

國立政治大學中國文學系一〇一學年度

碩士學位論文

指導教授：林啟屏教授



先秦漢初五行思維方式研究

研究生：詹荃亦

中華民國一〇二年一月



## 謝 辭

時光流逝，總是無聲無息，但細數其刻度，赫然驚覺，在政大中文，已經八年。

開始一個論題的思考，如同一名新手航海員啟航，在浩瀚的文獻海洋中尋找正確的目的地，在無數個孤獨的夜晚，寫下航海日誌，正確與錯誤，都是通往正確航道的重要經驗。

每一天的航行都充滿各種挑戰，但克服挑戰便能更加靠近目的地，令人感到心安愉悅。細數來時路，有許多助緣，讓我得以順利航行至今。

能夠完成碩士論文，首先要感謝指導教授啟屏老師，每每在我迷航於繁複的文獻時指引方向，口試委員宗憲老師與睿宏老師給予的珍貴意見，修正了航行的軌道。

政大中文的師長，擁有開闊的視野及深厚的學養，總是傾囊相授，且給予為人處世的指點，既是經師，亦是人師，更對學生無比愛護。碩班導師又銘老師給予許多為學的叮嚀，丁敏老師、艷秋老師、桂惠老師、文惠老師與青峰老師如同母親般照顧學生，棟樑老師、逢源老師、守正老師與觀濤老師則如父親般默默守護學生，大學導師惠珍老師適時地鼓勵與打氣，都是航程中的美好風景、引領我前進的動力。

政大中文以外的師長，也給予筌亦許多啟發，臺大中文張亨老師、長樸老師、富昌老師，師大國文耀郎老師，清大中文儒賓老師，政大宗教豐楙老師，政大歷史季倫老師，高師國文世怡老師，讓這趟旅程更加豐富多彩。

能夠踏上航行的路途，亦要感謝母校員林高中淑妃老師、秀雅老師、俊龍老師、佩珊老師及雅如老師的教導，畢業多年後仍對學生關心如故。

同門學友，一弘學長、今慧學姊、惟仁學長、瑞娟學姊、偉雲學長、睿哲學長、芝慶學長、世賢學長、舒雲、思翰、圭子、苙之、勝涵與祐端，在兩週一次的師門讀書會中，總是給予我許多建議及鼓勵。

碩班同儕，雅雯、怡劭、欣儀、玉芳、朱妤、琬琪、雅萱、穎瑄、綏傑、千綾、妤諳、晶芬、佳蓉、郁芸、世昀、依靜、惠慈、仲勇、黃翊，感謝能夠與你們一同學習，一起舉辦道南論衡研討會、謝師宴及各種活動，並相繼完成碩士學位，讓旅程充滿歡樂與回憶。

感謝碩博班學長姊，碩文學姊、建男學長、怡君學姊、盈瑞學長、柏宏學長、佳燕學姊、冠懿學姊、秉楠學長、柏恩學長、儒育學姊、嘉瑋學長、坤翠學姊、憶如學姊、秀卉學姊、晶晶學姊、志瑋學長、怡瑄學姊、依凡學長、殷宜學姊、文婷學姊、琬婷學姊、椀謹學姊、婉婷學姊、柏正學長、千慧學姊、君儀學姊、姿堯學姊、映儒學姊、子維學長，對筌亦的關心與勉勵，即使只是一句親切的問候，都化為前行的信心。

臺大中文學友，忠達學長、天巧學長、敬雯學姊、琬婷、達維、秀嬪、孟融、毓純、胤豪、照華、中薇、建志，以及一同參與讀書會的書漢學長、秀倩與牧之，在研究室一起讀書討論的日子，令人特別懷念。

穎瑄、文歆、天行、艾玲、舒活、子權、芝盈、筱昀、登凱、雯琪及顥尹，從大學時期至

今，那些互相訴說、傾聽與打氣的時刻，對我來說都非常重要。

雅暄、家祺、欣慈、帥志、浩驊，雖然在高師國文只有短暫的一年，但友誼不曾稍減。

碩班直屬學弟妹，世豪、至渝、啟聰、欣韋、雯麗、佳滢、冠閔、宛芝、庭瑄、松駿；大學直屬，貞慧學姊、佩茹、馨珮；思儀、佳芳、鈺涵、為婷、怡淨、宏品，每次和你們聚餐都開心無比。

碩班學弟妹，可馨、宜穎、雅琇、慈慧、科翰、蕙如、逢仁、美汎、如隆、怡貝、謝宏、秋雯、雅雯，能夠認識你們，讓這趟航程更加有意思。

系圖夥伴，孟軒、鳳儀、瓊寧、欣陵、育騰、威瑒，與你們一起守護系圖的回憶難以磨滅。

系辦助教，淑禎學姊、家珍學姊、石川學長與明順學長，給予各種活動與行政方面的協助。

九五級學弟妹，邦傑、令愉、愀萍、淳介、明潔、怡彤、牧盈、志沂、采琪、昕盈、瑋璘，跟你們聚會總是讓我充滿活力。

九六級學弟妹，嘉華、涵琿、政修，與你們一同讀文學史和思想史的日子令人懷念；慈瑤、雅婷、筱慈、筑雅，你們總是可以讓人心情愉悅。

高中九班同學，銘理、豐駿、閔鈞、寅任、銘均、正憲、鶴齡、涵仁、敬凱、偉漢、孟澤、建鈞、文擎、育斌、政融、軒榮、仲任、惠任、一修、基晉，從畢業以來不定期舉辦的無數次阿斌家烤肉，聊著彼此近況，時而互損，時而加油，維繫友誼至今。

高中十班同學，翊翎、珮綾、伶君、舒惠、欣璿，回憶高中時光，你們是不可或缺的人物。

員中管樂，小號部的馨芳、俐雯、品秀、淑蓉、冠樺、奕彰、存詔、尚儒，以及其他部別的婉如學姊、瑋群、滢嘉、瀟儀、益嘉、資惠，每年一次的團員大會都能回味音樂的美好。

國中同學，哲維、淑蘊、馨尹、佩君、芮慈、品慧，畢業十五年，有些人遠在千里之外，卻每次見面都還是那麼熟稔，這樣的緣分，令人珍惜。

靖怡、淑婷、雅子、宏禮、佩好、阿毛，在你們的帶領下，認識了很不一樣的生活。

同在中文領域或學術領域努力的友人，重方學長、肇頤、奕達、麒如、念萱、智威、如芳、琮瑄、佳家、芳秀、重羽、澤鈞、小筑、長霖、念儒、壯城，一起努力向前航行吧！

親人的支持，是讓我堅定前進的定心丸，奶奶，外公、外婆，二舅，小舅一家人，伴治姨媽，美芳阿姨，麗甘阿姨，世偉、世銘表哥，淑惠、曉涵堂姊，元智堂哥，詠伊、偉國、偉倫、詠尹表弟，怡如、俞安、梓年、宛蓉、柔甫、姿伶、威佐、柏錫，陳娟大姊，詹月大姊，都是我溫暖的後盾。

