

《詩經·生民》感生及棄子故事重探

吳安清*

摘 要

本文探討《詩經·生民》篇中關於后稷的感生神話及棄子故事，學者對於后稷的感生神話及棄子故事有許多不同的見解，如圖騰起源說、社會變遷說、磨練說、貌異說等等，而筆者則企圖將兩者做一宏觀的研究，最後得出后稷故事表現的主題除尊祖外，亦可能與農業相關，藉由歌頌先祖的感天而生，表現出穀物得之於天的概念。

關鍵詞：生民、后稷、棄子故事、感生神話

* 玄奘大學中研所博士班

Study of Shi Jing's Sheng Min — The Stories of How Hou Ji Felt and Be Born and then Abandoned

Wu An-Ching*

Abstract

The article discusses the stories of how Hou Ji felt and became pregnant and how he abandoned her son in the chapter of Sheng Min from Shi Jing, which scholars expressed many different opinions about and then developed into the Saying of totem, the Saying of Society's Transition, the Saying of Discipline and the Saying of Weird Appearance. The author tries to research the two stories from an expansive point of view and the result is the subject that is not only about how important Hou Ji's ancestors were but also about the agriculture, which extols the concept that human being and the things on earth exist because of Gods.

Key words: Sheng Min, Hou Ji, The story for abandoning children, The mythology of feeling and being pregnant

* PhD, Department of Chinese Language and Literature, Hsuan Chuang University

《詩經·生民》感生及棄子故事重探

吳安清

一、前言

《詩經》是我國最古老的詩歌總集，其體裁之一的「雅」是記錄周代歷史、宴飲、戰爭等與政事有關的詩篇；其中〈生民〉則提及周始祖后稷出生的故事，是姜嫄感生、棄子和后稷生而靈異神話的最早紀錄者。《詩經》中的神話資料，有極高的神話文獻價值，保存了原始時代早期的思想觀念、風俗民情以及神話傳說等等，其中作品有的具有特定宗教文化背景，其淵源甚至可以一直上溯到原始氏族社會。其中的后稷相關資料，一方面是周人描述其先祖的史料，一方面又有著神話的價值，其中的感生及棄子情節，在世界神話體系中都有出現，然后稷的感生棄子情節自成一完整的體系，與世界神話體系中的感生棄子情節又有極大的不同。

本文擬從后稷的感生及棄子故事分別探討，並藉此找出能完全配合后稷感生及棄子的說法，並對后稷故事所欲表達的意涵有所探究，章節安排如下：第一節，前言；第二節，古人對〈生民〉中后稷感生與棄子故事的解讀；第三節，學者對於后稷感生的看法；第四節，學者對棄子故事的解說；第五節，周棄故事的真正意涵；第六節，結論。

以生物學的角度而言，后稷不可能為感生，而棄收情節也不合現實常理，先民創造出這樣的故事，則必有其所欲反映存在。本文擬以〈生民〉前三節關於后稷感生與三棄三收的故事為研究主題，期望能探究出〈生民〉一詩真正的意涵所在。

二、古人對〈生民〉中后稷感生與棄子故事的解讀

中國流傳的感生神話相當地多，而最常被提及的兩位感生英雄，一個是殷契¹，一個是周棄。〈生民〉中提及周棄的出生，涉及感生神話與棄子故事，其文如下：

厥初生民，時維姜嫄。生民如何？克禋克祀。以弗無子，履帝武敏歆。攸介攸止，

¹ 《詩·玄鳥》：「天命玄鳥，降而生商。」見《詩經》，（十三經注疏本，台北：藝文印書館，1989），頁793。《史記·殷本紀》：「殷契母曰簡狄，有娀氏之女，為帝譽次妃，三人行浴，見玄鳥墜其卵，簡狄取吞之，因孕生。契長而佐禹治水有功。」見司馬遷：《史記》，（台北：鼎文，1980），頁91。殷契的感生神話屬於太陽神話之一環，本文不做討論。

載震載夙。載生載育，時維后稷。

誕彌厥月，先生如達。不坼不副，無蕃無害。以赫厥靈，上帝不甯，不康禋祀，居然生子。

誕寘之隘巷，牛羊腓字之。誕寘之平林，會伐平林。誕寘之寒冰，鳥覆翼之。鳥乃去矣，后稷呱矣。實覃實訐，厥聲載路。²

此詩是周人敘述自己開國歷史的詩篇之一，全詩結構上共分八個章節，每章節都表現出后稷的神異色彩。內容大致闡述周人始祖后稷的事跡，本文為研究之用僅節錄前三節，這三節后稷故事其實可分成兩個部分來看，首先，故事的前半說到姜嫄踏帝足跡，因而有感而孕，是屬於感生神話之一部；其次，故事後半描述后稷三棄三收的過程，則是屬於棄子故事。

對於后稷的研究，前賢多著重於后稷是否為姜嫄履跡而感生，前賢對此問題的解讀，依其來源有以下說法：

（一）經學家的說法

經學家對於〈生民〉的解讀呈現兩種不同看法，《詩序》、《毛傳》不相信后稷感天而生的說法，如《詩序》說：

〈生民〉，尊祖也。后稷生於姜嫄，文武之功起於后稷，故推以配天焉。³

又《毛傳》曰：

后稷之母配高辛氏帝焉。……古者必立郊禘焉，玄鳥至日，以大牢祠於郊禘，天子親往，后妃率九嬪御，乃禮天子所御。⁴

《毛傳》企圖將履跡納入古代高禘祭祀儀式裡去解釋，認為是高辛氏帝嚳率領其妃祈子於高禘，從高辛氏步武之後，履其足跡而行祭祀，根本不是什麼履踐天帝或怪物足印而受孕，但如此說法對於三棄三收情節便無法解釋，世上哪有求子而後棄之的道理。⁵

² 十三經注疏本《詩經》，頁 587~599。

³ 十三經注疏本《詩經》，頁 587。

⁴ 十三經注疏本《詩經》，頁 587。

⁵ 皮錫瑞：「以詩意推之，毛傳必不可通。帝既弗無子，生子何又棄之？且一棄再棄三棄必欲置之死地，作此詩者乃周人，尊祖以配天，若非實有神奇，必不自誣其祖。」見皮錫瑞：《經學

鄭玄對此卻有不同的解釋，他相信后稷是姜嫄履上帝跡而生，他說：

帝，上帝也。……祀郊禘之時，實則有大神之跡，姜嫄履之，足不能滿，履其拇指之處，心體歆歆然，其左右所止住，如有人道感己者也，於是遂有身，而肅戒不復，後則生子。⁶

鄭玄認為姜嫄所踏的足跡是上帝的足跡，所以后稷是感天帝足跡而生，這與前述《詩序》、《毛傳》的看法有極大的不同。

（二）史學家的說法

司馬遷於此亦採折衷的說法，他認為姜嫄有夫，后稷有父，但他兼信感生一說。《史記·周本紀》：

周后稷名棄，其母有邠氏曰姜嫄，姜嫄為帝嚳元妃。姜嫄出野，見巨人跡，心忻然悅，欲踐之，踐之而身動，如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者，皆辟不踐。徙置之林中，適會山林多人。遷之，而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆荐之。姜嫄以為神，遂收養長之，初欲棄之，因名曰棄。⁷

