

中国传统文化专题研究丛书



是中国古代哲学中相当重要的一支。

它对战国诸学派产生了尤为重大的影响。

阴阳概念是在人类生活中以自然现象为母体所发展出来的循环概念。

但是在这个概念确立后。

阴阳就广泛地被用来解释各种社会现象。

而且它与五行思想结合之后。

又形成另一个新的哲学体系。

本书在前人研究的基础上。

对阴阳概念的起源及其发展过程再做一番考察。

〔日〕井上聪 著

先秦

阴阳五行

河北教育出版社

中国传统文化专题研究丛书

先秦 阴阳五行

〔日〕井上聪 著



湖北 3052803 版 社

45.91
131

(鄂)新登字 02 号

中国传统文化专题研究丛书
先秦阴阳五行

© [日]井上聪 著

出版：湖北教育出版社
发行

汉口解放大道新育村 33 号
邮编：430022 电话：5830435

经销：新华书店

印刷：文字 603 厂

(441021·襄樊盛丰路 45 号)

开本：850mm×1168mm 1/32

5 插页 7.75 印张

版次：1997 年 7 月第 1 版

1997 年 7 月第 1 次印刷

字数：191 千字

印数：1—3 000

ISBN 7—5351—1674—4/G·1363

定价：12.30 元

如印刷、装订影响阅读，承印厂为你调换

目 录

序	吴 泽(1)
前言	5

阴 阳 篇

第一章 阴阳概念的产生与发展	11
一 从字义上看阴阳概念	11
二 《易传》中的阴阳概念	13
三 《诗经》中的《周易》阴阳概念	17
四 《周易》思想的起源	20
五 《左传》、《国语》中的阴阳概念	26

第二章 商代干名制度中的阴阳观

——干支(刚柔)与阴阳思想	33
一 作为庙号的十干	33
二 干支所具备的意味	35
三 古人内事外事的干日选择	38
四 干名和丧葬日	44
五 干名制度的使用范围	49
六 阴日埋葬习俗的沿袭和变化	64

第三章 周代丧葬制度中的阴阳观

——数字(奇偶)与阴阳思想之一	68
-----------------------	----

一 临终	69
二 死亡	73
三 小敛、大敛	75
四 成服、埋葬期	77
五 既夕礼	83
六 士虞礼	84
第四章 周代用鼎制度中的阴阳观	
——数字(奇偶)与阴阳思想之二	88
一 鼎的使用及其地位之转变	88
二 文献记载中的鼎簋相配	89
三 实际墓葬中的鼎簋组合	90
四 鼎簋组合的起源	94
五 奇偶数与阴阳观念	97
第五章 周代婚姻制度中的阴阳观	
——男女与阴阳思想	99
一 结婚的年龄	99
二 结婚的季节	102
三 婚姻完成型之阴阳观	104
四 婚姻仪式与阴阳观	108
五 同姓不婚	111
第六章 殷周之际方位选择中的阴阳观	
——堪輿与阴阳思想	117
一 殷周之际的方位选择	117
二 殷人尊东北、周人尊西南的理由	121
三 古代式盘所见《周易》方位观	124

四 鬼门的民俗传承·····	127
----------------	-----

五行篇

第七章 四方风与时令思想

——相生理论的产生与发展·····	135
一 四方风与四季的观念·····	136
二 殷人的季节观·····	138
三 五方观念与作为中心的“五”·····	143
四 《左传》、《国语》中的“五”观念·····	148
五 《尚书》的《甘誓》《洪范》篇中之“五”·····	153
六 五行与时令思想·····	155

第八章 殷墓腰坑中的狗巫术

——相克理论的起源与发展之一·····	170
一 殷墓中的腰坑·····	170
二 先周墓与腰坑·····	174
三 周墓及其腰坑·····	176
四 腰坑的功能·····	180
五 狗的宁风、御蛊巫术·····	183
六 狗巫术与五行思想·····	192
七 雉的结构和腰坑中的狗·····	197
八 日本民俗中所见的狗巫术·····	199

第九章 战争与五行思想

——相克理论的起源与发展之二·····	203
一 战争与色·····	203
二 战争与禁忌·····	205
三 兵制与兵家理论中所见的五行思想·····	208

阴阳五行篇

第十章 邹衍的阴阳五行学说	219
一 邹衍的学说.....	220
二 时令思想与《邹子》.....	221
三 《四时》篇与《邹子》.....	222
四 大九州说与阴阳原理.....	225
第十一章 秦汉之际阴阳五行学说的发展	228
一 邹衍之后的继承人.....	228
二 汉初的改德.....	230
三 三合原理.....	234
四 根据“三合原理”解释武帝建寅.....	237
结语	240

序

井上聪是一位日本青年学者。十多年前,他为了探究中国的历史文化源头,毅然放弃自己在日本所学的水产专业,留学中国,悉心地学习和研究中国古代历史文化。在十一年漫长而又紧张的中国留学生涯中,他先后在台湾大学、上海复旦大学、华东师范大学攻读中国历史学学士、硕士和博士学位,从而不仅在中国古文字学、古文献学、考古学、民俗学等许多基础学科方面打下了坚实的基础,而且还对中国历史与文化有着更加深切的体会和了解。这本《先秦阴阳五行》专著,正是他多年来从事中国历史文化学习和研究的结晶。

该书是他于1990年至1993年期间,在上海华东师范大学中国史学研究所攻读我的先秦史博士学位时所撰写的学位论文。作为导师,我对他在选定这个课题以及在具体的写作过程中所涉及的诸多问题,自有相当的了解。故而,当他上个月从东京来信,说该书稿即将由湖北教育出版社出版,要我写一篇序文时,我虽在病中,亦当勉力为之。现写下几点感想,聊供读者参考。

阴阳五行思想是中国古代社会中的一个十分广博而又精深的社会思想,它不仅深刻地影响着中国古代宇宙起源的宇宙论,特别是自然哲学的哲学思想和社会历史发展变化的动力模式等社会历史学说,而且还在相当程度上影响着中国古代社会政治思想的内容与形式。而作为中国古代人们现实社会生产实践中的一项方法论来说,不论是在人们日常生产活动中用阴阳学说指导农时,安排

农耕,还是在民间习俗中用阴阳五行学说选择住宅地、墓地以及婚丧日期,乃至中医、面相术等等,无不与之有千丝万缕的联系。因此,不论是中国传统的官方正统文化,还是民间的大众民俗文化,都在不同程度上,闪耀着这一思想学说的缕缕光照。

对于这样一个在中国传统思想文化领域留下如此深远影响的思想学说,近年以来,国内外学术界都曾作过不同程度的研究,但多止于文献的梳理、考证方面,尚少进行深入的系统科学的阐释。例如,由于研究材料的局限,过去人们在考察阴阳五行思想的缘起时,一般都把重点放在战国时代及其以后,而很少注意对最初源头的考察。井上聪在中国留学期间,利用了中国考古学、古文献学和古文字学等提供的有关材料,对前人几乎没有涉及的商代至春秋这一历史时期阴阳五行思想学说的起源与发展情况,作出了较为全面的研究和阐述。作者认为,阴阳五行作为一套完整的思想学说,虽然确立于战国时期,但其源头却在商代就有所表现,商代的诸多民俗事象中,就包含着阴阳五行的相关原理。作者指出,商代末期有几个国王的干名以及春秋时期的有关丧葬礼俗,就具有阴阳学说的某种内涵。为了证明这一点,作者还把商代后期的庙号,用十干十二支的搭配法即阴日和阳日的选择来说明。有关殷王庙号原理,他还提出阴日埋葬说,言之有理,持之有故,此说已为学术界承认为一家之言。

关于五行学说,作者认为这一思想是把年岁四季的循环往复作为其基本构造的。它是从四季的推移导出的循环思想。至于四季与五方观念的结合,其本身也是民俗化性质的时令思想发展和演变的产物。由于作者掌握了大量的民俗学方面的材料,故而在探究商代至春秋时期阴阳五行学说在民俗事象方面的诸多表现时,能持之有据,对相关民俗事象所对应的阴阳五行思想学说内涵及其相互间的联系与演变轨迹,亦能铺陈得丝丝入扣,给人以耳目一新之感。

作者认为阴阳五行作为一种思想学说,其最初的源头,是基于社会生活的循环往复现象这一现实之上的。现实生活中的阴阳、奇偶、上下、刚柔等事物与现象的相互转化,产生无穷无尽的变化,是循环往复的,而不是静止的、绝对的。而四时、五方、五色、五德等元素的相生相克,产生无穷无尽的变化与发展,其本身也是生生不息、循环往复的,而不是静止不变的。正是这些事物与现象的循环往复,转化发展,导致了阴阳五行学说的产生和发展。同时,作者还注意到,中国古代是一个发达的农业社会,农业社会的生产生活,促使人们对天气、物候、时令等自然规律作细致而长久的观察与研究,其结果是导致他们对天文、历法、方位、数字等方面的阴阳转化、发展变化得出规律性的认识,这些也都是阴阳五行思想产生的社会基础。这些分析,不仅有理有据,而且抓住了实质性问题,为阴阳五行学说产生的现实社会基础,提出了合乎历史实际的解释。

作者对阴阳五行思想学说本身所包含的复杂内容,并没有停留在前人的研究水平上,而是更进一步,由表入里,予以更加细致入微的分析和探索。如关于五行学说中的相生相克确是一个重要的理论,但并不是唯一的一个理论,它还包含着许多其他原理。前人在研究这一问题时,基本上都把重点放在相生相克这一点上,而对其他方面的原理则少有涉及。而作者一方面把它与民俗岁时活动中的“宁风”和“御蛊”祭祀相联系,另一方面又把它与兵家的战争理论加以比较,从而对这一思想的源头,能够作更为清晰、更为具体的描述与勾勒。再如对阴阳五行思想中所包含的“三合理论”,前人在研究过程中很少予以注意,而本书作者却用了相当的篇幅,对这一理论的源流及其在解释汉武帝时现实政治活动中的种种表现,作了具体的分析和考察。

井上聪的这本《先秦阴阳五行》专著,正如上文所说,确是填补了前人研究中的诸多不足,在学术上的某些突破点,确也多有发前人所未发之处。是值得在此向读者推荐的。

对于一位日本青年学者,能够把阴阳五行这一涉及到中国古代思想文化诸多领域并产生过重大影响的思想学说,作为自己的博士学位论文的选题,这种献身学术事业和执著的治学精神,本身就是值得钦佩的;能够对这样一个重要的思想学说,就其产生的源流、基本体系、演变过程,作出多有超越前人的研究与探索,其所取得的成果怎么不令人高兴?同时,深感学海无涯,形势在发展,时代在前进,每个史学工作者,必须继续努力,与时俱进,做出更多贡献。在这里,我作为导师,一方面对作者所取得的成绩感到欣慰,另一方面,也希望作者能在此基础上进一步对这一思想学说在汉、唐、明、清乃至近现代的发展情况,进行全面深入的系统研究,写出一套多卷本自成一家之说的《中国阴阳五行史研究》来。

是为序。

吴 泽

1995年8月仲夏于华东师范大学

丽娃河畔怡然斋

前 言

关于阴阳五行的研究,目前国内外学者发表了不少论文。自从梁启超发表《阴阳五行说之来历》以后,学术界出现了对它的批判(吕思勉、栾调甫)和更进一步的研究与探讨。顾颉刚所著《五德终始说下的政治和历史》是一篇综合性的阴阳五行研究。这篇论文出现后,钱穆、范文澜、陈槃、童书业等人相继对他的论点进行了批评。此后,徐文珊、谭戒甫、谢扶雅等人也发表了相关论文。以梁启超、顾颉刚为首的早期研究者认为“阴阳五行说”是邹衍首倡五德终始说,并由其他学者共同发展而成为“邹衍学派”,汉代以后,董仲舒、刘向等人进一步综合整理形成的一个完整的理论体系。

此后,阴阳五行的研究方向主要集中在:1. 起源问题;2. 资料问题(《尚书·甘誓》、《尚书·洪范》的成立年代问题等);3. 相生·相克说的问题;4. 月令与五行的关系问题;5. 邹衍“五德终始说”的来历与发展等问题。

关于起源问题,大致可分为两种说法:一是起源于商代,一是起源于春秋战国时期。主张前者的包括胡厚宣《甲骨文四方风名考证》和《论五方观念及中国称之为起源》、陈梦家《五行说之起源》、郭沫若《中国古代社会研究》、钟肇鹏《先秦五行说的起源和发展》等。主张后者的包括庞朴《帛书五行篇研究》、饭岛忠夫《天文历法与阴阳五行说》、新城新藏《东洋天文学史研究》、金谷治《五行说的起源》、池田末利《五行说序说》、齐木哲郎《先秦秦汉期的阴阳五行思想与自然认识》等,其中,饭岛、新城两位学者从天文学的立场来研究,认为“五行”就是“五星”,因为五星的发现是在战国中期,所

以推测五行思想的发生当在战国末期。金谷治则认为春秋末到战国初为五行说的第一次成立时期,五行带着抽象的原理色彩,开始运用于解释宇宙现象,应该是在和阴阳说结合之后,而两者结合时间则是在战国中期。齐木认为五行思想的盛行应是在邹衍“五德终始说”之后,因为《洪范》的写成时间早于邹衍的时代,因此认为《洪范》中的五行就是五行说的前一阶段。

主张起源于战国时期的研究者,基本上把阴阳说与五行说的起源作分别研究。关于阴阳说,在早期文献资料中很少出现“阴阳”两个字,而出现“阴阳”的文献都是战国以后的作品(如《易十翼》、《老子》等),所以他们认为阴阳说的成立时间较晚。

至于五行说,有的学者将甲骨文中的四方风、五方当作是“五行”的起源,有人则把文献中的五材、五行视为“五行”。学者们众说纷纭都没有形成定论。但是有一点是十分明确的,那就是所有研究者都认为阴阳说与五行说的发展过程不一样,并主张阴阳五行就是阴阳说和五行说合而为一所成的理论。

二

如上所述,目前研究阴阳五行的学者不少,但是以往的研究范畴和方向都集中在文献或思想发展史方面。而且多认为早期文献中没有出现过“阴阳”两个字,所以就断言早期社会并不存在阴阳概念或阴阳说。笔者认为任何一种思想概念都会有它的导源,也可以说是萌芽时期。如果要研究一个事物的发展史,缺乏对萌芽时期的研究,往往会得出偏颇的结论,阴阳概念也不例外。为了说明阴阳概念的存在,过去的研究者只集中在文献材料上的考证,而不从民俗学、考古学、人类学等学科着手加以研究,这种研究方式往往是不足的。

关于阴阳概念的研究,笔者依据《礼记》所载“外事以刚日,内

事以柔日”的原则进行探索,发现这个原则早在殷末的几个王的干名上及春秋时期的埋葬日选择上已见使用。刚日和柔日是明显的阴阳概念,分别在殷末和春秋时期的社会中找到了这个概念的表现,这种社会现象中所出现的阴阳概念难道因为在文献上没有记载就可以否定它的存在吗?还有一个问题,“外事以刚日,内事以柔日”见载于《礼记》。一般而言《礼记》的成书时代在汉代,但是这段记载笔者认为它反映了春秋时期或者更早的一些社会现象,而这种社会现象在当时的民俗上、习惯上,得以遗存下来。如果过分重视文献的考证却忽视了实际存在的民俗现象,这在研究上是不足取的。

阴阳五行是中国独特的哲学原理,梁启超在《阴阳五行说之来历》中写道,“阴阳五行说,为二千年来迷信之大本营。直至今日,在社会上犹有莫大势力”。顾颉刚在《五德终始说下的政治和历史》中说:“五行是中国人的思想律,是中国人对宇宙系统的信仰;二千余年来,它有极强固的势力。”两位大师所说甚为有理。最近日本学者的研究成果也表明一衣带水的日本也深刻地受到阴阳五行思想的影响。

阴阳五行思想产生的基本原因是什么?本书认为,它是基于社会生活的循环现象的。阴阳、奇偶、上下、刚柔等现象的互相转化,产生无穷的变化发展,是循环的而不是静止的绝对的。四时、五方、五色、五德等五元素的相生相克,产生无穷的变化和发展,也是循环的而不是静止的。正是这些现象的循环往复、转化发展,导致了阴阳五行思想的产生。

古代农业社会的生产生活,促使古代人对天气、物候、时令等自然现象作细致长久的观察,其结果是导致他们对天文、历法、方位、数字等方面的阴阳转换,循环发展得出规律性的总结认识。这也是阴阳五行观念产生的社会基础。

本书在前人研究的基础上,大量采用民俗资料并结合考古学、

古文字学、文献学等方面的成果,对阴阳五行学说的形成、发展,尤其是对该学说形成前的萌芽、生成过程(某种意义上就是前阴阳五行形态),选择几个层面作比较系统的研究。各篇既相互关联,又独立论。

阴

阳

篇

第一章

阴阳概念的产生与发展

阴阳学说是中国古代哲学中相当重要的一支。它对战国诸学派产生了尤为重大的影响。阴阳概念是在人类生活中以自然现象为母体所发展出来的循环概念,但是在这个概念确立后,阴阳就广泛地被用来解释各种社会现象,而且它与五行思想接合之后,又形成另一个新的哲学体系。

有关阴阳概念的历史发展经过,到目前已经有许多学者作过研究,本人立足于前人的研究基础上,拟进一步对阴阳概念的起源及其发展过程再做一番考察。

一、从字义上看阴阳概念

甲骨文之中虽然还没有见到“阴阳”一词联用,但是已经存在了“阴”字和“阳”字,足见此文字的起源相当早。“阴阳”字义,在《说文解字》中有如下解释:

陰,暗也。水之南,山之北也,从阜,会声。

陽,高明也。从阜,易声。

上面引文说明了阴和阳主要是指背阴和向阳两种性质相反的地方。再从《诗经》或《尚书》的许多例子来考察,可以看出阴阳又衍生

出了其他的意思(例如“阴”指阴霾处,而“阳”则表示含有暖和的意味),不过主要都是蕴涵了背阴和向阳的意义,这和《说文》的字义解释也是相通的。这也就是说从文献上来看“阴阳”,首先必须理解它是以自然光为中心所衍生出来的一种概念。

以下就《诗经》来考察,将有关的例子加以分类,便可以明白阴与阳的使用范围。

1. 与明亮晦暗相关者:

春日载阳,有鸣仓庚。((《豳风·七月》))

既景乃冈,相其阴阳。((《大雅·公刘》))

梧桐生矣,于彼朝阳。((《大雅·卷阿》))

曠曠其阴,虺虺其雷。((《邶风·终风》))

羽羽谷风,以阴以雨。((《邶风·谷风》))

芄芄黍苗,阴雨膏之。((《曹风·下泉》))

迨天之未阴雨。((《豳风·鸛鸣》))

终其永怀,又窘阴雨。((《小雅·正月》))

三之日纳于凌阴。((《豳风·七月》))

2. 与方向相关者:

殷其雷,在南山之阳。((《召南·殷其雷》))

我送舅氏,日至渭阳。((《秦风·渭阳》))

居岐之阳,实始剪商。((《鲁颂·閟宫》))

君子阳阳,左执簧。((《王风·君子阳阳》))

3. 与颜色相关者:

载玄载黄,我朱孔阳。((《豳风·七月》))

龙旂阳阳。((《周颂·载见》))

4. 与动作相关者：

既之阴女，反予来赫。（《大雅·桑柔》）

5. 表示太阳者：

湛湛露斯，匪阳不晞。（《小雅·湛露》）

度其夕阳，幽居允荒。（《大雅·公刘》）

从以上诸多例子所提及的“阴”和“阳”来看，它们基本上是环绕着背阴和向阳关系所使用的文词。这和所谓的阴阳思想是有所区别的。

在考察先秦各文献（《诗经》《书经》《仪礼》《易传》等）后梁启超先生在《阴阳五行之来历》一文中提出文献中的“阴”和“阳”并不代表阴阳概念。^①

这个见解得到他之后大多数研究者的赞同。那么，先秦文献所呈现的思想中究竟存不存在着阴阳概念呢？我觉得上述主张颇有值得商榷之处，以下对《易传》中的有关材料加以考察，来看阴阳概念的产生与发展。

二、《易传》中的阴阳概念

先秦文献之中“阴阳”一词，一般是反映自然界的现象，屡见于《易经》的彖传、象传、文言传、系辞传、说卦传，下面考察其所蕴涵的阴阳意义：

内阳而外阴，内健而外顺。（泰卦象传）

内阴而外阳，内柔而外刚。（否卦象传）

潜龙勿用，阳在下也。（乾卦初九象传）

履霜坚冰，阴始凝也。（坤卦初六象传）

^① 梁启超：《阴阳五行之来历》，《古史辨》第五册，上海古籍出版社 1982 年版。

潜龙勿用，阳气潜藏。（乾卦文言传）

阴虽有美含之，以从王事，弗敢成也。（坤卦文言传）

阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。（坤卦文言传）

一阳一阴之谓道。

阴阳不测之谓神。

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月。（系辞传）

阳卦多阴，阴卦多阳。

子曰：乾坤其易之门邪。乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。（系辞传）

观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，立天之道，曰阴与阳，立地之道曰柔与刚。

易六画而成卦，分阴分阳，造用刚柔。（说卦传）

由上述《易》十翼中数个有关“阴阳”记载的例子来看，阴阳概念主要由“刚柔”一词来表示。

“刚柔”一词在彖传中使用次数最多，^①在此也同时意味了“刚柔”与“阴阳”是具有相同意义的。小林信明氏主张刚柔的使用频率并无法直接代表它的重要性，他提出：

刚柔的使用率无法与阴阳使用频率相比较，而且明显地使用次数多，刚柔和阴阳并无直接关系，更重要的是，刚柔在十翼中与阴阳发展的阶段性是逆行性的，即在阴阳说最薄弱的时候它占了相当大的优势。由这三点加以推论，已经不能否定刚柔是易经中主要的中心思想。^②

“十翼”之外，在先秦诸文献中，明显论及“刚柔”思想的，还可

① 小林信明：《中国上古阴阳思想史的研究》（日文版）第 271 页，讲谈社 1951 年版。

② 小林信明：《中国上古阴阳思想史的研究》（日文版）第 271 页，讲谈社 1951 年版。

见《老子》书中所载“柔弱胜刚强”、“弱之胜强，柔之胜刚”等语。此外“刚柔”一词在《诗经》中也可看到。《左传》文公十年、定公四年也均引用《诗经》，所载如下：

人亦有言，柔则茹之，刚则吐之。

维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐。^①

又如《左传》昭公二十年有关声音的记载中，也提到了它含有刚柔性质，如下文：

清浊大小，短长疾徐，哀乐刚柔，迟速高下，出入周旋，以相济也。

除以上文献之外，另外还有《尚书·洪范》，虽然其成书年代尚未定论，但仍可视为比较古老的文献。其中有如下记载：“六，三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，疆弗友刚克，夔友柔克。沈潜刚克，高明柔克。”文中“疆弗友刚克，夔友柔克”和“沈潜刚克，高明柔克”两句话，小林信明氏曾指出前者在性质上和刚柔规律是一致的，但后者却和刚柔规律相悖。^②就是说，“疆弗友”是“强亲”的意思，和“刚”的性格一致，而“夔友”代表“和亲”，含有“柔”的性格。

但是接下去的“沈潜”和“高明”，王肃注曰：“沈潜谓地，虽柔亦有刚，能出金石。高明谓天，言天为刚德，亦有柔克不干四时”。由此可知，“沈潜”具有“柔”的性质，而“高明”具有“刚”的特性，这两者可以说是相反的。因此可以断言《洪范》书中所显示的刚柔思想，存在着“刚——刚，柔——柔”和“刚——柔，柔——刚”的二种关系。^③

① 《诗经·大雅·烝民》。

② 小林信明：《中国上古阴阳思想史的研究》（日文版）第287页，讲谈社1951年版。

③ 小林信明：《中国上古阴阳思想史的研究》第288、292页，讲谈社1951年版。

小林信明氏由《洪范》一书，认为刚柔的记载起源于此书，并主张刚柔乃阴阳前身，此外他对阴阳和刚柔的差异做了以下的叙述：

阴阳和刚柔相比较时，在思想构造的大纲上基本是相同的，但是两者间却存在着不同。其中特别引人注意的，是在刚柔转变到阴阳过程中，并没有显出明确的循环思想。刚柔不管在《洪范》或《易经》或诸子书中，均含有相反应合的思想，但却没有明显的循环思想。^①

关于小林氏将阴阳的起源追溯到循环思想的观点，笔者也赞同，但是他认为《洪范》、《易经》、诸子各书所提到的刚柔，并没有明确的循环思想，这一点还值得探讨。因为《洪范》中“疆弗友刚克，夔友柔克”一段话中具有刚——刚、柔——柔的关系，这种特性与本文第二章中将要论述的十干和十二支相结合的性质应该是相同的，从这种关系再联系到由“沈潜刚克，高明柔克”之中，变化到柔——刚，刚——柔的关系上来看，这和十干十二支为结构而形成的六十甲子表一样，都存在着阴·阳，即刚·柔结构相同的特性。在此也衍生出交叉和循环的思想。《系辞传》中对刚柔有如下的说明：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣……是故刚柔相摩，八卦相荡。

圣人设卦观象，系辞焉而吉凶。刚柔相推而生变化。八卦成列，象在其中矣，……刚柔相推，变在其中矣。……刚柔者立本者也。

《易经》记载，由于刚柔的关系才产生“象”，这也是交叉和循环的关系。由此可以说《洪范》明确地反映了刚柔间的循环思想结构。此外由《易经》各传也可显见刚柔间明确的循环动态。以下选取数例说明：

坤至柔而动也刚。（文言传）

^① 小林信明：《中国上古阴阳思想史的研究》第288、292页，讲谈社1951年版。

屯刚柔始交而难生，动乎险中。（屯卦象传）

刚柔而下柔。（随卦象传）

刚柔分动而明，雷电合而章，柔得中而上行。（噬嗑卦象传）

上述这些卦象全部都说明了刚柔间的交替动态情形。

由以上数例可以明白，《易传》中已显现的阴阳思想主要是通过刚柔概念发展而来。因此也可以断言刚柔概念之中已具备了和阴阳思想相同的循环构造。也因为具有这种循环结构，才有可能进一步地纳入阴阳思想之中。

三、《诗经》中的《周易》阴阳概念

如前述，《诗经》中虽然看到许多“阴阳”的记载，但是它大多指的是自然现象中的阴阳，而非代表所谓阴阳思想。由此，过去的研究者多认为《诗经》中不存在着阴阳思想。^①但是笔者发现这一结论仍有失偏颇，因为尽管《诗经》中少见“阴阳”一词，然而若从它的历法构造上来看，却存在着明显的阴阳思想。以下就《诗经》中有关历法的例子做考察。

1.《诗经·小雅·采薇》：“采薇采薇，薇亦刚止。曰归曰归，岁亦阳止。”

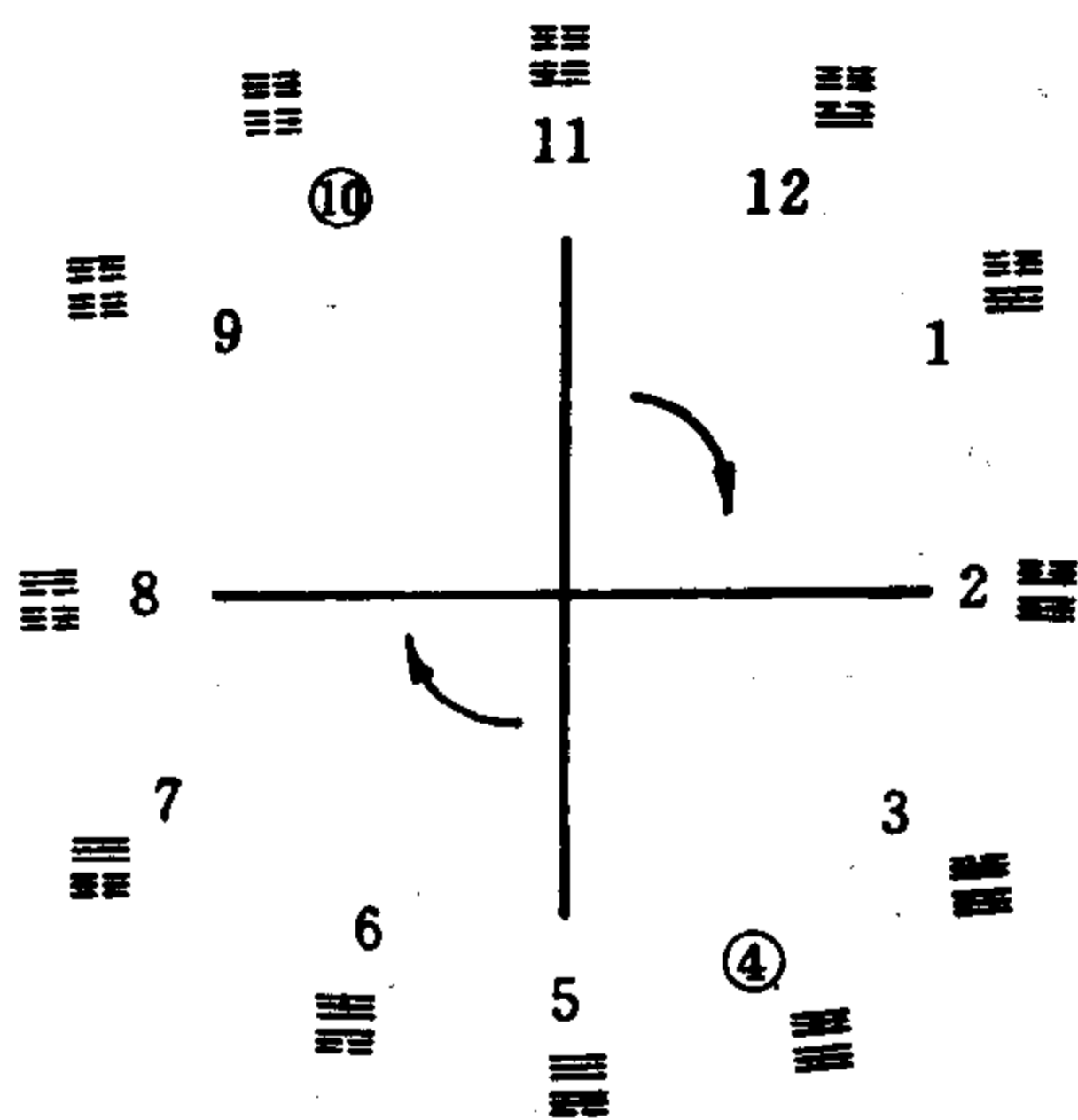
文中“岁亦阳止”，郑玄注释云：“阳历阴月也。笺云，十月为阳时，坤用事，嫌于无阳，故以名此月为阳”，他指出此处之“阳”和太阳的光并无关系，而是代表着历法上的十月。孔颖达疏中也做如下记载：

传阳历阳月。正义曰毛以阳为十月，解名为阳月之意。以

^① 参见李汉三：《先秦两汉之阴阳五行学说》第一篇甲，“诗书易无阴阳说”，台湾维新书局 1981 年版。

十一月为始，阴消阳息，复卦用事，至四月纯乾，用事五月受之，以姤阳消阴息至九月，而剥仍一阳在至十月。而阳尽为坤，则从十一月至九月，凡十有一月已经历此有阴之阳之月，而至坤为十月，故云历阳月以类上暮止，则不得历过十月明义为然。

由此可以明白，关于一年的构造，据《周易》可知主要是根据阴阳消息而产生。在这里，阴月相当于夏历的十月。根据《周易》的阴阳思想，夏历的四月就是全阳的月份，而十月是全阴的月份。依此原则，十月应该是阴月。但《周易》却称为阳月，这可能是《周易》不喜欢绝对性的对局关系，同时也因为《周易》以循环为中心，而全阴的十月除了是完全的阴月之外，同时也具备了恢复到阳月的特性。这里就《周易》对历法的记载简绘如下图：



全阴月份中“☷”是坤卦的“坤为地”，但是又显现出阳的征兆，即复卦“☳”，“地来复”是所谓“一阳来复”的意思。也因此原因，阴月时不敢直接称为阴月，反而称为阳月。

2.《小雅·杕杜》：“有杕之杜，有皖其实。王事靡监，继嗣我日。”

日月阳止，女心伤止，征夫遑上……”此处所记载之“阳”指的是十月，郑玄注也载之“笺云，十月为阳”。

3.《小雅·正月》：“正月繁霜，我心忧伤。民之讹言，亦孔之将。念我独兮，忧心京京。哀我小心，癯优以痒。”这里所谓“正月”指的是周历夏六月，郑玄注解之曰：

正月，夏之四月繁多也。笺云，夏之四月建巳之月。纯阳

用事而霜多急恒寒。若之异伤害万物。故心为忧伤。

就是说因为气候异常而在夏六月降了霜，因而担心是不是将发生什么事情。《左传》庄公二十五年条“唯正月之朔。慝未作。”杜预注之：“慝，阴气”。此处《诗经》所载的“正月”并非是一月的正月，而是《周易》思想中所指的“正月”之月。

4.《豳风·七月》：“七月流火，九月授衣。一之日觶发，二之日栗烈，无衣无褐，何以卒岁。三之日于耜，四之日举趾，同我妇子，馌彼南亩，田峻之喜……。”《七月》所描写的是一年中的农事，在这首诗中出现了许多月名。诗中具体提到的月名是从四月到十月，十一月以降就用“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的不同方法来表示。一般对此用法多解释“一之日”为十一月，接下来是十二月、一月、二月，但是这两种月名的表示方法是否含有不同的意味呢？郑玄注中也载之：

一之日，十之余也。一之日，周正月也。觶发风寒也。二

之日，殷正月也。栗烈寒气也。三之日，夏正月也。……四之

日，周四月也。

这说明从四月开始到十月采用的是周历，自十一月到二月即“一之日”到“四之日”，所采用的是夏历。而三月特别以“蚕月”表示，这也许“三之日”的“三”若重复使用恐怕容易发生错误，因而稍作变通。这种现象，或许与《周易》中所见到的阴阳观有密切关系。

夏历四月是全阳月份的“☰”，十月是全阴“☷”，这期间也是由全阳转移到全阴的时期，而从十一月起则进入阴渐衰而阳渐盛的

阶段。这种“一之日”、“二之日”、“三之日”、“四之日”的记录方法可以说是根据“一阳来复”以后的《周易》的刚爻(阳爻)数而决定的,兹绘简图如下以明之:

☰	☱	☲	☵
(一之日)	(二之日)	(三之日)	(四之日)
11月	12月	1月	2月

对此孔疏也有如下阐述:

盖以日月相对日阳月阴,阳则生物,阴则成物。建子之月,纯阴已过阳气初动,物以牙蘖将生,故以日称之。建巳三月,纯阳用事,阴气已萌,物有秀实成者,故以月称之。夏之三月,当阴阳之中,处生成之际,物生已极不可以同前,不得言五之日。

从上述数例可以明白,《诗经》明显地说明,当时的民俗中确实已经存在了阴阳思想。

四、《周易》思想的起源

在先秦诸子之中,最明显地谈论到阴阳的是《周易》和《老子》。《老子》之中直接提到阴阳的才一处,而谈到刚柔的有两个地方。^①其中“万物负阳而抱阴”一词因为以冲气来概括万物,这也可以作为春秋以降流行的“气”理论之解释依据。而“刚柔”已如前文所述,可视为“阴阳”名称未定之前的表现方式。特别在《易》十翼之中已发现许多例子,由此可知其起源相当早。然而,在使用“刚柔”之前是否还有其他的表示方法呢?下面就从“刚柔”以前的名称来考察

^① 《老子》的《微明》、《任信》篇。

阴阳概念的起源。

《周易》是现存论述阴阳最详细的古文献，它的成书时代虽然尚未有定说，但是从它的内容可以知道它主要是反映周代早期的思想，这也是研究者所认定的。《系辞传》中有：

古者庖羲氏之王天下也。仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与天地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

这段文字除说明庖羲氏作八卦之外，又有“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪，是故其辞危。”的记载，提示《易》乃于商末周初之时兴起。《史记·周本纪》也载“(西伯)其囚羑里，盖益易之八卦为六十四卦”。由这些文献来看，《易》应该是作成于殷周时代，而八卦则在文王以前就存在了。但是，《系辞传》是殷周之后才编纂而成的，这之间还存在着疑点。

《周易》一书主要是记载依据筮法而得到的卦，在书中的八卦包括阳爻和阴爻两种符号，而筮法乃是依据占卜所得的结果，这也就是后来被称为刚柔乃至被称为阴阳的符号。这些符号在商末的甲骨文片、青铜器或陶器上都可以见到。

1950年中国科学院考古研究所在河南省安阳进行调查时发现一片卜骨。这卜骨和一般卜辞有所不同，而刻着较小的符号如下^①：

+ 八 + 八 + 八	(七八七六七六)
八 八 八 八 八 +	(八六六五八七)
+ 八 + 八 八 八	(七五七六六六)

其后在山东省平阴朱家桥殷代墓所出土的陶片和殷墟后期出土(梅园庄Ⅰ期及大司空村Ⅰ期)的陶片及甲骨文中，也发现了相

^① 《1950年春殷墟发掘报告》，《中国考古学报》第5册。

同的符号。这种考古资料在殷末周初的八卦中也存在着,《系辞传》的记载在某种意义上可做为一个旁证。如果将阴爻看成偶数,阳爻看成奇数的话,那么这里所见到数字符号就如张政烺先生所分析的那样,属于八卦数字,它们和《周易》的卦象是一致的。^① 以下列举八卦数字和《周易》的卦象若干以说明:

山东平阴朱家桥殷代墓陶片	:一八八六一一	损
殷墟后期陶文片	:七八六六七七	损
	六六七六七一	归妹
	六六七六一八	解
长安张家坡村西周遗址甲骨文	:六八一—五一	大壮
	五—一六八一	无妄
陕西西安丰镐遗址甲骨文	:六六八一—六	升
	—六六六六一	颐
陕西岐山凤雏村甲组宫殿房基		
二号西厢房十一号窖穴甲骨文	:八七八七八五	既济
	七六六七六六	艮
	七六六七—八	蛊
	—六一六六八	晋
	—八六八五五	损
	六八一—一一	大壮
	六九八一—八六	蹇
	九—一一—六五	同人
《中方鼎》	:七八六六六六	剥
	八七六六六六	比
《效父簋》	:五八六	

此外,八卦数字和阴爻(--)阳爻(—)的关系,彭邦炯氏也做了

^① 《试释周初青铜器铭文中的易卦》,《考古学报》1980年第4期。

如下的叙述：

商代的筮占还没有像后来《周易》中使用“—”“--”分别表示阳和阴的卦画符号。但是，如果我们按奇数为阳，偶数为阴，把那些成组的数字符号画出卦形，又全部可以在《周易》中找到相应的卦名，这就透露出，商代的筮占和《周易》是有内在联系的，也包涵有阴阳对立的关系，只不过卦名或解释有所不同。^①

这可以看出，作为《周易》的基本表现方式——阴爻和阳爻的符号——可以说是八卦数字更进一步的记号化。《周礼·大卜》之中也有“太卜掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四”的记载，这说明《周易》之外尚有《连山》和《归藏》的存在。《周易正义》中解释曰：

第三论三代易名曰：“案《周礼·太卜》三易云：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。”杜子春云：“《连山》伏羲，《归藏》黄帝。”郑玄《易赞》及《易论》云：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”

这也说明了《连山》《归藏》是周立国前的文籍。如上所述，殷末周初依据数字而产生八卦符号，由此推论，至今失传的《连山》和《归藏》所用的八卦符号说不定也是数字符号。

由此可以说《周易》之所以成为《周易》，也许在于将八卦符号由数字归纳为阴、阳爻符号。易言之，阴阳爻的记号化完成之后《周易》才得以产生。^② 由此来看《周易》之中的阴阳思想，最初只是数字性的八卦，其后有了记号化的阴爻和阳爻，继而产生刚柔名称，最终才固定在阴阳的名称之上。以下就其间的演变做一简图说明：

数字→(--) (--)→刚柔→阴阳

^① 彭邦炯：《商史探微》第299页，重庆出版社1988年版。

^② 参见《文物》1963年第3期。

商 西周 春秋

《周易》简言之乃为用蓍草占卜未来的筮法，如上述考古资料所证明，商末已经盛行。这和《周易》中龟卜一起同样都起源很早。虽然从殷墟大量出土的甲骨文片来看，几乎很少刻有筮卜数，但是龟卜和筮卜同时存在的事实是很明显的。周代龟卜和筮卜并用的情况，《诗经·氓》篇载：“尔卜尔筮，体无咎言”。《国语·晋语》也载之：“爰疑，决之以卜筮”。此外《洪范》中两者并用的情况也有：

汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮。

汝则从，龟从，筮从，卿士从，庶人从，是之谓大同。……龟筮共违于人，用静，吉。用作，凶。

由于出现这种龟卜和筮卜并用的情况，在春秋战国时代就产生了究竟两者间的哪一个更为灵验的问题。《左传》僖公四年记载：“初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉，公曰‘从筮’。卜人曰：‘筮短龟长，不如从长’”。其中卜人主张龟卜较为灵验。《礼记·表记》中也记载：“卜筮不相袭也”，郑玄注中主张：“袭，困也。大事则卜，小事则筮”。即认为龟卜的重要性大于筮卜。此外，《礼记·表记》中载有：“天子无筮，诸侯有守筮，天子道以筮。诸侯非其国不以筮，卜宅寢室。”相反地，主张筮卜较为优位的记载，见之于《周礼·筮人》：“凡国之大事，先筮后卜”。

《左传》之中有关龟卜和筮卜的记载约有 90 处，分散于各传之中，其中大多是龟卜的记载，而筮卜仅占全体的百分之十九，下面就《左传》所见各国别的占卜件数表之于后：

国名	龟卜	筮卜	龟筮
鲁	18	3	0
晋	10	5	3
楚	11	0	0
齐	7	2	0

卫	5	2	0
郑	6	2	0
秦	0	2	0
吴	2	0	0
陈	0	1	0
周	1	0	0
滕	1	0	0
梁	1	0	0
邾	1	0	0
随	1	0	0

由上表可以知道从春秋时代开始,虽然有龟筮卜两者并用,也有筮卜单独使用的情形,但是主要的都是以龟卜为主流。但是这种倾向随着其后时代的变迁,占卜转变成以筮卜为主流的情形,其理由一方面是因为《周易》思想向社会的渗透,另一方面也因为筮卜本身较为方便的缘故。

以上通过考古资料的考察,可以明白《周易》思想的根底在于阴爻(一一)与阳爻(——)。并进一步了解到在阴阳爻之前已有数字八卦存在着,所以它的起源可以追溯到商代末期。虽然数字八卦究竟是否就是古文献中所看到的《连山》或《归藏》仍无从确认,但是《周易》以具象化的阴、阳爻取代数字八卦却可认定,这是构成《周易》阴阳论的理论基础。

《周易》思想的中心主要是循环理论,如《系辞传》中载有:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。寒往则暑来,暑往则寒来,寒暑相推而岁成焉”。这种反复的理论已经比卦爻更具体化了,例如:泰卦“☳”是由阴爻和阳爻所构成的,其中“☷”表示坤(地)象;“☰”表示乾(天)象。在自然界中,天上地下为正常状态。而这种地上天下的泰卦情况,彖传解释之为:“泰小往大来,吉亨,则是天地交而万物通也”。它认为正因为这样,天地间才能进行交流。反

之，否卦“☷”之中，上为乾(天)“☰”，下为坤(地)“☷”，在彖传中解之：“天地不交而万物不通也”。如此天地是无法交流的，这也是“否”名称的来由。一般而言，阴阳思想常容易被看成是绝对静止对立的思想，^①实际上它并不主张绝对相反的对局状态，而以万物育化与自然配合的循环思想为其基本理论，只不过《周易》为使上述循环思想更具体化，才在表达这种以循环理论为基础的阴阳思想时分别采用了“阴阳爻”、“刚柔”、“阴阳”等不同的名称及方式。

五、《左传》、《国语》中的阴阳概念

阴阳概念若从字义上来看，它只是表示光明与黑暗的概念，但是从《左传》、《国语》中的记载，却可发现它已脱离了原义，不只表示光线明暗度(即向阳或背阴)，而是更进一步被解释为自然现象中的其他原理，即它也代表了阴气、阳气的“气”的思想。以下就从《左传》、《国语》中的记载来考察阴阳概念。

1. 《左传》中所见的阴阳概念

僖公十六年，宋国有陨石落下，宋襄公对此感到忧心忡忡，乃询问周内史叔兴，问此天象属吉或凶？叔兴据此天象做如下之说明：“君失问，是阴阳之事，非吉凶所生也”。这里所指的“阴阳之事”并非指向阳或背阴，而是将陨石或大风等视为是一种自然现象。

襄公二十八年春天结冰，对此梓慎解释道：

今兹宋，郑其饥乎？岁在星纪而淫于玄枵，以有时蓄，阴不堪阳，蛇乘龙。龙，宋、郑之星也，宋郑必饥。

文中所说的“阴阳”也不是指背阴或向阳，而解释是因为阳气过盛

^① 王宇信：《西周甲骨探论》第178页，中国社会科学院出版社1984年版。

抑制了阴气才发生不结冰的现象。冰作为气候的象征依据时，它的季节是指冬天或初春。《夏小正》中指出冰在正月时是“鱼陟负冰”；《诗经·七月》中也记载了“二之日凿冰冲冲，三之日纳于凌冰”。此外《吕氏春秋》孟春之月中亦载之：“东风解冻……鱼上冰”，并指出季冬之月时是：“冰方盛，水泽腹，命取冰，冰已入”。

冰必须是在气温很低的情况之下才会产生的自然现象，冰的出现表示季节已进入冬季。因此在古代人观念之中，如若冬天不结冰，则被视为不正常，因此便多用阴阳概念来进行说明。这里所说的阴阳已被当成季节运行的基本原理概念。

冰是季节气候中象征冬天的具体表示物，昭公四年申丰的谈话中提到：

古者日在北陆而藏冰，西陆朝覲而出之。其藏冰也，深山穷谷，固阴沍寒，于是乎取之。其出之也，朝之祿位，宾食丧祭，于是乎用之。其藏之也，黑牡秬黍，以享司寒。其出之也，桃弧棘矢，以除其灾。其出入也时，食肉之祿，冰皆与焉。大夫命妇，丧浴用冰，祭寒而藏之，献羔而启之，公始用之，火出而毕赋。自命夫命妇至于老疾，无不受冰。山人取之，县人传之，舆人纳之，隶人藏之。夫冰以风壮，而以风出，其藏之也周，其用之也遍，则冬无愆阳，夏无伏阴，春无凄风，秋无苦雨，雷出不震，无蓄霜雹，疠疾不降，民不夭札。今藏川池之冰弃而不用，风不越而杀，雷不发而震，雹之为蓄，谁能御之。七月之卒章，藏冰之道也。

文中说明冰是出现在深山或山谷中阳光照射不到的地方，且形成冰的过程中要受到风吹才能制成，最近由于人们对冰不尊敬造成自然界不散风而引起灾害。可见，结冰时散风与否其意义甚大。这种风可以视为“气”的概念产生的前身，也可能从“风”衍生出来而形成“气”的概念。又冰被当成季节的象征物来看时，如果对其处理方法正确，那么就能期望“风调雨顺”，否则就会引起灾害。这种观

念在往后的时令思想之中也可以看到。

昭公元年晋侯生病，延医和以治疗，当时医和对晋侯做了诊断：

天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为蓄。阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫或疾，明淫心疾。

文中的阴阳是属于天气中的二气，也是产生疾病的病因，即阴气和阴疾，阳气和热疾，从这里来看阴阳之气，它并非属于自然现象的阴阳领域，而是被视为会对人体直接造成影响的“气”。

昭公二十一年秋天发生了日食现象，当时鲁公向梓慎询问为何徵兆，梓慎回答说：

二至二分，日有食之，不为灾。日月之行也，分，同道也；至，相过也。其他月则为灾，阳不克也，故常为水。

杜预注中对此解释道：“二至，冬至、夏至。二分，春分、秋分”，即说明梓慎所说在夏至、冬至、春分、秋分四个时节，如果发生日食是不会引起灾祸的。依照历法夏至是相当于夏历五月，冬至是十一月，春分是二月，秋分则是八月，这些月份都是每一季节中最旺盛的节气，而在最安定的状态之下，像日食的起因，主要是阳气的衰弱所造成的。因此在这里太阳和阳气，月亮和阴气便有了直接的关联。

昭公二十四年又发生日食现象，梓慎据此预言将发生洪水。《左传》载：

梓慎曰：将水。昭子曰：干也。日过分而阳犹不克，克必甚，能无旱乎？阳不克莫，将积聚也。

文中“日过分”指的是春分。春分时阳气较弱而阴气过胜，此后阳气的累积逐渐增加而预示将发生干象。从昭子的话当中发现，可将一年分为阴和阳二期，也许从夏至到冬至是为阴期，冬至到夏至则属于阳期。而这里所提到的阴阳又被当成解说一年季节运行的原理。

2. 《国语》所见之阴阳概念

《国语·周语》记载：

宣王即位，不藉千亩。虢文公谏曰：不可。夫民之大事在农。上帝之粢盛，于是乎出，民之蕃庶，于是乎生，……是故稷为大官。古者太史顺时觅土。阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。先时九日，太史告稷曰：自今至于初吉，阳气具蒸，土膏其动。弗震弗渝，脉其满眚，谷乃不殖。稷以告王曰：史帅阳官，以命我司事……先时五日，警告有协风至，王即斋宫，百官御事，各即斋三日，王乃淳濯飨醴。……稷则遍诫百姓，纪农协功，曰：阴阳分布，震雷出滞。土不备垦，辟在司寇。乃命其旅曰：徇。

这段文字描写宣王即位之时，因为没有举行藉田礼，所以虢文公对宣王说藉田礼是春天的岁时活动，如果不举行，将妨碍季节的运行，并将影响当年的收获。文公的话也涉及到阴阳与季节的关系，特别是春季时充满了很强的阳气，因而带动了土气。记载中的“阳官”指的是“春官”。又“协风”的“协”字在甲骨文中作“𠄎”。由此可知，春风、春季是被视为与阳同样性质的。此外“阴阳分布，震雷出滞”指的是春分时节昼夜等长，而且会有雷鸣现象，这种雷鸣主要是因为阴阳的平衡所引起的。此时百姓若不辛勤耕垦田土，将遭到司寇的处罚。这种现象，加之上述将雷的发生推求到阴阳二气的平衡关系上来看，可以说明阴阳与时令有很大的关系。

幽王二年发生了大地震，《国语·周语》记载：

幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰，周将亡矣。夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所，而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞，源塞国必亡。夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待。……其川源又塞，塞必竭。夫国

必依山川，山崩川竭，亡之征也。

幽王二年引起地震的原因，据上文伯阳父的解释，可以推求到阴阳二气上，它说明因为阳气受到阴气的压迫而无法发散，以致引起地震。又阴气和阳气的平衡如遭到破坏，将引起水涸现象，这也将导致土涸而农作物无法收成，这种水和土的关系可看成是阴与阳的关系。水和土（即川和山）的关系如果互相保持平衡状态则将呈现安定情况，这种川的安定更进一步也是国家安定的依靠，因此为求得安定，积极的治水和开垦是有必要的。这也是为了配合季节的运行所做的人为努力。如果损坏山川也就破坏了阴阳的平衡。这种平衡的维持程度对农作物生产甚至国家的兴亡，会发生很大的影响。

由以上的记载可见在春秋时代人的眼里，国家的维持在阴气阳气的平衡及循环上是很重要的，《周语》引之如下：

灵王二十二年，谷、洛斗，将毁王宫，王欲壅之。太子晋谏曰：不可。晋闻古之长民者，不堕山，不崇藪，不防川，不塞泽。夫山，土之聚也。藪，物之归也；川，气之导也；泽，水之钟也。夫天地成，而聚于高，归物于下，疏为川谷，以导其气，陂塘汗库，以钟其美。是故聚不阢崩，而物有所归，气不沈滞，而亦不散越。……高高下下，疏川导滞，钟水丰物，封崇九山，决汨九川，……合通四海。故天无伏阴，地无散阳，水无沈气，火无灾燂，神无间行，民无淫心，时无逆数，物无害生。

周景王二十三年王铸造了一口无射之钟，另外还想铸造一个大林钟，当时伶州鸠向景王谏言如下：

如是而铸之金，磨之石，系之丝木，越之匏竹，节之鼓，而行之以遂八风。于是乎气无滞阴，亦无散阳。阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民和利，物备而乐成，上下不罢，故曰乐正。
（《国语·周语》下）

上文说明天地的调和主要依靠来自八方的风的调和，如此则阴气

不滞积,阳气也可以发散,而使阴阳之气调顺。这又涉及了阴阳之气与风的关系。

《国语》中虽然没见到“阴阳”二字,但是作为季节的阳气可以从《鲁语》中看到。庄公想到齐国观看社祭,曹刿对他进谏言,当时谏语中有“土发而社,助时也”的话,其中虽然没提到阴阳,但是“土发”表示是春季时土气兴动,^①因为季节是春季,所以它的气是阳气。像这种暗示阳气的记载不止一处。例如宣公在夏天至泗水边上捉鱼时,里革割破鱼网说道:“古者大寒降,土蛰发,水虞于是乎讲罟罟,取名鱼,登川禽,而尝之寝庙,行诸国,助宣气也。”这段话中“助宣气也”一语是指大寒终了时,冬蛰的生物即将开始活动,这也是意味着春天可助长阳气的兴盛。

从上述这些例子可以明白阴阳概念几乎更进一层地被当成原理性的东西来解释,由这个原理来谈论治国之道时,《越语》中载范蠡之言:

四封之内,百姓之事,时节三乐,不乱民动,不逆天时,五谷睦熟,民乃蕃滋,君臣上下,交得其志,蠡不如种也。四封之外,敌国之制,立断之事,因阴阳之恒,顺天地之常,柔而不屈,疆而不刚,德虐之行,因以为常,死生因天地之刑,天因人,圣人因天,人自生之,天地形之,圣人因而成之。

上述范蠡对越王陈述治国之论,实以阴阳的恒常规律来说明国与国之间的关系。除此之外范蠡另有阴阳转化论的论点提出,由于这和战争理论有关系,因而将在另章中加以考察。

以上从《左传》和《国语》考察了阴阳概念后,可以明白阴阳已从它文字本身的字义进一步发展,具备了原理性的特征。它的发展受“气”概念的影响很大,由于这个“气”可以衍生到阴气、阳气上,

^① 《国语》中另外还有“阳瘳愤盈,土气震发”的句子。

这也是可以用自然解释的原理来加以说明的。

有关“气”概念的起源虽然有各种说法,不过它和“风”的存在已如上文所述,有很大的关系。而且也经由“气”在《论语》《荀子》等先秦诸子著作中出现多次。由于气概念的存在,阴阳概念才能更具体性地被掌握而形成一种原理性的概念,这对后来的阴阳思想的形成有很大的影响。

本章通过阴阳概念产生、发展及其文字所涵意义的考察,可以明白“阴阳”最早是指自然现象中以太阳光为中心而形成的明暗、暖寒现象。这时所谓的“阴阳”纯指文字意义并无所谓阴阳思想。然而当它一旦具备了思想意义,就和《易》的循环思想及“气”的思想发生很大的关系。《易》的循环思想大体是成立于古代人朴素的自然观之上,且其起因和天文历法、四季变迁等有很大的关系。于是古代人从大自然的自然节律运作中发明出占卜的方法,至商末时发展到龟卜和筮卜两者并用的情形。筮卜在古时用奇数和偶数表示出数字八卦,以后《周易》所采用的阴爻和阳爻使之符号化,而且被称为“刚柔”。此处有一点值得特别加以注意,即奇数和偶数、阴爻和阳爻、刚和柔等名词全都是一中一种连续的循环概念。当在此循环理论基础之上加上“气”的概念,并综合性地发展而使用“阴阳”的名称时,便确立了阴阳思想的基本构架。

以前的研究者们认为:既然先秦文献所载“阴阳”二字字义中并不具备阴阳思想,因而春秋战国时代以前阴阳学说或阴阳思想也不存在。但是像其他任何一种历史文化现象一样,阴阳思想不会在春秋战国时代突然出现,史料可证其思想形成阶段从商末起就长时期地存在着。由它的发展阶段来看,阴阳概念主要是一种循环性并且主要存在于历法和计数的数词之中(这在本书的以下几章将详加阐述),就是说循环结构是阴阳思想起源的基本条件。

第二章

商代干名制度中的阴阳观

——干支(刚柔)与阴阳思想

据《史记·殷本纪》，商代自上甲微开始，下至帝辛，共记载三十六个帝王名。此记录的可靠性已由殷墟出土的甲骨文所证实。三十六名帝王均以十干(甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸)来命名。这种现象在夏朝仅见于末期的孔甲、履癸等王，^①因此以十干命名应该是商代独特的命名法。那么，为什么商代王名采用十干命名法呢？这十干又具备了什么样的文化意义呢？现就其理由考察于下。

一、作为庙号的十干

关于商王十干的由来，及至目前已有相当多的学者加以研究，并提出各自独特的见解。兹简单介绍如下：

1. 生日说：这是最早提出的说法，主要主张十干名乃按照各帝王诞生之日期而确立。这个见解在《白虎通·姓名》、《易纬乾凿度》、《太平御览》等史籍中均有所记载。

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第405页，中华书局1988年版。

2. 死日说:这个说法主要由董作宾所主张,其后王玉哲等人也支持此看法,他们认为十干名是帝王死后的神主名。^①

3. 致祭次序说:这个主张由陈梦家所提出,他主张十干名命名法主要是依据卜辞中庙号致祭的次序所产生,和生日、死日并无任何关系。^②

4. 卜选说:这是李学勤所提出的主张,他认为商人干名日的选择主要是依据死后占卜而选定的。^③

5. 两组执政群众所组织的庙主分类制度说:这是张光直所提出的主张,张氏基于文化人类学的立场,主张庙号应被视为庙主死后的分类制度。即将商王室之执政分为二组(一组为甲、乙的庙号,另一组为丁的庙号),两组交替执政后,所产生的干名制度。^④

6. 冠礼和婚礼说:此乃马承源所提出之主张,其观点是:“商周贵族男子所称的日干实为冠礼中所授之字,而女子的日干乃是许嫁之字。冠礼在前,婚礼在后,故男女一般不同字”。^⑤

7. 嫡庶制以日名说:此乃朱凤瀚之主张。他主张商末干名制中的偶日干名是表示嫡子,而奇日干名则表示庶子。^⑥

以上七种学说中,首先产生疑问的是生日说和死日说。张光直在《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》一文中,对青铜器的干

① 董作宾:《甲骨文断代研究例》,《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》上册。王玉哲:《试论商代兄终弟及继统法与殷代前期的社会性质》,《南开大学学报》1956年第1期。

② 陈梦家:《商王庙号考》,《考古学报》第八册。

③ 李学勤:《论殷代亲族制度》,《文史哲》1957年第11期。

④ 张光直:《商王庙号新考》,《谈王亥与伊尹的祭日并再论殷商王制》,《中国青铜时代》,台湾联经出版社1984年版。

⑤ 马承源:《关于商周贵族使用日干称谓问题》,《王国维学术研究论文集》第二辑,华东师范大学出版社1987年版。

⑥ 朱凤瀚:《金文日名统计与商代晚期商人日名制》,殷墟甲骨文发现九十周年国际讨论会论文。

名进行统计结果发现,十干之中乙、丁、己、辛、癸出现的比例远比甲、丙、戊、庚、壬为多。^① 据此说法,乙、丁、己、辛、癸的干日选用比其他的多。

那么,干日的采用应该存在着一种特定的选择性。而张氏根据对 1973 年度耶鲁大学医学院附设医院产科的出生率所做的调查结果,指出生日并不具备选择性。因此,笔者认为死亡日似也不可能有特定的日子,兹调查《春秋》“经”、“传”所载古人死亡日期,就其结果制成一表如下:

