

論〈邦（國）風〉中「風」之本義

林素英*

〔摘要〕

《詩》三百之中，風體詩約佔半數稍強，然而因為《詩序》特別強調風教道德之關係，致使朱熹進而以為其中多有「淫詩」之謂，而與孔子「思無邪」之說相去甚遠。逮〈詩論〉一出，由於該篇是目前所見最早之論詩專作，因而特別受到學界之重視。同時又因為戰國竹簡中，還存在多言詩歌、性情以及禮義間相互關係之資料，所以更是重新研究「風教」真諦之重要時機。由於重探「風教」的問題，必須同時兼顧「風」之本義，〈詩論〉評議〈邦風〉對於「風」之本義的承繼，以及從〈詩論〉到《詩序》「風教」思想等三階段之發展，因此宜分為三篇深入討論之，藉以達到重新確立「風教」之意義；而本文即為此系列探討的第一階段討論。本文於前言首先論述為文之動機與討論之範圍。其次，則進入全文之主題，結合傳世文獻以及出土資料，分別從以下兩方面討論「風」之本義：（一）風、鳳、玄鳥與生殖的關係；（二）再行細分三項標目，以討論從「牝牡相誘曰風」到「譎誘異性同類禽獸為謠」之發展。繼此之後，則分從以下兩方面論述〈邦（國）風〉與歌謠之關係：（一）詩歌本於歌謠而發展；（二）邦（國）風反映社會生活的多種面向。最後，則提出多言男女風情為主的「風教」思想，應為「風」之本義的結論。

關鍵詞：孔子詩論、風體詩、風之本義、鳳與玄鳥、牝牡相誘、邦風與譎謠之關係、生殖力信仰

* 臺灣師範大學國文系教授

一、前言

《詩》號稱有三百篇，其中屬於「風」之部分即有 160 篇之多，佔全部的半數稍強，其內容包含許多周代社會生活之珍貴史料。雖然「風」在典籍中之涵義具有多樣性，¹但是因為漢代以來即受到《詩序》所揭諸的「風，風也，教也，風以動之，教以化之。」思想觀念之強力主導，因此世人多認為「風」體詩與在上者所推行之政治教化息息相關，乃是「上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒。」者，²其內容顯然承擔著政治諷諫與道德教化之深重責任，遂導致解詩者多以此為最高指導原則，而時有誤以為寫男女之情者即為「淫詩」之說法。其甚者，尚且使原本最具有生命原動力的風體詩，蒙上一層「誨淫誨色」的不名譽陰影，且與孔子以《詩》為「思無邪」³之說法產生明顯的矛盾。

正因為《詩序》所揭諸的「風教」意義，僅為「風」的眾多涵義之一，該說是否即可凸顯整體風體詩之內涵意義，實有待蒐羅更多包含神話資料在內的傳世文獻以及相關的出土資料等，以期能透過更具體而周延之分析，而論證「風教」之本義。同時又因為上博公佈的〈詩論〉，相較於傳世文獻中孔、孟、荀對於《詩》片段式的籠統評論，已可謂是最早之論詩「專作」，且依其所處之時代而言，正好介於《詩》與《詩序》的中間時期，故而若將〈詩論〉對於〈邦風〉之評議資料一併納入重探「風教」的範圍加以討論，相信將可整合出溯自「風」之本義起始，以至於〈詩論〉之形成，而後再發展至《詩序》三階段一脈相承的「風教」思想。然而由於此一系列「風教」思想之討論，無法以一單篇論文之篇幅即可討論詳細，因而將此三階段發展之過程各自成篇，以達詳加論述其實之預定目的。本文首先探討第一階段之問題，以確定「風」之本義；至於其他兩階段之發展，則將另行為文探究之。

¹ 清·阮元輯：《經籍纂詁》（臺北：中新書局，1977年），頁7，根據所匯集之古注，「風」之涵義，不下60種。

² 其詳參見《毛詩》〈關雎序〉，見於漢·毛公傳，鄭玄箋，唐·孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年），頁12、16。

³ 《論語》〈為政〉，見於魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年），頁16，載：子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪』」。

本文之前言部分，先論述為文之動機、目的與討論之範圍。其次，則進入全文之主題，主要結合《書》以及《周易》等傳世經典文獻，並參照《山海經》等相關的神話資料，再對照甲、金文等出土資料，分別從以下兩方面探究「風」之本義：（一）風、鳳、玄鳥與生殖的關係；（二）再行細分標目，以討論從「牝牡相誘曰風」到「譎誘異性同類禽獸為謠」之發展。繼此之後，則分從以下兩方面論述〈邦（國）風〉與歌謠之關係：（一）詩歌本於歌謠而發展；（二）邦（國）風反映社會生活的多種面向。最後，則提出多言男女風情為主的「風教」思想，應為「風」之本義的結論。

二、「風」的本義

從孔子「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對；雖多，亦奚以為？」以及「不學《詩》，無以言。」之說，⁴已知春秋時期乃歷史上最重要的歌《詩》時期，無論外交辭令或士人對談，都有賴《詩》之傳達以為彼此溝通情意之媒介。若根據《左傳》襄公 29 年（544B.C.）所載，季札至魯以觀賞周樂，樂工之演奏樂歌，先從周南、召南起，然後依次為邶、鄘、衛、王、鄭、齊、豳、秦、魏、唐、陳、鄭、曹，繼此之後，則再為之歌〈小雅〉、〈大雅〉、〈頌〉。⁵由樂工演奏樂歌之情形，可知當時之魯《詩》與今本《毛詩》之順序雖稍有不同，然而其內容之分類，即使尚無「風」之類目，不過全部已明顯分為頌、雅（包含大雅與小雅）以及〈小雅〉之前以二「南」為首的各國歌詩等三大類。

雖然位在〈小雅〉以前的各國歌詩中，並未出現〈邦（國）風〉之分類標目名稱，不過，從十五國之名稱已與今本都相同，僅在排序上稍稍有別於今本，可見各歌詩所歸屬之邦國問題或許都已經確定，且其性質也可確定與〈雅〉類詩中的〈小雅〉較為接近。倘若再參照〈小雅·鼓鍾〉「以雅以南」之載，⁶則可推知「雅」與「南」應該分別隸屬不同之樂調，而所謂「南」者，乃指「四方之音」

⁴ 分別見於《論語》〈子路〉，頁 116；〈季氏〉，頁 150。

⁵ 其詳參見《左傳》〈襄公二十九年〉，見於晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 667-671。

⁶ 《詩》〈小雅·鼓鍾〉，頁 452。

中的「南音」之謂。由於此十五方國之樂音以位居在周王室以南的周南、召南為首，因而特別以「南」標出此二篇之篇名，藉此說明以下諸國歌詩也多有來自「四方之音」的「土樂」為素材，然後再由樂工譜曲，以形成之樂歌。同時此說更暗指此 160 首歌詩分門別類之最重要根據，正取決於四方邦國各有其不同的地理環境之故。

固然此十五國之歌詩，於季札之時尚未以「風」名之，然而從季札觀賞〈頌〉樂之後，最後還對於〈頌〉提出「五聲和，八風平，節有度，守有序，盛德之所同也。」⁷之說法，可知「五聲」之樂調製作，能否與來自自然之「八風」相互搭配，藉以達到節拍合度平正、曲調和諧得體之境地，將是樂曲可否表彰所歌者的偉大盛德之關鍵。此外，再證諸〈隱公五年〉眾仲已有「夫舞，所以節八音而行八風。」之載，而孔疏則有「八方風氣，寒暑不同，樂能調陰陽、和節氣。」之說，⁸且《說文》乃直云「風，八風也。東方曰明庶風，東南曰清明風，南方曰景風，西南曰涼風，西方曰閭闔風，西北曰不周風，北方曰廣莫風，東北曰融風。」而段注有「凡無形而致者皆曰風」之說，⁹於是又知「八風」方為此關鍵之真正核心所在。由於所謂「八風」，應指來自天地運行自然形成的原始「八方之氣」與「八方之風」，¹⁰即使文獻所載各方之風名稍有差異，然而其來自天地之間最原始之「氣」，則始終相同。雖然目前尚無法確認何時始以「風」之名統

⁷ 《左傳》〈襄公二十九年〉，頁 671。

⁸ 《左傳》〈隱公五年〉，頁 61。

⁹ 《說文》〈十三篇下〉，見於漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，1972 年），頁 683-684。

