

論〈鄭風·溱洧〉中的禮與俗 ——兼論上巳節的由來與定型

林素英*

摘 要

歷來對於〈鄭風〉之評論最不統一，其中尤以〈溱洧〉一詩，始終難與淫詩脫離關係。然而若從禮本淵源於俗的角度審視該詩所顯現之問題，則該詩上承遠古之生殖巫術而來，且下啓後來之上巳節俗，實與淫詩無關。於是本文首先談論巫術與禮俗之關係；其次，討論鄭國風俗保有朝廷禮儀之淵源；再其次，則深入探究〈溱洧〉之禮俗源於生殖巫術之因；然後，則說明文獻所載節俗日期差異與曆法之改變有關；最後，則從「祓除」到「修禊事」的節俗轉變，說明上巳節的由來與定型。

關鍵詞：鄭風·溱洧、祓除、生殖巫術、禮與俗、上巳節、曆法

* 臺灣師範大學國文系教授

第六屆通俗文學與雅正文學研討會論文集



論〈鄭風·溱洧〉中的禮與俗 ——兼論上巳節的由來與定型

林素英

一、前言

〈鄭風〉雖然內容生動、文辭活潑，卻因為孔子有「鄭聲淫」之說¹，因而是《詩》中最令人爭論且評論最不統一之部分，其中尤以〈溱洧〉一詩，始終難與淫詩脫離關係。即使通達如糜氏賢伉儷之《詩經欣賞與研究》，亦僅能含蓄地說現在已是男女平等社交公開的時代，因此男女遊觀采蘭贈芍，應視為文明社會開通之風氣，而避開這首詩於當時是否為淫詩之問題²。

¹ 《論語》〈衛靈公〉，見於魏·何晏注，宋·邢昺疏，清·阮元校勘：《論語注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁138，載孔子以「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶》、《舞》（《武》），放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。」答顏淵問為邦。

² 《詩》〈鄭風〉，見於漢·鄭玄箋，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《毛詩正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁182，載《詩序》以此詩為「刺亂。兵革不息，男女相棄，淫風大行，莫之能救焉。」至於宋·朱熹：《詩經集傳》卷3〈鄭一之七〉，

筆者曾於〈從《詩論》探究《鄭風》之禮教思想〉一文中，擇要引用一些「三禮」中之文獻資料以及巫術祓除原理，以說明〈溱洧〉詩中所描述者，乃節日風俗之紀錄，而與淫詩無涉³。由於該文之重點旨在藉由詩文以明其禮教思想，因而對於節日之形成與其風俗之演變均未加著墨。至於裴普賢教授，則因為要解決「祓禊」起源時代之問題，於是另撰〈周漢祓禊演變考〉一文，由於時代限定在「周漢」，因而資料之排比，很自然地以周代祓除資料開始，不過因為資料僅列舉四則，且題目業已將「祓禊」合稱，所以很難透過有限的資料作前後完整之解說，對比之下，兩漢的祓禊資料則非常多，因此同意姚際恆以「祓禊」起於漢代之說法⁴。裴氏對於後世「附會」上祀春禊源於周代祓除說法之核對與查證雖然已經相當仔細，不過正因為該文所論之時代明以「周」為始，以致並未考慮上古時期俗與禮之轉化必須歷經一段漫長之時期，以致雖然引用〈春官·女巫〉之職的一段記載，卻顯然忽略「巫」之起源不但甚早，且其功能，尚且與上古人民之生活關係密切，也未見其從禮儀之內容與作用討論祓除之事。於是設想若能多搜羅「三禮」中的文獻資料，並從推究禮俗始源之角度以審視此相關問題，則祓除之禮俗應可以追溯至比周更早之年代，而上巳節自始見雛型乃至於曲水流觴之演變，將可以有更

收入《景印文淵閣四庫全書》第 72 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 784，以此詩為淫奔者自敘之辭。此後，〈溱洧〉即被視為淫詩或刺淫之詩。而糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究（改編版一）》（臺北：三民書局，1987），頁 442，則提出較客觀之說法，認為〈溱洧〉之作者只就其當前情景，實錄下來。

³ 其詳參見拙作：〈從《詩論》探究《鄭風》之禮教思想〉，於 2005 年 12 月 2-3 日在政治大學舉行的「出土簡帛文獻與古代學術」學術研討會中宣讀之論文。

⁴ 其詳參見裴普賢：〈周漢祓禊演變考〉，收入《詩經欣賞與研究（改編版四）》，頁 1-12。因為朱熹於《詩經集傳》中，以〈溱洧〉所詠者，乃鄭國三月上巳祓除之俗，而姚際恆以為「祓禊」起於漢時，後謂之「修禊事」，所以批評朱子附會。為研判二者之是非，於是裴氏另撰此文，透過諸多資料，尤其是漢代資料之比對，同意姚氏之說法。以下凡引述裴氏該文者，不再另行附註。

豐富的内容。職此之故，於是本文首先談論巫術與禮俗之關係；其次，討論鄭國風俗保有朝廷禮儀之淵源；再其次，則深入探究〈溱洧〉之禮俗源於生殖巫術之因；然後，則說明文獻所載節俗日期差異之緣由；最後，再進一步從「祓除」到「修禊事」的轉變，說明上巳節的由來與定型。

二、巫術與禮俗的因襲發展

所謂「俗」，乃是一時一地之人的生活慣習；至於「禮」，則其本應基於人類固有趨吉避凶之心理需求，且為自遠古以來即有的事神致福之儀式行為⁵，故知「禮」與「俗」乃相因相襲陸續發展而成者。然而追溯所謂事神致福以求消災解禍、生活順遂之儀式行為，則又不得不溯源於「巫」之傳統。「巫」在古代社會之所以地位重要，除卻其可以預言天災與人禍，並使之降低災害之特異功能外，最主要還在於「巫」兼有醫治疾病之具體能力⁶，可謂直接關係生命之延續，至於其

⁵ 其詳參見《禮記》〈禮運〉，見於漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義，清·阮元校勘：《禮記正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁416，載：夫禮之初，始諸飲食。其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，蕢桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。另外，《說文》〈第一篇上〉，見於漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，1972），頁2，載：禮，履也，所以事神致福也。

⁶ 其詳參見《山海經》〈大荒西經〉，頁396：有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。〈大荒南經〉，頁366：有巫山者，西有黃鳥。帝藥，八齋。〈海內西經〉，頁301：開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窾窾之尸，皆操不死之藥以距之。《逸周書》卷4〈大聚〉，見於清·朱右曾：《逸周書集訓校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1968），頁64，記載文王言及過去曾有「鄉立巫醫，具百藥以備疾災，畜百草以備五味。」之社會制度。「畜百草以備五味」原作「畜五味以備百草」，文義與事實不符，校釋者據王念孫考察而訂正之。《論語》〈子路〉，頁119：人而無恆，不可以作巫醫。此外，可參考周策縱：《古巫醫與

所使用各種「巫術」，則間接影響人們生活的方式與內容。若以「巫」之形構而言，其所以从二「工」之因，《周髀算經》之說可供參考：

平矩以正繩，偃矩以望高，覆矩以測深，臥矩以知遠，環矩以為圓，合矩以為方。方屬地，圓屬天，天圓地方。……是故知地者智，知天者聖。智出於句，句出於矩⁷。

以巫善於交錯使用構畫天地一切方圓之「矩」，因而象徵巫乃能通悟天地之智者與聖者。另外，再從觀射夫回答楚昭王（515—489B.C.在位）有關「絕地天通」之問題，可以明瞭「巫」之地位：

