



讀湯禱篇

曹松葉

本誌新年號，有鄭振鐸先生湯禱篇一文，爲先生古史新辨之一。該文的開宗明義說：「古史的研究，於今爲極盛；有完全捧着古書，無條件的屈服於往昔記載之下；也有憑着理智的辨別力，使用着考據的最有效的方法，對於古代的不近人情或不合理的史實，加以駁詰，加以辨正的。」顧頡剛先生的古史辨便是屬於後者最有力的一部書。「他的古史辨已出了三冊，還未有已。在青年讀者們間是有了相當的影響的。」「但我以爲顧先生的古史辨乃是最後一部表現中國式的懷疑精神與求真理的熱忱的書，她是結束，不是開創，……如果從今以後，要想走上一條更近真理的路，那祇有別去開關門戶。像陶希聖先生和郭沫若先生對於古代社會的研究便是一個好例。他們下手，他們便各有所得而去。老在舊書堆裏翻筋斗，是絕對跳不出如來佛的手掌心以外的。」

91411 「我以爲古書固不可盡信爲真實，但也不可單憑直覺的理智，去抹殺古代的事實。古人或不至像我們所相信的那末樣慣於作僞，慣於憑空

捏造多少多少的故事出來；他們假使有什麼附會，也必定有一個可以使他生出這種附會來的根據的。愈是今人以爲大不近人情，大不合理，卻愈有其至深且厚，至真且確的根據在着。自從人類學、人種誌、民俗學的研究開始以來，我們對於古代的神話和傳說，已不復視之爲野蠻人裏的「假語村言」了；自從蕭萊曼在特洛伊廢址進行發掘以來，我們對於古代的神話和傳說，也已不復當作是詩人們的想像的創作了。我們爲什麼還要常把許多古史上的重要的史實，當作後人的附會和假造呢？」顧頡剛先生的研究古史，對於神話和傳說，也很留意；他的古史辨是否一種結束，所謂「古史辨的時代是應該告一個結束了。」（鄭先生的話。）不是一兩句話說得了，茲且不論。我對於鄭先生主張研究古史，應別開門戶，別走新路，完全同意。我的心裏，早有這種意思；今天讀鄭先生的文章，不禁起了共鳴的作用。我以爲不但研究古史，應別走新路，即研究中世史近世史，若專用理智去判斷，足有不少的錯誤，不能知

91412 道當時的真面目。試翻開二十四史一看，各種本紀列傳內，載有用理智去判斷認為虛偽、荒唐、可笑的事，常在百分之二三十以上；至於五行志之類，則更多了。非但歷史，即以現在中國社會說，若以溫德（Wundt

W.) 民族心理學 (Elements of Folk Psychology) 的分期來講，則圖騰時代、英雄時代的現象，紛雜難陳；若單以理智去判斷，確有不少虛偽、荒唐、可笑的地方。但以民族學、民俗學、人類學的眼光去看，那又是另外一種樣子了。不過，我對於鄭先生的湯禱篇，稍有疑問，現在把牠寫出來：

一、自動或被動 湯禱的故事，是湯自動或被動，為本問題極關重要之點，我們不能輕輕的放過，應當深深的注意，加以研究，加以探討，庶幾水落石出，整個故事的真實狀況，纔可撥雲霧而見青天。依照我的觀察，湯禱故事，完全是自動而不是被動，請申其說：

(1) 證之以故事的本身 呂氏春秋：「湯克夏而正天下，天大旱五年不收，湯乃以身禱於桑林曰：『余一人有罪，無及萬夫，萬夫有罪，在余一人。』」於是剪其髮，磨其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。「淮南子：『湯之時，七年旱，以身禱於桑林之際……』」文選注引淮南子：「湯時大旱七年，卜用人祀天，湯曰：『我本卜祭為民，愷乎自當之。乃使人積薪，剪髮及爪，自潔居柴上，將自焚以祭天。』」尹子：「湯之救旱也，乘素車，白馬，著布衣，嬰白茅，以身為牲，禱於桑林之野。」帝王世紀：「湯自伐桀後，大旱七年，殷史卜曰：『當以人禱。』」湯曰：『吾所為請雨者民也。