日	死亡人数	日	死亡人数
甲	13	己	19
乙	18	庚	20
丙	13	辛	20
丁	13	壬	19
戊	14	癸	19

根据表中可见死亡日和生日一样,也不存在特定的选择性。由于人的生日和死日一般无法人为选定,而商人十干名法却表现出来一种特定的选择性原则,因此上述的生日说和死日说与此现象是不相符合的。显然,为了明白商王庙号干名之中所隐含的特定原则,就必须对干支所代表的意义另外再加以考察。

二、干支所具备的意味

干支是依据十干(甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸)和十二支(子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥)组合所构成的中国最早的历表法。干支表在武丁时期的甲骨文中就已经发现,因此它

^① 根据张光直的调查结果如下:甲:30件;乙:274件;丙:21件;丁:270件;戊:55件;己:178件;庚:41件;辛:209件;壬:14件;癸:203件。

的起源应该是更早。关于构成干支表中十干和十二支的起源，至今有许多学者研究，并提出各种主张。但是众说纷纭，未成定论。商人占卜中以十日为一旬，再加上从当时使用十进法加以考察，可见十干应该是因为重视“十”的习俗而产生的一种计数法。依据这种重视数字概念的现象来推测，十二支的起源，应该也和数字“十二”有很大的关系。十二刚好是一年中月份的计数单位，卜辞中可以发现商代历法是采用一到十二月的年度计算方式，另外还采用闰月十三个月的计算方式。因此，这是不是说明十二支是依据十二个月为一周期的历法呢？

见于世界古今的历法，大致可以分为三类：即阴历、阳历、阴阳合历。阴历乃以月球盈亏的周期现象为基准所产生的历法；而阳历则是以太阳一年的周期运动为基准所产生的历法；阴阳合历则是同时考虑太阳和月球两者所形成的历法。这些都是依据天文现象而产生的。商代基本上采用阴阳合历的历法。^① 甲骨文中对日食、月食的占卜，概为对太阳和月亮观察所得之结果。兹举例于下：

癸酉贞：日夕有食，佳若？

癸酉贞：日夕有食，非若？（《佚》374）

（癸）未卜，争贞：翌甲申易日？兹月月有食，甲佳，不雨。

兹月，月有食？（《丙》56）

《左传》对天文星辰也有过记载，襄公九年载曰：

陶唐氏之火正阍伯，居商丘祀大火，而火纪时焉，相土因之，故商主大火。

《左传》昭公元年也记载：

昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于商丘，主辰，商人是因，故辰为商星。

^① 陈梦家：《殷墟卜辞综述》第223页，中华书局1988年版。

由此可看出商人有祭祀属于自己崇拜的“星”(即“大火”、“辰”)的现象。这表明商代天文历法相当发达。那么,由此可知十干是太阳运行所导引出来的阳历,^①而十二支则是月球盈亏所导引出来的阴历。这种两者配合所产生的干支阴阳合历的历法,一则以阳(太阳),一则以阴(月亮)。因此,干支的历法,是蕴含着“阳”与“阴”的阴阳观念的。

由上文中可以明白干支表的十干十二支中存在着“阳”和“阴”的结合关系。如果再进一步详细分析,还可以发现它们具备了阴阳的其他特性。《礼记·曲礼》记载了“外事以刚日,内事以柔日”一段话,郑玄注云曰:“顺其出为阳也,出郊为外事”,孔疏对此更详细地解释道:

外事以刚日者,外事郊外之事也。刚,奇日也。十日有五奇五偶,甲、丙、戊、庚、壬五奇,刚也。……内事以柔日者,内事郊内之事也。乙、丁、己、辛、癸五偶为柔也。

由这些文献可以看出古人把日子分成刚日和柔日两种,刚日指的是阳日(即甲、丙、戊、庚、壬),而柔日指的是阴日(即乙、丁、己、辛、癸)。这种刚日、柔日的说法,同时也在其他文献中可以发现,《礼记·表记》载“外事以刚日,内事以柔日,不违龟筮”。此外从《诗经·小雅·吉日》中也可以看到这种原则。兹引之于下:

吉日维戊,既伯既禱。田车既好,四牡孔阜。升彼大阜,从其群丑。吉日庚午,既差我马。兽之所同,麇鹿麇麇。漆沮之从,天子之所。

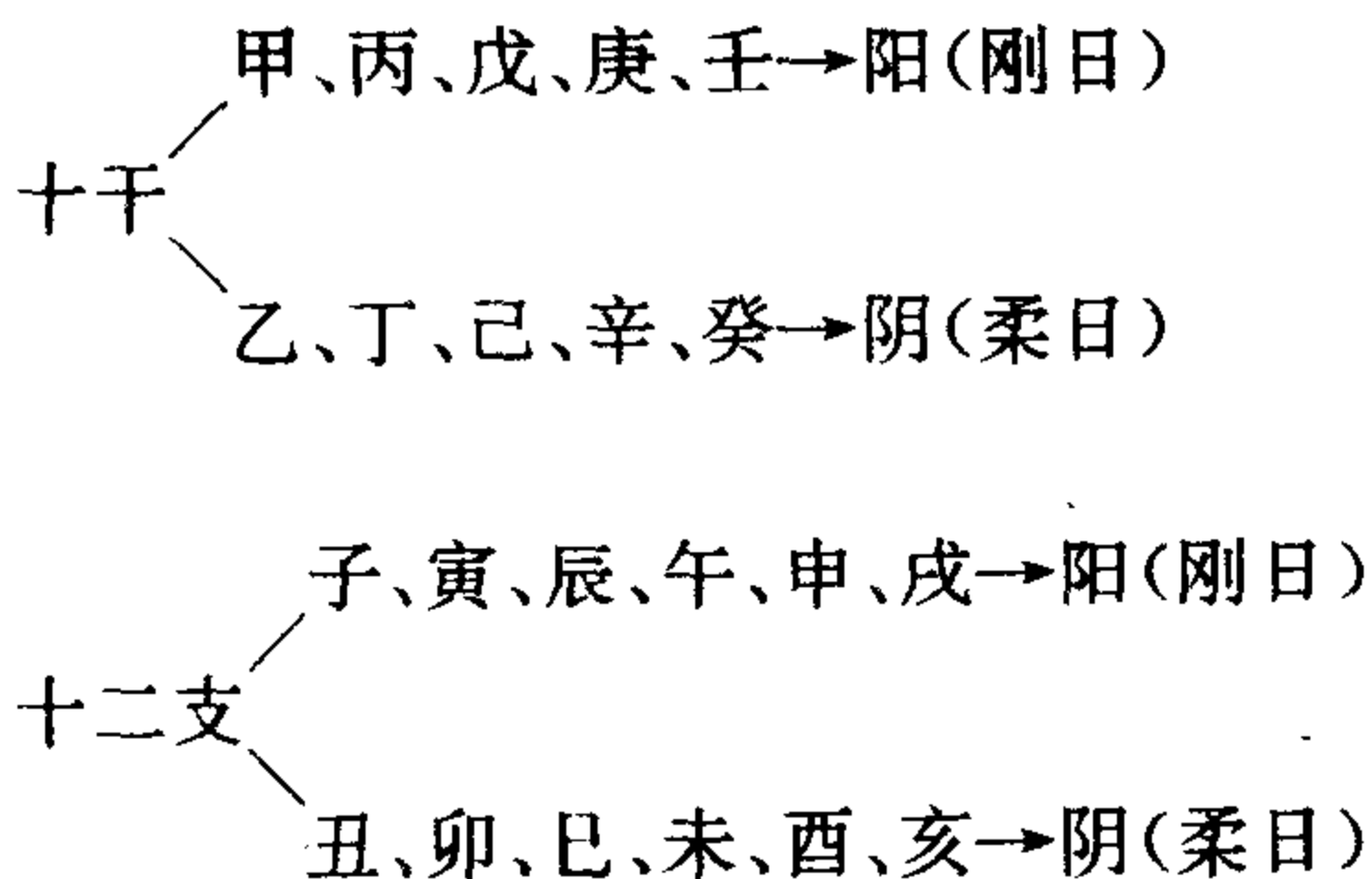
郑笺云:“戊,刚日也。故乘牡为顺类也”;《毛传》云:“外事以刚日差择也”。又《正义》亦解之:

外事以刚日,《曲礼》文也。言此者上章顺刚之类,故言维

^① 太阳历在彝族、白族、土家族等少数民族之中曾经被使用。参见陈久金、卢央、刘尧汉:《彝族天文学史》第151—171页,云南人民出版社1984年版。

戊择马不取顺类，亦用庚为刚日故解之，由择马是外事故也。《仪礼·士虞礼》载“始虞，用柔日”。郑玄注曰：“葬之日，日中虞。欲安之，柔日阴，阴取其静”。《仪礼·少牢馈食礼》载：“少牢馈食礼，日用丁巳”。郑玄注曰：“内事用柔日。必丁巳者，取其令名自丁宁，自变改皆为谨敬，必先谏此日，明日乃筮”。

由此可知干日明显存在着阴阳概念。此外，再据干日选用的基本特性加以分析，在“六十甲子”的运行中，也可以发现它存在着相当明确的阴阳原理。兹就干支和甲子的关系明之于下：



由于这种十干十二支的结合，使六十甲子表得以确定，而它们的结合关系更可看出具备了阳(刚)干和阳(刚)支，阴(柔)干和阴(柔)支的组合特性，而阳(刚)干和阴(柔)支的组合情形是绝对不存在的。以下收录六十甲子关系于下(见下页)：

由上表可以更加明确地表现干支的组合关系具有正阳或正阴的特性。

三、古人内事外事的干日选择

古人将日期分为刚日(阳日)柔日(阴日)的情形已如上文所述。既然如此，那么这种现象如何反映在现实生活之中呢？下面就《春秋》“经”、“传”所载个例加以考察，以便进一步说明。

六十花甲子表

甲 寅 ₅₁	甲 辰 ₄₁	甲 午 ₃₁	甲 申 ₂₁	甲 戌 ₁₁	甲 子 ₁
乙 卯 ₅₂	乙 巳 ₄₂	乙 未 ₃₂	乙 酉 ₂₂	乙 亥 ₁₂	乙 丑 ₂
丙 辰 ₅₃	丙 午 ₄₃	丙 申 ₃₃	丙 戌 ₂₃	丙 子 ₁₃	丙 寅 ₃
丁 巳 ₅₄	丁 未 ₄₄	丁 酉 ₃₄	丁 亥 ₂₄	丁 丑 ₁₄	丁 卯 ₄
戊 午 ₅₅	戊 申 ₄₅	戊 戌 ₃₅	戊 子 ₂₅	戊 寅 ₁₅	戊 辰 ₅
己 未 ₅₆	己 酉 ₄₆	己 亥 ₃₆	己 丑 ₂₆	己 卯 ₁₆	己 巳 ₆
庚 申 ₅₇	庚 戌 ₄₇	庚 子 ₃₇	庚 寅 ₂₇	庚 辰 ₁₇	庚 午 ₇
辛 酉 ₅₈	辛 亥 ₄₈	辛 丑 ₃₈	辛 卯 ₂₈	辛 巳 ₁₈	辛 未 ₈
壬 戌 ₅₉	壬 子 ₄₉	壬 寅 ₃₉	壬 辰 ₂₉	壬 午 ₁₉	壬 申 ₉
癸 亥 ₆₀	癸 丑 ₅₀	癸 卯 ₄₀	癸 巳 ₃₀	癸 未 ₂₀	癸 酉 ₁₀

《春秋》“经”、“传”对日期有明确记载的包括贵族的死亡、会盟、战争、祭祀等事项，共约三百个例子。这些记载举凡祭祀和丧葬日多以“内事以柔日”为原则，即选用阴日举行之。兹将《春秋》“经”、“传”所载之例子，摘取与祭祀、丧葬、即位有关者分述于后：

1. 祭祀

桓公 八年：春正月己卯，烝。 (经)

八年：夏五月丁丑，烝。 (经)

十四年：秋八月壬申，御廩灾。乙亥，尝。 (经·传)

闵公 二年：夏五月乙酉，吉禘于庄公。 (经)

文公	二年：八月丁卯，大事于大庙，跻僖公。	(经·传)
宣公	八年：辛巳，有事于大庙，仲遂卒于垂。	(经)
成公	十七年：九月辛丑，用郊。	(经)
定公	十五年：夏五月辛亥，郊。	(经)

2. 丧葬

隐公	元年：冬十月，庚申，改葬惠公。	(经)
桓公	十五年：夏四月己巳，葬齐僖公。	(经)
	十七年：癸巳，葬蔡桓侯。	(经)
	十八年：冬有十二月己丑，葬我君桓公。	(经)
庄公	四年：六月乙丑，齐侯葬纪伯姬。	(经)
	九年：秋七月丁酉，葬齐襄公。	(经)
	二十二年：癸丑，葬我小君文姜。	(经)
	三十年：八月癸亥，葬纪叔姬。	(经)
闵公	元年：夏六月辛亥，葬我君庄公。	(经·传)
僖公	二年：夏五月辛巳，葬我小君哀姜。	(经)
	十八年：秋八月丁亥，葬齐桓公。	(经·传)
	二十七年：秋八月乙未，葬齐孝公。	(经)
	三十三年：癸巳，葬晋文公。	(经)
文公	元年：夏四月丁巳，葬我君僖公。	(经·传)
	五年：三月辛亥，葬我小君成风，王使 召伯来会葬。	(经)
	九年：二月，叔孙得臣如京师，辛丑，葬 襄王。	(经·传)
	十七年：夏四月癸亥，葬我小君姜。	(经·传)
	十八年：六月癸酉，葬我君文公。	(经·传)
宣公	八年：冬十月己丑，葬我小君敬嬴，雨不 克葬。庚寅，日中而克葬。	(经)
成公	元年：二月辛酉，葬我君宣公。	(经)

- 三年：辛亥，葬卫穆公。乙亥，葬宋文公。 (经)
- 十五年：秋八月庚辰，葬宋共公。 (经)
- 十八年：丁未葬我君成公。 (经)
- 襄公 二年：秋七月己丑，葬我君齐姜。 (经)
- 四年：八月辛亥，葬我小君定姒。 (经)
- 九年：秋八月癸未，葬我小君穆姜。 (经)
- 二十五年：丁亥，葬诸土孙之里。 (传)
- 二十九年：二月癸卯，齐人葬庄公于北郭。 (传)
- 三十一年：癸酉，葬我君襄公。 (经·传)
- 昭公 七年：十有二月癸亥，葬卫襄公。 (经)
- 十一年：九月己亥，葬我小君齐归。 (经·传)
- 二十二年：丁巳，葬景王。 (经·传)
- 定公 元年：秋七月癸巳，葬我君昭公。 (经·传)
- 十五年：丁巳，葬我君定公，雨不克葬。戊
午，日下昃乃克葬。辛巳，葬定姒。
(经·传)

上述各例中宣公八年、定公十五年等记载原来是选用柔日(阴日)为丧期的，只因个别之情况而不得不改用阳日来举行。

3. 即位

- 桓公 十一年：秋九月丁亥，昭公奔卫。己亥，厉
公立。 (传)
- 十七年：辛卯，弑昭公而立公子亶。 (传)
- 成公 十八年：二月乙酉，朔，晋侯悼公即位于朝。 (传)
- 襄公 二十五年：丁丑，崔杼立而相之。 (传)
- 昭公 七年：冬十月辛酉，襄顷之族杀献公而立成公。
(传)
- 定公 元年：戊辰，公即位。 (经)

现以定公元年为例，考察其何以不选用柔日(阴日)而选用刚

日(阳日)的原因。《公羊传》对此有充分解释如下:

戊辰,公即位。癸亥公之丧至自乾侯,则曷为以戊辰之日,然后即位。正棺于两楹之间,然后即位。

除了《春秋》“经”、“传”记载六个例子之外,《韩非子》、《国语》、《史记》等史籍中也可以发现十三例,也全都是选择柔日(阴日)作为即位的日期,兹引述于下:

辛卯,弑昭公而立于亶也。 (《韩非子·难四》)

丁未,人于绛,即位于武宫。 (《韩非子·难四》)

二月乙酉,公即位。 (《国语·晋语》)

孝文王除十月己亥,即位。 (《史记·秦本纪》)

十二月乙亥,无诡立。 (《史记·秦本纪》)

丁丑,崔杼立。 (《史记·太公世家》)

丁未,朝于武宫即位。 (《史记·太公世家》)

悼公辛巳,朝武宫,二月乙酉,即位。 (《史记·晋世家》)

己亥,突至郑立是为厉公。 (《史记·晋世家》)

六月己亥,复人郑即位。 (《史记·郑世家》)

太义臣贺行御史大夫事昧死言:太常臣充言卜人四月二十八日乙巳,可立诸侯王。 (《史记·三王世家》)

维六年四月乙巳,皇帝使御大夫汤庙立子闾为齐王。

维六年四月乙巳,皇帝使御大夫汤庙立子旦为燕王。

维六年四月乙巳,皇帝使御大夫汤庙立子胥为陵王。

(《史记·三王世家》)

接下来我们再对选用刚日(阳日)的例子进行考察。兹举“经”、“传”所载与战争有关事例 19 个如下:

隐公 九年:十一月甲寅,郑人大败戎师。 (传)

桓公 十年:冬十有二月丙午,齐侯、卫侯、郑伯
来战于郎。 (经)

十三年:己巳,及齐侯、宋侯、卫侯、燕人战。 (经)

- 十七年：夏五月丙午，及齐师战于奚。 (经)
- 庄公 九年：八月庚申，及齐师战于乾溪。 (经)
- 僖公 十五年：十有一月壬戌，晋侯及秦伯战于韩。 (经)
- 二十二年：秋八月丁未，及邾人战于升陞。 (经·传)
- 二十二年：冬十有一月己巳朔，宋公及楚人战于泓。 (经·传)
- 文公 二年：春王二月甲子，晋侯及秦师战于彭卫。 (经·传)
- 十二年：冬十有二月戊午，晋人秦人战于河曲。 (经·传)
- 宣公 二年：二月壬子，宋华元帅师及郑公子归生帅师战于大棘。 (经)
- 四年：秋七月戊戌，楚子与若敖氏战于皋浒。 (传)
- 十二年：夏六月乙卯，晋荀林父帅师及楚子战于郟。 (经)
- 成公 二年：夏四月丙戌，卫孙良夫帅师及齐师战于新筑。 (经)
- 十六年：甲午，晦晋侯及楚子、郑伯战于鄢陵。 (经)
- 昭公 十年：五月庚辰，战于稷。 (传)
- 二十一年：丙戌，与华氏战于赭丘。 (传)
- 哀公 二年：秋八月甲戌，晋赵鞅帅师及郑……战于铁。 (经)
- 十一年：甲戌，齐国书帅师及吴战于艾陵。 (经)

由以上 19 例，可以发现 15 例是选择在刚日(阳日)进行战争活动。由此可见战争乃属于外事活动。

四、干名和丧葬日

在商王的世系中,历代帝王皆选用干支为名,而其干名大体可分成三个时期:第一期从上甲微到主癸(又作示癸);第二期由天乙(大乙)至盘庚;第三期则从小辛开始到帝辛为止。其中上甲微到主癸是商王朝建立之前的时期,《殷本纪》明载其世系为微—报丁—报乙—报丙—主壬—主癸,但是卜辞将之修正为上甲—[乙—[丙—[丁—示壬—示癸。卜辞所显示的干名中缺少了戊、己、庚、辛四个干支,其他的乃按照甲乙丙丁壬癸的十干次序来排定,因而可以断言这时期的干支乃人为选定而使用。^①

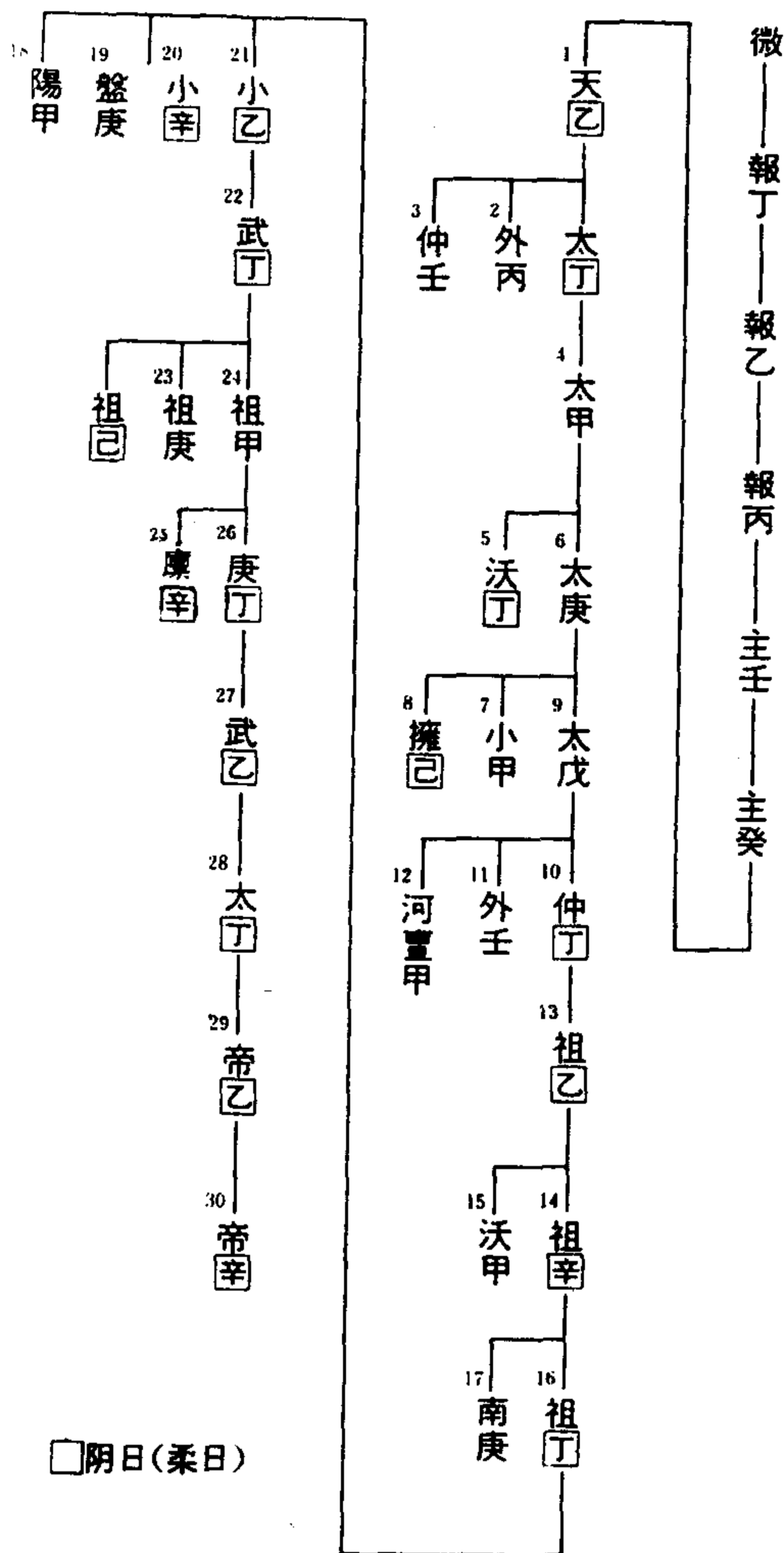
其次由天乙(大乙)到盘庚的 19 个帝王,是属于商王朝建立时期,^②由这 19 个帝王的干名分布个数来看,分别是甲:4;乙:2;丙:1;丁:4;戊:1;己:1;庚:3;辛:1;壬:1;癸:0 的情形。由此也可明显看出十干名中除甲、丁、庚的使用次数比较多之外,多不按照十干顺序安排,且几乎没有特别的选择性存在。

第三期由小辛到帝辛为止共 12 个帝王,其十干名数量的选用分别如下:甲:1;乙:3;丁:3;己:1;庚:1;辛:3。其中乙、丁、辛的干名选用最多,而且十干的选用全属于柔日(阴日),特别是由父辛到帝辛连续 6 个帝王的干名全都使用柔日(阴日)。由此也可以发现商代末期庙号以选用柔日(阴日)干支为原则。以下是商王世系(见下页):

如上所述古代人将日期分为刚日(阳日)、柔日(阴日)两种,并且在选用上多基于“外事以刚日,内事以柔日”的原则。在诸多研究

^① 王国维:《观堂集林》卷九第 440 页,中华书局 1959 年版。

^② 《尚书·盘庚》:“先王有服,恪谨天命,兹犹不常宁,不常厥色,于今五邦。”《书序》:“盘庚五迁,将治亳殷。”



殷代王室系图(《史记·股本纪》)

者中,有人认为甲骨文卜辞中并没有刚日、柔日的选择性存在,^①但是在商末部分的王名中,却明白地显示出十干的采用是有选择性的。可以说,选择柔日(阴日)十干必然有它特别的意义。柔日(阴日)主要是在进行内事活动时选用。前述个例中已明白地证实了祭祀、丧葬、即位等项目均采用柔日(阴日),完全符合“内事以柔日”的原则。

再则,就个别学者对商帝王庙号选用的主张再做一次检讨。其中生日、死日说不合理的情形,上文已提出明证。此外陈梦家的致祭次序说在由上甲微到示癸时期基本符合,但是除此以外的时期却无法适用。马承源的冠礼和婚礼说主张干名选用主要属于生前称号。但是《史记索隐》引譙周提出商王干名应该是限于死后的称号。其论云:

夏殷之礼生称王,死称庙主,皆以帝名配之。天亦帝也。殷人尊汤故名天乙。

可见这种干名应属死后庙号。王国维、张光直、杨希枚、李学勤等人亦持此看法。^②而朱凤瀚所主张的嫡子选用偶数(柔日),庶子选用奇数(刚日)的说法,却无法具体地说明虽然同样是在奇数日或同样在偶数日之中,何以选用不同的日期。对此他提出己见如下:

具体定于何日,仍需要按照某种原则并通过某种形式择定。^③

故如果此原则尚未具体证明之前,其论点也难以成立。因此在诸学说之中李学勤主张的卜选说是比较合理的。兹将其论点引述于下:

① 朱顺龙:《殷代祭礼研究》,复旦大学博士论文第66页,1991年。

② 王国维:《观堂集林》卷九第424页;张光直:《中国青铜时代》第186页;杨希枚:《从讳名制、祖孙同名制看商王庙号问题——张光直著〈中国青铜时代〉读后(摘要)》,《先秦史研究动态》1987年第1期。

③ 朱凤瀚:《金文日名统计与商代晚期商人日名制》,殷墟甲骨文发现九十周年国际讨论会论文。

“乙巳卜，其示弼？乙巳卜，其示帝？乙巳卜，帝日惠乙？又日。惠辛？又日”。[库]985+1106 这片卜辞的意义须略加解释。《曲礼》：“措之庙，立之王，曰帝。”卜辞中殷王称帝都是这个意义，如廩辛时的帝甲。((《后》上4·16)即指其父康丁，帝辛时的帝乙((《三代》3,29,2 鼎)即指其父帝乙。“示”就是主，此处系卜为故王立主。“帝日”的意义可参看下列卜辞：……

与此相较，可以明白前举“帝日”云云也就是卜故王的日名是丁，是乙，还是辛。看“乙”“辛”下均注“又(有)日”，可见此故王日名是丁(案即庚丁)。^①

这个论点虽说明了干名为死后占卜所选用，但却没有说明何以选用阴日十干的特别意义。如前文所述，笔者已由《春秋》“经”、“传”的埋葬例，分别考其埋葬日后发现，全部都是采用柔日(阴日)为埋葬日。所以，笔者以为这个习俗应该是起源于商代末期。^②

但是，甲骨文或青铜器铭文中出现了少数商王的干名是选用甲、丙、戊、庚、壬等阳日的现象，那么对此如何解释呢？下面就文献所记载，试对此问题作出解释。

《左传》隐公元年：

冬十月庚申，改葬惠公。

《春秋》宣公八年：

冬十月己丑，葬我小君敬嬴。雨不克葬。庚寅，日中而克葬。

① 李学勤：《评陈梦家殷墟卜辞综述》，《考古学报》1957年第3期。

② 埋葬日若被视为庙号的话，那么，商代最后一位王纣王是被烧死的，因而就产生了疑问：埋葬日为何是“辛”日？但是，《墨子·明鬼下》的记载，给了我们一个暗示，他的埋葬是可能的：“武王逐奔入宫，万年梓株，折纣而系之赤环，载之白旗，以为天下诸侯僇。”

《春秋》定公十五年：

九月，滕子来会葬。丁巳，葬我君定公，雨不克葬。戊午，日下昃，乃克葬。

《吕氏春秋·开春论》：

魏惠王死，葬有日矣。天大雨雪，至于牛目。群臣多谏于太子者，曰：雪甚，如此而行葬，民必甚疾之，官费又恐不给，请弛期更日。太子曰：为人子者，以民劳与官费用之故，而不行先王之葬，不义也。子勿复言。……故使雨雪甚……更择葬日。^①

这些资料说明，原安排在阴日的葬日，由于碰到下雨或者其他特别的原因，而不得不改到阳日。笔者由此揣测青铜器所见阳日干名也可能出于同一原因。

除了商王世系所反映的情况外，河北易县出土的《商三句兵》铭文也为我们提供了有力证据。《商三句兵》(大祖诸祖戈、祖诸父戈、大兄诸兄戈)记载了一个较完整的商贵族世系。其铭文为：

《大祖诸祖戈》：

大且日乙 且日丁 且日乙 且日庚 且日丁 且日己
且日己

《祖诸父戈》：

且日乙 大父日癸 大父日癸 中父日癸 父日癸 父
日辛 父日己

《大兄诸兄戈》：

大兄日乙 兄日戊 兄日壬 兄日癸 兄日癸 兄日丙

《商三句兵》铭文中载有 20 人的日名，基本上属于阴日。归纳如下：

^① 《战国策·魏策》也有同样记载。

阳日		阴日	
日甲	0	日乙	3
日丙	1	日丁	2
日戊	1	日己	4
日庚	1	日辛	1
日壬	1	日癸	6
合计	4	合计	16

从上表,属于阴日者共 16 人,占百分之八十。关于《商三句兵》的断代,据马承源的研究,属于商末之器,正与上述推断的情况相符,^①证明以阴日为庙号的制度确立在商末。

五、干名制度的使用范围

以下就干名制度的使用范围加以考察。如上所述在周王室历代王名之中,并没有使用干名制度的现象,因此干名制度主要是商代所采用的习俗,而在周初的青铜器上所见到若干的干名铭文,应该是属于商代习俗的存留。干名的使用,最早见于夏末的孔甲、履癸等王,其后商王朝历代帝王均以之为名,而且商王室所采用的干名制度,首先是以子姓为中心,并且严格的遵行此规定。商王朝主要是以子姓王族为中心,加上王族支流的同姓家族及异姓家族所形成的血缘综合体。而异族又包括关系友好的及被征服的两类,因而商王朝可以说是由同盟国家集团所形成的王朝。由于构成颇为复杂,因而就产生了干名的使用范围问题,即除了子姓家族之外异姓家族是否也使用了干名。

曾有不少学者尝试对商王朝子姓和异姓家族做正确分类,但限于资料,尚未收到理想结果。^②因此以下摘取青铜器上的记载,






^① 《商周青铜器铭文选》(三)图表注释,文物出版社。

^② 参见朱凤瀚:《商周家族形态研究》第 81 页,天津古籍出版社 1990 年版。


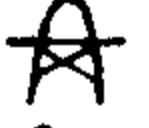


对商王朝家族加以分类,以明了干名在商王朝家族中的使用情况。

(一)商王同姓亲族

1. 从氏号名来看同姓亲族

据朱凤瀚的研究,在青铜器铭文中含有“”、“”、“”铭号者,被视为当时商王族的族氏名号。^①“”铭号在青铜器当中相当多,出土地点以安阳殷墟为最多。^②近年出土而且具有“”铭号的青铜器中所看到的干名摘录如下:

铭号	器名	出土地点	时代
A. 父乙	觚	陕西省岐山县礼村	殷代
B. 癸	卣	河南省宁乡县黄材	商代
C. 己	鼎	河南省宁乡县黄材	商代
D. 父癸	爵	山东省胶县西奄	殷代
E. 父丁	簋	陕西省扶风县杨家堡村	殷周之际
F. 父辛	鼎	辽宁省喀左县北洞	西周
G. 父丁	卣盖	陕西省长安县张家坡	西周
H. 父丁	爵	陕西省宝鸡县强家庄	西周 ^③

拥有“”氏号的周初贵族“员”,在铭文中记载如下:《员尊》:“员乍父壬宝彝,子子孙孙其永宝,。”此外,“员”同样也是《父甲鼎》的制作人,而且在鼎上除了“”铭号之外,还有“”铭号,因而“员”被认为是属于殷的多子族家系。^④又“泉”也是子姓


① 朱凤瀚:《商周家族形态研究》第71—81页。


② 邹衡:《关于夏商时期北方地区诸邻境文化的初步探讨》,《夏商周考古论文集》文物出版社1980年版。



③ A.《文物》1977年第12期。B.《陕西青铜器图粹》1953年收集。C.《文物》1980年第4期。D.《文物》1981年第12期。E.《考古》1974年第6期。F.《文物》1977年第4期。G、H.《考古》1963年第12期。


④ 白川静:《金文通释》卷一上第232页,白鹤美术馆1966年版。



贵族,这可以由青铜铭文中明白地看出:


《公史簋》:“公史遯事又泉。用作父乙宝尊彝, 。”而且他也是制作祭祀父乙礼器《泉伯卣》的制作人。^①


其次具有“”氏号的贵族,首先可举例的是庶殷当中的“嗣”,在洛阳出土的《嗣鼎》上有铭文如下:


王初□□于成周,濂公蔑嗣历,易□□□□,嗣  公休,
用乍父辛尊彝, 。

因而具有“”铭文鼎的作器者“嗣”可能是成周的庶殷。^②

此外,“盧”应该也是子姓贵族,这在父丁觶的铭文上有如下记载:“盧父丁 ”。^③又北京故宫博物馆所藏传世的《毓祖丁卣》上,也可以见到“”的铭文如下:

辛亥,王在虞,降令(命)曰:归福殳(于)我多高咎易(锡)
釐(釐),用乍(作)毓(后)且(祖)丁尊。  ^④

日本著名学者贝塚茂树和白川静主张持有“”铭文的人为商王室出身者。^⑤又近年出土器中含有此铭氏号的还有如下的记载:

《商尊》:佳五月辰才丁亥,帝后赏庚姬贝卅朋迭兹并孚,
商用乍文辟日丁宝尊彝, 。^⑥

尊:  父癸^⑦

拥有这个氏号的贵族,除了“员”之外,还有其他的庶殷是“焚”

① 《金文通释》23:“佳佳王八月,泉白易贝于姜,用作父乙宝尊彝”。

②③ 《金文通释》卷一上第364页。

④ 《文物》1984年第10期。

⑤ 贝塚茂树:《贝塚茂树著作集》第二卷第243—294页,中央公论社1977年版。

白川静:《金文の世界》第25页,平凡社1982年版。

⑥ 《文物》1978年第3期。


⑦ 《陕西青铜器图解》,1953年收集。


“旂”“无救”三者，其铭文分别如下：^①


《旂盃》：乍公□旂。


《旂子盃》：旂子乍父戊。


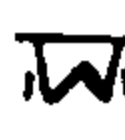


《旂子旅甗》：旂子旅乍且乙宝彝，子孙永宝。

《旂鼎一》：唯八月初吉，辰才乙卯，公易旂仆，用乍文父日乙宝尊彝。

《无救鼎》：无救用作文父甲宝尊彝。

再者，拥有“”氏号的青铜器铭文如下：

《尊》：父辛^②

综合以上，皆为拥有“”“”“”“”等氏号的铭文，同时也可以看出以下的十干名选择情况：

	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
	2	16	4	17	1	11	1	14	1	9
	1	7	3	0	0	7	0	12	0	4
	2	21	0	21	2	9	2	11	0	5
	0	2	0	1	0	1	1	5	0	4
	2	4	3	12	4	13	1	8	0	6

虽然上表只是限于一部分和商王朝有直接亲族关系的贵族，

① 《金文通释》59、67，《文物》1985年第1期。

② 罗振玉：《三代吉金文存》11.15.2，中华书局1983年版。

但从统计上来看,仍可以发现选择乙、丁、己、辛、癸等柔日(阴日)日期的比例,还是高于选用刚日(阳日)的比例。^①由此可证明选择柔日(阴日)举行埋葬仪式乃为常例。

2. 从世系来看同姓亲族


微氏:

1976年陕西省扶风出土的铜器群中,属微氏者据统计为十四件。其中属于微氏家族器数量高达五十五件,^②由此发现微史世系如下:

高祖—烈祖—乙祖(乙公)—亚祖祖辛(辛公·作册折)—丰(乙公)—史墙(丁公)—微伯疾

其中史墙盘的铭文共284字,据此铭文可以明了微史家在周初,武、成、康、昭、穆五王时是周的家臣。而作器者史墙是共王时期之人,又据此铭文可以了解墙的烈祖曾在武王、周公时投降于周,应属于成王时代的家臣,^③同时也可以由铭文看出其高祖原来居于微地,武王克商之后其烈祖才归顺周,武王乃命周公将之安置于周土。周武王克商时,在牧野召集的同盟集团之中,虽然包括了“微”族,但是李学勤却做了如下的说明:

史墙的高祖(远祖)原居微国。按商周之际有两个微国,一个是商朝近畿内的封国,即微子启所封,另一个是随武王伐商的微人。史墙在盘铭中记述,作为微国史官的他的烈祖,在武王克商以后才来见武王。因此,这里的微不会是《牧誓》“嗟。我友邦冢君,御事、司徒、司马、司空、亚旅、师氏、千夷长、百夫长及庸、蜀、羌、髳、微、卢、彭、濮人”的微,而是子姓的微国,地在

① 此表根据邱德修《商周金文集成》,台湾五南图书出版社1983年版。关于“”(戈),朱凤瀚以为它是属于商族,且是商王的同姓亲族。参见《商周青铜器铭文中的复合氏名》,《南开大学学报》1983年第3期。

②③ 唐兰:《略论西周微史家族窖藏铜器群的重要意义——陕西扶风新出土墙盘铭文的解释》,《文物》1978年第3期。

今山西潞城县东北。史墙家族是殷遗民，窖藏青铜器铭文有些地方保留商人习俗的遗迹，如长时期沿用日名，也可作为旁证。^①

即据史墙盘将微氏视为殷的子姓遗族。徐中舒更将甲微解释为宋国的微子启，并认为其烈祖是武王克商后的质子。^② 白川静根据析、丰诸器上的图象推测微应该是殷的子姓贵族。^③

归纳以上各种说法，微氏可能是殷代的子姓遗族，由它的世系“乙祖、祖辛、乙公、丁公”，则可看出其干名的选用，皆选择十干中的柔日（阴日）。

戎氏：

关于戎氏的家族，1975年在陕西省扶风出土的青铜器中，发现了鼎三件、簋二件，由其中铭文可以追溯戎氏世系如下：

文祖乙公—文祖辛公—烈考甲公—文考乙公—皇考厘王—祿戎伯

白川静氏在《金文通释》补十二之中将戎氏解释成殷王子祿父的后代，亦即庶殷之一，如果这样的话，戎氏应该是殷的子姓贵族。

（二）商朝异姓亲族

商王朝是一个氏族共同体，亦即同盟国集团，由于征服或通婚关系，除了子姓以外还有很多的异姓方国。异姓国当中又可区分出和商王室关系比较亲近的，以及比较疏远的两种，因此要将之做明确的区分是相当困难的。对此朱凤瀚有这样的看法：

如果根据目前对商代地理的认识，诸类子姓亲族在地域空间上的分布似乎也与上述亲属结构上的层次相对应，时王

① 李学勤：《论史墙盘及其意义》，《考古学报》1978年第2期。

② 徐中舒：《西周墙盘铭文笺释》，《考古学报》1978年第2期。

③ 《金文通释》卷一上第394页。

之王族居于王都，时王近亲子族居地多近王都，血亲关系较远的，较强大的同姓亲族多居边陲。^①

由于要从商王朝当中选别出全部的异姓贵族是不可能的，故举以下数例来加以探讨。

召氏：

召公奭是和周公并列的周初开国元老。召公当时担任的职务是太保，其族谱可以依据青铜器铭文和文献来加以明了。首先从文献资料来看，《史记·燕召公世家》中记载有“召公奭与周同姓，姓姬氏。周武王之灭纣，封召公于北燕”这段话。《集解》引谯周语“周之支族，食邑于召，谓召公”；《索隐》之中也记载有“召者，畿内采地，奭始食于召，故曰召公”。同时关于召公是姬姓的资料，在《尚书·君奭》中记载成“公曰：君，告汝朕兄保奭”，《论衡·气寿》中对之也加以说明云：“召公，周公之兄也”。^②其次再从青铜器铭文来加以考察，据殷玮璋、曹淑琴的研究发现，与召公奭有直接和间接关系的铜器数量达六十余件。^③由其中铭文可以追溯他的世系如下：

1.《召角》：召作父丁尊彝，（亚形中双贝形）。

《召爵》：召作父丁尊彝，（亚形中双贝形）。

（《博古图录》）

2.《宪鼎》：佳九月既生霸，辛酉，在燕。侯易宪贝，金。扬侯休，用作召白父辛宝尊彝。宪万年子子子孙孙宝，光用太保。

（《商周金文录遗》）

3.《燕侯旨鼎》：燕侯旨作父辛尊。 （《三代》3.8）

4.《白酥鼎》：白酥作召伯父辛尊彝。 （《商周金文集成》）

① 《商周家族形态研究》第83页。

② 《白虎通·不臣》云：“召公，文王之子也。”《礼记·释文》引皇甫谧曰“召公为文王之庶子。”

③ 殷玮璋、曹淑琴：《周初太保器综合研究》，《考古学报》1991年第1期。

5.《白宪盃》:白宪作召伯父辛尊彝。 (《三代》14.4)

6.《和爵》:和作召伯父辛宝尊彝。 (《三代》16.40)

7.《束觶》《束卣》:公赏束,用作父辛于彝。

(《金文通释》4,《三代》13.30.4)

由上述文献来看,如果“公束”是召公奭的话,召伯父辛就应该是召公奭的父亲,但是有的研究学者却不这样认为,而主张召伯父辛就是召公奭。下面就这二种不同的讲法,将召公奭的世系表述之如下:

- A. 召伯父辛→公束(召公奭)、燕侯旨、白宪、和
- B. 召伯父辛(召公奭)→燕侯旨、公束、伯宪、和



而 1964 年在洛阳北窑发现的西周 375 号墓中,发现了《叔佺尊》,其上铭文载之曰:

叔佺(遂)作召公宗宝尊彝,父乙。

由这铭文可以明白叔佺为了在召公庙中祭祀其父父乙而做了叔佺尊,因而可以推测出父乙是召公奭的儿子,叔佺则是召公的孙子。虽然父乙究竟是召公奭的哪一个儿子尚不清楚,但是可以确定他选用了干名“乙”为其庙号。

再者,从召公奭以“辛”为干名的情况来看,和召公家有关系的干名辛、丁、乙、癸等全部都是采用了柔日(阴日)十干,这也可以让我们明白召公家族选用阴日埋葬的习俗是代代相承继的。召公奭据《史记》上的记载是姬姓,而且传说他是周公的兄长,但是白川静认为因为召公奭拥有了十干名的庙号,而且被称为皇天尹太保,因

① A 为贝塚茂树、白川静等人所主张;B 为蔡运章所主张。参见蔡运章:《召公奭世系初探》,《西周史研究》,《人文杂志丛刊》第二辑,1984 年。

此推论他并非姬姓,而且也不属于子姓的古国人。^①“尹”的称号在商代既然已经存在着,那么召公被称为皇天尹可以认为是符合了商人的礼俗,关于这一点殷玮璋、曹淑琴两人的看法如下:

文献中说召公名奭,实源于周公称他为“君奭”的缘故。周公称召公为“君奭”,是沿用了商人对伊尹、黄尹(保衡)又称作伊奭、黄奭的典故,是崇古贤而尊召公之意。那么,上述数器铭文中称召公为天尹、皇尹、皇天尹,实与周公在《书·君奭》篇中称颂伊尹之德“格于皇天”的说法有关。因为周公既将召公与伊尹等人相比,又称颂伊尹之德“格于皇天”,那么其他臣僚称召公为“皇天尹太保”等也是很自然的了。^②

1986年,在北京房山县琉璃河遗址中,发现了西周初期的大型墓1193号,由墓中随葬品鬲盖上所记载的铭文,可以明了是燕侯墓,^③殷玮璋则推测墓主燕侯可能是召公奭。又由墓型结构上发现,它和殷的大型墓类似,拥有四个墓道,但是却没有殷大型墓所具备的独特腰坑及殉狗等现象,这又不同于殷人的埋葬方法。如果1193号墓主真是召公奭的话,那么就如文献上所载,他也可以被视为姬姓贵族。在商朝,召公奭虽然是异姓贵族,不过因为拥有了“尹”的称号,所以在商的同盟集团中也是相当受重视的一员。^④

裘卫氏:

1972年,在陕西省岐山董家村的出土青铜器中,发现了裘卫家族,^⑤其中由卫盃、此鼎、伯辛父鼎等礼器中,可以看出裘卫家族的世系如下:

① 白川静:《召方考》,《甲骨金文学论集》,朋友书店1974年版。《金文通释》卷一下第472页。

② 殷玮璋、曹淑琴:《周初太保器综合研究》,《考古学报》1991年第1期。


③ 《北京琉璃河1193号大墓发掘简报》,《考古》1990年第1期。

④ 白川静:《召方考》,《甲骨金文学论集》,朋友书店1974年版。

⑤ 《陕西省岐山县董家村西周铜器窖穴发掘简报》,《文物》1976年第5期。

文考惠孟—裘卫—公臣(皇考癸公)—此(旅伯、伯辛父)—禹再者,其中荣有司禹鬲的铭文记载了“荣有司禹作鼎鬲,用媵羸靴母”,由此可以知道裘卫氏是羸姓的商代异姓贵族。

周公:

周公是武王发的弟弟,在武王死后,辅佐幼年的成王创立了周王朝的基础。1980~1981年两年间,陕西省文物管理委员会调查了西周镐京附近地区,发现了西周时代的墓。^① 其中在长花 M15 墓(位于普渡村东北,斗门机制砖瓦窑场取土壤以南八米处,斗门铸造厂大门内北侧)出土的圆鼎内壁载有“禽作文考父辛宝鼎”的铭文,报告者据此解释之如下:

禽鼎:长花 M15 出土大小 2 件。鼎铭中的“禽”字,下端均有缺笔。这是铸器时范体残缺所致。“禽”为人名,所指当是西周初期鲁国第一个国君伯禽。《两周金文辞大系·禽簋》:“伯禽殆曾为周之大祝……大祝之官乃古天官六大之一,其职甚尊。”《史记·鲁世家》:“鲁公伯禽之初封之鲁,三年而后报政周公。”集解徐广曰:“皇甫谧云伯禽以成王元年封,四十六年,康王十六年卒。”


伯禽既为鲁国的第一个国君,卒后何以不葬在鲁地而反葬于镐?《史记·鲁世家》:“周公在沔,病,将歿,曰:必葬我成周,以明吾不敢离成王。周公既卒,成王亦让,葬周公于毕,从文王,以明予小子不敢臣周公也。”因而可以肯定周公是葬在毕,在文王和武王的陵寝附近。《礼记·檀弓》:“太公封于营丘,比及五世,皆反葬于周。君子曰:乐,乐其所自生。礼,不忘其本。古之人有言曰:狐死正丘首,仁也。”姜姓的齐国五世君主,皆能反葬于周,姬姓的鲁君伯禽,自然更能反葬于周了。再说,伯禽是周公长子,在西周森严的礼制下,葬在父亲的墓葬


^① 《西周镐京附近部分墓葬发掘简报》,《文物》1986年第1期。


附近,更是合乎情理的。^①


根据铭文所载,可以知道伯禽为了祭祀父辈,用了“文考父辛”的庙号,这里“父辛”十干名的使用,除了周公旦之外,再不见其他人使用过。而殷王室中王名全部使用了十干名,相对地,周王室王名中使用十干的情形,一个也没有,这完全是依据了《礼记·曲礼》中所载的“名子者,不以国,不以日月,不以隐疾,不以山川”的原则,亦即不使用十干以符合于“不以日月”的原则。但是对于姬姓贵族周公使用了“辛”的十干庙号,这是一个相当重大的发现,由此可以推测也许在周王朝建立以前的武王、文王时期可能仍然存在使用十干名的现象。


至于“”的图象,报告者指出:

禽鼎二器铭文最后均有“”形的文字。应是伯禽为鲁君后鲁国的徽号。

“”的图象,在厚趯方鼎、父乙甗、父己鼎等礼器中也都有所发现且都使用了干名庙号,下面就其情况列举如后:

1. 佳王来各于成周年,厚趯又偃于濂公,趯用乍厥文考父辛宝尊鼎,其子子孙孙,永宝,。


2. 口乍父乙甗。

3. 册乍父己鼎。^②

除了以上的记载之外,长花 M15 墓出土的方鼎上,有铭文如下:

唯八月辰在乙亥,王在丰京,王赐^婦、进金肆奉对扬王休,用作父辛宝鼎。


又长花 M17 的圆壶有铭文载曰:

^婦作父辛宝尊彝,。

① 《西周镐京附近部分墓葬发掘简报》,《文物》1986 年第 1 期。

② 《金文通释》三一。

方壶之铭文为：

𪚩进作父辛彝，.

长花 M15 爵之铭文如下：

𪚩作父辛彝。

其中“𪚩”和“进”可能是人名，而有兄弟关系存在，在上述二方鼎铭文中的“父辛”，据报告指出其义如下：

禽鼎铭文中的“父辛”，指周公旦，是伯禽所铸造。𪚩和进所铸造，“父辛”应是伯禽。是父子两代同名。

由此可以明白𪚩是伯禽的长子鲁考公酋，如果这一说法属实，那么周公的世系应该是：

周公旦(父辛)→伯禽(父辛)→𪚩(考公酋)、进

以上数例考察了商代同姓亲族和异姓亲族，虽然这只是其中的一部分，还有其他很多氏族无法分类只留下名字，但是在考察之后可以发现商王朝中不管同姓或异姓亲族，均有使用十干名的共通性，而且这个十干大部分是采用了阴(柔日)干。

此外，由近年出土的文物，分别就时代的先后，将其干名分述如下：^①

时代 \ 干名	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
殷代	2	16	2	11	3	14	4	10	0	12
周代	5	38	5	24	10	23	8	35	2	14
春秋	0	1	0	0	0	3	0	0	0	0
战国	0	1	0	0	0	0	0	0	0	0

由上表可明显看出当时选用乙、丁、己、辛、癸等阴(柔日)干的干名乃占压倒多数。这个统计数字也显示了商末的阴日埋葬习俗

^① 此表根据《新出金文分域简目》(考古学专刊乙种第二十二号,中华书局 1983 年)以及其他有关考古学刊物,收集范围一直到 1991 年为止。

并不限于王室,同姓和异姓贵族间也承袭了这个习惯。同时也证实西周以后,至少到战国时代这种习俗是一直因袭不断,显示出埋葬日选择方面阴阳观的历史传播状况,虽然这种习俗越来越微弱。

上述史实已证明十干名在子姓贵族以外的异姓贵族中也有使用。诚如周公、召公等姬姓贵族的方国,虽然和商王室没有直接的血缘关系,但是在商同盟国家之中,一个被称为西伯,另一个被称为西史召,这也说明了他们都是力量强大的方国。^①由于商王朝是由诸多有力的同盟国所组成的同盟国家集团,因此为了强化同盟关系,商王室所使用的干名制度可能在同盟国中被许可或强制沿用。实际上商王室为了维持同盟关系,也采用了通婚政策。《诗经·大雅·大明》上记载实例如下:

明明在下,赫赫在上,天难忱斯,不易维王。天位予殷适,使不挾四方。执仲氏任,自彼殷商,来嫁于周,日嫔于京,乃及王季,维德之行。大任有身,生此文王……。

由文中来看,大任应该是商朝畿内的女性,《郑笺》也做了这样的解释:

京,周国之地小别名也。及,与也。执国中女曰大任,从殷商之畿内嫁为妇于周之京,配王季而与之共行仁义之德,同志意也。

大任到底是子姓或是异姓无法清楚地证明,如果是子姓亲族,那么周文王就是姬姓和子姓的混血,如果不是这样,这个婚姻也是商朝和周人两方面政治性的婚姻。

两周以后周王室王名不再采用十干名的理由,可以说是符合了上述《礼记》所记载的原则,也可能与《尚书·酒诰》上所见到周初实行禁酒令相同,就是将前王朝时代的习惯视为禁忌而避免采用之。虽然如此,但在周初要马上废止商的干名习惯也不太可能,

^① 白川静:《金文的世界》,日本平凡社1982年版。

这主要原因应该是前王朝留下大量殷遗民。周初所有殷遗民，依据族别重新形成与周王室关系或远或近的同盟国家集团。其中子姓或旧亲商氏族等前王朝的主要成员，在周朝受到特别礼遇，《左传》定公四年对周初安置殷遗民于周土的情况，做了如下记载：

昔武王克商，成王定之，选建明德以藩屏周，故周公相王室以尹天下，于周为睦，分鲁公以大路大旂，夏后氏之璜，封父之繁弱，殷民六族，条氏、徐氏、萧氏、索氏、长刁氏、尾刁氏，使帅其宗氏，辑其分族，将其类丑，以法则周公，用即命于周，是使之职事于鲁，以昭周公之明德。

其中被置于洛阳的殷遗民被称为“庶殷”，在周公监督之下建造成周城。“庶殷”在殷遗民当中备受礼遇，其身分到底如何呢？为了探讨其特殊地位，首先有必要究明“庶殷”中“庶”所代表的意义。

据《尚书》记载，不少处提及“庶”。譬如《尚书·大诰》载：

朕卜并吉。肆予告我友邦君越尹氏、庶士、御事，曰：“予得吉卜。予惟以尔庶邦，于伐殷逋播臣”。尔庶邦君越庶士、御事，罔不反曰……。

此乃记成王值武庚之乱，向自己的友邦（即周同盟集团）宣布准备讨伐之事。这里的“庶邦”是针对“友邦”而言的，它是指不属于周同盟集团的邦国（即殷同盟集团）。《梓材》载：

今王惟曰：先王，既勤用明德，怀为夹，庶邦享作，兄弟方来。亦既用明德，后式典集，庶邦丕享。

这里说明因为先王勤用明德，所以庶邦享作。值得注意的是庶邦和兄弟国家分开记载。兄弟国家是指周族血统国家或周同盟集团的邦国，庶邦则应是除了周族血统以外的不属于周同盟和臣服的邦国。《伪尚书·武成》载：

既生魄，庶邦冢群暨百工，受命于周。

这里的庶邦冢君因为服从周才得以受命，它们是被征服的国家。如上所述，“庶”在以上文献材料中大体包含着被征服的，或已经不是

主流的意思。赵锡元对“庶”意解释说：

庶字，它除了有多数这个涵义外，还有另一个涵义，即次一等，或第二等的意思。例如，嫡庶：嫡有正、长之意，庶有次、副之意；庶子，除了嫡子外之余子次妻所产生之子；庶子，元士之外曰庶子，它包括：“我庶子”、“友邦庶子”、“庶邦庶士”、“殷庶子”等，这些都具有次一等或第二等的意思。^①

有关当时的“庶殷”身分的资料，《尚书·召诰》也有很多反映：

……太保朝至于洛，卜宅。厥既得卜，则经营。越三日戊申……越七日甲子，周公乃朝，用书命庶殷侯、甸、男邦伯。厥既命庶殷，庶殷丕作……。

……诰告庶殷越自乃御事。

这里“庶殷”是指被周征服的殷民族或殷同盟国集团。《尚书》正义指“众殷之民”，《疏》说“言众殷者本其所由来言。本是殷民，今来为我周家役也。”除了“庶殷”之外当时还有“庶邦”（《梓材》、《无逸》）“庶国”（《酒诰》）等称呼。笔者认为“庶人”即对被征服部落成员的称呼。后来因为属于“庶”的人越来越多，因此派生到“众”的意思。《牧誓》记载“我友邦冢君”这里没有“庶”字。因而得知当时的友邦是指周的同盟国，“庶邦”、“庶国”是灭殷商之后才出现的用词。根据《尚书·康诰》、《召诰》等记载，我们知道新都洛邑是在周公、召公的监督下由庶殷建设的。从上述“周公用书命庶殷”的方式来看殷商邦国的贵族是工地具体负责人。据《洛诰》“周公曰：王肇称殷礼，祀于新邑，咸秩无文”，这个记载说明周公在洛邑尊重殷礼和殷人祖先的祀典。在《多士》里也看到周公对殷“多士”迁居于洛的计划。

猷，告尔多士。予惟时其迁居西尔。非我一人奉德，不康宁。时惟天命。无违。

这里的“多士”也是属于庶殷的一部分，他们的身分当属于殷人的

^① 赵锡元：《周代的二等国民——庶人》，《史学集刊》1982年第3期。

士阶层。殷墟西面的还有宗周。根据《史墙盘》的记载，原为殷人之后的微史一族由周初迁入宗周。

微史刺且乃来见武王，武王则令周公舍……。

大意是在武王既代殷之后，微史的祖先（微史刺祖）始来归顺武王，武王命令周公把他安置于周人本土。由以上的记载证明周初存在过迁徙至宗周的殷贵族。因此《尚书·多士》的“殷多士”到底是迁到了洛邑，抑或宗周，这里暂且留待以后具体考证。

如前所述，“庶殷”或殷遗民虽处在周王朝的监视下，但生活受到优遇。因此，殷人固有的干名使用，以及阴日埋葬的习俗仍被容许。其实，这个干名制度的使用，一如上述微氏家族世系所见一直沿用到西周共王时期，甚至如前文统计表中所见，此制度更延续绵延到战国时代。

六、阴日埋葬习俗的沿袭和变化

埋葬日选择阴日的习俗，《春秋》“经”、“传”等都有记载，由此证实直到春秋时代这个习惯都保存着。而春秋以后到汉代之间，由于文献资料上的缺失，这个习俗是否存留无法确认，但是由《汉书》记载来看，至少在汉初，这个习惯还是有部分保存下来的。下面就汉初四帝埋葬日记载可见，除高祖外的其他三个皇帝均于阴日举行埋葬。兹摘录文献所载如下：

《汉书·高帝纪》：夏四月甲辰，帝（高祖）崩于长乐宫。

：五月丙寅，葬长陵。

《汉书·惠帝纪》：秋八月戊寅，帝崩于未央宫。

：九月辛丑，葬安陵。

《汉书·文帝纪》：七年夏六月己亥，帝崩于未央宫。

：乙巳，葬霸陵。

《汉书·景帝纪》：甲子，帝崩于未央宫。

：二月癸酉，葬阳陵。

在汉武帝以后，选用阳日埋葬的情况逐渐增多，由此可以说阴阳观在这个时期产生了变化，换言之，也意味着阴日埋葬习俗的逐渐消失。同样，选用阴日即位的习俗，在这时期也已不按照“内事以柔日”的原则进行，直到文帝以后至平帝时期，基本上才又选择了阴日做为即位日期。兹摘录记载如下：

