

豐產儀典與始祖傳說——聞一多古籍詮釋 之特色及其對古禮儀研究的啟發

林素娟*

(收稿日期：100年9月30日；接受刊登日期：100年12月16日)

提要

聞一多的古籍詮釋，奠基於傳統的國學以及文字、聲韻及訓詁等傳統治學方法外，更重要的是還帶入了文化人類學、民俗學、考古學、古宗教學、心理學……等的研究視域。聞一多古籍詮釋中，最為凸顯而貫串其諸多研究論題的核心主軸為豐產儀式與圖騰崇拜（Totemism），其將古歌詩研究置於社會、文化史的脈絡，並透過象徵度語（symbolism）、諧聲度語（puns）串聯整體之精神；對於圖騰崇拜之流變和於文化上的展現，則透過「興」進行解讀。由於聞一多認為古禮儀核心的社、禘之祭皆出自女始祖（高禩）之豐產儀典，並透過豐產儀典及始祖傳說以探討古禮俗之核心課題，本文於是以聞一多之豐產儀典及始祖傳說的相關論述作為核心，探討其如何透過隱語、興以思考古文化及禮儀課題，同時探討此研究視域對於古禮儀研究的啟發。

關鍵詞：豐產儀典、始祖傳說、圖騰崇拜、象徵、興、禮儀

* 國立成功大學中國文學系教授。

一、前言

聞一多對古籍的詮釋，除了奠基於傳統的國學、史學以及文字、聲韻及訓詁等傳統治學方法外，更重要的是還帶入了文化人類學、民俗學、考古學、古宗教學、史學、心理學……等研究視域，使其古籍詮釋別開生面，具有生動活潑之洞見；同時對於經學、古禮俗、神話學、史學……等研究均多有啟發。聞一多的著作甚為豐富，其全集業已出版，¹由其學術成果來看，研究《詩經》、《楚辭》、唐詩所佔篇目最多，而《詩經》、《楚辭》等論述往往受到極深的神話學、宗教學、文化人類學等視域啟發。聞一多古籍詮釋中，最為凸顯而貫串其諸多研究論題的核心主軸為豐產儀式與圖騰崇拜（Totemism），其企圖透過豐產儀典，為上古詩歌、文學找到活水源頭的生命力；透過圖騰崇拜理解古禮俗之演變。其將古歌詩研究置於社會、文化史的脈絡，並透過象徵廋語（symbolism）、諧聲廋語（puns）串聯整體之精神；²對於圖騰崇拜之流變和於文化上的展現，則透過「興」進行解讀。聞一多不只由新視域對古籍進行詮解，對於歷史實存處境的思考，亦溯源至古宗教儀典。其以為女始祖或男性共祖之根基，皆與豐產、圖騰崇拜等議題息息相關，並透過圖騰崇拜重新思考、溯源民國初年時，頗受關注的國族共同體的問題。聞一多透過隱語、興等視域詮釋《詩經》及諸多古籍，對後來學者研究古文化史、民俗、宗教、神話……等層面，均有不少啟發和影響。由於聞一多認為古禮儀核心的社、禘之祭皆出自女始祖（高禘）之豐產儀典，並透過豐產儀典及始祖傳說以探討古禮俗之核心課題，本文於是以前聞一多之豐產儀典及始祖傳說的相關論述作為核心，探討其如何透過隱語、興象以思考古文化及禮儀課題，同時探討此研究視域對於古禮儀研究的啟發。

¹ 孫黨伯、袁睿正主編：《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993年），計十二冊，收錄其創作、文藝評論、雜文、書信，以及研究論文如神話、詩經、楚辭、唐詩、文學史、周易等著作。

² 《聞一多全集》，冊四〈風詩類鈔·序例提綱〉，頁456。

二、文化人類學、古宗教禮俗詮釋視域下的豐產儀典

(一) 女始祖之感生與繁育儀典

聞一多古禮俗研究中，宗教學及文化人類學的視域十分凸顯，對於中國上古文學，往往從巫史角度進行理解，³並將《詩經》視為社會史料和文化史料，其於〈風詩類鈔·序例提綱〉中，提出了解讀歌詩的幾個重要態度：「略依社會組織的綱目，將國風重行編次」，其中三大類目為：1、婚姻，2、家庭，3、社會。其認為傳統由經學、歷史、文學等角度解讀《詩經》有其限制，以為古禮俗最核心的議題與繁育儀典密切相關，因此解釋《詩經》時，往往將其中諸多意象與繁育意象扣合，企圖透過豐產儀典，為上古詩歌、文學找到活水源頭的生命力。聞一多論述豐產儀典，往往透過交感巫術角度進行理解，整個豐產儀典不論就地點、衣著、舞蹈、法器……均與繁育之交感巫術密切相關，如女始祖豐產儀典所進行的聖地為「社」，聞一多即從《墨子·明鬼》：「燕之有祖，當齊之社稷，宋之有桑林，楚之有雲夢也。此男女之所屬而觀也。」而推論桑林、雲夢均為生殖儀典進行的神聖地。認為古代禮俗與神聖地（社）上所行之豐產儀典密切相關，並以豐產儀典作為古禮俗之核心議題。⁴

聞一多認為夏、商、周三代得姓之由來，均與透過吞服、接觸而交感其質性的繁育巫術相關。⁵如禹母吞苳苳而感生，乃是透過具有生命力之種子的求育巫術；並認為後代苳苳宜子之信仰，乃由禹母吞苳苳的傳說而來，而夏亦由此感生事蹟而得姓。除此而外，商為女始祖吞鳥卵而感生，故為子姓，並推斷殷人姓「子」，其籀文即為「燕」；周為女始祖履跡而感生，故為姬姓。⁶祭祀女始祖之豐產儀典往往充滿繁育意象及交感巫術之運用，

³ 《聞一多全集》，冊十〈歌與詩〉，頁5、15中提及：古之歌、詩與「原始人最初情感的激盪」密切相關、「《三百篇》有兩個源頭，一是歌，一是詩，而當時所謂詩在本質上乃是史。」

⁴ 《聞一多全集》，冊三〈詩經編·高唐神女傳說之分析〉，頁3-34。

⁵ 聞一多提及在圖騰崇拜下，信仰圖騰：「有一種廣大無邊的超自然的法力，即所謂『魔那』（Manna）者，然後纔肯奉它為圖騰。」並透過「模擬巫術」「使自己也變得和它一樣」。詳參《聞一多全集》，冊三〈伏羲考〉，頁83。聞一多此「模擬巫術」之說與《金枝》解釋交感巫術一致，而《金枝》中亦以探討豐產秘儀為關注焦點。詳參弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯：《金枝》（The Golden Bough）（臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年），頁21-73。

⁶ 《聞一多全集》，冊三〈詩經編上·匡齋尺牘〉，頁210-214：「契母吞燕卵而生契，商人即姓燕，與禹母吞苳苳而生禹，夏人即姓姁，正是同類」。《聞一多全集》，冊三〈神話編·姜

如〈姜嫄履大人跡考〉一文透過人類學及豐產儀典之視野，指出：「履跡乃祭祀儀式之一部分，疑即一種象徵的舞蹈」，而此舞蹈與求育密切相關。「所謂『帝』實即代表上帝之神尸，神尸舞於前，姜嫄尾隨其後，踐神尸之跡而舞」，為耕田之象徵。⁷舞在此處具有強烈薰染和轉化生命的動力，⁸並以兩性交合之象徵促進豐產。此種刺激豐產的祭祀之舞往往透過男女悅愛的形式呈現，如韶舞、萬舞往往「內容頗為猥褻，只因原始生活中，宗教與性愛頗不易分」，⁹透過強烈性愛意象之舞，以交感於萬物之生生。除了舞外，祭姜嫄的儀式還如《論衡·吉驗》所提及的透過「履大人跡」、「衣帝譽之服」、「坐息帝譽之處」而達到「妊身」的效果，¹⁰即以象徵性行為而刺激豐產。聞一多並藉由《後漢書·禮儀志》之：「后稷又配食靈星」，與〈周頌·絲衣〉序：「高子曰靈星之尸」，推斷靈星祭為周郊祀之異名，且與豐產儀典密切相關：

祠靈星，公尸衣絲衣，載會弁，以象天帝，是姜嫄衣帝譽衣，即衣尸衣，衣尸衣而坐息於尸處，蓋即「攸介攸止」時行夫婦事之象徵。¹¹

以衣尸、坐息象徵男女好合，此行為乃再現初民農耕時野合之俗。¹²而農耕時之野合與豐產之促進有關，聞一多此見解不斷出現於其古籍詮釋中，如〈高唐神女傳說之分析〉一文指出：豐產儀典往往透過男女性儀典而交感之，主要以「生殖機能為宗教的原始時代的一

嫄履大人跡考〉認為周之姬姓乃因姜嫄履大人跡而得，並論証「姬字从臣」、「臣」聲字或變從止」而「止為趾本字，古通足為止，足跡亦為止。」

⁷ 《聞一多全集》，冊三〈神話編·姜嫄履大人跡考〉，頁 50-57。

⁸ 《聞一多全集》，冊二〈文藝評論·說舞〉，頁 208-214 中，聞一多透過人類學角度，強調舞乃是「真正全體生命機能的總動員」，在此時透過火光、樂聲、歌唱，以及臉上的紋飾，身上的動物皮飾，……創造整體綜合情境。此種情境不但展現了生命的節奏與律動，同時透過強烈的張力，以「體會到最高限度的生命情調」，此時透過「純舞」以展現生命真實之自身，並達到生命相互融入的整體和諧一體狀態。聞一多從人類學角度理解「舞」，使得「舞」既具有生命轉化的神秘功效，又具有社會功能性，同時透過儀式的全生命參與，轉化族群共同體的生命。

⁹ 《聞一多全集》，冊五〈楚辭編·什麼是九歌〉，頁 338。

¹⁰ 《聞一多全集》，冊三〈神話編·姜嫄履大人跡考〉，頁 50-57。黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，2006），卷二〈吉驗〉，頁 85-86。

¹¹ 詳參《聞一多全集》，冊三〈神話編·姜嫄履大人跡考〉，頁 50、53，前揭文。

¹² 人類學之研究中，許多原始文明透過男女交合而感應穀種豐產，此部分的研究成果於《金枝》中有鮮明的呈現，詳參《金枝》，前揭書。另外如《周禮》、《禮記》有關古宗教之豐產儀典亦往往透過男女交合的儀式，相關論述，詳於後文。

種禮俗」¹³。正由於原始宗教中生殖機能十分凸顯，故於宗教儀式及儀式神聖地上往往不斷上演著豐產性質的男女性儀典。女始祖在不斷重覆的性儀典中受到尊崇，成為各民族的高禘。祭祀高禘時於社地上一再上演男女交合的儀典，以再現生民之初的強大情感體驗，並刺激豐產。

