中央研究院歷史語言研究所集刊
第六十二本，第四分
出版日期：民國八十二年四月

睡虎地秦簡《日書》的世界

蒲 慕 州

本文主要討論睡虎地秦簡《日書》所透露出有關戰國末年社會生活之諸問題。除對《日書》之結構及抄本歧異之問題稍作討論外，本文主體以《日書》所反映出之人際關係、食衣住行、農商經濟、政治社會、以及宗教等問題爲對象。而貫穿全文之主線則爲檢討「《日書》爲秦文化之代表」以及「《日書》中之宗教代表一種原始、不成熟之宗教」此二種流行之觀念。作者認爲《日書》所代表者不應爲「秦文化」此一不明確之指謂，而應代表流行於戰國末年時各地中下階層之某些文化習俗；而《日書》中之宗教則爲一種自足之宗教信仰之產物，吾人不應以現代某些特定之有關宗教之定義去衡量其是否「成熟」，而應討論此信仰在當時人生活中之意義及影響。

一、引　言

㈠《日書》之發現、出版、與研究

在對古代世界的探索中，新文獻資料的出土通常總是令人振奮的事。學者們藉著新的文獻，常可以解答從前無法解答的問題，開展從前未曾設想過的研究領域。但有的時候，由於研究者或學術界本身視野的限制，原本可以發生極大用處的一些材料卻不受重視。秦簡《日書》的出土就是這樣的一個例子。

一九七五年，湖北省雲夢縣一個叫睡虎地的地方發現了一座秦代的墓葬，墓主人名叫「喜」。在他的墓中出土了大批的竹簡，包括與「喜」生平有關的《大事記》，和當時法律有關的《秦律十八種》、《語書》、《秦律雜抄》、《封診式》、《法律答問》、《效律》，與官僚制度以及官僚意識的成形有很大關係的《

爲吏之道》，以及和日常生活有密切關係的《日書》。[1]這批文獻公布之後，立即引起中外學者的重視。十餘年間，發表的論文和專書總數將近七百種。這些研究的主要關心點大都是和法律、社會有關的問題，討論的對象則是以其中各類法律文獻簡策爲主。[2]然而簡數占全部出土秦簡（1156）三分之一的《日書》（425）卻較少爲人注意。至一九九〇年爲止，以日書爲主要討論對象的研究作品加起來也不過三十餘件。誠然，簡數的多寡和其內容是否具有重要性不一定成正比。這顯然也是許多處理秦簡出版的學者的共同心態。簡單的說，由一九七六年到一九八一年所出版的各種秦簡釋文中，只有一種收錄了《日書》全文，就是正式發掘報告。而一直到一九九〇年九月，始有《睡虎地秦墓竹簡》出版，其中包括有關《日書》的完整釋文及注釋。以《日書》爲研究對象並且附圖版、釋文和分類索引的第一本專書（正文共一百頁）爲饒宗頤和曾憲通合著之《雲夢秦簡日書研究》（1982），這現象足以說明許多學者們對待《日書》的態度——《日書》是不值一顧的「唯心主義的天命論的產物」。[3]那麼，《日書》到底是什麼樣的一種作品？那少數幾篇研究《日書》的作品又是持何種態度，談什麼問題？

《墨子》中有一段記載：

> 墨子北之齊，遇日者。日者曰：「帝以今日殺黑龍於北方，而先生之色黑，不可以北。」[4]

墨子所遇見的日者，是一些專門依時日來占測行事凶吉的的人物。司馬遷《史記》〈太史公自序〉中說：「齊、楚、秦、趙爲日者，各有俗所用。欲觀其大旨，作〈日者列傳第六十七〉。」[5]這些日者所用的占測時日之書，也就是秦簡《日

1　《雲夢睡虎地秦墓》，（北京：文物出版社，1981）。以下所引《日書》簡文均以本書所編定之簡號爲準。本文完稿之後，又有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，1990）之出版，爲全部睡虎地竹簡之釋文及注釋。有關《日書》之部分，本文利用有限，而其圖版及簡數排列次序不便，不從。

2　參見堀毅，〈有關雲夢秦簡的資料和著述目錄〉，《秦漢法制史論攷》，（北京：法律出版社，1988），頁438-442。又吳福助，〈新版「睡虎地秦簡」擬議〉，《東海中文學報》，第8期，1988。西文方面一般性有關日書的介紹有M. Loewe, "The Almanacs (jih-shu) from Shui-hu-ti" *Asia Major*, (1988), vol. I, pt. 2, p. 1-28.

3　《雲夢睡虎地秦墓》，頁22。

4　孫詒讓，《墨子閒詁》卷十二〈貴義篇〉，（台北：世界書局，四部刊要，1972），頁270。

5　《史記》卷一百三十，（北京：中華書局新校標點本，1960），頁3318。

書》之類的作品，由「日書」二字出現在《日書》乙種最後一簡（簡1154反）之上可以證明。不過所謂的《日書》並不是一部完整的「書」，而是一些個別篇章的集結。（見下文）

至於《日書》研究的早期幾篇作品，主要是在討論《日書》中有關古代曆法和天文的一些問題。[6]這些作品並沒有觸及《日書》的主體，也就是那些「鬼神異辭、相卜之語」[7]直到一九八五年之後，學者們才逐漸由一連串的研究成果中窺見《日書》豐富內容之一斑。（參見本文所附參考書目）

這些研究誠然已經觸及了許多問題：社會的如經濟、奴隸問題、農業問題、家庭及婚姻問題，宗教信仰的如占卜之術、鬼神觀等。不足的是，這些研究多半仍然止於現象的歸納和陳述，而一些解釋性的文字，又相當的粗糙、生硬、流於形式、又時而情緒化。相關的問題在下文討論中有機會時再做檢討。

㈡《日書》之重要性及代表性問題

《日書》的重要性顯然在於它所提供的有關秦末時社會的一些消息。問題在於，它所反映出的社會到底屬於當時中國的那一地區？那一階層？不少學者在引用《日書》時，不論是談論宗教或習俗，都習慣性的以「秦人」爲擁有《日書》中的文化的主體，而不再深究這些「秦人」究竟是當時社會中的那些人。例如有人以《日書》中的材料代表「秦人」的鬼神觀，又用《楚辭》的意識形態來與《日書》的意識形態相比。[8]這種比較所得的結果容或與事實相去不遠，但是用《日書》和《楚辭》這兩種性質相異甚大，所代表的社會階層亦不盡相同的作品作比較而論「秦」「楚」文化中鬼神觀的不同，在方法上是相當可爭議的。有的時候學者雖然注意到《日書》所代表的社會階層，[9]但在討論問題時仍然習慣性的以全稱的「秦人」或「秦文化」爲《日書》的主體。這些現象說明，不少學者並沒有很清楚的意識到他們所使用的材料的性質與所要討論的問題之間的關係到底爲何。這

6 參見本文所附參考書目。

7 王桂鈞，〈《日書》所見早期秦俗發微〉，《文博》，1988，4：63。

8 如李曉東，黃曉芬，〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉，《歷史研究》，1987，4：56-63。

9 《日書》研讀班，〈《日書》——秦國社會的一面鏡子〉，《文博》，1986，5：11。

種情況出現的原因，可能是由於材料難得，以致於研究者將材料所可能反映的問題的範圍過於膨脹。

本文的目的就在設法爲《日書》所反映的社會階層及社會現象做適當的定位，討論《日書》的使用者所生活的世界，使用者的心態，與由其他材料所呈現出的生活世界和心態作一對照，藉以探討當時一般人生活之實情。

二、《日書》之結構

㈠《日書》甲之結構

《日書》甲種現共存166枚，由《雲夢睡虎地秦墓》一書所排定之編號爲730至895。正反兩面均有文字，反面由895開始倒數，至736反爲止，餘6枚空簡。至於此書總簡數是否有脫漏，出版時又是否有排序上的錯誤，附錄中將有討論。

《日書》甲是由許多單篇的文字所組成的作品。這些單篇的文字在性質上可大致分爲兩類：一是一般性的列舉時日吉凶的文字，一是專就某一種問題或事物而論其吉凶的文字。

一般性列舉時日吉凶的篇目，有〈除〉(730-742)、〈秦除〉(743-754)、〈稷辰〉(755-775)、〈玄戈〉(776-787)、〈歲〉(793-796)、〈星〉(797-824)等六篇。前三篇，即〈除〉、〈秦除〉、〈稷辰〉等，是將每個月中的地支都分別歸爲一類日子，如〈除〉篇中，十一月的子日爲「結日」，丑日爲「陽日」，而在十二月時，則是丑日爲「結日」，寅日爲「陽日」，等等。每一類的日子都有共同的吉凶之象，如所有屬「結日」的日子都是「作事不成，以祭閹，生子毋弟，有弟必死，以寄人，寄人必奪主室」。由於每一地支與一類日子相對應，因此一年之中的日子總共只有十二種。〈秦除〉的結構基本上與〈除〉相同。〈稷辰〉的原則基本相同，但總共只分八類日子。

至於後三篇，則是以歲、星的的方位爲吉凶的指標。

以上這類的篇目，由於是普遍性對全年每一天的凶吉所做的報導，並不專指一事，因此在《日書》之中被放在前面。接著這些大原則而來的，就是關於一件件個

別事物的篇章。這些篇章大都有名目，如〈病〉(797-806)、〈祠父母〉(807)、〈祠行〉(808)、〈人、馬、牛、羊、豬、犬、雞、金錢、蠶〉(809-823)、〈啻〉(825-830)、〈室忌〉(831-832)、〈土忌〉(833-835，又767反-760反)、〈作事〉(839)、〈毀棄〉(840-842)、〈直室門〉(843-855)、〈行〉(856-859)、〈歸行〉(860-862)、〈到室〉(863)、〈禹須臾〉(864-868，又799反-784反)、〈生子〉(869-878)、〈人字〉(879-883)、〈作女子〉(885)、〈吏〉(886-895)、〈娶妻〉(884、884反、895反-885反)、〈夢〉(883反-873反)、〈詰〉(872反-828反)、〈盜者〉(827反-814反)、〈衣〉(783反-774反)、〈門〉(753反-752反)、〈田忌〉(746反)、〈五種忌〉(745反-744反)、〈反枳〉(743反-741反)、〈馬〉(740反-736反)。

在這些簡中，有些篇章雖無篇名，但根據其內容，我們可以大致推測其篇名，如簡836-838上半，爲與「垣」有關的日子，而簡836首有「凡」字，可能爲「凡垣」之省。

又有一些篇章，似乎是一些「補白」用的文字，既無篇名，內容亦無重心。如簡830至842下半，顯然是在上半部的文字都寫成之後才塞入的，因而當簡835上原來的文字太長時，原本應塞在下面的「毋以巳壽，反受其英(殃)」只好放到下一簡上，而最後到簡842時，這一段補白的文字並沒有抄完就因爲沒有空間而被迫停止，缺「毋以戊」和「毋以亥」兩段。

㈡《日書》乙之結構

《日書》乙種，簡號由896至1154，加上1154反面「日書」二字，其結構基本上與《日書》甲相同，如〈徐〉(簡922-941)即《日書》甲之〈秦除〉，〈秦〉(簡943-958)即《日書》甲之〈稷辰〉，而缺篇名的簡896至920亦即《日書》甲之〈除〉，簡975至1002亦即《日書》甲之〈星〉。而有關個別事物之占辭，《日書》乙與《日書》甲大同小異，只有少數的篇章是《日書》乙中有而《日書》甲中沒有的，如〈行行祠〉(簡1040-1041)、〈亡日〉(簡1044-1045)、〈見人〉(簡1048-1049)、〈失火〉(簡1145-1147)、〈祠五祀日〉(簡935-937)等。

㈢抄本歧異之問題

一般而言，《日書》乙種的文字較甲種爲殘缺，而且即使篇章內容結構相同，文字細節並不一定一樣，如〈除〉篇中，《日書》甲有下面一段文字：

> 結日：作事不成，以祭閽，生子毋弟，有弟必死，以寄人，寄人必奪主室（《日書》甲，簡731）

而《日書》乙中相對的這一段文字則爲：

> 悤結之日：利以結言，不可以作大事，利以學書（《日書》乙，簡909）

這兩種「版本」的〈除〉篇，其文字差異之大由此可見一斑。當然，在一些其它的地方，甲乙兩種抄本的文字也可以相互補充，詳見下文附錄之釋文校正。由甲乙兩種《日書》中相同之篇章內文不完全相同這一點看來，這兩種《日書》不是互相抄襲，而可能各自源於另一種或一組性質相近的作品。而由甲乙兩種《日書》中，或實質上相同，或實質與篇名均相同的許多篇章之存在的事實看來，當時社會中所流行的《日書》之類的作品面貌應該與現存的睡虎地秦簡《日書》相去不遠。這推論由一九八九年在甘肅天水放馬灘出土的另二件《日書》可以得到印證。由已發表的資料來看，放馬灘《日書》的內容篇章也大致均可在睡虎地《日書》中找到。[10]前引司馬遷的「齊楚秦趙爲日者，各有俗所用」，在此似乎頗有說明力。最後，由其中不少「補白」的篇章，可以說明，《日書》的抄寫者應有某種供參考的「祖本」在手邊，在他發覺簡編中有空白之處之時，就從此「祖本」中抽出一段來「補白」，而當空間不足之時，補白的文字也就隨而中止。[11]當然，補白的文字也不一定是同時抄上去，而可能是後來才加上的。

由兩抄本文字差異所引出的另一個問題是，這些不同篇章中有關吉凶時日的記載彼此是否有相互衝突之處？這種情況的確反映在《日書》之中。例如簡837下：「毋以午出入臣妾馬，是胃并亡。」簡839下：「毋以申出入臣妾馬牛貨材，是胃□□□。」從這兩條文字來看，既然這篇沒有特別說明是否還有月份的限制，原則上應該是指凡是逢午申之日，不宜出入臣妾馬牛等。然而若與其它一般

10　何雙全，〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》釋文〉《秦漢簡牘論文集》（甘肅人民出版社，1989），頁7-28。

11　關於甲乙篇之比較，參見工藤元男，〈睡虎地秦墓竹簡日書について〉，《史滴》7，(1986)，頁20。

時日吉凶的篇章相比，就有衝突之處，如〈秦除〉中，八月逢午爲「收日」（簡750），十月逢申亦爲「收日」（簡752），而「收日可以入人民馬牛」（簡752）；六月逢午爲「閉日」（簡748），八月逢申亦爲「閉日」（簡750），而「閉日可以劈決池入臣徒馬牛它生」（簡754）。〈秦除〉的記載顯然不能和簡837及840的說法並存。又如簡834：「毋辰葬，必有重喪。」是說凡逢辰之日不可葬死者。但若看〈稷辰〉篇，七月八月之辰爲「正陽日」（簡758），而「正陽，……生子吉，可葬。」（簡763）也是互相衝突的。

