

中國古代「罪」的概念 ——罪穢、淨化、分界

宮宅潔*

在日本史與歐洲史的研究中，關於「罪」的概念與宗教的關係、「罪」被視同污穢的心理的研究進展較多。相對於此，中國古代史的研究者對這種分析的視角本身尚無充分的認識。筆者出於這種問題意識，指出可以反映中國古代對犯罪的忌諱迴避心理與對污穢的忌諱迴避心理屬於同一範疇的「痕跡」，並試作分析。論題之一是被稱為「汗瀦」、「汗池」的處決方法。用於弑親與謀反者的這種措施，被認為意在封閉「垢濁」，可知古人將嚴重觸犯禁忌視同具有感染能力的污穢。同時可知古人認為水具有隔離、淨化此種污穢的能力，可以指出其與將傳染病患者沈入水中殺害的處決方法有相通之處。另一個論題是刑場所具有的象徵意義。本文選取刑場中的「衢」，探討在此行刑的意義。「衢」既是道路的分叉點同時也是會合點，故為與異界的連接點的象徵。可以認為在此處決罪犯、拋棄「不祥」，意在將這些罪與「不祥」從分界線放逐到別的世界，淨化現實世界。

關鍵詞：罪的概念 罪穢 淨化 刑場 分界

* 京都大學人文科學研究所

綱目

- 一・前言
- 二・「罪」與污穢——既往研究的整理
- 三・「罪」與水——「罪」的感染力及其無效化
- 四・「罪」與刑場——刑場的象徵意義
- 五・結語

一・前言

在中國古代，(1) 某種行為、現象，為何被視為「罪」？(2) 犯了這種「罪」的人，又為何要受懲罰呢？要回答這些問題，粗看似乎並不困難。試引用《漢書·刑法志》的說明如下：

夫人宵天地之類，懷五常之性，聰明精粹，有生之最靈者也。爪牙不足以供奢欲，趨走不足以避利害，無毛羽以禦寒暑，必將役物以為養，任智而不恃力，此其所以為貴也。故不仁愛則不能羣，不能羣則不勝物，不勝物則養不足。羣而不足，爭心將作，上聖卓然先行敬讓博愛之德者，眾心說而從之。從之成羣，是為君矣。歸而往之，是為王矣。〈洪範〉曰：天子作民父母，為天下王。聖人取類以正名，而謂君為父母，明仁愛德讓，王道之本也。愛待敬而不敗，德須威而久立，故制禮以崇敬，作刑以明威也。

由此可見，人是所有生物中最優秀者，但沒有銳爪利牙、逃避危害的腳力、抵禦寒暑的羽毛。因而人使用智力，結成集團，獲得可供生活的食糧。為了順利進行這種集團行動，需要統率集團的優秀首領。該首領應具備關懷成員的仁愛之心，另一方面也需要通過刑罰維持其統率能力。總之，「罪」是指違反首領指示而擾亂秩序的行為，這種行為導致集團難以維持（「不能羣」），甚至威脅集團成員的生命，刑罰作為防禦這種行為的抑制力（「威」）而存在，對擾亂秩序者以暴力加以排除。這是非常合理的說明，容易理解。

然而，當我們轉眼來看日本史與歐洲史的研究，會發現其中從各種角度探討了近代以前「罪」的概念的複雜性。尤其引人注目的是，這些研究指出「罪」的概念與古代人獨特的世界觀緊密結合，因此對於何謂「罪」、何以需受懲罰的問題，以現代人所具合理性的觀點來看是無法徹底說明的。本文為明確問題所在，首先想從介紹這些研究成果開始。

二。「罪」與污穢——既往研究的整理

(一) 日本古代、中世的「罪」的概念

日本的平安時代編纂的《延喜式》（927年成書）收入了在六月晦日舉行的祭神儀式——「大祓」中宣讀的祝詞。其中歷數八種「天津罪」與十三種「國津罪」，以這些「罪」為代表的各種罪，通過這個儀式得以「淨化」。

根據祝詞，各種「罪」首先由河神帶到大海，在那裏為別的神所吞入，又有其他神將其吹到「根之國」（冥界），最後由根之國的神將其消除。祝詞的最後記載了這些儀式是由在國境線上的島嶼的占卜師（「卜部」）舉行的。

在此被視為「國津罪」的行為包括以下幾類：

生膚斷：損壞活人的皮膚

死膚斷：損壞死人的皮膚

白人：皮膚因病變白。或許是「白癩」（麻風病的一種）。

胡久美：背上長出大瘤

幾種近親相姦與獸姦

昆蟲之災：爬蟲帶來的災難

高津神之災：落雷等天災

高津鳥之災：猛禽損壞房屋

倒畜盡物之罪：殺家畜，以其屍體進行詛咒

一望而知在此處傷害罪、損壞屍體、近親相姦與麻風病、背骨異常等外形上的異常相提並論，甚至天災也被列為「國津罪」之一。

何以這些現象被一併視為「罪」，關於其原因的討論¹暫且不予詳細介紹。此處想強調的是，古人認為這些「罪」需要以「大祓」儀式進行淨化這一點。如果「大祓」儀式是以「通過定期淨化國土上的罪來確認或再度確立與神之間的關係，並以此謀求國土的再生」²為目的而舉行的話，那麼可以說日本的古人將近親相姦之類的觸犯禁忌的行為與外形上的異常等視為「罪」，同時視為不淨之物，認為需要通過儀式將其淨化。

¹ 例如山本幸司將此處的「罪」定義為「人對神的有意、無意的冒犯褻瀆的行為」，認為由於古人覺得這種行為會激怒神、發生災害，因此「罪」與「災禍」在表達方式上被一體化了。參看山本幸司，《穢と大祓 增補版》；中文版作《穢與大祓 增補版》（解放出版社，2009）。

² 山本前掲書，頁328。

將特定的行為與現象認為不淨之物，需要以某種手段將其淨化，這種想法亦見於日本古代的其他史料。例如《日本書紀》對素戔鳴尊的處罰就經常被引用。擾亂天界的素戔鳴尊受到放逐，那時為了贖罪被剪去了頭髮與指甲：

其後，諸神委罪於素戔鳴尊，勒令賠償嚴加責備而予以懲罰，又拔去其髮令其贖罪。——在其他傳中則說是拔去手腳的指甲使其贖罪——不僅如此，終於將素戔鳴尊驅逐出天界。……另一書中有如下的記載。……神仙們定了素戔鳴尊之罪，令其賠償。於是將手指甲作為手上的「吉棄物」，將腳指甲作為腳上的「凶棄物」分別剪去。並將唾液作為「白和幣」，將口水作為「青和幣」，以此完成贖罪，最後以放逐神仙的方法受到驅逐。（《日本書紀》卷一，〈神代上〉）

日本的法制史學家中田薰解釋說，此處的頭髮與指甲是污穢之物的代表，將其剪去就是以可以眼見的方式將犯罪這種污穢除去，潔淨自己。³ 可以說在這種情況下切除頭髮與指甲是為了除去罪的污穢的符號性的行為。

據說同樣的觀念延續到日本中世。當時，莊園領主對領民施加的最常見的「刑罰」是將犯人從莊內驅逐出去與封鎖、破壞、燒掉犯人的住宅相結合的方式。從夜襲、殺害等重罪以至撒謊等較輕的罪，一般都予以結合這兩種的處分。如果犯人沒有自己的住宅，其寄宿之處就成為檢察斷罪的對象。勝俣鎮夫對此提出如下的觀點：

日本中世的莊園領主認為在其領地內發生的犯罪是污穢的產生，作為領主的義務，是通過將犯人驅逐出領地、燒掉犯人住宅的手段，力圖除去領地內的災氣，使其恢復正常狀態的。可以說在這裏對犯人的「刑罰」的意識是極其淡薄的。可以說基於這種犯罪觀的恢復正常的措施，從古代視犯罪、污穢與災禍為一體的觀念以及驅逐素戔鳴尊時所見的除去污穢與災禍的手段來看，恐怕是來源於古代的觀念、措施。⁴

勝俣同時還注意到存在於日本中世的「寄宿的責任」。這是罪犯居住之處的屋主也要同犯人一起被問罪的情況。當時有打架受傷的旅客倒在茶館裏死去，該茶館因「寄宿的責任」而被斷罪的事例，這不僅是追究連帶責任的處分，而應視為

³ 中田薰，〈古法と觸穢〉（古法與觸穢），《法制史論集》（岩波書店，1943），第3卷，頁1209。

⁴ 勝俣鎮夫，〈家を焼く〉（燒毀住家），網野善彦等，〈中世の罪と罰〉（中世的罪與罰）（東京大學出版會，1983），頁25。

起因於罪犯的污穢。勝俣認為燒掉犯人的住家也是基於這種「犯罪＝污穢」的觀念。

日本史學家的這種見解，讓我們感到要回答本文開頭的問題實際上並不那麼簡單。要回答 (1) 的問題，無法忽視連外形的異常與天災都被視為「罪」這一事實。而且，就 (2) 的問題而言，必須考慮到罪犯正因為「不淨」而被排斥的可能性。歐洲史學家也提出了相同的見解，在此另起一節加以介紹。

(二) 歐洲古代、中世紀的「罪」的概念

古希臘人認為，殺人者因其罪而帶有污穢，為了淨化其污穢需要祭神：

在準備兒子婚禮時，有一個犯了殺人罪的悲劇人物來到薩迪斯 (Sardis)。他生於弗里吉亞 (Phrygia)，具有王室血統。這個人來到克羅伊斯的宅邸，請求按照當地的慣例淨化其殺人的污穢，克羅伊斯依其所請予以淨化。順便提一下，淨化的方法是很像流迪亞斯 (Lydia) 與希臘的。(希羅多德，《歷史》卷一之三五)

據說接受基督教以前的歐洲也有同樣的想法。日本的歷史學家阿部謹也介紹過卡爾·馮·阿米拉 (Karl von Amira) 的主張如下：

馮·阿米拉將接受基督教以前的歐洲世界的處決形態分為嚴重侵犯和平的官方處決與一般侵犯和平的私人(氏族執行的)處決，認為前者的官方處決作為對因侵犯和平而受褻瀆的神的供奉而具有神聖的性質，後者的私人處決則不具有神聖的性質。官方處決與復讐沒有任何關係，與防止以後犯罪的威懾也沒有關係。格爾曼社會企圖通過官方處決來強有力地排除背離他們生活方式的墮落者。⁵

基於這種見解，阿部介紹了古代格爾曼社會的各種「處決」形態，闡述了其儀式的性質。例如溺刑的情況如下：

溺刑在本質上既是法律行為也是祭祀，這一點在弗里斯蘭法 (Lex Frisionum) 中有明確的根據。

其中記載了「破壞聖所並對聖物施加暴力的幾個人被帶到海邊波浪所及的砂地，削去耳朵去勢之後，作為活供品被獻給受到褻瀆的聖所的神」。

顯然受到溺刑的是活供品。從古代直到中世、近代，海、河、湖沼被視為

⁵ 阿部謹也，《刑吏の社會史》(刑吏的社會史)(中央公論社，1978)，頁45。

精靈所居之處，水神與惡魔不但需要動物的供品，還要求獻上活人。根據蒙森 (Mommsen) 所說，受刑者被以紅色鞭子鞭打後，蒙上眼睛，頭上套上狼皮。腳底被裝上木板，以黑牛所拉的牛車帶到海邊，又被裝進牛皮袋扔到海裏。此處亦可看出其具有供品的性質。……流動的水具有淨化作用，因此通過溺刑淨化邪惡加以驅逐。⁶

