

土地崇拜與豐產儀典的性質與演變 ——以先秦及禮書爲論述核心

林素娟*

國立成功大學中國文學系

摘 要

本文由原始思維、宇宙觀、宗教信仰、倫理觀與儀式政治學諸多面向探討土地崇拜及豐產儀式的性質與特色，主要以四個章節探討此議題。首先，由季節性的豐產儀式分析其與原始思維與隱喻的關係，並點出宇宙循環、再生與土地崇拜、政教的關係。其次，在豐產儀式中呈現強烈死而再生的循環，本文透過高禘與合男女等性與婚育儀典說明其與土地崇拜及宇宙生命力的關係，並說明隨著文明的進程，「土」的概念和信仰不斷發生轉變，連帶對繁育儀典亦發生重大影響。第三，探究秋冬儀式中替罪羊、獻祭等濃厚死亡象徵的儀典，包含如何以犧牲之血、內臟、牲首與穀實復活土地之生命力？如何透過替罪羊來轉化他者、異族？…等課題，象徵生與死的儀典，實爲一體兩面。透過回歸渾沌象徵文明的暫時消泯，使自然與社會、人倫秩序在經歷結構／反結構的過程中，被更新和重整，並使得宇宙之生命力得以源源不絕的再生。最後，論及土地崇拜的權力化以及儀典的符號化對儀式精神的轉化與影響。

關鍵詞：土地崇拜，豐產儀式，三禮，禘，禘，犧牲，再生，神話，原始思維

一、前言

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。因此不論從農業豐產的

* 本文作者電子郵件信箱：z9208002@email.ncku.edu.tw。

角度，或國家統治的立場，一直將之視為關注的焦點。然而土地之性質迭有變化，連帶的與土地崇拜有密切關係的豐產儀式亦因此而有差異。有關土地崇拜及豐產儀式的探究亦因此牽涉到原始思維、宇宙觀、宗教信仰、倫理觀等諸多層面。

本篇文章擬先透過禮書中有關季節性的祈年及豐產儀式進行分析，由於豐產儀典不只關係著農畜的生長，而將互滲感應整個宇宙生命力的生生不息，因此跟隨著農業春生、夏長、秋收、冬藏，宇宙之生命力亦歷經生、長、衰、老、死亡、再生的歷程。對農業儀典的觀察，可以探究其時的生命觀，以及在不同的節氣中如何透過儀典，交感宇宙生命力一張、一弛循環往復，永不枯竭。這不但關係著農業生活，同時也關係著宇宙秩序，以及在一體連續性的宇宙觀下，人類的行止與倫理生活。在此背景下，繁育的儀典同時又是政教上關注的核心。繁育儀典與土地崇拜密切相關，但「土」的概念和信仰隨著文明發展不斷的轉變，對繁育儀典亦發生重大的影響。如早期未經陰陽觀念分化下的繁育之土、生殖之地母，如何逐漸國家化為社及文化英雄的男神崇拜？聖地上的繁育儀典亦隨著土地性質而演變，如何由早期素樸的性儀典演化為充滿國家權力的象徵符號？儘管土地已逐漸國家及權力化，早期的土地崇拜卻並未完全滅絕。豐產儀式中，如何透過隱喻和象徵的表達，使原始豐產的精神不絕如縷？

細部就豐產儀式來看，如何激化、更新土地之生命力是儀式的重點。儀式及獻祭過程呈現出強烈的生與死兩種面向，本文將從生的角度，探討如何透過性儀式、兩性之婚配以交感自然及土地之生命力。由於農畜的豐產能交感互滲於整個宇宙的生命力的豐衍不息，在此背景下，人間男女的結合象徵宇宙兩種力量的媾合，其是否得時，既與農業的豐產密切相關，同時牽動著宇宙生命力的繁育。本部分將透過社地上的合男女、高禘祭與豐產的關係進行分析。除此而外，亦有從死亡的角度：透過替罪羊、犧牲的死亡與獻祭、重返沌渾的狂歡儀式，來促成土地與農畜生命力的再生。本文將探討充滿死亡象徵的儀典如何透過犧牲的死亡儀式、透過血液、內臟、牲首以釋放動物和穀物之靈力，達成復活、再生土地與自然生命力的神秘效用。又如何透過生與死儀式的運用，使得宇宙生命力一再經歷死亡而再生的永恆循環歷程。不只如此，豐產儀式對於社會結構的穩定和更新亦意義重大，如何透過終止歷史時間等方式，以使文明、歷史、社會、倫理再次更新？不同於實質意義的死亡，回歸渾沌象徵文明的暫時消泯，自然與社會、人倫

秩序在經歷結構／反結構的過程中，被更新和重整，使得宇宙之生命力得以源源不絕的再生。值得注意的是，本文雖將豐產儀式的性質分為生與死二層面，但只為理解上的方便而言，事實上，生與死二層面並非截然分開，而是一體二面，終始相循，在豐產儀式上有十分豐富的表現。

原始的土地信仰及交感巫術在逐漸進入帝國統治後，特別是在陰陽五行觀盛行的背景下，逐漸演變為繁複與制式化、符號化、抽象化的國家儀典；而合牝牡的繁育巫術亦逐漸以陰陽二氣的協調進行理解。使得經師在關注自然生命力的繁盛時，往往將焦點置於男女之婚姻，實是原始豐產巫術的符號化及抽象化的結果，此種演變對禮制及施政上造成深遠的影響。

二、春祈秋報——禮書中的祈年及季節性的豐產儀典

禮書中有許多關於祈年、求豐產的祭儀，此種祭儀往往與土地崇拜有密切的關係，並與自然節候密切結合，而感應宇宙生命力之繁殖豐衍。祈求農業豐產的祭儀隨各時令不同而頻繁舉行。在連續型的宇宙觀下，^(註1)宇宙萬物為一氣之所化的交融共感，而非客觀孤立的存在。也正因為如此，人間的儀典與自然之時序、農畜之豐產息息相關，不斷地在一體互滲中交感共融，交感巫術的基礎正基於此。尤其農業之儀典，交感互滲著自然生命力的繁育，由春季到冬季，宇宙由生氣勃發到含藏收斂，由生之象徵到死之收藏，農業之儀典透過神秘的交感，促成了自然生命力的死亡、再生與循環。

春季是自然生命力復甦的重要時節，經過漫長而象徵死亡的冬季，此時象徵著宇宙生命力的再生，^(註2)亦是穀種下地的重要時節，在希冀穀種能夠順利成長的期望下，進行一連串的繁育巫術，如藉田、男女合婚、上巳、社祭的狂歡……

1. 有關連續型文明的特質，詳參張光直，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版公司，1994），第二集，〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，頁131-143。
2. 春季是充滿繁育意象的季節，於弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯，《金枝》（The Golden Bough）（臺北：久大、桂冠聯合出版，1991）中蒐集了許多原始民族的巫術和神話傳說，春季均與死而再生、性儀典、繁育密切相關。伊利亞德亦指出春季、秋季等播種及收成的季節，往往透過性儀式，重演創世時神聖婚姻的儀典，以使得宇宙的生命力能不斷地重複再生。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），〈農業與豐產崇拜〉，頁314-338。

等儀式。希望透過豐產的儀典交感土地、穀種、畜產乃至人類的生殖繁衍，成就自然生生不息的大化之機。至於秋、冬宇宙時序進入收成、死亡等階段，此時節重在以犧牲「報功」，於社地上以犧牲獻祭。獻祭充滿死亡之意象，然而此時之死亡實是將穀種與犧牲生命力釋放，使之回歸自然生命力之自身，而促成新生命於來年的再生。

時序的循環與宇宙生命力之消長密切相關，在神話、儀式、文學中有豐富的呈現。如弗萊（Northriop Frye）融鑄心理、人類學的視野與研究成果，提出原型批評的視野，認為時序反映宇宙生命之主題，並且以原型的形式存在於神話及文學的敘事結構中。將春、夏、秋、冬四季以日之出生與死亡分為黎明、天頂、日落、黑暗各階段。春季與再生、復活以及擊敗黑暗、嚴冬與死亡之神話密切相關，表現在文學的主題上則為喜劇類型。而夏季與神聖姻緣和勝利局面密切相關，表現為傳奇與大多數狂放不羈的類型。秋季與死亡的主題密切相關，表現垂死之神，壯烈之死與犧牲，以及關於英雄遺世孤立的神話；為悲劇與輓歌之原型。冬季則為宇宙生命力毀滅的時期，表現為惡勢力得逞的神話，以及有關洪水和混沌復臨，關於英雄敗北與神明式微的神話；為嘲諷文學之原型。

四季之循環即是生命生死相循的亙古命運，因此成為神話、儀式與文學中對於宇宙和人類生命思考的原型主題。^(註3)由於儀式與神話密切相關，若將此原型批評的理論視野帶入古籍文獻所記的豐產祭儀中，亦能產生頗多啟發和省思。如月令系統中將春、夏視為宇宙復甦和成長快速的季節；將秋季象徵死亡的季節；冬季則象徵文明之歷史時間的毀壞，以及自然生命力回歸混沌的季節。在儀式上往往透過神聖婚姻，或以犧牲之死亡、文明時間之終止來象徵回歸混沌，以激發宇宙生命力的再生。以下先略述各時序之祈年、祈豐產的儀式，以進一步探討其性質和特色。

首先以孟春時節來看。此時與豐產儀典密切相關的儀式為郊天祈穀與藉田禮。根據《禮記·月令·孟春》記載天子於「元日祈穀于上帝」，即於孟春正月，穀物尚未下種前先郊祭上帝，以祈求穀物豐收。何謂郊祭？根據《左傳·襄公七

3. 諾思羅普·弗萊（Northriop Frye）著，陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯，《批評的解剖》（天津：百花文藝出版社，2006），頁225-350。

年》：「夫郊祀后稷以祈農事也，是故啓蟄而郊，郊而後耕」，(註4)啓蟄為驚蟄，是經過漫長冬季後百物復甦的時節，此時行郊天禮，並以后稷配享，祈求穀物豐收的意味十足。行過郊天之祭後，天子並偕三公、九卿、諸侯、大夫親自下田，行藉田禮。根據《禮記·月令》記載，孟春時「天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動」，在天父地母和合而生萬物的想法興盛後，萬物的繁衍被認為是奠基於天父與地母和氣（「和同」）的結果，此種想法的具體化，即是藉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間」），其他參與儀式的官員則「躬耕帝藉」，透過天父與地母交媾的感應巫術而衍生萬物。(註5)《禮記·月令》在此基礎上，依階級不同，而有或繁或簡的藉田儀式，成為勸農及政教上的重要展示。除了藉田外，統治者為符應節令，激發生氣，於人事上還有一連串修封疆、掩骼埋屍、禁兵等相應措施。

如果說孟春是宇宙生命力復甦將萌的時節，那麼仲春則是宇宙生命力破土而生的關鍵時刻。此時節在豐產儀典上當務之急是激發穀物的生命力。於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。因此仲春是男女私會、合婚的重要時刻，而男女的性儀式常於社地舉行。祭社在農業儀典中具有重要的象徵地位，其祭儀的兩個最重要的季節，一為仲春，一為仲秋。春時祭社以祈求穀物豐產，秋時祭社以回報、酬謝土地的孕育之功，即所謂：「春祈秋報」。(註6)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。

由於仲春時穀種方下，儀式的重點在透過聖婚儀典以感應穀種之生機。至季春時則由於「生氣方盛」、「陽氣發泄」、「句者畢出」、「萌者盡達」，作物快速成長。為了感應及助成其通暢之氣，此時在施政上須相應採取發散其德、賑濟貧弱的策略。在豐產儀式上除了透過祖廟之祈實外，天子還「薦鞠衣于先帝」。鞠衣為

4. 孔穎達，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，2001），卷30，〈襄公七年〉，頁517-518。以下簡稱《左傳》。
5. 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·伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》，〈大地、女人與豐產〉，頁245。葉舒憲認為藉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。」詳參葉舒憲，《高唐神女與維納斯》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁146。
6. 賈公彥，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷19，〈春官·肆師〉，頁299，賈疏。以下簡稱《周禮》。

「黃桑之服」，象徵桑葉始生。薦鞠衣為祈求桑蠶的感應巫術。(註7)桑蠶在神話中具有豐富的象徵意涵，與男女之事、產育關係密切，因此與婦女及其生育力密切相關；而婦女之生育力又與宇宙之生命力交相感應。也正因為如此，季春還是婦女桑蠶的重要時節，此時節「后妃齊戒，親東鄉躬桑」，與帝王藉田禮相對應。王后的春蠶禮亦為春季時重要的繁育巫術，春蠶禮中不論就季節（春）、舉行儀式的社地、桑樹、桑林、蠶種均與繁育意象密切相關。而透過公桑蠶室層層神秘的祓除與祭祀過程後，所制作的法服在祭祀時方能展現與天地溝通的神秘力量。(註8)

當時序進入夏季，此時與植物成長最密切相關者為雨水。豐產儀式的重要頭戲是行雩禮以祈求穀物豐產。求雨水的儀式往往與男女之事關係密切。在天父地母的信仰下，雨水乃是天地媾合的產物，如《老子》三十二章提及：「天地相合，以降甘露。」又如《墨子》指出：「夫婦節而天地和，風雨節而天地和，風雨節而五穀孰」，點出五穀之豐孰與否與男女氣和密切相關。(註9)因此男女、夫婦關係的協調與否，也就可以直接影響到宇宙秩序和諧與否。反過來說，宇宙失序，也會令人將之與夫婦關係的失和聯想在一起。因此久旱不雨被認為是因為天地之氣不交所致，祈雨往往透過男女媾和的交感巫術為之。

春夏二季儀式重點在透過聖婚儀典助成土地生命力之勃發。至於秋季是穀物被收割，以其生命回報土地生養之功的時節。除了以穀物、牲牢祭社外，秋季時亦田獵以報功。《爾雅·釋天》提及：「秋獵為獮」，而〈春官·肆師〉則提及：「獮之日，蒞卜來歲之戒」。〈夏官·大司馬〉提及獮田以致禽「祀祊」，鄭玄認為「祊」實為方之誤，當是「秋田主祭四方，報成萬物」。可見秋季田獵主要在以犧牲生命回報土地生養之功，並以此預卜及祈求來年的豐收。