¹⁰ 根據胡厚宣主編：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1999 年），頁 2046 之第 14294 版，頁 2047 之第 14295 版，已載有完整的四方風材料：東方曰析，風曰協；南方曰因，風曰微；西方曰夷，風曰彝；北方曰九，風曰役。《山海經》〈大荒東經〉、〈大荒南經〉、〈大荒西經〉、〈大荒北經〉也分別出現四方風名。此外，胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集（上）》〈甲骨文四方風名考證〉（臺北：大通書局，1973 年），頁 376-377，認為殷代四方風即為後世八風之開端。《呂氏春秋》〈有始覽·有始〉，見於陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984 年），頁 658 載：「何謂八風？東北曰炎風，東風曰滔風，東南曰熏風，南方曰巨風，西南曰淒風，西方曰飈風，西北曰厲風，北方曰寒風。」而根據漢·高誘之注，則此八風分別為：融風、明庶風、清明風、凱風、涼風、閭闔風、不周風、廣莫風。《淮南子》〈地形〉，見於劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》〈地形訓〉（北京：中華書局，1989 年），頁 132 載：何謂八風？東北曰炎風，東風曰條風，東南曰景風，南方曰巨風，西南曰涼風，西方曰飈風，西北曰飈風，北方曰麗風。

稱方國之詩，不過季札確實已提到「八風平」對於位階最高的〈頌〉之地位相當重要，則「風」對於其他兩類歌詩也相當基本。甚且在十五國之歌詩中，也有7處提及有關自然之氣的「風」之語詞，¹¹即使出現之頻率並不算高，但也能與季札之說相呼應。再證諸近年來公佈的〈孔子詩論〉，則可清楚說明以「邦風」之名指稱諸方國歌詩者，至遲在戰國中期以前已經相當普遍。倘若再對照〈表記〉之中已有三處明白標示引自〈國風〉之詩文，¹²則可見〈國風〉之稱為「國」，乃因避劉邦諱之故，遂更改「邦」為「國」，以成為今本〈國風〉之類名，故而以〈國風〉為標目之說絕非始於漢儒。溯源至此，則知探究〈邦（國）風〉的「風」之本義，理所當然宜從大塊之噫氣曰「風」開始，因而以下將先行探討風、鳳、玄鳥與生殖的關係，然後再行細分標目，以討論從「牝牡相誘曰風」到「譎誘異性同類禽獸為謠」之發展：

（一）風、鳳、玄鳥與生殖的關係

根據胡厚宣以及陳夢家等學者之研究，從卜辭之中，清楚可見商民族相信有一「至上神」高居上天，其名為「帝」或「上帝」，主宰自然界以及人事界之命運，具有令風、令雨、授年、降暵、授祐、降禍等權柄，其威力所至，不但直接關係作物之收成，影響各種生物之生存契機，而且掌控人間之禍福。¹³至於「帝」之所指，就字形而言，吳大澂、王國維、郭沫若等學者，均以「帝」乃「蒂」之初文，取象花萼、子房以及殘餘之雌雄花蕊之花蒂形狀，為果實生長之處。由於花蒂為植物生長之基點，而「帝」之令風、令雨，又直接影響作物之生長，因此「帝」即具有使生物生生不息之屬性。¹⁴由於「帝」之地位崇高、權柄極大，因

¹¹ 〈鄭風·稊兮〉、〈鄭風·風雨〉、〈魏風·葛屨〉、〈豳風·鴟鴞〉、〈秦風·晨風〉、〈邶風·綠衣〉、〈邶風·谷風〉。

¹² 《禮記》〈表記〉，見於漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年），頁911載〈國風〉曰：「我今不閱，皇恤我後。」；頁919-920載〈國風〉曰：「心之憂矣，於我歸說。」；頁920載〈國風〉曰：「言笑晏晏，信誓旦旦，不思其反；反是不思，亦已焉哉！」

¹³ 其詳參見胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝和王帝〉，《歷史研究》1959年第9期，頁24-25；胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集（上）》〈殷代之天神崇拜〉，頁283-290。

¹⁴ 其詳參見郭沫若：《郭沫若全集·歷史篇》第1卷〈先秦天道觀之發展〉（北京：人民出版社，

而設有帝史鳳鳥以為風神，¹⁵以掌四時風氣，使風調雨順，適時傳達「帝」生長化育萬物之使命，故知鳳鳥、風神之工作均與生育之事有關。倘若對照良渚文化中，在雕琢精緻的玉璧以及玉琮祭壇上，經常可見在其所豎立的柱上棲息一鳥，而形成奉祭鳥神之特殊現象，一般即認為此祭鳥現象可以視為祭祀太陽的不同形式，且應與遠古以來普遍存在的太陽崇拜與日鳥神話有關。¹⁶然而馮時結合多條甲骨卜辭之記載，已進一步指出殷人祭鳥與祭日其實可以細分為兩類，而祭鳥之目的則主要在於占氣測候，祈求雨霽光風。¹⁷倘若將祭鳥之說驗諸現存文獻，則《拾遺記》有「少昊以金德王，……刻玉為鳩，置於表端，言鳩知四時之候，故《春秋傳》曰『司至是也。』今之相風，此之遺象也。」¹⁸之載，說明鳩鳥能知四時天候變化的起源極早，因而於候表之端刻以鳩鳥之型，即用以為占候之用。另外尚有《古今注》「司風鳥，夏禹所作。」¹⁹之載，則將司風之鳥的儀器製作與發明之時代明確歸諸夏禹。姑且不論確切使用司風之鳥的儀器始於何時，然而這些神話記載皆可與出土資料所顯示祭壇上擁有眾多鳥型物之現象相呼應。今人周策縱即認為甲文中的「風」字，有時从「鳳」與「凡」，有時則直接以「凡」為「風」，都可能是古代「相風鳥」或「伺風鳥」的風標。周氏另外又提出甲文以及「朕敦」有一「庚」下從「凡」的奇字，或者即取象古代之風標，即伺風鳥

1984年），頁329。陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年），頁561-571。

¹⁵ 其詳參見郭沫若：《卜辭通纂·考釋》（北京：中國社科院考古所，1983年），頁81-83，所載對於第398片「于帝史鳳，二犬？」之相關考釋。

¹⁶ 《尚書》〈堯典〉，見於舊題漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏：《尚書正義》，收入《十三經注疏》（附清·阮元校勘記）（臺北：藝文印書館，1985年），頁21，已載有羲、和分別為天官、地官，下有四子分掌二分二至。此外，《山海經》〈大荒南經〉，見於袁珂：《山海經校注》（臺北：洪氏出版社，1981年），頁381，已有「羲和者，帝俊之妻，生十日。」之載；〈海外東經〉，頁260，又有「湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」之載；〈大荒東經〉，頁354，更有「有谷曰溫泉谷。湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。」之載。此皆遠古即有的太陽與日鳥神話。

¹⁷ 其詳參見馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2007年），頁203-208。

¹⁸ 後秦·王嘉：《拾遺記》卷1，收入《景印文淵閣四庫全書》第1042冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁315。少昊刻鳩為候之說，至遲可追溯至郟子對於遠古傳說之信仰。

¹⁹ 晉·崔豹：《古今注》，收入《景印文淵閣四庫全書》第850冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁101。雖然此說與上註所載，「歸美前賢」之意謂濃，不過也可相對說明相風知是因為由來久遠，已難以確知其發明者。

之物。²⁰凡此眾說都可合併說明以「鳥」占「風」以得知天候變化之起源極早，同時也可說明祭鳥之目的無論是祭祀太陽，或為占氣測候，其實都與古人的「觀象授時」活動有關，而且由於氣動成風，因此必須時刻注意人們生活能否與天地自然之「風氣」調適順遂。此外，再證諸〈說卦傳〉「動萬物者莫疾乎雷，橈萬物者莫疾乎風」之說，且由此再推出「故水火相逮，雷風不相悖，山澤通氣，然後能變化，既成萬物也。」的萬物化生原理，²¹又可說明萬物之生長與天地自然之「風氣」是否順暢具有重要相關。