褚少孫《史記·三代世表》也有相同的論點：

詩言契生於卵，后稷人跡者，欲見其有天命精誠之意耳。鬼神不能自成，須人而生，奈何無父而生乎？一言有父，一言無父，信以傳信，疑以傳疑，故兩言之。⁸

古代學者的爭論點多著重於感天而生的合理性及與棄收故事的配合問題，會造成這樣的爭論，其實與中國神話不發達的因素有關。在秦漢時期，由於儒家人文思想的發達，儒者篤信孔子的不語怪力亂神，於是將大量的神話資料加以改造，使之合於現實，他們的動作使得神話傳說化，也造成了大量神話故事的流失，古代學者對於后稷故事的爭論，或許導因於此，其實若就神話故事研究的角度來看后稷故事，應著重探討因何會產生這樣型態的后稷故事？及這樣故事代表何種意義？以下茲針對后稷故事的意義問題作深入的討論。

通論》，（台北：台灣商務印書館，1989），卷二，頁41。

⁶ 十三經注疏本《詩經》，頁587。

⁷ 司馬遷：《史記》，頁111。

⁸ 司馬遷：《史記》，頁505。

三、學者對於后稷感生的看法

(一) 感生神話的類型及周棄故事於感生神話中的定位

感生神話指的是文化英雄的特別出生經歷，意指因感應而孕生的神話。從故事研究的角度而言，民間故事中有一種故事類型提及不平凡人物的不平凡出生過程，艾伯華先生《中國民間故事類型》將之稱為「神奇受孕」，在動物類第 51 號提到此種故事的情節：

有個女子由於吞下了一粒種子、一個蛋、由於龍射出的光、雷電的光，由於太陽、月亮或其他東西的作用而懷孕了。附註：……毫無疑問，為了證明生下來的主人公（黃帝，半神半人，哲人）來源於神，故事的某個部分是經過藝術加工的。⁹

艾伯華先生明確指出感生故事的意涵正是非經正常管道受孕而生，也提到這樣故事的產生有其特別意義。

葉舒憲先生將感生神話依感生對象的不同分成五種型態，如下：

- 1、變體甲：因風受孕。
- 2、變體乙：因靈受孕。
- 3、變體丙：因鳥卵受孕。
- 4、變體丁：因桑受孕。
- 5、變體戊：因龍受孕。

他認為感生神話的產生最早與上古時期太陽崇拜有關，隨著太陽神話的沒落，感生神話也以許多形式繼續遺留演變，他說：

這個故事還保持著基於太陽即生命源這種遠古信仰的感生神話的原型，在其他較發達民族的神話中，這一原型“置換”成了各種不同的變體形式，……隨著崇拜太陽的殷商民族的衰落，以太陽即生命這種原始信仰為基礎的殷商神話到了周秦時代就開始逐漸喪失了本義，……後代帝王感天而生的流行傳說，也正是殷人的上帝觀念轉化為周以後“天”的觀念的必然結果。殷人上帝作為太陽神的身份在後代雖然已經模糊不清了，但人間的帝王自比為太陽神的嫡傳後裔，這一象徵傳統卻從商代直接延續下來。¹⁰

對於葉先生提及感生神話源於太陽神話的論點，似乎還待商榷，因為並非所有感生故事

⁹ 艾伯華著，王燕生、周祖生譯：《中國民間故事類型》，（台北：台灣商務印書館，1999），頁 99～103。

¹⁰ 葉舒憲：《英雄與太陽》，（西安：陝西人民出版社，2005），頁 241～247。

皆如殷契故事般與太陽崇拜有關，如與后稷同為履跡感生的伏羲，便被認為與雷神信仰有關。¹¹

吳天明先生對於后稷感生的看法與葉舒憲先生「變體戊」的概念相契合，認為此則神話包含有龍生神話的觀念，是周人有意神乎其祖的一種說法。他說：

周棄感生神話有龍生神話的遺跡。神話中周棄母姜嫄是因為踐了巨人跡而孕生周棄，巨人跡應當是神的足跡，神龍的足跡。¹²

而邢定生先生將感生神話分為五類，分別是「感實物而生」、「感植物而生」、「感動物而生」、「感天象而生」、「感神靈而生」，其中后稷故事被列於感神靈而生之部。¹³王鳳春、王浩兩位將感生神話的類型分為六類，分別是「感月生子」、「感鳥生子」、「感日生子」、「感龍生子」、「履跡生子」、「誤飲水生子」，其中對於履跡生子則以后稷故事為例。¹⁴

后稷履跡感生似乎與葉舒憲先生所分五種型態的其中兩種有關，其一，屬於變體乙，聖處女未受孕而懷孕，其中所感似乎虛幻不實；其二，屬於變體戊，巨人足跡或許是龍的足跡。

（二）學者對於周棄感生神話意義的分析

對於周棄感生故事的探討，學者的研究成果相當豐富，較盛行的說法有以下幾種：

1、圖騰崇拜說。

「圖騰」一名，最早出現在 18 世紀末的文獻中。英國商人 J.朗格為了記述印地安人相信人與動物存在血緣親屬關係的信仰而首先使用了這一詞語。圖騰崇拜的實質問題，有三種主要的觀點：其中之一是把圖騰崇拜看作是半社會一半宗教的制度，根據這種制度，部落或公社被分成若干群體或氏族，每一個成員都認為自己與共同尊崇的某種自然物象——通常是動物或植物存在血緣親屬關係，這種動物、植物或無生物被稱為氏族的圖騰。¹⁵

何星亮先生〈圖騰崇拜與人生儀禮〉一文提出一個「嬰兒魂」的概念與之配合。在

¹¹ 《太平御覽》卷七八引《詩含神霧》：「大跡出雷澤，華胥履之，生伏羲。」見宋李昉：《太平御覽》，（台北：台灣商務印書館，1997），頁 493。陸思賢先生判斷所履是雷神足跡。見陸思賢：《神話考古》，（北京：文物出版社，1998），頁 27。

¹² 吳天明：《中國神話研究》，（北京：中央編譯出版社，2003），頁 341～342。

¹³ 邢定生：〈淺析中國古代帝王感生神話〉，《玉溪師範高等專科學校學報》，1999 年第 15 卷第 1 期，頁 88～89。

¹⁴ 王鳳春、王浩：〈試論感生神話源於生殖崇拜〉，《松遼學刊》1994 年第 4 期，頁 42。

¹⁵ 海通著、何星亮譯：《圖騰崇拜》，（桂林：廣西師範大學，2004），頁 1～2。

遠古圖騰時代人們認為每個人都是圖騰轉生，而圖騰祖先在漫遊大地時，會把嬰兒魂遺留在圖騰聖地附近，當婦女有意或無意途經該處，那嬰兒魂便可進入婦女體內；所以懷孕並不是受孕造成的，受孕可說只是母親為接受和生出那個嬰兒魂做準備。¹⁶

