

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機及研究目的

### 一、研究動機

據人類學考古研究可知，先民在面對大自然的力量或災變時，往往就在手足無措的情緒之下興起人類力量渺小之感，因此常將許多自然現象，諸如日、月、風、火、山、水、大地等的運行，或突如其來的改變，視為背後實有至上無高的主宰者或是一股偉大力量正在主導，於是加以膜拜，祈求祂們為人們消災降福。同時，先民亦認為人死後靈魂不滅，處在另一個空間中，監視世間的人民，並適時、適宜地施予賞罰，於是形成所謂的鬼神崇拜。鬼神崇拜是先民信仰、祭祀活動的主要來源，進而形成根深柢固的慎終追遠觀念。先民期盼家中已經往生者的靈魂能夠庇佑在世者、子孫，避免災難發生，甚至賜予福分、幸運之事，而展開許多相關的信仰、祭祀行為，這些活動被廣泛的稱為「巫術文化」，執行者則是「巫者」。

「巫」與「巫術」通常被泛指從原始社會遺留下來，與神靈相互溝通的一種超自然能力。或許可以在這巫術活動中將巫師看成是某種自然力，或某種自然現象的代言人，所以人們易對這股神秘力量，產生一種敬畏的心態。但不論如何這是一種很難釋讀清楚的神秘文化。（波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）曾提道：「世界上沒有無巫術的民族」。<sup>1</sup>不分中外，這古老的文明，有著相當堅韌的生命力，跨越千年時空至今仍活躍著，所以這文化一定有著其必然存在的「共時性」和「歷時性」。不僅滿足著人們渴望和神靈相互感通的欲望，也解決了因為不可知的原因而導致心神不安靈的狀況。馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）又說：

---

<sup>1</sup>（波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：臺北協志工業叢書，1978年），頁1。

無論有多少知識和科學能幫助人滿足他的需要，它們總是有限度的。人事中有一片廣大的領域，非科學所能用武之地。它不能消除疾病和朽腐，它不能抵抗死亡，它不能有效的增加人和環境間的和諧，它更不能確立人和人間的良好關係。這領域永久是在科學支配之外，它是屬於宗教的範圍。<sup>2</sup>

「巫術」這名詞對於常人而言，是具神秘性且有著難以深切探知的力量。高華平、曹海東先生曾言：

我們的先民面對著大自然是個巨大的未知數，它以無限威力制服著人們。在知識極其貧乏的洪荒時代，先民茫然地相信大自然有生命，有意志，有能力，於是崇拜一切自然物。從天上的日月星辰雷電雲雨，到地上的山川河流土石草木，乃至飛禽走獸，無不加入崇拜，這就是萬物有靈觀念。萬物有靈觀念促使先民對所有的文化現象從神祕的角度加以解釋，釀造了龐大的神祕文化體系。<sup>3</sup>

在原始先民的眼中，巫術活動實會挑起不安的思緒，但是同時也能產生安定人心的作用。例如中國商代的統治者，事事都要求助巫術以利其做正確的判斷，這些行為模式便蘊含著豐富的巫術儀式和對鬼神力量的崇拜。

在「秦」統一前後的《日書》中，記載著秦人社會各類的禁忌和信仰。《日書》本是「日者」用來占時日宜忌、預測人事活動，以教人如何趨吉避凶的曆忌之書，記載著許多占卜用語。例如行歸宜忌（見「除」篇、「秦除」篇、「歸行」篇，乃擇日定行歸吉凶）、娶妻（見「取妻」篇，說明娶妻日期與日後夫婦關係的發展）、生子（見「生子篇」，明白記載著子女出生的日期與日後的成長相對應）、祭祀（見「祭祀」篇，記錄著適宜祭祀的良日）、農忌（見「門」篇之「五種忌」，為栽種農作物的五種禁忌）等，其文獻性質猶如現今的通書、黃曆等，但是在內

<sup>2</sup>（波蘭）布朗尼斯諾·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（北京：華夏出版社，1988年），頁38。

<sup>3</sup>高華平、曹海東：《中華巫術》（臺北：文津出版社，1995年），頁4。

容上更加豐富多樣。正因《日書》為一本數術之書，不僅記載著多樣的巫術活動，亦因其中詳細的記錄，顯示巫術活動在當時的秦地是一種極具普遍性的日常生活行為。

《睡虎地秦簡·日書》出土已有一段相當的時間，相較於《九店楚簡》、《放馬灘秦簡》等等《日書》版本來說是較為完整的。學者對《日書》的論述頗多，但尚未見到有以「出土文獻訓詁」及「文化人類學」做為研究方法的研究專著。因此本論文欲以此為研究標的，同時也會參酌其它秦地出土文獻中相關內容做為參證材料，如《放馬灘秦簡》、《孔家坡漢簡》等。以考古資料及歷史文獻解讀著手，並透過字詞、文句的詮釋，參酌語言文化學和文化人類學理論來探索《睡虎地秦簡·日書》中的巫術活動，試圖還原秦地巫術文化中的部分面貌。

#### (一) 出土概況

西元 1975 年底，考古工作者在湖北省雲夢縣睡虎地發掘了十二座戰國末年至秦代的墓葬，並在第 11 號墓中出土了大批的竹簡。這對中國的考古工作無疑是一件驚天動地的大事。因為在雲夢竹簡出土以前，所有出土的竹簡上有戰國簡，下有西漢簡，唯獨沒有秦簡，所以這一次的出土正好填補了這一塊的空白，極具學術研究價值。這批竹簡在經過整理之後，共計有一千一百五十五支（另有殘片八十塊），內容劃分有十種：

1、編年紀：除逐年記述上起秦昭王元年（公元前 306 年），下迄秦始皇三十年（公元前 217 年）秦統一全國戰爭等大事。類似現在的年譜。其中對於墓主「喜」的生平記載特別詳細，包括他的出生時間和在政府內擔任的各種職務。

2、語書：墓主人喜為執行他的上級南郡守騰的命令，故將命令抄留在身邊，並於死後隨之入葬。

3、秦律十八種：為秦代十八種不同的法律條文。

4、效律：詳細規定核驗縣和都官物資、帳目的系列制度。

5、秦律雜抄：各種秦律的種類，範圍相當廣雜。

6、法律答問：解釋秦律中刑法內容，亦為秦律的主體部分。

7、封診式：秦法司法文書的結集。

- 8、為吏之道：為吏者之政治倫理，處世哲學及道德規範。
- 9、《日書》甲種：有關於擇日訂吉凶的書籍。
- 10、《日書》乙種：內容多數與甲種相同。

其中《語書》、《效律》、《封診式》、《日書》是竹簡上原有的書題。其它六種書題，則是由竹簡整理小組所擬定的。

這批竹簡分別放置於墓主頭部、頸部、腹部和足部等處，各簡之出土部位及數量，歸納如下：<sup>4</sup>

部 位	簡 牘 內 容	簡 數
墓主頭部底下	《編年紀》	五三簡（1-53）
墓主頭部右側	《封診式》	九八簡（581-678）
	《日書》甲種	一六六簡（730-895）
墓主頸部右側	《法律答問》	二一〇簡（371-580）
墓主軀幹右側	《秦律十八種》	二〇一簡（68-268）
墓主下腹部	《語書》	一四簡（54-67）
	《秦律雜抄》	四二簡（329-370）
	《效律》	六〇簡（269-328）
	《為吏之道》	五一簡（679-729）
墓主足下	《日書》乙種	二六〇簡（896-1155）

綜上所述，可知秦簡的內容相當豐富且多樣，雖然大多是屬於法律部分，但仍不乏有解釋法律條文的問答，以及有關治獄的文書格式，同時也提供了大量具有卜筮之術的占驗書。同時這批秦簡對於當代的歷史、社會經濟、政治、社會和語言文字等方面的研究，都有著極重要的價值，而本論文所要探討的就是位於墓主頭部右側的《日書》甲種及墓主足下的《日書》乙種。

另外一批秦簡《日書》的出土，是於1986年初夏開始開挖，歷經三個月全

<sup>4</sup> 參見吳昌廉編：《中華五千年文物集刊·簡牘篇二》（臺北：國立故宮博物院，1986年），頁2。

部四百六十一枚的簡牘才始得呈現在人們面前的《放馬灘秦簡》。<sup>5</sup>這是繼《睡虎地秦簡》之後又一次重大的秦簡發現。由於它是在秦人發祥地——天水所發掘的，所以為秦史、秦文的研究提供了珍貴的資料。簡書內容分甲種《日書》七十三枚、乙種《日書》三百八十一枚及《志怪故事》七枚等。吳小強認為《放馬灘秦簡·日書》的年代和性質與《睡虎地秦簡·日書》相同，因而為《睡虎地秦簡·日書》研究提供了參照價值，為秦楚文化比較研究提供了極有說服力的佐證資料，<sup>6</sup>並在某些篇章中做了參照比較，表示兩種《日書》有著密切的關係：

放簡《日書》甲種篇首所列「建除」的名稱、十二地支日的排列以及月份順序，與睡簡《日書》甲種「秦除」完全相同，證明「秦除」來自秦國傳統文化典籍。

放簡《日書》甲種「禹須史，史史行」與睡簡《日書》「禹須史」屬於同一方術，內容可以相互補充。<sup>7</sup>

吳小強還認為《放馬灘秦簡·日書》甲種也有不少異於《睡虎地秦簡·日書》獨特的內容。如：從時間來看，更重視時辰，時辰的名稱和出現的頻率大大多於《睡虎地秦簡·日書》。從禁忌內容分析，《放馬灘秦簡·日書》較少談及鬼神之事，更多著眼在如「為嗇夫」、「畜六生（牲）」、「入黔首」、「生男生女」、見官、補盜、堵塞鼠洞、穿新衣等具體實務，表現秦人務實的生活態度和文化價值觀念的功利性特徵。<sup>8</sup>何雙全於〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》考述〉中提到：

從《日書》思想傾向看，《放》簡帶有強烈的政治氣味，雖然都是選擇日子，但所涉及的事件都與當時的現實每每相聯繫，長篇大論的並不是鬼神如何。但《睡》簡不是這樣，它的內容除去政治性的以外（這部分還

<sup>5</sup> 關於《天水放馬灘秦簡》的部分，請參見甘肅省考古研究所於 2009 年所出版的《天水放馬灘》一書的相關研究報告。

<sup>6</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年），頁 287。

<sup>7</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年），頁 287-288。

<sup>8</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年），頁 288。

是秦《日書》的內容)，也就是比《放》簡多出的那些章目，涉及社會政治的較少，通篇充滿了鬼神觀。……這就是兩部《日書》最大特點。<sup>9</sup>

兩部《日書》都是流行於戰國秦代中下層社會的卜筮之書，表達了當時中下層人們的思維與行為，進而也呈現了當時的文化型態，故可將兩部《日書》互相參酌比較，做為秦文化的觀測基礎。

## （二）《日書》的內容

《日書》被認定為一本選擇時日吉凶的數術書，相當於現代的《通書》、《曆書》、《曆忌之書》。實施這種數術的人，古代稱為「日者」，這些日者在戰國時代就已經相當活躍了。《漢書·藝文志》論《數術略》：

天文者，敘二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖人所以參政也。歷譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。五行者，五常之形氣也。著龜者，聖人之所用也。雜占者，紀百事之象，候善惡之征。形法者，大舉九州之勢以立城郭室捨形，人及六畜骨法之度數、器物之形容以求其聲氣貴賤吉凶。數術者，皆明堂義和史卜之職也。

10

上列引文所指包含了天文、歷譜、五行、著龜、雜占與形法，這是廣義的數術。在《四庫提要敘》敘〈數術略〉中提到：「術數之興多在，秦漢以後，要其旨不出乎陰陽五行生剋制化，實皆易之支派，傳以雜說耳。」這是狹義的數術。<sup>11</sup>是故針對本論文所要探討的《日書》巫術文化部分，則較因為秦漢的時間較為接近，可能在數術的定義範圍上也較為貼近，因此，本文便以《漢書·藝文志》的數術定義為主，進行對《睡虎地秦簡·日書》的巫術文化研究。

《日書》的內容相當雜亂，但在這混亂中尚可看見其規則性。大多數的學者

<sup>9</sup> 何雙全：〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》甲種考述〉（載於：秦漢簡牘研究論文集），甘肅：人民出版社 1989 年）。

<sup>10</sup> （漢）班固撰（唐）顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1964 年），頁 1765-1775。

<sup>11</sup> 張舜徽：《四庫提要敘講疏》（臺北：臺灣中華書局，2002 年），頁 150。

認為全書可由「數術史」、「社會史」、「科技史」三個角度來探討。從數術這方面來看，《日書》吸納了天文、曆法、五行、卜筮、形法等類，但它已融入了擇日術之中，所以劉樂賢曾於《睡虎地秦簡日書研究》中針對《日書》的內容做一番整理。他認為《日書》即是本選擇時日的書籍，所以內容可分為擇日與不擇日兩大主軸。在擇日部分，分有以時間為線索和以行事為線索兩類：

以時間為線索這一類，通常是以某種擇日方法或某種神煞的名字為標題，其一般格式是：首先按某種數術方法對日子加以推算、規定和命名，然後分別以這些命名之後為依據，逐一敘述這些日子的各種行事忌宜。……以行事為線索一類，常常以某一具體事項為標題，然後詳細列出做此事的諸吉日 and 諸凶日，或詳述某日行事的吉凶，有時還會對某種名稱特殊的凶日或吉日加以數術的解釋。<sup>12</sup>

從社會這個角度來看《日書》，饒宗頤則認為可以幫宗教史解決一些難題，同時還反映了經濟生活、階級關係、風俗習慣、社會現象等。從科技角度看《日書》，即是以天文曆法的視野來解釋《日書》，所佔的篇章並不少。從月名或記時、記月都是可深入探討的議題。王子今所謂：「討論《日書》能有助於理解當時諸種社會現象的文化背景。」<sup>13</sup>的綜合意見即可深入淺出的解釋《日書》一書最主要的內容了。

### （三）研究價值

《睡虎地秦簡》自出土以來，即引起國內外學術界的矚目，有許多學者發表了許多相關的著作，但是這些成果大多是研究法律文書。至於被歸類「迷信」的數術之學向來不受學者青睞，相對而言，《日書》的研究在一開始就沒有得到應有的重視。想當然爾，關於《日書》的研究成果就遠不及法律文書的研究成果。

巫術是中國早期重要的文化型態之一，亦是文化研究中所不可或缺的一部分，張光直即言：

<sup>12</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡《日書》研究》（臺北：文津出版社，1994年）頁418-419。

<sup>13</sup> 王子今：《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》（武漢：湖北教育出版社，2003年），頁3。

「巫」的宇宙觀在人類文化史上是相當常見的，但過去巫術與巫師的文明發展史上所引起的重大作用，頗被忽視，這是因為研究文明史者多集中注意力於西方文明，而西方文明的發展經過和動力有它特的特點，在它那裡巫是不重要的。巫師和巫術起大作用的文明，如中國和馬雅，過去在文明起源一般問題的研究上並不受學者的注意。自九十年代初開始，中國文明和馬雅文明在世界舞臺上逐漸受到重視，巫師和巫術在文明演進史上的重要性，也逐漸受到研究文明演進一般問題的學者的嚴肅考慮。<sup>14</sup>

也許正因為巫術及初民的文化、準宗教活動以及神話等，充滿著超現實的怪誕色彩和難以置信的神祕性質，因此巫術有其特殊的魅力：

- 1、提供了人們對武術、氣功、人體特異功能可能進行闡釋的理論途徑。
- 2、巫術起源於對一種超自然力的掌握及運用，所以從某種角度來說，它正符合許多現代人的心理願望。他們感覺至自己的個性受到壓抑，無法掌握自己的命運，因此希望尋求某種超凡能力，以解救自己，並解救他人，成為某種「超人」。
- 3、巫術提供了獲得這種超自然力的技術、方法，或尋求到這種技術與方法的可能性。
- 4、人的獵奇精神，引導著許多人對神秘的巫術發生強烈的興趣。
- 5、由於巫術的實踐性，巫術逐漸滲透到了社會生活中，而各種傳說異聞亦增加人們對巫術的嚮往，從而接近它。
- 6、對科學不能闡釋巫術現象的失望。<sup>15</sup>

《日書》雖是古籍，但巫術的魅力卻不分古今，這不全然是迷信力量的媒介，其中還隱含著大量社會生活的訊息，以及時人的心理狀態。同時由於語言與文化之間，有著相互滲透、交融、感生、制約、推動的關係，透過秦簡《日書》篇章的語文分析，秦的巫術文化亦可藉此抽繹編綴。<sup>16</sup>

<sup>14</sup> 張光直：〈中國古代王的興起與城邦的形成〉（《燕京學報》新3期，1997年），頁7。

<sup>15</sup> 藍荻：《古今巫術》（香港：海峰出版社，1990年）頁184-185。

<sup>16</sup> 洪燕梅：〈《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇所見巫術文化〉（臺北：載於《出土文獻研究視野與方法第1輯》，國立政治大學中國文學系，2009年），頁69。



在《史記·秦始皇本紀》中記載著一段丞相李斯和秦始皇的對話：

臣（李斯）請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市。以非今者族。吏見知不舉者與同罪。令下三十日不燒，黥為城旦。所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書。若欲有學法令，以吏為師。<sup>17</sup>

這就是歷史上有名的焚書事件，而《日書》就是明令在不被燒燬之列的「卜筮之書」。可見此書對於當時秦地社會的重要性可見一斑。同時於《史記·日者列傳》中亦記載著日者乃專司問卜、測時日吉凶的人，《日書》即是日者擇日之時所使用的工具。

《日書》不僅提供考古學家第一手珍貴資料，同時也完整的保存秦地的文化面貌，層面含概有社會經濟、文化思想、政治軍事等，幾乎包辦了人民日常生活的所有領域，具有極高的社會、歷史文化和科學的價值。劉樂賢認為：

1、是一份珍貴的古代數術材料：對研究中國古代數術尤其是其中的擇日術具有十分重要的意義。

2、是研究楚、秦社會的一項重要資料：《日書》雖是一本供人選擇時日吉凶的作用，所談的大都是趨吉避凶之事，但當它說到某日宜於做某事和不宜做某事的同時也顯示出楚、秦社會的種種現象。同時對研究當時的神話傳說亦具有重要的價值。

3、有助於中國古代天文曆法的研究：《日書》對古代天文曆法的研究具有重要的參考價值，這一點在《日書》一公佈後就被注意到了。學者們已經利用秦楚日書的比對解決了楚國月名、古代時制等方面的問題，並嘗試利用它推測楚國的曆法。可見，《日書》對研究中國古代科技史也很有用處。<sup>18</sup>

<sup>17</sup>（漢）司馬遷著，（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁51-52。

<sup>18</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁353。

綜合以上所述，《日書》真是一分非常珍貴的出土文獻，且不論從哪一個角度來看，皆與當時秦地的文化現象息息相關。為了充分發揮其價值，應當做宏觀觀測，而非拘限在微觀的角度對它進行研究。

## 二、研究目的

實際上秦文化的形成和商、周文化可是息息相關。從信仰這個角度出發，秦人和殷人有一個共同點，就是都奉「玄鳥」為祖先，這就是所謂的「圖騰崇拜」<sup>19</sup>。所謂「玄鳥」即是燕，所以秦人和殷人都對燕表示極大的崇敬。殷人是相當迷信的，很多行為都需要以占卜的吉凶作為判斷的依據。在問卜的甲骨中，留下這樣的字跡：

「吉燕」

「貞惠燕」

「貞惠吉燕」<sup>20</sup>

將「燕」同「吉」與「惠」這樣的好字眼聯繫起來，並卜而祀之，可見其崇敬的程度。<sup>21</sup>最早有關巫術活動的記載，傳世文獻的部分見於《周禮·大宗伯》：

大宗伯之職，掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，以佐王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼神示，以禋祀祀昊天、上帝，以實柴祀日、月、星、辰，以槱燎祀司中、司命、飆師、雨師，以血祭祭社、稷、五祀、五嶽，以貍沈祭山、林、川、澤，以副辜祭四方、百物，以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。<sup>22</sup>

<sup>19</sup> 郭春海、張慶捷：《世俗迷信與中國社會》（北京：宗教文化出版社，2001年），頁10。郭春海、張慶捷提及：所謂「圖騰崇拜」，是指所有不同的血族集團，都崇拜著本族特定的動物、植物或自然物等。這些林林總總的崇拜對象，被原始人視為他們的祖先，因而成為全氏族、全部落禮拜保護的對象。而不同的氏族有不同的圖騰，因此圖騰是氏族間相互區別的標記。

<sup>20</sup> 羅振玉：《殷墟書契前編》卷六（北京：北京圖書館，2000年）。

<sup>21</sup> 林劍鳴：《秦史》（臺北：五南出版社，1992年）頁22-23。

<sup>22</sup> （漢）鄭玄注、（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁757-758。

文中可見巫術活動有專職的官員負責，亦有專屬的祭品、儀式和目的。提到與巫術活動相關的最早出土文獻，則當屬甲骨文，相較於《周禮》著作的時間點還要更往前推移。且就目前已出土的甲骨文獻中，可發現絕大部分皆與巫術活動相關，舉凡交通鬼神、星象占卜、圖騰崇拜、驅除鬼神、巫醫療疾、擇日行事、祈雨降福等，這現象正好說明巫術是一種具有多面向影響的文化，並負有連結文化傳承的重要性。故在秦代及臨近的朝代中，巫覡活動及數術之學即發揮廣大的作用。當時食衣住行、生老病死，一切的日常活動，無一不在這影響的範圍內。因而秦的巫術文化不僅有來自商、周的歷時淵源，亦有承繼秦先祖的共時背景。（波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）《文化論》指出：

人們只有在知識不能完全控制處境及機會的時候才使用巫術。<sup>23</sup>

當知識完全派不上用場時，面對無法解釋的狀況時，人會產生恐懼感，是就會試圖使用巫術解決問題。又說：

巫術和宗教是有分別的，宗教創造一套價值，直接達到目的。巫術是一套動作，具有實用的價值，是達到目的的工具。現代的宗教中有許多儀式，甚至倫理，其實都該歸入巫術一類中的，若我們不管那些神學的解釋，而專看大眾所實行的，這是更顯然的。<sup>24</sup>

馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）清楚的指出人們使用巫術的心理狀態，同時簡潔有力的區分巫術與宗教的差別。藉由此說法，並相較於《日書》的內容，應是歸屬於具有實用價值的「信仰」，而非「宗教」。

蒲慕州在〈睡虎地秦簡《日書》世界〉一文中提出他對《日書》的見解：

《日書》中所反映出的宇宙，具有雙重的性質。從一方面來說，它是一

<sup>23</sup> （波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯，《文化論》（北京：華夏出版社，1978年），頁59。

<sup>24</sup> （波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯，《文化論》（北京：華夏出版社，1978年），頁40。

個機械性的世界，因為這世界裡的一切現象都經由時日的規畫而呈現在各種篇章之中。在另一方面，它又是有靈的，有鬼神的世界。但是既然基本上必須承認宇宙是機械性的，於是鬼神的世界也被限定在既定的框架之中。<sup>25</sup>

《日書》的規律是來自於它的擇日系統，良日、忌日全都被限制框架住，而《日書》的有靈，則是整本書中所瀰漫的鬼神世界。若是能進一步去分析《日書》中「時日」這概念的重要性、探究所謂被框架住的鬼神的活動，還有以這論點所延伸出影響當時社會的所有巫術活動和對後世巫術文化的震盪，並且理解書者教導這些施行法術者所要持的立場是智慧、冷靜、理性，才能完美處理事情而免於災難。因而期盼在以《睡虎地雲夢秦簡日書》為主，再輔以相關的秦簡資料，能復原巫術活動的部分面貌。以上所述就是本論文最主要的研究目的。並希望藉此能提供後進一個新的思維，以新的視界及角度來看待這先民的巫術文化。

## 第二節 研究範圍與研究方法

### 一、研究範圍

本論文是為〈《睡虎地秦簡·日書》巫術文化研究〉，主要的文獻材料擬以《睡虎地秦簡·日書》甲、乙種<sup>26</sup>為主。針對《睡虎地秦簡·日書》中所呈現的秦人巫術信仰做分析研究。在簡文中可見秦人最主要所信仰的對象是「鬼神」，而人與鬼神之間所有的互動正表示著秦地社會活動的一種內在投射，所投射出來的即是濃厚的巫風。再以吳小強著作《秦簡日書集釋》<sup>27</sup>為輔，再參酌搭以文化人類學、考古學、文字學、宗教民俗等方面的議題，以期更有系統的釐析整部《日書》的巫術活動。因此在各方學識的輔證之下，《睡虎地秦簡·日書》中的各篇章所展現出來的巫術思維及文化的傳承即是本論文最主要的研究範圍。本論文先於本

<sup>25</sup> 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，錄於《中央研究院歷史語言研究所集刊 62 本 4 分》頁 633。

<sup>26</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001 年）。

<sup>27</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000 年）。

節釐清重要的名詞與定義，後文便不再贅述，並據此理路開展本論文的架構，略述如下：

### （一）巫術釋義

在原始文化中，由於知識的限制及無能為力之處，則會使人在遇到難以解釋的事情時而措手不及、緊張加遽而不知所以然。是故人們為了化解難以解釋的異象，或消災去禍，或欲平安康健、滿足欲望，或預測未來，利用某種超自然力量來控制鬼神現象，並藉由某些人有異於常人的特殊能力，透過一定的儀式、利用特定的器物 and 咒語禱辭，發展出一種具有能控制這一切非科學性的現象，以期讓心靈得到平靜、解除外在不安現象，即可稱為「巫術」。馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）則在《文化論》一書中提出他的看法：

無論有多少知識和科學能幫助人滿足他的需要，它們總是有限度的。人事中有一大片領域，非科學所能用武之地。……這領域永久是在科學支配之外，它是屬於宗教的範圍。……不論已經昌明的或尚屬原始的科學，它並不能完全支配機遇、消滅意外，及預測自然事變中偶然的遭遇。它亦不能使人類的工作都適合於實際的需要及得到可靠的成效。在這領域中卻發生一種具實用目的的特殊儀式活動，在人類學中綜稱作「巫術」。<sup>28</sup>

因此巫術是基於對超自然力量的信仰，並認為憑借這樣的力量可以控制周圍的世界。這是一種儀式，即相信人類可以通過超自然的途徑對他人、動物、自然現象、以及鬼神產生影響。並反映了先民對自然的體驗與生命的安頓是極重要的事。

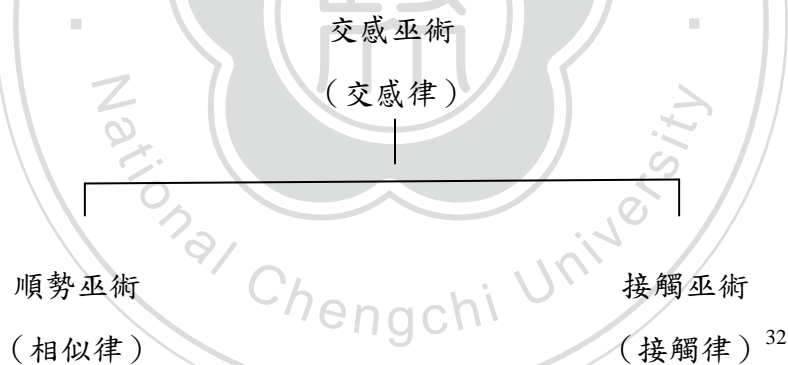
另外，西方文化人類學學者泰勒（Edward B.Tylor）和弗雷澤（J.G.Frazer）以文化的角度，從不同族群中去探索巫術的異同，並開始從科學觀點展開學術性的研究。他們提出巫術是偽科學的看法，<sup>29</sup>認為這是一套謬誤的指導行動的準則

<sup>28</sup>（波蘭）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著 費孝通譯：《文化論》（北京：華夏出版社，1988年）頁38。

<sup>29</sup> 泰勒（Edward B.Tylor）在《原始文化》一書中有專章在探討巫術：「認為巫術是古代留下來的神祕科學，是建立在聯想之上並以人類的智慧為基礎的一種能力。但泰勒對這種能力是鄙夷

和沒有成效的技藝。<sup>30</sup>由於許多人並不了解巫術的「非科學性」，認為各種奇異且奇怪的咒語及儀式，即能為人們消災解厄。故學者慣以愚昧無用、迷信神秘、病態等思維視之，並試圖以「科學」來解釋他們自認為所了解的「巫術」，以至於巫術的定義相當分歧。但可以確定的是：巫術有一些傳統的活動和儀式，並且施術者與被施術者皆要服膺種種禁忌和特殊行為規則。而這些活動和儀式往往與超自然力量的信仰有關，特別是巫術的信仰，以及有關生命、靈魂、鬼怪、祖先或上帝的概念。<sup>31</sup>

此外，弗雷澤（J.G.Frazer）同時還提出「交感巫術」的理論：認為巫術有時候只憑單向是無法達成目的。交感活動所依據的原理可分為兩點：一為「同類相生」或「果必似因」；二為物體一經互相接觸後，即使在中斷接觸之後仍能隔著距離互相作用。前者產生了「相似律」的法術即「順勢巫術」或「模擬巫術」、後者則產生了「接觸律」的法術即「接觸巫術」。弗雷澤（J.G.Frazer）還特將此理論列表如下：



根據上表和弗雷澤（J.G.Frazer）的理論，可發現弗雷澤（J.G.Frazer）認為巫術有很大一部分是需要具有交感能力，才能與鬼神溝通，進而解決橫阻於前的

的，視之為低級而愚昧的文化產物，是一種系統化的偽科學。」引自（英）愛德華·泰勒（Edward B.Tylor）著 連樹聲譯：《原始文化》（上海：上海文藝出版社，1992年），頁116-166

<sup>30</sup>（美）弗雷澤（J.G.Frazer）認為：「巫術是一種被歪曲的自然規律體系，也是一套謬誤的指導行動的準則；它是一種科學，也是一種沒有成效的技藝……總之，要從這種假技藝後面辨別出它的科學的性質。」引自（美）弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年），頁21-22。

<sup>31</sup>（波蘭）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》（臺北：臺北協志工業叢書，1978年），頁1。

<sup>32</sup> 宋兆麟：《巫與巫術》（成都：四川人民出版社，1989年），頁23。

難題。我國學者鄭志明對於交感經驗的看法即可與之相呼應：

與神靈的交通與感應，是人們文化傳承下的精神領域，組成民族文化心理結構的主要內容。巫術不能只視為一種外在的行為方式，必然涉及到內在意識的心靈活動與思維情感。<sup>33</sup>

綜上所言，巫術不只是一種外在的行為模式，還是一套解危的思維系統，是用來溝通人神的橋樑。

我國的古代文獻中也可見「巫術」一詞。范曄《後漢書·方術列傳》：「徐登者，閩中人也，本女子，化為丈夫，善為巫術」。<sup>34</sup>依文中對徐登的描述，可推算出徐登可能是術士、方士<sup>35</sup>一類的人，利用虛構或幻化無常的超能力，施行巫術行為。梁釗韜在《中國古代巫術—宗教起源和發展》一書也言明了巫術的定義，其云：

巫術是由原始人類聯想的誤用，而幻想有一種不變的或同一的事物，依附於各種有潛勢力的物品和動作，通過某種儀式，冀能達到施術者的目的的一種偽科學的行為或技藝。<sup>36</sup>

宋兆麟也在《巫與巫術》一書中提出他的見解：

巫術是史前人類或巫師一種信仰和行為的總和，是一種信仰的技術和方法。是施巫者認為憑藉自己的力量，利用直接或間接的方式和方法，可影響、控制客觀事物和其他人行為的巫教形式。<sup>37</sup>

<sup>33</sup> 鄭志明：〈巫術文化的哲學省思〉載於《鵝湖》2003年335期，頁67。

<sup>34</sup> （宋）范曄撰，（唐）李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），頁2741。

<sup>35</sup> 漢人習稱施巫術之人為「術士」或「方士」。

<sup>36</sup> 梁釗韜：《中國古代巫術：宗教的起源和發展》（廣州：中山大學出版社，1992年），頁16。

<sup>37</sup> 宋兆麟：《巫與巫術》（成都：四川人民出版社，1989年），頁214-215。

結合梁鈞韜和宋兆麟的看法，巫術是一種行為，也是一種信仰。因而有些學者會將其歸類至是宗教範疇的一種，稱之為「巫教」。當被視為宗教時所影響的層面更大。至於巫術和宗教間的關係留待後續再論。

綜合東西方學者的論點，巫術是先民巫術心理一種無意識的反映，是為了生存而不斷產生逃避災難和控制周圍世界的願望，並在生活中積累那些曾驗證過的經驗。當符合他們的追求及控制意識的時候，即會被視為是行之有效的做法進而反覆仿效。如此，這些認知和行為便具有了巫術性質。若以巫術的作用為範疇而論，可分為「黑巫術」及「白巫術」。<sup>38</sup>黑巫術是惡意的、具攻擊性，是種為達一己的目的，而使對方痛苦的巫術；而白巫術，是善意的、具防禦性，是教人如何避凶、避災的巫術。至於本論文主要是探討《睡虎地秦簡·日書》中的巫術活動。若依簡文所言，則其中所提到的巫術活動，大多則屬於白巫術的範疇，黑巫術僅占少部分，因此如何能使自己避災、避難、避鬼神之禍端，是時人所重視的巫術課題。

## (二)「巫」字釋義

在「巫」字的釋義中，本節側重甲骨文之義。甲骨文的「巫」字作「𠩺」。<sup>39</sup>其形像兩筮占工具交叉之形，推論應為當時巫者所使用道具之形。在許進雄《中國古代社會》中有一見解提到：「甲骨文的巫(𠩺)字，作兩工形交叉的器具形，大概是行法術時所用的工具象形」。<sup>40</sup>陸思賢說：「甲骨文的巫字作𠩺，上橫表示天，下橫表示地，左右兩筆表示四方，中間的十字交叉，表示貫通天地四方」。<sup>41</sup>若從字形的訛變做解讀，則可以發現從甲骨文的器具形狀，經訛變之後左右向的符號則成為相向的兩個人，即成𠩺字。這二人或可解釋：一為專業的巫，一為另一空間的鬼神，兩者則可藉由某些工具而交感溝通。由於與常人是無法直接與鬼神對話，因而必須借重這中間的媒介當橋樑，因而就更凸出這媒介的專業性，也就是巫。

唐蘭在《古文字學導讀》一書中提及以秦刻石〈詛楚文〉「丕顯大神𠩺咸」

<sup>38</sup> 常人慣稱會加害於人的巫術為黑巫術，其餘則是白巫術。

<sup>39</sup> 徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1990年），頁496。

<sup>40</sup> 許進雄：《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，1995年）頁505-507。

<sup>41</sup> 陸思賢：〈釋甲骨文中的「巫」字〉，《內蒙古師大學報》1984年，第4期。



中的「𠄎」釋為巫咸之意後，則巫字之義則大抵已成定論。<sup>42</sup>再者郭沫若也在〈詛楚文考釋〉一文中也提到，由於識得「𠄎」字為「巫」，「丕顯大神𠄎咸」<sup>43</sup>則讀為「丕顯大神巫咸」。<sup>44</sup>至於文中所提的「巫咸」，將在下節做解釋。

### （三）巫術與巫者

《禮記·表記》：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」。<sup>45</sup>因殷商崇信鬼神，故巫術頗為盛行。絕大多數巫術活動的進行，主要是透過「巫者」來呈現。何謂巫者？在先民時期，由於人們無法抵禦自然界那股強大的力量，於是在人群中即會出現具有交感能力者成為人神間的媒介，與鬼神溝通，並改善現狀以求得人們的信任，而這具有交感能力的人便成為巫者。《說文解字》對「巫」的解釋為：

巫，巫祝也。女能事無形，𠄎舞降神者也。像人网袞舞形，與工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之屬皆從巫。<sup>46</sup>

在《說文解字》中許慎釋「巫」為「巫祝」。並在文中顯示出「巫」是一種身分，是具有交感感應的人，也就是在前段所提及人與鬼神間的媒介，他能侍奉沒有形體之物，亦能行舞雩之儀式使神明降臨，為國境消災解厄。

林惠祥也曾探討巫術與巫者間的關係，其云：

人類所行的各種宗教儀式和典禮都是為了要和解神靈的忿怒或引起其歡心。在一部落之中能夠做酋長的人，大抵是因他有孔武勇健的身體，是無畏的獵人、勇敢的戰士。至於具有最靈敏最狡猾的頭腦，自稱能通神祕之奧者，則成為神巫，即運用魔術的人。原始的民族信這種人有能力以對付

<sup>42</sup> 唐蘭指出：「𠄎字在甲骨文和銅器裡常見，向來沒人認得，假如我們去讀〈詛楚文〉就可以知道是「巫咸」的「巫」字了。見唐蘭：《古文字學導論》（臺北：樂天出版社，1973年），頁172。

<sup>43</sup> 郭沫若：〈詛楚文考釋〉，收入《郭沫若全集》（北京：科學出版社，2000年），頁327。

<sup>44</sup> 李圃主編：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996年），頁2920。

<sup>45</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1485。

<sup>46</sup> （東漢）許慎撰（清）段玉裁注、民國魯賓先正補：《說文解字注》（臺北：黎明文化股份有限公司，1994年），頁203。

冥冥中的可怖東西。有時這種人也自信確能這樣。這種人的名稱有很多種，依地而異，或稱巫（wizard）覡（witch）或稱禁厭師（sorcerer）或稱醫巫（medicine man）或稱薩滿（shaman）或稱僧侶（priest）或稱術士（magician），名稱雖不一，實際的性質則全同，所以這裏把他們概稱為巫覡。巫覡們常自稱能呼風喚雨，能使人生病並為人療病，能預知吉凶、能變化自身為動植物等、能夠與神靈接觸或邀神靈附身，能夠用符咒法物等們各種人力所不及的事。其中最使人怕的是能魘魅別人，使人生病和致死。<sup>47</sup>

上述載明要成為一位巫者的條件：舉行巫術儀式，能在唸唸有辭之間或手執法物之時與神靈接觸，並替人療病或是驅走災厄，這是常人的能力所不能及。因此巫術的進行中則必定需要由巫者來進行整個儀式。<sup>48</sup>

由於在秦簡的簡文中，並未明確記載實行巫術行為的人是否為巫者，所以僅能先針對先秦典籍中如《周禮》、《禮記》、《山海經》等書中所出現的巫覡職能，進而一窺《睡虎地秦簡·日書》中的「日者」<sup>49</sup>的性質特徵。首先，針對身為一名「日者」主要負責的職能，大致分為以下三類：

### 1、官名

《周禮·春官》所載的「司巫」、「男巫」、「女巫」的職能即為此義：

司巫：掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩；國有大災，則帥巫而造巫恒。祭祀，則共匱主及道布及菹館。凡祭事、守瘞。凡喪事、掌巫降之禮。<sup>50</sup>

<sup>47</sup> 林惠祥：《文化人類學》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）頁328-329。

<sup>48</sup> 馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）曾論到所有的巫術都含有三個要件：咒語、儀式活動以及巫師。可參見（波蘭）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski），朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，（臺北：臺北協志工業叢書，1978年）頁118。

<sup>49</sup> 《史記·日者列傳》裴駟題解：「古人占候卜筮，通謂之日者」。即帶出了「日者」的主要工作職能。參見（漢）司馬遷著（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁1334。

<sup>50</sup> （漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁686-688。

又云：

男巫：掌望祀、望衍、授號、旁招以茅。冬堂贈，無方無筭。春招弭，以除疾病。王弔，則與祝前。<sup>51</sup>

再云：

女巫：掌歲時祓除釁浴。旱暵，則舞雩。若王后弔，則與祝前。凡邦之大戕，歌哭而請。<sup>52</sup>

由上文所引三段文字可見，司巫是巫官之長，總攬所有的巫術的行使權。一旦國家有了大災難則要率領群巫參考先巫的行事記錄而行巫術，以求國泰民安。男巫則掌「望祀」與「攻說」等禮的祝號，並用茅旌向四方呼招所祭的神。在春天和冬天為人們去除不祥之事，遇有王者出弔臣喪，則與喪祝在王者面前去除不祥。女巫的職能則為掌理每年的祓除和釁浴大旱的雩祭，若王后出弔喪，則與女祝在王后面前去除不祥。若國有大災，也會負責向神求請的歌哭事宜。綜而言之，這三種巫官的主要工作則是掌鬼神祭祀之事，或祈或禳，以求除各種災難不祥。

除《周禮》外，其他典籍亦有記載關於「巫官」的記事。如《荀子·王制》中提到序法之法時，即有提及巫覡的職掌。「相陰陽、占祲兆、鑽龜陳卦、主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也」。<sup>53</sup>《禮記·檀弓下》亦云：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也」。<sup>54</sup>能陪著君王弔喪並貼身的拿著一些工具為君王避免不幸近身，故這巫祝應是巫官才是。而《史記·日者列傳》集解云：「古人問候卜筮，謂之日者」。<sup>55</sup>又云：「自古受命而王，王者之興，可嘗不以卜筮

<sup>51</sup> (漢)鄭玄注 (唐)賈公彥疏：《周禮注疏》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁690-691。

<sup>52</sup> (漢)鄭玄注 (唐)賈公彥疏：《周禮注疏》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁691。

<sup>53</sup> (周)荀子著 (清)王先謙撰：《荀子集解》(北京：中華書局，1988年)，頁169。

<sup>54</sup> (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁275。

<sup>55</sup> (漢)司馬遷著 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本，(臺北：天工書局，1993年)，頁1334。

決於天命哉，其於周尤甚。及秦可見，代王之入，任於卜者」。<sup>56</sup>在此文中也可顯示出：在周天子的時代，帝王的即位大事，盛行使用卜筮的方法決定，這狀況至秦朝尚可見，且當漢朝興起時，太卜官這職位已存在了。若以縱觀角度視巫者職能的演變，應可斷定《睡虎地秦簡·日書》中的「日者」身分，即是「巫者」。

## 2、巫職

### (1) 醫生

所謂巫職，指的是職業，意指「巫」字代表是職業的一種類別。西方社會認為：「巫師或巫醫是社會演進過程中最古老的、人為的、或專門職業的階級」。<sup>57</sup>至於東方也有相同的解讀，如：《呂氏春秋·勿躬》：「巫彭作醫，巫咸作巫」。<sup>58</sup>古代巫醫不分，由於人類將疾病視為鬼魂作祟，故以巫者充當這人鬼間的中間者。希望能藉由巫者施法術，能安撫鬼神進而達到解除疾病的目的。《莊子·應帝王》：「鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走」。<sup>59</sup>由此可見，當時的巫者神通廣大，在醫療疾病的同時，也在進行巫術行為。

《山海經·大荒西經》一文對巫尚有多種分類。「大荒之中，有山名豐沮玉門，日月所入。有靈山，巫咸、巫即、巫月分、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，以此升降，百藥爰在。」<sup>60</sup>就句中「百藥爰在」四字，即可推知這十巫應是從事與醫藥相關的職業。同時可由此得知巫的世系，巫咸以下則為巫的族系或傳人，並以百藥醫術為特徵。另《山海經·海內西經》一文也提到：「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾契窳之尸，皆操不死之藥以距之」。<sup>61</sup>可見治病之事乃為古代巫者的職事。自春秋以後，醫道漸從巫術中分出，

<sup>56</sup> (漢)司馬遷著 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本(臺北：天工書局，1993年)，頁1334。

<sup>57</sup> (美)弗雷澤(J. G. Frazer)著，汪培基譯：《金枝》(臺北：久大、桂冠聯合出版，1991)，頁157。

<sup>58</sup> (周)呂不韋著 (漢)高誘注：《呂氏春秋》(上海：上海書局，1992年)，頁206。

<sup>59</sup> (周)莊子著 (晉)郭象註：《莊子》(臺北：藝文印書館，2007年)，頁169。

<sup>60</sup> 張步天：《山海經解》(香港：天馬圖書公司，2004年)，頁500。

<sup>61</sup> 張步天：《山海經解》(香港：天馬圖書公司，2004年)，頁500。

但民間專行巫術、裝神弄鬼為人祈禱治病者，仍世世不絕。<sup>62</sup>甚或文明可謂進步、現代的今天仍有存在的空間。

## (2) 卜者

另外，除了巫醫之外，尚有「卜者」之職業。如前述《史記·日者列傳》中所提到的「日者」，也可以是個江湖術士，多說浮誇之辭，不論是阿諛使人心大悅，還是抓緊對禍災的恐慌心情，並以能通鬼神的名義，替人解決問題，目的即是要人厚禮答謝，以圖私利，至於這其中的真實性，則有待驗證。這一段的原文記載如下：

夫卜者，多言誇嚴、虛高人祿命，以說人志。擅言禍災，以傷人心。言鬼神，以盡人財，厚求拜謝，以私於己。<sup>63</sup>

綜上所述，毋庸置疑的是：「巫者」是種技能、是個有專門技能的職業。只要學會方法，人人則皆可成為能唸咒語的巫者。

## 3、交通鬼神

弗雷澤 (J.G.Frazer) 中認為，在原始部落中，早期巫術在日常生活中運用根本沒有專門的巫師或術士，遇危急時人人皆可使用咒語或法器以驅鬼。因而人人皆可成巫師。這樣的說法符合《睡虎地秦簡·日書》中，在親近的人鬼關係中，人人皆可利用一些方法而使鬼神不再作祟。而使用這方法的人即可稱為巫者，又稱「事鬼神者」。主要表現在與鬼神交通、滅除人的災難禍端，以求人安然無恙。這是類似神媒的角色，凡在施行巫術時可能需要借用或上達天聽的職能，皆

<sup>62</sup> 許進雄認為：「甲骨文雖不見醫字，以商代中期遺址發現儲存草藥材一事看來，商代必有善用藥物的人，其職大概由巫去充當。巫與醫的分職後代的事。在民智未大開的時代，治病大半以心理治療為主。中國早期的名醫又都具有巫的身分，巫咸、巫相等。」以上所述，又再次證明古代是巫醫不分的。請參見許進雄：《中國古代社會》(臺北：臺灣商務印書館，1988年)，頁387。

<sup>63</sup> (漢)司馬遷著 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本(臺北：天工書局，1993年)，頁1335。

是巫者最基本的工作。<sup>64</sup>在《國語·楚語下》中記載著：

古者民神不離。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主、宗廟之事、昭穆之世、齊敬之勤、禮節之宜、威儀之則、容貌之崇、忠信之質、禋絜之服、而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之儀、彝器之量、次主之度、屏攝之位、壇場之所、上下之神、氏姓之出，而心率舊典者為之宗。於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，求用不匱。<sup>65</sup>

此為觀射父答楚昭王所問：「《周書》所謂重、黎實使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」<sup>66</sup>之答。所載之言若從宗教的角度而言，因人、神之間是有無法相通的距離，所以需要專司神人交通的媒介者，即稱為「巫」。《周易·巽》疏中，孔穎達釋「史、巫」：

史謂祝史，巫謂巫覡，並是按事鬼神之人也。<sup>67</sup>

上述一如瞿兌之在〈釋巫〉文章中提到：「巫也者，處乎人神之間，而求以人之道，通於神明者也。」<sup>68</sup>這指稱巫的地位以及主要工作，是需靠交感能力，將鬼神之事轉知於人，或將人之欲望轉知於鬼神。又說：「陳大姬無子，好巫覡，禱祈鬼神歌舞之樂。民俗化而為之。」<sup>69</sup>則進一步說明了巫者在巫術動中所要負責的儀式與職能。

從知識的內涵忖度，無論是《國語·楚語》中所提的「山川之號」到「禋絜

<sup>64</sup> 參見趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，（臺北：文津出版社，2003年），頁121-136。

<sup>65</sup> （春秋）左丘明撰（民）徐元誥撰：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁512-514。

<sup>66</sup> （春秋）左丘明撰（民）徐元誥撰：《國語集解》（北京：中華書局，2002年），頁512。

<sup>67</sup> （清）阮元校刻：《十三經注疏》《周易》（北京：中華書局，1980年），頁69。

<sup>68</sup> 瞿兌之：〈釋巫〉：《燕京學報》，第7期，頁997。

<sup>69</sup> 瞿兌之：〈釋巫〉：《燕京學報》，第7期，頁997。

之服」，抑或是「四時之生」至「氏姓之出」，皆由巫者全面總攬，並提供宗教祭祀、協助遠離禍端。總括之，巫者交通鬼神的目的，大多是為了協助人與鬼神的溝通，以達兩不相傷的目的。而在《睡虎地秦簡·日書》中的日者在施巫術的同時，也是期望能達到此目的，除非必要絕不使用激烈的手段制伏對方。關於細節留待下文詳述。

#### （四）巫術與宗教

巫術乃是運用一些手段使自然界的某些情形，如降雨、止水等現象能受人類的控制，進行符合人民的想望。弗雷澤（J.G.Frazer）認為：

在人類發展進步的過程中巫術的出現應早於宗教的產生。所以人在努力通過祈禱、獻祭等溫和諂媚手段以求哄誘安撫頑固暴躁、變幻莫測的神靈之前，曾試憑藉符咒魔法的力量來使自然界符合人類的期望。<sup>70</sup>

就上述觀點而言，宗教的出現晚於巫術，故在宗教形成之前先有巫術時代。且巫術是用符咒魔法的力量來支配大自然，而宗教則是依賴祈禱、獻祭的方式，乞求大自然的精神協助。就在人們企圖以命令與控制自然力量的巫術失敗後，人類遂轉向宗教。馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）在《巫術、科學與宗教》一書中，也曾對巫術與宗教之間的關係表達意見：

有一些傳統的活動和儀式，土著以敬畏的心情，肅然遵行，並服膺種種禁忌和特殊行為規則。這些活動和儀式常與超自然力量的信仰有關，特別是巫術的信仰，以及有關生命、靈魂、鬼怪、祖先或上帝的概念。<sup>71</sup>

由上文觀之，巫術利用神秘的儀式和方法，企圖控制自然或操控鬼神正符合他在《文化論》中將巫術歸類於宗教的論點相同。

<sup>70</sup>（美）弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年），頁83。

<sup>71</sup>（波蘭）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》，（臺北：臺北協志工業叢書，1978年），頁1。

馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 將巫術定位於它是為了滿足個人機體的需要，是一種重要的文化功能並在社會上有它的價值。<sup>72</sup>而宗教是一種信仰，使人心能在這信仰中得到一些撫慰。同時他認為巫術和宗教都是人類所不可或缺的，並認為這是一種源於情緒緊張的情境：

巫術和宗教都是源於情緒緊張的各種情境，並在其中產生作用……。巫術和宗教都為這些情境、這些阻塞提供發洩的機會，但沒有實際的出口，只能經由儀式和信仰，通往超自然的領域。在此領域內，宗教部分所包括的是鬼神、原始預感、部落神祕守護者的信仰；巫術部分則包括太古的巫術力量和效能。巫術和宗教都是謹遵神話傳統，同時都存在於奇蹟氣氛和驚人故事的持續啟示之中。巫術和宗教都被許多禁忌和實例所圍繞，使其一舉一動都與世俗世界顯然不同。<sup>73</sup>

西方的學者認為巫術為一種手段和儀式，而宗教則是人心的信仰。但實際上並無特別指出其中的分野，但中國學者卻論斷不休，有些學者認為巫術和宗教是有其差異性，但也有些學者則主張巫術即巫教。試將學術界相關的討論，分述如下：

### 1、巫術異於宗教

巫術屬於人類的靈感文化，通過一定的方式與神靈交感，以達到神靈保護的目的。<sup>74</sup>是故「交感」作用歸類於「儀式」，為一方巫術的行為操作，來自於與神靈交通的思維活動，呈現出精神生活的信仰現象。臺灣人類學者宋光宇認為巫術乃宗教儀式的一部分，卻不等於宗教，其理論為：

巫術是宗教儀式的一部分，一般僧侶祭師也多有採用。巫術和宗教仍是有

<sup>72</sup> (波蘭)馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski)，費孝通譯：《文化論》(臺北：華夏出版社，1988年)，頁40。

<sup>73</sup> (波蘭)馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski)，費孝通譯：《文化論》(臺北：華夏出版社，1988年)，頁111-112。

<sup>74</sup> 朱存明：《靈感思維與原始文化》(上海：學林出版社，1995年)，頁97。



所區別的。巫術的特徵是在於因果之間有堅定的關係，中間可以不要有超自然神祇的介入。通常，一個人只要學會正常的法訣，就可以作法自如了<sup>75</sup>。

就此觀點下，我們可發現巫術是可以學習來的，只要學會施法的動作、咒語，即使不和神靈交感，亦能施術。因此這裏所指的巫術是有具體的動作，是宗教眾多儀式中的其中一種，故稱不上宗教。梁釗韜在《中國古代巫術---宗教的起源和發展》一書中，也有類似的看法：

一般來說，巫術與宗教之間的區別在於，巫術是祈求自然力量來幫助或壓服對方，而宗教只一種純粹的信仰。但在某些宗教行為中，例如犧牲與預兆等卻往往包含了巫術的特性。……簡言之，在質的方面巫術是動作，是技藝，宗教則是信仰、是崇拜。就起源的年代而言，巫術比宗教先；就演變系統而言，巫術統屬於宗教之內；就發展程度而言，宗教當然高於巫術，是屬於人類文化較高一級的表現。<sup>76</sup>

綜上所述，可得知梁釗韜認為巫術是宗教的雛型，雖然彼此互相深深的影響著，但絕不可直接將巫術視為宗教。

## 2、巫術即是宗教

另外也有些學者贊同巫術信仰即是宗教的一支。因為巫術和宗教兩者各有一部分是必須依憑超自然而存在，並且巫術構成的要素，已具備祈求者、媒介者、儀式等宗教基本體系，因此巫術常被使用在宗教的範疇中，宗教亦經常襲用巫術傳來的儀式和口頭言詞。因此，巫術可視為宗教一類的「巫教」。<sup>77</sup>

再者，張光直在〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉一文中，說明巫術稱之為巫教之緣由：

<sup>75</sup> 宋光宇：《人類學導論》（臺北：桂冠出版社，1977年），頁390。

<sup>76</sup> 梁釗韜：《中國古代巫術---宗教的起源和發展》（廣州：中山大學出版社，1999年）頁17-19。

<sup>77</sup> 路易士（Joan M. Lewis）在其著作中提出他對巫術信仰的看法。他說：「巫術信仰看做是宗教的一個種類。」路易士（Joan M. Lewis）著，黃宣衛、劉容貴譯：《社會人類學導論》（臺北：五南出版社，1985年）頁100。

因為這些共同的（宗教）觀念與（儀式）行為之間彼此可以互相關節，甚至互為因果，我把它們放入一個宗教系統之中，稱之為巫教。<sup>78</sup>

另外，宋兆麟在《巫與巫術》一書中曾提出「巫術是宗教」的理論：

巫術是一種宗教，有些人對此認識不清，之所以這樣，是因為巫教以它自己的原始性帶來了有別於人為宗教的一系列特點。<sup>79</sup>

又說：

巫術是史前人類或巫師一種信仰和行為的總和，是一種信仰的技術和方法。是施巫者認為憑藉自己的力量，利用直接或間接的方式和方法，可影響、控制客觀事物和其他人行為的巫教形式。<sup>80</sup>

綜觀上述，由於巫術和宗教之間有難以劃分的界線，所以學者將巫術納於宗教的體系中。不過由來已久的巫教信仰因不同於一般我們所認知的宗教，卻亦如宗教般能撫慰多數徬徨的心。馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）曾說：

巫術為原始人提供現成的儀式和信仰，內含一種明確的心理與實際技術，在緊急存亡之際，充作穩度危瀾的橋樑。巫術為人類帶來完成重大勞苦任務的信心，並在暴怒、劇恨、狂愛、絕望之時，保持生理平衡和心理完整。這是巫術的文化價值。此外，使人的樂觀成為儀式化，增強自信心以期望戰勝恐懼，這是巫術的功能。另以信賴壓制懷疑，以穩定克服猶豫、以樂觀取代悲觀，這是巫術的更大價值。<sup>81</sup>

<sup>78</sup> 張光直：〈人類歷史上的巫教的一個初步定義〉，《臺大考古人類學刊》，第49期，頁1。

<sup>79</sup> 宋兆麟：《巫與巫術》（成都：四川人民出版社，1989年），頁3-4。

<sup>80</sup> 宋兆麟：《巫與巫術》（成都：四川人民出版社，1989年），頁214-215。

<sup>81</sup> 馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，朱岑樓譯：《巫術·科學與宗教》（臺北：臺北協志工業叢書，2000年）頁114。

上文意指透過巫術的儀式和信仰能安定人心、能平衡生理和心理的完整，即能戰勝環繞身邊的不安恐懼。雖然在文句中對於巫術與宗教間的連接關係隻字未提，但兩者的宗旨都是給予人們信心、力量為最後的依歸。

巫術站在文明的角度，予人的印象是粗野、荒誕、不文明。但是若沒有巫術的引領，則人類也無法克服種種難以具體言喻的困難，而一步步走向宗教的文化殿堂。因而深入了解巫術的含義，及了解其存在的必要性，這即是對巫術信仰文化的尊重。

綜上所述，巫術企圖操控自然力量，是需要特定的人透過特定的儀式予人安定感，對象主要以自然神為主，目的是要解決眼前的因難或疑惑。而宗教則是有固定的祈求對象，內容包括祈禱、祭獻、聖事、重視禮儀、修行及倫理教化，而禮儀、修行和倫理教化即是巫術所沒有的；再者，宗教通常有個特定且具體的崇拜對象，如基督教崇拜耶穌，道教崇拜媽祖；佛教則是釋迦牟尼、觀世音等；這些對象在被人民廣為崇拜之前，都是人類，在他們對人類有極大的貢獻後，於是在他們死後才被神格化，被人民膜拜，進而成為信仰中心，目的是宣揚教義，勸人為善。巫術和宗教二者雖有聯繫，但經過多方的比對之後，發現二者在性質上卻是不同的社會文化現象，因此即使巫術大多被視為宗教的前驅，但巫術和宗教實不能率意劃上等號。

## 二、研究方法

出土文獻研究原就是一種綜合性的研究。一方面需要大量的傳世文獻予以配合支援，另一方面，由於出土文獻涉及上古史、思想史和文化史的範疇，因此還需要古器物、語言學、古文字學、經學、哲學……等的通力合作，才能使出土文獻的研究有一較完整的面貌。本論文的研究方向計有文字學、文獻學、考古學、宗教學、人類文化學等向度，可謂十分廣泛，因而研究方法也會隨之有多面向。題為〈《睡虎地秦簡·日書》中的巫術文化〉，因此以睡虎地秦墓竹簡整理小組編的《睡虎地秦墓竹簡》<sup>82</sup>為第一手資料，再者以吳小強所著《秦簡日書集釋》<sup>83</sup>首先所要精確掌握到的就是通讀簡文。除了熟讀簡文之外的研究方法為以下幾種：

<sup>82</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年）。

<sup>83</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年）。

### （一）二重證據法

所謂二重證據法，即是以地下的出土材料和地上的傳世文獻交叉分析考證，以還原古代歷史文化的真實面貌。這是屬於考古發掘和文化說解的部分。本論文亦懷有此宗旨，故在探索《睡虎地秦簡·日書》的巫術文化的同時，也能嘗試還原秦文化的部分面貌。

### （二）歷史比較法

文獻記載的歷史由於受到時代和人們的種種影響和限制，很容易摻雜記載者本人的情感、習俗文化和道德評判標準等主觀的因素而左右文字的義理。再加上時代的不同，文字形體的衍變和觀念的變化都會在歷史上留下痕跡。因此將不同歷史階段的各類古文字材料，如甲骨文、金文、篆體等進行考察比較，不論是順推或是逆推，都可能會發現僅有當代才會出現的特殊用語。如本文中著重在「巫」的闡釋，因而就會回溯其甲骨文、金文和小篆間的字形變化和意義的衍變。另外，在《睡虎地秦簡·日書·詰》中有一種鬼名叫「棘鬼」是一種瘦鬼，會無故使家人全部病倒。但《說文解字注》：「棘，小棗叢生者。」<sup>84</sup>與簡文的意義也相差甚遠。還有，「上帝之子」秦人視為「陽鬼」，但若就現在的觀念，那應會歸於神之屬，可見每一朝代都有其慣用語法。一言以蔽之，就是要把握原作的客觀精神因而本論文尚要從文字學的範疇進行文字考釋法，期能掌握書手的語境、做正確的文字說解，才能免於對文獻有錯誤的解讀。

### （三）古史研究法

這屬於文化人類學的範疇，林惠祥曾推論：「人類學是用歷史的眼光研究人類及其文化的科學，包含人類的起源、種族的區分，以及物質生活、社會結構、心理反應等原始狀況之研究。」<sup>85</sup>就著這樣的前提下，藉由古史，如：《詩經》、《楚辭》、《周禮》、《禮經》、《尚書》、《左傳》、《史記》等書所載的記錄，來觀測

<sup>84</sup>（漢）許慎著（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化有限股份公司，1994年），頁321。

<sup>85</sup>林惠祥：《文化人類學》（北京：商務印書館，1996年），頁6。

秦人重視巫術行為背後所隱藏的社會結構以及心理反應，也就是造成巫風興盛的原因，並同時討論從商周到兩漢巫術的種類及巫者職能的分類。

#### （四）共時研究法

此類研究法是對文化做橫向的了解，意指針對簡文分析秦人所使用的語言和文字，在當時的文化氛圍下所蘊涵的含意。同時探討《睡虎地秦簡·日書》中的鬼神觀、即便在同一朝代，鬼神的面貌仍迥異，不同屬性的鬼神所因應的方法也不盡相同。於是即可發現在同一時代中就有相當豐富的巫術行為，藉此為秦人的巫術鬼神信仰做一宏觀的了解。

#### （五）歷時研究法

本論文將以秦簡《日書》的巫術活動為中繼站，將巫術文化從商周貫穿到秦漢，並從中分析、比較巫術活動的異同，此為縱向比對，目的在於考察巫者和巫術活動在秦前後不同的文化呈現，旨在發現文化變遷過程中所出現的規律，誠如周承商制、秦延周制，而漢襲秦制一般，細數巫術在這段時程中的歷史地位和價值。

