

《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇所見巫術文化

洪燕梅*

摘要

大陸湖北省雲夢縣城關睡虎地 M11 號秦墓出土秦簡之後，由於對秦史的研究助益甚鉅，吸引大批學者投入秦（包含戰國秦及秦代）的文史研究，並蔚為風潮。如今已逾三十年，相關研究亦因時日長久及近年大量楚簡的發掘而漸趨靜默。基於語言與文化之間的共變關係，出土文獻的文史研究，必須建立在明確的文字記載及詳實的釋讀釐析，而大陸地區既為發掘地，占有掌握第一手資料的優勢，歷來臺灣學者對於相關研究，多以大陸學者的釋讀、論述為主要或優先參考對象，並據以延申至其他相關之學科領域的研究，如文化、法律、社會、政治等，秦的文化研究更趨豐富，一改以往文獻闕如的窘況。不過筆者認為，學術研究本易受到政治、經濟、社會環境等因素的影響，其中又以政治氛圍較為顯著，因此許多釋讀及論述，或有可待重新探討、追求更為嚴謹而客觀之處。有鑑於此，本文選擇《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇為探討對象，嘗試就文獻解讀著手，透過字詞、文句的微觀，回歸漢語本體，從事語言分析及書者心理的探索，再依歷史背景、心理、思維等循序漸進的考察，詮釋篇中所載各項巫術活動，以理文化之端緒。

關鍵字：睡虎地 秦簡 日書 巫術 文化

一、前言

1975 年 12 月，大陸湖北省雲夢縣城關睡虎地 M11 號秦墓出土了大批秦簡，內容包括編年紀、官方公告文書、法律、日書等，對秦史的研究助

* 洪燕梅現職為國立政治大學中國文學系副教授。

益甚鉅，吸引大批學者投入秦（包含戰國秦及秦代）的文史研究，並蔚為風潮。如今已逾三十年，相關研究亦因時日長久及近年大量楚簡的發掘而漸趨靜默。2001年，北京文物出版社邀集學者重新整理「睡虎地秦簡」的圖版、簡文，重新出版《睡虎地秦墓竹簡》一書，¹內含釋文、註釋，與舊文略有出入，並援引學者相關論述，為秦文史研究提供更為清晰、完整及豐富的材料。

學者於《睡虎地秦簡·日書》研究，至今成果可謂豐碩，如鄭剛先生《〈睡虎地秦簡日書疏證〉導論》、²劉樂賢先生《睡虎地秦簡日書研究》、³吳小強先生《秦簡日書集釋》、⁴王子今先生《睡虎地秦簡《日書》甲種疏證》。⁵凡此，均為本文參考、援引之重要資料，並據以與筆者所提論點，相互參證，以免流於主觀片面。

基於語言與文化之間的共變關係，出土文獻的文史研究，必須建立在明確的文字記載及詳實的釋讀釐析。由於大陸地區為發掘地，加上掌握了第一手資料的優勢，歷來臺灣學者對於相關研究，多以大陸學者的釋讀、論述為主要或優先參考對象，並據以延申至其他相關之學科領域的研究，如文化、法律、社會、政治等，秦的文化研究更趨豐富，一改以往文獻闕如的窘況。不過筆者認為，大陸地區受到文化大革命及意識型態的影響，其學術思想亦無法免於某種程度的思考侷限，以及相關的政治考量，致使論點較易瀕臨以今度古的險境。近年來，這些侷限及考量雖已漸趨淡化，唯筆者認為其中尚有許多釋讀及論述，仍有重新探討、追求更為嚴謹而客觀之處。因此，本文選擇《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇，嘗試就文獻解讀著手，進而建構其文化面貌。

《睡虎地秦簡·日書》記載著各類禁忌、信仰，如行歸宜忌（見「秦除」，擇日定吉凶）宜忌（如「五種忌」，栽種農作物的各種忌諱）生子（見「生子」，子女出生日期與其日後成長狀態）娶妻（見「取妻」，娶妻日期與日後夫婦生活狀態）等，性質相當於現今通行的黃曆、通書，唯內容更

¹ 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，2001年）。為節省篇幅，以下簡稱「簡文」，引文頁碼及圖版則采隨文附註。

² 鄭剛，《〈睡虎地秦簡日書疏證〉導論》（南京：中山大學碩士學位論文，1989年）。

³ 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年）。

⁴ 吳小強，《秦簡日書集釋》（長沙：岳麓書社，2000年）。

⁵ 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）。

具多樣性，「詁」篇所載各項驅逐作祟鬼神的內容，顯示在當時是一種極為普遍化的巫術活動。透過字詞、文句的微觀，回歸漢語本體，從事語言分析及書者心理的探索，⁶再依歷史背景、心理、思維等循序漸進的考察，詮釋篇中所載各項巫術活動，以理其文化之端緒。

二、鬼神名稱及書者心理

人類從生活中，不斷累積經驗及知識，並在生物界裡，據以建立勢力強大的族群。不過，即使人類擁有引以自豪的智慧，在廣大的人、事、物之中，始終存在著一個知識及科學無法解決的領域。面對這個不受科學支配的領域，人類的解決方法是採取運用一些特殊的儀式活動，亦即人類學中所稱的「巫術」，⁷而總合儀式所關涉的物質設備、精神方面、語言、社會組織等內涵，即所謂「巫術文化」。巫術一詞亦見於我國古代文獻，（南朝宋）范曄《後漢書·方術傳下》云「徐登者，閩中人也。本女子，化為丈夫。善為巫術」，依書中對徐登事蹟的描述，巫術是指術士、方士一類的人，利用虛構或超乎一般人類所能做到的力量，以實現某種願望的法術。

