

# 戰國包山楚簡 205-206 禱祠祖先的意涵與 相關儀節試探\*

鄭雯馨\*\*

## 摘 要

本文從禱祠的性質著眼，探討戰國包山楚簡 205-206 禱祠多位祖先的意涵與「為位」、「致福」等儀節。首先，說明禱祠乃因應事件、具有特定目的之祭祀。根據祭祖資料顯示，因應事件時可祭祀超出常規的對象。其次，包山楚簡 205-206 禱祠楚昭王及於四代祖先，實屬禱祠的表現，不宜視為僭禮或尊卑無別。第三，討論包山楚簡 205-206 禱祠祖先，乃日常生活中親族疾病相慰問、患難相扶持的反映。廟存者可接受定時定制的常祀與禱祠。最後，根據傳世文獻，負責「為位」的邵吉擔任宗人之職，依特定標準陳列祭祀之位與牲器粢盛。禱祠禮畢，邵吉「致福」，即獻祭品給主人昭佗以復命、報告占卜結果。本文的討論為理解楚地卜筮禱祠簡、解讀《禮記·祭法》提供參考。

**關鍵詞：**禱祠、祭祖、為位、致福、包山楚簡

\* 本文曾宣讀於國立中興大學中國文學系主辦「2014 經學與文化全國學術研討會」，會中承蒙吳智雄教授悉心指正；投稿本刊，渥蒙兩位匿名審查者賜予寶貴建議，謹致謝忱。修改期間，得科技部專題計畫「從常祀、因祭的角度論包山楚簡祭祖用物」(MOST104-2410-H-004-209-)經費補助，謹此一併申謝。

\*\* 國立政治大學中文系助理教授。

# On the ancestor worship in 205-206rd Baoshan bamboo strips of Chu state

Jeng Wen-Shin\*

## Abstract

According to the character of *dǎo* (禱), this paper aims to discuss the meaning of ancestor worship and the rite of *wèi wèi* (為位) and *zhì fú* (致福) in the 205-206rd Baoshan bamboo strips of Chu state. First, it explains that *dǎo* (禱) is the worship with specific aim for the matter. Based on information, *dǎo* (禱) can offer sacrifice to formers organized irregularly. Second, the appearance of *dǎo* is the variations but not impolite in the 205-206rd Baoshan bamboo strips of Chu state. Third, the *dǎo* (禱) for formers reflects the mutual help in relatives. The first and four nearly ancestors accept regular worship and *dǎo* (禱). Finally, as a clerical, *shào jí* (邵吉) arranges persons and idols, displays offerings and items. It is called *wèi wèi* (為位). When the worship ends, *shào jí* (邵吉) presents the offerings and reports the result of divination. It is called *zhì fú* (致福). In all, this paper boosts the understanding of the worship bamboos in Chu and *Liji*.

**Keywords:** *dǎo* (禱), ancestor worship, the arrangement of position, delivering grace, baoshan bamboo strips of Chu state

---

\* The Assistant professor in Dept. of Chinese Literature National ChengChi University.

# 戰國包山楚簡 205-206 禱祠祖先的意涵與 相關儀節試探

鄭雯馨

## 一、前言

近年來，戰國楚簡陸續出土，文字的釋讀、制度與思想乃至文化上的意義，均成為各方關注的焦點。以禮制而言，卜筮禱祠簡的內容為瞭解古人祭祀行為與思維提供第一手資料。所謂「禱」為第一次的祈福祭，祠為遂願後的回報之祭，二者泛稱為禱祠，如《周禮·春官·喪祝》：「掌勝國邑之社稷之祝號，以祭祀、禱祠焉。」賈公彥說：「祭祀謂春秋正祭，禱祠謂國有故祈請。求福曰禱，得福報賽曰祠。」<sup>1</sup>目前所見的卜筮禱祠簡，內容包含實際執行的禮儀、「擬議中事」兩類，陳偉說：

敝辭中所述禱詞，均為擬議中事。但這些禱詞的提出，當具有內在根據。其中一些禱祠，據幾枚禱祠簡和某些卜筮簡的附錄，也確曾得到踐履。因此，敝辭所述可以作為了解楚人禱祠制度的可靠資料。<sup>2</sup>

是以擬議的資料仍具參考價值。就實際執行的禮儀而言，1986-1987 年湖北省包山崗出土戰國楚墓中，未經盜擾的二號墓藏有一批珍貴的卜筮禱祠簡。簡 205、206 說：

<sup>1</sup> 《周禮·春官·喪祝》，卷 26，頁 397-398。按：本文所引《十三經注疏》，均據清朝阮元審定、盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印），為兼顧版面簡潔與清晰說明，僅於獨立引文末加括號標明《書名》，注疏者，卷次，頁次，不另出注。

<sup>2</sup> 陳偉：《包山楚簡初探》（武漢：武漢大學出版社，1996 年 8 月），頁 159-160。

東周之客 𠄎 經歸胙於栽郢之歲，冬夕之月癸丑之日，代禱於昭王特牛、大 𠄎，饋之。邵吉為位，既禱致福。(簡 205)

東周之客 𠄎 經歸胙於栽郢之歲，冬夕之月癸丑之日，代禱於文坪夜君、郢公子春、司馬子音、蔡公子家各戠 𠄎，饋之。邵吉為位，既禱致福。(簡 206)<sup>3</sup>

東周使者歸胙於郢都這一年的冬夕之月癸丑之日，代替主人昭佗以特牛和大 𠄎向昭王行禱祠，向文坪夜君、郢公子春、司馬子音、蔡公子家各以一隻 𠄎行禱祠，此次的禱祠是由邵吉「為位，既禱致福」(詳下文)。簡 205-206 為同一時間舉行的禱祠，因受祭者身分不同，別書為二條。二條簡文的「既禱」，顯示曾獲施行。由於該墓未經盜擾，用以解釋古人禱祠行為與意涵具有較高的可信度。且其他楚地出土竹簡僅言「五世」而未述身分或姓名，包山楚簡 205-206 明確記載五位祖先姓名，成為探討「五世」一詞的重要關鍵。是以本文擬以這二條簡文討論禱祠多位祖先的內涵與儀節。

目前學界研究包山卜筮祭禱簡的成果相當豐碩。儘管如此，如何理解卜筮禱祠簡的內容仍是一項值得持續關注的議題。以下先簡述目前學界的研究成果<sup>4</sup>，繼而提出問題。

1997 年，據包山簡 205-206、224-225，陳偉指出連續禱祠五代先人，大概是戰國中期楚國貴族的流行作法。<sup>5</sup>2007 至 2010 年，根據新蔡葛陵、江陵秦家嘴等地新出土的戰國楚簡，陳氏再次確定戰國中期楚國貴族禱祠五世的作法<sup>6</sup>，進而拓

<sup>3</sup> 釋文詳參劉彬徽、彭浩、胡雅麗、劉祖信：〈包山二號楚墓簡牘釋文與考釋〉，收入湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》(北京：文物出版社，1991 年)，頁 33。「冬 𠄎」釋為「冬夕」，參饒宗頤、曾憲通：《雲夢秦簡日書研究》(香港：中文大學出版社，1982 年初版)，頁 53-65。代禱、與禱之分，參周鳳五師：〈讀郭店竹簡《成之聞之》札記〉，《古文字與古文獻》試刊號(1999 年 10 月)，頁 47。

<sup>4</sup> 由於研究成果相當豐碩，謹以較具個人見解者為主，若作品主於整理或引述學界說法者則不列入，如何飛燕：《出土文字資料所見先秦秦漢祖先神崇拜的演變》(北京：科學出版社，2013 年 8 月)，頁 138-146。賴美：〈從《包山楚簡》來看楚人的祖先祭祀群〉，《廣州廣播電視大學學報》2014 年第 4 期(總第 65 期，2014 年 8 月)，頁 44-46、52。

<sup>5</sup> 陳偉：〈望山楚簡所見的卜筮與禱祠——與包山楚簡相對照〉，《江漢考古》1997 年第 2 期，頁 75。

<sup>6</sup> 陳偉：〈葛陵楚簡研讀〉，《新出楚簡研讀》(武漢：武漢大學出版社，2010 年 3 月)，頁 101。

展討論面向：其一，楚人與周人皆具遠祖、先公、先王的譜系。其二，根據大宗、小宗的宗法制度，包山墓主昭佗、望山墓主悼固主要祭祀本支所出的近王，蓋因屬於小宗；而葛陵墓主平輿君頻繁禱祠遠祖、先公，及昭王以後的幾位先王，應用大宗的地位來解釋。<sup>7</sup>其三，從親屬制度的角度切入，根據《禮記·大傳》、《禮記·喪服小記》、《禮記·文王世子》、《孟子·離婁》，及《儀禮·喪服》等，陳氏認為禱祠父母以上五世的習慣，大致與親屬關係以五世為限的制度有關。<sup>8</sup>

楊華細緻地比對楚簡內容與傳世文獻後，認為目前還存在著不少與陳偉的觀點「相抵牾的證據」：第一，望山簡的墓主悼固祭祀六人，而非五人；第二，望山簡與包山簡的祭品排列規律，亦與五代祖先之說不符。<sup>9</sup>楊華繼而認為：「禮書中所謂『五世』，其實強調的都是四代親祖」，並舉《左傳》哀公二年衛太子禱「皇祖文王、烈祖康叔、文祖襄公」為例，說：

崩蕘為襄公之孫，他所祭禱的直系祖先，上溯至高祖，計有三代，如果加上他尚在世的父王，則仍是四代，沒有脫離周禮的相關規定。……在目前已知的楚貴族祭祖譜系中，包山 M2 的核心親祖是四廟，望山 M1 的核心親祖也似為四廟，這與周禮中的祭祀制度基本可以對接。<sup>10</sup>

換言之，陳偉認為「五世」是從祭祀者上數五個世代，而楊華以「五世」為廟制，包含始封君之廟、親祖四廟，從而概括出楚人親祖祭祀結構為三部分「得氏之王+始封之別子+再分宗後的各代親祖」。<sup>11</sup>

楊氏整理《禮記·祭法》的廟祭規定為：<sup>12</sup>

	考	王考	皇考	顯考	祖考	二祧	壇	墀	鬼
王	月祭	月祭	月祭	月祭	月祭	時祭	禱	禱	鬼
諸侯	月祭	月祭	月祭	時祭	時祭	無祧	禱	禱	鬼

<sup>7</sup> 陳偉：〈葛陵楚簡研讀〉，《新出楚簡研讀》，頁 126-130。

<sup>8</sup> 陳偉：〈葛陵楚簡研讀〉，《新出楚簡研讀》，頁 130-131。

<sup>9</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》（北京：商務印書館，2012 年 3 月初版），頁 244-245。

<sup>10</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 246。

<sup>11</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 247。

<sup>12</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 255。

大夫	時祭	時祭	時祭	禱	禱	無	鬼	鬼	鬼
嫡士	時祭	時祭	禱	鬼	鬼	無	鬼	鬼	鬼
官師	祭	附于考廟	鬼	鬼	鬼	無	鬼	鬼	鬼
士庶 人	鬼于 寢	鬼	鬼	鬼	鬼	無	鬼	鬼	鬼