古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覡，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，……而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生、犧牲之物，……而心率舊典者為之宗。於是乎有天地神民類物之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。……及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質。民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位。民瀆齊盟，無有嚴威。神狎民則，不蠲其為。嘉生不降，無物以享。禍災薦臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通⁸。

通過此一長段論說，可知在原始社會之中，巫（覡）乃出類拔萃之人物，具有明

「六詩」考--中國浪漫文學探源》〈中篇 巫醫的工作與古史〉（臺北：聯經出版社，1986），頁 69--178。

⁷ 《周髀算經》卷上，收入《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁 12-13。

⁸ 周·左丘明撰，上海師範大學古籍整理組校點：《國語》卷 18〈楚語下〉（臺北：里仁書局，1981），頁 559--562。

神降神之能力，且有祝與宗之協助，以使天地神民以及萬物各得其序。然而九黎亂德之後，則因民神雜糅，導致災禍頻仍，於是顓頊命重、黎「絕地天通」，使復民神異業之舊常。至於〈呂刑〉則以帝堯命重、黎「絕地天通」⁹。雖然兩種記載之主角一為顓頊、一為帝堯並不相同，其實二者皆用來彰顯自顓頊以後，凡是人間出色之人王，都極注重民神異業之大事，而人主則有溝通天地之能力。倘若對照《山海經》夏啓珥兩青蛇，乘兩龍，上三嬪於天之記載¹⁰，則禹明顯應為大巫。至於商代，陳夢家正以為王即巫者，認為上甲以前之王亥、王矢，即王而為巫者，王乃由群巫之長演變而成之政治領袖¹¹。非僅商王為大巫，商朝於武丁之前，諸多名臣如伊尹、保衡、伊陟、臣扈、巫咸、巫賢、甘盤等，多兼掌神職，具有感動天神、保佑王朝臣民之功¹²。至於周代因為革命之緣故，因而認為「天命靡常，惟德是輔」為天道運行之法則¹³，轉而注重人文理性之積極作為，導致以巫為首的各種祭司之地位明顯下降。

雖然西周中央政權的規劃，神職人員之地位遠遠不如商代，其中卿事寮略重於太史寮，然而太史寮之官長為太史，掌管冊命、制祿、圖籍、記錄歷史、祭祀、占卜、禮制、時令、天文、曆法、耕作等重要工作，是神職官員之領袖¹⁴，因此〈曲禮〉即有「天子建天官，先六大，曰：大宰、大宗、大祝、大史、大士、大卜，

⁹ 其詳參見《尚書》〈呂刑〉，見於舊題漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《尚書正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 296-297。

¹⁰ 其詳參見《山海經》卷 16〈大荒西經〉，見於袁珂：《山海經校注》（臺北：洪氏出版社，1981），頁 414。

¹¹ 其詳參見陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，1936 年《燕京學報》第 20 期，頁 535--536。

¹² 其詳參見《尚書》〈君奭〉，頁 245。

¹³ 其詳參見《詩》〈大雅·文王〉，頁 536：商之孫子，其麗不億。上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。《尚書》〈蔡仲之命〉，頁 254：皇天無親，惟德是輔。

¹⁴ 其詳參見楊寬：《西周史》〈西周中央政權機構剖析〉（上海：上海人民出版社，1999），頁 321--327。

典司六典。¹⁵」之記載。更因為「神道設教」之政教制度規劃，所以祭禮為五禮之首¹⁶，不但特別標榜敬德與明德之作用，而且注重崇德報功之教化力量，於是在《周禮》的整體規劃中，即設置春官大宗伯執掌建邦之天神、人鬼、地示之禮，輔佐周王建保邦國，以吉禮事邦國之鬼、神、示¹⁷，且在大宗伯、小宗伯以下，規劃職務分工愈細之祭祀人員，而將一些與原始巫師工作有關之人員，劃歸在春官之編制之內。亦即將巫祝等人員原本相當複雜之職務加以分工，使其工作單一化，致使該神職人員僅僅成為專掌祭祀儀式進行之工作者，而不再呈現「王即大巫」之現象，「巫」也不再是兼具聖、智能力的最高決策者。此從「禮之所尊，尊其義也；失其義，陳其數，祝史之事也。」¹⁸之記載，可以凸顯周代建立周遍天、地、人的完整祭祀體系，其目的正在於體現敬天禮地、尊祖敬宗、和諧萬事萬物的人文崇祀精神，然而追溯其本，則顯然源於遠古的「巫師」傳統。

雖然禮之所尊在於義，然而禮義亦不能脫離固有的風俗而標新立異，此從《曲禮》「禮從宜，使從俗。」與「君子行禮，不求變俗。」的簡單紀錄，即可得知。蓋禮儀之產生，其本源於民情風俗之內容，若非原有之風俗違反情理，則禮制規劃者並不刻意改變其原始之民俗，亦即以納俗於禮之方式，使一切風俗習慣不但能因時制宜，而且還能順乎情理，適合人民生活之所需，因此有「入竟而問禁，入國而問俗，入門而問諱。」之基本需求¹⁹，以成為文質彬彬之君子。亦即商代由於崇尚鬼神，連帶也是巫風盛行，然而周代以後，由於理性之逐漸覺醒，遂轉而注重人文，於是形成納俗於禮之重大轉變。

¹⁵ 《禮記》〈曲禮下〉，頁 81。

¹⁶ 《禮記》〈祭統〉，頁 830：凡治人之道，莫急於禮。禮有五經，莫重於祭。

¹⁷ 《周禮》〈春官·大宗伯〉，見於漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘：《周禮注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 270。

¹⁸ 《禮記》〈郊特牲〉，頁 504。

¹⁹ 依次分別見於《禮記》〈曲禮上〉，頁 13；〈曲禮下〉，頁 72；〈曲禮上〉，頁 59。

三、鄭國風俗與官家禮儀之淵源

人類之生活方式始終受到生存時空環境之影響，此從《禮記》「凡居民材，必因天地寒煖燥濕、廣谷大川異制，民生其間者異俗，剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和、器械異制、衣服異宜。中國、戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。」²⁰之載，對於五方之民生活異俗的描述，可以得見一斑。各地居民固然由於地理環境與物質條件之差異，因而有各具特色之生活習慣與嗜欲偏好；然而遷居者，則會夾雜既有之生活慣習與後來居住地之生活風俗於遷居後之生活中。

〈溱洧〉一詩的時空背景，應在鄭武公跟隨平王東遷而定於河南新鄭之後。由於鄭國位處當時各國之交通中心，商業發達，社會經濟水準相對提高，因而人民之生活視野擴大，遂使思想更為開通，詩文之表達更為生動活潑²¹。然而由於詩中祓除不祥之禮與《周禮》所載女巫「掌歲時祓除釁浴」²²有關，而裴教授根據此條記載以及其他三條言「祓」之資料，而認為周代之「祓」，乃官家祭禮中之齋戒沐浴，原與後世水上祓除之「禊」不同。有關「臨水祓除為之禊」之事，將於以下祓除巫術中討論，此處先言鄭國風俗與官家禮儀可能之淵源：

鄭桓公友乃周厲王之少子、宣王之弟，於宣王 22 年（806B.C.）始受封於鄭（位在今陝西華州鄭縣）。由於鄭國乃晚興之國，屬於西周之畿內邑，於「五方之民」中，是標準的「中國」之國，因而人民普受王化影響。桓公既封 33 年，百姓皆愛戴桓公，於是在幽王 8 年（773 B.C.）被任命為司徒。擔任司徒期間，《史記》載其「和集周民，周民皆說。河、雒之間，人便思之。」無奈為司徒一年，幽王