巫術所具備的「非科學性」，使許多學者慣以愚昧、無用、迷信，甚至是病態思維等角度視之，但（波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）則以較為持平的研究視野，定位它源起於個人機體需要，具有文化功能及社會價值。⁸筆者認為，學術研究一旦事先即存有主觀優劣判斷的認知存在，即難以具備微觀及宏觀的研究視野，進而接近或取得真相。所謂「接近」，是由於古代文化研究往往受限於時空，無法實地紀錄及參與考察，後人僅能就相關考古資料及歷史文獻的解讀、詮釋，以知其梗概，進而累積、組織其文化現象。無論傳世或出土的文獻釋讀，極為重要、關鍵，而書面語的訓詁，以及如何就釐析過程探知古人的心理現象及思惟方式，使其不盡流於過度主觀、抽象甚至曲解，是現階段古代文化研究的重

⁶ 學界有所謂「文化語言學」與「語言文化學」之別，前者是為語言而就文化研究的文化學，後者是為文化而就語言研究的文化學。見戴昭銘，《文化語言學導論》（北京：語文出版社，1996年），頁44-45。

⁷ （波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯，《文化論》（The Scientific Theory of Culture）（臺北：華夏出版社，1988年），頁38。

⁸ 同上註，頁40。

要任務。因此，本文將立基於漢語訓詁學及語言學，從語文分析出發，並參酌語言文化學及文化人類學理論，探索《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇中所見巫術活動，嘗試還原秦文化中的部分面貌。

「詰」篇中共計七十一則簡文（圖版二四背壹—五九背參），大致具備敘述模式，偶見例外，內容主要是教導讀者辨識各類鬼神作祟的徵兆及解決方式。其中所見鬼神，多具備專名，以「○鬼」形式呈現，如無故而攻擊人類的「刺鬼」（見頁 212）無故而攻擊人類家室的「丘鬼」（見頁 212）常搶奪人類家畜的「暴鬼」（見頁 215）使全家人身體發癢的「癘鬼」（見頁 216）等，⁹這些神鬼的名稱，多與其作祟的方式及所造成的影響有關。由於學者已詳為分類敘述，本文不再贅述。¹⁰

另有一類，無「○鬼」專稱，但有具體形象的描述，如簡文（見頁 212）云：

犬恒夜入入室，執丈夫，戲女子，不可得也，是神狗偽為鬼。

以桑皮為□□_[四八背壹]¹¹之，煇（炮）而食之，則止矣_[四九背壹]。

本則內容敘述如果遇有「神狗」半夜潛入民宅控制男主人，調戲女主人，又無法執獲時，可以服用煇烤的桑皮，¹²神狗作祟的情形就會

⁹ 相關專名研究，已見劉釗所著〈秦簡中的鬼怪〉（《中國典籍與文化》，1997年3期）及〈《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）。

¹⁰ 吳小強先生即總合「詰」篇之鬼、怪、神、妖，分析其所見之鬼神觀。《秦簡日書集釋》，頁 307-309。

¹¹ 符號 [] 內所示，為《睡簡》圖版編號。

¹² 吳小強先生將「食之」譯為「喂狗吃」（見吳小強，《秦簡日書集釋》，頁 139），然筆者認為「之」字不應視為神狗的代名詞，因為它必須建立在幾項前提：一是「神狗」指依舊存活的犬類，而非犬類死後的靈魂（即現今所稱的「動物靈」）二是當時的人認為人與神鬼之間的交感，可以宛如人與人般地實體接觸；三是神鬼可以直接食用人所提供的食物。「詰」篇中，未能見到足以證明前述三項條件成立的內容。再就第三項而論，簡文另有提及神鬼接觸人間食物的方式：「竈毋（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]。」（見頁 212）本則內容敘述若遇有家中爐竈無故而飯菜無法煮熟，這是陽鬼取了竈氣所致。只要在屋內焚燒豕屎（簡文未註明「矢」應為「屎」之通假），陽鬼作祟的行為就會停止了。鬼神吸取氣的動作，一如現今民間信仰中的說法，鬼神對於人所奉獻的祭品，僅吸取其氣，而非真如人進食般，將祭品全然吞食。此外，簡文尚見關於鬼神向人索取食物的記載：「凡鬼恒執匱以入入室，曰『氣（餼）我食』云，是是餓鬼。以_[六二背貳]屨投之，則止矣_[六三背貳]。」（見頁 214）、「鬼嬰兒恒為人號曰：『鼠（子）

停止了。神狗不同於人死後靈魂所幻化的鬼神，且常是由動物靈偽裝而成。類似情形不只一例，顯見當時對於鬼神身分的認知，是多樣而複雜的。

「詰」篇中所見鬼神，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」。¹³神靈當鬼神擁有了專名，無論其存在及本質是否為人所接納或排拒，均意味著在「詰」篇書手的心目中，這些鬼神已是一股不可忽視的集體存在，並建構為一個與人世並立的另一世界。書手包括作者及傳鈔者，當二者透過書面語傳達對於一種超經驗的訊息時，其後讀者於訊息接收的同時，即使無法確認人與鬼神交感的真偽、咒語法術的成效，都隱然成為將書面語言轉化為文化實質內涵的幫贊者，同時也間接成為鬼神世界的固羣者。書手即使沒有「詰」篇敘述的類似交感經驗，都可能在寧可信其有的心態下，採擇鈔錄，以流傳於當時及後世，並達成知識傳播的效果。於是，鬼神成為一種有別於人的另類世界，兩個世界看似無法交集，實則又因為人接受了鬼神會侵犯人所處世界的訊息，在「詰」篇書者及讀者的認知中，卻早已是不可避免的接觸與重疊。