即使是〈除〉、〈秦除〉、〈稷辰〉這幾篇一般原則性的篇章中，吉凶之日相互抵牾之處也不少。如〈除〉篇中十一月凡子日爲「結日」（簡731），而「結日：作事不成」（簡731），但在〈秦除〉中，十一月子日爲「建日」（簡753），而「建日：良日也，可以爲嗇夫，可以祠，……。」（簡743）顯然，若我們承認這些不同的篇章各有其內在的一致性，那麼它們之間這些相互抵牾之處顯示出《日書》中各篇章是獨立的「一家之言」，其時日吉凶的推演只是限於一篇之中，並不求與其它篇章的統合。《史記》〈日者列傳〉中有一段文字，經常被引用來說明秦漢時代各種占卜之術彼此之間對時日宜忌的不同認定：

> 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，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：「避諸死忌，以五行爲主。」[12]

這段記載反映出秦漢之際占卜術士之間混亂的情況，而《日書》的材料正可以說明這種事實。[13]

三、《日書》中所見之人際關係

在有關時日凶吉的一些篇章中，《日書》的使用者會想要知道一些有關人際關係的消息。藉著這些材料，我們可以瞭解一部分流行於當時社會中有關人際關係的觀念，甚至可以進一步揣模社會關係的實情。人際關係，又可以分爲家庭關

12 《史記》，頁3222。

13 有關日書中的占卜術之討論可參見張銘洽，〈雲夢秦簡《日書》占卜術初探〉，《文博》，1988，3：68-74。

係和社會關係兩方面來看。在家庭關係方面，主要可以討論的有夫妻關係、父母子女關係；而在社會關係方面，主要是上下臣屬的關係。

㈠家庭關係

1. 夫妻關係

《日書》中除了有〈取妻〉一篇（簡884、895反至884反），[14]專門記載取妻的時日凶吉之外，相類似的消息也散布在《日書》各篇章之中。

人在取妻時，最想知道的消息是什麼？取妻的後果有那些可能性？所設想的妻子的形象又如何？在有關取妻的預言中，除了凶、吉這兩種一般性的判斷之外，絕大多數都是不太有利的情況。從這些記載中，我們可以推測，日書的使用者之所以想要知道這些不吉的取妻日，並且還要比較詳細的知道不吉的內容，是反映出他們心中的憂慮，憂慮娶來妻子之後，可能有那些不祥的後果。於是一個不受歡迎的妻子的形象就從這些不祥的後果中浮現出來。當時人關心的問題大約有四類：

⑴妻子的性格

對於妻子的性格的預測有不少的例子：

取妻妻多舌（簡803=997）

妻不寧（簡809=975）

取妻妒（簡797=991）

取妻悍（簡801=995）

由這些有關取妻的預測，可以推知，當時一個理想中的妻子應該具備的性格上的條件是和上面這些描述相反的。然而《日書》中在這方面只是消極的表示。因爲不「多舌、不寧、妒、悍」，尚不表示眞正的安寧、溫柔。當然，這些顧慮之所以能成立，也反映出當時人在婚前其實男女雙方彼此並沒有什麼太多的認識。

⑵婚姻的久暫

在家庭中，婚姻的久暫當然是婚姻成敗的直接結果。《日書》中對婚姻久暫的預測有下面的一些例子：

14　有關此篇簡884位置在圖版中誤排之討論，見附錄。

取妻妻不到（簡807=1001）

取妻必棄（簡823）

不棄、必以子死（簡894反）

不出三歲、棄若亡（簡893反）

取妻不死、棄（簡891反）

娶妻不終、死若棄（簡895反、886反）

婦以出、夫先死、不出二歲（簡892反）

以出女、皆棄之（簡890反）

取妻不居、不吉（簡889反）

影響婚姻久暫的因素，由上面的例子看來，似乎以夫方遺棄妻方爲主要的原因。妻先死或夫先亡也是常有的事。妻子在生育子女時的危機則表現在「必以子死」的預測上。至於「取妻妻不到」、「取妻不居」，則似乎是指不成功的婚事。

⑶生育子女的能力

在預測婚姻久暫的字句中，丈夫到底是由於什麼原因而遺棄妻子，我們無法知道。但影響婚姻關係的，妻方是否能生兒育女，無疑是一項重要的因素。取妻吉否，和能否生子、以及生子後能否活存下去，都是相關的。如：

東井、百事凶，……取妻多子，生子旬而死，可以爲土事（簡818、984）

不可取妻、毋子；雖有、毋男（簡887反）

第一段文字中「取妻多子」應該是好事，只是若遇到東井這星宿時，生子就會早夭。所以這段話等於是說，東井之日，取妻吉，生子不吉。第二段話是說，此日不可取妻，否則就不能生育小孩，而既使能生育，也不會生男孩。不能生男子，在當時當然仍是不被社會所接受的。這些，也都可能是造成婚姻破裂的原因。

⑷對父母的影響

在婚嫁的關係中，除了男方的考慮外，有一些是供女方的家長做爲參考的，例如：

以出女、室必盡（簡894反）

以出女、父母必從居（簡895反）

出女、父母有咎（簡896反）

由這些資料看來，在有關婚嫁吉凶的預測中，所反映出的主要是取妻的男方以及嫁女的家長的觀點，至於那將要出嫁的女子本身，除了依著男方所有的那些吉凶之外，似乎並沒有另外的考慮。

此外，妻方是否有財產，妻子本人又是否有特殊的能力，也是向《日書》求取答案者所關心的，如：

取妻、妻貧（簡799-993）

取妻、妻爲巫，生子不盈三月死（簡804-998）

依《日書》文氣，「取妻、妻貧」應指的是妻子嫁過來之後所發生的事，妻貧，當然也意味著夫貧，不吉。至於「妻爲巫」到底是凶是吉，從前後文並不能得到明白的指示。因爲《日書》中這種文字多半爲獨立事項的判斷。「生子不盈三月死」固然是不吉，但也不一定能說這必然暗示「妻爲巫」也不吉，正如「取妻妻不寧」（簡809）下面接著「生子爲大吏」，或「取妻吉」（簡806）下面接著「生子三月死」。這些文句的意思是，在此日取妻或在此日生子所可能有的後果，並非指「取妻後生子如何」。爲巫到底是吉是凶要看巫者在當時社會中的地位如何方能決定。而巫者的地位在上古時代雖相當重要，[15]到了戰國末年，其地位已有明顯下降的趨勢。《韓非子》〈顯學〉：「今巫祝之祝人曰：使若千秋萬歲，千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。」[16]而《呂氏春秋》〈季春紀〉亦云：「今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。……夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣，故巫醫毒藥逐除治之，故古之人賤之也。」[17]這些對巫者的批評當然主要是發自於知識分子，顯示出當時巫者的社會地位也許已經不如殷周時代，但是他們對巫者的論說卻也從反面顯示出，巫者在當時社會上仍爲相當活躍的一群人物。至少，他們的存在於民間社會，有其一定的社會功能。而《周禮》有司巫之

15　參見瞿兌之，〈釋巫〉，《燕京學報》，7期，(1930)，頁1321-1345；陳夢家，〈商代的神話與巫術〉《燕京學報》，20，(1936)，頁485-576；林巳奈夫，〈中國古代の神巫〉《東方學報》，38期，(1967)，頁199-224；張光直，〈商代的巫與巫術〉《中國青銅時代》(北京：三聯，1990)，頁39-66。有關本節所論，可參見吳小強，〈試論秦人婚姻家庭生育觀念〉，《中國史研究》1989，3：102-113。惟吳文所論多有與本文觀點不同之處。

16　王先謙，《韓非子集解》，（台北：世界書局，1962），卷十九，頁356。

17　《呂氏春秋》(台北：中華書局，1972)，卷三，頁五。

官，也多少反映出巫者在戰國社會中占有相當正面的地位。[18]所以「妻爲巫」或「生子男爲見（覡）、女爲巫」（簡823=989）之類的句子，若是以中下層社會人物的角度去看，並不一定是不吉之事。

至於所謂的取妻吉（簡806=1000、817=983、820=986、822=988），其內容爲何，《日書》中有少數的例子：

以奎夫愛妻、以婁妻愛夫（簡890反）

胃、……以取妻、妻愛，生子必使（簡813）

這些都是指的夫妻之間和睦相愛的情況。

2. 貞節觀念之問題

顯而易見的是，《日書》中有關取妻吉的描述遠不如對取妻不吉的情況的描述來得豐富。這可能代表何種心態？我們也許可以推測，當時人對於婚姻以及夫妻關係持有一種比較悲觀的心態，因爲他們對於取妻不吉的時日以及不吉的事項的關注要大於取妻吉的關懷。不過，這些不吉的的預測雖然可能是顯露出了當時婚姻關係中人們所想要避免的情況，但《日書》的作用原本可能就主要是在提供人們「不吉」的資料，因爲「避凶」也就是「吉」，因此我們是否能夠說這些文字所代表的就是當時人對婚姻的想法，就能如實反映當時的婚姻關係，卻是不無可疑的。尤其是如果要從這些材料來討論當時人的「貞節觀」，更應謹愼的考量材料的性質。例如王桂鈞在〈《日書》所見早期秦俗發微〉一文中，認爲秦人貞節觀念淡漠，然而他所舉《日書》中諸例以及對這些例子的解釋都甚有可議之處。《日書》中的材料並不足以做爲討論秦人社會中的貞節觀念的基礎，更不能說它們證明秦人的貞節觀念淡薄。[19]這當然並不是說「秦人的貞節觀念淡薄」是一項不

18 有關巫者在漢代的活動和其社會地位由先秦到漢代之轉變的討論，可參見林富士，《漢代的巫者》，(台北：稻香出版社，1987)。

19 王桂鈞，〈《日書》所見早期秦俗發微〉，《文博》，1988，4：68。如王氏說：「下層女子把未婚先孕視若平常，如簡807：〝取妻、妻不到以（已）生子〞。」（頁68）這是誤斷簡文：「取妻、妻不到，以生子，毋它同生。」簡文是對「取妻」「生子」兩件事分別所做的預測。而且「以」字是不能釋爲「已」字的。他接著說：「婚外性生活也極爲頻繁，如簡865（按：爲805之誤）〝母逢人，外鬼爲祟〞；簡812：〝取妻，男子愛。生子亡者，人意之。〞」「母逢人」如何可以解釋爲有婚外性生活？作者並無說明，而「男子愛」一句，是與「女子愛」相對的說法，指的應是對「男」或「女」的子女的愛，而非婚

正確的觀察，但是要證明此說，《日書》中的材料是不足的。而研究者之所以會有這樣的問題與結論，毋寧說是受了自身道德觀念的影響。例如學者常引《左傳》等文獻中所記載的一些上層社會的「淫亂」的事實而推斷當時人比較不注重

外性關係。他又舉《法律答問》中〝乙、丙相與奸，白晝見某所〞以及〝甲、乙交與女子丙奸〞等記載，認爲「秦人并不認爲這是一種墮落、可恥的社會行爲。」問題是，如果秦人眞不以爲這是不應當的行爲，爲什麼還要在法律中訂立罰則？作者對於秦人習俗的討論似乎極受個人主觀意見的影響。他又引簡875：「庚辰生子，好女子。」以爲這也可做爲秦人性生活不檢點的證據。但是若考慮《日書》的性質，此處的「好女子」只是一種預測，最多也只能說明當時社會中有「好女子」之人，就如「生子穀好樂」（簡870），「生子耆酒」（簡872）等等預測一樣，是不能據而說明整個秦人社會中的人都有「好樂」、「耆酒」的習俗的。

王氏這種誤解、曲解簡文的討論方式也影響到他對一些其他的婚姻及家庭問題的瞭解。如在論秦人家庭離異的時候，他認爲「正常離婚，《日書》中無此簡文，但《法律答問》有〝休妻不書，貲二甲〞的條文，罰資雖〝二甲〞，但暗示著一般情況下離異不被認可，秦畢竟是一個法制國家。」（頁69）其實，「休妻不書，貲二甲」所暗示的，不但不是離異不被認可，反而應該是「休妻書，則不貲」，其重點在休妻時要立下切結文書。更嚴重的問題是他對「離異日」的討論，認爲「“離異日”可以自由另擇新偶。」他又舉印度等其他民族的「沙特恩節」(Saturn)，是「在一個短時期內重新恢復舊時的自由性交關係，并且容許自由私奔或離異的節日。《日書》把“離日”定爲“禹之離日”恰好說明這一節日在早期秦地的存在。」其實所謂的 Saturn（應爲 Saturnalia），原爲古羅馬之農業節慶，每年12月17日至23日舉行一周，期間人民狂歡宴飲，貴賤身份有時亦不用遵守。此詞後引申爲狂歡節之義，但亦不專指「自由性交」。王氏引恩格斯作品中所引十九世紀民族誌之說法並不可靠。然後他又舉出《楚辭・天問》中有關大禹取涂山之女，「而通之於台桑」的資料，認爲台桑指的是“桑林”或“桑間”，是“淫穢之所”的隱語。又說《墨子・明鬼》中有“宋之桑林，楚之雲夢，此男女之所樂而觀也”。且不論這種解釋本身的正確性如何（禹取涂山之女的日子爲何爲一大忌日？利以離異的日子又如何成爲「自由性交」的狂歡節？）他又說：「《日書》中也有關於“桑間”的直接記載，如簡864（按應爲864反）“人毋故而鬼惑之，是鬼，善戲人以桑”，由此可見，“離日”的來源實即“桑林”聚會時日。」這又是誤讀了簡文：「人毋故而鬼惑之，是鬼，善戲人，以桑心爲丈，鬼來而擊之，畏死矣。」此處文字根本與“桑林”“桑間”無關，他的討論也就完全落空。而所謂的「離日」，根據太田幸男的研究，應與商鞅所立下的家中成年男子二人以上必須分居的規定有關（太田辛男，〈睡虎地秦墓竹簡の「日書」にみえる「室」「戶」「同居」をめぐって〉，《東洋文化研究所紀要》，99冊，1986，頁16-17），也不能望文生義的將之認爲是夫妻分離之意，更談不上王氏所說的「自由性交」的狂歡節了。至於王氏解「奪室」爲入寄者與主人妻子私奔（頁70），則是他強解此處的「室」爲「妻室」。實際上，由對《日書》中「室」之意義的全面考察看來，「室」在《日書》中的用法是不能解爲「妻室」的。（見太田辛男，前引文。）

貞操觀念，[20]然而由這類事情被記載下來的事實來推論，我們只能說，這反映出的是《左傳》等作者是非常重視貞操觀念的，因而才不厭其煩的把這些事記載下來。至於在一個社會中，即使是古代的社會，有那樣的「淫亂」的事實發生在上層社會之中，和當時人是否普遍不重視貞節，是兩件不同層次的事。

3.對子女的預期

《日書》中有〈生子〉一篇（簡869-878），專門預測生子的吉凶未來。在許多其他篇章中也有不少類似的預測。從這些預測中，我們可以大致推測出《日書》使用者對於子女的期望以及希望能避免的命運。這些期望大致可以分爲經濟性、社會性、以及有關性格氣質和像貌的預測等三類。

⑴經濟性的預測

關於子女未來的發展，《日書》有一些經濟性的預測，如「富」（簡800、870、876）、「貧」（簡802、874）、「貧富半」（簡803）、「生子必駕」（簡824）等，可以說是比較單純的期望。此外、有一些比較曲折的預期，如「有疾少孤、後富」（簡870）、「耆酒而疾、後富」（簡871），則表現出一種對人一生的遭遇可能會有高低起伏的過程的看法。