綜合以上的研究方法，我贊同袁保新的說法，其文云：

一個合理的詮釋必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定的時代與文化背景來了解，另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念。一項合理的詮釋必須能夠還原於原典，取得文獻的印證與支持；其論釋觀點籠罩的文獻越廣，則論釋就越能成功。<sup>86</sup>

在面對一份文獻需要被詮釋的時候，唯有與各類文獻配合還原當時面貌，才能持中立的立場去看待那一場精彩的文化盛會，才不致有失偏頗而錯失了最重要的觀念，也才能成功的詮釋文獻。對於《睡虎地秦簡·日書》我亦是持如此的心態。

<sup>86</sup> 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1999年），頁77。

### 第三節 文獻回顧與研究綜述

#### 一、文獻回顧

學者於秦簡《日書》研究，可謂成果豐碩。本論文實難一一列舉，但以《睡虎地秦簡·日書》中的巫術部分著墨的卻不多見。是故嘗試結合專著、期刊及學位論文，以《日書》的文獻整理、數術、社會、宗教、研究綜述等向度，說明前賢的研究成果。

##### (一) 秦簡材料的整理

這部分是對簡帛的釋文、句讀的解讀、考釋語句等工作著手整理，是研究的基礎。體例上為將《日書》區分為若干篇章，再字斟句酌進入考釋活動：

劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》<sup>87</sup>為第一部全面研究《日書》的著作，為各篇章做精簡的注釋，並將甲種、乙種的篇章做一聯繫疏證，廣泛徵引典籍及出土文獻中的數術資料。對於《日書》的內容與性質、寫本特徵，及《日書》與楚、秦社會的關係皆扼要說明，對於中國文化史、中國傳統數術研究具有重大的學術價值，是本研究《日書》的奠基作品。

吳小強《秦簡日書集釋》<sup>88</sup>，除《睡虎地秦簡》外，還收入了《天水放馬灘秦簡·日書》甲種，修正原釋文句讀的錯誤，並附有簡要注釋。體例和內容則吸收各家版本之長，兼容學術性、通俗性、科學性與可讀性於一體，為一部淺顯易懂的秦簡《日書》現代漢語讀本。

王子今《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》<sup>89</sup>，出版的年代較晚，充分吸收前賢的意見，詳細羅列相關文例，提供技術性研究，為更多的字義尋求最合宜的字詞考釋。

##### (二) 數術文化的探究

<sup>87</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年）。

<sup>88</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁2。

<sup>89</sup> 王子今：《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》（武漢：湖北教育出版社，2003年）。

這部分是探究《日書》的數術含意。唯有清楚趨吉避凶的數術含意，才能真正了解《日書》，進而操作無誤：

饒宗頤及曾憲通的《雲夢秦簡日書研究》對「秦、楚曆法的同異」、「日數和夕數的七式」、「時間的劃分」提出合理的觀測，不僅有充分天文學的根據，亦可為考古天文學補充一些資料。其次如「禹符」、「禹步」等記載，亦可以幫助宗教史解決一些問題。<sup>90</sup>

許信昌《秦簡日書數術的探討》<sup>91</sup>，從數術學和民俗學的角度探討數術的內在原理，並說明對秦漢民間社會的影響為何。

胡文輝《中國早期方術與文獻叢考》<sup>92</sup>，主探討睡虎地秦簡、放馬灘秦簡、居延新簡等《日書》間的異同。

「五行」與「納音」為《日書》中相當重要的數術原理。饒宗頤〈秦簡中的五行說與納音說〉<sup>93</sup>率先使用《睡虎地秦簡》證明先秦時代已經形成了五行三合與五行納音說。

劉增貴〈秦簡日書中的出行禮俗與信仰〉<sup>94</sup>一文中提及「行」的禁忌：凡屬水、金之日利於出行，屬土之日則不利於出行。

### （三）社會文化史的詮釋

這部分是針對《日書》文化層面的詮釋：

張寅成《戰國秦漢時代的禁忌——以時日禁忌為中心》<sup>95</sup>探討生命禮俗、衣食住行、經濟活動、醫療、軍政等各方面的禁忌，並涉及陰陽五行、天文、厭勝等禁忌原理。

吳小強以〈試論秦人婚姻家庭生育觀念〉<sup>96</sup>為其研究論文的主題，尤對《日書》中的〈生子〉篇、〈人字〉篇有更多的著墨，可供民間婦人生育的時辰和方

<sup>90</sup> 饒宗頤、曾憲通：《雲夢秦簡日書研究》（香港：中文大學出版社，1982年）卷前語，頁1。

<sup>91</sup> 許信昌：《秦簡日書數術的探討》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1993年）。

<sup>92</sup> 胡文輝：《中國早期方術與文獻叢考》（廣州：中山大學出版社，2000年）。

<sup>93</sup> 饒宗頤：〈秦簡中的五行說與納音說〉，收錄於《古文字研究》第14輯（北京：中華書局，1986年）。

<sup>94</sup> 劉增貴：〈秦簡日書中的出行禮俗與信仰〉（《中央研究所歷史語言研究所集刊》第72本第3分，2001年）頁503-539。

<sup>95</sup> 張寅成：《戰國秦漢時代的禁忌——以時日禁忌為中心》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1992年）。

<sup>96</sup> 吳小強：〈試論秦人婚姻家庭生育觀念〉，《中國史研究》1989年第3期。

位做參考。

李學勤則有〈睡虎地秦簡《日書》與楚秦社會〉<sup>97</sup>一文發表，認為《日書》作為流行民間的日常實用手冊，關於各方面的問卜方術，自成為研究的重要方向。

林劍鳴於西北大學成立「日書研讀班」，發表一系列的文章，如：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉<sup>98</sup>、〈日書：秦國社會的一面鏡子〉<sup>99</sup>、〈秦漢政治生活中的神秘主義〉<sup>100</sup>從神話傳說、宗教信仰、階級制度政治生活、思想文化、家庭婚姻、經濟狀況、社會風俗、社會狀況等方面，試圖建立《日書》所反映的社會面貌。

蒲慕州〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉<sup>101</sup>對《睡虎地秦簡·日書》進行了全面的分析。作者認為：

《日書》所反映的不但不能說是秦文化，甚至不能說是秦人中下階層的文化，應該是當時中國社會中下階層共同的文化的一部分。因此，《日書》很可能是雜糅了秦楚兩方面民俗的作品。所以這兩部《日書》之不同，主要反映出的應為地域性的差異。<sup>102</sup>

因而，我們可以藉蒲慕州的作品得知《睡虎地秦簡·日書》的主要文化面貌。

#### （四）宗教信仰的影響

這部分在探討基層社會秦人的神鬼觀及宗教信仰。《睡虎地秦簡·日書》記載著秦人普遍有信仰念頭，有著神明的崇拜，也有對鬼神的糾纏而不堪其擾予以驅離。因此各種祭祀活動頻仍。故特針對秦地存在的神鬼觀念和宗教祭祀的問題做探討，才能對於他們日常的瑣事做通盤了解。

<sup>97</sup> 李學勤，〈睡虎地秦簡《日書》與楚秦社會〉（《江漢考古》，1985年第4期）。

<sup>98</sup> 李曉東、黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉，載於《歷史研究》1987年第4期。

<sup>99</sup> 林劍鳴：〈日書：秦國社會的一面鏡子〉，載於《中國史研究》1989年第3期。

<sup>100</sup> 林劍鳴：〈秦漢政治生活中的神秘主義〉，載於《歷史研究》1991年第4期。

<sup>101</sup> 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第62本4分，1993年。

<sup>102</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁362。



林劍鳴於〈從秦人價值觀看秦文化的特點〉<sup>103</sup>一文，乃透過對《日書》的研究，反映了秦人近乎原始的多神崇拜的現象。

吳小強曾在下列作品：〈論秦人宗教思維特徵——雲夢秦簡《日書》的宗教學研究〉<sup>104</sup>、〈論秦人的多神崇拜特點〉<sup>105</sup>、〈論秦人宗教信仰的層次性〉<sup>106</sup>中指出秦人的宗教信仰觀點及秦人宗教思維的方式。

李曉東、黃曉芬〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉<sup>107</sup>則清楚揭示秦人的鬼神觀對秦文化的影響深厚。

林富士〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉一文反映的是秦國人對夢的一些觀念<sup>108</sup>：(1) 鬼神作祟所引發的惡夢 (2) 惡夢是鬼神作祟下的一種疾病或是疾病的病徵 (3) 惡夢可以咒語、法術禳除止卻。這些觀念有助於對先秦若干民俗信仰及中國「術數」傳統的理解。

陳守亭〈睡虎地秦簡《日書》歲星禁忌之研究〉<sup>109</sup>一文則透過對《日書·歲星》篇的詳細論述，揭示「秦俗多禁忌」的特色。

洪燕梅老師在〈《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇所見巫術文化。〉<sup>110</sup>一文中，以「詰」篇出發探討秦人的巫術文化，不僅出現許多鬼神專屬稱謂，又有其相應的儀式、法器等因應方式，反映出當時的人對鬼神的認知及觀念<sup>111</sup>。

##### (五)《日書》研究的綜述

自《日書》陸續出土以來，許多學者紛紛投入研究的行列，尤對《日書》的研究歷程都做過疏理的行為：

林劍鳴〈曲徑通幽處，高樓望路時——評介當前簡牘《日書》研究狀況〉<sup>112</sup>

<sup>103</sup> 林劍鳴：〈從秦人價值觀看秦文化的特點〉（《歷史研究》1987年第3期）。

<sup>104</sup> 吳小強：〈論秦人宗教思維特徵——雲夢秦簡《日書》的宗教學研究〉（《江漢考古》992年第1期）

<sup>105</sup> 吳小強〈論秦人的多神崇拜特點〉《文博》第4期1992年。

<sup>106</sup> 吳小強：〈論秦人宗教信仰的層次性〉《簡牘學報》第14期，1992年。

<sup>107</sup> 李曉東 黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉《歷史研究》第4期1987年。

<sup>108</sup> 林富士：〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉《食貨月刊》，第17卷3-4期1987年）。

<sup>109</sup> 陳守亭：〈睡虎地秦簡《日書》歲星禁忌之研究〉《國際簡牘學會會刊》第1號，1993年）。

<sup>110</sup> 洪燕梅：〈《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇所見巫術文化〉《出土文獻研究視野與方法第1輯》2009年，頁69。

<sup>111</sup> 洪燕梅：〈《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇所見巫術文化〉《出土文獻研究視野與方法第1輯》2009年，頁69。

<sup>112</sup> 林劍鳴：〈曲徑通幽處，高樓望路時——評介當前簡牘《日書》研究狀況〉《文博》，第3期

一文詳細敘述《日書》出土狀況，評論學者研究成果，並展望《日書》研究前景。

張強〈近年來秦簡日書研究評介〉<sup>113</sup>詳細羅列出中、臺、日的學者著作，是本適合初學者的著作。

另有劉樂賢〈睡虎地秦簡日書研究二十年〉<sup>114</sup>、沈頌金〈中日兩國學者研究秦簡日書述評〉<sup>115</sup>、章瑄文〈趨吉避凶——先秦兩漢擇吉術研究之回顧與展望。〉

116

何雙全〈天水放馬灘甲種《日書》考述〉<sup>117</sup>指出兩部《日書》的性質是相同的，只是內容上有差異。《放馬灘秦簡·日書》所涉及的事件與社會現實的聯繫度較高，而《睡虎地秦簡·日書》則通篇呈現鬼神觀，充分顯示出《放馬灘秦簡·日書》為秦朝的思維方式與行為表徵；而《睡虎地秦簡·日書》為秦國的社會狀態。

上述研究歷程的著作，對於整個《日書》的研究脈絡，做了一個相當完整的整理，這有助於後進的學術研究。

## 二、研究綜述

綜上所述，可見《日書》的豐富內容，研究的成果豐饒。各學者的研究歷程或從整本《日書》出發、兩部《日書》的比較，或從社會角度出發，或從秦文化及鬼神觀出發，或從各篇章的義理出發。從上述的五個研究面向可以看出：就秦簡材料的整理，所列即是本文援引的重要參考資料，提供筆者研究《日書》字句考釋及「數術」入門的工具書，同時與筆者所提論點相互參證，以免流於主觀。至於數術文化的探究：中國人崇尚陰陽五行思想，乃先民觀察萬物，配合天文星宿，歸納出一種思想體系，為數術之學中的重要概念，數術是巫術活動中的具體行為，在上述學者發表的研究篇章中，可以看見數術於日常生活上的應用，進而影響到民間社會對宗教儀式的見解。若從社會文化史的詮釋，便可更深入探就

---

1988年。

<sup>113</sup> 張強：〈近年來秦簡日書研究評介〉《文博》第3期1995年。

<sup>114</sup> 劉樂賢：〈睡虎地秦簡日書研究二十年〉《中國史研究動態》第10期1996年。

<sup>115</sup> 沈頌金：〈中日兩國學者研究秦簡日書述評〉《中國史研究動態》第9期1994年。

<sup>116</sup> 章瑄文：〈趨吉避凶——先秦兩漢擇吉術研究之回顧與展望〉《百齡高中學報》第2期，2010年。

<sup>117</sup> 何雙全：〈天水放馬灘甲種《日書》考述〉《考古》第2期1989年。

中下層社會，反映中下層社會秦人的社會活動及思想觀念。即可了解秦人社會生活的各個層次脈絡。針對宗教信仰的影響，從上述文章可推究出巫術活動是秦人的一種信仰，亦是日常可見的消災解厄重要的參考方法，因此大部分的學者多以「禁忌」為研究主題，可從學者的研究中，得知社會背景對秦人的鬼神及時人各種的心理狀態有顯著的影響。最後論及整部《日書》研究的綜論裏，發現有許多學者投身於《睡虎地秦簡·日書》的研究行列中，並持續有卓越的見解發表。

前述的研究成果雖然豐碩，但以巫術、巫俗角度探討的論文卻只見到下列幾篇：如：張寅成《戰國秦漢時的禁忌》<sup>118</sup>、李添瑞《巫及先秦文化之關係》<sup>119</sup>、許信昌《秦簡日書數術的探討》<sup>120</sup>、趙容俊《先秦巫俗之研究》<sup>121</sup>、陳熾彬《左傳中巫術之研究》<sup>122</sup>、洪燕梅〈《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇所見巫術文化〉<sup>123</sup>等。不論從何角度著手研究，都無所見將當時最重要的擇日通書與巫術活動做一完整的整合論述。《睡虎地秦簡·日書》中巫術占有相當重的分量，目前學者的研究著重點多置於禁忌議題，所以關於巫術這研究領域尚有許多的疑惑未解，諸如：巫術的產生背景，巫術與秦人的心理狀態，巫術與社會的關係及對後世的影響，都還值得深入考察。本論文基於前賢既有之研究成果，期能於現今出土文獻的研究方法中，嘗試另闢蹊徑，以獲取巫術活動更全面的視野與觸發。

本論文旨在於透過《睡虎地秦簡·日書》的釋讀，深入探究秦人的巫術文化體系。事實上，社會是否文明、經濟是否繁華、國家是否興盛，與巫術文化的存在與否並無絕對的關係。大陸學者陳曉東、黃曉芬主張：

秦人的宗教體系是不成熟、不發達的，它保留了原始宗教的許多特徵，而文明時代應該具有的宗教內容卻沒有很好地發展起來。<sup>124</sup>

<sup>118</sup> 張寅成：《戰國秦漢時的禁忌》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所博士論文，1992年）。

<sup>119</sup> 李添瑞：《巫及先秦文化之關係》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1989年）。

<sup>120</sup> 許信昌：《秦簡日書數術的探討》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1993年）。

<sup>121</sup> 趙容俊：《先秦巫俗之研究》（臺北：國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，2002年）。

<sup>122</sup> 陳熾彬：《左傳中巫術之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1988年）。

<sup>123</sup> 洪燕梅：〈《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇所見巫術文化〉《出土文獻研究視野與方法第1輯》2009年。

<sup>124</sup> 陳曉東 黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉《歷史研究》第4期1987年，頁58。

(波蘭) 布朗尼斯勞·馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 說：

巫術信仰乃反應平凡的實際性質，非常之簡單；常是保證人的力量，用一定的咒語和儀式來產生某種一定的效果。在另一方面，宗教含有一種整個超自然世界的信心；幽靈鬼怪的多神崇拜，圖騰、保護神、部落祖先等的仁慈力量，未來生活的美麗幻想，為原始人創造第二個超自然的實體。<sup>125</sup>

以現代的科學思維解讀，若將《日書》判定為「不成熟、不發達」的著作，似也理所當然。但若是試以理性與感性的層面去探析《睡虎地秦簡·日書》中的許多相關巫術的篇章，應可以有更多不同視野的選擇。但在已出版的專著、期刊和論文中，學者多從事各篇章的探討，未見針對將《睡虎地秦簡·日書》與巫術文化做完整的整合。而本論文則嘗試在這部分綴合，在思想文化方面開啟一個新的思維角度或視野。



---

<sup>125</sup> (波蘭) 布朗尼斯勞·馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，朱岑樓譯：《巫術、科學與宗教》(臺北：臺北協志工業叢書，1978年)，頁 66。

## 第二章 《日書》中的鬼神觀

### 第一節 鬼神觀念

鬼神觀念，早從原始社會中即是一種普遍存在的信仰。最早產生於對靈魂的求索，<sup>126</sup>這是「靈魂不滅」的思維。英國文化人類學家之父泰勒（Edward B. Tylor）曾提出「萬物有靈說」：

原始人普遍認為世界是一群有生命的存在物，對人類友好的或不友好的，它們似乎都是有人格、有生命或有靈魂的。<sup>127</sup>



所謂的「萬物有靈」的觀念是從靈魂觀念衍生出來的。初民認為每個人都有一個靈魂，從而推想世界上的萬物不論動植物也都有各自的靈魂。初民會有這樣的想法是合理的，因為他們日日要和自然界打交道，他們眼前所見的動物亦和人類一樣，需要飲食、要生育後代、同時生命也會有隕落的一刻；面對植物也會見到它們的榮枯現象，所以很自然就會認為動植物和人一般擁有靈魂。再者自然界的所有現象，如太陽的東升西落、雲彩色澤的變化、颶風下雨、地震山崩，全是它們的自行活動，完全不假於人之手。既然這些事物都能自己活動，初民也相信它們必然也有靈魂。因此靈魂觀念從人類本身擴大到自然界的萬物，產生了萬物有靈的觀念。

其實初民們對於這些自然界萬物自行活動的現象感到困惑且難以捉摸，因為無法使用人的知識、意志去思索自然界或生活中所發生的一切，於是開始對於未知世界敬畏和起了崇拜的心理，同時認為萬物背後這個異於肉體並獨立存在的靈是出乎人的掌控能力，並能控制、影響人的一切生活。由於人類對大自然仍有無數無法破解之謎，大自然世界的未解狀態對人類而言，始終具有神秘性，故而始終存在著對無知世界的神秘力量的崇拜。正如霍爾巴赫所言：「人之所以迷信，

<sup>126</sup> 黃澤新：《中國的鬼文化》（臺北：博遠出版社，1993年），頁9。

<sup>127</sup> （英國）泰勒（Edward B. Tylor）著，連樹聲譯：《原始文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁468。

只是由於恐懼；人是所以恐懼，只是由於無知」。<sup>128</sup>初民深信著面對自然界一切的無解現象，仍需靠大自然的力量解決這一切。如：日、月、雷、風、火、雲、霧……等，這些自然現界的背後主導者所控管的是氣候部份，它的影響所及是人賴以維生的經濟生活。至於門、戶、灶、室中、床、行……等靈，所影響的則是日常生活。因為萬物皆有靈，即便是一棵樹或是一朵花在這個宇宙間也與人享有同樣的價值。在這其中為了使生活能平順，於是初步形成了鬼神崇拜的觀念。

從字源來看，目前所見最早的「鬼」字，是從甲骨文演變而來，解釋為「象人身而巨首之物，以表示與生人有異之鬼。」<sup>129</sup>就甲骨文的釋義而言，「鬼」雖有著人的模樣，卻有顆巨大的頭，這形象和真實的人實是相距甚大。至於「神」字乃是由甲骨文字的「申」字演化而來，釋形為「象電耀屈折形。」<sup>130</sup>正因申字像曲折的電光，所以人們會認為閃電是神的顯現，所以常以「申」來稱呼神。《說文解字》段注本也提及：

申，神也。<sup>131</sup>

神，天神，引出萬物者也，從示申聲。<sup>132</sup>

《禮記·祭法》亦謂：

山林川谷王陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。<sup>133</sup>

《國語·魯語下》關於「神」的一段對話：

客曰：「敢問，誰守為神？」仲尼曰：「山川之靈，足以紀綱天下者，其守

<sup>128</sup> 北大哲學系外國哲學史教研室編譯：《十八世紀法國哲學》（北京：商務印書館，1963年），頁558。

<sup>129</sup> 徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1990年），頁1021。

<sup>130</sup> 徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1990年），頁1599。

<sup>131</sup> （東漢）許慎撰（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化股份有限公司，1994年），頁753。

<sup>132</sup> （東漢）許慎撰（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化股份有限公司，1994年），頁3。

<sup>133</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1296。

為神。」<sup>134</sup>

在上述論神的對話中可知，能成為天下表率、準則者即可為神，而最佳的對象則是山川之靈。

以初民的知識水平，對自然現象的各種變化自是迷惑不解。所以為了祈求風調雨順、五谷豐登、六畜興旺，人們開始向自然界祈禱，開始祭祀自然神，於是漸形成了自然崇拜。由此知「神」字觀念並非單純只指人死後受人立祠祭拜的人物外，尚包含有靈的自然物。故只要是能使萬物變化生成並被奉為圭臬的即可稱之為「神」。

同時人們認為家中先祖在亡後亦能庇佑後世子孫，為求此目的，漸漸衍生出祭祀行為，準備牲禮、俎豆、飲品等祭品讓先祖愉悅而庇佑後世子孫。《詩經·大雅·生民之什·既醉》即具體提及祭祀行為所帶給後世的利益和好處：

既醉以酒，既飽以德。君子萬年，介爾景福。既醉以酒，爾肴既將。君子萬年，介爾昭明。昭明有融，高朗令終，令終有俶。公尸嘉告。其告維何？籩豆靜嘉，朋友攸攝，攝以威儀。威儀孔時，君子有孝子。孝子不匱，永錫爾類。<sup>135</sup>

祭祀行為是否真能讓先祖開懷進而庇佑後世子孫，實難以確切知道，但在上述的引文中卻印證初民們以為在進行得宜、具威儀的祭祀行為之後，先祖確定是會長久的庇佑後人，使後人的運途、生活一切順遂。因此這樣結果的推論應該是屬於生活經驗的經驗論。另外，人崇拜祖先的原因尚有為了鞏固宗法權力。祖先打下的功業不可失，故以血緣關係為基礎，以尊崇祖先為理由進行儀式並維繫親情，壯大宗族的向心力，因而這樣的祭祖儀式就有了重大的意義。《尚書·盤庚》亦記載著：

予念我先神后之勞爾先；予丕克羞爾，用懷爾然。<sup>136</sup>

<sup>134</sup> (春秋)左丘明撰 (民)徐元誥撰：《國語集解》(北京：北京大學出版社，2002年)，頁202。

<sup>135</sup> 王靜芝編：《詩經通釋》(臺北：輔仁大學文學院，1980年)，頁451。

<sup>136</sup> (漢)孔安國傳 (唐)孔穎達正義：《尚書正義》(上海：上海古籍出版社，2007年)，頁353。

此處的先神當解釋為先祖。人對於同一氏族的祖先懷有特別的感情，會更加崇敬。所以在對祖先神化的過程裏，會讓同一支族的子孫展擴對靈魂的概念。因而中國人對於「鬼神」之義已逐漸相通。因此這觀念約莫到商朝才較為成熟、具體。

原始初民一路從對自然神的崇拜漸演化成對人格神的崇拜。《睡虎地秦簡·日書》的鬼神文化有著成熟的發展，更是秦漢鬼神文化的直接來源，尤其是對於「鬼」的論述更是豐富而詳盡，本節則從初民的鬼神觀念為基礎下探究《睡虎地秦簡·日書》中的鬼神觀。

### 一、神觀

在原始時代，大自然對於初民而言，是異常神奇，影響甚大，在天體自行運作之下，生生不息的生命、欣榮衰枯的花草、寒暑交替的季節、瞬息萬變的氣候，這些現象都不是可依人類的意志所控制，冥冥中能感受到一股強而有力的超自然力量，操控著這大千世界的萬般變化。德國哲學家費爾巴哈（Feuerbach, Ludwig Andreas）在論述神的起源時曾提出其見解：

自然界的變化，尤其是那些能激起人的依賴感的現象的變化，乃是使人覺得自然是一個有人性的、有意志的實體而虔敬加以崇拜的主要原因。<sup>137</sup>

那些能「激起人的依賴感的現象變化」是起於人的無知，更害怕是憑藉著人的力量而無法掌控。吾淳指出：

人類社會相信在現實世界之外存在著超自然、超人間的神秘力量或實體。信仰者相信這種神秘力量超越一切並統攝萬物，擁有絕對權威，主宰著自然和社會的進程，決定人世的命運及禍福，從而使人對這一神秘境界產生

<sup>137</sup>（德）費爾巴哈(Feuerbach, Ludwig Andreas)著，榮震華、王太慶、劉磊譯：《費爾巴哈哲學著作選集》下卷，（上海：三聯書店，1962年），頁459。



因深信有神秘力量和實體的存在，所以陷入恐慌的人們需要依賴大自然來解除威脅感。因此玄妙奧秘的大自然便成為渺小無知的人類崇拜的主要對象。這其中包括天、地、日、月、星、雷、雨、虹、風、雲、山、石、水、火等多種崇拜對象，今採用趙容俊於《殷商甲骨卜辭所見之巫術》中所略舉之卜辭如下：

癸酉，貞：日月有食，惟若？

癸酉，貞：日月有食，非若？（以上皆見於《合》33694）

貞：翌戊申毋其星？（《合》11496）

癸未卜，賓貞：茲電（霽），不惟降□？（《合》11423）

庚子卜，□貞：茲雷□其雨？（《合》13408）

庚寅卜，古貞：虹，不惟年？（《合》13443）

癸酉卜，有米于六雲，五豕，卯五羊？（《合》33273）

壬戌雨，乙丑不霧，不雨。上吉。（《合》06943）

辛未卜，王貞：今辛未大風，不惟□？（《合》21019）<sup>139</sup>

上述引文乃針對卜問的對象進行解釋：是否產生日食、月食？星星是否會出現？是否會下雹、下雷雨、出虹、出雲、產生雨、霧，還是會颳起大風？這些自然界的現象都是初民在乎的問題。這些自然神各自有專職，掌管人世間的風雨水旱雪等事情，因為這攸關他們的生計，攸關農作物的收成狀況、是否有豐收的年冬。所以在才會卜辭中常見到卜問自然界的現象問題。故不難發現初民在這些自然崇拜的對象中，以直接關聯人們的生存的對象為主。

早期的自然崇拜，對於天體運行、雷電風雨興作等現象，認為有更高的神在支配著這一切，這個最高的神被稱為「天」或「帝」，這層級凌駕一切自然崇拜，乃為一種至上神的意識。殷墟卜辭中有不少與上帝相關的文字，足見殷人早已有

<sup>138</sup> 吾淳：《中國社會的宗教傳統——巫術與倫理的對立和共存》（上海：上海三聯書局，2009年），頁7。

<sup>139</sup> 以上參見趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003年），頁201、208、215。

至上神的觀念。如歷時一個月的求雨卜辭：

庚戌卜：侑于岳求禾？ 二

庚戌卜：巫帝，一羊一犬？ 二

辛亥卜：壬雨至癸？ 一 二 (《合》33291)<sup>140</sup>

又如詢問是否由巫舉行寧風儀式之卜辭：

癸酉卜：巫寧風？ (《合》33077)

辛酉卜：寧風，巫九豕？ (《合》34138)

戊子卜：寧風，北巫一豕？ (《合》34140)<sup>141</sup>

在上列第一則卜辭中，「岳」所指的是岳神，即是山神，「帝」是天帝。準備好祭品向天帝求雨，所以只要天帝對這人事行為是滿意的，甘霖即能在吉時從天而降，並下足時辰，以解人間的旱象？這答案要看驗辭才能揭曉，但不論答案如何，就卜辭而言，可見自然神和天帝與巫者的接觸舉動。至於第二段卜辭中的寧風儀式，亦可見大自然的景象實在不屬於人能力所及的範疇。在林志鵬《殷代巫覡活動研究》一書中曾提及：「風被殷人視為一種神明意志所能掌握的自然現象，卜辭有「帝令其風」(《合》195)。說明風聽從上帝的指揮。」<sup>142</sup>在這裏可見風是自然界的產物，起風與否這決定權在天並不在凡人，凡人只能被動接收風所帶來的涼快感。所以這「天帝」才擁有主導權。郭沫若先生曾說道：

卜辭屢見帝，或稱上帝。凡風雨禍福，年歲之豐歉，征戰之成敗，城邑之建築，均為帝所主宰。<sup>143</sup>

<sup>140</sup> 林志鵬：《殷代巫覡活動研究》(國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2003年1月)，頁132。

<sup>141</sup> 林志鵬：《殷代巫覡活動研究》(國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2003年1月)，頁132。

<sup>142</sup> 林志鵬：《殷代巫覡活動研究》(國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2003年1月)，頁132-133。

<sup>143</sup> 郭沫若：《卜辭通纂》，(北京：科學出版社，1983年)，頁367。

綜上所述，天帝主宰風雨禍福、年歲、征戰、城邑的建築，有意志力、看似威風，但是此時雖有廣泛的神力來支配人間禍福，但其神性尚未被當作是主動支配社會命運的中心力量來崇拜。

自周代以降，上帝才發展成為社會命運的支配者，周朝人認定上帝這個神對人是一視同仁。由於商人失德，於是賜周以天命，由此產生天命的觀念。故言「巍巍乎，惟天為大」<sup>144</sup>、「天命不易」<sup>145</sup>於是上帝不再是一個族群所能獨佔的守護神，而是舉世普遍的裁判者，漸漸的衍生出「天命靡常」<sup>146</sup>的政治哲學，意指天命的轉移乃取決於人的作為，相信只要順從天意，上帝即會主持人間正義，讓天下有德者共居之，此時天帝對於政局開始有了決定性的影響，這後來也成為先秦諸子的「天人觀」的重要思想基礎。

秦延周制，有封禪大典以祭天地。至於《睡虎地秦簡·日書》中雖然處處瀰漫神鬼觀的氛圍，反映的是以自然神為核心的多神崇拜。各自略舉數例如下：

#### (一) 天神

壬申、癸酉，天以震高山，以取妻，不居，不吉〔七背壹〕。【吏】

春三月甲乙，不可以殺，天所以張生時〔一〇三背〕。【盜者】

夏三月丙丁，不可以殺，天所以張生時〔一〇三背〕。【盜者】

秋三月庚辛，不可以殺，天所以張生時〔一〇四背〕。【盜者】

冬三月壬癸，不可以殺，天所以張生時〔一〇五背〕。【盜者】

壬甲會癸酉，天以壞高山，不可取婦〔一四七背〕。<sup>147</sup>【門】

先前討論過在秦時所謂「天」的概念是「天帝」、「天神」的意思。祂被塑造出來的形象是至高無上的。在這幾則簡文中，天以震高山的形式來顯現其巨大的

<sup>144</sup> (魏)何晏注 (宋)邢昺疏：《論語注疏》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁106。

<sup>145</sup> (漢)孔安國傳 (唐)孔穎達正義：《尚書正義》(上海：上海古籍出版社，2007年)，頁517。

<sup>146</sup> (周)《詩經·大雅·文王》：「穆穆文王，於緝熙敬止。假哉天命，有商子孫。商之子孫，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯于周服，天命靡常。」參見王靜芝：《詩經通釋》(臺北：輔仁大學出版社，1991年)，頁505。

<sup>147</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》(北京：文物出版社，2001年)，頁208、222、226。

威力，若是在此時娶妻，則會犯天怒，會有不吉利的下場。同時在簡文中也見到天帝有使自然萬物的生命力蓬勃繁盛的能力，可見其主宰性之強大。

## （二）星宿神

《睡虎地秦簡·日書》甲種有一篇以〈玄戈〉為篇名，玄戈即是星名。該篇記載之星以二十八星宿中者居多，並詳細排列與十二地支對應的變化順序。分別是：心、危、尾、營室、畢、觜（嶺）、張、招搖、翼、斗、婁、虛、角、房、狝（亢）、牝（氏）、胃、柳、七星、須女、奎、參、東井、輿鬼、牽牛、茅（昴）。

<sup>148</sup>吳小強在《秦簡日書集釋》提出他的看法：

以星宿表示吉凶，無論何星何月何日，均只是有規律地出現「大凶」、「致死」、「大吉」、「少吉」四種吉凶卜語。……通觀〈玄戈〉十二月各星宿吉凶運行，每一星宿在當月的吉與凶是一致的。<sup>149</sup>

《睡虎地秦簡·日書》甲種〈星〉篇所載的星名亦是以二十八宿為主，較〈玄戈〉篇所見者多出「東辟（璧）」一星。在這一篇章中，以星宿周而反復的運行模式與人間日常生活瑣事相關連，尤其是針對於秦地家庭與生育等方面提供了珍貴的資料。

《睡虎地秦簡·日書》乙種〈秦〉篇亦依月份載部分二十八星宿名：營室、東辟（璧）、奎、胃、卯（昴）、畢、觜（嶺）、東井、輿鬼、酉（柳）、七星、張、翼、軫、角、亢、氏、方（房）、心、尾、箕、斗、牽牛、婺女、虛、危。<sup>150</sup>

以上三篇章皆論述了星宿和月分巧妙做了聯結之後，將會為對人們的基本家庭生活起了相當的影響。不論是男女婚配的結合，或是生育的狀況，都會因所聯結的時辰不同而有不同的結果。且家庭是人生活的根基，唯有家庭令人無後顧之憂，才能安心的在各方面衝刺，再來祈望子女的未來發展能一切順利，最好能青出於藍勝於藍。因此就顯得祭祀、娶妻，及生子時日的重要性。如：

<sup>148</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁187-188。

<sup>149</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁52。

<sup>150</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁237-238。

東辟（璧），不可行。百事凶。以生子，不完。不可為它事【八一正壹】。【星】  
奎，祠及行，吉。以取（娶）妻，女子愛而口臭。生子，為吏【八二正壹】。【星】

151

由以上二則選自〈星〉篇簡文，娶妻、生子是中國人的大事，這攸關於家族的發展，由這關聯中可知秦人為何這麼重視日子與星宿的聯結，因為實在是影響甚鉅。

### （三）時令神

《睡虎地秦簡·日書》乙種〈□祠〉篇：

正□□□□□□□□□□癸不可祠人伏，伏者以死。戊辰不可祠道旁（旁），  
道旁（旁）以死。丁不可祠道旁【一四七】。<sup>152</sup>

《秦簡日書集釋》有為這一條簡文的闕漏而提出看法：

此簡文的標題疑為「伏祠」，而「伏祠」是秦德公始作。《史記·封禪書》：秦德公既立……作伏祠。磔狗邑四門，以御蠱災。……《歷忌釋》曰：「伏者何？金氣伏藏之名。四時代謝，皆以相生，而春木代水，水生木也。夏火代木，木生火也。冬水代金，金生水也。至秋，則以金代火，金畏于火，故至庚日必伏。庚者，金日也。」人伏即庚日。<sup>153</sup>

據以上吳小強的研究，可以得知對於特定鬼神的祭祀儀式要特別注意日子和地點，這當中已加入了五行的觀念。若沒有特別注意時、地的問題，就表示對祭祀對象不敬，就很有可能要用生命做為慘痛的代價。

<sup>151</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁192。

<sup>152</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁244。

<sup>153</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁224。

#### (四) 職能神

##### (1) 土神：《睡虎地秦簡·日書》甲種〈土忌〉篇簡文：

正月亥、二月酉、三月未、四月寅、五月子、六月戌、七月巳、八月卯、九月丑、十月甲、十一月午、十二月辰，是胃（謂）土【一三二背】神，毋起土攻（功），凶【一三三背】。<sup>154</sup>

同篇：

正月申，四月寅，六月巳，十月亥，是胃（謂）地杓，神以毀宮，毋起土攻（功），凶【一三八背】。<sup>155</sup>

就上列簡文所述，可發現土神的功能多是側重於造屋、修路等土木工程類的工作。

##### (2) 農業神：《睡虎地秦簡·日書》甲種〈門〉篇：

田毫主以乙巳死，杜主以乙酉死，雨師（師）以辛未死，田大人以癸亥死【一四九背】。<sup>156</sup>

上列簡文的「田毫主」、「杜主」、「雨師」、「田大人」所指應是與田稼相關的神明。中國人以農立國，自古以來農事即是生存大事，因而會衍生出田地的相關神明是可以理解的。

##### (3) 道路神：《睡虎地秦簡·日書》乙種〈行忌〉篇：

<sup>154</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁225。

<sup>155</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁225。

<sup>156</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁226。

凡行，祠常行道右【一四三】。<sup>157</sup>

〈行祠〉篇：

祠常行，甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申，吉。毋以丙、丁、戊、壬□  
【一四四】。<sup>158</sup>

〈行行祠〉篇：

行祠，東行南（南行），祠道左；西北行，祠道右。其謫（號）曰大常行，  
合三土皇，耐為四席。席褻（餒）。其祝【一四五】曰：「毋（無）王事，唯福  
是司，勉飲食，多投福【一四六】。」<sup>159</sup>

就吳小強的說法，「常行」即為道路神。<sup>160</sup>凡是出遠門旅行的人就要擇吉日，  
並視遠行的方向而選擇路的右邊或左邊即是擇吉位，實行祭祀道路神的儀式，萬  
不可馬虎方能保旅程平安。

（4）五祀神：《睡虎地秦簡·日書》乙種〈除〉篇：

祠室中日，辛丑，癸亥，乙酉【三一貳】，己酉，吉。龍，壬辰，申【三二貳】。

祠戶日，壬申，丁酉，癸丑【三三貳】、亥，吉。龍，丙寅、庚寅【三四貳】。

祠門日，甲申、辰，乙亥【三五貳】、丑、酉，吉。龍，戊寅、辛巳【三六貳】。

祠行日，甲申，丙申，戊【三七貳】申，壬申，乙亥，吉。龍，己【三八貳】。

祠□日，己亥，辛丑，乙亥，丁丑，吉。龍，辛□【三九貳】。

祠五祀日，丙丁灶，戊巳內中土，乙戶，壬癸行，庚辛□【四〇貳】。<sup>161</sup>

<sup>157</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁243。

<sup>158</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁243。

<sup>159</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁243。

<sup>160</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁222。

<sup>161</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁236。

就以上〈除〉篇的簡文，可知人們所祭祀的是和人民日常生活息息相關的神明。各自所代表的是室內神、戶神、門神、行神，以及灶神，這是人們生活的房子、還有行的安全和食的健康。這些幾乎是尋常百姓每日都要接觸到的事情，於是信仰至此，已走入平民化、生活化，同時成為秦人的重要宗教信仰。

#### (5) 動物神

最具代表性的就是〈馬禱〉篇，此篇簡文所談的皆是因為要繁殖馬匹，所以要祭祀馬神的祈禱祝辭。簡文如下：

祝日：先牧日丙，馬禱合神。•東鄉（向）南鄉（向）各一馬□□□□中土，以為馬禱，穿壁直中，中三臑【一五六背】，四廩行：「大丈夫先歃兕席，今日良日，肥豚清酒美白梁，到主君所。主君筭屏詞馬，馭（驅）其央（殃），去其不羊（祥），令其□者（嗜）□，□者（嗜）飲，律律弗御自行，弗馭（驅）自出，令其鼻能嗅（嗅）鄉（香），令耳忽（聰）目明，令【一五八背】頭為身衡，脊力（脊）為身剛，腳為身□，尾善馭（驅）□，腹為百草囊，四足善行。主君勉飲勉食，吾【一五九背】歲不敢忘【一六〇背】」。<sup>162</sup>

「禱」在秦國所代表的是求子的一種祭祀儀式。所以「馬禱」實則是希望所飼養的馬匹能繁殖旺盛而祭祀馬神的一篇禱辭。所祭的對象則是將馬神格化的神祇。在《睡虎地秦簡·日書》中這是相當特別的一篇，因為在通本書中有馬、牛、羊、豬、狗、雞等六畜的良日與忌日，卻只有單獨列出祭馬的祝禱辭，卻不見其它動物的祝禱辭，可見秦人對馬的偏重。由於在咒語中表態自己對於馬匹的要求和祈望，並對馬的各個身體部位分別祝頌。包括嗜飲食、性情溫馴、鼻能嗅香味、耳聰目明，而頭、身、尾、四肢也都長相美好、健壯，並善於奔弛。所以一匹能馳騁草原的良駒躍然紙上，正因馬匹是秦人最偏愛的交通工具，因而祭祀馬神的儀式自是隆重，不可敷衍馬虎了事。

般人的祭祀對象雖然僅有神明、人鬼、地祇。但實際上這中間的界線，對於人們而言，在想像力的作用之下，很難界定。沿襲至秦人的鬼神觀念也並不明朗，

<sup>162</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁228。



所以鬼神的身份並未做清楚的劃分，因此《睡虎地秦簡·日書》內容，特別是〈詁〉篇中所提及的「神」概念大多是「鬼」，即便真指的是「神」仍有「人」的形象，或言行特徵，與本章前言所論以及和一般人對神的認知相差極為懸殊。如：一旦經過「大神」的住所，它就會加害路人；「上神」喜幻化為人或動物的形象下到凡間，隨意進出民宅以亂人生活……等。這些形象皆和我們對一般具有偉大主導自然界力量及能改變人生活中禍福的「神」的形象不同。

## 二、鬼觀

在《睡虎地秦簡·日書》中的鬼，正常是不可見、不可接觸的，尤其是對於一個沒有交感經驗者更是如此。但在特殊的情形中卻會對人們的日常生活產生干擾作用。許慎在《說文解字》中對於「鬼」一字的解釋是「人所歸為鬼」。<sup>163</sup>據此解釋，「鬼」應為人在死後所出現的另一種形式。許進雄於〈祭祀與迷信〉一文中對於「鬼」的解釋為：

聰明的人不但想出了神靈寄居的崇拜物，也設計了鬼神的扮相和行為，作為神的代理人，以達到控制他人意志的目的。鬼既然是人想像出來的東西，其造形和行為就離不開人們的經驗和所見的形象。但為了達到畏嚇的效果，就得與正常人的形象有所差異才會發生作用。因此就根據某種異徵加以誇張，或人異胎取形……表現在商代的文字，鬼（𪚩）作一戴有巨大的面具之狀。<sup>164</sup>

從上述可知，人們大多從自身的知覺、夢境，以及周圍所發生難以用科學的角度解釋，或是已超脫理性可判斷的怪現狀為想像的出發點，並認為萬物皆有肉體和靈魂之分。或許在透過學習或經驗傳承之後，能感應到鬼似乎是一個具有具體存在感的個體。所以鬼具有與正常人迥異的特性。

至此，可推測「鬼」這個概念是源自於古老社會豐富的神秘世界，初民意識

<sup>163</sup>（漢）許慎著（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化股份有限公司，1994年），頁439。

<sup>164</sup>許進雄：《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁571。

到人體以外一種超自然存在的生命實體，肯定自然界萬物都有著與人相同的生命歷程。<sup>165</sup>初民在解釋人和自然萬物生民存亡的現象時，則認為實體雖會死亡，但靈魂會脫離實體呈不滅的狀態，這即是鬼魂。（波蘭）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）認為：

在樸素的人類心理上，或者說在生理上，有一種自然的對於死亡的反抗。覺得死原不是真的，或以為人還有一個靈魂，而這靈魂是永生的等。<sup>166</sup>

可見在初期的文明中對於靈魂的處理方式，大多是採取將其人格化或是神格化。因為曾為人，所以既使靈魂離開了肉體，但仍具有人的特質，所以被人格化；神格化是因為能透過祭祀儀式並對其有所祈求的特質，並擁有人所未有的強大力量。《禮記·祭法》：「大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折，人死曰鬼。」<sup>167</sup>又《禮記·祭義》：「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。」<sup>168</sup>當人開始有了鬼的觀念和信仰之後，對於一切所認為不合理的現象則找到了最好的答案，不論是關於疾病、災厄、死亡……等，都有了合理的解釋原因：萬物有靈、靈魂不死，物生有魂，物死為鬼。

殷人尚鬼好祀，非常重視對祖先靈的祭祀。在祖先崇拜的力量作用下，氏族的標幟即是凝聚全民族的主要表徵。尤其是如果祖先在世時有偉大的功勳，即便亡後亦具有偉大的影響力，再加上族人崇拜心態的轉移，就能特別顯示自己的血統與眾不同。故面對祖先靈的祭祀活動，他們隆重且頻繁的舉行，這是屬於祖先崇拜的部分，姚周輝認為：

在祖先崇拜階段，人們一面通過祭祀共同的祖先來加強彼此血緣關係的認同和維繫，但是在另一方面，卻又不斷地突破這種舊有的血緣紐帶，形成新的血緣關係的組織。<sup>169</sup>

<sup>165</sup> 鄭志明：《宗教神話與崇拜的起源》（臺北：大元書局，2005年），頁210。

<sup>166</sup> （波蘭）布朗尼斯諾·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（北京：華夏出版社，1988年），頁58-59。

<sup>167</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏《尚書正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1298-1299。

<sup>168</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏《尚書正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1325。

<sup>169</sup> 姚周輝〈論原始先民靈魂、鬼神觀念產生發展的軌迹及其要素〉《溫州師範學院學報》第24卷第3期，2003年6月。頁70。

由引文中可知，祭祀祖先靈是含有情感成分，因祖先生前曾是長輩，和晚輩曾經有密集的接觸，因有著這一層的血脈，所以希望先祖能護佑後世。但又因人鬼殊途，保持距離才是明智的，人和先祖之間的溝通只要仰賴巫者即可，並僅是在有所求的前提之下進行接觸。就《睡虎地秦簡·日書》中所記載的祭祀活動中，明顯可見人與先祖的接觸行動是異於鬼的攻訐行為。在整個祭祖典禮上，前提雖是先祖為亂使得子孫的身體微恙，但子孫仍誠心準備獻祭的供品，並依身分的不同而準備不同的祭品作為媒介，或是注意特定的方位，希望能在典禮中尋獲作亂的先祖，並與之談判，使後世在世的子孫能安健康泰。因此人們對於祖先靈採取的是平和的解決之道。《荀子·禮論》載明：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地，惡生？無先祖，惡出？無君師，惡治？三者偏亡，焉無安人。故禮、上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。故王者天太祖，諸侯不敢壞，大夫士有常宗，所以別貴始；貴始得之本也。<sup>170</sup>

《禮記·郊特牲》亦云：

萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也。<sup>171</sup>

祖先是家族血脈的根本，重本是中國人的重要概念，萬不可數典忘祖。應在「尊祖敬宗」的原則下逐漸形成了祭祀儀式，所以祭祖的行為才會世代奉行。另外，林惠祥先生認為：

祖先崇拜是鬼魂崇拜中特別發達的一種，凡人對於子孫的關係都很密切，所以死後其鬼魂還是想在冥冥中觀察子孫的行為，或加以保佑，或予以懲罰，其人在生雖不是什麼偉大的或凶惡的人物，他的子孫也不敢不崇奉

<sup>170</sup> (周)荀子著 (清)王先謙撰：《荀子集解》(北京：中華書局，1987年)，頁349。

<sup>171</sup> (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏：《禮記正義》，(北京：北京大學出版社，1999年)，頁801。

他。祖先崇拜遂由此而發生。<sup>172</sup>

無怪乎許多人類學家或是宗教學家，將祖先崇拜視為一種較原始的鬼魂崇拜或宗教理論。並且認為其它宗教形式都是從祖先崇拜而發展出來。<sup>173</sup>在初期的文明發展中，初民們相信祖先的鬼魂是有知覺的存在，同時也希望向祖先的靈魂祈求人間實際的需求，所以祭祖的儀式和方法眾多。除了祖先死後所形成的鬼可以影響後代子孫的禍福之外，當時的人們還相信其他沒有血緣關係的鬼也具有相似的能力。鄭志明認為：

由於人的情欲有好惡的兩面性，產生了吉凶禍福的心理，「鬼」可以帶來福，導致風調雨順，也可能降下禍，遭受天災地變。在崇拜之情的背後，人們也注意到與人敵對的精靈力量，造成生活上的各種疾病禍害。<sup>174</sup>

鬼和人類共生在同一個生活環境中，彼此間可以兩利，也可能兩害。作祟於人間，這是具體的行為，且只要人們一旦缺乏對危害人間鬼魂的制裁能力，所以這些鬼怪就能輕易干預人們的日常生活，打亂人們的生活作息，並帶來一些不舒服的感受。如晏昌貴在《巫鬼與淫祀》一書中提到七種沒有血緣卻作祟人間的七種鬼：不辜、絕無後者、兵死者、溺人、車馬下之人、遽等可以直接作祟於人們日常生活的惡鬼。<sup>175</sup>直至東漢，鬼的形象仍趨於凶惡。誠如王充《論衡·訂鬼》篇給了「鬼」一個頗凶惡的形象：

鬼者，物也，與人無異也。天地之間，有鬼之物，常在四邊之外，時往來中國，與人雜廁，凶惡之類也。<sup>176</sup>

綜上所述，當時的人們並不喜歡和這些鬼怪有接觸，甚至會害怕那凶惡的形

<sup>172</sup> 林惠祥：《文化人類學》（臺北：臺灣商務印書館，1968年），頁306。

<sup>173</sup> 秦照芬：《商周時期的祖先崇拜》，（臺北：蘭臺出版社，2003年），頁3-4。

<sup>174</sup> 鄭志明：《宗教神話與崇拜起源》（臺北：大元書局，2006年），頁212。

<sup>175</sup> 晏昌貴：《巫鬼與淫祀---楚簡所見方術宗教考》（武昌：武漢大學出版社，2010年），頁169-175。

<sup>176</sup> （漢）王充著（民）黃暉撰：《論衡集解》（北京：中華書局，1990年），頁936。

象。即便它們與人無異，但由於人鬼殊途，就在這一實一虛，害怕被捉弄的前提下，人們開始想保持距離，起了尊敬的概念敬而遠之。秦人雖承襲商周文化，但祖先崇拜已不似前朝般重要，不過仍篤信鬼神之說。墨子是先秦諸子中最早有鬼信仰的學者，曾撰有〈明鬼〉上中下三篇，流傳至今的只有下篇。他在文中曾談到：「有天鬼，亦有山水鬼神，亦有人死而鬼神者。」<sup>177</sup>從這段記載可觀察到墨子已開始為鬼的來源進行分類。而秦人的人鬼關係更進一步是「相知相通、共處共生」<sup>178</sup>，這在《睡虎地秦簡·日書》中無處不見，無處不有，並可反映出時人對於宇宙的認知。蒲慕州對此提出他的看法：

《日書》中所反映的宇宙，具有雙重的性質。從另一方面來說，它是一個機械性的世界，因為這世界裡的一切現象都經由時日的規畫而呈現在各種篇章之中。在另一方面，它又是有靈的，有鬼神的世界。但是既然基本上也必須承認宇宙是機械性的，於是鬼神的世界也被限定在既定的框架之中。<sup>179</sup>

上述文章表明在《日書》中是有時間的規律性，且很多時間都有各自所要表達的意義，那是因為《日書》原本就是一本擇日之書。但在這之外，它所代表著又是個鬼神的世界，在上一節論述了許多關於《日書》裏的鬼神世界，尤其是鬼神那活靈活現的活動，更令人驚奇。在《睡虎地秦簡·日書》中的鬼神世界裏，神為惡的少，鬼作亂的多。有些簡文中的鬼、神名稱還不分，例如，「詰」篇中「鬼」、「神」二字互用，均指作祟的鬼怪。從字面上來看「詰咎，鬼害民罔（妄）行，為民不羊（祥）」<sup>180</sup>。這是《睡虎地秦簡·日書》中表達鬼神觀最豐富的篇章，並展現了當時秦人對鬼神世界豐富的想像力，並將鬼神性格、行為人格化，會講人的語言，具有人的性格，人的喜怒哀樂、七情六慾。<sup>181</sup>可謂是鬼神觀的代

<sup>177</sup>（周）墨子著、（民）孫波注釋：《墨子》（北京：華夏出版社，2000年），頁134。

<sup>178</sup> 吳小強：《秦簡日書集解》（長沙：岳麓書社，2000年），頁148

<sup>179</sup> 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本、第四分（1993年），頁663。

<sup>180</sup> 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本、第四分（1993年），頁128。

<sup>181</sup> 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本、第四分（1993年），頁147。

表作。通篇皆在談論鬼、怪、神、妖如何危害人類的的生活，而人類又是如何反擊的篇章。所以「詰」篇中所見的鬼神，名目繁多，或屬於將自然物、自然力加以神化而為崇拜對象的「自然神」，或屬於脫離具體具體特殊形象而具有抽象性格的「職能神」，也有會作祟害人的「夭（妖）神」。<sup>182</sup>鬼神於是成為一種有別於人的另類世界，兩個世界看似無法交集，實則又因人接受了鬼神會侵犯人所處世界的訊息，卻早已是不可避免的接觸與重疊。人與鬼神的接觸似乎已成生活常態。<sup>183</sup>但在簡文中只見這些鬼神主動攻擊危害人類，卻不見人類主動出擊，總是要等到鬼神作祟時，才會想辦法應付，並將傷害將至最低。

秦人認為鬼神和人並無異，同時也具有多方面的需求。現從最基本的需求來分析鬼神的活動情況。如下：

### （一）衣著

《睡虎地秦簡·日書》甲種有〈衣〉篇，乙種有〈製〉篇，這兩篇章中都規定了「衣良日」、「材（裁）衣忌」。簡文分別列舉如下：

製衣，丁丑媚人，丁亥靈，丁巳安於身，癸酉多衣。毋以楚九月己未台（始）被新衣，衣手☐必死【二六正裁】。<sup>184</sup>【衣】

凡五丑，利以製（制）衣。丁丑在亢，製（制）衣常（裳），丁巳衣之，必敝。☐，不可以製☐【一二九】。<sup>185</sup>【製】

據上述二條簡文推測，在秦人心中應是認為鬼神同人一樣有穿衣的需求，故而制定日子視為禁忌。

### （二）飲食

<sup>182</sup> 李曉東 黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉《歷史研究》第4期（1987年），頁56-63。

<sup>183</sup> 洪燕梅：〈《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇所見巫術文化〉《出土文獻研究視野與方法第1輯》，2009年，頁69。

<sup>184</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁186

<sup>185</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001年），頁242。

人們一直以為飲食是鬼神最主要、最直接的基本需求。延用至今，仍可在民間大大小小的祭祀活動中，看到為鬼神精心準備的供品，大多以食物為主。在《睡虎地秦簡·日書》〈詰〉篇中，有見到因為營養不良而死的「餓鬼」：「鬼恒執匱以入人室，曰『氣（餓）我食』云」，有因缺少奶水飽餐的「嬰靈」：「鬼嬰兒恒為人號曰：『鼠（予）我食。』」這兩則簡文皆表現出令人憐憫的飢餓感。實言之，在準備祭禮的供品、牲禮時，即使是處於下層社會的人民也會在期盼能過較好的日子的前提下，總是傾己所有，將豐富的祭品虔敬奉上。在《日書》甲種〈病〉篇中，就有數條簡文如：

甲乙有疾，父母為祟，得之于肉，从東方來，裹以漆（漆）器。【六八正貳】

丙丁有疾，王父為祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒）。【七〇正貳】

庚辛有疾，外鬼傷（殤）死為祟，得之犬肉、鮮卵白色。【七四正貳】

從這些部分的簡文中，不難發現秦人認為只要將豐富的食物供品備齊，即能博得鬼神的歡心，使其不再作祟人間。無怪乎在祭祀儀式上，秦人口中所唸的禱辭，總是「勉飲勉食」、「強飲強食」等套語，因為鬼神多吃一點，就能多降福給人們。秦人在心中是這樣想的。

### （三）居住

秦人認為鬼神也有自己的住所、歸處：

正月不可垣，神以浴室【一四八背】。【門】

正月時是神明為自己建造房屋的時間，人們則不能在此時砌牆蓋屋，以免沖撞神明而招來不幸。

大神其所，不可過也，善害人【二七背貳】。【詰】

大神的居所一般人不可打擾，一旦侵擾了神明的住所，將會招來禍害。所以

一定要保持距離，以策安全。再者，細端看這兩則簡文，可發現人們只要能找到相對應的方法，也能阻止鬼神加害於人。且值得注意的是，簡文中的神明居所並非在天上，而是在人間、在地面，在只要被允許，人就可以通過的地方。這範圍和人們的活動範圍相當接近。於是在頻繁接觸的情況下，就能體會秦人觀念中的鬼神實就居住在人們的周圍。如：

大祿（魅）恒入人室，不可止【二七背叁】。【詰】

鬼恒召人出宮，是是遽鬼毋（無）所居【二八背叁】。【詰】

鬼恒逆人，入人宮，是游鬼【五一背貳】。【詰】

一室中卧者昧也，不可以居，是□鬼居之【二四背叁】。【詰】

故丘鬼居於故丘，女鼠住在丘墟，但有更多的鬼喜歡與人共處一室，喜歡與人接近，所以會有些鬼會強行進入民宅。如遽鬼、游鬼因為居無定所，所以會使計謀強佔民宅。但只要能適當的採取對應之方，就能避免傷害。

#### （四）玩樂、交友

鬼神除了吃、穿、住等其本需求之下，尚需心靈層次的滿足。這時玩樂、交友即可以補足心靈層次的的需求。因此鬼神不僅相互往來，而且還特別喜歡和人玩樂。如：

人若鳥獸及六畜恒行入宮，是上神相，好下樂入【三一背貳】【三二背貳】。【詰】

鬼恒從男女，見它人而去，是神蟲偽為人【三四背貳】【三五背貳】。【詰】

鬼恒從人游，不可以辭【四六背貳】。【詰】

人毋（無）故而鬼祠其宮，不可去，是祖□游【四九背貳】。【詰】

有的鬼與人作伴，只是因為無家可歸，迫於無奈，只好來打擾人們的生活。

人毋（無）故而鬼取為膠，是哀鬼毋（無）家【三四背壹】。【詰】

在人鬼如此密集的接觸下，必然是人類受到傷害，但是秦代的鬼神能「恒從



男女」、「恒從人游」、「與人為徒」等，這證明了鬼神具有人的性格，能與人相通、相處，後來漸演化成秦代社會的宗教觀念。

#### (五) 愛情、婚姻

人鬼戀的民間傳說，歷代都有文人加以記載、潤飾，尤到了清代蒲松齡的《聊齋誌異》更是經典。但將時間往前推移，《睡虎地秦簡·日書》是目前已知保存人鬼愛情故事最早的古籍。雖然內容顯簡略亦顯荒誕，但不可忽視其重要性。在秦人的觀念中，鬼神同活人一般也是有愛的需求，想要愛情的滋潤。如：

女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之【四七背貳】。【詰】

鬼恒從人女，與居，曰：「上帝子下游。」【三八背叁】【詰】

鬼恒胃（謂）人：「鼠（予）我而女。」不可辭。是上神下取妻【四〇背叁】【詰】

在上述的簡文中，發現鬼神喜歡追逐民女，有的強行與民女同居，甚或有如「河童娶妻」的傳說般，去向人類要妻子。或許可以說鬼神也是如同人們一般想要有個穩定的家庭生活，過平凡的生活罷了。

綜上所述，吳小強先生在《秦簡日書集解》中引用《韓非子·解老》的文句進一步說明秦人的鬼神觀，可謂貼切。其文云：

鬼祟也疾人之謂鬼傷人，人逐之之謂人傷鬼也，……上不與民相害，而人不與鬼相傷，故曰：『兩不相傷』。……以道蒞天下，其鬼不神。洽世之民，不兵鬼神相害也。故曰：『非其鬼不神也，其神不傷人也。』<sup>186</sup>

在這樣一段文字支持下，吳小強認為：「《日書》表達的秦人心意正是希望人鬼相處兩不相傷。」<sup>187</sup>劉樂賢先生藉由「詰」篇，將當時作祟於人的鬼神做了以下的分類：

<sup>186</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁148。

<sup>187</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁148。

- 1、妖，指能做話的鳥獸。「□鳥獸能言，是天（妖）也。」〔六〇背壹〕
- 2、精怪，指一些神怪，如：「人恒亡赤子，是水亡傷取之。」〔六六背貳〕
- 3、「水亡傷」即水無傷；水罔象，是一種水怪。又如「地蟹」〔三一背參〕是一種蟲怪。
- 4、「爰母」〔五〇背參〕也可能是一種精怪之名。
- 5、神，指神靈。「人若鳥獸及六畜恒行人宮，是上神相好下。」〔三一背貳〕
- 6、上神可能是指天上的神。《日書》甲種「正月不可垣，神以治室。」〔一四八背〕說明當時確實認為有與「鬼」有別的「神」存在。
- 7、動物，指一些鳥獸，包括神狗、龍蠶、會蟲、女〈母〉鼠、地蟲、神蟲、鳥獸神彘等。這些動物在當時來看都有神性，像鬼一樣給人帶來災害。
- 8、自然現象，包括雷、雲氣、野火、寒風、票（飄）風等，這些自然現象也具有靈性，能加害於人。<sup>188</sup>

事實上，這分類也有模糊地帶，比如據上引「□鳥獸能言，是天（妖）也。」〔六〇背壹〕但在另一簡文卻說「野獸若六畜逢人而言，是票（飄）風之氣。」〔五二背壹〕另外「上神」在上述所引〔三一背貳至三三背貳〕是屬於神的範疇，但另「鬼恒胃（謂）人：『鼠（予）我而女。』不可辭，是上神下取妻，數以葦，則死矣。」〔三九背參至四〇背參〕在此一簡文中，「上神」則是「鬼」的概念。在《日書》中這樣鬼、神、妖、怪互相通用是不足為奇的，因為從未有人將其嚴格的區分。且對於人們而言，這些鬼神的性情似乎與人類有相似之處，不僅有低層次的生理需要，也有較高層級的精神需要。他們是世俗化的，並非高不可攀，只消注意其中的共性，即注意它們搔擾人類、攻擊人類的舉動，至於那是鬼、神，或是妖、怪，也就沒那麼重要了。所以將些具有神性、能加害人類的東西統稱鬼神。因此「詰」篇中鬼神的情況，可反映秦人宗教的最大特徵，也可窺探《日書》的鬼神觀。