對於豐產儀典的歌頌，以《詩經》中男女相悅之詩最為集中。聞一多受人類學、田野風俗，以及西方性心理學等啟發，認為《詩經》男女悅愛之儀式歌謠，實有更大的原始求育之背景，可以視為文化史料加以解讀。若以文化人類學的視野解釋《詩經》中諸多與性有關的豐產儀典，則此歌謠反映的不只是男女二人之私情私愛，亦融會了當時的宇宙觀，並與族群生命之繁育密切相關。如《詩經通義》、《風詩類鈔》中，對於《詩經》諸多篇章的解讀，均從豐產及性儀典角度進行理解。男女之情愛與詠歌，關係著宇宙生命之繁育，生命間形成綿密的交感互動之網絡，春生、夏長、秋收、冬藏為風土、時令下的身心感受而形諸的人文景觀，宇宙時序中又以春季繁育意象最為豐沛，故聞一多主張成婚季節以春為最宜，因為：「初民根據其感應魔術原理，以為行夫婦之事，可以助五穀之蕃育，故嫁娶必於二月農事作始之時行之」¹⁴，透過交感巫術的原理，男女之性行為可以感應五穀之繁育。聞一多認為《詩經》中與性愛、男女之事相關的篇章為數甚多，頻繁出現的男女性愛之歌頌詠嘆作品，乃是原始風俗之性與豐產的交感巫術之呈現。¹⁵此觀點與葛蘭言將《詩經》中的戀歌解釋成春、秋二季的豐產儀典類同，¹⁶其後諸多學者亦承此視域從豐產及性儀典角度理解《詩經》，影響深遠。

聞一多將古詩歌從古文化史角度進行理解，並認為古詩歌、古禮俗與原始巫術和繁育儀典密切相關，古禮俗以生殖繁育為核心，透過女始祖之儀典，得以生民、五穀繁茂，故認為「社與禘本皆出於高禘，初只一事。後世始分外祭為郊社，內祭為嘗禘。」¹⁷則象徵國家生命與家族生命的祖先崇拜皆可追溯至女始祖的豐產儀典。〈高唐神女傳說之分析〉

¹³ 《聞一多全集》，冊三〈詩經編·高唐神女傳說之分析〉，頁 26。

¹⁴ 《聞一多全集》，冊三《詩經通義·邶風》，頁 367-370。

¹⁵ 此態度可參考《聞一多全集》，冊三〈詩經編·匡齋尺牘〉，頁 202-209，認為治詩最大難處在於難以回復《詩經》之作者的存在情境，而此情境，聞一多以濃烈的繁育動能理解之。

¹⁶ 葛蘭言 (Marcel Granet) 著；趙丙祥、張宏明譯：《古代中國的節慶與歌謠》(桂林：廣西師範大學，2005 年)，對於《詩經》中之男女悅愛的歌謠即從整體生命之繁育角度著眼，而不僅止於男女私情之交流。此與聞一多解〈采芣〉、〈蠡斯〉、〈桃夭〉、〈椒聊〉……均從性本能的儀典進行理解相類，其指出：「再借社會學的觀點看。你知道，宗法社會裏是沒有『個人』的，一個人的存在是為他的種族而存在的，一個女人是在為種族傳遞並蕃衍生機的功能上而存在著的……你若想像得到一個婦人在做妻以後，做母以前的憧憬與恐怖，你便明白這採芣苢的風俗所含的意義是何等嚴重與神聖。」

¹⁷ 《聞一多全集》，冊十〈周易雜記〉，頁 309。

亦以人類學之母系社會說為基礎，推斷最初始祖應為母神，而後才漸過渡給了男性始祖。在始祖神逐漸轉為男神的過程中，原始母神意象仍然殘留，於是一分為二，高陽為男性氏族之承傳，高唐為禘神。始祖神之追尋不但可透過一次又一次的繁育儀典助成豐產，同時對於氏族之凝聚、承傳及國族問題之思考亦具有關鍵意義。（詳下文）

（二）與豐產儀典密切相關的隱語

聞一多既由原始宗教、繁育儀典角度思考古禮俗之重要面向，對於隱喻的力量也十分關注。其透過《左傳》、《詩經》、《易經》乃至於樂府民歌等大量材料，發掘先秦時即已存在的深度情感。如此深刻的存在情感喟嘆，往往於歌、詩中透過隱喻方式進行表達。聞一多解釋《詩經》時，往往將其中諸多意象與繁育儀典扣合，而透過古歌詩的技巧：象徵廋語（symbolism）、諧聲廋語（puns）以串聯整體詩意。¹⁸所謂「廋語」亦即是隱語，或透過具體物之形象而傳達抽象的觀念，或透過某些意象的相似性進行跨域的想像。而諧聲廋語乃是一種雙關語，透過語音之相諧而進行意象之連結。聞一多此說法實與現今語言學研究中有關隱喻（metaphor）之思維相通：「藉由一類事物去理解並體驗另一類事物」、「隱喻，其實是一種思想的過程，它不但形塑了我們思考的模式，同時也通往人類認知與心靈的一扇窗戶」，而此種隱喻的思維往往以肉身之體驗為基礎，「不僅僅是與身體有關而已；更重要的是，每項經驗都在一個具文化前提的廣闊背景之下發生」¹⁹。也因為如此，對於歌詩之隱喻研究可以對其時之文化背景和思維方式有所理解。聞一多有關於歌、詩之隱語的探討，又受到其古禮俗之核心乃豐產儀典的前理解影響，故分析《詩經》等諸多古籍文獻時，往往以此角度進行理解。寫作時間較早的〈詩經的性欲觀〉一文指出：魚、笱、風、雨等意象均與性及繁育意象密切相關。如提出「魚」乃男女情欲的隱語，以魚來隱喻「匹偶」、「情侶」或兩性關係；以打魚、釣魚為求偶的隱語；以烹魚或吃魚隱喻合歡或結配，即為顯著之例。²⁰

又有以果實隱喻豐產與求偶，如解釋〈標有梅〉時，認為梅與木瓜、木桃、木李皆果屬，由於「果實為求偶之媒介，亦兼取其蕃殖性能之象徵意義」²¹，因此「初民習俗，於

¹⁸ 《聞一多全集》，冊四〈風詩類鈔·序例提綱〉，頁456。

¹⁹ 以上所述詳參雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版社，2006年），頁12、114。蘇以文：《隱喻與認知》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁2。

²⁰ 《聞一多全集》，冊三〈詩經編·說魚〉，頁231-252。

²¹ 《聞一多全集》，冊三《詩經通義·召南·標有梅》，卷三，頁326-332。

夏日果熟時，有報年之祭，大會族人於果園之中，恣為歡樂，於是時士女分曹而坐，競以新果投其所悅之士，中焉者或解佩玉以相報，即相與為夫婦焉」²²。果實為繁育之象，故能交感繁育，成為男女好合之隱喻，於祈年祭中透過果實，以隱喻豐產。此種透過花與果實隱喻生殖、豐產的作品，在《詩經》中保存頗為豐富，如〈桃夭〉、〈椒聊〉、〈東門之枌〉均透過花、果實以隱喻女子之生殖，如解〈椒聊〉：「椒類多子，所以古人用來比女人。椒類中有一種結實聚生成房的……漢朝人借『椒房』這個名詞來稱呼他們皇后所住的房室，正取其多子的吉祥意義」。〈東門之枌〉中提及的「菜」、「椒」：「椒結實成菜……意思是說你將來定能替我生許多子息」²³。又如聞一多訓解〈芣苢〉，透過訓詁方式論證芣苢為胚胎之意，為生命之種子，故而與之接觸，往往具有求育、豐產的功能。透過採芣苢的情境化，認為摘取靈驗的種子，能帶來求孕的功能。²⁴又於〈東門之枌〉一文中，聞一多提及「枌」、「栩」乃社木，子仲子婆娑於枌、栩之下，乃為祭社神之舞。聞一多解釋〈野有蔓草〉則透過《周禮·地官·祿氏》之合男女的豐產儀典，將其解為未婚男女群聚曠野交歡的場景，並推論男女之事可以感應天象，因此求雨儀式往往於充滿生殖意象的社地中進行。其他如《詩經·桑中》之桑，或如螽斯、桃夭、瓢……均以多產動植物、果實來隱喻生殖、豐產。

除此之外，二形交合或陰陽之氣和諧之象，亦能隱喻男女之和合。舉「朝濟」為例，聞一多透過文字訓詁，將「濟」視為假借字，其本字為次，象虹之形，而「虹」因為有陰陽交接之象，故為女女性事之隱語。聞一多於〈朝雲考〉一文對〈高唐神女傳說之分析〉進行增補，對於虹、雲、霓與美人、雨、淫行間的關係進行更細部的說明。不只自然之物象可以進行隱喻，身體的感受更是最直接而強烈的隱喻，如從身體饑渴角度著眼，喻情欲之饑渴。也在此視野下，將《詩經》諸多的篇章理解為與男女情事有關的作品，如將《詩經·曹風·侯人》中所提及之「魚」視為性之隱語、「飢」為男女情欲不得其遂、以「食」為女女性事之語，則此首詩不折不扣為描述男女性事之詩。除此而外，如〈周南·汝墳〉：「惄如調飢」²⁵、〈陳風·衡門〉：「可以樂飢」、〈唐風·有杕之杜〉：「中心好之，曷飲食之」、〈陳風·株林〉：「朝食于株」，均將「飢」與「食」從男女情欲之滿足得遂與否進行

²² 《詩經通義·召南·標有梅》，冊三，頁327。《聞一多全集》，冊三《詩經新義·二南·標》，頁273-375亦提及：「古俗於夏季果熟之時，會人民於林中，士女分曹而聚，女各以果實投其所悅之士，中焉者或以佩玉相報，即相約為夫婦焉。」

²³ 《聞一多全集》，冊四《風詩類鈔甲》，〈椒聊〉、〈東門之枌〉，頁477-478。

²⁴ 《聞一多全集》，冊三《匡齋尺牘》，頁202-209：「芣苢既是生命的仁子，那麼採芣苢的習俗便是性本能的演出，而芣苢這首詩便是那種本能的吶喊了」。

²⁵ 其解釋又見於《聞一多全集》，冊三《詩經通義·周南·汝墳》，頁311-316。

理解。不只《詩經》從此角度進行詮釋，聞一多還舉證《楚辭·天問》中，禹與塗山女通於台桑之事、《漢書·外戚傳》之「對食」，認為「食」之意涵均應置於男女情欲脈絡訓解為宜。

聞一多以古宗教禮俗之豐產背景，並透過隱語申聯通篇大意，將《詩經》等古文獻重新置於其時社會、文化的背景中，而有別於傳統透過經學、歷史、文學的三種訓解方式。也因此其訓解《詩經》中之篇章，實可與其關於神話及古宗教、禮俗之論述的篇章如：〈伏羲考〉、〈龍鳳〉、〈姜嫄履大人跡考〉、〈高唐神女傳說之分析〉、〈說魚〉、〈說舞〉、〈端午考〉……相互關聯。聞一多透過隱語及豐產儀式的背景詮解《詩經》，往往有許多洞見，但亦有部分因為著重於某一意象之隱喻，而忽視其上下文脈，故而某些意象雖可能確曾出現於原始思維或當時習用的隱喻中，然而置於作品文脈間，隱喻是否發生滑動、變異則未進一步進行分析和說明。並且一個隱喻往往亦有其時代思潮、文化氛圍作為理解的背景，文化脈絡、情境改變，隱喻之意涵往往發生變化。如「虹」乃透過陰陽相合之象，來隱喻男女之結合。秦漢以後確實有以「虹」隱喻男女淫佚，如〈蝦蟇·傳〉：「夫婦過禮則虹氣盛」，《逸周書·時訓》：「虹不見，婦人苞亂……虹不藏，婦不專一。」等眾多例子。但亦反映出當時以虹歸屬陰性，在二氣交接之象下，而隱喻淫邪、陰淫等意涵。此隱喻應置於陰陽思想盛行的背景下，在此思想盛行以前，虹是否還具有陰陽相合等諸多喻意，似乎不能簡單以「必是根據在他們以前早已存在著的一種觀念而加以理論化」這樣輕易帶過的。雖然聞一多解釋古籍中之豐產儀典時，在方法及訓詁上有若干問題，²⁶但透過豐產儀典及隱喻的角度解讀古宗教儀式，確實為古禮儀研究開啟了重要的視域和面向。