《文帝纪》：闰月己酉，入代邸。……遂即天子位。

《景帝纪》：夏四月己巳，立皇子荣为皇太子，彻为胶东王。

：夏四月己巳，立皇后王氏。

：丁巳，立胶东王彻为皇太子。

《武帝纪》：甲子，皇子即皇帝位。

：春三月甲子，立皇后卫氏。

：丁卯，立皇太子。

：夏四月乙巳，立皇子闳为齐王，旦为燕王，胥为广陵王。

：乙丑，立皇子弗陵为皇太子。

《宣帝纪》：十一月壬子，立皇后许氏。

：三月乙卯，立皇后霍氏。

：二月乙丑，立皇后王氏。

《元帝纪》：癸巳，太子即皇太子。

：夏四月丁巳，立皇太子。

《成帝纪》：六月己未，太子即皇帝位，谒高庙。

：二月丁未，立皇后王氏。

《礼记》一般认为成书时间在两汉时期，但是“外事以刚日，内事以柔日”的日子选择原则，如上述可证，在汉代以前就确实存在着。不过，外事和内事所包含的项目及其范围，却随时代而异。例如：汉武帝以后帝王的埋葬日不一定是选择阴日进行。这样的变化

还与各时代的阴阳观的转变有密切的关系。

择“阴阳”而事丧葬的文化观念，不仅见于中国，在日本、朝鲜等国家也都随处可见。下面就《日本书纪》所记神武天皇到天武天皇的驾崩和埋葬日期，列表如后：

天皇谥名	崩 日	葬 日
1 神武	春三月甲辰	秋九月丙寅
2 绥靖	夏五月癸酉	冬十月丙戌
3 安宁	冬十二月乙卯	秋八月丙午
4 懿德	秋九月辛未	冬十月庚午
5 孝昭	秋八月辛酉	秋八月己丑
6 孝安	春正月丙午	秋九月丙午
7 孝灵	春二月癸丑	秋九月癸卯
8 孝元	秋九月癸酉	春正月壬子
9 开化	夏四月甲子	冬十月乙卯
10 崇神	冬十二月壬子	秋八月甲寅
11 垂仁	秋七月戊午	冬十二月壬子
12 景行	冬十一月辛卯	冬十一月壬卯
13 成务	夏六月己卯	秋九月丁卯
14 仲哀	春二月丁未
15 应神	春二月戊申
16 仁德	春正月癸卯	冬十月己丑
17 履中	三月丙申	冬十月壬子
18 反正	春正月甲申	冬十一月甲申
19 允恭	春正月戊子	冬十月己卯
20 安康	秋八月壬辰
21 雄略	八月丙午	冬十月辛丑
22 清宁	春正月己丑	冬十一月戊寅
23 显宗	庚辰	冬十月己酉
24 仁贤	秋八月丁巳	冬十月癸丑
25 武烈	冬十二月己亥	冬十月癸丑
26 继体	春二月丁未	冬十二月庚子

天皇谥名	崩 日	葬 日
27 安闲	冬十二月己丑	冬十二月
28 宣化	春二月甲午	冬十一月丙寅
29 钦明	秋九月
30 敏达	秋八月己亥	夏四月甲子
31 用明	癸丑	秋七月甲午
32 崇峻	十一月乙巳
33 推古	癸丑	(秋)壬辰
34 舒明	冬十月丁酉	十二月壬寅
35 皇极
36 孝德	壬子	十二月己酉
37 齐明	秋七月丁巳	春二月戊午
38 天智	十二月乙丑
39 弘文	秋七月
40 天武	秋九月丙午	冬十一月乙丑

由上可见,日本历代天皇并没有选择阴日埋葬,而且丧葬期也不一定。若只从此点来看,阴阳观是一点也不存在的。但是实际上它却存在着,只是反映在季节上而已。事实上各个天皇的埋葬期几乎都选择在秋冬时期进行。如果将春夏视为“阳期”来考虑,那么秋冬就属于“阴期”,这也可以说“死”和阴期是互相配合的。据《礼记·月令》记载,秋季是“杀气浸盛,阳气日衰”的时期,所以从“天地始肃”的时期开始,为政者就严于法律,除了“筑城郭,建都邑”之外,也要进行“教于田猎,以习五戎班马政”,以从事战争的训练和准备。当然这些事情的进行与秋冬为农闲期不无关系,但其中毕竟还是意识到了季节交换过程中所存在的阴阳互气。冬季于一年中阴气最强,乃为对所有生物生息构成威胁的时期。古代日本人将这期间视为“死的时期”。

综述以上,在古代日本丧葬中阴阳观的具体表现和中国的情形多少存在着差异,但是,就其本质而言,和中国并没有多大区别,这也可以说是古代中国文化中阴阳观念向海外传播的必然结果。

第三章

周代丧葬制度中的阴阳观

——数字(奇偶)与阴阳思想之一

“生”和“死”是两个相对立的概念,前者为起始点,后者则可视作终结点。这两者虽然在性质上互异,但是有生就有死,有死就必定有生,这是一种连续不断的关系,同时也是不可分离的。如果将生视为正生活着的“阳界”,那么死就是可以理解成生后之事,即为“阴界”。

先秦时代的知识人,将日常生活区分成生与死二个世界,生的事情归于生界,同样,死的事情亦只归属于死界,这种生界(阳界)与死界(阴界)的概念是区分得相当明确的。《论语·先进》中记载孔子答子路问鬼神之事,曰:“未能事人,焉能事鬼。”曰:“敢问死。”曰:“未知生,焉知死。”可以看出孔子对“生”的现实问题比较重视。反之,似乎对“死”的问题未有明确的说明。

日本学者加地伸行认为孔子先回答“未能事人,焉能事鬼”之后接着回答“未知生,焉知死”,可以说明孔子将“事人”视为“生”,

将“事鬼”认为是“死”，这期间隐含着对比的概念。^①这种将生界（阳界）、死界（阴界）平等区别的意识，也代表着孔子的生死观。本章将探讨与死事相关的一连串行为过程，藉此了解并分析先秦时代的阴阳观。

一、临 终

举凡有生命的东西一定会走向死亡，这也是自然界的法则，但是从古到今，不管是哪个时代的人，对于死事都是尽量回避的，也就是拒绝由生界进入死界。因此，在这种尽量要求生存得更久，即延迟死亡到来的要求之下，作为心灵寄托的“宗教”也就随之产生，同时它也成为生与死的桥梁。透过宗教，我们对生死可以有较深的理解，同时在理解生命的存在价值之后，对死亡也比较能够做好充分的心理准备以面对它。

如果把宗教看成是架于生死之间的心理桥梁，那么“疾病”可以被视为生死之间存在的具象桥梁。在医疗并不发达的古代社会中，除战死之外，生病是影响一个人生命的最大因素，因此先秦时代的人们，对生病的事情特别注意。

人一旦陷入病况，而且不幸失去恢复希望时，他周围的人怀着什么样的心情来面对呢？考察《礼记·丧大记》对临死的人的记载如下：

疾病，外内皆扫，君大夫彻悬，士去琴瑟，寝东首于北墉下，废床，彻衾衣，加新衣，体一人，男女改服，属纆以俟绝气。男子不死于妇人之手，妇人不死于男子之手。

由上文所载，首先是打扫病人的房间，然后是撤去乐器。生病时去除乐器的行为，在《礼记·曲礼》中也有如下的记载：

^① 加地伸行：《什么是儒教》（日文版），中央公论社 1991 年版。

父母有疾，冠者不栉，行不翔，言不惰，琴瑟不御……。

由这些文献中，可以看出乐器和疾病之间存在着某种关系，郑玄注中主张其原因是：“声音动人，病者欲静也。”因为乐音将会妨碍病人的休养。但是，乐器只要不弹奏就不会产生妨碍的情况，搁之一旁即可。何以必须将之去除呢？这是无法充分解释清楚的，笔者认为，音乐对病人是不利的，这种推测证之如下：

《礼记·郊特牲》载，“乐由阳来者也”，“昏礼不用乐，幽阴之义也。乐，阳气也。”由此可以说明，音乐在阴阳概念之中是属于阳气的。那么从音乐属于阳气的认知概念上来考虑，则它有适宜和不适宜使用的场合，现举《礼记》数个不适宜使用音乐的例子：

临丧不笑，揖人必违其位。望柩不歌，入临不翔，当食不叹。邻有丧，舂不相；里有殓，不巷歌。适墓不歌，哭日不歌。

丧毕复常，读乐章。居丧不言乐。

岁凶，年穀不登，君膳不祭肺，马不食穀，驰道不除，祭事不悬，大夫不食粱，士饮酒不乐。（《曲礼》）

忌日不乐。

邻有丧，舂不相。里有殓，不巷歌。

鲁人有朝祥而莫歌者，子路笑之。夫子曰：由，尔责于人，终无己夫。三年之丧，亦已久矣夫。

孟献子祥，悬而不乐。比御而不久。夫子曰：献子加于人一等矣。

天子之哭诸侯也，爵弁经紼衣。或曰，使有司哭之。为之以乐食。

吊于人，是日不乐。（《檀弓》）

素服居外不听乐，私丧之也。（《文王世子》）

年不顺成，则天子素服，乘素车，食无乐。（《玉藻》）

由上述几个例子中可以发现，在丧葬的凶事场合下，音乐是不应该存在的。当人们将音乐视为阳气，凶事视为阴事时，音乐不适

合于凶事的现象,则是符合于阴阳原则的。如果将生病之事也当成是阴事性质来看待,那么属于阳气的音乐就必须远离,因此需将乐器撤走。

古时在凶事场合下不可以使用音乐的风俗,起源得相当早,考察《春秋》“经”、“传”,可以发现很多有关的例证:

辛巳,有事于大庙,仲遂卒于垂。壬午犹绎,万入去翕。
(《春秋·宣公八年》)

国主山川,故山崩川竭,君为之不举,降服,乘缦,彻乐,出次,祝币,史辞,以礼焉。(《左传·成公五年》)

春,杞孝公卒。晋悼夫人丧之,平公不彻乐,非礼也。礼为邻国阙。(《左传·襄公二十三年》)

君又在殓,而可以乐乎。(《左传·襄公二十九年》)

殓于绎,未葬,晋侯饮酒乐。(《左传·昭公九年》)

二年癸酉,有事于武宫,翕入,叔弓卒,去乐卒事。(《左传·昭公十五年》)

这些记载显示出,在凶事场合之下有一个共通的原则,就是音乐不可同时存在。此外,在自然界的变化之中,上述的原则也同时存在,以下举出日食现象数例:

六月辛未朔,日有食之,鼓用牲于社。(《春秋·庄公二十五年》)

非日月之眚不鼓。(《左传·庄公二十五年》)

九月庚午朔,日有食之,鼓用牲于社。(《春秋·庄公三十年》)

六月辛丑朔,日有食之,鼓用牲于社。(《春秋·文公十五年》)

日有食之,天子不举,伐鼓于社,诸侯用币于社,伐鼓于朝,以昭事神,训民事君,示有等威,古之道也。(《左传·文公十五年》)

夏六月甲戌朔，日有食之，祝史请所用币。昭子曰，日有食之，天子不举，伐鼓于社，诸侯用币于社，伐鼓于朝，礼也。（《左传·昭公十七年》）

以上记载全是有关日食时所行的礼事，在日食发生之时，全有击鼓的现象。但是，从阴阳的角度看，日食的发生是阳（日）被阴（月）所侵占，如以凶事（阴事）不用音乐的原则来说明，应该是不可击鼓的，那么为何古人又击鼓呢？主要目的是在于击鼓以助长阳气，希望能将阴气驱走。《周礼·地官·鼓人》载曰：“救日月，则王鼓。”贾公彦疏阐之甚明：

救日食用鼓，惟据夏四月阴气未作，纯阳用事日，又太阳之精于正阳之月，被食为灾，故有救日食之法也。

如此击鼓之际，还有将祭祀（牺牲）品的鲜血涂在鼓上的习俗，这种情况在《左传》中可以发现如下：

楚子执之（蹶由），将以衅鼓。（《昭公五年》）

君以军行，祓社衅鼓，祝奉以从，于是乎出意。（《定公四年》）

这种现象，笔者认为主要是因为血呈红色，可以還元到阳气之上，因此将红色鲜血涂于鼓上，用来强化音乐的阳气，使赶走阴气的效果更加显著，以达到救日的目的。

考虑上述情形，那么何以将乐器由病人身旁移走的道理就相当清楚了。在这种将疾病视为阴气，将音乐当成阳气的观念下，为了使患者不再加重疾病，而使之顺利地走向阴间，就必须极力避开属于阳气的东西。这种避免阴阳接触的原则，与《礼记·丧大记》所载“男子不死于妇人之手，妇人不死于男子之手”的情况，也属同样的原理。即对临死之人，男性（阳）应该避开女性（阴），反之，女性（阴）也是应该避免接触男性（阳）。

其次，考察《礼记·丧大记》所载“寝东首于北墙下”之事，这种使病人头朝东而睡于北窗下的现象，主要是因为北窗是属于阴气

的方位,因此置病人于北窗下乃在于增强阴气,以使其顺利地走向阴间。但是,在病人还一息尚存的时候,使之头朝东,乃由于东方是阳气的方向,如此则可以藉由头朝东来加强病人的阳气,这也可以当成是一种病危之际的抢救措施。《礼记·玉藻》对方位也提出了“君子之居恒当户,寝恒东首”的说法,由此可以说明东方在日常生活中是很重要的方位。

二、死 亡

当病人死亡之后,接下来就要进行“复”的招魂仪式。“复”的进行程序,《礼记·丧大记》载曰:

复……皆升自东荣,中屋履危,北面三号。卷衣投于前。司服受之。降自西北荣。

也就是说招魂者首先由屋子东方架梯上屋顶,然后站在屋顶中央面向北做三次招魂仪式,再由屋顶西北方下来。招魂仪式过程中对方位的选择,其中必定具有某种重要的涵义。由东方上屋顶,孔疏中认为是“初复是求生,故升东荣而上”,主要是以求生为目的,而因为东方属于阳气方位,所以符合这个要求。而面朝北招魂三次,主要是因为古人将北方当成是鬼魂所在的地方,孔疏中对此载之曰:“北面三号者,复者北面求阴之义也。鬼神所响也”。当招魂结束后,由西北方下来,这西北的方位,孔疏以为是“不正西而西北者,因彻西北扉为便也”。《士丧礼》中郑注也说明为“不由前降,不以虚反也。降因彻西北扉,若云此室凶不可居然也。”从东方属阳,西方为阴的阴阳观念来看,西北方是属于阴的方位,因此在“复”的招魂仪式中,顺序地表现为由阳界向阴界进行,以期使死者复生。至于对西北方位更进一步的说明,将于下文虞祭项中详述之。

考察了以上的招魂行为之后,再进一步探讨先秦人对“魂”的认识。《礼记·郊特牲》中对魂的记载如下:

魂气归于天，魄归于地。故祭求诸阴阳之义也。

即明显地将人死后分成魂与魄两个部分，而且魂归于天魄降于地。《礼记·祭义》中记载孔子回答宰我时对魂魄的看法是：

宰我曰：“吾闻鬼神之名，不知其所谓。”子曰：“气也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。”

而《左传》昭公七年记载子产的话：

人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂，用物精多则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹凭依于人以为淫厉。

由以上文献可以看出，魂乃阳气汇聚而成，所以归于天，而魄乃由阴气所成，因此降于地，这种对魂魄的认识也充分反映出浓厚的阴阳观念。

在招魂仪式“复”的行为结束后，才能将刚去世的人称为“死者”。接下来再看以下的各个程序。也就是进行“饭含”和“缀足”的仪式。《仪礼·士丧礼》载其过程为：

楔齿用角柶。缀足用燕几。奠脯、醢、醴、酒。升自阼阶，奠于尸东。帷堂。

这种“楔齿用角柶”的“饭含”（置米、玉等物于死者口中）行为也是一种相当必要的过程。关于“饭含”，《礼记·杂记》上对不同阶级所含的数量有所差异，如下：

天子饭九贝，诸侯七，大夫五，士三。

接着是清洗死者，更换新衣，然后用“冒”的布包裹之，至于“冒”的使用，《礼记·丧大记》上有如下的记载：

君锦冒黼杀，缀旁七。大夫玄冒黼杀，缀旁五，士缁冒赭杀，缀旁三。

其形状《仪礼·士丧礼》郑玄注之甚详：

冒顿尸者，制如直囊上曰质，下曰杀，质正也……上玄下纁，象天地也。

在此也可以看出对于“冒”，不管在颜色的选用上（玄阴、黑，纁阳、红），或是数量采用上（奇数——阳数）都有明确的规定。

以冒裹尸的程序结束后，接下来是制造“重”，《仪礼·士丧礼》载“重”如下：

重木刊凿之。甸人置重于中庭。

郑玄注也明白指出，重乃指悬挂的木头。贾疏对“重”的长度记载甚详：

士重木长三尺者，郑言，士重三尺则大夫以上各有等，铭旌之杠士三尺，大夫五尺，诸侯七尺，天子九尺。

由此也可见不同阶层有不同的规定。

以上各个程序之中，不管是饭含还是冒或重，其数量的选择上均采用“奇数”（阳数），而不采用与凶事（阴事）相同的偶数（阴数）数量，我认为这个奇数的采用，除了是立于生者（阳气）的立场来考虑之外，同时也是配合“阴阳生万物”的前提，也就是在丧葬仪式（阴事）之中采用属于阳气的奇数数字，以符合阴阳配合的阴阳概念。

三、小敛、大敛

病人死亡后翌日，开始进入小敛时期。《礼记·丧大记》上对小敛的记载如下：

小敛，主人即位于户内，主妇东面，乃敛。卒敛，主人冯之踊，主妇亦如之。主人袒，说髦，括发以麻。妇人髻，带麻于房中。

小敛即对死者进行整理容貌，同时也是亲人开始表示具体哀痛的时期，在这期间的各种表现，可以看出它具备了阴阳观，以下考察数例：

1. 哭、踊

在面临死者之时，哀痛的行为首先在“哭”和“踊”的行为当中表现出来。据先秦时代的礼制，这些行为存在着一定的规则，《礼记·丧大记》记载哭、踊行为是：

始卒，主人啼，兄弟哭，妇人哭踊。

郑玄注解解释踊是“踊，三者三”，他推测这个仪式是以三次为基本单位，共计进行九回的踊的行为。《礼记·曾子问》中也记载踊如下：

祝、宰、宗人、众主人、卿、大夫、士，哭踊。三者三，降东反位，皆袒。子踊，房中亦踊。三者三。

此处所载三次的“三”是阳数，在反复进行三次后，达到阳数最高的数字——“九”。小敛本身虽是凶礼亦即是阴礼，但是哭踊主要是生者藉此仪式，将哀痛告诉死者，所以采用属于阳数的奇数数字。《礼记·奔丧》就哭礼记载曰：

哭，天子九，诸侯七，卿大夫五，士三。

由此在哭礼中采用奇数(阳数)的目的也可以说是一样的。

2. 小敛的方位和小敛者的容貌

关于小敛时的方位问题，《丧大记》记载曰：“主人即位于户内，主妇东面”，这里所载表示主人(男)需立于死者的东方，而妇人则在西方。《仪礼·士丧礼》中对这种方位规定也有记载云：“入坐于床东。众主人在其后西面。妇人侠床东面”，由此可以明白方位的安排，主要是基于“男—阳—东”和“女—阴—西”的阴阳原则。此外《丧大记》还记载生者行小敛仪式时必需：“主人袒，说髦，括发以麻。妇人髻，带麻于房中”，这种主人“袒”的行为，考察《左传》等文献，是将之视为凶礼的，这是与丧事互相配合的。而妇人的“髻”，孔疏上载明：“若父死说左髦，母死说右髦”，也就是在丧父之时选用左边的“左髦”，反之丧母时则选用“右髦”，这可以看出是明显地依

据男左、女右的阴阳观而产生的礼制。

小敛是在死亡翌日进行的仪式，结束后则进入大敛期。关于小敛、大敛的日期，《公羊传》定公元年何休注称：

礼，天子五日小敛，七日大敛；诸侯三日小敛，五日大敛，卿大夫二日小敛，三日大敛。夷而经殡而成服。

那么，大敛应该是在小敛后的第二天开始进行。

进行大敛仪式时也和小敛相同，要表现哭、踊等哀悼行为。《仪礼·士丧礼》对于诸侯参加大敛时所乘的车，规定为“贰车毕乘，主人哭拜送”。郑玄注对此解释为“贰车，副车也，其数各视其命之等”。这里对贰车的规定数目是和“命”的等级相配合的，而关于“命”，在《周礼·典命》中记载如下：

上公九命为伯，其国家宫室车旗衣服礼仪皆以九为节。侯伯七命，其国家宫室车旗衣服礼仪皆以七为节。子男五命，其国家宫室车旗衣服礼仪皆以五为节。

而《周礼·大行人》中也载明所乘车需依从“贰车九乘”、“贰车七乘”、“贰车五乘”的礼制。综上，在大敛仪式中所规定的五、七、九等奇数数字，再次地说明由于是生者对死者所行的仪式，所以采用阳数数字，完全是为了配合当时的阴阳概念。

四、成服、埋葬期

《仪礼·士丧礼》对成服有如下的记载：

三日成服，杖。拜君命及众宾，不拜棺中之赐。

郑玄注也说明：“既殡之明日，全三日始习粥矣”，就是说从成服三日开始，丧主可以啜粥。成服期也就是埋葬死者的准备期间，这时要进行埋葬地点的选定，以及埋葬器具的检查。

埋葬日选用阴日（柔日）的事实，在第一章中述之甚详，至于选择阴日和在后来风水术中被称为“筮宅”的行为，也都强烈地反映

出阴阳概念。关于埋葬期,《礼记·王制》记载曰:

天子七日而殓,七月而葬。诸侯五日而殓,五月而葬。大夫、士、庶人三日而殓,三月而葬。三年之丧,自天子达。

其次,《左传》隐公元年亦记载曰:

天子七月而葬,同轨毕至。诸侯五月而葬,同盟至。大夫三月,同位至。士逾月,外姻至。

如此的记载,说明天子的葬期为七个月,诸侯五个月,大夫、士、庶人则为三个月,然而就实际来考察,究竟这个葬期规定是否属实?以下就鲁国为例加以考证,以了解上述记载的可靠性。

根据《春秋》“经”“传”所载,鲁国之葬期数例如下:

(一)葬期九个月

1. 桓公十五年:夏四月丙子,公薨于齐。

冬十二月己丑,葬我君桓公。

2. 庄公二十一年:秋七月戊戌,夫人姜氏薨。

二十二年:癸丑,葬我小君文姜。

3. 文公十六年:秋八月辛未,夫人姜氏薨。

十七年:夏四月癸亥,葬我小君声姜。

以上三例之中,关于例2姜氏死亡后至癸丑而葬,“经”、“传”没有明确的丧葬记载,我认为癸丑应该是三月份。而例3文公葬母姜氏达九月之久,除了符合《礼记·杂记》所载“凡妇人从其夫之爵位”而采用九个月(同于僖公)的葬期之外,《左传》中更指明当时“夏四月癸亥,葬声姜,有齐难是以缓”。因此,这三例均说明葬期为九个月。

(二)葬期五个月

1. 僖公三十三年:(十有二月)乙巳,公薨于小寝。

文公元年:夏四月丁巳,葬我君僖公。

2. 文公四年:冬十有一月壬寅,夫人风氏薨。

五年:三月辛亥,葬我小君成风。

3. 文公十八年：春王二月丁丑，公薨于台下。
：六月癸酉，葬我君文公。
4. 宣公八年：(六月)戊子，夫人嬴氏薨。
：冬十月己丑，葬我小君敬嬴，雨不克葬，庚寅日中而克葬。
5. 宣公十八年：冬十月，壬戌，公薨于路寝。
成公元年：二月辛酉，葬我君宣公。
6. 成公十八年：(八月)己丑，公薨于路寝。
：(十二月)丁未，葬我君成公。
7. 襄公三十一年：夏六月辛巳，公薨于楚宫。
：十月癸酉，葬我君襄公。
8. 昭公十一年：五月甲申，夫人归氏薨。
：九月己亥，葬我小君齐归。
9. 定公十五年：(五月)壬申，公薨于高寝。
：(九月)丁巳，葬我君定公。

(三)葬期三个月

1. 襄公二年：夏五月庚寅，夫人姜氏薨。
：秋七月己丑，葬我小君齐姜。
2. 定公十五年：秋七月壬申，嬖氏卒。
：(九月)辛巳，葬定嬖。

至于上述葬嬖氏的例子《公羊传》上说明：

嬖氏者何？哀公之母也。何以不称夫人？哀公未君也。

又《礼记·曲礼》载：

天子死曰崩，诸侯死曰薨，大夫死曰卒，士曰不禄，庶人曰死。

而嬖氏之死亡，写成“卒”。这是相当于大夫之级别，因此我认为她的葬期应该是十五年九月，为三个月葬期的级别。

(四)葬期十一个月

1. 庄公三十二年：八月癸亥，公薨于路寝。

 闵公元年：夏六月辛酉，葬我君庄公。

2. 僖公元年：秋七月戊辰，夫人姜氏薨于夷，齐人以归。

 二年：夏五月辛巳，葬我君哀姜。

此处庄公之葬期长达十一个月的理由，《左传》明载之：“夏六月，葬庄公，乱故是以缓。”而其夫人哀姜之葬期也长达十一个月，虽然“经”、“传”上都没有说明，不过由上引《礼记》“凡妇人从其夫之爵位”的规定来看，哀姜的葬期应该是配合于庄公，故达十一个月之久。

(五)其他

1. 葬期八个月

 昭公三十二年：十有二月己未，公薨于乾侯。

 定公元年：秋七月癸巳，葬我君昭公。

2. 葬期四个月

 襄公九年：五月辛酉，夫人姜氏薨。

 ：秋八月癸未，葬我小君穆姜。

3. 葬期二个月

 襄公四年：秋七月戊子，夫人嬖氏薨。

 ：八月辛亥，葬我小君定嬖。

在以上三例中，昭公葬期延长至八个月之久，据“经”、“传”的说明，主要是因为昭公薨于外地乾侯，到六月癸亥日才能将他送回鲁国，故葬期长达八个月。又嬖氏的葬期为二个月，《左传》记载如下：“秋定嬖薨，不殡于庙，无槨不虞。匠庆谓季文子曰，子为正卿，而小君之丧不成，不终君也。”由匠庆的批评中，可以明白其葬期过短，不符合礼制，至于何以省略丧葬之礼，则于文献无法考察清楚。

关于崩、薨、卒等等级制度，在《春秋》“经”、“传”中并不太严格遵守。只有鲁国国君之死称“薨”，而其他诸侯则写成“卒”。

考察了以上鲁国的葬期例子，可以发现有两大特点如下：第

一,在十九例当中,保持五个月诸侯葬期的共计九例,这在诸侯级别的葬期比例中约占百分之七十,由此数据可以说明鲁国基本上仍然遵守了礼制的规定。第二,除了在“其他”项中三个例子的葬期是属于偶数月之外,其他均为奇数月。《易·系辞传》上载道:“天一地二,天三地四,天五地六,天七地八,天九地十。天数五,地数五。”文中所指天数九、七、五、三、一之奇数数字。在这十九个例子中,选用奇数月为葬期的有十六个例子,百分比高达百分之八十四,由此也可以看出葬期一般选用了奇数(阳数),这也是与葬日选用偶数日(阴日)互相配合的,完全符合阴阳概念。

其次,考察周王室的葬期情况,在文献中有关周王室葬期记载的例子不多,仅得如下三例:

1. 文公八年:秋八月戊申,天王崩。
九年:二月,叔孙得臣如京师,辛丑,葬襄王。]七个月
2. 襄公元年:九月辛酉,天王崩。
二年:春王正月,葬简王。]五个月
3. 昭公二十二年:夏四月乙丑,天王崩。六月,叔鞅
如京师,葬景王,王室乱。]三个月

以上三例除了襄王的葬期符合天子之礼外,其他二例均不依礼而行,至于简王何以五月而葬,文献无法佐证,而景王三个月的葬期,其主要原因可能是由于“王室乱”,而简化之故。

以下,再就当时其他各诸侯国之丧葬情况,考察葬期后,统计其葬期月数如下(各数字代表月数):

齐国:⑤⑨⑨③⑤⑤

晋国:③③③③

卫国:⑭⑤⑤⑤⑤⑦

宋国:⑤⑦③③

蔡国:③⑤⑪

陈国:⑤⑤⑦⑤③

郑国：③⑧③③③

曹国：⑤⑤

纪国：④⑨

滕国：⑤⑤

杞国：③

统计以上十一个诸侯国，发现在四十一个葬期例子中，虽然它们所选择的葬期不尽相同，但仍然能遵守“诸侯五月而葬”之礼的，占全体的约百分之三十七。又其中仅三例选择偶数（阴月）为葬期，其他选择奇数月（阳数）为葬期的高达百分之九十三。故选择阳月为葬期仍可视为当时的一个常规。

另外在文献中缺乏明确日期记载，但各国从前后的状况来判断推测，可以拟定大致月数的如下所示（括号内为推算之月数）：

齐国：(5) (3)

晋国：(5)

陈国：(5)

郑国：(3) (3)

曹国：(5) (5) (5) (7) (5) (5)

滕国：(5)

杞国：(5) (3) (5)

许国：(5) (5) (5) (7)

邾国：(3) (7)

薛国：(5)

刘国：(3)

秦国：(5)

上述鲁国、周天子及各诸侯国葬期选用的例子，明显地呈显出春秋时期在葬期的安排上，几乎完全采用奇数月（阳月）的规律。这也是与偶数日（阴日）而葬的原则相配合进行的。因此在春秋时期丧葬仪式中葬期的选定，完全符合了阴阳观的基本原理。

五、既夕礼

进行丧礼的过程中,在埋葬日的数天前要进行称为既夕礼的仪式。据《郑目录》上所载:

丧礼之下篇也。既已也。请先葬二日,己夕哭时与葬间一日。凡朝庙日请启期必容焉。此诸侯之下士一庙,其上士二庙,则既夕哭,先葬前三日。

文中述及诸侯家之下士,如果是一庙的情况,则既夕礼于葬前二日开始。而二庙情况的上士,则于葬前三日始行既夕礼。贾公彦疏上对各个阶级的既夕礼,有明确的记载如下:

诸侯下士一庙,其上士二庙则既哭,先葬前三日者以其一庙则一日朝,二庙则二日朝,故葬前三日中间容二日故三日。若然大夫三庙者葬前四日,诸侯五庙者葬前六日,天子七庙者葬前八日,差次可知。

现就各等级的庙数及既夕礼进行的日数,简成下表:

等级	礼数	庙数	埋葬前日数
天子	七	七庙	八日
诸侯	五	五庙	六日
大夫	三	三庙	四日
上士	二	二庙	二日
下士	一	一庙	一日

由上表可以看出,庙数与既夕礼的日期是奇数和偶数(即阳数和阴数)的组合。

在丧葬礼制中,如上述选用阳数的事实相当多,此外再考察《仪礼·既夕礼》:“书赠于方,若九若七若五。”又可得一佐证。郑玄

对此解释甚详如下：

方，板也。书赠、奠、赙、赠之人名与其物于板，每板若九行若七行若五行。

这个与灵柩同时埋葬的“方”板，主要是将致祭者的名字，与其赠于丧家的物品（赠、奠、赙等）记载在上面，而它的书写行数必定是遵循九、七、五的奇数行数。因此，在丧葬中采用阳数的情况，又再进一步得到说明。

六、士虞礼

埋葬结束后，接下来是进行虞祭礼。据《郑目录》对虞礼的记载如下：

虞，安也。士既葬父母，迎精而反，日中祭之于殡宫以安之，虞于五礼属凶。

此即说明它是一种安置祖神的祭礼。《礼记·檀弓下》中记载虞礼曰：

葬日虞。弗忍一日离也。是月也。以虞易奠。卒哭曰成事，是日也。以吉祭易丧祭。明日祔于祖先。

郑玄也对此加以说明为：

既虞之后，卒哭而祭其辞，盖曰哀荐成事成祭事也。祭以吉为成。

由此可以看出，既然丧葬属于阴事（凶事），虞礼也当是阴礼，但是，虞礼之后所进行的“卒哭”仪式，却是阳祭的吉祭礼。这种由虞祭到卒哭的转变，也可以说是在整个丧葬进程中，由凶礼向吉礼的转换。

虞祭礼也是有等级的。《礼记·杂记下》载曰：“士三虞，大夫五，诸侯七”，《公羊传》文公二年注也明确记载：“虞祭天子九，诸侯七，卿大夫五，士三，其奠处犹吉祭”。就上引文所载，可以发现其等

级依据阳数而有所区别。至于进行虞祭的日数,《仪礼·士虞礼》记载曰:

始虞。用柔日。……再虞皆如初日。……三虞卒哭。他用刚日。亦如初。

而郑玄注也明白地解释为:“丁日葬则己日再虞”,“后虞改用刚日。刚日,阳也。阳取其动也。士则庚日三虞,壬日卒哭”。此外,《礼记·檀弓下》的孔疏中,更明确的记载其日数如下:

士三虞,卒哭在一月。初虞已葬日而用柔,第二虞亦用柔日。假令丁日葬,葬日而虞则己日。二虞后,虞改用刚,则庚日三虞也。

综合上述各文献,就虞礼进行之日数画成下表:

士:三虞 始 再 三 卒

4日

卿、大夫:五虞 始 再 三 四 五 卒

8日

诸侯:七虞 始 再 三 四 五 六 七 卒

12日

天子:九虞 始 再 三 四 五 六 七 八 九 卒

16日

注:一为柔日(阴日),=为刚日(阳日)

由上引文献及上表,可明显地看出虞祭进行的日子,基本上是采用偶数日,即阴数或柔数。对于柔日的选用,郑玄解释主要是“阴取其静”。即说明柔日或阴日,旨在取其阴日安静之意,这也符合《礼记》所载“内事以柔日”的基本原则。

再由表中可见,除了虞祭的最后一天选用阳数日之外,余皆选定用阴数日(即偶数日)。这完全符合丧礼为阴礼之原则。但是,在

虞礼的最后一天，突然采用刚日（阳日），而且在接下来进行的卒哭礼也选用了刚日（阳日）的理由，郑玄对此说明道：“虞，丧祭也”，“卒哭，吉祭”。这同时也意味着在整个丧礼中，已经由凶礼逐渐转变成成为吉礼。这种情况，也符合于《易经》所谓“一阳来复”的规律，可以说呈现了由阴逐步转移到阳的阴阳观。

在进行虞祭期间，也同时进行了“迎尸”的仪式，《仪礼·士虞礼》对此记载：“祝迎尸，一人衰，经奉筐，哭从尸”。郑玄也解释迎尸的理由云：“尸，主也。孝子之祭，不见亲之形象心无所系立，尸而主也焉”。在迎尸仪式进行前后，需准备“饌”以祭奠，至于“饌”的位置，也随着迎尸程序的开始与结束而有变化。《礼记·曾子问》记载迎尸前与迎尸后的情况分别是“阴厌”和“阳厌”。具体说明云：“孔子曰，有阴厌，有阳厌”。郑玄注对迎尸的祭奠过程述之颇详：

阴厌、阳厌乎，此矣，孔子指也。祭成人始设奠于奥，迎尸之前谓之阴厌。尸谖之后，改饌于西北隅，谓之阳厌。殤则不备。

这种将“饌”在迎尸前放于西南位置，在迎尸后更动到西北位置的现象，完全是符合于阴阳原理的。因为屋室的西南方是被称为“奥”的神位，^①也就是后天易中所说的“坤”；相对于此的西北方，即为后天易所谓的“乾”。这种“坤”和“乾”同时也代表了“地”和“天”。由于“坤”为“三”表示全阴现象，“乾”为“三”表示全阳，因此根据《周易》的原理可以推测，阴厌和阳厌的过程可能是依照阴阳观的阴阳原理来设定的。也就是说，迎尸仪式中，尸体进出之间，即表现出由阴转变到阳的情况，也可以理解为由“凶祭”转变到“吉祭”的一个过程。

尸是指祖先神的代行者，对于立尸（选定尸的角色）也是有许多规定的。《礼记·曾子问》对此记载云：

^① 《太平御览·卷一八〇》引《尔雅》云：“西南隅谓之奥，尊长之处也。”

孔子曰：祭成丧者必以孙。孙幼，则使人抱之。无孙，则取于同姓可也。

而《仪礼·士虞礼》上也说明了尸者的选择应该符合于如下条件：

尸服卒者之上服。男，男尸；女，女尸。必使异姓，不使贱者。

也就是说迎接男神的情况必需选用男尸，反之迎接女神则需用女尸，如果选用女尸时而缺乏孙女，就必需采用异姓的女子。这里可以看出由男性迎接男神（阳—阳），由女性迎接女神（阴—阴）的现象，是存在着“阴”、“阳”的区别的。周代原本就存在着同姓不婚亦即同姓属阳，异姓属阴（此原理将在第五章中阐明）的原则，因此这种“必使异姓”即必须由异姓女子担任迎尸者的情形是完全可以理解的，也就是说女（阴）性和异姓（阴）必需互相配合。

在迎尸的进行过程中，不管是器具的使用，或是祭奠品的个数以及迎尸者的致祭行为，均存在着阴阳概念。考诸以下文献对此载之甚详，《礼记·祭统》曰：

尸饮五，君洗玉爵献卿。尸饮七，以瑶爵献大夫。尸饮九，以散爵献士及群有司。

郑玄注中亦载曰：尸饮五谓肴，尸五献也。大夫、士祭三献。”孔疏也载之为：“上公九献”、“侯伯七献”、“子男五献”、“大夫、士三献”，又《仪礼·士虞礼》亦明载为“三饭，佐食举干，尸受……又三饭……又三饭”。由这些文献，可以明显看出，在计数上完全是采用阳数（奇数）的数字，这除了可以和等级制度相配合之外，也可以说是阴阳概念的充分表现。

第四章

周代用鼎制度中的阴阳观

——数字(奇偶)与阴阳思想之二

一、鼎的使用及其地位之转变

殷周文化的重要礼器——鼎,早在新石器时代就已经出现,但是当时只是生活中的普通炊具。夏商时期,其用途开始有所变化,不仅作炊器用,同时也被用为祭祀时盛装牲礼的器具,并且逐渐神圣化,成为代表国家政权的象征物,如《左传》宣公三年载:“昔夏之方有德也。远方图物,贡金九枚,铸鼎象物。”《墨子·耕柱》中亦载:“九鼎既成,迁于三国。夏后氏失之,殷人受之。殷人失之,周人受之。”此外,其他文献亦有“九鼎”为国家政权象征物的记载。^①

周代严格的等级关系深刻地影响着鼎的使用功能,由此产生周代的用鼎制度。在周礼中天子、诸侯、卿、大夫、士的用鼎都有严格的规定,如《春秋·公羊传》桓公二年中何休注云:

礼祭,天子九鼎,诸侯七,卿大夫五,元士三也。

^① 《左传》桓公二年载:“武王克商,迁九鼎于雒邑。”《逸周书·克殷》又载之:“史佚迁九鼎三巫”。《战国策·东周》:“秦与师临周而求九鼎”。

即为最佳说明。这种等级制度之下发展出来的“九鼎”，除了代表天子的最高等级之外，同时也成为最高的权力象征。

除了上文中用鼎数量的概念之外，周代用鼎制度中另一个重要内容是“鼎”和“簋”的相配关系。鼎和簋的相配具有明显的数字规律，在周代形成制度，并在墓葬中得到确切的反映，这决不是偶然的。我们从这种组合的起源和运用中可以发现它与周代的奇偶观念即阴阳观念有着密切的关系。

二、文献记载中的鼎簋相配

《周礼·秋官·掌客》载：“鼎、簋十有二。”郑玄注云：“鼎十有二者，任一牢，正鼎九与陪鼎三，皆设于西阶前。簋十二者，堂上八，西夹东夹各二合言。鼎、簋者，牲与黍稷俱食之主也。”由引文中可明白鼎是盛置牲肉，簋是盛置黍稷的不同器具，但由其数量可以显示出二者间有明显的相配关系。

鼎、簋组合相配的数量关系有一定规律。《礼记·祭统》载：“三牲之俎，八簋之实。”郑玄注云：“天子祭八簋”，可知九鼎是配合八簋的。《仪礼·聘礼·致馆设飧》：“腥一牢，在东。鼎七，堂上之饌八，西夹六。”郑玄注云：“西夹六豆，六簋，四铏，两簋。”《礼记·祭统》孔颖达疏云：“诸侯之祭有六簋”，说明七鼎配合六簋。《礼记·玉藻》：“朔月少牢，五俎四簋。”《仪礼·聘礼·致馆设飧》：“众介皆少牢”。郑玄注：“亦饪在西，鼎五，羊、豕、肠胃、鱼、腊，新至尚熟。堂上之饌，四豆、四簋、两铏、四壶，无簋。”显示出五鼎与四簋是相配的。

关于鼎和簋的相配关系，除了以上几组组合之外，很少再有其它记载。俞伟超、高明两位学者对《仪礼》研究后认为：“《仪礼》写定

于战国，商周之簋，此时已往往演变为敦，所以许多记述亦变簋为敦。”^① 如对《仪礼·士丧礼·朔月奠》“用特豚、鱼、腊，陈三鼎如初。东方之馔亦如之。无笱，有黍、稷，用瓦敦，有盖，当笱位”的记载，他们解释说：“瓦敦有黍有稷，其数即为二。”即是符合三鼎配二簋的规格。对这种敦与簋无论在用途和数量上，均可等同视之的主张，没有异议。同样地，我们也可以在《仪礼·特牲馈食礼》视濯视牲中找到“陈鼎于门外北面，北上，有鼎……几席两敦在西堂”的记载。同时可以说明一鼎二簋是互相配合的。

综合以上诸文献可归纳并解释鼎与簋的相配关系为九鼎配八簋，七鼎配六簋，五鼎配四簋，三鼎配二簋，一鼎配二簋的规律。由鼎的数量为九、七、五、三、一，而簋的数量是八、六、四、二的现象，明显地说明了其间存在着奇数与偶数的对应关系。

三、实际墓葬中的鼎簋组合

用鼎制度严格地说应该是周代才开始的，这与周代的等级制度有密切的关系。那么上文提出的鼎簋相配关系是否与实际考古材料符合呢？为了厘清这个问题，以下整理了西周时期的鼎簋的数量来说明其间的相配关系；

编号	墓葬	鼎	簋	鼎类	分期	时代
1	长安丰西 M15	○1	△1	— 鼎	—	约 武 王 和
2	长安张家坡 M106	○1	△1			
3	上蔡田庄墓	□1	△1			
4	洛阳北瑶墓	○1	△1			
5	长安张家坡 M54	○1	△1			
6	含人兔儿沟 M3	○1	△1			
7	陇县韦家庄墓	○1	△2			
8	宝鸡峪泉墓	○1	△2			
9	淳化史家塬 M1	○1	△2			

① 俞伟超、高明：《周代用鼎制度研究》（上），《北京大学学报》1978年第1期。

10	长安张家坡	M87	○2	△1			成
11	长安马王村	墓地	○2	△1			王
12	洛阳铜冶	墓地	○2	△1			阜
13	洛阳高平	墓地	○2	△2			年
14	长安客省庄	M1	○3	△2	三鼎类		
15	襄县霍家村	墓地	○1	△1	一		
16	浚县辛村	M60	○1	△1	鼎	二	约
17	长安张家坡	M178	○1	△1			成
18	长安张家坡	M101	○1	△1			康
19	长安张家坡	M3	1	△1			时
20	固原孙家庄	M1	○1	△1			期
21	洛阳庞家沟	M1	○2	△1			约
22	长安河迪村	墓地	○2	△2			昭
23	甘肃灵台白草坡	M1	□2○5	△3	五鼎		王
24	陕西宝鸡竹园沟	M1	○5	△3			前
25	岐山贺家村	M5	○1	△1	一鼎	三	后
26	北京琉璃河	M1026	○1	△1			
27	屯留城郊	墓地	○1	△1			
28	洛阳庞家沟	M410	○1	△1	一		
29	元氏西张村	墓地	○1	△1	鼎		约
30	平顶山北滢	墓地	○1	△1			穆
31	长安普渡村	M2	○1	△1			王
32	灵台西岭	M1	○1	△1			前
33	扶风齐家村	M19	○2	△2			后
34	陕西扶风庄白伯戎	墓地	□2○1	△2	三	四	
35	长安普渡村长由	墓地	○1○3	△2	鼎		
36	长安花园村	M17	□1○2	△2			
37		M15	□2○2	△2			
38	扶风刘家村	丰姬	○3	△2			
39	陕西宝鸡茹家庄	M1 甲	○5	△4	五鼎		
40		M2 乙	□3○5	▲1△4			
41	洛阳中州路	M816	○2	△2	一鼎	五	约
42	扶风上康村	M2	○2	△2			恭
43	曲阜鲁城	M46	○1	△1			以
44	三门峡上村	M1820	○3	△4	五鼎	六	夷
45		M1602	○3	△4			厉
46		M1810	○5	△4			时
47	岐山王家咀	墓地	○1	△1			期
48	扶风下河村	墓地	○1	△1			约
49	扶风刘家村	墓地	1	△1			宣
50	扶风齐家村	M1	○1	△1			幽
51	宝鸡茹家庄	墓地	○1	△1			时
52	陇县南村	墓地	□1	△1			期
53	陇县南坡	M6	○1	△1			
54	陇县北坡	墓地	○1	△1			
55	灵台姚家河	M1	○1	△1	一		

56	正宁杨家台墓		○1	△1		
57	屯留城郊墓		○1	△1		
58	浚县辛村	M76	○1	△1	鼎	?
59	北京琉璃河	M54	1	△1		
60	昌平白浮村	M2	1	△1		
61	浚县辛村	M29	○1	△2		
62	藤县藤侯墓		□○2	△1		
63	昌平白浮村	M3	○2	△2		

注：此表根据李丰《黄河流域西周墓葬出土青铜礼器的分期与年代》（《考古学报》1988年第4期）的分期法，共分六期。从47至63为暂时不能分期的墓葬。参考资料：《考古》、《考古学报》、《文物参考资料》、《考古通讯》、《考古与文物》、《文物》、《文物资料丛刊》、《陕西出土商周青铜器》、《浚县辛村》、《丰西发掘报告》、《洛阳中州路》、《曲阜鲁国故城》、《上村岭虢国墓地》等。表中○为圆鼎，□为方鼎，△为簋。40,41号的▲为双环簋，△为双耳簋。

上表特一鼎类中的一鼎一簋，一鼎二簋现象，符合奇偶数的对应关系。但其中同时出现二鼎一簋、二鼎二簋等无法解释的特殊状况，是值得加以探讨的。关于这个问题，俞伟超、高明二位学者把鼎分成升鼎、饗鼎、羞鼎三类，并认为饗鼎与羞鼎只是升鼎的陪鼎而不能视为正鼎，这种正鼎与陪鼎之间的主客关系，可以由上表中第11、12、13、42、63号出土墓葬品的鼎的形态、大小和纹饰相异现象来得到说明。^①他们对《礼记·郊特牲》“鼎俎奇而笾豆偶”的解释如下：

谓必为奇数之鼎，指正鼎正言，故知二鼎当为两类鼎的组合。上述二鼎，正差不多都由不同形态或不同纹饰以及大小差别显著的两种鼎组成，其一鼎当为升鼎，另一鼎从形体都不很大这个方面来考虑，估计不会是饗鼎而应当是羞鼎。^②

那么，二鼎一簋或二鼎二簋的特出现象就有了合理的解释，同时也可以将之划归为一鼎一簋和一鼎二簋的特一鼎类。

① 《周代用鼎制度研究》（上）。

② 《周代用鼎制度研究》（中），《北京大学学报》1978年第2期。

第 14、34—38 号,笔者将其划归于特三鼎类,按三鼎二簋的奇偶数规律原则而言,大体上是完全符合的。

再者,第 23、24、39—41、44—46 号属少牢五鼎类,其确切的组合对应关系应该是五鼎四簋,但是第 23、24 各缺一簋,44、45 则各缺二鼎,这应该是属于人为的遗失所造成。^① 由上表显见:从西周早期开始,在严格的等级制度下已有一鼎、三鼎、五鼎的墓葬制度,这也完全符合文献记载。虽然目前还没有发现西周时期大牢七鼎和九鼎的陪葬现象,^② 但是墓葬品鼎的数量为一、三、五的个数,而且符合奇数顺序的情况是不容怀疑的。

以上是西周晚期以前的鼎簋相配关系。以下将二者由西周晚期至春秋、战国时期在墓葬中呈现出来的对应关系整理如下表:

编号	墓 葬	鼎	簋	鼎类	时代
1	湖北应山吴店古墓	D2	G2	一鼎	西周晚期
2	山东临朐、齐、郛 曾诸国铜器	D3	G2	三鼎	
3	陕西宝鸡市渭滨区姜 城堡东周墓	D3 (东周早期)	G2 (东周早期)	三鼎	
4	河南三门峡市上村 M1706	D5	G4	五鼎	
5	江苏吴县何山东周墓	D5 (I 2 I 2?)	G2		
6	河南三门峡市上村 M1052	D7	G4	七鼎	
7	扶风庄白窖藏 76FZH1	D?	G8	九鼎	
8	湖北京山曾国铜器	D9 (西周晚— 春秋早)	G7 (西周晚— 春秋早)		
9	河南新野曾国铜器	D1 (西周晚— 春秋早)	G2 (西周晚— 春秋早)	一鼎	春 秋
10	藤县后荆沟残墓 M1	D2	G2(春秋早)		
11	湖北随县城郊春秋墓	D1	G2		
12	洛阳中州路 M1	D1	G1	一鼎	秋
13	M6	D1	G1		

① 第 23、24 号见《甘肃灵台草坡西周墓》,《考古学报》1977 年第 2 期。第 44、45 号见《上村岭虢国墓地》,科学出版社 1959 年版。

② 传世品中有西周中期克鼎七具成列。

14	M216	D1	G1		
15	湖北枝江姚家港 高山庙春秋楚墓 M14	D2	G2 (春秋晚期)		
16	洛阳中州路 M14	D3	G1	三鼎	
17	湖北枣阳县曾国墓 (茶庵地区)	D3	G4 (春秋早期)		
18	河南洛阳春秋墓	D5	G4		
19	陕西户县宋村春秋秦墓	D5	G4 (春秋早期)	五鼎	
20	陕西陇县边家庄 五号春秋墓	D5	G4 (春秋早期)	五鼎	
21	当阳金家山 9 号 春秋楚墓	D2	G3 (春秋早期)		
22	山西侯马上马村晋墓	D7	G4	七鼎	
23	太原金胜村 251 号 春秋大墓	D7	G? 春秋早期	七鼎	
24	河南浙川县下寺春秋墓 M2	I 式升鼎 9 列鼎 7	G2		
25	安徽寿县蔡侯墓	D18	G8	九鼎	
26	河南固始侯古堆 1 号墓	D9 编钟 9 编 (春秋— 战国初)	G4×2 8 (春秋— 战国初)	九鼎	
27	河北三河大唐回 双村战国墓 M1	D1	G1	一鼎	战 国
28	双村 M1	D1	G1	三鼎	
29	北京昌平松园村 M1	D3	G2	九鼎	
30	M2	D3	G2	九鼎	
31	湖北随州擂鼓墩 2 号墓	D9 升鼎	G8	九鼎	

注：参考资料：《考古》、《考古学报》、《考古与文物》、《文物》。表中 D 为鼎，G 为簋。

由上表可见，墓葬品中鼎簋的对应关系基本上符合奇、偶数的规律。但是第 7、8、24—26、31 等号的墓葬中却出现鼎簋不符合规定的情形，这完全显示出僭越礼制的现象，这也同时可以说明西周严格的等级制度已经遭到破坏。

四、鼎簋组合的起源

那么如上文所述，鼎簋关系从何时开始？为了进一步了解鼎簋

相配关系,我们必须先了解鼎簋同时出现的时间。由考古材料可以发现,鼎簋以陶器形态,早在新石器时代遗址中就存在着,证之考古材料如下:潜山薛家岗新石器时代遗址第二期文化遗存的 M96 Ⅲ 式罐形鼎与 Ⅰ 式陶簋,^① 安乡划城岗新石器时代遗址早二文化遗存的 M41,中一期文化遗存的 M3、M4,^② 洞庭湖区新石器时代文化遗址,^③ 宜昌中堡岛新石器时代遗址,^④ 湖北黄冈螺蛳山遗址墓葬,等等。^⑤

据上列出土材料显示鼎簋虽在新石器时代已并存,但仍属于炊具而非礼器。那么,作为礼器的鼎簋相配是从什么时候开始的?到目前为止我们所知道的青铜器中,鼎簋同时作为礼器而存在的相配组合,可以从下面出土材料中见其梗概,兹整理如下:

编号	出土材料	鼎簋相配组合关系	所属文化期
1	李家嘴 2 号墓	五鼎一簋	二里岗上层偏早
2	李家嘴 1 号墓	四鼎一簋	二里岗上层偏晚
3	石楼桃花庄	二鼎一簋	殷墟第一期或二期
4	殷墟 5 号墓	三十余件鼎五簋	殷墟第二期
5	高楼庄 8 号墓	二鼎一簋	殷墟第三期
6	大司空村 M51、58		殷墟第三期
7	绥德塆头村		殷墟第三期
8	殷墟西区		
	M355		殷墟第三期
9	M268		殷墟第三期
10	M271		殷墟第三期
11	M1127		殷墟第三期
12	M907		殷墟第四期
13	M1015		殷墟第四期
14	M263		殷墟第四期
15	M222		殷墟第四期
16	M279		殷墟第四期
17	M275		殷墟第四期

① 《潜山薛家岗新石器时代遗址》,《考古学报》1982 年第 3 期。

② 《安乡划城岗新石器时代遗址》,《考古学报》1983 年第 4 期。

③ 《洞庭湖区新石器时代文化》,《考古学报》1986 年第 4 期。

④ 《宜昌中堡岛新石器时代遗址》,《考古学报》1987 年第 1 期。

⑤ 《湖北黄冈螺蛳山遗址墓葬》,《考古学报》1987 年第 3 期。

关于殷代的青铜礼器组合问题,宋建认为鼎簋组合形式迟至殷墟第三期墓葬中才出现,且为数不多,并与当时用来界定贵族身分的觚爵并存,这个论点在其论文《关于西周时期的用鼎问题》一文中明白地论述如下:

商贵族的身分等级是根据所使用的觚爵数量来确定的。可以说,这种礼器的使用方法是商文化礼制的一个重要组成部分,至少一直持续到商末。固定的鼎簋组合形式是殷墟第三期墓葬中才出现的,为数不多而且与觚爵组合并存。^①

此外,宋建更主张觚爵组合是商文化的一大特征,并推测鼎簋形式的出现,是由于商人与周民族接触后才形成的,也就是所谓的外来文化。这种论点可以说是一个新的见解,但是尽管这种鼎簋相应关系由目前出土墓葬材料已经可以证明其为中原姬姓文化中相当重要的一部分,但是他主张鼎簋组合的出现是由于与周民族接触后才出现的观点,笔者认为是值得商榷的。因为鼎簋相配组合情形并非从殷墟第三期才出现,而是早在二里岗时期就有这种存在关系。殷墟第一期、第二期出土材料中也可以发现它们的存在。因此我认为鼎簋可能是从原始社会一直沿用过来的较自然的组合关系,直到殷墟第三期文化后,它们才开始与一直占主流地位的觚爵并用,并且成为重要的礼器。及至周灭商之后,周人因为鉴于殷人嗜酒而导致亡国之历史教训,乃限制了饮酒习惯,于是觚爵组合关系在礼器中遭到废除。《尚书·酒诰》中载之甚详:

王若曰:明,大命于妹邦。乃穆考文王,肇国在西土,厥诰毖庶邦、庶士越少正、御事、朝夕,曰:祀兹酒。惟天降命,肇我民惟元祀,天降威,我民用大乱丧德,亦罔非酒惟行,越小大邦用丧,亦罔非酒惟辜。

在周人将商灭亡原因归之于大量饮酒的习惯时,觚爵、鼎簋并尊的

^① 《关于西周时期的用鼎问题》,《考古与文物》1983年第1期。

局面转而为鼎簋独尊所替代,并且一直到春秋、战国时期仍然颇为盛行。

五、奇偶数与阴阳观念

上面已经说明严格的“鼎簋相配”关系出现于商代,并在周代取得了完全固定的组合形式。鼎簋在周代被采用作为主要礼器的时候,由于受到当时的等级制度影响,遂出现了鼎数为九、七、五、三、一的奇数,而簋为八、六、四、二的偶数规律。但是这种奇偶数组合关系,在商代并没有出现过,如殷末的觚爵组合除少数一、二例之外,一般都是一觚一爵,二觚二爵或三觚三爵^①的对应关系。那么觚与爵的数量基本上是一致的,并没有奇偶数的严格组合现象。但是到了周代,鼎簋为了与等级制度相配合,于是就出现了上述数量上的组合关系。如《礼记·曲礼》及孔颖达疏义就谈到了阴阳与奇偶的关系:“外事以刚日,内事以柔日”,“刚,奇日也。十日有五奇五偶,甲、丙、戊、庚、壬五奇,刚也……乙、丁、己、辛、癸五偶为柔也。”其中代表阳数的甲、丙、戊、庚、壬为一、三、五、七、九的奇数形式,而代表阴数的乙、丁、己、辛、癸则为二、四、六、八、十的偶数形式。那么,阳、刚同义且属于奇数数目,而阴、柔同义且属于偶数数目。商周先民对数象有一种令人难于理解的崇拜心理。这可以在卜筮规律、河图洛书、井田制度、天下九州等方面得到反映。其中我们可以看出在这种数象崇拜中奇偶关系尤为重要,奇数被赋予阳的,美好的,正面的意义。代表奇数(阳)的最大极限的“九”这个数字更具有特别的意义。像其他方面一样,周代习俗也选用了“九”作为国家最高的权力象征——鼎的数象,使九鼎成为天子国祚的代称。

^① 《关于西周时期的用鼎问题》,《考古与文物》1983年第1期。

但是,仅仅有阳一面是不符合“一阳来复”的循环的,“一阴一阳谓之道”,“刚柔相推而生变化”。在国家命运方面,只用阳数的鼎,不足以保持国家、生活的安定,不足以预示国祚天命的万代永绪;在个体方面,只用阳数的鼎,不足以昭示自己的灵魂不朽,也不足以保佑子孙的繁衍兴旺。所以,周代选择了与鼎相配的阴数簋,用偶数与奇数相组合,来表示阴阳的循环推演、变化发展。

先秦人们对阳数(奇数)、阴数(偶数)的使用已具有较明显的选择性,这种情况除了中原的鼎簋相配关系之外,也可以在出土的楚国墓制中看到。如楚幽王墓椁室为九室;长台关一号墓和天星观一号墓为七室;临沔九里一号墓、湘乡牛形山二号墓、长沙四〇六号墓、鄂城百子畝五号墓均为五室;浏城桥一号墓、藤店一号墓、望山一号、二号、沙冢一号墓、雨台山五五五号墓等则都是三室。^①因此,由椁室的数量多寡,可以代表墓主的身分和等级,这与鼎簋的使用数目有共同之处,而且椁室基本上都选用九、七、五、三的奇数(阳数),这种对墓室及椁室数目的人为选择,显然符合阴阳概念的使用方式。

