

中世紀早期的寒食節

侯思孟 著

楊玉君 譯

編者按：本文譯自侯思孟 (Donald Holzman), 〈中世紀早期的寒食節〉 ("The Cold Food Festival in Early Medieval China"), 原文刊於 *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 46.1, 1986. 譯稿經原著者審閱並同意出刊。

我這篇論文有雙重的目的。首先，我要敘述一個中國的節日——寒食節，它在西曆紀元初年出現在山西太原的附近地區，此後，重要性逐漸增加，恰到隋朝前夕，已成了一個全中國的節日。因為在隋朝的時候，有個新的元素加入了這個節日，使它在唐、宋兩代成了一個新的節日；所以我只對我所說的「中世紀早期」——由漢末至唐——這段時間感興趣。我的第二個目的是消極的：檢視並反駁以往學者所提出的關於寒食節起源的解釋，以及他們嘗試界定促使當時中國人願意慶祝這個節日的動機的學說。我們將會看到，每個學者所提出來的看法經常都和別人所提出的看法互相矛盾，甚至推翻了對方的學說。他們的學說通常都根據某種比較人類學，訴諸他種文化的平行現象來解釋中國的現象；或者至多將中國史上其他時期的平行現象拿來與中世紀早期的情形作一個年代錯置的解釋。這些作者似乎在有意無意之間，把節日的研究當做一種科學，非常近似自然科學；並且將他們所研究的節日視為一種自然現象：就像中國的科學家可以從一份紐約（或任何地方、任何時間）的實驗室對小白鼠的觀察報告中，發現和他們的小白鼠有關的有效訊息一樣。這些學者同樣的認為，打個比方

講，他們可以從世界上其他地點，或是中國史上其他時期的相似節日資料中，找到足以填補中國文獻上缺乏的，有關中世紀的春節資料。我的用意是要突顯出這種態度根本方向錯誤。因為節日就像任何其他的人類社羣活動一樣，一旦脫離了它的文化及歷史的脈絡，就無法作正確的詮釋。我甚至要說，任何的民俗、習慣也只能以此法詮釋。舉一個普通的例子，人們現在洗手的理由和在巴斯德 (Pasteur) 以前的人洗手的理由大不相同。然而，不管來自不同文化或時空的民俗乍看之下有多麼相像，它們都和遵行這些風俗的人們，在文化及歷史上緊密交織。如果這對這項俗世的行為而言是真實的，那麼對於牽涉到宗教或形上學現象這些純人類想像的產品時，更是如此。我恐怕這種態度會留下許多待解答的問題，但是它有它的好處，至少它有機會對幾個問題作出正確的解答。

文獻上最早提到寒食節的是桓譚（桓譚的生卒年月不詳，但可能在公元第一世紀的30或40年代左右去世）《新論》中的片斷：

太原郡民，以隆冬不火食五日，雖有病緩急，猶不敢犯，為介之推故也。¹

太原和介之推（後作介子推）是這個節日所據以衍生的兩個定項。據我所知，這個節日，或者更明確的說，這項寒食的習俗，並未有更早於此的記載。

1. 引自《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982）卷三，頁55。《北堂書鈔》（臺北：宏業書局，1974）卷一四三，頁8上。T. Pokora, *Hsin-lun (New Treatise) and Other Writing by Huan T'an (43B.C.-28A.D.)*, Michigan Papers in Chinese Studies, 20 (Ann Arbor: University of Michigan, 1975) pp. 122, 136-137. 《新論》（上海：人民出版社，1977），頁47。《太平御覽》（臺北：商務印書館，1980，據宋版影印）卷二七，頁5下：「太原民以隆冬不火食五月。」Pokora, 頁136註76認為「五月」應是「第五個月」，但這並不合理，因為這段引文中說「隆冬」。

介之推是中國非常有名的一個人物，有許多和他有關的傳說、紀念他的廟宇，也有很多文學作品上提到他。但是第一個提到他的文獻才是最重要的，並且包含了後續資料的核心，這份記載是《左傳》。我將引出其中最重要的部分，因為如果缺少這種背景的話，後來的許多事都會失去了意義。這段文字出現在「僖公二十四年」，即公元前635年。晉侯重耳遭其弟逐出晉國，在流亡中過了將近20年，伴隨他的只有少數幾個親信。直到公元前635年，他才重新回到晉國為王。當他回到晉國時：

晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及。推曰：「獻公之子九人，唯君在矣，惠、懷無親、外內棄之，天未絕晉，必將有主。主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以為己力，不亦誣乎？竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以為己力乎？下義其罪，上賞其姦，上下相蒙，難與處矣！」……其母曰：「亦使知之，若何？」對曰：「言，身之文也，身將隱，焉用文之，是求顯也。」其母曰：「能如之乎？與女偕隱。」遂隱而死。²

介之推的行為非常奇特，並且流露出驕矜及傲慢的性格。然而因為他是個忠臣，寧可退隱也不犧牲自己的原則，因此他在歷史上樹立了不朽的名聲。上引文後接着說：「晉侯求之不獲，以縣上為之田。曰：『以志吾過，且旌善人。』」（據Legge的《左傳》譯文所言，縣上的田地可能是為祭祀介之推所設）

《左傳》裏唯一提及介之推的這段引文日期是公元前635年。同樣的故事在先秦仍有所聞，有些則經過渲染。例如說晉侯為了逼介之推出來，把整座山燒掉（結果反而把介之推活活燒死）；或者說在晉侯流亡期間，

2. 《左傳》（臺北：藝文印書館，1979，十三經注疏本）卷十五「僖公二十四年」，頁17上。

介之推「自割其股以食文公」。³ 這些資料從許多方面來稱讚他，《楚辭》讚賞他對晉侯的忠誠，並視他為隱退中受過家臣的典範；《呂氏春秋》則推崇他對物質利益的冷淡；其餘的資料對他遁世的理由則有大同小異的解釋。

無論如何，對介之推的崇拜似乎很強烈的依附於他的家鄉（山西省太原附近）。因為我發現在中世紀早期，中央政府曾數度嘗試在此地禁絕對介之推的信仰，但卻徒勞無功。最早論及這項信仰的文章，見於桓譚以後一世紀的「周舉傳」。周舉死於公元149年。下文所敘事件必當發生在公元130年左右：

舉稍遷并州刺史。太原一郡，舊俗以介子推焚骸，有龍忌之禁。至其亡月，咸言神靈不樂舉火，由是士民每冬中輒一月寒食，莫敢煙爨，老小不堪，歲多死者。舉既到州，乃作弔書以置子推之廟，言盛冬去火，殘損民命，非賢者之意，以宣示愚民，使還溫食。於是衆惑稍解，風俗頗革。⁴

太原居民遵行的「龍忌」，據《後漢書》李賢註：「龍（蒼龍），星，木之位也，春見東方。心為大火，懼火之盛，故為之禁火。」而這種想法似乎源自《左傳》所記載的一種儀式。據《左傳》所言：「古之火