父親詹文進先生、母親薛巧梅女士，乾爸陳詠將先生、乾媽林麗花女士，弟弟筌翔，是最親愛的家人，更是等候著我返航的永遠的口岸、心安的所在，感謝您們讓我能夠無後顧之憂地航向遠方。

在我生命出現過的各種助緣與逆增上緣，我同樣感謝，謝謝你們，增添了這趟航程的精彩回憶，請恕篇幅有限，紙短情長，被書寫與未被書寫的，都埋藏在我的心中。

筌亦在此由衷地感謝你們每一位。

中華民國一百零二年七月廿四日 謹誌於德國哥廷根

## 摘要

五行觀念是中國文化傳統中深層的基因，影響中國人的知識與生活甚巨，本文從思維方式、宇宙觀與知識體系作為切入點，梳理先秦至漢初五行思維方式之建構過程與意義內涵。

第二章思考五行宇宙圖式的起源。透過觀察四時宇宙圖式的內涵，可以發現五行宇宙圖式乃是奠基於四時宇宙圖式及四時知識體系中發展而來，將四時知識體系融攝於五行宇宙圖式中，進而開展出五行知識體系，成為中國先民認識與理解世界的基本模式。

第三章探討五行宇宙圖式形成之過程。中國先民在分類的過程中逐漸產生「多本」配應模式，透過自然時物以及象徵意義將方位、季節、色彩與五行配應，並凝聚出各行的核心概念，形成一組配應模式，呈現「木—春—東—青—生」，「火—夏—南—赤—長」，「土—中—黃—中」，「金—秋—西—白—殺／收穫」，「水—冬—北—黑—藏」的宇宙圖式。

第四章討論五行宇宙圖式在人文世界之運用。五行宇宙圖式與五行知識體系在人文世界中成為君王政令與人類行為的規範與法則。而在中國醫學方面，則以五行宇宙圖式理解人類身體，將五臟納入五行系統，視為「五行的身體」。藉由五行於政令與人體領域的應用，說明五行宇宙圖式為有機整體宇宙觀，形成類應思維模式，在此種基礎上型塑五行宇宙圖式的基本架構。

透過對於五行宇宙圖式與五行知識體系的研究，以期增加對於中國傳統思維方式及文化傳統的認識與理解。

關鍵字：五行 思維方式 宇宙觀 四方 類應



# 目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與問題意識	1
第二節 文獻回顧	6
一、五行研究之文獻回顧	6
(一) 歷史研究	6
(二) 思想研究	8
(三) 科學研究	9
二、中國分類思維研究之文獻回顧	10
第三節 時代斷限與研究進路	13
第二章 五行宇宙圖式起源之討論——以宇宙圖式與知識體系為思考核心	15
第一節 五行宇宙圖式之起源——以楚帛書之四時宇宙圖式為切入點	16
一、二分二至：四時宇宙觀之基礎	18
二、物類配應：四時宇宙圖式之建構	25
第二節 四方宇宙觀與五方宇宙觀——五行宇宙圖式與四時宇宙圖式	34
一、由甲骨卜辭探討四方宇宙觀與五方宇宙觀	34
二、由文字形體探討四方宇宙觀與五方宇宙觀	37
三、由墓葬木室探討四方宇宙觀與五方宇宙觀	40
四、由式圖結構探討四方宇宙觀與五方宇宙觀	42
第三節 小結：五行宇宙圖式的多本源起	47
第三章 自然世界的五行宇宙圖式——五行知識體系及其核心概念的建構	53
第一節 五行宇宙圖式之基礎——季節、方位與色彩之配應	54
一、季節與方位配應之可能緣由	56
二、色彩與方位配應之可能緣由	61
第二節 五行宇宙圖式之發展——四時時令與五行時令之融攝	66
第三節 五行宇宙圖式之形成——五行知識體系核心概念之建構	70

一、木行之生	72
二、火行之長	75
三、水行之藏	77
四、金行之殺	80
五、土行之中	82
第四節 小結	84
第四章 人文世界的五行宇宙圖式——五行知識體系在社會與醫學的應用	87
第一節 社會的五行宇宙圖式——五行作為人事與政令之指導原則	88
一、木行：從自然之生到人文之興	89
二、火行：從自然之長到人文之行	99
三、金行：從自然之殺到人文之刑	103
四、水行：從自然之藏到人文之息	107
五、土行：從自然之中到人文之載	111
第二節 身體的五行宇宙圖式——五行知識體系在身體醫學之運用	112
一、五行知識體系與身體醫學之配應模式	114
二、五行宇宙圖式在身體醫學之運作模式	119
第三節 小結：五行宇宙圖式與類應思維模式之搏成	124
第五章 結論	131
參考書目	135



# 第一章 緒論

## 第一節、研究動機與問題意識

每當我們睜開雙眼，便有許多事物映入眼簾，諸如日月山川、蟲魚鳥獸、宮室器物等各種事物，種類如此繁多，內容如此複雜，不禁令人思考，人類是如何認識、理解、記憶這些事物？難道只是單純地感受與記憶事物？若是如此，人類的記憶容量與時間實在有其限制，不可能將所有事物一一記數在腦中。或如蘇格拉底所言，人類之所以有「知識」，是透過「感官能力」、「歸類能力」與「超越能力」所構成的；以感官能力接受各種事物，接著運用歸類能力，將類似的事物歸為一類，從個別的事物中抽象出「共相」，而得到「概念」，並進一步使用超越能力將「概念」獨立於感官事物之外；如此，便形成「知識」，人類則運用知識認識、理解與記憶世界上的事物。

但是，如果順著這個問題進一步思考，存在於世界中的事物萬殊多樣，所呈現的物象亦是千變萬化，當人類要認識這個大千世界時，必然要經過從渾沌到秩序的分類過程，也唯有在分類之後，才能形成知識，讓人類能夠認識、理解世界，於此，分類既是一種行為，也是一種思維模式。那麼，人類是如何進行分類？要如何理解人類分類思維的原則與過程？正如李維－史特勞斯（Claude Lévi-Strauss，1908-2009）所言：「分類的基本原則決不可能預先假定：它只能事後通過人種志的研究，即通過經驗，來發現。」<sup>1</sup>李維－史特勞斯於《野性的思維》一書中確認「分類」行為透過「記號」完成，其中具有秩序性和規則性原則，產生一種結構，這種「野性的思維」是一種「模擬性的思維」，但李維－史特勞斯未能更深入具體地說明此種「模擬性的思維」的內容與形式為何、是單一的或是複雜的？也無法解答「分類思維」究竟是普遍的，或是特殊的？前者涉及