²⁶ 侯美珍：《聞一多詩經學研究》（臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1995年），提及聞一多〈說魚〉之隱喻往往有將「魚」之意象與性過度連結的狀況，使得有些詩句雖有「魚」之出現，但置於上下文之脈絡中，應該不適合以「性欲」等角度進行理解。又如虹的議題，聞一多以陰陽二氣交和之象，並舉了諸多漢代魏晉之文獻，証成以虹隱喻男女之淫亂，婦道有虧。然而陰陽之說盛行於戰國至秦漢，春秋前期，甚至更早，是否能以陰陽之氣等角度理解虹則成疑問，因此虹之隱喻亦將隨文化脈絡而變化。對聞一多解釋《詩經》之〈侯人〉、〈蝦蟇〉為性暗喻之相關批評，可參考許瑞誠：《聞一多《詩經》詮釋研究》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2008年），頁78-81。此問題實牽涉隱喻之解讀上，有關整體實存情境佈局的變異，如「不同的生活場域中，而有認知側重面向不同的跨領域的整頓與瞭解」、「不同語文生活場域間」解讀、譯述、借用過程，造成認知取景的差異與隱喻之變異、轉化，以及隱喻詮釋所應注意上下文脈等問題，詳參鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第35卷1期（2005年3月），頁97-140。

三、與圖騰崇拜、豐產儀典密切相關的始祖建構

(一) 以圖騰崇拜追溯共祖

始祖傳說之建構，與豐產儀典及儀典中男女兩性結合之象徵性運用密切相關，前文已指出聞一多認為女性始祖具有高禘性質，其與族群的繁育密切相關，聞一多認為禹母所吞的薏苡便是芣苢，而《詩經·芣苢》所述乃是古禮俗中之豐產儀典。聞一多認為始祖神初為母神，並均與豐產儀典密切相關，而後才逐漸在宗法要求下轉為男神。追溯女始祖的祭儀，與復活族群生命力以及豐產繁育有密切關係；至於追溯男性始祖，雖亦與豐產密切相關，但又不同於母始祖而具有更多的政治權力脈絡。因此探討男性始祖的建構，可理解古宗教中由女始祖的豐產崇拜而逐漸權力化、歷史化之歷程，其與政治權力、國族共同體的認同型塑密切相關，於此可探討古禮儀之演變。透過國族論述以及共同體認同之思考下，聞一多努力為族群進行溯源工作，追溯彼此共同源頭。如將女始祖之總先妣追溯至女媧，認為：「她們（指高唐神女與塗山氏女）以及旁的中國古代民族的先妣，都是從某一位總先妣分化出來的，這位總先妣，我從前想許就是西王母」²⁷，而男性共祖即是伏羲。伏羲、女媧神話盛行於戰國至東漢時期，往往以兄妹或夫婦的形象出現。聞一多從伏羲、女媧兄妹配偶、洪水遺民等神話角度，論述生民之由來，並將夷夏民族中普遍存在的洪水、生民神話與伏羲女媧神話結合。

由於神話反映出初民的心靈、思維方式以及族群制度，故聞一多十分關注神話所傳達的重要訊息，追溯始祖時，往往將焦點集中於圖騰。其引杜爾幹（Durkheim）：「始祖之名仍是一種圖騰」，以說明圖騰與始祖的密切關係。並以龍圖騰具有統合諸夏與四鄰之夷狄的優勢地位，²⁸透過伏羲、女媧人首蛇身而交尾的形象，認為其乃龍圖騰之象徵。據學者研究古圖騰信仰，其時還存在鳥、熊、犬……等諸多圖騰，聞一多為何選擇以龍圖騰為共同信仰的對象？此應與古代社會中龍圖騰曾十分興盛，且為三代之首的夏之圖騰有關。²⁹

²⁷ 《聞一多全集》，冊三〈神話編·高唐神女傳說之分析補記〉，頁34。但在冊三〈伏羲考〉，頁58-131，聞一多有意將生民之女始祖歸之於女媧，二說間的關係，聞一多並未細部詳論。不論女媧或西王母，均被聞一多認為源自於「西」之文化，此態度亦與聞一多對東方文化僵固之反省，以及對於「西」之文化活力的崇慕有關。

²⁸ 《聞一多全集》，冊三〈神話編·伏羲考〉，頁58-131。

²⁹ 孫作雲：〈中國古代圖騰研究〉，《孫作雲文集·中國古代神話傳說研究上》（河南：河南大

聞一多透過龍圖騰，將遠古如共工、祝融、黃帝，乃至於如匈奴、南越、苗族……等華夏與邊族的血緣聯結起來。如伏羲氏與夏后氏亦均為龍圖騰：「伏羲氏姓風，夏后氏姓姁，褒亦姁姓國，本是龍圖騰的支裔，所以也有先君二龍的傳說」³⁰。〈龍鳳〉一文指出：「楚是祝融六姓中半姓季連之後，而祝融，據近人的說法，就是那「人面龍身而無足」的燭龍，然則原始楚人也當是一個龍圖騰的族團」³¹。又如〈端午考〉一文透過龍圖騰的角度，將吳越、中原文化亦皆視為龍圖騰信仰的流行地。

值得注意的是，在聞一多的論述下，伏羲、女媧面目並未定於一尊，龍圖騰只是其中的一個面目。聞一多還透過洪水生民等神話，將伏羲、女媧視為葫蘆的化身，且為生民之祖。如〈伏羲考〉後段指出：伏羲與女媧既為龍圖騰之共主，而二人更原始的形象乃為匏瓠的化身。聞一多透過伏羲、女媧與匏瓠的語言訓詁關係，論證：「伏羲、女媧二名字的意義，我試探的結果，『伏羲』、『女媧』果然就是葫蘆。」並透過西南瑤諸神話中所凸顯的葫蘆，在洪水、避水、造人中的重要地位，再次將西南諸族的洪水神話及造人神話與伏羲、女媧神話密切連結。如此可將伏羲、女媧視為西南洪水神話的源頭。³²

除了龍與葫蘆圖騰外，伏羲還與犬圖騰有關。〈姜嫄履大人跡考〉中透過棄為帝嚳子，后稷乃履跡而生，聞一多進一步推論伏羲亦履跡而生，認為伏羲為犬戎之祖，與周本同族，³³而「伏羲從犬，伏羲、盤古、槃瓠本一人，傳說槃瓠為犬，與此祭伏祠，磔狗以禦蠱菑亦合」³⁴，伏羲既與槃瓠本為一人，則槃瓠為犬，³⁵伏羲亦應為犬無疑。伏羲面目尚不只此，〈東皇太一考〉中伏羲成為首生之人，其與太一密切相關。太一信仰在戰國至漢代十分盛行，其本為道生陰陽之宇宙論的神話化，太一具有形上學之本體意味，在神話表

學出版社，2003年），頁3-126認為龍圖騰為蚩尤氏族之圖騰，後為夏人始祖之圖騰，故而於宗教信仰、君主權力象徵、禮俗、儀式……等層面多所殘留。龍圖騰於是成為文化中最具有豐厚積累的元素，於神話、宗教儀式、節慶、文學、服飾、建築……中多所展現。孫作雲此說可為聞一多選擇龍圖騰作為共同始祖說的深化和註腳。

³⁰ 《聞一多全集》，冊三〈神話編·伏羲考〉，頁104。

³¹ 《聞一多全集》，冊三〈龍鳳〉，頁161。

³² 今所見之〈伏羲考〉本為二篇文章所組成，雖有極多重疊，但亦仍有差異，其中分析詳參林淑娟：《聞一多的原始主義》（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2005年），頁100-102。

³³ 然而於同一篇文章中聞一多又提及：「或疑嚳為殷人之上帝，周、殷異族不當同帝。案殷、周二族最初是否同源，尚為懸案。」則與棄為帝嚳子之說明顯矛盾。詳參〈姜嫄履大人跡考〉，頁57。

³⁴ 〈姜嫄履大人跡考〉，頁55。

³⁵ 有關槃瓠為犬，又可詳參孫作雲：〈盤瓠考——中國古代狗氏族之研究〉，《中國古代神話傳說研究》，頁421-454。

達下，逐漸轉為至高神之神名，其與哲學及宇宙論密切相關。³⁶秦漢時於五行說影響下：「東方於五行屬木，四時中屬春，行次皆最先，所謂『帝出於震』在五行說支配下之宗教，東皇太一焉得不成天神中的最貴者？」³⁷太一為東皇，而太昊於五行中亦屬東方、春、木等質性，漢人將伏羲與太昊結合，在「伏羲氏以木德王天下」之說下，伏羲與東皇太一便連結在一起。³⁸聞一多將伏羲視為東皇與太一相連，結果將帶出其於哲學思考及宇宙論中的重要地位。如此看來伏羲形象多變，且其中不無矛盾處存在。³⁹但不論其為龍、葫蘆、犬、太一……均意在將華夏、苗、越……等不同族群收納進伏羲、女媧的共同信仰中，使伏羲成為串聯華夏和夷狄血緣與文明的共同象徵符號。

伏羲究竟是龍？葫蘆？犬？還是太一？聞一多透過考古、文化人類學、聲韻學、訓詁學等方式，企圖將華夏及邊族透過神話等線索熔於一爐，然而古史資料殘缺，使聞一多的論證上有不少過於樂觀的彌合、矛盾之處。學者王孝廉即不贊成聞一多將西南民族的洪水神話與伏羲、女媧神話相連：

兄妹經過神占而結婚故事中的兄妹，並不是漢籍神話中的伏羲女媧，伏羲是中原風姓族的祖神，女媧是嬴姓族的母神，與南方諸少數民族中的兄妹神婚神話完全無關。避水工具的葫蘆、瓜果等是源於這些少數民族葫蘆生出人類的的神話信仰，這種信仰除了西南各少數民族之外，漢籍以及其他如印度等地方也廣泛存在，不必一定是由伏羲女媧二神的神名而產生的。

盤古是南方苗蠻族群的原始生物之神，其神話的基型是分布於世界各地的「巨人屍化萬物」的類型，與原是中原風姓部族始祖神的伏羲了無相涉。⁴⁰

王孝廉並批評聞一多由伏羲、女媧神名而論證其為葫蘆，以拉近與西南民族神話關係的作

³⁶ 詳參顧頡剛：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業公司，1993年），第七冊，〈三皇傳說之起源及其演變〉，頁175-189。

³⁷ 詳參《古史辨》第七冊，〈三皇傳說之起源及其演變〉，頁180，引童書業〈三皇考序〉。

³⁸ 如安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年，以下所引緯書均出於此版本，不再特別註明）《春秋內事》，頁887。有關三皇五帝之配合，以及將太昊與伏羲結合過程，詳參〈五帝傳說之起源與組合〉，頁246-269。

³⁹ 有關此種矛盾之分析，可參看《聞一多的原始主義》，頁102-105，作者以「伏羲是聞一多心目中共祖『原型』的投射對象」進行理解。認為在此追溯情感共主的渴望下，諸多矛盾反而被置於第二序問題。

