来驱除邪魅的过程中,它却有着其他咒辞不可替代的作用。“皋”在此处作为施术者在与求助的神灵——黔(或宛奇)交通时的招呼语,目的在于引起食梦之神黔(或宛奇)的注意,接受他的祈祷。从内容上看,祝辞语气虽然是祈求的口吻,但字里行间却也蕴含着

① 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210页。

② 刘信芳:《秦简〈日书〉与〈楚辞〉类征》,《江汉考古》1990年1期,第62~65页。

③ 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社,1994年,第216~217页。

④ 王子今:《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》,(武汉)湖北教育出版社2003年,第325页。

某种命令之义。

值得注意的是，“皋”在古代的祭祀祷告或巫术活动中，作为祝祷辞或咒辞的起始发声语，根据祈祷或巫术活动的不同目的，它所针对的对象也是不同的，大致可以分为以下三种情况：

其一，“皋”的对象是离开人体的灵魂。古人认为，人的灵魂是可以离体而存在的。灵魂离体的情况有三：一是暂时离体，人便会出现梦境、影子、失神、疾病等；二是灵魂寄存于身体的某一部位，或离体寄存于他物之中；三是灵魂永远离体，人便会死亡<sup>①</sup>。根据这种观念，古人常把人的死亡或生病看做是由于灵魂离开身体的结果。因此，在人初死或生病时，常通过招魂（或叫魂）的仪式，希冀将暂时离开人体而游离于外界的灵魂招回，以使其复生。先秦文献典籍如《仪礼》、《礼记》等书中即载有古人在人初死时持死者衣登屋招其亡魂的礼俗，其仪式称为“复”。《礼记·礼运》云：

夫礼之初。始诸饮食。其燔黍捭豚，污尊而抔饮。蕡桴而土鼓。犹若可以致其敬于鬼神。及其死也，升屋而号，告曰：“皋——某复！”然后饭腥而苴孰。

陈澧曰：“复者，人死则形神离。古人持死者之衣，升屋北面，招呼死者之魂，令还复体魄，冀其再生也，故谓之复。”<sup>②</sup>可见，在古人为死者招魂的仪式程序中，“招呼死者之魂”的“皋”，便是其中不可或缺的一环。《仪礼·士丧礼》则详细记载了古代为“士”阶层的死者招魂的礼仪：

士丧礼：死于适室。幰用敛衾。复者一人。以爵弁服，簪裳于衣，左何之。扱领于带。升自前东荣、中屋。北面招以衣，曰：“皋——某复！”三。

降衣于前。受用篋，升自阼阶，以衣尸。复者降自后西荣。

郑玄注：“‘皋’，长声也。‘某’，死者之名也。”孔颖达疏曰：“‘皋’，引声之言。‘某’，谓死者名。”<sup>③</sup>陈澧曰“‘皋’，引声之言。‘某’，死者之名也。欲招此魂令其复合体魄，如是而不生，乃行死事。”<sup>④</sup>根据《仪礼·士丧礼》所载招魂程序，在为死者招魂时要“北面三号”，即面向北方，长声呼唤死者的名字曰“皋，某复”，如是者三次，即所谓“三号”。而据《礼记·丧大记》所载，“三号”是“一号于上，冀魂自天而来；二号于下，冀魂自地而来；一号于中，冀魂自天地四方之间而来”。如此看来，这里的“皋，某复”在其语意上与《楚辞·招魂》中的“魂兮归来”的意思大致一样。用现代话说，“皋”就是打招呼，相当于今天的“嗨”或“嗨”。在招魂仪式中，“皋”的对象是死者的灵魂。发出“皋”的长声，目的在于引起游离于外部空间的死者

① 马昌仪：《中国灵魂信仰》，（上海）上海文艺出版社，2000年，第121页。

② （元）陈澧：《礼记集说》，（北京）中国书店，1994年，第32页。

③ （唐）孔颖达：《礼记正义》，第187页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1415页。

④ （元）陈澧：《礼记集说》，（北京）中国书店，1994年，第187页。

亡魂的注意，使其能循声辨向，复归本体而再生。

其二，“皋”的对象是所要交通并求助的神灵。古人在祭祀神灵时，与神灵交通的一种重要方式就是声音。是以古人在祀神时常一边鸣鼓呼噪，一边舞蹈，以此来取悦于神灵。如《周礼·春官·大祝》云：“来瞽，令皋舞”，郑玄注：“皋读为卒噪呼之噪。噪者，皆谓呼之人。”《乐师》云：“掌国学之政……凡乐成，诏来瞽皋舞。”郑玄注：“瞽，当为鼓。”这种噪呼以交神的方式，常常也被古人用于祈祷神灵，求其禳除驱邪的活动中。这种情况，除了上文所引秦简《日书》中的禳梦巫术外，在湖北荆州市周家台30号秦墓出土的医简中也有数例可资为佐。相关资料如下：

己龋方：见东陈垣，禹步三步，曰：“皋！敢告东陈垣君子，某病龋齿，苟（苟）令某龋已，请（三二六）献驢牛子母。”前见地瓦，操；见垣有瓦，乃禹步，已，即取垣瓦狸（埋）东陈垣（三二七）止（址）下。置垣瓦下，置牛上，乃以所操瓦盖之，坚狸（埋）之。所谓“牛”者，头虫也（三二八）。

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。不智（知）（三三五）岁实，赤隗独指，搯某段（痕）心疾。”即两手搯病者腹（三三六）；“而心疾不智（知）而咸戢”，即令病心者南首卧，而左足践之二七（三三七）<sup>①</sup>。

以上这两条禁咒方所治疾病虽不相同（一为“龋”，一为“病心”），但从咒辞格式来看，都是以“皋！敢告……”的形式开始。而“敢告”之后即是“皋”的对象。第一条巫方中的“龋”，《说文》作“𪔐”，并说：“𪔐，齿蠹也。从牙禹声。𪔐或从齿。”《释名·释疾病》曰：“𪔐，朽也，虫啮之齿缺朽也。”可知这是治疗齿疾的一条禁咒方。在此条禁咒方中，施术者所“皋”的对象是“东陈垣君子”。“陈垣”，整理小组注作“旧墙”<sup>②</sup>。而此方祝辞祈告的地点是“东陈垣”，则此处的“东陈垣君子”应是指东墙垣神而言<sup>③</sup>。这条治疗齿疾的禁咒方，在咒辞的开头，通过“皋”的仪式来招告东墙垣神，以求得到它的佑助。然后向东墙垣神许愿：若使自己的齿疾治愈，就以黑色的头虫母子祭献墙神。

从咒辞内容来看，第二条医方当是治疗与心脏疾病有关的巫方。在此方中，“皋”的对象是“泰山”。“泰山”，整理小组无注，可能是指“泰山神”而言。这两条巫方都是祝告于不同的神灵以达到驱邪疗疾的目的。在这里，“皋”作为禁咒辞的起首语，目的就在于引起所求助的神灵的注意，接受施术者的祝请。

① 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129、131页。

② 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129页。

③ 蒲慕州认为，此处的“东陈垣君子”指某个地方性的神祇。亦通。说见蒲慕州：《汉代之信仰生活》，载林富士主编：《礼俗与宗教》，（北京）中国大百科全书出版社，2005年，第15~39页。



值得注意到是，在魏晋以降的道家典籍中又出现了召唤神灵鬼魅的“诺皋”一词。《抱朴子·登涉》云：“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，呪曰：诺皋！太阴将军，独开曾孙王甲，勿开外人。”<sup>①</sup> 傅家勤说：“皋谓呼号，诺谓应诺，《礼》称人死登屋招魂，曰皋某复，其下必有人代应曰诺，今俗为小孩叫喜尚如此。《酉阳杂俎》有《诺皋记》，即记鬼神之名以备呼召者也。”<sup>②</sup> 《云笈七籤》卷八三《庚申部三》载“去三尸九虫法口诀”曰：“常以月晦日，日出昕昕时，东向日所出处，禹步三。祝曰：诺皋！月中有虫兔虾蟆，日中有虫三足鸟，水中有虫蛇与鱼，土中有虫蛾蝼蛄，腹中有虫虻白从。凡三祝，止之，秘而勿传。”注：“皋者唤声，如言号耳。”<sup>③</sup> 宋姚宽《西溪丛语》卷上引晁伯宇《谈助》所载“灵奇秘要辟兵法”亦云：“正月上寅月〈日〉，禹步取寄生木三，咒曰：‘诺皋，敢告日月震雷，令人无敢见我，我为大帝使者。’乃断取五寸，阴干百日，为簪二七，循头还著人中，人不见。”<sup>④</sup> 依此看来，“诺皋”作为巫祝道家之士禁咒仪式中召唤神灵的发端之辞，它与“皋”之间的衍化关系也是一目了然的。

其三，“皋”的对象是所要驱赶或禳除的鬼魅。前引帛书《五十二病方》中有一则治疗“痈”疾的禁咒方，其咒辞即是以“皋”开始的。原帛书文字云：

一，身有痈者，曰：“皋，敢告大山陵：某【不】幸病痈，我直（值）百疾之□，我以明月炷若。寒□□□□（三六九）以柞檠，挺若以虎蚤，抉取若刀，而割若苇，而刖若肉，□若不去，苦。”唾（唾）□□□□□（三七〇）朝日未【出】，【东】乡（向）唾（唾）之（三七一）。

① 王明：《抱朴子内篇校释》，（北京）中华书局，1985年，第302页。此段原标点作“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，三呪曰，诺皋，太阴将军，独开曾孙王甲，勿开外人……”按，简帛资料中多有“禹步三，祝曰”的仪式记载，与此条资料在形式上相类，故“三”为三个“禹步”，而非三“呪”。是以此处当于“呪”字前断开，此点错误刘钊先生撰文已指出，可参刘钊：《〈抱朴子内篇校释〉断句误一例》，《古汉语研究》1994年4期，第75页。另，“呪曰”后为呪辞内容，是以“曰”后当用冒号“：”而非逗号“，”。

② 傅家勤：《中国道教史》，（上海）上海书店，1984年，第122页。王明认为，“诺皋”为太阴神名，说见王明：《抱朴子内篇校释》，（北京）中华书局，1985年，第317页注释第25。刘钊认为，此“诺皋”之“诺”应该是“诘咎”字之误。“诺皋”应该就是秦简的“诘咎咎”。“诘咎”讹为“诺”乃因字形接近，“咎”又作“皋”则是音近借用。说见刘钊：《睡虎地秦简〈诘咎〉篇“诘咎咎”一词别解》，《古文字考释丛稿》，（长沙）岳麓书社，2005年，第320~330页。王、刘二家之说虽较新颖，但恐与原文文义不符。这里的“诺皋”当是“皋”的衍化语，它是道家在巫术咒语中沟通神灵的招呼语，是为了引起所召唤神灵的响应。其所招呼的对象，在该处是实施入山禁咒法者所要祈请并敕令的“太阴将军”，而非“太阴神名”或“诘咎”之义。

③ （宋）张君房编、李永晟点校：《云笈七籤》（第4册），（北京）中华书局，2003年，第1884页。

④ （宋）姚宽著、孔凡礼点校：《西溪丛语》，（北京）中华书局，1993年，第26页。

在此方中，“皋”的对象是“大山陵”，这是对痈肿的一种比喻<sup>①</sup>，实际上也是指使人身患痈疾的鬼魅所藏身处。施术者用强硬的威胁语气告诉那使人得痈疾的鬼魅，如果你不赶紧逃走，我就要用各种方法来惩罚你这病魔，让你受尽苦头。

湖北荆州市周家台 30 号秦墓出土简牍医方中也有一条相类的禁咒方，原文曰：

操杯米之池，东乡（向），禹【步三】步，投米，祝曰：“皋！敢告（三三八）曲池，某痈某波（破）。禹步擯房桀，令某痈𦵏（数）去。”（三三九）<sup>②</sup>

该方治疗的是“痈”疾。“痈”疾在古代有两种不同的病症：一指由皮肤或皮下组织化脓性的炎症引起的肿疡。《庄子·列御寇》曰：“秦王有病召医，破痈溃痤者，得车一乘。”《说文·广部》：“痈，肿也。”一指鼻疾。《论衡·别通》曰：“人目不见青黄曰盲，耳不闻宫商曰聋，鼻不知香臭曰痈。”从简文内容看，此处之“痈”当指第一种病症而言。在此条禁咒方中，施术者所“皋”的对象是“曲池”。“曲池”之“曲”，整理小组注曰：“曲，折，弯。《广雅·释诂》：‘曲’，折也。”<sup>③</sup>则“曲池”是指蜿蜒曲折的池水，其形状正与人体皮下组织因化脓性炎症引起的“痈”疾形状相类。因此，此处当是以“曲池”来象征“痈”疾。在此方中，“皋”的对象正是所要驱除引发“痈”疾的病魔。本条咒语中的“禹步擯房桀，令某痈𦵏（数）去”与上条治疗“痈”疾的禁咒辞非常相似，对导致疾病的鬼魅均是采用威胁的语气和用词。

而人在出行前，为了确保出行的顺利平安，常也采取巫术的仪式来驱除旅途中的各种鬼魅。前引睡虎地秦简《日书》甲种简文曰：

行到邦门困（阂），禹步三，勉壹步，諵（呼）：“皋，敢告曰：某行毋（无）咎，先为禹除道。”即五画地，掘其画中央土（一一一背）而怀之（一一二背）。

此条简文是对出行者在走出城郭门前为确保出行顺利而举行的除道仪式的描绘。出行者在禁咒辞中说“先为禹除道”，意思是说，我现在是在为禹神（而非我自己）的出行在清除道路。而“皋”的目的就是让那些可能给出行者带来祸殃的鬼魅赶紧避开，以免惹怒禹神而自寻其咎。显然，禁咒辞中的“先为禹除道”，实际上是出行者假为禹出行“除道”之名而为自己出行顺利作提前的预防。因此，此处“皋”的对象，是那些在出行途中可能遇到的各种鬼魅。

此外，在周家台 30 号秦墓出土简牍中还有一条禁咒方，原简文曰：

① 人体表面的痈肿如同平地而起的山陵，因此，在禁咒巫方中，有用“山”来比喻某些肿胀之疾的症状。如《千金翼方·禁经上》载“受禁肿都禁法”曰：“无根肉本生无留停，大肿如山，小肿如粟，登高山，临海水，旦起生，向暮死。急急如律令。”

② 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 页。

③ 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 页。

禹步三，汲井，以左手表（牵）繻，令可下免甕叩（三四〇）下免繻甕，左操杯，靖甕水；以一杯盛米，毋（三四一）下一升。前置杯水女子前，即操杯米，禹步【三步】（三四二），祝曰：“皋！敢告鬻。”□步，投米地，祝投米曰：“某有子三旬（三四三），疾生。”即以左手桥杯水歃（饮）女子，而投杯地，杯汨□（三四四）。①

这条简文的意思较为含混难明，按整理小组的注解，“有子三旬”系原编丙组中清理出来的一段残简，其长度、简上文字疏密、形体大小均不能与该组其他残简相拼接，虽能与本简下端残缺长度相合，但与其上端残简结合处却难以密合②。但若从“某（有子三旬）疾生”一语推究，应该也是医治某种疾病的巫方，只是简文简约，已难知其确切病名。至于此方祝辞起首语——“皋！敢告鬻”中的“鬻”是指求助的神灵？抑或是病名所代表的鬼魅？简文晦涩，难以确知。但其必属以上两种情况之一则可断定。

从以上几点分析来看，“皋”作为一种长声之语，它是古人在与超自然的力量交通时的招呼语，并没有实际的意义。但在具体的祭祀咒仪活动中，“皋”的对象却有着不同的身份，如有要求助的神灵，有走出人体的灵魂，也有作祟致疾的鬼魅。而根据“皋”的对象的不同，在“皋”语气上，可能也有某些方面的强弱变化和差异。譬如，在招魂仪式中，为了使亡魂速归，“皋”的语气应该是缓和的、劝诱式的。《楚辞·大招》反映的虽是楚地招魂的风俗，但从中也可使我们了解到古人有关招魂的一些信息。在招魂过程中，为了使死者的灵魂转返回来，招魂者主要采取的是“威逼利诱”的手段，即所谓的“外陈四方之恶，内崇楚国之美”，以此来诱导灵魂归来，表达了生者对死者的一种难以割舍的情怀。其辞曰：

魂兮归来！东方不可以托些。长人千仞，惟魂是索些。十日代出，流金铄石些。彼皆习之，魂往必释些。归来兮！不可以托些。

魂兮归来！南方不可以止些。雕题黑齿，得人肉以祀，以其骨为醢些。蝮蛇蓁蓁，封狐千里些。雄虺九首，往来鯨忽，吞人以益其心些。归来兮！不可以久淫些。

魂兮归来！西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，靡散而不可止些。幸而得脱，其外旷宇些。赤蚁若象，玄蜂若壶些。五谷不生，蓂莢是食些。其土烂人，求水无所得些。彷徨无所倚，广大无所极些。归来兮！恐自遗贼些。

魂兮归来！北方不可以止些。增冰峨峨，飞雪千里些。归来兮！不可以久些。魂兮归来！反故居些。天地四方，多贼奸些。

① 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页。

② 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页。

招魂者在先陈述完天地四方的不可居，然后再大谈楚国之美——像设君室，静闲安些；高堂邃宇，槛层轩些；层台累榭，临高山些；网户朱缀，刻方连些；冬有突厦，夏室寒些……（辞烦不具录，可参《楚辞·大招》原文），以此来诱导亡魂归来。我国西南一带的彝族在招魂时，也采取类似的手段，招魂者常将阿木普古（或魂所在的其他地方）说成是十分荒凉凄惨的地方，无法居留，劝他速速归来。如经文说：

（那地方）三沟有树，三沟无树，有树是马桑树，可劈不可烧。三沟有草，三沟无草，有草是野草，可拔不可铺。三沟有粮，三沟无粮，有粮是沙粮，沙粮不能吃。三沟有衣，三沟无衣，有衣是树须，树须不能穿……黑猴回来了……獐子回来了……某某你快回来吧。那里有鬼魔，那里有野兽，那里不好过……家中有吃的，有鸡蛋，有炒面……快快回来吃吧①！

从以上不同时期的招魂辞中，我们不但可以体会到招魂者在召唤亡魂时的共同心情——“某某（亡魂者名）你快回来吧”，而且也可从中感受到为使亡魂归来而“皋”的舒缓、诱导的气息；至于在娱神活动中，为了取悦神灵，人们一边鸣鼓呼噪，一边舞蹈，“皋”的音调自然应该是非常欢快而明朗的；在祈祷禳除活动中，“皋”的语调应是软硬兼施式的，含有明显的祈祷或敕令役使神灵的性质；而在治病驱邪的咒语中，“皋”的语气则当是威胁、恫吓的成分多些。“皋”作为不同场合中与不同超自然力交通时的招呼语，它在语气上所存在的差异，从以上所引诸条简帛资料中，我们也可多少感受到一些。

在出土简帛文献资料所载巫术活动中，归于口头仪式的动作尚有呼、古（辜）、漬（喷）、吹、喷吹等，虽然其表达方式不尽相同，但这些口头仪式的功能则趋于一致，正如莫斯所说：“它们的目的主要是召唤神的力量或者让某些仪式特殊化。巫师乞求、激唤、祈禳让仪式发挥效用的力量，就是在最低的限度上，他也感到有必要点出他在使用哪一种力量。”②

### 第三节 巫术活动中的用“符”

#### 一、简帛文献所见巫“符”

巫师所用之“符”，在出土简帛文献中曾两见，一是睡虎地秦简《日书》乙种所载出行前的除道仪式中所用之“禹符”。原文曰：

① 马学良、于锦绣、范惠娟著：《彝族原始宗教调查报告》，（北京）中国社会科学出版社，1993年，第243页。

② [法]马塞尔·莫斯著、杨渝东译：《巫术的一般理论》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第71页。

【出】邦门，可□（一〇二叁）行□（一〇三叁）禹符，左行，置，右环（还），曰□□（一〇四叁）□□右环（还），曰：行邦□（一〇五叁）令行。投符地，禹步三，曰：皋（一〇六叁），敢告□符，上车毋顾，上□（一〇七贰）

另外一条用“符”的资料见于马王堆汉墓帛书《五十二病方》中，则是将“符”燃烧成灰，然后配合其他药物来治疗“蛊”疾的。原文曰：

【中】蛊而病者：燔北乡（向）并符，而烝（蒸）羊尼（肩），以下汤敦（淳）符灰，即【以饮】病者，沐浴为蛊者（四三七）<sup>①</sup>。

依据当前的研究，这两条资料写成的年代都在战国时期。目前虽然还很难断定哪条资料年代最早，但据此可知，古代巫师用“符”的信仰至迟可溯及到战国时期<sup>②</sup>。

上引秦简有关出行巫术仪式中所用的“符”，称为“禹符”，使用的方法是施术者在相关仪式中将其投之于地。而帛书《五十二病方》中的“符”则是燃烧成灰后投入羊肉汤中内服，并沐浴患者。巫符的载体，一般来讲，有木、石、绢帛、布、纸等。因受生产力发展水平的制约和携带、使用时方便计，早期的巫符大多是选用木料或绢帛、布之类作为载体。巫符的载体不同，使用的方法也就不同。姚周辉先生认为，以木材为载体的符，一般的使用方法是挂或订于某处，或者烧成灰和上水吞服；以绢帛、布、纸之类为载体的符，或者佩戴于身，或者可将其燃烧成灰合物吞服<sup>③</sup>。而以石、砖等为载体的符，因其携带、使用时的不方便，一般用法是将其埋于地下，当然有时也镶嵌在墙上或某些地方，以发挥其长久的效力。在木料为载体的符中，以桃木符最为常见，这与

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第73页。本条帛书文字中的“中”字原缺，彭坚认为拟补“中”字；而“即□□病者”者一句中所缺的字，他认为，参前“以食邪者”可拟补“以食”二字。说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第220页；严健民则据帛书所载四条治疗蛊疾的医方中的第四条作“病蛊者”，将“□蛊而病者”中所缺的字补为“病”，而将“即□□病者”中所缺的字补为“饮蛊”，说见严健民编著：《五十二病方注补译》，（北京）中医古籍出版社，2005年，第202~203页。从原文文义看，“□蛊而病者”中的缺字若补为“病”字，则与该句中的“病者”相重复，不若补为“中”字更觉通顺。而“即□□病者”中的缺字，彭氏补为“以食”，严氏补为“饮蛊”，从文义上看，基本可从，但若从帛书《五十二病方》所载类似的服用方法，如治疗“伤瘕”方中为“以水财（裁）煮李实，疾沸而抒，浚取其汁，寒和，以饮病者”。治疗“狂犬啮（啮）人”方中为“取灶末灰三指最（撮）□□水中，以饮病者”。本方是用合以符灰的肉汁饮服患者，与上两方相似，而彭坚所引“以食邪者”的医方则是用荆薪烧蝙蝠让病蛊者食用，与饮服肉汁的方法不同。因此，此处当补“以饮”二字为确。

② 清代学者俞正燮在《癸巳存稿》卷十三中谈及道符的由来时曾说：“符者，汉时有印文书名，道家袭之。”笔者认为，道家作法时所用之符虽然承袭了汉代官方有印文书的某些特点，但从其用符的源起讲，道符应是在早期巫师用符（而非汉代官方有印文书）的基础上发展起来的。俞氏的观点虽然有其合理之处，即他看到了盖印道符对汉代有印文书的承袭，但他的观点只涉及用印的道符，而未包括其他类型的巫符。因此，若从巫术符的源起上讲，俞氏的观点显然是不妥的。

③ 姚周辉：《神秘的符篆咒语》，（桂林）广西人民出版社，2004年，第23页。

古人对桃木具有除邪驱魅灵力的信仰有关。另外,根据考古资料证明,我国古代用纸的历史虽然可以上溯至西汉时期,但纸的普遍应用则是在东汉蔡伦改进造纸术之后。而绢帛因其成本较高,一般的民众无力使用。是以早期巫符的载体可能以木料和布料(包括绢帛在内)为主。

上述出行仪式中所用的、被称做“禹符”的“符”,秦简整理小组无解。然从秦汉简帛所见的禹步、禹须叟、禹藏胞图等名称来看,“禹符”之称,当也是出于假禹之名而神其符的目的。在出行巫术仪式中,“禹符”可以被施术者投掷于地,推测此符可能是书写或画在桃木板上的实物符。至于“禹符”到底是画禹神的形象,或是书“禹”字于符上,或者是其他的内容,因资料简约,现已无从考知了。而帛书《五十二病方》中用来治疗“蛊”疾的“符”,从其能够燔烧成灰这一点来看,可以初步断定它的载体应该是可以焚化的木料或者绢帛、布等材料。该条医方中的“符”是用来治疗“蛊”疾的,在古人的信仰中,“蛊”疾是因某种虫物或巫师、邪魅等作祟所致。<sup>①</sup>因此,对于此类病症的医治,常是采用巫术的疗法,这也符合古人疗治外物作祟致疾的信仰。

在本条治疗“蛊”疾的医方中,对于“符”的使用,是采用烧灰投入羊肉汤汁中内服的方法。“燔北乡(向)并符”一句,整理小组无注,而各家释义不一。彭坚认为,此处的“符”为桃符,古人用之以驱鬼却灾。全句意即焚烧挂在朝北方向的桃符<sup>②</sup>。马继兴认为,此处的“符”即符咒,“并”字义不详,该句意思为“面向北方焚烧一条符篆”<sup>③</sup>。张显成认为,“并”当释为“秉”,“并符”即“秉符”,本方“燔北向并符”意即手秉符录北向而焚之<sup>④</sup>。严健民认为,我国早有桃符之说,本文“并符”可能就指桃符,“燔北向并符”即将挂在北门两侧的桃符取下烧成灰备用<sup>⑤</sup>。笔者认为,“燔北向并符”可能与古人认为鬼魅居于北方幽暗之地有关,而所燔之符应为具有驱邪除魅功效的桃符。

东汉应劭《风俗通义》云:“谨按:《黄帝书》:‘上古之时,有荼与郁垒昆弟二人,性能执鬼,度朔山上立桃树下,简阅百鬼,无道理,妄为人祸害,荼与郁垒缚以苇索,执以食虎。’于是县官常以腊除夕,饰桃人,垂苇茭,画虎于门,皆追效于前事,冀以卫凶也。”<sup>⑥</sup>王充《论衡·订鬼》引《山海经》佚文亦云:“北方有鬼国”,又云:“沧海之中,有度朔之山。上有二神人,一曰神荼,一曰郁垒,主阅领万鬼。恶害之

① 关于古人对于蛊疾病因的信仰,请参本文第四章有关蛊疾病因的分析。

② 周一谋、萧佐桃主编:《马王堆医书考注》,(天津)天津科学技术出版社,1988年,第220页。

③ 马继兴:《马王堆古医书考释》,(长沙)湖南科学技术出版社,1992年,第632~633页。

④ 张显成:《〈马王堆古医书考释〉补正》,载湖南省博物馆编:《湖南省博物馆四十周年纪念论文集》,(长沙)湖南教育出版社,1996年,第92~102页。

⑤ 严健民:《五十二病方注补译》,(北京)中医古籍出版社,2005年,第203页。

⑥ 王利器:《风俗通义校注》(下),(北京)中华书局,1981年,第367页。

鬼，执以苇索而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。”<sup>①</sup> 由以上资料推之，桃符的使用虽未必早至传说中的黄帝时期，但从《黄帝书》、《山海经》的成书年代大致均在战国时期来看，其所载桃符驱鬼的信仰，与帛书《五十二病方》中燔符疗蛊疾的信仰在时代上却相吻合。因此，上述各家将该方中所燔之符释为桃符应是可信的。至于北向燔符的讲究，可能与古人将北方幽暗之地看做鬼魅所聚之所的信仰有关。上引《山海经》佚文即云“北方有鬼国”。《礼记·礼运》载人死之后，有升屋为其招魂之礼，并云“故死者北首，生者南乡，皆从其初”。孔颖达疏曰：“‘故死者北首，生者南乡’者，体魄降入于地为阴，故死者北首，归阴之义。死者既归阴，则生者南乡归阳也。”<sup>②</sup> 《仪礼·士丧礼》则载有为“士”身份的死者招魂之礼：“复者一人，以爵弁服，簪裳于衣，左何之，扱领于带。升自前东荣、中屋，北面招以衣，曰：‘皋——某复！’三。降衣于前。”郑玄注：“北面招，求诸幽之义也。”贾公彦疏曰：“‘北面招求诸幽之义也’者，《礼记·檀弓》文，以其死者必归幽暗之方，故北面招之，求诸幽之义。”<sup>③</sup> 贾疏所引《礼记·檀弓》文，见于《檀弓下》中，原文曰：“复，尽爱之道也，有祷祠之心焉。望反诸幽，求诸鬼神之道也。北面，求诸幽之义也。”孔颖达疏：“所以望诸幽者，求诸鬼神之道也。言鬼神处在幽闇，故望幽以求之。又解望幽所在，北方是幽闇，复者北面，求鬼神之义。”《檀弓下》又云：“葬于北方，北首，三代之达礼也，之幽之故也。”孔颖达疏曰：“言葬于国北及北首者，鬼神尚幽闇，往诣幽冥故也。”<sup>④</sup> 由此推测，施术者在燔符时要面向北方，可能含有驱除作祟之鬼魅，使其归于北方幽暗之地的用意。“并”有“并且”、“而且”之义。《汉书·张汤传》：“县官所兴未获其利，奸吏并侵渔，于是痛绳以辜。”颜师古注曰：“并，且也。”<sup>⑤</sup> “并”也有“同时”、“一起”之义，《书·费誓》：“徂兹淮夷、徐戎并兴。”“并”字不管作何种解释，据上述分析，将“燔北乡并符”释为“面

① 黄晖：《论衡校释》，（北京）中华书局，1990年，第938～939页。《论衡》所引《山海经》此段佚文，大致内容又见于《乱龙篇》中。其文曰：“上古之人，有神荼、郁垒者，昆弟二人，性能执鬼，居东海度朔山上，立桃树下，简阅百鬼。鬼无道理，妄为人祸，荼与郁垒缚以卢（芦）索，执以食虎。故今县官县官，斩桃为人，立之户侧；画虎之形，著之门闾。夫桃人，非荼、郁垒也；画虎，非食鬼之虎也，刻画效象，冀以御凶。”而南朝宋人裴骃在《史记·五帝本纪·集解》中也有征引，但内容略有不同。其文云：“《海外经》曰：‘东海中有山焉，名度索。上有大桃树，屈蟠三千里。东北有门，名曰鬼门，万鬼所聚也。天帝使神人守之，一名神荼，一名郁垒，主阅领万鬼。若害人之鬼，以苇索缚之，射以桃弧，投虎食也。’”

② （唐）孔颖达：《礼记正义》，第188页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1416页。

③ （唐）贾公彦：《仪礼注疏》，第185页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1129页。

④ （唐）孔颖达：《礼记正义》，第73～74页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1301～1302页。

⑤ （汉）班固：《汉书》（第9册），（北京）中华书局，19年，第2641页正文及注文。

向北方，并燔烧桃符”当大致不差。

## 二、符的巫术文化功能

要考察“符”的巫术文化功能，不能不涉及符的源起及演化问题。关于符的源起，一种观点认为，“符”是早期先民在原始思维的制约下所产生的一种错误联想。根据古文献的记载，最早的符是在桃木板上绘制“性能执鬼”的神荼、郁垒二神像。因为桃木具有辟邪功能，神荼、郁垒又是专门执掌害人的恶鬼的。所以，从模拟巫术的法则出发，将神荼、郁垒的形状画于辟邪的桃木板上，悬挂于门户，自然也就可以起到镇邪驱鬼的神奇功效。此类民俗信仰心理，正如王充《论衡·乱龙》所说，其目的在于“刻画效象，冀以御凶”也。后世巫道士之徒所用的图画符，或即滥觞于此。另一种观点认为，巫术中的“符”是对现实政治中作为信物的兵符的模仿。春秋战国之际，各国诸侯用符作为派往他国使节或调集军队时的信物。这种凭信后来为巫师所采用，将其转化成具有神秘法力，能敕令鬼神的巫符。巫符源于现实政治用符的说法，在汉代的巫符中表现得更为透彻。如汉代及其后世的巫符，在其文字符咒的末端，大都有“急急如律令”的用语。巫术符的这种格式，明显地含有政治敕命的特色。也有学者认为，符的起源应与古人对语言和文字的崇拜有关。如姚周辉认为，“从语言崇拜方面看，符的产生是语言崇拜的一种反映，符是咒语的书面化”，而“从文字崇拜方面看，中国最初的象形文字，本来就具有艺术价值和某种神秘性，而后有《河图》、《洪范》九畴、《洛书》和《易经》八卦的出现，更加强了古人的文字崇拜”<sup>①</sup>。以上有关巫符源起的几种看法，探讨的角度虽然不同，但均有其合理性。若将巫术用符的源起与文字的产生发展结合起来思考，可能有助于我们对此问题作出更为合理而科学的解释。

在文字出现以前，人们曾用图画或符号的形式来表达意思或传递信息。随着人类逻辑思维的不断严密化，许多具有文字画性质的图画被发展成为象形文字，而少量较为流行的符号后来被吸收成为文字符号。文字一经产生，便具有了神秘的力量。正如卡西尔所说：“所有文字开始时都被视为一种模仿符号、一种想象，并且起初这种想象不具有指示的、联系的性质。相反它取代和‘代表’着客体。在文字开端时期，它也属于巫术范围。文字是一种巫术工具，通过这种工具获得占有某个事物和击退敌方的力量。”<sup>②</sup>因此，这种由图画或符号发展成为文字的过程，不仅是人类思维不断进化的过程，同时也是人类战胜超自然力量的想象力不断升华的过程。在上述有关符的源起的三种观点中，第一和第三种观点正是从符的此一演化进程出发加以讨论的。

<sup>①</sup> 姚周辉：《神秘的符篆咒语》，（南宁）广西人民出版社，2004年，第7页。

<sup>②</sup> 〔德〕恩斯特·卡西尔著、黄龙保等译：《神话思维》，（北京）中国社会科学出版社，1992年，第261页。



从文字的发展演化过程推测,最早的巫符可能是图画符。根据文献记载,图画符的信仰可以追溯到传说中的黄帝时代。《史记·五帝本纪·正义》引《龙鱼河图》云:“黄帝摄政,有蚩尤兄弟八十一人,并兽身人语,铜头铁额,食沙石子,造立兵仗刀戟大弩,威震天下,诛杀无道,不慈仁。万民欲令黄帝行天子事,黄帝以仁义不能禁止蚩尤,乃仰天而叹。天遣玄女下授黄帝兵符,制伏蚩尤,帝因使之主兵,以制八方。蚩尤没后,天下复扰乱,黄帝遂画蚩尤形象以威天下,天下咸谓蚩尤不死,八方万邦皆为弭服。”<sup>①</sup> 传说中蚩尤的形象是“兽身人语,铜头铁额”,他又是兵器的发明者,因其神勇无敌,是以后世将其奉为兵神。黄帝画蚩尤形象以威天下,实际上就具有巫术符的功能,这与后世画神荼、郁垒于桃木板上为桃符以驱邪的习俗是出于同样的信仰原理。弗雷泽在《金枝》一书中列举世界各地有关身影和映像的大量资料后指出,“身影对于未开化的民族来说,如果不就是灵魂的话,至少也被当做人和动物身体的有机部分,所以对人和动物的影子的伤害,其感觉就如同对他(它)身上加害一样”,这种“对于影子和映像的想法和做法如此,对于人的肖像也是这样:认为其中包含了本人的灵魂”<sup>②</sup>。既然肖像是人的有机部分,甚至包含了本人灵魂。那么,早期巫师将神灵的形象画于符上,自然也就具有如同神灵在此一般的灵力。随着图画符号演进为象形文字,图画符所具有的神秘力量相应的也就转向代替其表达意思的文字载体中,由之也就出现了文字符。而后世巫道术士之流为了加强符的神秘性和假象的威力,不但将俗世政治用语的格式——“如律令”吸收入符,而且将图画符与文字符相结合,创造出一种似字非字、似图非图的巫符。这种图文复合体的巫符,对于一般民众来讲,如同天文,故对其有所谓“鬼画符”之称。然正因如此,人们自然也就相信这种符比一般的图画符或文字符更具灵力。因为人不识的东西,鬼魅当然也是不认识的,因其不识,故更觉可怖,这可能也是后世巫符何以多为此类形体的原因所在。

从以上对符的发展及其信仰原理的分析,我们可以得出,古代巫道术士用“符”,不管是何种形式的符,之所以相信其具有神秘的灵力,当出于以下观念:

第一,对符号(包括图画、文字及图文结合)所具有的神秘力量的迷信。《淮南子·本经训》云:“昔者仓颉作书,而天雨粟,鬼夜哭。”“作书”,即发明文字。鬼魅何以惧怕文字呢?高诱注云:“仓颉始视鸟迹之文造书契……鬼恐为书文所劾,故夜哭也。”<sup>③</sup> 可见鬼魅是惧怕文字的,因为文字是可以用来与神灵交通的工具,其自身自然具有某种神秘的灵力。《云笈七籤》卷七对符之所以具有神秘灵力的原因分析说:“一切万物,莫不以精气为用。故二仪三景,皆以精气行乎其中。万物既有,亦以精气行乎

① (汉)司马迁:《史记》(第1册), (北京)中华书局,1982年,第4页注文。

② [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译:《金枝》, (北京)中国民间文艺出版社,1987年,第288、292页。

③ (汉)高诱:《淮南子注》,第116~117页,《诸子集成》(第7册), (上海)上海书店,1986年。

其中也。是则五行六物，莫不有精气者也。以道之精气，布之简墨，会物之精气，以却邪伪，辅助正真，召会群灵，制御生死，保持劫运，安镇五方。然此符本于结空，太真仰写天文，分置方位，区别图象符书之异。符者，通取云物星辰之势。书者，别析音句铨量之旨。图者，画取灵变之状。然符中有书，参似图象。书中有图，形声并用。故有八体六文，更相发显。”该书同卷又言“八显”说：“八显者，一曰天书，八会是也。二曰神书，云篆是也。三曰地书，龙凤之象也。四曰内书，龟龙鱼鸟所吐者也。五曰外书，鳞甲毛羽所载也。六曰鬼书，杂体微昧，非人所解者也。七曰中夏书，草艺云篆是也。八曰戎夷书，类于昆虫者也。此六文八体，或今字同古，或古字同今，符彩交加，共成一法，合为一用，故同异无定也。”<sup>①</sup>这种在符书形体上的不断改造和变革，使符的神秘性能更为突出，其神力也自然更加强大。

第二，古人相信符号所具有的神秘力量来自于超自然的神灵。前引睡虎地秦简《日书》甲种简文所载有关出行仪式中所用的符称为“禹符”，不管此符是绘禹神形象，还是书“禹”字于其上，或是借禹名以神其术，其均与对禹神的崇拜信仰有关。后世道家虽将巫符的这种神秘力量归于老君受神明所赐，如《抱朴子·遐览》云：“郑君言符出于老君，皆天文也。老君能通于神明，符皆神明所授。”此可代表古人对符的认识，但它最终也并未否定巫符的神秘力量是源自于神明所传。又，《灵玉宝鉴·告给符策门》云：“是故令宝大法有符篆简诰者，而义亦有所自来矣。在昔皇人按笔，八角垂芒，曰凤篆龙章，曰金书玉字，皆上古天人之法制也。所谓符者，以合其妙；篆者以纪其功；简者以格其言；诰者以出其令。是皆法元始之祖气，合灵宝之妙光，以会神著灵于竹帛，金玉朱黑楮札之间，而微显阐幽，开光长夜，执符把篆，监真度生，亦体夫自然神化玄通之妙也。”<sup>②</sup>此说虽是就道家所用道符而言，但以其来理解古人何以对巫符如此迷信的信仰背景，也同样是适宜的。

①（宋）张君房编、宋永晟点校：《云笈七籤》（第1册），（北京）中华书局，2003年，第116~117页。

②《灵宝玉签》，《道藏》（第10册），（上海）上海书店、（北京）文物出版社、（天津）天津古籍出版社影印，1988年，第303页。

## 第四章 战国秦汉简帛文献所见 巫术方法研究

巫术方法是施术者依据一定的巫术原理对巫术技术的具体操作。因此，对于巫术方法的探索离不开对巫术相关理论的分析。弗雷泽在《金枝》一书中最先提出：

如果我们分析巫术赖以建立的思想原则，便会发现它们可以归结为两个方面：第一是“同类相生”或果必同因；第二是“物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称为“相似律”，后者可称做“接触律”或“触染律”。巫师根据第一原则，即“相似律”，引申出，他能够仅仅通过模仿就实现任何他想做的事；从第二个原则出发，他断定，他能够通过一个物体对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的法术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”。基于接触律或触染律的法术叫做“接触巫术”<sup>①</sup>。

梁钊韬先生在弗氏上述理论的基础上进一步提出，巫术原理除了染触、感致之外，若加以仔细分析，还有一种属于“善的巫术”，即“厌胜”或者就是符咒这一类。这种巫术的原理是以较强的力制服较弱的力，以符咒来驱除鬼魅。因此又可以称为“反抗律”<sup>②</sup>。高国藩先生则将巫术原理概括为交感、模仿、反抗、蛊道四类，即基于感应律的交感巫术（包括顺势巫法和接触巫法）、基于象征律的模仿巫术、基于反抗律的反抗巫术和以上三种原理之外的蛊道巫术<sup>③</sup>。需要指出的是，若依弗雷泽氏的理论，高先生提出的基于象征律的模仿巫术也应属于交感巫术。而实际上，在具体的巫术活动中，顺势法则和触染法则常是交织在一起施行的。但为了论述的方便，我们还是依据以上各家的研究成果，将出土简帛资料中的巫术方法大致划分为顺势巫术、触染巫术和反抗巫术三类加以分析。

---

① [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第19页。

② 梁钊韬：《中国古代巫术——宗教的起源和发展》，（广州）中山大学出版社，1999年，第12页。

③ 高国藩：《中国巫术史》，（上海）上海三联书店，1999年，第57~63页。

## 第一节 顺势巫术法则的应用

如上文所说，基于相似律的巫术称为顺势巫术。依据此一原理，施术者相信能够仅仅通过模仿某种行为就可以达到与实际行为一样的效果，从而实现任何他想要做的事情。

古人对付鬼怪的手段繁杂多样，但最为常用、也最直接的方法则是用某些特殊的武器来对鬼怪发动面对面的直接攻击。在出土简帛文献资料所见驱除鬼魅和疗疾的活动中，多有对模拟巫术方法的运用。如前引睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》资料中，用来对付作祟的“刺鬼”的方法是用桃木做弓，牡棘做箭，鸡羽为箭羽组合而成的武器对其进行直接射击（二七背壹～二八背壹简）；对付无故占据人房屋的“丘鬼”的方法是扬灰击箕大喊以驱除它（二九背壹～三一背壹简）；对付惑人的“肇鬼”的方法是用桑心为杖以击之（三二背壹～三三背壹简）；对付纠缠人的“哀鬼”的方法是用桃木为柄的棘椎敲其心（三四背壹～三六背壹简）；对付“票（飘）风”的办法是击以桃杖并脱下鞋子来投它（五二背壹～五三背壹简）；对付善害人的“大神”的办法是用犬屎为丸以投它（二七背贰～二八背贰简）；对付常于夜间敲门进行骚扰的“凶鬼”的办法是用刍草为箭来射它（二九背贰～三〇背贰简）；对付“上神”作祟的办法是击鼓奋铎噪呼以驱逐它（三一背贰～三三背贰简）；对付伪为人的“神虫”作祟的办法是用良剑直接刺其颈（三五背贰简）；对付经常责备人的“暴（暴）鬼”的办法是用牡棘做成的剑刺它（四二背贰～四三背贰简）；对付“恒从人游之鬼”的办法是取女笔以拓之（四六背贰简）；对付呆在人房室中的“祖口”的办法是用犬屎投它（四九背贰简）；对付“恙气”作祟的办法是赍履以抵之（六〇背贰～六一背贰简）；对付向人乞食的“饿鬼”（六二背贰～六三背贰简）以及害人的“大票（飘）风”（六四背贰简）的办法是脱下鞋子投它；对付“水亡伤”的办法是用菰草做成的符帚打它（六五背贰～六六背贰简）；对付使人常做恶梦的“口鬼”的方法是用桃木棒在屋中四处敲打，并用牡棘刀刊削宫墙以驱赶它（二四背叁～二六背叁简）；对付“大祿（魅）”的方法是用桃木棒击打它（二七背叁简）；对付常召人出外的“遽鬼”的方法是用白石投它（二八背叁简）；对付“夭鬼”的办法是用水浇灌它（三二背叁简）；对付鬼鼓办法是用人工鼓应之（三四背叁简）；对付伪为虫的“野火”作祟的办法是用人工火应之（三五背叁简）；对付作祟的“不辜鬼”的办法是用牡棘剑刺它（三六背叁简）；对付“夜屈人头之鬼”的办法是直接用手鞭击打它（四八背叁简）。人们对付这些想象中的但似乎又能看得见的鬼怪精魅，均是采取模拟的巫术方法直接对其进行攻击。

模拟巫术的手段也被古人用来医治某些疾病。因为在古人看来，某些疾病的病因是病魔附身引起的，是以通过象征性的模拟方法将病魔赶走，即可达到疗疾的目的。在马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载用巫术手段疗疾的古巫方中，施术者在口念咒辞之

后，常有在患者患病部位进行象征性地按摩或敲击以示驱赶病魔的仪式。如在该书所载治疗“癰（癰）”疾的几条巫方中，施术者在念完咒辞后，要用手中的器具对患者患病部位“改椎之”（一九七行）、“以铁椎改段之二七”（二〇〇行）、“操布改之二七”（二〇五行）、“以筑衝癰（癰）二七”（二〇七行）。此外，施术者有时还用象征性的射击来驱赶病魔。如治疗“癰（癰）”疾的一条巫方就是用稗为弓，以鼈衣为弦，以葛草为箭，以鸡翼为箭羽，在天亮时做模拟性的射击（二一四行）。而另一条巫方则是用东向桃枝做弓，在月晦日连射三箭（二二五～二二六行）。这些疗疾的巫术手段与秦简《诘咎篇》中用弓箭来对付鬼怪的方法相同，都是通过模拟的击打或射击的手段来驱邪除魅。

采用象征性的模拟法来驱除鬼怪，也见于早期先民“救日月”的礼俗中。在古人看来，日食、月食的发生是因天狗吞噬所致。因此，每当出现日、月食时，人们便用救日之弓和救月之矢对着天空做象征性的射击并击鼓噪呼，相信这样可以将吞食日月的天狗赶走。《周礼·地官》所载“鼓人”之职为“救日月，则诏王鼓”，《夏官》载“太仆”之职为“赞王鼓，救日月亦如之”，二者均与古人“救日月”的礼俗有关。类似的信仰也见于世界上其他一些民族中。如印第安人在发生月食时，他们常在发出可怕的号叫和哭声的同时，向天空射箭，以便把妖魔从她身边赶走。而在北美大陆，某些蒙昧人也相信有吞噬太阳的巨狗，另外一些人则向天空放箭，以保护他们的发光体而驱除想象的、侵犯它的敌人<sup>①</sup>。在这些救日月的巫术活动中，中外民族均采用了模拟巫术的手段。又，《周礼·秋官·司寇》载有“庭氏”之职，言其职守为“掌射国中之夭鸟，若不见其鸟兽，则以救日之弓与救月之矢射之。若神也，则以大阴之弓与枉矢射之”。郑玄注：“不见鸟兽，谓夜来呜呼为怪者。兽，狐狼之属。”用救日之弓和救月之矢来射“不见其鸟兽”的“夭鸟”，显然也是一种对空做象征性射击的模拟巫术方法。另外，《左传》、《礼记》等书中还载有君临臣丧时，要用桃枝做成的笱帚驱扫灵柩的礼俗。如《左传·襄公二十九年》载鲁襄公朝楚，恰逢楚康王去世了，楚人强迫襄公以臣礼为死者穿衣。于是，“公临楚丧，使巫以桃茢先祓殡，楚人弗禁，既而悔之”。鲁人先让巫以笱帚扫除灵柩，目的在于驱除附着在棺木上的邪气，这是采用象征性的仪式来驱除那些看不见但又认为是客观存在着的鬼魅的模拟巫术方法。我国黎族的巫师在驱邪治病时也常采用模拟巫术的手法。如黎族巫师认为，上吊不是当事人一时的冲动，而是有一种吊死鬼附在病人身上的结果，因此，治疗这种病人，主要以驱走此鬼为主。巫师在进行请祖先、招魂、送鬼、按摩拴魂的一系列仪式后，要通过“射身取凶”的模拟巫术手段来把鬼赶走。“射身取凶”的方法是把箭镞烤热，然后把箭镞贴在用茶点过的地

<sup>①</sup> [英] 爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第269页。

方。每贴一处，娘母就用手指弹一下箭簇，以示用箭射身驱鬼<sup>①</sup>。世界其他一些地区的民众也有类似的巫术疗法。如缅甸人对中魔者的医治方法是这样的：“医师把一块覆盖物蒙在病人头上，那棍子用力打击病人，同时确信挨打的不是她，而是恶魔……当重打到恶魔开始用病人的声音说话并道出自己的名字的时候，医师就放它自由，或者踏住中魔者的肚子直到把恶魔踩死为止。”<sup>②</sup>

鬼怪、邪魅等物本是人们主观想象中的东西，它们是人看不见也摸不着的，但在古人的观念中，它们似乎又是客观存在并无处不在的。既然是客观存在的东西，古人相信，只要通过这些象征性的模拟手法，自然就可收到与现实行为同样的效果。出土简帛文献资料所见用象征性的攻击法来禳除各种鬼魅，正是对此一巫术法则的运用。

## 第二节 触染巫术法则的应用

基于触染律的巫术称为触染巫术。依据此一原理，施术者相信，凡是曾经接触过的物体，不论该物体是否为该人身体之一部分，也不管相隔多远，它们之间总是保持着某种联系。因此，只要对一方施加影响，就可以对另一方产生同样的效果。

在出土简帛资料中，触染巫术曾被古人用于谐和夫妻关系、禳除纠纷的民事活动中，这一点我们在前文已有论述。此外，触染巫术法则还被频繁地使用于疗疾的巫术活动中，人们相信，施术年通过用某些物体来接触患者身体的手段便可将患者身上的病魔转移到接触物上。而一旦把疾病转嫁给其他物事，原患者的疾病就能痊愈。马王堆汉墓帛书《五十二病方》中就载有数条利用接触转嫁法来治病的巫方。如在治疗“疣”疾的七条医方中有六条就是运用此法，其中一方曰：

