

論巴塔耶的濫費思想：以商文明之祭祀爲例

吳懷農*

摘要

本文討論法國思想家巴塔耶總體經濟學中的濫費觀點，並以商文明的祭祀幅度佐證之。在第一部份，將先考證考古材料中所呈現的祭祀幅度，說明商朝人祭與牲祭規模之龐大，這般的宗教行為似乎可被視為炫耀性的毀壞，如同炫耀財富的盛宴一樣。本文的第二部分，將仔細論證巴塔耶的濫費思想。巴塔耶曾以原初的祭祀，辯證出有用性的俗世界之外神聖的濫費概念，並特別以此解釋了古阿茲提克帝國的太陽神祭之意義。巴塔耶認為，人類特有的「死亡禁忌」與「性禁忌」乃「神聖世界」與「世俗世界」之中介，通過了死亡與性禁忌，人類將由有秩序的俗世界之中「越界」到聖世界，而文明之財富的濫費，同時是主權至高性的展現，同時亦是此越界之可能。最後，本文認為巴塔耶的思想可用來解釋殷商文明炫耀性毀壞的意義，並且如此之詮釋，將是一原創性的，對於上古宗教現象的研究。

關鍵字：巴塔耶、濫費、殷商、至高性、神聖性、人祭

* 國立台北藝術大學共同學科教授。筆者要特別感謝兩位匿名審查人的寶貴意見，並對主編費心的校閱工作表達誠摯敬意。本文乃筆者「巴塔耶『神聖』理論之研究」歷年來關心的主題之一，特此感謝國科會。

「當我們看到一個古代社會願意並能夠動用相當多的財富去做似乎無用的事情，我們將景仰這一社會的人民並說他們已經進入文明。物質文化越無用，在我們眼中文明就越顯得清晰。」¹(張光直：《商文明》)

“Exuberance is Beauty”² William Blake

一、前言

本文主旨在於申論思想家巴塔耶的濫費觀點，並將以商文明的祭祀幅度佐證之。在寫作的次序上分為兩部份。第一部份將先考證考殷商部份。呈現古材料中所錄之祭祀幅度，說明商朝人祭與牲祭規模之龐大，這般的宗教行為似乎可被視為炫耀性的毀壞，如同誇富宴一般。而在文章的第二部分才進入巴塔耶的思想。

將仔細論證巴塔耶的濫費思想。巴塔耶曾以原初的祭祀，辯證出有用性的俗世界之外神聖的濫費概念，並特別以此解釋了古阿茲提克帝國的太陽神祭之意義。而文明之財富的耗盡，同時是主權至高性的展現，同時亦是此越界之可能。最後，本文將仔細考察，並試圖以巴塔耶之思想來詮釋殷商文明炫耀性毀壞之意義。

¹ 張光直，毛小雨譯：《商代文明》(北京：北京工藝美術出版社，1999年)，頁352。原文為“When we see an ancient society willing and able to devote considerable wealth for seemingly useless tasks, we would admire its people and call them civilized. The more wasteful they are, the greater their civilization looms in our eyes.”張光直的這一段話無巧不巧地吻合本文所要論及的巴塔耶之觀點，如無用(useless)之用、浪費(wasteful)、文明(civilization)，及浪費與文明之間的對應關係。

² 此句出自 William Blake 的詩篇 “*The Marriage of Heaven and Hell*”，巴塔耶將此句題於其著作《被詛咒的部份》(*The Accursed Share*)之頁首(此書名之翻譯從譚家哲先生)。在《文學與惡》一書中，巴塔耶曾熱烈討論過 William Blake。

二、第一部份

(一)、一片龜甲〈丙編·124〉

《中國考古報告·小屯第二本殷墟文字丙編》所記第 124 號龜甲，其中有一段刻文記著：「丁巳卜，爭貞，降冊千牛？不其降冊千牛千人？」³此段文字譯為現代白話文，卜問的是：在舉行冊這個祭祀儀式時，是否該要以千牛千人為祭？⁴

1928 年，殷墟開挖，甲骨文揭秘之後，商人祭品的種類、數目便有了一個概要的輪廓。商人祭品的種類有：牛、羊、豕、犬、人。而祭祀的數量從一至十，至數百，最高的記載則如以上那段卜文，以千記。

³ 張秉權：〈祭祀卜辭中的犧牲〉，《中國上古史》(台北，中央研究院歷史語言研究所，1985)，頁 224。

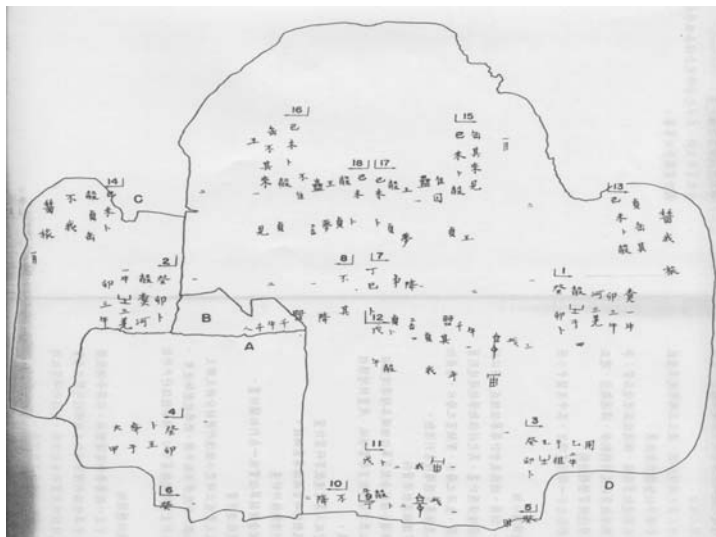
⁴ 審查人曾提醒筆者，注意此條卜辭著重的是商王希望見到降冊千牛千人。並且如果用卜辭來討論獻祭問題，重點不該放在「命辭」，而是該放在「用辭」。因為用辭記載的才是卜問後，確實用牲的數量。感謝審查人的寶貴意見。然則，殷商人祭牲祭規模之龐大確為事實，筆者此處所引之卜辭僅在佐證此等事件之真實度。另外，該審查人亦反應，本文引用之甲骨卜辭多用舊著錄，的確，筆者所參考之文獻乃集中在殷墟考古項目，而殷墟反映的是商代晚期(即盤庚遷殷後)的歷史資料。這亦是筆者才識有限之處。故本文論濫費的材料集中在殷墟出土文物。如要研究商代中期的人祭制度，可見 2000 年左右鄭州小雙橋商代遺址的挖掘報告，或見馬季凡：〈商代中期的人祭制度研究——以鄭州小雙橋商代遺址的人祭遺存為例〉，《中原文物》，2004 年，第三期。

《小屯第二本殷墟文字丙編》124 號龜甲⁵的記載，賦予了後人一種祭祀規模底想像，即，到底需要多少的時間與空間，才得以進行千牛千人如此龐大數量之殺戮活動？並且，依學者之考察，在進行這些數以千計的殺牲儀式前，商人也必定有一套特別的運作模式以管理這些準備被用的人牲與畜牲，並加以安頓。⁶我們好奇著商人為什麼要浪費大量的財富與人性在祭祀這等宗教事務上？

(二)、文明——財富的累積與浪費

商代，是中國文明裡現今可以確定的最早王朝。⁷商，這個

⁵ 附圖一：《小屯第二本殷墟文字丙編》124 號龜甲



⁶ 張秉權：〈祭祀卜辭中的犧牲〉，頁 230。

⁷ 夏商周三代，一直是中國文化中對遠古先民的通稱，但依考古學資料確切的考據，中國最古老的王朝現今只能確定在殷商。因為河南安陽小屯村商代都城殷墟之挖掘成功，中國思想界已經能大致地了解商代的政治與社會狀況。

中國最早的王朝為何會誕生，一直是引發學者討論與深思的問題。在《藝術、神話與儀式》一書中，張光直教授曾以考古學家的角度對中國文明做出了全面性的詮釋，他說：「中國文明的演變之所以同王朝相伴隨，是因為這裡也同其他任何地區一樣，文明不過是社會少數人，即王朝累積財富的象徵。」⁸

論財富，論商王朝的財富何以增加，何以累積，是一個社會經濟史的問題。依據甲骨文的資料，吾人得以確定，商朝的財富完全掌握在商王手上，商王朝的財富乃絕對累積與相對集中在商王身上。因此吾人將可以從張光直先生的那段話推論出以下見解——商王，和他身邊的王公貴族與嬪妃，乃商王朝社會中佔有財富的少數人，他們將中原地區的財富累積起來，才讓商文明及其王朝得以誕生。商文明，乃是這些少數人消耗財富的象徵。

然而，這些財富消耗到哪裡去了？傳統之討論，商代，一直被認為是個尙鬼的王朝。⁹商人尙鬼，最明顯的直接證據有二：(一)、挖掘出來的地下遺物——十餘萬片甲骨，(二)、挖掘出來的歷代商王大墓。甲骨之占卜告訴我們，商王幾乎無事不占，無日不占。而商王墓中大量的陪葬品，則表現出商人「事死如事生」¹⁰的態度。我們看得很清楚，商代的掌權者，將絕對累積與相對集中的財富，大量消耗在所謂鬼神——即宗教之領域上。