3. 《史記》（卷三九，頁1660—1662）的敘述是最完整，最未經渲染的（所有正史的引文皆出自北京中華書局標點版；請參見E. Chavannes, *Les Mémoires historiques de Se-ma Ts'ien*, 6 vols. [Paris: Adrien Maisonneuve, 1967 reprint] 4: 291¹). 其餘的敘述見《莊子》（臺北：河洛圖書出版社，1974）卷二九，頁998。《楚辭》（臺北：長安出版社，1984）「九章·惜往日」，頁150；「九章·悲回風」，頁161；「七諫·怨思」，頁247；「九歎·惜賢」，頁297。《韓非子》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983）「用人」卷二七，頁469。《呂氏春秋校釋》（臺北：鼎文書局，1977）卷一二，頁459。

4. 《後漢書》卷六一，頁2024。

正，或食於心，或食於味，以出內火。」⁵ 唐朝的註本似乎在提示我們，禁火是根據古代星象而來的禁忌，而非紀念介之推的焚骸。（俗傳云之推以此日被焚而禁火。）

唐代的這段註文很有趣，但也很奇怪。為什麼在春天出現的一顆星，特別被指出來作為一個冬季節日開始的徵兆呢？我懷疑李賢所用的版本，會和我們所用的「冬」字（甚至是「盛冬」）出現兩次的版本有所不同，⁶ 他很可能是受到他所認知的寒食節的影響。而在唐代，寒食節的確是在春天舉行。

然而，如果從「周舉傳」的文字中看來，寒食節和春天或是春天出現的龍星都無關的話，我們該如何解釋這個龍忌呢？這個詞又見於《淮南子》：「操舍開塞，各有「龍忌」。」⁷ 許慎註曰：「中國以鬼神之事日忌，北胡南越皆謂之請龍。」鬼神之事的日忌，其中之一是在介之推的忌日禁火。我相信這才是「龍忌」一詞應有的解釋。

《後漢書》的引文清楚的告訴我們，當周舉到并州上任時，有一個紀念介之推的節日在盛冬的天氣中舉行了一個月。而且這段引文末尾用的修飾詞（衆惑「稍」解，風俗「頗」革），顯示出即使確實有任何改變，那也是相對上而言較不重要的。

就在周舉試圖減輕寒食節對人命的威脅後，不到一百年，我們又看到曹操（155-220）在做同一件事。公元206年他在山西與高幹作戰時，頒布了以下的命令：

5. 《左傳》卷三十「襄公九年」，頁22下。請參見D.W. Pankenier, "Astronomical Dates in Shang and Western Chou," *Early China* 7 (1981-82): 7. 有關重新點火及參星之間的密切關係，請參見龐樸，〈火曆三探〉，《文史哲》（青島）1984第一期（總第160期），頁21-29。
6. 這段文字的確有不同的版本。特別是在《藝文類聚》卷四，頁62，寫的是「春中寒食一月」，但我相信這是文字上的錯誤。這一論點已被證實，而我毫不驚訝。請見中村喬，〈寒食の起源とその伝播：中国の年中行事に関する覚え書き〉，《立命館文学》（京都）410、411號，頁692，註8。
7. 《淮南子》（諸子集成版，臺北：世界書局，1965）卷二一，頁370。

明罰令曰：聞太原、上黨、西河、雁門，冬至後百五日，皆絕火寒食，云為介子推。子胥沈江，吳人未有絕水之事。至於子推獨為寒食，豈不偏乎？⁸ 且北方沍寒之地，老少羸弱，將有不堪之患。令到，人不得寒食，若犯者，家長半歲刑，主吏百日刑，令長奪一月俸。⁹

自桓譚及周舉以來，人事已有變遷。如今不僅是在太原一地，過寒食節的習俗已擴散到整個山西省。日期是冬至後的第105天（現在的四月四日或五日），約在陰曆二月底或三月初，也成了唯一一個以陽曆為依據的重要民間節日。這個寒食節的日期沿用了數百年，只除了以下的幾個例外：《琴操》的作者蔡邕（133-192），一說孔衍（268-320），¹⁰ 及《鄴中記》的作者陸翹（約350），¹¹ 他們都認為寒食節是五月五日。儘管已有人試圖作出解釋，¹² 我仍不知道這兩個歧異的日期有何寓意。值得強調的是：周舉及曹操都盡其所能的要廢除這個節日。

而他們兩人的失敗則見於孫楚（約220-282，也是太原人）的這段文字：

祭介子推文：太原咸奉介君之靈，至三月清明斷火寒食，甚

8. 這段與伍子胥有關的引文，僅出現於《太平御覽》卷八六九，頁7下。在我看來，似乎是後人加上的戲言。
9. 《藝文類聚》卷四，頁62。《太平御覽》卷二八，頁8上；卷三十，頁6上-6下；卷八六九，頁7下。
10. 《藝文類聚》卷四，頁74。
11. 武英殿聚珍版，頁13下。
12. J.J. de Groot, *Les fêtes annuellement célébrées à Emoui (Amoy)* (Annales du Musée Guimet; Paris: 1886), p. 213, 認為《琴操》（他誤將《琴操》視為作者之名）的日期乃根據周曆而來。周曆以十一月為正月，因此它的第五個月就等於漢代使用的夏曆的三月。中村喬（頁710，註13）則認為「五月五日」可能是「百有五日」的訛誤。

若先後一月，府君僑耳。¹³

最後這個句子的含義晦澀。我認爲它指的是寒食節尚未成爲官方的節日：府君既無法插手，甚至根本就抱着敵視的態度。

公元317年，¹⁴約在孫楚死後30年到40年，我們又再度聽說這個節日，不但是在同一地區，也是同樣出自一個廢止的禁令。這次反對這個節日的是後趙的開國者石勒（273—333）。石勒是山西羯人，他建都於襄國，即今之河北邢臺，這段記錄他反對寒食的文字很長，但很有趣，並且關係着寒食節後續歷史的發展。

暴風大雨，震電建德殿端門、襄國市西門，殺五人。電起西河（山西、汾陽、太原西南方）介山，大如雞子，平地三尺，洩下丈餘，行人禽獸死者萬數，歷太原、樂平（今昔陽）、武鄉、趙郡（今趙縣）、廣平（河北雞澤）、鉅鹿（河北平鄉）千餘里，樹木摧折，禾稼蕩然。勒正服於東堂，以問徐光曰：「歷代已來有斯災幾也？」光對曰：「周、漢、魏、晉皆有之，雖天地之常事，然明主未始不爲變，所以敬天之怒也。去年禁寒食，介推，帝鄉之神也，¹⁵歷代所尊，或者以爲未宜替也。一人吁嗟，王道尚爲之虧，況羣神怨憾而不怒動上帝乎！縱不能令天下同爾，介山左右，晉文之所封也，宜任百姓奉之。」勒下書曰：「寒食既并州之舊風，朕生其俗，不能異也。前者外議以子推諸侯之