⁴⁰ 王孝廉：《中國神話世界》上編（臺北：洪葉文化事業公司，2006年），〈伏羲與女媧——聞一多〈伏羲考〉批判之一〉，頁293-294。

法，有其方法上嚴重之缺陷：

如果說後來由於漢族與其他西南諸族的交流而吸收了西南諸族的神話進了漢籍文獻之中，或是西南諸族在長期與漢族交流的情形下吸收了漢族的神話，那自然可能的事情，但這是神話交流、傳播與影響的問題，而不是神話的起源問題，特別是我國的各少數民族的神話，多半仍是十口相傳口誦神話而不是被文字記錄的成文神話，當近年被翻譯的改成漢文的記錄文字的時候，又加上許多記錄者的修改，想要從漢文記錄的少數民族神話中去推察這些神話的起源也是相當困難的一件工作，如果祇從一點神話內容上的相似或從神名與漢字語音的近似，而斷定兩者的淵屬關係，也是相當困難的。⁴¹

王孝廉透過伏羲、女媧原始神名的訓解認為伏羲神名的原義指：「屈曲著身體的神」，女媧原始神名與「蝸牛」密切相關，因此二者之神容演變為蛇身人首是有脈絡可循的。⁴²更何況伏羲與女媧原為各自獨立之大神，其後才逐漸轉為對偶神，其與西南民族之兄妹婚等生民神話並不一致，故而不贊成聞一多以葫蘆化身理解伏羲、女媧，更反對其透過葫蘆象徵而將西南民族之生民及洪水神話納於伏羲、女媧神話之中。

儘管聞一多在詮釋古籍時，時常使用文字訓詁、通轉、假借等方式，又不時發生改字、比附詞語以進行詮釋等情況，⁴³但其推斷伏羲、女媧神話為西南瑤苗諸族的起源，卻非獨有的想法，學者如芮逸夫、袁珂、馬長壽、徐旭生、白川靜等亦主此說。⁴⁴而聞一多在〈姜嫄履大人跡考〉又透過伏羲亦履跡而建構其於農耕儀典、繁育五穀、人畜的始祖形象。可知聞一多在思考伏羲形象時，仍然十分重視前文所述的豐產、生民之背景。⁴⁵匏瓠多子與

⁴¹ 〈伏羲與女媧——聞一多〈伏羲考〉批判之一〉、頁 299。

⁴² 〈伏羲與女媧——聞一多〈伏羲考〉批判之二〉、頁 300-305。

⁴³ 此部分已有不少學者指出其於訓詁上的缺失，如呂珍玉：《詩經訓詁研究》（臺北：文津出版社，2007年），第四章〈聞一多的《詩經》訓詁商榷〉，頁 226-296、侯美珍：《聞一多詩經學研究》，第五章〈《詩·新臺鴻字說》研究——兼論聞一多的治《詩》方法〉，頁 127-162、趙制陽：〈聞家驊詩經論文評介〉，《孔孟學報》第 42（1981年9月），頁 231-253、許瑞城：《聞一多《詩經》詮釋研究》，〈聞氏對《詩經》的訓詁研究與缺失〉，頁 113-196。

⁴⁴ 芮逸夫：《苗族的洪水故事與伏羲女媧的傳說》，頁 1045-1046、馬長壽：《苗瑤之起源神話》，頁 242、袁珂：《古神話選釋》（北京：人民文學出版，1996年），頁 45-49、徐旭生：《中國古史的傳說時代》（臺北：里仁書局，1999年），頁 237-241、白川靜：《中國神話》（臺北：長安書局，1983年），頁 70。

⁴⁵ 豐產儀典往往與圖騰崇拜密切結合，如孫作雲認為感生與豐產為圖騰制最核心的精神所在，並指出古東方民族以鳥為圖騰，在祭祀圖騰鳥時含有祈求生子等禘祀制度的特質，為

生殖意象密切相關，具有豐產之象，將伏羲、女媧等始祖神追溯自葫蘆、匏瓜之類，與前文所引始祖感生神話、豐產儀典如出一轍，同時又可與西南諸民族神話中葫蘆等意象重合。可以看出聞一多希望透過圖騰及豐產意象的角度建構共同祖先。聞一多所以進行如此宏大的論述，遠遠打破了狹隘的華夷之辨的界限，使伏羲成為華夷共主，其與當時之社會、文化背景，以及其時士人對國族問題的思考密切相關。

（二）國族論述的背景

若追問聞一多為何具有如此高度的熱情，將華夏諸族均追溯至以伏羲為共祖？其與當時實存的生存處境是否有密切關係？又為何是伏羲？而不是其他諸如黃帝、堯舜、孔子……為共祖呢？此問題應從時代背景，以及聞一多治學的特色著眼進行思考。

聞一多以伏羲為共祖之說，乃是對於晚清以來爭論不休的國族建構與認同問題的思考。當時思考國族問題中，黃帝是一個最為顯眼的符號，透過黃帝型塑以血緣為基礎的共同體。但聞一多為何不由晚清十分被看重的黃帝血緣符號著眼，卻另起爐灶，用了極大的努力去召喚出神話及歷史記憶中伏羲的形象與記憶呢？黃帝之符號一直具有神話中由混沌過渡到文明、文化英雄、兵神、刑神、律法、政治、權力……等濃厚意涵。⁴⁶其壟斷神聖通天的權力，以及具備豐富的刑德特質，使其一直成為統治者爭奪的符號。後來之統治者往往追溯其與黃帝的政治血緣關係，以承繼其神聖性、權力感及刑德的威嚴。⁴⁷以黃帝為始祖之說，由來極早，如《國語·晉語》即透過黃帝為共同血緣始祖而言「姓」，黃帝之子二十五人，得姓者十四人，十四人中有二人同姓，故而有十三姓，諸姓皆出於黃帝之血緣。此後如《世本》、《史記》乃至其後之帝王追溯其祖源的論述，往往追述以黃帝作為始源。透過血緣始祖之追溯，建立自身權力的合法性，以及其於社會中的尊卑、貴賤、嫡庶中之份位。士人亦往往追溯黃帝為其祖源；甚至非漢族者亦往往直接或間接的將其家族

圖騰崇拜所孳生的禮制。詳參〈中國古代圖騰研究〉，前揭文；〈殷先祖以燕為圖騰考——從圖騰崇拜到祈子禮俗〉，《中國古代神話傳說研究》，頁 852-869。

⁴⁶ 有關黃帝之文化英雄的功業，以及由渾沌過渡至文明的過程，詳參賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》34 卷第 2 期（2004 年 12 月），頁 327-382。黃帝為兵神其與律法密切相關，透過兵刑，以建立律法及秩序，有關此問題，詳參楊儒賓：〈刑——法、治煉與不朽：金的原型象徵〉，《清華學報》38 卷 4 期（2008 年 12 月），頁 677-709、楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2 卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 99-136。

⁴⁷ 詳參楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2 卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 99-136。

始源與黃帝相連，透過血緣與地緣的關係，型塑其家族集體記憶的神聖性。⁴⁸以黃帝為始祖的論述在晚清至民初積極為國族追溯共主的背景下，被標舉出來。此時黃帝之象徵符號以血緣共同體為基礎，往往以漢族為中心，而有強烈的排他性，⁴⁹並希望透過此種血緣的連續性，以追溯共同先祖，型塑強烈的親人、手足的情感。

以黃帝為始祖之論述，往往被詮釋成較狹義的漢族血緣之強調，易引生滿族與漢族或漢族與他族的爭端。於是晚清時又有強調以文化作為共同體認同之中心的文化國族主義，以孔子為象徵符號。但以孔子為始祖，型塑共同體的認同與情感，仍有其濃厚的歷史陳累與包袱。尤其晚清至民初之士人，對於國族積弱、文化生命力不足，往往有極深的痛切感。以孔子為符號的儒教，多少也須擔待此共業，對於聞一多來說，此符號象徵著一個禮教僵化，生命力不足的東方文化，而此種形象正是晚清至民初的士人與圖強的氛圍中，極欲擺脫的。⁵⁰更重要的是，晚清士人的國族論述仍以血緣連續性之建構為其核心，其時士人往往透過黃帝，企圖型塑以血緣為基礎的國族論述和認同。但也因「黃帝」之符號的豐富性和歧義性，也使得他族亦透過此一符號進行論述的抗衡。⁵¹於是當時士人又透過孔子所象

⁴⁸ 尤其魏晉至唐，任官極重視家族門第，透過官方修訂族譜，此種神聖血統的追溯與記憶之型塑有其迫切性。宋代以後私修家譜，許多家族便追溯黃帝為血緣始祖。甚至清初滿族入侵，士人往往透過黃帝始祖之追溯所型塑的族群共同體之認同感以對抗和區別於滿族，詳參王明珂：《英雄祖先與弟兄民族——根基歷史的文本與情境》（臺北：允晨出版社，2006年），〈華夏社會邊緣的英雄祖先記憶〉，頁241-253。

⁴⁹ 黃帝之象徵符號往往為統治者建立帝王譜系時所努力爭奪的政治血緣符號，歷經晚清士人國族論述的脈絡，其形象亦迭經轉變。晚清士人以黃帝為中心的國族建構乃在透過血緣，而奠定共同體認同的強烈基礎，並以此形成邊界，對於非我族類進行區別。詳參沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期（1997年12月），頁1-77。

⁵⁰ 如〈龍鳳〉一篇以龍鳳為夏民族、殷民之原始圖騰，因此視老子為龍圖騰、孔子為鳳圖騰，並提及：「在我們今天的記憶中，龍鳳只是『帝德』與『天威』的標記而已。現在從這角度來打量孔老，恕我只能看見一位『申申如也，天天如也』而諂上驕下的司寇，和一位以『大巧若拙』的手段『助紂為虐』的柱下史。」詳參《聞一多全集》，冊三〈神話編·龍鳳〉，頁162。

⁵¹ 沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，前揭文。黃帝之符號所型塑之血緣共同體，其對血緣之認定本身即具有某些程度的開放性。追溯史書記載，黃帝子二十五人中，僅十四人得姓，其餘尚有諸多未得姓者，因此未得姓者亦不能排除其為黃帝後裔的可能性，此為後來族群集體記憶向黃帝靠攏和連結，埋下了許多的可能性，甚至異族亦往往透過姓與地望，努力與黃帝的符號進行連結。有關此種英雄祖先的追溯及其所型塑的族群意識，詳參王明珂：《英雄祖先與弟兄民族——根基歷史的文本與情境》（臺北：允晨出版社，2006年），〈華夏社會邊緣的英雄祖先記憶〉，頁241-253，至於夷夏之辨與族群認同問題，可詳參王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨出版社，1997年）。

徵的文化國族主義取代黃帝為中心的血緣國族主義。但此共祖說亦仍有未解決的問題，且不說以血緣為共同體的基礎，為晚清士人根深蒂固的渴望，就連以文化為認同基礎者自身，在論述族群認同時，亦難逃脫以血緣為根基的情感挾帶。⁵²更何況孔子之隱喻仍具有意義的模糊性，是不是能跨越以狹隘血緣為共同體基礎，仍受到質疑。如古籍文獻中能找到孔子嚴於華夷之辨的論述，此論述為主張漢族血緣共同體認同者所不斷傳述，以對孔子所象徵的文化隱喻進行重設。⁵³康有為等欲透過孔子進行文化的國族認同，以鬆解華夷之辨的努力受到嚴重的挑戰。

