嶺南學報 Lingnan Journal of Chinese Studies (1999-2006)

Volume 1 新第一期 Article 5

10-1999

儀式·迷狂·詩人：《詩經》的增殖儀式再探

Ping Leung CHAN

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/ljcs_1999

 Part of the Chinese Studies Commons

Recommended Citation
陳炳良 (1999)。儀式·迷狂·詩人:《詩經》的增殖儀式再探。《嶺南學報》，新第一期，29-44。檢自: http://commons.ln.edu.hk/ljcs_1999/vol1/iss1/5

This 專論 is brought to you for free and open access by the Centre for Humanities Research 人文學科研究中心 at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in 嶺南學報 Lingnan Journal of Chinese Studies (1999-2006) by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

《嶺南學報》新第一期(1999年10月)，29-44

儀式・迷狂・詩人
——《詩經》的增殖儀式再探

陳炳良

嶺南大學

一、前言

《詩經》中有些詩篇和增殖儀式有關。我曾經零零碎碎地討論過[1]。本篇的目的是要較全面地探索一下那些參與儀式的人和其他和儀式有關的問題。

首先，舉行祭祀時，主祭者先飲醉食飽，正如下面所引的詩句所描述的情況：

〈楚茨〉(209)：「爾殽既將，莫怨具慶，既醉既飽，小大稽首，神嗜飲食，使君壽考」。

〈既醉〉(247)：「既醉以酒，爾殽既將」。

〈鳧鷖〉(248)：「公尸來燕來宜(即殽)，爾酒既多，爾殽既嘉」。

〈有駜〉(298)：「振振鷺，鷺於下，鼓咽咽，醉言舞，于胥樂兮」。

就如〈賓之初筵〉(220)所說的一樣：「百禮既至，有壬有林」。這裏的

[1] 陳炳良，《神話、禮儀、文學》(臺北：聯經出版事業公司，1986年，增訂本)，頁71-105。

「壬」應如《說文》解作「巫」，「林」應如《爾雅》解作「君」。他們是主禮的人，所以在一切安排就緒後才就位。〈楚茨〉就把舉行儀式的目的、儀式的進行、儀式的終結等詳加描述。它首先說，祭祀的目的是由於豐收，所以要酬神謝恩(「我黍與與，我稷翼翼，我倉既盈，我庾維億。以為酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福」)。備辦祭品，當然離不開烹羊宰牛。人們把這些犧牲「或剝或烹，或肆或將(這是血祭。《周禮》〈春官〉「大宗伯」條：『以血祭祭社稷、五禮、五嶽』)……執爨踖踖，為俎孔碩，或燔或炙，……」[2]。等到一切準備好了(「禮儀既備，鍾鼓既戒」)，便讓「孝孫徂位，工祝致告」。到儀式完畢，就「鼓鍾送尸，神保聿歸」。這首詩跟着的兩句(「諸宰君婦，廢徹不遲」)使人想起〈碩人〉(57)的幾句：

> 碩人敖敖，說於農郊，四牡有驕，朱幩鑣鑣，翟茀以朝，大夫夙退，毋使君勞。

它們的意義是：健碩的美女，坐車來到郊野，經過誘人的萬舞[3]，她和君主舉行性儀式。詩人就勸導參與典禮者退避。

二、觀社與觀魚

在舉行增殖儀式時，其他人大概可以圍觀。《墨子》〈明鬼〉(下)指出：「燕之有祖，當齊之有社稷，宋之有桑林，楚之有雲夢也。此男女之所屬(案：作交合解)而觀也」。「所屬而觀」大概是圍觀吧。這也和魯莊公觀社有相通之處。

魯莊公觀社一事見於《春秋》魯莊公二十三年：「夏，公如齊觀社」。三傳的記載分別如下：

---

[2]「(王)手持鸞刀，先把犧牲耳旁準備刺血的血口周圍的毛拔掉，刺牲放血。祝官將血和毛分盛于豆，薦於大室告神。薦血是報告殺牲，薦毛是報告毛色純淨。庭中，王在太僕協助下親自屠牲，將牲肉斬成七大塊(體解)，其中一塊陳於俎，薦於尸主前，其餘交廚官烹飪，以備饋食。腸間脂調和香萬黍稷，置于香爐爇燎；王又親自將肝臟用鬱鬯洗過，放在香爐中一起燒，為爇香禮。以上屬薦血腥之禮。」見詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》(南京：江蘇古籍出版社，1992年)，頁303。