²⁰ 《禮記》〈王制〉，頁 247。

²¹ 其詳參見拙作：〈從《詩論》探究《鄭風》之禮教思想〉，該文曾就鄭國之地理環境以及人民之經濟生活條件，說明其風土民情之特質。

²² 《周禮》〈春官·女巫〉，頁 400。

以褒姒之故，致使王室之治多邪。於是桓公請教太史伯逃死之策，太史伯則以「獨雒之東土，河、濟之南可居。」相對，桓公因此謀畫寄孥與賄於虢、鄭之間，而該地區即成爲日後東徙其民重新建國之重要根據地²³。

桓公死犬戎之禍後，其子武公繼立。武公護送平王東遷，卒定河南新鄭等地爲後來之鄭國，且繼任司徒。《詩序》即以位居〈鄭風〉之首的〈緇衣〉之詩乃稱美武公之詩，以其父子皆爲周司徒而善其職，故國人讚美其德，以明其善善之功²⁴。此外，武公（在位 27 年）與莊公（在位 43 年）更爲平王之卿士，成爲東周王室之重要倚靠。

歷數鄭國開國三位君主在位期間，總計超過百年之久，前後擔任司徒與卿士之要職，皆與周王室關係密切。由於鄭國人民本爲王畿內之人，長期接受王化之薰染，桓公能於擔任司徒一年，即獲得周人之愛戴，則知其在此之前的執政期間，當已爲鄭國立下良好之教化政策，因而當其輔佐周王執掌邦教之時，即可駕輕就熟。以至於武公繼任司徒之職，而父子皆贏得國人之讚美。揆諸司徒之職，在於與執掌邦禮之宗伯相搭配，主要以深入地方、走入民間之方式推動全民教育，從執行「十二教」之措施，達到以禮教安定社會秩序之目的。而「十二教」之內容如下：

一曰以祀禮教敬，則民不苟；二曰以陽禮教讓，則民不爭；三曰以陰禮教親，則民不怨；四曰以樂禮教和，則民不乖；五曰以儀辨等，則民不越；六曰以俗教安，則民不偷；七曰以刑教中，則民不虺；八曰以誓教恤，則民不怠；九曰以度教節，則民知足；十曰以世事教能，則民不失職；十有

²³ 其詳參見《史記》〈鄭世家〉，見於日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977），頁 674-675。

²⁴ 其詳參見《詩序》，見於《毛詩正義》，頁 160。

一曰以賢制爵，則民慎德；十有二曰以庸制錄，則民興功²⁵。

倘若區分此「十二教」之內容，則又可分成禮樂之教、儀刑之教與道藝之教等三部分，以樹立禮教之完整體系，進行全民禮教之推動。其中尤以第一部分前四教的禮樂教化內容最為基本而重要，希望透過祭祀之禮、男性陽禮、女性陰禮以及音樂之禮，以涵養人民敬、讓、親、和之優良性情，而外發為不苟、不爭、不怨、不乖之合理行為，以實現全民有禮之社會²⁶。

由於以祭祀之禮居首，而以以俗教安居中，因而司徒之官自然必須懂得如何嫻熟地運用巫祝之道於民間祭禮之中。因此春官之中女巫所執掌的歲時祓除釁浴之事，即可將其融入民間祭祀之禮與歲時禮俗，以培養人民凡事恭敬不苟之態度，並養成以優良風俗安定人心與社會秩序之作用。此事若從表象而言，女巫所掌已隸屬官家禮儀，然而究其淵源，則為與遠古生民關係更密切之巫術系統。類似如此禮、俗與巫之融合與轉變，詳細分殊，正如荀子解釋祭祀之禮雖然源於志意思慕之情，然而由於個人之認知與理性所達之高度不同，遂有「聖人明知之，士君子安行之，官人以爲守，百姓以成俗；其在君子以爲人道也，其在百姓以爲鬼事也。」²⁷之差別，易言之，官家之禮、百姓之俗、先民之巫，實為同源一本之分殊演化而已。

²⁵ 《周禮》〈地官·大司徒〉，頁 151。

²⁶ 其詳參見拙作：〈《周禮》的禮教思想--以大司徒爲討論主軸〉，臺灣師大國文系《國文學報》第 36 期，頁 7-17。

²⁷ 《荀子》〈禮論〉，見於清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988），頁 624。

四、〈溱洧〉之祓除源於生殖巫術

古人由於科學不發達，認知能力有限，所以普遍存在萬物有靈之觀念，且認為透過祓除祈禳之巫術，可以達到消災解禍、祈求福祉之目的。其中，消極避害與積極祈福兼而有之者相當普遍，一旦有所需要，即可在適當之時機舉行。對照《說文》「祓，除惡祭也。²⁸」之說法，可見凡是儀式之目的僅止於去除不祥者，皆可稱為「祓除」。由於人種之延續有賴於生殖能力之源源不絕，因此有關祓除無子之疾，以祈生子之巫術，非僅源遠流長，而且一年之中只要時機適合即可進行，並不僅限定一次。亦即嫁娶之後、一年之始、年終祈禱來年以及某些特別與生育有關的月份，都適合舉行祈子活動。這些祈子活動可能以單一之形式進行，也可能配合不同季節之其他活動，而有不同之發展。以下即分從三方面論述〈溱洧〉與生殖巫術之關係：

（一）〈溱洧〉與祓除巫術之關係

正因為〈溱洧〉描述的是春季祓除時節，鄭國少男少女春遊的寫實詩，而非純粹祓除禮俗之實錄，所以詩中並無明顯的祓除跡象。不過，若從詩中第一章即特別提出士與女「方秉蘭兮」，而男女所持的「蘭」，乃指蘭草，有辟不祥之用，

²⁸ 《說文》〈第一篇上〉，見於漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，1972），頁6。「祓」為除惡祭之通稱，尚可證諸以下文獻所載：周·左丘明撰，上海師大古籍整理組校點：《國語》〈周語上〉卷1（臺北：里仁書局，1981），頁17：「王其祓祓。」漢·司馬遷《史記》〈周本紀〉，見於日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977），頁73：「周公乃祓齋，自為質，欲代武王。」此外，莊申：〈禘俗的演變從祓除邪惡、曲水流觴，到狩獵與游船〉，收入宋文薰等編：《考古與歷史文化--慶祝高去尋先生八十大壽論文集》（臺北：正中書局，1991），頁113-120，則直接以祓除之對象為鬼魂。

可知全詩又隱含有豐富之隱喻性。根據《本草綱目》「蘭草」條下所載，蘭草乃香草，一名大澤蘭，主治利水道，殺蠱毒，辟不祥，且久服益氣，輕身不老，可通神明，將其煮水，則可浴風病。至於「澤蘭」條下，則《集解》引《別錄》曰：「澤蘭生汝南諸大澤旁，三月三日采，陰乾。」又引〈頌〉曰：「今荆徐隨壽蜀梧州河中府皆有之，……三月采苗陰乾，荆湖嶺南人家多種之。」針對此蘭草與澤蘭二物，李時珍（1519—1593）則有「蘭草、澤蘭，一類二種也，俱生水旁下濕處。二月宿根生苗成叢，紫莖素枝，赤節綠葉，葉對節生，有細齒。但以莖圓節長而葉光有岐者為蘭草，莖微方，節短而葉有毛者為澤蘭。嫩時，並可採而佩之，八九月後漸老。《禮記》『佩悅蘭茝』、《楚辭》『紉秋蘭以為佩』、《西京雜記》載漢時池苑種蘭以降神，或雜粉藏衣書中辟蠱者，皆此二蘭也。……諸家不知二蘭乃一物二種，但功用有氣血之分，故無定指。」之說²⁹，故知以蘭草為絜齋祓除不祥之物，其由來已久。然而由於蘭草與澤蘭之形狀、功能與生長地類似，且皆有採嫩苗陰乾為藥或採以佩之之事，因而有誤以為一之現象。然而從李時珍的說明，則知此詩以「秉蘭」為說，正逢三月采蘭之嫩苗的時節，因此又可佐證此詩雖然不直接描述祓除之俗，然而其旨則顯然有借用蘭草可以辟不祥之意。

