
早期中國的「祀行」儀式

陳夢佳

中國美術學院

傳世文獻中有關「祀行」的問題在鄭玄（127–200）所處的時代便已發生混淆，致歷代學者爭訟不休。本文依據新發現的出土文獻，特別是「卜筮祭禱」簡和「日書」簡中的史料，分別討論了作為家宅祭祀的「祀行」和與出行相關的「祀行」這兩種儀式。本文認為作為「五祀」之一的「祀行」儀式，是早期中國家宅祭祀的重要組成部分，流行於社會各階層，其中的「行」指家宅內大門連接主要建築的道路。因此，此處的「祀行」指的是在家中祭祀「行」神。與出行相關的「祀行」儀式在傳世文獻中有「軼」、「祖」等祭名，而在出土文獻中被稱為「道」、「行祠」或「祠道旁」等。前者的目的是祛除家宅中的邪祟，求禱起居安寧，而後者主要是為了祈求神靈保護行人旅途安全順利。這兩類儀式在漢以前判然有別，漢代「五祀」用「井」而廢「行」，使後人不辨作為家宅祭祀的「祀行」儀式，進而誤將兩者混為一談。

關鍵詞：「祀行」 早期中國 禮儀實踐 出土文獻

東漢以來歷代學者都注意到早期經典文獻中有關「祀行」的記載，並對此提出了各自不同的解釋。所謂「祀行」，通常指祭祀掌管道路的神靈，然年世浸遠，篇牘訛誤，「行（神）」的含義，以及「祀行」的具體內容等核心問題始終不清楚。¹ 幸運的是，近年各地時有發現先秦及秦漢時期的簡牘寫本，為理解早期中國的「祀行」儀式提供了更多證據。這些新出的史料表明戰國至秦漢時期的中國社會中可能同時流行兩種從屬於不同祭祀體系的「祀行」儀式。一類屬於家宅祭祀的範疇，祭祀對象除了「行」之外，還有「門」、「戶」、「竈」等與每日飲食起居關係密切的「家神」，其中的「行」指居宅大門內連接宮室的空闊場地，這類儀式的目的是祝禱日常生活的平安順遂。而另一類「祀行」儀式則與出行有關，祭祀對象是掌管道路的神祇，舉行儀式的目的是為了清除道中邪祟，祈求行人在旅途中得到神明的庇護。這兩類儀式的祭祀對象在傳世文獻中被統稱為「行」，後世學者對於「祀行」儀式的解釋也日益混雜。區分這兩類來源、內容都有明顯差異的「祀行」儀式將有助於我們釐清傳統經學中的舊問題，同時更深入地理解當時人們對於居家和出行的不同感受和獨特觀念。

1 目前學界有關祭祀「行神」的研究已經取得了一些成果，特別是自「睡虎地秦簡」公布以來，多位學者對其中涉及「行神」的內容展開了討論，如工藤元男（Kudo Motoo）指出禹為先秦時期的行神，漢以後這一信仰逐漸為人淡忘，參看工藤元男：〈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》第106冊（1988年），頁174。工藤元男強調所謂「行神」指的是「出行時祭祀的神」，但同時又說「『行神』也稱為『道神』、『祖神』、『道祖』等」，譯文見工藤元男著，廣瀨薰雄（Hirose Kunio）、曹峰譯：《睡虎地秦簡所見秦代國家與社會》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁188-189。可知工藤元男對於「行神」的理解總體延續了傳統經傳中的解釋。此後，劉增貴撰寫〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉對該說進行反駁。劉文指出睡虎地秦簡《日書》中自有行神，即「常行」或「太常行」，與禹無關。見劉增貴：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中研院歷史語言研究所集刊》第72本第3分（2001年），頁503。近年來，學界仍時有關於「祀行」和「行神」的討論，但幾乎都沒有區分傳世文獻所謂「祀行」在家宅祭祀與遠行祭祀中的區別，普遍認為「行神就是道神」（宮哲兵、黃超：〈道：祭道路神——古「道」字長期被忽略的一個含義〉，《哲學研究》2009年第1期，頁38），或者「先秦時期的行神尚無確定形象，雖據出行地理的差異有不同的稱呼，然其實則一」（呂亞虎：〈戰國秦漢時期的祠行信仰——以出土簡牘《日書》為中心的考察〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2014年第3期，頁99）。

一、傳統經學中有關「祀行」的討論

在將視野轉向新出材料之前，首先有必要對傳世文獻中關於「祀行」的內容，以及歷代學者的討論略作整理說明。就目前的史料來看，最早明確提出「祀行」這一概念的傳世文獻為《呂氏春秋》中的〈十二紀〉，其中「孟冬」、「仲冬」、「季冬」三紀的首章均提到「其祀行」：

孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。
……其臭朽，其祀行，祭先賢。²

仲冬之月，日在斗，昏東壁中，旦軫中。
……其臭朽，其祀行，祭先賢。³

季冬之月，日在婺女，昏婁中，旦氐中。
……其臭朽，其祀行，祭先賢。⁴

〈十二紀〉的成書年代為秦王政六年（公元前 241 年），⁵ 然而〈十二紀〉每紀的「首章」很可能來源於更早的材料。⁶ 〈十二紀〉中的首

2 呂不韋編集，高誘注，畢沅校刻：《呂氏春秋》（上海：上海書店，1986 年），卷十，頁 94。

3 同上注，卷十一，頁 104。

4 同上注，卷十二，頁 114。

5 《呂氏春秋·序言》中提到「維秦八年」，高誘以為此即秦始皇即位八年，然而這與後文「歲在涒灘」不符。「涒灘」為太歲紀年法中的歲名，其對應地支為「申」。依照曆表可知秦始皇八年為「戌」年而非「申」年，兩者相差兩年。針對這一矛盾，孫星衍提出：「考莊襄王滅周之後二年，癸丑歲，至始皇六年，共八年，適得庚申歲，申為涒灘。呂不韋指謂是年。」孫說可從，說詳氏著：《問字堂集·太陰考》，收入孫星衍撰，駢宇騫點校：《問字堂集·岱南閣集》（北京：中華書局，1996 年），頁 22。

6 陳奇猷為了支持這一觀點還討論了〈夏小正〉與〈十二紀〉的關係，提出：「〈十二紀〉之首篇之藍本與〈夏小正〉皆流行於民間之農書也。」說詳呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 3。

章後經抄合為〈月令〉，兩者文字只有幾處細微的差異。⁷〈月令〉一篇最晚在漢成帝時被編入《小戴禮記》，正式成為官方承認的儒家經典文獻，⁸由此「祀行」也開始受到更多學者的關注。其中鄭玄（127–200）如此解釋「其祀行」一句：

冬，陰盛，寒於水，祀之於行，從辟除之類也……行在廟門外之西，爲較壤，厚二寸，廣五尺，輪四尺。祀行之禮，北面設主于較上，乃制腎及脾爲俎，奠于主南。又設盛于俎東，祭肉，腎一，脾再，其他皆如祀門之禮。⁹

鄭玄此說影響十分深遠，甚至在很長時間內幾成定論，後世許多有關「祀行」的爭論即來源於此，因此有必要仔細考察鄭注中的這段內容。首先，鄭玄認為「祀行」屬於「辟除」一類的活動。「辟除」，有時用於專指清潔道路，如《周禮·秋官》：「大賓客，前王而辟，後、世子之喪亦如之。」鄭玄注：「小司寇爲王道，辟除姦人也，若今時執金吾下至令尉奉引矣。」¹⁰又如，《易林·屯之第三》：「道路辟除，南至東遼」，¹¹其中「辟除」都是指祛除道路上的危險和阻礙。此外，「辟除」也可泛指「禳除」，即以各種儀式驅邪消災，如《風俗通義》：「今人殺白犬以血題門戶，正月白犬血辟除不祥。」¹²鄭玄此處稱「祀行」屬於「辟除」之類的儀式，可能是用後者「禳除」

7 關於〈十二紀〉和〈月令〉文本的先後關係，目前學界仍有爭議，但從兩者的文本異同來看，鄭玄所主張〈月令〉「本《呂氏春秋》『十二月紀』之首章也，以禮家好事抄合之」的說法較為可信。相關研究參看薛夢瀟著：《早期中國的月令與「政治時間」》（上海：上海古籍出版社，2018年），頁79–88。

8 薛夢瀟著：《早期中國的月令與「政治時間」》，頁88–89。

9 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），卷十七，頁486。

10 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年），卷六六，頁2778。

11 尚秉和著，常秉義點校：《焦氏易林注》（北京：光明日報出版社，2005年），頁34。

12 應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》（北京：中華書局，2010年），卷八，頁378。

意，但鄭玄又提到了「載」。「載」是一種祭祀道路神的儀式，「載壤」即用於載祭的土壇，在舉行載祭前須築「載壤」以放置神主。《說文解字》：「載，出，將有事於道，必先告其神，立壇四通，樹茅以依神，爲載。既祭載，轡於牲而行，爲範載。《詩》曰：『取羝以載。』从車戈聲。」¹³「範載」，《周禮》又作「犯載」。《周禮·夏官》：「大馭掌馭玉路以祀。及犯載，王自左馭，馭下祝，登，受轡，犯載，遂驅之。」¹⁴鄭玄注：「行山曰載。犯之者，封土爲山象，以菩芻棘柏爲神主，既祭之，以車轡之而去，喻無險難也。」¹⁵如此，鄭玄明確將「祀行」和出行時祭祀道路神的儀式聯繫起來。

但是若簡單地將「祀行」理解為出行時舉行祭祀道路神的儀式，則很難解釋為何〈十二紀〉及〈月令〉中「祀行」和「祀戶」、「祀竈」、「祀中霤」及「祀門」並列，且在一年中根據時節變換而舉行不同儀式。這五項祭祀活動和具體時節的對應關係如表 1 所示：