[3]《公羊傳》〈宣公八年〉條：「萬者何？干舞也」。詹鄞鑫認為是無配樂的武舞。見《神靈與祭祀》，頁283。

《左傳》：「非禮也」。

《公羊傳》：「何以書？譏。何譏爾？諸侯越境觀社，非禮也」。何休註：「觀社者，觀祭社，諱淫」。

《穀梁傳》：「常事曰視。非常曰觀。觀，無事之辭也。以是為尸女也」。范甯集解：「以觀社為辭」。

三段引文之中，以《穀梁傳》最能道出真相——尸女。何休(129-182)亦說明了為甚麼莊公所為屬於非禮。祇有《左傳》則顧左右而言他。這些資料就和〈采蘋〉(15)的「誰其尸之，有齊季女」彼此相似。

〈采蘋〉尸，女 — 性儀式 — 聚觀
《春秋》尸，女 — 性儀式 — 觀社

這裏的「尸」是「陳」的意思(「尸」指「偃臥四體，展布手足，似死人」[4])。魯莊公的「觀社」，大概可以和上面勸人不要圍觀的說法互相比照(司馬相如〈好色賦〉「玉體橫陳」)。這也是魯莊公「如齊觀社」之所以被批評為「非禮」的原因。但是，為了儀式順利完成，所以詩人勸旁觀的「大夫夙退」(〈碩人〉)，其他的「諸宰君婦」，也要「廢徹不遲」了。

我們又注意到〈采蘋〉的注釋有這樣的說法：「祭牲用魚，芼用蘋藻」。這使我們想起魯隱公「觀魚於棠」的故事。它發生於隱公五年。陳立《公羊義疏》引《春秋繁露》〈玉英〉(原誤作〈竹林〉)云：「何故言觀魚？猶言觀社也，皆諱大惡之辭也」。並說：「則諱淫為大惡也」[5]。關於魯隱公「矢魚於棠」究竟作何解釋，許子濱曾有文詳論各家的說法[6]。在這裏，我只想用另一個角度來探討「觀魚於棠」(《左傳》作「陳魚而觀之」。這裏根據《公羊》《穀梁》兩傳)的意義。首先，根據今人陶思炎《中國魚文化》和趙國華《生殖崇拜文化論》的說法，魚代表女陰[7]。所以觀魚和觀社的意義一樣。

[4] 參蕭兵，〈《左傳》「觀社」析疑〉，《中國史研究》，1982年4期(1982年12月)，頁145-147。
[5] 陳立，《公羊義疏》(臺北：商務印書館，1982年)，頁578。
[6] 許子濱，〈魯隱公矢魚於棠考辨〉(1996年，未刊稿)。
[7] 陶思炎，《中國魚文化》(北京：中國華僑出版公司，1990年)，頁85；趙國華，

矢(陳)魚　—　性儀式
尸女　—　性儀式

這一個看法就可以解釋為何《春秋繁露》說觀魚、觀社都是「諱惡」。那是因為他們要看的是活春宮啊！同時，亦因為魚代表生殖，所以它亦是豐年的象徵。〈無羊〉(190)說：「牧人乃夢，眾維魚矣。……大人占之，……實為豐年」可以為證。

三、參與儀式的男女

回頭再談碩人／碩女，它見於下列詩篇：

碩人俁俁，公庭萬舞。〈簡兮〉(38)
有美一人，碩大且卷／儇。〈澤陂〉(145)
辰彼碩女。〈車舝〉(218)

除了〈考槃〉(56)和〈白華〉(229)的「碩人」意義有點模糊外，以上的引文都明顯地是指女性而言。舉行增殖儀式時，女性當然也會參加。正如〈采蘋〉所說的：「誰其尸之，有齊季女」。如果齊讀如字，我們可以想到《漢書》〈地理志〉有關齊女作「巫兒」的記載：「(齊)襄公淫亂，姑姊妹不嫁，於是令國中民家長女不得嫁，名曰『巫兒』，為家主祠；嫁者不利其家。民至今已為俗。痛乎！道民之道，可不慎哉！」。

至於〈楚茨〉的「翟茀」大概和〈宛丘〉(136)所敘述的相同(「坎其擊鼓，宛丘之下。無冬無夏，值其鷺羽」。陳子展(1898-？)《詩經直解》也說：「此詩之鷺羽鷺翿，與〈簡兮〉之翟，〈君子陽陽〉之翿，義同。」[8]) 舉行儀式的地方，或在郊野，或在宗廟之內。在郊野的儀式，似

《生殖崇拜文化論》(北京：中國社會科學出版社，1990年)，頁166-180。陳榮富亦說：「半坡人將魚視為女陰的象徵，因為魚的外形，特別是雙魚的輪廓與女陰輪廓極相似，同時，魚腹多子，繁殖力極強。因此半坡人通過舉行魚祭，用以祈求人口繁盛，也祈求魚本身多多繁殖」。見其《宗教禮儀與古代藝術》(南昌：江西高校出版社，1994年)，頁63。又參趙沛霖，《興的源起》(北京：中國社會科學出版社，1989年)，頁24-36。