如前文所述吳天明先生將姜嫄所履之巨大足跡解釋為龍的足跡，且認為龍是周族的圖騰；¹⁷另外蕭兵先生認為履跡生子是一種「感觸巫術」，並指出這種巫術除反映了初民對於氏族、乃至於人類起源幼稚的探索和幻想外，且與古人的足跡崇拜有關，他說：

聖足跡的根源和所謂「多手足」、「手印畫」一樣是人類對自己勞動器官的崇拜。

蕭兵先生所謂的足跡崇拜，除了對人類的足跡崇拜外，還包含圖騰的足跡崇拜，這方面也還是在圖騰崇拜的範圍內，且提及姜嫄所履者可能是龍的足跡。¹⁸不過也有學者認為是熊的足跡，如王德保先生便是持這樣的觀點，他說：

圖騰始祖神可能是始祖崇拜的最初形式。……所謂圖騰始祖崇拜，常常與一個原始民族始祖誕生的神話傳說有關。

又說：

當代一些研究者，認為《詩經》及《史記》所載，應是熊的足跡。……周民族是以熊為圖騰的民族，周人忌諱直呼熊名，將熊尊稱為「大人」。¹⁹

王德保先生認為此則神話是一種祖先崇拜，並認為圖騰崇拜是祖先崇拜中的一部，其中周民族圖騰應是熊²⁰。

2、生殖崇拜說

王鳳春、王浩兩位根據聞一多先生的論點²¹而加以發揮，認為后稷故事中蘊含的感

¹⁶ 何星亮：〈圖騰崇拜與人生儀禮〉，見苑利主編：《二十世紀中國民俗學經點·社會民俗卷》，（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁187～200。

¹⁷ 吳天明：《中國神話研究》，頁341～342。

¹⁸ 蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000），頁15～32。

¹⁹ 王德保：《神話的意蘊》，（北京：中國人民大學出版社，2002），頁51～58。

²⁰ 《國語·晉語四》提到：「黃帝以姬水而姬姓。」因此周人被認為是源出於黃帝。見《國語》，（台北：台灣中華書局，1997），卷十，頁8。鍾宗憲先生引孫作雲先生的說法：「我以為黃帝號有熊氏，即黃帝之族以熊為圖騰。」是以也有一種說法是周人的圖騰為熊。見鍾宗憲：〈圖騰理論的運用與神話詮釋—以感生神話與變形神話為例〉，《東華漢學》2004年5月第二期，頁18～20。

²¹ 聞一多先生主張舞蹈說：「履跡乃祭祀儀式之一部分，疑即一種象徵的舞蹈。所謂「帝」實即

生與圖騰觀念都源於生殖崇拜，在其〈試論感生神話源於生殖崇拜〉一文中對於姜嫫履跡生子說明如下：

蓋舞畢而相攜止息於幽閉之處，因而有孕也。「以意逆之，當時實情，只是耕時與人野合有孕。後人諱言野合，則曰履巨人跡，……」可見，姜嫫踐巨人跡的感生神話，實則蘊含著生殖崇拜的意義。²²

吳天明先生〈中國遠古感生神話研究〉一文中對這樣的論點也有發揮，他說：

腳、足之類，從遠古到今天都是男根的象徵。太陽神話中有所謂「三足金烏」，鳥本二足，其第三隻足，就是男根。……至於「履」，則是性交的象徵……而讓這些女神懷孕的，如龍、卵、腳等等，又無一例外全部都是男根、男性的象徵物。²³

吳天明從腳、足在中國古代的象徵而談，認為履跡便是性交之意。

3、農業起源說

以農業發展來解釋此則神話是較特殊的看法，尹榮方先生從中國的五行四方的觀念來談履跡生子故事：

其原意當是指「踏著時間的足跡」或「踏著生殖的足跡」的意思。……稷的本意是指穀物，稷是農業神。那麼履帝跡生稷其實是順履天時而生稷的意思了，也就是說周的先民是在順履天時，即掌握了播種、耕耘、收穫的農業生產的時間節律之後，才在「姜嫫」（姜水平原）這塊土地上生出「稷」這種糧食作物。我以為，稷，姜嫫不必有其人，他們原是一種糧食作物與周人賴以生存、發展的居住地的人格化而已。²⁴

尹先生認為在古人的觀念中，萬物都由四時五行之氣所化生，而上古所謂的五帝，更與季節、方位相對應，成為季節神，而稷的原意是穀物，所以履跡生稷其實便是依天時而生稷，故這個故事可以做這樣的解讀：周的先民在順應天時的情況下，在姜嫫這塊土地上產出了稷這種農作物。

代表上帝之神尸。神尸舞於前，姜嫫尾隨其後，踐神尸之跡而舞，其事可樂，故曰『履帝武敏歆』，猶言與尸伴舞而心甚悅喜也。」則是認為姜嫫在舞蹈後與人野合而孕。聞一多：〈姜嫫履大人跡考〉，見聞一多：《神話研究》，（成都：巴蜀書社，2002），頁40。

²² 王鳳春、王浩：〈試論感生神話源於生殖崇拜〉，頁42。

²³ 吳天明：〈中國遠古感生神話研究〉，《江漢論壇》，2001年，頁64。

²⁴ 尹榮方：《神話求原》，（上海：上海古籍出版社，2003），頁28。

4、符命說、社會變遷說、族群融合說等。

有許多學者認為這個故事表現的是周人欲神乎其祖，因而創造了這樣的故事。陳子展先生《詩三百解題》說：

〈生民〉一詩，其所以要造出后稷是由其母姜嫄感天而生的神話，不外是要對於周的支配權賦予一種權威，使一般相信這種支配是必然的。周的文武諸王也都被認為是由天帝選擇出來為王的。²⁵

簡秀娥先生認為此則神話的形成與古代帝國為鞏固政權而訴諸符命有關，他說：

〈生民〉的寫作，不僅尊其祖而已，作者似乎有意藉此神話其祖先，誇張其先祖的功德，使人信服，並暗示周朝係承運天命應運而生，理應統治天下。²⁶

主張社會變遷說法的學者認為后稷身處的時代應是一個母系社會，在母系社會中，先民只知其母，不知其父，更由於不瞭解生殖妊娠的原因，再加上巫術與宗教思想的影響，於是產生感生神話，感生神話表現的是母系社會轉向父系社會的過渡，如張慶霞先生說：

姜嫄履跡生子，無夫而生后稷，正是母系社會只知其母而不知其父的原始群婚制度的真實反應……而后稷的誕生並成為周代的第一位男性祖先，則標誌著父系氏族制度的初建，是周人父系血統的開始。²⁷