根據這些見解，可以說歐洲古代、中世紀的「罪」的概念與當時的宗教性的世界觀密切相關。對犯了某種特別的「罪」的人的「處決」，既非公權力的代理復讐，亦非以預防犯罪為目的的威懾，而是對犯罪所產生的秩序的破壞，通過儀式進行修復的行為。

(三) 中國法制史研究的情況

在日本史、歐洲史的法制史研究中存在以上介紹的見解，不管贊成還是反對，都有過不少討論。相對於此，尤其是在中國法制史的研究中，這種研究視角幾乎未受重視。作為為數甚少的例外之一，小島祐馬提出了如下的見解。小島注意到《周禮·秋官》列舉的官吏的職掌：

正如前所提到，中國古代所謂「罪」一般是指宗教上的罪。因而贖罪亦發源於宗教上的贖罪。宗教上的罪轉化為法律上的罪的過程常見於《周禮》的〈秋官〉中。例如蜡氏掌管除去死人及動物的腐臭骨肉，此外尚有在國之大祭祀時禁止因受刑而有殘疾者與著凶服者等出入的任務，……儘管就今天的刑罰法而言這些事務與罪沒有任何關係，但在掌管刑罰的大司寇的管轄之下卻有此類職掌。總之這可以說是所謂罪本來是宗教上的罪與污穢這一事實所留下的痕跡。⁷

眾所周知，屬於秋官之官多擔任與司法有關的職務。其總負責人的大司寇的職掌如下：

惟王建國，……乃立秋官司寇，使帥其屬而掌邦禁，以佐王刑邦國。
(《周禮·秋官·大司寇》)

掌管國之禁令、主管「刑」的大司寇之下，當然配備了許多有關審判、處決等司法官吏。但其中有時會出現現代人的感覺所無法想像的「司法官」。小島所舉的

⁶ 同上，頁 73-74。

⁷ 小島祐馬，〈中國に於ける刑罰の起源について〉（關於中國刑罰的起源），《古代中國研究》（平凡社東洋文庫，1988），頁 97-98。

蜡氏是最典型的例子。其職掌是 (1) 收拾動物的屍骸，(2) 祭祀時查禁受過肉刑者、囚人、服喪者，(3) 收容路倒者。⁸ 後代的注家姑且將蜡氏屬於〈秋官〉的原因說明為其工作與「禁戒」有關。

此外，驅除毒蟲的「庶氏」、捕捉冬眠之熊的「穴氏」、鋤草的「薙氏」等也都是屬於〈秋官〉卻不像司法官的官職。注家將這些官職與〈秋官〉的關係歸結為「除惡」這一點。的確可以說毒蟲與熊可能危害人類，耕地所生之草也是妨礙耕作之「惡」。在除去這種「惡」的意義上，處決犯人與鋤草是相通的。

但不管注家如何強辯，要說司法業務與收拾動物屍骸是屬於同一範疇的職務，這是很難作出合理說明的。與其如此，毋寧應從其背景中尋求中國古代「罪」的概念的多樣性，亦即小島所指出的古人對「污穢」的畏懼以及這種污穢被視同「罪」的可能性。

屍體，尤其是人的屍體，對中國古人來說顯然是「穢物」。例如西元前四八〇年，陳侯遣使前往吳國弔問時，使者死於道中。副使帶著使者的屍骸抵達吳都，吳國命令「勿搬遺骸入門」。⁹ 副使反駁說：「難道說應棄遺骸於草莽中」，「先民說過，勿以死者為穢」，終於解決了問題。但這一故事應該如實反映了中國古人對屍體的忌諱。而視受過肉刑者為穢的想法，見於受到宮刑的司馬遷所說的「身殘處穢」（《漢書·司馬遷傳》）。鑒於以上的事實，蜡氏的職務可以說成「除去污穢」。

另一方面，非道之人或治安混亂等，有時被視為「穢」。例如商朝末代的

⁸ 蜡氏掌除𧣾。（《曲禮》：四足死者曰𧣾。故書𧣾作脊。鄭司農云：脊讀為𧣾。謂死人骨也。《月令》曰：掩骼埋胔。骨之尚有肉者也。及禽獸之骨，皆是。）凡國之大祭祀，令州里除不蠲，禁刑者、任人及凶服者。（蠲讀如吉圭惟饋之圭。圭，絜也。刑者黥劓之屬，任人司圜所收教罷民也。凶服，服衰經也。此所禁除者，皆為不欲見人所葺惡也。）以及郊野大師大賓客亦如之。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。掌凡國之𧣾禁。（《周禮·秋官·蜡氏》）

⁹ 陳侯使公孫貞子弔焉，及良而卒，將以尸入。吳子使大宰嚭勞，且辭曰：「以水潦之不時，無乃廩然隕大夫之尸。以重寡君之憂，寡君敢辭上介。」芋尹蓋對曰：「寡君聞楚為不道，苻伐吳國，滅厥民人。寡君使蓋備使，弔君之下吏。無祿，使人逢天之感，大命隕隊，絕世于良。廢日共積，一日遷次。今君命逆使人曰：無以尸造于門。是我寡君之命委于草莽也。且臣聞之，曰：事死如事生，禮也。於是乎有朝聘而終，以尸將事之禮。又有朝聘而遭喪之禮。若不以尸將命，是遭喪而還也。無乃不可乎？以禮防民，猶或踰之。今大夫曰：死而棄之。是棄禮也。其何以為諸侯主？先民有言曰：無穢虐士。備使奉尸將命。苟我寡君之命，達于君所，雖隕于深淵，則天命也，非君與涉人之過也。」吳人內之。（《春秋左氏傳·哀公十五年》）

王，後來成為暴君代稱的紂王被稱為「民之穢」（《國語·魯語一》）。而晉國宰相趙盾開始執國政，制定法典修正條文，處理訴訟拘管逃亡者，其工作被稱讚為除去「舊滄」（《左傳·文公六年》）。如果明顯違反法律、倫理的行為被視為「污穢」，¹⁰ 那麼可以說〈秋官〉中有關司法的各種官職與蜡氏、蕪氏的職掌，在「除去污穢的」這一點上具有相通的性質。在這一點上，上文介紹的小島的主張可以說一語中的。

然而小島斷言「所謂罪本來是宗教上的罪與污穢」，有些過於大膽。這是因為難以想像所有的罪都是宗教上的罪與污穢。紂王的殘酷行徑與晉國的混亂確實可以視為「污穢」，但沒有跡象表明輕微的犯罪「本來」也被視為污穢，為了贖罪需要宗教儀式。日本古代也有不包括在「天津罪」與「國津罪」中而僅以律令制裁的犯罪。在歐洲古代、中世紀的研究中馮·阿米拉探討的也只是作為「官方處決」對象的犯罪行為。

留意小島這種說法的問題所在，並考慮到以上介紹的既往研究的見解，似可將本文開頭的問題闡發如下：

- (1) 如果有些犯罪行為被視為污穢，那麼甚麼行為被視為污穢，為何視為污穢？
- (2) 與此相關的贖罪行為，是否與日本、歐洲一樣，過去也被視同「淨化」？

不過，遺憾的是筆者沒有全面解答這些問題的能力。而且儘管「日書」的發現使我們對古人的「禁忌」有了更多的瞭解，¹¹ 但可供考證上述問題的線索，在中國歷史研究中仍然很有限。正如小島所說，我們能看到的不過是暗示了對犯罪的忌諱與對污穢的忌諱屬於同一範疇的「痕跡」。即使我們嘗試按時代順序整理太古的「罪」的概念及其發展的工作，那是難以指望的。筆者在此能做的僅限於追隨小島的驥尾，舉出更多有關「痕跡」的事例，對上述問題做出部分解答。

首先想關注的是，像日本「國津罪」的「白人」那樣的外形異常的疾病在中國古代也被視同「罪」的事實。

¹⁰ 葉山 (Robin D. S. Yates) 也指出中國古代人們認為犯罪與「污穢」有關，Yates, "Purity and Pollution in Early China," 《中國考古學與歷史學之整合研究》(中央研究院歷史語言研究所, 1997)。不過葉山將「邪」翻譯為 pollution, 其論證方法未必值得贊同。

¹¹ 劉增貴, 〈禁忌——秦漢信仰的一個側面〉, 《新史學》18.4。

三·「罪」與水——「罪」的感染力及其無效化

(一) 疾病與「罪」

睡虎地秦簡記載了對「癘」即麻風病患者¹²的若干特別的處置方法：

「癘者有罪，定殺。」「定殺」可（何）如。生定殺水中之謂毆（也）。或曰生理，生理之異事毆（也）。（法律答問 121）

甲有完城旦罪，未斷，今甲癘，問甲可（何）以論。當惡（遷）癘所處之。或曰當惡（遷）惡（遷）所定殺。（法律答問 122）

城旦、鬼薪癘，可（何）論。當惡（遷）癘惡（遷）所。（法律答問 123）

癘（癘）爰書。某里典甲詣里人士五（伍）丙，告曰「疑癘（癘），來詣。」●訊丙，辭曰「以三歲時病疢，廉（眉）突，不可智（知）其可（何）病，毋（無）它坐。」令醫丁診之，丁言曰「丙毋（無）廉（眉），艮本絕，鼻腔壞。刺其鼻不寔（嚏）。肘卻（膝）□□□到□兩足下奇（跂），潰一所。其手毋肱。令澹（號），其音氣敗。癘（癘）毆（也）。」（封診式 52-54）

首先，麻風病患者被隔離在特定的場所（「遷所」）。準確地說，僅知發病的「城旦、鬼薪」刑徒被移送到那裏（法律答問 123），至於其他刑徒與一般人則未明言。但此處特意舉出「城旦、鬼薪」，強調連慣常從事官府勞務的這些人¹³都要離職前往「遷所」，因此可以認為一般人發病後當然也要移到那裏。而且患者如犯了某種罪，不用通常的刑罰，而是「定殺」即將活人沈到水裏的方法奪取其生命（法律答問 121）。亦即在「發病→犯罪」的情況（121）下是被「定殺」，在「犯罪→發病」的情況（123）下只需「遷所」即可。122 簡顯示在患者處置問題上意見分歧，大概是因為犯罪的暴露與疾病的發作基本同時，難以決定是以「發病→犯罪」來處置還是以「犯罪→發病」來處置。而最後從所舉的封診式來看，可知疑似患病的人被帶到官署，審訊之後再確定其是否患者。

這些措施看來是從「防止傳染病擴大」的角度制定的非常合理的規定。但難以理解的是，患者如果犯罪，即使不是應處死刑的罪也被「定殺」。余宗發對此

¹² 關於中國「麻風病」概念發展，參看梁其姿，〈中國麻風病概念演變的歷史〉，林富士編，《疾病的歷史》（聯經出版事業公司，2011）。

¹³ 宮宅潔，《中國古代刑制史の研究》（中國古代刑制史的研究）（京都大學學術出版會，2011）。

說明為「以達到減少麻瘋病患人口」。¹⁴ 但是，如果目的在此，那麼無須等待犯罪，發病時立刻殺了即可。另一方面，林富士對於這個問題指出麻風病患者可能被視為有「陰譴之罪」，以此做為解答。¹⁵

