成大中文學報　第十三期
2005 年 12 月　頁 59–94
國立成功大學中文系

先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道

林素娟*

提　要

厲鬼的性質與因應之道為禮儀及民俗中的重要部分，本文首先說明何種情況下的亡魂易被歸入厲的範疇，其次說明在此狀況下，喪葬、祭祀充滿諸多禁忌。第三，說明厲鬼為祟，致病、復讎……等問題。第四，由氣的角度對厲鬼的性質加以說明。第五，由禮儀及民俗的角度，說明溫和的對厲鬼的安撫及補救措施，如掩屍埋骨、納入祭祀，以及較激烈的厭勝、驅逐厲疫甚至破壞屍體等等方式。在實際的情況上，往往恩威並施，多種方式並行。反映出時人對厲鬼的觀念及因應之道。

關鍵詞：厲鬼、儺、禁忌、魂魄、祟病、祭祀、厭勝

* 國立成功大學中國文學系助理教授。

Exploration to Customs of Vengeful Ghosts and Solutions of Facing them in the Pre-Chin and Han Dynasty

Lin Su-Chuan
Assistant Professor, Department of Chinese Literature,
National Cheng Kung University

Abstract

The character of the vengeful ghosts and method of facing them are the important parts within ritual and folklore. The article wants to explain vengeful ghosts about several aspects：

1. What kind of situation which resulted in vengeful ghosts.
2. Taboo in the condition of funeral and sacrifice.
3. Sick and misfortune which resulted from the haunting by ghosts.
4. From the Chi(氣) point of view to explain the ghosts.
5. The soft ways to pacify ghosts which are burying dead bodies and worshiping spirits of dead. The violent ways to conquer ghosts which are destroying dead bodies, Yen Sheng, and Nuo ceremony.

Keywords: vengeful ghosts, Nuo, Taboo, Soul, sacrifice, Yen Sheng

先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道

林素娟

有關厲的祭儀及厭勝攘祟巫術向來是禮儀及民俗中的關注焦點，由禮書來看厲反映出正統宗法祭祀系統的「例外」，而「例外」往往被認為充滿變數、危險及不祥，此於人類學中如瑪麗．道格拉斯（Mary Douglas）所謂脫序與不潔等理論中已清楚點明。本文於第一部分即由禮書的線索探討何謂「厲」？何種情況下的死亡者被歸為厲的範疇，對此類亡者於喪葬、祭祀中採取何種措施以為因應？第二部分，由厲被排除於宗法祭祀之外，呈現的性質與特色著眼，探討厲鬼為祟，致病、復讎等問題。第三部分，厲被認為是陰陽不和之氣，其性質與陰陽、魂魄、氣等觀念密切相關，此部分結合前人之注疏與現代學者的研究成果進行探究。第四部分，厲鬼既然未能納入正常的宗法祭祀中，魂靈未能安息，因此充滿危險及不潔，禮儀上對此的補救措施為何？民俗上的厭勝又如何？本部分先由收埋屍體、安撫鬼魂，使其重新納入祭禮的範疇說起，一旦能納入祭祀系統，厲鬼所帶來之不祥即能透過一定的方式加以淡化甚至控制。若不能納入系統，那麼驅逐厲疫甚至採取更為激烈的巫術、厭勝手段則不可避免，此部份即透過驅逐厲疫的禮儀及民俗等角度進行分析。

一、禮書中有關厲鬼的定義及因應態度

何謂厲鬼？《禮記．祭法》有關王為群姓立七祀、諸侯為國立五祀、大夫立三祀，其中分別提及祭「泰厲」、「公厲」、「族厲」，鄭玄指出「厲主殺罰」，孔穎達進一步解釋：

> 泰厲者，謂古帝王無後者也，此鬼無所依歸，好為民作禍，故祀之也。

> 公厲者，謂古諸侯無後者，諸侯稱公，其鬼為厲，故曰公厲。
> 族厲者，謂古大夫無後者鬼也，族，眾也，大夫眾多，其鬼無後者眾，故言族厲。[1]

所反映厲的形象是：無後、無所依歸、好作禍、主殺罰等。無所依歸是厲的重要特色，而無後是造成無所依歸的重要原因，作禍等為其導致的結果。《左傳．昭公七年》子產提及：「鬼有所歸，乃不為厲」[2]，即以無所歸來界定厲鬼。何種情況下會導致鬼無所歸呢？無後為重要原因，可能因夭殤、無子、國滅等種種因素所導致；無後的定義亦包含凶死等無人收葬、祭祀之鬼。無後之鬼未能得到妥善的安葬及祭祀，未能歆饗血食，而為禍人間，即被定義為厲鬼。

（一）兵死者不入兆域、刑人不上丘墓

先以凶死的情況來說，凶死即非正常狀況下之死亡，或因自殺、或因意外、或為因戰爭、刑罰等種種原因被殺。在此種狀況下，喪禮往往極為闕陋，如《禮記．檀弓》指出：「死而不弔者三：畏、厭、溺」[3]，畏而凶死[4]、行於危險之處而死、淹死，三者均為非正常死亡，故不行弔唁之禮。《白虎通．喪服》於此加以說明：

> 有不弔三何？為人臣子，常懷恐懼，深思遠慮，志乃全身。今乃畏、厭、溺死，用為不義，故不弔也。〈檀弓〉曰：「不弔三，畏、厭、溺」也。畏者兵死也。[5]

凶死充滿禁忌，甚至被譴責，最重要的原因在於違反「全身」的原則。孝子常懷戒懼，力求「全身」，「全身」為孝之重要精神，孔子謂：「父母全而生之，子全而

---

* 感謝二位匿名審查學者所提供之寶貴意見。

1 孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《禮記》），卷四十六〈祭法〉，頁 801-802。

2 孔穎達，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《左傳》），卷四十四〈昭公七年〉，頁 763。

3 《禮記》，卷六〈檀弓〉，頁 120。

4 孫希旦認為是「被迫脅而恐懼自裁者」，《禮記集解》（臺北：文史哲，1990），卷七〈檀弓上〉，頁 182。孫詒讓亦認為此畏即兵死者，詳參《周禮正義》（北京：中華書局，1987），卷四十一〈春官．冢人〉，頁 1697。

5 陳立，《白虎通疏証》（北京：中華書局，1997），卷十一〈喪服〉，頁 524。

歸之，可謂孝矣。不虧其體，不辱其身，可謂全矣」[6]。曾子有疾，仍令弟子開衾「啟予足，啟予手」檢視其是否完全[7]。《莊子．德充符》提及當時人對形全的要求：「為天子之諸御，不爪翦，不穿耳；取妻者止於外，不得復使。形全猶足以為爾，而況全德之人乎！」[8]。《孝經》以不敢毀傷身體髮膚為孝行之始[9]。己身為祖先之身的延續，因此行事處世須格外小心，不辱沒先人，不毀傷先人遺存人世之身體，全身的想法背後還有魂魄觀作為基礎（詳下文）。

在全身及與祖靈互滲的要求之下[10]，蒙受兵、刑等凶死者往往在葬禮和祭祀上有別於常禮，以與祖先區隔。如《莊子．德充符》提及：「戰而死者，其人之葬也，不以翣資」[11]，對喪禮作了減省。又如魯國的叔孫豹因豎牛不予食物而餓死，按葬禮正常程序應朝於祖廟而後出於正門，但由於叔孫豹為非正常狀況下死亡，故叔子對季孫提出：「葬鮮者自西門」[12]的方式，所謂「鮮」，杜注為：「不以壽終」，而西門非正門，取其幽僻。葬非壽終者不由正門，而從幽僻之側門出，變於平時。除了喪葬之禮的減省和變改外，死於非命者於葬處乃至於祭禮往往不同於常時，尤其兵、刑而死者，則屍體往往不入於族葬之地。如《周禮．春官．冢人》：「凡死於兵者，不入兆域」，鄭注：「戰敗無勇，投諸塋外以罰之」[13]，孫詒讓認為：

> 投諸塋外者，謂於其族葬地塋域之外，別為墓壙，示絕於先祖。若魯季孫葬昭公，欲溝絕其兆域也，然則雖投塋外，仍與族葬之地相近矣。[14]

又如魯成公十八年，欒書、中行偃唆使程滑弒厲公，「葬之于翼東門之外，以車一

6 《禮記》，卷四十八〈祭義〉，頁 822。
7 劉寶楠，《論語正義》（北京：中華書局，1998），卷九〈泰伯〉，頁 291。
8 郭慶藩編，《莊子集釋》（臺北：木鐸，1988），卷二下〈德充符〉，頁 209-210。
9 邢昺，《孝經注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷一〈開宗明義章〉，頁 11。
10 有關互滲，詳參列維．布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1997）。
11 《莊子集釋》，卷二下〈德充符〉，頁 209。
12 《左傳》，卷四十三〈昭公五年〉，頁 742-743。
13 賈公彥，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《周禮》），卷二十二〈春官．冢人〉，頁 334。
14 《周禮正義》，卷四十一〈春官．冢人〉，頁 1697。

乘」[15]，諸侯葬禮當以車七乘，而厲公僅用一乘，禮儀之簡略可以想見。更重要的是，晉侯本應與先君一同葬于絳，然而卻因凶死，故不入先人之塋墓中，就近葬於翼。又如魯襄公二十五年崔杼弒齊莊公，有關齊莊公之葬處：「二月癸卯，齊人葬莊公於北郭」、「崔氏側公于北郭，丁亥，葬諸士孫之里」，所用之禮為「四翣，下車七乘，不以兵甲」[16]。依禮諸侯喪車之飾為六翣[17]，此處四翣而不踶，禮儀減損，所謂側於北郭，杜注：「瘞埋之，不殯於廟」[18]。齊莊公為何葬於北郭？杜預認為是：「兵死不入兆域」[19]的緣故。

兵死不入兆域，應與遺體受損有關。《詩經．魯頌．泮水》：「矯矯虎臣，在泮獻馘」[20]，所謂「馘」即臨陣殺敵後所獲獻人之左耳。《左傳．僖公二十八年》：「獻俘授馘飲至大賞」[21]，亦是獻楚俘及所獲左耳於廟，以論功行賞。秦時行軍功爵制，論功行賞根據所獲之首級。[22]《論衡．偶會》謂：「故軍功之侯，必斬兵死之頭」[23]。在此情況下，戰死者往往未能保存全屍，即使僥倖保存全屍，遺體流血、損傷，在所難免。血被視為生命精氣的象徵，流出體外的血，日久往往以鬼火等形式呈現，如《淮南子．氾論訓》：「久血為燐」，注：「血精在地，暴露百日則為燐，遙望炯炯，若燃火也」[24]。王充指出時人認為：「血者，生時之精氣也」[25]、「精神本以氣為主，血氣常附形體」[26]，而「人之兵死也，世言其血為燐」[27]，《說文》