[8] 陳子展，《詩經直解》(上海：復旦大學出版社，1983年)，頁412。

乎更直接和農業掛鉤。〈碩人〉就說那碩人把車子停在田裏(「說於農郊」),就表演萬舞一類的舞蹈,來輔助儀式的進行。《墨子》引了〈武觀〉來指責啟的不當行為:「啟乃淫溢康樂,野於飲食,……湛濁於酒,渝食於野,萬舞翼翼,章聞於天,天用弗式」。這裏「飲食」和萬舞連在一起,而飲食又是性愛的隱語,那麼這儀式的性質就可想而知了。〈七月〉(154)說:

三之日于耜,四之日舉趾,同我婦子,饁彼南畝,田畯至喜。

我認為「婦子」是指參與儀式的女性,以耒耜耕田,和在田野飲食,都是性愛的隱語。所謂田畯,不是田官,而是參與儀式的巫師(《周禮》〈春官〉「籥章」條:「凡國祈年于田祖,吹豳雅,擊土鼓,以樂田畯」)。我懷疑田畯的「畯」和田祖的「祖」都是指男性器官[9],祖和社指男根,前人已有討論。而畯所從的俊,也是朘的字根,故意義可通。朘解作男陰,所以畯就是古代的大陰人吧!事實上古代岩畫不乏誇大男根的人像[10],這應可作為佐證。聞一多(1899-1946)也說:

古耕以足踏耜,其更早無耜時,當直以足踐土,所謂畯是也。畯之言踐也,以足踐而耕之曰畯。履帝跡於畎畝中,蓋即象徵畯田之舞,帝(神尸)導於前,姜嫄從後,相與踐踏於畎畝之中,以象耕田也。

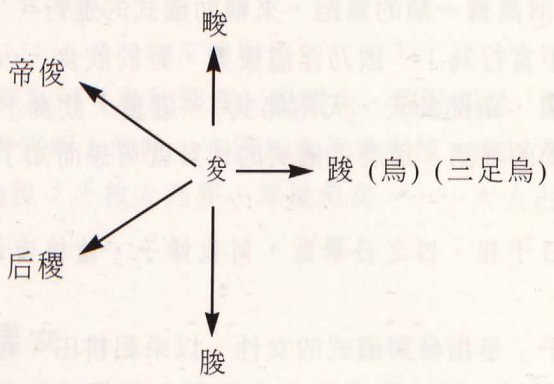
周祖后稷,字當作旻,稷乃穀之類名。旻當從田從俊省,旻畯一聲之轉,本為一字。周人稱其田神曰田畯,實即后稷也。傳言棄為帝嚳子,帝嚳者一曰帝俊,俊亦與畯同。天神曰俊,田神曰畯,先祖曰后稷,義皆一貫,然則郊祀而有象耕之舞,又何疑哉(節錄)。[11]

[9] 郭沫若認為「且」是牡器。但宋兆麟和詹鄞鑫不同意;見宋兆麟,《生育神與性巫術研究》(北京:文物出版社,1990年),頁75;詹鄞鑫,《神靈與祭祀》,頁131。

[10] 例如:新疆石門子岩畫、內蒙古陰山岩畫,和四川珙縣岩畫。見宋兆麟,《生育神與性巫術研究》,頁112。

[11] 聞一多,〈姜嫄履大人跡考〉,《聞一多全集》(武漢:湖北人民出版社,1993年),冊3,頁52。參袁珂,《中國古代神話》(北京:中華書局,1960年,修訂本),頁141-146;葉舒憲,《詩經的文化闡釋》(武漢:湖北人民出版社,1994年),頁492-493。

下表顯示出這幾個字的關係。



四、田祭的儀式

有關田祭儀式，〈甫田〉(211)說得更清楚。首先，它指出每年收成不錯。

倬彼甫田，歲取十千，我取其陳，食我農人，自古有年。

它繼續指出，一眾人等前往農田裏，舉行儀式。「今適南畝，……以我齊明，與我犧羊，以社以方」。目的在於迎接田祖，祈求雨水充足，使五穀豐登，人口平安。「以御田祖，以祈甘雨，以介我稷黍，以穀我士女」。舉行儀式時，便「琴瑟擊鼓，以御田祖，以祈甘雨」。在《詩經》中，琴瑟是夫婦、性愛的隱語(如〈關雎〉[1]的「琴瑟友之」。〈女曰雞鳴〉[82]的「琴瑟在御，莫不靜好」。〈常棣〉[164]的「妻子好合，如鼓琴瑟」。都是明證[12])。所以在祈年儀式中，包括有性活動是完全可以理解的。〈有狐〉[63]的〈毛傳〉說：「古者，國有凶荒，則殺禮而多昏，會男女之無夫家者，所以育民也」。董仲舒(約前179-前104)《春秋繁露》〈求雨〉：「四時皆以庚子之日，令吏民夫婦皆偶處。凡求雨之大體，丈夫欲藏匿，女子欲和而樂神」。〈止雨〉：「凡止雨之大禮，女子欲其藏而匿也，丈夫欲其和而樂也。開陽而閉陰，闔水而開火」。這說明古人有這麼一種感應法術[sympathetic magic]的想法)。跟着，嘉賓來了——「曾孫來止，以其婦