表 1 〈十二紀〉、〈月令〉中「五祀」與時節對應關係表

時間	祭祀活動
孟春、仲春、季春	其祀戶，祭先脾
孟夏、仲夏、季夏	其祀竈，祭先肺
中央土	其祀中霤，祭先心
孟秋、仲秋、季秋	其祀門，祭先肝
孟冬、仲冬、季冬	其祀行，祭先腎

「五祀」的祭祀對象都是家宅居所之中與日常飲食起居關係最為密切的事物，《禮記·祭法》中也有類似表述，只是等級差異更為嚴格，系統化程度明顯加深。《禮記·祭法》記載：

王爲羣姓立七祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈；王自爲立七祀。諸侯爲國立五

13 許慎撰：《說文解字》（北京：中華書局，1963 年），頁 302。

14 《周禮正義》，卷六一，頁 2584。

15 同上注。

祀：曰司命，曰中霤，曰國門，曰國行，曰公厲；諸侯自爲立五祀。大夫立三祀：曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀：曰門，曰行。庶士、庶人立一祀：或立戶，或立竈。¹⁶

關於〈祭法〉一篇的性質，鄭玄稱：「〈祭法〉者，以其記有虞氏至周天子以下所制祀羣神之數也」，¹⁷但也有學者認為該篇「多有詭異，而考之其他經傳，往往不合。《禮記》固多出於漢儒，而此篇尤駁雜不可信。」¹⁸這種「駁雜」的特點在上引「王爲群姓立七祀」一段中便有所體現。過去不少學者注意到這一段內容和其他經典文獻中有關「五祀」的記載不合，從而提出質疑。¹⁹究竟周天子實行「七祀」還是「五祀」並不是本文要討論的重點，但從目前考古發現的材料來看，至少在戰國時期的楚文化區，「五祀」是曾實際行用過的儀制。1986年在包山二號墓西室中曾出土一件竹筭，內裝有五塊木簽牌，上面分別書寫「室」、「門」、「戶」、「行」、「竈」五字。²⁰與上引傳世文獻相比較，除了「中霤」和「室」的差別外，其餘完全相同，而「中霤」本就是「中室」之意，²¹因此可以認為包山 M2 中出土的神主木牌就是當時舉行「五祀」的實證。

再回到鄭玄對於「祀行」的解釋，我們會發現鄭說實際上糅合了周秦時期流行的以「五祀」為代表的家宅祭祀和通常出行時才會舉行的「軼」祭。為了彌合這兩者之間的差異，後世學者不得不提出各種迂曲的解釋，使得「祀行」成了傳統經學中一個十分糾結難解的問題。其中孫詒讓的觀點較有代表性，他主張這兩種祭祀活動

16 《禮記集解》，卷四五，頁 1202。

17 同上注，頁 1192。

18 同上注。

19 如北宋陳祥道就曾提出：「《周官》雖天子止於五祀，《儀禮》雖士亦備五祀，則五祀無尊卑隆殺之數矣。〈祭法〉曰：『七祀』，推而下之，至於『適士二祀』，『庶人一祀』，非周制也。」《禮記集解》，卷四五，頁 1203。

20 湖北省荊沙鐵路考古隊包山墓地整理小組：〈荊門市包山楚墓發掘簡報〉，《文物》1988 年第 5 期，頁 7。

21 鄭玄：「中霤，猶中室也。」孔穎達：「古者複穴，皆開其上取明，故雨霤之，是以後因名室爲中霤。」《禮記集解》，卷十六，頁 463。

本質相同，只是行道有遠近之分，因此儀式表現不同，所謂「神同而地異」。²² 孫詒讓此說試圖盡力調和鄭注中有關「祀行」的矛盾，但畢竟只能依靠漢唐人的舊注，實際上去古已遠，未必能呈現早期中國的真實情形。此外，由於研究視角所限，傳統經學中關於「祀行」的討論基本只集中於天子與諸侯之禮，至於當時社會其他階層的人群如何祭祀行神，並不在經學家的考慮範疇之內。因此，總的來說，雖然早期經典文獻中有關於「祀行」的各類記載，此後歷代學者也對其詳加考證以至卷帙頗繁，但若更進一步地瞭解早期中國「祀行」儀式的細節，則必須藉助新出材料來填補傳世文獻的空白。

近幾十年來，我們從出土材料中發現了不少有關向「行」進行禱祝的內容，主要集中於「卜筮祭禱」簡和「日書」簡兩類文獻。其中「卜筮祭禱」簡是墓主生前進行占卜貞問的記錄，²³「日書」則近於後世所謂「黃曆」，其主要內容為時日宜忌，除此之外，「日書」簡有時也包含驅鬼、除病等專門的法術。「卜筮祭禱」簡和「日書」簡中的相關材料表明，先秦時期存在兩種來源和內容都截然不同的「祀行」，一為家宅祭祀，而另一種則與出行相關，是行人為祈求旅途順遂而舉行的儀式。

22 孫詒讓《周禮正義》：「竊疑宮內廟門外之行，與國門外之祖，二者同祭行神，而以脩等配之，其輟壤制亦略同；而行道有遠近之殊，其祭之時地及禮之隆殺遂迥異。廟門外之行，天子常所出入，歲必一祭，此恆禮也；國門外之祖則非，王出國門無祭法，祭亦無常時，以此為異。」《周禮正義》，卷六一，頁 2586。

23 關於楚「卜筮祭禱」簡的文辭格式，目前主要有兩種不同的觀點。彭浩認為分為前辭、命辭、占辭、禱辭及祭禱之後的第二次占辭等五部分；李零則將之歸納為：第一次占卜的前辭、命辭、占辭和第二次占卜的命辭和占辭。其中區別在於如何理解簡文中有關祭禱各類神靈的記錄，我們認為將其視為單獨的禱辭更合理，因為這些祭禱活動是真人針對第一次占卜結果對墓主提出的破解方法，將其視為第一次占卜的後續行為更加合理。相關討論詳見彭浩：〈包山二號楚墓卜筮和祭禱竹簡的初步研究〉，收入湖北省荊沙鐵路考古隊編：《包山楚墓》（北京：文物出版社，1991 年），頁 556；李零：〈包山楚簡研究（占卜類）〉，收入《中國典籍與文化》編輯部編：《中國典籍與文化論叢（第一輯）》（北京：中華書局，1993 年），頁 429-430。

二、作為家宅祭祀的「祀行」儀式

在目前發現的「卜筮祭禱」簡中，有關向「行」神禱祝的記錄主要屬於家宅祭祀的範疇，例如：²⁴

[1] 𠄎志事，以其故啟之，享歸佩玉一環東大王。舉禱宮行，一白犬，酒食。(1.28)²⁵

[2] 舉禱大夫之私巫，舉禱行，白犬，罷禱王孫臬，豕豕。(1.119)²⁶

上引兩段材料出自望山一號墓（望山 M1），其下葬年代為公元前 331 年。²⁷ [1] 中提到「舉禱宮行」，即向「宮行」進行「舉禱」的儀式。「舉」字原簡从「與」从「止」，「舉禱」在楚卜筮祭禱簡中常見，從文例來看是一種祭禱儀式的名稱，²⁸ 其祭禱對象十分廣泛，包括巫、祖先，如 [1] 中的東大王（即楚簡王）和 [2] 中的王孫臬；以及太（即太一，楚簡中亦有作「蝕太」）、后土、司命等神靈。²⁹《周禮·天官·膳夫》：「王日一舉，鼎十有二，物皆有俎」，鄭玄注：「殺牲盛饌曰舉」，³⁰ 上引 [1] 中稱「宮行」而 [2] 中稱「行」，但兩者祭

24 為便於讀者理解和敘述順暢，文中所有釋文皆採取寬式隸定，下文不另外注出。

25 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]（全 2 冊）》（武漢：武漢大學出版社，2016 年），頁 345。

26 同上注，頁 349。

27 有關望山一號青銅器組合和下葬年代的討論，參看陳振裕：〈望山一號墓的年代與墓主〉，收入中國考古學會編輯：《中國考古學會第一次年會論文集 1979》（北京：文物出版社，1980 年），頁 229-236。此外，晏昌貴根據陳振裕的意見，利用《中國先秦史曆表》核查望山楚簡中有關時日干支的記載推算出 M1 的準確下葬年代或為公元前 331 年，詳見晏昌貴著：《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），頁 15-16。

28 「𠄎」或寫作「𠄎」，讀作「舉」。劉信芳懷疑楚簡中的「舉禱」與《國語》中「祀加於舉」的儀式類似，指「朔、望盛饌之禮」。詳見氏著：《包山楚簡解詁》（臺北：藝文印書館，2003 年），頁 226。

29 如望山楚簡 1.55：「𠄎舉禱於太一環，后土、司命𠄎」。詳見湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》（北京：中華書局，1995 年），頁 73。

30 《周禮正義》，卷七，頁 241-242。

禱名稱相同，祭祀用牲又皆為白犬，下文將進一步說明「行」與「宮行」兩者名異而實同。³¹ 需要注意的是 [2] 中的「行」原簡文作从「行」从「示」之字，《說文》：「示，神事也，凡示之屬皆从示」，³² 整理者指出該字當為「行神之專字」，³³ 非常正確。這一專字的出現表明當時可能已經形成明確的作為祭禱對象的「行神」概念。