⑵社會性的預測

《日書》中另有一類的預測反映出當時人心中對於子女將來的社會地位和人際關係的關切。比較樂觀的情況如：

生子爲吏（簡797、811、991）

生子爲大夫（簡805）

生子爲大吏（簡809）

生子必使（簡813）

生子必有爵（簡798、992）

生子人愛之（簡801）

生子寵事君、生子有寵（簡873）

而比較不吉祥的情況則如：

生子男女爲盜（簡791）

20 如陳東原，《中國婦女生活史》，（台北：商務，1981），頁26-29。

生子少孤、衣污（簡869）

生子必爲人臣妾（簡874）

這些不同的情況也就勾畫出了當時人所能設想到他的子女未來所可能有的社會地位。值得注意的是，在這些不同的社會地位中，由「爲大夫」到「爲人臣妾」、「爲邑桀」（簡822、988）、「爲盜」，基本上是屬於社會的中到下層階級。然而，所謂的「大夫」、「大吏」是否也可以是比較高的官職？我們不能完全否定其可能性。不過如下文所論，對子息的身份的期望較自身爲高是一個自然的傾向，可以說明《日書》使用者的一般社會地位是屬於中下階層的。此外，這些不同的社會地位本身也透露出另一些消息。在比較樂觀的方面，《日書》中所設想的其實主要是一種政治性的地位，也就是說在《日書》使用者的心中，較好的社會地位是在統治階層之中，雖然他們並沒有很高的要求。而在這些較好的地位和那些比較不吉祥的情況之間，尚有些其他的社會階層，如工匠、商賈、小農等，應該是占大多數人口的，卻不在預測的情況之中。這種情形也許可以說明，《日書》使用者的心態是想要求他們生活中所可能發生的最好的情況，而避免那些最不可欲的命運。當然，〈生子〉篇的主要作用是在預測子女未來的前途，而當子女已經出生之後，這種預測將如何能夠助人避凶趨吉，人們是否又能夠照著《日書》上吉凶的日子來生兒女（除非當時人已經有辦法控制生產的時日），都是有趣但目前尚無法進一步討論的問題。

當我們將《日書》中有關子女前途的預測拿來和有關《日書》使用者本身前途的預測比較時，發現《日書》使用者對於自己的社會前途似乎尚不如對子女的期望來得高。從《日書》中其他篇章中，我們知道《日書》使用者可以爲賈人，與商賈相關的一些辭句如：

須女、祠賈市（簡806）

卯邋、賈市吉（簡814）

貨門所利賈市（簡849）

市良日：戊寅戊辰戊申戊利初市吉（簡818）

入貨（簡824、849）

出貨（簡830）

出入貨（簡773）

也可以爲農人，例如其中有關於農作的：

〈五種忌〉日（簡746-751、941、745反）；田忌（簡746反）

他們或者又可從軍，如下面數簡所示：

達日、利以行帥出正（征）見人（簡736）

秀、是胃重光，利圭戰，必得侯王（簡761）

利以戰伐（簡773）

但是在政府中的工作職位卻只提到嗇夫一職（簡743、745、763、765、771、752反），而嗇夫的地位在當時只能算是低階層的政府官僚而已。[21]既然期望子女的命運比自身爲佳是一種自然的傾向，這些材料大致上已可以幫助我們判斷，《日書》是主要流傳在如墓主人喜之類的低層政府官僚或其他中下階層人們之間的作品。[22]

⑶性格、氣質、像貌

至於有關子女性格、氣質、像貌的關切，《日書》中有下面這些例子：

武有力（簡869），武以攻巧（簡870），武以聖（簡871）

武而好衣劍（簡877）

毅（穀）而武（簡877、869）

飲食急，巧有身事（簡869）

好家室，有疵於膿（體）而恿（簡871）

好言語，耆酒（簡872）

好田埜邑屋，耆酒及田邋（簡873）

好女子（簡875）

長大善得（簡878）

既美且長，有賢等（簡761）

---

21 有關嗇夫之職責，參見裘錫圭，〈嗇夫初探〉，收入《雲夢秦簡研究》，（北京：中華書局，1981），頁226-301；高敏，〈論《秦律》中的〝嗇夫〞一官〉《雲夢秦簡初探》（河南人民出版社，1978）頁185-200。

22 喜的身份，根據《大事記》，曾任榆史、安陸御史、安陸令史、鄢令史等職，（見簡010, 013, 014）可確定是低階層官僚的一分子。

生子男女必美（簡741）

這些預測，誠然不是一套完整的有關當時人性格的目錄，因爲，和有關子女將來社會地位的預測類似，《日書》使用者所期望知道的應是流行於當時社會中而爲一般人所羨慕的特性。在這些特性中，好武是一項相當特出的性格，而「飲食急」、「耆酒」、「田邋」也和好武的性格有相當關係。相對的，在這些材料中看不見一條是與較精緻的文化有關的特質，譬如說有禮、好學等等。這種情況反映出《日書》使用者所處身的是一個尚武乏文的社會。但是這種推論必須考慮到《日書》使用者的社會階層性，我們是否能夠只憑《日書》中的這些材料來推斷整個秦代社會的情況，是不無可商榷的。這一點下文將再論及。

㈡社會關係

《日書》使用者除了希望知道家庭之中成員的吉凶和彼此關係之外，對於個人是否能在社會上成功的立足也有相當的關切。不同職業分工的人對於如何才能成功當然也會有不同的期望，如農人希望莊稼豐足，商人希望大發利市，這些也都在《日書》中有所表現。然而就對於人際關係的關切來說，《日書》中比較突出的是和政府之間的來往，這點也許可以間接顯示《日書》使用者主要的社會階層。

《日書》中有〈吏〉一篇（簡886-895），主要在預測一個中下級官吏在晉見上司時可能會發生的各種情況。吉凶的安排是將日子依十二支排列，每一個日子又分爲「朝」、「晏」、「晝」、「日昳」、「夕」等時段，在不同的時段去晉見上司，結果可能各不相同。其中提到比較有利的幾種情況，是上司能夠傾聽或接受自己的意見或者請求，如「有告聽」（簡886-892、894）、「請命許」（簡889、890、893、894），或者能夠得到上司的贊許：「說（悅）」（簡888、889、892）、「有美言」（簡886、887）。而比較不好的情況，則是上司不接受自己的意見：「有告不聽」（簡886、890、891）、「百事不成」（簡892），又被上司訓斥：「有惡言」（簡887、895），假以臉色：「不詒（欺）」（簡892、895），「不說」（簡891、893），「有奴（怒）」（簡887、888、889）、「禺奴（遇怒）」（簡887、891、893），或者甚至「不得復」（簡888），可能是指不得復

見，應該是相當嚴重的後果。有些時候，也可能會遇到没有結果的晉見：「令復見之」（簡886、895）、「有後言」（簡891、895）。

不論如何，這些有關晉見上司的預測，應該可說已經反映出當時政府中下階層的「吏」在他們的工作中與上司往來的基本模式：上司對於下屬的意見或請求是或接受，或拒絶，或推諉。在〈吏〉篇所列五十種可能性中，[23]屬於正面性結果的，共有二十六種，占52％；[24]而屬於負面性結果的，共16次，占32％，[25]其他的情形占12％。若檢視其中每一日的吉凶狀況，則每一日中總是有比較合宜的時間。這種情況或許反映出當時中下層官吏對於晉見上司一事是相當關切的，而這種關切在投射到《日書》中後，產生了比較樂觀的預期結果，也是可以理解的。

這種對於晉見上司的關切也在一些其他的篇章中表現出來，如〈除〉篇中有「陰日，……以見君上，數達，無咎」（簡735），〈秦除〉中有「開日……請謁得」（簡753），〈星〉篇有「可請謁」（簡820，867同）的文字。

與〈吏〉篇有關的，有〈入官良日〉篇（簡886-895底部，1119-1130同），是預測入仕爲吏之日的吉凶之用。這些文字，加上《日書》中其他地方所提到的「臨官」（簡761、767），「入官」（簡750反）「爲嗇夫」之類的例子，都反映出《日書》使用者的社會階層性格。

在其他的社會關係方面，有一類相當特殊的，是所謂的「寄」：

結日作事不成，……以寄人，寄人必奪主室。（簡731）

不可入寄者（簡772）

毋以辛酉入寄者，入寄者必代居其室。己巳入寄者，不出歲亦寄焉。（簡786-787）

凡五巳不可入寄者，不出三歲必代寄焉。（簡937）

寄人室：毋以戊辰己巳入寄人，寄人反寄之；辛酉卯癸卯入寄之，必代當家。（簡1026、1016略同）

子卯午酉不可入寄者及臣妾，必代居室。（簡769反）

23 原簡在892-893和893-894之間少了「未」、「酉」二段，由反面簡文判斷，漏抄或原簡脱散都有可能。

24 有告聽8、有美言3、請命許7、說3、得語2、造許1。

25 有告不聽3、有惡言3、不說2、不詒2、有奴3、禺奴3、百事不成1、不得復1。

墨日利壞垣剪屋、出寄者（簡741反）

又有「客」、「寓」：

入客。戊辰……不可入客、寓人及臣妾，必代居室。（簡788-789）

窘羅之日……而遇（寓）人，人必奪其室。（簡912）

李學勤認爲「寄」、「客」、「寓」三者意義相近，但《日書》中的「寄人」可能是庸客之類的人。[26]由字義和它出現的前後文看來，「寄者」、「寄人」必然是一種暫時在主人家居住的人，後來才有可能「代居室」、「代寄」、「代當家」或「奪主室」。這「代居室」的實質意義或者法律意義爲何，目前並不完全清楚。可以知道的是，它必然是不好的情況，而且有「雀占鳩巢」的意味，也就是說原本讓人在家中寄居的主人後來反而被「客人」強占了家室。這種情況是如何發生的，又代表了當時社會中何種的問題，都是尚待解決的問題，但是無論如何，它不應被解釋爲「互生愛慕的已婚男女」「相約私奔」。[27]這種誤解出於將「室」解釋爲「妻子」。但不僅是「室」字在《日書》中不應被解爲「妻室」，[28]也可由上引《日書》文字的前後文看出，尤其是簡789有「寓人及臣妾」的文字，如果「室」是指「妻室」的話，一個「妾」一般是不太可能有辦法去「代居室」的。

四、《日書》中所見之社會生活

《日書》的主要功用既然是作爲日常生活行事的指引，自然反映出當時人生活中主要關心的一些問題。這些問題當然也並非後人不能想像的，只是現在有了直接的材料說明，使我們對當時人的生活情況有更親切的認識。以下就由食、衣、住、行、育、樂、疾病死亡等方面分別來看當時的社會生活面貌。

㈠飲食

《日書》中有不少關於飲食時日吉凶的文字，如：

利以登高歙（飲）食（簡741、744、856、1027）

26　李學勤，〈睡虎地秦簡《日書》與楚、秦社會〉，《江漢考古》1985，4：60-64。

27　王桂鈞，前引文。

28　見太田幸男，前引文。

利祠、歙（飲）食歌樂（簡761）

歙（飲）食樂（簡767、771、773）

居有食（簡918）

這些都是一般性有關飲食的例子，並不涉及飲食的實際內容。而在其他篇章中，只有少數地方提到飲食的內容，如：

可以漬米爲酒，酒美（簡778反、842）

不可食六畜（簡814、815、980）

此外，有關馬、牛、羊、豬、犬、雞等六畜也有專門的宜忌之日，不吉之日當以禁屠爲宜，如：

戊午不可殺牛（簡814）

毋以己巳壬寅殺犬，有央（簡820）

殺日勿以殺六畜（簡829）

而春、夏、秋、冬四時也另有不可殺生的日子，是所謂「天所以張生時」。（簡794反-790反）。這種禁忌是否與當時人所遵行的一些依動植物萌生孕育的時間而定的殺伐時機有關，從簡文中不易看出。但是在其他簡中的確有「斧斤以時入山林」的觀念，見下文有關農業的討論。

㈡衣服

與飲食的宜忌相較，《日書》對於衣服的關切似乎尤有甚之，不但在一般性的篇章中提及，如〈除〉：

秀日……寇、製（製）車、折衣常（裳）、服帶、吉。（簡742）

〈稷辰〉：

秀……可取婦家女、製（製）衣常。（簡761）

〈星〉：

[軫]，乘車馬衣常取妻、吉。（簡824）

甚至有專以「衣」爲篇名的，如簡755、783反至778反、777反至774反等三篇。其中後二篇其實是同一篇，只是抄寫了兩次，雖然第二次的簡文有脫漏之處，也可以顯示出《日書》抄寫者及使用者對於和衣服相關的事相當關切。而在這些篇

章中，與衣服有關的文詞有「製（製）衣」、「製（製）新衣」（簡781反）、「衣絲」（簡782反、777反、776反）、「材（裁）衣」（簡783反、782反、780反、779反、777-775反）。這些有關衣服的占辭是相當爲當時人所看重的一些禁忌，從一些不守禁忌所可能發生的後果也可以看出：

毋以楚九月己未台被新衣，衣手□必死（簡755）

六月己未不可以製（製）新衣，必死（簡781反）

相對而言，在有關飲食方面的禁忌則並沒有如此嚴重的後果。由於製衣與「冠」，也就是冠禮，常常一同被提及，可以推測有些時候製衣有宗教和禮儀上的意義，因而有禁忌產生。從這一點來看，《日書》使用者的日常生活中，即使不是特定的祭祀之日，仍然是具有某些儀節要遵守的。這種與製衣有關的禁忌在漢代仍流傳於民間，王充《論衡》中就提到當時有所謂的「裁衣之書」。[29]

㈢住

不論在何時何地，居住環境始終是人們所極爲關心的問題。《日書》在這一方面也有相當高的關切，而其內容則包括了人的住家和一些與生活有關的建築物，如井、垣、池、囷等等。有關的占辭不但出現在一般性的篇章之中，如：

〈除〉篇中有：

交日利以實事、鑿井吉（簡733）

〈秦除〉：

盈日可以築閒牢、可以產、可以築宮室（簡745）

閉日可以劈決池（簡754）

〈稷辰〉：

秀……不可復室蓋屋（簡762）

敫……可以穿井行水蓋屋（簡767）

〈星〉：

營室、利祠、不可爲室及入之（簡809）

胃、利入禾粟及爲囷倉吉（簡813）

29　王充，《論衡》〈譏日〉，（台北：世界書局，1974），頁234。

七星、百事凶、利以垣（簡821）

更有專爲某類建築活動而用的篇章，例如〈啻〉篇（簡825-830）將一年四季的日子中某些日子定爲「爲室」、「剽」、「殺」、「四𡼏（法）」等四類，其中「凡爲室日，不可築室」（簡829），「四𡼏日，不可以爲室覆屋」（簡830），又說春夏秋冬四季的三月各有一定方位的屋室不可建（簡826-828，756反-755反亦同），每一方向的門垣也必須在一定的月份及日期修築。此外，又有〈室忌〉（簡831-832、1005）、〈蓋屋〉（簡1006-1007）、〈蓋忌〉（簡1008〈凡（垣？）〉（簡836-838）、〈垣牆日〉（簡1009）、（囷良日）（簡753-754）、〈門〉（簡753反-752反）、〈直室門〉（簡843-855）等等相當繁瑣的禁忌。特別值得注意的是所謂的〈直室門〉一篇，似乎是將當時人居住的邑邦做一理想式的設計，在長方形的聚落四周設計二十二個邑門，每一個門都有其特殊的吉凶之道，以供人選擇居處之所。

