

私立東海大學中國文學系  
碩士論文

指導教授：魯瑞菁先生

太陽神話思維及文化研究

研究生：楊淑娟

中華民國 97 年 5 月 14 日

# 太陽神話思維及文化研究

## 目次

第一章 緒論 .....	5
第一節 研究動機 .....	5
第二節 研究方法與範圍 .....	6
第三節 研究現況 .....	8
第二章 太陽神話與中國古代的宇宙時空模式 .....	9
第一節 太陽一日四時循環的神話宇宙觀 .....	9
一、 渾天說、蓋天說的宇宙時空圖像 .....	10
二、《楚辭》一日四時循環的神話宇宙觀 .....	16
三、「太陽一日四時」的曆法 .....	26
第二節 太陽一年四時循環的神話宇宙觀 .....	28
一、 東方神名、風名與太陽 .....	31
二、 南方神名、風名與太陽 .....	37
三、 西方神名、風名與太陽 .....	43
四、北方神名、風名與太陽 .....	48
第三節 時空交錯的神話宇宙觀 .....	53
一、 神秘數字「四」在中國文化形式裡的特殊意蘊 .....	53
二、「四」與中央「五」 .....	58
三、太陽循環觀念下的中央與四方 .....	68
第三章 文化元語言的宇宙模式與太陽神話 .....	72
第一節 亞形建築結構：太陽神話宇宙模式的縮影 .....	73
一、明堂的宇宙空間圖 .....	75
二、宗廟的宇宙空間圖 .....	85
三、陵墓的宇宙空間圖 .....	86
四、四合院的宇宙空間圖 .....	88
五、亞形建築的象徵意蘊與太陽神話崇拜 .....	90
第二節 儀式曆法：太陽神話宇宙模式的 .....	91
一、儀式性的宗教活動與曆法 .....	92

二、	《月令》的祭祀儀式與十二月曆法 .....	96
三、	儀式曆法的文化意蘊與太陽崇拜 .....	111
第三節	式盤與中國古代的神話宇宙模 .....	113
一、	式盤構造的模擬 .....	114
二、	式盤符號系統與太陽 .....	115
三、	式盤與原始思維 .....	139
第四章	二元對應的文化原型與太陽神話 .....	142
第一節	東方夷族文化與西方華夏文化的對立與融合	
一、	神話水平宇宙模式 .....	142
二、	東夷、華夏集團的分佈地域 .....	143
三、	兩種文化的對撞與融合 .....	146
四、	龍的意象與太陽的視運動 .....	155
第二節	北方華夏文化與南方楚苗文化的消長與融合	
一、	神話垂直宇宙模式 .....	161
二、	華夏與南苗 .....	161
三、	鯤鵬神話的宇宙觀與華夏文化 .....	164
四、	鯤鵬神話的象徵意蘊 .....	169
第三節	二元對應互補的原型思維與太陽神話的宇宙	
一、	觀 .....	175
二、	「二元對立」的概念 .....	176
三、	道的特徵 .....	179
四、	道與太陽循環觀 .....	182
第五章	結論 .....	187
	徵引書目 .....	189

## 摘要

太陽神話是各民族共同的神話，本文主要探究的是，太陽循環神話宇宙觀所形成的曆法及其文化，首先提出扶桑、若木的「太陽一日行程」及四方風、四方神的「太陽一年行程」的神話學特質，來說明初民「一日四時」、「一年四時」的時空觀。其次本文提出三種「文化元語言」，亞形建築、儀式曆法、式，作為象徵我們文化特質的「符號」，說明它們的宇宙空間圖像，正是太陽視運動的體現。再次，本文討論了《易經·乾卦》、《莊子·逍遙遊》神話學特質，以其形而上的思維，來說明華夏文化中的東方／西方、南方／北方、春／秋、夏／冬、羽族／水族、上／下、天／地、天界／黃泉、陰／陽、動／靜、剛／柔、虛／實、異／同、有／無等等的二元對應文化型態，乃是來自古老太陽循環神話的思維。

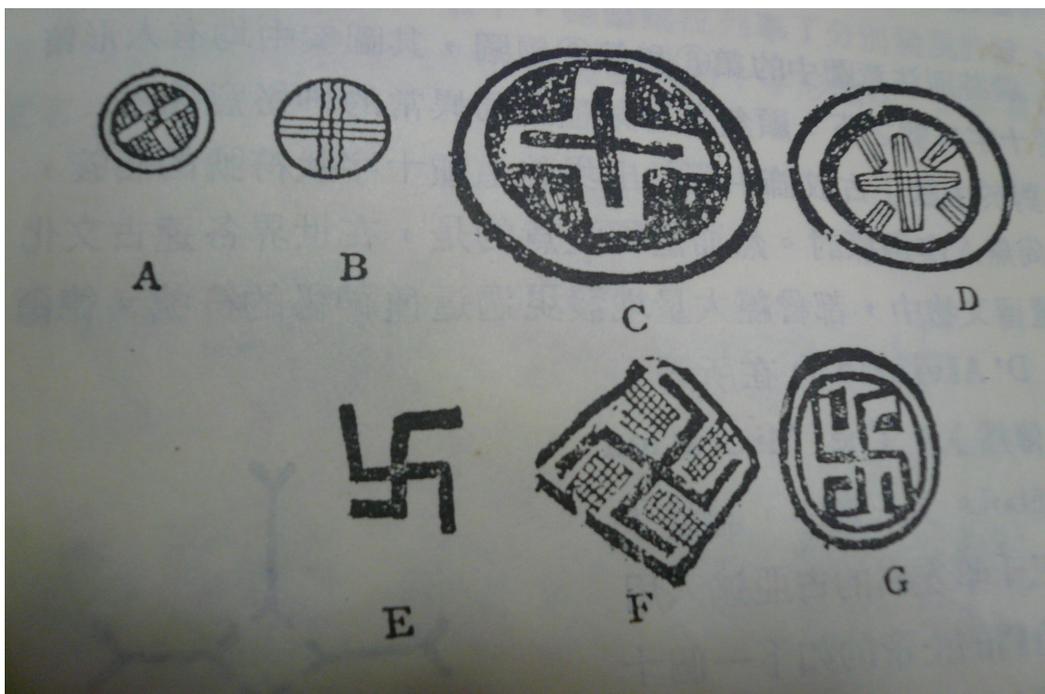
本論文共分爲五個章節，第一章緒論；第二章太陽神話與中國古代的宇宙時空模式；第三章文化元語言的宇宙模式與太陽神話；第四章二元對應的文化原型與太陽神話；第五章結論。

關鍵字：太陽宇宙觀、曆法、文化元語言（後設語言）、二元對立、原型

## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機

太陽崇拜是世界上各民族曾經有的一種共同信仰，這種證據可由中外古今象徵日崇拜的十字圖形及其變形、日紋飾畫、岩畫等的考古文物中得到證明，在中國新石器時代的考古發掘中，常可見到類似十字的符號，如下圖：<sup>1</sup>



學者們已推論出是太陽崇拜下的產物。在我國古代即有拜日的儀式信仰，如《堯典》中的羲和與《楚辭》中的東君，我們都可將其看成是太陽神的人格化，而文中所描繪的景象正是一種太陽祭拜儀式的寫照，這種世界共通性的神秘宗教信仰，深深吸引吾人，這是我想投入太陽神話研究的最初動機。

其次太陽每天東昇西落，日復一日年復一年，古人因太陽規律秩序化的運動而有東西南北的方位概念，又太陽一年中的運行，在天空中方位的移動，春秋是由正東方升起、正西方落下，

<sup>1</sup>此圖取自何新《諸神的起源》(台北：木鐸出版社，1987年)，頁17

冬天則偏北行，夏季則偏南行，由於這樣的循環運動形成不同的氣候與物候現象，而華夏民族是以農立國，初民賴以生存的農作物正跟太陽四季運轉下的氣候息息相關；因此吾人認為時間概念的認識，必是初民生活在太古洪荒時代的重要課題，所以本論文就想深入探討太陽的宇宙觀是如何影響著上古曆法，並且論述這種太陽宇宙觀對華夏文化產生的影響。

## 第二節 研究範圍與方法

本論文主要探究太陽循環的宇宙觀及其文化現象，因此吾人將研究範圍定在太陽循環下所形成的原始曆法，及曆法神聖的宇宙秩序和價值觀所顯現的文化思維形式，包括第二章「太陽一日行程」朝、晝、昏、夜和「太陽一年行程」春、夏、秋、冬一日四時和一年四時的神話宇宙觀探討，第三章舉亞形建築、儀式曆法、式作為我們的文化形式，說明其原型乃是來自第二章以太陽運行為準則的神話宇宙模式，第四章解析我們華夏二元對應的文化現象，乃是中國神話宇宙觀思維的體現，而這種神話宇宙觀的原型就是太陽視運動所形成的文化概念。

本論文的研究方法，吾人打破各學科領域的界限，文章的論述，以神話學為主，亦涉及到人類學、語言學、結構主義、文字學、自然科學、天文學、心理學、哲學、歷史學等，利用各學科的邏輯思維來架構本論文；然本論文主要議題是在探究曆法及曆法背後的文化形式，在資料的蒐集與應用上，大多數是以原典文獻來歸納與演繹，目的在使文獻呈現其自身的文化現象，在歸納文化現象的深層原型時，吾人則引用現代理論來處理材料，使用李維－史特勞斯(Claude Levi-Strauss)、列維布留爾(L. Levy-Bruhl)等人類學家的方法論來架構文獻背後的基型。

由於本論文企圖打破「國學」與「西學」之間的界限，在作文獻背後深層基型的探討時，採用西方文化人類學的現代理論，

講述華夏曆法文化的起源來自於太陽規律化、秩序化的運動，本文使用神話隱喻性的思維，將太陽規律化、秩序化的原始思維呈現出來；這種思維方式，就如李維－史特勞斯（Claude Levi - Strauss）所說

儘管在感官性質與物質屬性之間沒有必然的聯繫，在二者之間卻至少經常存在著一種事實上的聯繫，而且在相當的時期內把這種聯繫加以概括，無論從理論角度還是從實用角度來說都是有益處的，即使這種概括並沒有理性上的根據……如把齒形種子看作防治蛇咬傷的藥，把黃汁看作醫治黃疸病的藥，等等……，建立這類秩序的方法能夠導致一些必要的結果，以便使人類能從一種不同角度來研究自然界。神話和儀式遠非像人們常常說的那樣是人類背離現實的「虛構機能」的產物。它們的主要價值就在於把那些曾經（無疑目前仍然如此）恰恰適用於某一類型的發現的殘留下來的觀察與反省的方式，一直保存至今日：自然從用感覺性詞語對感覺世界進行思辨性的組織和利用開始，就認可了那些發現。這種具體性的科學按其本質必然被限制在那類與注定要由精確的自然科學達到那些結果不同的結果，但它並不因此就使其科學性減色，因而也並不使其結果的真實性減色。在萬年之前，它們就被證實，並將永遠作為我們文明的基礎。<sup>2</sup>

本文即是利用這種人類學的思維，來分析詮釋我們華夏文化十分奇特的各種文化現象。此思考模式深深影響著本文的理路，因此吾人認為李維－史特勞斯（Claude Levi - Strauss）這種當代

---

<sup>2</sup>李維－史特勞斯著／李幼蒸譯《野性的思維》（台北：聯經出版事業公司，1989年），頁21-23

結構主義的原型模式理論，在研究方法論中是必需要特別說明的。

### 第三節 研究現況

有關太陽神話的研究，中外傳世的文獻相當多，但本文著重在太陽宇宙觀所形成的曆法，有關這部分的資料，吾人搜尋中華民國期刊網，及碩博士論文，發覺有關太陽循環神話的資料非常有限，但大陸學者跟本論文相關議題的學術論文，則有不少的著墨；本論文主要的議題有三：一為「一日四時、一年四時」的曆法，二為太陽循環觀念物化後的文化形式，三為太陽神話概念下的華夏文化觀。跟「一日四時、一年四時」曆法相關的學術研究，有胡厚宣《甲骨文四方風名考》、楊樹達《甲骨文中之四方風名和神名》、裘錫圭《古文字論集》、于省吾《釋四方和四方風的兩個問題》、葉舒憲《中國神話哲學》、江林昌《楚辭與上古歷史文化研究－中國古代太陽循環文化揭秘》、馮時《中國天文考古學》、賈雯鶴〈《山海經》四方神與風名考〉等，其中胡厚宣、楊樹達、裘錫圭、于省吾、賈雯鶴皆是從文字學的角度作考證，而馮時是從天文學的視角進行論述，葉舒憲則從人類學的神話哲學思維來建構。在太陽循環觀念物化後的文化形式這方面，本文提出的文化形式有亞形建築、儀式曆法、式，跟其相關的文獻，「亞形建築」有張一兵《明堂制度源流考》、《名堂制度研究》、江林昌〈考古所見中國古代宇宙生成論以及相關的哲學思想〉，馮時《中國天文考古學》；「儀式曆法」有陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》、蕭放《歲時－傳統中國民眾的時間生活》、《荆楚歲時記研究》，劉宗迪《失落的天書》；「式」則有王振鐸《司南、指南針與羅經盤》、李零《中國方術考》。其三，太陽神話概念下的華夏文化觀，這方面有顧頡剛《鳥夷族的圖騰崇拜及其氏族集團的興亡》、葉舒憲《莊子文化解析》、宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉、魯瑞菁〈上古太陽崇拜神話三題〉等。拙作《太陽神話思維及文化研究》，就是在諸前輩既有的研究成果下，發展出太陽循環的宇宙文化觀。

## 第二章 太陽神話與中國古代的宇宙時空模式

人類生存於宇宙中，人們是如何來看待他安身立命的世界，對於上古的初民而言，在渾沌蒙昧的年代裡，並沒有現代人的天文觀念，那要認識他所生存的環境，是要透過怎樣的思維來觀察他所認知的浩瀚穹宇呢？天地對於初民來說，就是宇宙的全部，日月星辰在天際，山川河谷陳於地；所謂上下、左右、前後四面八方叫「宇」，古往今來叫「宙」，合起來就是人類所生存的「世界」，可見先民的宇宙觀，是時間與空間交錯混同的，也就是說時間的認定是與空間相結合的，那麼，這種混同交錯的時空觀念是如何產生的呢？

日月星辰對初民來說，是最接近他們身邊的事物，日月星辰高懸天際，皆由東方升起西方落下，初民是利用其辨識出四方方位，進而以四方空間（東、南、西、北）交換更替為四時時間（晨、午、昏、夜）（春、夏、秋、冬）；無可置疑的，日月星辰中的太陽，是初民辨認方位與時間最直接的參照點，由太陽形成的光影位置，可判定一日四時、一年四時的時間概念，這是上古的人類根據身邊周遭的事物，對於時空概念產生的最直接感受。太陽形成的光影具有具體可觀察的空間位置，初民根據太陽在日間運行所產生的光影位置，定出東、南、西、北四方以及春、夏、秋、冬（朝、晝、昏、夜）四時。

### 第一節 太陽一日四時循環的神話宇宙觀

太陽一日的日間運行路徑，古人多用定點空間的描述來定位，關於太陽一整天的運行路徑，在《楚辭》、《淮南子》、《山海

經》皆有太陽循環的觀念，在探究太陽循環觀念的文章，前輩先進已多所著墨，只是對於太陽西下之後，究竟是跑到哪裡去了？太陽在夜間是如何運行以便在第二天的黎明又從東方升起？似乎前輩們，會以現在天體的運轉觀念，來解釋夜間太陽西沉後是進入地底下，然後根據地球是由西向東轉的天體運動概念，去解釋太陽從東邊升起，至南方昇到最高點，其後西行，至西北隅入地，穿過地底後，再從地底下飛回東方，繼續第二天的行程。本文想在前輩先進的心血下，繼續探究夜間太陽運轉的行徑，吾人認為，古人並沒有地球是繞著太陽由西向東作反時針運轉的天體運行概念；初民對於太陽在天空的運行，完全是訴諸於古人的視覺印象，這就牽涉到古人對天地的概念，古人是如何看待天地，天與地在古人視覺裡究竟是怎樣的模型？於是就有所謂渾天說、蓋天說的天文觀念，本章第一節就以此兩種古人對天地的認知，來解釋太陽的循環觀念，並以古文獻的神話性思考邏輯加以佐證，來說明古人如何透過太陽的循環，去了解年、月、日、時的曆法制度是如何產生，並因此將某一社會共同體信仰中的宇宙秩序和價值觀念，用類似法典的形式固定下來，使百姓有共同的規律可遵循，古代帝王更依此法規「敬授民時」，建立起社會生活秩序，使國家統治能長治久安。<sup>1</sup>

## 一、蓋天說、渾天說的宇宙時空圖像

### （一）蓋天說

中國很早就有天圓地方的說法，《周髀算經》中提到「方屬地、圓屬天，天圓地方」，《晉書·天文志》記載周髀家：「天圓如張蓋，

---

<sup>1</sup>葉舒憲《中國神話哲學》（北京：中國社會科會出版社，1992年），頁12。

地方如棋局」，很明顯的，古時候的中國人認為天的樣子就像一個倒過來的碗，覆蓋在大地之上，大地則是平坦的，並且是有稜有角的四方形，就像下棋的棋盤，這個「方」和《易·繫辭傳》「易有太極，是生兩儀」有同樣的想法，《易經》的道理亦是觀察宇宙的跡象而對自然的法則所做出的演繹，太極生兩儀，兩儀生四象，這是由宇宙的中心點出發，由點延伸成線，線兩端即是兩儀，由線交織而成東西南北四方的面，即所謂四象。有東西南北，就有東南，東北，西南，西北，四方四角合而成為完整的體，即是八卦，就成為所謂八方<sup>2</sup>，這是古人模擬大地的形象所作出的思維，所以天地是什麼形狀，當如上所述，天是圓的，而大地的四角內收，略似龜的腹甲成「亞」字形，四隅四邊有八根擎天柱撐住天頂，所以地方的「方」應當是如「棋局」般<sup>3</sup>，但其地面依然是平坦的。

蓋天說的論述當以《周髀算經》的說法為準，而蓋天說在描述太陽一天是如何運行的，應以其「勾股法」和「七衡六間」的學理來說明。

## 1、勾股法

「勾股法」在《周髀算經》裡，它是和原始的宇宙觀、天圓地方的想法相結合，這是周公問於高商「周天曆度」，高商回答周公周天曆度之數的方法。

請問數安從出，高商曰，數之法，出於圓方，圓出於方，方出於矩。……

請問用矩之道

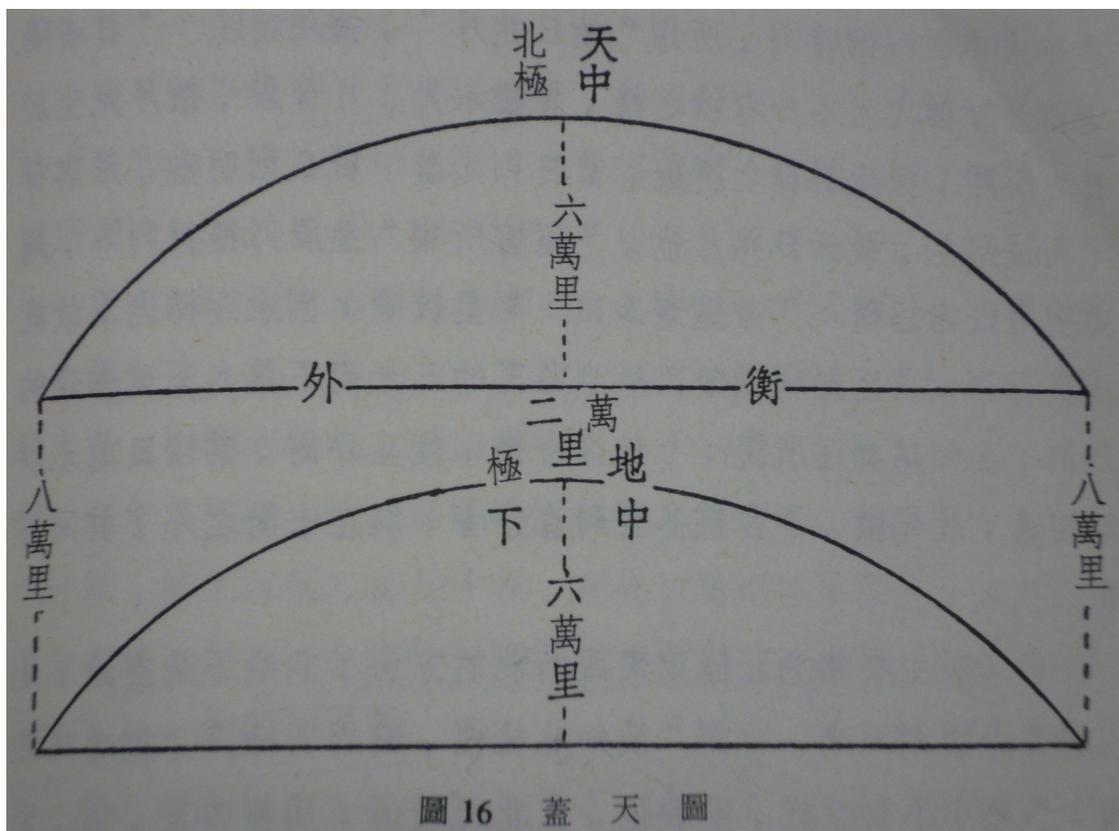
<sup>2</sup>謝大荒《易經語解》（台北：大中國圖書公司，1992年），頁8。

<sup>3</sup>陸思賢《神話考古》（北京：文物出版社，1995年），頁58。

高商曰，……環矩以為圓，合矩以為方，方屬地，圓屬方，天圓地方<sup>4</sup>

按趙爽注，北極之下，高人所居六萬里，滂沱四隕而下，天之中央，亦高四旁六萬里，是為形狀同歸而不殊塗，隆高齊軌而亦以陳，故曰天似蓋笠地法覆槃。<sup>5</sup>

按照趙爽的說法，方即屬地，圓即屬天，顯然這句話含有「以地知天」的含意，那也就是說天的形狀，是來自處於地上的人類視覺感受，也就是天圓地方是以觀測者為中心的說法，《周髀算經》中，地方的方應當是平坦的意思，不是像《山海經》是屬正方形，而是我們假想將一個圓剖成兩半，切開的面是平的，而上下兩半依然是半圓形，上方的半圓是天，下方的半圓是拱形隆起的地，所以地下亦是屬於半圓形，但在地面上，以人的視覺而言依然是平的，這樣才符合趙爽所說的天似蓋笠地法覆槃。所謂天圓地方，



王雲五《周髀算經》（台北：台灣商務印書館，1965年），頁11。

在趙爽的說法是有自相矛盾的地方，當如吾人上述所說，才能解釋天圓地方是天似蓋笠地法覆槃，如前頁圖。

蓋天說就是所謂的《周髀算經》，所謂的髀就是股，髀者就是現在的「圭表」，也就是周髀算經所說的立竿測影，我們可以藉勾股方法推算出太陽的行度，藉以確定一年的不同四季，乃至推測太陽距離地球的遠近，及其在天空運行的路徑，也就是本文接著要討論的「七衡六間」，由「勾股法」的說法，可讓我們瞭解，古人對天地是一種怎樣的看法，並在這種天地模擬概念中，去了解最貼近他們身邊的太陽是如何運行，進而以此宇宙運行產生的規則，來立法規章，使百姓黎民因對太陽崇拜敬畏不敢踰矩，大地子民因此有所準則可以依歸。

## 2、七衡六間

七衡六間，是蓋天說說明太陽每天繞地球運行的幾何路徑圖，它是利用勾股弦的方法，算出日月周天的行度，就是《周禮·考工記》所提的土圭，這種土圭是經過長期觀測，發展成南北向水平固定放置的長尺，在土圭的南方立竿，即成表（髀），在表的頂端拉一條線，連接在土圭上的影子尾端，也就成爲勾股弦的弦，以弦延長所達的方位，即可斷定太陽在天空的位置，古人根據這種勾股法，定出太陽一年四季在天空運行的軌道，就是所謂的七衡六間。

根據七衡六間圖，古人判斷出太陽在春分、夏至、秋分、冬至這四天，在天空的位置，是在二十八星宿中的婁宿、東井、角宿、牽牛的方位。《周髀算經》說：

故日夏至在東井極內衡，日冬至在牽牛極外衡也。<sup>6</sup>

陳遵媯根據《周髀算經》的說法，製作出下圖，說明在這四個不同季節，太陽在天空的位置。

七衡六間圖的天象及觀測年代

分至	太陽 黃經	太陽 位置	各宿廣度	適合年代	
				下限	上限
春分	0°	婁宿	婁宿一(白羊座β星) 胃宿一(白羊座35星)	西元前 177年	西元前 1032年
夏至	90°	東井(井宿)	井宿一(雙子座μ星) 鬼宿一(巨蟹座θ星)	後1621	前576
秋分	180°	角宿	角宿一(室女座α星) 亢宿一(室女座κ星)	後346	前580
冬至	270°	牽牛(牛宿)	牛宿一(摩羯座β星) 女宿一(寶瓶座ε星)	後451	前1080

7

## (二) 渾天說

古人說：蓋天有《周髀》，渾天有《靈憲》，《靈憲》認為宇宙形成之初，是混而為一的元氣，經過長期的演化，分出清輕的陽氣和濁重的陰氣，陽氣變成天，陰氣變成地，《靈憲》：

太素之前，幽清玄靜，寂漠冥默；不可為象厥中，惟虛厥外，惟無如是者永久焉，斯謂溟滓，蓋乃道之根也。道根

<sup>6</sup>王雲五《周髀算經》(台北 台灣商務印書館，1965年)，頁43。

<sup>7</sup>陳遵媯《中國天文學史》第一冊(台北：明文書局，1984年)，頁155。

既建自無生有，太素始萌，萌而未兆，并氣同色，渾沌不分。故道志之言云：有物渾成，先天地生。其氣體固未可得，而形其遲速固未可得而紀也。如是者，又永久焉，斯為龐鴻。蓋乃道之幹也。道幹既育萬物成體。於是元氣剖判，剛柔始分，清濁異位，天成於外，地定於內。天體於陽，故圓以動，地體於陰，故平以靜。<sup>8</sup>

由《靈憲》的敘述知，渾天說對天地的描述，天是圓的，但對於地的看法很模糊，並沒有說地球是一個圓球形的說法，依張衡《渾天儀》云：

渾天如雞子，天體圓如彈丸，地如雞中黃，孤居於內，天大而地小，天之包地，猶殼之裹黃。……天轉如車轂之運也，周旋無端，其形渾渾然，故曰渾天也。<sup>9</sup>

渾天說的地只能想像成圓形的平面，渾天說晚於蓋天說，如本文蓋天說所述，認為地是一曲面，地下是屬於半圓形，但其地面上依然是圓的平面；所以渾天說的論述是過度蓋天說而來，吳時王蕃善數術，傳劉洪《乾象曆》，依其法而制渾儀，立論考度曰：

前儒舊說，天地之體，狀如鳥卵，天包地外，猶殼之裹黃也。周旋無端，其形渾渾然，故曰渾天也。周天三百六十五度五百八十九分度之百四十五，半覆地上，半在地下，

---

<sup>8</sup>洪頤煊撰集《經典集林·張衡靈憲》卷二十六（台北：藝文印書館，1968年），頁1—2

<sup>9</sup>洪頤煊撰集《經典集林·張衡渾天儀》卷二十七（台北：藝文印書館，1968年），頁1

其二端謂之南極、北極。<sup>10</sup>

《晉書·天文志》載葛洪為漢王仲任釋渾儀，其云：

《渾天儀注》云：「天如雞子，地如雞中黃，孤居於天內，天大而地小。天表裡有水，天地各乘氣而立，載水而行。天三百六十五度四分度之一，又中分之，則半覆地上，半繞地下，故二十八宿半見半隱，天轉如車轂之運也。」<sup>11</sup>

根據上述資料，我們可以將宇宙作以下的想像，天是一個中空的圓形球體，地則包含在天球之內，這個天有一半盛有水，大地是漂浮其中(天表裡有水……-載扎而浮)。整個天球分為三百六十五又四分之一度，其中一半是覆在地上，一半是繞在地下。天球有北極和南極，北極是在正北方地上三十六度，南極則在正南方地下三十六度。至於二十八宿和日月五星則是嵌在天球殼上，天球繞著南北極旋轉。<sup>12</sup>

下文就混同古人渾天、蓋天的天體概念，依太陽在二十八星宿的位置，佐證《楚辭》的文本說明太陽一日的循環。

## 二、《楚辭》一日四時循環的神話宇宙觀

運用蓋天說的天文宇宙觀，下文就以《楚辭》的文獻為參照系，說明太陽一日的循環，以釐清在古人的思維裡，太陽一日的運行路徑究竟為何。《楚辭·離騷》中記載了太陽在白天的運行：

<sup>10</sup>楊家駱主編《新校本晉書》(台北：鼎文書局)，頁 285。

<sup>11</sup>楊家駱主編《新校本晉書》(台北：鼎文書局)，頁 281。

<sup>12</sup>曾耀寰：〈天圓地方和天方地圓〉，《物理雙月刊》二七卷六期(2005年12月)，頁 788-789。

朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃。欲少留此靈瑣兮，日忽忽其將暮。吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。路曼曼其修遠兮，吾將上下而求索。飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊。前望舒使先驅兮，後飛廉使奔屬。鸞皇為余先戒兮，雷師告余以未具。吾令鳳鳥飛騰兮，繼之以日夜。<sup>13</sup>

上述情節只「朝發軔於蒼梧兮」提到是在早上的時間，從蒼梧這個地方出發，然後情境的描述馬上飛躍至黃昏，「飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。」將馬身上的繮繩繫在扶桑上，讓馬在咸池這個地方休憩，然而這個時候，是望著神話中西方的神山崦嵫，崦嵫，王逸註：「日所入山也，下有蒙水，水中有虞淵」<sup>14</sup>也就是此時太陽將要下山，可見整個的時空描繪集中在黃昏時刻，似乎早上太陽究竟是從什麼地方升起的，《楚辭·離騷》中並未詳盡描述；但在《淮南子·天文訓》卻有如是說：

日出於暘谷，浴於咸池，拂於扶桑，是謂晨明。登於扶桑，爰始將行，是謂朏明。至於曲阿，是謂旦明。至於曾泉，是謂蚤食。至於桑野，是謂晏食。至於衡陽，是謂隅中。至於昆吾，是謂正中。至於鳥次，是謂小還。至於悲谷，是謂鋪時。至於女紀，是謂大還。至於虞淵，是謂高春。至於連石，是謂下春。至於悲泉，爰止其女，爰息其馬，是謂懸車。至於虞淵，是謂黃昏；至於蒙谷，是謂定昏。日入於虞淵之汜，曙於蒙谷之浦。行九州七舍，有五億萬

<sup>13</sup>馬茂元《楚辭注釋》（台北：文津出版社 1993 年），頁 52—53。

<sup>14</sup>馬茂元《楚辭注釋》（台北：文津出版社 1993 年），頁 56。

七千三百九里，禹以為朝、晝、昏、夜。<sup>15</sup>

《淮南子·天文訓》則以太陽自晨明至定昏，行經許多空間地點，根據空間定點劃分出時間，早上太陽出自暘谷，《說文》云：「暘，日出也。……虞書曰曰暘谷」<sup>16</sup>，《呂氏春秋》〈求人篇〉，高誘注引《淮南記》曰：「日出陽谷」<sup>17</sup>，蓋暘、陽、湯古字通<sup>18</sup>，在《山海經》的〈海外東經〉和〈大荒東經〉亦有如是記載：

1〈海外東經〉：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。<sup>19</sup>

2〈大荒東經〉：有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆載於鳥<sup>20</sup>。

3〈大荒南經〉：東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方日浴于甘淵，羲和者，帝俊之妻，生十日<sup>21</sup>

4〈大荒東經〉：東海之外大壑，少昊之國。少昊孺帝顓頊于此，棄其琴瑟。有甘山者，甘水出焉，生甘淵。<sup>22</sup>

<sup>15</sup>張雙棣《淮南子校釋》上冊（北京：北京大學出版社，1997年），頁318。

<sup>16</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁306。

<sup>17</sup>呂不韋著 陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁1528。

<sup>18</sup>張雙棣《淮南子校釋》上冊（北京：北京大學出版社，1997年）頁335

<sup>19</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁260。

<sup>20</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁354。

<sup>21</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁381。

<sup>22</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁339。

5〈大荒東經〉：有黑齒之國，帝俊生黑齒，姜姓，黍食，使四鳥。<sup>23</sup>

依上述資料，知黑齒國在少昊鳥國建都之地<sup>24</sup>，所論證甘淵、湯谷、扶桑的地望，即是東夷之地<sup>25</sup>，可見《楚辭》、《淮南子》所描繪的太陽一日循環運動，是早期濱海之地的東夷殷商部族的天文宇宙神話觀。

居住在山東半島和遼東半島三面環海的東夷殷商部族，他們的生活經驗是，每日黎明看見太陽從東方海平面升起，到了黃昏，又看見太陽從西方海平面降落到海底，所以在上古資料記載中，所謂甘淵、湯谷、扶桑，若木，一下在東（《淮南子·天文訓》）一下在西（《楚辭·離騷》），乍看之下似有矛盾，實際上以濱海的東夷殷商部族而言，實則反映出東西兩極皆有咸池、甘淵、湯谷、蒙谷、昧谷的「宇宙大海」，和扶桑，若木的「宇宙大樹」。

在上古神話敘述中，可知太陽每天清晨從東方的「宇宙大海」—湯谷（咸池）沐浴後，登上「宇宙大樹」—扶桑（若木），然後展開一天的行程；黃昏後運行到西方的「宇宙大樹」—扶桑（若木），立即沉入西方的「宇宙大海」—虞淵（咸池）。由《楚辭》、《淮南子》對太陽循環神話宇宙觀的描述，我們得知古人的宇宙觀，實際上是時空混同的思維。但是在這樣的文獻中，我們所看到的並不是太陽一整天的運行，禹以為的朝、晝、昏、夜一日四時，很明顯的，我們無法了解所謂的「夜」，是在怎樣的時、空交錯下而訂定出來，太陽下半夜的行徑究竟是什麼方向？

<sup>23</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁348。

<sup>24</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁340。

<sup>25</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁340。

它又到什麼地方去了？次一日黎明，又從東方的「宇宙大海」上升，繼續它照耀大地的責任？

《楚辭·天問》屈原也有同樣的疑惑：

何闔而晦，何開而明？角宿未旦，曜靈安藏？<sup>26</sup>

對於這個問題，歷來學者大多以現在天體運行的概念—由西向東轉來解釋，太陽下半夜的運行路徑，如《楚辭·九歌·東君》結尾描述的：

撰余轡兮高駝翔，杳冥冥兮以東行。<sup>27</sup>

王逸注「撰余轡兮高駝翔，杳冥冥兮以東行。」二句說：

日過太陰，不見其光，出杳杳，入冥冥，直東行而復出。  
或曰：日月五星，皆東行也。<sup>28</sup>

其實這並不能解釋太陽在下半夜的時空狀態，但本文仍依此線索，繼續論證太陽在夜間的行徑及其經過的空間和運行的方式。杳字，《說文》：「杳，冥也。從日在木下。」段玉裁注：「莫為日且冥，杳則全冥矣。由莫而行地下，而至于桑之下也，引申為凡不見之稱。」<sup>29</sup>「冥」同「杳」字，《說文》：「冥，窈也，窈與杳同音義，故杳之訓曰冥也，冥，夜也，引申為凡闇昧之稱。」<sup>30</sup>從《楚辭·九歌·東君》的文章解釋，太陽從扶桑落下後即進

<sup>26</sup> 傅錫壬《新譯楚辭讀本》（台北：三民書局，1991年），頁77。

<sup>27</sup> 傅錫壬《新譯楚辭讀本》（台北：三民書局，1991年），頁69。

<sup>28</sup> 馬茂元《楚辭注釋》（台北：文津出版社1993年），頁67。

<sup>29</sup> 段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁255。

<sup>30</sup> 段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁315。

入黑暗幽冥之地，但此幽冥之地是怎樣的一個空間，又太陽是怎樣從幽冥之地運行到東邊，繼續隔一日的行程，似乎我們都不得而知，所以下文就從太陽進入幽暗之地，來深究太陽下半夜的運行路徑，以及其運行的空間。

### （一）太陽夜間運行的路徑

吾人根據渾天說與蓋天說，佐證《楚辭·九歌·東君》的文獻加以闡述，企圖還原古人，怎麼了解太陽在夜間究竟是怎樣循環的。依《楚辭·九歌·東君》道：

青云衣兮白霓裳，舉長矢兮射天狼；  
操余弧兮反淪降，援北斗兮酌桂漿；  
撰余轡兮高駝翔，杳冥冥兮以東行。<sup>31</sup>

根據《楚辭》的說法，〈東君〉最後一節所描繪的是太陽西下時，群星出現的場景，此時看到的星空，有天狼星和北斗七星，那在四季的星空裡，抬頭仰望即可見到天狼星，此時必為冬季的夜晚，依蓋天說理論中的太陽行徑《晉書·天文志》所說：

其言（蔡邕）天似蓋笠，地法覆槃，天地各中高外下。北極之下為天地之中，其地最高，而滂沱四隕，三光隱映，以為晝夜。天中高於外衡冬至日之所在六萬里。北極下地高於外衡下地亦六萬里，外衡高於北極下地二萬里。天地

---

<sup>31</sup>傅錫壬《新譯楚辭讀本》（台北：三民書局，1991年），頁69。

隆高相從，日去地恆八萬里。日麗天而平轉，分冬夏之間，日所行道為七衡六間。<sup>32</sup>

《晉書·天文志》：「狼一星，在東井南。<sup>33</sup>」根據陳遵媯的說法，東井是太陽在夏至時天空的方位，也就是在七衡六間的「內衡」，《周髀算經》又云：「以東井夜半中，牽牛之初臨子之中」，趙爽注：「東井牽牛相對之宿也，東井臨午，則牽牛臨子也」<sup>34</sup>，依上述知，以冬至半夜（子時）而言，抬頭即可看到天狼星位在天頂東南方，也就是東井的方位所在，那依《周髀算經》「東井牽牛相對之宿也」之說，那太陽在冬至子時，它在的天空方位即在牽牛的方位，牽牛就跟東井遙遙相對應，也就是說在半夜裡，太陽的方位是在跟天頂東南方（東井的方位）相對的位置「西北方」，表示太陽已由西方進入北方，古人所謂幽暗之地，若是，古人必根據在寅時（天將明時）觀看天狼星（或東井）漸移向西南方，据此星宿就可判斷出太陽就在它的相對位置「東北方」，可推論出天將明時的太陽的確是在北方然後向東運行。誠如《晉書·天文志》引周髀家所云「天圓如張蓋，地方如棋局。天旁轉如推磨而左行，日月右行，隨天左轉，故日月實東行」，因此《楚辭·九歌·東君》才會說：

撰余轡兮高駝翔，杳冥冥兮以東行。<sup>35</sup>

本章以黃道二十八星宿，來論證《楚辭》中太陽一日四時的循環觀念，解釋太陽西下後，入北方之地後向東行，次日再從太

<sup>32</sup>楊家駱主編《新校本晉書》（台北：鼎文書局），頁 278。

<sup>33</sup>楊家駱主編《新校本晉書》（台北：鼎文書局），頁 306。

<sup>34</sup>王雲五《周髀算經》（台北：台灣商務印書館，1965年），頁 63。

<sup>35</sup>傅錫壬《新譯楚辭讀本》（台北：三民書局，1991年），頁 69

陽聖地－湯谷（咸池）沐浴後，登上太陽聖樹－扶桑（若木），然後再展開一天的行程。

## （二）太陽夜間運行所經的地點

本文強調古人的宇宙觀是時空交錯的，那上述文章只說明太陽運行路徑是日出於東、次於南、入於西、後至於北，再繼續東行展開次一日的循環，並沒有說明太陽進入北方後的空間地點所在，這就牽涉到古人對天地的想像，也就是所謂蓋天說和渾天說的概念，以下文章就以蓋天說、渾天說的宇宙天文觀，說明太陽黃昏入西北隅的虞淵後，究竟運行到什麼地方了。

### 1、蓋天說太陽夜間運行所經的地理空間

如《晉書·天文志》所說：

其本庖羲氏立周天曆度，其所傳則周公受于殷高，周人志之，故曰《周髀》。髀，股也；股者，表也。其言天似蓋笠，地法覆槃，天地各中高外下。北極之下為天地之中，其地最高，而滂沱四隕，三光隱映，以為晝夜。天中高於外衡冬至日之所在六萬里。北極下地高於外衡下地亦六萬里。外衡高於北極下地二萬里。天地隆高相從。分冬夏之日去地恆八萬里，日麗天而平轉，分冬夏之間日所行道為七衡六間。每衡周徑里數，各依算術。用勾股重差推晷形極游，以為遠近之數，皆得於表股者也。故曰《周髀》。又周髀家云：「天圓如張蓋，地方如棋局。天旁如推磨而

左行，日月右行，隨天左轉。故日月實東行，而天牽之以西沒。」<sup>36</sup>

陸思賢根據《晉書·天文志》的描述，蓋天說的天空是五色石拼成的透明固體硬殼，稱「蓋笠」，也稱「張蓋」或比為「推磨」。天的周邊與天頂，地的四面與中央，各有六萬里的高差；天與地相距八萬里，大地呈方形。天穹和大地的四面都是水，天穹外面的水和大地四面的水互相貫通，「滂沱四隕」，故觀察天穹的顏色和水的顏色相一，水天一色，大地如舫舟，包圍在四海之中。<sup>37</sup>這是古人視覺的感受，天連接海，海連接著地，說明古人在蓋天說的思維裡，太陽入西北隅後是進入地底的大海，在初民的想像中，地底的大海是幽冥之地，象徵著黑暗，對應白天太陽在南方的光明。再根據字源學來說：