再將日鳥祭祀活動對照商代「天命玄鳥，降而生商」之始祖神話，²²實為以「鳥」象徵生命跡象之最好說明，故而商代即明顯選擇「鳥」為其民族之圖騰物，成為該族群之生命象徵。饒宗頤更將〈商頌〉之「玄鳥」與〈天問〉的「玄鳥致貽女何喜？」以及〈離騷〉的「鳳皇既受詒兮，恐高辛之先我。」合觀，說明「玄鳥致貽」與「鳳皇受詒」應屬同一事件；亦即玄鳥不必指燕，也可以是鳳，所謂玄鳥與鳳乃指同類鳥而異名之狀況。同時饒氏再根據〈殷本紀〉所載桀敗於有娥之虛，而奔鳴條之事，故知有娥之虛應該近於鳴條，因此其地並不在東夷，而應屬西方，近於華山之處。此外，又舉內史過所言「周之興也，鸞鷲鳴於岐山。」之事，再參酌其他諸多考古發現，證明鳥與太陽之信仰乃隸屬宇宙性的共通現象，並非侷限於東方之夷人，因而玄鳥應為東西方共同之生命信仰。²³倘若再證諸〈月令〉仍然保存在仲春玄鳥始至之時舉行高禘之祭，²⁴亦可說明以「鳥」為生命象徵之信仰，並非侷限於殷商民族之閉鎖性信仰。選擇玄鳥始至之時祭祀高

²⁰ 其詳參見周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》（臺北：聯經出版社，1986年），頁197-205。

²¹ 《周易》〈說卦〉，見於魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年），頁184。

²² 《詩》〈商頌·玄鳥〉，頁793，載：天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。此外，漢·司馬遷：《史記》〈殷本紀〉，見於日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977年），頁54，載：殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵。簡狄取吞之，因孕生契。

²³ 其詳分別參見饒宗頤：《古史之斷代與編年》〈古史上「時」與「地」的複雜性〉（臺北：中研院史語所，2003年），頁11-22；沈建華編：《饒宗頤新出土文獻論證》〈《詩》與古史——從新出土楚簡談玄鳥傳說與早期殷史〉（上海：上海古籍出版社，2005年），頁3-19。

²⁴ 《禮記》〈月令〉，頁299，載：是月（仲春之月）也，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。

禱，乃是遠承古來的「日鳥」神話，且已融入長期以「鳥」進行占候的生活經驗，故而對於「鳥」之信仰，早已成為人類生命力的普遍性信仰，甚且「鳥」之標誌也成為後世民俗中代表生殖意義之重要用詞。

另外，證諸《說文》對於「鳳」之解說，則有「神鳥也。天老曰：『鳳之像也，麟前鹿後，蛇頸魚尾，龍文龜背，燕頤雞喙，五色備舉。出於東方君子之國，翱翔四海之外。過崑崙，飲砥柱，濯羽弱水，莫宿風穴。見，則天下大安寧。』」²⁵之載，說明鳳之神鳥來自東方主生之國，其所謂「翱翔四海之外」，正代表其逐「陽氣」之變化而動的「隨陽鳥」特性，因而當其出現之時，則為萬物欣欣向榮的「天下大安寧」時期。至於其所謂「夜宿風穴」以自息之說，由於「風穴」乃風所從出之處，正是無限生機與大塊噫氣蓄養滋長之所，因而該說同樣意謂「風」與「鳳」之密切連鎖性。由於風調雨順正是萬物滋長之必要條件，因而「風」與「鳳」也都成為化育萬物之主力。正因為鳳鳥司風，且乘風而至，所以卜辭之中，鳳、風二字遂相通用。²⁶

其實無論鳳鳥、玄鳥，皆為「鳥」之一種，以「鳳」與「玄」修飾之，前者特別彰顯其「五色備舉」之廣大包容性，後者則特別彰顯其突破幽冥玄杳的閉鎖之氣而來的強大生命力。然而無論鳳鳥、玄鳥之至，都需要「風」之助緣始可成

²⁵ 《說文》〈四篇上〉，頁149-150。「麟前鹿後」，漢·韓嬰：《韓詩外傳》卷8，收入《四部叢刊》第4冊（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁69，作「鴻前麟後」。另外，袁珂：《山海經校注·山海經海經新釋》〈海內經〉卷13，頁457，載：有鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。鳳鳥首文曰德，翼文曰順，膺文曰仁，背文曰義，見則天下和。至於聞一多：〈天問釋天〉，收入孫黨伯、袁謩正主編：《聞一多全集·楚辭編》（武漢：湖北人民出版社，1993年），頁517-518，則從卜辭「風」字皆作「鳳」，且《說文》以「鳳」之古文作「鵬」出發，引《淮南》〈本經〉載堯時害民之物有名「大風」者，而認為「大風」即「大鳳」，亦即《莊子》〈逍遙游〉之「大鵬」。聞一多引此一說，似乎與天老所說之鳳具有「見，則天下大安寧」之說相矛盾。然而若從「禳解」以得大安寧之觀點思考，則「大風」所至，雖然有可能帶來某些災害，不過，相對地，經過「禳解」之祭後，風伯更會為許多植物作嫁，以利其生殖，且會帶來風雨以利人畜之生長，則「天下大安寧」之狀況亦可預期。而葉舒憲、蕭兵、韓·鄭在書：《山海經的文化尋踪——「想像地理學」與東西文化碰觸》〈珍異篇·平凡的怪物〉（武漢：湖北人民出版社，2004年），頁2153-2178，對於「怪鳥、神鳥的真相」有一番詳盡之討論，讀者可自行參考。

²⁶ 例如：董作賓：《殷墟文字乙編》（臺北：中研院史語所，1994年）載（《乙》2452）：羽癸卯，帝不令鳳（風）？夕霧。；清·劉鶚撰，嚴一萍編：《鐵雲藏歸新編》（臺北：藝文印書館，1975年），載（《鐵》257·2）：貞：帝鳳（風）？；商承祚：《殷契佚存》（臺北：文大研究所）載（《佚》227）：辛未卜：帝鳳（風）？不用。雨。

其來之大事，因而追本溯源，來自大氣之「風」，乃成就生物滋長所不可或缺之條件。此外，《龍魚河圖》的「風者，天之使也。」之說，以及《河圖帝通紀》的「風者，天地之使。」之載，²⁷都不約而同地說明風為天帝之使的神聖職責，其意正在成就天地萬物之生長，且對於古代社會之農業、戰爭、祭祀、旅行、商業等等活動都有密切相關。由於風為天帝之使，而「帝」之最重要標誌又是生養萬物，因此可順推「風」握有促成萬物生育之能力，故知與生育有關之各種象徵，應為「風」字最重要之本義。

再透過《左傳》記錄郊子所說「我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師，而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啟者也；丹鳥氏，司閉者也。」²⁸之一段記載，可知鳳鳥具有知天時之特性，因而以鳳鳥氏為歷正，主治天文曆數，為正定天時之長。該說並於鳳鳥之下再分立四官以輔之：燕燕玄鳥，春分來，秋分去，故以玄鳥名官，使主二分；伯趙伯勞，夏至來，冬至去，故以伯趙名官，使主二至；鶡鷄青鳥，立春鳴，立夏止，故以青鳥名官，使主立春、立夏；鶩雉丹鳥，立秋來，立冬去，故以丹鳥名官，使主立秋、立冬。亦即少皞氏以鳳鳥為首以掌歷正，其餘四鳥各掌四時變化，使二分二至、二啟二閉各有所司，以共成天時之正，且使氣息之動能處於平順而有理的狀態，而達到風調雨順之天候狀況。由於四時之變在於氣之動，而氣之動則成風，且又因為風為天地之使，所以若欲天時能得其正，則有賴成為氣之主的「帝」，²⁹能妥善發揮其主宰五行四時以及調節八風之威力，命令鳳鳥促進天地之間的和諧，而增進作物生長以及加強所有生物生命力之作用。此外，另有《通卦驗》「八風以時至，則陰陽變化道成，萬物得以育生。」³⁰之載，也直接點明八風時至與萬物化生之因果關係。

諸如此類對於風、鳳以及玄鳥的祭祀，對於恭迎四方風氣、四方神之措施，

²⁷ 分別見於日·安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年），頁1157、1167。

²⁸ 《左傳》〈昭公一七年〉，頁836。

²⁹ 清·孫希旦：《禮記集解》〈月令〉（臺北：文史哲出版社，1990年），頁404，於「其帝大皞，其神句芒」下，指出：天以四時五行化生萬物，其氣之所主謂之帝，《易》所謂「帝出乎〈震〉」也。