相對於維持自我保存的有用性而言，將剩餘的財富價值消費在宗教領域上，似乎看來是沒有實際的效用，也即無益於國

⁸ 張光直，郭淨譯：《美術，神話與祭祀》(台北：稻香出版社，1993年)，頁4-5。

⁹ 見《史記》或《尚書·酒誥》的記載。

¹⁰ 「事死如事生，事亡如事存，孝之主也。」

計民生之事。張光直先生追問著：掌握財富的人為何將物資消費在「似乎無用的事情」¹¹上呢？

(三)、一片龜甲〈續編 1.10.7〉

讓我們再考察另外一片龜甲，由其中透露之端倪接續討論。在〈殷墟書契續編 1.10.7〉的第四片龜甲中有文：「貞：御自唐、大甲、大丁、祖乙百羌、百宰。」依《史記·殷本紀》之記載，大丁爲太丁，甲即爲太甲，一般相信，龜甲中所提及的三人分別是殷王朝第二、第五、與第十四位王。

由〈殷墟書契續編 1.10.7〉的這片龜甲，吾人可以解讀出商王的三重身分。首先，占卜所用之甲骨大多專門爲商王所製，占卜多半是商王的特權，考古掘出的甲骨在某種程度上都是殷王室的特別事務檔案；¹²因此，〈殷墟書契續編 1.10.7〉這塊龜甲必定是殷商後期的某位帝王爲祭祀他的祖先太甲、祖乙、與太丁而占，並且獻牲羌人一百，宰一百。那麼，商王的第一層身分是現實世界的政治主。

其次，甲骨之使用顯示了殷王與另一個世界溝通的身分，有些甲骨文告訴後人，殷王常常親自占卜，並親自解兆；卜辭中常有「王卜」「王貞」之辭，乃是王親自卜問，卜辭說「今日王祝」，是王親祝，甚至卜辭說「壬子卜何貞王舞又雨」，是王親舞求雨，¹³因此，陳夢家說：「王者自己雖爲政治領袖，同時

¹¹ 張光直，毛小雨譯：《商代文明》，頁 352。

¹² 陳夢家：《商代神話》（台北，天一出版社，1991 年），頁 26。審查人之一特別提醒筆者，占卜並非僅是商王特權，不該忽視數量龐大的非王卜辭、子組卜辭的存在，感謝這寶貴的意見。

¹³ 同前註，頁 26。

仍為群巫之長。」¹⁴王自己便是與神靈界溝通最重要的橋樑。那麼，商王的第二層身分是現實世界的宗教主。

最後，太甲、天乙、太丁可以承受其子孫獻祭的原因，乃因現實政治上的商王相信，他的王祖逝去之後，將在另外一層世界中繼續享有一定的權威與力量，並且以不知名的方式繼續影響著這個現實的世界。這也是為什麼在甲骨卜辭中，後人常常讀到，在乾旱的日子裡，商王祭祀先祖以求降雨；在飢饉的日子裡，商王則會乞求他的先王於另一個世界中解消現實世界的災難。那麼，商王的第三層身分是死後世界的王。

由以上三點，吾人可見商王權之崇高神聖。作為政治與宗教領袖的商王，將他手上掌握的絕對財富消耗在「似乎無用的」與神靈界打交道的過程。這個過程表現在幾個方面，一是占卜，一是祭祀體系，一是殉葬數量。問題是，文明的展現為什麼是要將大量的物資消耗在與神靈界打交道的「無用」過程？而王權之崇高與神聖從何而來？

(四)、商王——現實世界的政治主

首先，本文將繼續考察商王的政治實力。三千多年前，中原大陸上分布著許多的城邑，各城邑之間有彼此的商業貿易、政治結盟、攻伐交戰、婚配結親。但商代顯然是那個時代裡「最顯赫的國家」。¹⁵商王是當時中原大陸上各諸侯國的共主。所有的財富都集中在商王手上，他居住的首都，流入了從各地而來的物資，但卻只流通出少數賜與諸侯的禮物。

¹⁴ 同前註，頁 26。

¹⁵ 張光直，郭淨譯：《美術，神話與祭祀》，頁 15。

從甲骨文中，吾人觀察到，殷都安陽是一個財富只流進不流出的中心。流入的物資有：穀、野獸家畜、工業產品、及向國內諸侯收取的貨物，這包括龜甲、牛肩胛骨、子安背、牛、馬、象、戰俘等等。而流出的呢，唯一僅有的紀錄之重要項目乃商王賞賜地方諸侯的禮物，可是「這種記錄在卜辭中僅有偶然的出現。」¹⁶

而商王所掌握的物資中，最值得注意的則是青銅器，因為青銅器之製作需要耗費大量的人力與物資。首先，從挖掘礦石肇始，便需要大量的人力於礦區內耐著高溫採礦，並且還要隨時掌握著脈礦的動向，張光直甚至推論，三代的遷都史就是一部追逐著礦區的歷史。其次，緊接下來的是礦產之運輸，這乃需要武裝軍力之介入與護送。然後是熔煉，滲入合金，調配銅錫的比例；接著以模與範鑄造器皿；最後修飾成型。青銅器是政治權力的象徵，主要用途在於祭祀及戰爭，這就是《左傳》所說的：「國之大事，在祀與戎。」¹⁷由青銅器我們看出，殷王朝之財富，大量地化為青銅器，目的在宗教與戰爭事務。¹⁸

(五)、商王——現實世界的宗教主

除了政治主，商王還是宗教主，「據卜辭所記，唯一握有預言權的便是商王。此外，卜辭中還有商王舞蹈求雨和占夢的內容。所有這些，既是商王的活動，也是巫師的活動。它表明：商王即是巫師。」¹⁹他是群巫的領袖。²⁰

¹⁶ 張光直：《中國青銅時代》(台北：聯經出版社，2002年)，頁16。

¹⁷ 《左傳》公元前579年條。

¹⁸ 宗教與戰爭事務都是巴塔耶之總體經濟學考察的課題。

¹⁹ 張光直，郭淨譯：《美術，神話與祭祀》，頁41。

在傳世的文本中，吾人便經常讀到對古時帝王的宗教儀式操作之描述語句，商王朝的始祖湯，就被賦加了這類巫師行爲的傳說：

湯克夏而正天下，天下大旱五年不收，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。無以一人之不敏，使上帝鬼神，傷民之命。」於是剪其髮，劇其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃大悅，雨乃大至。²¹

也因為殷王兼任宗教主的地位，他們甚至還自己親手灼龜問卜。²²如董作賓先生便討論過紂王的一片卜辭，其文為：「丑王卜貞：旬無禍？在十月有一。王征人方，在豪。」此為紂王帝辛到東方時的占卜。從帝辛十祀十月到十一祀七月。帝辛向東南行，本為征人方，但這段時間似乎沒有遭遇戰事。由所掘的甲骨資料串聯起來可以知道，即便是作戰，王也要帶妥備用的甲骨。在這十二月中，王要卜旬，卜夕，卜田獵，卜祭祀，根據董作賓先生的估計，這趟旅程中所卜的龜甲總需求有數千片之多。「這千數百塊龜甲骨片，無疑是用車載著，隨時隨地，供王占卜。太卜、太史灼兆契辭之後，還需加意保存著，直待東征歸來，載回首都，再把這一組史料儲藏在窖穴之內。」²³

窖穴，指的是將用過的甲骨收藏起來的地方。1936年6月12日安陽的考古中，這一窖穴（安陽考古隊將之命名為 H127 坑）也被挖掘出來，證明了卜室、卜官的真實存在。「一般公

²⁰ 同前註，頁 40。

²¹ 見《呂氏春秋·季秋紀》

²² 董作賓，劉夢溪編：《董作賓卷》（石家庄市：河北教育出版社，1996），頁 238。

²³ 同前註，頁 690-691。

認……安陽前後十五次發掘中的最高成就和最偉大的業績是 H127 發現。」²⁴在將近三坪大小的坑洞內，起出了甲骨 17096 片，而殷墟考古所得總數也不過 24918 片。²⁵並且，有一具人體骨骸共埋其中，一般咸信，「此人可能是保管甲骨者，因甲骨的被埋葬，隨之殉職。」²⁶

(六)、商王——死後世界的王

在商人的信仰中，商王活著稱王，死後也將轉移到另外一個世界去繼續影響原本的現世。例如影響降雨，因為雨乃是「農業社會的命脈，年歲豐歉，關係雨量的足否，地位何等重要！」²⁷本來商人信仰中最至高無上的神為上帝，上帝的權能之中有一項便是降雨，但商人大概相信他們死後的先王就活在上帝身旁，因此常會祈求先王去左右下雨之可能性。²⁸