一，令尤（疣）者抱禾，令人嚆（呼）曰：“若胡为是？”应曰：“吾尤（疣）。”置去禾，勿顾（一〇三）<sup>③</sup>。

该方大意是说，让患疣疾者抱禾，然后让别人问他：“你怎么这个样子？”抱稻草者回答说：“我得了疣疾。”说完就把所抱稻草扔掉，离去，不要回头看。此方的用意是将疣疾患者身上的疾病转移到稻草上去。然后扔掉稻草，就意味着自己身上的疣疾也被扔掉了。也有用扫帚扫疣，然后通过将此扫帚扔进有水的废井中的方法来移除疣疾：

一，以月晦日之丘井有水者，以敝帚骚（扫）尤（疣）二七，祝曰：“今

① 宋兆麟：《巫与巫术》，（成都）四川民族出版社，1989年，第256~258页。

② 〔英〕爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第514页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第39页。

日月晦，骚（扫）尤（疣）北。”入帚井中（一〇四）<sup>①</sup>。

该方大意是说，以每月最末一天来到有水而废弃不用的井边，用破旧的扫帚扫身上患疣的地方十四下，然后念禁咒辞说：“今天是月末，扫疣到北方去吧。”念完后将扫过疣的扫帚扔进井中。这是企图将疣转嫁到扫帚上，然后通过丢弃扫帚到井中的仪式来移除患者身上的疣疾。也有用土块来磨疣，将疣疾转移到土块上的方法：

一，以月晦日日下舖（晡）时，取由（块）大如鸡卵者，男子七，女子二七。先以由（块）置室后，令南北【列】（一〇五），以晦往之由（块）所，禹步三，道南方始，取由（块）言曰由言曰：“今日月晦，靡（磨）尤（疣）北。”由（块）一靡（磨）【疣】（一〇六）。已靡（磨），置由（块）其处，去勿顾。靡（磨）大者（一〇七）<sup>②</sup>。

该方的大意是说，患疣疾者选择每月月末的下午申时以后，拿着像鸡蛋大的土块。男子用七块，女子用十四块，先把土块放在屋子后面，使其朝南北方向排列。然后在夜间来到放置土块的地方走三个“禹步”，接着由南向北的方向依次捡取土块，边捡边念道：

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第39页。本方中的“月晦日”，即每月的最后一天。“丘井有水者”，曠惠桃译为“山丘上有水的井”，说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第101页；马继兴译为“无人应用的废井”，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第419页；严健民释“丘井”为“无水的枯井”，而将“丘井有水者”译为“当枯井有水时”，见严健民编著：《五十二病方注补译》，（北京）中医古籍出版社，2005年，第62页。按，“丘”有“空”义。如《汉书·息夫躬传》：“寄居丘亭。”颜师古注：“丘，空也。”“丘井”当指空井而言，空井当然是指无水的枯井。而此处又说要选“有水者”，则“丘井有水者”当译为“废弃不用的水井”较妥。“敝”，有破旧之义，《玉篇》：“敝，坏也。”“北”，严健民上引书第62页译为“败走”，而将禁咒辞中的“扫疣北”译为“扫疣疣必败北”。此说欠妥。此处的“北”疑当指方位而言，即“北方”。古人认为疾患多是鬼魅作祟所致，而北方是鬼魅所聚之地。故禁咒辞中说要将疣扫回北方去，可能寓意于此。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第40页。“日下舖（晡）时”当指下午申时以后。《玉篇·日部》：“晡，申时也。”《黄帝内经·素问·标本病传论》有“夏下晡”，王冰注：“下晡，谓日下于晡时，申之后五刻也。”则“日下舖（晡）时”约当现在的下午六、七点钟。“晦”字有二义，一指月末而言。如《释名·释天》：“晦，月尽之名也。”《说文·日部》：“晦，月尽也。”一指夜间而言。如《左传·昭公元年》云：“晦淫惑疾。”杜预注：“晦，夜也。”孔颖达疏：“晦，是夜也。”此方中“以月晦日”及“月晦”所说的“晦”应指月末而言，而“晦往之由（块）所”一句中的“晦”字，则指夜间而言。“由言曰”三字重复，当是衍文。【疣】字原缺，曠惠桃补为“疣”字，说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第102页；严健民补为“尽”字，说见严健民编著：《五十二病方注补译》，（北京）中医古籍出版社，2005年，第63页。按：补“疣”字文义较通畅。“靡（磨）大者”一句，因文字简约，致使文义较为模糊。马继兴将此句译为“这是磨大型疣肿的方法”，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第421页；严健民认为，此句属补充说明，强调长疣较多的人，选磨疣中最大的。其说与马氏同，见严氏上引书第63页。二氏说可从。

“今日是月晦，用土块将疣磨往北方去吧。”然后用土块一一在疣处磨，磨完后，将土块仍放回原处，离去时不要回头看。磨疣时选取大的先磨。此方的用意是将疣疾转移到土块上。也有用葵茎作为移除的工具者：

一，以朔日，葵茎靡（磨）又（疣）二七，言曰：“今日朔，靡（磨）又（疣）以葵戟。”有（又）以杀（檄）本若道旁翦（箭）根二七，投（一〇九）泽若渊下。除日已望（一一〇）<sup>①</sup>。

该方的大意是说，以每月初一，用冬葵茎干磨患疣处十四下，并说：“今日是初一，用冬葵茎来磨疣。”也可以用茱萸根或地肤根磨患疣的部位十四下，然后将其扔进水塘或深渊中。如果恰逢除日，那么就改在已望日进行。在这里，葵茎、茱萸根以及地肤根等物被当做可以用来转嫁疣疾的载体。也有选取月晦日，用某物磨疣，然后将疣疾转移到房屋的内墙壁上的方法：

一，以月晦日之内后，曰：“今日晦，弱（搦）又（疣）内北。”靡（磨）又（疣）内辟（壁）二七（一〇八）。

一，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（一一一）<sup>②</sup>。

上述两方中，第一方的大意是说，患者在每月的最后一天到寝室内的后面，说：“今日是月末，摩疣于寝室北墙。”然后，在寝室的内壁上摩擦疣患处十四下。第二方与第一方大体类似，也是选择每月的最末一天，只是磨疣的地点换为室北。室北，此处可能是指内室之北墙。这两方的用意是选择内室的墙壁作为移除疣疾的对象。通过将疣患处与墙壁的摩擦接触，人们相信，患者身上的疣疾就转移到墙壁上去了。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第40页。“朔日”，即每月初一日。《释名·释天》：“朔，月初之名也。”“葵茎”，马继兴认为当指冬葵茎而言，因冬葵茎部多纵行成束的纤维，故本条主用其磨疣，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第423页。其说可从。“杀”即“檄”，同音通假。《说文·木部》云：“檄，似茱萸，出淮南。”《尔雅·释木》云：“茱、檄、丑、茱。”郭璞注：“檄，似茱萸而小，赤色。”“杀（檄）本”，即茱萸根。“道旁翦（箭）”，赵友臣认为此物就是车前草，说见赵友臣：《〈五十二病方〉中几种药物的考释》，《中华医史杂志》1985年2期，第117~119页；马继兴据《尔雅·释草》郭注认为此物当是地肤，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第424页。按，《本草纲目》卷四载有用地肤同矾洗疣目的方子，这是利用了地肤的药物性能。帛书中用地肤来作为移除疣疾的用物，可能也考虑到该物的这一药性。故以道旁箭为地肤的说法可从。“除日”是古代建除家用十二支辰在每月所建来推定该月中各日的吉凶的一种方法，“除日”为不祥之日。“望”，《释名·释天》：“望，月满之名也。月大十六日，小十五日。”则“已望”指望日之后的那一天，一般指阴历十六日。“除日已望”是说，如果该月的初一日是除日，就将举行移除疣疾的时间改在十六日。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第40页。“内”，即内室，寝室。“搦”，即磨，摩。



以上治疗疣疾的方法，在后世古医籍中多有传承。唐孙思邈《千金要方》卷二十三“疥癣第四”载“去疣目方”云：“每月十五日月正中时望月，以秃笮帚扫三七遍，差。”<sup>①</sup>除了扫疣的时间及次数与帛书所载古方不同外，其他情况基本相同。该书又载：“七月七日以大豆一合拭目上三遍。病疣人自种豆于南屋东头第二溜中，豆生四叶，以汤沃杀，即差。”<sup>②</sup>这是将疣疾转移到大豆上，然后再通过杀死用该豆培育出的豆苗的方法来消灭疣疾的。通过杀死豆苗的仪式，人们相信，人体的疣疾也就如杀死豆苗一样被消灭了。

此外，王焘《外台秘要方》卷二十九载“疗疣目方”十九条，除了《千金要方》已载各方之外，还转引有《肘后》“疗疣目方”一条，该方云：“月晦日夜，于厕前取故草二七茎，茎研二七过。粉疣目上讫，咒曰：‘今日月晦，疣惊。’或明日朝乃弃，勿反顾之。”《外台秘要方》此处所引的《肘后》，当指晋人葛洪的《肘后备急方》<sup>③</sup>。从时间上看，其选择移除疣疾的日子也是在月晦日夜。只是所用来移除疣疾的载体不是笮帚等物而是取自厕所前的古草茎，而使用的方法是将该草茎研制成末，散在疣目上，然后念咒辞说：“今日月晦，疣惊。”或在第二天早晨将散在疣目上的草末扔掉，并不得回头看。相信这样做后，疣疾就被移除掉了。日本医家丹波康赖编撰的《医心方》卷四引《范汪方》所载“治疣目方”，与此方文义大同<sup>④</sup>。这些医治疣疾的古方，与上述帛书《五十二病方》所载治疣方在时间及移除时的用物上虽不尽相同，但二者都是将疾病看做是一种可以转移而又独立存在的东西。

---

① 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第820页。王焘《外台秘要方》卷二十九引有此方，文字略有不同，原文作：“取月十五日月正中时，望月，以秃笮帚疣目上三七遍，瘥止。”这一疗疣的古方，在《本草纲目》中也有转引，《本草纲目·主治》卷四载治疗身面疣目的方子云：“每月望子时，以秃帚扫疣目上，三七遍。”，该书《服器部》卷三十八与此方相同。也是用“秃帚”在“每月望子时扫之。”与《千金要方》在文字上虽有出入，但选择每月望日及以秃笮扫疣的内容却相一致。

② 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第820页。《外台秘要方》卷二十九所载略同，又云：“《千金》、《肘后》、《范汪方》同。”《范汪方》为东晋范汪所撰，范氏晚生于葛洪26年，则此方最早当载于晋人葛洪的《肘后方》中，然今书已无此方。另外，日本医家丹波康赖编撰的《医心方》一书卷四下亦引此方，文字略同，但言引自《集验方》。《集验方》为北周医家姚僧垣所撰，其生活的年代又在范汪之后。由此可知，此一疗疣目的古方最早当载于葛洪《肘后备急方》中，后世医家转相传抄，以致各书所载多有纷杂。

③ 晋人葛洪所著《肘后方》是我国古代较早的一部医学方书，该书后经梁人陶弘景改造，并原本八十六首为七十九首，增加二十二首，成《华阳隐居补阙肘后百一方》，简称《肘后百一方》。陶氏此书在流传过程中，与葛氏《肘后方》常混而难分。本文所引此条资料在由人民卫生出版社于1963年重印商务印书馆1955年（据涵芬楼影印明正统道藏本）影印出版的《葛洪肘后备急方》中没有收录。而在尚志均先生辑校的《补辑肘后方》（修订版）一书卷五中，则据《外台秘要方》附有该条资料的辑佚方。见尚志均辑校：《补辑肘后方》（修订版），（合肥）安徽科学技术出版社，1996年，第263页。

④ 〔日〕丹波康赖：《医心方》，（北京）人民卫生出版社，1996年，第115页。

国外一些民族也有类似的医疗方法和信仰。如法国波尔多地区的马尔塞鲁斯人治疗疣疾的方子是：“你有多少疣子，就用多少小石头擦它，然后用一片常春藤的叶子把小石头包起来，扔到大路上，谁拾起这些石头，谁就长疣子，你的疣子就没有了。”柴郡的人们治疗疣疾的方子是：“你如果要消除疣子，你只需拿一块火腿去擦它们，在栲树皮上开一个口子，把火腿放在树皮下面，疣子立即会从你手上消失，不过它还要在树皮上长出来，形如粗糙的赘疣或节子。”<sup>①</sup>而生活在安的列斯群岛的马尔加什人把一切疾病都归于恶魔作祟所致，他们在生病时就请巫师，“巫师就用一种叫做‘法基特拉’的工具来医治。‘法基特拉’也许是任何一种物体：一根草秆，一块木头，母绵羊，南瓜，或者病人自己用来漱口的水，等等。当祭司对着这些符咒点数所有招致该种疾病的恶魔的时候，他就委托‘法基特拉’永远带走它们；‘法基特拉’被向外抛出，疾病同它一起被抛出去了”<sup>②</sup>。此均是相信通过接触方式可将患者的疾病转嫁移除掉。

除了用移除法来治疗疣疾外，人们还用此法来对付其他的疾病。如睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中载有一条治疗“人无故而忧”的巫方，原简文曰：

人毋（无）故而忧也，为桃（更）梗而改（播）之，以癸日日入投之道

（五四背贰），遽曰：“某免于忧矣”（五五背贰）<sup>③</sup>。

该方大意是说，人无故而内心忧虑，可用桃木作成偶人，再用它抚摩患者，然后选择癸日日落时，将桃偶人扔到路上，并说：“某，你的病治愈了。”在这里，桃偶人成为转嫁“无故而忧”疾病的载体。施术者将其与患者接触，意味着患者身上的疾病也随之被转移到偶人身上了。类似的方法在世界其他一些地方也可见到。如巴干达人的巫师在替人疗疾过程中，有时他要用泥做一个病人的偶像，然后病人的亲属拿偶像在病人身上摩擦，然后或是把偶像埋在路中心，或是藏在路旁的草里。他们相信，第一个踩上偶像的人或第一个从偶像旁经过的人就会染上这病。而东印度群岛某些岛上的人们在治疗癫痫病时，他们常用某种树的叶子打病人的脸，然后把树叶扔掉。认为这样就把病转给了

① [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第781页。

② [英] 爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第521页。

③ 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214页。“某免于忧矣”一句，原释文断为“‘某。’免于忧矣。”郑刚、刘乐贤、魏德胜等均断为“某免于忧矣。”郑、刘之说见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第243页。魏说见魏德胜：《〈睡虎地秦墓竹简〉词汇研究》，（北京）华夏出版社，2003年，第72页。按，从整条简文来看，此处是施术者利用模拟巫术和触染巫术的法则，通过桃偶人与患者间的接触，将原患者身上的疾病转嫁到桃偶人身上，然后再在癸日日入时，将偶人扔到路上，目的是让其他的人踩着，以此来将“人无故而忧”的疾病转嫁给接触偶人者。所以，此处的咒辞意思是说，“某（指无故而忧者），你的疾病治好了。”如果咒辞单言“某”，显然意思不够明确，也难以给患者心理上带来安慰感，当然也就达不到转嫁移除法的功效。故郑、刘、魏等家断句可从。

叶子，随叶子一起被扔掉。有些澳大利亚的黑人在治牙痛时，常拿一个烤热的投矛器放在脸上，然后丢掉投矛器。牙痛也随之而去，成为一块叫做“卡里契”（Karriitch）的黑石头……人们把这种石头细心地收集起来，扔到敌人方面去，让他们得牙病<sup>①</sup>。在印度，受害者必须在关键仪式中定时地触摸巫师。而在澳大利亚，被治疗的人系有一条丝带或者一根链条，疾病就顺着它们被祛除了<sup>②</sup>。通过接触，可以将疾病转嫁给其他物事的信仰，在我国的一些少数民族中至今仍有保留。如高山族以菖蒲根、茅叶擦患处后丢掉，以期治愈患处，或以线将病人与猪、鸡相连，意在使疾病移到猪、鸡身上，然后将猪、鸡杀掉，使疾病消失。曹人、布农人用草浸水后洒点在患处，再用芭蕉叶、槟榔叶等触摩患处，象征将病移到芭蕉叶、槟榔叶上，然后把芭蕉叶、槟榔叶丢掉<sup>③</sup>；鄂温克人患病时，“人们遂用苇子扎成男女两草人，头部贴一似脸形的剪纸，放在蒙古包东南角上，下放羊皮一张，萨满将一碗稷子米撒在病人身上，再撒向草人，口念咒语，据称可将附在病人身上的鬼魂赶到草人身上，使患者康复”<sup>④</sup>。而当他们请萨满来驱鬼时，“萨满首先要烧一个羊的肩骨，一直烧成灰，变成白色。萨满接过骨灰，很仔细地瞧看，接着便说：‘你们的某某亲戚，死去变成了鬼，现在跑到你家来了，必须把它赶走，病才能好。’于是人们忙着用苇子扎成一男一女的两个草人，放在蒙古包东南角的一张羊皮上。这时萨满使拿着一碗稷子米，先撒在病人身上，然后再向草人撒去，同时口中念念有词，据说这样便可把附在病人身上的鬼赶到草人上去”<sup>⑤</sup>。这些都是运用触染律来疗疾的习俗反映。

另外，在帛书《五十二病方》中载有一条治疗婴儿病间（癇）的医方，虽然在治疗中使用了药物，但同时也运用了转嫁移除的巫术方法。原文说：

婴儿病间（癇）方：取雷尾（尾（矢））三果（颗），冶，以猪煎膏和之。小婴儿以水【半】斗，大者以一斗，三分和，取（四八）一分置水中，挠，以浴之。浴之道头上始，下尽身，四支（肢）毋濡。三日一浴，三日已。已浴，辄弃其（四九）水圉中<sup>⑥</sup>。

① [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第772页。

② [法] 马塞尔·莫斯著、杨渝东译：《巫术的一般理论》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第82页。

③ 陈国强：《台湾高山族的原始宗教》，收入宋恩常编：《中国少数民族宗教初编》，（昆明）云南人民出版社，1985年，第47～61页。

④ 蔡家麒：《中国北方民族的萨满教》，收入宋恩常编：《中国少数民族宗教初编》，（昆明）云南人民出版社，1985年，第12～30页。

⑤ 秋浦主编：《萨满教研究》，（上海）上海人民出版社，1985年，第91～92页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第32页。

上方大意是说,将有医治癫痫功效的雷丸研成末,与猪煎膏和在一起,然后将上述药物适量投入水中来洗浴患者,再将洗后的水立即倒入厕所中,这样,小孩所患痼疾就会被治愈了。在该方中,用于治疗癫痫病的药物虽然很为重要,但最终能否治愈癫痫病,该方末所说的巫术仪式更为重要。人们相信,只有将患者洗浴后的水倒进厕所中,病疾也才能随同浴水一起被倒掉。

通过转嫁疾病来使患者康复的巫术信仰,在先秦文献中也曾多见。《尚书·金縢》载,周武王克商的第二年,有疾,周公乃设坛向先祖神灵祷告,愿以己身代替武王生病。然后周公纳祷辞于金縢之匮中,结果是,“王竖日乃瘳”。《左传·哀公六年》载,楚国出现了异样的天象:“有云如众赤鸟,夹日以飞三日。”楚昭王派人去周王室询问此天象的吉凶,周太史认为这是楚王将有灾祸,若举行鬯祭,可将灾祸转移给令尹、司马等人。楚昭王说,这样做,无异于将心腹之疾转移到股肱上,有什么益处呢?不肯照做。而据《吕氏春秋·制乐》所载,同样的事情也发生在与楚昭王大致同时的宋景公身上,大意是说景公在位的某一年,宋国出现了“荧惑在心”的天象,宋景公很为忧惧,于是召太史子韦询问其征兆。子韦说,心宿为宋之分野,而荧惑为妖星。此次异常天象所致灾祸正应在国君的身上,但可通过禳除法将灾祸转移给宰相、百姓或年成,宋景公认为这样做并不可取。宋景公拒移自身灾祸给他人的故事,在《左传》、《国语》等早期文献中不见所载,可能是战国末期的学者从楚昭王的故事中衍化而来的。但在《吕氏春秋·制乐》中,我们还看到有关周文王八年六月,文王有疾五日而地动,大臣建议通过召集族众、增修城墙来移除病灾的记载,此事虽不一定真实可信,然据此可以说明,通过移除法来转嫁灾异或疗疾的观念在春秋战国时期是非常流行的。秦及汉初政府尚设有“祕祝”之职,《史记·封禅书》云:“(秦时)祝官有祕祝,即有灾祥,辄祝祠移过于下。”张守节《正义》曰:“谓有灾祥,辄令祝官祠祭,移其咎恶于众官及百姓也。”<sup>①</sup>秦祕祝之官,汉兴后因之,至文帝始除之。《汉书·文帝纪》云:“(十三年)夏,除祕祝。”应劭注曰:“祕祝之官移过于下,国家讳之,故曰祕。”<sup>②</sup>又《郊祀志》载,文帝即位十三年,下诏曰:“祕祝之官移过于下,朕甚弗取,其除之。”这与出土简帛文献所载通过转嫁移除法来疗疾的巫方也可互证。这种将疾病转嫁给其他物事来疗疾的方法,是早期先民在原始思维下,把生理和心理的、物质和非物质的现象相混淆<sup>③</sup>,在交感巫术法则的指引下所产生的错误联想。

① (汉)司马迁:《史记》(第4册), (北京)中华书局, 1982年, 第1377页正文及注文。

② (汉)班固:《汉书》(第1册), (北京)中华书局, 1962年, 第125页正文及注文。

③ [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译:《金枝》, (北京)中国民间文艺出版社, 1987年, 第771页。

### 第三节 反抗厌胜法则的应用

反抗厌胜法是以反抗律原则为指导的巫术方法，即巫术活动中所借助的物事及其扮演的驱邪者，对于施术者所要驱除的对象来说具有明显的反抗性质<sup>①</sup>。如借助比鬼魅强大的神灵名号的威力，或者通过直接揭示作祟鬼魅之名号、家世关系的方法来达到驱除之目的，这一般是出现于禁咒巫术中的方法，我们将其称为“名字厌胜”。而通过利用某些古人认为具有神秘灵力的物事（如桃木、桑木、虎爪、犬血等物）或者鬼魅惧怕、厌恶的物事（如秽物类的月经布、犬矢、猪矢等物）来对付作祟的鬼怪，我们将其称为“灵物厌胜”或者“秽物厌胜”。此外，还有一种方法则是利用阴阳相克的原理来禳除邪魅灾异，我们将其称为“阴阳厌胜”。下文即以名字厌胜、灵物厌胜、秽物厌胜、阴阳厌胜的粗略分类作简单分析。

#### 一、名字厌胜

##### （一）借神灵名号以厌之

借助被鬼魅强大的某些神灵的名字来驱邪除魅，是巫术咒语中常见的方法。在帛书《五十二病方》所载治疗癰（癰）疾的巫方中，有一方就是施术者通过为患者更名为禹来驱除病魔，该方说：

以辛卯日，立堂下东乡（向），乡（向）日，令人挟提癰（癰）者，曰：“今日辛卯，更名曰禹（二〇八）。”<sup>②</sup>

而在帛书《杂疗方》所载预防蜚射伤人的巫术方中，则是借古代传说中善射的后羿来慑服蜚，使其畏而不敢射人。帛书原文说：

□□来到蜚□□□□□□□□名曰女罗，委□□□□□□□□（五八）  
□之柢柜□□□□□□□□□□羿使子毋□□□□□□□□（五九）徒，  
令蜚毋射（六〇）。

该条资料虽然残缺严重，但其文意仍大致可辨。该方大意是说，当人来到善以气射伤人的蜚的活动区域，为预防被其射伤，可借后羿的神威命令蜚不要射人，从而收到预防蜚射人的良效。之所以要抬出后羿来慑服善射人的蜚虫，就是因为后羿是神话传说中最善射的英雄。因此，借后羿之名来威慑以气射人的蜚虫，当是古人最佳的选择。

① 高国藩：《中国巫术史》，（上海）上海三联书店，1999年，第61页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。

此外，在治疗“巢（臊）者”之疾的禁咒辞中，施术者通过借助东方之王，西方□□的神威来驱除作祟的鬼魅，从而治愈体臭之疾。该方文字说：

巢者：侯（候）天旬（电）而两手相靡（摩），乡（向）旬（电）祝之，  
曰：“东方之王，西方□□□□主冥冥人星（腥）。”二七而□（六六）<sup>①</sup>。

借助神灵的名字来驱除作祟者的方法，这是基于古人将名字与实体相联系的信仰。在现代人看来，名字仅是人的标记符合。然在古人的信仰中，名字常被看做是人体的一部分，它与名字所代表的人或事物之间存在着内在的联系。因此，一个知道神的名称的人，甚至会被赋予支配该神的存在和意志的力量。恩斯特·卡西尔说：“在神话思维中，甚至一个人的自我，即他的自身和人格，也是与其名称不可分割地联系着的。这里，名称从来就不单单是一个符号，而是名称的负载者个人属性的一部分；这一属性必须小心翼翼地加以保护，它的使用必须排他地审慎地仅只归属于名称负载者本人。有时，它不单单只是他的名称，并且还是其他某种东西的言语指称，因此被看做是某种物质财产，是有可能被他人获得或攫取的东西。”<sup>②</sup>狄特里奇在《米特拉教的崇拜仪式》一书中也说：“名称的功用在于代理其承受者。提及名称或许就等于呼唤某人入世；名称因其是一种真实的力量而受到畏惧；人们追求对名称的知识，因为能说出名称便可赋予知者支配这一力量的能力。”<sup>③</sup>因此，人若要想得到神的庇护和帮助，只需通过呼唤神的名字或更换名字为神的名字的方法就可以获得神的力量。埃及传说中的女巫伊希丝因巧妙地诱劝太阳神赫亚说出他的名字，从而获得了掌握它及其他诸神的力量，便是此一信仰的典范事例。胡朴安《中华全国风俗志》下编《曲江之奇俗》载曲江地区有给小孩借名以助其强壮易长的习俗：“曲江之北有大山二，一狮子山，一即象山。两山相接处有石门，乡人称为‘双石门’……有时小儿啼哭不安，即选择黄道日，备香糕、果品、素斋、纸钱、锡箔等，至双石门借名，其名必嵌有‘石’字。先用朱纸请道士书双石成或石天保等名字，至双石门，拈香祈祷后，将朱纸所书之名贴于石门上，沿路呼所取名字还家。俗传如此能使小儿强壮，易于长大。此种举动，俗称‘借名’。”<sup>④</sup>这种借名的习俗，与帛书《五十二病方》中用替患者更名为“禹”或呼唤神灵的名字以驱邪疗疾的巫术方法，在其信仰原理上是相同的。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第34页。

② 〔德〕恩斯特·卡西尔著、于晓等译：《语言与神话》，（北京）生活·读书·新知三联书店，1988年，第73页。

③ 转引自〔德〕恩斯特·卡西尔著、于晓等译：《语言与神话》，（北京）生活·读书·新知三联书店，1988年，第76页。

④ 胡朴安：《中华全国风俗志》下篇卷七，第38~39页，（上海）上海书店，1986年。

## (二) 直呼鬼名以厌之

按照原始的逻辑思维，名字不仅仅是一个简单的标示事物的符号，而是名字所附载着的个人的属性，它常被视为一种真正的实体存在，从这种原始的思维逻辑出发，古人便派生出一系列有关名字的巫术信仰。譬如，只要知道了对方的名字，就可以把这个名字的主人置于自己的势力之下，便可以给这个名字以危害<sup>①</sup>，或者直接驱除、甚至控制它们为己所用。基于此一认识，是以早期先民认为，鬼魅及其他虫物特别害怕人类知道他们的名字。因此，若遇到此类物事，只需呼唤对方的名字并列举出它们家族中其他成员的名字，就可以对其收到强有力的震慑作用，从而达到驱邪除魅的独特功效。出土简帛资料中就记录了多例此类性质的巫术方法。如帛书《养生方》曰：

即不幸为蜮虫蛇蠹（蜂）射者，祝，唾之三，以其射者名名之，曰：“某，女（汝）弟兄五人，某索智（知）其名，而处水者为蛟，而处土者为蛟，栖木者为蠹（蜂）、瘞（站）斯，蜚（飞）（六八）而之荆南者为蜮。而晋□未□，璽（爾）玆（教）为宗孙。某贼，璽（尔）不使某之病已（六九），且复□□□□□□□□□□□□□□（七〇）。”

这是一条治疗为蜮虫蛇蠹（蜂）等物所螫的禁咒方。“以其射者名名之”，即咒语中的“某”，整条咒语以列举螫者的家族成员为主要禳治方法，而该条禁咒方所蕴含的神秘力量也就在述说螫者及其家族成员名字的咒语中。类似的方法也见于帛书《五十二病方》中，如治疗被蝎子所螫的“蠹（屢）”方说：

一，唾（唾）之，贲（喷）：“兄父产大山，而居□谷下，□□□不而□□□□而凤鸟□□□□□□（八二）寻寻象且贯而心（八三）。”

一，“父居蜀，母为凤鸟蓐，母敢上下寻，凤【贯】而心（八四）。”

治疗被毒蛇咬伤的“虺”方说：

一，贲（喷）吹：“伏食，父居北在，母居南止，同产三夫，为人不德。已。不已，青傅之（九六）。”

治疗“積（癰）疔”方说：

一，瘠，以月十六日始毁，禹步三，曰：“月与日相当，日与月相当，”各三；“父乖母强，等与人产子，独（一九九）产積（癰）九，乖已，操菹（楸）石穀（击）而母。”即以铁椎毆段之二七。以日出为之，令積（癰）者东乡（向）（二〇〇）。

一，以日出时，令積（癰）者屋雷下东乡（向），令人操筑西乡（向），祝曰：“今日□，某積（癰）九，今日已。某積（癰）已□（二〇六），而父

① 郑振铎：《汤祷篇》，（北京）古典文学出版社，1957年，第66页。

与母皆尽柏筑之顛，父而冲，子胡不已之有？”以筑冲𦵏（癩）二七。已备，即曰：“某起。”𦵏（癩）【已】（二〇七）。

一，令𦵏（癩）者北首卧北乡（向）庑中，禹步三，步𦵏（呼）曰：“吁！狐𦵏，”三；“若智（智）某病狐。”（二一〇）

这些用禁咒法疗疾的巫方，在其治疗的疾病及采取疗疾的巫术仪式上虽然各不相同，但在用以治病的禁咒辞中，均毫无例外地运用了列举引发疾病的各种精怪鬼魅的名字，并揭示它们的家世情况的方法。在这一点上，各条禁咒方却有着惊人的相似。

这种通过直呼鬼魅姓名以达到厌伏之目的的方法在古文献中也有记载。如《管子·水地》中说，数百年间处于近于干涸而又不绝水的沼泽就会生出名叫“庆忌”的“涸泽之精”，“庆忌者，其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，载黄盖，乘小马，好疾驰”，但只要“以其名呼之，可使千里外一日反报”。又说干涸的山川中会生出一种名叫“螭”的“涸川水之精”，“螭者，一头而两身，其形若蛇，其长八尺”，而“以其名呼之，可以取鱼鳖”。晋人葛洪在《抱朴子·登涉》中又说，一心向往成神成仙的人，只要能够掌握着录天下鬼魅名称的《百鬼录》，熟悉《白泽图》、《九鼎记》的内容，即使在山林中遇到鬼魅，只需直呼其名，即可收到“众鬼自却”、“不能为害”的奇效。该篇还记载了一些在了解鬼魅形状的情况下，通过直呼其名的方法就可使其“不敢犯人”、“不敢为害”、“即吉”的方法。如《抱朴子·登涉》云：“山中山精之形，如小儿而独足，走向后，喜来犯人……其名曰𧈧，知而呼之，即不敢犯人也。一名热内，亦可兼呼之。又有山精，如鼓赤色，亦一足，其名曰猱……见之皆以名呼之，即不敢为害也。”“山中有大树，有能语者，非树能语也，其精名云阳，呼之则吉……山水之间见吏人者，名曰四微，呼之名即吉”。

葛洪所说的《白泽图》、《九鼎记》等书早佚，今天已难以全面了解其全貌了，但从后世文献的引用中，我们对其内容仍可窥其一斑。《白泽图》当是记载各种精怪鬼魅图形的书籍。对于其来历，《云笈七籤》卷一〇〇《轩辕本纪》云：“黄帝巡狩，东至海滨，得白泽神兽，能言，因问天下鬼神之事，自古精气为物，游魂为变者，凡万一千五百二十种，白泽言之，帝令以图写之。以示天下。”<sup>①</sup>《抱朴子·极言》则曰：“穷神奸则记白泽之辞。”可能早期的《白泽图》如《山海经》一样，不但有对各种精怪鬼魅图形的描述，同时尚有相关的文字描述，应是一部图文并茂的御凶方书。可惜的是，从后世文献所引用的文字中，我们只能看到该书中一部分精怪鬼魅的文字描述，而其相应的形状却已阙佚难知了。

值得注意的是，在云梦睡虎地出土的秦简《日书》甲种中，有一篇题为《诘咎》的，记载了各种鬼怪的名字、特性以及如何应对这些鬼怪的方法。有些研究者将其与

<sup>①</sup>（宋）张君房编、宋永晟点校：《云笈七籤》（第5册），（北京）中华书局，2003年，第2177页。



《白泽图》联系起来作了一些有益的研究,也得出了一些不同的结论。如刘乐贤认为,秦简《诘咎篇》虽然与《白泽精怪图》相近,但着重点不同,即《白泽精怪图》着重介绍各种鬼怪的名字、特性,驱鬼去邪之术只是附带提及,而秦简《诘咎篇》的主要目的不在于介绍鬼怪,而在于叫人如何对付鬼怪<sup>①</sup>。刘钊则认为,“秦简《诘篇》与《白泽精怪图》在性质上完全相同,两者应该是相同的著作。只是因为秦简《诘篇》在简上无法画图,才没有配上鬼怪的图像,否则就是在形式上也会与后世的《白泽精怪图》完全相同”<sup>②</sup>。两说何者更为精确呢?后世文献如《抱朴子》、《法苑珠林》、《太平御览》等书籍对《白泽图》的内容多有传抄,其中以《太平御览》所引最为详备,有28条(清人洪颐煊有《白泽图》辑佚本,约40条,载《经典集林》卷31<sup>③</sup>,《太平御览》即占其总数的一半以上)。因此,我们在作裁断前,不妨先看看保存在《太平御览》中的《白泽图》的部分内容。《太平御览》卷八百八十六载《白泽图》曰:

厕之精名曰依倚,青衣,持白杖。知其名呼之者除,不知其名则死。筑室三年不居,其中有小儿,长三尺而无发,见人则掩鼻,见之有福。火之精名必方,状如鸟,一足,以其名呼之即去。木之精名彭侯,状如黑狗,无尾,可烹之食之。钦簇木,其中有虫,名曰贾馗,状如豚,食之如狗肉味。

又曰:上有山林,下有川泉,地理之间生精,名曰必方。状如鸟,长尾。此阴阳变化所生。玉之精名岱委,其状如美女,衣青衣。见之以桃戈刺之而呼其名则得。金之精名仓,状如豚。居人家,使人不宜妻。以其名呼之即去。死戮精名罔像,其状如小儿,赤色,大耳长爪。以索缚之则可得,烹之吉。

又曰:故门之精名野,状如朱儒,见人则拜。以名呼之,宜饮食。

又曰:故宅之精名曰挥文,又曰山冕。其状如蛇,一身两头,五彩文。以其名呼之,可使取金银。

又曰:故废丘墓之精名曰玄,状如老役夫,衣青衣而好杵舂。以其名呼之,宜禾穀。

又曰:故道径之精名忌,状如野人。以其名呼之,使人不迷。

又曰:道之精名作器,状如丈夫,善眩人。以其名呼之即去。

又曰:故池之精名意,状如豚。以其名呼之即去。

又曰:故井之精名观,状如美女,好吹箫。以其名呼之则去。

又曰:绝水有金者,精名曰侯伯,状如人,长五尺,彩衣。以其名呼之即去。

① 刘乐贤:《睡虎地秦简日书研究》,(台北)文津出版社1994年,第265页。

② 刘钊:《睡虎地秦简〈诘篇〉“诘咎”一词别解》,武汉大学简帛网(2005/07/27)首发,后收入刘钊:《古文字考释丛稿》,(长沙)岳麓书社,2005年,第320~330页。

③ (清)洪颐煊:《经典集林》卷31,载《续修四库全书》编纂委员会编:《续修四库全书》(第1200册),(上海)上海古籍出版社,2002年,第446~448页。

又曰：故台屋之精名两贵，状如赤狗。以其名呼之，人目明。

又曰：左右有石，水生其间，水出流千岁不绝，其精名曰喜。状如小儿，黑色。以名呼之，可使取饮食。

又曰：三军所载精名曰宾满，状如人头，无身，赤目。见人则转。以其名呼之即去。

又曰：故水石者精名庆忌，状如人。乘车盖，日驰千里。以其名呼之，可使入水取鱼。

又曰：故市精名曰毛门，其状如困，无手足。以名呼之即去。

又曰：室之精名傒龙，如小儿，长一尺四寸，衣黑衣，赤帻大冠，带剑持戟。以其名呼之即去。

又曰：山之精名夔，状如鼓，一足而行。以其名呼之，可使取虎豹。

又曰：故牧散池之精名曰髡顿，状如牛，无头，见人则逐人。以其名呼之则去。

又曰：夜见堂下有小儿被发走，勿恶之，名曰沟。以其名呼之，即无咎。

又曰：百岁狼化为女人，名曰知女。状如美女，坐道旁，告丈夫曰：“我无父母兄弟。”丈夫取为妻，三年而食人。以其名呼之，则逃去。

又曰：故溷之精名卑，状如美女而持镜。呼之使人知丑<sup>①</sup>。

上引资料虽然并非《白泽图》的全部，但就所引来看，《白泽图》不但对各种精怪鬼魅有详细的介绍，而且也毫无例外地记载了对付各种精怪鬼魅的方法。因此，认为《白泽图》着重介绍了各种鬼怪的名字、特性，而驱鬼去邪之术只是附带提及的观点事实上是欠妥的。因为只有告诉人们关于各种精怪鬼魅的具体形状，也才能使人们能够按图索物、有的放矢，运用相应的方法加以制服它们。如果仅仅提供给人们各种制服鬼魅的方法，但却不告诉人们各种鬼魅精怪的形状，那么，在具体的驱除鬼魅的活动中，是很难达到既定的目的的。因此，笔者认为，刘钊先生关于《白泽图》与秦简《诘咎篇》在性质上完全相同，两者应该是相同的著作的说法应更合理一些。但是，需要指出的是，《白泽图》与秦简《诘咎篇》所载内容也有一些不同之处，这主要体现在：

其一，从现存有关《白泽图》的内容看，《白泽图》多言山林川泽之精怪鬼魅，可能是为出行，特别是入山林川泽者所准备的。是关于人进入精怪鬼魅的生存空间后该如何去对付它们的方法。而秦简《诘咎篇》所见之鬼怪则多是围绕居住环境而言的，是鬼怪常常侵入人类的居住空间而作祟于人。因此，秦简《诘咎篇》更可能是为一般的民众日常生活中所提供的御凶专书。

其二，从上引《白泽图》的部分内容来看，人出行遇到精怪鬼魅时，常常是主动

<sup>①</sup>（宋）李昉等撰：《太平御览》卷886，第6~8页，《四部丛刊三编·子部》，（上海）上海书店，1985年。

出击去对付它们，甚至役使它们为己所用，体现了人类敢于主动与精怪鬼魅作斗争的精神。而秦简《诘咎篇》所记，则常是精怪鬼魅主动来作祟于人，给人制造麻烦。如：人无故鬼攻之不已（二七背壹简）、人无故鬼昔（藉）其室（二九背壹简）、人无故而鬼惑之（三二背壹简）、人无故而鬼取为胶（三四背壹简）、一宅中无故而室人皆疫（三七背壹简）、人无故一室人皆疫，或死或病（四三背壹简）、人无故室皆伤（五七背贰简）、人无故一室人皆垂涎（五〇背叁简），等等。在这里，人总是在在生命安全和财产遭受鬼魅侵犯的情况下才采取相应的方法去对付它们。相对来讲，秦简《诘咎篇》中的人类总是处于被动的地位，看不到如《白泽图》所说的人主动出击、寻找消灭或者役使鬼怪的内容；

其三，《白泽图》为我们提供的对付精怪鬼魅的方法主要是在了解它们的形状、姓名等情况下，通过直接呼名来驱除或者役使他们。如在《太平御览》所收 28 条《白泽图》佚文中，通过呼名的办法驱除或役使鬼怪精魅的就有 23 条之多。而秦简《诘咎篇》中人类应对鬼魅精怪的方法则相对来说要复杂得多、也丰富的多。其目的主要是将作祟者驱赶走或消灭掉，使其不再为祟而已。

此外，在秦简《诘咎篇》中，人们用来对抗鬼魅的武器也体现出多种多样化的特点<sup>①</sup>，这比之《白泽图》主要以呼名驱除鬼魅精怪的方法则要精彩的多。

尽管《白泽图》与秦简《诘咎篇》有着以上几个方面的不同，但其在性质上应是相同的。二者都是人类为应对各种精怪鬼魅所幻想出来的方法，是人类在与超自然力的斗争中的智慧的结晶。《白泽图》等书的写成年代现已不可考知，但若将《白泽图》所载呼名除魅驱邪的方法与上述马王堆帛书中的呼名疗疾的禁咒方联系起来看，二者之间显然有许多共同之处。由此可知，此类呼名驱邪除魅的信仰和巫术方法也应是相当久远的。

列举鬼魅姓名及其家族成员关系以驱邪除祸的巫术疗法，是将名字与本体之间紧密地联系起来的交感巫术法则的运用，这在其信仰原理上是属于部分代表整体的错误联想。正如弗雷泽所说：“未开化的民族对于语言和事物不能明确区分，常以为名字和它们所代表的人或物之间不仅是人的思想概念上的联系，而且是实在的物质的联系，从而巫术容易通过名字，犹如通过头发指甲及人身其他任何部分一样，来为害于人。事实上，原始人把自己的名字看做是自身极重要的部分，因而非常注意保护它。”而“其所以要如此保密，多半是‘出于这一信念，即认为如果敌人知道了自己名字就会运用巫术加害于自己’”，“因为巫术只有在和真名联系上了的时候才能发生效应”<sup>②</sup>。正因名

① 关于睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》介绍的攘治鬼魅的武器的种类，可参本文第五章的相关的论述。

② [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987 年，第 362 ~ 363 页。

字关系着实体和本质，是实体和本质的反映。因此，当精怪鬼魅的名字被点破，也就意味着它被了解、掌握，这是各种鬼魅精怪最害怕的<sup>①</sup>。我们将这种信仰与马王堆汉墓帛书资料所载各种呼名驱邪治病的方法相对比，可以发现中外民族对于此类巫术法则的运用也是有着惊人的相似之处。江绍原先生曾说：“呼名则能役使精物，是世界上文化程度很低的民族已有了的观念；中国在汉前假使已有，那便丝毫不足怪。”<sup>②</sup> 江先生的论断，现已为出土简帛资料所证明。

## 二、灵物厌胜

灵物厌胜，即借助某些自身具有特殊灵力的物事作为驱除邪魅的武器。在出土简帛资料中，能胜任驱邪厌胜的物事种类繁多，如植物类的桃木、桑木、棘木、白茅等，动物类的虎爪、蝙蝠等，矿物类的白石、土等，还有一些生活中的用物也可作为厌伏鬼魅的武器，如良剑、铁锥、伞、鞋子、水等。对这些厌胜物的神秘灵力，我们在后文中还要详细介绍，此处仅略引几则资料，以求说明灵物厌胜的方法。

在古人的信仰中，桃木、桑木、棘木、白茅等物都是具有特殊灵力的物事。因此，当遇到鬼魅为祟时，只需凭借此类物事的神秘力量即可将其驱除或消灭掉。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》记载了多条驱鬼的方法，用桃木、桑木等物来驱除邪魅的方法主要有两种：一是将此类植物制作成具有攻击性的武器，当鬼魅来祟人时，直接用它去攻击鬼魅即可。见于《诘咎篇》中的此类厌胜物有桃木做成的桃杖（对付飘风）、桃棗（对付口鬼）、桃梗（对付大魅），桑木做成的桑心杖（对付擎鬼）、桑杖（对付图夫），牡棘做成的牡棘剑（对付暴鬼、不辜鬼）、牡棘刀（对付口鬼）。有时，古人还将一些具有特殊灵力的植物配合使用，以增强其驱邪的威力，如对付刺鬼的武器是“桃为弓、牡棘为矢、羽以鸡羽”，对付哀鬼的武器是“棘椎桃秉”，这种方法在帛书《五十二病方》中也有用到，如治疗“癰（癰）”疾时，“取桃支（枝）东乡（向）者，以为弧；取口母□□□□□□□□□□上，晦，壹射以三矢”<sup>③</sup>。另外一种方法是通过燔烧、服食或者放置该类灵物于某些特殊处所来辟除作祟者。如“神狗伪为鬼”作祟时，患者可将桑皮经炮制后服食即可（四七背壹～四九背壹简），“幼蠱”待在房中作祟时，燔烧牡棘于室中即可（五〇背壹～五一背壹简），“粲逐之鬼”处于房中为祟时，可“取白茅及黄土而西（洒）之，周其室，则去矣”（五七背贰～五八背贰简），等等。

① [日] 伊藤清司著、刘晔原译：《〈山海经〉中的鬼神世界》，（北京）中国民间文艺出版社，1989年，第66页。

② 江绍原：《中国古代旅行之研究》，（上海）商务印书馆，1937年，第42页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第52页。

另外，帛书《五十二病方》所载治疗“癰（癰）”疾的一方是“县（悬）茅比所”<sup>①</sup>，而驱除“魅鬼”为祟的方法则是“取桃东枳（枝），中别为□□□之佗而笄门户上各一”<sup>②</sup>。以上用来厌伏鬼魅的物事和方法虽各不相同，但都是以该类植物具有特殊灵力为其信仰依据。

利用某些动物的特殊灵力来厌伏鬼魅，这在出土简帛文献中虽不多见，但从有限的资料中也可窥见古人灵物厌胜观念的某些信息。在出土简帛文献中，动物类的厌胜物主要有虎爪、蝙蝠、乌雄鸡等。

虎是百兽之王，是人类最为畏惧的动物之一。人类怕虎，可用“谈虎色变”一词概况。因人畏虎，依据错误的因果律，古人自然也就得出鬼魅也怕虎的观念。因此，在早期的民俗活动中，虎便成为人们用来驱邪除魅的灵物。应劭《风俗通义·祀典》即载汉时已有“县官以腊除夕，饰桃人，垂苇茭，画虎于门”的习俗，并认为这是“皆追效于前事”，目的在于“翼以卫凶也”。他还对人们画虎于门的习俗解释说：“虎者，阳物，百兽之长也，能挫搏挫锐，噬食鬼魅”，是以“今人卒得恶悟，烧虎皮饮之，击其爪，亦能辟恶”<sup>③</sup>。因虎有如此威力，而古人最畏虎爪<sup>④</sup>，故在驱鬼疗疾的巫术活动中，虎爪便被施术者用来作为威胁驱除病魔的武器，帛书《五十二病方》所载治疗“癰”疾的禁咒辞中就有“桎若以虎蚤”（三七〇行）的威胁语。“虎蚤”即“虎爪”，“桎若以虎蚤”，意即用虎爪来扒抓病魔。江绍原先生说：“能御凶避恶的生物，其自身的形象与性情，往往本是凶恶的。这并不足怪：它们自身固然凶恶性成，有欲加害以人之心与力，然人若打而倒之，剥而食之，则其血肉固可以增加人们的特殊能力，其皮毛也能多用以吓退旁的恶物。”<sup>⑤</sup>本方咒辞言及以虎爪来抓扒病魔，即是欲借虎的凶猛威灵来驱除作祟的病魔。

帛书《五十二病方》中尚载有医治“蛊”疾的巫方，方法是用牡荆为薪燔烧蝙蝠，然后让患蛊疾者服食该物<sup>⑥</sup>。古人认为“蛊”疾是中蛊毒所致，而牡荆是具灵力的植物之一，蝙蝠则是一种昼伏夜出的动物，因其生活习性反常且形象丑恶恐怖，为人所厌恶畏惧。本方用荆木燔烧蝙蝠制作成的药物来治疗蛊疾，这属于反抗厌胜巫术中以邪驱邪的方法。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第52页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第74页。

③ 王利器：《风俗通义校注》，（北京）中华书局，1981年，第367~368页。

④ 程树德：《说文稽古篇》，（上海）商务印书馆，1930年，第2页。

⑤ 江绍原：《中国古代旅行之研究》，（上海）商务印书馆，1937年，第23页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第73页。

此外，帛书《五十二病方》还载有另外一条疗治蛊疾的医方，也含有巫术的性质。该方是用乌雄鸡一，蛇一放入赤铺（酺）中，然后将其放在东向的灶上炮制成药来让患蛊疾者服用，等药服完后就可将蛊疾治愈<sup>①</sup>。此方用乌雄鸡入药，应与古人认为鸡乃东方之牲，属阳物，故雄鸡有御死辟恶灵力的信仰有关。蛊疾为蛊毒所致，是邪物，与鬼魅同类，而蛇是剧毒之物，是古代畜蛊的物事之一。是以此方用蛇与乌雄鸡相配来治蛊疾，当属于物类相克的厌胜方法。

在出土简帛资料中，具有厌胜灵力的矿物类物事主要有白石、土等。以白石作为驱除邪魅的灵物，这在上文所引睡虎地秦简《诘咎篇》资料时即已论及，其中对付“遽鬼”的武器就是白石。原简文大意说，遽鬼无处可居，故常召唤人走出屋子，人不要回应它的召唤，只需用白石来投它即可（二八背叁简）。《抱朴子·登涉》中也载有用白石驱邪的方法，原文云：“山中见吏，若但闻声不见形，呼人不止，以白石掷之则息矣。”<sup>②</sup> 后世还有各种灵石辟邪镇宅的民俗方法。如《杂五行书》云：“握〈屋〉宅四角各埋一石，名为镇宅。”<sup>③</sup> 《淮南万毕术》云：“埋石四隅，家无鬼。”注曰：“岁暮腊，埋圆石于宅隅，杂以桃弧七枚，则无鬼疫。”<sup>④</sup> 影响最为广泛的“泰山石敢当”也是此类民俗事象之一，这些都是相信石头具有辟邪灵力的信仰。

“土”是万物长育之本，是以古人认为它也是具有某种神秘的灵力之物。睡虎地秦简《诘咎篇》用土来对付的鬼怪有“槃迺之鬼”（五七背贰简）、“哀乳之鬼”（二九背叁简）和“地辞”（三一背叁简）等。原简文说，槃迺之鬼常无故毁坏人房屋中的东西，取白茅和黄土环绕房屋抛撒即可将其赶走；哀乳之鬼常向人乞讨，用黄土渍撒在其野外的遗骸上即可；一屋中卧者连同席子一起陷下去，这是地辞处在其中的缘故，可用开水浇灌其处，然后用黄土堵塞，它就不再为祟了。在这里，黄土显然是被古人看做具有特殊灵力的物事了。