³⁰ 《易緯通卦驗·補遺》，見於《緯書集成》，頁248。

乃至於特別強調八風與萬物化生之關係，在在都說明亙古以來人類對於自然風氣與生殖力交互作用之信仰的崇敬。

(二) 從「牝牡相誘之風」到「譎誘異性同類禽獸為謠」之發展

上述所言八風時至與萬物化生之因果關係，乃就風與鳳以及玄鳥之孕育萬物生命的大致現象而言，至於將「風」之作用落實在具體的動物與人類之間，則從包含神話在內的上古傳世文獻以及相關的出土資料中，可以看到從「風」到「謠」的發展情形，茲論述如下：

1. 風合以姤

從「風」在傳世文獻的眾多涵義中，檢視其與生殖關係較為貼切者，則會發現其中當以《尚書》〈費誓〉「馬牛其風」以及《左傳》所言「風馬牛不相及」中之「風」字最為特殊，而賈逵與服虔對此都有「牝牡相誘謂之風」之說。³¹此外，《呂氏春秋》於季春之月也載有「合羶牛騰馬游牝于牧，犧牲駒犢舉書其數。」之事，高誘之注即以為「羶牛，父牛也。騰馬，父馬也。皆將群游從牝於牧之野，風合之。」，³²意謂合聚發情的牛馬之牡者與牝者於牧地，以利其彼此相交合，先記錄其數，待秋季之後，則知其生「息」多少。由此亦可見「風合」之義，應與「馬牛其風」、「風馬牛不相及」的「牝牡相誘」之涵義都有關聯，且以孳養後代之生息為最主要之目的。

牛馬之繁殖固然必須藉由「牝牡相誘」之管道以成就好事，推想人類之繁衍，其理亦然。揆諸《易》之〈姤卦〉，已知其本為婚媾之象，至於其〈象傳〉又有「天下有風，姤。」之說，實又已經明白顯示「風」與男女婚媾、婚戀之事有關。再證以〈繫辭傳〉「天地絪縕，萬物化醇；男女構（媾）精，萬物化生。」之說，³³其理更為明確。其所謂「絪縕」，乃指陰陽二氣的流動特別緩慢，在尚未達到

³¹ 其詳參見《尚書》〈費誓〉，頁 312，孔疏引賈逵云：「風，放也，牝牡相誘謂之風。」《左傳》〈僖公四年〉，頁 201，孔疏引服虔有同樣之說法。

³² 其詳參見《呂氏春秋》〈季春紀〉，頁 122。原文亦見於《禮記》〈月令〉，頁 305。

³³ 其詳分別參見《周易》〈姤卦〉，頁 104；〈繫辭下〉，頁 171。另據頁 179 之《校勘記》所載「《石經》『構』字『木』旁摩改，初刻似从『女』」，且以義而言，以「構」作「媾」應屬較合理之寫法。

人人可感受的「風」之動態變化時，所呈現的遲滯、瀰漫狀態。不過由於此「紈縵」之氣的本質，仍為代表天地之使的「風」氣使之而然，因此還是可以緣於陰陽和合之故，而產生「萬物化醇」之現象。推衍其道理，則當「男女構（媾）精」，則其所化生者，即是生生不息的子嗣繁衍，可見若要成就生殖之事，都與「風」或者「紈縵」之氣有關。既然「風」與生殖之事有關，因而「風」也必然與關乎生殖之始的婚戀息息相關，此事則與〈姤卦〉指謂婚媾之義的卦義正相吻合。由上述之例，可見「風」從原始以來即與生物的生殖作用具有極密切之關係，再進而推之於人事，則其與人間婚戀大事相關之情形，亦是由來也極久遠。

2. 帝女蓄草神話與「𦍋」之發展

另外，由於《方言》有以游、戲、佚、逸、娼、蕩、淫訓「媯」、「媯」，而《說文》又以「媯」為「厶逸」，有姦邪縱逸之意，³⁴《廣雅》也有「媯，媯也。」³⁵之載，因而綜合以上諸義而引申之，且將此姦邪縱逸之意推而至於生物之間最原始的本能活動，則可得到與「牝牡相誘之謂風」相近之意。由於「媯」、「媯」之字形均從「女」，推測其義，或者意謂行使此類行為者又以女子為主，於是另加「女」之偏旁以誌其義。將此現象驗諸《山海經》〈中山經〉，則有「媯之山，帝女死焉，其名曰女尸，化為蓄草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之，媚于人。」³⁶之帝女神話可與之對應。根據該神話資料，發現人在服食之後，可以產生取媚他人效果的蓄草，其源來自帝女死後之化身，故知當時認定女子擁有媚人之質的涵義相當強烈。另外，再查「媯」二字，於《博物志》中則僅作「古𦍋」之形，³⁷若以造字原理而言，則「古𦍋」應為近古之貌，而「媯」應為後

³⁴ 其詳參見漢·揚雄：《方言》卷 10，收入《景印文淵閣四庫全書》第 221 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 342：媯，媯遊也。江、沅之間，謂戲為媯，或謂之媯，或謂之媯。卷 6，頁 326：佚，媯，媯也。另外，《說文》〈十二篇下〉，頁 631：媯，厶逸也。段注：厶，姦邪也。逸者，失也。失者，縱逸也。

³⁵ 魏·張揖：《廣雅》〈釋詁〉，見於清·王念孫：《廣雅疏證》卷 1 下，收入《國學基本叢書》（臺北：臺灣商務印書館，1968 年），頁 135。

³⁶ 《山海經》〈中山經〉，頁 142。

³⁷ 晉·張華：《博物志》卷 3，收入《景印文淵閣四庫全書》第 1047 冊（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），頁 587 載有：「右詹山草，帝女所化，其葉鬱茂，其華黃，實如豆，服者媚于人。」而《四部備要》《博物志·刻連江葉氏本序》（臺北：中華書局，1970 年），頁 1-2 則引黃丕烈云：「右詹山帝女化為詹艸，右詹山是古𦍋山之誤，詹艸是𦍋艸之誤。」

來特別另加「女」字以協助表義之用，且「缶」與「言」已發生變化。

倘若再參照後來宋玉發展出的〈高唐賦〉，其所載赤帝之女葬於巫山之陽，成為巫山之女，楚懷王神遇而幸之，遂置朝雲之觀的「瑤姬」神話，³⁸應為上承帝女「薔草」之發展而來。於此又可證明「異性相誘」之神話母題，應為亙古常存，且為普遍流傳之問題。然而無論是「薔草」或「瑤姬」神話，其主軸都在「畚」之字根上，故而欲明其詳，則有必要深究「畚」之形義。倘若再參驗實際事務，則從潘安仁因樂於所習媒翳之事而作的〈射雉賦〉，即可發現徐爰特別在該篇篇題下，已有「媒者，少養雉子，至長狎人，能招引野雉，因名曰媒。」之載，且於「恐吾游之晏起，慮原禽之罕至。」之賦文下，還有「游，雉媒名，江淮間謂之游。游者，言可與游者。」之詮解，³⁹則知此所謂「游」者，乃先前所養以作為招引野雉之用。然後再對照《爾雅》所載江淮之南呼青質五采皆備成章之雉曰「鷓」之說法，⁴⁰又可發現「游」與「鷓」乃一音之轉，且可確定此从鳥响聲的「鷓」，應為「雉媒」之屬，而其關鍵處又在「畚」之音義，具有招引媚誘異性同類鳥之特性。

3. 從畚、畚以至於謠、譌之變化

討論有關從畚、畚以至於謠、譌等一系列文字構形變化者，主要有聞一多、曾憲通以及周鳳五等學者之說法，可供釐析與確立「謠」之意義所在：

聞一多將此一系列文字之重心，先從《說文》對於「囙」提出「囙，譌也，從口化聲。率鳥者繫生鳥以來之，名曰囙，讀若訛。𪔐，囙或从口从繇。又音由。」之解說開始，然後將核心問題放在「𪔐」之討論上。聞氏認為口象欄形，「𪔐」之本義乃取類捕象之形。該字之中心意義，本指既已捕獲象等禽獸之後，教之使馴服之事，再擴大言之，則凡誘致生象之事，及其所用之媒並欄狎之屬諸邊緣意，亦俱謂之「𪔐」。同時再根據安南捕象之法，說明鳥獸為人誘致其異性之同類者，皆以雌誘雄。此外，古人尚且針對經常加以誘捕的特定對象，特制為專字以象其

³⁸ 其詳參見梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》卷 19〈高唐賦〉（臺北：華正書局，1991 年），頁 264-265。