<sup>188</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁250。

## 第二節 鬼神稱號

在初民的認知裏，神鬼的界線模糊不明。所以在他們口中的「鬼」種類繁多：有天神、地祇、物魅、人魂，亦有祖靈，不管由來為何，對於知識混沌未明的初民而言，它們在稱呼上皆統稱為「鬼」。這些人們口中的「鬼」，則不論是鬼魂或是神，皆具有人的形象和表徵個性，並喜與人十分接近。

在秦人的鬼神世界中，神為惡的少，鬼作祟的多。《日書》中的鬼神名目繁多，多以其作祟的徵兆及所造成的影響加以命名，故大多都具有專名，尤以〈詰〉篇更是完整，常見以「○鬼」的形式出現，對於鬼神的記載論述自然、生動、有趣並多樣，同時還教導讀者辨識各類鬼神作祟的徵兆和解決之方。

劉樂賢認為《睡虎地秦簡·日書》的出土使我們對秦人的鬼神信仰則有了感性認識，並依〈詰〉篇的內容對秦國時作祟於人的鬼神做一粗淺分類。如：鬼，主要是指人死後所變成的鬼魂；妖，指能說話的鳥獸；精怪，指一些神怪；神，指神靈；動物，指一些鳥獸；自然現象，還有對那些加害於人的幾類東西的分別是很粗疏和不確定的。<sup>189</sup>

劉釗大體上將秦簡中的鬼分為兩大類。一類是刺鬼、丘鬼、哀鬼、陽鬼、大神、凶鬼、餓鬼等以人形或類似人形面目出現的；一類是以自然界的生物或自然現象的面目出現的妖孽，如以生物面目出現的神狗、幼蠶、虫豕、神蟲、會蟲、地蟲、爰母等之屬，和以自然現象面目出現的飄風、寒風、雲氣、雷等等。<sup>190</sup>

陳家寧亦分為兩大類。一類是狹義的鬼，通常是名稱裏有「鬼」名；另一類是廣義的鬼。在廣義的鬼中還分有動物靈、自然現象、精怪等三個部分。<sup>191</sup>

由於本論文欲討論的是《睡虎地秦簡·日書》的鬼神稱號，但上述三位學者僅就〈詰〉篇分類討論，並幾乎僅討論「鬼」的部份，未顧及到「神」的部分，還有無法歸類於鬼神中的作祟者。故為求周遍，特以上述三家分類方式為基礎，再加上〈詰〉篇以外其它篇章中的所提及的鬼神名稱，以呈現整部《睡虎地秦簡·日書》中完整的鬼神名稱由來、作祟徵兆及解決之方，表述如下：

<sup>189</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁250-252。

<sup>190</sup> 劉釗：〈談秦簡中的「鬼怪」〉，《文物季刊》第2期1997年，頁59。

<sup>191</sup> 陳家寧：〈《睡虎地秦墓竹簡》日書甲種〈詰〉篇鬼名補證（一）〉（「武漢大學簡帛研究中心·秦簡專欄」網站，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=142](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=142)）發布於2005年12月24日。

一、神

(一)〈玄戈〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
47 正壹   58 正壹	心	二十八宿	星宿		
		心為明堂，大星天王 <sup>192</sup>			
	危	二十八宿	星宿		
		危為蓋屋			
	營室	二十八宿	星宿		
		營室為清廟，曰離宮、閣道			
	尾	二十八宿	星宿		
		尾為九子，曰君臣；斥絕、不和為後宮之場也			
	畢	二十八宿	星宿		
		畢曰罕車，為邊兵，主弋獵			
	觜(嶺)	二十八宿	星宿		
		觜嶺為虎首，主葆旅事			
	張	二十八宿	星宿		
		張，素，為廚，主觴客			
	招搖	北斗第七星	星宿		
		杓端有兩星：一內為矛，招搖			
	翼	二十八宿	星宿		
		翼為羽翮，主遠客			

<sup>192</sup> 本文的「玄戈」篇及「星」篇的稱號由來解釋，則以《史記·天官書》以及《漢書·天文志》對星宿的解說為主。

斗	二十八宿	星宿		
	斗為文太室，填星廟，天子之星也			
婁	二十八宿	星宿		
	婁為聚眾，牧養犧牲以共祭祀			
虛	二十八宿	星宿		
	哭泣之事			
角	二十八宿	星宿		
	左角，李；右角，將。大角者，天王帝廷			
房	二十八宿	星宿		
	房為天府，曰天駟			
亢（亢）	二十八宿	星宿		
	亢為疏廟，主疾			
氐（氐）	二十八宿	星宿		
	氐為天根，主疫			
胃	二十八宿	星宿		
	胃為天倉			
柳	二十八宿	星宿		
	柳為鳥喙，主木草			
七星	二十八宿	星宿		
	七星，頸，為員官，主急事			
須女	二十八宿	星宿		
	須女，婺女，其北織女。織女，天女孫也。主布帛、裁製、嫁娶			

	奎	二十八宿	星宿		
		奎曰封豨，為溝瀆			
	參	二十八宿	星宿		
		參為白虎			
	東井	二十八宿	星宿		
		東井為水事			
	輿鬼	二十八宿	星宿		
		鬼祠事，中白者為質。天目也，主觀明察奸謀			
	牽牛	二十八宿	星宿		
		牽牛為犧牲，亦曰關梁			
	茅（昴）	二十八宿	星宿		
		昴為旄頭，胡星也，為白衣會。亦為獄事。			

(二)〈星〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
68 正壹	角	二十八宿	星宿		
		左角，李；右角，將。大角者，天王帝廷			
69 正壹	亢	二十八宿	星宿		
		亢為疏廟，主疾			
70 正壹	氐（氐）	二十八宿	星宿		
		氐為天根，主疫			
71 正壹	房	二十八宿	星宿		
		房為天府，曰天駟			

72 正壹	心	二十八宿	星宿		
		心為明堂，大星天王			
73 正壹	尾	二十八宿	星宿		
		尾為九子，曰君臣；斥絕、不和為後宮之場也			
74 正壹	箕	二十八宿	星宿		
		箕為敖客，后妃之府，曰口舌			
75 正壹	斗	二十八宿	星宿		
		斗為文太室，填星廟，天子之星也			
76 正壹	牽牛	二十八宿	星宿		
		牽牛為犧牲，亦曰關梁			
77 正壹	須女	二十八宿	星宿		
		須女，婺女，其北織女。織女，天女孫也。主布帛、裁製、嫁娶			
78 正壹	虛	二十八宿	星宿		
		哭泣之事			
79 正壹	危	二十八宿	星宿		
		危為蓋屋			
80 正壹	營室	二十八宿	星宿		
		營室為清廟，曰離宮、閣道			
81 正壹	東辟（璧）	二十八宿	星宿		

		東辟主文章			
82 正壹	奎	二十八宿	星宿		
		奎曰封豨，為溝瀆			
83 正壹	婁	二十八宿	星宿		
		婁為聚眾，牧養犧牲以共祭祀			
84 正壹	胃	二十八宿	星宿		
		胃為天倉			
85 正壹	卯（昴）	二十八宿	星宿		
		昴為旄頭，胡星也，為白衣會。亦為獄事			
86 正壹	畢	二十八宿	星宿		
		畢曰罕車，為邊兵，以弋獵			
87 正壹	此（觜） 嶠	二十八宿	星宿		
		觜嶠為虎首，主葆旅事			
88 正壹	參	二十八宿	星宿		
		參為白虎			
89 正壹	東井	二十八宿	星宿		
		東井為水事			
90 正壹	輿鬼	二十八宿	星宿		
		鬼祠事，中白者為質。天目也，主觀明察奸謀			
91 正壹	柳	二十八宿	星宿		
		柳為鳥喙，主木			



		草			
92 正壹	七星	二十八宿	星宿		
		七星，頸，為員官，主急事			
93 正壹	張	二十八宿	星宿		
		張，素，為廚，主觴			
94 正壹	翼	二十八宿	星宿		
		翼為羽翻，主遠客			
95 正壹	軫	二十八宿	星宿		
		軫為車，主風			

(三)〈歲〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
64 正壹   67 正壹	歲	歲星	歲星曰東方春木，於人五常仁也	可	常人

(四)〈帝〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
96 正壹   101 正壹	帝(帝)	最高之神	神	可	常人

(五)〈土忌〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
104 正壹   109 正壹	土	管理土木工程事宜	神	可	常人

(六)〈毀棄〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
101 正貳	上皇	管理天下事，為天上至尊（上帝）	神	可	常人

（七）〈行〉篇（甲種）

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
127 正 128 正	赤帝（帝）	掌天刑罰之神 <sup>193</sup>	神	可	常人

（八）〈吏〉篇（甲種）

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
7 背壹	天	最高自然神	神	可	常人

（九）〈夢〉篇（甲種）

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
13 背壹 14 背壹	豸 踦	夢神	神	可	當事人

〈夢〉篇（乙種）

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
194 195 壹	宛奇	夢神	神	可	常人

（十）〈詰〉篇（甲種）

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
27 背貳 28 背貳	大神	社神 <sup>194</sup> ，喜歡加害路過的人	神	可	常人
31 背貳 32 背貳 33 背貳 39 背叁 40 背叁	上神	天神，喜幻化成人或是動物下凡至未婚男女的居處，或是向人要女兒當老婆	神	可	常人

<sup>193</sup> 春秋時期秦公祭祀的上帝共有白、青、黃、炎四帝，故有學者故將赤帝解釋為炎帝，但就眾多簡文內容所表示的赤帝乃會因某些因素而懲罰人民，如人在赤帝出巡之日違忌或是在天神建造房屋時亦建造房屋。由於這種種跡象，赤帝應為天上最高掌刑罰之神，並非炎帝。

<sup>194</sup> （漢）鄭玄著（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》〈肆師〉注：「大神，社及方嶽也。」故此處疑為社神。（北京：北京大學出版社，1999年），頁555。

36 背貳   38 背貳	狀神	狀，讀為戕。意「傷」，為馬尾犬首的怪豬，會化為神傷人，使得一家人突然沒有氣息、不能動彈	動物	可	常人
49 背貳	祖□游	道路神。會使得人不會趨趕無故窺視自己居室的鬼	道路神	可	常人

(十一)〈盜者〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
102 背   106 背	天		神	可	常人 <sup>195</sup>

(十二)〈行到邦門〉<sup>196</sup>篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
111 背 112 背	禹 (大禹神)	因為「禹」的稱號而來	神	可	行者

(十三)〈土忌〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
132 背	土神	掌管興土木、建造房屋之事	神	可	常人
134 背	地	掌管土木工程	神	可	常人
137 背	召搖	北斗第七星	星宿神	可	常人

(十四)〈門〉篇(甲種)

<sup>195</sup> 簡文並無提供施作者的資訊，但簡文中提及天要「張生」時，則不可於春三月甲乙、夏三月丙丁、秋三月庚辛、冬三月壬癸等日子中殺生，為避禍殃，所以要避日。由上述情形可知不殺生並非由特定人士施作，乃常人即可施作。

<sup>196</sup> 此處採劉樂賢所訂的名稱。由於簡文並未針對 111 背至 112 背二條簡文特別給予篇名，有些研究小組或學者如：睡虎地秦墓竹簡整理小組及吳小強等則將其列於〈盜者〉篇中，但若就簡文內容而言，乃是行者走到邦門時所遇的阻礙情形，所以應採劉樂賢說法較為合宜。

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
147 背	天	天神。有大自然至高的地位，祂具有保護萬物的能力、持續發展生命，並使之生生不息	神	可	常人
148 背	神		神		
149 背	田亳主	掌管田地種植收成事宜	神		
	杜主	原為周宣王的大臣，無辜而被周宣王所殺，秦人奉以為神 <sup>197</sup> 。另有一說：杜主，為故周之右將軍，在秦中，最小鬼之神者。	人神		
	雨師	二十八星宿中的「畢星」，為司雨之神	星宿神		

(十五)〈馬禱〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
156 背   160 背	馬禱(與先牧神合而為一)	祭馬神，欲馬匹順利繁殖後代	動物	可	養殖者

(十六)〈五祀神〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
31 貳 32 貳	室中	屋裡的神祇。掌管居室中的大小事項	神	可	常人

<sup>197</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》(長沙：岳麓書社，2000年)，頁168-169。

33 貳 34 貳	戶	掌管住戶的事	神	可	常人
35 貳 36 貳	門	護門之神	神	可	常人
37 貳 38 貳	行神	掌管離家遠行的事	神	可	常人
39 貳 40 貳	灶神	掌管廚房的事	神	可	常人

(十七)〈行忌〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
142	常行	道路之神	神	可	常人

(十八)〈行祠〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
144	常行	掌管交通事宜	神	可	常人

(十九)〈行行祠〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
145	大常行	掌管交通事宜	神	可	常人
1465	土皇	掌管土地事宜	神	可	常人

(二十)〈伏祠〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
147	人伏	庚日必伏 <sup>198</sup>	五行	可	常人

二、精怪

(一)〈詰〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
----	----	------	------	------	-----

<sup>198</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁224。

27 背叁	大秣(魅)	為老物精 <sup>199</sup> ：人身黑首從目 <sup>200</sup> 。會經常闖入人的住所而無法趨離。		可	常人
31 背叁	地辟(蟹)	禽獸蟲蝗之怪	動物	可	常人
33 背叁	狼	會說人語，請人開門	動物(非鬼也)	可	常人

### 三、鬼

#### (一)〈病〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
68 正貳 69 正貳	父母	父母血緣	人鬼 (內鬼)	可	常人
70 正貳 71 正貳	王父	祖父	人鬼 (內鬼)	可	常人
72 正貳 73 正貳	王母	祖母	人鬼 (內鬼)	可	常人
74 正貳 75 正貳	外鬼	外鬼傷(殤)死	人鬼 (外鬼)	可	常人
76 正貳 77 正貳	外鬼	在外死亡的鬼	人鬼 (外鬼)	可	常人

#### (二)〈毀棄〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
102 正貳	驕母	高祖母	人鬼 (內鬼)	可	常人

#### (三)〈詰〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
----	----	------	------	------	-----

<sup>199</sup> (東漢)許慎撰 (清)段玉裁注：《說文解字注》(臺北：黎明文化股份有限公司，1994年)，頁440。

<sup>200</sup> 張步天著：《山海經解》(香港：天馬圖書公司，2004年)，頁431。

27 背壹 28 背壹	刺鬼	暴戾之鬼，因會無故攻擊人	人鬼	可	常人
29 背壹   31 背壹	丘鬼	墓中之鬼。無故踏進人的居室	人鬼	可	常人
32 背壹 33 背壹	禬鬼	「禬」字，讀音誘，有迷惑之意。 <sup>201</sup> 另有「攸鬼」一意，是笑鬼。會無故迷惑、玩弄人	人鬼	可	常人
34 背壹   36 背壹	哀鬼	早夭之人。 <sup>202</sup> 無故會對他人糾纏不休	人鬼	可	常人
37 背壹   39 背壹	棘鬼	瘦鬼。 <sup>203</sup> 無故使全家人都病倒，有的死亡，有的病臥不起	人鬼	可	常人
40 背壹   42 背壹	勻鬼	未出生胎兒的鬼魂，無故使全家人都得病，多數人在惡夢中死去	人鬼	可	常人
43 背壹   46 背壹	窆窆鬼	疫鬼化為孩童之形，無故使全家人都得病。 <sup>204</sup> 如女巫般特殊身分的保母在特殊情況下發生作用 <sup>205</sup>	人鬼	可	常人
47 背壹 	神狗	幻化成狗形的鬼，在深更半夜	人鬼	可	常人

<sup>201</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁235。

<sup>202</sup> 《逸周書·謚法》：「蚤孤短折曰哀，恭仁短折曰哀」哀鬼指早夭之人。」見黃懷信、張懋鏘、田旭東撰，李學勤審定：《逸周書》（上海：上海古籍出版社，1995年），頁730-731。

<sup>203</sup> 劉釗：〈談秦簡中的「鬼怪」〉，《文物季刊》第2期1997年，頁57。

<sup>204</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁237。

<sup>205</sup> 王子今：《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》（武漢：湖北教育出版社，2002年），頁369。

49 背壹		進人居室，抓起熟睡的男人，並戲弄熟睡的女子			
50 背壹 51 背壹	幼蠶（龍）	類似宅中東北牆下名為倍阿鮭蠶的鬼， <sup>206</sup> 會致使溽暑天候，卻突然於屋內感到寒冷無比	昆蟲	可	常人
54 背壹 55 背壹	陽鬼	竈無故不能煮熟食物	上帝之子	可	常人
47 背貳 48 背貳		附身至正常女子，使其突然用不熟練的商音歌		可	常人
56 背壹 57 背壹	豸鬼之氣	此即陰鬼，對應陽鬼。又，豸，欲也。 <sup>207</sup> 所以是欲望之鬼。會使家中六畜無故死亡	人鬼	可	常人
59 背壹 60 背壹	鳥妖	鳥能說人話	動物	可	常人
65 背壹 66 背壹 29 背貳 30 背貳 46 背貳 59 背貳 38 背叁 46 背叁 48 背叁	鬼	人死之後成為鬼	人鬼	可	常人

<sup>206</sup> 《莊子·達生》：「東北方之下者，倍阿鮭蠶躍之。」幼蠶疑似倍阿鮭蠶。」參見（周）莊子著（晉）郭象註，《莊子》（臺北：藝文出版社，2007），頁364。

<sup>207</sup> 徐復主編：《廣雅詁林》〈釋詁〉一卷下：「豸，欲也。」（南京：江蘇古籍出版社，1992年）頁112。



34 背貳 35 背貳	鬼	經常跟隨在一群男女之後，見到他人就離開	神蟲 <sup>208</sup>	可	常人
24 背貳	故丘鬼	鄉土之鬼。常恐嚇人，並到人的住所去恐嚇人	人鬼	可	常人
25 背貳 26 背貳	禱鬼	偽裝成鼠輩，並武斷告訴人死亡日期	人鬼	可	常人
39 背貳   41 背貳	會蟲	使一家人無故抽筋	昆蟲	可	常人
42 背貳 43 背貳 37 背叁	暴鬼	經常責備人、搶奪民家家畜，有凶惡之狀	人鬼	可	常人
44 背貳 45 背貳	圖夫	使常讓人做不會靈驗的惡夢	人鬼	可	常人
50 背貳	幼殤	未成年的鬼。經常赤裸進入他人的居室	人鬼	可	常人
51 背貳	游鬼	無處可歸而四處遊盪的鬼，經常迎著人面，而進人的居室	人鬼	可	常人
52 背貳 53 背貳 36 背叁	不辜鬼	意外死的鬼或小孩未能順利從母體誕生出來即死亡	人鬼	可	常人
57 背貳 58 背貳	絜迓之鬼	露齒之鬼，會無故損壞全家的物品	人鬼	可	常人
60 背貳 61 背貳	恙氣	恙氣，病氣。人無故頭髮、眉	疾病之氣	可	常人

<sup>208</sup> 簡文：「鬼恒從男女，見它人而去，是神蟲偽為【三四背貳】人。」由簡文可得知這作祟的鬼乃為神蟲所化。

		毛、鬚鬚，全都捲曲像蟲子一般			
62 背貳 63 背貳	餓鬼	進入人的居室中乞討餵食的鬼	人鬼	可	常人
65 背貳 66 背貳	水亡傷 (殤)	未成年的人溺死於水中。經常會帶走別人的兒子	人鬼 <sup>209</sup>	可	常人
67 背貳 68 背貳 28 背叁	遽鬼	抓生人替死做鬼，或是因沒有住處，故而叫人離開房子	人鬼	可	常人(自己)
24 背叁   26 背叁	□ <sup>210</sup> 鬼	進入室而使人於室中睡覺做惡夢	人鬼	可	常人
29 背叁 30 背叁	哀乳之鬼	鬼嬰兒。向人討食物及奶	人鬼(嬰兒鬼)	可	常人
32 背叁	夭鬼	無故給人鬼的東西，或是早夭之鬼	人鬼	可	常人
34 背叁	鬼鼓	不見其鼓，卻聽得鼓音	怪現象	可	常人
35 背叁	野火	鬼火。會假扮為蟲，襲入入室	怪現象	可	常人
45 背叁	女鼠	人經過土丘時，母鼠會抱小鼠追逐人	動物	可	當事人
47 背叁	鳥獸	鳥獸經常於人的居室內鳴叫	動物	可	常人
49 背叁	鳥獸蟲豕	鳥獸蟲豕的數量	動物	可	常人

<sup>209</sup> 劉樂賢認為水亡傷屬於精怪類，乃因《莊子·達生》：「水有罔象，丘有峯，山有夔，野有彷徨，澤有委蛇。」罔象，《釋文》：「司馬本作無傷，云：狀如小兒，赤黑色，赤爪，長臂。一云：水神名。」罔從亡得聲，傷、象音近，古從易得聲之字常與從象得聲之字通用，例不煩舉，故本文之亡傷即典籍中之罔象。以上見劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁244。但若就鬼稱號的來源而言，未成年的人溺死於水中，應仍是屬人鬼的範疇才是。

<sup>210</sup> 據劉樂賢的研究指出，□字下半從馬。見劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁245。

		很多，但只進一人的居室			
50 背叁 51 背叁	爰母	似水亡殤。 <sup>211</sup> 另有一說為形象似「猿」的鬼 <sup>212</sup>	人鬼	可	常人
53 背叁   56 背叁	地蟲	於地下相鬥的蟲	動物	可	常人
52 背叁	癘鬼	疾疫之鬼。會使人生病	人鬼	可	常人

(四)〈見人〉篇(乙種)

簡 數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
157-158 175-176	外鬼父世	在外死的父執輩之鬼	人鬼 (祖先)	可	把者 (主祭者)
159-160	外鬼	在外死亡的鬼	人鬼	可	常人
153-164	中鬼	家中的鬼，以社神的形態出現	人鬼	可	人
168、177、 178	高王父	曾祖父	人鬼 (曾祖父)	可	人
168-170	外鬼兄世	死在外面的兄執輩之輩	人鬼 (外鬼)	可	把者 (主祭者)
171-172	母世外死	母親那一輩的人在外面過世	人鬼	可	把者 (主祭者)
173-174	王父	祖父的亡靈	人鬼	可	把者 (主祭者)

<sup>211</sup> 根據劉樂賢的研究，懷疑爰母可能是和水亡傷一樣的鬼。見劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁247。

<sup>212</sup> 劉釗：〈談秦簡中的「鬼怪」〉，《文物季刊》1997年第2期，頁59。

					者)
176	室鬼	家中的鬼	人鬼	可	常人
179-180	母世	母親那一輩的鬼	人鬼	可	常人

(五)〈有疾〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
181-184	王父	祖父的亡靈	人鬼	可	常人
185-187	外鬼傷	死在外面之未成年的鬼	人鬼	可	常人

(六)〈家子□〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
206 壹 216 壹	明鬼	會導致民宅失火	人鬼 <sup>213</sup>	可	常人

(七)〈失火〉篇(乙種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
249-250	鬼	人死後曰鬼	人鬼	可	常人

四、自然怪現狀：〈詁〉篇(甲種)

簡數	名稱	稱號由來	形成來源	可否攻解	施作者
52 背壹 53 背壹	票(飄) 風之氣	疾風。能使野獸或六畜見到人會說話	自然現象	可	常人
58 背壹	寒風	僅會入一人所在的居室之風另一說為妖風 <sup>214</sup>	自然現象	可	常人
64 背貳	大票(飄) 風	猛烈的旋風	自然現象	可	常人
40 背叁	天火	無法用人力抵禦的火	自然現象	可	常人

<sup>213</sup> 簡文對於明鬼並無多加解釋，在資料不足的狀況之下，實難判定明鬼的來源為何，但若就「人死後曰鬼」之說法，或許可以將其歸類於人鬼。

<sup>214</sup> 陳家寧：《〈睡虎地秦墓竹簡〉日書甲種〈詁〉篇鬼名補證(一)》(「武漢大學簡帛研究網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=142](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=142)，發布於2005年12月24日。

41 背叁	雷	有一說為雷鬼 <sup>215</sup>	自然現象	可	常人
42 背叁					
43 背叁					
44 背叁	雲氣	天上雲所聚集之氣	自然現象	可	常人

綜合上表，發現「天」出現在許多篇章中。從殷商時期開始，「神」所代表的是至高無上的力量，人民對此懷有崇敬的心情；但是到了《睡虎地秦簡》中部分的「神」卻成了可怕的力量，例如「赤帝」，處處作祟、侵擾人民，人民則對其有著畏懼的想法。並就上列的表中發現了幾處較為特殊的現象：

### （一）神的部分

1、名稱有「神」名，但來源不是神，如：狀神、先牧神（馬禠）、大禹神等。這些神祇與人的基本需求相關：狀神是頭「豬」、先牧神（馬禠）是祭馬神、大禹神則和出行相關。豬是人類所豢養的重要牲畜，可食用、可販賣，可謂是多用途的牲畜。至於先牧神，乃為生殖需求而祭拜，因為馬為秦人最重要的交通工具，地位相當崇高，當然是繁殖愈多愈好，這和人們認為「多子多孫多福氣」的想法相通。由上述所言，可見豬和馬在秦國的重要性。

2、名稱沒有「神」名，但來源卻是神，如帝、土、上皇、赤帝、天、豹竒、宛奇、祖□游、地、召搖、田毫主、杜主、雨師、室中、戶、門、常行、大常行、土皇、人伏、歲等。當中大部分皆是來自較為抽象的「神」的概念，僅有「杜主」為人臣死後所成，也許這即是後世人死化為神的濫觴。

### （二）鬼的部分

1、名稱有「鬼」名，但來源不是人，如：陽鬼、鬼鼓等。據說陽鬼為上帝之子，所以它的出生淵源應是來自於神，依常理而言，若神若如希臘神話般是具有生殖能力，那所生出來的孩子應是歸於神，而非歸於鬼。但是陽鬼卻沒有冠「神名」而是冠「鬼」名，可見秦人對於部分的神鬼名稱在定義上並未做出明顯

<sup>215</sup> 劉釗：〈談秦簡中的「鬼怪」〉《文物季刊》第2期1997年，頁59。

的區別。至於鬼鼓則是一種怪現象，只聞其聲，不見其形，完全不知是何方神聖在作祟。

2、名稱沒有「鬼」名，卻有鬼祟的現象，歸納出以下四種情形：(1) 祖先鬼的名稱有王父、高王父、母世等。這些祖先鬼會作祟人間，乃是因為在秦代父子親族的關係並不緊密，子孫自然就不會極盡孝道之所能，因而祖先鬼就到人世間來向後世子孫求索。(2) 無關乎自然界，如圖夫、幼殤、恙氣、水亡傷、野火、爰母、神狗(3) 自然界鳥獸蟲豸所化，多半為鬼，少部分歸為精怪，沒有冠鬼名。如：幼蠶、鳥妖、神蟲、會蟲、女鼠、鳥獸、鳥獸蟲豸、地蟲、狼、大祿等(4) 由自然界現象所化，如：票風之氣、寒風、大票風、天火、雷、雲氣等。這一部分則是人力所無法預知和掌控的，自然現象突然而生的怪象並非常態，人類完全沒有抵禦的能力，致使人類心生恐懼，只能藉由祭祀來解除怪象。

另外，表格中的空白，是因為簡文中並未做任何的交代，所以無法填入。但是綜上表所述，仍可發現秦國人的鬼神世界多采多姿：不僅鬼神的來源各異，形式也各異。尤其在〈詰〉篇的比例為重，描述也最為完整。且對於這些神鬼，依各自的特徵及狀態命名，同時大部分都有攻解方法，也不需要一定要特定的日者才能實施驅離鬼神的動作，任何人在任何時間，一旦遇上了神鬼為祟的狀況，即可以施作。因此這些驅離的動作是簡易的，人人可學習、可操作。再者，「恒」字頻繁地在簡文中出現，這就代表人經常在鬼的主動搔擾下，實在是不勝其擾。鬼會使人生病、失蹤、做惡夢、死亡、精神行為失常、損失財富等不勝繁數。同從疾病到日常生活起居無所不在。人與鬼神的接觸似乎是生活常態，因此人與鬼神間的距離或許有著難以想像的靠近，甚至處處、時時皆可見。故劉樂賢先生認為：

從〈詰咎篇〉看來，這些鬼神的性情似乎與人類頗有相似之處。就是說它們既有低層次的生理需要，也有較高層次的精神需要。有人從穿衣、飲食、居住、游玩及交友、愛情婚姻及性生活等方面分析了〈詰咎篇〉中鬼神的情況，證明鬼神世俗化乃是《日書》所反映秦人宗教思維的最

上述文章中指出鬼神「它們既有低層次的生理需要，也有較高層次的精神需要。」這一句話值得被討論。關於這些生理需要與精神需要或許可視為是人的想法投射，因為鬼既已成鬼，在死亡的那一刻早已沒有實際的形體，怎又會如人般的基本需求和精神欲望呢？人鬼世界的無異，或許是人將自身的需求全然投射在鬼及精怪的身上。人需要娶妻，所以神也需要娶妻；人需要繁衍後代，所以投射到重要的交通工具馬也要繁衍後代，故而祭拜馬神；人要住處，所以鬼神也需要住處，當無處可歸時即與人奪屋；人有頑劣之性，鬼神亦有之，所以才會四處搗蛋捉弄人；人喜與朋友交遊，故而鬼神會從人遊、從男女。並且對無法解釋的自然現象，就給予合理的幻想猜測。對於這一切的一切，也許我們可以大膽假設這些全是出於人的思維所投射出來的結果，所以鬼神的世界無疑就是人的世界。

〈詁〉篇對於鬼神活動的著墨相當精彩，但它並不是《睡虎地秦簡·日書》全部的神鬼觀念，由於它記載了相當多人鬼的相處情形，故而可藉此探究秦人的鬼神觀念。以鬼神作祟的特徵分別給予名號只是其中的一種想法，這其中亦記載了許多各種讓人以及鬼神各取所需的祭祀活動。秦人或許希望與鬼之間能「兩不相傷」，不過秦人對於鬼神作祟的基本態度還是以驅除和防治為主。

## 五、小結

綜合上述二節的討論，可以把《睡虎地秦簡·日書》中所提及神鬼作祟及因應之道列表如下，為方便檢閱，直接將疑難字括弧釋文於該字之後：

### 一、「神」的部份

#### (一)《日書·甲種》

篇名	神名	祭祀之由	媒介器具	策略	簡數
玄戈	心、危、尾、		卜語：大	星相家藉星斗運	47 正壹

<sup>216</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁252。

	營室、畢、觜 (鶩)、張、 招搖、翼、 斗、婁、虛、 角、房、犴 (亢)、牴 (氐)、胃、 柳、七星、須 女、奎、參、 東井、輿鬼、 牽牛、茅(昴)		凶、致 死、大 吉、少吉	行來解釋人間諸 事 <sup>217</sup> ，並以星宿表 示吉凶。	 58 正壹
星	心、危、尾、 營室、畢、觜 (鶩)、張、 招搖、翼、 斗、婁、虛、 角、房、犴 (亢)、牴 (氐)、胃、 柳、七星、須 女、奎、參、 東井、輿鬼、 牽牛、茅(昴)		卜語	把星宿的周而復 始運轉與人間日 常生活的瑣事直 接關聯。 <sup>218</sup>	68 正壹   95 正壹
帝	帝(帝)	因為室申 (建造房 屋)，而有 人死亡	擇日、備 牲禮祭祀	北向門，七月、八 月、九月，其日丙 午、丁酉、丙申垣 之，其生(牲)赤  南向門，正月、二 月、三月，其日癸 酉、壬辰、壬午垣 之，其生(牲)黑  東向門，十月、十 一月、十二月，其 日辛酉、庚午、庚	96 正壹   101 正壹

<sup>217</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》(長沙：岳麓書社，2000年)，頁51。

<sup>218</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》(長沙：岳麓書社，2000年)，頁67。



				<p>辰垣之，其生(牲)白</p> <p>西向門，四月、五月、十(六)月，其日乙未、甲午、甲辰垣之，其生(牲)清(青)</p> <p>避開四廢日改建或造屋</p>	
土忌	土(土神)	凡在土地神巡察的日子或不對的時刻興土木，而造成有人死去。	擇日	<p>正月壬、二月癸、三月甲、四月乙、五月戊、六月己、七月丙、八月丁、九月戌、十月庚、十一月辛、十二月乙不可為土攻。</p> <p>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、十二月辰毋可有為。</p> <p>春三月寅、夏巳、秋三月申、冬三月亥，不可興土攻，必死。</p> <p>五月、六月不可興土攻，十一月、十二月不可興土攻，必或死。申不可興土攻</p>	<p>104 正壹</p> <p> </p> <p>109 正壹</p>

				<p>凡八月七日及夏丑、秋辰、冬未、春戌，不可壞垣、起之，必有死者。以殺豕，其肉未索必死。</p> <p>正月丁庚癸、三月四月丙己壬，五月六月乙戊辛，七月八月甲丁庚，九月十月癸己丙，十一月十二月戊辛甲，不可以垣，必死</p> <p>正月乙、二月癸、三月戊、四月甲、五月壬、六月己、七月丙、八月丁、九月戊、十月庚、十一月辛、十二月乙不可垣，必死</p>	
毀棄	上皇				101 正貳
行	赤帝（帝）	開臨下民而降其英（殃）	擇日	凡是有為也，必先計月中間日，句（苟）毋（無）直赤帝（帝）臨日	128 正 129 正
夢	豸踦	人有惡夢	擇（釋）髮（披髮）、咒語	覺而擇（釋）髮西北面坐，鑿（禱）之曰：「皋，敢告 <small>𠄎</small> （爾）豸踦，某有惡夢（夢），走歸豸踦之所。豸踦強飲食，賜某大富（富），非錢乃布，非繭乃絮。」	13 背壹 14 背壹

詰	大神	其所不可 高(過) 也，善害 人。	犬矢(屎)	為完(丸)，操以 高(過)之，見其 神以投之	27背貳 28背貳
	上神	人若鳥獸 及六畜恒 行入宮， 是上神 相，好下 樂入	鼓、鐸	男女未入宮者毆 (擊)鼓奮鐸 (譟)之	31背貳   33背貳
		鬼恒胃 (謂) 人：「鼠 (予)我 而女。」 不可辭。 是上神下 取妻	葦	毆(繫)之	39背參 40背參
	狀神	一室人皆 毋(無) 氣以息， 不能童 (動)作		屈(掘)還泉，有 赤豕，馬尾犬首， 享(烹)而食之	36背貳   38背貳
	祖□游	人毋(無) 故而鬼祠 (伺)其 宮	犬矢(屎)	投之	49背貳
	盜者	天	天所以張 生(促使 萬物強大 壯盛)	擇日	春三月甲乙、夏三 月丙丁、秋三月庚 辛、冬三月壬癸， 此四時皆不可以 殺生
大禹神		行到邦門 困	禹步、咒 語、儀式	禹步三，勉壹步， 諱(呼)：「泉，敢 告曰：某行毋(無) 咎，先為禹除道。」 即五畫大地，椒其 畫中央土而懷之	111背 112背

土忌	土神		擇日	正月亥、二月酉、三月未、四月寅、五月子、六月戌、七月巳、八月卯、九月丑、十月申、十一月午、十二月辰，是謂土神，毋起土攻（功），凶	132 背 133 背
	地（地神）		擇日	春三月戊辰、己巳，夏三月戊申、己未，秋三月戊戌、己亥，冬三月戊寅、己丑，是謂（謂）地衝，不可為土攻（功）	134 背 135 背
	召（招）鬻（搖）		擇日	四月丙午，是謂（謂）召（招）鬻（搖）日，不可垣，凶	137 背
門	天	壞高山	擇日	壬申會癸酉，不可取婦	147 背
	神	治室	擇日	正月不可垣	148 背
	田毫主				149 背
	杜主				
	雨帀（師）				
馬禴	馬禴（先牧神和馬神合而為一）	馬匹繁殖	牲禮、祝禱辭	東鄉（嚮）南鄉（嚮）各一馬□□□□中土，以為馬禴，穿壁直中，中三牒，四廩行：「大丈夫先斂兕席，今日良日，肥豚清酒美白梁，到主君所。主君筭屏詞馬，毆（驅）其央（殃），去其不羊（祥）」	156 背 160 背

(二)《日書·乙種》

篇名	神名	祭祀之由	媒介器具	策略	簡數
夢	宛奇(夢神)	人有惡夢	擇(釋)髮、披髮、咒語	覺而擇(釋)之，西北鄉(向)擇(釋)髮而駟，祝曰：「臬，敢告爾宛奇，某有惡夢，老來□之，宛奇強飲食，賜某大畝(富)，不錢則布，不繭則絮。」	195 壹
除	室中神	為求生活平安順利	祭祀日期	辛丑，癸亥，乙酉，己酉，吉。龍，壬辰、申	322
	戶神			壬申，丁酉，癸丑、亥，吉。龍，丙寅、庚寅。	332 342
	門神			甲申、辰，乙亥、丑、酉，吉。龍，戊寅、辛己	352 362
	行神(道路神)			甲申，丙申，戊申，壬申，乙亥，吉。龍，己	372 382
	□神(灶神)			己亥，辛丑，乙亥，丁丑，吉。龍，辛□	392
□祠	伏神			癸不可祠人伏，伏者以死。戊辰不可祠道蹕(旁)，道蹕(旁)以死。丁不可祠道旁	147
行忌	行、常行(道路神)	凡行者	祭祀方位	祠常行道右	142 143
行祠				擇日	甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申，吉。·毋以丙、丁、戊、壬□
行行祠		凡有出行	祭祀方	東行南(南行)，	145

		之事	位、酒、咒語	祠道左；西北行，祠道右。合三土皇，耐為四席。席爨（餽）。其祝曰：「毋（無）王事，唯福是司，勉飲食，多投福	146
--	--	----	--------	--	-----

(二)、「鬼」的部份

(一)《日書·甲種》

1、〈詰〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
刺鬼	鬼攻之不已	桃弓、牡棘矢、雞羽	射之	27 背壹
丘鬼	鬼昔（藉）其宮	故丘之土	以為偽人犬，揚灰擊箕以譟之	29 背叁
擊鬼	善戲人	以桑心為丈	毆（擊）之	32 背壹
哀鬼	鬼取為膠、令人色柏然毋氣	棘椎桃柄	敲其心	34 背壹
棘鬼	室人皆疫		正立而埋，其上旱則淳，水則乾。掘而去之	38 背壹 39 背壹
勻鬼	室人皆疫，多菅寐死		勻鬼埋焉，其上毋草，如席處，掘而去之	40 背壹   42 背壹
神狗	偽為鬼，夜入人室，執丈夫，戲女子	桑皮	焗而食之	47 背壹   49 背壹
宗宗鬼	一室人皆疫，或死或病。丈夫女子隋須羸髮黃目	沙人、黍肉	以沙人一升搗其舂白，以黍肉食宗人	43 背壹   45 背壹
幼蠱（龍）	夏大暑，室無故而寒	牡棘	焗（炮）室中	50 背壹 51 背壹
栗（飄）風之	野獸若六畜逢人	桃丈	繹（釋）鬪（屨）	52 背壹

氣	而言		而投之	53 背壹
	入人宮而取焉	屨	投之，得其所。取 盃之中道；若弗 得，乃棄其屨于中 道，則亡恙	57 背叁   59 背叁
寒風	獨入人室	沙	洒之	58 背壹
黔鬼之氣	人之六畜毋(無) 故而皆死	靡(糲)瓦	還(環繞)	56 背壹 57 背壹
鳥妖	言過三	人	多益其旁人	59 背壹 60 背壹
蟲蛇	斷而能屬者	灰	漬之	62 背壹
	人思哀而弗忘	丘下之莠	完掇其葉二七，東 北鄉(嚮)7，茹 之乃卧	63 背壹 64 背壹
	人妻妾若朋友 死，其鬼歸之	牡棘柄	熱(熱)以寺(待) 之	65 背壹 66 背壹
	人毋(無)故而 心悲也	桂	桂長尺有寸而中 折，以望之日曰始 出而食之，已乃舖	67 背壹 68 背壹
	人毋(無)故而 憂	桃更(梗)	敗(播)之，以癸 日，日入投之道， 遽曰：「某。」	54 背貳 55 背貳
	人毋(無)故而 怒(怒)	黍	戊日，日中而食黍 於道	56 背貳
故丘鬼	畏人所	芻矢	弋(射)之	24 背貳
禱鬼	偽為鼠，恒召 (詔)人曰：璽 (爾)必以葉 (某)月日死		入人醢、醬、滫、 將(漿)中，求而 去之	25 背貳 26 背貳
幼殤	恒羸(裸)入人 宮	灰	漬之	50 背貳
凶鬼	恒夜鼓人門，以 歌若哭	芻矢	弋(射)之	29 背貳 30 背貳
神蟲	恒從男女，見它	良劍	刺其頸	35 背貳

	人而去			
會蟲	一室人皆夙筋	鐵椎	取西南隅，去地五尺，以鐵椎揣(段)之，必中蟲首，屈(掘)而去之	39 背貳   41 背貳
暴鬼	恒責人，不可辭	牡棘之劍	刺之	42 背貳 43 背貳
	鬼恒襄(攘)人之畜	芻矢	鳶(弋)之	37 背參
圖夫	恒為人惡瞽(夢)，聾(覺)而弗占	桑丈(杖)	奇(倚)戶內，復(覆)舖戶外	44 背貳 45 背貳
陽鬼	女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之	以北鄉(嚮)□之辨二七	燔，以灰□食食之	47 背貳   48 背貳
	灶毋(無)故不可以孰(熟)食，陽鬼取其氣	豕矢	燔室中	54 背參 55 背參
祭迓之鬼	人毋(無)故室皆傷	白茅、黃土	西(洒)之，周其室	57 背貳 58 背貳
不辜鬼	人生子未能行而死，恒然	灰、祭(祭祀)、白茅	以庚日日始出時瀆門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，狸(埋)野	52 背貳 53 背貳
	鬼恒宋傷人	牡棘之劍	刺之	36 背參
恙氣	人毋(無)故而跋(發)橋若虫及須(鬚)聾(眉)	笨(黃)屨(麻鞋)	鷲(煮)笨(黃)屨以紙(抵)	60 背貳 61 背貳
鬼	恒從人游，不可以辭	女筆	拓之	46 背貳
	入人宮室，勿(忽)見而亡，亡(無)已	脩(滄)康(糠)	沃之	59 背貳
	人行而當道以立	人髮(自己)	解髮奮以過之	46 背參



	人臥而鬼夜屈其頭	若便（箠鞭）	毆（擊）之	48 背參
餓鬼	鬼恒執匱以入人室，曰「氣（餼）我食」云	屨（鞋）	投之	62 背貳
遽鬼	凡邦中之立叢，其恒夜諱（呼）焉，是遽鬼執人以自伐（代）也	人（自己）	乃解衣弗衽，入而搏（搏）者	67 背貳 68 背貳
	恒召人出宮	白石	投之	28 背參
水亡傷（殤）	恒亡赤子	灰、菴（菑）	乃為灰室而牢，縣（懸）以菴（菑），則得矣；刊之以菴（菑），則死矣；享（烹）而食之	65 背貳
				66 背貳
大栗（飄）風	害人	屨（鞋）	擇（釋）而投之	64 背貳
大袪（魅）	恒入人室，不可止	桃更（梗）	毆（擊）之	27 背參
游鬼	恒逆人，入人宮	廣灌	為馘以燔之	51 背貳
□鬼	一室中卧者眯也，不可以居	桃柎（杖）、牡棘刀、咒語	桃柎（梲）櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮牆，諱（呼）之曰：「復疾，趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。」	24 背參   26 背參
哀乳之鬼	鬼嬰兒恒為人號曰：「鼠（予）我食。」	黃土	其骨有在外者，瀆之	30 背參
地辭（蟹）	一室中，卧者容席以陷（陷）	白湯、黃土	注白湯，以黃土窒	31 背參
天鬼	人毋（無）故而鬼有鼠（予）	水	沃之	32 背壹
鬼鼓	一室中有鼓音，不見其鼓	人鼓	應之	34 背參

野火	偽為虫，有眾虫襲入人室	人火	應之	35 背參
上帝子	鬼恒從人女，與居，曰：「上帝子下游。」	犬矢（屎）、葦	自浴以犬矢，毆（繫）以葦	38 背參
天火	燔人宮	白沙	救之	41 背參
雷	焚人	人火	鄉（向）之	42 背參
	攻人	木	毆（擊）之	43 背參
雲氣	襲人之宮	人火	鄉（向）之	44 背參
女鼠	人過於丘墟，抱子逐人	傘	張而鄉（向）之	45 背參
鳥獸	恒鳴人之室	蝨（鬣）、六畜毛遺（鬣）	燔之其止所	47 背參
鳥獸虫豸	甚眾，獨入一人室	若便（箠鞭）	毆（繫）之	49 背參
爰母	人毋（無）故一室人皆箠（垂）延（涎），爰母處其室	豕矢（屎）	屈（掘）其室中三尺，燔焉	50 背參
				51 背參
癘鬼	一室人皆養（癢）體（體）	生桐	燔之室中	52 背參
地虫	一室井血而星（腥）臭，地虫斲（鬪）於下，血上漏（漏），致使	沙、白茅	以沙墊之，更為井，食之以噴，飲以爽路（霜露）。旦而最（撮）之，苞以白茅，果（裹）以貫（奔）而遠去之	53 背參
				56 背參

## 2〈病〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
父母	為祟，甲乙有疾	肉、漆器	得之于肉，从東方來，裹以漆（漆）器	68 正貳
				69 正貳
王父（祖父）	為祟，丙丁有疾	赤肉、雄雞、酉	得（捉）之	70 正貳

		(酒)		71 正貳
王母(祖母)	為祟，戊己有疾	黃色索魚，薑、酉(酒)	得(捉)之	72 正貳 73 正貳
外鬼(未成年)	外鬼傷(殤)死為祟。庚辛有疾	犬肉、鮮卵白色	得(捉)之犬肉、鮮卵白色	74 正貳 75 正貳
外鬼	外鬼為祟，壬癸有疾	酉(酒)脯脩節肉	毋(毋)逢人。得之酉(酒)脯脩節肉	76 正貳 77 正貳

### 3〈毀棄〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
驕母(高祖母)	妨害	擇日	毋以丑徐(除)門戶	102 正貳

### (二)《日書·乙種》

#### 1〈見人〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
外鬼父葉(父執輩外鬼)、高王父(曾祖父)	外鬼父葉(世)為姓(眚)，高王父譴適(謫)。有疾，辰少麥(瘳)，午大麥(瘳)、死生在申	黑豕肉、把者(主祭者)	黑肉從北方來，把者黑色	157 158
外鬼、巫	外鬼為姓(眚)，巫亦為姓(眚)。有疾，卯少麥(瘳)，己大麥(瘳)、死生	臍肉	從東方來	159 160
中鬼	見社為姓(眚)。有疾，未少麥(瘳)，申大麥(瘳)，死生在亥	狗肉	從東方來	163 164
高王父(曾祖父)	譴姓(眚)。有疾，申少麥(瘳)，亥大麥(瘳)，死生在寅	赤肉	從東方來	167 168

外鬼兄（兄執輩外鬼）	為姓（眚）。有疾，丑少麥（瘳），辰大麥（瘳），死生在寅	赤肉、把者（主祭者）	赤肉從南方來，把者赤色	169 170
母葉（母執輩）	外死為姓（眚）。有疾，子少麥（瘳），卯大麥（瘳），死生在寅	赤肉、把者（主祭者）	赤肉從南方來，把者赤色	171 172
王父、牲	王父譴，牲為姓（眚）。有疾，子少麥（瘳），大麥（瘳），死生在辰	鮮魚、把者（主祭者）	鮮魚從西方來，把者白色	173 174
外鬼父葉、巫、室鬼	外鬼父葉（世）見而欲，巫為姓（眚），室鬼欲狗（拘）。有疾，戌少麥（瘳），子大麥（瘳），死生在未	赤肉	從北方來	175 176
高王父、野立（野外的神祠）	高王父為姓（眚），野立為殃。有疾，卯少麥（瘳），辰大麥（瘳），死生在酉	鮮魚、把者（主祭者）	鮮魚從西方來，把者白色	177 178
母葉（母執輩的鬼）	見之為姓（眚）。有疾，巳少麥（瘳），酉大麥（瘳），死生在子	黑肉	從東方來	179 180

## 2〈有疾〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
王父	欲殺生人為姓（眚）。甲乙有疾	豕（豬）肉	禺（遇）御之	181 182
	為姓（眚）。丙丁有疾	赤肉、雄雞、酒	得（捉）之	183
	為姓（眚）。戊己有疾	魚董	索魚、董之間	184

外鬼傷 (殤)、外鬼	外鬼傷(殤)死 為姓(眚)。外鬼 為姓(眚)。庚辛 有疾。	肥肉、鮮魚、 卵、酉(酒)、 脯脩節肉	外鬼傷(殤)死為 姓(眚)得于肥 肉、鮮魚、卵。外 鬼為姓(眚)，得 于酉(酒)、脯脩 節肉	185   187
---------------	--	---------------------------	---	-----------------

### 3 〈家(嫁)子□〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
明鬼	使人在壬癸日的 東方受凶災死去			206 壹

### 4 〈失火〉篇

鬼名	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
鬼	卯失火，不復失 火			249

### (三)、非神鬼者

#### 1、《日書·甲種》

##### ① 〈詰〉篇

名稱	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
狼	恒諱(呼)人門 曰：「啓吾」。非 鬼也。		殺而享(烹)食之	33 背叁

#### 2、《日書·乙種》

##### ① 〈見人〉篇

名稱	為亂狀況	媒介器具	策略	簡數
巫	巫為姓(眚)。有 疾，午少麥 (瘳)，申大麥 (瘳)，死生在子			161 162
	巫為姓(眚)。有	乾肉、把者(主)	乾肉從東方來，把	165

	疾，酉少麥 (瘿)，戌大麥 (瘿)死生在子	祭者)	者精(青)色	166
--	-----------------------------	-----	--------	-----

綜合上列各表格，神的數目計有 57 個、鬼的數目計有 62 個、祖先鬼的數目計有 11 個、非神鬼者計有 2 個。在這統計數目中神與鬼的份量實不成比例。這現象或許可以就文化的向度來詮釋，在秦人的心目中對神與鬼的態度是不同的。常玉芝曾經針對天神在殷商時期初民心中的地位，提出了他的看法：

對於這個威力無邊的天神，人們是既看不見又搆（原文為「夠」不著，所以人們只能是通過占卜，戰戰兢兢地去揣摸它的意志，揣測它是否令下雨、打雷、刮風、下霧、出雲……，是否給人間帶來災禍，人們所做的也就僅此而已。但是人們對於上帝的使臣雨、風、雷、電、雲、霧卻是看得見摸得著的……，人們將其所祈求的願望寄希望在這些上帝的臣即諸氣神身上，他們對這些氣象神進行各種各樣的祭祀，他們對這些氣象神進行各種各樣的祭祀，以祈求它們滿足自己的願望。<sup>219</sup>

雖然上述意見是針對殷商時期的天神所言，我們卻可以引之為觀測「神」在秦人心中地位的指標之一。因為在簡文中「神」很明顯地與鬼、與人的地位及能力都差異甚大，所以初民們對待鬼與神的態度和方式並不相同。人不能控制神的意見，那是因為神被賦予能影響物質世界和人的生活的至高權力。因而在與神溝通時只能用祈求的方式，所以主祭者大多使用祝禱的方法，利用大量的禱辭、注意特定祭祀方位和祭祀的時辰來向神表明心中所想望的，希望神能在儀式中心生愉悅，完成了人為的部份，接著就被動的等待天降神蹟。至於先祖的部份，我們可從簡文中得知，主祭者（把者）從祭祀的儀式裏，由祭禮的肉品中捉到讓後世子孫身體不適的先祖，但之後的結果簡文並就沒有交代隻字片語，留有許多的想像的空間予人揣測。我們也許可以大膽假設，一旦主祭者藉祭祀儀式抓到先祖後能與之進行溝通談判的動作，好讓作亂的先祖能順利遠離停止傷害子孫的舉動。那是因為祖先和子孫有著血緣關係，有著這份情感的牽絆，子孫們其實是希望先

<sup>219</sup> 常玉芝：《商代宗教祭祀》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁37-38。

祖能護佑子孫在現實生活中一切能順遂無虞的，所以才會留有一步退路，這意謂著雙方仍有商量的空間，所以並不需要像對人鬼一般的採取直接攻解的手法。祭祀在此時成了一種交換：人們若是因先祖而在生活上發生不順遂，一遇有徵兆立即準備特定的獻祭供品，並請主祭者做為溝通鬼神的橋樑，在各取所需之後完成祭祀儀式。至於人鬼的部份，為亂作祟的鬼魂通常與人非親非故，人們也不會對其有所求，但是和人有相似特質的鬼怪卻希望能從人的身上滿足自己的慾望，以期達到自己為亂的目的，故而大鬧人間。不過正因雙方並沒有任何關係，所以人們可以毫無顧忌依著各種不同作祟方式的鬼，使用不同的器物來一一攻破各自的弱點。待完全制止、驅離之後，求取平靜、安寧的生活。

至於表格中空白的部分，則還有很大的討論空間。雖然簡文並沒有明確記載祭祀之由、祝禱之辭和攻解的武器，甚至有些關於精神方面的狀況也不知是何種鬼在作祟，但是保留在簡文中的記載卻證實了秦人以為這些神鬼及作祟現象都是在日常生活中實際存在的。

### 第三節 結論

初民的神鬼世界源自靈魂的概念，他們認為人的肉體存在是有限的，但是靈魂卻是不滅，它們在另一個空間繼續活動，並具有令人無法控制的能力，會對人進行監視和賞罰，也會降福作祟。姚周輝對靈魂的看法是：

透過生和死的無限循環，人的靈魂不僅理解成一旦永遠離開其身體，生命就終止了，而且還認為即使物質的軀體不復存在，其靈魂卻能單獨存活下來……，附在活人的身上，對於這些人及其所行之事施以好的或壞的影響……。特別是人死了以後，他的靈魂就去往另一個地方或世界，這個亡魂可能被想象成「鬼」；人的死亡有不同的原因和情狀，也就想像出各種各樣的鬼，替它們取了各種各樣的稱呼。人們從現實生活的感受出發，把鬼分成好的或壞的，善良的或凶惡的兩類。漸漸的又將眾鬼中本領或能耐

最大的，具有超自然性的上升為「神」。鬼或神的觀念產生了。人們以為，鬼或神同人一樣地有喜、怒、哀、樂的情緒，有情欲、意志和種種的需求。每當它們願望得到滿足，感到歡愉，就能庇佑賜福於人；反之，人們無意中得罪了它們，懈怠了對它們的祭祀和崇敬。特別是對於死者的亡魂，採用一套喪葬的儀式來安頓、撫慰之，避免不幸，為死人想像出和人世大體相似卻是另外一番天地的世界，讓眾鬼魂能有個歸宿，不必留在人間飄蕩，加害於人<sup>220</sup>。

玄珠也曾提出相似的看法：

各民族的神話是各民族在上古時代（或原始時代）的生活和思想的產物。原始人民的心理，有可舉之特點六：一為相信萬物皆有生命、思想、情緒，與人類一般；此即所謂的汎靈論。二為魔術的迷信，以為人可變獸，獸亦可變為人……。三為相信人死後魂離軀殼，仍有知覺，且存在於別一世界（幽冥世界），衣食作息，與生前無異。四為相信鬼可附於有生或無生之物類……。五為相信人類本可不死……，六為好奇心非常強烈，見了自然現象以及生死睡夢等事都覺得奇怪，渴望要求其解答<sup>221</sup>。

上述的兩段引文所提到的是人對於人死後的世界所做的無限想像，並反映了人類對生命不滅的追求，以及對現實生活的依戀，故而產生了靈魂永在的想法，同時並還留有生前的行為特徵，與現實中的人完全無異。可是人鬼殊途，原本就不該讓居住的空間錯亂、彼此干擾，才能各自過安穩的生活。但是我們卻常在一些文獻中見到有部分死後的鬼魂，對於現實世間還是相當的眷戀，於是會化為不同的形體出現在人們面前，侵擾人們的生活並且有所求。

整部《睡虎地秦簡·日書》就是一個鬼神世界，大談鬼神的迷信思想。在這個世界裏，鬼神無處不有，僅是〈詁〉篇中鬼的種類就高達數十種之多。此處的

<sup>220</sup> 姚周輝：〈論原始先民靈魂、鬼神觀念產生發展的軌迹及其要素〉，《溫州師範學院學報》，第24卷第3期，2004年6月。頁70。

<sup>221</sup> 玄珠：《中國古代神話·甲編三種---中國神話研究》（臺北：里仁書局，1982年），頁2-3。



鬼會說話、會戲弄人、攻擊人、會敲門、會擊鼓、會幻化成各種姿態擾人。不僅有成年的鬼，還有嬰靈、動物靈，還有各種自然現象所幻化出來的鬼……等。這些鬼和人一樣需要飲食，也有情緒，和人的生活無異，同時也喜與人接近、相處。此刻的神鬼皆不被賦予人間道德仲裁者的角色，不僅可被驅逐，還可以為人所殺、所埋。這些資料呈現出秦國社會的鬼神宗教比較原始，所以當初民需要神撫慰時就設法滿足口腹之慾，一旦秦人有能力驅趕不受歡迎的神鬼時，就會設法去除它們。

在《睡虎地秦簡·日書》中，我們看到了普遍存於秦國社會的宗教鬼神觀是一個以自然神崇拜為核心的多元崇拜信仰。包括天神、星宿神、土地山川雷風火神等這是屬於自然神的範疇；負責日常生活的神祇的地位被提高，如夢神、五祀神等；還有馬神、地蟲、會蟲、幼蠶等動物神鬼，以及父母、王父母、高王父母等祖先鬼。不論是對於神、鬼還是祖先靈都會侵害人，而人們當然也不甘被動的被欺凌，所以在自衛、自保的前提之下，《睡虎地秦簡·日書》提供了人們反抗鬼神侵害的方法。過程中人人都可以施法，不用特定找專業的日者，而且最後的結局往往是人獲勝。簡文中透露人雖然怕鬼，但鬼對人也是持敬畏三分的態度。所以在祭祀和驅離的儀式中，實則含有利益交換的心態，只要善用媒介器具，在交感的過程中即能達到各取所需的目的，這些神鬼就不會再近身傷害人，並各自過「兩不相傷」的生活。

### 第三章 《日書》與鬼神相關之巫術活動

在上一章中已闡明巫術的定義，故可清楚明瞭巫術活動最主要的目的，乃在交通鬼神，利用鬼神之力以替人招來福祥、去除災厄達到福泰安康，或是致禍於人之手段。林富士認為：

鬼神對人之福禍有某種程度的影響力，一般人所以崇祀鬼神，基本上即希望能因而獲得鬼神的福佑，而免遭禍祟。如賈誼即云：「人心以為鬼神能與於利害，是故具犧牲，俎豆，粢盛，齋戒而祭鬼神，欲以佐成福，故曰：祭祀鬼神為此福也」。<sup>222</sup>

因而在民間的活動中，則將此類的巫術活動稱之為「祭祀」或是「宗教祭祀」。祭祀的本質是神靈信仰，<sup>223</sup>是利用特定的儀式，向神明禱告和祈求。弗雷澤（J.G. Frazer）認為宗教包含信仰理論和實踐行動兩大部分：

這兩者中，顯然信仰在先，因為必須相信神的存在才會想要取悅於神。但種信仰如不導致相應的的行動，那它仍不是宗教而是神學。<sup>224</sup>

句中「取悅於神」的行動，即是祭祀的儀式。在人心思維中，也唯有使神明愉悅，才能始國家風調雨順、人民安居樂業。在《禮記·祭統》中有云：

凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以禮。<sup>225</sup>

使人們的生活有條不紊、循規蹈矩，莫重於禮了。在禮中又屬祭禮最為重要。

<sup>222</sup> 林富士：《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1988年），頁114。

<sup>223</sup> 張澤洪：《道教神仙信仰與祭祀儀式》（臺北：文津出版社，2003年），頁6。

<sup>224</sup> （美）弗雷澤（J.G. Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（臺北：久大文化出版社，1991年），頁77。

<sup>225</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1345。

祭禮最主要是發自人們的內心，只要內心有所感念，所表現在外的行為即是祭禮。「國之大事，在祀與戎」<sup>226</sup>早在春秋時期祭祀早已是重要的國事之一，尤其是天被視為最高的主宰，祂控制著自然的一切運行，進而影響社會、影響人們的生活，所以人們要以戰戰兢兢的心態去面對祭祀這件事。《禮記·祭統》又云：

夫祭之為物大矣，其興物備矣，順以備者也。<sup>227</sup>

這表示祭祀要備妥給神明的供品，要順著天理人情。唯有讓神明滿意，人們才能平順健康遠除災禍，故在準備祭禮的同時萬不可馬虎、敷衍行事才能順利的透過儀式將心中所願上達天聽。殷墟卜辭反映了天神祭祀的頻仍、夏商周統治者則將原始的宗教改造為國家的宗法制度，天神上帝所代表的是王權的表徵，成為統治者維護社會秩序的工具。不論是官巫或是民巫對於社會皆有一定的影響。

《睡虎地秦簡·日書》中有頻仍的祭祀活動，通過簡文可發現祭神儀式或驅鬼儀式的活動蓬勃。吳小強曾說：

這些簡文表明，當時在人們的頭腦中充斥著各種神靈，有天上的神靈、有地下的神靈、有日常生活神靈等。可以說是無物不神、無物不靈，凡神靈必獻祭。……庶民的大事除了謀生活命外，只有祭祀神靈了。<sup>228</sup>