再行檢視現存文獻，則從〈夏小正〉之經文已有五月「蓄蘭」，而〈傳〉言「為沐浴也」之載³⁰，可見以蘭湯為浴之習俗起源甚早。而《楚辭》也有「浴蘭湯兮沐芳，華采衣兮若英，靈連蜷兮既留，爛昭昭兮未央」³¹之記載，描述女巫（楚人名巫為靈子）必須在沐浴蘭湯以淨身之後，方能進行請神、降神之事。由此可知

²⁹ 其詳參見明·李時珍：《本草綱目》卷14，收入《景印文淵閣四庫全書》第773冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁129-132。

³⁰ 《大戴禮記》〈夏小正〉，見於清·王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），頁39。

³¹ 宋·洪興祖：《楚辭補注》〈九歌第二·雲中君〉（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），頁57-58。

《韓詩》「鄭國之俗，三月上巳，之溱、洧兩水之上，招魂續魄，秉蘭草，祓除不祥。」³²之載，雖然指出祓除之時間在三月上巳應屬漢代之事，不過以蘭草祓除不祥，則已前有所承。又因為嫩苗之采擇在於三月，於是將二者結合為一，因而鄙意以為〈溱洧〉所述與春日祓除有關之事，可視為承前而來的分支發展，不必嚴加區分為二。

（二）〈溱洧〉與生殖巫術之關係

既可認定〈溱洧〉一詩與祓除不祥有關，則首先當考慮該活動所欲祓除之不祥內容為何。由於不祥之大，莫過於絕種，因此祓除常與無子有關。雖然鄭玄以「如今三月上巳如水上之類」，解釋女巫所掌「歲時祓除鬻浴」之義³³，最保險之

³² 晉·司馬彪撰，梁·劉昭注補：《後漢書》〈禮儀志上〉（北京：中華書局，1965），頁3111，引《韓詩》所載。此外，梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》卷46〈序下·顏延年三月三日曲水詩序〉（臺北：華正書局，1991），頁645，李善引《韓詩》：「三月桃花水之時，鄭國之俗。三月上巳，於溱洧兩水之上，執蘭招魂，祓除不祥也。」至於宋·李昉：《太平御覽》卷18〈時序部三·春上〉（北京：中華書局，1960），頁92，則引《韓詩章句》載：「『溱與洧方渙渙兮』，謂三月桃花水之時，鄭國之俗。三月上巳，於此水招魂續魄，祓除不祥之故也。」而卷886〈妖異部二·魂魄〉，頁3935，則引《韓詩外傳》曰：「溱與洧，說人也。鄭國之俗。二月上巳之日，於兩水之上招魂續魄，祓除不祥，故詩人願與所說者俱往觀也。」此外，《史記》〈鄭世家〉，見於日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977），頁680，《正義》引《韓詩外傳》曰：「鄭俗，二月桃花水之時，會於溱洧水上，以自祓除。」此四處記載雖然文字稍有出入，然而內容並無太大差異。雖然《御覽》所引，未見「秉蘭草」之載，不過同樣指出「祓除不祥」之故，應可視為同一來源之不同抄錄。且或為二月，或為三月之別，或者正好說明春祓之月，其本並未固定在二或三月。另外，尚可參考朱曉海：〈漢賦漢俗互注示例並推論〉，《清華學報》新30卷第2期，2000年6月，頁144--148，則提出祓除未必皆要用水，即使必須赴水濱祓除，亦不必限在三月，凡孟春東風解凍至孟冬水始冰之間，均可進行水濱之祓。

³³ 其詳參見《周禮》〈春官·女巫〉，頁400：「女巫，乃掌歲時祓除鬻浴。」及其鄭注。

說法，應是鄭玄（127—200）以當時流行的三月上巳之水上洗濯潔淨活動，解說古代祓除之事，且有以香薰草藥沐浴之習，不過卻無法證實古代之祓除皆在三月上巳之日舉行。然而由於地支第六位「巳」之字形，其本原為「子」字，可知十二地支之中原本實有兩個「子」字。周代之後，則以二「子」字容易混淆，遂將第六位改為「巳」³⁴。由於「巳」本為「子」，再對照鄭注所載東漢「上巳」之时的水上特殊活動盛行，因而似可透露在東漢人之意識中，「上巳」應該與「祈子」具有一定程度之關聯，正由於有「上（尚）子（巳）」之期盼，因此選擇「上巳」之日祓除無子之不祥。孫作雲即以爲司馬遷〈殷本紀〉所載「殷契母曰簡狄，有娥氏之女，爲帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」之事，即使司馬遷所據者爲民間傳說，亦應屬遠有所承，且其所錄之「行浴」，應與後代上巳祓禊之事基於同一風俗習慣³⁵。倘若司馬遷所載簡狄「行浴」之說信而有徵，則上巳祓禊之俗的確可以推遠至殷之始祖時期，再加上吞玄鳥卵之接觸巫術，遂有「懷孕」之結果。如若不然，無法突出「行浴祓除」與「吞卵有孕」之連結關係，然而亦可以從〈月令〉所載高禘之祭，保守地推論玄鳥春來之時應與祈子習俗有關。

至於〈生民〉之詩還載有周之始祖母姜嫄於懷有后稷之前，先行「克禋克祀，以弗無子」之禮，虔誠向上帝禱祈，以除去無子之不祥，然後再行「履帝武敏歆，攸介攸止」之後續禮儀，始達成其積極祈子之目的。此詩兼含消極祓除與積極祈子之願望於其中，且從另一角度說明以禋祀之禮的以「火」祓除方式，爲進行祓除的另一種重要途徑³⁶。綜觀各民族去除邪惡不祥之重要管道，即普遍採取火燒與

³⁴ 其詳參見季旭昇：《說文新證（下）》（臺北：藝文印書館，2004），頁 281-282。

³⁵ 其詳參見孫作雲：《詩經與周代社會研究》〈關於上巳節（三月三日）二三事〉（北京：中華書局，1966），頁 322-323。

³⁶ 以「火」達到祓除之目的者，尚有《呂氏春秋》卷 14〈本味〉，見於陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（北京：學林出版社，1984），頁 740，載：「湯得伊尹，祓之於廟，燔以燿火，