[12] 陳戍國不同意這說法，見其《詩經芻議》(長沙：岳麓書社，1997年)，頁109。

子，饁彼南畝，田畯至喜」。儀式完成之後，祈求着「曾孫之庾，如坻如京，乃求千斯箱，乃求萬斯箱，……萬壽無疆」。

另一方面，在春天開始播種的時候，人們也會舉行一些增殖的儀式。〈大田〉(212)說：

> 大田多稼，既種既戒，既備乃事，以我覃耜，俶載南畝，播厥百穀，既庭且碩，曾孫是若。

這裏所描述的是藉田之禮。詩中的「覃耜」令我們聯想到〈周頌〉的〈載芟〉(290)和〈良耜〉(291)。前者說：

> 有嗿其饁，思媚其婦，有依其士，有略其耜，俶載南畝。播厥百穀，實函斯活。

後者說：

> 畟畟良耜，俶載南畝，播厥百穀，實函斯活。

首先，「俶載」三句都見於〈周頌〉兩篇。這應算是套句(formulaic)吧。其次，「耜」除了是農具之外，還有象徵作用。伊利亞地(Mircea Eliade)指出在初民社會女性被視作土壤，種子為男精，耕作為交媾[13]；在中美洲、秘魯、爪哇及西非洲都有在田野交合以助長農作物的習俗[14]。周策縱(1916-)亦有這個說法：「莎士比亞在〈安東尼與克莉奧佩玦〉一劇中也說：『他犁了她，她就結了實』(*Antony and Cleopatra*, II, ii, 242)，在〈終成眷屬〉一劇中，那小丑說道：『耕耘我田地的人，使我不勞而穫，雖然我做了王八，他卻做了我的農奴』(*All's Well That Ends Well*, I, iii, 42-44)。此外《十四行詩》裏和別的劇本裏，這樣的比喻還很多」[15]。

---

[13] 見*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, tr. Willard R. Trask (New York: Harcourt, Brace and World, 1959), p.166. 又參宋兆麟關於交媾舞的論述，見《生育神與性巫術研究》，頁158-163。

[14] 見James G. Frazer, *The New Golden Bough* (New York: Criterion Books. 1959), p.89. 參王政，〈田地・播種——生殖文化喻象〉，《民間文學論壇》，1997年3期(1997年8月)，頁64-65、80。

[15] 周策縱，《古巫醫與「六詩」考》(臺北：聯經出版事業公司，1986年)，頁13。

第三，〈七月〉、〈甫田〉，和〈大田〉都有「同我／以其婦子，饁彼南畝，田畯至喜」三句。這裏的「婦子」應和《楚辭》〈天問〉的「負(即『婦』)子」一樣：

昏微遵跡，有狄不寧，何繁鳥萃棘，負子肆情？

這幾句歷來都不得其解。王國維(1877-1927)等人以為是講述上甲微之事。我卻以為是指姜嫄的故事。她可能和狄族有關。這幾句的意思是說：「她在昏暗的天色下踏着上帝的足跡便受了孕。為甚麼在扮作鳥形的祭師聚集在棘叢中舉行增殖儀式時，她那樣地恣情呢？」[16]。

此外，〈良耜〉亦有「婦子寧止」可以和〈天問〉「有狄不寧」相比照。我們可以推想，「不寧」是指性儀式的狂熱；而「寧止」指儀式的完成。因此，全詩結之以「以似以續，續古之人」(參〈斯干〉[189]「似續妣祖」)。

在儀式舉行時候，當然有女性參與。我認為〈采蘋〉中「誰其尸之，有齊季女」兩句就是指以少女為尸。《左傳》魯莊公二十三年記莊公如齊觀社，並加以批評，因為它有「尸女」的行為(說見上)。

五、「于京斯依」

〈載芟〉的「思媚其婦」和「大雅」〈思齊〉(240)「思媚周姜」一樣，稱讚她的嫵媚。而「有依其士」的「依」和〈閟宮〉(300)的「上帝是依」同作交合解。這樣，「思媚周姜，京室之婦」兩句是說：姜婦和祭師進行了交合儀式。這種儀式的較詳細描寫是：「廼陟南岡，乃覯於京(〈草蟲〉(14)〈箋〉用『媾』來解釋『覯』)……于京斯依……既登乃依。乃造其曹……食之飲之，君之宗之」(「大雅」〈公劉〉[250])。至於「京」在《詩經》中，多解作「高丘」，如〈甫田〉：「如坻如京」就解作高丘。使人想到《楚辭》〈離騷〉的「哀高丘之無女」。也就是說，古人舉行增殖儀式多在山丘上舉行；「陳風」〈宛丘〉就是很好的證明(「鄘風」〈定之方中〉[50]「望楚與堂[指山的坳堂]，景山與京」中的「京」亦指山丘，那裏也被視為舉行儀式的適當地點。詩中說：「降觀于桑，卜云其吉，終然允臧」。這裏的「降觀」又見於〈天問〉「帝乃降觀，下逢伊摯」。解作降臨視察。也可