³⁹ 其詳參見《文選》卷 9〈射雉賦〉，頁 139-140。

⁴⁰ 《爾雅》卷 10〈釋鳥〉，見於晉·郭璞注，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，收入《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 186-187。

事，遂有在象曰豮，在鹿曰麇，在鴟鵂曰舊，在雉曰鷄之特定用字。故充類言之，則人之以異性相誘者，宜亦得此稱。⁴¹聞氏此說，乃以「豮」為鳥獸誘致其異性同類之義始，而旨在證成人以異性相誘者為「謠」之看法。

為求證成人之異性相誘者為「謠」之看法，於是聞氏又以為風謠之「謠」，蓋亦出於「豮」，且疑「謠」字本作「𦉰」。但因小篆「言」與「缶」之字形相近，導致形近而誤作「𦉰」，於是「𦉰」變作「𦉰」，遂再另加「言」而作「謠」。「𦉰」變作「𦉰」之後，「𦉰」若用於人事，則加「女」作「媯」。至於「『瑶』姬」之為言「媯」，乃因「瑶姬」神話之內容不離女子以淫行誘人，而證諸今之所呼妓女為「媯子」，實為是義。由於「𦉰」為「繇」之省，「繇」又為「豮」之省，而「繇」、「訛」同字，「謠」又出於「繇」，故「訛言」亦曰「謠言」。故而聞氏以為「謠」之本義當為男女相誘之歌，且唯有說風情之謠者方為「謠」之正體，至於其他性質之民謠、童謠皆為變體。⁴²聞氏企圖從「繇」之討論，而得到「謠」之本義當為男女相誘之歌，且唯有說風情之謠者方為「謠」之正體的結論，其思想理路是正確可取的；然而其論證過程中，有關繇、繇、豮、豮、謠、媯、囧之變化關係，由於所論尚未十分明晰，因此有待利用其後之學者特別針對「繇」、「繇」之細說分明，以補充其如何從「豮」轉變為「謠」之不足。


曾憲通之〈說繇〉，首先依據朱芳圃將《說文》「繇，隨從也，从系𦉰聲。」調整為「繇，隨從也，从系𦉰聲。繇，繇或从言。今本繇誤作繇，並脫重文繇。」的說法，再於字形之外，另從聲音的關係，說明無論繇或繇，其實都不从系，也無𦉰聲之痕跡，而是因為繇與由音同字通，因此古籍中繇、繇均可通由。又因為缶、由古音同在幽部，因而缶與由亦有異名同實之現象，故而象形文可以从缶作繇，亦可採形聲為形，从由作𦉰，因此繇與𦉰可以互相通假。至於繇字偏旁之𦉰，則是由象形文之獸頭（曾氏以為鼠，聞氏以及周氏皆以為象。）與聲符缶（由）訛變而成，與肉聲毫不相干；从缶肉聲的𦉰字，則因為燒瓦之灶為𦉰，故而𦉰為瓦器之通名，後又增穴而為窰，乃由另一系統演變、發展而來。於是曾氏引用《說文》「𦉰，瓦器也，从缶肉聲。」之載，以及「𦉰，徒歌，徒歌曰謠，从言肉。」




⁴¹ 其詳參見聞一多：《聞一多全集》第10卷〈語言文字編·釋豮〉（武漢：湖北人民出版社，2004年二刷），頁533-534。

⁴² 其詳參見聞一多：《聞一多全集》第10卷〈語言文字編·釋豮〉，頁533-539。

而段注「各本無聲字，缶部𩚑从缶肉聲，然則此亦當曰肉聲，則在第三部，故𩚑即由字音轉入第二部，故𩚑、𩚑、𩚑、𩚑皆讀如遙。𩚑、𩚑古今字也，𩚑行而𩚑廢矣。」之說，⁴³說明兩個來源不同，意義各別的「𩚑」形，由於音讀巧合之關係，構成象形文聲化的複雜現象。⁴⁴曾氏將此𩚑、𩚑、𩚑、𩚑一系列之字歸入象形文聲化的複雜現象，且指出因為讀音之轉移，遂導致形體之變異，而難明「𩚑」之本義。此說對於重新理解「𩚑」之原委相當有意義，然而對於較為關鍵的字根「𩚑」與「𩚑」的从「缶」或从「言」之問題，或者即以為「𩚑」與「𩚑」為重文之緣故，以致對其變化原委較少說明，因而又必須從周鳳五之〈說𩚑〉繼續尋找較妥當之說法。

周鳳五之〈說𩚑〉，其目的在於解決《尚書》〈大誥〉開篇所載「王若曰：『猷大誥爾多邦越爾御事』」中「猷」字之字義問題。然而由於討論「猷」必須涉及「𩚑」，而《說文》有「𩚑」、「𩚑」而無「𩚑」，且「𩚑」又與「譌」、「謠」有關，因而從其相關討論，正可以提供推源「謠」字本義之用。為求詳究「謠」字之本義，又應從其對於西周銅器〈泉白貳殷〉之銘文討論以為參考關鍵：

王若曰：「泉白貳，，自乃且考有于周邦，右闢四方，東囙天令。……」

周氏首先引劉心源《奇觚室吉金文述》之說法，以為銘文中的「」字即經典之「𩚑」，且以為𩚑即謠，即𩚑，即譌，亦即猷。雖然周氏覺得劉氏以該字「蓋合𩚑、譌二字為之」之說法值得商榷，然而卻認同韻書有承襲舊音之價值，且可藉此舊音之線索，以辨識或還原屢經傳鈔而產生形體譌變的不可究詰之字。周氏引用諸多金文，以為銘文該字應該就是「譌」，不過省「爪」而已，「」實即象之頭部變形，因而「」雖省爪，然而其為巨首大獸之形依然在目，並非从「系」。再參照楚繒書之資料，周氏發現象頭與象鼻獨立而訛變為系，象的軀幹則演變得近似缶字而與言字並列；至於爪，則與象鼻末端合成肉形。如此一來，「譌」便分化成从言的「𩚑」與从缶的「𩚑」兩字。此外，周氏又對比〈兮甲盤〉與〈師

⁴³ 其詳分別參見《說文》，頁 228「𩚑」字，以及 93-94「𩚑」字之記載。

⁴⁴ 其詳參見曾憲通：〈說𩚑〉，收入中華書局編：《古文字研究》第十輯（北京：中華書局，1983年），頁 23-36。

索殷〉，發現「繇」與「舊」因為音近，所以借繇為舊；再參照歷來韻書中，囹、鬪都有同音為譌之現象，故而可以接受劉心源、吳大澂以「繇」為「譌」的假設。⁴⁵由於銘文有借「繇」為「舊」之記錄，而所謂「舊（或作「鳩」）」者，根據《說文》「舊、鷓舊，舊留也。」之說法，以及段注「〈釋鳥〉怪鷓。舍人曰：『謂鷓鷓也。』南陽名鉤鷓，一名忌欺。」之補述，⁴⁶則「舊」應為鷓鷓之屬。誠如聞一多所言，由於鷓鷓味美，故而世人求之頻繁，遂制為專字「舊」以名其捕捉之事。⁴⁷如此一來，由於「繇」與「舊」都隸屬於以禽獸誘捕異性同類之事，因而為達到預期目的，人們乃設下欄穿，並選擇五彩備舉之繇、繇、鷓等誘媒，使其展現「媵」、「姪」之姿色以吸引同類，即相當可以理解。

經由周氏對「繇」一字之形構分析，明顯可見「繇」與「繇」同源於「譌」而來，最初本與誘捕大象有關，後來也用來泛稱捕捉各種禽獸之事，而無論囹或僕，都與利用鳥、繇、繇等物為誘媒，以進行誘捕禽獸之「譌」、「訛」行為有關。因此再回顧《說文》以囹為鳥媒者，乃捕鳥者繫生鳥以招來他鳥之法，故知「囹」外框之口，原為泛指誘捕禽獸者所設下之欄穿，至於口內所安置之各種誘媒，正所以達到誘致異性同類之目的，因此口內之繇與繇即為象媒，而鬪與鬪則為誘捕象以入穿之設施。至於詳究此類誘捕禽獸之措施，實不外乎「譌誘」、「訛誘」之義。將此誘捕禽獸之理推之於人，則凡是透過「訛」、「譌」之言談或肢體動作等方式以取媚於人者，即為「謠」之本義。其更甚者，若有吸引人從事姦邪縱逸之行為者，即為受到「謠言」蠱惑之謂。