林氏詳細分析了「癘」的字義，將其分為「病（病名）」、「鬼（帶來災禍的鬼神）」、「惡（鬼神對人的懲罰）」三類。然後綜合指出：

因為「癘」基本上是一種疾病（「疾」），患者外貌又極其醜惡（「惡」），而其所以會罹患此種疾病，或又因其德行或行為之惡（「惡」）而招致鬼神（厲，惡鬼）作祟。¹⁶

也就是說麻風病患者雖未觸犯人世的法律，實際上其惡行為鬼神所追究而得病，犯了「陰譴之罪」。此人如果又犯了罪，即屬於所謂「惡上加惡」的行為，因此應處死刑。

林氏並對「定殺」這種處決方法加以分析。林氏強調「定殺」既是刑罰同時也是「儀式」，認為這是「以類祭類」的祭祀。「以類祭類」是指供奉與祭祀對象相同的供物，此處是向引發疾病的疫神——「癘」——供奉以「癘」病患者充當的供品，企圖逃避疾病帶來的災禍。林氏還認為殺「癘」者也有威嚇「癘」神的意圖。

以上的論述，作為對法律答問 121 簡的深層原理的說明，是最有說服力的。在封診式 52-54 中，罹患麻風病被看作一種「犯罪」，丙被視為患者受到「訊問」，以「毋它坐」（此外並無應判罪的行為）¹⁷ 結束其供述。這種現象，只有如林氏所推測的那樣解釋為「發病＝陰譴之『罪』」才能使人接受。

但是仍有若干疑問。首先林氏認為發病出於「陰譴」，從中尋求該疾病被視同犯罪的原因。但睡虎地秦簡中另有「毒言」的病名，亦被視同犯罪：

毒言 爰書。某里公士甲等廿人詣里人士五（伍）丙，皆告曰「丙有寧毒言，甲等難飲食焉，來告之。」即疏書甲等名事關諜（牒）北（背）。●訊丙，辭曰「外大母同里丁坐有寧毒言，以卅餘歲時惡（遷）。

¹⁴ 余宗發，《《雲夢秦簡》中思想與制度鈎摭》（文津出版社，1992），頁 133。

¹⁵ 林富士，〈試釋睡虎地秦簡中的「癘」與「定殺」〉，《史原》15（1986）。

¹⁶ 林氏前揭論文，頁 14。

¹⁷ 余宗發將「坐」解釋為連坐之意，此處似乎理解為周圍沒有感染者（余氏前揭書，頁 133）。但「坐」未必就是連坐，而指問罪（參看韋山明，《中國古代訴訟制度的研究》〔京都大學學術出版會，2006〕，頁 67），應理解為本人供認沒有犯其他「罪」——除了發病以外。

丙家節（即）有祠，召甲等，甲等不肯來，亦未嘗召丙飲。里節（即）有祠，丙與里人及甲等會飲食，皆莫肯與丙共柸（杯）器。甲等及里人弟兄及它人智（知）丙者，皆難與丙飲食。丙而不把毒，毋（無）它坐。」（封診式 91-94）

此處亦是疑似患者之人受到訊問，其供述以「毋它坐」作結，可知罹患此病被視同「坐罪」。「毒言」這種病性質不明，而《論衡·言毒》介紹了口唾射人可致濕疹、腫而成傷的疾病，或疑與此有關。¹⁸ 但據《論衡》的說明，該病是由「陽氣」引發的，「陰譴」並非原因。筆者認為特殊的疾病被視同「罪」的背景尚有分析的餘地。

其次，關於林氏注意到「定殺」的儀式性這一點，就以定殺這種特殊方法進行殺害既是刑罰同時也是「祭祀」、「供品」的見解本身而言，筆者完全贊同。但鄙意以為將其「祭祀」的意義解釋為通過「以類祭類」來防止其流行及威嚇疫神這一點，尚有檢討的餘地。可供進一步檢討的線索是沈入水中以殺害這種處決方法所具有的意義。

（二）「定殺」與「汙瀆」

正如林富士所指出的，作為沈入水中以殺害的「處決」方法，尚有（1）沈河、沈淵與（2）汙瀆兩種。「沈河」在沈家本《歷代刑法分考》中立有條目，引用了助長主君過失的鸞繳被沈到河裏的事例（《呂氏春秋·恃君覽》）以及《魏書·刑罰志》的記載（見下）：

害其親者輒之。為蠱毒者，男女皆斬，而焚其家。巫蠱者，負羖羊抱犬沉諸淵。

這是收入北魏太武帝的神廳律令中的規定，此前未見類似的規定，而該規定亦無為後代所繼承的跡象。

另一方面，「汙瀆」之語見於《晉書·刑法志》：

又改賊律，但以言語及犯宗廟園陵，謂之大逆無道，要斬，家屬從坐，不

¹⁸ 曰：夫毒，太陽之熱氣也，中人人毒。人食湊懣者，其不堪任也。不堪任，則謂之毒矣。太陽火氣，常為毒螫，氣熱也。太陽之地，人民促急，促急之人，口舌為毒。故楚、越之人，促急捷疾，與人談言，口唾射人，則人脹胎（脹），腫而為創。南郡極熱之地，其人祝樹樹枯，唾鳥鳥墜。巫咸能以祝延□人之疾、愈人之禍者，生於江南，含烈氣也。（《論衡·言毒》）

及祖父母、孫。至於謀反大逆，臨時捕之，或汙瀦，或梟菹，夷其三族，不在律令，所以嚴絕惡跡也。

在改訂漢律制定魏律時，對更重於「大逆無道」的「謀反大逆」，不僅罪犯本人腰斬、家屬連坐，還要用「汙瀦」與「梟菹」。這個「汙瀦」的原型見於《禮記》：

邾婁定公之時，有弑其父者。有司以告公，瞿然失席曰：是寡人之罪也。曰：寡人嘗學斷斯獄矣，臣弑君，凡在官者殺無赦。子弑父，凡在宮者殺無赦。殺其人，壞其室，洿其宮而豬焉。蓋君踰月而后舉爵。（《禮記·檀弓下》）

此處顯示犯了弑君、弑父之罪者，不僅本人該殺，而且要受毀壞其住宅、「洿其宮而豬焉」的處分。正如《正義》所注：「調掘洿其宮，使水之聚積焉」，「洿其宮而豬焉」是指挖開已破壞的住宅的基址，引水注入其中以成水池。「洿」指停滯不流的水，與此相通的「汙」亦如《左傳·隱公三年》的《正義》所引服虔注「水不流謂之汙」，具有相同的意義。兩字均由此義引伸指挖開地面做類似水池的坑。「豬（瀦）」亦見於《周禮·稻人》的「以瀦畜水」，是水坑、水池之類。另一方面，「定殺」之「定」通「亭（滄）」，亦是「止水」之意，因此林氏指出「定殺」與「汙瀦」的類似性，可謂一語中的。

見於《禮記》的這種處置付諸實施，是在王莽的居攝元年劉崇舉兵打倒王莽而受到鎮壓之時，接著在居攝二年平定翟義舉兵之時也有相同的措施。關於這個事件的經過，擬在下文討論。據《漢書·王莽傳》，以此為契機，「後謀反者，皆汙池云」。東漢時代雖然未見實例，但魏律對謀反大逆用「汙瀦」，應是沿襲這個先例。

到了南北朝時代，又有實際進行汙瀦的事例。北朝北魏宣武帝時，對「害母者」即弑母者實施此刑：

時雁門人有害母者，八座奏輟之而瀦其室，宥其二子。虬駁奏云：「君親無將，將而必誅。今謀逆者戮及期親，害親者今不及子，既逆甚梟鏡，禽獸之不若，而使禋祀不絕，遺育永傳，非所以勸忠孝之道，存三綱之義。若聖教含容，不加孥戮，使父子罪不相及，惡止於其身，不則宜投之四裔，敕所在不聽配匹。盤庚言：無令易種於新邑，漢法五月食梟羹，皆欲絕其類也。」奏入，世宗從之。（《魏書》卷六五，〈邢虬傳〉）

上文所舉《魏書·刑罰志》的神廳律中，弑親者「輶」，實際不僅如此，又以其房屋為「汙瀦」，孩子也連坐。

在南朝，首先宋的劉劭（元凶劭）弑其父文帝圖謀篡位之後受到如下的處置：

……乃斬劭于牙下。臨刑歎曰：「不圖宗室一至於此！」劭、濬及劭四子偉之、迪之、彬之，其一未有名，濬三子長文、長仁、長道，並梟首大航，暴尸於市。劭妻殷氏賜死於廷尉，臨死，謂獄丞江恪曰：「汝家骨肉相殘害，何以枉殺天下無罪人？」恪曰：「受拜皇后，非罪而何？」殷氏曰：「此權時爾，當以鸚鵡為后也。」濬妻褚氏，丹陽尹湛之女，湛之南奔之始，即見離絕，故免於誅。其餘子女妾媵，並於獄賜死。投劭、濬尸首於江，其餘同逆及王羅漢等，皆伏誅。張超之聞兵入，逆走至合殿故基，正於御床之所，為亂兵所殺。割腸剖心，鬻剖其肉，諸將生噉之，焚其頭骨。當時不見傳國璽，問劭，云：「在嚴道育處。」就取得之。道育、鸚鵡並都街鞭殺，於石頭四望山下焚其尸，揚灰于江。毀劭東宮所住齋，汙瀦其處。（《宋書》卷九九，〈元凶劭傳〉）

全族及有關人員都受到極其嚴厲的處罰，劭本人斬首後，頭顱被扔進江裏，其東宮住所遭到破壞，成為「汙瀦」。此時的處置作為「宋代故事」，在後來篡位事件的事後處理時也起了參考作用。陳朝的始興王叔陵的事件即是如此：

尚書八座奏曰：「……自大行皇帝寢疾，翌日未瘳，叔陵以貴介之地，參侍醫藥，外無戚容，內懷逆弑。大漸之後，聖躬號擗，遂因匍匐，手犯乘輿。皇太后奉臨，又加鋒刃，窮凶極逆，曠古未儔。賴長沙王叔堅誠孝懇至，英果奮發，手加挫拉，身蔽聖躬。叔陵仍奔東城，招集兇黨，餘毒方熾，自害妻孥。雖應時梟懸，猶未攄憤怨，臣等參議，請依宋代故事，流尸中江，汙瀦其室，并毀其所生彭氏墳廟，還謝氏之塋。」制曰：「凶逆梟獍，反噬宮闈，賴宗廟之靈，時從仆滅。撫情語事，酸憤兼懷，朝議有章，宜從所奏也。」（《陳書》卷三六，〈始興王叔陵傳〉）

叔陵雖然已被斬首，卻被認為未受足夠懲罰，在流尸於江之後，其居所被「汙瀦」。

以上是管見所及的「汙瀦」事例。一望而知「汙瀦」是用於弑父母、君主這種挑戰權威的極其嚴重的犯罪。這些犯罪，與其說是以法律的存在為前提而規定的「罪」的行為，不如說是從所有人共同的感覺上來看，應該是忌諱迴避的亦即