與建築有關的是所謂的「土攻（功）」或「土事」，《日書》中有〈土忌〉兩篇（簡833-835、767反-757反），說明破土興工必須遵行的宜忌時日。而《日書》對有關建築房屋之時日選擇的重視也表現在其對於犯忌之後果的預測，如〈土忌〉中提到「土神」（簡762反）和「地杓神」（簡758反），而〈啻〉篇中也有下面一段極爲嚴重的警告：

> 凡爲室日，不可以築室，築大內、大人死，築右、長子婦死，築左、中子婦死，築外垣、孫子死，築北垣、牛羊死。（簡829）

由這段文辭，我們已經可以看出當時人相信房屋的方位和吉凶有密切的關係。而在《日書》中又有另一篇占辭（簡882反-873反），是專門說明居住房屋的方位、高下、長短，以及屋四周的池、水瀆、圈、囷、井、廡、圂、屏、門、垣、道等建築物和屋宇的相對關係與吉凶之間的對應。這是風水觀念在此時已經存在的證據。[30]然而《日書》中雖已有五行的觀念（簡974至978、813反-804反），並且也有以方位配五行的觀念，如「東方木、南方火、西方金、北方水、中央土」（簡808反-804反），風水觀念中所依據的仍然是東、南、西、北、中、前後、左右等

30 有關風水觀念的起源，近來有尹弘基，〈論中國古代風水的起源和發展〉《自然科學史研究》8卷，1期，（1989），頁84-89。

等，尚没有與五行發生直接的關係。[31]

四行

《日書》對於和行有關的吉凶時日也相當的注重，與行有關的篇章有〈行〉（簡856-859，1027-1032同）、〈歸行〉（簡860-862）、〈到室〉（簡863）、〈禹須臾〉（簡863-864，799反-795反同）、〈行日〉（簡1033-1034）、〈行者〉（簡1035）、〈行忌〉（簡1037-1038），還有一些没有題名的篇章，如簡865-868，800反至797反之下半（簡769反-768反同），789反至786反，770反等。此外也有一些零星散布在其它篇中的，如〈除〉篇中有「交日…以祭門、行、行水、吉；害日，…祭門、行、吉。」（簡733-734），〈星〉篇中有不少條「行吉」的占辭（簡797-799、801、804-805、810-812），又有「離日不可以行，行不反」（簡782-783）等等。這些占辭主要內容在告訴《日書》使用者出門時日之凶吉，而由外地歸家的時日也有宜忌之分。

與出行相關的有「徙」（簡788-791），大約是遷徙之意。

對於這些宜忌之日的吉凶之判，《日書》所開列犯忌的後果亦相當嚴重，如「不出三月必有死亡」（簡858），「百中大凶、二百里外必死」（簡860），「凡此日以歸、死，行、亡。」（簡862）。也就是由於這種重視，《日書》有〈行祠〉（簡1039）、〈行行祠〉（簡1040-1041）等篇章，讓人在出行之前選擇時日祭祀祈福，甚至記載了祭祀時行巫術的方法：

> 行到邦門，困，禹步三，勉壹步，謼皋敢告曰，某行毋咎，先爲禹除道，即五畫地，掫其畫中央土而懷之。（簡785反）

又有「禹符」：

> 禹符左行置右環，曰□□□右環曰行邦，令行，投符地，禹步三曰，皋敢告□□□符上車毋顧□□□□。（簡999-1002）

在天水放馬灘秦簡《日書》中，亦有「禹須臾」的篇章。[32]漢初馬王堆帛書《五十二病方》中也提到以「禹步」治療病患的方法，如：

> 令穨者北首臥鄉（嚮）廡中，禹步三，步嘑（呼）曰：「吁！狐麃」三，若

31　參見工藤元男，前引文。

32　見〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》釋文〉，《秦漢簡牘論文集》，頁1-6。

智（知）某病狐□。[33]

可見禹做爲民間信仰中的「行神」，「禹步」具有法術性的作用，這種與旅行有關的信仰和巫術在春秋戰國時代可能已經相當流行。根據後世道教經典，「禹步」爲道士法術之一種。《抱朴子》〈仙藥篇〉就有「禹步法」，[34]由此亦可見道教和中國固有的民間信仰有極深遠的關係。[35]

由這些關於行的辭句，尤其是其中有關「大行」、「遠行」（簡586）、「久行」（簡801反、769反、938）、「長行」（簡769反）等文字，我們可以推測，《日書》使用者中時常外出活動的必然占相當的比例。這種人和長年必須在農地上耕種的農人不同，他們的職業可能是商人，而有關《日書》中所反映出的商業問題，下文將再論及。

㈤育樂

《日書》對當時人生活面影響之廣，亦可以由其中與娛樂有關之辭句得見。當時人作何種娛樂排遣之事？《日書》中常見者有「登高歙食，邋四方圣（野）外」（簡741）之類的文字，這「田邋」（簡737、820）、「弋邋」（簡769）、「以邋、置罔（網）」（簡814）、「罔邋」（簡914）、「魚邋」（簡954）、「飲樂」（簡744、767）「興樂」（簡756）、「歌樂」（簡761、769、771、773）大致上包括了在室內和室外的兩種休閒形態，室內的是飲酒作樂，室外的是郊遊田獵捕魚，〈生子〉篇中「生子耆酉（酒）及田邋」（簡873）的文句恰好說明了這兩種活動同屬於休閒活動，而人們相信即使是這類的活動亦有其宜忌的時日。至於漁獵活動也屬於經濟活動的一種，下文另有討論。若與已知戰國時代人們所通

33 《五十二病方》簡210，見周一謀、蕭佐桃編，《馬王堆醫書考注》，（台北：樂群，1989），頁142-43。

34 葛洪，《抱朴子》卷十一〈仙藥〉，（台北：世界書局，1969），頁52。

35 饒宗頤、曾憲通，前引書，頁20-23；工藤元男，〈雲夢睡虎地秦簡「日書」と道教的習俗〉，《東方宗教》，76，（1990），頁43-61。天水放馬灘秦簡《日書》中亦有「禹步」之記載，見何雙全，〈天水放馬灘秦簡綜述〉，《文物》1989，2：23-31。有關於出行的迷信禁忌，見江紹原，《中國古代旅行之研究》，（上海：商務印書館，1937）；工藤元男，〈埋もれていた行神──主として秦簡「日書」による〉，《東洋文化研究所紀要》，106，（1988），頁163-207。

行的各種娛樂活動相比，如鬥雞、走犬、六博、投壺、角力、蹴鞠等，[36]《日書》中所見的娛樂活動的種類似乎單純得多。

至於所謂「育」，《日書》中只有一處提到「利以學書」（簡909）。此外，在〈生子〉篇中，對於子女未來的事業成就的預期之中，並無任何與高尚德行或學識修養有關的文字，顯示在《日書》使用者的世界中，以文學爲主的教育問題非其主要的關切點。（見上文有關生子之討論）總之，由《日書》中有關育樂活動的記載，反映出其使用者的生活與文化水準並不是十分豐富的。

㈥疾病死亡

在生老病死的循環之中，人雖無法避免那不可避免的命運，仍要想盡各種方法以求解開那不可解的死結。在得病的時候，《日書》使用者在〈病〉篇（簡797-806、1076-1082略同）中可以找到在不同時日中得病的病因，如：

> 甲乙有疾，父母爲祟，得之於肉，從東方來，裹以黍器，戊己病、庚有（間）、辛酢、若不（酢）、煩居東方、歲在東方、青色死。（簡797-798，見附錄釋文校正）
>
> 丙丁有疾，王父爲祟，得之赤肉、雄雞、酉（酒），庚辛病、壬有閒、癸酢、若不酢、煩居南方、歲在南方、赤色死。（簡799-800）

人之得病，雖有部分原因是由於飲食，如肉、赤肉、雄雞、酒，以及「黃色索魚、薑」（簡801）、「犬肉、鮮卵」（簡803）以及「脯、節肉」（簡805）等，也因爲有神靈爲祟。這裡是已去世的父母。此外也有王（祖）父、王母，又有「外鬼傷死」（簡803），外鬼也就是非自己家族的亡靈。而巫者也可能是製造問題的人物，如「戊己有疾巫堪行」（簡801）、「外鬼爲姓（祟）、巫亦爲姓」（簡1053）。不過值得注意的是，這些爲祟的靈鬼基本上是過世的人，而不是如〈詰〉篇中所看見的各種妖怪。[37]另一點是，這些有關疾病的辭句（包括簡1052-1075）並沒有如〈詰〉篇中的逐鬼之法或者一些其它的簡文那樣，提供避凶趨吉的線索，而僅僅陳述那必然會發生的事實。這種情形，應該不能說是由於當時人對於疾病的來襲束手無策，而可能只是不提疾病的種類、治療的方法和過程這種

36　參見楊寬，《戰國史》（增訂本）（台北：谷風出版社，1986），下冊，頁617-627。

37　見下文第七節。

技術性的事。這與《日書》中有關農業生產和商業的篇章也相類。（見下文）值得注意的是，《日書》中所提到疾病的原因是用「某某爲祟、得之於某種食物」的形式，顯示《日書》使用者雖將致病的原因歸罪於鬼神，但經由經驗的累積，已經發現某些食物比較容易致病，而這些食物是以易腐敗的肉類爲主。這種情況，較甲骨文中所見商代的疾病觀有進步，[38]但與《左傳》中已經出現的一些理性的疾病觀，[39]以及《黃帝內經》中所顯示的戰國末年時代即可能出現的以陰陽不調爲疾病起源的思想並不相同，[40]相對之下，也顯示出《日書》的確反映出當時的「民間文化」：雖然相信鬼神，但也能結合生活經驗以得到實際的用處。而《黃帝內經》則是經由知識分子的整理、發揮、系統化之後而得到的結果。

人的疾病死亡與衛生醫藥保健的情況有直接的關係。《日書》中常見擔心生子早夭的辭句：

結日……生子毋弟，有弟必死。（簡731）

生子子死（簡776）

生子不盈三歲死（簡804）

生子三月死，不死毋晨（簡806）

庚子生，不出三日必死（簡1142）

也就是因爲如此，〈詰〉篇中有「鬼嬰兒」、「哀乳之鬼」（簡867反）、「幼殤」（簡846反）等沒有能夠享受人生的幼兒爲鬼作祟。從這些材料，我們可以知道當時社會中幼兒的生存是一件不容易的事，這當然也反映出那時整個社會中的醫療衛生與營養況狀都是不理想的。[41]但是若就此以爲這是秦代的特殊情況，則又未必。這毋寧應說是在幼科醫學未發達之前的社會中的通象。

至於死亡的時日，通常人雖不能選擇，但是仍然相信死亡的日期本身是整個宇宙秩序中的一部分，因此有一篇可以名爲〈死日〉的占辭（簡1097-1117）即羅列了一年四季中每一類日子人死亡所代表的意義，如：

38 參見胡厚宣，〈殷人疾病考〉，《甲骨學商史論叢初集》，（齊魯大學，1944）。

39 如昭公元年，醫和以爲蠱疾爲「淫溺惑亂之所生也」。

40 參見趙璞珊，《中國古代醫學》（北京：中華書局，1983），頁31-43；范行準，《中國病史新義》（北京：中醫古籍出版社，1989），頁273-274。

41 吳小強，前引文，頁109。

春三月：甲乙死者，其後有憙，正東有得。

丙丁死者，其東有憙，正西惡之，死者主也。

至於死者之葬禮，自然必須選擇適當的時日。《日書》中有一段〈葬日〉：「子卯巳酉戌是胃男日，午未申丑亥辰是胃女日，女日死女日葬，必復之，男子亦然，凡丁丑不可以葬，葬必參。」（簡759-760）《日書》其它地方談到葬日的主要在〈稷辰〉篇中，在「秀」、「正陽」、「危陽」……等八類日子中，有四類日子，即「正陽」（簡763）、「陰」（簡773）、「徹」（簡774）、「結」（簡775）等，是屬於「可葬」之日，也就是說，一年之中有近一半的日子是可行葬禮的。〈稷辰〉此處談葬日的方法與上引〈葬日〉的方法並不相同，而此〈葬日〉一篇正好抄寫在〈稷辰〉篇之下空白處，很可能是爲了要提供讀者作爲比較之用。至於不同篇章中的宜葬之日或有相衝突之處，上文第二節中已有討論。

五、《日書》中所見之經濟生活

《日書》使用者除了有部分屬於中下層官吏之外，亦有從事農商業者，他們所關心的問題在《日書》中也有所表現。

㈠農業

農人所關心的農事不外乎播種的時機、農具的良否，田土的肥瘠，作物的灌溉、照顧和收穫等等。但是在《日書》中與農事有關的篇章主要都在播種和收穫的時日，如〈田忌〉：「丁亥戊戌不可初田及興土攻」（簡764反），是關於翻動土地的忌諱，而各種作物亦有一定的宜忌：

禾良日，己亥……，禾忌日，稷龍寅、菽丑、稻亥、麥子、菽荅卯、麻辰、葵癸亥，各常□忌不可種之及初穫出入之。辛卯不可以初穫禾。（簡746-752）

又有〈五種忌〉：

丙及寅，禾；甲及子，麥；乙巳及丑，黍；辰，麻；卯及戌，叔（菽）；亥，稻；不可以始種及穫、賞，其歲或弗食。（簡745反-744反，941-947

略同）

〈五穀良日〉：

己□□□□□出種及鼠（予）人，壬辰乙巳不可以鼠（予）子，亦勿以種（簡959）

以及〈五穀龍日〉（簡960）等篇章，內容大致相同。賀潤坤根據這些文字中各種穀物排列的先後次序推斷當時秦國統治範圍內穀物種植的情況，認爲以往學者以爲春秋戰國時代中國主要的穀物生產是菽和粟的說法有重新考慮的必要，[42]因爲就禾與麥在《日書》與五穀有關的篇章中的出現順序而言，當時的農業生產應該以這兩種穀物最爲重要。[43]此時農業技術的發展，根據文獻資料如《呂氏春秋》中所記載，已經是相當複雜，[44]不過並沒有呈現在《日書》中。《日書》所關心的是吉凶而不是技術，除非是與鬼神有關的方法，有如〈詰〉篇中的那些驅鬼之術。

此外，和農業生活息息相關的是牲畜的畜養。《日書》中常有「入人民畜生」（簡780、957），「畜畜生」（簡761）和「可以入人民馬牛禾粟」（簡752）之類的占辭，另有人（臣妾）、馬、牛、羊、豬、犬、雞、蠶等「良日」（簡809-823、936-973略同），或忌殺（簡814、820），或忌出入（簡810、821、823），顯示牲畜在當時人生活中亦占相當重要地位。值得注意的是有關馬匹的飼養在此時似乎特別受重視。《日書》中甚至有一節禖祝之辭，是爲了要求馬匹能夠健康善走（簡740反-736反）。這段祝辭之性質其實與《日書》中以時日凶吉爲主的各類占辭是不同的，它被收入《日書》之中，很可能是由於其在日常生活乃至軍事行動中的重要性之故。與《日書》同出的《廄苑律》中特別重視牛馬的飼養，可以做爲佐證。