若必以人禱，吾請自當。』遂齋戒剪髮斷爪，以身為牲，禱於桑林之社。」以上所謂：「余一人有罪，無及萬夫，萬夫有罪，在余一人。」「我本卜祭為民，愷乎自當之。」「吾所為請雨者民也，若必以人禱，吾請自當。」是別人有罪，他自己有罪，都由他云受應做的事，也都由他去做，這是負完全責任的表示。所謂：「湯乃以身禱於桑林。」「於是剪其髮，磨其手，以身為牲，用祈福於上帝。」「乃使人積薪，剪髮及爪，自潔居薪上，將自焚以祭天。」「湯之救旱也，乘素車，白馬，嬰白茅，以身為牲，禱於桑林之野。」「遂齋戒剪髮斷爪，以身為牲，禱於桑林之社。」都是自動的表現。所以，從湯禱的故事本身看，是完全自動，而非被動。

(2) 證之以湯誓及孟子 湯誓這篇東西，究在什麼時候作成，現在尚無定論。王靜安先生以為「至少亦必為周初人所作。」（見古史新證）顧頡剛先生以為「決是東周間的作品。」（見論今古文尚書著作時代，書載古史辨第一冊）而我以為從湯誓的思想上看，至遲似在東周年間作成。以上假定，如無錯誤，則湯誓的出世，實較湯禱故事早，因載湯禱故事的書，最早不過在戰國時寫成。我們看湯誓裏有：「有夏多罪，天命殛之。」「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」「夏王率遏眾力，率割夏邑，有衆率怠弗協，曰：『時日曷喪，予及汝皆亡。』」夏德若茲，今朕必往。爾尚輔予一人，致天之罰，予其大賚汝，爾無不信，朕不食言。爾不從誓言，予則擊戮汝，罔有攸赦。」的話。又孟子滕文公章裏有：「湯居亳，與葛為鄰，葛伯不祀，湯使人問之曰：『何為不祀？』曰：『無以供犧牲也。』」

湯使遺之牛羊，葛伯食之，又不以祀。湯又使人問之曰：「何爲不祀？」曰：「無以供粢盛也。」湯使亳衆往爲之耕……」的話。所謂：「有夏多罪，天命殛之。」「爾尙輔予一人，致天之罰。」是替天行罰的意思。所謂：夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」「夏德若茲，今朕必往。」是對上帝負責的表示，與湯禱故事中「余一人有罪」云云相同。所謂：「葛伯不祀，湯使人問之曰：『何爲不祀？』」云云，是敬神的主張；而替天行罰，對上帝負責，敬神，都是神權時代的思想。唯其如此，所以爲祭祀的問題，便「湯始征，自葛載，十一征，而無敵於天下，東面而征，西夷怨，南面而征，北狄怨，曰：『奚爲後我。』」民之望之，若大旱之望雨也……誅其君，弔其民，如時雨降。」湯之所以如此得民心，全因湯能順民族心理，因祭祀爲當時民族所重視。所以遇到大旱，民衆的生活，發生極大問題的時候，他當然要順民族心理，當然要去負責，當然要去求雨。而求雨必祈禱，祈禱必用犧牲，犧牲必用人，這是古代民族共通的信仰，一種民族心理作用；非但民衆覺得如此，湯也覺得如此。所以，處在這種情形之下，以湯那樣重視民族心理的人，當然要自作犧牲，以達下雨的目的。可知湯禱是自動的表現，而非被動的行爲。

關於此點，鄭先生雖沒有深切的注意和明確的認識，但據鄭先生大作裏所說：「那位湯，他並不是格外的要求討好於百姓們，而自告奮勇的說道：『若以人禱，請自當。』他是君，他是該負起這個祈雨的責任的。」亦是承認湯禱的事，是湯自動的。