15 《左傳》，卷二十八〈成公十八年〉，頁 485。
16 《左傳》，卷三十九〈襄公二十九年〉，頁 665。
17 《禮記》，卷二十三〈禮器〉，頁 451：「天子……八翣，諸侯……六翣，大夫……四翣。」
18 《左傳》，卷三十六〈襄公二十五年〉，頁 620。
19 《左傳》，卷三十九〈襄公二十九年〉，頁 665。
20 《詩經》，卷二十之一〈魯頌．泮水〉，頁 769。
21 《左傳》，卷十六〈僖公二十八年〉，頁 276。
22 詳參《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001），〈秦律雜抄〉、〈秦律十八種〉、〈法律答問〉等部分。
23 黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1996），卷三〈偶會〉，頁 107。
24 何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷十三〈氾論訓〉，頁 980。
25 《論衡校釋》，卷二十〈論死〉，頁 874。
26 仝上，頁 875。
27 仝上，頁 874。

亦謂：「兵死及牛馬血為?。?，鬼火也」[28]。戰死者流血傷亡，生命精氣散佚於外，魂魄亦受影響，因此往往成為禁忌的存在。《淮南子．說林訓》：「戰兵死之鬼憎神巫」，高誘注：「兵死之鬼，善行病人，巫能祝劾殺之」[29]，即是此種禁忌心理的反映。

除了因兵寇而死者不入兆域外，因罪受刑而死者亦不入兆域。根據《周禮．天官．甸師》：「王之同姓有?，則死刑焉」[30]，以及《禮記．文王世子》：「公族其有死罪，則磬於甸人。其刑罪，則纖剸，亦告于甸人」[31]，鄭注：「縊殺之曰磬」、「纖讀為鍼，殲刺也」、「剸，割也」，為自縊與臏、墨、劓、刖等刑。《周禮．秋官．掌戮》則明白提及對於有罪而死者進行膊、焚、辜、肆等戮尸之舉：

> 掌斬殺賊諜而搏之。凡殺其親者，焚之，殺王之親者，辜之。凡殺人者，踣諸市，肆之三日。刑盜于市。凡罪之麗於?者，亦如之。唯王之同族與有爵者，殺之于甸師氏。凡軍旅田役斬殺刑戮，亦如之。[32]

所謂「搏」，當為「膊」之誤，為「去衣磔之」，焚為死後焚尸，辜即為磔張其尸，肆則為死後暴屍。由於受刑者遺體受到傷害，故姜兆錫認為：「王族無斬刑，磬於甸師氏。若戰而死者，則有之矣。以非全歸，故不居域以內也」[33]，不入塋域的主要原因在於「以非全歸」。孫詒讓亦謂：「其王族有罪磬於甸人者，亦當不入兆域」[34]。如趙簡子帶兵克敵，為鼓勵士氣而自誓曰：「若其有罪，絞縊以戮，桐棺三寸，不設屬辟，素車樸馬，無入於兆，下卿之罰也」[35]，將喪葬簡陋，不入於祖先之兆域，視為最嚴厲的懲罰。《荀子．禮論》對刑餘罪人的喪葬狀況加以說明：

> 天子之喪動四海，屬諸侯；諸侯之喪動通國，屬大夫；大夫之喪動一國，屬

28 許慎，《說文解字注》（臺北：天工，1987），頁 874。
29 《淮南子集釋》，卷十七〈說林訓〉，頁 1198。
30 《周禮》，卷四〈天官．甸師〉，頁 64。
31 《禮記》，卷二十〈文王世子〉，頁 401。
32 《周禮》，卷三十六〈秋官．掌戮〉，頁 545。
33 《周禮正義》，卷四十一〈春官．冢人〉，頁 1697，疏引。
34 《周禮正義》，卷四十一〈春官．冢人〉，頁 1697。
35 《左傳》，卷五十七〈哀公二年〉，頁 995-996。

> 脩士；脩士之喪，動一鄉，屬朋友；庶人之喪合族黨，動州里；刑餘罪人之喪，不得合族黨，獨屬妻子，棺？三寸，衣衾三領，不得飾棺，不得晝行，以昏殣，凡緣而往埋之，反無哭泣之節，無衰麻之服，無親疏月數之等，各反其平，各復其始，已葬埋，若無喪者而止，夫是之謂至辱。[36]

所謂刑餘之人，即「遭刑之餘死者，赦徒也」[37]，其葬禮極為簡陋，不能合族黨，所用衣、棺皆降至最低，並且乘夜草草下葬，親人不為之服喪[38]。由於先秦至漢代有族居、族葬的習俗，生時同居處，死後亦葬於同一塋域，象徵親族間魂靈的緊密連結，生死與之。[39]《禮記．檀弓上》提及：「大公封於營丘，比及五世，皆反葬於周」、「狐死正丘首」[40]，以示不忘本的習俗。在此種情況下，不入祖先之塋域象徵著與祖先的身體隔絕，在魂魄有知、互滲的文化背景下，此亦等同於和祖先隔絕。以魯昭公死後季孫氏極厭惡昭公，欲使其與魯諸公墓所分離的情況來看，使其絕於先祖的意圖十分明顯：

> 季孫使役如闞公氏將溝焉，榮駕？曰：「生不能事，死又離之以自旌也，縱子忍之，後必或恥之」，乃止。季孫問於榮駕？曰：「吾欲為君謚，使子孫知之」，對曰：「生弗能事，死又惡之以自信也，將焉用之？」乃止。秋七月癸巳，葬昭公於墓道南。孔子之為司寇也，溝而合諸墓。[41]

所謂「闞」即「魯？公墓所在」[42]之地，季孫欲使昭公絕於魯公之先祖，特別將昭公墓置於墓道南，同時作溝絕之。孔子為司寇時，基於「臣無貶君」[43]的理由，特

---

36 李滌生，《荀子集釋》（臺北：學生書局，1988），〈禮論〉，頁 432。

37 仝上，頁 434。

38 根據《墨子．節葬》所提及的極簡喪禮為：「棺三寸，足以朽體；衣衾三領，足以覆，以及其葬也，下毋及泉，上毋通臭，壟若參耕之畝，則止矣。死則既以葬矣，生者必無久哭，而疾而從事，人為其所能，以交相利也」，詳參孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），卷六〈節葬下〉，頁 180-181。

39 有關先秦至漢代人族居、族葬的現象，詳參邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》6 卷 2 期，1998 年 6 月。

40 《禮記》，卷七〈檀弓上〉，頁 125。

41 《左傳》，卷五十四〈定公元年〉，頁 942。

42 仝上，杜注。

43 仝上，杜注。

別將溝泯合，以使其與先祖同塋域而不分。於此看出，不論逐出塋域之外或溝絕之均象徵有罪的葬法。其次，逐出塋域之外或溝絕之，使死者的遺體與祖先分離，同時也象徵死者於死後不能與祖先共處，是極嚴厲的懲罰。第三，即使有罪隔離而葬，其葬處亦可能與祖塋相距不遠。[44]

至漢代時，民俗間仍流傳受過肉刑者，肢體毀傷，不能上祖先之塋域，即使父母死亡亦不送葬的習俗，《論衡．四諱》：

> 二曰：諱被刑為徒，不上丘墓……連相放效，至或于被刑，父母死，不送葬，若至墓側，不敢臨葬。甚失至于不行弔傷，見佗人之柩……徒用心以為先祖全而生之，子孫亦當全而歸之……刻畫身體，毀傷髮膚，少德泊行，不戒慎之所致也。愧負刑辱，深自刻責，故不升墓祀於先。古禮廟祭，今俗墓祀，故不升墓，？負先人。一義也。墓者，鬼神所在，祭祀之處。祭祀之禮，齊戒潔清，重之至也。今已被刑，刑殘之人，不宜與祭供侍先人，卑謙謹敬，退讓自賤之意也。緣先祖之意，見子孫被刑，惻怛憯傷，恐其臨祀，不忍歆享，故不上墓。[45]

受刑者由於身體毀傷或不全，被視為充滿禁忌的存在，不能使其與祖先接觸，以免驚擾祖靈，污染祖先魂靈，因此不能祭祀祖先。《白虎通》引《禮．曾子記》曰：

> 大辱加於身，支體毀傷，即君不臣，士不交，祭不得為昭穆之尸，食不得□昭穆之牲，死不得葬昭穆之域。[46]

由於受刑者死後無法入於祖先塋域安葬、無法入廟受祭、不能歆饗血食，實為祖先、宗法所絕棄。

（二）對為國效死者不入兆域的緩解

因兵寇無法入於祖先之兆域，其風俗至隋文帝時仍存，隋文帝曾因當時風俗中

---

44 漢時王莽為標示孝元王皇后為新朝之母的特殊身份，特意將之「與成帝合而溝絕之」，即如淳所謂：「葬於司馬門內，作溝絕之」，既在祖塋區內，但又以「作溝絕之」來區隔其特殊身份，詳參班固著，顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文，1979），卷九十九中〈王莽傳〉，頁 4132。

45 《論衡校釋》，卷二十三〈四諱〉，頁 970-971。

46 《白虎通疏證》，卷十一〈喪服〉，頁 525。

戰亡之徒不能入於族葬之兆域，而特別下詔改變：

> 詔曰：「君子立身，雖云百行，唯誠與孝，最為其首。故投主殉節，自古稱難，殞身王事，禮加二等。而代俗之徒，不達大義，至於致命戎旅，不入兆域，虧孝子之意，傷人臣之心。興言念此，每深愍歎。且入廟祭祀，並不廢闕，何止墳塋獨在其外，自今以後，戰亡之徒宜入墓域。」[47]

隋文帝認為力戰而死，是為盡忠於國的行為，然而禮俗卻使其無法入於祖先塋域，對當事人造成極深的傷害，並與為國效死的精神相矛盾，因此督促加以改變。

為國效忠而戰死者，既無法入於祖先之兆域，其魂靈則透過國家祭典時以安撫之，如《楚辭．九歌．國殤》所祭為死於國事者，並認為死者之神靈能為百鬼之雄桀。《禮記．曲禮下》：「死寇曰兵」，鄭注曰：「異於凡人，當饗祿其後」，此即「為國家捍難禦侮，為寇所殺者」[48]。這些為國殉難者由國家進行安葬及祭拜事誼，同時亦饗祿其後代。如《禮記．檀弓》記載童子汪踦為國力戰而死之事：

> 戰于郎……與其鄰重汪踦往皆死焉，魯人欲勿殤重汪踦，問於仲尼，仲尼曰：「能執干戈以衛社稷，雖欲勿殤也，不亦可乎？」[49]