對「詰」篇的書者及存存者而言，人與鬼神的接觸似乎已成生活常態。「詰」篇描述鬼神的出現時，常見「恒」字入句，如前引「犬恒夜入入室」之句，又如「鬼恒羸（裸）入人宮」（圖版五一背貳，見頁 214）「鬼恒召人出宮」（圖版二八背參，見頁 215）等。「恒」是經常之義，置於句中，顯示對於書手及接受簡文內容者而言，即使認為人與鬼神應該各自擁有獨立存在的世界，不相干涉，但由於鬼神往往「主動」干擾人的生活領域，致使處處可遇鬼神踰越界限，形成人與鬼神之間距離極為接近的想像。

人與鬼神關係之密切，致使鬼神的作祟極可能出自於一種習性。「詰」篇描述鬼神的作祟原因時，常以「無故」二字呈現，如「人毋（無）故鬼攻之不已」（圖版二七背壹，見頁 212）「人毋（無）故而鬼祠（伺）其宮」

我食。』是哀乳之鬼[二九背參]。其骨有在外者，以黃土漬之，則已矣[三〇背參]。」（見頁 215）其驅逐鬼神的方式分別是投以鞋子，以及將黃土灑在裸露於野外的嬰兒骨骸之上，均未見以人的食物餵食的舉動。因此，筆者認為將「食之」譯為「喂狗吃」，仍有待商榷。

¹³ 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。

(圖版四九背貳，見頁 214)「人毋(無)故一室人皆箠(垂)延(涎)」(圖版五〇背參，見頁 216)。「無故」即毫無理由，由語感分析，書者有種無奈、排斥，也反映書者存有嘗試尋找理由的企圖。

三、「詰」篇中的鬼神觀念

由於「詰」篇中「鬼」、「神」二字互用，均指作祟的精怪，因此本單元以「鬼神」通稱之。「詰」篇載有具體的除邪器物，如植物、泥土、特定植物等，或加工製成某類物品，或直接取以驅趕作祟的鬼神，其作用主要是藉由這些語言及物品的力量，移轉過渡一些為害人類的性質。吳小強先生將其整理為六類，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；六是其他簡易方法，如散開頭髮、解開衣襟等。這些器物的運用及結果，反映著先民對待鬼神的態度。吳先生進一步認為：¹⁴

《韓非子·解老》說：“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’”。《日書》表達的秦人心意正是希望人鬼相處，兩不相傷，“詰”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、化解鬼神造成的傷害做法。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。

吳先生所引《韓非子·解老》一文，其實稍前尚有「人處疾則貴醫，有禍則畏鬼」之句，如果畏懼是人對神鬼的基本態度，自然不會有吳先生所提及，被作祟者「主動出擊」、「尋找消滅鬼怪的方法」的情形。「詰」篇的確未曾見過人主動追擊神魔鬼怪的記載，而是書手教導讀者，如何判斷那些情形是否鬼神作祟的結果，區別祂們真實身分的方法，以及驅趕、逐離對方的因應之道。

至於簡文中所見人鬼關係，是否有如〈解老〉中所言人、鬼「兩不相傷」的狀況，可就簡文成套用語驗證。筆者曾於〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡·日書》「詰」篇為例〉一文中指出，「詰」篇全文的

¹⁴ 吳小強，《秦簡日書集釋》，頁 147-148。

語言架構，大致可分為「鬼怪作祟的方式、現象」、「所屬鬼怪類別、名稱，或非鬼怪作祟」、「驅逐鬼怪的器具」及「驅逐鬼怪的方法」，¹⁵但人對神鬼態度相關的用語，則應於最後再增添一項「施行巫術的結果」。這項結果，又可以從既有的套語分析其語義內涵，分類如下：

第一類：神鬼侵害人的行為因而停止，論述僅止於神鬼結束行為。相關用語有「則已矣」、「則止」、「則止矣」、「即止矣」，相當於口語的「就停止了」，如簡文云「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）之乃臥，則止矣_[六四背壹]」。又有「則不畏人矣」，相當於口語的「就不再威脅人了」，如簡文云「故丘鬼恒畏人，畏人所，為芻矢以鳶（弋）之，則不畏人矣_[二四背貳]」。另有「去矣」，相當於口語的「就離開了」；有「不害人矣」、「不害矣」，相當於口語的「就不會危害人了」；有「鬼去」，相當於口語的「鬼就會離去」。此類用語反映出人類對於作祟而影響正常生活的鬼，採取驅離即可的心態。

第二類：神鬼侵害人的行為因而停止，論述的重點在於人。相關用語有「則毋（無）央（殃）矣」，相當於口語的「就可免除神鬼作祟所帶來的災禍了」，如簡文云「人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時_[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]」。另有「免於憂矣」，相當於口語的「就可免除因神鬼作祟所帶來的困擾了」。這類用語的作用，同於第一類。

第三類：人不僅阻止了鬼神的作祟，甚至反手攻擊，令其受到極大的傷害。相關用語為「畏死矣」，相當於口語的「害怕死亡」。簡文云「人毋（無）故而鬼惑之，是孽鬼，善戲人。以桑_[三二背壹]心為丈（杖），鬼來而擊（擊）之，畏死矣_[三三背壹]」。本則簡文中顯示秦或秦以前即有鬼神會死亡的觀念，極為特殊，但是死亡是指鬼神從此灰飛煙滅，還是死亡之後還能再生，不得而知。