但是，鄭先生除說上面的幾句話之外，又用文學的手腕，描寫湯禱的情景，把湯寫成如牽去屠殺的羊那樣馴從，那樣可憐。我以為湯即使是被動的，也應知道，民衆所相信的，是湯可做他們全體的代表，做了犧牲之後，發生絕大的效力；天油然作雲，沛然下雨。於湯有絕大的信仰，侮辱輕視的行爲，當然不會有的。而鄭先生竟寫得非常過度，他自己說有點附會，實則附會得太利害了。現在節錄鄭先生的話於下：「來了來了，村長們從城裏擁了那位湯出來了。」「看那位湯穿着素服，披散了髮，容色是戚戚的，如罩上了一層烏雲，眼光有些惶惑。」「那位湯要叫喊，但沒有一個人理會他。他已重重密密的被包圍在鐵桶似的人城之中。額際及鬢上的汗珠儘望下滴。他眼光惶然的似注在空洞的空氣中，活像一隻待屠的羊。」「有人把一件羊皮襖，披在那位湯的背上。他機械的服從着，被村長們領到祭桌之前，又機械的匍匐在地。有人取了剪刀來，剪去了他的髮，剪去了他的手指甲。」「村長們，祭師們，護掖他立起身來。在羣衆的密圍着向大柴堆而進。他如牽去屠殺的羊兒似的馴從着。」「他知道他們第二步要做什么。他徬徨的想向跳下柴堆來逃走……」「一個祭師的領袖手裏執着一根火光熊熊的木柴。那位湯知道他的命運了；反而閉了眼，不敢向下看。那位湯聽見歡呼，嚇得機械的張開了眼。他覺得有溼漉漉的粗點，洒在他新被剪去髮的頭皮上。雨是在繼續的落下，他幾乎要歡呼起來，勉強的抑制了自己。」

如以鄭先生的話爲可信，那湯何以成其爲開國之君，何以成其爲

91414 英武的皇帝，何以能夠使民衆那樣歡迎。所以我覺得鄭先生的話，與事實適得其反。此外有一種脫部 (Taboo) 的習俗，在湯的時候，在他那神權政治還有勢力的時候，似應加以注意。茲不惜辭費，來說一下：所謂脫部，是神聖或汗穢的事物，須禁忌的；犯之者必發生災害的意思。此種習俗，任何民族，都是有的。因有這種習俗，關於酋長或君主方面，便有幾種脫部發生：

(一) 接觸脫部 脫部以禁忌接觸神聖的事物爲其本義，接觸有神性的酋長的身體爲最重大的脫部，犯之者立受冥罰。馬來尼西亞羣島以祖先崇拜爲政權的基礎，君主爲神孫，其身體神聖不可侵犯；其身體及身邊的東西，都是脫部，接觸牠的，要受祖先神靈的冥罰。又如馬來羣島以酋長的身體是神聖的，觸之者有忽死的迷信。奧利尼西亞羣島酋長的權力，依其身體的脫部而保護，觸其禁諱的，必蒙神罰而死。例如新西蘭的馬俄里信酋長爲神 *atua* 的現身，其身體極爲神聖，假令在危急的場合，有救其生命的必要，別人去接觸他是不許的。有一個酋長，魚骨梗喉，七顛八倒，幾窒息而死，人民驚嘆，因嚴禁接觸酋長的身體，有犯之者即死的信念，只遠立擾攘而已，無一人敢近之者。這時有一歐洲宣教師，帶有外科器械，拔出魚骨，救酋長的生命，經半時許，酋長才能言語，而並沒有謝恩的話；反云外夷觸神聖的頭手，流神聖的血，是有罪的。其贖罪的贖物，爲沒收外科器械。