^① 参见《江汉考古》、《文物参考资料》、《考古学报》、《考古》、《文物》、《河南信阳楚墓出土文物图录》、《长沙发掘报告》等。

第五章

周代婚姻制度中的阴阳观

——男女与阴阳思想

《周礼·地官·大司徒》谓：“以阴礼教柔，则民以不怨”，郑康成曰：“阴礼谓男女之礼，婚姻以时，则无旷怨”。有周一代，以封建宗法制度为前提，对婚姻这种人类社会最基本的组合方式作了种种细致严密的规定，这可集中见之于“三礼”。对于男女结婚的年龄、季节、婚姻程序、婚礼仪式、举行时间等方面的详细规定，其涵义历来就有许多不同的解释，以下拟从阴阳观念的角度，略加阐述。

一、结婚的年龄

有关周代男女之结婚年龄，在文献资料上并没有明确的记载，因此在探讨这个问题时颇为困难。不过，幸运的是从汉代以后，有关结婚年龄的记载为数不少。若从这些资料加以推溯，相信可具有某种程度的可信性。

查阅目前所见文献资料，最早提到结婚年龄的是《春秋·谷梁传》文公十二年：

男子二十而冠，冠而列大夫，三十而娶；女子十五而许嫁，二十而嫁。

从这段话可以看出，当时男女结婚年龄，应该存在着“男子三十而娶，女子二十而嫁”的原则。此外，《礼记》、《周礼》贾疏等亦有相同的记载。

（男子）二十而冠，……三十而有室，（女子）十有五年而笄，二十而嫁。^①

三十曰壮，有室。^②

三十之男，二十之女和合便成婚姻。^③

然而对于这种三十岁和二十岁的婚姻规定，究竟是指结婚最早的年龄？还是最晚的年龄？这问题值得再进一步加以探讨。东汉郑玄主张是最早的结婚年龄，但是魏朝王肃反对这种说法。他在《周官媒氏职疏引（圣证论）》和《孔子家语·本命》中，明确地表示这是最晚的婚龄，兹引述如下：

周官云，令男三十而娶，女二十而嫁，谓男女之限，嫁娶不得过如此也。三十之男，二十之女，不待礼而行之。所奔者不禁。

公曰：男子十六精通，女子十四而化，是则可以生民矣，而礼三十而有室，女子二十而有夫也，岂不晚哉。孔子曰：夫礼，言其极也，不是过也。男子二十而冠，有为人父之端，女子十五而许嫁，有通人之道，于此而往，则自婚也。

对于这个问题，究竟哪一家意见更为可信？目前尚无法下断语。但是在两位先贤著述中，相异之中却有共同点存在，即婚龄中“三十”和“二十”这两个数字，不管它所指最早或最晚的婚龄，都同样地受

① 《礼记·内则》。

② 《礼记·曲礼》。

③ 《周礼·媒氏职》贾疏。

到相当的重视。而这“三十”和“二十”的数字，究竟蕴涵了何种意义呢？

以现代数字概念而言，这两者都是偶数数字，但在古代却未必是同样的见解。例如《礼记·曲礼》孔疏和《白虎通·嫁娶》则对这数字解释为奇偶的组合，同时是阴阳的组合：

案媒氏之男三十女二十，郑康成云：二三者，天地相承覆之数也。易曰：参天两地而奇数焉。

男三十而娶，女二十而嫁，阳数奇，阴数偶，男长女幼者，阳舒阴促，男三十而筋骨坚强，任为人父，女二十而肌肤充盛，任为人母，合为五十应大衍之数，生万物也。

在阴阳概念中，男为阳，女为阴。反映在结婚年龄上则三十岁的“三”是奇数，同时代表阳数；而二十岁的“二”是偶数，同时也是阴数。这种对男女婚龄奇偶数的搭配是非常明确的。

下面再看看文献材料中有关结婚年龄的具体记载，综观先秦史籍，仅发现下述几例：

国君十五而生子，冠而生子礼也。^①

天子诸侯子，十九而冠。^②

孔子年十九而娶于宋之亓官氏。^③

由这三例可以看出，对男子婚龄虽然不全是三十而娶，但有一明显的共同点，即男子结婚之年龄均为奇数（阳数），这应该不是偶然的。

从三十与二十这两个数字来看，三与二的奇偶结合，即是阴与阳的结合。这在《周礼·媒氏》贾疏中所载：

易曰：参天两地而奇数焉者。案易系辞传云：天一地二，天

① 《左传》襄公九年。

② 《荀子·大略》。

③ 《通典》卷五十九“男女婚嫁年纪议”引《圣证论》。

三地四，天五地六，是就奇数之十。天三度生地，二度生象，天三覆地二，故云天地承覆之数也。

论述中，亦可得到佐证。贾公彦的如上引文，除了表示奇偶数是阴阳组合现象之外，还显示了阴阳配合，即为天地之交合以生万物的概念。所以奇偶、阴阳、天地的配合，在结婚的年龄上具备了共通性，达到了同一。

二、结婚的季节

关于周代结婚的季节，考之于杜佑之《通典》：

议曰：按郑玄，嫁娶必以仲春之月，王肃以为秋冬嫁娶之时也，仲春期尽之时矣。^①

由上引文可以看出古代对这个问题有二种说法，一为仲春嫁娶说，此乃郑玄所主张；另一为秋冬嫁娶说，此乃王肃的看法。

《周礼·媒氏》对男女婚期记载如下：

中春之月，令会男女。于是时也。奔者不禁，若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之。

郑玄对此解释为“中春，阴阳交以成昏礼，顺天时也”。同时，在《诗经·国风》郑玄笺中，对婚期亦解之为“有贞女，思仲春以礼与男会，吉”。再者，《礼记·月令》中“是月也。玄鸟至，至之日，以大牢祠高禘。天子亲往”一段话，他亦说明是“玄鸟，燕也，燕以施生时来，巢人堂而孚乳嫁娶之象也”。凡此，均可以看出，郑玄完全主张仲春之季乃男女结婚最适当之时间。

反之，与王肃之主张相同者，则有汉朝的董仲舒，他在《春秋繁露·循天之道》中曰：

天之道，向秋冬而阳来，向春夏而阴去，是故古之人霜降

^① 《通典》卷五十九“嫁娶时月议”。

而迎女，冰泮而杀内，与阴俱近，与阳俱远也。

其中“霜降而迎女，冰泮而杀内”的说法，主要是依据《荀子·大略》的记载，这霜降之时亦即表示秋冬时期为行婚礼之最佳时节。

上述周代婚期的仲春说和秋冬说两种论点，何者是更为正确的说法呢？仍难以下定论。因为周代婚礼过程颇为繁复，在纳采、问名、纳吉、纳徵、请期、亲迎等六个程序中，究竟结婚时间的概念，指的是何时？是以婚姻最初商议的时间来计算呢，还是以女子嫁到男方时的完成时间为标准？这问题有必要加以澄清。因为在上述六个程序进行中，如遇到任何问题，则可能取消婚事，非等到全部程序都结束，则不能视为婚礼的完成。因而，笔者认为如将议婚之初或是婚礼进程视为男女结婚时间是不恰当的。

《春秋》“经”、“传”中关于婚期的记载有二十六例，据此对它的季节加以统计分析如下表：

季 节	婚 姻 类 型	进行型	完成型
春		5	4
夏		2	2
秋		2	4
冬		4	3

综合上表，大致可将婚姻分成两种类型，即属于“途中进行型”者十三例，属于“婚姻完成型”者亦有十三例，各居其半。^① 再据上

① 进行型(春)：宣公元年、成公八年、襄公十五年、昭公元年、五年。(夏)：僖公二十五年、文公四年。(秋)：隐公二年、宣公五年。(冬)：桓公八年、庄公二十七年、僖公三十一年、宣公六年。完成型(春)：隐公七年、桓公九年、成公九年、昭公十九年。(夏)：隐公八年、庄公二十五年。(秋)：桓公三年、庄公十九年、二十四年、成公十四年。(冬)：隐公二年、庄公元年、十一年。

表,可进一步看出,不管上述哪一种类型,在每个季节中都进行过婚姻的嫁娶。因此,春秋时期的结婚时间,应该是与季节没有太大的关系。《周礼·媒氏》贾疏中,亦记载春秋时鲁国嫁女与季节无关,兹引之如下文:

春秋,鲁送夫人嫁女,四时通用,无讥交然则孔子制素王之法,以遗后世男女,以及时盛年为得,不限以日月。

因此,春秋时对男女婚期并无规定。这一点经过上述证明,应该是正确的推论。

三、婚姻完成型之阴阳观

婚姻完成型,大致要经过一连串的仪式。通过对顺利完成女子嫁出的例子进行分析,可以发现其间更具备了浓厚的阴阳观,以下举四例加以说明。

1. 齐鲁联婚:

《春秋》桓公三年条,齐鲁联婚:

三年,春,正月,公会齐侯于嬴。

《左传》对这件婚事的解释是:

会于嬴,成昏于齐也。

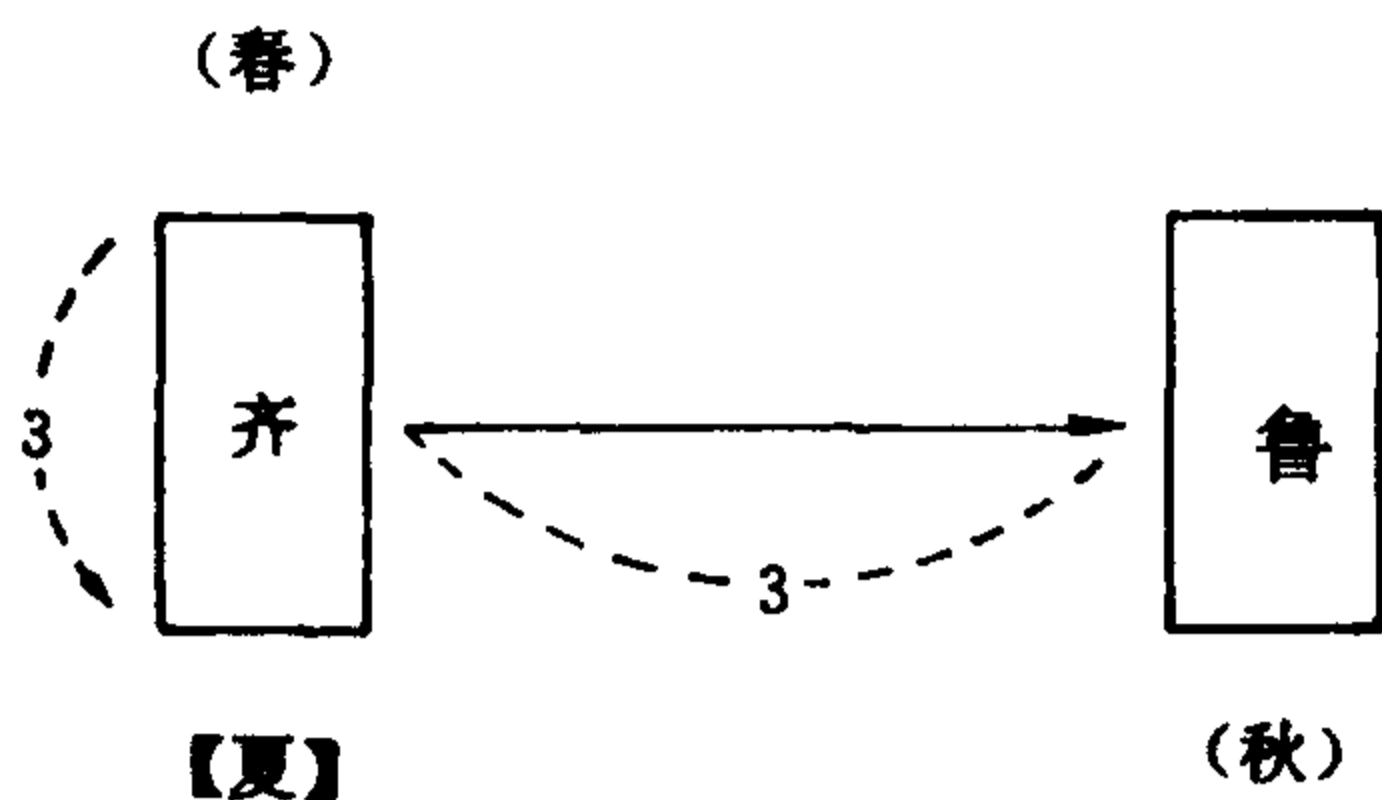
《春秋》:

公子翬如齐逆女。九月,齐侯送姜氏于讙,公会齐侯于讙,夫人姜氏至自齐。

《左传》:

秋,公子翬如齐逆女,修先君之好,故曰公子。

在此例中可以看出齐姜氏适鲁的时间,其婚约在春季议订,但在秋季才完成婚姻仪式。兹简绘其过程如下图:



注：()为文献记载，【 】为推测季节。

2. 王姬归齐……例一

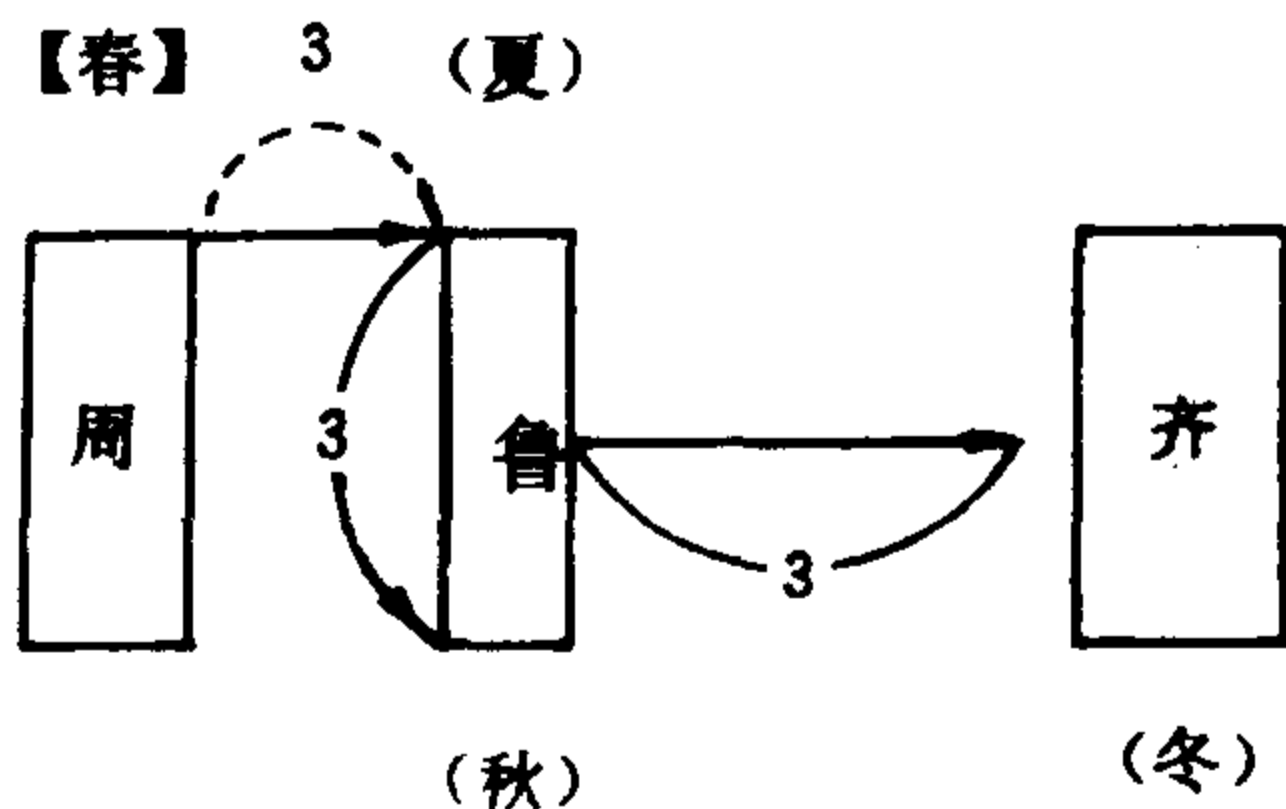
《春秋》庄公元年，载周王姬归齐之事，始于夏而成于冬，其文如下：

夏，单伯送王姬，秋筑王姬之馆于外……(冬)王姬归于齐。

《左传》对这种婚礼进行中而在鲁国稍事停留之举，亦表示是合于礼制的：

秋，筑王姬之馆于外，为外礼也。

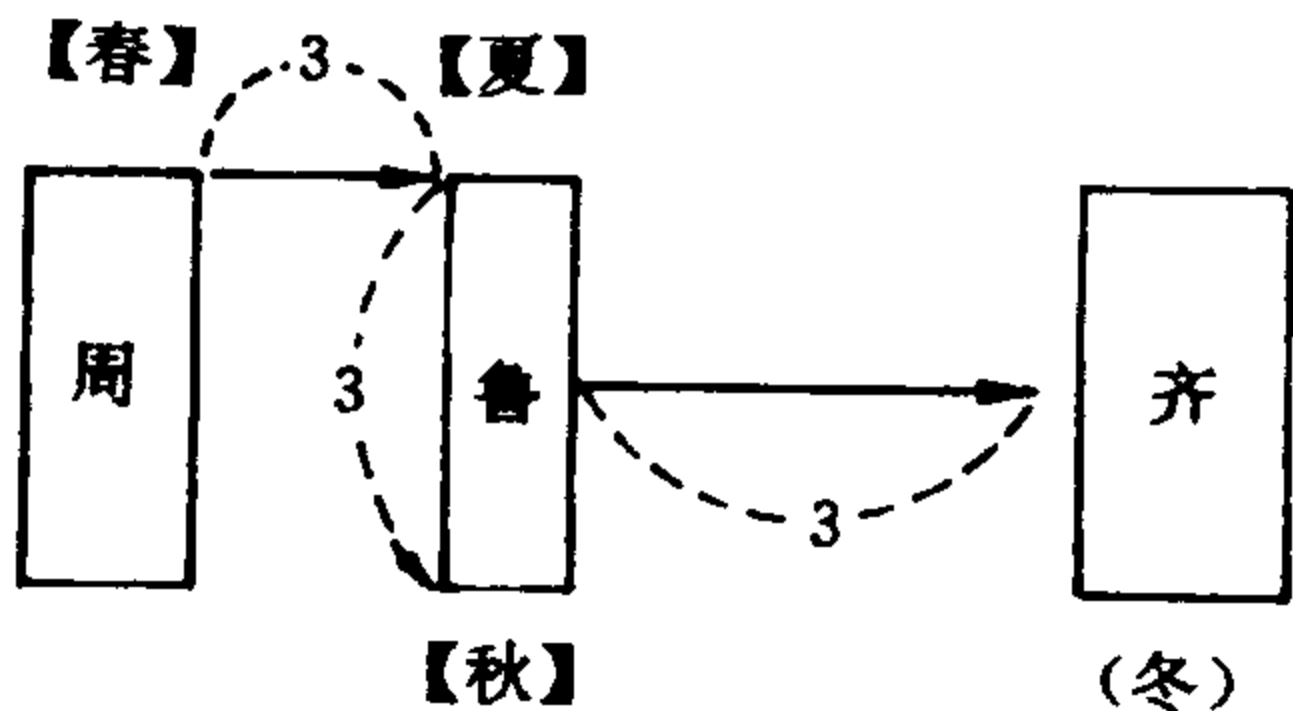
由此例子可看出婚礼开始于夏，历秋季方嫁至齐国，历时甚久，这同时也可证明婚礼举行与季节无关。兹简绘一图如下：



3. 王姬归齐……例二

《春秋》载庄公十一年婚礼曰：“冬，王姬归于齐”，《左传》解之为“冬，齐侯来逆共姬”，《公羊传》亦载之“冬，王姬归于齐。何以书？过我也。”

对于此例，依据前例及《公羊》“过我也”的解说，可以推论其进行过程如下简图：

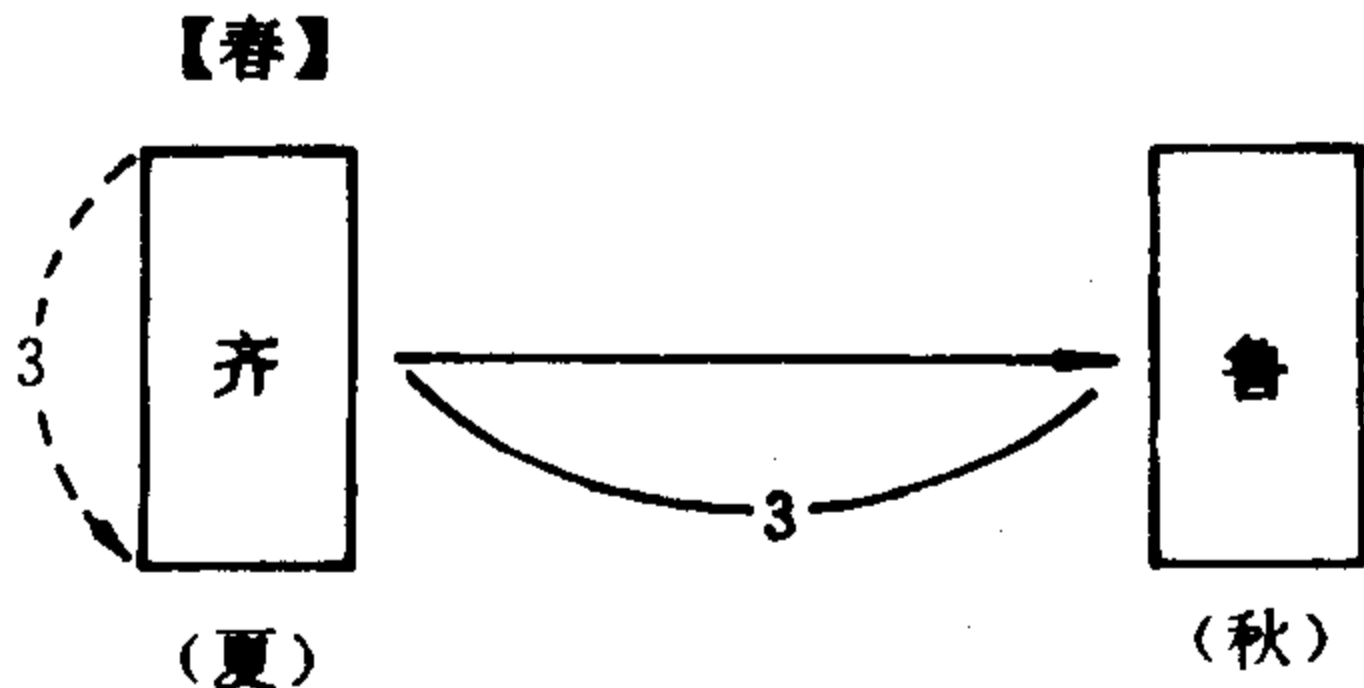


4. 齐女归鲁

《春秋》载庄公二十四年，齐女姜氏出阁之事如下：

夏，公如齐逆女，秋公至齐，八月丁丑，夫人姜氏入。

这个婚议也由夏季开始，而完成于秋季，简图如下：



由以上四例及图示，可显示出当时的婚姻程序，均由春季

开始,整个仪式约需经过三个月,方告完成。那么,其中三个月之久的“三”,其数字必须具备明显意义,而绝非偶然巧合。《仪礼·士昏礼》所载如下:

女子许嫁,笄而礼之,称字。祖庙未毁,教于公宫三月。若祖庙已毁,则教于宗室。

以此证之,则当时女子自决定结婚始,必须接受三个月的婚前教育。至于这种教育的具体内容,《礼记·昏义》明载如下:

先嫁三月,祖庙未毁,教于公宫。祖庙既毁,教于宗室。教以妇德妇言妇容妇功,教成祭之。

再者《士昏礼》亦载曰:

若不亲迎,则妇入三月,然后婿见曰:某以得为外昏姻,亲觐。

同时,在其经与记中的记载及解说,亦分别如下:

若舅、姑既没,则妇入三月,乃奠菜。

妇入三月,然后祭行。

由以上的文献资料,充分表明在一连串的婚姻进行过程中,的确存在着间隔“三月”的一般性通则。

那么,婚姻过程为什么要经过三个月的间隔呢?它应该是具备了重要的数字意义的。

其实上述男女婚龄的讨论文章,已经明白地说明:男子三十岁为最适当之婚龄,这个“三”既是奇数也是阳数;因此女子在婚礼进行中,三个月的间隔时间,似是配合这种阴阳以及奇偶数字的概念的。

婚姻举行时男方前往女方迎娶的过程,也反映出另一个阴阳相配合的现象,即必须由“阳”来引导“阴”。考之于文献,《礼记·昏义》载:

父亲醮子而命之迎,男先于女也。

《郊特牲》也载之:

男子亲迎，男先于女，刚柔之义也。

这里主张刚柔配合之义，充分显示出阴(女)必须由阳(男)来加以引导。再者，由于配合季节的计算，婚姻过程中间隔三个月的特性也反映出婚姻是和天地自然界之循环互相调合的。因此，选择采用阳数“三”绝非偶然，而是具备了与自然界中季节、天地、阴阳互相配合的特殊意义。

四、婚姻仪式与阴阳观

婚姻过程，在当时存在着纳采、问名、纳徵、请期、亲迎等六道程序，缺一不可。仔细考察这些程序，其中同样也隐含了强烈的阴阳观特性。

《仪礼·士昏礼》载“下达纳采用雁”，则雁鸟即为婚姻缔结时的一个结纳物。雁鸟的使用，郑玄以为是取其阴阳往来之义(“用雁为挚者，取其顺阴阳往来”)，贾公彦的疏更详细说明它所具备的阴阳观，以及妇从夫之意义：

顺阴阳往来者，雁木落南翔，冰泮北徂。夫为阳，妇为阴。

今用雁者，亦取妇人从夫之义，是以昏礼用焉。

雁鸟成为结婚的缔结品，在纳采之外也同时见于问名、纳徵、请期等程序中。《白虎通》主张赠送雁鸟的理由是取候鸟顺时迁移的特性。其文载曰：

用雁者，取其随时南北，不失其节明，不夺女子之时也，又

取飞行，止成列也。

但是，雁既为候鸟必定随着季节变化而减少或缺乏，那么，在冬季缔结的婚姻将产生问题。因此王引之在《周礼·大宗伯》的《大夫挚雁》一文中，曾对郑玄上述的主张予以质疑。^①确实，一年之中雁鸟

^① 王云：“鸿雁孟春北去，仲秋始来，中间数月无雁之时，大夫将何以为贄乎？”

无法随时捕获,提这个疑问也是很自然的。

不过,李衡眉先生却认为这个问题可以由古代存在的苑囿来加以解释。他的解说是:

古有苑囿,如今之有动物园,珍禽异兽,悉集其中,随时取用,并不费事。如《孟子·梁惠王下》所言,“文王之囿,方七十里,刍菟者往焉,雉兔往焉”;“齐宣王……有囿方四十里,杀其麋鹿者,如杀人之罪”。或有人会说,雁为候鸟,非其时,苑囿不当有。此亦系臆测之辞。《孟子·梁惠王》明载:“孟子见梁惠王,王立于沼上,顾鸿雁麋鹿,曰:贤者亦乐乎?”又《礼记·曲礼》曰:“兵车不式,……前有车骑,则载飞鸿”。郑注云:“鸿取飞行也”。则此处之“鸿”,决非鹅则可知,否则不可称“飞鸿”。如果《曲礼》所言“飞鸿”亦必“孟春北去,仲秋始来”,则中间数月飞鸿之时,兵车将何以行乎?^①

同时,他也引用吴存浩所著《中国婚俗》一书中的例子,由现代民俗学的角度着眼,指出在朝鲜族礼俗里,可以用木制的雁鸟来替代活生生的雁鸟。因此,在婚姻过程中,采用雁鸟做为结纳品,主要理由是取其为候鸟,从而具备了南阳北阴,顺时迁移的特性。因而在婚仪中,上述阴阳关系的配合,更进一步得以证明。

上述婚仪六个过程中,纳采和问名可能是同一日连续完成的两个步骤。在进行时,首先由代表男方的宾客赠雁于女方,由女方家臣中的“老”者承受之,^②《仪礼·士昏礼》记载此过程如引文:

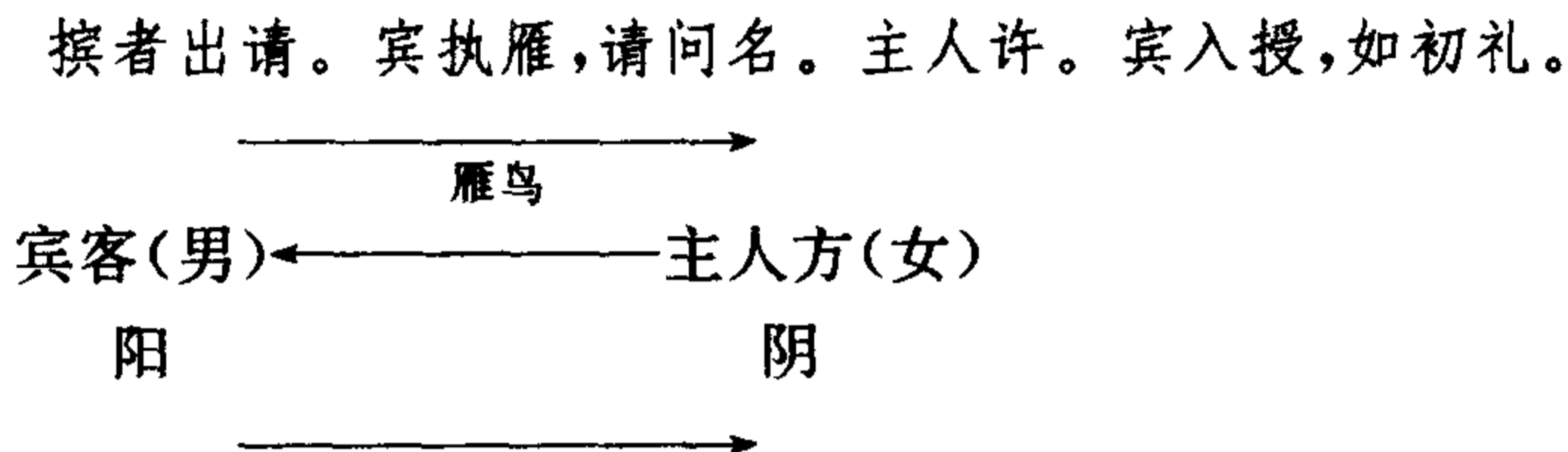
主人阼阶上北面再拜。授于楹间南面。宾降出。主人降,授老雁。

纳采之后的问名仪式,雁又再度成为致赠物(即女方交还男方后,再次重复赠送给女方的仪式,如上仪)来完成问名仪式,《仪礼》又

① 李衡眉:《古代婚礼执雁新解》,《河南大学学报》1990年第1期。

② 郑玄注云:“老,群吏之尊者”,贾疏:“老为家臣之贵者”。

描述这个过程如下：



那么，在这种首先由男方赠送，最后才由女方接受的往返过程，我认为与雁鸟代表的南阳北阴的去返过程相符，可将之视为阴阳的使者，也同时完成了由阳引导阴的上述原理。

此外，纳吉、请期时，同样的雁鸟也是重要的致赠品。《仪礼》描述其过程道：“纳吉，用雁，如纳采礼”，“请期，用雁。主人辞，宾许告期，如纳徵礼。”

上述雁鸟代表的阴阳概念，已相当明确。那么，是否再有其他物品也同样蕴涵了阴阳概念？考之文献，在纳徵的过程中，《仪礼》载之：“纳徵，玄纁者，象阴阳备也”，足见“玄”与“纁”是具有阴阳概念之义的。贾公疏更明确地指出：“郑云用緇妇女阴，此玄纁具有，故云象阴阳备也……玄纁束帛者合言之阳奇阴耦，三玄二纁也”。由上则可看出“三(阳数)玄(色黑表阴)二(阴数)纁(色红表阳)”的配合，再一次地说明了这种奇偶数与阴阳概念的结合现象。

此外，在亲迎仪式进行时，《仪礼》又载之如下：

主人爵升，纁裳緇袍。从车毕玄端。乘墨车，从车二乘，执烛前马。

像这样规定男子必需穿着“纁裳緇袍”以及“乘坐墨车”，方可到女方家迎娶的情况，贾公疏对此解释是緇衣与玄衣大致相同（“緇衣即玄衣大同”），并指出“纁”色属淡红代表阳，而“緇”色属黑代表阴。因而由上述说明，可以明了在纳徵及亲迎的过程中，也都使用了具有阴阳概念的物品，成为一种特殊的表徵。

考诸上述各种婚姻仪式，均具备了浓厚的阴阳观。再从“婚

姻”二字以及举行婚礼的时间上加以考察,可以发现,它们同样具备了这样的观念。《白虎通·嫁娶》记婚时曰:

婚姻者何谓也,昏时行礼,故谓之婚也。妇人因夫而成故

曰姻……所以昏时行礼何,示阳下阴也。婚亦阴阳交时也。

由上文可知,婚时选择在太阳即将下山的傍晚时刻,最主要因为其时间乃阴阳交替之际。

古代婚礼不在白天进行,《仪礼》载之曰:“凡行事必用昏、听”,对此,贾公彦疏更进一步说明:

郑目录云,士娶妻之礼,以昏为期,因而名焉。必以昏者,阳往而阴来。

这种选择在天色较暗的傍晚时分举行婚礼,旨在送走阳气之时,同时可以迎接阴气的到来。

此外,《仪礼》说迎亲时必须“期初昏,陈三鼎于寝门外东方,北面北上”。《礼记·曾子问》也载云:“孔子曰,嫁女之家,三夜不息烛,思相离也。”这两个文献可以互相配合来说明,从陈三鼎,三夜不息烛的现象考察,之所以选择阳数“三”,也是与选择黄昏时刻行婚礼的用意相同,旨在求得与阴阳交合等概念互相辉映。

综合上述之考察,在古代婚姻的六个仪式之中,不管是仪式的进行,或是缔结婚姻所使用的致赠品,或是穿着的服饰,以及选择婚礼进行的时间上,都充分地显示出对于奇偶数和阴阳概念的重视,而且多互相配合以呈显出其所具备之特殊意义。

五、同姓不婚

在周代婚姻中,存在着同姓不婚(即行族外婚)的基本原则。考之文献,对此记载颇为详尽,兹举于下:

取妻不取同姓。故买妾不知其姓，则卜之。^①

昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也。^②

合二姓之好，以继先圣之后，以为天地宗庙社稷之主。^③

其庶姓别于上，而戚单于下，昏姻可以通乎。系之以姓而弗别，缀之以食而弗殊，虽百世而昏姻不通者，固道然也。^④

当时人对同姓结婚的情形，多采取批评的态度，且认为必定会导致某种程度上的灾祸。考察同姓不婚的原因，首先是基于健康上的考虑，避免太近之血缘产生的不良后果。由僖公二十三年，叔詹荐重耳于郑文公时的言辞，可以明白同姓结婚时，其后代之存活率不高，兹引其言曰：

臣闻天之所启，人弗及也。晋公子有三焉，天其或者将建诸，君其礼焉。男女同姓，其生不蕃。晋公子，姬出也，而至于今，一也。^⑤

这个看法，在《左传·昭公元年》的郑国子产之言，及《国语·晋语》都有相同的见解。

从现代的医学上加以观察，如果血缘太近，则其子女容易产生各种缺陷，因此周代同姓不婚的主张，与现代医学观点是不谋而合的。即使到今天，在婚姻法中仍规定，直系血亲和三代以内的旁系血亲，是不可以结婚的，它们的理由都是相同的。

同姓不婚的第二个理由，可以从当时的伦理秩序观来考察。《礼记·郊特牲》对此主张“取于异姓，所以附远厚别也”；同书《坊

① 《礼记·曲礼》。

② 《礼记·昏义》。

③ 《礼记·哀公问》。

④ 《礼记·大传》，尽管当时有同姓不婚的原则存在，然而，由《春秋》经·传之记载，仍然可以发现超出此常规的现象。参见《春秋》哀公十二年、《左传》庄公二十八年、僖公四年。

⑤ 《左传·僖公二十三年》。

记》中则载明“取妻不取同姓，以厚别也”。所谓“厚别”即是指男女关系明确的伦理秩序观。《白虎通·嫁娶》更阐明同姓不婚，旨在“重人伦，防淫佚，耻与禽兽同”，这也是基于人伦的理由来考虑的。这种伦礼秩序观，和当时的宗法制度及政治有很大的关系，异姓结婚除了可以加强异姓之间的连系（“附远厚别”），同时还可以避免同宗而名不别的现象。对上引《郊特牲》，孔疏曰：“所以附远厚别者，取异姓者，所以依附相疏远之道为分别之义，不欲相褒，故不取同姓也”。《礼记·大传》载：“同姓从宗合族属，异姓主名治际会。名著而男女有别”。司空季子还认为，同姓结婚无法将异姓之“德”结合，同时不娶同姓亦可避乱灾，其文曰：

异姓则异德，异德则异类，异类虽近，男女相及，以生民也。同姓则同德，同德则同心，同心则同志，同志虽远，男女不相及，畏黷故也。黷则生怨乱灾，灾减姓。是故娶妻避其同姓，畏乱灾也。故异德合姓，同德合义。^①

史伯以为先王聘后于异姓，也具有同样的政治意义。^②足见异姓互婚是基于对宗法及政治因素的考虑之上的。

上述同姓不婚的原则，主要考虑到医学，以及所谓宗法伦理的政治伦理观。但是，若从其它的角度加以考察，这不仅仅是同姓、异姓之间的婚姻问题，同时，也存在着男、女两性区别，和阴阳概念的问题。下面就男、女两性关系及阴阳概念加以探讨。

男女是人类生活中，构成一个家庭的最基本要素。男女结婚，产生所谓的夫妇概念，同时也是繁衍后代，以及保证维持宗族社会的主要行为方式。因而对于担负这种重要任务的两性关系，在当时也存在着各种不同的规定。兹举有关男女有别的行为规范记载如

① 《国语·晋语》。

② 《国语·郑语》载：“先王聘后于异姓，求财于有方，择臣取谏工，而讲以多物，务和同也。”

下：

(一)内外之别

男不入，改服于外次，女入改服于内次。^①

男不言外，女不言内。

礼始于谨夫妇。为宫室，辨外内，男子居外，女子居内，深宫固门，阍寺守之。男不入，女不出。^②

君致斋于外，夫人致斋于内。^③

(二)左右之别

道路，男子由右，妇女由左，车从中央。^④

子生，男子设弧于门左，女子设帨于门右。

三月之末，择日翦发为髻，男角女羈。否则男左女右。

凡男拜，尚左手……凡女拜，尚右手。^⑤

(三)隔离关系

男女不杂坐，不同椽枷，不同巾栉，不亲授。^⑥

男女不同椽枷。^⑦

男女非有媒，不相知名，非受币，不交不亲。^⑧

男女无媒不交，无币不相见，恐男女之无别也。^⑨

嫂不抚叔，叔不抚嫂。^⑩

① 《礼记·曾子问》。

② 《礼记·内则》。

③ 《礼记·祭统》。

④ 《礼记·王制》。

⑤ 《礼记·内则》。

⑥ 《礼记·曲礼》。

⑦ 《礼记·内则》。

⑧ 《礼记·曲礼》。

⑨ 《礼记·坊记》。

⑩ 《礼记·杂记》。

男子不死于妇人之手，妇人不死于男子之手。^①

由以上诸多例子中，明显地可发现不管在任何行动上，男、女的行为角色都有强烈的对应关系，这种内外、左右分别严明，以及加以隔离的规定，主要是为了符合于阴阳观。《礼记·昏记》记载男女阴阳配合如下：

男教不修，阳事不得，适见于天，日为之食。妇顺不修，阴事不得，适见于天，是故日食，则天子素服而修六官之职，荡天下之阳事。月食，则后素服而修六官之职，荡天下之阴事。故天子之与后，犹日之与月，阴之与阳，相须而后成者也。^②

上述资料足以说明，男、女之别是可以用阴阳观来解释的。另外，在《易·系辞传》中，也认为男女代表乾坤和天地（“天地不合，万物不生，大昏，万世之嗣也”）。因此，男女的结合关系及其本源也可以还原到天地及阴阳关系上。

同姓和异姓的关系，虽然在婚姻上有同姓不婚的规定，但是却有其他特殊现象产生，《左传》成公八年载：

卫人来媵共姬，礼也。凡诸侯嫁女，同姓媵之，异姓则否。这里规定陪嫁之女必须属于同姓。此外，在当时的丧葬中，《礼记·丧服小记》记载：“男主必使同姓，女主必使异姓”。而这里却是采用“男配以同姓，女配以异姓”的方式。因此，在这种时而同姓搭配，时而异姓配合的不同现象中，可以明显地看出，男女两性除了具有阴与阳的概念之外，也存在着同姓代表“阳”，异姓代表“阴”的概念。在《左传》成公十六年中“姬姓，日也。异姓，月也”的一段话中，再次地证明了同姓表阳，异姓表阴的涵义。

“阴阳合而万物生”是当时对阴阳概念最基本的认识，再深一层看，它们两者的谐调关系，也将关系到未来的安定与发展状况。

① 《礼记·丧大记》。

② 《礼记·礼器》也有记载。

《左传》桓公八年，鲁大夫申繻曾说过：“女有家，男有室，无相渎也，谓之有礼，易此必败”。意即“男为女之室，女为男之家”的必然关系颇为重要，如不依此礼而行终将致祸。这就充分表现了阴阳的组合关系（女“阴”家“阳”，男“阳”室“阴”），也显示了阴阳必需调和的重要性。因此，由以上的推论，笔者以为同姓不婚的禁忌，也是受到了阴阳观念的影响。就是说，在婚姻上，同姓因为是属于同“性”（即同阳或同阴），如果互婚则违反“阴阳合生万物”的原理，因此，为了后代子孙的繁荣，则必定在婚姻上遵循同姓不婚的规律。

从以上各个角度的探讨，可以明了在周代婚姻关系中，存在着相当明确的“同姓不婚”概念。而这种男女有别以及“同姓不婚”的理由，完全是立足于当时的阴阳观念之上的。

第六章

殷周之际方位选择中的阴阳观

——堪輿与阴阳思想

方位观念在古代中国,不仅为空间位置概念,还具有特定的文化内涵。至迟在战国,人们已用青龙、白虎、朱雀、玄武象征东南西北四方。方位与地理天文有着密切的关系,而地理天文又直接与人事相照应。辨明方位,探讨它所反映的文化内涵以及在思想史上所产生的影响具有相当重要的意义。

胡厚宣先生在《四方风名考》中,依据甲骨文资料第一次考证了殷人四方方位的存在及其名称,为我们研究古代方位提供了重要的依据和启示。本章主要从殷末周初所看到的方位选择习俗来考察殷周人的方位观念。

一、殷周之际的方位选择

城市是政治、经济、文化等的综合体,又是人类文化发展的重要的舞台。即使说人类文化主要是孕育于都市,也并不言过其实。那么,城市究竟起源于何时呢?

人类还在氏族制原始社会时,就知道在部落居住地的周围挖

掘很深的沟,这是为了保护安居以防御外敌。半坡遗址和姜寨遗址等都存在这种沟。由此,人类开始把生活区域与外界分开,走出都市建立的最初一步。到原始社会末期,出现了城堡,这后来发展为“邑”。甲骨文字中有“邑”这个字,规模大的称做“大邑”。《诗经·大雅》中有“作邑于丰”,《周书》中有“作新大邑于东国洛”,《白虎通》中有“夏曰夏邑,商曰商邑,周曰京师”。“邑”,即是都市的前身。到周代时,“邑”向“城市”(都市)发展。“城市”这一词语,原是由以政治为中心的“城”和以经济为中心的“市”构成的。初期的“城”并不是没有经济性因素,只是政治方面的因素远比经济方面要浓厚,所以不能称作“城市”。严格地说,真正意义上的“城市”是在春秋战国时代才正式出现的。^①

在春秋战国时代,经济发展日益显著,“市”与“城”都达到相当水平,政治与经济相结合的综合性的“城市”诞生了。翻开中国古代史可以清楚地看到,各时代的君主和功臣一旦建立新政权,首先考虑的是建造“都城”。因为,都城是王权的具体表现,也是维持王权的最基本的设施。

在古代,建造都城时特别注意水源的有无、气候的寒暖、地势的高低等地理条件。由此而产生的技术后来被称作风水术。关于城邑选择的最早记录可见于商末的甲骨卜辞:

□子卜,宾贞:我作邑?(《乙》五八三)

己卯卜,争贞:王作邑,帝诺?我从,兹唐。(《乙》五七〇)

殷人相信鬼神的存在,不论干什么事情都必须请示祖先或人格神。城邑的建筑也不例外。这样的占卜基本上是根据吉凶作出价值判断,但商人除城邑建筑以外对墓地也进行地理选择。

乙亥,卜争贞:惟邑,并令葬我于右阜?十一月。(《合》一七一七)

^① 张鸿雁:《春秋战国城市经济发展史论》,辽宁大学出版社1988年版。

根据这些记录可知：殷人对某一特定场所作出选择，实即风水行为。

殷人既然如此，那么，周人是怎样的呢？周人的祖先公刘曾在豳地选择风水。其他如古公亶父及文王也与殷人一样选择风水。

《诗经·大雅·公刘》：“笃公刘，逝彼百泉，瞻彼溇原，乃陟南冈，乃覲于京，京师之野……”，“笃公刘，既溇既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉……”。

《诗经·大雅·绵》：“古公亶父，来朝走马；率西水浒，至于岐山。爰及姜女，聿来胥宇”。“周原膴膴，萁茶如飴，爰始爰谋，爰契我龟，日止日时，筑室于兹”。

《诗经·大雅·文王有声》：“考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成之”。

《尚书·洛诰》：“我卜河朔黎水。乃卜涧水东，瀍水西，惟洛食。我又卜瀍水东，亦惟洛食。俘来以图，及献卜”。

《尚书·召诰》：“太保朝至于洛，卜宅，厥既得卜，则经营”。

可见，在古代社会首先通过占卜来选定生活地域，此乃最重要的大事。而后再通过占卜在选定地区内选择主要建筑物的配置。根据考古发现和杨宽先生最近的研究，商周都城内的主要建筑物的配置构造已经比较清楚。^①

关于宫殿区及重要建筑物的位置，由考古资料可见，在商代前期的郑州商城的遗址、二里岗时期的版筑基坛、偃师二里头宫殿遗址以及湖北黄陂县的盘龙城遗址的大型建筑物，都集中在城址内的东北部。而且，安阳殷墟遗址中，宫殿群也集中在遗址全体的东北部。

关于殷人重视东北方位这个问题，杨锡璋先生曾做过相当详细的调查。除此外他还就以下问题，如：(1)西北冈西区大墓的排

^① 杨宽：《中国都城的起源与发展》（日文版）第26～69页，学生社1987年版。

列,(2)殷墟的墓向,(3)殷墟车马坑与大墓的关系,(4)乙七墓址前的祭祀坑等做过调查。杨先生在报告中提到发现尊东北这一现象。^①下面对报告内容作扼要引述:

1. 西北冈西区大墓是商代后期的王陵区,这里有东西二区,共十三座大墓。在西区,八座大墓比较规则整齐地排列着,特别是M1001大墓,是殷墟文化第二期的产物,是八座中最早的,位于这个墓区的东北。与此相连的M1550也在东北。由此可以看出商代后期的王陵区已有重视东北方位的倾向。

2. 自殷墟发掘以来,据已发表和未发表的资料,共发现了带墓道的大墓三十二座。其中除了大司空村有两座墓其墓道是在墓室北侧外,其余全在南侧。即有三十座是北向的。但是,这些墓并不是正北向的,而是北偏东。因此,可以说,殷代王室和高级贵族的墓向,绝大多数是北偏东的。

3. 在殷墟西区第七墓区的西南部的M93和殷墟西区第六墓区的M7这个墓区中,大墓一般位于车马坑的东边,东偏北或东北。

4. 在小屯北地乙组墓址中部的乙七墓地,南边有东北两组祭祀坑。乙七墓址大概是宗庙建筑物,而且它的墓址位于祭祀坑的北偏东处。

由此可见,商代在都城内外重视东北部。由甲骨文可见,殷人即使不是在城址内,也是在叫做麓的场所的东北部作“邑”。说明对殷人来说,东北方位是神圣的地域。

可是,到了西周时代重视东北的倾向发生了变化,在西周初期,王城选定在都城内的西部。春秋以降,主要国家的宫殿区大体位于都城西南方位。至战国时代齐都临淄,赵都邯郸等也有这一

^① 《殷人尊东北方位》,《庆祝苏秉琦考古五十五年论文集》,文物出版社1989年版。

倾向。

从这种重视西南部位的观念出发,其后形成“宅不西益”的忌讳。汉代《论衡·四讳》云:“俗有大讳四:一曰讳西益宅,西益宅谓之不祥”。《太平御览》卷一百八十中引《风俗通》:“宅不西益,俗说西者为上,上益宅者妨家长也。原其所以,西益者《礼记》曰:‘南向北向,西方为上。’《尔雅》曰:‘西南隅谓之隅,尊长之处也’”。

从上述记载可以知道:西周时代开始重视西方、西南方位的习俗,其后一直存在着,形成“宅不西益”这一忌讳。汉代以后的所谓“讳西益宅”,反映了回避增筑西侧房间这种根本性忌讳没有变化,即不得侵犯西周以来一直受重视的西南方位,不得在西南方位增加建筑。

二、殷人尊东北、周人尊西南的理由

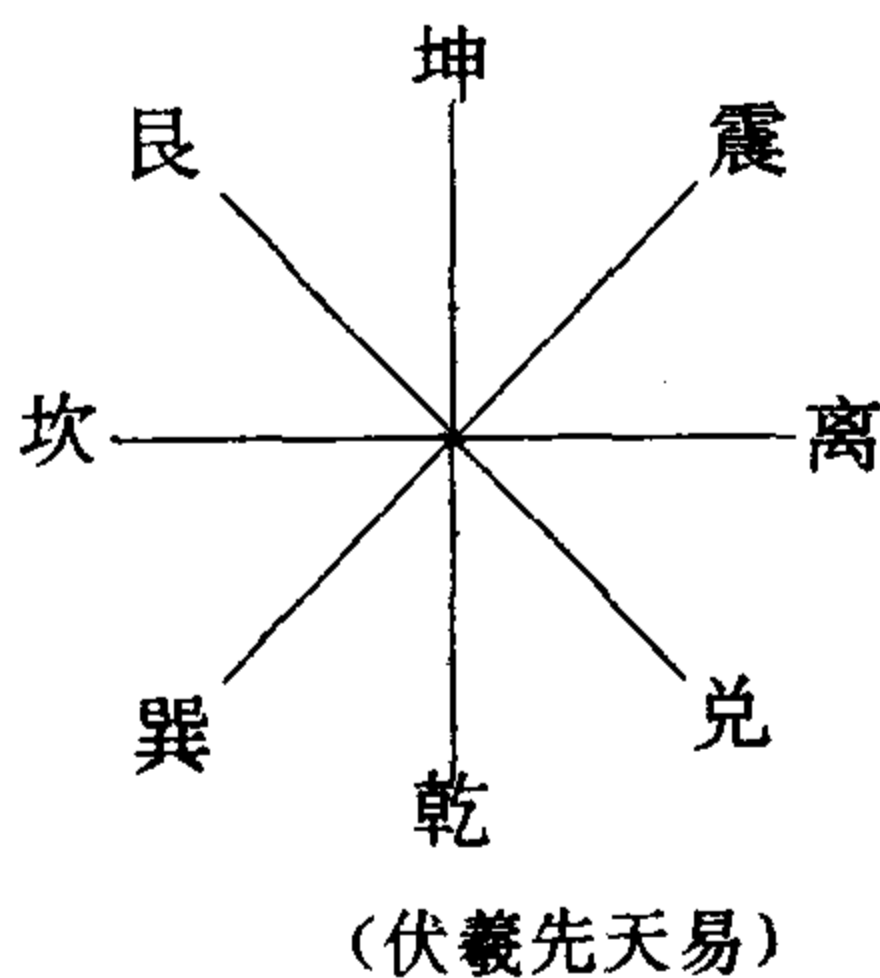
那么,为什么西周开始重视起西南方位呢?这主要是《周易》思想起了很大的作用。《周易》的坤卦中有“坤,元亨。利牝马之贞。君子有攸往,先迷,后得主。利西南得朋,东北丧朋,安贞吉。”蹇卦中有“蹇,利西南,不利东北,利见大人,贞吉”。从这可以清楚地知道西南位在卜筮中的卦象含义。

每一个时代结束时,权力的后继者常常废止前者的习惯、习俗。《尚书·酒诰》中有戒酒的记载云:“祀兹酒。惟天降命,肇我民惟元祀,天降威,我民用大乱丧德,亦非酒惟行,越小大邦用丧,亦罔非酒惟辜”。因商人在周人看来是东方系的民族,所以,周人回避东方而选择西方,而且,关于宫殿位置的选择不可能不考虑到商民族的风习,即周人在考虑商人习俗的基础上来决定自己的尊重方位。但是,周人在公刘时期已经选定了西方部位,所以,可以认为周人在灭商以前已经有了独自的重视西方的习惯。现在有一个可能的解释是:东北方位相当于商的星宿大火所在地,因而受到尊重。

《左传》襄公九年载：“陶唐氏之火正阍伯居商丘，祀大火而火纪时焉，相土因之，故商主大火”。《史记·律书》中有“条风居东北，主出万物。条之言条，治万物而出之，故曰条风。南至于箕。箕者，言万物根棋，故曰箕。正月也，律中泰簇者，言万物簇生也，故曰泰簇。其于十二子为寅。寅言万物始生蟄然也，故曰寅。南至于尾，言万物始生如尾也。南至于心，言万物始生有华心也。南至于房。房者，言万物门户也，至于门则出矣。”心宿指商人的星宿大火。

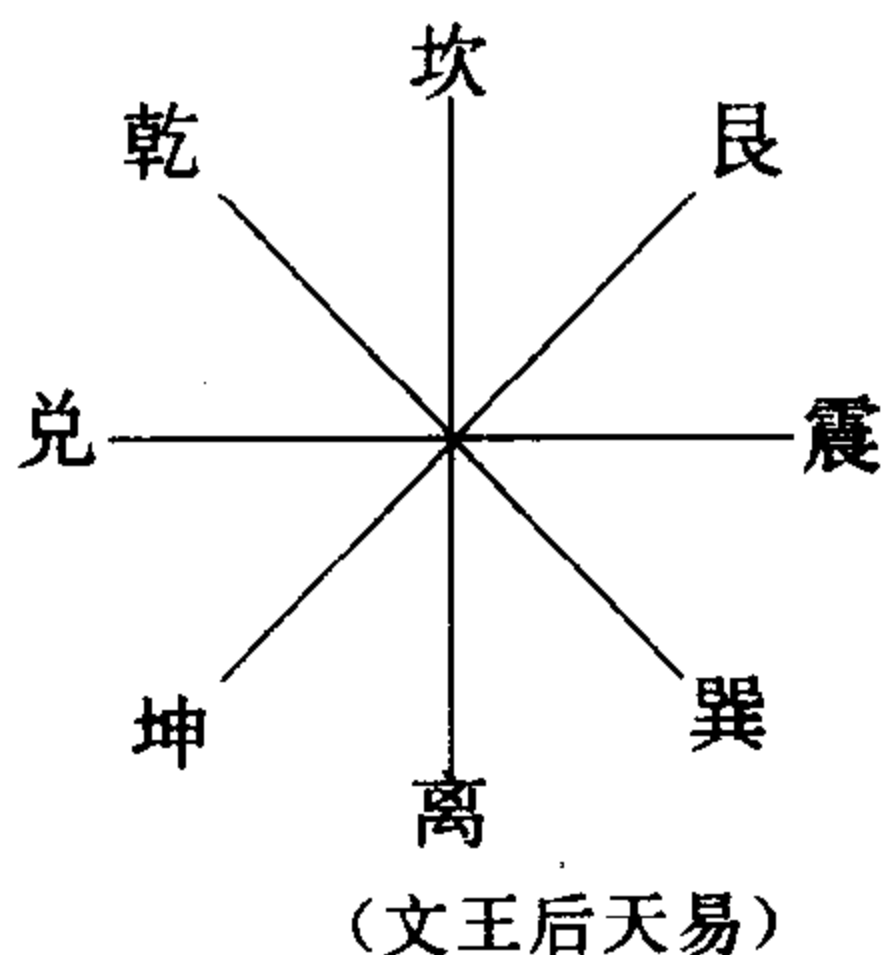
杨宽先生认为这种地理的选择与当时的礼制有很大的关系。礼制的确是古代社会最大的行为规范，所以，这一认识角度得到许多人的赞同。但是，更为重要的是，这种礼制到底又是基于怎么样的原理呢？我们觉得值得考虑的是阴阳原理。在古代社会，阴阳观是各种各样的，如果要举出具体的原理，那就是易的原理，即《周易》的原理。

现存的八卦是伏羲的先天易和文王的后天易。根据《说卦传》所云“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆。是故易逆数也”。宋代的朱熹等人作伏羲八卦图，表示如下：



先天易的特点是乾坤上下配置。文王后天易正如其名，是周文王做八卦。《说卦传》中有：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎

坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也，齐也者，言万物之絜齐也。离也者明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者水也，正北方之卦也。劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物所成终而所成始也，故曰成言乎艮。”

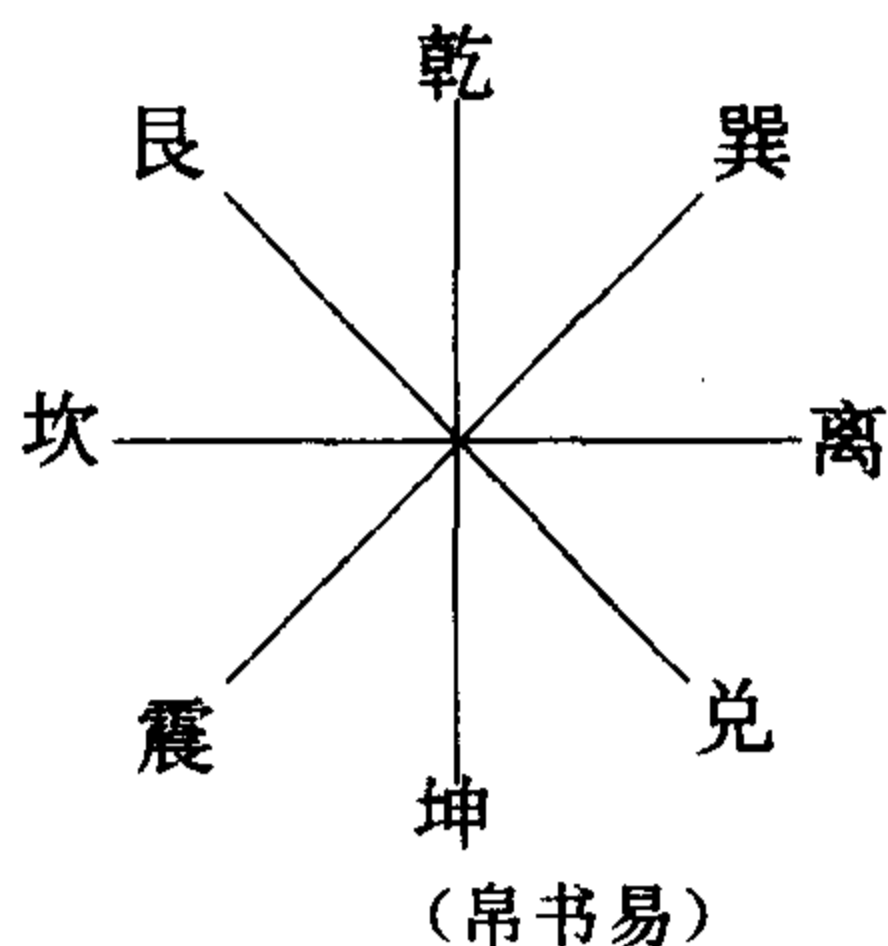


若将后天易与先天易比较，则乾坤分别移向西方。先天易最重视的是乾与坤上下配置，分别表示天与地。这里明确反映了天尊地卑的思想方式，及以天为绝对中心的中国古代宇宙观。《尚书·尧典》中有舜从尧继承最高职位的记载：“肆类于上帝，禋于六宗，望于山川，遍于群神。辑五瑞，既月乃日，觐四岳群牧，班瑞于群后。”显见得天首先是绝对性的东西，而后再根据尊卑的秩序分别加以祭祀。