秋時的獻祭，死亡的意象已十分顯著，而冬季在人事上更進一步回歸於內，象徵著收藏、休養、回歸混沌的季節。此時又行郊天禮，與正月時的郊天禮相較，冬季祭天含有更多報本返始的意涵。天子派人在天宗、公社、祖廟等處大殺群牲，

7. 孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷15，〈月令·季春〉，頁302。以下簡稱《禮記》。

8. 有關天子、諸侯的公桑蠶室，以棘牆阻止外邪入侵，以及於季春朔日擇後宮之吉祥夫人、世婦浴蠶種，獻繭，祭蠶神、擇吉婦繅絲等過程均充滿了神秘性，使得祭服能具有神聖的溝通天地的特質。同時蠶具有繁育的豐富意象，能與婦女的生育力交相感應，故須擇吉婦人浴蠶、獻繭。詳參孔穎達，《禮記》，卷48，〈祭義〉，頁819。

9. 孫詒讓，《墨子間詁》（北京：中華書局，2001），卷1，〈辭過篇〉第6，頁38。

並進獻田獵所獲。在酬答天神的過程中，祈求來年有好的收成（「祈來年于天宗」），亦希望宇宙生命力亦經過完整的周期循環而進入再生的階段。此時於社地獻祭（「大割祠于公社及門閭」），^{（註 10）}並蜡祭與農業有關的百神（「腊先祖五祀」）。蜡祭儀式充滿死亡的意象，大開殺戒，廣祭諸神。而儀式後的飲食與宴享，則呈現出共享、融合、反結構、死亡、再生等特質。至此宇宙生命力已經歷一輪生死循環，而人世之施政與豐產儀式亦隨之相應，以促成宇宙生命力之生生不息。

三、合牝牡與豐產——土地崇拜性質演變與儀典特色

由上文祈年與豐產相關的季節性祭儀來看，祈求豐產的對象很廣，上帝、祖先、社、山川百源、四方、后稷、有益於農業的百神……均在其中。社與山川百源、四方均屬地祇性質；稷是穀神，與土地崇拜關係密切。若再仔細推究，除了春、秋重要的祭社儀典外，夏雩、冬報功之祭亦均祭社，土地崇拜的影子無所不在。土地在原始信仰中是生養孕育的母土，在豐產儀典中更是關注的核心。

土地崇拜的精神在進入國家及權力化後，往往以「社」的概念繼續發揮其影響力。探究由土地崇拜至社地崇拜的性質和演變，有助於瞭解相應的豐產儀典的性質和演變。在社地舉行的諸多豐產儀式，有許多重要的共通處，尤其是高禘祭，於「春季」「社地」上直接訴諸「女始祖」，並以「性儀典」「求育」，具備了土地崇拜和豐產儀典的許多重要元素，因此作為本部分重要的切入點。本部分先就高禘祭與社地合男女等社地上重要繁育儀典進行分析，並通過高禘祭的性質及儀式特色釐清其與土地崇拜、豐產間的關係，以進一步述及土地崇拜的性質與轉變。

（一）高禘祭與土地崇拜的性質和演變

1. 高禘祭儀式的性質與特色

仲春時重要的繁育儀典高禘祭，禮書中的記載以《禮記·月令》的文獻最具代表性：

10. 《禮記》，卷 17，〈月令〉，頁 343。

是月也（仲春），玄鳥至，至之日，以大牢祠于高禘，天子親往，后妃帥九嬪御，乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禘之前。

高禘祭的時間在充滿濃厚繁育意象的仲春時節，此時節穀種已經播下，高禘祭正與春季的儀典一般，處處深具繁育的意涵。儀式中出現的玄鳥為「燕」，有燕好繁育之象，學者甚至認為即是位於東方象徵繁育的句芒神。玄鳥同時與商代的感生神話密切相關。^{（註 11）}此時天子帶領群妃用太牢祭祀高禘神，並進行交合儀式（御）。天子與群妃的性儀式，乃是再現諸神的神聖婚姻，透過交感巫術使萬物均得其繁育。^{（註 12）}高禘祭既然與繁育密切相關，發展為求子祭亦屬自然。配用弓、矢等物，除了是男性的象徵物，希望透過交感巫術得男外，授弓矢的儀式同時也是性行為的隱喻。^{（註 13）}

以上的文獻分析，雖然說明了高禘祭的幾個重要特性，但尚未能釐清高禘的某些關鍵性質，如高禘神既與求子、繁育有密切關係，繁育又與母親身份密切重合，那麼高禘與母親、女始祖有何關聯？高禘祭祀當於神聖地進行，此神聖地具有何種特質？其與土地崇拜的關係又如何？高禘與社、祖的關係是否真如學者所說其實是等同的？釐清高禘祭的性質與源流有助於瞭解土地崇拜及豐產儀式的關鍵部分。

先以高禘神與女始祖的關係來看。禘祠所祭何神？其性質與來源又如何？歷來即有爭議，最常見的說法其為是各氏族的女始祖。胡厚宣透過甲骨文字研究指出：「商代生產之神並非上帝，亦無高禘，乃已死之先妣」。在商代的甲骨文中即可看見商人以先妣為求子的對象。^{（註 14）}以本氏族的女始祖作為生育力的象徵，似

11. 《毛詩·商頌》：「天命玄鳥，降而生商」，殷代女始祖簡狄吞玄鳥卵而生契的感生傳說中，玄鳥具有圖騰及神靈使者等重要元素。《禮記》，卷 15，〈月令〉，頁 299，鄭玄認為玄鳥具有：「孚乳，嫁娶之象也」。又可參考丁山，《中國古代宗教與神話考》（上海：龍門聯合書局，1961），頁 49。

12. 初民認為兩性關係可以促進萬物之繁育。可參考弗雷澤著，汪培基譯，《金枝》，〈兩性關係對於植物的影響〉，頁 207-213。據宗教歷史學家伊利亞德的研究指出：婚姻具有一種和宇宙生化、萬物豐饒相關的宗教向度，乃是古老而普遍性的觀點。詳參伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2001），頁 188-191。而小南一郎也認為七夕神話中牽牛與織女的聖婚，乃是透過「男女結合帶來農作物豐收的農耕禮儀」，並指出七夕聖婚與春季儀典具有同樣質性。詳參小南一郎著、孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993），〈西王母與七夕文化承傳〉，頁 81、87。

13. 如葉舒憲指出：「弓箭作為男性生殖器的象徵在神話思維時代具有普遍性，與此對應，射箭則成為性行為的隱喻」，詳參葉舒憲，《高唐神女與維納斯》，頁 142。

14. 胡厚宣，《甲骨學商史論叢》（上海：上海書店，1989），初集，〈殷代婚姻家族宗法生育制度考〉，頁 147。

乎是頗自然的事。但女始祖與高禩有剪不斷的關係，如殷人以簡狄為女始祖，但根據〈商頌·玄鳥〉：「天命玄鳥，降而生商」的神話傳說，簡狄生契似乎與玄鳥至時祭高禩儀式有關，因此毛傳即指其：「祈于高禩而生契」。鄭注將禩神追溯至高辛氏時代殷人女始祖娥簡。^(註 15)至於周人的女始祖姜嫄，根據〈魯頌·閟宮〉所頌乃是姜嫄生后稷之事，毛傳引古人之言，認為閟宮即是禩宮，而姜嫄則是禩神。夏代的女始祖塗山氏也被視為禩神，根據《史記·夏本記》索隱引《系本》指出：「塗山氏女名女媧」。^(註 16)女媧在神話傳說中具有重要而豐富的功績：補天、屠龍、治水、造人等，但最被後世傳誦的功績應屬搏土造人，既與土地和生殖的關係密切，所以後來亦被視為禩神。^(註 17)

禩神既以女始祖為繁育象徵，而繁育力量的較原初表達，常與地母的繁育力密切相關。^(註 18)以被視為禩神的女媧來看，女媧在神話中與「土」關係十分密切，可以既視為禩神又為地母神；地母的性質甚至較禩神更為原初。女媧「搏黃土作人」，以五色石補蒼天，以蘆灰止淫水，都與「土」的關係十分密切。甚至「引繩於泥中，舉以為人」，「繩」本身亦有很強的生殖綿延的象徵。^(註 19)女媧最重要的功績即在化育萬物，所以許慎說她是「古之神聖女，化萬物者」，王逸說她「人頭蛇身，一日七十化」。^(註 20)均點出了地母、禩神與繁育的重要關連。

值得注意的是，這裏所謂的「母」、「土」並非二元對立下的概念。「母」並非

15. 《禮記》，卷 15，〈月令〉，頁 299，鄭注。

16. 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），卷 2，〈夏本紀〉，頁 81。以下簡稱《史記》。

17. 羅泌，《路史·後紀》（臺北：中華書局，1966），卷 2，〈太皞紀下〉，頁 1-5。即以女媧「通行禩」、「為皋禩之神，因典祠焉」。

18. 土地生育長養的力量常以母性、母神、女陰或女陰象徵物為代表，這樣的特質在古文字中可以見出端倪。如葉舒憲指出：土、地、申、坤、也，均是母性的象徵，「土」是地母生吐萬物，「也」是母性性器，「申」是生命兩種相反相成力量的循環反覆，是不死和永恒的象徵，加上「土」也就是代表女性的符號了。詳參葉舒憲，《高唐神女與維納斯》，頁 61-66、77-87。另外，由文字訓詁的角度來看，土與社關係密切，土是社的古字，二者古音相轉，詳參戴家祥，《古文字研究》（北京：中華書局，1986），第 15 輯，〈社、杜、土古本一字〉。

19. 以上相關引文及觀點，詳參楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20（臺北：2002），頁 392-393；何根海，〈繩化母題的文化解構和衍繹〉，《鵝湖》，24.5（總號第 281）（臺北：1998），頁 14-24。土的神秘繁育力量還反映在與土有密切關係的陶器上。不只陶器被視為女性的象徵，整個製陶過程均被視為與女性密切相關的神秘儀典。學者甚至指出製陶的過程其實就是女媧「引繩泥中」作人的過程。詳參埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯，《大母神》（臺北：東方出版社，1998），頁 134。楊儒賓，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》，2（新竹：1999），頁 177。

20. 詳參《說文解字》〈媧〉之注解。王逸，《楚辭章句》（臺北：藝文印書館，1974），卷 3，〈天問〉，頁 130。

與「父」對應下的「母」，「地」亦非與「天」對立下的「地」。原初的這種無二元之分的狀態，在有關生殖崇拜的考古文物中也能得其映證。根據李零指出：早期考古發掘出與生殖崇拜相關的文物有三類，一是豐饒女神，二是男根模擬物，三是交合圖。女神、女陰和男根模擬物「兩類出土遺物似乎都缺乏對稱性」、「男根崇拜應是生殖崇拜中更發達的形態，一般認為它主要與求育巫術有關。」^(註 21)出土文物的不對稱性可以看出二元分化的觀念尚不明顯；而母神、女陰的崇拜較男性生育力崇拜為原始。至於男根崇拜，應是強調父系血緣氏族後，對男性的生殖力的崇拜。演變到後來陰陽觀念發達，天父地母的對稱才被凸顯，反映在生殖崇拜的出土物上則是陰陽交合圖了。^(註 22)

高禖既與繁育、求子關係密切，而求子繁育之聖地根據文獻記載往往以社為核心，因此高禖與社的關係即成關注焦點。學者對社的性質雖有爭論，但仍圍繞著土地神、生殖、聚落社會權力中心等進行論述。^(註 23)。其中高禖與社的關係引起極多關注，郭沫若、聞一多、孫作雲、陳夢家等學者均撰文對此進行討論。他們透過古代社之性質和高禖性質的對比、語音的關係和訓詁的通假，社、祖、廟地點的相合以及在形制上的相似來證明高禖即是社，即是祖廟。如聞一多提出「社神即禖神」的說法，即為其例。^(註 24)然而，社神與禖神雖然關係密切，甚至到後來社神涵括取代了禖神，但將高禖神完全等同於社神，容易使土地崇拜轉向社地崇拜的脈絡不明顯。因為有關社的諸多說法中，社為聚落、氏族聚集的聖地和權

21. 李零，《中國方術考》（北京：人民中國出版社，1993），頁 405。

22. 錢穆亦認為初民在祭祀上尚未將天地、日月視為一組：早期只有祭天、日，陰陽觀念興盛後才用地、月和天、日相配。錢穆，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998），（八），〈周官著作時代考〉，頁 354-359。與天相對的「地」的概念，是陰陽觀念盛行下的產物，與此處所謂之整全狀態之「土」，性質上並不相同。

23. 凌純聲在〈中國古代社之源流〉一文，將近代中、日學者對社的不同主張列舉出十六家，其中有主張社與叢林崇拜有關，有視社為土地神、地母神、高禖或通貫天神地祇人鬼的大神，或是巫術神聖儀式的聖地等。凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，17（臺北：1964）。另外楊儒賓在〈吐生與厚德——土的原型象徵〉一文亦舉出日人鐵井慶記提出關於社的性質十三種說法。二者所列雖有重疊之處，但頗能反映日本學者的研究狀況。楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20，頁 383-445。

24. 相關論文詳參郭沫若，《甲骨文字研究》（北京：北京圖書館，2000），一，〈釋祖妣〉，頁 1-23；聞一多，《聞一多全集》（臺北：里仁書局，1993），（一），〈高唐神女傳說之分析〉，頁 81-116；孫作雲，〈九歌山鬼考〉，《清華學報》，11.4（新竹：1936），頁 975-1005；陳夢家，〈高禖郊社祖廟通考〉，《清華學報》，12.3（新竹：1937），頁 445-472。另外陳炳良，《神話、禮儀、文學》（臺北：聯經出版公司，1985），〈從采蘋到社祀〉亦根據日人小林大市郎的說法指出桑林、桑社與高禖的關係密切。