---

<sup>1</sup> 李維－史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1989年），頁73。

「模擬性思維」如何產生與實際運作的問題，後者則是探問世界上具有各種不同的文化，彼此之間的思維方式究竟是相同的，或是不同的？此外，除了「模擬性思維」之外，是否仍有其他的思維方式？這些仍是要進一步提出的問題。

關於第一個問題——「模擬性思維」的內容——在雷可夫( George Lakoff, 1941-) 與詹森( Mark Johnson, 1949-) 合著的《我們賴以生存的譬喻》<sup>2</sup>一書中，深入且細緻地討論以譬喻概念系統作為認知模式的內容與運作，其後雷可夫另著《女人、火與危險事物——範疇所揭示之心智的奧秘》一書，討論範疇劃分的特性，兩書皆從語言學角度切入，討論「分類思維」的運作與內涵，對於認識、理解「分類思維」提供許多重要的觀點。然而，仍然無法解答第二個問題——「思維模式在不同文化之間是否相似」——此一問題涉及跨文化之比較，需要對比較雙方的文化有深入的瞭解方能進行，因此，筆者必須先以先秦漢初的五行思維為觀察對象，討論中華文化的分類思維模式，以作為比較之基礎。

若是想要認識、理解一個文化的分類思維模式，透過該文化所建構的「宇宙圖式」，是一個有效的方式。我們所生活的世界，具有繁多的事物，而人類首先必定透過感官與感官能力如眼睛—視覺、耳朵—聽覺、身體—觸覺等加以感受、認識，這些感受進入腦中，產生「經驗」，並運用思維能力加以思考、分類，形成一幅幅知識圖像，由此建構人類所認知的宇宙。因此，「宇宙圖式」一詞，即代表人類觀看宇宙的方式，以及人類如何建構宇宙的模式，更影響知識體系結構。這類圖式往往包含著對自然與超自然運作邏輯的解釋，以及由此衍伸之人與世界關係的定位。<sup>3</sup>建構「宇宙圖式」的方式，可能是透過經驗，也可能是經由想像，不論是哪一種方式，都無礙於「宇宙圖式」作為該文化認識世界以及發展之方向。是以，對於中國式的「宇宙圖式」之考察，便成為瞭解「中國思維模式」的一個途徑。然而，思維模式是可能發生轉移的，最明顯的例子是西方思維模式在割學革命後由宗教的思維模式轉為科學邏輯的思維模式，而隨著思維模式的轉移，其所建構之宇宙圖式與知識體系也會隨之轉變，若是無法理解、解釋不同的思維模式所建構的宇宙圖式，則往往會加以批判、貶低，如同科學邏輯思維模式

<sup>2</sup> 雷可夫( George Lakoff)、詹森( Mark Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年)。

<sup>3</sup> 顧忠華：〈巫術、宗教與科學的「世界圖像」——一個宗教社會學的考察〉，發表於中央研究院社會學研究所籌備處舉辦「論命、靈、科學——宗教、靈異、科學與社會研討會」(1997年12月5、6日)。

對宗教思維模式所建構的宇宙圖式之批判，認為其思維模式乃是落後且不合科學邏輯，故無法「同情地」加以理解。也因此，生活在當代的我們，想要理解中國先秦漢初的思維模式，必須自我提醒，從古代以迄今日，其間已經過多次思維模式的轉移，必須試著以同情的心理加以認識，透過視域融合的方式閱讀、觀看與理解當時書籍、文物中所承載的宇宙圖式與知識體系，並加以分析，才能發現與瞭解先秦漢初中國人的分類思維模式。

對於未曾接受近代西方科學知識概念的中國人來說，宇宙是一個有機的整體，事物之間並非斷裂之存在，而具有「馬鳴而馬應之，牛鳴而牛應之」<sup>4</sup>的呼應關係，以及「引譬援類」<sup>5</sup>的類比關係，「天—地—人—國」有其連續性，「自然」與「人文」彼此影響，因此觀察中國式的宇宙圖式，應當從有機整體的一元宇宙觀著手，觀察其「宇宙圖式」，是如何在「呼應」與「類比」思維中建構而成。此外，人類在認識宇宙時，必然以身體做為媒介、工具，透過其身體存在感受加以認識宇宙，而中國人更將自然宇宙與人事相連屬，透過自然，引發感受，依此決定應當如何行事，《詩經·國風·七月》：「春日遲遲，採繁祁祁。女心傷悲，殆及公子同歸。」<sup>6</sup>與《管子·幼官》之記載，各為一例。此間所構成的宇宙圖式，已反映出當時中國人的思維模式。

誠如顧頡剛所言：「五行，是中國人的思想律，是中國人對於宇宙系統的信仰，兩千餘年來，它有極強固的勢力。」<sup>7</sup>因此，若要觀察中國人的分類思維模式，「五行觀」具有特殊意義，其所建構的五行宇宙圖式也最具特色。此種思維發源於先秦時代，將「五行」由物質元素上升為屬性，以此作為分類思維模式，運用於分類、認識世界萬物，建構五行宇宙圖式，並逐漸發展成為五行知識體系，運用於日常生活中，如風水、術數、行事宜忌等，更擴及身體醫學領域，且時至今日，雖然經過多次的思維模式轉移，「五行觀」仍然為現代中國人所熟悉，至今仍然具有效用，可見此種思維模式與時演進，透顯出高度生命力。

但是民國以來，對於「五行」之討論，多帶有某種程度的先人為主之成見，

<sup>4</sup> 北京大學哲學系注：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年11月），頁37。

<sup>5</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·要略》（臺北：世界書局，1962年），頁373。

<sup>6</sup> 《詩經·國風·豳·七月》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁279-288。

<sup>7</sup> 顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》第五冊（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1987年11月），頁404。