據此，楊氏比較墓主「應受禱祠者」與「實際受禱祠者」的差異說：

包山、望山墓主所禱之始祖應該分別是郢公子春和東宅公，新蔡墓主所禱之始祖應該是平夜君文，然而事實上他們都將其祖祭譜系上溯到了王室，且遠祭「楚先」三人，與〈祭法〉之規定顯然不合。<sup>13</sup>

包山、望山、新蔡墓主皆不合〈祭法〉規定。楊氏並以《漢書·地理志》楚地「信巫鬼，重淫祀」作為解釋，「淫祀」係指小宗祭禱大宗諸王、大夫祭楚人之先公與先王、混合常祭與禱祠，以致於尊卑等級不明、祖神增多。<sup>14</sup>最後，楊氏總結楚簡的禱祠雖多為淫祀，但據常祭與禱祠的差異、禱祠四代親祖的作法，以為楚人祭祖禮的整體框架仍是「近於周禮而別於殷制」。<sup>15</sup>

其後，出現依違於楊華看法者，如賈海生承楊說以為：

自卑而不別於尊者，是楚簡所見楚禮不同於周禮最顯著的宗法特點。……正因為楚禮的宗法制度不能禁止庶子祖君統，而庶子皆以正統自居，故兄弟相及之事時有發生。<sup>16</sup>

賈氏以為尊卑無別是楚禮有別於周禮的特點，並據此說明《史記·楚世家》兄弟相及之事。而晏昌貴則根據葛陵楚簡指出「從得氏始祖昭王至王孫厭只有三世（連同平夜君成的同輩兄弟則為四世）。換言之，簡文的『五世』不可能是指得氏之祖

<sup>13</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 256。

<sup>14</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 258-259。

<sup>15</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 259-260。

<sup>16</sup> 賈海生：〈楚簡所見楚禮考論〉，《周代禮樂文明實證》（北京：中華書局，2010 年 9 月初版），頁 357。

以降的五世。」<sup>17</sup>晏氏反對楊華的說法，贊成陳偉之見。

總結來看，學者已儘可能釐清楚簡的受祭者身分，運用禮書與相關文獻解釋禱祠儀節，也極有助於後人學習與理解。然而，在材料運用與解讀上仍有可商之處：其一，楚簡內容中許多「部分」可用禮書或傳世文獻解讀，但從「整體」觀照卻又無法與傳世文獻嵌合，形成進退兩難的局面。如墓主深刻關切爵位，「透過楚卜筮簡，我們彷彿可以看出楚王權的強大，和貴族封君對官位前途的擔憂。」<sup>18</sup>但「尊卑無別」的卜筮禱祠簡與「王權強大」的出入事王簡同出一墓，應當如何理解，卻未見相關說明。其次，研究方法與解釋之間略有矛盾。如陳偉說：

至于包山簡、望山簡、葛陵簡，雖然都禱祠楚先君，卻明顯有別。昭佗、悼固以祭祀本支所出的近王為主，蓋因屬於小宗。平輿君成對遠祖、先公的禱祠頻率，遠高于昭佗、悼固。他對先王禱祠，也超越近王，而包舉文王以降的諸君，並且還多次提到昭王（昭氏所出）以後的幾位先王。這些，大概應該用他的大宗地位來解釋。<sup>19</sup>

然而，主祭者為大宗或小宗，得反映於受祭者；但受祭者卻不全然反映主祭者為大宗或小宗，如周文王兼受周天子、魯國祭祀，周厲王兼受周天子、鄭國之祭<sup>20</sup>，並無法從受祭的周文王或周厲王推論祭主的具體身分。若平輿君成為大宗而屢祭先王，平輿君成幾乎位同天子，豈非僭越？若屬僭越，就違背學者應用禮制來研究包山楚簡的方法與初衷。易言之，方法的應用與得到的理解之間將產生齟齬。更重要的是，從合禮／非禮的角度思考禱祠，事實上忽略了禱祠本身是一種禮儀。面對這個問題，或許須要更仔細地思考禱祠本身的性質，方能再往前邁進。因而

<sup>17</sup> 晏昌貴：《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》（武漢：武漢大學出版社，2010年3月初版），頁161。

<sup>18</sup> 晏昌貴：《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，頁214。又，工藤元男也說：「因而，歲貞、疾病貞與其說是封君、世族等個人化的行為，也許不如看作是與王權有關的、帶有強烈官方色彩的儀式。這反映出戰國中期封君、世族對王權有相當的依賴」、「封君、世族預祝禮儀（筆者按：此指歲貞）似乎意味著楚王權的強大。」見氏著：〈「卜筮祭禱簡」所見戰國楚的王權與世族、封君〉，楚文化研究會編：《楚文化研究論集》（武漢：湖北教育出版社，2005年6月初版），第6輯，頁401。

<sup>19</sup> 陳偉：《新出楚簡研讀》，頁132。

<sup>20</sup> 《左傳》文公二年，孔穎達正義，卷18，頁303。

本文以包山楚簡 205-206 為對象，首先說明禱禮的內容與性質，作為全文立論基礎。其次，根據周代禱祠先王的記載，探討包山墓主禱祠先王的意涵。第三，包山墓主禱祠楚昭王與四位祖先，成為目前解讀楚簡「五世」的重要關鍵。本文將探討禱祠這些祖先可能具有意涵。最後，說明禱祠祖先時，「為位」、「致福」等儀節的具體內容。

## 二、禱祠論述

禮儀應用於古代生活的各層面，種類十分豐富，下文將從分類著眼，辨明禱祠在祭祀體系中的位置，從而據此界定包山簡 205-206 的禱祠類別。其次，觀察禱祠的性質，以辨明材料運用，並作為討論包山墓主昭佗禱祠祖先與相關儀節的基礎。

### （一）禱祠在祭祀體系中的位置

目前學界運用定時定制的常祭比對、解釋變動因素高的禱祠，得出僭禮或不符中原禮制（周禮）的結論，易忽略「規範的遵守程度」和「規範的分類」是二個不同的問題。社會中有多少人會遵守規範，又會遵守到什麼程度，屬於遵守、違背，及灰色地帶等「規範內外」界限的問題。而社會規範有哪些分類、該放在什麼位置，則是在承認規範的前提下，討論「規範內」的結構與意義（或功能）。

禮儀是人類群居生活經由情感與理性的交互作用，逐漸產生維繫共同生活的原則。<sup>21</sup>經過長期的實踐，禮儀因而具有規範的作用。就規範的分類而言，《禮記·曲禮上》：「禱祠、祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。」「祭祀」係指「常禮」，禱祠則是因應事故而舉行。<sup>22</sup>林素英師說：

（因祭）乃緣於某些特定事件之發生而行祭於宗廟，因而祭無定時，亦即若缺乏該特定條件之動力因，則不行祭。<sup>23</sup>

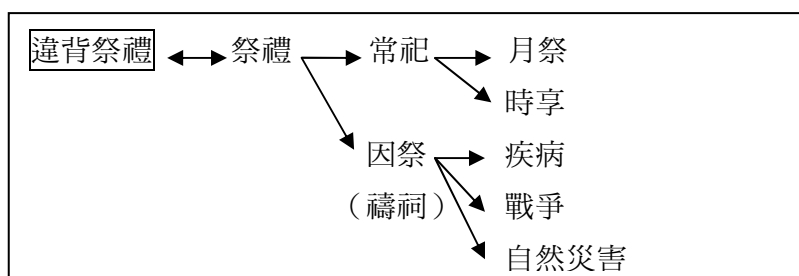
<sup>21</sup> 周何：《禮學概論》（臺北：三民書局股份有限公司，1998年1月），頁19-20。

<sup>22</sup> 《禮記·曲禮上》，孔穎達正義引《周禮》、熊安生語，卷1，頁14-15。

<sup>23</sup> 林素英師：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》（臺北：文津出版社，1997年9月初版），頁175。



常祀是定期、定制的祭祀，以維繫倫理之常和社會運作<sup>24</sup>，如月祭、時享。因祭是不定期、因事而祭，以祈福消災、安定心靈，具有特定條件與目的方才舉行，如疾病、征戰、出行等事件。禱祠屬於「因祭」之一。楚地九店 56 號墓〈日書〉簡 26 有「禱祠」，簡 41 又以「祭祀、禱祠」相對，祭祀指常祀，禱祠為非常祀。<sup>25</sup>因而楚地的祭祀分類同於《禮記》，從「規範內的分類」角度探討楚人禱祠，當為可行的方法。謹將上述祭祀分類表示如下：



根據包山簡冊的分類整理，簡 205-206 的禱祠當與疾病有關。李零認為包山卜筮禱祠簡：

不同於一般的占卜記錄，內容是以求問病情為主，屬於古人所說的「卜瘳」（自注：見《書·金縢》、《周禮·春官·大卜》），可在某種程度上視如病案，從中了解死者的病情。死者病重是在前 317 年，死是在前 316 年。因此簡文多數屬於這兩年，特別是最後一年。<sup>26</sup>

李氏以為墓主昭佗西元前 317 年病重，西元前 316 年亡故，進而以時間先後考察

<sup>24</sup> 祭祀關係到人與另一種存在形態（鬼神）的秩序，確認鬼神的位階及其與生者的關係，並保持和諧，將有助於人間政權的統治，周代的廟制與宗法正是結合宗教與政治的一種制度。《周禮·春官·大宗伯》：「王大封，……乃頒祀於邦國、都家、鄉邑」，王封建諸侯、子弟，及公卿大夫時，也同時頒布祭祀對象及其儀制。楚簡〈天子建州〉記載天子分封諸侯，頒設遵用的制度，也包含祭祀禮制。可知掌握與鬼神的對話權是古代維持政權的重要方法。關於祭祀與政治的關係，可參洪德先：〈俎豆馨香——歷代的祭祀〉，劉增貴師等編：《中國文化新論 宗教禮俗篇 敬天與親人》（臺北：聯經出版事業公司，1982 年初版），頁 377。林素英師：《從古代的生命禮儀透視其生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（臺北：花木蘭文化出版社，2009 年 3 月初版），頁 131、171-172。

<sup>25</sup> 邴尚白：《楚國卜筮祭禱簡研究》（新北：花木蘭文化出版社，2012 年 9 月初版），頁 5。

<sup>26</sup> 李零：〈楚占卜竹簡〉，《中國方術正考》（北京：中華書局，2006 年 5 月初版），頁 216。

簡文內容，本文討論的簡 205-206 為西元前 317 年，這一年另有分屬三天的七次卜筮多與疾病有關：(1) 楚三月（援夕）癸卯（簡 207、208），卜問「病腹疾，以少氣，尚毋有咎。」再占祠禳，結果是：「吉，刑夷且見王」，預測次月可以康復入見王。(2) 楚五月（夏夷）乙丑（簡 209-217）的三次卜筮。先問身體情形「少有憂於躬身與宮室，且間有不順」或「少有惡于王事」。再占祠禳結果為吉「三歲無咎，將有大喜，邦將知之」或神祖「皆成，期中有喜。」(3) 楚十一月（饗月）己酉（簡 218-223），三次卜問「下心而疾，少氣」、「不入食」，三位貞人卜得結果不同。明年，西元前 316 年楚四月（刑夷）乙卯（簡 226-248）占卜結果出現「疾難瘥」、「疾變，病窆」，楚五月（夏夷）己亥問「有腫病，上氣，尚毋死」，占卜結果為吉「不死」。<sup>27</sup>按照這二年的占卜內容來看，包山簡 205-206 當為卜問病情而後禱祠於祖先的記錄。<sup>28</sup>因而本文擬從因疾致禱的角度解讀這二簡。