如上所述，伏羲先天易虽然据信是由宋代人作出来的，但是，其中显示古代宇宙观的乾(天)、坤(地)对局构造的卦图，却发现于近年马王堆三号墓出土的西汉帛书中。^①

① 张政烺：《帛书六十四卦跋》；于豪亮：《帛书周易》，《文物》1984年第3期。

根据这一帛书，其图如下所示：



以上可见，此卦图在以乾坤为对局这一点上，与伏羲先天易是完全相通的，虽然其它的卦位有所不同，但仍可以认为这种帛书易也是先天易的一种。由此看来先天易最早产生于宋代的看法，有必要加以纠正。

西周时代仍然存在着殷代以天为绝对中心的宇宙观。这不是指此观念难以动摇，而是反映出周人对天在某种程度上的把握性。后天易对先天易的乾坤对局构造进行了改造，将其向西移动；与殷人重视东北的宇宙观相比，周人开始转变为重视西南的宇宙观。这种变化显示了周人对易进行的改造是人为的改造。

三、古代式盘所见《周易》方位观

在古代，方位观如上所述，与风水术有着密切的关系。在这种风水术中，使用着被称作“式盘”的道具。迄今为止的考古发现中，古代“式盘”已经有不少出土。在《周礼·大史》中有：“大师，抱天时与大师同车”。郑司农的注中说：“大出师，则太史主抱式，以知天时，处吉凶”。这样看来，“式盘”起源相当久远，至迟在战国时代就

已经开始被运用。^①

出土的“式盘”多是六壬式，由上下两部分构成。上部分是圆形的天盘，下部分是方形的地盘，天盘插入地盘中能够自由地回转。如上面《周礼》郑注所清楚指出的，掌管天文历法的人使用这种式盘，式盘的形状是根据天圆地方这一古代宇宙观而作成的。

北宋杨维德在《景佑六壬神定经》中对“式盘”构造作过如下说明：“造式，天中作斗构，指天罡，次列十二辰，中列二十八宿，四维局。地列十二辰，八干，五行，三十六禽。天门、地户、人门、鬼门四隅讫。”由此可知，式盘是中国古代宇宙观的精华。这里，非常有意思的是式盘的四隅分别叫做天、地、人、鬼。这种称呼在上海博物馆所藏的六朝铜式盘中可以见到，其具体记载说：“西北天门乾、东北鬼门艮、东南地户巽、西南人门坤”。在安徽阜阳汝阳侯墓出土的西汉六壬式盘的四隅也同样把东北作为“鬼月戊”，东南作为“土斗戊”，西南作为“人日己”，西北作为“天康己”。“土斗戊”的“土”是“坤”，即地。所以，同样是分别指天门、地门、鬼门、人门。

天、地、人、鬼四维的名称并没有直接见诸《周易》，但如果把各个名称与方位合起来考察，就可知道其决非与《周易》思想脱离。乾作为天门，坤作为地门，乾本身是全阳的，彖传中有“大哉乾元，万物资始，及统天”，坤是全阴的，彖传中有“地势坤”。关于位于西北的天门和位于东南的地门，《吴越春秋》中作过如下记载：

阖闾曰：“安君治民，其术奈何？”子胥曰：“凡欲安君治民，兴霸成王，以近制远者，必先立城郭，设守备，实仓廩，治兵库，期则其求也。”阖闾曰：“善。夫筑城郭，立仓库，因地制宜，岂有天气之数以威邻国者乎？”子胥曰：“有”阖闾曰：“寡人委计于子。”子胥乃始相土尝水，像天法地，造筑大城。周回四十七里，陆门八，以像天八风。水门八，以法地八聪。筑小城，周十里，

^① 连劭名：《式盘中的四门与八卦》，《文物》1987年第9期。

陵门三。不开东面者，欲以绝越明也。立闾闾门者，以像天门通闾闾风也。立蛇门者，以像地户也。闾闾欲西破楚，楚在西北，故立闾门以通天气，因复名之破楚门。欲东并大越，越在东南，故立蛇门以制敌国。吴在辰，其位龙也，故小城南门上反羽为两觥饒以像龙角。越在巳地，地位蛇也，故南大门上有木蛇，北向首内，示越属于吴也。

根据这一记载，位于西北的闾门象征天门，位于东南的蛇门象征地门，所以，可以认为至迟在春秋时代天门、地门的方位就被固定下来了。问题是鬼门和人门。鬼门应当是位于东北的，在《周易》中，艮、八风相当于融风。人门位于西南，在《周易》中，坤、八风是凉风。^① 这种鬼门和人门的名称在包含《周易》在内的先秦文献资料中没有发现。但是，“鬼门”这一名称，如其名所示，大概为与“鬼”有关系的场所，故而命名。根据池田末利先生的研究，“鬼”字原义有蒙着鬼头的人的意思，鬼神崇拜起源于宗教学上的死者崇拜。^② 《礼记·祭法》中有“人死曰鬼”的说法。所以，若探究“鬼门”的涵义，乃意在重视死者即祖先神。最重视“鬼神”的时代非商代莫属，这从卜辞中无数次出现祖先神的情况也可得到说明。而且，如上所述，殷人保持着重视东北方位的习俗。所以，周人在东北位放置殷人的祖先神，且以东北位为鬼门，也就不足为怪了。

下面再讨论与“鬼门”相对的“人门”，这恐怕是周人命名的用来与鬼神界对置的世俗世界。

《礼记·表记》中有：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏……周人尊礼尚族，事鬼敬神而远之”。而且，在周人中有了与殷人重鬼思想相对的重民思想。这种思想从《尚书·康诰》的

① 《国语·周语》、《史记·律书》。

② 池田末利：《中国古代宗教研究》（日文版），第155～183页，东海大学出版社1989年版。

“周保义民”、“周康保民”和《无逸》的“能保惠于庶民”、“怀保小民，惠鲜鰥寡”等语中可以反映出来。而且，从殷周人的创始神话中也能够看出两者不同的价值观。

殷人的创始神话，在《诗经·商颂·玄鸟》中有：“天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒”。《史记·殷本纪》中有：“殷契，母曰简狄，有娥氏之女，为帝喾次妃。三人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契”。从这些传说可以知道，殷人是通过玄鸟与人，即天界与人界的交流而诞生了他们的创始纪。这也是纯粹祖先神的世界（鬼神界）与人界的对比。相反，周人的情况正如《史记·周本纪》所说：“周后稷，名弃。其母有邠氏，曰姜原。姜原为帝喾元妃。姜原出野，见巨人迹，心忻然说，欲践之，践之而身动如孕者。”即是“巨人”与人的关系，换言之，在天界与人界的交流中还存在“巨人”这种要素。这对后来的重民思想带来不少影响。

如上所述，鬼门与人门分别是把殷人重视的方位和周人重视的方位放到两民族的习俗之中来加以命名的。在某种意义上说，这种命名是由周人来进行的，其中《周易》的存在起了很大的作用。

四、鬼门的民俗传承

鬼门是指东北位，它的起源与殷代重视东北方位有密切关系。这种起源于殷代的鬼门，有着各种各样的解释。在今天的日本民俗中也存在着一个空间的忌讳。下面想考察一下有关鬼门的各种说法和日本所见的鬼门。关于鬼门的文献记载，最早的要数《山海经》：

沧海之中，有度朔之山，山有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所出入也。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃木，门户画神荼、郁垒与

虎，悬苇索以御。^①

根据这一记载，鬼门是由两个兄弟神来把守的。这段话在《后汉书》、《太平御览》中也可以见到。这种兄弟神以后演变为门神而渗透到中国古代的民间风俗中。

吉野博士于《山海经》以外，还举出了空亡说、变化宫说、相克说。下面，就以上三说引用博士的解释并进行考察。

1. 空亡说：这一说法见于《五行大义》，其中有如下的说明：“十干有十二支相配，周毕还从甲子起。故六甲轮转止六十日。十日有一句，一句之内，二支无配偶者，为之孤，所对衡者，为之虚。卜筮所云空亡，以支孤无干，故名为空亡。亡者无也，无干故亡。所对者，全虚。故云空也。”

在由十干十二支组合构成的六十甲子表中，有六旬（每旬十日），每旬中必存在没有结合的十二支，此谓“空亡”。六个空亡（即戊亥、申酉、午未、辰巳、寅卯、子丑）中，戊亥谓“天门”，辰巳谓“地门”、午未谓“人门”、子丑谓“鬼门”。至于四维，《五行大义》提出：“兵书云，阳生甲子，不足戊亥，仍为天门。阴生甲午，不足辰巳，仍为地户。阳界甲寅，不足子丑，仍为鬼门。阴界甲申，不足午未，仍为人门。”这里有一个问题是，《五行大义》中所说的鬼门的方位，是子丑的方位，这一位置与丑寅的东北方位相比更靠近北方，“人门”的方位也相当于比申未的西南位更靠近南的午未位。从表象看，这似乎否定了将两者看作东北、西南方位，但考虑到天门和地门的位置与四维配置的不平衡，就会一目了然。关于这种现象，吉野博士叙述如下：

方位可以分成东西南北四正和东北、东南、西北、西南四隅，共八个方位。在这四隅当中，把西北（乾）当作天门，而把与它相对的“巽”（辰巳）当作地门。在这种配置之后，余下的两

^① 此《山海经》之文载之于《论衡·订鬼》。

隅,不就成了西南(未申)配人门,东北(丑寅)配鬼门了吗?也就是说,《五行大义》中所称的人门(午未)和鬼门(子丑)分别顺时针移动了一格。由于这样的移动,四隅便分别配置了天门、地门、人门、鬼门。^①

2. 变化宫说:这一说法是把所谓的阴阳二气的交替时期作为鬼门,吉野博士做了如下说明:

所谓“丑寅之鬼门”是指方位,即是有关空间的问题。但是也有把这种作为空间的丑寅鬼门变换成时间进行推理的方法。……按月来说,丑月是阴历十二月,寅月是正月,正是新旧年的转换点。按季节来说,丑月是冬,是阴气的完结。寅月是春天的开始,是阳气的开始。

总之,用“丑寅”时间所象征的,常是阴阳的交替变化。此种“变化”的象意,一成不变地带入方位,其结果,丑寅的方位便被当作“变化宫”而使人畏惧,被当作“鬼门”了。^②

3. 相克说:这一说法的根据是阴阳五行说的相克理论。吉野博士做了如下说明。她说方位可以是以下八个:

东	震	三碧木气	
			木旺木
东南	巽	四绿木气	
			木生火
南	离	九紫火气	
			火生土
西南	坤	二黑土气	
			土生金
西	兑	七赤金气	
			金旺金

①② 吉野裕子:《易经与祭祀》(中文版)第148页,辽宁教育出版社1990年版。

西北	乾	六白金气	
			金生水
北	坎	一白水气	
东北	艮	八白土气(土克水)	
		三碧木气(木克土)	

它们都处于良好的相生或同气的关系。

但是,只有东北的“丑寅”处在妥当的情形中。丑寅“艮”的八白土气,和北邻“坎”的一白水气处于“土克水”的关系,和东邻“震”的三碧木气又处“木克土”的关系。那么,如果去除了东北丑寅的“艮”,消除了这里的土气的话,那么北方的一白水气和东方的三碧木气便可改善,而处于相生的关系中。

在八个方位中,只有东北丑寅之隅与其两邻的水气和木气处于相克关系,把东北方位当作鬼门,当作大禁的方位,这就是相克说。^①

以上介绍了吉野博士关于鬼门的各种说法,各说都把东北位作为特殊的空间方位,在这一点上是共通的。各种学说都反映了其时代所赋予的相应理由,从而可以理解起源于殷代的东北尊位习俗在以后的发展过程。把东北位称作鬼门并避讳的风习,在今天的日本民俗中仍然存在着,在这意义上,我们不得不惊叹超越时代的民俗传承的生命力。

在日本,鬼门位于皇城东北,为镇护鬼门而创建的比叡山延历寺等是十分有名的。^②但是,也发现在京都御所等地缺少作为鬼门的东北隅现象。吉野博士把这种在“缺少”部分刻上猿的现象解释

① 以上引文均见吉野裕子著《易经与祭祀》(中文版)第149~150页,辽宁教育出版社1990年版。

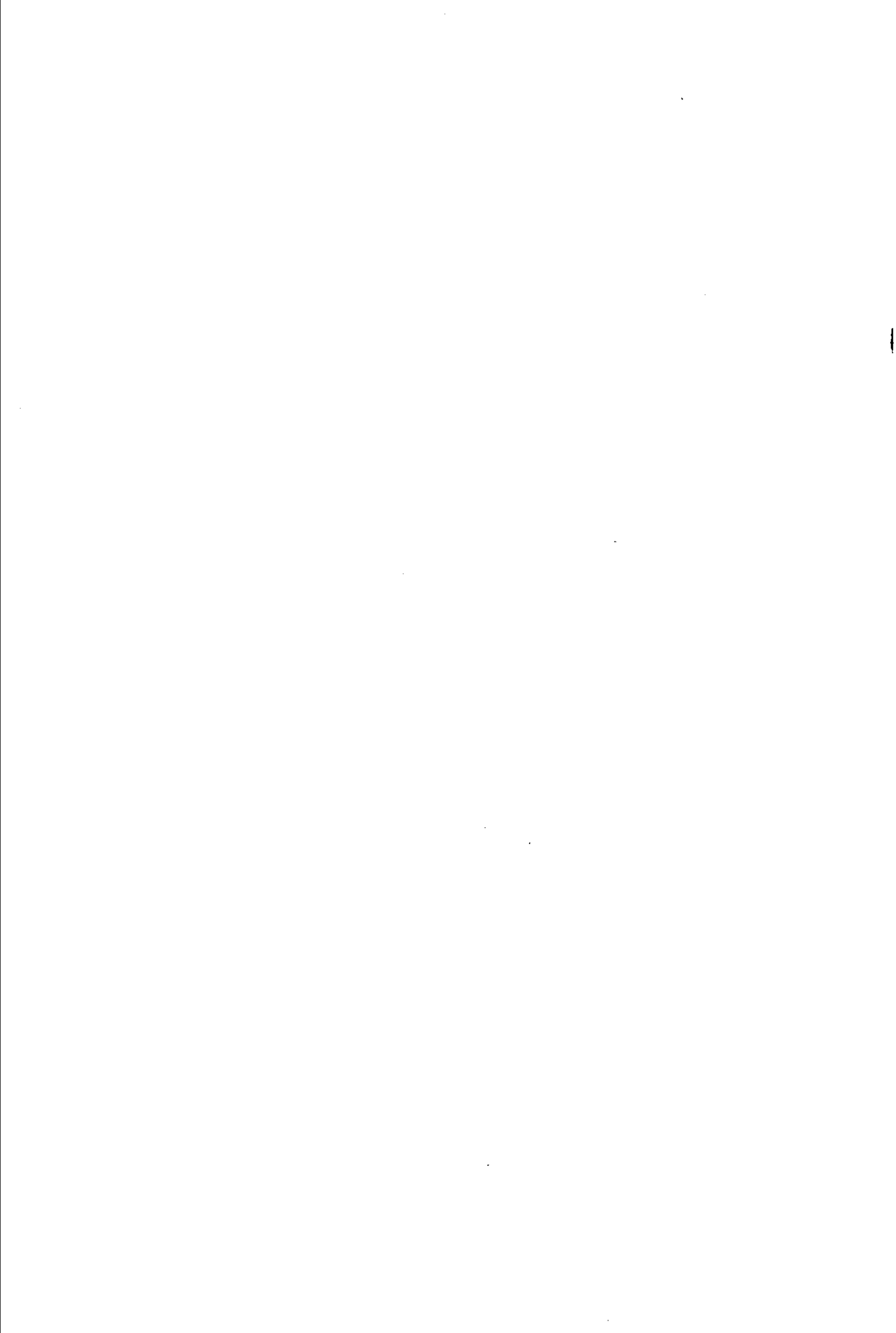
② 宽永二年创建的宽永寺是以镇守江户城鬼门的目的而建造于上野忍冈的寺庙。

为“由于‘猿’和‘去’相谐音之故”。^①

京都御所平面图中所见的鬼门位置,与商初偃师二里头 F1 宫殿建筑遗址中所见的鬼门极其相似。^② 由此也可以把日本鬼门的起源追溯到商代以东北为尊位的习俗。而且,在其传承中与《周易》和阴阳五行思想有很深的关系。

① 见前引吉野裕子《易经与祭祀》第 151 页。

② 杨鸿勋:《周乙西岐邑建筑遗址初步考察》,《文物》1981 年第 3 期。



五行篇



第七章

四方风与时令思想

——相生理论的产生与发展

早在殷代就有关于对“风”作细致观察的记载。正如甲骨文所载，当时的人们已经知道“四方风”的存在。

东方曰析，风曰𠄎

南方曰𠄎，风曰𠄎

西方曰𠄎，风曰𠄎

北方曰勺，风曰毳（《京》520）

首先发现四方风存在的是胡厚宣先生。他曾从《尚书·尧典》和《山海经》等书中找出它们的名称，把四方和四方风看作是殷人的神灵之一。^①

甲骨文字中出现的“风”有四个名称，分别与方位连结在一起，可是，究竟这些名称包含了怎样的意义呢？下面首先对其字义做一考察。

^① 胡厚宣：《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》，《复旦学报》1956年第1期。

一、四方风与四季的观念

根据甲骨文的记载，殷代把东方称作“析”。杨树达根据《易》彖传中有“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼，解之时大矣哉”，^①认为：这说明“析”字有植物外皮破裂的意思。赤塚忠认为未必限于草木的外皮破裂，根据《吕氏春秋·十二纪·孟春》中有“东风解冻”一语，是指闭藏的状态获得解放，从而采用了这一名称。^②不管怎样，可以说“析”是指春的名称。《国语·周语》中有“先时五日，瞽告有协风至，王即斋宫”，郑语中有“虞幕能听协风，以成乐物生者也”，所以，协风使万物生长，是春天吹的风。

南方被称作“荚”，关于这一名称，杨氏说：

《尧典》言平秩南讹，日永星火，以正仲夏，盖南为夏方，夏为草木者荚之时，故殷人名其神为荚也。^③

赤塚氏则认为它是东西裂开长大的意义，不赞同上面的说法。^④“兗”胡氏认为是“微”，杨氏看作是“凯”。《诗经·邶风》中有“凯风自南”，《吕氏春秋·有始览》中有“南风曰巨风”，高诱注中有“一曰凯风”，所以“兗”可认为是指南风。

根据杨树达的看法，西方被称作“夷”，其风被称作“彝”。杨氏认为“彝”于“泰”相同，相当于《尔雅·释天》的“西风谓之泰风”；赤塚忠认为“彝”字像把鸟用绳系着并由双手捧起的样子，是会意字，所以“彝”的字义可解释为祭礼。根据赤塚氏的解释，彝风可能是取

① 杨树达：《积微居甲文说》，《杨树达文集之五》第80页，上海古籍出版社1986年版。

② 赤塚忠：《中国古代文化史》（日文版），《赤塚忠著作集一》第402页，研文社1988年版。

③ 同①第81页。

④ 同②第403—404页。

农耕结束,进入秋冬狩猎期的意思,例如,《吕氏春秋·十二纪·孟秋》中有“鹰乃祭鸟,始用行戮”的记载。

根据胡厚宣的解释,北方是“宛”,^① 杨氏也赞同这一说法。北方的风是“戾”,胡氏说:“北方风曰戾,戾即役,役字像人手持兵器以刺人之形,戾风或者犹言冬天的寒风”。^② 赤塚则认为“戾”是用戾打人驱逐恶气的意思,与“致”字相同,表示年终的驱傩。^③ 陈邦怀对于四方风名做如下解释:

东方曰析,风曰春者,东为春方,草木甲坼。由春风之和协也。南方曰炎,风曰长者,南为夏方,草木长养,由于夏日之炎热也。西方曰穰,风曰彝者,西为秋方,人能足食。由于秋实累累,收获之丰穰也。北方曰宛,风曰役者,北为北方,冬日仓廩蕴藏,由于致役乎地之勤劳也。此四者之意义,为春生、夏长、秋收、冬藏,固有其一贯之系统焉。^④

以上从有关四方名及四方风名的字义入手,对其名称的由来做了一个考察。各种观点的共同之处是其名称与农事有关系,从而可知它们是由四季引申而来的所谓时令思想的母胎。

赤塚忠关于把风分析为四方的意义,做过如下叙述:

季节风吹的方向几乎是固定的。春是东风,夏是南风,秋是西风,冬是北风,而且不同季节的风有温、热、凉、冷、干、湿的感觉上的差异,依据各自不同的风而划分出生、长、收、藏这样的季节,从而使人们的生产和生活依次展开。分析四方风并对其进行祭祀,实质上是把不同的风象征着它的季节,以祈求

① 胡厚宣:《甲骨文四方风名考证》,《甲骨学商史论丛初集》上册,台湾大通书局,1972年版。

② 胡厚宣:《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》,《复旦学报》1956年第1期。

③ 赤塚忠:《中国古代文化史》(日文版),《赤塚忠著作集一》第405页,研文社1988年版。

④ 陈邦怀:《殷代社会史料征存》卷上,《四方风名》,天津出版社1959年版。

季节循环正常。不过,不同季节的风的来去有快慢,而且也有有的季节不刮风。从这一点来看,四方风的分析和祭祀,只能说是祈求正常的季节循环自然律的初步的探索。^①

也有人认为只在农耕方面考虑四方风的存在是有问题的。^②正如下一章所要论述的那样,殷代的风有恶风与良风两面性。构成对生活妨碍的风可看作恶风。由此,根据宁风巫术这一相克型的习俗,产生了相应的对策。被看作良风的风象征一年中农业顺利的季节,正如赤塚氏所说,这也成为探索季节循环自然律的对象。

二、殷人的季节观

四季是指春夏秋冬四个季节,但这四个季节只有在各季节交替明显的地域才能感受到。其实有些地区一年间气候比较单一。例如南方的亚热带地域及北方亚寒带地域,一年间温差较小。所以,就不会产生明确的四季概念。

在古代,人们对四季的变迁乃首先根据各季节所能见到的风物即物候来认识。被认为关于时令的最早文献《夏小正》就记载过淮河中游地区的气候,^③其中明确反映了根据物候来认知季节的情况。例如,正月有“启蛰”、“鱼陟负冰”、“寒日淅冻涂”、“农及雪释”等,这些表示春天雪化了;到了三月则进行“颁冰”;在夏季五月可见到“取荼”、“良蜩鸣”等。秋季九月有“王始裘”,可知气温下降转凉;十二月则“于时月也,万物不通”,可知此时大地封冻,冰雪覆盖。下表是对《夏小正》与《吕氏春秋·十二纪》进行比较,把共通性

① 赤塚忠:《中国古代文化史》(日文版),《赤塚忠著作集一》第405页。

② 金谷治:《五行说的起源》,日本《东方学》第七十八辑,1989年。

③ 满志敏:《黄淮海平原仰韶温暖期的气候特征探讨》,《历史地理》第十辑,上海人民出版社1992年版。

的动植物的风物按月别加以归纳。

	《夏小正》	《吕氏春秋·十二纪》
正月	启蛰 雁北乡 雉震响 鱼陟负冰 獭兽祭鱼 鹰则为鸮 梅杏柰桃则华	蛰虫始振苏 候雁北 乳雉雒 鱼上冰 獭祭鱼 鹰化为鸮(二月) 桃李华(二月)
二月	祭鮪 昆小虫抵蜚 来降燕乃睇 有鸣仓庚	荐鮪于寝庙(三月) 蛰虫咸动 玄鸟至 仓庚鸣
三月	谷则鸣 妾子始蚕 祈麦实 田鼠化为鴽 拂桐芭	蝼蝈鸣(四月) 省妇使以劝蚕事 乃为麦祈实 田鼠化为鴽 桐始华
四月	鸣鸮 执陟攻驹	鸣鸮拂其羽 絜腾驹(五月)
五月	鸲则鸣 良蜩鸣 颁马	鸲始鸣 蝉始鸣 班马政
六月	鹰始挚	鹰乃学习
七月	漙漙生苹 寒蝉鸣	萍始生 (三月) 寒蝉鸣
八月	丹鸟羞白鸟	群鸟养羞
九月	滞鸿雁	候雁来宾

	陟玄鸟蛰	玄鸟归 (八月)
	熊罢貉貉鼬鼬则穴	蛰虫咸俯在穴
	荣鞠	鞠有黄华
	雀入于海为蛤	爵入大水为蛤
十月	豺祭兽	豺则祭兽戮禽
	雉入于淮为蜃	雉入大水为蜃
十一月	陨麋角	麋角解

据此可以知道,一年的四季区别是十分清楚的。

在甲骨文中,四季的各种名称一般说来并不完整,这能否断言殷人于四季存在的感觉略缺敏感?为了推测这一点,首先必须对当时的气候进行考察。胡厚宣在《气候变迁与殷代气候之检讨》一文中,推断出这一结论。他举出以下八点:(1)雨雪之记载;(2)联雨之刻辞;(3)农产之栽培与收获;(4)稻之生产;(5)水牛之普遍;(6)象之生长;(7)殷墟发掘所得之哺乳类动物群;(8)殷代之森林与草原。这些都显示了殷墟的气候富于变化。首先,从自然现象来看,甲骨文中降雨的记录特别多,几乎每月都可见到降雨,^①另外也可见到雪、雹、雷、雾的记载。

1. 雪:

雪。十二月。(《京》479)

贞亡其雪? 二月。(《存》1·171)

乙酉卜雪今夕雨不……四月。(《合》20914)

贞勿雪? 五月。(《南》南2·43)

2. 雹:

丙午卜,韦贞生十月,雨其惟雹。(《合》12628)

丙午卜,韦贞生十月,不其惟雹雨。(《合》12628)

癸未卜,方贞兹雹不惟降田,十一月。二告。(《合》11423)

^① 胡厚宣:《气候变迁与殷代气候之检讨》,《甲骨学商史论丛》。

正)

从这些卜辞中可以知道,下雪的季节是在十二月至五月,雹是在十月、十一月能够见到。

3. 雷:

帝其于生一月令雷 二告 (《合》14127 正)
 贞帝其及今十三月令雷 (《合》14127 正)
 癸未卜争生一月,帝其弘令雷 (《合》14128 正)
 贞生一月,帝不其弘令雷 (《合》14128 正)
 贞及今二月雷 (《合》14129 正)
 …卜行…今夕无…在正月在雷… (《合》24364)
 癸巳卜古贞…雨雷十月 (《合》13406)

从这些卜辞中可知,雷在一月、二月的春季较多,这与《礼记·月令》的“仲春之月,……雷乃发声,始电”的记载是一致的。

下面看一下农作物的情况。卜辞所见农作物是粟、黍、稻等。根据胡氏的考察,在殷代一、二月的春季种黍,十一月、十二月收获,是两季制。稻的栽培也是在初春进行。

下面看一下卜辞所见的动物。由殷墟出土的动物遗骨头推断可知有二十九种。如下表归纳所示,其种类十分丰富。^①

出土数	种类
1000 个以上	肿面猪、四不像鹿、圣水牛
100—1000 个	家犬、猪、獐、鹿、殷羊
10—100 个	狸、熊、獾、虎、黑鼠、竹鼠、兔、马
10 个以下	田鼠、犀牛、扭角羚、象、猴、狐、乌苏里熊、豹、猫、山羊、獾、鲸

^① 《安阳殷墟之哺乳动物群补遗》,《考古学报》第四册,1949年。

通过这些动物的存在可知殷墟与现在相比气候要暖和。这些丰富的动物种类正是在四季变化所带来的优越的自然条件下生长发育的。

而且,下面的卜辞记载中还反映了远在殷末,时令性质的东西可能已经存在。

月一正日食麦。甲子……。(《合》24440)

月一正日食麦与《月令》的“孟春之月食麦与羊”是同文的。在其后面续有六十甲子表,所以,也许“月令”性的东西已经存在。

据此,笔者认为在殷墟已经存在《夏小正》所示像物候那样的四季之季节观。竺可桢主张,新石器时代以来,在黄河流域从事农业和畜牧业的各民族中,季节的运行被视为至关重要,对春分、秋分、夏至、冬至的把握非常关键。如他所述,在这二分二至中,农耕最重视的春分节气是根据物候(燕子等)来认识的:

商周人民观察春初薄暮出现的二十八宿中的心宿二,即红色的大火星来固定春分。别的小国也有用别的办法来定春分的。如在山东省近海地方的郑国人民,每年观测家燕的最初来到以测定春分到来。这种鸟类在农家住宅的顶棚上筑巢,它们的来去很容易观察。《左传》提到郑国国君到鲁国对昭公说,他的祖先少皞在夏、殷时代,以鸟类的名称给官员定名,称玄鸟为“分”点之主,以示尊重家燕。^①

关于殷人重视东北位已在第六章中论述过,其方位是二十八宿中大火星存在的位置。这个大火星作为商的星宿受到崇拜,这在《左传》等书中也可发现。根据竺可桢的观点,依照这个星能确定“春分”这个节气。而且,从燕子归来而知春分之时这种物候观测,与商民族崇拜玄鸟(燕子)也有很大关系。殷人的东北位神圣观和玄鸟崇拜大概都起源于物候中重视春季(春分)这一共同点。

^① 竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》1972年第1期。

卜辞中虽未见夏、冬之明确记载,但已可见到春、秋两字。所以,推出殷人没有认识四季的结论或许有失偏颇。四方风名中所见的字义起因于农耕。殷墟所见丰富的动植物栖息状况也反映了与殷人农耕相合的状况。这样,四季观的产生应属很自然的事情。彭邦炯曾对商人的生活周期,做如下叙述:

南风拂来天气暖,北风烈烈天气寒,东风吹动草木生,西风刮来草木黄。再联系到他们长期对大火星、鸟星等有关天象的观察;甲骨文出现的春、秋二字和像众草丛生的姓字等情况看,商代后期已有四季划分的可能性很大。^①

在促进文明发展方面,四季的变化是十分重要的,地理学家汉丁登(Huntington·E)认为,促进文明发展的动力与其说是恒常少变的理想气候,倒不如说是富有变化的充满刺激的气候,他说:

在世界文明的发展中,必须考虑到有关把人类的能源作为必要条件这一点。在正确反映人类能源的差异的形式上真实显示了文明的多样性。而且,根据气候的差异而左右着能源的状况。^②

同时赖尔·沃特逊(Lyall Watson)也认为气候变化能够使人充满活力,激起干劲。他还说,温度、气压、湿度的水平并不是很大的要素,重要的是气候的富有变化。^③从这样的意义上说,殷墟地区的气候正适宜于文明发展。

三、五方观念与作为中心的“五”

四方风的概念是当时的方位观念上成立的,而这种四方风位

① 彭邦炯:《商史探微》第313页,重庆出版社1988年版。

② Huntington·E, Climate Change, Yale Univ. Press, New Haven, 1915.

③ 赖尔·沃特逊:《风的博物志》(日文版)第101页,河出书房新社1987年版。

是基于中央位置加以确定的。殷代时已有五方观念。对此,胡厚宣曾经指出,殷代的四方是以商即“中商”为中心的四方。^① 观察四方风所最关心的问题乃为是否对中央的“商”有利。当然,在上述前提下,也要考虑到“四土”(东、南、西、北)的丰收及王国全体的情况。这也是十分重要的。

己巳王卜贞[今]岁商受[年],王占曰吉。

东土受年。

南土受年。

西土受年。

北土受年。 (《粹》907)

从这种卜辞的记载可以知道,在殷朝,东南西北的四土和中央的商被看作是王土范围,《诗经·商颂·玄鸟》中有“古帝命武汤,正域彼四方”,商颂、殷武中有“商邑翼翼,四方之极”。由此可知,从中央看四方乃是殷人的世界观。

英国的艾兰(Sarah Allan)举出了作为殷代宇宙观的殷代大墓中可见的“亚形”。她认为之所以会这样,是因为“亚形”象征东西南北。^② 张光直认为殷代大墓的亚形墓坑与木室的形状反映了古代的信仰,有可能是显示宗庙明堂。^③ 金文所见的亚形有亚形的东西与“+”形的东西两种。张氏认为亚形先于“+”形,并注意到亚形与宗庙明堂的关系。不论是亚形还是“+”形,都一定是由中央和四方构成,这种形状与上述的五方观念明显有关系。笔者认为从五方观念和四方风的关系来看,亚形是殷人的世界观和宇宙观,同时也是显示一年中四个季节的具体构造图。而且,这种形状可能在明堂

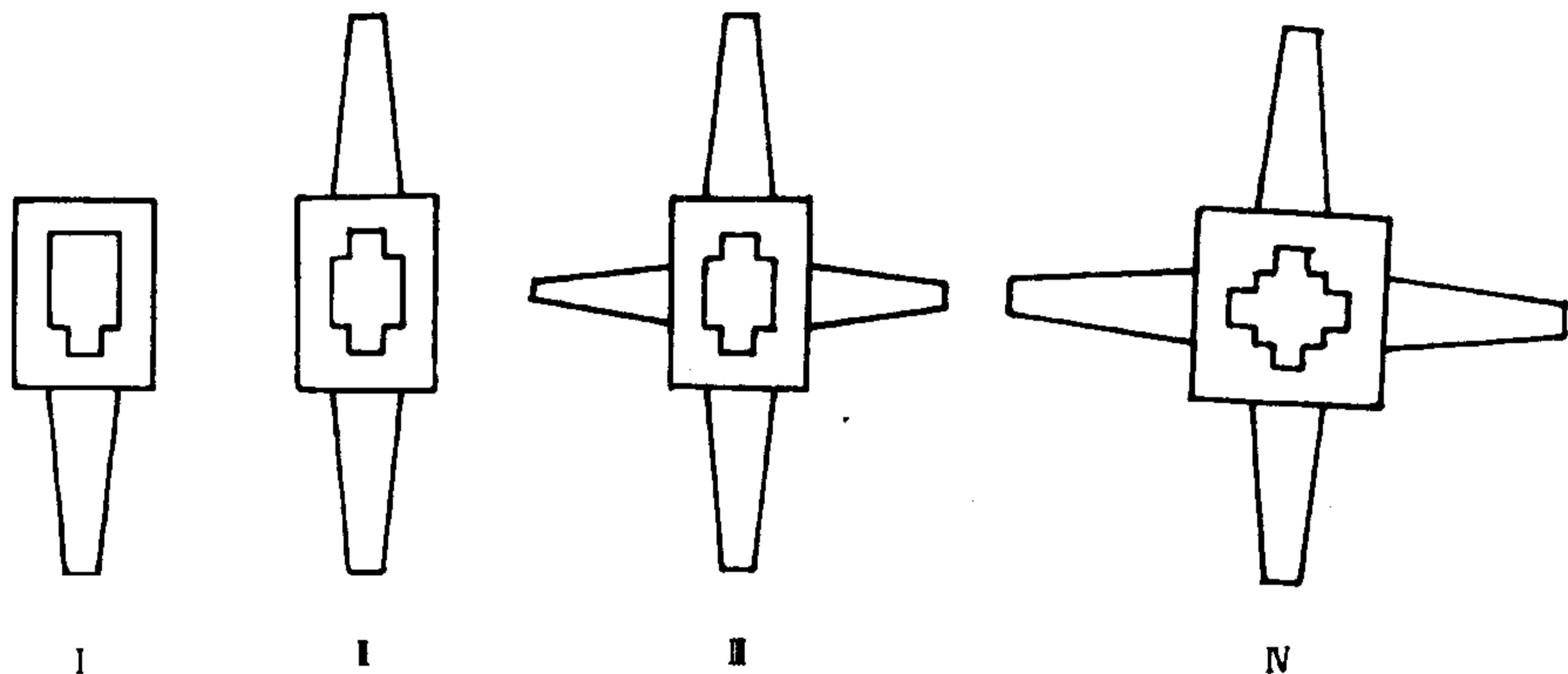
① 胡厚宣:《论五方观念及中国称之为起源》、《甲骨文与四方风名考证》,《甲骨文商史论丛》。

② 撒·艾兰:《谈殷代宇宙观与占卜》,《殷墟博物苑》苑刊创刊号,中国社会科学出版社1989年版。

③ 张光直:《说殷代的“亚形”》,《中国青铜时代》(二集),三联书店1990年版。

中得到继承。

殷墓的墓坑和墓室所见的亚形，从殷墓全体的构造来看，也可以得到解释。



殷后期大墓的构造图

从这些构造图可以看出，殷代大墓并非最初就具有亚形构造，首先是朝南作墓道，然后又出现向北的墓道，表现出如 I 所示的构造，依次又有朝向东西的墓道，从而完成如 III、IV 所示的亚形。M1400 被推定为殷墟的第一期至第二期。所以，可以说从这一时期开始的墓结构整体具有十字形构造。作为殷人宇宙观的亚形构造的出现，说明五方观念与四方风的认识也许有某些关系。殷人通过这种构造试图表现一年的四个季节，并进而尝试把握宇宙全体。

亚形构造乃从五方观念推导出来，由此观念来考虑的话，还有五臣的存在。

……奉侑于帝五臣有大雨。 《《合》30391》

王有岁于帝五臣正惟无雨。 《《合》30391》

庚午贞秋大雩……于帝五玉臣血……在祖乙宗

卜，兹用。

《《合》34148》

癸酉贞帝五玉臣其三百四十宰。 (《合》34149)

贞其宁秋于帝五丰臣于日告。 (《屯》930)

这种五臣是根据上帝的意思而配置到四方和中央的臣,也可认为是管理四方风的。^① 陈梦家和丁山认为这五臣与《左传》中所见的神话和《吕氏春秋》的记载相结合,就出现后来的五行官。^②

根据五方观念所导出的内容,都与“五”这个数字有关系,这在五行思想形成过程中是极其重要的。关于五行说和四时的发展,五行的“五”、四时或四方风的“四”分别是奇数、偶数,因此也有人认为从四方风难以发展到五行,^③ 这样一直把“五”与“四”分开考虑。把五方位作为例子举出,与从中央看周围的情况一样,东南西北的方向是“四”方位。四方位的存在再加上中央,便构成“五”,即五方位中包含着四方位。同样,“五”这个数字中包含“四”这个数字。“四”加“一”就是“五”。明确表示这种关系的有《河图》和《洛书》。关于这些,《周易》系辞传中有“河出图,洛出书,圣人则之”。《尚书·顾命》中在康王即位之礼中也出现了河图:

越玉五重陈宝、大刀、大训、弘璧、琬琰、在西序。大玉、夷玉、天球、河图,在东序。

王肃注说:

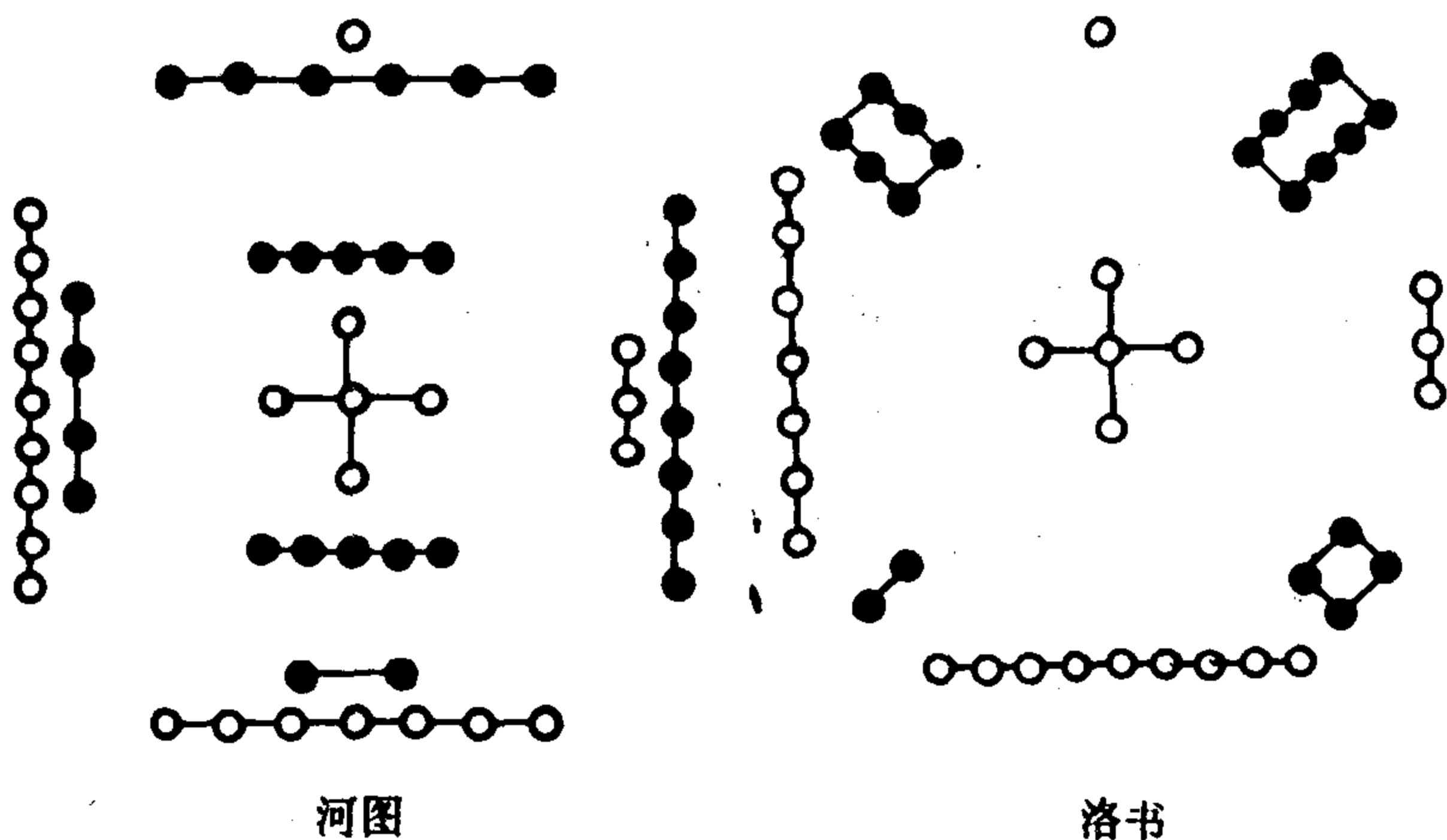
河图八卦,伏羲王天下,龙马出河,遂则其文以画八卦,谓之河图,及典谟皆历代传宝之。

可知河图是代代相传下来的。

① 胡厚宣:《论五方观念及中国称之为起源》、《甲骨文与四方风名考证》、《甲骨文商史论丛》。

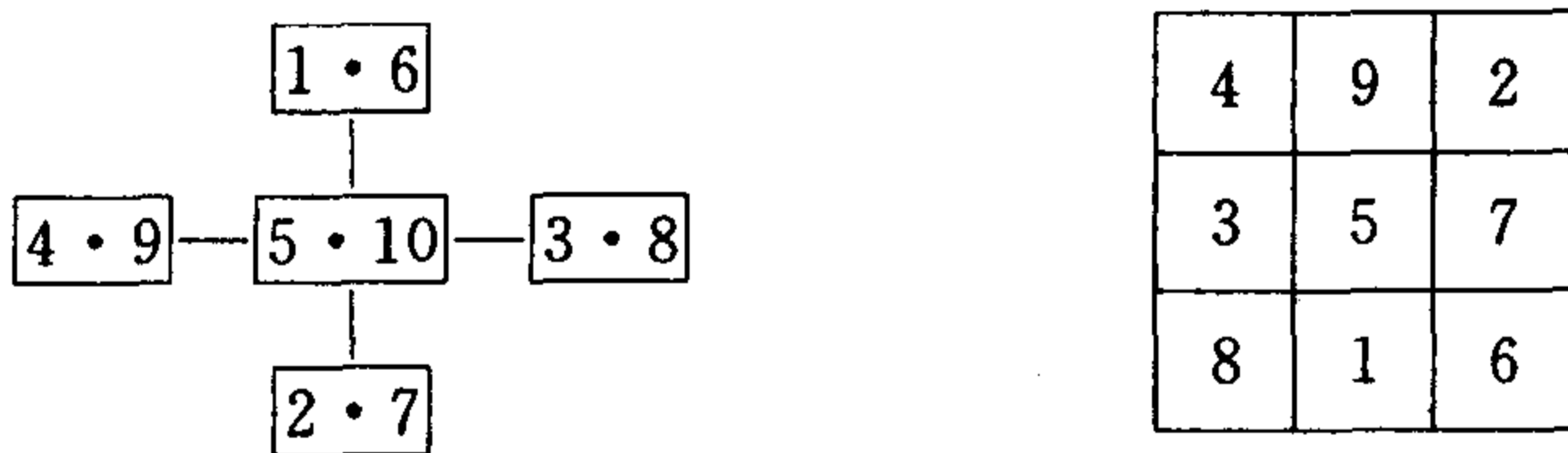
② 陈梦家:《殷墟卜辞综述》第572页,中华书局1988年版;丁山:《中国古代宗教与神话考》第136~142页,上海文艺出版社1988年影印本。

③ 金谷治:《五行说的起源》,日本《东方学》第七十八辑,1989年。



《河图》、《洛书》的构造主要是在中央放置“五”。

“五”正是由中央(“一”)加四方(“四”)构成的。而且,象全体的构成那样,五方成为“十”。在《洛书》中,把中央放置“五”,这与《河图》相同,在整体上构成了所谓的九星图。



《洛书》的构造在《大戴礼记·盛德》中已有描述:

明堂者古有之也。一室而有四户八牖、三十六户、七十二牖、以茅盖屋,上圆下方。……二九四七五三六一八。

由此可知,它与明堂的构造有关系。

从以上的情况可以判断“五”这个数字中包含有“四”,五行的“五”与四方风的“四”有着密切的关系。

四、《左传》、《国语》中的“五”观念

前文从方位观念认识了“五”这个数字，而且还述及它被重视的情况。“五”这个数字被重视后，其现象和观念不断延续，最终形成五行思想。明确的五行说正如后面所述，见于战国时代的时令思想之中。但在春秋时代就可见到用“五”作特定概念的倾向。以下就《左传》及《国语》所见有关“五”的特定概念做一考察。

在《左传》及《国语》中，下面的项目皆使用了“五”。

1. 五教

桓公六年中说“务其三时，修其五教”，关于五教，文公十八年中载：“使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟共、子孝，内平外成”。

2. 五节

昭公元年有子产所说的：

国之大节有五，女皆奸之。畏君之威，听其政，尊其贵，事其长，养其亲，五者所以为国也。

不知是否是与五节相同的东西，但在医和所说的话中有“先王之乐所以节百事也，故有五节。”

3. 五味、五色、五声

(1)单独记载的有：

《左传》桓公二年：“五色比象昭其物也”。

僖公二十四年：“目不别五色之章为昧”。

僖公三十年：“五味”。

襄公二十九年：“五声和”。

《国语·郑语》：“是以和五味以调口”。

(2)并列的有：

《左传》昭公元年：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声”。

昭公二十一年：“先王之济五味，和五声也，以平其心，成其政也”。

昭公二十五年：“气为五味，发味五色，章为五声”。

《国语·周语》：“五味实气，五色精心，五声昭德”。

4. 五名

桓公六年：“名有五：有信、有义、有象、有假、有类，以名生为信，以德命为义，以类命为象，取于物为假，取于父为类”。

5. 五材

襄公二十七年：“天生五材，民并用之，废一不可”。

昭公十一年：“且譬之如天，其有五材而将之用之，力尽而敝之，是以无拯，不可设振”。

6. 五行

昭公二十五年：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生有六气，用其五行”。

昭公三十二年：“物生有两，有三，有五，有陪贰，故天有三辰，地有五行”。

《国语·鲁语》：“及天之三辰，民所以瞻仰也。及地之五行，所以生殖也”。

7. 提到五行之官的有：

昭公二十九年：“故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土”。

“少皞氏有四叔，曰重曰该，曰修曰熙，实能金木及水，使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。瑞珣氏有子曰犁，为祝融，共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也”。

《国语·楚语》：“有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也”。

“瑞珎受之，乃命南正重，司天以属神，命火正黎，司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通”。

8. 说及五元素的有：

文公七年：“晋郤缺言于赵宣子曰，日卫不睦，故取其他。今已睦矣，可以归之。叛而不讨，向以示威。服而不柔，何以示怀……夏书曰：戎之用休，董之用威，劝之以九歌勿使怀。九功之德皆可歌也，谓之九歌。六府三事，谓之九功，水、火、金、木、土、谷谓之六府。正德、利用、厚生谓三事，义而行之谓之德礼”。

《国语·郑语》：“先王以土与金木水火杂，以成百物”。

9. 五典

文公十八年：“故虞书。数舜之功，曰慎徽五典，五典克从，无违教也”。

10. 表示对比

襄公二十八年：“大适小有五美，宥其罪戾，赦其过失，救其菑患，赏其德行，教其不及。……小适大有五恶，说其罪戾，请其不足，行其政事，共其职责，从其时命”。

昭公十一年：“臣闻五大不在边，五细不在庭”。

11. 五牲

昭公十一年：“冬十一月楚子灭蔡，用隐太子于冈山，申无宇曰，不祥，五牲不相为用，况用诸侯乎。王必悔之”。

12. 五义

《国语·周语》：“五义纪宜”。

13. 五刑

《国语·鲁语》：“夫卫君殆无罪矣。刑五而已，……大刑用甲兵，其次用斧钺，中刑用刀锯，其次用钻笮，薄刑用鞭扑，以威民也”。

14. 五年

《国语·周语》：“昔尧临民以五，今其胄见。神之见也，不过其

物，若由是观之，不过五年”。

《国语·晋语》：“国无道，而年谷和熟，鲜不五稔”。

15. 五数

《国语·周语》：“天六地五，数之常也”。

在最后形成的五行说中木火土金水成为代表五行的元素。但是，这里仅限于《左传》、《国语》两书，有的被称作“五材”，有的被叫做“五官”或“六府”，作为独立的“五元素”尚未定型。当时“五”在很多场合使用，可见当时对“五”这个数字的重视。五元素成为五行说的中心，是在众多的具有“五”的要素之中被人为地选出的。但问题在于，在《左传》中干支与五行已经联系起来。在昭公三十一年中，史墨说到：

六年及此月也，吴其入郢乎，终亦弗克。入郢必以庚辰，日

月在辰尾，庚午之日，日始有谪，火胜金弗克。

杜注认为庚配作五行的金，在这里有吴。午被看作南方的楚，庚午之日说的是太阳的形状在变化。午也是火，因此，在这里存在着火克金的相克关系。哀公十三年中：“梁则无矣，粗则有之。若登首山以乎曰庚癸，乎则诺”。这种“庚癸”是隐语，杜注说：“军中不得出粮，故为私隐。庚，西方主谷；癸，北方主水”，即在这里也是把干支与方位连结在一起的。

丁山先生引用王引之的《春秋名字解诂》，认为五行相生之说在春秋时代盛行。丁山先生的引文列举如下：^①

秦，白丙，字乙。（僖三十二年，《左传》）丙，火也，刚日也；乙，木也，柔日也。名丙字乙者，取火生于木，刚柔相济也。

郑，石癸，字甲父。癸，水也，柔日也；甲，木也，刚日也。名癸字甲者，取木生于水，又刚柔相济也。

① 丁山：《中国古代宗教与神话考》第120—122页，上海文艺出版社1988年影印本。

楚，公子壬夫，字子辛。（襄五年，《左传》）壬，水也，刚日也，辛，金也，柔日也。名壬字辛者，取水生于金，又刚柔相济也。

卫，夏戊，字丁。（哀十一年、二十五年，《左传》）戊，土也；丁，火也，柔日也。名戊字丁者，取土生于火，又刚柔相济也。

郑，印癸，字子柳。（昭十六年，《左传》注）柳读为酉，《说文》：柳，从木，卯，古文酉。是酉柳声相近，故借柳为酉也。酉之为柳，犹之为留也。《汉书·律历志》曰：留孰于酉……。（山按：癸，水也；酉，金也。名癸，字柳者，取水生于金也。）

楚，斗宜申，字子西。（僖二十六年，《左传》）公子申，字子西。（哀六年，《左传》）鲁，曾申，字子西。（《经典释文·叙录》）《淮南·时则》篇：孟秋之月，招摇指申，其位西方。文十八年《左传》：齐懿公游于申池。杜注，齐南城西门名申门。《水经》淄水注云，系水，出齐城西南，直申门西。京相璠、杜预并言，申门即齐城南面西第一门矣，为申池。然则，西谓之申，古之恒言也。

鲁，颜辛，字柳。（《仲尼弟子传》）钱广伯曰，幸乃辛之讹，柳当读为卯。引之按：明，金蟠本家语正作颜辛。洪迈隶续释鲁峻石壁残画象云，考《孔子家语》、《史记》七十子传，颜子柳，名辛；则所见弟子传，辛字尚不误。

鲁，泄柳，字子庚。（《孟子·告子》篇，子柳子思为臣。赵注曰，子柳，泄柳也。《说苑·杂言》篇，子柳作子庚。）钱广伯曰，柳，亦当读为卯。引之按：卯，古文酉。《淮南·时则》篇云，仲秋之月，招摇指酉，其日庚辛；故名酉，字庚。

楚，公子午，字子庚。（襄十八年，《左传》）《小雅·吉日》篇：吉日庚午，既差我马。传云，外事以刚日。陈，公子少西，字子夏。（宣十一年，《左传》）郑，公孙夏，字子西。（襄十年，《传》注）西夏，国名也。《逸周书·史记》篇：昔者西夏，性仁非兵，城郭不修，武士无位，唐氏伐之，西夏以亡。或曰，大夏，山名也。《吕氏春秋·古乐》篇：昔者伶伦自大夏之西，乃之阮隃之阴，取竹

嶰溪之谷。高注，大夏，西方之山。

在时令思想中，五行说与干支相结合的例子最早见于《管子·四时》篇，但在《左传》中如丁山所指出的，已在几位士大夫的名字中发现了五行相生的现象。由此看来可以认为在春秋时代五行相生说确实已经存在。可是，只要稍加注意，就会发现几乎都是作为士大夫的名字或隐语来使用的，其涉及范围是极有限的。也就是说，当时的五行说并没有对社会诸现象产生太大的影响。确切地讲是处于发展阶段。五行相生说和相克说具体出现乃是在进入战国时代以后，其中，邹衍倡导的五德终始说成为其主体。

五、《尚书》的《甘誓》《洪范》篇中之“五”

《甘誓》是“夏书”中的一篇，记录着夏王的誓言：

大战于甘，乃召六卿，王曰：嗟。六事之人，予誓告汝，有扈氏

威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。

“五行”这一词语始见于这一记载中，但是，这是否五行说的起源呢？这引起许多研究者的注意。在《甘誓》篇的孔疏中，用五元素来说明五行，但是，这里的五行是否确指五元素，还是不清楚。而且，关于《甘誓》篇本身的写作年代尚未有定论，从记载的内容、形式来看，一般认为是相当古老的。

刘起钎从这篇誓词的文字和内容推测它大概写成于殷末至西周这段时期，文中所见三正是指主要的大臣，五行显示了五星的运行。他说：

关于“五星”，我国在战国以前从来不叫它们做水、金、火、木、土星而只叫做“辰星”、“太白”、“荧惑”、“岁星”、“填星”……这五星在古代也被称为“五纬”，这是对于被称为“经星”的二十八宿而说的。就天球面上的视运动看来，五星见伏运行于经星二十八宿之间，所以叫“纬”。由于天上经常有规律地见

到的只有五颗纬星的运行移动的现象，因此天文工作者就把这一现象叫做“五行”，所以说“天有五行”，这是“五行”的原有意义。^①

“天有五行”这一词语是见于《春秋繁露·五行对》中，但把五行解释为星的运行则见于《史记·历书》的“黄帝考定星历，建立五行”、《汉书·艺文志》的“五行之精”等。从这些来看，把《甘誓》篇中所见的“五行”解释为五星的运行也是可能的。那么，意识到五星的运行究竟从何时开始呢？饭岛忠夫主张五星的存在与二十八宿的设定有关系，但其设定中有几种说法。

1978年，在湖北省随县发现了曾侯乙墓。在其随葬品的漆箱盖上有用篆文书写的二十八宿的名称。^② 曾侯乙墓是战国早期的东西，所以，可认为二十八宿的存在至迟在春秋时代就知道了，如果不是强调二十八宿全部名称的话，在殷代的甲骨文和《诗经》、《夏小正》等中就已经可以看到部分的名称，所以五星的存在也许在殷周时期已认识到。

下面考察一下《洪范》篇。《洪范》篇中所见的“五”的归纳现象有四种，它们分别是“五行”、“五事”、“五祀”、“五福”。《洪范》篇主要是关于殷的遗臣箕子叙述九畴的记录，第一畴云：

五行。一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。

这里，“五行”这一词语的定义指的是水、火、木、金、土五种元素。在用五元素来解释五行的文献中，这是最早的。战国时代完成的阴阳五行说以五元素为基本组成单位，其源头也可以在这里寻出。而且，在这里，五元素的特质与五种味觉相关联。

① 刘起钎：《古史续辨》第199页，中国社会科学出版社1991年版。

② 《曾侯乙墓出土的二十八宿青龙白虎图象》，《文物》1979年第7期。

在第二畴中述及五事。

五事。一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。

这种五事不是根据五行说的，是与第一畴的五行同一层次存在着的。

第四畴中有五祀。

五祀。一曰岁，二曰月，三曰日，四曰星辰，五曰历数。

这种五祀是关于天文历法方面的东西，这五条与五行说也没有关系。

第九畴中有五福。

五福。一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。

五福是说实际生活的理想，与《甘誓》篇一样有各种说法。刘起钎认为，《洪范》的中心思想是商代的东西。就其内容而言，可推迟至西周和春秋早期。^①《洪范》篇所见到的“五行”后来作为阴阳五行说的中心成分而被采用。

以上对《甘誓》篇和《洪范》篇所见“五行”及用“五”归纳的条目进行了考察。我们认为上述两篇已经具备了能够构成五行说的要素，但是，还不能认为五行说就此正式产生。

六、五行与时令思想

1. 时令思想的历史发展

时令是指针对各季节所设定的政令，金谷治说：

适应一年四季的推移，作为人有着应该遵守的特殊事业，

^① 刘起钎：《古史续辨》第303至306页，中国社会科学出版社1991年版。

把这作为政令而加以确定。而且,依照其政令,自然界和人类社会都会万事顺利,但是一旦违背就会引起灾祸,从而形成了这样的一种观念。^①

时令是把各季节所具有的具体现象(物候)归入政令。探其源可能出于人类对大自然的崇拜,或寻找适应自然规律的生活。在考虑时令思想的发展时,最重要的是对季节(四季)的认识。因为根据对季节的理解程度,自然规律的把握范围即政令的范围有所不同。