力中心的性質頗為凸顯，與前述較原始的土神崇拜仍有差異。

2. 土地崇拜性質的演變

儘管社、土、高禩均與繁育密切相關，但仍有十分關鍵的差異，即社的信仰是土地崇拜的權力化。由《禮記·郊特牲》有關社的重要文獻來看：

社祭土而主陰氣也，君南鄉於北墉下，荅陰之義也，日用甲，用日之始也。天子大社必受霜露風雨以達天地之氣也，故喪國之社，屋之不受天陽也，薄社北牖使陰明也。社所以神地之道也，地載萬物，天垂象取材於地，取法於天，是以尊天而親地也，故民美報焉。家主中霤而國主社，示本也。唯為社事，單出里，雖為社田，國人畢作，雖社丘乘，共粢盛，所以報本返始也。

此段記載呈現出社祭的幾個重要性質：(1)社雖與土神信仰密切相關，此處一再將天與地、陰與陽相對比，顯然是在陰陽觀盛行後的產物，與較原始的地母崇拜之天地陰陽未分的狀態仍有差別。(2)既已分出天父地母、天陽地陰，則萬物之生生有賴於陰陽二氣的調和。因此社神的祭儀是在社地上與天交通，使天地交泰、陰陽調合，使有助於萬物之繁衍。(3)既然透過天地交泰而使自然的生命力得以持續，所以一旦亡國，新統治者會斷絕舊社與神聖力量溝通的管道，採取的方式就是「屋之」、「揜之」。所謂「屋之」指：「塞其三面，唯開北牖」、(註 25)「揜其上而柴其下」，(註 26)即阻止社和天陽接觸，陰陽不交則萬物不生。相反的，一般社的形制為了達到天地交泰的目的，所以四壁不封，上下不隔。(4)社既然是通天以及國家重大決策的重要聖所，因此亦是國家權力的象徵和展示，與原始的母神信仰有所差距。(註 27)(5)社既具有權力的象徵，因此祭社儘管為貴族以至平民共同參與的盛事，仍有階級、權力之分別。如《禮記·祭法》指出因階級的不同而有大社、王社、國社、侯社的不同。至於大夫以下階級，則不別立社，「族居百家以上則共立

25. 《禮記》，卷 25，〈郊特牲〉，頁 490，孔疏。

26. 徐彥，《公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 27，〈哀公四年〉，頁 343。

27. 楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20，頁 26-28。文中對於「土」與「社」性質的差異有精闢的分析，認為：「崇拜『土』的多半是國家興起以前的游牧民族，他們面對的『土』是整體而來分化的生命創造體」、「『社』是理性、權力國家產生以後概念，它預設了差異性……這種差異性仍是建立在共同性的土德上面。」

一社」。(6)社祭時的「單出里」、「國人畢作」、「共粢盛」，除了強調報本返始外，還有透過共同祭祀等活動，整合國家、氏族共同體的功能。

值得注意的是，社充滿了天地、陰陽二分後，權力、階級化的特質。既凸顯權力和階級化特性，則原始繁育之土亦逐漸分化，必須建立聖地以爲溝通神聖的場所。被選出來的作爲與神聖溝通的場所，在宗教信仰中即具備「中」的特質，(註 28)在此宇宙力量匯聚之源頭處的聖地上，繁育儀典不斷如宇宙初創之神顯般，重覆上演。一方面刺激著國境內源源不絕的生命力，使得農、畜、人等生殖繁衍都得到基礎和祝福；另一方面又透過社地以象徵國土的擁有與權力階級。由於社地爲國家權力的重要象徵，如何在一次次儀典進行中鞏固和更新統治權力，便成爲關懷重點。社神、五穀之神這些原本與繁育有密切關係的神祇逐漸在國家、權力化的背景下，轉爲文化英雄的形象。(註 29)而土地母神則轉爲祿神，神格逐漸縮小在生育上。(註 30)

28. 「中」代表宇宙的中心，是宇宙力量流出的源頭，亦是絕地天通後人類能和神聖溝通的管道。伊利亞德指出聖山、聖殿、聖城均具有宇宙軸的特質，爲天、地、地下三界交會之點。「中」既是宇宙力量湧出之所，所以若能其「中」，也就找到了神祕力量的源頭活水，也就得到了宇宙力量的支點。因此立國必找地中，社地更處於在國之中，以能溝通天地，得到生之源頭而及於無窮。有關「中」的特質，詳參米爾恰·伊利亞德著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》(臺北：聯經出版公司，2000)，頁 9；米爾恰·伊利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，頁 71-114。至於社爲國之中，除了已爲人所熟知的《周禮·地官·大司徒》、《尚書·召詔》、《逸周書·作雒》等文獻外，王利器，《呂氏春秋注疏》(成都：巴蜀書社，2002)，卷 17，〈慎勢〉，頁 2054-2055 指出：「古之王者擇天下之中而立國，擇國之中而立宮，擇宮之中而立廟。」「社」與祖廟爲最重要的祭祀場所，層層居於「中」之聖地。
29. 祿神亦有以男性或男性神祇爲之的。如《禮記》，卷 15，〈月令〉，頁 299，孔穎達引了《系本》及譙周古史說：「伏羲制以儷皮嫁娶之禮，既用之配天，其尊貴先媒當是伏羲也。」又如孔穎達，《毛詩正義》(臺北：藝文印書館，2001)，卷 20 之 3，〈商頌·玄鳥〉，頁 793，小序明指爲「祀高宗」，〈月令〉鄭注、孔疏則明指「後代之王立此高辛而爲祿神」。至於與土地之豐產有密切關係的農神稷，往往以各族之男性文化英雄爲之，如《國語·魯語》提及烈山氏之子柱，由於「能殖百穀」被奉爲稷神，而周民族則以其農業之祖棄爲稷神，亦皆以族群的文化英雄爲之。詳參《左傳》，卷 53，〈昭公二十九年〉，頁 925。
30. 母神的特質隨著宗法、父系家族制度的發達而頗有差異。較原始的母神形象往往表現爲獨立大神、文化英雄，越到後來則表現爲配偶神，著重於婚姻與生育等事務。以女媧來說，早期爲補天、治水、屠龍、造人、制音律的女神，在後來幾乎特別著重在生育的特質上。其生育萬物的方式也從化生、搏土造人到性結合而生。在民俗中，女媧轉爲祿神，成爲婚姻和求子的對象。在漢代山東嘉祥武梁祠的墓葬壁畫中則呈現爲伏羲與女媧交尾，而育一子。伏羲與女媧象徵日月、陰陽二種力量，女媧與伏羲一組，成爲象徵陰陽和合的女神。直至近代，中國大陸許多地方仍保留著向女媧求子的習俗。相關論述參考小南一郎著、孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》，〈西王母與七夕文化承傳〉，頁 1-128；楊利慧，《女媧的神話與信仰》(北京：中國社會科學出版社，1997)；葉舒憲，《高唐神女與維納斯》，頁 130；羅泌，《路史·後紀》，卷 2 〈太皞紀下〉，頁 1-5；馬昌儀編，《中國神話學文論選萃》(北京：中國廣播電視出版社，1994)，頁 120；宋兆麟，《中國生育、性、巫術》(臺北：漢忠出版社，1997)。

(二) 豐富的性與繁育儀典

1. 高禘祭儀與性儀典

與土地崇拜密切相關的高禘，在各族群歷史中以女始祖作為代表。三代之女始祖被視為生育之神，而其生育事蹟被以神話隱喻、感生等方式表達。其傳說受孕之地往往成為求育和豐產的聖地，此聖地在進入國家、權力化後成為象徵國家生命力的社地。而流傳於後世的女始祖的形象往往具有淫佚特質。如夏代的女始祖塗山氏在變形、野合的形象上特別鮮明。^(註 31) 商代女始祖簡狄在行浴時「見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契」，《竹書紀年》記此事時亦強調春分、玄鳥、卵等濃烈繁育意象。^(註 32) 簡狄吞鳥卵感生受孕，恐怕是玄鳥至時之性儀式的隱喻表達。^(註 33) 而簡狄的形象與淫佚關係密切，根據楚地作品《離騷》：「望瑤臺之偃蹇兮，見有娥之佚女」，王逸認為：「有娥佚女」即指簡狄。佚女顯然是情欲流淌的形象，而瑤臺亦成情欲之所，游於瑤臺往往成為男女情欲淫佚的隱語。^(註 34) 再以周代女始祖姜嫄生子事蹟來看，根據《詩經·魯頌·閟宮》來看，所頌者為女始祖姜嫄，姜嫄被視為禘神，而閟宮即被視為禘宮。緯書中指出禘宮所在地位於扶桑，為姜嫄感生稷之所在。扶桑於神話中為象徵生命之源的不死之木，為宇宙樹。以扶桑命名之地與生命和不死關係密切。^(註 35) 姜嫄於此神聖地「履大人跡」，

31. 塗山氏女在文獻的記載中往往凸顯其與禹在塗山野合的事蹟，文獻中此類例子極多，如趙曄，《吳越春秋》（上海：上海書店，1989，《四部叢刊初編》），卷 6，〈越王無余外傳〉，頁 148-149。記禹三十未娶，行至塗山時與塗山女野合事蹟，即為典型例子。

32. 方詩銘，《古本竹書紀年輯證》（臺北：華世出版社，1983）所附之王國維，《今本竹書紀年疏證》，卷上，〈殷簡成湯〉，頁 216。

33. 在原始信仰中鳥為神靈之使者，亦為男性性器的象徵，卵則具有豐富的生殖意涵，吞卵感生的方式，很可能為性儀典的隱喻表達。因此如王利器，《呂氏春秋注疏》，卷 6，〈音初〉，頁 627-631，提及簡狄感生之事時，特別指明：「燕遺二卵」，頗增想像空間。

34. 如班固著，顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1979），卷 87，〈揚雄傳〉，頁 3521：「初巢棄彼慮妃兮，更思瑤台之佚女」，師古注：「慮妃，古神女，有娥女，即簡狄也」，瑤臺為情欲流奔之所。又如梁端校注，《列女傳》（臺北：臺灣中華書局，1981），卷 7，〈孽嬖傳·夏桀末喜〉，中提及：夏桀「造瓊室、瑤臺，以臨雲雨」。瑤台與雲雨、淫放的關係一目瞭然。瑤臺性質既明，與其關係密切的簡狄，形象亦與男女之欲合密切相關。

35. 根據袁珂，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1983），卷 4，〈海外東經〉，頁 260：「湯谷上有扶桑，十日所浴」，扶桑為宇宙樹，是日出東方時所依之神木。

應是性儀典的隱喻表達。^(註 36)因此〈閼宮〉中提祭祀時「萬舞洋洋」，萬舞乃是充滿佚樂及情欲之舞，^(註 37)隱含的性儀式意味十分鮮明。由此看來，高禘祭時國君與后妃的性交合儀式實為社地上再現宇宙聖婚的繁育巫術。

前所舉簡狄、姜嫄感生之說，畢竟還屬北方文化。至於南方的楚國文化，高唐神女所具有的媒神、淫神、生殖女神的形象亦十分鮮明，^(註 38)楚懷王與巫山神女的歡豔記載，也傳達出某些聖婚特質。^(註 39)有學者甚至指出《九歌》中舉行祭祀的時間為春、秋二季，其中大量的人神戀愛的祭歌，應與農事密切相關，甚至牽涉整個自然生命力的繁育和再生。^(註 40)

2. 社地合男女與豐產儀式

社地於仲春時節除了帝王與后妃再現著宇宙的聖婚，庶民百姓亦透過婚育儀典，參贊宇宙之化育。仲春社地上的繁育儀典中，《周禮·地官·媒氏》所記載的合男女習俗頗值得關注：

掌萬民之判，凡男女，自成名以上，皆書年月日名焉，令男三十而娶，女二十而嫁，於是時也，奔者不禁。若無故而不用令者，罰之。司男女之無夫家者而會之。凡嫁子娶妻，入幣純帛無過五兩。禁遷葬者與嫁殤者。凡男女之陰訟，聽之于勝國之社；其附于刑者，歸之于士。

「媒」氏掌理男女耦合、婚姻之事，與「禘」字就形音來看，二者聲母相同；但一從示部一從女部，鄭玄認為：「變媒言禘，神之也」，^(註 41)足見二者關係密切。媒官職掌中春之月於社地上的會男女儀典，此時未婚或超過適婚年齡的男女「奔者

36. 王先謙，《詩三家義集疏》（臺北：明文出版社，1988），卷 27，〈閼宮〉，頁 1078 指出：「姜嫄行桑郊外，履跡生子，周因就其地立廟。主祀先妣，因以祠禘」。陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》，12.3（新竹：1937），頁 449 認為：「古代高禘初行於山丘隱秘之所……初民利用此處為交合之所，而其子孫視其發祥地為神明而拜之，亦遵其祖先遺制，以此為野合之處。」

37. 聞一多指出萬舞與女始祖的祭拜有密切關係，詳參聞一多，《聞一多全集》，（-），〈高唐神女傳說之分析〉，頁 113；陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》，12.3，頁 452-470。

38. 關於此議題學者論述極多，多將其視為與高禘、求育有關的女神，詳參陳夢家、聞一多、孫作雲等前揭文。張軍，《楚國神話原型研究》（臺北：文津出版社，1994），〈高唐神女的原型與類型〉，頁 27-61。

39. 黃奕珍，〈從「聖婚」觀點看懷王與巫山神女的關係〉，《中國文學研究》，8（長沙：1994），頁 197-212。

40. 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》（臺北：學生書局，1986），頁 194-195。