而無法同情地理解與認識五行觀。其中具有相當代表性的討論當推《古史辨》第五冊下編之討論，以梁啟超作於民國十二年之〈陰陽五行說之來歷〉為濫觴，細觀梁啟超〈陰陽五行說之來歷〉一文，視五行為迷信荒誕者，考其來歷之目的在於欲「辭而闕之」，在此種前提下進行考證，容易流於一偏，而未能睹其全豹。顧頡剛所作之〈五德終始說下的政治與歷史〉則為導火線，引發熱烈討論。據王汎森之言，《古史辨》中討論陰陽五行問題，目的在於清理今古文之爭，並進一步打破古文經中的古史系統。<sup>8</sup>故其彼此間論辯糾結於古史之真偽，而未能就「五行」本身之問題加以討論，亦未能澄清「五行」之內涵。然《古史辨》第五冊下編所收錄之文章，對五行起源問題有豐富的討論，具有開拓之功，筆者將順著其討論進一步釐析，討論五行宇宙圖式之起源。

關於五行的起源，梁啟超、顧頡剛等人皆從經典中著手，認為「五行」最初見於《尚書》之〈甘誓〉與〈洪範〉，因此透過辨析〈甘誓〉與〈洪範〉成書之時代，以此判定「五行」出現之時間。顧頡剛將〈甘誓〉與〈洪範〉成書時代推遲至戰國末年，目的不僅在於說明「五行說起於戰國的後期」，「鄒衍是使創五行說的人」<sup>9</sup>，更重要的意義在於論證五行說既然是戰國末年鄒衍所創之學說，則其以五行說五德終始亦是「創造」，而非「史實」，則依附於五德終始說中的古史亦是向壁虛構。

然而，當顧頡剛與其反對者往復討論〈甘誓〉與〈洪範〉的成書年代及古史系統之真偽時，卻忽略「五行宇宙圖式」本身內涵及其所構成之「知識體系」問題。「五行」作為一宇宙圖式及知識體系，其內涵相當豐厚，以「木、火、土、金、水」為核心，與季節、方位、色彩、時令等各領域事物結合，此種知識體系的建立應非一時一地一人所能完成者，而是在長久的文化積累過程中完成此一知識體系，也就是說，五行知識體系實前有所承，因此，若是以「五行」或「木、火、土、金、水」詞彙出現年代為上限進行討論，則是攔腰截斷，而未能究其淵源。職是之故，筆者以「五行宇宙圖式」作為切入點，觀察中國古代先民如何認識與理解世界，討論「五行宇宙圖式」及「五行知識體系」之起源及其內涵。

「五行觀」透過「木、火、土、金、水」五種類別的屬性，將宇宙萬物收攝入一系統化的分類體系中，構成獨特的宇宙圖式，例如《尚書·洪範》言：

<sup>8</sup> 王汎森：《古史辨運動的興起》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987年），頁260-270。

<sup>9</sup> 顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》第五冊，頁410。

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。<sup>10</sup>

以「水、火、木、金、土」五行配屬「潤下、炎上、曲直、從革、爰稼穡」五種性質及「鹹、苦、酸、辛、甘」五味。其後又漸次將「木、火、土、金、水」配與「春、夏、中央／季夏<sup>11</sup>、秋、冬」季節概念（於《管子·四時》中可見）、「東、南、中、西、北」五方概念（於《管子·四時》中可見）、「青、赤、黃、白、黑」五色（於《管子·幼官》中可見）、「肝、心、脾、肺、腎」五臟（於《黃帝內經·素問》中可見）等內容，形成一幅結構謹嚴、井然有序、包羅萬物的五行宇宙圖式。

上述所言，已是經過系統化後的結果，但知識體系必定不是一開始就如我們所見的具有如此完整的系統，因此仍有許多值得進一步探問之處。

透過考察中國古代五行宇宙圖式及五行知識體系，並觀察其背後運作之思維模式，便是瞭解中國思維模式的一個途徑。換言之，可以由此瞭解古代中國人，如何透過五行宇宙圖式觀看、認識、理解世界，建構出一套涵括知識系統、空間感受與時間意識的「宇宙圖式」。

綜上所述，本論文將以中國古代五行宇宙圖式為觀察對象，討論中國五行知識體系形成過程及其緣由，同時思考分類思維的原則與過程，以期能發掘中國分類思維中的特色，相關文獻材料散見於各處，筆者擬就涉及「五行宇宙圖式」之文獻作為對象，以先秦典籍為主，兼及漢代相關文獻，包含《周禮》，《尚書》之〈堯典〉、〈洪範〉，《大戴禮記·夏小正》，《管子》之〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉，《禮記·月令》，《呂氏春秋·十二紀》，《淮南子》之〈天文〉、〈隴形〉、〈時則〉，《黃帝內經·素問》等諸篇，加以考察，試圖從中梳理出中國古代五行宇宙圖式之起源及五行知識體系之內涵，以期能夠深化五行研究之

<sup>10</sup> 《尚書》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁169。

<sup>11</sup> 以「五行」配屬「四時」時，因數目不相符合，因此需要加以變化，其中以「土」行作為權變對象，或說「中央無專時相配，其德就融化於四時之中」，此為劉長林詮解《管子·四時》之說，請參劉長林：〈中國系統思維的三種模式〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁331。或說以「土」配屬「季夏」，此為《淮南子·時則》之說，請參漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》（臺北：世界書局，1962年），頁75。

內容，說明五行在中國思想史上所代表之意義，認識中國古代先民的宇宙圖式，並開拓中國人思維方式之研究。

## 第二節、文獻回顧

本論文以古代五行宇宙圖式相關文獻為對象，討論中國古代的五行宇宙圖式、五行知識體系以及分類思維模式，因此本節將分別討論「五行觀」與「中國分類思維」之研究成果。「五行觀」相關研究自梁啟超撰〈陰陽五行說之來歷〉<sup>12</sup>一文以來，引起諸多討論，成果甚豐，而「中國分類思維」研究則尚未有專文討論，以中村元《中國人之思維方法》<sup>13</sup>為討論中國思維方法之代表作。本節文獻回顧，透過前賢對於相關議題討論所得之成果，以期能夠更完整、豐富地理解本論題，並開拓尚待深入研究的領域。

### 一、五行研究之文獻回顧

「五行觀」相關研究成果豐富，以數量而言，專題探討「五行觀」之著作與學位論文各有十多本，單篇論文更有數十篇，而涉及「五行」議題的著作與論文更是不計其數。就其內容而言，可以分為「歷史研究」、「思想研究」、「科學研究」三個面向，此小節擬就這三個面向，說明研究成果或列舉代表著作，而不一一析論各篇章內容及優劣。

#### （一）歷史研究

「歷史研究」類之內容，主要討論「五行觀」之起源與發展的年代，透過文字訓詁、版本考據等方法，推論「五行觀」的起源，以及在歷代的發展、演變與影響，上承乾嘉學風，而有顧頡剛等古史辨一派，試圖以歷史方法釐清「五行」之歷史性論題。