第四類：神鬼侵害人的行為不僅因而停止，日後也不會再有相同的情形發生。相關用語有「則不來」、「則不來矣」、「不來矣」，相當於口語的「就不會再來侵犯了」，如簡文云「人毋（無）故而鬼取為膠，是是哀鬼，毋（無）家_[三四背壹]，與人為徒，令人色柏（白）然毋（無）氣，喜契（潔）清_[三五背壹]」，

¹⁵ 洪燕梅：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇為例〉收於中國訓詁學會、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》（臺北：中國訓詁學會、東吳大學中文系，2009年），頁78。

不飲。以棘椎桃秉（柄）以憲（敲）其心，則不來^[三六背壹]」。簡文中的鬼神，因為沒有屬於自己的住處，因此喜好糾纏人類，以人為伴，被侵犯的人會因而臉色蒼白，無精打采，缺乏食欲，但較特別的是會特別愛好潔淨。這類用語反映書手對於儀式及成效，有十足的信心及把握，但書手的肯定語氣及態度，是否源於此類鬼神對人類較不具威脅性，以及較容易驅逐，則是可再深入探討的議題。

第五類：作崇的神鬼會被捕獲，但未說明如何處置。相關用語有「可得也乃」，相當於口語的「就能捕獲鬼了」，簡文云「凡邦中之立叢，其鬼恒夜誦（呼）焉，是遽鬼執人^[六七背貳]以自伐〈代〉也。乃解衣弗裋，入而搏（搏）者之，可得也乃^[六八背貳]」。這類用語反映人對於作崇的鬼神，有時也具有積極的抗衡能力。

以上各類內容，多數是人應付不同神鬼作崇的方式，而且偏向被動、自衛性質，而非主動出擊，也不涉及二者互動關係。筆者認為，「詰」篇所示，全屬人對神鬼的主觀認知，如果吳小強先生所主張《日書》表達秦人希望人、鬼「兩不相傷」的說法成立，必須建立能確知神鬼對待人的心態、研究者具體親身經驗，以及研究者對於神鬼心理的感知，因此，筆者認為此說仍有待商榷。

至於秦人眼中的人鬼關係是「相知相感、共處共生」之說，筆者認為仍有探討空間。一般而言，巫術活動中必有媒介如巫、覡、祝、卜官等角色，但「詰」篇中所見施行巫術者，是所有可以接觸簡文的閱讀者，換言之，這類巫術活動沒有特定的巫覡，而是人人盡可為之。相對而言，其所應付的對象，應該也就不是「法力高強」的鬼神，這類鬼神可以藉由某些特定的器物，加以驅逐、降服，甚至足以令其「死亡」。可見，秦人眼中的人鬼關係未必如學者所言，展現出和睦共處的景況。

四、「詰」篇所見巫術活動之性質

「詰」篇對於降服鬼神是針對人與鬼神之間關係，極為生動描寫，宛若鬼神是真實的存在。學者或認為，巫術是起源於先民無法掌控環境變化時，所產生的幻想，希冀仰賴具有超乎常人能力的某人，或透過某種方式以求快速解決，如梁釗韜先生即認為：¹⁶

¹⁶ 梁釗韜，《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣東：中山大學出版社，1989年），

巫術是由於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，通過某種儀式希冀能達到施術者的目的的一種偽科學的行為或技藝。

「誤用」、「幻想」、「偽科學」都是以經驗論點檢視巫術後，才衍生的詞彙，卻仍不免失真，問題的關鍵在於：未曾有過巫術交感經驗者，如何能貿然斷言巫術施行者交感歷程的真偽？對此，筆者認為應以後設的態度視之。事實上，「詁」篇中有一類頗為特殊的記載，強調某種現象是動物影響人類生活的作為，而不以鬼怪視之，如簡文云「鳥獸恒鳴人之室，燔蠶（鬣）及六畜毛鬣（鬣）其止所，則止矣^[四七背參]」，遇有鳥獸闖入屋內鳴叫時，在鳥獸所處的房室內焚燒脫落的頭髮及六畜的毛鬣，即可令鳥獸停止鳴叫。

另有某些現象是動物作為而非鬼怪作祟，「詁」篇將其與鬼怪作祟刻意區別，如簡文云「天火燔人宮，不可御（禦），以白沙救之，則止矣。……^[四一背參]」，「天火」是指由雷電、物體自燃等自然因素所引起的大火，¹⁷遇此天災時，直接以白沙滅火即可。簡文又云「雲氣襲人之宮，以人火鄉（嚮）之，則止矣^[四四背參]」，當雲霧侵襲屋室時，只要持火把對著雲氣燃燒，雲氣自然消散。¹⁸

綜上所述，「詁」篇所見種種有關巫術活動的敘述，是流行於當時的一種信仰，無論上位者或民間生活中，應該是普遍可見的消災解厄重要參考方法。又有學者研究指出，《睡虎地秦簡·日書》中的鬼神，主要是反映出當時「社會中下階層的人們」所相信的擬人化的超自然力量，同時也由下而上，影響了當時的統治階層，二者的宗教信仰沒有基本性質上的差異。¹⁹

頁 14-15。

¹⁷ 「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《春秋》左丘明撰，（晉）杜預注，（日本）竹添光鴻會箋，《左傳會箋》（臺北：明達出版社，1982年），頁50。