「昔」，在甲骨文作「」，象日在浩漫大水之下<sup>38</sup>

「旦」，《說文·日部》：「旦，明也。從日見一上。一，地也。」<sup>39</sup>

「昔」字象日進入黃泉大海，「旦」字象日初出地底黃泉，所以〈九歌東君〉「杳冥冥兮以東行」，可認為是太陽西沉後，進入北方地底的黃泉大海，隔日再從地底的黃泉昇到地平面。朱熹《註》：

<sup>36</sup>楊家駱主編《新校本晉書》（台北：鼎文書局，1979年），頁278—279。

<sup>37</sup>陸思賢《神話考古》（北京：文物出版社，1995年），頁59。

<sup>38</sup>溫少峰《殷墟卜辭研究—科學技術篇》（大陸：四川社科院出版社，1983年），頁8。

<sup>39</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁311。

言日下太陰，不見其光，杳杳冥冥，直東行而復上出也。<sup>40</sup>

朱熹《註》曰：「下入」、「上出」，應是指太陽在黃昏下入地底的黃泉，於清晨由地底黃泉上出。<sup>41</sup>

## 2、渾天說太陽夜間運行所經的地理空間

依本章第二段渾天說的論述，天是一個中空的圓形球體，地則包含在天球之內，天一半是覆在地的上方，一半是繞在地的下方，天與地之間充滿了水，渾天說並沒有說地是圓球形，《靈憲》提到：「天體于陽，故圓以動，地體于陰，故平以靜。」認為地是平的，又《渾天儀》云：「地如雞中黃」<sup>42</sup>，綜合上面所說，渾天說的地應是圓形的平面，那渾天說的宇宙當是天、海，地三層如雞卵的構造，在古老的創世神話不就有「天地渾沌如雞子，盤古生其中」的天地模型，從古人的視覺經驗認知，天是包攏著海，海包攏著地；以此觀點來看《楚辭·九歌·東君》「杳冥冥兮以東行」一句，可想像成太陽西沉後，從西海飛往東海，再從海底上達東方的天空，繼續次日日的飛行。朱熹《註》：

言日下太陰，不見其光，杳杳冥冥，直東行而復上出也。<sup>43</sup>

所以渾天說的太陽夜間行經的空間地點，是包攏地背後的海與天，在古人創造力的思維之下，海天連成一綫，成為古代所謂

<sup>40</sup>朱熹《楚辭集註》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁43。

<sup>41</sup>魯瑞菁：〈上古太陽崇拜神話三題〉《靜宜人文社會學報》第一期（2006年6月），頁245。

<sup>42</sup>洪頤煊撰集《經典集林·張衡渾天儀》卷二十七（台北：藝文印書館，1968年），頁1。

<sup>43</sup>朱熹《楚辭集註》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁43。

的天海，這跟蓋天說太陽西沉後，進入地底裡的黃泉是有區分的。

由上述知太陽下半夜的運行路徑及其行進空間，是太陽西沉後進入北方幽冥的大海或地底黃泉，由西北方向漸往東北方向移動，到第二天的早晨又從東方的海平面升起，繼續它次一日行程。由渾天說、蓋天說的宇宙時空圖像和《楚辭》兩相參照，我們很詳細的將晨、午、昏、夜（時間）和東、南、西、北（空間）對稱結構呈現出來，說明古人太陽一日四時的宇宙觀是時空交錯的。

### 三、「太陽一日四時」的曆法

太陽一日四時的循環觀念，是著重在時間與空間二者的對應上；本文以《楚辭·離騷》、《楚辭·東君》的文本佐證渾天說、蓋天說的地望，說明「太陽一日四時」的神話宇宙觀的時空原型。

神話中，東方有扶桑（若木），西方有若木（扶桑）與其相稱，太陽從「扶桑」出來，遨遊穿過天空，後棲息「若木」，南北的地理空間位置，則以《楚辭·九歌·東君》中「青雲衣兮白霓裳，舉長矢兮射天狼。」提出的「天狼星」星座觀察，將北方的幽冥大海（渾天說）、地底黃泉（蓋天說）和太陽在夜間（夜）所行經的空間對應連結，而這冥冥大海、黃泉，正與白天（晝）太陽在南方天空閃閃發耀的光明景象成對比呼應，東、西、南、北方位上的扶桑（咸池）、若木（虞淵）、天空、大海，在神話學上是結構對應上的關係<sup>44</sup>；神話學家李維史陀《神話學：生食和熟食》的論說，第四篇調律良好的天文學中，將獵戶座昴星團和旱季雨季對應起來的神話結構如是說：

它把獵戶座一昴星團對偶變成為表示季節更迭的一種特

---

<sup>44</sup>艾蘭著，汪濤譯《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年），頁18。

優能指。這個對偶經驗地同這季節更迭相聯結。這種符號標示則可以不同方式加以概念化，視具體區域和社會而異：夏季和冬季、旱季和雨季、穩定的天氣和捉摸不定的天氣、工作和閒暇、豐足和饑荒、肉食和素食，等等。只有對立的形式保持不變，但解釋對立的方式以及賦予對立的內容則因人群而異，也因哪個半球而異。<sup>45</sup>

在《楚辭·離騷》、《楚辭·東君》的太陽一日行程中，扶桑（若木）咸池（羽淵）對偶變成爲表示日出日落的一種能指，艾蘭認爲在這種結構上，上古初民（商人）用此種對應性的思維和原始分類，去理解、組織自然界以及人類社會，這種邏輯概念也幫助人去了解人類知識之外所隱含的各種形上思維<sup>46</sup>。

上古初民對四方四時的時空概念，始終是與太陽的周轉循環相聯繫，我們可將上述《楚辭》中規律、秩序的宇宙天文現象，作爲中國神話時空觀的原型模式

- 1、 東方：日出處，晨，湯谷，扶桑。
- 2、 南方：日中處，午，天空，昆吾。
- 3、 西方：日落處，昏，羽淵，若木。
- 4、 北方：日隱處，夜，大海，黃泉。

此種規範將成爲曆法，支配上古初民的行爲與信仰；也就如波蘭人類文化學者馬凌若斯基所說的：

故事（神話）被奉之爲神聖的，藉著儀式、道德和社會組織而具體表現出來，構成原始文化必有的、活生生的一部

---

<sup>45</sup>李維史陀著／周昌忠譯《神話學：生食和熟食》（台北：時報文化，1992），頁 298。

<sup>46</sup>艾蘭著／汪濤譯《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年），頁 193。

分。這些故事的存在不是為了消遣，既非視為向壁虛構，亦非視為實有其事，而是土著對現實作原始性的、重要的、相關聯的陳述，藉此以決定土著目前的生活、命運以及人類活動，其中所含的知識，為人提供儀式活動和道德行為的動機，並指示如何去活動、去行為。<sup>47</sup>

「太陽一日四時」的曆法系統，將上古初民的時空觀，統合成一種具有神聖意義的天文宇宙模式，它把一個社會共同體在歷史發展中的宇宙秩序和價值概念，用類似法典、教條的形式固定下來，使後人尊奉不疑，統治者便按照自然運行的規則，建立起社會的秩序，使國家的治理能長治久安。

## 第二節 一年四時的太陽宇宙神話觀

在中國的傳統天文曆法中，古人根據日月星辰的天象，形成一種具有神聖意義的天文宇宙模式，這種天文模式成爲百姓奉爲遵守的教條法規；在本文的第一章第一節即提出，由《淮南子》和《楚辭》所載扶桑、若木的原型神話，歸納出「太陽一日行程」的曆法模式；另外「太陽一年行程」的曆法模式，也就是一年四時（春、夏、秋、冬）四至（春分、秋分、夏至、冬至）的法規，它的宇宙法典、教條是如何形成的，根據前輩學者的研究，可知是源自《尚書·堯典》、《山海經》、《卜辭》。

在「一日四時」的曆法中，吾人即強調這是初民來自於對太陽神崇拜的一種宗教信仰，在人類思維信仰的長河中，太陽神的崇拜可說是世界各民族的共同神話，本章節「一年四時、四至」的論述，依然是以太陽的循環觀念爲基準，來說明古人依《尚書·

---

<sup>47</sup>馬凌若斯基著／朱岑樓譯 《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業出版社股份有限公司，1978年），頁87。

堯典》、《山海經》、《卜辭》所訂定出的曆法制度，是跟太陽的年周期運動習習相關，下文就以《尚書·堯典》、《山海經》、《卜辭》的文本來論證，古人時間和空間的概念是交錯在一起的，不同於希臘亞里士多德的純時間與空間的自然科學觀。<sup>48</sup>

人類進入農耕社會以後，由於物候的變化決定農時的早晚，所以古人就有預知寒往暑來的需要，但遠古時代並沒有所謂的氣象科學知識，於是人類經過對其身旁的大自然宇宙，經過長時間的實際觀察，慢慢的累積了一些經驗；在初民的認知裡，一年之所以有四時變化，主要是由於正午時，太陽高度的變動所造成；初民也漸漸發現，一年之中，太陽的運轉，春秋二分，其運行路徑由正東升起、正西落下，冬至夏至二至，太陽在天空的路徑，冬天偏北行，夏季則偏南行；因此初民就將春天的太陽跟東方，夏天的太陽跟南方，秋天的太陽跟西方，冬天的太陽跟北方相連結，這種四方、四時混同的宇宙觀，在《尚書·堯典》、《山海經》、《卜辭》有如是記載：

《堯典》云：

乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥。以殷仲春。厥民析；鳥獸孳尾。

申命羲叔，宅南交。平秩南訛，敬致。日永、星火，以正仲夏。厥民因；鳥獸希革。

分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饒納日，平秩西成。宵中、星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛毳。

<sup>48</sup>轉引自金春峰《“月令”圖式與中國古代思維方式的特點及其對科學、哲學的影響》，見深圳大學國學研究所主編《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1987年），頁129。

申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短、星昴，以正仲冬。厥民隩；鳥獸氄毛。

帝曰：「咨！汝羲暨和。朞三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲」。<sup>49</sup>

《山海經·大荒經》云：

大荒之中有山名曰鞠陵于天、東極、離瞽、日月所出。名曰折丹，東方曰折，來風曰俊，處東極以出入風。（《大荒東經》）<sup>50</sup>

有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸風曰乎民，處南極以出入風。（《大荒南經》）<sup>51</sup>

有人名曰石夷，西方曰夷，來風曰韋，處西北隅以司日月之長短。（《大荒西經》）<sup>52</sup>

有人名曰鵠，北方曰鵠，來之風曰剡，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。（《大荒東經》）<sup>53</sup>

《卜辭》

東方曰析，風曰協；

南方曰因，風曰微，

西方曰韋，風曰彝；

北方曰勺，風曰役。（《甲骨文合集》14294）<sup>54</sup>

<sup>49</sup> 屈萬里《尚書集釋》（台北：聯經出版事業公司，1983年），頁8-9。

<sup>50</sup> 袁珂《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁348。

<sup>51</sup> 袁珂《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁370。

<sup>52</sup> 袁珂《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁391。

<sup>53</sup> 袁珂《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁358。

<sup>54</sup> 郭沫若主編《甲骨文合集》第五冊（上海：中華書局印行，1979年），頁2046。

四方神名在《尚書·堯典》稱「厥民析」、「厥民因」、「厥民夷」、「厥民隩」，《山海經》則是東方折、南方因、西方夷、北方鵠，都是以四方之方神，部分代全體泛指宇宙大地四方，掌管四方四神的名字也就是四方的名字；下文就以《尚書·堯典》、《山海經》四方神分居四方之極，掌管四時，來論證其與太陽循環的關聯。

## 一、東方神名、風名與太陽

東方神名，《尚書·堯典》作「析」，《山海經》則是「折」，吾人以「析」、「折」二字依各文獻的論述來做以下分析，證明他就是太陽循環下所呈現的東方，也就是春天的象徵。

《說文》「析，破木也，一曰折也。」<sup>55</sup>

《廣雅》「坼，分也。坼改折下補注坼字……折猶分也。」

56

吾人就以《說文》、《廣雅》中對析、折的解釋，佐證《尚書·堯典》的文本，說明析、折作為神明，如何與東方、春季相交結。「析、折」依《說文》、《廣雅》之說，就是有「破木」和「分」的說法，從《尚書·堯典》文本，以及各注家的解釋，吾人認為可從因應農事和觀象授時兩部分的制定曆法來說明

### 1、從因應農事說（破木說）

<sup>55</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁271-272。

<sup>56</sup>王念孫撰/姬佛陀編/嚴一萍選輯《廣雅疏證補正》（臺北：藝文印書館，1971年），頁418。

依《說文》、《廣雅》的注解，知析有二解，一作破，一作分。吾人先從農事方面來詮釋東方神「析」是如何跟春天聯繫上的，依楊樹達先生據《說文》的解說，他認為卜辭「東方曰析者，此殆謂草木甲坼之事」，也就是說，何以學者認為「析」是東方之神亦即是春天的象徵；這是古人憑生活經驗，觀察自然界生物的生長變化，從而了解大自然的規律，訂出一年四時的氣候。當春天來臨時，草木萌芽，萬物甦醒開始躍動，這個季節在古人的思維裡頭，植物的種子、花芽綻開，這種生命的開端，就跟每天從東邊初升的旭日一般，是開始的象徵，因此楊樹達先生注解「析」者，是謂草木甲坼之事，無非是因應植物在四時氣候的生長情況而說的；而這個季節也如《堯典》所說「鳥獸孳尾」，是氣候溫暖和煦的季節，萬物此時孳育生長，所以《山海經》則又將東方之神析跟物候風連結在一起，曰：「有人名曰折丹，東方曰折，來風曰俊。」此俊風即是芴風、和風。吾人引以下資料作為佐證，將《山海經》的四方風和《堯典》的四方神聯繫在一起，他們都是反映四時的，吾人認為，皆是古人觀照自然界的現象配合人文的意象，天人之間互相感應交結配合在一起，漸漸形成的一種時間概念。

「析神」為春神之證：

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥。以殷仲春，厥民析，鳥獸孳尾。

1 《堯典》：「寅賓出日，平秩東作。」

鄭玄《註》：「寅賓出日，謂春分朝日。」<sup>57</sup>

<sup>57</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁24。

2 《堯典》：「平秩東作」

《風俗通義·祀典》引《青史子》「辨秩東作，萬物觸戶而出。」<sup>58</sup>

此即意謂當太陽從東方升起，猶如一日之晨、一年之春，萬物甦醒。此時氣候溫暖，草木破土而出，植物開花吐新芽，和風煦煦，陰陽調和，是鳥獸孕胎育成萬物之時，所以萬物觸戶而出，因此《山海經》又稱此時的風為東方之風，名為「俊」，甲骨文東方風名為「協」，所謂俊風、協風，意義皆為和風，與太陽運轉形成的物候風有關，此時恰是陰陽交合的春分時刻，以下舉文獻證明：

俊風為協風、和風為春風之證：

1 《國語·鄭語》：「虞幕能聽協風，以成樂物生者也。」

韋昭注「協，和也。」<sup>59</sup>

2 《呂氏春秋·仲春記》：「是月也，玄鳥至，至之日，以太牢祀于高禴。」

高誘注：「玄鳥，燕也，春分而來，秋分而去。王者后妃以玄鳥至日祈祭祀于高禴。」<sup>60</sup>

3 《堯典》：「厥民析，鳥獸孳尾。」

<sup>58</sup> 應劭撰／利器校注《風俗通義校注》(台北：明文書局，1988年)，頁374。

<sup>59</sup> 韋昭解／清)黃丕烈校刊／嚴一萍選輯《國語》第16卷(臺北：藝文印書館，1966年)，頁2。

<sup>60</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊(上海：上海古籍出版社，2000年4月)，頁68。

曾運乾《尚書正讀》：「孳尾者，乳化為孳、交接為尾，以物之生育而驗其氣之和也。」<sup>61</sup>

由上述知俊風、協風皆為和風，此風順天時故陰陽調和，萬物順氣而生，意即陰陽和合而交，乃春分之候，《山海經》東方風名「俊」，甲骨文東方風名「協」正是春分時氣候協和之象徵。綜合《堯典》、《國語》、《呂氏春秋》知「析」與「協」都有孳乳生化之義，而此充滿生命的時刻，正是日晝夜中分刻漏正等的春分之候。

上列文獻證明，東方神和東方風皆是來自太陽崇拜的自然人文現象，春天溫暖氣候是萬物化生的季節，這是初民生活在大自然中，基於物我融合、天人合一的思維模式所形成的的時間概念。

《十三經·尚書·堯典》云：

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥。以殷仲春，厥民析，鳥獸孳尾。

孔穎達疏：堯於羲和之內，乃分別命其羲氏，而字仲者，令居治東方嵎夷之地也，日所出處名曰陽明之谷，於此處所主之職使羲仲主治之，既主東方之事，而日出於東方，令此羲仲恭敬導引將出之日，平均次序東方耕作之事，使彼下民務勤種植，於日晝夜中分刻漏正等，天星朱鳥，南方七宿，令昏畢見，以此天之時候，調正仲春之氣節，此時農事已起，不居室內，共時之民，分析適野，老弱居室，丁壯就功於時，鳥獸皆孕胎卵孳尾匹合。<sup>62</sup>

<sup>61</sup>曾運乾《尚書正讀》（台北：洪氏出版社，1975年），頁9。

<sup>62</sup>（漢）孔安國傳/（唐）孔穎達正義《十三經注疏·尚書》（台北：藝文印書館，

孔穎達的說法，正符合楊樹達先生對東方神「析」的詮釋，亦證明本文對東方神、東方風的論述，若從因應農事來解釋的話，東方風、東方神無非是初民來自對太陽循環認知的宇宙觀，所形成上古的時空觀。

## 2、從觀日象訂定曆法說（析作「分」說）

《廣雅》「析、折，分也。」意為春分之時晝夜平分，吾人引下文舉證說明：

1 《堯典》：「寅賓出日」

鄭玄注：「寅賓出日，謂春分朝日。」<sup>63</sup>

2 《史記·五帝本記》：「寅賓出日作敬道日出。」<sup>64</sup>

3 《國語·周語上》「古者先王既有天下，又崇立上帝明神而敬事之，于是乎有朝日夕月，以教民事君。」

《國語·魯語下》「是故天子大採朝日……少採夕月。」

韋昭注「以春分朝日，秋分夕月。」<sup>65</sup>

《堯典》此章一開始就說「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。」最後並如是說「定四時成歲」，可見除了教民勤於耕作外，亦有觀察日月之運行，便於制定曆法，讓百姓有所

---

1955年），頁22。

<sup>63</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁24。

<sup>64</sup>司馬遷注裴駟集解《史記》(台北：大川書局，1977年)，頁16。

<sup>65</sup>韋昭解/(清)黃丕烈校刊/嚴一萍選輯《國語》第5卷(臺北：藝文印書館，1966年)，頁8。

遵循，所以古君王有於春分時刻，迎祭東方日出的儀式，《堯典》「寅賓出日」中的「寅賓」，《史記·五帝本記》作「敬道」，張守節正義云：「道音導。」<sup>66</sup>，因此「寅賓出日」，就是敬導出日，<sup>67</sup>這是一種恭敬導引將出之日儀式性的宗教活動。又《堯典》說「宅嵎夷」、「宅南交」、「宅西」、「宅朔方」，歷來學者皆將「宅」作「居」解釋，即堯令四子分居大地東西南北四方之地，觀象授時以製作曆法。但「宅」字可從另一角度解釋亦即作「度」解釋，就是謀畫度量的意思；舉下列文獻以為證明：

1 《詩·文王有聲》：「考卜維王，宅是鎬京，維龜正之，武王成之。」<sup>68</sup>

《禮記·坊記》：「考卜維王，度是鎬京，惟龜正之，武王成之。」<sup>69</sup>

鄭注：「度，謀也。」

2 《周禮·縫人》引「宅西」為「度西」<sup>70</sup>

常正光先生認為「宅嵎夷」、「宅南交」、「宅西」、「宅朔方」，可說成是度地於「嵎夷」、「南交」、「西」、「朔方」，度地即是測日影以正四方的工作。<sup>71</sup>本文的第一章第一節一日四時的宇宙神話觀，即強調古人的時空概念是交錯的，那堯令羲仲、羲叔、和仲、和叔四子分別於四方觀象授時定曆法，其四方「嵎夷、南交、西、

<sup>66</sup> 司馬遷注／裴駰集解《史記》（台北：大川書局，1977年），頁18。

<sup>67</sup> 屈萬里《尚書集釋》（台北：聯經出版事業公司，1983年），頁10。

<sup>68</sup> 屈萬里《詩經詮釋》（台北：聯經出版事業公司2004年），頁480。

<sup>69</sup> (漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁867。

<sup>70</sup> (漢)鄭元注/(唐)賈公彥疏《十三經注疏·周禮》（台北：藝文印書館，1955年），頁128。

<sup>71</sup> 艾蘭、汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年），頁252。

朔方」實謂春、夏、秋、冬四時，也就是四子分別於四時去做測日影的工作，正四方後進而測定四時。因此「宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥。以殷仲春。」即在春分之日觀測太陽從正東方升起，以確定仲春的季節<sup>72</sup>，日中的解釋，馬融云：「古制刻漏……晝中五十刻，夜亦五十刻。」<sup>73</sup>也就是日中即意謂春分時刻，就其測日影長度而言，白天晝夜齊長，所以《山海經》的東方神「析」不就意謂著春分時刻的時令，《廣雅》：「析、折，分也。」就是指為春分之時晝夜平分，是春天的象徵。

由因應農事，和觀象授時制定曆法兩部分來說，東方神「析」和東方風「俊」都是跟太陽周日周年的運動循環有著密切的關聯。

## 二、南方神名、風名與太陽

南方神名，《尚書·堯典》、《山海經》皆名為「因」，對於「因」的合理詮釋，我們依然從因應農事和觀象授時天文學兩部分來說：

### 1 從因應農事說

申命羲叔，宅南交。平秩南訛，敬致。日永、星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。

1 因者，《爾雅·釋詁》：「儻，因也。……讀曰襄。」<sup>74</sup>

2 《臯陶謨》：「贊贊襄哉」

---

<sup>72</sup>劉宗迪《失落的天書》（北京：商務印書館，2006年），頁144。

<sup>73</sup>（漢）孔安國傳/（唐）孔穎達正義《十三經注疏·尚書》（台北：藝文印書館印行，1955年），頁24。

<sup>74</sup>邢昺疏《十三經注疏·爾雅》（臺北：藝文印書館印行，1955年），頁28。

釋文引馬融注：「襄，因也。」<sup>75</sup>

3 《說文》：「漢令解衣而耕謂之襄。」<sup>76</sup>

從上述文獻知，南方神「因」若從農事來解釋的話，就是解衣而耕的意涵，因此在《堯典》裡如是云：「平秩南訛」，《正義》曰：「訛、化，釋言文，禾苗秀穗化成子實，亦胎生乳化之類，故掌夏之官，平序南方化育之事，謂勸課民耘耨使苗得秀實，敬行其教，以致其功，謂敬行平秩之教，以致化育之功。」<sup>77</sup>也就是說「南訛」是指夏之農事而言。

植物一般都是於春季播種生長發育，繁茂成長於夏季，因此才需要督促百姓在這個時候勤於耕作化育的農事，夏季又是一年四季當中，太陽生命力最強盛的時節，在這個時節也是動植物生命最旺盛的時期，萬物因陽光照耀滋潤成長茂盛壯大。然裘錫圭先生在其《古文字論集》中的「釋南方名」，認為「因」即「殷」，他說「𠃉」為影母微部字，從「𠃉」的殷為影母文字部，微、文二部陰陽對轉，「殷」應即以「𠃉」得聲，「因」為影母真部字，真文二部古音極近，所以南方名既可作「因」也可作「殷」<sup>78</sup>，由裘錫圭先生的論述，再以下面的文獻說明，論述南方神「因」是符合夏季太陽高照，百物因之茂盛繁榮的狀況。

1 《廣雅·釋詁》：「殷，大也。」<sup>79</sup>

<sup>75</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁63。

<sup>76</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁398。

<sup>77</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁24。

<sup>78</sup>裘錫圭《古文字論集》(北京：中華書局，1992年)，頁51。

<sup>79</sup>王念孫著《廣雅疏證》(南京：江蘇古籍出版社，2000年)，頁4。

2 《詩經·溱洧》：「殷其盈矣。」

《毛傳》：「殷，眾也。」<sup>80</sup>

3 《爾雅·釋詁》：「夏，大也。」<sup>81</sup>

4 《獨斷》：「夏為太陽，其氣長養。」<sup>82</sup>

「因」可訓為「殷」，從《獨斷》、《廣雅》、《爾雅》、《詩經》的文獻知其有大、眾的意涵，那跟夏季萬物成長，尤其是草木昌茂盈滿於大地之間的景象相容，如是，「因」的意象是跟夏天時的景象是相契合的。又太陽行於南方，正是一日正午之時，此時正是陽光最強之時，跟夏季陽光的強烈可相比擬，因此「因」的意象就跟夏季、南方互相聯繫，所以《堯典》如是說：「日永、星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。」，「日永」，《正義》曰：「於日正長，晝漏最多」<sup>83</sup>也就是夏至日，上述文獻所詮釋的南方神「因」是跟夏至日相符合的。

又《山海經》在「南方曰因」後又加上一物候風「夸(來)風曰(乎)民」，《山海經》南方風名為「民」，卜辭為「微」，馮時在〈殷卜辭四方風研究〉中說：「殷之南風『微』於《山海經》作『民』，蓋聲近而訛，古音微屬明紐微部，民屬明紐文部，聲為雙聲，韻為對轉。」因此馮時認為微、民應是相近的<sup>84</sup>，吾人舉以下文獻

<sup>80</sup>(漢)毛亨傳/鄭元箋/(唐)孔穎達等正義《毛詩正義》(台北：藝文印書館，1955年)，頁183。

<sup>81</sup>邢昺疏《十三經注疏·爾雅》(臺北市：藝文印書館印行，1955年)，頁7。

<sup>82</sup>蔡邕著《獨斷》卷上《文淵閣四庫全書》(台北：台灣商務印書館，1983年)，頁82。

<sup>83</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁22。

<sup>84</sup>馮時《中國天文考古學》(北京：社會科學文獻出版社，2001年)，頁181。

證明南方風「微」(民)的象徵，其物候景象是太陽循環下的產物。

1 《說文·彳部》：「微，從彳𠂔聲，𠂔之假借字也。」<sup>85</sup>

2 《說文·谷部》：「豈，𠂔省聲，𠂔各本作微。」(微古讀如豈)<sup>86</sup>

3 《禮記·孔子閒居》：「鄭氏注，凱又作豈。」<sup>87</sup>

《說文》及《禮記》說明南風「微」為凱風，吾人再列舉文獻說明凱風即是南風，而南風則是太陽循環所形成的季候風，此時萬物成長昌盛，在堯典裡，南方神「因」，謂老弱因就在田之丁壯，以助農也。<sup>88</sup>跟南方風「微(民)」互文見意，夏季時萬物成長，所以堯才命羲叔為掌夏之官，教民勤於農事，故堯典如是云：「申命羲叔，宅南交。平秩南訛，敬致。厥民因，鳥獸希革」。

1 《山海經·南山經》：「至于旄山之尾，其南有谷，曰育遺，多怪鳥，凱風自是出。」

郭璞云：「凱風，南風。」<sup>89</sup>

2 《爾雅·釋天》：「南風謂之凱風。」<sup>90</sup>

<sup>85</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁77。

<sup>86</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁209。

<sup>87</sup>(漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁860。

<sup>88</sup>(漢)孔安國傳／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁21。

<sup>89</sup>袁珂《山海經校注》(台北：里仁書局，2004年)，頁17。

<sup>90</sup>邢昺疏《十三經注疏·爾雅》(臺北：藝文印書館，1955年)，頁96。

3 《詩·凱風》：「凱風自南。」

毛傳：「凱風樂夏之風，從南長養之方而來。」<sup>91</sup>

南方風「微」同文獻中的「凱風」是如出一轍，長養萬物，萬物因之喜樂，所以夏天吹的溫和舒緩之風，使萬物在其溫煦陽光的滋潤下，繁榮昌盛，同南方風「微」的意象不謀而合；可見南方風「微」亦與太陽年周期循環的南方歸屬於夏季的時空觀相關聯。

上述文獻說明「因」與「民（甲文作微）」的意象，皆與夏天所形成的物候特徵相似，因此「因」與「民」所象徵的無非也是古人來自於對太陽視運動長期觀察所留下的季節概念。

## 2 從觀日象訂定曆法說

南方神名在《堯典》、《山海經》同卜辭一樣，皆作「因」，我們就「因」字在文獻的解析，來詮釋它是夏天的意象。

1 《說文·口部》：「因，就也。」<sup>92</sup>

2 《廣雅·釋詁三》：「就、長，久也。」<sup>93</sup>

由《說文》、《廣雅》的分析，知南方神「因」義訓為長，即為夏至之時日長至，《堯典》中所述「日永、星火，以正仲夏。」鄭玄注：「永，長也。」<sup>94</sup>，也就是「因」的意象為馬融所云：「夏

<sup>91</sup>毛亨傳/鄭元箋/(唐)孔穎達等正義《毛詩正義》(台北：藝文印書館，1955年)，頁85。

<sup>92</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁280。

<sup>93</sup>王念孫著《廣雅疏證》(南京：江蘇古籍出版社，2000年)，頁105。

<sup>94</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁21。

至之晝六十五刻，夜三十五刻。」<sup>95</sup>即是夏至日。在《堯典》裡，如是敘述，堯命羲叔於南郊作導日、入日的儀式，此動作除了宗教儀式的意涵，更是爲了便於作測影的工作，觀察在夏至日這一天日影長度，作爲制定曆法的依據。在《堯典》裡，敘述南方神「因」並沒有提到迎日送日之事，但孔穎達《疏》如是云：

一歲之事，在東則耕作，在南則化育，在西則成熟，在北則改易，故以方名配歲事為文。言順天時氣以勸課人務也。春則生物，秋則成物。日之出也，物始生長，人當順其生長，致力耕耘；日之入也，物皆成熟，人當順其成熟，致力收斂。東方之官，當恭敬導引日出，平秩東作之事，使人耕耘；西方之官，當恭敬從送日入，平秩西成之事，使人收斂。日之出入，自是其常，但由日出入，故物有生成，雖氣能生物，而非人不就，勤於耕稼，是導引之，勤於收藏，是從送之。冬夏之文，無此類者，南北二方，非日所出入，平秩南訛，亦是導日之事，平在朔易，亦是送日之事。<sup>96</sup>

由孔氏說法，吾人同意劉宗迪所述，所謂「宅南交。平秩南訛，敬致。日永、星火，以正仲夏。」即是在夏至之日，觀測日影於中午時達到最短，以確定仲夏的季節。<sup>97</sup>那麼南方神因，若從觀日象制定曆法而言，「因」義訓爲「長」，就是夏至日白晝長於黑夜，古時刻漏所呈現的晝長六十刻，夜短四十刻的現象；然

<sup>95</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁24。

<sup>96</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁23-24。

<sup>97</sup>劉宗迪《失落的天書》(北京：商務印書館，2006年)，頁144。

此現象也是地球繞太陽公轉與自轉的結果。

南方神因和南風神民（微），從因應農事和觀象授時兩方面而言，都是順應自然節律，符合太陽運行所形成的季節推移。

### 三、西方神名、風名與太陽

西方神名，《尚書·堯典》、《山海經》皆名為「夷」，吾人從因應農事和觀象授時天文學兩部分來說明「夷」是如何和秋季相交結。

#### 1 從因應農事說

西方神「夷」在卜辭作「彝」，胡厚宣先生在其〈甲骨文四方風名考證〉，說「夷」、「彝」音相近也，又「夷」字在《說文·大部》段玉裁注：「皇矣傳曰：夷，常也者，謂夷即彝之假借也，凡注家云：夷，傷也者。」<sup>98</sup>下列文獻證明「夷」其字義有滅、有傷、有殺之謂。

1 《國語·周語》：「是以人夷其宗廟。」

韋昭注：「夷，滅也。」<sup>99</sup>

2 《左傳·隱六年》：「芟夷蕞崇之。」

杜氏注訓：「夷為殺。」<sup>100</sup>

3 《易·明夷》：「正義曰：明夷卦名，夷者，傷也。」<sup>101</sup>

<sup>98</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁498。

<sup>99</sup>韋昭解/（清）黃丕烈校刊/嚴一萍選輯《國語·周語下》第3卷（臺北：藝文印書館，1966年），頁8。

<sup>100</sup>（晉）杜預注/（唐）孔穎達正義《十三經注疏·左傳》（台北：藝文印書館印行，1955年），頁71。

<sup>101</sup>（魏）王弼，（晉）韓康伯注，/（唐）孔穎達正義《十三經注疏·周易尚書》（台

4 《廣雅·釋詁》：「夷，滅也。」<sup>102</sup>

西方神「夷」(彝)有殺傷萬物之謂，這跟秋天植物繁衍結果結實後，生命卻趨於衰頹的意象是相符合的。《尚書·堯典》中「分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饒納日，平秩西成。」其中「西成」，屈萬里先生引《東坡書傳》云：「秋成也。」謂西成即秋日農作物之收成<sup>103</sup>，那《尚書·堯典》中「厥民夷」跟秋季的自然物象是相因應的，也跟《山海經》中的西王母具有刑殺的功能雷同，西王母自古以來，即將其歸屬西方，並且跟秋天「殘殺之氣」相配，所謂殘殺之氣正是秋氣肅殺景象的描繪，也就是使草木搖落而變衰的蕭瑟秋風，而草木搖落之時正值植物收割之時，所謂西方殺傷萬物，則是指萬物收成之時而言；《堯典》在秋季時有所謂的寅饒納日的祭祀活動，《十三經·尚書》如是注解，《正義》曰：「秋位在西，於時萬物成熟，平序其秋天之政，未成則耕蓐，既熟則收斂，助天成物，以此而從送入日也。」<sup>104</sup>，在秋季作此宗教性的儀式，意謂著對這一年農作物收成的檢視，因此「夷」的意象是跟秋季的物候以及西方的景象是互相聯繫的。

西方風名，《大荒經》作「韋」裘錫圭先生認為跟《大荒經》所記西方風名「韋」相當的字，如「束」、「棘」<sup>105</sup>，吾人就從段玉裁的《說文》對「束」、「棘」的分析，來解釋西方風神「韋」，它也是地球繞太陽運轉後所形成的季候風。

---

北：藝文印書館，1976年），頁88。

<sup>102</sup>王念孫著《廣雅疏證》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），頁124。

<sup>103</sup>屈萬里《尚經詮釋》（台北：聯經出版事業公司1989年），頁11。

<sup>104</sup>（漢）孔安國傳/（唐）孔穎達正義《十三經注疏·尚書》（台北：藝文印書館，1955年），頁25。

<sup>105</sup>裘錫圭《古文字論集》（北京：中華書局，1992年），頁357。

束：《說文·束部》：「草木垂花實。」<sup>106</sup>

韋：《說文·束部》：「束也，從束（小徐曰，言束之象木華實之相累也），韋聲。」<sup>107</sup>

裘錫圭先生說甲骨文「𦰇」字象木上有物纏束之形，《說文》「束」字，其形狀和「𦰇」相似，本意應該有纏束包裹一類的意思<sup>108</sup>，此「束」字的象徵，如樹上結果層層相累互相包裹，是植物結果昌盛之象。由《說文》和裘錫圭先生的論述，知西方風神「韋」所呈現的景象，是秋季時分，秋風凜冽草木零落，但卻也是植物結成碩果，農產品豐收的季節；因此西方風「韋」又可跟典籍中的「泰風」、「閭闔風」相比擬。

1 《爾雅·釋天》：「西風謂之泰風。」

邢昺《疏》引孫炎曰：「西風成物，物豐泰也。」<sup>109</sup>

2 《春秋考異郵》：「閭闔者，當寒天收也。」

宋均《註》：「秋分之候也。閭闔，盛也。」<sup>110</sup>

在遠古時期，人類的生產生活深受季節變化的影響，秋天來臨時，吹起蕭瑟悲涼之風，植物經過春生夏長後進入凋零收成，人類基於天人合一的感應，即將此時之氣候，因萬物趨於寂滅而形容成「殺戮之氣」，《白虎通》才有所謂的「西方殺傷成物」，說

<sup>106</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁320。

<sup>107</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁320。

<sup>108</sup>裘錫圭《古文字論集》（北京：中華書局，1992年），頁358。

<sup>109</sup>邢昺疏《十三經注疏·爾雅》（臺北：藝文印書館，1955年），頁96。

<sup>110</sup>（清）黃奭輯/嚴一萍選輯《春秋考異郵》（臺北：藝文印書館，1972年），頁12。

明秋天是植物凋零卻也是農作物豐收之時；《堯典》裡如是云：「分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饒納日，平秩西成。」，就是堯希望掌秋之官和仲，在秋天好好督導百姓作好收秋的工作；在《大荒經》中，西方之神在經文中其職司雖然是「處西北隅以司日月之長短」，沒有像東方之神和南風之神要觀察春分、夏至時季候風來臨和止息的徵象，判斷草木榮枯的情形，作為農事生產收穫的依據，但劉宗迪在其《失落的天書》裡說：

《大荒經》中四方神屬於同一系統，但經文只于東方之神和南方神言其“出入風”，而于“西方之神”和“北方之神”，不提“出入風”，卻說其“司日月之長短”（《大荒西經》）或“止日月，司其短長”（《大荒東經》），這並不意味西、北二神就無候風之職，這樣說，只是互文見義的修辭手法而已。<sup>111</sup>

劉宗迪的陳述，證明西、北方風神其職司，亦有觀測季候風後教民於農事的職責。由《大荒經》對四方神的描繪，吾人將西方風神和《堯典》的西方神互為參照，可見西方風神「韋」同西方神「夷」是跟西方秋季的景象契合的。

秋天肅殺之氣所反映出來的大地風景，不就跟太陽循環下的秋天一樣，秋日的太陽，在炎夏之後，象徵他生命力的光度和熱量，也日漸衰頹，這就猶如大地上的萬物，在秋天後漸趨衰頹是相仿的，所以西方神「夷」、西方風神「韋」都是跟太陽循環下的宇宙觀相呼應的。

---

<sup>111</sup>劉宗迪《失落的天書》（北京：商務印書館，2006年），頁61。

## 2 從觀日象訂定曆法說

若從觀象授時言，測定出東西方向線，是古代觀象製曆的基礎，在古人長期觀測下，只有在春分和秋分這一天日出日入都落影在東西線上，春、秋分這兩天，白天與黑夜是一樣長的時間，西方神「夷」意為秋分之時晝夜平分，同東方神明「夷」有同樣的義訓。

1 《堯典》：「宵中，星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛毳。」

《偽孔傳》：「宵，夜也，春言日，秋言夜，互相備。」<sup>112</sup>

鄭玄注：「夜（宵）中，日不見之漏與見者齊。」<sup>113</sup>

2 吳闓生《尚書大義》：「宵中，秋分。」<sup>114</sup>

3 楊筠如《尚書覆詁》：「宵中，亦謂晝夜相等。」<sup>115</sup>

西方神明「夷」與《堯典》中的「宵中」相應，故知西方神「夷」即是馬融所說的晝中五十刻，夜亦五十刻。西方神明「夷」的職司跟掌秋之官和叔，往昧谷所作的祭祀儀式是雷同，其功能即在秋分之日觀察太陽在正西方落下，以確定仲秋時節。《堯典》中「寅賓出日」、「寅饒納日」，鄭玄云：「寅賓出日，謂春分朝日。又以寅饒納日，謂秋分夕日也。」<sup>116</sup>，其實若以觀日影落在正東西方而定春秋二季而言，就準確的科學實驗來說，應當是春、秋

<sup>112</sup>(漢)孔安國傳／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁21。

<sup>113</sup>鄭元注／賈公彥疏《十三經注疏·周禮》(台北：藝文印書館，1989年)，頁461。

<sup>114</sup>吳闓生《尚書大義》(台北：臺灣中華書局，1970年)，頁3。

<sup>115</sup>楊筠如《尚書覆詁》(台北：學海出版社，1978年)，頁7。

<sup>116</sup>(漢)孔安國傳／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁24。

分兩個日子，「旦」的時刻要作迎日的工作，「昏」的時刻要作恭送日落的工作，《堯典》分開來講，是一種互文見義的敘述手法<sup>117</sup>；由此可見「夷」的意象同「析」一樣，也就是晝夜平分的現象，那日入時分正是太陽從西方落下的時候，所以秋分又屬於西方，從天文製曆來說，「夷」應為掌秋分之西方神。

#### 四、北方神名、風名與太陽

北方神在《堯典》作「隩」、《大荒經》作「鷦」、卜辭作「勺」，相較於東、南、西方神，似乎古經文的記載出入相當大，但若以上古文字的借用及其語音演變來說，「隩」、「鷦」、「勺」，對應于四方四時的北方（冬季），應當還是有跡可循，吾人依然從因應農事和觀象授時兩方面來說明：

##### 1 從因應農事說

《大荒東經》：「有人名曰鷦，北方曰鷦。」「鷦」字，在《文選·子虛賦》的「鷦鷯孔鸞」，《漢書·司馬相如列傳》寫作「宛鷦孔鸞」<sup>118</sup>，可見鷦、宛相通。胡厚宣、江林昌、鄭杰祥、賈雯鶴等，對於北方神有如下之析証，他們認為：

1 《堯典》：「申命和叔，宅朔方，曰幽都。厥民隩，鳥獸氄毛。」

胡厚宣引朱駿聲之說，曰：「隩古音讀如隩，亦讀如宛。」

119

<sup>117</sup>艾蘭、汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（江蘇古籍出版社，1998年），頁254。