聞一多在民初對國族議題思考的強烈迫切性中，希望重新搏聚華夏與四裔以對抗西方強權侵擾的努力下，提出以伏羲為夷夏共同先祖之說法，乃欲建構一個超越華夷之辨而更大的族群認同。此論述雖亦以追溯共同先祖之血緣共同體為基礎，然而又不同於晚清到民初，以黃帝為族群象徵所具有的高度政治性與權力性，而以圖騰作為文化與認同的基礎。聞一多並認為：「所謂『種族』者嚴格的講，本只是文化和信仰的分野，而不是血緣的分野」。因此，吳太伯仲雍「逃到南方以後，既已改從當地斷髮文身的習俗，便接受了當地先住民的圖騰信仰，所以連太伯仲雍，和仲雍的後人，也當算作越人」、「越和匈奴都奉龍為圖騰，又都說是夏后氏的苗裔，他們本係同族」⁵⁴。著眼於圖騰的象徵符號以及文化禮俗的流傳，一方面可以將與伏羲、女媧同性質、同類型的神話涵括在其中，另一方面又與民族起源之神話及豐產儀典等密切結合，且又與聞一多希望透過原始文化、神話、儀式的追溯，以重新灌注和復活文明生命力的努力相結合。

有趣的是，在聞一多的認識裏，以龍圖騰為象徵的聖王很多，為何要選擇以伏羲作為共主？前文已提及，以黃帝為共主含有太多權力與政治的歷史包袱，改造記憶不易；以堯舜、孔子為共主，固然為儒門所喜談，但仍有許多限制有待突破。至於以伏羲為始祖之說，亦有其長久醞釀的文化背景。戰國時期的古文獻中如《莊子》、《管子》已提及伏羲之名；《易·繫辭》更指出其創制文明的功業：「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」在神話歷史化的過程中，如《管子·封禪》將其列入古帝王譜系中，但就現今所遺留的文獻來看，對於伏羲具體神格及其與三皇

⁵² 有識之士雖欲透過文化角度型塑更大的認同基礎，但仍不免期盼將諸夷均納入同一血緣脈絡中，於是如康有為引述史書論證匈奴等邊族亦為夏后氏之苗裔，即使連滿族亦出於夏禹，故而具備血緣共同體的基礎。詳參康有為，〈南海先生辨革書〉，《新民叢報》16號（光緒8年8月1日），頁60-69。轉引自沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，頁48。

⁵³ 有關隱喻與重設法則，詳參鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第35卷第1期（2005年3月），頁97-140。

⁵⁴ 《聞一多全集》，冊五〈楚辭編·端午考〉，頁36-37。

間的關係尚不顯豁。至漢儒以古帝王配三皇，雖三皇具體神名仍有差異，且三皇之說並不只有一套，但已將伏羲列為三皇之首，⁵⁵如《春秋運斗樞》以：「伏羲、女媧、神農」為三皇即為一例。⁵⁶緯書中又提及諸多伏羲的異相以及受命等說法。⁵⁷不只如此，伏羲於緯書中還成為「定天地之位，分陰陽之數，推列三光，建分八節，以交應氣，凡二十四。消息禍福，以制吉凶」⁵⁸的天地律則的擘劃者和體現者，同時成為人類文明的諸多制度，如婚姻制度、熟食、農業、醫藥、天文……的發明者。如《白虎通》所謂：「伏羲仰觀象於天，俯察法於地，因夫婦，正五行，始定人道，畫八卦以治下，下伏而化之」，將諸多文明的創制歸諸於他。若由「伏羲、女媧、神農」為三皇之說來看，三者均具有生民、豐產等特質，而伏羲創制的諸多制度如婚姻、農業、熟食、醫藥……亦皆與生民密切相關。更重要的是，秦漢以來將五方配五帝，伏羲位於東方、主春、首德為木。⁵⁹木德乃屬宇宙樹之隱喻，與通天意象密切相關，通天之中軸與生生之機、豐沛不絕的生命力相應，春亦與繁育儀典關係密切。⁶⁰因此以伏羲為生民之先祖、婚姻之制定者、文明之擘劃者……亦有長久的文化厚度。

以伏羲為生民之先祖的說法，亦可於 1942 年湖南長沙子彈庫出土的楚帛書中，得到進一步的證明。帛書中提及：「霩戲，出……乃取，虞□□之子，曰女媧，是生子四」，學者論證此處所記乃伏羲、女媧結為夫婦、生子、開創宇宙、制定律則之事。當時「未有日月」，而伏羲、女媧所生之四子為四神，「四神相代，乃步以為歲，是惟四時。長曰青榦，二曰朱四單，三曰白皇然，四曰魄墨幹」，四神乃四時之木的四木之精，象徵四時。四木之精與四方之色相配，而作為宇宙樹，具有濃厚由通天而來的生命力之象徵。天之神聖性透過此中軸而貫注人間，而四神亦以四時呈現宇宙之律則，四神「參化法兆」，「奠三天，累思保，奠四極」，助成宇宙規律的建立，使得日月、四時之序得以確立。⁶¹如學者所謂：

⁵⁵ 《古史辨》第七冊，頁 185-186，其中提及當時盛行的三皇說有四：1、伏羲女媧神農。2、伏羲神農燧人。3、伏羲神農祝融。4、伏羲神農共工。諸說均以伏羲為首。

⁵⁶ 《春秋運斗樞》，頁 710，又如《春秋元命包》，頁 589，亦見此文。

⁵⁷ 如《春秋元命包》，頁 589：「伏羲大目，山準龍顏」，《春秋緯·合誠圖》，頁 762：「伏羲龍身牛首、渠肩達掖、山準日角、震目珠循行，駿毫鬣鼠，龍唇龜齒，長九尺有一寸，望之廣，視之專。」特殊的形貌於漢代的稟氣說下具有稟得異氣的意涵，天命於此異相中得以彰顯，因此漢人對於聖王往往著意描寫其體貌的特殊性。

⁵⁸ 《春秋內事》，頁 887。

⁵⁹ 此說法與受命及正統說密切相關，詳參饒宗頤：《中國史學上之正統論》（臺北：宗青圖書，1979 年），頁 373-380。

⁶⁰ 有關宇宙樹的通天象徵，以及其於神話、儒、道典範人格之象徵、承繼與轉化，詳參楊儒賓：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第 22 期（2005 年 6 月），頁 59-98。

⁶¹ 有關此則之釋文，詳參饒宗頤、曾憲通：《楚地出土文獻三種研究》（北京：中華書局，1993

「帛書此篇是講日月四時形成的神話，一上來的兩個人物就是伏羲和女媧，這並不是偶然的。我們從漢畫象石和著名的高昌絹繪星圖都可見到伏羲和女媧是與日月星辰畫在一起，這說明伏羲和女媧與星曆家是有密切關係的。」⁶²伏羲、女媧於此不只是生民之始祖，實是宇宙律則的生創者，其為文明始祖的形象，至遲於戰國時楚地已有所流傳。而以兄妹關係為配偶的伏羲、女媧形象，學者亦透過較唐代《獨異志》為早的六朝時敦煌遺書所存資料而得其證實。⁶³值得注意的是敦煌遺書殘卷中，不但提及伏羲、女媧兄妹結為夫婦，為生民之祖的故事，其與芮逸夫、聞一多等所見西南民族洪水生民神話多所相似外，學者還推測此神話應為本土原有，不待於外傳。⁶⁴此說逐漸發展，如敦煌遺書所存資料及注提及：伏羲女媧成夫婦後，「懷娠日月充滿，遂生一百二十子，各認一姓，六十子恭慈孝順，見今日天漢也，六十子不孝義，走入藜野之中，羌故六巴蜀是也。」⁶⁵則不但可應合子彈庫楚帛書伏羲、女媧夫婦為文明之祖的說法，同時又可將邊族亦均納入此神聖血統之中；雖然是以不孝義等形象被承認。伏羲之生民與婚姻之神等形象在後代學者中亦有論述，如茅盾以：伏羲是神話中的「春之神」⁶⁶。而芮逸夫則將苗族洪水故事與伏羲女媧傳說結合，伏羲、女媧成為西南民族洪水神話與生民之祖⁶⁷。聞一多承芮逸夫之論述脈絡，續論西南民族洪水神話與伏羲、女媧之關係，同時從生民角度拈出「葫蘆」等意象，加強伏羲、女媧生民等特質；並透過匏等意象與西南民族洪水、生民神話相連結。伏羲、女媧於此不只为漢族生民之祖，亦為邊族之共祖。

聞一多以伏羲與女媧的配偶神格局，與諸民族中廣為流傳的生民、洪水神話相連。此說法既應合學者以夏后氏為華夷共同血緣之源頭的說法，同時又透過文化的角度，推究共同體的基礎，避免了當時以黃帝為血緣共同體所具有的高度排他性及政治權力運作的軌跡；以及以孔子為象徵符號所觸及文化包袱等問題。更重要的是，透過豐產神話事蹟之追

年)，頁 230-248、李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》（北京：中華書局，1985 年），頁 64-73。

⁶² 《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁 66。

⁶³ 此部分相關論述，詳參劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》（臺北：文津，2005 年），頁 53-64。

⁶⁴ 劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》，頁 61、呂微：《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001 年），頁 326。

⁶⁵ 黃永武：《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1986 年），第 132 冊，頁 492。

⁶⁶ 茅盾：《神話研究》（天津：百花文藝出版社，1981 年），頁 79：「我們且看下面一則舊說：「春皇者，庖犧之別號；所都之國，有華胥之洲，神母游其上，有青虹繞神母……」在原始民族中，春之神是他們最崇拜敬愛的神。」

⁶⁷ 芮逸夫：〈苗族的洪水故事與伏羲女媧的傳說〉，《中央研究院歷史語言研究所》，1 卷第 1 期（1938 年）。

溯，而回歸生生不絕的原始生命力。此原始生命力的歌頌和復活，一直是聞一多所心嚮往之的。

值得一提的是，聞一多就〈九歌〉之文學形式及其祭祀儀典間的關係進行探討，將東皇太一理解為伏羲，此說使得伏羲於文化、祭祀層面的地位大為提高。聞一多認為《楚辭·九歌》與祭祀密切相關，其結構除了前後的迎送神曲外，尚有〈九章〉；〈九章〉中的前八章代表的是日、雲、星、山川等自然神，聞一多認為其發生最古，性質最為猥褻，實與巫術降神的原始信仰相關。再次為〈國殤〉的人鬼崇拜，最後才逐漸演變為東皇太一的一神教信仰。⁶⁸在此基礎上，聞一多對《楚辭·九歌》的諸神及其性質有進一步的瞭解。〈九歌〉就事神樂章來看，其性質與郊祀歌接近，其歌舞樂章中大量人神之戀等場景，應與古宗教背景相關，亦是豐產儀典的呈現。⁶⁹然而〈九歌〉畢竟不純是祭祀歌辭，在文明的演進過程中，原本再現諸神創造與豐產儀典的神聖儀式，透過尸與巫間的媚愛而祈求豐產的儀典，逐漸成為儀式劇，而將祭祀的主角聚焦於東皇太一，諸神淪為對東皇太一「效歡」，東皇太一於是取得祭祀上最崇高的位置。亦由於儀式劇的演化，其文學性逐漸豐富，而非僅祭祀歌辭可以限縮，伏羲作為至高神之東皇太一於宗教、文化的影響層面，可說是既深又廣了。

聞一多希望將原始文化的活水源頭重新引入文化之中，並將其追溯為諸多禮制之源頭，其以龍圖騰信仰的角度解釋漢民族之五行，認為五行實從圖騰信仰中的支族制度演變而來：

五龍用五個色彩來區分，所以龍是五色的名目。由圖騰崇拜演化為祖宗崇拜，於是五色龍也就是五色帝。宗教信仰到了祖宗崇拜的階段，社會組織也由圖騰變為國家，所以五帝是天神，又是人王。

五方的龍，用彩色來區分，便有五色……大概是五色離開龍，而成為單純的五種色素之後，太嫌空洞，於是又借五種色彩相近的物質，即所謂五行的木火金水土來象徵青赤白黑黃。並依這五色的方位，又將五行分配給五方。⁷⁰