¹⁸ 「無論是以沙滅火或以火氣讓霧氣消失，均符合現今科學精神。沙可以使火苗與空氣完全隔離、窒息，且可避免自燃；雲霧源自於空氣中低溫導致水氣凝聚，用火把所產生的熱能，可使水氣蒸發、乾燥，霧氣自然消失無踪。據此亦可得知，『詁』篇並非全屬學者眼中所謂『迷信』、『邪妄』的巫術之說，當然，古人於此，恐只限於知其然而不知其所以然。」引自洪燕梅：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇為例〉，頁79。

¹⁹ 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662。

對此，如果從文獻記載即可得知，商、周甲骨文中的占卜紀錄，²⁰《左傳》中的巫、史、祝、卜，²¹秦始皇帝遣術士徐福東至蓬萊求仙，²²漢武帝時因齊人少翁招王夫人（《漢書》作李夫人）之魂而受封文成將軍，又有權臣與太子隙怨而導致父殺子慘劇的巫蠱之禍。²³凡此，均說明巫術活動從來就不僅是民間或「社會中下階層的人們」的專屬及源起處。

至於巫術與宗教之間，有其互通之處，然就信仰者的目的而言，仍有其不同點，見（波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基《文化論》指出：²⁴

巫術和宗教是有分別的。宗教創造一套價值，直接的達到目的。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，這是更為顯然。

馬凌諾斯基區分巫術與宗教的方式，可謂簡潔明瞭，對照於「詰」篇內容即可發現，許多驅逐鬼神，以及消除鬼神作祟後所產生的疾病、異象等，所有的咒語、驅邪器物、驅邪動作等，均具有實用價值，也是達到除祟目的、使人恢復身心正常的工具。因此，「詰」篇內容及性質，均應歸之於「信仰」，而不應以「宗教」名之。

「詰」篇中所見信仰，不完全是感性的情緒表述。例如當在世為朋友的鬼神回到人間作祟時，簡文云「人妻妾若朋友死，其鬼歸之者，以莎蒂_[六五背壺]、牡棘枋（柄），熱（蒸）以寺（待）之，則不來矣_[六六背壺]」，採取應對的方式是向對方丟擲鞋屨，顯示人與鬼神之間即使距離頗為接近，卻也不因鬼神為人時的身分及親疏遠近而改變驅離對方的心意，換言之，人一旦去世，變為鬼神，人世間的親人即與其切割了所有關連。這種心態，不

²⁰ 趙容俊，《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003年）。

²¹ 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學位論文，1988年）。

²² （漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注，《史記會注考證·淮南衡山王列傳》（臺北：文史哲出版社，1993年），頁1234-1245。

²³ （漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注，《史記會注考證·孝武本紀》。又：「王夫人」《漢書》作「李夫人」，見（漢）班固等，《漢書》（臺北：鼎文書局，1984年）。

²⁴ （波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯，《文化論》（The Scientific Theory of Culture），頁40。

僅限於朋友之間，《睡虎地秦簡·日書》「病」篇云「甲乙有疾，父母為祟，得之于肉，從東方來，裹以黍（漆）器_[六八正貳]」、「丙丁有疾，王父作祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒）……_[七〇正貳]」，「王父」即祖父，²⁵父母、祖父在世時，與在世者之間有著親密的血緣關係，同為一家人，但是當在世者感到被這些已故親人作祟為禍時，其應對、處理態度卻是理性的。

「詰」篇中有關人與鬼神關係的描述，反映出當時對於宇宙的認知，蒲慕州先生認為：²⁶

《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。……而〈詰〉篇則更是以各種方法來應付不同鬼怪的侵擾。這裡反映的心態是，人雖不得不承認那變幻莫測的鬼神世界存在，仍要設法找一出路，出路就在機械性的宇宙觀，而一旦那不可預測的鬼神的世界也安插入這個宇宙的框架之中後，人就有避凶趨吉的可能。

若參照「詰」篇中對作祟鬼神的專稱，進一步分析這些所謂被限定於既定框架的鬼神，絕對是人所厭惡、鄙視的對象，而在奮身對抗的過程裡，作者教導施行法術者的立場是冷靜、理性以對，並做出對自己最好的選擇及應對行為。

透過語境、語感的分析不難發現，「詰」篇內容中對於個人或環境變化的理性反應，適足以為主張巫術信仰的本質為落伍、迷信者，提供一道反向的思路；對於強調社會發展以生產、物質、階級、和諧、進步為本質的大陸學者而言，也應能提供一種另類的思考方向。大陸學者或主張：²⁷

²⁵ 《書·牧誓》云「昏棄厥遺王父母弟不迪」，（唐）孔穎達《疏》「《釋親》云『父之考為王父』，則王父是祖也」。見（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等正義，《尚書正義》（臺北：藝文印書館重祭宋本，1955年），頁159。

²⁶ 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉，頁663。

²⁷ 李曉東、黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉，頁58。

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。

作者立於現代的科學思惟，判定〈日書〉內容為「不成熟、不發達」，本無不可，唯由「詰」篇語言中的理性及感性成分分析，研究者應該可以有更多不同視野的選擇。筆者認為，即使立身於號稱科學進步、經濟發達的現今文明社會，對於命理、勘輿、星相等所謂的迷信或民間信仰，所見所聞絲毫未曾少於古代，甚至有過之而無不及，上位者與民間趨之若鶩的心態，亦頗為一致。

事實上，社會是否文明、經濟是否繁華，與巫術信仰本身的存在與否，並無絕對關係。學者認為：「詰」篇中會作祟為害人的鬼神，絕大部分淵源於秦人低下的生產力，以及處於原始狀態的農業生產。²⁸對此，可先援引秦文化研究者的主張，以供參驗。黃今言先生於《秦漢商品經濟研究》開宗明義說：²⁹