<sup>118</sup>（漢）班固《漢書》（台北：啓業書局，1978年），頁2536。

<sup>119</sup>胡厚宣《甲骨學商史論叢初集》〈甲骨文四方風名考〉（北京：北京圖書2000年），頁1-5。

2 《說文》：「宛，屈草自覆也。奧，宛也。……宛與蒞，蒞鬱，聲義皆通。」<sup>120</sup>

3 《說文》：「蒞，積也。」<sup>121</sup>

4 《說文》：「鬱，木叢者。……積也，讀如宛。」<sup>122</sup>

5 甲骨文：「北方曰勺。」

《說文》：「勺，裹也。今字包行而勺廢。」<sup>123</sup>

北方神「隩」、「鵠」、「勺」，由《文選》、《說文》的解釋，我們從冬季的農事來分析的話，鵠、宛相通，胡厚宣認為奧古音讀如隩，隩即奧，而奧與宛在《說文》的析証下又相通，然宛字其聲、義又跟蒞、鬱相通，蒞、鬱其含意即是冬天的草木經過春耕、夏長、秋收後，冬天就要將豐碩的果實收藏了；此時除了植物的生命呈現休憩的狀態，也是穀物收藏囤積的季節，以備北風淒厲的冬天。而甲骨文：「北方曰勺」又有裹、包之意，那「勺」的意象不也是冬天農作物收藏包裹的狀態。在《堯典》裡「平在朔易」和「厥民隩」是相應的，《正義》曰：

易謂歲改易，於北方者，人則三時在野，冬入隩室，物則三時生長，冬入困倉，是人之與物，皆改易也。王肅云：改易者，謹約蓋藏，循行積聚。<sup>124</sup>

孔穎達在《堯典》的注疏，不就跟「隩」、「鵠」、「勺」在《說文》的義訓相呼應，所以北方神「隩」、「鵠」、「勺」的象徵是跟

<sup>120</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁344。

<sup>121</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁41。

<sup>122</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁274。

<sup>123</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁437。

<sup>124</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁61。

冬天農事的收藏相容的。

冬天吹的季候風，〈大荒東經〉叫「𩇑」甲骨文爲「役」，「𩇑」字，郭璞云「音剡」，于省吾引胡厚宣之說，稱「𩇑」當即讀爲剡字<sup>125</sup>；又甲骨文「役」，胡厚宣在其〈釋四方和四方風的兩個問題〉中認爲「役」當爲「冽」<sup>126</sup>，以下就《說文》對「剡」、「冽」的分析，來說明其意象。

《說文》：「剡，銳利也。」<sup>127</sup>

《說文》：「冽，凜冽也。……冽，寒也。」<sup>128</sup>

可見北方風神「𩇑」、「役」的象徵是跟〈大荒東經〉中的「來之風曰剡，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，司其長短。」所敘述不謀而合，在〈大荒東經〉記載，「剡」其職司，是位處東北方查日月之出入，由此知「剡」定爲東北季風，雖然經文是謂剡「處東極隅以止日月」，但袁珂卻認爲是：「處東極隅疑當作處東北隅」<sup>129</sup>，以中國大陸的地理位置而言，冬天的風是由西伯利亞吹來的，不是北風便是東北風，那「剡」東北風的特徵跟淒厲尖銳刺骨的寒風是可相比擬的，甲骨文的「役」和大荒東經的「剡」應當指的就是北方凜冽的寒風。

上述的北方神和北方風神，從經文記載所呈現的現象，知其跟太陽循環下所形成的季風和物候有相當的關聯，是太陽神話崇拜下的產物。

<sup>125</sup>于省吾《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1999年），頁127。

<sup>126</sup>于省吾《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1999年），頁127-129。

<sup>127</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁180。

<sup>128</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁577。

<sup>129</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁358-359。

## 2 從觀日象訂定曆法說

《堯典》中的北方神「隩」跟經文中的「日短」是相呼應的，而〈大荒東經〉的北方神「鵷」是掌管日月出入之神，我們看以下各注家的解釋，證明若是從觀象定曆的角度來看，北方神亦是跟太陽的運行相關。

1 「日短，星昴，以正仲冬。厥民隩，鳥獸氄毛。」

《偽孔傳》：「日短，冬至之日。」<sup>130</sup>

鄭玄注：「日短者，日見之漏四十五刻，于是最短。」<sup>131</sup>

2 「北方曰鵷，來之風曰剡，是處東極隅以止日月，使無相間出沒，司其短長。」

郭璞云：「言鵷主察日月出入，不令得相間錯，知影之長短。」<sup>132</sup>

北方神在各注家的注解下，我們得知它的特性是跟堯命和叔宅幽都為掌冬之官是相似的，其工作性質，除了省察四時節氣變化，應順天之政，教導百姓於此嚴寒時節修養生息外，當是在冬至之日觀察日影於中午達到最長，以確定仲冬的時節。

鄭玄《註》：「日短者，日見之漏四十五刻。」那北方神「隩」、「鵷」的意象就是晝短夜長的冬至現象，而大荒東經的「鵷」處「東北隅」，東北在太陽日循環的路線裡，是太陽進入幽冥之地，於次一日即將在東方升起的地方，那這幽冥之地，在古人的思維

<sup>130</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁21。

<sup>131</sup>鄭元注/賈公彥疏《十三經注疏·周禮》(台北：藝文印書館，1955年)，頁461。

<sup>132</sup>袁珂《山海經校注》(台北：里仁書局，2004年)，頁359。

裡頭，即是和太陽在南中天的日當中是相對的，那幽冥之地就是屬於北方，因此可證明北方神「隤」、「鵠」跟北方以及冬季的聯繫，也是跟太陽的周日、周年的循環運動相關。

本章綜合分析《堯典》、《大荒經》、《卜辭》中的四方神與四方風神，知上古時候，春、夏、秋、冬一年四時春分、夏至、秋分、冬至，一年四至的曆法制定，是源於授時正位的需要和適應農作物的自然生長期而來的，而農作物四季的成長情形和立表測影定四方四時，始終都是與太陽的年周轉所形成的季節變化有關；四方神與四方風神，在古人的思維裡，將它跟大自然界最貼近人們的太陽相連接，太陽一年四季形成不同的變化，人類將其產生的四季景觀變化，反映在曆法上，就形成所謂的春、夏、秋、冬一年四時。然本文的論証雖是以二分二至的一年四至為主，但在神話思維中，世界是混沌、神秘互參的，部分是可以代表全體的，也就是可以以二分二至來代表春、夏、秋、冬。

吾人認為《堯典》、《大荒經》、《卜辭》中一年四時的概念，是上古人類運用神話思維所形成的時空觀，我們可將這種天馬行空「隱喻式的思維」，歸納成爲中國一年四時曆法的原型模式，如表：

方位	四方之神	四方之風	季節
東方	析	俊（協）	春
南方	因	民（微）	夏
西方	夷	束	秋
北方	隤（鵠）	焱（役）	冬

這個曆法原型，可以作爲一個文化形式，成爲一種符號，它昭告著人類思想與精神，說明我們的老祖宗如何遵循大自然的規律，順天行事，而使黎民百姓能安居樂業，而我們也在這種文化

浸染下，一代一代的傳承下來。

### **第三節 四方與中央的太陽宇宙觀**

「一日四時」的法規和「一年四時」的法規，是中國傳統文化中，兩種重要的天文宇宙法典，吾人在第二章的一、二節已專文論述，它是古人依據太陽運動所形成的宇宙觀而訂定的。然在吾人的論述裡，一日四時和一年四時的曆法，皆是以時空交錯的觀念來論證的，也就是四時的觀念是建立在四方的空間裡；一日四時的曆法，是以「扶桑神話」中的四個神話空間（湯谷、昆吾、羽淵、大海）來架構，而一年四時的曆法，則是由甲骨文的四方風名，與《堯典》中的「四民」以及《山海經》的「四方神」，和四方互滲的各種因素互為參照來論證的；這兩個體系的建立，吾人認為都是建立在中國人以自己處在「世界中心」的觀念下形成的，四方是相對於中心而言的，無中心之方位，則無四方之方向，由中心方位定出四方方向，再由四方方向定出四時，由此知四方必須依附在一個中心點才能成立，中央與四方的結合，顯現出中國曆法的特殊意涵，除了時間的釐定外，還象徵著初民是在一個怎樣的秩序下來生活，而統治者又如何以此規律來駕馭百姓。

下文就以四方與中央所呈現的結構，來說明古人是在怎樣的思維下，將其與宇宙的神秘相聯繫，並以此神聖的空間來安身立命，最後論證此邏輯思考是來自太陽所呈現的「具體表象」中，君王利用此自然宇宙運行的規律，將百姓對大自然的信仰變為法規、教條，固定整個社會秩序，使國家長治久安。

#### **一、 神秘數字「四」在中國文化形式裡的特殊意蘊**

上古「一日四時」、「一年四時」的曆法，吾人是以四方的空

間，以及來自四方的物（風、動物、神靈）所架構而成的，四方位空間意識的確立，形成「四」的神秘意義。在古人的思維裡，「四」的概念是來自於宇宙的「具體表象」<sup>133</sup>，也就是說「四」不是抽象的數字概念，而是與宇宙現象互滲，而成了具有神秘性質的宇宙數字。

在中國的文化型式下，四的思維是從四方的空間方位顯現出來的，具有其特殊的文化意義，我們考察中國古文字中的「四」字，有兩種寫法，一為「𠄎」一為「四」，「𠄎」被淘汰，留存下來的是「四」這個字，而「四」這個字注家有如下的解析：

許慎、段玉裁《說文》的解說是：

許慎：

四，陰數也，象四分之形。

段玉裁注：謂□像四方。<sup>134</sup>

朱駿聲《說文通訓定聲》說

四分之指事，……。<sup>135</sup>

四這個字，象四分之形，非實體，故為指事。

《中文大辭典》的解釋

四，四方也。<sup>136</sup>

<sup>133</sup>列維布留爾《原始思維》（北京：商務印書館，1997年），頁26-36。

<sup>134</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁744。

<sup>135</sup>朱駿聲《說文通訓定聲》（台北：世界書局，1975年），頁543。

<sup>136</sup>中文大辭典編輯委員編《中文大辭典》（台北：中華文化研究所，1968年），頁2801。

各家對四的注解，讓我們得以發現，在上古時代，四這個字顯然不是作為計算的功能來看待，其所包含的意義應當是在宇宙四方的表象中，「四」所具有的空間方位意識，即使已轉為計數的數名，也沒有被泯滅掉。那在中國古文字裡，跟「四」的字型有相同構造和類似意涵，一樣具有神秘「四」的邏輯思維的字有「十」、「亞」、「巫」，請看下面解析：

十：

《說文·三上·十部》：「十，數之具也。一為東西，丨為南北，則四方、中央備矣。」<sup>137</sup>

亞：

何金松引馬敘倫、丁山、于省吾的說法，說明「亞」字型是古人心目中的土地之形，具有四方的概念在裡頭。

馬敘倫曰：「亞是古代四合院子的平剖面形，實是最先造的家字。」

丁山曰：「亞有田誼象區田一方闕其四角。」

于省吾《釋亞》曰：「本文以麼些文字的方隅或角落作為依據，與亞字相印證，則亞字象隅角之形，昭然若揭。」<sup>138</sup>

巫：

中國文字中的「巫」，早期寫法是像十字交叉而以短橫加在四方，表示方向，如甲骨文的「」，何金松引陸思賢的說法，認為

<sup>137</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁89。

<sup>138</sup>何金松《漢字形義考源》（武漢：武漢出版社1995年），頁192-193。

「卝」這個字，上橫表示天，下橫表示地，左右兩筆表示四方，中間的十字交叉，表示貫通天地四方<sup>139</sup>，因此巫字亦是象四方之形。

在中國文化型式下，這些字其實都包含「四」的特殊意蘊在裡頭，也就是它跟四方所具有的表象是糾結在一起的，不是一個孤立的觀念，它含有集體的、宗教的、政治的性質在裡頭；本文第三章第一節的「亞形建築」所論證的，就說明它是在這種思維下所建立而成的一種文化原型。可見「四」的原型意蘊，就是來自四方以及和四方互滲的各種因素，「四」所具有的特質在其他民族亦有相同的情形，這種神秘的現象如同列維布留爾在其《原始思維》所說：

對原始民族（古人）來說任何東西或者差不多任何東西都不是像我們認為合乎自然的那樣被感知的。對它們的思維來說，不存在純粹是現象的自然現象，不存在只是圖像的圖像，不存在完全是形狀的形狀。在這裡，被感知的任何東西都同時包括在那些以神秘因素占優勢的集體表象的複合中<sup>140</sup>

列維布留爾就舉北美印地安人的史詩、儀式，對「四」所賦予的神秘意義做詮釋：

幾乎在一切紅種人印第安人部族那裡，4 及其倍數都具有神聖的意義，因為它們專門涉及東南西北四方和從這四方

---

<sup>139</sup>何金松《漢字形義考源》（武漢：武漢出版社 1995 年），頁 455。

<sup>140</sup>列維布留爾《原始思維》（北京：商務印書館，1997 年），頁 201。

吹來的風，而且希獵人劃各端相等的十字，也是 4 這個數的自然崇拜的標記和符號。在納發覺人(Navajo) 的長篇史詩中，所有的神都是 4 個一組地出現，他們全都按 4 個方位排列並被塗上每個方位所固有顏色，這裡可以見到 4 個熊神，4 個豪豬，4 個松鼠，4 個身材高的女神，4 個年輕的聖徒，4 只閃電鳥等等。……他們的儀式和風俗中，到處都見到了 4 這個數神秘作用的證明。挑選 4 個年輕人，要不近女身、元陽未泄的處子……你們 4 個要陪伴他們……你們要繞祭台走 4 圈、為每個方位各走一圈、為每一方的風、每個季度各走一圈。<sup>141</sup>

列維布留爾的說法，「四」這個數字是跟四方的許多神秘因素互滲的，這種思考邏輯，正是跟我們的初民有同樣的想法，而在這種思維的背後，其實就是原始人和我們的初民對規律秩序生活的期盼，藉各種儀式表現出來的一種心理反應。在《堯典》裡，帝堯分派羲和四兄弟於四方觀日月星辰之象，訂定四方與四時的自然運行順序，並以此秩序為準，定出社會生活規範的準則，這就是人類模擬大自然有秩序的變化，規劃出人類本身在宇宙中該有的生活秩序；本文第三章第一節所要談的「亞形建築」，我們亦可看到是跟四的神秘因素互滲後，所產生的宇宙時空神聖秩序化的象徵；是人類希望把自己的生存放在一個規則的、有意義的文化背景中，讓自己的思維與行動都在有條不紊的系統中進行。<sup>142</sup>

生存在不可知的宇宙中，人是恐慌的，如何在紊亂中安定生活，像大自然有規律的節奏，是人類自蠻荒時代以來，甚至到科技文明的現代，所共同追求的目標，正如吾師魯瑞菁在其〈論遠

<sup>141</sup>列維布留爾《原始思維》(北京：商務印書館，1997年)，頁205。

<sup>142</sup>葉舒憲《中國神話哲學》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁212。

遊的宇宙空間圖像〉裡，對四方意涵，「四」這個數字的描述：

現象世界紛至沓來，流動混亂的萬事萬物，激烈地交擾、折磨人們的內心，人們亟需得到內在的安寧與秩序，只有藉由抽象的、系統的、模式的概念、數字，才能將人由無序性、變化性、偶然性的狀態下拯救出來，賦予秩序性、穩定性的意義，貞定住自己在此世的生活，不再騷動、恐慌，而得以安其身、立其命。<sup>143</sup>

「四」在中國文化型式下，它是跟整個民族集體的思維相契合的，由上述的論述，我們可知，是來自和四方互滲的各種因素所形成的一種文化原型的數字符號，這個跟宇宙四方所連結的神秘數字，象徵著中國人的心靈空間，是一種天人合一的和諧狀態，寄望從自然的律動中，找到生命的秩序和意義，讓自己的慧命能永續保留，一代傳承一代。

## 二、「四」與中央「五」

### 1 相對應的「四」與「五」

四方的認識與確定，對初民而言，是對上古蠻荒時代的不可知，一種安身立命最基本的觀念，胡厚宣的〈甲骨文四方風名考證〉，說明在商代時，四方的觀念已確立，明辨東、西、南、北，對殷人而言，是有安定社會秩序的重大意義在其內的，從他們的宮寢、陵墓的建制都要遵循一定的方向即可知；然而四方不可能是一個抽象的空間，而是要依附在一個中心點；本文一開始就以

---

<sup>143</sup>魯瑞菁《楚辭文心論》（台北：里仁書局，2002年），頁382。

湯谷、昆吾、羽淵、大海四個神話空間來論證古人東、南、西、北的空間概念，然這種概念的產生，是來自於古人對天地的看法，就是所謂的「天圓地方」，在初民的思維裡，他所居住的大地是「方」型的，而方形大地概念的產生，必是古人以自己所居地為中央的邏輯思維而來，如《詩經》的〈頌〉、〈大雅〉就有如是說法：

《大雅·下武》「四方來賀。」<sup>144</sup>

《大雅·江漢》「四方既平。」<sup>145</sup>

可見必有與四方相對應的「中央」存在，否則怎叫做四方來賀呢？艾蘭女士認為「四方」被視為世界的荒遠之壤，包括他們的統治者（中央）和人民，它的引申義可單指整個世界。<sup>146</sup>因此四方與中央的空間概念，在中國文化深層意蘊下，兩者是相對應的，談四方必先有一個中心點在那裡。

以殷代有求年於四方的祭祀來說，足可證明殷代雖沒「中」這個字的記載，但卻有相對於四方而成為第「五方」的概念的存在，可由卜辭証之，如帝乙帝辛卜辭有曰：

己巳王卜貞<sup>今</sup>歲商受<sup>年</sup>·王占曰吉  
東土受年·  
西土受年·  
北土受年·(粹九〇七)

<sup>144</sup>區萬里《詩經詮釋》(台北：聯經出版事業公司 2004 年)，頁 478。

<sup>145</sup>區萬里《詩經詮釋》(台北：聯經出版事業公司 2004 年)，頁 541。

<sup>146</sup>艾蘭著，汪濤譯《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》(成都：四川人民出版社，1992 年)，頁 83。

胡厚宣在〈論五方觀念及中國稱謂之起源〉一文中認為，此爲卜商與東、南、西、北四方受年之辭也，商即中商，中商與東、南、西、北並貞，胡厚宣認為殷代已有中、東、南、西、北五方的觀念<sup>147</sup>；賀業鉅認為殷人的「中商」就是位於中央的大邑商<sup>148</sup>，又陳夢家也說，大邑商或可以設想爲處於四方或四土之中的商的都邑，與之相對的四方或四土是指一個範圍更爲廣大的地區<sup>149</sup>，如下：

西周金文及《詩經》、《書經》的國或方是內外相對的，如

王國-四方	江漢
中國-四方	民勞
中國-四方	嵩高、抑、皇矣
尉邦-四方	克鼎、录白殷
有周-四方	師詢殷 <sup>150</sup>

王國、中國，有周、周邦是與四方相對的，我們可將它看成是殷人的「中商」的中央觀念；那根據殷商時期的政治形勢而言，中央的大邑商即是世界中心，這樣「中商」就是政治之「中」，是相對於「四方」(邊緣世界)之「中」，因此，在中國深層文化裡，「中」或「中央」，不是單純的「方向」觀念，而是象徵著「權力中心」。接下來吾人就要以此邏輯再論述，四方與中央是中心與邊緣的象徵，四與五在中國文化型式下，究竟是何意涵。

<sup>147</sup>胡厚宣撰《甲骨學商史論叢初集》(北京：北京圖書館，2000年)第二冊，頁2-3。

<sup>148</sup>賀業鉅《考工記營國制度研究》(北京：中國建築工業出版社，1985年)，頁56。

<sup>149</sup>陳夢家《殷虛卜辭綜述》(北京：中華書局，2004年)，頁319。

<sup>150</sup>陳夢家《殷虛卜辭綜述》(北京：中華書局，2004年)，頁320。

## 2、四方與中央的象徵

「中」的意義，在中國的文化裡，如上所述，是對四方而言，對天下而言，對蠻貊而言，以自己的文化為核心，自己所處之地為「世界中心」，是作為一種「權力中心」的象徵而出現的：《堯典》首章云：

帝堯曰放勳，欽、明、文、思、安安：允恭克讓，光被四表，格于上下。克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦。<sup>151</sup>

這裡已有將自我的世界放在「四表」和天地「中央」的想法，堯分命四子宅四方，除了觀日象訂定曆法，敬民授時外，無非也昭告四方之民，我乃居世界之中，你們則是蠻荒之地；堯居「中」很明顯的現實意義，即是呈現出要駕馭世界綏撫四方的政治企圖<sup>152</sup>，因此「中央」在中國深層的文化意識中，就如賀業鉅在其《考工記營國制度研究》裡稱周人營都建宮尋求「中心之中心」的思想為「擇中論」。他說：

“擇中論”是我國奴隸社會選擇國都位置的規劃理論。這種理論認為擇天下之中建王“國”（即國都），既便於四方貢賦，更有利於控制四方（參見《史記·周本紀》、《周禮·大司徒》對此曾作過系統的論述。）以為擇“地中”，即國土之中，建王“國”，是天時、地利、人和三方面最有利的地方。所以，周最重視“擇中”，不僅擇國土之中建

<sup>151</sup>屈萬里《尚書集釋》（台北：聯經出版事業公司，1983年），頁6。

<sup>152</sup>蕭兵《中庸的文化省察》（武漢，湖北人民出版社，1997年），頁574。

王朝，而且還要擇都城之中建王宮。在觀念上這“中央”  
這個方位最尊，被看成是一最高統治權威的象徵。<sup>153</sup>

因此「中央」在我們的文化中，代表的是權力的核心，象徵著中國人以自己為「世界的中心」，並以此將自己神聖化，而將四方之地視為邊緣，矮視四方為蠻夷之地；在西周晚期及春秋金文裡，我們可看到，中央所指的是與南淮夷、百蠻等蠻夷之邦相對的<sup>154</sup>，可見四方與中央的空間對立，是具有特殊的文化蘊含在裡頭，「中央」是有秩序的、穩定的、神聖的文化核心，而邊緣的「四方」則象徵著不完整和不穩定<sup>155</sup>，由這樣的象徵，統治者將自己地位提高，與神的位階同格，更將其國土理想化，神聖化，告訴百姓自己是順天所應，在他的國度裡，人們可安居樂業，猶如在樂園裡。這種「世界中心」的理論，實含有能使百姓奉為安身立命的宗教意義在裡頭，在世界各民族都有這種我們的世界是在世界中心的思想，如印度的須彌山，伊朗的何拉布雷截山（Haraberezaiti）美索不達神秘的「土地之山」（Mount of the Lands），這些山的形象，出現於那種表達天國和聖世聯繫的圖式中，因此他們被認為是處在「世界的中心」<sup>156</sup>。埃里亞德(Mircea Eliade)對於古代宗教儀式中心象徵說，有這樣的論述：

中心是最顯赫的聖域絕對實在之地。同樣地，其他絕對實在的象徵（生命與不死之樹、青春之泉等）也都位於中心

---

<sup>153</sup> 賀業鉅《考工記營國制度研究》（北京：中國建築工業出版社，1985年），頁55-56。

<sup>154</sup> 陳夢家《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，2004年），頁320。

<sup>155</sup> 葉舒憲，蕭兵，鄭在書著《山海經的文化尋蹤》（武漢：湖北人民出版社，2004年），頁176。

<sup>156</sup> 埃里亞德(Mircea Eliade)著；王建光譯《神聖與世俗》（北京：華夏出版社，2003年），頁16-17。

地。通往中心的道路是一條「艱難之道」(durohana)，此種艱難可從實在的每一層面看出：寺廟中艱難的渦旋階梯(如波羅布德〔Borobudur〕寺廟)；朝聖(麥加、哈德瓦、耶路撒冷)之旅；尋求金羊毛、金蘋果、生命藥草的英雄探險歷程；迷宮之遭迂徘徊；追尋自我、自我存有「中心」之道時所遇的苦難等等，莫不如此。此道費力險峻，步步危機，因為它事實上是一條由俗入聖，由夢幻泡影到真實永恆，也是由死而生，從人到神的通過儀式。抵達中心等於受過洗滌，一場啟蒙。昨日塵俗虛幻的存在，今日一變而為清新非凡、真實持久的生命。<sup>157</sup>

埃里亞德(Mircea Eliade)以宗教的觀點來看，認為通過中心，人最終可以和神靈世界達到和諧的狀態，生命可以達到永恆。在我們中國亦有同樣的思維，神話中的「昆侖」，是上古中國人認為的「世界的中心」，是樂園的象徵，如同埃里亞德(Mircea Eliade)的宗教觀，它是人們追求永恆的所在地望。

### 3、昆侖的意象

在賀業鉅《考工記營國制度研究》裡，他認為中國在早期是屬奴隸社會，所以君王建立新王朝時，必選擇國土之「中」，也就是「地中」來建國，認為中央的位置最尊並且天時、地利、人和；《周禮·地官·大司徒》就說道尋找地中的宗教哲學目的：

日至之影，尺有五寸，謂之地中，天地之所合也，四時之

---

<sup>157</sup>埃里亞德(Mircea Eliade)《宇宙與歷史》(台北：聯經出版社，2000年)，頁13-14。

所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也。<sup>158</sup>

這說明了「中央」這個位置，是天地交會的所在，四時在這裡融通，風雨在這裡集合，陰陽在這裡調和，在這兒萬物能滋潤成長，百姓可過富足安樂的生活，人類，尤其是他們的領袖，也能夠從此匯入宇宙，跟宇宙打成一片，參天地之化育，萬物之造化，吸取宇宙的元氣與精華，並且按照「宇宙的模式」來重構、創新自己的生活。

在上古時代，崑崙就是那時中國人的「地中」，也就是中國人自己認為的世界中心，崑崙符合了君王所要創造的天時、地利、人和的樂園意象，《山海經·海內經》如是敘述：

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉，爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百穀自生，冬夏播琴，鸞鳥自歌，鳳鳥自儻，靈壽實華，草木所聚，爰有百獸，相群爰處，此草也，冬夏不死。<sup>159</sup>

而這個充滿樂園象徵的「都廣之野」的地望究竟是在哪兒呢？《海內經》說它位於黑水之間，而黑水的地理位置，《海內西經》如是描繪：

海內崑崙之墟，在西北，帝之下都。……洋水、黑水出西北隅。<sup>160</sup>

---

<sup>158</sup>鄭元注／賈公彥疏《十三經注疏·周禮》（台北：藝文印書館，1989年），頁154。

<sup>159</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁445。

<sup>160</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年），頁294-297。

由《海內經》和《海內西經》互相參照知都廣之野位在黑水流域，而黑水的地望，即是在昆侖區內，如此推論，昆侖即是神話思維中的樂園所在地，在那兒四季祥和、風調雨順、萬物欣欣向榮，山上並有壽木，食其果實者得永生不死，因此昆侖的意象，象徵著人類對美好生活以及永恆的追求。然而樂園的追求，並不是輕而易舉就可達成的，《山海經·海內西經》對昆侖這樣的樂園是如此描繪的：

海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉為檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。<sup>161</sup>

如經文所說，昆侖是眾神所在之地，有九首「開明神獸」守護著，必須像后羿這樣具有英雄特徵的人，才能攀登上去，若能登上此地，猶如經過神聖的洗滌啟蒙，人的生命將得到永恆，長生不死。但要達成此目標，並不是一蹴可幾，必須經過艱難的考驗和歷練，如征服守護昆侖的神獸，才能由死而生、從人到神，由世俗轉而為神聖。這種追求樂園、朝拜聖地的情操，在世界各民族是一種共同的信仰，人類祈望通過聖地的洗滌，得到真實、持久、有意義的生命，猶如埃里亞德(Mircea Eliade)在古代宗教儀式中心象徵說的論述；然而這種宗教哲學思維，其底層意蘊，吾人認為是含有帝王統治之術在裡頭，在上古神話時代，天地人神共一體，人可以自由上天，天神也可以自由下地，人神雜處，後來人心墮落了，使「太初時期」和樂融融的景象消失了，於是

---

<sup>161</sup>袁珂《山海經校注》(台北：里仁書局，2004年)，頁294。

天神斷絕了天地的通路，這種「絕地天通」的神話，古籍有幾處記載，如下：

《山海經·大荒西經》：「帝令重獻上天，令黎邛下地。」

162

《書·呂刑》：「皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下，乃命重黎，絕地天通。」<sup>163</sup>

《國語·楚語》：「顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相浸瀆：是謂絕地天通。」<sup>164</sup>

由上面文獻資料可知，顓頊時代，因苗民沒有馨香的德行、九黎之民亂德，所以顓頊才令重、黎二人絕地天通，使人神分離，後苗民只能住在下方。於是人與神、天與地從此分開，人類從此在俗世中過著困頓的生活，對宗教史有相當研究的埃里亞德(Mircea Eliade)認為人類本來就有追求神聖和永恆的衝動，像顓頊氏使重、黎二人「絕地天通」後，天(聖)與地(俗)離開分裂了，人類自然就有追尋樂園聖地的宗教情懷出現，於是就有所謂「宇宙中心」的神話出現，這是對應「絕地天通」而產生的觀念，那就是要使天地可以再互通，回到「太初時期」的狀況。埃里亞德(Mircea Eliade)認為「宇宙中心」的觀念，其實就是所謂「天梯」的思維，它能溝通天地、仙凡、聖俗，是「神聖通道」

---

<sup>162</sup>袁珂《山海經校註》(台北：里仁書局，2004年)，頁402。

<sup>163</sup>區萬里《尚書集釋》(台北：聯經出版事業公司，1983年)，頁253。

<sup>164</sup>徐元誥《國語集解》(北京：中華書局，2002年)，頁515。

的象徵，也就是楊儒賓所說的「中道」，他說：

聖俗既已分裂，天地絕而不通，俗世之人如何在世俗的時空中，帶著歷史積澱的俗質、背著先祖違反神意被逐出原始樂園的原罪、重返太初的和諧，……少數體得神聖之人（如薩滿等）依然可透過種種修行的管道（身心的修煉及象徵的改變），重返天地人一體同春之境界。對初民而言，這條道就是中道，中道是位於天人或天界—世界—地下交界處的唯一管道。中道其相多方，它或為宇宙山，或為宇宙樹，神聖之建築物（如廟宇、天梯、塔、竿等等）。然其相雖殊，這些神聖物都可以溝通聖俗兩界，學者進入此物，即可脫胎換骨，重新“作人”。<sup>165</sup>

昆侖作為中國的地中、宇宙中心，就有楊儒賓的「中道」以及埃里亞德(Mircea Eliade)的「天梯」的機能在裡頭，袁珂在《山海經校注》裡就指出：「所謂建木，實在是跟昆侖山同構的天梯。」<sup>166</sup>這就說明昆侖及昆侖山上的建木，都具有神話學上「天梯」的性質，因此昆侖就有聖地的宗教意涵在裡頭。昆侖在中國文化裡，成為大地的「中央」，便是君王利用人類這種追求永恆的情操而來，君王以所居國土為「世界中心」來綏撫四方蠻荒之民，並告知四方之民，只有來到我的國度裡，受我的教化才能如同是在聖地，經過徹底的受洗，不僅可以安居樂業，生命更可以永續長存。

由上述昆侖的意象，吾人認為，除了宗教帶來的想望以外，更滲透了政治的權謀在其中，充滿了君王懷柔四方的統治之術，日

---

<sup>165</sup>楊儒賓〈道家的原始樂園思想〉見李亦園、王秋桂主編《中國神話與傳說學術研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1996年），頁138。

<sup>166</sup>袁珂《山海經校注》（台北：里仁書局，2004年）頁280

本小南一郎對像昆侖這樣具有「大地中央」的概念亦作了如下的論述：

世界的中心，以山岳(宇宙山)、植物(世界樹)或柱子(或梯子)為標識。它們垂直矗立，縱貫天上、地上、地下三個世界。只有在那裡，這三個世界才能互相交通。地上世界的人只有攀登處世界中心的山和樹而穿過天門，才能獲取天上的不朽性質。萬物誕生在這個中心，世界上的生命力、諧調、秩序等等統統以此為源泉。<sup>167</sup>

昆侖所具的中央特質及象徵，無非是君王利用人類對聖地追求的渴望，將自己的國土提升為接近天神、上帝的神聖區域，使之神聖化，且明白的告知百姓，自己象徵是天神所欽定來治理國家的真命天子，只有來到我的國土，你們才能回復到「太初時期的樂園狀態」；因此昆侖成為「世界中心」的觀念，在中國的國度裡，與其說是神話的、宗教的觀念，吾人認為它更是包含政治意味在其中，是君王樹立權威、駕馭四方的一種符號象徵。

### 三、太陽循環觀念下的中央與四方

「四方」在艾蘭的《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》裡，她認為是和方形土地結合的方位詞，又人立足于大地之上，只有位在四個方向的中央，才有所謂的東西、南北二繩的方向出來，再加上中間的位置，艾蘭以為中國的地形猶如一個「亞」字的形狀，是一個中央的小方，四面黏合了四個小方；<sup>168</sup>

<sup>167</sup>小南一郎著/孫昌武譯《中國的神話傳說與古小說》(北京：中華書局，2006年)，頁67。

<sup>168</sup>艾蘭著/汪濤譯《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》(成都：四川人民出版社，1992年)，頁102-109。

這種「亞」字形土地的概念，是來自古人對天地的看法所形成的，跟蓋天說所謂「天圓地方」的宇宙論相關聯，基於天圓地方宇宙論，則有「天中」、「地中」的概念與其相對應，有了「天中」、「地中」，他們的中間必有一根想像軸來貫通，於是在神話思維裡，崑崙山就以天梯的觀念，成爲宇宙的「中心軸」，崑崙成爲古人的「地中」，這些邏輯都是在蓋天說的宇宙論下成立的。

本文第二章第一節，就說明在蓋天說的宇宙論下，東西南北作爲方位詞是如何產生的，它是依據太陽在天空的運動路線，配合神話中的想像地理空間形成的。因此《堯典》裡有所謂的「寅賓出日」、「寅饒納日」的祭祀活動，常正光認爲出日、入日的祭祀活動是爲準確的測定出東、西方向線而舉行的，有了東西線的基礎，人類才在東西線的基礎上測得南北線。《周髀算經》云：

日始出立表而識其晷，日入復識其晷，晷之兩端相直者，正東西，中折之表者，正南北也。<sup>169</sup>

人們每天在日晷上定日之出入點，連成一線，即是正東西，由此再作一垂直線，即是正南北，兩條線相交構成「十」字形，東西線與南北線相交處即爲中央，古人即在此處置表測影定四時。

夏商周三代都有「擇中」定都邑的儀式活動，所以必須先準確測得東西、南北的方向線，在兩交處置表測影，並在此中央之處定都邑，目的是使朝廷有正位的功能，《周禮·天官·冢宰》說「惟王建國，辨方正位」，賈公彥《疏》曰：

謂建國之時辨別也，先須視日景(影)，以別東西南北四

---

<sup>169</sup> 王雲五《周髀算經》(台北：台灣商務印書館，1965年)，頁58。

方，使有分別也。正位者，謂四方既有分別，又於中正宮室朝廷之位，使得正也。<sup>170</sup>

都邑建造又要通過測量日影才能定其位，如鄭玄在《周禮·天官·冢宰》所注解的：

日至之景……謂之地中，天地之所合也，四時之所交也，風雨之所會也，陰陽之所和也；然則百物阜安，乃建王國焉。<sup>171</sup>

測影定位其目的無非是以太陽在一日之正午時刻，行走至南中天，此時陽光最為猛烈，在這個位置來建都邑，有太陽無比光耀和化生萬物的意涵在裡頭，以此象徵將自己同太陽比擬，使自己神聖化，這種思維，乃是帝王利用人類對太陽的崇拜與敬畏而來的。因此古人四方、中央的釐定，可說是根據太陽的運行來確定的，大地的宇宙觀，是由太陽的視運動所形成的。

夏商周三代以後的禮儀性建築，也都模仿太陽循環下的宇宙大地來建造，如明堂的建制，本文在第三章第一節，吾人將以太陽運行所形成的大地物候及其景觀來論述，此處不詳談；那居「明堂」頒布時政的天子，亦把自己比擬為是人間的小太陽，模仿太陽一年四季的運行，隨明堂之四方而施時政，綜上所述，可見在中國文化底層意涵裡，中央與四方的概念，實是跟太陽循環下的表象相呼應，取象于太陽運行下的規律、秩序、穩定。

## 小結

---

<sup>170</sup>鄭元注／賈公彥疏《十三經注疏·周禮》(台北：藝文印書館，1955年)頁11。

<sup>171</sup>鄭元注／賈公彥疏《十三經注疏·周禮》(台北：藝文印書館，1955年)，頁10。

一日四時（朝、晝、昏、夜）、一年四時（春、夏、秋、冬）的曆法是中國傳統文化中，兩種重要的天文、宇宙法典、教條，這兩種重要的天文、宇宙法典、教條，一日四時（朝、晝、昏、夜）的法規，吾師認為是由禹所訂立，而一年四時（春、夏、秋、冬）的法規則是由堯所訂立。<sup>172</sup>吾人則以扶桑、若木的「太陽一日行程」及四方風、四方神的「太陽一年行程」的神話宇宙天文模式，來詮釋解讀在禹、堯之前，古人簡略的、未成系統的「太陽一日行程」及「太陽一年行程」的早期曆法概念；並說明此曆法模式是古人以自我為世界中心的一種心靈思索，對照環境經驗所形成的，根據太陽的視運動，由中心方位定出四方的方向，再由四方方向與四方空間各種神秘因素互滲，所形成的具體表象，定出四時；說明上古的曆法原型，是時間與空間交結在一起的，沒有脫離特定空間的純時間概念，也沒有脫離特定時間的純空間觀念。而此思維，正是以太陽循環運動為基準形成的，這種曆法神聖的宇宙秩序和價值觀，所形成的宇宙天文系統模式，作為一種符號，成為中華文化的元語言<sup>173</sup>，它昭告著人類思想與精神，讓我們在紊亂與恐慌的年代裡，順著大自然的律則，來貞定我們世世代代的生活。

---

<sup>172</sup>魯瑞菁《楚辭文心論》（台北：里仁書局，2002年），頁320。

<sup>173</sup>葉舒憲《中國神話哲學》（北京：中國社會科會出版社，1992年），頁1-42。

### 第三章 文化元語言的宇宙模式與太陽神話

「文化元語言」是葉舒憲根據當代文化人類學研究中的「原型模式」理論架構出來的，所謂「原型」，瑞士心理學家容格認為他是在「集體無意識」作用下，長期累積後的文化現象。榮格對「集體無意識」作了這樣的解釋：

首先，集體無意識是處於無意識最深層的心理結構，是超個人經驗的反覆出現的原始意象、共同的夢幻、普遍的想像。它是附著於大腦的組織結構而從原始祖先那兒流傳下來的潛能，是歷史在「種族記憶」中的投影。其次，它是一種預先形成的模式，時刻規範著個體的行為。「個人無意識主要是由各種情結構成的，集體無意識的內容則主要是『原型』」。

原型一詞自古就有。在容格那兒，原型大體有兩層意思：一方面，原型是人類一切心理反應的、本能的先驗的共同一致的內在形式，是人適應環境的一整套心理機制和普遍一致、反覆發生的領悟模式，相當於知覺和行為的某種類型的可能性。另一方面，這套機制和模式是人類遠古生活的遺跡，是許許多多重複了多次同類型典型經驗的心理積澱或記憶痕跡。<sup>1</sup>

「原型」深深地隱匿於集體無意識中，它只有在向外界「投

---

<sup>1</sup>轉引自朱棟霖、陳信元編《中國文學新思維》(嘉義：南華大學出版，2000年)，頁162-163。

射」，通過如神話、童話的象徵和隱喻才能來表現自身。本章節所要論說的「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」，就是把上古人類對其身邊最貼近的太陽，所產生的敬畏與崇拜，在長期記憶下所積澱出的心理經驗，化爲符號，成爲初民認知宇宙的一種文化形式，將太陽神話的象徵意蘊，用「符號」來表示；英國學者哈特曼（R.R.K.Hartmann）和斯托克（F.C.Stork）指出用來分析和描寫另一種語言（被觀察的語言或對象語言）的語言或一套符號即是所謂的「元語言」<sup>2</sup>，那「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」是中國人深層意識中，累積生活經驗所留下的生活遺跡，此生活遺跡漸成爲一種文化原型，也就是葉舒憲說的「文化元語言」，這種中國人深層意識凝聚而成的「內在模式」，若以索緒爾的語言學而言，就是一種「符徵」，意謂著「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」可作爲符號，用來分析中國的文化現象，本章分三節一一詳述「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」作爲一種文化元語言，究竟此種符號所欲呈現的「符旨」，是涵蓋初民的什麼樣的精神表徵，讓中國人長期浸染在此集體無意識中，並以此爲中心信仰，安身立命於這浩瀚不可知的宇宙中。

## 第一節 亞形建築結構：太陽神話宇宙模式的縮影

中國的亞形建築具有特殊的文化意涵，（英）艾蘭（Sarah Allan）指出，在殷商考古文物中，亞形已十分常見，它主要出現在 1.青銅器圈足上的亞形穿孔；2.包含氏族族徽和其他一些祖先姓名在內的亞形符號 3.殷墟陵墓中的亞形墓室營造，即「亞」形符號被用作爲中心的象徵<sup>3</sup>，因此「亞」形符號就有「中央」作爲權