回顧「風」之本義，從立本於大塊之噫氣而為天地（帝）之使者「鳳」，遂

⁴⁵ 其詳參見周鳳五：〈說繇〉，《幼獅學誌》第 18 卷第 2 期，1984 年 10 月，頁 27-48。至於所引劉心源《奇觚室吉金文述》卷 4〈象伯貳簋〉，頁 17 之說法如下：「繇即謠、即繇、即譌，亦即猷。……謠言即譌言，譌一作訛。《說文》『囹或字作鬪』，潘岳〈射雉賦〉：『良游呢喔』徐爰注：『雉媒，江淮間謂之游。』即『鬪』也，故繇、譌同字。此銘从「」从言，即繇省，又从「」即古文『為』省。蓋合繇、譌二字為之。」而吳大澂之意見，則見於氏著：《字說》〈譌繇字說〉（臺北：藝文印書館，影印清光緒 19 年思賢講舍重雕本）：「疑古文譌、繇為一字。《說文解字》：『繇，隨從也，从系，彖聲。』孫愐音『余招切』，繇役之繇，謠詠之謠古皆作『繇』。……許書『囹、譯也，从口化，讀若譌。或从繇作『繇』，又音由。』」雖然清·王筠：《說文句讀》卷 12（臺北：臺灣商務印書館，1956 年），頁 887，主張「繇聲不能讀譌」。不過相對於此，清·王念孫：《廣雅疏證》卷 5 下，頁 350，則已指出囹、鬪兩字歷來韻書都是同音的。

⁴⁶ 《說文》〈四篇上〉，頁 146。

⁴⁷ 其詳參見聞一多：《聞一多全集》第 10 卷〈語言文字編·釋鬪〉，頁 535-536。

與「玄鳥」共同掌有促進萬物生殖化育之能力。正由於「風」之興起，攸關於萬物之生殖化育，因而也必然會與關係生殖化育之前置工作，諸如動物之間的牝牡相誘，男女之間的相互傾慕、誘引與愛戀等事有關。由於要達到吸引異性同類之目的，因而特別增強，乃至於誇飾，或者無限放大自我原有的絲毫美善，以致不免淪為「譎言」、「訛言」之「謠」，此皆有其可以一路發展之前進軌跡。正因為殷商之時，黃河南北一帶實為產象之區，因而甲文所出現商人服象以成「為」字，實顯示象乃當時之人日常所服用之物，所以經常捕捉象以供役使代勞之用。故而「譎」之字，主要即取類於「象」此動物之特殊形狀所致。其後，則因象之產地逐漸南遷，遂成為後世所稱的「南越大獸」。時至戰國時期，黃河流域之居民已罕見生象之形，⁴⁸導致原有取類於象之形狀的「為」字象形文，及其訛變之「譎」，當時之人已難以徵實、理解。其更進一步，再由「譎」衍生之「繇」與「繇」，許慎尤難以明辨其詳，以致《說文》之中對於𧈧、繇、𧈧、𧈧、謠、囧、譎等字明顯有所糾葛。然而論其實，「謠」之本義，正是「譎」、「訛」之義。

三、邦（國）風與歌謠之關係

既知「謠」之本義具有譎誘異性同類之原始生物本能作用，因而「謠」之內容不但應與當時實際的生活情形密切相關，而且還應該具備多元取向的多采多姿風貌，方能合乎其既定目的。因而以下將分從歌詩本於歌謠而發展以及邦（國）風反映社會生活的多面向，說明邦（國）風與歌謠之關係：

（一）詩歌本於歌謠而發展

由於𧈧、謠為古今字，且徒歌曰謠，則本於「譎」而來的「謠」，為達到「誘引異性同類」之目的，實應與藉由歌詩以努力展現自我、吸引對方之行為動作具有密切相關。再者，對照「心之憂矣，我歌且謠」⁴⁹之說，亦可推知「歌」與「謠」

⁴⁸ 其詳參見徐中舒：《徐中舒歷史論文選輯》〈殷人服象及象之南遷〉（北京：中華書局，1998年），頁51-71。該文原載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第2本第1分，1930年5月。

⁴⁹ 《詩》〈魏風·園有桃〉，頁208。

應有相對取義之作用，希望藉由「歌」與「謠」之雙重作用，強烈表達行為者內在之思緒與心意；同時由於詩歌與樂舞本屬相合而為一者，且再參照《楚辭》之「要姯」正以「舞容」為訓，⁵⁰故知「姯」又應與舞明顯有關。由於無論「姯」或「謠」，其字根均為「𧾷」，且此之「𧾷」，又緣於「繇」與「繇」兩字同源於「譌」之分化而來，因而都保有「誘引異性同類」之原始意義。此外，另一从「𧾷」之「踳」，則為跳之意，⁵¹故知「姯」、「踳」與「謠」等字又應與手舞足蹈之加強表情達意有關，說明在徒歌之「謠」以外，更可輔之以跳舞等肢體動作之助，以充分表達行為者心中無限之心志與情意，希望獲得別人之認同。

基於「凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。聲成文，謂之音。」⁵²之根本原理，可知人類對於聲音節奏之感應是最自然而直接的。由此可見在尚未有文字之前，人類即依賴個人對於聲音節奏之自然反應，以分辨彼此要表達的情意，其表意有所不足者，則輔之以肢體動作來補強。因此人類發自情感而有的歌之舞之的手舞足蹈行為，理當遵循「歌之為言也，長言之也。說之，故言之；言之不足，故長言之；長言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。」⁵³的自然而不能已之順序產生。固然歌舞足蹈之起因不止一源，然而男女以歌唱彼此相和、相互取樂，以期誘引結交對方者，應為重要的來源之一。周策縱即認為古代歌舞之起源，在降神祈福、戰爭助威等諸多原因之外，尚有吸引異性、祈求生產等與性的要求之基本衝動有關之需要，且與其他昆蟲鳥獸之求偶或其他歌鳴之狀況原本不無相似之處。⁵⁴有類於此，陳夢家以下之說法還可提供參考：

現今未開化的民族，還是在中春之月，令男女于山野間對唱定情，也是以歌唱舞蹈誘致對方。以歌唱舞蹈誘致對方，則其所唱必多不實，所以謠引

⁵⁰ 《楚辭》〈九思·悼亂〉，見於宋·洪興祖：《楚辭補注》，收入《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年），頁175載：「音晏衍兮要姯。」王逸注：「要姯，舞容也。」

⁵¹ 《說文》〈二篇下〉，頁83，踳，跳也。段注：《方言》卷1，頁290：踳，跳也。楚曰踳，陳、鄭之間曰踳。

⁵² 《禮記》〈樂記〉，頁663。

⁵³ 《禮記》〈樂記〉，頁702。

⁵⁴ 其詳參見周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，頁205。

申為「謠言」、「訛言」。以言詞相挑撥，見存的俗話叫「調戲」，戲也就是謠。⁵⁵

陳氏雖然自言所舉之例，為未開化民族之男女以山歌舞蹈誘致對方之行為，不過將這些可號稱為「人類活化石」的少數未開化民族之行為模式，證諸現今之世，則可發現如此先之以對歌傳情，而後繼之以舞蹈鼓舞情緒之活動，仍然為現代青年男女傳情的重要方式之一。二者之差別，僅僅在於其所歌之內容以及所舞之動作，有粗獷原始與含蓄婉轉之不同而已。

從最粗獷原始的情感流露，轉而成為含蓄婉轉之深刻情感表達，正是從歌謠過渡到歌詩，再成為以文字為主的詩歌之變化。劉師培即有謠諺乃詩歌之雛型的說法如下：

上古之時，先有語言，後有文字。有聲音，然後有點畫；有謠諺，然後有詩歌。謠諺二體，皆為韻語。「謠」訓「徒歌」，歌者永言之謂也。「諺」訓「傳言」，言者直言之謂也。蓋古人作詩，循天籟之自然，有音無字，故起源亦甚古。觀《列子》所載，有堯時謠，孟子之告齊王，首引夏諺，而《韓非子》〈六反篇〉或引古諺，或引先聖諺，足徵謠諺之作先於詩歌。厥後詩歌繼興，始著文字於竹帛。⁵⁶

無論為歌謠、謠諺，乃至於轉型為歌詩、詩歌，其根本要件，除卻仍以個人內心不得自己的思緒或情意為本外，另一重要關鍵則在於聲音曲調之和諧，而藉此以符應聲與情志之對應關係，有時還會搭配一些迴環複沓的樂調或者引人注意的肢體動作，使之更適合於情意之表達。然而這些本諸謠諺的歌詩、詩歌，因為從口