此外，与人们生活密切相关的一些器物也常被古人用作驱鬼除邪的武器。如良剑、铁锥等。这些器物是富含攻击性能的武器，故可成为古人对付鬼魅的厌胜之物。《诘咎篇》说，鬼常跟随人，见到他人后就离去了，这是神虫伪装为人在作祟，可用良剑刺它的脖子，它就不敢来了（三四背贰~三五背贰简）；“会虫”居于室中为害人，可用铁锥击打它，必中其首，然后将其挖出来移走即可（三九背贰~四一背贰简）。古人还用鞋子来禳除“飘风”（六四背贰、五七背叁简）；用水来对付无故给人东西的“夭鬼”（三二背叁简）；用伞来克制携子追人的母鼠（四五背叁简）等。古人认为这些物事具有某些方面的特殊灵力，故常用之作为厌伏邪魅的武器。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第73页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，（北京）中华书局，1985年，第304页。

③ （隋）杜台卿：《玉烛宝典》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，422~423页。

④ （汉）刘安撰、（清）孙冯翼辑：《淮南万毕术》，（上海）商务印书馆，1939年，第2页。

### 三、秽物厌胜

用污秽之物作为驱邪除魅的武器，这是古人从错误的因果律推理出来的信仰。古人认为，人所厌恶惧怕的事物必然也是鬼魅所厌恶和惧怕的。因此，一切人类所厌弃的污秽物，自然也就成为人类用来制服鬼魅邪魔的灵物。

在出土简帛资料所见用作驱邪除魅的秽物中，人和畜禽的排泄物以及遗弃物是最为常用的。与人有关的秽物，主要有人的粪便（尤其是童溺的威力更大）、人体的汗垢、男子的精液、女子的月经布等；与畜禽有关的秽物，主要是指畜禽的粪便等。

在睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中，用秽物作为武器来对付的鬼魅主要有：“阳鬼”（燔豕矢）、“大神”（犬矢为丸以投之）、“祖口”（以犬矢投之）、恒从人女之“鬼”（自浴以犬矢）、“爰母”（燔豕矢）等。而在帛书《五十二病方》中，用秽物驱邪疗疾的几种疾病分别为：癰、積、牝痔、蛊。在古人看来，这些疾病的病因均与鬼魅作祟或术士作法有关。如：

“癰”症，即现代医学中所说的“痉挛”，属于精神失常性质的疾病。这种病症，根据其发病者年龄的不同，又有“癰”和“癰”的不同称呼<sup>①</sup>。有关癫痫病的种类及发病症状，古医籍文献多有所载。如《难经·第五十九难》曰：“癰疾始发，意不乐，僵仆直视。”《难经·第二十难》曰：“重阳者狂，重阴者癰。”虞庶注：“其为病也，名曰癰疾。谓僵仆于地，闭目不醒；阴极阳复，良久却醒，故曰癰也。”<sup>②</sup>《难经经释》云：“狂者阳疾，癰者阴疾。邪气既盛，至伤其神，故其病如此。”<sup>③</sup>东汉医家华佗所著《华佗神方》卷四“华佗治五癰神方”论其病症更详：“癰病有五：一曰阳癰，发时如死人，遗溺，有顷乃解。二曰阴癰，坐初生小时脐疮未愈，数洗浴，因此得之。三曰风癰，发时眼目相引，牵纵反急强，羊鸣，食顷方解，由热作汗出当风，因以房室过度，醉饮饱满行事，令心气逼迫，短气脉悸得之。四曰湿癰，眉头痛，身重，坐热沐发，湿结脑，汗未止得之。五曰马癰，发时反目口噤，手足相引，身皆热，坐小时风气脑热不和得之。”<sup>④</sup>该书还述及羊痫发作时“卒然仆地，不省人事，口吐白沫，声如羊鸣”及牛马癰发作时“作牛马之声”的症状。《诸病源候论》卷四十五对该病发作时的症状的描述，与华佗所述大致相同，云：“其发之状，或口眼相引，而目睛上摇，或手足掣纵，或背脊强直，或颈项反折。”唐代名医孙思邈《千金要方》卷五及卷十四也详载癰病的各种症候及六畜癰症名的得来。尽管《难经》、《华佗神方》等对癫痫类疾病的病

① 《诸病源候论》卷四十五云：“癰者，小儿病也。十岁以上为癰，十岁以下为癰。”

② （明）王九思等辑：《难经集注》，（北京）人民卫生出版社，1963年，第72页。

③ （清）徐大椿：《难经经释》，（南京）江苏科学技术出版社，1985年，第29页。

④ （汉）华佗撰、（唐）孙思邈編集：《华佗神方》，（香港）中外出版社，1979年，第64~65页。孙思邈《千金要方》卷十四亦有相同的论述，当是抄自华佗方原文。

因已有医学上之科学解释，然在古代一般民众看来，癫疾的病因常是由于鬼魅作祟所致。东汉应劭《风俗通义》佚文云，“令人病癫”乃是因为“卧枕户砌，鬼陷其头”<sup>①</sup>的缘故。而这种迷信观念至迟在汉初已广为流传于民间了，《淮南子·汜论训》论及当时“世俗之所眩惑”者时就说：“枕户櫛而卧者，鬼神跼其首。”帛书《五十二病方》的抄成年代不晚于汉文帝12年（即公元前168年），而其成书年代，更当在此之前<sup>②</sup>。用女子月经布治疗癫痫类疾病自然也是此类信仰的反映。

“癰”即“癰”，帛书《五十二病方》目录中作“肠癰”，是指以阴囊肿大为主要的疾病。今称为“癰疽”或“疔气”。《华佗神方》载“治狐疝神方”云：“狐疝者，其状如瓦，卧则入小腹，行立则出腹入囊中。狐昼出穴而溺，夜入穴而不溺，此疝出入上下往来，正与狐类，故名。”<sup>③</sup>而在该书所载“统治诸疝神方”下，华佗将狐疝与癰疽皆列于病在睾丸者疝气类。《黄帝内经太素》卷八曰：“狐夜不得尿，至明始得，人病与狐相似，因为狐疝，有本作颓疝，谓偏颓病也。”<sup>④</sup>是知狐疝与癰疽的病症相类。帛书《五十二病方》所载治疗癰（癰）病的22医方条中，有15条即属巫术疗方。其中一条禁咒方的咒辞中明确提到“狐叉”，并用威胁式的咒语加以驱除<sup>⑤</sup>。而在另一条咒辞中则称其为“狐廋”，其咒辞也是以施术者知晓其名字相威胁<sup>⑥</sup>。从病名及咒辞内容推测，古人可能认为癰（癰）病是被称之为“狐叉”或“狐廋”的鬼魅作祟所致。因此，帛书《五十二病方》所载治疗癰疾的方法中，除了禁咒疗法外，还有用女子月经布等秽物作为医治癰疾的用药，这也符合早期先民认为秽物具有驱邪疗疾功能的思维逻辑。

“牝痔”为古代医学上所说的五痔之一。《千金要方》卷二十三对其症状的描述是“牝痔者，肛肿痛生疮”，“牝痔，从孔中起外肿，五六日自溃出脓血”。此与帛书《五十二病方》所载牝痔症状相同。牝痔的病因虽未言及鬼魅作祟，但其发作时有脓血溃出，而脓血的情状污秽不堪，是人所忌恶的。因此，帛书《五十二病方》中采用燔烧

① 《太平御览》卷739引《风俗通义》佚文。

② 《五十二病方》的成书年代，当前学术界主要有两种观点：一，西周时期说，此说的代表人物有孙启明、俞慎初等，孙说见《从〈诗经〉古文字推测帛书〈五十二病方〉的成书年代》，载《中华医史杂志》1986年第4期；俞说见《中国医学简史》，（福州）福建科学技术出版社，1983年，第20页；二，战国时期说，代表人物有马王堆汉墓帛书整理小组主要成员如李学勤、马继兴先生等，说见二氏所撰《我国现已发现的最古医方——帛书〈五十二病方〉》，《文物》1975年9期，第49～60页。该文后收入马王堆汉墓帛书整理小组编：《五十二病方》，（北京）文物出版社，1979年，第179～195页。

③ （汉）华佗撰、（唐）孙思邈編集：《华佗神方》，（香港）中外出版社，1979年，第99页。

④ （隋）杨上善：《黄帝内经太素》（北京）人民卫生出版社，1965年，第113页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第50页。



女子月经布以熏法疗治痔疾的方法当是出于以秽除秽、秽能克秽的相似律巫术法则。

“蛊”作为一种病名，从现代医学来讲，它是由病毒、细菌、阿米巴原虫、寄生虫等引起的严重疾患，包括诸如恙虫病、血吸虫病、流行性肝炎、肝硬变、细菌性痢疾、阿米巴痢疾等<sup>①</sup>。但在早期医学水平较低的情况下，古人常将蛊疾看做是因某种虫物或巫师、邪魅等作祟所致。《周礼·秋官》载庶氏之职为“掌除毒蛊，以攻说禳之，以嘉草攻之”。郑注：“毒蛊，虫物而病害人者。”《说文·虫部》：“蛊，腹中虫也。”《一切经音义》卷一〇二引《声论》云：“蛊，蛊物病害人也。”蛊毒是导致疾病的病因之一，这在殷墟卜辞中已有记载。如：

有疾其惟蛊，不惟蛊。 (卢静斋复印件)<sup>②</sup>

有疾，不蛊。 (《合集》13796)

“蛊”，即指蛊毒。这是卜问疾病是否是因蛊毒引起的。胡厚宣先生说：“今卜辞‘蛊’字作𪔐，与《说文》合。卜辞言有疾唯蛊，是亦以疾病之所生，为蛊之所致矣。”<sup>③</sup>卜辞又曰：

贞，王齿，惟蛊。 (《合集》286)

有疾齿，惟蛊。小告。不惟蛊。 (《合集》13658 正)

贞，有…齿，不惟蛊。 (《合集》13664)

贞，王𪔐，不惟蛊。 (《合集》201 正)

王𪔐，不惟蛊。 (《小屯》乙4821)

“王齿”，当是商王有齿疾的意思<sup>④</sup>。前三条卜辞所问病情，都是与齿疾有关。其中第一条卜辞大意是说，商王有齿疾，是蛊毒引起的吗？第二条大意是说，有齿疾，是蛊毒引起的吗？并将病情告祭于神灵以求禳除。最后，同片甲骨所载验辞说，齿疾不仅仅是蛊毒所致。第三条卜辞虽有残缺，但其意大致也是在卜问齿疾的病因是否是蛊毒所致。后两条卜辞是对导致商王有咎殃之原因的卜问。虽然其中有些卜辞已明确表示，疾病的原因不是（或不完全是）因为蛊毒所致（如《合集》13658 正、《合集》13796、《小屯》乙4821等），但其言外之意却告诉我们这样一条信息，即在当时人的心理上，蛊毒是致疾的原因之一。因此，在占问疾病或殃咎的因起时，常要卜问疾病“惟蛊”或“不惟蛊”。

① 《中医辞典》编辑委员会编：《简明中医辞典》，（北京）人民卫生出版社，1979年，第784页。

② 引自胡厚宣：《殷人疾病考》，《甲骨学商史论丛初集》，（成都）齐鲁大学国学研究所，1944年，第439页。

③ 胡厚宣：《殷人疾病考》，《甲骨学商史论丛初集》，（成都）齐鲁大学国学研究所，1944年，第440页。

④ 此条卜辞的意思，赵诚先生有不同的解释，他将其中的“齿”解为祸患之义。是以“王齿，惟蛊”一句，他释为：商王遭祸患，由于是蛊毒。说见赵诚：《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》，（北京）中华书局，1988年，第326页。其说可商。

此外，巫者以蛊害人的活动似乎在商代也已开始，卜辞云：

贞，惟媚蛊？不惟媚蛊？（《合集》1191 正）

“媚蛊”中的“媚”，赵诚先生认为是人名，是被蛊的对象。而“惟媚蛊”即“蛊媚”，也就是灾害媚的意思<sup>①</sup>。《周礼·天官·冢宰》载“内宰”职云：“以妇职之法教九御，使各有属以作二事，正其服，禁其奇衰，展其功绪。”郑注：“奇衰，若今媚道。”贾公彦疏：“媚道，谓道妖衰巫蛊以自衒媚。”<sup>②</sup>日本学者白川静氏据此认为，“诅咒人的方法通称媚蛊，而蛊则指其中用虫的方法”，是以“媚蛊”又称巫蛊<sup>③</sup>。笔者认为，赵先生将“媚”释作人名是正确的。但“媚蛊”在此并非是灾害媚的意思，而当如白川静氏所说，“在卜辞中，犹如‘龚’是‘崇’一般，‘蛊’也被用作‘崇’的意思”<sup>④</sup>。因此，“媚蛊”应是说称为“媚”的巫者在用蛊毒作祟。

由上引卜辞可知，至迟自商代中期起，蛊毒致疾的思想以及以蛊害人的巫术就已存在了。是以程树德先生说：“是周时蛊已盛行，《易》有《蛊》卦，知其来已久，亦不自周始矣。”<sup>⑤</sup>张亮采先生认为，“庶氏掌除蛊，以攻说禴之嘉草攻之，是周时已有蛊毒也”，而“由蛊之有感义，可推知伏羲重卦之蛊，即蛊毒之蛊，而蛊毒不自周时始矣”<sup>⑥</sup>。胡厚宣先生也说：“蛊毒之说，自殷人已信之。”<sup>⑦</sup>覈之卜辞，知以上诸说至确。

除人为造“蛊”作祟外，在古人看来，某些邪气恶灵作祟也是蛊疾的病因。先秦时期，地处西北的秦人在秦德公二年即开始用磔犬的方法来御蛊灾。《史记·秦本纪》：“（秦德公）二年，初伏，以狗御蛊。”张守节《正义》曰：“蛊者，热毒恶气为伤害人，故磔狗以御之。”<sup>⑧</sup>这是将蛊灾归于热毒恶气所致。

此外，早期先民还认为死者也常会以蛊祸害于人。殷墟卜辞曰：

贞，母丙无蛊。

贞，母丙允有蛊。（《合集》2530 正）

王曰曰：母丙有蛊于…（《合集》2530 反）

殷人先妣中以“丙”名者，卜辞有二，一为大乙之配，一为小乙之配。以上两条卜辞

① 赵诚：《甲骨文简明词典——卜辞分类读本》，（北京）中华书局，1988年，第326页。

② （唐）贾公彦：《周礼注疏》，第46页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年影印，第684页。

③ 〔日〕白川静著、何乃英译：《中国古代民俗》，（西安）陕西人民美术出版社，1988年，第143页。

④ 〔日〕白川静著、何乃英译：《中国古代民俗》，（西安）陕西人民美术出版社，1988年，第143页。

⑤ 程树德：《说文稽古篇》，（上海）商务印书馆，1930年，第3页。

⑥ 张亮采：《中国风俗史》，（北京）东方出版社，1996年，第24~25页。

⑦ 胡厚宣：《殷人疾病考》，《甲骨学商史论丛初集》，（成都）齐鲁大学国学研究所，1944年，第442~443页。

⑧ （汉）司马迁：《史记》（第1册），（北京）中华书局，1982年，第184页正文及注文。

是武丁时期的，其称“母丙”者，知为武丁父小乙之配<sup>①</sup>。母丙为已死者，卜辞反复问她可否为蛊，说明在商代人的意识中，死者也可作为蛊作祟。而在古人看来，磔死之鬼有时也可为蛊。《说文·虫部》曰：“梟磔死之鬼亦为蛊。”段玉裁注曰：“梟当为悬，断首倒悬。磔，辜也。杀人而申张之也。强死之鬼，其魂魄能凭依于人以为淫厉，是亦以人为皿而害之也。”<sup>②</sup>《史记·封禅书》：“德公作伏祠，磔狗邑四门，以御蛊菑。”司马贞《索隐》曰：“案，服虔云：‘周时无伏，磔犬以御灾，秦始作之。’《汉书仪》云：‘伏者，万鬼行日，故闭不干求也。’”又云：“案，《左传》云‘皿虫为蛊，梟磔之鬼亦为蛊’，故《月令》云：‘大雉，旁磔’，注云：‘磔，襍也。厉鬼为蛊，将出害人，旁磔于四方之门。’”<sup>③</sup>帛书《五十二病方》载有治疗蛊疾的医方共五条，其中有四条医方明显属于巫术性质的古方，如第一条治疗蛊疾的用药是“燔扁（蜎）辐（蝠）以荆薪，即以食邪者。”<sup>④</sup>“以食邪者”，即明言蛊疾患者的病因是“中邪”。说明在当时人们的观念中，蛊疾仍被看做是非自然因素所致。

由上分析可知，尽管古代对蛊的生成有不同解释，但均认为蛊疾的病因是超自然力或巫师作祟所致。因此，古人用女子月经布等至秽之物作为医治蛊疾的方法，这与秽物可以御除邪魅的信仰也是相合的。

从以上秽物疗疾所涉及的病因上看，多是急性的且症状反应较为强烈的精神性疾病或身体表层突发的病症。正因如此，在医学知识难以应对的情况下，古人常将此类病因归于鬼魅作祟所致。正如陈邦贤先生所说：“无科学思想的人民，全以为疾病是独立的事情，可以随便附加或脱离人的身体，像一件衣服一样；致病的原因，有的以疾病为具人格的物，能自动的攻击人，所以一切的疾病，都向神禳祷；常常以为生病是由于犯了迷信的禁条，有的则以为是由于神灵精怪或鬼魂附体。”<sup>⑤</sup>这种非科学的疾病观曾长期束缚着普通民众对疾病病因的正确认识，是以日本学者井上圆了说：“在今日下等无知之愚民，以未知疾病之由，乃以宗教上之迷信解释之。人之病也，以为鬼神或妖魔之所为，不用诊断及服药，而欲以祈祷及符咒疗之者颇多。诸病中如疫、症、癫痫、其他诸精神病，全信为鬼神或狐狸之所凭依，至其治疗，用种种奇怪之方法，是愚民治病上之迷误。”<sup>⑥</sup>由是之故，早期先民从错误的相似律出发，认为人所厌恶惧怕的事物必然也是鬼魅所厌恶和惧怕的，而为人类所厌弃畏惧的秽物自然也就成为古人用作驱邪除魅、

① 胡厚宣：《殷代婚姻家族宗法生育制度考》，《甲骨学商史论丛初集》，（成都）齐鲁大学国学研究所，1944年，第147页。

② （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第677页。

③ （汉）司马迁：《史记》（第4册），（北京）中华书局，1982年，第1360页正文及注文。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第73页。

⑤ 陈邦贤：《中国医学史》，（上海）上海书店，1984年，第6页。

⑥ 〔日〕井上圆了著、蔡元培译：《妖怪学》，（上海）商务印书馆，1920年，第16页。

疗疾治病的灵药了。

古人将人体的排泄物或分泌物当做可以驱邪疗疾的灵物，这与古人对污秽的事物所持有的禁忌信仰有关。英国著名的语言学家 E. H. 利奇说：“人体的排泄物或分泌物普遍地构成严格禁忌的对象，尤其是粪便、尿、精液、经血、剪刀剪下的头发、指甲屑、体垢、唾液、母乳等。这是符合这一禁忌原理的。这些物质在最根本的方面是模棱两可的……既是自己的又不是自己的，由此形成的禁忌极为强烈……但是我们要弄清一点，人们并非简单地把这些东西看做污秽之物——它们都是强有力的、遍及世界各地的，这些物质确实都是巫术药品的基本部分。”<sup>①</sup> 人体的排泄物（或分泌物）既然是污秽的，自然也就成为人所禁忌的对象。而根据错误的因果律，人所禁忌的事物当然也就是鬼神邪魅所禁忌的。因此，用人体排泄物（或分泌物）作为驱邪疗疾的灵药，这对早期先民来说，当然也符合其逻辑思维的选择。

## 四、阴阳厌胜

阴阳厌胜法是对阴阳学说中阴阳相克理论的具体运用。阴阳学说是中国古代思想的理论体系之一，它是我国古代先民在对宇宙万物的性质和运动规律进行长期观察和思考后做出的理性总结，这一学说对于中国古代文化的各个领域都曾产生了深远的影响。根据阴阳理论，古人将宇宙万物划分为阴和阳两个方面。阴阳作为一组对立的矛盾，二者之间即可相生，也可相克。这种学说被引入巫术领域之后，就成为阴阳厌胜巫术的理论之一。

在睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中，有一些对付鬼怪的手段明显的是运用了阴阳学说中以阳克阴的理论。如鬼鼓于人室中时，可用人鼓应之（三四背叁简）；野火伪为虫袭人宫室时，可用“人火”应之（三五背叁简）；到雷焚人，不可止，可用人火向之（四儿背叁简）；云气袭人宫室，可用人火向之（四四背叁简）<sup>②</sup>。用人鼓攘治鬼鼓，用人火来对付各种自然界的怪异现象。如野火、云气袭人宫，到雷袭人等，这是阴阳学说在巫术活动中的运用。具体来说，人鼓、人火为阳物，而自然界的其他为祟者则为阴物。古人用人鼓、人火来对付鬼鼓、野火、云气袭人宫室以及到雷焚人，正是对阴阳学说中以阳克阴理论的运用。

先秦文献如《左传》、《周礼》等书中多有利用阴阳学说来禳解异常天象或自然灾害的记载。如《左传·庄公二十五年》载，“夏六月辛未朔，日有食之，鼓、用牲于

<sup>①</sup> [英] E. H. 利奇：《语言的人类学：动物范畴和骂人话》，史宗主编：《20 世纪西方宗教人类学文选》（上），（上海）上海三联书店，1995 年，第 343 页。

<sup>②</sup> 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 215 页。

社”，“秋，大水，鼓、用牲于社、于门。亦非常也”。文公十五年载，“六月辛丑朔，日有食之。鼓、用牲于社，非礼也”。又，昭公十七年载，“夏六月甲戌朔，日有食之。祝史请所用币。昭子曰：‘日有食之，天子不举，伐鼓于社；诸侯用币于社，伐鼓于朝，礼也’”。此外，《周礼·地官》中有“鼓人”，其职守为“救日月，则诏王鼓”。《周礼·夏官》中有“太仆”，其职守为“赞王鼓，救日月亦如之”。可见二者职守都是负责协助天子击鼓以救日月的。日月食是自然现象，但在古人看来，这是阴阳不和所致，因此需要通过人类的干预来谐和阴阳，禳治的办法主要就是击鼓、祭社。《谷梁传·庄公二十五年》对救日之法及其信仰原理解释说：“天子救日，置五麾，陈五兵、五鼓。诸侯置三麾，陈三鼓、三兵；大夫击门；士击柝。言充其阳也。”晋范宁《集解》说：“凡有声皆阳事，以压阴气。”唐人杨士勋疏曰：“云‘救日以鼓兵’者，谓伐鼓以责阴，陈兵示御侮。‘救水以鼓众’者，谓击鼓聚众也。皆所以发阳也。”<sup>①</sup>由此可见，古人救日以鼓兵，救水以鼓众，其目的在于发声以充阳抑阴，这是对阴阳厌胜巫术原理的典型应用。

另外，古代盛行的“时雉送气”的雉仪以及闭阳纵阴的求雨之法实际上也是基于阴阳厌胜学说的巫术活动。这些方法虽与睡虎地秦简《诘咎篇》中所载用人鼓对付鬼鼓、用人火对付野火、云气以及到雷焚人等不同，但其所遵循的阴阳厌胜原理却是一致的。

<sup>①</sup>（唐）杨士勋：《春秋谷梁传注疏》，第23页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2387页。

## 第五章 战国秦汉简帛文献所见 巫术灵物研究

巫术灵物，即施术者在巫术仪式中用以驱邪除魅的各种具有神秘性能的物事，它是构成巫术活动的要素之一。从出土简帛文献资料来看，早期巫术活动中的灵物不但种类繁多，且功能各异，仅就睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》的粗略统计，即不少于40种。若加上马王堆汉墓帛书《五十二病方》、《养生方》、《杂疗方》以及木简《杂禁方》等资料中所见除魅疗疾的巫术灵物，则总数不会少于80种。

从出土简帛文献资料所见巫术灵物的种类上讲，大致可分为植物类、动物类、土石沙水类及日常服用器具类等几种。从各自功能上讲，有的自身被认为具有某种神秘的超自然灵力，有的具有象征性意义，有的则是出于人类对不洁的避忌。因受论文篇幅所限，我们仅就其中一些较为常见的巫术用物及其性能做一简单分析。

### 第一节 植物类巫术灵物的应用

在出土简帛文献资料所见巫术用物中，属于植物类的所占比例最大，种类也最多。从简帛资料来看，古人在巫术活动中，用来驱邪除魅的植物类灵物主要有：桃木、桑木、牡棘、牡荆、广灌、乌、苇、白茅、沙仁、丘下之莠、沙芾、柞、桂、箬、菴（茜草）、黍、柞木、生桐、犬尾草等。其中如桃木、牡棘、桑木、牡荆、乌、苇、白茅等物则是最为常用的。

#### 一、桃木（弓、杖、柄、梗、偶人、东向枝等）

桃的各部分及其制成品是古代术士在驱邪除魅活动中最为常用的灵物之一。在出土简帛资料中，用桃木制成的武器多种多样。如睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中有用来射“刺鬼”的“桃木弓”：

人毋（无）故鬼攻之不已，是是刺鬼。以桃为弓（二七背壹），牡棘为矢，羽之鸡羽，见而射之，则已矣（二八背壹）。

这种用桃木做成的弓（配合牡棘为箭，鸡羽毛为箭羽）射以攘鬼的方法，又见于大致略晚成书的《白泽精怪图》中。《法苑珠林》卷四五引《白泽图》曰：

又丘墓之精名曰狼鬼，善与人斗不休，为桃棘矢，羽以鷄羽以射之，狼鬼化为飘风，脱履捉之，不能化也<sup>①</sup>。

该条引文中的“桃棘矢”，当如刘乐贤先生所说，是桃弧（或弓）棘矢之讹脱，即《日书》的“以桃为弓，牡棘为矢”；而“羽以鷄羽”与《日书》的“羽以鸡羽”相当<sup>②</sup>。此条资料后段所说用“履”攘治“飘风”的方法，与《诘咎篇》第六四背贰条简文所载“凡有大票（飘）风害人，择（释）【履】以投之，则止矣”<sup>③</sup>的方法也相同，可知这种信仰在当时是十分流行的。

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中有用作棘椎柄以敲“哀鬼”的“桃木柄”：

①（唐）道世撰，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》（第3册），（北京）中华书局，2003年，第1389页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第235页。又，《法苑珠林》所引《白泽图》中的“鷄羽”之“鷄”，刘乐贤认为“鷄即鷄，鷄鷹”。说见该书第266页第4条注文。刘钊则认为，“‘鷄’疑为‘雉’（异体作鷄）字异体，与训为‘鷄’字异体的‘鷄’字只是同形的关系，并非一字。古音‘至’在章纽质部，‘雉’在定纽脂部，声为一系，韵为对转，所以‘雉’可以以‘至’为声作‘鷄’。因此‘鷄羽’也就是‘野鸡毛’，与秦简所说的‘鸡羽’是一回事”。说见刘钊：《古文字考释丛稿·睡虎地秦简〈诘咎〉篇‘诘咎’一词别解》，（长沙）岳麓书社，2005年，第326页。按，以鸡毛、鸡羽入药疗疾或驱邪，这在古人是常用的方法，马王堆汉墓出土帛书《五十二病方》中即有见载。如医治“诸伤”方之一曰：“燔白鸡毛及人发，治【各】等。百草末八灰，冶而□□□□□□一坭温酒一音（杯）中，饮之。”整理小组注：“鸡毛，《神农本草经》作‘鸡翮羽’，《名医别录》作‘鸡翅毛’，但均无治疗创伤的记载。”说见马王堆汉墓帛书整理小组编：《五十二病方》，（北京）文物出版社，1979年，第29页。又，该书载治疗“癰疾”方曰：“以秆为弓，以甌衣为弦，以葛为矢，以□羽□。旦而射，莫（暮）而□小。”治疗“癰”疾方曰：“取□□羽□二□二，禹步三，□□一音（杯）□”此两方中的“以□羽□”及“取□□羽”当亦是“以鸡羽羽”（严健民编著：《五十二病方注补译》，中医古籍出版社，2005年，第112页此处缺字补作“以翮羽翎”。无证，不可取）或“取鸡羽羽”的意思。而据《风俗通义·祀典》“雄鸡”条载，古人认为雄鸡有御死辟恶的灵力。鸡翅毛在后世医书中既然无疗治创伤的功效，则帛书《五十二病方》中用它来疗治诸伤的方法显系出于古人对鸡羽可辟邪的巫术心理。以是推之，则《白泽图》中用作箭羽的“鷄羽”虽可如刘钊先生所说，释作“野鸡毛”，但与睡虎地秦简《诘咎篇》中的“鸡羽”（家禽毛）却并非一物。另，秦简《诘咎篇》第五一背贰条简文曰：“鬼恒逆人，人人宫，是游鬼，以广灌为戟以燔之，则不来矣。”“戟”，《释文》作“鸢”。可知此方是用广灌扎为鸢形燔烧以驱游鬼的。《急就篇》曰：“鸢鸢鸢泉惊相视。”而“鷄”为“鷄”的异体字，“鷄”即“鷄鷹”。鷄鷹作为凶猛的鸟类，以其翅羽作为攘除邪魅时的箭羽，这与以广灌做成鸢形烧以驱除游鬼的信仰是出于同样的厌胜巫术原理。因此，以“鷄羽”作除邪的箭羽自然比之“野鸡毛”做成的箭羽更具威力也更接近古人灵物驱邪的信仰。依此观之，刘乐贤将“鷄”释为“鷄，鷄鷹”的观点应更合理。而从《太平御览》卷886所引《白泽图》此条佚文来看，“鷄”亦正作“鷄”，可为其说提供一条旁证。

③ 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214页。“履”字原脱，今据整理小组注释补。

人毋（无）故而鬼取为胶，是是哀鬼，毋（无）家（三四背壹），与人为徒，令人色柏（白）然毋（无）气，喜契（洁）清（三五背壹），不饮食。

以棘椎桃乘（柄）以惠（敲）其心，则不来（三六背壹）。

“棘椎桃柄”，刘乐贤先生释为“棘做的椎，桃做的柄”<sup>①</sup>。吴小强先生释为“用棘椎扎入桃木柄上”<sup>②</sup>。若依吴说，则显然是将“棘椎桃柄”这一组合巫术武器的功能主要放在桃柄上了。言外之意，敲击鬼的接触物是桃柄而非棘椎。但从简文内容看，桃柄只是棘椎所装之柄，是用来握拿的，而用于敲击鬼心的是棘椎，不是桃柄。因此，“棘椎桃柄”应是指安装着用桃木做柄的棘椎为佳。在早期先民信仰中，牡棘和桃木均是具有驱邪灵力的植物，古人将二者配合起来使用，可能是相信这种组合而成的武器的驱邪灵力应更为强大之故。

另外，《诘咎篇》中尚见有用来禳除作祟之“飘风”的“桃杖”。原简文曰：

野兽若六畜逢人而言，是票（飘）风之（五二背壹）气，𠂔（击）以桃杖（杖），绎（释）𡔷（屣）而投之，则已矣（五三背壹）。

“桃杖”即桃木枝做成的木杖。“飘风”是一种是从下盘旋而上、风速很快的风。因此，在古人的信仰中，常将它看做是鬼魅所化或神灵鬼魅出行所致。此条简文即说“野兽若六畜逢人而言，是飘风之气”，前引《白泽精怪图》也说飘风是狼鬼所化，《千金要方》卷二十七则说“凡在家及外行，卒逢大飘风、暴雨、震电、昏暗、大雾，此皆是诸龙鬼神行动经过所致”，《太上感应篇》也有“勿诃风骂雨”之忌，均是此类信仰之反映。而桃木有避邪的性能，是以古人在遇到飘风作祟时，常用桃木杖来对付它。

还有用来敲打四隅中央以驱除“□鬼”的“桃木楮”。原简文曰：

一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃枹（楮）（二四背叁）楸（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宫籥（墙），諄（呼）之曰：“复疾（二五背叁），趣（趋）出。今日不出，以牡刀皮而衣。”则毋（无）殃（殃）矣（二六背叁）。

“枹”字，整理者以为是“楮”字之误。郑刚则认为，“楮即枹，古文字偏旁部位常可换。枹，《仓颉篇》云：‘蓐耳也’”<sup>③</sup>。按，古文字虽有偏旁部分可互换的特点，但此处的“枹”恐非“枹”也，而应以整理小组所释为是。“楮”，《说文·木部》曰：“税也，从木，音声。”段注：“楮、棒正俗字。”<sup>④</sup>《说文》又曰：“税，木杖也。”则“桃楮”当为类似桃木杖者。《淮南子·诠言训》曰：“王子庆死于剑，羿死于桃楮。”高诱注：“楮，大杖。以桃木为之，以击杀羿，由是以来，鬼畏桃也。”<sup>⑤</sup>“楮”，整理小组释为“段”。按，《说文·木部》曰：“楮也。从木端声。一曰度也。一曰楮剡也。”段

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第236页。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第139页。

③ 引自刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第245页。

④ （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第263页。

⑤ （汉）高诱：《淮南子注》，第235页，《诸子集成》（第7册），（上海）上海书店，1986年。



注：“《刀部》曰：‘剡，刊也。’”《说文·刀部》又曰：“刊，剡也。”段注：“《杵氏》：‘夏日至，令刊阳木而火之。’注：‘刊，谓斫去次地之皮也。’按，凡有所削去谓之刊。故刻石谓之刊石”<sup>①</sup>。而《说文·殳部》又曰：“殳，椎物也。”段注：“用椎曰椎。”则此处的“桴”当做敲打之义。“四隅”，指房屋等的四角或四面。《礼记·檀弓上》：“子张之丧，公明仪为志焉。褚幕丹质，蚁结于四隅。”郑注：“画褚之四角，其文如蚁行往来相交错。”那么，“取桃桤（桤）桴四隅中央”的意思是说，用桃木棒在房屋的四角及中央部位四处敲打。因鬼魅怕桃木，是以古人相信用桃木做成的木棒四处敲打，可将侵入居室中作祟的“大魅”驱赶出去。

秦简《诘咎篇》还有用来移除“人无故而忧”之疾和驱除“大魅”的“桃木梗”：

人毋（无）故而忧也，为桃（更）梗而斂（播）之，以癸日日入投之道

（五四背贰），遽曰：“某免于忧矣”（五五背贰）。

“桃梗”之“梗”，应劭《风俗通义·祀典》云：“桃梗，梗者，更也，岁终更始受介祉也。”<sup>②</sup>宋人王观国《学林·梗俑》则云：“桃梗，即木偶人也，谓之梗者，削桃为人形，以其粗有人形，大略而已，故谓之梗。”<sup>③</sup>是以整理小组注曰：“桃梗，桃木刻的人象（像），用以避鬼。”<sup>④</sup>以此处的“桃梗”为桃木做成的偶人，这是对的。但从简文内容看，这里的桃偶人主要是用作转嫁患者之疾病的载体，而并非是为了利用桃木的避鬼功效。当然，选用具有避邪灵力的桃木制作成偶人，可能也部分地与古人相信桃木能避邪的功能有关。马王堆1号汉墓出土随葬物中有一些桃梗做成的桃木人，它们被放置在内棺盖上。有研究者认为，“将这些桃人放到内棺盖上，意在驱鬼避邪，保佑墓主安居泉下，不为恶鬼所害”<sup>⑤</sup>。《太平御览》九五四引《风俗通义》佚文云：“墓上树柏，路头石虎。《周礼》：‘方相氏，葬日入圻，殴魍象。’魍象好食亡者肝脑，人家不能常令方相立于墓侧以禁御之，而魍象畏虎与柏，故墓前立虎与柏。”江绍原先生指出：“方相之设，显有两个目的：一以御其他精怪，免得它们与死者为难；二以防亡人，使勿魂气飞扬，出为人害。”<sup>⑥</sup>由是推之，马王堆1号汉墓中置于内棺盖上的桃木人，其用途也当与墓前立虎与柏的信仰相类，除了卫护死者不为恶鬼所害外，可能还含有防御死者鬼魂出而为祟于活人的目的。但不管此处桃木人的用途如何，均可说明桃木驱邪的信仰在古代是非常流行的。

①（清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第263、180页。

② 王利器：《风俗通义校注》（下），（北京）中华书局，1981年，第367页。

③（宋）王观国撰、田瑞娟点校：《学林》，（北京）中华书局，1988年，第119页。

④ 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218页。

⑤ 张明华：《长沙马王堆汉墓桃人考》，《文史》（第7辑），（北京）中华书局，1979年，第96页。

⑥ 江绍原：《中国古代旅行之研究》，（北京）商务印书馆，1937年，第52页。

“桃梗”除可释为“桃木人”外，尚有它义。秦简整理者曾引《战国策·齐策三》中所载土偶人与桃木偶的一段对话，以证上条简文中的“桃梗”即桃偶人，此说有其合理之处。但《齐策三》中的“桃梗”曾两见，释义却有不同。前一“桃梗”作“桃偶人”讲，而后一“桃梗”则作“桃枝”或“桃根”讲。《齐策三》原文云：“桃梗谓土偶人曰：‘子，西岸之土也，挺子以为人，至岁八月，降雨下，溜水至，则汝残矣。’土偶曰：‘不然。吾西岸之土也，土则复西岸耳。今子，东国之桃梗也，刻削子以为人，降雨下，溜水至，流子而去，则子漂漂者将何如耳。’”鲍彪本《集韵》曰：“梗，略也，荒也。正曰：梗，枝梗也。《赵策·苏秦说李兑》作‘土梗’、‘木梗’。谓木梗曰，‘汝非木之根，则木之枝’。是枝、根皆可言梗。此谓刻桃木为人也。”<sup>①</sup>从原文文义看，《齐策三》所载“桃梗谓土偶人曰”一语中的“桃梗”，指桃木刻削成的桃偶人<sup>②</sup>，而“今子，东国之桃梗也，刻削子以为人”一语中的“桃梗”，则应释为“桃木枝”或“桃木根”为是。应劭《风俗通义·祀典》引《战国策·齐策三》“今子，东国之桃梗也”一句正作“今子，东国之桃木也”<sup>③</sup>，亦可证此处的“桃梗”应为“桃木枝”，而非“桃偶人”<sup>④</sup>，是以睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》它条简文曰：

大祿（魅）恒入入室，不可止，以桃更（梗）𡗗（击）之，则止矣（二七背叁）。

此条简文中的“桃梗击之”，即是用桃木枝击打大魅之义。这显然与上条中用作转移患者疾病的“桃梗”（即桃偶人）是同一木质所作之不同巫具。

此外，在马王堆汉墓帛书《五十二病方》中尚载有两条巫方，一条是用“桃东向枝”为弓通过模拟性射击法来治疗“𡗗（癰）”疾的。原文曰：

𡗗（癰），以奎（奚）蠡盖其坚（肾），即取桃支（枝）东乡（向）者，以为弧；取□母□□□□□□□□□□上，晦，壹（二二五）射以三矢，

①（汉）刘向集录：《战国策》（上），（上海）上海古籍出版社，1985年，第374~375页正文及注文。

② 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218页。吴树平释“桃梗”为桃枝或桃根。他又说：“下云：‘今子东国桃木也，削子以为人。’可知此‘桃梗’指桃木刻的人。《说苑·正谏》作‘木梗人’。”说见吴树平：《风俗通义校释》，（天津）天津人民出版社，1980年，第308页。

③（清）卢文弨《群书拾补·风俗通义校正并补遗》（台湾商务印书馆，1957年，第621页）引此段文字作“今子东国之桃木也”；吴树平《风俗通义校释》（天津人民出版社，1980年，）第306页及王利器《风俗通义校注》（中华书局，1981年）第367页引此句亦均作“今子，东国桃木也。”

④《汉语大词典》对“桃梗”的释义有二：一指桃木刻成的木偶；二指草木的枝、茎或根。魏德胜先生不同意《汉语大词典》的这种解释。他认为，“桃梗”应解释为：“桃树的枝干或根，代指用桃木刻成的木偶。由于《战国策》的这种代指，后来桃木木偶逐渐成为‘桃梗’的一个固定义项，甚至引申出傀儡的意思。”说见魏德胜：《〈睡虎地秦墓竹简〉词汇研究》，（北京）华夏出版社，2003年，第73页。

□□饮乐（药）。其药曰阴干黄牛胆。干即稍□□□□□□□□，饮之（二二六）<sup>①</sup>。

这是采用药物与巫术并用的医治方法来治疗“癰（癰）”疾的巫方。在早期先民的信仰中，癰疾的病因是鬼魅作祟所致，这一点我们已在前文中有所论及。因此，对于此类疾症的治疗，必须先通过巫术的手段驱除那些致疾的鬼魅，然后再辅之以药物，方能达到痊愈的目的。从本方所载医疗过程看，首先是用桃东向枝做成的弓，然后用（具有避邪功能的）某物所做成的箭在晦日连射三次。之后，再让患者服饮黄牛胆等配制成的药剂即可。

另一条则是用“桃东枝”直接插于门户上以驱除作祟之“魅”鬼的。原文曰：

禹步三，取桃东枳（枝），中别为□□□之佗而笄门户上各一（四四二）。

“魅”，《说文·鬼部》曰：“鬼服也。一曰小儿鬼。”《文选·东京赋》李善注引《汉旧仪》云：“昔颛顼氏之有三子，已而为疫鬼……一居人宫室区隅，善惊人，为小儿鬼。”又，《论衡·订鬼》：“《礼》曰：‘颛顼氏有三子，生而亡去为疫鬼：一居江水，是为虐鬼；一居若水，是为魍魎鬼；一居人宫室区隅沅库，善惊人小儿。’”黄晖先生指出：“《文选》注云：‘善惊人，为小鬼。’《搜神记》云：‘善惊人小儿，为小鬼。’《说文》：‘魅，小儿鬼也。’疑此文脱‘是为小儿鬼’五字。”<sup>②</sup>从《论衡·解除》“解逐之法，缘古逐疫之礼也。昔颛顼氏有子三人，生而皆亡，一居江水为虐鬼，一居若水为魍魎，一居欧隅之间，主疫病人”所说“一居欧隅之间，主疫病人”一句来看，黄晖先生的订补是可信的。古人认为“魅”（小儿鬼）病乃是由于“魅”鬼作祟所致，桃木本身具有驱邪的功效，而东方为日出之所，乃阳气生发之地，因此，古人认为东向桃枝的辟邪功能当比一般桃枝更为强大。本条医方中用辟邪性能更强的桃木东向枝中分为二，插在门户的两旁，相信功效当如挂于门户两侧的桃符，能够驱除前来作祟的魅鬼，这也是以桃木克鬼的巫术性疗法。

另外，值得一提的是，西安北郊相家巷出土的秦代封泥中发现有“左畧桃支”、“右畧桃支”、“左畧桃丞”、“右畧桃丞”等封泥。研究者认为，左右畧桃支当为官名，各有丞。因畧石，桃支有驱鬼之功能。故左右畧桃支为宫中击鬼禳灾之官署，其丞为巫祝或医官（古者巫医不分）之类<sup>③</sup>。左、右畧桃支虽不见于传世文献记载，但征之睡虎地秦简《诘咎篇》所载各种桃木类驱鬼工具，其说诚是。

从以上的分析可以看到，古人对桃木的利用方法非常广泛，有将其制成具有攻击性的桃木弓、杖、柄、梗等武器来使用者，也有将其刻削成偶人者，还有直接将其东向枝插于门户两侧者。桃木之所以有这些不同的使用方法，是与古人相信桃木具

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），文物出版社，1985年，第52页。

② 黄晖：《论衡校释》（第3册），（北京）中华书局，1990年，第936页。

③ 周晓陆、路东之：《秦封泥集》，（西安）三秦出版社，2000年，第56页。

有辟邪灵力的信仰有关，而后世有关鬼魅惧怕桃木的信仰也是从桃木辟邪的观念发展而来。古今记载及论述颇多，本文借鉴前贤的研究成果，对此问题做一简要的概述。

前文我们已经提及，桃木克鬼的信仰是从桃木辟邪的功能发展而来。虽然鬼与桃木作为对立物出现的记述可上推至传说中的黄帝（甚至更早）时代，但记载这些传说的多是汉代文献，而在先秦典籍中，桃木起初多被用作驱邪之物。如成书于战国中期稍前的《左传》<sup>①</sup>一书中，多次记载了桃木的驱邪灵力。《左传·襄公二十九年》载，鲁襄公朝楚，适逢楚康王去世，楚人让鲁襄公亲自为楚王的尸体放置衣服，襄公对此甚感忧郁。随行的大臣穆叔建议，先扫除棺材的凶邪，然后再给死者穿衣服，这就等于朝见时陈列皮币。于是襄公“乃使巫以桃茢先祓殡”。《说文·示部》：“祓，除恶祭也。”“桃茢”即桃棒和笤帚，二者均为驱邪之物，且“使巫以桃茢先祓殡”乃君临臣桑之礼，《礼记·檀弓下》曰：“君临臣丧，以巫祝桃茢执戈，恶之也。”郑玄注：“为有凶邪气在侧。”《左传·昭公四年》载古藏冰之礼曰：“古者日在北陆，而藏冰西陆……其出之也，桃弧棘矢，以除其灾。”杜注：“桃弓棘箭，所以禳除凶邪。”又，《左传·昭公十二年》载，楚国自先王熊绎起，即以桃弧、棘矢作为进献给周天子的贡品，“以共御王事”。杜注：“桃弧、棘矢，以御不祥。”说明至迟从西周时起，桃木便被楚人作为辟邪的灵物而进献给周天子了。又，《周礼》载，在周代会盟活动中的歃血仪式中，当主盟者割下牲耳取血时，同样要用桃茢在盛牲血的器皿上拂扫几下<sup>②</sup>。贾公彦疏：“杀牲取血，旁有不祥，故执此二者于血侧也。”<sup>③</sup>又，《礼记·玉藻》云：“膳于君，有荤、桃、茢，于大夫去茢，于士去荤，皆造于膳宰。”郑玄注：“荤、桃、茢，辟凶邪也。”孔颖达疏：“‘膳于君有荤桃茢’者，美食曰膳。谓天子、诸侯之臣，献熟食于君法也。恐邪气干犯，故用辟凶邪之物覆之。荤，谓姜之属也。桃，桃枝也。茢，莢帚也。”<sup>④</sup>以上均是有关桃木辟邪信仰的反映。这说明，在春秋及其以前，祓除不祥、避邪避凶乃是古人用桃的较为原始的意义<sup>⑤</sup>。但从以上文献中，我们尚未见到桃木有克鬼的功能。

① 《左传》的成书年代问题，学术界曾颇多争议，但近年来，多数学者将其定在战国中期，可参中华孔子学会编辑委员会组编：《国学通览》，（北京）群众出版社，1996年，第389页。

② 《周礼·夏官·戎右》：“戎右：掌戎车之兵革使，诏赞王鼓，传王命于陈中。会同，充革车。盟，则以玉敦辟盟，遂役之。赞牛耳、桃茢。”

③ （唐）贾公彦：《周礼注疏》，第219页，《十三经注疏》（上），（北京）中华书局，1980年，第857页。

④ （唐）孔颖达：《礼记正义》，第255页，《十三经注疏》（下），（北京）中华书局，1980年，第1483页。

⑤ 屈万里：《桃符风俗源流考》，载姜彬主编：《中国民间文化——民间文化研究》，（上海）学林出版社，1995年1期，第133～153页。又，屈万里：《桃和鬼》，载王子今主编：《趣味考据》（二），（昆明）云南人民出版社，2004年，第6～21页。

古代文献中将桃木与鬼相联系的记载，据东汉王充《论衡》所说，最早见于《山海经》。《论衡·订鬼》引《山海经》曰：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。”《乱龙》篇亦有大体相同记载。此外，《风俗通义·祀典》、蔡邕《独断》卷上、《战国策·齐策三》“桃梗”高诱注、《齐民要术》卷十引《汉旧仪》、《文选·东京赋》旧注、《史记·五帝本纪》裴骃《集解》、《续汉书·礼仪志》刘昭注、《通志略三》等书篇都引到《山海经》此条资料，只是文字表述上略有不同。但这段内容不见于今本《山海经》，当系佚文。另据宗懔《荆楚岁时记》注文云，《庄子》一书中也有鬼畏桃木的说法。其文曰：“按庄周云：‘有挂鸡于户，悬苇索于其上，插桃符于旁，百鬼畏之。’”<sup>①</sup>杜台卿《玉烛宝典》卷一引《庄子》云：“斩鸡于户，悬苇（苇）炭（索）于其上，插桃其旁，连灰其下，而鬼畏之。”<sup>②</sup>《艺文类聚》卷八十六亦引《庄子》云：“插桃枝于户，连灰其下，童子人不畏，而鬼畏之。”<sup>③</sup>以上各书所引《庄子》文，虽然文句略有不同，但以鬼畏桃木的观念则相同。此段资料不见于今本《庄子》，亦应为其佚文。《山海经》、《庄子》为战国时期的作品，而睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中多有用桃木制成的巫具攘鬼驱邪的方法记载，二者正可互证，知桃木克鬼的习俗至迟在战国后期已广为流传了。至于鬼畏桃木是因为后羿死于桃棖以及桃木为五行之精的说法<sup>④</sup>，显系鬼怕桃木的信仰在五行学说及神话传说的演变过程中不断增益的结果，并非桃木克鬼信仰的原始形态。

我们在上文分析了桃木辟邪克鬼的发展过程，明白了桃木克鬼、鬼怕桃木的信仰是由桃木辟邪的习俗发展而来。那么，要了解桃木何以被古人选作辟邪之灵物，还得从桃木自身的性能谈起。

①（梁）宗懔：《荆楚岁时记》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1991年，第2页。

②（隋）杜台卿：《玉烛宝典》，（北京）中华书局据古逸丛书本影印1985年，第49页。

③（唐）欧阳询撰、汪绍楹校：《艺文类聚》（下），（上海）上海古籍出版社，1982年，第1468页。

④“羿死于桃棖”的说法最早见于《淮南子·诠言训》及《说山训》中，《诠言训》云：“王子庆忌死于剑，羿死于桃棖。”高诱（又说许慎注者）注云：“棖，大杖，以桃木为之，以击杀羿，犹是以来鬼畏桃也。”至于“桃木为五行之精”的说法，各家所引均言出自《典术》。如《荆楚岁时记》引《典术》云：“桃者，五行之精，厌伏邪气，制百鬼也。”《玉烛宝典》卷一引《典术》云：“桃者，五行之精，厌伏邪（邪）气，制（制）百鬼，故作桃板著户，谓之仙木。”《本草纲目·果部》卷二十九引《典术》云：“桃乃西方之木，五木之精，仙木也。味辛气恶，故能厌伏邪气，制百鬼。”按，“五木之精”当为“五行之精”之讹误。