綜上所言，可知時人將祭祀神靈視為生活中相當重要的大事，這是一種心靈的依託。

英國人類學家雷蒙德·弗思 (Raymond Firth) 認為：「巫術通常有三個要素，即所用的東西、所做的舉動，所說的話。而所做的舉動就是儀式」。<sup>229</sup>可見儀式在整個的巫術活動中舉足輕重，所以本章分別就祭神儀式、驅鬼儀式及日常生活禁忌來談論（睡虎地秦簡·日書）與鬼神相關的巫術活動。

<sup>226</sup> (周)左丘明撰、(晉)杜預注：《春秋左傳正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁755。

<sup>227</sup> (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁1353。




<sup>228</sup> 吳小強：《秦簡日書集解》(長沙：岳麓書社，2000年)，頁32。

<sup>229</sup> (英)雷蒙德·弗思 (Raymond Firth) 著，費孝通譯：《人文類型》(北京：商務印書館，1991年)，頁121。

## 第一節 祭神儀式

在初民時期，起初只有日月星辰、自然物的天體崇拜，而沒有抽象的天崇拜。只有眾神，沒有統管一切的至上神。殷周時期人們崇拜天，把天視為至高無上具有人格意志的主宰，並認為天是無所不能、無所不在。而在日月星辰、風雨雷電的奇妙變幻中，天更是令人難以參透，於是漸形成了「上帝」、「天帝」的概念。

《國語·楚語下》：「天子偏祀群神品物，諸侯祀天地、三辰及其土之山川」<sup>230</sup>，此言說明天地是萬物之本，是故天地山川之祭，是古代最頻繁的祭祀活動。

祭祀是人與鬼神溝通的一種方法。《說文解字》：「祭，祀也。從示呂手持肉」。<sup>231</sup>但在《甲骨文字典》中「祭」字的寫法為<sup>232</sup>，是今日通行「祭」字的上半部。其形是以手持，而所指為「肉塊」或是數量不等之點以象血點之形。這數點像血點的即是肉汁，而「示」則為後來所加之意符。因而我們不難發現，古人會拿著肉塊來供奉神明，這是一種祭祀行為，而肉塊則是獻供之物。這也是祭祀的起源。《禮記·禮運》：「夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，污尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶可以致其敬鬼神。」<sup>233</sup>意即向神明獻飲食：將燔燒後的黍稷和把放在火上烤的豬肉供神。鑿地成窪當作酒壺，用手掬水獻給神靈，用土塊敲擊土鼓作樂，如此就可以把人的願望和敬意傳達給鬼神知曉。在《睡虎地秦簡·日書甲種》的〈毀棄〉篇中即提及「以臘古吉」<sup>234</sup>此意即言臘肉和乾鳥肉用來成為祭祀的供品是吉利的；《睡虎地秦簡·日書乙種》的〈除室〉篇中，也提到「以昔肉」<sup>235</sup>這是相同的概念。「祭祀在先秦只單稱為『祭』、『祀』<sup>236</sup>，又或叫『享』<sup>237</sup>、

<sup>230</sup> (周)左丘明撰 (民)徐元誥撰：《國語集解》(北京：中華書局，2002年)，頁518。

<sup>231</sup> (漢)許慎撰 (清)段玉裁注：《說文解字注》，(臺北：黎明文化股份有限公司，1994年)，頁3。

<sup>232</sup> 徐中舒主編：《甲骨文字典》(成都：四川辭書出版社，1990年)，頁18。

<sup>233</sup> (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁666。

<sup>234</sup> 見《睡虎地秦簡·甲種》〈毀棄〉篇：「大祠，以大生(牲)大凶，以小生(牲)小凶，以臘古吉【一三正壹】」，頁197。

<sup>235</sup> 見《睡虎地秦簡·日書乙種》〈除室〉篇：「不祠，以大生(牲)凶，小生(牲)凶，以昔肉【一〇〇吉】」，頁241。

<sup>236</sup> 「祀」字在早骨文中用小孩「尸」的形象。表示由尸主代替神靈飲食，後來才引申為泛指祭祀。以上論點見於詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》(南京：江蘇古籍出版社，1992年)，頁173。

<sup>237</sup> 「享」同「饗」，用酒食款待賓客或供給祖先鬼神都叫「饗」。所以宗廟之祭一般叫「享」或「饗」。以上參見詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》(南京：江蘇古籍出版社，1992年)，頁173。

『薦』<sup>238</sup>、『祠』<sup>239</sup>。這些字的原始意義都反映了『禮之初始於飲食』<sup>240</sup>。在《睡虎地秦簡·日書》中這些字詞也多在祭祀中出現。不僅代表祭祀的字眼原先都與飲食相關，也反映了飲食在宗教活動中的重要地位。

另外在〈畜〉篇中也針對因建造各個不同方向的門，而會有不同顏色的獻祭品。如建造北向的門，則是紅色的；建造南向的門，則是黑色的；建造東向的門，則是白色的；建造西向的門，則是青色的。若不依此規則，則會惱怒天帝，而造致禍端、懲罰。<sup>241</sup>在《睡虎地秦簡·日書》中，天帝是最高層級的神祇，執掌著人間萬物的生殺大權。《史記·封禪書》<sup>242</sup>中記載著秦國的君王祠白帝、青帝、黃帝、炎帝。其中白帝最受秦人推崇，此乃受五行觀念影響：白配西方、青配東方、紅配南方、黑配北方。而秦人於西方發跡，所以視白帝為秦國的守護神，因而秦帝會使用騮駒、黃牛、羝羊為祭品祭祀。而〈畜〉篇主要是在彰顯天帝暴虐，因而勸戒百姓千萬不要在天帝固定施暴的日子裡建造房子事宜，若要修建不同朝向的家門，則須在規定的不同月份施工，才能安然度過不會招災。尤其是天帝在修繕房屋宮闕時，更不允許百姓同時建造房屋。故本篇將百姓對天帝那十分畏懼的心態表露無遺。

在楚地人人舉行祭祀，家家都有巫祝<sup>243</sup>。可見神靈與人民的接觸頻繁、距離相近、兩者息息相關。「祭者，際也。人與神相接，故曰際也；祀者，似也。謂祀者似將見先人也」<sup>244</sup>。祭有交際的意思，即人與祭祀的對象進行交流。於是視祭祀為大事，通過種種祭祀活動，人們禱祝鬼神，請求它們保佑。子曰：「祭如

<sup>238</sup> 「薦」本指進獻酒食。《禮記·王制》：「大夫士宗廟之祭，有田則祭，無田則薦。」凡先用腥肉降神然後陳饌進熟食叫「祭」，只進熟食叫「薦」。以上參見詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁173。

<sup>239</sup> 「祠」古音同「食」（飼），義同「饗」。宗廟四時祭的春祭叫「祠」；戰國時引申為祈禱得福後報神祭叫「祠」；至秦漢時又引申為泛指祭祀。以上參見詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁173。

<sup>240</sup> 詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁172、173。

<sup>241</sup> 見《睡虎地秦簡·日書甲種》〈畜〉篇：「北鄉（嚮）門，七月、八月、九月，其日丙午、丁酉、丙甲垣之，其生（牲）赤【九五正參】。南鄉（嚮）門，正月、二月、三月，其日壬癸、壬辰、壬午垣之，其生（牲）黑【九六正參】。東鄉（嚮）門，十月、十一月、十二月，其日辛酉、庚午、庚辰垣之，其生（牲）白【九七正參】。西鄉（嚮）門，四月、五月、十月，其日乙未、甲午、甲辰垣之，其生（牲）清（青）【九八正參】。」，頁195。

<sup>242</sup> 參見（漢）司馬遷著、（日）瀧川資言著：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁498-500。

<sup>243</sup> 原文「夫人作享，家為巫史。」（周）左丘明撰、（民）徐衍誥撰：《國語集解》（北京：中華書局，2002年）頁515。

<sup>244</sup> （唐）玄宗禦注（宋）邢昺疏：《孝經注疏》（臺北：大化書局，1982年），頁2548。

在，祭神如神在」<sup>245</sup>。此處特別強調祭祀時要誠心誠意，好比神就在眼前一般，並與神進行心靈的交流。如在《睡虎地秦簡·日書·甲種》〈夢〉篇中提到：

人有惡夢（夢），覺（覺），乃繹髮西北面坐，鑿（禱）之曰：『皋，敢告璽（爾）豹竒。某，有惡夢（夢），走歸豹竒之所。豹竒強飲強食，賜某大幅（富），非錢乃幣，非繭【一三背壹】乃絮。』則止矣【一四背壹】。<sup>246</sup>

當人做了惡夢時，可在清醒時面向西北方向夢神「豹竒」禱告，好讓惡夢可以回到豹竒的身邊，並懇求豹竒能多飲多食，努力吃、喝，把惡夢全吃進肚裏。並賜給自己非常富裕的生活：不是擁有錢就是擁有布帛，就算沒有蠶繭也要有絲絮，這樣就不會受到惡夢的戕害了。

另外在《睡虎地秦簡·日書·乙種》中也有類似的記載：

凡人有惡夢，覺而擇（釋）之，西北鄉（嚮）擇（釋）髮而駟（四），祝曰：『皋，敢告爾宛奇，某有惡夢，老來□之，宛奇強飲食，賜某大富（富），不錢則布，不繭則絮。』<sup>247</sup>

「宛奇」就是「豹竒」。在這兩段的禳夢之辭之中可見，人們慣於依據做夢的內容判斷吉凶，這就是占夢。如果人老做惡夢，解夢已不足於符合人們的需求時，禳夢之術則是必須的。同時在禱祝時不僅希望神明能去除眼前的災厄，也還要再向神明乞討，希望自己過著大富大貴、優渥的生活。而神明似乎也習於這樣的祝辭，所以在人們祛災也求福的狀況下，替人們解決了惡夢的苦惱。

《睡虎地秦簡·日書》中罕見完整禱辭。〈馬禱〉是其中一篇。這是為祈禱馬匹繁殖的祭禮，簡文如下：

<sup>245</sup>（魏）何晏注（宋）邢昺疏：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁35。

<sup>246</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦簡·日書甲種》〈夢〉篇：「人有惡夢（夢），覺（覺），乃繹髮西北面坐，鑿（禱）之曰：『皋，敢告璽（爾）豹竒。某，有惡夢（夢），走歸豹竒之所。豹竒強飲強食，賜某大幅（富），非錢乃幣，非繭【一三背壹】乃絮。』則止矣【一四背壹】。」（北京：文物出版社），頁210。

<sup>247</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦簡·日書乙種》〈夢〉篇（北京：文物出版社，2003年），頁247。

馬媒祝曰：「先牧日丙，馬禱合神。」東鄉（向）南鄉（向）各一馬□□  
□□□中土，以為馬禱，穿壁直中，中三轔【一五六背】四廐行：「大丈夫先先咒  
席，今日良日，肥豚清酒美白梁，到主君所。主君筭屏詞馬，馭（驅）其  
央（殃），去其不羊（祥），令其□耆（嗜）□，□耆（嗜）飲，律律弗御  
自行，弗馭（驅）自出，令其鼻能糗（嗅）鄉（香），令耳息（聰）目明，  
令【一五八背】頭為身衡，脊力（脊）為身剛，腳為身□，尾善馭（驅）□，腹為  
百草囊，四足善行。主君勉飲勉食，吾【一五九背】歲不敢忘【一六〇背】。」<sup>248</sup>

簡文中有完整對馬神所做的祈求，儀式相當的隆重，表達時人對馬的偏愛。文中可見祭祀的日子為「先牧神丙日」，祭祀對象則為先牧神和馬神合而為一神恭祀，是一種合祭。祭壇準備動作則是先在東面和南面各安放一匹良馬，馬首分別朝東和朝西，並在中心位置上設立土壇，獻祭的食物有肥豬肉、美酒及上好的白梁小米當供品。同時還對馬身體各個部位分別祝頌：馬頭猶如馬身的平衡木、背脊是馬身的總綱、馬尾擅長驅趕蝨蟲、馬腹為百草囊、四足善奔馳。另外還包括著飲食、個性和具有敏銳感官的禱辭：喜歡吃草、飲水、性情溫順聽話、通曉人意、不需人駕馭就能自己行走、不用驅趕即能自行就馬廐出來；鼻能嗅聞清香之味、耳聰目明。如此一匹體格壯碩、健步如飛的千里馬形象則躍然紙上。〈馬禱〉篇通篇並不見如其它祝辭般是通常在要求「驅其央，去【一五七背】其不羊【一五八背】」時即停止祝禱活動，這是其特別之處。另外在結語處提到：「主君勉飲勉食，吾歲不敢忘」，與〈夢〉篇的「強飲強食」的祝語內涵相通，還是希望神明能努力多吃多喝人們所準備的牲禮，好賜給人們則富和平順的生活。這類的禱辭可謂祝禱的套語。

〈出邦門〉篇簡文如下：

行到邦門困（閫），禹步三，勉壹步，諱（呼）曰：「臬，敢告曰：某行毋  
（無）咎，先為禹除道。」即五畫地，撮其畫中央土【一一背】而懷之【一一二背】。  
。<sup>249</sup>

<sup>248</sup> 見睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦簡·日書甲種》〈馬禱〉篇（北京，文物出版社），頁227-228。

若外出旅行遇阻在城門外，則可冒充為「大禹神」腳踏三個禹步後，再向前一步，同時口中高呼禱詞：「皋，敢告曰：某行毋（無）咎，先為禹除道。」再於地上畫五次，並抓取一把所畫之圖的中央土置於懷中，即可順利進城。<sup>250</sup>所謂禹步，據《睡虎地秦墓竹簡》中的注疏：「禹步，一種巫術的步法。《尸子·君治》：『禹於是疏河決江，十年未闢其家，手不爪，脛不毛，生偏枯之疾，步不相過，人曰禹步。』<sup>251</sup>」尚有一段能與之相對應的簡文，出現在《睡虎地秦簡·日書》乙種中的〈十二月〉篇中，有部份簡文提出在十一月中乙卯日當天，走出城門後，即可以舉行向行神祈禱的儀式。手拿著禹符，向左走，停步，再向右退。然後說：「在城內行走，任我通行。」接著丟棄手上所握的禹符，並走三步禹步，再說：「敬告行神，……。」之後拾起禹符，即刻上車不可再回頭望。<sup>252</sup>在這二則簡文中，不難發現禹步是具有強大的巫術效力，能解決類似今日所言「鬼擋牆」的狀況，讓旅人能順利通行。

至於祭祀行神（道路神）的儀式，在《睡虎地秦簡·日書乙種》中有一篇名為〈行行祠〉的簡文，當中記載的非常清楚。若就祭祀的方位而言，則端視旅行的方向。若旅行的方向為東南方，那麼則需要在道路的左側進行祭祀；若是旅行的方向是朝西北方，那就在道路右側進行祭祀。另外一位行神，再加上三位土神，一共得設四位座席。在每席之後敬酒，共敬三巡，這是祭祀動作。口中的禱辭則唸著：「毋（無）王事，唯福是司，勉飲食，多投福【一四六】。」<sup>253</sup>這祝禱辭無非是希望行神和土皇能接受人虔敬準備的獻禮，多吃佳餚多喝美酒，並多多賜福予人們。另簡文中多處出現「強飲強食」一語，則為祭神禱告時所使用的套語。

〈乙種〉在祭祀神靈的對象和日子交待的更具體：

<sup>249</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，〈日書甲種〉（北京：文物出版社，2001年），頁223。

<sup>250</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，〈日書甲種〉（北京：文物出版社，2001年），頁223。

<sup>251</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，〈日書甲種〉（北京：文物出版社，2001年），頁224。

<sup>252</sup> 簡文：「【出】邦門，可□【一〇二叁】行□【一〇三】禹符，左行，置，右環（還），曰：行邦□【一〇五叁】令行。投符地，禹步三，曰：皋【一〇六叁】，敢告□符，上車毋顧，上□【一〇七貳】」，睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》〈日書乙種〉（北京：文物出版社，2001年），頁240。

<sup>253</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》〈日書乙種〉（北京：文物出版社，2001年），頁243



祠室中日、辛丑、癸亥、乙酉【三三貳】、己酉，吉。龍，壬辰、申【三二貳】

祠戶日，壬申、丁酉、癸丑【三三貳】亥、吉。龍，丙寅、庚寅【三四貳】

祠門日，甲申、辰、乙亥，【三五貳】丑、酉、吉。龍，戊寅、辛巳【三六貳】

祠行日，甲申、丙申、戊【三七貳】申、壬申、乙亥、吉，龍己【三八貳】

祠□日<sup>254</sup>，己亥、辛丑、乙亥、丁丑，吉。龍，辛□【三九貳】

祠五祀日，丙丁灶，戊巳內中土，乙戶，任癸行，庚辛□【四〇貳】<sup>255</sup>。

《白虎通疏證》上篇：「五祀者，何謂也？謂門、戶、井、竈、中霤<sup>256</sup>也。所以祭何？人之所處出入、所飲食，故為神而祭之。」<sup>257</sup>所以五祀神主要是祭祀生活職能方面的神靈。據《禮記》〈祭法〉篇記載：「諸侯為國立五祀，曰司命、曰中霤、曰國門、曰國行、曰公厲。諸侯自為立五祀。」<sup>258</sup>可見這是官方的祀典。尋常百姓是不能祭祀的。就簡文而言，門、戶是分為二神祭祀，此為二種神。古人將雙扇的門稱為「門」，將單扇的門稱之為「戶」。詹鄞鑫：「宮宅的中門，自大門至寢門都是雙扇的、城邑門也是雙扇的、室門則為單扇。所以『門』可以指城門或宅門，『戶』則指宅內各室之門。門戶神的功能是『主出入』。」<sup>259</sup>而灶是用土或石砌起來可以燒人炊食的人造物，家家戶戶皆有。且人們普遍認為若是能取悅灶神，則來年的炊事則能平安無憂。另《禮記·月令》中則將五祀神與四季、五行及人體內臟器官相關連。認為不同的季節中祭祀不同的神靈，並供上中國人以形補形概念的供品，並融入五行的想念，則能達到相乘的效果。<sup>260</sup>這結果乃與

<sup>254</sup> 據吳小強的法，此缺字疑為「灶」字。見吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），說頁236。

<sup>255</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》〈日書乙種〉（北京：文物出版社，2001年），頁236。

<sup>256</sup> 「霤，本指屋頂流水的地方。古代官室之制，前堂後室，左右廊廡，四周的兩水流到中間小院內，俗稱天井，也即所謂中霤。所以中霤又成為住宅的代稱。中霤神即住宅神。『主堂室居處』周制庶民只祭戶或灶，以至民間只流行門神灶神，中霤只保存於官方的祀典中。」以上論點請參見詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁76-77。

<sup>257</sup> （清）陳立撰（民）吳則虞點校：《白虎通疏證》上冊（北京：中華書局，1994年），頁77。

<sup>258</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1305。

<sup>259</sup> 詹鄞鑫：《神靈與祭祀---中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁75。

<sup>260</sup> 《禮記·月令》：「春，……其祀戶，祭先脾。夏，……其祀竈，祭先肺。中央土。……其祀中霤，祭先心。秋，……其祀門，祭先肝。冬，……其祀行，祭先腎。」此篇章將五祀神和四季、重要內臟器官為祭品，並輔以五行的觀念，即可達到中國人欲身體康健的願望。見（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁481-543。

《睡虎地秦簡·日書》迥異，在《日書》中五祀神不再受限只有王公貴族才能參拜的神靈，而是尋常百姓所自由信奉的神靈，僅有日子的限制。所以祭祀的日子也是祭神時所要特別考究的。就簡文而言，祭祀「五祀神」的日子，分別是：丙丁日為灶神日，戊巳日內中土神日，乙日為戶神日，壬癸日為行神日，庚辛日為門神日。只要謹守著這關鍵，自能為自己招福避凶。

《穀梁傳·成公十七年》：「祭者，薦其時也，薦其敬也，薦其美也，非享味也。」<sup>261</sup>祭祀之舉最主要的是要用最大的誠意，要因時、因地制宜好成全這一樁美事，才能心誠則靈，達成一己的心願。再則就以上所言，我們發現祭神儀式中，有一些舉動，也有一些言語。這舉止言行都是儀式中的一種。舉動很重要，言語也不可或缺，祝禱所使用的語言，如同今所言「咒語」，這是祭祀活動中的巫術性語言。葛兆光指出：「使用惡毒的詛咒來驅鬼驅邪，拔除不祥，使用祈請的祝祠來實現具體願望，這也是古老的巫術之一。」<sup>262</sup>是故日者會藉由意念輔以神祕語言及詞彙，命令或驅使某種超自然力量。換言之，咒語為人類世界企圖影響外界一種輔助的力量。因而「強飲強食」類般的祝禱辭才會成為套語不停的被人們所使用。

## 第二節 驅鬼儀式

「鬼」的概念與人和神相對應，人視死亡為存在，視虛無為存在的依託時，就會產生焦慮，「人處疾則貴醫，有禍則畏鬼」<sup>263</sup>。人在面對虛無世界時，容易陷入恐懼的狀態，因為人們認為鬼代表著各種可見和不可見的災異。如果畏懼真是人對鬼神最基本的心態，那麼敬而遠之則是保護自己最具體的作法；但倘若無法用保持距離以達井水不犯河水的境界，於是「祭祀」就是另外表達對鬼神尊敬或為自己消災解厄的一種方法。從殷人起，即會將疾病或人事的災崇歸咎於鬼神或祖先降禍，唯有藉由祭祀之儀才能消災解厄，故甲骨文多載禳除之事。殷人認

<sup>261</sup> (晉)范寧注 (唐)楊士勳疏：《春秋穀梁傳注疏》(北京：中華書局，1980年)，頁2423。

<sup>262</sup> 葛兆光：《道教與中國文化》(上海：上海人民出版社，1987年)，頁91。

<sup>263</sup> (周)韓非著 (民)陳奇猷校注：《韓非子新校注》(上海：上海古籍出版社，2000年)，頁402。

為鬼神有很大的權威，能夠決定人們的命運，所以殷人十分崇敬鬼神，但又認為人比鬼強，所以當它們在作亂時，是可以用一些方法予以驅除。殷人將鬼神分為天神、地祇、人鬼三類，人鬼與祖先是他們祭拜的主要對象。在夏、商、周人的觀念中是深信有鬼神世界的存在。《禮記·表記》云：「夏道尊命，事鬼敬神而遠之，……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，……周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之。」<sup>264</sup>祖先雖然死了，但靈魂不滅，可以決定降禍或賜福予子孫，因此人們會排定日程，虔誠祭祀，以祈求祖先的庇佑，或是遠離災厄，達人鬼兩不相傷的局面。

鬼神世界既存在人心，就表示人、神鬼之間會有所接觸，不論是護佑或是衝突。而關於人、鬼間的接觸記載文獻，早在甲骨文的卜辭中即有鬼作祟的記載：

庚辰卜，大貞：來丁亥元寢，有藝，歲（歲）羌卅，卯（戮）十牛。十月。（前 6.16.1）<sup>265</sup>

詹鄞鑫認為卜辭中的「藝」應讀為「孽」，「有藝」即有鬼作孽。<sup>266</sup>並在鬼作孽之後，找個吉日宰殺三十個羌俘<sup>267</sup>和十條牛做為祭品，以期消除鬼作孽的狀況，並達到消災解厄的效果，回歸平順的生活。《漢書·地理誌》言道：

楚人信巫鬼，重淫祀。<sup>268</sup>

東漢王逸曰：

九歌者，屈原之作也，昔楚國南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祠。

269

<sup>264</sup>（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1484-1486。

<sup>265</sup>于省吾：〈元寢〉《甲骨文字釋林》（上海：中華書局，2009年），頁48。

<sup>266</sup>詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁397。

<sup>267</sup>羌俘所指為羌族的俘虜，殺羌俘和牛為祭祀的牲品是商代的祭祀習慣。

<sup>268</sup>（漢）班固撰（唐）賈公彥疏：《漢書》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1666。

<sup>269</sup>（宋）洪興祖（清）蔣驥《楚辭補注山帶閣註楚辭》（臺北：長安出版社，1991年），頁55。

《史記·封禪書》：

是時既滅兩越，越人勇之乃言：『越人俗鬼，而其祠皆怕見鬼，數有效。昔東甌王數鬼，壽百六十歲，後世怠慢，故衰耗。』乃令越巫立越祝祠，安召無壇，亦祠天神上帝百鬼，而以雞卜，上信之，越祠卜始用。<sup>270</sup>

在以上文獻的記錄中，可見古人對於鬼神的心態，大多是遇上即立刻行驅逐儀式，才能讓生活獲得平靜。而祭鬼是指巫者在祭壇上對鬼供獻祭品以示媚好。此舉表現人們在自然力和社會力量面前無能為力的消極心態和行為，這又如同人世中弱者對強者所採取的送禮和賄賂。目的是想透過這種方式去討好乞求作祟為害的鬼，以求得對人的和解以及平息禍害。<sup>271</sup>

就一般常見祭鬼的儀式，大多由三部分組成：1、祭品祭物 2、祭辭 3、祭法。這三種方式不必共存。《睡虎地秦簡·日書》中，「驅鬼」佔有相當重要的篇幅，〈詰〉篇則佔首屈地位。人與鬼神交戰的簡文共計七十一則（圖版二四背壹～五九背叁）。簡文中載明對人類世界有害的鬼，原則上有：「人鬼」，即是我們不停在探討的由死人靈魂轉化成的害人之物；「自然之鬼」，它聯繫著各種自然界的災象；另外還有喜與人接近的「動物靈」會化身各種事物以達靠近人的目的。

同時也載明具體的驅邪器物，如植物、泥土等，或加工製成某類物品，或直接取以驅趕作祟的鬼神，同時也記錄了當時日者所使用的巫術性語言。器物搭配祭辭，其主要作用是藉由這些物品和語言的力量，移轉過渡或是停止一些為害人類的情形。

學者吳小強在《秦簡日書集釋》一書中解讀〈詰〉篇中的鬼、怪、神、妖是具有人的性格、偶會使用人的語言、也有人的情緒和七情六欲，與人相當的接近。他進一步還認為：

《韓非子·解老》：「鬼祟也疾人之謂鬼傷人，人逐之之謂人傷也。……人

<sup>270</sup>（漢）司馬遷著（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁515-516。

<sup>271</sup>張勁松：《中國鬼信仰》，（臺北：谷風出版社，1993年）頁88。

不與民相害，而人不與鬼相傷，故曰：『兩不相傷』。」《日書》表達的秦人心意正是希望人鬼相處，兩不相傷，〈詁〉章沒有記錄人如何主動出擊，尋找消滅鬼怪的方法，全部是當鬼來作祟時應該怎樣去對待、化解鬼神造成傷害的作法。從簡文中，我們可以感受到人與鬼相知相通、共處共生的願望。<sup>272</sup>

在上面引文中，吳小強認為人是有能力、有辦法制止鬼神害人的行為。因此人人皆可成為巫者，可施簡易的巫術制伏潛藏在周圍，並危害自己的鬼怪。故在《秦簡日書集釋》一書中則將簡文中所舉制鬼之法共整理分為六類。包括：一是樹木野草類；二是五穀中藥類；三是家畜糞便類；四是土石沙灰類；五是兵器木火類；六是其它簡易方法，如散開頭髮、解開衣襟等。<sup>273</sup>本文所持的是人對於鬼作祟的心態及鬼會幻化為各種形象為害人間的視野來探討整本《日書》的制鬼方式。<sup>274</sup>

### 一、禁制

鬼主動靠近人類、危害人類使人不勝其擾。尤其是在〈詁〉篇描述鬼神出現時，常見「恒」字置於句中，這顯示鬼神主動干擾人的生活領域，致使處處可遇見鬼神踰越界，形成人與鬼神之間極為接近的距離。於是鬼神的習於作祟可能出自於一種常見的現象。於是有此困擾的人們則大量使用避邪作用的工具，實施一些簡易的巫術行為禁止鬼作祟。在這一部分中分為兩小類，其一，鬼神侵害人的行為經由驅逐儀式戛然而止，而簡文的論述也僅止於鬼神結束其作祟行為。其相關的簡文有：

鬼恒召（詔）人曰：璽（爾）必以葉（某）月日死，是禱鬼偽為【二五背貳】

鼠。入人醢、醬、滫、將（漿）中，求而去之，則已矣【二六背貳】。‘【詁】

<sup>272</sup> 吳小強《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁147-148。

<sup>273</sup> 吳小強《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁147-148。

<sup>274</sup> 本論文的分類方式則依洪燕梅教授於「出土文獻文字與語法研讀會」（主辦單位為師大國文語言文字組及師大教師發展中心）：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇為例〉（臺北：中國訓詁學會、東吳大學中文系主編，《第九屆中國訓詁學全國學術研討會論文集》，2009年12月15日）所發表的分類方式。

人毋（無）故鬼攻之不已，是是刺鬼〔二七背壺〕以桃為弓，杜棘為矢，羽之雞羽，見而射之，則已矣〔二八背壺〕。【詰】

鬼恒召人出宮，是是遽鬼毋（無）所居，罔諱（呼）其召，以白石投之，則止矣〔二八背壺〕。【詰】

大袂（魅）恒入人室，不可止，以桃更（梗）毆（擊）之，則止矣〔二八背壺〕。【詰】

人毋（無）故昔（藉）其宮，是是丘鬼取丘之土。〔二九背壺〕，以為人犬，置牆（牆）上，五步一人一犬，鬻（環）其宮，鬼來陽（揚）灰毆（擊）箕以栗（譟）之，則止〔三一背壺〕。【詰】

鬼嬰兒恒為人號曰：「鼠（予）我食。」是哀乳之鬼。〔二九背壺〕其骨有在外者，以黃土漬之，則已矣。〔三〇背壺〕【詰】

人毋（無）而鬼有鼠（予），是天鬼，以沃之，則已矣〔三二背壺〕。【詰】

一室中有鼓音，不見其鼓，是鬼鼓，以人鼓應之，則已矣〔三四背壺〕。【詰】

鬼恒宋傷人，是不辜鬼，以牡棘之劍刺之，則止矣〔三六背壺〕。【詰】

鬼恒襄（攘）人之畜，是暴鬼，以芻矢鷲（弋）之，則止矣〔三七背壺〕。【詰】

人毋（無）故一室人皆疫，或死或病〔三七背壺〕，是是棘鬼在焉，正立而狸（埋），其上旱則〔三八背壺〕淳，水則乾。屈（掘）而去之，則止矣〔三九背壺〕。【詰】

一宅中毋（無）故而室人皆疫，多夢（夢）米（眯）死〔四〇背壺〕，是是罔鬼狸（埋）焉，其上毋（無）草，如席處〔四一背壺〕。屈（掘）而去之，則止矣

【四二背壹】。【詰】

人毋（無）故一室人皆疫，或死或病，丈【四三背壹】夫女子隋（墮）須（鬚）羸髮黃目，是窠窠（是是窠）人生為【四四背壹】鬼，以沙人一升擿其舂白，以黍肉食【四五背壹】窠人，則止矣。【詰】

人過於丘墟，女鼠抱子逐。張傘以鄉（嚮）之，則已矣【四五背叁】。【詰】

人行而鬼當道以立，解髮奮以過之，則已矣【四六背叁】。【詰】

女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之【四七背貳】。以北鄉（向）□之辨二七，燔，以灰□食食之，鬼去【四八背貳】。【詰】

人卧而鬼夜屈其頭，以若（箬）便（鞭）毆（繫），則已矣【四八背叁】。【詰】

灶毋（無）故不可以孰（熟）食，陽鬼取其氣，燔豕矢【五四背壹】室中，則止矣【五五背壹】。【詰】

人毋（無）故室皆傷，是祭迓之鬼處之。取白茅及【五七背貳】黃土而西（洒）之，周其室，則去矣【五八背貳】。【詰】

人毋（無）故一室人皆筮（垂）涎（涎），爰母處其室，大如杵，赤白，其【五〇背叁】居所水則乾，旱則淳。屈（掘）其室中三尺，燔豕矢焉，則止矣【五一背叁】。【詰】

一室人皆養（癢）體（體），癘鬼居之。燔生桐其室中，則已矣【五二背叁】。【詰】

人之六畜毋（無）故而皆死，豸鬼之氣入焉。乃【五六背壹】疾靡（糲）瓦以還□□□□□已矣【五七背壹】。【詰】

鬼入人宮室，勿（忽）見而亡，亡（無）已。以脩（滸）康（糠），寺（待）其來也，沃之，則止矣【五九背貳】。【詰】

人毋（無）故而駮（發）橋若虫及須（鬚）嚮（眉），是是恙氣之，乃膏（煮）【六〇背貳】笨（蕘）屨以紙（抵），即止矣【六一背貳】。【詰】

凡鬼恒執匱以入人室，曰「氣（餼）我食」云，是是餓鬼。【六二背貳】以屨投之，則止矣【六三背貳】。【詰】

人恒亡赤子，是水亡傷（殤）取之。乃為灰室而牢之【六五背貳】，縣（懸）以蒞（茜），則得矣；刊之以蒞（茜），則死矣；享（烹）而食之，不害矣【六六背貳】。【詰】

在上列每條簡文的句尾所指即是鬼神停止了它們為亂的動作。用語有「則已矣」、「則止」、「則止矣」，相當於口語的「就停止了」。另有「去矣」，相當於口語的「離開了」，有「不害人矣」、「不害矣」則相當於口語的「不會危害人了」。此類用語反映了影響人類正常生活的鬼，只消採取驅離即可。

其二，神鬼侵害人的行為會因驅逐儀式而停止，同時日後也不會再有相同的情形發生。簡文如下：

人毋（無）故而鬼取為膠，是是哀鬼，毋（無）家【三四背壹】，與人為徒，令色柏（白）然毋（無）氣，喜契（潔）清【三五背壹】，不飲食。以棘椎桃秉（柄）以憇（敲）其心，則不來。【三六背壹】【詰】

鬼恒夜鼓人門，以歌若哭，人見之，是凶【二九背貳】鬼。鳶（弋）以芻矢，則不來矣【三〇背貳】。【詰】

鬼恒責人，不可辭，是暴（暴）鬼。以牡棘之劍【四二背貳】之，則不來矣【四三背貳】。【詰】



鬼恒為人惡菅(夢), 覺(覺)而弗占, 是圖夫【四四背貳】為桑丈(杖)奇(倚)戶內, 復(覆)舖戶外, 不來矣【四五背貳】。【詰】

鬼恒從人游, 不可以辭。取女筆以拓之, 則不來矣【四六背貳】。【詰】

人毋(無)故而鬼祠(伺)其宮, 不可去。是祖□游, 以犬矢投之, 不來矣【四九背貳】。【詰】

鬼恒逆人, 入人宮, 是游鬼。以廣灌為戲以燔之, 則不來矣【五一背貳】。【詰】

上述簡文中所列的鬼神, 喜歡與人類糾纏, 或許和沒有屬於自己固定的住處的原因有關, 並在每條簡文的句尾表示, 這些喜與人接觸的鬼神在經過驅逐儀式後即會匿跡。如:「則不來」、「則不來矣」、「不來矣」, 這些用語相當於口語的「就不會來侵犯了」同時也反映了書手對於當時所使用的儀式的成效有十足的信心。

在整個「禁制」的範疇中, 鬼大多都沒來由的在人類世界作祟, 企圖搗亂人們原本平靜的生活。而人們在面對鬼頻繁的接近與傷害時, 為求生活能順遂無憂, 自然要想出一些制止的方法。在這一部分, 我們發現每一種鬼干擾人類的方式不一, 人類所要使用的制止武器也不一。人們大多使用簡單的儀式驅離, 也不限於特定的地點和時間。同時可從簡文中發現植物如桃、牡棘、白茅等, 以及犬、豕的屎是最常出現在驅鬼儀式中的對付鬼的利器。

## 二、反擊

此舉表示人類開始對生命的自主性強烈, 想取回對自己生活的主導權, 故不願受到鬼的糾纏和威脅, 不僅會出手阻止, 甚至會反手攻擊、運用一些策略讓鬼受到極大的傷害則知難而退, 或是使其受到落荒而逃, 使生活平靜。相關簡文有:

故丘鬼恒畏人, 畏人所, 為芻矢以鳶(弋)之, 則不畏人矣<sup>275</sup>【二四背壹】。【詰】

<sup>275</sup> 「則不畏人矣」, 相當於口語的「就不再威脅人了」。

一室中卧者昧也，不可以居，是□<sup>276</sup>鬼居之，取桃柎（楮）【二四背參】櫛（段）四隅中央，以牡棘刀刊其宮籬（牆），諱（呼）之曰：「復疾【二五背參】，趣（趨）出。今日不出，以牡刀皮而衣。」則毋（無）央（殃）矣【二六背參】。【詰】

人毋（無）故而鬼惑之，是瓘鬼【三二背壹】，善戲人。以桑心為丈（杖），鬼來而毆（擊）之，畏死矣。【三三背壹】【詰】

人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日<sup>277</sup>日始出時【五二背貳】瀆門以灰，卒，有祭，十日收祭，裹以白茅，狸（埋）野，則毋（無）央（殃）矣【五三背貳】。【詰】

凡邦中之立叢，其恒夜諱（呼）焉，是遽鬼執人【六七背貳】以自伐（代）也。【六八背貳】乃解衣弗衽，入而搏（搏）者之，可得也【六八背貳】。【詰】

由上列簡文可得知鬼會運用各種方式使人不勝其擾，不僅會威脅、戲弄人，還會讓人作惡夢，使孩子在未能自如行走之前就辭世，甚至會附身在人的身上控制人的行為，或是找替死鬼。整體而言，這些行為是想從人的身上取得些取利益，也正因為對人類有所求，所以與人類更為接近。但當人們開始意識到此類問題的重大威脅性，且不堪鬼之搔擾時，並不會因為存有懼怕「鬼」的心理就被動、無奈的任其欺負，而姑息它們的行為。相反的是採取較為主動的態勢，並思索、尋找著這鬼的弱點，並視為主要的攻擊目標，好讓對方知難而退，結束這一場混亂，回到平靜的生活而免於禍殃。同時在這一類別中，鬼似乎更具實體感了，從簡文中透露著人和鬼之間能有著肢體的碰觸，不僅物品能打到它，用白茅包住它而埋入土裏，甚或能直接與之力搏使它就範，之中還偶一善用咒語威脅。這一切的行為彷彿是人的行為，相當活靈活現。

<sup>276</sup> 據《睡虎地秦墓竹簡》（睡虎地秦墓竹簡整理小組）的注釋中說明「是」字下一字下半從馬。

<sup>277</sup> 在〈詰〉篇中，少見制鬼日。大多是遇到的當頭即解除鬼危害的危機，這算是比較特別的例子。

### 三、精神治療

人是情緒的、多感的動物，對於事物總會有許多複雜的情緒出現。若能在喜怒哀樂上適度的表達自己的情緒，則能使他人清楚明白當下的情緒反應，在溝通上也會較順利。但是在《睡虎地雲夢秦簡·日書》中，出現數條簡文提及受鬼侵擾的人有著精神方面的問題，同時還記載著因應之道。如下：

人有思哀也弗忘，取丘下之莠，完掇【六三背壹】，其葉二七，東北鄉（嚮）如（茹）之乃卧，則止矣【六四背壹】。【詰】

人毋（無）故而心悲也，以桂長尺有尊（寸）而中折【六七背壹】，以望之日曰始出而食之，已乃脯（舖），則止矣【六八背壹】。【詰】

人毋（無）故而憂也，為桃更（梗）而敗（播）之，以癸日，日入投之道【五四背貳】，遽曰：「某。」免於憂矣【五五背貳】。【詰】

人毋（無）故而怒（怒）也，以戊日，日中而食黍於道，遽則止矣【五六背貳】。【詰】

以上四條簡文的症狀，人突然無故而易忘、易怒、悲傷、憂慮等。這些現象在簡文中並未提及是鬼神在作祟，但是一旦碰到如此難以解釋的狀況時，也只有勇敢面對才能處理眼前的問題。再者以當時人們的生活經驗中得知，要治療這方面的惡疾，主要的療癒工具是植物，如使用十四片雜草葉、桂枝、桃梗、黍穀等，只要在對的時間並在特定的地方或方向中，或吃、或丟即可解決這些不適的症狀。

### 四、驅內鬼之道：

以上所述皆是屬於外鬼的部分，但內鬼作亂的部份亦不容忽視。內鬼即指家中的親人過往後的靈魂，在它們辭世後為免鬼魂作亂、禍害後世子孫，於是就進

行所謂的祭祀活動，即是「祖先崇拜」。祖先崇拜的現象起源得相當早，<sup>278</sup>在中國人的家庭觀念驅使下，祖先們生前即與子孫密切生活在一起，用它們的經驗及智慧傳承年輕人生活的技能與知識。並將這一切的經驗說口耳相傳、代代相傳，久之也就賦予已離開的祖先長輩神格化，認定它們會在冥冥之中觀察在世子孫的行為，並加以庇佑或嚴懲。所以祭祀儀式能流傳千年正為此因。而子孫們也深信藉由這些儀式使祖先滿意，就會保佑後世子孫免於災禍，順利度日。但無論生前是如何與人友好或是親近，即便是親人，在死後即是人鬼殊途，本該兩不相傷。死而不亡並對人世間人事的留戀，使得靈魂想到熟悉的地方看看，也會想見自己的親朋好友，這些舉動往往會帶給在世者無限的困擾。再者，由於當時地理環境惡劣、生活條件差、醫療衛生不發達的情況下，疾病難免時常發生，對於常見的病徵，已有治療之方。但對於不容易看見的病症或是莫名的身體不適之情形，隨處充斥鬼神觀念的世代中，有時則會認為引起所有不適的源頭即是來自祖先之靈在作祟。因而從簡文中可以發現，很多身體的病痛是由於內鬼纏身，是故在此前提下，在世者不停受到內鬼的糾纏以致生活開始被影響之時，就會思索解決之道。簡文如下：

人妻妾若朋友死，其鬼歸之者，以莎芾【六五背壺】、牡棘枋（柄），熱（蒸）以寺（待）之，則不來矣【六六背壺】。<sup>279</sup>【詰】

鬼恒羸（裸）入人宮，是幼殤死不葬，以灰漬之，則不來矣【五〇背甗】。【詰】

甲乙有疾，父母為祟，得之于肉，从東方來，裹以漆（漆）器。【六八正甗】【病】

丙丁有疾，王父為祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒）。【七〇正甗】【病】

<sup>278</sup> 乃因：「對祖先的敬畏和崇拜，是人類對自身產生和繁衍的一種感激和報答之體現。」原始初民不僅相信自己祖先的亡靈存在著，而且相信它們具有保護自己的超自然能力，因而加以崇拜。（見余祥和〈論宗廟祭祀及其文化特徵〉，《中南民族學院學報》21卷5期2001年9月，頁61、64。）

<sup>279</sup> 此簡文顯示出人與鬼神之間即使距離再接近，也不因鬼神為人時的身分及親疏遠近而改變趨鬼的心意。換言之，人鬼殊途，人一旦去世，變為鬼神，人世間的親友即與其切割了所有關連。

戊己有疾，巫堪行，王母為祟，得之于黃色索魚，董、酉（酒）。【七二正貳】

### 【病】

〈詰〉篇的簡文清楚表達了在陽世者的立場，在同一個空間中，是容不了陰陽兩界的人同時存在，於是不論往生者與在世者的親近程度為何，甚或是來不及長成的幼兒。也都會設法讓它們脫離現實世界，不要再與世上的親人友好糾纏不絕。另，〈病〉篇的簡文是在解釋人們得病的緣由，並融於五行的思想而提供治病的方法。得病的原因不外乎有兩種。一是所謂的「外鬼」，則是外來的靈魂在作祟（留於後再作論述）；二是「內鬼」則是家中的直系親屬。如「王父」、「王母」所指的是父母或是祖父母。由於這些鬼的作祟，以致使人的身體微恙。所以最直接的治病方法即是祭祀神靈。

孝悌應是一切人倫的根本，但為何會有內鬼作祟於後代兒孫，而非降福祉於子孫？就吳小強的說法是：

作祟的父母、祖父母生前與兒孫們關係不睦，因而才死後作祟，用來報復兒孫的不孝不順。這與殷周社會對祖先神靈畢恭畢敬的態度形成了鮮明對照。普通秦人未能善待父母和祖父母，只有通過祭祀亡靈，來彌補自身不孝之過<sup>280</sup>。

《日書·乙種》也有類似談論親人鬼魂作祟的簡文：

子以東吉，此得，西聞言兇（凶），朝啓夕閉，朝兆不得，晝夕得。以入，見疾。以有疾，派（辰）少麥（瘠），午大麥（瘠）、死生在申，黑【一五七】肉从北方來，把者黑色，外鬼父葉（世）為姓（訾），高王父譴適（謫），豕<sup>𧣾</sup>【一五八】。【見人】

丑以東吉，西先行，北吉，南得，【朝】閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。•

<sup>280</sup> 吳小強《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁77。

以入，得。【以有】疾，卯少麥（瘳），巳大麥（瘳）、死生【一五九】，腊肉從東方來，外鬼為姓（眚），巫亦為姓（眚）【一六〇】。【見人】

寅以東北吉，西先行，南得，朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。•以入，吉。以有疾，午少麥（瘳），申大麥（瘳），死生在【一六一】子，☐巫為姓（眚）【一六二】。【見人】

卯以東吉，北見疾，西南得，朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。•以入，必有大亡。以有疾，未少麥（瘳），申大麥（瘳），死【一六三】生在亥，狗肉從東方來，中鬼見社為姓（眚）【一六四】。【見人】

辰以東吉，北兇（凶），先行，南得，朝啓夕閉，朝兆不得。夕晝得。•以入，吉。以有疾，酉少麥（瘳），戌大麥（瘳）死生在子【一六五】，乾肉從東方來，把者精（青）色，巫為姓（眚）【一六六】。【見人】

巳以東吉，北得，西兇（凶），南見疾，朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。•以入，吉。以有疾，申少麥（瘳），亥大麥（瘳），死生在寅，赤肉從東方來，高王父譴姓（眚）【一六八】。【見人】

午以東先行，北得，西聞言，南兇（凶），朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。•以入，吉。以有疾，丑少麥（瘳），辰大麥（瘳），死生【一六九】在寅，赤肉從南方來，把者赤色，外鬼兄葉（世）為姓（眚）【一七〇】。【見人】

未以東得，北兇（凶），西南吉，朝啓多夕閉，朝兆不得，晝夕得。•以入，吉。以有疾，子少麥（瘳），卯大麥（瘳），【死】生在寅，赤肉【一七一】從南方來，把者【赤】色，母葉（世）外死為姓（眚）【一七二】。【見人】

申以東北得，西吉，南兇（凶），朝閉夕啓，朝兆得，晝夕不得。•以入，吉。以有疾，子少麥（瘳），☐【大】麥（瘳），死生在辰【一七三】鮮魚從

西方來，把者白色，王父譴，胜為姓（眚）<sup>[-七四]</sup>。【見人】

酉以東蘭（吝），南聞言，西兇（凶），朝啓【夕】閉，朝兆不得，晝夕得。•以入，有□。【有】疾，戌少麥（瘳），子大麥（瘳），死生<sup>[-七五]</sup>在未，赤肉從北方來，外鬼父葉（世）見而欲，巫為姓（眚），室鬼欲狗（拘）<sup>[-七六]</sup>。【見人】

戌以東得，西見兵，冬之吉，南兇（凶），朝啓夕閉，朝兆不得，晝夕得。•以入，蘭（吝）。以有疾，卯少麥（瘳），辰大麥（瘳），死<sup>[-七七]</sup>生在酉，鮮魚從西方來，把者白色，高王父為姓（眚），野立為□<sup>[-七八]</sup>。【見人】

亥以東南得，北吉，西禺（遇）□，【朝】啓夕閉，朝兆不得。以入，小亡。以有疾，巳少麥（瘳），酉大麥（瘳），死生在子<sup>[-七九]</sup>，黑肉從東方來，母葉（世）見之為姓（眚）<sup>[-八〇]</sup>。【見人】

甲乙有疾，禺（遇）御于豕肉，王父欲殺生人為姓（眚）<sup>[-八一]</sup>。【有疾】

丙丁有疾，王父為姓（眚），得赤肉、雄雞、酒<sup>[-八三]</sup>。【有疾】

戊己有疾，巫堪，王父為姓（眚），□□□索魚、董□□□□間<sup>[-八四]</sup>。【有疾】

在〈見人〉、〈有疾〉篇中的各條簡文中，主要是對疾病的解釋。罹病的原因仍歸於鬼魂的作祟危害。不僅說明親人叨擾在世親友的情形，同時也提到了祭祀牲禮的由來、方向及顏色會對家人造成病痛或是康復程度的狀況，所以各有搭配。另《睡虎地秦簡·日書》甲種的〈病〉中所提的「王母」、「王父」等，主要是直系親屬的近親。而〈見人〉、〈有疾〉中所提的作祟鬼魂則多是遠親，如：「外鬼父世」、「高王父」、「中鬼」、「母世外死為姓」、「王父」、「外鬼父世」、「外鬼兄世」、「母世」等。其中又以曾祖父騷擾活人最多。吳小強認為會造成此種現象乃

由於秦人對父母的敬愛尊重遠超過對宗教的敬仰。<sup>281</sup>

《禮記·郊特牲》載明：「萬物本乎天，人本乎祖。」<sup>282</sup>可見祖先崇拜成為中國非常重要的文化傳統。林惠祥則認為：

祖先崇拜是鬼魂崇拜中特別發達的一種，凡人對於子孫的關係都極密切，所以死後其鬼魂還是想在冥冥中視察子孫的行為，或加以保佑，或予以懲罰，其人在生雖不是什麼偉大的或凶惡的人物，他的子孫也不敢不崇奉他。祖先崇拜遂由此而發生。<sup>283</sup>

在上述的前提之下，就不難理解中國人為何會這麼看重祭祖的儀式，並於中設定許多繁文縟節，以期能討得祖先歡心而庇佑後世萬代子孫。

#### 五、無專名之鬼神及應對之道：

秦簡論鬼的條文眾多，有專名稱呼的，也有不知名的；有人鬼作祟，也有動物靈、氣候怪象、或假借神明之名在擾亂人間，使人深受困擾而驅逐之。簡文如下：

##### （一）動物靈

《睡虎地秦簡·日書》中唯有〈詰〉篇有提及動物靈騷擾人類的簡文，會捉走男人、戲弄女人，會道人言，會待在不該待的處所，使得人們的生活會產生諸多不便，故驅逐之。簡文如下：

犬恒夜入入室，執丈夫，戲女子，不可<sub>【四七背壹】</sub>得也，是神狗偽為鬼。以桑皮為<sub>【四八背壹】</sub>之，焠（炮）而食之，則止矣<sub>【四九背壹】</sub>。【詰】

夏大暑，室毋（無）故而寒，幼蜃（龍）處之。取<sub>【五〇背壹】</sub>牡棘焠（炮）

<sup>281</sup> 吳小強《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁239。

<sup>282</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁801。

<sup>283</sup> 林惠祥《文化人類學》（北京：商務印書館，1991年），頁245。



室中，蠶（龍）去矣【五一背壹】。【詰】

□鳥獸能言，是天（妖）也，不過三言。言過三，多益【五九背壹】其旁人，則止矣【六〇背壹】。【詰】

殺蟲豸，斷而能屬者。潰以灰，則不屬矣【六二背壹】。【詰】

鬼恒從男女，見它人而去，是神蟲偽為【三四背貳】人。以良劍刺其頸，則不來矣【三五背貳】。【詰】

一室人皆夙筋，是會蟲居其室西臂（壁）。取【三九背貳】西南隅，去地五尺，以鐵椎揣（段）之，必中蟲【四〇背貳】首，屈（掘）而去之。弗去，不出三年，一室皆夙（縮）筋【四一背貳】。【詰】

一室中，卧者容席以皂（陷），是地薛（蟹）居之，注白湯，以黃土室，不害矣【三一背叁】。【詰】

狼恒譁（呼）人門曰：「啓吾。」非鬼也，殺而享（烹）食之，有美味【三三背叁】。【詰】

鳥獸恒鳴人之室，燔蠶（鬣）及六畜毛遺（鬣）其止所，則止矣【四七背叁】。【詰】

鳥獸虫豸甚眾，獨入一人室。以若（箬）便（鞭）毆（繫），則已矣【四九背叁】。【詰】

一室井血而星（腥）臭，地蟲斲（鬪）於下，血上漏（漏）。以沙墊之，更為井【五三背叁】，食之以噴，飲以爽（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）以貴（奔）而遠去之，則止矣【五六背參】。【詰】

以上所列相關的動物靈簡文中，發現動物靈有時會幻化成人形潛入人類的生  
活，時和人類的距離十分接近，甚至還會說人話，嚴重影響人類生活。但從簡  
文中實可發現這些動物靈予人的感覺更具體，似是看得見、摸得著、感覺得到，  
因而在處理上也不麻煩，驅逐的法器可就地取材，或灑灰、或烹食之、或用桑皮、  
牡棘草驅離、或丟鞋子。只要能找出作祟的是何種動物靈，就能依其弱點輕鬆趕  
離。

## （二）氣候怪象

此處所指的氣象和下文要的自然現象不同。這裏所指的氣象，是特定形成欲  
危害人間的奇異氣象，是有特定目的。簡文如下：

野獸若六畜逢人而言，是粟（飄）風之【五二背壹】氣，毆（擊）以桃丈（杖），  
繹（釋）屨（屨）而投之，則已矣【五三背壹】。【詰】

有眾虫襲入人室，是野火偽為虫，以人火應之，則已矣【三五背參】。【詰】

寒風入人室，獨也，它人莫為，洒以沙，則已矣【五八背壹】。【詰】

凡有大粟（飄）風害人，擇（釋）以投之，則止矣【六四背貳】。<sup>284</sup>【詰】

粟（飄）風入人宮而有取焉。乃投以屨，得其所【五七背參】取盞之中道；若弗  
得，乃棄其屨于中【五八背參】道，則亡恙矣。不出壹歲，家必有恙【五九背參】。【詰】

以上所列，大多舉出遇有靈物造假氣候怪象在人間放肆時，也都有簡單的、  
具體的對應策略。有解髮、丟鞋，使用桃丈等，都是垂手可得的物品，只要步驟

<sup>284</sup> 原文：《法苑珠林·卷四十五·白澤圖》：「狼鬼化為飄風，脫履投之不能化也。」見（唐）釋  
道世：《法苑珠林》（北京：中華書局，2003年），頁1389。

運用得當，能在適當的時機和地點，皆能如願順利驅離。

### (三) 偽裝神明

此處所指的神明，並非是大眾雙手合十禱念保佑人民一切安泰的神祉。而一些鬼怪卻自認是地位無上的神祉，或是佯裝為神通廣大的神祉，而在人間耀武揚威。抑或是藉由人類對神明的敬意，而於人間為歹。所以簡文所記載的多是他們危害人間且被制伏的醜態。如下：

大神其所不可高(過)也，善害人。以犬矢為完(丸)【二七背貳】，操以高(過)之，見其神以投之，不害人矣【二八背貳】。【詰】

人若鳥獸及六畜恒行入宮，是上神相【三一背貳】，好下樂入。男女未入宮者毆(擊)鼓奮【三二背貳】鐸栗(譟)之。則不來矣【三三背貳】。【詰】

一室人皆毋(無)氣以息，不能童(動)作，是狀神在【三六背貳】其室。屈(掘)還泉，有赤豕，馬尾犬首，享(烹)而食【三七背貳】之，美氣【三八背貳】。【詰】

鬼恒從人女，與居，曰：「上帝子下游。」欲去，自浴以犬矢，毆(繫)以葦，則死矣【三八背叁】。【詰】

鬼恒胃(謂)人：「鼠(予)我而女。」不可辭。是上神下取妻，毆(繫)以葦【三九背叁】，則死矣。弗御(禦)，五來，女子死矣【四〇背叁】。【詰】

上列具體說明每一種鬼佯裝成不同神靈的為亂方式和制伏之方。其實要解決這類的鬼怪作祟的方法也不難。若遇狀神，則在室內挖地下泉水，只要挖到一條紅豬、馬尾巴以及狗頭，並將紅豬食下肚即可處理眼前的災禍。若遇大神（即道路之神）出遊，則投以狗屎，則會消失得無影無蹤。若遇天上神靈假扮人或是鳥獸、動物的樣貌到人的住所轉轉，只要讓未成家的青年男女擊鼓搖鈴，並大聲呼叫，那神靈就不會來打擾。

#### (四) 外鬼

這裏所指的是外來的靈魂會前來搗亂亦會令人不勝其擾。若不思解決之方，會令人生活不寧靜。所以一定要設方捉住他，不可讓它持續糾纏不清才是。簡文如下：

庚辛有疾，外鬼傷（殤）死為祟，得之犬肉、鮮卵白色。【七四正貳】【病】

壬癸有疾，母（毋）逢人，外鬼為祟，得之於酉（酒）脯脩節肉。【七六正貳】

【病】

庚辛有疾，外鬼傷（殤）死為姓（眚），得于肥肉、鮮魚、卵□□【一八五】……

壬癸□□□□人，外鬼為姓（眚），得于酉（酒）、脯脩節肉【一八七】。【有疾】

通過祭祀，讓鬼魂滿意，才能禁止鬼魂繼續降禍於人們。而鬼同人一般也是需要飲食、有所歸，才會有安定之感，只要能撫順其內心的欲望即能平息一切的災厄。鬼一旦對眼前的現狀不滿，決意作亂，人們只消依初始生病的日子，對應到外鬼所在的位置，一旦抓到它就能得到舒緩，同時在〈病〉和〈有疾〉中所列舉出的牲禮中多見犬和鷄。可見這兩種動物是人們在驅鬼避邪的過程中相當重要的器物。

#### (五) 自然現象

此處所謂的自然現象，即是自然生成的不明氣象狀況，非「鬼」所為。但對於此天災異象仍有方法可解。簡文如下：

天火<sup>285</sup>燔人宮，不可御（禦），以白沙救之，則止矣【四一背叁】。【詰】

<sup>285</sup> 「天火」各家均未注釋。《左傳·宣公十六年》云：「凡火，人火曰火，天火曰災。」見（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁674「天」，是指由雷電、物體自燃等自然因素所引起的大火。

到【四一背叁】雷焚人，不可止，以人火鄉（嚮）之，則已矣【四二背叁】。【詰】

雷攻人。以其木毆（擊）之，則已矣【四三背叁】。【詰】

雲氣襲人之宮，以人火鄉（嚮）之，則止矣【四四背叁】。【詰】

以上所列的解決方法，大多以人火即可解決，再者使用白沙或木棍也能解除眼前的自然現象生成的危急狀況。而這其中也含有一些現代簡易的除災觀念，如：當居室起火起，運用白沙滅火；當毒氣四起時，也知道運用火使毒氣消散，以避免更多的災厄產生。同時這些簡易巫術並不難，也不有特定地方，即可平息自然界的為害現象，所以在簡文句末仍出現了「則已矣」、「則止矣」的用語可見一斑。

（六）其它

毋（無）氣之徒而躡（動），終日，大事也；不終日，小事也【六一背壹】。

【詰】

這一則簡文表示的是一種警訊，因為土、石、金、木等沒有氣息的东西在沒有外力的作用下是不會自己活動的，若是產生了這樣狀況，就表示天有異象，若是鎮日都在動，即是大事；若是動不到一天，則是小事。不論如何，一旦發現大自然中沒有生息的物品在動時，就要格外注意。

另有一些現象是值得存疑，在《日書·乙種》在【二〇六壹】及【二一六壹】的簡文中，提及明鬼一旦作祟就會使人在壬癸日喪生：

壬癸死者，明鬼祟之，其東受凶。

另外，

卯失火，不復【二四九】失火，必有鬼。……癸失火，有醜(鬼)【二五一】。【失火】

在以上所提到的〈失火〉簡文中，我們仍可發現鬼若真要使人遭殃，也可以引發一場火災。但這應該非偶一事件，故簡文中對於失火的現象以「必有鬼」三字表現簡單明瞭。

在《睡虎地秦簡·日書》的簡文中，實可發現這些危害人類世界的鬼是相當具體且靠近人類，尤其是〈詰〉篇專說驅鬼術，記載鬼怪的行為皆十分生動，人鬼間的對話和戰爭皆使鬼神形象躍然紙上。因此每一場驅鬼儀式予人的感覺也相當有臨場感。人是主要的發號施令者，是迫使對手逃遁或服從的主導力量。其中包括有咒語、工具、動作等。直接取材於自然物，並不假於任何超自然力的幫助。其中也鮮少有趕盡殺絕的結果，間接透露了秦人期盼人鬼之間兩不相傷的心意，亦可見當時社會風情之一斑。

在以上各類驅鬼術的整理中，發現所有的鬼怪皆活靈活現，似有具體形體與人接近，甚至感覺是以生命體的樣態存在，這與鬼怪本是無影無形的本質衝突。故可大膽猜測這些具體的鬼怪實為土木偶。面對飄忽不定的鬼怪，即使前人多所描述，但仍是捉摸不定，所以人類興起了以土木偶代替鬼怪之說，使之可見可感，如：偽人犬、偽人偶等，才能施行具體的驅鬼術，用桃弓棘矢、用箬鞭白茅、用桑杖桃柄、用刀劍等器物，或打或刺讓它不敢繼續放肆，待驅逐之後，再將土木偶埋掉或以黍穀代替而吞食下肚，即能心安理得，過愉快平穩的生活。在舉行驅鬼儀式的時，主祭者是整個儀式的靈魂人物，但在各條的簡文中，我們卻未見時人一旦遇到鬼怪糾纏時，而去尋求特定的日者，相反的人人都可以是日者，都可以施法驅鬼，會發展成如此的結果，應是人鬼的頻繁交手而訓練出人人皆可成日者，同時那些施法的簡單器物，也是家中常備品。實言之，遇鬼一事在日常生活中並非常事，卻也頻繁可見，一旦遇到又不能坐視不管、任其干擾。而《日書》就在人們生活經驗中被累積出來，雖是卜文，也是生活經驗的總結。