水洗之兩種方法，以達到淨身禳災之效果。此從劉昭引用蔡邕以《論語》所載『暮春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。』自上及下，古有此禮。今三月上巳，祓禊於水濱，蓋出於此。」之說，以及杜篤〈祓禊賦〉「巫咸之徒，秉火祈福」之載³⁷，正好說明遠在孔子以前，以洗濯或秉火進行祓除祈禳之現象，其由來已相當久。因此商周始祖神話，乃是分從以水洗濯、煙火示誠以祈神助之方式去除不祥之物，而達到以祓致福之效果。〈溱洧〉詩中少男少女悠遊戲水，正因為鄭國位在濟水、洛水、黃河與潁水之間，且溱、洧又在新鄭城外會合，所以選擇以水洗淨的祓除不祥之方式，以合乎立禮必須就地取材、因地制宜之重要原則³⁸。此外，根據朱曉海研究，要具有祓除能力之水，不能只是一般之凡水，而必須為具有生命力的特別之水。因為就漢代資料所載祓禊之地點推論，無論霸上、洛賓、冀漳、魯沂、齊淄，均曾為或繼屬黃河之支流。其故當因黃河源於崑崙山，乃神話中溝通天地之宇宙山，因此黃河實為生命之河，河水具有神秘之醫治力所致³⁹。而溱、洧之水正符合黃河支流生命水的特殊條件，因此選擇溱、洧之水進行祓除不祥，且進而祈求賜福，即屬順理成章之事。

姜嫄由於向上帝禱祈，因此以禮祀之禮燔柴祭天，使虔誠之心隨同馨香之氣

釁以犧瑕」。唐·虞世南：《北堂書鈔》卷 155〈歲時部三·三月三日十七〉（臺北縣：文海出版社，1962），頁 368，引杜篤〈上巳賦〉：巫咸之倫秉火求福，浮棗絳水，酌酒醴川。

³⁷ 其詳參見《後漢書》〈禮儀志〉，頁 3111，劉昭之注引。《論語》中所提及之「雩」祭，可分為常雩與旱雩兩類，常雩屬於歲時例行祭典，多在暮春或初夏之間由女巫主導舉行，祈禱一年降雨正常，旱雩則在發生旱災或雨滂之特殊狀況時舉行，皆有祓除祈禳之作用。

³⁸ 《禮記》〈禮器〉，頁 449：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。是故天時有生也，地理有宜也，人官有能也，物曲有利也。」頁 450：「禮，時為大，順次之，體次之，宜次之，稱次之。」其所謂「設於地財」、「地理有宜」，皆旨在合乎立禮之五大原則中的「宜」之原則。

³⁹ 其詳參見朱曉海：〈漢賦漢俗互注示例並推論〉，頁 148-149。

上達於天，以去除無子之不祥。又因為直接主掌生育大事者為禘神，所以鄭玄逕以「乃禘祀上帝於郊禘，以祓除其無子之疾，而得其福也。」為注⁴⁰。雖說去除不祥即有可能得福，然而要積極生子，仍須有進一步之祈子巫術活動以提高生育之機率，因此聞一多即以「履跡」為祈子之象徵性舞蹈。而所謂「帝」，實即代表上帝之神尸。此術之進行，乃以神尸舞於前，姜源尾隨其後，踐神尸之跡而舞，心甚喜悅。舞畢，止息於幽處，於是遂有身孕⁴¹。雖然〈生民〉詩無季節之記載，然而陽氣蠢動之時，正是生物繁衍之重要季節，而配合〈玄鳥〉描述殷始祖母簡狄吞玄鳥遺卵而生契之記載⁴²，由於玄鳥隨陽氣而至，正好可以補充說明春季為生物之重要交配期。倘若再從〈月令〉記載古代於仲春之月，玄鳥至之日，天子有大牢祠高禘之禮，后妃嬪御等更有禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢於高禘之前的禮儀⁴³，以為得男之祈請，則知高禘之祭不但為祈子之祭，同時禘宮更是施行生男接觸巫術之重要據點。

職此之故，〈溱洧〉詩中除卻顯露以水洗淨的祓除原理之外，同樣因地利之便，借重生長於水澤旁，且具有辟不祥的蘭草（或澤蘭）祓除物，以加強祓除效果。選擇蘭草（或澤蘭）強化祓除效用，其實更因二者皆為婦科良藥，因此可作為祈子、生子之重要象徵。因為根據《本草綱目》所載，蘭草具有調理月經以及生血調氣養營之功；澤蘭則主治產後腹痛，頻產所導致的血氣衰冷、成勞瘦羸，婦人血瀝腰痛，以及產前產後之百病，具有通九竅、利關節、養血氣、破宿血等等與婦人有關之病症。因此古人治婦人，尤多使用澤蘭，且以澤蘭號稱為婦人處方中

⁴⁰ 其詳參見《詩》〈大雅·生民之什·生民〉，頁 587。

⁴¹ 其詳參見聞一多著，孫黨伯、袁謩正編：《聞一多全集（三）》〈姜嫄履大人迹考〉（武漢：湖北人民出版社，1993），頁 50-57。

⁴² 其詳參見《詩》〈商頌·玄鳥〉，頁 793。

⁴³ 其詳參見《禮記》〈月令〉，頁 299。

最為急用者⁴⁴。由於蘭草（或澤蘭）與婦人生產之特殊因緣，故而可替代吞玄鳥卵以及履帝武敏歆之積極祈子巫術行爲，以象徵婦人生子之事實，因此更有加強〈溱洧〉與祈子巫術連鎖關係之效果。此外，《左傳》還載有鄭文公之妾燕姑夢蘭而後得子之事。燕姑曾夢見天使與己蘭，且謂姑曰：「蘭有國香，人服，媚之如是。」其後，文公果與之蘭而御之，甚且許諾以蘭爲生子之徵信。其後果生子，且名其子爲蘭⁴⁵。可見當時人之觀念中，或許已將蘭與生子之徵兆作某種程度之連結，於是祈子者日有所思，夜有所夢，總希望盼到天使夢中賜蘭。巧的則是燕姑在夢醒之後，竟然果得國君之寵幸而生子。由於能形成如此「佳話」，因此「夢蘭得子」之說更會自此廣爲流傳，致使蘭不但具有消極祓除去穢之效果，甚且還可以寓有積極產子之徵兆。

（三）〈溱洧〉的生殖巫術與季節月份之關係

確定〈溱洧〉之內容本於祓除無子之巫術而來之後，應再考慮「祓」禮舉行之時間問題。除卻配合〈生民〉、〈玄鳥〉以及〈月令〉之記載，證明祓除無子之習俗應在春季舉行之外，由於生子理應在嫁娶之後，因此祓除無子之禮又應在嫁娶之後。檢視《周禮》〈媒氏〉「中春之月，令會男女。」、〈夏小正〉「二月，冠子取婦之時也。」、〈豳風·七月〉「春日遲遲，采芣祁祁，女心傷悲，殆及公子同歸。」以及《白虎通》「嫁娶必以春何？春者，天地交通，萬物始生，陰陽交接之時也。」之載⁴⁶，則中春應爲嫁娶之正期。如此一來，則銜接嫁娶之禮後，即進行祓除無子

⁴⁴ 其詳參見《本草綱目》，頁 129-132。

⁴⁵ 其詳參見周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《春秋左傳正義》，收入：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁 368。感謝特約討論人韓碧琴教授提醒《左傳》中有這則記載，在此謹申謝忱！

⁴⁶ 其詳參見《周禮》〈地官·媒氏〉，頁 217；《大戴禮記解詁》〈夏小正〉，頁 31；《詩》〈豳風·七月〉，頁 281；《白虎通》〈嫁娶〉。見於清·陳立：《白虎通疏證》，收入《續經解