桃木在早期先民的信仰中最初被用作辟邪之物，这与他们对桃的药用价值的崇信有关<sup>①</sup>。据考古资料显示，我国古代用桃仁入药的历史可早至殷商时期。1973年，河北省博物馆、文物管理处等单位在河北省藁城县台西村的商代遗址“西台”的发掘中发现了30多枚桃仁和郁李仁以及医用的砭镰，据有关专家鉴定，这批桃仁不是用来食用，而是作为药用的<sup>②</sup>。而《山海经》中有以羊桃为药的记载，如《中山经·中次十一经》云：“丰山……多羊桃，状如桃而方茎，可以为皮张。”郭璞注：“治皮肿起。”在马王堆汉墓出土帛书资料中，还可见到“桃叶”、“桃实”、“桃可”、“桃毛”（见于两条医方中）<sup>③</sup>等物被用作治疗干骚（瘙）疾及养生的药用物。而周家台30号秦墓出土简牍资料中，尚有用正月里的“桃橐（蠹）矢（屎）”合酒饮以避瘟疫的医方<sup>④</sup>。这些资料说明，早在先秦时期，桃的仁、实、叶、毛以及桃蠹虫屎等的药用价值已被人们认识到了。桃的各部分被用于疗疾，这在后世医学典籍中多有所见，如《名医别录》、《大观本草》、《开宝本草》、《本草纲目》等医籍中载有桃核仁、桃毛、桃杲、桃花、桃叶、桃茎、桃皮、桃胶、桃枝、桃根，甚至生长于桃木上的桃寄生、桃蠹虫等物各自的性能及主治，几乎涵盖了桃的各个部分以及与之有关的事物。值得注意的是，桃各个部分主治的疾病往往都与鬼魅邪气有关。如桃仁治鬼注疼痛，桃毛治恶鬼邪气，桃杲主杀百鬼精物、五毒不祥，桃花治杀疰恶鬼，桃叶治恶气、小儿寒热客忤，桃茎白皮主除邪鬼中

① 有关桃崇拜的研究，学术界有不同的意见。陈贤发将中国古代延续至今的桃崇拜习俗的起源归于其果实可食，说见陈贤发：《楚人对桃的崇拜源流考略》，《民间文学论坛》1985年第6期；赵国华不同意陈说，他将桃的崇拜与女性生殖器联系起来，认为象征女性生殖器的植物中，树木叶片茂密、果实丰盈，最能体现远古人类祈生繁盛的愿望，也最受初民崇拜的花卉植物中，桃是具有典型的意义一种，说见赵国华：《生殖崇拜文化论》，（北京）中国社会科学出版社，1990年，第246页；罗漫则从桃的食用价值、药用价值、文化心理等方面对中国古代有关桃木崇拜的习俗作了论述，说见罗漫：《桃·桃花与中国文化》，《中国社会科学》1989年第4期；刘乐贤在论及桃木辟邪的功能时参考了罗文的观点，认为桃在中国先是以其丰富的食用价值为古人所珍视，继而以其有效的药用价值为古人信任乃至崇拜，而在某一次特大灾害中它成了救命之树，于是由于神话的传播而成为先民心目中的“神圣的植物”，说见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第258~260页；屈万里则从桃的药用价值入手，分析了从桃的药用价值到桃的辟邪功能，再到桃的驱鬼功能的信仰发展历程，说见屈万里：《桃符风俗源流考》，载姜彬主编：《中国民间文化——民间文化研究》，（上海）学林出版社，1995年1期，第133~153页。又，屈万里：《桃和鬼》，载王子今主编：《趣味考据》（二），（昆明）云南人民出版社，2004年，第6~21页。本文对桃木驱鬼信仰的分析，参考了屈文的一些观点，特此申明。

② 河北省博物馆、文管处考古队等编：《藁城台西商代遗址》，（北京）文物出版社，1977年，第80页；又，耿鉴庭、刘亮：《藁城台西商代遗址中出土的植物》，载河北省文物研究所等编：《藁城台西商代遗址》附录三，（北京）文物出版社，1985年，第193~196页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第71、103、108、315、323页。

④ 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127页。

恶腹痛、去胃中热及治疰忤心腹痛、解蛊毒、辟疫疠，桃蠹主杀鬼邪恶、辟不祥，桃胶主中恶、疰忤，桃枝主辟疫等<sup>①</sup>。桃的这些主治中，虽然有些可能是从桃木克鬼的信仰中演化而来，但更为重要的因素，可能与当时人对“鬼”的认识有关。《论衡·订鬼》云：“鬼者，人所见得病之气也。气不和者中人，中人为鬼，其气象人形而见。故病笃者气盛，气盛则象人而至，至则病者见其象矣。”又曰：“凡天地之间，气皆纯（统）于天，天文垂象于上，其气降而生物。气和者养生，不和者伤害。本有象于天，则其降下，有形于地矣。故鬼之见也，象气为之也。”这是说，天地万物皆生于气，气和者养生，不和则伤害，是以《素问·阴阳应象大论》云：“故天之邪气，感则害人五脏；水谷之寒热，感则害人六腑；地之湿气，感则害皮肉筋脉。”<sup>②</sup>又，《素问·生气通天论》云：“是以春伤于风，邪气留连，乃为洞泄。夏伤于暑，秋为痲疟。秋伤于湿，上逆而咳，发为痿厥。冬伤于寒，春必温病。四时之气，更伤五脏。”<sup>③</sup>中医学上有所谓的“六淫”，即指风、暑（或又作热）、湿、火、燥、寒六种致人疾病的邪气而言。《素问·至真要大论》曰：“夫百病之生也，皆生于风寒暑湿燥火……所谓感邪而生病也。”该篇又载医治此六种邪气所致疾病的方法曰：“风淫于内，治以辛凉，佐以苦甘，以甘缓之，以辛散之；热淫于内，治以咸寒，佐以甘苦，以酸收之，以苦发之；湿淫于内，治以苦热，佐以酸淡，以苦燥之，以淡泄之；火淫于内，治以咸冷，佐以苦辛，以酸收之，以苦发之；燥淫于内，治以苦温，佐以甘辛，以苦下之；寒淫于内，治以甘热，佐以苦辛，以咸泻之，以辛润之，以苦坚之。”<sup>④</sup>据《名医别录》所载，桃有甘、苦、辛等物性。《本草纲目·果部》卷第二十九引《典术》云：“桃味辛气恶，故能厌伏邪气，制百鬼。”因此，桃不但可以辟邪，而且可治上述六种邪气所致之病，亦即能治鬼疫、鬼气、鬼疰等与鬼有关的疾病。而依上引《论衡·订鬼》所言，“鬼”乃是一种伤害人的气，此气侵入人体则能致病。故于邪气所致之病者，古人往往以“鬼”名之。由上分析可知，早期先民视桃木为辟邪的灵物，最后又发展成桃木克鬼、鬼怕桃木的信仰，都与古人对桃自身物性及其独特的药用价值的崇信有关。

① 桃各部分及其寄生虫类的主治，可参（清）孙星衍、孙冯翼辑：《神农本草经》，（北京）人民卫生出版社，1982年，第127页；（梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986年，第306页；（宋）唐慎微原著、艾晟刊订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第716~720页；（宋）卢多逊、李昉等撰，尚志钧辑校：《开宝本草》（辑复本），（合肥）安徽科学技术出版社，1998年，第378页；（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第1742~1751页。

② 《黄帝内经素问》，（北京）人民卫生出版社，1978年，第46页。

③ 《黄帝内经素问》，（北京）人民卫生出版社，1978年，第21页。

④ 《黄帝内经素问》，（北京）人民卫生出版社，1978年，第511页。

## 二、牡棘（矢、椎、柄、剑、刀等）

“牡棘”作为巫术中的用物，在睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》所载禳除鬼魅的方法中曾多次见到，有牡棘矢、牡棘椎、牡棘剑、牡棘刀等不同用途。如“诘咎”篇简文云：

人毋（无）故鬼攻之不已，是是刺鬼。以桃为弓（二七背壹），牡棘为矢，羽之鸡羽，见而射之，则已矣（二八背壹）。

人毋（无）故而鬼取为胶，是是哀鬼，毋（无）家（三四背壹），与人为徒，令人色柏（白）然毋（无）气，喜契（洁）清（三五背壹），不饮食。以棘椎桃乘（柄）以惠（敲）其心，则不来（三六背壹）。

鬼恒责人，不可辞，是暴（暴）鬼，以牡棘之剑（四二背貳）之，则不来矣（四三背貳）。

一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之，取桃枱（梧）（二四背叁）揣（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宫籬（墙），諄（呼）之曰：“复疾（二五背叁），趣（趋）出。今日不出，以牡刀皮而衣。”则毋（无）殃（殃）矣（二六背叁）。

鬼恒宋伤人，是不辜鬼，以牡棘之剑刺之，则止矣（三六背叁）。

以上简文是说，当人无故受到刺鬼无休止的攻击时，就用桃木做的弓、牡棘做的箭及鸡羽做的箭羽去射它，鬼魅就会停止对人的攻击了；人无缘无故被哀鬼纠缠不休，就用带有桃木柄的牡棘椎去敲打它的心口，哀鬼就不来纠缠了；而暴鬼经常责备人，不能摆脱它，用牡棘剑刺它，它就不来了；一屋中人睡觉均做恶梦，在此住不下去了，这是某鬼住在房屋中的缘故，拿着桃木杖在房屋四隅及中央捣击，用牡棘刀斫削房屋墙壁，并大声呼喊：“赶快滚出屋子！今天要是不出去，就用牡棘刀剥下你的衣服。”如此施法，它就不来作祟了；不辜鬼常来吓唬人，用牡棘剑刺它，它就不来了。

从以上资料看，牡棘在当时是民间较为常用的巫术灵物。使用的方法，多是用牡棘制作成射、击、刺等具有攻击性的武器来驱除鬼魅。

此外，据《诘咎篇》所载，秦人还用牡棘燃烧而成的烟熏除或用其火来驱除作祟的鬼魅。简文说：

夏大暑，室毋（无）故而寒，幼螭（龙）处之。取（五〇背壹）牡棘煇（炮）室中，螭（龙）去矣（五一背壹）。

这是说，夏天大暑之时，人居住的房屋无故变得很冷，这是幼龙待在室内的缘故，禳除的办法是，取牡棘在房屋内烧熏即可。《诘咎篇》简文又云：

人妻妾若朋友死，其鬼归之者，以莎蒂（六五背壹）、牡棘枋（柄），热（蒸）以寺（待）之，则不来矣（六六背壹）<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 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213页。



这是说，人的妻妾或朋友死了，她或他的鬼魂回家作祟，只需将莎草根、牡棘柄点燃拿在手中，鬼魂就不再回来了。

“棘”能驱邪的信仰并非秦人首创。从古文献记载来看，早在周代，人们就用它来驱除邪魅了。《左传·昭公四年》载古代藏冰之礼云：“其藏之也，黑牡、秬黍以享司寒。其出之也，桃弧、棘矢以除其灾。”杜预注：“桃弓、棘箭，所以禳除凶邪，将御至尊故。”<sup>①</sup>孔颖达疏引服虔云：“盖出冰之时，置此弓矢于凌室之户，所以禳除凶邪。将御至尊，故慎其事，为此礼也。”<sup>②</sup>这是说，古人在出冰时，要用桃木为弓，以棘为箭，置于储冰室的门户之上以禳灾。又，《左传·昭公十二年》载楚子之语曰：“昔我先王熊绎，辟在荆山，筮路蓝缕，以处草莽。跋涉山林，以事天子。唯是桃弧棘矢，以共御王事。”杜预注：“桃弧、棘矢，以御不祥。言楚在山林，少所出有。”<sup>③</sup>楚人偏居南方湿热之地，好巫信鬼，故以桃弧、棘矢作为周天子之贡品，可能并非如杜预所说，是因其地处草莽，无别的珍奇之物可贡的缘故。恰恰相反，因桃弧棘矢在楚人信仰中是具有辟邪功能的灵物，因此，对于巫风浓厚的楚人来说，这应是他们心目中最可宝贵的东西。故以此物作为进献周天子的贡品，当是楚人向对方表示最高的礼敬之物，犹如藏族人向尊贵的客人敬献的“哈达”一样。而对于接受这种辟邪灵物的一方来讲，同样也会把它看成是一份非常厚重的礼物<sup>④</sup>。从以上两条资料推之，可知桃弧棘矢具有辟邪除魅功能的信仰不但产生时间很早，而且流传范围也很广，并非南方楚人所特有。

那么，“牡棘”何以会成为古人驱邪除魅的灵物呢？“牡棘”，睡虎地整理小组注疑其当为“牡荆”，并引《政和本草》卷十二及《左传·昭公四年》所载“桃弧棘矢，以除其灾”为证<sup>⑤</sup>。此说多有从之者<sup>⑥</sup>。但也有不同的意见，如郑刚认为，此处的牡棘是两种植物名<sup>⑦</sup>。刘乐贤不同意以上两种观点，他认为，棘、荆虽然相近，但毕竟是两种东西，将牡棘训为二物也缺少根据。通过对牝、牡字义的分析，他指出，《日书》的牡棘应指不开花结果实之棘，即雄性之棘。棘做的矢本来就是避邪的器物，雄性代表阳性，用牡棘做的矢驱鬼之效应当更强<sup>⑧</sup>。王子今在刘说的基础上进一步指出，“棘”又称做“酸枣”，是北部中国极为普遍，常常野生成丛莽的一种落叶灌木，也有生成乔木

①（晋）杜预：《春秋经传集解》（第3册），（上海）上海古籍出版社，1988年，第1240页。

②（唐）孔颖达：《春秋左传正义》，第332页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2034页。

③（唐）孔颖达：《春秋左传正义》，第362页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2064页。

④ 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第101页。

⑤ 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第216页。

⑥ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第134页。

⑦ 郑刚说转引自刘乐贤著：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第234页。

⑧ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书注释商榷》，《文物》1994年10期，第37~42页。

者。其果实较枣小，肉薄味酸，民间一般通称为“酸枣”。枣，在中国古代是一种富有神异特性的果品。现在一般所说的“枣”，古时称做“常枣”。而“棘”则称做“小枣”。枣是神话传说中仙人日常食用的宝物，联系“枣”的神性，也可以帮助我们理解“棘”的神性<sup>①</sup>。刘乐贤以“牡棘”与“牡荆”为不同的二物；王子今进一步指出，棘即我国北方极为常见的酸枣，这些说法都是非常正确的。在先秦文献中，荆棘也常连言而用。如《左传·襄公十四年》载范宣子对戎子之语有“我诸戎除翦其荆棘”，《老子·道经》云“师之所处，荆棘生”。“荆”与“楚”古通，是以《吕氏春秋·应同》引此句作“师之所处，必生棘楚”。“棘楚”即“荆棘”。《晏子春秋·内篇问上》云：“堂下生藜藿，门外生荆棘。”《急就篇》卷三：“槐檀荆棘叶枝扶。”颜师古注曰：“荆，一名楚。棘，酸枣之树也，一名槭。”<sup>②</sup> 据此可知荆、棘在古代是不同的二物。刘乐贤虽提及牡棘具有驱鬼的效应，却并未阐明古人何以认为牡棘具有驱鬼之效应；王子今虽谈到古人用牡棘驱鬼避邪的原因，但他将牡棘所具有的神秘灵力与枣的神性相联系，则似乎也未能言中古人以牡棘为驱邪灵物之信仰的真正原由。因此，要了解古人以棘为驱邪灵物的信仰背景，有必要对“棘”做进一步的分析。

“棘”作为植物名，故文献有两义：一是指一种野生之灌木，有刺，其果实味酸，故称酸枣，又因其果实较枣小，也称做“小枣”。《墨子·小取》：“桃之实，桃也。棘之实，非棘也。”孙诒让曰：“棘之实，枣也，故云非棘。”<sup>③</sup>《吕氏春秋·分职》：“枣，棘之有；裘，狐之有也。食棘之枣，衣狐之皮，先王固用非其有，而已有之。”《说文·束部》：“棘，小枣丛生者。”段注：“小枣树丛生，今亦随在有之。未成则为棘而不实，已成则为枣。《魏风》‘园有棘，其实之食’，《唐风》‘肃肃鸛翼，集于苞棘’，《小雅》‘有捄棘匕’，毛《传》曰‘棘，枣也’，此谓统言不别也。《邶风》‘吹彼枣心’、‘吹彼棘心’，《左传》‘除翦其荆棘’，此则主谓未成者。古多段棘为亟字，如‘棘人桀桀兮’、‘我是用棘’、‘匪棘其欲’皆是。棘、亟同音，皆谓急也。”<sup>④</sup> 又，苏颂《本草图经》云：“棘，小枣也，丛高三、四尺，花、叶、茎、实都似枣。”<sup>⑤</sup> 二是泛指有芒刺的草木。《庄子·知北游》：“吴王浮于江，登乎狙之山。众狙见之，恂然弃而走，逃于深蓐。”王先谦引成说云：“蓐，棘丛。”<sup>⑥</sup> 扬雄《輶轩使者绝代语释别国方

① 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第350～351页。

② （汉）史游撰、（唐）颜师古注：《急就篇》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第244页。

③ （清）孙诒让撰、沈文倬点校：《墨子间诂》，（北京）中华书局，2001年，第402页。

④ （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第318页。

⑤ （宋）苏颂撰、尚志均辑校：《本草图经》（辑校本），（合肥）安徽科技出版社，1994年，第382页。

⑥ （清）王先谦撰、沈啸寰点校：《庄子集解》，（北京）中华书局，1987年，第216页。

言第三》云：“凡草木刺人，北燕、朝鲜之间谓之策，或谓之壮。自关而东或谓之梗，或谓之剡。自关而西谓之刺。江、湘之间谓之棘。”<sup>①</sup>古人用以辟邪的“棘”，当指野生酸枣树而言。然依段注的解释，“棘”虽指今之酸枣而言，但根据其生长情况，则有“未成则为棘而不实”与“成而为枣”之别。“未成为棘而不实”，是指未长成材、为野生成莽之灌木状的酸枣树；“成而为枣”则是指已长成乔木状，且结枣实的酸枣树。古人用作避邪灵物之牡棘矢、牡棘柄，可能是用野生丛莽的灌木状的牡棘制成，而牡棘剑、牡棘刀、牡棘椎等物，则可能是用已长成乔木状的酸枣树枝杆做成。段注所谓“棘、亟同音，皆谓急也”的说法，似当本之汉人之说。《左传·昭公四年》云：“桃弧棘矢，以御其灾。”孔颖达疏引服虔云：“桃，所以逃凶也。棘矢者，棘亦有箴，取其名也。”<sup>②</sup>据服虔的解释，“桃”与“逃”音同，故可用其作为避凶之物。而“棘”不但其身有针刺，而且“取其名也”，意即取其名“棘”。“棘”音与“亟”同，均有“急”之义。因此，“棘”如“桃”一样，自然成为古人常用之辟邪灵物。利用音训法来解释先秦礼俗中的某些字词是汉代经师惯用之方法。但采用这种方法得出的结论，却常很难符合古人巫术用物之初旨，服虔对“桃弧棘矢”的解释即属此类。但他说“棘矢，棘亦有箴”，则涉及古人认为棘具有避邪功效的真正原因。

“棘”为有针刺的植物，人在野外活动时经常会被它刺伤，棘木丛生之地更是被人视为畏途。《庄子·山木》云：“其得楠、梓、豫、章也，揽蔓其枝，而王长其间，虽羿、蓬蒙不能眇睨也。及其得柘、棘、枳、枸之闲也，危行侧视，振动悼栗，此筋骨非有加急而不柔也，处势不便，未足以逞其能也。”柘、棘、枳、枸，王先谦注引成说云：“并有刺之恶木。”<sup>③</sup>曹础基先生注说：“棘，似枣树而小，多刺……危行，正色而行。因树多刺，故行走时严肃谨慎。侧视，害怕而不敢正视的样子。”<sup>④</sup>《管子·乘马》云：“樊棘杂处，民不得入焉，百而当一。”园圃藩篱是远人之物，因棘有刺，是以古人常用棘以为篱者。《管子·度地》云：“树以荆棘，上相稽著者，所以为固也。”清人戴望注曰：“稽，钩也，谓荆棘刺条相钩连也。”<sup>⑤</sup>《礼记·祭义》云：“古者天子诸侯，必有公桑蚕室，近外水为之，筑周棘墙，而外闭之者也。”孔颖达疏：“棘墙者，谓墙上置棘。”<sup>⑥</sup>蚕室周围墙上置棘，显系辟邪及围护之用。唐代为了防止吏部令史与选人

① (汉)扬雄著、华学诚汇证：《扬雄方言校释汇证》(上)，(北京)中华书局，2006年，第201页。

② (唐)孔颖达：《春秋左传正义》，第332页，《十三经注疏》，(北京)中华书局，1980年，第2034页。

③ (清)王先谦撰、沈啸寰点校：《庄子集解》，(北京)中华书局，1987年，第216页。

④ 曹础基：《庄子浅注》，(北京)中华书局，2000年，第295页。

⑤ (清)戴望：《管子校正》，第303页，《诸子集成》(五)，(上海)上海书店，1986年。

⑥ (唐)孔颖达：《礼记正义》，第370页，《十三经注疏》，(北京)中华书局，1980年，第1598页。

交通，尚有在其房舍周围布棘的制度。《大唐新语》卷十载：“姜晦为吏部侍郎，性聪悟，识理体。旧制，吏曹舍宇悉布棘，以防令史为与选人交通。及晦领选事，尽除之。大开铨门，示无所禁。”<sup>①</sup>此外，因棘有刺，古人也用它作为囚禁之所的围篱。《易·坎》云：“系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。”孔颖达疏：“‘置于丛棘’，谓囚执之处，以棘丛而禁之也。”<sup>②</sup>《左传·哀公八年》载：“齐侯使如吴请师，将以伐我，乃归邾子。邾子又无道，吴子使大宰子余讨之，囚请楼台，梏之以棘。”杨伯峻先生注曰：“梏音荐，《广韵》：‘围也。’《广雅·释宫》：‘篱也。’此谓以棘针为篱以围之也。”<sup>③</sup>因棘有刺，古人有时也用它作为武器使用。《墨子·备蛾傅》云：“以车两走，轴间广大，以围犯之，融其两端以束轮，徧徧涂其上，室中以榆煮蒸，以棘为旁，命曰火淬，一曰传汤，以当队。”岑仲勉先生注曰：“旁置荆棘系用以刺伤敌人。”<sup>④</sup>由以上资料可知，人们之所以对布棘之地“危行侧视，振动悼栗”，或用它作为房舍围护之物、隔离之物，或战时守城之武器，都是基于棘有刺，可伤人的缘故。正因棘有刺，而人又怕棘刺，是以古人从错误的因果律出发，推己及彼，自然也就产生出鬼怪也怕棘刺的联想。这种巫术思维下产生的信仰，在汉代有着广泛的影响。两《汉书》中多次记载葬埋用“棘”辟邪的事例。如《汉书·广川惠王刘越传》载，阳成昭信藩广川王刘去姬荣爱，去将爱“缚系柱，烧刀灼溃两目，生割两股，销铅灌其口中。爱死，支解以棘埋之”。刘去将其姬妾荣爱支解并以棘埋之，这是厌胜巫术的手段，目的是使死者灵魂不能出而为祟于生者。西汉末年，王莽以外戚身份专政，欲复周礼，故用棘辟邪的事例尤为多见。《汉书·翟方进传》载，翟方进少子义起兵反抗王莽事败，“莽尽坏义第宅，污池之。发父方进及先祖冢在汝南者，烧其棺柩，夷灭三族，诛及种嗣，至皆同坑，以棘五毒并葬之”<sup>⑤</sup>。“五毒”，据《后汉书·隗嚣传》载，隗嚣、隗崔等起兵反抗王莽，告令天下，罗列王莽的残苛暴政，其中就有“灌以醇醪，裂以五毒”之语。李贤等注曰：“莽以董忠反，收忠宗族，以醇醪、毒药、白刃、丛棘，并一坎而藿之。”<sup>⑥</sup>又《汉书·外戚传下》载，王莽以傅太后、丁太后陵墓不合制度，建议发其冢墓改葬以应礼制，奏可，“既开傅太后棺，臭闻数里。公卿在位皆阿莽指，入钱帛，遣子弟及诸生四夷，凡十余万人，操持作具，助将作掘平共王母、丁姬故冢，二旬间皆平。莽又周棘其处以为世戒云”。“周棘其处”，颜师古注曰：“以棘周绕也。”<sup>⑦</sup>以上数则葬埋用

①（唐）刘肃著，许德楠、李鼎霞点校：《大唐新语》，（北京）中华书局，1984年，第149页。

②（唐）孔颖达：《周易正义》，第370页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1598页。

③ 杨伯峻：《春秋左传注》（修订本）（第4册），（北京）中华书局，1990年，第1650页。

④ 岑仲勉：《墨子城守各篇简注》，（北京）中华书局，1958年，第77~78页。

⑤（汉）班固：《汉书》（第10册），（北京）中华书局，1962年，第3439页。

⑥（宋）范晔：《后汉书》（第2册），（北京）中华书局，1965年，第517~518页正文及注文。

⑦（汉）班固：《汉书》（第10册），（北京）中华书局，1962年，第4004页正文及注文。

棘的事例，当与古人相信棘有辟邪御凶的功能有关。

类似的信仰也见于世界其他民族的文化习俗中。如纳巴耳的曼伽族葬后，一人先返，集棘刺堆积中途，设为障碍，上置大石立其一，以手持香炉，送葬者从石上香烟中过。他们认为这样做可使鬼闻香逗留，不至乘生人肩上越棘刺<sup>①</sup>。英属哥伦比亚的舒什瓦普人在丧葬隔离期间，“他们用带刺的灌木作床和枕头，为了使死者的鬼魂不得接近；同时他们还把卧铺四周也都放了带刺灌木。这种防范做法，明显地表明使得这些悼亡人与一般人隔绝的究竟是什么样的鬼魂的危险了。其实只不过是害怕那些依恋他们不肯离去的死者鬼魂而已”<sup>②</sup>。贝拉库拉族的印第安人在居丧者床铺四角的地上插上荆棘丛以防鬼魂。清早起床后，他就到森林里去，在那里用荆棘丛围成一方地，人们认为他在这方地里就能安全地避开鬼魂的骚扰<sup>③</sup>。而奥朗劳特人部落则用枯树枝和荆棘堵塞所有通往出现天花地区的道路，目的是阻止恶魔<sup>④</sup>。这些习俗虽与我国汉代葬埋以棘的做法不同，但就其信仰原理讲，都强调了该类植物带“刺”的表征，以为借此可以阻止鬼魅的作祟。

除了带刺的表征外，古人以棘具有辟邪功能的信仰可能还与棘木木心色赤的特征有关。《诗经·大东》云：“有饾簋飧，有捋棘匕。”毛《传》曰：“棘，赤心也。”孔颖达疏：“言棘赤心者，以棘木赤心，言于祭祀，宾客皆赤心尽诚也。吉礼用棘，《杂记》言‘用桑’者，谓丧祭也。待宾客之匕，礼当用棘。《传》言赤心，解本用棘之意，未必取赤心为喻。”<sup>⑤</sup>在古人心目中，红色是具有辟邪功能的颜色，而棘木赤心的特征也正合古人这种崇拜心理。明人方以智《物理小识》卷十二《神鬼方术》载“中皇制使虎豹法”曰：“刻枣木为印，方四寸用之。道士用雷击枣木为令牌，取其赤心而坚，因雷而神。”又曰：“《唐六典》‘羨门式法’亦以枣心为之。”<sup>⑥</sup>由此可知，古代术家用枣木为灵物，正是基于该物木心色赤的特征。据此，古人对棘木辟邪功能的崇信也当出于同样的认识。

此外，在棘类植物中，古人尤其偏爱“牡棘”，这可能还与古人以“牡棘为雄性之

① 周岂明：《茶话乙》第七引弗雷泽《普许默之工作》第五，本文转引自王利器：《颜氏家训集解》（增补本），（北京）中华书局，1993年，第100～101页。

② [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第311页。

③ [英]詹·乔·弗雷泽著、龚小夏译：《魔鬼的律师——为迷信辩护》，（北京）东方出版社，1988年，第136页。

④ [英]爱德华·泰勒著、连树声译：《原始文化》，（桂林）广西师范大学出版社，2005年，第507页。

⑤ （唐）孔颖达：《毛诗正义》，第192页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第460页。

⑥ （明）方以智：《物理小识》，《四部精要》（第13册），（上海）上海古籍出版社，1993年，第1216页。

棘”，而“雄性代表阳性”的观念有关<sup>①</sup>。因为鬼魅为阴气所化，而根据以阳克阴的原理，用雄性之棘做成的刀、剑、柄、矢等武器自然比一般棘更具驱邪之威力。

### 三、牡 荆

牡荆虽非牡棘，但在古代巫道术士的信仰中，它也是颇具特殊灵力之物。马王堆汉墓帛书《养生方》中载有一条行宿卫身的巫术方，施术者在口念咒辞，脚踏禹步后，有用“产荆长二寸，周画中”的仪式<sup>②</sup>。整理小组注曰：“产荆，即生荆”。袁玮先生认为，此处当指牡荆茎秆<sup>③</sup>。此外，马王堆汉墓帛书《五十二病方》中有两条医方也涉及用荆疗疾。原帛书文字曰：

一，血瘁，煮荆，三温之而饮之（一八四）。

□蠱者：燔扁（蝙蝠）輻（蝠）以荆薪，即以食邪者（四三五）<sup>④</sup>。

上述两方中，一方是让患者饮用煮荆后的水来治疗“血瘁”之疾的；另一方则是让患者服食用荆作薪燔烧后的蝙蝠来疗“蠱”疾的。“荆”，据《名医别录》所载，其叶有治血淋的疗效<sup>⑤</sup>。从第一方的主治来看，此方中的“荆”当指牡荆叶，这是利用牡荆叶的医用性能来治病的医学方，故不在本文讨论的范围内。第二方所治之病为“蠱”疾，在古人信仰中，“蠱”疾常被看做是鬼魅或巫师作祟所致。因此，对待此类疾病，古人常是采用巫术的疗法。帛书《五十二病方》所载五条医治“蠱”疾的医方中，除了此方外，其他四条都是巫术性质的疗方。从本方的用药来看，是用荆做柴薪来燔烧蝙蝠为药以食“邪者”。“邪者”，即为“邪”气所祟的病蛊者。蝙蝠即伏翼，为蝙蝠科动物。《唐本草》注：“伏翼，以其昼伏有翼尔。”或许正因蝙蝠昼伏夜出的习性极其恐怖吓人的形体特征，古人从以邪治邪的观念出发，将其作为医治某些被认为是鬼魅作祟所致之疾的药物。《太平圣惠方》卷八十八云：“治小儿生十余月后，母又有妊，令儿精神不爽，身体萎瘁，名为魅病。用伏翼烧为灰，细研。以粥饮调下半钱，日四、五服，效。”<sup>⑥</sup>“魅”又名“小儿鬼”。古人认为此病是魅鬼作祟所致，是以本方以伏翼烧灰研末为药，这与帛书《五十二病方》所载用荆薪燔伏翼服食“蠱”病者的方法相似，显

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第234页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第116页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第304页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第47、73页。

⑤ （梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986年，第60页。

⑥ （宋）王怀隐等编：《太平圣惠方》（下），（北京）人民卫生出版社，1982年，第2824页。

然也是巫术性质极浓的古医方。

本方中用作柴薪的“荆”，应指“牡荆”。梁代医家陶弘景《登真隐诀》云：“荆木之叶、华，通神见鬼精。”“而仙方用牡荆，云能通神见鬼，非惟其实，枝、叶并好。”<sup>①</sup>又说：“仙术多用牡荆，今人都无识者。”<sup>②</sup>可知在古代，牡荆常被方家视为通灵之物。用牡荆为薪来燔烧蝙蝠，可能是想将牡荆通灵的性能与蝙蝠的神秘力量结合起来，从而发挥其最大的驱除蛊邪之功效。

牡荆被古人当做辟邪之灵物，在古文献中也多有所见。据《史记·封禅书》载，汉武帝为了讨伐南越，曾祷告于太一神，并“以牡荆画幡日月北斗登龙，以象太一三星，为太一锋，命曰‘灵旗’”。牡荆，裴骃《集解》引如淳说曰：“荆之无子者，皆以洁斋之道也。”张守节《正义》曰：“韦昭云：‘牡，刚也。荆，强。’按：用牡荆指伐国，取其刚为称，故画此旗指之。”<sup>③</sup>《汉书·郊祀志》所载与此同。李奇曰：“牡荆作幡柄也。”晋灼曰：“牡，节间不相当也，月晕刻之为券以畏病者。”颜师古注曰：“李、晋二说是也。以牡荆为幡竿，而画为日月龙及星。”<sup>④</sup>这是以牡荆有辟邪之灵力，故用为征伐灵旗之幡竿。《太平御览》卷九五九引《淮南万毕术》云：“南山牡荆，指病自愈。节不相当，有月晕时克之。”《本草纲目·木部》第三十六卷对此解释说：“宁浦有牡荆，指病自愈。节不相当者，月晕时刻之，与病人身齐等，置床下，病虽危亦无害也。”<sup>⑤</sup>这是说，选用枝叶生长不对称的牡荆，在月晕之夜刻削成与病患者身长相等的荆杖，然后将其放置于患者的床下，相信这样做，就能让即使是病危的患者也无生命之忧。《史记·孝文本纪》曰：“卜之龟，卦兆得大横。”应劭曰：“以荆灼龟，文正横。”此处所用之“荆”，当亦为牡荆。古人认为牡荆能通神见鬼，因此，卜者常用牡荆来烧灼龟甲以占问吉凶。《抱朴子·杂应》载有一种辟五兵防身的法术说：“取牡荆以作六阴神将符，符指敌人。”《医心方》卷第二十六“相爱方”第五引《如意方》止淫术曰：“欲令淫妇一心方：取牡荆实与吞之，则一心矣。”以上均是以牡荆为神灵之物的例证，反映了古人对牡荆的迷信崇拜心理。

古人将牡荆视作灵物，由以上资料推之，可能出于以下两点原因：其一，牡荆不但繁殖力旺盛，常聚簇而生，且其枝叶生长还具有不对称的特点。《史记·封禅书》晋灼注曰：“牡荆，节间不相当者。”上文所引《淮南万毕术》亦云：“南山牡荆，指础自愈。节不相当，有月晕时克之。”<sup>⑥</sup>植物的枝叶一般都是对称生成的，而牡荆的枝叶却

①（宋）唐慎微著、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第441~442页。

②（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2121页。

③（汉）司马迁：《史记》（第2册），（北京）中华书局，1982年，第471页正文及注文。

④（汉）班固：《汉书》（第4册），（北京）中华书局，1962年，第1231~1232页正文及注文。

⑤（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2122页。

⑥（汉）刘安撰、（清）孙冯翼辑：《淮南万毕术》，（上海）商务印书馆，1939年，第6页。

是不对称生长的，古人可能看到牡荆的这一不寻常的生长特点，故赋予其特殊的神秘力量；其二，牡荆常被古人用作刑罚的工具。如《史记·廉颇蔺相如列传》载，赵国大将廉颇“肉袒负荆，因宾客至蔺相如门谢罪”。《折狱龟鉴·释冤上》“苻融占梦”条曰：“前秦苻融，为司隶校尉。京兆人董丰，游学三年而返，过宿妻家。是夜，妻为贼所杀，妻兄疑丰杀之，送丰有司。丰不堪楚掠，诬引杀妻。”注：“楚即牡荆，因其枝干坚劲，古以之做刑杖。掠者，拷问也。楚掠，毒刑拷打之意。”<sup>①</sup>《资治通鉴》卷一百四十四云：“乃敕虎賁不得进大荆、实中获。”注：“大荆，牡荆也，俗谓之黄荆，以为桎杖。获之实中者，以桎人则重而痛楚，虚中者差轻。”<sup>②</sup>李时珍说：“古者刑杖以荆，故字从刑。其生成丛而疏爽，故又谓之楚，济楚之义取此。”<sup>③</sup>或许正因牡荆常被用作刑杖之物，是人所畏惧的。而按照“人所畏惧的鬼必畏惧”这一逻辑，牡荆自然也就成为古代术士所用的灵物了。

#### 四、桑木（皮、杖等）

在植物类巫术用物中，桑木的使用也很普遍。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》即载有用桑木杖或桑皮来对付鬼怪作祟的方法。原简文说：

人毋（无）故而鬼惑之，是肇鬼，善戏人，以桑（三二背壹）心为丈（杖），鬼来而𡗗（击）之，畏死矣（三三背壹）。

鬼恒为人恶菅（梦），𡗗（觉）而弗占，是图夫（四四背贰），为桑丈（杖）奇（倚）户内，复（覆）𡗗户外，不来矣（四五背贰）。

犬恒夜入入室，执丈夫，戏女子，不可（四七背壹）得也，是神狗伪为鬼。以桑皮为□□（四八背壹）之，𡗗（炮）而食之，则止矣（四九背壹）。

“以桑心为丈（杖）”，即用桑木心做成桑木杖。上述简文大意是说，当喜欢作弄人的“肇鬼”作祟时，直接用桑木杖攻击，它因害怕死而不敢再来作祟了；对付常使人做恶梦的鬼，只需将桑木杖放置在门内，而将𡗗倒扣在门外即可。这是用桑木杖作为辟除鬼魅作祟的武器。而当伪为鬼的神狗作祟时，则可将桑皮经炮制后服食，神狗就不会再来作祟了。这是人通过服食桑皮做成的药物来辟除神狗作祟的方法<sup>④</sup>。敦煌卷子中也载有

①（宋）郑克编撰、刘俊文译注点校：《折狱龟鉴译注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第6~7页。

②（宋）司马光：《资治通鉴》（第10册），（北京）中华书局，1956年，第4491页。

③（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2121页。

④ 吴小强先生将“以桑皮为□□之，𡗗（炮）而食之，则止矣”一句语译为“用桑树皮做成食物，经过烧烤后喂狗吃，那狗就不来了”，说见吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第139页。吴说与简文文义似不合。此处的“𡗗（炮）而食之”当是指为神狗所祟者服食，而非食神狗。



一条用桑皮为汁著门户上以避鬼的古方。原文说：

三月上卯日，取桑皮向东者，煮取汁著户上，避百鬼<sup>①</sup>。

这是说，选取三月份中的第一个卯日，将桑树东向根上的皮煮成汁液，放置在门上，可以避除百鬼作祟。东向桑皮在后世道家禁方中很常用，它又被赋予“地神枝”之称。敦煌出土卷子中载有道家陵阳隐身禁方，其中所用药物就有“地神枝”，并说“地神枝者，桑木东向根肥皮如土是也。此药按四方取之，东行桑木乃可用，余者不用耳”<sup>②</sup>。葛洪《肘后备急方》中也载有用桑东行根悬门户上以辟疫疠的方术<sup>③</sup>，这是将桑皮看做具有特殊灵力之物。

以上各方对桑木的使用方法虽有不同，但都是基于桑木具有避邪灵力的信仰，此类观念也见于古文献中。如《礼记·内则》载有古代天子国君子嗣出生后的“接生”仪式，其中一项内容就是由专门负责射箭的“射人”用“桑弧蓬矢”分别向天地四方各射一箭。“桑弧蓬矢”，即用桑木做成的弓和蓬草做成的箭。郑玄注说：“桑弧蓬矢，本太古也；天地四方，男子所有事也。”之所以要用桑弧蓬矢来射天地四方，其义可能并非仅仅如汉唐儒家所说是预示太子将来能有志于四方，而应是一种驱邪的模拟巫术手段，其目的在于借助弓矢来驱除天地四方的邪恶，以保佑太子平安成长<sup>④</sup>。是以孔颖达疏说：“蓬，是御乱之草。桑，众木之本。”《本草纲目·木部》卷三十六“桑条”引《典术》云：“桑乃箕星之精。”又引苏颂说曰：“方书称桑之功最神，在人资用尤多。”<sup>⑤</sup>桑木被古人看做具有避邪灵力的植物，这可能与桑果（即桑椹）曾是早期初民的食物之一，而桑叶又是蚕的主要食料有关，其后又与《山海经》等书所载有关桑树

① 马继兴：《敦煌古医籍考释》，（南昌）江西科学技术出版社，1988年，第233页。“桑皮”，马继兴释为“桑根白皮”。可从。刘乐贤于其大著中亦转引此方，但他将其中的“户”字释为“窗户”，说见刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第235页。刘氏以“户”为“窗户”，其说不妥。按，“户”在古代是指独扇之门，《说文·户部》：“半门曰户。”《急就篇》卷三曰：“门户并灶虎困京。”颜师古注：“大曰门，小曰户。”《一切经音义》卷十四引《字书》亦云：“一扇曰户，两扉曰门。又，在于堂室曰户，在于宅区域曰门。”敦煌卷子所载该条医方上文亦为避鬼之古巫方，原文说：“正月一日，取桃枝，著户上，百鬼不入家。”此处的“户”与秦简《诘咎篇》中的“户”一样，均系“门”而非“窗户”。帛书《五十二病方》第318~319行载有去“癰痕”的医方，其法是用男子精液傅在癰处，然后要求患者“居室，塞窗闭户，毋出，私内中，毋见星月一月，百日已。”此处即将“窗”与“户”并举，亦可证“户”非窗户，而应指门。

② 马继兴：《敦煌古医书考释》，（南昌）江西科学技术出版社，1988年，第484页。

③ 《肘后急救方》卷一载“辟天行疫疠”的“单行方术”说：“二月一日，取东行桑根，大如指，悬门户上，又人人带之。”说见（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第55页。唐医家王焘《外台秘要方》卷四引《延年秘录》“辟瘟方”云：“正旦取东行桑根大如指，长七寸，以丹涂之，悬著门户上，又令人带之。”此方与葛洪《肘后方》所载大同。

④ 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第125页。

⑤ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民出版社，2004年，第2063页。

的神话相结合，从而在古人信仰中桑木被赋予避邪除魅的灵力。学者对此多有论及<sup>①</sup>，本文不拟赘述。

## 五、菹（即茜草）

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中载有用“菹”来对付“水亡伤（殇）”作祟的方法。原简文曰：

人恒亡赤子，是水亡伤取之，乃为灰室而牢之（六五背贰），县（悬）以

菹，则得矣；刊之以菹，则死矣；享（烹）而食之，不害矣（六六背贰）。

“水亡伤”即水怪罔象。“刊”，《说文·刀部》曰：“刊，剟也。”段注：“凡有所削去谓之刊。”则此处的“刊”有斫削之义。该条简文大意是说，有人经常丢失婴儿，这是水之怪罔象作祟的缘故。对付的办法是，在房屋内铺上灰并圈禁起来，然后将菹悬挂在房内，就可以将作祟的水怪捉住，如果用菹去斫削它，它就死了。再把它煮熟吃了，它就不会再来作祟了。此处除了用灰铺地并圈禁外，对付水怪罔象的巫具就是“菹”。

“菹”是什么呢？整理小组注曰：“菹，即茜草，见帛书《五十二病方》。”按，整理小组所说见帛书《五十二病方》者，即该书所载治疗“牝痔”的医方，该方文字说：“菹者，荆名曰卢菹，其叶可享（烹）而酸，其茎有剌（刺）。 ”<sup>②</sup> 整理小组注曰：“卢菹，疑系茹卢之倒，于下四一二行茹卢本同物，即茜草（《神农本草经》名茜根）之别名。”又，该书载治疗“干骚（瘙）方”曰：“取茹卢（芦）本，螯之，以酒渍之，后日一夜，而以【涂（涂）】之，已。”<sup>③</sup> 注曰：“茹卢本，即茹芦根，据《名医别录》系茜根的别名。茜根见《神农本草经》。”综上，则睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中用来对付“水亡伤”作祟的“菹”即茜草，亦即帛书《五十二病方》中称做“茹卢”的植物。用茜草作为禳治“水亡伤”作祟的武器，秦简《诘咎篇》中提及两种使用方法：一种是“县（悬）以菹”，另一种是“刊之以菹”。若将此处的“菹”仅看做是药草，则“县（悬）以菹”似乎可通，但“刊之以菹”却不易理解。“刊”有“斫削”之义，“菹”则有“刷”义。《说文·艸部》曰：“菹，刷也。”段玉裁注：“刷当

① 胡新生：《中国古代巫术》，（济南）山东人民出版社，1998年，第123～124页；周清泉：《文字考古——对中国古代神话巫术文化与原始意识的解读》（第1册），（成都）四川人民出版社，2003年。另，赵国华先生提出新说，他认为，古代有关桑的神秘功能是与远古人类将桑选作女性生殖器的象征物有关，文献中有关“空桑”的神话传说，都是以桑为女阴的曲折表现。说见赵国华：《生殖崇拜文化论》，（北京）中国社会科学出版社，1990年，第224页。可供参考。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第55页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第71页。

做刷，字之误也。𦏧，拭也。刷，揩杷也。菹之言掘也，与揩杷义近，今人谓以钝帚去秽物曰菹，正是此字。《广雅·释器》：‘菹谓之刷。’”<sup>①</sup> 清人王筠说：“即荔根可作𦏧之𦏧，乃缚草所作之器。”<sup>②</sup> 那么，此处用来禳治“水亡伤”的“菹”，应指用茜草编成的刷子<sup>③</sup>。

古人用茜草做成的刷子来对付“水亡伤”作祟，可能出于以下的信仰：

其一，茜根可以染红色，故在古人的观念中，认为它乃动物膏血所化，是以具有神秘之灵力。如前所析，“菹”即《神农本草经》中的“茜根”。《说文·艸部》：“茜，茅蒐也。”又曰：“蒐，茅蒐，茹蘆。人血所生，可以染绛。”段注：“《郑风》：‘茹蘆在阪。’《释草》、毛《传》皆云：‘茹蘆，茅蒐也。’陆玑云：‘茹蘆、茅蒐，蒨草也。一名地血。齐人谓之茜。徐州人谓之牛蔓。’……按，《本草经》有茜根，《蜀本图经》、苏颂《图经》言其状甚悉，徐广注《史记》云：‘茜一名红蓝，其花染绛赤黄，此即今之红花，张骞得之西域者，非茜也。’陈藏器云：‘茜与蓂荷皆《周礼》攻蛊嘉草之最。’”<sup>④</sup> 是以《名医别录》云：“茜根，无毒……可以染绛。一名地血，一名茹芦，一名茅蒐，一名蒨。生乔山。”<sup>⑤</sup> 由上诸说可知，秦简《诘咎篇》中的“菹”（即茹芦、茜根）乃是一种可以染绛的植物。因其可染红色，故古人遂以为该物乃动物膏血所化。而血液在早期先民的信仰中是具有辟邪灵力之物。因此，由动物膏血所化的“菹”自然也就具有可以驱邪除魅的特性。唐代医家陈藏器以“茜草”为《周礼·秋官·司寇》属员“庶氏”用来除毒蛊的嘉草之一，如其说可信，则“菹”至迟在战国时期已被古人用来作为辟除蛊毒的灵物了，这与睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》所载以“菹”对付“水亡伤”作祟的信仰正相合。

其二，“菹”除了被古人看做是动物膏血所化之外，它还是一种茎上有刺的药草。上引帛书《五十二病方》即云：“菹者，荆名曰茹芦，其叶可亨（烹）而酸，其茎有刺（刺）。有刺的植物是人类所避忌的，自然也是鬼魅所惧怕的。上述所说的“牡棘”之所以能成为古人用来驱邪的灵物，其原因之一也正在于此类植物自身有刺的表征。“菹”也是“其茎有刺”的植物，或许正因此点，致使古人用它作为对付“水亡伤”的灵物。

其三，如前引段玉裁所说，“钝帚去秽物曰菹”。“菹”既然为扫除秽物的工具，当然也是鬼魅所畏惧的东西。笱帚具有驱邪除魅的功能，先秦文献已有所见。《周礼·夏官·司马》载“戎右”之职曰：“盟则以玉敦辟盟，遂役之。赞牛耳、桃、茆。”郑玄注：“尸盟者割牛耳取血，助为之。及血在敦中，以桃、茆沸之……桃，鬼所畏也。”

①（清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第43页。

②（清）王筠：《说文解字句读》，（北京）中华书局，1988年，第33页。

③ 魏德胜：《〈睡虎地秦墓竹简〉词汇研究》，（北京）华夏出版社，2003年，第12页。

④（清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第31页。

⑤（梁）陶弘景集、尚志钧辑校：《名医别录》（辑校本），（北京）人民卫生出版社，1986年，第53页。

菰，苕帚，所以扫不祥。”贾公彦疏曰：“云‘桃，鬼所畏也。菰，苕帚，所以扫不祥’者，杀牲取血，旁有不祥，故执此二者于血侧也。”<sup>①</sup>《礼记·玉藻》云：“膳于君，有荤、桃、菰，于大夫去菰，于士去荤。”郑玄注：“荤、桃、菰，辟凶邪也。”孔颖达曰：“美食曰膳。天子、诸侯之臣，献熟食于君法也，恐邪气干犯，故用辟凶邪之物覆之。荤，谓姜之属也。桃，桃枝也。菰，莢帚也。”<sup>②</sup>《礼记·檀弓下》曰：“君临臣丧，以巫祝桃、菰、执戈，恶之也，所以异于生也。”郑玄云：“为有凶邪之气在侧……桃，鬼所恶。菰，萑苕，可扫不祥。”孔颖达曰：“君临臣丧，巫祝桃菰以辟邪气。”<sup>③</sup>又，《左传·襄公二十九年》载，鲁襄公朝于楚，“楚人使公亲禴，公患之。穆叔曰：‘祓殡而禴，则布币也。’乃使巫以桃、菰先祓殡。楚人弗禁，既而悔之”。孔颖达曰：“君临臣丧礼有此法，故使巫以桃菰先祓殡，若以楚子为臣然，所以屈楚也。菰是帚，盖桃为棒也。《毛诗传》曰：‘萑为萑。萑苕谓萑穗也。’杜云‘菰黍穰’者，今世所谓苕帚者，或用萑穗，或用黍穰。是二者皆得为之也。”<sup>④</sup>以上均以菰（即苕帚）作为驱除不祥之物，说明用苕帚驱邪的信仰至迟在春秋时期已产生了。而这种习俗，在我国的一些地方至今仍有遗存。如陕南洋县等地每年正月初五有“扫五穷”<sup>⑤</sup>的民俗，每至此日，天尚未明，集合各路“神灵”的“扫五穷”队伍就出发了。走在前面的是扮作孙悟空的除道神，其后是引路的土地神，然后是把守门户的门神（多扮作秦琼和敬德的模样）。此外，还有其他与之有关的神灵，而队伍最后面的是茅女神。茅女神左手拿着簸箕，右手拿着一把敝苕帚，进入主家后，茅女用手中的敝苕帚在四处作清除状。如果那家有病患者或小孩，主人家常会请茅女神用手中的苕帚在患者或小孩身上象征性地扫几下，据说这样做后，就可以收到除邪祛魅、祈福平安的功效。这当是“苕帚”具有辟邪除秽功能信仰的遗存。