孔疏：「經稱魯人，但指眾辭，汪踦非是家無親屬，但國家哀其死難，為斂葬之」，即由國家進行安葬儀式。《左傳．定公九年》記齊侯伐夷儀，敝無存為國效死，齊侯於戰後特別以「得敝無存者，以五家免」找尋其尸體，並「三襚之」、「與之犀軒與直蓋」[50]、「坐引者以師哭之」、齊侯並親自推喪車三轉，可謂備極哀榮。在此情況下往往亦由國家祭祀、撫孤，如《禮記．郊特牲》：「春饗孤子」[51]，所謂「孤子」即為「死王事之子」[52]。《周禮．外饗》亦掌理「邦饗耆老、孤子」[53]之事、

47 魏徵，《隋書》（臺北：鼎文，1979），卷二〈高祖下．仁壽元年〉，頁 46。
48 《禮記》，卷五〈曲禮〉，頁 99。
49 《禮記》，卷十〈檀弓〉，頁 189。
50 《左傳》，卷五十五〈定公九年〉，頁 969。
51 《禮記》，卷二十五〈郊特牲〉，頁 483。
52 《周禮》，卷五〈天官．酒正〉，頁 79，鄭注。
53 《周禮》，卷四〈天官．外饗〉，頁 63。

〈酒正〉則「饗耆老、孤子，皆共其酒」[54]，饗食之禮的目的主要在於報功[55]。

（三）對夭殤、無子者祭祀上的補救

除了凶死者外，早殤及無後者於祭祀上亦容易發生困難，而產生為祟的現象，如盛傳於漢代的「顓頊有三子，生而亡去為疫鬼」[56]，補救之道如《禮記．曾子問》：

> 宗子為殤而死，庶子弗為後也。其吉祭特牲，祭殤不舉肺，無胥俎，無玄酒，不告利成，是謂陰厭。凡殤與無後者祭於宗子之家，當室之白，尊于東房，是謂陽厭。[57]

大宗若無後，根據《儀禮．喪服．齊衰》：「為人後者孰後？後大宗也」，即以族人為大宗之後，鄭玄謂：「族人以其倫代之，明不序昭穆立之廟，其祭之就其祖而已，代之者主其禮」[58]，殤而無後者祔於王父[59]，不另立廟。若小宗無後則絕，不再立後，其祭祀則於宗子之家。為別適庶，「庶子不祭殤與無後者，殤與無後者從祖祔食」[60]。至於女子若發生未嫁而亡等情況，根據《禮記．雜記上》：「女子附於王母則不配」，所謂「配」是就并祭而言，鑑於卑者不敢援尊之法，故不并祭王父。此處之女子指：「未嫁者也，嫁未三月而死，猶歸葬女氏之黨」[61]，亦即未經婚配而亡，或如〈曾子問〉未廟見而亡的情況[62]。未婚或未廟見而已死之女子，祔祭於同昭穆之女祖。以此補救措施防止殤或無後者在祭祀上可能發生的危機。

二、厲鬼為祟

54 《周禮》，卷五〈天官．酒正〉，頁 79。
55 《禮記》，卷二十五〈郊特牲〉，頁 483，孔疏。
56 《論衡校釋》，卷二十二〈訂鬼〉，頁 935。
57 《禮記》，卷十九〈曾子問〉，頁 382。
58 《禮記》，卷十九〈曾子問〉，頁 382。
59 《禮記》，卷四十〈雜記上〉，頁 716。
60 《禮記》，卷三十二〈喪服小記〉，頁 593。
61 《禮記》，卷四十〈雜記上〉，頁 716，鄭注。
62 《禮記》，卷十八〈曾子問〉，頁 366。

前已言及，因兵、刑而死等凶死者，由於身體毀傷，魂靈污染，故死者無法葬於祖先之塋域，無法納入宗法祭祀的系統，此意味著死者之鬼魂無法透過正常的管道歆饗血食，脫離了傳統祭祀與鬼神溝通的管道。脫離文化規範下的秩序往往意味著無法受到認識、溝通、控制，因此往往也就充滿了危險[63]，成為失序的存在。瑪麗．道格拉斯認為，被制度化系統排斥的事物往往意味著不潔與危險[64]，凶死、無後者成為無所歸之鬼，於喪、葬、祭均別於常態，成為異類的存在[65]。

（一）陰陽不調和之氣與為祟致病

所謂厲，往往為凶死者，無法透過正常管道受到祭祀，甚至未能「全身」而死，以致魂魄受到影響，產生陰陽不調合之氣。孔穎達對此加以解釋：

> 厲者，陰陽之氣相乘不和之名，《尚書・五行傳》六厲是也。人死體魄則降，知氣在上，有尚德者附和氣而興利，孟夏之月令雩祀百辟卿士，有益于民者，由此也。為厲者因害氣而施災，故謂之厲鬼，〈月令〉民多厲疾，〈五行傳〉有禦六厲之禮。[66]

厲為陰陽之氣不合之氣，此氣有害於人，往往造成災異和疾病，《周禮．天官．疾醫》：

> 疾醫掌養萬民之疾病，四時皆有癘疾，春時有痟首疾，夏時有痒疥疾，秋時

63 維克托．w．特納（Victor Turner），認為處脫離正常社會認識管道，不可界定其內容的事物，具有極大的力量和禁忌，雖其所說在指通過儀式的中介狀態，然而於此亦頗有啟發。詳參〈模棱兩可：過關禮儀的閾限時期〉，《二十世紀西方宗教人類學文選》，頁 512-530。

64 瑪麗．道格拉斯（Mary Douglas），“Purity and Danger：an analysis of the concepts of pollutions and taboo” London, routledge, 1966。吳潛誠總校編，《文化與社會》（臺北：立緒，2001），〈污染象徵秩序〉，頁 186-193，以及史宗主編，劉彭譯，《二十世紀西方宗教人類學文選》（上海：上海三聯書店，1995），〈《利未記》的憎惡〉，頁 322-330。又可參李亦園，〈說污染〉，《文化的圖像—宗教與族群的文化觀察》（臺北：允晨，2004），頁 206-212。

65 關於異類，詳參李永熾，〈「異人」與日本精神史〉，《當代》八十三期（1993 年 3 月），頁 20-27、八十四期（1993 年 4 月），頁 53-63、八十五期（1993 年 5 月），頁 62-71。

66 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁 764。

有瘧寒疾，冬時有欬上氣疾。[67]

所謂癘疾，鄭注：為氣不和之疾，即由陰陽不合之氣所產生。《周禮．天官．膳夫》提及「大札則不舉」[68]，所謂大札即為疫癘。〈春官．大宗伯〉：「以荒禮哀凶札」[69]，鄭注：「札……謂疫癘」，賈疏：「《春秋》有天昏札瘥，是厲鬼為疫病之事，故謂之疫厲也」、「凡疫病皆厲鬼為之，故言疫厲也」[70]。

《禮記．月令》透過迎氣、送氣以防止其疫氣侵擾。季春時「令國儺，九門磔攘，以畢春氣」[71]，鄭注：

> 此難，難陰氣也。陰寒至此不止，害將及人，所以及人者，陰氣右行，此月之中，日行歷昴，昴有大陵積尸之氣，氣佚則厲鬼隨而出行，命方相氏帥百隸索室毆疫以逐之，又磔牲以攘於四方之神，所以畢止其災也。王居明堂，《禮》曰：「季春出疫于郊，以攘春氣。」

仲秋，「天子乃難以達秋氣」[72]，鄭注：

> 此難，難陽氣也。陽暑至此不衰，害亦將及人，所以及人者，陽氣左行，此月宿直昴畢，昴畢亦得大陵積尸之氣，氣佚則厲鬼亦隨而出行，於是命方相氏帥百隸而難之，王居明堂禮曰：「仲秋九門磔禳以發陳氣，禦止疾疫」

季冬，「命有司大難，旁磔，出土牛以送寒氣」[73]，鄭注：

> 此難，儺陰氣也。難陰始於此者，陰氣右行，此月之中日歷虛危，虛危有墳墓四司之氣，為厲鬼將隨強陰出害人也。旁磔於四方之門，磔，禳也。

陰陽不和之氣被認為與厲鬼密切相關，同時導致疾疫、災異等現象。值得注意的是鄭玄對疫氣的理解將之與星象密切相關，故星體的運行和異動所行之氣直接影響人

67 《周禮》，卷五〈天官．疾醫〉，頁 73。
68 《周禮》，卷四〈天官．膳夫〉，頁 58。
69 《周禮》，卷十八〈春官．大宗伯〉，頁 275。
70 《周禮》，卷二十二〈大司樂〉，頁 345。
71 《禮記》，卷十五〈月令．仲春〉，頁 305。
72 《禮記》，卷十六〈月令．孟秋〉，頁 326。
73 《禮記》，卷十七〈月令．季冬〉，頁 347。

世生活[74]。面對陰陽不和之氣，如何加以攘除，成為關注的焦點，此處或透過禳、禜或透過方相氏率百隸行儺之儀式加以淨化。迎氣、送氣、儺除惡氣常為儀式中關注的焦點，如〈春官・小宗伯〉中有「兆五帝於四郊」[75]即是在四時迎五行之氣於四郊而祭五德之帝。〈夏官・方相氏〉「帥百隸而時難，以索室毆疫」注曰：「時難，四時作，方相氏以難卻凶惡也，月令季冬命國難索廋也」[76]，即由方相氏率領百搜宮室，以驅除疫氣。又如前所述《周禮・疾醫》癘疾為不和之氣所致。驅除疫氣希望能達到如《左傳・昭公四年》所說「冬無愆陽，夏無伏陰，春無淒風，秋無苦雨.....癘疾不降，民不夭札」[77]，等陰陽調和的境界。《論衡・訂鬼》認為「鬼者，人所見得病之氣也」、「氣不和者中人，中人為鬼，其氣象人形而見」、「氣和者養生，不和者傷害」[78]，亦承繼此一脈胳而言。

凶死而無所歸之鬼，往往充滿禁忌，並易為祟害人，如《睡虎地秦簡・日書・病》認為致病其中一個重要原因為「外鬼傷死為祟」，傷死應與厲鬼有關[79]。前引《淮南子・說林訓》：「戰兵死之鬼憎神巫」，反映兵死者善為祟。《睡虎地秦簡・日書・詰咎》對當時的鬼神妖物為祟及相應的驅鬼之道有詳細記載，點出鬼「無所歸」及「游」的性質，如：「哀鬼，毋（無）家，與人為徒」[80]、「鬼恒召人出宮，是是遽鬼毋（無）所居」、「鬼恒逆人，入人宮，是游鬼」、「鬼恒從人游」。由於無所歸，往往未能受饗血食，而以餓鬼形態呈現：「凡鬼恒執匱以入人室，曰：『氣（餼）我食』，是是餓鬼」。其中鬼的名目很多，並特別提及早殤之鬼，如「鬼