胡厚宣从甲骨文中发现了四方名和四方风名,并且论证了《山海经》和《尚书·尧典》的有关记载。通过这种论证,时令思想的发展过程就比较明确。甲骨文所见的四方和四方风名,与用四方和风作为象征的四季观相结合。但在《山海经》中,四方与神人相关联,其内容是它们掌管日月。

名曰析丹,东方曰析,来风曰俊处东以出入风。

(大荒东经)

有神名曰因因乎,南方曰因乎,夸风曰乎民,处南极以出入风。(大荒南经)

有人名曰石夷,来风曰韦,处西北隅以司日月长短。

(大荒西经)

有人名曰鹑,北方曰鹑,来风曰狻,是处东极隅以止日月,使无相间出没,司其短长。(大荒东经)

在《尚书·尧典》中,掌管四时的司命官与《山海经》所见的相比,更加细致和专业化,四时与政令的关系等更明确了:

乃命羲和,钦若昊天,历象日月星辰,敬授人时。分命羲

^① 金谷治:《管子研究》(日文版)第255页,岩波书店1987年版。

仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅宾出日，平秩东作。日中星鸟，以殷仲春。厥民析，鸟兽孳尾。申命羲叔，宅南交，平秩南讹敬致。日永星火，以正仲夏。厥民困，鸟兽希革。分命和仲，宅西，曰昧谷，寅饯纳日，平秩西成。宵中星虚，以殷仲秋。厥民夷，鸟兽毛毳。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，鸟兽氄毛。

接下来考察一下《管子·幼官》篇。其记载的方法像是用中央与四方这种五方图的形式所构成的东西，第九有《幼官图篇》，或许是图表的说明文。^①

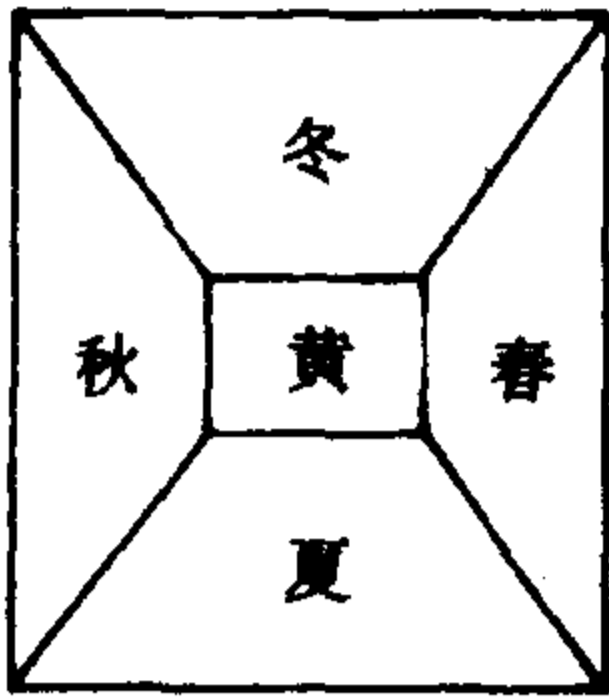
《幼官》篇中五方位的观念形成了。首先叙述了有关中央的时令，依次接续的是春、夏、秋、冬四季的时令项目。在这一篇尚未看到木、火、土、金、水这类语言，但是四季之前配置五行之“土”（中央），“土”与四季的结合是不稳定的。^②而且，《幼官篇》中没有发现十干的五行配当，^③色、味、声、数等在五个的范围内能够分开使用，所以，该篇可以认为是以五行思想为基础的文献。紧接四时和中央五行之后的时令，在《幼官》篇以后有《管子》的《四时》篇、《五行》篇、《吕氏春秋·十二纪》，《礼记·月令》等。从《四时》篇可以发现十干的配当（甲乙配春、丙丁配夏、戊己配土、庚辛配秋、壬癸配冬）。“土”的位置放在夏秋之间。这样，其基本构造与各时令文献是一致的。在《五行》篇中，各季节都是七十二天。但是，“土”仍然是在春夏与秋冬之间的七十二天。这一倾向被其后的时令所继承。

以下呈示的是《幼官》篇、《四时》、《五行》篇中所见的五行图。在《幼官》篇的构造图中，“土”是先于四季记载的，所以，是考虑其顺位的。关于这一点，后文将论述。

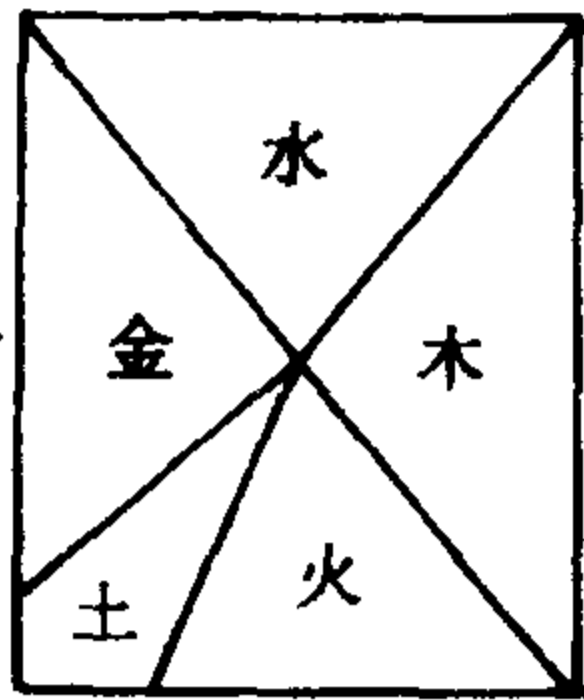
① 金谷治：《管子研究》第255页，岩波书店1987年版。

② 同上第81页。

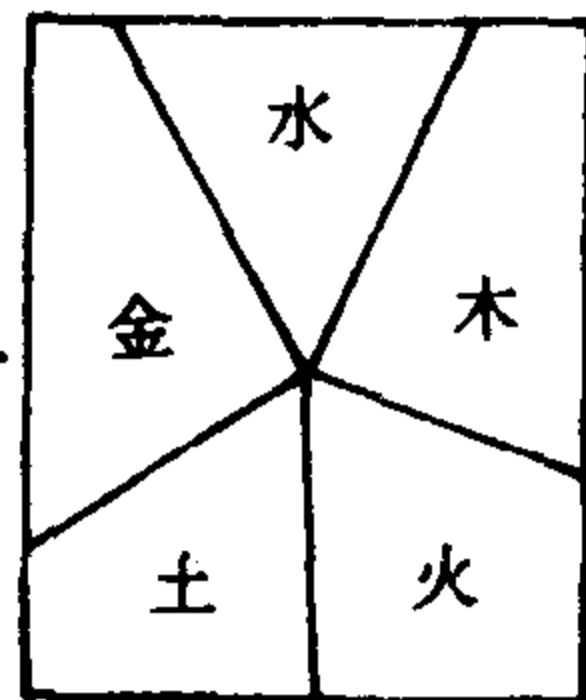
③ 同上第231页。



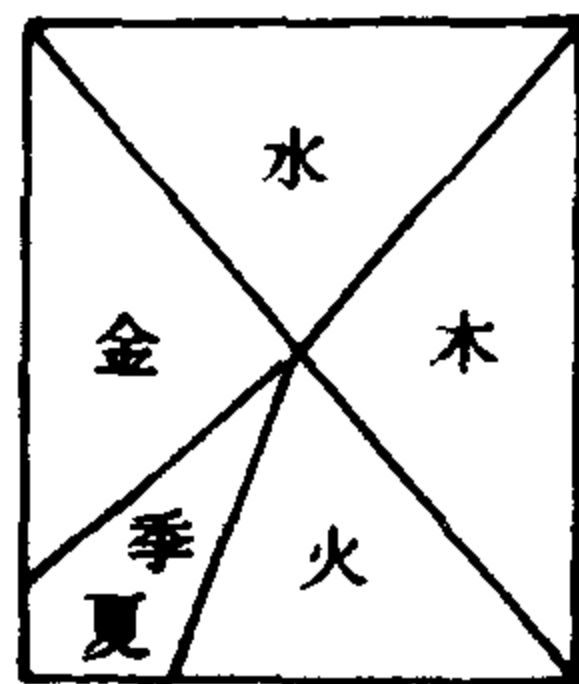
《幼官篇》
(战国中期末)



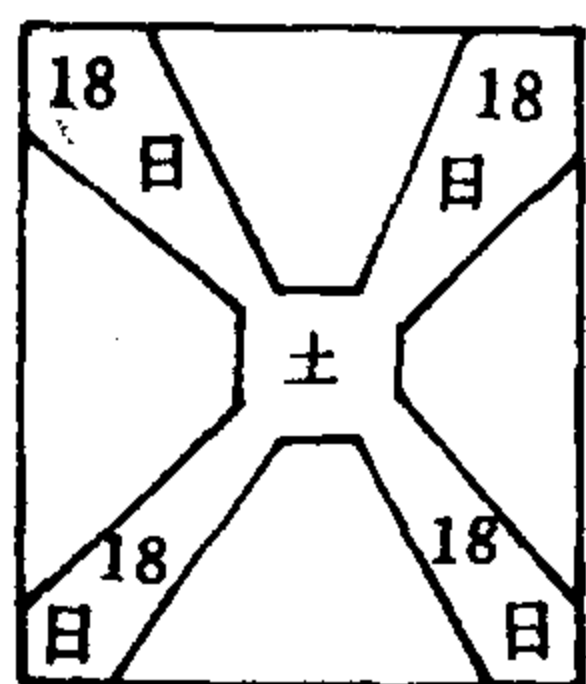
《四时篇》
(战国末)



《五行篇》
《春秋繁露·治水五行篇》
《淮南子·天文训》
(秦·汉)



《淮南子·时则训》
《史记·天官书》
(西汉)

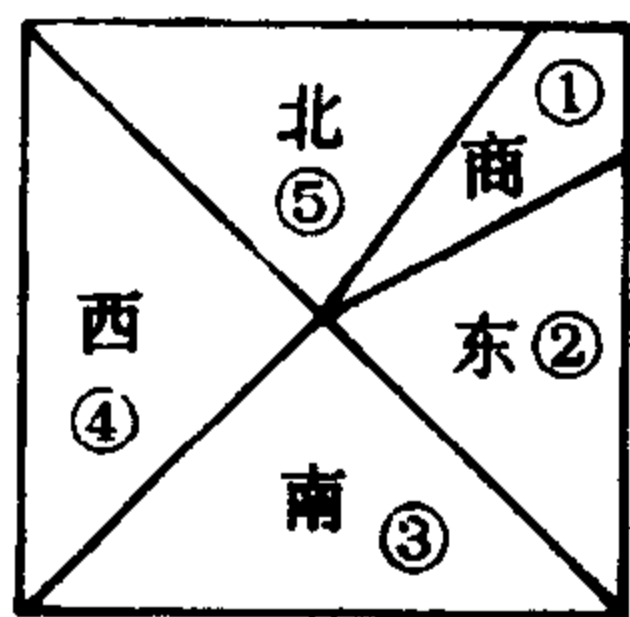


《白虎通·五行篇》
《汉书·律历志》
(东汉)

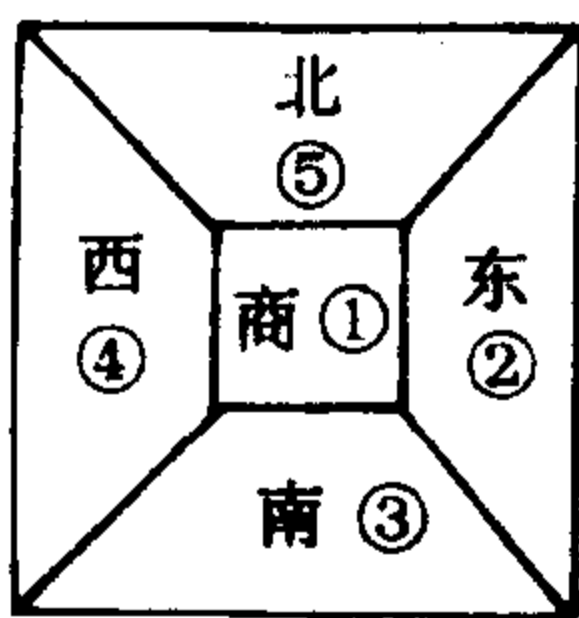
2. 五行中的相生理论

在考察用构成时令思想母胎的四方和以四方风及“中商”为中心的四方来祈年的记录时，如果我们对其顺序加以考察将是非常有意义的。以甲骨文中所记顺序来看，首先是关于商所处的位置，依次构成东土→南土→西土→北土，从东到北的顺序正好与四季的巡行即春(东)→夏(南)→秋(西)→冬(北)相一致。这与后来的五行说的相生周期“木(冬)→火(南)→[土(中)]→金(西)→水(北)”相同。在商代尚未见到依据五元素的五行说。但是，后来的

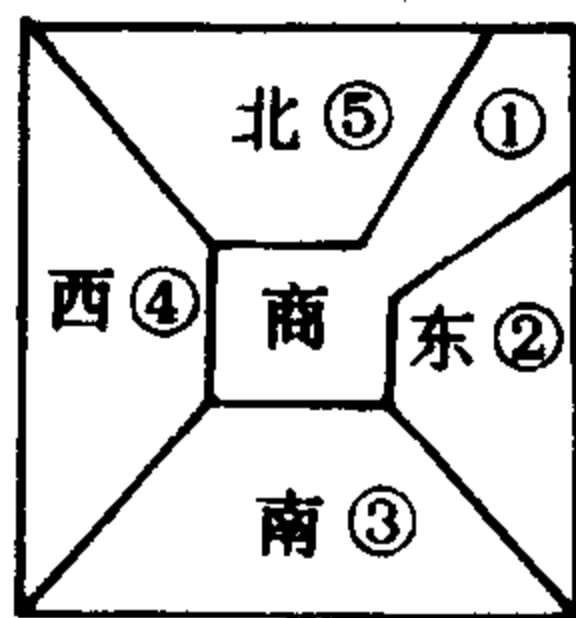
五行相生顺序几乎与四方及四方风的动向同步,这一点对认识相生理论的形成,是极其重要的。在四方风的记录中缺少五行说的“土”,这可考虑在卜辞中,最先占卜的“商”包含有“土”的功能。赤塚氏把“土”作为商王朝为了完善祭典制度所设的一种祭坛,认为与社的起源也有关系。^①对“土”的祭祀,依据甲骨文记载有亳土、中土、四土等,还可以见到燎、侑、奏、求、告等五个祭名。四土是指东西南北之土,中央大概是指“中商”。以甲骨文所见的以“商”为首的循环图可认为是如下面的A图所示那样。如果把占卜的顺序直接用图来表示,“商”位于北与东之间,即位于东北方位。这个方位使我们联想到在本书第六章所论述过的商人有重视东北位的习俗。而且,如果把商作为“中商”,那么位于中央的情况如B图所示,构成以商为中心的五方位形。笔者考虑到五方位中的中央与东北位几乎是同样神圣的地域,所以想像出如C图所示的构想。



A图



B图



C图

注:①~⑤表示占卜次序。

这些构造与上述《幼官》篇所见的情况基本一致,与四季的变迁是同步的。在《幼官》篇中未能见到有关具体的五元素——木火土金水的语言,但是这当中已含有商代四方、四方风的内容,由此

^① 赤塚忠:《中国古代的宗教和文化》(日文版)第183页,研文社1990年版。

可见《幼官》篇的时令思想可说是五行说形成的初期阶段。使用五元素的五行说在《四时》篇开始出现，在《四时》篇中，“土”置于夏（火）与秋（金）的中间。在这里，初次形成了五行说的相生理论，其法则是木生火，火生土、土生金，金生水，水生木。所以，如果从相生理论角度看来，五行说可以说是从反映时令思想的《四时》篇开始诞生的。

笔者认为：五行说的历史发展可分为萌芽期，发展期和定型期。商代的四方、四方风中蕴涵着五行说的母胎，这可作为萌芽期，《幼官》篇所见的通过“五”来归纳的倾向时期，可看作为发展期。赤塚氏已经主张五行说的母胎应上溯到殷代加以探讨。笔者支持这一观点。赤塚氏说：

四方风的信仰是对季节循环的自然律的探索，所以笔者指出这是五行说的母胎。除了《尚书》的《洪范》篇以外，不论是在《管子》的《五行》篇，还是在《吕氏春秋》的十二纪中，木、火、土、金、水等所谓五行与东、南、西、北及中央的五方位和春、夏、土用、秋、冬的五时都产生配当。但是，这不是五行说成立以后专配方位、季节，而是从方位、季节产生引发出五行说。五行说是探求季节的变化、循环这一自然必然的律法。^①

如上所述，《四时篇》中开始见到木火土金水，五者之间构成相生关系，可是，为什么“土”夹在夏（火）与秋（金）之间呢？这是关系到相生理论形成的起源的问题。首先能够考虑的是，“土”必须存在于中央。为了强调这一点，而把“土”置于春夏与秋冬的中间。金谷氏就其理由做了如下论述：

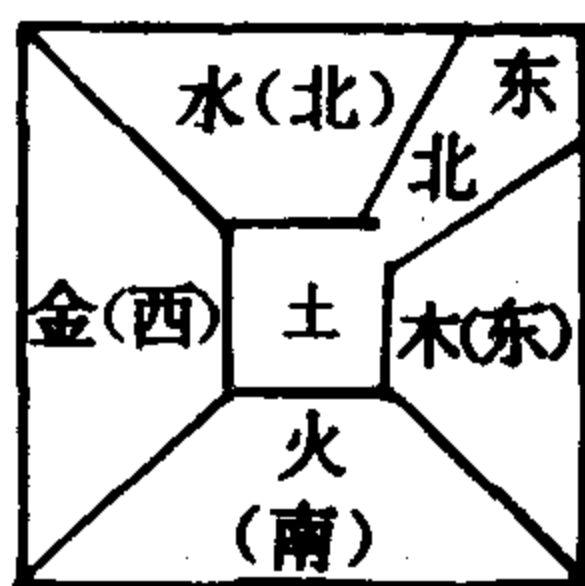
中央的土德仍然置于中央。在把此图展开进行横向连结时，首先产生了把中央应该连到何处的问题。现在的《幼官》篇

^① 赤塚忠：《中国古代文化史》（日文版），《赤塚忠著作集一》第405页，研文社1988年版。

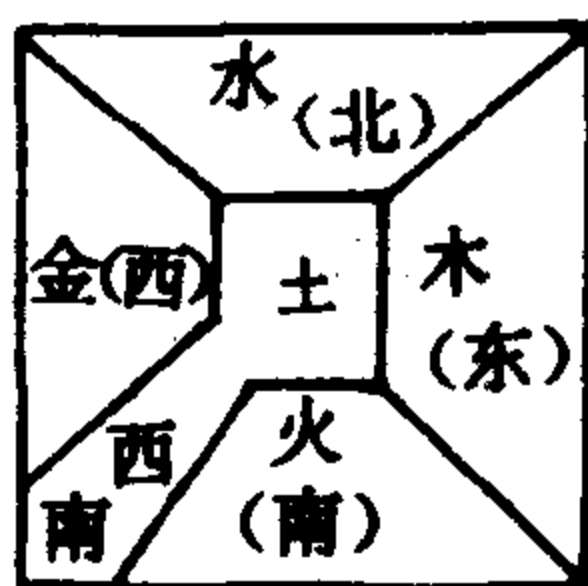
把中央首先放在前面,这样把图表形状从“土”开始横向展开是自然的。不久,横向相连形状的中央被安插在像十二纪形式的春夏两季与秋冬两季的中间。或许正是通过中央与四方这种《幼官》图式的形状这一媒介,五行与四季的循环才相结合起来。^①

这种推测大致是正确的。但是,从方位这一点上加以注意的话,还可能有另一种推理。

正如第六章中已经论述过的那样,商人有着重视东北方位的习俗。与此相反,周人有重视西南方位的习俗。周代以来,西南位作为神位,形成“宅不西益”的忌讳,这种方位观与《四时篇》所见“土”的配置都是注重西南位,与《幼官篇》所见“土”的配置正好相反。



殷代甲骨文
《幼官篇》



《四时篇》

东北位及西南位都是被视为神圣的方位,《四时》篇所见可以看作是在方位观念的基础上再加四季的运行。如前述,这种方位观念与《周易》有关系;如果在这里是《周易》的阴阳观起了作用的话,就能从这里看到阴阳与五行结合的情况。

一般来说,一种法则能够形成,其前身一定存在着很长时期的民俗习惯。在这种意义上,可以认为相生理论的形成与西周以来的

^① 金谷治:《管子研究》第233页。

民俗有关系。西周以来,西南位成为神位,那么五行之中最重要的“土”被置于神位(西南)也并不奇怪。

3.《诗经》、《左传》所见时令思想

(1)《诗经》

金谷氏把《幼官》篇与时令和五行说相结合,作为第一期,并推测其成立时期是在邹衍积极倡导五行说之前的公元前300年左右。^①笔者认为《幼官》篇所见五行说,如上所述不是与时令结合的,而是从时令之中反映出来的,因而借助金谷氏推测的年代,把它看作五行说的形成发展期。在《幼官》篇中表面反映出来的五行说,加上《四时》篇中的木火土金水,就形成相生理论,从而进入到定型期。《四时》篇的成立年代据金谷氏说是在战国末期,那么,从这一成立时期推论的话,《四时》篇所见五行说或许是受到过邹衍学说的影响。如果这样,根据木火土金水五元素集约而成的五行说,可以说就是邹衍的五行说。

反映五行说形成状态的《幼官》篇,作为时令记载的古籍,算是比较早的,但是,在《幼官》篇以前也有有关时令性的记载(例如农事历等),例如《诗经》中就有很多岁时活动的材料。

赤塚氏认为中国古代每个季节都要迎接该季节的神,祈求神的保护。季节结束时要有送神的祭礼,《诗经》的《郑风·子衿》篇说:

青青子衿,悠悠我心,纵我不往,子宁不嗣音。青青子佩,悠悠我思,纵我不往,子宁不来。挑兮达兮,在城阙兮,一日不见,如三月兮。

赤塚氏推论这首诗是《后汉书·祭祀志下》所见的立春祭礼的前身。他说:

佩带青玉的年轻人是扮作春神的“春之雅夫”。从该地年

^① 金谷治:《管子研究》第235页。

轻人中选出来的人们聚集在社的附近,装扮成春之神,讲习跳舞和其他的祭祀仪式。从这引申开来,把年轻人叫做青年,并且青衣也成为学子的服装。这首歌是聚集在神社的女合唱队唱起来的,她们等待这些年轻人从东郊外跳舞进入东门。他们相信这样迎来的春神会留在社里三个月,监视保护农耕。三个月结束后送出,与秋之神交替。把其春神送出的歌是《出其东门》篇。^①

出其东门,有女如云。虽则如云,匪我思存。缟衣綦巾,聊乐我员。出其闾闾,有女如荼。虽则如荼,匪我思且。缟衣茹蕙,聊可与娱。

一旦注意到《子衿》篇和《出其东门》篇中出现的“色”,就知道在《子衿》篇中强调青色的衣襟、青色的佩玉。“青”这种颜色相当于后来五行说的春色,由此可知,这首诗与春有关联。在《出其东门》篇中所强调的色是“白”和“赤”,它们象征着云、缟衣、茹蕙等事物。“赤”这种色是五行说的夏色,“白”是秋色。赤塚氏解释道,把缟衣的“白色”作为神人的白衣,“缟衣茹蕙”是在白绢的衣服上染茜,《出其东门》篇中的“赤色”作为夏天的象征。但是,在这一篇中能够见到白和赤,即秋与夏的色彩。所以不仅如赤塚氏所说的那样,只限于春夏之神出东门,我们把它解释为夏与秋在门外等着,即后面的神在等待,似乎也可以。或者认为白色像后述的那样有死之力或克杀力,所以,白色是以杀春的角色出现的。不管怎样,按照赤塚氏的解释,把这首诗作为送出春神的“雘”之类的活动是可以的。

白色象征秋色,也可认为是死色。这与一年的农事周期有很大的关系。一年分为生(春)、长(夏)、收(秋)、藏(冬)四段。冬的方位在四季中是春,这是万物生长的时期,所以可以叫“生”的方位。与此相对的西方位,是季节中的秋,相当于面向冬季,是万物生命开

^① 赤塚忠:《诗经研究》(日文版),《赤塚忠著作集五》第8页,研文社1986年版。

始枯萎的时期,因而可说是“死”的方位。白色与“死”有关系,这在后述的兵家思想中也能见到。在日本的《古事记》的倭建命传承中也有“死”与“白”相关联的东西。^①

倭建命为了治服山神而登上伊吹山,但因不小心被变身为白猪的山神所伤,最终致死。倭建命死后化作白鸟飞去,在这里,死是用白鸟作为象征的:

于是坐倭后及御子等,诸下到而,作御陵,即匍匐回其地之那豆歧田而,哭为歌曰……于是化八寻白智鸟,翔天而向浜飞行。(《古事记》)

白色象征秋季的颜色,这在《诗经·陈风·宛丘》中也可以推知:

子之汤兮,宛丘之上兮。洵有情兮,而无望兮。坎其击鼓,宛丘之下。无冬无夏,值其鹭羽。坎其击缶,宛丘之道。无冬无夏,值其鹭翮。

这首诗中出现的鹭是白色的鸟,赤塚氏认为这首诗是用从南方圣地飞来的鹭作为象征的夏之神灵,迎接它的到来,这被看作是祈愿夏季诸事的祭礼。他说:

鹭有其秀美的身姿,春秋之前进入繁殖期,在耕地上遨翔,这是常见的事情。由此人们相信它是祈求麦子等夏天成熟的谷物丰穰的神灵。^②

从鹭本身的颜色是白色来讲,鹭被视为夏之神灵好像有点牵强,笔者认为从其颜色来看应视为秋之神灵。在《诗经·周颂》“振鹭”中对鹭做了如下的记载:

振鹭于飞,于彼西雍。我客戾止,亦有斯容。在彼无恶,在此无敎。庶几夙夜,以永终誉。

这里,鹭(白)与西雍的“西”相结合,鹭可以看作西之鸟即秋之神

① 吉野裕子:《阴阳五行与日本的民俗》,第119—120页,学林出版社。

② 赤塚忠:《诗经研究》,第8页。

灵。因此,《宛丘》篇中所见的祭礼可说是迎接秋之神灵,以祈求夏季顺利结束。

那么,为什么选择了白色作为秋之色呢?其理由与其他的季节的颜色一样都不清楚。但在古代确实是给方位、季节着色的,这不是通过五行说来着色,而是一种民俗的现象。例如,五行说形成以后,各王朝都与木火土金水五德相配当。于是,周属火德尚赤,殷属金德尚白。如果按照五行学说,商人爱好白色,看一看在甲骨文等材料中所出现的祭祀时的动物牺牲,就会知道有很多白色的动物(白马、白牛、白羊、白豕、白彘、白犬、白豚、白鹿、白兕等),从祭品选择的颜色可知商人是崇拜白色的民族。^①由此可认为商王朝の色是白色,这不是通过五行说来配当的,而是把这以前就存在的商人尚白习俗纳入了五行说之中。

从以上的事情可以认识到《幼官》篇成立以前的岁时活动中,四季与方位已经有了相应的颜色。而且,这种颜色的存在不是通过五行学说来配当的,而是一种民俗的现象。前述《诗经》中所见的岁时活动可以认为是西周时代至春秋时代的东西,这一时期的时令中,五行说尚未表现出来。

(2)《左传》

下面将对《左传》出现的时令思想做一番考察。在《左传》中可看到明确的四季观,与四季的特性相配合举行祭祀和政治活动。关于四季的观测,《左传》僖公五年中有如下记载:

春王正月辛亥朔,日南至。公既视朔,遂登观台以望而书,礼也。凡分、至、启、闭必书云物,为备故也。

分是指春分、秋分,至是指冬至、夏至,启是指立春、立夏,闭是指立秋、立冬。在春秋时代,根据这样的观测举行郊、雩、尝、烝的祭礼。《左传》桓公五年中有:“凡祀,启蛰而郊,龙见而雩,始杀而尝,闭蛰

^① 朱顺龙:《殷代祭礼研究》,第121页,复旦大学博士论文,1991年。

而烝。”杜预注认为郊祭是在夏正建寅之月(一月)举行,雩祭在建巳之月(四月)举行,尝祭在建酉之月(八月)、烝祭在建亥之月(十月)举行。考虑到郊、雩、烝祭分别在各季节之初月举行,尝祭大概不是在酉之月,可能是在七月。这些正是立春、立夏、立秋、立冬的祭礼。^① 季节之中产生了分、至、启、闭的认识,与此相应形成了岁时活动,并且重视季节与政治的关系。《春秋》文公八年中记载:“闰月不告朔犹朝于庙”,《左传》说明如下:

闰月不告朔,非礼也。闰以正时,时以作事,事以厚生。生

民之道于是乎在矣。不告闰朔,弃时政也,何以为民。

这里反映了季节与政治密不可分的关系,几乎完全把生活寄托在季节的自然律上了。时令思想是通过观察、探究季节中的自然律而产生的,但是,随着其认识程度的加深,逐渐被抽象化。例如,春与夏的性质不同,但与秋冬相比,两者暖和一些。同样,秋与冬较冷。《左传》襄公二十六年记载:

古之治民者劝赏而畏刑,恤民不倦,赏以春夏,刑以秋冬。

是以将赏为之加膳,加膳则饫赐,此以知其劝赏也。将刑为之

不举,不举则彻乐,此以知其畏刑也。

春夏作为赏期,秋冬作为刑期,这一考虑是以阴阳思想为基础的。这种思想也可见于《管子·四时》篇:

四时者阴阳之大经也。刑德者四时之合也。刑德合于时,

则生福,诡则生祸。然则,春夏秋冬,将何行。……阳为德,阴

为刑,……德始于春,长于夏。刑始于秋,流于冬。

这里,赏与刑的关系变成了德与刑的关系,但在阴阳观中本质是相同的。秋冬被视为刑期,除此之外,这一时期也被认为是建筑物的修建和建造时期。下表把《春秋》、《左传》中出现的关于建筑的记载数目,按国别、季节分别进行归纳,这里也包含着作门、筑圉、立宫

^① 《左传》襄公七年的记载中得知郊祀在启蛰进行。

等。

季节 国别	春	夏	秋	冬
鲁	5	8(1)	1	16(1)
晋	(1)	(1)	0	0
盟国	2(1)	1(1)	0	1(1)
楚	(1)	(1)	0	(1)
陈	0	(1)	0	0
邾	(1)	0	0	0

注：实数是见于《春秋》者，括号内数是见于《左传》者。

可以知道，单是鲁国所见的冬期筑城就比其他季节占压倒性多数。至于庄公三十二年的筑城与襄公七年的筑城，属于特殊理由而不得不进行。^①关于在秋冬期进行修理、建设，在其他文献中也有记载，《国语》周语中有所谓先王教诲：“先王之教曰：雨华而除道，水涸而成梁，草木节解而备藏，陨霜而冬裘具，清风至而修城郭宫室”。而且，作为夏令也有“故夏令曰九月除道，十月成梁”。在寒冬期进行修理和建设，是因为这一时期正好是农闲期。^②翻开《吕氏春秋》十二纪，可见把孟秋之月至仲冬之月作为建筑的时令，是有其理由的。因为秋冬是大地封闭之时，所以，必须防止地气的泄漏。列举如下：

孟秋之月：“完堤防，谨壅塞，以备水潦”。“修宫室，埴垣墙，补城郭”。

仲秋之月：“筑城郭，建都邑，穿窬窖，修囷仓”。

孟冬之月：“埴城郭，戒门闾，修键闭”。

① 《左传·庄公三十二年》：“城小谷，为管仲也。”

② 《左传·隐公五年》：“春蒐、夏苗、秋猕、冬狩。皆于农隙以讲事也。”

仲冬之月：“土事无作，无发盖藏无起大冢以固而闭。发盖藏起大众，地气且泄，是谓发天地之房。涂阙庭、门闾，筑圉圉”。

以上“仲冬之月”条的说明，意在把一年的构造用《周易》思想进行解释，可说是时令思想中阴阳观的表现。

4. 《楚帛书》中的时令思想

1942年，湖南长沙东郊子弹库战国墓中曾出土帛书。这部帛书画有一年的构造图，其后它被认为是月令性质的文献，而称作《楚帛书》。一般认为是战国中期的产物，^①其构造是把四方与十二季节相配当。在各月中描绘了被视为该月之神的神像，且在四方之隅画有四个木（四棵树）。根据陈梦家先生的解释：四隅之木分别是青木、朱木、黄木、黑木，^②而根据饶宗颐先生的研究，则是青、朱、白、黑。^③

在《楚帛书》中没有看到中央黄木的存在，但在这里，四方位与季节色是相搭配的，所以，可以认为它与《管子·幼官》篇的构造相近。关于《楚帛书》与《幼官》篇中所见的时令问题，金谷氏说：

这里有五色、五木与季节的配合，特别是也有与方角的搭配，它是与五行说有关系的时令，这很明显。但是，其关系还不是那么密切，这也比较明确。首先，虽然有五木之名与色，但是，中央没有明确地表现出来。其次，五行说的痕迹又很淡薄，这些都说明了这一点。这里，可以与《幼官》篇联系起来考虑。在《幼官》篇的五行说中，可见到从五味、五数、五音到五气、五井、四岳的内容来看，比起《楚帛书》来更完整。但是，其五行体系与四时体系的关系还不是很充分，特别是中央土德的被放置在中央，这种倾向与《楚帛书》相似。尤其是把四季与四方搭配的《幼官》（玄官）图的五方构图，与《楚帛书》的形式相类似。

①② 陈梦家：《战国楚帛书》，《考古学报》，1984年第2期。

③ 饶宗颐、曾宪通：《楚帛书》，中华书局香港分局1985年版。

而且,这种玄宫明堂的构造,作为时令由来已久,这正如旧稿中所考虑的那样。所以,《楚帛书》与《幼官》图是同类的时令,都是继承了朴素的形式。^①

金谷氏的论述明确承认了《楚帛书》与《幼官》图的类似性。那么,这种现象究竟意味着什么呢?因为《幼官》图是《管子》中的一篇,大概反映了齐国的时令思想。与此相对,《楚帛书》则显示了楚国的时令思想。齐国与楚国在地理上相距遥远,那些时令书被视为各自独立形成,也是有可能的。如果是这样的话,由时令思想产生了原始五行思想,这一假说可以进一步得到佐证;并证明,如前所述季节与方位思想确有联系。当然具体的情况究竟怎样,这还有待于今后的考古发现来解决。

① 金谷治:《关于阴阳五行说的成立》,《东方学会创立四十周年纪念东方学论集》,1987年版。

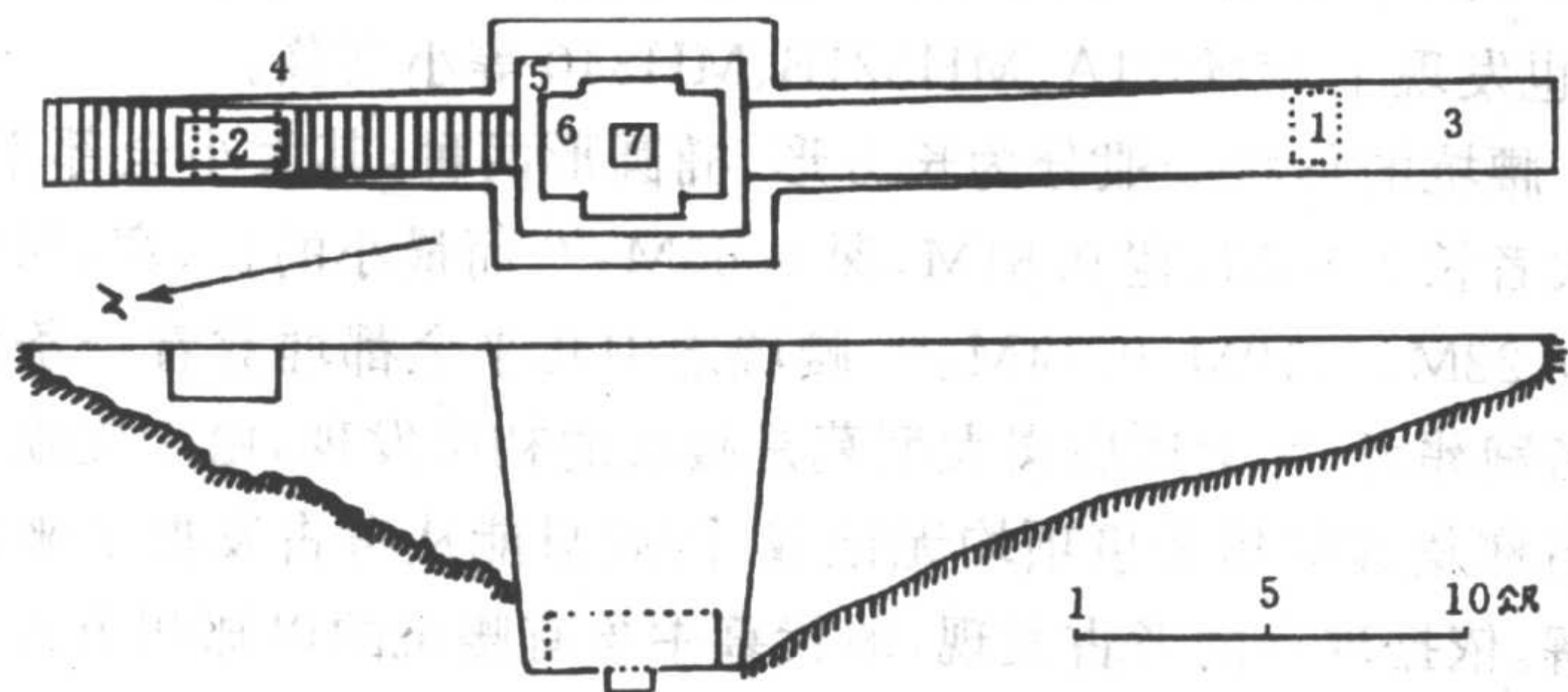
第八章

殷墓腰坑中的狗巫术

——相克理论的起源与发展之一

一、殷墓中的腰坑

1928年至1937年间，中央研究院历史语言研究所考古组在河南省安阳殷墟共进行了十五次发掘，首先在安阳后岗西区发现殷代大型墓及小型墓。其中后岗殷代大型墓位于西区洹河南岸的河神庙东侧，其结构包括南北二个墓道，墓室、墓底的中央有南北1.2米，东西1.1米、深0.5米的长方形小坑。此小坑即为后来所通称的“腰坑”，而后岗墓中腰坑的发现是第一次。兹录其简图如下（见下页）：



1. 放车 2. 战国墓 3. 隧道 4. 北道
5. 墓室 6. 亚形木室 7. 腰坑

资料来源：石璋如《河南安阳后岗的殷墓》，《历史语言研究所集刊》第十三册，中华书局1987年版。

关于腰坑，石璋如作了以下的说明：“腰坑系本地的土名，因为正在骸骨的腰下，故叫腰坑。”至于其构造及位置，他又解释道：“它的坑积是与椁室成正比例的。腰坑的建造不若墓室的讲究，所以四壁每成斜坡，但必居于基底之当中。”^① 又苏秉琦在斗鸡台沟东区墓葬报告中对腰坑的状况介绍如下：“‘坑内有坎’此指在长方形的坑底，其中央部稍洼，四周稍高，如由平面看如‘回’字形，由纵部看有如‘凹’字形者”，^② 若只看苏秉琦的报告，腰坑还不是一般性的通用名称，而只是后岗地区的土名，其后才逐渐地统一使用。

后岗大型墓发现腰坑之后，在侯家庄也分别发现了 M1001、

① 《历史语言研究所集刊》第13册，第28页，中华书局1987年版。

② 苏秉琦：《斗鸡台沟东区墓葬》第87页，国立北平研究院史学研究所陕西考古发掘报告第一种第一号，北平研究院史学研究所，1948年版。

M1002、M1003、M1004、M1500，及武官村 M1443 等大型墓。^① 此外，也发现了 MH321A、MH321B、MH340 等小型墓。

腰坑的形状一般分为长方形、椭圆形两种，其大小全部不同，最大者长 1.94M，宽 0.81M，深 0.63M，^② 而最小的长、宽、深分别是 0.22M、0.10M、0.14M。^③ 腰坑之中几乎全都埋葬着一条狗或数名殉葬者。^④ 上述后岗大型墓是腰坑的初次发现，由于文献上对其名称及其他相关事项均无记载，因此只能从考古发掘上来加以了解。依据现存的考古发现，殷代墓中含有腰坑的以郑州市人民公园中 M15、M25 以及白家庄 M3 为最早的发现，这些全都是属于郑州二里岗期的墓葬。^⑤ 此外，在铭功路西侧也发现了 M146、M148、M150、M151 等墓葬，这些则属于商代中期及以后的墓葬。^⑥ 到目前为止，商代中期以前的墓葬发掘报告中，并没有发现有关腰坑的记录，因此腰坑应该说是商代中期以后的一种墓葬形态。现在就商代腰坑的情况统计作表如下：

地点	座	腰坑	狗	资料来源	期
安阳武官	1	1	1	《考古》1955 创刊	1
安阳薛家庄殷代遗址	8	5	5	《考古》1958	8
安阳市大司空村墓葬	51	21	6	《考古》1958	10

① M1001：底中 1，八隅 8。M1002：底中 1，八隅 8。M1003：底中 1，八隅 8。M1004：底中 1，八隅 8。M1500：底中 1，四隅 4。M1443：底中 1，四隅 4。

② 安阳后岗殷代墓 M32。

③ 苗圃北地殷墓 PN M42。

④ 有狗与卫士同时埋葬的，也有分别埋葬的。一般情况是狗单独埋葬的例子较多。

⑤ 《郑州市铭功路西侧的商代遗存》，《文物参考资料》1956 年第 10 期。《郑州市人民公园第 25 号商代墓》，《文物参考资料》1954 年第 12 期。《郑州市白家庄商代墓》，《文物参考资料》1955 年第 10 期。

⑥ 同前，见《文物参考资料》1956 年第 10 期。

湖北黄陂盘龙城商代遗址	5	部分	部分	《考古》1964	8
郑州上街商代遗址	5	…	2	《考古》1966	1
安阳后岗	50	27	…	《考古》1972	3
安阳后岗	14	4	2	《考古》1972	5
北京地区	3	2	1	《考古》1976	4
安阳殷墟祭祀坑	坑 5	…	2	《考古》1977	1
安阳武官村北的一座殷墓	1	1	…	《考古》1979	3
河南罗山县蟒张商代墓地	6	2	2	《考古》1981	2
安阳殷墟三家庄东	8	7	5	《考古》1983	2
安阳苗圃北地遗址	84	55	多	《考古》1986	2
郑州商代遗址	2	1	1	《考古》1986	4
安阳殷墟西区 1713 号墓	1	1	1	《考古》1986	8
安阳郭家庄的一座殷墓	1	1	1	《考古》1986	8
安阳薛家庄东南殷墓	10	4	1	《考古》1986	12
安阳大司空村东南的一座殷墓	1	1	1	《考古》1988	10
安阳郭家庄东南殷墓	6	3	3	《考古》1988	10
安阳苗圃北地殷墓	43	30	13	《考古》1989	2
安阳大司空村南地的两座殷墓	2	2	1	《考古》1989	7
安阳殷墟	…	4	?	《考古学报》	5 册
安阳西北岗陵区	10	6	…	《考古学报》1954	7 册
安阳大司空村	116	105	30	《考古学报》1955	9 册
洛阳东郊	…	11	2	《考古学报》1955	9 册
郑州商代遗址	…	部分	部分	《考古学报》1957	1
安阳殷墟五号墓	1	1	1	《考古学报》1977	2
殷墟西区墓葬	1148	416	184	《考古学报》1979	1
安阳小屯村北的两座殷代墓	2	2	2	《考古学报》1981	4
罗山天湖商周墓地	22	5	3	《考古学报》1986	2

殷墟 259,260 号墓	2	2	1	《考古学报》1987	1
郑州市人民公园第 25 号商代墓	1	1	1	《文物参考资料》1954	12
郑州东北部白家庄	3	1	1	《文物参考资料》1955	9
郑州市白家庄商代墓葬	4	1	1	《文物参考资料》1955	10
郑州市铭功路西侧的商代遗址	8	4	4	《文物参考资料》1956	10
山东益都苏埠屯第一号墓	1	1	1	《文物》1972	8
山西灵石旌介村商墓	3	2	2	《文物》1986	11
西安老牛坡商代墓地	40	多	多	《文物》1988	6

二、先周墓与腰坑

如上所述,腰坑大多发现在商墓之中,这也可以看做是商人的习俗,有关这个问题,还可以由先周墓的结构来加以说明。现在所出土的先周(包括商代晚期)墓葬有:宝鸡斗鸡台、凤翔西村、岐山贺家村、扶风北吕、扶风刘家村、长安张家坡、长安丰西等等。其中斗鸡台的先周墓九座、凤翔西村的先周墓九十五座、岐山贺家村的先周墓二十九座、扶风刘家先周墓二十座,这些都没有发现腰坑。这些地区的周墓包括了从先周期到西周中晚期的墓葬。根据报告指出,在发掘的这批先周或周墓中都没有发现腰坑。^①

以上所言,是先周墓葬中没有发现腰坑的例子。但在先周墓中也有一部分含有腰坑的。例如,长安张家坡的第一期墓葬中就发现有腰坑,又考察张家坡村东南所发现 83SCKM1,83 丰毛 M1 两座灭商之前的先周墓,也发现了腰坑。^②其中在 83 丰毛 M1 墓的随葬

① 确实属于先周墓的墓葬据不完全统计,可以举出 FBYDM7,FBYXM12,FBBDM21,FBYXM6,FBBXM91。

② 《1967 年长安张家坡西周墓葬的发掘》,《考古学报》1980 年第 4 期;《1984 年长安沔西墓葬的发掘》,《考古》1984 年第 9 期。

品青铜器中含有一鼎一簋,而且没发现酒器,这可以说明它是周人的墓。

如果将腰坑视为是商人的习俗,那么在部分先周墓中所看到的腰坑又该如何解释呢?关于这点扶风刘家先周墓的报告者指出:“关西中部属于这一时期的大部分墓葬多数都有腰坑,这些墓葬时代略晚,在墓葬形制上较多地接受了商文化的影响。”^①这说明不含腰坑的先周墓尚未受到商文化的影响。又岐山贺家村的先周墓也没有发现腰坑,报告者对此也有如下的说明:“先周墓葬无腰坑,无狗架,亦无西周墓葬中常见的簋、豆、孟等物。这大概反映了先周民族的固有的文化特点。”^②这可以说是受商文化影响前先周民族的一种固有文化。

上述先周墓中发现腰坑的例子,基本全是属于先周晚期的墓葬。而在先周早期、中期的墓葬中并未发现过腰坑,因此可以说在先周人的墓葬习俗中原来是没有腰坑的,而先周晚期墓中存在着腰坑,显然此时的周民族已受到商文化的影响。先周文化圈以长安丰镐附近、扶风岐山、长武一带为主,^③这些地区也是与商人有接触交流的地区。而扶风的北吕地区的先周墓,不管从先周期到西周晚期,都没有发现过腰坑,可能是这一带并未受商文化的影响。^④

由文献记载来看,先周人和商人最初的接触是在商王武乙时期。《后汉书·西羌传》载:“武乙暴虐,犬戎寇边,周古公逾梁山而避于岐下”。《孟子·梁惠王下》中也记载:“昔者大王居邠。狄人侵之,去之岐山之下居焉”。由甲骨文中武丁期商伐周的内容来看,这已经是商周第二次的接触了,而武丁以后的卜辞中已经不见和周

① 《扶风刘家先周墓地剖析》,《考古与文物》1985年第2期。

② 《岐山贺家村周墓发掘简报》,《考古与文物》1980年第1期。

③ 邹衡:《夏商周考古学论文集》第315页,文物出版社1980年版。

④ 《扶风北吕周人墓地发掘简报》,《文物》1984年第7期。

人有关系的记载,^①这或许可以说明从武丁期开始,周已经加入到商的同盟国家集团中,这也是商文化大量流入于先周文化中的时期。

三、周墓及其腰坑

腰坑主要是商人的埋葬习俗,但在先周晚期或周初的墓葬中也可以看到这种风俗。这应该是商文化的传播所致。腰坑原是商人的习俗,这还可以从鲁国城的发掘报告中清楚地得到说明。

鲁国城的发掘工作进行于1977年至1978年间。发掘结果发现属于西周墓的包括故城西南隅的斗鸡台墓地、故城西北隅的药圃墓地、西部靠东的望文台墓地等。^②斗鸡台墓地发掘的小型墓二十八座(M301—M328),其时间在西周初期到春秋末期,其中在属于西周墓的十七座墓葬中发现了腰坑。而药圃墓地的三十四座小型墓中,属于西周期且发现腰坑的共十座。从望文台墓地发掘出的两周墓共五十一座。其中属于西周的有三十九座,但是都没有发现腰坑。总括来看,斗鸡台墓地和药圃墓地都发现了腰坑,而且可以看到这些墓葬存在着共通性,即埋葬者的头均朝南。而望文台墓地就没有发现腰坑,而且埋葬者头向朝北,这明显地表明二者的不同。据研究者指出,他们之间的差异可以反映出族属的不同。斗鸡台和药圃二处,是《左传》定公四年中记载的伯禽管理下的“商奄之民”,^③他们不同于望文台的周人,这两个民族(即商奄之民和周人)共同生活在鲁国城中。《左传·定公六年》载:“阳虎又盟公及三

① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》第269—298页,中华书局1988年版。

② 《曲阜鲁国故城》,齐鲁书社1982年版。

③ 张学海:《试论鲁城两周墓葬的类型、族属及其反映的问题》,《中国考古学会第四次年会论文集》,文物出版社1983年版;朱凤瀚:《商周家族形态研究》第272页,天津古籍出版社1990年版。

桓于周社。盟国人于亳社。”“国人”原为殷遗民，需在亳社结盟。商奄之民如第一章所论及，是殷遗民中的庶殷，即周初的二等公民，所以被归于“国人”的范围中。^①

鲁国在当时采用的这种两族共存政策，与他们对异族的怀柔政策有很大的关系。《左传》定公四年记载：“启以商政，疆以周索”，杜预注中对此说明如下：“启，开也。居殷故地，因其风俗，开用其政。疆理土地以周法。索，法也。”据此文献可以明白鲁国在当初是采用商代法律，而商奄之民能够维持自己的风俗可能也是因为这个政策的缘故。伯禽继承了这个政策，并将之纳入周礼之中。《史记·鲁周公世家》上对此也有明载：“变其俗，革其礼，丧三年而后除之”。

1980年至1981年间，陕西省文物管理委员会在西周镐京附近进行了调查，发掘出可能是伯禽墓的长花M15及其附属墓长花M17。^②据调查报告，从长花M15出土的随葬品及鼎等铭文可以判断墓主大概是伯禽。既然伯禽是鲁国国君，而埋葬在镐京的理由，可以由其父周公的埋葬法中得到说明。^③此外，长花M15也发现了腰坑，这就与伯禽为姬姓君主而采用十干名，同时也承袭了商人的埋葬习俗相一致。或许这也和上述“启以商政，疆以周索”的方针有关。又据大祝禽鼎可知伯禽曾任大祝之职。白川静对此则解释

① 杨宽：《中国都城的起源和发展》第76页，日本学生社1987年版。

② 《西周镐京附近部分墓葬发掘简报》，《文物》1986年第1期。

③ 伯禽既为鲁国的第一个国君，卒后何以不葬在鲁地而反葬于镐？《史记·鲁世家》：“周公在丰，病，将歿，曰：‘必葬我成周，以明吾不敢离成王’。周公既卒，成王亦让，葬周公于毕，从文王，以明予小子不敢臣周公也”。因而可以肯定周公是葬在毕，在文王和武王的陵寝附近。《礼记·檀弓》：“太公封于营丘，比及五世，皆反葬于周。君子曰：乐，乐其所自生。礼，不忘其本。古之人有言曰：狐死正丘首，仁也。”姜姓的齐国五世君主，皆能反葬于周，姬姓的鲁君伯禽，自然更能反葬于周了。再说，伯禽是周公的长子，在西周森严的礼制下，葬在父亲的墓葬附近，更是合乎情理的。

为周公、伯禽都是宗教仪礼的执行者,或许伯禽和周公一样,多少都受到商人埋葬礼制的影响。

从周人的墓葬方式来看,可以分为继承商人习俗的埋葬法以及周人自有的埋葬法两大类型。上述鲁国周人的葬法属于后者,而长安张家坡等周墓则是属于前者。关于这两者间的差异,张学海认为:

在周人发祥地的周原地区,先周的墓葬与殷墓、夷墓明显不同。鲁建国后,鲁城的周人完全承袭了先周的埋葬制度。采用仰身直肢葬,头向北,无腰坑,不殉狗。陶器组合只用鬲、罐,而不用簋、豆、孟等器。这些都与先周墓完全一致。这种情形一直到春秋中期,并无变化,从中可见鲁国的周人实行和坚持其祖先礼制之一斑。与鲁城的周人不同,宗周、王城等地区的周人在与殷人接触后,便迅速吸取了商文化和夷文化的因素,从而失去了自己的特色。宗周和洛阳王城的西周墓,盛行腰坑殉狗之风,陶器组合早期以鬲、簋、罐,晚期以鬲、孟(盆)、豆、罐为主。三门峡市上村岭西周晚期至春秋初期的虢国墓,还有殉狗的残余。陶器组合与宗周地区的同期墓一致。^①

这说明周人可能从先周晚期开始持续性地接触商文化,并逐渐地将之引入周文化之中,但是先周人在晚期并非把全部商文化引入,而只限于和商文化有接触的地区,而鲁国地区正是周人在灭商“革命”后直接和商文化接触的地方。因此这种文化接触的差异性,也关系到埋葬时是否存在腰坑或使用干名。尤其是腰坑在先周早期并没有发现过,而中晚期以后有此习俗,这正说明是受商文化影响的结果。

腰坑从殷末期到周初大量出现,这种埋葬习俗甚至一直沿袭

^① 张学海:《试论鲁城两周墓葬的类型、族属及其反映的问题》,《中国考古学会第四次年会论文集》,文物出版社1983年版。

西周	铜川市王家河墓	11	5	2	《考古与文物》1987	2
	甘肃灵县焦村西沟西周墓	1	1	1	《考古与文物》1989	6
春秋	湖南长沙楚墓	…	部分	…	《文物参考资料》1960	3
	莒南大店墓	2	1	1	《考古学报》1978	3
	甘肃灵台县景家庄墓	4	1	1	《考古》1981	4
	山东沂水刘家店子墓	2	1	1	《文物》1984	9
	山东阳谷县阳岗墓	1	1	1	《考古》1988	1
春秋末	楚雄万家坝墓	79	3	…	《考古学报》1983	3
战国初	陕西长武孟村秦国墓	28	1	1	《考古与文物》1984	3
战国	长沙沙湖桥一带古墓	…	1	…	《考古学报》1957	4
	河南信阳长台关战国大墓	1	1	鹿	《文物参考资料》1957	9
	河南武安县午汲古城墓	8	3	1	《考古》1959	7
	河南林县春秋战国墓	1	1	…	《考古》1960	7
	平乐银山岭战国墓	117	87	陶器	《考古学报》1978	2
	四川新都战国木椁墓	12	6	6	《文物》1981	6
	咸阳市黄家沟战国墓	20	2	…	《考古与文物》1982	6
	湖南资兴市战国墓	80	3	陶器	《考古学报》1983	1
	广东罗定背夫山战国墓	1	1	陶器	《考古》1986	3
	荆门市包山楚墓	5	1	羊	《文物》1988	5
	淮南高庄战国墓	1	1	1	《考古学报》1988	2

四、腰坑的功能

在墓葬中所见到的腰坑究竟产生于何时？其功能又是怎样的呢？下面就此问题加以考察。

腰坑主要位于墓室的中央，从已经发掘出来的腰坑来看，几乎

全在埋葬者的腰部(也因此而得名)。又,腰坑中一般埋有狗或殉葬者,这也可以说明腰坑的基本功能是放置殉葬物的。

发掘的二里岗时期的墓葬中,有十一座墓附有腰坑,且每个腰坑均葬一条狗。再由上文的列表中统计出腰坑数约六百八十一一个,其中的殉葬物主要是狗。为什么要腰坑中葬狗?狗和腰坑又有什么特别的意义呢?