---

42 《中國農學史》初稿上冊，第四章，第一節，中國農科院、南京農學院：中國農業遺產研究室編著。

43 見賀潤坤，〈從《日書》看秦國的谷物種植〉，《文博》，1988，3：64-67。唯賀氏將《日書》甲的〈禾良日、禾忌日〉歸諸〈秦除〉，〈五種忌〉歸諸〈門〉，而《日書》乙的〈五種忌日〉歸諸〈除〉，〈五穀良日〉、〈五穀龍日〉歸諸〈秦〉，是值得商榷的。筆者認這些有關五穀的篇章應該都是獨立的，由它們被寫在竹簡上的情況可以判斷。

44 《呂氏春秋》卷二十六〈任地〉、〈辯土〉、〈審時〉等篇對於土地的肥脊、農具的使用、氣候的宜適等農業問題都有相當詳細的討論。

至於亦屬生產活動之一的漁獵，在〈除〉、〈星〉、〈秦〉等篇中均列被爲日常行事的一部分，可見在當時人生活中占相當重要的地位。漁獵本身雖爲休閒活動，對於當時人而言仍爲重要之肉食來源，因而至少自戰國中以來即爲各國政府列爲管轄之範圍。《呂氏春秋》中有詳細的有關漁獵活動的論述：

（孟春紀）是月也，……禁止伐木，無覆巢，無殺孩蟲胎夭飛鳥，無麛無卵。[45]

（季春紀）是月也，……田獵罼弋罝罘羅網，餧獸之藥。[46]

《國語、魯語上》也記載：

鳥獸孕，水蟲成，獸虞於是乎禁罝羅，猎魚鱉，以爲夏犒，助生阜也。鳥獸成，水蟲孕，水虞於是禁罝罣罹，設穽鄂，以實廟庖，畜功用也。[47]

而雲夢秦簡有《田律》（簡071-074），規定「春二月毋敢伐木山林及雍隄水，夏月……毋□□□□□□毒魚鱉置穽罔。」（簡071-072）文字內容均與《呂氏春秋》和《國語》相互呼應。這些資料都顯示漁獵活動在當時所具有的經濟意義。[48]此外，與漁獵同爲採集經濟的伐木也爲《日書》使用者詢問的事項之一，由〈木日〉（簡961-962）的占辭可以知道，當時較受重視的五種樹木爲榆、棗、桑、李、黍（漆），均不可任意砍伐。

從經濟活動的層面來看，這些辭句中提到「出種」和「鼠（予）人」（簡959），[49]可以知道當時的農人彼此之間有流通禾種的情形，而由「可以入人民馬牛禾粟」（簡752）、「利入禾粟及爲困倉、吉」（簡813）等文字，又可以約略看到一個中下層官吏或地主家庭所涉及的一些以農業爲主的經濟活動。尤其是「入人民馬牛禾粟」以及類似的文字如「可以劈決池入臣徒馬牛它生（牲）」（簡754）等，可以知道「人民」、「臣徒」、「馬牛」、「禾粟」是在同一套經濟活動中的不同要素，「人」或「人民」在此指的是做爲奴僕的「臣妾」、「臣徒」，其地位和牲畜相當而位於前。而農業生產所得的禾粟等是與臣徒、馬牛等同樣作爲

45　《呂氏春秋》卷一，頁三。

46　同上，卷三，頁二。

47　《國語》〈魯語上〉（台北：中華書局，1971）。

48　參見賀潤坤，〈雲夢秦簡所反映的秦國漁獵活動〉《文博》，1989，3：49-50，27。

49　《日書》中「鼠」字爲「予」之意，最明顯的證據爲簡954：「可魚邋，不可攻，可取，不可鼠（予）。」

這套經濟活動中的交換物資。

當然，單就《日書》中這些與農業有關的材料尚不足以完全呈現當時中下層社會的經濟面貌，我們還得注意和商業有關的篇章。

㈡工商業

除了農事之外，《日書》中有一些和商業相關的吉凶時日，顯示出《日書》使用者中包括了從事商業的階層。這些占辭中明顯提到商業行爲的，有「出入貨及生（牲）」（簡767、773），「出入貨」（簡799、800、775）「入貨及生」（簡771），「入貨」（簡798、822）、「出貨」（簡822、830）、「入材」（簡735、739）以及「行賈」（簡804），「賈市」（簡814、806）等等。這所謂的「貨」指的是什麼，《日書》中並没有明白說出，但既然和牲畜並提，如「毋以申出入臣妾馬牛貨材」（簡839），當不會是馬牛之屬。若考慮戰國末年工商業發展的情況，這裡的貨應該是手工業產品。而由「金錢良日」（簡822）和「市良日」（簡823）等字眼的出現，我們也可以看到一個以工商業爲主要經濟活動的社會階層的存在。《呂氏春秋》〈上農〉篇將當時人民分爲三類：「凡民自七尺以上屬三官：農攻粟、工攻器、賈攻貨」，[50]秦律中的《關市律》（簡164）和《工律》（簡165-174）正是爲了工商階層的活動而設的。[51]在這商業階層中，比較值得注意的情況是一則「女爲賈」（簡875）的例子，顯示當時從事商業的人口之中至少有一部分爲婦女，和《史記》〈貨殖列傳〉中有關巴寡婦清的記載可以相互印證。[52]

由於《日書》中有這些與農工商業有關的資料，遂有學者認爲《日書》所反映出的社會背景是屬於「豪族」階層。譬如有關「囷」的設置，似乎是大莊園中屯積穀物的制度，而其中對「祠五祀」這種在《禮記》中爲大夫以上階層的禮數的關切，也顯示出《日書》使用者的社會階層不低。[53]又如簡945-946：「凡有入也，必以歲後，有出也，必以歲前。」據李學勤的解釋，這種有「羅賤販貴」的嫌

50 《呂氏春秋》卷二十六，頁五。

51 關於當時秦國手工業和商業的發展情況，可參見林劍鳴，《秦史稿》下冊，（台北：谷風出版社，1986），頁358-367。楊寬，《戰國史》，上冊，頁80-110。

52 《史記》，頁3260。

53 見大節敦弘，〈雲夢秦簡「日書」にみえる「囷」について〉《中國——社會と文化》2，（1986），頁117-127。

疑的文字，說明《日書》的使用者是一些有一定程度資產的人。[54]這些觀察可說都有其可能成立的理由，然而由於我們無法得知其經濟活動之規模，「困」的設置到底有多少只是爲了小農一家的冬儲之需，而「糴賤販貴」又有多少只是對農村物物交換經濟行爲的告誡，因此這些說法的正確性如何，是難以衡量的。[55]

六、《日書》中所見之政治與社會秩序問題

上文已經提到，《日書》使用者可能爲軍人，而簡文中也不乏與軍事行動有關的字句。這些字句又大多出於通觀全年時凶吉的〈稷辰〉篇之中，如：

利圣戰，必得侯王（簡761）

利以戰伐（簡773、804）

攻軍入城（簡938）

攻軍韋（圍）城（簡769）

這些情況已足以顯示當時的戰事是相當大規模的，才有可能「得侯王」或「圍城」。事實上，在〈稷辰〉篇的結構之中，每一種日子（秀、正陽……等）的吉凶基本上均有固定的內容，而其中最後一項即爲關於是否有戰爭發生的可能性的說明，如「有兵」、「毋兵」、「大兵」（簡762-775，949-958略同）等。當然，這些預測也不必然是爲軍隊統帥而設，反而更可能是作爲一般人生活的參考，因爲當時之一般農民即軍隊士卒的構成分子。[56]也正是由於這些有關軍事活動的字句的存在，說明了在當時人的生活中，戰爭是一件相當平常的事。這也是戰國末期中國政治環境一個鮮明的寫照。譬如昭王一代五十六年之間，根據雲夢秦簡《大事記》的記載，至少有三十五年中是有戰事，而若加上傳統文獻所載，此期間所

54　李學勤，前引文，頁62。

55　關於戰國時代已經有的囤積居奇的商業行爲，史書雖有記載，然而這種行爲的普遍性到底如何，其實際對整體經濟發展的影響又如何，並不易估計。參見楊寬，《戰國史》上冊，頁103-111。

56　參見李均明、于豪亮，〈秦簡所反映的軍事制度〉《雲夢秦簡研究》，頁152-170；杜正勝，《編戶齊民》，第二章，〈全國皆兵的新軍制〉，（台北：聯經，1990），頁49-96。

發生之較大型戰爭竟達五十五次之多，幾乎平均一年就有一次。[57]無怪乎《日書》要將戰事放在總論式的〈稷辰〉篇之中做爲日常探問之對象。

但是當時人生活中所必須忍受的痛苦尚不止於戰爭的侵擾，還包括了社會一般秩序的紊亂。這種情況可以由《日書》中與盜賊有關的文字看出，例如人若去野外旅行，就有可能遇見盜寇：

外害日不可以行，作之四方壄外，必耦寇盜，見兵。（簡738）

追捕盜賊也有一定的時日：

除日，……歆樂攻盜，不可以執（簡744）

而當時人對於盜賊問題的無法有效解決，則反映在專門爲辨認盜賊而設的篇章之中。如〈盜者〉（簡827反-814反）篇：

子，鼠也，盜者兌口希須，善弄手，黑色，面有黑子焉，疵在耳，臧於垣內中糞蔡下，多（名）鼠鼷孔午鄂。（簡827反）

是依十二地支的時日來預測盜者的面貌、特徵、藏匿之處、甚至其名字。類似的篇章有〈盜〉（簡1148-1154反），則以十天干爲時日之分配基準，凡逢甲之日遭盜，則云：

甲亡盜，在西方一宇間之食五口其疵其上，得□□□□其女若母爲巫，其門西北，出盜三人（簡1148）

僅管我們在同墓出土的秦律中可以看出當時社會中實行著相當嚴厲的法令，如《秦律雜抄》中有篇幅相當長的〈捕盜律〉（簡371-420），其中甚至連盜「不盈一錢」（簡380、383、395）的案件都在處理的範圍之內，《日書》中有關盜者的記載卻明白的宣示，在實際上法令是有所不足的，所謂「法令滋彰，盜賊多有」。而人們在具體可知的法令之外，仍然要相信一套看來似乎是「公式」的捕盜之法，其中所代表的宗教心態爲何，是以下必須進一步討論的問題。

此外，在這個大量使用奴僕的社會中，奴僕的逃亡也構成一個相當大的問題，因此在《日書》前面總綱式的〈除〉、〈秦除〉、〈稷辰〉、〈星〉等篇中，「亡者」的問題和娶妻生子等人生大事同樣被列爲日常行事必須備詢的項目：

外陽日……以亡不得（簡737）

57　楊寬，《戰國史》，下冊，頁672，〈戰國大事年表〉。

除日，臣妾亡，不得（簡744）

摯日，不可行，以亡，必摯而入公而止（簡748）

亡者不得（簡764、767、807）

亡人自歸（簡765）

亡者得（簡769、773、815）

甚至也有專爲此事而設的〈亡日〉篇（簡1044-1047）：

正月七日、二月旬、……，凡以此往亡，必得，不得必死。

逃亡的臣妾或者被捕得，或者不得，不得必死等命運。《韓非子》〈詭使〉篇中曾說到戰國末年士卒逃亡的情況：「悉租稅，專民力，所以備難充倉府也，而士卒之逃事狀（伏）匿，附托有威之門，以避徭賦而上不得者，萬數。」[58]這陳述雖是在論理的情況之下說出，應該也能反映出當時社會部分實情。這些「士卒」（亦即農民）的逃亡理由基本上大約與奴隸的逃亡相去不遠，爲了避免生活上徭役租稅的壓迫。睡虎地秦簡其他文獻中也有相當多有關隸臣妾逃亡的資料。[59]凡此皆足以說明《日書》中有關「亡者」的辭句的確反映出當時社會的現實。問題在於，這些有關逃亡的預測是爲何人所設？李學勤認爲是爲逃亡者趨吉避凶而專設的。[60]當然，我們也許不能完全否認這種預測也有可能被奴僕用來作爲自己擇日逃亡之用，但是衡諸《日書》中所有其它篇章的性質均爲中下階層之士農商人家庭和工作之參考，並且上引那些「以亡不得」、「臣妾亡不得」等文字都是夾雜在其他爲「主人」身份者而設的文辭中的事實看來，這些有關逃亡的吉凶的預測應該不是專爲想要逃亡的臣妾而設的——一個擔心臣妾奴僕逃亡的主人如何可能如此幫助他們？因此，這些關於「亡者」的預測，和有關「盜者」的篇章一樣，都是爲了要幫助主人追捕盜亡之用的。由對於「亡者」的關切，我們可以推測在當時的社會中存在著一股不安定的因素。然而要如何將此現象與當時社會的實際問題結合起來，而不止是就此推說是「奴隸主壓迫農民的結果」，尚待更進一步的研究。

58　王先愼，《韓非子集解》，（台北：世界，1974），頁316。此段文字所反映出的情況與羅馬帝國末期的農業問題極爲相近，是一個值得進一步探討的題目。

59　見《金布律》、《法律答問》。參見吳樹平，〈雲夢秦簡所反映的秦代社會階級狀況〉《雲夢秦簡研究》，頁79-130。

60　李學勤，〈睡虎地秦簡《日書》與楚、秦社會〉，《江漢考古》1985，4：60-64。

最後，若我們認爲「亡者」爲秦帝國社會中一特殊的社會現象，是否在社會比較安定之後就没有必要爲「亡者」而預言？天水放馬灘《日書》中有關亡者的記載大致與睡虎地《日書》相同，就此而言，兩者基本上應反映出相近的社會情況。[61]而若能有更詳細的漢代《日書》與之相比，應該可以對上面的推論提供更有力的檢證。

七、《日書》中之宗教信仰

㈠《日書》宗教研究之檢討

在〈日書：秦國社會的一面鏡子〉一文中，[62]作者舉出《日書》中所見的宗教現象有「迷信禁忌」和「鬼神觀」，認爲「秦國社會的鬼神宗教還比較原始。因爲原始，所以鬼與人在許多方面都有相通之處，而且鬼神不分。」（頁16）又指出《日書》反映出人鬼相互懼怕的關係，爲秦人鬼神宗教的原始特點。由於此文爲一介紹性的文字，並没有對這方面作進一步的發揮。此後，張銘洽有〈雲夢秦簡《日書》占卜術初探〉一文，[63]主要是將《日書》中所見各種占卜之術歸納整理，基本上没有觸及宗教信仰的問題。