<sup>2</sup>葉舒憲《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁5。

<sup>3</sup>艾蘭著／汪濤譯《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年），頁98-102。

力的象徵，而四方則是依附於中央。張一兵也指出中國古代所有的「禮制建築」，其象徵的功能不外是：一、君權神授的象徵物，二、權力的象徵物，三、群體意志的象徵物，四、社會結構等級關係的象徵物<sup>4</sup>，由艾蘭和張一兵的論述知，亞形建築在中國文化裡，含有其特別的意涵在裡頭，也就是，它是一種「禮制」。自古以來，中國就是一個禮義之邦，《詩經·豳風·伐柯》中「我覲之子，籩豆有踐。」孔穎達《疏》云：

言有禮君子恕以治國，……周公觀其以禮治國，則復籩豆禮器，有踐然行列而次序矣。禮事弘多不可偏舉，言其籩豆有列見禮法大行也。……正義曰：以籩豆之器，必行列陳之，故以踐為行列貌。毛以為此詩刺王不知周公，皆不言王迎之事，必不得如鄭以籩豆之饌迎周公也。……任用有禮之人，則得禮事陳設，籩豆是行禮之器，言籩豆有踐謂見其行禮也，故王肅云：我所見之子，必能以禮治國。<sup>5</sup>

此段「籩豆有踐」的禮儀，說明自古以來，中國就是一個注重禮法的國家，禮制貫穿了我國整個古代文明，其中宮室禮制在整個封建社會中，更是一種精神文明的象徵，而在「禮制建築」下必有相對應的儀式與之相輔相成；《史記·封禪篇》：「自古受命帝王，何嘗不封禪。」<sup>6</sup>古代很多宗教儀式或政教施行都是在這種「禮制的建築」下進行，帝王借禮制建築實際的形象思維，來教化百姓以實現其治國的理想；在禮制建築中，天地自然的規律，父子君臣的關係，尊卑上下的等級秩序，皆蘊涵在其中。下文所

<sup>4</sup>張一兵《明堂制度源流考》（北京：人民出版社，2007年），頁5。

<sup>5</sup>（漢）毛亨傳／（唐）孔穎達等正義《十三經注疏·詩經》（台北：藝文印書館，1955年），頁302。

<sup>6</sup>司馬遷注／裴駰集解《史記》（台北：大川書局，1977年），頁1355。

說的「亞形建築」，其佈局與形制，就是這種「目的」的呈現，都是有其象徵意涵的，是君王藉此種文化形式以達到其治國之功效，亞形建築就是這種思維下的產物。帝王在這種建築下實行祭祀活動，祭天祀祖以昭告人民，其君權是神授的，進而以「天命」馴服教化黎民眾生。

以下就古代明堂、宗廟、陵墓，還有從「禮制的建築」沿革下產生的「四合院」四部份來討論其宇宙空間圖像；有關「禮制建築」的功能、沿革、歷史發展等，前輩學者已有很多著作說明，不再贅述。本章節擬從亞形建築的佈局方式和建築形制，來探討明堂、宗廟、陵墓、四合院的象徵意蘊，是來自太陽神話崇拜的自然宇宙觀。

## 一、明堂的宇宙空間圖

明堂的建制，在《史記·封禪書》有如是記載：

上欲治明堂奉高旁。未曉其制度。濟南人公玉帶上黃帝時明堂圖。明堂圖中有一殿，四面無壁，以茅蓋，通水，圜宮垣為複道，上有樓，從西南入，命曰昆侖。天子從之入以拜祠上帝焉。於是上令奉高作明堂汶上，如帶圖……。<sup>7</sup>

其他文獻亦有不一樣的說明如下：

《淮南子》卷八：「古者明堂之制，下之潤溼弗能及，上之霧露弗能入，四方之風弗能襲，土事不文，木工不斲，金器不鏤，衣無隅差之削，冠無觚贏之理，堂大足以周旋

---

<sup>7</sup>司馬遷注／裴駰集解《史記》（台北：大川書局，1977年），頁1401。

理文。」<sup>8</sup>

《淮南子》卷九：「明堂之制，有蓋而無四方，風雨不能襲，寒暑不能傷。」<sup>9</sup>

《大戴禮記》第六十七：「明堂者，古有之也。凡九室，一室而有四戶八牖-三十六戶，七十二牖-以茅蓋屋，上圓下方……白綴牖也。」<sup>10</sup>

《周禮·考工記·匠人》：「夏后氏世室，堂脩二七，廣四脩一，五室三四步，四三尺，九階，四方兩夾窗，白盛，門堂三之二，室三之一。殷人重屋，堂脩七尋，堂崇三尺，四阿重屋。周人明堂，度九尺之筵，東西九筵，南北七筵，堂崇一筵。五室，凡室二筵。」<sup>11</sup>

以上各家對明堂建制說明各家論述都不相一致，但我們據此可以歸納出明堂的一個輪廓，明堂的建制是從早期「壇墀文化」裡頭祭天祀祖的「壇場土台」<sup>12</sup>演繹而來的。若我們從「明堂」本身的字源學來探討，「明」字，《說文解字》：「明作『』，古文從日。」<sup>13</sup>明字為日月的合體字。「堂」字，《說文解字》：「堂，殿也。殿有殿鄂也，即禮記注之沂鄂，禮記彫幾謂有沂鄂，堂之所以稱殿者，正謂前有階四緣皆高起。」<sup>14</sup>那麼「堂」就是高高隆

<sup>8</sup>何寧《淮南子集釋》（北京：中華書局，2006年），頁596-598。

<sup>9</sup>何寧《淮南子集釋》（北京：中華書局，2006年），頁610。

<sup>10</sup>高明註譯《大戴禮記今註今譯》（台北：台灣商務印館，1975年）頁291

<sup>11</sup>（漢）鄭元注／（唐）賈公彥疏《十三經·周禮》（台北：藝文印書館，1955年），頁643-644。

<sup>12</sup>李零《中國方術續考》（北京：東方出版社，2001年），頁136-138。“壇”是堆土成台，“墀”是除地（除去地上的草木）為場。

<sup>13</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁317。

<sup>14</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁692。

起的土台子，「明堂」二字的結合，最初就是祭祀日、月之神的祭壇，後來演化發展為「祭祀天神的祭壇」再演變為「祭祀天神和承天受命的祖先神的祭壇」；最初是「壇而不屋」，發展為「壇而且屋」，再發展為「屋而不壇」；由露天建築的「壇」發展為屋室建築的「明堂」<sup>15</sup>，後鄒衍將其五德之說跟早期初民舉行崇拜祭祀所使用「壇墀」的祭台相結合，形成其所謂的「王居明堂禮」；顯然「明堂」最初只是作為祭祀神祇用的土台子，後慢慢與政教結合，形成鄒衍所謂：「五行相次轉用事，隨方而為服也。」那麼這個「方」就是明堂之四方，明堂四方的佈局，東：「青陽」、南：「明堂」、西：「總章」、北：「玄堂」，中：「太室」，《呂氏春秋·十二紀》對明堂的佈局有很詳細的記載，其形制是根據鄒衍五德的轉移與干支的配列以及每月政令的安排。吾人就以《呂氏春秋·十二紀》來配合說明，天子如何依月令的設計居於「明堂」四方，隨「方」來施時政。

《呂氏春秋》之十二月紀，《禮記·月令》與《淮南子·時則訓》，講的都是王者一年四季行政的綱領，也就是鄒衍的「王居明堂禮」，每一時所列的行政綱領，都是體天之時而依五行相生的原理設計的，故順「令」而行，則風調雨順，國泰民安；倘若逆「令」而行，則百殃交集。月令講的是王的時政綱要，但本文不是要論述鄒子如何利用「王居明堂禮」來實現他的政治理想，而是要依據其王施政時所居的「明堂」禮制建築，來論述古代明堂的行制。

由《呂氏春秋》之十二月紀所述，知明堂的佈局，是跟鄒衍的陰陽五行的概念有相當密切的關係；王施政時所居宮室隨四時而有不同，春居「青陽」、夏居「明堂」、季夏居「太室」、秋居「總

---

<sup>15</sup>張一兵《明堂制度源流考》（北京：人民出版社，2007年），頁30。

章」、冬居「玄堂」。下文就參照《呂氏春秋·十二紀》的文獻，說明「明堂」的宇宙空間模式是仿自太陽循環的神話宇宙觀。

孟春之月：「……天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉。（高注：所衣佩玉皆青者，順木色也。<sup>16</sup>）」

仲春之月：「……天子居青陽太廟，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉。」

季春之月：「……天子居青陽右个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉。」<sup>17</sup>

明堂東廟叫「青陽」，在《呂氏春秋·孟春》云「其帝太昊，其神句芒」誘注「太昊，伏羲氏以木德王天下之號，死，祀於東方，為木德之帝……句芒，少昊氏之裔子曰重，佐木德之帝，死為木官之神。」<sup>18</sup>又袁珂說：「木神句芒手持圓規，和東方上帝共管理著春天。句芒意思是說，春天草木生長……句芒就做了春天和生命的象徵。」<sup>19</sup>由上述知明堂東廟「青陽」的青是順木色，再配合月令五帝、五神的神話象徵，木代表的春天就跟東方聯繫起來了；明堂東廟「青陽」就是東方也是春天的象徵。

孟夏之月：「……天子居明堂左个，乘朱輅，駕赤馬，載赤旂，衣朱衣。（高注：朱輅，赤馬，赤旂，朱衣。皆赤，

<sup>16</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁9。

<sup>17</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁1、64、123。

<sup>18</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁4。

<sup>19</sup>袁珂《中國古代神話》（台北：臺灣商務印書館，1993年），頁49。

順火也) <sup>20</sup>」

仲夏之月：「……天子居明堂太廟，乘朱輅，駕赤馬，載赤旂，衣朱衣。」

季夏之月：「……天子居明堂右个，乘朱輅，駕赤馬，載赤旂，衣赤衣。」 <sup>21</sup>

明堂南廟叫「明堂」，以居北半球的中國人而言，一天當中最熱的時刻，太陽所居的位置是偏南方，夏季又是一年四季當中，太陽發出最多熱量象徵其生命力最強的季節，以太陽的日周期運動和年周期運動而言，這個時節太陽的運行皆偏南。又《呂氏春秋·孟夏》云：「其帝炎帝，其神祝融。」高誘注：「炎帝，少典之子，姓姜氏，以火德王天下，是為炎帝，號曰神農，死託祀於南方，為火德之帝……，祝融，顓頊氏之後，老童之子吳回也，為高辛氏火正，死為火官之神。」 <sup>22</sup>由神話五帝、五神的意涵，古人用火的「明亮」來形容夏天的太陽，那麼根據太陽在天空出現的空間方位，加上神話的思維，火就跟南方、夏季相結合。法國人類學家李維－史特勞斯（Claude Levi - Strauss）在其《野性的思維》中〈轉換系統〉一章說：

神話系統和它所運用的表現方式有助於在自然條件和社會條件之間建立同態關係，或更準確些說，它使我們能夠在不同平面上的諸有意義的對比關係之間確立等價法

<sup>20</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁193。

<sup>21</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁188、244、314。

<sup>22</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁190。

則，這些平面是：地理的、氣象的、動物學的、植物學的、技術的、經濟的、社會的、儀式的、宗教和哲學的等等平面。<sup>23</sup>

於是，時間平面上最炎熱的季節夏季，和空間平面上最炎熱的地區南方，在神話系統和他所運用的表現規則裡被等價認同；因此明堂南廟「明堂」就代表著南方，也是夏天的象徵。

孟秋之月：「……天子居總章左个，乘戎路，駕白駱，載白旂，衣白衣，服白玉。（高注：白順金也。許維通注曰『金』下疑奪色字，淮南子注正作『白順金色也』）」<sup>24</sup>

仲秋之月：「……天子居總章太廟，乘戎路，駕白駱，載白旂，衣白衣，服白玉。」

季秋之月：「……天子居總章右个，乘戎路，駕白駱，載白旂，衣白衣，服白玉。」<sup>25</sup>

明堂西廟叫「總章」，總章，高誘注「西方總成萬物，章明之也，故曰總章。」<sup>26</sup>根據葉舒憲在《中國神話哲學》的說法，植物經歷草木萌芽的春天，茁壯於夏季，到了秋天就是植物結果豐收的季節<sup>27</sup>，在太陽一年四時的運行中，秋天象徵太陽在一年當中，其旺盛的生命力漸衰頹，但卻也是植物結果結子的秋收季節，

<sup>23</sup>李維一史特勞斯《野性的思維》（台北：聯經出版社，1989年），頁116。

<sup>24</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁383。

<sup>25</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁380、426、473。

<sup>26</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年），頁383。

<sup>27</sup>葉舒憲《中國神話哲學》（北京：中國社會科會出版社，1992年），頁77—91。

因此在《呂氏春秋·孟秋》裡，高誘以「總成萬物」如是解釋明堂的西廟「總章」，而王夢甌在《鄒衍遺說考》以為所謂「蓐收」，其實當為收割穀物的意義，那麼以秋季搭配蓐收之神，是從農事方面做聯繫的。<sup>28</sup>

《呂氏春秋·孟秋》云：「其帝少，其神蓐收。」

高誘注：「少昊，帝嚳之子摯兄也，以金德王天下，號為金天氏，死配金，為西方金德之帝……，少昊氏裔子曰該，皆有金德，死託祀為金神。」<sup>29</sup>

《左傳》昭公二十九年：「少昊氏有四叔，曰重、曰該、曰脩、曰熙，實能金木及水，使重為句芒，該為蓐收。」<sup>30</sup>

《西次三經》云：「渤山，神蓐收居之，西望日之所入……其氣員，神紅光之所司也」。<sup>31</sup>

《尚書大傳》云：「西方之極，自流沙西至三危之野，帝少昊神蓐收司之。」<sup>32</sup>

《呂氏春秋·孟秋》裡的記載，蓐收神屬刑戮之神，在神話思維的空間屬位，蓐收神位於西極之國，然其刑殺必用刑具，而刑具又多用金屬製造而成，因此西方就跟金連在一塊兒，所以在

<sup>28</sup>王夢鷗《鄒衍遺說考》（台北：台灣商務印書館，1966年），頁85。

<sup>29</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁382。

<sup>30</sup>杜預注／孔穎達正義《十三經注疏·左傳》（臺北：藝文印書館，1955年），頁925。

<sup>31</sup>袁珂《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁56。

<sup>32</sup>伏勝著／嚴一萍選輯《尚書大傳》（台北：藝文印書館，1970年），頁5。

王居明堂禮中，規定天子在秋天必乘戎路，駕白駱，載白旂，衣白衣，服白玉，此「白」色據高誘注解，白是順金色也；由弗萊原型模式和宇宙方位的神話想像，就將西方與秋天相聯繫，因之明堂西廟「總章」，相較於青陽、明堂望字生義，「總章」在古人的思維裡，根據上述蓐收神的神話位格，加上鄒衍的五行概念，「總章」是象徵著西方、秋天。

孟冬之月：「……天子居玄堂左个，乘玄輅，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉。（高注：玄，黑，順水色。）」

仲冬之月：「……天子居玄堂太廟，乘玄輅，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉。」

季冬之月：「……天子居玄堂右个，乘玄輅，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉。」<sup>33</sup>

明堂北廟叫「玄堂」，許慎《說文解字注》「玄」字：「幽遠也，象幽。」<sup>34</sup>「幽」字，從象徵語義學角度看，是具有黑暗的意象，本文第二章即說明古人在蓋天說的思維裡，北方是太陽西沉後進入地底大海的世界，在初民的想像中，地底的大海是幽冥之地，象徵著黑暗。

《呂氏春秋·孟冬》云：「其帝顓頊，其神玄冥。」

高誘注：「顓頊，黃帝之孫，昌意之子，以水德王天下，號高陽氏，死祀為北方水德之帝。玄冥，官也，少昊氏之子曰循，為玄冥師，死祀為水神。」<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁522、574、622。

<sup>34</sup> 段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁161。

<sup>35</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，

《淮南子·時則訓》：「北方之極，自九澤窮夏晦之極，這種凍寒積冰，雪雹霜霰，漂潤羣水之野，顓頊、玄冥之所司者萬二千里。」<sup>36</sup>

顓頊、玄冥所居的神話地理位置象徵著北方的嚴寒，這種酷寒的感覺正好跟冬季的景象相吻合，時間平面上最冷的季節，和空間平面上凍寒積冰的地區，就結合在一起，所以明堂北廟「玄堂」由上述知是冬天也是北方的象徵。

季夏之月：「……中央土：……天子居太廟太室，乘大輅，駕黃馬，載黃旂，衣黃衣。」<sup>37</sup>

明堂中央叫太廟太室，上古初民對時空的認識，是根據太陽運行的規則，應當只有四方四時，後因為要確定四方，其先決條件必有一「中央」的中心點出現，就意謂著有五方，爲了與五方配對，四時之外又造了一個「季夏」來和中央匹配。《呂氏春秋·季夏》云：

中央土：「其日戊己，其帝黃帝，其神后土。」

奇猷案：「古者以五行配四時，既以木王春，火王夏，金王秋，水王冬，而土無所屬，因麗於此，而謂之土王中央也。」<sup>38</sup>

---

2000年4月)，頁524。

<sup>36</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局1998年），頁436。

<sup>37</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁315。

<sup>38</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁326。

明堂的建築，《大戴禮記》第六十七記載其結構為「上圓下方」，上圓象天，下方象地，明堂中間的太室太廟為后土，江林昌認為以此后土（地方）的概念和天空中的太陽（天圓）相對應，體現了古人天圓地方的宇宙觀，說明了明堂的建制是太陽周轉循環下的產物。<sup>39</sup>

明堂布局所呈現的格局就猶如(法)列維·布留爾(L. Levy—Bnihl)曾指出：

從東、南、西、北四個方向吹來的風，在這四面居住的神及動物，象徵著四個方位的顏色等，原始邏輯思維從來就不認為這些是彼此孤立的觀念；相反的，所有這些觀念從一開始就包括在一個複合的表象之中，這個表象具有集體的、宗教的性質，在它裡面神秘的因素遮蓋著叫做實在的因素。<sup>40</sup>

如(法)列維·布留爾(L. Levy—Bnihl)所說，它是具有集體民族的神話和宗教的神秘性質在裡頭，所呈現的是，初民根據宇宙自然現象所塑造出來的一個小宇宙模型，然後古君王在此把自己當成是人間的光明小太陽，在明堂制度裡，按時頒布法令制度，實施其教化，明堂建築的物化形式，成為中國禮制文化裡一種特別的符號。

明堂的佈局與結構是時空交錯的神話宇宙觀，時間（春、夏、秋、冬）與空間（東、西、中、南、北）的概念，都是來自對自

---

<sup>39</sup>江林昌〈考古所見中國古代宇宙生成論以及相關的哲學思想〉《學術研究》第10期（2005年），頁90。

<sup>40</sup>列維布留爾(L. Levy—Bnihl)《原始思維》（北京：商務印書館，1997年），頁206。

然界太陽循環周期的模仿，吾人將其歸納為以太陽運行為準則的宇宙天文系統模式，可以作為中國宇宙時空觀的一種文化元語言的原型模式。

青陽：東方木，太昊，句芒，春天。

明堂：南方火，炎帝，祝融，夏天。

太室：中央土，黃帝，后土，季夏。

總章：西方金，少昊，蓐收，秋天。

玄堂：北方水，顓頊，玄冥，冬天。

## 二、宗廟的宇宙空間圖

在我國古代禮制體系中，宗廟禮的祭祀活動與明堂制度關係相當密切，其中心活動是祭祀人神—祖宗，在宗廟禮當中，祭祖是核心的功能，所有活動是圍繞祭祖來進行；但在明堂禮，祭天是核心的功能，所有活動都必須圍繞著祭天來進行，而祭祖只是祭天活動的輔助活動之一。雖然明堂禮與宗廟禮其祭祀的對象不盡相同，但與儀式活動相配套的宮室制度，根據王國維《觀堂集林》的明堂廟寢通考所述：

古者宮室之制堂後有室，室與堂同在一屋中，未有舍此不數而別求之於他處者也，則明堂五室中，除太室外他四室必為四堂後之正室。

四堂四室，兩兩相對峙，則其中有廣庭焉，庭之形正方，其廣袤實與一堂之廣相等。左氏傳所謂埋璧於太室之庭。史記封禪書載申公之言曰：黃帝接萬靈明庭，蓋均謂此庭也，此庭之上，有圓屋以覆之。故謂之太室，太室者，以

居四室之中。<sup>41</sup>

依《觀堂集林》所描述，王國維據考工記所復原的明堂圖和宗廟圖來看，明堂之制，太室之外，四個太廟外各有一室，宗廟之制亦然，中有一太室，然四阿之堂亦各有一室，因此宗廟之宮室其建造的佈局，是與明堂的建制是一樣的，也是屬於亞字形的建築。

### 三、陵墓的宇宙空間圖

夏、商、周三代，墓和廟同為祖先的崇拜中心，宗廟是集合性的宗教中心，而墓葬則屬於死者個體或連同其家屬成員；宗廟祭祀是獻於建邦之天神、祖宗，以佐王建保邦國，如《禮記·祭法》所云：

有虞氏禘黃帝而郊嚳，祭法有虞氏，禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯；夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹；殷人帝嚳而郊冥，祖契而宗湯；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。<sup>42</sup>

然而墓葬的禮儀，則是寄予生者對死者的哀思，而此種禮制建築的結構和其中儀仗的安置，巫鴻認為它不但決定朝拜者視覺經驗的程序，也反映出宗教儀式及其所象徵的宇宙時空觀念<sup>43</sup>。

1986年6月，中國考古學家在河南省濮陽市的西水坡發現

<sup>41</sup>楊家駱主編《定本觀堂集林下》(台北：世界書局，1960年)，頁130-131。

<sup>42</sup>(漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁796。

<sup>43</sup>巫鴻著／鄭岩等譯《禮儀中的美術》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年)，頁550-553。

M45 的奇特墓葬，墓穴的形狀呈南圓北方，東西兩側設有凸出的弧形小龕。墓主人爲一壯年男子，頭南足北，墓內的東西小龕及北部方龕葬有三具殉人；墓主骨架的左右兩側及腳端，分別發現用蚌殼精心擺塑的龍虎圖像和三角形圖案，而且蚌塑三角形還特意配置了兩根人的脛骨。墓中蚌龍居右，位於東方，頭北向，蚌虎居左，位於西方，頭亦北向，龍虎均背朝墓主作行走狀；蚌塑三角形圖案位居北方，配置的人骨指向東方。馮時先生將濮陽西水波 M45 號墓跟曾侯乙墓箱蓋星圖及《史記·天官書》的系統相互印證，認爲濮陽西水波 M45 號墓跟曾侯乙墓箱蓋星圖都是一幅二象北斗星象圖，西水波 M45 號墓中形成的圖案有三處，東爲蚌龍，西爲蚌虎，北爲一蚌塑三角形並配有兩根人的脛骨，而曾侯乙墓箱蓋星圖的中心直書北斗，東西兩側布列青龍白虎，兩墓穴的形制是雷同的。<sup>44</sup>作爲北斗斗杓的兩根脛骨指向東方的龍星之角，蚌塑三角形的斗魁位指西方的虎星之首，跟《史記·天官書》依據斗建所描述的四方是吻合的。<sup>45</sup>

墓葬中的遺跡顯然是一個有秩序排列的儀式，通過考古學家對墓葬遺跡方位的考證，由墓主人的葬臥方向可知，這模仿二象北斗星象圖的墓穴是上南下北、左東右西的方位擺放的，青龍、白虎是古人以「四象」定四時方位的東、西二象，如此方位的訂定就跟早期古「式」的方位是上南下北，左東右西是一樣的，這種方位皆是來自古人對太陽的周日和周年運行長期觀測的結果，又墓穴南部邊緣成圓型構造，北部邊緣成方形，那就成爲上圓下方，上圓下方象徵天地，這就符合本文第二章第一節文中，蓋天說所主張的天圓地方的宇宙模式。墓穴東、西、北、（南方，馮時認爲是擺放不了那麼多的儀式象徵物）四面象徵四方，可見墓室

<sup>44</sup>馮時《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁278-283。

<sup>45</sup>司馬遷著／裴駰集解《史記》（台北：大川書局，1977年），頁1295-1309。

的建構無疑是一個自然小宇宙的呈現，其宇宙形式是模仿自太陽周日及周年視運動所形成的時空觀。

#### 四、四合院的宇宙空間圖

四合院的庭院佈局，在中國古代建築裡，大都採用均衡對稱的方式，沿著縱軸線與橫軸線進行設計，以縱軸線（大致上是南北方向）為主，橫軸線為輔；縱軸線上先安置主要建築，院子的左右兩側，依著橫軸線以兩座次要建築，構成長方形或正方形的庭院，這種形式稱之為四合院。四合院的四角通常用走廊、圍牆將四座建築連接起來，成為封閉性較強的整體；吾人認為這種佈局形式是源自古明堂制度所遺留下來的禮制文化。

在建築理論上：「凡是注重禮法的民族，其住宅平面多採對稱形；凡以生活實用為主的民族，其住宅通常為不對稱形。」中國自古以來就是一個注重禮法的國家，因此我國傳統合院建築為典型對稱形，可說是深受社會的宗法和禮教制度所影響。<sup>46</sup>

王國維在其《觀堂集林》的明堂廟寢通考如是說：

我國家族之制古矣，一家之中，有父子，有兄弟，而為父子兄弟又各有其配偶焉，即就一男子言，而其貴者有一妻焉，有若干妾焉。一家之人，斷非一室所能容，而堂與房又非可居地也，故穴居野處時，其情狀余不敢知，其既為宮室也，必使一家之人所居之室相距至近，而後情足相親焉，功足以相助焉。然欲諸室相接，非四阿之屋不可，四阿者，四棟也，四棟之屋，使其堂各向東西南北。於外則四堂，後之四室，亦自向東西南北而湊於中庭矣。此置室

---

<sup>46</sup>林會承《傳統建築手冊》（台北：藝術家出版社，1995年），頁31。

最近之法，最利之法，最利於用，而亦足以為觀美，明堂  
辟雍宗廟大小寢之制，皆不外由此而擴大之緣飾之者也。<sup>47</sup>

王國維所謂的四阿之屋，就是後代建築所謂的四合院，王國維認為明堂、辟雍、宗廟大小寢之制都是由這種形式擴大的，但吾人以為由合院的建制及其象徵而言，四合院當是受明堂文化的影響，試從以下兩點來看：

其一，四合院的四角並不是蓋滿了廂房，而是留有走廊、或圍牆將四座建築連接起來，可見四合院的構造，在四方形的四角是有四個空缺，四合院佈局所呈現的不就如〈曾子·天圓〉所說：「天圓而地方，則是四角之不掩也。」<sup>48</sup>那麼大地的四角是內收有缺的，略似龜的腹甲成「亞」字形，也就是本文所提到的蓋天說所述說古人認為地的形狀。

其二，在合院建築的縱軸線上以廳堂為主，前為「堂」後為「室」，這種格局不就同於考工記之五室、月令之四堂，然橫軸線的廂房，左邊稱「青龍」，右邊稱「白虎」，青龍、白虎是古人以「四象」定四時方位的東、西二象，根據《靈憲》所說，青龍、朱雀、白虎、玄武分別代表春、夏、秋、冬四季的星象；<sup>49</sup>青龍、朱雀、白虎、玄武分別具有四種不同顏色，且代表四個不同的方位（東、西、南、北）；那「四合院」這種建築形式不也是一種象徵宇宙時空的符號，而這宇宙符號就跟鄒衍以「陰陽」、「五行」兩種觀念，再加上顏色與之配合所形成的「王居明堂」的禮制文化有共通之處<sup>50</sup>，其四方的建築物所顯現出模仿宇宙自然的象徵

<sup>47</sup>楊家駱主編《定本觀堂集林下》（台北：世界書局，1960年），頁124-125。

<sup>48</sup>高明注譯《大戴禮記今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1975年），頁207。

<sup>49</sup>張衡著／洪頤煊集《經典集林·張衡靈憲》卷二十六（臺北：藝文印書館，1968年），頁2。

<sup>50</sup>王夢鷗著《鄒衍遺說考》（台北：台灣商務印書館，1966年），頁88。王

意涵，不也是跟太陽的運行周期習習相關。

## 五、「亞」形建築的象徵意蘊與太陽神話崇拜

明堂、宗廟、陵墓、四合院，是屬於中國特有的「亞」字形建築，這套機制與模式是初民對自然宇宙長期觀察，所遺留下來的生活遺跡，是許許多多重複了多次同類型典型經驗的心理積澱，而後呈現出的一種有次序的邏輯思維。李維－史特勞斯（Claude Levi - Strauss）在其《野性的思維》如是說：

一位土著思想家表達過這樣一種透徹的見解：「一切神聖事物都應有其位置。」人們甚至可以這樣說，使得它們成為神聖的東西就是各有其位，因為如果廢除其位，哪怕只是在思想中，宇宙的整個秩序就會被摧毀。因此神聖事物由於占據著分配給它們的位置而有助於維持宇宙的秩序。<sup>51</sup>

亞形建築的佈局，本文參照李維－史特勞斯（Claude Levi - Strauss）《野性的思維》的文章，知吾人對明堂、宗廟、陵墓、四合院其四方位置的描述，是根據神話思維，將出現在氏族社會之前的四方神、四時神，象徵的動物（四象）及四方的顏色，把它們和四面建築相連結，來說明中國特有的禮法制度，這就如李維－史特勞斯（Claude Levi - Strauss）所說的，亞形建築所含的宗教性質是神聖的，代表四方的神或物都有其神聖的位置和意義，若其位置被摧毀了，那整個社會秩序就會失去和諧。本文一再重

---

夢鷗認為鄒衍把古已有之陰陽與五行兩種觀念合而為一，使它成為宇宙諸現象的原動力，根據這原動力，他完成了兩部書，一是小型的五行之一年一週的終始，也就是王居明堂的時令；一是大型的五行之從天地剖判以來一朝一代的終始，也就是壽命而帝的制度。

<sup>51</sup>李維史陀著／李幼蒸譯《野性的思維》（台北：聯經出版事業公司，1989年），頁14。

複中國是一重視禮法的國家，由亞形建築的建制即說明了中國特殊的文化含義，是中國人其特殊思維積澱後，所形成的一種文化原型。

若我們將明堂、宗廟、陵墓、四合院看成是一種符號，而亞字形建築即是象徵對太陽神話的崇拜，這種思維邏輯即是一種概念能指，<sup>52</sup>然這種建築背後的禮制，是宗教與政治的合一，神權與王權的象徵，是君王藉初民對太陽崇拜及敬畏所產生的一種文化信仰，而人間帝王也利用此宗教形式，告知百姓自己的王權是神授，確定自己的法統，進而把自己比擬為人間的小太陽，讓百姓崇拜自己猶如初民對太陽的崇拜，這才是這「禮制」背後真正的意涵。因此亞形建築，吾人認為它是中國文化的元語言，這種符號的所指，無非就是封建時期，帝王統馭黎民百姓的象徵。

明堂、宗廟、陵墓、四合院的宇宙空間圖像，綜合上述可知都是屬於中國特有的「亞」字形建築，這種亞形建築，成為中華文化一種特有的符號，而這種符號的思考邏輯，是來自於對宇宙中太陽的崇拜，此思維深植於中國人的腦海裡，累積沉澱為一種精神的象徵，在這種象徵宇宙秩序的神聖建築下，人類因此有了依循的法則規範，得以在紊亂的塵世間安身立命。

## 第二節 儀式曆法：太陽神話宇宙模式的縮影

時令意識的產生，對上古人類而言，並沒有像現代人一樣，因科學文明的進步而有具體的時間概念，對初民而言，時間的觀念是抽象的，且帶有許多宗教的神秘性質在裡頭。古代先民生活在自然的狀態中，人們長期觀察大自然氣候及其物候的變化，基於中國人「天人合一」的觀念，會在各個季節的重要時間點上，

---

<sup>52</sup>索緒爾《普通語言學教程》（北京：商務印書館，2004年），頁37-39。

實施與其氣候相應的宗教活動，透過活動中的儀式，表達人們對神秘自然的順從，並在自然的節奏下，規範自己的生活秩序<sup>53</sup>。這種定期舉行的宗教儀式活動，是按照特定的時間節奏有規律的實施，儀式曆法就是從這種定期儀式活動中發展出來的；下文一年十二個月的曆法，是以《呂氏春秋·十二紀》為參照系，就文本中的氣候、物候現象和每月的祭祀活動，來論証古時候十二月的曆法是跟相關的宗教儀式活動交結在一起的。

## 一、儀式性的宗教活動與曆法

上古的初民認為，四時的變化是來自上天的安排，《論語·陽貨》就如此說：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」<sup>54</sup>，昊天雖無言，卻有無比的威力，掌握著時間，以及萬物的成長衰滅，所以在蠻荒時代，古人就會根據天時節律的變化，舉行各種相應的祭祀活動。吾人就舉甲骨文、《堯典》、《禮記》等文獻記載，來說明古代曆法的形成，是和宗教活動儀式相輔相成的且密不可分。

夏商時代有「出日」、「入日」的祭日儀式，甲骨文就記載許多有關「出日」、「入日」的文獻，如下：

《合集》34163：「侑出日。」、「侑入日。」<sup>55</sup>

《屯南》1116：「侑出入日。」<sup>56</sup>

<sup>53</sup>蕭放著《歲時－傳統中國民眾的時間生活》（北京：中華書局，2002），頁15。

<sup>54</sup>何晏注／邢昺疏《十三經注疏·論語》（台北：藝文出版社，1955年），頁157。

<sup>55</sup>郭沫若主編《甲骨文合集》第11冊（上海：中華書局，1982年），頁4250。

<sup>56</sup>中國社會科學院考古研究所編《小屯南地甲骨文》上冊第一分冊（上海：中華書局，1980年），頁251。

《屯南》4534：「惟入日酒。」<sup>57</sup>

《合集》6572：「戊戌、內，呼雀于出日，于入日。戊戌卜，內，呼雀一牛。戊戌卜，內，三牛。」<sup>58</sup>

《合集》13328：「……其入日中……。」<sup>59</sup>

《合集》34164：「癸酉……入日……。其燎……。」<sup>60</sup>

「出日」、「入日」是商代太陽的崇拜儀式，文獻告知我們，出日、入日的儀式有侑、燎、裸、歲、酒、卯等，宋鎮豪認為這些祭祀活動並不是每天舉行的，而是有比較固定的日期，通常行之於春秋季相關月份或春分秋分前後的日子<sup>61</sup>，這說明了這樣的祭祀活動除了「敬天順時」外，也意謂著時間的釐定。

《堯典》記載：

分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥。以殷仲春。

分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饒納日，平秩西成。宵中、星虛。以殷仲秋。

<sup>57</sup>中國社會科學院考古研究所編《小屯南地甲骨文》上冊第一分冊（上海：中華書局，1980年），頁805。

<sup>58</sup>郭沫若主編《甲骨文合集》第3冊（上海：中華書局，1978年），頁1032。

<sup>59</sup>郭沫若主編《甲骨文合集》第5冊（上海：中華書局，1979年），頁1872。

<sup>60</sup>郭沫若主編《甲骨文合集》第11冊（上海：中華書局，1982年），頁4250。

<sup>61</sup>韓高年〈“夸逐日父”的儀式結構及其文化內涵〉《西北民族研究》第2期（2006年），頁141-142。

《堯典》的「寅賓出日」與「寅饒納日」，孔穎達《正義》曰：「日之出也，物始生長，人當順其生長，致力耕耘，日之入也，物皆成熟，人當順其成熟，致力收斂，東方之官，當恭敬導引，日出平秩東作之事，使人耕耘，西方之官，當恭敬從送日入，平秩西成之事，使人收斂，日之出入，自是其常，但由日出入，故物有生成，雖氣能生物，而非人不就勤於耕稼，是導引之勤於收藏，是從送之。」<sup>62</sup>這說明「出日」與「納日」的迎送祭祀儀式，本是一種勸民於農事的宗教活動，但由於是在仲秋和仲春時節舉行，就不單純的只是宗教活動，此儀式有定四時的性質在裡頭。

在古代，一年有四迎氣之時，《禮記·王制》記載夏、商時期天子、諸侯、大夫於四時祭宗廟及祭天地的宗廟活動，其云：

「天子諸侯宗廟之祭：春曰禘，夏曰禘，秋曰嘗，冬曰烝。」

孔穎達《疏》：

(春曰禘者)皇氏云：「禘，薄也。春物未成，其祭品鮮薄也。孫炎云：禘者，新菜，可禘。」<sup>63</sup>

孫炎注解所謂的「禘」是春天剛發新芽之菜，用以作為祭祀用，孔穎達認為此時植物還未長成，所以祭品單薄但卻新鮮，用祭祀植物的鮮嫩象徵春天，所以月令有迎春於東郊的季節祭禮，就是所謂的「春禘」。

孔穎達《疏》：

---

<sup>62</sup>(漢)孔安國傳/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》(台北：藝文印書館，1955年)，頁23。

<sup>63</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁242。

(夏曰禘者)皇氏云：「禘者，次第也，夏時物雖未成，宜依時次第而祭之。」<sup>64</sup>

皇氏對「禘」的解釋為順序上的「次第」，依時序而言，春季之後就是夏天的來臨，〈十二紀〉記載，立夏之日，天子親率三公九卿大夫以迎夏於南郊；所以「禘」祭應當就是在三統曆中的四月節立夏小滿，「小滿」是指物長於此時小得盈滿，也就是皇氏所言，夏天之植物尚未長成如秋季成熟時；所以此「禘祭」順著時令應當就是〈十二紀〉中迎夏於南郊的夏天祭祀，因此稱這個季節的祭祀活動為「夏禘」。

孔穎達《疏》：

(秋曰嘗者)《白虎通》云：「嘗者，新穀熟而嘗之。」<sup>65</sup>

孔穎達引《白虎通》說，百穀成熟後嘗之謂「嘗」，秋天時萬物成熟，秀實新成；〈十二紀〉記載：「(孟秋之月)是月也，農乃升穀，天子嘗新，先薦寢廟。」這說明在孟秋時節，此時五穀豐收，就以新收穫的穀物祭祀祖先，然後嘗食新穀，這個儀式祭典是在秋天舉行，故曰「秋嘗」。

孔穎達《疏》：

(冬曰烝者)烝者，眾也，冬之時物成者眾。<sup>66</sup>

<sup>64</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁242。

<sup>65</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁242。

<sup>66</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁242。

冬天是萬物收藏時，這個季節萬物承春天的生長、夏天長養、秋天收成後，此時積聚眾多，因此孔穎達對「烝」的注解為「冬之時物成者眾。」又〈月令〉說：「(孟冬之月)是月也，“大飲烝”。」鄭《註》：「十月農功畢，天子、諸侯與群臣飲酒於太學……，謂之大飲……。烝謂有牲體為俎也。」《正義》曰：「言於是月之時，天子、諸侯與群臣大行飲酒為饗禮，以正齒位。烝，升也。升此牲體於俎之上，故云大飲烝。」<sup>67</sup>大飲烝之禮是於十月孟冬舉行，這個時節正是農事已畢，萬物眾多之時；所謂「烝祭」是相應於冬天的時令，故謂「冬烝」。

所謂春禘、夏禘、秋嘗、冬烝四時的祭祀儀式都是對應於天時變化的時節祭祀，這些時節的儀式活動，無非就是古人最初認識季節曆法的標誌符號。

綜甲骨文、《堯典》、《禮記》文獻的論述，知古人會根據四時的氣候與物候，舉行各種相應的宗教活動，漸漸的，經年累月後，人們每到某個時候就會舉行某種祭典，就形成後來比較嚴密的曆法，如《禮記·月令》、《呂氏春秋·十二紀》的月令。由此論證知，在原始的社會裡，時間的分野是以宗教的祭祀活動來彰顯的，曆法的形成跟宗教祭祀儀式絕對是不可分的。

## 二、〈月令〉的祭祀儀式與十二月曆法

〈月令〉是王官時代時間觀念系統的表達，月令最初的型態，是以農事活動為中心的季節祭祀禮儀；古代先民主要生活在自然狀態之中，農事活動的運作，是要依據季節氣候的變化而定。風霜雨雪、草木榮落、飛鳥去來、蟲魚律動等氣候、物候的間隔重復的周期性出現，使人們很自然地形成時間段落意識，人類依此

---

<sup>67</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁343。

在各個季節從事適當的農事活動，季節中氣候、物候的變化，就成爲人們感受最深的時間符號。

吾人就以《呂氏春秋·十二紀》爲主軸，再參照〈夏小正〉《禮記·月令》等的月令文獻，以文本中氣候、物候現象，佐證其每月的祭祀活動，說明上古人類以祭祀活動作爲時間的分界點，十二月的曆法是由於人們長期觀察大自然的律動，配合祭祀儀式活動而產生的。

〈月令〉中的四孟之月，分別居春、夏、秋、冬四季之首，在季節的首月，自古即有一歲迎四氣的祭祀，祈求上天能順時氣百穀得以成長，賜福黎民眾生；於四孟之月迎四氣的祭祀活動，吾人認爲就是夏商時期的季節祭禮，即所謂的春禘、夏禘、秋嘗、冬烝。在上文的儀式性的宗教活動與曆法裡已論述，下文十二月的曆法，四孟之月迎四氣的祭祀活動與四時的聯繫，就不再贅言。十二月的時間分野，就以《呂氏春秋·十二紀》的宗教活動，說明古人依十二月的節氣舉行祭禮，這些祭祀活動就成爲古人時間意識的分界點，當某節氣舉行何種祭禮，即知是月即某月；請看以下文章，依〈十二紀〉的敘述，說明十二月的曆法是如何產生的。