### 第三節 生活禁忌

關於「禁忌」一詞的定義，鄭志明提出他的見解：「禁忌是靈感思維下自我行為的控制作用，這種控制來自於人們對命運吉凶的恐懼。」<sup>286</sup>人們對命運的發展一無所悉，因其控制在天，並不控制在人，人們對於未知的事物，除了被動任其發展之外，還會蒙上一層神秘的面紗，這種無力感使得恐懼感自然油然而生；再加上戰國秦漢時代因長期政治動亂、戰爭屢起造成人民生命沒有保障，民生凋敝生活相當艱難，死亡的威脅隨侍在側。這也就成為當時秦人信奉禁忌以趨吉避凶的主要原因。

禁忌通常有對象，是在行為上有所顧忌以免招禍受懲，也就是對於某種不可言說的神秘力量產生恐懼而採取的消極防範措施。與法律和道德規範不同的是，禁忌是建立在人們共同的信仰基礎之上的，是對神靈崇拜和巫術信仰基礎上的民間信仰，用來規範自己的行為。自古以來禁忌多以通過口頭傳承和行為示範在民間流傳達數千年之久，所要忌諱的事項五花八門多如牛毛，它滲透於人們各方面的生活，並箝制人的思想行為。吳小強認為：

禁忌，是一種長期盛行於古代社會的重要文化風俗和社會意識。禁忌起源於原始社會晚期先民對自然力量和自然現象的敬畏與崇拜。人們往往把社會生活中所遭遇的不幸歸咎於觸犯了某種冥冥之中神靈的禁忌。為了避免災禍加身，人們為日常的生活百事制訂了各種各樣的宜忌吉凶，並以此約束自己的言行。秦簡《日書》即是古代禁忌文化的一種典型載體。《日書》是流行於戰國秦漢時期民間的選擇時日手冊，專門為人們日常生產生活事務詳細規定良日和忌日，告訴人們如何趨吉避凶。<sup>287</sup>

在上述引文中可發現，禁忌是一種和鬼神信仰脫離不了干係的巫術文化，它出自初民蒙昧的思維方式，以及對鬼神的恐懼和敬畏。所以避免觸碰鬼神禁忌、遠離災禍，是初民們日常生活中一件極為重要的事。我們可以歸納出禁忌產生的

<sup>286</sup> 鄭志明：〈禁忌文化的哲學省思〉，《鵝湖》第335期2003年。

<sup>287</sup> 吳小強：〈秦人婚姻家庭生育觀念新探〉《中國史研究》1989年第3期，並載錄於《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁313。

原因如下：1、源自初民的鬼魂信仰 2、出自原始巫術 3、對他人和自己的保護和尊敬。在前章中有提及，《睡虎地秦簡·日書》的功能，猶如今日尚通行的農民曆、通書。人們依賴這樣的一本工具書在各方面為自己趨吉避凶，以求安定的生活。

論及交感巫術積極的方法，是教人如何行為才能實現要求的結果；與之相對的是消極的方法，一般稱之為禁忌，就是告訴人「千萬別那麼做」以避免禍患的舉動。韋伯（Max Weber）認為純粹的巫術行為規範，讓人可以區分神靈與邪鬼，有著不同的對應法則，避免激怒精靈，使自己不受其干擾，進而使用禁忌以求與這些邪惡力量相隔離。禁忌的理性化形成了具體的行為規範，讓自己的行動可以免於被宗教所嫌惡與制裁，經由飲食或行為的禁忌，不與邪惡的魔法與疾病相觸犯。禁忌可說是宗教倫理的前身，違背或冒犯神的意志，就是一種使良心受到譴責的倫理上罪惡，禁忌類似一種行善的行為，在神聖的轉變過程中具有治療的作用，從欲望的罪惡中超越出來，有著救贖的希望，在行為的自我約束中受益。<sup>288</sup>是故，根據巫術的原則，若人觸犯了這種神祕的禁令，不幸的結果自會降臨。本文將集中於「禁忌事物」和「禁忌行為」兩大議題做探討。所謂「禁忌事物」即是忌諱的對象。秦人相信只要是看到或是遇到忌諱的對象時就可能導致不幸。例如：看到彗星或是天有異象，有可能是不祥之兆。見空棺、喪家則有「煞」的問題。這些不祥乃由禁忌事物帶來的。至於「禁忌行為」，則是指當事人有些行為會招致不吉利的後果，因此對這些行為引以為忌，敬而遠之。《太平經》指出：

尊天重地，日月列星、五行四時、六甲陰陽、萬物歧行動搖之屬，皆不空生。鬼神精魅六合之間，表裏風雲雷電不空行也。此皆有神有君長，比若人有示，故畏之，不敢妄行。<sup>289</sup>

文中透露所信包括天地、日月列星、五行四時、六甲陰陽、鬼神精魅、風雲雷電等都「有神有君長」，因為畏懼萬物背後偉大的力量而不敢妄行。觀《睡虎

<sup>288</sup> （德）韋伯（Max Weber）著，劉授、王子文譯：《宗教社會學》（臺北：桂冠圖書公司，1993年），頁91-104。

<sup>289</sup> 王明編：《賢不肖自知法》，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年）卷154-170，頁724-725。



地秦簡·日書》的內容，有原始巫術思維與鬼神崇拜，也有規律的五行生剋與神煞運行，對應天、地、人、鬼，反映了秦人信仰的多面性。同時也是一部充滿鬼神怪異、以時日推算吉凶的迷信書籍。從中可見幾乎人們的一切日常活動都有良日、忌日，其中含有吉凶、禍福，良日可趨，忌日宜避。以下則將《睡虎地秦簡·日書》中的生活禁忌依「日子」做分門別類的探討：

### （一）時日禁忌

《睡虎地秦簡日書》不分甲種、乙種，起始篇章都為「建除法」之占卜方術，共有四種，其中甲種的篇名為「除」及「秦除」，被歸為秦人的建除；乙種的首篇沒有篇名，另一篇則為「除」，被歸為楚人的建除。張銘洽對於建除，他有自己的解釋：

「除」者，日月之過也，如《詩經·唐風·蟋蟀》：「蟋蟀在堂，歲聿其莫；今我不樂，歲月其除。」《釋文》：「除，直慮反。」應音「注」。從這個意義上講，「除」是過去的長期生活經驗的總結，某一天什麼事情吉，或做什麼事凶，都是經過了許多人以往大量生活經實踐的總結歸納。如今日稱之為「運氣」者，古人均將之記錄、總結、歸納，並將之賦予冥冥之中有神靈主宰之意義，因此，選時擇日以定吉凶的「除」，便成為一種應用十分廣泛的占卜方術。「除」字本身，應含有古人經驗哲學的意味。<sup>290</sup>

在張銘洽的文字中，大致上可以了解「建除」原則上就是就日子的宜忌來行事，以達趨吉避凶的效果。而秦人在現實生活的壓力之下相信日子時有吉凶的論點，所以行事多會參考《日書》選擇適合的時日。人們認為選了良日，事情的進展就會順心如意；如果不慎選取了凶日，則會帶來不幸。這類宜忌系統亦反映當時秦人相信吉凶會隨時間的進程而具規律性，可謂是人民奉行宜忌行為的總論，迄今仍猶存於民間的農民曆中，歷經千年始終如一，可見宜忌信仰的強固。為表示各個曆法的差異性，所以特將各種分類日子的宜忌，分別列表如下：

<sup>290</sup> 張銘洽：〈秦簡《日書》之「建除法」試析〉，《國際簡牘學會會刊》第三號，2001年，頁138。

1、【除】(甲種)

日名	良日	忌日	簡數
結		作事不成。以祭，閏(吝)。 生毋(無)弟，有弟必死。 以寄人，寄人必奪主室	2 正貳
陽	百事順成。邦郡得年，小夫四成。以蔡(祭)，上下群神鄉(饗)之，乃盈志		3 正貳
交	利以實事。鑿井，吉，以祭門、行，行水		4 正貳
害	利以除凶厲，兌(說)不羊(祥)。祭門、行	以祭，最眾必亂者	5 正貳
陰	利以家室。祭祀、家(嫁)子、取(娶)婦、入材，大吉。以見君上，數達，毋(無)咎		6 正貳
達	利以行帥(師)、出正(征)、見人，以祭，上下皆吉。生子，男吉	女必出於邦	7 正貳
【外】陽	利以達野外，可以田獵(獵)。以亡，不得		8 正貳
外害		不可以行作。之四方野外，必耦(遇)寇盜，見兵	9 正貳
外陰	利以祭祀。作事、入材	不可以之野外	10 正貳
毆(擊)	利以兌(說)明(盟)組(詛)	以生子，寡孤。□人，不得。百不羊(祥)	11 正貳
夬光	利以登高、飲食、獵(獵)四方野外。居有食，行有得。以生子，男女必美		12 正貳
秀	利以起大事。大祭，吉。寇(冠)、雙車、折衣常(嘗)、服帶吉。生子	弟凶	13 正貳

這是流行於楚地的建除系統，將一個月的日子分成結、陽、交、害、陰、達、外陽、外害、外陰、毆(擊)、夬光、秀等十二種日子。這十二種日子在各月的

運行使全年日子的吉凶形成規律循環，並被賦予不同的性質。各種日子的吉凶在日子的名稱中亦可看出端倪，如「陽日」光芒照人，自能「百事順成」成為最好的吉日；而「結日」凡事如結結糾纏，故而「作事不成」是最需要規避的日子。在這十二條簡文中，清楚記載各自的宜忌。光是純吉日就有 5 日，純忌日有 2 日，吉忌互參則有 5 日，可見好日子還是佔多數，才能順利提供人民行日常生活之事，如祭祀、出行、嫁娶、生子、出征、狩獵、飲食等人生的基本需求，而不會心有罣礙。其中又以「祭祀」和「出行」為最多，可見這是秦人最常做的行為。另外，和《日書·甲種》「除」篇相似的尚有乙種的「首篇」，列表如下：

## 2、【首】篇<sup>291</sup>（乙種）

日名	良日	忌日	簡數
窓結	利以結言、學書	不可以作大事	14
羸陽	利以見人、祭、作大事、取（娶）妻，吉。袞（制）寇〈冠〉，帶，君子益事		15
建交	以風、鑿井，□□□吉。生男女□		16
窞羅	利以說孟（盟）詐（詛）、棄族、鑿宇、葬	而遇（寓）人，必奪其室	17
作陰	利以入（納）室，必入資貨。家（嫁）子、攻毆（擊），吉，勝		18 壹
平達	利以行師徒、見人、入邦。罔（網）獵（獵）獲。作事，吉		19 壹
成外陽	利以祭、之四旁（方）野外，熱□		20 壹
空外遣		不可以行。之四鄰，必見兵	21 壹
隄外陰	利以小然（祭）	生子年不可遠行，遠行不返（返）	22 壹
蓋絕紀	利以袞（制）衣常（裳）、說孟（盟）詐（詛）		23 壹

<sup>291</sup> 本篇在簡文中並無篇名，但由於置於乙種的首章，故謂之為「首篇」。

成决光	利以起大事、祭、家(嫁)子，吉。居有食，行有得。生子，美		24 壹
復秀	利以乘車、寇(冠)、帶劍、製(制)衣常(裳)、祭、作大事、家(嫁)子，皆可，吉		25 壹

在乙種的「首篇」中，日子的取名基本上與甲種的「除」篇相近，只是再就日子的特性而多增一字。取名的特色〈除〉篇一般，即是針對日子的吉凶特徵而命名，所以羸陽日最吉、空外遺日是最需要規避的日子。整體而言，純吉日較〈除〉篇而言則縮減為3日，同時在「窓結日」中加上了利於做的事，純忌日亦減少到僅剩「空外遺」1日，所以人民能處理事情能選擇的時間更多、更不受限。且在表格中可發現祭祀、嫁娶、出行的良日較多，同時在復秀日還多了一項「乘車」的日常行為納入吉凶的考量，這是甲種「除」篇所沒有的。

### 3、【秦除】篇(甲種)

日名	良日	忌日	簡數
建	良日也。可以嗇夫，可以祠。利棗(早)不利莫(暮)。可以入人、始寇(冠)、乘車、有為也，吉		14 正貳
除	有瘡病，不死。利市責(積)、徹□□□除地、飲樂	臣妾亡，不得。攻盜，不可以執	15 正貳
盈	可以築間牢，可以產，可以築宮室、為嗇夫。	有疾，難起	16 正貳
平	可以取(娶)妻、入人、起事		17 正貳
定	可以臧(藏)，為官府、室祠		18 正貳
摯(執)		不可以行。以亡，必摯(執)而入公而止	19 正貳
破(破)		毋可以有為也	20 正貳
危	可以責摯(執)、攻毆(擊)		21 正貳
成	可以謀事、起□、興大事		22 正貳

收	可以入人民、馬牛、禾粟，入室取妻及它物		23 正貳
開	請謁，得。言盜，得	亡者，不得	24 正貳
閉	可以劈決池，入臣徙、馬牛、它生（牲）		25 正貳

在這一套建除系統中，「建日」最吉，而「破」破日則因為「毋可以有為」，所以最需要規避。而純良日有 6 日，純忌日有 2 日，吉忌相參的則有 3 日。而在這一個篇章中，已見在論及天象的變化後談論人事，禁忌特別多。從戰事、出仕、婚嫁、興土木等，皆有良日與忌日，良日行事皆有所成，而忌日行事則多有禍事，不可不慎。

#### 4、【除】篇（乙種）

日名	良日	忌日	簡數
建	利☐利寇（冠）、帶劍、乘車，可☐		38 壹
徐（除）	可以請謁，有☐		39 壹
吉	實日，皆利日也，無不可有為也		40 壹
窻	可以入馬牛、臣【妾】☐		41 壹
敷	可以入臣妾，駕駒☐		42 壹
衝	可以攻軍、入城及行	不可祠	43 壹
剽		不可使人及畜六畜，它毋有為也	44 壹
虛	用得，必復出	不可以臧（藏）蓋（收藏財物），臧（藏）蓋，它人必發之。毋有可為也	45 壹
閉（閉）	可以蓋臧（藏）及謀	毋有可為也	46 壹

在乙種「除」篇中僅記載九日，其日子的名稱有別於其它篇章中所談及的日名。在這九日中，以「吉日」最吉，凡事吉利；而「剽日」為最差的日子，什麼行為都不允許。純良日有 5 日，純忌日有 1 日，而吉忌相參的日子有 3 日，含吉之日還是佔大多數。收藏財物、購置畜牲和奴隸、請謁長者等已開始加入時日吉凶禁忌的討論。

5、【秦】篇（乙種）

日名	良日	忌日	簡數
【采穗】	□□□車，見【人】，入人民、畜生，取妻、嫁女。正月以朔早，歲美，有兵	□□□□□□□不可復（覆）室	53
正陽	可□□□□□□□可以祠，□□□□□□□□□□毋小大，吉。可以葬。正月以朔，歲美【毋（無）兵】		54 55
危陽	利□□事。正月以朔多雨，歲半，毋（無）兵	不成其行。不可取妻、嫁女、見人。生子，死。毋（無）可為。	56
敷	利以穿井、蓋屋。正月以朔多雨。雨，白〈日〉也。	有細喪，□□央（殃）。不可取妻、嫁女，祠，出入人民、畜生。歲善而被不全，有兵。	57 58
嬰	亡者，得。可魚（漁）獵（獵），可取不可鼠（予）。利祠外。毆（繫），亟出。	群不揅，【以辭】不合（答）。不可攻。正月以朔早	59
陰	先辱後慶。利居室，入貨、人民、畜生；可取婦□葬狸（埋）祠。正月以朔多雨，歲中，毋（無）兵		60 61
徹	大徹。利單（戰）伐。亡者，得。以毆（繫），久。正月以朔多雨歲善，毋（無）兵	不可以見人、取妻、嫁女，出入人民、畜生。祠，必鬪見血。以生子，死。	62 63

乙種「秦」篇中，簡文在事件的交代上更清楚、更仔細，且還多了正月雨量對生活的影響。同時純良日僅剩3日，而純忌日已不復見；所見到的多是吉忌相參的日子。而其中就屬「徹日」受限最多；並以「采穗日」和「陰日」有最多適合做的事。或許這現象透露出人民對忌日過多的不悅心情，所以逐漸將這種心態投射在這「日忌」中，致使良日和忌日能稍加平衡一下。再來，日常事繁忙，或許減去一些忌日、或所禁忌的事，就能在生活中不設限，會更有發揮的空間。

綜合上列五表，多是日常生活中常見的事，由於這些事與人民的生活貼切，

而為求生活圓滿，所以人民認為奉行這些前人的經驗論，就能趨吉避凶，過順遂的生活，因而心甘情願被這些吉凶的安排操控著，以致形成世俗。吳小強認為：

除與秦除有一點是相同的，即用建除十二直配地支十二辰，賦予其人格化的神靈主宰權力，用以指導一年十二個月每日的吉凶安排，令人們畏凶趨吉，聽命於建除家的「先知預言」。<sup>292</sup>

在上列卜語的背後，我們可以清楚感受到，操控這一切吉凶安排的是背後那股看不見的、令人畏懼的偉大力量，這亦是在前節中所談論到的天（帝）或神的概念。由於人民沒有能力控制這股力量，而這股力量實則又牽動著人民的吉凶。在此前提下人民只能乖乖就範。就在長期的信仰之下，這些禁忌也起了巫術能力，深深的影響著人民的生活。

另外，綜觀上列表格，各自以乎有相似之處，但對於日子的名稱訂定及吉凶解釋並不盡相同。這表示當時秦國的占卜家各擁派別。所以在《睡虎地秦簡·日書》所記載各篇的占卜語，並無統一的繕寫格式，亦可見當時的占卜家流派眾多。《史記·日者列傳》：「孝武帝時，聚會占家問之：某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，歷家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。」<sup>293</sup>由此看來，建除家只是當時眾多占家之一而已。《睡虎地秦簡·日書》的出土，使人們對於秦漢的建除家有了更深一層的認識，以及了解建除家所賴以判斷行事吉凶的原則。

## 6、十二地支日的禁忌

### (1)【毀棄】篇（甲種）

日名	忌	宜	卜語結果	簡數
子	卜筮		害於上皇	101 正貳
丑	徐（除）門		害於驕母（高祖母的鬼魂）	102 正貳

<sup>292</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁32。

<sup>293</sup> （漢）司馬遷著（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁1337。

寅	祭祀、鑿井		鄭以細□ <sup>294</sup> （對自己不好）	103 正貳
卯	沐浴、□（臨）井池		是謂血明	104 正貳
辰	葬		必有重喪	105 正貳
巳	壽（禱）		反受其英（殃）	107 正貳
午	出入臣妾、【馬】牛		是胃（謂）并亡	108 正貳
未(未)	斬大木		必有大英（殃）	109 正貳
申	出入臣妾、馬牛、貨材（財）		是胃（謂）□□□	110 正貳 111 正貳
酉	台（始）寇〈冠〉帶劍	濟米為酒，酒美	恐御矢兵	112 正貳 113 正貳

此十二地支日的簡文是隸屬於「毀棄」篇之後，多以需規避的行為為忌，尤其是祭祀、出入臣妾及出入馬牛等事項。簡文中僅有酉日是唯一的一日是可以有適宜做某事的日子。不過，此處的十二地支實際上只出現了十個地支簡文，尚有二個地支（戌、亥）簡文有缺漏，實是可惜，否則應該可以看到更多秦人禁忌的行為。

## (2)【盜者】篇（甲種）

日期	日名	咎（災殃處）	卜語結果	簡數
子	女	渡術（港）	有死，其後必以子死	83 背壹
丑	鼠		其後必有病者三人	84 背壹
寅	罔	四室（四房）	外有火敬（警）	85 背壹
卯	會眾		其後必有子將（或）弟也死，有外喪（在外死亡）	86 背壹
辰	樹	五室、馬牛	其後必有敬（警），有言見	87 背壹
巳	翼	惡室（白土粉刷的房子，供孝子住）	其後必有別（與親人），不皆（偕）居	88 背壹
午	室四隳	六室，必有死者二人	其後必有死者三人	89 背壹

<sup>294</sup> 鄭以細□，據吳小強在《秦簡日書集釋》中的解釋：「細，《說文》：『微也』，即微小、細微。因有殘缺，此句很難卒讀，但大意應為『不吉利』，當可成立。」見吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁87-88。



未	癸		其室寡	90 背壹
申	石	二室	生子不妊(全)	91 背壹
酉	巫		其後必有小子死，不出三月有得	92 背壹
戌	就	室、馬午豕	日中死凶	93 背壹
亥		三室	死必三人	94 背壹
			甲辰寅死，必復有死	95 背壹
			甲子死，室氏，男子死，不出卒歲，必有大女子死	96 背壹

災殃多出於有人同住的室中，偶見於渡港碼頭及豢養牲畜處。且卜辭中也多次提及只要災難一起，就會有人接連死亡，或者是發生不好的事情，不可不謹慎。

另外還有所謂的「大敗日」是諸事不宜。「春三月季庚辛，夏三月季壬癸，秋三月季甲乙，冬三月季丙丁，此大敗日，毋可有為，日衝。【一背】」<sup>295</sup>這一段簡文是附在〈入官良日〉篇後。內容是在論述每一季都會有大敗日，在此日不論做任何事，皆會與太陽相剋相沖，都不會成功的。

## (二) 星宿神煞<sup>296</sup>的禁忌

各星宿所值之日，會依「星宿」名稱各有其運行規律與吉凶：

### 1、【玄戈】篇（甲種）

月分	大凶	致死	大吉	少吉	招搖系	玄戈系	簡數
十	心、危、營室	心、尾	畢、此(觜) 鶩	張、翼	未	尾	47 正壹
十一	斗、婁、虛	角、房	胃、□ <sup>297</sup>	柳、七星	午	心	48 正壹
十二	須女、斗、牽牛	角、犴(亢)	奎、婁	東井、輿鬼	巳	房	49 正壹
一	營室、心	張、翼	危、營室	畢、此(觜) 鶩	辰	翼	50 正壹
二	奎、抵	七星	須女、虛	胃、參	卯	張	51 正壹

<sup>295</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦簡》（北京：文物出版社，2002年），頁208。

<sup>296</sup> 劉增貴指出：「同一禁忌以規律方式構成群組，其運行具規律性，可說是對大自然時空、星宿運行的模擬。這種群組，即後世所稱之『神煞』。」以上參見劉增貴〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉《新史學》十八卷四期，2007年12月，頁18。

<sup>297</sup> 就表格中的星宿排列而言，胃星幾與參星一起，僅有一次與角星組合，也許我們可以大膽假設這缺落的星是參星。

	(氐)、 房						
三	胃、角、 (狃)亢	東井、輿 鬼	斗、牽牛	奎、婁	寅	七星	52 正壹
四	畢、張、 翼	此(觜) 嵩	心、尾	危、營室	丑	此(觜) 嵩	53 正壹
五	東井、七 星	胃、參	角、房	須女、虛	子	畢	54 正壹
六	柳、東 井、輿鬼	奎、婁	角、狃 (亢)	斗、牽牛	亥	茅(昴)	55 正壹
七	張、畢、 此(觜) 嵩	危、營室	張、翼	心、尾	戌	營室	56 正壹
八	角、胃、 參	須女、虛	柳、七星	角、房	酉	危	57 正壹
九	抵 (氐)、 奎、婁	斗、牽牛	東井、輿 鬼	張、翼	申	虛	58 正壹

「玄戈」篇從十月起始，這是秦曆的起始月份，而整個篇章乃借天象星斗運行流轉來判斷諸事的吉凶，同時依一年十二個月中，二十八惺宿與十二地支對應所造成的吉凶結果也有所不同。原則上在簡文的部分是以「大凶、致死、大吉、少吉」的卜語順序在書寫，其中「張」、「翼」二星宿在七月一月中，既出現在大凶，也出現在大吉，呈自相矛盾的狀況。另外「角」星在大凶、致死、大吉中所出現的頻率最高，這是值得被注意的一個星宿。

## 2、【星】篇（甲種）

星名	良	忌	簡數
角	利祠及行。生子為【吏】	蓋屋、取（娶）妻，妻妒	68 正壹
亢	祠、為門、行可入貨。生子，必有爵		69 正壹
抵(氐)	祠及行、出入貨。生子，巧	取（娶）妻，妻貧	70 正壹
房	取（娶）婦、家（嫁）女、出入貨及祠。可為室屋。生子，富		71 正壹
心	行水。生子，人愛之	祠及行。取（娶）妻，妻悍	72 正壹

尾	祠，必有敷(愷)(幸)	百事凶。娶妻。生子，貧	73 正壹
箕		祠。百事凶。取(娶)妻，妻多舌。生子，貧富半	74 正壹
斗	祠及行賈、賈市。攻伐	取(娶)妻，妻為巫。生子，不盈三歲死	75 正壹
牽牛	祠及行。以結者，不擇(釋)。入【牛】，老一。生子，為大夫	殺牛。	76 正壹
須女	祠、賈市、取(娶)妻	生子，三月死，不死毋晨(無唇)	77 正壹
虛		百事凶。以結者，易擇(釋)。亡者，不得。取(娶)妻，妻不到。以生子，毋(無)它同生	78 正壹
危		百事凶。生子，老為人治也，有(又)數詣風雨	79 正壹
營室	祠。生子，為大吏	為室及入(納室)之。取(娶)妻，妻不寧	80 正壹
東辟(壁)		行。百事凶。以生子，不完。不可為它事	81 正壹
奎	祠及行。以取(娶)妻，女子愛而口臭(口香)。生子為吏		82 正壹
婁	祠及行。百事吉。以取(娶)妻，男子愛。	生子，亡，人意之	83 正壹
胃	入禾粟、為困倉。以取(娶)妻，妻愛。生子，必使		84 正壹
卯(昴)	獵(獵)、賈市	食六畜。生子，喜鬪	85 正壹
畢	以獵(獵)置罔(網)、為門。亡者，得	以死，必二人。娶妻，必二妻。食六畜。生子，痊。	86 正壹
此(觜) 雋	可以敷(徽)(攔截)人攻仇。生子，為正	百事凶。	87 正壹
參	百事吉。取(娶)妻吉	生子	88 正壹
東井	為土事	百事凶。以死，必五人死；以殺生(牲)，必五生(牲)死。取(娶)妻，多子 <sup>298</sup> 。生子，旬而死。	89 正壹

<sup>298</sup> 依中國人的傳統概念，「多子」原是件有福的事，但在簡文中「多子」後即接上「生子，旬而死」，可見即使是多子，也難逃早夭的命運，故為凶事。

輿鬼	祠及行。可以送鬼	以生子，瘠（有殘疾）	90 正壹
【柳】	百事吉。取（娶）妻，吉。以生子，肥。可以寇（冠），可請謁，可田獵（獵）		91 正壹
七星	利以垣。	百事凶。不可出女。生子，樂 <sup>299</sup> （有音樂才華，或成樂師）	92 正壹
張	百事吉。取（娶）妻，吉。以生子，為邑桀（傑）		93 正壹
翼	行	臧（藏）。以祠，必有火起。取（娶）妻，必棄，必棄。生子，男有見（覲），【女】為巫	94 正壹
【軫】	□乘車馬、衣常（裳）。取（娶）妻，吉。以生子，必駕。可入貨		95 正壹

相較於甲種的〈玄戈〉篇，〈星〉篇星宿名則多了「箕」、「東辟（璧）」、「軫」等三個星宿名。同時表格中多記載生子、嫁娶等良日最多，次之是祭祀。至於忌日的部份，亦是生子最多，其次是嫁娶，由此見「繁衍後代」一事真是中國人相當重視的課題（可參照〈生子〉或〈人字圖〉）。在良日出生的孩子未來似乎就是前途似錦，而在忌日出生的孩子就只能任憑上天處置。再來夫妻關係也是本章的重點，簡文中多出現：「妻貧」、「妻多舌」、「妻不寧」、「妻為巫」、「妻不到」、「女子愛而口臭」、「男子愛」、「妻為巫」、「妻愛」、「必二妻」、「必棄」等關於夫妻關係且多負面的簡文，也就是說，家庭關係是秦人首重要經營的部分，所以要避免造成這些不好的局面，因而在娶妻的日子則會更加注意。在這些星宿所值的日子中，以柳宿、張宿最佳，百事皆吉；至於尾宿、箕宿、虛宿、危宿、東辟（璧）宿、此（觜）嶙宿、東井宿、七星宿是百事皆不宜的日子，宜避開。

### 3、【正月】篇～【十二月】篇（乙種）

篇名	星名	良	忌	簡數
正月	營室	利祠。生子為吏	不可為室及入之（納室）以取（娶）妻，不寧	80 壹

<sup>299</sup> 在秦漢時期，除了官吏之外，其它職業皆屬下等，樂師、商賈、農人、巫覡都不為時人所尊重。

官	東臂 (壁)		不可行，百事凶，以生子，不完(有殘疾)不可為它事	81 壹
	奎	祠、行。以取(娶)妻，女子愛，生為吏		82 壹
	婁	祠、百事。以取(娶)妻，子男愛之。生子。亡者，人意(隱藏)之		83 壹
三月	胃	利入禾粟及為囷倉。以取(娶)妻，妻愛。生子，使人		84
	卯(昴)	邈(獵)、賈市	不可食六畜、以生，喜斷(鬥)	85 壹
四月	畢	以邈(獵)置罔(網)及為門	□□□□ <sup>300</sup> 取(娶)妻必二。不可食畜生。生子，□ <sup>301</sup>	86 壹
	此(觜) 觜	生子，為正	百事凶，	87 壹
	叁	百事吉	生子。 <sup>302</sup> □徙死，庚子寅辰北徙死	88 壹
五月	東井	可以為土事	百事凶。以死，必五人；殺生(牲)，必五生(牲)死。取(娶)妻，多子。生子，旬死。	89 壹
	興鬼	祠、行。可以從(送)鬼	以生子，瘡。	90 壹
六月	酉(柳)	百事吉：以生子，肥。可始寇(寇)，可請謁，可田邈(獵)。取(娶)妻		91 壹
	七星	利以垣。	百事凶。不可出女。生子，樂	92 壹
七月	張	百事吉。取(娶)妻，以生子為邑桀(傑)		93 壹
	翼	利行	不可臧(藏)。以祠，	94 壹

<sup>300</sup> 此句於《睡虎地秦簡日書》甲種作「及為門，吉。以死，必二人。取(娶)妻，必二。」可做為校補此處的脫落文字。

<sup>301</sup> 此句於《睡虎地秦簡日書》甲種作「生子瘡，亡者得。」可做為校補此處的脫落文字。

<sup>302</sup> 本為缺漏，但此句於《睡虎地秦簡日書》甲種作「取(娶)妻吉，唯生子不吉。」可做為校補。

			必有火起。取(娶)妻，必棄。生子，男為見(覲)，女為巫	
	軫	乘車、衣常(裳)、取(娶)妻。生子，必賀(佳)。可入貨		95 壹
八月	角	利祠、行。生子，子為吏	不可蓋室。取(娶)妻，妻妒。	96 壹
	亢	祠、為門、行。可入貨。生子，必有爵		97 壹
九月	氐	祠、行、出入貨。生子，巧。	取(娶)妻，妻貧。	98 壹
	方(房)	取(娶)婦、家(嫁)女、出入貨。可以為室。祠	生子，寡	99 壹
十月	心	可以水 <sup>303</sup> 。生子，人愛之	祠、行，凶。取(娶)妻，妻悍。	100 壹
	尾	以祠，必有敷	百事凶。取(娶)妻。生子，貧	101 壹
	箕		不可祠。百事凶。取(娶)妻，妻多舌。生子，貧富半	102 壹
	斗	利祠及行賈、賈市	取(娶)妻，妻為巫。生子，不到三年死。不可攻	103 壹
	牽牛	祠及行。以桔(結)者，不禱(釋)。以入牛，老，老一〇生子，子為大夫	不可殺牛	104 壹
十二月	婺女	祠、賈市、取(娶)妻	生子，三月死，毋(無)辰(唇)	105 壹
	虛		百事凶。以結者，易擇(釋)。亡者，不得。取(娶)妻，妻不到。以生子，毋(無)它同生	106 壹
	危		百事凶。生子，老為人治(遭人鞭打)也，數詣風雨(在風雨中奔波)	107 壹

<sup>303</sup> 此句在《睡虎地秦簡日書》甲種中，「以」字後，有「行」字。故此處所指為「行水路」。

《睡虎地秦簡日書》乙種以「十二月」為各篇標題：「正月」、「官」、「三月」、「四月」、「五月」、「六月」、「七月」、「八月」、「九月」、「十月」、「十二月」，但其中卻不見「二月」和「十一月」的標題。或許「官」可以視為「二月」，但「十一月」卻無從對應。這整個部分的簡文原則是與《睡虎地秦簡日書》甲種〈星〉的內容大同小異，彼此對應，所以遇有脫落的部分則可以參考《睡虎地秦簡日書》甲種〈星〉篇的簡文內容校補缺漏。對於星宿擇日的看法，劉樂賢提出他的看法是：

《日書》的中的星宿不可理解為實際天體，這是我們的一慣看法。本篇的二十八宿也不會是天空中實際運行的二十八顆實星，而祇是日者們手中的一套符號。也就是說，這篇文章不會是星占文，而是擇日文。從《日書》的內容與體例推測，這二十八宿可能是表示時間，也可能是表示方向。二十八宿表示方向，已見於“玄戈”篇。本篇二十八宿的占文各不相同，如表示方位，則當有二十八個不同的方位。二十八個方位之說不見載籍，故可能性不大。<sup>304</sup>

上述引文說明了「星宿」的特別之處。這一套符號代表的是一種象徵意涵，所以這些宜忌之事與星宿之間並未有直接的關係。真正的作用實際是在「擇日」。同時在整篇的簡文中，未見方位詞只見對於行事的吉凶論定，尤其是娶妻與生子，所佔的篇幅極重。可見家族的繁衍問題是中國人的重大課題。

### （三）祭祀的禁忌

《淮南子·要略》：「操舍開塞，各有龍忌」<sup>305</sup>。注解中特別提及句中的「龍」字：「中國以鬼神之事日忌，北胡、南越皆謂之請龍。」<sup>306</sup> 在簡文中不時可見到的「龍日」，針對簡文內容分析「龍日」就是當忌之凶日。所以「龍」在簡文中多為「忌」之意，尤多用於祭祀用語。

<sup>304</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁114。

<sup>305</sup> 張雙棣撰：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），頁2126。

<sup>306</sup> 張雙棣撰：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），頁2133。

簡而言之，祭祀最主要的目的就是要去禍求福、安定人心。正如王充於《論衡》中提到：「世信祭祀，謂祭祀必有福；又然解除，解除必有凶。解除初禮，先設祭祀。」<sup>307</sup>但是若從《睡虎地秦簡日書》來看，秦人祭祀的目的是要解崇祈福。當人民意識到所有的不順遂和身體不適是來自於鬼神的祟亂，自然就會想到用「祭祀」一途來解決問題。而「祭祀」一直以來多為家國的重要之事，為表慎重，禁忌規矩自然不可少避免。

## 1、祭祀時日禁忌

### (1)【除】篇（甲種）

良日	陽日、交日、害日、陰日、達日、外陰日、秀日
忌日	結日、毆日

### (2)【秦除】篇（甲種）

良日	建日、定日
忌日	破（破）日

### (3)【祠忌】篇<sup>308</sup>（乙種）

忌日	卜辭結果	簡數
春三月戌、夏丑、秋三月辰、冬未	皆不可以大祠，可有求也	77

整體而言，關於整個祭祀的時日禁忌，忌日所佔的比例並不大，而良日眾多，這顯現出祭祀活動頻仍，且在〈祠忌〉篇中有記載到，雖不可在春三月戌日、夏丑日、秋三月辰日、冬未日進行重要祭祀儀式，卻仍能有所求，代表著人心的慾望是強大的，只要避開忌日，還是有很多機會為自己祛災祈福。

## 2、祭祀對象

### (1) 神

#### ①五祀神

篇名	對象	良日	忌日	簡數
秦	室中	辛丑、癸亥、乙酉	壬辰、申	31 貳

<sup>307</sup>（東漢）王充著（民）黃暉撰，《論衡集解》（北京：中華書局，1997年），頁205。

<sup>308</sup>此簡本無標題，但就簡文內容而言，可定為「祠忌」篇。



(乙種)				32 貳
	戶	壬申、丁酉、癸丑、亥	丙寅、庚寅	33 貳 34 貳
	門	甲申、辰，乙亥、丑、酉	戊寅、辛巳	35 貳 36 貳
	行	甲申、丙申，戊申，壬申，乙亥	戊、己	37 貳 38 貳
	灶	己亥，辛丑，乙亥，丁丑	辛□	39 貳
	五祀	丙丁灶，戊己內中土，乙戶，壬癸行，庚辛□		40 貳
祠 (乙種)	室神	己卯、戊辰、戊寅		148
	戶	丑、午□		

就上列表格中，可見於辛丑日可祭室中神及灶神；而戊寅日是祭門神的忌日，卻在乙種〈祠〉篇中是祭室神的良日。原則上五祀神皆是人們賴以生息的土地中重要的生活職能神，和人民的生活息息相關。史籍記載五祀繁多，如《禮記》中的〈祭法〉篇和〈月令〉篇等皆多所記錄。在祭祀五祀神時，要特別注意擇日，因選到良日，家中一切平安順利；若是遇到凶日，家中則無安寧之時。由於這些祭祀的對象和一般人民的生活息息相關，所以顯得親民，也可見五祀神在秦人的信仰中佔有重要的一席之地。

### ②農業神

篇名	對象	辭世之日	簡數
門(甲)	田毫主	以乙巳死	149 背
	杜主	以乙酉死	
	雨市(師)	以辛未死	
	田大人	以癸亥死	

更需敬天順時的農業，攸關人民的日常生計，可見其重要性。從整理的表格中只見農業神的死亡日子，卻隻字未提良日的情形，因此對於後續的發展，則無從得知。

### ③行神

篇名	對象	良日	忌日	卜語結果	簡數
----	----	----	----	------	----

病 (甲種)	行	庚申(天昌)		不出三歲必有 大得	79 正 貳
五祀日 (乙種)	行	甲申、丙申、戊申、 壬申、乙亥	戊、己		37 貳 38 貳

【行行祠】(乙種)

原因	旅行方位	祭祀方位	簡數
行祠	東行南〈南行〉	道左	145
	西北行	道右	

出門在外問題多，為求一路順遂平安，則要祈求行神能協助一路順利，因此不僅設有祭祀的良日、忌日，還有祭祀的道路方位。這目的皆是為了消除踏上旅途的不安感，並祈求旅途平安所行的祭祀行為。

(2) 人鬼

① 先祖

篇名	對象	良日	卜語結果	簡數
〈病〉 (甲種)	父母	乙丑、乙亥、丁丑亥、 辛丑、癸亥	不出三月有大得，三乃 五	78 正貳
〈祠〉 (乙種)	親 <sup>309</sup>	乙丑		148

依常理論，人們在親族中和父母的接觸是最多的，同時也是情感最濃郁的。所以在父母往生之後，祭祀父母自然成為子女重要的事。不僅能讓往生者安息，同時也希望往生的父母能庇佑在世的子女能生活如意，一切順遂。因此簡文特別針對父母的部分訂定出祭祀的良日。除了父母之外，其次要祭祀的對象是祖父(王父)、祖母(王母)、曾祖父(高王父)以及其他父執輩、母執輩、兄輩的親戚。根據《日書》的簡文中反映，之所以要祭祀這些祖先，主要是避免祖先作祟。但若真遇上作祟的祖先，即隨時可施作驅逐之法，也就不需要顧忌宜忌之日，所以在簡文中，並未針對其他親戚長輩而特別列出祭祀的吉日。

② 史先

篇名	對象	良日	忌日	簡數
----	----	----	----	----

<sup>309</sup> 簡文中並未言明「親」為何種親人，但可以依人的親疏觀念而定此處的「親」為父母。

衣 (甲種)	史先		丙、望	125 背
五祀神 (乙種)			丙、望	52 貳

上列表格並無良日的記載，應表示除丙、望二日外，皆可以祭祀「史先」。同時此兩條簡文見於《睡虎地秦簡日書》甲種也見於《睡虎地秦簡日書》乙種，但是「史先」所指對象究竟為何，目前並無學者有定見。劉樂賢提出他的看法：

史先之名不見載籍，不知與史皇是否相關？《淮南子·修務》：「史皇產而能書。」史皇就是倉頡。《論衡·譏日篇》云：「又學書諱丙日，云：『倉頡以丙日死也。』」祠史先忌丙、望，似與倉頡以丙日死有些關係。<sup>310</sup>

劉樂賢的說法也不無道理，或許能提供大家一個思考的方向。在秦代所存在的祠「史先」的祭禮，就在整本《睡虎地秦簡日書》中僅兩條簡單的簡文帶過，實留予人許多疑問有待釐清。

### 3、祭祀之禮：

#### (1)【毀棄】篇（甲種）

月份	正、五、九	二、六、十	三、七、十一	四、八、十二	簡數
日名	丑	戌	未	辰	113 正壹
牲品	大生（牲）	小生（牲）	臘古（臘肉和鳥肉乾）		
卜辭吉凶	大凶	小凶	吉		

#### (2)【除室】篇（乙種）

月份	正、五、九	二、六、十	三、七	四、八、十二	簡數
日名	丑	戌	未	辰	120
牲品	大生（牲）	小生（牲）	昔肉（臘肉乾）		
卜辭吉凶	大凶	小凶	吉		

<sup>310</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁122-123。

上列二個表格主要在論述大祠（重要的祭祀活動）時，所要注意的宜忌。每三月皆有一個良日可供進行儀式，但第二個表格的所列日子和第一個表格是相同的，但卻是不適合大祠的日子，這或許是在抄寫時所產生訛誤。同時兩篇皆要注意的牲品的部份，這幾個日子只需「臘肉乾」做為祭祀的牲品即能招來吉祥，故不用大費周章的屠殺動物做為牲品。

#### （四）食（農、畜牧業）的祭忌

中國人以農立國、以食為天。以五穀為主食，再輔以蔬果肉食的飲食習慣，由來已久。而秦國不遺餘力發展農業、獎勵耕織，不僅帶動人民生活的繁榮，也壯大了秦國的國勢。由於社會快速發展，人民的生活模式開始起了變化：六畜的豢養、種植的方式及種類更為講究。為求生活衣食無虞，順天敬時的禁忌油然而生，人民並奉行之。另外《睡虎地秦簡》中設有〈秦律十八種〉，在這十八種律法中有一種名為〈田律〉，乃是與莊稼相關的種種律法，這亦反映出秦人「重農」的思想。

##### 1、時日禁忌：

##### （1）【秦除】（甲種）【17 正叁～23 正叁】

禾良日	己亥、癸亥、五酉、五丑
禾忌日	稷龍寅、秫丑、稻亥、麥子、菽、荅卯、麻辰、葵癸亥，各常□忌，不可種之及初獲、出入之。辛卯不可以初獲禾

《睡虎地秦簡日書》專門列舉出禾良日、禾忌日，且在簡文中可見九種植物：禾、稷（穀類）、秫（高粱）、稻、麥、菽（豆類總稱）、荅（小豆）、麻、葵（蔬菜）等。在這豐富的內涵中反映的是秦國的農耕政策，以及鞏固在位者政權。各種作物的禁忌之日，不能播種和採收，也不能進行買賣。一旦違反了，可能會觸犯秦國的律法，而受到懲處，故要特別謹慎小心。

##### （2）適合設置穀倉的日子：【困良日】篇（甲種）【24 正叁～25 正叁】

良日	甲午、乙未、乙巳
忌日	

春耕、夏耘、秋收、冬藏這是農家一年四季的規律行事。「藏」意指「收藏穀物」，這攸關於年冬好壞，來年的日子好過與否，於是設置穀倉則是件不容忽視的事。《睡虎地秦簡·日書》特別在〈困良日〉簡文中列出秦人當時設置穀倉的良日，因而在即說明秦代對糧食儲藏的重視程度。由於沒有記載不宜建造日，因此從簡文只能得知在甲午日、乙未日、乙巳日，在這三個日子中營造修繕穀倉會非常順利。但是不是在良日建造就必定能達到穀物豐登的結果，可就不得而知。

## 2、相關主題的禁忌

### (1) 與稻穀相關

篇名	對象	良日	忌日	卜辭	簡數
田忌 (甲種)	田			丁亥、戊戌，不可初田及興土攻(功)	150 背
五種忌 (甲種)	禾 麥 黍 辰 叔(菽) 稻		丙及寅禾，甲及子麥，乙巳及丑黍，辰麻，卯及戌叔(菽)，亥稻	不可以始種及獲、賞(嘗)，其歲或弗食(這一年將有人沒有糧食吃)	151 背
秦 (乙種)	五穀	己□□□□出種及鼠(予)人。壬辰乙巳，不可以鼠(予)。子，亦勿以種。	子麥、丑黍、寅稷、辰麻、申戌叔(菽)、壬辰瓜、癸葵		64 65
五種忌 (乙種)	禾 麥 黍 辰 叔(菽) 稻		丙及寅禾，甲及子麥，乙巳及丑黍，辰【麻】卯及戌叔(菽)，亥稻	不可以始種獲、始賞(嘗)，其歲或弗食。凡有入毆(也)，必以歲後；有出毆(也)，必以歲前	46 貳   51 貳

就上列表格可發現田地及每種作物都有種植的禁忌日子。如丁亥日及戊戌日不可興土木，也不能第一次耕田。另外在作物方面：禾忌丙、寅日；麥忌甲、子日；黍忌乙巳、乙丑日；麻忌辰日；叔(菽)忌卯、戌日；稻忌亥日。

所謂〈五種忌〉就是栽培農作物的宜忌。簡文中有提到的「五種」、「五穀」，並非實指具體的五種作物。禾為穀物的種稱，其中尚含有稷、秫、稻、麥、菽、苽、麻、葵等七種具體農作物的名稱。但為何要以「五」為概稱呢？金良年認為：

當時的「五穀」、「五種」之類的稱謂是個很寬泛的概念，它不僅可以基本概括糧食作物，而且還能涵指某些非糧食作物。這從一個側面反映了我國古代以糧食主多種作物栽培的發展。<sup>311</sup>

由此可知「五」實則為一個泛稱，中國人向來習慣舉其成數，不舉其實數。所以「五」並無實質的意涵。但針對簡文內容，我們可以發現秦人對於農業種植問題的重視。以「五種忌」為代表的栽種宜忌所強調的是穀物的種植與生長和時令有著密切的關係。《呂氏春秋·審時》：「得時之稼興，失時之稼約」<sup>312</sup>正可作為佐證。

再者，從宜忌項目的角度來論〈五種忌〉一文與〈禾忌日〉及〈五穀龍日〉二篇略有區別：前者有「禾」無「稷」，後者無「禾」也無「葵、瓜」；前者麥忌甲及子日，後者僅忌子日。這些細微的差別，或許反映了這兩種不同的篇章可能流行不同地區的栽種宜忌。<sup>313</sup>

## (2) 與種植相關

篇名	對象	良日	忌日	簡數
直（置）門 （甲種）	木		未不可以澍（樹）木，木長，澍（樹）者死	124 正 叁
木日 （乙種）	木	庚寅、辛卯、壬辰	甲戌、乙巳、癸酉、丁未、癸丑、□□□□寅、己卯，可以伐木。木忌，甲乙榆、丙丁棗、戊己桑、庚辛李、壬辰漆（漆）	66 67
初田			丁亥、戊戌	30 貳

<sup>311</sup> 金良年：〈“五種忌”研究-----以雲夢秦簡《日書》為中心〉，《史林》1999年第2期，頁51。

<sup>312</sup> （周）呂不韋著（漢）高誘注：《呂氏春秋》（上海：上海書局，1992年），頁338。

<sup>313</sup> 金良年：〈“五種忌”研究-----以雲夢秦簡《日書》為中心〉，《史林》1999年第2期，頁52。

(乙種)				
除室 (乙種)	木		伐室中討(樹)木	127

《睡虎地秦簡日書》列出木良日和木忌日，即意味者秦人開始重視樹木的種植相關問題，除列出日子的宜忌外，尚特舉榆樹、棗樹、桑樹、李樹、漆樹等樹種，可見這五種樹應是秦國最重要、最受到注目樹種，於第一次耕種田地的日子，只要避開丁亥、戊戌二日即可。

(3) 與畜牧業相關：

日名 <sup>314</sup>	良日	忌日	簡數
馬日 (甲種)	乙丑、乙酉、乙巳、乙亥、 己丑、己酉、己亥、己巳、 辛丑、酉、辛巳、辛亥、癸 丑、癸酉、癸巳、庚辰	丙子、丙午、丙寅、丁巳、 丁未、戊寅、戊戌、戊子、 庚寅、辛卯	82 正貳 83 正貳
馬日 (乙種)	甲申、乙丑、亥、己丑、酉、 亥、未、庚辰、申、壬辰、 戊辰、未□□□乘之	甲寅、午，丙辰，丁壬辰丁 巳、未，戊□	68 69
牛日 (甲種)	庚辰、庚申、庚午、辛酉、 壬戌、壬申、壬午、癸酉、 甲辰、甲申、甲寅	己丑、己未、己巳、己卯、 戊寅、戊戌、戊子、己巳。 戊午不可殺牛	84 正貳 85 正貳
牛日 (乙種)	甲午、寅，戊午，庚午、寅， 丙寅，壬寅，丁酉、未。甲 辰，可以出入牛、服之	乙巳，□□□□未，辛丑， 戊辰，壬午	70 71
羊日 (甲種)	乙丑、乙酉、乙巳、己酉、 己丑、己巳、辛酉、辛丑、 辛巳、庚辰、庚寅。春三月 庚辰可以筑(築)羊卷 (圈)，即入之，羊必千(指 數量)	壬戌、癸亥、癸酉	86 正貳 87 正貳
羊日 (乙種)	辛巳、未，庚寅、申、辰， 戊辰，癸未。	甲子、辰，乙亥、酉，丙寅， 丁酉，己巳	72

<sup>314</sup> 此處是針對《睡虎地秦簡日書》甲乙種中的〈六畜良日〉所做的整理，故日名直接使用動物種類命名。

豬日 (甲種)	庚申、庚辰、壬辰、壬申、 甲申、己丑、己酉、己巳	乙亥、乙巳、乙未、丁巳、 丁未	88 正貳
豬日 (乙種)	壬午、□，戊子、寅，己亥， 庚寅、辰、午，辛丑，壬辰， 癸未	壬午，戊午、戌，丁□	73
犬日 (甲種)	癸酉、癸未、甲申、甲辰、 甲午、庚辰、庚午、辛酉、 壬辰、	己丑、己巳、己未、己卯、 乙巳、戊子、戊寅、戊戌。 有妻子，毋以己巳、壬寅殺 犬，有央(殃)	90 正貳 91 正貳
犬日 (乙種)	丁丑，丁未，丙辰，己巳， 己亥	壬戌，癸未，辛己，□□□ □□□□戌，癸未。丁丑， 丁未，丙辰，丙申	74 壹 75 壹
鷄日 (甲種)	甲辰、乙巳、丙午、戊辰、 丙辰、可以出入鷄	辛未、庚寅、辛巳，勿以出 入鷄	92 正貳
鷄日 (乙種)	甲辰，乙巳，丙午，丙辰， 庚辰。	辛巳、卯，庚寅，丁未	76 壹
蠶日 (甲種)	庚午、庚子、甲午、五辰， 可以入。五丑、五酉、庚午， 可以出		94 正貳

就表格可發現不論在甲種或乙種所記載的良日和忌日皆是一樣的。如：「馬日」的良日是乙丑日、己丑日、庚辰日；忌日是丁巳日。「牛日」的良日是庚午日。「羊日」的良日是辛巳日和庚寅日。「雞日」的良日是甲辰日、乙巳日、丙午日、丙辰日，忌日是庚寅日。

另外還發現有自相矛盾之處：「豬日」(甲種)，良日、忌日皆有「壬午日」；「犬日」(乙種)，良日、忌日皆有「丁丑日」、「丁未日」、「丙辰日」。另外「癸未日」在犬日(甲種)是良日，(乙種)則是忌日；「己巳日」則在犬日(甲種)是忌日，(乙種)是良日；「壬午日」在牛日(甲種)是良日，在(乙種)是忌日；戊午日在牛日(甲種)是殺牛的忌日，但在(乙種)卻是牛的良日；「己巳日」在羊日(甲種)是良日，在(乙種)是忌日。出現這種差異，應是手者傳抄的訛誤所致。

畜牧業在秦國政策的極力推動下能蓬勃發展。馬是重要的交通工具及軍事工具；牛是馱物及農業的耕種工具；羊、豬向來是祭祀儀式中重要的祭祀牲品；而犬、雞則是人們驅鬼祛邪的媒介器物。這些動物不僅可食用、具有實用價值，亦



是殷商以降獻祭神的供品。《日書》還針對蠶這個動物，制定了「蠶日」，養蠶是為了吐絲製衣，是布料的重要來源，簡文中沒有記載忌日，卻記錄了買賣的良日，這便和秦代商業活動有關，是屬於經濟的層面。

### (五) 衣的禁忌

凡人皆圓安逸的生活，首要條件是衣食無缺。若能在適合的日子裁衣，就能為自己帶來一世的富貴，這重視裁衣的擇日當然是格外重要的了。相關簡文，列表如下：

#### 1、製衣時日禁忌：

##### (1)【衣】<sup>315</sup>篇（甲種）

	日期	卜語結果	簡數
良日	丁丑、丁巳、丁未、丁亥、 辛未、辛巳、辛丑、乙丑、 乙酉、乙巳、辛巳、癸巳、 辛丑、癸酉、乙丑、巳、酉、 辛、巳、丑、酉、丁巳、丑		113 背   114 背
	丁丑材（裁）衣	媚人（受人寵愛）	
	入十月十日乙酉、十一月丁酉材（裁）衣，	終身衣絲	
	十月丁酉材（裁）衣	不卒歲必衣絲	
	丁酉製衣常（裳）	以西有（又）以東行，以坐而飲酉（酒），矢兵不入於身，身不傷	118 背
	乙丑、巳、酉、辛巳、丑、酉		119 背 
	丁丑材（裁）衣	媚人	120 背
	入七月七日乙酉，十一月乙酉材（裁）衣	終身衣絲	
	十月丁酉材（裁）衣	不卒歲必衣絲	
忌日	癸亥、戊申、己未、壬申、		115 背

<sup>315</sup> 此表格乃由睡虎地秦簡整理小組所編製而成的《睡虎地秦墓竹簡》中頁 224-頁 225 中關於製衣的段落所整理而成。由於在簡文中的編排方式，這應該是屬於兩篇章，但由於內容相同，且所記載的記錄亦多所雷同，所以筆者特置於同一表格。

丁亥、癸丑、寅、申、亥、 戊、巳、癸、甲、己卯、辛 卯、癸卯、丁、戊、己、申		117 背
六月己未，不可以製新衣	必死	
己、戊、壬、癸、丙申、丁 亥	必鼠（予）死者	
癸丑、寅、申、亥，秋丙、 庚、辛材（裁）衣	必入之	
五月六日	不可為複衣	
月不盡五日	不可材（裁）衣	
己、戊、壬、癸、丙申、丁 亥	必鼠（於）死者	119 背   122 背
癸丑、寅、申、亥、秋丙、 庚、辛材（裁）衣	必入之	
五月六月	不可為複衣（短衣）	
月不盡五日	不可材（裁）衣	
丁酉材（裁）衣常（裳）	以西有（又）以東行，以坐 而飲酉（酒），矢兵不入於 身，身不傷	

首先，在上列表格有重簡的簡文，良日的部分，即「丁丑材（裁）衣」以及「十月丁酉材（裁）衣」等簡文。忌日的部分，即「己、戊、壬、癸、丙申、丁亥」、「癸丑、寅、申、亥，秋丙、庚、辛材（裁）衣」、「五月六日」以及「月不盡五日」等簡文。在列舉的良日中，多次出現丁丑日、丁酉日、乙酉日，可見這三個日對於是相當重要的裁衣日，因為在人際關係上會受人寵愛，同時也能終身衣絲。絲是高級的布料，能穿上用絲做的衣裳即能代表富貴，有好的家庭背景。另外，在丁酉日這一天裁衣有些步驟要施行：要注意先西後東的方向，之後再坐而飲酒，這似乎是在施展巫術般，給予自己超能力就能達到「矢兵不入身而身不傷」的結果。

在忌日中，丁亥日、癸丑日、寅日、申日、戊日出現最多次，所以在裁衣時，這幾個日子一定要避開。

## (2)【製】篇（乙種）

良日	忌日	卜語結果	簡數
凡五丑		利以製（制）衣	129

	丁丑在亢，製 (制)衣常 (裳)，丁巳衣之	必敝，不可以製☐	
--	-----------------------------	----------	--

衣著的狀況和家庭背景有密切的關係，誠如在甲種〈衣〉篇中，丁丑日是裁衣的良日，但在上列表格中卻發現在亢宿的丁丑日製好衣服，卻在丁巳日穿上，則衣服會破爛，會使家道中落，所以萬不可在這一天製衣。

## (六) 住的禁忌

《睡虎地秦簡日書》對於房屋建造、土木工程皆有時間規定。在〈稷辰〉篇中有「敦日、陰日，利於穿井、蓋屋、居室」、「秀日，不可復(覆)室、蓋屋」的規定。同時也發現到在《睡虎地秦簡日書》中動土興功、建造房子的凶日過多，尤其是五月、六月、十一月、十二月，一整年就有四個月是全部不能使用，所以可利用良日實在不多。可見當時關於住的方面的禁忌之重。

### 1、動土時日禁忌

#### ①【土忌】篇一(甲種)

日名	日期	卜語結果	簡數	
良日	癸巳、乙巳、甲戌	凡有土事必果	129背	
忌日	戊、己、癸酉、癸未、庚申、丁未	凡有土事弗果	130背	
	正月寅、二月巳、三月未、四月亥、五月卯、六月午、七月酉、八月子、九月辰、十月未、十一月戌、十二月丑	當其地不可起土攻(功)	131背	
土神 (地神之日)	正月亥、二月酉、三月未、四月寅、五月子、六月戌、七月巳、八月卯、九月丑、十月申、十一月午、十二月辰	毋以土攻(功)，凶	132背   133背	
地衝	春三月	戊辰、己巳	不可為土攻(功)	134背   135背
	夏三月	戊申、己未		
	秋三月	戊戌、己亥		
	冬三月	戊寅、己丑		
牝	春	乙亥	百事不吉，以起土攻(功)，有女喪	136背
	秋	辛亥		

	冬	癸亥		
地杓	正月申、四月寅、六月巳、十月亥		神以毀宮，毋以土攻（功），凶	138 背

②【土忌】篇二（甲種）

忌日		卜語結果	簡數
正月壬、二月癸、三月甲、四月乙、五月戌、六月己、七月丙、八月丁、九月戌、十月庚、十一月辛、十二月乙		不可為土攻（功）	104 正壹
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		毋可有為	105 正壹
		築室，壞	
		封（樹）木，死	
春三月	寅	不可興土攻（功），必死	106 正壹
夏	巳		
秋三月	申		
冬三月	亥		
五月、六月		不可興土攻（功）	
十一月、十二月		不可興土攻（功），必或死	
	申	不可興土攻（功）	

③【除室】篇（乙種）

日期	宜	忌	卜語結果	簡數
甲子、乙丑	家（嫁）女、取（娶）婦、寇〈冠〉帶	築興土攻（功）	命曰毋（無）後	125

在上列的三個表格中，就能見到良日和忌日不成比例的狀況。要顧忌的狀況太多，所以能施工動土的日子真的不多，且看卜辭的部分，大多是「不可為土攻」，若是硬要施工，就容易造成絕後或有人傷亡的局面。

在〈土忌〉篇二的第一組日子為土地神出視巡察的日子。由於神為大，地位崇高、不可侵犯，所以不可在神出巡視察的動土，這代表對神不敬，易犯禁，要特別小心謹慎。

## 2、方位禁忌

### ①【啻（帝）】篇（甲種）

日期	帝為室之日	毋起室向	四廢日	卜語結果	簡數
春三月	申	東鄉（嚮）室	庚辛	以此起 室，不 凶，必有 死者	140 背
夏三月	寅	南鄉（嚮）室	壬癸		141 背
秋三月	巳	西鄉（嚮）室	甲乙		
冬三月	辰	北鄉（嚮）室	丙丁		

在「啻（帝）篇」最後有兩條簡文是這麼寫著：

凡為室日，不可以築室。築大內，大人死。築右邳，長子婦死。築左邳，中子婦死。築外垣，孫子死。築北垣，牛羊死。【-〇〇正壹】……四廢日，不可以為室，覆屋【-〇-正壹】<sup>316</sup>。

這一段簡文正好解釋了上列的表格。凡上帝修造房屋的日子以及四廢日，人民都不能修繕房屋。即使是國君後宮或是貴族高官的後室亦不可為。一旦違反此一準則，就將有人會犧牲生命。同時會隨著修築的地位不同，死者的身份地位也有相異。原則上修築的屋室愈重要，死者的身份就愈重要。同時隨著時序的移轉，不可修室的方向則呈順時鐘。同時在四廢日中，可見人與六畜和貨物同禁共忌，這是《睡虎地秦簡·日書》中相當特殊的特點。

「啻（帝）」篇主要在講因為上帝的蠻橫暴虐，濫施淫威。所以規勸人民千萬不可在上帝會施暴的日子裏去修建屋室。若是要修建不同朝向的家門，就必須在規定的不同的月份去做，因時制宜才不會惹怒上帝，遭到懲罰。

### ②【作事】（甲種）

月份	二月	三月	八月	九月	簡數
方位	西方	南方	東方	北方	110 正壹

本篇主要論述適合興土木的月份和方位。所以篇名「作事」並非指一般的事件，而是指大興土木工程之事。但簡文中僅有四個月份，其中有先前提及的五月、六月、十一月、十二月是不能動工的，所以未列。但未見正月、四月、七月、十