不只帝，商人對於朝臣的看法也是一樣。如對於先臣伊尹、咸戊，「以為他們雖然是死了，但精靈依然存在，與活的時候完全一樣，地位、權威、享受、感情也都一樣，而且增加了一種神秘的力量，可以降禍、授福於子孫。『厚葬』的原因就在於此。墓喪等於他們生時的宮室，宗廟等於他們生時的朝堂。」²⁹

後面這一點至為重要，當 1934 年殷王陵出土後，現代中國人簡直大大為殷王室的殉葬體系所震驚。第一點是王陵的巨大

²⁴ 李濟，劉夢溪編：《李濟卷》（石家庄市：河北教育出版社，1996），頁 546-547。

²⁵ 董作賓，劉夢溪編：《董作賓卷》，頁 153。

²⁶ 同前註，頁 182。

²⁷ 同前註，頁 628。

²⁸ 同前註，頁 626。

²⁹ 同前註，頁 627。

建築，足以體現殷人爲殷王的犧牲奉獻。第二是墓中大量殉葬的器物，可看出殷人拋棄了多少的財富在殷王之陪葬上。這三，則是墓中埋有大量的屍體骨骸，印證了殷人人祭之盛。

1.M1001 大墓

商王陵墓區共出土十座帶墓道的大墓、一座未完工的大墓及一千兩百多座的小墓和祭祀坑，或許 M1001 大墓該是較好的選擇，可供我們見識商王大墓的氣勢。以下是它簡要尺寸大小：

墓室	口	底
南北 中線尺寸 東西	18.9 公尺 13.7 公尺	174.1 平方公尺
墓室深度		10.5 公尺
南墓道的中線		30.7 公尺
北墓道的中線		17.7 公尺
東墓道的中線		14.2 公尺
西墓道的中線		7.4 公尺

墓坑的平面爲亞字型，口大底小，東南西北四方有延伸出來

的墓道。由圖³⁰與數字，我們可以推想墓室建造工程的浩大及所動員的人力。並且，1001 號大墓有大批的人、牲殉埋。共發現 252 人。經推測，判斷這些人牲當為王的妃嬪、近臣、侍衛、奴隸等。值得注意的是，有九人各埋在木槨地板下的中央和四方四隅，並配有一犬一矛。另外，南墓道上的殉葬者最多，有身首分離的體骨 59 具³¹，無身人頭骨 42 個。因為南墓道最長，中又置

³⁰ 附圖二 M1001 大墓



³¹ 附圖三：身首分離的體骨



有車一輛，殉三人四馬。一般推測，王棺是由此墓道推入底部的，並且在王棺運入後，這些奴隸「雙手背綁，一隊一隊被牽到墓道中適當的地位，面向墓坑並肩成排跪下。」³²李濟之先生的推論是：「死者放入木槨後，殺牲儀式遂即開始，這大概是肯定無疑的。整個葬禮可能持續很長一段時間。從不尋常的隨喪品數量和『人牲』的總數來判斷，這一定是件很耗費時間的作業。」³³

並且在十一座大王陵的四周，發掘出大量的「排葬坑」，總共是 1259 座小墓。其中有些排列的方式為十個方坑東西橫列，……而每排的每一個方坑中，埋著十個殺下來的頭顱，整齊的排列著，這稱為人頭坑（the beheaded-head-pits），³⁴這樣，一次殉喪的人至少是五百人以至千人。另一種方坑，是殺頭之後身首同埋一處的，一般相信這些人是王的左右親信或眾臣殉喪者。³⁵

殷商大墓中屢屢可以看見這類身首分離的骨骸。這類身首分離的奉獻活動之人牲處理方式，在甲骨文中成為「伐」、「宜」或「𠄎」。黃天樹先生說：「伐，……指俘獲的專供伐祭之用的人牲。……意謂商王呼令向下屬徵取用作人牲的『伐』。」³⁶

³² 高去尋，梁思永遺稿、高去尋輯補：《侯家莊第二本 1001 號大墓》（台北，中央研究院，歷史語言研究所，1962 年），頁 42。

³³ 李濟，劉夢溪編：《李濟卷》，頁 523。

³⁴ 楊希枚：〈河南安陽殷墟墓葬中人體骨骼的整理和研究〉，《中國上古史》（台北，中央研究院歷史語言研究所，1985 年），頁 583。

³⁵ 董作賓，劉夢溪編：《董作賓卷》，頁 176。

³⁶ 黃天樹：〈甲骨文中有關獵首風俗的記載〉，《中國文化研究》，2005 年，夏之卷，頁 28。或者如姚孝遂所言，「『伐』就是砍掉頭顱，這是卜辭中最為常見的用牲方法之一，引伸之，凡被砍掉頭顱的『人牲』或是將被砍頭作為祭牲的俘虜也叫做『伐』。」引文見劉海琴：〈甲骨文「伐」字資料反映「獵首」風俗商榷〉，《傳統中國研究集刊》第二輯，2007 年，頁 3。

然而，學者推測，作為事物體系中的牛和羌，到了祭祀過程中轉變名稱成為牢與伐，但這絕非變換稱謂如此簡單而已。以物理世界觀之，牛和羌在祭祀的現場仍是作為牛和羌這兩種動物的本質而存在，但學者認為，這兩種動物一定經過了某種特殊的處理了，「所以，……這種不一致的情況告訴我們的也許是這樣一個事實：決定用貢獻來的犧牲進行祭祀以後，還要對它進行一定的前期處理，我們見到的是其中的兩種，即將牛圈養一段時間而成『牢』，將羌砍頭處理變成了『伐』。」³⁷

(七)、婦好墓青銅器

除了以人、畜為牲外，殷王室墓穴還陪葬了大量的器物，青銅禮器該是其中的最重要表徵。但因為商王大墓歷代久經盜掘，墓中器物幾乎被搜括無餘，無法看出原有隨葬品的規模。但 1976 年殷后婦好之墓出土後，這個從未被盜墓者覬覦過的中型墓葬，告訴了後人商王朝的財富盛況。婦好為殷王武丁之妻，並且曾受封為大將軍帶兵出征，她的陪葬品總數共一千九百二十八件，有青銅器四百六十多件（以一個中型墓，這已經超過了三零年代殷墟考古的總合，可見商王大墓中的物件早已被搜括一空，由此更可想見商王大墓的殉葬規模），玉器七百五十五件，六十三件石器。不僅種類齊全，並且品質極高。

³⁷ 劉海琴：〈甲骨文「伐」字資料反映「獵首」風俗商榷〉，頁 4。劉海琴等學者的討論，主要在於辨析商朝是否有獵首的風俗，抑或砍伐頭顱僅只是在儀式中發生。的確，出草獵首的風俗在世界各民族中常見，在臺灣高山族中亦不乏紀錄。關於臺灣高山族的獵首研究，可參考邵碩芳：《獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族 mayasvi 為例》（台東：國立台東大學南島文化研究所碩士論文，2008 年）。

而根據統計，婦好墓中青銅器總重約 1625 公斤。一般而言，20 噸重的富礦可以煉出 1 噸重的銅，那麼，光是這個墓所耗費的礦石量便達到 30 噸重。張光直曾為殉葬的青銅器做下這樣的描述：

以大批青銅器作為死去的主人的隨葬品，既應看作一種宗教行為，可能是讓死者把它們帶往陰間享用；也應該視為一種炫耀性的毀壞（conspicuous destruction），如同炫耀財富的盛宴一樣（potlatch-like）。³⁸

(八)、為什麼要拋棄如此「巨大的財富」？

表面上來看，這些宗教上的事務並非完全無用，我們可以從一般的詮釋者那裡找到通俗性的解釋。依一般之詮釋，祭祀與占卜對統治階層而言，乃為要保持他們的特權而行。統治階層乞靈於祖先、神明，來保護自己的利益。而人祭，是因為相信商王死後要到另外一個世界繼續生活，所以殉葬大量活人，以供其在死後役使。如此仍可證明這些事務的有用性，而非絕對無用。³⁹

然而，若依如此一般性詮釋，百工就願意在喪失自己生命的情況下來製造器物？民就願意看著奴隸在各種儀式中被犧牲，抑或樂意犧牲這些奴隸嗎？王就得以任意揮霍著人的性命和工作的成果嗎？從各種證據來看，商當然是一個政治神權的國家，但它為什麼是一個政治神權的國家？

³⁸ 張光直，郭淨譯：《美術，神話與祭祀》，頁 101。張光直此文中的 potlatch，當是本文第二部份的論證重點。

³⁹ 這樣的詮釋角度，董作賓先生與張柄權先生等甲骨文專家皆贊同。

如此引發了幾項值得討論的問題：

1. 何以政治王又要是宗教主，且又是祭祀主？我們真只能用以上這樣的付出一回饋之功利性迴路來詮釋商代的政治—宗教行爲嗎？如此可合理解釋宗教性行爲之有用性？
2. 另外，王權之神聖從何而來？