臣，王者不應爲忌，故從其議，儻或由之而致斯災乎！子推雖朕鄉之神，非法食者亦不得亂也，尚書其促檢舊典定議以聞。」有司奏以子推歷代攸尊，請普復寒食，更爲植嘉樹，立祠堂，給戶奉祀。勒黃門侍郎韋謏駁曰：「案春秋，¹⁶藏冰失道，陰氣發洩爲電。自子推已前，電者復何所致？此其陰陽乖錯所爲耳。且子推賢者，曷爲暴害如此！求之冥趣，必不然矣。今雖爲冰室，懼所藏之冰不在固陰沍寒之地，多皆山川之側，氣泄爲電也。以子推忠賢，令縣、介之間奉之爲允，於天下則不通矣。」勒從之。於是遷冰室於重陰凝寒之所，并州復寒食如初。¹⁷

儘管有來自官方的干擾，山西的人民仍舊過他們的寒食節，繼周舉和曹操之後，石勒又再度的失敗了，然而官方的反對立場依然不變。公元474年，北魏禁斷寒食，¹⁸公元496年又再下禁令，但這次他們被迫作了一點修正：「詔介山之邑，聽爲寒食，自餘禁斷。」¹⁹

很明顯的，政府當局又再次失敗了，並且在上述二禁令下達後不久，寒食就迅速地擴散到整個國家。有兩件公元六世紀中的作品可作爲我們的佐證。其一是賈思勰於公元540年左右作的《齊民要術》，這是一本有關農業及其相關事務的優秀手冊。²⁰書中提到介之推的部分大致與《左

16. 《左傳》卷四二「昭公四年」，頁728—729。

17. 《晉書》卷一〇五，頁2749—2750。

18. 《魏書》卷七上，頁140。

19. 《魏書》卷七下，頁179；《冊府元龜》卷六二，頁19下作太和二十五年，但太和僅有二十三年。這兩條禁令似乎和公元492年的公告互不相干。見《資治通鑑》（北京：古籍出版社，1957）卷一三七，頁4320：「魏罷寒食饗」。註：「魏先以寒食饗祖宗。」他們祭祖的日子是從廿四節氣中挑出第八個「清明」，也就是冬至後105天。公元492年，拓跋魏積極採行漢俗，他們決定模倣漢人的祭儀，便從每個季節中，挑出陰曆第二個月的一個吉日，作爲祭祖的日子。

20. 石聲漢，《從齊民要術看中國古代的農業的知識》（北京：科學出版社，1957），頁1。

13. 該文有兩種版本，《北堂書鈔》卷一四三，頁8上；《太平御覽》卷三十，頁6上。

14. 田融，《趙書》，引自《北堂書鈔》卷一四三，頁8上。

15. 石勒在死前數年，征服前趙後稱「帝」（公元330年）。在此之前，自公元319年以來，他只是「王」。他來自武鄉，即今之榆社，約在介山東方一百公里處。傳說中介之推及其母退隱於此地（介休南方）。徐光用「帝」這個字，可能意味着《趙書》誤把石勒末年之事錯置於此，也可能是徐光對石勒的預測或是阿諛。

傳》相符，此外也加上了後代的渲染，包括他在介山被燒死的部分。該書繼續記載：

於今介山林木，遙望盡黑，如火燒狀。又有抱樹之形，世世祠祀，頗有神驗。百姓哀之，忌日爲之斷火，煮醴酪而食之，名曰「寒食」，蓋清明節前一日是也。中國流行，遂爲常俗。²¹

《齊民要術》接着又很詳細的敘述了如何用杏仁及麥芽糖來煮醴酪粥。這段文字似乎意味着寒食僅限於一天（即冬至後第104天），儘管句首的「蓋」字顯示了作者也不完全確定。所謂的「中國」也可能是指黃河流域，²² 但從下文看來，我認爲它指的是全中國。

其二是《荆楚歲時記》，這是一本總結中世紀早期所有節日的記錄。我們所擁有的該書版本異常殘缺。作者宗懷，約生於公元500年，並於63年後去世。他的原文往往難以和杜公瞻所作的註文區分開來。而杜公瞻很可能是在宗懷死後才出生的。儘管宗懷的家族和當時的許多士族一樣，聲稱具有北方的血統，他卻終生居住在江陵（湖北），並在他的書中記錄當地的年中行事。而杜公瞻卻是北方人。這兩個版本加起來，提供了我們中國南北節日的面貌。宗懷的版本（描述南方的情形）明確地指出：「去冬節一百五日即有疾風甚雨，謂之寒食，禁火三日，造餠，大麥粥。」²³

21. 繆啓愉編，《齊民要術》（北京：農業出版社，1982）卷九，頁521。
22. 見石聲漢的譯文《齊民要術》四卷（北京：科學出版社，1958）卷三，頁675。
23. 《荆楚歲時記》最好的版本是守屋美都雄作的《中國古歲時記的研究》（東京：帝國書院，1963），頁320-392，引文見頁342。另有一很好的譯本，Helga Turban, *Das Ching-Ch'u sui-shih chi, ein chinesischer Festkalender* (Augsburg: Dissertationsdruck W. Blasaditsch, 1971)。日文版見布目潮瀨及中村裕一的《荆楚歲時記》（東京：平凡社，1978），其中有重要的註釋。文中的「疾風甚雨」似有不當。杜臺卿在《玉燭寶典》中謂：「『荆楚記』云疾風甚雨，今亦不必然也。」可見這段話出自宗懷，而非出自杜臺卿的姪子杜公瞻。中村喬（頁702-704）則對

杜公瞻他的註文中，再次回顧了我們對寒食節的種種了解，只加上了一點有關當時所吃食物的細節，接着他也投入了尋找寒食節起源的歷史理論中：

《左傳》及《史記》並無介推被焚之事。《周禮》司烜氏仲春以木鐸修火禁於國中。²⁴ [鄭玄]註云：「爲季春將出火也。」今寒食準節氣是仲春之末，清明是三月之初，然則禁火蓋周之舊制也。²⁵

杜公瞻暗示《周禮》中的「仲春禁火」相當於「寒食」，而「季春出火」則對應到清明的重新點火。其實事情並沒這麼簡單，因爲清明是陽曆的日期（根據我們的曆法是在四月四日或五日；據西洋舊曆則還要更早），介於陰曆二月中到三月中之間。因此，寒食節可以是在三月，也可以是二月。它和《周禮》中的敘述的對應充其量只是印象主義式的，因爲原文並未告訴我們，禁火持續多久，或者他們是否真在某段期間內進行寒食。事實上，關於周朝禁火及出火的儀式是相當不明確的。²⁶