而曹書杰、齊髮先生也持這樣的看法：

姜嫄、后稷時代及其所屬部落，當處於母系氏族社會與父系氏族社會的交替時代，是父系氏族社會的前期。²⁸

以上學者認為后稷生活的時代正是我國原始社會的末期。原始社會是一個漫長的歷史時期，它大體經歷了母系氏族社會和父系氏族社會兩個階段；母系氏族社會時期，男女雜

²⁵ 陳子展《詩三百解題》，（上海：復旦大學出版社，2001），頁976。

²⁶ 簡秀娥：〈《詩經》民族誕生神話之研究〉，《嶺東學報》2005年第18期，頁196~197。

²⁷ 張慶霞：〈《詩經·大雅·生民》姜嫄「感孕生子」探源〉，《呼倫貝爾學院學報》2006年第14卷第5期，頁57。

²⁸ 曹書杰、齊髮：〈后稷孕生與周人的祖先崇拜及後世觀念的變異〉，《東北師大學報（哲學社會科學版）》，2002年第2期，頁36。

交野合，人們只知其母，不知其父，血緣關係是以母親為標誌的，婦女也就自然成為氏族的核心與領袖。到了父系氏族社會時期，婦女的社會地位逐漸低下，婚姻關係也逐漸由群婚制到對偶婚制，於是血緣關係的標誌也就慢慢地轉向了男性，男子也就逐漸成了氏族的核心和領袖。《生民》中的后稷，應該是生活在由母系氏族社會向父系氏族社會轉變時期。

鍾宗憲先生則採族群融合的說法，他說：

弱小的姬周，自豳遷居岐下，為了與當地土著姜姓族結盟，產生姜嫄履巨人跡生后稷的神話。²⁹

他認為此則神話是姬周在弱小時期為與周遭土著的姜姓羌族結盟又為促成族群的融合，因而產生的。

四、學者對棄子故事的解說

（一）棄子故事的定義及故事類型

一個民族的始祖或英雄在完成大業以前，通常會不斷地遭到各式各樣的歷險犯難的磨練，如一出生即被遺棄是大多始祖與英雄首先受到的考驗，但是他們最終卻能憑藉著與生俱來的神能，擺脫被遺棄的宿命而完成大業，這種神話故事可稱之為棄子故事。棄子故事是一個古老的母題，棄子母題指的是一個嬰兒在生下後被拋棄，但他不僅沒有死掉，反而得到神的庇護，長大後成為一個文化英雄。

艾伯華先生《中國民間故事類型》動物第 53 號「動物保護主人公」就是一個棄子類型：

- 1、（通常以神奇的方式出生的）主人公被遺棄了。
- 2、動物們既不踩死也不吃掉這個棄嬰，它們都來保護他。³⁰

坎伯先生曾以棄子英雄薩爾貢³¹為例，提出世界神話傳說裡英雄出生事蹟的母題：

²⁹ 鍾宗憲：〈圖騰理論的運用與神話詮釋——以感生神話與變形神話為例〉，頁 20。

³⁰ 艾伯華著，王燕生、周祖生譯：《中國民間故事類型》，頁 104~105。

³¹ 相傳公元兩千多年前的蘇美爾—阿卡德國王薩爾貢一世，曾在一塊泥版文書中這樣描述自己的身世：「我是阿卡德的強大的薩爾貢王，我的母親是個窮人，我不知道我的父親是誰；……我母親很貧苦，他秘密地生了我，把我放在一個蘆葦籃子裡，用瀝青塗閉藍口，之後拋在河裡，河水沒有淹滅我，河水把我飄走，把我帶給了灌溉者阿基。灌溉者阿基善心地接受了我，他將我撫養到童年。灌溉者阿基使我成了園丁。我作為一個園丁的工作，博得伊什塔爾（女神）的

- 1、變相的處女生子。
- 2、關於其父是山神的暗示。
- 3、嬰兒被棄在水濱。
- 4、由種植者（或動物）收養嬰兒。
- 5、棄兒以後成為農藝方面的傳人。
- 6、被棄者為天神所受。³²

后稷故事恰與之相合。陳建憲《神祇與英雄》認為棄子母題在全世界都有流傳，大概可分成西亞、歐洲、印度、中國幾個系統。而中國的典型則是后稷。從后稷故事後，棄子故事在中國流傳廣泛，著名的棄子故事主角有伊尹、徐偃王、項羽等。³³

（二）學者對於后稷棄收故事的解讀

蕭兵先生《太陽英雄神話—棄子英雄故事》一書歸納了古今學者對於后稷三棄三收故事的各種說法，古代學者的解讀有「賤棄說」、「遺腹說」、「速孕說」、「早產說」、「晚生說」、「易生說」、「難產說」、「怪胎說」、「卵生說」、「不哭說」、「假死說」、「陰謀說」、「避亂說」等；³⁴而對於其他學者的說法則列舉如下：

- 1、輕男說：代表母系社會的重女輕男觀念。
- 2、殺長宜弟說：古時有幼弟繼承的觀念，如武王姬發便是，后稷的被棄或與此有關。另有一種說法是當時婦女婚前多有外好，婚後其夫常懷疑長子為他人之裔，是以長子多被殺害。
- 3、犯禁說：姜嫄所處的時代可能正是族內婚向族外婚過渡的時刻，在此時異族間的通婚是要付出代價的。
- 4、觸忌說：后稷之生可能處犯了當時的某種慣例或禁忌，所以被丟棄。
- 5、不寧說：姜嫄以為無人道而生子，心中不安，於是將孩子丟棄。³⁵

曹書杰先生將前賢的說法歸類為「殺長宜弟說」、「賤男貴女說」、「婚姻禁忌說」、「生育禁忌說」、「圖騰考驗說」、「淘汰選優說」等五種說法，而與蕭兵先生所談及的部分有相

喜悅，於是我成了國王。」薩爾貢的被棄是目前所知世界上最早見諸記載的棄子母題。見陳建憲：《神祇與英雄》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1994），頁178。

³² 轉引自蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，頁109。

³³ 陳建憲：《神祇與英雄》，頁180。

³⁴ 蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，頁52~70。

³⁵ 蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，頁71~93。

合之處。³⁶ 筆者歸納後發現學者對於后稷棄子故事的解讀，以下幾種是較常見的：

1、圖騰考驗說

蕭兵先生將后稷感生與棄子故事作一整體的分析，於棄子故事他提到其產生有可能與原始社會生產、科技水平低下，食物無法滿足氏族或部落全體成員的需要有關，但蕭兵先生也認為不能僅僅從經濟上去解釋，還需結合當時的具體社會歷史條件，以及適應這種條件傳統心理、觀念來考察；於是，蕭兵先生在列舉了前人的五種說法後，更提出「圖騰考驗說」：

姜嫄是姜水平原的人格化，又是羊圖騰³⁷、母系制姜族的「老祖母」兼「大女神」。在在〈生民〉裡，它的身份是女酋長或「聖處女」。……這就是姜族的聖處女「嫄」，居然踐履了周人的「聖足跡」。……只要姜嫄能「證明」他確因履跡而懷孕，所生的兒子又具有相當的神性，並且能通過某種考驗儀式，那麼周人就將「接受」、「承認」這個孩子，讓他成為英雄、成為神、成為周姜兩族更親密聯合、團結的象徵。