如果我們回到起點，重新思考一下張光直先生的談論？張光直說：「根據我自己學習世界文明史的很不成熟的經驗，我認爲：沒有一個文明的產生不是經過這樣一個程序而來的，即財富的絕對累積和相對集中。」⁴⁰根據這段話，本文延伸出將在

⁴⁰ 張光直：《中國青銅時代》，頁 118。本文的審查人之一曾詢問：「此時之「文明」所指爲何？

爲何即能以一單面向之現象便能以之爲文明源起之依據？」並且，是否一切古代祭獻都以犧牲之血腥與暴力爲核心，但「早如在古希臘便有刻意以植物或穀物取代」。感謝審查人寶貴的意見，筆者初淺的反思後答覆，本文中討論到文明之始，或文明起源之因時，所指涉的脈絡便是此處張先生所談的，根據他「很不成熟的經驗……，『沒有』一個文明」不是經過這樣的財富絕對累積與集中而來的。當然，不論筆者或專業研究者，抑或就所有考古遺址之所得，無論如何吾人無法窮盡「所有」文明起源之因及其材料。當筆者援用巴塔耶的濫費概念去試圖詮釋殷商祭祀時，實則著因於在目前可見的許多古文明中，確有耗費大量人祭與牲祭在於祭祀事務之實。除了本文所舉的殷商與阿茲提克的例子外，在古埃及第一王朝與愛琴海的米諾斯(Minos)文明中，都發現大量人祭的證據。當審查人提及古希臘以植物穀物取代血腥獻祭時，筆者不甚清楚其「古希臘」之時代所指爲何？據筆者所知，至少於西元前六世紀的希臘酒神節，仍有把祭品肢解(spragmos)與吃生肉(omophagia)的儀式，埃里亞德(Eliade, M)認爲酒神節繼承了許多遠古的傳統，如肢解、陽具崇拜、吃生肉、吃人肉、癡狂等(見其《世界宗教理念史》第一冊)。若回到本文所論述的濫費之血腥與暴力，巴塔耶主要指涉的是文明「肇始」之初的概況，無論在中國、希臘、埃及、抑或美洲，都是大致尚未有大量文字記載的時代，以巴塔耶的話來說，即在於俗世界初初形成的時代，以致於人祭與牲祭之濫費之原因，都只能在思想上推而無法以實事求得。

第二部分論證的兩個問題：

1. 既然，在中國，財富累積在王的手中，而王以宗教性的活動來消費掉財富，經由祭祀、占卜、及殉葬等活動，消耗了畜牲、人牲、及大量的青銅器。而張光直說這是文明普遍誕生的模式，那麼，文明為何是以財富消費在宗教活動上開始？這種普遍性的原因為何？而祭祀、占卜、及殉葬消費的特性是「無用」，那麼，文明為何是因為財富集中在少數人，這少數人將財富消費在無用的宗教事務上才開展出來？這是否為文明誕生的必要條件？
2. 既然商文明的財富集中乃是文明中普遍性的狀況，並非中國獨有，要解釋這種狀況，或許可在其他文明的歷程中找到答案。在第二部分，本文便要以法國當代思想家巴塔耶對於濫費的談論，來詮釋文明起源的無用之用。

三、第二部份

(一)、有用性 (utilité)

當第一部份談到無用之用時，這已然牽涉到經濟學之字眼了。法國思想家巴塔耶在其整體經濟學(*general economy*)⁴¹的

⁴¹ 整體經濟學乃巴塔耶思想中的重要概念，巴塔耶以此理論來批判資本主義與古典經濟學。整體經濟學言其一般／普遍(*general*)，乃因依此理論可以普遍解釋從原始初民一直到現今社會之人類過活。巴塔耶發展整體經濟學的理論，從其業師牟斯(Mauss, M)的大著《論贈與》一書中獲益不少。在該書中，牟斯詳細描述了盛行於南太平洋美拉尼西亞的庫拉圈(Kula ring)交易方式和盛行於阿拉斯加至西雅圖的西北太平洋海岸印第安人中的「誇富宴」(Potlatch)習俗，考察出原初社會中真正的財富乃是給予(*le don/ to give*)的能力，而非如現今資本主義社會中強調聚集與累積的財富特點。因此在印地安部落中，

理論中，特別談到此無用之用。本來，「無用」這樣的談論就是相對著「有用性」而來的。巴塔耶亦有其物體系的談論，他認為，當人有清楚的意識來分辨出自我與外界(對巴塔耶來說，這是主體之始)，而將外界的事物一一分類以後，物(chose)才能夠在世界的體系中得到一定的地位(position)，並且，於此同時得到它的價值，即得到它的「有用性」。當然，此價值乃因著有清楚自覺的人而來的。並且，物之有用性的標準在於其是否對於人自我生存(conservation propre)有所助益。巴塔耶說，一開始，人宰制著物，而物臣服(subordonné)於人，物是人的工具(l'outil)。但當世界越往前進，人也可能成為工具的一環，人成為物，同樣遭受宰制(如此之想法，不脫馬克思主義基調)。

(二)、物世界(monde des choses)、俗世界(monde profane)

當「物」以「有用性」被人建立出一定的體系之後，物的世界(或巴塔耶稱的俗世界)就展開了。而物之間的流通就是

社會地位的建立，非在於個人財富擁有的多寡，乃在贈與他人財物的多寡，給予的對象愈廣，社會地位就愈高，愈受到尊敬。在北美部落中這種給予／還禮的機制，基於其不得不做，且基於贈與乃社會地位之建構關鍵，故常常在給予／還禮的過程中即使傾家蕩產亦在所不辭。甚至表面在於財物的交換，背後卻充滿了相互較勁與敵視的態度。對Potlatch的重要討論，可參閱《論贈與》第二章與《被詛咒的部份》第三章，見 Marcel Mauss, *The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, trans. by W.D. Halls. New York: Routledge, 1990. 與 Georges Bataille, *The Accursed Share*, trans. by Robert Hurley, (New York: Zone Books, 1988). 然而，當巴塔耶在整體經濟學的理論中分析這誇富宴，乃真正要指出，濫費，或者無用之用，乃是人的天性。這種耗去所有財物甚至犧牲了自己生命的誇富宴之精神機制，巴塔耶稱之為濫費(consumption)。因此，當張光直說，「青銅器作為隨葬……應視之為一種炫耀性的毀壞(conspicuous destruction)，如同炫耀財富的盛宴一樣(potlatch-like)」時，筆者認為張氏的描述可與巴塔耶之獻祭與耗費思想有所聯繫。

以價值來決定。不論在如何原始的社會階段，或者到今日無比複雜的價值體系時代，只要是人與人相互來往的社會中，價值流通通常就意味著「等價交換」。⁴²巴塔耶認為，這種可通約的、同質（homogénéité）的流動關係，構成自然狀態之後一切功利性迴路的基調。

在巴塔耶的假設裡，自然狀態中的物因為沒有被清楚地定位出來，所以在那狀態中仍為列管為動物的人，就不能清晰地分辨出任何物來。動物的心靈裡，一切都是連續的、直接的、親密的，一切都在廣大的內在性之中。⁴³

（三）、禁忌—性／死

當一切都按照俗世界功利性的迴路運轉之後，人之存活的領域一切便有規律性可循。但「物」相對地就以宰制與臣服的型態存活著。然而，不是所有的存有都能夠納入這功利性的迴路。在動物性的世界裡，有些存有的力量太過狂暴，如果這些東西被納入物的功利體系，很快就會摧毀人社會化後的穩定生活。依巴塔耶所說，這種暴力，一個是「死」，一個是「性」。為了抵禦死與性所帶來的摧毀性的力量，人類就在俗世界當中，將性與死劃成「禁忌」（interdit）來處理。在「性」中，最強烈的禁忌是亂倫禁忌；而在「死」中，血與屍體是最強烈的禁忌表徵。

⁴² 此種等價交換，並非意味著現實實際價格之公平交易。譬如，富商巨賈欲以千金購買梵谷或張大千的名畫，此亦自由資本社會之常態，但價格公平合理與否，端賴買賣雙方個人之判定。

⁴³ Georges Bataille, *Theory of Religion*, trans. by Robert Hurley (New York : Zone Books, 1989), pp. 27-42.