杜公瞻在描述節日時所做的歷史追溯通常不是十分認真的。有時候（譬如在「畫卯」這個例子中）²⁷ 他似乎是在尋找同一個詞的早期用

這句話提出了很好的解釋，他加上：「若不寒食，即有疾風甚雨。」如此便使該文看來較爲合理。

24. 《周禮》卷三六（E. Biot, *Le Tcheou-li ou Rites des Tcheou*, 3 vols. 臺北：成文出版社，1969，據1851年版影印，卷二，頁381）。
25. 見守屋美都雄，《中國古歲時記的研究》，頁344。或《荆楚歲時記》「歲時習俗資料彙編」第30冊（臺北：藝文印書館，1970），頁14下-15上。
26. 我把「出火」視爲（如同Biot, 2: 381, "Comm. B,"一樣）在每半年一次從固定居所搬至田中帳篷時，「持火到室外」。同一詞在《周禮》卷三十中，本田次郎將它翻成「用火」，「內火」翻成「禁火」。見《周禮通釋》（東京：秀英出版，1979）卷一，頁70-71。
27. 守屋美都雄，《中國古歲時的研究》，頁345。

法，也不管兩者之間的歷史聯繫是多麼的不可能。在寒食節的這個例子中，我們也很難分辨出他到底有多認真。不管《周禮》成書的年代為何，它所描述的都是個非常不同的社會狀況，和寒食節剛出現時的西曆紀元初年大不相同；事實上它與寒食節根本無關，而可能是一個重新點火的儀式。從周朝到西元初年，不管是《儀禮》、《禮記》或是各朝代的史書，我們都見不到任何有關這些儀式的分支或是演變的記載。從以上的理由看來，我認爲想從早期對點火儀式的非難中尋找寒食節的起源是根本錯誤的。因爲就我所知，它和寒食節根本毫無關係。我們很快就會看到，《周禮》中描述的這個重新點火的儀式在杜公瞻生前就被還原了。我相信就是這項還原使得他把寒食節與這項古禮聯想在一起。

目前我們已讀到了現存的有關寒食節的所有文獻，而且他們都認爲這個節日是爲了紀念介之推而舉行的。但他們提出的日期並不一致，從盛冬到冬至後105天，到陰曆五月五日都有可能。不過他們清楚的顯示了地理上的擴散過程：從太原附近到整個山西省，最後是全中國。寒食節時所吃的食物隨各史料的記載及地點而有變異（其中《齊民要術》的記錄最完整），但是所紀念的對象是一致的。從最早到最晚的記錄看來，寒食的目的是要紀念一個當地的英雄人物——介之推。

然而杜公瞻的假說卻取代了介之推成爲寒食節研究的固定模式。東、西方的每個學者，都視此假說爲事實，並接受它做爲他們研究寒食節起源理論的基礎，以說明周朝的火禁等同於漢及其後的寒食。我所找到最早的西方學者作的研究是得格魯（J.J. de Groot, 1854—1921）*Les fêtes annuellement célébrées a Emoui (Amoy)*〈廈門歲時記〉。²⁸ 得格魯在廈門的研究當然十分出名，並且得到公正的評價。他所提供的節日的第一手敘述，即使是今天的田野調查工作者都覺得很寶貴。但他對寒食節的描述卻是個例外，因爲廈門沒有寒食節（在他文中的第210頁提到「禁煙不到粵人國」）。並且他對寒食節感興趣只是因爲這個節日：「和早期歐洲

28. *Annales du Musée Guimet* (Paris, 1886), pp. 208—29.

及其他國家所過的一個節日形成驚人的對比，它和流行於廈門及法國的一些值得注意的民俗間有很緊密的關係。因此，我們不能不多加注意。」（頁210）於是得格魯將寒食節拿來當做一個比較人類學的習作。首先他援引了一長串古代學者——如馬克羅庇（Macrobius）、路其安（Lucian）、聖埃皮桑紐（St. Epithanius），特別是奧維德（Ovid, 43B.C.—17?A.D.）——針對古代火禁講過的話。他的結論是：這些儀式習俗是爲了紀念太陽，特別是慶祝在春分時太陽戰勝了黑暗的力量。他兩次引用奧維德的話（*Fasti* IV, 794）：「有人認爲這些活動和太陽有關」（頁209、214）。第二次他認爲這也可以應用到中國及歐洲的史料上：根據得格魯的說法，寒食節也不是紀念介之推，而是紀念春天裏太陽的重生。得格魯只徵引了一條中國的資料來印證他的學說——晚唐李涪的《刊誤》。李涪和杜公瞻、得格魯一樣都相信春天的火禁和介之推無關，而是《周禮》中描寫的習俗的遺跡。得格魯引李涪的話說：「當改火之時，是寒食節之後，既曰就新，即去其舊。」我覺得得格魯對最後兩個句子的翻譯是不對的〔譯註：得格魯的法文譯文中，新指的是更新後的太陽，舊指的是舊火〕。我認爲新、舊所指皆是火。接下去的那個句子可以加強我的解釋：「今人持新火，曰勿與舊火相見。……」²⁹ 我認爲中文翻譯一向無懈可擊的得格魯，在這裏似乎被他自己的理論迷惑了。他說（頁214）：

我們認爲禁火及寒食三日後重新點火，無疑地，來自古代對火的崇拜，特別是對太陽的崇拜。因此，所有的人都知道這項在春天慶祝的習俗。

29. 事實上得格魯所用的版本大概是錯的。《四庫全書珍本》12輯《刊誤》上，頁13上此文作「既曰就新」，而我找到的其他版本也是如此（如百川學海版的李涪《刊誤》卷一、頁9上）。得格魯從一本他稱之爲 *Miroir et source de toute recherche*——可能就是《格致鏡原》——的叢書中引文。這段引文的「日」不管解釋成「日子」或「太陽」，都顯然比不上「曰」來得好。這段文字應該翻譯成：「當改火之時是寒食節之後，既曰就新〔火〕，即去其舊。今人持〔得格魯的版本作「特」，因此他翻譯成「特別的」〕新火，曰勿與舊火相見，即其事也。」

得格魯不僅在這個理論上搞昏了頭，他同時也喪失了歷史感，在「寒食」這部分的最後一段（頁229），他主張寒食的習俗：「在漢代以後就不再實行，最後，直到公元五世紀北魏武帝時才將它禁止……。」從我們剛才所看到的，正好相反，寒食節在漢代興起後，重要性就一直增加。事實上它在唐、宋朝時達到高潮，宋以後又過了一大段時間才開始衰退。

然而忽視歷史似乎是所有關心寒食節的西方學者的一貫特徵。其中最有名、最具影響力，也和得格魯同時期的傅雷哲爵士(Sir James Frazer, 1854-1941)，就是一個明顯的例子。他自許為一個科學家，達爾文的追隨者，志在描寫人類心靈成長，從原始巫術到宗教、到科學的進化過程；就像達爾文描寫我們從變形蟲到猿猴到人類的過程。傅雷哲所謂的「原始心靈」是獨特、未分化、和文明人完全不同的，並且非常的單純、未發展，以致於欠缺任何基本的原始特徵。例如，關於Hidatsa Indians, 他說：

在這項簡單的穀物女神信仰中，我們可以看出，這是某些古代女神信仰的遺跡，如艾西斯(Isis)、蒂美特(Demeter)及塞瑞斯(Ceres)。他們之間實際上的差別在於美洲的穀物女神是玉米的人格化，而古世界的穀物女神則是小麥或黑麥的人格化。³⁰