## （二）禱祠的變動性

從禱祠的表現來看，陳偉曾指出：「在神祇系統的復原上，禱祠記錄比之祭祀記錄，相信會有這樣那樣的不確定性。」<sup>29</sup>以下謹就與本文相關的祭祀對象與卜筮，加以說明。

其一，禱祠的受祭者或固定身分或不固定身分，具有不確定性。以疾病而言，「病起而卜崇，是春秋、戰國以至秦漢時的習慣。」<sup>30</sup>卜筮結果或為禍咎徵象的「有崇」，或卜得吉兆、無災咎的「無崇」。<sup>31</sup>因此崇之「有無」，本身即具不確定

<sup>27</sup> 李零：〈楚占卜竹簡〉，《中國方術正考》，頁 217-218。

<sup>28</sup> 包山楚簡另有關於出入事王的占卜，于成龍據包山楚簡、望山簡及天星觀簡，指出：「楚人對待侍王等事與對待疾病發作是一樣的，如有不利情況，則認為是有神鬼作祟。」于成龍：〈包山二號楚墓卜筮簡中若干問題的探討〉，中國文物研究所編：《出土文獻研究（第五集）》（北京：科學出版社，1999 年 8 月），頁 166。按：若有崇則必須解除，禱祠為解崇的方法之一，是以即使包山簡 205-206 屬於出入事王類，由於簡文明言為「禱」，仍可運用禱祠的儀程來解讀。

<sup>29</sup> 陳偉：〈葛陵楚簡研讀〉，《新出楚簡研讀》，頁 107。

<sup>30</sup> 陳偉：〈葛陵楚簡研讀〉，《新出楚簡研讀》，頁 96。

<sup>31</sup> 有崇、無崇的區別，參曾憲通：〈包山卜筮簡考釋（七篇）〉，《第二屆國際中國古文字學研討會論文集》（香港：中文大學中國語言及文學系，1993 年 10 月），頁 417。按：簡文所見「許吉以保家為左尹昭佗貞，以其下心而疾，少氣。恒貞吉，甲寅之日，病良瘥，有崇，太見琫。以其故敗之。璧琫，擇良月良日而歸之。」（包山簡 218）、「有崇見於新王父、殤」（包山簡 222）、「有崇見於絕無後者與漸木立」（包山簡 249）。「又有崇見於昭王、獻惠……」（葛陵簡甲一：5）、「又有崇見於昭王、惠王、文君、文夫

性。若得有崇，繼而占卜作崇鬼神的身分，以便祈福消災。先秦因疾而卜崇的記載，如：

晉襄公使人於周曰：「弊邑寡君寢疾，卜以守龜曰：『三塗為崇。』弊邑寡君使下臣願藉途而祈福焉。」天子許之。<sup>32</sup>

初，昭王有疾，卜曰河為崇。王弗祭。大夫請祭諸郊，王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、章，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。<sup>33</sup>

作崇者的身分經卜筮而知，乃未知的鬼神。換言之，受祭者身分是不確定的。晉襄公欲向三塗山祭祀祈福，須徵得天子同意，顯示三塗山並非晉襄公平日所能祭祀的對象。楚昭王因祭不越望的慣例，婉拒大夫祭河的建議。祭與不祭，皆見諸侯平日祭祀對象是有規定的。<sup>34</sup>申言之，因祈福之故，患者可祭祀非平日所禮的鬼神。除了祭祀經占卜而知的作崇者外，亦可求助其他鬼神，如《國語·晉語八》載晉平公疾「上下神祇無不 論」、《論語·述而》子路：「誅曰：禱爾于上下神祇」、《後漢書》載許曼：「自云少嘗篤病，三年不愈，乃謁太山請命。」因而受祭者身分並不固定。

由於崇之有無、作崇者身分具變動性，楚簡中常見的「三楚先」、「五世」等受祭對象，當為時人對祖先、世系的慣稱反映在占卜記錄上，並不等於所有作崇鬼神之間具有固定的組合關係，甚至形成規則。

其二，卜筮內容與實踐之間不必然具有規律。襲用既有的卜筮結果在另一次禱祠的「移……之崇」，這種使用習慣易令人得到卜筮內容具有規律的印象。事實

人、子西君。就禱……。」(葛陵簡甲三:213)「……競平王以逾至文君。占之曰:吉。……。」(葛陵簡甲三:280、260)「崇見於昭王、文君、文夫人、子西君。是……。」(葛陵簡乙一:6)、「又有崇見於司命、老童、祝融、穴熊。癸酉之日，與禱……。」(葛陵簡乙一:22)、「又有崇見於昭王……。」(葛陵簡乙三:1、甲三:128)、「占曰:吉。無咎。有崇見於昭王、文……。」(葛陵簡乙四:49、零:223、甲三:2)。

<sup>32</sup> 陳奇猷校注：《呂氏春秋·審應覽·精喻》(臺北：華正書局，1985年8月初版)，下冊，卷18，頁1168-1169。

<sup>33</sup> 《左傳》哀公六年，卷58，頁1007。

<sup>34</sup> 《公羊傳》僖公三十一年：「天子祭天，諸侯祭土。天子有方望之事，無所不通。諸侯，山川有不在其封內者，則不祭也。」(卷12，頁157)

上，襲用既有的卜筮結果仍須占卜獲得鬼神應允，方能施行。易言之，經鬼神同意而襲用既有的卜筮結果，是禱祠的一條原則，但不等於受到實踐的卜筮「內容」是一條規則。因而即使襲用舊法的「移……之崇」仍具不固定性。

總之，禱祠為因應不定時且需求各異的特殊事件，致使儀式變動因素高，具有不確定性，異於常祀。

常祀與禱祠確實存在相近或相同的儀節，但若忽略禱祠的變動性，直接互釋二者，或從規範的「遵守程度」解釋規範的「分類」，易將禱祠特有的作法解讀為僭禮或尊卑無別。由於禱祠因應事件、具特定目的，儀節的變動性較高，常祀與禱祠互推的作法宜謹慎考量並適度鑑別。<sup>35</sup>因而欲探討禱祠的意涵與禮儀，可從二方面的材料著眼：其一，優先參考同屬「告事求福」<sup>36</sup>的「禱」禮，尋找解讀線索。此類材料也有助於認識禱祠本身的特殊性，如禱疾、出行、軍事等。其二，一套祭禮包含若干儀節，部分儀節可能為常祀與禱祠所共用，故得參酌常祀資料。下文謹從禱祠的性質與材料，探討包山簡 205-206 禱祠祖先與相關儀節的意涵。

### 三、禱祠祖先的事例與意涵

包山楚簡 205-206 記載墓主昭佗禱祠楚昭王、文坪夜君、郢公子春、祖父司馬子音、父親蔡公子家。身為大夫的昭佗禱祠昭王，超出常祀的範圍，引發諸多疑義：或解為小宗，予以合理化；或解為尊卑無別、淫祀。面對這樣的問題，擬先分類觀察周代傳世文獻中因應事件禱祠祖先的情形，進而探討昭佗禱祠諸祖的意涵。

#### (一) 禱疾

據目前所見周代傳世文獻，因疾致禱且以祖先為祭祀對象者，如下：

<sup>35</sup> 楊華說：「誠然，上揭幾種楚簡所載均為禱祀而非廟祭，然而禱祀與廟祭絕對是相互關聯的，由前者可以推測出後者的規格。」見氏著：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 253。賈海生說：「望山、新蔡、包山簡僅是卜筮祭禱記錄，文略不備，因而楚禮卿大夫以下的廟、壇之制隱晦不明。然而細繹簡文，以周禮為參照，仍不難揭示楚禮的廟、壇之制。」見氏著：〈楚簡所見楚禮考論〉，《周代禮樂文明實證》，頁 325。

<sup>36</sup> 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998 年 10 月初版，經韻樓藏版），1 篇上，頁 6。

- (1)《尚書·金縢》載周武王病，周公舉行禱祠，「周公立焉，植璧秉珪，乃告太王、王季、文王……。」(《尚書·金縢》，卷 13，頁 186)
- (2)《晏子春秋》載齊景公「疥且瘡」，命史官與祝「巡山川宗廟，犧牲珪璧，莫不備具」。<sup>37</sup>
- (3)《國語·晉語八》鄭國子產聘於晉國，問晉平公疾，韓宣子對曰：「寡君之疾久矣，上下神祇無不徧諭，而無除。」<sup>38</sup>
- (4)《論語·述而》子路：「誅曰：禱爾于上下神祇。」(《論語·述而》，卷 7，頁 65)

就祭主而言，上述涵蓋王、諸侯、庶民等階級。就受祭者而言，第(1)條的太王、王季、文王是連續三代的祖先。第(2)條的宗廟，第(3)、(4)條的「上下神祇」，提供的訊息不多，仍顯示所祭者廣。因疾而禱於祖，蓋欲求瘳，進一步的討論，詳見下文。

## (二) 出行

《周禮·春官·大祝》載大祝為天子掌管六種祈福之祭，其中一種為「造」，係指軍旅、會同、出行等非時而祭祖廟，取「造次之意」。<sup>39</sup>《禮記·曾子問》載孔子說：

諸侯適天子，必告于祖，奠于禴。冕而出視朝，命祝史告於社稷、宗廟、山川。乃命國家五官而後行，道而出。告者，五日而遍，過是，非禮也。凡告，用牲幣。反，亦如之。諸侯相見，必告于禴，朝服而出視朝。命祝史告于五廟、所過山川。亦命國家五官，道而出。反，必親告于祖禴。乃命祝史告至于前所告者，而后聽朝而入。(《禮記·曾子問》，卷 18，頁 360)

<sup>37</sup> 周·晏嬰：《晏子春秋·內篇·諫上》，《中國子學名著集成珍本初編》(臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年，據明覆宋本印，缺從汲古閣本補入)，第 81 冊，卷 1，頁 40。