由上可知，秦简《诂咎篇》中用来对付“水亡伤”的“茜草”之所以要编成刷子的形状，当是从苕帚可以驱除不祥这一信仰分化而来。茜草自身已具驱邪之灵力，而古人又将其编成苕帚类的工具，当是相信这样的武器更具驱邪除魅的威力。

①（唐）贾公彦：《周礼注疏》，第219页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第857页。

②（唐）孔颖达：《礼记正义》，第255页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1483页。

③（唐）孔颖达：《礼记正义》，第74页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第1302页。

④（唐）孔颖达：《春秋左传正义》，第303页，《十三经注疏》，（北京）中华书局，1980年，第2005页。

⑤“扫五穷”是陕南民俗事象之一，在每年阴历正月初五举行，天尚未明时开始，至午时前结束。扮演“扫五穷”者多由十二三岁的男孩组成，这与《后汉书·礼仪志》所说驱傩随从中的“侏子”年龄相仿。“扫五穷”的队伍主要是以道教神为主，如领路的土地神，除道的孙悟空，把门的秦琼、敬德等。

## 六、白 茅

白茅作为早期术士用来驱邪除魅的灵物，在出土简帛资料中也曾多次见到。如睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》简文曰：

人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼处之。以庚日日始出时（五二背贰）  
 潢门以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，狸（埋）野，则毋（无）殃  
 （殃）矣（五三背贰）。

这是说，生下的小孩还不会走路就死了，这种事情经常出现，这是不辜鬼待在家中的缘故。可以在庚日日始出时用灰洒门，然后祭祀鬼神，十天后收取祭品，用白茅包裹好埋在野外，这样做就可以除去祸殃。在这里，特别指出施术者要用白茅包裹祭品。这种方法还被用来对付“地虫”作祟：

一室并血而星（腥）臭，地虫斲（斗）于下，血上漏（漏），以沙垫之，  
 更为井（五三背叁），食之以喷，饮以爽（霜）路（露），三日乃能人矣。若  
 不（五四背叁），三月食之若傅之，而非人也，必枯骨也。旦而（五五背叁）  
 最（撮）之，苞以白茅，果（裹）以贵（奔）而远去之，则止矣（五六背  
 叁）<sup>①</sup>。

该文的大意是说，一户人家的井水变成血水并很腥臭，这是地虫在地下相斗，血上涌而造成的。用沙子填埋此井，然后再挖一口井，吃蒸米饭，喝霜露水，连续三天才能过正常人的生活。否则，使用原来的井水三个月，就会被其殃及而变成枯骨。天亮时，从填埋血井的地方取几粒沙子，外包以白茅，内裹以大麻籽，然后将其带到远方，就可以使其不再作祟。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》又云：

人毋（无）故室皆伤，是粦逐之鬼处之，取白茅及（五七背贰）黄土而  
 西（洒）之，周其室，则去矣（五八背贰）。

这是用白茅对付“粦逐之鬼”作祟的方法。该文大意是说，人无缘无故家中的东西都被损害了，这是“粦逐之鬼”待在家中作祟，用白茅和黄土遍洒房屋四周，它就逃走了。在这里，对白茅的用法是同黄土一起被洒在房屋四周，这与上文中的裹以白茅的方法有类似之处。

此外，在1972年4月于山东省临沂市银雀山1号汉墓出土的竹简本《晏子》残文中，我们也可以看到用白茅驱邪的记载。竹简本《晏子》残文云：

景公令脩（修）菴（路）寢（寝）之台，台成，公不尚（上）焉。柏常

<sup>①</sup> 睡虎地秦简整理小组编：《睡虎地秦墓竹简》，（北京）文物出版社，1990年，第216页。该段文字，各家注释多有分歧，王子今《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》（湖北教育出版社，2003年）一书第443~445页已有详细征引和辨析，可参。

鸛见曰：“□【□】□甚急，今成，何为不尚（上）焉？”公曰：“然，每（五九八）【□□□】鸣焉，其声无不为也，吾是以不尚（上）焉。”柏常鸛曰：“臣请□而去之。”公曰：“若（诺）。”令官具柏（五九九）常鸛之求。柏常鸛曰：“无求也，请筑（筑）新室，以茅蔴（茨）之。”室成，具白茅而已矣。柏常鸛夜用事焉（六〇〇），旦见于公曰：“今夜尚闻梟声乎？”公曰：“无壹闻□□□□矣。”柏常鸛曰：“□令人视之，梟【□□】（六〇一）矣。”公令人视之，梟布翼，伏地而死乎台下……（六〇二）<sup>①</sup>。

这是齐景公的大臣柏常鸛用白茅来禳除梟鸟作祟的一段资料记载。此段内容也见于传世文献《晏子春秋·内篇杂下》中，其在文字表述上虽与简本《晏子》略有不同，但故事梗概却基本一致。为了便于理解，我们也将其抄在这里：

景公为路寝之台，成而不踊焉。柏常鸛曰：“君为台甚急，台成，君何为而不踊焉？”公曰：“然！有梟昔者鸣，声无不为也，吾恶之甚，是以不踊焉。”柏常鸛曰：“臣请禳而去。”公曰：“何具？”对曰：“筑新室，为置白茅。”公使为室，成，置白茅焉。柏常鸛夜用事。明日，问公曰：“今昔闻鸛声乎？”公曰：“一鸣而不复闻。”使人往视之，鸛当陛，布翼，伏地而死<sup>②</sup>。

此一故事中，用白茅所驱除的梟鸟是古人信仰中的一种不祥之鸟。《诗经·大雅·瞻卬》曰：“懿厥哲妇，为梟为鸛。”郑《笺》云：“梟鸛，恶声之鸟。”《尔雅·释鸟》有“梟鸛”，郭璞云：“土梟。”《释鸟》又曰：“鸟少美长丑，为鸛鸛。”陆玑云：“流离，梟也，自关而西谓梟为流离。其子适长大，还食其母。”<sup>③</sup>故许慎《说文·木部》曰：“梟，不孝鸟也。日至，捕梟磔之。”梟鸛即鸛鸛，《庄子·秋水》云：“鸛鸛夜撮蚤，察毫末，昼出瞋目而不见丘山。”由上可知，此鸟不但有昼伏夜出捡人爪甲、数人眉毛的恶习，而且叫声怪异，令人惊惧，是以在古人的心目中，它的出现和鸣叫常被看做不祥之兆。齐景公之所以在新台筑成后迟迟不去登临，原因就在于此鸟“昔者鸣，声无不为也”，认为这是不祥之兆。而柏常鸛其人，据《晏子春秋》所载，他曾担任过周王室的巫史之职<sup>④</sup>，因此，他用白茅禳杀梟鸟的方法，也当是古代巫者惯用的伎俩。

在出土简帛文献资料中，用白茅作为驱邪灵物，还见于帛书《五十二病方》所载治疗“癰（癰）”疾的医方中。其法是在配合药物治疗的同时，将其悬挂于患者近处以驱除邪祟。原文曰：

① 银雀山汉墓竹简整理小组编：《银雀山汉墓竹简》（壹），（北京）文物出版社，1985年，第100页。按，“柏常鸛”，传世本作“柏常騫”，本书在征引时，为保存原文风貌计，故未做统一化处理。

② （清）孙星衍、黄以周校：《晏子春秋》，（上海）上海古籍出版社，1989年，第42页。

③ （吴）陆玑：《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第48~49页。

④ 《晏子春秋·内篇问下》云：“柏常騫去周之齐，见晏子曰：‘騫，周室之贱史也。’”

③ (唐)孔颖达:《周易正义》,第67页,《十三经注疏》,(北京)中华书局,1980年,第79页。

白马，著布衣，身婴白茅，以身为牲，祷于桑林之野。”<sup>①</sup>可见，白茅因其洁白之色，不但被用作祭神之物，同时也用它来交通神灵。而正因白茅的洁白之性可以通神，古人自然便也认为它具有辟邪的功能。是以《抱朴子·登涉》云：“山中见鬼来唤人，求食不止者，以白茅投之即死也。”用白茅作为制服鬼魅的武器，这与秦简《诘咎篇》所载用白茅禳除鬼魅的方法也相一致。

## 七、苇 草

“苇草”作为古人用来对付鬼魅的灵物，在睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中曾两次见到。原简文云：

鬼恒从人女，与居，曰：‘上帝子下游。’欲去，自浴以犬矢，𡗗（繫）以苇，则死矣（三八背叁）。

鬼恒胃（谓）人：“鼠（予）我而女。”不可辞。是上神下取妻，𡗗（繫）以苇（三九背叁），则死矣。弗御（繫），五来，女子死矣（四〇背叁）。

以上两条简文中的“𡗗”字，整理小组均读为“系”。而在《诘咎篇》中还有几处用“𡗗”字者，整理小组却读为“击”。如“上神”常穿行于人屋中，则以“男女未入宫者𡗗（击）鼓奋铎杵（噪）之”（三一背貳三～三三背貳简）。人卧而鬼夜屈其头，则“以若（箬）鞭𡗗（击）之”（四八背叁简）。鸟兽虫豸甚众，独入一人室，则“以若（箬）鞭𡗗（击）之”（四九背叁简）。郑刚先生认为，以上两处“𡗗”当读为“击”。刘乐贤先生认为两说皆可通，并说“读‘繫’则‘𡗗以苇’是系以苇索的意思，读‘击’则‘𡗗以苇’是掷以苇杖的意思”<sup>②</sup>。吴小强先生则将“𡗗以苇”语译为“女子在身体上系绑苇草”<sup>③</sup>。按，此处的“苇”即芦苇，为禾本科芦苇属植物，其茎粗壮而有韧性，可用来建造茅屋和制箭杆用。古人认为苇有辟邪的功能，故鬼亦怕苇。相传秦代有“辟恶车”，其上即设桃弓苇矢以驱邪除魅。崔豹《古今注·舆服》云：“辟恶车，秦制也。桃弓苇矢，所以祓除不祥。”<sup>④</sup>马缟《中华古今注》亦云：“辟恶车，秦制也。桃弓、苇矢，所以禳除不祥也。《春秋》云‘桃弓荆矢，以除其灾’，所谓辟恶也。”<sup>⑤</sup>《焦氏易林》卷三《明夷·未济》云：“桃弓苇戟，除残去恶，敌人执服。”苇草在古代也有直接作为驱邪的武器使用者。如《抱朴子·登涉》云：“山中见吏，若但闻声不见形，呼人不止……一法以苇为矛以刺之即吉。”又说：“山中鬼常迷惑使失道径者，

①（战国）尸佼著、（清）孙星衍辑：《尸子》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1991年，第18页。

② 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第246页。

③ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓出版社，2000年，第144页。

④（晋）崔豹：《古今注》，（北京）商务印书馆，1956年，第3页。

⑤（唐）马缟：《中华古今注》，（北京）商务印书馆，1956年，第15页。



以苇杖投之既死也。”《续汉书·礼仪志》刘昭注引谯周《论语注》曰：“雉，却之也。以苇矢射之。”由此可见，苇草不但可制成柔软的苇索，也可制成攻击性的戟、矢、矛或杖等巫具来使用。从上述两条简文用苇的方法看，一是对淫人女子的鬼“毆以苇”，一是对强取人女为妻的上神“毆以苇”。神灵鬼魅是人们想象中的而用肉眼又难以看到的超自然物，古人常用某些具有灵力的物事来对那些认为被鬼魅所祟的患者身体做象征性的攻击，相信这样即可将作祟的病魔驱赶走或制服。马王堆汉墓帛书《五十二病方》中即载有此类疗疾巫方数则，如治疗“癰（癰）”的几条巫方都是在念完咒辞后，施术者要对患者患病部位象征性地“改椎之”（一九七行）、“以铁椎改段之二七”（二〇〇行）、“操布改之二七”（二〇五行）、“以筑冲癰（癰）二七”（二〇七行），以示将病魔驱赶走。凉山彝族巫师毕摩在为病人打鬼时，让病人坐在门口，头上顶一个竹簸箕，毕摩大声疾呼：“把害人的鬼抓住！快抓住他！”同时命令助手拿起铁锹，把火塘里的草木灰撒向病人头上，利用灰把鬼赶走<sup>①</sup>。此处的“毆以苇”应与这种驱赶病魔以疗疾的象征性巫术手法相类，也是用具有辟邪功能的苇草做成苇索或苇杖，然后对为鬼魅所祟的女子身体做象征性的抽打，相信这样就可将作祟者打死。

苇草具有辟邪除魅的功效最早见载于《山海经》。王充《论衡·纪妖》及《乱龙》均引有《山海经》（佚文）有关苇索执鬼、悬苇索以御凶邪的资料，其中《纪妖》云：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼、郁垒与虎，悬苇索以御凶魅。”蔡邕《独断》卷上亦说：“故十二月岁竟，常以先腊之夜逐除之也。乃画荼、垒，并悬苇索于门户，以御凶也。”<sup>②</sup>前文所引《荆楚岁时记》载《庄子》佚文曰：“庄周云：有挂鸡于户，悬苇索于其上，插桃符于旁，百鬼畏之。”《玉烛宝典》卷一引此佚文则曰：“断鸡于户，悬苇炭（灰）于其上，插桃其旁，连灰其下，而鬼畏之。”《说文·竹部》：“茭，索也。”故“苇索”又有作“苇茭”者，《晋书·礼志上》云：“岁旦，常设苇茭、桃梗，磔鸡于宫及百寺之门，以禳恶气。”这是用苇索或苇灰来辟除凶魅恶气，反映了苇草在早期先民信仰中的辟邪性能。

苇草何以会有辟邪功能？《风俗通义·祀典》解释说：“《传》曰：‘萑苇有藁。’《吕氏春秋》：‘汤始得伊尹，祓之于庙，熏以萑苇。’《周礼》：‘卿大夫之子，名曰门子。’《论语》：‘谁能出不由户。’故用苇者，欲人子孙蕃殖，不失其类，有如萑苇。茭者，交易，阴阳代兴也。”《续汉书·礼仪志》曰：“夏后氏金行，作苇茭，言气交也。”以上两说虽均牵强，但用苇乃“欲人子孙蕃殖”的说法却与芦苇具有的特殊繁殖力相符。日本学者窪德忠说：“芦苇既有表现子孙繁衍的意义，又有表现离去、脱逃的意

① 宋兆麟：《巫与巫术》，（成都）四川民族出版社，1989年，第228页。

② （汉）蔡邕：《独断》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第11页。

义,这里或许表现‘逃不了’之意。”<sup>①</sup>前者或据《风俗通义》立说,后者则不知所指,或是将“桃”与“苇”相混了。芦苇是一种以根状茎繁殖为主的水生或湿生高大禾草,具有极强的适应性、抗逆性和繁殖力。它又与菖蒲一样,具有剑状的茎叶,或许是因这些特征而使它在古人信仰中成为具有了某种神秘性灵力的植物。

此外,在出土简帛文献资料中,用于驱邪疗疾的植物类灵物尚有芍草、柞、桂、禾、广灌、沙芾、生桐等。由于篇幅所限,不能一一加以分析。

有的研究者认为,某些植物之所以被古人当做驱邪除魅之灵物,其主要原因在于它们自身所具有的药用价值和与之有关的神话<sup>②</sup>。此说不无可取之处,然从上述对桃木、棘木、桑木、荆木等植物所具辟邪除魅功能的原因分析来看,这种说法显然又是不够全面的。笔者认为,古人利用某些植物作为驱除各种鬼魅的武器,是出于早期先民对植物崇拜的信仰。而某些植物之所以为古人所青睐,这与它们自身所具有的某些特性有关。如有的因其具有某些药用的性能,有的以其带刺的表征,或者素洁之性,或者生长发育的特点,或者超乎寻常的繁衍能力等,不一而足,在长期的发展演化中,它们又被古人附上一些神秘的性能,从而成为古人用以驱邪除魅的灵物。

## 第二节 动物类巫术灵物的应用

### 一、人体排泄物类

用人类的排泄物或遗留物作为驱邪治病的灵药,见于出土简帛资料者,主要有女子月事布、男子精液(即男子恶,或称“男子洎”,古医书中又称做“人精”)、尿液(尤其小孩尿液,即“小婴儿溺”或“童溺”,其中尤以“男童溺”者为佳。)、人泥(人体汗垢)等物。分述如下。

#### (一) 女子月事布

女子月事布作为与女子有关的污秽物,在出土简帛资料中有“女子布”、“女子初有布”、“女子月事布”、“女子未尝丈夫者布”、“女子未尝男子者布”等不同的称呼。“女子月事布”在马王堆汉墓帛书《五十二病方》中已被广泛用作治疗某些疾病的灵药。为了论述方便起见,兹将有关医方文字抄录如下:

① [日] 窪德忠著、萧坤华译:《道教诸神》,(成都)四川人民出版社,1989年,第211页。

② 万晴川:《巫文化视野中的中国古代小说》,(北京)中国社会科学出版社,2003年,第124~125页。

② [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第856、860页。

鼓弄愚人，以法取童女初行经水服食，谓之先天红铅，巧立名色，多方配合，谓《参同契》之金华，《悟真篇》之首经，皆此物也。”李时珍作为著名医家，他对服用红铅的邪术曾予以痛斥，凡涉及红铅的医方一律不加选录。但他对与月事布有关的医方却信服有加，并不厌其烦地一一辑录于《本草纲目》<sup>①</sup>中，这也反映了我国传统医学始终未能摆脱巫术思维的影响。

从帛书《五十二病方》所载医方看，月经布的疗疾范围是比较广的，涉及马癰、癰（癰）、牝痔、阑（烂）者、中蛊等病。而月经布的使用方法也是五花八门，有烧灰内服、浸泡煮肉服食、燔烧烟熏、外敷等。如上述资料所载治疗人病马不痢时，将初次行经布燔烧，取灰沐浴或将其灰入酒饮服；治疗男子疝气时，将浸泡过月经布的水煮肉让病者食肉饮汁；治疗痔疮时，将女子布于器皿中燔，以其烟熏患处；治疗烧伤时，将月经布浸泡后，用其汁外敷患处；治疗蛊毒时，直接将女子布燔烧饮服，或将处女月经布浸泡后合药饮服等，可谓不一而足。由帛书《五十二病方》所载医方来看，月经布可治某些疾病的信仰早在先秦时期就已产生了。

在世界各民族中，对于行经或产期的妇女大多有着各种禁忌，与之有关的东西常也成为禁忌的对象，这是因为“妇女在此期间都被认为是处于危险的境况之中，她们可能污染她们接触的任何人和任何东西；因此她们被隔绝起来，直到健康和体力恢复，想象的危险期度过为止”。如在塔希提岛上，妇女分娩以后要住在圣洁地方的临时小屋里隔离半个月或三个星期，在此期间，她们不得自己进用饮食，必须由别人喂食。同样，在阿拉斯加附近的卡迪亚克岛上，临产的妇女无论什么季节，都得住进用芦苇搭起的简陋茅舍，在那里养下孩子住满二十天。在此期间，她被认为是最不洁净，谁也不接近她，她吃的食物都是用棍子挑着送给她的<sup>②</sup>。新几内亚的阿拉佩什人把寨子周围所有平地称为“好地方”，而那些崎岖不平、陡峭危险的地方则称为“坏地方”。他们认为，妇女的血会危及平坦、良好的能生产粮食的土地，所以，厕所、妇女行经和生育时用的棚子都是搭在寨子周围那些崎岖不平、陡峭危险的，被称为“坏地方”的地方<sup>③</sup>。在奇佩瓦人的总多部落里，产妇会被放逐到偏远的小棚屋里，有一两个女人去照顾她。而在达马拉人中，男人们甚至连看都不能看自己临产的妻子<sup>④</sup>。此外，在日本人的古代人生礼俗中，生育也是被放在村落共有的产房中进行的，“这是由于生育被人们视为不吉，

①（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2953～2954页。

②〔英〕詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第312页。

③〔美〕玛格丽特·米德著、宋践等译：《三个原始部落的性别与气质》，（杭州）浙江人民出版社，1988年，第6页。

④〔法〕爱弥尔·涂尔干著、汲喆等译：《乱伦禁忌及其起源》，（上海）上海人民出版社，2003年，第46页。

因此产妇被隔离开来”<sup>①</sup>。

我国古代先民亦有类似的信仰。早在先秦时期，人们对于行经期或产期的妇女就已设置了严格的禁忌。据《礼记·内则》载，孕妇在临产前要居侧室，并不得与夫相见。没有侧室的庶人之家，丈夫则需“出居群室”以避之（前文对此已有论述）。之所以有此礼俗，主要是古人将妇人行经或产育时所出之血看做是一种特别厉害的、须加避忌的污秽之物。是以晋医家陈延之《小品方》卷二《妇人门》云：“妇人产后满月者，以其产生，身经閤秽，血露未净，不可出户牖，至井灶所也，亦不朝神祇及祠祀也。”<sup>②</sup>《本草纲目》卷二十五云：“妇人入月，恶液腥秽，故君子远之，为其不洁。”<sup>③</sup>《大观本草》卷十五“浣褥汁”条下转引陶隐居语曰：“扶南国旧有奇术，能令刀斫不入，惟以月水涂刀便死。此是污秽，坏神气也。人合药，所以忌触之。”该书同卷“妇人月水”条下又引《博物志》云：“交州夷人，以焦铜为镞，毒药涂于镞锋上，中人即腐烂，须叟骨坏。以月水、尿汁解之。”<sup>④</sup>这两条资料，李时珍在其《本草纲目》中也有征引。“月水”作为污秽不洁之物，之所以会有此等功效，按照李时珍的解释，“此是秽物坏人神气”<sup>⑤</sup>所致。是以用它涂刀不但可以“令刀斫不入者”死，而且还可解毒箭之毒。

或许正因月水（经血）具有如此的威力，因此，不但一般人对其怀有戒惧之心，就连鬼魅神灵也对它敬畏有加。《说文·女部》曰：“姙，妇人污也。从女半声。汉《律》：‘见姙变者，不得侍祠。’”段玉裁注曰：“谓月事及免身及怀孕皆是也。《广韵》曰：‘姙，伤孕也。’伤孕者，怀子伤也……按见姙变，如今俗忌入产妇房也。不可以侍祭祀，《内则》曰：‘夫斋则不入侧室之门。’正此意。汉《律》与《周礼》相为表里。”<sup>⑥</sup>从《说文》可知，“姙”指的就是妇女在经期、分娩及流产时所出的血。《后汉书·礼仪志上》载，斋戒者如果在斋戒期间有污染，则须“解斋”<sup>⑦</sup>。如《后汉书·周泽传》载，周泽为太常时，“清洁循行，尽敬宗庙。常卧疾斋宫，其妻哀泽老病，窥问所苦，泽大怒，以妻干犯斋禁，遂收送诏狱谢罪”<sup>⑧</sup>。周泽的行为虽属个案，但从中也可窥见汉代人对于此类禁忌的迷信程度之一斑。东汉思想家王充曾在《论衡·四讳》中对当时江南地区“讳妇人乳子，以为不吉。将举吉事，入山林，远行度川泽者，皆

① [日] 宫家准著、赵仲明译：《日本的民俗宗教》，（南京）南京大学出版社，2008年，第74页。

② （晋）陈延之原著、高文柱辑校：《小品方辑校》，（天津）天津科学技术出版社，1983年，第24页。

③ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2953页。

④ （宋）唐慎微著、（宋）艾晟刊订，尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第542页。

⑤ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2953页。

⑥ （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第625页。

⑦ （宋）范晔：《后汉书》（第11册），（北京）中华书局，1965年，第3104页。

⑧ （宋）范晔：《后汉书》（第9册），（北京）中华书局，1965年，第2578页。

不与之交通。乳子之家，亦忌恶之。丘墓庐道畔，逾月乃入，恶之甚也”的恶俗予以辩驳<sup>①</sup>，但这似乎并未影响古人对经期或产期妇女以及她们所接触过的事物所存的偏见。时至今日，我国许多民族仍有视经期、孕期及分娩期的妇女为不洁的陋习<sup>②</sup>，足见此类观念之影响是非常广泛和深远的。

此外，用女子的月经布、经血、内衣裤等物作为驱邪治病的灵物，这在我国古代的医书中也早有记载。传为东汉华佗所撰的《华佗神方》中就载有用女子的“中裯近阴处”烧灰来治疗男子伤寒阴易病，用女子月水来解中箭毒，以及用妇人经血敷于马咋踏伤处，可以收到奇特疗效的医方<sup>③</sup>。后世医籍中也多有有用女子月事布等物来治病者，如葛洪《肘后备急方》卷七治“马嚼人作疮，有毒，肿热疼痛方”曰：“以妇人月经，傅上最良。姚云：神效。”<sup>④</sup>孙思邈《千金要方》卷二十所载“治霍乱医所不治方”云：“童女月经衣合血烧末，酒服方寸匕。秘之，百方不差者用之。”<sup>⑤</sup>这些都是从女子经血为秽恶不洁之物，故可驱邪治病观念出发的错误认识。

女子经血既然是需要避忌的秽恶之物，又怎么会成为驱邪治病的良药呢？其原因当如弗雷泽氏所说：“在原始人的思想里，姑娘月经之不洁（所谓的不洁）同神人的圣洁两者之间实质上并无差别，不过是同一神秘力量的不同表现而已。这种神秘力量，跟一

①（汉）王充：《论衡》，（上海）上海人民出版社，1974年，第357~358页。王充在《论衡·四讳》中又说：“江北乳子不出房室，知其无恶也”，并云当时“江北讳犬不讳人”。但据东汉后期涿郡安平（今河北省安平县）人崔寔所著《四民月令》“八月”条所载“祠岁时常所奉尊神，前期七日，举家毋到丧家及产乳家”（引文见缪启愉：《四民月令辑释》，农业出版社，1981年，第84页）一语，可知当时北方亦有讳忌产乳之家的习俗。笔者认为，造成以上两说分歧的原因可能有：其一，王充为南方人（今浙江上虞人），他对江北之俗不甚了解，故有是说；其二，王充生于东汉前期，当时江北尚未有忌讳产乳之家的习俗，及至崔寔（东汉后期人）时，此种习俗方由江南传入江北。但若证之《礼记·内则》及许慎《说文解字》所引《汉律》“见婢变者不得侍祠”之语，恐以第一种可能为是。

② 我国西南地区的一些民族如：佤、藏、哈尼、基诺、纳西、彝、普米、独龙、珞巴等族均有视妇女分娩为不洁的习俗。杨筑慧《中国西南民族生育文化研究》（中央民族大学出版社，2006年）一书第118~121页对此有详细的引述，可参。另外，方素梅主编的《中国少数民族禁忌大观》（广西民族出版社，1996年）一书中也记载了我国的藏、哈尼、高山、东乡、纳西、达斡尔、仫佬、羌、毛南、鄂温克、京独龙、鄂伦春、赫哲、基诺等民族有视孕妇和妇女分娩之事为不洁的陋习（分别见该书第24、107、157、180、190、219、226、233、254、316、345、356、364、375、401各页）。其中，藏、哈尼、仫佬、鄂温克、独龙、鄂伦春、赫哲、基诺等民族甚至仍保留有妇女在分娩时，须离开常居之室，在专门准备的产室中分娩的遗俗，这与《礼记·内则》所载孕妇居侧室分娩的礼俗相同。

③（汉）华佗撰、（唐）孙思邈編集：《华佗神方》，（香港）中外出版社，1979年，见第60、245、261页。

④（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第214页。

⑤ 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第711页。

般的力量一样，其本身无所谓好，也无所谓坏，只是如何应用从而造福或贻祸于人而已。”<sup>①</sup> 基于此因，世界上的许多民族，既有把经期女子看做不洁并须隔离禁忌的习俗，又有利用经血或承垫经血的月经布作为灵物来驱邪治病的信仰。我国先民对于女子经血及月经布的避忌与利用，也正是此类原始观念的反映。

女子月事布既然可以用来驱邪疗疾，成为神灵鬼魅等超自然力量所畏惧者，那么，它自然也可以作为获得超自然力的某种媒介。而“女子未尝丈夫者布”的灵力在女子月事布中又是最强的，是以在上引帛书《养生方》所载两条有关加强行走足力的巫术方中，第二条就明确提出利用“女子未尝丈夫者布”来投旋风以获得旋风般的速度。第一条资料虽然残缺不全，但比照第二条资料可知，其所使用的巫物，仍当是女子月事布无疑。

## （二）男子精液（男子洎、男子恶）

男子精液作为人体的特殊排泄物，因其具有光滑的特征，故也被古人用作治疗某些体表创伤类疾病的灵药。如帛书《五十二病方》所载医治“诸伤”时，涂抹“男子洎”即可使伤口无瘢：

一，以男子洎傅之，皆不般（瘢）（一五）<sup>②</sup>。

而裹敷“男子恶”合成的药物则可以医治因烂伤而留下的瘢痕：

一，般（瘢）者，以水银二，男子恶四，丹一，并和，置突【上】二、三月，盛（成），即□□□囊而傅之。傅之，居室（三一八）塞窗闭户，毋出，私内中，毋见星月一月，百日已（三一九）<sup>③</sup>。

“男子洎”，各家注解不同，主要有“男子精液”和“鼻涕”两种不同的观点。整理小组注认为，“洎”本义为肉汁。“男子洎”与“男子恶”俱指人精<sup>④</sup>。魏启鹏、胡翔骅、马继兴、严健民诸家均从整理小组之说，以“男子洎”为“男子精液”<sup>⑤</sup>。赵友臣则以“男子洎”为“鼻液”。他说：“解男子洎为人精，不确。今按‘洎’字当指鼻液而言。

① [英] 詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第861页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第28页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第61页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第28页。

⑤ 分别见魏启鹏、胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》（一），（成都）成都出版社，1992年，第50页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第339页；严健民编著：《五十二病方注补译》，（北京）中医古籍出版社，2005年，第9页。

《马王堆帛书六十四卦释文》中，对《周易·萃卦·上六》‘齐咨涕洟’，帛书本‘涕洟’作‘涕洟’，是‘洟’即‘洟’字。《说文解字》云：‘洟，鼻液也。’可证余见之不谬……《本草》及传世诸方书，虽有人精灭瘢之说，而此《五十二病方》自是以鼻液治瘢，不可混同也。”<sup>①</sup> 裘锡圭先生也认为，“男子洟”大概是指男子的鼻涕而不是指精液<sup>②</sup>。马继兴对赵、裘二氏以“男子洟”为鼻涕的说法不赞成，他列举三条意见加以辩驳，并维护整理小组以“男子洟”为“人精”的释义<sup>③</sup>。按，后世医籍多有用人精入药者，如晋人葛洪《肘后方》云：“治汤火灼，令不痛，又速愈瑕瘢：以人精和鹰屎白，日傅上，痕自落。”<sup>④</sup>《大观本草》卷十五引陶弘景说云：“人精和鹰屎，亦灭瘢。”<sup>⑤</sup>孙思邈《千金要方》卷二十五载“治金疮血出不止方”亦曰：“以人精涂之。”<sup>⑥</sup>而“洟”虽然可解为“洟”，有鼻液之义，但至今尚未见以鼻涕入药者。此外，古人之所以选“人精”作为治疗烧伤的灵药，恐怕一方面是因为人精乃人体排泄物，是污秽之物，故可除邪治病；另一方面，古人认为人精可以灭瘢的观念或许还在于人精具有透明无色、光滑细腻的性能。而根据相似律的巫术原理，若要使烧伤后的体表不留下瘢痕，在人体排泄物中，似乎只有人精更符合“同能致同”巫术法则的要求。因此，本文暂取整理小组释“男子洟”为“人精”的说法。

“男子恶”，帛书整理小组注以为即“人精”。学者多从之<sup>⑦</sup>。然赵友臣以《吴越春秋》“太宰嚭春洩恶”注云“洩即便也；恶，大便也”，认为“据此则男子恶应释为男子大便，本条应是使粪便发酵而后用之”<sup>⑧</sup>。马继兴不同意赵说，他认为，“‘恶’字虽可释为大便，但此方何以独用男子大便而不用女子大便？同时，此方中的药物除男子恶外，尚有水银和丹（砂）二种。而后二种均为矿物性药物，是不可能用粪便发酵的，故仍宜释为男子精液为胜”<sup>⑨</sup>。从该书所载多例原始疗法的医方来看，此处“男子恶”

① 赵友臣：《〈五十二病方〉中几种药物的考释》，《中华医史杂志》1985年2期，第117~119页。

② 裘锡圭：《马王堆医书释读琐议》，《湖南中医学院学报》1987年4期，第42~44页。

③ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第339~340页。

④（晋）葛洪撰、（梁）陶弘景增补、（金）杨用道再补、尚志钧辑校：《补辑肘后方》（修订版），（合肥）安徽科学技术出版社，1996年，第351页。

⑤（宋）唐慎微著、（宋）艾晟刊订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2003年，第542页。

⑥ 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第887页。

⑦ 参见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第181页；魏启鹏、胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》（一），（成都）成都出版社，1992年，第125页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第557页；张显成：《简帛药名研究》，（重庆）西南师范大学出版社，1997年，第11页。

⑧ 赵友臣：《〈五十二病方〉中几种药物的考释》，《中华医史杂志》1985年2期，第117~119页。

⑨ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第557页。



释为“男子精液”或许更合古人用人体排泄物作为治疗人体表层创伤用药的原始观念。关于此点，我们在上文对“男子洎”的分析时已谈及。

### (三) 尿液（婴儿溺、童溺）

用尿液作为疗疾之灵物，以童尿的灵力最佳。帛书《五十二病方》中即载有用“小婴儿溺”（即小孩的尿液）合公羊矢来治疗“痂”疾的医方：

加（痂）：以少（小）婴儿弱（溺）渍羖羊矢，卒其时，以傅之（三三七）<sup>①</sup>。

还有用“童溺”浸泡菱菱、乌喙等药物，然后采用裹敷法来治疗“痂”疾的方子：

一，以小童弱（溺）渍陵（菱）枝（菱），以瓦器盛，以布盖，置突上五、六日，□【傅】之（三五一）。

一，冶乌豕（喙）四果（颗）、陵（菱）枝（菱）一升半，以南（男）童（童）弱（溺）一斗半并【浸】，煮熟，【藁】米一升入中，搅，以傅之（三五三）<sup>②</sup>。

“痂”，整理小组注以为是“疥癣类皮肤病，与后世字义不同”<sup>③</sup>。彭坚认为，“据《急就篇》，痂、疥并提，非一种病；又据《说文》，似宜作干疡较妥，即溃疡面上结留的干痂”<sup>④</sup>。马继兴先生指出：“‘痂’字古有二义。其一指皮肤所患疥病（疥疮），即《说文·疒部》：‘痂，疥也。’《广雅·释诂一》：‘痂，创（疮）也。’其二指疮伤愈后形成的瘢痕组织，或又称为‘痂疮’……但在本书中却以痂病作为专篇，论述共记有二十五方之多。其中所用处方则均系药物外治涂、敷、灸、封、约、盖、洗、熨之法，

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第63页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第63页。其中第二方中的【浸】、【藁】二字原释文缺，尚志钧认为，“并”后一字，“参照文义，残缺字拟补【煮】字”。“米”前所缺字，“参照307行、311行结合本方文义，拟补【藁】字”。尚氏说见：《〈五十二病方〉残缺字试补》，载长沙马王堆医书研究组编：《长沙马王堆医书研究专刊》（第2辑），（长沙）湖南中医学院出版社，1981年，第64~66页。笔者认为，“并”后一字补【煮】不如补【浸】字更合文义。因为，这里是说首先要用男童小便浸泡乌豕、陵枝等物，然后再加以煮熟备用。若此处补【煮】，不但与后文“煮熟”二字重复，且与前几方用童溺浸物治病的方法不合。因此，此处缺字拟补【浸】字更似稳妥。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第63页。另，魏启鹏、胡翔骅：《马王堆汉墓医书校释》（一），（成都）成都出版社，1992年，第130页亦主此说。

④ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第188页。

无一内服者，故全属治疗疥病范围。”<sup>①</sup> 对比上述各家之说，将“痂”释为“疥癣类皮肤病”应较为合理。因为在古人看来，疥癣类皮肤病作为人体表层的一种附着物，它是鬼魅作祟而非生理性病变所致，故秽物常被作为对付此类病变的灵药。

“小婴儿溺”，整理小组注：“小婴儿溺，与下三五行小童溺等相同，即童便。《名医别录》谓人溺‘童男者尤良’。‘羖羊矢’，即羊屎，也见于《名医别录》，但均无治痂的记载”<sup>②</sup>。“陵枝”，整理小组注认为“即菱茭，帛书《杂疗方》作‘陵𦵏’，《名医别录》作菱，但无治痂的记载”<sup>③</sup>。既然羊矢、陵枝等物无治疗痂疾的性能，则上述几方用童便合羊矢、陵枝等物直接外用以治疗痂疾，该类医方的“原始医疗的性质”<sup>④</sup> 可以说是很明显的。

尿液是人体的排泄物，用它作为治疗某些古人认为是非生理性病变所致的疾病，这在古代是很为常见的方法。晋人葛洪《肘后备急方》卷一中载有“救卒中恶死方”数方，其中一方就是用小便作为救治卒中恶者的用药。原医方云：“以小便灌其面数回，即能语。此扁鹊方法。”另一方则提到用湿牛马粪或用人溺解干牛马粪来医治卒中恶者：“取牛马粪尚湿者，绞取汁，灌其口中，令人喉。若口已禁者，以物强发之；若不可强者，乃扣齿下。若无新者，以人溺解干者，绞取汁，此扁鹊云。”又云：“扁鹊云：中恶与卒死、鬼击亦相类。已死者为治，皆参用此方。”<sup>⑤</sup> 在谈及此类疾病的发病原因时，葛洪云：“凡卒死、中恶及尸蹇者，皆天地及人身阴阳之气忽有乖离否隔，上下不通，偏竭所致。故虽涉死境，犹可治而生，缘气未都竭也。当尔之时，兼有鬼神于其间，故亦可以符术获济者。”<sup>⑥</sup> 据葛洪所说，上引医方为战国时期的名医扁鹊所传。如果属实的话，这与马王堆汉墓帛书《五十二病方》用人溺等排泄物疗疾的观念在时间上大致相同。而葛洪所说“当尔之时，兼有鬼神于其间”即反映了古代医家人溺、牛马粪等秽物作为医治此类疾病之药物的信仰背景。

① 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第570页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第63页。彭坚亦主此说，见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第188页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第65页。其他各家注者均从此说，见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第194页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第583页。

④ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第571页。

⑤ 上引《肘后备急方》诸条医方，分别见（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第1、2、4页。

⑥ （晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第4页。

#### (四) 人泥

帛书《五十二病方》中载有用“人泥”作为外敷药来治疗烧伤的方子：

□闌（爛）者方：以人泥塗之，以犬毛若羊毛封之。不已，复以□（三〇六）<sup>①</sup>

“人泥”，帛书整理小组以为即人体排泄出的汗垢，并认为汗垢含有大量病菌，不宜直接外敷疮面<sup>②</sup>。彭坚、马继兴、严健民等学者均从之<sup>③</sup>。人泥作为人体排出的汗垢，自然也是秽邪之物。诸家均以汗垢含有大量的病菌，不可直接作为外敷疮面的药物使用。然此处却用它作为外敷治疗烧伤的药物，当亦是古人从秽物驱邪疗伤观念出发的原始疗法。

#### (五) 其他

与人体有关，被古人用作巫术类灵药的尚有“死人头”、“死人胫骨”等物。帛书《五十二病方》载有治疗“牡痔”的医方，其所用物即为“黍脰”和“死人头”。原医方文字云：

【牡】痔：有羸肉出，或如鼠乳状，末大本小，有空（孔）其中。□之，疾久（灸）熟，把其本小者而齧絕之，取（二三九）内户旁祠空中黍脰、燔死人头皆冶，以臙膏濡，而入之其空（孔）中（二四〇）<sup>④</sup>。

“黍脰”，整理小组注曰：“用黍做成的祭饭。”“黍脰”与帛书《五十二病方》所载医治“癰”及“癭”疾的“死者爇”<sup>⑤</sup>为同类之物，都是用来祭祀鬼神的祭品。前引周家台30号秦墓出土的有关农事生产的资料中，“黍脰”还被用做促进农作物颗粒饱满

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第60页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第60页。

③ 彭坚说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第181页；马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第548页；严健民：《五十二病方注补译》，（北京）中医古籍出版社，2005年，第149页。然日本学者赤堀昭、山田庆儿则以“人泥”为“人屎”。其说可供参考。按，笔者尚未见到日本学者的文章，此处转引自马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第548页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第53页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第51页。

的巫物<sup>①</sup>。而“死人头”，即死人头骨<sup>②</sup>，后世医药书中称其为“天灵盖”。《本草纲目·人部》“天灵盖”下曰：“脑盖骨、仙人盖、头颅骨，《志》曰：‘此乃死人顶骨十字解者，方家婉其名耳。’藏器曰：‘此是天生天赐，盖押一身之骨，囟门未合，即未有也。’时珍曰：‘人之头圆如盖，穹窿象天，泥丸之官，神灵所集。修炼家取坎补离，复其纯乾，圣胎圆成，乃开颅囟而出入之，故有天灵盖诸名也。’”<sup>③</sup>由此看来，在古人的信仰中，该物是上天所赐、神灵集聚之所，故其自然含有特殊之灵力，而具驱邪疗疾之神效。那么，该方用祭祀神灵的祭饭与富含灵力的死人头骨经燔冶后与动物性油脂相配合来医治“牡痔”，其药方的巫术性质是不言自明的。

“死人胫骨”在帛书《五十二病方》中则被用作治疗“痂”疾的药物。原文曰：

一，濡加（痂）：冶巫（莖）夷（莖）半参，以肥满刺豮膏□夷□□□□□□善以水洒加（痂），乾而傅之，以（三五六）布约之。□□死人胫骨，燔而冶之，以豮（臑）膏□（三五七）<sup>④</sup>

“死人胫骨”，整理小组无注。马继兴释曰：“死人胫骨，即人胫骨。《本草拾遗》有人骨，其主治是：‘骨病，接骨，臃疮。并取焚弃者。’”<sup>⑤</sup>则“死人胫骨”应是指死者的小腿骨骸。从《本草拾遗》对“死人胫骨”的主治记载来看，该物似乎并无医治痂疾的药效。此方将“死人胫骨”燔冶后配合其他药物来治疗“痂”疾，当亦是出于原始思维的一条古医方。

在中国古代医籍文献中，用与死者有关的物事作为医治某些疾病用药的记载很为常见。如《千金要方》中有用来医治伤寒的“死人席”，用来医治骨蒸疾的“天灵盖”（《医心方》第十三称其为“灵天盖”或“死人顶骨”，《外台秘要》卷十三又作“死人脑骨”）以及医治痔漏的“死人冢上土”；《本草拾遗》中有用来疗疣疾的“死人枕及席”，以及主治“鬼气”、“注忤”、“中恶”等疾的“古椽板”（即古冢中棺木，《圣济方》中称做“死人朽棺木”，用于疗治小儿夜啼症）等<sup>⑥</sup>。古人用这些与死者有关的物

① 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133页。

② 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第502页。按，严健民《五十二病方注补译》（中医古籍出版社，2005年，第122~123页）依《考释》及《五十二病方》中记载的治疗“痂”疾的用药有“死人胫骨”而于“死人头”后补一“骨”字。说虽可通，但不可取。“死人头”即死人头骨，其义已明，无需赘补一“骨”字。

③ （明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2961页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第66页。

⑤ 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第586页。

⑥ 分见李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第370、583、806页；尚志钧：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第193、392页；《圣济方》资料引自《本草纲目·木部》，见（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第2173页。

事作为驱邪疗疾的灵药，其信仰当源于交感巫术的思维原理。唐代医家陈藏器在《本草拾遗》中载有名医徐嗣伯用“死人枕”医治尸疰、石虺、眼痛等疾的医案及医理。原文说：

尝有姬患滞冷，积年不差，徐嗣伯为诊曰：此尸疰也，当以死人枕煮服之乃愈。于是往古冢中取枕，枕已一边腐缺，姬服之，即差。张景年十五岁，患腹胀面黄，众药不能治，以为徐嗣伯，嗣伯曰：此石虺耳，极难疗，当取死人枕煮服之，得大虺虫，头坚如石者五六升，病即差。沈僧翼患眼痛，又多见鬼物，嗣伯曰：邪气入肝，可觅死人枕煮服之，竟，可埋枕于故处。如其言，又愈。

时人王晏对嗣伯的疗法不解，问道：三病不同，而都用死人枕作为医治之药，且均将其治愈，这是什么原因呢？嗣伯回答说：

尸疰者，鬼气也，伏而未起，故令人沉滞，得死人枕治之，魂气飞越，不复附体，故尸疰自差。石虺者医疗既癖，虺虫转坚，世间药不能遣，所以须鬼物驰之，然后乃散，故令煮死人枕服。夫邪气入肝，故使眼痛而见网两（按，即魍魎，水神名），须邪物以钩之，故用死人枕之，气因不去之，故令埋于冢间也<sup>①</sup>。

从徐嗣伯的解释可知，“死人枕”之所以被古代医家用作治疗因鬼气所致的“尸疰”、因邪气入肝引发的“眼痛”以及世间药不能遣的“石虺”等疾的灵药，都是出于古人将“死人枕”看做是邪物、鬼物的认识。从现代科学的认知角度讲，这些都是基于相似律法则之上的错误联想，正所谓“以邪驱邪”。由此推知，帛书《五十二病方》中用作疗疾之药的“死人头”、“死人胫骨”等虽与“死人枕”的疗治对象不同，但其信仰原理却相一致，此点毋庸置疑。

值得注意的是，世界其他地区的民众也有用死者的骨头或者任何其他感染了死亡的东西作为巫术活动中的灵物的信仰。如在加勒拉人那里，当一位年轻人要在晚上去求爱时，他就从坟里取来一小块泥土扔向他情人的屋顶，要恰好扔在她父母睡床的正上方。他以为这样一来，就可以防止她的父母在他与她幽会时醒来，因为那块坟土将使他们酣睡如死；爪哇的盗贼在他想要偷盗的房子周围撒上坟土，以便将屋内之人驱入酣睡；怀着同样的企图，秘鲁的印第安人撒死人的骨灰；罗塞尼亚的盗贼则从一根死人的胫骨里移走骨髓，把油倒入，再把油点燃，并举着这支“蜡烛”绕房三周，它将使屋里的居住者陷入死一般的沉睡<sup>②</sup>。若将这些资料所反映的信仰与帛书《五十二病方》上述用药的观念相联系，不难看出二者在信仰原理上是有着某些相同之处的。

① 尚志钧：《〈本草拾遗〉辑释》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第193页。

② 〔英〕詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》，（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第46页。

## 二、禽兽排泄物类

在动物类巫术灵物中，除了与人体有关的物事之外，以畜禽的粪便等物作为驱邪灵物的信仰也很常见。出土简帛资料所见用作巫术灵物的禽畜类排泄物主要有犬矢、豕矢、鸡矢等。

### （一）犬矢（即犬屎）

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》载有几则用犬矢来对付鬼魅的方法，其中有用犬矢自浴以除“鬼交”之疾者。如《诘咎篇》简文曰：

鬼恒从人女，与居，曰：“上帝子下游。”欲去，自浴以犬矢，𡗗（繫）

以苇，则死矣（三八背叁）。

这是说，患上“鬼交”之疾的女子，自己用狗屎洗浴身体，并在身体上系上苇草（或者用苇草击打患者身体），就可以将作祟的鬼魅治死。有用“犬矢”为丸投之以驱除者。如简文曰：

大神，其所不可𡗗（过）也，善害人，以犬矢为完（丸）（二七背貳），

操以𡗗（过）之，见其神以投之，不害人矣（二八背貳）。

这是说，“大神”之所是不能随便经过的，经过时常为其所害。若要经过其地时，带上预先准备好的用犬矢抟成的弹丸，遇见大神，就用犬矢为丸去投它，大神就被赶走了。也有用犬矢直接投之以禳除鬼魅者。如简文曰：

人毋（无）故而鬼祠（伺）其宫，不可去。是祖□游，以犬矢投之，不

来矣（四九背貳）。

这是说，鬼无缘无故窥视人的家室，没法赶走它，这是“祖□”在出游。用狗屎向它投去，它就不来了。

在帛书《五十二病方》中，犬屎还被用作治疗“癫”疾的用药。原文曰：

癫（癲）疾：先𡗗白鸡、犬矢。发，即以刀𡗗其头，从颠到项，即以犬矢【湿】之，而中𡗗鸡□（一一二），冒其所以犬矢湿者，三日而已。已，即孰（熟）所冒鸡而食之，□已（一一三）<sup>①</sup>。

此方大意是说，准备好一只白鸡和一些犬矢，当癫疾发作时，就在患者的头部由头顶到颈后部将用刀割开正中部的皮肤，将润湿的犬矢涂上去，然后割开鸡身，将其皮盖到涂上犬矢的部位上，经过三天以后，疾病就可治愈。患者愈后，可将覆盖的鸡皮煮熟后食

<sup>①</sup> 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第40页。

用，以巩固疗效。“癫”疾属于现代医学上所说的精神性疾病，但古人常将其看做是鬼魅作祟所致，这一点我们在前文中已有论及。此方用白鸡和犬屎为药，就是从白鸡和犬屎的辟邪信仰出发的。

用“犬矢”作为驱邪除魅的灵物，此类信仰在先秦文献中也有记载。屈原在《楚辞·天问》中曾发问道：“舜服厥弟，终然为害，何肆犬豕，而厥身不危败？”“犬豕”，按照闻一多先生的解释，“豕”借为“矢”，“犬豕”当即“犬矢”，也就是狗屎<sup>①</sup>。西汉末年的大儒刘向在《列女传·母仪传》“有虞二妃”条下，对屈原的发问做了艺术化的处理，用故事的形式把这件事说的更为明白：“瞽叟与象谋杀舜……时既不能杀舜，瞽叟又速舜饮酒，醉将杀之。舜告二女，二女乃与舜药注豕，遂往。舜终日饮酒，不醉。舜之女弟系怜之，与二嫂谐。”<sup>②</sup>这则故事的大意是说，瞽叟与次子象合谋，想要害死长子舜，但多次阴谋都未能得逞。于是，瞽叟又欲以请舜喝酒为名，准备将舜灌醉杀之。舜把这件事告诉了自己的两个妃子，二妃便用药合上狗屎先给舜洗了个澡，然后再去赴宴，结果舜饮酒终日也未醉。舜的妹妹很同情哥哥，与二嫂和好如初。闻一多先生说：“舜注矢以御醉，盖犹燕人浴矢以解惑。此其事虽不雅训，然以秽恶禳灾，今民间巫术犹多行之，以今推古，宜亦同然，固不必为舜讳也。”<sup>③</sup>舜的时代是否已有用犬矢禳灾的巫法，今已难以考证。但在战国时期，用畜禽的粪便禳灾除邪则是当时较为流行的习俗，闻一多先生所说的“燕人浴矢以解惑”的故事即见载于先秦文献《韩非子·内储说下》中。原文说：