我們會覺得像是聽到得格魯在談：「所有的人都知道這項習俗……。」

既然這些「原始」人民差不多都是一樣（「野蠻」、「無知的農民」），而且他們很晚才朝向文明進展，因此他容許自己去對相隔數世紀的各種任意的文明作研究，也不管當時碰巧出現什麼狀況。請聽聽他對寒

30. 傅雷哲之信，見引於S. Hyman, *The Tangled Bank* (New York: Antheneum, 1962), p. 224。

食節所說的話：

在中國，每一年約在四月初，即有某種官吏名叫「司燿」，總在此時手持木拍板到鄉間去。他們的目的是要召集人民並命令他們滅掉所有的火。這是「寒食節」這個季節的開始。整整三天所有房子裏的火都要熄滅，準備隆重的重新點火——那是在四月四日或五日，即冬至後的第105天……。³¹

傅雷哲把寒食節嵌進《周禮》中描寫的火禁，並且偶然的將《周禮》原文中的「木鐸」翻譯成「木拍板」，而漏譯了「鐸」一詞中該有的「鈴」的含義；接下來我們就會看到這項錯誤對後來理論的影響。

傅雷哲把寒食投射回一千年前和得格魯及杜公瞻是一致的，因為後者稱寒食節：「蓋周之舊制也。」不過傅雷哲當然無需憂心這數千年間的差異，因為他只對「原始心靈」及節日背後的理由感興趣。在「拜火節之詮釋」這章的末尾，他提出了討論及問題。

總而言之，是什麼樣的深層理論引發了這些風俗的實施呢？就此而言，這些節日的架構理所當然是一系列理念的結果，原始人先有行動才發明適用理由的觀點，和野蠻人及農夫——我們所知最接近他們的生活表現的人——無關。

很令人吃驚的，傅雷哲對這些拜火節下了兩個解釋，它們是：「一種太陽咒或巫術，為了確保人、獸、植物能有足夠的陽光照射，根據模倣巫術的原則，藉着在地球上點火來模擬天上那個最大的光與熱的來源。」或者是：「單純的淨化作用，意圖焚燬一切有害的勢力。」傅雷哲原本傾向

31. *The Golden Bough*, 3rd ed. (London, 1918), 7.1: 136-37; 註中提及G. Schlegel, *Uranographie chinoise* (1875), C. Puin (1887), 及de Groot的著作。

前者，但魏斯特瑪(Edward Westermarck)在《摩洛哥》(當地陽光充足，甚至遠超所需)中的研究，證實了他的錯誤，或許只算是一點小錯。³²

無論如何，傅雷哲的一個學生莊士敦(R. Fleming Johnston, 1874-1938)，在哈斯丁(Hasting)所編的《宗教與倫理百科全書》卷十中寫了一篇討論「淨化作用」(中國)的文章，在頁472中，他採用了他的老師對寒食的第二個觀點，並且提出「清明」一詞應指「淨化」。³³

下一個研究寒食節的學者是艾伯華(Wolfram Eberhard)，他肯定是研究中國節日最好的，也最有學問的專家。他在《古中國鄉土文化》中的兩篇作品，絕對是研究節日者的必讀篇目；文中引用了大量的史料——斷代史、筆記、《太平廣記》及其他小說，以及類書、唐詩、節日的專論。他也遺漏了很多(怎麼可能不遺漏呢?)，但是，以我作例子，每次查閱他的著作，都會發現別人從未引用過的新資料。

在 *Lokalkulturen im alten China, 1, Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*³⁴ 中，他討論了寒食節的問題。依照往例，他給了我們極其豐富的材料，而儘管我已長期研究這個節日，當我查閱他的論著時(這一卷期刊不易找尋，且應予以重刊)，我仍舊從這裏又找到我未知的新資料。和他的前輩不同，艾伯華完全棄置寒食節起源於周朝的假說，而把精力投注在真正發生的事實上，不過他也有忽視歷史的傾向。但艾伯華也和他的前輩一樣，無法克制尋找寒食節起源的慾望，而他獲致的結果十分驚人。在頁37中，他談起寒食節的日期在冬至後第105天。

他否定了寒食節可能在陰曆十一月舉行的看法：「這會和構成寒食節

32. 在該章末尾頁330處，他試圖結合這兩種論點。對傅雷哲的嚴厲批判見 L. Wittgenstein, *Remarques sur le Rameau d'or de Frazer* (Lausanne? 1982) pp. 13-37.

33. 莊士敦的論文既聰慧、文雅又饒富情趣，但他同樣也犯了忽視歷史的錯誤，在頁472中，他說：「這些周朝的擁護者……可能指的是十五世紀時學者的看法〔Thomas à Kempis〕。」

34. Supplement to TP 37 (1942).

的習俗起衝突。」對他而言：

105天照中國的算法剛好是三個半月。在這裏，正是那半個月值得注意：寒食節顯然是個春天的節日。根據中國的曆法，那一定是在新年後三個月。而多出來的半個月，表示其中有另一種曆法，該曆法的新年不由新月……，而由滿月開始算起。

早先(頁28)，爲了使這個中國節日曆法有意義，他提出了一種「春季滿月曆法，一個在春分時及滿月時開始的曆法」。就這樣，他把寒食節轉換成了一個新年的節日，遠古中國的新年。我覺得這十分奇怪，並且完全缺乏理由。

前面提過，除了《左傳》以外，早期的文獻也都確實描述了介之推的忠誠及其堪稱典範的殉死。而較晚的文獻，如在《列仙傳》中(成書年代約在公元100年)，³⁵ 介之推蛻變成一個道家的仙人，長生不老。且「後三十年，見東海邊。」在這個傳說中，介之推並未死於太原附近，因此我認爲《列仙傳》中的介之推和寒食節無關，可以忽略。但是卡特恩瑪(Max Kaltenmark)在他那本傑出的《列仙傳譯本》中，³⁶ 在「介子推」這一條下，提供了豐富的註釋，並且對他所認爲的寒食節的內容做了許多暗示，儘管他也認爲《列仙傳》的傳記與寒食節無關。卡特恩瑪同樣相信寒食節是慶祝「火的新生」，是一個「絕對和太陽有關」的節日。他在說明寒食節的日期可能在春天開始時、冬至或「甚至在夏至」舉行之後，下了這個結論。用這種方法算至日似乎很奇怪，因爲書上寫的是「盛冬一月」、「陰曆五月五日」(可能介於陽曆5月28日到6月25日之間)。

35. 余嘉錫，《四庫提要辨證》(北京：科學出版社，1958)，頁1201。

36. *Le Lie-sien tchouan* (Peking: University of Paris, Centre d'études sinologique de Péking, 1953), pp. 88-90.