在人类进化发展过程中,人和狗一直保持着密切的关系。狗,原来是由狼分化出来的动物,它的名称也是在人类将之家畜化之后才形成的。^①狼和狗分化的过程及其时期,一般动物学者主张约在12 000年前。^②即从新石器时代开始,人类和狗就开始有所接触,在发现狼有很高的利用价值后,乃将之驯化成狗的。此乃人类基于自身利益而对狼进行的“改造”。狗之所以有利用价值,主要是它们具备了独特的感官机能和攻击能力。

古代社会中最令人感到不安和恐惧的时刻应该是夜晚。这也许是因为人类在黑夜无法看见东西,而且又必须在夜间睡眠的关系。古代神话或传说中的幽灵或鬼魂都在夜间出现,这也反映出人类对黑暗的恐惧心态。殷人认为梦会引起种种可怕之事。

贞王梦疾齿惟……。(《合》17385 正)

……子……梦……作耳大鸣。(《前》八·五·三)

贞梦……三月贞,其……大雨。(《佚》九一六)

贞亚多鬼梦(恶梦)无疾四月。(《合》17448)

贞多鬼梦惟……见。(《合》17450)

贞多鬼梦惟言见。(《合》17450)

这都是在人类的能力范围内无法把握的事情,也都是与夜晚有着

① 平岩米吉:《犬的生态》(日文版)第16页,筑地书店,1987年版。

② 约翰·麦克龙琳(John C·MClong Lin):《犬类家族》(the canine clan)第143页,日本岩波书店1991年版。

很大的关系。

人类在夜间的的能力减弱,相反地,许多夜行动物却在夜间出动。这给古代人造成了巨大的威胁。人类为了克服对包含夜行动物在内的夜晚的恐怖,唯一的方法是点火,或是将自己的居住区与外界分隔开。前一方法在人类知道用火的时候就已经采用,后一种方法在仰韶遗迹中反映出来。^①在夜行动物中,对人类构成最大威胁的要算“狼”,今天狼虽然已濒临灭绝的危机,但在远古时代,它是伴随着人类而生存的。

狼对周围环境非常敏感,而且不管昼夜都会向远方嚎叫。这种习性使它在古代人眼中被看作是能发出警告的动物。依据动物学家的研究,“吠”是家畜化了的狗才具有的独特能力。野生狼发生的“嚎”声,主要是向远方传递信息的声音。^②而狗的“吠”声是以近旁的人为传达目标,其声呈一段一段,短促而且反复数次。

当人类与狼经过持续长久的接触后,渐渐发现了狼的能力及对人类可能的用处。这也就是人驯化狼的主要原因。将狼驯化为狗的过程是个漫长、持久的过程。狗被家畜化后,虽然活动范围已限于人类的聚落中,而且其颚、牙、爪等利器也随之退化,但是,它作为攻击或保护人类的能力还是足够的。我们可以从以下古籍中看到狗所具备的攻击力。《左传》宣公二年载:

晋侯饮赵盾酒,伏甲将攻之。其右提弥明知之,趋登曰:“臣侍君宴,过三爵,非礼也。”遂扶以下,公嗾夫獒焉,明搏而杀之。

如上所述,腰坑均位于墓室中墓主的正下方,就如倒置的金字塔。在腰坑中发现的狗,应该是墓主将之埋葬并期待它保护墓主的安全为目的的。假如有恶魔靠近的时候,就马上将讯息通报墓主

① 半坡遗址中可以看到围绕着居住区,挖有一条大壕沟。

② 平岩米吉:《犬的生态》(日文版)第16页,筑地书店,1987年版。

人。腰坑中有时将狗和卫士同时埋葬,这和秦始皇兵马俑坑中所埋的地下军相当,主要是为了墓主的安全。

五、狗的宁风、御蛊巫术

(一)宁风巫术

上述狗的能力主要是发挥在防卫(警告)和攻击两方面,但是它所防御的具体对象到底是什么呢?在商代,狗几乎全被作为祭品来贡献,在燎祭和侑祭等祭典中,发现了大量的狗牲记载:

戊子卜、宁风? 北巫犬? (《南》明四五)

于帝使,风,二犬? (《遣》九三五)

寅卜,帝风,九犬? (《人》三〇三二)

这种用狗作祭品的行为一般被解释成媚神行为或厌胜行为。从利用狗来“宁风”的事来看,若是风神喜欢奉献上来的祭品,那么狗就起到了它媚神的应有的作用。如果风神不喜狗这种祭品,那么狗就被当作是厌制风(即宁风)的克星,亦即发挥了它的厌胜行为。下面就其关系以简图示之:

风 \geq 犬 (媚)

风 $<$ 犬 (克)

从商代狗的宁风行为来看,究竟是属于上述哪一种类型呢?英国人类学家弗雷泽(Frazer J.G)在《金枝》一书中举出许多实例,指出巫术中所要御制的主要是风:

如果一位霍吞套特人想要让风停下来,他就拿一块最厚的兽皮,挂在一根柱子的顶端,他相信一旦风把这块兽皮吹下来,风就会失去它自己的全部力量而不得不停下来。^①

^① 弗雷泽:《金枝》第122页,中国民间文艺出版社1987年版。

在卜辞中所见的宁风术,也有巫一起参与的:

癸酉卜巫宁风。 (《合》33077)

戊子卜宁风,北巫犬? (《合》34140)

以上的宁风术,是利用了巫的力量。卜辞中发现商代有东西南北巫的存在,这应该可以看成和四方风相同,即由四个巫来掌管四风。^①由卜辞可看到在商代,巫者掌握了很广泛的自然及社会现象。这也和当时人的思维方式有关,张紫晨也明白地说:

巫术是一种歪曲的虚妄的信念,相信自然界中普遍存在人们不可见的种种联系影响;相信外界有种种可能对人们之间发生影响;相信人反过来也可以对这些外界发生影响,就是人本身,人与人之间也可能发生某种看不见的影响。这便是一种巫术的信念。在这种信念基础上,处于蒙昧中的原始人及落后民族十分确信,只要采取相应的方法与手段,就有可能按照自己的意愿,或循着自己所希望的方向去影响外界和他人,影响与人发生不可见的联系与作用的一切事物。于是,巫术和巫术行为便产生了。^②

商代的风虽然是由巫者来支配,但除了巫者之外也受上帝支配,卜辞中有:

贞,翌癸卯,帝其令风? (《合》195)

翌癸卯,帝不令风?夕雾。 (《乙》2452)

于帝使风,二犬? (《遗》935)

关于这种支配关系,赤塚忠指出,商代的祭风巫术本来是起源于殷王朝以前的古老信仰形态,另外还含有一个超越古老信仰的特别意义,即透过上帝对风或一切事物的支配与主宰来统治王朝,

① 赤塚忠:《中国古代的宗教和文化》第432页,研文社1990年版。

② 张紫晨:《中国巫术》第58页,上海三联书店1990年版。

也因此特别地显示了它在宗教上的政治特性。^①

商人杀狗主要是作为宁风的手段,但是为什么选择狗呢?这也可能与狗所具备的特殊能力有很大的关系。如上文所述,狗的嗅觉特别灵敏,听觉、视觉都超出人类,而且它是野生狼驯化而来的,因此对夜的世界(即不可见的世界)具备了很强的适应能力。由于它的超感觉特异能力,使它在巫术世界中被当成与自然界沟通的媒介,这也意味着狗与被人们认为有超能力的“巫”,有同等的地位。“巫”的超能力,在《左传》僖公二十一年有记载。当时僖公准备烧杀巫者以解除旱情,可以明白巫者充当了克星的角色。^②

(二)商代的风

弗雷泽提出:“在自然界中自身没有办法造成任何影响力,但又能使文明人最感到无力的只有风”。在由自然界力量来支配人类的时代之中,风是令人恐怖但也是神圣地存在着的。卜辞中显现了有关风的记载,从中可以看出风完全左右了天候,并妨碍了狩猎,兹引卜辞如下:

辛未卜,王贞,今辛禾大风,不唯咎? (《前》8·14·1)

王往田,湄曰不遭大风? (《甲》615)

在商代,风可分为大风、大骤风(大暴风)、大颶(大狂风)几种。在商人的观念中,风是带来灾害的,因而也被视为恶风。相对于自然界的恶风而言,人世间也同时存在了恶风,这可以从疾病名中知道。感冒一般被称作“伤风感冒”或“邪风”。从中透露了病因与风的关系。以下举出卜辞中关于“伤风感冒”的占卜数例说明:^③

① 赤塚忠:《中国古代的宗教和文化》第439页,日本研文社1990年版。

② 《左传》僖公二十一年:“夏大旱,公欲焚巫尪,臧文仲曰:非早备也,……巫尪何为?天欲杀之,则如勿生,若能为旱,焚之滋甚”。

③ 温少峰、袁庭栋:《殷墟卜辞研究》,科学技术篇,四川社会科学院出版社1983年版。

王占曰：鬲(祸)凡(风)? (《前》一·四三·六)

王占曰：吉，鬲(祸)凡(风)? (《乙》七一六四)

丁酉卜，殷贞：杞侯热，弗其鬲(祸)凡(风)，出(有)疒(病)? (《后》下·三七·五)

由这些例子来看，所谓感冒是由“风”引起的灾祸。汉代以后的文献《素问》载：“风者，百病之始也”，可以看出古代的风是造成生病的主要原因之一。今天，“伤风感冒”已算不上是什么病，但是在古代社会中，轻微的感冒也可能发展成严重的病症，甚至死亡。在卜辞中也有此例：^①

丑卜：吹鬲(祸)凡(风)出(有)[疒]? 之曰田(死)?

丑卜：[弗]其鬲(祸)凡(风)出(有)疒(病)? (《合》五七)

以上所述是被视为“恶风”的风。而大自然中除恶风之外也同时会带来对人类有利的良风。在农业成为社会主要生产部门的时代，气候的稳定是农业生产不可或缺的条件。而雨水也是被风所左右的。因此，卜辞中可以看到“辛未卜，帝风，不用雨”^②一类的记载，也因此对来自各方位的四方风特别注意。

这种对于人类生活有利有弊的自然现象，充分显示了它神秘的两面特性，也因此，如何利用并驾御这种自然现象成为生死攸关的大事，这也意味着用狗来施行宁风的巫术，事实上是商人对大自然的一种积极的挑战。

下面就宁风巫术来考察商墓中埋葬狗的作用。上面叙述的恶风，同时也涉及了包括感冒等疾病的“邪风”。商人对自然灾害感到恐怖，同时对不可见的直接威胁到人体的疾病也感到害怕，因此在实际生活中杀狗祭祀主要是除邪去恶。而在死后的世界中也同样


① 温少峰、袁庭栋：《殷墟卜辞研究》，科学技术篇，四川社会科学院出版社 1983 年版。

② 《佚》207。

必须避恶却邪。因此，在墓主的腰部位置葬狗，起到防御四方恶风、恶魔侵略的效果。

关于腰坑中埋葬的习俗从文献上可以看到有“瘞埋”一词。《尔雅·释天》：“祭地曰瘞”。郭璞注曰：“既祭埋葬之”。又《周礼·秋官·犬人》载：“掌犬牲，凡祭祀，共犬牲用牲物，伏瘞亦如之，凡几、珥、沈、辜、用骝可也，凡相犬牵犬者，属焉，掌其政治。”郑玄注：“伏谓伏犬，以王车辄之，瘞，谓埋祭也”。而在卜辞中也可看到相关的占卜记载：

……申卜今日  (埋) (《合》21257)

丙……  (埋) (《合》21257)



由上所见，是“犬”埋入坑中的形态。笔者认为这里的“瘞埋”和腰坑中的殉狗是有关系的。

(三) 御蛊巫术

狗除了有宁风作用外，同时还有防蛊作用。《史记·秦本纪》、《封禅书》中可以看到用狗防蛊的记载：

(德公)二年初伏狗御蛊。

……作伏祠磔狗邑四门以御蛊。

“蛊”字在甲骨文中的写法是“”、“”，下面引卜辞：

贞王曰惟蛊。 (《合》201 正)

贞王曰不惟蛊。 (《合》201 正)

有疾齿惟蛊，小告。 (《合》13658 正)

贞有灾不惟蛊。 (《合》17183)

贞母丙无有蛊。 (《合》2530)

贞母丙无蛊。 (《合》2530)

王固曰母丙有蛊于……。 (《合》2530 反)

由这些卜辞来判断，“蛊”是能够带来灾害的一种东西。“蛊”在《说文·虫部》中记：“腹中虫也。春秋传曰，皿虫为蛊，晦淫所生也，泉磔死之鬼，亦为蛊，从虫从皿，皿物之用也。”显然，古代将之视为一种蛊毒。那么它到底是什么毒物呢？《左传》昭公元年：

晋侯求医于秦，秦伯使医和视之曰：“疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊，非鬼非食，惑以丧志，良臣将死，天命不祐……。”赵孟曰：“何谓蛊？”对曰：“淫溺祸乱之所生也，于文，皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山，谓之蛊☱，皆同物也”。

僖公十五年：

乃大吉也，三败必获晋君。其卦遇蛊☱，曰：千乘三去，三去之余，获其雄狐。夫狐蛊，必其君也。蛊之贞，风也。其悔，山也。岁云秋矣，我落其实而取其材，所以克也，实落材亡，不败何时。

由上述可以明白，蛊毒是诱使人沉溺于美色的一种致病物。此外卜辞中也记载了蛊和牙齿病症的关联，

有疾齿惟蛊，小告。 （《合》13658 正）

不惟蛊。 （《合》13658 正）

贞侑……齿不惟蛊。 （《合》13664）

齿蛊。 （《合》13665）

虽然对于蛊所引起的病名和疾病部位没有明确的记载，但是可以知道它是引起疾病的原因，甲骨文中记载：

有疾不蛊。 （《合》13796）

有疾其惟蛊。^①

类似这样的记载，《左传》宣公八年中也可以看到：“晋胥克有蛊疾，郤缺为政。秋，废胥克，使赵朔佐下军。”《正义》杜氏注：“惑以丧志。”

① 胡厚宣：《殷人疾病考》例 110，《甲骨学商史论丛》初集第三册，1944 年。

蛊音古丧息。”大概也就是精神疾病中的一种。

从以上例证可知,毒蛊被认为是一种能直接危害人体的疾病。而疾病的不可见性以及无法预知等等,这同“风”(恶风)同样地令人不可捉摸。《史记·封禅书》记:“……作伏祠,磔狗邑四门以御蛊。”商人认为神秘的蛊气是由门所侵入。那么,商人面对这种灾害性的蛊气,采取什么样的对策呢?

1985年、1986年中国社会科学院考古研究所的河南组在河南偃师尸乡沟商城的商代第五号宫殿基址进行了发掘,据报告指出,在正殿基址的南侧直线上发现了八个狗坑,狗坑刚好是并列排在正殿南面入口的直线上,也就是说利用狗来把守南面入口。^①这种用狗守门的巫术在侯家庄1001号和1500号商代大型墓中都看到过。1001号墓中央的腰坑除了埋葬一条狗之外,在墓坑底部的东北、东南、西南、西北四方位上都还各自埋葬着两条狗以及殉人。^②这样的御蛊巫术与《史记·封禅书》所云“……作伏祠,磔狗邑四门以御蛊”,是一脉相承的。这是一种相克的厌胜行为。

古代人认为门(入口)不仅是人类进出的场所,同时也是鬼神或祖先的灵魂出入的地方。因此建筑物中门是最受重视也是最神圣的地方。春秋时代也有用狗守门的现象。《左传》襄公十八年载:“十二月戊戌,及秦周伐雍门之萩,范鞅门于雍门,其御追喜以戈杀犬于门中。”贝塚茂树发现在春秋时代的都市攻战术中,攻击者常常以城门做为攻击的焦点,他同时指出,《左传》等文献上记载的攻防多以“门”字来表示的。^③而且他认为当时的都市攻防战中并非将都市陷落作为主要标志,而是以攻破城门为主要标志。笔者认为

① 《河南偃师尸乡沟商城第五号宫殿基址发掘简报》,《考古》1988年第2期。

② 《侯家庄第二本1001号大墓》。

③ 贝塚茂树:《中国的古代国家》,《贝塚茂树著作集》第一卷第33页,中央公论社1977年版。

另一个重要的因素就是城门除了代表一个都城的神圣场所外，同时也是防止恶风蛊毒侵入的地方。因此，门的陷落从巫术的角度来说也意味着城市的溃灭。卜辞上记载：

贞有疾年，其死。（《前》61.5）

由“疾年”来加以推测，这种属于全年性的大型传染病，是当时人无法得知其原因的，这种传染病的入侵和蔓延在当时人来说应该和门有很大关联。

狗如上文所述是具备了特殊能力的动物，也被认为能看见人所无法看见的蛊毒，因此是恶风蛊毒的克星，这也是现实世界中用狗来守护门的主要原因。而墓葬中殉狗，也与人们认为蛊毒主要来自地下的观念有密切的关系。从汉代发生的“巫蛊之祸”事件也可以得到明确的说明。《汉书·武帝纪》：“（征和元年）巫蛊起，二年春正月，丞相贺下狱死。……闰月，诸邑公主，阳石公主皆坐巫蛊死。……秋七月，按道侯韩说，使者江充等掘蛊太子宫。壬午，太子与皇后谋斩充，以节发兵与丞相刘屈氂大战长安，死者数万人。庚寅，太子亡，皇后自杀。”

汉的“巫蛊之祸”，是一种人为的咒术所引发的，其方法是将被咒对象用一类似人形的东西埋在地下，通过巫者而发挥咒术的威力。《汉书》又对此事记载道：

（朱）安世遂从狱中上书，告（公孙）敬声与阳石公主私通，及使人巫祭祠诅上，且上甘泉当驰道埋偶人，祝诅有恶言。下有司案验贺，穷治所犯，遂父子死狱中，家族。巫蛊之祸起自朱安世，成于江充，遂及公主，皇后、太子皆败。

颜师古对“埋偶人”注：“刻木为人，像人之形谓之偶人。偶人，偶，并也，对也。”可知偶人主要是作为人的替身，而之所以埋在地下，目的是让他直接接触蛊毒以承遭灾难的。

商代的墓或门埋狗，是一种防毒恶的咒术。这时的狗是蛊毒的克星。而埋在地下的人形却希望蛊毒能够进入偶人体中，两者都是

蛊毒在地下起作用的事例。在汉代,蛊毒被视为一种疾病,要避免蛊毒就必须将埋在地下的人偶掘出来。《汉书》对此载之甚详:

上幸甘泉,疾病,(江)充见上年老,恐晏驾后为太子所诛,因是为奸,奏言上疾祟在巫蛊。于是上以(江)充为使者治巫蛊。(江)充将胡巫掘地求偶人,捕蛊崇夜祠,视鬼,染汗令有处,辄收捕验治,烧铁钳灼,强服之。

用狗来克蛊的习俗,在现代的少数民族中仍有保存。凌纯声、芮逸夫在《湘西苗族调查报告》中明确记载:

蛊术只女子相传。如某蛊妇有女三人,其中必有一女习蛊,但不一定要传亲生之女,普通女子亦得相传。如有一女子向蛊妇学习女红与唱歌,蛊妇见此女可以传授蛊术,即在无意之中问女:“你得了?”女即病。如欲病好,非向其学习蛊术不可。传授的仪式与咒语,无从究得其详。蛊妇设有蛊坛,或在家中隐蔽处,或在山洞中。闻有一蛊妇设坛在家,一日早饭后,俟寨中人上山工作时,妇即关门在家烧温水为神偶沐浴,不意为小儿所见。翌日,妇上山工作,小儿仿效之,烧沸水为神偶沐浴,将蛊偶烫死。中有一偶即为蛊妇自己之魂所附。妇在山上工作,即已自觉,返家换衣后,即气绝身死。蛊妇眼红,如不放蛊,自己要生病,脸变黄色。放蛊中一人,蛊妇自己可保无病三年;中一牛,可保一年;中一树,可保三个月。猪亦可放,狗则不能。故蛊妇怕狗,不吃狗肉。中蛊者的病象,脸呈黄色,想吃食物,得之又吃不下,大都腹胀。急病亦能痊愈。1928年,凤凰县发生一蛊毒案。有一苗人,二子相继而亡,疑为同寨蛊妇作祟。后告官抄搜其家,在隐蔽处抄出一瓦罐,内有蛇、鳖、蛤蟆等物,并有纸剪的人形。因证据确实,即将蛊妇枪毙。^①

^① 凌纯声、芮逸夫:《湘西苗族调查报告》第200页,商务印书馆,1947年版。

六、狗巫术与五行思想

起源于商的“杀狗巫术”和“埋狗御蛊”，经周秦汉一直传沿到唐，这个习俗大约有两种途径，一是商代腰坑的埋狗，即地下巫术，另一个是卜辞中所见的宁风巫术即地上巫术。前者至少在战国还保存着，但战国以后的墓葬就不再发现有腰坑，因此可以认为腰坑的地下巫术到战国时代已经结束。以蛊毒为手段的地下巫术，汉代的“巫蛊之祸”是其变形的反应。

另外，关于地上巫术中杀狗宁风习俗还可以分成两种类型：其一是“相克型”，即杀狗以达到克杀恶风的目的，这是运用了金(狗)克木(风)的五行原理；其二为“金气克杀型”，即杀狗抑制金气而扶助木气的五行原理。

1. 相克型巫术

相克型的狗巫术，在卜辞及《史记》的《封禅书》、《秦本纪》中可以看到，《尔雅·释天》：“祭风曰磔”，郭璞注：“今俗当大道中磔狗，云以止风。”此外，《周礼·春官·大宗伯》引郑玄注也说：“罢辜披磔牲以祭，若今时磔狗祭以止风。”这就是以狗克风(木)的五行原理。

2. 金气克杀型巫术

金气克杀型的狗巫术中，狗是被视为金气的动物，也就是杀狗除金气以助长木气。关于这一点吉野裕子博士在对磔狗的阴阳五行原理研究后，专称之为“金气克杀”。^①这种磔禳行为在战国秦汉相当普遍。《吕氏春秋·季冬纪》：“国人傩，九门磔禳，以毕春气。”“命有司大傩，旁磔，出土牛，以送寒气。”^②从文献记载来看，以狗

① 吉野裕子：《阴阳五行与日本民俗》(中文版)第43页，学林出版社。

② 《礼记·月令》、《淮南子·时则训》中有大量这方面的记载。

磔门通常在季春和季冬进行,因为既然狗是属金气的动物,季春时节是“木”气旺盛之时,为防止金克木的相克原理起作用,故在西、北、南九个门上磔狗,以示灭金气。

《礼记》孔疏云:“大雩旁磔者谓四方之门,皆披磔其牲,以禳除阴气”,除了灭阴气、助阳气之外,还有迎接木气(春,阳气)的意味存在。如吉野博士所提出的观点,在《唐月令》中有更具体的解释:

(三月之条) 是月也,命国雩九门,磔禳以毕春气。《洪范》曰:言之不从则有犬祸。犬属金也。故磔之于九门所以抑金扶木毕成春功。东方三门不磔。春位不杀。且盛德所在。无所攘。

(八月之条) 是月也,天子乃雩。以达秋气。以雩雩阳气。恐伤暑至此不衰,害亦将及人。故雩以通秋气,方欲助秋。故不磔犬。

郑玄的《礼记》注中又引《王居明堂》,在论“磔狗”巫术时说:“季春出疫于郊,以禳春气。”“仲秋九门磔禳以发陈气御止疾疫”。这个引文与《礼记·月令》相比较之后发现磔禳的理由更具体,尤其是防御疾疫的目的与前述《史记·秦本纪》、《封禅记》的杀狗宁风的目的较为接近。从文献的角度来看,《王居明堂》比之《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》等更加原始。关于诸文献中记载有狗的磔禳的资料大抵有以下三类:

(1)《史记·秦本纪》、《封禅书》。

(2)《王居明堂》。

(3)《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则训》、《唐月令》。

兹就其关系绘简图如下:

季春(3月)	季夏(6月)	季秋(9月)	季冬(12月)
		仲秋(8月) 	

□为都城
丰为城门
()为推测
△为不磔狗的门
犬为磔狗的门

我们可以作如下几点推测：

(1)用狗的磔禳来防御蛊毒是商代就存在的习俗。《史记·秦本纪》中记载磔禳在六月季夏举行：“(德公)二年,初伏以狗御蛊。”孟康注认为伏为六月伏日。《荆楚岁时论》也将六月作伏日。因此笔者推测古代有季夏进行磔禳的仪式。季冬(12月)的磔禳虽在

《史记》中没有明载,但是季冬时一般都有在四门磔狗的习俗,因此推测季冬应该也进行此种仪式。

(2)杀狗巫术事实上是运用了五行相克的原理。又依照不同的季节,在不同的方向行此仪式,完全受到时令的影响。另外,关于秋季的磔禳,《王居明堂》载八月仲秋进行。但由于季春,属东方,一向为古人所重视,相对地,西方及仲秋就显得不太重要,故而《王居明堂》上所载的仲秋应改为季秋。

(3)春季杀狗抑制金气、助长木气的巫术,与上述(1)、(2)并不相同。如果(1)、(2)当作“直接的”阴阳五行咒术的话,那么春季杀狗应该可以说是更高一级的咒术,这应该与阴阳五行思想的成熟度有关。

《风俗通义》记载:“按月令:‘九门磔禳,以毕春气’,盖天子之城十有二门,东方三门,生气之门也。不欲使死物见于生门,故独于九门杀犬磔禳。犬者,金畜;禳者,却也。抑金使不害春之时所生,令万物遂成其性。火当受而长之,故曰‘以毕春气’。功成而退,术行终也。太史公记:‘秦德公始杀狗磔邑四门,以御蛊灾。’今人杀白犬以血题门户,正月白犬血辟除不祥,取法于此也”。其中磔禳的意图在《唐月令》中也可以看到相同的记载。《四民月令》中,对正月、十一月的白犬也有记述:

(正月)收白犬牙及肝血,可以合法药。

(十一月)买白犬食之,以供祖弥。

《山海经·南山经》中也有:

凡南次三经之首,自天虞之山以至南禺之山,凡一十四山,六千五百三十里,其神皆龙神而人面,其祠皆一白狗祈。

以外,用狗来防御恶气和凶事的在《山海经·西山经》中也有记载:

有兽焉,其状如狗。名曰奚边。席其皮者不蛊。

有兽焉,其状如狸。而白首,名曰天狗。其音如榴榴,可以

御凶。

又在《四民月令》中出现的“东门磔白鸡头”的记载，在《风俗通义·雄鸡》中有详细说明：

俗说鸡鸣将旦，为人起居。门亦昏闭晨升，扞难守固。礼贵报功，故门户用鸡也。青史子书谓：‘鸡者，东方之牲也。岁终更始，辨秩东作，万物触户而出，故以鸡祀祭也。’太史丞邓平曰：‘腊者，所以迎刑送德也。大寒至，常恐阴胜，故以戌日腊。戌者，温气也，用其气日杀鸡以刑德。雄著门，此著户，以和阴阳，调寒配水，节风雨也。’……山海经曰：‘祠鬼神皆以雄鸡’。……今人卒得鬼刺疴悟，杀雄鸡以傅其心上。病贼风者作鸡散治之，东门鸡头可以治蛊。由此言之，鸡主以御死辟恶也。

依这个解释，若将鸡视为东方的动物，那么其理由是适当的。但在十二支中鸡与“酉”相配，属白色、西方，因此鸡应该和狗一样是“金畜”。所以鸡和白犬一样被用作门户的磔禳仪式，也符合上述言及的“金气克杀型”的咒术。鸡的磔禳在《荆楚岁时记》“正月”中，记：“帖画鸡，或斫镂五采及土鸡于户上，悬苇索于其上，插桃符其傍，百鬼畏之。”

用鸡来避邪的风习，在中国各地的少数民族中也能看到。如贵州苗族在兴建家屋时多用鸡血去恶气。如在选基址时，用鸡血滴洒在基址上。奠基仪中，也将大雄鸡的血洒在柱子上，此外，在一连串仪式之后，还用鸡血洒在房梁上并将鸡悬挂在中柱上。^①再如富民县彝族也有相同的习俗。

^① 张紫晨：《中国巫术》第209—214页。

七、雩的结构和腰坑中的狗

上述有关狗的磔攘巫术,几乎全是属于“雩”的一部分,从《吕氏春秋》、《礼记》等文献来看,在古代除夏季之外,春、秋、冬三季都进行“雩”的仪式。古代,每当季节转换时都举行雩祭。^①《论语·乡党》:“乡人雩,朝服而立于阼阶”。同时《礼记·郊特牲》也载:“乡人禘,孔子朝服立于阼。存室神也。”可见当时有行雩祭以驱除恶灵的风俗。

甲骨文中“𠄎”、“𠄎”等字,一般研究都解释成“改”和“斂”,^②由这文字看,它表示手持圆棒击打上端的“𠄎”、“𠄎”(蛇)的意思。白川静则把“𠄎”看成是“盥”,并解释它是一种象征击盥虫的仪式。^③赤塚忠则认为这是“雩”的原字。^④“雩”在先秦是岁时节俗的一种,但具体的详情不清楚。《后汉书·礼仪志》载:

先腊一日,大雩,谓之逐疫。其仪:选中黄门子弟年十岁以上,十二以下,百二十人为侲子。皆赤帻皂制,执大鼓。方相氏黄金四目,蒙熊皮,玄衣朱裳,执戈扬盾。十二兽有衣毛角。中黄门行之,冗从仆射将之,以逐恶鬼于禁中。夜漏上水,朝臣会,侍中、尚书、御史、谒者、虎贲、羽林郎将执事,皆赤帻陛卫。乘舆御前殿。黄门令奏曰:“侲子备,清逐疫。”于是中黄门倡,侲子和曰:“甲作食殍,腓胃食虎,雄伯食魅,腾简食不祥,揽诸食咎,伯奇食梦,强梁、祖明共食磔死寄生,委随食观,错断食

① 《周礼·方相氏》:“时雩,四时作”。

② 见白川静:《媚盥关系字说》第466—467页《甲骨金文学论集》,日本朋友书店,1974年版。

③ 见白川静:《媚盥关系字说》第466—467页《甲骨金文学论集》,日本朋友书店,1974年版。

④ 赤塚忠:《中国古代的宗教与文化》第419页,研文社1990年版。

巨，穷奇、腾根共食蛊。凡使十二神追恶凶，赫女躯，拉女干，节解女肉，抽女肺肠。女不急去，后者为粮！”因作方相与十二兽舞。唔呼，周遍前后者三过，持炬火，送疫出端门；门外驺骑传炬出宫，司马阙门门外五营骑士传火弃洛水中。百官官府各以木面兽能为雠人师讫，设桃梗、郁垒、苇茭毕，执事陞者罢。苇戟、桃杖以赐公、卿、将军、特侯、诸侯云。

由此可见，雠的作用在驱逐疾疫，若再从方相氏出现等情形来看，这个记载在某种程度上应该可以追溯到先秦时代“雠”的存在。《周礼·夏官》中记方相氏：“掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾，帅百隶而时难，以索室殴疫，大丧，先柩及墓，入圻，以戈击四隅，殴方良。”此即说明方相氏是进入墓穴击打四周角落的驱鬼者。由侯家庄的 1001 号墓及 1500 号墓等资料可看到：墓室的四角都有腰坑，并在腰坑中埋一条狗。其作用该是防止来自四方的恶风蛊毒以守护墓主。这与方相氏的作用相同。

方相氏之所以拥有黄金四目，或许是为了能看清四周。此外方相氏蒙上熊皮，这与狗的磔褻有异曲同工之处，而且熊也算是金畜，又比狗更凶猛。综合上述各点，可以发现方相氏和商墓腰坑中殉狗有许多共通点，其最终目的是为了赶走蛊毒和恶气。

“雠”，根据时代的不同，所使用的咒术物也不相同。《荆楚岁时记》十二月项目中有：“十二月暮日掘宅四角，各埋一大石为镇宅”的记载。其中关于镇宅一事，《太平御览》卷三十三“时序部”“腊条”中引《淮南万毕术》：“岁暮腊，埋圆石于宅隅，杂以桃弧七枚则无鬼疫。”这种现象，与墓室四角埋狗，以及方相氏击打四角的意义是相同的。“石”在阴阳五行思想中也属金气，因此四周埋石象征金气的存在，以防止被视为木气的蛊毒及恶风。

再考察少数民族的各种咒术，可以发现撒梅人在建造家屋时，除了请巫师对建造的场地和动工期占卜之外，同时还要在建筑房屋的四个角落及中央埋下一只鸭蛋。这个鸭除了与“压”同音，表示

压邪之外，^①所采用的咒物和咒术与上文所述的习俗有相似之处。

八、日本民俗中所见的狗巫术

诞生于中国的阴阳五行思想，不只在中国本土流传下来，也影响到了日本。在日本民俗中也往往表现出阴阳五行的思想。吉野博士认为现存日本的岁时节俗和神事大多采用了阴阳五行思想以及易的原理，她在一系列的研究之后，提出了上述观念。关于来自中国的日本阴阳五行思想，在奈良时代的正史中已经可以查看到《五行大义》的记载。因此，可以推测阴阳五行思想可能在此时传到日本。

起源于商代并以宁风、除疫为目的的狗巫术，如前述可分为地上巫术和地下巫术。而据阴阳五行思想的解释，狗是金畜，风属木气，两者存在金克木的关系。而这种观念在日本传播后，除了咒术物有若干变化外，大致与原来的涵义相同。以下就吉野博士的研究，从日本民俗来考察狗巫术传入日本后所表现的形态：

1. 相克型咒术

商代杀狗宁风或汉代狗的磔褻都是用狗来克杀恶风，即金（狗）克木（风）的表现。风在《易》说卦传中载曰：“震为雷，为龙。巽为木，为风。”前述在中国使用镇风的咒术物主要是狗，而在日本则采用了“镰”。吉野博士就咒术物“镰”的研究，提出了以下三个例子：

(1) 内镰(NAIGAMA)

这是伴随信州諏访地区的信仰自古传袭下来的一种古老的咒术仪式，即把镰刀砍进树桩里。现在我们常常在那些枯木桩里能发现不同形状的铁刃金属片，就是这个原因。諏访神社在每年的春秋

^① 张紫晨：《中国巫术》第209—214页。

两季举行迁座祭时，^① 队伍前面有两个举着薙镰的人；在六年一度的御柱祭时，要由神职人员把薙镰打入御柱用材。^② 这种风俗不只限于諏访地方，在鹿儿岛县肝属郡百引村也有此俗，不过那里叫“唐镰”。每年阴历八月二十八日向唐镰神供奉四把没有刀刃的镰，其中两把献给神社，另外两把打入神社内的一株树上……。^③

(2) 风切镰(又叫“验风镰”)

当强风吹来时，把割草的镰刀插在屋顶或绑在竿的尖头。从日本的东北到中国^④ 广大的范围内，都有这种让风变弱的习俗，也有在镰刀上滴血以示“杀风”的做法。^⑤

(3) 验风镰

长野县上尹那郡，有在木房子的屋脊装上一组互相交叠的木条，用镰形的木头装饰，称做验风。在佐渡地方，验风镰是装饰山形墙上的人字板；在隐岐地方，有在屋顶的左右两端装上木板，称之为“返风”。^⑥

“镰”是一种锐利的金属器，它本身可以取代金畜狗，并用来克杀恶风，虽然咒术物不同，但这与狗镇风有同样的意义。

2. 金气克杀咒术的狗巫术

吉野博士发现中国古代所见到的狗咒术，主要是利用了金气克杀的原理。她推测这个习俗后来被日本采用。在她的《阴阳五行与日本民俗》一书中记载：

“犬子饼”。在秋田县雄胜郡汤泽町，为正月十二日开市的灯节准备的集市上，就有出卖用饼做成狗形的店铺，人们必定

① 日本风俗，迁移神座所进行的祭祀仪式。

② 御柱用材，日本神社中专备的特殊木材，是柱材中最重要的。

③ 《综合日本民俗语汇》卷三。

④ 日本的本州西北部，包括广岛、山口、岛根、鸟取等县。

⑤⑥ 《综合日本民俗语汇》卷一。

要买它。^①

“饼犬”。秋田县南部诸郡正月十五日夜的活动。届时将以饼做成的小狗放在家门口和窗口。现在则是到街上的店里去买。据说,这样做的目的是防盗,当贼进来时,这狗就会叫起来。^②

“犬事”。是福井县敦贺县白木村在正月七日的活动,指孩子们的集中住宿。因为以前住宿要射靶子,也称为“弓事”。

“犬子初一”。新潟县中部地区,自古以来就把二月一日称为“犬子初一”。

刈羽郡至今还有在这一天做一种叫做“犬事”的团子以装饰村庄的门柱,这与秋田县南部各郡在十五日的饼犬相同,大概是由于原来做成犬的形状而得名的吧,现在则做成十二支及其他各种各样的东西,在十五日的涅槃之日撒给孩子。并还附会了这样的传说:给释迦作伴,不能只做猫和鼠,因为它们会一直斗争,到死也合不到一块。^③

此外,考察日本“×”习俗,即在小孩子出生时,在其前额划上“×”的印记,这在《广辞苑》中有解释:“‘×’的印记表示避除邪魔。或出生的小孩首次参拜神社时,在额前用墨或红色写上犬字的风俗,有时在男孩额上写‘大’、而女孩额上写‘小’,这都意味着祈求健康顺利成长。”出生的小孩由于期待他(她)们能健康成长,因此需要木气(春气)来助长,木气在一年之中最旺盛的时节是春季,春也蕴涵了万物生育成长,而威胁到木气的只有金气,因此,这个习俗可能也和狗巫术相同,即克杀金气来助长木气的一种巫术。

中国和日本在上述巫术物上的转变(如用狗和镰镇风的不同)

① 《综合日本民俗语汇》。

② 《综合日本民俗语汇》卷五,《横手乡土史》。

③ 《综合日本民俗语汇》卷一。

或方法的差异,主要是两国时代、风土、价值观的不同造成的。对于中日间的差异,吉野博士做了如下的说明:

从抽象到具体,从观念到实践的这条道路,也被具有同样倾向的日本民族很好地接受。可是,另一方面,日本民族有同中国人非常不同的一面。就拿建筑来说,表现为日本人崇尚木头甚于石造,喜欢洗练的小玩意甚于过分夸张的东西。在都城之门磔犬这一类事,因为只有在中国可以做,对一个都城里没有石头城壁的国家,犬磔之事到底不可行。还有,磔犬之类的感觉,日本人也是没有的。可是,即令有着这种感觉的不同,输入日本的中国的思想、文化还是像洪水一样淹没了日本,即便如磔犬也不例外。这虽然是模仿,但由于文化的不同,传入日本后没有完全照搬,而是形成了日本化的每年举行的仪式和集会,在日本各地改变了形状被保存继承下来。作为中国古代的岁时活动的“犬磔”的日本版,据推测实际上就是以各种各样形式表现的日本岁时习俗。^①

① 吉野裕子:《阴阳五行与日本民俗》(中文版)第45页,学林出版社1989年版。

第九章

战争与五行思想

——相克理论的起源与发展之二

一、战争与色

在第七章的时令思想一节中叙述过“白”是秋色，同时也是象征“死”的颜色。这种思考方法在军事行为中表现得更为明显。《墨子·备梯》中记载战争中穿白衣：“以白衣为服，以号相得”的情况；在《迎敌祠》篇说“公素服誓于太庙”，而且，《礼记·檀弓》也载“军有忧，则素服，哭于库门之外”。可见白衣与战争是有关系的。

“白”，正如前所述，也是秋、冬之色，由此赋有冷峻、克杀力的涵义。这种被抽象化了的观念在春秋时代的军队中被直接运用。《国语·吴语》载：

万人以为方阵，皆白裳，白祈、素甲，白羽之矰，望之如荼。王亲秉钺，载白旗，以中陈而立。左军亦如之，皆赤裳、赤旗、丹甲、赤羽之矰，望之如火。右军亦如之，皆玄裳、玄旗、黑甲、乌羽之矰，望之如墨。

在这一布阵中，中央是白，左右分别配置赤与黑，因赤是南方

之色，黑是北方之色。所以，全体布阵队形是向西的。吴王加入中央的白色之军，则标志着是主力军。

上述的记载是吴越作战时的布阵。吴军向西布阵，不单是因西边有越军，更因为“西”作为能够克杀的方位，即被看作能“战”、能“战胜”的方位。所以，事实上这是开战时的一种咒术行为。开战时重视“西”方位置，我们在《淮南子·兵略训》中可以看到：

凡国有难，君自宫召将，诏之曰：社稷之命、枉将军，即令国有难，愿请子将而应之，将军受命乃令祝史、太卜斋宿三日之，太庙钻灵龟卜吉日，以受鼓旗，君入庙门西面而立，将入庙门，移至堂下北面而立。……君若不许臣，不敢将君；若许之臣，辞而行，乃爪鬻，设明衣也。凿门而出。

国君面对西方，向将军下令并授予作战全权。从此参加战斗的将军身着“明衣”（即白衣），从阳气最强的“凶门”即北门走出庙宇。在这里，全都是适合战争的条件，诸如：“西”、“白”、“北”等等。

西方被作为死之方向的想法，也见于《左传·昭公五年》叔仲子的讲法：“叔仲子谓季孙曰：‘带受命于子叔孙曰：葬鲜者自西门’。”

西与北在季节上归于秋与冬，都是寒冷的时期。所以在阴阳思想中，此一时期为“阴”期。与此相对，“阳”是指春夏时期。这些阴阳也是通过左与右来表述的。《老子·偃武》篇中说：

夫佳兵不祥之器。物或恶之。故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器。不得已而用之，恬淡为上。胜而不美。而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军处左，上将军处右。言以丧礼处之。

兵作为不祥之物，被视为“左阴”。根据这一记载，好像在战场上通常情况是上将军位于右侧。《左传》中记载楚人尚左。楚王在战场上乘左车等行为，只是一种特例。楚以外的其他国家在战事中

是尚“右”的。^①如《礼记·檀弓》记曰：

孔子与门人立，拱而尚右。二三子亦皆尚右。孔子曰：二三子之嗜学也。我则有姊之丧故也。二三子皆尚左。

而且作为凶礼的“白”，在春秋时代已极普遍，《礼记·曲礼》曰：

大夫士去国，逾竟为坛位，乡国而哭，素衣、素裳、素冠彻绘。

从以上记载可看出，白色与战争有很大的关系。这种色与方位都被组合到阴阳五行说中去了。

二、战争与禁忌

胜负被说成是时运。但是，在战争中应该考虑各种各样的条件。《孙臆兵法》中有《月战》篇云：

孙子曰：十战而六胜，以星也。十战而七胜，以日者也。十战而八胜，以月者也。十战而九胜，月有……〔十战〕而十胜，将善而生过者也。

这大概是叙述月的盈缺与战争的关系。而古代，月作为阴气的象征。越是接近满月，越被看作是对战斗行为有利的时节。反之，月开始亏缺，阴气越来越薄，那么对战斗也将不利。《左传·成公十六年》晋的郤至说：

楚有六间，不可失也。其二卿相恶，王卒以旧。郑陈而不整。蛮军而不阵。阵不违晦。在阵而嚣，合而加嚣，各顾其后，莫有斗心，旧不必良，以犯天忌。我必克之。

^① 《左传·桓公八年》：“楚人上左，君必左，无与王遇，且攻其右，右无良焉，必败”。《宣公十二年》：“乙卯，（楚）王乘左广以逐赵旃”，“（楚）王见右广，将从之乘。屈荡户之曰：‘君以此始，亦必以经。’自是楚之乘广先左。”

这里所说的“阵不违晦”是指在月盈亏之时，阴气越趋稀薄，不能布阵。这是兵家的禁忌。《史记·匈奴传》中，单于就是依据这一兵法来作战的。

单于朝出营，拜日之始生，夕拜月。其坐长左而北向……
举事而候星月，月盛壮则攻战，月亏则退兵。

以上是战争中对月亮的禁忌。此外，也有关于岁星的禁忌。这是指在战争时避开岁星所在的方位。《左传·襄公十八年》载：“董叔曰：‘天道多在西北，南师不时必无功’。”杜注：“岁在豕韦月又建亥，故曰多在西北”，岁星位于亥即西北，而且是建亥之年，所以预测从南方来的军队（楚）不得天时，胜不了晋。《荀子·儒效》载曰：

武王之诛纣也，行之日以兵忌，东面而近太岁，至汜而汛，
至怀而坏，至共头而山隧。

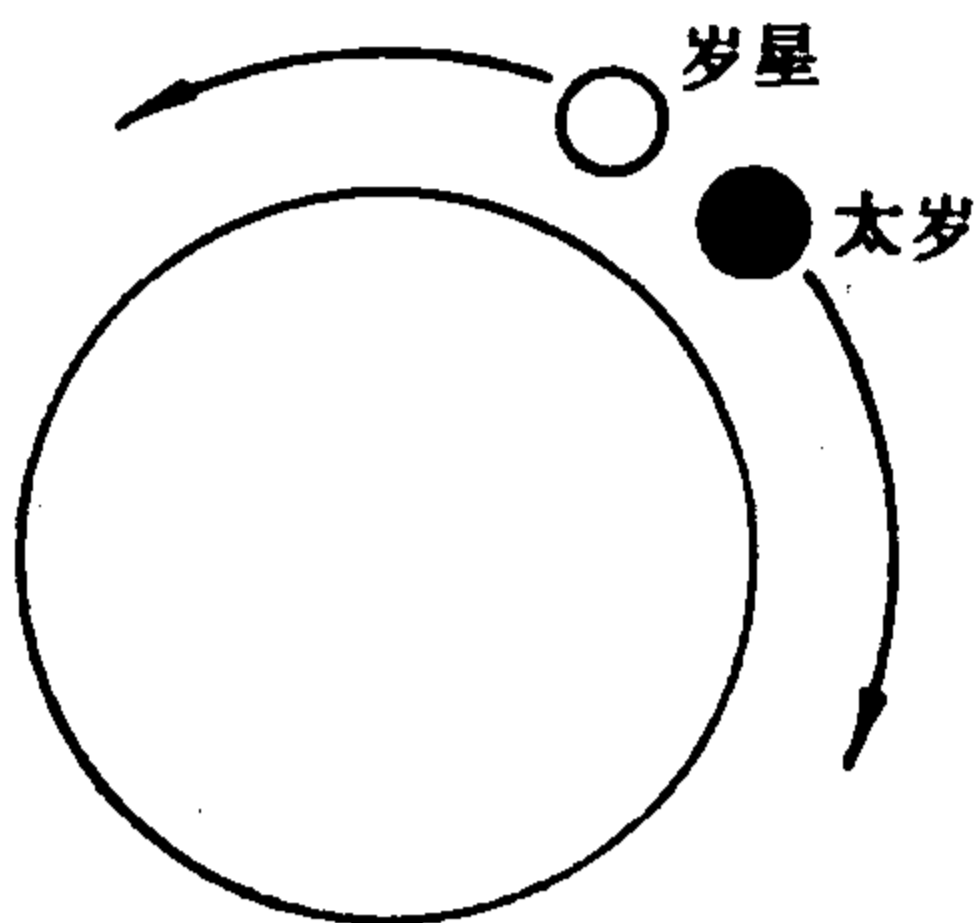
武王最终战胜殷商，但因面向太岁作战，引起自然灾害。为什么侵犯了岁星就会引起灾害呢？为了探究个中道理，必须对岁星的特性作一番考察。

岁星是九大行星中最大的一颗，十二年旋转一周。因而在古代用岁星来进行纪年，它在古代历法中担任着特别重要的角色。《史记·天官书》中记载：

察日、月之行以揆岁星顺逆。日东方木，主春，曰甲乙。义失者，罚出岁星。岁星赢缩，以其舍命国。所在国不可伐，可以罚人。其趋舍而前曰赢，退舍曰缩。赢，其国有兵不复，缩，其国有忧，将亡，国倾败。其所在，五星皆从而聚于一舍，其下之国可以义致天下。

岁星相当于五元素中的“木”，通过五行说得以与干支的甲乙相搭配。不过，在此以前，它已被人们认识。如果十二辰的起源可以从岁星得到结论的话，它便是十二纪年的象征。因此向岁星动兵则被认为破坏了历法的平衡，从而引起灾害。岁星按逆时针方向自西向东转动。所以，在纪年上极为不便。于是便有了“太岁”这一虚

设的星,太岁与岁星的运行方向相反,与十二辰的顺序相同,由此产生了“太岁纪年法”。



《史记·天官书》记：“岁阴左行在寅，岁星右转居丑”，《周礼·春官·冯相氏》中郑玄注：“岁星为阳右行于天，太岁为阴左行于地”。由此可见，岁星与太岁分别作为阳星与阴星，构成阴阳关系。如上图所示，岁星与太岁从十二辰的寅，即春季一月开始，分别向左右方向出发，所以，这些被看作是掌管万物生长的生命之星，大概由此而形成与东方之木、甲乙等五行相配的阴阳之说。因为是掌管万物生命之星（《史记·天官书》记“摄提格岁”，《索隐》中有“李巡云：言万物承阳起，故曰摄提格。格，起也”），所以，当然应该避免面向充满杀气的阴，即作为死的象征的兵。而且岁星被认为是木气的象征。兵（军队）被解释为金气，由此形成金克木的关系，这就彻底地损伤了岁星。于是，进一步出现根据五行说而产生的禁忌内容。换言之，一方面兵不能冲撞岁星，是因为在本质上岁星是掌管万物的生命之星；另一方面，岁星被视作木气之星，从而产生了五行说的禁忌。这里存在着两重禁忌的结构。当然是先有民俗禁忌才有五行学说上的禁忌。此类情况类似于前章所述在狗与风之间所见到的关系。

三、兵制与兵家理论中所见的五行思想

在先秦，春秋战国时代是战争最多的时期。周室衰弱，群雄并起，各国力倡耕战，弱肉强食，兵火不断。在这样的社会中，被称作兵家的人非常活跃，在各国的军事活动中发挥了极大的作用。

现存兵家之书有《孙子兵法》、《孙臆兵法》等。这些兵书充分反映了当时的兵家思想。下面对兵书中所见到的五行观念作一考察。

1. 《孙子兵法》、《孙臆兵法》中的“五”的观念。

《孙子兵法》是总结春秋战国时代兵家孙武军事思想的著说。《孙臆兵法》是战国时代孙臆的兵书。在这些兵书中可以见到有关“五”的特别现象，现列举如下：

(1)《孙子兵法》

①谈及“五事”：

孙子曰，兵者国之大事，死生之地，存亡之道。不可不察也。故经之以五事。……一曰道，二曰天，三曰地、四曰将、五曰法。……（《计》篇）

②关于取胜的关键要素：

故知胜有五。知可以战，与不可以战者胜，识众寡之用者胜，上下同欲者胜，以虞待不虞者胜，将能而君不御者胜。此五者知胜之道也。（《谋攻》篇）

善用兵者，修道而保法。故能为胜败之政。兵法，一曰度、二曰量、三曰数、四曰称、五曰胜。地生度，度生量，量生数、数生称、称生胜。（《形》篇）

③谈及五地、五地之利的有：

孙子曰：凡用兵之法，将受命于君，合军聚众，圯地无舍，衢地交合，绝地无留，围地则谋，死地则战。（《九变》篇）

治兵不知九变之术，虽知五利，不能得人之用矣。

《九变》篇

④五危：

将有五危。必死可杀也，必生可虏也，忿速可侮也，廉洁可辱也，爱民可烦也。凡此五者将之过也，用兵之灾也。 《《九变》篇》

⑤火攻方法：

孙子曰，凡火攻有五。一曰火人，二曰火积，三曰火辎，四曰火库，五曰火队。 《《火攻》篇》

⑥间者：

有五。有因间，有内间，有反间，有死间，有生间。五间俱起，莫知其道。 《《用间》篇》

(2)《孙臆兵法》

①言及胜败者：

孙子曰：恒胜有五，得主专制，胜。知道，胜。得众，胜。左右和，胜。量敌计险，胜。孙子曰：恒不胜有五，御将，不胜。不知道，不胜。乖将，不胜。不用间，不胜。不得众，不胜。 《《纂卒》篇》

绝水、迎陵、逆溜、居杀地，迎众树者，钩举也，五者皆不胜。……五地之胜曰：山胜陵、陵胜阜、阜胜陈兵，陈兵胜林平地。五草之胜曰：藩、棘、楛、茅、莎。五壤之胜：青胜草，黄胜黑，黑胜赤，赤胜白，白胜青。五地之败曰：溪、川、泽、斥。五地之杀曰：天井，天宛，天离，天隙，天招。五墓，杀地也，勿居地。

《《地葆》篇》

②言及气者：

激气、利气、厉气、断气、延气。 《《延气》篇》

③言及名、恭、暴者：

兵有五名：一曰威强，二曰轩骄，三曰刚至，四曰助忌，五曰重柔。……兵有五恭，五暴。何谓五恭？入境而恭，军失其

常。再举而恭，军无所粮。三举而恭，军失其事。四举而恭，军无食。五举而恭，军不及事。入境而暴，谓之客。再举而暴，谓之华。三举而暴，主人惧。四举而暴，卒士见诈。五举而暴，兵必大耗。故五恭、五暴，必使相错也。（《五名五恭》篇）

④应该具备的德行：

义、仁、德、信、智。（《将义》篇）

以上是兵法中用“五”数归纳概念的现象，但如前所述，这还称不上是真正的五行说。重视“五”数的倾向，在下述的军制中也能见到。

2. 军制中的“五”

春秋时代的战争主体是中原争霸，其代表性的战役是城濮之战和泌之战。两战都使用了战车，车战决定着胜负的关键。与此相对，至战国时代，战争的性质变为侵吞别国、谋求国家的统一。战争的规模和军事力量也大幅度扩大。特别是要塞战的出现使以车战为中心的战术变为以步兵为主体的战术。

步兵在春秋末期至战国时代成为军队的主力，一旦注意其基本编制单位就可知“五”的使用的普及性。《左传》桓公五年，有“鱼丽之阵，先编后伍，伍承弥缝”。昭公元年有“毁车以为行，五乘为三伍。”而且，在《孙子兵法·谋攻篇》中有“全伍为上，破伍次之”。《周礼·地官·小司徒》中有“五人为伍，五伍为两，四两为卒。五卒为旅，五旅为师。五师为军”。这些“五”全都指军队的基本编制数。齐国的管仲也极重视“五”这种基本编制数，把它利用到军事及国家组织上去。

五家为轨，轨为之长，十轨为里，里有司，四里为连，连为之长，十连为乡，乡有良人焉，以为军令。五家为轨，故五人为伍，轨长帅之，十轨为里，故五十人为小戎，里有司帅之，四里为连，故二百人为卒，连长帅之，十连为乡，故二千人为旅，乡良人帅之，五乡一师，故万人为一军，五乡之师帅之。……伍之

人，祭祀同福，死丧同恤，祸灾共之。（《国语·齐语》）

由此可知，“五”被导入兵制，已由来已久。可是，为什么要采用“五”数呢？今人蓝永蔚注意到周代的阵战兵器有戈、殳、戟、斨、夷矛五种，包含了步兵的编制数，其与五行说有直接的关系。他说：

多样化兵器的出现正是周代兵器发展的一个特征，而这种多样化的兵器最后所以不定型为三种、四种或六种，却偏偏要名为五兵，则与五行说是直接有关的。……多样化兵器的设计思想之花，既然盛开在五行说的肥沃土壤上，那么五兵的最后定型，不在五行说异彩独放的春秋时代，又在哪一个时代呢？从步兵战术发展看，五兵定型之日，就是伍在战术上成熟之时。据此，则认为伍最初产生于西周而最后完善于春秋，是不无根据的。^①

蓝氏大概是用五行说来解释“五”数的使用，但是，正如前章已经考察的那样，在这个时代，用“五”数进行归纳的现象不仅仅限于军制，在很多情况下都能够见到。它的起源可以求之于方位观、季节观。方位观是以五方位为基础的观念。季节观是把握四时天候而构成的观念。因此，若把军制中所见的“五”数归纳一律用五行说来解释，是难以成立的。笔者认为步兵的基本编制单位中用“五”数的原因可以通过方位观来分析。在古代战争中，非常重视作战的方位，如《墨子》迎敌辞中能见到的那样：

敌以东方来，迎之东坛。坛高八尺，堂深八，年八十者八人主祭。青旗青神，长八尺者八。弩八，八发而止。将服必青，其牲以鸡。

敌以南方来，迎之南坛。坛高七尺，堂深七，年七十者七人主祭。赤旗赤神，长七尺者七。弩七，七发而止。将服必赤，其牲以狗。

^① 蓝永蔚：《春秋时期的步兵》第166页，台湾木铎出版社1987年版。

敌以西方来，迎之西坛。坛高九尺，堂深九，年七十者九人主祭。白旗素神，长九尺者九。弩九，九发而止。将服必白，其牲以羊。

敌以北方来，迎之北坛。坛高六尺，堂深六，年六十者六人主祭。黑旗黑神，长六尺者六。弩六，六发而止。将服必黑，其牲以彘。

迎敌辞叙述了在敌方进攻之际，自己一方的迎战方法，在这里，方位中搭配了色、数、牲品。这种搭配现象，如《吕氏春秋》十二纪中所能见到的那样，与迎接季节神的祭祀仪式基本相同。由此可认为所谓“迎敌辞”是开战前的祭祀仪式。把四方位作为迎敌的方位，是继承了起源于商代的五方世界观的观念，由此诞生了军事的“五”编制。

《孙臆兵法·善者》篇记：

故兵有四路，五动：进，路也；退，路也；左，路也；右，路也。进，动也；退，动也；左，动也；右，动也。默然而处，亦动也。善者四路心彻，五动心工。

这里，把前后左右作为四路，再加上中央静止（也属动态的一种），共有五个动作。这是真正的中央与四方的布阵队形。这种队形被认为能够对付来自所有方位的敌人。这种阵形对于战国时代的兵家来说，是作为常识而必须掌握的。《吴子·治兵篇》中记载了行军的情况：“必左青龙右白虎，前朱雀后玄武，招摇在上，从事于下”。

3. 兵家与五行

《孙子兵法》及《孙臆兵法》中还能够直接看到“五行”这个词。

夫兵形象水。水之形避而趋下，兵之形避实而击虚。水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形。能因敌变化，而取胜者，谓之神。故五行无常胜，四时无常位，日有短长，月有死生。（《虚实》篇）

天地之理，至败反，盈则败，□□是也。代兴代废，四时是也。有胜有不胜，五行是也。（《奇正》篇）

这些都是说“五行无常胜”。《孙臆兵法》的《地葆篇》中可见到“青胜黄，黄胜黑，黑胜赤，赤胜白，白胜青”，皆论相克关系。所以，“无常胜”即是指五行相克。而且，不仅兵家，连主张反战论的墨子也同样主张“无常胜”。

五行毋常胜。说在多。（《墨子·经下》）

五，金水土火木。然火铄金，火多也。金靡炭，金多也。金之府水，火离木，识若麋与鱼之数，惟所利。（《墨子·经说》）

五行的相克理论，在阐述五元素的相互关系时，说过木克土，土克水，水克火，火克金，金克木，这里产生了“克”这种理论：即一元素成为另一元素的克星，所有元素都存在各自的克星。在这种意义上，“相克”成为“无常胜”。孙子、孙臆等军事专门家，也包括墨子，都主张“五行”、“无常胜”。因此可知，五行相克理论已经被他们认识并运用到实际中去了。在五行说中，除相克理论外，还有相生理论。可是，为什么他们只重视“无常胜”的相克理论呢？这与兵家们思想中的阴阳观有很大的关系。

一般论胜负，都以为必须在战争行动中求得绝对胜利。但是，当时的兵家们认为绝对性的胜利并非最理想的结果。《孙臆兵法·月战篇》云：“[十战]而十胜，将善而生过者也”，认为十战十胜未必上策。^① 笔者认为，当时的兵家是基于军事经验，以及事物循环互制的阴阳观的具备，才提出了上述的军事理论。

以军事经验而言。常胜军的将士一旦有了战必胜的心理负担，便会逐渐失去紧张感，士气转弱，从而降低作战能力。因此，常胜军是难以维持长久的。《吴子·图国》篇有如下论述：

^① 参见《孙子兵法》，银雀山汉墓竹简整理小组编，金谷治译注，第178页（注）三，东方书店1976年版。

然战胜易，守胜难。故曰：天下战国，五胜者祸，四胜者敝，三胜者霸，二胜者王，一胜者帝。是以数胜，得天下者稀，以亡者众。

这种理论的前提，应该与当时流行的阴阳观有着密切的关系。如前所述，兵家在战争中重视月的盈亏变化，他们已经考虑到事物的循环变化特性。春秋末期的越国大夫范蠡的胜负理论是：

范蠡曰：臣闻古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳，日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行，后则用阴，先则用阳，近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察，用人无艺。往从其所，刚强以御，阳节不尽，不死其野。……凡陈之道，设右以为牝，益左以为牡，朝晚无失，必顺天道，周旋无究。今其来也，刚强而力疾，王姑待之。（《国语·越语》）

由此可见，由阴阳循环而生的灵活变化的用兵法，在春秋时代已相当流行，且基于明确的阴阳思想。范蠡说到“阳至而阴，阴至而阳，日困而还，月盈而匡”，把日、月的运动作为用兵的重要依据。