<sup>12</sup> 梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入《古史辨》第五冊，頁 343-362。

<sup>13</sup> 中村元著，徐復觀譯：《中國人之思維方法》（臺北：臺灣學生書局，1991 年 4 月）。

此類研究以梁啟超之〈陰陽五行說之來歷〉為濫觴，透過字義考察與文獻參照比對之方法，斷定五行說始於戰國後期。贊同此說有劉節<sup>14</sup>與顧頡剛，顧頡剛於〈五德終始說下的政治和歷史〉<sup>15</sup>一文中，除贊同梁啟超所言「五行說始於戰國後期」之外，亦提出「鄒衍是五行說的創始者」之觀點。

然此說受到不少反對意見的辯駁，以童書業〈五行說起源的討論〉<sup>16</sup>一文最具代表性，說明顧頡剛論斷五行說始於戰國後期的根據——《墨子》、〈洪範〉、〈甘誓〉——皆是戰國早期以前之作品，故五行說非始於戰國末期可知。以上論辯皆輯於《古史辨》第五冊一書中。

此後徐復觀撰《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》<sup>17</sup>一書，針對先秦若干有關文獻成立之時代問題加以討論，認為「春秋時代的所謂五行，皆指生活中不可缺少的五種實用資材而言」，<sup>18</sup>而具有生勝關係的「五行」始自鄒衍，至《呂氏春秋》時則將陰陽五行組織成一個「完整系統」。此後以文字訓詁、版本考據等方法專文討論五行起源之意見，均不出以上各說，故不再一一詳述。

綜上所述，五行觀之歷史研究成果主要在於時代的判定，主要有「五行起源早於戰國後期」與「五行起源始於戰國後期」，二說主要差異在於前者認為五行乃中國社會中自然發展而成的觀念，後者則將五行說與鄒衍「五德終始說」連結。此外，透過上述研究可知，研究五行，首先應將其與「陰陽」概念區分，二者各有發展，不宜混同而論。<sup>19</sup>其次，亦須將「五行說」與鄒衍「五德終始說」區別，兩者雖有密切關聯與影響，但「五德終始說」更牽涉政治思想與朝代遞嬗之觀念與學說，內容更為複雜，實非相較下顯得簡單的「五行說」可比擬。然而，歷史研究成果主要在於歷史性議題，對於「五行觀」的思想內涵、理論架構，並未作出進一步的說明，因此視為五行研究的基礎，仍有許多問題尚待解決。

## （二）思想研究

<sup>14</sup> 相關論述請參劉節：〈〈洪範〉疏證〉，收入《古史辨》第五冊，頁 388-402。

<sup>15</sup> 顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》第五冊，頁 404-616。

<sup>16</sup> 童書業：〈五行說起源的討論〉，收入《古史辨》第五冊，頁 660-668。

<sup>17</sup> 徐復觀：《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》（臺北：民主評論社，1961 年 11 月）。

<sup>18</sup> 徐復觀：《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》，頁 13。

<sup>19</sup> 相關論述請參范文瀾：〈與顧頡剛論五行說的起源〉，收入《古史辨》第五冊，頁 640-648。

「思想研究」類的內容，主要討論「五行」的理論架構、思想內涵等內容，以歸納演繹、分析論述作為研究方法，析論五行相關文獻，一方面可對五行的內涵有更多的理解，一方面也可透過思想史的考察，理解五行在中國思想史上的意義。

此類研究以鄭芷人所撰《陰陽五行及其體系》<sup>20</sup>為代表，此書雖以「從哲學的理論層次考察陰陽五行的意義」<sup>21</sup>為主要目的，但仍以不少篇幅進行文字訓詁與歷史發展的梳理，其後透過五行在「樂律」、「天干地支」、「內經素問」、「天文星象」與「中國祿命法」等層面的運用與發展，說明陰陽五行具有系統性思維架構，可被視為一種「一般性系統理論」，一方面證成五行說之系統性與理論性，一方面深化對五行的理解，在理論架構的研究上，具有獨特意義。

此後致力於五行理論架構研究之學者，則以蔡璧名及馮樹勳為代表。蔡璧名之碩士論文以《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》<sup>22</sup>為題，討論「色彩存在於系統化五行說之可能理由」，分別就「方位」、「季節」、「帝時」及「五臟」等層面提出各項假說，並結合經驗事實一一論證，勾勒陰陽五行逐步成就系統化學說的過程、路線，具有獨創性。馮樹勳〈中國陰陽五行的「家族相似」結構——先秦到西漢中葉〉<sup>23</sup>一文則針對鄭芷人所提出的「一般性系統理論」加以討論，說明以「一般性系統理論」解釋陰陽五行系統，實有學理上之困難，因此提出「家族相似」結構加以修正，並說明此「家族相似」結構，正是陰陽五行觀念成為中國最廣泛地使用於學術概念之一的主要條件，對於理論層面的貢獻亦不可忽視。

葛兆光在《中國思想史》<sup>24</sup>第一卷中提出，雖然從文獻資料上來看，「五行」的概念和內容的定型化是比較晚的事情，因此學術界一般將「五行」思想的來源定得較晚，並常常算在鄒衍身上，但是「五行」思想一直瀰漫在春秋戰國時代，至少在戰國之前，「五行說」已經相當流行，並在春秋後期以來，逐漸滋生一種循環輪轉的有時間意味的五行次序，由此，宇宙成為一個和諧而統一、充滿神秘

<sup>20</sup> 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社，1992年12月）。

<sup>21</sup> 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，頁8。

<sup>22</sup> 蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1992年）。

<sup>23</sup> 馮樹勳：〈中國陰陽五行的「家族相似」結構——先秦到西漢中葉〉，《漢學研究》第27卷第2期（2009年6月），頁233-266。

<sup>24</sup> 葛兆光：《中國思想史》第一卷（上海：復旦大學出版社，2001年12月）。



聯繫的整體，而人就存在於這個宇宙之中。葛兆光從思想史層面加以考察，指出五行說在中國思想史中的意義與內涵，提供「天—地—人—國」的思考脈絡。

此外，鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧合著之〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉<sup>25</sup>一文，則強調經典中有許多「觀念字」，研究者應透過文字學、聲韻學、語言學與思想內涵等各種專業知識去考察其「意義群」，才能對其意涵之原始起源、發展變遷有更深入的理解，更透過〈洪範〉與《郭店楚簡·五行》二篇文獻中「五行」的聯結，點出「五行」一詞的自然意涵與人文意涵，呈顯「五行」思想中的天人合一之整體性結構，深具啟發意義。