1、死亡

死亡禁忌在巴塔耶有幾種意義。就人類學而言，死亡意識是未到的。即人類要到了這幾十萬年間才發展出對死亡的意識。因此，死亡構成了人，即死亡意識分別了人與動物。另外，對巴塔耶的整體經濟學而言，死亡是一種奢侈，是能量的盈滿。故，人之死亡不過就是回到全體之連續性當中，或回到能量之連續性當中。在此意義下，死亡並非如個體經驗上是種恐怖的對象。死就能量的奢侈上，是一個物種靠著另一個物種的死而接續存活下去。當然，逾越過了死亡，才進入了神聖性。神聖性同時有聖與懼的兩面，個體經驗對死亡之懼由此可見。此外，在獻祭之中，死亡的意義是，一從被獻祭者，一從觀看者。被獻祭者是無目的性的被消耗掉，即回到最初的一體的連續性當中。另外，獻祭即是生與死的結合。觀看者看到他者之死，有種悲劇的恐懼情節。

2、性

巴塔耶所言的性並非只是狹義的性交，而是更廣大由性而來的一切活動，巴塔耶稱之為愛慾(eroticism)。巴塔耶言愛慾的思想主要集中在兩本書《愛慾論》 (*Eroticism: death and sensuality*)與《愛慾的歷史》 (*The history of eroticism*)。

巴塔耶以死亡與愛慾為特別的論點，乃有其深刻的含意。在《愛慾論》一書的開頭，巴塔耶便論及了人與動物不同，他提及了幾種觀點：1.人類會製造工具，會勞動。2.人類有禁忌，尤其是與死有關的禁忌。3.人類有愛慾的活動。當巴塔耶以此劃分為其論著的起點時，這當然受到了其人類學背景的影響，(巴塔耶撰寫過拉斯科(Lascaux)原始洞穴壁畫的研究，見其“*Lascaux; or, the Birth of Art, the Prehistoric Paintings*”一書)。傳

統上在論到人類與動物之別時，有幾種談論，分別是：1.人是會製作工具的存有(Homo Habilis)(此一存有的定義被珍古德推翻)，2.人是智慧的存有(Homo Sapiens)，與 3.人是直立的存有(Homo Erectus).....等等。因此，顯然巴塔耶是在對應傳統人類學的定義來標榜死亡禁忌與愛慾禁忌構成人之存有的意義。因此，禁忌，構成了人之存有。

由此可見愛慾構成人之所以為人的重要向度。巴塔耶說，人擁有主觀性的愛慾，相對地，動物只擁有客觀的性(sexuality)。愛慾，顯示出人的慾望的內在性，即人的內在經驗(inner experience)，因為人在愛慾之中，他失去了他自己。巴塔耶這樣說：「從工作之中，從理解他自己的毀朽之中，從無羞恥的性不知不覺地轉為有羞恥的性後，愛慾論誕生了。」⁴⁴

3、揚棄與禁忌

然而，巴塔耶乃以黑格爾論揚棄(aufheben)的觀點去解釋人類禁忌。巴塔耶認為，雖然性與死成了禁忌，人一方面恐懼(l'horreur)著性與死，但其實，人馬上又被這種禁忌深深吸引、誘惑(attrait/ tentation)，這是否定的否定。人在這種致命的被誘之中產生焦慮的著迷(fascination angoissée)，焦慮之中又感到引誘(l'angoisse de la tentation)，人恐懼他有可能會忍不住越界(transgression)這種禁忌。

⁴⁴ Georges Bataille, *Erotism : death & sensuality*, trans. by Mary Dalwood (San Francisco : City Lights Books,1986),pp.31. 或見原文 Georges Bataille, *L'érotisme* (Paris : Éditions de Minuit, 1957), pp. 37.

巴塔耶說，一旦人要是打破了這樣的禁忌，就會衝破這計算性的功利的俗世界，而進入到深深的連續的，沒有斷裂的混亂世界當中；如此，「聖世界」(monde sacré)被打開了。

(四)、聖世界

在巴塔耶的考察中，神聖 (sacré) 這個詞的原始字根就帶有雙重的意義，一方面，這個字還保留了吾人現今仍意指的神聖即潔淨的 (pure) 用法；另一方面，在人類最初的指涉中，神聖這個字也同時意味著污穢 (filthy)。⁴⁵ 神聖雙重矛盾 (ambivalent) 的意義，在吾人對性的態度中即可看出。人們的確同時將性看成是聖潔的與污穢的。一方面，我們害怕著性的力量，嫌惡著它，一方面，我們又被性深深吸引。巴塔耶在「性」的歧義性上理解深刻，他知道慾望乃是跟著禁忌而來，沒有禁忌，何來慾望之有；並且，禁忌越強烈，突破禁忌的慾望就越強烈，這便是人「越界」的可能。

然而，一旦我們突破了禁忌之後，就會進入到一個意識無邊連續的境界當中，巴塔耶將這樣的境界稱為「聖世界」。對「性」而言，聖世界裡有對神聖之愛的迷戀與恐懼。聖世界不跟隨著俗世界一切都可以計算出來的功利的邏輯；在聖世界裡，如果一不小心，人有可能就會不自覺地自我毀滅在性的慾望中，這就是恐懼的來源。「儘管有讓人恐懼之處，恐懼還是誘人的。」⁴⁶

⁴⁵ Georges Bataille, *Visions of Excess : Selected Writings* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985) :244.

⁴⁶ 巴塔耶，劉暉譯：《色情史》(北京市：商務出版社，2003年)，頁188。

神聖的東西能讓人從這世界的臣服性中移出來。人著迷於神聖的世界，人在聖世界中無力的恐懼，這種恐懼乃是超乎言詮。當一切都變為混亂之後，就不再有主體／客體／世界／我……的區別。人渴望卻又恐懼著聖世界，為的是要對抗秩序性的俗世界之貧乏。人進入俗世界後，或者宰制著物，或者也被當成物被人宰制，在這否定的否定中成為奴性。只有聖世界，是在這有秩序的世界之外。相對於清晰的俗世界，聖世界帶來的是危險。⁴⁷然而，「我們想要的是讓我們精疲力竭並讓我們的生活處於危險之中的東西。」⁴⁸

(五)、王

某方面而言，王也是禁忌中的一環。在人類歷史的早期階段，當王還是部族的領袖時，他通常被傳說成部族神的後代，如相傳的商始祖契，乃是少女見玄鳥墜卵，便吞之受孕而生。⁴⁹這樣，王身上就被相信帶有某種魔性的力量。王令人無法接近，他是禁忌（taboo），接近王，或許帶來的就是死。王底下的人民都相信著王帶有魔性的力量，因此當生產的物資超過自我保存的需求後，多餘的物資就會向禁忌的王那裡流去。這是為什麼文明肇始之初，財富絕對累積與相對集中在王身上的第一個原因。或許，這一點在商王身上就如此體現了。

⁴⁷ Georges Bataille (1989):27.

⁴⁸ 巴塔耶：《色情史》，頁 86。（原文為：ce que nous voulons est ce qui épuise nos forces et ressources et qui met, s'il le faut, notre vie en danger.）

⁴⁹ 見《史記·殷本紀》

(六)、無用之用—消盡

而王這個禁忌，立在功利性的物世界之外，更代表了另一層意義——王消費卻不勞動。本來，在物的世界當中，付出了勞力，就要得到一定的成果，並且最佳的模式是，付出與回收可以達到等價的平衡。然而，若只單單地消費，卻不要求回饋，意味著單純地把物消解掉，破壞掉，把有化爲無。若以經濟學的觀點看來，這種行爲脫離了生產—消費—再生產的功利性迴路，巴塔耶把這樣的行爲稱爲消盡（consumation）。消盡看來是全然無用的，它的價值只體現在它單純地把物消解掉、破壞掉。⁵⁰

上文已經說過，劃定物世界的禁忌有二，死與性，巴塔耶相信，只有死與性能夠衝破物世界功利的邏輯。在人類的存在當中，我們常看到這兩者的結合，如有人因著性而死；在這種情況下，或者爲了性的緣故，人奉獻過多，耗盡了所有的心神與財富，彷彿只爲了獲得俗世界之外對神聖的愛，對自己最終精神的至高肯定。那是危險的濫費，是對俗世界的威脅。在性的耗盡裡，人在濫費的情況之下，結果若非一無所有，便是邁向死亡。另外，死，也是一種濫費的行爲，死把有帶向無，而這種行爲的結果無法爲行爲者帶來任何助益。

⁵⁰ 祭品、牲品、或人牲都含有這樣的意味，巴塔耶把它們稱之爲「被詛咒的部份」(the accursed share)(這正是巴塔耶的書名)。被獻祭的存有既然被作爲祭品、牲品、或人牲，則意味著它們都是從財富中擇選出來的多餘品，而且是要被無功利性地處理掉，或者完全地摧毀掉。「一旦中選，他就是被詛咒的部份，命定要被暴力地消費掉」(Once chosen, he is the accursed share, destined for violent consumption)。牲品被從事物的秩序中被拿掉，也象徵著他有某種特別的角色，巴塔耶說，它指出了存有的親密、苦痛與深淵(intimacy, anguish, the profundity)。Georges Bataille, *The Accursed Share*, trans. by Robert Hurley (New York: Zone Books, 1988), pp. 59. 或見原文: *Ouvres Complètes*, Tome VII, ed. M. Foucault (Paris: Gallimard, 1998), pp. 64.