74 張嘉鳳、黃一農，〈中國古代天文對政治的影響——以漢相翟方進自殺為例〉，《清華學報》，20：2（1990 年 12 月），頁 361-378。

75 《周禮》，卷十九〈春官・小宗伯〉，頁 290。

76 《周禮》，卷三十一〈夏官・方相氏〉，頁 475。

77 《左傳》，卷四十二〈昭公四年〉，頁 729。

78 《論衡校釋》，卷二十二〈訂鬼〉，頁 933-934。

79 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津，1994），〈病〉，頁 117。所謂「傷死」，劉樂賢認為是「殤死之鬼」，而林富士則認為是「厲鬼」，詳參林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻香，1999），頁 109。

80 《睡虎地秦簡日書研究》，〈詰咎〉，頁 226。以下有關〈詰咎〉之引文皆出於此，頁碼為 225-232，不再一一註明。

恒羸（裸）入人宮，是幼殤死不葬」、「鬼嬰兒恒為人號曰：『鼠（予）我食』，是衣乳之鬼」。或特殊原因死亡之鬼，如「　鬼貍焉，其上毋草，如席處」。人死後有時亦會以鬼的形式返家，如：「人妻妾若朋友死，其鬼歸之者」。鬼往往對人造成搔擾和疾病，如傷害六畜：「鬼恒襄（攘）人之畜，是暴鬼」、「人之六畜毋故而皆死，？鬼之氣入焉」。或是搔擾、恐嚇人，如：「鬼恒宋　人，是不辜鬼」、「故丘鬼恒畏人」、「人毋（無）故而鬼惑之」、「人毋（無）故鬼攻之不已，是刺鬼」。鬼常造成人喜怒不調和，如：「人毋（無）故而心悲」、「人毋（無）故而弩（怒）也」、「人毋（無）故而憂也」「女子不狂癡，歌以生商，是陽鬼樂從之」。或是作惡夢：「鬼恒為人惡瞢（夢），　（覺）而弗占」。嚴重者往往造成疾病和死亡，如：「人毋（無）故室皆傷，是粲迭之鬼處之」、「一宅之中毋（無）故室人皆疫，多瞢（夢）未（寐）死」、「人毋（無）故一室人皆疫，或死或病，丈夫、女子隋（墮）須（鬚）羸髮? 目，是? ？人生為鬼」、「令人色柏（白）然毋（無）氣」。《睡虎地秦墓竹簡・法律問答》又提及：

> 「癘者有罪，定殺」「定殺」可（何）如？生定殺水中之謂?（也）。或曰：生埋，生埋之異事?（也）。[81]

有關「癘」與「定殺」的問題，林富士認為厲鬼致病而定殺乃因為其同時反映了獲病者不潔及獲病者得罪於鬼神觸犯道德等問題。[82]

除了疾病外，厲鬼可能導致水旱不調等災異，如《後漢書・獨行列傳》：「夏旱，久禱無應，暢因收葬洛城傍客死骸骨凡萬餘人，應時澍雨，歲乃豐稔」[83]，又如《後漢書・循吏列傳》：「婦竟冤死，自是郡中連旱二年，禱請無所獲……丹從之，則訟女而祭婦墓，天應澍雨，穀稼以登」[84]，透過掩埋骸骨及祭祀平息厲鬼為祟。

---

81 睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物，2001），〈法律問答〉，頁 122。

82 林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，《史原》，第 15 期，1986 年，頁 1-38。林富士，〈試論漢代的巫術醫療法及其觀念基礎—「漢代疾病研究」之一〉，《史原》，16 期，1987 年，頁 29-53。

83 《後漢書》，卷八十一〈獨行列傳・周嘉〉，頁 2676。

84 《後漢書》，卷七十六〈循吏列傳〉，頁 2473。

（二）厲鬼復讎

先秦時期的文獻記載中鬼魂為祟及復讎的故事極多，如《左傳．莊公八年》記齊襄公諸兒於田獵時「見大豕」，隨從者皆認為是彭生的鬼魂作祟，襄公驚嚇過度而「隊于車」、「傷足」、「喪屨」。又如晉大子申生含冤而死，死後以鬼魂形式出現，《左傳．僖公十年》記狐突到曲沃新城時遇大子申生，申生怒責「夷吾無禮」，並將「請於帝矣，將以晉畀秦」[85]。《左傳》記數則鬼魂透過夢境表達復讎的意念，最後應驗的故事，如《左傳．成公十年》記載晉侯夢大厲，曰：「殺余孫不義，余得請于帝矣」。由於魯成公八年晉景公族滅趙括、趙同，因此晉侯所夢之大厲，被認為是趙同、趙括之先祖。厲鬼控訴晉景公的不義之舉，並已請示於上帝，欲要復讎，晉景公最後果然以疾病如?，陷而卒。又如《左傳．襄公十八年》記中行獻子於伐齊前夕：

> 夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋。他日，見諸道，與之言，同。巫曰：「今茲主必死，若有事於東方，則可以逞」[86]

厲公早於魯成公十八年，被欒書、中行偃使程滑所弒，中行偃於此夢之次年，「癰疽，生瘍於頭」而卒。根據楊伯峻所記：「荀偃雖死明年二月，乃是周正，晉用夏正，周正之明年二月，實夏正當年之十二月」[87]，應驗夢中之情境。荀偃死後被認為有心願未了，故不能瞑目，直至心願被應許方才瞑目，反映出當時魂魄觀與尸有知等問題。又如鄭國伯有於魯襄公三十年為子?、駟帶所殺，昭公七年鄭國人因伯有鬼魂為祟之事而驚嚇不已，伯有並托夢表示將殺駟帶、公孫段以復讎，最後復讎應驗。再如《左傳．哀公十七年》記衛侯殺渾良夫後，渾良夫自以為無辜而在夢中以鬼的形式示現以訴冤。[88]

---

85 《左傳》，卷十三〈僖公十年〉，頁 221。

86 《左傳》，卷三十三〈襄公十八年〉，頁 576。

87 陽伯峻，《春秋左傳注》（高雄：復文，1991）〈襄公十八年〉，頁 1036。

88 《左傳》，卷六十〈哀公十七年〉，頁 1045。

後代宣揚鬼魂復讎的故事，往往用以警惕在上位者不可濫殺無辜，如《國語．周語上》提及周之衰象由「杜伯射王於鄗」而顯現，韋昭引《周春秋》中已記此事。[89]後代史書中杜伯射周王的故事一再流傳，多帶來警策君王之意味，透過鬼魂之說的恐嚇以使國君能自收斂，避免濫殺無辜。漢代鬼魂復讎如《史記．呂太后本記》：「趙王如意為祟，太后遂病掖傷」[90]、〈魏其武安侯列傳〉：「武安侯病，專呼服謝罪，使巫視鬼者視之，見魏其、灌夫共守，欲殺之，竟死」[91]，均為其例。

三、由魄、魂、形、氣等角度理解厲鬼問題

（一）魂魄為構成生命重要質素

先秦有關魂魄的觀念，《左傳．昭公七年》子產因伯有的鬼魂作祟，而造成恐慌所作的評論，反映重要訊息：

> 子產曰：「鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」……及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能為鬼乎？」子產曰：「能，人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良宵，我先君穆公之胄、子良之孫、子耳之子、敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無朕，抑諺曰：蕞爾國，而三世執其政柄，其用物也宏矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎？」[92]

子產對伯有為祟的處理透露重要訊息是：1、「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」，

89 徐元誥，《國語集解》（北京：中華書局，2002），卷一〈周語上〉，頁 30。《周春秋》所記杜伯復讎故事流傳甚廣，《墨子．明鬼》亦詳述此事，至漢代《論衡．死偽》等駁斥時人關於鬼的傳說時，還特別引用此例。詳參《墨子閒詁》，卷八〈明鬼〉，頁 224-226、228-230。《論衡校釋》，卷二十一〈死偽〉，頁 885-887。

90 《史記》，卷九〈呂太后本記〉，頁 405。

91 《史記》，卷一百七〈魏其武安侯列傳〉，頁 2854。

92 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁 764。

魂魄為構成人之重要的質素，魄先於魂，並認為魂具有陽的性質[93]。2、魂魄既為構成人之重要質素，一旦人死，魂魄仍然有知，庶民階層亦不例外，因此匹夫匹婦亦能為淫厲。3、為厲鬼的重要原因為強死，4、魂魄力量隨其生時階級、食飲、居處不同，而有差異。階級愈高，食飲、居處及所用之物精而多，則魂魄的力量愈強。這亦可與《左傳．文公二年》新鬼大，故鬼小[94]，鬼魂之力量與死亡時的生命狀態、死亡時間的久暫等因素相關。5、子產立伯有之子為大夫，並祭祀伯有，厲鬼為祟現象才得以平息。厲鬼為祟的重要原因為無後與無祭祀，二者又相互關聯，「鬼有所歸，乃不為厲」。

關於「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂」，杜預注「魄，形也」，「陽，神氣也」，孔穎達進一步補充：

> 附形之靈為魄，附氣之神為魂也。附形之靈者，謂初生之時耳目心識手足運動啼呼為聲，此則魄之靈也。附氣之神者，謂精神性識漸有所知，此則附氣之神也。是魄在於前而魂在於後，故云既生魄，陽曰魂。魂魄雖俱是性靈但魄識少而魂識多。[95]

杜預認為「魄」為形，而「魂」為神氣，這似乎和後代對魂、魄粗略的分別相似，但以魄為形，則文中「其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲」則不易理解。孔穎達認為魄為「附形之靈」是耳目心識等的靈明，魂為「附氣之神」是精神的覺知，魂魄俱是性靈，但魄識少而魂識多。

「既生魄，陽曰魂」還牽涉魂、魄觀念發生的先後問題，余英時在〈中國古代死後世界觀的演變〉對魂魄觀念的發展和演變所提出的論點是：1、認為「魄」的

---

93 有關魂魄問題，學者已有不少論述，可作為參考，如余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，收於《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經，1987）。杜正勝，〈形體、精氣與魂魄：中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》1991 年 2 卷 3 期、〈生死之間是連繫還是斷裂？——中國人的生死觀〉，《當代》，58 期、〈從眉壽到長生：中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第 66 本第 2 分。李建民，〈屍體、骷髏與魂魄：傳統靈魂觀新論〉，《當代》90 期。王健文，〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的概念〉，《歷史學報》第 22 號（1996 年）。