<sup>38</sup> 舊題左丘明：《國語·晉語八》(臺北：宏業書局有限公司，1980年出版)，卷 14，頁 478。

<sup>39</sup> 《周禮·春官·大祝》，卷 25，頁 384。《周禮·春官·大祝》，賈疏，卷 25，頁 389。

行禱祠時，以文、辭通於鬼神、請求賜福的作法，稱「告」。<sup>40</sup>諸侯「奠幣以告之」<sup>41</sup>，向歷代祖先稟告出境之事。如《左傳》桓公二年載「凡公行，告于宗廟；反行飲至、舍爵、策勳焉，禮也。」桓公從唐地返魯，祭祀祖先報告回國；襄公十四年，衛獻公出奔，臨走前祭祀祖先，「使祝宗告亡，且告無罪。」<sup>42</sup>《儀禮·聘禮》載卿大夫奉命出使外國、返國復命，皆告禰。因而天子、諸侯、大夫出入境時，猶如為人子「出必告，反必面」，告祭祖先。

### （三）戰爭與盟誼

天子出征前，求禱於先王，如《周禮·春官·大祝》鄭司農注引《司馬法》：「將用師，……乃造于先王。」<sup>43</sup>戰後，祭祀宗廟，報告結果，如《尚書·武成》載武王克商「丁未，祀于周廟，邦、甸、侯、衛駿奔走，執豆籩。」<sup>44</sup>就諸侯階層而言，《左傳》隱公十一年，鄭將伐許「授兵於大宮」；閔公二年「帥師者，受命於廟」。<sup>45</sup>《國語·晉語九》說：

衛莊公禱曰：「曾孫蒯聃以諄（諒）趙鞅之故，敢昭告于皇祖文王、烈祖康叔、文祖襄公、昭考靈公，夷請無筋無骨，無面傷，無敗用，無隕懼，死不取請。」<sup>46</sup>

衛太子蒯聃（衛後莊公）戰前禱祠求福，祭祀周文王、衛國始封君康叔、祖父衛襄公、先父衛靈公。終戰返國，亦告於宗廟而有飲至禮，如《左傳》桓公十六年「公至自伐鄭，以飲至之禮也。」<sup>47</sup>

<sup>40</sup> 日本學者池田末利以「祈福」為動機，類、造、禴、禋、攻、說等六種為祈禮的代表，通過字義、字音、金文等的考察，認為祈、禱、造為同義；並指出祈的原始象形是在旌旗下向神告祭，從字音方面延伸出告、叫、求福、求報等意涵，因此禱與祈同為告事求福之義。池田末利：〈告祭考——古代中國における祈禱儀禮〉，《中國古代宗教研究：制度と思想》（東京：東海大學出版社，昭和56年，1981年），頁822-825。

<sup>41</sup> 《禮記·曾子問》，鄭注，卷18，頁360。

<sup>42</sup> 《左傳》桓公二年，卷5，頁96；襄公十四年，卷32，頁561。

<sup>43</sup> 《周禮·春官·大祝》，鄭司農注，卷25，頁383。

<sup>44</sup> 《尚書·武成》，卷11，頁160。

<sup>45</sup> 《左傳》隱公十一年，卷4，頁80；閔公二年，卷11，頁193。

<sup>46</sup> 舊題左丘明著：《國語·晉語九》，卷15，頁495。

<sup>47</sup> 《左傳》桓公十六年，卷7，頁128。

盟詛不一定與戰爭相關，但戰爭後，時立盟詛；若不遵守盟詛，也時常引起戰爭，因此同類討論。盟詛為古人約定合作、彼此約束的方式，主要儀節為殺牲敵血，告誓於神靈先君，請以為見證，並處罰背叛者。<sup>48</sup>誓約載於策或玉石，故又名盟書、盟載、載書、載辭等。<sup>49</sup>相較於禱祠用於祈福，詛文則用於陳述仇敵罪惡，請神降禍於仇敵。<sup>50</sup>一為降福，一為降災，然皆祈請鬼神。

立盟起誓，邀請神靈共鑑，茲事體大。部分盟誓以祖先為發誓對象，如《左傳》襄公十一年，亳之盟載書：

或間茲命，司慎、司盟、名山、名川、群神、群祀、先王、先公，七姓十二國之祖，明神殛之。（《左傳》襄公十一年，卷 31，頁 545-546）

杜預注：先王，諸侯之大祖，宋祖帝乙、鄭祖厲王之比也。先公，始封君。

鄭國的開國君主桓公，為厲王之子。就世系而言，諸侯的「先王」指本支所出之大祖，如周厲王之於鄭國。「先公」為該諸侯國的始封君，如鄭桓公。諸侯之間訂立盟約，得請先王、先公為見證，如僖公二十八年「明神先君，是糾是殛」<sup>51</sup>。

1965 年 12 月，山西省侯馬東周古城附近出土一批載書，<sup>52</sup>其中一部分內容為周威烈王二年（B.C.424）時，趙桓子逐趙獻子而自立，為了鞏固地位與國中貴族盟誓：

而敢有志復趙尼及其子孫于晉邦之墜者，及群虜盟者，吾君其明殛視之，麻夷非是。<sup>53</sup>

<sup>48</sup> 楊寬：〈秦《詛楚文》所表演的「詛」的巫術〉，《文學遺產》1995 年第 5 期，頁 32。按：楊氏曾區分有二種詛，亦可參：一種是對內的，先結盟而後加詛，在神面前立誓發咒，遵守盟約，請神處罰違背者；另一種是對外或對敵人、罪犯，請神靈懲罰或毀滅這些人。

<sup>49</sup> 《周禮·春官·詛祝》：「掌盟、詛、類、造、攻、說、禴、祭之祝號。」鄭玄注：「八者之辭，皆所以告神明也。盟詛，主於要誓。大事曰盟，小事曰詛。」（卷 26，頁 398）

<sup>50</sup> 劉湘蘭、周密：〈先秦祭禮與祝禱文體〉，《社會科學研究》（2013 年 3 月），頁 180。

<sup>51</sup> 《左傳》襄公二十八年，卷 16，頁 275。

<sup>52</sup> 詳見〈「侯馬盟書」的發現、發掘與整理情況〉，《文物》1975 年第 5 期，頁 7-11。

<sup>53</sup> 唐蘭：〈侯馬出土晉國趙嘉之盟載書新譯〉，《文物》1972 年第 8 期，頁 31-33。按：為便於理解、閱讀，此條盟文據唐氏所釋，用通行字。關於侯馬盟書的釋讀與爭議，可

立誓者若敢協助趙獻子（趙尼，或釋為趙化）及其子孫返晉，或背約，將受晉國先君懲處。盟誓皆向晉公起誓，或稱「皇君晉公」，或稱「吾君」，或稱「君」。意思相同、改換立誓者姓名的盟文約二百餘片，盟誓者眾，顯示此為晉國的普遍觀念。值得注意的是，國中「群臣」（大夫、士）以「晉國先君」（諸侯）為見證，異於平日禮制。

據上，就階級而言，天子、諸侯、大夫、士遇戰爭盟詛，得視情形祭禱多位祖先。此外，會盟、盟詛後，為慎重其事而祭告祖廟，亦將誓辭副本藏於祖廟。<sup>54</sup>《周禮·秋官·大司寇》：

凡邦之大盟約，蒞其盟書而登之于天府。太史、內史、司會及六官皆受其貳而藏之。<sup>55</sup>

天府為祖廟。盟誓時，坎中加於牲上之書，獻於鬼神者為正本；既盟之後，司盟抄錄副本，並將盟書的副本藏諸祖廟。因此即使盟誓當下，未邀先祖共鑑，返國或返家後將誓辭藏於祖廟時，亦當告祭祖先，以示尊重。

National Chung Hsing University

#### （四）其他

部分無法判斷情由的記載，暫歸此類。魯莊公二十三年，齊因祀社蒐軍實以示客，莊公欲往觀之，曹劌勸諫說：

諸侯祀先王、先公，卿大夫佐之受事焉。臣不聞諸侯相會祀也，祀又不法。君舉必書，書而不法，後嗣何觀？<sup>56</sup>

韋昭注：先王，謂若宋祖帝乙、鄭祖厲王之屬也。先公，先君也。

參唐蘭：〈侯馬出土晉國趙嘉之盟載書新譯〉，《文物》1972年第8期，頁31-35、58。張頌：〈侯馬盟書叢考〉，《文物》1975年第5期。張頌：〈侯馬盟書叢考續〉，《古文物研究》（北京：中華書局，1979年），第1輯，頁78-102。高明：〈侯馬載書盟主考〉，《古文字研究》（北京：中華書局，1979年），第1輯，頁103-115。

<sup>54</sup> 林素英師：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》，頁179。

<sup>55</sup> 《周禮·秋官·大司寇》，卷34，頁518。相關記載參見《周禮》〈春官·天府〉，卷12，頁311；〈秋官·司盟〉，卷36，頁541。

<sup>56</sup> 《國語·魯語上》，卷4，頁153。



諸侯不因祭祀相會，展示兵器又不合祭祀法度，請勿往。此條「諸侯祀先王、先公，卿大夫佐之受事焉」，雖未明其禮儀背景，卻仍顯示諸侯可祀先王、先公。

上述資料顯示在特定情形下，得禱祠先王或以先王為誓。由於常祀是維持社會政治倫理，因祭則是為解決事件而舉行，故《禮記·郊特牲》說：「諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯」的常祀，與包山墓主昭佗「禱祠」昭王，在禮儀形式與作用上當分別看待。即當從規範分類的角度，個別評價其作法。

就禱祠的角度觀之，楊華曾指出受祭者的關係為「得氏之王+始封之別子+再分宗後的各代親祖」。承此說啟發，進而比對上引「先王、先公」與「宋祖帝乙、鄭祖厲王」，以及《國語·晉語九》等禱祠記載，確認「得氏之王+始封之別子」是禱祠常見的親屬結構，如：

宋：商帝乙+微子啟（商紂王帝辛的庶兄）

鄭：周厲王+王子友（周宣王的弟弟）

衛：周文王+康叔（周武王的弟弟）

包山墓主昭佗祭「昭王+文坪夜君」，據古代「以字為諡，因以為族」的習慣，墓主昭佗一系當出自楚昭王。同一次祭祀中，將昭王與文平夜君以下諸位祖先別為二簡書寫，也呈現尊卑觀念。而文坪夜君當為始封之別子。<sup>57</sup>包山楚簡的記載方式與上述禱祠結構相應，係屬禱祠的作法。<sup>58</sup>職是包山墓主昭佗禱祠先王，當為解決事件、祈福消災所採取的應變之道，不宜從常祀的角度評判為「尊卑無別」。

<sup>57</sup> 彭浩認為「（楚）昭王至文坪夜君之間至少還有一代人，因不是昭佗的直系祖先，簡文已略去。」而吳郁芳、何浩則否定這種缺環的存在，認為從楚昭王到昭佗是一套完整的、未被中斷的昭氏世系。按：由於吳、何二位先生的推論較為細密，且據《國語·晉語九》衛太子戰禱祖先的序列「周文王、康叔」，文王為得氏之王，而康叔為衛國始祖，本文從吳郁芳、何浩之說。上引詳參彭浩：〈包山二號楚墓卜筮祭禱竹簡的初步研究〉，楚文化研究會編：《楚文化研究論集》（武漢：湖北人民出版社，1991年3月），第2集，頁346。吳郁芳：〈包山二號墓主昭佗家譜考〉，《江漢論壇》1992年第11期，頁62-64。何浩：〈文坪夜君的身份與昭氏的世系〉，《江漢考古》1992年3期，頁68-70。