³⁸

蕭兵先生認為「帝武」是周人的聖足跡，是一種以恐龍化石足印為原型的龍跡，它寄託著周族圖騰的靈性，而姜族的女子—姜嫄，居然履踐了周人的聖足跡而生子，唯有通過圖騰考驗，讓部族圖騰來決定是否接納這個孩子。首先，姜嫄所代表的族群是以羊、牛為圖騰的姜族，於是第一棄便將他棄置於隘巷，讓牛羊來考驗他；而第二棄棄於于山中也是同樣地以山中的圖騰動物來考驗他，而這山林中也可能是周人聖足跡的所在地，亦是圖騰考驗之意，但很不巧「會伐平林」，所以必須由第三種考驗來決定；第三棄棄之冰中，而鳥覆翼之，這也可以看成是一種圖騰考驗。在棄子神話中，始祖英雄在被丟棄後常會出現被某種動物庇護的情節，在三棄故事中，后稷因曾被棄置於馬廄旁，而牛馬避之不踐，甚至還為之哺乳；被棄置於冰上，而鳥覆翼之，這樣情節的產生蕭兵先生都認為是源於圖騰崇拜。³⁹

林桂萍先生贊同圖騰考驗說，他以鳥獸的反應來看這個故事：

在中韓棄子神話裡的始祖英雄們，在被丟棄後而又再被收養的過程中，經常會出現被某種動物庇護的情節。而這種被動物庇護的情節又往往與早期的動物圖騰有

³⁶ 曹書杰：《后稷傳說與稷祀文化》，（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁 206～210。

³⁷ 按王孝廉先生《中國民間諸神》提到姜姓氏族為古羌人（古羌人屬於羊圖騰），羌人在殷朝遭受迫害，而後姜姓的呂尚率羌人部族助周滅殷。見王孝廉：《嶺雲關雪—民族神話學論集》，（北京：學苑出版社，2002），頁 287～294。

³⁸ 蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，頁 96～129。

³⁹ 蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，頁 95～129。

很深的關係。……后稷總共經歷過「誕置之隘巷，牛羊腓字之」、「誕置之平林，會伐平林」、「誕置之寒冰，鳥覆翼之」等三次的考驗和救助。⁴⁰

林桂萍從后稷被棄後鳥獸的反應來論證這是一種圖騰的保護，也說明圖騰考驗說法的成立。

2、貌異說

有的學者站在現實合理性的角度考量，認為后稷被棄是因其出生時異乎常人的體貌，如胡敬君先生說：

也就是說后稷初生時簡直就像一隻全身長毛的羊，正是因為姜嫄生后稷時連同衣包一併生下，……從而一再要將后稷遺棄。同時，也正因為后稷生時形似羔羊，牲畜將其引為同類，牛羊避開走，母羊用乳汁餵他，連大鳥也用翅膀為他避寒取暖。⁴¹

胡先生以為后稷因出生時，相貌與一般嬰兒不同，原因是出生時連同衣包一起被生下，外表長得像一隻羊，所以才被姜嫄拋棄，而不過也因其相貌奇異，在被棄時得能一再地受到動物的幫助。

3、磨練說

王孝廉先生〈朱蒙神話—中韓太陽始祖神話之比較〉主張「磨練說」：

中國和韓國的棄子神話，都是為了說明一個民族的建國始祖的神聖性而成立的。誕生是神子最初所必經過的通過儀禮，神子必須從出生開始即接受最初的試煉。除此之外，棄子神話也源於古代諸民族「幼兒遺棄」的風俗事實，金烈圭教授就採集到韓國智異山麓的慶尚南道清郡油坪部落的棄嬰風習，說至今當地的人，在嬰兒出生以後不久，就會把小孩裝在一個小籠子中放置到外面去，或者把幼兒裝入籠中至於林中實相寺的城隍神石像之前，他們相信這樣做可以使得孩子躲過災難而長命富貴。另外，在韓國河陰有「奉哥池」，傳說是河陰奉氏始祖奉祐，生下以後即被棄於此地。⁴²

王先生認為棄子英雄透過某種象徵死亡與再誕生的儀式，除了可以使其躲過災難而長命

⁴⁰ 林桂萍：〈中韓棄子神話之比較研究〉，《中國邊政》第165期，頁83~84。

⁴¹ 胡敬君：〈人神雜糅迷霧中的英雄—《詩經·生民》后稷被棄原由考〉，《韓山師範學院學報》2001年第1期，頁21~25。

⁴² 王孝廉：《中國神話世界》，（洪葉，2005），頁53~88。

富貴外，還可以藉此獲得強大的力量，這或許就是古代幼兒遺棄的一種蛻變，一種痕跡。

4、試嬰說

胡萬川先生主張「試嬰說」，並針對江流兒故事提出遠古時代有所謂的試嬰習俗，筆者認為或可與三棄的棄之冰上對應來看。胡先生認為中國自后稷以來的許多棄子故事是自上古以來就常見的英雄偉人的降生模式，而周人祖先后稷的故事，應當是見諸記載的最早例子，故事有一個共同點，就是嬰兒生出來就遭受被棄的命運，不是棄於江流，就是棄於沼澤水濱，當然也有被棄於山林、荒野的，然而接著又都神奇的獲救，最後終於成長，成就偉大的事業。胡先生也談到上古時代如此普遍的棄子故事或許與試嬰習俗有關。古代世界各地曾經流行的水中試嬰習俗，是滋生這種故事的土壤。⁴³如《博物志》所載即是其中之一：

荊州極西南界至蜀，諸民曰獠子，婦人妊娠七月而產。臨水生兒，便置水中。浮則取養之，沈便棄之，然千百多浮。⁴⁴

林桂萍先生比較中韓棄子故事之後，歸結出棄子英雄被棄的特徵都與水有關，可為胡萬川先生「試嬰說」的旁證：

由於早期初民生活與水源有著密不可分的關係，所以他們的生活大都侷限在湖泊或河流附近，……因此有關於他們對新生兒誕生的磨練與洗禮等一事往往都會在水邊舉行。⁴⁵

這種習俗是否有試驗嬰兒健康與否的觀念已難確定，但藉水中沈浮以為棄或養的標準，則顯然有憑天地抉擇之意。

胡萬川先生的試嬰說乍看之下似乎與王孝廉先生的磨練說相似，但筆者認為試嬰說較偏重於天擇，與磨練說偏重的試煉不同，故在此分列兩點。

5、農業起源說

尹榮方先生認為后稷三棄的故事與農業播種嘗試有關，尹先生在其《神話求原》一書中談到后稷棄收的故事時，有以下的看法：

所謂棄「稷」，顯然與字面意義的「棄子」無關，而是指類似今日的「播種」之類

⁴³ 胡萬川：〈中國的江流兒故事〉，見《真實與想像—神話傳說探微》，（新竹市：國立清華大學出版社，2004），頁171～202。

⁴⁴ 張華：《博物志》，（台北：台灣古籍出版社，1997），頁68。

⁴⁵ 林桂萍：〈中韓棄子神話之比較研究〉，頁84。

的舉動了。

他認為棄子的動作類似今日的播種，而三次棄子的地點則是三次播種的嘗試；另外，尹先生在解釋「牛羊腓字之」、「鳥覆翼之」時，認為古代農業中有一種動物踩踏農業，動物踩踏農地兼有整地、除草、施肥的功能，而周棄被棄時有動物來幫忙，指的就是動物踩踏農業。⁴⁶