⁶⁸ 《聞一多全集》，冊五〈楚辭編·什麼是九歌〉，頁345。

⁶⁹ 〈九歌〉中男神、女神之祭祀戀歌，亦與豐產儀典有密切關係，有關〈九歌〉與巫俗及其人神戀愛儀式之相關研究，詳參青木正兒：〈《楚辭·九歌》之舞曲的結構〉，收於羅聯添編，《中國文學史論文選集（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986年）、藤野岩友著，韓基國編譯：《巫系文學論》（四川：重慶出版社，2005年）。

⁷⁰ 《聞一多全集》，冊五〈楚辭編·端午考〉，頁38-39。

聞一多認為當時氏族既以五為數，故而以五為神聖數，故端午為五月五日，即為龍圖騰氏族之重大的圖騰祖先祭祀；並將綵絲繫臂視為圖騰制下文身的象徵，龍舟視為圖騰之展現。五行說既與圖騰信仰、始祖傳說、豐產儀典密切相關，後來更成為宇宙運行之規律的展現，戰國秦漢後更與統治者之權力論述密切結合。於是由圖騰信仰而追溯之始祖伏羲不但與豐產儀式密切相關，同時亦為文化之創制者，其於文學、儀式、制度均發生不可磨滅的影響。秦漢以來長久的記憶積澱使得清末民初的國族認同之詮釋過程中，聞一多選擇以伏羲召喚「集體記憶」以進行其歷史之敘事與詮解。⁷¹

四、古禮儀中的豐產儀典及隱喻運用

（一）古禮儀中之豐產儀典

聞一多從豐產儀典角度思考古禮俗，並對社、高禘等土地、地母崇拜保持高度的關懷，前文提及其主張：「社與禘本皆出於高禘」，認為禮儀中最核心的部分乃為高禘、豐產之祭。陳夢家亦認為：「以社為體，上巳為用，二事若明，古代禮俗思過半矣。」⁷²認為土地崇拜與求育及豐產儀典為古禮俗之核心部分。時至今日，研究古禮俗時，聞一多將歌詩、古籍文獻重新置於其時社會、文化情境的研究方法，不但使得古禮儀研究的文本更形豐富，同時農業豐產儀典及其所展現自然、人文的關係，也成為核心焦點。以《禮記·月令》中有關一年的施政與儀典為例，通篇對於如何促進土地豐產、自然和諧十分關注，「社」於豐產儀式中一直居於關鍵地位。如孟春時「天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動」，天子於社地行籍田禮，⁷³〈月令〉依階級不同，而有或繁或簡的籍田儀式，成為勸農及政

⁷¹ 戰國以後文獻所追憶之遠古不免受到其時所身處的文化背景、實際的生存需要的影響，而對古史進行選擇的記憶、遺忘、編織、詮釋等工作。有關歷史之敘事與詮釋，詳參海登·懷特（Hayden White）著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》（北京：中國社會科學出版社，2003年）、哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）著，畢然、郭金華譯：《論集體記憶》，（上海：上海人民出版社，2002年）。

⁷² 陳夢家：〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》12卷第3期（1936年），頁469。

⁷³ 於人類學研究中，土地的豐饒與婦女的生育能力有密切的關係，在農業儀典中往往「將婦女比作被開墾的土地……將男性生殖器等同於犁鏵，將田間勞作等同於生產行為。」詳參米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年），〈大地、女人與豐產〉，頁245。《禮記·月令》記載籍田時透過象徵天的天子與地母的儀式性結合（「天子親載耒耜措之參于保介御之

教上的重要展示。至於仲春則是穀種萌芽的關鍵時刻，此時當務之急是激發穀物的生命力，因此儀式上往往透過社地上合男女等性儀典交感自然生命力之豐饒。《禮記·月令》記載此時「后妃帥九嬪御」於高禘之前，國君與群妃象徵天父、地母，並於祭高禘時進行「御」的交合儀式，以感應自然的繁衍不息。除了天子與群妃的聖婚儀典外，《周禮·地官·禘氏》記載此時令三十之男、二十之女「奔者不禁」，亦是透過集體性的交合儀典，感應土地之豐產。仲春時的男女性儀典於社地舉行，此與土地崇拜及社的地母性質密切相關。春時祭社以祈求穀物豐產，而秋冬時亦祭社，主要為回報、酬謝土地的孕育之功，即所謂：「春祈秋報」⁷⁴，至於冬季則於社地蜡祭與農業有關的百神，以酬謝群臣。不論祈實或報功，均牽涉到社的性質，以及春、秋時節種種相應的繁育巫術。可以顯現土地崇拜在農業生活中具有十分重要的意義，不只關係著農畜的豐產，也交感互滲著人類的婚育，以及整個自然宇宙的和諧和繁育。⁷⁵因此土地崇拜、豐產儀式確實於古禮俗中具有核心的重要意義。

不只是各時令中的土地崇拜儀典具有促進農畜豐產的功效，人間的婚育、合男女儀典亦往往能促成陰陽和諧與豐產；反之男女婚姻失時，則將連鎖感應自然失調，造成水旱災異等現象，故《墨子》指出：「夫婦節而天地和，風雨節而五穀孰」，點出五穀之豐孰與否與男女結合密切相關。⁷⁶西漢大儒董仲舒提及久旱不雨的情況下，「令吏民夫婦皆偶處」來感應天地而求雨。⁷⁷又如《後漢書·周舉傳》記載東漢順帝陽嘉三年（134 A.D.）時河南發生大旱，周舉認為是男女婚姻失時，陰陽不調所感應的結果。⁷⁸也正因為男女順利結合與自然、農畜之和諧、豐產有密切關係，因此《周禮·地官·禘氏》於仲春合男女，經師對此多所闡述。亦在此背景下，出土的《尹灣集簿》中出現漢成帝時「以春令成戶」的

間」)，其他參與儀式的官員則「躬耕帝籍」，透過天父與地母交媾的感應巫術而衍生萬物。葉舒憲認為籍田禮為遠古聖婚儀式在後代的象徵變體，「『躬耕帝籍』……是身為天子者代表陽性天父同地母結合，促進大自然生殖力旺盛」由交感巫術角度來看，籍田禮乃天子與地母的象徵性交合，用以促進土地之豐產。此解讀方式與聞一多從人類學及交感巫術角度詮釋豐產儀典，可謂一致。詳參葉舒憲：《高唐神女與維納斯》（北京：中國社科院，1997年），頁146。

⁷⁴ 賈公彥：《周禮注疏》（臺北：藝文出版社，2001年），卷十九〈春官·肆師〉，頁299，賈疏。

⁷⁵ 有關禮書中土地崇拜及豐產儀典的性質與特色，及其與宇宙循環、再生、土地崇拜的密切關係的細部論述，請參考林素娟：〈土地崇拜與崇產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》39卷第4期（2009年12月），頁615-651。

⁷⁶ 清·孫詒讓：《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001年），卷1〈辭過篇〉第6，頁38。

⁷⁷ 清·蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996年），〈求雨〉，頁437。

⁷⁸ 南朝宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1978年），卷六十一〈周舉傳〉，頁2025。

政令。⁷⁹聞一多特別重視豐產儀典及交感巫術的理解角度，此對於豐產儀式中諸如法器、食物、衣物於儀式情境中的意義探討頗有啟發。以禮儀文獻來看，婚禮儀式中運用了十分多的交感巫術，以感應自然及家族、個人的繁衍和生育。試舉禮儀中透過蠶與種子來激發豐產為例，據《禮記·月令》所記季春時節為婦女桑蠶的重要時節，此時節「后妃齊戒，親東鄉躬桑」，與帝王籍田禮相對應。春蠶禮中不論季節（春）、舉行儀式的社地、桑樹、桑林、蠶種均與繁育意象密切相關。王后的春蠶禮為春季時重要的繁育巫術，因此《禮記·祭義》天子諸侯之公桑、蠶室得占卜三宮夫人、世婦之吉者而奉蠶種，⁸⁰蠶種與種子同具生命力，因此如《周禮·天官·內宰》提及：「上春詔王后帥六宮之人而生種稷之種，而獻之于王」，鄭玄認為：「古者使后宮藏種，以其有傳類蕃孳之祥，必生而獻之，示能育之，使不傷敗。」孔穎達認為：「使不傷敗者……示於宮內懷孕者亦不傷也。」⁸¹種子其與宮內懷孕婦女透過交感巫術而產生神秘連結；而經過婦女收藏之穀種，亦能感應其繁育力量，如此種子——婦女——土地之生育力得互滲交感，共成自然之和諧，農畜、人等之豐育。由禮儀文本的詮釋中，可以看出聞一多所闡述的春季婚育背景、社地神聖時空、男女交合儀典、樂、舞等感應巫術、儀式之用物、歌詩之隱喻……研究視域，對古禮俗之研究極具洞見與啟發。

（二）豐產儀典的象徵和隱喻的運用

聞一多分析豐產儀典時，除了透過人類學及交感巫術的背景，其聚焦於隱語之闡釋，使得古禮俗中所反映的文化結構、身體、情感、倫理的關係，可以得到進一步的解釋和發展。其透過《詩經》及民間俗諺中推論「魚」為男女之性愛隱語，或以「食」隱喻男女性事、以「飢」隱喻情慾之飢渴，又或以果實、多產動物隱喻豐產或求偶，均極有洞見。其中不只引用《詩經》、古經典等文獻，亦引用不少民俗材料及歌謠作為例證，雖然有些部分置於《詩經》或古籍的上下文中仍有爭議，但此種從文化人類學及農業豐產的角度審視喻根，同時透過隱喻方式進行思考，仍於祭典儀式之研究中多所啟發。聞一多之後如孫作雲解〈關雎〉篇亦從隱喻之角度進行理解，由魚鷹求魚的行為隱喻男子求女。⁸²聞一多的

⁷⁹ 邢義田：〈月令與西漢政治——從尹灣集簿中的「以春令成戶」說起〉，《新史學》9卷第1期（1983年3月），頁1-54。

⁸⁰ 唐·孔穎達：《禮記注疏》（臺北：藝文出版社，2001年，以下簡稱《禮記》），卷四十八〈祭義〉，頁819。

⁸¹ 《周禮》，卷七〈天官·內宰〉，頁113。

⁸² 孫作雲：《詩經戀歌發微》（北京：華夏出版社，2009年）。持此觀點者還如趙國華，認為

象徵、諧聲之隱語研究，可由當今語言學中之隱喻研究得到理解與進一步發展。隱喻是一種思維方式，是以一具體之事物喻意另一事件，透過不同概念間的映射關係，經由對來源域事物之體會，由之而得到的身體感、情感，透過攝取某些相似點之聯想，以跨域理解一個較陌生的事物，而此來源域和目標域二者將透過映射作用，融會為一個具有新意義的融合空間。⁸³在連類、取象的跨域連結中，原有的對事物的前理解，以及某些物象所帶起的身體感和情感經驗，將會影響連類的作用。因此由隱喻的連結方式，除了反映一個敘述者的個人情感經驗和心理狀態，同時更反映一個文化情境下的情感模式和心理結構。某物於文化系統中所具有的經驗和意象具有重要的意義；而不同的攝取角度，往往引導出不同的感受和思考方式。⁸⁴