此外，湖北江陵（今荊州）天星觀一號楚墓（天星觀 M1）中發現了一批「卜筮祭禱」簡，其中有部分簡文涉及祭禱「行」的儀式：

[3] 陳貯習之丞命貞（占）之：恆貞吉，疾速有瘳，小有感于躬身，有斂（崇），以其古（故）斂之。舉禱行，一白犬。遊巫。熹占之：吉。（三八）³⁴

天星觀 M1 的形制規模較望山更高，墓葬的下葬年代應在公元前 340 年左右。³⁵ 上引例 [3] 是較完整的卜筮記錄，陳貯為貞人的名字，由天星觀他簡文例可知 [3] 在「習之」後脫一「以」字，³⁶「丞命」應為卜筮用具，簡文末尾「熹占之」中的「熹」則是另一位貞人的

31 包山簡中有地主、宮地主和野地主三種神靈，都是祭禱的對象，但是在單獨提到地主的時候都是指宮地主而非野地主，循此例則單稱「行」的時候無疑也是指「宮行」。後文考論「行」的具體位置時，也將進一步說明「行」必然屬於宮室內的範疇，因此簡文中的「行」都可以認為是「宮行」的簡稱。

32 許慎撰：《說文解字》，頁 7。

33 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》，頁 101，注 94。

34 天星觀楚墓所出竹簡迄今尚未完全公開發表，唯 1989 年北京大學王明欽的碩士學位論文《湖北江陵天星觀楚簡的初步研究》整理了天星觀卜筮簡的釋文。此後，一些學者嘗試利用王文和滕壬生編著：《楚系簡帛文字編》（武漢：湖北教育出版社，1995 年）等材料校正釋文。目前尚無法利用圖版進行對照研究，本文中有關天星觀楚簡的釋文主要依據許道勝：〈天星觀 1 號楚墓卜筮禱祠簡釋文校正〉，《湖南大學學報（社會科學版）》2008 年第 3 期，頁 8–14，此例參看頁 12，以及晏昌貴：〈天星觀卜筮祭禱簡釋文輯校〉，收入氏著：《簡帛數術與歷史地理論集》（北京：商務印書館，2010 年），頁 126–155。

35 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。

36 類似辭例多見，如「陳貯習之以白龍占之」、「陳馭習之以命靈占之」等，詳見許道勝：〈天星觀 1 號楚墓卜筮禱祠簡釋文校正〉，頁 11。

名字。³⁷ 例 [3] 中占辭部分的大意是「長久來看占卜的結果很好，疾病會馬上好轉。但對於身體稍有憂慮之處，有邪祟，因此舉行祭祀」。其後「舉禱行，一白犬。遊巫」，就是針對卜筮結果而舉行的相應祭祀儀式。與望山楚簡相同，此處對於「行」神的祭禱名稱為「舉禱」，用牲同樣是「白犬」。例 [2] 中與「行」一併祭祀的對象還有「大夫之私巫」，而 [3] 中則為「遊巫」，由此推測望山楚簡雖然殘斷，但 [2] 中祭祀「行」很大可能也是為了祛除邪祟，祈求身體康健。

以上「卜筮祭禱」簡的相關材料均出土於高級別的貴族墓葬中，而 1986 年至 1987 年考古發現竹簡的秦家嘴 M1、M3 和 M99 均屬小型墓，有墓道，葬具為一槨一棺，從墓葬形制和隨葬器物來看，其墓主生前的社會地位不會太高，應屬於士或庶民。³⁸ 墓葬的年代上限在春秋晚期，下限在戰國晚期早段。³⁹ 秦家嘴楚墓中出土「卜筮祭禱」簡這一現象說明，當時參與卜筮並留下記錄的人群並不局限於高級貴族，同時「祀行」作為家宅祭祀也並不僅是流行於上層社會。其中有關祭禱「行」的簡文如下：

[4] 甲申之夕𠄎乙酉之日，賽禱宮地主一貳，司命𠄎酒食，磔之。賽禱行一白犬，酒食。苛慶占之：吉，速瘥。
(M99.1)⁴⁰

[5] 賽禱行一白犬 (M99.2)⁴¹

37 「熹」全名為「陳熹」，天星觀 M1 出土卜筮祭禱簡中多次出現「陳熹習之」。

38 晏昌貴著：《巫鬼與淫祀：楚簡所見方術宗教考》，頁 22。

39 荊沙鐵路考古隊：〈江陵秦家咀楚墓發掘簡報〉，《江漢考古》1988 年第 2 期，頁 42。

40 和江陵天星觀楚簡的情況類似，秦家嘴 M1、M3 和 M99 墓葬中所出竹簡的圖像或釋文目前均未完整發表，只有部分單字摹本及辭例被收錄在滕壬生編著《楚系簡帛文字編》一書中，此後一些學者從該書中輯錄了秦家嘴楚簡的釋文。本文所引秦家嘴楚簡釋文主要依據朱曉雪：〈秦家嘴楚簡釋文校理〉，中國文化遺產研究院編：《出土文獻研究》第十九輯（上海：中西書局，2020 年），頁 102-120，此例參看頁 105。

41 朱曉雪：〈秦家嘴楚簡釋文校理〉，頁 105。

例 [4]、[5] 中的簡文都記錄祭禱「行」用白犬，這一點與楚卜筮祭禱簡中的其他記載一致。在這兩例簡文中，祭禱「行」神的儀式名稱為「賽」，而非前例中的「舉」。「賽」，亦見於傳世文獻，《史記·封禪書》：「冬塞禱祠」，《索隱》：「塞，先代反，與『賽』同。賽，今報神福也。」⁴² 據此，所謂「賽」禱是為了回報神靈應允祭禱人的願望賜下福佑而舉行的祭禱活動。對「行」舉行「賽」禱儀式不僅見於秦家嘴所出楚簡，包山楚簡中也有關於「賽於行」的記錄。由於包山楚簡出土時基本完好，整理者得以對其進行編連，從而綴合成完整的卜筮記錄。以下幾條記錄與本文討論的「祀行」儀式直接相關：

[6] 東周之客許經歸胙於葢郢之歲遠禱之月癸卯之日，苛光以長惻爲右〈左〉尹邵佗貞：病腹疾，以少氣，尚毋有咎。占之：貞吉，少未已。以其故敝之。屑於野地主一羖，宮地主一羖。(207) 賽於行，一白犬，酒食。占之曰：吉。荊屨且見王。(208)⁴³

[7] 東周之客許經致胙於葢郢之歲夏屨之月乙丑之日，五生以丞惠爲左尹佗貞：出入侍王，自夏屨之月以就集歲之夏屨之月，盡集歲，(209) 躬身尚毋有咎。占之：恆貞吉，少有感於躬身與宮室，且外有不順，䷗䷗。以其故敝之。與禱蝕太，一全豢。與禱社，一全豢。與禱宮行，一白犬，酒食。迺應會之祝。賽禱東陵(210) 連羖，豕豕，酒食，蒿之。思攻解於盟詛，且敝於宮室。五生占之曰：吉。三歲無咎，將有大惠，邦知之。(211)⁴⁴

[8] 東周之客許經歸胙於葢郢之歲爨月己酉之日，許吉以保家爲左尹邵佗貞，以其下心而疾，少氣。恆貞吉，甲寅之日，病良瘥；有祟，太見琥。以其故祝之。璧琥，擇

42 司馬遷撰：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷二八，頁1371-1372。

43 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊[十四種]（全2冊）》，頁118。

44 同上注，頁118-119。

良月良日歸之；(218) 且爲繡珮，速之。厭一豕於地主。賽禱行，一白犬。歸冠帶於二天子。甲寅之日，逗於郟陽。(219)⁴⁵

[9] 大司馬悼惛送楚邦之師徒以救郟之歲荊尸之月己卯之日，陳乙以共命爲左尹佗貞：出入侍王，自荊尸之月以就集歲之荊尸之月，盡集歲，躬身尚毋有咎(228)。䷗。占之：恆貞吉，少有感於宮室。以其故敗之。與禱宮行，一白犬，酒食，思攻敝於宮室。五生占之曰：吉。(229)⁴⁶

[10] 大司馬悼惛送楚邦之師徒以救郟之歲荊尸之月己卯之日，五生以丞憲爲左尹佗貞：出入侍王，自荊尸之月以就集歲之荊尸之月，盡集歲，躬身尚毋有咎。䷗。(232) 占之：恆貞吉，少有感於宮室。以其故敗之。與禱宮后土，一牀。與禱行，一白犬，酒食。閔於大門，一白犬。五生占之曰：吉。(233)⁴⁷

上引五例「卜筮祭禱」的記錄分別作於「東周之客許緄歸胙於歲(栽)郟之歲」(前317)和「大司馬悼惛送(將)楚邦之師徒以救郟之歲」(前316)，也就是墓主昭佗去世的當年和前一年。⁴⁸ 從簡文記錄的貞問內容可以看出當時墓主已經疾病纏身，為此多次進行占卜和祭祀。這與望山楚簡中的例子相同，都是為了祛除邪祟，祈求身體健康，因此有學者將其稱為「疾病貞」。⁴⁹ 其中例[6]提到「腹疾」，

45 同上注，頁119。

46 同上注，頁120。

47 同上注，頁121。

48 包山M2中出土的「遣策」明確說明了墓主死亡的時間為「大司馬悼惛救郟之歲」，考證可知這一年為公元前316年。有關包山楚簡中各年分的考證，參看湖北省荊沙鐵路考古隊編：《包山楚墓》，頁330-334；何幼琦：〈論包山楚簡之曆〉，《江漢論壇》1993年第11期，頁66-69。

49 最早由陳偉提出包山楚簡中的卜筮祭禱簡應分為「疾病貞」和「歲貞」兩類，他認為：「一種每年卜筮一次，貞問一年中『躬身尚毋有咎』，比照天星觀楚簡『月貞』之說，我們姑且稱之為『歲貞』。另一種完全圍繞疾病展開，有的年分不施，有的年分則一再舉行，姑且稱之為『疾病貞』。」詳見陳偉：〈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73。