6、獻祭說

陳建憲先生認為周棄被棄故事可能與農業有關，不過他偏重於祈求農業發展的祭祀儀式—「獻祭」，他說：

人們從棄子聯想到種子被棄於地，將獻祭的嬰兒（仔）與播種在地上的種子相接觸，以為這樣就可以將嬰兒的靈魂與生命力轉移給庄稼，使庄稼豐收。在「棄子」的神話母題中，正是埋藏著這樣一個秘密。⁴⁷

他認為棄子故事反映古代宗教上童男童女的獻祭，而這與農業祭祀儀式有密切關係，古人相信人與穀種的靈魂可以互變，以兒童作為犧牲是一種方式。

7、婚姻關係變遷說、農政權力傳遞說

吳天明先生主張婚姻關係變遷的說法，認為周棄被姜嫄所棄的真正原因與人類婚姻關係的變化有關。周棄類似於後來的私生子，父親不知是誰，這種情況已為當時社會所難容，並舉五帝感生神話為證：五帝以還，所有天帝的感生神話，全不知道父親是誰，而此後的父子關係卻都開始明確了，也就是說各民族的男性始祖都沒有確切的父親；這類神話正是母系社會向父系社會過渡的有力證據。⁴⁸筆者認為這樣的說法似乎與前節感生故事中的社會變遷說看法可互相結合，對於后稷故事有一完整的解釋。

王暉先生認為后稷故事是表現一種農政權力的傳遞，他說：

周棄是一個轉變的時代。在周棄之前，是母系社會，是通過炎帝烈山氏之後一代又一代的姜姓婦女們來傳遞世系……而這一部族的世襲官職后稷是由舅及甥傳遞。……這正是人類學家所說的：「在母系社會裡，血統家系經由女性，但權力仍是通過男人傳遞。」⁴⁹

⁴⁶ 尹榮方：《神話求原》，頁 29～31。

⁴⁷ 陳建憲：《神祇與英雄》，頁 176～187。

⁴⁸ 吳天明：《中國神話研究》，頁 341～343。

⁴⁹ 王暉：〈周族烈山氏兩后稷時代考辨與上古甥舅相承制—兼說周族的來源及遷徙〉，《人文雜誌》

王先生就上古權力轉移制度來考察，認為周、姜二族的權力是由舅及甥來傳遞，因而產生了后稷的棄收故事。

五、周棄故事的真正意涵

在談到感生故事的意涵時，筆者將學者的看法分成「圖騰崇拜說」、「生殖崇拜說」、「農業起源說」、「符命說」、「社會變遷說」、「族群融合說等」等；而第三節談到棄子故事時，筆者則分成「圖騰考驗說」、「貌異說」、「磨練說」、「試嬰說」、「農業起源說」、「獻祭說」、「婚姻關係變遷說」、「農業權力傳遞」等；考慮到后稷的感生故事是與棄子故事互相連結，故解說后稷故事就必須兩者合而言之，以得到首尾一貫的結論。在以上說法中，有的單論感生或者棄子故事，不能關顧整個周棄故事，故其說或者適用於世界性的感生、棄子故事，卻不適用於周棄故事，而有的又有其矛盾之處；茲分析如下。

第二節提及吳天明先生的生殖崇拜說在解釋感生神話的根源時，無疑有其道理存在，但這樣的理論是否能套用到后稷故事則值得懷疑，生殖崇拜說的最大盲點有二：其一，無法明確地指出履跡感生的生殖崇拜與之後的棄子情節有何關連，這樣的說法並沒有辦法解釋為何求子而又棄之；其二，詩經中出現這樣的生殖崇拜到底有何意義？鍾宗憲先生的族群融合說也出現這樣的問題，都僅解釋到感生而無法說明與棄子之間有何關連。

在棄子方面，諸種說法也都有問題存在。貌異說的根據是出於詩句「先生如達」，但此句的解釋卻也有多種說法⁵⁰，目前更無定論，而胡敬君先生所言因其形似羊羔，所以牲畜將其視為同類，牛羊驅避、哺乳，鳥類為之取暖的說法也過於牽強；而試嬰說中提到的水中試驗，也不過與三棄中的棄之寒冰有關，無法解釋前兩棄的由來；另外磨練說、獻祭說的缺失，也在於無法與感生情節有所連結；至於王暉先生的農業權力傳遞說，至今並無直接證據證明當時有舅甥相傳的制度。

因此，若以故事首尾一貫的立場而言，則前賢的論點只有「圖騰崇拜—圖騰考驗說」、「農業起源說」、「社會變遷—婚姻關係變遷說」等能成立。筆者對此三種論點提出以下看法：

首先，自蕭兵先生先生提出圖騰崇拜的說法後，雖有學者贊同，但反對的聲浪也不少，如李娟先生就不贊同圖騰崇拜說，他認為亞洲地區沒有圖騰崇拜的現象，而中國獨

1998年第1期，頁91~96。

⁵⁰ 按古來對「如達」一詞便有三種解說，《毛傳》：「達，生也，姜嫄之子，先生者也」，而《鄭箋》云：「達，羊子也，大矣，后稷之在其母，終人道十月而生，生如達之生，言易也。」最後一種說法見於《說文解字》，《說文解字》云：「小羊也。」以此觀之對於如達的訓釋有先生者、如羊子之速、像小羊等三種。見十三經注疏本《詩經》，頁589；又見許慎著：《說文解字》，（書銘出版公司，1997），頁147。

特的文化特色，也使得原始宗教組成部分的圖騰崇拜在史前的中國必不發達，他說：

中國文化是一種現實主義文化，……因此作為原始宗教組成部分的圖騰崇拜在史前的中國必不發達。中國的感生神話在中國的現實主義土壤中，一定有它的現實意義而非圖騰信仰的反應。

李娟先生表示中國的感生神話有它的現實意義，從文獻上看，《詩經》、《史記》等歷史文獻記載的感生神話中，堯舜時代的中國早已處於文明時代的父系社會，人們並非只知其母不知其父，並不具有圖騰感生神話的一般要求。他更認為感生神話的形成根源於政治目的，統治者利用人們的宗教迷信思想，為自己的始祖或自己編造神話：