以禮書所載豐產儀典來看，儀式中的象徵與隱喻之運用比比皆是，與具體情境及氣氛之體驗密切相關，同時亦可反映文化結構及倫理關係。婚育儀式中所用之動物如雁、魚、兔、豚等，以及雙方往來之禮物，均具有高度隱喻特質，除了反映家庭結構、倫理關係外，還反映當時所期許的倫理及德性內涵。⁸⁵若從婚育儀典的用物、詩歌之象徵及隱喻進行探究，將可以進一步探討古禮俗中之文化結構與情感。透過儀式中隱喻的研究，可以探討自然、身體、倫理、文化結構等禮儀之重要課題。

魚與女陰及生殖的密切關係可於考古出土得出線索，如半坡、姜寨遺址的彩陶魚紋，學者認為很可能與生育及女陰等關係密切，如趙國華：《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學出版社，1991年），頁107-125，即認為半坡魚紋是透過魚祭來求得生殖繁盛，甚至可能與吃魚以求子的儀式有關。

⁸³ 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，前揭書。鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第35卷第1期（2005年3月），頁97-140。

⁸⁴ 原始的概念往往有其肉身體驗為基礎，並且隱喻在建構的過程中有其局部性和偏愛性，如雷可夫和詹森所指出：「各種文化與宗教的概念系統其本質是譬喻性的，象徵轉喻是日常經驗的刻劃宗教與文化特色的具整體相合性的譬喻系統之間的重要聯繫。象徵性轉喻立基於肉身體驗，提供了一個了解宗教與文化概念必不可少的手段。」詳參《我們賴以生存的譬喻》，頁70、113-118。

⁸⁵ 詳參唐·賈公彥：《儀禮注疏》（臺北：藝文出版社，2001年），卷四〈士昏禮〉，頁42。何翠萍透過婚禮之中禮物及其所隱喻的意涵，推論男女雙方所贈禮物反映了雙方對於未來婚姻生活及倫理角色的期許，詳參牟斯（Marcel Mauss）著，康尼申（Ian Cunison）英譯，何翠萍、汪珍宜中譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》（臺北：允晨出版社，1984年）。

五、始祖傳說中神聖形象的建構與集體記憶之轉化

聞一多透過圖騰崇拜以追溯族群之共同始祖，並建立情感和族群認同。由於圖騰崇拜中：「每一個成員都認為自己與共同尊崇的某種自然物象——通常是動物或植物存在血緣親屬關係。這種動物、植物或無生物被稱為氏族的圖騰，每一個氏族成員都以不危害圖騰的方式來表示對圖騰的尊敬。這種對圖騰的尊敬往往被解釋為一種信仰」⁸⁶。聞一多將圖騰崇拜與禮儀中之特殊姿態、動作、聲調乃至於文飾上的圖案結合，認為在於祭典中於「老祖宗面前演習他們本圖騰的特殊姿態，動作與聲調，以便提醒老祖宗的記憶」、「在裝飾上表現著本圖騰的特殊形相，以便老祖宗隨時隨地見面就認識」，此於傜族祭狗王時表現為「扣槽群號」而食和「禹步」，以及越人「斷髮文身」的習俗，凡此均是「一種圖騰主義的原始宗教行為」⁸⁷。古禮儀的圖騰崇拜隨著文明的發展，其宗教形式逐漸消褪，然而圖騰的某些形象，仍帶有族群中長久以來之情感與想像的積澱，⁸⁸此情感和想像於祭儀中不斷透過象徵物或歌、詩中的隱喻等方式出現，而此隱喻之運用又再次型塑共通情感及集體記憶。如聞一多指出：「《三百篇》中以鳥起興者，不可勝計，其基本觀點，疑亦源於圖騰……歷時愈久，圖騰意識愈淡，而修詞意味愈濃，乃以各種鳥類不同的屬性分別代表人類的各種屬性。」⁸⁹聞一多以圖騰崇拜為「興」之本源，並以此解釋《詩經》中之「興」象。圖騰所興發的情感多端，故而其映射之隱喻亦當置於整體之文化情境中進行理解。此種原始

⁸⁶ 詳參蘇聯人類學家海通著，何星亮譯：《圖騰崇拜》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁2-4。海通並不贊成如弗雷澤將圖騰崇拜視為半社會、半宗教的制度，也不贊成將圖騰制度視為僅僅是一種社會組織制度，而認為：「圖騰崇拜不是一種獨立的社會組織制度，而僅僅是一種宗教形式」。故而本處引圖騰崇拜之定義，只及於共同接受的信仰層面，而不及於社會制度等相關爭議部分。

⁸⁷ 《聞一多全集》，冊三〈伏羲考〉，頁80-82。

⁸⁸ 蘇聯人類學家海通認為圖騰崇拜的起源與其時之對自然、動物、植物之情感性的體驗和想像密切相關，詳參《圖騰崇拜》，165-226。此種強烈之情感性、體驗性的表達正是隱喻的表達，古宗教禮俗中隱喻之跨越正以神話自然觀為基礎。故如卡西勒所謂：「人們時而在語言結構中，時而又在神話想像中尋找隱喻的真正源泉；有時它被認作就是言語，後者以其原本就是隱喻的本性生出神話，並且是神話的永恆源泉；與之相反，語詞的隱喻特性有時又被認作是語言從神話那裡繼承而來，並且永遠無條件佔有的一份遺產。」詳參卡西勒（Ernst Cassirer）著，于曉譯：《語言與神話》（臺北：桂冠圖書公司，1998年），頁73。

⁸⁹ 《聞一多全集》，冊三〈詩經通義〉，頁293。

思維及信仰之於物的興發和想像，實與前文所謂隱喻思維相通。⁹⁰聞一多探討歌詩中之「興」的運用，與其透過隱語探討古禮俗深層意涵，實為一脈相承。

聞一多對圖騰崇拜及其遺風之於後代文化、文學之興象的探索，對於探討儀典中，物的象徵和隱喻多所啟發。若於儀文的探討來看，統治者往往透過神聖始祖的追溯以及神聖動植物的隱喻，以建構其統治權力的神聖性。以禮儀中所型塑不同階級之身份來看，各階級尊卑不同，所服衣裳質材、顏色、文飾……均不相同，動、植物所帶起之隱喻以及對身份尊卑之型塑，⁹¹頗值得關注。

聞一多有關歌詩之興與隱喻的探討，有助於理解古禮儀中如何建構神聖權力，以及如何善用動物之形象、特質以隱喻執禮者之性情、階級。神聖動物之隱喻，往往能牽動長久以來的宗教性情感的積澱，對於建構神聖權力有密切關係。聞一多建構伏羲的共祖地位，即透過神聖動植物如：龍、蛇、犬、匏……之圖騰崇拜所帶起之「興」與隱喻的力量。根據古籍中所記遠古聖王或開國聖君往往亦以神聖動物隱喻其稟賦的不凡。如傳說中「伏羲牛首，女媧蛇軀，皋繇鳥喙，孔子牛唇」⁹²、「夏禹蛇身、人面、牛首、虎鼻，而有大聖之德」⁹³，均透過動物以隱喻其神聖特質。值得注意的是，即使同一動物，所肖部位不同，喻意有別。如牛腹被喻為貪婪，而牛首、牛唇則被喻為神聖。牛首、牛耳在祭祀上具有特殊的地位，其與「腹」之飲食意象，自然不可同日而語。緯書中尚有十分多聖君、聖王與神聖動物結合的形象，甚至還出現人獸同體的記載：如炎帝「人身牛首」、「蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語」、「季子儀馬而產子，身人也，而尾蹄馬」、「孟虧人首鳥身」⁹⁴。以特

⁹⁰ 如趙沛霖：《興的源起：歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1989年），頁96認為原始興象與「長期的原始宗教生活中所培育起來的以一定觀念為基礎的聯想」密切相關。此聯想不脫離具體的感性形象，故而原始興象中鳥、魚等動植物均與其時宗教性的體驗和想像密切相關。此原始興象實為神話之隱喻思維的展現。

⁹¹ 如《禮記·玉藻》中述及儀式中之法服，高度運用了動植物的意象以型塑身份。此動植物之隱喻往往與長久的情感經驗有關，《詩經》中之動植物之意象可作為相關思考的背景。詳參張淑惠：《《詩經》動植物意象的隱喻認知詮釋》（東海大學中國文學系碩士論文，2005年），認為《詩經》中之動物往往具有豐富隱喻，如兇猛鬥狠的動物隱喻人之勇猛威武。以繁殖力強之動物隱喻多子多孫，以動物歸巢行為隱喻思歸家園。以動物之捕食行為隱喻人之婚配求愛。

⁹² 《後漢書》，卷五十三〈周燮〉，頁1742，注引。又如漢·司馬遷著，司馬貞索隱、張守節正義、裴駟集解：《史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979年），卷一〈五帝本紀〉，頁4，正義引《帝王世紀》提及：「神農氏……母曰任姒……有神龍首，感生炎帝，人身牛首，長於姜水。」

⁹³ 詳參宋·李昉：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年），卷三六七〈人事·鼻〉，頁1690。

⁹⁴ 《史記》，卷一〈五帝本紀·黃帝〉，頁4，正義引《帝王世紀》、《河圖》，頁1220、《河圖括地象》，頁1102-1103。

殊動物與人形的結合，隱喻聖王處於與自然和諧的狀態，以對比於文明發展後統治者所強調禮教威儀的身體形象，以此顯現對神聖無分、圓滿無虧狀態的崇拜。同時，此種不凡還隱喻了神聖的稟賦。秦漢後之統治者在建構神聖血統傳承時，亦往往透過神聖動植物的隱喻，以增加統治權力的神聖性。⁹⁵

不同時代、社會背景乃至於政權之移轉，往往透過隱喻的重新設定，以轉動情感經驗並創造新的文化之體驗，同時型塑集體記憶。聞一多透過豐產儀式、隱喻等面向將族群共同先祖追溯為伏羲，以創造新的情感經驗，此努力彰顯了隱喻之運用與始祖傳說之追溯對於族群認同型塑之重要性。於古禮儀之研究中亦可開啟族群之集體記憶與認同之研究，以及統治權力建構過程中隱喻之研究。

六、結論

聞一多研究古歌詩從文化史、社會史、巫教研究等層面著眼，其受弗雷澤等人類學式的視野，以及功能學派馬林諾夫斯基、社會學派涂爾幹、心理學如弗洛伊德……視野影響，對於古史、禮俗之研究有別於傳統而另闢蹊徑。其將《詩經》作為社會史料、文化史料進行探討，較傳統由經學、歷史、文學等研讀角度更形豐富，並認為探討古宗教禮俗應聚焦於豐產儀典，對於始祖之追溯亦將之置於豐產儀典及圖騰崇拜的背景，由隱語、興等角度詮解豐產儀典。且由女始祖向男始祖之演變以及政治上對於共主的渴望，探討圖騰崇拜轉為興象及隱語，對於集體記憶及共同體認同之重要意義。此研究之視域及取徑對於禮儀、儀式、文化、風俗之研究均有所啟發。

聞一多對古籍詮釋充滿洞見，其詮釋古禮俗以及《詩經》乃以豐產儀典為其核心精神。此種研究路徑後來多有承繼者，或從原始思維、豐產儀典的角度對《詩經》與古代文化進行的探究，或探討土地崇拜、高禘與豐產、農業儀式之關係。如孫作雲《詩經戀歌發微》、周策縱《古巫醫與六詩考》、〈從詩經裡的葛履論古代的求生祭，高禘與效祀〉、陳炳良《神話、禮儀、文學》、葉舒憲《高唐神女與維納斯》、《詩經的文化闡釋》、楊儒賓〈土的原型象徵〉……均承此視野進行深入探討。聞一多透過隱語、興的角度解釋《詩經》、古禮儀中的諸多豐產意象：於始祖傳說中往往透過「興」以帶起情感與認同；於豐產儀典中，聞