觸犯「禁忌 (taboo)」¹⁹ 的行為（以下簡稱為「觸犯禁忌」）。

某種犯罪即使屬於觸犯禁忌的範疇，對它相應的刑罰也是根據成文法來決定——如果成文法沒有規定則不處罰——這是法治主義、罪刑法定主義的原則。但中國古代對嚴重觸犯禁忌的行為，也存在成文法中沒有規定的情況。「以母為妻」的行為即屬如此：

美陽女子告假子不孝，曰：「兒常以我為妻，妒笞我。」尊聞之，遣吏收捕驗問，辭服。尊曰：「律無妻母之法，聖人所不忍書，此經所謂造獄者也。」尊於是出坐廷上，取不孝子縣磔著樹，使騎吏五人張弓射殺之，吏民驚駭。（《漢書·王尊傳》）

而且即使成文法中存在相關規定，實際上也有使用既定刑罰以外的處罰。在《魏書·邢虬傳》的事例中，對於弑母的犯人不僅處以法定刑——「轆」——而且加以汙瀆與連坐，即屬此種情況。此外，正如《晉書·刑法志》所載，三國魏雖對謀反大逆適用汙瀆，但「不在律令」，就是說法律沒有明確記載。這顯示了由於嚴重觸犯禁忌，法律沒有明記相應刑罰的緣由。

禁忌是人類服從的最古老的法律，是出自人類內心深處的必然產物。後來出現了成文法，進一步發展以後，對觸犯禁忌的處罰應該也就明記於此。可是，至於難以言表的觸犯禁忌——「聖人所不忍書」——成文法也一直沒有提到。上述缺乏規定、不按規定加以處罰，顯示了法律史的這種發展。如果這樣的話，可以說「汙瀆」的刑罰是顯示原來對觸犯禁忌的處置方式的更原始的重要線索。

這些討論有些超前。基於以上認識，為了以此為線索追尋太古的「罪」的概念與刑罰的原理，擬就「汙瀆」這種處置方式的具體情況與其中包含的意圖以及上文提到的「定殺」的意圖進行探討。

（三）通過「汙瀆」進行「淨化」

首先檢討作為「汙瀆」最早的實例並談及行刑的詳細經過及其意圖的王莽時期的事例。以下引用關於劉崇與翟義的處分的大段記載：

（劉）竦與崇族父劉嘉詣闕自歸，莽赦弗罪。竦因為嘉作奏曰：「……而

¹⁹「禁忌 (taboo)」一詞現在常用於指必須忌諱、迴避的行為與存在。可是，其原義是「明確地加上記號」，意為對某種特殊之物、異常之物明確地加上記號。所以，挑戰公序良俗的行為不必都屬於「觸犯禁忌」的行為。

安眾侯崇乃獨懷悖惑之心，操畔逆之慮，興兵動眾，欲危宗廟，惡不忍聞，罪不容誅，誠臣子之仇，宗室之讎，國家之賊，天下之害也。是故親屬震落而告其罪，民人潰畔而棄其兵，進不跬步，退伏其殃。百歲之母，孩提之子，同時斷斬，懸頭竿杪，珠珥在耳，首飾猶存，為計若此，豈不誅哉？臣聞古者畔逆之國，既以誅討，則○豬其宮室以為汙池，納垢濁焉，名曰凶虛，雖生菜茹，而人不食。①四牆其社，覆上棧下，示不得通。辨社諸侯，出門見之，著以為戒。方今天下聞崇之反也，咸欲騫衣手劍而叱之。其先至者，則②拂其頸，衝其匈，刃其軀，切其肌。後至者，欲③撥其門，仆其牆，夷其屋，焚其器，應聲滌地，則時成創。而宗室尤甚，言必切齒焉。何則？以其背畔恩義，而不知重德之所在也。宗室所居或遠，嘉幸得先聞，不勝憤憤之願，願為宗室倡始，父子兄弟負籠荷鍤，馳之南陽，④豬崇宮室，令如古制。及⑤崇社宜如亳社，以賜諸侯，用永監戒。願下四輔公卿大夫議，以明好惡，視四方。」於是莽大說。公卿曰：「皆宜如嘉言。」莽白太后，下詔曰：「惟嘉父子兄弟，雖與崇有屬，不敢阿私，或見萌芽，相率告之，及其禍成，同共讎之，應合古制，忠孝著焉。其以杜衍戶千封嘉為帥禮侯，嘉子七人皆賜爵關內侯。」後又封竦為淑德侯。長安為之語曰：「欲求封，過張伯松。力戰鬥，不如巧為奏。」莽又封南陽吏民有功者百餘人，⑥汙池劉崇室宅。後謀反者，皆汙池云。（《漢書·王莽傳上》）

莽⑦盡壞義第宅，⑧汙池之。⑨發父方進及先祖冢在汝南者，燒其棺柩，⑩夷滅三族，誅及種嗣，至皆同坑，以棘五毒并葬之。而下詔曰：「蓋聞古者⑪伐不敬，取其鱷鮪築武軍，封以為大戮，於是乎有京觀以懲淫慝。乃者反虜劉信、翟義誅逆作亂於東，而芒竹羣盜趙明、霍鴻造逆西土，遣武將征討，咸伏其辜。惟信、義等始發自濮陽，結姦無鹽，殄滅於圍。趙明依阻槐里環隄，霍鴻負倚蓋屋芒竹，咸用破碎，亡有餘類。⑫其取反虜逆賊之鱷鮪，聚之通路之旁，濮陽、無鹽、圍、槐里、蓋屋凡五所，各方六丈，高六尺，築為武軍，封以為大戮，薦樹之棘。建表木，高丈六尺。書曰：反虜逆賊鱷鮪。在所長吏常以秋循行，勿令壞敗，以懲淫慝焉。」（《漢書·翟義傳》）

最初所舉的劉竦、劉嘉的上奏與相關的對應，由於是在可供參考的先例、提案、實際的處置中分別敘述的，其全貌有些難解。為了便於行文，包括翟義的事例在

內，對各種處置標以字母進行分類。據此可知，劉崇、翟義叛亂的事後處理共有七個處置：

- A. 首謀者本人的死刑
- B. 首謀者的房屋與用過的什器的破壞
- C. 以住宅舊址為「汙池」
- D. 圍住「社」的周圍、上下
- E. 發先祖之墓，燒棺
- F. 處決全族，與棘、五毒同葬
- G. 以反叛者的屍體作「武軍」，樹棘以立標識。

這些事後處理被利用為政治宣傳，意在廣泛宣傳叛亂的平定進而提高王莽的權威。根據《左傳·宣公十二年》的軼事，集中敵方的屍體做假山 (G)，遮蔽劉崇之社的周圍之後，又使各個諸侯國倣效 (D)，正是其典型。因而本文並不否定以劉崇、翟義的住宅舊址為「汙瀦」、「汙池」的行為也有同樣的意圖。

然而另一方面，奏章中明確敘述了作「汙瀦」的目的，即「納垢濁焉」。如據《左傳·宣公十五年》的「諺曰：高下在心，川澤納汙，山藪藏疾」等文，則「納」意味著留污穢於其中，使其不出於外。因而作「汙瀦」的直接目的，在於藉此將罪犯故居的污穢——「垢濁」——封閉於其中。由此可知，首先，中國古人曾有重大犯罪等同於污穢的觀念。

其次，需要採取這樣的措施是因為當時認為這種污穢會感染其周圍，禁止食用故居周圍所長的蔬菜就如實地反映了這一點。《晉書》卷九六〈列女傳〉記載，靳康之女對欲納自己為妾的劉曜，說道：

陛下既滅其父母兄弟，復何用妾為？妾聞逆人之誅也，尚污宮伐樹，而況其子女乎？（《晉書·列女傳·靳康女》）

此處在「污（汙）宮」的同時進行「伐樹」，應該也是由於認為不僅故居連周圍的樹木也感染了污穢。以罪犯的故居為池，正是企圖藉此封住犯罪的污穢，「淨化」其周圍，防止感染擴大。

如果重新思考其他處置的意圖，可以看出其中也有「淨化」的目的。例如 D 處對「社」的處置。

圍住社的周圍這一措施，被認為有「示不得通」亦即讓社神無法與外部通行的目的。對戰敗國也有採取同樣措施的情況，論者所舉理由也相同：

蒲社災。蒲社者何？亡國之社也。社者封也。其言災何？亡國之社蓋揜

之，捨其上而柴其下。（《公羊傳·哀公四年》）

亳社災。亳社者，亳之社也。亳，亡國也。亡國之社以為廟屏，戒也。其屋亡國之社，不得上達也。（《穀梁傳·哀公四年》）

但對亡國之社採取的措施，也有如下的實例，例如周武王滅商時的故事：

其明日，除道，脩社及商紂宮。（《史記·周本紀》）

桐本東太認為此處的「脩」，不僅有「修理」的意思，而且如《周禮·太宰》注所謂「脩，埽除糞洒」，有淨化污穢之意。至於「除道」也不僅是掃除道路，而是如《漢書·郊祀志》所謂「除八通鬼道」，是淨化神靈來臨之道的行為。這些都是淨化因戰敗而污穢的「社」的儀式。²⁰ 如據桐本此說，則可以說圍住社的周圍的措施是企圖藉此封住社的污穢。

如果想起靳康之女拒絕為妾時所說「若是以反叛者的故居為池，連所生樹木都需要砍伐，則其子女更應處決」的話語，那麼處決全族 (F) 也可以解釋為目的在於「淨化」，房屋與什器的破壞 (B) 也是如此。上文所舉《晉書·刑法志》中關於制定魏律的記載說明了「汙瀦」與三族刑的目的是「嚴絕惡跡」。此處也是將罪犯的親族與故居一併視為「惡跡」。可以看出在其背後存在犯了重罪的人成為感染源，不管是人還是場所，其周邊都受到污染的感覺。²¹

以三族刑為首的連坐制度當然含有藉此預防犯罪的意圖，這一點筆者無意否定。但可以認為，除去這種合理的理由，古人對重大犯罪的忌諱迴避心理以及由此產生的「垢濁」會污染其周圍的恐懼，也起到了支撐連坐制度的作用。

（四）水的「淨化能力」

上一節已經談到，「汙瀦」是封入「垢濁」的措施。若果如此，則水就具有封閉有感染能力的污穢的力量。麻風病患者被「定殺」也一定是想藉助水的這種能力。本文無意否定「定殺」的確是一種祭祀，人們期待其有「以類祭類」的效力，但筆者認為如對沈入水中加以殺害的特殊方法進行觀察，就會發現其主要目的在於藉助水的淨化能力阻止傳染。

²⁰ 桐本東太，〈春秋時代の降伏儀禮〉（春秋時代の降伏儀禮），《早稻田大學長江流域文化研究所年報》4 (2006)。

²¹ 筆者認為賈誼〈過秦論〉中將「收帑」與「污穢」並稱也是這種感覺的體現：「……虛囹圍而免刑戮，除去收帑汙穢之罪，使各反其鄉里，……」。（《史記·秦始皇本紀》所引〈過秦論〉）