燕人无惑，故浴狗矢。燕人其妻有私通于士，其夫早自外而来，士适出，夫曰：“客何也？”其妻曰：“无客。”问左右，左右言“无有”，如出一口。其妻曰：“公惑易也。”因浴之以狗矢。

一曰：燕人李季好远出，其妻私有通于士，李突之，士在内中，妻患之。其室妇曰：“令公子裸而解发，直出门，吾属佯不见也。”于是公子从其计，疾走出门。季曰：“是何人也？”家室皆曰：“无有。”季曰：“吾见鬼乎？”妇人曰：“然。”“为之奈何？”曰：“取五姓之矢浴之。”季曰：“诺。”乃浴以矢<sup>④</sup>。

无须赘言，在韩非子的笔下，燕人以犬矢御除邪魅的故事，已被作者以简洁的语言描绘成一幅形象逼真的犬屎驱邪图摆在我们面前了，读之不觉莞尔。

① 闻一多：《楚辞校诂》，（成都）巴蜀书社，2002年，第51页。

② （汉）刘向：《古列女传》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第6页。

③ 闻一多：《楚辞校诂》，（成都）巴蜀书社，2002年，第51页。

④ （清）王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》，（北京）中华书局，1998年，第245～246页。

## （二）豕矢（即猪屎）

出土简帛资料用以御除邪魅的灵物除了犬屎外，还见有用猪屎者。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中载有燔烧猪屎，用其烟来熏除邪魅的方法。原简文曰：

灶毋（无）故不可以孰（熟）食，阳鬼取其气。燔豕矢（五四背壹）室中，则止矣（五五背壹）。

“豕矢”，即猪屎。简文大意是说，灶无故不能煮熟食物，这是因为“阳鬼”把灶中的火气偷走了的缘故，只要在室中焚烧猪屎就可以禳除阳鬼而恢复灶的功能。秦简《诘咎篇》又曰：

人毋（无）故一室人皆垂（垂）涎（涎），爰母处其室，大如杵，赤白，其（五〇背叁）居所水则干，旱则淳。屈（掘）其室中三尺，燔豕矢焉，则止矣（五一背叁）。

这是说，一家人无故都流口涎，这是因为“爰母”待在房屋中作祟的缘故。禳治的方法是，只要在房屋中心的位置掘地三尺，并燔烧猪屎，人就不会再流口涎了。

以上用燔烧猪屎的方法驱除侵入人的住所中作祟的鬼魅，这与上文用狗屎御惑除魅的习俗虽然在形式上有所不同，但二者利用秽物作为驱邪除魅之灵物的出发点则是一致的，即其均是在神灵鬼魅惧怕秽物的迷信心理下所产生的。

猪屎除了直接用来对付作祟的鬼怪之外，人们还将它用来作为驱除那些导致人生病的病魔的武器。帛书《五十二病方》所载治疗“漆”疾的一方咒辞说：“呬！漆，天帝让你下来是漆弓矢的，现在你却让民众患上漆疮，所以要用猪矢来涂抹你。”<sup>①</sup>以猪矢作为驱赶漆鬼的武器，这也是古人认为鬼魅惧怕秽物信仰的反映。

## （三）鸡矢（即鸡屎）

在出土简帛文献中，鸡矢也被用作治疗某些疾病的灵药。如帛书《五十二病方》所载治疗“瘡”疾的医方文字曰：

取雄鸡矢，燔，以熏其瘡。□□□□□□□□鼠令自死，煮以水，□（三九九）布其汁中，傅之。毋【以】手操瘡（四〇〇）<sup>②</sup>。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第70页。



这是燔烧雄鸡矢，然后用熏法来疗痼疾。而古人把漆疮看做是漆鬼作祟所致，因此，在治疗因漆引发的皮肤性疾病的禁咒方中，常用猪矢、鸡矢和鼠壤土等秽物作为驱除漆鬼的武器。如帛书《五十二病方》所载治疗“漆”疮的一方咒辞说：“呬！你这个漆王，你不能漆甲兵，反而让人受伤，我要用鸡矢和鼠穴之土来涂你。”<sup>①</sup> 此处用鸡屎、鼠壤等物作为驱赶病魔的武器，即是出于秽物驱邪的信仰。

此外，在帛书《五十二病方》中，也有用羊屎作为疗疾灵药的。如人被兵刃所伤，可烧羊矢为灰，将其敷在伤口上即可<sup>②</sup>。也有将人的尿液与公羊矢合而治疗疥癣类皮肤病的，如疗痂疾时，将羊矢浸泡在小孩的尿液中一昼夜，然后敷于患处即可<sup>③</sup>。小孩的尿液与公羊矢均无治痂的疗效，将此二种不同类别的秽物结合用作治疗皮肤病的灵药，自然也是秽物驱邪观念的产物。

### 第三节 矿物类巫术灵物的应用

某些矿物类物事也常被人们用作对付鬼魅的灵物。见于出土简帛资料的矿物类灵物主要有土、石、沙、水等。

#### 一、黄 土

以黄土作为对付鬼怪的灵物，秦简《诘咎篇》中共三见，其驱除的对象分别为“粲迺之鬼”、“哀乳之鬼”和“地黠”。原简文说：

人毋（无）故室皆伤，是粲迺之鬼处之，取白茅（五七背貳）及黄土而西（洒）之，周其室，则去矣（五八背貳）。

鬼婴儿恒为人号曰：“鼠（予）我食。”是哀乳之鬼（二九背叁）。其骨有在外者，以黄土渍之，则已矣（三〇背叁）。

一室中，卧者容席以陷（陷），是地黠（蟹）居之，注白汤，以黄土室，不害矣（三一背叁）。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第69页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第27页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第63页。

“以黄土漬之”，即蒙盖上或撒上黄土的意思<sup>①</sup>。“白汤”，各家无释，吴小强先生语译为“白水”<sup>②</sup>。魏德胜先生依《汉语大辞典》用《水浒传》“白汤”例以为此处“白汤”即白开水<sup>③</sup>。上述简文说，“絜迓之鬼”好无故而毁坏人房中的财物，对付它的办法是，取白茅和黄土，然后环洒于房屋周围，絜迓之鬼就离开了；“哀乳之鬼”常向人喊着“给我吃的”。这是因其骨骼有裸露在外者，用黄土将其掩盖上即可；而一室人卧者连同席子一起陷下去，这是“地辟”居于房室中的缘故，在其所居处灌注白开水，然后用黄土堵塞上即可。

“土”乃万物孕育之本，古人多有用不同地方之“土”为驱邪疗疾之灵物者，前文已有征引。秦人僻居西北，用“黄土”对付鬼怪，可能一则出于对“土”的灵力的信仰，二则为其取用便利之故。

## 二、白 石

在秦简《日书》甲种《诘咎篇》中，白石被用作对付“遽鬼”的武器。原文说：

鬼恒召人出宫，是是遽鬼毋（无）所居，罔諱（呼）其召，以白石投之，  
则止矣（二八背叁）。

这是说，遽鬼常召唤人走出房屋，不要回应它的召唤，只需用白石投它就可以将其禳除了。白石驱鬼的信仰也见于葛洪《抱朴子》中，该书《登涉篇》云：“山中见吏，若但闻声不见形，呼人不止，以白石掷之则息矣。”敦煌本《白泽精怪图》也有类似说法<sup>④</sup>。用白石驱邪的观念可能与古人对于白石崇拜的信仰有关。

北方游牧民族多有尚白之俗，原来生活于我国西北一带的古羌族就曾有白石崇拜的习俗。裴文中先生早年在甘肃临洮寺洼山墓葬的发掘中，发现在人骨旁边及下面都有用大砾石随葬的现象<sup>⑤</sup>，其后夏鼐先生在此地的墓葬中也发现同样的葬俗<sup>⑥</sup>，说明远古时

① 此为刘钊先生的观点，见刘钊：《谈睡虎地秦简中的“漬”字》，《古汉语研究》1995年3期，第55～56页；吴小强先生语译为“用黄土洒上”。说见吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第143页；王子今先生认为，此处“漬”通“坟”，简文“以黄土漬之”，即以隆起的黄土掩盖。说见王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第430页。按，此处的“漬”为动词，而王先生以“漬”通“坟”，所举“坟”的例证则为名词，其对“以黄土漬之”的语译也似与原简文之义不合。不如刘、吴二氏之说可取。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第144页。

③ 魏德胜：《〈睡虎地秦墓竹简〉词汇研究》，（北京）华夏出版社，2003年，第85页。

④ 敦煌本《白泽精怪图》（伯2682）云：“山见吏，若但闻声，不见形，呼人不止者，以白石掷之，则息矣。”见李零主编、李申、杨素香点校：《中国方术概观·杂术卷》，（北京）人民中国出版社，1993年，第484页。

⑤ 裴文中等著：《甘肃史前考古报告初稿》（油印本），（北京）前地质调查所北平分所印，1948年，第7页。转引自夏鼐：《考古学论文集》，（北京）科学出版社，1961年，第27页。

⑥ 夏鼐：《考古学论文集》，（北京）科学出版社，1961年，第27页。

期居住在洮河流域的羌人有随葬以石的习俗。羌人从西北迁到岷江上游后，仍保存了古羌人崇拜白石的信仰。近年来在茂县南新乡别立寨发现的石棺葬中，白石一般都是被撒在石棺内人骨架上部，大白石放在人骨头部，小白石堆放在人头骨两侧<sup>①</sup>，这些是战国早期的墓葬，说明羌族的白石崇拜习俗是很早的。

西南一带的羌人原是游牧于西北地区的古羌族的一支，他们的白石崇拜习俗当与北方民族早期尚白的观念有关。赵卫邦先生曾说：“关于用牲的颜色，在游牧民族中是以白色或淡色为主。举例如亚枯特人和布尔亚特人都是用白马祭天……匈奴之刑白马为盟，契丹之用白马祭天、满族之献二白马于神，以及拓跋氏和元人之用白羊，都属于一类。”他又说：“在阿尔泰游牧民族中，据我所知，有四个白色的神。一是阿尔泰挹靼人的‘白色的最初之父’，二是阿巴坎糙粗人的‘白王’，三是亚枯特人的‘白色的主’，四是布尔亚特人的‘白色天神’……阿巴坎糙靶人有二神：‘白王’和‘黑王’。这乃是农业民族的代表明亮的月和不可见的月的二神。亚枯特人也是于‘白色的主’以外，还有‘黑色的主’。布尔亚特人的天神共有九十九位，其中五十五位是在西方的‘白色的天神’，是善的；四十四位是在东方的‘黑色的天神’，是恶的。其性质都和阿巴坎糙靶人的白王和黑王相同。”<sup>②</sup>这说明“尚白”和“黑白对应”曾是北方游牧民族相当普遍的信仰。因白色代表者善良、纯洁和光明，而石质又有坚硬的品性，它是早期人类狩猎时的重要武器，同时也是杀伤敌人的重要工具。

在古代人看来，各类鬼怪也有与人或禽兽一样的躯体，既然石块能打伤或打死人和禽兽，那么它也能打伤或打死各种鬼怪。基于石头的这种自然性能，又与北方游牧民族尚白的习俗相结合，这可能是早期羌人将白石看做是赋有灵力的神奇之物而加以崇拜的原因所在<sup>③</sup>。羌人墓葬中用大砾石作为随葬品，也当与其白石崇拜的信仰有关。而西北地区的秦人本为东夷民族，商代早期，该族中的一支进入关中西部。后为逐渐发展强大起来的周族所被迫，大概在武乙后期，这支秦人迁徙到甘肃礼县一带<sup>④</sup>，继续以游牧为生。其所生活地区原是古羌人的生存区域，用白石驱鬼的信仰，或是受到古羌人崇拜白石习俗的影响。另外，西迁后的秦人，也过着游牧的生活，居于犬丘的非子这一支秦人

① 钱安靖：《羌族原始宗教今昔》，《宗教学研究》1994年4期，第51~59页。

② 赵卫邦：《秦祠白帝解》，《赵卫邦文存》（上册），（成都）四川大学出版社，1989年，第39~40页。

③ 羌族史诗《羌戈大战》说羌人最初原居住于西北草原，后因天灾战乱而被迫迁徙，羌人九族各本四方，其中由阿巴白苟率领的一支迁到松潘平原，与一支称为“戈基”的民族发生冲突，双方相持多年，战争不断。羌人势弱，屡战屡败，死伤很多，后求助于天神木比塔，天神授羌人以白石和藤条为武器，方打败戈基人。羌人为报答神恩，于是商议以白石作为天神的象征而崇祀之。参见李绍明：《羌族以白石为中心的多神崇拜》，载宋恩常编：《中国少数民族宗教初编》，（昆明）云南人民出版社，1985年，第113~120页。此一传说中，羌人能够战胜戈基人，就是依靠天神授予的白石作为武器的。

④ 尹盛平：《西周史征》，（西安）陕西师范大学出版社，2004年，第77页。

还曾因善于养马而得到周天子的赏识。可能受西北游牧民族尚白习俗的影响,生活于西北之地的秦人自身逐渐也产生了尚白的观念。《史记·秦本纪》载,秦襄公护送周平王有功,平王封襄公为诸侯,赐之岐以西之地。襄公于是始国,用騊駼、黄牛、羝羊各三,祠上帝西畴。《集解》引徐广说云:“《年表》云立西畴,祠白帝。”《索隐》曰:“襄公始列为诸侯,自以居西畴。西畴,县名,故作西畴,祠白帝。”<sup>①</sup>《太平御览》卷九一七引《史记》云:“秦文公获若石于陈仓北阪城,祠之,其神或岁不至,或岁数来。”苏林注曰:“若石,白质其实。”<sup>②</sup>又,《史记·封禅书》载,秦德公卜居雍,“雍之诸祠自此兴,用三百牢于鄠畴”。《索隐》曰:“‘百’当为‘白’,秦君西祀少昊,牲尚白牢。秦,诸侯也,虽奢侈,僭祭郊本特牲,不可用三百牢以祭天,盖字误。”《封禅书》又载,秦以冬十月为岁首,故常以十月上宿郊见,“三年一郊,衣上白”。这里的祠白帝、祠白石、用三白牢于鄠畴,以及郊祭时“衣上白”等资料反映了早期秦人确有尚白的观念。秦简《诘咎篇》中用白石来驱除作祟的遽鬼,可能与此信仰有关。

### 三、火

秦简《诘咎篇》中以“人火”驱邪的用例有三,原简文曰:

有众虫袭入人室,是野火伪(为)虫,以人火应之,则已矣(三五背叁)。

到(四一背叁)雷焚人,不可止,以人火燔(燔)之,则已矣(四二背叁)。

云气袭人之宫,以人火燔(燔)之,则已矣(四三背叁)<sup>③</sup>。

另外,在秦简《诘咎篇》中,与火有关的还有燔人房屋的“天火”。原简文曰:

天火燔人宫,不可御(禦),以白沙救之,则止矣(四一背叁)。

这是说,“天火”燔烧人的房屋,不可抵御,用白沙来救火,火就灭了。“火”可分为自然之火和人工之火。《左传·宣公十六年》云:“凡火,人火曰火,天火曰灾。”见于秦简《诘咎篇》中的“火”有天火、人火和野火三种。其中致灾祟人的火是“天火”和“野火”,属于自然之火。而“人火”乃是为人所用之火。这里的“天火燔人宫”可能是雷击引发的火灾,故有“天火”之称。

“野火”是自然界的可燃物在一定条件下自燃所生。但在古人的观念中,野火也属鬼怪之列。因此,当有大群虫子侵入人房中时,古人便认为这是野火在作祟。禳除“野火”的办法是,只需以“人火”相对即可。这属于物类相伏的厌胜巫术方法。

① (汉)司马迁:《史记》(第1册), (北京)中华书局, 1982年, 第179页。

② (宋)李昉等撰:《太平御览》卷917, 第5页,《四部丛刊三编·子部》, (上海)上海书店, 1985年。

③ 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215页。

“到雷”，其义不可解。整理小组疑“到”读为“薊”，并引《尔雅·释詁》“薊，大也”，释“到雷”为“大雷”。学者多从之<sup>①</sup>。王子今先生提出不同意见，他认为此处的“到”字应与上条简文“以白沙救之，则止矣”连读。“到”字或通于“翟”，“翟”在这里的意思，可能是说“以白沙救之”当全面覆压火焰，方可以真正“止”熄其火<sup>②</sup>。其说可参。雷为天电，用人火来禳除焚人之雷，这仍属于厌胜巫术的禳治方法。

“云气袭人之宫”当指湿冷之雾侵入室中<sup>③</sup>，燃火以驱除，这应合乎自然之理。然在古人信仰中，可能是将此袭人宫室之云气看做非自然之物，是以要用可以避邪的人火来加以驱除。

此外，秦简《诘咎篇》中还提到当某人的妻妾或者朋友的鬼魂回来作祟时，可“以莎芾、牡棘枋（柄）热（爇）以寺（待）之，则不来矣”<sup>④</sup>。“热”，整理小组读为“爇”，释为燃烧。这也属于以火驱鬼的方法。莎芾、牡棘等物在古人信仰中本就有特殊的灵力，用它们作为火把来对付鬼魂，其威力自然不同寻常。

火与人类的生活密切相关，《初学记·器物部上》引西晋潘尼《火赋》言火能“博瞻群生，资育万类，盛而不暴，施而不费，其变无方，其用不匮……功用关乎古今，勋绩着乎百姓”<sup>⑤</sup>。火可以为善，给人带来光明、热亮；火也可以为恶，将一切焚烧殆尽。世界上许多民族都有崇拜火的习俗，并由此而产生许多有关“火”的信仰<sup>⑥</sup>。一些民族还将火看做光明、洁净的象征，是驱除一切妖魔的神<sup>⑦</sup>。据先秦文献的记载，我国先民很早就已有了用火驱邪的信仰。《吕氏春秋·本味》云：“汤得伊尹，拔之于庙，爇以燿火，衅以牺豭。”高诱注：“《周礼》：‘司燿掌行火之政令。’火者所以祓除其不祥，置火于桔皋烛以照之。”<sup>⑧</sup>又，《赞能》篇载，齐桓公迎管仲亦“祓以燿火，衅以牺豭焉”。高注略同。陈奇猷先生说：“‘爇以燿火’者，谓以苇束烧火置于权上而祓之也。”<sup>⑨</sup>这是上层贵族用火驱邪的习俗反映。秦简《诘咎篇》中多次提及用“人火”来对付某些鬼怪，说明当时一般民众也相信火具有驱邪、除恶的功用。

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第246页；吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第137页。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第437～438页。

③ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第439页。

④ 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213页。

⑤ （唐）徐坚等著：《初学记》（下），（北京）中华书局，2004年，第620页。

⑥ [英]詹·乔·弗雷泽著、徐育新等译：《金枝》（下），（北京）中国民间文艺出版社，1987年，第865～939页。

⑦ 何星亮：《中国自然神与自然崇拜》，（上海）上海三联书店，1992年，第375页。

⑧ （汉）高诱注：《吕氏春秋》，第141页，《诸子集成》（第6册），（上海）上海书店，1986年。

⑨ 陈奇猷：《吕氏春秋校释》（上），（上海）学林出版社，1984年，第748页。

## 四、灰

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中有五处提及用“灰”来对付作祟的鬼魅，这些鬼怪分别为丘鬼、虫豸、幼殇、不辜鬼、水亡伤。原简文曰：

人毋（无）故鬼昔（藉）其宫，是是丘鬼。取故丘之土（二九背壹），以为伪人犬，置藩（墙）上，五步一人一犬，罽（环）（三〇背壹）其宫，鬼来阳（扬）灰𡇗（击）箕以𡇗（噪）之，则止（三一背壹）。

杀虫豸，断而能属者，𡇗以灰，则不属矣（六二背壹）。

鬼恒羸（裸）入人宫，是幼殇死不葬，以灰𡇗之，则不来矣（五〇背貳）。

人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼处之。以庚日日始出时（五二背貳）𡇗门以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，狸（埋）野，则毋（无）央（殃）矣（五三背貳）。

人恒亡赤子，是水亡伤取之，乃为灰室而牢之（六五背貳），县（悬）以菹，则得矣；刊之以菹，则死矣；亨（烹）而食之，不害矣（六六背貳）。

“𡇗”，整理小组注曰：“𡇗，疑为‘渍’字之误。”刘乐贤按曰：“郑刚云：‘本篇𡇗字有施、布、敷之义，读为班、布。’郑说可从。”<sup>①</sup>吴小强说：“𡇗，疑为‘渍’字。或为‘喷’字。”<sup>②</sup>刘钊先生则认为，秦简中的“𡇗”字应读作“垒”，用作“蒙盖”“覆被”之义。“𡇗以灰”、“以灰𡇗之”即“蒙盖或撒上灰”之意，“𡇗门以灰”是说把门蒙上或撒上灰，“以黄土𡇗之”，即“用黄土盖上”的意思<sup>③</sup>。按，灰为致轻之物，常可通过扬、撒的方法使用。是以“𡇗”字的意思，刘钊先生的观点可从。“灰室”，整理小组注：“灰室，似指铺灰于室。”“牢”，圈禁。王子今先生认为，此处的“室”或许即“窒”。窒碍、窒塞、窒阂，都有遏制之义，正与下文“牢”相呼应<sup>④</sup>。从文义推之，整理小组的说法较为可取。

就以上简文言之，用“灰”来对付各种鬼怪，具体使用方法不一，有扬、撒、铺等不同方式。如对付“丘鬼”的办法是先用故丘之土做成土偶人、土偶犬环布于房室外围的院墙上以为防御，等丘鬼再来时，就扬灰并击打簸箕大声呼喊以恫吓驱除之。这里的扬灰应是直接将灰撒向丘鬼；而对付那些被砍断身体而又能连接起来的“虫豸”，

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第239页。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第135页。

③ 刘钊：《谈睡虎地秦简中的“𡇗”字》，《古汉语研究》1995年3期，第55~56页。

④ 王子今：《秦法“弃灰于道者”试解——兼说睡虎地秦简〈日书〉“鬼来阳（扬）灰”之术》，载周天游主编：《陕西历史博物馆馆刊》（第8辑），（西安）三秦出版社，2001年，第83~90页。

是“漬以灰”，即用灰撒在虫豸的断体处；对付作祟的“幼殇鬼”，是对其未被埋葬的遗骨“以灰漬之”，即在其遗骨上撒以灰；对付“不辜鬼”的办法是选取庚日日始出时“漬门以灰”，即撒灰于门上；对付常导致人家幼子死亡的“水无伤”的办法，是先用灰铺盖房室地面以为圈禁，然后用茜草做成笱帚来打它。

用“灰”作为对付各种鬼怪的武器，是出于鬼怪怕灰的信仰。前引杜台卿《玉烛宝典》卷一引《庄子》云：“斩鸡于户，悬韦（苇）炭（索）于其上，插桃其旁，连灰其下，而鬼畏之。”《艺文类聚》卷八十六引《庄子》则云：“插桃枝于户，连灰其下，童子人不畏，而鬼畏之。”两书所引《庄子》佚文虽于文字上略有出入，但对于鬼畏灰的记载则相同。据晋人干宝《搜神记》所载，秦人有关鬼魅畏灰的信仰可溯及秦文公时。该书卷十八云：

秦时，武都故道有怒特祠，祠上生梓树，秦文公二十七年，使人伐之，辄有大风雨，树创随合，经日不断。文公乃益发卒，持斧者至四十人，犹不断。士疲，还息；其一人伤足，不能行，卧树下，闻鬼语树神曰：“劳乎？攻战！”其一人曰：“何足为劳。”又曰：“秦公将必不休，如之何？”答曰：“秦公其如予何。”又曰：“秦若使三百人，被发，以朱丝绕树，赭衣，灰塗伐汝，汝得不困耶？”神寂无言。明日，病人语所闻。公于是令人皆衣赭，随斫创，塗以灰，树断。中有一青牛出，走入丰水中<sup>①</sup>。

此处以灰塗树创处使其不复合，这与秦简《诘咎篇》中通过漬灰来禳治“断而能属”类虫豸的方法也可相互参证。因鬼怪畏灰，故后世尚有以“灰”避归煞的习俗。《颜氏家训·风操》载当时世俗避“回煞”的迷信说：“丧出之日，门前然火，户外列灰，被送家鬼。”“户外列灰”，即布灰于户外以辟除回煞之鬼魂。宋人洪迈《夷坚乙志》卷十九“韩氏放鬼”云：“江浙之俗信巫鬼，相传人死则其魄复还，以其日测之，某日当至，则尽室出避于外，名为避煞。命壮仆或僧守其庐，布灰于地，明日，视其迹，云受生为人为异物矣。”又，《夷坚支志乙》卷一载，董成二郎得气疾而死，“既敛，家人用俚俗法，筛细灰于灶前，覆以甑，欲验死者所趋”<sup>②</sup>。户外撒灰辟回煞的习俗在我国北方一些地区至今仍有保存。陕南一带乡间每遇村中有人去世（尤其是对那些非正常原因而死亡者），在出丧当日，村口要用灰<sup>③</sup>圈起来，家家户户于院外、门前甚至窗下也要用灰画成半圆状，乡人相信这样做即可阻止死者的鬼魂入而有害。而我国的布朗族在

①（晋）干宝撰、汪绍楹校注：《搜神记》，（北京）中华书局，1979年，第216页。此一故事又见于《水经注·渭水》，但言出自《列异传》。其中“随斫创，塗以灰”一句，《水经注》作“随斫以灰跋”。

②（宋）洪迈著、何卓点校：《夷坚志》（第1册），（北京）中华书局，1981年，第352、800、801页。

③ 陕南民俗中用来辟邪的“灰”有草木灰和石灰（即石灰岩经加热煅烧而成的粉状物）两种。今多以石灰为之。然用石灰作为辟邪物的习俗要晚于用草木灰，应是“草木灰”辟邪信仰的衍化。

埋葬死者时，棺材由东门出去，足南头北，一路上撒草木灰以便驱鬼<sup>①</sup>。这实际上也是基于鬼祿畏灰信仰的民俗事象。

此外，灰能辟邪的观念在我国的一些传统习俗中也有保留。我国旧时有于阴历十月一日祭享死者的民俗，每至此日，家家要剪五彩纸为衣，于门前画灰圈而烧之，谓之“送寒衣”。如乾隆二十四年《温县志》载：“十月朔，不上墓，夜用□□□圈于大门外，制五色纸寒衣并纸钱焚之。”嘉庆十五年《浞池县志》载：“十月初一日，城隍出巡。俗或剪纸为衣，晚于门外置灰圈焚之。”同治四年《郟县志》载：“十月朔日，以纸为衣，长尺许，焚祖考主前，或以灰画地焚之，谓之‘献寒衣’。”<sup>②</sup> 陕南一带至今仍有此俗，只是所焚者非纸衣而是纸钱，并要随祭以饭食。当焚纸钱于灰圈中时，即将祭饭迎火抛洒，相信这样可使死者在阴间有饭吃，有钱花而不至有饥寒之苦。而之所以要将纸钱、纸衣、祭饭在各自所画灰圈中焚烧或抛洒，这可能是相信灰圈可以保护祭献给家鬼的东西不会为外鬼、野鬼抢夺去。

“灰”能辟除鬼怪的信仰当与早期先民对“火”的崇拜有关。王子今先生曾援引弗雷泽《金枝》一书中世界各地先民有关“火”和“灰”的习俗后指出，“灰”的神秘功用，可能与人类最初使用火的时代的某些观念有关。许多民族有关于“火的起源”的神话传说。在“火”的争夺和传递过程中，常常有鸟类、蛙类处理“跌落的燃灰”、“散落的余烬”的情节。它们或是“拾取”这些“燃灰”，或是“熄灭”这些“余烬”。可见，在人类最初的意识中，“灰”与“火”相类似，具有可以为善亦可以为恶，可以为益亦可以为害的双重的宗教文化品性<sup>③</sup>。火有辟邪的功能，这是世界各民族共有信仰。而灰为火烬，自然也就含有与火一样的灵力。中外用灰驱邪的方法虽不尽相同，但其依据的习俗原理却是一致的。

另外，秦简《诘咎篇》中尚载有用“沙”、“水”、“碎瓦片”等物来对付各种鬼怪的方法。如寒风在屋中只有一人时进入人房中，用沙撒它即可<sup>④</sup>；“天火”燃烧人的房屋，不可预防，用白沙来覆压它即可<sup>⑤</sup>；“地辞”居于室中，使一室中卧者连同席子一起陷下去，只需用白汤（即白开水）灌注其处，然后用黄土堵塞即可（这实际上只是人们日常生活中用热水杀虫方法的翻版）<sup>⑥</sup>；“天鬼”常无故给人东西，只需用水洗灌

① 宋兆麟：《巫观——人与鬼神之间》，（北京）学苑出版社，2001年，第41页。

② 以上所引资料分别见于丁世良、赵放主编：《中国地方志民俗资料汇编》（中南卷），（北京）书目文献出版社，1991年，第77、280、194各页。

③ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第361页。

④ 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213页。

⑤ 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215页。

⑥ 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215页。



它即可（此处用水作为对付天鬼的武器，是因为水在古人信仰中也具有避邪的功用<sup>①</sup>）；“碎瓦片”在《诂咎篇》中是用来对付作祟的“欬鬼之气”的工具，简文说，人饲养的六畜无故都死掉了，这是欬鬼之气侵入作祟的结果，对付的方法是“乃疾癰（糠）瓦以还□□□□已矣”<sup>②</sup>。“癰”，整理小组注读为“糠”，并释为“碎”。“疾癰（糠）瓦”大意当即迅速打碎瓦。其后简文残缺，但从“还”字推测，可能是将碎瓦片环绕畜圈以为防护的意思。

## 第四节 日常祭、用品类巫术灵物的应用

### 一、食、药用物类

某些特殊的食物或药用物也常被古人用来作为驱鬼疗疾的灵物，见于出土简帛资料者有黍、脩（漘）康（糠）、祭饭（死者爨、祠空中黍脰）、沙人（砂仁）、黍肉、丘下之莠等。如睡虎地秦简《日书》甲种《诂咎篇》云：

人毋（无）故而弩（怒）也，以戊日日中而食黍于道，遽则止矣（五六背貳）<sup>③</sup>。

这是说，人无故而发怒，选取戊日太阳正中时，食黍于路即可停止发怒。“黍”是我国北方重要的粮食作物之一，取皮后又称做黄米。由此推知，戊日日中食黍于道以止怒的巫术方法应是北方民众的创造。

秦简《诂咎篇》又云：

鬼入人宫室，勿（忽）见而亡，亡（无）已，以修（漘）康（糠），寺（待）其来也，沃之，则止矣（五九背貳）<sup>④</sup>。

“脩康”，整理小组读为“漘糠”。“漘”，即米泔水。“糠”为谷类作物经杵舂后的外壳，今称米糠。本条简文说，鬼进入人的房屋，忽现忽隐，一直如此。等它再现身时，用米糠和米泔水浇它，它就不来了。前引周家台30号秦墓出土简文中载有“浴蚕”的巫方，所用浴蚕之物有“脩（漘）清”。“脩（漘）清”即澄清的米泔水。据此推测，在古人的信仰中，米泔水也是具有辟邪的灵物。

① 可参向柏松：《中国水崇拜》，（上海）上海三联书店，1999年，第36页；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215页。

② 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页。

③ 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214页。

④ 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214页。

“祭饭”是古人祭祀鬼神时所用之物。在出土简帛资料中，“祭饭”又有“𩇑”、“死者𩇑”、“黍𩇑”等不同称呼。周家台 30 号秦墓出土简牍资料载有祭祀“先农”及“出种”的仪式，施术者在祭祀完后要将祭饭带回来与猪血一起涂抹在粮仓上，相信这样做可以使自家的粮食丰产。同墓出土资料所载的另一条巫方则是用“户旁𩇑黍”经燔冶后杂拌在种子中播种，以此求得农作物将来颗粒饱满而无稗秕<sup>①</sup>，这是借助祭饭的特殊灵力来求得丰产的巫术方。而在马王堆汉墓帛书《五十二病方》中，祭饭则被作为治疗某些疾病的灵药。如治疗“𩇑（癰）”及“𩇑”疾的用药是“死者𩇑”<sup>②</sup>，治疗“牡痔”的用药是“内户旁祠空中黍𩇑”及“死人头”<sup>③</sup>。古人用祭饭作为丰产或医疗巫术中的灵物，这与该物是作为祭献给鬼神的祭品的特殊用途有关。由于祭饭是用来享鬼神的东西，根据交感巫术的法则，祭饭自然也就具有了特殊的灵力。

“沙人”即“砂仁”，其果仁可入药。秦简《诘咎篇》简文云：

人毋（无）故一室人皆疫，或死或病，丈（四三背壹）夫女子隋（堕）  
须（须）羸发黄目，是案案（是是案）人生为（四四背壹）鬼，以沙人一升  
揅其春白，以黍肉食（四五背壹）案人，则止矣（四六背壹）。

简文大意是说，一家人莫名其妙地都得了病，有的死了，有的病卧不起，男人、妇女的头发毛须脱落，眼睛变黄，这是案人生为鬼，用一升砂仁装满春白，用黍肉给案人吃，它就不再作祟了。这是用砂仁来禳除鬼魅作祟的方法。王子今先生指出，砂仁在传统医学中作为儿科或妇科用药，往往以两、钱、分计，而此处“沙人”作为巫术道具，竟多至一升。<sup>④</sup>那么，此处显然不是想发挥砂仁的药用来禳鬼。作为驱鬼活动中的用物，当有其特殊的巫术用意。

睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中还载有用“丘下之莠”（即生长于土丘下的杂草）来疗治“思哀弗忘”之疾的方法。原文曰：

人有思哀也弗忘，取丘下之莠，完掇其叶二七，东北乡（嚮）如（茹）  
之乃卧，则止矣（六四背壹）。

简文大意说，当人有思哀而无法忘掉时，可挖取土丘下的杂草，完整地摘取它的十四片叶子，面向东北方吃下去，然后躺下，就可将哀思忘掉。土丘下的杂草叶能够医治人的哀思病，这可能与患者服食的莠叶数量——“二七”以及服食时的方位——“东北方”

① 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 132～133 页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 51 页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 53 页。

④ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003 年，第 370～371 页。

的讲究有关。“七”或其倍数“二七”在古代先民的信仰中是一个具有神秘意义的数字，此处服食丘下之莠叶二七来治疗哀思不忘之疾，这与古人对数字“七”的神秘性的崇拜有关。此点我们后文再详述。

## 二、服用、器具类

服用、器具类物事作为驱除邪魅的巫具，见于秦简《诘咎篇》者有屨（屨）、女笔、箕、伞、鼓、铎、菑、良剑、铁椎、若（箬）鞭等。

“屨”，整理小组读为“屨”。按，“屨”即鞋子，字又通“履”<sup>①</sup>。《说文·尸部》：“屨，履也。”段注：“晋蔡谟曰：‘今时所谓履者，自汉以前皆名屨。’”《方言》曰：“屨、屨、屨，履也。徐充之郊谓之屨，自关而西谓之屨……履，其通语也。”帛书《五十二病方》中有“履下”，整理者注曰：“鞋底”<sup>②</sup>。“屨”作为驱鬼的武器，在秦简《诘咎篇》中多处见到。如简文云：

野兽若六畜逢人而言，是票（飘）风之（五二背壹）气，𡗗（击）以桃丈（杖），绎（释）屨（屨）而投之，则已矣（五三背壹）。

人毋（无）故而𡗗（发）桥若虫及须（须）𡗗（眉），是是恙气处之，乃𡗗（煮）（六〇背貳）𡗗（贵）屨以纸（抵），即止矣（六一背貳）。

凡鬼恒执匱以入人室，曰“气（气）我食”云，是是饿鬼。以（六二背貳）屨投之，则止矣（六三背貳）。

凡有大票（飘）风害人，𡗗（释）【屨】以投之，则止矣（六四背貳）。

票（飘）风入人宫而有取焉，乃投以屨，得其所（五七背叁），取盎之中道；若弗得，乃弃其屨于中（五八背叁）道，则亡恙矣。不出壹岁，家必有恙（五九背叁）<sup>③</sup>。

以上简文大意分别是说，野兽或六畜逢人而言，这是飘风之气在作祟，用桃木杖击打它，然后脱下鞋子投它，它就停止了；人无缘无故而头发眉毛胡须卷曲如虫子一般，这是疾病之气在作祟，把麻鞋煮后投它，它就停止了；凡鬼常手拿竹制的淘米器进入人的房间，嘴里说着“给我吃的”等话，这是饿鬼作祟，用鞋投它，它就不来了；凡有大飘风危害人，可脱下鞋来投它，它就停止了；飘风进入人的房间拿走东西，可用鞋投它，将飘风取走的盎（盆或缶类瓦器）放置在中道。如果未能追回飘风所取之物，可将鞋子扔在中道，这样做可以保证无恙。否则，不出一年，家中必有祸咎。

① 高亨纂著、董治安整理：《古字通假会典》，（济南）齐鲁书社，1989年，第357页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68页。

③ 以上释文分别见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、214、214、214、216页。

另外，在帛书《五十二病方》所载治疗“𦵿（漆）”疾的禁咒巫术疗方中也有用鞋子者。施术者在念完咒辞后，要“以履下靡（磨）抵之”<sup>①</sup>。用鞋底来侧击患病部位以驱赶作祟的漆鬼，这也是将鞋子看做具有特殊灵力的物事。

从秦简《诘咎篇》简文内容看，古人用鞋子来驱除的邪魅除了“饿鬼”外，多与“气”有关，如“恙气”、“票（飘）风之气”、“票（飘）风”等。其中以鞋子来对付飘风的方法似更常见。唐释道世所撰《法苑珠林》卷四五引有一条《白泽精怪图》的资料，其中言及对付狼鬼的办法也是脱下鞋子来投掷它。原文大意说，丘墓之精名叫狼鬼，喜欢与人争斗不休，用桃木为弓、棘为箭、鸚鸟羽毛为箭羽组成的武器射它，它就化为飘风，然后再脱下鞋子来投它，即可将其制服<sup>②</sup>。此条资料又见于《太平御览》卷八八六，文字表述略有出入，但其用鞋子来对付飘风的方法则相同，且与秦简“诘咎”篇所载禳治飘风的方法也一致。

用鞋子或其他物事以投掷的方法禳治飘风的习俗，在笔者家乡陕南一带至今仍有遗留。笔者小时长于乡间，常见乡人用鞋子或手中所携之物投掷飘风（乡人称其为“旋风”），有时不及脱鞋或手中无物时，便直接向着飘风的中心连唾数下。笔者自己也曾这样做过，顷刻间飘风还真的就消失了。这种方法之所以能够奏效，应与飘风的形成有关。飘风是一种平地回旋而起的风，其形成的原因主要是因太阳光照使地面受热不均匀所致。当某处地面受热后，温度上升，该地上空空气减少，气压降低，而四周的温度相对较低，空气密度较大，这样导致空气从四周气压高的地方向中心气压低的地方流来，在流动过程中受地球转动的影响，使得从四周吹来的较冷空气围绕着受热的低气压区旋转起来，成为一个空气涡旋，这就是飘风。因其是平地回旋而起，故古人又称它为“回风”、“旋风”或“羊角风”。飘风的风速一般不大，但有时也可将地面的灰尘、乱纸等旋刮于空中飞舞。要使飘风消失，只需破坏其空气流动状态即可。古人投掷鞋子可禳除飘风的办法，原是现实生活中的偶然经验。但古人对飘风的形成原因并不清楚，常将它的出现看做是与鬼神活动有关的现象，以致有将其称为“鬼风”者<sup>③</sup>。当这种投掷鞋子等实物以破坏飘风形成条件的偶然经验在流传中被古人习俗化、神秘化，最后约定俗成，成为一种禳治飘风的专门性巫术手段。

“女笔”在《诘咎篇》中仅一见，其所禳治的对象是“恒从人游之鬼”。简文云：

鬼恒从人游，不可以辞，取女笔以拓之，则不来矣（四六背贰）<sup>④</sup>。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第68页。

② （唐）释道世撰，周叔迦、苏晋仁校注：《法苑珠林校注》（第3册），（北京）中华书局，2003年，第1389页。

③ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第238页。

④ 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214页。

简文大意是说，鬼常跟随人往游，没有办法摆脱。举其“女笔”向着它，它就不再跟随了。“女笔”具体何指？各家意见不一。整理小组注曰：“女笔，不详。”刘乐贤注引郑刚说云：“女笔读篲，妇女用的梳子。笔、篲阳入对转。”<sup>①</sup> 吴小强释“女笔”为“女子使用的毛笔。”<sup>②</sup> 王子今认为，从当时的文化普及程度考虑，很难想象普通民众能够在必要时轻易得到所谓“女子使用的毛笔”。因此，他说：“鬼多披发，或许与避忌梳篲的行为有关。”<sup>③</sup> 以“女笔”为“女子使用的毛笔”显乏说服力，然以“女笔”为“梳篲”的观点也只是一种推测而已，亦并无切实之佐证。但“女笔”当为女子所用之物似可断定。鬼怪为阴物，用女子特用之物来对付它，或许是古人基于同类相伏巫术法则的错误联想。

“伞”是遮阳或挡雨的用具，但有时也可用来对付鬼怪。秦简《诘咎篇》简文曰：

人過于丘虛，女鼠抱子逐人，張傘以鄉（向）之，則已矣（四五背叁）。

这是说，当人路过土丘时，有母老鼠携带幼鼠追逐人，只需张开“伞”对着它，它就停止追人了。此处的“伞”显然是具有辟除鬼怪的特殊灵力之物，其信仰原理我们在前文已有交代，此不赘述。

“鼓”在秦简《诘咎篇》中两次用到，其一法是用“人鼓”来对付鼓于人房中的“鬼鼓”。简文曰：

一室中有鼓音，不見其鼓，是鬼鼓，以人鼓應之，則已矣（三四背叁）<sup>④</sup>。

这是说，屋中能听到鼓音却又看不见鼓，这是鬼鼓，用人鼓来回应鬼鼓，鬼鼓声就停止了。以“人鼓”对应“鬼鼓”，这是模拟对抗性的巫术方法。另一法是将“鼓”与“铎”相配合使用来对付作祟的“上神”的。简文说：

人若鳥獸及六畜恒行人宮，是上神相（三一背貳），好下樂入，男女未入

宮者，𦔑（击）鼓，𦔑（三二背貳）铎，𦔑（噪）之，則不來矣（三三背貳）。

这是说，“上神”常喜欢伪装成人或鸟兽、六畜而穿行于人家中，对付它的办法是让未婚男女击鼓摇铃并大声噪呼以驱赶它，它就不来了。

“鼓”作为一种乐器，它在古人的生活中有着双重的功能：一是悦神娱人，二是驱疫逐鬼。古文献中对此多有所载。如《周礼·地官·司徒》载“鼓人”之职云：“以雷鼓鼓神祀，以灵鼓鼓社祭，以路鼓鼓鬼享……凡祭祀百物之神，鼓兵舞帔舞者……救日月，则诏王鼓。大丧，则诏大仆鼓。”《夏官》载“太仆”之职曰：“赞王鼓，救日月亦如之。”这是说，鼓人和太仆都有协助天子击鼓以救日月之职守。先秦文献多见古人

① 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994年，第242页。

② 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000年，第136页。

③ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第405～406页。

④ 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215页。

遇到异常天象（如日月食）或自然灾害（如大水）时要击鼓并用牲于社以求禳除的记载。如《左传·庄公二十五年》云：“夏六月辛未朔，日有食之。鼓用牲于社。”“秋，大水。鼓用牲于社、于门。”《春秋·庄公三十年》云：“九月庚午朔，日有食之。鼓用牲于社。”《春秋·文公十五年》云：“六月辛丑朔，日有食之。鼓用牲于社。”《谷梁传·庄公二十五年》载救日之法说：“天子救日，置五麾，陈五兵、五鼓；诸侯置三麾，陈三鼓、三兵；大夫击门；士击柝。言充其阳也。”不同等级者通过击打各种发声之物以救日，此即《周礼·地官》贾公彦疏所说的“声大异以救之”也。《初学记》卷四引《吕氏春秋·季冬纪》注曰：“前岁一日，击鼓驱疫疠之鬼，谓之逐除，亦曰雺。”<sup>①</sup>《路史·后纪五》注引《庄子》云：“游岛问于雄黄曰：‘逐疫出魅，击鼓呼噪，何也？’曰：‘黔首多疾，黄帝立巫咸，使之沐浴斋戒，以通九窍；鸣鼓振铎，以动其心；劳其形，趋步以发阴阳之气；饮酒茹葱，以通五藏；击鼓噪呼，逐疫出魅，黔首不知，以为魅祟耳。’”<sup>②</sup>《后汉书·礼仪志》载有驱鬼逐疫的“雺”仪，刘昭注引《汉旧仪》说：“方相帅百隶及童子，以桃弧、棘矢、土鼓，鼓且射之，以赤丸、五谷播洒之。”“土鼓”为何物？汉人郑玄已不清楚，他在《礼记·明堂位》注中说：“《礼运》云，土鼓，筑土为鼓也。”而在《周礼·春官·鼗章》下郑玄又引杜子春说云：“土鼓以瓦为匡，以革为两面，可击也。”以义推之，后说较为可信。“土鼓”作为两面蒙皮可以敲击的“陶鼓”，与今以木为匡而蒙皮者不同。《诂咎篇》中的鼓虽不知其为何物所制，但用它来对付鬼魅的方法则与当时的礼俗相合。“鼓”和“铎”都是能发出很大响声的器物<sup>③</sup>，因此，在用恫吓威胁法驱除某些鬼怪时，将此二物配合起来使用，可以制造出更为强大的威慑力，以收到恫吓驱除的效果。

利用恫吓法来驱赶鬼怪，除了使用“鼓”和“铎”外，《诂咎篇》中还有用“箕”的，“箕”即“簸箕”。简文说，“丘鬼”无故进入人的房室，禳治的办法是先取故丘之土做成土偶人、土偶犬环绕房屋，当做祟的丘鬼来时，再“扬灰毬（击）箕以噪（噪）之”，丘鬼就不再来<sup>④</sup>。“扬灰”是直接用水来对丘鬼发动攻击，而击打簸箕并大声噪呼的方法则与上文中的击鼓摇铃噪呼以驱除“上神”的手段相同，二者都是想

①（唐）徐坚等著：《初学记》（上），（北京）中华书局，2004年，第85页。

②（宋）罗泌：《路史》卷十四，第17页，《影印文渊阁四库全书·史部》，（台北）台湾商务印书馆，1986年。

③《说文·金部》：“铎，大铃也。军法：五人为伍，五伍为两，两司马执铎。”《书·胤征》：“迨人以木铎徇于路。”孔传：“木铎，金铃木舌，所以振文教。”《周礼·天官·大宰》载“小宰”之职曰：“正岁，帅治官之属而观治象之法，徇以木铎。”郑玄注：“古者将有新令，必奋木铎以警众，使明听也。木铎，木舌也。文事奋木铎，武事奋金铎。”金铎发出的声音虽大于木铎，但依郑注，金铎多用于武事，非普通百姓所用之物。且金铎的造价要高于木铎，是以一般民众使用的“铎”当以木铎为主。推测《诂咎篇》中用来驱鬼的“铎”亦应是木铎。

④ 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页。

借助击打器物 and 噪呼发出的强大声势来恫吓鬼魅，迫使其逃走，不再作祟。

秦简《诘咎篇》中用来对付鬼魅的器具还有“菹”。原简文曰：

人恒亡赤子，是水亡伤取之，乃为灰室而牢之（六五背贰），县（悬）以菹，则得矣；刊之以菹，则死矣；享（烹）而食之，不害矣（六六背贰）。

“菹”有两义，一是指一种名为“茜草”的植物；一是指用来扫污除秽的“刷子”。此条简文中用来对付“水亡伤”的“菹”是指用具有特殊灵力的茜草做成的刷子。刷子本是用来扫除污秽的器具，而根据错误的因果律，古人自然认为鬼魅也怕刷子。帛书《五十二病方》所载治疗“疣”疾的禁咒方中，有一方就是用“敝帚”作为扫疣的工具<sup>①</sup>。因此，当“水亡伤”作祟时，在房中悬挂“菹”就可将其捉到，而用“菹”来打它，它就死了。

此外，秦简《诘咎篇》用来对付鬼魅的良剑、铁椎、若（箬）鞭<sup>②</sup>以及帛书《五十二病方》中用象征性的模拟法来驱除病魔的柏杵、铁椎、筑（即杵）、斧<sup>③</sup>等物本身就是具有攻击性和杀伤力的器具，用它们作为攻击或恫吓鬼怪病魔的巫具，实际上是在现实生活中用来对付仇敌的武器的翻版。

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第39页。

② 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213～215页。秦简《诘咎篇》中用作驱鬼的武器尚有用桃木、棘木、桑木等具有辟邪性能的植物做成的桃木杖、桃木棒、桃木、棘椎、牡棘剑、桑木杖等，我们在前文有关植物类灵物的分析中已有论及，故此处不再赘述。这些器物本身就是攻击性的武器，又是用具有特殊灵力的植物制成，因此也就成为自古至今民间驱鬼辟邪活动中的常用巫具。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第49～50页。

## 第六章 战国秦汉简帛文献所见 其他巫术事象研究

在具体的巫术活动中，除了必要的巫具和施术者所要表达信息的巫术仪式之外，还有一些与之有关联的神秘事象，譬如对于巫术活动的时空、方位的选择和规定，对于一些神秘数字的频繁使用等，这些因素使得某些巫术活动更具有神秘性和复杂性。本章通过对这些神秘事象的分析，希望能够对我们了解此类巫术事象的信仰背景有所裨益。

### 第一节 巫术活动对时空、方位的选择

#### 一、巫术活动对时日的选择

巫术活动常有对具体时间的选择，这在出土简帛文献所载古巫方中很为常见。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》载，当人无故而内心伤悲时，可摘取一尺多长的桂树枝，从中折断，在“望之日始出”而食之，然后再吃早饭，就可以不再悲伤（六七背壹～六八背壹简），人为不辜鬼所祟时，在“庚日日始出时瀆门以灰”（五二背贰～五三背贰简），人无故而忧，可将抚摸过的桃梗“以癸日日入投之道”（五四背贰～五五背贰简），人无故而怒，以“戊日日中而食黍于道”，怒即可止（五六背贰简）。马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载巫术性质的医方中，也多有对于巫术疗法的具体时间的选择。如治疗名为“巢者”之疾时，施术者要“候天电而两手相摩”（六六行）。治疗“疣”疾的禁咒方共有6条，其中有3条要求施术者选取“月晦日”实施磨疣的仪式（一〇四行、一〇八行、一一一行），1条要求在“以月晦日日下舖时”进行（一〇五～一〇七行），而另一条则选取“朔日”进行，如果朔日恰巧是除日，则改在已望（即十五日后）进行（一〇九～一一〇行）。治疗“癰（癰）”疾时要求施术者“以辛巳日古（辜）曰”（二〇四～二〇五行），或“以辛卯日”（二〇八行）施术，或“以秆为弓，以瓢衣为弦，以葛为矢，以□羽□，旦而射”（二一四行），或“取桃枝东向者，以为弧……晦，壹射以三矢”（二二五～二二六行）。周家台30号秦墓出土的“浴蚕”巫术方中，要求浴蚕的时间是庚午日“日才始出时为之”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 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134页。