在〈從《日書》看秦人鬼神觀及秦文化特徵〉一文，[64]作者李曉東與黃曉芬對《日書》中所提到的「鬼」與「神」分別做了討論。基本上，他們認爲「秦人」的宗教是多神崇拜，對於「上帝」神的祠奉，「與祠奉赤帝、白帝、青帝、黃帝、黑帝一樣，没有被特別突出與強調。」（頁57）神的名目繁多，有「自然神」，有「職能神」，又有只會作祟害人的「夭（妖」神」。作者因而認爲「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没有很好地發展起來。」（頁58）至於「鬼」，作者認爲《日書》「對鬼的描述既形象生動，又具體細微」。（頁59）「具有鮮明的人的特徵」，「鬼作祟的心理及動機，與人的思維邏輯是一致的」。（頁60）不過鬼的本領並不甚

61 見〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》釋文〉《秦漢簡牘論文集》，頁1-6。

62 《日書》研讀班，〈《日書》——秦國社會的一面鏡子〉，《文博》，1986，5：8-17。

63 《文博》，1988：3，68-74。

64 《歷史研究》1987：4，56-63。

大，也不具賞善罰惡的道德功能，所以人並不怕鬼。而透過這種對鬼神的觀念，作者認爲其所表現出的是一種直觀、質樸的特色，「對鬼神的認識，缺乏豐富的想像；對鬼神形象、功能的描述，也缺少大膽的誇張與渲染」。（頁62）而且《日書》「不僅未賦予神作爲社會等級秩序和道德源泉的實體意義，也没有對神降福降災的原因作出理論說明，似乎某日某時的吉凶禍福，只是一種先驗的規定，没有道理可講。」（頁62）換言之，《日書》中的鬼神觀反映出一種重功利、重實惠的性格，而這種性格正是秦文化中功利主義傳統的表現。

李、黃此文對於《日書》中鬼神性格的歸納分析基本上並無不妥。[65]問題在於，我們是否應該就和作者一樣，認爲「秦人的宗教體系是不成熟、不發達的。」更重要的是，我們是否能夠說，《日書》中所反映出的功利性格就是「秦文化」的性格。前面的問題是，在没有對何謂「宗教」提出一種定義的情況之下，用「不成熟、不發達」這類的字眼並不能澄清「秦人宗教體系」的特質。後一個問題基本上是源於對《日書》的社會屬性的考慮：學者在利用《日書》中的材料時，若不先釐清《日書》的使用者所屬的社會階層和文化圈，如何能夠進一步推論其中反映出的性格是屬於「秦文化」或「秦人」的？

這基本的問題不但在李、黃文中没有討論，在另外兩篇文章中，也都毫不猶豫的逕以《日書》爲「秦人」文化的產物。這兩文爲王桂鈞的〈《日書》所見早期秦俗發微〉，[66]以及寶連榮、王桂鈞的〈秦代宗教之歷程〉。[67]前一文中有關宗教的觀點基本上與後一文相同。以下即以寶、王文爲討論對象。

寶、王此文有關秦代宗教的論說問題甚多，最主要的，除了上面所提到的没有討論《日書》的社會屬性的問題之外，是使用名詞的定義不清。文中認爲秦人宗教是「一神崇拜、泛靈禁忌」，而這「宗教」也反映在《日書》之中。首先，作者認爲《日書》中的「赤帝」（簡1028）即「上皇」（簡830），也就是太陽神。「赤帝」固然有可能與太陽有某種關聯，但若說《日書》中所有的神都是一個神的不同名稱（作者漏了土神、地杓神、上帝等神名），顯然過分牽強。作者又

65　林劍鳴，〈從秦人價值觀看秦文化的特點〉（《歷史研究》1987，3：66-79）一文有關秦人宗教的看法基本上與李、黃文相同。

66　《文博》，1988，4：63-70，93。

67　《寧夏社會科學》1989，3：9-16。

說「泛靈禁忌」不是多神崇拜。然而作者在說明泛靈禁忌的心理時，卻舉《左傳》中「山川之神，則水旱厲疫之災，于是乎之，日月星辰之神，則雪霜風雨之時，于是乎之。」的一段文字。（頁10）若說山川日月之神不算「多神」，其理安在？其次，作者在主張「一神崇拜」之時，並沒有說明這「一神崇拜」到底是排他的一神崇拜（monotheism）或者容他的一神崇拜（henotheism），因而在觀念上相當混淆。又文中所引用西方學者的學說不但過時，而且語焉不詳，如引「多神教則大都是在每個民族混合了以後才產生的」（施密特（W. Schmidt），《原始宗教與神話》）來說明「泛靈禁忌」不是多神崇拜（頁10），而秦民族「缺少這樣的混合條件」，因而也不是多神教。類似這樣的引證，由於沒有更詳細的論說，所引起的問題要比所想要解決的問更爲複雜，自然也無法構成有效的論證。更令人難以理解的，是作者論「秦始皇」爲「秦始於皇」，秦人宗教爲太陽崇拜。（頁11）作者極力要將「始皇帝」的「始」字解釋爲「生育」，於是「始於皇」就有「由皇（太陽）所生育」的意思。作者不承認「朕爲始皇帝，後世以計數（作者似乎故意漏引這五個字），二世三世至于萬世，傳之無窮（作者誤作『傳之萬世，以至無窮。』）」[68]這段文字所明白揭示的「始」爲形容詞「開始」之義，而非動詞「生育」。實際上，嬴政之自稱只是「始皇帝」而非「秦始皇」，作者的討論因而完全落空。而在論秦人宗教爲太陽崇拜時，作者從典籍中的一些記載認爲秦人祖先有鳥圖騰崇拜，而這鳥圖騰與太陽崇拜的關係是建立在「日中鳥」的神話之上。不過這神話在中原典籍和楚辭中都有出現，在秦文化中卻沒有。但作者仍然要勉強「肯定它的存在」（頁12）！而實際上，若肯定秦人有「日中鳥」的神話，因而有太陽崇拜，那麼中原和楚地豈不更有太陽崇拜？太陽崇拜又如何可以成爲秦人宗教的特質？

以上所論有關秦代宗教的研究，主要都是建立在對《日書》中材料的觀察和解釋之上。其共同的缺憾，是沒有意識到《日書》的社會屬性此一根本的問題，同時，在論證的過程之中也不時做過分簡化的一般性陳述，甚至有邏輯推演上的問題。如寶、王文中，論帶有災害特徵的鬼「很大程度上淵源於秦人生產力的低下以及農業生產的原始狀態」，（頁10）對於秦人生產力如何低下，農業生產的

68 《史記》（北京：中華書局，1960），卷六，頁236。

原始狀態又是如何，並無進一步的說明。以下我們就先檢討《日書》中之鬼神信仰，再進而論此種信仰背後之宗教心態。

㈡《日書》中之鬼神

《日書》有〈夢〉（簡883反-882反）、[69]〈詰〉（簡872反828反）[70]兩篇占辭，是《日書》中少數幾篇與時日無關的文字，[71]其內容主要是告訴讀者如何應付各種惡鬼。〈詰〉篇中尤其詳盡的列舉了數十種惡鬼的名字。[72]這些鬼怪，有的源於動物，如：

「神狗」：犬恆夜入人室，執丈夫，戲女子，不可得也，是神狗偶爲鬼。（簡848反-847反）

「神虫」：鬼恆從男女，見它人而去，是神虫偶爲人。（簡862反）

「狀（犬）神」：一室人皆毋氣以息，不能童作，是狀神在其室。（簡860反-859反）

這些怪物名中雖有「神」字，由簡文中可以清楚的知道，它們其實是被視爲鬼怪之物，「神狗」「神虫」之「神」字乃形容詞。此外，有的鬼怪可能源於植物，如：

「棘鬼」：一宅中毋故而室人皆疫，或死或病，是：棘鬼在焉（簡859反-858反）

古人相信某些植物具有神祕的力量，對桃木的觀念即爲一顯著的例子。《左傳》中亦有「桃弧棘矢，以除其災」[73]的說法。棘既有除災去不祥的功用，則化爲鬼物作怪，亦相當自然可解。有的鬼怪源於無生物，如：

「丘鬼」：人毋故鬼昔其宮是：丘鬼，取故丘之土以爲偶人犬置牆上，五步一

69　參見林富士，〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉，《食貨》復刊，第17卷，3/4期，1987，頁30-37。

70　參見D. Harper, "A Chinese Demonography of the third Century B. C.", *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1985), pp. 459 - 498. 不過Harper此文主要是在討論「詰」字的義意，而非〈詰〉篇之內容。

71　另有〈門〉（簡843-855）以及和房宅風水有關的一篇（簡882反至873反）。

72　詳見饒宗頤、曾憲通，《雲夢秦簡《日書》研究》分類索引，頁11。

73　《左傳》昭公24年。

人一犬，……（簡867反-866反）

又有的是源於自然現象，如：

「天火」：天火燔人宮不可御，以白沙救之則止矣。（簡855反）

「雷」：雷焚人不可止，以人火鄉之則已矣。（簡854反）

「雲氣」：雲氣襲人之宮，以人火鄉之則止矣。（簡852反）

「寒風」：寒風入人室，獨也，它人莫爲，灑以沙則已矣。（簡838反）

「票風」：票風入人宮而有取焉。（簡839反）

等等。當然，也有直以「鬼」稱之者，如：

人行而鬼當道以立，解髮，奮以過之，則已矣。（簡850反）

至於人死爲鬼，在〈疾〉篇中已經有死後的父母、王父、王母爲鬼作祟的例子（簡797-806），〈詰〉篇中亦有「幼殤」（簡846反）、「不辜之鬼」（簡844反）、「餓鬼」（簡834反）等。這「芸芸衆鬼」當即是《日書》中其它篇章中提到祀祠時祭拜的一部分對象，如〈星〉中的「鬼祠」（簡819），〈除〉中的「祭上下群神」（簡732）。這裡所謂的「神」其實本質上與鬼可能並無大差別，在〈詰〉篇中亦有「大神」：「大神，其所不可咼也，善害人，以犬矢爲完，操以咼之，見其神以投之，不害人矣。」（簡869反-868反）、「上神」：「人若鳥獸及六畜恆行人宮，是上神，相好下樂入男女未入宮者，擊鼓奮鐸噪之則不來矣。」（簡865反-863反）等，是與一般的「鬼」相提並論的，可以爲證。

這種神鬼性質相同的觀念其實並不是《日書》特有的。大抵在先秦文獻中，鬼神並稱爲常事。《禮記》中一段文字尤其能顯出「神」字之普遍意義：「山林川谷丘陵能出雲爲風雨見怪物，皆曰神。」[74]而《韓非子》中也有一段文字：「以道莅天下，其鬼不神。治世之民，不與鬼神相害也。故曰，非其鬼不神也，其神不傷人也。鬼祟（也）疾人，之謂鬼傷人，人逐除之，之謂人傷鬼也。」[75]由此可以看出，「神」字可以作爲形容「鬼」的性質之用，而「非其鬼不神也，其神不傷人也」則又顯示「鬼」與「神」的觀念可以互換。一般傳統文獻中，對於民間信仰中各種各樣的鬼神並没有十分注意。然而由一些偶然透露出的消息，可以知道這些

74 《禮記注疏》（十三經注疏本，台北：新文豐出版社重印），卷46，頁4。

75 王先愼，《韓非子集解》，頁104。

鬼神的性質與《日書》中所記載者基本上並無不同。《周禮》中記載應付「水蟲之神」的方法：「壺涿氏掌除水蟲，以炮土之鼓敺之，以焚石投之。若欲殺其神，則以牡橭午貫象齒而沉之，則其神死，淵爲陵。」[76]此處對於「水蠱之神」的處理態度和《日書》中所見極爲類似。《韓非子》中亦有一故事記載當時人認爲人見鬼之後，應以狗矢浴之，以去不祥的辦法。[77]這與《日書》中所見的一些逐除惡鬼之法如出一轍，如「鬼恆從人女與居，曰，上帝子下游，欲去，自浴以犬矢，擊以葦，則死矣。」（簡858反）值得注意的是，《韓非子》這段故事中的「鬼」也是與女色有關，而這故事卻是發生於燕人之中，可見《日書》中的某些觀念實有其較廣泛的社會基礎，而不僅限於秦或楚。

至於這些鬼怪造成的影響，有的是製造各種騷擾，如：

人毋故鬼攻之不已（簡869反）

人毋故而惑之（簡864反）

有鼓音不見其鼓（簡862反）

夜入人室、執丈夫、戲女子（簡848）

有的是令人心理產生各種症狀，如：

人毋故而心悲也（簡829反）

人有思哀也（簡833反）

人毋故而弩（怒）也（簡840反）

人毋故而憂也（簡842反）

鬼恆爲人惡夢（簡852反）

也有人以爲可以造成各種疾病：

一宅中毋故而室人皆疫，或死或病，是：棘鬼在焉（簡859反）

一宅之中毋故室人皆疫多薨（夢）米死，是：字鬼貍焉（簡856反）

人毋故一室人皆疫或死或病，丈夫女子隋須羸髮黃目，是：人生爲鬼（簡852反）

由此看來，《日書》中所呈現的是一個多鬼多神的世界，其中有各種對人具有威

76　《周禮注疏》（十三經注疏本，台北：新文豐出版社重印），卷37，頁7。

77　王先愼，《韓非子集解》，頁182。

脅性的擬人化神靈，也有近乎自然力，稍有人格化現象的「天火」、「雷」、「雲氣」。就這現象而言，說它具有 Tylor 所說的「泛靈信仰」（Animism）的性質，亦無不可。[78]當然，Animism 也只是一種假說，在近幾十年來已經受到許多新說的檢討。如以 R. Otto 爲首的一批宗教史學者就認爲，古人或原始人並不是有意識的將一些不可思議的自然現象「賦予」神性以解決疑問，而是將整個自然世界視爲一個活的對象。人和超自然的關係是一種個人的，「我與你」的關係。而 Otto 的理論其實也由於太過強調人的直覺而受到批評。[79]此外，這些出現在〈詰〉篇中的鬼神基本上和人的關係並不友善，人在日常生活中所遭遇的各種問題，如上面所提到的，許多都是無緣無故（毋故）受到鬼怪的侵擾所造成的。在《日書》其他篇章中出現的神明亦不甚友善，如〈行〉篇中提到「赤帝」：「凡是日赤帝（帝）恆以開臨下民而降其英（殃）」（簡857），又有「壬申會癸酉，天以壞高山，不可取婦」（簡749反）、「正月不可垣，神以治室」（簡748反）、「毋以子卜筮，害於上皇」（簡830）等禁忌。此處的「天」和「神」、「上帝」（簡858反）、「上皇」、以及前面提到的「上神」、「赤帝」是否同爲一個「至上神」？前舉竇、王文雖不以爲秦人有一至上神，但有「一神崇拜」，而「赤帝」即「上皇」，然而對於其它的神靈又認爲是「泛靈信仰」。[80]這種觀點没有釐清「神」、「鬼」的界限，因而難免自相矛盾。實際上，《日書》中的「神」和「鬼」、「夭（妖）」等的差別不是屬性，而是能力。如〈詰〉篇中的那種鬼神，能力是特定的、有限的，而「赤帝」、「上帝」等則有較高的地位和能力。也有人以爲《日書》中的「天」、「上帝」，是《史記》〈封禪書〉中所提到秦文公「夢黃蛇自天下屬地，（史）敦曰：『此上帝之徵，君其祠之』」[81]中的上帝，但上帝和赤、白、青、黃等