41. 《禮記》，卷 15，〈月令〉，頁 299。

不禁」，透過國家法令希望直接促成男女婚姻得時。

事實上社地上的合男女意義不只在於婚育，而牽連關係整個自然氣候的和諧與否。由於氣候的失常往往被歸因於男女的不協調或失和所導致，因此施政者往往在社地上進行男女交合儀式以救時弊，透過私奔的男女在山顛水涯的「合婚」，能夠使宇宙秩序諧調，並促進豐產。如西漢大儒董仲舒曾主張透過夫婦「偶處」以緩解久旱不雨。又如東漢順帝時周舉將河南大旱歸咎於男女婚姻失時，認為應透過男女成婚以興雲致雨。(註 42)也正因為如此，桑林、桑中、雲夢等社地不斷上演男女交合的戲碼，並成為男女冶遊之隱語。(註 43)

除了祭高禘與社地上合男女外，典籍中透過春季合男女以促成豐產的儀式不斷出現。如《詩經》中許多男女冶遊詩篇均是在春季時發生，葛蘭言甚至舉出《詩經》中為數眾多的春季情愛詩篇，是在節慶儀式場合中男女相互輪流的競賽與對唱的歌謠，這些歌謠中大量情感的慕戀與表達，展現了非個人的特徵，亦即不只是男女個人情感的表達，同時也與農業節慶、族群生育力密切相關，因此儀式中亦伴隨性愛及約婚等儀典。(註 44)又如三月的上巳節不論在時間(春)、地點(社)、和性質上均具有濃烈繁育巫術的性質，學者亦常將其與和社地合男女併提。上巳節儀式充滿了繁育的隱喻，其中靈魂為充滿「生」機的混沌之水，水中之魚、水中浮卵、祓禊、男女的調嬉，也都被視為助長「生」之繁育巫術。(註 45)

四、死亡與再生——替罪羊、獻祭與豐產儀式

除了以性與婚育儀典來刺激豐產，象徵死亡的獻祭儀式亦可達到復活和再生土地、農畜生命力的神秘功效。供奉五穀、牲肉、血液，乃至於人事之止息，均

42. 蘇輿，《春秋繁露義證》(北京：中華書局，1996)，卷 16，〈求雨〉，頁 437。范曄，《後漢書》(臺北：鼎文書局，1978)，卷 61，〈周舉傳〉，頁 2025。

43. 關於此詳參陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》，12.3，頁 452-470；聞一多，《聞一多全集》，(-)，〈高唐神女傳說之分析〉，前揭文。

44. 葛蘭言 (Marcel Granet)，《古代中國的節慶與歌謠》(桂林：廣西師範大學出版社，2005)，〈詩經中的情歌〉，頁 1-135。

45. 相關論述詳參楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20，頁 27。孫作雲認為《詩經》男女春季冶遊與水有密切關係，可能與上巳節求子的風俗有關。詳參孫作雲，《詩經與周代社會研究》(北京：中華書局，1966)，〈詩經戀歌發微〉、〈關於上巳節二三事〉，頁 295-320、321-331。至於魚與性的關係，參見聞一多，《聞一多全集》，(-)，〈說魚〉，頁 117-138。

可視為死亡的象徵。而此死亡是將生命力重新回歸於土地與自然，以促成其再次勃發。本文雖然將性儀典與死亡、獻祭的儀典分開來談，這只是為了理解和分析上的「方便」使然，死生實則一體兩面，難以斷然切開。以性儀典來看，在春季時固然與繁育息息相關，強烈促成宇宙生生之氣的交感；然而在秋冬時，則又象徵著死亡。秋季雖屬內斂含藏的季節，充斥著蕭瑟、收割、死亡的意象，但仍有成婚之說；冬季為象徵死亡的季節，卻又有狂歡儀典。隆冬時的蜡祭狂歡儀典是對文明及倫理秩序的毀壞，就其毀壞來說其性質屬於死亡，然而就其回歸混沌而消泯文明之衝突與張力來說，新的秩序於此再生，則此死亡又同時意味著再生。又以秋季時社地上舉行一連串的獻俘之祭來看，獻祭過程象徵著死亡，但透過獻祭同時又再次促成族群共同體的新生，因此也可算是新生的儀典。以下分別進行論述。

（一）犧牲與獻祭之於豐產儀式

1. 穀物、畜產及人之犧牲與獻祭

定期的獻祭，將收成之穀物、畜養或田獵之牲畜進獻神明，以祈求豐收，在豐產儀式中被定時舉行，以保持生命之輪能不斷經歷死亡與再生的永恒循環。被獻祭之犧牲一如禮物一般被獻給祖先神及自然神，而具有媒介、中介及邊界等性質，使得聖俗世界既彼此區隔又相互滲透。透過獻祭祈求與神聖進行溝通，得到神明的眷顧與回饋。(註 46)祭祀犧牲在被獻祭的過程中，透過血液、頭、內臟中豐富之氣以活化受祭者的生命力，甚至在巫術及薩滿信仰中，殺牲獻祭，是使得動物之靈得以釋放的重要過程，被釋放之動物靈可以指引巫師登天以求得人間的豐產與福佑。(註 47)

獻祭的過程頗為繁複，犧牲中若來源為畜養，則在獻祭之前須經過選牲，對

46. 牟斯指出原初的思維中認為「禮物」本身含有靈力，能夠以「報」的方式重新回到主人身邊，因此接受禮物必須以某種方式進行回饋（報），以確保禮物之靈的回歸和平衡，否則即在內心形成不安，並將受到他人的賤視及災難。獻神之犧牲亦具報的性質，亦同時希望能以某種方式得到回饋。詳參牟斯（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：允晨文化實業股份有限公司，1984）。

47. 薩滿信仰中巫師透過出神而接受神聖伙伴動物的指引，以上達天聽。詳參張光直，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版公司，1994），〈商周神話與美術中所見人與動物關係之演變〉，頁 344；張光直，《中國青銅器時代》，第二集，〈商代的巫與巫術〉，頁 52-64。

犧牲之牝牡、體形、毛色、健康等狀況依祭祀對象的不同進行選擇。而後經過占卜、三月密集畜養，才可以獻神。其間若發生形體的傷害毀損則須另卜其他犧牲作為替代。(註 48)獻祭犧牲中以六牲（牛、馬、羊、豕、犬、雞）最為常見，用牲之法如《周禮·春官·大宗伯》：

以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以樛燎祀司中司命觀師兩師。

以血祭祭社稷五祀五嶽，以貍沈祭山林川澤，以鬯辜祭四方百物。

依據所獻對象不同，獻祭方式亦不相同。如祭天神著重在透過焚燒，以煙氣饗天；如為社稷、山林川澤等地祇則著重以血氣歆享，或透過埋、沈等方式饗神。至於祭祀祖先則以「肆獻裸」饋享（殺牲、解牲體、薦血腥、行裸禮），各從其類。在儀式進行中，先殺牲、並薦血腥。根據《禮記·郊特牲》：「郊血，大饗腥、三獻燂、一獻孰，至敬不饗味而貴氣臭也」，郊天先薦血，大饗五帝先薦腥肉，祭山川先獻半生肉，祭小神則只薦熟肉。神格越高越保持血腥狀態獻祭。(註 49)血液具有強烈的生命象徵，在儀式中尤其被看重和強調。因此祭天、地、祖先等重大祭祀均須用血；除此而外，衅禮、盟誓等亦均用血。以祭地祇來看，尤其強調以血祭為主，「血氣盛氣」是將原始生命之靈以氣的角度進行理解。(註 50)祭社用血，在文獻中有豐富呈現，如《尚書·召誥》提及周公時欲宅洛邑，除了繁複的相宅、卜宅外，並行郊天、祭社之禮：「用牲于郊，牛二」、「乃社于新邑，牛一、羊一、豕一」，(註 51)祭天時以後稷配祭，故強調用二牛，而祭社稷時則用一牛，以太牢為祭，強調殺牲見血，並以血氣滋養社稷。又如《周禮·夏官·小子》提及「珥于社稷，祈于五祀」，鄭司農認為是以牲頭祭社稷。鄭玄則從釁禮的角度進行理解，

48. 如春秋時郊祭用祭牛，由於牛角被老鼠所食，因此緊急另卜其他犧牲。《左傳》，卷 21，〈宣公三年〉，頁 366。

49. 李亦園認為神靈系統可由祭品與冥紙的安排清楚分辨，神格最高的天所用祭品為全而生，以下依次遞減，牲體由大塊、小塊而細分，調理方式亦由生、半生、煮熟調味而至普遍熟食。詳參李亦園，《文化的圖象（下）》，〈和諧與均衡——民間信仰中的宇宙詮釋〉（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004），頁 86-89。李豐楙，〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，收於林慶弘編，《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》（臺北：財團法人中華飲食文化基金會，1996），頁 221，透過常與非常觀的對比，指出非常狀態的節慶供物，由祭品的繁複組合中，可以透露鬼神的「位階」和「差序」，並指出祭物之「生」象徵：「『關係的疏遠』，即是陌生、生分、生疏，也表示遙遠、不能或不願親近。」

50. 《禮記》，卷 26，〈郊特牲〉，頁 507。

51. 孔穎達，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2001），卷 15，〈召誥〉，頁 218-219。以下簡稱《尚書》。

認為是社稷新成，故以血供薦，使其能夠感染並激化社稷的生命力。甚至有用人血供獻社稷的現象，此背景下所謂釁社，當解為「以血祭耳」^(註 52)（詳下文）。除了用於祭禮，在祓除不祥的釁禮中，血液亦被廣泛使用，正如廟宇新成必須於屋脊上「剗羊血」使血流於前庭，又須於門夾室用雞血釁廟，牲血使得廟宇神而靈之，如此「釁屋者，交神明之道也」。^(註 53)不只社稷、宗廟，凡是交通於神明之禮器，均須定期以牲血供奉。尤其春季，既為一年之始，又為繁育季節，因此「上春釁寶鎮及寶器」，即成重要儀典。^(註 54)對於先鄭以牲頭祭社稷以激發社稷生命力之說，賈公彥亦提及漢時祈禱仍有以牲頭為祭的習俗。牲頭蘊含動物之靈，故在原始巫術之豐產、獻祭常被提及，但以牲頭祭社稷畢竟史料記載有限，還難作進一步闡述。可以肯定的是牲頭於祭儀中確實具有特殊意義，因此郊天等大祭於庭中殺牲，隨即先以牲首進獻於室中，以「尊首尚氣」，強調「首」蘊含豐富生命之氣。在陰陽觀盛行下又強調「首為陽，對足為陰」，於是「升首報陽」，^(註 55)與此相對的是以「黍稷加肺」來報陰，^(註 56)在儀式進行中亦透過劃分於陰陽二種性質祭品的運用來報答屬性不同的神祇以及陽魂陰魄。

前引祭祀的六牲中又以牛牲最具有尊崇及濃厚的象徵意涵。因此重大的祭祀如郊天、祭社中最具象徵意涵的犧牲為牛，在重要的農業儀式中，牛牲亦具象徵地位。因為牛在農業生活中與農事密切相關，以牛為犧牲獻祭可以感應農畜生命力之再生。甚至在五行觀念盛行後，往往將稷與牛劃歸屬「土」，其與土地的關係密切亦可見一斑。^(註 57)

52. 班固，《漢書》，卷 100 下，〈敘傳〉，頁 4257，顏師古注。

53. 《禮記》，卷 43，〈雜記〉，頁 754。王聘珍，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1998），卷 10，〈諸侯釁廟〉，頁 202-203。

54. 《周禮》，卷 20 〈春官·天府〉，頁 311。

55. 《禮記》，卷 26，〈郊特牲〉，頁 507，及鄭注。又《周禮》，卷 30，〈夏官·羊人〉，頁 458。

56. 肺被認為是氣之主，在儀式中頗被看重，事實上五臟往往均被認為藏氣豐富。孔穎達，《禮記》，卷 26，〈郊特牲〉，頁 507 特別強調「祭肺、肝、心，貴氣主也」。又如孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990），卷 26，〈郊特牲〉，頁 717 認為：「肺以藏魄而為氣主，心肝亦與肺相附著，故皆以氣主言之。」

57. 在犧牲的獻祭中，牛為貴重的獻祭物，且往往與農業豐產密切相關。如小南一郎提出七夕與農業儀式及宇宙生命力的密切關係，在相關的農業儀式中，牛均具有重要的關鍵地位。又如詹鄞鑫提及出土牛與送寒氣等重要的農業儀典中，牛亦於儀式中具有重要的地位。在陰陽五行觀盛行後，也往往以陰陽之角度對儀式中的牛牲進行詮釋，如屬土之季夏天子衣黃衣、建黃旗，而食「稷與牛」，主要因為「稷、牛皆屬土也」。詳參劉文典著，高誘注，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），卷 5，〈時則訓〉，頁 171。小南一郎著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》；詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜述》（南京：江蘇古籍出版社，1992），頁 382。

獻祭之物通常與受祭者之性質、尊卑以及所欲祈求之事密切相關。因此由祭物數量之多寡，種類之繁複與否，以及各祭物的性質，可以窺探受祭者之尊卑與性質；亦可以透過所供獻物的性質，而祈求某種同性質之感應。以求豐產的祭社稷來看，所用的犧牲依主祭者階級尊卑而有不同。《禮記·王制》中祭社稷的犧牲：天子祭社稷用「大牢」，諸侯則降一級用「少牢」、大夫若無田，季節性的薦牲用羔羊、士則用特豚、庶民則以當令收成之穀物、時鮮供薦。依循階級之尊卑不同，所用之犧牲在層級及種類上均有差別，而以牛最尊貴。若均用牛牲亦因祭祀性質不同而又有細微差別，如祭天地之用牛，其牛角「繭栗」，祭宗廟則牛角「握」，至於賓客之事牛角「尺」，越是尊貴而正式之祭祀所用之犧牲則越幼小渾樸。於是郊天時強調用犢牲，因為犢牲「誠慤」、「未有牝牡之情」。(註 58)但此處並未提到社稷所用之牛，學者認為「社稷之牛角尺」、「卑於宗廟，宜與賓客同尺也」，(註 59)嗅出了在歷史發展過程中社稷地位逐漸低落的痕跡。事實上，《公羊傳》提及祭前養牲，越是祭尊貴神格的犧牲，在養牲過程中越仔細小心，如祭天之牲須於滌宮小心謹慎地飼養三月，但對於稷牲則不特別養於滌宮，只須身體健全無傷即可。由其態度上的差別亦可見出端倪。(註 60)