犯罪導致的污穢不僅可以用水封閉，也可以使其隨水流去。上文所舉有關「汙瀦」的重大犯罪中，元凶劭的事例與始興王叔陵的事例均將首謀者的屍體投入江中，更有焚其屍體揚灰江中者。如考慮到水的淨化能力，應該認為這些措施不僅是將罪犯的痕跡趕到遠方，而且含有藉此淨化污染的意圖。

將罪犯的屍體投入江中的行為中廣為人知的是，吳王夫差將伍子胥的遺體裝入皮袋投之於江的軼事：

將死，曰：「以懸吾目於東門。以見越之入，吳國之亡也。」王愠曰：「孤不使大夫得有見也。乃使取申胥之尸，盛以鴟鵂，而投之於江。」
(《國語·吳語》)

白川靜著眼於這則軼事，認為古代有將罪人投入水中的習俗，「灋(法)」字從水就是基於這種習俗。白川同時舉出《左傳》的「載書在河」(定公十三年)等例，認為河邊是舉行淨化污穢的儀式的場所，而罪也以同樣方式被除去。²²

水有淨化污穢的力量的觀念，常見於古代社會，中國也不例外。例如葉山(Yates, Robin D. S.)指出，以「清」、「濁」為代表的有關「清淨」、「污穢」的文字多從水，注意到清淨化的儀式中水的作用。²³ 試舉具體例子來看，睡虎地秦簡的日書甲種中以水來淨化「鬼」也是水的這種法力的旁證：

人毋(無)故而鬼有鼠(予)，是天鬼，以水沃之，則已矣。(32背參)
藉水放逐惡鬼的想法亦見於比較大型的儀式。以《續漢書·禮儀志》的「大儺」為例，「疫」、「惡鬼」、「惡凶」從宮中被逐出，最後被棄於洛水：

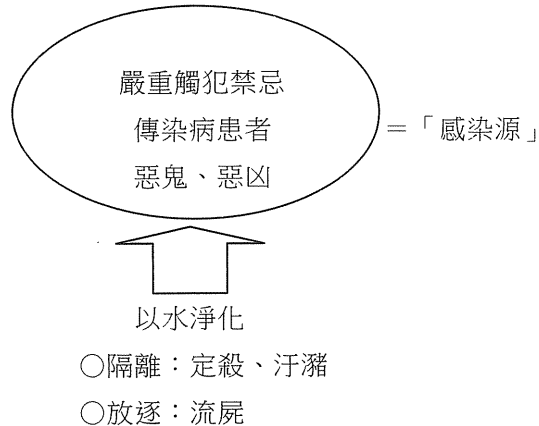
先臘一日，大儺，謂之逐疫。其儀，選中黃門子弟年十歲以上、十二以下，百二十人為侏子。皆赤幘阜製，執大叢。方相氏黃金四目，蒙熊皮，玄衣朱裳，執戈揚盾。十二獸有衣毛角。中黃門行之，冗從僕射將之，以逐惡鬼于禁中。夜漏上水，朝臣會，侍中、尚書、御史、謁者、虎賁、羽林郎將執事，皆赤幘陞衛。乘輿御前殿。黃門令奏曰：「侏子備，請逐疫。」於是中黃門倡，振子和，曰：「甲作食，腓胃食虎，雄伯食魅，騰簡食不祥，攬諸食咎，伯奇食夢，強梁、祖明共食磔死寄生，委隨食觀，錯斷食巨，窮奇、騰根共食蠱。凡使十二神追惡凶，赫女軀，拉女幹，節解女肉，抽女肺腸。女不急去，後者為糧。」因作方相與十二獸儺。嚙

²² 白川靜，〈臯辜關係字說—主として中國古代における身體刑について—〉(臯辜關係字說——以中國古代的身體刑為主)，《甲骨文文學論叢(第八輯)》(1958)。

²³ 葉山前揭論文。

呼，周徧前後省三過，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。（《續漢書·禮儀志中》）

將所有的「惡凶」投入江中的「大灘」儀式，使人感覺到與日本古代的「大祓」有類似之處，另一方面，也顯示了與將反叛者的遺體投入江中的行為的相通之處。此處被放逐的「惡鬼」、「惡凶」是甚麼，無法統一定義。但從它們是給人帶來危害的根源、諸惡的源頭這一點來看，應可將此稱為「感染源」。無論封閉抑或沖走，水有將這些感染源無效化的力量。犯重罪者的住宅舊址以水封鎖，也應理解為意在「感染源的無效化」。



注意到「水」與刑罰的關係，也會面對如下的事例。在《左傳·桓公十五年》的軼事中，被殺者的遺骸被公開在鄭國南郊的「周氏之汪」：

祭仲專，鄭伯患之，使其壻雍糾殺之。將享諸郊。雍姬知之，謂其母曰：「父與夫孰親？」其母曰：「人盡夫也，父一而已，胡可比也？」遂告祭仲曰：「雍氏舍其室，而將享子於郊。吾惑之，以告。」祭仲殺雍糾，尸諸周氏之汪。（《春秋左氏傳·桓公十五年》）

此處祭仲殺雍糾，畢竟只是私鬪的結果。雖是私刑，被處決的死者遺體在「汪」示眾卻是耐人尋味的。注釋將「汪」解釋為「池」或「停水」，可以設想其為沒有水流的池塘之類，證與「汙瀦」同類。

此處「汪」的旁邊被選為處決的場所，當然或許只是偶然。但上文談到的水所具有的「淨化能力」與該場所被選為刑場兩者之間，也可認為有某種關係。在此希望稍微轉換視點，從另一個角度考察當時「罪」的概念。其線索是古代刑場的選擇與該場所所具有的象徵意義。

四·「罪」與刑場——刑場的象徵意義

(一)《左傳》中的刑場

由於犯罪是一種污穢，如果說犯人的處決是為了除去污穢、防止感染的儀式，那麼進行處決的場所就不是日常的空間，必然選擇了作為禮儀的場所具有特別的性質的地方。在日本古代史的學者中，有人對日本古代處決是在「市」進行的問題，試圖從那裏有把守「根之國（死者生活的陰間）」入口的「塞神」這個角度加以說明，²⁴ 就是說在市處決是「將罪洗淨送往根之國的祓的儀式」。

中國的斬刑被稱為「棄市」，這個事實說明其執行死刑的主要場所也是市場。過去傾向於說明，市場之所以作為刑場，是因為那裏眾人群集，可以讓他們目睹行刑的過程。如果許多人目睹了處決的情形，留下恐怖的記憶，確實可以期待人們在染指犯罪時有所躊躇。而且在眾人環視之下處決，也能保證刑罰的公正。

但如上所述，如果中國古代有犯罪會產生可能「傳染」的污穢的觀念，那麼作為排除「感染者」的舞臺選擇特定場所的理由，是絕不能用「它是公眾集中的場所」這樣合理性的解釋來作充分的說明。

因此首先想從較早的史料中查出刑場所在，由此開始討論。以下列舉《春秋左氏傳》中處決或進行類似行為的場所。

(1) 市

正如「婦人無刑。雖有刑，不在朝市」（〈襄公十九年〉）這一廣為人知的文句所示，「市」在《左傳》中也是作為刑場出現的。例如秦的間諜²⁵ 與敗軍之將²⁶ 在市被處決的事例均可由《左傳》中檢出。

在戰時處決之外尚有類似的事例。由於土地紛爭而被視為「同罪」的三個人中，已死的兩人的屍體²⁷ 與作為叛亂的主犯受到譴責而自殺者的遺體在市中被示

²⁴ 小林茂文，〈古代の市の景觀—流通外の機能を中心に—〉（古代市の景觀——以流通外的功能為中心），《早稻田大學大學院 文學研究科紀要》別冊第 8 集（1981），頁 185。

²⁵ 夏，會晉伐秦。晉人獲秦諜，殺諸絳市，六日而蘇。（《春秋左氏傳·宣公八年》）

²⁶ 鄆肸伐皇。大敗，獲鄆肸。壬辰，焚諸王城之市。（〈昭公二十二年〉）

²⁷ 晉邢侯與雍子爭鄆田，久而無成。士景伯如楚，叔魚攝理。韓宣子命斷舊獄，罪在雍子。雍子納其女於叔魚，叔魚蔽罪邢侯。邢侯怒，殺叔魚與雍子於朝。宣子問其罪於叔向。叔

眾的事例，²⁸ 如果考慮到喪失生命後的遺體的處理也是「處決」的一個重要的部分，那麼這些均可算作以市為舞臺的事例。此外，崔杼之亂以後，自殺的崔杼的遺骸置於棺內在「市」中讓國人觀看：

求崔杼之尸，將戮之，不得。叔孫穆子曰：「必得之。武王有亂臣十人，崔杼其有乎？不十人，不足以葬。」既，崔氏之臣曰：「與我其拱璧，吾獻其柩。」於是得之。十二月乙亥朔，齊人遷莊公，殯于大寢。以其棺尸崔杼於市。國人猶知之，皆曰「崔子也」。（《春秋左氏傳·襄公二十八年》）

這種事例也可說是作為市起了「刑場」作用的例子。

(2) 朝廷

關於在「不在朝市」中與「市」並稱的「朝」，也可指出其作為刑場的實例。例如在齊國殺慶克引起內亂的國佐，就是在「內宮之朝」被「士」華免處決的。²⁹ 由於「不能」而為朝廷所殺，遺體被示眾三日的楚國令尹子南也可算是一例。³⁰ 另外，與「市」相同，雖然殺害場所不詳，朝廷也有被選作公開遺體場所的事例。³¹ 下面所舉晉國郤氏的事例中：

……抽戈結社而偽訟者。三郤將謀於榭，矯以戈殺駒伯、苦成叔於其位。溫季曰：「逃威也。」遂趨。矯及諸其車，以戈殺之，皆尸諸朝。（《春秋左氏傳·成公十七年》）

可以推測殺害場所顯然是「朝」外，其後遺體被送到朝廷示眾。

向曰：「三人同罪。施生戮死，可也。雍子自知其罪，而賂以買直；鮒也鬻獄；邢侯專殺，其罪一也。已惡而掠美為昏，貪以敗官為墨，殺人不忌為賊。夏書曰：『昏、墨、賊，殺』，臯陶之刑也，請從之。」乃施邢侯，而尸雍子與叔魚於市。（《昭公十四年》）

²⁸ 文子使告於趙孟曰：「范、中行氏雖信為亂，安于則發之，是安于與謀亂也。晉國有命，始禍者死。二子既伏其罪矣，敢以告。」趙孟患之。安于曰：……乃縊而死。趙孟尸諸市，而告於知氏曰：「主命戮罪人，安于既伏其罪矣，敢以告。」（《定公十四年》）

²⁹ 齊為慶氏之難故，甲申晦齊侯使士華免以戈殺國佐于內宮之朝。（《成公十八年》）

³⁰ 楚觀起有寵於令尹子南，未益祿而有馬數十乘。楚人患之，王將討焉。子南之子棄疾為王御士，王每見之必泣。棄疾曰：「君三泣臣矣。敢問誰之罪也？」王曰：「令尹之不能，爾所知也。國將討焉，爾其居乎？」對曰：「父戮子居，君焉用之？洩命重刑，臣亦不為。」王遂殺子南於朝，輟觀起於四竟。子南之臣謂棄疾：「請徙子尸於朝。」曰：「君臣有禮，唯二三子。」三日，棄疾請尸。王許之。（《襄公二十二年》）