从上述资料来看,尽管在具体的巫术活动中,对于时间的要求并不完全一致,但朔日、月晦日是一月中的两个主要日段,而日出或日落前后则是巫术活动所选择的一天中的主要辰段。法国人类学家马塞尔·莫斯说:“(巫术)举行仪式的时间和地点有严格的规定。有些仪式只能在夜间,或者在夜间的某几个小时当中举行——比如,在深夜。有些则是在白天的某些特殊时段,如在日落或者日出的时候举行——这是两个专门的巫术时段。”另外,在“一月中的某些特殊日子很受欢迎,它们差不多都是由月亮的阴晴圆缺来决定。阴历日是普遍最适合施戒的日子”<sup>①</sup>。世界各民族的巫术活动虽然各具特色,但从这一点上看,不同民族的巫术活动在某些方面也存在着相类似的一些特征。

## 二、巫术活动对地点的选择

某些巫术仪式还强调施术地点的选择。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》是专门讲对付各种鬼魅的方法的一篇简文资料,其所对付的鬼怪,涉及人们生活的方方面面,但从总体上看,施术的主要场所多与人所生存的空间环境——房室有关。如“丘鬼”无故占据人的房屋,可取故丘之土作成土偶人、偶犬放置在垣墙上,五步置一人一犬,将房屋环绕起来(二九背壹~三一背壹简);夏天大暑时房室无故而寒冷,这是“幼蠱”呆在其中的缘故,取牡棘枝在房屋中炮考即可(五〇背壹~五一背壹简);灶无故不能煮熟饭食,这是“阳鬼”在作祟,可在屋中燔烧猪矢以去之(五四背壹~五五背壹简);人饲养的六畜无故而死,这是“欽鬼之气”在作祟,可用碎瓦片环绕其处即可(五六背壹~五七背壹简);人经常做恶梦,这是“图夫”在作祟,可将桑木杖靠在门内,而将黼扣于门外即可(四四背贰~四五背贰简);“游鬼”常进入人的房间,可用广灌草作成戟形而燔于室中即可(五一背贰简);“疠鬼”居于房中而使一屋中人皆患体痒之疾,燔生桐于室中即可(五二背叁简)。帛书《五十二病方》载治疗“疣”疾的禁咒方中要求施术者在月晦日下舖时,取鸡蛋般大的土块(男患者七块,女患者二七块)从南到北放置于房屋之后,然后在晚上时分到该处去举行巫术仪式(一〇五~一〇七行),或者于月晦日在寝室中磨患疣部位(一〇八行),或者在月晦日到室北口念咒辞并磨疣(一一一行);治疗“癰(癰)”疾的巫术疗法中,要求患者的同族将患者放置在东向的窗道外,然后进行象征性的敲打(一九七行);治疗“魅”疾的方法是将东向桃枝插在门户的两旁(四四二行)。周家台30号秦墓资料所载的丰产巫术仪式则在储藏农作物种子的地方举行<sup>②</sup>。

① [法]马塞尔·莫斯著、杨渝东译:《巫术的一般理论》,(桂林)广西师范大学出版社,2007年,第58页。

② 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页。

当然，对于某些具体的巫术活动中，施术者对于施术地点的选择也多有其针对性。如睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》载，人无故而怒，“以戊日日中而食黍于道”（五六背貳简）；飘风进入房中取人之物，可用鞋子投掷它，可找回东西，“取盎之中道”（即从中道取回盆或缶<sup>①</sup>）。如果找不到东西，“乃弃其屣于中道”（即可将鞋子丢在中道），这样就可以无咎恙了。否则，一年之内，家必有恙（五七背叁～五九背叁简）。此处的“中道”，王子今先生认为它可是举行祈祝仪礼的重要地点<sup>②</sup>。帛书《五十二病方》载有治疗“疣”疾的一条禁咒方，要求患者在月晦日到一个有水的废井旁扫疣（一〇四行）。而据睡虎地秦简《日书》及放马滩秦简《日书》所载，古人在为出行而举行的除道仪式时，多选取“邦门（或城门）处”作为仪式的举行地点。马林诺夫斯基说：“举行巫术也有一定的地点，在这里超自然的性质更是显然。坟墓，凶宅，圣地，灶堂，常是运用巫术之所。”<sup>③</sup> 莫斯说：“巫术仪式的实施往往是在远离住地的树林里，在黑夜里、在有阴影的角落，在房间的隐蔽处或者无论如何至少是在一些偏僻幽深的地点。”“墓地、十字路口、树林、沼泽、垃圾堆——全都是鬼怪可能出没的地方，也最频繁地在实施巫术时被选择。仪式还可以在村庄的交界、土地的边界上，在门槛、炉边、屋顶，在主梁、街道、路或者小径等任何地方，只要有特殊用途的地方举行。对这些地方最低的要求是他们跟仪式的目标要有些联系……如果该地方没有什么特别之处，那么巫师就可能以自己为中心画定一个巫术圆圈或者方形，也就是打上标记的空间，在其中他进行巫术的操演。”<sup>④</sup> 马王堆汉墓帛书《养生方》载有行宿卫身的两条巫方，施术者也正是在其留宿之地作“周画中”的禁咒活动的。

### 三、巫术活动对方位的选择

方位的选择也是巫术活动中的一个神秘现象。睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》载，人有悲伤哀痛的事情不能忘，可挖取长于丘下的杂草，摘下它的完整的十四枚叶子，面向“东北方”吃下去，然后躺下休息，就会忘掉哀思之事（六三背壹～六四背壹简）；而当人做了恶梦时，醒来后，要披发面向“西北”坐而进行祷告（一三背简）。

① 此条简文中的“盎”，整理小组注引《说文》曰：“盎，盆也。”各家多从之。然“盎”在古代亦可指“缶”一类的瓦器。《诗经·宛丘》曰：“坎其击缶，宛丘之道。”毛《传》云：“盎谓之缶。”《尔雅·释器》曰：“盎谓之缶。”颜师古注《急就篇》卷三曰：“缶盆盎一类耳。缶即盎也，大腹而敛口。盆则敛底而宽上。”说见（汉）史游撰、（唐）颜师古注：《急就篇》（《丛书集成初编》本），（北京）中华书局，1985年，第173页。是“盎”非必释为“盆”也。

② 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003年，第445页。

③ [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60页。

④ [法] 马塞尔·莫斯著、杨渝东译：《巫术的一般理论》，（桂林）广西师范大学出版社，2007年，第31～32、58页。

马王堆汉墓帛书《五十二病方》载有治疗“巢者”疾的禁咒方，要求施术者“候天电”时“向电祝之”（六六行）；治疗被毒蛇咬伤的一方要求施术者在念诵禁咒辞前，要左手拿着一瓢湮汲水，面向北方，向着病患者连走三个禹步（九七行）；治疗“瘥”疾时要求患者“以己巳晨，寝东向溺之”（一八三行）；在治疗“癰（癰）”疾的巫术疗法中，对施术者或患者多要求其“东向”，如其中一方是让患者的同族将其放置在东向窗外用椎作象征性的敲打（一九六～一九七行）。一方是令斩足者在清明日东向，用箒搦患者（一九八行）。一方则是在月十六日始毁日日未出时令患者“东向”，然后用铁椎对其作象征性的击打（二〇〇行）。一方是在日出时，令患者面向东立于屋檐下，而施术者西向施术（二〇六～二〇七行）。一方是施术者在辛卯日，面东向着太阳立于堂下施术。一方是让患者北首卧北向的屋中（二〇八行）。另外，在治疗“癰”疾时要求患者在朝日未出时东向唾之（三六九三七一行）；治疗“蛊”疾的巫方是“燔北向并符”（四三七行）。马王堆汉墓帛书《养生方》载有行宿的禁咒方，要求施术者东向念诵咒辞，然后再在其行宿之处画一圆圈（一九一行）；而在“行欲毋足痛”的禁咒方中，则需施术者南向禹步三，然后再念咒辞（一九五行）。周家台 30 号秦墓资料载有一些病方，其中“已龠方”要求患者“东首卧到晦，朔复到南卧。晦起，即以酒喷”（三一九～三二〇简）；治疗“病心”的禁咒方要求施术者在念完咒辞后，让患者南首卧，然后用左足在其患处做象征性践踏动作二七下（三三六～三三七简）；治疗“癰”疾的禁咒方要求施术者“操杯米之池，东向，禹步三”（三三八～三三九简）。同墓资料所载祭祀“先农”的仪式中，对施祭者的方位要求是“东向，三腧”（即面向东而祭三次）（三四七～三四八简）。对于用来疗疾的某些药物也有方位的要求。如睡虎地秦简《诘咎篇》中用来治疗女子为阳鬼所祟的药物是“北向口之瓣二七”（四七背貳～四八背貳简）。帛书《五十二病方》中用于治疗“身疔”疾的药物为槐东向本、枝、叶（四二六行）；而治疗“魃”疾的药物则为东向桃枝（四四二行）。

另外，在马王堆汉墓帛书《杂疗方》和《胎产书》所载藏埋胞衣的巫术方中，在埋胞的地点、方位上也有明显的要求。这一点前文已有交代，此不赘举。

## 四、巫术活动对时空、方位选择的信仰背景

从上引简帛资料内容看，在具体的巫术活动中，施术者常要通过对施术时间、地点、方位的选择来加强巫术仪式的效力。此种信仰应与古人对基于阴阳学说之上的天人感应式的宇宙观以及他们对某些神秘力量的崇拜等因素有关。

### （一）对阴阳学说的运用

阴阳学说是中国古代先民在对宇宙万物的运行规律进行长期观察和思考后做出的理

性总结，它最初是古人依照天文、天象的变化以及日月星辰之兆来“敬授民时”，用以指导农事生产的一套学说，后来为阴阳家所发挥，使之成为一套以术数、鬼神来预测祸福、占断吉凶的学问。《汉书·艺文志》对此一变化过程概括说：“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而事鬼神。”从出土简帛文献资料来看，阴阳学说已成为这一时期巫术活动所依据的理论之一。

根据阴阳学说，宇宙万物皆由阴阳二气组成，天地有阴阳，人体也有阴阳。而天地间阴阳二气的消长不但直接影响着宇宙万物的生长变化，而且也直接或间接影响着人体内阴阳二气的和谐与否。反之，人类也可采取一些巫术的手段来影响自然界二气的消长状态，如大磔旁椎、出土牛以送寒气、改火等巫术活动。《礼记·月令》、《吕氏春秋》、《淮南子·时则训》等书篇中还记载了古人在一年中的各月要禁止从事某些活动，以顺时气。这些都是基于阴阳学说而产生的天人合一、天人感应思想的体现。

从阴阳学说出发，古人认为时间、地点、方位也都有阴阳之别。从时间上讲，在一月中，朔日为月初阳生之时，晦日为月终阴尽之期，此二日为一月中阴消阳长的日段，这是古人根据月亮的圆缺规律来确定的。而在一日中，阴阳两气也始终处于彼此消长的运动变化中。具体来说，夜半的子时和白昼的午时是二气消长的两个极点。子时阴气由极盛开始转衰，阳气生发；午时阳气由极盛转衰，阴气渐长，所谓“阳生于子，阴生于午”<sup>①</sup>；从地点上讲，阳者，向阳也，阴者，背阳也。换句话说，就是太阳能照到的地方为阳，反之为阴；从方位上讲，日出东方，故东方主阳，为阳气生发之所；日落于西方，故西方主阴，为阴气生发之处。而阳气主生，阴气主死。

古人认为人体生命活动的节律性与自然界的變化有着密切相关。因此，生时，“君子之居恒当户，寝恒东首”<sup>②</sup>。郑玄注曰：“当户，向明。东首，向生气也。”陈澧说：“向明而居，顺生气而卧。”<sup>③</sup>病时，要“寝东首于北牖下”<sup>④</sup>。孔颖达云：“此云东首……以东方生长，故东首向生气。”<sup>⑤</sup>死后，则复者执死者衣“升自东荣，中屋履危，北面三号”。孔颖达云：“‘北面三号’者，复者，北面求阴之义也，鬼神所向也。”<sup>⑥</sup>从上文所引简帛资料来看，巫术疗疾多选在“朔日”、“晦日”进行，而具体的时辰则以“旦”、“晦”两个时间段为主。此类时日中是阴气衰弱而阳气渐长之时，是有利于

① 《淮南子·天文训》。见何宁：《淮南子集释》，（北京）中华书局，1998年，第218页。

② 《礼记·玉藻》。见（清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，（北京）中华书局，1989年，第786页。

③ （元）陈澧：《礼记集说》，（北京）中国书店，1994年，第255页。

④ 《礼记·丧大记》。见（清）孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》，（北京）中华书局，1989年，第1128页。

⑤ （唐）孔颖达：《礼记正义》，第343页，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1571页。

⑥ （唐）孔颖达：《礼记正义》，第344页，《十三经注疏》，中华书局，1980年，第1572页。

进行驱邪除魅时间。因此，自然也就成为施术者在具体的巫术活动中所要选择的时段。张家山汉简《引书》所载“益阴气”方要求施术者“恒坐夸（跨）股，勿相悔食”<sup>①</sup>。“勿相悔食”，即是说不能择月终之日进食。因阴历每月最后一天，阴气殆尽，不利治疗“益阴气”<sup>②</sup>。这也是对阴阳学说的运用。巫术医疗活动在方位的选择上也同样反映了此一信仰。如在治疗“癩”、“痈”等疾的巫术活动中，施术者或患者常要面向东方，或在朝日未出时，东向而唾，这是因为东方为日出之所，是阳气生发之地，象征着光明、希望。施术者或患者面向东方举行仪式，可以吸纳东方的阳气或借助唾的动作来排除体内的阴邪污浊之气，从而达到治愈疾病之目的。而在治疗“疣”、“蛊”等疾的巫术仪式中，施术者常要通过象征性的摩擦或击打的动作将作祟的病魔驱赶到北方去，或向着北方来焚烧巫符。北方乃幽阴之所，是阴邪之气生发之地。在古人的观念中，北方自然也是鬼魅邪魔的集聚处。在巫术疗疾的活动中，施术者面向北方来施术，目的在于将病魔送回其所在之地。

由上述分析，我们可以看到，在战国秦汉时期巫术活动中，对于巫术活动的时、空选择已受到阴阳学说的极大影响。当然，巫术作为一种虚假的技术，一种人类企图借助神秘力量来控制或影响外部空间或他人的活动，在万物有灵观的束缚下，它常也需借助某些神秘的力量，遵循某些特定的规律来达到其目的。因此，在具体的巫术活动中，巫术活动的参与者对于时地、空间的选择，也常受到施术者对某些神秘力量的崇拜信仰的约束。

## （二）对神秘力量的崇拜

在具体的巫术活动中，巫术活动的参与者对于时空、方位的选择，多与他所要借助的神灵所在的时空、方位有关。如在帛书《五十二病方》所载治疗“巢者”的禁咒方中，施术者选择雷电时面向雷电的方向两手相摩，其目的是相借助雷电的力量来驱赶病魔（六六行）；在《养生方》所载行宿巫术方，施术者要东向念诵咒辞，是为了祈请“东君明星”为其行宿时的保护神（一九一行）。在周家台 30 号秦墓出土医简所载治疗龋齿疾的禁咒方中，施术者要面对“东陈垣”施术，这是为了祈请东陈垣神为其除去龋齿之疾（三二六～三二八简）。而在水天放马滩秦简甲种《日书》所载为出行而进行的除道仪式中，施术者要“向北斗，质画地”（六六号简），这则是为了借助北斗神灵的威力来确保其出行的平安。

此外，基于巫术活动自身的神秘性，从交感巫术的法则出发，巫术活动本身也有一些特殊的时间要求和地点、方位的限制。如莫斯所说，其最低要求是它们要跟仪式的目

<sup>①</sup> 张家山二四七号汉墓竹简整理小组：《张家山汉墓竹简（二四七号墓）》（释文修订本），（北京）文物出版社，2006 年，第 179 页。

<sup>②</sup> 高大伦：《张家山汉简〈引书〉研究》，（成都）巴蜀书社，1995 年，第 135 页。

标有关联<sup>①</sup>。这一点，我们在上文中已有大量相关资料的赘列。譬如，在用转嫁移除法疗疾的过程中，接触过患者的媒介物要扔到废弃的丘井或渊泽中，或者抛掷于人来人往的十字路口。抛掷于废弃的丘井、渊泽或十字路口，这都是为了将患者自身的病魔移掉或转移给他人。在出行前的除道仪式中，施术者要选择城门口为其施术的地点，这是因为城门是人所熟悉的空间与不熟悉的空间的临界点，也是出行的起点，因此与出行的安全有着密切的联系。而在行宿途中，施术的地点自然要选在宿地的周围，这是为了保证自身行宿的安全。可见，施术者在巫术活动中对时空、方位的具体选择，有时是与巫术活动所要达到的目的有着内在的必然联系，它并不是随意进行的。

## 第二节 巫术活动中的神秘数字

在具体的巫术疗疾的活动中，施术者除了对时间、地点、方位有特殊的要求外，有时还要对巫术仪式中象征性动作的次数或用药的剂量等有严格的规定。如在出土简帛文献所载禁咒巫方中，多次出现对数字“七”及其倍数“二七”<sup>②</sup>等的运用。

### 一、数字“七”及其倍数在巫术疗法中的运用

在简帛所见禁咒巫术方中，施术者在禁咒辞前后多要进行一些象征性的摩擦、击打或唾的动作。而这些象征性动作多有以“七”或“二七”为动量标准者。

#### （一）数字“七”在巫术疗法中的动量

##### 1. 象征性的摩擦次数

在出土简帛文献资料所载有关禁咒疗法的古医方中，施术者在念诵咒辞的前后常要进行一些象征性的摩擦动作。如帛书《五十二病方》所载治疗“巢者”之疾的禁咒方云：

① [法] 马塞尔·莫斯著、杨渝东译：《巫术的一般理论》，（桂林）广西师范大学出版社，2007年，第59页。

② “二七”即两个“七”，亦即“十四”，非指“二十七”。《吕氏春秋·审时》云：“菽，长颈而短足，其荚二七以为族。”高诱注：“二七，十四实也。”《周礼·考工记·匠人》：“夏后氏世堂，堂修二七，广四修一。”郑玄注：“夏度以步，令堂修十四步。”《黄帝内经·素问·上古天真论》：“女子七岁肾气盛……二七而天癸至。”缪启愉先生说：“古籍凡说‘二七’、‘三七’之类，概指二个七，三个七，非指二十七，三十七。”（说见缪启愉：《齐民要术校释》，中国农业出版社，1998年，第116页注文第7）其说甚确。出土简帛文献资料中的“二七”亦当如是解。

巢（臊）者：侯（候）天旬（電）而兩手相靡（摩），鄉（嚮）旬（電）祝之，曰：“東方之王，西方□□□□主冥冥人星（腥）。”二七而□（六六）。

“巢（臊）者”，整理小组注：“巢，疑读为臊。下面的‘人星’，疑读为腥。腥臊，指体臭。”<sup>①</sup>“二七而□”所缺字，李鍾文先生认为当补“已”字，“二七”，指念咒辞十四次。<sup>②</sup>根据文义，知此方是用禁咒法来治疗体臭类疾病的巫方。施术者用禁咒法来疗此疾，要选取有雷电之日，然后向着雷电的方向双手相摩，口中连念咒辞十四次，这是想借“东方之王、西方……”等神灵的神威来驱赶病魔，以求治愈体臭之疾。而该书所载治疗“疣”疾的禁咒方曰：

一，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（一〇四）。

“敝帚”，即破旧的扫帚。古人认为扫帚具有驱邪的功能。但这里的“敝帚”可能主要是用作转嫁移除病魔的巫具。施术者用“敝帚”在患疣部位象征性的扫十四次，然后口念咒辞，并将扫过疣的扫帚扔进废弃的水井中，预示着病魔被移走。《千金要方》卷二十三载有“去疣目方”数条，其中一方说：“每月十五日月正中时，望月，以秃笮帚扫三七遍”，此与帛书本方所载相近似，只是行巫术的时间与象征性的扫除次数略别。但其象征性扫除动作的次数仍是以“七”为参照的。帛书《五十二病方》又曰：

一，以月晦日之內後，曰：“今日晦，弱（搨）又（疣）內北。”靡（磨）又（疣）內辟（壁）二七（一〇八）。

“靡又内辟二七”，整理小组释作“磨疣内壁二七”。“内”指寝室。从咒辞内容看，“磨疣内壁二七”当指在寝室内的北墙上象征性地摩擦患疣部位十四次。又方曰：

一，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（檄）本若道旁蓊（箭）根二七，投（一〇九）泽若渊下。除日已望（一一〇）。

这是先用葵莖在患疣部位象征性地摩擦十四下，再念咒辞，然后再取茱萸根或者路边采

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第34页；李鍾文先生认为，“据‘牡痔’中有‘未有巢者’，与‘巢塞直者’的记述，都是‘虫蚀’之类的病证。”因此，“巢者，可能是虫蚀而有孔之类的病，或是其他外伤病感染后，疮孔中有虫一类的病证。”说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第82~83页；马继兴先生认为，本条祝辞中有“主冥冥人星（腥），故‘巢’病似指腋臭（狐臭）而言”。说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第387页。上说均有一定道理。“巢者”具体指何疾？尚待进一步讨论，本文暂依整理小组及马继兴先生之说，以“巢者”为体臭类疾病。

② 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第82页。

集的地肤根十四个扔到积水的池塘或水潭中<sup>①</sup>。前一“二七”是指用葵茎对患处部位的象征性摩擦的动量，后一“二七”则是用来转嫁疣目用物的物量。

另外，在帛书《五十二病方》所载治疗“癰（癰）”疾的医方中，有一方说：

一，癰（癰）者及股癰、鼠復（腹）者，□中指蚤（搔）二七，必瘳（二一三）。

“中指”前所缺字，彭坚先生认为可补为“以”字<sup>②</sup>。其说可从。此方文义是说，患癰（癰）、股癰、鼠復（腹）等疾的患者，只要用中指在患病处搔二七下，则其病即可治愈。用中指搔患病部位，这与中医疗法中的按摩有类似之处。然从其疗疾的手法及效果上看，前者显然含有极强的巫术性质。

## 2. 象征性的击打次数

古人认为某些疾病是因为鬼魅作祟所致，因此，在巫术疗疾的过程中，施术者除了象征性的摩擦动作以移除病魔之外，有时对患者或患病部位要进行象征性的击打动作，以示将作祟的病魔赶走。值得注意的是，其击打动作的动量也多以“七”或“二七”为标准。如帛书《五十二病方》所载治疗癰（癰）疾的禁咒方说：

癰（癰）：操柏杵，禹步三，曰：“賁者一裏胡，漬者二裏胡，漬者三裏胡。柏杵白穿，一母一□□（一九五）獨有三。賁者漬（腫），若以柏杵七，令某癰（癰）毋一。”必令同族抱□癰（癰）者，直（置）東鄉（嚮）窗道外（一九六），改椎之（一九七）。

“改”，整理小组注曰：“改，逐鬼。”吴润秋疑“改”字为“𠬪”字，作打、击、敲解。“𠬪椎之”，意即用木锥敲打疝部<sup>③</sup>。按，同书所载其他几条医方中尚有“以铁椎𠬪段之”（二二〇行）、“操布𠬪之”（二〇五行）等仪式，“改”正作击、打、敲之义。若释“改”为逐鬼，意虽可通，但颇凝滞，不如吴说流畅。“𠬪椎之”即“改之以椎”或“以椎改之”。“椎”在此处为捶击器具，具体指咒辞中的柏杵等物<sup>④</sup>。这是用柏杵

① 马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第423页。

② 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第144页。

③ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第137～138页。

④ 吴润秋释此处的“椎”为捶击具，如本条所述的柏杵（木锥）等，说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第138页；马继兴据《说文·木部》：“椎，击也”而释此处的“椎”为“叩击”之义，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第476页。按，“椎”即有动词“击打”之义，亦又名词“椎”（即器具）义。段玉裁《说文解字注》“椎”字下即云：“器曰椎，用之亦曰椎。”睡虎地秦简《日书·诘咎篇》中用来对付各种鬼怪的武器有“棘椎”、“铁椎”等，帛书《五十二病方》中治疗癰疾的巫具亦有“铁椎”，“椎”在这些地方正作名词。故此处的“椎”当指咒辞中的“柏杵”等物，是施术者用来击打患者患病部位的巫具。



等器具来敲打患者患病部位，以示驱赶病魔的象征性动作。击打的次数，应是咒辞中所说的“以柏杵七”，即以柏杵等捶击具在患症部位敲打七次。治疗“癰（癰）”疾的另一方文字说：

一，令斬足者清明東鄉（嚮），以箒赶之二七（一九八）。

“箒”，整理小组疑其指中空如箒的针，一说“箒”读为“踊”，是斩足者的假足。“赶”读为“捌”<sup>①</sup>。当以前说为是。“以箒赶之二七”，即让斩足者用针筒象征性的刺击患者患病部位十四次<sup>②</sup>。之所以要让斩足者来实施此一象征性的动作，可能是为了让作祟的病魔有参照物可循，意思是说，如果病魔不赶紧逃走，就要受到如斩足者一样的惩罚。又，治疗“癰（癰）”疾的禁咒方云：

一，瘳，以月十六日始毁，禹步三，曰：“月与日相当，日与月相当。”

各三；“父乖母强，等与人产子，独（一九九）产頽（癰）九，乖已，操蔑（鍛）石穀（擊）而母。”即以铁椎段段之二七。以日出为之，令頽（癰）者东鄉（嚮）（二〇〇）。

“以铁椎段段之二七”，即用铁椎在患病部位象征性的击打十四次。此方咒辞中明言引发癰（癰）疾的病源是某种病魔，故除用威慑性的咒辞加以驱赶外，施术者还要象征性的做驱赶的动作十四次。又方说：

一，以辛巳日古（辜）曰：“贲辛巳日，”三；曰：“天神下干疾，神女倚序听神吾（语），某狐豸非其处所，已；不（二〇四）已，斧斩若。”即操布段之二七（二〇五）。

此方同上，仍以癰（癰）疾为病魔作祟所致，故在威慑性的咒辞后，施术者要操布在患者患病部位击打十四次以驱邪。又方说：

一，以日出时，令頽（癰）者屋雷下东鄉（嚮），令人操筑西鄉（嚮），祝曰：“今日□，某頽（癰）九，今日已。某頽（癰）已□（二〇六），而父与母皆尽柏筑之颠，父而冲，子胡不已之有？”以筑冲頽（癰）二七。已备，即曰：“某起。”頽（癰）【已】（二〇七）。

“築”是一种器物，《广雅·释器》：“築，谓之杵。”段玉裁《说文解字注》“築”字下

① 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第49页。

② 吴润秋释为“用竹筒作假肢行走十四个跬步”，说见周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988年，第138页；马继兴认为，刖刑者的行步和癰病患者无关，故以义足走十四步的说法不成立，他释此句为“用中空如筒状的针去刺（象征性地）癰病病人十四次”，说见马继兴：《马王堆古医书考释》，（长沙）湖南科学技术出版社，1992年，第476~477页。马先生之说可从。但此处要让斩足者来完成此一象征性的击刺动作，可能含有某种特殊的象征蕴义。吴润秋先生指出：“斩足者在刑后缝合伤口时，腹股沟处皮肤筋膜牵拉向下，易患症。”（同上引书第138页）可参。

曰：“築者，直舂之器。”<sup>①</sup> 则“築”当即木杵。“衝”为冲击、碰撞之义。是“以築衝積（癰）二七”即用木杵在患積（癰）部位冲击十四次，这也是通过象征性的击打患者患病部位，以示将病魔从患者体内驱赶走的驱邪行为。

另外，在周家台 30 号秦墓出土简牍所见医书简中，有一条治疗“病心”的禁咒方也提及施术者在念完咒辞后，要让病心者南首卧，然后以左足践踏患病部位“二七”下<sup>②</sup>。这些都是在禁咒巫术疗法中对象征性的击打（或践踏）动作次数的要求。

## （二）数字“七”在巫术疗法中的物量

在巫术疗法用物的数量或用药的剂量上，也与“七”有着密切的关联。如睡虎地秦简《日书》甲种《诘咎篇》中载有两条用药物来驱邪疗疾的巫方，在用药的数量上，即以“二七”为标准。原简文说：

人有思哀也弗忘，取丘下之莠，完掇（六三背壹）其叶二七，東北鄉（嚮）如（茹）之乃臥，則止矣（六四背壹）。

女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之（四七背貳），以北鄉（嚮）□之辨二七，燔，以灰□食食之，鬼去（四八背貳）。

“掇”，《广雅·释诂》：“取也。”“完掇其叶二七”，即完整地摘下丘下之莠的叶子十四片。本方大意是说，有的人经常想一些悲伤哀痛的事情，老是忘不了，医治的办法是，可从土丘下生长的杂草上完整地摘取十四片叶子，面向东北方向吃下去，然后躺下睡觉，就可将哀伤之事忘掉了。生长在土丘下的杂草的叶子是否有此神奇药效暂且不论，单从其疗疾的药量上看，其强调要完整地摘取“二七”片叶子作为药剂，这本身就是富含神秘色彩的医方，以致有学者将它看做是中国古代心理疗法的早期实例<sup>③</sup>。上引第二段简文是用来治疗为阳鬼作祟而患精神类疾病的巫方。“北鄉（向）□之辨二七”一句中，“北向”后所缺字，刘乐贤疑为“牆”字。“辨”，疑读为瓣<sup>④</sup>。吴小强将其语译为“从北面的墙下采集来十四个花瓣。”<sup>⑤</sup> 这里也以“二七”瓣作为巫术疗法中用药的物量。

在周家台 30 号秦墓出土的被归入“病方及其他”类的简牍资料中，“七”或“二七”也多次出现。如治疗齿疾的“已齲方”简文说：

已齲方：以叔（菽）七，稅（脫）去黑者。操兩瓦，之东西垣日出所燭，

① （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988 年，第 253 页。

② 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 页。

③ 王子今：《睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证》，（武汉）湖北教育出版社，2003 年，第 384 页。

④ 刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，（台北）文津出版社，1994 年，第 242 页。

⑤ 吴小强：《秦简日书集释》，（长沙）岳麓书社，2000 年，第 142 页。

先狸（埋）一瓦垣止（址）下，復环禹步三（三二九）步，祝曰：“噉（呼）！垣止（址），苟（苟）令某螭已，予若叔（菽）子而傲之螭已。”即以所操瓦而盖□（三三〇）<sup>①</sup>。

“以叔（菽）七，稅（脫）去黑者”，即脱去外面黑皮的大豆七颗。它是禁咒疗法医治螭齿疾病的活动中用来进献给“垣址”神灵的实物数量。而在同墓出土简牍所载“浴蚕”的巫术方中，施术者在念完咒辞后，要用澄清的泔水一杯以及簪、赤叔（菽）等物投入适量的水中来浴蚕。“簪”即“皦”，整理者疑其即白石。“赤叔（菽）”即赤小豆。在用来浴蚕的白石及赤小豆二物的用量上，明确要求是“各二七”<sup>②</sup>。另一条用来检验女子贞操的巫方，其所选取的药物为守室（即守宫），对此物的数量要求也为“二七”只<sup>③</sup>。

此外，在巫术性疗法的用物数量上也有类似的要求。如马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载治疗“癰（癰）”疾的巫方说：

一，穿小瓠壺，令其空（孔）盡容癰（癰）者腎與臟，即令癰（癰）者煩夸（瓠），東鄉（嚮）坐於東陳垣下，即內（納）腎（二一七）臟於壺空（孔）中，而以采為四寸杙二七，即以采木椎竅（剡）之。一□□，再靡（磨）之。已竅（剡），輒接（二一八）杙垣下，以盡二七杙而已。為之恒以入月旬六日□□盡，日一為，□再為之，為之恒以星出時（二一九）為之，須癰（癰）已而止（二二〇）<sup>④</sup>。

“采”，整理小组注以为“采木椿”。则“以采為四寸杙二七”是说用采木椿做成四寸长的木桩二七个，这是施术者用来进行转嫁移除病魔的巫具。用这些木桩在患者患病部位作象征性摩擦后，将其全部（二七个）插在东陈垣下，以示病魔被移走了。以上的“七”或“二七”都是作为巫术活动中用物的数量标准而出现的。

### （三）数字“七”在巫术疗法中与男女性别的关系

#### 1. “七”的动量与男女性别关系

在禁咒术中，根据病患者的不同性别，则其象征性的摩擦、击打或唾的次数也有区

① 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页

② 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134页。

③ 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136页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第51页。

别。如帛书《五十二病方》载治疗“疣”疾的巫方说：

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（一一一）。

这是说，如果患者为男性，则摩擦患疣部位“七”次，如为女性，则摩擦患疣部位“二七”次。在治疗“漆”疾的禁咒方中，对于施术者的动量要求也有类似的性别区分。原帛书文字曰：

祝曰：“啻（帝）右（有）五兵，璽（爾）亡。不亡，泻刀為裝。”即唾

之，男子七，女子二七（三八一）。

“男子七，女子二七”，即施术者在禁咒辞后，根据患者的性别而进行的“唾”的行为次数，分别是男患者唾七次，女患者唾二七次。

## 2. “七”的物量与男女性别的关系

在巫术疗疾的活动中，对于患者性别的不同，巫术用物的物量或药物的剂量上也体现出各自的不同。一般来说，男子仍以“七”为标准，而女子则以“二七”为标准。如周家台 30 号秦墓出土医方资料说：

人所恒炊（吹）者，上橐莫以丸礬，大如扁（鵲）蝠矢而乾之。即发，

以酏四分升一（三二一）飲（飲）之。男子飲（飲）二七，女子欲〈飲〉七

（三二二）<sup>①</sup>。

根据整理者的意见，这是用来治疗哮喘病的医方。此方大意是说，患有哮喘病的人，当病发作时，用橐莫、礬石等药物配制而成的药物与四分之一升的某种液体一起服饮，服饮的次数是男子饮二七次，女子饮七次即可<sup>②</sup>。同批简牍资料所载治疗“段（瘕）”疾的医方说：

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（三二三）<sup>③</sup>。

“有方”为矛剑一类的锋刃器。“卒”，整理者读作“淬”，并引《战国策·燕策三》“太子预求天下之利匕首，得赵人徐夫人之匕首，取之百金，使工以药淬之”而释

① 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 128 页。

② 从其他各方所载情况来看，男女不同性别的患者在药物服用的次数或剂量上多是男子七，女子二七，尚未见有女子七，男子二七的用法，故疑此处的“男子饮二七，女子饮七”可能是“男子饮七，女子饮二七”之误。

③ 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 129 页。

“淬”为“染”<sup>①</sup>。按，《说文·火部》有“焠”字，并说“焠，坚刀刃也。从火卒声”。段注引师古说云：“焠谓烧而内水中以坚之也。按，火而坚之曰焠，与《水部》‘淬’义别，《文选》伪作淬，非也。《天官书》曰：‘火与水合曰焠。’”而“淬”字，《说文·水部》曰：“淬，灭火器也。从水卒声。”段注：“灭火器者，盖以器盛水濡火使灭，其器谓之淬。”<sup>②</sup>帛书《五十二病方》载有治疗“口口及癰不出者方”。原文曰：

以醇酒入口，煮胶，广□□□□□□□□，燔段（焠）□□□□（一五八）  
火而焠酒中，沸尽而去之，以酒饮病【者】，□□□□□□□□饮之，令  
□□□（一五九）起自次（恣）殴（也）。不已，有（又）复□，如此数。  
令（一六〇）<sup>③</sup>。

其“焠酒中”的制药方法与本方所说的“卒之醇酒中”相同，而“卒”字在帛书《五十二病方》中正作“焠”，与《说文》所载“焠”义也相合。故此方中的“卒”当读为“焠”而非“淬”。以“焠”法来制器或制药，这是我国古代先民在长期生活中的经验积累。古人在制作金属器物时，常先将金属制品加热到一定程度，然后浸入水、油等液体中，使其急速冷却，从而增加其硬度。而在制作某种药物时，常将某些固体类矿物（如磁石、自然铜、代赭石等）或兵器（如剑、刀等）经燔烧后浸入水、醋、酒等液体中，使该物的某种性能传入液体，从而制成具有某种特殊疗效的药物。《战国策·燕策三》所载的“淬”法是将匕首等兵器燔烧后用毒药来浸染，以使毒药留在匕首上。而本方的“焠”法则是将剑或有方等兵器的尖端放于火上烧灼后浸入醇酒中来制作药剂，这与《战国策》“以药淬之”的方法不同，故本方的“卒（焠）”字亦不可释为“染”。

本方大意是说，患“段（癰）”疾时，可将剑或有方等兵器的器端经燔烧后浸入醇酒中，然后服饮该种液体即可。在服饮次数或剂量上以男子七，女子二七为标准。

又，治疗龋齿（“已龋方”）的一条禁咒方说：

其一曰：以米亦可。男子【以】米七，女子以米二七（三三一）<sup>④</sup>。

此方是承接前一“已龋方”而言，原简文在前文中已有征引。前一方中的用物为“叔（菽）”，其数为“七”，它是禁咒疗法中施术者用来进献给“垣止（址）”神灵的物品。此方说“以米亦可”，这是说“米”也可作为禁咒巫术疗法中献给某一方神灵的象征性贡品。“男子以米七，女子以米二七”，即男性患者用米七粒，女性患者则用米二七粒，

① 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129页。

② （清）段玉裁：《说文解字注》，（上海）上海古籍出版社，1988年，第484、563页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第45页。

④ 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130页。

此亦反映了巫术用物的多少与患者性别的不同间有着密切的关系。这种信仰在古文献中也有类似记载。如葛洪《肘后备急方》卷二载“断温病令不相染”方说：“取小豆，新布囊储之，置井中三日出，举家男服七枚，女服二七枚。”又方：“鲍鱼头烧三指撮，小豆七枚，合末服之，女用豆二七枚。”<sup>①</sup>《齐民要术》卷二引《杂五行书》所载避瘟方曰：“正月七日，七月七日，男吞赤小豆七颗，女吞十四枚，竟年无病；令疫病不相染。”<sup>②</sup>孙思邈《千金要方》卷九《伤寒上》载“断温病令不相染著方”云：“常以七月七日男吞大豆七枚，女吞小豆二七枚。”<sup>③</sup>《大观本草》卷二十五引《产宝》“治难产方”曰：“赤小豆生吞七枚出，若是女，二七枚佳。”<sup>④</sup>李时珍《本草纲目·谷部》第二十四卷引《救急方》所载治疗“胞衣不下方”亦云：“用赤小豆，男七枚，女二七枚，东流水吞服之。”<sup>⑤</sup>上述医方对于男女服物数量的不同要求与出土简帛医方资料所载一致。

此外，在帛书《五十二病方》所载治疗“疣”疾的禁咒方中，施术者在巫术活动中疗治不同性别患者时，在巫术道具的数量上也有类似的要求。如其中一方说：

一，以月晦日日下舖（晡）时，取由（块）大如鸡卵者，男子七，女子二七。先【以】由（块）置室后，令南北【列】（一〇五），以晦往之由（块）所，禹步三，道南方始，取由（块）言曰由言曰：“今日月晦，靡（磨）尤（疣）北。”由（块）一靡（磨）□（一〇六）。已靡（磨），置由（块）其处，去勿顾。靡（磨）大者（一〇七）<sup>⑥</sup>。

“取由（块）大如鸡卵者”，这是施术者对用来摩擦患疣部位的巫具的形状要求。而“男子七，女子二七”则是施术者针对不同性别患者所选取的巫具的数量。此方也强调在用物的数量上是男性患者用“七”块，女性患者则用“二七”块。

## 二、药物剂量与“七”及其倍数的关系

在出土简帛医方资料中，对于药物的具体用量或剂量的要求，也常见到以“七”

①（晋）葛洪：《葛洪肘后备急方》，（北京）人民卫生出版社，1983年，第55页。按，“举家男服七枚，女服二七枚”一句原作“举家男服十枚，女服二十枚。”，唐代医家王焘《外台秘要方》卷四引此条作：“新布盛小豆一升，内井中一宿出，服七枚。”据此，疑《肘后》原方中的两“十”字均当为“七”字之误。

② 缪启愉：《齐民要术校释》，（北京）中国农业出版社，1998年，第116页。

③ 李景荣等：《备急千金要方校释》，（北京）人民卫生出版社，1997年，第341页。

④（宋）唐慎微著、（宋）艾晟刊订、尚志钧点校：《大观本草》，（合肥）安徽科学技术出版社，2002年，第743页。

⑤（明）李时珍：《本草纲目》（下），（北京）人民卫生出版社，2004年，第1511页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985年，第40页。

或“二七”为标准者。如周家台 30 号秦墓出土医简载有治疗“痿病”的医方说：

治痿（痿）病：以羊矢（屎）三斗，乌头二七，牛脂大如手，而三温煮（煮）之，洗其□（三二四），已痿（痿）病亟甚（三二五）<sup>①</sup>。

上条医方中，对于“乌头”一味药的用量要求是“二七”个。

马王堆汉墓帛书《五十二病方》所载治疗“瘡”疾的医方说：

一，取羸（蝸）牛二七，薤一扞（掎），並以酒煮而飲之（一八二）<sup>②</sup>。

“羸牛”即蜗牛。“羸牛二七”，即蜗牛十四枚。蜗牛是治疗“瘡”疾的药物之一，但十四枚的药量很难说有什么医学上的科学依据。

又，治疗“癰（癰）”疾的医方说：

一，以冥蚕种方尺，食衣白鱼一七，长足二七。熬蚕种令黄，靡（磨）取蚕种治，亦靡（磨）白鱼、长（二一五）足。节三，并以酖二升和，以先食饮之。嬰以一升（二一六）<sup>③</sup>。

“食衣白鱼一七”当指食衣白鱼“七”只。“长足”，据整理小组注知其为俗名呼为“喜子”的一种小蜘蛛。则此处的“长足二七”即指蜘蛛“二七”只。

帛书《五十二病方》中尚载有治疗“牝痔”的医方，其用药有“鮓（鯽）鱼如手者七”<sup>④</sup>，即如手掌般大的鲫鱼七只。又载有治疗“胸养（痒）”的医方，要求用于配置药剂的“石大如卷（拳）二七”<sup>⑤</sup>，即如拳头大的石头“二七”个。而帛书《养生方》所载制作用于刺激性欲的“药巾”的性学古方中，其中一方用物有“牡蛎首二七”<sup>⑥</sup>。“牡蛎首”，可能是指牡蛎蛄之头<sup>⑦</sup>。“二七”是对该物用量的要求，即牡蛎蛄之头十四个。

以上是出土简帛文献所载医方中对于某些药物的剂量或数量的规定，反映了“七”或“二七”在古医方中的运用也是较为广泛的。

由上述繁琐的资料征引和简单分析，我们可以看到，无论是在禁咒巫术疗法中，还

① 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 129 页。

② 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 47 页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 51 页。

④ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 55 页。

⑤ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 57 页。

⑥ 马王堆汉墓帛书整理小组编：《马王堆汉墓帛书》（肆），（北京）文物出版社，1985 年，第 108 页。

⑦ 周一谋、萧佐桃主编：《马王堆医书考注》，（天津）天津科学技术出版社，1988 年，第 284 页。

是一般的医学疗方中，“七”或“二七”是被经常运用来作为动量或物量的标准。这说明在中国早期医学中，“七”这一神秘数字很早就已进入人们的医疗信仰中，并且占据着非常重要的位置。

### 三、数字“七”的神秘文化意义分析

数字是人类对宇宙时空及其运动规律进行描述的感性符号。文化人类学的调查资料发现，在世界上许多民族的神话传说及民俗事象中，都可以找到一些神秘数字的踪影。尽管各地区、各民族所崇拜的数字不尽相同，但在原始人的思维中，“每个数都有属于它自己的个别的面目、某种神秘的氛围、某种‘力场’。因此，每个数都是特别地、不同于其他数那样地被想象（甚至可以说是被感觉）”<sup>①</sup>。以4为例，大多数北美印第安人部族给4这个数赋予的神秘意义超过了其他一切数。在他们的观念中，“所有的神都是4个一组地出现，他们全都按4个方位排列并被涂上每个方位所固有的颜色。这里可以见到4个熊神、4个豪猪、4个松鼠、4个身材高大的女神、4个年轻的圣徒、4只闪电鸟”，“希腊人划各端相等的十字，也是4这个数的自然崇拜的标记和符号”<sup>②</sup>。在斯台特鲁蒙特部族那里，“分娩后，母亲和婴儿至少要留在帐篷中4天，如果气候允许，这个时期还要拖长到8、12或20天，也就是拖长到萨里斯族印第安人的神秘的数4的各倍的天数”<sup>③</sup>。在温哥华岛，在举行巫医的成年礼时，“他站起来以后，必须向左边转四圈，接着他必须向前伸足四次，但不走出一大步。在走出门去以前，他必须照样走四步……吃饭时，每口不能嚼过四下，等等”<sup>④</sup>。此外，3、5、7等数字也在世界许多地区受到普遍的崇拜。如在印度、波斯、苏末、巴比伦、亚述、埃及、条顿、塞尔特诸族中，都以7为神秘数字，被用作象征上帝的数字<sup>⑤</sup>。无独有偶，在中国古代文化中，也有一些数字被频繁地使用，表现出其不同凡响的神秘性，上引简帛文献中多次出现的数字“七”便是其中之一。

当然，从古代典籍记载看，不独早期医学中已频繁使用数字“七”，而且在其他领域内，“七”的应用也很为广泛。如《尚书·舜典》有“七政”，《尚书·咸有一德》有“七世之庙”，《周易·复卦》云：“复：亨。出入无疾，朋来无咎；反复其道，七日来复。利有攸往。”《黄帝内经·灵枢经·卫气行》云：“天周二十八宿，而一面七星，四七二十八星。”《天元纪大论》云：“九星悬朗，七曜周旋。”“七曜”，即指日、月及

① [法] 列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1997年，第201页。

② [法] 列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1997年，第205页。

③ Hill Tout, “The Ethnology of the StatlumH of British Columbia,” J. A. I., xxxv. p. 140.

④ F. Boas, “The North-west Tribes of Canada,” Reports of the British Bssociation, p, 618 (1890).

⑤ 杨希枚：《略论中西民族的神秘数字》，《杨希枚集》，（北京）中国社会科学出版社，2006年，第427~439页。引文见该书第431页。



金、木、水、火、土五大行星。《庄子·应帝王》载有“混沌开窍”的神话故事，言“人皆有七窍，以视听食息，此独无有”，于是“日凿一窍，七日而混沌死”。《礼记·王制》载天子有“七庙”，而天子死，以“七日而殡，七月而葬”。《礼记·祭法》言“王为群姓立七祀”，“王自为立七祀”。《诗·摽有梅》：“摽有梅，其实七兮。”《诗·秦风》：“鸛鸣在桑。其子七兮。”《诗·节南山》：“虽则七襄，不成报章。”《大戴礼记·朝事》载诸侯之礼云：“执信圭七寸，纁藉七寸，冕服七章，建常七旒，樊纁七就，贰车七乘，介七人，礼七牢，其朝位宾主之间七十步，飧礼七献，食礼七举。”“七”在古代还常用来表示虚指的次数或时间。如《左传·文公十六年》载楚庸之战，楚人为麻痹庸人而“七遇皆北”；《庄子·庚桑楚》载南荣“七日七夜”而至老子之所；《史记·伍子胥传》载包胥立于秦庭，昼夜哭，七日七夜不绝其声，等等。

以上胪列，虽然只是其中极少的一部分，但我们可以看到，“七”不仅在中国早期的天文、神话、术数、文学等领域中被使用，而且在祭祀、丧葬、朝聘等礼俗中也被广泛地应用，说明“七”在中国古代文化中是有着其独特的文化背景。

但有些研究者认为，数字“七”在中国古代文化中很少使用，而且缺乏其特定的文化意义。如冯承均先生说：

考吾国之数字，以三、五之用为多，如三纲五常、三光五行之类是也。七

数为用较少，惟西域之人常用之，如七死、七生、七难、七宝、七音是也<sup>①</sup>。

廖育群先生就中印医学体系中对数字“七”的运用作了对比后也指出：

其一，印度医学运用数字“七”的范围比中国医学广……而在中国医学里，唯有咒禁疗法才见强调“七”。

其二，中国的咒禁之术（包括医疗及其他各种目的）虽然广泛应用与强调数字“七”，但没有自身的文化背景。不仅在天文、数学中见不到“七”有什么特殊意义，而且可以说在中国的神秘数字信仰（或称之为术数）体系中，一、二、三、四、五、六、八、九，皆有其特定意义，唯独“七”是例外。因而很难设想咒禁疗法能够脱离中国固有的传统文化，无本无源、无根无据地频繁使用“七”<sup>②</sup>。

从上文所引简帛资料看，数字“七”不仅在咒禁疗法中大量运用，而且在帛书《五十二病方》等所载医方的用药剂量中多有出现。后世医书如《华佗神方》、《肘后备急方》、《千金要方》、《外台秘要方》等也有大量例证可循<sup>③</sup>，说明数字“七”并非只有

① [法]沙畹、伯希和著、冯承均译：《摩尼教流行中国考·译序》，（上海）商务印书馆，1931年，第1页。

② 廖育群：《医者意也：认识中医》，（桂林）广西师范大学出版社，2006年，第89页。

③ 如《华佗神方》卷四载治“诸黄症神方”所用药物有“瓜蒂二七枚，赤小豆二七枚，秫米二七粒。”同卷治“急黄神方”用药有“赤小豆、丁香、黍米、瓜蒂各二七枚。”其他各书所载医方用药剂量以“七”或“二七”为标准者甚多，文烦不引。

禁咒疗法中才强调“七”。另外，从上引古文献资料来看，数字“七”在中国传统文化中是一个应用非常广泛的数字，它与其他数字一样，在中国的神秘数字体系中是有其独特的文化蕴意的。

美国人类学家查·威尼克曾将一些在特定文化中经常出现于不同场合的数字称为“模式数字”<sup>①</sup>。芮逸夫先生在其主编的《人类学》中对此其进一步阐释说：

“模式数字”又称巫术数目（Magic Number）或神秘数目（Mystic Number），是指习惯上或格调上一再重复，用来代表仪礼、歌谣、或舞蹈模式的数字。也用来指兄弟、姐妹、或动物类型传统上所具有的数字，或用来代表故事重复出现的行为的数字<sup>②</sup>。

从前文所引资料来看，数字“七”在中国古代文化中的使用是完全符合上述“模式数字”的要求的。

那么，在中国古代文化中，数字“七”何以会成为富含神秘色彩的“模式数字”呢？学术界对此问题多有论及。叶舒宪先生将后世“正月七日为人”的占候习俗与创世神话相联系，对数字“七”的神秘性进行分析后指出，“原型数字七在混沌创世神话中充当了宇宙生成秩序的象征，世界从无到有的创生过程恰恰也是七日完成的”。因此，“神话中的原型数字七不仅是无限时间的象征，同时也应是无限空间的象征”。而“由于现实的三维空间只有六个具体方位，加上中间为七，已经到了极限，无以复加了，所以七就成了宇宙数，标示无限大的循环基数，并因此而产生了法术的和禁忌的神秘意义”<sup>③</sup>。钟年先生对叶说提出质疑，他认为，数字“七”具有宇宙数字性质并无错，它也确实在象征中间方位之外又有了巫术的神话的意义。但在中国古代文化中，被认为极限、无法再增的数是“九”，而非“七”。数字“七”的神奇性在于“七”所体现的是人类的自我意识，它是人们对空间方位进行划分的依据。基于此一中心地位，使数字“七”获得了模式数字的资格，而中国文化模式崇尚“中”的传统又进一步强化

① C. Winick, Dictionary of Anthropology, Totowa, New Jersey, 1984, p385.