澳洲土著的感生信仰只反映了他們那裡的生育觀念（圖騰感生），而中國的感生文化出現在文明時代，目的是神話祖先、聖人，是要「寵神其祖，以取威於民」的。

51

王小健先生也反對圖騰崇拜說，他說：

史前的中國雖不至未曾存在過圖騰的信仰，卻必是不甚發達的，泛圖騰論的失誤就在於離開了中國文化背景而拿域外社會作參照。⁵²

鍾宗憲先生也認為圖騰崇拜說並不恰當：

「履帝武敏歆」中的「帝」應該只是對於「上帝」或者「天帝」的廣義稱呼，而不必具有關於「圖騰」的指涉……「履帝武敏歆」應該只是周人借用殷人的「帝」來作為自己的上帝，使得上帝不再只是殷商一族的崇拜對象，而成為具有普遍性的上帝神格。所以關於棄的感生神話，實在不必以「圖騰理論」來套用、強加詮釋。⁵³

筆者認為中國文化的現實主義特色是否影響圖騰崇拜在史前中國的發展，目前並無法證實，故也不宜完全否定圖騰崇拜在中國發展的可能性，但似乎也不應過度擴張圖騰崇拜在中國的影響力。

而社會變遷說及婚姻關係變遷說所犯的毛病也是缺乏直接證據，出於臆測的可能性

⁵¹ 李娟：〈中國古代感生神話非圖騰崇拜說初論〉，《唐都學刊》2002年第4期，頁29。

⁵² 王小健〈「知母不知父」與商周始祖感生神話〉，《歷史教學》2000年第6期，頁13~17。

⁵³ 鍾宗憲：〈圖騰理論的運用與神話詮釋——以感生神話與變形神話為例〉，頁20。

較大。后稷的時代是否為母系社會向父系社會過渡，目前證據並無法顯示這樣理論的合理性，而以此社會變遷的方式來解說后稷故事，基本上還是有待商榷。

筆者認為，在解說后稷故事時，必須先考慮到兩點故事的背景條件：其一，故事的載體是〈生民〉一詩，而〈生民〉一詩的創作目的為何？〈生民〉一詩在《詩經》的創作體裁中屬於大雅，〈詩序〉云：

雅者，正也，言王政之所由廢興也，政有大小，故有小雅焉，有大雅焉。⁵⁴

而《詩集傳》說：

雅者，正也，正樂之歌也。……以今考之，正小雅，燕饗之樂也；正大雅，朝會之樂。⁵⁵

《大雅》是政治詩，其作用依《詩集傳》的說法為朝會之樂，由此可知〈生民〉一詩的用途是屬於政治性的。周人於朝會，誦讀其詩，其誇耀的成分可想而知，也藉此顯示先祖的功績浩大，乃受命於天，更以此加強統治上的效力，〈詩序〉：「生民，尊祖也。后稷生於姜嫄，文、武之功起於后稷，故推以配天焉。」⁵⁶而曹書杰、齊髮認為〈生民〉所述是基於祖先崇拜的心理：

〈生民〉反應的正是〈生民〉時代周人祖先崇拜的心理情感和歸附上帝的思想觀念……這種神化祖先的現象，幾乎在每一個民族的歷史發展中都曾存在，他不僅僅是崇拜祖先的情感的體現，也是古代人類在探討人類產生、演進等人類社會問題上的階段認識水平的反映。⁵⁷

古人以祖先崇拜的思想感情去認識、去理解、去敘述，並把這種發展歸功於自己祖先神異、天才的創造，從而把祖先神異化、英雄化，使他創造了民族、創造了社會、創造出許許多多驚天動地的業績，后稷故事表現的正是這樣的意識。

其二，周棄身份為農神，而周族又以農業立國，則后稷故事的產生必定與農業相關。筆者認為此故事欲表現穀物得自於天的概念。「后稷」一詞本身有農官的意義，王暉先生在論述后稷故事時，筆者雖不贊同他官職傳遞的論點，但王暉先生提到「后稷」本身非

⁵⁴ 十三經注疏本《詩經》，頁 18。

⁵⁵ 朱熹：《詩集傳》，（台北：學海出版社，2001），頁 99。

⁵⁶ 十三經注疏本《詩經》，頁 587。

⁵⁷ 曹書杰、齊髮：〈后稷孕生與周人的祖先崇拜及後世觀念的變異〉，頁 35～36。

人名，而是一個官職⁵⁸大抵上是對的。而尹榮方先生提出農業起源說，其說有極大的參考價值，但筆者認為需要修正，筆者以為「后稷」本身是一官名，周人先祖歷任后稷一官，而后稷感生故事則指出穀物是得之於天，《山海經》提到一則后稷的記載：「帝俊生后稷，稷降以百穀。」⁵⁹此則記載筆者以為或許實指穀物得之於天⁶⁰，而民間傳說中的「取穀種」⁶¹故事也正好與此故事的意涵相符。所以這個故事是周人歌頌祖先在諸多嘗試後，終於順利將穀物栽種培育出來，故周人一方面為感謝上天的恩德，再方面為尊榮其祖，於是推原其先祖后稷為上帝之裔，認為先祖是來自於天，這其實也有穀種得自於天的意味存在。

由於世界性感生及棄收故事，有的與農業並無關聯。⁶²造成尹榮方先生的說法可能無法適用於世界性的感生、棄子故事，不過由於中國本身的文化背景及故事產生時的環境因素影響，用在解說后稷故事時卻反而妥切。

徐旭生先生在推原中國古史時，認為姬姓氏族源於黃帝，在黃帝至后稷時代，仍處於游牧階段，后稷後才進入農耕時期，而周棄教民稼穡的傳說，指出姬、姜兩姓的氏族互相通婚，而姬姓氏族從姜姓氏族學到農業技術，周氏族從此才進入農業階段，所以周棄就成了稼穡的神祇。⁶³徐旭生先生的說法，亦為筆者論點的另一證據。

六、結論

本文分析后稷故事得到以下結果：其一，諸種說法如，生殖崇拜說、貌異說及農政權力傳遞說等等，或不能關顧整個周棄故事，或僅適用於世界性的感生、棄子故事，卻不適用於周棄故事，又或各有其矛盾之處，筆者一一分析，探討其失；其二，圖騰說雖富創意，但目前尚無顯示其存在的證據；其三，最後認為后稷神話意識在於尊祖，而其意涵則表現於農業的創造。

周部族是一個以農業為主體而發展、興盛起來的部族。從傳說中后稷經營有郤起，以後不斷遷徙，如公劉遷豳，古公亶父遷於周原等等，除了部族衝突的原因外，主要是為了如何更有力於農業發展，以利本部族的發展和富強；從眾多的歷史資料來看，由狩獵向游牧，向農業是世界各國、各民族古代社會發展的基本軌道，也是社會發展的一種

⁵⁸ 王暉：〈周族烈山氏兩后稷時代考辨與上古甥舅相承制—兼說周族的來源及遷徙〉，頁 91～96。

⁵⁹ 王紅旗解說：《圖說山海經》，（台北：尖端出版，2006），頁 229。

⁶⁰ 按帝俊為古代大神，而稷的本義為穀物，筆者以為「帝俊生后稷，稷降以百穀。」或許指百穀（稷）是出自上天（帝俊）。

⁶¹ 取穀種故事提到剛開始人間並無穀種，而後人類派許多動物到天上取穀種，最後狗完成了任務。見陶陽、牟鍾秀：《中國創世文化》，（上海：上海人民出版社，2006），頁 208～212。