當我們看到成堆的青銅禮器隨著王的死而被拋棄的情況，張光直說那是「炫耀性的毀壞」，的確說出了王對於財富之無所謂的消盡，這切切實實是炫耀性的。婦好墓中 1625 公斤「巨大的財富」的埋葬，對於維持著勞動生活的民，確然是毫無用處的炫耀毀壞。

(七)、消盡—至高性

在生產的環節上，民創造了財富卻無法消費，因為某方面來說，民也只是物的一環，民代表著勞力與奴役性，⁵¹民為王工作，為王所壓榨。本來，生命若只在勞動的功利性中過活，那就永遠是奴役性格的展現。如同人消耗著動植物，動植物在人面前也就失去其內在的生命，也就只有以物資或勞動工具的型態而存活了。或者人命令著人，奴役著人，人在功利性的共體之中，也就帶著奴性而存活。

然而王，王不勞動，但卻揮霍著財富，他濫費著這個物世界中的所有物。於是，他對反著這世上的奴性而存在。巴塔耶便說，在有用性外的耗盡，標示出對立著奴性的至高之性（*souveraineté*）。⁵²對立著奴性的至高之性唯有在超出功利性的環節後才展現，如巴塔耶所說，「生命超過了有用性才是至高性的維度。」⁵³王超出了有用性，至高性（*souveraineté*），就在王這個至高者（*le souverain*）身上體現出來。⁵⁴古代的王因此是帶

⁵¹ Georges Bataille(1998),pp. 302.

⁵² 或見譚家哲先生以巴塔耶的思想論人性中的卑下性與至高性。見其《形上史論》書中的最後一章。譚家哲：《形上史論》(台北：唐山出版，2006年)。

⁵³ Georges Bataille(1998),pp. 302.

⁵⁴ 巴塔耶後來便以此觀點寫作〈法西斯主義的心理構造〉，至高性的王代表著超出了

有至高與神聖性的存有者。於此，我們解決了王權之神聖的來源。

(八)、最初的濫費——獻祭 (sacrifice)

但在巴塔耶的考察中，不求功利性的回報這種濫費最初是出現在宗教性的儀式——獻祭之中。一開始，當人離開動物階段，在原始的社會生活開始時，必須非常辛苦地維持自我保存；也因此，他們受到功利性的物世界非常嚴苛的挾制。這時候，在勞動日子的某些節日，人們決定把辛苦勞碌生產的無數產品，或者是穀物，或者是牲畜當作祭品，以白白浪費的方式消耗掉。獻祭，因此成了濫費的濫觴。⁵⁵因為獻祭這個活動，突

物的體系的異質性的存在。在 1920、30 經濟大恐慌的年代，法西斯主義者巧妙地運用了宗教性的象徵的力量，而體現一種神聖的存在。甚至對於戰爭的耗費，也可以歸納到這總體經濟學的異質性耗費之考察中來。因此，以上的談論可與第一部份張光直先生所言的殷王與殷商財富之運用相映證。

⁵⁵ 獻祭是什麼？以祭品來分，我們可有幾種討論：

1. 在漢語世界日常的語境中，在日常的祭祀或普渡中，就常以三牲五果為獻祭品。
2. 當然，在特殊的祭典中，獻以大量的物資也是尋常之事。如 2007 年台南十三甲武德宮丙戌科的五朝王醮，因奉神明指示，便以兩千頭豬為獻，見下圖：



然間否定了俗世界得以成立的規約，阻止了謹慎與合理的規律，「突然導入了平常所討厭的，欲避開的混亂和無秩序」⁵⁶就此在人類社會中立下了濫費的原則。

在上文我們曾追問過這個問題，張光直說，文明為何是因爲少數人將財富消費在無用的宗教事務上才開展出來？則，我們是否可以更清楚地斷言，中國文明的開展是以宗教性的耗盡爲起點。而這究竟是一種地域性的特點還是普遍性的？

接下來我們將看到，在原初的獻祭當中，所有的禁忌都結合在一起出場。王，死亡所帶來的流血與毀滅，甚至是其中性的結合。

(九)、阿茲提克的文獻

在《被詛咒的部份》一書中，巴塔耶特別參考了 16 世紀西班牙傳教士 Bernadino de Sahagun 對於阿茲提克帝國人牲獻祭活動的記載⁵⁷並從而以總體經濟學的理論加以解讀。⁵⁸阿茲提克人在太陽神祭時會犧牲大量的生命，大多是使用戰爭中的俘

附圖四：圖片出自：<http://www.wretch.cc/blog/EYESHOT/5648699>。在本文中，主要討論的是以牛爲牲或人牲，即以人獻祭。現代世界的觀點以人爲重，且以人爲中心去看待存有整體，因而人牲顯得可怖，但這亦是本文所要討論的要點。

⁵⁶ 湯淺博雄，趙英譯：《巴塔耶：消盡》（石家庄市：河北教育，2001年），頁175。

⁵⁷ 巴塔耶主要參考的是 Bernardino de Sahagún (1499–1590) 的著作“*Florentine Codex*”(此書的現代書名爲“*Historia general de las cosas de Nueva España*”(英文名爲：“*General History of the Things of New Spain*”))，Bernardino de Sahagún 是派駐在墨西哥的法裔傳教士，他被學者尊稱爲民族誌之父，所編撰的“*Florentine Codex*”收錄了阿茲提克帝國的宗教、生活、與文化細節。

⁵⁸ 巴塔耶以總體經濟學解釋人祭之意義時，他所參考的亦是傳教士記載的二手文獻。因此，在論證嚴謹度上，筆者並不認爲巴塔耶之詮釋阿茲提克文明會比筆者以巴氏之理論來解釋殷商文明高明的多少。

虜。阿茲提克人對待這些俘虜的態度是：「把俘虜視爲他自己的肉與血，稱他兒子，而後者則稱前者父親。」⁵⁹俘虜將會與他們的主子同唱歌，同跳舞，在他們死前，會被灌酒直至酩酊大醉。每年固定的祭典通常會使用兩萬名人牲。⁶⁰其中一名扮演神的角色，其他人則隨他送死。以下，本文先跟隨著巴塔耶的摘錄，重述太陽神祭時的情境。

一般而言，在復活節左右，阿茲提克人會從前一年的俘虜中選出一位年輕貌美的男子，作爲主犧牲者，從那一刻起，這個男子會活得像大君王(great lord)一般。「他手執鮮花，穿著華麗，在一些名望之士陪伴下，穿越整座城。他對路上行人將頷首致意，這些人都知道他就是 Tezcatlipoca 神(最偉大的神之一)的形象，故傾身俯倒，不論在哪裡遇到他都向他俯拜。」⁶¹有時候這個人會待在金字塔⁶²頂端，「在上面他會吹奏直笛，不論是在夜晚還是在白天，只要他想吹奏隨時皆可。吹完笛後，他會執香擲向世界的四方，然後回家，回到自己的房內。」⁶³在祭典的前二十天，人們便帶給他四位富有教養的女僕。在那二

⁵⁹ Georges Bataille (1988),pp.51. 或見原文：Tome VII, pp. 57.

⁶⁰ 1486 年，墨西哥大神廟的完工，「某些資料提出的數字駭人聽聞，說那短短四天內，總共殺死了 80,400 名人牲。這個數字也許嫌誇大，但墨西哥——特諾奇蒂特蘭那次祭神大典上，有好幾千名男女遭到殺戮，則是肯定無疑的。」Serge Gruzinski，馬振聘譯：《阿茲特克：太陽與血的民族》(上海：漢語大辭典出版社，2001 年)，頁 49-52。

⁶¹ Georges Bataille (1988),pp.51. 或見原文：Tome VII, pp. 57.

⁶² 「祭台四周有圍牆，寬 402 公尺，長 302 公尺，裡面有好幾十座神廟。最巍峨高大的是大神廟。呼茲洛波奇特里神殿的台階上血流遍地，西班牙人除了視覺大受衝擊，他們也聞到噁心的血腥氣，從中央祭台上陣陣襲來。」Serge Gruzinski：《阿茲特克：太陽與血的民族》，頁 51。

⁶³ Georges Bataille (1988),pp.52. 或見原文：Tome VII, pp. 57.

十天當中，他和這些女僕有肉體上的交媾。而這四位女體個別代表了四位女神。

赴死的那一天，祭司或大首長陪同著他步上金字塔頂端，這些人將執行獻祭他的任務。一開始，這些人把他抓起來丟上石頭砧板，然後，抓住他的頭，他的手，他的腳。隨即，祭司拿出石刀猛力地刺進他的胸膛，拔出石刀後，伸入手去扯出他的心臟，在那一刻，將此人奉獻給了太陽。而其受到尊崇的遺體將會被緩步抬下，放置在神廟廣場。

那些和他不一樣的尋常人牲同樣被挖出心臟，其他的文本記載：「準備獻祭的戰俘，從東南西北四個方向，排成一條條長蛇陣，朝都城的中央祭台逶迤而來。阿烏依佐爾國王站在神廟頂，兩旁是特斯科科和塔庫巴的領袖；由國王首先下手。他們剖開人牲的胸口，掏出還在跳動的心。當他們做厭了這種開膛破肚的工作，就換幾十名祭司接替，繼續這場沒完沒了的血腥大屠殺。」⁶⁴這些人牲將會被直接從金字塔頂端丟下，且被分食。Bernadino de Sahagun 對分食的作業有所描述：「身子切成幾段：一條腿送給蒙提祖馬下飯，其於部分由大臣或親戚分享。一般都前往俘虜死者的那人家裡吃。肉跟玉米一起煮熟，每人一小勺，勺裡有一塊肉、湯和玉米，這食品叫『特拉卡洛里』(tlacatloli)。」⁶⁵

⁶⁴ Ibid., p. 49-52. 或見原文：Tome VII, pp. 55-58.