(二) 接近脫部 君主最神聖絕對不可侵犯，對其身體的接觸

脫部有延長性，不獨其身體不許直接接觸，即間接的接觸或近之，亦爲違犯脫部。所以對國王身體的接觸脫部，延長及其身體的周圍和住所，任何人都不能許侵入，殆爲各民族通行的慣例。在有史以前，如希臘的國王宮殿及乘車，爲神聖不可侵犯的東西，在荷馬的詩篇裏，可以知道。及有史以後，其事不勝枚舉，例如戰國時荆軻替燕太子丹刺秦王一事，史記刺客列傳有這樣一段的記載：「秦王發圖，圖窮而匕首見。因左手把秦王之袖，而右手持匕首攬之。未至身，秦王驚，自引而起，袖絕……荆軻逐秦王，秦王環柱而走。羣臣皆愕，卒起不意，盡失其度。而秦法：羣臣侍殿上者不得持尺寸之兵；諸郎中執兵皆陳殿下，非有詔不得上。方急時，不及召下兵，以故荆軻乃逐秦王，而卒惶急，無以擊軻，而以手共搏之。是時侍醫夏無且以其所奉藥囊提荆軻也。」當時脫部禁制之嚴，可想而知。

(三) 視觀脫部 對神聖君主靈物等最神聖的東西，接觸脫部還要延長；不獨接近身體是嚴禁的，即用視觀去接觸也是嚴格的禁止的。在原始的社會裏，看酋長及君主的身體或顏面，爲最嚴重的脫部。凡以眼觀君主，即冒瀆君主，其罪殆與瀆神罪相等。國家組織成立後，爲不敬罪。所以如常人的肉眼觸君主的身體，必蒙神罰，即眼昏，體疎，目盲。此種迷信，野蠻社會最通行。

視觀脫部可稱在某種文化程度之下，人類一般的習俗，任何國家均不乏其例。如雅利遜人種的祖先，也有此習俗，馬諾聖法典以國王是

諸神的微分子所作，其光輝超越一切，世界任何人都不能仰視。又如哥倫比亞的孟依斯加 (Muisca) 印度人，以見國王為大不敬，奏聞應後向立。

(四) 稱呼脫部 文化幼稚的民族，往往視名稱與實體為同一，名為實之賓，姓名為人格的一部，與其人的命運有關。所以呼名即接觸其人的身體。呼名是依聲的接觸脫部。書名是依形的接觸脫部。敬其名即所以敬其人，辱其名即所以侮其人。對其人的敬避延長，因及其名，是各民族間通行的習俗。(以上多參考穗積陳重法律進化論第三冊第二章脫部與主權的話。)

而脫部力量的大小，又視酋長或王的力量大小為轉移；英武如湯，其脫部力量必甚大。那末我們根據以上事實，鄭先生的那種描寫，不能不認為不對。

二 獻身 我們討論湯禱，關於獻身的動機和目的何在，實有認識的必要，而在鄭先生的大作裏，沒有提及，我且來申述一下：所謂獻身，是有供物和呪的作用；馮蕙田的民族心理學第十章崇拜行為的種類裏說：「進物即以物品供獻神前，冀得神之好意或得神之赦罪。泰羅斯賓塞屬於這一說。據猶太祭司寶典所記，供物的第一動機為贖罪の意味；供物第二動機為罪祭；即對某罪求神赦宥。」「希臘古時以自己之毛髮供神，意為依靈魂所寄托的毛髮，可移奉獻者的志願於神，此為一種呪。」「人身供奉為進物和呪二種動機的結合。倘欲以人身當做供物，

須先使人神化，然後供神。在這時候，不但以進物獻神，乃以全身即靈魂全部呪神。」足見湯禱故事，如「余一人有罪」云云，用祈福於上帝」云云，亦含有進物和呪二動機。所以鄭先生亦以最古的時候，禱神必以活人為犧牲，並引河伯娶婦的事，及希臘的悲劇 *Iphigenia*，描寫希臘人將妙齡女郎 *Iphigenia* 作為犧牲，以求悅於 *Artemis* 女神的事，以作證明。但是，湯乃君主自為犧牲，而河伯娶婦之類，為犧牲的已非君主，鄭先生把牠混而為一，則又屬非是。