<sup>58</sup> 除了祭祀外，古人的辭令亦顯示這類習慣，如《左傳》宣公十二年，楚莊王圍鄭，鄭伯肉袒牽羊以逆，說：「若惠顧前好，微福於厲、宣、桓、武，不泯其社稷，使改事君夷於九縣。」杜注：「周厲王、宣王，鄭之所自出也。鄭桓公、武公，始封之賢君也。」（卷23，頁389）

#### 四、從五世解讀包山楚簡 205-206 禱祠諸祖的意涵

包山楚簡 205-206 中，除了楚昭王外，還禱祠文坪夜君、郢公子春、祖父司馬子音、父親蔡公子家等四位祖先。陳偉據此認為「連續祭祀五代祖先，為楚人常見的禮儀」，並連結至秦家嘴、葛陵、曹家崗等楚簡的「五世」。楊華則認為「五世」是廟制，包含始封君與四親祖。其後學者分別依違於二者之間。因而包山楚簡 205-206 五位明確的受祭者，成為解讀其他楚簡受祭者的重要關鍵。也因此解讀包山楚簡受祭者須與「五世」一同討論，方能較為周全地釐清此議題。下文將依序討論：一，「五世」的意涵。二，祭祀五世的原因。三，「五世」為慣用語，何以包山楚簡未使用「五世」一詞而不嫌辭費地詳述諸祖身分？最後，據前文的討論，嘗試解讀《禮記·祭法》的祭祀內容。

##### （一）五世的界定

就「世」字而言，終一人之身為世。「五世」可包含二個層面：其一，指相連續的五個世代或相隔五個世代。《禮記·檀弓上》：「大公封於營丘，比及五世，皆反葬於周。」<sup>59</sup>《論語·季氏》：「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。……自大夫出，五世希不失矣。」為連續五個世代的用法。《禮記·大傳》：「五世祖免，殺同姓也。」為相隔五個世代的親屬服祖免之喪。其次，以「終一人之身為世」為基本概念，在家族綿延的序列中，每個人有其相對應的位置，所謂「父死子立曰世」<sup>60</sup>，依世次先後，一世一廟，「五世」為五廟，如楚簡〈天子建州〉說：

凡天子七世，邦君五世，大夫三世，士二世。（簡 1-2）

以世代廟。同時，在周代階級社會中，諸侯用五廟，故五世得借指諸侯，如《荀子·禮論》：「有一國者事五世」。因此「五世」為相連續的五個世代，或相隔五個世代，或五廟等意思。

「五世」的界定還涉及世次數法：其一，由行禮者本身上溯，如朱子<sup>61</sup>、陳

<sup>59</sup> 《禮記·檀弓上》，卷 7，頁 125。

<sup>60</sup> 《周禮·秋官·大行人》，鄭注，卷 37，頁 566。

<sup>61</sup> 宋代朱子曾答門人董叔重說：「史傳及今人文字，以高祖之父為五世祖甚多，無可疑也。」宋·朱熹：《朱子文集·書二十八》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：

偉<sup>62</sup>、楊華<sup>63</sup>。其二，由始祖往下順數，清人程瑤田說：

〈大傳〉：「五世袒免，殺同姓也」……鄭氏注：「四世，共高祖，五世，高祖昆弟」，於經義未得其審。後之人亦不深察其指。因之等而上之以為世次，呼曾祖為四世祖，呼高祖為五世祖，其又上之則曰六世祖、七世祖。意蓋謂順而下整，但可言四世之孫、五世之孫，而不知等而上之以倒次其祖者之大繆不然也。……今之為碑版文者，悉以韓、歐諸家文為例，則今人家族譜始祖為一世祖，遞之曰二世祖、三世祖者，則斥之以為不符經說。<sup>64</sup>

程氏並指出《禮記·大傳》、《詩》、《左傳》、《論語》計算世系時，「皆順而數之」。於是世次的數法出現從始祖下數或行禮者（生人）上溯，兩種不同的數法。

「五世」為上溯或下數的方式，當視其上下文而定。楚簡〈容成氏〉載夏朝啟「王天下十又六世而桀作」、「湯王天下三十又一世而紂作」，世次的數法，以標明某一端點（帝王）而下數。而楚地禱祠簡上的「五世」，上下文為：

1. □禱□都于五世王父以逾至親父……（秦家嘴 M1 簡 2）
2. 乙未之日，賽禱五世以至親父母肥豢（秦家嘴 M13 簡 1）
3. ……貞：既□禱戩牛于五世王父王[母]……（秦家嘴 M13 簡 5）
4. □禱之于五世王父王母訓至新父母，疾……壹速賽之。（秦家嘴 M99 簡 10）
5. 賽禱于五世王父王母……（秦家嘴 M99 簡 11）
6. ……疾，恒思郟亥斂于五世……（新蔡簡乙四 27）
7. 五世王父以逾至親父（曹家崗 M1 簡 2）<sup>65</sup>

安徽教育出版社，2002年12月），第22冊，卷51，頁2368。

<sup>62</sup> 陳偉：《新出楚簡研讀》，頁123。

<sup>63</sup> 楊華：《古禮新研》，頁245-250。

<sup>64</sup> 清·程瑤田：〈世次順數說〉，《宗法小記》，收入《皇清經解》（臺北：復興書局，1972年再版，據清咸豐十一年(1861)補刊道光九年(1829)刊本影印），第8冊，頁5796。

<sup>65</sup> 因曹家崗出土文物的整理尚未出版，故引自陳偉：〈《鄂君啟節》——延綿30年的研讀〉，《新出楚簡研讀》，頁339。

上引 1、2、4、7 條，稱「父」為「親父」，顯示從行禮者本身辨別稱謂。那麼，「五世王父」當從行禮者上溯五代祖先，即高祖之父。

同時，上引楚簡使用「以逾至」、「以至」、「訓至」等詞敘述連續五位祖先，亦頗值得留意。《說文解字》：「逾，越進也。」段玉裁注：「越進，有所超越而進也。」<sup>66</sup>即跨越不同的界限而具有連續的意涵。根據〈鄂君啟節·舟節〉，陳偉認為「逾」字有降、下之意，於舟節為順流而下。<sup>67</sup>其說可參。訓，為順之意，如揚雄《法言·修身》：「上士之耳訓乎德，下士之耳順乎己。」因而禱祠「五世王父以逾至親父」、「賽禱五世以至親父母」、「禱之于五世王父王母訓至新父母」，係指依順序禱祠高祖之父（母）至親父（母），向連續的五代先人致禱。

此外，目前尚未公告發掘材料的秦家嘴墓葬，據簡報和墓葬分類，墓主約下葬於西元前 283 年，地位當為士庶人。<sup>68</sup>依禮，庶人無廟祭於寢，士一廟或二廟，秦家嘴墓主卻與封君級的新蔡墓主同樣禱祠五世，那麼簡文中的「五世」和五廟的關係當較小。

## （二）祭祀連續五位祖先的原因

上引楚簡祭祀歷代祖先使用「逾/進」或「訓/順」等字，源於以昭穆區別序列世次的社會背景，如《國語·楚語》：「宗廟之事，昭穆之世」。《禮記·王制》：「宗廟有不順者為不孝，不孝者，君紕以爵。」鄭注：「不順者，謂若逆昭穆。」依昭穆制祭祀者，謂之順祀或從祀<sup>69</sup>；反之，則為逆祀。<sup>70</sup>《左傳》文公二年載：「躋僖公。」閔公之後，僖公即位，二者嘗為君臣。據昭穆制，神位當以閔公為先，僖公為後。文公卻使僖公神位尊於閔公，違背尊卑。身為宗伯的夏父弗忌雖

<sup>66</sup> 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，2 篇下，頁 71。

<sup>67</sup> 陳偉：〈《鄂君啟節》——延綿 30 年的研讀〉，《新出楚簡研讀》，頁 334-351。

<sup>68</sup> 參晏昌貴：《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，頁 21-24。李學勤：〈試說江陵天星觀、秦家嘴楚簡的紀年〉，《簡帛研究二〇〇四》，頁 4-6。

<sup>69</sup> 《左傳》定公八年，卷 55，頁 965。《公羊傳》定公八年，卷 26，頁 328。《穀梁傳》定公八年，卷 19，頁 191。

<sup>70</sup> 裘錫圭認為甲骨卜辭中的「順祀」與「逆祀」相對，即祭祀祖先時向上追溯和向下追溯。楊華承之以為上至某位祖先，下至某位祖先的祖先合祭，「此種祭法與楚簡中的『某某以逾』、『順至某某』不無類似」。見裘錫圭：〈甲骨卜辭中所見的「逆祀」〉，《古文字論集》（北京：中華書局，1992 年），頁 227-230。楊華：《古禮新研》，頁 238。按：本文受二位學者的啟發，復根據傳世的《春秋》三傳，而作此解。順祀與逆祀的意思在商代甲骨文、周代文獻中略異，或許反映周人在祭祖制度上的改變，值得進一步討論。

詭辯說：「吾見新鬼大，故鬼小，先大後小，順也。」《左傳》仍以為：

君子以為失禮。禮無不順，祀，國之大事也，而逆之，可謂禮乎？……故禹不先鯀，湯不先契，文武不先不窋，宋祖帝乙，鄭祖厲王，猶上祖也。（《左傳》文公二年，卷 18，頁 303）

尊僖公實為「不順」。《公羊傳》、《穀梁傳》則稱此違背昭穆之祭為「逆祀」。<sup>71</sup>《春秋》定公八年：「從祀先公。」定公將殺季氏<sup>72</sup>，以順祀閔公、僖公尊卑之位作為禮物，祈求此事順利。該次祭祀並非日常祭祀，乃具特定目的，即祭祀歷代祖先以求遂願，與楚簡禱祠的動機相同。

在宗法背景下，反觀楚簡祭祀五代祖先，陳偉認為楚簡禱父母以上五世的習慣，恐怕是基於五世的親屬制度。<sup>73</sup>此說誠為洞見。親屬的概念不僅僅是血緣與婚姻關係，更重要的是彼此互動（禮儀實踐）。親密與義務是相伴隨的。親屬之間往來的情形包含：