秦漢時期的商品經濟，在戰國的基礎上出現了前所未有的空前發展，此為學術界所公認。但當時商品經濟運行的軌跡，由於受到諸多因素的制約，卻呈現出明顯的經濟曲線，經歷了一個波浪起伏的發展歷程，具體表現為四個階段的發展演變。

根據考古及傳世文獻考察，春秋時代晚期，秦國即已出現鑄鐵農具；及至戰國時期，鄭國渠、都江堰、靈渠等水利工程的修建，使農業直接受惠發展。秦國手工業則以冶銅、制陶著名，鎔鹽氧化處理的兵器、特殊的建築材料、精美雕製的瓦當，都突顯了秦的高度手工藝技術。若再加上活絡的商業交易行為，即使現今只能見到秦國的經濟概貌，都足以堅信絕非如學者所稱「生產力低下」或「原始狀態的農業生產」，由此推之，「詰」篇一類巫術信仰的存在，也不與經濟的高低景況有著絕對的關連。

²⁸ 竇連榮、王桂鈞：〈秦代宗教之歷程〉，《寧夏社會科學》第3期（1989年），頁9-16。

²⁹ 黃今言，《秦漢商品經濟研究》（北京：人民出版社，2005年），頁1。

五、秦巫術文化的傳承

春秋時期，秦不見容於中原各國，常被貶抑為蠻夷，在華夏、夷狄之分的主觀意識下，更被視為蠻俗之邦，如《戰國策·魏策》載（魏）朱無忌（朱己）云：³⁰

秦與戎翟同俗，有慮狼之心，貪戾好利而無信，不識禮義德行，苟有利焉，不顧親戚兄弟，若禽獸耳。此天下之所同知也，非所施厚積德也。故，太后母也，而以憂死；穰侯舅也，功莫大焉，而竟逐之。兩弟無罪而再奪之國。此其於親戚兄弟若此，而又況於仇讎之敵國也。

《淮南子·要略》亦云「秦國之俗，貪狠強力，寡義而趨利」。³¹對此，從傳世文獻的記載，以及現階段考古所得與秦相關的物質文明即可發現，前人所言不盡然屬實。

秦文化的形成與商、周文化關係十分密切。據《史記·秦本紀》載，秦人祖先「費昌當夏桀之時，去夏歸商，為湯御以敗桀於鳴條」，³²是自有秦史記載開始，即為商臣，「自太戊以下、中行之後，遂世有功，以佐殷國，故嬴姓多顯，遂為諸侯」。³³其後「造父以善御幸於周繆王」，³⁴秦襄公（？-766B.C.）因護衛周平王東遷而受封為諸侯，秦文公（765B.C.-716B.C.）又「以兵伐戎，戎敗走，於是文公遂收周餘民有之，地至岐」，³⁵致使秦不僅自詡為商周遺民，亦以保存、實踐傳統文化為傲。

秦人祖先為牧狩民族，自然具有剛毅的民族性，但戰國時，秦居甘、陝交界，獨特的地理位置及開闊的政治格局，使其勇於廣納各國人才。如秦繆公（《左傳》作穆公，659B.C.-619B.C.）採納西戎由余治國之議「上含淳德以下，下懷忠信以事其上」，³⁶遂霸西戎；秦孝公用商鞅變法，建立

³⁰（漢）高誘注，《戰國策》（臺北：臺灣商務印書館，1974年），頁493。

³¹（漢）劉安著，（漢）高誘注，《淮南子》（臺北：藝文印書館影鈔宋本，1955年），頁653。

³²（漢）司馬遷撰，（日本）瀧川龜太郎注，《史記會注考證》，頁83。

³³同上註，頁83-84。

³⁴同上註，頁84。

³⁵同上註，頁86。

³⁶同上註，頁91。

嚴謹的官吏任免、獎懲制度，使國家運作步入正軌。³⁷《荀子·疆國》曾提及荀子入秦後的所見所聞：³⁸

及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉敦敬，忠信而不橫，古之吏也。入其國，觀其士大夫，出于其門，入于公門，出于公門，歸于其家，無有私事也。不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。觀其朝廷，其間聽決百事不留，恬然如無治者，古之朝也。

文中形容所見秦國官吏、朝廷為：以秦之任官標準檢視書中描述之景象，應足以印證其言不假。秩序井然的政治環境，往往須藉由現實的法條才能嚴格管制，然而法律以遏止犯罪、懲罰惡行為目的，其功利取向終究不能因應繁瑣的人事變化，反有被曲解利用之虞。因此，欲有忠敬無私之吏，唯有配以德性的提升、發揚，才能真正達到「恬然如無治」之境界。此等政治、社會景況，更加證明秦與商、周文化關係之繼承關係。

商、周文化中，巫術即是不可忽視的重要部分。就現存文獻考察，目前最早有關巫術活動的記載，傳世文獻見於《周禮·大宗伯》云：³⁹

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，以禋燎祀司中、司命、禋師、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。

文中可見專職官員、祭品、祭祀儀式、祭祀目的，無不符合巫術行為的要項。與巫術活動相關的出土文獻，則見於甲骨文，時代更早於《周禮》。現存出土甲骨文，絕大部分與巫術活動相關，舉凡巫者交通鬼神、祭祀活動、圖騰崇拜、星象占卜、驅使鬼神、巫醫治療、祈雨救災等，這些巫術信仰及行為，更是上位者統治過程中的重要依據。這些現象亦可證明，巫