⁵⁵ 見於葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》（武漢：湖北人民出版社，1994年），頁556，引載陳夢家〈「風」、「謠」釋名—附論國風為風謠〉之說法，陳氏之文刊於《歌謠週刊》第3卷第20期，1937年。陳氏於該文中，又以《呂氏春秋》〈季春紀〉「乃合羸牛騰馬，游牝于牧。」之「游」即「誘」，「牧」為「牡」之誤字，於是以「游牝于牡」為「誘牝于牡以相風合」，因而得到「風」為誘引牝牡相合，與「謠」之為誘男女相合完全一樣，所以得到「風」與「謠」為一之結論。

⁵⁶ 劉師培：《中國中古文學史》〈論文雜記〉（北京：人民文學出版社，1959年），頁110。

語逐漸轉型為文字之緣故，經過某些調整是可能的，不過其初期形式畢竟可以是自由的，尚保有原本各方國「土樂」訴說哀情的風貌，成為各具方國風采的歌詩與音樂。此即《左傳》所載楚囚鍾儀彈琴而「操南音」，范文子謂之「樂操土風」一類之事，⁵⁷說明一聽樂曲，即可分辨其所屬區域，故知原本之歌謠尚未過分受制於樂章、樂譜演奏時不得不然的整齊鋪排、重複疊奏。換言之，這段時期無論是歌謠或者歌詩以及詩歌之組織要件，注重音律節奏的成分仍然高於文字語詞之辨義作用；相對地，此時之解讀者亦重在對聲情之把握與領會，即使不確切理解詩文之語義，也並不會造成對詩義解讀的嚴重障礙。

然而當此徒歌之內容，被採詩者採集而成為樂工編制樂歌之材料，為求因應演奏效果之需要，遂有調整歌詞、鋪陳樂章、複沓樂音、迴環曲調之一連串措施，以達到樂歌餘音繞樑、感動人心的效果。不過根據糜文開之〈詩經的基本形式及其變化〉研究統計，發現「詩經時代」的詩人很自由。換言之，即使是從徒歌轉入樂歌的作品，也大多屬於天籟般的歌唱，其基本形式仍在人情自然的趨勢中逐漸發展而成，並不被正式規定其呈現之形式。因此總體而言，《詩》配合人的用語習慣，可以說是四言詩的代表，以四字句為基本，四句成章，且往往疊詠三章然後樂成。如此疊詠三章的「一唱三歎」現象，正可使讀詩者之情感獲得充分抒發，且達到鄭玄「申殷勤之意」的說法。⁵⁸或許正是這種表達形式極其自然，且又能充分反映人民內在情志欲求的歌謠本色，因而可以成就〈孔子詩論〉「與賤民而豫之」⁵⁹的特質（此部分另有專文討論），而達到詩情深入民心之效果。

參照〈王制〉所載天子巡守之時，「命大師陳詩以觀民風，命市納賈以觀民之所好惡、志淫、好辟。」⁶⁰之說，以及〈食貨志〉「男女有不得其所者，因相與歌詠，各言其傷。……孟春之月，群居者將散，行人振木鐸徇于路，以采詩，獻之大師，比其音律，以聞於天子。故曰王者不窺牖戶而知天下。」⁶¹〈藝文志〉

⁵⁷ 其詳參見《左傳》〈成公九年〉，頁 448。

⁵⁸ 其詳參見糜文開：〈詩經的基本形式及其變化〉，收入糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》第四冊（臺北：三民書局，1987年），頁 61-106。

⁵⁹ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁 130。

⁶⁰ 《禮記》〈王制〉，頁 226。

⁶¹ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》〈食貨志〉（北京：中華書局，1962年），頁 1121、1123。

「古有采詩之官，王者所以觀風俗，知得失，自考正也。」⁶²之載，說明〈邦（國）風〉中應有一部分詩歌是從徒歌改編而來的樂歌，而且樂歌之內容其實已經相當多元，因而可從詩歌之內容以觀察各地風俗與民情，也可得知為政之得失，以提供為政者調整施政內容之參考，當然為政者也會希望藉由樂歌可以深入人心的力量，而達到對人民進行情感教育之作用。

（二）邦（國）風反映社會生活的多種面向

當原始徒歌改編為樂歌之後，明顯已非原來面貌，即使原本屬於男女傳情、相互逗樂誘引的風騷之情，也都受到重新調整而更為雅致化。至於另外由樂工創編之樂歌，⁶³則因為取材自公卿列士之獻詩，⁶⁴所以會更注重文辭之典雅，同時還希望能藉由詩歌以傳達人民對於在上者施政之心聲，而達到補察時政之誦諫作用。其實綜觀十五〈邦（國）風〉160首詩歌之內容，其類別相當多元，並不拘於一格，尤其諷諫類之詩歌未必為風體詩之大宗。

根據筆者初步分類統計，十五〈邦（國）風〉之內容可以大別為以下類別：

二〈南〉之詩，可分為男女情詩、婚禮習俗用詩、勞人思婦之遣情詩、子女事親詩、執事行役用詩等類。

〈邶風〉、〈鄘風〉以及〈衛風〉，則包含數量相當多的史事詩（其中多涉及男女之情），此外，尚有忠臣遭讒憂憤詩、閨怨思夫詩、棄婦怨訴詩、男女情詩、

⁶² 《漢書》〈藝文志〉，頁1708。

⁶³ 有關《詩》之中的歌謠性質，其詳可參見顧頡剛：〈從《詩經》中整理出歌謠的意見〉與〈論《詩經》所錄全為樂歌〉，分別收入顧頡剛主編：《古史辨》第三冊（臺北：藍燈文化事業公司，1993年），頁589-591以及頁608-657。

⁶⁴ 分別見於周·左丘明撰，上海師大古籍整理組校點：《國語》〈周語上〉（臺北：里仁書局，1981年），頁9-10：「天子聽政，使公卿至於列士獻詩，瞽獻曲，史獻書，師箴，瞽賦，矇誦，百工諫，庶人傳語，近臣盡規，親戚補察，瞽、史教誨，耆、艾修之，而後王斟酌焉，是以事行而不悖。」以及〈晉語六〉，頁410：「古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨祿祥於謠，考百事於朝，問謗譽於路，有邪而正之，盡戒之術也。」此外，《左傳》〈襄公十四年〉，頁562-563，尚載有：「自王以下，各有父兄子弟以補察其政。史為書，瞽為詩，工誦箴諫，大夫規誨，士傳言，庶人謗，商旅于市，百工獻藝。故《夏書》曰：『道人以木鐸徇于路。』官師相規，工執藝事以諫。正月孟春於是乎有之，諫失常也。」

隱士自得詩、特殊婚俗詩等類。

〈王風〉包含亂離悲歌詩、夫婦相思詩、男女情詩、棄婦哀傷詩等類。

〈鄭風〉包含政治論詩、風土民情詩、貴族情詩、民間戀詩、夫妻情詩、兄弟朋友用詩等類。

〈齊風〉包含特殊婚俗詩、男女情詩、刺君命無節詩、田獵詩、勸慰詩等類。

〈魏風〉與〈唐風〉，包含勤儉愛國詩、及時行樂詩、男女情詩、喪親者自傷與悼亡詩、庶民生活詩、思賢友詩等類。

〈秦風〉包含譏刺殉葬習俗詩、稱頌秦君詩、田獵尚武詩、閨婦思夫詩、婉轉抒情詩、思親送別詩等類。

〈陳風〉則有譏刺執政荒淫無度詩、耽於逸樂詩、男女情詩、隱士自得詩等類。

〈檜風〉包含憂君道不振詩、亂離遣懷詩、婦人思君詩等類。

〈曹風〉包含憂蟊蠹虛度詩、美刺國君為政詩、勤王思歸詩等類。

〈豳風〉包含四時農家生活詩、東征詩、周公輔政詩、婚俗用詩等類。⁶⁵

雖然上述所列，並未將 160 首詩的分類作精確的數量統計，但是明顯可見〈邦（國）風〉所包含的類別相當豐富而多元，其中的確有些與政治之關係相當密切，不過，各國風詩中反映當時社會生活百態之相關詩篇，尤其是包含各種類型情感的詩篇比例極高，此乃不爭之事實。正因為〈邦（國）風〉的內容可以從不同的各種面向，以反映各國的風土民情，因此其詩篇仍為當時人民徒歌之內容，乃至於也是手舞足蹈時的歌唱內容，而與百姓之生活息息相關，充分展現當時人生活的各種姿態。