喪禮：《儀禮》〈士喪禮〉、〈喪服〉；《禮記·文王世子》。  
復讎：《周禮·地官·調人》。

<sup>71</sup> 《公羊傳》文公二年，卷 13，頁 165。《穀梁傳》文公二年，卷 10，頁 100。按：唐朝賈公彥從君臣倫理，指出僖公、閔公昭穆一亂，「於後皆亂也」後世諸公昭穆位次皆亂，因而此次祭祀乃順諸公昭穆。周何則認為閔、僖為兄弟，昭穆之位同，依年齒，僖長閔少，僖宜先閔；然閔實先立，僖嘗為臣，臣不可以先君，僖不可以先閔，正所謂不以親親害尊尊之義也。」（頁 171）周氏認為所亂者僅閔、僖之位，不僅反對賈公彥及歷代相似說法，也認為此「非關昭穆及廟次之序也」（頁 173）。筆者以為就父子各為昭穆的大原則，及世次、廟次、君次等離合關係，誠如周氏所言。另據《禮記·祭統》：「夫祭有昭穆，昭穆者，所以別父子遠近長幼親疏之序而無亂也。」（卷 49，頁 836）昭穆制的設計包含尊尊、親親、長幼等原則，如閔、僖之例，實為尊尊、長幼二項原則相互衝突時，當以尊尊為先。因此若悖離昭穆制中尊尊、親親、長幼等內在原則而呈現於具體形式上，亦得泛稱為亂昭穆。詳見《周禮·春官·冢人》，賈疏，卷 22，頁 334。周何：《春秋吉禮考辨》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970 年），頁 157-173。張曉生曾整理歷代對「躋僖公」的解讀，見氏著：《〈春秋·文公二年〉「躋僖公」歷代詮解疏釋》，國立臺灣大學中國文學系、中國經學研究會主辦：《第八屆中國經學國際學術研討會》（2013 年 4 月 20、21 日），頁 323-345。

<sup>72</sup> 周何曾詳細辨析此次祭祀的祈者、主其事者為定公，而非陽虎。見氏著：《春秋吉禮考辨》，頁 172-174。

<sup>73</sup> 陳偉：《新出楚簡研讀》，頁 101。

軍事作戰：《周禮·夏官·序官》、《管子·小匡》。

農業等生產活動：《詩·周頌·良耜》。

祭祀：《儀禮》〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉；《禮記·內則》。

疾病相慰問：《孟子·滕文公上》。

軍事、生產活動、祭祀等，與封建宗法社會、農村生活型態的背景有關<sup>74</sup>，而喪禮相慰問、財物相予、疾病相扶持則來自同理心。在持續關心的互動過程中，親屬有其實際功能、共同利益，方才確立親屬關係的外緣，而非依據族譜「文字記載」的遠近親疏劃定彼此的互動模式。<sup>75</sup>

日常生活中，親屬往來本包含疾病相慰問、患難相扶持。上文曾提及患者禱祠作崇者，或向其他鬼神求助，以此綜合觀察禱祠祖先的可能意涵，如下：

第一，非祖先作崇，行禮者向祖先求助。親屬之間的往來與義務至「五世」而斷<sup>76</sup>，當子孫有難而求助於祖先，乃將生人的互動延續到死後世界。

第二，因祖先作崇而舉行禱祠。據許朝榮的研究，鬼對人的生活之所以產生夢、疾病、財物損失等各種影響，主要來自幾種原因：其一，食、衣、住等需求的匱乏；其次，暗示生人死亡、警訊；其三，報仇；其四，誤判或冤獄。<sup>77</sup>以包山楚簡為子孫向祖先禱祠的內容來看，祖先因需求匱乏而作崇的可能性較高。易言之，祖先藉由作崇表達需求，使在世子孫滿足其欲望，此為變相的生前互動。

綜言之，禱祠五代祖先反映日常生活的親屬互動。然而「五世」一詞泛見於新蔡葛陵、曹家崗、秦家嘴等竹簡，為慣用語，何以包山楚簡 205-206 未用此詞，而細述諸祖身分？下文將探討此一問題。

### （三）包山楚簡 205-206 未用五世一詞的原因

包山楚簡 205-206 記載禱祠楚昭王、文坪夜君、郢公子春、祖父司馬子音、

<sup>74</sup> 林素英師：《喪服制度的文化意義》（臺北：文津出版社，2000年10月初版），頁241-244。

<sup>75</sup> （法）皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu）著，宋偉航譯：《實作理論綱要》（臺北：麥田、城邦文化出版社），2009年二版，頁74-78。

<sup>76</sup> 《禮記·大傳》：「四世而總，服之窮也。五世袒免，殺同姓也。六世，親屬竭矣。」（卷34，頁619）《孟子·離婁下》：「君子之澤，五世而斬。小人之澤，五世而斬。」（卷8上，頁146）

<sup>77</sup> 許朝榮：《漢人的鬼魂觀研究》（臺北：花木蘭出版社，2011年3月初版），頁126-137。

父親蔡公子家。

若昭佗所祭為連續五代、無世系缺環，邵公子春與墓主昭佗的關係雖然不明，但按照「(得氏之王)楚昭王+(始封之別子)文坪夜君+(?)邵公子春+祖父司馬子音+父親蔡公子家」的敘述脈絡，當為昭佗的直系祖先。<sup>78</sup>相較於新蔡葛陵的坪夜君成繼承「坪夜君」的封號，邵公子春身為王孫而未繼封君之位，當非文坪夜君子良的嗣子。<sup>79</sup>是以據宗法制度「別子為祖，繼別為宗」觀之，邵公子春當為包山墓主一系的始祖。<sup>80</sup>復參考包山楚簡 214 的大型祭祀亦見這五位受祭者，且「迻石被裳之祝」，迻用貞人石被裳舊有的解崇法，可知這五位受祭者具有密切關係，因而時常合祭而載諸竹簡。若此說不誤，據《禮記·郊特牲》說：「諸侯不敢祖天子」，再配合《禮記》〈大傳〉、〈喪服小記〉「別子為祖，繼別為宗」的記載<sup>81</sup>，楚昭王、文坪夜君(大宗)不得列入昭佗(小宗)的家族世系，因而該支系的傳承未滿五代，是以簡文未用「五世」一詞。

總之，根據傳世文獻，在特定情形下，祭祀先王並不被視為非禮或僭禮。因而包山墓主昭佗禱祠先王與諸祖，當為禱祠本身所具有的作法。進一步觀之，禱祠因應事件舉行，那麼事件性質與受祭者之間是否具有關聯性？扣除禱祠實踐而無卜筮的記錄四條、無咎無崇一條外，餘二十一條卜筮記錄中，以祖先為祭祀對

<sup>78</sup> 陳振裕指出天星觀一號墓祭祀祖先只祭祀其先君章(卓)公、惠公等人，未祭楚先王，說明戰國時期的楚國，只有王族的人在祭祀祖先時才能祭祀楚國先王。見氏著：《望山一號墓的年代與墓主》。陳偉：《新出楚簡研讀》，頁 129；黃盛璋：〈當陽兩戈銘文考〉，《江漢考古》1982 年第 1 期，也有相同的看法。按：天星觀一號墓主邱陽君番乘為異姓貴族不祭祀楚先王，那麼「鬼神不歆非類」的概念，同樣存在於楚國。

<sup>79</sup> 此參吳郁芳：〈包山二號墓墓主昭佗家譜考〉，《江漢論壇》1992 年第 11 期，頁 63。陳偉：《新出楚簡研讀》，頁 128。按：楚制繼承亦具嫡庶觀念，如《史記·楚世家》卷四十載楚共王死，「無適立」，乃請神決之(頁 1709)；楚平王卒，太子珍年少，大臣議立平王庶弟子西，子西曰：「國有常法，更立則亂，言之則致誅。」太子珍遂立為昭王(頁 1714)。楚肅王卒，「無子，立其弟熊良夫，是為宣王」(頁 1720)。楚懷王困於秦，太子於齊為人質，群臣議立「懷王子在國者」，昭雎曰：「王與太子俱困於諸侯，今又倍王命而立其庶子，不宜。」(頁 1728)嫡庶以母親身分為別，而非年齡之長少。楚成王之令尹子上說：「楚國之舉常在少者」(頁 1698)，僅以繼承者的年齡長少言，非以嫡庶言。復以〈楚世家〉多以子繼父為常，無子為特殊情形，篡位為非禮，因而與嫡庶相繫連的宗法當存於楚國。吳郁芳、陳偉二位學者雖言為「長子」，本文因上述考量而改言「嗣子」，著重於繼承的身分，而非年齡。見漢·司馬遷著，劉宋·裴駟集解，唐·張守節正義、司馬貞索隱：《新校史記三家注》(臺北：世界書局，1993 年 6 版)。

<sup>80</sup> 楊華：《古禮新研》，頁 256。

<sup>81</sup> 《禮記》〈喪服小記〉，卷 34，頁 592；〈大傳〉，卷 34，頁 620。

象者有十二條。其卜筮結果多為「有憂，志事少遲得」(簡 200)、「少有憂於躬身，且爵位遲踐」(簡 202)、「少有憂於躬身與宮室，且外又不訓」(簡 210)、「有憂於躬身且外有不順」(簡 217)、下心疾與不思飲食(簡 222)、有憂於躬身(簡 227)、腹心疾(簡 237、239-240、243、247、249)。其中，簡 210 的「宮室」與其他簡內容不類，據該方案同時禱祠宮、行、「且敘於宮室」，可知宮室之憂來自於宮、行等神靈，而非祖先。因而禱祠祖先大致與自身安危、爵位順遂有關。申言之，此係古人認為祖先對在世子孫的影響層面。

若上述不誤，目前所見周代傳世文獻中，因應自然災害較少直接或完全以祖先為禱祠對象的原因，亦可據此得到解釋，如《左傳》襄公九年載宋國發生火災，「祝、宗用馬于四墉，祀盤庚於西門之外。」杜預注：「用馬祭于四城以禳火。盤庚，殷王，宋之遠祖。……凡天災有幣無牲，用馬、祀盤庚，皆非禮。」<sup>82</sup>水火等自然災害，非祖先所能影響，因此批評宋國火災不宜祭祀遠祖盤庚。

目前楚地出土的卜筮禱祠簡，下葬年代從西元前 377 年至 283 年，近百年間墓主階級從封君(諸侯)到士，<sup>83</sup>分布得相當廣泛，墓主同樣禱祠諸祖或先王，亦顯示為禱祠的固定作法。楚簡上記載歷代祖先與先王的禱祠內容，有助於補充傳世文獻的不足。

#### (四)《禮記·祭法》的解讀

據上，可重新理解《禮記·祭法》中各階級的祭祀。以諸侯階級為例，其云：

<sup>82</sup> 《左傳》襄公九年，卷 30，頁 524。

<sup>83</sup> 天星觀一號墓為楚國異姓貴族鄧陽君番勝之墓，屬封君級大墓，相當於卿，約下葬於西元前 339 年。包山墓主昭佗生前應為上大夫(卿)，約下葬於西元前 316 年。新蔡葛陵墓主為楚封君(卿)平夜君成，約下葬於西元前 377 年。秦家嘴墓葬的發掘材料尚未公告，據簡報和墓葬分類，墓主當為士庶人，約葬於西元前 283 年。望山墓主悼固，生前似無官職與爵稱，但與王室關係密切，根據墓葬規模和隨葬品，使用的葬制相當於下大夫或士，約下葬於西元前 331 年。天星觀楚簡，參湖北省荊州地區博物館：〈江陵天星觀 1 號楚墓〉，《考古學報》1982 年第 1 期，頁 110-111。湖北省荊州博物館編著：《荊州天星觀二號楚墓》(北京：文物出版社，2003 年 9 月)，頁 211-213。李學勤：〈試說江陵天星觀、秦家嘴楚簡的紀年〉，《簡帛研究二〇〇四》(桂林：廣西師範大學出版社)，頁 1-3。包山楚簡，參湖北省荊沙考古隊：《包山楚墓》，頁 332。陳偉：《包山楚簡初探》，頁 9-20。葛陵楚簡，參邴尚白：《葛陵楚簡研究》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年 12 月)，頁 117-129。秦家嘴楚簡，參晏昌貴：《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》，頁 21-24。李學勤：〈試說江陵天星觀、秦家嘴楚簡的紀年〉，《簡帛研究二〇〇四》，頁 4-6。望山楚簡，參《江陵望山沙塚楚墓》，頁 211-214。