### 一月的祭祀活動

孟春之月：……東風解凍。蟄蟲始振。

是月也，以立春，先立春三日，太史謁之天子曰：某日立春，盛德在木，天子乃齋，立春之日，天子親率三公九卿諸侯大夫以迎春於東郊。

是月也，天子乃以元日祈穀於上帝，乃擇元辰，天子親載耒耜，措之參于保介之御間，率三公九卿諸侯大夫躬耕帝

籍田，天子三推，三公五推，卿諸侯大夫九推。<sup>68</sup>

孔穎達《正義》曰：「言蟄蟲始振者，為正月中氣之時，蟄蟲得陽氣，初始震動。」<sup>69</sup>，在古人的思維裡，即以此蟄蟲為季節的特徵，即是正月來臨。此時就會舉行祭祀活動與之相應。

鄭玄引《春秋傳》注釋孟春之月「祈穀」的祭祀活動，其曰：「夫郊祀后稷以祈農事，是故啓蟄而郊，郊而後耕。」<sup>70</sup> 這說明在正月時節，蟄蟲啓動，君王帶領臣子們舉行「籍田禮」，古人由蟄蟲動知陽氣初發，萬物要開始生長，所以執行完「籍田禮」，就要趕快從事農耕，祈求穀物生長良好，那只要這個也如〈夏小正〉正月舉行的「耒祭」<sup>71</sup>，是在啓蟄之後所辦的農業祭祀活動一展開，即知這個時刻就是一月份。那麼一月份在〈十二紀〉中的特徵即為：

孟春，蟄蟲動，春禱、郊祀上帝以祈穀的祭祀、籍田禮。

## 二月的祭祀活動

仲春之月：……桃李華。倉庚鳴。

是月也……擇元日，命人社。

是月也，玄鳥至。至之日，以太牢祀於高禘，天子親往，后妃率九嬪御，乃禮天子所御，帶以弓韞，授以弓矢於高

<sup>68</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁1-2。

<sup>69</sup> (漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁284。

<sup>70</sup> (漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁287。

<sup>71</sup> 陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁19。耒祭是歲初之祭，是農人於正月起蟄之後整飭耒耜，用於掘地播種的祭祀活動。

禡之前。<sup>72</sup>

倉庚，高誘注：《爾雅》曰：「商庚、黎黃，楚雀也……至是月（二月）而鳴。」<sup>73</sup>《十三經注疏·禮記》孔穎達《疏》：「郭景純云：今之布穀也。謝氏云：布穀者近之。彼云布，此云搏者，布博聲相近，謂之搏穀，以聲呼之，或以爲此鳥鳴，布種其穀。」<sup>74</sup>農人於一月行籍田禮後就得開始耕種，在這個節氣裡，倉庚鳴就是所謂布穀鳥叫，意謂人們要佈種其穀，開始播種的工作，順著仲春時的節氣，萬物要夾陽而出生了。所以此月天子要舉行春社的祭祀活動，祈求莊稼豐收，故〈十二紀·仲春〉云：

是月也安萌芽，養幼少，存諸孤，擇元日，命人社。<sup>75</sup>

社，《禮記·月令》鄭玄注云：「后土也，使民祀焉。」<sup>76</sup>，《國語·魯語上》云：「土發而社，助時也。」，韋昭注：「土發，春分也。」《國語·周語》曰：「土乃脈發，社者，助時祈福，爲農始也。」<sup>77</sup>亦云春社在春分舉行。「土發」指仲春之時，地氣上升土壤解散，其時正值春耕開始時節。社，即為在春耕開始之際，在社壇舉行，其旨爲勸耕教稼、祈禱豐收的祭祀賽會活動。<sup>78</sup>

在此月又舉行「高禡禮」，〈月令〉云：「是月也，玄鳥至。至

<sup>72</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁64。

<sup>73</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁66。

<sup>74</sup> (漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁298。

<sup>75</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁64。

<sup>76</sup> (漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁299。

<sup>77</sup> 韋昭注《國語》(台北：台灣商務印書館，1965年)，頁52。

<sup>78</sup> 劉宗迪《失落的天書》(北京：商務印書館，2006年)，頁324。

之日，以太牢祀於高禴。」高誘引盧植《月令》注云：「玄鳥至時，陰陽中（即春分），萬物生。」<sup>79</sup>蔡邕《月令章句》云：「高尊也，禴祀也，吉事先見之象也。」<sup>80</sup>高禴禮雖是祈子孫之祀，但依蔡邕的解釋，玄鳥來時陽氣生，萬物在此仲春時分得到滋養而成長，因此舉行此祭禮時，也象徵著春分時刻，萬物得陽氣要蓄勢生長。因此當布穀鳥叫時，人們舉行「高禴禮」和「春社」的祭祀賽會活動，就知道這個時候就是二月份了。那麼二月份在〈十二紀〉中的特徵即為：

仲春，倉庚鳴，春社祭祀活動、高禴禮。

### 三月的祭祀活動

季春之月：桐始華。田鼠化為鴽。

是月也，天子乃薦鞠衣于先帝。命舟牧覆舟，五覆五反，乃告舟備具于天子焉。天子焉始乘舟。薦鮪于寢廟，乃為麥祈實。<sup>81</sup>

桐始華，高誘注：「梧桐開始發葉而茂盛」<sup>82</sup>，據高誘考證梧桐春末發葉夏開花，也就是說在三月季春時，梧桐的新葉長出來了，這意謂著季春時節，生氣方盛，陽氣發洩，順著時氣的發散，百穀受此陽氣生養而成長；因此古人要在此時舉行「為麥祈實」的宗教活動，麥子是很重要的農產品，正當麥子秀穗之時，進行

<sup>79</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁68。

<sup>80</sup> (漢)蔡邕《月令章句》（臺北：藝文印書館，1970年），頁13。

<sup>81</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁123。

<sup>82</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁126。

祭祀，目的祈求能豐收，故〈十二紀·季春〉云：

是月（仲春）也，……天子焉始乘舟。薦鮪于寢廟，乃為麥祈實。<sup>83</sup>

蔡邕《月令章句》云：「陽氣和暖，鮪魚時至，將取以薦寢廟，故因事乘舟禊於名川也。」<sup>84</sup>所謂「禊」是古人於三月舉辦的禮祭，這時也是鮪魚來的時候；〈夏小正〉亦記載「祭鮪」的祭典，《傳》曰：「祭不必鮪。祭鮪何也？鮪之至有時，美物也。鮪者，魚之先至者也，而其至有時，謹記其時。」<sup>85</sup>所謂「其至有時」，說明鮪魚出現是有一定的期間，也就是在春季和暖的時候，牠會從海中游至江河產卵，人們會在這個時候補鮪作為祭祀用，這個時候正是仲春三月時節，雖然〈夏小正〉之鮪祭在二月，但陳久今認為〈夏小正〉是十月曆，每月有 36 天，也就是一月二月兩個月的天數為 72 天，那就等於十二月曆的二月下半月，其實就接近仲春三月了<sup>86</sup>，故〈十二紀·季春〉才會有「薦鮪于寢廟」之說；三月時，人們發現梧桐長出新葉，這時鮪魚也來報到，於是捕鮪魚作為祭祀用，進薦於寢廟，禱祈宗祖求百穀豐實。所以當梧桐長新葉，然後舉行「鮪祭」為麥祈實時，老百姓就知道這個時候是三月份了。那麼三月份在〈十二紀〉中的特徵即為：

季春，桐始華，鮪祭活動。

## 四月的祭祀活動

<sup>83</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁123。

<sup>84</sup> (漢)蔡邕《月令章句》（臺北：藝文印書館，1970年），頁14。

<sup>85</sup> 高明註譯《大戴禮記》（台北：台灣商務印書館，1975年），頁71。

<sup>86</sup> 陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁31。

孟夏之月：……螻蝻鳴。蚯蚓出。

是月也，以立夏，先立夏三日，太史謁之天子曰：「某日立夏」，盛德在火。天子乃齋。立夏之日，天子親率三公九卿大夫以迎夏於南郊。

是月也，驅獸無害五穀。無大田獵。農乃升麥。天子乃以彘嘗麥，先薦寢廟。<sup>87</sup>

螻蝻，高誘引郝懿行《爾雅義疏》以爲螻蝻即螻蛄<sup>88</sup>，陳久今考證螻蛄爲農業害蟲，正是於春夏之時出動而鳴叫；〈月令〉載「螻蝻鳴」正說明此時已進入多蟲害的季節，孟夏四月，萬物生長禾苗稚潤，最怕野獸踐踏和蟲害侵襲。而此月也正是各種野獸和昆蟲大量繁殖的時候；於是在這個月份君王就會要人們舉行「驅獸無害五穀」的農事活動。三月麥已秀穗，四月孟夏長成，古人就將新長成的麥薦於寢廟；所以當螻蝻鳴時，天子昭告百姓要舉行驅儻護稼的祭祀活動，人們就可知道這個時候是四月份了。那麼四月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

孟夏，螻蝻鳴，夏禘、驅儻護稼活動。

## 五月的祭祀活動

仲夏之月：……鷦始鳴。反舌無聲

是月也，……命有司，爲民祈祀山川百原，大雩帝，用盛

<sup>87</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁188-189。

<sup>88</sup> 不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁192。

樂。乃命百縣，雩祭祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實，農乃登黍。<sup>89</sup>

鷦，伯勞也，高誘引《傳》見《左傳》昭十七年，杜注云：「伯趙，伯勞也，《疏》云，此鳥夏至來，冬至去，故已名官，使之主二至也。」<sup>90</sup>鷦，或稱之爲伯勞，它是一種候鳥，夏至時來鳴，若見伯勞來，則知仲夏炎熱季節到，此月禾苗正長，需時雨潤澤，因此要在仲夏之月舉行祈雨的儀式，所以〈月令〉才說：「爲民祈祀山川百原，大雩帝，用盛樂，乃命百縣，雩祭祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實，農乃登黍。」<sup>91</sup>「雩」祭的目的是求神降雨滋潤百穀，助成穀實，農人才將此月要種的黍先致寢廟以示敬天。故當伯勞鳥鳴時，又有「雩」祭的祭典，那就是告知人們五月雨季到了。那麼五月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

仲夏，鷦，雩祭的儀式活動。

## 六月的祭祀活動

季夏之月：……涼風始至。蟋蟀居宇。

是月也，令四監大夫合百縣之秩芻，以養犧牲。令民無不成出其力。以供皇天上帝、名山大川、四方之神，以祀宗廟社稷之靈，爲民祈福。<sup>91</sup>

蟋蟀居宇，《禮記·月令》「居宇」作「居壁」，孔穎達《正義》

<sup>89</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁244。

<sup>90</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁246-247。

<sup>91</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁314。

曰：「蟋蟀居壁者，此物生於土中，至季夏羽翼稍成，未能遠飛，但居其壁，至七月則能遠飛在野。」<sup>92</sup>故人類若見蟋蟀居壁則知是月陽氣將衰，故曰：「涼風始至。」「涼風」，《禮記·月令》作「溫風」，《淮南子·天文訓》：「景風至四十五日涼風至。」高注：「坤卦之風也。」<sup>93</sup>坤卦之風即為西南坤維之涼風，也就是《禮記·月令》季夏之溫風，說明這個月將接近秋天，陰氣已動於眾陽之下，此時土潤溽暑，萬物秀實，天子就要人民集中全國的物力，總祭皇天上帝、名山大川、四方之神，以祀宗廟社稷之靈，「為民祈福」；因此當人們看見「蟋蟀居壁」又舉行祭祀四方及名山大川的宗教活動，就知此時是六月時節了。那麼六月份在〈十二紀〉中的特徵即為：

季夏，蟋蟀居宇，集全國物資總祭天神於四方的宗教活動月。

## 七月的祭祀活動

孟秋之月：……涼風至。白露降。寒蟬鳴。

是月也，以立秋。先立秋三日，大史謁之天子。曰：某日立秋，盛德在金。天子乃齋。立秋之日，天子親率三公九卿諸侯大夫以迎秋於西郊。

是月也，農乃升穀。天子嘗新，先薦寢廟。<sup>94</sup>

寒蟬鳴，《傳》曰：「寒蟬也者，蟋蟀也。」<sup>95</sup>《方言》曰：「蟬

<sup>92</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁318。

<sup>93</sup>何寧《淮南子集釋》上冊(北京：中華書局發行，2006年)，頁196。

<sup>94</sup>呂不韋著/陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊(上海：上海古籍出版社，2000年4月)，頁380-381。

<sup>95</sup>高明註譯《大戴禮記》(台北：台灣商務印書館，1975年)，頁94。

謂之寒蜩。寒蜩，瘖蜩。」<sup>96</sup>蓋此蟬不鳴於夏，故謂之瘖蜩。得秋風露之氣，乃始能鳴。既鳴爲寒蟬，未鳴爲蜩螗。即寒蟬爲一種在秋季才鳴叫的蟬類。<sup>97</sup>是故寒蟬得寒氣而鳴時，這個時候的天候是白露降下，也就是百穀相繼成熟的秋收時節，此時天子會告訴百姓要舉行秋祭了，就是所謂的「秋嘗」。《管子·五行》記載：「睹庚子，金行御。天子出令命祝宗，選禽獸之禁，五穀之先熟者，而薦之祖廟與五祀。」<sup>98</sup>黎祥鳳在《管子校注》中說明：「甲子木，丙子火，戊子土，庚子金，壬子水，各七十二日。凡三百六十日爲一歲，四時以五行配。」<sup>99</sup>所謂庚子即屬金，金在五行中是配屬秋天，秋天到，就有收取首先成熟的五穀敬獻祖廟的祭祀活動，讓鬼神享受祭品的香氣，讓天子先品嚐穀物成熟的滋味，這就如〈月令〉所云：「是月也，農乃升穀。天子嘗新，先薦寢廟。」因是，若聽寒蟬鳴叫，又有天子嘗新祭祀祖廟的活動，則知七月份到了。那麼七月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

孟秋，寒蟬鳴，秋嘗祭祀祖廟的宗教活動。

## 八月的祭祀活動

仲秋之月：……涼風生。候鳥來。玄鳥歸。

是月也，乃命宰祝，巡行犧牲：視全具，案芻豢。瞻肥瘠，察物色。必比類，量小大，視長短，皆中度，五者備當，上帝其享。天子乃儺，禦佐疾，以通秋氣，以犬嘗麻，先祭寢廟。<sup>100</sup>

<sup>96</sup>(漢)揚雄著：《方言》卷十一（上海：商務印書館），頁35。

<sup>97</sup>陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁51-52。

<sup>98</sup>黎祥鳳撰《管子校注》中冊（北京：中華書局，2006年），頁876。

<sup>99</sup>黎祥鳳撰《管子校注》中冊（北京：中華書局，2006年），頁872。

<sup>100</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版

玄鳥，燕也，春分而來，秋分而去，〈釋鳥〉文：「玄鳥歸爲仲秋之候，玄鳥至不爲仲春之候，由別與郊禘爲候，或可仲春時候非一，故計時候之中不載玄鳥。」<sup>101</sup>因之，我們將玄鳥歸的時機，指爲仲秋時節的徵候。此月五穀已長成，進入收成時節，天子會要百姓精心選擇體貌完全肥瘦適中，毛色純正，大小長短合乎標準的犧牲獻祭上帝，又此時當是陽暑退去之時，是月卻陽氣仍盛，則會有大陵積尸之氣與民爲厲，《呂氏春秋·仲秋》云：「天子乃儺。」鄭注：「……大陵積尸之氣，氣佚，則厲鬼亦隨而出行，於是命方相氏百隸而難之。」<sup>102</sup>因此天子於是月並舉行「儺祭」逐疫驅除不祥，讓秋氣通達不壅閉。故，當見玄鳥不以中國爲居而歸蟄所時，又見天子精選穀物祭上帝並有儺陽氣的「儺祭」則知是月爲八月仲秋時節了。那麼八月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

仲秋，玄鳥歸，儺祭、精選穀物祭上帝的宗教活動。

## 九月的祭祀活動

季秋之月：……菊有黃華。豺則祭獸戮禽。

是月也，大饗帝，嘗犧牲，告備於天子。

是月也，命主祠，祭禽於四方。

是月也，天子乃以犬嘗稻，先薦寢廟。<sup>103</sup>

---

社，2000年4月），頁426-427。

<sup>101</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁324。

<sup>102</sup>呂不韋著/陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊(上海：上海古籍出版社，2000年4月)，頁431。

<sup>103</sup>呂不韋著/陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊(上海：上海古籍出版社，2000年4月)，頁473-474。

菊有黃華，菊亦作鞠，(漢)蔡邕《月令章句》云：「鞠，草名也，有者，非其有也，黃華者，土氣之所成也，季秋草木皆成，非榮華之時也，故言鞠有者，名他無有也。」<sup>104</sup>〈夏小正〉九月：「榮鞠，樹麥。」陳久今以爲此處「鞠」即今之菊花也，「榮」即開花<sup>105</sup>；由(漢)蔡邕《月令章句》和陳久今的注解，兩相參照知，菊花盛開於季秋的節氣裡，故古人有所謂的「秋菊」，如蔡邕所言，此時草木大都長成接近收割，唯菊花盛開，故可以菊華時，作爲節氣的分野。這時有大饗帝之祭，是謂祭祀五帝與四方群神的祭典，孔穎達《疏》云：「九月大饗以報功。」<sup>106</sup>此報功爲報於物有功之神於四方；又鄭注云：「秋田主祭四方，報成萬物。《詩》曰：以社以方。下云：方迎四方氣於郊也。鄭又云秋祭社與四方，謂五穀成熟報其功。」<sup>107</sup>故秋時萬物已成，天子獵則以報祭社及四方爲主；由孔穎達注疏知季秋之月，因五穀成熟，天子就要命祭祀的官，以所獲的禽獸祀祭四方之神。故當菊花盛開，天子舉行祭祀四方的活動，人們知是月爲秋末九月份了。那麼九月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

季秋，菊花開，祭禽於四方的宗教活動。

## 十月的祭祀活動

孟冬之月：……水始冰，地始凍。雉入大水為蜃。

---

<sup>104</sup>(漢)蔡邕《月令章句》(臺北：藝文印書館，1970年)頁20

<sup>105</sup>陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2001年)，頁59。

<sup>106</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁338。

<sup>107</sup>(漢)鄭元注/(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁340。

是月也，以立冬。先立冬三日，太史謁之天子。曰：某日立冬，盛德在水。天子乃齋。立冬之日，天子親率三公九卿大夫以迎冬於北郊。

是月也，大飲烝，天子乃祈來年于天宗。大割，祠于公社及門閭，饗先祖五祀。<sup>108</sup>

鳩入大水爲蜃，《易緯通卦驗》將此物候現象記載于小雪之後，其文爲：「小雪，陰寒，熊羆入穴，鳩入水爲蜃」，而小雪正是十月份<sup>109</sup>；〈夏小正〉亦有「雀入於海爲蛤」之說，此「蜃」正是所謂的「蛤」，陳久今認爲此物候現象當是古人觀察不精細的結果，鳥類大都有避冬的情形，此季節不再看到鳥類，但蛤卻在此時出現，故有此說。當蛤出現的這個月份正是藏冬的季節，這個月農事已畢，此月會行冬季的宗廟之禮即所謂的「冬烝」，因是月農功畢，天子會與諸侯群臣大飲酒，所以又叫「冬烝」，天子以此祭祀天宗之神（凡天地、日月星辰、四時皆爲天宗），祈求來年物產豐饒；冬時萬物積聚眾多，此月會將田獵所獲得的禽獸祭祀先祖和句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥五神，即所謂的戶、竈、中霤、門、井五祀。因此，當「蛤」見又有冬烝及五祀的祭祀活動，知是月爲十月份。那麼十月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

孟冬，蜃（蛤）現，冬烝、五祀的祭祀活動。

## 十一月的祭祀活動

仲冬之月：……芸始生。荔挺出。

<sup>108</sup> 呂不韋著／奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁522-523。

<sup>109</sup> 安居香山、中村璋八輯《緯書集成》上冊，頁243。

是月也，天子乃命有司，祈祀四海大川名原淵澤井泉。<sup>110</sup>

芸，《說文》說：「芸，草也，似苜蓿……芸，香草。」<sup>111</sup>《淮南子·時則訓》高誘注：「……芸生於冬至一陽出生之月。」<sup>112</sup>，《後漢書·陳寵傳》：「寵奏曰：『夫冬至之時，陽氣使萌，故十一月有蘭射干、芸荔之應。』」<sup>113</sup>由上述知芸草是在十一月應陽氣而生的。此月氣候酷寒，接續孟冬時節農事已結束，農人大都將所獲收藏積聚；那麼爲了感恩天地四方四時之神的庇祐，天子會命主管農事的官員祀四海、大川、名原、淵澤、景泉等，昭告百姓是天子從上天得到豐年的時序，人們才得以豐衣足食。因此當芸草生，又見祀四海大川名原淵澤井泉的宗教活動，則知是月爲十一月份。那麼十一月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

仲冬，芸草生，祀四海大川名原淵澤井泉的宗教活動。

## 十二月的祭祀活動

季冬之月：……鴈北鄉。鵲始巢。

季冬之月，命有司大儺，旁磔，出土牛，以送寒氣。征鳥厲疾。乃畢行山川之祀，及帝之大臣、天地之神祇。<sup>114</sup>

鵲始巢，高誘注：「鵲，陽鳥，順陽而動，是月（十二月）始

<sup>110</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁574-575。

<sup>111</sup> 段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁32。

<sup>112</sup> 何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年）頁427

<sup>113</sup> 楊家駱主編《新校本後漢書》（台北：鼎文書局，1979年），頁1551。

<sup>114</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁622。

爲巢。」<sup>115</sup>，《詩經·召南·鵲巢》的「維鵲有巢，維鳩居之。」鄭《箋》曰：「鵲之作巢，冬至架之，至春乃成。」<sup>116</sup>，《淮南·天文訓》曰：「日冬至，鵲始加巢。」《詩經·召南·鵲巢》和《淮南·天文訓》的架與加，何寧認爲是高誘注《淮南·本經訓》的「大夏曾加」的「加」爲「架」，其義訓爲「以材木相乘架。」<sup>117</sup>也就是說鵲鳥築成巢的時間是在冬至後的季冬時節。季冬之月，寒氣將退，此時正值四季之末，新的循環又即將開始；因此天子會命有司行「大儺」儀式，旁磔犬羊於四方以攘除冬之寒氣，這種儺除磔禳的儀式，就如《周禮·夏官·司馬》所記載：

方相氏：掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以索室驅疫。大喪。先柩，及墓，入壙，以戈擊四隅，驅方良。<sup>118</sup>

劉宗迪認爲這種儺儀式典型的淨化儀式，就是要在四面對稱進行，即所謂的四面磔禳，象徵將災厄邪崇從四面八方清除出去，把天地六合滌蕩乾淨。<sup>119</sup>到了歲末季冬時候，舉行如方相氏的儺祭，除了是掃除來自四方的酷寒厲氣，無非也象徵是迎接新的一年到臨。鑒於此，若見鵲開始築巢，又見有儺除磔禳的祭祀儀式，則知此月是臘月，也就是十二月份。那麼十二月份在〈十二紀〉中的特徵即爲：

季冬，鵲始巢，儺除磔禳的祭祀儀式。

<sup>115</sup> 呂不韋著 陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁624。

<sup>116</sup> (漢)毛亨傳／鄭元箋／(唐)孔穎達等正義《十三經注疏·詩經》（台北：藝文出版社，2003年），頁46。

<sup>117</sup> 何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁430。

<sup>118</sup> (漢)鄭元注／(唐)賈公彥疏《十三經注疏·周禮》（台北：藝文印書館印行，1955年），頁475。

<sup>119</sup> 劉宗迪《失落的天書》（北京：商務印書館，2006年），頁340。

我們可將上述〈月令〉中固定周期的物象變化及其宗教活動的舉行互相聯結，作為中國十二月曆法的原型模式，如表：

節令	物象	儀式活動	月份
孟春	蟄蟲振	春禱、郊祀上帝的祈穀祭祀、籍田禮	一月
仲春	倉庚鳴	春社祭祀活動、高禩禮	二月
季春	桐始華	鮪祭活動	三月
孟夏	螻蟈鳴	夏禘、驅儺護稼活動	四月
仲夏	鶉始鳴	雩祭的儀式活動	五月
季夏	蟋蟀居宇	集全國物資總祭天神於四方的祭祀	六月
孟秋	寒蟬鳴	秋嘗、祭祀祖廟的宗教活動	七月
仲秋	玄鳥歸	儺祭、精選穀物祭上帝的宗教活動	八月
季秋	菊花開	祭禽于四方的宗教活動	九月
孟冬	蜃(蛤)現	冬烝、五祀的祭祀活動	十月
仲冬	芸草生	祀四海大川名原淵澤井泉的宗教活動	十一月
季冬	鶡始巢	儺除磔禳的祭祀儀式	十二月

### 三、儀式曆法的文化意蘊與太陽崇拜

〈月令〉是古代時間觀念的系統表達，吾人是以《呂氏春秋·

十二紀》的物象和與之相應的祭祀活動，來說明古代十二月曆法的產生，是以作物生長、成熟為時間段落的標誌，而此農時的周期，由上述則知是與周期性的祭祀活動互相交結。

上古時期民眾生存能力有限，人們較多地依賴自然的賜予，人事秩序順從自然秩序，自然季節變化的節奏決定了人們的生產、生活節奏。而上古的祭禮都是選在季節的時間點上舉行，如四孟之月迎四氣的祭祀，而這些祭祀都是以祭「天」為主，《禮記·月令》曰：「是月（孟春）也，天子乃以元日祈穀於上帝」。鄭《註》：「謂以上辛郊祭天也。」<sup>120</sup>《禮記·郊特牲》有云：「大報天而主日也。」《正義》曰：「天之諸神莫大於日，祭諸神之時，日居諸神之首。」<sup>121</sup>可見迎四氣的祭祀是針對太陽神而言的，是祭日的活動，這意謂在太陽循環下，形成不同的四時氣候與物象，人們依四時舉行不同的儀式祭典，無非是針對太陽循環下所產生的景象而舉行的，祈求四時的氣候能在太陽的循環運動下正常運轉，順天時而如其候，萬物能預期成長，百姓得以豐衣足食。蕭放在其《荆楚歲時記研究》認為月令是將春生、夏長、秋收、冬藏的現象，作為四時十二月的時間區隔，他說：

春天是陽氣發動，萬物萌生的時節，是新的年度周期的開始，從王官到庶民都以順應春日時氣、助生、護生為行為準則；夏季是陽氣“繼長增高”的時節，人事活動亦圍繞著助長的主題展開；秋季是陰氣滋長、陽氣內斂的時節，它與春季向外發散的季節特性相反，因此人事活動以肅殺、收斂以應時氣；冬季之初，陰陽二氣分離，天地不通，

<sup>120</sup>(漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁287。

<sup>121</sup>(漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》(台北：藝文印書館，1955年)，頁497。

萬物處于靜止狀態，因此人事活動以閉藏靜養為主。<sup>122</sup>

由蕭放的論述知，〈月令〉十二月的祭祀活動，就都是配合太陽循環下所產生的氣候與物候而產生的，所以〈月令〉所形成的曆法，正是古人對太陽崇拜下的產物，〈月令〉可象徵是太陽「物化」後的一種時間符號標誌。

### 第三節 式盤與中國古代太陽神話的宇宙模式

式盤是古代占時、測時的一種工具，它模擬天象，模擬曆數，創造一種可以自行運作的系統，以代替實際的天象觀察和曆數推算，它的圖式和符號系統具有整個宇宙的時空觀念在裡頭。文獻上對式的描述如下：

《周禮·春官記》大史之職云：

大師抱天時與大師同車。

鄭司農云：

大出師，則大史主抱式，以如天時處吉凶，史官主知天道。

<sup>123</sup>

《漢書·王莽傳下》云：

時莽紺衽服，帶璽鞞，持虞帝七首。天文郎按棊於前，日時加某。莽旋席隨斗柄而坐曰：天生德於予，漢兵其如予何？

師古曰：

---

<sup>122</sup>蕭放著《荆楚歲時記研究》（北京：北京師範大學出版社，2000年），頁133。

<sup>123</sup>（漢）鄭元注／（唐）賈公彥疏《十三經·周禮》（台北：藝文印書館，1955年），頁403。

式所以占時日，天文郎今之用式者也。<sup>124</sup>

《史記·日者傳》云：

今夫卜者，必法天地，象四時，順於仁義，分策定卦，旋式正碁，然後言天地之利害，事之成敗。

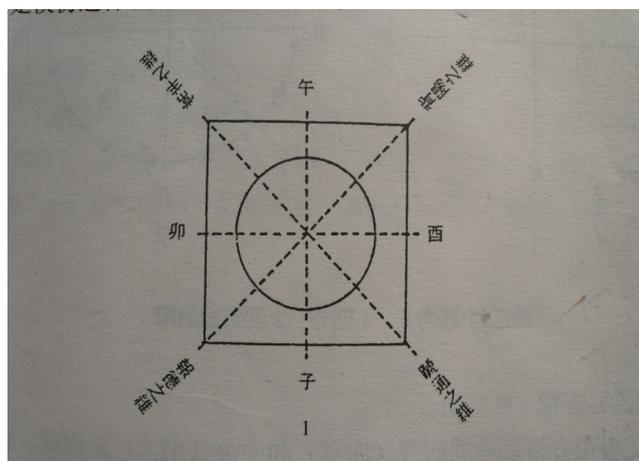
《索隱》注云：

式即式也。旋，轉也。式之形，上圓象天，下方法地。用之則轉天綱，加地之辰，故云旋式。<sup>125</sup>

從文獻記載得知式、式與天時同指一物，即在中國古代占卜體系中，以選擇時日為主的一種式占；古式有雷公式、太乙式、遁甲式、六壬式等，已出土並傳世收藏的，李零認為有八件，總括其形制不出六壬式的樣式。下文吾人就以 1925 年朝鮮樂浪遺址王盱墓出土的漢代漆木式為樣本，論証式盤的形制，是古人長期觀察宇宙中日月星辰的循環而完成的，尤其是太陽視運動是如何影響著式盤的時空觀。

## 一、式盤構造的模擬

式盤有天盤、地盤之分，天盤之形畫圓，地盤之形畫方，這同先秦兩漢「蓋天說」的宇宙模式相仿。「蓋天說」的宇宙觀是把天看作覆碗狀，而把大地看作沿「二繩四維」象四面八方延伸的平面。天穹以



<sup>124</sup>班固《漢書》（台北：啓業書局：1978年），頁4190-4191。

<sup>125</sup>司馬遷《史記》（台北：金川出版社，1977年），頁3218。

斗極爲中心，四周環佈列星，下掩而與地平面相切，兩者可視爲方圓疊合的兩個平面如右頁圖。<sup>126</sup>

漢世式占天地盤，地盤作方形，天盤作圓體，天居上地居下，累合之象天地。《淮南子·天文訓》云：

天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明。

錢塘補注云：

以上皆見《大戴禮·曾子天圓》篇，蓋孔氏微言也。天圓地方之義，曾子答單居離言之曰：「天之所生者上首，地之所生者下首。上首之謂圓，下首之謂方。如誠天圓而地方，則是四角不掩也。」此即渾天之理，而蓋天亦然。<sup>127</sup>

式盤的構造，就如同錢塘引《大戴禮·曾子天圓》篇所述，是蓋天說的宇宙理論。

## 二、式盤符號系統與太陽

傳世的「式」，以六壬式爲士庶所通用，下文吾人就以漢世的六壬式（王盱墓所出式占天地盤）爲例，來說明式盤的形制，是跟宇宙中的太陽相聯繫的。

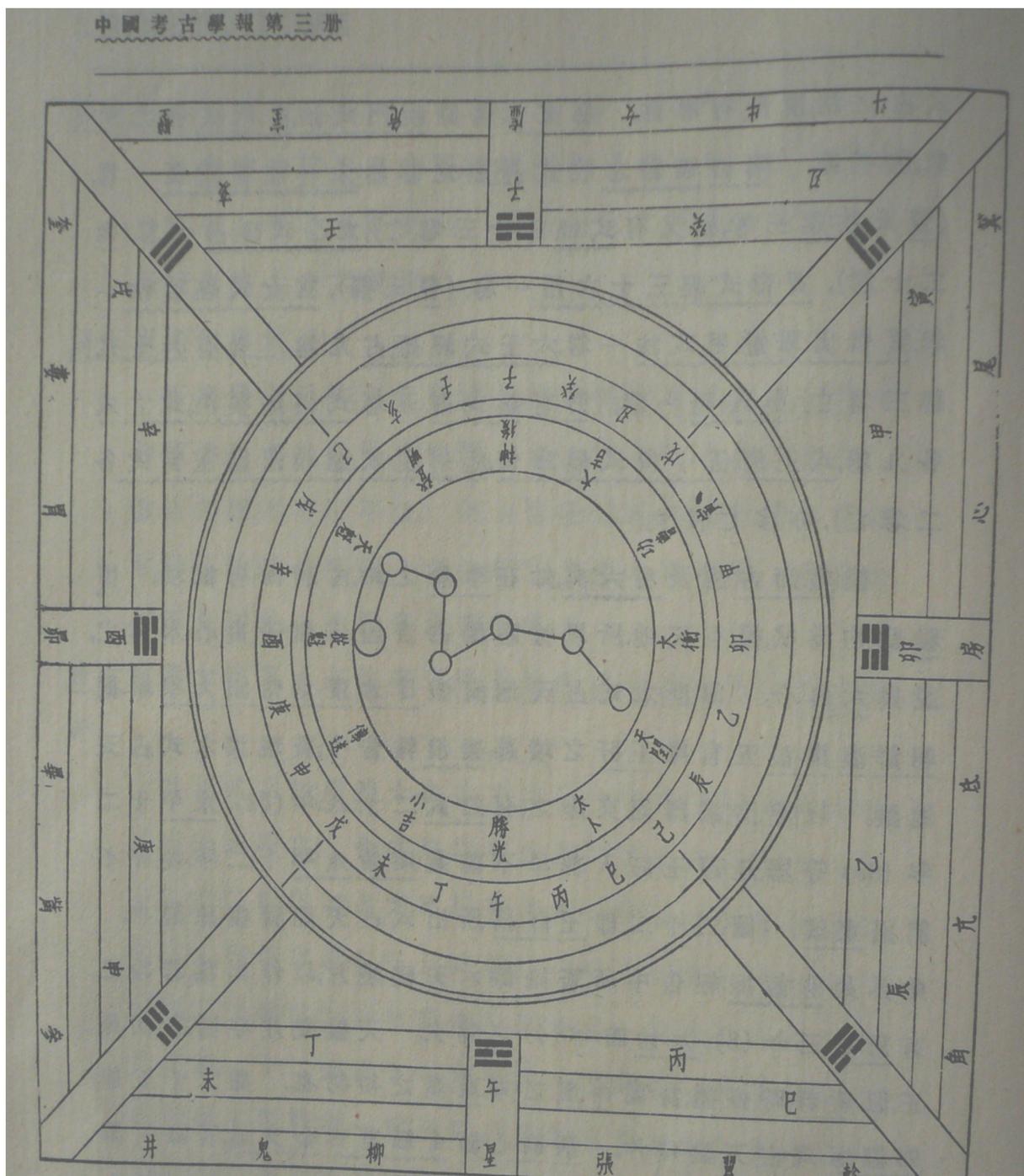
「式」由天地兩盤構成，圓盤象天穹，中心爲北斗，四周是天干地支和由星象表示的十二月神兩圈圍繞；下有方盤象大地，也有與二十八宿對應的星野和表示日月行度的天干地支，加上象徵大地四方的四正四維。

<sup>126</sup>此圖取自李零《中國方術考》（北京：東方出版社，2001年），頁129。

<sup>127</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁169-171。

吾人就以王盱墓所出式占天地盤的復原圖<sup>128</sup>如下，參照《淮南子·天文訓》來分析式盤的內容，先述天盤再說地盤，若天地兩盤皆有的符號，則合併論述，請看下面的解析。

### (一) 天盤的北斗



<sup>128</sup>此圖取自李濟編《中國考古學報》第三冊（台北：商務印書館，1948年），頁21。

式是以選擇時日爲主的一種占卜，當運用式時，首先需分時定向。古代的計時手段有兩類，一類主要限於較小的時段劃分（日、時），是靠圭表和漏刻；另一類則更多涉及較大的時段劃分（歲、月），是靠觀星和候氣。那以觀星爲主的，二十八星宿是主要的參照系，二十八星宿在式盤裡相當是表盤的刻度，用來分時用的；那相當表盤指針用來指示二十八星宿以分辨時日定吉凶的，則是式盤中央的北斗。<sup>129</sup>

《史記·天官書》有關北斗的記載如下：

北斗七星，所謂“旋、璣、玉衡，以齊七政”。杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。用昏建者杓，……夜半建者衡，……平旦建者魁……。<sup>130</sup>

北斗星座涵蓋了七個星星，從斗口開始，第一「天樞」，第二「旋」，第三「璣」，第四「權」，第五「衡」，第六「開陽」，第七「搖光」。一至四合稱「魁」，五至七合稱「杓」，總稱爲「斗」。<sup>131</sup>斗杓跟東方蒼龍的角宿可連成一直線，斗衡向南方延伸則正對著南斗的中央，斗魁與參宿亦連成一直線；所以古人會利用初昏、夜半、黎明以前三個時刻，觀察北斗七星來建立月序，也就是在太陽將西下時，利用斗杓指向東方的角宿定月建；夜半時，以衡星與南斗二星連線的指向來定月建；黎明前以魁星與參肩連線所指定月建，如右圖。<sup>132</sup>然式盤則是以北斗七星的斗杓指向星宿或天干地支來定月份與季節。

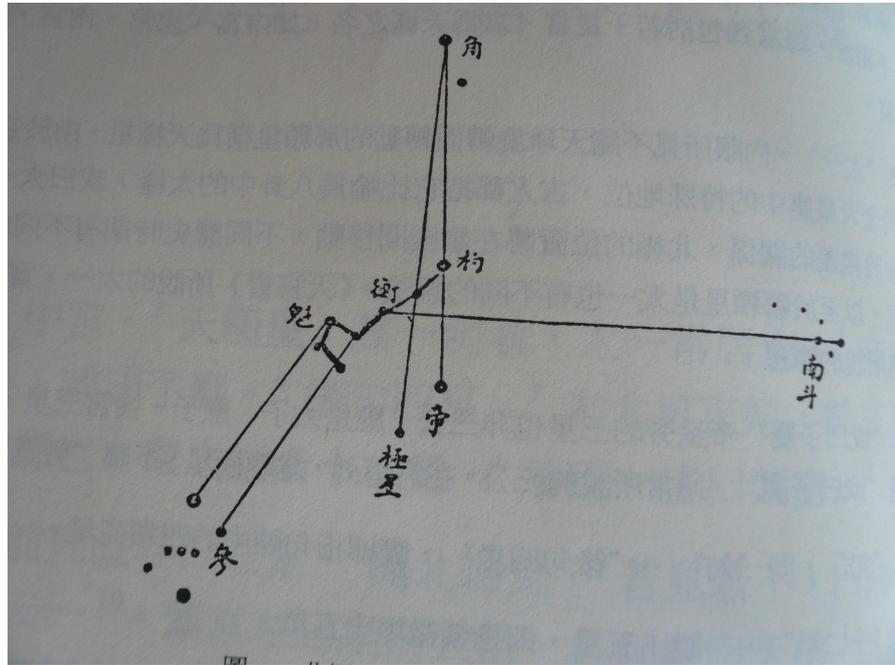
<sup>129</sup>李零《中國方術考》（北京：東方出版社，2001年），頁145。

<sup>130</sup>司馬遷《史記》（台北：金川出版社，1977年），頁1291。

<sup>131</sup>陳遵媯《中國天文學史》第四冊（台北：明文書局，1984年），頁31。

<sup>132</sup>陳久金《帛書及古典天文史料注析與研究》，頁170。此圖爲北極星與其他恆星的相對位置圖。

北斗  
七星一年  
一周天，  
所以斗杓  
每年也回  
轉一圈，  
四季各有  
所指，每  
月亦各有



所動，觀察斗杓所指即可知時間的分野。《淮南子·天文訓》曰：「北斗之神有雄雌，十一月始建於子，月從一辰。」何寧《註》：「雌爲陰建，雄爲陽建，陽建斗柄，陰建太陰。……十一月陽建在子，日纏星紀。」<sup>133</sup>這說明當式盤中央的北斗，其斗柄也就是斗杓指向十二地支的「子」時，即爲十一月，所以式盤中央的北斗其作用就相當於後來羅盤的指針，是用於指示作用的。

## （二） 天盤十二神

王盱墓所出式占天地盤，天盤自內向外列四層，第一圈爲十二神，第二圈爲十二辰與十干，第三四圈闕釋。十二神名是與十二辰相對，他們是子神後，丑大吉，寅功曹，卯大衝，辰天閏，巳太卜，午勝先，未小吉，申傳送，酉從魁，戌魁，亥登明。《唐六典》卷十四述「用式之法」談到十二神，其云：

十二月之神，正月登明，二月天魁，三月從魁，四月傳送，  
五月小吉，六月勝先，七月太卜，八月天閏，九月太衝，

<sup>133</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局發行，2006年），頁278。

十月功曹，十一月大吉，十二月神後。<sup>134</sup>

宋代《夢溪筆談》卷七亦記載著十二神，其云：

六壬十二辰名，……正月……故曰登明。二月……故曰天魁。三月……故曰從魁。四月……故曰傳送。五月……故曰勝先。六月……故曰小吉。七月……故曰太一。八月……故曰天罡。九月……故曰太衝。十月……故曰功曹。十一月……故曰大吉。十二月……故曰神后。<sup>135</sup>