³¹ 衛甯喜專，公患之。……夏，免餘復攻甯氏，殺甯喜及右宰穀，尸諸朝。石惡將會宋之盟，受命而出，衣其尸，枕之股而哭之。欲斂以亡，懼不免，且曰：「受命矣。」乃行。（《襄公二十七年》）

不過關於「市」，敵軍的斥候在市被處決，至於「朝」則未見這種地位低的人物被處決的事例。被處決或示眾者均為與國政有關的人物。雖然「市朝」相提並論，但應該認為在「朝」處決是與通常的處決有所不同的。³²

(3) 門

「市朝」之外尚有刑場。例如在夏氏之亂時攻入陳國的楚莊王，殺夏徵舒將其遺體在陳國的「栗門」車裂：

冬，楚子為陳夏氏亂故，伐陳。謂陳人：「無動！將討於少西氏。」遂入陳，殺夏徵舒，輶諸栗門。（《春秋左氏傳·宣公十一年》）

再者，因與陳氏的紛爭而自齊國出奔的子我，途中被捕，在齊國外郭的門（「郭關」）被殺：

子我歸，屬徒，攻闔與大門。皆不勝，乃出。陳氏追之，失道於弇中，適豐丘。豐丘人執之，以告，殺諸郭關。（《哀公十四年》）

事例雖然不多，門的附近也有過作為刑場的情形。

(4) 衢

不僅如此，「衢」即十字路口也有被選作刑場的情形。鄭國的公孫黑發動叛亂，因舊傷發作而未果，子產數其可處死罪的行徑，逼迫他若不自殺將加以「大刑」。自縊後的公孫黑的遺骸被示眾於「周氏之衢」，並被加上記載其罪狀的木牌：

秋，鄭公孫黑將作亂，欲去游氏而代其位，傷疾作而不果。駟氏與諸大夫欲殺之。子產在鄙，聞之，懼弗及，乘遽而至，使吏數之，曰：「伯有之亂，以大國之事，而未爾討也。爾有亂心無厭，國不女堪。專伐伯有，而罪一也；昆弟爭室，而罪二也；薰隧之盟，女矯君位，而罪三也。有死罪三，何以堪之？不速死，大刑將至。」再拜稽首，辭曰：「死在朝夕，無助天為虐。」子產曰：「人誰不死？凶人不終，命也。作凶事，為凶人。不助天，其助凶人乎！」請以印為褚師，子產曰：「印也若才，君將任之；不才，將朝夕從女。女罪之不恤，而又何請焉？不速死，司寇將至。」七月壬寅，縊，尸諸周氏之衢，加木焉。（《春秋左氏傳·昭公二年》）

此處的「衢」準確地說是公開罪人遺骸的場所，但可想見公孫黑若不自殺，如子

³² 韋昭對《國語·魯語上》的「故大者陳之原野，小者致之市朝」注曰：「其死刑，大夫以上屍諸朝，士以下屍諸市」。

產發出的警告，將被「司寇」處以「大刑」並在那裏執行。

此外尚可檢出齊頃公的寵臣在攻城戰中捕獲，被殺後在「城上」示眾的事例³³ 與魯國的孟丙、仲王的兒子們為父報仇殺了豎牛、投其首於「棘上」的事例³⁴ 等。但前者從頃公見後大怒的情形來看，當是一種例外的措施。而後者則暗示了刑罰與「棘」的關係，³⁵ 是個有趣的記載，但不清楚是否為了將其首示眾而「投於棘上」，因而無法同上述的事例相提並論。此處先舉上述四個場所與「汪」作為《左傳》中的刑場，再進一步分析。

(二)「衢」的功能

上述刑場中，「市」作為商業行為的場所，「朝」作為朝會與禮儀的場所，具有具體而現實的功能。因此在那裏行刑的意義，也有受這種功能的影響而牽強附會加以解釋的傾向。也就是說，正因為具有現實的功能——例如「眾人聚集」——所以可能看不出其他功能，尤其是該場所的象徵性意義所產生的功能。因此想首先舉出「市朝」以外的場所，尤其是「衢」，探討該場所的性質。

(1) 刑場

在十字街頭行刑，並不僅限於春秋時代。雖然事例不多，仍可發現戰國時代也在「衢」處決的事例：

齊負郭之民有孤狐咥者，正議閔王，斲之檀衢，百姓不附。（《戰國策·齊策六》）

關於此處執行斬刑的「檀衢」，胡三省認為與見於《左傳》的齊國的「檀臺」，

³³ 頃公之嬖人盧蒲就魁門焉。龍人囚之。齊侯曰：「勿殺，吾與而盟，無入而封。」弗聽，殺而膊諸城上。（《成公二年》）

³⁴ 孟、仲之子，殺諸塞關之外，投其首於寧風之棘上。（《昭公五年》）

³⁵ 可以找出謀反者係累與殺子者都被埋在「棘」的幾個事例：歆怨莽殺其三子，又畏大禍至，遂與涉、忠謀，欲發。……忠以司中大贛起武侯孫伋亦主兵，復與伋謀。伋歸家，顏色變，不能食。妻怪問之，語其狀。妻以告弟雲陽陳邯，邯欲告之。七月，伋與邯俱告，莽遣使者分召忠等。……中黃門各拔刀將忠等送廬，忠拔劍欲自刎，侍中王望傳言大司馬反，黃門持劍共格殺之。省中相驚傳，勒兵至郎署，皆拔刀張弩。更始將軍史譙行諸署，告郎吏曰：「大司馬有狂病，發，已誅。」皆令弓弛兵。莽欲以厭凶，使虎賁以斬馬劍挫忠，盛以竹器，傳曰「反虜出」。下書赦大司馬官屬吏士為忠所誣誤、謀反未發覺者。收忠宗族，以醢醢毒藥、尺白刀叢棘并一坎而埋之。劉歆、王涉皆自殺。（《漢書·王莽傳下》）若有生子不養，即斬其父母，合土棘埋之。（《後漢書·酷吏傳王吉》）

就是十字街頭。³⁶ 接下來舉漢代的事例：

已捕斬斷信二子穀鄉侯章、德廣侯鮪，義母練、兄宣、親屬二十四人皆磔暴于長安都市四通之衢。當其斬時，觀者重疊，天氣和清，可謂當矣。（《漢書·翟義傳》）

冀乃封廣、戒而露固尸於四衢，（注：《爾雅》曰：四達謂之衢。郭璞注曰：交通四出者也。）令有敢臨者加其罪。（《後漢書·李固傳》）

「衢」成為刑場的原因，不見於任何記載。如欲探討其現實的理由，當可指出那裏人來人往並有足夠的空間以收容他們。³⁷ 「衢」的「聚集公眾的場所」的功能，也可從東方朔對武帝的浪費進行規勸，建議將宮中之帳燒於「四通之衢」以昭示公眾的話看出來。³⁸

但「衢」被選為刑場並非僅出於這種現實的理由。這是因為除了行刑，在「衢」還舉行各種各樣的儀式，而這些儀式未必以聚集許多參加者、聽眾為前提。下面舉例來看。

(2) 葬禮的場所

孔子的母親卒後，其葬禮（「殯」）在魯國的「五父之衢」舉行：

孔子少孤，不知其墓。殯於五父之衢。人之見之者，皆以為葬也。其慎也，蓋殯也。問於耶曼父之母，然後得合葬於防。（《禮記·檀弓上》）

根據鄭注的解釋，孔子之母與叔梁紇野合而生孔子，以此為恥而不告訴孔子其父墓地之所在。因此孔子特意在「五父之衢」舉行通常是在家中舉行的「殯」禮，引起人們的注意從而探聽父親的墓地所在，達到了順利合葬父母親的預期目的。³⁹ 如果遵從這種解釋，那麼在正常情況下「衢」就不是舉行葬禮的場所。但江永懷疑這種解釋，認為叔梁紇只是暫時「殯」於「五父之衢」，而孔子不知究竟是「殯」還是「葬」，如是「葬」則不能重啟其墓，正在猶豫之時，問耶曼

³⁶ 《左傳》：齊簡公與婦人飲酒於檀臺。檀衢，意其地為通檀臺之衢路也。《爾雅》：四達謂之衢。（《資治通鑑》卷四，〈周紀四〉）

³⁷ 如下文所述，「衢」也是詛咒的場所，關於其原因，竹添光鴻《左傳會箋》認為「詛於通衢，使國人共知之」（〈襄公十一年〉）。

³⁸ 陛下誠能用臣朔之計，推甲乙之帳燔之於四通之衢，却走馬示不復用，則堯舜之隆宜可與比治矣。（《漢書·東方朔傳》）

³⁹ 孔子之父耶叔梁紇，與顏氏之女徵在野合而生孔子。徵在恥焉，不告。……欲有所就而問之，孔子亦為隱焉，殯於家，則知之者無由怪已。欲發問端。（《禮記·檀弓》注）

父之母得知是「殯」，故重啟父墓，與母合葬於防。⁴⁰ 根據此說，可以說埋葬於「衢」不足為怪。

江永的解釋與舊注完全不同，一時難以令人接受。但鄭注關於為引起人們注意而特意在衢舉行葬禮的說法沒有任何根據。大概是先入為主，以為不可能在衢舉行葬禮，才出現這種解釋。同一軼事在《論衡》中則介紹如下：

孔子母死，不知其父墓，殯於五甫之衢。人見之者，以為葬也。蓋以無所合葬，殯之謹，故人以為葬也。鄰人鄒曼甫之母告之，然後得合葬於防。
(《論衡·知實》)

此處人們關注的是葬禮隆重、並非合葬而是獨葬的特點，至於選擇衢作為場所並不成為問題。如下文所述「五父之衢」有可能在魯國城外，若同時考慮到該處舉行過各種儀式，那麼即使該處是葬禮場所也絕不可疑。未能獲准參加孟懿子葬禮的成人袒免哭於「衢」⁴¹ 當亦暗示了「衢」具有同樣的性質。