而且冬至後105天是中國春季的終止，至少比我們的春季開頭晚兩個星期。除此之外，我想你可以說寒食節「絕對和太陽有關」，但是有哪個節日不是呢？同時，卡特恩瑪又把寒食節視為與春天以火焚田以驅獸出的狩獵，³⁷ 以及燒山求雨（見引於《古今圖書集成》）³⁸ 之事有關。然而，不管這些對比多有趣，它們所指涉的時代距離中世紀早期不是太早就是太晚，而且只是一些聰明的猜測，難以視為寒食節的證據。但是，就像艾伯華一樣，卡特恩瑪的論文之所以有價值，也在於他引用了大量與介之推有關的資料。

最後一個研討寒食節的學者是李維史陀（Claude Lévi-Strauss）。在他的《神話學》第二卷中，他討論了從傅雷哲那裏找來的寒食節問題。³⁹ 我相信李維史陀是傅雷哲的直接傳人。但是後者宣稱他是「原始心靈」的開拓者；前者則自命為「人類心靈」的分析家。他們兩人都以身為科學家，並且使用「科學方法」而自豪，所謂的科學方法則習自於對社會現象的自然而精確的研究中。透過對採自世界各地的民俗資料的「結構」分析比較，李維史陀企圖找出所有出現在人類思想中的普遍定項。

對他而言，「寒食」並不如「與太陽有關」、「模倣巫術」、「淨化」儀式或一年的開始那樣的有趣，而是一段黑暗期，在這期間，包括中國、科西嘉（Corsica）、庇里牛斯山（Pyrénées）、貝昂（Béarn）〔譯註：法國西南方，庇里牛斯山附近〕、拉布（Labourd）等地的人，和雪蘭特印第安人〔譯註：南美洲的印第安人〕、16世紀的英國人、南美洲人、美拉尼西亞、澳大利亞及非洲人一樣，以器具製造噪音；他所稱之為「黑暗工具」的這種工具，在歐洲，至少取代了復活節之前不敲響（或說是飛到羅馬）的教堂鐘聲。歐洲的這個例子似乎是基督徒必要的反應，製造一段靜默的期間以表達對耶穌受難的敬意。但李維史陀不相信這個，

37. 《禮記》卷二五「郊特牲」上，頁1450。

38. 《古今圖書集成》（上海：1884）：「職方典」卷三〇六「太原府部外編」，頁16。

39. Claude Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres* (Paris: Plon, 1966), pp. 349-51, 397-99.

因為替代它們的黑暗工具是全世界相同的。你不相信？關鍵的爭論在於文中：「在中國……約在四月初，有種官吏叫『司燿』，會持木拍板到鄉間去……以召集鄉人，命令他們滅掉所有的火。這個儀式代表『寒食節』這個季節的開始。」（頁350）你也許已經看出來，李維史陀在翻譯傅雷哲的文字。而傅雷哲誤（或者說，疏忽的）將周禮中的「木鐸」（Biot及得格魯翻作「帶木拍板的鈴」cloche au battant de bois）簡化翻成「木拍板」，由於英文clapper這個字的多義性，連帶造成嚴重的雙語的錯誤。從法文的battant到英文的clapper，再回到法文的claquoir（意思雖是拍板，卻不是帶鈴的拍板），而這項錯誤提供李維史陀一個連接的環節，使得他的「黑暗工具」的理論普遍化，並容許他做出一假性科學的對比公式：

{ 無火	{ 匱乏	{ 貧瘠
{ 有火	{ 豐盛	{ 精華

而在頁399中：

中國的材料和我們在這本書中所研究的事實是如此的接近，因此，調查這些節日可使我們擷取許多的主題：如空心的樹，……最後，鐘及黑暗工具的對立，分別代表了富饒〔也就是說，從羅馬回來的鐘，及黑暗的結束〕及匱乏〔即黑暗〕的極致。

但是中國人並不使用黑暗工具，而是「鐘」，也就是在他的系統中象徵富饒而非匱乏的工具，於是這整套理論都淪為碎片。

我已很快地瀏覽過所有西方學者針對寒食節所提出的解釋。⁴⁰ 另有三位日本學者討論寒食節的文章，而他們的成果優於前面提過的大部分人。首先（照年代順序）是重澤俊郎⁴¹ 所寫的一個短註，他的論點之趣味主要在於他強調介之推並非寒食節的原始誘因（他引用杜公瞻的理論及《周禮》），據他所言，證據在於寒食節傳播的地區遠大於它的信仰圈——山西。重澤俊郎的短文進而引發了守屋美都雄（1915—1966）的另一個較長且較重要的研究。⁴² 守屋美都雄當時是日本研究中國節日的權威，他在文中引用了許多新資料及新理論。然而，關於寒食節最終的源頭，他覺得再也找不到比傅雷哲更好的解釋了（頁756），儘管他也承認（頁754）：「嚴格說來，沒有任何一份可確定為先秦的作品，可以證實這個以太陽為原始的理論。」

而守屋美都雄的文章又引發了中村喬的另一個研究，中村喬以守屋美都雄的理論為基礎，自己再作了一點增刪。⁴³ 中村喬的討論包含了更多的資料及更好的分析，比我所看到的任何人都好，但是要在這裏討論這些會花掉相當大的篇幅。我已在上面的討論中，結合了他的一些論點（請見我的附註），他對寒食節起源所作的理論，有些我認為是純粹的冥想，有些則非常有趣，所以儘管它們只是一些假說，我仍覺得有在此處提及的必要。就像我們讀過的大部分學者一樣，中村喬認為《周禮》及其他古籍中提到的改火，在某一方面算是寒食節的源頭，但他的理論既更趨近冥想，也更複雜。他更具體的考量史實，同時卻又輕率的跳進毫無根據的假說

40. Göran Aijmer, "Ancestors in the Spring: The Qingming Festival in Central China," *Journal of the Hong Kong Branch of the Royal Asiatic Society*, 18 (1978): 59-82. 他在頁65中，順便提及寒食節，但是他犯了许多錯誤（例如，他並不知道清明是在冬至後的第105天。他說：「大略而言，〔清明〕始於四月五日，並持續到該月20日。」〔頁61〕），因此我認為並不需要把他的文章列入討論。

41. 《青木正兒博士還曆紀念：中華六十名家言行錄》（東京：1948）「介之推」，頁1-5。

42. 〈寒食考〉，《和田博士還曆紀念東洋史論叢》（東京：1951），頁747-762。

43. 見註6。

中。他承認寒食節的起源始於桓譚的年代，但他又相信寒食節是由早期的儀式引發或轉化而來。如果要公平的呈現他的理論，我就必須查閱他的每一個論點，而我並不認為有此必要。總而言之，他延續了守屋美都雄的開端，從古代改火、祈雨、及「分野」系統的儀式中，找尋寒食節的發源地。根據分野的系統，山西省是在參星（獵戶座）的管轄之下，傳統上參星（羣）和大火是互不相容的，因此當敵視火的獵戶座的出現時，人間的火就必須熄滅。最後（可能是最有趣的）他將介之推視為中國人在祈雨的祭典上所燒死的巫覡。他所有的論點都根據中文典籍而來，詮釋得有好有壞，所有的資料本身都很有趣，但沒有任何一項可提供確實的、非冥想的基礎，來說明後漢以前有寒食節存在的痕跡。⁴⁴ 中村喬自己也承認，寒食的目的並非改火或重新點火，而是斷火，但他仍無法遏制自己，而將寒食視為改火的後裔。我認為這是純粹且無用的玄想，除非有哪天有更新的資料出土，並顯示出這兩者之間有更直接的關係。