<sup>316</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2002年），頁195。

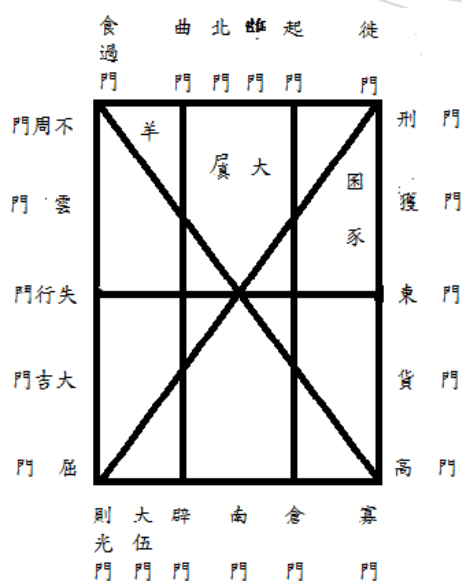
月的情形，或許這意謂著在這四個月份動土並沒有方位的問題。而動工的方向則是依月份逆時針的方向進行。

③【毀棄】篇（甲種）

月份／日名	方位	卜語結果	簡數
援夕、刑尸（刑夷） （秦曆：十二、一月）	南	作事，皆吉	112 正壹
紡、夏夕（尸、夷）、八 （秦曆：三、二、五月）	西		
九、十、爨 （秦曆：六、七、八月）	北		
虜（獻）馬、中夕 （秦曆：八、九、十一月）	東		
正、五、九月	丑	勿以作事	113 正壹
二、六、十月	戌		
三、七、十一月	未		
四、八、十二月	辰		

本篇乃以楚曆計月份的簡文，今特將秦曆置於楚曆下方，以供對照。而一一三正壹的簡文部分，則回復以秦曆計月。原則上〈毀棄〉篇是針對舊屋拆除工作的宜忌說明：它規定了和月份、日子相對應的吉利方位，秦人相信只要在這些良日下拆除舊屋，就能祈願拆除工程一切順利。至於不能動工的忌日，則應按兵不動。

④【直（置）室門】篇（甲種）



門名	方向	吉凶	卜語結果	簡數
寡門	南	吉	興，興毋（無）定處，凶	114 正貳
倉門	南	吉	富，水井居西南，困居北鄉（嚮）瘡，瘡毋絕縣（懸）肉	115 正貳
南門	南	吉	將軍門，賤人弗敢居	116 正貳
辟門	南	吉	成之（門成）即之蓋（加蓋），廿歲必富，大吉，廿歲更	117 正貳
大伍門	南	吉	命曰吉恙（祥）門，十二歲更	118 正貳
則光門	南	吉	其主昌，柁衣常（裳），十六歲弗更，乃狂	119 正貳
屈門	西	互有吉凶	其主昌富，女子為巫，四歲更 <sup>317</sup>	120 正貳
失行門	西	凶	大凶	121 正貳
雲門	西	吉	其主必富於三滌（世），八歲更，利毋（無）爵者	122 正貳
不周門	西	吉	其主富，八歲更	123 正貳
食過門	北	凶	大凶，五歲弗更，其主瘠	124 正貳
曲門	北	互有吉凶	前富後貧，五歲更，凶	125 正貳
北門	北	吉	利為邦門，賤人弗敢居	126 正貳
顛門	北	吉	成之，三歲中日入一布；三歲中弗更，日出一布	114 正參
起門	北	吉	八歲昌，十六歲弗更，乃去	115 正參
徙門	北	凶	數富數虛，必并人家。五歲更	116 正參
刑門	東	吉	其主必富，十二歲更，弗而耐（剃鬚鬚）乃刑	117 正參
獲門	東	吉	其主必富，八歲更，左井右困，困北鄉（嚮）瘡	118 正參
東門	東	吉	是胃（謂）邦君門，賤人弗敢居，居之凶	119 正參
貨門	東	吉	所利賈市，入貨吉，十一歲更	120 正參
高門	東	吉	宜豕，五歲弗更，其主且為巫	121 正參
大吉門	東	互有吉凶	宜錢金而入易虛，其主為巫，十二歲更	122 正參 123 正參

此篇圖文要互相搭配，如此才能詳細解釋在各個位置上所建置之門的方向，這方向有著吉凶優劣的象徵意涵。這種說法，猶如現今的風水說，門的開口方向

<sup>317</sup> 西向的屈門，於簡文中先提之「主昌富」是好的，但後又由於「女子為巫」，所以不可一概以吉論之，為此判定為「互有吉凶」。

會深深的影響這一戶人家未來的發展。從表格來看，以南向的門是最好的，六個門全是吉門，這個思維深深影響後世的建築思維，直至現在，民眾們仍認為座北朝南的居室是最能帶來好運。其次是東向五個門和西向的門，西向門僅「失行門」是大凶，其餘五門皆好。最不吉利的是北向的六個門，這六個門除了「食過門」和「徙門」之外，其它的門都會在一定的時間過後有不好的事降臨。其實上列各門，有很多都是起初很好，但過了主好運的時間之後就要改建，快則三年，慢則二十年就一定要拆除改建，否則運勢就會由好轉劣，這是要特別注意之處。

在簡文中，多處看到「女子為巫」、「主為巫」的狀況，尤以東向門出現次數最多。這或許暗示著，門所開的方向也會影響著屋內主人的職業，在東向門和北向門還可見到商業活動的進行。

### ③【夢】篇（甲種）

工程	方位	吉凶	卜語結果	簡數
為池	西南	吉	富	14 背參
	正北	凶	不利其母	15 背參
水瀆 (竇) (水溝)	西出	凶	貧，有女子言（關於女子的閒話）	16 背參
	北出	凶	毋（無）臧（藏）貨	17 背參
	南出	吉	利家	18 背參
園	宇西南	吉	貴吉	19 背參
	宇正北	吉	富	20 背參
	宇正東	凶	敗	21 背參
	宇東南	互有吉凶	有寵，不終世（世）	22 背參
	宇西北	吉	宜子與（興）	23 背參
囷	宇西北 <sub>西</sub> （角落）	凶	不利	14 背肆
	宇東南 <sub>西</sub>	凶	不盈，不利室	15 背肆
	宇西南 <sub>西</sub>	吉		16 背肆
	宇東北 <sub>西</sub>	吉		17 背肆
井	當戶牖間	吉	富	18 背肆
	居西南 <sub>西</sub>	凶	其君不瘳必窮	19 背肆
	居西北 <sub>西</sub>	凶	必絕後	20 背肆
廡	東方，鄉（嚮）井	漸吉	日出炙其鞵（鞵）（水井井欄），	21 背肆
			其後必肉食（為官）	22 背肆



娶婦為 小內	居西南	凶	婦不媚(寵愛)於君	14 背伍
	居西北	凶	毋(無)子	15 背伍
	居東北	吉		16 背伍
	居正東	吉		17 背伍
	居南	凶	不畜(不見容於夫家),當(待) 祠室	18 背伍
	依道	凶	不宜子	19 背伍
園 (附帶 豬圈的 廁所)	居西北區	凶	利豬,不利人	20 背伍
	居正北	吉		21 背伍
	居東北	凶	妻善病	22 背伍
	居南	凶	宜犬,多惡言	23 背伍
屏 (廁所)	居宇後	吉		14 背陸
	居宇前	凶	不吉	15 背陸
門	當宇隋 (南北向)	吉		16 背陸
	出衡(橫木)	凶	不吉	17 背陸
	小宮大門	凶	貧	18 背陸
	大宮小門	凶	女子喜宮斷(鬪)(私下鬥爭)	19 背陸

此表格可謂是相宅術，將一家宅中的各方風水皆清楚描述。綜觀卜辭所言，多以家道貧富為主，可見一個家的榮衰仍是眾人最關注的議題。簡文中相當重視子嗣的問題，多次出現「宜子興」、「絕後」、「母子」、「不宜子」等卜辭，對於重視傳宗接代的古人而言，這不宜子的方位鐵定是要避開的。再者，古人納室大多仍是以繁衍子息為目的，為免門庭衰落凋零，門向則不可不慎。

### 3、築室禁忌：

#### (1)【室忌】(甲種)

月份	日期	忌	卜語結果	簡數
春三月	庚辛	築室	以之,大主(一家之主) 死;不死,瘠,弗居	102 正壹
夏三月	壬癸			
秋三月	甲乙			
冬三月	丙丁			
凡八月五日 月不盡五日		築居	不居	103 正壹
		為羊牢馬廄	弗居	
		用垣宇(有圍牆的 住宅)	閉貨貝(斷貨物和金錢 的來源)	

凡八月七日 春戌、夏丑、秋辰、冬 未	壤垣	起之，必有死者	107 正壹
正月丁庚癸 三月四月丙己壬 五月六月乙戊辛 七月八月甲丁庚 九月十月癸己丙 十一月十二月戊辛甲	垣	必死	108 正壹
正月乙、二月癸 三月戌、四月甲 五月壬、六月己 七月丙、八月丁 九月戊、十月庚 十一月辛、十二月己	垣	必死	109 正壹

(2)【土忌】篇（甲種）

日名	日期	卜語結果	簡數
召（招） 留（搖）	正月乙卯、四月丙午、七月辛酉、 十月壬子	不可垣，凶	137 背
合日	四月丙午	不可垣，凶	139 背
地杓	月中旬	毋起北南陳垣及贈（增） 之，大凶	138 背 139 背
發蟄	冬三月之日	勿以築室及波（破）地	142 背

(3)【室忌】篇（乙種）

月份	日期	忌	卜語結果	簡數
春三月	庚辛	築室	大主死、瘡（癰），弗 居	110
夏三月	壬癸			
秋三月	甲乙			
冬三月	丙丁			

(4)【婚嫁】<sup>318</sup>篇（甲種）

日名	月份	日期	忌	卜語結果	簡數
----	----	----	---	------	----

<sup>318</sup> 此篇歸於〈入官良日〉後的簡文，內容主要是在講婚嫁的事宜，故特命名為〈婚嫁〉篇。

大敗日	春三月	庚辛	蓋屋	燔	1 背
	夏三月	壬癸			
	秋三月	甲乙			
	冬三月	丙丁			

(5)【蓋屋】篇（乙種）

月份	日期	忌	卜語結果	簡數
春三月	庚辛	作事、復（覆）內、 祭（懸）屋	以此日懸屋，屋以此日 為蓋屋，屋不壞折，主 人必大傷	111
夏三月	壬癸			112
季秋三月	甲乙			
季冬三月	丙丁			

在上列的五種表格中，出現了一組叫「大敗日」的日子，計有春三月庚辛日、夏三月壬癸日、秋三月甲乙日、冬三月丙丁日。這四日可謂是築室的大忌，萬不可在這四個敗日中大動土木、築垣造室，因為所造成的結果不是「大主死」就是「瘡」、「燔」、「主人大傷」，所以要避開。

(6)【門】篇（甲種）

日名／星名	日子	忌	卜語結果	簡數
四敷	入月七日、冬未、 春戌、夏丑、秋辰	初穿門、為戶 牖、伐木、壞垣、 起垣、徹屋及殺	大凶；利為嗇夫	143 背
	丁亥	為戶		144 背
天李（理）	正、二、五、 九月	子	入室必威（滅）， 入官必有罪	145 背 146 背
	三、七、十 一月	午		
	四、八月	酉		
	六、十月	卯		
	十二月	辰		
	正月	垣	神以治室	148 背

(7)【反枳】篇（甲種）

日名	宜	忌	簡數
----	---	---	----

墨（晦）	壞垣、徹屋	出寄者，毋歌	155 背
朔	入室，毋哭		
望	為困倉		

(8)【蓋忌】篇（乙種）

日名	宜	忌	卜辭	簡數
五酉、甲辰、丙寅		蓋	必有火起，若或死焉	113
申、酉	垣墻			114

(9)【夢】篇（乙種）

工程	良日	忌日	卜語結果	簡數
圉廁		己丑	長死之	188 貳
		癸丑	少者死之	
	戊寅、戊辰、戊戌、戊申			189 貳
屏圉	癸		必富	190 貳
為屋		辰		191 貳

上列四個表格亦是不宜動土築室的祭忌日子，其中在甲種〈門〉篇「天李日」中，因神以日治室，所以不可起垣。這仍由於神的地位崇高，不可與其有衝突，所以要避開之。其餘的工程只要順著擇日的規則，則能平安度過。

4、拆屋禁忌：

(1)【毀棄】（甲種）

月份	方位	卜語結果	簡數
八、九、十 （秦曆：五、六、七月）	南	毀棄，皆吉	111 正壹
釁、虜（獻）馬、中夕（秦曆：八、九、四月）	西		
屈夕、援夕、刑尸 （秦曆：十一、十二、一月）	北		
夏尸（夏夷）、紡 （秦曆：二、三月）	東		

隨著時間月份的流轉，拆除舊屋的方位也以順時針的方向進行著，且若能謹

遵月份和方位的搭配，就能使所有的拆除工程順利完成。

(2)【土忌】篇（甲種）

日名	日期	卜辭結果	簡數
地杓	四月酉	以壞垣，凶	139 背
	八月十七	以毀垣，其家日滅	

(3)【夢】篇（乙種）

工程	忌日	卜語結果	簡數
毀垣	八月旬七日	其室日滅	195 貳
	八月旬八日	皆大凶，有毀	196 貳

(4)【五祀日】篇（乙種）

工程	卯日	午日	子日	酉日	卜辭結果	簡數
壞垣	房宿	七星宿	虛宿	卯（昴）宿	凶	41 貳

上列三個表格皆是提及在施行壞垣工程的時候所要注意的宜忌。在每月的七日、八日、十七日及四月酉日，還有房宿、七星宿、虛宿、卯宿所行走到的卯日、午日、子日、酉日等日子中，則不可實施壞垣的動作。否則不是家道中落，就是有重大壞事發生，要小心注意。

5、住宅（方位）與主人的關係：【夢】篇（甲種）

宅位	吉凶	卜辭結果	簡數
宇最邦之高	互有吉凶	貴貧	15 背壹
宇最邦之低	互有吉凶	富而瘠	16 背壹
宇四旁高，中央下	吉	富	17 背壹
宇四旁下，中央高	凶	貧	18 背壹
宇北方高，南方下	凶	毋（無）寵	19 背壹
宇南方高，北方下	吉	利賈市	20 背壹
宇東方高，四方下	凶	女子為正（作主）	21 背壹
宇有要（腰）	凶	不窮必刑	22 背壹
宇中有谷	凶	不吉	23 背壹
宇右長左短	吉		14 背貳
宇左長	凶	女子為正（作主）	15 背貳
宇多於西南之西	吉	富	16 背貳
宇多於西北之北	凶	絕後	17 背貳

宇多於東北之北	吉	安	18 背貳
宇多於東北	凶	出逐	19 背貳
宇多於東南	互有吉凶	富，女子為正	20 背貳
道周環宇	凶	不吉	21 背貳
祠木臨宇	凶	不吉	22 背貳
垣東方高西方之垣	凶	君子不得志	23 背貳
入里門之右	凶	不吉	20 背陸

此表格是針對家中地勢和格居做說明，大致上房子居於高地，或是座北朝南，或是右邊較長，都是吉利的。但整體而言偏凶的方位還是居多，因而會影響家運的家室地理位置，在建造之時就要特別的謹慎選擇。這樣的風水說法，對後世的影響甚鉅。另外有幾則卜語是站在女子的立場而書寫，如「毋寵」、「女子為正」等。前者是指女子失寵、失權；而後者則是指由女人當家掌大權，這顯示出女人在當時的地位並不卑微。

## 6、打掃禁忌

### 【除室】篇（乙種）

良日	卜語結果	簡數
庚申、丁酉、辛卯	百虫弗居	115 <sup>319</sup>

有些蟲會在固定的時節出現在道路旁或家屋裏，因而注意居室環境整潔是件重要的事。只是秦人還會再特定的時間做徹底清潔掃除工作，致使「百虫弗居」，即能達到清潔的目的。

## 7、家具禁忌

篇名	時忌	家具	卜語結果	簡數
直（置）門 （甲種）	戌	床	不可以為床，必以燂（殫）（陳放） 死人	125 正參
	庚辰 壬辰 癸未		不可燔糞（廢棄的家具） <sup>320</sup>	126 正參

家具亦是家中重要的物品，要處理的時候也是要擇日。床是活人每天安寢之

<sup>319</sup> 115 簡和 116 簡為重簡，今只列舉 115 簡說明。

<sup>320</sup> 糞，《說文》：「棄除也。」所棄何物簡文中並未言明，但由於這段簡文是置於〈直（置）門〉篇中，所謂皆是家中之事，故大膽假設為家中不要的物品。

處，但也是死人所暫臥之地方。因此床的禁忌自古以來就較其它家具為多。因此搭床要擇日，安床也要擇日，即可見其重要性。

### (七) 行的禁忌

《日書》中有關行，即有關交通活動的簡文數量頗多，乃因戰國的社會動蕩不安，軍事和政治活動頻仍，並有嚴苛的稅收，於是造成人口大量遷移流動。尤其是成年男子視出行為畏途，因深怕一旦離家就終生無法返家，沒有辦法回到熟悉的地方落地生根是人最恐慌的事。所以關於「出行」和「行歸」的禁忌就應運而生，同時造成秦代的交通蓬勃發展。吳小強說：「據王子今統計，《日書》內容直接與『行』有關的簡占全書簡數的 35% 以上。……這說明『行』是戰國時代極為重要的日常生活內容。」<sup>321</sup>今特將《睡虎地秦簡日書》中關於「行」的部分，列表說明如下：

#### 1、時日禁忌總論

##### (1)【除】篇(甲種)【2 正貳~13 正貳】

良日	交日、害日、達日、【外】陽日、央光日、秀日
忌日	外害日、外陰日

##### 【首】篇(乙種)

日名	宜忌	卜語結果	簡數
平達	吉	利以入邦	19 壹
成外陽	吉	利之四旁(方)野外	20 壹
空外遭	忌	不可以行，之四鄰，必見兵	21 壹
𡗗外陰	忌	生子年不可遠行，遠行不返(返)	22 壹
復秀	吉	利以乘車	25 壹

##### 【除】篇(乙種)

日名	宜忌	卜語結果	簡數
建	吉	利乘車	38 壹
吉、實	吉	無不可有為也	40 壹
敷	吉	可以駕駒☐	42 壹
衝	吉	可以入城及行	43 壹

<sup>321</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》(長沙：岳麓書社，2000年)，頁99-100。

(2)【秦除】篇（甲種）【14 正貳～25 正貳】

良日	建日
忌日	擊（執）日、破（破）日

【秦】篇（甲種）

日名	宜忌	卜語結果	簡數
危陽	忌	不成其行	56

(3)【稷辰】篇（甲種）【32 正～46 正】

良日	秀日、正陽日、敷日、轄日
忌日	結日

在上列的表格中，最適宜出行的日子有達日、陽日、秀日、敷日、建日；而最不適宜出行的日子則是外害日和外陰日。且這其中還包括提及征戰的日子，但有一個日子最為特別，即「肆外陰日」，在這一年若有生子則不可以遠行，否則就再也無法返家。

(4)【婚嫁】篇（甲種）

日名	月份	日期	卜語結果	簡數
大敗日	春三月	庚辛	行，傳（因疲累而不能行）	1 背
	夏三月	壬癸		
	秋三月	甲乙		
	冬三月	丙丁		

大敗日在論及住的篇章處已提過，在這一天亦不適合出行，會因為過於疲累而無法順利成行。

(4)【星】篇（甲種）【68 正壹～95 正壹】

良	角、亢、抵（氐）、牽牛、奎、婁、參、輿鬼、張、翼、【軫】
忌	心、尾、箕、虛、危、東辟（壁）、此（觜）鶩、東井、七星

在〈星〉篇中，適合出行的星宿有十一個，應規避出行的星宿有九個，就比例上而言，實不會相差太多。

(5)【盜者】篇（甲種）

日期	月分	卜語結果	簡數
----	----	------	----



乙丑	正月、四月、七月、十月	以行，從遠行歸，是謂出亡歸死之日也（出行失蹤，返家即亡）	109 背
丙寅	二月、五月、八月、十一月		110 背
甲子	三月、六月、九月、十二月		
巳		翼也。其後必有別，不皆(偕)居，咎在惡室	88 背壹

出行有擇日的禁忌，返家也有擇日的禁忌。此類的禁忌在戰國秦漢時期相當的盛行。因而在〈盜者〉篇中則同時提到了出行和返家的擇日概念。一月一日輪流設置，一年十二個月則分為四大組，這類的日子是容易規避的。

最後一個巳日，即是翼日，在此日過後，必定與親人分別，不再一起同住，這災殃禍起是供孝子居住的白色房子。這是一個與家人分離的特別簡文，和家人分開竟是因為一間房子，若真有一事，那間惡室就該將其拆毀才是。

另外關於出行的禁忌尚有禹之離日（見〈艮山〉篇【47 正叁~53 正叁】，當日嚴禁交通行為、不可出門遠行，因為一旦離了家門，就再也無法返回。

2、 出行方位的吉凶：出行方位一向也是出行者的禁忌之一，因為有些日子所搭配的一些方位，是不適宜踏上旅程的，一旦離家了或許會遭凶限，或許有惡運，或許就再也無法返鄉，因此每個出行者對於方位問題，皆相當重視。特列表如下：

(1)【到室】篇（甲種）

方位 日期	東	西	南	北	簡數
子			日中得	旦吉	136 正壹
丑	必得			旦吉	137 正壹
寅	凶	得		毋行	138 正壹
卯	見疾不死，吉	得	吉	凶	139 正壹
辰	凶，毋行	凶，毋行	得	吉	136 正貳
巳	見疾死	得	吉	凶	137 正貳
午	得	不反（返）	凶	吉	138 正貳
未	吉	凶	毋行	得	139 正貳
申		吉	吉	凶	136 正叁
酉	凶	吉	吉		137 正叁
戌	吉（東南）	吉	凶		138 正叁
亥	毋行				139 正叁

(2)【行忌】篇(乙種):

方位	忌出發日	簡數
西	巳	142
北	戌寅	
南	辰、申	

上列兩個表格皆是以出行者出發日的出發方位來判定吉凶。十二地支有各自搭配的出行方位，有吉有凶，有會使人有所獲得，也有使人生病而面臨死亡關頭。因此〈到室〉篇可供出行者出發日子的參考。另外〈行忌〉篇也記載了不適合出發的方位和日子的對應關係。

3、出行的宜忌

篇名	良日	忌日	原因／行為	卜語結果	簡數
行 (甲種)		正月上旬午	赤帝(帝) 恒以開臨下 民而降其英 (殃)	不可具為百 事，皆毋(無) 所利。節(即) 有也，其央 (殃)不出歲 中，小大必 至。有為而禺 (遇)雨，命 曰央(殃)蚤 (早)至，不 出三月，必有 死亡之志至	127 正
		二月上旬亥			128 正
		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			
寄人室 (乙種)		正月上旬午	【凡且有】 大行遠行	凡是日，赤帝 (帝)恒以開 臨下民而降央 (殃)，不可具 為百事，皆無 所利。	132
		二月上旬亥			
		三月上旬申			134
		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			
		十二月上旬丑			

到室 (甲種)		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		不吉	134 正
到室 (甲種)	戊己丙丁 庚辛		旦行	二喜	135 正
	甲乙壬癸 丙丁		中行	五喜	
	庚辛戊己 壬癸		舖時行	七喜	
	壬癸庚辛 甲乙		夕行	九喜	
		四月甲召 (陷),五月乙 召,七月丙召, 八月丁召,九 月己召,十月 庚召,十一月 辛召,十二月 己召,正月壬 召,二月癸召, 三月戊召,六 月戊召	不可以行	百事凶	136 正肆   137 正捌
盜者 (甲種)		丁卯、六壬	不可以船行		97 背貳 98 背貳
		六庚	不可以行		99 背貳
		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	在室不可以 行	大凶	107 背 108 背

		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			
衣 (甲種)		戌、亥	長行，勿以戌亥入室		127 背
		丁卯、六壬、六庚	不可以船行		128 背
行日 (乙種)	庚☐		節(即)急行	以此行吉	138 139
行者 (乙種)		壬戌、癸亥	以出	凶	140
入官 (乙種)		甲寅	久宦者，毋以甲寅到室		141
見人 (乙種)	丑		西先行	北吉、南得	159
	寅		西先行	南得	159
	辰		先行	南得	163
	午		東先行	北得，西聞言，南凶	169

在上列表格中可見甲種的〈行〉篇和乙種的〈寄入室〉篇所記錄的忌日簡文內容是相同的。在卜辭上也者提到了赤帝出巡一事。當赤帝出巡時，有一些事諸如：大行、遠行、飲食、歌樂、聚集畜生、夫妻同衣等行為皆要避開，才不會因觸犯權威的赤帝而招來禍殃。故簡文中亦有交代：「凡是有為也，必先計月中間日，句(苟)毋(無)直赤帝(帝)臨日，它日雖【一三九正】有不吉之名，毋(無)所大害。【一三〇正】<sup>322</sup>」大致上只要計算過時間之後，很多事即能順利進行。

再者，在甲種的〈盜者〉篇和〈衣〉篇皆見到不可以船行的忌日是「丁卯日」和「六壬日」。「六庚日」是不可以行的日子。

還有，即使已出行後仍有些許禁忌要遵守，表格如下：

篇名	吉	忌	簡數
行	直述(術)吉，從道右吉	出其門，毋(無)敢顧(顧)，	130 正

<sup>322</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》(北京：文物出版社，2002年)，頁200。

(甲種)		毋止。少(小)顧(顧)是胃(謂)少(小)楮,吝;大顧(顧)是胃(謂)大楮,兇(凶)	
行忌 (乙種)		行龍戌、巳(忌戌、巳日趕路)	142

出門之後，行走的方向也有宜忌，並切忌不要頻頻回頭張望，否則小小回頭看會招致小凶招受恥辱；大動作回頭看則會招致大凶，易有凶限。只要遵守此準則，一路上即可平安順遂。

#### 4、歸行，自外返家日期的禁忌。見〈歸行〉篇(甲種)：

##### (1) 歲忌：一年的禁忌

時間	忌日	方位	卜語結果	簡數
春三月	己丑	東	百中大凶，二百里外必死	131 正
夏三月	戊辰	南		
秋三月	己未	西		
冬三月	戊戌	北		

(2)「四門日」忌：共有四門，此為星宿之門。凡是「四門」的日子，就是行神巡察的日子，在這些日子以及所搭配的方向行歸是不吉利的。

門	忌日	方位	卜語結果	簡數
日	辛壬	東南	行之數也，以行不吉	132 正
日	癸甲	西南		
星	乙丙	西北		
辰	丁庚	東北		

(3) 日忌：這是要忌行、歸的日子，若沒有注意結果不是死亡就是失蹤，千萬要小心。

篇名	吉日	忌日	行為	卜語結果	簡數
行 (甲種)		正月七日，八二月四日，三月廿一日，四月八日，五月十九日，六月廿	歸	死	133 正

		四，七月九日，八月九日，九月廿七日，十月十日，十一月廿日，十二月卅日	行	亡	
到室 (甲種)	乙酉		歸	三喜	134 正
盜者 (甲種)		庚午	久行者		95 背貳
		戌亥	入		96 背貳
		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	在行不可以歸		107 背 108 背
衣 (甲種)		庚午	久行，毋以入室		127 背
行者 (乙種)		壬戌、癸亥	遠行者毋以到室	凶	140
入官 (乙種)		甲寅	內宦者毋以到室		141
見人 (乙種)		子	以入	見疾	158
		丑		得	159
		寅		吉	161
		卯		必有大亡	163
		辰		吉	165
		巳		吉	168
		午		吉	189
		未		吉	171
		申		吉	173
		酉		有□ <sup>323</sup>	175

<sup>323</sup> 目前尚無學者對此處簡文的脫漏有重要發現及解讀。

		戌		蘭(吝) (恥辱)	177
		亥		小亡	179

在上列的表格中可見，甲種的〈行〉篇和〈盜者〉篇中所列舉出來的忌日僅有一日不同，前者是入二月四日，後者是二月十四日，這或許是傳抄的失誤所致。這個表格將各種行歸的狀況，計有：出行、歸、久行、入、久行，毋以入室、遠行者毋以到室、內宦毋以到室、以入等行為所會面臨到的吉凶結果，做了詳細的歸納整理。

## (八) 家庭禁忌

### 1、娶妻

#### (1) 娶妻時日禁忌

##### ①【除】篇(甲種)【2正貳~13正貳】

良日	陽日、陰日
忌日	般日

##### ②【秦除】篇(甲種)【14正貳~25正貳】

良日	平日、收日
忌日	被(破)日

##### ③【取妻】篇(甲種)【155正】

良日	戊申、牽牛 <sup>324</sup>
忌日	丁巳、癸丑、辛酉、辛亥、乙酉、春之未戌、秋丑辰、冬戌亥。丁丑、己丑

##### ④【作女子】篇(甲種)【155正】

良日	
忌日	毋以戌亥家(嫁)子、取(娶)婦，是謂相(孀)

<sup>324</sup> 牽牛日僅能娶織女，若不成，則丈夫會三棄妻子。

⑤【門】篇（甲種【147背】）

忌日	原因
壬申會癸酉	天以壞高山

在娶妻的這個部分，忌日比良日要多得多，因此一年中適合嫁娶的日子並不多。因為一個賢妻對一個家的發展有著決定性的影響力，且夫妻關係融洽也有助於家道的發展，所以擇吉日娶妻就格外重要了。

(2) 出嫁方位的禁忌

在簡文〈家（嫁）子〉篇中，將一年分成四組，每組三個月，每一組還設了不同的方位，女子出嫁因時間、方向的不同，會產生不同的婚姻結果。如下：

月份	盡 <sup>325</sup>	夬麗 <sup>326</sup>	執辱	郟逐 <sup>327</sup>	續光 <sup>328</sup>	吉富	反鄉 <sup>329</sup>	斲 (鬪)	簡數
正月 五月 九月	正東	東南	西南	正西	西北	正北	東北		197
二月 六月 十月	正南	正西	西北	正北	北	正東	東南	西南	198
三月 七月 十一月	正西	正北	東北	正東	東南	正南	西南	北	199
四月 八月 十二月	正北	正東	南	東北 <sup>330</sup>	正南	正西	西北		200
宜忌	良	忌	忌	忌	良	良	忌	忌	

<sup>325</sup> 盡，白頭諧老。

<sup>326</sup> 夬麗，分離。

<sup>327</sup> 郟逐，因而怨隙而被驅逐。

<sup>328</sup> 續光，和睦而受寵愛。

<sup>329</sup> 據睡虎地秦墓竹簡整理小組的研究指出，「東北下當脫反鄉二字」見《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2002年），頁249。

<sup>330</sup> 本簡此處為脫落，但據睡虎地秦墓竹簡整理小組的研究指出，應是「東北」。



## (3) 婚嫁禁忌：【婚嫁】篇（甲種）

行為	日期		吉凶	卜語結果	簡數
娶妻	春三月	庚辛	凶	此大敗日，取（娶）妻不終	1 背
	夏三月	壬癸			
	秋三月	甲乙			
	冬三月	丙丁			
	癸丑、戊午、己未		凶	禹以取（娶）椽山之女日也，不棄，必以子死	2 背壹
	戊申、己酉		凶	牽牛以取（娶）織女而不果，不出三歲，棄若亡	3 背壹
	壬辰、癸巳		凶	囊（盜取）婦以出，夫先死，不出二歲	4 背壹
	庚辰、辛巳		凶	敝毛（頭髮稀疏）之士以取（娶）妻，不死，棄	5 背壹
娶妻	冬三月	奎	吉	夫愛妻	6 背壹
出女		婁		妻愛夫	
娶妻	壬申、癸酉		凶	天以震高山，以取（娶）妻，不居，不吉	7 背壹
娶妻 嫁子	甲子午、庚辰、丁巳		凶		8 背壹
娶妻	甲寅之旬		凶	不可取（娶）妻、毋（無）子。雖有，毋（無）男	9 背壹
分離日	戌興（與）亥		凶	不可取（娶）妻。取（娶）妻，不終，死（婦）若棄（夫）	10 背
牡日	子、寅、卯、巳、酉、戌		吉	娶妻，吉	11 背
牡月 <sup>331</sup>	十二、正、七、八月		吉	取（娶）妻	12 背
出女	直參		凶	室必盡	2 背壹
	直營室		凶	父母必從居	2 背貳
	直牽女、須女		凶	父母有咎	4 背貳
娶妻	中春軫、角、中夏參、東井、中秋奎、東辟（璧），中冬竹（箕）、斗		凶	棄	5 背貳
出女	參、翼、軫、丁巳		凶	皆棄之	6 背貳

<sup>331</sup> 尚有「牝月」，所指為三、四、九、十月。但簡文中並未交代牝月中宜忌的事項。

娶妻 嫁女	己丑、酉、巳	凶		7 背貳
娶妻	月生五日、九日、 十二日、十四日、 十五日	凶	月生五日曰杵，九日曰舉，十二日曰見莫取、十四日（譏）詢（詈辱）、十五日曰臣代主。代主及（譏）詢不可取（娶）妻	9 背貳

在此處的禁忌中又再次提到「大敗日」，在這一天娶妻將沒有好結果，且無法善終。同時在這一個表格中，大多為凶，只有三個吉。可見嫁娶時日亦處處是禁忌。在卜語中多次提到「不棄，必以子死」、「棄若亡」、「不死，棄」、「棄」、「死若棄」、「棄之」，可見比起災厄降臨，可能會面臨生死大關，秦人似乎認為「棄妻」還是比較可行的選擇。

## 2、生子

### (1) 生子時日禁忌：

#### ①【除】篇（甲種）

日名	良	忌	簡數
結日		毋（無）弟，有弟必死	2 正貳
陽日	百事順成		3 正貳
達日	男吉	女必出於邦	7 正貳
穀日		寡孤	11 正貳
夬光	男女必美		12 正貳
秀日	生子，吉	弟凶	13 正貳

#### ②【秦除】篇（甲種）【14 正貳~25 正貳】

良日	平日、收日
忌日	破（破）日

秦人認為能在一個吉日出生，孩子就可以身體健全、平安健康長大。可是根據簡文所示，在出生的良日中，唯有在陽日出生的孩子或許可以有百事順成的好結果，但是說穿了並沒有一日是百事皆吉的。這表示大多數的人生本來就是吉凶參半。但是在這吉凶參半的人生中，只能利用占卜當成行事參考的指導原則。因而要避免在結日和秀日生子，因為不是再也生不出男丁，就是對弟弟不好，甚至

會有喪失生命的可能性。再者，也不宜在穀日生子，會終生貧苦孤獨。

## (2) 求子的禁忌

### 【人字】(甲種)

日期	卜語結果	簡數
巳	女子以巳字，不復字	150 正參
戊子	戊子以求有也，必得之。雖求顛當(帝)必得	153 正參
丙寅	求人，得之	154 正參

求子也有禁忌，如女子要是在巳日生產，日後就再也生不出孩子了，這是該忌諱的日子。再者，在戊子日和丙寅日求之則能得之，所以若真想有子息，與其胡亂求一通，還不如依循前人的經驗，說不定即能一舉得子。

## (3) 生產日和未來個性發展

### ①【生子】篇(甲種)

生產日	吉凶	個性發展	簡數
甲戌		飲食急	140 正壹
乙亥	吉	穀(穀，善良)而富	141 正壹
丙子	凶	不吉	142 正壹
丁丑	凶	好言語，或生(眚)於目	143 正壹
戊寅	凶	去父母南	144 正壹
己卯	凶	去其邦	145 正壹
庚辰	凶	好女子	146 正壹
辛巳	吉	吉而富	147 正壹
壬午	吉	穀(穀)而武	148 正壹
癸未	吉	長大，善得	149 正壹
甲申	凶	巧，有身事(兼職)	140 正貳
乙酉	吉	穀(穀)，好樂	141 正貳
丙戌	吉	有事	142 正貳
丁亥	吉	攻(工)巧，孝	143 正貳
戊子	凶	去其邦北	144 正貳
己丑	凶	貧而疾	145 正貳
庚寅	凶	女而賈，男好衣佩而貴	146 正貳
辛卯	吉	吉及穀(穀)	147 正貳
壬辰	凶	武而好衣、劍	148 正貳

癸巳	吉	穀(穀)	149 正貳
甲午	互有吉凶	武有力，少孤	140 正參
乙未	互有吉凶	有疾，少孤，後富	141 正參
丙申	吉	好家庭	142 正參
丁酉	凶	耆(嗜)酒	143 正參
戊戌	吉	好田野、邑屋	144 正參
己亥	吉	穀(穀)	145 正參
庚子	凶	少孤	146 正參
辛丑	吉	有心冬(終)	147 正參
壬寅	凶	不女為医，女子為也	148 正貳
癸卯	凶	不吉	149 正貳
甲辰	吉	穀(穀)，且武而利弟	140 正肆
乙巳	吉		141 正肆
丙午	由凶轉吉	耆(嗜)酉(酒)而疾，後富	142 正肆
丁未	凶	毋(無)母，必賞(嘗)毆(繫)囚	143 正肆
戊申	吉	寵，事君	144 正肆
己酉	吉	穀(穀)，有商	145 正肆
庚戌	凶	武而貧	146 正肆
辛亥	凶	不吉	147 正肆
壬子	吉	慝(勇)	148 正肆
癸丑	吉	好水，少疾，必為吏	149 正肆
甲寅	吉	必為吏	140 正伍
乙卯	凶	要(腰)不肅(挺直)	141 正伍
丙辰	凶	有疵於體(體)而慝(勇)	142 正伍
丁巳	吉	穀(穀)而美，有啟(有名聲)	143 正伍
戊午	凶	耆(嗜)酉(酒)及田獵(獵)	144 正伍
己未	吉		145 正伍
庚申	吉	良	146 正伍
辛酉	凶	不吉	147 正伍
壬戌	吉	好家室	148 正伍
癸亥	凶	毋(無)冬(終)	149 正伍
甲子	凶	少孤，衣污	140 正陸
乙丑	吉	武以攻(工)巧	141 正陸
丙寅	吉	武以聖	142 正陸
丁卯	凶	不正，乃有疵前(胎位不正，產道受傷)	143 正陸
戊辰	吉	有寵	144 正陸
己巳	凶	鬼(丑)，必為人臣妾	145 正陸

庚午	凶	貧，有力，先〈無〉冬（終）	146 正陸
辛未	吉	肉食（為官）	147 正陸
壬申	吉	聲名遠揚	148 正陸
癸酉	凶	先（無）冬（終）	149 正陸

②【生】篇（乙種）

生產日	吉凶	個性發展	簡數
甲子	凶	少孤	238   246
乙丑	吉	不武乃工考（巧）	
丙寅	吉	武，聖	
丁卯	凶	不正，必有疵於前	
戊辰	凶	有寵	
己巳	凶	為臣	
庚午	凶	貧，武有力，毋（無）終	
辛未	吉	肉食（為官）	
壬申	吉	有問（聞）邦	
癸酉	吉	有終	
甲戌	吉	好甲（好兵）	
乙亥	吉	利酉（酒）醴	
丙子	吉	吉	
丁丑	凶	好言五（語），有生（眚）目	
戊寅	凶	遠去，女子於南	
己卯	凶	去其邦	
庚辰	吉	好女	
辛巳	吉	當富吉	
壬午	吉	穀於武，好貨	
癸未	吉	長	
甲申	吉	必有事	
乙酉	互有吉凶	穀，利樂	
丙戌	吉	有終	
丁亥	吉	工考（巧）	
戊子	凶	去其邦北亟	
己丑	凶	疾	
庚寅	凶	女子為巫	
辛卯	凶	不吉	
壬辰	吉	必善醫，衣常（裳）	
癸巳	吉	穀	

甲午	互有吉凶	武有力，寡弟	
乙未	先凶後吉	少疾，後富	
丙申	吉	好室	
丁酉	吉	吉，旨（嗜）酉（酒）	
戊戌	吉	姓楚 <sup>332</sup>	
己亥	凶	小（少）孤	
辛丑	吉	有終	
壬寅	凶	不吉，女子為醫	
癸卯	凶	不吉	
甲辰	吉	穀	
丙午	凶	疾	
丁未	凶	不吉，貧，為人臣	
戊申	吉	有寵，必事君	
己酉	吉	穀	
庚戌	互有吉凶	武、貧	
辛亥	凶	不吉	
壬子	吉	慝（勇）	
癸丑	吉	好☐ <sup>333</sup>	
乙卯	吉	☐☐壽	
丙辰	凶	名有疵於（體）	
丁巳	吉	穀，媚人	
戊午	吉	好田獵（獵）	
己未	吉	穀	
庚申	吉	慝（勇）	
辛酉	凶	不吉	
壬戌	吉	好室家	
癸亥	凶	貧，毋（無）終	
己巳	凶	勿舉，不利父母，男子為人臣，女子為人妾	247
庚子	凶	不出三日必死	

第二格表格較第一個表格少了「乙巳」日和「甲寅」日，其餘大致上是相同的，可以互相對照。生產的日期和孩子的個性、命運若就這兩個表格看來，似乎吉凶好壞都已被固定住了。但在這卜辭的簡文中，還是可以看出人們心中的美好願望，因為大多數都是吉日。而卜辭結果中，以「富」、「貴」為多，這是人民對

<sup>332</sup> 此條目於甲種〈生子〉篇為「好田野邑屋」，故為吉。

<sup>333</sup> 吳小強的研究指出，「此條在《日書》甲種作『好水，少疾，必為吏』。本簡下殘存『吏』字，應與甲種『甲寅生子，必為吏』相應，故字數少於甲種。」

現實生活的想望，於是就將此心理投射於兒女的未來。而「巧」、「穀」、「孝」、「聞」等，則是表達了人民對於精湛手工業技術的追求，和道德價值觀規範的認同感。至於「武」、「勇」、「力」，是反映了在動蕩不安的年代裡，人民對高超武藝的崇拜心理。<sup>334</sup>

據上述二表統計，吉的數目略高於凶的數目，但二者的數量相當，並沒有明顯的差距，所以「少孤」、「衣污」、「貧」、「丑，為臣妾」、「疾」等結果，應是大多數現實生活的寫照。

#### (4) 生子方位的禁忌

##### ①【人字】篇（甲種）

生產部位	吉凶	結果	簡數
首	吉	富難勝毆（也）	150 正貳
夾頸	吉	貴	151 正貳
奎	吉	富	152 正貳
掖（腋）	吉	愛	153 正貳
手	凶	巧，盜	154 正貳
足下	凶	賊	151 正參
外	凶	奔亡	152 正參

##### ②【生】篇（一）<sup>335</sup>（乙種）

生產方位	吉凶	卜語結果	簡數
東	吉	貴	74 貳   76 貳
南	吉	富	
西	吉	壽	
北	凶	賤	
西北	凶	刑	

##### ③【生】篇（乙種）

生產方位	吉凶	卜語結果	簡數
北首西鄉	吉	必為上卿，女子為邦君妻	248

<sup>334</sup> 吳小強：《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年），頁110。

<sup>335</sup> 本篇本無標題，但因內容皆為在產程中孩子的頭部所朝方向，所導致的未來發展，與生產有關，但又怕與「生」篇有所混淆，所以才命為「生篇（一）」。

(嚮)			
-----	--	--	--

就秦人的觀念而言，生子的方向影響著孩子一生的前途，因為那是對美好未來生活願景的想望。所以要在生育這件大事上盡自己所能的趨吉避凶。因此我們可看見在吉日的簡文中就以「富」、「貴」、「巧」、「愛」、「壽」、「為邦君妻」等為主要願望，對於平民來說，頗有飛上枝頭變鳳凰之感。且大致上針對以上三個表格中的吉凶日子，以吉日較多機會也較多。但是娶妻擇日較易，但要擇日生產在秦漢時期，醫療設備不似現今發達，可是無法辦到。因此若是想母以子貴，還是要碰點運氣，不過就良忌日的比例而言，機率還是高的。

### 3、遷徙

#### (1)〈遷徙〉<sup>336</sup>篇（甲種）

月分	大吉	少吉	毆	刺離	精	室毀	困	辱	簡數
正	北	東北	東	東南	南	西南	西	西北	59 正壹
五									
九									
二	東	東南	南 西北	西南	西	北	北	60 正壹	
六									
十									
三	南	西南	西	西北	北	東	東北	東南	61 正壹
七									
十一									
九	西	西北	北	東北	南	東南	南	南	62 正壹
八									
十二									

這一篇是針對遷移而定的方位宜忌。並具體的說明各方位所造成的「毆、刺離、精、室毀、困、辱」等結果。對於這些詞語的解釋，簡文的解釋如下：

□□□毆者，死毆（也）。刺者，室人妻子父母分離。精者，□□□□□□□□□□□□□□□□。困者□□□□□□□□□□□□□□□□。辱者不孰而為□人矢□【六二正】。

在此段解釋的簡文中，脫漏處頗多，所以無法精準的為這些詞語做完善的注

<sup>336</sup> 本篇本無標題，但依其內容多遷徙之事，故命為「遷徙」篇。



解。但就前面的簡文即所整理的表格中，我們即可窺見各詞語的意義。「斃」即死；「刺」指的是丈夫與妻子、兒女、父母分隔兩地；「精」指會發生不好的事情；「室毀」所指的是家會毀掉、支離破碎；「困」是會陷入困境；「辱」則是會受人污辱。另外在表格中我們發現了數處可供討論之處：

①「九月」出現兩次，顯得相當突兀，若依其月分的對應規則而言，第二次出現的「九」應為「四」的誤寫才合理，如此才會有完整的十二個月。

②方位的排列不論是以卜語或是以月分，皆可見順時針的排列方法。同時牽動著吉凶的順序亦依大吉、小吉、斃、刺離、精、室毀、困、辱的順序相對應。若依此規律而言，60 正壹簡文的脫漏所指應是「東北」。

(2)〈歲〉篇(甲種)

楚曆	秦曆	歲星	大羊	旦亡	遇英	數反其鄉	簡數
八	五	東	北	東	南	西	64 正壹
刑夷	一						
獻馬	九	南	東	南	西	北	65 正壹
九	六						
夏夷	二						
中夕	四	西	南	西	北	東	66 正壹
十	七						
紡	三						
屈夕	十一	北	西	北	東	南	67 正壹
七	十						
爨	八						
援夕	十二						

此篇的曆制是楚曆，同時亦附上秦曆以供對照使用。簡文中的「羊」是「祥」字，「大羊」即是大吉之意；「旦亡」是逃亡；「英」是「殃」，「遇英」就是遇到災殃；「數反其鄉」，就是多次返回家鄉。

在這表格中，可見不論是歲星的方位，或是大羊（祥）、旦亡、遇英（殃），還是數反其鄉，全是依順時針方向排列。而且旦亡的方位正好是迎歲星的方位，所以兩者的方位是相同的。

(3)【衣】篇

忌日	原因	結果	簡數
甲子、寅、辰	東徙	死	126 背
丙子、寅、辰	北徙		
庚子、寅、辰	西徙		
壬子、寅、辰	北徙		

遷徙移動也是禁忌，若是上列表格中所提及的日子中，依不該遷移的方向遷徙，則會喪生。

3、離家

(1)【艮山】(甲種)

日期	情形	結果	簡數
戊午	去父母同生	異者焦窶(神情憔悴，生活困苦)，居瘡	54 正叁 55 正叁

秦國明令強迫成年兄弟分家。《睡虎地秦簡日書》則針對這條法案而為同胞手足限定了分家的時間。所以在戊午日離開的那個人因為觸犯了禁忌，將會過著不順利的日子，不僅生活貧寒，還有疾病纏身。秦國的農人不少，分家一事對於農人而言是伴天大的大事，萬不可隨便行事。

4、寄居

(1)【艮山】(甲種)

日期	情形	結果	簡數
辛酉	毋以入寄者	入寄者必代居其室	57 正叁
己巳	入寄者	不出歲亦寄焉	57 正叁 58 正叁
戊辰 己巳 辛酉 辛卯 己未 庚午	虛四彻、不可入客	寓人及臣妾，必代居室	59 正叁 60 正叁

接納寄住者也有禁忌。這些寄住者的身分應是來自因戰爭、貧病、徭役、或是失怙失恃的孤兒。由簡文的內容可看出，這些入寄者後來都喧賓奪主替代了主

人，但若依中國人良善的本性而言，敢這麼堂而皇之取代主人的狀況，應不是普遍現象，這問題還有待商榷。

## (九) 死亡的禁忌

### 1、葬日禁忌

#### (1)【葬日】(甲種)

	女日	男日	簡數
日子	午、未、申、丑、亥、辰	子、卯、巳、酉、戌	30 正貳
現象	女日死，女日葬，必復之	同女日	31 正貳
忌日	凡丁丑不可以葬，葬必參		

#### (2)【婚嫁】篇(甲種)

日名	日期	卜語結果	簡數
牝日	丑、辰、申、午、未、亥	以葬，必復之	11 背

自古以來，埋葬死者的日子一直是人們極為重視的問題。而《睡虎地秦簡·日書》特列出「葬日」，是為了人們送別死者、告慰亡靈提供了一個方便依循的準則。且《睡虎地秦簡·日書》在「葬日」上做了一個嚴格的要求：一旦有人犯了此禁忌便會出現有人必須付出生命的代價，甚至死兩、三個人。這可視為《睡虎地秦簡·日書》最嚴厲的禁忌。

### 2、死亡與方位的禁忌

#### 【家(嫁)子】篇(乙種)

月份	日子	有熹	有得	晉 <sup>337</sup> 之	去室	受凶	受央	火起	卜辭	簡數
春三月	甲	後	正東							202
	乙									
	丙	東		正西					死者主也	203
	丁				西				不去	204

<sup>337</sup> 吳小強的研究指出，當讀為厭。《廣雅·釋言》：「鎮也。」見吳小強：《秦簡日書集釋》(長沙：岳麓書社，2000年)，頁242。

	己							有死	
	庚辛				北			不去有咎	205
	壬癸					東		明鬼崇之	206 壹
夏三月	甲乙						東南		207 壹
	丙丁	東				去室西南			208 壹
	戊己	正西南							209 壹
	庚辛	西北				東			210 壹
	壬癸	南							211 壹
秋三月	甲乙					東(男子)			212 壹
	丙丁					西(女子)			213 壹
	戊己								214 壹
	庚辛	正北				東北			215 壹
	壬癸					東		明鬼崇之	216 壹
冬三月	甲乙			南				必兵死	217 壹
	戊己							有熹	219 壹
	庚辛						正北	不去其室有死	220 壹
	壬癸			南				有熹，南室有亡子	221 壹
卜辭		☐☐有得，東南晉之							222 壹

上表根據春三月、夏三月、秋三月、冬三月四個季節，分為四大類型。在甲乙、丙丁、戊己、庚辛、壬癸這五個日子中死亡會有不同的結果，這些結果互有吉凶，但以「有熹」者為多，其次是「受凶」。因此一個的死亡會帶來另一些人福氣，所以死亡既是不幸的事也是可帶來好運的事，正如老子所謂「禍福相倚」的說法，或許可輔證簡文所持的論點。

## (十) 其它的禁忌

### 1、人人時日禁忌

#### (1)【秦除】篇（甲種）【14 正貳～25 正貳】

吉日	建日、平日、收日、閉日
忌日	被（破）日

### 2、其它諸良日

#### (1) 人良日（人日）

篇名	良日	忌日	簡數
病 （甲種）	乙丑、乙酉、乙巳、己丑、 己酉、己巳、辛丑、辛酉、 辛巳、癸酉、癸巳	丁巳、丁未、戊戌、戊辰、 戊子，不利出入人。男子龍 庚寅，女子龍丁	80 正貳 81 正貳
婚嫁 （甲種）	己丑、酉、巳		7 背貳

上列兩個表格皆是指奴隸。第一項是買賣奴隸的宜忌日子；第二項，則是指交換奴隸的好日子。

#### (2) 見人良日（見人日）

篇名	良日	卜語結果	簡數
見人 <sup>338</sup> （乙種）	甲子、甲、乙☐	人大室（所要會見的人大房 子裡）	78 79 壹

<sup>338</sup> 此簡文本無篇名，但依簡文內容所示為會見他人的良日，故命為「見人」篇。

見人 <sup>339</sup> (乙種)	正月	甲午、庚午、甲戌	見人吉	153 154
	三月	乙酉		
	四月	丙子		
	五月	甲午		
	六月	丁丑		
	七月	甲子		
	八月	庚辰		
	九月	辛卯		
	十月	壬午		
	十二月	癸未		

### (3) 市良日

篇名	良日	卜語結果	簡數
病 (甲種)	戊寅、戊辰、戊申戌	利初市(第一筆生意)，吉	89 正貳

### (4) 金錢良日

篇名	忌日	卜語結果	簡數
病 (甲種)	申申、乙巳。申、午不可入貨	貨必後絕	93 正貳

在《睡虎地秦簡日書》中有各種的良日。連見人都有記載宜忌的日子，不論是拜訪友人還是見高官貴族也要選擇一個適合的日子，才會帶來好運。至於「人良日」、「市良日」、「金錢良日」則是表現出秦國的商業活動是發達的，這是為了因應商鞅變法中所推行的「重農抑商」的政策，不論是買賣奴隸、商品貨幣的流通十分活躍，帶動經濟活動的繁榮。

### 3、禁殺之日

篇名	忌日		卜辭結果	簡數
盜者 (甲種)	春三月	甲乙	天所以張生時。 小殺小央(殃)，大殺大央 (殃)	102 背
	夏三月	丙丁		
	秋三月	庚辛		106 背

<sup>339</sup> 此簡文內容，為會見官吏。

	冬三月	壬癸	
--	-----	----	--

天有生育萬物的職責，始能讓世界上的物種多樣豐富。故在天正要張顯祂強盛的威力時，又怎能容許有人破壞。所以在春三月的甲乙日、夏三月的丙丁日、秋三月的庚辛日、冬三月的壬癸日這些是天要張生的良日，就不可在這些日子殺生，小殺生就會引來小災殃；大殺生就會引來大災殃。

#### 4、失火

篇名	日子	吉凶	卜辭結果	簡數
失火 (乙種)	甲	吉	去不恙(祥)	249   252
	子	凶	有子死	
	乙	吉	大富	
	丙	凶	有(又)公(火)起	
	寅	吉	去不恙(祥)	
	丁	吉	為人隋(好)也	
	卯	凶	不復失火，必有鬼	
	戊	凶	亡貨	
	辰	吉	去不恙(祥)也	
	己	凶	有瘡(癰)子	
	巳	凶	有死子	
	庚	凶	君子兵死	
	午	吉	田宇多	
	辛	凶	有子死	
	未	凶	臣妾亡	
	壬	吉	去不善	
	申	吉	富	
	癸	凶	有髡(鬼)	
	酉	吉	邦有年	
亥	吉	利春(富)		

火災是日常生活中常見的災難。在《睡虎地秦簡日書》的簡文中設想了許多發生火災的吉凶結果。「去不恙(祥)」、「大富」、「為人隋(好)也」、「田宇多」、「去不善」、「富」、「邦有年」、「利春(富)」等是好的結局，或許愈燒愈旺的結果，是面對火災頻繁所自我安慰的一種心理戰術，會讓人心舒坦好過些。「有子死」、「有(又)公(火)起」、「亡貨」、「有瘡(癰)子」、「有子死」、「臣妾亡」、「有髡(鬼)」等是不好的結局，孩子死亡或嚴重殘疾的結果共出現過三次，其

次是臣妾傷亡，可見在火災發生時，婦孺來不及逃離現場。另外，會再次失火、損失財物、甚至會引發大火是由於鬼的作祟而成。這些思維和結果，反映出秦人已經出現了防火意識。

禁忌不單單是種行為規範，而是透過一種信仰來限制一己的行為，因而求吉避凶，是人之所願。鄭志明認為：「禁忌在文化內涵上，應屬於哲學的範疇，提昇了人對應天地鬼神的形上地位，在自然與超自然的對應法則下，實現了自身與天地鬼神一體化的願望，確立自身生命存在的目的意義。」<sup>340</sup>從簡文中可看出人民所奉行的許多禁忌與鬼神有密切的關係，所以解決之方也與鬼神相關。因此《日書》則提供了社會下階層人民一個擇日的工具，讓人因事選擇宜忌的日子時，不致慌張無依，無法解除眼前的困境。《睡虎地秦簡日書》代表的秦代的禁忌，所載的擇日範圍、涵蓋的層面極廣。包括祭祀、食、衣、住、行、育、埋葬等各方面，還提供了擇日的規則和方法。當中以「行歸」的比例最重，因為這是人民最在意的事情，深怕一個不慎就要客死他鄉。其次是嫁娶、生子等家庭關係是秦人所重視的，因為家庭是人在外打拼的有力後盾，同時也被賦予繁衍後代的重要職責，所以嫁娶、生子乃民家之大事，講究的規矩甚多。其餘的祭祀、喪葬、修造房屋、裁衣、飼養六日也都各有擇吉日避凶日的風俗，這宜忌的形成最主要的是順天敬時的思想融入其中而成的世俗。

#### 第四節 結論

《睡虎地秦簡·日書》一書的內容所反映的雖非是當時秦人生活的全貌，但是從書中出現關切比例較重的家庭生活、神鬼觀念、社會關係、商業經濟，及生活禁忌等問題還是可以看出使用《日書》者並非為同質性的一群人，而是散布在各行業之中，可見在當時文化影響層面甚廣。

雖說秦楚二地在秦時已脫離在殷商時期凡事相信占卜，並將占卜的結果奉為最高的行事圭臬的現象，但是在書中仍隨處可見各類可供生活參考使用的卜語，

<sup>340</sup> 鄭志明：〈禁忌文化的哲學省思〉論文摘要，《鵝湖》第 29 卷第 6 期，頁 12。



尤其可見鬼神迷信的思想幾乎已經遍及人民的各種生活層面。簡文中反映出日書的使用者有將人的一切禍福歸結於一種超自然、超人間之神祕力量的傾向，這股力量擁有絕對的權威，主宰著自然和人類社會的進展，漸而主導人民的生活。蒲慕州曾經提出《日書》所反映出的鬼神觀念，已是人格性相當濃厚的「人格」神：

《日書》中的鬼神主要是反映當時社會中下階層的人們所相信的擬人化的超自然力量，這些力量的性質基本上並無不同，不過有「上帝」、「上皇」、「上神」、「赤帝」、「天」等在天上的大神明，又有「土神」、「地杓神」等與人世生活比較接近的神明，以至於如〈詰〉篇中所提到的諸多鬼怪。這些鬼神的觀念與傳統文獻中所呈現的面貌相似，但是由於其為民間生活內容的直接反映，對於各種與生活相關的鬼神就特別關切。如果說鬼神世界中的「上帝」和其它大大小小的鬼神構成一個有階層的社會，那麼人間世界中的下層社會的人們與鬼神世界中的下層社會有較親近的關係，應該是相當自然的。這也就是說，當時社會統治階層的宗教信仰對象與《日書》中所反映出的宗教信仰沒有基本性質上的差異，不過統治階層的信仰對象與《日書》使用者的信仰對象各有所偏重之處。此外，值得注意的是，《日書》中的大神，如上帝、上皇等，主要仍是人格性相當濃厚的「人格神」，與自西周以來在儒家傳統中發展自出來抽象的天命思想中的「天」是有一段距離的。<sup>341</sup>

綜如上述所言，《睡虎地秦簡·日書》反映出的鬼神世界似乎是人類世界的投射。由於人鬼本就殊途，本該在各自的空間中生活，不該逾越界線。一旦人鬼接觸過度頻仍，便會使人不堪其擾，所以書中多所記載人鬼交涉的文字，尤以〈詰〉篇為重。正因人鬼頻頻交手，才會衍生出許多的驅鬼術：咒語、儀式、法器皆能隨手可得，並不時運用交感經驗與鬼神溝通。同時日者似乎也並不需由特定人選擔綱，常人一旦遇到鬼神作祟便能施行簡易法術，好讓作祟的鬼離開人類的生

<sup>341</sup> 此段文字乃蒲慕州參見徐復觀，《中國人性論史先秦篇》（臺北：商務印書館，1969），頁24-41；許倬雲，〈先秦諸子對天的看法〉，《大陸雜誌》第15卷第2期1957年，頁48-52；15卷3期，頁91-95等文章所提出的綜合看法。見蒲慕州〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第62本第4分1993年4月，頁662。

活，讓人類能安穩度日。

根據本章三節的研究內容所述可知，這一套擇日系統是秦人用以趨吉避凶的書籍，最主要是針對時日宜忌、預測人事吉凶等事宜，同時為求生活平安，尚有祭祀和驅鬼的儀式。秦人在面對超自然力的亂象或為祟的鬼神時，總是會軟硬兼施，既虔誠祭祀、求禱、獻祭外，又行使巫術儀式，試圖控制或降低超自然力或為祟的鬼神造成的天災病疾所帶來的傷害。

其次，在書中亦記載不少祭祀的儀式。祭祀是國家大事，首重天人感應相通，巫祝通過一定的儀式向神靈祈求，以事神的方式來傳達人的祈願。在這個行為的背後，隱含著人們期望能運用自己的力量 and 神聖且抽象的力量交涉。且在這個時期，秦人認為於日常生活中所稱謂的眾神並沒有護佑人民的必須性，但是卻會因為對人有所求而降災禍於人間，所以對於眾神定期祭祀的禮儀不可少，且面對突如其來的災禍，也要隨時做好祭祀安撫眾神的準備，才能達到生活安康的目的。

另外，秦代社會禁忌風俗盛行，這風俗乃緊扣住人們趨吉避凶的心理，並且這風氣隨著時代的推進一直延燒至後代。王充在《論衡·譏日》中提到：

世俗既信歲時，而又信日。舉事若病、死、災、患，大者謂之犯觸歲、月，小者謂之不避日禁。歲月之傳既用，日禁之書亦行，世俗之人委心信之，辯論之士亦不能定。是以世人舉事，不考於心而合於日，不參於義而致於時。時日之書，眾多非一，略舉較著，明其是非，是信天時之人，將一疑而倍之。夫禍福隨盛衰而至，代謝而然。舉事曰凶，人曰凶有效；曰吉，人冀吉有驗。禍福自至，且述前之吉凶以相戒懼，此日禁所以累世不疑，惑者所以連年不悟也。<sup>342</sup>

在上述的引文中，可以看見《日書》這一類的擇吉規則對當時人民心理的影響甚鉅。不過在這些擇吉規則的敘述當中，似乎可以推求出一條簡單的邏輯，只要虔心遵守這些吉凶的規範，不要刻意去觸犯禁忌，便可以避凶趨吉，行事順利。