依我的見解，獻身最早的是呪術師，祭司，酋長，國王。次之代之以人；大約其人愈尊貴則愈佳。如鄭先生所說的 *Iphigenia* 悲劇裏以 *Iphigenia* 為犧牲的事；宋襄公用鄧子於次睢之社；(左氏傳僖公十三年) 古代墨西哥在火神祭時選出一俘虜，此俘虜被推為日神之子，即在舉行火錐式時，把俘虜挖出心臟以供神。(見馮蕙田的民族心理學第十章崇拜行為的種類) 都是再次之代之以身體的一部，如湯禱故事裏的剪髮斷爪。鄭先生所說的「希臘往往為河神而養長頭髮，到了髮長時，乃剪下投之於河，用以答河神的恩惠。」都是。至於鄭先生大作裏所說的下詔求直言，避殿減膳……等，那是極後起的事。以上種種，都是分化作用；後人不察，多因果顛倒。

三 喫耶穌與打龍 平常民俗學者和比較宗教學者，稱教堂裏的散福為喫耶穌，是經過三段的發達；馮蕙田的民族心理學第十章崇拜行為的種類裏說：「麵包的意義，經過三段的發達。最幼稚的見解，相信

91416 喫麵包即實際上喫基督之肉，這爲呪的意義；其次，依麵包神可與精神成一體，這是神秘的意義；最後視爲情意向上的印證，這是象徵的意義。」所以喫耶穌卽照呪的意義講，與湯以身禱，亦有分別；因喫耶穌犧牲是神的自身，而湯禱中犧牲不是神的自身，而是湯。至於民間祈雨，發生打龍王一類的事，如認爲呪的作用，（鄭先生好似不以爲呪的作用，見下引。）與湯禱或有一部分相似，但不是完全一致。然而鄭先生說：「民俗學者及比較宗教學者，常稱教堂裏的散福爲『喫耶穌』……而在古代的野蠻社會裏，便有了極殘酷的真實的『喫耶穌』一類的事實發生，國王身兼『教主』往往也免不了要遭這場難。又野蠻人祈禱無效，極端失望之餘，往往要遷怒於神道身上；求之不應，便鞭打之，折辱之，以求其發生靈應。（案：遷怒何以能發生靈應。）至今我們的祈雨者，還有打龍王一類的事發生。」下面再引希臘悲劇 *Iphigenia*，以爲與湯禱的故事一樣，是錯誤了。

在此，我不禁有一種附帶的推測：鄭先生是否因看了金枝篇，而受牠的暗示，以爲喫耶穌，打龍王，湯以身禱，是相同的事，因產生作湯禱篇的動機；在鄭先生的大作裏沒有提及，固無從知道。但在金枝篇裏載有野蠻社會，酋長或王，因祈雨失敗，把酋長或王放逐殺戮及其他處罰的事。不過，在這裏應當特別注意的，野蠻人對於酋長或王發生異動，乃在祈雨失敗之後，是一種處罰的行爲；或另有作用；與湯以身爲犧牲，含有供物和呪的作用的完全不同。鄭先生或者不察，看了那許多事，就以爲

湯禱亦屬此類，便說他是被動了。現在介紹傅萊查金枝篇的話於下：「西部亞非利加國王祈雨失敗，家臣用繩縛王的身體，拖至祖先的墓地，以示懲罰。西部亞非利加巴加族（Bangana）如風雨得宜，則將穀物家畜送給國王，如旱魃或大雨害農作物時，即侮辱之或擲打之。收穫失敗，海岸浪高，不能捕魚時，洛項哥（Loango）土人，以爲王有邪心，便剝奪王位。格來海岸（the Grain Coast）有大祭司或波的峨（Podio）的稱號的祭王（the fetish King）；人民的安康，土地的豐收，河海多大魚，均爲應負的責任。如有災害發生，便剝奪波的峨的位置。上尼羅河（Nile）的洛土族（Latuka）間，農作物枯槁，酋長求雨無效時，民衆夜間襲擊之，奪其所有物，將其放逐，或殺死。」看上面許多事實，與湯禱不可同日則語，已很清楚了。