綜上所述，五行之思想研究成果在理論架構、思想內涵上有豐富的成果，不僅點出五行具有理論性、系統性，也深入說明五行說之內涵，更結合自然世界與人文世界，從中梳理出一套天人合一的脈絡，由此理解五行說的思考模式，並且說明西周以前的文獻中沒有「五行」字樣，只能表示目前可見的文獻中沒有留下「五行」相關之記載，無法代表當時沒有「五行」觀念，由此跳脫歷史研究的框架，而有更多論述的空間。可見思想研究層面對於五行研究之豐富化，殊為可觀，亦是值得借鑑的取徑。但是思想研究仍尚未開展五行的分類思維模式，而由此建構之「天—地—人—國」一體之宇宙圖式，亦有待深入論述，亦為本論文所要處理之議題。

### (三) 科學研究

前兩類的研究方法屬於人文學科進路，而「科學研究」類則以自然科學研究法作為方法，透過邏輯、現代科學理論與技術，檢證、研究五行。

最具代表性者為胡化凱，撰有〈五行說的數學論證〉<sup>26</sup>、〈中國古代的五元化科學分類理論〉<sup>27</sup>等論文，以科學方法論證五行說，〈五行說的數學論證〉一文透過現代數學方法證明五行體系是滿足生剋循環條件下，所含元素數量最少的唯一體系，並可用數學運算統一表示五行之間所包含的各種相互關係，說明五行

<sup>25</sup> 鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第35期（2009年9月），頁89-127。

<sup>26</sup> 胡化凱：〈五行說的數學論證〉，《科學技術與辯證法》1995年第5期（1995年10月），頁38-42。

<sup>27</sup> 胡化凱：〈中國古代的五元化科學分類理論〉，《大自然探索》1996年第2期（1996年6月），頁118-123。

說是具有高度水平的嚴密理論體系，具有準公理性質。〈中國古代的五元化科學分類理論〉則藉由考察中國古代一系列五元化科學分類理論的基本內容、科學價值與歷史背景，認為商周時期的尚五意識和戰國秦漢盛行的五行觀念是這類理論得以產生和流行的主要文化基礎，並說明五元化科學分類理論對於中國科學發生的積極作用與侷限。

蔡璧名在其碩士論文《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》中亦曾以數學運算說明以「五」為數的必要性，亦在第七章「假說四：色彩緣五臟而存在五行系統」中，以現代醫學知識，證明「肝、心、脾、肺、腎」五臟之色彩正是「青、赤、黃、白、黑」五色，以此證成其假說。

綜上所述，科學研究進路對於五行「以五為數」提供數學邏輯上之證明，亦從科技史層面理解五行說，並結合現代醫學知識，證成五行說之色彩內涵，透過科學邏輯及其實證性，試圖解決五行相關問題，帶給人文學者不同的著眼點與思考脈絡，但科學研究運用於人文學科上的有效性，仍值得商榷。

透過上述三個層面的研究，可知在歷史性論題上，歷史研究成果已獲得基礎性的成果，但是歷史文獻之時代推斷，仍是未定之說；而在科學研究層面，則以科學邏輯與技術，提供五行研究的檢證性，但自然科學方法與人文學科知識如何跨科際合作，其程度的拿捏與獲致結論的有效性，仍需要觀察。在思想研究層面，其所獲致之成果最為豐碩，且研究進路值得取徑，透過思想研究，應能更為深入、豐富地處理五行相關論題。

## 二、中國分類思維研究之文獻回顧

「中國分類思維」研究目前較少，而以中村元《中國人之思維方法》為討論中國思維方法較為全面之專著，此外，如李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）、劉長林、姜廣輝等學者亦有論述，以下分別析論。

中村元《中國人之思維方法》一書是《東洋人之思維方法》一書的節譯，本文透過語言學、邏輯學、哲學、宗教學、文化人類學等學科角度考察中國人的思維方式，獲致的結論，包括中國人重視個別性，以人為中心，重視身分的秩序，具有折衷融合的傾向等特點，皆值得進一步思考、討論。而譯者徐復觀先生亦針

對中村元先生在方法上與內容上分別提出反駁，諸如「由一個民族的『自然語言』以推斷其論理中的概念判斷等等，多少要帶點理論的冒險性」，<sup>28</sup>及通過各民族對佛教之容受形態以考驗各民族的思維方法特徵，是否適用於中國文化。<sup>29</sup>故此作最重要的貢獻在於點出「思維模式」研究的重要性，而非其所提出之論點。

李約瑟所作之《Science of Civilization in China》由陳立夫等人譯為《中國之科學與文明》，在本書中，李約瑟發展了 H. Wilhelm、Fberhard、Jablonski 及 Granet 等人的看法，認為中國的五行系統背後有其獨特的符號式關聯系統之思維方法，並將之稱為「關聯式的思考」（coordinative thinking）或「聯想式的思考」（associative thinking），且此種「直覺式的聯想系統」，有其因果關係及邏輯，絕非迷信或原始迷信，其言：

在「關聯式思考」，概念與概念之間並不互相隸屬或包涵，他們只在一個「圖樣」（pattern）中平等並置；至於事物之相互影響，亦非由於機械的因之作用，而是由於一種「感應」（induction）。……在中國思想裏的關鍵字是「秩序」和（尤其是）「圖樣」。符號間之關聯或對應，都是一個大「圖樣」中的一部分。萬物之活動皆以一特殊的方式進行，他們不必是因為前此的行為如何，或由於他物之影響；而是由於其在循環不已之宇宙中的地位，被賦與某種內在的性質，使他們的行為，身不由己。如果他們不按這些特殊的方式進行，便會失去其在整體中之相關地位（此種地位乃是使他們所以成為他們的要素），而變成另外一種東西。所以萬物之存在，皆需依賴於整個「宇宙有機體」而為其構成之一部分。它們之間的相互作用，並非由於機械性的刺激或機械的因，而是出於一種神祕的共鳴。<sup>30</sup>

李約瑟說明中國的宇宙觀為一個「有機整體」的「大圖樣」，萬物於此圖樣中以神祕的共鳴——感應模式——相互作用。不僅駁斥布留爾（Lucien Lévy-Bruhl，1857-1939）對中國思想與文明的否定，對於笛卡爾（René Descartes，1596-1650）提出二元論和牛頓（Isaac Newton，1643-1727）提出機械論以降發展的現代自然科學抨擊中國「關聯式思考」的態度也予以澄清，說明中國的宇宙是一個嚴整有序的「有機宇宙」，並指出此種宇宙觀及思維方法與現代科學不能不採用的「有