之術，可謂正得其時。然而〈邶風·匏有苦葉〉「士如歸妻，迨冰未泮。」、《荀子》「霜降逆女，冰泮殺止。」以及《春秋繁露》「天之道，嚮秋冬而陰來，嚮春夏而陰去。是故古之人霜降而迎女，冰泮而殺止，與陰俱近，與陽遠也。」諸說⁴⁷，則又以秋末至春初為結婚之期。如此前後二說，雖然各有所據，然而這卻也意謂婚期本無定期之現象。因此孫詒讓即提出〈士婚禮〉既然不著時月，則本無定時之說。至於荀卿所說，乃齊民之家及時趨暇所致。而〈夏小正〉與《周禮》，或可謂為期盡之法。而士以上者，因無農事之限，以致婚娶可通於四時⁴⁸。既然婚娶可通於四時，因此祓除無子之巫術亦可通於四時，不過，就《詩》之所載，仍以春季為多，實與各類生物之生理狀況與生長情形大有關聯，同時還與氣候條件之影響有密切關係，因此〈溱洧〉所呈現的，即是典型的春天祈子巫術之遺跡，成為後代春日祓禊之前身。

春天為祈子巫術之正時。此外，配合年初、年終除舊佈新而有的祈願，由於屬於例行性質，不另加討論；至於因結婚月份不同導致祈子禮儀異時，亦無特殊取義，因此也不另加討論。不過，《宋書》所引劉楨〈魯都賦〉「素秋二七，天漢指隅；人胥祓禊，國子水嬉。」之記載，特別提出秋日嬉水祓除，則值得注意⁴⁹。

三禮類彙編〈一〉（臺北：藝文印書館，1986），頁 543。

⁴⁷ 分別見於《詩》〈邶風·匏有苦葉〉，頁 89；《荀子》〈大略〉，見於清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988），頁 784；《春秋繁露》〈循天之道〉，見於清·蘇輿撰，鐘哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），頁 450。

⁴⁸ 清·孫詒讓：《周禮正義》第四冊（北京：中華書局，1987），頁 1044。

⁴⁹ 其詳參見《宋書》〈禮志〉（北京：中華書局，1965），頁 386。至於《正字通》，收入《四庫全書存目叢書》第 198 冊（台南：莊嚴文化，1997），頁 94，則有「禊有二：《論語》『浴乎沂』，王羲之蘭亭修禊事，此春禊也。劉楨〈魯都賦〉『素秋二七，天漢指隅；人胥祓禊，國子水嬉。』用七月十四日，此秋禊也。」之記載，雖然有「祓除」與「祓禊」之異文，然而並無歧義。而劉昭注《後漢書》〈禮儀志〉所引《漢書》「八月祓灑水」一事，經查今《漢書》並無此文。

選擇「素秋二七」七月十四進行祓除，或者與「七」的特殊週期有關，例如〈復卦〉有「反復其道，七日來復，利有攸往。」之辭，而〈象傳〉有「反復其道，七日來復，天行也。」之釋⁵⁰，亦即陽氣自始剝盡至來復凡七月，因此選擇七月，或有祓陰祈陽之意存焉。而根據東方朔的占書記載，歲正月七日占人，倘若當天晴明溫和，則為蕃息安泰之候⁵¹，可見漢代以來有以「七」之數與人之生命密切相關之說法。至於《荆楚歲時記》，又有正月七日為人日之載，當天還有相當熱鬧的慶賀活動⁵²。可見現存之文獻資料中，自從《周易》經傳中的「七日來復」開始，至於漢魏南北朝之資料，雖然未見對「七」之週期與生命特殊現象作詳細而周延之說明，然而「七」與生命現象之關係，卻顯然不可輕忽。

更重要的，則是「七」與女子生命基數有關，且二七之數又與女子來經有關，如〈本命〉即有「女七月生齒，七歲而毀，二七十四，然後其化成。」之載⁵³。倘若再向前回溯，則從《黃帝內經素問》中歧伯所述女性生命週期之變化，又可以對「七」與生命之聯繫有更深刻之聯繫：

女子七歲腎氣盛，齒更髮長。二七而天癸至，任脉通，太衝脉盛，月事以時下，故有子。三七腎氣平均，故真牙生而長極。四七筋骨堅，髮長極，身體盛壯。五七陽明脉衰，面始焦，髮始墮。六七三陽脉衰於上，面皆焦，

⁵⁰ 其詳參見《易》〈復〉，見於魏·王弼，晉·韓康伯注，唐·孔穎達等正義，清·阮元校勘：《周易正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1985），頁64-65。

⁵¹ 其詳參見宋·高承：《事物紀原》卷1〈天地生植部·人日〉，收入《景印四庫全書》第920冊（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁9，引東方朔《占書》所載。

⁵² 其詳參見梁·宗懷：《荆楚歲時記》，見於王毓榮：《荆楚歲時記校注》（臺北：文津出版社，1988），頁52--60。

⁵³ 《大戴禮記》〈本命〉，見於清·王聘珍《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），頁251。

髮始白。七七任脉虛，太衝脉衰，天癸竭，地道不通，故形壞而無子也⁵⁴。

由於女子必須在二七任脉通而有月事之後，始有生子之可能，因此從〈魯都賦〉所載「素秋二七」之祓除，即隱約可見古代秋禊具有凸顯女子始具備生育能力的重要年齡之意義。由於生產須以女子為最重要之主角，因此選擇象徵女子來經的二七十四之時進行祓除，正好說明在女子來經之年齡，即祓除無子之不祥因素，則祈子之期待自然相當明確。因此無論春祓或秋禊，都以祓除無子之不祥與期待早日生子之願望相繫，且極為原始而古老。

由於古人對於生育知識認知不夠，因此將施行祓除無子與祈子之相關巫術，均圍繞在女子身上努力。為傳達此一巫術特色，於是〈溱洧〉詩中明顯打破女子柔順被動之角色，而以女子主動邀約男子觀賞熱鬧之節俗開場，而與原始的生殖巫術達成相應之連結。亦即全詩透過秉蘭戲水象徵性地表達消極巫術，至於祈子、生男之積極生殖巫術，則在巫術作用削減之後，已轉化為更活潑的少男少女贈送勺藥以傳情之活動。

五、節俗之日期差異與曆法改變有關

黃帝曆、顓頊曆、夏曆、殷曆、周曆與魯曆合稱「古六曆」，乃古代最重要之曆法，不但歲首不一，而且各有不同之曆法內容。時至春秋戰國時期，各國使用之曆法並不統一，因此先秦時期對於同一事件之記錄，經常會有時間出入之問題是相當自然的。相對於此，民俗活動之時間，亦由於曆法前後不一之緣故，時常有日期差異之情形存在。更退一步說，民俗活動從開始萌芽，到逐漸流行，乃至

⁵⁴ 唐·王冰次注，宋·林意等校正：《黃帝內經素問》卷1，收入《景印文淵閣四庫全書》第733冊（臺北：臺灣商務印書館，1984），頁10。

蔚為風氣，而後至於定期舉行，不但必須歷經一段漫長之時期，同時更必須以曆法確定為基本前提。

先秦各國使用之曆法不一，即使秦在統一天下之後，即頒定以顛項曆為曆法之標準，且以十月朔為歲首，然而國祚不長，因此原來隸屬其他各國之人民未必能盡棄其既定之生活週期，而以新的曆法制度過活。至於漢初，則以庶事草創，於是因張蒼之言，仍然襲用秦之曆法。然而至於武帝之時，由於出現朔晦月見，弦望滿虧之現象，曆法與事實不符，於是武帝下令更行治曆⁵⁵。其後遂有「太初曆」之頒行，然而當時已是漢武帝太初元年（104B.C.）之時，距離西漢開國顯然超過百年之久；至於東漢章帝元和二年（85A.D.），則又重修「四分曆」以代「太初曆」⁵⁶。不過，自「太初曆」以後，後代即使有修改曆法之處，皆屬小修而未大改；亦即自「太初曆」以後，曆法已趨於穩定。