《睡虎地秦簡·日書》揉合了秦、楚二地的文化，為一本當時通行的文化禁

---

<sup>342</sup> (漢)王充著 (民)黃暉撰：《論衡集解》(北京：中華書局，1990年)，頁151。

忌方面的生活工具書，在日常生活中被收藏、實行著，書中的經驗卜語提供豐富的社會資料。書中處處可見描述巫術活動的文字，活躍的巫術活動似乎亦成了當時秦人普遍的生活型態。姑且不論當時秦國人以為透過與鬼神的交感經驗即可求取生活平順的方法是否正確，但他們以巫術為媒介，嘗試溝通人、鬼、神，並且達到人與鬼神能夠和平共處的相處模式，其所代表當時的文化價值，是研究秦地巫術文化現象時所不能忽視的。至於陳偉在《新出楚簡研讀》一書中針對《九店楚簡·日書》和《睡虎地秦簡·日書》做一比較。其云：

將九店日書與睡虎地日書相比，可以看到某些篇章的相承。如上所論，九店簡《結陽》、《十二支宜忌》、《歲》、《內月》、《朔》、《衣》諸篇，與睡虎地日書甲種《除》、《歲》、《歸行》、《衣》以及乙種 1—25 號簡、157—180 號簡等篇，具有明顯的親緣關係。睡虎地日書甲種《歲》、《衣》及乙種 1—25 號簡，使用楚的特殊月名或附有楚秦月名對照表，顯然朝接源自楚日書。其它篇的母本，先前僅僅行用于楚國，抑或流布更廣，目前還不好推測。

九店日書的《建義》、《六甲宜忌》還有《遇》等篇。在睡虎地日書中，存有類似的文字，但具體內容差異較大，恐怕這些日書於白郢之前，已在秦或楚國以外的其他地區流行，與楚國行用的版本關繫較疏遠。<sup>343</sup>

就上述陳偉的文字，實際上已經表明《九店楚簡·日書》和《睡虎地秦簡·日書》雖然有些篇章有相承的關係，但因其相似的部分少，而歧異的部分多，原則上是分屬於不同的文化體系。也因此關於書中的巫術行為，亦有著文化上的差異，應不可視為一體而論。

<sup>343</sup> 陳偉：《新出楚簡研讀》（武漢：武漢大學出版社，2010年），頁68。

## 第四章《睡虎地秦簡·日書》巫術文化之傳承

綜合上列數章所述，可知巫術文化的確盛行於《睡虎地秦簡》所出土的秦文化區域，雖然官方文書並無具體的記載巫術活動，但巫術總是在可預期或是不可預期的狀況下牽引著人們的日常生活和思維，即使時代流轉數千年，迄今仍深深的影響人們的生活及心靈。以下即依《睡虎地秦簡·日書》中所言及的巫術文化現象，討論其巫術文化的傳承，依時間先後次序第一節商周時期的巫術活動、第二節漢代時期的巫術活動，並加以討論。

### 第一節 商周時期的巫術活動

殷商時期是神權強盛的世代，為了表示對神的尊敬，不僅要對上帝、先王及諸神進行祭祀，甚至上至祭祀、征伐等國家大事，下至農穫、天候、禍福、狩獵、疾災、生育等生活常事。此外，尚有危害作祟的現象要加以驅除，才能求得平靜的生活。這些與鬼神接觸的行為皆需巫者為媒介，因此巫者的數量大增，巫術活動也相當蓬勃。

兩周時期自武王滅殷之後，王室政權衰微、諸侯各自為政，並互相攻伐的情形下，社會風氣開始醞釀生變，人文主義在周初開始興起，用以作人間興敗禍福的關鍵，並且逐漸取代取悅鬼神的思考模式。相對而言，周代的天神不似商代的自然神，轉為社會期待的內涵，從而發展成周代君德和天德相應的觀念。在《尚書·湯誥》篇中有一段文字：

上天孚佑下民，罪人黜伏。天命弗僭，賁若草木，兆民允殖。俾予一人，輯寧爾邦家。茲朕未知獲戾于上下，慄慄危懼，若將殞于深淵。凡我造邦，無從匪彝，無即愆淫，各守爾典，以承天休。爾有善，朕弗敢蔽，罪當朕躬，弗敢自赦。惟簡在上帝之心。其爾萬方有罪，在予一人。予一人有罪，無以爾萬方。<sup>344</sup>

<sup>344</sup> (漢)孔安國傳 (唐)孔穎達正義：《尚書正義》(上海：上海古籍出版社，2007年)，頁295-296。

《尚書·湯誥》的這一段文字，主在說明商湯認為一國之君必須要上應天心，下符人事，一切都應守其常法，承天美道。因而凡事於冥冥中皆有定則。倘若產生自然氣候的異常，或是社會亂象，則是由於自己的德行無法盛德配天所致，因而向上帝請罪而書寫的罪己文，期盼上帝勿對人民生氣，而造成民不聊生的局面。如此現象，乃是將君德與天德相應。又誠如梁釗韜所言：

殷代的文化比周代粗淺，祭祀的形式比周代殘忍，對鬼或精靈的信仰比周代濃厚。反過來說，周代已經把粗野的巫術形式，改進為禮數形式。從無限制的殘忍犧牲，改變成鼎俎籩豆或畜牲的祭品，由任意的祭祀儀式，改變成具有社會功能的禮制。所以周代在文化上就進步多了。<sup>345</sup>

在上列的說法中，周人在意社會的運作狀況，重視人文精神，與全面被鬼神控制的殷商相比，周代更在意的是人道的倫理，藉由禮儀規範人的思想與行為，認為唯有透過人本身行為的謹慎戒懼，才能繫天命於不墜，才能避免重蹈殷商滅亡的覆轍。《禮記·曲禮下》有段記載可以明顯看出禮制在祭祀中的重要性：

天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。凡祭，有其廢之莫敢舉也，有其舉之莫敢廢也。非其所祭而祭之，名曰淫祀。淫祀無福。天子以犧牛，諸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。支子不祭，祭必告于宗子。<sup>346</sup>

周人並未完全脫離「天命」束縛，施行祭祀仍是國家的重要事件。祭祀之禮具有等級之分，會因身份位階的不同，而祭拜不同的對象，獻祭的牲禮也相異，該祭祀的儀節絕不會遺漏，至於多餘的祭祀，既然毫無意義就應停止。許倬雲在《西周史》中針對商周兩朝之間的祭祀形式做一比較：

<sup>345</sup> 梁釗韜：《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣州：中山大學出版社，2010年），頁176-177。

<sup>346</sup>（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁153-156。

殷商祭祀的形式，董作賓以為有新舊兩大系統。武丁時代代表舊派，祭祀對象極為龐雜，卜問的問題也無所不包。祖甲時代代表新派，祭祀對象限於先王，連世系遙遠的先公也排除在整齊劃一的祭祀禮儀之外，更不論先臣及種種自然神了。……新派的作風縮小了殷商的包容性，以致不能容納異族的神祇，造成被統治族群的離心離德。從另一個角度來看，新派當令時，問卜的問題大都為例行公事。卜事的稀少表示鬼神的影響力減少了，相對的當然較重視人事。祀典只剩下了井然有序的五種，輪流的奉祀先王先妣。禮儀性的增加毋寧反映咒術性的減低。若干先王先臣的隱退，則劃分了人鬼與神靈的界限，在在可見重人事的態度取代了由於對鬼神的畏懼而起的崇拜，這是「新派」祭祀代表的一種人道精神。另一方面舊派祭祀有其包容性，也可轉化為公正不偏的神祇觀念，擺脫祖宗神的局限性。在祖甲以後，新派舊派更迭當權，兩者也許涇渭判然。但在周人陣容中的知識份子，以及周人克商後的殷遺多士，當年兩派競爭的情勢已不復存在；兩派觀念中的新成分竟可無妨合流，為新時代提供新的神道觀志。<sup>347</sup>

即使周代的祭祀儀式已出現了變化，人文精神逐漸滲入單純的鬼神崇拜。周代仍有若干典章制度沿襲商朝舊制，鬼神觀念仍然濃厚，亦未否定對鬼神的重視與崇拜。但是由於周代人民的人文意識已漸覺醒，故較能以理性且宏觀的視野來看待巫術。

### 一、占卜巫術

由於世事多變，先民在面對知識未及的問題，尤其是疾病、災禍或怪異之事等無法掌握的事件，多會請巫者進行占卜活動占驗吉凶。此舉並不能得到科學的驗證，卻可以表現出古人試圖藉由占卜來掌握事物因果關係的意願。預知未來或是判斷眼前事物徵兆的吉凶禍福，期望早一步趨吉避凶。商代占卜文化由此發展而來。它是一切祭祀活動的基礎，也是其它活動的先導，無論生活細節、前途安排、戰爭械鬥、出行交往、各種生產活動，無事不占，無事不卜，故而可提供相

<sup>347</sup> 許倬雲：《西周史》（臺北：聯經出版社，1984年），頁104-105。

當豐富的社會史資料。就連君王亦常成為巫者親自主持占驗吉凶的行為，因而可以見得占卜活動是商周時期使用相當頻繁和重要性極高的巫術行為。下列分別以「卜」、「筮」論之。

### (一) 卜

(英) 泰勒 (E.Tylor) 在《原始文化》一書中將占卜歸於巫術行為。他以骨卜和內臟占卜法為例：

把肩胛骨拿到火上，直到它按各種不同方向裂開，然後骨上的裂痕就被看作是生命之路，而向右方和向左方的橫裂痕就是各種不同的好的或壞的預兆的標誌。<sup>348</sup>

上述乃是以一個西方人的視界所理解的「占卜」，或許是受到許進雄在《中國古代社會》一書中所提意見之影響。其云：

甲骨的占卜，是利用火燒灼甲或骨使它破裂成紋，從而以骨上呈現兆紋的角度作為判斷吉凶的方法。甲骨文的卜字，作火燒灼骨後所呈現的兆紋形狀。從兆紋形成的角度可以得知問題的答案。<sup>349</sup>

綜上所述，當時的人們覺得想要得知上天的旨意以判別吉凶，則要從兆紋的方向得知才行，這就是「占卜」。另外，《禮記·曲禮》上篇，對於占卜則下了一個定義：

龜為卜，策為筮。卜筮者，先聖王之所以使民信時日，敬鬼神，畏法令也。所以使民決嫌疑，定猶與也。故曰：疑而筮之，則弗也，日而行事，則必踐之。<sup>350</sup>

<sup>348</sup> (英) 泰勒 (E.Tylor) 著，連樹聲譯：《原始文化》，(上海：文藝出版社，1992年)，頁 131。

<sup>349</sup> 許進雄《中國古代社會》(臺北：臺灣商務印書館，1981年)，頁 573。

<sup>350</sup> (漢) 鄭玄注 (唐) 孔穎達疏：《禮記正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁 93-94。

上段引文很明顯的告知，先聖王之所以要用龜筮來卜筮的原因，是為了要使人民信服先聖王所擇定的日期，進而「敬鬼神、畏法令」。再者，此舉亦是為了懷疑某事而卜，既然卜了，也就不得再三心二意，應全心奉行。

關於古代的占卜情形，可以追溯至甲骨文時代。商王總是不斷的透過巫者或是自己進行占卜活動，事件不分鉅細皆要卜問祖先和上帝、自然神祇之後才能行事。所以甲骨文大多是針對商王的生活占卜之記錄。如：

貞：王其疾目？

貞：王弗其疾目？（以上見《合 456 正》）

有疾目，其延？

有疾目，不延？（以上見《合》13620 正）

辛未，王卜曰：余告多君曰：朕卜有祟。（《合》24135）

上列三條卜辭，其一是為君王貞問眼睛是否罹患眼疾，其二則問眼疾是否需要花許多的時間治療，其三則是由商王自貞自占，全出自一己之手。據此，可以見得商王的健康對商王朝而言是重要的，即使是未危及生命安全的眼疾也要多次卜問。

李零針對巫術與占卜的文化詮解，提出他的見解：

巫術與占卜在對於客觀世界的認識根源和思維方法具有密切關係，但從二者的行動目的來看，巫術偏向控制、影響事物的發展過程；占卜則著重在預測、判斷事物的發展趨向。<sup>351</sup>

綜上所述，不難從甲骨占卜的作用角度以及人民的心理反應，去理解為何占卜巫術為何能在商周時期頗為鼎盛的原因。

周人對於占卜活動已不如商人般的迷信，當事件發生時會先依自己的想法處理，再視情況是否需要進行占卜活動，未必事事都要經過占驗；抑或者，在進行

<sup>351</sup> 李零：《中國方術考》，（北京，東方出版社，2004年），頁58。



占卜活動後，對於占卜的結果會有自己的主觀意見。梁釗韜在《中國古代巫術——宗教起源與發展》中有對此種現象提出自己的見解：

《傳》云：公曰：從筮。卜人曰：筮短龜長，不如從長。《疏》云：卜為象，筮為數。《注》云：物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數，龜象筮數。故象長數短。於此，余按卜為古法，筮為周法，人多尚古故從卜。但獻公欲要娶驪姬，遂故言從筮。<sup>352</sup>

又《禮記·檀弓下》：

石駘卒，無適子，有庶子六人，卜所以為後者。曰：「沐浴佩玉則兆。」五人者皆沐浴佩玉；石祁子曰：「孰有執親之喪，而沐浴佩玉者乎？」不沐浴佩玉。石祁子兆，衛人以龜有知也。<sup>353</sup>

依上列兩段引文，可以見得周人遇到事情時，所思索的解決之道與商人並不完全相同。獻公取筮不取卜的結果，乃是出於私心的意願選擇，而非關於是非善惡的道德邏輯判斷，而且姬姓通婚也違反了周公所訂下「同姓不婚」的宗法制度。雖然不見得合乎周代的人文思考模式，但是也可以從中窺見周人對於占卜結果的反叛性。再者，在第二條文例中，石祁子的行為乃是合乎禮制之舉，認為在親喪之際不該「沐浴配玉」，即使後來玉兆仍顯示出石祁子就是繼承者，衛人亦認為這是石祁子的德行感動天帝，因此顯示在龜兆上。但就石祁子的行為而論，這無疑又是一次人文精神的展現。

即使人文意識於周代逐漸蓬勃，占卜仍是周代重要的巫術行為。對於行事前兆的占卜，對周人而言仍是必須的動作，卜問的範圍也很廣泛，最主要有八個方向。《周禮·春官·大卜》中有記載著時人卜問的範圍，其云：

以邦事作龜之八命，一曰征，二曰象，三曰與，四曰謀，五曰果，六曰至，

<sup>352</sup> 梁釗韜：《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣州：中山大學出版社，1999年），頁135。

<sup>353</sup> （漢）鄭玄注、（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁292。

七日雨，八日瘳。以八命者贊三兆三易三夢之占。以觀國家之吉凶，以詔救政。凡國大貞，卜立君，卜大封，則詆高作龜。大祭祀，則詆高，命龜。……國大遷，大師，則貞龜。凡旅，陳龜。凡喪事，命龜。<sup>354</sup>

上段引文說明周人在征伐戰事、氣候星象、事件參與、謀略的可行性、事件的成功機率、人往來與否、天候下雨與否、疾病療癒的狀況。另還有卜問國家的吉凶、立君王、封侯、國家大規模遷徙、旅祭、喪事等。至於夢境、婚育問題、田獵農作、犧牲等亦常見於卜問的範疇。可見卜筮巫術不僅左右了殷人的生活亦深深影響著周人的日常生活。

## (二) 筮

筮法，乃從殷商占卜儀式而來。許慎在《說文解字》一書中即對「筮」字做一解讀，其云：「筮，易卦用著也。」<sup>355</sup>從周代開始，《周易》筮法逐漸取代了卜法，成為當時社會主要的占卜方式。《周易》為西周早期的的占筮專業書籍，揉合了商周各種占筮巫術形式而加以簡化而成。此一占卜系統是在殷人的思維模式為基礎下發展出來的，乃六個由陰、陽符號所組成的六十四項卦體，以占吉凶的筮法。其中的八卦、重卦、三百六十四個爻的排列組合方式，基於奇數為陽、偶數為陰的概念，以及陽爻、陰爻的組合變化，並且每卦的各爻皆象徵當時共知的事物，以此為據，表示吉凶的情況及程度。<sup>356</sup>據此可再次印證，龜卜和筮卜是商周時期通行並用的巫術活動。

周人在從事卜筮活動時亦有一定的儀式須遵行，論述如下：

周代人從事占卦活動時，也將所要占卜的可分為內事、外事。內事指在城內舉行的營造、生辰、祭廟等活動，外事指在城外舉行的狩獵、出征、郊祀等活動。內事屬陰，外事屬柔，「外事以剛日，內事以柔日」……占卦的具體地點是宗廟的門內。……由全國（或宗族）的易卦巫師太卜、筮人、

<sup>354</sup> (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏：《周禮注疏》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁639-644。

<sup>355</sup> (漢)許慎著 (清)段玉裁注，《說文解字注》(臺北：黎明文化股份有限公司，1996年)，頁193。

<sup>356</sup> 許進雄：《中國古代社會》(臺北：臺灣商務印書館，1981年)，頁576-578。

占人等主持。……占筮人員有筮者和卦者之分。筮者負責問事、演算得出重卦符號預測吉凶；卦者是筮者的助手，職掌在演算之後將所得的數字排列用重卦符號畫出來。<sup>357</sup>

上列引文將周人在行卜筮活動的過程清楚描述出來，不論是事件的分類、施占的地點、主筮者，以及如何預測吉凶的方法皆道出，可以助人更了解周人是如何從事筮法。

梁釗韜認為「周重筮，商重卜，故以筮為國禮，大事用之。」<sup>358</sup>周人一方面保存了自商以來的卜法，一方面又善用於周代才盛行的筮法，由此可以見得占卜文化的演進，以及對人心安定的深切影響。

## 二、天文巫術

日月星辰的運行會影響季節的變換，而人民的日常活動又必須配合季節的遞嬗。但是日月星辰的運行、風雲雷雨的發作，看似有規律，實則變化無窮，沒有人能預測到它的下一步。時而幽靜舒柔，時而張牙舞爪，每每發作起來的威力強大到令人震懾，無法招架。面對如此多變的天空和氣候，人們對它有著複雜、難以言喻的情緒：敬畏、疑惑、感激等。為了嘗試理解天象上的多種樣貌，因此先民開始關心天空的諸多變化，並且對這些變化詮釋、解讀，以期了解上天藉瞬息萬變的天象所下達的旨意，並及時於人事上趨吉避凶。

不論過著農耕、漁舟或遊牧的生活，都必須依著季節做適當的安排，同時也必須要了解太陽和天上星宿的運行模式才能做最適切的行動，而有好豐收；再者日月星辰尚有導航作用，可免於人處於迷途之中。

最早的天文考古文獻，可推至甲骨文時代，但是商人對於天的概念仍處模糊階段。而《周易·賁》彖辭：「觀乎天文，以察時變。」<sup>359</sup>相較商人而言，此為較具體占星記錄。據此，許進雄提出他的看法：

<sup>357</sup> 高華平、曹海東：《中華巫術》（臺北：文津出版社，1995年），頁117。

<sup>358</sup> 梁釗韜：《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣州：中山大學出版社，1999年），頁137。

<sup>359</sup> （清）阮元校刻：《十三經注疏》《周易正義》（北京：中華書局，1979年），頁37。

甲骨文是向神靈徵貞求忠告的貞問文辭，所問的大都是日常生活中所面臨的具體問題，有關天文的知識只偶而間接的反映出來。所以對於商人的天文知識，我們也只有模糊的概念而已。

商代的人似乎還沒有宇宙是有組織的天體的概念，甲骨文的夭字是一個頭部突出的人形象。還沒有被用以代表在我們頭上的廣泛的天空。夭字在周克商後才見被假借以指示天空。商人的至高無上的主宰是帝，雖然他居住在天上，但還沒有把頭上的整個空間明確地看成一個系統。周人以天替代商人的帝，把它看成是無形、無人格，但卻無所不在，主宰自然界一切秩序的控制者，包括星辰、鳥獸、草木的運轉與成長。<sup>360</sup>

由上文可以得知，商人對於天的概念不如周人清晰，它只是個能對它有所祈求的對象，因而天與人的接觸是經由貞問的方式。至於周代的天開始有人格性，即前面篇章提到的具有濃厚人格神的特性，因此天空中的天象都被暗指為是對地上的人們有一些旨意想傳達，所以才藉由天上的日月星辰給予徵兆提點人們。接下來則藉由氣象、日月蝕、星象等三個向度分別探討如下：

### （一）占氣象

氣象的形成方式非殷商時期的人們可以理解，但由於農業和畜牧業的發展，以及人們日常生活的必需，故而必須對自然現象的變化進行頻繁且細膩的觀察。殷墟甲骨占卜文字中保存有大量的氣象記錄，大致有雨、雲、雹、雷、虹、霧、風等，特列舉如下：

癸卯卜，今日雨？

其自西來雨？

其自東來雨？

其自北來雨？

其自南來雨？（以上皆見於《合》12870）

<sup>360</sup> 許進雄：《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁458-459。

癸酉卜：又燎于六雲六豕，卯羊六。（《合》33273）

癸未卜：賓貞：茲電，不惟降□？（《合》11423）

庚子卜：□貞：茲雷其雨？（《合》13408 正）

庚寅卜：古貞：虹，不惟年？（《合》13443）

壬戌雨，乙丑不霧，不雨。上吉？（《合》06943）

辛未卜：帝風，不用。雨。（《合》34150）

就上舉之例，對於多如牛毛的自然現象可窺探一二，不僅發現殷人已有方位的概念，同時對於自然現象所隱含的意義關心殷切。因為農業發展自古以來就是國人賴以生存、最關心的問題，這攸關穀物的收成、牲畜的獲利、國家的強盛，不可不慎。

至於周代占氣象的例子亦所在多有，《周禮》書中的〈保章氏〉一文中提到：

保章氏，掌天星。……以五雲之物，辨吉凶水旱降豐荒之祲象。<sup>361</sup>

這是指藉由觀天上雲朵色彩的變化，以五雲青為蟲，白為喪，赤為兵荒，黑為水，黃為豐，來預測水旱降豐荒的吉凶現象。另外《春秋左傳·僖公五年》中也記載了一段占氣象的記錄：

春王正月辛亥，朔，日南至。公既視朔，遂登觀臺以望，而書，禮也。凡分、至、啟、閉，必書雲物，為備故也。<sup>362</sup>

這段文字正說明，僖公亦會經由觀察天象及氣象的變化，再搭配節氣，以防災害。

## （二）占日月蝕

日蝕和月蝕的發生，跟地球公轉、自轉，以及月亮有關。通常是在朔日時，

<sup>361</sup>（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁704-707。

<sup>362</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁338。

月球繞著地球轉，地球又牽引著月球繞太陽轉，所以就造成月球運轉到地球和太陽中間的情形。當這三個天體跑到同一條直線上，或是接近一直線時，從地球的角度看，月球則剛好擋住了太陽，於是就產生了日蝕，若月球遮蔽了太陽，便發生全食日月蝕。另外一種情形是，這三個天體又運轉到成一直線，但是這次是地球在太陽和月球的中間，也就是地球擋住了太陽，於是就出現了月蝕。日月蝕是自然現象，且不常出現，因此對於不明白成因的殷人而言，即認為這是一種可能會造成天災人禍的徵兆，因此觀察日月蝕等天象的變化以及運用占卜方式斷其吉凶，便成為商代巫者重要的職責。日月蝕的記錄在商代甲骨卜辭中所在多見，現略舉數例如下：

癸酉，貞：日月有食，惟若？

癸酉，貞：日月有食，非若？（以上皆見於《合》33694）

旬，壬申夕月有食？（《合》11582 反）

在殷人的思維中，日月蝕的現象含有吉凶之義，於是當日月蝕出現之時，便會請巫者占卜以明吉凶之徵兆，進而思索因應之道。通常會有「救日月」的祭祀儀式，而這儀式往往也會和巫術做結合。試略舉文獻中相關的記載：

《春秋左傳·莊公二十五年》：

六月，辛未朔，日有食之。鼓，用牲于社。<sup>363</sup>

又：

夏，六月，辛未朔，日有食之，用牲于社，非常也。唯正月之朔，慝未作，日有食之，于是乎用畢于社，伐鼓于朝。<sup>364</sup>

上列兩段文字，其實說明的是同一件事。其中用語「用牲于社」、「用畢于社」

<sup>363</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁281。

<sup>364</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁282。

是祭祀儀式，「伐鼓」則是巫術活動。<sup>365</sup>具體說明救日月的方法。另外董作賓在〈交食譜〉一文中亦說道：

「日月食」至周代猶沿用，惟增加一之字，《詩經》與《春秋》，皆曰「日月食之」也。殷代於日月食，已稱有食，有食者言有物食此日月也。《春秋穀梁傳》〈隱公三年〉云：「其日，有食之，何也？吐者外壞，食者內壞。闕然不見，其壞有食之者也。有，內辭也，或外辭也。有食之者，內於日也。其不言食之者，何也？知其不可知，知也。」穀梁氏以初虧為「食」，以復圓為「吐」，以「食之者」不可知之物，殆猶存神話之背景。民間傳說則以日月食皆為天狗所食，故必鳴金擊鼓以營救之。此義殷人似已知之。卜辭中有御天犬之文：「庚午，☒累，𠬞于天犬御？」（《拾》五，一四）。天犬疑即後世民間流傳可以吞食日月之天狗祭之，所以祈免日月之災歟？《周禮》〈秋官〉〈庭氏〉有「救日之弓」、「救月之弓」、「太陰之弓」、「枉矢」之名，皆日月食所用之弓矢也。又〈地官〉〈鼓人〉：「救日月，則詔王鼓。」弓矢以射之，鼓以震驚之，則古人果即以為食之者為天犬乎，以備一說。<sup>366</sup>

董作賓先將商、周的「日月食」名稱上先做一相對比較，再說明人們所仰賴相信的說法。因為有神話的背景，所以許進雄認為關於天狗食日與月的傳說以及用嘈喧聲響以驚逐天狗的迷信，應該於商代就已經存在了。<sup>367</sup>藉此董作賓才會認為，殷商時期就存在救日月的習俗。

### （三）占星象

仰望星斗，或大或小、或隱或現、或遠或近、或運行、或靜止、或多年始得一見，可謂是變化莫測。先民隨著地上自然環境變化而遷居，然而天上日月星三光卻常伴左右，再加以風雨氣象的變化，經常影響先民的生活。但是對於這一切

<sup>365</sup> 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》（上海：三聯書店，1992年），頁214。

<sup>366</sup> 董作賓：《殷曆譜》卷三（成都：國立中央研究院歷史語言研究所），頁3。

<sup>367</sup> 許進雄：《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁594。

的自然現象變化的成因卻毫無所悉，進而產生許多的幻想與推測，並認為冥冥中另有主宰，而天象的所有的變動應是天欲降福禍予人們的啟示。因此開始推行出占星的巫術活動。

天象一向被認為是上天向人君表示禍福的表徵，星占更是天、人溝通的重要技術，是屬於弗雷澤（J. G. Frazer）所言的交感巫術的相似律。隨著對星體運行的逐漸瞭解，四時、節氣的變化則趨於準確的預測，並能成為農耕的依據。但是星象如何傳達上天的意志，及其與人世的對應關係，則仍然具有濃厚的神祕巫術色彩。<sup>368</sup>於是具有交感巫術能力的巫者則會利用日月星辰的變化為依據，占卜人事災異變化與吉凶，如國家或民族的興亡、戰爭的勝敗，以及國王或大臣的命運等，範圍甚或擴大到主掌個人的命運以及日常生活的瑣事。

但倘若要從甲骨卜辭中尋找有關星辰的記載，則列舉如下：

七日己巳夕，出有新大星，並火？（《合》11503）

己巳卜：火，今一月不其雨？（《合》12488）

☐ 霽，庚子蓺，鳥星。七月。（《合》11500）

由上引的三條卜辭中，可見新星、火星、鳥星等星辰。商人實已開始注意這些星體的運行與變化，好在人事上做因應。至於巫者觀察星辰的運行變化而進行占星的例子，可見於《周禮·春官·馮相氏》：

掌十有二歲、十又二月、十又二辰、十日、二十有八星之位，辨其敘事，以會天位。冬夏致日，春秋致月，以辨四時之敘。<sup>369</sup>

又《周禮·春官·保章氏》：

掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。<sup>370</sup>

<sup>368</sup> 黃一農：〈星占、事應與偽造天象〉，《自然科學史研究》第10卷第2期1991年，頁120-132。

<sup>369</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁700-702。

<sup>370</sup> （漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁704。



又《春秋左傳·僖公十六年》亦有記載：

春，「隕石于宋，五」，隕星也。……周內史叔興聘于宋。宋襄公問焉。曰：「是何祥也？吉凶焉在？」<sup>371</sup>

綜上所陳，說明在兩周的巫者即有利用天上星宿的變動，以做為占卜之用的能力。

宋鎮豪從科學、理性的角度來解讀觀察天文現象變化的優點：「從觀察得知的天文知識，亦助益於其族群的生產活動，並且莫大助力於後世的天文學的發展。」<sup>372</sup>可是對於先民所處的生活氛圍，是難以從迷信的觀念中抽身，所以天文學的發展並非是他們關注的議題，而是持續對於廣大不可知的天，保有神祕的想像。若是遇到天文不如往常的變化時，即假設為神的暗示或是某件大事即將發生的徵兆，也才會請巫者問卜以排除災禍。

### 三、占夢巫術


關於夢的迷信和占夢行事的由來已久。對於夢有深入研的的（奧地利）佛洛伊德（Sigmund Freud）曾經對夢做如是解：「夢是人在睡眠時，由於局部的大腦組織尚未完全停止興奮活動，從而引起的一種頭腦中的表象活動。」<sup>373</sup>意謂在睡眠中做夢本就是人的正常生理現象，但就科學的角度而論，這是大腦中潛意識擺脫了現實意識的控制後所做的自由活動，或可說是現實生活在人類腦部的投射，意即所謂的「日有所思，夜有所夢」為一種主體性、非自願性的經驗。先民對做夢的生理機制並不了解，而夢亦總以想象或是虛幻的形式出現，造成先民很大的困惑，進而對於夢境中出現的現象產生心理情緒。他們猜測夢中所見的人、事、物皆是神有所指示，是未來生活的前兆，但是夢境中生活雖然與現實生活的情境相似，但是思考邏輯並不見得同於現實生活。正因為夢的難以理解和人們對

<sup>371</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁386。

<sup>372</sup>宋鎮豪：《夏商社會生活史》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁463。


<sup>373</sup>（奧地利）弗洛伊德（Sigmund Freud）著，陳煥文編譯：《夢的解析》（北京：中央編譯出版社，2008年），頁49。

於未知本能的好奇與恐懼，因此便需要巫者來為夢者解決夢象中的疑惑，這即是「占夢」。在甲骨貞辭中，即常見因夢而問卜的例子，茲略舉如下：

己巳卜，：有夢王尿，八月。（《合》17466）

巳卜，貞：王夢珽，隹。（《合》17394）

癸未卜，王貞：畏夢，余勿御？（《合》17442）

貞王夢啟<sup>374</sup>，惟（憂）（《合》905 正）

上述首則所指乃是商王因夢而遺尿，而求助問於占卜。<sup>375</sup>第二例則是商王夢見禮玉，對這是否為災禍的徵兆表示疑惑。至於第三則文例，則是由商王親自占卜自己所夢之夢境的吉凶卜辭。由上列三例文例可知，商王對於占夢一事亦是持深信的態度，有時亦會求助於巫者使用巫術的方式解夢，正如第四則文例所述一般，希望夢見天氣放晴，或許會帶來好運，而解夢的最終目的也是為了能趨吉避凶、禳除災禍，可見占夢活動的重要性。

《詩經·小雅·斯干》亦有占夢的記載，其云：

下莞上簟，乃安斯寢。乃寢乃興，乃占我夢。吉夢維何，維熊維羆，維虺維蛇。大人占之，維熊維羆，男子之祥。維虺維蛇，女子之祥。<sup>376</sup>

上文之夢象則被解釋為與生育子嗣相關。孕婦若是夢見熊羆，則是生男子之兆；若是夢見虺蛇，則是生女子之徵。而這說法，至今仍有不少地區沿用之。在《周禮·占夢》中，則具體提到占夢官占夢的過程及六種夢象：

占夢，掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶。一曰正夢，二曰噩夢，三曰思夢，四曰寤夢，五曰喜夢，六曰懼夢。季冬，

<sup>374</sup> 啟，有啟晴之義。

<sup>375</sup> 許進雄：《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，1981年），頁502。

<sup>376</sup> 王靜芝著：《詩經通釋》（臺北：輔仁大學文學院，1995年），頁393。

聘王夢，獻吉夢于王，王拜而受之。<sup>377</sup>

在上段引文中，可以發現關於夢的吉凶，亦與星象相關。占夢官於歲終之時，會依日月星辰的運行變化為王者之來歲祈吉夢、禳惡夢。根據夢象分別依吉凶的狀況歸於無所感動平安的「正夢」、令人驚愕的「噩夢」、使人思念的「思夢」、覺而道之的「寤夢」、喜悅的「喜夢」或是令人心生恐懼的「懼夢」的類別之中。再依一定的儀式禳夢以趨吉避凶。君王對於此類的巫術活動採取的是相信的態度。《春秋左傳·襄公十八年》中有一段文字記載著襄公的夢象，以及如何化解危機的方法，如下：

秋齊侯伐我北鄙，中行獻子將伐齊。夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊<sup>378</sup>於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋。他日，見諸道，與之言同。巫曰：「今茲主必死。若有事於東方，則可以逞。」獻子許諾。<sup>379</sup>

晉國的中行獻子將伐齊國的北方，襄公夢見與晉厲公爭訟敗訴，厲公以戈攻擊，中行獻子「首隊於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋」夢後數日，中行獻子在道上遇到巫皋，敘其夢中所見，兩人的夢象竟相同，同時巫皋還預言中行獻子今年將首墜於地喪失生命，但若前往東方作戰，則可免一死。中行獻子託巫者為其占卜不祥的夢象，同時還幫他思索化解危機之方。由此可知，有一些不祥的夢兆亦是可以用巫術的方法化解危難。

另在《春秋左傳·昭公三十一年》記載著巫者從事占卜之事宜：

十二月辛亥，朔，日有食之。是夜也，趙簡子夢童子羸而轉以歌，旦占諸史墨曰，吾夢如是，今而日食，何也，對曰，六年，及此月也，吳其入郢乎，終亦弗克，入郢必以庚辰，日月在辰尾，庚午之日，日始有謫，火勝金，故弗克。<sup>380</sup>

<sup>377</sup> (漢)鄭玄注 (唐)孔穎達疏：《周禮注疏》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁652-654。

<sup>378</sup> 隊，即「墜」。

<sup>379</sup> (周)左丘明撰 (晉)杜預注：《春秋左傳正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁948-949。

<sup>380</sup> (周)左丘明撰 (晉)杜預注：《春秋左傳正義》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁1522。

史墨知夢並非日食之應，故僅說明日食之因，而不解釋其夢，由此可見，巫者解夢象並無固定的規則。而此文則將日月蝕之兆、夢兆、星辰運行、五行等相結合在一起。

由上列徵引的數段文字中，可以得知先秦時期即有占夢的事實，並為一般人所相信。既然設有專門官吏專職占夢，應可推測占夢活動在當時應相當蓬勃。

高華平、曹海東也針對占夢巫術活動提出他們的看法：

占夢，主要是根據夢象占卜吉凶的一種巫術活動。這種活動雖與龜卜、易卦占卜不同，沒有一套巫術儀式，也不需要工具，但它從根本上說，也是相信超自然神力的存在，並求助於超自然的力量以預測吉凶，或趨吉避凶的。我國上古時代已有所謂黃帝占夢得風後、力牧之說，又傳說堯有攀天、乘龍之夢，殷周時設有占夢之官，掌「三夢之法」。<sup>381</sup>這些便可知占夢是古代占筮巫術中的一種，其產生的思想基礎是相同的。<sup>382</sup>

上文所述的占夢，乃根據夢象而占卜吉凶，因為不需要工具，故以「占」為主。再者，對於夢中的一切景象，先民普遍認為這是一種超自然神力所造成的現象，是具有表徵性的，或者是神對人有所指示，故給予夢兆。因而在知識未及的情況下，人們自然而然即會運用巫術的思維去解釋夢，並由巫者（占夢官）主持此活動。

綜上所述，去古未遠的殷商時期，對於夢能招致疾病和災禍是深信不疑的，因此常會向巫者請益，並以巫術試圖解決困難，以遠離重大災禍。

#### 四、祭祀

在商代沒有任何事是比祭祀和戰爭更重要的事了。而此處所談的祭祀，乃以救除災禍為主，這並不同於第三章所論的祭神儀式。同時誠如前文所述，商周時

<sup>381</sup>（漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁638。其文為：「大卜……掌三夢之法，一曰致夢，二曰觸夢，三曰咸陟。」從此文意可推知，周代應該已有專門占夢之官吏。

<sup>382</sup>高華平、曹海東：《中華巫術》（臺北：文津出版社，1995年），頁130。

期由於人民於許多現實事物的無知，所以會將許多無法理解的現象幾全歸於天，同時以「災異」解釋之，其中不乏自然災害和人為的災禍。然而這兩種災害對於當時的人們而言，多與鬼神有著不可分割的關係。於是一旦有災害產生，這除災的重責大任則會落在巫覡身上，透過人神溝通的種種手段，以達到風調雨順、消除災厄的目的。同時商代的祭拜對象以自然神和祖先神為眾。甲骨文中有關祭祀的卜辭記錄繁多，茲略舉如下：

貞：侑于黃尹，十伐，十牛？（《合》00916）

丁巳卜：又燎于父丁百犬、百豕，卯百牛？（《合》32674）

庚戌卜，巫帝，一羊一豕？（《合》33291）

上列所述的「侑」、「燎」、「帝」為各種祭祀的名稱。不同的祭祀名稱所代表的祭祀儀式的不同，所想要達到的目的亦不同。《春秋左傳·昭公元年》記載著一段祭祀自然神以達除去災禍的文字：

山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之。日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之。<sup>383</sup>

「禱」是古代於風雨不調時所舉行的一種祭祀，有時雪霜風雨並不出現在合宜的季節中，則視為不祥之兆，故要致祭禱災，目的是要禳除災害。

商周時代種種的祭祀活動是當時最重要的宗教行為，最主要的功能則是期望溝通人、神，同時希望神能於祭祀儀式中接受所有的祭品，並賜予福報，生活能一切平安順利。但究竟能否去禍求福，則全取決於神的意志，非人的意志。但是周人相信人們只要虔心向神獻祭，則神會有所回報。誠如《春秋左傳·僖公五年》中虞君面對晉國欲借道於虞國以伐虢時，曾和宮之奇說到：「吾享祀豐潔，神必據我。」<sup>384</sup>，乃因虞君自認為相當虔誠向神獻祭，所以認為神會成為人最有力的

<sup>383</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1160-1161。

<sup>384</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁344。

後盾，會護佑著人民，所以即使借道給晉國，也不會使虞國滅亡。由此事件可以看出，當周人心中有所求便竭盡所能的做好祭祀活動，且此心態大大反映在巫術信仰的態度上。當人們所祈求的神地位愈高、所求的期望愈大，相對的祭品則要愈豐厚。最常見的有祈雨和寧風等巫術，以下則分述論之：

### (一) 求雨巫術

雨水對於農業的豐收程度具有主導性，莊稼生長需要適當的雨水，才能成長茁壯，進而開花、結果。初民在長時間的觀察之下，深刻感受到雨水對農作物生長的重要性，所以開展了許多的祈雨活動，茲分論如下：

#### 1、祭祀祈雨

商代的灌溉觀念未臻成熟，大多農人仍依天象變化而運作農事，一旦雨水不足或過多，就會影響農業的收成的結果，所以商人相當關切雨量變化的情況。如：

庚辰卜，大貞：雨不足，辰不佳年。(《合》24933)

卜辭中說明，雨水不足辰地的農穫就不會有好收成。因此「降雨」一事即成為在上位者關心的事。商人即有向上帝求雨之舉，此仍為巫者的職責所在。並在甲骨文中記載許多巫者求雨的卜辭。茲略舉如下：

其求年于河，此又雨。

于岳求年，此雨。(以上見《合》28258)

王有歲于帝五臣，正惟亡雨？(《合》30391)

其有燎亳土，有雨？(《合》28108)

求雨於上甲，宰？(《合》00672)

上所引的六則卜辭，可以見得商人祈求的對象有河神、岳神、帝五臣、土地神、祖先神……等，還有燎祭<sup>385</sup>和一般祭祀儀式。此六則卜辭皆以求年為目的，

<sup>385</sup> 燎祭，為焚木之祭。

希望能降甘霖大雨，以求好收成。由此可知，為求風調雨順、祈雨，乃為殷商時期的重要巫術活動之一。<sup>386</sup>

## 2、舞雩祈雨

舞雩是常見的祈雨巫術，其是模仿降雨的模擬巫術儀式。<sup>387</sup>主要的形式是以舞蹈的方式呈現。在甲骨卜辭中舞雩祈雨亦所在多見。如：

兹舞，出从雨。(《粹》813)

舞，允从雨。(《續》1.33.5)

□王舞□？允雨。(《合》20979)

丙辰卜，貞：今日奏舞，有从雨。(《合》12818)

據上文所列之例可知，商代除了巫者外，亦有王親自以舞求雨的例子。

不僅在甲骨文之中有記載，在先秦古籍中也有祈雨的文字記載，如《周禮·春官·司巫）：

掌群巫之政令。若國大旱，則帥巫而舞雩。……女巫掌歲時祓除釁浴，旱暵則舞雩。<sup>388</sup>

又《周禮·地官·舞獅》亦載，其云：

掌教兵舞，帥而舞山川之祭祀。教帔舞，帥而舞社稷之祭祀。教羽舞，帥而舞四方之宗祀。教皇舞，帥而舞旱暵之事。<sup>389</sup>

在上列引文中，可以見得，在兩周時期，當國家遇到大旱時，司巫則要率領眾巫師們一同以舞雩的形式祈雨。而祈雨舞則有多種名稱和面貌，若結合這兩則

<sup>386</sup> 趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003年），頁251。

<sup>387</sup> 何星亮：《中國自然神與自然崇拜》（臺北：文津出版社，2003年），頁287。

<sup>388</sup> （漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁687-691。

<sup>389</sup> （漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁319。

文例而言，即可發現「舞旱暵之事」，則是周人於祈雨時所行的「舞雩」儀式，此為巫者的職責。詹鄞鑫在《神靈與祭祀》一書中提到他對舞雩的看法：

以舞求雨，與原始人自發的情感發洩方式有關。久旱不雨，禾稼枯焦，人們焦慮悲哀，不能不以最激烈的方式求神賜雨。為了感天動地，起初是集體祈禱，即所謂「言」；「言之不足，故嗟嘆之」，故號呼聲作，即「吁嗟而求雨」；「嗟嘆之不足，故詠歌之」，故歌樂聲作，即「祭樂以祈甘雨」；「詠歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之」，故成群起舞，即「帥巫而舞雩」。<sup>390</sup>

詹鄞鑫引〈毛詩序〉中的文字來說明，以舞求雨對於先民而言是多麼重要的一件事，這是人、神的一種溝通方式。人們想藉此告訴神它們有多麼渴求雨水能帶給他們豐收。

### 3、焚巫尪祈雨

若是進行了舞雩的儀式後，天仍不下雨，即會用活人作牲品祭神。此儀式可追溯至商代初期，湯亦曾施行自焚髮爪祈雨的巫術，這段記錄在《淮南子·修務訓》可以見得，其云：

湯時，大旱七年。卜，用人祀天。湯曰：「我本卜祭民，宜乎自當之。」乃使人積薪、剪髮及爪，自潔居柴上，將自焚以祭天。火將燃，即降大雨。<sup>391</sup>

又《呂氏春秋·季秋紀》，其云：

昔者湯克夏而正天下。天大旱，五年不收。湯乃以身禱於桑林。……於是

<sup>390</sup> 詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教論》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁357。

<sup>391</sup>（漢）劉安編（民）張雙棣撰：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），頁1940。



翦其髮、斷其手。以身為犧牲，用祈福於上帝。民乃甚悅，雨乃大至。<sup>392</sup>

從上述文獻記錄中可以見得，《呂氏春秋》與《淮南子》的說法大致相同，當時人們認為頭髮和指甲（爪）代表一個人的生命，所以當人們剪下頭髮和指甲（爪）去祭天時，就等同於將一個人的生命視為祭祀的牲品一般。湯雖因天及時降下甘霖而解了自焚髮爪之危，但這種象徵性的祭祀的儀式卻存留下來，並影響了後世的祭祀方式。「焚巫尪」意指將巫者或身有殘疾的「尪」架在木柴堆中燒。此即所謂的「爇」<sup>393</sup>。甲骨卜辭中即有遇旱以焚巫尪求雨的例子，如：

貞：爇，出雨。

勿爇，亡其雨。（以上皆見《合》12842）

甲貞卜，賓貞：爇癸？（《合》01123）

又《禮記·檀弓》下篇云：

歲旱，穆公召縣子而問曰：「天久不雨，吾欲暴尪而奚若？」<sup>394</sup>

又《春秋左傳·僖公二十一年》云：

夏，大旱。公欲焚巫尪。<sup>395</sup>

綜上所述，都可看出殷周時期存在著有焚人和曝人的求雨巫術。除上述兩種常見的祈雨之法外，尚有作土龍求雨。<sup>396</sup>

<sup>392</sup>（梁）蕭統編（唐）李善等注：《文選》（臺北：五南圖書公司，2008年），頁1192。

<sup>393</sup> 陳夢家曾對於考釋此字，他認為：「『爇』象人立於火上之形，《說文》：『爇，交木然也。』玉篇：『爇，交木然之以奈柴天。』與此是否為同一字，尚不可必。爇與雨顯然有直接的關係，所以下辭之爇以求雨，是沒有問題的。由於它是以人立於火上以求雨，與文獻所記「暴巫」、「焚巫」之事相同。」可參見陳夢家：《殷墟卜辭綜述》，頁602，並與注43相互

<sup>394</sup>（漢）鄭玄注（唐）孔穎達疏：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁328。

<sup>395</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁398。

<sup>396</sup> 殷人認為龍具有致雨的能力，便由巫覡作土龍，企圖通過巫術的方式降雨。林賢東：《商代巫覡研究》（鄭州：鄭州大學年碩士論文，2006年），頁45。

## （二）止雨巫術

在前述文字中提到雨水對於仰賴農業的民族的重要性，因此就會衍生出祈雨巫術。相對的，若大雨不止釀成水患，其傷害亦不容小視。先秦時期，因天候造成災害時，大多使用禱祭。如《左傳·昭公元年》中的一段記載：

日月星辰之神，則雪霜風雨之不時，於是乎禱之；山川之神，則水旱癘疫之災，於是乎禱之。<sup>397</sup>

又如《左傳·昭公十九年》一文提到：

鄭大水，龍斗於時門之外洧淵，國人請為禱焉。<sup>398</sup>

禱祭用於止雨、止水，先秦時代即有之。由於人類的力量微小，不足以對抗大自然的力量，因而面對眼前的大雨、大水，人民仍會採取祭祀巫術之方，祈求止雨，以期風調雨順。

## （三）寧風巫術

在商人的心中，風是上帝的使臣。在甲骨卜辭中即可窺見一二：

于帝史風二犬。（《合》14225）

貞：翌癸卯帝其令風。

翌癸卯帝不令風。夕霧。（以上皆見《合》672正）

在卜辭中可以見得，風雖然是帝的使臣，但刮風的決定權在帝身上。為此商人往往會祭祀帝，祈求帝令風神勿造成災害。因此在巫者則會特別著力在人力所無法控制的自然氣候上。上段的祈雨是其一，其二則是寧風雨。甲骨卜辭對於「寧

<sup>397</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1160-1161。

<sup>398</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999年），頁1384。

風」亦有記載：

癸酉卜，巫寧風？（《合》33077）

辛酉卜，寧風巫九豕。（《合》34138）

戊子卜，寧風北巫犬。（《合》34140）

甲戌貞：其寧風，三羊、三犬、三豕。（《合》34137）

上之所引指出，最主要要卜問的是：主持寧風儀式的主祭者為誰；再者，寧風儀式需準備牲品，就卜辭所見，豕、犬、羊是最主要的牲品。在先秦的典籍《爾雅·釋天》提到：

祭風曰磔。<sup>399</sup>

又《周禮》鄭玄注引鄭眾的說法，其云：

罷辜，披磔牲以祭，若今時磔狗祭以止風。<sup>400</sup>

何謂「磔」？簡而言之，就是殺牲的步驟，指剖開胸腹並張開其皮，懸於寨門之上，直至乾枯。<sup>401</sup>而上文所列舉的兩個文例皆是以此種方式殺狗以達止風的巫術，其目的是為避除風災，求國泰民安。

#### （四）禳除

禳又稱禳災、禳解，乃指行使法術解除面臨的災難。《周禮·春官·雞人》疏中說到：「禳，謂禳去惡祥也。」<sup>402</sup>大凡生活中遇到的一切天災人禍等均在禳解範圍之內。不論是自然災害、社會生活，抑或是日常生活中被視為不祥之兆的

<sup>399</sup>（晉）郭璞注（宋）邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：中華書局，1979年），頁2609。

<sup>400</sup>（漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁501。

<sup>401</sup>參考汪寧生：〈中國禮俗叢考·磔狗祭風〉，收入《古俗新研》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁208。

<sup>402</sup>（漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁516。

事，皆有專門禳解之法。

商人則習於將疾病或人事的災禍歸咎於鬼神或是祖先降禍所至。所以甲骨文中多記有禳除之事。如：

貞：翌乙亥侑于父乙牛，告帝☐

貞：巫妝不御？（以上見《合》5652）

所引卜辭乃貞問是否要以牛為牲祭父乙，另還貞問是否需要派巫妝禳除疾病？至於先秦典籍中亦可見禳除的記載，如《周禮·天官冢宰·女祝》中提到：

掌以時招、梗、禳、禳之事，以除疾殃。<sup>403</sup>

又《春秋左傳·昭公十八年》孔穎達疏，其云：

《周禮》：「女巫：掌祓除釁浴，祓禳。」皆除凶之祭。<sup>404</sup>

就上列兩段引文中，可以發現周人在遇到疾病或不祥的事項時，會施行禳除之術弭患消災，以求平順的生活。

綜上所論，巫術在商周時期可謂相當活躍，不僅在商王左右有祝官及卜官協助輔國，在民間也有很大的伸展空間。除了本節所述常見的巫術之外，尚有頭髮巫術<sup>405</sup>、招魂術<sup>406</sup>、驅逐術<sup>407</sup>、戰場巫術<sup>408</sup>、寧秋活動（蝗災）<sup>409</sup>等巫術活動在

<sup>403</sup>（漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學，1999年），頁197。

<sup>404</sup>（周）左丘明撰（晉）杜預注：《春秋左傳正義》（北京：北京大學，1999年），頁1377。

<sup>405</sup>頭髮巫術可將它歸之在順勢巫法中，它包括頭髮、眉毛、眼毛、腋毛、各種動物毛。在古代巫術和篤信巫術的人看來，一個人或一個動物身上的毛髮等物，就是一個人或一只動物的生命，而損害了這一部分，也就等於損害了一個人或一只動物的生命。一個人如捨棄自己的毛髮，也就等於捨棄自己的生命。於是眾多令人奇怪，或令人吃驚的毛髮巫術便被設計出來。

<sup>406</sup>招魂，則為巫覡借著特定的儀式，以驅使鬼神，即招鬼或招魂等巫術活動。在《楚辭·九歌》中即有為屈原招魂的活動。此處資料可參見（宋）朱熹：《楚辭集注》（臺北：藝文印書館，1967年），頁247-248。

<sup>407</sup>驅逐，則為巫者扮演鬼怪之狀以達到驅鬼去邪的目的，即民面所謂的打鬼活動。以上資料參見林賢東：〈商代巫覡研究〉（河南：鄭州大學年碩士論文，2006年），頁45。

<sup>408</sup>在古代的戰爭中，古人相信巫術是和武器及兵力相獨立，所以在巫風盛行的商周時期，將巫術應用於戰爭上求勝，是件必要的事。

民間盛行漫延著。人們只要依現實生活中的需要而選擇所適合的巫術活動，為自己去災求福即可。

## 第二節 漢代的巫術活動

兩漢時期，道教尚未成熟，西域的佛教始傳入中原，再加上受到秦制的影響，因此人民仍深信鬼神是無所不在，並深深影響日常生活，因而整個社會則瀰漫著神鬼的氛圍。為了祈福去災，為了達到一己的私利，因此必須借用巫者進行巫術活動，或醫或卜，或與鬼神溝通，或釋疑解難，或預測吉凶，或推斷命運。在朝者，巫者則為輔佐君王與天神溝通的工具；在野者，則融入民間的生活，事不分大小，則為人民降神解惑祈福、去禍遠災，成為漢代社會人民生活中不可或缺的一環。

巫術傳至漢代，則因受到皇帝、朝廷的支持推崇，所以依然盛行。這是因為漢初君臣多出自於平民，因而對於一向熟悉的巫術文化仍情有獨鍾。所以漢高祖入關後大設巫祠及巫官；文帝雖下詔：「今秘祝之官移過於下，以彰吾之不德，朕甚不取，自今除之。」<sup>410</sup>卻也相信巫祝所使「人主延壽」、「日卻復中」的手法，<sup>411</sup>甚至和賈誼密談時「不問蒼生問鬼神」，使賈誼憂鬱神傷。景帝，傳說「宮有秘戲」，後官拜郎中令的周仁常參與其中，這種「秘戲」大約與巫術活動有密切的關係。<sup>412</sup>至於武帝，對於巫術的迷信則甚於父兄，對於巫者更是厚禮對待。

由於漢代君主崇尚的心態，及以厚禮待之。致使巫風漫延至民間社會更是蓬勃發展，又因民間巫者藉此所獲得的利潤豐厚竟足致富，因此以「巫」為職業

<sup>409</sup> 蝗災所影響的層面並不亞於水旱災，對稻糧收成具有相當大的威脅。而在甲骨卜辭中有一「秋」字，作蝗蟲之狀，古人則認為蝗災則多發生於秋季，故取其形狀以示「秋」之意。當遭到蝗災攻擊時，即會占卜求對策，並舉行寧秋等驅蟲的儀式。以上資料可參見林賢東：〈商代巫覡研究〉（鄭州：鄭州大學年碩士論文，2006年），頁51。

<sup>410</sup> （漢）司馬遷撰（日）瀧川資言考證：《史記會注考證》（臺北：天工書局，1993年），頁505。

<sup>411</sup> 原文見《史記·封禪書》：「其明年，新垣平使人持玉杯，上書闕下獻之。平言上曰。闕下有寶玉氣來者。已視之。果有獻玉杯者。刻曰。人主延壽。平又言臣候日再中。居頃之，日卻復中。」見（漢）司馬遷撰（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年）頁506-507。

<sup>412</sup> 趙世超：〈巫術盛衰與西漢文化〉《北京師範大學學報》第5期1997年，頁27。

的民巫亦所在多有。桓寬在《鹽鐵論·散不足》篇中即提到此一現象的猖獗：

今世俗飾偽行詐，為民巫祝，以取釐謝。堅頷健舌，或以成業致富，故憚事之人，釋本相學，是以街巷有巫，閭里有祝。<sup>413</sup>

又王符《潛夫論·浮侈篇》中，也有一段相關的記載：

詩刺：不績其麻，女也婆婆，今多不修中饋，休其蠶織，而起學巫祝。鼓舞事神，以欺誣細民、熒惑百姓。婦女羸弱，疾病之家，懷憂憤憤，易易恐懼。至使奔走便時，去離正宅，崎嶇路側，上漏下濕，風寒所傷，姦人所利，盜賊所中，增禍益崇，以致重者，不可勝數。或棄醫藥，更往事神，故至於死亡，不自知為巫所欺誤。乃反恨事巫之晚，此熒惑細民之甚者也。

414

綜合上列二文所述，可以見得民間巫者大多飾偽行詐、堅頷健舌，自稱能為人民解禍去災，人民不察受到欺誣，有病不就醫而就巫術，因而延誤治療而致死。但這些民巫食髓知味，不僅以此賺取豐厚的利祿，或姦人，或盜賊者，不可勝數。由於一般人民的迷信心理所至，所以街巷閭里處處可見以「巫」為謀生職業的民巫。知識分子對於這樣的現象相當不齒，王充就曾經以「不修其身而豐其祝，不敬其上而畏其鬼。」<sup>415</sup>的言論批評時政。

兩漢時期的知識分子和政府官吏對於巫者所持的態度，雖未必全然輕視或否定，<sup>416</sup>但總體而論，漢代巫師的地位已不如商周時期巫師般的神聖。對於漢代的巫師功能，林富士提出他的看法：

<sup>413</sup> (漢)桓寬著 (民)張敦仁考證：《鹽鐵論》(臺北：臺灣商務印書館，1980年)頁57。

<sup>414</sup> (漢)王符：《潛夫論》，(臺北：中華書局，1981年)，頁207。

<sup>415</sup> 原文：「今世信祭祀，……不修其行而豐其祀，不敬其上而畏其鬼，身死禍至，歸之於祟，謂祟未得。得祟修祀，禍繁不止，歸之於祭，謂祭未敬。夫論解除，解除無益。論祭祀，祭祀無補。論巫祝，巫祝無力。」以上見(漢)王充著 (民)黃暉撰：《論衡校釋》附劉盼遂集解(北京：中華書局，1990年)，頁1046。

<sup>416</sup> 董仲舒的「求雨方」和晁錯曾建議漢文帝「設置醫巫」，以救疾病，以脩祭祀。以上所述皆是不否定巫者尚具有正面的社會功能。

在先漢時期，那些具有奉事鬼神之技能者，往往也都被通稱為巫。不過，有些時候，文獻中的巫是特指擔任巫官的巫者，或是專指遂以「巫術」為業的巫者而言。漢人所說的巫者也有這三種含義。總之，漢代文獻所提及的巫者，除了指巫官和以「巫」為職業者之外，大致是泛指一種具有某種精神特質和特殊知能，而又能交通鬼神以祈福解禍者而言。<sup>417</sup>

雖然政治地位卑下，但巫者「具有某種精神特質和特殊知能，而又能交通鬼神以祈福解禍」的功能，對社會各個層面的生活有著相當程度的影響。上至皇帝、高官顯貴，下及庶民百姓，為了避禍求福，仍時常進行巫術活動以達心願，並不惜以重金聘用巫師施法，因此漢代的巫師收入豐厚，形成一種炙手可熱的職業，故而促成漢代巫風盛行。現就以下幾個向度來說明漢代的濃厚巫風：

#### 一、祭祀巫術

「衰世好信鬼，遇人好求報。」<sup>418</sup>王充一語道破千古習性常情。巫鬼文化盛行，各種祭祀求福活動自然大量出現。漢代祭祀巫術氾濫盛行，即是在此背景而成的。諸如：陳國「好祭祀，用史巫，故其俗巫鬼。」<sup>419</sup>；楚地「信巫鬼，重淫祀。」<sup>420</sup>會造成此現象最主要是在位者信奉巫教，巫者可參與國家祭祀，幫助君主祭祀天帝鬼神，致使巫風盛行。《史記·封禪書》中提到：

天下已定，……長安置祠祝官、女巫。其梁巫，祠天地、天社、天水、房中、堂上之屬；晉巫，祠五帝、東君、雲中君、司命、巫社、巫祠、族人、先炊之屬；秦巫，祠社主、巫保、族纍之屬；荆巫，祠堂下、巫先、司命、施糜之屬；九天巫，祠九天；皆以歲時祠宮中。其河巫，祠河於臨晉，而南山巫，祠南山秦中。秦中者，二世皇帝。各有時日。<sup>421</sup>

<sup>417</sup> 林富士：《漢代的巫者》（臺北：稻香出版社，1988年），頁26。

<sup>418</sup> （漢）王充著（民）黃暉撰，：《論衡校釋》附劉盼遂集解（北京：中華書局，1990年），頁1043。

<sup>419</sup> （漢）班固撰（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1982年），頁1653。

<sup>420</sup> （漢）班固撰（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1982年），頁1666。

<sup>421</sup> （漢）司馬遷撰（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁505。

又《史記·孝武本紀》中亦提到：

孝武皇帝，初即位，尤敬鬼神之神。……明年，天子病，鼎湖甚，巫醫無所不談，至不愈。游水發根，乃言曰：「上群有巫，病而鬼下之。」上召置祠之甘泉。及病，使人問神君，神君言曰：「天子毋憂病，病少愈，強與我會甘泉。」於是病愈。遂幸甘泉，病良已。<sup>422</sup>

由上列兩則引文，可以見得漢高祖在各地廣設巫祠並設置梁、晉、秦、荆、九天、河、南山等七種巫官，主要的職責在於奉祀各地的特有鬼神。而孝武皇帝不僅信仰巫教，同時還極力推崇巫教並推及民間，深深影響著人民的日常生活。在《鹽鐵論·散不足》篇中即可見到相關的記載，其文云：

古者，庶人魚菽之祭，春秋修其禋祠。士一廟，丈夫三，以時有事於五祀，蓋無出門之祭。今富者祈名岳，望山川，椎牛擊鼓，戲倡儻像，中者南居擋路，水上雲臺，屠羊殺狗，鼓瑟吹笙。貧者雞豕五芳，衛保散臘，傾蓋社場。

古時候的百姓會準備魚、豆類食物當成祭祀的牲品。而士人和大夫則會在祖廟中按時從事五種祭祀活動。而在漢代社會則會依富者、中者和貧者所準備的祭祀儀式也不同。另外在《鹽鐵論》中還記載著：

古者德行求福，故祭祀而寬；仁義求吉，故卜筮而希。今世俗寬于行而求于鬼，怠于禮而篤于祭。嫚親而貴勢，至妄而信日，聽詛言而幸得，出實物而享虛福。<sup>423</sup>