例 [8] 則提到「下心」⁵⁰ 有疾，共同的症狀是「少氣」，也就是胸悶氣短。可以想見，在這種身體狀況下，昭佗絕不會出門遠行，因此從祭祀的目的而言，例 [6]、[8] 中向「行」神祭禱的儀式和為了保護旅行者而進行的「輶」祭完全不同。

上引例 [7]、[9]、[10] 則屬於「歲貞」，其特徵是一般都有「卦畫」，並且都有「自某月以就集歲之某月，盡集歲」一句，「集歲」即「一年」。⁵¹ 這句話的意思是「自某月至次年的某月，滿一週年」，表明含有這些辭句的卜筮記錄都是用於貞問一年中的總體情況而非針對某次具體事件，是一種例行的貞問祭祀活動。「歲貞」所貞問的內容通常有兩個，一是「躬身」，也就是墓主本人的身體狀況；另一個則是「宮室」，代指日常起居，可能也包括共同生活的家人等。簡文表明，墓主在進行「歲貞」時祭祀「行」神是出於禱祝家居生活和日常工作的順利平安，與傳世文獻中記載的「五祀」這一類家宅祭祀相近，而與「輶」祭等一些出行時舉行的儀式活動大不相同。

得益於包山楚簡的完整性，我們還可以從「前辭」知道每次祭祀「行」神的具體時間。其中例 [6] 中有「遠禳（夕）之月」，例 [7] 中有「夏肅之月」，例 [8] 中有「爨月」，例 [9]、[10] 則作於同一日，其時為「荊肅之月」。這些月分名稱是楚國特有的命名方式，根據何幼琦的研究，包山簡中的月名與殷曆可對應如下：

50 整理者認為「下心」可能指胃部，見湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》（北京：文物出版社，1991 年），頁 56。但也有醫學領域的學者提出「下心」主要是指心臟方面的疾病，他們認為墓主發病的症狀主要是「腹疾」，也就是上腹部飽脹感，和「少氣」，即氣短，「這兩點與心臟疾病中常發生的症狀比較吻合。」詳見后德俊、史珞琳：〈湖北荊門包山二號楚墓墓主死因初探〉，《中華醫史雜誌》1994 年第 3 期，頁 142。

51 包山楚簡中亦有「盡卒歲」，李零認為「卒可訓『終』、『盡』，是滿一歲的意思。簡文亦作『集歲』，『集』可訓合，是同樣的意思。」「卒歲」為戰國秦漢時習語，又見於《睡虎地秦簡·秦律十八種·徭律》、《張家山漢簡·二年律令·亡律》等出土文獻。詳見朱曉雪著：《包山楚簡綜述》（福州：福建人民出版社，2013 年），頁 507。

表 2 包山 M2 出土竹簡所含月名與殷曆月名對照表⁵²

斗柄所建	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
殷曆月名	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月
包山楚簡月名	屈祭	遠祭	荊祭	夏祭	享月	夏祭	八月	九月	十月	爨月	缺	冬祭
楚曆四時	春			夏			秋			冬		

據此可知包山楚簡中祭祀「行」的時間散布於殷曆二月、三月、四月和十月。⁵³ 表明在戰國時期的楚國，「祀行」並不局限於特定的月分或季節。當然，從「日書」簡中可以看到，根據當時排定的時日宜忌，某些日子被認為適宜祭祀「行」而某些日子則不適合，⁵⁴ 但這與傳世文獻中所載「冬季祀行」的定制並不一致。這可能是因為〈十二紀〉和〈月令〉中所據材料多出於秦地，而「卜筮祭禱」簡多出於楚文化區，秦、楚兩地民俗略有差異。當然，也可能是後世為了整齊儀制，將「五祀」特排列於規定時間以符合五行理論，未能遽定。

以上討論的望山、天星觀、秦家嘴和包山等墓葬群的地理位置都很靠近戰國時期的楚國都城「郢都」，亦即今湖北省荊州市「紀南故城」，因此簡文的辭例、格式都非常相近。後在距離相對較遠的淮河流域又發現了一座大型楚墓，即河南新蔡葛陵楚墓。其墓主為「平夜君成」，為楚王室同姓貴族，下葬時間約在悼王末年，⁵⁵ 年代早於楚都「紀南故城」附近的這幾處墓葬群。新蔡葛陵楚簡中涉及祭祀「行」神的材料有如下二例：

52 此表主要參照何幼琦：〈論包山楚簡之曆〉，頁 67。

53 下文討論的新蔡葛陵楚簡中還見有於「夏祭（夕）之月」祭禱「行」的記錄，也就是殷曆的六月。同樣說明祭禱「行」並非限於某特定時節，見文例 [12]。

54 關於《日書》中對於祭祀「行」神的時日宜祭，參看劉增貴：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，頁 503–541。

55 考古報告從祭禱的先王和先祖兩方面互相比照，推測平夜君成墓的年代可能在悼王末年。詳見河南省文物考古研究所編著：《新蔡葛陵楚墓》（鄭州：大象出版社，2003 年），頁 183–184。此外劉信芳和李學勤都認為竹簡所載紀年「王徙於郢都之歲」為楚肅王 4 年，即公元前 377 年。見劉信芳：〈新蔡葛陵楚墓的年代以及相關問題〉，《長江大學學報（社會科學版）》2004 年第 1 期，頁 6；李學勤：〈論葛陵楚簡的年代〉，《文物》2004 年第 7 期，頁 69。

[11] 𠄎特牛，樂之。就禱戶一羊，就禱行一犬，就禱門𠄎（甲三 56）⁵⁶

[12] 夏禱之月己丑之日，以君不懌之故，就禱靈君子一豬，就禱門、戶屯一羖，就禱行一犬。壬辰之日【禱之】𠄎（乙一 28）⁵⁷

簡文中祭禱「行」神的儀式名稱為「就」，這一儀式名在他簡中未見，其中的「𠄎」，⁵⁸原字从宮从京，可隸定為「就」。目前學界針對「就禱」的研究較少，從金文和楚簡中的相關辭例來推測，「就禱」或許是「延續上一次祭禱」、「再一次祭禱」的意思。⁵⁹在例 [11] 和 [12] 中，祭禱「行」所用牲為「犬」，沒有注明是否為「白犬」，可能由於新蔡葛陵楚墓的時代略早於其他墓葬群，當時在淮河流域或許還沒有規定祭禱「行」神時用犬的顏色。但從出土文獻來看，長期以來以犬祭「行」的觀念十分穩固，在上引十餘例簡文中無論是湖北江陵地區還是淮河流域所出土的卜筮祭禱簡中祭「行」用牲皆為犬，這與傳世文獻中所謂「磔狗邑四門」的習俗或有類似的來源。

《史記·封禪書》載：「作鄜時後七十八年，秦德公既立……作伏祠。磔狗邑四門，以禦蠱菑」。《索隱》：「服虔云『周時無伏，磔犬以禦災，秦始作之』。《漢舊儀》云『伏者，萬鬼行日，故閉不干求也』」，又稱：「《左傳》云『皿蟲為蠱』，梟磔之鬼亦為蠱。故〈月

56 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]（全 2 冊）》，頁 505。

57 同上注，頁 506。

58 張新俊、張勝波著：《新蔡葛陵楚簡文字編》（成都：巴蜀書社，2008 年），頁 104。

59 西周金文中習見「申就乃命」一語，其中的「就」與葛陵楚簡「就禱」中的「就」構形相同，其字義應該也有關聯。王國維最早提出「申就乃命，乃重申之意」，此後高田忠周對王國維此說又加以申說：「〔就〕元从京从宮。宮訓獻也。从高省。曰象進孰物形。宮有層高重疊義……緼。再也。就。因也」。有關此字的討論，參看李圃主編：《古文字詁林》第 5 冊（上海：上海教育出版社，2002 年），頁 543-548。據此可知金文中「就」有因循、延續之意，而在楚簡中，「就」通常也可釋為「延續」。上文曾徵引包山楚簡「自某月以就集歲之某月，盡集歲」，其中的「就」即「延續直到」的意思。因此我們認為楚簡中的「就禱」即指「延續自上一次的祭禱」。

令》云『大儺，旁磔』，注云『磔，禳也。厲鬼爲蠱，將出害人，旁磔於四方之門』。故此亦磔狗邑四門也。《風俗通》云『殺犬磔禳也』。⁶⁰「磔」，即分裂牲體以祭禱神靈，在早期中國社會，狗被認為可以禳除邪祟，因此長久以來有「殺犬磔禳」的習俗。早在商代，狗就被大量用於各類祭祀活動，有學者研究指出相關記錄有二百餘條，經統計在動物中犬牲的數量最多，僅次於人牲。⁶¹這可能是由於自新石器時代以來，人們普遍利用狗來守護門戶，因此磔狗在與家宅相關的祭祀活動中具有特別重要的作用。至戰國秦漢時期，似乎「白犬」又較一般顏色的犬更具效力。在上引簡文中，自新蔡葛陵楚簡以下都明確寫明祭禱「行」神使用「白犬」，其中包山楚簡還記載「閔於大門一白犬」，此處的「閔」通「伐」，取擊殺之意，可見在戰國中期楚國便在家宅祭祀中以「白犬」作為禳除消災的犧牲。⁶²至東漢這種習俗仍存，《風俗通義》記載：「今人殺白犬以血題門戶，正月白犬血辟除不祥。」⁶³這種以「白犬」辟邪的習俗在古代中國一直流行，在唐代以後，甚至普遍以「白犬」的器官入藥來治愈疾病。⁶⁴總之，雖然「殺犬磔禳」這一習俗在後世經歷各種演化，其內涵逐漸豐富，但是祭祀用犬始終還是和祛除邪祟、祈禱家宅安寧這樣的願望聯繫在一起。因此，從楚簡中記錄祭禱「行」神皆用「犬」這一點來看，此處的「行」無疑和家宅守衛密切相關。上引例[11]和[12]中，「行」分別和「門」、「戶」，以及「靈君子」、「門」、「戶」共同祭禱，顯示出「行」和「門」、「戶」的密切聯繫。下文將進一步說明，在秦漢時期的「日書」簡中，一方面，在記述祭祀的時日