即便「太初曆」以後的曆法已趨於統一，但是淵源於先秦之前各國自行其事的禮俗活動，縱使有官方之頒曆與行政命令進行統一工作，但是要百姓將其原有之慣習調整到統一的時間，仍然需要一段極長之時間做緩衝；更何況歲時禮俗要趨於定型，還必須有穩定之政治環境以及富足之社會資源做後盾，而非短時間可以達成。然而武帝從政晚期，因連年對外用兵，經濟已明顯出現窘境，加上巫蠱事件後，朝廷與社會之元氣更是大傷，因此無力也無暇顧及歲時禮俗定型之事，所以《漢書》之中尚無特別篇章專門集中記載歲時禮儀。今之正史當中對於歲時禮俗活動有專門記載者，則必須留待《後漢書》之〈禮儀志〉始見有系統之紀錄，亦即至於東漢，而歲時禮儀堪稱大致底定。

基於此歷史事實，於是鄭玄以「如今三月上巳如水上之類」以釋〈女巫〉所掌歲時祓除之事。此正顯示淵源已久的春日祓除活動，從本無定期之狀態，至於

⁵⁵ 其詳參見漢·班固：《漢書》〈律曆志〉（北京：中華書局，1965），頁 974--976。

⁵⁶ 其詳參見晉·司馬彪：《後漢書》〈律曆志中〉（北京：中華書局，1965），頁 3038--3040。

東漢，則因為曆法固定已有相當長的時間，又因為天文學之發展日益細密，於是整合先秦時期〈月令〉之歲時禮儀，再配合漢代月建之觀念，而將此特殊的春祓以祈子之活動日期固定化。先以「三月上巳」為節，藉此以保存原始巫術行為意在「尚子」之期盼與「得子」福祉之祈求，其後則因為「上巳」之日期仍然無法固定在某一日，不利於生活記憶，因此再以重日之方式立節，遂使「三月三日」成為固定日期。

所謂〈月令〉記載之歲時禮儀，主要指仲春之月，配合玄鳥至之日，「以大牢祠于高禘，天子親往。」之祈求男嗣之禮，再加上季春三月應舉行的「合累牛騰馬，遊牝于牧，犧牲駒犢，舉書其數。」繁殖牲畜之重要活動，由於二者之取義相同，因此可合併於同一時間進行。此外，由於三月另有「命國儺，九門磔攘，以畢春氣。」之活動⁵⁷，所以將三項活動合併舉行，至於日期，則配合畢除春氣之緣故，因此採取三月而不用二月之時，不但可保有祈子增殖之原意，又可增加畢除春氣後，準備迎接夏氣來臨之意，以期天地之氣能依循先「生」後「長」之順序，通達順暢。至於月建觀念，乃配合大化流行而產生的對應思想。由於一至四月皆「主生」，不過雖然此四個月同屬「主生」之意，但是各個月份又有其分殊之處，亦即有「寅為建，卯為除，辰為滿，巳為平」之差別⁵⁸。由此月建所列，可知自一月建寅生意始萌，二月建卯則可行退除之事，時至三月建辰，則生之意已滿，故須把握此最有利之時機以祈生，過此三月，則逐漸進入另一階段「長」之旺盛期，相對而言，陰陽結合、牝牡相生之受精機率則趨於緩和，因此特別標明「三月上巳」之日期，又有「祈子須及時」之寓意存焉。

至於從「三月上巳」再轉為「三月三日」，前後可能相去不久。因為史傳明載

⁵⁷ 其詳參見《禮記》〈月令〉，頁 299、305。

⁵⁸ 其詳參見《淮南子》〈天文〉，見於劉文典：《淮南鴻烈集解》〈天文訓〉，收入《新編諸子集成》（北京：中華書局，1989），頁 117。

漢順帝永和 6 年（141 A.D.），大將軍梁商於三月上巳之日大會賓客，讌於洛水。當其時，梁商與親暱酣飲極歡，及酒闌倡罷，卻繼之以〈薤露〉之歌，使坐中間者，皆為掩涕的哀樂失時之事⁵⁹；可見三月上巳過節之習俗應已流行。而崔寔之《四民月令》中，又已有「三月三日以及上除，可采艾及柳絮。⁶⁰」之記載。由於崔寔之生卒年月不詳，然而因其於桓帝之時官至尚書，而桓帝於 147--167A.D. 之間在位，由此可見至遲在東漢桓帝之時，「三月三日」已成為當時重要之節俗活動日期。再對照活動於靈帝與憲帝在位期間，而卒於 202A.D. 的袁紹，史傳特別載其憲帝初平 4 年（193 A.D.）之時，於引軍南還途中，適逢三月上巳，於是大會賓徒於薄落津之實際事例⁶¹。可見當時不但仍然保有「三月上巳」之節名，而且「三月上巳」還應該是重要節俗⁶²，故而即使尚在行軍途中，袁紹仍然不忘在過節當天於水濱舉行相關活動。倘若以此檢驗鄭玄以「三月上巳」水上祓除以釋女巫「歲時祓除」之事，則這些事件不應該被視為不相連屬之個別事件。由於鄭玄生存於 127--200A.D. 之間，與上述三事發生之時間可謂同一範圍，因此有可能進行相關之推論。亦即將此四事一併考慮，則可發現此四件事的時間點相去不遠，然而卻同時出現兩種稱呼，則可推知從「三月上巳」轉為「三月三日」，應該為時不久。甚至於還可能是「三月三日」已經確定之後，但是在當時人的心中，還保有「三月上巳」之稱呼，且以「上巳」為節日之特定標誌，因而不論當年的三月三日是否在地支上是上巳之日，都將二者混稱，彼此相代為用。

⁵⁹ 其詳參見南朝·宋·范曄：《後漢書》卷 61〈左周黃列傳〉，頁 2028。

⁶⁰ 漢·崔寔撰，清·嚴可均輯：《四民月令》，收入王毓藻校刊：《全後漢文》卷 47（臺北：新文豐圖書公司，1989），頁 402。

⁶¹ 其詳參見南朝·宋·范曄：《後漢書》卷 74 上〈袁紹劉表列傳〉，頁 2381。

⁶² 有關上巳節為重要民俗之說法，勞榦：〈上巳考〉，中研院《民族學研究所集刊》第 29 期 1970 年春季號，頁 247，則提出如此說法：以古代傳統節令之標誌方法有二，一為月日均用數字標記，另一則採用地支記日之方式。「上巳」或「三月三日」的節令，在上述兩種系統中都有，就表示該節在民俗中的重要性。

六、結論——由祓除到修禊事已有節俗轉變

「祓除」從最原始的不定期除惡之祭，發展為強調春日「弗除無子」的祈子巫術行爲，皆屬通行於民間之民俗行爲。至於周代，則以納俗於禮之方式，將原始巫術融入後來之整套禮儀制度中，且設有專人負責相關之工作，遂有女巫職掌歲時祓除鬻浴之事。然而由於古禮資料散亡頗多，《儀禮》與《周禮》又以典籍性質所限，導致禮義之記載多付闕如，即使多載禮義之《禮記》，其所保存之資料亦相當有限。幸而有賴〈月令〉纂輯《呂氏春秋》十二〈月紀〉之資料，還依稀保有些許自古留存的禮俗遺跡，可供按圖索驥以追溯禮俗之本源。故知從簡狄吞玄鳥卵之商代始祖神話，以及姜嫄克禋克祀以弗無子而履帝武敏歆之周代生民神話，綜合其巫術行爲，而共同組成後來仲春祭祀高禘，季春遊牝於牧之活動。如此由官方率行之禮，且配合以畢除春氣之活動，而整合為春日特殊的祓除之禮。