(3) 詛咒的場所

「衢」在《左傳》中還成為進行「詛」即詛咒的舞臺。

⁴⁰ 按此章為後世大疑，本非記者之失，由讀者不得其句讀文法而誤也。近世高郵孫達人謂：「不知其墓殯於五父之衢」十字，當連讀為句。而「蓋殯也，問於耶曼父之母」為倒句。有裨於禮經者不淺。蓋古人埋棺於坎為殯，殯淺而葬深。孔子父墓實淺葬於五父之衢，因少孤不得其詳。但見墓在五父之衢，不知其為殯也。如今人有權厝而覆土掩之，謂之浮葬，正此類也。五父衢墓，不惟孔子之家以為已葬，即道旁見之者亦皆以為已葬。至是母卒，欲從周人合葬之禮，卜兆於防。惟以父墓淺深為疑。如其殯而淺也，則可啓而遷之。若其葬而深也，則疑體魄已安，不可輕動。其慎也，蓋謂夫子再三審慎，不敢輕啓父墓也。後乃知其果為殯而非葬，由問其耶曼父之母而知之。蓋唯耶曼父之母能道其葬之詳。是以信其言，啓殯而合葬於防。「蓋殯也」句當在「問於耶曼父之母」下。……又按襄十一年傳：「盟諸僂閱詛諸五父之衢」，讀者或疑五父衢為城中四達之道，其上不得有墓，將奈何？曰：五父衢不在魯城中。故杜註云：「五父衢，道名，在魯國東南」，不云「魯城內」也。定八年：「陽氏戰於南門之內，弗勝，又戰於棘下。陽氏敗，陽虎說甲如公宮，取寶玉大弓以出，舍於五父之衢，寢而為食。其徒曰：追其將至。虎曰：魯人聞余出，喜於徵死，何暇追余？」由此觀之，虎城內戰不勝，而後出舍五父之衢，可知五父衢必在城外也。衢在城外道旁，有墓固無可疑也。或又疑夫子父墓固不知其詳，豈夫子之母亦不知其為殯與？曰：當其父之殯也，夫子幼，而顏氏少，不親見其實土之淺深，是以遂謂為已葬也。耶曼父者，意其為耶人也。殯耶大夫，而耶人親其役，是以曼父之母得其詳耳。(江永，《禮記訓義釋言》卷二)

⁴¹ 初，孟孺子洩將圍馬於成，成宰公孫宿不受，曰：「孟孫為成之病，不圍馬焉。」孺子怒，襲成，從者不得入，乃反。成有司使，孺子鞭之。秋，八月辛丑，孟懿子卒，成人奔喪，弗內；袒免哭于衢，聽共，弗許；懼，不歸。(《春秋左氏傳·哀公十四年》)

乃盟諸僖閔，詛諸五父之衢。（《春秋左氏傳·襄公十一年》）

此處是有人建議作三軍，分別由三桓指揮，就在僖公廟的門前訂立盟約，在「五父之衢」詛咒背棄盟約者。再舉一例：

陽虎又盟公及三桓於周社，盟國人于亳社，詛于五父之衢。（《定公六年》）

可以想像在這個事例中，國人也參加了該儀式，許多的與會者聚集在「衢」。

(4) 舉行儀式的場所

見於經書、正史之類的事例如上所述，如果擴大檢索的範圍，可知此外尚有各種各樣的儀式在「衢」舉行。比如以下的事例：

廬陵太守太原龐參，字子及，自言：其遠祖，不知幾何世也，坐事繫獄，而非其罪，不堪拷掠，自誣服之。及獄將上，有螻蛄蟲行其左右，乃謂之曰：「使爾有神，能活我死，不當善乎？」因投飯與之。螻蛄食飯盡去，頃復來，形體稍大。意每異之，乃復與食如此。去來至數十日間，其大如豚。及竟報當行刑，螻蛄夜掘壁根為大孔，乃破械，從之出去。久時遇赦，得活。於是龐氏世世常以四節祠祀之於都衢處。（《搜神記》卷二〇）

這是對於救人出獄的螻蛄，全族人每年按季節進行祭祀的傳說，當然救人出獄的軼聞是虛構的。祭祀本身實際上是否舉行雖不明確，即使純屬虛構，其中「衢」成為祭祀場所這一點，應該顯示了該處實際上舉行過類似的祭祀。雖說一族相聚，大概不需要特別大的地方，也無法想像這種奇怪的祭祀有公之於眾的必要。應該在「收容能力」、「公開性」之類的說明以外探求選擇「衢」作為祭祀場所的原因。

(5) 拋棄「不祥」的場所

在「衢」舉行的儀式中還包括了可稱為「拋棄不祥」的儀式。例如《左傳·哀公十四年》「獲麟」的軼事，在《孔叢子》中發生如下的變化，其中出現了「衢」：

叔孫氏之車卒曰：「子鉏商樵於野而獲獸焉，眾莫之識，以為不祥，棄之五父之衢。」冉有告夫子曰：「有麇而肉角，豈天之妖乎？」夫子曰：……（《孔叢子》卷二，〈記問第五〉）

子鉏商捕獲的麒麟，起初被視為「不祥」之物。因此《左傳》記載將其賜給虞

人，⁴² 而《孔叢子》則以為應該拋棄於「五父之衢」。其真實性固然值得懷疑，但直截了當地顯示了古人對「衢」的印象，饒有興味。時代推移，不祥之獸被拋棄於「衢」的事例亦見於《晉書》：

伏飛督王饒獻鳩鳥，帝怒，鞭之二百，使殿中御史焚其鳥于四達之衢。
（《晉書》卷八，〈穆帝紀〉）

《太平御覽》所引的《晉中興書》也有同樣的軼事，⁴³ 記載「鳩鳥」被稱為「凶物」，焚燒的原因更加明確。

不僅如此，被視為「不祥」的行為也有在「衢」將其除去的情形：

帝顛頊之法，婦人不辟男子於路者，拂之於四達之衢。（《淮南子·齊俗訓》）

如將此處所見的「拂」解釋為毆打或驅逐，則可認為這是對擾亂風俗的婦女執行「刑罰」。但《御覽》所引相同的文章中「拂」作「祆」，附有「除其不祥」的夾注。無論如何，這個「顛頊之法」是偽託的虛構之物，因此討論在「衢」舉行的是「刑罰」還是「儀式」沒有甚麼意義。相對於此，不如說後代的注釋者將「衢」視為「除去不祥的場所」這一點是值得注意的。

如果說「衢」是拋棄不祥的場所，那麼在那裏行刑，就不僅僅因為那裏眾人群集，而是應該考慮到犯了罪的人被視為「不祥」，需要拋棄於「衢」。在充實這個假說之前，擬就「衢」這種空間具有何種形態進行整理分析。

（三）衢的位置及其形象

據黃金貴的見解，衢的本義是「歧路」，最初未必指「大路」、「大街」，最多不過指里中的十字路。但漢代開始指「大路」，指四通八達的要衢。⁴⁴

不過檢索書證後就會發現「衢」有時既不在里中也不在城內，而是位於城門之外。鄭國的「周氏之衢」正是位於城門之外：

晉、陳、鄭伐許。討其貳於楚也，楚令尹子上侵陳蔡。陳蔡成，遂伐鄭，

⁴² 春，西狩於大野。叔孫氏之車子鉏商獲麟，以為不祥，以賜虞人。（《春秋左氏傳·哀公十四年》）

⁴³ 《晉中興書》曰：烈宗詔曰：「次飛督王饒忽上吾鳩鳥一口，云：以辟惡。此凶物，豈宜妄進？」於是鞭饒二百，使殿中侍御史孫雲臨於四衢之道焚燒之。（《太平御覽》卷九二七）

⁴⁴ 黃金貴，《古代文化詞義集類辨考》（上海教育出版社，1995），頁1201-1202。

將納公子瑕。門于桔柣之門，瑕覆于周氏之汪。外僕髡屯禽之以獻。
(《春秋左氏傳·僖公十三年》)

由此記載可知「周氏之汪」在桔柣門之外，因而「周氏之衢」當在其旁之十字街。另一方面，關於魯國的「五父之衢」，《左傳·襄公十一年》注僅有：

五父衢，道名，在魯國東南。

其正確位置是在「東南」方向的何處則不詳。但高士奇《春秋地名考略》所引白衷《魯記》以為「在魯國東南門外二里」。「五父之衢」也未必在城內。

此外，明確寫道在城外的是齊國臨淄城外的十字街。

甯戚欲干齊桓公，窮困無以自進。於是為商旅，將任車以至齊，暮宿於郭門之外。桓公郊迎客，夜開門，辟任車，爝火甚盛，從者甚眾。甯戚飯牛居車下，望桓公而悲，擊牛角疾歌。……(《呂氏春秋·離俗覽·舉難》)

這是廣為人知的齊桓公與甯越相遇的場面，而據《晏氏春秋》，兩人是在齊國的十字街——「康莊」(「康」是五達的歧路，「莊」是六達的歧路)——會面的：

異日君過于康莊，聞甯戚歌，止車而聽之。(《晏氏春秋·內篇問下》)

此處的「康莊」在《漢書·敘傳》所引班固〈幽通之賦〉中作「康衢」：

殷說夢發於傅巖，周望兆動於涓濱，齊甯激聲於康衢，漢良受書於邳沂，皆埃命而神交，匪詞言之所信，故能建必然之策，展無窮之勳也。

綜合這些史料，可知這個「康衢」在齊國的城郭之外，是遠來的商人夜裏停車住宿的場所。

這些都是離城牆不遠的「衢」的例子，而且郊外也有「衢」。時代推移，《列子》中可見在「郊衢」舉行的餞的儀式：

薛譚學謳於秦青，未窮青之技，自謂盡之。遂辭歸，秦青弗止。餞於郊衢，撫節悲歌，聲振林木，響遏行雲。薛譚乃謝求反，終身不敢言歸。
(《列子·湯問》)

此處的「郊衢」離城牆有多遠雖不清楚，秦青當是送薛譚出城，同行前往郊外，在通向薛譚鄉里的道路分叉的地點贈送餞別之歌。另一方面《華陽國志》則舉出「二十里」這個具體數字。

其郡四出大道，道實二十里有衢。(《華陽國志·蜀志》)

由成都通向四方的道路，在離城牆二十里處分叉，其地點稱為「衢」。

當然，城內之「衢」的實例也不少。但在此想強調的事實是，不管在城內還是在城外，不管是繁華的大路還是寂靜的後街，一條路分叉為幾條的分歧地點稱為「衢」，這是「衢」的本質屬性。

正因為是「分歧地點」，「衢」帶有「離別」的形象。上文所舉《列子》的事例之外，李陵〈與蘇武詩〉亦詠在「衢」的離別：

良時不再至，離別在須臾。屏營衢路側，執手野踟躕。仰視浮雲馳，奄忽互相逾。風波一失所，各在天一隅。（《文選》卷二九，李少卿〈與蘇武三首〉）

此處的「衢」是「天一隅」到另一個「天一隅」的道路分歧的地點，正因為如此兩人的步伐才變遲，在路旁徘徊惜別。

從一個世界通向另一個世界的「分歧點」，如果逆向而行，同時也是連接一個世界與另一個世界的「連接點」。例如「天衢」是地上與天界的連接點。

「天衢」一詞其實來源於下文所舉《易·大畜》的象傳：

象曰：……上九，何天之衢，亨。

關於此處「何」與「衢」的字義，學者有各種意見。但據《後漢書·崔駰傳》注所引鄭玄的《易注》有：

艮為手，手上肩也。乾為首。首肩之間荷物處。乾為天，艮為徑路，天衢象也。

王延壽〈魯靈光殿賦〉（《文選》卷一一）寫作「荷天衢」，「何」同「荷」，可以認為「何（荷）天之衢」意指「在空中的背負天的道路」。《後漢書·蔡邕傳》有：

若乃丁千載之運，應神靈之符，闔闔闔，乘天衢，擁華蓋而奉皇樞，納玄策於聖德，宣太平於中區。

此處是從「闔闔（天的門）」通過「天衢」到達「皇樞（=天子）」。此處的「天衢」意為「通天之道」，可以說「衢」所具有的「十字路」的意義已消退，重點在於其作為連接天與下界（具體而言是宮中與外界）的「連接點」的作用。