60 《史記》，卷二八，頁1360。

61 劉丁輝：〈論新石器時代到漢代狗在人類社會中的角色演變〉，《中原文物》2016年第2期，頁35。

62 但除此條材料以外，楚卜筮祭禱簡中祭禱「門」通常用羊牲而非犬牲，可能說明在先秦時期，家宅祭祀中禳除的主要對象是「行」而非「門」。

63 應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》，卷八，頁378。

64 元偉通過研究唐以來的各類醫案，指出白狗及其器官入藥與巫術視角下的辟邪行為十分相像，「白犬的辟邪與藥理兩種功能是一以貫之的」。詳見元偉：〈論古代白犬書寫的文化內涵——以史志、志怪小說為中心〉，《北京社會科學》2017年第12期，頁74-75。

宜忌時經常以「門」、「行」並舉；另一方面「行」可能「為祟」，亦即對日常生活造成災禍，並且和表明公共道路的「街」有所區別。這些現象都和〈十二紀〉、〈月令〉中所載家宅「五祀」相類似，戰國秦漢時期流行一種「祀行」儀式，其對象是宮室中與門、戶等地位相近的處所。

「行」的具體位置可由傳世文獻中的相關記載加以推斷。《禮記·檀弓》云：「掘中霤而浴，毀竈以綴足，及葬，毀宗躡行，出于大門，殷道也。」鄭注：「明不復有事於此……毀宗，毀廟門之西而出，行神之位在廟門之外。」⁶⁵ 這一段材料是說商人葬禮，死後要將家中的居室、灶臺全部毀棄，及下葬之時，則要損毀家中宗廟，踐踏「行」，⁶⁶ 然後才能出大門。〈檀弓〉所載究竟是否是真實的商代習俗暫未可知，但從這段材料中可以得知至少在春秋戰國時期，「行」必然在家宅的大門之內，屬於「宮室」的範疇，由此可進一步說明上述包山楚簡中「宮行」和「行」性質完全相同。在此，鄭玄將「毀宗躡行」理解為一個連貫的動作，因此認為「行在門外之西」，但實際上，〈檀弓〉所謂「毀宗躡行」恐怕和「掘中霤」、「毀竈」類似，是兩個不同的儀式行為。「行」在早期文獻中有兩個基本含義，一是行走，二是道路。《詩經·大東》：「佻佻公子，行彼周行」，前一「行」字謂行走往來，後一「行」字為街道，「周行」亦即「周道」，與前「周道如砥，其直如矢」一句正相呼應。⁶⁷ 〈檀弓〉謂「躡行」，則此處的「行」必然為「道路」之義，而「躡行」之後接下來便是「出大門」，說明「行」應該就是居室宗廟等處通往大門的道路。《呂氏春秋·孟冬紀》「其祀行」句下，高注：「行，門內地也，冬守在內，故祀之。」⁶⁸ 所「門內地」其實也就是供人通

65 《禮記集解》，卷八，頁 208。

66 《楚辭·九歌》：「凌余陣兮躡余行」，注：「躡，踐也」，即踐踏之意。朱熹集注：《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，1979 年），卷二，頁 46-47。

67 王先謙：「此詩訓『周行』為『周道』，詞義俱順，魯詩實勝箋說。」有關「周行」一詞的訓詁，參看王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》（北京：中華書局，1987 年），卷十八，頁 728-729。

68 呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，頁 525。

行的空地，從〈檀弓〉和出土文獻的相關記載來看，「卜筮祭禱」簡中祭禱的「行」正是宮室內的這類處所。

三、出行祭祀道路神的「祀行」儀式

楚「卜筮祭禱」簡中的信息表明當時還存在一種祭禱道路神的儀式，被稱作「禱道」或徑稱為「道」。相比較祭禱宮室中的「行」神，祭禱室外道路神的記錄在「卜筮祭禱」簡中出現的次數極少，目前僅見兩例，其一見於天星觀 M1 楚簡：

[13] 訓？義懌占之：恆貞吉，小有感於止，有崇，以其故敗之。舉禱道，一豢，□饋；舉禱宮地主，一牂。由攻解於強死。（九之二）⁶⁹

另一例見於新蔡葛陵所出楚簡：

[14] 𠄎殺，道一豢□𠄎（甲三 174）⁷⁰

先來看例 [14]，由於這支簡殘損較為嚴重，前後內容俱不可識，只能從文例來推斷，簡文中的「道」應該是一種祭禱儀式，並且可知在此儀式上用了一隻小豬作為犧牲。⁷¹「道」作儀式名的用法也見於傳世文獻，《禮記·曾子問》：「諸侯適天子，必告于祖，奠于禰，冕而出視朝。命祝、史告于社稷、宗廟、山川，乃命國家五官而后行，道而出。」⁷²這一段文獻描述諸侯朝覲天子時在告祭宗廟、山川等一系列儀節後，最後「道而出」，其中的「道」即祭祀道路神。

69 許道勝：〈天星觀 1 號楚墓卜筮禱祠簡釋文校正〉，頁 10。

70 陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]（全 2 冊）》，頁 512。

71 「豢」是楚卜筮祭禱簡中較為常見的一種祭祀用牲，包山楚簡的整理者認為「豢」當讀如「豨」，並引《說文》「生六月豕也」加以解釋。豢、豨二字音形俱十分密切，整理者的意見可從。參看湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》，頁 60。

72 《禮記集解》，頁 510。

例 [13] 相對較為完整，也保留了更多的歷史信息。簡文中稱「小有感於止」，晏昌貴認為此處「止」通「趾」，這一意見十分正確。⁷³ 準此，則簡文 [13] 中所謂「少有感於止」指憂慮於足趾，可知這條簡文記錄的是墓主邸陽君番勝因為足疾而進行的占卜和祭禱。這次占卜的結果表明「有祟」，因此需要進行相應的儀式，其一便是向「道」舉禱，為「道」獻祭一隻豬。⁷⁴ 此外還要將一隻母羊做成熟食奉獻給宮地主。⁷⁵ 例 [13] 可能暗示了我們為甚麼在卜筮祭禱簡中宮室內的「行」神經常作為祭禱對象出現，而「道」神則很少見，因為只有在罹患足疾等與出行密切相關的疾病時，當時人才需要祭禱道路神，而在家居生活中道路神對人的影響較為有限。

此外，就上引兩例簡文來看，祭禱「道」神所用犧牲皆為豬，與祭禱「行」神所用犬不同，這從一個側面說明「行」神作為家宅守護而「道」神主外出行走，兩者有明顯區別，不宜混為一談。由於「卜筮祭禱」簡主要是墓主貞問病情或定期舉行占卜的記錄，因此涉及「道」神的儀式很少，但在稍晚的「日書」簡中，祭禱道路神的記載則要豐富得多。「日書」作為當事人查詢時日宜忌的工具書，涉及的話題覆蓋了當時日常生活的各個方面，比如製衣、家畜、嫁娶、生育、土木工程和職位升遷等等，而各種關於出行的內容亦佔據了相當篇幅。「日書」中關於「出行」的記載很大一部分是指導人們選擇出行時的時日和方向，例如「離日不可以行，行不返」、⁷⁶ 又比如「歸，死；行，亡」，⁷⁷ 意謂在這些日子返程或出發都會遭遇不測，而某些特定的時間又特別適宜出行，如「壬癸庚辛甲

73 晏昌貴著：《巫鬼與淫祀：楚簡所見方術宗教考》，頁 359。「止」字在甲骨文中象足趾之形，「止」正是「趾」的本字，而「趾」則是在原字形上增加意符而成的後起字。

74 「豢」是楚卜筮祭禱簡中較為常見的一種祭祀用牲，即「豕」。參看湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》，頁 54。

75 饋，即饋食，《周禮·春官宗伯》：「以肆獻裸享先王，以饋食享先王，以祠春享先王，以醴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王」。參看《周禮正義》，卷三三，頁 1330-1344。

76 《睡虎地秦墓竹簡》整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990 年），頁 190。

77 同上注，頁 201。

乙夕行，有九喜。」⁷⁸ 此外，「日書」中還記錄了不少行人在旅途中可以使用的法術，其中也包括祭祀道路神的儀式。睡虎地〈日書〉乙種多次提到這類儀式：

[15] 凡行，祠常行道右，【左】𠂔 (143) ⁷⁹

[16] 行祠 祠常行，甲辰、甲申、庚申、壬辰、壬申，吉。毋以丙、丁、戊、壬𠂔 (144) ⁸⁰

[17] 行行祠 行祠，東行南〈南行〉，祠道左；西北行，祠道右。其號曰：大常行，合三土皇，耐爲四席。席餽其後，亦席三餽。其祝 (145) 曰：「無王事，唯福是司，勉飲食，多投福。」 (146) ⁸¹

[18] 𠂔祠。【正】𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔𠂔癸不可祠人伏，伏者以死。戊辰不可祠道𠂔，道𠂔以死。丁不可祠道旁。 (147) ⁸²