94 《左傳》，卷十八〈文公二年〉，頁 303。

95 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁 764。

觀念其起源當比「魂」的觀念早，其產生當與月魄的生死有關，２、認為「魂」的觀念當起於南方，其後日漸普及，在秦漢之際逐漸形成南魂北魄的說法，３、秦漢之際，由於陰陽、氣形、天地、天堂與地獄等「宇宙二元論」思想逐漸成形，因而連帶的使得魂、魄觀念也帶有二元論的色彩，形成了魂歸於天，魄歸於地的講法。亦有學者指出：「魂魄」的觀念出現在春秋晚期，在此之前春秋早期所用獻中只見「魄」不見「魂」，如《國語．晉語三》：

> 公子重耳其入乎？其魄兆於民矣。若入，必伯諸侯以見天子，其光耿於民矣。數，言之紀也，魄，意之術也。光，明之曜也。紀言以？之，述意以導之，明曜以昭之，不至何待？欲先導者行乎，將至矣！[96]

韋昭注「其魄兆於人」謂「魄，形也。兆，見也」即其形體兆見於百姓。而文中所謂「魄，意之術也」，韋昭注：「意，民之志也。術，導也。魄兆見而民志隨」，然而若徵於上下文「數，言之紀也。魄，意之術也。光，明之曜也」似乎理解為「魄，是意志行使的根據」比較恰當，如果這樣理解成立，則其意涵較接近孔穎達所謂「精神性識漸有所知」之「魂」的概念。然而《逸周書》中記載了一則對「魂」的看法的文獻：「祭公拜手稽首曰：『天子謀父疾維不瘳，朕身尚在茲，朕魂在於天，昭王之所，勘宅天命。』」[97]，在此段文獻中所指之魂是生人之魂，且魂與個別的個體可以分離而出，這似乎和《楚辭》遠遊的系統相近，杜正勝認為：「本篇有可能是西周的著作，而言『魂』為春秋中晚期以前的特例」[98]，《逸周書．祭公》篇的年代或有爭議，但從這似乎可以看出來主張春秋早期以前只有魄沒有魂的觀念，不乏挑戰和爭議。

（二）魂魄與陰陽之氣

[96] 上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》（上海：上海古籍出版社，1995），卷九〈晉語三．惠公改葬共世子〉，頁 317。

[97] 朱又曾，《逸周書集訓校釋》（臺北：世界書局，1967），卷八〈祭公弟〉，頁 201。

[98] 詳參杜正勝，〈形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」認識的形成〉，《新史學》第 2 卷第 3 期，頁 38。

魂魄為構成生命重要質素，秦漢相關文獻記載中，往往與氣的觀念相結合，如《淮南子．主術訓》將其與天氣、地氣相關聯：

> 天氣為魂，地氣為魄。反之玄房，各處其宅，守而勿失，上通太一，太一之精，通於天道。[99]

雖未明白將魂魄屬性分為陰陽，然而比之於天氣與地氣，可看出魂魄與氣論關係密切，亦可與子產所謂陽魂之說相參。《禮記》中提及人死後魂魄分離，魂上天、魄入地，此種想法又與陰陽觀念相配合影響很深。《禮記．郊特牲》：

> 魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。[100]

〈禮運〉：

> 故天望而地藏也，體魄則降，知氣在上。[101]

〈祭義〉中對於魂魄、鬼神亦有詳細的陳述：

> 宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。」眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土，其氣發揚于上，為昭明、焄蒿、悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百眾以畏，萬民以服。
>
> 二端既立，報以二禮，建設朝事，燔燎羶薌，見以蕭光，以報氣也。此教眾反始也，薦黍稷、羞肝肺首心，見間以俠甒，加以鬱鬯以報魄也。教民相愛，上下用情，禮之至也。[102]

魂與魄尊名之曰鬼神，魄與形體相關聯，故謂「死必歸土，此之謂鬼」，魂乃指神氣，故為萬物的精靈。孔穎達疏：「人死，神上於天，鬼降於地」魂魄在死時離散，一上天，一下地，因此祭祀的方式也有不同，一是透過焚燒以使氣通於上，一是透

99 何寧，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），卷九〈主術訓〉，頁 608-609。
100 《禮記》，卷二十六〈郊特牲〉，頁 507。
101 《禮記》，卷二十一〈禮運〉，頁 416。
102 《禮記》，卷四十七〈祭義〉，頁 813、814。

過薦黍稷和酒使通達於地下。孔穎達謂：

> 燔燎馨香蕭光之屬是氣也，黍稷肝肺之屬是實物也，首，本也，報氣以氣是虛，還以馨香，虛氣報之。報魄以實，還以黍稷，實物報之，各本其事類，故云和首其類也。[103]

氣是虛，故以馨香之氣報之，魄是實，故以實物報之。在此魄似乎從耳目官能之靈明而漸形質化了，故孔疏又云「魄，體也，若無耳目形體不得為聰明」。《論衡．訂鬼》認為：「夫人之所生者，陰、陽氣也。陰氣主為骨肉，陽氣主為精神，人之生也，陰、陽氣具，故骨肉，精氣盛」，死後「太陽之氣盛而無陰，故徒能為象，不能為形」[104]，即是將骨肉、精神分屬陰陽脈胳下的發展。[105]

魂魄既與形氣關係密切，孔穎達指出：

> 魂既附氣，氣又附形，形彊則氣彊，形弱則氣弱，魂以氣彊，魄以形強，若其居高官而任權勢，奉養厚則魂氣強，故用物精而多則魂魄強也。[106]

有權勢之人，生活物資非常豐美，所吸收物之精華亦多，所以魂魄較強，何以如此，因為魂氣附於形，形彊則氣彊，一般平民百姓則魂魄較弱。人死為鬼後，魂魄強度仍依形氣之強弱而有所差異，以此能理解若屍體遭受破壞，厲鬼為祟的可能性就會降低的想法。

（三）全身而死與魂魄的關係

前文一再述及，全身而死除了被視為孝的表徵外，同時也與魂魄的觀念密切相關，若因兵、刑等種種原因毀傷身體，將被視為不孝，為免染污祖靈，「不可為宗

---

103 仝上，頁 815。

104 《論衡校釋》，卷二十二〈訂鬼〉，頁 946。

105 後世常將魄形體化，如《本草綱目》甚至將人魄入藥，關於此詳參李建民〈人魄考〉，《方術、醫學、歷史》（臺北：南天書局，2000）。錢穆在《靈魂與心》（臺北：聯經，1976）一書中謂：「人之生命，主在魂，不在魄。魂既離魄而去，則所謂魄者，亦惟餘皮骨血肉，亦如爪髮然，不足復重視」，均可以看出魄已被形體化了。

106 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁 764。

廟社稷之主」[107]，死後不入先人之兆域，不受祭祀。根據《禮記．檀弓》：「邾婁復之以矢，蓋自戰於升陘始也」，孔穎達的解釋是：

> 必用矢者，時邾人志在勝敵，矢是心之所好，故用所好招魂，冀其復反……若因兵而死，身首斷絕不生者，應無復法，若身首不殊，因傷致死，復有可生之理者，則用矢招魂。[108]

孔穎達的說明透露出頗值得深究的訊息，身首異處者，魂靈受到損害，無法復生，因此不行招魂之禮。若為全屍而死，則「復有可生之理」，可以透過招魂冀其復生。與全屍與復生觀念相反的是破壞屍體，身首異處是一種強烈的巫術行為，目的在於使死者無法復生，如《左傳．文公十一年》魯「敗狄于鹹，獲長翟喬如……富父終甥：其喉，以戈殺之，埋其首於子駒之門」，「齊襄公之二年，鄑瞞伐齊，齊王子父獲其弟榮如，埋其首於周首之北門」[109]，頰谷之會「齊人使優施舞於魯君之幕下，孔子曰：「笑君者，罪當死」使司馬行法焉，首足異門而出」[110]，均肢解屍體，使身首異處。在一般情況下，則身首同埋於戰地，如「公子穀甥為右，司寇牛父駟乘以敗狄于長丘，獲長緣斯」，服虔認為：「不言所埋，埋其身首同處於戰地可知」[111]。肢解屍體與防止鬼魂為祟有關，甚至進一步演生種種破壞屍體以除祟的行為（詳下文）。也就因為如此，尸體不全成為可怕的懲罰和禁忌，《說苑．善說》記載趙簡子攻陶，威脅陶君：「將掘其墓，朽者揚其灰，未朽者辜其尸」[112]，陶君在極恐懼的狀況下與趙言和，即可置於此背景下進行理解。

屍體完整與復生的可能性相關，一九八六年甘肅天水放馬灘一號秦墓出土了一批文物，其中有戰國晚期的地圖[113]，還有四六〇支竹簡，其中包含了秦代的《日書》，

107 《論衡校釋》，卷二十三〈四諱〉，頁 972。

108 《禮記》，卷六〈檀弓〉，頁 118，孔疏。

109 《左傳》，卷十九下〈文公十一年〉，頁 328。

110 楊士勛，《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001，以下簡稱《穀梁傳》），卷十九〈定公十年〉，頁 192。

111 《穀梁傳》，卷十九〈定公十年〉，頁 192。

112 向宗魯，《說苑校証》（北京：中華書局，2000），卷十一〈善說〉，頁 287。

113 詳參何雙全，〈天水放馬灘秦墓出土的地圖〉，《文物天地》，1988 年，第 6 期，以及〈天水放馬灘

頗可反映戰國晚期民間的生活習俗，及在研究簡報中被稱為《墓主記》的簡文，這些簡片上記載著一則死而復活的故事，文雖不長，但具有後來志怪故事的雛形，並且也頗能反映先秦人對魂魄和靈魂的觀念和想法，茲將其簡文錄於後：

> （卅）八年八月己巳，邸丞赤敢謁御史，大梁人王里□□曰丹□，今七年，丹刺傷人垣雍里中，因自刺？。棄之于市，三日，葬之垣雍南門外。三年，丹而復生。丹所以得復生者，吾犀武舍人，犀武論其舍人□命者，以丹未當死，因告司命史公孫強。因令白狗（？）穴屈出丹，立墓上三日，因與司命史公孫強北出趙氏，之北地柏丘之上。盈四年，乃聞犬　雞鳴而人食，其狀類益，少橐、墨，四支不用。丹言曰：死者不欲多衣（？）。市人以白茅為富，其鬼受（？）于它而富。丹言：祠墓者毋敢設。設，鬼去敬走。已收臿而　之，如此□□□□□食□，丹言：祠者必謹騷除，毋以□　祠所。毋以羹沃臿上，鬼弗食？。[114]