諸侯立五廟，一壇一墀。曰考廟，曰王考廟，曰皇考廟，皆月祭之；顯考廟、祖考廟，享嘗乃止。去祖為壇，去壇為墀。壇墀，有禱焉祭之，無禱乃止。去墀為鬼。（《禮記·祭法》，卷 46，頁 799）

鄭玄注：

天子諸侯為壇、墀。所禱，謂後遷在祧者也，既事則反其主於祧，鬼亦在祧，顧遠之於無事，祫乃祭之爾。（《禮記·祭法》，鄭注，卷 46，頁 799）

始祖、高祖至親父（五廟），定時受祭（常祀）。始祖之子至高祖之父，無定時之祭，因應生者的需求而禱祠，在《周禮》謂之為「追享」，因有事請禱而追祭遷廟之主。<sup>84</sup>根據前引《尚書·金縢》周公禱於先父文王與祖父王季、《國語·晉語》衛莊公禱於始封君康叔、祖父衛襄公、先父衛靈公，可知接受常祀的祖先，亦得受禱祠。因此，廟存者、無廟者皆可受禱祠。

## 五、祭法

面對多位先人，如何進行禱祠禮儀也成為值得關注的問題。包山楚簡 205-206 敘述「邵吉為位，既禱致福」，將有助於理解禱祠儀節。以下據此分述「為位」、「致福」。

### （一）為位

關於「為位」的意涵，整理者說：

《周禮·春官·肆師》：「凡師甸用牲於社宗，則為位。」孫詒讓云：「位與『辨方正位』同。」<sup>85</sup>

<sup>84</sup> 《周禮·春官·司尊彝》，鄭注，卷 20，頁 306。

<sup>85</sup> 劉彬徽、彭浩、胡雅麗、劉祖信：〈包山二號楚墓簡牘釋文與考釋〉，收入《包山楚簡》，頁 55，注 389。

上述並未明確界定「辨方正位」的內涵，李家浩進而指出「為位」包括設神位和主祭者之位。<sup>86</sup>楊華則承李氏之說，明確地以為是「祭祀壇位」。<sup>87</sup>據傳世文獻，關於「為位」的執行者、具體細節，仍可進一步探究。

今觀《周禮·春官·小宗伯》記載小宗伯在墓祭、會同、軍旅、甸役之禱祠，及國有禍裁、類社稷宗廟等各種特殊事件的「為位」之職；《儀禮》〈特牲饋食禮〉、〈少牢饋食禮〉，由宗人檢視清潔祭器、檢查犧牲、確認祭品與祭物擺設位置，可知「為位」由宗人或宗伯所掌。而《周禮·春官·宗伯》序官「肆師」一職，鄭注：「肆猶陳也。肆師佐宗伯，陳列祭祀之位及牲器粢盛。」肆師佐宗伯陳列祭祀之位、祭品、器物等，也間接說明宗伯的職務。因而包山簡 205-206 負責「為位」的邵吉，相當於宗人之職。《國語·楚語下》說：

使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物、玉帛之類、采服之宜、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。<sup>88</sup>

身為宗人須熟知四時物產、祭品種類與位置、器服形制、鬼神位次、祭者位置等，並遵從舊法舉行祭祀。在一場禱祠中，可能有多位受祭者，因而須依特定標準排列祭祀之位與牲器粢盛等。包山簡 205-206 的邵吉很可能擔任宗人或宗伯之職，負責上述事務。

## （二）致福

關於「致福」，整理者引用《禮記·少儀》：「為人祭曰致福」<sup>89</sup>，並未說明意思。李零說：

此年為前 317 年。……開頭兩次是在楚正月（冬夕）癸丑（簡 205-206），

<sup>86</sup> 李家浩：〈包山祭禱簡研究〉，李學勤主編：《簡帛研究》（桂林：廣西師範大學出版社，2001 年 9 月出版），頁 29。

<sup>87</sup> 楊華：《古禮新研》，頁 228。

<sup>88</sup> 《國語·楚語下》，卷 18，頁 560。

<sup>89</sup> 劉彬徽、彭浩、胡雅麗、劉祖信：〈包山二號楚墓簡牘釋文與考釋〉，收入《包山楚簡》，頁 55，注 390。

是由邵吉蒞祭，祈求邵氏之祖邵王（即昭王）和墓主的四世祖考「致福」（賜福）。<sup>90</sup>

李氏以為「致福」是邵吉向昭王與四世祖先祈求賜福。李家浩認為這是錯誤的理解，並說：

「致福」在古代有二義，一是歸胙的意思，一是得福的意思。簡文的「致福」用的是前一義。此種用法的「致福」常見於古書，包山楚墓竹簡整理小組考釋所引的《禮記·少儀》：「為人祭曰致福」，就是其中之一例。<sup>91</sup>

李家浩以致福為歸胙之意。承李家浩之說，楊華以為致福、歸胙「即通過分食祭品（自注：胙）而得到所祭的祖先等神靈的福祐，表示此一祭禱祖先的儀式已經完成。」<sup>92</sup>細繹三說，李零以為邵吉祈求祖先賜福，屬於「祭祀過程」，而李家浩、楊華的歸胙說則為「祭禮結束後」的儀節；且「福」的內容，前者為健康，後者為胙肉，亦有分別。究竟致福所指為何，仍值得深究。

「致福」為祭禮的儀注，指給予、傳達經鬼神祐助<sup>93</sup>而人以為吉祥幸運的事物。據目前所見，「致福」在祭禮中可分為二個階段：

第一，祭禮進程之一，尸或鬼神降福於祭主。福的內容或因階級而異，大體為酒、黍飯、牲體、辭等。<sup>94</sup>《儀禮》載士人祭禮〈特牲饋食禮〉：「佐食搏黍授祝，祝授尸，尸受以菹豆，執以親嘏主人。」大夫祭禮〈少牢饋食禮〉：「卒命祝。祝受以東，北面于戶西，以嘏于主人曰：『皇尸命工祝承致多福無疆于女孝孫：來女孝孫，使女受祿于天，宜稼于田，眉壽萬年，勿替引之。』……（筆者按：主人）受黍。」<sup>95</sup>對照之下，士禮的「親嘏主人」當包含辭與黍飯，經文不言耳。《禮

<sup>90</sup> 李零：〈楚占卜竹簡〉，《中國方術正考》，頁 217。

<sup>91</sup> 李家浩：〈包山祭禱簡研究〉，李學勤主編：《簡帛研究》，頁 29。

<sup>92</sup> 楊華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》，頁 228。

<sup>93</sup> 《禮記·祭統》，鄭注，卷 49，頁 830。

<sup>94</sup> 沈文倬：〈彳止福補釋〉，《中國經學》第三輯（2008 年 4 月），頁 46-47。按：沈氏指出天子、諸侯、大夫、士等階級的致福儀節大體相同，可參。

<sup>95</sup> 《儀禮·少牢饋食禮》，卷 48，頁 572。韓碧琴：〈《儀禮》〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉儀節之比較研究〉，《國立中興大學臺中夜間部學報》第 3 期（1997 年 11 月）。按：從鬼神的立場來看，「降福孔皆」、鬼神「弗福」泛指一般的賜福，而非特定的酒肉。

記·禮運》：「脩其祝、嘏以降上神與其先祖」鄭注：

祝，祝為主人饗神辭也。嘏，祝為尸致福於主人之辭也。祐，福也，福之言備也。（《禮記·禮運》，鄭注，卷 21，頁 417）

尸賜福的話語，由祝傳達給主人，亦稱「致福」。

第二，祭畢，有司代主人或攝主贈送神降之福予人。此依主人親祭與否，分為二種情形：其一，主人親祭，禮畢，有司等將祭肉奉獻給君王與他人，分享神靈保佑的福分。<sup>96</sup>如《周禮·春官·都宗人》：「凡都祭祀，致福于國。」〈家宗人〉：「凡祭祀致福。」包山楚簡 205、206「東周之客，~~魯~~經歸胙於裁郢之歲。」葛陵簡甲三：20、27、33、217、272「齊客陳異致福於王之歲。」其二，主人不親祭，攝主將祭祀的酒肉奉獻給尊長的禮貌性說法。《禮記·少儀》：「為人祭曰致福。為己祭而致膳於君子曰膳。」孔穎達說：

為人攝祭而致飲、酢於君子也。其致胙將命之辭則曰致福也。謂致彼祭祀之福於君子也。（《禮記·少儀》，孔穎達正義，卷 35，頁 638）

致贈祭祀酒肉於尊長時，<sup>97</sup>攝祭者稱「致福」，主人親祭則稱「膳」。<sup>98</sup>

是以「致福」依祭祀進程而有不同的受者：在祀典過程中，尸以祭品、言辭給予祭主以示鬼神降福；祭畢致福，祭主將神降之福分贈於人，共享神惠。<sup>99</sup>若

見《左傳》襄公二年，卷 29，頁 498；文公 9 年，卷 19 上，頁 321。

<sup>96</sup> 李宗侗：《中國古代社會史》（臺北：中華文化出版事業委員會，1954 年），頁 168-170。梁釗韜：〈古代的饋牲祭器及祖先崇拜〉，《梁釗韜民族學人類學研究文集》（北京：民族出版社，1994 年初版），頁 75。曹建墩：〈周代牲體禮考論〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2008 年第 3 期（第 23 卷），頁 132。

<sup>97</sup> 據《禮記·少儀》下文言主人授使者膳時，「再拜稽首，送；反命，主人又再拜稽首。」孫希旦根據臣向君行再拜稽首禮，認為〈少儀〉這一段文字為「謂臣致胙於君之禮。」其說精審可參。見氏著：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），卷 35，頁 954。

<sup>98</sup> 《周禮·春官·大行人》：「歸賑以交諸侯之福。」鄭注：「交，或往或來者也。」賈疏：「欲見臣有祭祀之事，亦得歸胙於王，故〈玉藻〉云：『臣致膳於君，有葷桃茢』，亦歸胙於王也。」賈公彥據《禮記·少儀》「為己祭而致膳於君子曰膳」的定義，解釋〈玉藻〉「臣致膳於君」為歸胙之事，依此說，則歸胙可包含葷桃茢。見《周禮·春官·大行人》，卷 44，頁 561。