〈日書〉乙種出土於睡虎地 M11，其墓主名「喜」，是當地的一個縣級官吏，於秦始皇三十年（前 217）下葬。⁸³ 上引四例簡文描述的都是有關祭祀道路神的事項，其中例 [17] 最為完整。簡文開篇「行行祠」意為「舉行行祠」，可知這一段記載的是舉行「行祠」時的具體儀程。

「卜筮祭禱」簡中多用「禱」，而「日書」中多用「祠」，兩者並無本質區別，只是語言習慣的不同，本意都是指「以口頭向神靈

78 同上注。

79 武漢大學簡帛研究中心、湖北省博物館、湖北省文物考古研究所編，陳偉主編：《秦簡牘合集·壹》（武漢：武漢大學出版社，2014 年），頁 544。

80 同上注，頁 545。

81 同上注。

82 同上注。

83 《雲夢睡虎地秦墓》編寫組：《雲夢睡虎地秦墓》（北京：文物出版社，1981 年），頁 69。

求福。」⁸⁴ 但是秦簡中「行祠」與「祠行」或「祭行」則有不同的含義，前者指出行時舉行的祭祀活動，而後者則指祭祀宮室內的「行」神，屬於上節討論的家宅祭祀。睡虎地〈日書〉甲種除了單獨記述適宜「祠行」的日子之外，在提到祭祀「行」神時，通常將「行」和門並列，如「害日，利以除凶厲，兌不祥。祭門行，吉」，⁸⁵ 又如「亢，祠、爲門行，吉」等。⁸⁶ 這種做法與出土於九店 M56 的楚簡一致，相關簡文如下：

[19] 辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥、子、丑、寅、卯，是謂交日，利以申戶牖，鑿井，行水事，吉。有志百事，大吉。利於納室。以祭門、行，享之。(27)⁸⁷

[20] 巳、午、未、申、酉、戌、亥、子、丑、寅、卯、辰，是謂口日，利以解凶，除不祥。利以祭門、行，除疾。以祭、大事、聚衆，必或亂之。以寓人，奪之室。(28)⁸⁸

九店 M56 的墓主身分為「庶人」，其下葬年代在戰國晚期早段。⁸⁹ 在上引例 [19] 和 [20] 的簡文中記錄了適宜祭祀門、行的日子，其中

84 《說文解字》：「禱，事求福也」，又說：「祠，春祭曰祠。品物少，多文詞也。」見許慎撰：《說文解字》，頁 8。楊華認為：「祠的宗教活動主要依靠語言，而不以貢物為重……『禱』的本義是『告事求福』，其儀式重點在於『告』，即以口頭向神靈求福，這與『祠』的本義相近。」此外，「正因為禱與祠都是通過口頭語詞實現的求神儀式，所以傳世文獻中往往二字聯用，稱作『禱祠』」，楊說可從。見楊華：〈出土簡牘所見「祭祀」與「禱祠」〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》2018 年第 2 期，頁 88。

85 《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種·除》，見《睡虎地秦墓竹簡》整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 181。

86 《睡虎地秦墓竹簡·日書甲種·星》，見《睡虎地秦墓竹簡》整理小組：《睡虎地秦墓竹簡》，頁 191。

87 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《九店楚簡》（北京：中華書局，1999 年），頁 48。

88 同上注。

89 關於九店墓地詳細的考古信息，參看〈五六號、六二一號楚墓發掘報告〉，收入湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《九店楚簡》，頁 149–178。

「行」字均从「行」从「示」，和此前「卜筮祭禱」簡中的用字習慣相同，是當時用於指代家宅祭祀中「行」神的專字。

此外，這一時期的「日書」簡表明在當時的信仰世界中作為家宅祭祀對象的「行」神可能「為祟」，即給生人帶來疾病，因此要舉行相應的儀式活動來化解這種可能的災禍，其形式和性質與「行祠」迥異而與卜筮祭禱簡中所述祭禱「行」神的活動相近，如睡虎地〈日書〉甲種：

[21] 戊己有疾，巫堪行，王母為祟，得之於黃色索魚、薑酉（酒）。壬癸病，甲有聞，（72 貳）乙酢。若不酢，煩居邦中，歲在西方，黃色死。（73 貳）⁹⁰

例 [21] 中首句原作「巫堪行，王母為祟」，晏昌貴、王強等學者已辨析該句應斷讀作「巫堪、行、王母為祟」。⁹¹ 其中「巫堪」當即傳世文獻中記載的「巫咸」，是上古神巫的代表，而「王母」則是已故的祖母，屬於人鬼的範疇。這些都是「日書」中典型的可作崇致疾的「人外力量」。在此，「行」與「巫咸」並列，顯示出行神與「巫」在秦人信仰體系中的密切關係，而這種關聯早在戰國中期的卜筮祭禱簡中就已有明確呈現，如上引例 [2] 中「行」與「大夫之私巫」同列；例 [3] 中「行」和「遊巫」並舉。此外，在例 [12] 中與「行」一同接受祭禱的對象有「靈君子」。在早期文獻中，「靈」與「巫」的語義關係十分密切。《說文》：「靈，靈巫，以玉事神。从玉靈聲。靈，靈或从巫。」⁹²《楚辭·九歌·東皇太一》：「靈偃蹇兮姣服」，王逸注：「靈，謂巫也。」⁹³ 這些文獻材料暗示我們戰國時期楚人所

90 武漢大學簡帛研究中心、湖北省博物館、湖北省文物考古研究所編，陳偉主編：《秦簡牘合集·壹》，頁 393。

91 說詳晏昌貴著：《巫鬼與淫祀：楚簡所見方術宗教考》，頁 176；王強：〈秦簡所見「巫咸」兩考〉，楊振紅、鄔文玲主編：《簡帛研究（2016 秋冬卷）》（桂林：廣西師範大學出版社，2017 年），頁 99。

92 許慎撰：《說文解字》，頁 13。

93 洪興祖撰，白化文、許德楠、李如鸞、方進點校：《楚辭補注》（北京：中華書局，1983 年），頁 56。

謂的「靈君子」很有可能就是某種類型的「巫」。

此外，在周家臺秦簡和孔家坡漢簡的「日書」類材料中，也出現了這種可能「為崇」的「行」：

[22] 置居火，築囚、行、炊主歲，歲為下。(周家臺 299 壹)⁹⁴

[23] 庚辛金也，有疾，白色日中死。非白色，丙有瘳，丁汗（聞）。街行、人炊、兵崇（患）。(孔家坡 350 壹)⁹⁵

其中例 [22] 稱「行」與「炊」並列，「炊」與「五祀」中的「竈」相類。例 [23] 則明確地說明了此類「行」並非供行人使用的外部公共道路。《隨州孔家坡漢墓簡牘》所附釋文原作「街行、人炊、兵患。」所謂「患」字之誤已由陳劍指出，當為「崇」字。⁹⁶而整理者將「街行」當作一物，亦誤，因第 362 號簡有「崇（患）門、街」之語，⁹⁷則「街」應為獨立的「為崇」之物，與「行」明顯不同。《說文》云：「街，四通道也」，⁹⁸因此「街」指家宅外的大道，而「行」更可能是家宅內部的區域。值得注意的是，例 [21]、[22]、[23] 中「行」出現的語境往往與「五行」有密切關聯，每一類為崇的神靈都與特定的干支、方位和顏色等元素相對應，這可能也是本文開頭所引〈十二紀〉、〈月令〉等傳世文獻將「五祀」配合「五行」的其中一個思想來源。

從這些簡文中可知在秦至漢初時期，與「行」神相關的儀式活

94 武漢大學簡帛研究中心、荊州博物館編，陳偉主編：《秦簡牘合集·叁》（武漢：武漢大學出版社，2014 年），頁 45。

95 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編著：《隨州孔家坡漢墓簡牘》（北京：文物出版社，2006 年），頁 171。

96 陳劍：〈孔家坡漢簡的「崇」字〉，2011 年 11 月 8 日。下載自復旦大學出土文獻與古文字研究中心，檢視日期：2025 年 11 月 6 日。網址：<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1700>。

97 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編著：《隨州孔家坡漢墓簡牘》，頁 172。

98 許慎撰：《說文解字》，頁 44。

動仍屬家宅祭祀的範疇，並且和楚「卜筮祭禱」簡中的做法類似，當時人舉行這些儀式的目的全然是為了「除凶厲、斂不祥」，也就是禳除家宅居所中的邪祟。而舉行「行祠」則是為了保佑行人在旅途中安全順遂，兩種儀式的目的和內容都有明顯差異。

根據例 [17] 的記述，行人若是向東方或南方前進，則在道路左邊設祭，若是向西方或北方行進，則在道路右邊設祭。祭祀對象的名號是「大常行」，再加上三位土皇，總共設四個席位。在神席的後面連續三次獻上祭品。⁹⁹ 之後念頌祝詞，大意是請神靈享用祭品，保佑自己不被征役，並祈願己身受到神靈的福佑。由於這種儀式必須在道路旁舉行，因此又可以稱作「祠道旁」，如簡文 [18] 中所示。「祠道旁」作為祭祀道路神的儀式名稱，還見於《北京大學藏秦簡牘》：

[24] 祠道旁：南嚮二席，席餽，合東嚮、西嚮各一席，席三餽。召曰：「大尚行主、少尚行主，合三土皇。」
(2) 神即席。御事皆拜。乃餽。上觴饌，即餽席後，餽各如其席前。宰尊所各一餽，席一俎。龍己酉，(3) 用，生者皆有疢。其炊所皆有五餽，餽已祠而燔之。期一上酒，四上而滴。(4)¹⁰⁰