⁹⁵ 可參考林素娟：〈漢代感生神話的詮釋與建構所傳達的宇宙觀及政教上的意義〉，《成大中文學報》第28期（2010年4月）。

一多亦透過隱喻之探討，而彰顯儀式之整體情境的力量。其回到原始思維、儀式整體情境的解詩之法，有不少均被認為是妙解，並對古禮儀之探討具有極大的啟發。以隱喻詮釋詩，以隱喻詮釋儀典，以隱喻理解古禮儀之思維結構，確實為詮釋古籍以及禮儀與文化研究開啟重要的視域。

聞一多以圖騰崇拜角度思考古文化禮俗的研究路徑，後繼者如孫作雲透過古代圖騰及氏族制之研究，而於神話、禮俗、儀式乃至於文化制度層面，有深刻的洞見。聞一多對於伏羲此象徵符號投以極大的熱情，以伏羲為原始部落共主、神話中的人物，其具有豐沛的生民之力量，聞一多希望透過伏羲搏合漢族與諸邊緣民族，其承繼芮逸夫將伏羲、女媧視為西南民族洪水生民神話的始祖，開啟了學者對於伏羲、女媧及其與洪水、生民神話的高度興趣，透過此一角度研究的作品為數甚多，本文於此不一一介紹。

一個時代有其型塑認同的共同符號，統治者亦往往運用此符號進行族群共同體的型塑，或階級神聖性的建立。聞一多從圖騰信仰的角度，點出以龍圖騰來凝聚華夷諸族群，重新思考華夷共同先祖，實可超越長久以來以黃帝為政治血統象徵，或晚清以來以黃帝作為凝聚血緣共同體的國族論述所產生的侷限，而創造更大、同時也更具有根源性和動力的認同。此種思考方式與其領會文化人類學、古宗教學有關。聞一多並以此圖騰信仰角度理解文化中的諸多元素，如以龍圖騰支族制之五龍理解五行，以龍圖騰祈年大祭理解端午，雖然不無爭議，但卻十分具有啟發性。⁹⁶此種透過「興」、「隱語」的詮釋方式，一方面對於節慶中的諸多符號元素，可以將之置於深厚的文化脈絡中進行思考；⁹⁷另一方面，思考何種象徵、隱喻型塑共同體的認同，往往為其深厚的文化底蘊和存在處境相激盪的結果，在此激盪過程中，將對於集體記憶進行再編織和詮釋。而此記憶與詮釋又將再次型塑認同，形成歷史記憶與社會現實、敘事間複雜而密切的關係。在此過程中如何記憶，如何詮釋，以及權力與話語間的關係頗值得關注。聞一多透過始祖傳說對文化進行深度理解，使得思考國族認同、集體記憶之型塑乃至儀式所創造的族群認同等議題更形豐富。其對豐產儀典之隱喻、興的探討，試圖將古宗教、禮俗之活力加以呈現，此努力不但點亮了其對於藝術的本源的探尋，更為文化的溯源和開新找到了源頭的動能和生命力；同時對於古文化、禮儀研究之視域與方法亦多所啟發。

⁹⁶ 端午之儀式中的諸多元素，李亦園透過神話儀式與結構關係之分析頗值得參考，詳參李亦園：《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業公司，1998年），頁322-346。

⁹⁷ 孫作雲從圖騰制的角度，思考古文化諸問題，以及探討古神話的底蘊，亦承此脈絡而來。詳參《孫作雲文集·中國古代神話傳說研究》，前揭書。

徵引文獻

古籍

- 漢·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：鼎文書局，1979年）。
- 南朝宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1978年）。
- 唐·孔穎達：《禮記注疏》（臺北：藝文出版社，2001年）。
- 唐·賈公彥：《周禮注疏》（臺北：藝文出版社，2001年）。
- 唐·賈公彥：《儀禮注疏》（臺北：藝文出版社，2001年）。
- 宋·李昉：《太平御覽》（北京：中華書局，1960年）。
- 清·孫詒讓：《墨子間詁》（北京：中華書局，2001年）。
- 清·蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996年）。

近人論著

專書

- 王孝廉：《中國神話世界》（臺北：洪葉文化事業公司，2006年）。
- 王明珂：《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（臺北：允晨出版社，1997年）。
- 王明珂：《英雄祖先與弟兄民族——根基歷史的文本與情境》（臺北：允晨出版社，2006年）。
- * 卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，于曉譯：《語言與神話》（臺北：桂冠圖書公司，1998年）。
- * 弗雷澤 (J. G. Frazer) 著，汪培基譯：《金枝》 (The Golden Bough) （臺北：久大、桂冠聯合出版，1991年）。
- 安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年）。
- 牟斯 (Marcel Mauss) 著，康尼申 Ian Cunnison 英譯，何翠萍、汪珍宜中譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》（臺北：允晨出版社，1984年）。
- 米爾恰·伊利亞德 (Mircea Eliade) 著，晏可佳、姚蓓琴譯：《神聖的存在：比較宗教的範型》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年）。
- 呂微：《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年）。
- 李亦園：《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業公司，1998年）。
- 李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》（北京：中華書局，1985年）。
- 哈布瓦赫 (Maurice Halbwachs) 著，畢然、郭金華譯：《論集體記憶》（上海：上海人民出版社，

2002年）。

茅盾：《神話研究》（天津：百花文藝出版社，1981年）。

*孫作雲：《孫作雲文集·中國古代神話傳說研究上》（河南：河南大學出版社，2003年）。

孫作雲：《詩經戀歌發微》（北京：華夏出版社，2009年）。

*孫黨伯、袁謩正主編：《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993年）。

海通著，何星亮譯：《圖騰崇拜》（桂林：廣西師範大學出版社，2004年）。

海登·懷特（Hayden White）著，陳永國、張萬娟譯：《後現代歷史敘事學》，（北京：中國社會科學出版社，2003年）。

黃永武：《敦煌寶藏》（臺北：新文豐出版公司，1986年）。

黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，2006年）。

*葉舒憲：《高唐神女與維納斯》（北京：中國社科院，1997年）。

葛蘭言（Marcel Granet）著，趙丙祥、張宏明譯：《古代中國的節慶與歌謠》（桂林：廣西師範大學，2005年）。

*雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版社，2006年）。

趙沛霖：《興的源起：歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1989年）。

趙國華：《生殖崇拜文化論》（北京：中國社會科學出版社，1991年）。

劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》（臺北：文津出版社，2005年）。

藤野岩友著，韓基國編譯：《巫系文學論》（四川：重慶出版社，2005年）。

蘇以文：《隱喻與認知》（臺北：臺大出版中心，2005年）。

饒宗頤：《中國史學上之正統論》（臺北：宗青圖書，1979年）。

饒宗頤、曾憲通：《楚地出土文獻三種研究》（北京：中華書局，1993年）。

*顧頡剛：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業公司，1993年）。

期刊論文

*沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》第28期（1997年12月）。

邢義田：〈月令與西漢政治——從尹灣集簿中的「以春令成戶」說起〉，《新史學》9卷1期（1983年3月）。

林素娟：〈土地崇拜與崇產儀典的性質與演變——以先秦及禮書為論述核心〉，《清華學報》，39卷第4期（2009年12月）

林素娟：〈漢代感生神話的詮釋與建構所傳達的宇宙觀及政教上的意義〉，《成大中文學報》28期（2010年4月）。

芮逸夫：〈苗族的洪水故事與伏羲女媧傳說〉，《中央研究院歷史語言研究所》，第1卷第1期（1938年）。

康有為：〈南海先生辨革書〉，《新民叢報》16號（光緒8年8月1日）。

- * 陳夢家：〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》12 卷第 3 期（1936 年）。
- 楊儒賓：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第 22 期（2005 年 6 月）。
- 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 2 卷第 2 期（2005 年 12 月），頁 99-136。
- 楊儒賓：〈刑——法、治煉與不朽：金的原型象徵〉，《清華學報》38 卷第 4 期（2008 年 12 月）。
- 鄧育仁：〈生活處境中的隱喻〉，《歐美研究》第 35 卷 1 期（2005 年 3 月）
- 賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》34 卷第 2 期（2004 年 12 月）。

學位論文

- 林淑娟：《聞一多的原始主義》（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2005 年）。
- 侯美珍：《聞一多詩經學研究》（臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1995 年）。
- 張淑惠：《《詩經》動植物意象的隱喻認知詮釋》（東海大學中國文學系碩士論文，2005 年）。
- 許瑞誠：《聞一多《詩經》詮釋研究》（台南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2008 年）。

論文集論文

- 青木正兒：〈《楚辭·九歌》之舞曲的結構〉，收於羅聯添編，《中國文學史論文選集（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986 年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Chen, Mongjia. "Goumei Jiouche Zumiou Tonkou," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 12(1936)
- Ernst Cassirer. Trans. Yu, Xiou. *Language and Mythology* (Taipei: Guiguan book Co., 1998)
- George Lakof. Mark Johnson. Trans.Zhou, Shizhen. *The Metaphors we live by*. (Taipei: Linking Book Co., 2006)
- Gu, Xiegang. *Gushibien* (Taipei: Random House, 1993)
- J. G. Frazer. Trans. Wang, Peiji. *Jinzhì(The Golden Bough : A Study in Magic and Religion)* (Taipei: Jiouda & Guiguan book Co., 1991)
- Mircea Eliade. Trans. Yen, Kejia. You, Beiqin. *Patterns in Comparative Religion* (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2008)
- Shen, Songqiou." The Myth of Huang-Ti (Yellow Emperor) and the Construction of Chinese Nationhood in Late Qing, "*Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, 28(1997)
- Sun, Dangbo. Yun, Qienzheng. *Wen Yiduo quanji* (Wuhan: Hubei People's Press, 1993)
- Sun, Zuoyun. "The Study of ancient totem in China," *Collection of Sun Zuoyun: The myth and legend in ancient China*, (Henan: Henan University Press, 2003)
- Ye, Shuxian. *The Goddess Goutang and Venus* (Beijing: Chinese Academy of Social Science, 1993)

The Breeding Ceremony and the Legend of First Ancestor : The Character and the Edifications for Ancient Ritual Study of Wen Yiduo's Annotation of Ancient Documents

Lin, Su-chuan

(Received September 30, 2011; Accepted December 16, 2011)

Abstract

The annotation of ancient documents by Wen Yiduo (聞一多) was based on traditional Chinese study, history study, characters study, phonology, and scholium. Most importantly that it also based on the cultural anthropology, ethnology, archeology, ancient religious study, history study, and psychology, etc.

From interpreting the annotation of ancient documents by Wen Yiduo , the most obvious and running through the core spindle of many research topics are the breeding ceremony and totemism, which placed the researching of the ancient poetries in the context of social and cultural history, also serialized overall spirits through the symbolism and the puns; for the rheological of Totemism and the expression of the culture, were studied by “Xing” (興) .

Owing to Wen Yiduo considered that the rites of “She” (社) and “Di” (禘) in ancient ceremony were originated from the breeding ceremony of female ancestor (Goumei 高禘), and exploring the core topics of ancient custom by the breeding ceremony and the legend of first ancestor. Therefore this article was taking Wen Yiduo's the breeding ceremony and the legend of first ancestor with other relevant discourse as the core, and exploring how to penetrate the

implications and “Xing” to think about the ancient culture and the ritual topics, at the same time, exploring this study domain for the inspirer of the ancient ritual research.

Keywords: Breeding Ceremony, Legend of First Ancestor, Totemism, symbolism, Xing (興), ritual