78 B. Tylor, *Primitive Culture*, vol. 1, 4th ed., (London : Murry, 1903)

79 R. Otto, *The Idea of the Holy*(Oxford U. Press, 1958), pp. 25ff. 當然，Otto的理論在現在也算是相當古典的了。關於西方宗教史研究之重要理論，可參見J. Waardenburg ed., *Classical Approaches to the Study of Religion*, I. *Introduction and Anthology*, (The Hague: Mouton, 1973) ; F. Whaling ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vols., (Berlin: Mouton, 1983, 1985)

80 竇連榮、王桂鈞，〈秦代宗教之歷程〉《寧夏社會科學》1989，3：9-16。

81 《史記》，卷28，頁1358。

帝並不相同，「秦人」的宗教仍然是多神信仰。[82]這裡的問題是，我們是否能夠將《日書》中的信仰和《史記》所記載的秦公宮庭中所祠的諸帝放在同一平面上來比較？這種疑問的考慮是，雖然宮庭中的宗教祭祀不一定會完全與民間脫節，但其較爲抽象而與日常生活距離較遠則無可疑。這一點，由《日書》中對各種人格化的鬼怪與人的生活的關係的興趣遠比對那高高在上的「帝」、「上皇」的興趣爲高的事實，也可以得見大概。值得注意的是，《日書》中的鬼神雖然對人不甚友善，似乎也並不構成太大的威脅，因爲人可以有各種應付的辦法。這一點與下文所談到的樂觀的心態有其內在的關係。

綜上所論，筆者認爲《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，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」（簡764反）、「地杓神」（簡758反）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，但是由於其爲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出來的抽象的天命思想中的「天」是有一段距離的。[83]

㈢《日書》所反映出的宗教心態

宗教信仰的主題是在解釋人與超自然力量之間的關係，並且爲人在宇宙中的

82　林劍鳴，〈從秦人價值觀看秦文化的特點〉，《歷史研究》，1987，3：67-68；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》，1987，4：56-63。此二文有關多神的論點大致相同，然前文以爲那些鬼神能決定人的命運（頁70），後文卻認爲他們沒有決定人間命運的功能（頁57）。此外，兩文中的論點多有可議之處，見下文。

83　參見徐復觀，《中國人性論史先秦篇》（台北，商務印書館，1969），頁24-41；許倬雲，〈先秦諸子對天的的看法〉《大陸雜誌》15卷2期，頁48-52；15卷3期，頁91-95。

存在尋求一個據點。[84]《日書》中的材料已經讓我們得知當時人對於超自然力量的信仰的內容，而從人們如何去接受並且設法在那些力量之間求得一套生存之道，我們可以探討是什麼樣的一種宗教心態在背後支持著這樣的宗教信仰。

《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，因爲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。同時，那些不爲人所喜的鬼神或事物，在一定的方法的運用之下，又可以爲人所避免或消除，如〈除〉篇中的「害日：利以除凶厲兒不羊」（簡734）就是在一定的框架結構（時日）之中以某種方法來去除或避開凶厲不祥的事。而〈詰〉篇則更是以各種方法來應付不同鬼怪的侵擾。這裡所反映的心態是，人雖不得不承認那變幻莫測的鬼神世界的存在，仍要設法找一出路，出路就在於一個機械性的宇宙觀，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。

《日書》的成立，基本上也就是根據這機械性的宇宙觀：一切吉凶之事都和時日有相互對應的關係，而且這關係是可以爲人所明知的。然而這種心態並不是一種完全的命定論。人對於自己的命運仍有某種自主性。既然這是一個沒有任何神密可言的世界，人所要作的只是遵循《日書》中的指示，即可避凶趨吉，其中沒有晦暗不清之處。這也就是說，人雖然生活在一個機械性的宇宙之中，但仍可以自由的在既定的格局中移動，如同依照一既定的規則來玩一盤棋戲。因此就這個層面說，他的行爲是自由的。但是就另一方面來說，人因爲隨著已被設定吉凶的日子而選擇生活和行爲的方式，就無從也無需申張個人的主觀思考和意志。一個人想要有一個理想的命運，並不是在自己的目標上投下心力，而是靠著選對時

84 關於「宗教」的定義，學者多有論述。近來比較周延的討論是P. Byrne，"Religion and the Religions" in S. Sutherland et al. eds. *The World's Religions* (London：Routledge, 1988), pp. 3-28. Byrne給宗教所下的一個定義是：宗教是一種制度，具有理論的、實際的、社會的、經驗的等各種方面。這制度經由其特殊的主體（神或神聖物）、目標（救贖或至善）、和功能（給生命以整體的意義、提供社會團體的認同和凝聚力）而彰顯其特質。

日。其中没有，也無需道德性的反省，因而一切倫理道德的修養基本上也就被否定掉了。的確，在《日書》中，有小部分日子吉凶之判的成立或有神話與傳說的根據，如「禹之離日」（簡776），大部分的吉凶禍福之所以成立的唯一原因只是客觀的時日本身的「性質」，而所有的時日吉凶都與人的主觀意志或倫理道德並無任何對應關係。從一方來說，這其實可以說是源於一種樂觀的心態：在《日書》的世界中，没有不可解的難題。

這種機械性的宇宙觀也並非《日書》獨有的特質。戰國中晚期以來陰陽五行說的流行，在當時知識界也引起很大的迴響，最明顯的證據之一，就是《呂氏春秋》中的〈月令〉。[85]若將〈月令〉的結構與《日書》相比，不難看出其中相似的地方：以時日爲綱，將一年中所有的時日都賦予特定的性質與功能。人所能做的事，就是依照一套既定的格式施行各種儀節，從事各類活動。所不同的是，《日書》中尚没有大量應用五行觀念（簡813反-804反；974-978）。此外，《日書》的使用者以自身的福祉爲主要關切的對象，而〈月令〉的使用者則是統治者，所關切的問題是國家社會的福祉。然而兩者之基本心態的相似是相當明顯的。

但是，前文已經說過，《日書》並不是一部有任何整體性結構的作品，其中各個篇章之間常有各種矛盾存在。那麼，《日書》的使用者應該何所依從？我們當然不眞正知道。不過在〈行〉篇中有下面的例子，可以給我們一些線索：「凡是有爲也，必先計月中閒日，句毋直赤啻臨日，它日雖有不吉之名，毋所大害。」（簡858-859）這句話是在教人如何在衆多不吉的日子中尋得最佳的時機，只要不是遇到「赤啻下臨」的日子，其他的日子其實並無大害。也就是說，間接的把原來在其他篇章中所提到的不祥而與〈行〉篇相衝突的日子予以否定。這其實也反映出，人們知道不吉的日子在各個不同的擇日系統中有不少矛盾之處，若人要同時完全遵從各個系統中的規則，是不大容易的事。因此使用《日書》的人其實並不以一種全面的態度來通盤考慮他的「日常行事指南」是否合於邏輯，而即使發現有問題，如前引這段簡文所示，他所要求的只是採用某一系統的說法來解決當下的問題而已。不同擇日系統之間的矛盾，就這一意義來說，反而提供了人們在一

85　《呂氏春秋》（台北：中華書局，1972），卷1-12；又見《禮記》卷14，《淮南子》（台北：中華書局，1976），卷4。

種系統中行不通時的其它出路。然而這種情況是否反映出《日書》使用者在智識層面上缺乏理性和邏輯思考的能力，在情感層面上則渴求避禍得福，甚至投機取巧的心態？做這樣的判斷，固然合乎現代人的理路，然而在瞭解古人的生活與思維世界上，似乎並無正面的意義。因爲若《日書》將所有矛盾之處都整齊化一，如〈月令〉所呈現出的面貌，我們是否就能說它是「合乎邏輯思考」？《日書》中各種擇日系統雜然並存，代表的毋寧應說是古人思維中對於世界的神祕力量的各種不同的解讀方式。種情況在其他古代文明中也有類似的例子，如古埃及人以及兩河流域宗教信仰中各種神祇性質或功能的矛盾能夠並存，就被解釋爲是源於埃及人對超自然力量的「多重接觸」（multiplicity of approachs）和「多重答案」（multiplicity of answers）的結果，因爲每一種有關神祇性質或世界起源的解釋都只爲了在其特定的情況之下，解決特定的問題而成立。整體性的邏輯思考並不是他們所關心的。[86]

這種心態，可以說是中國古代民間信仰的一種特質。王充《論衡》〈譏日篇〉云：「世俗既信歲時，而又信日。舉事若病死災患，大則謂之犯觸歲月，小則謂之不避日禁。歲月之傳既用，日禁之書亦行。」[87]正可以爲《日書》所呈現出的宗教心態作一注腳。

總之，《日書》中有關超自然力量的觀念，包括鬼神妖怪，基本上與其他古籍中所見的性質相去不遠，均有擬人化的情況。這些，與西周以來以儒家思想爲線索而發展出的比較抽象的「天」或「天命」的觀念是有一定距離的。而所謂的「機械式」的宇宙觀，也與漢以後所發展出的有機式（organismic）的宇宙觀有所不同。在這有機式的宇宙觀中，天、地、人三者彼此互相影響，構成一個有機的整體，其中也包括了陰陽五行的理論。[88]《日書》所見到的機械式，因而也容易爲一

86 參見Henri Frankfort, *Ancient Egyptian Religion* (N.Y. : Harper & Row, 1961), pp. 1-29; Th. Jacobsen, *The Treasure of Darkness: A History of Mesopotamian Religion* (New Haven: Yale U. Press, 1976), pp. 5-17.

87 王充，《論衡》。

88 關於有機式的宇宙觀，參見F. W. Mote, *The Intellectual Foundations of China* (N. Y. : Knopf, 1970), pp. 17 ff. 而有關此宇宙觀中所包含的陰陽五行觀念以及所牽涉到的通俗思想與智識阯階層之間的關係，可參見B. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge: Harvard U. Press, 1985), pp. 356 ff.

般人所瞭解的宇宙，在這種有機式的宇宙觀的影響之下，成爲複雜而神祕的世界，其爲一般人所不易接受，可以從《漢書》〈藝文志〉中所開列當時流行在民間的各類的數術作品的存在得知。

八、結　論

《日書》所反映出的並非當時人生活的全面現象，是顯而易見的。整體而言，高層次的文藝、思想、政治、軍事、外交等問題在《日書》中很少有反響。[89]而由其中有關對子女的期望、使用者的社會關係與經濟生活等內容來看，《日書》使用者所關切的問題並沒有超越一般中下階層人民所關心的事物。其次，我們也應該認識到，《日書》的使用者並不是同質性的一群人，其中有士農工商等各階層的人民。然而由代表這些人興趣的占辭共同出現在《日書》之中的事實，也可以知道他們實際上共同擁有相近的文化心態。

進一步說，《日書》所反映出的不但不能說是「秦文化」，甚至不能說是秦人中下階層的文化，而應該是當時中國社會中中下階層共同的文化的一部分。墓主人喜生活的時代正是秦國兼并天下前後。當時雲夢地區爲秦國新近由楚國所占得。由於《日書》中有一段秦楚月名對照表（簡793-796），[90]因此有學者認爲《日書》是秦的統治者在統治楚故地時爲了要瞭解當地民俗而保存的參考書，其中楚曆和秦曆的比較，以及〈盜者〉篇的目的都是爲了此一目的。[91]這種說法觸及的一個重要的問題，就是秦簡《日書》到底是反映出了秦人的，或者是受秦人統治的楚人的生活世界？曾憲通懷疑《日書》是流行於楚地的占時用書，反映楚人的

89　比較值得注意的是一些有關出征、作戰的預測（如簡761、769、773、938等，見上文第六節），是否專爲主持軍國大政者而設？筆者比較傾向認爲這種可能性雖不能完全排除，但整體而言，由它們出現的前後文句及行文情境，以及戰國末年軍事活動實際上極爲頻繁的事實來看，《日書》中有關軍事的材料仍然是和一般人民的生活關係比較密切的。

90　參見曾憲通，〈楚月名初探〉，《中山大學學報》，1980，1，平隆勢郎，〈〈楚曆〉小考—對〈楚月名初探〉的管見〉，《中山大學學報》，1981，2：107-111；何幼琦，〈論楚國之曆〉，《江漢論壇》，1985，10；張聞玉，〈雲夢秦簡《日書》初探〉，《江漢論壇》，1987，4：68-73。

91　工藤元男，〈睡虎地秦墓竹簡日書について〉，《史滴》7，（1986），頁15-39。張銘洽，〈雲夢秦簡《日書》占卜術初探〉，《文博》，1988，3：68-74。

習俗，如以歲星所在之方位及行向來預測吉凶，又以楚月名來記載歲星的運行等，是因爲「雲夢入秦之後，秦人對楚日書加以利用和改造，並且爲著秦人使用的方便，才有必要把秦楚月名加以對照。」[92]這說法可以解釋〈歲〉篇爲楚人的東西，但《日書》中其他大部分篇章所用的曆法都是秦曆，不能說都是楚人的東西。因此《日書》很可能是一部雜揉了秦楚兩方面民俗的作品。李學勤先生即從「秦除」和「楚除」中對於奴隸逃亡的不同來論《日書》中所表現出的秦楚社會的不同情況。[93]由出睡虎地秦簡之墓葬本身來看，其墓葬型制及隨葬器物亦兼有楚墓及關中秦墓的特徵，因而要想在其物質文化的歸屬上找一單一的源頭，也是不太可能的。[94]與此相關的問題是，睡虎地《日書》原主人喜爲何擁有此書，又爲何有二種不同抄本，並且以之隨葬？以之與其它的法律文書隨葬，應該是由於《日書》對墓主的生前事業也有相當之重要性；有二種不同抄本，顯示墓主喜有可能使用《日書》爲重要參考材料。而這二則推測如果可以成立，也許可以說明喜擁有此書的原因：他雖不可能是專業的「日者」，但由於他的做爲一個地方官吏和知識分子的身分，他極有可能利用《日書》爲轄區內的人民擇日。正如他在法律方面有一批文獻可供參考，以節制當地人民的日常法律行爲和社會秩序，《日書》正好是他替人民排解日常生活中各種時日禁忌的問題的參考書。從這一個角度來看，《日書》中雜抄了和不同階層人們生活背景相關的材料，是自然而必然的。

此外，前面也已經提到，墨子之齊，在齊遇到日者，可知日者非秦所特有。近年來，除了雲夢秦簡之外，又有天水放馬灘秦簡《日書》出土，[95]其內容諸多與雲夢睡虎地《日書》相同似之篇章，如〈建除〉、〈亡盜〉、〈生子〉、〈禹須臾

92 曾憲通，〈秦簡日書歲篇講疏〉，收入饒宗頤，曾憲通，《雲夢秦簡《日書》研究》，1982，頁97。工藤元男亦主張《日書》中之所以會有秦楚兩種曆法，是由於秦人爲了要依楚人之舊俗以統治楚人。不過在秦一統天下之後，就要統一全國的制度了。見 "The Ch'in Bamboo Strip Book of Divination (Jih Shu) and Ch'in Legalism" *Acta Asiatica* vol. 58 (1990), pp. 24-37.