除了具代表性的六畜外，以穀物獻祭亦具有釋放和活化穀靈的巫術意涵，甚至獻祭之穀物被聖化為穀物之神，以穀物獻祭將循環釋放和再生穀物之生命力。(註 61)顯著的例子如稷原是穀類之名，後因為「五穀眾多，不可一一祭也」，於是以稷為「五穀之長」，而將稷逐漸抽象化為五穀之神。(註 62)前文已提及，由於社地為國家權力的重要象徵，因此，社神往往以文化英雄為之，至後代土地之神、五穀

58. 《禮記》，卷 25，〈郊特牲〉，頁 480，鄭注。

59. 孔穎達，《毛詩正義》，卷 19 之 4，〈良耜〉，頁 750，毛傳、孔疏。但徐彥，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 12，〈僖公三十一年〉，頁 157，何休注：祭牲「隨其小大尊卑，高下所宜」其中提及祭「社稷、宗廟角握」，與毛傳有別。

60. 《公羊傳》，卷 15，〈宣公三年〉，頁 90。

61. 在農業信仰中第一束或最後一束收成之穀物，往往具有穀物之靈的神秘力量，因此在祭儀中往往凸顯其穀靈與豐產的密切關係。如以第一束收成之穀物獻祭，或將最後的穀物留置田中，以復歸、再生土地的繁育力量。詳參米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》，〈農業與豐產崇拜〉，頁 317-322。牟斯、昂利·于貝爾（Henri Hubert）著，楊渝東、梁永佳、趙丙祥等譯，《獻祭的性質與功能》（桂林：廣西師範大學出版社，2007），頁 226-238。又如頁 236，牟斯提及：「犧牲和神之間總是存在某種親緣關係……同類吃掉同類，犧牲成為神的食物。因此獻祭很快就被視為神的存在條件。它賦予神以生存的不朽性質。」

62. 陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），卷 3，〈社稷〉，頁 83。

之神逐漸和文化英雄結合。如《左傳》提及烈山氏之子柱，由於「能殖百穀」被奉為稷神，而周民族則以其農業之祖棄為稷神，以稷為農神，使其同時具有穀物之神和古聖人神的雙重性質。有關社究竟是人神亦或是穀神，在漢代曾引起經師如許慎與鄭玄的討論，許慎認為稷實是田正，而非農神，否則怎會在祭祀時「以稷米祭稷」，如此豈不是形成「自食」的矛盾嗎？^(註 63)事實上以穀物對農神獻祭，可視為以穀物自身作為犧牲，供獻於穀物之靈。^(註 64)穀靈在獻祭的過程中，意味著死亡，亦意味著穀靈之釋放，釋放之穀靈將互滲感應於穀神，同時將生命力回歸於穀物，自然生命力即在此死亡與獻祭中不斷再生。

必須一提的是，除了六畜與五穀外，殷商至春秋時期人性被視為尊貴的犧牲，於大祭祀中被使用。如祭祖時男性祖先多以男性，女性祖先多以女性，地位越尊貴祭祀越頻繁，所用人牲及犧牲種類越多。祈求自然神之豐產、求雨、止澇、河神之平靜，除了諸多獻祭物外，多用女性。因為女性所具有的生育特質能感應土地之豐產及與產育相關等諸事項。^(註 65)在甲骨文及殷商祭祀中，可以發現女牲之名十分多，如：巫、姬、姜、妻、妾、母、女等，多用於祈雨、祭河神、祖先神以祈求自然風調雨順，能達豐產效果。進獻人性所用之法，有置土中活埋（陷）以求雨、水沈之法以祈求免除河神為祟，並止水澇之災、又有焚燒之法，如燂。^(註 66)以女性為牲祭河神的現象至春秋時期仍然存在，著名的西門豹禁止河伯娶婦風俗即是一例。^(註 67)而焚女巫以祈雨（燂）至春秋後轉成暴巫疐的習俗，仍可見其遺續（詳後文）。

63. 《禮記》，卷 25，〈郊特牲〉，頁 491，正義對於許慎與鄭玄往還的論辯有詳細引述。

64. 牟斯、昂利·于貝爾著，楊渝東、梁永佳、趙丙祥等譯，《獻祭的性質與功能》，頁 227：在獻祭的過程中「犧牲一旦被殺，它就再次進入整個農作物之中，給予它們生命。」

65. 禮物往還中，雙方所備辦之禮物，往往亦與彼此所欲提供或求得之交換物相關。以婚禮為例，女方所備辦的禮物往往與象徵生育力之提供相關，且加工較低，象徵原始自然的生育力。至於男方則往往提供加工品予女方，象徵提供女方社會性之人脈及網絡。詳參牟斯著，康尼申英譯，何翠萍、汪珍宜中譯，《禮物：舊社會中交換的形式與功能》導言，頁 1-28。值得注意的是，為山神、河伯娶婦，在先秦及漢代不乏文獻記載，如司馬遷，《史記》，卷 15，〈六國年表〉，頁 705，提及秦靈公時有「以君主妻河」的現象，又如范曄，《後漢書》，卷 41，〈宋均傳〉，有為山娶婦的風俗。往往傳達以人獻祭所具有的聖婚與繁育的特質。

66. 有關甲骨文中的人祭現象，詳參王平、顧彬（Wolfgang Kubin），《甲骨文與殷商人祭》（鄭州：大象出版社，2007），頁 103：「殷商時，女性人牲與燂法和祈雨之祭有著密切的關係。商人頻繁地使用女性祭祀自然神。顯然，在商人心目中，女牲是溝通人與自然神關係的最佳中介。」

67. 司馬遷，《史記》，卷 126，〈滑稽列傳〉，頁 3211。

值得注意的是，祈雨雖多用女牲，且為女巫之職事，然而亦有用男性且由男性職掌祭儀的狀況。如甲骨文中焚牲祈雨之法有炆、瘞二字，炆法多用女牲，而瘞法多用男性，「炆法主要為祈雨止澇，而用瘞法既為祈雨，也為祈年」，^(註 68)女牲祈雨主要為旱澇等天變，而男性似乎用於季節性的祈雨。但也有例外，商湯自禱於桑林而求雨，即是顯著的例子（詳後文）。與此相應的是，禮書中仍多以旱時祈雨為女巫職責，如〈春官·司巫〉：「若國大旱則帥巫而舞雩」、「旱暵則舞雩」。季節性祈雨則多由國子為之，如〈地官·舞師〉：「教皇舞，帥而舞旱暵之事」。^(註 69)所謂的皇舞，為祭四方之舞，與〈女巫〉之舞雩，均為祈雨，但又有區別，大雩之祭主要由國子等負責，旱雩才由女巫參與。^(註 70)可以看出求雨儀式逐漸成為象徵國家權力的重要儀典，轉由男性職掌，但於災變時仍延續女巫求雨的原始風俗。

2. 替罪羊與獻祭

在祈求豐產的氛圍下，如若發生水旱災異，影響農畜之繁衍，往往被視為人間秩序或倫理失序所感應的天變，在此背景下常須舉行贖罪儀式，透過替罪羊的贖罪儀式，以及儀式中的死亡與放逐，消除災異，重新達成自然與人倫的和諧重整。被劃歸為替罪羊者，往往是族群中的異質存在，如異族、道德的污染、身體的變異、疾弱、巫職等存在狀態。^(註 71)

以甲骨文所反映的人祭來看，作為人祭的犧牲絕大多數均為異族、俘虜，或由俘虜、罪犯轉成的奴隸等身份。異族的身分破壞了原屬族群的和諧穩定，被視為具有邪惡性質的他者，並往往被視為疾病、災異的帶原者。正因為如此，在贖

68. 王平、顧彬著，《甲骨文與殷商人祭》，頁 105。

69. 《周禮》，卷 26，〈春官·司巫〉，頁 399；卷 26，〈春官·女巫〉，頁 400；卷 12，〈地官·舞師〉，頁 190。皇舞由大司樂選擇有道、有德之國子而教之。

70. 女巫被視為具有以舞溝通人神的能力，許慎，《說文解字注》（臺北：天工書局，1987），〈巫〉，頁 201 對巫的解釋是：「女能事無形，以舞降神者也。像人兩褒舞形，與工同意」。至於巫舞，既能溝通陰陽，往往也扮演著興雲致雨的神秘功能；邢昺，《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 4，〈釋訓〉，頁 59：「舞，號雩也」，郭璞注：「雩之祭，舞者吁嗟而請雨。」

71. 吉拉爾（René Girard）著，馮壽農譯，《替罪羊》（北京：東方出版社，2002），第二章，〈迫害的諸類範式〉，頁 15-27，認為違反文化秩序者、亂倫者、弱小者、少數者、身體殘疾者、外來者……在族群中往往將生存的恐懼與不安投射於其上，成為替罪羊。這些被當作替罪羊者，往往具備異常和邊緣等特質，意味著失序，而失序本身即象徵著不潔、罪惡和恐怖。瑪麗·道格拉斯（Mary Douglas），《Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollutions and Taboo》（London: Routledge, 1966）。吳潛誠總校編，《文化與社會》（臺北：立緒文化事業有限公司，2001），〈污染象徵秩序〉，頁 186-193。

罪儀式的過程中，也首當其衝成為犧牲。^(註 72)如春秋時期魯僖公十九年邾國俘虜了繒國之君「叩其鼻以衄社」。昭公十年魯國大夫伐莒，而以俘虜祭亳社。昭公十一年發生楚國殺了蔡國世子以祭山，均為其例。^(註 73)也正因為社常以軍士之血供奉，行軍時抗命、犯禁、無法達成使命者，則「戮於社」；俘虜亦用之於社，因此祭勝國之社往往以士師為尸。^(註 74)國有大事均須祭社，若須出兵，必須祭社並以血鬻鼓，此血液常取自戰爭俘虜。^(註 75)以上所引以人為犧牲事件均引起了當時的大夫、士人的指責，^(註 76)一方面反映春秋時期此種用人風氣已逐漸式微；但另一方面文獻所記均為異國國君或主帥為犧牲之事，主要因為國君或主帥「用物精多則魂魄強」，希望透過獻祭增益國境生命力並告慰祖先、亡靈。其他未列入記載的情況，恐怕仍然不少。

異族在「非我族類，其心必異」的心理下，彼此間的差異，往往被解釋為文化與秩序的破壞者，並被轉譯成為道德的污染。至於罪犯，則由於道德的污染，將使得人間秩序受到破壞，連帶也使得在互滲交感背景下的天地自然之秩序亦受到牽連。再如族群的統治者，在發生天變時，亦因其與神聖管道的溝通失靈，被影射為失德而感應天變，故亦往往成為犧牲的對象。如商湯時連年大旱不雨，商湯認為是自身的罪愆，並以自身為犧牲自禱於桑林而求雨，最後成功致雨，平息

72. 有關甲骨文中的人性多為異族者，詳參王平、顧彬著，《甲骨文與殷商人祭》前揭文。黃展岳，《古代人性人殉通論》（北京：文物出版社，2004），頁 77-80 提及殷人以戰俘為人性的風俗，特別是武丁時期殺祭、用人數量極多，透過不同人性法獻祭於不同對象之神祇。姚孝遂，〈商代的俘虜〉，《古文字研究》（北京：中華書局，1979），第一輯，頁 337-390，對於甲骨文中之用牲法有詳細的說明。以原始思維的角度來看，異族者、新入會者往往使得原有的平衡和互滲受到新的因素加入而破壞，因此常被視為是災難的引起者。詳參列維·布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1997），頁 30-36。

73. 楊士勛，《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 9，〈僖公十九年〉，頁 88 記繒子被殺「叩其鼻以衄社」。以人性祭社並非特例，《左傳》，卷 45，〈昭公十年〉，頁 783 以莒國俘虜祭亳社亦為一例。丁山即認為《用禮·春官·大宗伯》以血祭祭社，實指用人牲，以其血滴於社主之上。詳參丁山，《中國古代宗教與神話考》，頁 501-502。事實上以繒子為人性事件來看，鼻與氣密切相關、血為生命之靈所寄，以此祭社，增益社之生命力的意圖明顯。

74. 《周禮》，卷 34，〈秋官·大司寇〉，頁 519；卷 35，〈秋官·士師〉，頁 527。社常用犧牲供祭，除了以血增益其生命力外，陰陽之說盛行後，往往以「社主陰，陰主殺」的角度進行理解。詳參《尚書》，卷 7，〈甘誓〉，頁 98，孔疏。

75. 《穀梁傳》，卷 9，〈僖公十九年〉，頁 88。戰敗的他國俘虜常成為犧牲；卷 43，〈昭公五年〉，頁 748，楚國伐吳國，俘虜了吳王之弟，想將他用來「鬻鼓」。又如《左傳》，卷 17，〈僖公三十三年〉，頁 290；卷 26，〈成公三年〉，頁 436-437，晉國釋放秦將孟明、楚國釋放晉將知罃，二者均謙辭感謝他國之君末以自身「鬻鼓」，可見當時以俘虜將士鬻鼓應是風氣。

76. 詳參《左傳》，卷 14，〈僖公十九年〉，頁 239；卷 45，〈昭公十年〉、〈昭公十一年〉，頁 783、787。

了一場可能引發的政治鬥爭，即是著名的例子。(註 77)又如《尚書·金縢》記武王克殷後，天下方亂，而武王病篤，周公自請為犧牲，以使武王病癒。成王繼位後因對周公疑懼而引生天變，最後乃啓周公祭天之書，幡然悔過，緩解了天變。天變是統治者失德失能的象徵，而緩解往往須透過犧牲等贖罪儀式為之。直至戰國時期魯國國君穆公為緩解乾旱，採取了象徵統治者崩亡的徙市，亦可見其遺續。《禮記·冠義》指出發生日、月食等天變時，天子與后均須「素服」，下詔罪己，亦與此一脈相承。此傳統至漢代後往往成為士人約束統治者言行的重要管道。