漢代人民對自我不夠自律而祈求鬼神，不講求禮儀而重視祭祀。態度傲慢並

<sup>422</sup> (漢)司馬遷撰 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本(臺北：天工書局，1993年)，頁211-212。

<sup>423</sup> (漢)桓寬著 (民)張敦仁考證：《鹽鐵論》(臺北：臺灣商務印書館，1980年)，頁57。



相信日者所卜所言，並引以為自豪。就只為享那一點虛榮的幸福而給予日者相當豐厚的酬勞。由此可知，漢人對於巫者及巫的重視及仰賴。

就兩段引文而言，可以發現巫者及巫術活動，在漢代的民間社會不分階級和地位，是一種普遍性的存在。

## 二、防禦天災巫術

前文提及漢代民間巫風盛行，除政府大力推廣之外，還有兩漢時期的知識份子，雖然大多是反對巫風如此猖獗，但尚有一些知識分子則是肯定巫術在人民心中的重要性。尤其是面對水災、旱災這一類是由於自然界的力所引起之災禍，漢代人民一如以往面對此類災禍時是無可奈何的，所以他們亦如古人般，將此類災禍的產生，歸於與鬼神有密切的關係，必須要靠巫者施行巫術才能解除災禍。

### （一）求雨

巫者求雨之事，早在先秦時期即有之，此舉仍延續至漢代。董仲舒在《春秋繁露·求雨》篇中，有一段關於使用巫術祈雨的記載，其文云：

春旱求雨。令縣邑以水日令民禱社稷山川，家人祀戶。無伐名木，無斬山林，暴巫，聚尪。八日。於邑東門之外為四通之壇。方八尺，植蒼繒八。其神共工，祭之以生魚八，玄酒，具清酒、膊脯，擇巫之潔清辯利者以為祝。祝齋三日，服蒼衣。先再拜，乃跪陳，陳已，復再拜，乃起。祝曰：「昊天生五穀以養人，今五穀病旱，恐不成實，敬請清酒、膊脯，再拜請雨，雨幸大澍，即奉牲禱。」以甲乙日為大蒼龍一，長八丈，居中央。為小龍七，各長四丈。於東方。皆東鄉，其間相去八尺。小童八人，皆齋三日，服青衣而舞之。……。夏求雨。令縣邑以水日，家人祠竈。無舉土功，更火浚井，暴釜於壇，白杵於術，七日。為四通之壇於邑南門之外。方七尺，植赤繒七。其神蚩尤，祭之以赤雄雞七，玄酒，具清酒、膊脯。祝齋三日，服赤衣，拜跪陳祝如春辭。以丙丁日為大赤龍一，長七丈，居中央。又為小龍六，各長三丈五尺。於南方。皆南鄉，其間相去七尺。壯者七人，皆齋三日，服赤衣而舞之。……。季夏禱山陵以助之，令縣令十日壹徒市，

於邑南門之外。五日，禁男子無得行入市。家人祠中霤，無舉土功，聚巫市傍，為之結蓋。為四通之壇於中央，植黃繒五。其神后稷，祭之以母五鮓，玄酒，具清酒、膊脯。令各為祝齋三日，衣黃衣。皆如春祠。以戊己日為大黃龍一，長五丈，居中央。又為小龍四，各長二丈五尺，於南方。皆南鄉，其間相去五尺，丈夫五人，皆齋三日，服黃衣而舞之。……。秋暴巫尪至九日，無舉火事，無煎金器，家人祠門。為四通之壇於邑西門之外，方九尺，植白繒九。其神少昊，祭之以桐木魚九，玄酒，具請酒、膊脯，衣白衣。他如春。以庚辛日為大白龍一，長九丈，居中央。為小龍八，各長四丈五尺，於西方。皆西鄉，其間相去九尺，鰥者九人，皆齋三日，服白衣而舞之。……。冬舞龍六日，禱於名山以助之，家人祠井，無壅水。為四通之壇於邑北門之外，方六尺，植黑繒六。其神玄冥，祭之以黑狗子六，玄酒，具清酒、膊脯，祝齋三日，衣黑衣，祝禮如春。以壬癸日為大黑龍一，長六丈，居中央。又為小龍五，各長三丈，居北方。皆北鄉，其間相去六尺，老者六人，皆齋三日，服黑衣而舞之。……。四時皆以水日為龍，必取潔土為之，結蓋，龍成而發之。四時皆以庚子之日，令吏民夫婦皆偶處。凡求雨之大體，丈夫欲藏匿，女子欲和而樂。<sup>424</sup>

由上文記載求雨方法的文字中，可以見得董仲舒應是肯定巫者的社會實用功能，此為其一。其二，可以見得漢代將一年四季分為春、夏、季夏、秋、冬共五時。哪一個季節乾旱，就在當季舉行舞雩求雨的儀式。並有幾個問題要特別留心：

## 1、 祭祀對象

當遇上旱災時，縣邑政府則要依時序在水日，向特定的祭禱對象進行求雨儀式：春旱禱社稷山川、季夏禱山陵、冬則禱於名山。至於民間的祭祀對象則和政府有所不同：春祠戶神、夏祠竈神、季夏祠中霤神、秋祠門神、冬祠井神。

## 2、 祭祀五方神及牲品

<sup>424</sup> (漢)董仲舒：《春秋繁露》(北京：中華書局，1992年)，頁426-437。

縣邑要在城門外設四通壇祭拜五方神：春於東門外以生魚、蒼繒祭共工，夏於南門外以赤雄雞、赤繒祭蚩尤，季夏於南門外以母龜，黃繒祭后稷，秋於西門外以桐木魚、白繒祭少昊，冬於北門外以黑狗子和黑繒祭玄冥。其它祭品如玄酒、清酒、膊脯則是不分季節所共有的。

### 3、主祭者

祝官為主祭者，在祭祀前要先齋戒三日，而後要穿著與各方顏色相應的衣服，起舞愉神，口唸禱詞：「昊天生五穀以養人，今五穀病旱，恐不成實，敬請清酒、膊脯，再拜請雨，雨幸大澍，即奉牲禱。」求雨作土龍，是由於古人的觀念，認為龍可以興風作雨，乃取外形類似而為之<sup>425</sup>。就王充《論衡·亂龍》篇中亦有提道此觀念：

董仲舒申《春秋》之雩，設土龍以招雨，其意以雲龍相致。《易》曰：「風從龍，雲從虎。」以類求之，故設土龍，陰陽從類，雲雨自至。<sup>426</sup>

在上段文字中可以見得東漢的人民，在不同的季節遇到乾旱時，會於水日時使用適於當令的巫術手法祈雨，這或可說是巫者的實用功能。

另外，王充在《論衡·明雩》篇中亦表達了他對於利用巫術求雨的想法，其文云：

《春秋》魯大雩，早求雨之祭也。旱久不雨，禱祭求福，若人之疾病，祭神解禍矣，此變復也。……董仲舒求雨，申《春秋》之義，設虛立祀。……人君聽請，以安民施恩，必非賢也。天至賢矣，時未當雨，偽請求之，故妄下其雨，人君聽晴之類也。變復之家，不類推驗之，空張法術，惑人君。或未當雨，而賢君求之而不得，或適當自雨，惡君求之，遭遇其時，是使

<sup>425</sup> 龍，相傳是黃河的化身，是伏羲族的圖騰保護神，是由生活在水中的某種魚類動物演變而來的。自古以來就被視為能興雲致雨的神獸。興土龍祈雨之俗，早在殷代卜辭中即可見之。可參見詹鄞鑫：《神靈與祭祀》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁359。

<sup>426</sup> （漢）王充著（民）黃暉撰：《論衡校釋》附劉盼遂集解（北京：中華書局，1990年），頁693-694。

賢君受空責，而惡君蒙虛名也。<sup>427</sup>

在上引王充的文字中，透露出漢代仍時常用求雨的巫術。甚至於董仲舒在行求雨的儀式中，也發揮了《春秋》之義理，設立土壇進行祭祀。並認為在整場的祭雨祭典，君主聽從臣民的請求去祈雨，這只是一種安定民心的手段，並非是賢德的行為。賢德的天會逕自下起雨來，乃是因為君主聽人民求請之類。至於變復之家，不用類推的方法去驗證，而是虛張法術媚惑君主，甚至於還會使賢君受指責，而惡君則受到不應有的美譽，這是不對的。因而基本上，王充認為下雨與否，並非真由祈雨祭典而決定，而是決定於天時。

以舞雩為主的求雨法，傳承的時日已久，真切的反映出以農業為主的民族對雨水的高度依賴。

#### （一）止雨、止水

久旱不雨，固然是農業之大災禍；但若大雨不止，釀成洪水氾濫成災時，其造成的傷害可能更甚於旱災，造成人民的生活苦不堪言，影響層面相當廣泛。是故古代有止雨祈晴的活動，主要祭祀的對象如「祈雨」一般，乃是祭日月山川之神。

董仲舒在《春秋繁露》不僅有求雨的記載，亦有止雨的記載，其文曰：

雨太多，令縣邑以土日，塞水瀆，絕道，蓋井，禁婦人不得行入市。令縣鄉里皆掃社下，縣邑若丞合史、嗇夫三人以上，祝一人；鄉嗇夫若史三人以上，祝一人；里正父老三人以上，祝一人，皆齋三日，各衣時衣。具豚一，黍鹽美酒財足，祭社。擊鼓三日，而祝。先再拜，乃跪陳，陳已，復再拜，乃起。祝曰：「嗟！天生五穀以養人，今淫雨太多，五穀不和。敬請肥牲清酒，以請社靈，幸為止雨，除民所苦，勿使陰滅陽。陰滅陽，不順於天。天之常意，在於利人。人願止雨，敢告於社。」鼓而無歌，至罷

<sup>427</sup>（漢）王充著（民）黃暉撰，：《論衡校釋》附劉盼遂集解（北京：中華書局，1990年），頁665-670。

乃止。凡止雨之大體，女子欲其藏而匿也，丈夫欲其和而樂也。開陽而閉陰，闔水而開火。以朱絲縈社十周。衣赤衣赤幘，三日罷。<sup>428</sup>

如同祈雨一般，在祭祀的過程中依然有其需要特別注意的事項。縣邑必須在土日祭祀，除「塞水瀆、絕道、蓋井」外，還有一些關於人的規定：「婦人不得行入市」、「鄉里掃社下」、「各衣時衣」……等，再加以擊鼓、唸咒語以達止雨的心願。但由上述兩則引文中，可以得知若是大雨連續不絕，人民即會採取祭祀巫術之方祈晴，以期風調雨順。

《漢書》中則有一段文字記載著巫者參與止水的工作。其文云：

河水盛溢，泛浸瓠子金隄，老弱奔走，恐水大決為害，尊<sup>429</sup>躬率吏民，投沈白馬，祀水神河伯，尊親執圭璧，使巫策祝，請以身填金隄。<sup>430</sup>

上述所引，乃反映出地方祭祀止雨的活動情形。雖然率領吏民一同祭祀止雨的主祭者王尊為一般官吏，但整個儀式的進行，仍是需要仰賴巫者，而巫者亦同時要肩負起交通鬼神的工作。

整體而言，天旱則行雩禮求雨、興土龍；大水，則鳴鼓攻社。人民在無法使用人為的力量去改變天旱、大水等自然災禍，那君民上下仍會採取巫術之法，祈求降雨、止雨，以期風調雨順、國泰民安。

## 二、神仙方術

神仙方術在西漢得到很大的發展，這與漢武帝熱衷求取長生求仙以達永生不老的舉動是相關的。據《史記·封禪書》記載：

少君神，數百歲人也。少君言上曰：「祠竈則致物，致物而丹砂可化為黃金，黃金成，以為飲食器，則益壽，益壽而海中蓬萊僊者乃可見，見之以

<sup>428</sup> (漢)董仲舒：《春秋繁露》(臺北：中華書局，1968年)，頁437-438。

<sup>429</sup> 尊，所指為王尊，時任東郡太守。

<sup>430</sup> (漢)班固撰 (唐)顏師古注：《漢書》，(北京：中華書局，1964年)，頁3237。

封禪則不死。<sup>431</sup>

上文所述，漢武帝聽從李少君的建議，視自祠竈，並另派方士遠去求仙，從事化丹砂為黃金的方術，以期能做成食器，求延年益壽不死的目的。

對於西漢神仙方術的盛行，牟鍾鑒和張踐則提出他們的見解：

西漢神仙方術之流行，不僅表現在帝王求仙采藥、寵信方士的活動上，而且表現各種民間傳說和一批神仙方術著作的出現，如托名劉向《列仙傳》，記自上古至西漢的神仙七十二人的事跡，後來的神仙傳說多取材於此書。淮南王劉安招致賓客方術之士數千人，作《淮南子》內外篇，內篇論道，外篇雜說，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，二十餘萬言，劉安死後，傳說他得道成仙，全家跟著升天。《漢書·藝文志》著錄神仙家著作十部，二百五卷。其實神仙方術的著作遠不止此，如陰陽家類中的《容成子》，小說家類中的《黃帝說》、《封禪方說》，以及托名黃帝的許多著作都與神仙方術有關。神仙方術的發展，為東漢道教早期著作如《太平經》、《周易參周契》的出現和漢末道教的正式誕生，作了思想和方法上的準備。<sup>432</sup>

由上述引文，即可從神仙方術的眾多著作中，可以得知神仙方術在西漢的盛行程度可見一般。上有好者，下必有甚焉者矣。漢武帝神仙方術的愛好，對於當世的神仙方術著作則掀起一定程度的流行。

### 三、祝詛巫術

此類的巫術活動，即漢人所謂的「厭勝」或「厭詛」。這需要特定的巫者或是方術之士，通過某種特定的儀式，反覆使用特定的語言（咒語）與鬼神溝通，甚至可以驅動鬼神，表達自己祈福避禍的意願。

#### （一）醫療疾病

<sup>431</sup>（漢）司馬遷撰（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁507。

<sup>432</sup> 牟鍾鑒、張踐：《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁232。

祝詛療疾在漢代又稱「禱祀」、「禱請」，這是最初祝詛巫術使用的目的。初民將罹患疾病的原因歸於鬼神瘟疫為祟，所以通過祝詛則可以將其驅離，使身體健康如昔。《韓詩外傳》曾記載：

上古醫曰茅父，茅父之為醫也，以莞為席，以菘為狗，北面而祝之，發十言耳，諸扶輿而來者皆平復如故。<sup>433</sup>

此段文字乃在描述茅父利用祝詛巫術，以「以莞為席，以菘為狗，北面而祝」為特定的儀式，「發十言」則是特定的語言（咒語），使不能自行步行的患者痊癒。又《後漢書·方術列傳》中也提到治病之方：

登年長，炳師事之，貴尚清儉。禮神唯以東流水為酌，削桑皮為脯。但行禁架，所療皆除。<sup>434</sup>

上述所引，乃在敘述登以東流水為禮神的酒、以桑皮當成肉脯，並施以禁咒療病，且所療者皆癒。

## （二）加害他人

除此之外，兩漢人民亦認為巫祝亦可利用祝詛制勝、壓服人或物，或加害他人轉嫁禍難，是屬於詛咒巫術，如《漢書》卷六十六中記載敬聲與陽石公主私通一事：

及使人巫祭祠詛上，……祝詛有惡言。<sup>435</sup>

又如范曄在《後漢書·皇后紀》篇中記載著由於女人的嫉妒心所至，因而會使用祝詛巫術來加害仇視者：

<sup>433</sup>（漢）韓嬰撰（民）許維適校釋：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1990年），頁345-346。

<sup>434</sup>（劉宋）范曄撰（唐）李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），頁2742。

<sup>435</sup>（漢）班固撰（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1982年），頁2878。

陰后見后德稱日盛，不知所為，遂造祝詛，欲以為害。<sup>436</sup>

上列引文是在描繪後宮間的傾軋鬥爭。陰后見自己日漸失寵，所以就使用祝詛術「不令鄧氏腹有遺類」<sup>437</sup>讓鄧后無法生育。

上述二例所指的祝詛術，就是加害他人的巫術，同時還有試圖嫁禍他人的祝詛。因此漢文帝才會下詔禁止「祕祝移過」<sup>438</sup>，即轉禍他人的禁令。自此，可以見得祝祖巫術在漢代社會中相當盛行，而人民也相當迷信於祝詛的威力。因而祝詛巫術對於當時的社會是有很深的影響的。

#### 四、巫蠱之術

巫蠱巫術在漢代是極為惡毒的一種巫術。這是巫者利用邪術加害於人的一種手段，因此受到統治者嚴格禁止。通常君王對於施巫蠱者，通常是誅殺家族。如《漢書》中有一段相關漢代針對施巫蠱術的懲處記載，其文云：

下吏，當斬，詐死，亡居民間五六歲。後覺，復系。坐妻為巫蠱，族。<sup>439</sup>

施蠱術之人，不僅會一催毀自己的仕途，還會招致連誅法，一族之人全喪失生命。在漢代常見的巫蠱之術有兩種：

##### (一) 偶像巫術

漢代最著名的巫蠱巫術，是西漢江充因為畏懼遭太子所誅，而一手造成的「巫蠱之禍」：

後上幸甘泉，疾病，充見上年老，恐晏駕後太子所誅，因是為奸，奏言上

<sup>436</sup> (劉宋)范曄撰 (唐)李賢等注：《後漢書》(北京：中華書局，1973年)，頁420。

<sup>437</sup> (劉宋)范曄撰 (唐)李賢等注：《後漢書》(北京：中華書局，1973年)，頁420。

<sup>438</sup> (漢)司馬遷撰 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本(臺北：天工書局，1993年)，頁505。

<sup>439</sup> (漢)班固撰 (唐)顏師古注：《漢書》(北京：中華書局，1982年)，頁2491。



疾祟在巫蠱。於是上以充為使者治巫蠱。充將胡巫掘地求偶人，捕蠱及夜祠，視鬼，染污令有處，輒收捕驗治，燒鐵鉗灼，強服之。民轉相誣以巫蠱，吏輒劾以大逆亡道，坐而死者前後數萬人。是時，上春秋高，疑左右皆為蠱祝詛，有與亡，莫敢訟其冤者。充既知上意，因言宮中有蠱氣，先治後宮希幸夫人，以次及皇后，遂掘盡蠱於太子宮，得桐木人。太子懼，不能自明，收充，自臨斬之。<sup>440</sup>

從上文的記載，不僅可見江充利用武帝畏惡巫蠱的弱點，嫁禍於皇后和太子。還可看到三個狀況：其一，儘管人人皆曉統治者嚴格制止巫蠱之術，但通曉此術並實施者仍不乏其人，文中的江充和胡巫即是。其二，由「民轉相誣以巫蠱，吏輒劾以大逆亡道，坐而死者前後數萬人。」一語，可以推敲出巫蠱之術在應是普遍存在於民間，並未受法令的限制而杜絕。其三，由「充將胡巫掘地求偶人，捕蠱及夜祠，視鬼」、「遂掘盡蠱於太子宮，得桐木人」二句則具體說明巫蠱之術的主要施行方法，乃是將木偶人埋於地下，並輔以夜祠、視鬼等動作。

若就弗雷澤（J.G.Frazer）對巫術的定義而言，巫蠱之術是屬於「順勢巫術」即「模擬巫術」<sup>441</sup>，乃以木偶人類似人像，故在木偶人上施法而加害對方，此乃「黑巫術」的範疇。瞿兌之在《漢代風俗制度史》一書中，則為此類的巫蠱之術總結說道：

巫蠱之術，蓋以桐木為人，埋地中，以針刺之，詛其死也。<sup>442</sup>

由瞿兌之為巫蠱之術所下的結語中，實不難推測巫蠱應是對仇家所施行最惡毒的巫術，兩者之間通常有不共戴天的仇恨，才會用此術，再加以祝詛術欲致對方於死地。

## （二）蟲蠱巫術

<sup>440</sup>（漢）班固撰（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1982年），頁2178-2179。

<sup>441</sup>詹姆斯·喬治·弗雷澤（J.G.Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年），頁23。

<sup>442</sup>瞿兌之：《漢代風俗制度史》（上海：上海文藝出版社，1991年），頁230。

在漢代，以木偶人傷害仇家，並非巫蠱之術唯一的手段。尚有利用器皿造蠱、養蠱，最後再施蠱，使蠱蟲經由飲食進入欲加害者的腹中可使內臟糜爛身亡，以達加害他人的目的。《說文解字》論「蠱」：「蠱，腹中蟲也。」<sup>443</sup>但如何使蠱成為敵方的腹中蟲，卻皆不見載於漢代古籍，或許是受到政府相關禁令的規定而不敢書寫。<sup>444</sup>

## 五、降神術

所謂降神術是一種交通鬼神的手段。乃巫者通過一定的儀式或祭典，如舞蹈、咒語等，使自己的身體或靈魂與鬼神交往，或是讓鬼神降附其身。簡而言之即是鬼神降附在巫者的身上，藉著巫者能自如行動的身軀解決所遇難題，或驅災避禍。如：《論衡·實知》篇所言：「鬼神用巫之口告人。」<sup>445</sup>即是鬼神降附在巫者身上借巫者的口說話。因此，漢代的降神術是具有實用目的，常用的場合有二：<sup>446</sup>

### （一）可與祝詛巫術並行

降神術可與祝詛巫術一同施行。如《漢書·武五子傳》中記載著：

始，昭帝時，胥見上年少無子，有覬欲心。而楚地巫鬼，胥迎女巫李女須，使下神祝詛。女須泣曰：「孝武帝下我。」左右皆伏。言：「吾必令胥為天子。」胥多賜女須錢，使禱巫山。會昭帝崩，胥曰：「女須良巫也！」殺牛塞禱。及昌邑王征，復使巫祝詛之。後王廢，胥浸信女須等。數賜予錢物。<sup>447</sup>

<sup>443</sup>（漢）許慎著（清）段玉裁注：《說文解字注》，（臺北：黎明文化股份有限公司，1996年），頁683。

<sup>444</sup> 漢代對於巫蠱之術有「賊律」對人們施行嚴格的懲處。《周禮》：「毒蠱，蟲物而病害人者。《賊律》曰：『敢蠱人及教令者，棄市。』」請參見（漢）鄭玄注（唐）賈公彥疏：《周禮注疏》（北京：北京大學，1999年），頁982。

<sup>445</sup>（漢）王充著（民）黃暉撰：《論衡校釋》附劉盼遂集解（北京：中華書局，1990年），頁1038。

<sup>446</sup> 降神術使用場合的分類方式，乃參考於馬新於〈論兩漢民間的巫與巫術〉一文中對於降神術的使用場合的分類法。見於《文史哲刊物》第3期2001年，頁125。

<sup>447</sup>（漢）班固撰（唐）顏師古注：《漢書》，（北京：中華書局，1982年），頁2760-2761。

從上文中，可以見得劉胥只讓女須下一次神，其餘全是倚靠其他的巫者行祝詛術。就其內容而言，劉胥為了當上天子，於是假託漢武帝降神下旨劉胥是接任天子之選；之後為了提高自己為天子的機率，再對昌邑王施以祝詛術，使其出征失敗。可見得降神術和祝詛術是可以在同一件事上並行的。

## （二）驅鬼療病

當循正常的求醫管道而無法解除身上疾病所帶來的痛苦，降神術則是人民的另一種去除病疾的選擇。常常用於驅除縈迴在病患周圍的鬼魂作祟之狀，以達療病之效。《史記·封禪書》曾記載：

文成死。明年，天子病鼎湖甚，巫醫無所不致，不愈。游水發根言，上郡有巫，病而鬼神下之。上召置祠之甘泉。及病，使人問神君。神君言曰：「天子無憂病，病少愈，彊與我會甘泉。」於是病愈。遂起，幸甘泉，病良已。<sup>448</sup>

上文即是記載武帝在文成死後的第二年在鼎湖宮病得很嚴重，游水發根推薦上郡之巫為其降神治病。文中「病而鬼神下之」即是巫在行降神術時的狀態。所以可以推想上郡之巫，乃使神附身於己，並借神力治癒武帝的病。

降神附體以驅鬼療病，在漢代民間亦相當盛行。民間流行以禹步治病，見長沙馬堆帛書《五十二病方》有一道治「小兒鬼」病的方法：

禹步三，取桃東枝，中別為□□□之倡而笄門戶上各一。以月十六日始毀，禹步三，曰：「月與日相當，日與月相當。」<sup>449</sup>

上文所提及的「禹步」，是巫者施法降神時常採取的步法，或舞蹈形式。揚雄在《法言·重黎》中提到：

<sup>448</sup>（漢）司馬遷撰（日）瀧川資言注：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁509。

<sup>449</sup>馬王堆漢墓帛書整理小組編：《馬王堆漢墓帛書》（北京：文物出版社，1979年），頁10。

巫步多禹。

李執注：「治水土涉山川，病足，故行跛也。……，而俗巫多效禹步。」<sup>450</sup>

揚雄之言，不僅道出了禹步的來源，也說明了民間巫者常多效禹步，為人降神驅鬼治病。

## 六、疾病療治

承上點，可以見得在兩漢時雖已出現專業的醫者，但人民在遇到疾病的威脅時，還是會求助於巫者的協助，造成巫醫不分的狀況。因此巫者除以上述所提使用降神附體的方法療病之外，利用一般巫術治病的功能亦未喪失。從《史記·扁鵲倉公列傳》中所載的文字即可探知，漢代的巫者確實從事醫療疾病的工作。其文云：

故病有六不治……信巫不信醫，六不治也，有此一者，則重難治也。<sup>451</sup>

司馬遷認為人在罹病後，有六種情形會使得病症很難醫治，其中最難醫治的是患者本身有「信巫不信醫」的觀念。以下關於漢代巫醫職責的分類，則參考林富士於《漢代的巫者》一書中的分類方式：<sup>452</sup>

### （一）巫、醫並舉

在漢代文獻中，民間社會尚有許多人民依賴巫術治療疾病的現象，所以巫醫連稱並舉的情形，亦所在多有。這其中還含有三種意思：

1、以醫術療病的巫者或是以巫術療病的醫者，都是巫醫不分。

<sup>450</sup>（漢）揚雄著（民）汪榮寶撰、陳仲夫點校：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年），頁317。

<sup>451</sup>（漢）司馬遷撰（日）瀧川資言考證：《史記會注考證》新校本（臺北：天工書局，1993年），頁1146。

<sup>452</sup>林富士：《漢代的巫者》（臺北：稻香出版社，1988年），頁59-64。

《史記·封禪書》記道：

天子病鼎湖甚，巫醫無所不致。<sup>453</sup>

這是記載漢武帝在鼎湖宮病重時，所有的巫醫皆到宮治病。

## 2、治病是兼用巫、醫二者

揚雄在《太玄經》提到：

疾其疾，巫醫不失。<sup>454</sup>

此外，《淮南子·說山訓》中說道：

病者寢席，醫之用針石，巫之用糈藉，所救鈞也。<sup>455</sup>

以上所列舉的文例，巫、醫都是指治病之人。只是所持以治病的工具與方法不同罷了。

## 3、防治逐疫

漢代尚有儺術，這是古時臘月逐除疫鬼的風俗。孔子在《論語·鄉黨》中說道：「鄉人儺，朝服而立於阼階。」<sup>456</sup>由此可以見得，春秋時人在面對儺禮時是相當恭敬的，可見當時極受尊重的地位。《續漢書志·儀禮志》中提到儺的定義，司馬彪說：

先臘一日，大儺，謂之逐疫。<sup>457</sup>

<sup>453</sup> (漢)司馬遷撰 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本(臺北：天工書局，1993年)，頁509。

<sup>454</sup> (漢)揚雄：《太玄經》，四部備要本(臺北：中華書局，1974年)，頁10。

<sup>455</sup> (漢)劉安等：《淮南子》，四部備要本(臺北：中華書局，1983年)，頁14。

<sup>456</sup> (魏)何晏注 (宋)邢昺疏：《論語注疏》(北京：北京大學出版社，1999年)，頁136。

<sup>457</sup> (漢)司馬彪：《續漢書志》，(北京：中華書局，1965年)，頁3127。

上述引文，則是說明大儺需於臘歲前一日擊鼓驅疫，謂之「逐疫」。因此儺，是一種防治疾病的工作。負責的人即是巫者。至於逐疫之法，《後漢書·馬融列傳》提到：

導鬼區，徑神場，詔靈保，召方相，驅厲疫，走蜮祥。<sup>458</sup>

此外，《說苑》一書中也說道：

古者，有菑著謂之厲。君一時素服，使有司弔死問疾憂，以巫醫匍匐以救之，湯粥之方之，……其有重尸多死者，急，則有聚眾童子，擊鼓苴火，入官宮里用之，各擊鼓苴火逐官宮里，家之主人冠立於阼，事畢出乎里門，出乎邑門，至野外。此匍匐救厲之道也。<sup>459</sup>

上述之文例，乃在敘述「儺」的施法場景和方法，就文字中可以發現，儺法的施行，主要是要聚眾童子，各擊鼓苴火逐官宮里，令家人著衣帽穿戴整齊站在階梯上待童子逐室走完，即驅除疫癘至野外，讓人免受疫癘之苦。

## 七、占卜巫術

此為數術巫術，常用來溝通人神、釋疑解難、預測吉凶，及推斷命運等。漢代特將負責占卜之人稱為「日者」或「卜者」，見《史記·日者列傳》：

考證：史公自序云：「齊、楚、秦、趙為日者，各有俗所用。……自古受命而王。王者之興，何嘗不以卜筮決於天命哉。其於周尤甚。及秦可見，代王之入，任於卜者。太卜之起，由漢興而有。<sup>460</sup>

由上列引文，可以見得漢代占卜活動活躍，除承三代之遺風外，另有漢文帝

<sup>458</sup> (劉宋)范曄撰 (唐)李賢等注：《後漢書》(北京：中華書局，1999年)，頁1964。

<sup>459</sup> (漢)劉向撰 (民)向宗魯校證：《說苑校證》(北京：中華書局，1987年)，頁495-496。

<sup>460</sup> (漢)司馬遷撰 (日)瀧川資言注：《史記會注考證》新校本(臺北：天工書局，1993年)，頁1334。

在由代王轉而成正統君王時，曾以卜兆為決策依據；再加以易學興盛，數術流行，主以推演命運吉凶為主，並在漢代民間廣為流行。因此造成朝野民間對於占卜活動極為推崇。當時有許多知識份子則對此現象提出一己的看法。不僅司馬遷在《史記》一書中書有〈日者列傳〉及〈龜策列傳〉大力肯定占卜的價值，另王充在《論衡·卜筮》中提到占卜活動在漢代人民心中的地位。：

俗信卜筮，謂卜者問天，筮者問地，著神龜靈，兆數報應，故舍人議而就卜筮，違可否而信吉凶，其意謂天地宙告報，著龜真神靈也。<sup>461</sup>

在王充的言論中，即可得知王充認為兆數乃是反映天意占卜之術在漢代人民心目中的重要性，以及在漢代社會的普遍性。至於若有「吉凶失實」的現象，則是由於「占不巧工」<sup>462</sup>之原因。

## 八、祝盜巫術

祝盜巫術為防範小偷的保護性巫術，又稱「厭盜法」。漢代「盜賊眾多」<sup>463</sup>故在《漢書》記載息夫躬的事蹟時，曾記載著一段關於「祝盜」的文字：

躬邑人河內掾賈惠往過躬，教以祝盜方，以桑東南指枝為匕，畫北斗七星其上，躬夜自被髮，立中庭，向北斗，持匕招指祝盜。<sup>464</sup>

上文所指，乃賈惠傳授息夫躬「祝盜法」，其儀式含有法器「桑枝」的使用、並在其上畫上北斗七星的圖騰，有固定的裝扮及站立的位置，同時還要施以祝詛巫術，可以見得儀式的慎重。

另外，在出土文獻《孔家坡漢簡<sup>465</sup>·日書》中，則有一篇〈盜日〉篇則是一

<sup>461</sup> (漢)王充著 (民)黃暉撰：《論衡校釋》附劉盼遂集解(北京：中華書局，1990年)，頁998。

<sup>462</sup> 《論衡·卜筮》：「蓋兆數無不然，而吉凶失實者，占不巧工也。」見(漢)王充著 (民)黃暉撰：《論衡校釋》附劉盼遂集解(北京：中華書局，1990年)，頁1007。

<sup>463</sup> (漢)班固撰 (唐)顏師古注：《漢書》，(北京：中華書局，1982年)，頁2185。

<sup>464</sup> (漢)班固撰 (唐)顏師古注：《漢書》，(北京：中華書局，1982年)，頁2186。

<sup>465</sup> 1998年10月，湖北隨州市孔家坡磚瓦廠西漢墓M8出土一批《日書》。墓主為秦漢時期管理物資的小官，至於有關盜者內容則見〈盜日〉篇，分別記於367至368簡。以上資料請參見

篇「專問盜者的文章」<sup>466</sup>。透過失物日與相對應的動物名及器物名稱，即能試著推斷出所有盜匪的體貌特徵、藏匿贓物的地點、名字、出入方向、活動時段、身分、性別，都要和生肖及記日做搭配，以便對盜者做占驗。簡文釋文如下：<sup>467</sup>

子：鼠也。盜者兌（銳）口，希（稀）須（鬚），善□，□有。黑子焉。臧（藏）安內中冀蔡下，女子也。其盜在內中。【三六七】

丑：牛也。盜者大鼻，……。臧（藏）牛牢中。【三六八】

寅：虎也。盜者虎狀，希（稀）……，不全於中，以上大辟（臂）臧（藏）。其盜決，疵善，象（喙），東臧（藏）之史耳若所（？）【三六九】

卯：鬼也。盜者大面，短彖臧（藏）草□□。盜者小短，大目，勉（免）口，女子也。【三七〇】

辰：蟲也。……□中，□於器間。其盜女子也，為巫，門西出。【三七一】

巳：虫也。盜者長而黑，虫目而黃色，臧（藏）瓦器下。其盜深目而鳥口、輕足。【三七二】

午：鹿也。盜者長頸，細脰，其身不會，長躁躁然，臧（藏）之草木下，販（阪）險。盜長面，高耳有疵，男子也。【三七三】

未：馬也。盜者長頸而長正，其為人我（娥），我（娥）然，好歌（歌）舞，臧（藏）之芻藁廩（廩）中，其禿而多口，善數步。【三七四】

申：玉石也。盜者曲身而頽行，有病，足脰，依販（阪）險，稷之。其盜女子也，禿，從臧（藏）西方，瘞（壓）以石。【三七五】

酉：水日。盜者言亂，黃色，臧（藏）之園中草木下。其盜男子也，禾白面，閒，壓內中。【三七六】

戌：老火也。盜者赤色，短頸，其為人也剛履（復）。臧（藏）之冀蔡之中，襄（穰）下。其盜出目，大面，短頸，男子也。【三七七】

亥：豕也。盜者大鼻而細脰，長脊，其面有黑子，臧（藏）園中壤垣下。其盜女子也，出首，臧（藏）室西北。【三七八】

湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 3-36。

<sup>466</sup> 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》，（臺北：文津出版社，1994 年），頁 273。

<sup>467</sup> 參見湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 175。



由〈盜日〉的簡文釋文中，大致上可以歸納幾點：其一，以地支記日，且被盜日與盜賊的生辰年相關；其二：此篇是十二生肖繁衍過程的重要文獻資料；其三：盜者亦見女子居廁其中，而且為數不少；〈盜日〉的內容是屬於數術類，它是最早以十二地支與動物名稱搭配，再輔以推衍與人言行相關的文獻記錄。若僅就現有文獻對古代信仰環境及過程的描繪，推知可能源自日者、巫覡一類的人物，藉由其神祕力量，協助執法人員追捕盜賊，之後透過文字符號書寫的記錄模式並加以普及化，而成為具有預知功能，且足以提供往後的執法人員追捕盜賊時重要參考的文獻。<sup>468</sup>《孔家坡漢簡·日書》之〈盜日〉並和《睡虎地秦簡·日書》之〈盜者〉及《放馬漢秦簡·日書》<sup>469</sup>之〈亡盜〉可共同視為古代捕盜文化的重要參書籍。

在兩漢時期，除上述所列的常見巫術活動外，尚有其它的巫術在蓬勃的開展著，如：從殷商即流傳下來的救日月（即日食、月食）的巫術，另有五行厭勝<sup>470</sup>、改火巫術<sup>471</sup>、視鬼之術<sup>472</sup>、軍事戰爭、風角術<sup>473</sup>等活動。雖然有許多的巫術活動風行，不過就整體的巫術文化而言，商代使用頻率最高的巫術是卜筮，是行為最高的指導原則，所以無事不卜，故瀰漫著迷信的氛圍。至於兩漢巫術只是解決問題的一項工具，是具有目的性的。相較於前朝，兩漢時期因有《賊律》的訂定，

<sup>468</sup> 洪燕梅：〈《孔家坡漢簡·日書》「盜日」篇研究〉（第七屆漢代文學與思想國際學術研討會，2009年10月17-18日，國立政治大學中國文學系主辦），頁10。

<sup>469</sup> 1086年4月，在甘肅天水市的秦代古墓群中共出土了460枚的《日書》，其中關於盜者的簡文則是其中的第22枚至第29枚，是以天干記日的盜者內容。以上請參見甘肅省文物考古研究所編：《天水放馬漢秦簡》（北京：中華書局，2009年），頁3。

<sup>470</sup> 所謂五行厭勝，乃是指古人認為四時代謝乃是由五行之氣相生：春火夏木秋金冬水。此觀念延至漢代，則由五行家把「五方」和「五行」相結合，又把「人事」和「天體運行」相附會。如《論衡·調時》：「見食之家，起作厭勝，以五行之物懸金木水火。假令歲月食西家，西家懸金，歲月食東家，東家懸炭，設祭祀以除其凶，或空亡徙以避其殃。」其意指有災殃的方位，居民要把五行之物懸掛於門上，如災殃在西方，則西方之家懸掛金屬之物；災殃於東方，則東方之家則懸掛木質之物，即可除去凶邪之氣。以上則參見（漢）王充著、黃暉撰：《論衡校釋》附劉盼遂集解（北京：中華書局，1990年），頁981。

<sup>471</sup> 改火巫術是由燧人氏發明，其施行之法：第一，先觀察星辰，然後才下察五木。第二，必須根據季節的不同而改用不同的木材來鑽木取火。以上資料見高國藩：《中國巫術史》（上海：上海三聯書局，1999年），頁181-182。

<sup>472</sup> 所謂視鬼，乃指「使人見鬼之術」，能令鬼神自現其形體。以上資料見林富士：《漢代的巫者》（臺北：稻香出版社，1988年），頁52。

<sup>473</sup> 風角乃是根據風向及風的強弱等自然因素占候吉凶，占候的時間是在每年的正月旦、立春和臘日，內容大致上與占氣相同。可參見彭衛、楊振紅：《中國風俗通史---秦漢卷》（上海：上海文藝出版社，2002年），頁604。

且施行巫術與否全決定於人的意志，是故漢代的巫風則更多了一分理性思維。

### 第三節 結論

在上一章節的研究中，可以發現《睡虎地秦簡·日書》中所載的巫術活動種類眾多且繁盛，並時時刻刻滲透在人民的生活及思維邏輯中。但一個文化的養成並非立馬而生，是需要一段的時間醞釀而成。因此研究其巫術文化的時代傳承為本章節最主要的核心。那是因為在兩漢之後的朝代，巫術文化將明顯的依附宗教的色彩，與初民單純的原始宗教信仰不同，會增加複雜度，並會左右對巫術文化的看法，所以本章的討論就僅限於離《睡虎地秦簡·日書》中所論的秦文化年代最近的商周及兩漢時期。

綜合本章二節的討論，有商一代到秦漢，人民基本上還是相信鬼神世界的存在，而且鬼神還能影響人在各類事物上的禍福成敗。然而，鬼神世界雖神秘，但力量卻不是無限的。因此，巫術才能有發展的空間。據此，試著歸納數點要點如下：

#### 一、專業巫者產生

主祭者通常以巫者為主，因巫者具有溝通鬼神的特殊能力，能在交感鬼神的過程中傳遞人們心中的祈願、排憂解難，進而達成平安順利的目的。同時隨著時代的更迭，巫者在各朝代的地位也不盡相同。

(一) 殷商時期，巫師可謂是社會的主流。「君及官吏皆出自巫」<sup>474</sup>一語則道盡商代的巫覡與政治的關係。

(二) 周代的巫官相較於殷商時期，在分類上則更具專業化，但是職官的巫師地位卻不能與之相比。主因是人文主義在兩周時期興起，取悅鬼神不再成為人民在思考解決難題時唯一要考量的因素。

<sup>474</sup> 李宗侗：《中國古代社會史》（臺北：華崗出版社，1954年）頁118。

(三) 漢代的巫師在政治上幾可說是毫無地位可言，主要的職責乃是在位於交通鬼神為人祈福去禍，或是使用祝詛術將災禍轉嫁給他人。並藉由施巫術而賺取豐厚的利祿，所以民巫在巷閭之中皆可見之。

## 二、巫術信仰逐漸成為生活重心

施巫術的最終目的即是要讓自己有平穩、安適的生活，所以依施行巫術活動的過程和目的，可分為積極巫術活動和消極巫術活動。積極巫術活動的前提，是相信人可以經由某些特定的儀式和咒語進而達到控制、影響鬼神和自然的目的，如祈雨、止雨、救日月食、驅鬼、療病、祝詛、捕盜、巫蠱等巫術活動；而消極的巫術活動前提，則是認為人們只能透過巫術儀式去了解人與自然或人與鬼神的關聯，但不能試圖控制、影響他們，並想藉此趨吉避害。如祭祀、占卜、禁忌等巫術活動。在這些討論中，我們尚可發現各個朝代的人民為了招福，為了遠害，總是很認真的奉行著自己所深信的巫術信仰。

雖說從商周到秦漢，巫風仍盛行不已，巫者的政治社會地位卻起了極大的變化，從有著崇高的地位漸趨卑微，甚至淪為欺誣人神、貪取財物之流。漢代有些儒生出言批評巫術對人民的心理有偏差的影響；政府甚至下令還嚴禁施行害人的巫術。這乃是受到當時的社會變遷及文化氛圍所影響，卻都不足以影響巫風在社會上漫延的情勢。而且仔細推敲各朝代的巫術活動，或許可以推論出這些巫術活動雖非全數一脈相承，除主要的巫術活動外，各朝代仍會依其文化氛圍及需求而發展出適合當代的巫術活動。

## 三、巫術行為遍及生活各層面

雖然巫術歷經世代的更迭會有些微且適切的改變，但人們依賴巫術的心理卻是在時間的推移遞進中，不曾稍減。在本章二節的討論中，實不難感受到巫術活動總是頻繁且細微在生活中控制每個人的生活：小至個人的生老病死，大至整個社會群體的眾大事件。且綜合本章二節所論，不論君臣、上下，總是慣於使用巫術活動來解除橫在眼前的災禍。施法的目的無外乎祭祀、占卜、醫療、除災、預祝等方面。

至於《睡虎地秦簡·日書》，在前述的章節中亦提及整本《日書》即是一本巫術之書。且在生活的各個細微的細節皆有顧及，因而有著相當多的禁忌。另外《睡虎地秦簡·日書》中所載的鬼與人們的距離十分接近，所以驅鬼不見得一定要由特定的人物來實施，只要有法器，任何遇到鬼為祟的人都能施上簡易的巫術趨鬼。這部分是和其他朝代中差異性最大之處。

整體而言，趨吉避凶、降福去災的心理早已在人們的心理深深紮根，巫術利用其人文背景在各個朝代盛行、猖獗，即便佛、道兩教逐漸於漢代成形，人民的心靈寄託多了選擇，但人民普遍還是會仰賴巫術力量所給予的安定感。因此，巫者對於人心的撫慰功能及在人民心目中的地位仍是難以取代。



## 第五章 結論

### 第一節 研究成果

巫術信仰，可謂是人類史上相當悠久、重要的宗教信仰之一，直至現在還是有很多人對其深信不移。由巫術的發展過程，及其在社會上與人民生活依存的關係，即可以分析巫者長期存在的原因。主要是因為巫術能為人類應付生活上所有科學上所無法解決的事情，甚至包括因不了解而恐懼自然界、鬼神，還有黑巫術的威脅。因此，無論何時，只要人心仍存在著恐慌和因難，巫者和巫術便有滲入和生存的空間。於是信仰就產生了，或許這也就是原始宗教產生的主因：

原始宗教的產生，很可能根源於對周圍現象的不了解。譬如說，古人看到日月的更替，四時的轉移都有一定的規律，就容易想像冥冥之中有神在控制著，當他們看到草木鳥獸有生有死，也會想像有精靈的存寓其中。自然界存在著許多不能理解的現象，其威力又奇大，不是人力所能抗拒的，因此興起敬畏的念頭。精靈雖不可見，亦應如人有居住之處。崇拜者也需要有具體的東西以托敬思，於是很多自然的現象與周圍的事物就被聯繫起來，創造了很多不同的可以寄托敬思的崇拜物。<sup>475</sup>

就許進雄的說法，他認為先民在面對這浩瀚無邊際的自然時，因受知識的限制，再加上人力之不足以抗衡，所以面對這力量的偉大，遭震懾住的心靈就悄然升起崇拜之感，於是產生自然崇拜的觀念。對於崇拜的對象往往以山、河、日、月、風、虹、雲、星等自然界的現象為主，之後漸次發展祖先崇拜，巫術就這樣被架構成形。整部《睡虎地秦簡·日書》就是一個鬼神世界，處處充斥對於鬼神的迷信思想，雖具有以時、日推斷吉凶的數術特性，但探究內容，又能發現這是一本有著濃厚人文意涵的日常生活工具書。不僅如此，《日書》的世界裏還藏有

<sup>475</sup> 許進雄：《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁438-439。

豐富的巫術文化正等待發掘。本論文的理路則從此處開展。相關的研究成果如下：

### 一、就研究方法而言

基於文字、語言和文化的關係，出土文獻的研究，必須建立在明確的文字考釋，才能掌握最好的詮解。但因為研究《睡虎地秦簡·日書》巫術部份的文獻資料很少，必須經由考察、詮釋、研究的行徑去架構一個較為完善的詮釋系統，才能理出《睡虎地秦簡·日書》巫術的理路。

#### (一) 考古文獻學

在《睡虎地秦簡》出土之前，秦史的資料十分零散在以往的文獻中，與秦有關的資料除了《史記》、《竹書紀年》外，在《詩經》、《尚書》、《戰國策》、《商君書》、《呂氏春秋》、《漢書》、《左傳》、《國語》等古籍中也保存了許多秦史的資料。除此，尚能在《荀子》、《韓非子》、《墨子》、《楚辭》、《山海經》、《後漢書》等發現有關秦的歷史資料。<sup>476</sup>又或者是經由現代學者對於秦的研究中可窺探秦史的面貌。但僅有上述所列的書目是不足以見識到秦史的全貌，於是考古事業的發展、秦的文物不斷出土，自可補足這部分的缺憾。其中最主要的即是《睡虎地雲夢秦簡》，以及挖掘出來的石器、青銅器、始皇陵等文物則更貼近秦文化，為研究秦的軍事制度和社會生活提供可貴的研究資料。本論文主以《睡虎地秦簡·日書》中的巫術文化為研究主題，在橫向做一宏觀的共時了解之後，發現巫術在秦代是相當普遍的文化現象。據了解，巫術思想與行為自有其時代的脈絡，進而進行從商周至兩漢時期之間傳承的文化歷時性解碼，則發現巫術的脈絡多為後制承前制。所以以《睡虎地秦簡·日書》為主要研究材料，並輔以東西方的學識理論探討整部《日書》中的巫術文化思維，並從文化層面的角度揣想秦人的巫術心理並和商周、兩漢人民的巫術心理做一分析、比對。因此以時間為經，空間為緯，我們歸結了三個結論：其一，專業巫者在各朝代應運而生。其二，巫術信仰逐漸成為人們的生活重心。其三，巫術的行為遍及在生活的各個層面，深深影響人們的生活。此論點見於本論文的第四章。

<sup>476</sup> 林劍鳴：《秦史稿》（上海：人民出版社，1982年），頁7。

## （二）文化人類學

從文化人類學以及宗教學的角度，了解人們之所以信仰巫術並可能將其視為宗教的文化背景，以及各類巫術活動的儀式背後所隱含的意義及需求。在剖析人的心理之後，即可發現巫術之所以產生乃是基於人的基本需求，尤其是要化解對大自然的畏懼，並希望能向大自然求取風調雨順。逐漸才開始有其它的欲望進入這個系統，如向祖先祭祀以求平安、健康；驅逐人鬼招福消災；還有各類禁忌及巫術行為、心理的產生。同時也可據《睡虎地秦簡·日書》去探索書手當時著書的心靈狀態，以及時人對巫術的看待眼光。

根據本論文第三章的研究可知，整部《日書》是秦人用以趨吉避凶的書籍，有時還會成為生活的指引原則。其最主要是針對時日宜忌、預測人事吉凶等禁忌事宜，同時為求生活平安順利，尚有祭祀和驅鬼的儀式。秦人在面對超自然力的亂象或為祟的鬼神時，總是軟硬兼施，除虔誠祭祀、求禱、獻祭外，又行使巫術儀式，試圖控制或降低超自然力或為祟的鬼神造成的天災病疾所帶來的傷害。上述的行為都是為安撫不安的人心，讓人們在經過這巫術行為後，能更有往前進的動力和信心。

## （三）文字學

（德）加達默爾（Hans-Georg Gadamer）<sup>477</sup>曾提出：

文字流傳物並不是某個過去世界的殘留物；它們總是超越這個世界而進入到它們所陳述的意義領域……，因此，流傳物的承載者決不是那種作為以往時代證據的手書，而是記憶的持續。<sup>478</sup>

加達默爾（Hans-Georg Gadamer）認為所謂的文字流傳物，並非單指個別的事物停留在某一個斷代裡，而是以一種連結關係貫穿時空而存在著。據此，若從文字詮解的角度，透過回溯到漢語的本體如甲骨文和金文等系統對簡文字句進行

<sup>477</sup> 加達默爾另有「高達美」的譯名。

<sup>478</sup> （德）漢斯—格奧爾格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著、洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（上海：上海譯文出版社，1999年），頁498。

詮釋，進而從事秦代語言的分析，不僅能考釋文字外，還發現秦人的特殊習慣用語：

關於「刺」字。在〈詁〉篇中「刺鬼」意指「戾鬼」，在〈玄戈〉篇和〈衣〉篇皆是「分離」之意，許慎在《說文解字》中解「刺」之意則為「君殺大夫曰刺。刺，直傷也。」<sup>479</sup>而現今在教育部重編國語辭典修訂本釋為：其一，以尖銳的東西扎入。其二，暗殺。其三，以尖銳的話指出別人的過失。其四，暗中打聽。其五，刺激使產生不好的感覺。<sup>480</sup>

簡文中曾於【一二五背】（甲種）及【五二貳】（乙種）二支簡文中提到「祠史先龍丙望」。簡文中的「龍」字為「禁忌」之意。甲骨文將其釋之：其一，神祇名。其二，龍甲。其三，方國名。其四，禍患也。<sup>481</sup>《說文》將其解讀為「鱗蟲之長能幽、能明、能細、能巨、能短、能長」<sup>482</sup>，而今教育部重編國語辭典修訂本則釋為：其一，傳說中一種極具有靈性的動物。其二，古代帝王的象徵。其三，比喻首領或豪俊才傑。其四，古生物學上指有腳、尾的巨大爬蟲類。<sup>483</sup>在各方的說解中，甲骨文的和《說文》的解釋歷經了許多朝代尚加以延用，唯獨不見《睡虎地秦簡·日書》的用法，可見其特殊性。

另外，〈夢〉篇中「強食強飲」【一三背】、以及〈馬謀〉篇中「勉食勉飲」【一五九背】。此二句皆為秦時在祭祀時使常使用的套語，和後世祭祀時所使用的套語雖意思相近，但是所使用的語句已有明顯的差異。

除了上述之外，秦簡中尚有一些特殊的用語，如對家中祖先靈的特殊稱謂，如：高王父（曾祖父）、驕母（高祖母）、王父（祖父）、王母（祖母）等。長輩靈的稱號：父葉（父執輩的人）、母葉（母執輩的人）、外鬼父葉（死在外面父執輩的人）等。假借神名之鬼：狀神（一室人皆無氣以息、不能動作）、宛奇、豹竒（上述皆為夢神）等。鬼名：明鬼（造成火災之鬼）、圖夫（使人做惡夢之鬼）等。其它用語：牲（姓）、把者（主祭者）等。祭祀用語，如：以昔肉（用臘肉、乾鳥肉為祭品）上述語境皆具有時代性，為秦簡中特有的語言，今特於各類略舉

<sup>479</sup>（漢）許慎著（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1994年），頁184。

<sup>480</sup>見教育部重編國語辭典修訂本，網址：<http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>

<sup>481</sup>徐中舒主編：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1989年），頁1260-1261。

<sup>482</sup>（漢）許慎著（清）段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1994年），頁588。

<sup>483</sup>見教育部重編國語辭典修訂本，網址：<http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>



一二說明之。

## 二、就各章節的進程而言

除緒論和結論之外，正文的第二章是在討論《日書》中的鬼神觀。大體上而言，在《睡虎地秦簡·日書》中，我們看到了秦國社會的宗教鬼神觀是一個以自然神崇拜為中心的多元信仰。包括自然神，如：天神、星宿神、土地山川雷風火神等；負責日常生活的神鬼，如：夢神、五祀神、馬神、地蟲、會蟲、幼蠶等動物鬼以及父母、王父母、高王父母等祖先鬼。這些神鬼大多都具有人的特徵，人格性相當濃厚，與人也相當親近、會侵害人，打擾人們的日常生活。所以基於自衛的理念下，《睡虎地秦簡·日書》提供了人們反抗鬼神侵害的方法。過程中人人都可以施法，不用特定找專業的日者，而且最後的結局往往是人獲勝。由於鬼神種類龐雜，因此筆者使用表格的方式，分類整理各種在秦人生活中為崇的各種神鬼，不論是特徵、及為崇的情景，都能一目瞭然。因而透過分類秦人的鬼神觀則清楚呈現。於是在本章可以見到秦簡中所列舉鬼神的舉止與人無異，同時也喜歡與人接近、相處。此刻的神鬼皆不被賦予人間道德仲裁者的角色，不僅可被驅逐，還可以為人所殺、所埋，有具體的形象，一旦秦人有能力驅趕不受歡迎的神鬼時，就會設法去除它們。另外，簡文還透露人雖然怕鬼，但鬼對人也是敬畏三分。所以在祭祀和驅離的儀式中，只要善用媒介器具，在交感的過程中即能達到各取各需的目的，這些神鬼就不會再近身傷害人，並各自過「兩不相傷」的生活。

第三章討論《睡虎地秦簡·日書》的巫術文化。整部《日書》揉雜了秦、楚二地的文化，為一本當時相當通行的文化禁忌方面的生活工具書。書中有著擴及生活各層面的卜語，提供相當豐富精彩的社會資料。另外，書中隨處可見巫術行為，可見活躍的巫術活動和秦人有著密切的關係。筆者將全書的巫術活動，分成祭神儀式、驅鬼儀式和各類禁忌等三小節，呈現多樣的巫術行為。以表格的方式整理，便能清楚各類儀式的比較及施行步驟、過程，以及秦人在日常生活中所要遵奉的各種禁忌。在本章這些擇吉規則的敘述中，似乎可以歸納出一條簡單的邏輯，只要虔心遵守這些吉凶的規範，不論是祭神、驅鬼或是生活上各類所要遵守的規定，只要不刻意去觸犯禁忌，便可以避凶趨吉，行事順利。同時在《日書》的簡文中，還發現巫術活動已滲入秦人的各類日常生活層面裡，發揮其巨大的影

響力。

最後，在第四章則是論述《睡虎地秦簡·日書》巫術文化的傳承。《秦簡》的巫術文化現象在整個巫術文化的歷程是個中繼站，上承商周，下繼兩漢。在時代背景迥異之下，仍有相承的文化存在。或許儀式、咒語不盡相同；或許巫術活動有增減，但此章最主要要表達的是：從無事不卜的商王朝，漸次邁入人文精神抬頭的周王朝，在面對巫術活動時，則會多了一份人文思維的眼光；漢代有君王和朝廷的支持和推崇，巫風則在民間漫延擴大，而巫者不單只有職官，民巫也逐漸蓬勃興起成為謀生的職業。同時也在此時，第一次由君王下令嚴禁不得施行祝詛術等害人的黑巫術，並立下律法予以規範。因此就本章中的研究可得知：趨吉避凶、降福去災的心理不論朝代、不分朝野，早已在各層級人們的心理深深紮根，是生活中相當重要的一部分。巫術抓住人心的需求在各個朝代盛行、猖獗，即便佛、道兩教逐漸走入人民的生活，人民的心靈寄託雖多了選擇，但普遍還是會仰賴巫術力量所給予的安定感。因此，巫者對於人心的撫慰功能及在人民心目中的地位是難以撼動。

綜上所陳，人們在有危機意識的狀態下，基於人類對於「求生存」的本能，這威脅和困難是勢必要解決的，於是巫術活動就這樣開始闖入人們的生活，且在不同的時空被不同的人解讀、詮釋。即便是處於不同的朝代，人民迷信依舊。且隨著時間的推進，不僅人文精神逐漸滲入，看待巫術的心理反應也多了份理性的觀點。相較於《睡虎地秦簡·日書》的巫術而言，這人文的關懷亦是本章所要論述的要點。

## 第二節 研究展望

本論文主要的研究方向是《睡虎地秦簡·日書》的巫術文化。筆著試圖完整呈現整部《日書》豐富且多樣的巫術面貌。但礙於出土資料有限，各方學者對於這部分的詮解資料亦少見，因此能徵引的資料即短缺，造成「不足徵也」<sup>484</sup>。同時也礙於筆者的學力，及論文篇幅長度的考量，故面對尚能深入探討的議題，能

<sup>484</sup> 子曰：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也。宋禮，吾能言之，宋不足徵也。足，吾能徵之矣。」參（魏）何晏注（宋）邢昺疏：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，1999年），頁33。

力未逮，而今做一拋磚引玉之舉，以期有志的來者研究。

## 一、民俗宗教方面

### (一) 降神術

本論文中有關於降神的研究記錄可於第三章中得見。但筆者發現在古籍資料中《詩經》有之<sup>485</sup>，《楚辭》中的〈離騷〉有之<sup>486</sup>，薩滿教有之，少數民族如苗族的信仰有之，甚至現代社會的民間傳統信仰亦有之，如：乩童起乩、觀落陰<sup>487</sup>、紅姨招魂<sup>488</sup>等皆有降神的行為。若就斷代或是地域性而言，這些巫術行動都有學者加以研究闡釋，卻未見利用降神術做為時代串連主軸的研究，或許可從中發現其有相似的成因、以及具歷史的傳承脈絡。

### (二) 驅鬼術

在《睡虎地秦簡·日書》中出現相當多驅鬼的具體行為，其中在甲、乙種皆有提到「禹步」，這是一種祭祀、驅鬼所要踏的步伐，並託禹之名而成定名。在踏禹步的同時，同時也要口唸禱辭，有時還要手持桃枝以施法。至於前文論述到的漢代《馬王堆帛書·五十二病方》中的〈治小兒病〉、流行北方的薩滿教、漢代的儼術，甚至於今日民間信仰所提到的「收驚」以及使用符籙去邪招福、跳八家將、宋江陣等，在文獻記載中發現皆免不了行禹步。但禹步的含義和走法所象徵的意義，這看似有著歷時性的巫術行為，應還可以再加以比較、分析，而循求一個規律、歷史脈絡，以及在不同的世代中，它所隱微的文化意義。

### (三) 法器

在《睡虎地秦簡·日書》中所見的施術器具相當豐富多樣，但大多數也都具

<sup>485</sup> 如《詩經·小雅·天保》：「神之弔矣，詒爾多福。」參見王靜芝：《詩經通釋》（臺北：輔仁大學出版社，1995年），頁347。

<sup>486</sup> 原文：「巫咸將夕降兮，懷椒糈而要之。百神翳其備降兮，九疑繽其並迎。」參見（宋）洪興祖撰：《楚辭補注》（臺北：長安出版社，1991年），頁36-37。

<sup>487</sup> 落陰，泛指各類請神入冥、牽亡儀式。參見李國俊：〈閩南落陰歌謠的敘事風格析論〉（發表於2011敘事文學與文化國際學術研討會，由國立臺灣師範大學國文學系於2011年10月15-16日主辦），頁2。

<sup>488</sup> 另有「乩姨」或「翁姨」的稱號，為閩南地區對女性或所通神靈的稱呼，即是指具有通靈能力的女子。參見李國俊〈閩南落陰歌謠的敘事風格析論〉（發表於2011敘事文學與文化國際學術研討會，由國立臺灣師範大學國文學系於2011年10月15-16日主辦），頁3。

有便利性，是屬於隨手可得的器具，如桑枝、桃枝、桂枝，或是肉袒嚇鬼等，但是在簡文中我們所見是答案，是常人是否可以施行的記載，並沒有具體的驅鬼行動的記錄，再者這些物品之所以能驅鬼的原理為何？特性為何？鬼又懼怕這些器物什麼？亦是可以被深究討論。

## 二、文學方面

《睡虎地秦簡·日書》中的鬼神信仰，多處徵引《詩經》和《楚辭》的文句以加強鬼神信仰是其來有自，且早期的文學，幾乎貼近人類的生產、生活、原始宗教活動等，難免會有幻想或巫術的背景摻雜其中，對於後代的文學，如神話、傳說、神魔小說、志怪小說等應有其不可忽視的影響。神話如經典的女媧補天、《史記·夏本紀》有關於禹的濃厚神話色彩，以及《山海經》、《穆天子傳》等。神魔小說如封神演義等；志怪小說如干寶的《搜神記》等；傳說如漢代的九天玄女傳說等。唐傳奇如《離魂記》、《枕中記》等。清小說如《聊齋志異》等。以上作品皆融入的相當多的鬼神思想，或許可從中抽絲剝繭發現與《日書》中的巫術文化有關連的部份。

綜上所述，《睡虎地秦簡·日書》巫術文化的部分尚有許多的研究空間，特在此做一穿針引線之舉，期盼本論文所獲致的研究成果能成為後續研究者的研究基礎。