[16] 陳炳良，《神話、禮儀、文學》，頁117。

作為旁證)。〈大明〉(236)講述文王出生的故事時，說：

> 摯仲氏任，自彼殷商，來嫁于周，曰嬪于京。乃及王季，維德之行，大任有身，生此文王。

到文王時，

> 有命自天，命此文王，于周于京，纘女維莘，長子維行，篤生武王。

武王亦繼續這傳統：「王配于京，世德作求，永言配命，成王之孚」(〈下武〉[243])。其實，孔子的母親徵在也是在尼山祈子而懷孕，故名丘，字仲尼。事實上，古人在圓丘上祭天，方丘上祭地。《周禮》〈春官〉「大司樂」條說：「凡樂，……冬日至，於地上之圓丘奏之。若樂六變，則天神皆降，……夏日至，於澤中之方丘奏之，若樂八變，則地示皆出」。所以在高丘上舉行性儀式等於舉行聖婚了。

六、軍社的儀式

明白了「依」和「京」的意義之後，就可以看出〈皇矣〉(241)「依其在京」的意思——在高丘上舉行性儀式(為甚麼行兵打仗也舉行這些儀式呢？我曾在〈帥字原義的探索〉討論過這個問題[17]，在這裏不再重述了)。還有〈緜〉(237) 的兩句「迺立冢土，戎醜攸行」也是說行軍時，先立大社，祭祀後才出發(《周禮》〈春官〉「小宗伯」條：「若大師，則帥有司而立軍社」)。

另一方面，增殖儀式也會在戰勝後舉行。《周禮》〈春官〉「大祝」條說：「及軍歸，獻於社」。目的大概也是祈求在戰後穀物再能豐收。佤族用獵回來的人頭來祭木鼓和穀魂。

> 木鼓啊木鼓，我們獵人頭來祭你；
> 保佑村寨平安，人畜興旺。

[17] 陳炳良，《神話、禮儀、文學》，頁105-111。

木鼓啊木鼓，我們獵人頭來祭你；
保佑穀物豐收，吃穿不愁。[18]

《中華全國風俗志》下篇卷八亦有「哈瓦之祭穀地奇俗」條：每到正二月之間，該處之哈瓦人，挾攜弩箭，在靠田畝之林間藏伏，時時看望田埂上預先撒下之米圈；過往之人，看見退走，伊即停弩不射，白面無鬚之人，即走入米圈之內，亦不射。伊最歡迎者，係有連頤鬍之人，祇要踏着米圈，即刻被伊用弩箭射死。將首級割下，拋在田間，看日後生蛆之多寡，以卜本年之豐歉。並將屍身斫為數段，以泥土糊之，放於火中燒熟，大家分食。迨至田間之首級生蛆，便取回家中，供於桌上，用茶齋供獻，並以齋喂於爛頭顱口中。一面禱告，一面搗蒜磕首，名曰祭穀地。實慘無人道之奇俗也[19]。

由此，我們不難理解〈泮水〉(299)的內容。它敘述魯侯在建成泮宮(蕭兵認為泮宮即水牢)後[20]，又把淮夷打敗，故此在那裏慶祝勝利。「在泮獻馘／囚／功」，是因為「淮夷卒獲」。為了使淮夷臣服，故用和親這個懷柔手段——「翩彼飛鴞，集于泮林，食我桑黮，懷我好音。憬彼淮夷，來獻其琛，元龜象齒，大賂南金」。食桑黮又見於「衛風」〈氓〉(58)(「桑之未落，其葉沃若，于嗟鳩兮，無食桑葚」)，是指性愛／婚姻而言。而「飛鴞」兩句亦使人想起〈天問〉「何繁鳥萃棘，負子肆情」(說見上)，它們的意義應是相近的吧！根據這個解釋，我們就可以解釋〈出車〉(168)的末章：「春日遲遲，卉木萋萋，倉庚喈喈，采蘩祁祁，執訊獲醜，薄言還歸。赫赫

[18] 轉引自張華，《中國民間舞與農耕信仰》(長春：吉林教育出版社，1992年)，頁33。詹鄞鑫以為「征伐告社，獻捷獻俘等祭社活動，都是軍事性質。為了適應這種需要，天子諸侯還以社主隨軍而行，叫『軍社』」。見《神靈與祭祀》，頁64-65。