從事巫職者，往往被視為具有中介聖俗的神秘特質，因此一方面被視為神聖而尊崇的對象，另一方面則被視為恐怖而無法控制的力量，在發生天變災異時，往往亦以之作為替罪羊獻祭。以殷商時期的甲骨卜辭來看，早在殷商時期，對影響農事甚深的雨水即十分關注，卜辭中留下為數極多關於卜雨及祈雨的記錄。當時的人認為雨水由帝主宰，不雨的原因常被認為是由於先祖或山神作祟，祈雨往往透過巫覡以巫舞吁嗟求之。胡厚宣認為卜辭之「炁」專用於求雨，炁所焚者多為女巫。焚燒女巫以求雨，同時包含了對女巫與神秘繁育力量的崇拜，及不可控制力量的恐懼此種兩面心理。有時亦以身體殘疾之人為替罪羊進行獻祭，希望能夠化解失序所帶來的恐怖。焚燒女巫和殘疾之人的現象並不少見。春秋時期，在人文精神逐漸發展下，人祭逐漸式微，但《左傳·僖公二十一年》仍記載大旱時欲焚巫尪以求雨的習俗。何謂「巫尪」？杜預認為係指女巫與瘠病之人，此非特例。(註 78)直至戰國時期此種風俗仍有遺存，〈檀弓下〉所記魯國國君穆公欲曝巫尪

77. 遠古神聖帝王常被視為具有溝通宇宙神秘力量的能力，並且與雨水及繁育密切相關，同時聖王或族群酋長的權力大小與求雨能力密切相關。久旱不雨往往引起暴動，危及領導者的權力與生命。因此當國境久旱不雨，生命之豐衍受到嚴重考驗時，在巫政合一下，具有巫的性質的聖王權力亦受到嚴厲考驗。詳參弗雷澤著，汪培基譯，《金枝》，第六章，〈巫師與國王〉，頁 127-137。在早期巫政合一的背景下，商湯應具備巫的特質，因此亦肩負為萬民求雨的責任。張光直認為三代創立者的行為均具有神秘的色彩，從甲骨卜辭中可以表明：「商王的確是巫的首領」、「卜辭中還有商王舞蹈求雨和占夢的內容。所有這些，既是商王的活動，也是巫師的活動。它表明：商王即是巫師」，詳參張光直著，郭淨、陳星譯，《美術、神話與祭祀》（臺北：稻香出版社，1995），〈巫覡與政治〉，頁 39-52。古文獻記載商湯時久旱不雨，商湯統治的權力與合理性受到挑戰，只得禱雨於桑林，以自獻其身。有關商湯自為犧牲求雨的記載，文獻中有頗多記載，如孫詒讓，《墨子閒詁》，卷 4，〈兼愛〉，頁 123；王利器，《呂氏春秋注疏》，卷 9，〈順民〉，頁 875-879；劉文典，《淮南鴻烈集解》，卷 9，〈主術訓〉，頁 276。

78. 《左傳》，卷 14，〈僖公二十一年〉，頁 241。以人為犧牲求雨的習俗由來已久，如胡厚宣認為卜辭之「炁」專用於求雨，「字從交在火上，交者人，蓋焚人以祭也」，詳參胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集·下》（石家莊：河北教育出版社，2002），〈卜辭中所見之殷代農業〉，頁 759-805。有關焚巫尪詳參陳夢家，《殷墟卜辭綜述》認為求雨男女巫均有參與，為殘疾之人，前揭文。裘錫圭，〈說卜辭焚巫尪與作土龍〉，《古文字論集》（北京：中華書局，1992），頁 220-224。

而求雨，應是焚巫尪象徵化後的結果。

作為犧牲的替罪羊，雖是他者的投射，在成就為犧牲的過程中，吊詭的是，往往亦成為災難的撫平者、新結構的創造者而被神化，呈現出既是致災者又是帶來和平者；既是破壞者，又是創建者；既是負面邪惡的存在，又是神聖的存在，這種模稜兩可的兩面性。而此種兩面性使得替罪羊的獻祭不但是對災難的化解，同時也意味著宇宙與人間秩序的再生。透過此種充滿死亡意味的獻祭儀式，更新了結構與生命力。(註 79)

(二) 渾沌、狂歡儀典與結構之重整、再生

以死亡來促進宇宙生命力之再生，在豐產儀式中要以年終之蜡祭等儀典最具代表性。蜡祭為一年之將終，索祭眾神而祭之，其中除了祭天外，祭社稷與農業有關的諸神尤其重要。此時農事完全停止（「勞農以休息之」(註 80)），國人飲酒作樂，進入「一國之人皆若狂」的狀態。有關蜡祭的性質，以〈郊特牲〉所記最為完整：

天子大蜡八，伊耆氏始為蜡，蜡也者索也，歲十二月合聚萬物而索饗之也。蜡之祭也，主先嗇而祭司嗇也。祭百種以報嗇也。……皮弁素服而祭，素服以送終也。葛帶榛杖，喪殺也。蜡之祭，仁之至義之盡也。黃衣黃冠而祭，息田夫也。野夫黃冠，黃冠，草服也。

由於蜡祭主要為祈農祭祀，因此主祭的對象為神農與后稷，並及於有益農事之百神，(註 81) 其中充滿了死而再生的種種象徵。主持祭祀者「皮弁素服而祭」，素服為喪服，國君戴皮弁，身著素服，繫葛帶，持榛杖，全為「送終」與「喪殺」的象

79. 吉拉爾著，馮壽農譯，《替罪羊》，頁 29-56，認為神話中不死與循環其實包含著許多替罪羊的犧牲和再生儀式。當發生災難時處於邊緣和他者的弱勢存在，往往成為替罪羊被犧牲，以消弭災難。一旦災難被平息，替罪羊一反而成為催生新秩序者，而被聖化、神化，使得此宇宙之力量能復活、再生，周而復始的循環。也使得作為犧牲的替罪羊同時具有失敗和拯救，懲罰和報償的雙重特性。

80. 《禮記》，卷 17，〈月令〉，頁 344。

81. 所謂天子大蜡八，與其理解為所祭八神，不若將之理解為八方之神，亦即百神更恰當，如《周禮》，卷 13，〈春官·大宗伯〉，頁 273，賈疏：「天子於周十二月建亥之月於郊而為蜡法，……謂八蜡之禮以記四方。」又可參考詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁 371-373。

徵。(註 82)此時著喪服一方面固然因為冬季本即象徵著宇宙生命的死亡，另一方面若從原始神話循環的時間觀來看，素服象徵回到無文明污染與雕琢的混沌狀態。此時文明所設定的人倫禮教束縛暫告休止。對比於平日的勞作，此時為休息；對比於平時的禮教之服，此時為素服；對比於平時倫理關係的講求，此時則是「一國之人皆若狂」。至於平民野夫則著黃衣、黃冠，一方面區隔於貴族主祭者，另一方面用五行「土」的顏色，可能也與陰陽五行思想盛行後，祈求農業豐產而崇土的精神有關。(註 83)在崇土的精神下，此時用樂器為土鼓，顧名思義，以土為之，被認為是神農時之樂，也是禮儀初始之最素樸無文的狀態。(註 84)根據《周禮·籥章》所述，中春、中秋、祈年、祭蜡等有關農業豐產的重要祭禮，均以土鼓為之，一方面透過土的生命力，繁育宇宙之生命力，另一方面則以最素樸無文的樂器，報本返始、感天動地。(註 85)

值得一提的是改火與寒食，往往在年終或春季舉行，如《論語·陽貨》：「舊穀既沒，新穀既升」時「須鑽燧改火」。又如《管子》提及改火時節為「冬盡春始」及「當春三月」時，此時「鑽燧易火」、「抒井易水」可以去毒救疾。(註 86)年終為一年之結束，春季則是生命繁育的開始，此時改火或停止用火而生食，均象徵宇宙生命之更替。經過更新的生命，生命力被激活了，因此可以免除因自然生命力之衰老而引生的種種疾病，因此《周禮·司燿》認為：「四時變國火」可以「救

82. 賈公彥，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，2001），卷 36，〈士喪禮〉，頁 421。以下簡稱《儀禮》。賈疏：「大蜡有皮弁素績而祭，送終之禮也者。」《毛詩》，卷 14 之 1，〈甫田〉，頁 469，疏：「〈郊特牲〉說蜡祭之服云：皮弁素服以送終，葛帶、榛杖喪殺也。」

83. 《禮記》，卷 26，〈郊特牲〉，頁 501 提及蜡祭時：「黃衣黃冠而祭，息田夫也」，似乎與素服而祭不同，孫詒讓認為：「皮弁素服，此國蜡祭之服也；黃衣黃冠，民間臘祭之服也」，詳參《周禮正義》，卷 46，〈籥章〉，頁 1916。但此說只點出了階級的差異，仍未說明庶民何以黃衣黃冠。《禮記》，卷 26，〈郊特牲〉，頁 501，鄭注認為：野夫所以著黃衣黃冠乃是因為「服象其時物之色，季秋而草木黃落」此說不知何據，然而點出了蜡祭服色之說很可能為五行及五色配合下的產物。只是秋季依五色來說，理當服白，冬季則當服玄色；蜡祭既在深冬，故鄭玄只好以時物之色作解釋，但仍顯牽強，似乎不若從崇土的角度理解來得順當。

84. 祭祀時神格越高的神祇，所用之禮器及犧牲之處理則越近無文，以減少人為造作，保持混沌，神而明之。《禮記》，卷 21，〈禮運〉，頁 416，提及祭祀之初始，物質相當質樸而簡略，「燔黍捭豚」、「汙尊而杯飲」、「黃桴而土鼓」，但卻顯現強烈的齋敬之心。鄭玄謂土鼓乃是「築土為鼓」、「以土塊為桴」。但亦有不少經師認為所謂土鼓，當是以瓦為匡，瓦亦因土而成。詳參《周禮正義》，卷 46，〈籥章〉，頁 1905-1907。

85. 《周禮》，卷 24，〈春官·籥章〉，頁 367：「掌土鼓敔籥，中春晝擊土鼓敔籥詩以逆暑，中秋迎寒亦如之。凡國祈年于田祖，敔籥雅，擊土鼓以樂田畯。國祭蜡則敔籥頌，擊土鼓以息老物。」其中所述擊土鼓之儀典均與祈豐產等儀典有關。

86. 黎翔鳳撰，《管子校注》（北京：中華書局，2006），卷 17，〈禁藏篇〉，頁 1017。范曄，《後漢書》，〈禮儀志〉，頁 3122 記漢代之俗以冬至改火。改火之季節與年之結束、農事之開始，或季節之變替密切相關。

時疾」。由於火象徵光明、文明、人文化成，^(註 87)停止用火，即是重返文明之前的狀態。因此改火與寒食之習俗，乃是透過重返渾沌，再次重演宇宙由渾沌創生的過程，以此激發自然生命力，並促成農業之豐產。^(註 88)

事實上生與死的二個面向在儀式中本來即無法截然劃分，春夏性儀式中男女無別、禮教失序亦如年終儀式一般充滿渾沌之意味。渾沌意味著文明的原初與死亡，但也意味著無盡生命力的茫動和復甦。農業繁育儀典，往往呈現有別於日常的反結構、狂歡的現象，透過反結構以呈現特殊或神聖等特質。所謂的神聖時間狀態，表現在人倫關係的逆反，常於被視為神聖地的社地上進行，有別於日常俗世的空間。儀式進行時往往伴隨性行為上的極端縱欲或禁欲。^(註 89)以春分時節的儀典來看，啓蟄而郊天，是孟春時節最重要的農業儀典。在初春響雷的前三日，男女均須禁欲。此時若「不戒其容止」，發生男女交合之情事，會導致「生子不備，必有凶災」。^(註 90)此時的禁欲，與郊天後所行的男女野合等促進豐產儀式，形成強烈對比。一禁欲、一縱欲，但卻都與豐產巫術相關，禁欲後所貯備的精力，於仲春男女交合儀典中爆發，使植物能在此濃烈的生育氛圍下，豐殖繁衍。^(註 91)不論禁欲與縱欲均處於「反常」、「反結構」的狀態，有助於宇宙及生命狀態的過渡及再生。

又以社地儀典來看，往往呈現出不合禮教的縱欲情形。如《左傳·莊公二十三年》：「公如齊觀社」三傳均認為此舉不合禮教。《穀梁傳》說魯公所以觀社「以是為尸女也」，什麼叫「尸女」呢？注解為：「尸，主也，主為女往爾，以觀社為辭」。^(註 92)也就是說魯莊公觀社祭，醉翁之意不在酒，為的是男女之事。社地儀式

87. 結構人類學家的代表人物李維斯陀（Claude Levi-Strauss）即以火作為文明的象徵，以生食象徵原始文明，以熟食象徵人文化成。李維斯陀原著，周昌忠譯，《神話學：生食與熟食》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1992）即在此思考下的代表著作。

88. 李亦園，〈寒食與端午〉，《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化事業有限公司，1998）。利用語言與結構的分析方式探討寒食與改火意義，亦可以作為參考。

89. 維克多·特納（Victor Turner）著，黃劍波、柳博贊譯，《儀式過程——結構與反結構》（北京：中國人民大學出版社，2006），反結構往往出現地位提升和地位逆轉的現象，或打破社會階級、日常倫理的交融狀態，反結構的闕限往往具有淨化的效果，並使得社會結構重新整合，進入新的關係之中。

90. 《禮記》，卷 15，〈月令〉，頁 300。

91. 欲使植物的豐產往往透過禁欲，或縱欲等方式。禁欲，可以貯存累積精力，而縱欲則可使植物陰陽、牝牡二性調和。在感應巫術上，則往往透過夫妻的禁欲和縱欲，來幫助穀物貯備精力、生殖繁衍。可參考弗雷澤著，汪培基譯，《金枝》，〈兩性關係對於植物的影響〉，頁 207-212。