四祭司與王 一個團體或一族裏，產生最早的大約呪術師或祭司，後來變而爲酋長或國王，他們最重要的職務，是呪術的神聖的。而鄭先生說：「我們古代的帝王，還不僅要負起大災異，大天變的責任，就在日常生活裏，他所領導的也不僅止『行政』『司法』『立法』等等的『政權』而已……他還是舉國人民們的精神上的領袖——宗教上的領袖。」他們除了擔負政治上的一切責任以外，還要擔任一切宗教上的責任。」這好像是說古代帝王的責任，第一是行政，司法，立法，第二是宗教上的事；可是又說：「國王的職責，還不僅做一個祭司而已；在野蠻社會裏，他們還視國王爲具有魔力的魔術家，或會給人間

以風，以雨，以成熟的米穀的神。」這又好像說國王最重要的職責是祭司和魔術使。關於呪術師，祭司，會長，王的產生，孰先孰後；神聖的，呪術的，立法，司法，行政的職務，誰先誰後，那種最爲重要，鄭先生說得很模糊。茲且介紹萊查金枝篇的話於下：「澳大利亞的未開化民族，沒有會長或王統治，諸部族的政治組織，是民主政治，即具有議決一切重要問題的長老的寡頭政治。如議決各部族的事，主之者爲各圖騰氏族的族長。中央澳大利亞的土人間，各圖騰氏族的族長，執行圖騰增殖的呪術禮儀，爲重要任務。其他祈雨的責任，亦應擔負。所以，中央澳大利亞的諸部族間，族長即公的呪術師。復次，新幾內亞（New Guinea）的土人，文化較高，社會組織全然民主的或寡頭政治，會長制度未脫萌芽區域。美拉尼西亞的土人，以彼等酋長權力的源泉，全在與偉大的靈魂交通，信其有超自然的權力。復次，亞非利加的文化又較高，會長制王制十分發達。由呪術師（尤其是雨師）進化爲會長的證據較多：東部亞非利加瓦特吞人（Watum）的會長，沒有政治的直接權能；只有魔法使的職權。瓦哥哥族（Wagogo）間，會長的威力，大部發自求雨的技術；如會長不能求雨，即另尋一能求雨者。上尼魯河諸部族間，一般以呪醫（the Medicine-man）爲會長，他們的權威，多由相信他們有求雨的能力。中央亞非利加雅路巴多湖西的來杜族（Lendu）雨司是會長。巴雅羅族（Banyaro）對於雨的供給者，大加尊敬。關於雨而有絕對不可侵的權力的大供給者爲國王。西部亞非利加會長與呪術師職能

的結合，亦可看出。如芬族（Fen）會長與呪醫之間，沒有判然的分別。會長或即呪醫，其上有鍛冶工；此工作芬族視爲神聖的職務，會長以外不能受此職。「看以上事實，先有呪術師而後進化爲會長或王，他們的職務，最重要的是呪術的神聖的事，是很清楚的；至其他職權，是後起的。五其他 鄭先生大作，共分七章，除前湯禱，本事，曲解三章，與題目有關外，其餘蠻性的遺留，祭師王，金枝，尾聲四章，與题目的關係，好像很少。

復次，鄭先生說：「以上所寫的一幕活劇，並不是什麼小說——也許有點附會，但並不是全然離開事實的。這幕活劇的產生時代，離現在大約有三千二百五十年，劇中的人物，便是那位君王湯。」又說：「雖然早未必是七年，時代未必是殷商的初期，活劇裏的主人翁也許未必便是湯，然而中國古代之會有這幕活劇的出現，卻是無可致疑的事。」這樣看來，鄭先生以湯禱一事是在三千二百五十年前，或在其他時代；其中主人翁是湯，還是其他人物，都沒有確定的見解，不禁使我迷惑，所謂古史新辨是如此的嗎？

總之，我以爲湯禱一事，證之以故事的本身，證之以湯誓，孟子，證之以民族心理學及其他，都是自動而非被動；其他乃枝節問題。至於我的意見，錯誤之處，當然很多；惟謙虛的鄭先生想肯予以指教，並請讀者亦加以糾正。