[19] 胡樸安編，《中華全國風俗志》(上海：上海文藝出版社，1988年)，下篇，卷8，頁19-20。參葉舒憲，《詩經的文化闡釋》，頁515-530。宋兆麟引述卡納《性崇拜》下面的說話：「(原始部落)把活人當犧牲，將人血流在田地上，把燒化的骨灰撒在田地裏，這樣做了以後，如果多長出庄稼，就認為是神靈的力量」，《生育神與性巫術研究》，頁169。又參考李景江，〈神話反映的原始習俗及其心理〉，《民族文學研究》，1994年2期(1994年5月)，頁75-77。杜棣生認為湖北穀城縣端公的「跪五方」就是古代的「社」和「方」的結合；又認為當地民間用麵團捏成人頭狀，蒸熟後獻給山神，可見它確是象徵性的人祭，見〈穀城縣端公舞源流初探〉，收入張正明編，《楚史論叢(初集)》(武漢：湖北人民出版社，1984年)，頁254-255。

[20] 蕭兵，〈論璧雍、泮宮、靈台起源於水牢〉，《上海師範大學學報》(哲學社會科學)，1985年3期(1985年9月)，頁22-29。

南仲，玁狁于夷」。前六句也可在〈七月〉找到(但文字上有出入)：

> 春日載陽，有鳴倉庚。女執懿筐，遵彼微行，爰求柔桑。春日遲遲，采蘩祁祁，女心傷悲，殆及公子同歸。

「采蘩」「還歸」兩句亦見於〈采蘩〉(13)(「于以采蘩，……被之祁祁，薄言旋歸」)。由於〈采蘩〉講的是在公宮用事(指祭祀)，我們有理由相信南仲凱旋時也舉行社祭。從「文本互涉」(intertextuality)來看，這個推想也是可以站得住的。

七、儀式中的迷狂

綜合上面所說，舉行儀式的地方，包括宗廟、小丘、農田、水牢等地方。主持儀式的是當地的長官或他的代表祭師。舉行時，先行飲酒，大概要至於迷狂(ecstatic)。「小雅」〈賓之初筵〉說：「其未醉止，威儀反反。曰既醉止，威儀幡幡。舍其坐遷，屢舞僊僊。……賓既醉止，……屢舞傲傲。……側弁之俄，屢舞傞傞。既醉而出，並受其福」。這就是飲酒至醉，但又不失禮的描述。伊利阿地認為巫術(Shamanism)的基本條件是迷狂和飛的想像[21]。而舉行儀式那天，一切的社會道德規範都暫時停止運作，因此大家都盡量狂歡，正所謂「舉國之人若狂」(《禮記》〈雜記〉[下]：「子貢觀於蜡。孔子曰：『賜也，樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其樂也。』子曰：『百日之蜡，一日之澤，非爾所知也。張而不弛，文武弗能也，弛而不張，文武弗為也……』」)。由於要達到迷狂的狀態，所以要飲酒至醉。如果不從這角度來解釋〈湛露〉(174)，我們很難明白為甚麼有令德／令儀的君子，要在宗廟裏「厭厭夜飲，不醉無歸」呢。我懷疑那些祭師亦因為常表現迷狂的姿態(亦表示神靈附體)，所以也叫狂夫。《周禮》〈夏官〉記載在儺祭時，除方相氏之外，還有狂夫四人(「方相氏」條)。

這些狂夫很可能是《詩經》中那個狂夫。〈東方未明〉(100)說：「東方未明，顛倒衣裳，顛之倒之，自公召之。……折柳樊圃，狂夫瞿瞿，不能

[21] Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1951), pp. 149-151; 又參看 Uno Holmberg, *The Shaman Costume and Its Significance* (Annales Universitätis Fennicae Aboensis, Series B, 1:2) (1922).

辰夜，不夙則莫」。這裏沒有指出狂夫是甚麼樣的人，但從「自公召之」一句的「公」可知他和宗廟有關。寫詩的人對狂夫作出嘲弄，說他到別人家裏鬼混，但因宗廟有事，所以衣衫不整地跑開。在黑夜中，即使他睜大眼睛，也不免碰折場圃的樊籬和花草。我還推想〈鄭風〉中的「狂且」(84)、「狂童」(87)、「狡童」(84, 86)可能就是在儀式中的年輕助手(即《後漢書》〈禮儀志〉所說之「侲子」)。

〈山有扶蘇〉(84)說：「不見子都，乃見狂且／狡童」。〈褰裳〉(87)說：「子不我思，豈無他人，狂童之狂也且」。這兩首詩應如朱熹所說「淫女戲其所私」之詞。狂夫、狂童之所以受女性親暱的原因，大概是：(一)他們和宗教儀式有關。故一般百姓對他們作超乎常人般看待。(二)儀式又和性有關，故亦易成女性追逐的對象。(三)他們大概來自外地(說詳下)，故亦容易成就露水姻緣。