<sup>28</sup> 中村元著，徐復觀譯：《中國人之思維方法》，頁 II。

<sup>29</sup> 中村元著，徐復觀譯：《中國人之思維方法》，頁 III。

<sup>30</sup> 李約瑟著，陳立夫主譯：《中國之科學與文明》第二冊「中國科學思想史（上）」（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1980年8月修訂三版），頁 466-467。

機哲學」(philosophy of organism)有其關聯，認為影響「有機論」極大的萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)所提出的「單子論」(Monadology)，正是受到中國「關聯式思考」的影響。

李約瑟從科學家的角度，對中國五行系統給予正面的評價，認為「關聯式思考」之思維方式與「有機整體」之宇宙觀，具有其本質上的意義，雖「中國的神祕數論及五行間的象徵性關聯也有過度的伸展，然其基本思想，是本身穩妥且對將來的人類思想亦有價值的」，<sup>31</sup>並點出中國的「關聯式的思考」模式。李約瑟此書對於中國整體「科學思想」進行論述，指出「五行系統」的意義及關聯式、直覺式的思維模式，極具參考價值，但其立說乃是站在「科學」的立場上檢視「五行系統」，著重「邏輯性」、「因果性」與「可類推性」，目的在判別中國是否具有科學，以及中國的科學內涵是什麼，對於「五行系統」則關注其是否可視為科學，在「是非」、「真偽」之間徘徊，而忽略了科學性雖為「五行系統」所具有的特質中的一部分，但「五行系統」並非以作為科學的身分與目的形成、出現於中國思想中，故應試圖跳脫「科學」的框架理解「五行系統」。此外，本書亦尚未透過所揭示之關聯式、直覺式的思維模式，具體建構以五行為基礎所建構的宇宙圖式，殊為可惜。

劉長林在〈中國系統思維的三種模式〉<sup>32</sup>一文中，認為中國傳統思維以系統性為基本特徵，系統性思維方式體現於中國文化的各個方面，分成了三種模式：五行、八卦和有機系統的原始控制理論。其中，五行學說主要揭示宇宙萬物普遍的時空結構法則和維持系統整體平衡的機制，具有規律性、周期性、層次性，這種時空觀是經過仔細觀察和長期體驗而得出的思維成果。故劉長林之看法，認為五行系統本身就是中國人的思維方式，並非五行系統背後另有一套思維方式。此說對於雖點出思維方式乃是經由觀察與體驗而得，以及五行系統作為思維方式所具有的特點，但若進一步思考便會發現，五行系統作為一種系統理論模型的出現，必定是由某種思維模式所建構，因此五行系統可視為此種思維模式的具體化，而不能直接視為思維模式本身。

<sup>31</sup> 李約瑟著，陳立夫主譯：《中國之科學與文明》第二冊「中國科學思想史(上)」，頁478。

<sup>32</sup> 劉長林：〈中國系統思維的三種模式〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，頁309-376。

姜廣輝在〈中國傳統思維方式的特點〉<sup>33</sup>一文中，提出中國傳統思維方式所具有的三個特點，分別為整體動態平衡的觀念、直覺體悟的方法及取象比類的思維方法，具有重要的意義，值得進一步思考。

綜上所述，「中國分類思維」之研究成果，截至目前仍為數不多，但已有學者提出重要的論點，值得思考與討論，但仍有許多論題尚待開展，諸如中國思維模式是否僅有上述學者提出的內容，且尚未討論「分類思維」此一議題，分類如何進行，其背後的思維模式為何，如何透過五行的分類思維建構「天—地—人—國」連貫的五行宇宙圖式，皆為本論文欲解決之論題。

### 第三節、時代斷限與研究進路

據筆者觀察五行相關文獻，認為五行思想之發展可以略分為四個階段。<sup>34</sup>首先是第一階段，從五行宇宙圖式出現伊始，經過不斷地吸收容受各種領域之知識內涵，漸次擴大、豐富五行知識體系，並經過戰國末年與漢代初期思想家的整理逐步定型，成為我們所見的五行思想樣貌，《呂氏春秋》與《淮南子》即是此時期之代表。而漢武帝時，五行思想在董仲舒手中產生巨大之變化，此後又加以讖緯化，不復萌芽階段之面貌，因此以漢武帝作為分水嶺，區分出兩個階段，五行思想在漢武帝之後，與儒家、道教等思想互相影響，在其術數本質上繼續發展出堪輿、讖緯、相人等各種知識，而在身體醫學領域亦於萌芽階段之基礎上不斷深化，成為一套豐富複雜的身體醫學知識，在技術方面則產生煉丹術，對中國技術有極大的影響，五行知識體系在此一時期蓬勃發展，直到隋代蕭吉整理五行宇宙圖式與五行知識體系，撰寫《五行大義》，為此一時期作一總結，唐代整體五行思想之發展同樣承續《五行大義》之內涵。到宋代周敦頤時，將五行宇宙圖式及五行知識體系轉換為思想義理內涵，以理學的視域認識五行，使五行思想產生新變化，但同時作為術數的五行思想仍然存在於生活之中，兩者同為五行知識體系的一部份，故以周敦頤作為第二階段之終結與第三階段之開始。第三階段中，思想的五行與術數的五行皆在五行宇宙圖式架構下，不斷豐富其內涵，然由於明代西方知識體系開始傳入中國，因此五行知識體系與西方知識體系發生接觸，基本

<sup>33</sup> 姜廣輝：〈中國傳統思維方式的特點〉，《孔孟學報》第 62 期（1991 年 9 月）。

<sup>34</sup> 此處對於五行思想發展之分期僅是初略之區分，其細節仍有許多尚待討論與處理之處，五行研究亦是值得加以關注與研究之議題，有待更多研究者討論與研究。

上五行知識體系凌駕於西方知識體系之上，直到清末民初，梁啟超等人開始駁斥五行知識體系，中國知識體系逐漸轉為西方科學邏輯下的內容，五行知識體系便自知識殿堂中退位，由此進入第四階段，但五行知識仍在生活中不斷被運用，可以說明五行知識體系在中國傳統文化中具有其實踐性，能夠在五行宇宙圖式的脈絡下理解，因此五行宇宙圖式與五行知識體系是否能登入知識體系之殿堂，仍有可以討論之處。

筆者所討論的中國先秦漢初五行思維，係指五行宇宙圖式的第一階段，此階段之時代上限難以斷定，筆者認為當在殷商之前，而時代下限則為漢武帝之前，職是之故，本論文研究課題之時代斷限，以漢武帝為時代下限，討論對象皆以漢武帝之前的文獻與材料為主。