王盱墓所出式占天地盤的復原圖，十二神是依據《唐六典》。陳夢家在其《漢簡年曆表敘》中認為應當以《夢溪筆談》所述為準，《唐六典》的天閏當為天罡，勝光為勝先，太卜為太一。<sup>136</sup>吾人即依陳夢家的主張，以《夢溪筆談》對十二神的釋意，來說明式盤中十二神的象徵意蘊。

《夢溪筆談》卷七象數類云：

大壬，天十二辰之名。古人釋其義曰：

正月陽氣始建，呼召萬物，故曰登明。

二月物生根魁，故曰天魁。

三月葉華從根而生，故曰從魁。

四月陽極，無所傳，故曰傳送。

五月草木茂盛，踰於初生，故曰勝先。

六月萬物小盛，故曰小吉。

<sup>134</sup>張久齡等著袁文興、潘寅生主編《唐六典》（甘肅：人民出版社：1997年），頁437。

<sup>135</sup>沈括撰《夢溪筆談》（台北：世界書局，1965年），頁288-289。

<sup>136</sup>陳夢家：〈漢簡年曆表敘〉，《考古學報》第2期（1965年），頁139。

七月百穀成實，自能任持，故曰太一。

八月枝條堅剛，故曰天罡。

九月木可為枝幹，故曰太衝。

十月萬物生成，可以會計，故曰功曹。

十一月月建在子，君復其位，故曰太吉。

十二月為酒醴以報百神，故曰神后。<sup>137</sup>

然沈括以為根據義理來談，他認為極為無稽，他認為是：

登明者，正月三陽始兆於地上，見龍在田，天下文明，故曰登明。

天魁者，斗魁第一星也。斗魁第一星抵於戌，故曰天魁。

從魁者，斗魁第二星也。斗魁第二星抵於酉，故曰從魁。

(斗杓一星建方，斗魁二星建方，一星抵戌，一星抵酉)。

傳送者，四月陽極將退，一陰欲生，故傳陰而生陽也。

小吉，夏至之氣，大往小來，小人道長，小人之吉也，故為婚姻酒食之事。

勝先者，王者向明而治，萬物相見乎此，莫勝莫先焉。

太一者，太微垣所在，太一所居也。

天罡者，斗剛之所建也。(斗杓謂之剛，蒼龍第一星亦謂之亢，與斗剛相直)。

太衝者，日月五星所出門戶，天之衝也。

功曹者，十月歲功成而會計也。

大吉者，冬至之氣，小往大來，君子道長，大人之吉也，故主文武大臣事。

---

<sup>137</sup>沈括著《夢溪筆談》(台北：世界書局，1965年)，頁288-289。

十二月子位北方之中，上帝所居也。神后，帝君之稱也。<sup>138</sup>  
天十二辰也，故皆以天事明之。

又《五行大義·論諸神》對十二神亦有描述，如下：

子神后者，子為黃鐘，君道，故稱后，陽之始也。陽動於內，而未形，故稱神也。

丑大吉者，萬物至卯其皆萌，得陽生，故大吉也。

寅功曹者，萬物至寅，其功已見。曹，眾也，眾物功既成於寅也。

卯太衝者，萬物至卯其皆太衝，其心皮舒放也。

辰天罡者，當斗星之柄，其神剛強也。

巳太乙者，純乾用事，天德在焉，故太乙神后也。

午勝光者，陽氣大威，陰氣時動，惟陽在光為勝也。

未小吉者，萬物畢成熟，故為小吉也。

申傳送者，傳其成物，送與冬藏也。

酉從魁者，從斗之魁，第二星也。

戌河魁者，當河首也，當斗魁首也。

亥登明者，水體內明，不見於外，微其陽氣，至子方明也。

139

從《夢溪筆談》中古人和沈括的釋意，再參照《五行大義·論諸神》的說法，吾人認為，若從意象來看「十二神」的釋意，除了「魁」、「從魁」、「天罡」是以北斗七星的星名命名外，其他皆是取象於太陽視運動下的氣候與物候現象。「魁」、「從魁」、「天

<sup>138</sup> 沈括著《夢溪筆談》（台北：世界書局，1965年），頁289。

<sup>139</sup> 蕭吉撰 嚴一萍選輯《五行大義》（台北：藝文印書館，1966年），頁4-5。

罡」三神，以下文章不贅述，其餘諸神，吾人就以太陽循環下的景象來說明，如「登明」，古人謂之陽氣始建，沈括謂之正月三陽始兆於地上，《五行大義·論諸神》謂之水體內明，不見於外，微其陽氣，至子方明也，其實這都說明正月太陰氣衰，少陽氣發，此時的節氣將是寒冬欲去，春天將臨的時候，故沈括稱此刻天下文明，但若從物候而言，亦是萬物萌生之時，故以節氣而言，「登明」正象徵陽氣要萌發的一月。「傳送」，古人、沈括皆曰陽氣達到極點，而《五行大義·論諸神》說是傳其成物送與冬藏，在《月令》孟夏四月有此記載：「是月也……農乃登麥。」這個月，陽散在外，陰實在中，也是麥成熟季節，所以將其收藏作為冬季時用，所以「傳送」的意涵不就象徵著四月的節氣。「小吉」，沈括稱它為夏至之氣，而古人將其置於六月，謂此時萬物小盛，《五行大義·論諸神》謂之萬物成熟，以節氣而言，五、六月皆是萬物茂盛之時，故「小吉」為五月，而古人視為六月，吾人認為皆在夏天，並沒有太大的時序誤差，若以「小吉」在文獻上為萬物成熟小盛的說明，它是符合夏季的節氣。「勝先」沈括謂之王者向明而治，萬物相見乎此，古人謂之草木茂盛踰於初生，而《五行大義·論諸神》謂之陽氣大成，陰氣時動，惟陽在光為勝也，總括三者所述，六月正是陽氣達到最高點的時候，萬物此時最為茂盛，故萬物相見於此時，因此「勝先」為六月的意象。「太乙」，《五行大義·論諸神》謂之純乾用事，天德在焉，而古人稱此時為百穀成實，自能任持，故謂太一，宋會群在其〈乾卦六龍的天文含義研究〉指出七月即乾卦九五。<sup>140</sup>

九五：飛龍在天，利見大人。

---

<sup>140</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉，《史學月刊》第2期（2002年），頁30。

《文言傳》：「飛龍在天，乃位乎天德。唐李鼎祚《周易集解》引何妥曰：此當七月，萬物盛長，天功大成，故云天德也。」<sup>141</sup>

無論是古人或《五行大義·論諸神》的說法，皆符合宋會群七月乾卦九五之說，因之，「太乙」的意象是和七月相應的。「太衝」古人稱這個時候已成長的樹木堅實，可作為枝幹用；而《五行大義·論諸神》稱萬物至此時，其心皮舒放，其實都在說明到此月，萬物漸趨成熟的狀況，以物候現象言，「太衝」是象徵九月的。「功曹」，古人、沈括、《五行大義·論諸神》都說此時農功畢，萬物其功至此月已成，所謂「曹」者，《五行大義·論諸神》云：「眾」也，就說明十月眾物功成，故謂「功曹」是十月。「太吉」，沈括稱此時節為冬至之氣，《五行大義·論諸神》謂萬物在這個節氣裡得陽氣而萌芽，這就是十一月的節氣，陽氣將復甦，春天即將到來，在人們意識裡頭，這是好兆頭，故曰大吉，是故「太吉」為十一月。「神后」，古人說在此時會舉行酒醴的儀式祭百神，而《五行大義·論諸神》稱子為黃鐘，〈十二記〉高誘注：「黃鐘，陽律也。……陽氣聚於下，陰氣盛於上，萬物萌聚於黃泉之下，故曰黃鐘。」<sup>142</sup>此時就是陽動於內的歲末時節，古人大都將所獲收藏積聚；為感恩天地四方四時之神的庇祐，人們才得以豐衣足食，所以有此月為酒醴以報百神的宗教活動，則知是十二月，故「神后」為十二月。

### （三） 天、地盤的十天干

<sup>141</sup>李鼎祚《周易集解》（台北：台灣商務印書館，1996年），頁17。

<sup>142</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁576。

十天干爲甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬。在「式」的天盤裡位於第二圈，而地盤位於第一層；《淮南子·天文篇》述五星時即有十天干的記載，如下：

東方木	執規而治春	其獸蒼龍	其日甲乙
南方火	執衡而治夏	其獸朱鳥	其日丙丁
中央土	執繩而治四方	其獸黃龍	其日戊己
西方金	執矩而治秋	其獸白虎	其日庚辛
北方水	執權而治冬	其獸玄武	其日壬癸 <sup>143</sup>

甲乙：

《史記·律書》曰：「甲者言萬物剖符甲而出，乙者言萬物生軋軋也。」<sup>144</sup>

〈月令〉注云：「乙之言軋也。日之行，春東從青道，發生萬物，月為之佐，時萬物皆解符甲，自抽軋而出，因以為日名焉。」<sup>145</sup>

《說文》注云：「甲，東方之孟，陽氣萌動。」「乙，象春草木冤曲而出，陰氣尚強，其出乙乙也……乙乙，難出之貌。」<sup>146</sup>

<sup>143</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁183-188。

<sup>144</sup>司馬遷《史記》（台北：金川出版社，1977年），頁1245-1246。

<sup>145</sup>（漢）鄭元／（唐）孔穎達《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁280。

<sup>146</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁747。

《淮南子·天文訓》高誘注：「甲乙皆木也。」<sup>147</sup>

綜上述文獻的說法，加上高誘的五行釋意，知甲乙屬木，歸東方、春季，故知甲乙是意謂著萬物争相萌發的春季。

丙丁：

《史記·律書》曰：「丙者，言陽道者明；丁者，言萬物之丁狀也。」<sup>148</sup>

〈月令〉注云：「丙之言炳也。日之行，夏南從赤道，長育萬物，月為之佐，時萬物皆炳然著見而強大，又因以為日名焉。」<sup>149</sup>

《說文》注云：「丙位南方，萬物成炳然，陰氣初起，陽氣將虧。」「丁，夏時萬物皆丁實。」<sup>150</sup>

《淮南子·天文訓》高誘注：「丙丁皆火也。」<sup>151</sup>

丙丁，在五行中屬火，火歸南方、夏季；丙丁的象徵，是大自然界的萬物在陽光的長養下，茁壯強大，所以它的意象是跟夏季相聯繫的。

戊己：

<sup>147</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁184。

<sup>148</sup>司馬遷《史記》（台北：金川出版社，1977年），頁1247。

<sup>149</sup>（漢）鄭元注（唐）孔穎達正義《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁306。

<sup>150</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁747。

<sup>151</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁186。

《漢書·律曆志》云：「豐楙於戊，理紀於己。」<sup>152</sup>

〈月令〉注云：「戊之言茂也，己之言起也。日之行，四時之間從黃道，月為之佐，至此萬物皆枝葉茂盛，其含秀者，屈抑而起，故因以為日名焉。」<sup>153</sup>

《淮南子·天文訓》高誘注：「戊、己，土也。」<sup>154</sup>

戊己，在五行中屬土，土歸中央是屬季夏；戊象徵萬物至此時秀實，長得非常茂盛，皆從春季未能伸展的樣貌，茁壯成長，已有物的型態展現，讓人易於辨認，故己又謂之為萬物有形可紀識，由戊己的景象描繪，知其是夏末的時節。

庚辛：

《漢書·律曆志》云：「斂更於庚，悉新於辛。」<sup>155</sup>

〈月令〉注云：「庚之言更也，辛之言新也。日之行，秋西從白道，成熟萬物，月為之佐，萬物皆肅然改更，秀實新成，又因以為日名焉。」<sup>156</sup>

《說文》云：「庚，位西方，象秋時萬物庚庚有實也。」「辛，秋時萬物成。」<sup>157</sup>

<sup>152</sup>班固《漢書》（台北：啓業書局：1978年），頁964。

<sup>153</sup>（漢）鄭元／（唐）孔穎達《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁321。

<sup>154</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁187。

<sup>155</sup>班固《漢書》（台北：啓業書局：1978年），頁964。

<sup>156</sup>（漢）鄭元注／（唐）孔穎達正義《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁322。

<sup>157</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁748。

《淮南子·天文訓》高誘注：「庚辛皆金也。」<sup>158</sup>

庚辛，在五行中屬金，金歸西方、秋季。庚的意蘊象徵著秋季時節，萬物收斂有實趨於成熟，人們會在此時收割百物，以備冬藏用，故言辛之徵象時，為萬物收成的樣貌；所以庚辛是和秋季的情景相應的。

壬癸：

《史記·律書》：「壬之為言任也，言陽氣任養萬物於下也，癸之為言揆也，言萬物可揆度。」<sup>159</sup>

《漢書·律曆志》云：「懷任於壬，陳揆於癸。」<sup>160</sup>

〈月令〉注云：「壬之言任也，癸之言揆也。日之行，冬北從黑道，閉藏萬物，月為之佐。時萬物懷任於下，揆然萌芽，又因以為日名焉。」<sup>161</sup>

《說文》注云：「壬，謂北方也，陰極陽生。」「癸，冬時，水土平可揆度也。」<sup>162</sup>

<sup>158</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁188。

<sup>159</sup>司馬遷《史記》（台北：金川出版社，1977年），頁1244。

<sup>160</sup>班固《漢書》（台北：啓業書局：1978年），頁965。

<sup>161</sup>（漢）鄭元注／（唐）孔穎達正義《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館，1955年），頁340。

<sup>162</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁749。

《淮南子·天文訓》高誘注：「壬癸皆水也。」<sup>163</sup>

壬癸，在五行中屬水，水歸北方、冬季。壬癸意謂著陰氣已到極點，微陽上升，萬物蟄伏後即將挺生而出，此徵兆象徵冬已盡，春天將降臨人間，萬物的甦醒，可作為此時的揆度，由上知壬癸是和冬季相聯繫的。

綜上所述，十天干與太陽出沒有關，是太陽的循環往復周期，使萬物產生了變化，古人據萬物在太陽下所呈現的表象，而有十天干的符號標誌。

#### （四）天地盤的十二地支（十二辰）

十二地支為子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥，在「式」的天盤裡位於第二圈，地盤則位於第二層；《淮南子·天文篇》有十二辰的記載：

帝張四維，運之以斗，月徒一辰，復返其所，正月指寅，十二月指丑，一歲而匝，終而復始。<sup>164</sup>

下文就以高誘注《淮南子·天文篇》和各文獻的詮釋，來說明十二辰的意象，是和太陽運動下所形成的景緻相契合的。

指寅，則萬物蟻蟻然

高誘注：「動生貌。」<sup>165</sup>

<sup>163</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁188。

<sup>164</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁238。

<sup>165</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁238。

〈律書〉云：「言萬物使生蟻然也。」<sup>166</sup>

《說文》：「……寅者，正月陽氣欲上出，如水泉欲上行也。

蟻之為物，詰誦於黃泉，而能上出，故其字從寅。」<sup>167</sup>

寅是指正月的陽氣就像「蟻」這種動物上出黃泉，萬物至此時會乘陽氣而挺生而起，這是一月的物候景象，故寅是一月的象徵。

指卯，卯則茂茂然。

〈律書〉云：「卯之為言茂也。」<sup>168</sup>

《釋名》曰：「卯，冒也，載冒土而出也。」<sup>169</sup>

《說文》云：「冒也，二月萬物冒地而出。」<sup>170</sup>

卯的意象是指此時陽氣已從地而出，而萬物也跟著從土地中伸展開來，這就是早春時節，動植物活躍起來的樣貌，故《天文訓》曰：「卯則茂茂然。」這是二月的物候景象，故卯是二月的象徵。

指辰，辰則振之也。

《釋名》曰：「辰，伸也，物皆伸舒而出也。」<sup>171</sup>

<sup>166</sup>司馬遷《史記》(台北：金川出版社，1977年)，頁1245。

<sup>167</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁752。

<sup>168</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1245。

<sup>169</sup>劉熙《釋名》(台北：台灣商務印書館，1966年)，頁4。

<sup>170</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁752。

<sup>171</sup>劉熙《釋名》(台北：台灣商務印書館，1966年)頁4

《說文》：「辰，震也。三月陽氣動，蠶電振，民農時也，物皆生。」<sup>172</sup>

此時節陽氣發洩，順著時氣的發散，萬物受此陽氣生養茁長，初生草木屈生者，這個時候會盡情的萌芽，《說文》謂之：「季春之月，生氣方盛，陽氣發泄，句者畢出，萌者盡達。」<sup>173</sup>。這就是季春三月的景象，故辰是三月的象徵。

指巳，巳則生已定也。

〈律書〉云：「巳者，言陽氣之已近也。」<sup>174</sup>

《釋名》云：「巳，已也，陽氣畢布已也。」<sup>175</sup>

《說文》：「巳，……四月陽氣已出，陰氣已藏，萬物見，成彰彰。」<sup>176</sup>

此節氣是陽氣已出盡，陰氣藏於陽氣之下躍躍欲出，大部分的植物已長成，〈月令〉則記載此月有「驅獸無害五穀」的活動，所以〈天文訓〉云：「巳則生已定也。」指的就是四月時，植物生長的禾苗已秀實的狀況；這是四月的物候景象，故巳是四月的象徵。

指午，午者，忤也。

---

<sup>172</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁752。

<sup>173</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁752。

<sup>174</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1246。

<sup>175</sup>劉熙《釋名》(台北：台灣商務印書館，1966年)，頁5。

<sup>176</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁753。

〈律書〉云：「午者，陰陽交。」<sup>177</sup>

〈十二記·仲夏〉：「是月也，……陰陽爭。」<sup>178</sup>

《釋名》：「午，忤也。」<sup>179</sup>

《說文》：「午，𠂔也。𠂔者逆也，……忤即𠂔字，四月純陽五月一陰逆陽冒地而出。」<sup>180</sup>

這個月陰氣始起於下，而陽氣猶覆蓋其上，這種現象是陰氣要逆陽而上的光景，正是夏至起晝漸短，陰氣欲上揚，所以《說文》謂其是逆陽冒地而出，故曰𠂔；這是五月的氣候現象，故午是五月的象徵。

指未，未，昧也。

〈律書〉云：「未者，言萬物皆成有滋味。」<sup>181</sup>

《說文》：「未，味也，六月之味也，五行木老於未，象木重枝葉也，老則枝葉重疊。」<sup>182</sup>

六月萬物皆已成熟，可讓人品其滋味了，此時植物在成長的

---

<sup>177</sup>司馬遷《史記》（台北：大申書局，1977年），頁1247。

<sup>178</sup>呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁245。

<sup>179</sup>劉熙《釋名》（台北：台灣商務印書館，1966年），頁5。

<sup>180</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁753。

<sup>181</sup>司馬遷《史記》（台北：大申書局，1977年），頁1247。

<sup>182</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁753。

過程接近成熟老成故謂「木老於未」，以物候而言，未的意象是六月的象徵。

指申，申者，呻之也。

《律書》云：「申者，言陰用事，申賊萬物，故曰申。」<sup>183</sup>

《集解》引徐廣曰：「“賊一作則”<sup>184</sup>，何寧認為則者，法也，法則則有約束之意，萬物因約束求伸故發出呻吟。」<sup>185</sup>

《釋名》：「吟，嚴也。其聲本出於憂愁，使人聽之淒歎也。」

186

《說文》：「申，七月陰氣成體自申束。」<sup>187</sup>

《說文》：「呻，吟也。」<sup>188</sup>

七月涼風至，《呂氏春秋·有始覽》謂之「淒風」，這是秋天吹的風，有肅殺之氣，秋風號叫之聲，讓人有悲涼之意；此時太陽氣衰，太陰氣發，秋天植物繁衍結果結實後，生命卻趨於衰頹有如是受約束，不能像春夏時節那樣伸展，故呻吟也。由申的意象知這是七月立秋節氣的樣貌，所以申是七月的象徵。

指酉，酉者，飽也。

---

<sup>183</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1247。

<sup>184</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1248。

<sup>185</sup>何寧《淮南子集釋》上冊(北京：中華書局，2006年)，頁24。

<sup>186</sup>劉熙《釋名》(台北：台灣商務印書館，1966年)，頁108。

<sup>187</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁753。

<sup>188</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁61。

《律書》云：「酉者，萬物之老也。」<sup>189</sup>

《釋名》：「酉，秀也，秀者，物皆成也。」<sup>190</sup>

《說文》：「酉，就也。八月黍成，可為酎酒。」<sup>191</sup>

仲秋時節，百穀中黍先長成，這個月古人會將所收成的穀物，獻祭上帝與四方，感謝神明庇祐，使今年物產豐饒，人們可以飽足不受飢寒；這是秋收的景象，故酉是八月的象徵。

指戌，戌者，滅也。

《律書》云：「戌者，言萬物盡滅。」<sup>192</sup>

《說文》：「戌，滅也。九月陽氣微，萬物畢成，陽下入地也。」

此時五陰方盛，一陽將盡下入地，百穀皆已成熟，草木皆成，這個季節是農人收割穀物以備冬藏用的時候；故植物在這個月長成但亦隨之衰頹而毀滅，這是植物依時序而有的生長次序；是季秋時的物候現象，故戌是九月的象徵。

指亥，亥者，闕也

《律書》云：「亥者，該也，言陽氣藏於下，故該也。」<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1247。

<sup>190</sup>劉熙《釋名》(台北：台灣商務印書館，1966年)，頁5。

<sup>191</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁754。

<sup>192</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1248。

<sup>193</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1244。

〈律曆志〉云：「該闕於亥。」<sup>194</sup>《正義》引孟康云：「闕，藏塞。陰雜陽氣藏塞，爲萬物作種也。」<sup>195</sup>

《說文》：「亥，荄也，十月微陽起接盛陰，……荄，根也，陽氣根於下也。」<sup>196</sup>

孟冬時節陽氣從陰中欲起，寒冬蟄伏的萬物，在此刻將隨藏於下的陽氣復出，此時植物的種子又要萌芽了，植物的這種生長景象，正如〈律曆志〉所說的「爲萬物作種也。」故亥的意象是象徵十月的。

指子，子者，茲也

〈律書〉云：「子者，滋也。滋者，萬物滋於下也。」<sup>197</sup>

《說文》：「子，十一月陽氣動，萬物滋。」<sup>198</sup>

《說文》：「茲，草木多益。」<sup>199</sup>

冬至之時，陽氣萌生，萬物在陽氣的滋潤下，會順陽而出，雖是冬至嚴寒時節，陽氣將發泄，萬物此時會順勢而發，因此十一月的節氣，是萬物在微陽滋潤下即將萌發的季節；故子的意象，是十一月的象徵。

---

<sup>194</sup>班固《漢書》(台北：啓業書局：1978年)，頁964。

<sup>195</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1244。

<sup>196</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁759。

<sup>197</sup>司馬遷《史記》(台北：大申書局，1977年)，頁1244。

<sup>198</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁749。

<sup>199</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁39。

指丑，丑者，紐也。

〈律書〉云：「言陽氣在上未降，萬物厄紐未敢出。」<sup>200</sup>

《說文》：「丑，紐也。……一曰結可解，十二月陰氣以漸解，故曰紐也。」<sup>201</sup>

季冬之月，此時正值四季之末，寒氣還未退盡，萬物積聚鬱結猶不能伸展，詰詘埋藏於地下，正等待十二月固結的陰氣解開，所以丑的意象，是象徵著十二月。

子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二辰是古人用來劃分太陽運行一周天時，其運行路線附近的天區，吾人依據文獻的記載，知其徵象，皆是太陽周循環下，所形成一年十二月不同的氣候與物候現象，所以十二辰就被用來作為時間的分野，它是太陽周日、周年運動下的產物。

## （五）地盤的二十八星宿

二十八星宿位於地盤的第四層，依照四方分為四區，東方：角、亢、氐、房、心、尾、箕。南方：井、鬼、柳、星、張、翼、軫。西方：奎、婁、胃、昴、畢、觜、參。北方：斗、牛、女、虛、危、室、壁。東方蒼龍、南方朱雀、西方白虎、北方玄武，稱為四象。

陳久今在其《華夏族群的圖騰崇拜與四象概念的 formation》認為四象的概念，源於上古華夏族群的圖騰崇拜，東方蒼龍源於東夷族的龍崇拜，西方白虎源於西羌族的虎崇拜，南方朱雀源於少昊

<sup>200</sup>司馬遷《史記》（台北：大申書局，1977年），頁1245。

<sup>201</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁751。

族和南蠻族的鳥圖騰崇拜，北方玄武源於夏民族的蛇圖騰崇拜。<sup>202</sup>也即四象的實質不是分布於黃道四個方位的四個動物，而是華夏族群的四個民族。恆星分野的觀念也源於此；而四個民族的分布地域如下：

東夷族：今山東的大部，河北、河南的東部及江蘇的北部。

西羌族：甘肅、青海和陝西西部一帶。

少昊、南蠻族：黃河以南、江淮中游地區。

夏民族：今河北東部、山東北部。<sup>203</sup>

四個族群的分佈區域，以河南為中心號稱華夏為當時所謂的「中國」，相對於東夷、西羌、少昊、南蠻各族，以其實際地理位置而言，實位於當時中國的東、西，南、北四個方位的中央；而在上古時代，方位的認定，依吾人在本文第二章第一節太陽一日四時的循環宇宙觀的論証知，它是根據太陽的運動而訂定的；因此古人再配合上五行的概念，東方屬木，其色為青，蒼即青色，故東方的星宿和蒼龍相配；西方屬金，其色為白，故西方的星宿和白虎相配；南方屬火，其色為赤，赤即朱，紅色也，故南方的星宿和朱雀相配；北方屬水，玄武是為水神為龜蛇合體，故北方的星宿和玄武相配。

地盤二十八星宿的分佈意象，誠如陳久今所說：

中國民間曾普遍流傳著天上一顆星，地下一個丁的傳說，

---

<sup>202</sup>陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》(台北：萬卷樓圖書公司，2001年)，頁458。

<sup>203</sup>陳久今《華夏族群的圖騰崇拜與四象概念的形成立》(台北：萬卷樓圖書公司，2001年)，頁467-472。四個族群的分佈區域是根據陳久今的考證。

它雖然唯心，卻是天地對應觀念的反映。人們把人類社會所接觸到的事物，包括政治制度在內，搬到天上給星命名。眾星圍繞運轉的北極星，稱之為帝星，其周圍是皇帝的宮苑和將相、天牢等統治機構。黎民百姓則廣泛地分布於四方，即分布於黃道帶附近。由此可以推論，分布於黃道帶的四象，並不簡單地代表龍、蛇、虎、鳥四種動物，而是象徵著組成華夏族群的四個民族，即以四個民族所崇拜的圖騰作為這些民族的代表給黃道帶的四個部分命名。<sup>204</sup>

地盤的二十八星宿是天地互相參照的宇宙觀，這實是古人在太陽循環下，所塑造出來的一種非常特殊的時空概念。

#### （六）地盤二繩四維的八卦

八卦的符號和十天干同列在地盤的第一層，其方位的配屬，北-坎卦，東北-艮卦，東-震卦，東南-巽卦，南-離卦，西南-坤卦，西-兌卦，西北-乾卦。地盤的卦象八位，《說卦》如是敘述：

萬物出乎震，震，東方也。齊乎巽，巽，東南也。齊也者，言萬物之絜齊也。離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。坤也者，地也。萬物皆致養焉，故曰致役乎坤。兌，正秋也。萬物之所說也。故曰說言乎兌。戰乎乾，乾，西北之卦也。言陰陽相薄也。坎者，水也，正北方之卦也；勞卦也，萬物之所歸也，故曰勞乎坎。艮，東北之卦也。萬物之所成終而所成始也，故曰成言乎艮。<sup>205</sup>

<sup>204</sup>陳久今《華夏族群的圖騰崇拜與四象概念的形成》（台北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁474。

<sup>205</sup>（魏）王弼韓康伯注／（唐）孔穎達疏《十三經注疏·周易》（台北：藝文印書館，1955年），頁184。

又《易緯乾鑿度》說：

震生物於東方，位在二月。巽散之於東南，位在四月。離長之於南方，位在五月。坤養之於西南方，位在六月。兌收之於西方，位在八月。乾制之於西北方，位在十月。坎藏之於北方，位在十一月。艮終始之於東北方，位在十二月。八卦之氣終，則四正四維之分明，生長收藏之道備。

206

震是東方之卦屬二月，正是萬物出生草木萌芽的春季；巽是東南之卦屬四月，陽氣盡出，大部分的植物已生長整齊了，故經文曰：「齊也者，言萬物之絜齊也。」這是孟夏時節的物候樣貌；離是南方之卦屬五月，離為象日之卦，此時晝長夜短，陽光普照，萬物皆長成即經文所謂「萬物皆相見。」這是夏至時大地的生長情況；坤是西南之卦屬六月，坤是象地能生養萬物之卦，正是季夏這個節氣裡，萬物成熟的徵象；兌是西方之卦屬八月，仲秋穀物皆已長成收割，於物謂功成，於人則是豐收，故當說也，兌的卦象是意謂著秋分時節的大地狀況；乾是西北之卦屬十月，西北是陰地，而乾卦是純陽，這就意謂著此時是陽蟄伏陰中而欲起，如經文所說「陰陽相薄也。」乾卦的徵象正是孟冬的節氣；坎是北方之卦屬十一月，坎是象水之卦，在五行裡，水象徵北方幽冥之地（古人時空觀是交錯的），時序為冬。冬時萬物閉藏，此月正是收受萬物積聚時，故勞也，因此坎的意象正是冬至時分；艮是東北之卦屬十二月，東北在寅丑之間，丑為前歲之末，而寅為後

<sup>206</sup>安居香山、中村璋八輯《緯書集成·易緯乾鑿度》卷上（河北：人民出版社，1994年），頁8。

歲之初，這個季節正是萬物積藏的時候，也是萬物經過漫長的冬天後，要隨著陽氣的增長而蓄勢待發的季節，因此艮的卦象是季冬的徵兆。

綜合《說卦》與《易緯乾鑿度》的論述，可知八卦的所有意象，是取象於大自然界的宇宙現象，而大自然界的各種變化，無非都受太陽的運行而牽動，八卦在式盤裡的時空觀，仍然是太陽崇拜思維下的產物。

### 三、式盤與原始思維

「式」是古人作為占時日吉凶用的，由式盤形制的分析，知「式」是一個小小的宇宙模型，它的時間、空間結構和配數、配物的原理，處處都是模擬宇宙的自然節奏，式占的運用雖不科學，但它的時間、空間概念，卻是古人從宇宙中的太陽，將其規律運動下的現象，秩序化系統化後轉換成的一種時空標誌；這其中存有初民神秘的原始思維在裡頭，在空間的各個方向都包含著屬性，如我們見到的那樣，它的每個區域都與通常留在它裡面的東西互滲；時間也全都存在於跟我們不大相同的閉塞世界中，對於時間的感受，往往是與其他一個或一群與他們生活在一起的看得見和看不見的存在物聯繫著；由式盤中符號系統的象徵，知「式」是古人將其直接的感受和直接的知覺，形式化後所形成的一種宇宙符號；它所呈現的邏輯思維，就猶如列維布留爾所說的：

原始思維所生活的世界只有一部分和我們的世界相符合。對我們的思維方式來說，第二性原因的網絡可以擴至無限大，但在他們的思維方式中則找不到這種網絡或者是隱在背後，而秘密力量、神秘影響、形形色色的互滲則混

進知覺所直接提供的材料中，組成了實在世界和看不見的世界的合而為一。這種意義上說，他們的世界比我們的宇宙更複雜；但另一方面，他們的世界又是完整的和閉塞的。

207

「式」所呈現的文化內涵，如同列維布留爾所說，是複雜於我們直觀的世界，雖然以式來占卜擇日，是種近乎迷信的行爲，但它卻讓我們了解，古人的思維方式，是和其週遭的環境息息相關的；式盤中的符號系統的方位配屬，就是古人與在太陽循環下所形成的各種具體表象相聯繫的；「式」作為中國特有的一種文化原型，象徵著初民對太陽神的崇拜，更昭告著上古人類，是如何遵循大自然的規律，以式盤告知的現象順天行事，人類一切行爲的律則，則是要和大自然和諧相處的，順天命而達成所謂的「天人合一」。

## 小結

葉舒憲在其《中國神話哲學》對解釋文化現象的「元語言」，有意擬構出一套如同人類文化學的「原型模式」，來詮釋我們文化的深層意蘊，他說：

神話是人類把握外部世界的一種思維方式、一種精神形態，是人類精神形態發展整體中的一個有機組成部分，一個不可或缺的階段。神話同人類其他精神形態處於聯繫、滲透、轉化的辯證體系之中。人類的精神形態歸根到底是在實踐活動的基礎上發生和發展的，實踐活動的歷史

---

<sup>207</sup>列維布留爾《原始思維》（北京：商務印書館，1997年），頁425。

性質制約著人類精神活動的歷史特點，制約著人類精神活動的形式。<sup>208</sup>

吾人本章節所論述「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」，即是運用人類文化學的「原型」理論架構出來的。如同葉舒憲的神話哲學詮釋，「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」都是初民累積長期的生活經驗，爲了適應環境所產生的一套生活機制，這種機制是在生活實踐上發展出來的，是人類直接從環境經驗同心靈思索對照的反映，由事物之間的關係中，找到事物之間的生成及轉換規則，建構出文化系統所蘊含的意義象徵及其價值觀念，並以此精神的象徵意涵規約人類的活動，而人類也在此規約中順天行事安居樂業。

「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」是初民根據太陽視運動下不斷重複的具體表象和神秘意象，經過長期沉澱累積出來的一種民族集體無意識的原型，它是初民對宇宙概念最早的體証。「亞形建築」、「儀式曆法」、「式」所呈現的文化現象，說明中國文化的特質，正是建立在太陽周循環的宇宙觀裡。

---

<sup>208</sup>葉舒憲《中國神話哲》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁7。

## 第四章 二元對應的文化原型與太陽神話

本文二、三章提出中國的曆法原型，是深受太陽循環的宇宙觀所影響，根據太陽崇拜下所形成中國特有的文化元語言，依其宇宙模式的詮釋性，我們可將這種解釋性的模式，看成是文化深層意蘊的密碼本，依據這種密碼本，我們將可以對上古許多的文化現象作出解釋。太陽循環的神話宇宙觀，在本文的論述下，其象徵意蘊與價值概念，皆是二元對立模式所鑄造出來的，如一日四時、一年四時的曆法中，時間的對應是晨／昏（春／秋）、午／夜（夏／冬），空間上的對應則是東／西、南／北，這是神話宇宙模式的水平與垂直系統，在時空上的二元對立。本章將依此二元文化的原型結構，來論述華夏是由四方不同的族群長期對立、兼併、消長後融合，吾人試圖由空間方位的對立與其（圖騰）文化的詮釋，來說明古代三部族是如何兼併融合，形成華夏文化以龍為象徵的中國文明。

### 第一節 東方夷族文化與西方華夏文化的對立與融合

#### 一 神話水平宇宙模式

東夷文化是華夏東部族群文化，而華夏文化是由東西部地域邦族融匯而成，從人類學家的考古知，今天的東北，包括遼河、黑龍江流域，同山東文化密不可分，是屬遠古的東夷族群；反觀上古的夏民族是住在昆侖丘的腳下，也就是他們住在洮河、黃河、湟河諸河谷中可能住人的地方<sup>1</sup>，由地域的分佈，可看出東西對立的地理觀，必然形成不同的文化價值觀；就如同《穆天子傳》卷

---

<sup>1</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁49。

三所說的地理文化觀，其云：

西王母為天子謠曰：「白雲在天，山陵自出，道里悠遠，山川間之，將子無死，尚能復來，天子答之曰，予歸東土，和治諸夏。……西王母為天子吟曰，徂彼西土，爰居其野。」

2

這段文字敘述所呈現的不僅是空間方位的對立，其中還蘊含著價值的對立。

下文吾人試圖從如同《穆天子傳》中的二元對峙的文化觀，來描述東方夷集團和西方夏集團，兩種文化是如何衝突與對撞，而交織成今日多元的華夏文化。首先敘說兩大族群的分佈地域與其崇拜的圖騰文化，分析其分別是屬於太陽文化與太陰文化的不同種族，其次再由族群的遷移地域交流和兩部族間的衝突，形成東西文化交流；最後以龍圖騰作為華夏文化的特徵，說明其文化的原型，乃是太陽崇拜神話下的產物。

## 一、東夷、華夏集團的分佈地域

### （一）華夏集團

華夏集團有兩個大氏族：一個叫作黃帝，一個叫作炎帝。《國語》說：「昔少典氏娶于有蟠氏，生黃帝、炎帝。黃帝以姬水成；炎帝以姜水成。成而異德，故炎帝為姬，炎帝為姜。」<sup>3</sup>這說明黃帝氏族住於姬水流域，而炎帝氏族則住於姜水流域，那姬水、姜水

<sup>2</sup>郭璞注／洪頤煊校《穆天子傳》（台北：台灣商務印書館，1965年），頁15-16。

<sup>3</sup>韋昭注／雲五主編《國語》上冊（台北：台灣商務印書館，1965年），頁128。

的地理位置又是在那兒，請看下面分析：

## 1、炎帝：姜水

《水經注》「渭水」：「岐水又東，徑姜氏城南，  
為姜水。」<sup>4</sup>

《世本》：「炎帝姜姓。」<sup>5</sup>

《帝王世紀》曰：「炎帝神農氏，姜姓。母曰：任似，有螭  
氏之女，名女登，為少典正妃，遊於華山之陽，有神龍首  
感女登於常羊，生炎帝，人身牛首長於姜水，因以氏焉。」

6

姜水的地望在岐水東方，而岐水在岐山的南面，當在今陝西  
岐山縣城的東面，就是地圖上西出岐山、東過武功、折南流入渭  
水的小水。此水南面隔著渭水，就離秦嶺不遠。這證明炎帝氏族  
的發祥地在今陝西西部偏南的渭水上游一帶。<sup>7</sup>

## 2、黃帝：姬水

姬水的地望，徐旭生認為不可考，依徐旭生的說法，姬姓最  
初的祖先黃帝其墳墓相傳在橋山，橋山的地理位置，近代的書有  
兩種說法，一為今黃陵縣境內，一為陽周縣境內，陽周縣約在今

<sup>4</sup>酈道元注／王雲五主編《水經注》（台北：台灣商務印書館，1965年），頁101。

<sup>5</sup>宋衷注《世本》（台北：台灣商務印書館，1965年），頁45。

<sup>6</sup>晉）皇甫謐撰／嚴一萍選輯《帝王世紀》（臺北：藝文印書館，1967年），頁3。

<sup>7</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁47-48。

子長縣境內，在黃陵縣北偏東數百里，由此推斷黃帝氏族的發祥地大約是在今陝西北部<sup>8</sup>。

古代中國的地理中心是河南省，而夏民族的炎、黃二氏族起源地是陝西省，由其地理位置相對於中央的河南省，知夏民族是屬於西方內陸的民族。

## （二）東夷集團

東夷集團較早的氏族有大昊、少昊、蚩尤，其中蚩尤歸屬哪一集團，其爭論眾多，然本文是以徐旭生的說法為依據，將蚩尤歸在東夷這一族<sup>9</sup>，三氏族的分佈地望如下：

### 1、大昊

大昊的遺墟在陳，就在今河南的淮陽縣境內。他後人的封地為「任、宿、須句、顓臾。」「任，今任城縣。」在今東的濟寧縣境內；「宿，東平無鹽縣。」在今山東的東平縣境內；「顓臾，在泰山南武陽縣東北。」在今山東的費縣境內；「須句，在東平須昌縣西北。」在今山東的東平縣境內<sup>10</sup>。

### 2、少昊

少昊的遺墟在魯，在金山東的曲阜縣境內。<sup>11</sup>

### 3、蚩尤

---

<sup>8</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁48-49。

<sup>9</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁58-6。

<sup>10</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁55-56。

<sup>11</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁56。

《逸周書·嘗麥》篇說：「昔天之初，□作二后：乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以臨四方，司□□上天未成之慶。」<sup>12</sup> 從《逸周書·嘗麥》的描述，蚩尤既居於少昊之地，那他的部族應當是山東的西南部。

由大昊、少昊、蚩尤的族群分佈地域知，他們世居三面環海的山東半島與遼東半島，東夷族的生活經驗是每天黎明看見太陽從東方海平面升起，黃昏又見太陽從西方的海平面落下，因此他們最崇拜的就是太陽神，跟西部華夏族形成不同的信仰。

## 二、兩種文化的對撞與融合

### （一）東西兩部族群居、遷徙地域交流

古代原始氏族隨著生產的發展和人口的繁殖，以及各民族間的傾軋，氏族必然會大舉遷徙。黃帝和炎帝氏族原本是居住在陝西，後就有一部分向東遷移，黃帝支東遷的路線大約偏北，他們大約順北洛水南下，東渡黃河，跟著中條及太行山邊逐漸向東北走。黃帝支的姬姓建國偏於北方，全在黃河北岸；炎帝支的姜姓則偏於南方，在黃河兩岸或更南<sup>13</sup>，炎帝一族的建國有同東夷集團交錯的地方，姜姓在東方主要的建國為申、呂、齊、許。申、呂均在今河南西南部。申在唐河縣境內，呂在南陽縣境。許在河南中部許昌縣境內，齊在今山東北部<sup>14</sup>。由地域的位置來看，皆已進入東夷集團所居住的地域；其中齊文化在春秋時期是華夏文明的主軸，那齊文化實是由東夷文化和炎帝姜姓一族文化的融