② 芮逸夫主编：《人类学》，《云五社会科学大辞典》（第10册），（台北）台湾商务印书馆，1971年，第276页。

③ 叶舒宪：《原型数字“七”之谜——兼论原型研究对比较文学的启示》，《外国文学评论》1990年1期，第28~34页。在叶说前，将“正月七日为人”的占候习俗与西方上帝七日创造世界的神话相联系立论者，尚有饶宗颐（其说见饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究·人日》，香港中文大学出版社，1982年，第38~40页）、王红旗（说见《山海经试注》，载中国《山海经》学术讨论会编辑：《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986，第357页）、刘成准（说见《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988年，第573页）等学者。其后，常建华在《中国古代人日、天穿、填仓诸节新说》（载《民俗研究》1999年2期，第64~73页）一文中盛赞叶说是“石破天惊的发现”。该文承叶说指出，人日节的主题决定其必然和生殖崇拜相结合，而人胜、天穿、填仓等节日习俗都源于鸡人创世神话；尚民杰在《人日疏义》（《文博》1994年1期，第78~81页）一文中将“正月一日为鸡……七日为人”习俗与祭祀相联系，并认为七日习俗是从古代的“七祀”或“五祀”中脱胎出来的。但其主要形式只是民俗，并不是正规的祀典。此说似仍未摆脱断章取义之嫌。

了模式数字“七”的神秘性和神圣性<sup>①</sup>。刘道超则认为，数字“七”之所以具有宇宙数字的性质及巫术的、神话的意义，获得模式数字的资格，钟说只是一个较为次要的原因。其根本原因在于它体现了中国古代先哲对宇宙天体运动节律（即“天道唯七”）和人体生命节律（7~8年）的认识<sup>②</sup>。上述各家对于数字“七”在中国古代文化中的特定意义的探讨，有其各自的合理性因素，但也存在着一些明显不足。

叶先生将《荆楚岁时记》所载“正月七日为人日”的习俗与七日创世神话相联系，认为世界从无到有的创生过程恰恰也是在“七日”完成的，从而指出模式数字七的宇宙象征意义同神话思维中的时间意识有内在联系。此说颇具新意。但《荆楚岁时记》所载“正月一日为鸡……七日为入”的说法，它实际上只是一种根据新年某一天天气的阴晴来占断某物在一年中的灾祥的习俗，因为在“七日为人”之后尚有“八日谷、九日麻、十日豆”等语，而且明言此乃“以阴晴占丰耗”或以“其日晴则主物育，阴则灾”<sup>③</sup>。说明后世习俗中的“人日”，其本义应是“占候人的日子”，而非“造人的日子”<sup>④</sup>。因此，不顾“正月七日为人”一句的语境，而将其从整段文字中割裂出来与七日造人的创世神话相比附，这无疑是断章取义的做法，其立论的不妥自不待言。钟先生将数字“七”的神奇性与人类自身对空间方位的认识相联系，这是对的，但他以中国古代文化中的极限、无法再增的数是“九”而非“七”来驳叶先生以“七”为空间之极限的说法，这是将数的极限与空间极限混淆了。“九”的确为中国古代文化中的极限“数”，但古人对于宇宙空间极限的认识显然是“七”（即四方、上、下、中）而非“九”，这是世界上许多民族的共识<sup>⑤</sup>。刘道超先生将数字“七”的神秘性与中国古代先哲对宇宙天体运动的规律以及人体生命节律相联系立论，这是非常正确的，但他认为人类对空间方位的划分只是数字“七”获得宇宙数字的神秘性的次要原因，其说却略感偏颇。笔者认为，孤立地看待以上诸说，则难免具有片面性。数字“七”之所以能具有宇宙数字的性质，这与人类对于宇宙空间、宇宙天体的运行规律以及人体生命节律的认识等因素有关。而人类对天体运行的规律以及人体生命节律的认识又是在人类对宇宙空间认识的基础上产生的。数字“七”的神秘性也正是在这一不断发展的认识过程中被赋予特殊的蕴意，并最终成为一个“模式数字”。

出土简帛医方中对于数字“七”的运用，正是数字“七”作为模式数字所具有的神秘性和巫术性观念的遗存。当然，男、女在医疗巫术活动中的用药剂量或象征性动作次数上的区别，可能还与中国古代的阴阳学说有关。关于这一点，尚有待于做进一步思考。

① 钟年：《数字“七”发微》，《中南民族学院学报》1994年4期，第58~62页。

② 刘道超：《神秘数字“七”再发微》，《中南民族大学学报》2003年5期，第57~60页。

③ 相关习俗资料，胡文辉在其文章中已有详细的征引，此不赘列。可参胡文辉《“人日”考辨》，原载《中国文化》1994年1期，第90~92页。后收入胡氏《中国古代方术与文献丛考》，（广州）中山大学出版社，2000年，第339~348页。收入时有补记。

④ 胡文辉：《“人日”考辨》，《中国文化》1994年1期，第90~92页。

⑤ 〔法〕列维·布留尔著、丁由译：《原始思维》，（北京）商务印书馆，1985年，第207页。

## 结 语

巫术是世界范围内的文化事象，它也是早期人类思维方式和生产、生活的重要部分。从中华民族自身的发展看，巫术对中国古代社会的文化、思想、政治、经济、自然科学（如中国古代医学）、宗教、军事等领域的影响虽有强弱大小之别，却是不可忽视的重要部分，也是我们今天正确认识和了解中国古代社会史、文化史、思想史、政治史、经济史、自然科学史、宗教史、军事史等领域的重要素材。

由于传统文献资料记载不足，商代以前巫术的发展情况现已难知其详。殷商崇信神权的时代特点虽已为出土卜辞资料所验证，但限于卜辞记事较为简略的特点，商代巫术的发展详情尚难以作出系统性地详究。周人的观念是“尊礼尚施，事鬼敬神而远之”，一些被认为有益于整个社会的巫术如救日月、大雩、雩、禳灾、诅祝、祓禳等被整合入礼而保留了下来，更多的巫术信仰却为周礼所不容而被排除于文献记载之外，今天已不是很清楚。春秋时期的历史有赖《左传》、《国语》以及先秦诸子著述等文献而得以保存，但有关的巫术活动多与上层贵族命运的改变以及自然灾害的禳除相连，缺乏对当时社会民众巫术信仰的整体反映。战国时期，在思想文化领域内出现了百家争鸣的繁荣局面，诸子纷纷著书立说，促进了思想文化的大发展，可是社会长期处于动乱纷争之中，有识之士多追求王霸之道，寻求安国治天下的理念，加之人为的破坏，致使典籍散亡缺佚太甚，对于巫术在当时民众生活中的影响缺乏必要的史料记载。汉世已降，典籍渐丰，有关巫术活动的资料记载渐多，成为前贤研究中国古代巫术文化的重要依据。然因资料多属晚出，且受外来文化的影响日深，致使许多源自本土的巫术信仰已难考其源。庆幸的是，出土战国秦汉简帛文献所载巫术信息非常丰富，这不但弥补了传统文献对于战国秦汉时期巫术活动记载严重不足的现状，更为重要的是，后世民生习俗中的许多巫术信仰均可在此一时期找到其原始面目。因此，利用出土简帛文献资料研究战国秦汉时期的巫术信仰，不但可以从整体上把握中国古代巫术的发展脉络和总体特征，而且对于我们正确认识后世民生习俗的信仰背景也有着深远的意义。

本文以战国秦汉简帛文献资料为主，结合古文献资料，运用社会学、历史学、民俗学等学科的相关知识和理论，从巫术内容、仪式、方法、灵物以及其他神秘事象等方面入手，探讨了出土简帛文献资料所反映的战国秦汉时期的巫术表征、巫术文化内涵及其在当时社会民生信仰和后世民俗文化中的作用与影响。

（1）中国古代的择吉信仰早在商代就已形成了，但商周时期的择吉习俗只涉及干日的宜忌，而从出土简帛文献资料看，战国秦汉时期的择吉习俗不仅有时日上的干支搭

配,且有五行学说下对时间、方位、星宿等因素的宜忌;建立在阴阳五行学说之上的天人感应式的宇宙观成为这一时期中下层民众的普遍信仰,后世以“敬天顺时”为其特质的择吉民俗及其信仰原理在这一时期已基本形成。

(2) 禁忌是属于消极防御性质的民俗事象,目的是为了接触和使用与“神圣的”、“禁止的”、“不洁的”或“危险的”事物而招致意想不到的灾祸。古人认为孕妇与胎儿之间是有着“感应”的,孕妇在怀孕期间的一切心理、生理状态对胎儿将来的身心、智力发展等都会产生相应的影响。因此,妇女在孕期常要遵守相应的禁忌。从出土战国秦汉简帛文献来看,当时孕妇在孕期的禁忌主要有二:一是行动方面的(包括孕妇视觉上和行为上的禁忌);二是饮食方面的。这些禁忌的设置是古人基于交感巫术原理之上的错误联想,并无科学的逻辑可言。

(3) 战国秦汉时期,周代以来的宗法制度虽已遭到破坏,但男子仍是社会的主宰者,且承担着家族繁衍的重大责任,是以这一时期的孕育习俗自然表现出强烈的求男意识。这一时期的简帛文献所反映出的求育男嗣巫术信仰有三:一是将能否孕育男嗣与夫妻交合的时间相联系,相信妇女在月经结束后的三日内,选择单日交合则可孕男;二是相信孕妇在孕期通过接触某些阳性象征物可转换胎儿性别为男;三是孕妇通过吞服某些阳性象征物来转换胎儿性别为男。妇女经后单日交合可孕男的信仰是阴阳学说的产物,此一习俗在汉魏以后医家典籍中广为传承,对中国古代的孕育习俗产生了深远的影响。而孕妇通过接触或吞服某些阳性象征物来转换胎儿性别的习俗则是以相似律和触染律法则为其信仰依据的,是古人基于交感原理之上的一种错误联想。而从简帛文献资料所载有关产后胞衣埋藏的时间、地点、方位等的选择上看,我国古代有关藏胞的信仰,在遵循相似律和接触律法则的同时,又将中国古代文化中的阴阳学说贯穿到整个藏胞的过程中,展现出中国古代藏胞巫术信仰的地域性和民族性特点。

(4) 出行是正常人生活中不可或缺的活动,但在古代交通条件落后且人们对自己生存地域以外空间的认识又有限的情况下,早期先民对于出行常怀有恐惧感。出于趋利避害、确保出行顺利的目的,古人不仅要选择出行的良日,同时也创造出许多确保出行安全的巫术;战国秦汉简帛文献反映的出行巫术信仰主要有行前除道、急行厌胜、行途驱邪、行宿卫身以及健足疾行等,这些信仰在战国以前的文献中没有记载,而汉代以后的出行信仰则多与简帛资料所载相同,说明后世的出行巫术信仰在战国秦汉时期已经形成。

(5) 从睡虎地秦简《日书·诘咎篇》资料看,在当时民众信仰中,鬼神的形象以及人们对付鬼神的手段都发生了根本性的变化。鬼神的性格、行为开始人格化,鬼神的生活世俗化。鬼神不但有了人的兴趣爱好、饮食习惯,而且常以人的形象出现,成为有形的实体,不再是虚无缥缈、来去无踪的超自然物;神灵扬善惩恶的正义化身逐渐淡去,成为与鬼魅一样的作祟者,给民众正常的生活带来侵扰;鬼神虽然在力量上仍比人类强大,但人类可以通过巫术的手段来驱除、诛杀或者役使他们,而不再是依靠单纯的祈祷和献媚的手段来讨好、奉迎,说明古人开始由过去对鬼神的敬畏、避忌态度转向通

过一定的巫术手段来影响、控制他们。后世巫道术士通过法术来驱赶、役使鬼神的信仰当滥觞于此一时期。

(6) 从巫医不分到巫医分离, 中国医学的发展走过了漫长的历程。战国秦汉时期正是中国古代的疾病观、医学理论以及临床疗法的转换期。鬼神崇拜观念的减弱, 阴阳五行学说对医学领域的渗透, 使人们从过去鬼神致疾的错误观念中摆脱出来, 开始用阴阳五行学说来解释疾病的生成, 促进了医学自身理论体系的形成, 这反过来又为巫、医分道扬镳, 医学最终走上独立发展道路创造了条件。但旧观念的改变犹如医学的发展一样, 不但极其缓慢, 而且呈现出多种不平衡。这种不平衡性不仅反映在社会各阶层对疾病病因认识上的混杂交错, 而且在医学发展的地域性上, 这种不平衡性也很明显。从出土简帛医籍资料内容来看, 在巫风浓厚的南方一带, 巫术在医学中的影响仍然较大, 这一点从湖南长沙马王堆汉墓出土的帛书《五十二病方》、《胎产书》、《杂疗方》以及湖北沙市周家台 30 号秦墓出土的医简等资料中大量存在的巫术疗法和巫术性用药可以得到证实。而在北方地区, 巫术在医学中的影响相对较弱。从时代为汉初的武威汉简医书中, 我们虽然仍能看到譬如黄帝神魂忌、针灸忌等迷信思想的存在, 但这类性质的内容所占比例已是非常的微弱, 说明战国秦汉时期医学水平的发展尚存在着南北地域上的差异。

(7) 出土简帛文献所见有关农事生产中的宜忌信仰, 其所依据的原理有二: 一是以阴阳五行学说为依据来安排农事生产, 二是对与农业生产有关的神灵死日需要避忌; 农事生产方面尚有祀“先农”和“浴蚕”的巫术信仰。古文献有关祭祀“先农”的记载是从汉代开始的, 出土秦简资料则将这种礼俗溯及秦代。而从现有资料来看, 秦汉时期在祭祀先农的时间、用物等方面并不相同, 汉及汉代以后历代王朝在祭祀先农的时间选择上明显受到五行学说的影响, 这与秦代不同; 秦简资料所反映的祀“先农”和“浴蚕”信仰更多反映的是一般民众的农事丰产信仰, 因而巫术性更为浓厚一些, 这与由政府来操作的、重视此类活动的礼仪性的仪式可能有所不同。

(8) 战国秦汉简帛文献所见巫术活动中的形体仪式有画地、被发、禹步以及对于施术者的形体禁忌要求——勿顾等。画地仪式有三, 即五画地、直五横、周画中。“五画地”是在地上画纵横交错的“十”字形符号, 而非在地下画五下或在地上画北斗状。后世医道方士施术作法时所画的符号也是“十”字, 从现有资料看, 此一巫术仪式的产生可追溯到战国时期。画地作“十”字的仪式可能与早期先民对于太阳崇拜的信仰有关。“直五横”就是后世文献资料中所说的“四纵五横”或“五纵六横”, 这是与出行卫身有关的行为仪式。“周画中”, 即以物画地为圆圈, 这是出行者在行宿时卫身的一种仪式。画地的仪式可能与古人对于符号所蕴含的神秘力量的崇信有关; “被发”, 即解开发束, 使其成披散状。古人相信“被发”的装束具有神秘的灵力, 这种信仰源自对少数民族生活习惯的排斥和不能认同心理。这种心理, 一方面来自于对非吾族类的厌恶, 另一方面则是来自于对不同族属的恐惧感。而在此种情感的驱使下, 便产生出相应的禁忌, 最终又因禁忌而产生崇拜。是以古人一方面对于异族被发的装束敬而远之,

一方面又常希冀凭借它那神秘的灵力来驱除邪魅，获得安详，当这种情感与道家释发可助精气的学说相结合时，“被发”的装束便被赋予更为强大的灵力，成为一种巫道术士乃至一般民众用以驱邪的常规仪式；“禹步”的原型是早期巫者交通神灵的一种舞步，因其步法与传说中大禹因“偏枯”之疾后的“步不相过”的步法类似，早期巫者便假禹之名以神其术，故有“禹步”之称。从出土简帛文献来看，“禹步”在战国时期已被广泛应用于出行、疗疾、祀先农、出种以及导引养生等仪式中，说明它在当时已经非常流行了，自非后世道家的发明。汉魏以后医道文献中的禹步虽多以“三步”为标准，但已融入不同时代的思想和信仰，已非战国时期的禹步原貌可知；“勿顾”是对巫术活动中施术者的行为禁忌要求，它是基于交感原理之上的一种信仰。在古人的观念中，除了触摸可与其他事物建立关系之外，目光也是人与物之间发生交感的方式之一。因此，在某些巫术活动中，施术者常要遵守“勿顾”的禁忌，以免与施术的对象发生交感而致使巫术仪式失灵，甚至给施术者带来灾殃；出土简帛文献所见巫术活动中的口头仪式主要有咒语、唾、皋（噪）等形式。咒语的魔力是由古人对语言的崇拜而产生的。根据原始信仰，语言所代表的东西与所要达到的目的本身是一件东西。因此，施术者相信，一旦用语言表达出自己的意愿，其所希望的目的也就随之达到了。简帛文献所见的禁咒辞，从其内容上可分为威胁类咒辞、劝导类咒辞、陈述类咒辞，这些咒辞的表达形式实际上都是古人在现实的人际交往中对语言运用技巧的翻版；禁咒巫术中多伴随有“唾”的动作，其行为的神秘灵力主要来自于三个方面的信仰：一是古人对“唾”的物质技能，即对人的口舌有毒的迷信和畏惧。二是对“唾”的社会功能的习俗认识，即“唾”在古人信仰中不但是对对方人格的侮辱行为，也是对对方极端厌恶、蔑视、不屑甚至愤怒等情绪的流露，因而是一种富含贬义的情感表示。三是对“唾液”成分的神秘化认识，即将其看做是人体中的精华，是由人体的“精气”酿化而成。而依据错误的因果律，人所厌恶和惧怕的行为，自然也是鬼魅所厌恶和惧怕的，加之“唾液”又是人体的“精气”所化，其灵力当更为强大。后世医道疗疾驱邪活动中的“唾”的行为仪式不但可追溯至战国时期，且其依据的信仰原理也相一致；巫术中的“符”源于古人对语言和文字的崇拜。巫符是咒语的书面化形式，它与咒语有着同样的神秘灵力；从出土简帛文献资料看，巫符的使用早在战国时期就已开始了，它并非秦汉以后道家的发明。

(9) 所谓的巫术方法，也就是施术者依据一定的巫术原理而对巫术技术的具体操作。根据前贤的研究成果，我们可将巫术方法大概划分为顺势巫术、触染巫术和反抗巫术三种。顺势巫术在思想和事实上反映的是同一性，即“相似生成相似”和“相似作用于相似”。在出土战国秦汉简帛文献中，前者见于祈生孕育的巫术信仰中，主要表现为妇女通过吞服某些具有类似性能的物事来促孕、保胎、转换胎儿性别等。后者则主要用于驱鬼疗疾的巫术活动中，施术者相信通过某些模拟性的行为即可达到与实际行为一样的功效；触染巫术在思想和事实上反映的是共时性，这一原理最简单的表述是：其

一,部分等于整体。其二,经过接触过的物事和人之间产生相对的一致性。前者在出土简帛文献中主要表现为通过知悉对方名字的方法来控制对方,后者则主要表现在通过某些物事来接触患者,从而将其身上的病魔转移掉,这是古人在原始思维下,将生理的和心理的,物质的和非物质的现象相混淆的结果;反抗厌胜巫术是施术者凭借某些物事所具有的特殊灵力来达到巫术活动所要驱除的对象的方法,主要表现形式有名字厌胜、灵物厌胜、秽物厌胜、阴阳厌胜等。名字厌胜法是古人基于将名字看做是人体的一部分,认为它与名字所代表的人或事物之间存在者内在的联系,是以相信只要掌握了对方的名字就意味着拥有了控制对方的力量。灵物厌胜法主要是借助某些物事自身所具有的克制邪魅的特殊灵力来作为巫术活动中的武器。秽物厌胜法是古人对错误的因果律的运用,此一观念的出发点是由此及彼,即由人的好恶来推想鬼魅的好恶,是以人所厌恶、恐惧的物事自然也就是鬼魅所厌恶和惧怕的。阴阳厌胜法则是对中国古代阴阳学说中阴阳相克理论的具体操作,阴阳厌胜的巫术法则展现了中国本土巫术信仰的独特思维方式,也成为汉魏以后巫术活动的重要信仰依据。

(10) 战国秦汉简帛文献所见的巫术灵物种类繁多,大凡与人类生活、生产有关的物事,皆可成为人们对付鬼魅的武器。我们将其大致分为植物类、动物类、矿物类以及日常祭、用品类等几种类型进行了讨论。植物类物事作为巫术灵物,是出于古人对植物的崇拜信仰,而某些植物之所以为古人所青睐,这与他们自身所具有的某些特性有关;动物类巫术灵物主要是人体的排泄物或与人体有关的秽物、禽畜的粪便等,用此类物事作为巫术灵物是出于古人对不洁物事的避忌信仰;矿物以及日常祭、用品类作为巫术灵物,多是古人基于原始思维下的错误联想,有些则是对现实生活经验的误用。巫术灵物的多样化,一方面凸显出早期人类自身思维认识的特点,另一方面也展现了人类在抗御神秘力量的过程中的自信与灵感。更为重要的是,后世巫术活动中的各种巫术用物多能在这一时期找到其原始的身影。

(11) 战国秦汉简帛文献所见巫术活动有对时日、地点和方位等因素的特殊要求。这种巫术事象的信仰背景大致有三:一是对阴阳学说的运用;二是出于对某些神秘力量的崇拜;三是出于巫术活动自身的神秘性。从出土简帛文献资料来看,数字“七”在当时人们的信仰中是一个具有神秘性、巫术性的“模式数字”。古人对于数字“七”的崇拜是基于他们对宇宙空间、宇宙天体的运行规律的把握以及人体生命节律的认识之上。汉魏以后的民俗信仰中对于数字“七”的崇拜虽然受到外来文化的影响,但追根溯源,对数字“七”的崇拜有其自身的民族文化内涵和信仰背景。

本文试图通过对出土战国秦汉简帛文献资料有关巫术内容的梳理,运用文献学、民俗学、历史学、古文字学等相关学科的知识和方法来对简帛文献所反映的战国秦汉时期的巫术信仰有一较为系统的认识 and 解读,从而探寻它对当时社会民生乃至后世民俗、民族心理及文化所产生的深远影响,并揭示其内在的文化信仰背景。但限于学识和时间,这一任务并未能得到圆满的完成,疏漏之处和不够成熟的观点在所难免,幸祈方家不吝教正。



# 参 考 书 目

## 一、出土文献及考释类

- [1] 中国科学院考古研究所等编. 武威汉简 [M]. 北京: 文物出版社, 1964.
- [2] 甘肃省博物馆, 武威县文化馆. 武威汉代医简 [M]. 北京: 文物出版社, 1975.
- [3] 陈梦家. 汉简缀述 [M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [4] 国家文物局古文献研究室. 马王堆汉墓帛书〔壹〕[M]. 北京: 文物出版社, 1980.
- [5] 长沙马王堆医书研究组. 长沙马王堆医书研究专刊(第1辑)[C]. 长沙: 湖南中医学院, 1980.
- [6] 长沙马王堆医书研究组. 长沙马王堆医书研究专刊(第2辑)[C]. 长沙: 湖南中医学院, 1981.
- [7] 饶宗颐, 曾宪通. 云梦秦简日书研究 [M]. 香港: 香港中文大学出版社, 1982.
- [8] 马王堆汉墓帛书整理小组. 马王堆汉墓帛书〔肆〕[M]. 北京: 文物出版社, 1985.
- [9] 银雀山汉墓竹简整理小组. 银雀山汉墓竹简〔壹〕[M]. 北京: 文物出版社, 1985.
- [10] 刘 复. 敦煌掇琐 [M]. 台北: 新文丰出版公司, 1985.
- [11] 黄永武主编. 敦煌宝藏 [M]. 台北: 新文丰出版公司, 1986.
- [12] 赵 诚. 甲骨文简明词典——卜辞分类读本 [M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [13] 姚孝遂, 肖丁主编. 殷墟甲骨刻辞摹释总集 [M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [14] 马继兴. 敦煌古医籍考释 [M]. 南昌: 江西科学技术出版社, 1988.
- [15] 周一谋, 萧佐桃主编. 马王堆医书考注 [M]. 天津: 天津科学技术出版社, 1988.
- [16] 甘肃省文物考古研究所. 秦汉简牍论文集 [C]. 兰州: 甘肃人民出版社, 1989.
- [17] 甘肃省文物考古研究所, 甘肃省博物馆, 文化部古文献研究室. 居延新简 [M]. 北京: 文物出版社, 1990.
- [18] 睡虎地秦墓竹简整理小组. 睡虎地秦墓竹简 [M]. 北京: 文物出版社, 1990.
- [19] 甘肃省文物考古研究所编. 敦煌汉简 [M]. 北京: 中华书局, 1991.
- [20] 傅举友, 陈松长. 马王堆汉墓文物 [M]. 长沙: 湖南出版社, 1992.
- [21] 魏启鹏, 胡翔骅. 马王堆汉墓医书校释 [M]. 成都: 成都出版社, 1992.
- [22] 马继兴. 马王堆古医书考释 [M]. 长沙: 湖南科学技术出版社, 1992.
- [23] 罗振玉, 王国维. 流沙坠简 [M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [24] 刘乐贤. 睡虎地秦简日书研究 [M]. 台北: 文津出版社, 1994.
- [25] 湖南省博物馆编. 马王堆汉墓研究文集——1992年马王堆国际学术研讨会论文集 [C]. 长沙: 湖南出版社, 1994.

- [26] 湖南省博物馆编. 湖南省博物馆四十周年纪念论文集 [C]. 长沙: 湖南教育出版社, 1994.
- [27] 高大伦. 张家山汉简〈引书〉研究 [M]. 成都: 巴蜀书社, 1995.
- [28] 陈松长编著. 马王堆帛书艺术 [M]. 上海: 上海书店, 1996.
- [29] 连云港市博物馆, 东海县博物馆, 中国社会科学院简帛研究中心, 中国文物研究所. 尹湾汉代简牍 [M]. 北京: 中华书局, 1997.
- [30] 张显成. 简帛药名研究 [M]. 重庆: 西南师范大学出版社, 1997.
- [31] 甘肃生文物考古研究所, 西北师范大学历史系编. 简牍学研究 (第2辑) [C]. 兰州: 甘肃人民出版社, 1997.
- [32] 湖北省文物考古研究所, 北京大学中文系. 九店楚简 [M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [33] 吴小强. 秦简日书集释 [M]. 长沙: 岳麓出版社, 2000.
- [34] 魏德胜. 〈睡虎地秦墓竹简〉语法研究 [M]. 北京: 首都师范大学出版社, 2000.
- [35] 胡文辉. 中国早期方术与文献丛考 [M]. 广州: 中山大学出版社, 2000.
- [36] 湖北省荆州市周梁玉桥遗址博物馆. 关沮秦汉墓简牍 [M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [37] 陈松长编著. 香港中文大学文物馆藏简牍 [M]. 香港: 香港中文大学文物馆, 2001.
- [38] 中国文物研究所, 甘肃省文物考古研究所. 敦煌悬泉月令诏条 [M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [39] 胡平生, 张德芳. 敦煌悬泉汉简释粹 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2001.
- [40] 李学勤. 简帛佚籍与学术史 [M]. 南昌: 江西教育出版社, 2001.
- [41] 魏德胜. 〈睡虎地秦墓竹简〉词汇研究 [M]. 北京: 华夏出版社, 2003.
- [42] 王子今. 睡虎地秦简〈日书〉甲种疏证 [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2003.
- [43] 刘乐贤. 简帛数学文献探论 [M]. 武汉: 湖北教育出版社, 2003.
- [44] 艾兰, 邢文主编. 新出简帛研究——新出简帛国际学术研讨会文集 [C]. 北京: 文物出版社, 2004.
- [45] 严健民. 五十二病方注补译 [M]. 北京: 中医古籍出版社, 2005.
- [46] 魏坚主编. 额济纳汉简 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [47] 张家山二四七号汉墓竹简整理小组. 张家山汉墓竹简 [二四七号墓] (释文修订本) [M]. 北京: 文物出版, 2006.
- [48] 湖北省文物考古研究所, 随州市考古队编. 随州孔家坡汉墓简牍 [M]. 北京: 文物出版社, 2006.
- [49] 周贻谋. 马王堆简帛与古代房事养生 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2006.
- [50] 湖南省文物考古研究所. 里耶发掘报告 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2007.
- [51] 孙家洲主编. 额济纳汉简释文校本 [M]. 北京: 文物出版社, 2007.
- [52] 甘肃省文物考古研究所编. 天水放马滩秦简 [M]. 北京: 中华书局, 2009.

## 二、文献古籍及辑注类

- [1] (汉) 毛亨传, 郑玄笺. 毛诗 [M]. (《汉魏古注十三经》本), 北京: 中华书局, 1998.

- [2] (汉)郑玄.周礼注[M].(《汉魏古注十三经》本),北京:中华书局,1998.
- [3] (汉)郑玄.礼记注[M].(《汉魏古注十三经》本),北京:中华书局,1998.
- [4] (吴)陆玑.毛诗草木鸟兽虫鱼疏[M].(《丛书集成初编》本)北京:中华书局,1985.
- [5] (唐)陆德明.经典释文[M].北京:中华书局,1983.
- [6] (唐)孔颖达.周易正义[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [7] (唐)孔颖达.尚书正义[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [8] (唐)孔颖达.毛诗正义[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [9] (唐)孔颖达.礼记正义[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [10] (唐)孔颖达.春秋左传正义[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [11] (唐)贾公彦.周礼注疏[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [12] (唐)贾公彦.仪礼注疏[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [13] (宋)邢昺.尔雅注疏[M].(《十三经注疏》本),北京:中华书局,1980.
- [14] (宋)罗愿.尔雅翼[M].(《丛书集成初编》本),北京:中华书局,1985.
- [15] (元)陈澧.礼记集说[M].北京:中国书店,1994.
- [16] (清)孙诒让.周礼正义[M].北京:中华书局,1987.
- [17] (清)孙希旦.礼记集解[M].北京:中华书局,1989.
- [18] (清)王聘珍.大戴礼记解诂[M].北京:中华书局,1983.
- [19] (清)刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990.
- [20] (清)段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [21] (清)王引之.经义述闻[M].南京:江苏古籍出版社,1985.
- [22] (清)朱骏声.说文通训定声[M].北京:中华书局,1984.
- [23] (清)王筠.说文解字句读[M].北京:中华书局,1988.
- [24] (清)陈立.白虎通疏证[M].北京:中华书局,1996.
- [25] 许维遹.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980.
- [26] 杨伯峻.春秋左传注(修订版)[M].北京:中华书局,1990.
- [27] 刘晓东.匡谬正俗平议[M].济南:山东大学出版社,1999.
- [28] 华学诚.扬雄方言校释汇证[M].北京:中华书局,2006.
- [29] (汉)司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.
- [30] (汉)刘向集录.战国策[M].上海:上海古籍出版社,1985.
- [31] (汉)刘向.古列女传[M].(《丛书集成初编》本),北京:中华书局,1985.
- [32] (汉)班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [33] (吴)韦昭注.国语[M].上海:上海古籍出版社,1988.
- [34] (宋)范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [35] (梁)宗懔.荆楚岁时记[M].(《丛书集成初编》本),北京:中华书局,1985.
- [36] (隋)杜台卿.玉烛宝典[M].(《丛书集成初编》本),北京:中华书局,1985.
- [37] (唐)刘肃.大唐新语[M].北京:中华书局,1984.
- [38] (宋)陈元靓.岁时广记[M].(《丛书集成初编》本),北京:中华书局,1985.

- [39] (宋) 罗泌. 路史 [M]. (《影印文渊阁四库全书》本), 台湾: 台湾商务印书馆, 1986.
- [40] 徐宗元. 帝王世纪辑存 [M]. 北京: 中华书局, 1964.
- [41] 缪启愉. 四民月令辑释 [M]. 北京: 农业出版社, 1981.
- [42] 杨武泉. 岭外代答校注 [M]. 北京: 中华书局, 1999.
- [43] (战国) 晏婴. 晏子春秋 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- [44] (汉) 高诱. 淮南子注 [M]. (《诸子集成》本), 上海: 上海书店, 1986.
- [45] (汉) 蔡邕. 独断 [M]. (《丛书集成初编》本), 北京: 中华书局, 1985.
- [46] (晋) 王叔和集. 金匱要略方论 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1973.
- [47] (晋) 崔豹. 古今注 [M]. 北京: 商务印书馆, 1956.
- [48] (晋) 葛洪. 葛洪肘后备急方 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1983.
- [49] (隋) 萧吉. 五行大义 [M]. (《续修四库全书术数类丛书》本), 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- [50] (隋) 杨上善. 黄帝内经太素 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1965.
- [51] (隋) 巢元方. 诸病源候论 [M]. 北京: 华夏出版社, 1997.
- [52] (唐) 孙思邈編集. 华佗神方 [M]. 香港: 中外出版社, 1979.
- [53] (唐) 孙思邈. 千金翼方 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1996.
- [54] (唐) 徐坚等著. 初学记 [M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [55] [日] 丹波康赖. 医心方 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1996.
- [56] (宋) 王怀隐等编. 太平圣惠方 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1982.
- [57] (宋) 李昉等撰. 太平御览 [M]. (《四部丛刊》本), 上海: 上海书店, 1985.
- [58] (宋) 张君房. 云笈七籤 [M]. 北京: 中华书局, 2003.
- [59] (宋) 杨维德等撰. 遁甲符应经 [M]. (《续修四库全书术数类丛书》本), 上海: 上海古籍出版社, 2006 年.
- [60] (宋) 唐慎微著, 艾晟刊订. 大观本草 [M]. 合肥: 安徽科学技术出版社, 2002.
- [61] (宋) 王观国. 学林 [M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [62] (宋) 洪迈. 夷坚志 [M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [63] (宋) 秦观. 蚕书 [M]. (《丛书集成初编》本), 北京: 中华书局, 1985.
- [64] (宋) 陈自明. 妇人大全良方 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1985.
- [65] (宋) 孙光宪. 北梦琐言 [M]. 北京: 北京, 中华书局, 2002.
- [66] (明) 朱橚等编. 普济方 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1982.
- [67] (明) 万全. 广嗣纪要 [M]. 上海: 上海科学技术出版社, 2000.
- [68] (明) 李时珍. 本草纲目 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 2004.
- [69] (明) 方以智. 物理小识 [M]. (《四部精要》本), 上海: 上海古籍出版社, 1993.
- [70] (清) 阎纯玺. 胎产心法 [M]. 上海: 上海科学技术出版社, 2000.
- [71] (清) 允禄, 梅穀成, 何国宗等. 钦定协纪辨方书 [M]. 台北: 台湾古籍出版社, 2004.

- [ 72 ] (清) 李光地等. 御定星历考原 [M]. (《影印文渊阁四库全书》本), 台北: 商务印书馆, 1983.
- [ 73 ] (清) 卢文弨. 群书拾补 [M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1957.
- [ 74 ] (清) 孙星衍, 孙冯翼辑. 神农本草经 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1982.
- [ 75 ] (清) 孙星衍辑. 尸子 [M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [ 76 ] (清) 孙星衍. 问字堂集 [M]. 北京: 中华书局, 1996.
- [ 77 ] (清) 茆泮林辑. 淮南万毕术 [M]. (《从书集成初编》本), 上海: 商务印书馆, 1939.
- [ 78 ] (清) 戴 望. 管子校正 [M]. (《诸子集成》本), 上海: 上海书店, 1986.
- [ 79 ] (清) 孙诒让. 墨子间诂 [M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [ 80 ] (清) 王先谦. 庄子集解 [M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [ 81 ] (清) 叶德辉编. 《双梅影闇丛书》[M]. 海口: 海南国际新闻出版中心, 1998.
- [ 82 ] (清) 王先慎. 韩非子集解 [M]. 北京: 中华书局, 1998.
- [ 83 ] 汪绍楹校注. 搜神记 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [ 84 ] 汪继培. 潜夫论笺 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [ 85 ] 范 宁. 博物志校证 [M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [ 86 ] 吴树平. 风俗通义校释 [M]. 天津: 天津人民出版社, 1980.
- [ 87 ] 王利器. 风俗通义校注 [M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [ 88 ] 尚志钧. 新修本草(辑复本) [M]. 合肥: 安徽科学技术出版社, 1981.
- [ 89 ] 高文柱. 小品方辑校 [M]. 天津: 天津科学技术出版社, 1983.
- [ 90 ] 陈奇猷. 吕氏春秋校释 [M]. 上海: 学林出版社, 1984.
- [ 91 ] 谢海州等辑. 食疗本草 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1984.
- [ 92 ] 王 明. 抱朴子内篇校释 [M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [ 93 ] 尚志钧. 名医别录(辑校本) [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1986.
- [ 94 ] 汪荣宝. 法言义疏 [M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [ 95 ] 黄 晖. 论衡校释 [M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [ 96 ] 袁 珂. 山海经校注 [M]. 成都: 巴蜀书社, 1993.
- [ 97 ] 王利器. 颜氏家训集解 [M]. 北京: 中华书局, 1993.
- [ 98 ] 高文铸. 外台秘要方(校注本) [M]. 北京: 华夏出版社, 1993.
- [ 99 ] 尚志均. 本草图经(辑校本) [M]. 合肥: 安徽科学技术出版社, 1994.
- [ 100 ] 尚志钧. 补辑肘后方(辑校本) [M]. 合肥: 安徽科学技术出版社, 1996.
- [ 101 ] 李景荣等. 备急千金要方校释 [M]. 北京: 人民卫生出版社, 1997.
- [ 102 ] 缪启愉. 齐民要术校释 [M]. 北京: 中国农业出版社, 1998.
- [ 103 ] 尚志钧. 开宝本草(辑复本) [M]. 合肥: 安徽科学技术出版社, 1998.
- [ 104 ] 曹础基. 庄子浅注 [M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [ 105 ] 阎振益, 钟 夏. 新书校注 [M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [ 106 ] 尚志钧. 〈本草拾遗〉辑释 [M]. 合肥: 安徽科学技术出版社, 2002.
- [ 107 ] 周叔迦, 苏香仁. 法苑珠林校注 [M]. 北京: 中华书局, 2003.

## 三、论著类

- [1] [日]井上园了著,蔡元培译.妖怪学[M].上海:商务印书馆,1920.
- [2] 程树德.说文稽古篇[M].上海:商务印书馆,1930.
- [3] 李安宅.巫术与语言[M].上海:商务印书馆,1936.
- [4] 江绍原.中国古代旅行之研究[M].上海:商务印书馆,1937.
- [5] 胡厚宣.甲骨学商史论丛初集[M].成都:齐鲁大学国学研究所,1944.
- [6] 郑振铎.汤祷篇[M].北京:古典文学出版社,1957.
- [7] [英]A. 罗伯逊著,宋桂煌译.基督教的起源[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1958.
- [8] 郭立诚.中国生育礼俗考[M].台北:文史哲出版社,1979.
- [9] [法]列维·布留尔著,丁由译.原始思维[M].北京:商务印书馆,1981.
- [10] 闻一多.古典新义[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1982.
- [11] [英]L. R. 帕默尔著,李荣等译.语言学概论[M].北京:商务印书馆,1983.
- [12] 陈邦贤.中国医学史[M].上海:上海书店,1984.
- [13] 傅家勤.中国道教史[M].上海:上海书店,1984.
- [14] [苏]约·阿·克雷维列夫著,乐峰等译.宗教史[M].北京:中国社会科学出版社,1984.
- [15] 秋浦主编.萨满教研究[M].上海:上海人民出版社,1985.
- [16] 宋恩常.中国少数民族宗教初编[C].昆明:云南人民出版社,1985.
- [17] 胡朴安.中国全国风俗志[M].上海:上海书店,1986.
- [18] [英]马林诺夫斯基著,李安宅译.巫术科学宗教与神话[M].北京:中国民间文艺出版社,1986.
- [19] [奥]西格蒙德·弗洛伊德著,杨庸一译.图腾与禁忌[M].北京:中国民间文艺出版社,1986.
- [20] [英]马林诺夫斯基著,费孝通等译.文化论[M].北京:中国民间文艺出版社,1987.
- [21] [英]詹·乔·弗雷泽著,徐育新等译.金枝——巫术与宗教之研究[M].北京:中国民间文艺出版社,1987.
- [22] [法]列维·斯特劳斯著,李幼蒸译.野性的思维[M].北京:商务印书馆,1987.
- [23] [德]W. 施密特著,萧师毅,陈祥春译.原始宗教与神话[M].上海:上海文艺出版社,1988.
- [24] [德]恩斯特·卡西尔著,于晓等译.语言与神话[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1988.
- [25] [美]O. A. 魏勒著,史频译.性崇拜[M].北京:中国文联出版公司,1988.
- [26] [美]玛格丽特·米德著,宋践等译.三个原始部落的性别与气质[M].杭州:浙江人民出版社,1988.
- [27] [日]白川静著,何乃英译.中国古代民俗[M].西安:陕西人民美术出版社,1988.

- [28] 赵建伟. 人世的“禁区”——中国古代禁忌风俗 [M]. 西安: 陕西人民教育出版社, 1988.
- [29] 弗雷泽著, 阎云祥、龚小夏译. 魔鬼的律师——为迷信辩护 [M]. 北京: 东方出版社, 1988.
- [30] [日] 窪德忠著, 萧坤华译. 道教诸神 [M]. 成都: 四川人民出版社, 1989.
- [31] 宋兆麟. 巫与巫术 [M]. 成都: 四川民族出版社, 1989.
- [32] 高国藩. 敦煌古俗与民俗流变 [M]. 南京: 河海大学出版社, 1989.
- [33] 赵国华. 生殖崇拜文化论 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1990.
- [34] 张紫晨. 中国巫术 [M]. 上海: 上海三联书店, 1990.
- [35] 高国藩. 中国巫术史 [M]. 上海: 上海三联书店, 1990.
- [36] 王振复. 巫术——〈周易〉的文化智慧 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1990.
- [37] [日] 伊藤清司著, 刘晔原译. 〈山海经〉中的鬼神世界 [M]. 北京: 中国民间文学出版社, 1990.
- [38] 王贵元. 女巫与巫术 [M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1991.
- [39] 丁世良, 赵放主编. 中国地方志民俗资料汇编 (中南卷) [M]. 北京: 书目文献出版社, 1992.
- [40] 裘锡圭. 古文字论集 [M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [41] 詹鄞鑫. 神灵与祭祀——中国传统宗教综论 [M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1992.
- [42] 萧兵. 傩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1992.
- [43] [德] 恩斯特·卡西尔著, 黄龙保等译. 神话思维 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1992.
- [44] [苏] A. IO. 格里戈连科著, 吴兴勇译. 形形色色的巫术 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1992.
- [45] [日] 吉元昭治著, 杨宇译. 道教与不老长寿医学 [M]. 成都: 成都出版社, 1992.
- [46] 陈来生. 无形的锁链——神秘的中国禁忌文化 [M]. 上海: 上海三联书店, 1993.
- [47] 周冰. 巫·舞·八卦 [M]. 北京: 新华出版社, 1993.
- [48] 马学良等. 彝族原始宗教调查报告 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
- [49] 李零主编. 中国方术概观 (杂术卷) [M]. 北京: 人民中国出版社, 1993.
- [50] 臧振. 蒙昧中的智慧——中国巫术 [M]. 北京: 华夏出版社, 1994.
- [51] 何裕民, 张晔. 走出巫术丛林的中医 [M]. 上海: 文汇出版社, 1994.
- [52] 史宗主编. 20世纪西方宗教人类学文选 [C]. 上海: 上海三联书店, 1995.
- [53] 刘晓明. 中国符咒文化大观 [M]. 南昌: 百花洲文艺出版社, 1995.
- [54] 张亮采. 中国风俗史 [M]. 北京: 东方出版社, 1996.
- [55] 王子今. 门祭与门神崇拜 [M]. 上海: 上海三联书店, 1996.
- [56] 胡新生. 中国古代巫术 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1998.
- [57] 任聘. 中国民间禁忌 (增补本) [M]. 石家庄: 花山文艺出版社, 1998.
- [58] [法] 让·塞韦耶著, 管震湖译. 巫术 [M]. 北京: 商务印书馆, 1998.
- [59] 王晓丽. 中国民间的生育信仰 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 1999年.

- [60] 梁钊韬. 中国古代巫术——宗教的起源和发展 [M]. 广州: 中山大学出版社, 1999.
- [61] 宋兆麟. 中国生育信仰 [M]. 上海: 上海文艺出版社, 1999.
- [62] [英] A. R 拉德克利夫-布朗著, 潘蛟等译. 原始社会的结构与功能 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999.
- [63] [法] 爱弥尔·涂尔干著, 林宗锦, 彭守义译. 宗教生活的初级形式 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999.
- [64] 王 晖. 商周文化比较研究 [M]. 北京: 人民出版社, 2000.
- [65] 王塞时, 张书学主编. 中国古代生活习俗面面观——巫卜祈禳 [M]. 济南: 山东友谊出版社, 2000.
- [66] 马昌仪. 中国灵魂信仰 [M]. 上海: 上海文艺出版社, 2000.
- [67] 尚秉和. 历代社会风俗事物考 [M]. 北京: 中国书店, 2001.
- [68] 詹鄞鑫. 心智的误区——巫术与中国巫术文化 [M]. 上海: 上海教育出版社, 2001.
- [69] 李 零. 中国方术考 (修订本) [M]. 北京: 东方出版社, 2001.
- [70] 李 零. 中国方术续考 [M]. 北京: 东方出版社, 2001.
- [71] 张显成. 先秦两汉医学用语汇释 [M]. 成都: 巴蜀书社, 2002.
- [72] [英] 雷蒙德·弗思著, 费孝通译. 人文类型 [M]. 北京: 华夏出版社, 2002.
- [73] 万晴川. 巫文化视野中的中国古代小说 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- [74] [法] 爱弥尔·涂尔干著, 汲喆等译. 乱伦禁忌及其起源 [M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [75] 姚周辉. 神秘的符篆咒语 [M]. 南宁: 广西人民出版社, 2004.
- [76] 刘 钊. 古文字考释丛稿 [M]. 长沙: 岳麓书社, 2005.
- [77] [英] 爱德华·泰勒著, 连树声译. 原始文化——神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [78] [英] A. R 拉德克利夫-布朗著, 梁粤译. 安达曼岛人 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2005.
- [79] 常金仓. 周代礼俗研究 [M]. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社, 2005.
- [80] 廖育群. 医者意也——认识中医 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006.
- [81] 余 欣. 神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究 [M]. 北京: 中华书局, 2006.
- [82] 杨筑慧. 中国西南民族生育文化研究 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 2006.
- [83] 蒲慕州. 追寻一己之福——中国古代的信仰世界 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007.
- [84] [法] 马塞尔·莫斯著, 杨渝东译. 巫术的一般理论 [M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2007.
- [85] [日] 宫家准著, 赵仲明译. 日本的民俗宗教 [M]. 南京: 南京大学出版社, 2008.



## 后 记

本书是在我的博士论文基础上修订而成的。2009年5月，我进入西北大学中国思想文化研究所从事博士后研究工作，合作导师、著名思想史专家张岂之先生以博大、宽容的学术胸怀，允许我继续从简帛文献资料入手做秦汉社会民生信仰方面的研究，借此机会，我对本书做了进一步的修改，增补了一些写作中未能及时见到的新资料，同时对文中几处观点做了一点调整。

2005年9月，我在年过而立之时，有幸忝列著名先秦史专家王晖教授门下，跟随先生在职攻读先秦史。学位论文从选题、结构布局以至整个写作过程，无不凝聚着恩师王晖教授的谆谆教导和心血。此外，王先生还在生活上给予我多方关照，为我解除了许多后顾之忧，使我在繁重的教学任务之余，能静下心来完成学业。可以说，没有先生的严格要求、悉心指导和多方关照，我的学位论文是不可能按期顺利完成的。师恩终生难忘！

在陕西师范大学多年的学习和工作期间，有幸聆听到尹盛平研究员、赵世超教授、臧振教授、张懋镕教授、贾二强教授、袁林教授、商国君教授等在各自领域内的大雅之音。诸位先生在学术上的独特见解和非凡的人格魅力，不仅使我领悟了许多为学做人的道理，也使我有机会近距离领略到大家的风范。虽不能至，心向往之。感谢诸位先生多年来的培养和教诲！

2008年5~6月，论文在送审和答辩中，分别得到武汉大学陈伟教授、中国人民大学王子今教授、南京大学水涛教授、四川大学彭裕商教授、山东大学方辉教授等评审专家和主持及参加论文答辩的西北大学刘宝才教授、黄留珠教授等专家认真细致的审阅和评议，各位先生在对论文给予较高评价的同时，也提出了一些非常中肯的修改意见。对诸位先生的热心指导和帮助，在此致以衷心的感谢！

感谢张卫东博士、高升荣博士、梁刚博士、沈斌博士、程义博士、范虹博士等友朋以及师姐邵英博士、师兄郭旭东博士、师弟谢耀亭博士、师妹何飞燕博士等同门，在论文写作中，他们或为我提供信息、复印资料，或给予我精神上的鼓励，各位的高情厚谊，令人难忘！

还要感谢我的父母、岳父母、兄嫂、爱人和女儿，没有他们多年来的理解和支持，我很难在求知之路上走得这么远。我衷心地谢谢他们！

本书的出版得到陕西师范大学优秀学术著作出版基金、教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国早期文字与文化研究”经费及西北大学博士后经费的资助，责任编辑海宁女士为书稿的顺利出版也付出了许多心力，在此一并致以诚挚谢意！

由于本人学力有限，书中的不足之处在所难免，敬请读者不吝指正！

吕亚虎

2010年11月25日写于西安