《北京大學藏秦簡牘》的抄寫年代約在秦始皇時期，¹⁰¹ 與睡虎地秦簡的時代大致相同。這一段簡文以「祠道旁」起首，下文便是「祠道旁」的具體儀程。與上引例 [17] 相比，兩段簡文中對於儀式步驟

99 《史記》：「其下四方地，為餽食。」《索隱》：「謂聯續而祭之。〈漢志〉作『脰』，古字通。《說文》云：『餽，祭醑。』」《正義》：「劉伯莊云：『謂繞壇設諸神祭座相連綴也。』」見《史記》，卷十二，頁 469–470。此外，張小虎認為「三餽」是指三份祭品，而非行三次餽祭，但在文獻中沒有確切例證，因此此處仍循舊釋。見張小虎：〈秦簡所見餽祭及其相關問題〉，《江漢考古》2022 年第 3 期，頁 126。

100 北京大學出土文獻與古代文明研究所編：《北京大學藏秦簡牘》（上海：上海古籍出版社，2023 年），第 2 冊，頁 303。

101 北京大學出土文獻研究所：〈北京大學藏秦簡牘概述〉，《文物》2012 年第 6 期，頁 65。

的描述有相同之處，比如舉行儀式時皆須設四席，只是例 [24] 中更加詳細地說明了四處神席的方向位置，分別是向南二席，向東、向西各一席。但除此之外，在細節上存在許多差別。首先是祭祀對象的名號不完全相同，睡虎地秦簡中所祭神祇為「大常行」和「三土皇」，《北京大學藏秦簡牘》中則為「大尚行主」、「少尚行主」和「三土皇」。「大常行」和「大尚行主」應為同一位神祇，據此可知睡虎地秦簡中「常行」及「大常行」中的「常」也應讀作「尚」，意為主管、執掌，¹⁰²「尚行」就是掌管出行道路的神祇。¹⁰³ 據例 [24]，在當事人的觀念中，這種掌管道路的神祇可能還有職級之分，「大尚行主」和「大常行」顯然高於「少尚行主」和普通「常行」。其次，儀式中念誦的語辭也不同。在睡虎地秦簡例 [17] 中的祝詞是為了祈求神靈降福，而在北大秦簡例 [24] 中，舉行儀式的人只是召喚神靈，邀請神靈入席，卻沒有具體禱求的內容。例 [24] 中的「宰尊所」尚未知其確切含義，但是這部分儀式在睡虎地秦簡中闕如。可見「祠道旁」這種儀式作為一種民間的信仰活動，其儀程細節未必在各處皆有通準。

此類「祠道旁」的儀式從性質上來說，與經學文獻中的「輶」祭類似，但兩者的表現形式不同，這可能是由於參與人群所處的社會階層有所區別。儒家禮書中所記載的「輶」祭更多反映了戰國時期知識階層對於國家制度的構想，而出土「日書」中所見祭祀道路神的儀式則是流行於民間的大眾信仰。不同階層的人群以何種方式舉行「出行」相關儀式始終存在明顯差異，《鹽鐵論·散不足》記載：

古者，庶人魚菽之祭，春秋脩其祖祠。士一廟，大夫三，以時有事于五祀，蓋無出門之祭。今富者祈名嶽，望

102 田天：〈北大藏秦簡《祠祝之道》初探〉，《北京大學學報（哲學社會科學版）》2015年第2期，頁39。

103 王強認為日書中的「常行」和「尚行」可與「當路」或「當路君」聯繫起來，三者都是戰國秦漢時期人們對道路神的指稱。詳見王強：〈談秦漢簡所見「常行」「尚行」與「當路」〉，中國古文字研究會、河南大學甲骨學與漢字文明研究所編：《古文字研究》第33期（北京：中華書局，2020年），頁417-422。

山川，椎牛擊鼓，戲倡儺像。中者南居當路，水上雲臺，屠羊殺狗，鼓瑟吹笙。貧者雞豕五芳，衛保散臘，傾蓋社場。¹⁰⁴

需要注意的是，在這段文獻中，「五祀」與「出門之祭」對立，作者認為古制只有根據時節舉行「五祀」，而沒有在出行時舉行儀式的傳統。這可能並非是作者明確區分了作為家宅祭祀的「祀行」與出行時禱祠道路神的儀式，而是因為兩漢時期「五祀」的內容與〈十二紀〉、〈月令〉中記載的已有所不同。其中最重要的改變便是將原本「五祀」中的「祀行」替換成「祀井」。漢代無論是國家儀制還是民間祭祀，都施行「祀井」而廢「祀行」，¹⁰⁵ 對此《白虎通·五祀》釋之甚詳：

五祀者，何謂也？謂門、戶、井、竈、中霤也。所以祭何？人之所處出入，所飲食，故爲神而祭之……祭五祀所以歲一徧何？順五行也……冬祭井。井者，水之生藏在地中。冬亦水王，萬物伏藏。¹⁰⁶

正是因為漢代的「五祀」只有「祀井」而無「祀行」，導致後代學者愈發不明早期家宅祭祀系統中的「祀行」儀式，從而在解釋經典文獻時誤將所有關於祭禱宮室內部「行」神的內容系於「輶」祭這類出行儀式之下。由此，兩種「祀行」儀式徹底雜糅在一起，難以區分。

104 王利器校注：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992年），卷六，頁351-352。

105 相關研究見楊頡慧：〈「五祀」祀行、祀井考〉，《江漢考古》2018年第1期，頁74-79。

106 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994年），卷二，頁77-80。

結語

本文首先考察了經學文獻中有關「祀行」的記載，以及後代注家的解釋。在儒家經典中，實際存在兩種明顯區別的「祀行」儀式，但在鄭玄時便已發生混淆，致使歷代學者爭訟不休。之後，依據新發現的出土文獻，特別是其中的「卜筮祭禱」簡和「日書」簡，本文分別討論了作為家宅祭祀的「祀行」和出行祭祀道路神的「祀行」這兩種儀式。我們得出的結論是：一、作為「五祀」之一的「祀行」儀式，是戰國秦漢時期家宅祭祀的重要組成部分，流行於社會各階層，其中的「行」指家宅內大門連接居所等主要建築的道路；二、與出行相關的「祀行」儀式在傳世文獻中有「軼」、「祖」等祭名，而在出土文獻中稱為「道」、「行祠」或「祠道旁」等；三、前者的目的是祛除家宅中的邪祟，求禱起居安寧，其祭祀用牲為犬，而後者的目的在於祈求道路神的庇佑，保護行人在旅途中安全順利，在進行儀式時需要設置神席，並獻上飲食。總之，這兩類儀式在戰國時期判然有別，由於後世「五祀」用「井」而廢「行」導致後人不識家宅祭祀中的「祀行」儀式，因此將兩者混為一談。

最後，我們附帶談一下這兩種「祀行」儀式可能的思想來源。首先是作為家宅祭祀的「祀行」，這類儀式在經學著作中與「五行」諸元素逐一對應，具有一套十分規整的儀制。¹⁰⁷ 如前文所述，戰國時期人們選擇祭禱「行」神的時間並不局限於某個特定的節氣或月分，說明當時「五祀」尚未形成後世那樣嚴明的制度。但至遲在戰國晚期，「五祀」已經和「五行」有密切關聯，《清華大學藏戰國竹簡·八氣五味五祀五行之屬》：

帝爲五祀，玄冥率水以食於行，祝融率火以食於竈，
句余芒率木以食於戶，司兵之子率金以食於門，后土率土

107 有關傳世文獻中「五行」系統中諸元素的對應關係，參看薛夢瀟著：《早期中國的月令與「政治時間」》，第2章第1節附表「傳世月令文獻的『五行』配置」，頁68-70。

以食於室中。¹⁰⁸

清華大學藏戰國竹簡的製作年代約在戰國中晚期，表明家宅祭祀中的「祀行」儀式很可能便來源於早期的五行學說。至於出行祭祀道路神的信仰，大致源自先民對陌生區域中未知生物的恐懼。同時，在早期傳說中禹治水敷土、鑄鼎象物，使「民入川澤、山林，不逢不若。螭魅罔兩，莫能逢之」，¹⁰⁹ 因此禹可能被認為具有特殊神力，能夠保護旅途中的行人。「日書」簡中多次出現在旅程中使用「禹步」、「禹須臾」等內容，¹¹⁰ 暗示這類「祀行」儀式或許與大禹崇拜存在一定關聯。

附表：楚「卜筮祭禱」簡中所見祭禱「行」神諸項

文中編號	出土墓葬	儀式名稱	同祭神靈	祭祀用牲	祭祀時間
1	望山 M1	舉	東大王	白犬	？
2	望山 M1	舉	大夫之私巫、王孫臬	白犬	？
3	天星觀 M1	舉	遊巫	白犬	？
4	秦家嘴 M99	賽	宮地主、司命、？	白犬	？
5	秦家嘴 M99	賽	？	白犬	？
6	包山 M2	賽	野地主、宮地主	白犬	遠禱
7	包山 M2	舉	蝕太、社、東陵連囂	白犬	夏曆
8	包山 M2	賽	巫、地主、二天子	白犬	爨月
9	包山 M2	舉	無	白犬	荊曆
10	包山 M2	舉	宮后土	白犬	荊曆
11	葛陵楚墓	就	戶、門	犬	？
12	葛陵楚墓	就	靈君子、門、戶	犬	夏曆

108 釋文見李學勤主編，清華大學出土文獻研究與保護中心編：《清華大學藏戰國竹簡·捌》（上海：中西書局，2018 年），頁 158。

109 《左傳》宣公三年：「昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而爲之備，使民知神、姦。故民入川澤、山林，不逢不若。螭魅罔兩，莫能逢之。用能協于上下，以承天休。」更多研究參看楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990 年），頁 669-671。