---

<sup>12</sup>孔晁注／嚴一萍選輯《逸周書》卷六（臺北：藝文印書館，1968年），頁34。

<sup>13</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁109。

<sup>14</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁52-53。

合，這可由文獻上得到證明，如下：

《左傳·昭公二十年》載晏平仲說：「昔爽鳩氏始居此地；季荝因之；逢伯陵因之；蒲姑氏因之；而後太公因之。」<sup>15</sup>

《國語·周語下》載伶州鳩說：「則我皇妣太姜之侄，伯陵之后，逢公之所憑神也。」<sup>16</sup>

《山海經·海內經》：「炎帝之孫伯陵。」<sup>17</sup>

爽鳩氏是東夷族中，少昊氏族五鳥、五鳩、五雉、九扈二十四個支族中的「司徒」一族，可見齊地原始的主人是屬東夷集團，由上三書，則知季荝、伯陵、蒲姑諸國皆是炎帝氏族姜姓之後，他們在相當的時候已經在山東居住了，這說明姜姓氏族向東遷徙移居至齊地，東夷文化和西夏文化遂產生交互影響，華夏文化就是由東西部地域邦族融匯而成的。

## （二）東西兩部族的兼併與融合

在族群遷徙移居的過程中，各部族在接觸以後，必然會起紛爭，引起戰事，當炎帝姜姓氏族遷於東夷的集團的地域，就跟原居於那裡的夷族起糾紛，蚩尤為東夷族的戰神，在文獻上就記載了黃帝和蚩尤的戰爭，反映了東西兩個部落的衝突、兼併，進而融合。請看以下資料：

---

<sup>15</sup>杜預注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏 左傳》(臺北：藝文印書館，1955年)，頁 861。

<sup>16</sup>韋昭注《國語》(臺北：台灣商務印書館，1965年)，頁 47。

<sup>17</sup>珂校注《山海經校註》(臺北：里仁書局，2004年)，頁 464。

《大荒北經》：「有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍蓄水。蚩尤請風伯、雨師從，大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃為田祖。魃亡之。所欲逐之者，令曰：“神北行，先除水道，決通溝瀆。”<sup>18</sup>

《山海經》所記載的是比較早期具有神話性質的，對黃帝和蚩尤之戰這件事記載比較完整的資料當屬《逸周書·嘗麥》這一篇：

《逸周書·嘗麥》：「昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊以臨四方，司口口上天未成之慶。蚩尤乃逐帝，爭於琢鹿之河，九隅無遺。赤帝大懼，乃說於黃帝，執蚩尤，殺之於中冀，以甲兵釋怒，用大正，順天思序，紀於大帝，用命之曰，絕轡之野，乃命少昊清司馬鳥師以正五帝之官，故名曰質，天用大成，至于今不亂。」<sup>19</sup>

這兩篇資料告訴我們是東、西方民族的鬥爭，結果是黃帝戰勝，殺蚩尤於中冀（〈大荒北經〉則是冀州之野），然後黃帝使用懷柔政策，令少昊安撫蚩尤舊部；少昊本是東方鳥夷族的祖先神，因這場戰役的失敗，黃帝乃命少昊為「司馬」鳥師，以正天下，少昊遂由東方的祖先神變為西方之神，而少昊和蚩尤原來的部

<sup>18</sup>袁珂校注《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁430。

<sup>19</sup>孔晁注／嚴一萍選輯《逸周書》卷六（臺北：藝文印書館，1968年），頁34-35。

族，也因此戰役隨少昊由東方向西方遷移了。再則黃帝殺蚩尤於中冀，中冀據徐旭生的說法是在今河北省的北境，而此地域即為黃帝支族，由陝西向東沿太行山向東北走，最後定居建國的地方，因此當蚩尤帶著東夷的部族和黃帝大戰，必然將東夷的人民，帶到黃帝氏族的部落去，進而使東西兩部族的文化交錯在一起。所以黃帝和蚩尤的大戰也促進華夏文化的融合。

### （三）東方鳥圖騰與西方魚獸圖騰的糅合

由上述知，華夏族的文化是由東西兩大部族的文化融合而成，而各民族皆有其圖騰，作為他們文化的象徵，我們亦可從圖騰文化看出族群融合的現象。

圖騰是一種文化，圖騰反映著民族的審美追求、文化信仰以及深層心理結構。著名人類學家列維-斯特勞斯(Levi-Strauss)在其《野性的思維》中引述了斯萬頓收集關於圖騰各族的傳說資料：

浣熊族人據說是靠魚和野果為生的。美洲獅族人住山裡，他們避開他們十分害怕的水，主要靠獵物為生。野貓族人白天睡覺，夜間行獵，因為他們目光銳利，他們不希罕女人。鳥族成員天亮前起床，「他們像真正的鳥一樣，不願打攪任何人……，每個人都有不同的心靈，正如有不同種類的鳥一樣。」……紅狐族的人都是慣竊。獨來獨往，住在樹林深處……至于紅臭鼬族窩棚村的人都住在地洞裡。<sup>20</sup>

這則資料說明了圖騰與族群性格間的一定聯系。劉毓慶認為

---

<sup>20</sup>李維史陀著／李幼蒸譯《野性的思維》（台北：聯經出版事業公司，1989年），頁147。

圖騰形象並不是單純的審美圖案或崇拜偶像，而是具有一定的文化象征意義在其內。<sup>21</sup>如同列維-斯特勞斯(Levi-Strauss)所說，圖騰所呈現的社會文化是其自然環境的反映<sup>22</sup>；那東夷、華夏二族因地域分佈的不同，在環境的影響下，形成各自不同的文化信仰，其象征文化信仰的圖騰必然不同，但兩種文化在長期接觸碰撞後，一定會有糅合的現象；「龍」作為中國的文化象征，吾人認為是上古各族群融合的結果；吾人就將東夷、華夏二族的圖騰文化分析於下，論証春秋以前，所謂象征中國文化的「龍」，是融合了東西兩大部族的文化。

## 1、東夷族與飛鳥圖騰及其文化

東夷族主要的部族有太昊、少昊，太昊之後為風姓氏族，少昊之後為嬴姓氏族，其圖騰崇拜如下：

太昊：

太昊為風姓，顧頡剛依《殷虛書契前、後編》認為「風」就是「鳳」，是古人傳說中的神鳥。<sup>23</sup>顧頡剛認為太昊及其後的氏族姓「風」，就是表示他們以「鳳」為本族的圖騰，而「鳳」為鳥類的證據，如下

《淮南子·本經》：「…堯乃使羿……繳大風於青丘之澤。」

高誘注云：「大風，大鷲鳥。」<sup>24</sup>

<sup>21</sup>劉毓慶《圖騰神話與中國傳統人生》(北京：人民出版社，2002年)，頁10-11。

<sup>22</sup>李維史陀著／李幼蒸譯《野性的思維》(台北：聯經出版事業公司，1989年)，頁148。

<sup>23</sup>吳銳等編《古史考》第六卷《帝系的偶像》(海口：海南出版社，2003年)，頁69。

<sup>24</sup>何寧《淮南子集釋》上冊(北京：中華書局，2006年)，頁576。

《說文·鳥部》：「‘朋’，古文‘鳳’，象形。鳳飛羣鳥從目萬數，故目為朋黨字。鵬，亦古文鳳。」<sup>25</sup>

由文獻材料知鳳屬在天空飛翔的「羽族」，證明太昊及其後的氏族的圖騰崇拜為「羽族」鳥類。

少昊：

《左傳》昭十七年：「鄭子來朝，公與之宴。昭子(叔孫婁)問焉曰：少皞氏鳥名官，何故也？鄭子曰，吾祖也，我知之。……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”，司啓者也。“丹鳥氏”，司閉者也。“祝鳩氏”，司徒也。“鳴鳩氏”，司馬也。“鷓鳩氏”，司空也。“爽鳩氏”，司寇也。“鶡鳩氏”，司事也。“五鳩”，鳩民者也。“五雉”為五工正，利器用，正度量，夷民者也。“九扈”為九農正，扈民無淫者也。自顓頊以來不能紀遠，乃紀於近，為民師而命以民事，則不能故也。仲尼聞之，見于鄭子而學焉，既而告人曰，吾聞之，天子失官，學在四夷，猶信。」<sup>26</sup>

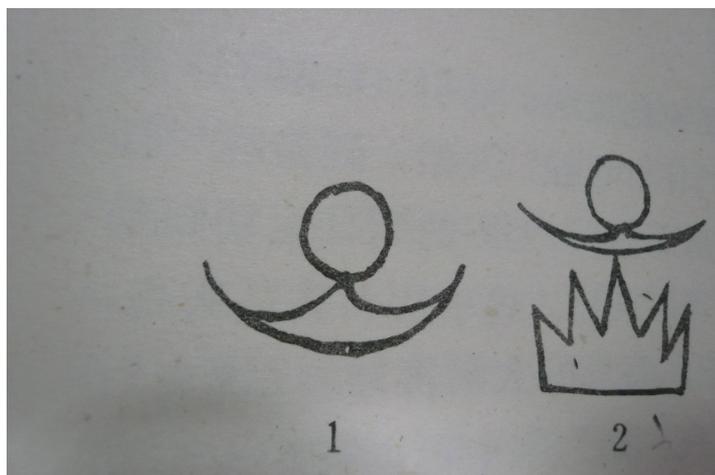
這段文字晦澀難以詮釋，但若以古代各氏族都有他們自己的固定的圖騰，作為全族人民崇拜的對象的這個角度來看，少昊這一族群因為過於龐大，所以又分出五鳥、五鳩、五雉、九扈等二十四個支族，分別以二十四種鳥為其圖騰，這是顧頡剛以圖騰文

<sup>25</sup>段玉裁《說文解字注》(台北：漢京文化事業有限公司，1980年)，頁150。  
<sup>26</sup>杜預注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·左傳》(臺北：藝文印書館，1955年)，頁835-838。

化對這文字所作的詮釋<sup>27</sup>，知少昊這一族實屬鳥夷族群最大的一族，因此少昊一族其圖騰崇拜亦是「羽族」鳥類。

因太昊、少昊屬東夷集團的大部分，其圖騰為鳥類，吾人就以部分代全體的概念指出東夷集團屬鳥圖騰，故東夷又有鳥夷族之稱。而鳥夷族的文化，由其地域的分佈，知其是以泰山—曲阜地區為中心的大汶口文化，亦稱泰山文化；在大汶口文化的遺址裡，發現我國早期階段的圖畫字，如右下圖<sup>28</sup>

這兩個字用太陽符號表示，前一個是太陽下面畫火焰雲氣紋，後一個在太陽和火焰雲氣下聳峙著山峰，陸思賢據《大汶口》的原報告解釋為，表示原始時代的



「日出而作，日入而息。」<sup>29</sup> 即前一個字表示太陽在熊熊火焰般的雲霞中升起，後一字表示太陽伴隨著熊熊火焰般的雲霞從山頂上落下去<sup>30</sup>，陸思賢依「日出而作，日入而息。」對這兩個圖畫字，作如此的詮釋，吾人認為是合乎初民對太陽視運動形象的說明。又殷商亦是屬於鳥夷集團，他們有日食的觀測紀錄活動，這是由於古人對日全食的恐懼，因而對太陽由心生畏懼進而崇拜所做的宗教活動；馮時從天文學的角度認為，上述的兩個圖畫字就是商人觀日食所留下太陽奇異的現象<sup>31</sup>；從大汶口所留下的文化

<sup>27</sup>吳銳等編《古史考》第六卷《帝系的偶像》（海口：海南出版社，2003年），頁58。

<sup>28</sup>此圖取自陸思賢《神話考古》（北京：文物出版社，1995年），頁79。

<sup>29</sup>陸思賢《神話考古》（北京：文物出版社，1995年），頁78。

<sup>30</sup>陸思賢《神話考古》（北京：文物出版社，1995年），頁79。

<sup>31</sup>馮時著《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁251。

遺跡，可證明東方夷族的泰山文化是崇拜太陽神的；因是吾人將東方夷族的文化信仰稱之為太陽文化，在中國哲學觀念而言，即屬於「陽」。而中國文化裡常常是一種二元對應互補的現象，既有東方屬「陽」的文化，必然會有一「陰」的文化與之相對，接下來我們將論述與東夷文化相對的西方華夏文化。

## 2 華夏族與魚獸圖騰及其文化

西方華夏有兩大氏族，一為黃帝，一為炎帝，但在歷史的長河中，炎帝一支，默默無聞，黃、炎兩系變作以黃帝為大宗的體系，所以本文在論述西方華夏族的圖騰時，是以黃帝這一系為主；《山海經·海外西經》說：

「軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。窮山在其北，不敢西射，畏軒轅之丘。在軒轅國北，其丘方，四蛇相繞。<sup>32</sup>

由《山海經·海外西經》的描繪知黃帝一族的圖騰崇拜是蛇，而蛇的形象在古人的眼裡，因其身上有類似魚類的鱗片，蛇即由陸上的動物轉化為水族動物。黃侃說：

魚有鱗者也，蛇亦有鱗者也。跌騰蟒蝮諸蛇在〈釋魚篇〉，因有鱗而及有鱗者也。<sup>33</sup>

所以吾人將西方華夏族的圖騰崇拜，歸為屬水族與陸族的魚獸圖騰；西方華夏的圖騰文化既屬水族，那牠所游的空間地理位

<sup>32</sup>袁珂校注《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁221-222。

<sup>33</sup>黃侃《量守廬群書箋識》（武漢：武漢大學出版社，1985年），頁74。

置，在神話的思維裡，必然是象徵著幽冥之地，西北或北在古人的宇宙天文系統裡，即是屬於這樣的地理空間，在五行的邏輯架構中，西北或北方的空間位置是屬「水」屬「陰」的；而西方夏民族的起源地，據徐旭生的說法，就是在昆侖山的這個區域內，也就是說西方夏民族是屬於「昆侖文化」，而「昆侖文化」是與「西王母」所代表的陰性空間是相聯繫的，從〈大荒西經〉的描述即知。

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰昆侖之丘，有神一人面虎身，有文有尾，皆白一處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。有人，戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。<sup>34</sup>

又西王母之國的空間象徵是與日落處認同的，《穆天子傳》卷三云：

天子遂驅升於弇山，乃紀名迹於弇山之石而樹之槐眉，曰“西王母之山”。

郭璞注：「弇，弇茲山，日入所也，言是西王母所居也。」

35

西方華夏文化從地望的歸屬，跟代表「陰」性的西王母相關，從圖騰文化亦知是屬「水」，在中國的哲學思維裡即象徵著是「陰」的文化，因此吾人將西方華夏族的文化稱之為太陰文化。

<sup>34</sup>袁珂校注《山海經校註》（台北：里仁書局，2004年），頁407。

<sup>35</sup>郭璞注／洪頤煊校《穆天子傳》（台北：台灣商務印書館，1956年），頁16。

### 3 兩種文化的交融

東西兩大部落，在歷史的演繹中，不斷的衝突，但同時也使兩種文化產生交流，一自西向東運動，一自東向西運動。兩文化相互接觸、撞擊、滲透、融合，太陰文化中一部分氏族、部落走進了太陽文化圈，太陽文化中也有部分族群走進太陰文化圈，形成所謂屬「龍」的中原華夏文明。龍可以潛於水淵，可以出沒於陸，也可以飛於高天。龍的符號標誌，具有羽族、水族、陸族三類動物的無窮潛能，活躍於天地之間。龍的文化象徵實是反映牠是糅合了這三類圖騰所形成的文化。這三類動物，依其信仰的不同，分爲兩個系統，就是本文所指以魚獸爲圖騰的西方華夏文化群體和以鳥爲圖騰的東夷文化群體。東方鳥圖騰與西方魚獸圖騰糅合的結果就形成了龍，龍融合了這兩個文化系統的精神，成爲中國文明的象徵。

### 三、龍的意象與太陽的視運動

龍這種動物，並不存在於生物界，它的外型雖是動物的形象，但其內涵卻是一個民族文化、心理、性格、精神思維的綜合反應；它是初民在洪荒蒙昧時代，模擬天道陰陽變化，將宇宙自然現象形上化後所產生的一種文化產物。《周易·乾卦》如是描繪：

初九潛龍勿用；

九二見龍在田，利見大人；

九三君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎；

九四或躍在淵，無咎；

九五飛龍在天，利見大人；

上九亢龍有悔；

用九見群龍無首，吉。<sup>36</sup>

《周易·乾卦》的七條爻辭中，有五條描繪了龍的運動狀態，古人多認為這些運動的龍，反映了天之「陰、陽」二氣的升降，以致形成一年中寒暑、氣候、節氣、時令的變化；今人聞一多將《周易·乾卦》中的「龍」跟星空二十四星宿中的「蒼龍」相連結，學者在這種論述的基礎下，融合古人將六種龍態配上月建的說法，借「龍」以喻天之陽氣，以其運動狀態來描繪太陽周循環的回歸年，如下：

初九：潛龍勿用。

李鼎祚，《周易集解》引《子夏易傳》曰：「龍所以象陽也。」引漢馬融曰：「物莫大於龍，故借龍以喻天之陽氣也。初九，建子之月，陽氣動於黃泉，既未萌，猶是潛伏故曰潛龍。」<sup>37</sup>

宋會群以李鼎祚的詮釋，認為潛龍有兩個涵義，一是天文意義，即在夏曆十一月初昏時，蒼龍星尙潛藏于地下；二是以龍星代表一個回歸年中的陽氣，當冬至時，陽氣初萌，像龍星一樣處潛伏狀態。<sup>38</sup>那麼潛龍就象徵著冬末初春時，陽氣欲從陰中升起的時節。

九二：見龍在田，利見大人。

<sup>36</sup>(晉)王弼、韓康伯注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·周易》(臺北：藝文印書館，1955年)，頁8-10。

<sup>37</sup>李鼎祚輯《周易集解》(台北：台灣商務印書館，1996年)，頁1。

<sup>38</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期(2002年)，頁29。

《文言傳》：「見龍在田，時舍也。」

宋會群：「時，當指節氣，舍，止也，指『見龍在田』在一年所占的一個時間段。這一段時間，古人以為當夏曆正月。」<sup>39</sup>

宋會群據《周易集解》認為「見龍在田」所反映的天象是夏曆正月，而陳久今卻認為「見龍在田」是緊接著上一條的「初九潛龍」而說的，「見龍在田」即初昏時見到龍角星出現在東方的地平線上，是秦漢時「二月龍抬頭」的星象<sup>40</sup>，不管「見龍在田」是代表夏曆的正月或是秦漢時的二月，都是意謂著這個時節是陽氣已從地而出的春天。

九三：君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎。

李鼎祚《周易集解》引（隋）何妥曰：「此當三月，陽氣浸長，萬物將盛，與天之運俱行不息也。」<sup>41</sup>

宋會群認為蒼龍星處在見龍、躍龍之間正是「與天之運俱行不息」的階段，又指出夏曆三月初昏的天象，蒼龍星的整體幾乎全部露出了東方地平線，正符合何妥所形容三月時蒼龍的意象<sup>42</sup>，此爻雖無龍星狀態的描繪，但我們從何妥跟今人宋會群的分析知，三月時的蒼龍是象徵陽氣發泄春末夏初時節。

<sup>39</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁29。

<sup>40</sup>陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》（台北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁384。

<sup>41</sup>李鼎祚輯《周易集解》（台北：台灣商務印書館，1996年），頁17。

<sup>42</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁30。

九四：或躍在淵，無咎。

李鼎祚《周易集解》引（隋）何妥曰：「此當五月，微陰初起，陽將改變，故云乃革也。」又引晉干寶曰：「躍者，暫起之言，既不安於地，而未能飛於天。四以初為應。淵，謂初九甲子龍之所由升也。或之者，疑之也。」引（東漢）荀爽曰：「地下稱淵也。」<sup>43</sup>

宋會群以《說文》：「淵，回水也。」，認為銀河的「回水」亦可稱「淵」，來說明「九四：或躍在淵」的淵是天空之淵－銀河；那當五月夏至前後，就在天空的這個部位，蒼龍下半身的心、尾、箕三宿陷在回水之淵，上半身的角、亢、氐、房四宿婉延向斜上方伸，躍躍欲出，正是一副跌於淵而欲躍出的形象<sup>44</sup>；這個意象象徵著此時的節氣，是陰氣要逆陽而上了，也就是高誘在《呂氏春秋·仲夏》所注：「是月陰氣始起於下，盛陽覆蓋其上。」

45

九五：飛龍在天，利見大人

《文言傳》言：「飛龍在天，位乎天德。」

唐李鼎祚《周易集解》引何妥曰：「此當七月，萬物盛長，天功大成，故云天德也。」引（東漢）荀爽曰：「飛者，喻無所拘，天者，首事造制，大人造法，見居天位，聖人作而萬物睹，此其義也。」<sup>46</sup>

<sup>43</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁30。

<sup>44</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁30。

<sup>45</sup>陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年），頁246。

<sup>46</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁30。

九五爻「飛龍在天」繼九四爻之淵爲銀河後，在七月初昏開始，蒼龍星就會無拘無束飛躍在西南夜空中，此時爲夏末秋初的節氣，陽氣衰陰氣上揚。

上九亢龍有悔

何妥解釋《文言傳》：「亢龍有悔，與時偕極。」時說：「此當九月，陽氣大衰，向將極盡，前云偕極也。」<sup>47</sup>

宋會群認爲陽氣在這裡比擬蒼龍，蒼龍「向將極盡」，是指龍到了九月將要盡晦（悔字通晦，義爲盡，指蒼龍星越飛越高後入西方地平線下看不見）於西方地平線以下<sup>48</sup>，此時的天象是，七月飛龍在天以後，太陽逐漸躋在角、亢…箕等宿，龍頭、龍身、龍尾也逐漸沒於西方地平線以下，至九月份，整個龍體在初昏時漸漸地都看不到。此時陰氣上升，陽氣下降。

用九：見群龍，無首吉，

「見群龍」階段當指旦見群龍不見正常的昏見龍的陽氣消沒的冬季月份，如（隋）何妥解釋《文言傳》：「乾元用九，乃見天則。」時說：「陽消，天氣之常。天象法則，自然可見。」<sup>49</sup>

據宋會群的考證，蒼龍星在春秋戰國時，在十一月的早上可在東南方的地平線看到，十二月的早上，可見蒼龍的脖子、胸部

<sup>47</sup>李鼎祚輯《周易集解》（台北：台灣商務印書館，1996年），頁17。

<sup>48</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁31。

<sup>49</sup>李鼎祚輯《周易集解》（台北：台灣商務印書館，1996年），頁17。

在中天，龍體在正南，可見「見群龍」的階段，當是指且見群龍而不是像其他爻在昏時所見的龍<sup>50</sup>；此時正值嚴寒酷冬將去，和煦春風到來之時，這時候的節氣是陽氣開始顯現。

由上述知，蒼龍星象的變化與一年中陽氣的變化是相符合的，所以古人以蒼龍位置的變化來代替一年四時陽氣升降的變化。而中國文明象徵的「龍」，同星空中的蒼龍相連結，是古人隨順自然所呈現的「天、地、人一體」的和諧狀態；但蒼龍喻示的季節、氣候變化卻是地球繞太陽公轉的結果，因是，文化象徵的「龍」呈現中國「陰、陽」的概念，實是取自於宇宙中太陽的天體運行。中國人更將此思維形上化，融入在我們的文化體系中，華夏文化，在春秋以前，是融合了東西兩部族的文化，而東西兩部族的文化特徵，是由其分佈的地域環境所反映，東夷族位居靠海的山東半島與遼東半島，每天黎明看見太陽從東方海平面升起，黃昏又見太陽從西方的海平面落下，初民認為其居住的地方是太陽升上來的位置，太陽煦煦照耀大地，覆育萬物，因此初民就以覆育萬物的太陽，作為其主要的宗教信仰，我們將這一區歸為「陽」的文化；西方的華夏族，分佈地域在昆侖山下，昆侖山在古人的視覺上是日落之處，象徵黑暗幽冥之地，其文化特徵則跟東方相對，我們將這一區歸為「陰」的文化；而後兩文化衝撞融合，成為以「龍」為象徵的中國文化，這種文化特質其實都是和大自然的環境相呼應，是太陽循環下環境倫理哲學的呈現。

白天→黑夜→白天的現象，是太陽周而復始循環下的結果，是宇宙的自然規律；而融合族群形成的華夏文化，正是體証了太陽東升西落周而復始的自然法則，所呈現的二元對應互補的文化特徵，如東／西，白天／黑夜，暑／寒，陽／陰，成為中國文明

---

<sup>50</sup>宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉《史學月刊》第2期（2002年），頁31。

特有的一種文化原型，這個文化原型的哲學意蘊，正是太陽生態律則所賦予的。

## **第二節 北方華夏文化與南方楚苗文化的消長與融合**

### **一 神話垂直宇宙模式**

華夏民族在上古時代，依徐旭生的看法分爲三部族，即西方華夏族、東方夷族、南方苗蠻。在春秋以前，華夏文化的格局，是東／西、夷／夏的狀態，戰國之後轉變成北／南、華夏／楚蠻的狀態。春秋以前，西方華夏族與東方夷族的同化，在上一節已敘述，下文擬從戰國之世，華夏集團與南方苗蠻集團的交流、衝突、融合，說明我們口中的「華夏」其實是多族群的融合，是由中國廣大地區東、西、南、北各族群的文化長期對立、兼併、消長而後完成的。我們從象徵中國文化的「龍」圖騰，亦可看出華夏是多族群的融合，它是由許多不同的圖騰糅合成的綜合體，涵蓋了羽族、水族、陸族多樣的圖騰，因各部落的兼併而產生。本章欲從莊子的「鯤鵬神話」來還原上古時期，華夏的文化由東／西的格局轉爲北／南的格局；首先描繪南苗的分佈地域，再敘述北方華夏與南苗是在什麼歷史機緣下交流；其次由鯤鵬神話的宇宙觀和南北兩部族的融合現象作呼應，說明我們的文化架構，其邏輯是來自古老太陽崇拜神話的思維，最後詮釋太陽循環的宇宙觀，是這種東／西、北／南二元對應文化型態的原型。

#### **一、華夏與南苗**

##### **（一）南苗的地域範圍**

南苗集團主要的氏族有三苗、祝融、驩兜，祝融、驩兜的原始居住地並不在南方，是由歷史的各種因素如遷移、戰事等，於是移居南苗所居地；那關於這個集團的地望，吾人就以三苗爲主來敘述；根據《戰國策·魏策》吳起說：

三苗之居，左彭蠡之波，右有洞庭之水；文山在其南而衡山在其北。<sup>51</sup>

彭蠡就是現在的鄱陽湖。左彭蠡，右洞庭，應該在湖南、江西的北部。現在的衡山在湖南省南部衡山縣境內。徐旭生引《戰國策》載吳起之說，認爲南苗集團的中心，應當就是在今日的湖北、湖南兩省。<sup>52</sup>

## （二）華夏族與南苗部族群居、遷徙地域交流

南苗這一部族同華夏、東夷集團在上古時期沒有混同的現象不一樣，在華夏、東夷兩部族的地域遷徙中，屬炎帝的華夏族有一部分向東遷移，他們主要的路線是順渭水東下，再順黃河南岸向東，這條路線偏南接近湖北、江西，所以他們的建國就有同苗蠻集團交錯的地方<sup>53</sup>，由此訊息可知，在早期南苗集團中已有華夏的子民在其中。在族群大舉遷徙中，以戰爭爲主要因素，戰敗的一方被迫移居；蚩尤和黃帝之戰，蚩尤戰敗於涿鹿，其部族有一部分向南方遷移，也同南苗集團相混；可見南苗集團的組成成員，其實早就混合了東西兩部族。

<sup>51</sup>高誘注／王雲五主編《戰國策》（台北：台灣商務印書館，1965年），頁92。

<sup>52</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁68-75。

<sup>53</sup>徐旭生《中國古史的傳說時代》（桂林：廣西師範大學出版社，2003年），頁52。

### （三）華夏與南苗兩部族的兼併與融合

華夏集團和東夷集團融合後，又同南方的苗蠻集團產生衝突，南方集團主要是由三苗氏主導，來對抗北方統一後的華夏族，在文獻上，最早紀錄有關三苗抗爭的是《尚書·周書·呂刑》，其云：

苗民弗用靈。制以刑，惟作五虐之刑曰法。殺戮無辜。爰始淫為劓、刵、椽、黥。越茲麗刑並制，周差有辭。民興胥漸，泯泯棼棼，罔中于信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜于上。上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。<sup>54</sup>

《呂氏春秋·召類》記載：「堯戰於丹水之浦，以服南蠻。舜卻苗民，更易共俗。」<sup>55</sup>就是反映《尚書·周書·呂刑》所描繪的戰爭；可見這族歷世和少昊、和顓頊、和堯、和舜、和禹都不斷爭執過。也就是說，它和黃河下游的東夷以及黃河上游的戎、夏都接觸過。這些衝突也證明部族在兼併過程中、各氏族因戰事的接觸，其文化與宗教也產生變化，《呂氏春秋·召類》篇說：「舜卻苗民，更易其俗。」表面上好像勝利的一方改變了戰敗一方的信仰，但從《尚書·周書·呂刑》所記的五刑內容，同苗族的五種酷刑相同，可見北方集團的文化信仰，在兩族相遇後，不管他們是認同或不認同，都已逐漸融合在一起了。

由上文知華夏一族到了春秋戰國之際，實際上是同化了西方

<sup>54</sup> 屈萬里《尚書集釋》（台北：聯經出版事業公司，1983年），頁252-253。

<sup>55</sup> 呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》下冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁1369。

華夏、東方夷族、南方苗族；可見中國文化就是包容各族群的多元文化組織而成。

## 二、鯤鵬神話的宇宙觀與華夏文化

### (一) 鯤鵬神話宇宙觀的原型

神話的宇宙觀，在世界各民族都一樣，它的邏輯思維基礎必然是建構在其文化基礎上，《莊子·逍遙遊》一篇，就體現中國傳統陰、陽的哲學概念，而這種文化概念背後的體系，乃是取象於其居住的宇宙大地，且看《莊子·逍遙遊》的描繪，其云：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也，化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。《齊諧》者，志怪者也，《諧》之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。<sup>56</sup>

在這個神話裡有兩個主題，一是魚化鳥的變形神話，一是北冥到南冥運動的象徵意涵；這兩個議題實際都牽涉到宇宙論空間的運動轉換，一一敘述如下。

其一，由北冥到南冥的運動，我們將其放在神話宇宙模式中看，象徵著由地下到天頂、由黑暗之混沌到開闢之光明的運動。

---

<sup>56</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁2-4。

依照神話宇宙觀的概念，北方是與地下世界認同的，北冥在象征意義上等同地底的冥界之水，而南冥在莊子的文本中說明的是「天池」，這意謂上界即天界的象徵，所以從北冥到南冥的水平運動也就是自下界到上界的垂直運動<sup>57</sup>；而這場由北到南的運動，則是跟太陽年周期的視運動相仿，在黃道上看，太陽一年的周循環中，夏天太陽的運動路線偏北。而冬天太陽的運行路線卻是偏南，在視覺感官的認知上，冬至到夏至六個月太陽的運動，在天體上是呈現南北運轉的；然「鵬之徙於南冥也，…去以六月息者也。」在神話宇宙觀裡，是由北向南，在這裡，鯤鵬神話的時空觀似乎跟太陽年周期的循環相反，但古代方向問題，由文獻知並不統一，李零在其《中國方術考》認為上北下南主要是天文、時令所用，上南下北主要是地形所用；<sup>58</sup>那鯤鵬神話所描繪的是屬空間概念，轉化為時間概念的話，不就正是跟實際天體的運轉符合，是跟太陽冬至到夏至的循環相呼應。然而從天文宇宙學來看，葉舒憲認為鯤鵬神話只敘述了循環運動的一半，他說：

鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，這景象固然壯觀。不過莊子還是告訴人們，鵬的運動周期是“去以六月息者也”，這就等於暗示，自北極至南極的運動時間恰恰為半年，那麼另外的半年呢？鵬顯然不會長住在天池勝境的，神話敘述的召喚結構預設著另外六個月的下降運動，鵬還要由天頂降至地底，還要自南徙北，還要復化為鯤、為魚子，為魚卵。或者說「神奇復化為臭腐」。總之，象徵混沌之母的鯤既是化生之始，又是回歸之終。

---

<sup>57</sup> 葉舒憲《莊子的文化解析——前古典與後現代的視界融合》，（武漢：湖北人民出版社，1997年），頁105。

<sup>58</sup> 李零《中國方術考》（北京：東方出版社，2001年），頁139-140。

〈逍遙遊〉的敘述層面只交代了化生運動的前一半，另一半則作為永恆回環神話的潛文本保留在“無言”狀態。……莊子筆下的鯤化鵬神話雖具有十足的個性化再創造色彩，但從結構模式上判斷，它和那種講述海中巨鯨吞食太陽鳥（鷹或烏鴉），又將它吐出的世界性神話仍然是同構的。因為，任何一種化生和運動，如果“往而不返”的話，都將與永恆無緣。<sup>59</sup>

葉舒憲說，在魚化鳥的世界性神話中，屬化生運動，都是要有往返的，而鯤鵬神話似乎只往而沒有返，實則〈逍遙遊〉對於循環運動另一半「復」的敘述，並非保留在「無言」狀態，他仍交代了回歸的旅程與終點。在〈逍遙遊〉中引《列子·湯問》的話來說明鵬的運動是有返回的，其云：

湯之問棘也是已。窮髮之北有冥海者，天池也，有魚焉，其廣數千，未有知其修者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，背若太山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里。<sup>60</sup>

此中的「窮髮之北」，成玄英《疏》：「地以草為毛髮，北方寒沍之地，草木不生，故名窮髮，所謂不毛之地。」所謂「窮髮之北」就是位於北方寒沍之地；又說此北之冥海為「天池」，其中有魚名為「鯤」，有鳥名為「鵬」，由文本的敘述知，鯤化為鵬後徙於南冥，是有再回返到原來的地方；〈逍遙遊〉的前文言「是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。」〈逍遙遊〉的後文

---

<sup>59</sup>葉舒憲《莊子的文化解析——前古典與後現代的視界融合》（武漢：湖北人民出版社，1997年），頁125-126。

<sup>60</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁14。

又言「窮髮之北有冥海者，天池也，有魚焉。」吾師魯瑞菁在其〈上古太陽崇拜神話三題〉認為莊子乃是要暗示南冥海的天池即是北冥海的天池<sup>61</sup>；這也就是莊子〈齊物論〉的思想，彼一即此一，在莊子的思維裡，世間萬物都是齊等的並沒有真正的分別，那〈逍遙遊〉中的南冥與北冥，在莊子的思維裡，就沒有截然的分野，如此，人才能化解心中的偏執而達到真正逍遙的境界，如是知，鯤鵬神話的循環運動是有回環的，而這樣的規律變化法則是和太陽年周期的運動相符合。接下來我們要談的是魚化鳥的變形神話。

其二，鯤和鵬的意象，在神話的宇宙天文學裡，究竟意謂著什麼，鯤化為鵬的過程，即是水族和羽族互相轉換的寫照，這種魚化鳥背後的原型是什麼，且看下面的分析：郭慶藩《集釋》云：

方以智曰：「鯤本小魚之名，莊子用為大魚之名。」其說是也。《爾雅·釋魚》：「鯤，魚子。」凡魚之子名鯤，〈魯語〉：「魚禁鯤鮪。」韋昭《注》：「鯤，魚子也。」張衡〈西京賦〉：「揲鯤鮪。」薛綜《注》：「鯤，魚子也。」《說文》無鯤篆。段玉裁曰：「魚子未生者曰鯤。」鯤即卵字，許慎作升，古音讀如關，亦讀如昆。《禮·內則》：「濡魚卵醬。」鄭讀卵若鯤。凡未出者曰卵，已出者曰子。鯤即魚卵，故叔重以升字包之。《莊子》謂絕大之魚為鯤，此則齊物之寓言，所謂汪洋自恣以適己者也。《釋文》引李頤云：「鯤，大魚名也。」<sup>62</sup>

<sup>61</sup>魯瑞菁〈上古太陽崇拜神話三題〉，《靜宜人文社會學報》第一期（2006年6月），頁254。

<sup>62</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁3。

鯤有鯨魚（大魚）及魚子（卵）之說，葉舒憲以《莊子·齊物論》中的「天下莫大於豪之末而泰山為小」的相對化邏輯，說明鯤是兼容具有莊子相反相成之意而又作為水族鱗介類動物的名稱<sup>63</sup>。而鵬的意象，《說文》云：

鵬，亦古文鳳，既象其形矣，又加鳥旁，蓋朋者，最初古文鵬者踵為之者也，莊子書化而為鳥，其名為鵬。<sup>64</sup>

而鳳在《說文》的解釋為：

鳳，神鳥也，鳳之象也，麟前鹿後、蛇頭、魚尾、龍文、龜背、燕頰、雞喙，五色備舉。<sup>65</sup>

由《莊子》的神話參照《說文》的解析，知鵬乃是由水族的「鯤」轉化成為空中飛行的羽族。當水族「鯤」游出地底冥界之水，轉化為「鵬」遨遊於空中，從黑暗的北極向光明的南極運行。這種變形神話原型，其物象的模擬是仿自宇宙中的太陽，日出的太陽可以象徵著飛行在天空中的鵬鳥；而日落的太陽就猶如沉潛在海底中的鯤，水族化為羽族或是羽族化為水族都可以象徵著是太陽的升降變化。

由魚化鳥及其運動的模式，吾人認為鯤鵬神話的原型是以太陽運行的周期性模式為其深層結構。

## （二）鯤鵬神話與南北兩部族的融合

<sup>63</sup>葉舒憲《莊子的文化解析——前古典與後現代的視界融合》（武漢：湖北人民出版社，1997年），頁124。

<sup>64</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁150。

<sup>65</sup>段玉裁《說文解字注》（台北：漢京文化事業有限公司，1980年），頁149。

在夷夏文化融合過程中，是神話宇宙模式的水平系統，它所形成的文化特質，其實都是和其所居的環境相呼應的；而「鯤鵬神話」所顯現的也是這種文化特質，不同的是，「鯤鵬神話」是南北對峙的神話宇宙垂直模式；華夏文化到了戰國後期，從東西夷夏的對峙轉而為與南楚苗的交融，進而形成今日的中國文明。「鯤鵬神話」正是這種南北文化交流現象的反應，其文化基礎，吾人以為是和南北文化交融所呈現的意識形態相結合的，南北兩個族群，一是猶如水族的鯤，一是猶如羽族的鵬；而鵬「海運則將徙於南冥」又「海運則將徙於北冥」的往復、回環運動，正意謂著南北族群的遷徙與文化的碰撞。

若從此種文化背景來探究鯤鵬神話的架構，其背後的隱喻不就昭然若揭，此神話哲學的深層結構是中國二元對立系統的反映，如南／北，上／下，鯤／鵬，海洋／天空，水／火，黑暗／光明，陰／陽等，而此種二元對立的邏輯概念，在中國神話思維和哲學思維中是相對的，而非絕對化，可以通過神話的變形轉換和功能轉換而統一起來，這種文化的特質，不就是華夏多元文化對立、統一，融合的現象反映嗎？而這種文化的原型是取象於太陽周期性的規律變化。古人原始宇宙學的概念，是以太陽循環運動貫通上中下、海陸空三界的意象而形成的，北冥、南冥、鯤與鵬的神話象徵意蘊，就是這種宇宙現象的發端。

### 三、鯤鵬神話的象徵意蘊

#### （一）鯤化鵬「超越」的意象

《爾雅·釋魚》，鯤原指魚子（卵），後借用為大魚名。鵬即古鳳字，傳說中的神鳥，郭璞注《爾雅》說，「鳳，雞頭、燕頰、

龜背、魚尾，五彩色，高六尺許。」<sup>66</sup> 鳳的圖騰就涵蓋了水族與羽族的特徵，那「鵬」的意象也就兼具水族和羽族的概念在裡頭，在變形神話轉換功能的法則下，鵬雖由鯤轉化而來，參照上述《說文》、《爾雅》的說法，鵬的精神象徵則是涵蓋鯤（魚卵）的生命之源與鵬展翅飛躍的生命成長意象。又鯤化爲鵬而後由北冥移徙南冥，北冥象徵地底黃泉，南冥象徵上界的天池，這種變形神話背後的隱喻，是指人的精神要昇華，達到超越的境界。此種觀念，由現代人的眼光來看，是很荒誕無稽的，但由神話的思維，透過文本的表層敘述語言，我們依然可看到他所要顯現的精神意涵。〈逍遙遊〉云：「是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。」成玄英《疏》：

所以化魚為鳥，自北徂南者，鳥是凌虛之物，南即啟明之方；魚乃滯溺之蟲，北蓋幽冥之地；欲表向明背暗，捨滯求進，故舉南北鳥魚以示為道之逕耳。<sup>67</sup>

由成玄英的注解知道鯤鵬神話背後的象徵，意謂著一種精神的「超越」，即個體超越自身的有限生存模式，朝著優越和完美的境界升騰起來<sup>68</sup>；心理學家馬斯洛提出，人有生理的需求、安全的需求、尊重的需求、歸屬的需求及自我實現的需求，而人生最高層次的需求則以自我實現爲最高層次。<sup>69</sup>在成玄英的看法中，魚爲滯溺之蟲，居在幽暗黃泉之地，鳥爲凌虛之物，飛翔在光明的蒼穹之中，這樣的對比安排，無非是暗示著莊子對人生境界的

<sup>66</sup>郭璞注《爾雅》（台北：藝文印書館，1955年），頁184。

<sup>67</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁4。

<sup>68</sup>葉舒憲《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁113。

<sup>69</sup>莊耀嘉譯著《人本心理學之父－瑪斯洛》（台北：允晨文化實業股份有限公司，1982年），頁64。

最高層次的追求，要人由稚弱桎梏的生命超脫，學習成長進而發展到鵬的無限開闊空間。如吳怡所說：

把鯤鵬拿來象徵人世，鯤化為鵬的歷程。說明一個人在成為至人、神人、或聖人之前的一段修煉功夫。這條鯤在北冥中，由小變為大，正同我們在人世間的求學與奮鬥，唯有一點一滴的努力，才有一點一滴的成就。也唯有一點一滴的成就，才使我們慢慢的經驗豐富了、知識淵博了、意志堅強了，而變成一位巨人，從世俗中脫穎而出。<sup>70</sup>