92. 《穀梁傳》，卷 6，〈莊公二十三年〉，頁 59。

上呈現的反結構現象，使得社會時空得以被隔離，而處於神聖的時空狀態。此時歷史亦告暫止，回到沌渾的狀態，此沌渾狀態同時保有了宇宙的再生與更新的力量。(註 93)

象徵毀滅與死亡的反結構或狂歡儀典，其實正有利於族群矛盾的消融以及新的族群連結的誕生；不但促成了自然生命力的復甦，同時也是人倫秩序的重整、回歸和再生的機會。當狂歡儀典進行時，族群中人暫時喪失個體性，整個族群渾然成生命的一體。以此再現了宇宙之渾沌與再生的創世過程。(註 94)若由社會階級與典章制度的層面來看，反結構的種種行為使得社會的矛盾得以釋放和消盡，反而使得社會文化及典章制度能夠長期的維持。(註 95)這也是孔子領悟出的：「張而不弛，文武弗能也；弛而不張，文武弗為也」的道理。如社地的儀典、蜡祭，往往透過全體的參與以營造共同體的情感，當社祭進行時「單出里」、「國人畢作」，蜡祭時百姓皆脫離勞動狀態，並大享酒食。通過酒食，以鬆動日常著重階級與倫理名份的狀態，以求達到共享祭胙而連結神聖血緣共同體的情感。蜡祭的狂歡，對比於平日的禮教，正可謂：「一張一弛，文武之道也」，(註 96)也因此「百日之蜡，一日之澤」，具有統治及政教上的重要意義。後來的儒者對於蜡祭之狂歡常懷著如子貢一般耽憂破壞禮教的疑慮，往往刻意淡化脫序的色彩，希望行禮時仍依倫理序位進行。但若是如此，孔子所說之「弛」，國人之「狂」，皆未能得到更深入的闡釋，而蜡祭的過渡及再生等意涵亦大為減殺。(註 97)

93. 神話的時間為圓形的循環時間，具備再生與循環反復的特質。神話與宗教的儀典，透過不斷反復的回歸，以神聖根源為典範，使現世的存在為神聖的根源所灌溉，而得其聖化，並更新與再生所存在的宇宙。詳參米爾恰·伊利亞德著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》，〈時間的再生〉，頁 47-86。

94. 有關儀式性的再現宇宙之創生及諸神的行為，而使宇宙被更新和再生；以及狂歡儀典具有的渾沌和重演世界創造的意涵，詳參米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》，〈農業與豐產崇拜〉，頁 355-337。

95. 巴塔耶 (Georges Bataille) 著，劉暉譯，《色情史》(北京：商務印書館，2003) 認為理性、算計不斷延遲的有限經濟模式，最後往往導致災難性的消盡和極深的歷史苦難，要能避免此種災難性的消盡，必須進行不斷的耗費，色情即是一種耗費，一種對有限經濟的反動，以達到隨機而狂熱的存在方式，復活情感與狂迷的神聖世界。此論述亦點出狂歡儀典之於文化與社會結構的重要意義。

96. 《禮記》，卷 43，〈雜記〉，頁 751。

97. 有關蜡祭所具有的非常特質，可參考李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88 (臺北：1999)，頁 135-172。

五、土地崇拜的權力化及符碼化

前文在論述過程中已陸續提及土地崇拜逐漸權力化的過程。戰國以後陰陽五行說盛行，土地崇拜的儀典又進一步被抽象化、權力化和符碼化。自足而豐產的地母逐漸轉為與天父相對的地母，然後被五色、五方、五時……等再次分劃。此種演變將原始儀典中強烈而神秘的力量抽象化，其中所反映的宇宙觀亦隨之發生改變。原始思維的宇宙觀曾是諸多思想的基礎與源頭，儒、道的思想均受其灌溉而成長。不同的是莊子的氣論雖與原始思維有密切的關係，但又有重要的轉化，此部分已有學者提出精闢的分析和研究成果，如張亨提及莊子思想乃是以原始思維為基礎而加以轉化，在此轉化中氣居於核心地位；中國天人合一思想的信仰和源頭亦可溯源自初民的物我一體感。^(註 98)其後又有學者如楊儒賓對於道家思想與原始巫術的關係進行深度的探究和詮釋。^(註 99)與道家思想一樣受到原始思維極深的影響，儒家對禮俗與儀式的態度則明顯有別。儒家對諸多禮典的詮釋，雖在原始思維的背景下，卻將原始思維與巫術加以道德的轉化和詮釋。莊子走向對儀式的超越，並關注於儀式和象徵所可能帶來的暴力和對身心的反控；儒家在人文化成的關懷中，對於儀式所可能帶來的身心轉化、禮樂化成的人文世界多所關懷。雖然禮儀在此成為權力階層的身份象徵，成為人文化成的禮樂風景，有一定程度形式化、空洞化的風險，但早期儒家在儀式上強調質勝於文，希望以至誠避免禮儀的形式化與空洞化，原始禮典在此已有重大的轉化，其通透宇宙生命力的生生之機被轉化為德性、至誠的宇宙，與價值之安立。在帝國的權力逐漸集中，甚至在陰陽五行逐漸將儀式符碼化的過程中，宇宙的生成圖式不脫於對應宇宙論的配

98. 在莊子的思想中宇宙實乃一氣之所化，而此種氣化觀其基礎根源於原始思維。張亨，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收於張亨編，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997），頁 101-149，透過神話思維和莊子思想的對比論證，認為莊子實承自原始宗教對天地、自然的態度，以氣的觀念為核心，乃是承自原始思維而加以轉化。關於莊子思想與原始巫術的關係，又見於張亨，〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，收於漢學研究中心編，《中國人的價值觀國際研討會論文集》，（臺北：漢學研究中心，1992），企圖將儒、道、易傳、中庸、陰陽家等思想均溯源自初民的物我一體感，這可以說是中國天人合一思想和信仰的源頭和基礎。

99. 楊儒賓，〈道家的原始樂園思想〉，收於李亦園、王秋桂主編，《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996）。

置，統治階層透過禮典符號的掌握和壟斷而擁有了象徵的身份與權力。禮儀更進一步成為權力階層身份的表徵，掌握禮典以及禮典的符號即具有象徵的身份和權力。原始禮儀生生不息的源頭被壓抑，禮典的空洞化以及象徵所帶來的暴力勢所難免。

以社祭儀式來看，由於「社祭土而主陰氣」，地祇被認為屬陰，因此在儀節上亦均須與其質性相稱。如祭社用牲，毛色即從陰陽的角度來進行理解。根據《周禮·牧人》：「陽祀用騂牲毛之，陰祀用黝牲毛之，望祀各以其方之色牲毛之。」的原則，祭地祇對比於天，屬陰，故而以黝牲為祭。然而根據《周禮·大宗伯》提及祭祀時所用之玉璧、犧牲均依五行、五方之色：「以蒼璧禮天，以黃琮禮地……皆有牲幣，各放其色。」在此情況下，祭地又似乎當用黃犢。究竟是用黝牲？還是用黃犢？頗有爭議，如學者主張：社稷正禮是該用黝牛，但在秋祭報功時「以社是土神，故用黃色，仍用黑脣」。(註100)由此矛盾與經師之爭議中可以看出，祭社稷用何種毛色之犧牲為符應陰陽五行配屬下的產物，既然是符號的配屬，因此往往發生衝突和矛盾的現象。不只如此，祭牲所用之毛色後來又和三統說和五德終始之說掛搭，於是如〈檀弓〉主張夏后氏「牲用玄」、殷人「牲用白」、周人「牲用騂」正配合三統之說。

祭地與祭天逐漸演變成二元對應的符號：祭地被安排於夏至，與郊天用夏正月相對；祭地於北郊之方丘，與祭天於冬至南郊之圓丘相對。一天一地、一陽一陰、一南一北、一圓一方，完全是陰陽符號配應下的產物。也正因此在實行上往往發生窒礙難行的情況，如鄭玄指出：「祭天地大裘而冕，祭社稷絺冕」，然而夏至時長途跋涉而服冕，使得帝王均視為畏途。(註101)另外亦有因應神格高低而將禮制規格化的情況，如祭地用酒三獻，其他則依神格高低不同而「各有酌數」。(註102)祭地用玉或兩圭有邸，與其對應的祭天則為四圭有邸。(註103)種種祭社稷的儀典，均在陰陽、五行的系統下被規格化和符號化。

100. 以上引文詳參《毛詩》，卷19之4，〈良耜〉，頁750，孔疏。《周禮正義》，卷23，〈地官·牧人〉，頁918。

101. 關於此，詳參錢穆，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1997），（八），〈周官著作時代考〉，頁354-359。

102. 《周禮》，卷5，〈酒正〉，頁78，及注疏。

103. 詳參《周禮》，卷20，〈典瑞〉，頁314。

六、結論

本篇文章探究土地崇拜性質與豐產儀典的特色，透過二者性質與關係的分析，瞭解其中所反映的思維、信仰，以及豐產儀典之於社會結構的功能和意義。由於「土」的信仰與觀念乃隨著時代不斷變遷，連帶的在豐產儀式上，亦隨之有不同的表現。並且就豐產儀典自身的特色來說，隨著季節的不斷變化和循環，農業韻律的春耕、夏耘、秋收、冬藏，不斷透過充滿死與生性質的儀式運用，激發宇宙生命力的循環與再生。

與豐產相關的季節性祭儀，儘管祈求的對象很廣，但主軸均與土地崇拜密切相關。如社、山川百源、四方之祭均屬地祇性質，而五穀之神的崇拜亦與土地崇拜關係密切。若再仔細推究，「社」佔了關鍵的地位，國家重大的祭典中，除了春、秋重要的祭社儀典外，會男女、桑蠶、藉田、祈雨、報功之祭亦均與社有密切的關係。而追溯社之性質，則可發現其與「土」關係密切。但原始信仰下的土往往以地母呈現，「母」乃就其豐沛的繁育力而言，並非與「天父」相對之二元對立下的產物。地母的豐沛生育力常常被以族群的女始祖進行理解，在出土文物上則表現為無陰陽二元對稱的性文物。

原始的母土、女始祖常是繁育力的象徵，夏商周三代的女始祖往往被附會以感生神話，女始祖感生之地、感生方式往往充滿神話色彩，甚至後代在進行追記時，常與男女冶遊等事密切相關。如桑林、瑤臺、閼宮……等女始祖感生之地，成為男女冶遊的淫佚之地；另一方面也成為求子的聖地。但土地母神的性質，在歷史發展中逐漸被削弱，發展到陰陽觀盛行下成為與天父相對的地母，而後轉為求子女神。一如女媧之形象，由原始開天闢地的大神到祿神，最終凝結成漢代壁畫中與伏羲交尾並孕育子嗣的形象。地母的諸多創生意涵被讓渡到了「社」，地母神崇拜讓位給族群英雄神話。學者多認為社與土關係密切，社實是土的權力化、地域化，原本渾沌芒動的生生之機，在此必須透過具有「中」象徵的聖地才能通天。原本包容兼備而無分陰陽的母土，到了社則成為階級權力的象徵，階級不同所封之土、所植之樹亦不相同。於是早期的地母崇拜逐漸轉為社地崇拜。

社雖經過國家及權力的界定，生生繁育的力量仍然不絕如縷。在社地上所舉

行的豐產儀式往往伴隨著合牝牡的象徵或合男女的狂歡儀典，以感應、興發宇宙之繁育力，以及農畜的豐產。如孟春時的藉田禮，天子與地母進行象徵性的交合儀式。仲春時天子與群妃又至社地進行性儀式，以祭祿神而求子。高禘祭起源很古，它的前身與土地、母神崇拜有密切的關係。由於高禘所祭往往為氏族之女始祖，而祭高禘的神聖場所為傳說中始祖與神祇等聖婚、媒合之所，因此繁育儀典亦在此聖地上進行。透過聖婚的儀式再現族群繁育的神聖時刻，同時使族群生命力得以源源不絕的再生。也正因為如此，高禘祭往往於「社地」上直接訴求「女始祖」以「性儀典」「求育」，實際上演性的交合儀式。除了天子與群妃於聖地上進行聖婚儀典，民間之孤男怨女亦在此時進行奔者不禁的合男女儀典。除了春季社地的繁育儀典外，季夏的桑蠶儀式及蠶種孕育所伴隨的繁育巫術。仲夏時的社地行雩祭及求雨所伴隨著會合男女的巫術，仲秋時的會合男女及結婚的主張，以及蜡祭時於社地上的狂歡儀式。諸多豐產儀式中，性質與儀式特色有許多相近處，透過聖婚、性儀式，不但促進了宇宙生命力的再生，使得土地繁育力得以豐饒，同時感應促進農畜的豐產，也使得氣候和雨水能得其調和。

豐產儀式、再生的巫術，除了透過牝牡之結合，以交感土地之豐產，又透過死亡、替罪羊等形式再生宇宙之生命力。二者看似相悖，實則是死生相循的一體二面。儀式中的死亡是以再生為其代價，定期的獻祭與死亡，保障了生命不斷的再生。大量獻祭的犧牲、血液、穀物之靈將被釋放和再次復活，一次次活化宇宙生命力。如祭社稷時往往透過血液、內臟、牲首等豐富之氣，以活化受祭者的生命力。甚至在巫術及薩滿的信仰中，透過殺牲使動物之靈得以升天祈求福祐。又如以稷來祭穀神，穀物在獻祭過程中的奉獻意味著死亡，但同時釋放的穀靈將會感應於穀神，增益穀物的生命與再生。重要祭儀有用人牲之法，由甲骨卜辭所記的祭儀來看，祈雨、止潦、祭河神以及與豐產有關的自然神，往往以女性獻祭，主要因為女性生育特質與土地、雨水、豐產密切相關。獻祭所用之人牲往往屬族群中異質存在，如異族、道德污染、殘疾、巫職等存在狀態，具有替罪羊的性質。如祭社時往往以異族為犧牲，或以異族將士鬻鼓，希望以此增益國境生命力並告慰祖先及亡靈。由於旱潦災荒往往被認為宇宙失序所致，而替罪羊處於族群邊緣和弱勢，被歸罪為致災之因。透過替罪羊的犧牲，失序的狀態得以被消除，新的秩序被重新創造和建立，因此替罪羊往往一方面具有邪惡的他者成份，另一方面