³⁷ 張創新：〈秦朝人事行政論要〉，《長白學刊》第2期，1994年。

³⁸ (清)王先謙集解，(日本)久保愛增注，(日本)豬飼彥博補遺，《荀子集釋》(臺北：蘭臺書局，1983年)，頁16-17。

³⁹ (漢)鄭玄注、(唐)賈公彥疏，《周禮注疏》(重榮宋本，臺北：藝文印書館，1955年)，頁757-758。

術不全如後人所言是屬於「下層社會」的迷信行為，而應是一種具有多面影響的文化遺產，以及文化上彼此傳承的重要連結。

由上述秦對商、周文化的承繼關係觀察，「詛」篇所見秦人藉由特定儀式以達到向鬼神祈求某種目的的傳統，必然也存在著相關的文化延續，而非獨見自創。這類巫術活動，也應非只存在於特定的民間生活或僅屬民間信仰，而是同時存在於上位者的政治領域，並見載於其他秦文獻，如著名的傳世秦石刻「詛楚文」即屬之。「詛楚文」的著作年代目前尚未定論，但大致可確定作於戰國中晚期。「詛」即咒怨、咒罵或盟誓，《詩·小雅·何人斯》「以詛爾斯」句（唐）陸德明《釋文》云「以禍福之言相要曰詛」，⁴⁰而「詛楚文」即是秦王詛怨楚國敗亡，祈求天神庇佑秦國戰勝的一篇祭文，故開宗明義即言「敢用吉玉宣璧，使其宗祝邵藝慈告于，不（丕）顯大神厥湫，以底楚王熊相之多臯」。文中提及：秦、楚兩國先王秦穆公與楚成王曾於大神前詛盟，通婚而為姻親，並立下萬世子孫絕不相互攻伐的約定。如今楚王違背十八世盟約，率諸侯之兵攻秦，因此以玉、璧禱神，希望掌管詛盟的神祇主持正義，嚴懲違約背盟的楚國。⁴¹

其次又有「秦曾孫駟玉版」。相傳出於陝西華山下鄉村，目前由北京私人所收藏。玉版共二件，以蛇紋岩（serpentine）製成，一件保存完好，一件則上方約三分之一處斷折；二件內容相同，版面上有鑄刻（甲版正面）及朱書文字（甲版正面及乙版反面）。⁴²玉版之時代，應以秦惠文王十四年（西元前 311 年）更元稱王為上限，以秦始皇統一天下（221B.C.）為下限。版文敘述主祭者自認有罪，遭受上天懲罰，以致疾病纏身多年，因而備妥「牛義（犧）貳，斤（其）齒七，□□□及、秦，路車四馬，三人壹家，壹璧先之，□□用貳義（犧）羊、秦，壹璧先之」，即芥圭、吉璧、義豨等祭品，祝禱於山川之神，以祈求儘速復原。

取「詛楚文」、「秦曾孫駟玉版」二篇出土文獻與「詛」篇相較，二者異同之處約有以下數項：

⁴⁰（漢）毛亨傳，（漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏，《毛詩注疏》（臺北：臺灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983年），頁427。

⁴¹郭沫若，《詛楚文考釋》（北京：科學出版社，1982年），頁277-313。

⁴²此玉版學者命名或異，本文參酌玉版內容及學者之意見，以「秦曾孫駟玉版」稱之，行文時則簡稱為「玉版」、「版文」。見李零：〈秦駟禱病玉版的研究〉（北京，《國學研究》第六卷，1999年）。

- 1、作者或書手：前者之作者明顯是知識分子，甚至是上位者；後者目前尚無法確定作者身分，可能為秦人所作，亦可能由楚傳入秦，係傳鈔而得。
- 2、為文目的：前者因特定事件而作，「詛楚文」為戰事求勝，「秦曾孫駟玉版」為去疾除病；後者是基於日常生活中可能遭遇的鬼神作祟，傳授因應之法，是普遍通行於一般官吏及民間日常生活的文獻資料。
- 3、鬼神地位：二者筆下的鬼神均有擬人化現象。前者主祭者心目中的鬼神，具有統宰人類、左右吉凶、賞善罰惡的地位；後者所見鬼神，依作者或書手角度視之，不僅可以人為力量對抗，甚至可除患去凶，人於宇宙世界中的地位亦相對提升。
- 4、交感過程：前者無明顯交感互動的模式，純由主祭者單向陳述祭祀的目的及想望，其謙卑態度映襯出近於儒家思想中，較為抽象的「天」或「天命」觀念；後者具明顯交感互動關係，對於作祟的鬼神，人雖然處於被動回應，攻擊力量卻往往是除之務盡的強力態勢。

上述比較內容中，可以感受到二者之間異同互見，但就信仰、儀式、祭品、制式語言等方面觀察，均屬巫術的內涵，而秦的巫術文化不僅有其接收自商、周的歷時淵源，更有承繼於秦先祖傳統的共時背景。

六、結語

巫術是我國早期重要的文化型態之一，文化研究不可或缺的一部分，張光直先生即言：⁴³

「巫」的宇宙觀在人類文化史上是相當常見的，但過去巫術與巫師在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獨特的特點，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

⁴³ 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。

與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。

由於書手身分不明，《睡虎地秦簡·日書》「詁」篇目前無法確定是否出自秦人之手，抑或藉由傳鈔引入，然而無論是否為秦人所著，即使文獻係傳鈔引入，一旦為秦人所采用，仍不妨視為秦文化的部分面貌。由於語文與文化之間，有著相互滲透、交融、感生、制約、推動的關係，而透過「詁」篇的語文分析，秦的巫術文化亦可藉此抽繹編綴。