中村喬自己引用了一條資料，我認為足以解決所有的爭論，並且證實寒食節在中世紀早期，或至少在早期的末葉（即當它流行於全中國之時），根本和古老的改火或重新點火的儀式無關。這條資料見《隋書》的「王劭傳」（約在公元610年）。⁴⁵ 王劭被視為一諂媚的官方史家，頗受隋高祖賞識。他曾上表隋高祖，奏請恢復周禮中的舊制：「臣謹案周官，四時變火，以救時疾。」我不想加入他的討論，因為那一半是無知的迷信，一半是錯誤的邏輯，但我想引用兩個重要的句子，以便於了解在他

44. 他堅持冬至是改火的「原始」日期的論點，最難讓人信服。他列出了資料：《管子》、《後漢書》（在較晚的二手資料中引及），甚至居延漢簡（《居延漢簡甲編》〔北京：科學出版社，1959〕編號91-92。請參見D. Bodde, *Festivals in Classical China* (Princeton: Princeton University Press, 1975)), pp. 296-98. 在我看來，文中透露了一年中有多次改火，而非如他所想的只有一次。他學歷史上祈雨時燒死巫者的例證指的是「暴」而非「焚」。（參見E.H. Schafer, "Ritual Exposure in Ancient China," *HJAS* 14 (1951): 130-84.) 針對他的理論，《左傳》「僖公二一年」有個較好的例子，但他並未引用。

45. 《隋書》卷六九，頁1601-1602。

寫作時（六世紀末十年），寒食節習俗的相關情形，他說：

在晉時，有以洛陽火渡江者〔公元317年，為躲避北方的侵略〕，代代事之，相續不滅，火色變青。

不管這些廢話是建立在哪種事實（如果有的話）上，它顯示了王劭認為古代改火的儀式，在中世紀，至少早在晉朝之時，並沒有人實行，或者說沒有人徹底執行（如我們所知的唐、宋的情形）。在幾個句子之後，他又再次強調改火在他的當代並未實行。在重申改火的用處之後，他又說：

縱使百姓習久，未能頓同，尚食內廚及東宮諸主食廚，不可不依古法。

如果我們知道王劭是太原人，就可以了解這份奏表的重要性：寒食節的禁火，即使是在太原，也沒有任何民衆或官吏將它視為周禮中在季節改換時，重新點火的儀式。

如果能容許我作假設的話，我猜想王劭是否企圖藉着古代的經典，將一地方上的信仰，轉形成為官方的信仰，而無視於周禮中薄弱的證據。在他這項信仰轉換上，王劭並未完全成功，因為直到今天，介之推都和寒食節有關，但他的改革似乎戲劇化的改變了這個節日——至少在官方及文獻上的記載，並且他的改革促使寒食節進化成為一個紀念逝者的節日。

如果寒食節起源的人類學理論就像我所說的那樣脆弱，相互矛盾，並且針對西方人而言「不中國」，那麼當我們談寒食節的意義時，要如何避免陷入抽象的冥想呢？對我而言，我們只能重覆史籍上所記錄的一切，而且我覺得史籍上說的，比那些毫無理由、任意堆砌成的太陽的、淨化作用、曆法的，或者普遍人類面對黑暗精神（universal-human-spirit-vis-à-vis-Lent）的理論還要有趣多了。

我們差不多已讀過所有唐以前有關寒食節的引文。艾伯華（頁38）提

過，有些唐朝的引文提及祭祀介之推的廟，而他懷疑可能還有更早的廟存在。的確有的，並且在《水經注》中提了三次。⁴⁶《水經注》的作者酈道元，卒於公元527年。下面是他所提及的太原附近的廟：

汾水西逕晉陽城南，舊有介子推祠，祠前有碑，廟宇傾頽，惟單碑獨存矣。今文字剝落，無可尋也。

稍後又有：

汾水又南，與石桐水合，即綿水也。水出界休縣之綿山，北流逕石桐寺西，即介子推之祠也。昔子推逃晉文公之賞，而隱於綿上之山也。晉文公求之不得，乃封綿為介子推田，曰：「以志吾過，且旌善人。」因名斯山為介山。故袁崧《郡國志》曰：「界休縣有介山，綿上聚子推廟。」

由此可知，公元四世紀時，（介）山上有介之推廟，因為袁山松死於五世紀初。《水經注》接下來有一長段的文字，我們看到王肅（195-256）假想（或者可能是引用一早期的資料）一段魯哀公及孔子之間的談話。其中舉出介之推來討論墳墓前該種何種樹木。我們能從這段引文得出什麼資料呢？顯然公元三世紀的王肅熟悉介之推的廟，即使這些廟早在孔子時已存在也不會令他驚訝。我並非提議將王肅當成證實早他一千年的介之推廟存在的證據，但是他所引用的例證，把時間推回孔子的時代，對我而言，似乎暗示，甚至證明了在他的年代，介之推廟不僅存於中國北方，並且極可能已存在了相當久的時間。

《水經注》的最後一段引文提示出至少早在西漢，汾河南方就有另一個祭祀介之推的聚點。在這段引文的開頭，酈道元試圖證明汾陰或皮氏附

46. 《水經注》（國學基本叢書版）卷六，頁3，4-5，10。

近的介山，其實是另一座山，即汾山。他說：

山上有神廟，廟側有靈泉，祈祭之日，周而不耗，世亦謂之子推祠。揚雄「河東賦」曰：「靈輿安步、周流容與、以覽於介山。嗟文公而愍推兮、勤大禹於龍門。」⁴⁷ 晉《太康記》及《地道記》與《永初記》⁴⁸ 並言，子推所逃隱於是山，即實非也。余按介推所隱者，綿山也。文公環而封之，為介推田，號其山為介山。杜預曰：在西河界休縣者⁴⁹ 是也。

也許杜預是對的，也許不是。很顯然的，酈道元所指的廟裏所供的「神」是介之推（揚雄早在西漢就提過了）事實上，1929年時，衛聚賢指出，介之推隱遁的地方是在山西南方，而非太原北方；他同時認為，漢武帝在公元前113年在汾陰附近蓋的后土祠，就蓋在舊的介之推的廟上。⁵⁰ 至少到了1940年，這附近的人仍寒食以紀念介之推。⁵¹ 我不知道在公元

47. 請參見David Knechtges, *The Han Rhapsody* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 頁60及註93。