⁶⁵ 「在古墨西哥，人牲向神貢獻出人身上最寶貴的東西：血。祭禮中的食人習俗嚇壞了西班牙人，但對土著來說，接受神的旨意，一種真正的領聖體。」Serge Gruzinski：《阿茲特克：太陽與血的民族》，頁 49。

(十)、獻祭時的王

在初民開始有獻祭活動的時候，他們或許不是那麼清楚意識到神靈的存在，只有當獻祭成爲一種例行的儀式被固定下來以後，民才慢慢認識神靈的力量。甚至後來神作爲人格神清楚的形象，而王以人格神之子的姿態登上祭壇後，民將物資獻給他，這一邏輯清楚地顯示出財富相對累積在王身上的原因。在文明肇始之初，財富相對累積在少數人身上是不是一種必要條件？這理由來自宗教，來自初民的獻祭是不是一種普遍情況，才能判定這是否爲一必要條件。

王作爲神的子孫，理所當然成爲民與神之間的橋樑，成爲溝通的媒介，在祭祀的角色中，他理當扮演祭司。在最原始的獻祭中，祭壇上的帶領者，通常扮演著「神聖的動物」或「呈現動物型態的神」那樣的角色，⁶⁶最後跟著祭品一同犧牲，流血，死在祭壇上。或許，當我們讀到商朝的開國主湯，爲了天災，爲了他的百姓自我獻祭而死的時候，這只是一種原初的獻祭的故事的重演。

重點是，根據由消盡而來的至高性之原則，王，本來就該死在祭壇上。民，跟隨著功利性的迴路生活，生產，製造物資。然而王是在這物世界的邏輯之外。只有遵守著消盡的原則，在祭祀中不求任何回報的被消耗掉，王才得以成王。王只有作爲消耗瞬間的才能存活着，他是唯一不服從「物」的邏輯的存在者。⁶⁷在王自我消耗的瞬間，神聖的維度就被打開。

⁶⁶ 湯淺博雄，趙英譯：《巴塔耶：消盡》，頁 233。

⁶⁷ Georges Bataille (1998), pp.309.

(十一)、獻祭時的民

獻祭的民，在見識到王之死時，必然也感受到神聖的維度。民當然要獻祭，因為獻祭的元素是死，是血，是禁忌的打破。是對俗世界的否定。

在將生產品毫無保留的消耗掉的瞬間，民內在的某些東西被破壞，他離開了物世界的思維，而在注視著走向死亡的動物而體會死亡的經驗中活著。「獻祭也不乏這樣的意義：從根本上來看，它甚至在恐懼中達到了在場者有能力承受的焦慮的極限。」⁶⁸我們說過，死是禁忌。然而禁忌意味著禁止，也意味著引誘。獻祭的時分，人體會著誘惑。並且，因為死所打開的聖世界中，一切不依著算計的邏輯，那麼，人看著死亡的發生，同時也不自覺地恐懼自己毀滅在死亡的慾望中。或許，我們在此就見識到了，為何神聖這個詞，最早有它來自宗教基礎方面的神秘驚恐與污穢。因此巴塔耶說：「牲者死亡，因而見證者參與了牲者之死所反映的元素。這即是對我們還有宗教史家們之所以可能稱之為神聖性的元素。神聖之處即在於一隆重的儀式中，那些聚焦於存者之斷裂之死亡的人們，他們自身的存有連續性將因此揭露開來。」⁶⁹

於此同時，死所帶出的聖世界可以讓人從這世界的臣服性中移出來。畢竟，由有用性構成的俗世界終究是貧乏的。民當

⁶⁸ 巴塔耶：《色情史》，頁 88。

⁶⁹ Georges Bataille, (1986), pp.22. 巴塔耶此段話的意思即為，透過觀看犧牲中的死亡，讓我們認同了同一那正回到連續性當中的犧牲品，而不用自己親身受死。這樣的理論進一步地發揮，即成為了巴塔耶文學觀點的發揮，尤其契合了吾人觀賞悲劇時的理論。或見原文 Georges Bataille, *L'érotisme*, pp. 29.

然希望參予這種至高維度的無邊連續性的幸福當中，這是他們甘願奉獻的原因。

當我們看到那麼多的青銅器陪葬在王的墓穴時，一方面體會到百工受到物世界功利性挾制的無情，一方面，或許，百工知道自己的成品將在祭典中派上用場，邁向聖神性深深的維度。⁷⁰

(十二)、獻祭時的物——人牲

讓我們轉換個視角，接下來質問，祭台上的王與觀禮的民，如何看待身為祭品的人牲。究竟祭禮上的眾人都樂意犧牲這些奴隸嗎？或者他們已經有了現代人的眼光，同樣認為這是殘暴的野蠻行爲？

依總體經濟學而言，現代是一資本主義的社會，我們活在一個生產(production)的時代，但巴塔耶說，在古代，那是一個濫費的時代。古代人就是如此關心著獻祭如同我們現代人關心著工作一樣。⁷¹古代人之所以關心消盡，乃因「獻祭回復了被奴用(servile

⁷⁰ 審查人之一曾詢問：「文中有關獻祭之作爲由俗世界至聖世界之開啓，筆者能否更進一步說明，何以其中確有神聖性？……或在我們今日理性或人性(?)之背景下，不同樣如是感受？」上文已提及，當巴塔耶討論到牲祭之神聖性時，他指涉的是文明初出之時，雖然今人已無此風之遺緒，但巴塔耶亦不斷在他處論及今人之神聖感動，如愛慾時刻、戲劇及文學之內在經驗、或法西斯主義的情感號召。巴塔耶用許多不同的例子去提醒人們這樣的逾越超克。譬如以基督教精神而言，筆者相信當今的基督徒若親眼見耶穌的鮮血流在十字架上，他們並不會以爲其可怖殘忍，相反地，真正的基督徒會興起神聖的救贖之感。筆者並不全然接受巴塔耶的神秘經驗或宗教式的號召，如 30 年代巴塔耶眾人所組成的無頭者團體一樣，要去實驗真正的活牲獻祭，但卻認為巴塔耶給在現代性生活下的人們許多提醒。

⁷¹ Georges Bataille (1989), pp. 46. 譯文爲：“They were just as concerned about sacrificing as we are about working”。

use)所降級，所世俗化了的聖世界。」⁷²人總是試著要逃離這功利性的，世俗的勞動與世界，「在他的奇瑰的神話中，在他殘酷的儀式中，人就在尋找與最初的那種失落的親密。」⁷³

獻祭不必然，也不真正地摧毀了那些被獻的動物或植物。這些動植物因人類之所用(use)而成爲了的物(thing)。毀壞(destruction)乃是最佳的手段，去否定人類與這些動植物之間的功利性關係(utilitarian relation)。⁷⁴這些祭品的物性，它們成爲被使用的那種物的狀態，必須要被摧毀。因此，祭儀的功能即在於「重新恢復獻祭者與祭品的親密共享(intimate participation)」⁷⁵。然而，耗費掉這些物，不像是汽車使用燃料那樣的意義。獻祭者與祭品之間的共融(communion)，亦不像如人類攝取食物的那般分享的意義。

本來在物世界裡的邏輯中，對人最深的奴役，乃是發生在戰爭的時刻。那時，戰爭者將他的客體異化成奴隸。俗世界的成形乃由對物的定位而來，那麼，奴隸的位階確立了完全的降級(reduction)；若沒有奴性／奴隸，物世界就不會完滿⁷⁶。該如何運用這些有用性中的奴隸，就成了主人最深的欲望。既然這些奴隸完滿了物世界的規則，那麼，就只有在將這些人類實體耗盡掉，才能完全顛覆物世界功利的迴路。的確，在血與死的時刻，巴塔耶說，「這種程度的耗盡會帶來最大程度的噁心(malaise)。」⁷⁷

⁷² Ibid., p. 55. 或見原文：Tome VII, pp. 61.

⁷³ Ibid., p. 57. 或見原文：Tome VII, pp. 63.

⁷⁴ Ibid., p. 56. 或見原文：Tome VII, pp. 61.

⁷⁵ Ibid., p. 56. 或見原文：Tome VII, pp. 61.

⁷⁶ Georges Bataille (1989), pp. 59.

⁷⁷ Ibid., p. 60-61.