如果說中國古人對「衢」的各種印象中有「與異界的連接點」的認識，那麼在「衢」有時可見怪異現象，或許並非偶然。例如見於《戰國策》的張儀的話：

彼鄭周之女，粉白墨黑，立於衢閭，非知而見之者，以為神。（《戰國策·楚策三》）

此處並非實際見到怪異現象，但「衢」是神可能降臨的場所。而據《列子》，堯

聽到成為後來禪讓契機的歌謠，也是在「康衢」：

堯乃微服游於康衢，聞兒童謠曰：立我蒸民，莫匪爾極，不識不知，順帝之則。（《列子·仲尼》）

綜上所述，筆者認為「衢」是道路分歧、會合的場所，因此被視為「別離的場所」或「與異界的接點」。不過，這個結論當然未出推論的範圍，缺乏有力的證據。因此擬再次關注日本古代史與歐洲史研究，尋求旁證。

（四）作為分界的衢：再次從日本、歐洲的討論來看

十字街成為各種各樣儀式的場所，不僅限於中國，也是見於日本與中世紀歐洲的現象。例如據說受雄略天皇之命捕捉雷神的柝輕前往「輕之諸越之衢」，在那裏召喚雷神。再者，在堅鹽媛改葬之時，在「輕之衢」致悼辭（「誅於輕之衢」）。⁴⁵

關於中世紀歐洲，阿部謹也作了如下的介紹：

這種有關道路的靈魂的信仰與習慣以最顯著的形式集中於十字路。十字路作為善靈與惡靈集中之處，成為各種迷信的對象。據說站在十字路口可以憑藉靈的力量預見未來。據說在那裏對幸運與不幸、愛（結婚的對象）與死、疾病的痊癒、保護人們免遭災難等等可能發生的事情，超自然的力量在起作用，可以預知它們。

……根據厄爾士山地的習慣，據說在大年夜的半夜到十字路口畫個圓圈站在裏面，念某種咒語叫死者之名，死者就會出現，告訴其人新年裏將要發生的事。十字路口埋葬死者是這種慣例的起源。……

在正式承認復讎習慣的中世紀，通過正當防衛所殺的犯人的屍體埋在十字路口，被處決者的屍體與自殺者的屍體也埋在十字路口。城市入口的十字路往往也是刑場，有絞刑臺，掛著屍體。不但是對過往行人的儆戒，更是為了將留戀人世的死者靈魂封在十字路口，以免死者復讎。死者用過的容器等也打碎扔到十字路口。⁴⁶

⁴⁵ 赤坂憲雄，〈古代の交通——チマタをめぐる幾つかの考察〉（古代的交通——圍繞歧路的若干考察），《境界の發生》（分界的產生）（講談社學術文庫，2002）中舉出的事例。前者見於《日本靈異記》上卷，後者見於《日本書記》推古紀二十年二月。

⁴⁶ 阿部謹也，〈中世を旅する人びと〉（旅遊於中世紀的人），《阿部謹也著作集》（筑摩書房，2000），第3卷，頁8-10。

那麼，為何十字街被視為特別的場所，在那裏舉行這樣的儀式呢？日本的國文學家西鄉信綱指出，在黃泉與現世之間阻攔來自黃泉的邪靈的神被稱為「八衢比古」，因此歧路在日本古代與「分界」的觀念有密切聯繫，並有如下主張：

如果僅將歧路當作像叉狀物那樣的道路分歧之處，那就一步也沒有跳出辭典的解釋。其實那是作為分開世界的分界的十字路。⁴⁷

赤坂憲雄也論述了歧路是「生／死、今世／陰間相交的分界之處」。對神與死者的呼喚在歧路舉行，當是因為那裏是今世與陰間的分界。

從「歧路」是「分界」的觀念尋求在「歧路」舉行儀式的的原因，日本史學者的這種見解是與上一節所得的結論亦即「衢」被視為與異界的連接點的推論互相呼應的。如是，則中國古代在「衢」處決、舉行拋棄「不祥」的儀式，亦當同樣考慮「衢」所具有象徵意義來加以解釋。

基於以上旁證，筆者認為，「衢」是與異界的接點，在那裏處決罪犯、拋棄「不祥」，是意在將這些不淨驅逐到「另一個世界」，藉此淨化「這個世界」的行為。

五。結語

本文前半談到藉助水使感染源無效化，後半談到在分界拋棄不淨，試圖通過這些證明「罪」被認為是具有感染能力的污穢。但「水」與「分界」這兩個論題，儘管通過「罪的淨化」的觀點勉強聯繫在一起，卻分別論述，或許會受到不認為兩者之間存在密切關係的批評。對於這種批評筆者只能甘心接受，但最後想舉管見所及的富有啟示性的史料。準確地說，這不是在「罪的淨化」，而是在「病源的淨化」方面顯示中國古人世界觀的資料。

馬王堆三號墓出土的《五十二病方》中，除了醫學性的治療方法，還介紹了許多有關「祝」的咒術療法。其中，「嬰兒瘵」，即小兒慢驚風的咒術療法具體如下：

嬰兒瘵。嬰兒瘵者，目癢睒然，脅痛，息瘵（嬰）瘵（嬰）然，戾（矢）不□化而青。取屋榮蔡，薪燔之而□（51）匕焉。為湮汲三渾，盛以栝（杯）。因唾匕，祝之曰「噴者虞（劇）噴，上□□□□□□（52）如築

⁴⁷ 西鄉信綱，〈市と歌垣〉（市與歌垣），《古代の聲》（古代之聲）（朝日選書，1995），頁10。

宮宅潔

(彗)，下如賠血，取若門左，斬若門右，為若不巳，磔薄（膊）若市。」
因以匕周搗 (53) 嬰兒癒所，而洒之柸（杯）水中，候之，有血如蠅羽者，而棄之於垣。更取水，(54) 復唾匕彘（漿）以搗，如前。毋微，數復之，微盡而止。●令。(55)

內容較難理解，在此引用京都大學人文科學研究所研究班的解釋：⁴⁸

小兒抽風的時候，翻白眼，脇痛，呼吸細弱，大便不成形而帶有青色。取山牆的雜草，以木柴燒之，□於匙。攪拌泥水使之沈澱三次，然後將上方澄清的部分注入杯中。吐唾液於匙子，誦禱文：「我吹氣，使勁吹，猶如天上彗星尾，地上迸出的鮮血。捕你在門口左邊，斬你在門口右邊。如果你不作罷，就磔你在市場。」然後，用匙遍撫小兒抽風的部位，以杯中水涮洗這支匙子。仔細查看杯水，如有像蠅羽般的血，就拋棄於牆根。再次取水，吐唾液於匙子的水中，照樣撫摸患部。如果沒有效驗，就反復多次。效力盡現後就停止。●良好的處方。

治療時首先取屋頂的雜草燒掉，以勺子盛取其灰。然後三次攪拌泥水，將其上方澄清的部分注入杯中。據山田慶兒的見解，攪拌泥水、沈澱的行為是對宇宙誕生時從混沌狀態到天地初分的情形的再現，因此上方的清水象徵天。⁴⁹ 罹患此病，是因為「姑獲鳥」在夜間將其血滴在孩子衣服上，⁵⁰ 通過以勺子撫摸患部，並以上方的清水洗滌，病源的血就能被抽出。其後將帶血的上方清水棄於圍牆。此處可以看出作為去除感染源的手段的「藉助水來隔離感染源」→「棄於圍牆＝分界」的模式。

見於《五十二病方》的咒術療法中，尚有其他類似本文談到的處決方法的療法。例如疣的治療法：

一，以月晦日之丘井有水者，以敝帚騷（掃）尤（疣）二七，祝曰：「今日月晦，騷（掃）尤（疣）北。」入帚井中。(104)

在此一邊以帚掃疣一邊念咒，將帚投入井中。有時不將感染源投入井之類的停水中，而是投入江河中。為「魘」即「小兒鬼——驚嚇小孩的鬼」所附時就是如此：

⁴⁸ 山田慶兒編，《新發現中國科學史資料の研究・譯注篇》（新發現中國科學史資料の研究譯注篇）（京都大學人文科學研究所，1985），頁163。

⁴⁹ 山田慶兒，〈夜鳴く鳥〉（夜鳴鳥），《夜鳴く鳥 醫學・呪術・傳説》（夜鳴鳥 醫學・呪術・傳説）（岩波書店，1990），頁41。

⁵⁰ 山田前掲書，頁14-23。

一，祝曰：「瀆者魁父魁母，毋匿□□□北□巫婦求若固得，□若四擗（體），編若十指，投若（443）□水，……（後略）……（444）」

如果將「不好的東西」投入停水或流水的行為都期待出現相同效果的話，那麼可以說與「定殺」、「汙瀦」具有相同的模式。

看到這種咒術療法與處決方法有相通之處，使人想到兩者是一棵樹木上的兩根枝條，其植根於中國古人內心對精神中威脅觀念的應對與處置。如是，則犯罪的「污穢」藉水進行隔離、在「衢」這一分界處決、以水隔離後棄於分界的咒術，在根本上當是互相聯繫的。最後指出這種咒術與處決的類似性，以結束本文。

（本文於 2015 年 2 月 12 日由歷史語言研究所編輯委員會通過刊登）

後記

本文是在二〇一四年三月舉行的「史料與法史學」學術研討會發表稿的基礎上進行大幅度改訂後寫成的。在研討會中，以評論人陳炫璋先生為代表，邢義田、劉增貴、徐世虹、柳立言、初山明等各位先生惠賜了重要的意見，謹此致謝。此外，本文是科學研究費補助金（基盤 A）「東アジアにおける犯罪と社會（東亞的犯罪與社會）（主持人：富谷至）」的研究成果的一部分。

The Notion of Crime in Early China: Impurity of the Crime, Decontamination, and Liminality

Kiyoshi Miyake

The Institute for Research in Humanities, Kyoto University

In previous research on Japanese and European history, not a few studies have been made on the interrelation between religion and the notion of crime, considering the mentality in which crime was equated with impurity. On the other hand, little attention has been given to this viewpoint in the field of research on early Chinese history. In this paper, the author gathers and analyzes evidence to argue that the aversion to criminal acts was fundamentally rooted in an aversion to impurity in early China. One important point of discussion is a unique method of execution called *wuzhu* (汚瀦) or *wuchi* (汚池), which is to lay the criminal's residence under the water. A rebel or a patricide was not only executed, but his residence was also destroyed and turned into a pond. The purpose of this measure was said to be to keep the filth inside. This indicates that a serious violation of taboo was believed to cause infectious impurity. Moreover, it also suggests that water was believed to have a power to isolate the impurity and decontaminate it. This echoes with the fact that infectious disease patients, when they committed a crime, were executed by drowning. Another point of discussion is the symbolic meaning implied by the place of execution. Among several types of places of execution, the author focuses on the crossroads, and investigates the reasons criminals were executed there. A crossroads was and is a point where roads converge, as well as diverge. Therefore, in early China the crossroads bore a symbolic meaning as a junction between this world and another. Not only executions but also ceremonies to cast away inauspicious things were carried out at crossroads. This act was supposed to symbolize the exile of something inauspicious, including crime, to another world, which lay beyond the material junction of roads.

Keywords: the notion of crime, decontamination, place of execution, liminality