關於簡文中死而復生的主題，其中有二個重點，一是死者的復生是透過向司命神的祈求而來，由於司命神掌管人之壽夭，人間把種種狀況告訴司命神，以求壽福[115]。其次復生是需要透過屍身以為憑藉——招魂復魄，這種方式和民俗中對於骨骸特別重視，可以合而觀之。

四、對厲鬼的祭祀安撫與厭勝巫術

厲鬼既為無法納入正常死亡及祭祀管道之鬼，被視為不祥的存在，常常帶來疾病及災異，欲化解厲鬼為禍，溫和的方式是使厲鬼重新納入祭祀，使鬼有所歸，較激烈的方式則是透過儺、禓之儀式以驅逐惡鬼，甚至有極為強烈的傷害屍體的方式

秦墓出土地圖初探〉，《文物》，1989 年，第 2 期。

114 詳參李學勤，《簡帛佚籍與學術史》（臺北：時報文化，1994）〈放馬灘簡中的志怪故事〉，此引文根據李學勤的釋文。

115 有關漢後死後世界觀及信仰，詳參劉增貴，〈天堂與地獄—漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》，94：5（1997 年 5 月），頁 1-13。

以除之。[116]

（一）禮儀祭祀中的厲鬼觀

1、鬼神不歆非類

對於廢祀之鬼的祭祀，最根本的解決之道在於使其子孫或族裔對其加以祭祀。《左傳》中伯有的鬼魂為祟，平息方式即透過其子孫的祭祀。若非其子孫或族類的祭祀，則鬼神不受歆饗。《論語．為政》孔子指出：「非其鬼而祭之，諂也」[117]。《左傳．僖公十年》記載狐突遇大子申生之鬼魂之事，言及祭祀及受饗的限制：

> 秋，狐突適下國，遇大子，大子使登僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余」，對曰：「臣聞之：「神不歆非類，民不祀非族，君祀無乃殄乎？[118]

狐突明白指出「神不歆非類，民不祀非族」，若晉國滅亡則大子申生的祭祀亦將斷絕。《左傳．僖公三十一年》：

> 衛成公夢康叔曰：「相奪予享」，公命祀相，甯武子不可，曰：「鬼神非其族類，不歆其祀，杞鄫何事？相之不享於此久矣，非衛之罪也，不可以間成王、周公之命祀，請改祀命」[119]

亦明白指出「神非其族類，不歆其祀」。在非其子孫或不同族類間不行祭祀之禮，即使加以祭祀，鬼神亦無法歆饗，在此情況下，無後、夭殤、國滅等情況往往易發生廢祀的危險。

---

116 瑪麗．道格拉斯認為失序意味著污染，充滿不潔與危險，「但大多數的污染有非常簡單的化解方式，例如各種儀式，像反向操作、解開死結、埋葬、清洗、擦拭、燻香等等，只要少許時間及力氣便能將它們適度地去除」，詳參瑪麗．道格拉斯（Mary Douglas），“Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollutions and taboo”, London, routledge, 1966。吳潛誠總校編，《文化與社會》（臺北：立緒，2001），〈污染象徵秩序〉，頁 186-193。

117 邢昺，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷二〈為政〉，頁 20。

118 《左傳》，卷十三〈僖公十年〉，頁 221。

119 《左傳》，卷十七〈僖公三十一年〉，頁 287。

2、鬼有所歸乃不為厲：透過國家祭典以緩和厲鬼為祟

以祭祀平息厲鬼為祟，為國家祭典的重要部分，如本文開篇時指出《禮記．祭法》指出王、諸侯、大夫等各階層須按時祭厲。《周禮．地官．大司徒》提及荒政十二，其中第十一項即為「索鬼神」[120]，即是求索廢祀者而祭之。又如《周禮．春官．大祝》：「辨九祭……二曰衍祭」，鄭司農云：「衍祭，羨之道中，如今祭禓無所主命」[121]，孫貽讓曰：「祭羨之道中者，謂祭於墓道中，〈冢人〉注云：『隧，羨道也』……蓋祭無主之鬼於道上，是謂祭殤，亦謂之禓，殤禓古通用。此祭殤，與上中下三殤之祭異也。漢時祭殤皆於墓道之間，廣祭殤鬼，無所主命，故先鄭引之以為況」[122]，則衍祭亦祭無主之鬼。《周禮．地官．黨正》：「國索鬼神而祭祀」，賈疏：「謂歲十二月大蜡之時，建亥之月也」[123]，《禮記．郊特牲》：「蜡也，索也，歲十二月合聚萬物而索饗之也」[124]，蜡祭為報本返始之祭，以祭與農業豐產相關之神祇為主，而合聚萬物饗食之。透過國家祭典對於廢祀者加以安撫和祭祀。

除了國家定期所舉行的祭祀外，對於已發生厲鬼為祟的情況，亦往往透過祭祀加以平撫，如前述子產透過祭祀以安定伯為祟之事。又如《左傳．昭公七年》：

> 鄭子產聘于晉，晉侯疾，韓宣子逆客，私焉，曰：「寡君寢疾，於今三月矣，並走群望，有加而無瘳。今夢黃熊入于寢門，其何厲鬼也？」對曰：「以君之明，子為大政，其何厲之有？昔堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。晉為盟主，其或者未之祀也乎。」韓子祀夏郊。晉侯有間，賜子產莒之二方鼎。[125]

晉侯之疾被認為乃是未祀夏之先祖，導致為祟的結果，最後亦透過祭祀加以平息。

（二）掩屍、埋骨

120 《周禮》，卷十〈地官．大司徒〉，頁 157。
121 《周禮》，卷二十五〈春官．大祝〉，頁 386。
122 《周禮正義》，卷四十九〈春官．大祝〉，頁 2000。
123 《周禮》，卷十二〈地官．黨正〉，頁 184。
124 《禮記》，卷二十六〈郊特牲〉，頁 500。
125 《左傳》，卷四十四〈昭公七年〉，頁 762。

先秦時即將收埋暴露在外的無主屍骨視為重要的工作，《周禮·秋官·蜡氏》：「掌除骴……若有死於道路者，則令埋而置楬焉，書其日月焉，縣其衣服、任器于有地之官以待其人」[126]。《國語·越語》句踐戰敗而棲於會稽，勵精圖治，所作的重建工作為：「葬死者，問傷者，養生者，弔憂者，送往者，迎來者，去民之所惡，補民之不足」[127]，首要工作即對死者進行安葬。《睡虎地秦簡·日書·詰咎》提及：「幼殤死不葬」之鬼的化解方式是「以灰瀆之」，鬼嬰兒為祟，若「其骨有在外者，以黃土瀆之，則已矣」[128]，對於未葬，屍骨暴於外而為祟者的平息方式是葬埋。[129]

安葬死者除了為了生者的考量外，其實更重要的是恐懼暴露在外的屍骨產生陰陽不和之氣，而造成疫厲、災異，如東漢盧植指出：「並以無辜委骸? 尸，不得收葬，疫厲之來，皆由於此」[130]。基於此種原因，漢代帝王仍時時將收埋屍骨視為重要工作[131]。《漢書·王莽傳》：「上谷儲夏自請願說瓜田儀，莽以為中郎，使其儀，儀文降，未出而死。莽求其尸葬之，為起冢、祠室，謚曰瓜寧殤男」[132]，王莽通過收葬、起冢、立祠室來安定死者，收買人心。人的靈魂與尸身或骨骼的關係是密不可分的，故死而復生亦要有尸身或骨骼做為憑藉，王充《論衡·論死篇》指出當時民俗中有所謂骨有知的想法，李建民認為：

> 問題的重點並不在王充本人相不相信，或『秋氣說』解釋的合不合理；恐怕當時民間的信仰是深信『夜鬼哭』、『骨尚有知』的，所以，『草澤暴體』才能造成人們的禁忌了。既然『骨尚有知』，為了解消其行動、作祟的能力，有二種基本方法，一是像劉去、陽成昭信徹底摧毀屍骨；另一種方法是如掩骴，用「徙骨』、『移棺』或祭祀的方式平撫死者的不滿。[133]

126 《周禮》，卷三十六〈秋官·蜡氏〉，頁 549。
127 《國語》，卷二十〈越語上·句踐滅吳〉，頁 634。
128 《睡虎地秦簡日書研究》，頁 229、230。
129 李建民，〈中國古代「掩骴」禮俗考〉，《清華學報》新 24 卷 3 期（1995 年 9 月），頁 319-343。
130 《後漢書》，卷六十四〈盧植〉，頁 2117。
131 《史記》、《漢書》、《後漢書》帝紀中此類記載極多，不一一具引。
132 《漢書》，卷九十九下〈王莽傳〉，頁 4168。
133 詳參李建民，〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，前揭文。

骨尚有知，這一方面可以和原始信仰下往往認為人和動物的靈魂常駐居在骨頭裏面的想法相關[134]；一方面也可以對屍身和靈魂及巫術中極激烈的毀壞遺體之作法，提供理解的管道。

（三）透過儺、禓及巫術儀式以驅逐厲鬼

1、儺祭以攘除疫厲

前文提及《禮記．月令》透過儺以攘除陰陽不和之氣，希望能以此避免疫厲的發生。《呂氏春秋》亦提及一年三儺。《禮緯．鬥威儀》提及：「以正歲、十二月命祀官持儺，以索室中而驅疫鬼」[135]，即是就季冬之儺而言。除了季節性的儺外，厲鬼為祟亦常常透過惡夢以為凶事之預兆，此時亦行儺的儀式，如《周禮．春官．占夢》提及：

> 掌其歲時觀天地之會，辨陰陽之氣，以日月星辰占六夢之吉凶：…季冬，聘王夢，獻吉夢于王，王拜而受之，乃舍萌四方，以贈惡夢，遂令始儺毆疫。[136]

夢亦與天地陰陽之氣密切相關，發生惡夢時即透過儺的儀式，以去除不祥。而專為驅逐強死之鬼而設者為禓。《禮記．郊特牲》：「鄉人禓，孔子朝服立于阼，存室神也」，鄭注：「禓，強鬼也。謂時儺索室疫，逐強鬼也」[137]。所謂強死，即指非自然的死亡[138]，由於往往成為作祟的原因，因此於索室逐疫時特別加以祓除。有時除了透過種種方式驅除厲鬼外，並會同時加以祭祀，如《睡虎地秦簡．日書．詰咎》：「人生子未能行而死，恒然，是不辜鬼處之。以庚日日始出時，瀆門以灰，卒，有

134 張光直，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，《美術．神話與祭祀》（臺北：稻香，1995），頁 150：「人類和動物的靈魂，或其本質生命力，一般駐居在骨頭裏面，經常在頭的骨裏。人類和動物從他們的骨骼再生。」