鯤經過神話變形轉換化為鵬，而「鵬」的意象則是莊子對人生境界終極理想的呈現，〈逍遙遊〉云：

其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。<sup>71</sup>

《釋文》云：

“垂天之雲”司馬彪云：若雲垂天旁。崔云：垂，猶邊也，其大如天一面雲也。<sup>72</sup>

郭象《注》云：

非冥海不足以運其身，非九萬里不足以負其翼。此豈好奇

<sup>70</sup>吳怡《逍遙的莊子》（台北：東大圖書股份有限公司，1984年），頁54。

<sup>71</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁2。

<sup>72</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁3。

哉？直以大物必自生於大處，大處亦必自生此大物，理固自然，不患其失，又何厝心於其間哉。<sup>73</sup>

從上述知大鵬是從鯤（魚卵）大化後成大物，大器之物必然是和廣漠無涯象徵光明大處的冥海相應，大物、大處的景象，無非顯示「鵬」寬闊無垠的大境界，而此大鵬所呈現的生命意象，〈逍遙遊〉如是說：「背負青天而莫之夭闕者。」成玄英《疏》云：

天，折也。闕，塞也。初賴扶搖，故能昇翥；重積風吹，然後飛行。既而上負青天，下乘風脊，一凌霄漢，六月方止。網羅不逮，畢戈無侵，折塞之禍，於何而至！良由資待合宜，自致得所，逍遙南海，不亦宜乎！<sup>74</sup>

這說明鵬獨來獨往于天地之間，沒有遮攬、無可阻擋、無往而不順，象徵鵬的自由與逍遙。鯤化鵬所呈現的生命意境，不只是由小而大的生命成長，鯤變成鵬後向南冥起飛，更意謂著境界的超越與提升，要人掙脫世俗的羈絆，往光明之處躍昇，逍遙自適於無何有之鄉，無為無不為，達到精神上恆常的超越。

## （二）永恆回歸的精神寫照

鯤、鵬象徵著事物的對立二元，而鯤之化為鵬，象徵對立二元的轉化，這種魚鳥相化的神話背後，葉舒憲認為可以發掘出其心理學的意義，它和世界普遍性的「鷹蛇」神話動物原型，有同構的性質；普遍認為：「鷹蛇二元性在世界各地都表示天地二元

<sup>73</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁4。

<sup>74</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁8。

性，或者表示天使和魔鬼的戰爭。」<sup>75</sup>在〈逍遙遊〉中，鵬與鷹同屬鳥類的羽族，鵬與鷹都是在天空飛行的動物，歸為同類應當是無異義；而鯤與蛇歸為水族，黃侃說：「魚有鱗者也，蛇亦有鱗者也。跌騰蟒蝮諸蛇在〈釋魚篇〉，因有鱗而及有鱗者也。」<sup>76</sup>神話思維往往根據事物的某一點外在特徵，就按照類比聯想將其歸入到具有同類的特徵去，蛇和魚都有鱗，故同為水族。「鷹蛇」這種世界性的原型神話，是一種二元對立的價值模式，蛇注定是處於下界，鷹則像精靈一樣飛翔在天空，這種上下的精神象徵，我們可將他看成是上帝和魔鬼、天堂與地獄等宗教性的原型語言<sup>77</sup>。在鯤鵬神話中，鯤、鵬的意象是和鷹、蛇相仿，但鯤之化為鵬所呈現的主題，卻跟「鷹蛇」原型神話不同，不是對立面的，而是兩者之間可以相互依存和相互轉換。

鯤鵬神話中，鯤加上北冥所呈現的象徵意涵是下界的黑暗，而鵬加上南冥（天池）意謂著上界的光明，如果將處在北極冥暗狀態的鯤視作精魂啓動之前的冬眠狀態，那麼化鵬沖天的南遊就正是由昧到亮、由昏暗到光明的飛躍過程。這同時也是從低到高、從下到上，從陰間地獄超升天堂樂園的漸進過程<sup>78</sup>。然而這種二元現象在中國的文化價值裡，是可以互相轉換而成周流圓轉的生命型態，葉舒憲在其《中國哲學神話》如是說：

這種光明與黑暗的對立統一在中國古文化中具有特殊的意義。由於中國文化突出強調對立面的相互轉化，所以陰與陽成了兩個相化相生，互為依存的有機整體，表現在神話

---

<sup>75</sup>世界文化象徵辭典編寫組著《世界文化象徵辭典》（長沙：湖南文藝出版社，1994年），頁666。

<sup>76</sup>黃侃《量守廬群書箋識》（武漢：武漢大學出版社，1985年），頁74。

<sup>77</sup>葉舒憲《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁110-111。

<sup>78</sup>葉舒憲《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁116。

中，便是飛鳥類有翼動物同龍蛇類爬行動物之間的變形轉換和功能轉換。謂變形轉換指的是某一種動物通過變形而生成另一種動物，……所謂功能轉換指的是某一類動物具有另一類動物的特有功能。<sup>79</sup>

《說文》云：鵬，古鳳字，郭璞注《爾雅》時解釋鳳為「雞頭，燕頷，龜背，魚尾，五彩色，高六尺許。」可見鳳的本質中是具有魚的特質，也就是說「鵬」的意象是兼具魚鳥兩種動物的特性，可游、遊於陸、海、空三界。所謂「鵬」是包括鯤與鵬，它能從鯤化為鵬，然後又能從鵬返回鯤。又鯤鵬神話中南冥、北冥的運動，在空間上的轉換，吾人在前面的敘述，即認為鵬的運動是有回環的，下文再拿〈逍遙遊〉前後文本兩相參照即可知，且看分析：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也，化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。<sup>80</sup>

湯之問棘也是已。窮髮之北有冥海者，天池也，有魚焉，其廣數千，未有知其修者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬。

81

〈逍遙遊〉剛開始說「是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，

<sup>79</sup>葉舒憲《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁52。

<sup>80</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁2。

<sup>81</sup>郭慶藩《莊子集釋》（台北：世界書局，1962年），頁14。

天池也。」後來在「湯之問棘也是已。」又說：「窮髮之北有冥海者，天池也，有魚焉。」同為天池，一位於南冥海，一位於北冥海，這是莊子「天鈞」、「兩行」的思想，要人們破除心中的執著，所謂南冥海的天池即是北冥海的天池也，這則神話背後的隱喻無非是要人在不斷的超越追尋後，還要回歸到原來的本真自我，如同鯤化為鵬後再回歸為鯤，所謂的永恆，是指生命在不斷成長超越後，要回頭檢視原初的我，究竟是什麼，人只有這樣，才能達到真正的自由與逍遙。

不管是從鵬的意象分析，或是鵬的運動所形成的空間意識來講，鯤鵬神話的深層意蘊，都一再的昭告我們，它是有往復回環的，是一種有恆的運動，而其所彰顯的精神寫照，就象徵著人類精神形而上的永恆回歸。然這種生生不息的永恆運動，依然是太陽春、夏、秋；冬四季周而復始反覆循環的體証。

### **第三節 二元對應互補的原型與太陽神話的宇宙觀**

通過神話水平宇宙模式與神話垂直宇宙模式的論述，知道中國的文明是由東／西、北／南文化對峙、消長後融合完成的，在神話宇宙觀裡所呈現的不僅是地理空間方位的對立，其中更蘊含著文化價值的對立，東／西、北／南文化對峙的型態，作為中國文化的原型，其模式的建立是取法於自然的物象，大自然有節奏的韻律是神話思維循環模式的基礎，而太陽東升西落周而復始，日復一日、年復一年的循環現象，正是中國宇宙觀思維的原型，由太陽所形成的日／夜二元對應的形式，進而演繹出東方／西方、南方／北方、春／秋、夏／冬、羽族／水族、上／下、天／地、天界／黃泉、陰／陽等等二元對應的文化價值取向，本文第三章所提的明堂、儀式曆法、式盤就是這種文化思維的產物，二

元對立的邏輯思維，無疑的，在中國文化思維模式中，絕對是占主導地位。《易·系辭》云：「一陰一陽謂之道。」「道」是中國哲學裡的最高範疇，探究其本源，所謂陰、陽的概念，無非也是來自太陽循環神話的二元宇宙觀；然此二元對立的文化價值觀，不同於語言學家索緒爾（Saussure）以為的，「意義」必須借其差異性的對照才能產生的「二元對立」之概念，在中國陰和陽的對立是可以達到統一的境界，成為互補現象；接下來，吾人就以結構主義的「二元對立」和中國的二元價值觀互為參照，來說明中國的文化取向，是統合在太陽永恆回環的神話宇宙觀中。

## 一、「二元對立」的概念

索緒爾（Saussure）的語言學重要理論之一，即是以「對立（差異）」為意義的來源，強調意義必須借形式對照時的差別才能產生或存在；「二元對立」概念的重要性，在於結構成份的基本關係上，索緒爾（Saussure）以為語言乃是一種形式問題而非實質問題，在語言上，一切皆依賴元素之間的「相對關係」來決定意義，如「ㄇ ㄩ ㄨ」（麻）與「ㄇ ㄩ ㄨ」（馬）之分別在於聲調不同，但他們之間意義的決定因素，並不是第二、三聲的差別，而是第二、三聲之間相對性的差別的。這就正如我們分別列車班次的「身分」一樣，早上八點從台北開往高雄的莒光號，它的車廂、乘客，甚至出發，抵達時間並不每次完全相同，但我們仍認為每天有一班「八點鐘的莒光號」列車，我們對其「身分」的認識主要決諸於它與其他班次列車的相對關係，比如說與「九點鐘的一班」的差異。<sup>82</sup>索緒爾（Saussure）更將此概念類比延伸至語義的劃分上，有「差異」，意義才能顯現。

---

<sup>82</sup>索緒爾《普通語言學教程》（北京：商務印書館，2004年），頁153-154。

在中國的神話宇宙觀裡，由本文的論述，可知它跟結構主義的「二元對立」有雷同之處，亦是建構在對立的形式上，如神話的水平宇宙模式與垂直宇宙模式系統所呈現的華夏文化，是由東／西、北／南二元對峙的文化，經過碰撞而融合起來的，但在中國文化的價值觀裡，它跟西方絕對對立的價值系統又有稍微不同，是相對的而非絕對化，並且可以互相消長而達到對立的統一。高辛勇在其《形名學與敘事理論》裡如是說：

「二元對立」的「對立」或「差異」性質其實可細分為：「絕對性」與「程度性」兩種（或「二元」與「多元」）。這可以用「正、負」與「黑、白」（或「冷、熱」）的對立為說明。「正、負」的對立是絕對的，它受傳統邏輯的『排中律』所管制，只有二元價值。也就是說，「A」與「非 A」能同時成立或同時為真（亦即「A」與「非 A」是既是「相斥」exclusive 又「相盡」exhaustive）（例如性別上的對立，一隻「雄貓」不能同時也是「雌貓」）。「黑白」（或「冷熱」）的對立則屬多元價值的系統，「A」與「非 A」可以同時成立或同時為真（不是「黑色」可能是「灰色」而不一定為「白色」；或是一杯水可說它「不冷」也「不熱」，兩者同時為真，因為它可能是「溫」的。正負的絕對對立是亞里斯多德古典邏輯的基礎。西方的宗教、道德，哲學、歷史等價值系統「類比地」也常形成這種絕對對立形勢，如「上帝」與「魔鬼」、「善」與「惡」、「靈」與「肉」、「心」與「物」、「理念」與「現象」、「永恆」與「時間」（「歷史」）等等的對立，都趨向於絕對的對抗，不能模稜兩可或有游移餘地。中國的價值對立則似乎傾向於「程度性」，「A」與「非

A」可以同時為真，或是說「A」可涵蘊「非 A」，「非 A」亦可涵蘊「A」。例如「陰陽」、「動靜」、「剛柔」、「虛實」、「異同」、「有無」等等基本對立觀念，固然有其絕對的時刻，但是中國傳統注重的並非其極端的價值取向，而是兩極的迭替與交互作用，所謂「陰」、「陽」的相互消長與生剋；同樣地，「靜」的價值在其能制「動」、能發展而為「動」，「同」中含「異」、「異」中有「同」，「無」能生「有」，「虛」能應「實」（反之亦然）等等。這亦即《道德經》所強調的「反」（即「返」，「復」之意）的概念。這種相互「消長」甚或「交融」的對立似乎較近於「程度性」對立。<sup>83</sup>

如高辛勇所說，在中國傳統觀念中的對立概念，東方／西方、南方／北方、春／秋、夏／冬、羽族／水族、上／下、天／地、天界／黃泉等，甚至更形上化的哲學思維如陰／陽、動／靜、剛／柔、虛／實、異／同、有／無，其實都只不過是宇宙本源的變化型態而已，也就是中國哲學最高層次的「道」。「道」的特質在中國神話哲學的思維邏輯中，是對立的統一，如《易·系辭》云：

一陰一陽謂之道<sup>84</sup>

《呂氏春秋·大樂》云：

<sup>83</sup>高辛勇《形名學與敘事理論》（台北：聯經出版社，1987年），頁110。

<sup>84</sup>（魏）王弼（晉）韓康伯注／（唐）孔穎達正義《十三經注疏·周易》（臺北：藝文印書館，1968年），頁148。

太一生兩儀，兩儀生陰陽……萬物所出，造於太一，化於陰陽。<sup>85</sup>

可見道是統一在陰陽二元素中，其概念的形成，不是像西方結構主義二者擇一的絕對對立，而是合二為一的價值取向。作為形而上的哲學概念「道」，聞一多先生認為，是從某些事物運動的個別原理推演開來的結果，在其《道教的精神》一文中說：

一個東西由一個較高的階段退化到較低的，固然是常見的現象，但那較高的階段是否也得有個來歷呢？較高的階段沒有達到以前，似乎不能沒有一個較低的階段。<sup>86</sup>

我們就從聞一多先生的論述，以他認為所謂形而上的「道」是宇宙中某些事物（聞一多認為具體事物的呈現，其層次在哲學思維上是較低階段的）規律運動的反映，來詮釋道的特徵，它是直接得自太陽運行法則的神話宇宙圖式。

## 二、道的特徵

「道」的詮釋，歷來學者均會以其本體論和宇宙論來探究，本體論和宇宙論的深奧，前人已論述，此一龐大的問題，非本文所討論的重點，在此不贅述。但吾人依然從道的宇宙論中，抽取其規律運動所呈現的宇宙法則，來詮釋道的宇宙觀，是古人在長時間的勞動生活中，觀察自然的律動而定出的，所呈現的是一種二元對應互補的特質。

<sup>85</sup>(秦)呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁258-259。

<sup>86</sup>朱自清等編輯《聞一多全集》（上海：上海出版社，1991年），頁143。

道模擬自宇宙的運動，有一個普遍認為很突出的特徵，如《老子》第二十五章所說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改。周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。<sup>87</sup>

說這個「物」在天地之前產生，它獨立存在不受外物的支配而改變，循環周行而不停息，它是天地產生的根源，宇宙萬物之母，老子給它定名為「道」。「道」的運行，由近而遠，但運行之後又「返」回來了。老子的「周行而不殆」即是一種循環往復的運動；又《老子》第四十章說：

反者道之動<sup>88</sup>

這說明道既是往復循環的運動，那宇宙萬物自然也就反復不休了。道的特質除了循環反復之外，更有向相反的方向運動，也就是「反者道之動」的「反」，除了循環反復之意義外，還有相反對立的意思，如「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，前後相隨，聲音相和。」這說明了宇宙間的事物，有正的一面，就有反的一面。並且這正反兩面，不是固定不移的，而是隨時變化的。<sup>89</sup>也就是說道的特徵是一種二元對應的結構。這種對應的宇宙觀，《淮南子·天文訓》提出了更具體的闡釋，其云：

<sup>87</sup> 余培林《新譯老子讀本》（台北：三民書局，1997年），頁51。

<sup>88</sup> 余培林《新譯老子讀本》（台北：三民書局，1997年），頁73。

<sup>89</sup> 余培林《新譯老子讀本》（台北：三民書局，1997年），頁13。

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞濁濁，故曰太(昭)始，道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽(二陽)者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日。積陰之寒氣為水，水氣之精者為月。日月之淫為精者為星辰，天受日月星辰，地受水潦塵埃。<sup>90</sup>

《淮南子》說，天地還沒有形成的時候，起初是茫茫冥冥、空空洞洞的狀態，叫「太昭」，在虛無中有一種叫「道」的東西，由它產生了「宇宙」。「宇」指「上下四方」的無限空間，「宙」指「古往今來」的無限時間。在這「宇宙」中產生了最原始的「氣」，是一團有涯垠邊界的氣，氣有輕濁，其中輕而清的氣摩蕩飄揚上升成天，重而濁的氣凝滯下沉成為地。天地的精氣各自合成「陰」和「陽」兩類精氣，然後由陰陽的精氣形成四季變化，四季的精氣散布開來就形成為萬物。陽氣久積成火，火的精氣聚而為日，陰氣積久成水，水的精氣聚而為月，日月散放流移的精氣積聚而為星辰，天地萬物就這樣形成了。作為宇宙創生之源的道，在〈天文訓〉中，已然已經引導出時間和空間的對立，《淮南子》借二元對立的形式確定了宇宙次序，如清陽／重濁、天／地、陽／陰、熱／寒、火／水、日／月、圓／方、明／幽，形成如此結構體系的是存在於道中間的兩個重要因素，「陰」與「陽」相互依存轉化而成的；由《老子》和《淮南子》對道宇宙觀的析証，以哲學的術語來詮釋，道的運動特徵是一種對立面轉化的規律，即《易·系辭》所云：「一陰一陽謂之道。」

<sup>90</sup>何寧《淮南子集釋》上冊（北京：中華書局，2006年），頁165-166。

宗白華說：「中國人最基本的宇宙觀是《易傳》所說的『一陰一陽』謂之道。」<sup>91</sup>「陰陽」是中國宇宙觀最根本的哲理，由於陰陽在對立統一中的相互作用，陰陽雙方始終處於不停地運動變化的狀態，或陰消陽長，或陽消陰長，或陽極而陰，或陰極而陽，陰陽盈虛消長，大化流行，至極而反，循環不已。沒有陰陽的相摩相蕩，就不可能有氣的綱縕浩蕩、大化流行的運動特性，從而也就沒有氣的化生萬物、統攝萬物的功能；沒有陰陽的消長轉化，就不可能有氣的往來升降、聚散盈虛的運動法則，也就沒有氣的化生萬物、循環生物的功能。如此，則沒有日夜明暗、四季寒暑的更迭，沒有四季寒暑的更迭，大地萬物則無以復生，那《老子》所說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」道作為宇宙萬物本源的哲理則沒辦法顯現，道就不能成為天地萬物界賴以存在和變化的根據；因是，陰陽是道的根本法則，也是宇宙萬物生化的根源。「一陰一陽」的消長轉化，體現了一明一暗，一寒一暑，一盛一衰，一枯一榮，一動一靜的律動，陰陽的消息轉化所呈現的正是二元對應互補的思考邏輯；高辛勇在其《形名學與敘事理論》的第二章〈語言學語文學術〉中即說，中國傳統的基本對立概念，如「動靜」、「剛柔」、「虛實」、「異同」、「有無」，它們其實可看成是從「陰陽」對立類比推衍出來的<sup>92</sup>；所以說道的宇宙觀，其特質是建構在「陰陽二元對應」的概念上。

綜上所述，道的特徵，一為周而復始、循環不已的環周運動，二為宇宙萬物的化生根源。

### 三、道與太陽循環觀

「道」是天地萬物的終極存在之因，是所有原因的最高原因，

<sup>91</sup>宗白華《美學散步》（上海：人民出版社，1997年），頁110。

<sup>92</sup>高辛勇《形名學與敘事理論》（台北：聯經出版社，1987年），頁110。

是所有存在者的最後根據和原則，那麼我們再往道的第一因探討，它究竟是由什麼發展演變而來，也就是道的「本原」是什麼。黑格爾認為「本原」所探求的是那個「萬物始所從來，與其終所入者。」的東西，是作為原初物的「母體」性存在的本真探求。當本原被引出事物的「動力」和「本性」的概念，本原概念變成了一個只是用來說明和理解事物的「原因」的概念。<sup>93</sup> 在原因與事物的關係中，原因是為了瞭解萬物而懸設的某種「原理」，即事物的普遍性所在。黑格爾所論述的就是心理學所說的「原型概念」，那道的原型究竟是什麼，從上文知其特徵為「周行不殆」和「化育萬物」，吾人就從這兩方面來敘述道的「原型」。

「道」在《老子》第二十五章和第四十章各有這樣的特點出現，即「周行不殆……遠曰反。」和「反者，道之動。」第二十五章的「反」猶「復」，謂道無往而不復<sup>94</sup>，指示道的運行就是循環往復的律動；四十章的「反」，高亨先生《老子正詁》解釋為「反，旋也，循環之義」<sup>95</sup>，道所呈現的意象是圓周回旋的運動，而且是循環往復，那代表道的運行是有周期性的變化。然而「道」這種形上的哲學思維，聞一多認為必有形而下的事物原理<sup>96</sup>，作為其原型；也就如葉舒憲所說：「道作為宇宙萬物的總原理，其實是從某一種事物運動的個別原理推衍開來的結果。」<sup>97</sup>，那「道」這種運動規律，必然是古人在其生活的環境中，通過自然的物象類比演繹出來的，在大自然界中，呈現出具有周期性變化景象的「物」，無疑的就是太陽。

在本文一日四時與一年四時的循環神話宇宙觀裡，即說明太

<sup>93</sup>(德)黑格爾《小邏輯》(北京：商務印書館，1980年)，頁59。

<sup>94</sup>余培林《新譯老子讀本》(台北：三民書局，1997年)，頁51。

<sup>95</sup>高亨《老子正詁》(台北：台灣開明書店，1968年)，頁91。

<sup>96</sup>朱自清等編輯《聞一多全集》(上海：上海出版社，1991年)，頁143。

<sup>97</sup>葉舒憲《中國神話哲學》(北京：中國社會科學出版社，1992年)，頁109。

陽的宇宙時空模式，在神話思維中，其運行的法則是，太陽白晝自東向西運轉行於天上，夜晚自西向東運行於地下陰間，循環不已，造成白天與黑夜的交替，這樣的運動模式，無疑的是在圓型軌道上運轉，這跟「道」周行而不殆的特點相契合。因是，道的一陰一陽的消長轉化，陰生陽，陽復生陰，陰復生陽，陽又復生陰，這樣的循環無窮，不正是太陽及其循環運行嗎？道的原型不就是指太陽的圓周循環運動。《呂氏春秋·圓道》的構思便是道的原型，也就是太陽圓周循環運動的呈現，其云：

日夜一周，圓道也。月躔二十八宿，軫與角屬，圓道也。精(星)行四時，一上一下，各與遇，圓道也。物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏，圓道也。<sup>98</sup>

〈圓道〉指出道的循環運行觀，不只是簡單的循環，《呂氏春秋》認為事物沿圓道運行並不意味著永遠固守同一個循環圈，而是循環相生，既是循環的，又是生生日新的。如晝夜更替又是新的一日，月缺復圓又是新的一月，春來冬去又是新的一年，時光冉冉的變化，生命不斷地遷徙。後生續於前生，生命循環不已，綿延不絕；新生替於舊生，生命在循環中不斷得到提升。萬物的生命就這樣在終而復始的循環變化中，生生不停，新舊相續。而太陽的循環造成四季寒暑的更替，春天萬物生長，夏天達到了極盛，秋天又漸趨衰頹，冬天萬物又復歸於寂滅，等到新的一年到來，春天降臨，萬物又萌發生機，這種模式也就是《呂氏春秋·圓道》所論述的宇宙現象，更如同《老子》所說的常道，其云：

<sup>98</sup>(秦)呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊（上海：上海古籍出版社，2000年4月），頁174。

「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，復命曰常。」<sup>99</sup>，說明宇宙萬物由無而有，又由有復歸於無的生長變化，是終而復始，循環相生的環周運動律則。太陽運行形成自然四季不同的物候現象，無聲無息的影響著宇宙間的萬物，給予大自然界的萬物帶來無限生機，太陽這樣的意象，告訴我們，它是可以生養萬物的，也就是《老子》第三十四章所云：

大道汎兮，其可左右，萬物恃之以生而不辭，功成而不有，  
衣養萬物而不辭<sup>100</sup>

如上所述，因是，太陽除了有「周行不殆」的反復運動特徵外，還具有「化育萬物」的功能，太陽的運行跟宇宙萬物的生長狀況息息相關，由此論証，我們知道作為宇宙萬物的總原理，其形而下所依據的事物原型，就是源自太陽視運動下所產生的深層意象。

## 小結

吾人在本章節，借鑒西方結構主義的二元對立原則，將中國上古的神話宇宙觀及其文化思維作結構分析與系統還原，說明其原型是一種二元對應的文化型式。

中國哲學最高範疇的「道」，其特徵即是「陰」、「陽」二元對立因素，相互依存、消長、轉化而成的。「陰」、「陽」二元素在中國宇宙觀裡，其哲理的顯現，不是對立的，而是在對立中統一，呈現對應互補的現象。《易經·乾卦》、《莊子·逍遙遊》的神話學特質，所體証的正是「道」的宇宙觀，而「道」的宇宙觀則是陰

<sup>99</sup>余培林《新譯老子讀本》（台北：三民書局，1997年），頁40。

<sup>100</sup>余培林《新譯老子讀本》（台北：三民書局，1997年），頁65。

陽二氣周流形成的，道的環周運動意象，是一種陰陽消長，規律的對立面轉化，週而復始，循環不已的律動。此種陰、陽二元對應的律則將《易經·乾卦》、《莊子·逍遙遊》神話哲學的底層意蘊抽繹出來，並敷衍出東方／西方、南方／北方、春／秋、夏／冬、羽族／水族、上／下、天／地、天界／黃泉、白天／黑夜、陽／陰、男／女、乾／坤、動／靜、剛／柔、虛／實、異／同、有／無、理性／感性、意識／潛意識等等的二元對應文化型態。宇宙間萬事萬物的二元對應現象，由上古神話思維和哲學思維，知其（道）本原就是來自太陽環周循環的宇宙觀，也就是華夏文化的原型是太陽循環的生態律則所賦予，運用太陽神話宇宙觀的「原型模式」，我們可以重構出中國上古時代已失去本義的諸多文化現象。

## 第五章 結論

人類生存於地球之中，其生命觀與價值觀，是跟無限大的宇宙結合為一的，宇宙的時空模式，是上古人類生活在洪荒世界的憑藉，更是他們認識世界的基本形式；古人時空概念的釐定，本文第二章提出「一日四時」、「一年四時」的太陽循環神話宇宙觀，說明古人在以自我為「世界中心」的觀念下，根據太陽的視運動，由中心方位定出四方的方向，再由四方的方向定出四時；吾人以扶桑、若木的「太陽一日行程」及四方風、四方神的「太陽一年行程」的神話宇宙天文模式，來詮釋解讀古人的曆法概念，是時間與空間交結在一起的，不僅沒有脫離特定空間的純時間概念，也沒有脫離特定時間的純空間觀念，說明人文之初，一個社會集體的空間意識，規律了他們的時間觀，而這種民族思維，正是以太陽運動為基準形成的時空座標，所呈現的神秘思維表達；太陽的朝出夕落是上古人類藉以建立時間意識與空間意識的最重要的一種原始基型，扶桑、若木以及四方風、四方神的曆法，就是太陽規律性運動所呈現的宇宙天文模式。

接著第三章，則是將這種深藏於民族集體無意識中的文化原型，向外投射，通過符號系統將第二章所論述的宇宙天文模式，具體呈現出來，本文提出三種「文化元語言」來說明他們正是太陽視運動的體現，其一是亞形建築，明堂的主體建築是上圓象天，下方象地，太陽因周轉循環，而有四方四時，十二月，於是明堂有東方青陽左個，青陽太廟，青陽右個，以代表孟春、仲春、季春三個月；南方有明堂左個，明堂太廟、明堂右個，以象徵孟夏、仲夏、季夏三個月；西方有總章左個，總章太廟、總章右個，以指代孟秋、仲秋、季冬三個月；北方有玄堂左個、玄堂太廟、玄堂右個，以體現孟冬、仲冬、季冬三個月；而中間的中央太室為后土，與太陽神廟相對應。再則，宗廟、陵墓、四合院的形制，也都是延續自明堂的宇宙空間圖像。其二是儀式曆法，天子在明堂仿天地之道和宇宙大法，必然會在明堂之處舉行節慶儀式活

動，那這些宗教儀式活動，則是將太陽周循環下，所形成天地的運行節律，有聲有色的體現出來，這種多采多姿宗教活動與節日慶典所形成的儀式曆法，亦是體証自太陽循環神話所產生的精神意蘊。其三是式盤，式盤作為古代占時的工具，其形制的結構，是模擬宇宙的自然節奏，它所呈現的時間、空間概念，是從宇宙中太陽規律運動下的現象，秩序化、系統化後轉換成的一種時空標誌。亞形建築、儀式曆法、式盤，作為一套象徵的「符號」，用來解釋我們文化的特質，其原型來自於太陽一日四時循環與太陽一年四時循環的神話宇宙觀。

正是由二、三章的論述而產生二元對應的文化價值取向，本文第四章就《易經》、《莊子》的神話學性質，以乾卦中「龍」的陰陽二氣升降變化及〈逍遙遊〉化魚為鳥或化鳥為魚的故事，說明我們的文化架構，其邏輯是來自古老太陽循環神話的思維，更由此發展出東方／西方、南方／北方、春／秋、夏／冬、羽族／水族、上／下、天／地、天界／黃泉、陰／陽、動／靜、剛／柔、虛／實、異／同、有／無等等的二元對應文化型態。

最後本文論証太陽循環的二元宇宙觀，正是中國哲學最高範疇「道」的基型，這種對應互補，循環相生的思維邏輯，在道家的宇宙生成論得到了印証。而儒家的「太極」(太一)和「道」在本質上是相同的，他們的宇宙觀都是起源於陰陽未分的渾沌之氣，然「太極」、「太一」渾沌朦昧的宇宙觀，非本文論述的範圍，且在這方面的文獻，似乎討論者不多，撰者希望拙作有拋磚引玉的作用，期待更多對此有興趣的研究者，能將上古太陽神話所蘊含的中國深層的文化思考原型抽繹出來，找出太陽神話在文化系統中真正的象徵意義及其價值觀念。

# 徵引書目

## 一、古代典籍部分

- (秦)呂不韋著／陳奇猷校釋《呂氏春秋新校釋》上冊，上海：上海古籍出版社，2000年4月。
- (漢)孔安國傳／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·尚書》，台北：藝文印書館，1955年。
- (漢)毛亨傳／鄭元箋／(唐)孔穎達等正義《毛詩正義》，台北：藝文印書館，1955年。
- (漢)司馬遷注／裴駰集解《史記》，台北：大申書局，1977年。
- (漢)伏勝著／嚴一萍選輯《尚書大傳》，台北：藝文印書館，1970年。
- (漢)班固《漢書》，台北：啓業書局：1978年。
- (漢)揚雄著《方言》卷十一，上海：商務印書館。
- (漢)趙君卿注／王雲五主編《周髀算經》，台北：台灣商務印書館，1965年。
- (漢)劉熙著《釋名》，台北：台灣商務印書館，1966年。
- (漢)蔡邕著《獨斷》卷上《文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，1965年。
- (漢)蔡邕《月令章句》，臺北：藝文印書館，1970年。
- (漢)鄭元注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·禮記》，台北：藝文印書館，1955年。
- (漢)鄭元注／(唐)賈公彥疏《十三經注疏·周禮》，台北：藝文印書館，1955年。
- (漢)應劭著／王利器校注《風俗通義校注》，台北：明文書局，1988年。
- (東漢)張衡著／洪頤煊集《經典集林·張衡渾天儀》卷二十七，台北：藝文印書館，1968年。

- (東漢)張衡著／洪頤煊集《經典集林·張衡靈憲》卷二十六，臺北：藝文印書館，1968年。
- (隋)蕭吉著／嚴一萍選輯《五行大義》，臺北：藝文印書館，1966年。
- (唐)張九齡等著／袁文興、潘寅生主編《唐六典》，甘肅：人民出版社：1997。
- (唐)酈道元注／王雲五主編《水經注》臺北：台灣商務印書館，1965年。
- (魏)王弼(晉)韓康伯注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·周易尚書》，臺北：藝文印書館，1976年。
- (魏)王弼／韓康伯注／(唐)孔穎達疏《十三經注疏·周易》，臺北：藝文印書館印行，1955年)。
- (魏)何晏注/邢昺疏《十三經注疏·論語》，臺北：藝文印書館，1955年。
- (吳)韋昭注《國語》，臺北：台灣商務印書館，1965年。
- (晉)孔晁注／嚴一萍選輯《逸周書》卷六，臺北：藝文印書館，1968年。
- (晉)杜預注／(唐)孔穎達正義《十三經注疏·左傳》，臺北：藝文印書館，1955年。
- (晉)皇甫謐著／嚴一萍選輯《帝王世紀》臺北：藝文印書館，1967年。
- (宋)朱熹《楚辭集註》，上海：上海古籍出版社、2001年。
- (宋)沈括《夢溪筆談》，臺北：世界書局，1965年。
- (清)王念孫著／姬佛陀編／嚴一萍選輯《廣雅疏証補正》，臺北：藝文印書館，1971年。
- (清)朱駿聲《說文通訓定聲》，臺北，世界書局，1975年。
- (清)段玉裁《說文解字注》，臺北：漢京文化事業有限公司，1980年。

(清)黃奭輯／嚴一萍選輯《春秋考異郵》，臺北：藝文印書館，1972年。

## 二、近人著作部分

于省吾《甲骨文字叢林》，北京：中華書局，1999年。

中文大辭典編輯委員編《中文大辭典》，台北：中華文化研究所，1968年。

中國社會科學院考古研究所編《小屯南地甲骨文》上冊第一分冊，上海：中華書局，1980年。

王夢鷗著《鄒衍遺說考》，台北：台灣商務印書館，1966年。

世界文化象徵辭典編寫組著《世界文化象徵辭典》，長沙：湖南文藝出版社，1994年。

朱棟霖、陳信元編《中國文學新思維》，嘉義：南華大學出版，2000年。

朱自清等編輯《聞一多全集》，上海：上海出版社，1991年。

何金松《漢字形義考源》，武漢：武漢出版社 1995年。

何新《諸神的起源》，台北：木鐸出版社，1987年。

何寧撰《淮南子集釋》上冊，北京：中華書局發行，2006年。

余培林《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1997年。

吳闓生《尚書大義》，台北：臺灣中華書局，1970年。

吳銳等編《古史考》第六卷《帝系的偶像》，海口：海南出版社，2003年。

吳怡《逍遙的莊子》台北：東大圖書股份有限公司，1984年。

巫鴻著/鄭岩等譯《禮儀中的美術》，生活·讀書·新知三聯書店。

李亦園、王秋桂主編《中國神話與傳說學術研討會論文集》，台北：漢學研究中心，1996年。

李零《中國方術考》，北京：東方出版社，2001年。

李鼎祚《周易集解》，台北：台灣商務印書館，1996年。

李濟編《中國考古學報》第三冊，台北：台灣商務印書館發行，1948年。

李零《中國方術續考》，北京：東方出版社 2001年。

林會承《傳統建築手冊》，台北：藝術家出版社，1995年。

宗白華《美學散步》，上海：人民出版社，1997年。

胡厚宣撰《甲骨學商史論叢初集》第二冊，北京：北京圖書館，2000年。

徐元誥《國語集解》，北京：中華書局，2002年。

徐旭生《中國古史的傳說時代》，桂林：廣西師範大學出版社，2003年。

袁珂《中國古代神話》，台北：臺灣商務印書館，1993年。

袁珂《山海經校注》，台北：里仁書局，2004年。

馬茂元《楚辭注釋》，台北：文津出版社，1993年。

高明註譯《大戴禮記》，台北：台灣商務印書館，1975年。

高誘注／王雲五主編《戰國策》，台北：台灣商務印書館，1965年。

高辛勇《形名學與敘事理論》，台北：聯經出版社，1987年。

高亨《老子正詁》，台北：台灣開明書店，1968年。

屈萬里《詩經詮釋》，台北：聯經出版事業公司 2004年。

陸思賢《神話考古》，北京：文物出版社，1995年。

馮時《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。

黃侃《量守廬群書箋識》，武漢：武漢大學出版社，1985年。

張一兵《明堂制度源流考》，北京：人民出版社，2007年。

張雙棣《淮南子校釋》上冊，北京：北京大學出版社，1997年。

郭沫若主編《甲骨文合集》第 11 冊，上海：中華書局，1982年。

郭沫若主編《甲骨文合集》第 3 冊，上海：中華書局，1978年。

郭沫若主編《甲骨文合集》第 5 冊，上海：中華書局，1979年。

郭璞注／洪頤煊校《穆天子傳》，台北：台灣商務印書館，1965年。

- 郭璞注：《爾雅》，台北：藝文印書館，1955年。
- 郭慶藩《莊子集釋》，台北：世界書局，1962年。
- 莊耀家《人本心理學之父-馬斯洛》，台北：允晨文化實業有限公司，1982年。
- 陳久今《帛書及古典天文史料注析與研究》，台北：萬卷樓圖書，2001年。
- 陳久今《華夏族群的圖騰崇拜與四象概念的形成》，台北：萬卷樓圖書公司，2001年。
- 陳夢家：〈漢簡年曆表敘〉（考古學報）第2期，北京：科學文物出版社，1965年。
- 陳夢家《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，2004年。
- 陳遵媯《中國天文學史》第一冊，台北：明文書局，1984年。
- 陸思賢《神話考古》，北京：文物出版社，1995年。
- 深圳大學國學研究所主編，《中國文化與中國哲學》北京：東方出版社，1987年。
- 傅錫壬《新譯楚辭讀本》，台北：三民書局，1991年。
- 曾運乾《尚書正讀》，台北：洪氏出版社，1975年。
- 賀業鉅《考工記營國制度研究》，北京：中國建築工業出版社，1985年。
- 楊家駱主編《定本觀堂集林下》，台北：世界書局，1960年。
- 楊家駱主編《新校本後漢書》，台北：鼎文書局，1979年。
- 楊筠如《尚書覆詁》，台北：學海出版社，1978年。
- 溫少峰《殷墟卜辭研究－科學技術篇》，大陸：四川社科院出版社，1983年。
- 葉舒憲、蕭兵、鄭在書《山海經的文化尋蹤》，武漢：湖北人民出版社：2004年。
- 葉舒憲《莊子的文化解析——前古典與後現代的視界融合》，武漢：湖北人民出版社，1997年。
- 葉舒憲《中國神話哲學》，北京：中國社會科會出版社，1992年。

- 裘錫圭《古文字論集》，北京：中華書局出版，1992年。
- 劉宗迪《失落的天書》，北京：商務印書館，2006年。
- 劉毓慶《圖騰神話與中國傳統人生》北京：人民出版社，2002年。
- 魯瑞菁《楚辭文心論》，台北：里仁書局，2002年。
- 黎祥鳳撰《管子校注》中冊，北京：中華書局，2006年重印。
- 蕭兵《中庸的文化省察》，武漢，湖北人民出版社，1997年。
- 蕭放著《荆楚歲時記研究》，北京：北京師範大學出版社，2000年。
- 蕭放著《歲時－傳統中國民眾的時間生活》，北京：中華書局，2002年。
- 謝大荒《易經語解》，台北：大中國圖書公司，1992年。

### 三、外國著作部分

- (日本)小南一郎著／孫昌武譯《中國的神話傳說與古小說》，北京：北京中華書局，2006年。
- (法國)列維布留爾(L. Levy—Bnihl)《原始思維》，北京：商務印書館，1997年。
- (日本)安居香山／中村璋八輯《緯書集成·易緯乾鑿度》卷上，河北人民出版社，1994年。
- (英國)艾蘭(Sarah Allan)著／汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- (英國)艾蘭(Sarah Allan)著／汪濤譯《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》，成都：四川人民出版社，1992年。
- (法國)李維史陀(Claude Levi - Strauss)著／李幼蒸譯《野性的思維》，台北：聯經出版事業公司，1989年。
- (法國)李維史陀(Claude Levi - Strauss)著／周昌忠譯《神話學：生食和熟食》，台北：時報文化公司，1992年。

(法國)埃里亞德(Mircea Eliade)《宇宙與歷史》，台北：聯經出版社，2000年。

(法國)埃里亞德(Mircea Eliade)著／王建光譯《神聖與世俗》，北京：華夏出版社，2003年。

(德國)黑格爾(Hegel)《小邏輯》，北京：商務印書館，1980年。

(瑞士)索緒爾(Saussure)《普通語言學教程》，北京：商務印書館，2004年。

(波蘭)馬凌若斯基(Bronislaw Malinowski)著／朱岑樓譯《巫術、科學與宗教》，台北：協志工業出版社股份有限公司，1978年。

#### 四、論文期刊部分

江林昌：〈考古所見中國古代宇宙生成論以及相關的哲學思想〉《學術研究》第10期，2005年。

宋會群〈乾卦六龍的天文含義研究〉，《史學月刊》第2期，2002年。

曾耀寰〈天圓地方和天方地圓〉《物理雙月刊》二七卷六期，2005年12月。

魯瑞菁〈上古太陽崇拜神話三題〉《靜宜人文社會學報》第一卷第一期，2006年6月。

韓高年〈“夸逐日父”的儀式結構及其文化內涵〉《西北民族研究》第2期，2006年。