然而，在論到人祭的問題時，巴塔耶將消盡的精神辯證到最極至。「問題不是殺，而僅僅是放棄，是使純粹的贈予 (*le don pur*) 的維度顯現出來。」⁷⁸獻祭是一種贈予，但卻是一種「純粹的贈予」。這是指完全不期待回報的消盡，將人牲單純的贈送出去。這樣，就更超越了殺戮與流血，而直指更後面完全奉獻的心態。

對於這些作為牲品的人類而言，「犧牲品是從大量的有用財富中挑選出的剩餘價值。此牲品之被剔除，乃為成就無回報的耗費 (*consumed profitlessly*)，因此全然被毀壞了。一旦被選取了，他就成了被詛咒的貢獻 (*the accursed share*)，命定要被暴力地消費掉。然而，這項咒詛卻將他拖離了事物的體系。」⁷⁹這個咒詛給了他一個被認可的角色，散發著存有物的親密、苦痛之感 (*intimacy, anguish, the profundity of living beings*)。

巴塔耶在論到人牲的結論時這般深沈地說：被犧牲者是唯一為全然地離開這實在的體系之人。剩餘者將留下來，面對沈重的未來，繼續負擔著作為物的沈重。⁸⁰

因此當我們看到傳統對人祭有用性的解釋時，如人祭是因為相信商王死後要到另外一個世界繼續生活，所以殉葬大量活人，以供其在死後役使；這樣的解釋還只是在功利的迴路裡打轉，無法解釋王與民為何如此熱衷於祭祀。只有神聖維度的打開才能詮釋這種單純給予的心態，而不僅僅是流血與死亡。

⁷⁸ 湯淺博雄，趙英譯，《巴塔耶：消盡》，頁 200。

⁷⁹ Georges Bataille (1989), pp. 59. 或見原文：Tome VII, pp. 64. 這是一段至關重要的引文，由其中，吾人可讀出，巴塔耶將這本書命名為「被詛咒的部份」之意義，也可看出巴塔耶整體經濟學之真義。

⁸⁰ Georges Bataille (1989), pp. 60.

或者當我們看到商湯為祈雨而「以身為犧牲」後，民見著王／牲品的死，民的反應是「大悅」，而後雨乃大至。可見以人為牲，在先民的想像中，人祭不是大問題。不僅只看到其中的殺戮與流血，還為這種奉獻感到深深的喜悅。

四、結論

如果本文的推論無誤，那麼，充滿著有用性的文明乃是起源於利害關係之外對物的耗盡，在這樣的濫費中開展出迥異於文明世界的聖世界，並且在其中，人累得筋疲力盡；弔詭的是，人在俗世界中被宰制地筋疲力盡，在聖世界中也被驚恐累得筋疲力盡。

張光直先生還有一句話值得玩味，他說：「物質文化越無用，文明在我們眼中就越顯得清晰。」⁸¹這的確是消盡的精神。文明在無用之用中顯得越清晰。並且，人為了與自我保存無關的事情累得筋疲力盡。

本文的寫作或許稍微詮釋了為何文明的開展總是發生在政治神權的型態下。當然，在中國思想史的角度下，值得追問得是，為何殷代人殉的獻祭，到了周朝便完全消失了呢？這與傳說中的「制禮作樂」有關嗎？或許那真是思想史上一個極佳的分界點，才會在孔子口中稱讚不已。

⁸¹ 張光直，毛小雨譯：《商代文明》，頁 352。

引用書目

一、近人文獻

巴塔耶著，劉暉譯：《色情史》（北京：商務出版社，1993年）。

中國上古史編輯委員會編：《中國上古史》（台北，中央研究院歷史語言研究所，1985年。）

中國社會科學院考古研究所：《殷墟婦好墓》（北京：文物出版社，1980年初版，1985年再版。）

白川靜著，范月嬌譯：《中國古代文化》（台北：文津出版社，1983年）。

白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯：《甲骨文的世界：古殷王朝的結構》（台北：1977年。）

余德慧、石世明、夏淑怡著：〈探討癌末處境「聖世界」的形成〉，《生死學研究》第三卷，2006年。

牟斯著，汪珍宜、何翠萍譯《禮物：舊社會中交換的形式與功能》（台北市：遠流，1989年。）

馬季凡：〈商代中期的人祭制度研究---以鄭州小雙橋商代遺址的人祭遺存為例〉，《中原文物》，2004年，第三期。

Serge Gruzinski 著，馬振騁譯：《阿茲特克：太陽與血的民族》（上海：漢語大辭典出版社，2001年。）

邵碩芳：《獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族 mayasvi 為例》（台東：國立台東大學南島文化研究所碩士論文，2008年。）

- 梁思永遺稿、高去尋輯補：《侯家莊第二本 1001 號大墓》（台北：歷史語言研究所，1962 年。）
- 張秉權：《小屯第二本 殷墟文字 丙編(上輯)》（台北：歷史語言研究所，1957、1959 年。）
- 張秉權：《小屯第二本 殷墟文字 丙編(中輯)》（台北：歷史語言研究所，1962、1965 年。）
- 張光直著，郭淨譯：《美術，神話與祭祀》（台北：稻香出版社，1993 年。）
- 張光直著：《中國青銅時代》（台北：聯經出版社，2002 年。）
- 張光直著，毛小雨譯《商代文明》（北京：北京工藝美術出版社，1999 年。）
- 陳夢家著：《殷墟卜辭綜述》（北京：中華出版社，1988 年。）
- 陳夢家著：《商代神話》（台北：天一出版社，1991 年。）
- 黃天樹：〈甲骨文中有關獵首風俗的記載〉，《中國文化研究》夏之卷，2005 年。
- 喬治·巴塔耶著，澄波、陳慶浩譯：《文學與惡》（臺北市：國立編譯館，1997 年。）
- 湯淺博雄，趙英譯：《巴塔耶：消盡》（石家庄市：河北教育，2001 年。）
- 路易士·海德，吳佳綺譯：《禮物的美學：藝術經濟理論的新主張》（臺北市：城邦文化出版，2008 年。）
- 劉夢溪編：《傅斯年卷》（石家庄市：河北教育出版社，1996 年。）
- 劉夢溪編：《董作賓卷》（石家庄市：河北教育出版社，1996 年。）
- 劉夢溪編：《李濟卷》（石家庄市：河北教育出版社，1996 年。）

劉海琴：〈甲骨文「伐」字資料反映「獵首」風俗商榷〉，《傳統中國研究集刊》第二輯，2007年。

譚家哲：《形上史論》（台北：唐山出版，2006年。）

二、外文書目

1、英文著作

Bataille, G. 1989. *Theory of religion*, translated by Robert Hurley, New York : Zone Books.

1988. *The Accursed Share*. Trans. by Robert Hurley. New York : Zone Books.

1955. *Lascaux; or, the Birth of Art, the Prehistoric Paintings.* Lausanne: Austryn Wainhouse. 1955.

1986. *Erotism : death & sensuality*. Trans. by Mary Dalwood. San Francisco: City Lights Books.

1998. *Essential Writings*. London : Thousand Oaks, Calif : Sage.

1985. *Visions of Excess : Selected Writings*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

Connor, P. 2000. *Georges Bataille and the Mysticism of Sin*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Habermas, J. 1985. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Trans. by Frederick Lawrence. Halliday Lithograph.

Kwang-chih, C. 1980. *Shang Civilization*. New Haven : Yale University Press.

- Mauss, M. 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. by W.D. Halls. New York : Routledge.
- Richardson, M. 1994. *Georges Bataille*. New York : Routledge.
- Surya, M. 2002. *Georges Bataille : An Intellectual Biography*. Trans. by Krzysztof Fijalkowski and Michael Richardson. New York :Verso.
- Winnubst, S. eds. 2007. *Reading Bataille Now*. Bloomington: Indiana University Press.

2、法文原著

- Bataille,G. 1970-1999. *Oeuvres complètes*. Paris : Gallimard.
1990. *La part maudite : précédé de la notion de dépense*. Paris : Editions de Minuit.
1957. *L'érotisme*. Paris : Éditions de Minuit.
1954. *L'expérience intérieure*. Paris : Gallimard.
2006. *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard.d.

On Bataille's Thought of Consumption : Exemplified by the Offerings in Shang Dynasty

Wu Huai-Chen

This article discusses Georges Bataille's concept of consumption and interprets it through reference to examples of religious sacrifice in the Shang dynasty. The first part of this paper examines the huge scale of human and animal sacrifices recorded in the oracle bones buried in the Shang kings' tombs. The large amount of funerary offerings and ritual vessels also found in these tombs may be interpreted as a form of ostentatious destruction in a manner similar to potlatch feasts. The second part of this article illuminates Bataille's theory of consumption. Bataille believed that the "death taboo" and the "sex taboo" served as intermediaries between the "sacred world" and the "profane world". By violating these taboos through the excessive consumption of energy or wealth, human beings could transgress the boundaries that separated the sacred from the profane.. Bataille originally advanced the concept of consumption to explain the significance of the Sun god sacrifice in the Aztec empire. This article provides an original interpretation of ancient Chinese religious conduct by arguing that Bataille's theory can also be used to explain sacrificially ostentatious destruction in Shang civilization.

Keywords: Bataille, Consumption, Shang Dynasty, Sovereignty,
The Sacred, Human Sacrifice