135 馬國翰，《玉函山房輯佚書》，（上海：上海古籍出版社，1990），頁 2055。

136 《周禮》卷二十五〈春官．占夢〉，頁 381-382。

137 《禮記》，卷二十五〈郊特牲〉，頁 488。

138 《左傳》，卷十九上〈文公十年〉，頁 322，「三君皆強死」，孔疏：「強，健也，無病而死，謂被殺也。」

祭，十日收祭，裹以白茅，貍野，則毋央矣」，則是一方面驅鬼，一方面透過祭祀對其加以安撫[139]。

有關儺的儀式[140]，《周禮．方相氏》提及主持儺祭時巫師方相氏的職掌：

> 方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以索室毆疫。大喪，先？，及墓，入壙，以戈擊四隅，毆方良。[141]

根據《周禮》方相氏的配置為「狂夫四人」[142]，此配置於漢時仍然興盛，《後漢書．禮儀志．大儺》對儺禮的儀式過程有詳細記載：

> 先臘一日大儺，謂之「逐疫」。其儀：選中黃門子弟年十歲以上，十二歲以下百二十人為侲子，皆赤幘皁製，執大？；方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾；十二獸有衣、毛、角，中黃門行之，　從僕射將之，以逐惡鬼於禁中。夜漏上水，朝臣會，侍中、尚書、御史、謁者、虎賁、羽林郎將執事，皆赤幘陛衛。乘輿御前殿。黃門令奏曰：「侲子備，請逐疫」於是中黃門倡，侲子和，曰；「甲作食　胇胃食虎，雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁、祖明共食磔死寄生，委隨食觀，錯斷食巨，窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶，赫女軀，拉女幹，節解女肉，抽女肺腸。女不急去，後者為糧。」因作方相與十二獸？。嚾呼，周？前後省三過，持炬火，送疫出端門；門外騶騎傳炬出宮，司馬闕門門外五營騎士傳火棄雒水中。百官官府各以木面獸能為儺人師訖，設桃梗、鬱櫑、葦茭畢，執事陛者罷。葦戟、桃杖以賜公、卿、將軍、特侯、諸侯云。[143]

此則引文傳達出豐富訊息，1、儺禮中以季冬之儺最為盛大，故《禮記．月令》特別

---

139 林富士，《漢代的巫者》將漢人控制鬼神分為「祈請」、「辟除」、「役使」三種方式，頁 124-129。

140 詳參曲六乙、錢茀，《中國儺文化通論》（臺北：學生書局，2003）。周華斌，〈「儺」與「　」關於「儺」字的考釋〉，《民俗曲藝》，1993 年 1 月。李稚田，〈瘟神考〉，《民俗曲藝》，1993 年 3 月，頁 179-196。楊知勇，〈神鬼觀念的二重性與儺及喪葬祭儀實質〉，《民俗曲藝》，1993 年 3 月，頁 65-97。徐新建，〈儺與鬼神世界〉，《民俗曲藝》，1993 年 3 月，頁 125-144。庹修明，〈薩滿文化與儺文化的比較〉，《民俗曲藝》，1993 年 3 月，頁 145-178。

141 《周禮》，卷三十一〈夏官．方相氏〉，頁 475。

142 《周禮》，卷二十八〈夏官．司馬〉，頁 432。

143 范曄，《後漢書》（臺北：鼎文，1979），〈禮儀志．大儺〉，頁 3127-3128。

以大儺稱之，漢代時張衡《東京賦》描述之大儺即特別以卒歲之儺為描寫焦點。《後漢書・皇后紀・和熹鄧太后》亦言及：「舊事，歲終當饗遣？士，大儺逐疫」[144]。此儀式參與的階層十分廣，朝臣聚會，侍中、尚書、御史……等重要官職均參與其中。2、大儺的目的在「驅除群厲」[145]，如《論衡・解除》所謂：「解逐之法，緣古逐疫之禮也……故歲終事畢，驅逐疫鬼，因以送陳、迎新、內吉也。世相仿效，故有解除」[146]。3、中黃門子弟所選之侲子，為《周禮・夏官・方相氏》所帥之百隸，年紀在十二以下，為童子身份。4、驅逐群厲的手段十分激烈，不但方相氏蒙熊皮，中黃門扮演十二獸以驅逐疫鬼。並且對疫鬼充滿威脅的態度：「赫女軀，拉女幹，節解女肉，抽女肺腸。女不急去，後者為糧」，其中並明白列出食鬼之十二神名。5、儀式的高潮在火光、狂舞、威嚇、鼓聲中將疫癘趕出禁中，送出端門，最後棄於雒水中。亦如《東京賦》所謂：「逐赤疫於四裔，然後凌天地，絕飛梁」，注對此儀式過程亦加說明：「衛士千人在端門外，五營千騎在衛士外，為三部，更送至雒水，凡三輩，逐鬼投雒水中。仍上天池，絕其橋梁，使不復度還」[147]。5、驅除厲鬼使用桃梗、鬱櫑、葦茭、葦戟、桃杖、大？等巫術厭勝物。《漢舊儀》所述大儺時除疫鬼的方式為：「以桃弧、棘矢、土鼓。鼓，且射之；以赤丸、五穀播灑之」[148]，增列五穀。《東京賦》所述「大儺」儀式提及：「方相氏秉鉞，巫覡操茢。侲子萬童，丹首玄制。桃弧棘矢，所發無臬」。以上所列均為祓除不祥重要的法器，或以兵器為之，如矢、弧、戟，鉞，或取掃除不潔的象徵如葦茭、桃茢等，其質材以具特殊的厭勝力為主，如桃，《左傳・昭公四年》：「桃弧、棘矢以除其災」，服虔注解：「桃所以逃凶也」[149]，《禮記・檀弓》：「君臨臣喪，以巫祝桃茢執戈，惡之也」[150]，《周禮・夏官・戎右》：「牛耳、桃茢」，鄭注：「桃，鬼所畏也，茢苕帚所以掃

144 《後漢書》，卷十上〈皇后紀・和熹鄧太后〉，頁 424。
145 蕭統編，《文選》（北京：中華書局，1977）〈東京賦〉，頁 63。
146 《論衡》卷二十五〈解除篇〉，頁 1043。
147 《文選》，〈東京賦〉，頁 63。
148 孫星衍輯，《漢宮六種》（北京：中華書局，1990），頁 104。
149 《左傳》，卷四十二〈昭公四年〉，頁 729。
150 《禮記》，卷九〈檀弓〉，頁 171。

不祥」[151]。《神農本草經》指出桃華具有「殺注惡鬼」的功效，甚至連桃蠹亦能「殺鬼，辟不祥」[152]。

驅逐惡鬼亦有透過神話中具有執鬼能力者，如神荼、鬱櫑，《山海經》提及二神人善執鬼，《論衡．亂龍》亦記此傳說：

> 上古之人，有神荼、鬱壘者，昆弟二人，性能執鬼，居東海度朔山上，立桃樹下，簡閱百鬼，鬼無道理，亡為人禍，荼與鬱壘縛以盧索，執以食虎。故今縣官，斬桃為人，立之戶側；畫虎之形，著之門闌。[153]

《睡虎地秦簡．日書．詰咎》提及眾多厭勝鬼神的方式，其中使用的驅鬼器物至少有四十餘種，「這些器物總結起來主要是樹木做的武器（弓、箭、刀、劍）、金屬武器、植物、家畜屎及毛、鞋、樂器、沙石等類的東西。其中使用最多的是桃、牡棘、桑、家畜屎等」[154]。

除了使用各式具有威脅性之物以祓除癘鬼外，前述儺逐癘鬼還有一值得注意的現象，即不論侲子或方相氏其法服、法器常以朱、赤為之，如侲子著赤幘，方相氏玄衣朱裳，與會之朝臣亦皆赤幘；《漢舊儀》中以赤丸驅逐癘鬼。不僅祓除癘鬼者法服、法器往往用朱、赤色，癘鬼復讎亦往往以穿戴配用朱、赤色之衣冠兵器，如《東京賦》形容疫鬼為「赤疫」，又如《墨子．明鬼》所述癘鬼復讎，杜伯「衣朱衣，冠朱冠，操朱弓、朱矢射宣王」；莊子義鬼魂復讎，「荷朱杖而擊之」，使燕簡公「殪之車上」[155]。赤色於五色中屬陽，以之為祓除厭勝癘鬼可以理解，然而鬼何以為赤？王充從「人之所以生者，陰、陽氣也。陰氣主為骨肉，陽氣主為精神」，而推論所謂鬼，乃屬形體已銷亡，而精氣仍盛，為陽氣過盛，陰陽不和的結果，並推論：「鬼，陽氣也，時藏時見。陽氣赤，故世人盡見鬼，其色純朱」、「申生為妖，則知杜伯、莊子義、厲鬼之徒皆妖也。杜伯之厲為妖，則其弓、矢、投、措皆

151 《周禮》，卷三十二〈夏官．戎右〉，頁 488。

152 日本．森立之撰，《本草經考注》（上海：上海科學技術出版社，2005），〈桃華〉、〈桃蠹〉，頁 784、785。

153 《論衡校釋》，卷十六〈亂龍〉，頁 699。

154 詳參《睡虎地秦簡日書研究》，頁 257。

155 《墨子閒詁》，卷八〈明鬼〉，頁 225、229。

妖毒也，妖象人之形，其毒象人之兵。鬼、毒同色，故杜伯弓矢皆朱彤」[156]，以此看來使用朱、赤等法服、法器亦與克毒、祓除、厭勝有關。

以上所述大儺儀式中舞、樂具有調和陰陽的功效，舞樂在祭祀鬼神時具有十分重要的地位，深具神秘性。《周禮．春官．大司樂》提及樂在祭祀中的份位：「以六律、六同、五聲、八音、六舞，大合樂以致鬼神示，以和邦國，以諧萬民，以安賓客，以說遠人，以作動物」[157]。樂可以和同百物，敬致神示。而大儺儀式中所使用的土鼓，根據《周禮．春官．籥師》指出土鼓於迎氣、送氣以及祈年、蜡祭中的重要功能：

> 中春晝擊土鼓、？豳詩以逆暑，中秋夜迎寒亦如之。凡國祈年于田祖，？豳雅，擊土鼓以樂田畯。國祭蜡則？豳頌，擊土鼓以息老物。[158]

土鼓由於為鼓之最素樸形式，《禮記》中之〈禮運〉、〈明堂位〉將之視為伊耆氏之樂，為禮之最初始的形式[159]，在重視報本反始的精神下，與祈年和蜡祭精神相合[160]。至於舞，《周禮》之〈地官．舞師〉、〈春官．樂師〉均對於祭祀等儀式中之舞加以說明，尤其旱暵之舞，調和陰陽的功能十分明顯；火則與淨化儀式密切相關。[161]