110 更多有關「禹步」和「禹須臾」的研究請參看工藤元男著，廣瀨薰雄、曹峰譯：《睡虎地秦簡所見秦代國家與社會》，頁 248-254。

引用書目

- 工藤元男（Kudo Motoo）：〈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》第106冊（1988年），頁163–207。
- 工藤元男著，廣瀨薰雄（Hirose Kunio）、曹峰譯：《睡虎地秦簡所見秦代國家與社會》。上海：上海古籍出版社，2010年。
- 元偉：〈論古代白犬書寫的文化內涵——以史志、志怪小說為中心〉。《北京社會科學》2017年第12期，頁72–82。
- 王先謙撰，吳格點校：《詩三家義集疏》。北京：中華書局，1987年。
- 王利器校注：《鹽鐵論校注》。北京：中華書局，1992年。
- 王強：〈秦簡所見「巫咸」兩考〉。楊振紅、鄔文玲主編：《簡帛研究（2016秋冬卷）》，頁94–100。桂林：廣西師範大學出版社，2017年。
- ：〈談秦漢簡所見「常行」「尚行」與「當路」〉。中國古文字研究會、河南大學甲骨學與漢字文明研究所編：《古文字研究》第33期，頁417–422。北京：中華書局，2020年。
- 北京大學出土文獻研究所：〈北京大學藏秦簡牘概述〉。《文物》2012年第6期，頁65–73。
- 北京大學出土文獻與古代文明研究所編：《北京大學藏秦簡牘》。上海：上海古籍出版社，2023年。
- 司馬遷撰：《史記》。北京：中華書局，1959年。
- 田天：〈北大藏秦簡《祠祝之道》初探〉。《北京大學學報（哲學社會科學版）》2015年第2期，頁37–42。
- 后德俊、史珞琳：〈湖北荊門包山二號楚墓墓主死因初探〉。《中華醫史雜誌》1994年第3期，頁141–143。
- 朱曉雪：《包山楚簡綜述》。福州：福建人民出版社，2013年。
- ：〈秦家嘴楚簡釋文校理〉。中國文化遺產研究院編：《出土

- 文獻研究》第十九輯，頁 102-120。上海：中西書局，2020 年。
- 朱熹集注：《楚辭集注》。上海：上海古籍出版社，1979 年。
- 何幼琦：〈論包山楚簡之曆〉。《江漢論壇》1993 年第 11 期，頁 66-69。
- 呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》。上海：上海古籍出版社，2002 年。
- 呂不韋編集，高誘注，畢沅校刻：《呂氏春秋》。上海：上海書店，1986 年。
- 呂亞虎：〈戰國秦漢時期的祠行信仰——以出土簡牘《日書》為中心的考察〉。《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》2014 年第 3 期，頁 93-101。
- 李圃主編：《古文字詁林》第 5 冊。上海：上海教育出版社，2002 年。
- 李零：〈包山楚簡研究（占卜類）〉。收入《中國典籍與文化》編輯部編：《中國典籍與文化論叢（第一輯）》，頁 425-448。北京：中華書局，1993 年。
- 李學勤：〈論葛陵楚簡的年代〉。《文物》2004 年第 7 期，頁 67-70。
- 李學勤主編，清華大學出土文獻研究與保護中心編：《清華大學藏戰國竹簡·捌》。上海：中西書局，2018 年。
- 武漢大學簡帛研究中心、荊州博物館編，陳偉主編：《秦簡牘合集·叁》。武漢：武漢大學出版社，2014 年。
- 武漢大學簡帛研究中心、湖北省博物館、湖北省文物考古研究所編，陳偉主編：《秦簡牘合集·壹》。武漢：武漢大學出版社，2014 年。
- 河南省文物考古研究所編著：《新蔡葛陵楚墓》。鄭州：大象出版社，2003 年。
- 洪興祖撰，白化文、許德楠、李如鸞、方進點校：《楚辭補注》。北京：中華書局，1983 年。
- 孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》。北京：中華書局，

1989 年。

孫星衍撰，駢宇騫點校：《問字堂集·岱南閣集》。北京：中華書局，1996 年。

孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮正義》。北京：中華書局，1987 年。

宮哲兵、黃超：〈道：祭道路神——古「道」字長期被忽略的一個含義〉。《哲學研究》2009 年第 1 期，頁 37–40。

晏昌貴：〈天星觀卜筮祭禱簡釋文輯校〉。收入氏著：《簡帛數術與歷史地理論集》，頁 126–155。北京：商務印書館，2010 年。

——：《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。

荊沙鐵路考古隊：〈江陵秦家咀楚墓發掘簡報〉。《江漢考古》1988 年第 2 期，頁 36–43。

張小虎：〈秦簡所見餼祭及其相關問題〉。《江漢考古》2022 年第 3 期，頁 125–129。

張新俊、張勝波著：《新蔡葛陵楚簡文字編》。成都：巴蜀書社，2008 年。

許慎撰：《說文解字》。北京：中華書局，1963 年。

許道勝：〈天星觀 1 號楚墓卜筮禱祠簡釋文校正〉。《湖南大學學報（社會科學版）》2008 年第 3 期，頁 8–14。

陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》。北京：中華書局，1994 年。

陳振裕：〈望山一號墓的年代與墓主〉。收入中國考古學會編輯：《中國考古學會第一次年會論文集 1979》，頁 229–236。北京：文物出版社，1980 年。

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 72、73–75。

陳偉等著：《楚地出土戰國簡冊 [十四種]（全 2 冊）》。武漢：武漢大學出版社，2016 年。

陳劍：〈孔家坡漢簡的「崇」字〉，2011 年 11 月 8 日。下載自復旦大學出土文獻與古文字研究中心，檢視日期：2025 年 11 月 6

- 日。網址：<http://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/1700>。
- 彭浩：〈包山二號楚墓卜筮和祭禱竹簡的初步研究〉。收入湖北省荊沙鐵路考古隊編：《包山楚墓》，頁 555-563。北京：文物出版社，1991 年。
- 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系編：《望山楚簡》。北京：中華書局，1995 年。
- ：《九店楚簡》。北京：中華書局，1999 年。
- 湖北省文物考古研究所、隨州市考古隊編著：《隨州孔家坡漢墓簡牘》。北京：文物出版社，2006 年。
- 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 71-116。
- 湖北省荊沙鐵路考古隊：《包山楚簡》。北京：文物出版社，1991 年。
- 湖北省荊沙鐵路考古隊包山墓地整理小組：〈荊門市包山楚墓發掘簡報〉。《文物》1988 年第 5 期，頁 1-14。
- 尚秉和著，常秉義點校：《焦氏易林注》。北京：光明日報出版社，2005 年。
- 《雲夢睡虎地秦墓》編寫組：《雲夢睡虎地秦墓》。北京：文物出版社，1981 年。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》。北京：中華書局，1990 年。
- 楊華：〈出土簡牘所見「祭祀」與「禱祠」〉。《四川大學學報（哲學社會科學版）》2018 年第 2 期，頁 84-94。
- 楊頡慧：〈「五祀」祀行、祀井考〉。《江漢考古》2018 年第 1 期，頁 74-79。
- 《睡虎地秦墓竹簡》整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》。北京：文物出版社，1990 年。
- 劉丁輝：〈論新石器時代到漢代狗在人類社會中的角色演變〉。《中原文物》2016 年第 2 期，頁 32-44。
- 劉信芳：《包山楚簡解詁》。臺北：藝文印書館，2003 年。
- ：〈新蔡葛陵楚墓的年代以及相關問題〉。《長江大學學報（社

會科學版)》2004年第1期,頁5-8。

劉增貴:〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉。《中研院歷史語言研究所集刊》第72本第3分(2001年),頁503-541。

滕壬生編著:《楚系簡帛文字編》。武漢:湖北教育出版社,1995年。

應劭撰,王利器校注:《風俗通義校注》。北京:中華書局,2010年。

薛夢瀟著:《早期中國的月令與「政治時間」》。上海:上海古籍出版社,2018年。

The Rituals of *Si Hang / Xing* 祀行 in Early China

CHEN Mengjia

China Academy of Art

The issue of *Si Hang / Xing* as presented in transmitted texts has been confused since the time of Zheng Xuan 鄭玄 (127–200), leading to ongoing scholarly disputes. Drawing upon newly discovered excavated texts, particularly bamboo slips recording “divination, sacrifice, and prayer” 卜筮祭禱 and “daybooks” 日書, this paper discusses two distinct types of *Si Hang / Xing* rituals: one related to household worship and the other to travel. It argues that the *Si Hang / Xing* ritual, as one of the “Five Sacrifices” 五祀, constitutes an important part of early Chinese household worship, practiced across various social strata. In this context, the term *Hang / Xing* 行 refers to the path connecting the principal structure at the entrance of a household. Thus, *Si Hang / Xing* in this sense refers to the worship of the *Hang / Xing* deity within the household. The travel-related *Si Hang / Xing* ritual is designated by terms such as *Ba* 輶 and *Zu* 祖 in received texts, while referred to as *Dao* 道, *Hang / Xing Ci* 行祠 or *Ci Dao’pang* 祠道旁 in excavated texts. The former aims to expel malevolent forces from the home and pray for domestic tranquility, whereas the latter primarily seeks divine protection for a safe journey. These rituals remained clearly distinct before the Han dynasty. However, when the “Five Sacrifices” of the Han dynasty replaced *Hang / Xing* with *Jing* 井, the household worship ritual of *Si Hang / Xing* was gradually forgotten, leading later scholars to conflate the two.

Keywords: *Si Hang / Xing*, early China, ritual practice, excavated texts