八、祭師的背景

由於儀式不是常常舉行，所以祭師可以從外地請過來。在《詩經》中，最明顯的是〈有客〉(284)。它說：「有客有客，亦白其馬。……有客宿宿，有客信信。言授之縶，以縶其馬。薄言追之，左右綏之，既有淫威，降福孔夷」。因為「客」從遠方來，所以「有客戾止」(〈振鷺〉[278]、〈有瞽〉[280])，而主禮人亦須歡迎他們(「以御賓客」〈吉日〉[180])。他們騎的可能是白馬，所以〈白駒〉(186)的第二章說：「皎皎白駒，食我場藿。縶之維之，以永今夕。所謂伊人，於焉嘉客」(他們可說是自由職業者，所以第一章說他們很「逍遙」)。從這一點引申，我們可以瞭解〈簡兮〉中的「西方美人」就是指參與儀式的祭師。她表演「萬舞」(「萬舞」又見〈閟宮〉和〈那〉[301])，得到主禮人的獎勵。

> 簡兮簡兮，方將萬舞，日之方中，在前上處。碩人俁俁，公庭萬舞(「簡」可解作「奏鼓簡簡」的「簡」，見〈那〉)。
>
> 有力如虎，執轡如組。左手執籥，右手秉翟。赫如渥赭，公言錫爵(《周禮》〈春官〉「籥師」條：「祭祀，則鼓羽籥之舞」)。
>
> 山有榛，隰有苓，云誰之思？西方美人。彼美人兮，西方之人兮。

值得注意的是「秉翟」和〈宛丘〉的「值其鷺羽／翿」同樣指祭師把自己裝飾成飛鳥(ornithomorphosis)，象徵着和神靈溝通。《周禮》〈地官〉「舞師」條記：「舞師……教帗舞，帥而舞社稷之祭祀，教羽舞，帥而舞四方之祭祀，教皇舞，帥而舞旱暵之事」。這三種舞都以羽毛作裝飾(參〈春官〉「樂師」條)，可說是變作飛鳥的手段。今人李山也說：「『振鷺于飛』所指不是鷺群飛的自然之景，而是鷺羽之舞」[22]。此外，巫師亦能醫馬病，故有「巫馬」之職。

此外，如果根據〈有客〉的「信」「宿」，從「文本互涉」角度來看那篇難解的〈九罭〉(159)，大概可以迎刃而解。

九罭之魚，鱒鮪。我覯之子，袞衣繡裳。

鴻飛遵渚。「公歸無所?」「於女信處」。

鴻飛遵陸。「公歸不復?」「於女信宿」。

是以有袞衣兮。「無以我公歸兮」。「無使我心悲兮」。

第一章描述女子見到穿華服(代表統治者或神靈)的祭師，興起求愛之念(九罭得魚象徵婚戀／性愛)。二、三章講述祭師於儀式完畢後，將要離開(鴻由渚飛向陸，示不得其所)。女對男說：「你離開宗廟便沒地方住了」。男說：「就住在你那裏吧！」(這使我們想起了〈東方未明〉的狂夫，和那打情罵俏對象的狡童)。末章以「不要讓我回去吧！」和「不要使我失望」的俏皮對話作結[23]。

以上的討論指出了原始宗教以生殖崇拜為主，初民以感應方法(homeopathetic method)來影響大自然的環境，這點從近年對岩畫和其他考古發現的研究可以得到支持。事實上，《周易》〈咸〉「彖」就曾透露過：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。……取女吉也。天地感而萬物化生」。所謂「天地感」，就是初民對自然的看法。可惜的是流傳下來的文獻，多數經過後人的粉飾，好像「觀社」就給《左傳》加以粉飾。如果

[22] 李山，《詩經的文化精神》(北京：東方出版社，1997年)，頁180。

[23] 這篇詩有很多不同的解釋，略舉一篇以概其餘。王宗石，〈詩義新探〉，《文學遺產》，1983年4期(1983年12月)，頁37-45。

沒有《墨子》和《公》《梁》兩傳的文字，我們就會給古人騙了。

至於《詩經》，自孔子以來都以「象徵註解」(symbolic exegesis)為主。故多郢書燕說，詩人們的原意，便給蒙上了史實和教化的面幕，令讀者迷失。這些詩人，有些來自民間，有些任職官府。他們關於原始宗教儀式的描述，或側面，或正面，或片段，或全面。此後再經編輯者的改訂，因此我們要追尋它們的本來面目，就不免要多花工夫了。

雖然如此，《詩經》中詩人所提供的資料儘管很零碎，我們也可以通過比較宗教學、考古學及文學的知識，來瞭解這些資料，由此進而解讀一些詩篇。本文在論述中國古代增殖儀式時，亦常對一些詩篇或詩句提出新的看法。我們又可以看到國風詩人對那些參與儀式的人頗有微詞。〈東方未明〉和〈宛丘〉都是例子。而雅頌詩人就着重描述儀式和祈求豐足的祝禱。這個差別是不是因為他們彼此的立場不同而做成的呢？