93 李學勤，〈睡虎地秦簡《日書》與楚、秦社會〉，《江漢考古》1985，4：60-64。

94 見《雲夢睡虎地秦墓》第三章。

95 何雙全，〈天水放馬灘秦簡綜述〉《文物》，1989，2：23-31；秦簡整理小組，〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》釋文〉《秦漢簡牘論文集》(甘肅人民出版社，1989)，頁1-6。何雙全，〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》考述〉《秦漢簡牘論文集》，頁7-28。

行〉、〈門忌〉、〈五種忌〉、〈入官忌〉以及其他各種時日禁忌。但其中亦有不同之篇章，如〈律書〉所述爲五行、五音、陰陽律呂之相生關係；〈占卦〉爲以六十律貞卜占卦之占辭等。這情況正如司馬遷所說：「齊、楚、秦、趙爲日者，各有所用。」[96]有學者主張雲夢《日書》代表楚文化，天水《日書》則代表秦文化，因爲後者少言鬼神，「反映秦重政治而輕鬼神」。[97]這種主張與某些未曾見到天水《日書》的學者的意見正好相反。[98]其實這兩種《日書》之不同，主要反映出的應爲地域性的差異，所謂「各有所用」，但不能改變兩者基本上爲流行於同一類社會階層中之作品的事實。同時，除了秦簡之外，我們也應記得漢簡中也有不少《日書》出土。[99]這些材料的內容與雲夢《日書》均相去不遠。王充《論衡》〈調時〉、〈譏日〉、〈卜筮〉、〈辯祟〉等篇舉出當時漢人的禁忌時日有「起功」、移徙、喪葬、行作、入官、嫁娶」等等事項，均可以在秦簡《日書》中找到相對應的篇章。[100]可見《日書》使用者所關心的問題在東漢時仍然爲所謂的「世俗」之人所關切。

由此看來，以秦簡《日書》中的觀念作爲「秦文化」特徵的證據的論述，有方法上的根本錯誤。這些論點，如以《日書》中缺乏道德倫理的色彩，有明顯的功利主義性質，[101]或者認爲「秦人所關心的問題，不是仁義的施廢，禮樂的興衰，而是攻城奪地，爲官爲吏、婚喪嫁娶、生老病死、飲食娛樂、牛羊馬犬、耕耘稼穡、屋室倉廩等與人們切身利益直接相關的日常生活和社會生產之事，……充分表現了秦人重實惠的功利主義價值觀念。」[102]等等，是將《日書》中反映的社會中下階層普遍的世界觀和宗教心態認爲是秦人文化所特有的現象，因而據以立

96　《史記》，頁3318。

97　何雙全，〈天水放馬灘秦簡綜述〉《文物》1989，2：頁31。

98　如王桂均、李曉東等，前引文。

99　參見《武威漢簡》（1964），頁136-139；〈定縣40號漢墓出土竹簡簡介〉《文物》1981，8：11-19；〈阜陽漢簡簡介〉《文物》1983，3：21-23；〈江陵張家山漢簡概述〉《文物》1985，1：9-15。

100　參見好並隆司，〈雲夢秦簡日書小論〉，收入橫山英、寺地遵編，《中國社會史の諸相》（東京：勁草書房，1988），頁1-51。

101　林劍鳴，〈從秦人價值觀看秦文化的特點〉，《歷史研究》，1987，3：71；王桂鈞，〈《日書》所見早期秦俗發微〉，《文博》，1988，4：66。

102　李曉東，前引文，頁62；林劍鳴，前引文，頁71略同。

論。有學者甚至認爲秦人的宗教體系和思維水平與殷人接近而遠落後於周人，也未能達到齊魯晉等國的思辨水平。[103]這種看法其實是由於研究者採取各社會中不同性質的材料相較而得到的結果。所謂齊魯文化的主體，如果是以儒家爲代表，是和《日書》使用者屬於不同社會群體的人。而我們並不能斷言在人數上應該占大多數的齊魯地區的一般小民就能完全免於類似於《日書》之類作品的影響，因爲至少在齊地是有日者活動的。因而即使秦人文化是眞的比較功利，或缺乏文采，也不能以《日書》中的材料作爲證據。理由很簡單，不但秦代的《日書》不止一種，漢代的《日書》之類的作品在民間流傳亦極廣，以下歷代莫不如此，由清乾隆時所編之《協紀辨方書》可見大概，[104]甚至於近代之農民曆，內容可謂一脈相傳。我們顯然不能夠根據這些作品就來斷定漢人或漢以後人的文化都是重功利、輕倫理的。這問題的徵結，就在於《日書》是一種流傳在當時社會中的次文化產物，所反映出的思維形態只是民間文化的一部分，它的使用者主要雖可能是社會中下階層的人，但是正如其中的鬼神信仰和統治階層的信仰形態本質相似，而其判斷時日吉凶的結構又與〈月令〉的結構相近，我們不能完全排除《日書》至少反映出更高層社會中一部分宗教心態和世界觀的可能性。更重要的是，不論反映出何種社會階層的世界觀，它並不能代表其使用者全部的文化涵養。人的文化和思維形態其實是極爲複雜的結構，遠非一種或一類的作品可以概括整體的。這種論點自有其證據：雲夢秦簡墓主人喜本身就是一個例子。在他所留下的諸多法律文獻中，有一《爲吏之道》（簡679-729），其中觀念，與儒道法家均有相當密切的關係，而其「思維水平」並不會比戰國末年諸子百家爲低。[105]如果我們承認《爲吏之道》和《日書》一樣都是喜生前所閱讀的作品，因爲我們並無不作如此想的證據，那麼我們要如何評論喜個人的文化涵養？我們不能在看到《日書》中反映出一種粗陋無文的氣息之後，就認爲那氣息足以爲其使用者或秦文化或楚文化的代表。而《日書》中究竟有多少部分眞正是「秦文化」的產物，而不是一個

103 林劍鳴，前引文。

104 收入《文淵閣四庫全書》（台北：商務印書館景印），第811冊。

105 參見高敏，〈秦簡《爲吏之道》中所反映的儒法合流傾向〉《雲夢秦簡初探》（1979），頁224-240；劉海年，〈從秦簡《爲吏之道》看秦的治吏思想〉《吉林大學社會科學論叢》1979，4；吳福助，〈秦簡《爲吏之道》法儒道家思想交融現象剖析〉《第一屆中國思想史研討會》論文，東海大學，1989。

更普遍，更古老的時代所流傳下來的傳統，是不無可論之處的。

因此我們只能說，《日書》反映出了秦末中國社會中以中下階層爲主的人民生活和信仰的部分情況。其中的宗教心態雖然缺乏理性思考和邏輯推演，又有圖求物質福祉的功利主義性質，但若認爲它是一種「不成熟不發達」的宗教，[106]則是從一種「宗教性質一元化」的觀點出發而得到的結論，這種觀點認爲所有的宗教都有相同的特質，也應該經過某種相似的發展過程。問題是，這種「不成熟不發達」的宗教（嚴格的說只能是一種「信仰」—— belief，因爲其中沒有說理的「教」的部分）本身其實是一種已經發展完成的信仰形態，由秦漢以下兩千年來一直以類似的面貌流傳在中國民間的事實，可以得到印證。

（本文於八十年五月二日通過刊登）

106　李曉東，前引文，頁58。

日書研究參考書目

（依發表先後排列）

曾憲通 〈楚月名初探〉，《中山大學學報》，1980，1：97-107。

《雲夢睡虎地秦墓》 （北京：文物出版社，1981）。

于豪亮 〈秦簡《日書》記時記月諸問題〉，《雲夢秦簡研究》，（北京：中華書局，1981），頁351-357。

平隆勢郎 〈〈楚曆〉小考—對〈楚月名初探〉的管見〉，《中山大學學報》，1981，2：107-111。

饒宗頤 曾憲通 《雲夢秦簡《日書》研究》，1982。

李學勤 〈睡虎地秦簡《日書》與楚、秦社會〉，《江漢考古》，1985，4：60-64。

何幼琦 〈論楚國之曆〉，《江漢論壇》，1985，10：76-81。

D. Harper, "A Chinese Demonography of the third Century B.C." *Harvard Journal of Asiatic Studies* (1985), pp.459-498.

M. Kalinowski, "Les Traités de Shuihudi et l'hemerologie Chinoise a la Fin des Royaumes-Combattants" *T'oung Pao* LXXII (1986), pp. 175-228.

太田辛男 〈睡虎地秦墓竹簡の「日書」にみえる「室」「戶」「同居」をめぐって〉，《東洋文化研究所紀要》，99冊，1986，頁1-19。

工藤元男 〈睡虎地秦墓竹簡日書について〉，《史滴》7，（1986），頁15-39。

工藤元男 〈二十八宿占い（一）—秦簡「日書」劄記—〉，《史滴》，8，（1986），頁30-44。

《日書》研讀班 〈《日書》—秦國社會的一面鏡子〉，《文博》，1986，5：8-17。

大節敦弘 〈雲夢秦簡日書にみえる「困」について〉，《中國—社會と文化》第二號，（1986），頁117-127.

張聞玉　〈雲夢秦簡《日書》初探〉，《江漢論壇》，1987，4：68-73。

林劍鳴　〈從秦人價值觀看秦文化的特點〉，《歷史研究》，1987，3：66-79。

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》，1987，4：56-63。

林富士　〈試釋睡虎地秦簡《日書》中的「夢」〉，《食貨》復刊，第17卷，3/4期，1987，頁30-37。

M. Loewe, "The Almanacs (jih-shu) from Shui-hu-ti" *Asia Major*, (1988), vol. I pt. 2, p.1-28.

張銘洽　〈雲夢秦簡《日書》占卜術初探〉，《文博》，1988，3：68-74。

王桂鈞　〈《日書》所見早期秦俗發微〉，《文博》，1988，4：63-70，93。

賀潤坤　〈從《日書》看秦國的谷物種植〉，《文博》，1988，3：64-67。

楊巨中　〈《日書·星》釋議〉，《文博》，1988，4：71-72，74。

賀潤坤　〈從雲夢秦簡日書看秦國民間的衣食住行〉，中國秦漢史研究會第四屆年會暨國際學術討論會論文，徐州，1988。

王子今　〈秦簡日書交通文化史料研究〉，中國秦漢史研究會第四屆年會暨國際學術討論會論文，徐州，1988。

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》，1988，3：58-63，74。

好並隆司　〈雲夢秦簡日書小論〉，收入橫山英、寺地遵編，《中國社會史の諸相》（東京：勁草書房，1988），頁1-51。

工藤元男　〈雲夢睡虎地秦墓竹簡「日書」とり見た法と習俗〉，《木簡研究》，10，(1988)，頁113-129。

工藤元男　〈埋もれていた行神——主として秦簡「日書」による〉，《東洋文化研究所紀要》，106，(1988)，頁163-207。

工藤元男　〈雲夢睡虎地秦墓簡「日書」とり見た秦楚の二十八宿占〉，《古代》，88，(1989)，頁195 ff.

竇連榮　王桂鈞　〈秦代宗教之歷程〉，《寧夏社會科學》，1989，3：9-16。

吳小強　〈試論秦人婚姻家庭生育觀念〉，《中國史研究》，1989，3：102-113。

張銘洽　〈秦簡日書玄戈篇解析〉，《秦漢史論叢4輯》（中國秦漢史研究會編，1989），頁197-204。

何雙全　〈天水放馬灘秦簡綜述〉，《文物》1989，2：23-31。

秦簡整理小組　〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》釋文〉，《秦漢簡牘論文集》（甘肅人民出版社，1989），頁1-6。

何雙全　〈天水放馬灘秦簡甲種《日書》考述〉，《秦漢簡牘論文集》，頁7-28。

Kudo Motoo, "The Ch'in Bamboo Strip Book of Divination (Jih Shu) and Ch'in Legalism" *Acta Asiatica* vol. 58 (1990), pp. 24-37.

工藤元男　〈雲夢睡虎地秦墓竹簡「日書」と道教的習俗〉，《東方宗教》，76，（1990），頁43-61。

吳小強　〈日書與秦社會風俗〉，《文博》，1990，2：87-92，94。

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，1990）

林劍鳴　〈日書與秦漢時代的吏治〉，《新史學》2卷2期(1991)，頁31-51。

劉信芳　〈雲夢秦簡《日書·馬》篇試釋〉，《文博》，1991，4：66-67，72。

李學勤　〈睡虎地秦簡中的《艮山圖》〉，《文物天地》，1991, 4 : 30-32。

附錄：日書釋文訂補

一、[]：代表原釋文無，校勘後加入之文字

二、()：代表原簡脫漏，校勘後加入之文字

三、□：代表簡文殘斷不清

四、凡《睡虎地秦墓竹簡》已經校出者不再重覆

730　[楚]除

此簡第一字似有殘斷，所補「楚」字，據張聞玉，〈雲夢秦簡日書》初探〉，《江漢論壇》，1987，4：68-73。

740下　□□□□□□可名曰……

應爲[絶紀日利以]□可名曰……據簡918補。

820　□百事吉

據簡986應爲「[酉]百事吉」。《睡虎地秦墓竹簡》頁192、頁239注五，補爲「柳」，乃據《馬王堆帛書》〈五星占〉。

823　□□乘車馬

據簡990應爲「[軫利]乘車馬」

862　入正月七日……

據簡789反，此簡釋文之「入」應爲一分隔符號「ˆ」，即789反之「.」。《睡虎地秦墓竹簡》，頁201，仍釋爲「入」，恐不確。

884　娶妻……

此簡之圖版排列次序有誤，應排在895之後，爲正面之最後一簡，接下來即爲此簡之反面：「十二月、正月、七月、八月爲牡月，三月、四月九月、十月爲牝月，牝月牡日取妻吉。」（簡884反），再接下來即爲895反：「春三月季庚辛……」，如此原本没有篇名的895反至885反一段與娶妻有關的文字就得到〈娶妻〉的篇名。

若簡884依此方式重排，原本《日書》之簡排序應爲883、885、886、……894、895、884、884反、895反、894反…886反、885反、883反。《睡虎地秦墓竹簡》，頁206，仍依原圖版排列。

892　簡892與893之間，893與894之間，若依十二支順序，應有「未」、「酉」兩條，今無，是否有脫漏？檢視894反、893反、892反諸簡文，中間没有必然連續性，故此可能性不能排除。

800反　□□行毋以戌亥入

據簡769反應爲「[長]行毋以戌亥入（室）」，「行」前只有一「長」字。

794反　此簡上端似應有篇名，擬爲「殺」字。

890-1001　中段

凡此段「入正月二日一日心……」之「入」字，似亦應爲分隔符號「ˆ」，如簡862。

903　成外[陽]

904　戌[亥]子丑寅卯辰巳午空外[遖]

905　未[陞外陰]

942　丑黍辰（麻）卯及戌叔

據簡749加

958　此簡與959之間脫漏一簡「結……」

980　不可食六畜以生（子）喜門

1030　計月中閒日[句毋]

據簡858加。《睡虎地秦墓竹簡》頁242以□□□代替。

1040　行祠：東行南、祠道左、西北行、祠道右

「東行南」疑爲抄寫之誤，應爲「行祠：東南行、祠道左……」《睡虎地秦墓竹簡》，頁243認爲「東行南」爲「東行南行」，與下文「西北行、祠道右」不相對稱，不確。