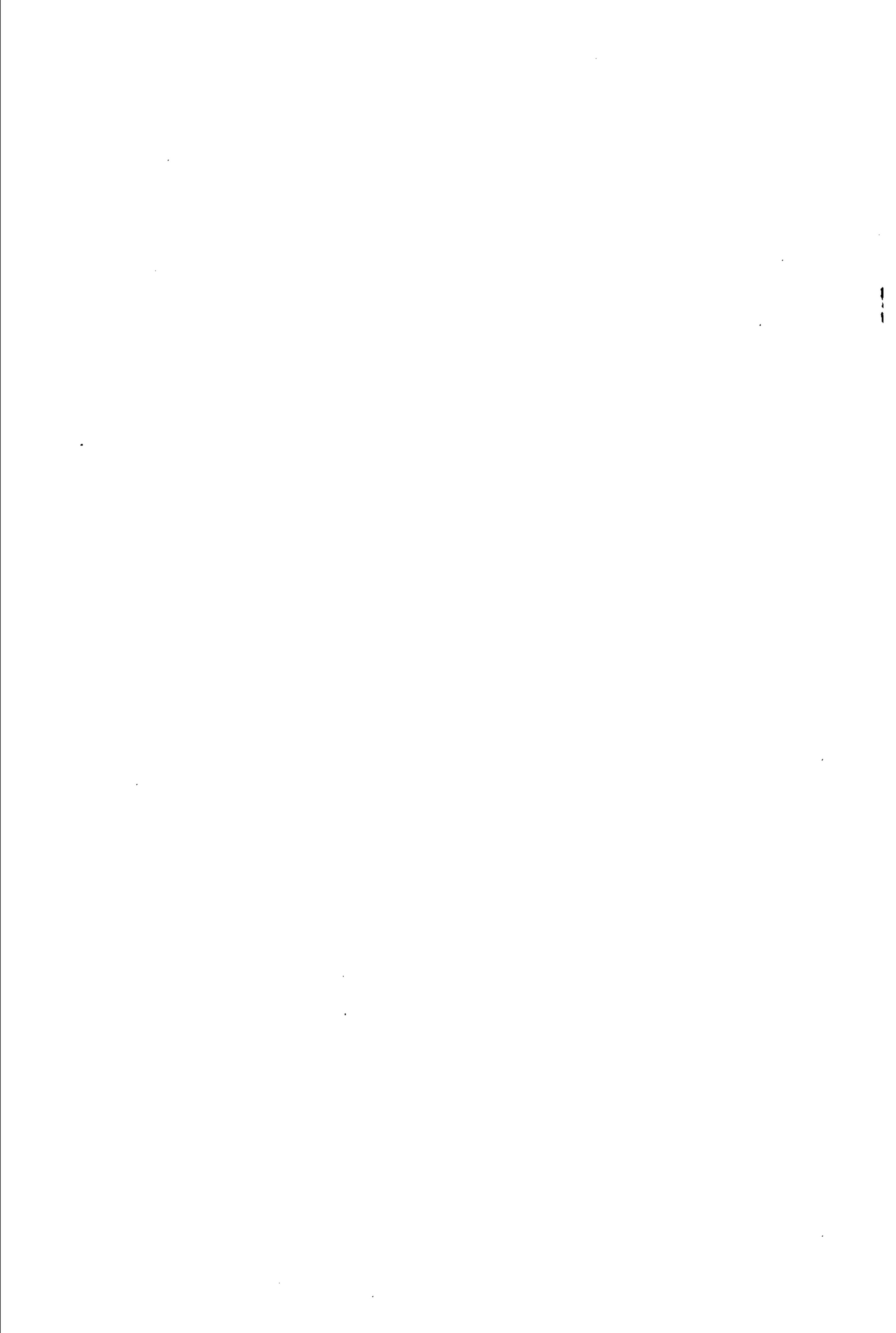
《孙子兵法·虚实》篇载：“故其战胜不复，而应形于无穷”。《军争》篇也称：“故兵以诈立，以利动，以分合为变者也”。《势》篇中有：

凡战者以正合，以奇胜，故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。终而复始，日月是也。死而复生，四时是也。声不过五，五声之变，不可胜听也。色不过五，五色之变，不可胜观也。味不过五，五味之变，不可胜尝也。战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之。

也是强调了循环之中的变化。

再回顾一下前述的战争与月的关系。在战争中，阴气不断增加，从半月到满月被认为是适宜作战的时期。阴气最盛的满月被视为是利战期的顶点。然而，因为阴气一旦到达顶点，即成为向“阴”

转化的状态。其后逐渐月亏，阴气减少，于战争不利，故又为兵家所回避。另外，从战争胜利的次数上考虑，因为百分之百的胜率中已经产生了百分之一的败因。所以维持最高胜率的状态对兵家来说是必须极其重视的。大概为了做到这一点，兵家往往否定绝对战胜方式。由此可见，否定完全常胜的看法，一方面是以阴阳思想为依据，同时又符合相克理论，可以说，兵家们堪称将阴阳思想与五行说实行了真正的结合。



陰陽五行篇

第十章

邹衍的阴阳五行学说

战国时代是百家争鸣的时代，众多的游说之士往来于各国之间。在这种情况下，国力雄厚的齐国，便在国都临淄的稷门聚集了许多知识人，出现了所谓的稷下学士集团。《史记·田敬仲完世家》记载：“宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。”从这一记载推测，稷下的学士集团不单是依靠齐国的国力，在其背后还与齐国国君的积极支援和优厚待遇有关。

作为稷下学派首屈一指的代表邹衍，《史记·孟子荀卿列传》中有：“齐有三邹子。其前邹忌，以鼓琴干威王，因及国政，封为成侯而受相印，先孟子。其次邹衍，后孟子。”据此，三邹子的第一号人物是孟子以前的邹忌，邹衍是孟子以后的第二号人物。

关于邹衍的活跃时代，在研究者中间有多种说法，^①但基本上认为大约在公元前 300—260 年。这一时代已如顾颉刚指出的那

^① 顾颉刚采用公元前 280—257 年的说法，钱穆主张公元前 305—240，王梦鸥主张公元前 345—275 年。

样,相当于帝制运动时代,^①后面述及的五德终始的创作动机也许是在政治上满足帝制运动的需求。以下将从邹衍的学说来考察阴阳五行说的确立情况。

一、邹衍的学说

根据《汉书·艺文志》,邹衍大概有《邹子》四十九篇和《邹子终始》五十六篇,也许还有其他的著作,但在今天已全部失传了。因为资料不足,邹衍学说的详细内容已经不清楚,而从其它文献所见的片断记载,还能够把握大致内容。依据这些记载,邹衍有五德终始说、主运说、大九州说三大学说。首先对五德终始说和主运说作一考察。

1. 五德终始说

这是邹衍最有代表性的学说,在《史记·封禅书》中有“自齐威、宣之时,邹子之徒论著终始五德之运。”《史记集解》中有“今其书有五德终始。五德各以所胜为行。”而且,《史记·孟子荀卿列传》中有“深观阴阳消息而作怪迂之变,终始大圣之篇十余万言。”《文选·魏都赋》注引《七略》:“邹子有终始五德,从所不胜土德后木德继之,金德次之,火德次之,水德次之。”《淮南子·齐俗》篇高诱注引《邹子》:“五德之次,从所不胜,故虞土、夏木、殷金、周火。”通过这些文献可知,所谓五德终始是有关五元素的德性的变移理论,而这种变移理论的依据是相克学说。被认为保留了五德终始说佚文的《吕氏春秋·应同》篇中载:

凡帝王者之将兴也,天必见祥乎下民。黄帝之时,天见大

^① 顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第五册第413~415页,上海古籍出版社,1982年版。

蟪蛄。黄帝曰：“土气胜”。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：“木气胜。”木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。而曰：“金气胜。”金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火赤鸟衔丹书集于周社。文王曰：“火气胜。”火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知数备，将徙于土。

从这一记载，可知其构造是水→火→金→木→土。

2. 主运说

主运说出于《史记·孟子荀卿列传》，被认为邹衍在燕讲学时所作。“（邹衍）如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作主运。”

《史记》“索隐”所引用的刘向《别录》中有“邹子书有《主运》篇”。《史记·封禅书》中有“邹衍以阴阳主运显于诸侯。”所以，可以推测主运是基于阴阳思想的产物。至于主运说，在《史记》“集解”中引用如“今其书有主运，五行相次转用事，随方面为服。”主运的根据是五行相生理论，即木→火→土→金→水→。

二、时令思想与《邹子》

《管子》被看作是齐国管仲的著作。因齐国有众多的稷下先生，所以应该充分考虑到《管子》受稷下学派影响的一面。^①因此，在这里就时令思想、邹衍学说与《管子》关系的问题，作一探讨。

邹衍有阴阳主运说，这是以四时变迁为主体的五行相生理论，其内容见于《邹子》。《周礼·夏官·司燿》有：“四时变国火”。注云：

^① 郭沫若：《宋钐尹文遗著考》，《青铜时代》第230页，科学出版社1954年版。

“郑司农说以《邹子》曰：春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞橧之火，冬取槐檀之火。”据此可知，《邹子》中有关四季循环改火的内容，即时令思想，产生了如下的五行相生原理。

榆柳色青，春是木，木色青，故春用榆柳也。枣杏色赤，夏是火，火色赤，故夏用枣杏也。桑柘色黄，季夏是土，土色黄，故季夏用桑柘也。柞橧色白，秋是金，金色白，故秋用柞橧也。槐檀色黑，冬是水，水色黑，故冬用槐檀也。”^①

关于这种“改火”，《论语·阳货》有“钻燧改火”，马融注说：“《周书·月令》有更火之文。春取榆柳之火。夏取枣杏之火。季夏取桑柘之火。秋取柞橧之火。冬取槐檀之火。”由此可见，改火一文可见于《周书·月令》。《周礼·夏官·司燿》的贾公彦疏中亦有“邹子说出于《周书》，其义是一”之言。

这里有一个问题，改火的具体内容是始于《周书·月令》，还是源自于《邹子》的呢？对此下肯定的结论是困难的。^②郑玄是先于贾公彦时代的人，大概他能够看到《邹子》。而且，如果《邹子》所能见到的改火之文是根据《周书·月令》的话，那么，邹衍的相生理论的起源则能够在明确的时令思想发展过程中得到解释。邹衍将季节变迁的规律化为了自己的理论。如果这样的过程存在的话，那么，五行相生理论的母胎可归结为季节的变迁，由此可以说五行相生理论是由对季节的认识而产生的。

三、《四时》篇与《邹子》

在第七章已经论述过，《管子》中能够见到《幼官》、《四时》、《五

① 《论语·阳货》：“集解义疏”。

② 钟肇鹏主张《邹子》说。见《先秦五行说的起源和发展》，《中国哲学研究》，1981年第2期。

行》等具有代表性的三个时令论说。^①《幼官》论一年由“中央、春、夏、秋、冬”五个成分构成。可以这样说,《管子》实可视为最早的时令资料。在稍后的《四时》篇中,关于一年的说明基本与《幼官》相同,但在中央和四季的名称上又附加有五元素(木火土金水),并将中央土置于夏秋之间。金谷氏认为,根据《史记》“集解”的注,《管子》中的时令资料可能也包含着邹衍的主张,他说:

《管子》中时令资料较多,这已经详细叙述过,其形式种类也较多,而且,历史发展的脉络也大致清楚了,但其时令思想好像包含了邹衍的主张,这是意味深长的。邹衍也被齐人称为“谈天衍”,在《史记集解》所引的《别录》中,说明了五德终始与天地的广大,都是谈天之事,但如果《阴阳主运》作为时令说的话,这样的话比作为天事要更为合适。^②

邹衍在天象方面是博学的,以下,即记录了有关邹衍左右天象的传说。

邹衍在燕,燕有谷,地美而寒,不生五谷。邹子居之,吹律而温气至,而谷生,今名黍谷。^③

邹衍事燕惠王,尽忠。左右谮之,王系之狱。仰天哭,夏五月,天为下霜。^④

在上述传说中,讲的是邹衍刚到燕国就引起天象的变化一事。这一传说也许起因于邹衍在燕国讲学时,所作《主运》学,而被旁人编撰塑造出来的。他的讲学,以《阴阳主运》为题(《史记·封禅书》)，“阴阳”一词得到强调。从这一点来看,《主运》与四时节令有很大关系。正如金谷先生所述,《管子》中包含邹衍主张的可能性很大。但笔者

① 金谷治:《管子研究》第301~324页,岩波出版社1987年版。据金谷治的研究,还有《禁藏》、《七臣七主》、《轻重己》、《度地》等数篇。

② 同前,见金谷治:《管子研究》第351页。

③ 《艺文类聚》卷九引刘向《别录》。

④ 《太平御览》卷四引《淮南子》。

对《四时》篇中所见的时令思想加以考察，推论邹衍的《主运》即《邹子》，乃以《四时》篇为母体而作成。

从《邹子》中出现的改火的记载，可以知道，“中央土”被置于“季夏”的位置（季夏取桑柘之火）。在时令资料中，使用“季夏”这一名称，并把“中央土”放置在同一位置的是《淮南子·时则训》、及《史记·天官书》。在先于这些的《管子·四时》中，“中央土”被置于夏（火）与（金）之间，但尚未见到“季夏”这一名称。由此可以判断，《邹子》的主运说同《四时》相比，与《淮南子·时则训》、《史记·天官书》中所见的时令资料较为接近。这里有个问题，邹衍的主运说与《四时》篇到底是怎样的关系呢？

如前所述，邹衍在主运说创立之前，已有以五行相克理论为基础的五德终始说。它是以五元素所代表的“德”的运用。但这种五元素所代表的“德”，在《四时篇》的相生理论中也得到充分的运用。

东方曰星，其时曰春。其气曰风，风生木与骨，其德喜羸而发出节时。……南方曰日，其时曰夏。其气曰阳，阳生火与气，其德施舍修乐。……中央曰土，土德实，辅四时入出。……西方曰辰，其时曰秋。其气曰阴，阴生金与甲，其德忧哀。……北方曰朔，其时曰冬。其气曰寒，寒生水与血，其德淳越……。

这一现象反映了《四时》篇受到五德终始说的影响，但此时尚未用“季夏”这一名称。因此可以认为，《四时》篇能够作为《邹子》中所见时令思想的前身。

五德终始（相克理论）

↓

《四时篇》→主运（《邹子》）→《淮南子·时则训》

（相生理论）

综上所述，邹衍的所谓阴阳五行说是用五元素代表的“德”的相生相克理论。

再看看邹衍的阴阳五行说的形成过程，《史记·孟子荀卿列

传》中有“深观阴阳消息而作怪迂之变，终始大圣之篇十余万言。”可以这么认为，作为阴阳家，通过对天文、天象等阴阳现象的观察研究，邹衍首先创造了五德终始说，以后，到了燕国，在相生理论的基础上又完成了阴阳主运说。这样，便初步确立了具有相生相克两个循环理论的阴阳五行论。

四、大九州说与阴阳原理

除“五德终始说”、“主运说”之外，邹衍还有一个被称作“大九州”的学说。《史记·孟子荀卿列传》对大九州说作了以下的记载：

以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。

据此，“中国”是世界的八十分之一，称“赤县神州”。其中有禹治九州。《论衡·谈天》中也有：

邹衍之书，言天下有九州，禹贡之上所谓九州也。禹贡九州，所谓一州也。若禹贡以上者，九焉。禹贡九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰赤县神州。复更有八州，每一州者四海环之，名曰裨海。九州之外，更有瀛海。

在同书《难岁》篇中也能见到与《史记》几乎同样的记载：^①

邹衍论之，以为九州之内五千里，竟合为一州，在东南位，名曰赤县神州。自有九州者九焉，九九八十一，凡八十一州。但在《论衡》的记载中，《史记》中所未见到的赤县神州的位置，被置于东南一隅。把赤县神州安排在一个角落，是按照“必先验小物，推

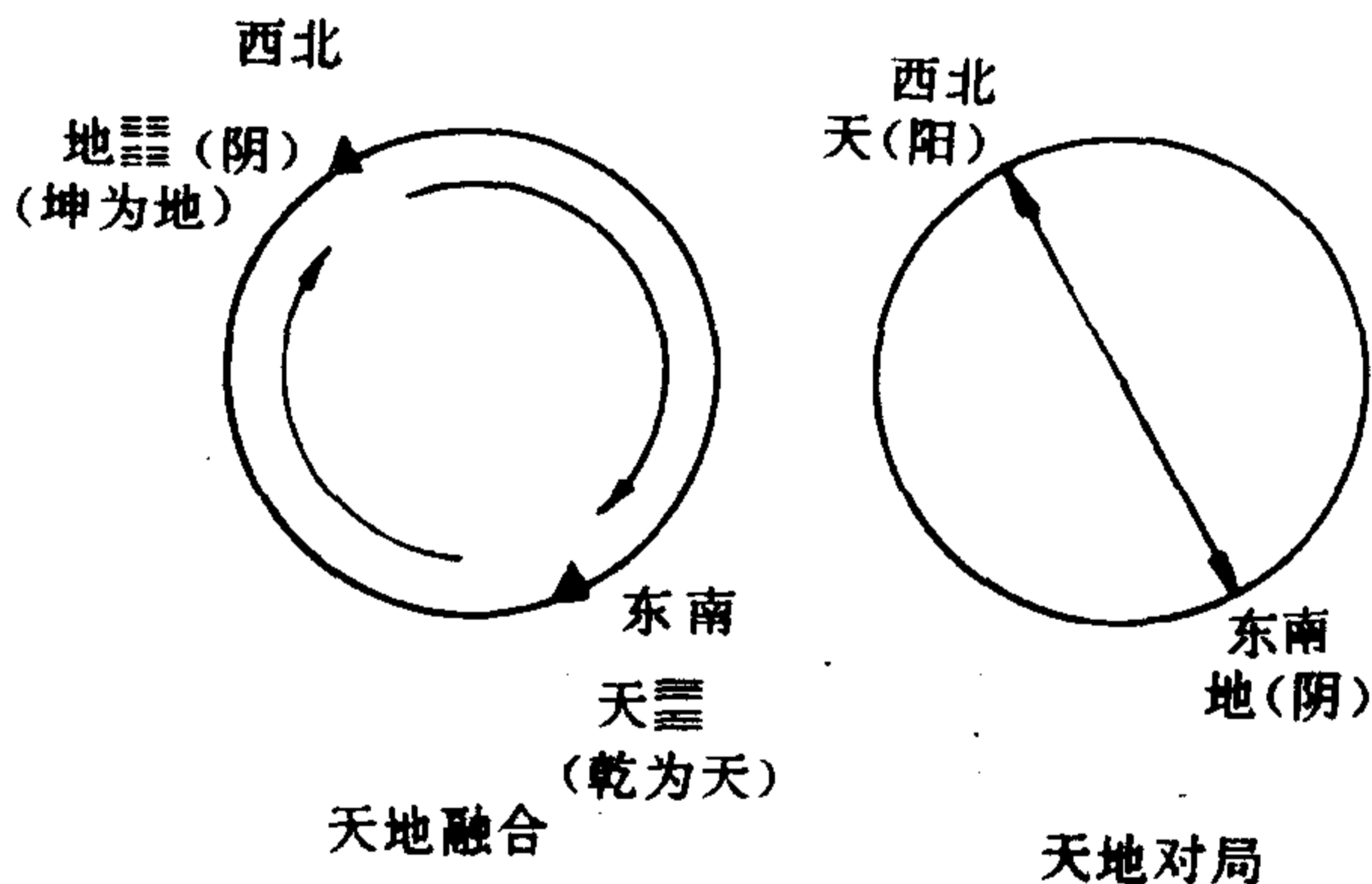
^① 也见于《盐铁论·论邹篇》。

而大之”(《史记·孟子荀卿列传》)的逻辑进行的。可是,赤县神州被置于一隅,为什么要选择东南方位呢?御手洗胜先生就这一问题做了如下推论:

昆仑山据《山海经》、《楚辞》、《淮南子》记载,其位置被限定在中国的西北,是有名的神山。现在,这座山如果是世界的中心,那么,其东南方自然是中国,与邹衍说一致。因此,邹衍的大九州说大概是依据昆仑传说而成立的。^①

如果根据邹衍的说法,以神山昆仑山为世界中心,那么中国(赤县神州)的位置则自然被移到了东南,在这一点上,御手洗胜的推理是合理的。但是,笔者在此还有一个推理,即赤县神州的方位也可能基于《周易》中所见的方位观。

根据《易》的记录,西北位相当于全阴(☷),东南位相当于全阳(☰)。如前所述,在《易》的阴阳思想中,由阴与阳的融合、交替而产生万物(参考第一章),因而天与阴,地与阳被两两地配合着。西北在天(乾为天),与阳相配,东南在地(坤为地),与阴相配。这是作为万物生长条件的阴与阳在产生交替变化以前的状态。



① 御手洗胜:《古代中国的诸神》(日文版)第662页,创文社1984年版。

这样,根据《易》的原理,构成了西北——天,东南——地这一关系,这种方位观在春秋时代已经存在。关于这件事可见于《吴越春秋》,模仿天门的闾闾门作在西北,模仿地门的蛇门作于东南。^①从而使我们清楚认识到这种方位观的存在。

在古代中国,一般认为西北方位有天柱。《淮南子·天文训》载:

“昔者共工与颛顼争为帝,怒而触不周之山,天柱折,地维绝,天倾西北,故日月星辰移焉。地不满东南,故水潦尘埃归焉。”

天柱折断了,因而天向西北倾斜。从中也许可以认为,在上古“天”与“西北”被看作同一的概念。正如《汉书·艺文志》中所说,邹衍被视为阴阳家之祖,因为他通过观察日月天地运转之道,而确立了阴阳学说,故而又被称为“谈天衍”。考虑到这一点,邹衍在某种形式上是吸收了强烈地表现阴阳思想的《周易》的精髓。

^① 参见本书第六章。

第十一章

秦汉之际阴阳五行学说的发展

如前所述,五行学说包括相生理论和相克理论二种,用这两种理论构成阴阳五行学说,是战国时代的邹衍完成的。邹衍所确立的阴阳五行学说后来在社会各方面发挥着它的影响力,正如梁启超所说:“阴阳五行说,为二千年来迷信之大本营。直到今日,在社会上犹有莫大势力。”^①但在阴阳五行说确立之初,只不过是一种学说而已,要被社会所承认接受,还需要一段时间。

一、邹衍之后的继承人

邹衍之后接受继承阴阳五行说,并弘大这一学说的是齐国稷下先生之一的邹奭。《史记·孟子荀卿列传》中有:

邹奭者,齐诸驺子,亦颇采邹衍之术以纪文。……驺衍之术迂大而闳辨;奭也文具难施;淳于髡久与处,时有得善言。故齐人颂曰:“谈天衍,雕龙奭,炙毂过髡。”

而且,《史记集解》中有引用刘向《别录》的一段话:

^① 梁启超:《阴阳五行说之来历》,《古史辨》第五册,上海古籍出版社1982年版。

邹衍之所言五德终始，天地广大，尽言天事，故曰“谈天”。

驺奭修衍之文，饰若雕镂龙文，故曰“雕龙”。

《文选·任彦升宣德皇后令》注中引刘歆的《七略》中说：

邹赫子，齐人。齐人为之语曰“雕龙赫”。赫言邹衍之术，文饰之若雕镂龙文。

从这些记载可知邹奭是被称作“雕龙”式的富有文才的人物，他也被叫做“谈天邹”：

邹奭者，颇采邹衍之术，迂大而闳辩，文具难胜，齐人美之，颂曰：“谈天邹”。

根据《汉书·艺文志》，邹奭留下《邹奭子》十二篇，在阴阳五行说的传播上发挥了作用。邹奭以外，也有被称作方士的人们继承了邹衍的学说，根据《史记·封禅书》的记载，方士们不能把这一学说转化为自己的学说，人们认为方士的行为是欺骗：

邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。

这种方士的欺骗性行为就是阴阳五行在后世被称为迷信的大本营的开始，至此阴阳五行学说的另一面也就拉开了序幕。

阴阳五行说在后世具有强大影响力的决定性原因是通过秦始皇把它纳入制度体系之中。

《史记·封禅书》中有：

自齐威、宣之时，驺子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。

《史记·秦始皇本纪》中记载：

始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周，德从所不胜，方今水德之始。改年始朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑。数以六为纪。符法冠皆六寸；而舆六尺，六尺为步。乘六马。更名河曰德水，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合于五德之数。于是急法，久者不赦。

《史记·封禅书》中有：

于是秦更名河曰德水，以冬十月为年首，色上黑，度以六为名，音上大吕，事统上法。

阴阳五行说被秦始皇采用作为制度的基础，而且作为政术（“刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义”），不断浸透到社会的各个层面中去了。

二、汉初的改德

公元前 206 年，秦朝最后一个王子婴投降刘邦军队，秦朝灭亡。这是始皇帝统一天下仅仅只有十五年就发生的事情。刘邦灭秦后，改国号为汉，自称高祖，把国家之德与秦一样看作水德。《史记·历书》中记载：

汉兴，高祖曰：“北畴待我而起”，亦自以为获水德之瑞。虽明习历及张苍等，咸以为然。是时天下初定，方纲纪大基，高后女主，皆未遑，故袭秦正朔服色。

关于高祖把汉作为水德的理由，顾颉刚先生注意到《史记·历书》记载中有“亦自以为获水德之瑞”，从而推测，大概是原样继承了秦之水德而并没有改回到周代的火德。^① 笔者也认为，考虑到汉初的社会不安定及高祖与其智囊团的文化水平，当时不得不原样继承秦制。

汉初所决定的水德，在文帝时曾由贾谊改制为土德，但因遭到文帝周围的人的反对而未能实现。《史记·屈原贾生列传》中记载：

贾生以为汉兴至孝文二十余年，天下和洽，而固当改正朔，易服色，法制度，定官名，兴礼乐，乃悉草具其事仪法，色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法。孝文帝初即位，谦让未遑也。

^① 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，《古史辨》第五册。

诸律令所更定，及列侯悉就国，其说皆自贾生发之。于是天子议以为贾生任公卿之位。绌、灌、东阳侯、冯敬之属尽害之，乃短贾生曰：“洛阳之人，年少初学，专欲擅权，纷乱诸事。”于是天下后亦疏之，不用其议，乃以贾生为长沙王太傅。

贾生的改制案被搁置了，但把汉视为土德是土克水的相克原理。贾生之后主张改制的是公孙臣。《史记·封禅书》中有：

鲁人公孙臣上书曰：“始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄。”是时丞相张苍好律历，以为汉乃水德之始，故河决金堤，其符也。年始冬十月，色外黑内赤，与德相应。如公孙臣言，非也。罢之。后三岁，黄龙见成纪。文帝乃召公孙臣，拜为博士，与诸生草改历服色事。

公孙臣的主张曾经被丞相张苍否决，但因出现了黄龙征兆这件事，公孙臣的土德改制案再次被采用。可是，这一土德说此后又因善于望气术的新垣平的干涉等原因，被汉文帝放弃。《史记·封禅书》中有：

人有上书告诉垣平所言神事皆诈也。下平吏治，诛夷新垣平。自是之后，文帝怠于改正朔服色神明之事。

根据土克水的理论，汉朝正式改制是在武帝即位以后的第三十七年的太初元年（公元前104年）。《汉书·武帝纪》中有：

太初元年……夏五月，正历，以正月为岁首。色上黄，数用五，定官名，协音律。

《史记·封禅书》中有：

夏，汉改历，以正月为岁首，而色上黄，官名更印章以五字，为太初元年。

《史记·历书》中有：

至今上即位，招致方士唐都，分其天部；而巴落下闳运算转历，然后日辰之度与夏正同。乃改历，更官号，封泰山。

由上述记载,可以知道汉武帝根据阴阳五行学说进行改德之缘由。正如顾颉刚先生所指出,改制项目之中唯有岁首不是根据五德说。关于这件事,顾先生提出了这样的问题:^①

只有正朔,是分明不依照五德改的。在汉前之秦即建亥如以“戌、亥、子、丑、寅”为次而逆数之(因为周建子、秦建亥,亦以逆数),则汉应建戌,如以“亥、子、丑、寅、卯”为次而循环之,则汉应建卯。为什么他们不顺了五德之数,建戌或建卯,反而建了离亥两辰的寅呢?

周的岁首是建子,秦是建亥,所以,依次类推的话,汉自然是建戌,而实际上是建寅。因而如顾先生所说,这一改正可以认为是并没有根据五行说。顾先生对于这一现象用董仲舒的三统说来作了说明。^②那么,三统说到底是怎样的学说呢?《春秋繁露·三代改制质》中对三统说做了如下记载:

《春秋》曰:王正月。《传》曰:王者孰谓?谓文王也。曷为先言王后言正月?王正月也。何以谓之王正月?曰:王者必受命而后王,王者必改正朔,易服色,制礼乐,一统于天下,所以明易姓非继人,通以己受之于天也。王者受命而王,制此月以应变,故作科以奉天地,故谓之王正月也。王者改制作科奈何?曰:当十二色,历各法而正色,逆数三而复,绌三之前,曰五帝,帝选首一色,顺数五而相复,礼乐各以其法象其宜,顺数四而相复,咸作国号,迁官邑,易官名,制礼作乐。故汤受命而王,应天变夏,作殷号,时正白统,亲夏、故虞,绌唐,谓之帝尧,以神农为赤帝,作官邑于下洛之阳,名相官曰尹,作濮乐、制质礼以奉天。文王受命而王,应天变殷,作周号,时正赤统,亲殷、故夏,绌虞,谓之帝舜,以轩辕为黄帝,推神农以为九皇,作官邑

① 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》第441页。

② 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》第441~449页。

于丰，名相官曰宰，作武乐、制文礼以奉天。武王受命，作官邑于镐，制爵五等，作象乐，继文以奉天。周公辅成王受命，作官邑于洛阳，成文武之制，作泂乐以奉天。殷汤之后称邑，亦天之变反命。故天子命无常，唯命是德庆。故春秋应天作新王之事，时正黑统，王鲁，尚黑，绌夏、亲周、故宋，乐宜亲招武，故以虞录亲，乐制宜商，合伯子男为一等。然则其略说奈何？曰：三正以黑统初，正日月朔于营室，斗建寅，天统气始通化物，物见萌达，其色黑，故朝正服黑，首服藻黑，正路舆质黑，马黑，大节绶帻尚黑，旗黑，大宝玉黑，郊牲黑……

根据这一说明，各王朝依次如下，在三统说中，黑统是建寅，所以，根据这一学说抹消了秦的存在。

夏	商	周	秦	汉
黑统	白统	赤统	黑统	黑统

这里有个问题，即若汉是黑统的话则“尚黑”，这就与土德尚黄这一五行说相矛盾。关于这一点，顾先生说：

这个问题很难回答。最直捷的答语，是汉人的行事本来就
很滑稽，不能叫他们跟了我们的理性走。宛转一点，也可说是
三统说的详密的组织仅见于董仲舒书，这或是他的一家之言，
未得当时多数人的承认，而三统说的中心问题即在历法，历法
既改，其余便不关重要；况五德说的势力亦不小，三统说自不
能把它全部吞并过来。^①

他最终同时采用了五德说与三统说，并做出如下推论：

汉武帝时，三统说主张汉应为黑统，五德说主张汉应为土德，他们都接受了。接受的方法，是取三统说中的正朔而去其服色，取了五德说中的服色而去其正朔。这两种不相容的学说

① 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》第 448 页。

终于相容了,太初改制就这样地改了。^①

果真如顾先生所主张的那样,在武帝的改制中三统说和五德说并用吗?顾先生用三统说来解释之后一直没有异议出现,笔者考察了当时阴阳五行说的势力与其发展倾向,认为三统说很难挤进五行说。《史记·封禅书》和《史记·历书》等记载,“改正朔,易服色”都是属于五德之一。问题是怎样解释汉之土德及其与建寅的关系,笔者试图把这一关系用阴阳五行说中的“三合原理”来加以说明。

三、三合原理

在分析汉的土德与建寅的关系之前,首先必须说明一下“三合原理”。如前所述,阴阳五行说中有相生、相克理论,但是,在阴阳五行说中除了这些以外,还有几个原理。其中之一是被叫做“三合原理”的学说,这一原理由吉野裕子博士最早命名,并在日本民俗的解释中得到运用。^② 关于三合原理的文献资料,首先见于《五行大义》卷二:

五行体别,生死之处不同,遍有十二月十二辰而出没。木受气于申,胎于酉,养于戌,生于亥,沐浴于子,冠带于丑,临官于寅,王于卯,衰于辰,病于巳,死于午,葬于未。火受气于亥,胎于子,养于丑,生于寅,沐浴于卯,冠带于辰,临官于巳,王于午,衰于未,病于申,死于酉,葬于戌。金受气于寅,胎于卯,养于辰,生于巳,沐浴于午,冠带于未,临官于申,王于酉,衰于戌,病于亥,死于子,葬于丑。水受气于巳,胎于午,养于未,生于申,沐浴于酉,冠带于戌,临官于亥,王于子,衰于丑,病于

① 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,第449~450页。

② 吉野裕子:《阴阳五行与日本民俗》(中文版),学林出版社1989年版。

寅，死于卯，葬于辰。土受气于亥，胎于子，养于丑，寄行于寅，生于卯，沐浴于辰，冠带于巳，临官于午，王于未，衰病于申，死于酉，葬于戌。

这一关系用图表示如下：

	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥
木	沐	冠	临	王	衰	病	死	葬	气	胎	养	生
火	胎	养	生	沐	冠	临	王	衰	病	死	葬	气
金	死	葬	气	胎	养	生	沐	冠	临	王	衰	病
水	王	衰	病	死	葬	气	胎	养	生	沐	冠	临
土	胎	养	生	沐	冠	临	王	衰	病	死	葬	气

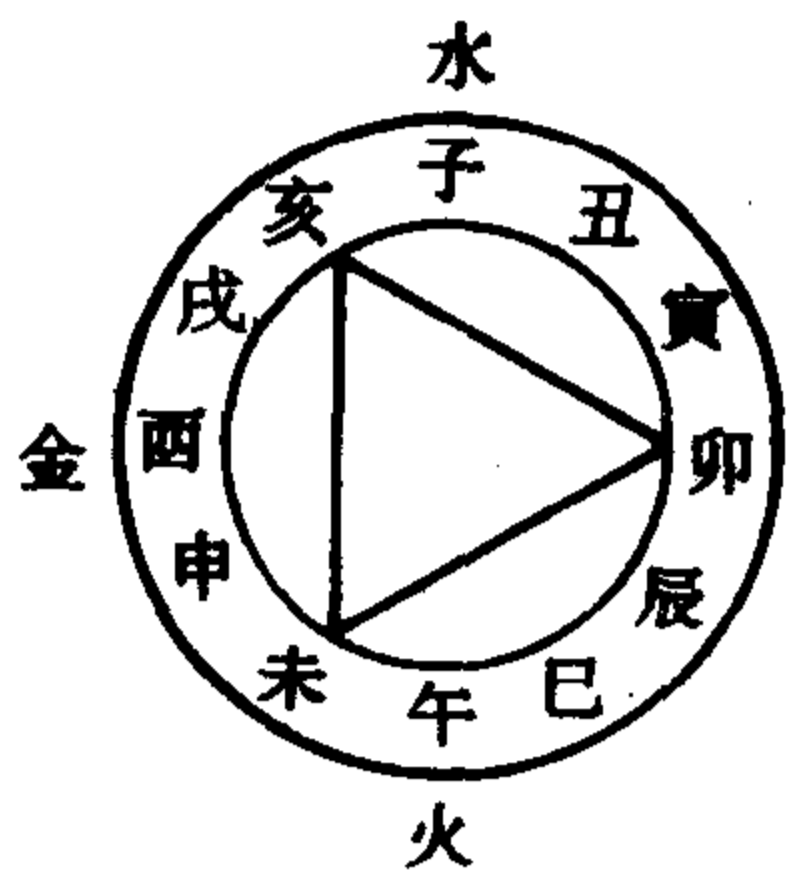
这里把五元素与十二支相配合，重要的是生(开始)、王(旺盛、高峰)、葬(终结)三点。《五行大义》中所见上述记载在《淮南子·天文训》中也可见到，但在这里，“土”的生、壮、死与《五行大义》的内容有所不同。

木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生于寅，壮于午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。

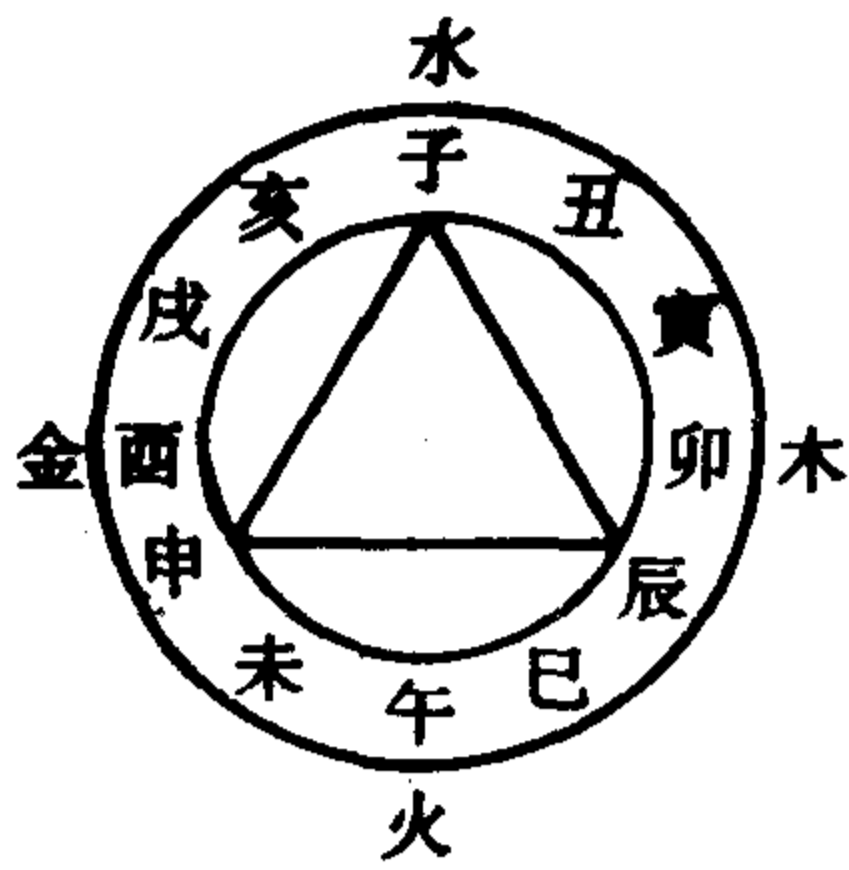
《淮南子·天文训》中所见的“三合原理”比《五行大义》的记载要简洁因而容易理解。在这一法则中，生、壮、死三个阶段中的“壮”的位置正好与所属元素的位置相符合，其它两个位置是生与死的位置，并所属于“壮”的位置的元素，分别如下图所示：

	生	壮	死		
木	亥	卯	未	→全是木气	木的三合
火	寅	午	戌	→全是火气	火的三合
土	午	戌	寅	→全是土气	土的三合

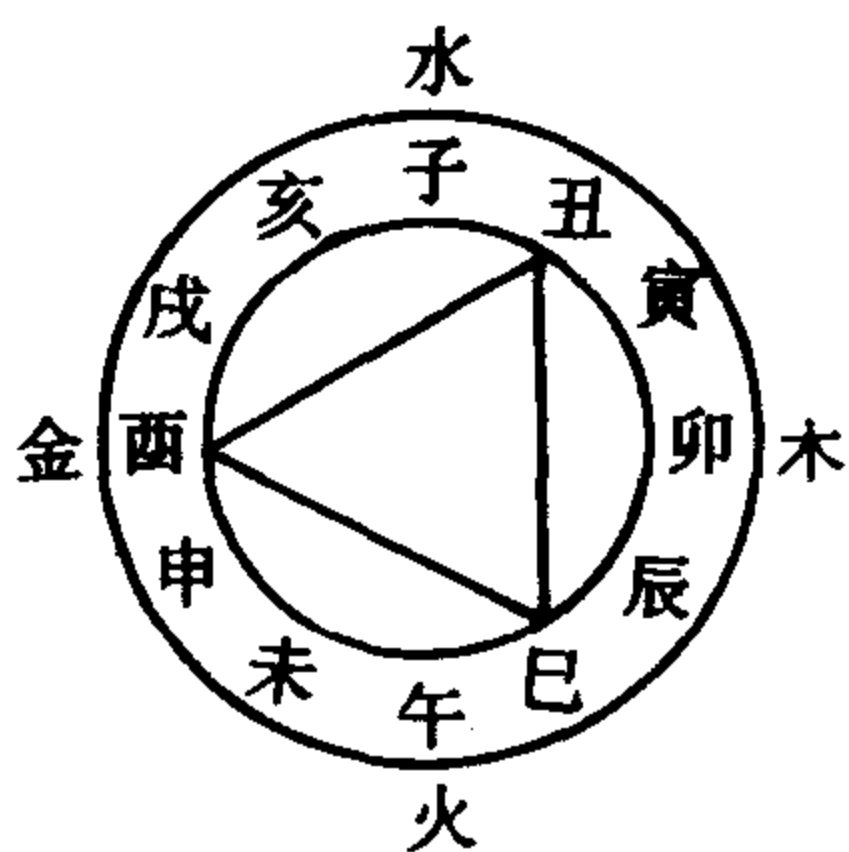
金 巳 酉 丑 → 全是金气 金的三合
 水 申 子 辰 → 全是水气 水的三合



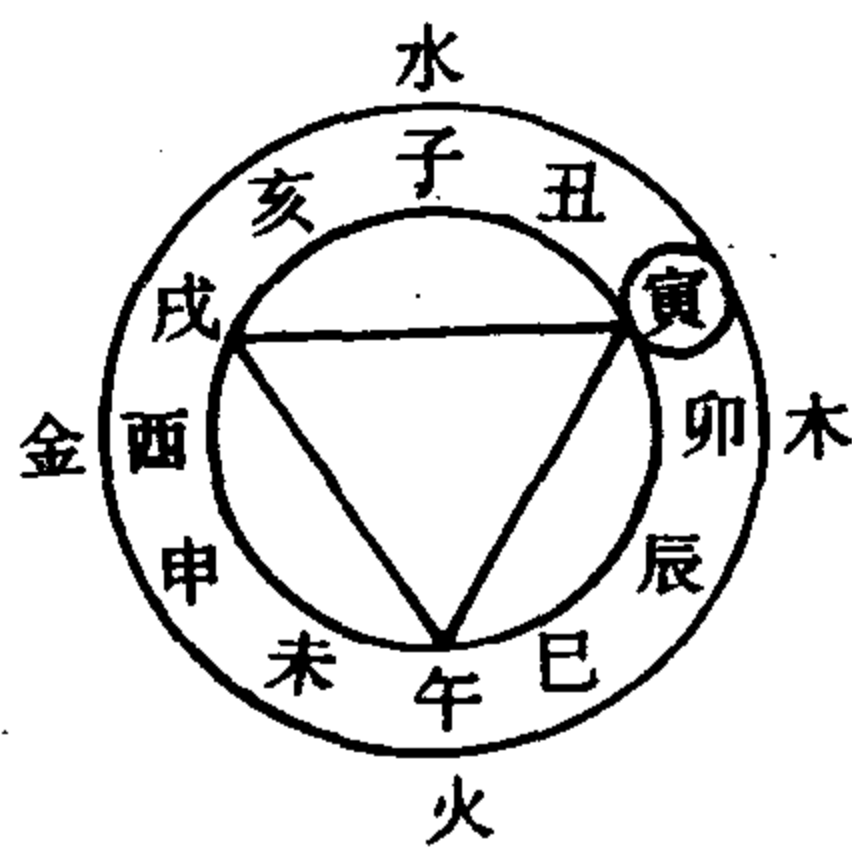
木的三合



水的三合



金的三合



火的三合

三合原理见于《淮南子·天文训》，据资料分析，大概产生于汉代。但根据近年新出土的资料，其起源可能还可以上推。在甘肃天水放马滩一号秦墓出土的竹简中有被称作《日书》的资料，其中《五行书》中可以看到如下记载：^①

木生亥，牡卯者未。	乙 63
火生寅，牡午者戌。	乙 229
金生巳，牡酉者丑。	乙 230

① 《天水放马滩秦何双全简综述》，《文物》1989年第2期。

水生申，牡子者辰。 乙 231

可见，其中只是不见“土”。这是真正的“三合原理”。根据这一竹筒的记载，它的起源至少可追溯到战国末期，或许它与《邹子》的佚文之间也有某种关系。

四、根据“三合原理”解释武帝建寅

如上所述，武帝即位后三十七年（公元 104 年）实施了改制，把国德由原来的水德改为土德，岁首从建亥改为建寅。这里有个问题，即为什么把岁首从建亥移到建寅。顾颉刚先生把它用三统说来解释，可是，三统说中黑统尚黑与五行的尚黄无论如何都是矛盾的。因此，笔者试图给予重新的解释：汉得到土德是完全根据相克理论的，与此同时，也要考虑到根据相生理论的“德”。

木←金←火←水←土（相克理论）

夏 商 周 秦 汉

土→金→水→木→火（相生理论）

根据相生理论，汉是火德。汉是火德这一传承，《史记》的记载中已有几处暗示。

《史记·高祖本纪》中有：

高祖被酒，夜径泽中，令一人行前。行前者还报曰：“前有大蛇当径，愿还。”高祖醉曰：“壮士行，何畏！”乃前，拔剑击斩蛇。蛇遂分为两，径开。行数里，醉，因卧。后人来至蛇所，有一老姬夜哭。人问何哭，姬曰：“人杀吾子，故哭之。”人曰：“姬子何以见杀？”姬曰：“吾子，白帝子也，化为蛇，当道，今为赤帝子斩之，故哭。”

这里把高祖作为赤帝之子进行渲染。

《史记·封禅书》中有：

汉兴，高祖之微，尝杀大蛇。有物曰：“蛇，白帝子也。而杀

者赤帝子。”高祖初起，祷丰枌榆社。徇沛，为沛公，则祠蚩尤，衅鼓旗，遂以十月至霸上，与诸侯平咸阳，立为汉王。因以十月为年首，而色上赤。

汉尚赤，证之《史记·淮阴侯列传》中有：

（韩）信所出奇兵二千骑，其候赵空壁逐利，则驰入赵壁，皆拔赵旗，立汉赤帜二千。

记录了汉朝使用赤旗的礼制。

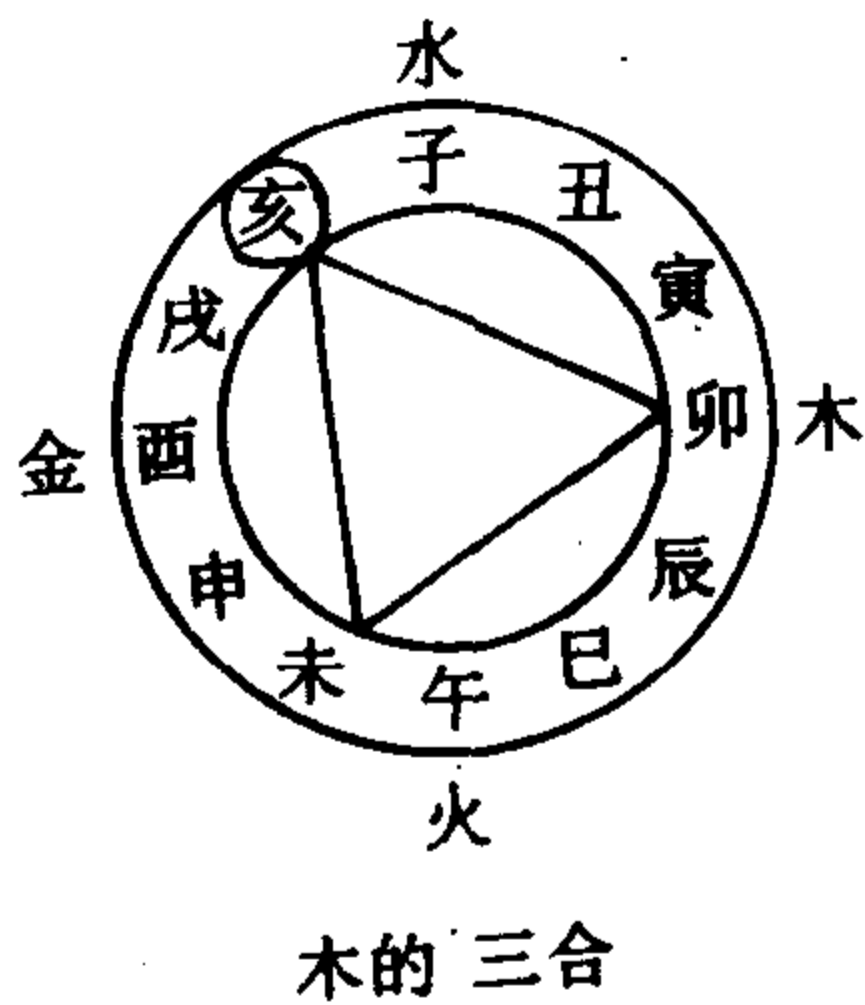
以上都是暗示汉是火德的资料。如前所述，汉初继承了秦的水德，所以顾颉刚和钱穆等研究者对水德转为火德的问题尤感兴趣。^①

汉被认为是火德的原因在于：夏作为土德，根据相生理论其后是土生金，金生水，水生火，依照这一法则，秦是木气。秦把岁首放在“亥”是因为重视基于相生说的“木气”，“亥”根据“三合原理”是“木”气的开始（木生于亥，壮于卯，死于未）。

“亥”根据“三合原理”是“木”的开始。

夏、商、周所谓三代的岁首，分别是寅、丑、子等按十二支一个个接续下去。所以一般认为秦也按照它的顺序，而去选择“子”前一个的“亥”作为岁首。但实际上并非那样，从始皇帝时期开始，阴阳五行说被归入制度体系。秦

把基于四季变迁的历法与相生理论配合，并为了配合由相生理论而得到的“木气”，选择了作为“木气”开始的“亥”。这时所使用的法则是“三合原理”。这在前述秦简中已得到明确证实。



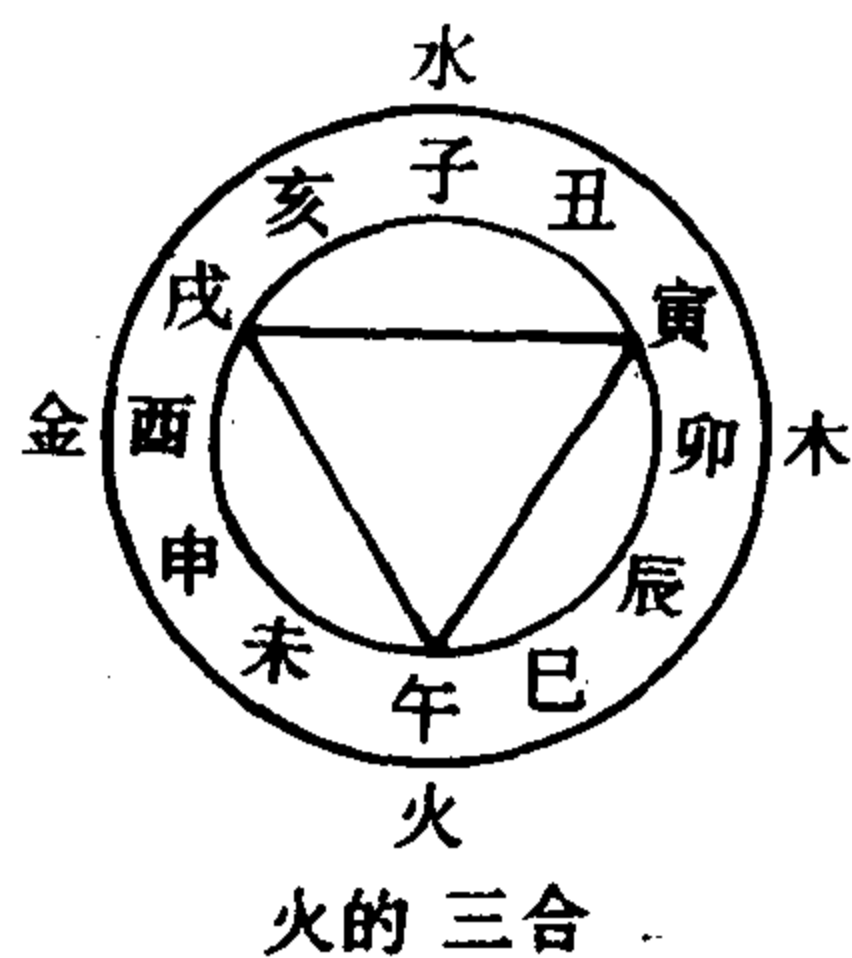
① 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》第 482~500 页。钱穆：《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》，《古史辨》第 625~626 页。

这样的选择方法在汉武帝的改制中也可见到，汉根据相克理论是土德，但根据相生说秦是木德。木生火，则汉是火德。为了与它的火德相配合，根据三合理论把岁首选择在“寅”，即“火气”开始的“寅”（火生于寅，壮于午，死于戌）。

“寅”根据“三合原理”是“火”的开始。

秦始皇所选择的建“亥”是木气的开始。武帝改正的建“寅”是火气的开始。这些不只是依据相生说的三合原理来选择岁首，秦汉一方面根据相克说进行改德，另一方面还根据基于季节运行的相生说进行改岁。具有相生、

相克二重构造的阴阳五行学说浸入到秦汉制度文化的深层去了。



结 语

本书就先秦时期阴阳五行思想的起源与发展问题,分阴阳篇、五行篇、阴阳五行篇三部分,从民俗学的角度进行了考察。

阴阳篇:

关于阴阳思想的起源有多种说法,笔者把它作为一种循环思想的结果来把握。在阴阳思想中,像天与地这样的客观存在成为阴阳思想的核心,但阴阳思想绝不仅限于此。最重要的是,这两者产生相互对应,循环和变化。在先秦的文献中,强调这一点的有《易经》、《老子》等。当然因资料不足,一般来说,阴阳思想的起源还有一些不明确的地方。

在探求阴阳思想起源时,把“气”概念或其思想与阴阳思想联系起来也是可行的。正如第一章所述那样,“气”概念的前身被认为是“风”,因而由此仍然能够导出循环思想(“风”=循环物)。

这种循环思想不只是“风”,还可见于历法、数字等连续性的一系列概念。在本书中,从第二章开始对循环现象进行了考察。第二章中注意到商王的干名中所见的阴日、阳日的选择性,并言及阴阳概念的起源问题;在第三、四、五章中,主要就民俗现象论述了奇数、偶数的使用。尤其是第五章中,从男女相对存在所设定的仪礼,考察了两者间的关系,循环和变化。第六章论述了方位观念中所见的阴阳思想,明确了先秦社会《易》的阴阳思想的影响力及其重要性。

从以上的考察所得出的结论中可知,在具有循环构造的诸现象中虽然没有“阴阳”这一名称,但它们都与阴阳思想相结合,无不表现着阴阳的特征。

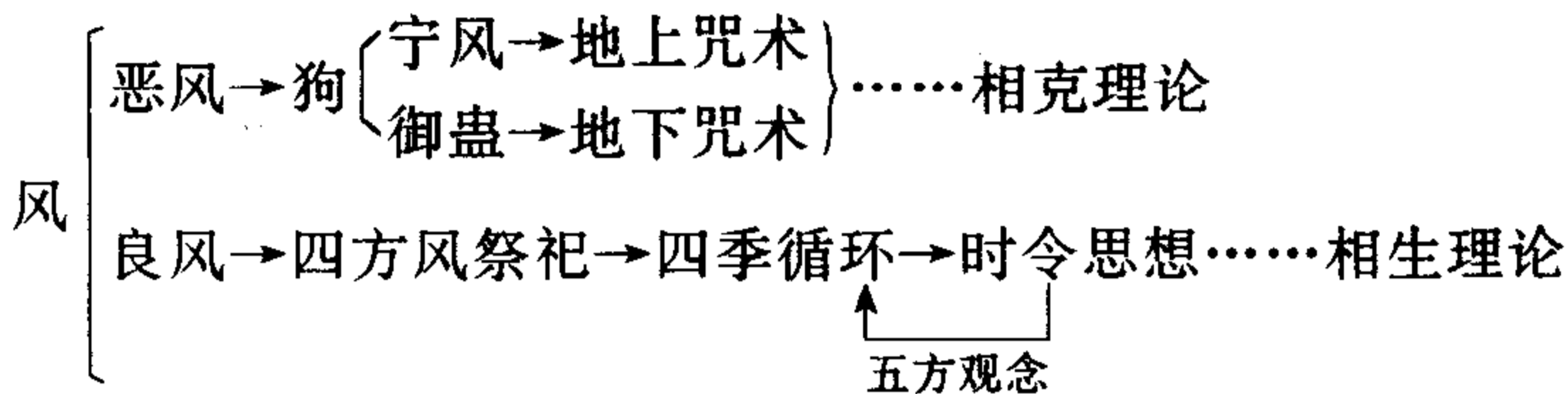
五行篇:

在五行说中主要有相生理论(木生火、火生土、土生金、金生水、水生木)与相克理论(木克土、土克水、水克火、火克金、金克木)两大部分。这些理论,通过邹衍归纳到一种学说之中,但在各自的理论中又有独自的起源与发展过程。相生理论如第七章中所论述的那样,是把四季的循环作为其基本结构的,是从四季的迁移导出的循环思想,是经过邹衍用时令思想加以改造的产物。中央与四方构成的五方观念,与四季相结合,大概也是民俗性质的时令思想发展的产物。邹衍通过五元素与各季节相搭配,确立了春作为木、夏作为火、中央作为土、秋作为金、冬作为水这种关系,并对此作了更理论化的概括。在邹衍的佚文《主运》中也同样包含了时令的内容,也许这其中也论述了相生的理论。

关于相克理论,可从两种民俗现象来考察,一是作为民俗岁时活动的“宁风”和“御蛊”的祭祀,一是兵家战争理论。前者可视为对于“恶风”这一循环物的咒术性的克杀行为,通过它能够保证顺利的生活。后者是百分之百的彻底的胜利产生百分之一的失败这一兵家阴阳思想的产物,由此而产生了“五行无常胜”的循环思想。

邹衍把这些理论化,通过五元素而完成了五德终始说这种政治上的相克理论。

这里值得注意的是,相生理论与相克理论的起源和发展都与“风”有关系,也可以说是古代人从对“风”的观察与理解中诞生了这些法则。其发展状况如下页图所示:



阴阳五行篇：

根据近年的研究，五行说与五行思想的起源几乎是分不开的，有作为同一问题来处理的倾向。但是，一个是学说，一个是思想，严格论之，两者应该能够区别。顾颉刚先生曾说：“五行思想的起源，我们虽不能知道，而五行学说的起源则我们不妨作假说”，^①即使是它的起源问题，两者的出发点也有差异。

五行学说如在第十章论述的那样，是由战国末期的邹衍所确立的。邹衍在确立五德终始说的时候，从通过五行思想已经产生的诸项目（五材、五色、五味、五音等）中选出“五材”，用木、火、土、金、水五元素作为支配构造，形成独自の五行说。这里，需要注意的是，邹衍的所谓五行说是基于原来的五行思想的。由邹衍所选出的五元素本身见于《左传》的“六府五材”或“地之五行”。由此探求它的起源是有可能的，但是，归纳包含五材的其他许多“五”数现象，作为五行思想的产物，可以在更早的时代探求它的起源。近年长沙马王堆三号墓出土的所谓《帛书五行篇》也是用“五”数来归纳。

在本书中，把“五”数所集约的各种现象视作五行思想的产物，把它的起源上推到商代的五方观念。五方位观念是从中央看四方，其关系是“1+4”，显示出奇数与偶数相结合的原则。所以，从它的构造可知在五方位观念中包含着自然与四方风。如果把四方风作为时令思想的母体，把五方位作为五行思想起源的出发点。两者本来起源不同，但都具有循环构造，所以，容易结合。

^① 顾颉刚：《古史辨》五。

如前所述,四方风与方位的结合,是民俗演化的结果。而注意其两者的循环构造,并使其关系更具体化,理论化,则是战国末期的邹衍。

最后,把本书的论述脉络,以及阴阳五行理论在上古文化史上发生、发展顺序,用一个简单的图表揭示如下:

商	西周	春秋	战国	秦	汉	本书章节
→方位观(《周易》)→						第六章
→干支-----→						第二章
→礼数-----→						第三、四、五章
→相生理论-----→						第七章
→相克理论(1)-----→						第八章
→相克理论(2)---→						第九章
→邹衍的学说→						第十章
→五行相关理论→						第十一章