⁶² 如高句麗流傳一則東明王朱蒙的故事就與農業無關。見王孝廉：《中國神話世界》，頁 53～88。又徐偃王的故事亦是。見林桂萍：〈中韓棄子神話之比較研究〉，頁 75～87。

⁶³ 徐旭生：《中國古史的傳說時代》，（台北：里仁書局，1999），頁 32～41。

進步。

這首詩是具有史詩性質的。所謂史詩，是因它反映了重大的歷史事件，塑造了神奇的英雄形象，具有神話傳說的色彩或性質，結構一般也是宏大的；〈生民〉一詩雖然仍屬於短篇詩歌，但在性質和色彩上來說是具有史詩特點的。它表面上是讚美和歌頌后稷生長的神異和他在農業上的功業，實際上是在描述周部族的成長和發展，並特別凸顯這個部族在農業上的成就。這是一首神異英雄的讚歌，也是一篇創造與勞動的頌詩，無論是其思想或藝術，在《詩經》中都算是最優秀的篇章之一。

參考書目

一、古籍

十三經注疏本《詩經》，台北：藝文印書館，1989

司馬遷：《史記》，台北：鼎文書局，1980

皮錫瑞：《經學通論》，台北：台灣商務印書館，1989

朱熹：《詩集傳》，台北：學海出版社，2001。

李昉等：《太平御覽》，台北：台灣商務印書館，1997。

韋昭注：《國語》，台北：台灣中華書局，1997

許慎著：《說文解字》，台北：書銘出版公司，1997。

張華：《博物志》，台北：台灣古籍出版社，1997。

羅泌：《路史》，台北：台灣中華書局，1983。

二、專書

王德保：《神話的意蘊》，北京：中國人民大學出版社，2002。

王孝廉：《嶺雲關雪—民族神話學論集》，北京：學苑出版社，2002。

王孝廉：《中國神話世界》，台北：洪葉文化，2006。

王紅旗解說：《圖說山海經》，台北：尖端出版，2006

尹榮方：《神話求原》，上海：上海古籍出版社，2003。

印順法師：《中國古代民族神話與文化之研究》，台北：華岡出版有限公司，1975。

艾伯華著，王燕生、周祖生譯：《中國民間故事類型》，台北：台灣商務印書館，1999。

吳天明：《中國神話研究》，北京：中央編譯出版社，2003。

段芝：《中國神話》，台北：地球出版社，1994。

袁珂：《中國神話傳說》，北京：中國民間文藝出版社，1984。

袁珂輯注：《中國神話選》，北京：人民文學出版社，2005。

徐旭生：《中國古史的傳說時代》，台北：里仁書局，1999。

- 海通著、何星亮譯：《圖騰崇拜》，桂林：廣西師範大學，2004。
- 曹書杰：《后稷傳說與稷祀文化》，北京：社會科學文獻出版社，2006。
- 傅錫壬：《中國神話與類神話研究》，台北：文津書局，2005。
- 葉舒憲：《英雄與太陽》，西安：陝西人民出版社，2005。
- 趙霽霖：《先秦神話思想史論》，北京：學苑出版社，2006。
- 聞一多：《神話研究》，成都：巴蜀書社，2002。
- 劉守華等：《中國民間文藝學年鑒—2001年卷》，武漢：華中師範大學出版社，2003。
- 陳建憲：《神祇與英雄》，北京：生活·讀書·新知三聯書局，1994。
- 陸思賢：《神話考古》，北京：文物出版社，1995。
- 陶陽、牟鍾秀：《中國創世文化》，上海：上海人民出版社，2006。
- 譚達先：《中國神話研究》，台北：台灣商務印書館，1992。
- 蕭兵：《太陽英雄神話—棄子英雄故事》，台北：桂冠圖書股份有限公司，2000。

三、單篇論文

- 水上靜夫作：〈姬、姜東封考〉，曹順榮譯，見《神話與神》王孝廉主編，聯經，1988。
- 王鳳春、王浩：〈試論感生神話源於生殖崇拜〉，《松遼學刊》1994年第4期。
- 王小健：〈「知母不知父」與商周始祖的感生神話〉，《歷史教學》2006年第6期。
- 李娟：〈中國古代感生神話非圖騰崇拜說初論〉，見《唐都學刊》2002年第4期。
- 吳天明：〈中國遠古感生神話研究〉，《江漢論壇》，2001年。
- 金榮權：〈〈生民〉神話背後的歷史文化意蘊〉，《名作欣賞》2006年第18期。
- 何星亮：〈圖騰崇拜與人生儀禮〉，見苑利主編：《二十世紀中國民俗學經點·社會民俗卷》，社會科學文獻出版社，2002。
- 金榮華：〈東明王的傳說〉，見金榮華：《民間故事論集》，三民書局，1997。
- 林桂萍：〈中韓棄子神話比較研究〉，《中國邊政》2006年第165期。
- 林佳惠：〈《詩·大雅》中周族敘事詩初探〉，《國文天地》2005年21卷7期。
- 胡萬川：〈中國的江流兒故事〉，《真實與想像—神話傳說探微》，國立清華大學出版社，2004。
- 胡敬君：〈人神雜糅迷霧中的英雄—《詩經·生民》后稷被棄原由考〉，《韓山師範學院學報》2001年第1期。
- 高揚：〈《詩經·大雅·生民》的文化人類學破譯—關於「棄子說」質疑的重新界說〉，《貴州教育學院學報》1999年第3期。
- 邢定生：〈淺析中國古代帝王感生神話〉，《玉溪師範高等專科學校學報》1999年15卷第1期（社會科學版）。

- 曹書杰、齊髮：〈后稷孕生與周人的祖先崇拜及後世觀念的變異〉，《東北師大學報》2002年第2期。
- 張慶霞：〈《詩經·大雅·生民》姜嫄「感孕生子」探源〉，《呼倫貝爾學院學報》2006年14卷第5期。
- 楊建軍：〈后稷感生神話考〉，《西北民族研究》2006年第4期。
- 楊建軍：〈遠古帝王及三王感生神話〉，《西北民族研究》2000年第2期。
- 聞一多：〈伏羲考〉，見馬昌儀編：《中國神話學文論選萃》，中國廣播電視出版社，1994。
- 聞一多：〈姜嫄履大人跡考〉，見聞一多：《神話研究》，巴蜀，2002。
- 劉逸文：〈詩經篇章中周人始祖后稷之研究〉，《南榮學報》2006年第9期。
- 鍾宗憲：〈「圖騰」理論的運用與神話詮釋—以感生神話與變形神話為例〉，《東華漢學》2004年第2期。
- 簡秀娥：〈《詩經》民族誕生神話研究〉，《嶺東學報》2005年第18期。
- 蕭兵：〈姜嫄棄子為圖騰考驗儀式考〉，見苑利主編：《二十世紀中國民俗學經點·神話卷》，社會科學文獻出版社，2002。