2、毀壞屍體

前文已述及，身體與魂魄的狀態密切相關，人死後之遺體是否完整，具有重要意義。孔穎達疏解《禮記》升陘之戰時認為「若因兵而死，身首斷絕不生者，應無復法」。王建文舉《左傳．襄公十三年》：「保首領以沒」，解釋頭顱為人的生命

156 《論衡校釋》，卷二十二〈訂鬼〉，頁 942、944、945。

157 《周禮》，卷二十二〈春官．大司樂〉，頁 338。

158 《周禮》，卷二十四〈春官．籥師〉，頁 368。

159 《禮記》，卷二十一〈禮運〉，頁 416。

160 《禮記》，卷二十六〈郊特牲〉，頁 500，蜡為報田之祭，「合聚萬物而索饗之」、「主先嗇而祭司嗇，祭百種以報嗇也，所祭對象均與農事密切相關。詳參蕭兵，〈儺儀和蜡典的本質聯繫〉，《民俗曲藝》，1993 年 3 月，頁 47-63。

161 楊儒賓，〈昇天、變形與不懼水火：論莊子思想與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7：1（1989 年 6 月），頁 223-253。

力最重要寄托，因此刑法梟首、要斬、棄市仍有輕重之別[162]，前文所述於《左傳》中亦出現肢解屍體，或使屍體身首異處，或將屍體與棘或馬矢等物共埋，如《左傳・文公十八年》魯大夫襄仲殺惠伯，「埋之馬矢之中」。頰谷之會中，孔子令人肢解罪人屍體。晉國「殺三郤而尸諸朝」[163]，又如晉大夫殺叔魚與雍子於朝，叔向以為三人皆有罪，故建議韓宣子「殺其生者，而戮其死者」[164]，崔杼弒君，齊人「僇崔杼屍於市以樂眾」[165]。鄭子家弒鄭靈公，鄭子家卒後，「鄭人討幽公之亂，？子家之棺，而逐其族」[166]，則是剖棺而暴尸。《周禮・秋官・掌戮》對於犯罪者之尸體進行膊、焚、辜、肆等種種戮尸之舉，《史記・吳太伯世家》所記伍子胥為復父讎，而鞭楚平王屍……等[167]，均在破壞屍體之完整性，使其不得為祟。

李建民從尸有知的角度，論及毀壞屍體以使鬼魂使不為祟的風俗，並舉《漢書・景十三王傳》劉去殺了寵姬後的毀屍行徑如：「椓杙其陰中，割其鼻唇，斷其舌」、「支解，置大鑊中，取桃灰、毒藥井煮之，召諸姬皆臨觀，連日夜以靡盡」，而種種殘忍的行徑主要為達到「使不能神！』的目的。這些破壞屍體的怪異、反常的行為正透露著骨骸與靈魂間的關係，意味著毀滅屍骨以使鬼魂無法為祟（使不能神）的想法。漢代此種現象不少，如《漢書・王莽傳》董忠謀反，事敗：「莽欲以厭凶，……收忠宗族，以醇醯毒藥、尺白刃叢棘井一坎而埋之」[168]亦為其例。

五、結論

厲鬼的祭祀為禮俗的重要部分，何謂厲鬼？主要指因夭殤 無子 國滅 凶死……

162 王健文，〈死亡與不朽：古典中國關於死亡的概念〉，頁 178。

163 《國語》，卷十二〈晉語六・范文子論勝楚必有內憂〉，頁 420。

164 《國語》，卷十五〈晉語九・叔向論三姦同罪〉，頁 483。

165 司馬遷著，司馬貞索隱，張守節正義，裴駰集解，《史記三家注》（臺北：鼎文，1979），卷三十二〈齊大公世家〉，頁 1503。

166 《左傳》，卷二十二〈宣公十年〉，頁 382。

167 由《後漢書》卷五十六〈陳球列傳〉，頁 1832：「且馮貴人冢墓被發，骸骨暴露，與賊併尸，魂靈汙染，且無功於國，何宜上配至尊？」，可見時人認為劈棺暴屍等行徑，將造成對死者魂靈的傷害。

168 《漢書》，卷九十九下〈王莽傳〉，頁 4185。

等種種因素而導致無後、無所歸依之鬼，此無所歸依之鬼往往未能得到妥善的安葬及祭祀，未能歆饗血食，而為禍人間，即被定義為厲鬼。

以凶死的情況來說，先秦兩漢崇尚全身，並視「全身」為孝之重要基礎，由於己身為祖先之身的延續，二者之間緊密連結而相互感應，因此毀壞、傷害己身，即等同於傷害先祖之體。在此種想法影響下，凶死者往往在喪、葬、祭儀上，有別於平常。除了對喪禮作減省和變改外，蒙受兵、刑等凶死者往往在葬禮和祭祀上與祖先區隔。如《周禮．春官．冢人》：「凡死於兵者，不入兆域」，因兵寇而死者，因未能全身，魂魄受到傷害，故無法葬於祖先之塋域。此風俗至隋文帝時仍存，隋文帝曾因此風俗與鼓勵效忠國家，力戰而死的精神相悖，形同對殉國者的懲罰，而特別下詔改變。為國效忠而戰死者，既無法入於祖先之兆域，彌補方式為國家進行安葬並舉行祭典以安撫之。

除了因兵寇而死者不入兆域外，受刑而死者亦不入兆域，主要原因亦在於「以非全歸」。在此背景下，趙簡子帶兵克敵前，為鼓勵士氣，自誓若帶兵不力，將帶罪受刑而死，使遺體不能進入先人之塋域。由於先秦至漢代有族居、族葬的習俗，生時同居處，死後亦葬於同一塋域，象徵親族間魂靈一如生時的緊密連結。在魂魄有知、魂靈互滲的文化背景下，不入祖先之塋域，即象徵著與祖先隔絕。受刑人往往因為身體損傷，為免驚擾、污染祖靈，成為充滿禁忌的存在，如《論衡．四諱》記載漢代時流傳受刑者，不能上祖先之墳塋，即使父母死亡亦不送葬，不能參與祭拜先祖，死後亦無法入廟接受祭祀，歆饗血食。此意味著死者之鬼魂無法納入宗法祭祀的系統，人們亦無法透過常態的祭祀與之溝通。脫離常態往往意味著無法受到認識、溝通、控制，因此也被認為充滿了危險與不可知，成為異類的存在。

厲鬼既被認為充滿不潔與危險，因此被視為陰陽不合之氣，往往導致災異和疾病。如《禮記．月令》中季節性的儺儀式，鄭玄均認為與「大陵積尸之氣」、「厲鬼隨而出行」有關。《周禮．天官．疾醫》認為四時不和之氣導致癘疾。此癘疾賈公彥明白點出為癘鬼所導致。《睡虎地秦簡．法律問答》提及「癘」與「定殺」的問題，學者認為厲鬼致病而定殺，乃因為其同時充滿了禁忌與不潔，以及致病者得

罪於鬼神有損於道德的緣故。流傳在民間鬼魂復讎、致病的故事極多，《睡虎地秦簡・日書・詰咎》提及種種鬼怪、妖物致病及化解之道，反映出當時民間對鬼怪的認識。

厲鬼問題與魂魄及陰陽之氣密切相關。先秦有關魂魄的觀念，以《左傳・昭公七年》子產對伯有鬼魂作祟的評論，最具啟發。其中反映出魂魄既為構成人之重要質素，即使人已死亡，魂魄仍然有知，但魂魄力量隨其生時階級、食飲、居處不同，而有差異，階級愈高，食飲、居處及所用之物精而多，則魂魄的力量愈強。學者認為其中「既生魄，陽曰魂」還牽涉魂、魄觀念發生的先後問題，余英時認為「魄」的觀念其起源當比「魂」的觀念早，而「魂」的觀念當起於南方，在秦漢之際逐漸形成南魂北魄的說法，並結合陰陽、氣形、天地、天堂與地獄等思想，形成了魂歸於天，魄歸於地的講法。杜正勝亦認為「魂魄」的觀念出現在春秋晚期，在此之前春秋早期所用獻中只見「魄」不見「魂」。

秦漢相關文獻記載中，往往將魂魄與氣的觀念相結合，魂屬陽而魄屬陰，魂氣歸於天、魄入藏於地，因此於祭祀上一是透過焚燒以使氣通達於上，一是透過薦黍稷和酒使通達於地下。孔穎達視魄為「附形之靈」，「若無耳目形體不得為聰明」，視魂為「附氣之神」。魄與形的關係密切，甚至往往被形質化，如杜預以「形」來註解「魄」，即是其中一例。以此亦可解釋若未能全身而死，附形之魄亦將受到影響，魂與魄關係密切「魂既附氣，氣又附形，形彊則氣彊」，因此亦將對魂造成影響。生前之「用物精多」則能使魂魄強，死時之屍身整全，有助於魂魄之整全，《放馬灘秦簡》的復活故事即以此為基礎。

厲鬼既然被視為不祥的存在，常常帶來疾病及災異，欲化解厲鬼為祟，溫和的方式是透過收屍、埋骨，以安撫鬼魂。在鬼神不歆非類的想法下，根本的化解之道在使厲鬼重新納入祭祀。若溫和的安撫不能奏效，則透過儺、禓及巫術儀式以驅逐厲鬼。舉行大儺儀式時，百官臣民均參與其事，方相氏率百隸行種種厭勝儀式，以威脅厲鬼，根據《後漢書・禮儀志・大儺》、《東京賦》等記載，方相氏與百隸著法服，並透過桃梗、鬱櫑、葦茭、葦戟、桃杖、五穀等法器物，以祓除之。在火光、

狂舞、威嚇、鼓聲中將疫癘趕出禁中，送出端門，最後棄於雒水或逐於四裔。《睡虎地秦簡・日書・詰咎》中驅鬼之法器多達四十多種。法器或以兵器為之，或取掃除不潔的象徵，其質材以具特殊的厭勝力為主。法服、法器往往以朱、赤為之，以達到克毒、祓除、厭勝的功能。儀式中所使用之舞、樂具調和陰陽，溝通幽冥的功能；火則與淨化儀式密切相關。

驅除或中止厲鬼為祟最激烈的方式，即是對屍骨的毀壞，肢解、銷毀。《左傳》中有許多暴戮屍體、肢解屍體，或將屍體與棘或馬矢等物共埋等現象，可從此角度進行理解，直至漢代此種現象仍然存在。在形、氣、神密切關聯的情況下，毀壞屍體同時意味著消除厲鬼為祟的可能性。