由於諷諫類詩歌與為政之關係最為密切，以致特別受到為政者重視是可以理解的。此外，《詩序》為因應漢代政治需要之緣故，以致特別強調政治教化之運作，自然也是時勢所趨。然而《詩序》將所有的風體詩都劃歸為「上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪」的諷諫詩，固然有其特別之用心，不過也顯然有以偏概全之現象（有關《詩序》的「風教」思想將另文討論），因為該說已經過分窄化風體詩本來多元發展的內容，而且也忽略「風」與「謠」之本義

⁶⁵ 筆者已著手進行十五〈邦（國）風〉之內容分類，且針對其中的禮俗及教化思想作系統研究，有些已經完成、發表，其餘的，則正在進行中。

在於多言男女風情之事的特質。

四、結論——「風」之本義在於多言男女風情

由於歌謠為男女傳情之重要媒介，而〈邦（國）風〉之中本來就包含許多展現各國風俗之土樂與歌謠，所以其中出現大量男女相互言情且與婚戀有關之詩歌，即屬相當自然之事。其尤要者，在「風」之本義攸關生物生殖，同時「謠」又包含男女相誘引之大前提下，遂使風體詩中時而出現一些與生殖意義有關之動、植物，且隨處可見詩文記錄男女從言情、定情，到媾和或結婚，乃至於繁衍後代之一生發展脈絡，則與「風」之本義是前後連貫、頭尾相連的。驗諸〈大略〉所載「〈國風〉之好色也，傳曰：『盈其欲而不愆其止。其誠可比於金石，其聲可內於宗廟。』」⁶⁶之言，正好可反證風體詩中本來就是多有好色之言。雖然〈國風〉之中多有好色之言，然而卻也不必因其多有好色之言即視之為鄙，因為該現象乃真實反應人情之常者，本不應強加貶抑之，而且倘若誠能以禮自防之，則此好色之情亦能導引人追求美好之事物，並不至於淪為淫蕩之狀況，而導致令人哀傷不止之不良後果。此一現象又正是〈儒效〉所云「〈風〉之所以為不逐者，取是以節之也。」⁶⁷之謂，由於禮本於人情，因此採行「以禮節之」之策略，正是用以端正男女風情的最佳利器。

總之，由於「風」之本義乃是有關於萬物生殖之大事，因而無論是植物、動物以及人類之繁衍，都與「風」有關，所以「風」與「謠」之正體，都以多言男女風情為主。至於其他類別之「風」與「謠」，一來反應生活內容之多元化，再來則不免受到「君子之德，風；小人之德，草；草上之風，必偃。」⁶⁸思想之影響，遂有「風也，教也，風以動之，教以化之。」之後續發展。凡此多元之後續發展都有其特定之意義，應該被同等重視；然而重要的是無論如何都不該專以後來發展之情形，而一概否定原來「風」者多言男女風情之本色。

⁶⁶ 《荀子》〈大略〉，見於清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988年），頁803。

⁶⁷ 《荀子》〈儒效〉，頁282。

⁶⁸ 《論語》〈顏淵〉，頁109。

引用文獻

- 漢·韓嬰：《韓詩外傳》，《四部叢刊正編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年）。
- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 漢·毛亨傳，鄭玄箋，唐·孔穎達等正義：《毛詩正義》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 魏·何晏集解，宋·邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等正義：《周易正義》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 晉·郭璞注，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，《十三經注疏（附清·阮元校勘記）》（臺北：藝文印書館，1985年）。
- 清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年）。
- 周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》（臺北：聯經出版社，1986年）。
- 糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》第四冊（臺北：三民書局，1987年）。
- 葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》（武漢：湖北人民出版社，1994年）。
- 漢·揚雄：《方言》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：蘭臺書局，1972年）。
- 清·王念孫：《廣雅疏證》，《國學基本叢書》（臺北：臺灣商務印書館，1968年）。
- 清·阮元輯：《經籍纂詁》（臺北：中新書局，1977年）。
- 清·劉鶚：《鐵雲藏龜》（鐵）（臺北：藝文印書館，1975年）。
- 商承祚：《殷契佚存》（佚）（臺北：文大研究所，1933年）。

- 董作賓：《殷墟文字乙編》（乙）（臺北：中研院史語所，1994年）。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集（上）》（臺北：大通書局，1973年）。
- 胡厚宣主編：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978-1982年）。
- 中華書局編：《古文字研究》第十輯（北京：中華書局，1983年）。
- 郭沫若：《卜辭通纂·考釋》（北京：中國社科院考古所，1983年）。
- 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年）。
- 周·左丘明撰，上海師大古籍整理組校點：《國語》（臺北：里仁書局，1981年）。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年）。
- 日·瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1977年）。
- 顧頡剛：《古史辨》第三冊（臺北：藍燈文化事業，1993年）。
- 徐中舒：《徐中舒歷史論文選輯》（北京：中華書局，1998年）。
- 饒宗頤：《古史之斷代與編年》（臺北：中研院史語所，2003年）。
- 沈建華編：《饒宗頤新出土文獻論證》（上海：上海古籍出版社，2005年）。
- 馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2007年）。
- 後秦·王嘉：《拾遺記》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）。
- 晉·張華：《博物志》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）。
- 晉·崔豹：《古今注》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）。
- 清·王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，1988年）。
- 陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984年）。
- 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年）。
- 日·安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年）。
- 袁珂：《山海經校注》（臺北：洪氏出版社，1981年）。
- 葉舒憲、蕭兵、韓·鄭在書：《山海經的文化尋踪——「想像地理學」與東西文化碰觸》（武漢：湖北人民出版社，2004年）。
- 宋·洪興祖：《楚辭補注》，《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1979年）。
- 郭沫若：《郭沫若全集·歷史篇》（北京：人民出版社，1984年）。
- 聞一多著，孫黨伯、袁謇正主編：《聞一多全集·語言文字編》（武漢：湖北人民出版社，1993年）。
- 聞一多著，孫黨伯、袁謇正主編：《聞一多全集·楚辭編》（武漢：湖北人民出版

社，1993年）。

梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（臺北：華正書局，1991年）。

胡厚宣：〈殷卜辭中的上帝和王帝〉，《歷史研究》，1959年第9期。

周鳳五：〈說繇〉，《幼獅學誌》第18卷第2期，1984年10月。

On the Original Meaning of “Feng (Wind 風)” in Guorfeng-Style-Poetry(國風體詩)

Lin, Su-Ying*

[Abstract]

It was owing “Shishyuh (詩序)” excessively emphasized moral culture, then Ju Shi (朱熹) thought there were so many sexually passionate poetry in Guorfeng-Style-Poetry. Until “Confucius-Shilum (孔子詩論)” had been announced, which was specialized in poetry criticism, so there are many scholars pay much attention in this special theme. Truly it is the time to renew civilized intercourse in Guorfeng-Style-Poetry. This important study should be separated into three subjects to consider, such as ‘*the original meaning of “Feng (wind)”*’, ‘*the inheritance about general criticism in “Confucius-Shilum” from the original meaning of “Feng (wind)” in Guorfeng-Style-Poetry*’’, and ‘*the development from “Confucius-Shilum” to “Shishyuh”*’’. This article is the pioneer in all series discussion. This article concludes in four parts:

First, make a simple preface to express the motives, purpose and discussing sequence.

Second, base on that had been dug underground materials and some exist classics to examine the original meaning of “Feng (wind)”:

1. To discuss the relationship between wind, phoenix, special swallow and living creatures’ multiplication.
2. Passing through three dimensions to express the development from ‘the seducement between male animal species contrasts the female’ to ‘the rumor between different sex of the same species’.

Third, build up the relationship between Guorfeng-Style-Poetry and folk songs :

1. To discuss the poetry was developed from folk songs.
2. Guorfeng-Style-Poetry had reflected many social life dimensions about this age.

Fourth, make a conclusion: to communicate the romantic affection between male and female is the original meaning of “Feng (wind)” in Guorfeng-Style-Poetry.

Key Words : Confucius-Shilum, Guorfeng-Style-Poetry, the original meaning of “Feng (wind)”,

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

phoenix and special swallow, seducement between male animal species contrasts the female, the relationship between Guorfeng-Style-Poetry and rumor, the ability of living creature multiplication.