本文之作，乃立基於學者先進既有之研究成果，不思標新立異，唯求於現今出土文獻的研究方法中，嘗試再闢蹊徑，以期獲取更廣視野，更多觸發。筆者以為，對於不知名的疾病或超越生活經驗的特異現象，先民將之歸諸鬼神作祟，又據此衍生出許多因應之法的巫術行為，不能均以知識分子慣用語詞，如「迷信禁忌」、「落伍思想」等簡略的態度視之。畢竟，鬼神存在與否、人與其交通過程的真偽，無法全然以「科學」檢驗，雖說信者恆信、不信者恆不信，簡文中各類巫術行為得以流傳，其過程必然隱含著許多采行者的經驗，基於尊重的態度，研究者仍應以正面的角度看待才是。若研究的立場一開始即已設定研究對象是「不科學」的，又如何能要求呈現客觀論述的結果。

「詁」篇的分量，尚不足以建構整體的巫術現象，也無法呈現完整的巫術面貌，但深究文中的語言現象，已隱約透顯對於巫術行為的類型化，認同者在採用的過程中，表現出認同傾向的思惟，進而建構出具有同質性的群體文化，巫術文化即形成於其中。目前雖然無法確切證明簡文內容出自秦人之手，或是源自傳鈔某一時空的文獻，然既出土於秦墓，顯為秦人所采用，而其中所見種種巫術文化，實不妨視為秦人對於人鬼關係的認知。就簡文相關描述不難獲知，秦人延續以鬼神作祟解釋無法獲知原因的疾病，以及不能以常理看待的生活現象，並嘗試以正視的態度，積極求取對治之道。至於其所施行的各種巫術行為是否真能應驗，就只能留待個人的詮解及感受。

「詁」篇出現許多鬼神專屬稱謂，又有其相對應的儀式、法器等因應方式，反映當時人對於鬼神的認知及觀念，也都植基於悠久的歷史背景及文化傳統。人與鬼神雖分處兩個世界，但人對鬼神的存在，感受卻是距離頗近，甚至時有作祟情形產生。人對於鬼神作祟的反應，有生理或心理受

創的感性成分，也有以自然現象視之的理性思惟。當然，這些是否顯示當時的鬼神觀念已頗具理論架構，而形成專門之學，並為其後具有類似內涵的民間信仰或宗教團體的前身，是未來可以關注的研究方向。

參考書目

- (春秋)左丘明撰，(晉)杜預注，(日本)竹添光鴻會箋：《左傳會箋》(臺北：明達出版社，1982年)。
- (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等正義：《尚書正義》(臺北：藝文印書館重栞宋本，1955年)。
- (漢)毛亨傳，(漢)鄭玄箋，(唐)孔穎達疏：《毛詩注疏》(臺北：臺灣商務印書館文淵閣四庫全書，1983年)。
- (漢)司馬遷撰，(日本)瀧川龜太郎注：《史記會注考證》(臺北：文史哲出版社，1993年)。
- (漢)劉安著，(漢)高誘注：《淮南子》(臺北：藝文印書館影鈔宋本，1955年)。
- (漢)鄭玄注，(唐)賈公彥疏：《周禮注疏》(重栞宋本，臺北：藝文印書館，1955年)。
- (漢)高誘注：《戰國策》(臺北：臺灣商務印書館，1974年)。
- (清)王先謙集解，(日本)久保愛增注，(日本)豬飼彥博補遺：《荀子集釋》(臺北：蘭臺書局，1983年)。
- 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)。
- 吳小強：《秦簡日書集釋》(長沙：岳麓書社，2000年)。
- 李零：〈秦駉禱病玉版的研究〉(北京：《國學研究》第六卷，1999年)。
- 李曉東、黃曉芬：〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉(北京：《歷史研究》，1987年第4期)。
- 洪燕梅：〈論出土文獻之訓詁方式——以《睡虎地秦簡·日書》「詰」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)。

- 張光直：〈中國古代王的興起與城邦的形成〉（北京，《燕京學報》新3期，1997年）。
- 張創新：〈秦朝人事行政論要〉（吉林：《長白學刊》，1994年第2期）。
- 梁鈞韜：《中國古代巫術——宗教的起源和發展》（廣東：中山大學出版社，1989年）。
- 郭沫若：《詛楚文考釋》（北京：科學出版社，1982年）。
- 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學位論文，1988年）。
- 黃今言：《秦漢商品經濟研究》（北京：人民出版社，2005年）。
- 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，2001年）。
- 蒲慕州：〈睡虎地秦簡《日書》的世界〉（臺北：《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十二本、第四分，1993年）。
- 趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003年）。
- 劉 釗：〈《睡虎地秦墓竹簡》日書甲種“詁”篇鬼名補證（一）〉（「武漢大學簡帛研究中心·秦簡專欄」網站，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=142）。
- 劉 釗：〈秦簡中的鬼怪〉（《中國典籍與文化》，1997年3期）
- 劉樂賢：《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994年）。
- 鄭 剛：《〈睡虎地秦簡日書疏證〉導論》（南京：中山大學碩士學位論文，1989年）。
- 戴昭銘：《文化語言學導論》（北京：語文出版社，1996年）。
- 竇連榮、王桂鈞：〈秦代宗教之歷程〉（寧夏：《寧夏社會科學》，1989年第3期）。
- （波蘭）布朗尼斯勞·馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）著，費孝通譯：《文化論》（The Scientific Theory of Culture）（臺北：華夏出版社，1988年）。