<sup>99</sup> 參沈文倬：〈彳止福補釋〉，《中國經學》第三輯（2008 年 4 月），頁 47。

為攝主，祭畢以祭品、神旨復命於主人，亦得稱致福。

包山楚簡說：

代禱於昭王特牛、大~~豭~~，饋之。邵吉為位，既禱致福。(簡 205)

代禱於文坪夜君、邵公子春、司馬子音、蔡公子家各馘~~豭~~，饋之。邵吉為位，既禱致福。(簡 206)

「代禱」，為攝祭之意。<sup>100</sup>根據《周禮》〈大宗伯〉、〈小宗伯〉，宗伯得替王主持祭祀。邵吉代墓主昭佗主祭，祭畢，獻祭品於主人。祭品既表徵鬼神降福，亦證明完成主人的命令<sup>101</sup>。《國語·晉語二》記載的一次禱祠可以相應：

驪姬以君命命申生曰：「今夕君夢齊姜，必速祠而歸福。」申生許諾，乃祭于曲沃，歸福于絳。公田，驪姬受福，乃寘鳩于酒，寘董于肉。<sup>102</sup>

驪姬假託晉獻公夢齊姜，命太子申生祠其生母齊姜。就禮制而言，申生代晉獻公禱祠於齊姬，為代禱。代禱者受命，前往祭祀，禮畢，「歸福于絳」，不僅表示順利完成祭祀，也是復命的憑據。另一方面，禱祈禮目的為「告事求福」<sup>103</sup>，參考《尚書·金縢》「卜問」三王是否同意周公代武王受死以祈武王痊癒，可知包山楚簡禱祠亦當卜問祖先是否願意降福消災。那麼禮畢，宗伯（宗人）向主人報告表徵鬼神之辭的兆象，亦可稱致福。簡言之，邵吉「既禱致福」可包含獻祭品以復命、報告神旨。

## 六、結論

<sup>100</sup> 周鳳五師：〈讀郭店竹簡《成之聞之》札記〉，《古文字與古文獻》試刊號（1999年10月），頁47。

<sup>101</sup> 相似的儀節，還可見於〈士昏禮〉女父以醴款待使者，使者持脯復命；〈聘禮〉的使者，在復命時，將所受的禮物置於庭中。

<sup>102</sup> 《國語·晉語二》，卷8，頁289。

<sup>103</sup> 如葛陵楚簡時見「祈福」（甲一：21、乙三：5）、「祈福與禱……」（甲三：419、乙三：6）、「祈福於……，與禱……」（甲一：11）等詞。而《詩·周頌·周頌譜》，鄭玄解〈臣工〉詩篇先後次序說：「年之所康者，因祈穀而致福，故次〈噫嘻〉也。」（卷19-1，頁704。）按：此亦明指「祈」與致福的關係。

經過全文討論禱祠先王、多位祖先的意涵及祭法後，可歸結為下列幾點：

第一，祭祖可分為定時定制的「常祀」、因事而行的「因祭」，禱祠屬於後者。因應特殊事件而祭祀平日所不能祭祀的對象，為禱祠的性質之一。

第二，包山墓主禱祠楚昭王及於四代祖先，乃禱祠的作法之一，不宜以常祀觀點評判為僭禮或尊卑無別。這也反映因應事件性質的禮儀，具有相當程度的彈性，俾使事件獲得妥善處理。

第三，禱祠祖先的動機，或為行禮者主動向祖先「告事求福」，或出自祖先不滿而作祟，使子孫滿足所求，皆反映日常生活中親族互相照顧的思惟。同時昭佗可因禱而祭昭王，卻不得將昭王列入世系，該系分支亦未滿五代，因此包山楚簡未如其他出土楚簡使用「五世」一詞。

第四，就儀節而言，邵吉負責「為位」，當屬宗人或宗伯一職，依特定標準陳列祭祀之位與牲器粢盛。禱禮畢，邵吉獻祭品、述神旨於主人昭佗，謂之致福。進一步來看，「為位」、「致福」是常祀、禱祠共見的儀節。

第五，《禮記·祭法》指出毀廟者得於壇墀受禱，卻未記載廟存者是否受禱。據本文討論，廟存者得受常祀與告事求福的禱祠。

以上討論也有助於理解包山楚簡 224、225 的「臧敢為位，既禱致命」。同時，就歷時性而言，因疾而祭，可上溯至商代<sup>104</sup>，而漢代、六朝仍沿用禱祠解祟之法。林富士指出漢人巫術醫療法之一為「禱解法」，即運用告祝或供牲祈求鬼神福祐，免除疾病的危害。<sup>105</sup>如東漢王充《論衡》說：「世信祭祀，以為祭祀必有福，不祭祀必有禍。是以病作卜崇，崇得修祀，祀畢意解，意解病已，執意以為祭祀之助。」王充雖批評禱祠求瘳，卻也反證此法的普遍性。六朝時期，作為主要醫療者之一的巫覡，承襲漢代巫術醫療的禱解傳統。<sup>106</sup>時至今日，仍見因病而求助鬼神，反映人們面對恐懼、死亡、未知所採取的因應之道代代相傳。

<sup>104</sup> 林素英師：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》，頁 185。

<sup>105</sup> 詳參林富士：〈試論漢代的巫術醫療法及觀念基礎〉，《史原》第 16 期（1987 年 11 月），頁 33-37。林富士：《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，1999 年 1 月再版），頁 125-126。

<sup>106</sup> 林富士：〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 70 本第 1 分（1999 年 3 月），頁 1-47。按：范家偉指出六朝時期佛、道二教承繼巫覡傳統，以禁咒作為醫療方法之一，各有其面貌；而六朝人也仍相信鬼神使人致病。見氏著：《六朝隋唐醫學之傳承與整合》（香港：香港中文大學，2004 年），頁 63、164-176。

## 參考文獻

### 一、引用古籍

- 周·晏嬰：《晏子春秋》，《中國子學名著集成珍本初編》臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年，據明覆宋本印，缺從汲古閣本補入，第81冊。
- 舊題周·左丘明：《國語》臺北：宏業書局有限公司，1980年出版。
- 秦·呂不韋等著，陳奇猷校注：《呂氏春秋》臺北：華正書局，1985年8月初版。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《禮記正義》臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年10月初版，經韻樓藏版。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》臺北：藝文印書館，1955年初版，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 宋·朱熹：《朱子文集》，收入《朱子全書》上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年12月。
- 清·程瑤田：《宗法小記》，收入《皇清經解》臺北：復興書局，1972年再版，據清咸豐十一年(1861)補刊道光九年(1829)刊本影印。

### 二、近人論著

- 李宗侗：《中國古代社會史》臺北：中華文化出版事業委員會，1954年。
- 周 何：《春秋吉禮考辨》臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1970年。
- 周 何：《禮學概論》臺北：三民書局股份有限公司，1998年1月。
- 林素英：《古代祭禮中之政教觀——以《禮記》成書前為論》臺北：文津出版社，1997年9月初版。
- 林素英：《從古代的生命禮儀透視其生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》臺北：花木蘭文化出版社，2009年3月初版。

- 林富士：《漢代的巫者》臺北：稻鄉出版社，1999年1月再版。
- 晏昌貴：《巫鬼與淫祀——楚簡所見方術宗教考》武漢：武漢大學出版社，2010年3月初版。
- 許朝榮：《漢人的鬼魂觀研究》臺北：花木蘭出版社，2011年3月初版。
- 陳偉：《包山楚簡初探》武漢：武漢大學出版社，1996年8月。
- 陳偉：《新出楚簡研讀》武漢：武漢大學出版社，2010年3月。
- 饒宗頤、曾憲通：《雲夢秦簡日書研究》香港：中文大學出版社，1982年初版。
- 法·皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu）著，宋偉航譯：《實作理論綱要》臺北：麥田、城邦文化出版社，2009年二版。

### 三、期刊論文

- 于成龍：〈包山二號楚墓卜筮簡中若干問題的探討〉，中國文物研究所編：《出土文獻研究（第五集）》北京：科學出版社，1999年8月。
- 何浩：〈文坪夜君的身份與昭氏的世系〉，《江漢考古》1992年03期。
- 李家浩：〈包山祭禱簡研究〉，李學勤主編：《簡帛研究》桂林：廣西師範大學出版社，2001年9月出版。
- 李零：〈楚占卜竹簡〉，《中國方術正考》北京：中華書局，2006年5月初版。
- 沈文偉：〈彳止福補釋〉，《中國經學》第三輯（2008年4月）。
- 吳郁芳：〈包山二號墓墓主昭佗家譜考〉，《江漢論壇》1992年第1期。
- 周鳳五：〈讀郭店竹簡《成之聞之》札記〉，《古文字與古文獻》試刊號（1999年10月）。
- 林富士：〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70本第1分（1999年3月）。
- 林富士：〈試論漢代的巫術醫療法及觀念基礎〉，《史原》第16期（1987年11月）。
- 唐蘭：〈侯馬出土晉國趙嘉之盟載書新譯〉，《文物》1972年第8期。
- 張曉生：〈《春秋·文公二年》「躋僖公」歷代詮解疏釋〉，國立臺灣大學中國文學系、中國經學研究會主辦：《第八屆中國經學國際學術研討會》（2013年4月20、21日）。
- 陳偉：〈望山楚簡所見的卜筮與禱祠——與包山楚簡相對照〉，《江漢考古》1997年第2期。



- 彭 浩：〈包山二號楚墓卜筮祭禱竹簡的初步研究〉，楚文化研究會編：《楚文化研究論集》武漢：湖北人民出版社，1991年3月。
- 曾憲通：〈包山卜筮簡考釋（七篇）〉，《第二屆國際中國古文字學研討會論文集》香港：中文大學中國語言及文學系，1993年10月。
- 楊 華：〈楚禮廟制研究——兼論楚地的「淫祀」〉，《古禮新研》北京：商務印書館，2012年3月初版。
- 楊 寬：〈秦《詛楚文》所表演的「詛」的巫術〉，《文學遺產》1995年第5期。
- 裘錫圭：〈甲骨卜辭中所見的「逆祀」〉，《古文字論集》北京：中華書局，1992年。
- 賈海生：〈楚簡所見楚禮考論〉，《周代禮樂文明實證》北京：中華書局，2010年9月初版。
- 劉彬徽、彭浩、胡雅麗、劉祖信：〈包山二號楚墓簡牘釋文與考釋〉，收入湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》北京：文物出版社，1991年。
- 劉湘蘭、周密：〈先秦祭禮與祝禱文體〉，《社會科學研究》（2013年3月）。
- 韓碧琴：〈《儀禮》〈少牢饋食禮〉、〈特牲饋食禮〉儀節之比較研究〉，《國立中興大學臺中夜間部學報》第3期（1997年11月）。
- 日·池田末利：〈告祭考——古代中國における祈禱儀禮〉，《中國古代宗教研究：制度と思想》東京：東海大學出版社，昭和56年，1981年。
- 日·工藤元男：〈「卜筮祭禱簡」所見戰國楚的王權與世族、封君〉，楚文化研究會編：《楚文化研究論集》武漢：湖北教育出版社，2005年6月初版。