然而禮儀活動與風土民情有互相滲透、彼此影響之交融關係，因此同源於祈子巫術的民俗活動，則源於地理環境與社會經濟條件之改變，而相對改變禮俗之內容與形式。同時更因為人民思想之開通，於是原始生殖巫術之色彩趨於淡化，而另有新的發展。顯而易見的是春秋時期之鄭國，已因為特殊之因緣際會，而產生〈溱洧〉詩中青年男女春遊之時，社交公開、彼此嬉戲歡樂之場景，至於原始生殖巫術方面，則僅留下青年男女秉持蘭草之模糊背景，而不再強化巫術之嚴肅性與神秘功能。

至於漢代，從〈外戚世家〉記載武帝因數歲無子，所以祓於灞水之事⁶³，可知當時仍然保有祓除不祥以去無子之生殖巫術原意，然而再從《西京雜記》所載戚夫人之時「正月上辰，出池邊盥濯，食蓬餌，以祓妖邪；三月上巳，張樂於流

⁶³ 其詳參見《史記》〈外戚世家〉，頁 777。

水。⁶⁴」的宮中樂事來看，則三月上巳以祓妖邪之意早已日漸淡薄，取而代之者，乃於水邊作樂之事。雖然文中不言宴飲，然而從其前後為文以相互補足之設想，再配合上述梁簡以及袁紹之大會賓徒之事，則此時之宴飲自在不言之中。倘若再配合漢賦之中，為數頗多的詠三月三日或上巳之作品，如張衡之〈南都賦〉、徐幹之〈齊都賦〉、劉楨之〈魯都賦〉、謝朓之〈為皇太子侍華光殿曲水宴詩〉、庾闡之〈三月三日詩〉、杜篤之〈上巳賦〉、張協之〈洛禊賦〉、蕭子範之〈家園三日賦〉、成公綏之〈洛禊賦〉等等⁶⁵，其共同之特徵，乃是促進娛樂氣氛之活動相對增加，而巫術之嚴肅氣氛則相對降低，且蘭草之身影漸趨模糊，不過，浮棗或卵於水中之活動，卻已相對增加。此一現象，或許可說明生殖巫術之象徵，已從秉持蘭草之委婉隱喻，轉而成為以棗或卵作為較明顯之譬喻，且已加入許多增進娛樂氣氛之現象，不過仍然留有生殖巫術之痕跡。由此可見東漢時期「三月上巳」與「三月三日」的節俗活動相當普遍而盛行。

從正史之〈禮儀志〉開始出現「是月（三月）上巳，官民皆絜於東流水上，曰洗濯祓除去宿垢疢為大絜。絜者，言陽氣布暢，萬物訖出，始絜之矣。⁶⁶」之記載，明確說明上巳祓除以為大絜之活動，於東漢時期，已成為通行於官方與民間之盛事。然而此時僅有「絜」，而無「禊」，說文亦無「禊」字。最早使用「禊」字者，應推晉之徐廣（352--425），認為「三月上巳，臨水祓除，謂之禊。⁶⁷」由此可見原始之祓除，東漢之時可以用上巳之「絜」代稱。至於晉，則再轉而為「禊」，於是三月三日的上巳節，以修「禊」事為內容的祓禊禮俗，至此而成定型，且其

⁶⁴ 漢·劉歆編，晉·葛洪集：《西京雜記》卷3〈戚夫人侍兒言宮中樂事〉，收入《四部叢刊正編》第23冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），頁10。

⁶⁵ 其詳參見朱曉海：〈漢賦漢俗互注示例並推論〉，頁147--151。

⁶⁶ 《後漢書》〈禮儀志上〉，頁3110--3111。

⁶⁷ 《史記》〈外戚世家〉，頁777，「武帝祓霸上還，因過平陽主。」之下，《集解》引徐廣之注文。

重要活動內容，已明顯轉為以春遊、社交、娛樂、文人雅事為主要活動項目。

其後，由於王羲之著名的〈蘭亭集序〉，記錄當年上巳節諸多文人雅士曲水流觴之文壇盛事，遂使曲水流觴、飲酒賦詩成為上巳節之重要標誌。雖然當時之活動還留下以「蘭」名亭，暗示古來以蘭草進行祓除活動之遺跡，但是後世對於其原始生殖巫術之始末，卻多已不復記憶。至於南北朝時期，北朝甚且還發展出乘船遊池與騎馬狩獵之活動⁶⁸，而與原始生殖巫術之用義有漸去漸遠之現象。

正因為禮俗活動的內容會因為時空環境以及其他條件之差異，而有不同之改變，倘若不細察其中的原委與流變，極可能因為斷代之關係，而有頭尾不著之現象發生。正因為原始的生殖巫術來自遠古時代，到東漢時期，時間已經相當久遠，一般民眾早已不明究竟，所以有賴薛漢在《韓詩章句》中特別說明。至於魏晉南北朝時期，雖然上巳節之活動相當熱絡，然而很多活動已經與原始用義相去漸遠，後來又因為上巳節與寒食節以及清明節合併於清明節之節令中，故而其原始生殖巫術之意義，當然就更罕為人所知。有此因緣，加上宋代理學「存天理，去人欲」之推波助瀾，致使〈溱洧〉一詩蒙受「淫詩」的不白之冤長達千年之久。究其原因，當起於未曾從禮與俗之長期演變過程加以理解，而強作解人之緣故。

⁶⁸ 其詳參見莊申：〈禊俗的演變從祓除邪惡、曲水流觴、到狩獵與遊船〉，收入宋文薰等編：《考古與歷史文化——慶祝高去尋先生八十大壽論文集》下冊（臺北：正中書局，1991），頁134-137。

On Rituals and Social Customs in
'Tzengfong-- Tzenwei (鄭風·溱洧)' —Addition
to the Original and Been Formed about
Zangse (上巳) Festival

Lin Su-Ying *

Abstract

The comments about 'Tzengfong (鄭風)' were very discrepant for centuries. Especially in 'Tzenwei (溱洧)', it could not be excluded from the group of licentious poem. Nevertheless we could base ourselves on the fact that ritual always came through customs of area, we would agree that original of this poem was reproduction-witchcraft and had an effect on Zangse (上巳) festival. 'Tzenwei (溱洧)' didn't effect on immoral conduct.

Connecting the foreword, this article includes :

- 1.The social ritual always followed conventions of witchcraft and developed from it.
- 2.The customs of Tzeng states (鄭國) perpetually reserved royal rituals.
- 3.The ceremony to cleanse away evil in 'Tzenwei (溱洧)' originated from reproduction-witchcraft.
 - a. Talking about the relationships between 'Tzenwei (溱洧)' and witchcraft that cleansed away evil.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.

- b. Talking about the relationships between ‘*Tzenwei* (溱洧)’ and reproduction-witchcraft.
- c. Talking about the suitable season to execute reproduction-witchcraft.
4. The different festival dates to cleanse away evil before Wei-Zing dynasty was originated by the changes of calendar.
5. Conclusion : The festival contents about the beginning to cleanse away evil and the successive Zangse (上巳) recreation has been changed deeply.

Key Words : Tzengfong—Tzenwei, to cleanse away, reproduction-witchcraft, rituals and social customs, Zangsefestival, calendar