還有一點。〈白駒〉的內容可能和祭馬祖有關。〈吉日〉很明顯的提到這個祭禮。它說：「吉日維戊，既伯既禱」。毛〈傳〉：「伯，馬祖也」。這和《周禮》〈春官〉「師甸」條：「禂(音誅，禱也)馬。皆掌其祝號」。〈夏官〉「牧師」條：「中春通淫」。「廋人」條：「祭馬祖」。彼此可以互證。趙國華認為「中國古代的馬祭，祭拜『馬祖』實際是祭拜牡馬的馬勢，以祈求男性具有牡馬一樣的生育功能。馬在春天發情，所以在春天舉行這種祭祀。因為人類見到的雄性動物的生殖器，牡馬的最為雄壯，故祭馬勢。我還以為，中國古代神話中『馬』和『龍』之所以相通，也是由於馬勢如蛇而發生的變異」[24]。不管怎樣，〈吉日〉描述「既伯既禱」之後，使各類動物各自交配(「或群或有」)。最後射殺小母豬和大兕牛來饗宴賓客。而〈駉〉(297)就描述馬的繁育情況。所謂「中春通淫」，其實也是想用感應法術來影響自然界的秩序。

在動物「通淫」後，為甚麼要射殺小母豬和大兕牛呢？除了實際需要(饗宴賓客)外，還牽涉到弓矢的象徵意義。呼圖壁生殖岩畫有下面一個畫面。圖中有兩隻性器勃起的老虎，三副弓矢，有兩對交媾人像，人像戴有假面[25]。這幅圖表示出人和自然互相感應，弓矢就加強這畫面的意義。我們還記得《禮記》〈月令〉所說：「仲春之月，……玄鳥至，至之日，以大牢祠于高禖。天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韣，授以弓矢于

[24] 趙國華，〈生殖崇拜文化略論〉，《中國社會科學》，1988年1期；轉引自戶曉輝，《岩畫與生殖巫術》(新疆：新疆美術攝影出版社，1993年)，頁202。

[25] 見戶曉輝，《岩畫與生殖巫術》，頁197。美國的岩畫中，殺大角羊的巫師亦長有角。這亦是感應巫術的心理。見*Discovery*, June, 1998, pp. 56-57。

高禖之前」(注：「天子所御謂今有娠者，於祠大祝酌酒飲於高禖之庭，以神惠顯之也。帶以弓韣，授以弓矢，求男之祥也」)。它說明了弓矢和增殖是有直接關係的。《周禮》〈秋官〉「庭氏」條說：他「掌射，……若不見其鳥獸，則以救日之弓與救月之矢射之」。這段話使初民用弓矢的意義更為顯豁了。

至於那些巫師的身分，李山根據〈振鷺〉的〈序〉和《左傳》說法來推論，認為他們是殷人的後裔。〈序〉說：「〈振鷺〉，二王之後來助祭也」。李山說：

> 從「我客戾止」的詩句看，這種說法是頗為可取的。所謂「二王之後」，是指夏、殷之後，不過此處的「我客」未必有夏朝後代。《左傳》〈僖公二十四年〉載鄭國大臣皇武子語曰：「宋，先代之後，于周為客。天子有事，膰焉；有喪，拜焉」。「有事」即宗廟祭祀之事，「膰焉」即賜之祭祀之肉，以表尊重；同時「膰焉」亦表明宋人參與周人的重大祭祀活動。[26]

如果接納這個說法。我們就可以解釋為甚麼《尚書》〈酒誥〉對殷人酗酒較為寬容：

> 又惟殷之迪諸臣惟工，乃湎於酒，勿庸殺之，姑惟教之。

這是因為他們在參與儀式時，要飲酒至醉，達至迷狂為止啊！

九、結語

從他們的集體身分(collective identity)，我們可以瞭解為甚麼雅、頌部分有關儀式的詩大半是客觀的描述的原因。那麼，他們是誰呢？如果《逸周書》〈文酌解〉「工賦事」的「工」是指巫師的話[27]，他們就是那些巫師吧。他們所寫的詩篇具有雙重作用：一是表演(performance)，吟唱儀式的背景／現狀；一是模仿(mimesis)，通過吟唱印證儀式的傳統性[28]。相對於

[26] 李山，《詩經的文化精神》，頁180。
[27] 周策縱，《古巫醫與「六詩」考》，頁81-82。
[28] 這個看法，引發自Haun Saussy 的 *The Problem of a Chinese Aesthetic*

國風詩人所作，自然沒有「狂夫瞿瞿」或「無冬無夏」那些嬉笑怒罵的句子了。

(Stanford : Stanford University Press, 1993)。