又具有犧牲和新秩序創造者的二重身份，而此二重性質又同時彰顯了死亡與再生的精神。

除了獻祭之犧牲與穀物的死亡外，回歸渾沌亦象徵著死亡，此時文明與歷史暫告休止，而處於渾沌、神話時間；就社會制度的結構來看，往往處於反結構的非常狀態。由於歷史的時間被暫止了，溢出歷史和社會結構的渾沌之流於是既沖毀文明亦灌溉人間世界。呈現出不同於日常倫理的狂歡儀典，如何透過結構／反結構、常／非常的儀式運用，讓渾沌狀態的反結構能夠釋放結構中的矛盾，讓人間秩序歷經結構的破裂、中介和重整的過程，是儀式精神的核心。透過反結構的狂歡儀式，使得文化與制度之矛盾得以消盡，最終再次成就結構之穩定。舉例來說，孟春驚蟄前，宇宙時序處於生命的沈睡與死亡的象徵，在雷將發聲前必須禁欲，而於啓蟄後仲春時節進行盛大的狂歡性儀典，一禁欲、一縱欲，均不同於平時倫理狀況。又如年終之報功與蜡祭，於正式的祭儀上「素服」、「葛帶」、「榛杖」傳達出濃厚的死亡意象。正式儀式結束後，勞動休止了、族群中人皆參與飲酒作樂、狂歡縱欲，使得一些禮儀之士頗為反感，然而正是透過此種過渡和縱欲，脫離了常軌的結構，而深具死亡的意象。但此種死亡，使得宇宙之生命得以再生，族群共同體可以再次重整，不只關係著農業的豐產，更進而具有安定宇宙秩序及社會結構的功能。在此永恒回歸的死而再生的輪迴中，不斷回復並再生土地與農畜的生命力；不只是土地的生命力，而是宇宙的生命力。人畜物產皆經歷更新的歷程，人間的秩序亦因此得到保障和創造。必須特別提及的是：生與死之儀式象徵的運用往往一體二面，難以截然劃分。以性儀典來看，春夏的性儀式為促成豐產的聖婚儀典，具有濃烈生之象徵。然而秋冬的性儀式和狂歡儀典則具有反於文明的隔離和渾沌特質。此種特質象徵文明的死亡，然而此種死亡又將促成宇宙生命力之再生，終始循環，難以斷然分劃。

不論是赤裸的性儀典，還是鮮血淋漓的死亡與獻祭，在文明的發展中逐漸被以象徵化的方式進行文飾。更重要的是，原始地母崇拜下的「土」在多方關注下逐漸被權力化、地域化成了「社」，但並沒有因此停止變化，既然是權力的表徵，亦將在權力的符號中被不斷延伸。在陰陽五行說盛行、三統說、五德終始說來論証天命的氛圍中，社地的祭祀儀典又再進一步的符號化與抽象化。其中更摻雜了許多被權力化及陰陽五行化後的質素。「土」的信仰發生變化，連帶的與土地崇拜

有密切關係的祈求農業、人畜的豐產儀式亦因此而有差異。土地崇拜與豐產儀典，逐漸被概念化與權力化，而以陰陽五行的角度進行儀式的配置。於是所在方位、禮服、用色、禮器……均被規格化、階級化、符號化。祭地於夏至在北郊之方丘，與祭天於冬至南郊之圓丘相對，一天一地、一陽一陰、一南一北、一圓一方，完全是陰陽符號配應下的產物。而原始透過兩性交媾以促進豐產的巫術，被從陰陽二氣的角度進行理解。影響所及，活脫脫、血淋淋的豐產儀式，逐漸象徵化、形式化，希望透過符應天地陰陽之數與五行運行，以感應宇宙秩序之穩定。禮典的進行成為權力的高度象徵和展示，對禮制、教化均造成深遠的影響。

引用書目

一、傳統文獻

- 孔穎達，《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，2001。
- *——，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- ，《尚書正義》，臺北：藝文印書館，2001。
- ，《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2001。
- 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。
- 邢 昺，《爾雅注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 范 曄，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1978。
- 徐 彥，《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 班固著，顏師古注，《漢書》，臺北：鼎文書局，1979。
- 袁 珂，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 許 慎，《說文解字注》，臺北：天工書局，1987。
- 賈公彥，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- *——，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 楊士勛，《春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 趙 曄，《吳越春秋》《四部叢刊初編》，上海：上海書店，1989。

二、近人論著

- 丁 山，《中國古代宗教與神話考》，上海：龍門聯合書局，1961。
- 小南一郎著、孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》，北京：中華書局，1993。
- 王 逸，《楚辭章句》，臺北：藝文印書館，1974。

- 王利器，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002。
- 王先謙，《詩三家義集疏》，臺北：明文出版社，1988。
- 王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1998。
- * 王平、顧彬（Wolfgang Kubin）著，《甲骨文與殷商人祭》，鄭州：大象出版社，2007。
- 方詩銘，《古本竹書紀年輯證》，臺北：華世出版社，1983。
- 巴塔耶（Georges Bataille）著，劉暉譯，《色情史》，北京：商務印書館，2003。
- 弗雷澤（J. G. Frazer）著，汪培基譯，《金枝》，臺北：久大、桂冠聯合出版，1991。
- * 列維·布留爾（Levy Bruhl）著，丁由譯，《原始思維》，北京：商務印書館，1997。
- 米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恒回歸的神話》，臺北：聯經出版社，2000。
- * ——著，楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2001。
- 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。
- 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：允晨文化實業股份有限公司，1984。
- * ——、昂利·于貝爾（Henri Hubert）著，楊渝東、梁永佳、趙丙祥等譯，《獻祭的性質與功能》，桂林：廣西師範大學出版社，2007。
- * 吉拉爾（René Girard）著，馮壽農譯，《替罪羊》，北京：東方出版社，2002。
- 何根海，〈繩化母題的文化解構和衍釋〉，《鵝湖》，24.5（總號第281），臺北：1998，頁14-24。
- 李 零，《中國方術考》，北京：人民中國出版社，1993。
- 李亦園，《文化的圖象（下）》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004。
- ，〈寒食與端午〉，《宗教與神話論集》，臺北：立緒文化事業有限公司，1998。
- 李豐楙，〈節慶祭典的供物與中國飲食文化——一個「常與非常」觀的節慶飲食〉，收於林慶弘編，《第四屆中國飲食文化學術研討會論文集》，臺北：財團法人中華飲食文化基金會，1996。
- ，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88，臺北：1999，頁135-172。
- 李維斯陀（Claude Levi-Strauss）著，周昌忠譯，《神話學：生食與熟食》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，1992。
- 宋兆麟，《中國生育、性、巫術》，臺北：漢忠出版社，1997。
- 吳潛誠總校編，《文化與社會》，臺北：立緒文化事業有限公司，2001。
- 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》，臺北：學生書局，1986。
- 胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集·下》，石家莊：河北教育出版社，2002。
- ，〈殷代婚姻家族宗法生育制度考〉，《甲骨學商史論叢》初集，上海：上海書店，1989。
- 徐 彥，《公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001。
- 凌純聲，〈中國古代社之源流〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，17，臺北：1964。
- 孫作雲，〈九歌山鬼考〉，《清華學報》，11.4，新竹：1936，頁975-1005。
- ，〈詩經與周代社會研究〉，北京：中華書局，1966。
- 孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。
- 孫詒讓，《墨子間詁》，北京：中華書局，2001。
- 馬昌儀編，《中國神話學文論選萃》，北京：中國廣播電視出版社，1994。
- 埃利希·諾伊曼（Erich Neumann）著，李以洪譯，《大母神》，臺北：東方出版社，1998。

- 梁端校注，《列女傳》，臺北：臺灣中華書局，1981。
- 張 軍，《楚國神話原型研究》，臺北：文津出版社，1994。
- 張 亨，〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收於張亨編，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1997。
- ，〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，收於漢學研究中心篇，《中國人的價值觀國際研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1992。
- 張光直，《中國青銅時代》，臺北：聯經出版公司，1994。
- ，〈中國青銅器時代第二集〉，臺北：聯經出版公司，1994。
- 張光直著，郭淨、陳星譯，《美術、神話與祭祀》，臺北：稻香出版社，1995。
- 郭沫若，《甲骨文研究》，北京：北京圖書館，2000。
- 陳 立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。
- 陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》，12.3，新竹：1937。
- 陳炳良，《神話、禮儀、文學》，臺北：聯經出版公司，1985。
- 黃奕珍，〈從「聖婚」觀點看懷王與巫山神女的關係〉，《中國文學研究》，8，長沙：1994，頁 197-212。
- 葉舒憲，《高唐神女與維納斯》，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 裘錫圭，〈說卜辭焚巫尪與作土龍〉，《古文字論集》，北京：中華書局，1992。
- * 楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20，臺北：2002，頁 10-11。
- ，〈道與玄牝〉，《台灣哲學研究》，2，新竹：1999，頁 177。
- ，〈道家的原始樂園思想〉，收於李亦園、王秋桂主編，《中國神話與傳說學術研討會論文集》，臺北：漢學研究中心，1996。
- 詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜述》，南京：江蘇古籍出版社，1992。
- 楊利慧，《女媧的神話與信仰》，北京：中國社會科學出版社，1997。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989。
- * 聞一多，《聞一多全集》，(-)，臺北：里仁書局，1993，〈高唐神女傳說之分析〉。
- 黎翔鳳撰，《管子校注》，北京：中華書局，2006。
- * 維克多·特納 (Victor Turner) 著，黃劍波、柳博贊譯，《儀式過程——結構與反結構》，北京：中國人民大學出版社，2006。
- 錢 穆，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版公司，1998，(凡)，〈周官著作時代考〉。
- 諾思羅普·弗萊 (Northrop Frye) 著，陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯，《批評的解剖》，天津：百花文藝出版社，2006。
- 戴家祥，〈社、杜、土古本一字〉，《古文字研究》，北京：中華書局，1986。
- 羅 泌，《路史·後紀》，臺北：中華書局，1966。
- Mary Douglas, *Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollutions and taboo*, London: Routledge, 1966.

(說明：書目前標示 * 號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Bruhl, Levy. trans. Ding, You. *Yuanshi siwei (How Natives Think)*. Beijing: The Commercial Press, 1997, pp. 30-36.
- Eliade, Mircea. trans. Yang, Sue. *Sheng yu su—Zongjiao de benzhi (The Sacred & the Profane: The Nature of Religion)*. Taipei: Laureate Book Co., Ltd. 2001.
- Girard, René. trans. Feng, Shounong. *Tizuiyang (Le bouc emissaire)*. Beijing: Dongfang Chubanshe, 2002.
- Jia, Gong-yan. *Zhouli Zhushu* (Annotations to the Chou Ritual). Taipei: Yee Wen Publishing Company, 2001.
- Kong, Ying-da. *Liji zhushu* (Annotations to the Book of rites). Taipei: Yee Wen Publishing Company, 2001.
- Kubin, Wolfgang, Wang Ping. *Jiaguwen yu Yinshang Renji (Oracle Bone Inscriptions and Human Sacrifice during the Yinshang Period)*. Zhengzhou: Daxiang Chubanshe, 2007.
- Mauss, Marcel, Henri Hubert. trans. Yang, Yudong., Liang, Yungjia., & Zhao, Binxiang. *Xianji de xingzhi yu gongnang (Acrifce: Its Nature and Function)*. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2007.
- Turner, Victor. trans. Huang, Jianpo. & Liu, Boyun. *Yishi guocheng—jiegou yu fanjiegou (The Ritual Process: Structure and Anti-Structure)*. Beijing: China Renmin Press, 2006.
- Wen, Yi-duo. "Gaotang shennu chuanshuo zhi fenxi (The Analysis of Goddess Gaotang's legend)," in *Wen Yiduo quanji 1*. Taipei: Liren Book Co., 1993.
- Yang, Rur-bin. "Tusheng yu houde—tu de yuanxing xiangzheng (Birth and Thickness—The Primordial Symbolic Meanings of Earth)," *Zhongguo wenzhe yanjiu qikan (Institute of Chinese Literature and Philosophy)*, 20, 2002.

Pre-Qin Dynasty Land Worship, Harvest Rituals, and Their Transformation

Lin, Su-chuan

Department of Chinese Literature
National Cheng Kung University

ABSTRACT

This article discusses Pre-Qin Dynasty land worship and harvest rituals from the perspective of primitive thought, cosmology, religious beliefs, ethics, and ritual politics. In the first section, I analyze the relationship between harvest rituals, primitive thought, and metaphor, and then I discuss the relationship between the cyclical nature of the universe, rebirth, worship, and church and state. The second section discusses the harvest rituals, which symbolize the cycles of birth and rebirth. Through the analysis of *Gaomei* (高禘), sexual relations, weddings, and birth ceremonies, I interpret their relationships with land worship and the life force of the universe. In the third section, I examine such topics as autumn and winter sacrifices, where an animal's blood, organs, and head are used to revive the life force of the universe and to increase crop yields; and the use of animal sacrifices to transfer guilt to others. It becomes clear that the ceremonies of birth and death are two sides of the same coin. Returning to chaos symbolizes the temporary disappearance of civilization, which causes the structural and anti-structural processes of nature, society, and human relations to be renewed and adjusted. Thus, the life force of the universe is reborn ceaselessly. I conclude by discussing the transformation and influence of land worship and harvest rituals.

Key words: land worship, harvest rituals, *Gaomei* (高禘), animal sacrifice, rebirth, primitive thought

(收稿日期：2008.11.27；修正稿日期：2009.3.12；通過刊登日期：2009.4.23)