48. 這幾本書的考證見鄭德坤，《水經注引書考》（臺北：藝文印書館，1974；序作於1936）第242、245、201條。

49. 西河即今之山西汾陽。引文所指的是《左傳》杜預注（《春秋經傳集解》四部備要版）「僖公二十四年」卷六，頁17上。

50. 〈漢汾陰后土祠遺址的發現〉，《東方雜誌》二六·一九，頁71-81。他在頁77中提及介之推廟北方（太原南方）的一座宋碑，上面寫着「介之推能興雲雨」。Max Kaltenmark, "Notes à propos du Kao-mei," *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Ve Section* 74 (1966-67): 20。文中提及這和高媒女神的信仰有關。高媒使得「雲雨」二字帶有性含義的雙關。但他在這短文中犯了許多錯誤。他誤將現在的地名「靈石」視為普通的名詞「有靈的石頭」，並且把北方的介之推廟和南方汾陰附近那個衛聚賢認為後來成了漢后土祠的介之推廟搞混了。

51. 艾伯華說這項習俗仍然存在（1942年）。北京社會科學院的喬象鐘教授告訴我，當她還是個小女孩時（約1920年代），住在山西龍門，在紀念介之推的節日時，她仍必須忍受家人「寒食」的習俗。當她知道有人認為寒食節可能另有源頭時，幾乎有點憤怒。

前七世紀時，在晉文公賜與他封地之後，是否有紀念他的廟出現。但是我認為，繼續在這個題目上進行推論，將會使我落入我曾對他人作過的批評。

我這篇文章的目的是要呈現我們知道的寒食節，並試圖找出它對中世紀早期中國人的意義。我列出了早期學者對寒食節所作的評論，結論是他們的論點並非根據我們從歷史上得知的寒食節而來，而是根據他們自己企圖找出寒食節起源的學說。奧維德在得格魯的那段引文（*Fasti* IV）之前，提出了羅馬的帕立利亞（Palilia）這個儀式的起源問題，但他遭遇了阻礙，因為有太多相關的原因：他列出了七個！普魯塔克（Plutarch）在他的〈柯留拉努斯的一生〉（“Life of Coriolanus”）中，舉了三種不同的理由，來說明羅馬人為何選擇橡樹葉在戰後來為英雄加冕，而且他拒絕從中選出一個最終的理由。我認為他很聰明且謙遜，他和奧維德所研究的習俗之間的年代差距，遠短於我們與寒食節的差距。

但是對於先秦及中世紀早期的介之推信仰，我們能確定地說些什麼呢？如果我們相信《左傳》的話，在公元前635年，晉文公曾賜與介之推一塊封地，「以誌吾過，且旌善人」。不管這是否發生於公元前635年，這件事透露了一點有趣的訊息：在《左傳》寫定之時，它的讀者都認定這個原因已足以成為建立一個信仰圈的基礎。我們能再往下推論嗎？我們能再找出《左傳》所沒發現、或是故意隱藏的祭祀介之推的原因嗎？是否這整個故事全是神話？是一個早期信仰的轉化？譬如說，介山山神在《左傳》當時非常流行，因此作者試圖為祂在凡間找出一個對應的歷史人物？或者是說介之推和伍子胥、屈原一樣，是屬於神化的官吏？還是說介之推之所以受歡迎，是因為他遭受到當權的欺騙，大部分農民感同身受，因此他才成為心懷不滿的下層階級的崇拜對象？抑或是當地的農民（及文公）深恐介之推的憤怒會在他的墳墓附近造成災害？我們如何能期望回答這些問題呢？我認為，除非我們對古中國的信仰圈能有較今天更多的認識，否則，試圖藉着某種邏輯或推論能力，或與他種文化的比較，就想來重建宗教信仰背後基本的推進力，將是非常愚蠢的。因為這牽涉到多種可能性，

隨着時代、地域及信徒的階層而有差異。

無疑的，中世紀早期的中國人冒着生命的危險而寒食，背後一定有某些不容爭辯的原因。而且他們期望祭祀會帶來某種好處（如雨量、豐收、財富、健康，或某種精神上的安全感？）也很合邏輯。但我們還能往下推論嗎？我們能說出他們過寒食節時心中的想法嗎？我們能確知他們視為介之推的神是否為某種普遍的典型，如雨神、山神或是星宿？難道介之推是被急於整合異己的官方階層納入眾神之中的嗎（這似乎太吊詭了，因為他們費力地想將寒食節整個廢掉）？末兩個問題的答案應該是，針對中世紀的民間信仰，歷史及文獻傳說的研究都是無意義的；只有從官方史家企圖改變異端信仰成為孔子正教的過程關卡中，過濾出一些理念，才能用來重建歷史上的信仰。我比較不悲觀，並且對中國史家的客觀性（及誠實）很有信心。雖然說把介之推在寒食節受祭祀的現象視為《左傳》中忠臣形象的結果是太過簡化，事實上關於他的其他事我們也一無所知。就算說把他視為某種象徵會較合邏輯；並且和一般所謂的「原始」宗教較相配合，我們仍不知道他所象徵的是屬於哪一類（我所舉證的理論家間的差異可以作為證明）。李維史陀說：「我們從古老的傳說及節日的研究中所發現的某些因素實在非常奇怪，以致於無法對他們作出任何解釋。」⁵² 但這些奇異的因素，只要我們對產生它們的文化有較好的認識，就會發現這些外國作風的怪異處變得較熟悉、較「理性」了。

也許有一天，考古學會發現一些我們今日尚一無所知的民俗因素來解釋介之推的信仰，直到那時候，我認為我們只能滿足於中世紀早期的史料上告訴我們的一切。

52. *Du miel aux cendres*, p. 399.

民俗曲藝

第 100 期

中華民國85年3月出版

名譽發行人／施正南

發行人／施仲信

出版者／財團法人施合鄭民俗文化基金會

地址／台北市西寧北路62-3號3樓

電話／5521910 5523973

傳真／5525528

郵撥帳號／0768101-1

戶名／財團法人施合鄭民俗文化基金會

編輯顧問／李亦園（中央研究院）

Piet van der Loon（Oxford University）

編輯委員／王安祈（國立清華大學）

王嵩山（國立自然科學博物館）

呂理政（國立史前文化博物館籌備處）

李豐楙（中央研究院）

邱坤良（國立藝術學院）

陳守仁（香港中文大學）

Kenneth Dean (McGill University, Montreal)

David Holm (University of Melbourne)

David Johnson (University of California, Berkeley)

John Lagerwey (L'École Française de l'Extrême Orient)

Jacques Pimpaneau (Institut national des langues et
civilisations orientales)

總編輯／王秋桂

責任編輯／吳啟榮

執行編輯／丁主惠 許璉文 莊淑芝 張思賢

美術編輯／廖震環

定價／本期零售每本240元 全年訂閱1200元

（自85年1月起調價 如需掛號另加84元）

國外全年定價（含空運運費）

歐美地區／US\$111 亞洲地區／US\$100

登記證／行政院新聞局局版臺誌第2465號

臺灣地區郵政管理局雜誌交寄執照北臺第0060號