五行思維研究觸及四方、四神、四時運轉、五行次第、感應、生勝與星占等諸項議題，然因個人學力，故本論文僅以五行宇宙圖式起源、自然世界五行核心觀念之形成，及人文世界五行知識體系之運用為主要討論議題，考察先秦漢初的中國人，如何透過五行系統觀看、認識、理解宇宙的方式，由此建構出一套涵括知識系統、空間感受與時間意識的「五行思維」。此議題屬於思想內涵與理論架構的層面，即第二節「文獻回顧」所言之「思想研究」，因此將以本文將以思想研究方法作為研究進路，透過文獻分析，理解文獻的字面意義與文字背後的意義，面對流傳下來的文本，「經由適當的提問，讓文本重新講話，針對問題表述出其內含義理」，<sup>35</sup>藉由對文本的叩問，讓文本說得更多，並逐一針對相關文獻進行提問，試圖從中找尋解決問題的線索，以求獲得解答。

透過將文獻資料回歸其時代脈絡，觀察、分析其文本之內涵，從中發現五行思想發展的軌跡，及其如何建構五行宇宙圖式，容納自然世界與人文世界，逐步擴大五行知識體系，並關注其背後的分類思維模式如何運作，如此，便能在文字記載中看到全幅之五行宇宙圖式，以及其隱沒在文字與歷史中的分類思維，以解答本論文之提問：「中國古代五行思想所建構之五行宇宙圖式及其分類思維模式」。透過相關論題之考察，深化五行研究之內涵，說明五行在中國思想史上的意義，呈現先秦漢初中國先民的宇宙圖式，並開拓中國人思維方式之研究。

---

<sup>35</sup> 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解：從詮釋學論爭看經典注疏中的詮釋定位與取向問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）通論篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006年2月二版），頁38。

## 第二章 五行宇宙圖式起源之討論

### ——以宇宙圖式與知識體系為思考核心

探究五行宇宙圖式的內涵，當從考鏡源流著手，識其原本，方能知其流行。近代學術界關於「五行起源」的討論，首先由梁啟超提出，主要原因乃是認定五行為「兩千年來迷信之大本營」，<sup>1</sup>目的在於欲「辭而闢之，故考其來歷」，<sup>2</sup>提出五行說源起於戰國末期的看法，劉節踵武其後，作〈洪範疏證〉一文以證梁啟超之說，顧頡剛更進一步判定「鄒衍是五行說的創始者」。<sup>3</sup>

關於此說，目前學界提出不同意見，如李零從考古發現來看，認為陰陽五行說雖然在戰國秦漢之際極為盛行，並進行豐富化、整齊化與系統化的工作，但這些工作並非鄒衍一派所能完成者，而是由大量的「日者」從遠古取材，以原始思維為背景，這種思想的源頭非常古老，遠早於戰國時代；<sup>4</sup>葛兆光亦認為，雖然從文獻資料上看，五行的觀念與內容的定型化時間較晚，但五行觀念一直瀰漫在春秋戰國時代，至少在魯昭公時代，便已經具有系統並且相當普遍。<sup>5</sup>

歷來已有許多學者針對「五行起源」議題加以考察，並提出不同看法，但眾說紛紜，莫衷一是，至今仍聚訟未決，筆者將以宇宙圖式與知識體系為核心，思考五行起源之問題，並透過出土文獻討論五行宇宙圖式之淵源。其次，藉由甲骨卜辭、文字形體、墓葬木室與式圖結構等器物內涵，考察四方宇宙觀與五方宇宙觀的演變，說明五行知識體系的形成。

<sup>1</sup> 梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入本社編輯部：《古史辨》第五冊（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1987年11月），頁343。

<sup>2</sup> 梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入本社編輯部：《古史辨》第五冊，頁343。

<sup>3</sup> 顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入本社編輯部：《古史辨》第五冊，頁410。

<sup>4</sup> 李零：《中國方術正考》（北京：中華書局，2006年5月第1版），頁139-140。

<sup>5</sup> 葛兆光：《中國思想史》第一卷（上海：復旦大學出版社，2001年12月），頁76-77。

## 第一節 五行宇宙圖式之起源

### ——以楚帛書之四時宇宙圖式為切入點

關於「五行起源」之問題，有許多學者提出不同見解，可歸納為「五數說」、「五方說」、「五材說」、「五星說」、「五季說」、「五工說」及「治水說」等七種意見，這些觀點或具有啟發性，或經過詳實的考證，對於「五行起源」具有廓清面貌之作用。但是上述諸說，皆顯示學者在討論此一問題時，多以線性的思考方式處理，認為五行在某一時間點因某一種原因而產生，爾後才發展為龐大的知識體系。但筆者觀察五行起源時，發現其成因相當複雜，並非由一起源直線發展而成型，而是在中國文化知識背景中孕育而生，經過長期的醞釀逐漸成型，並將原有知識吸收納入五行宇宙圖式之中，並逐步擴大成為一套博賅的五行知識體系，因此五行宇宙圖式的出現乃是前有所承，並非憑空出現的全新知識，若能結合出土材料進行考察，或能對五行之起源有不同的認識。

長沙子彈庫楚墓出土之戰國楚帛書，<sup>6</sup>同時具有文字與圖像兩部分，相輔相成，不同於《管子·幼官》、《呂氏春秋·十二紀》諸篇僅有文字記載，且作為墓葬用品，不僅顯示墓主對帛書之重視，更具有陪葬物的具體生活意義，在某種程度上反映當時人的普遍思想，帛書中亦呈現古史觀與創世觀之內涵，實為具有綜合意義的重要材料，更重要的是，戰國楚帛書之內容涉及五行之討論，因此筆者擬由此展開五行說之考察。

分析楚帛書結構，可分為文字與圖像兩部分，文字部分由中間正反兩篇文章及四周十二段文字構成，中間正反兩篇文章可分為八行文、與十三行文，依李學勤所言，八行文內容與四時生成相關，故稱〈四時篇〉，十三行文內容與天象相關，故稱為〈天象篇〉，四周十二段文字，言及十二月行事之宜忌，故稱為〈月忌篇〉，<sup>7</sup>〈天象篇〉、〈四時篇〉與〈宜忌篇〉依序分別為李零所言之甲篇、乙篇與丙篇。其圖像則有四周十二神像與四隅配以青、赤、白、墨四木。

<sup>6</sup> 楚帛書之年代，據李零等人考訂，大體在戰國中晚期之間，請參李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》（北京：中華書局，1985年7月），頁10。

<sup>7</sup> 李學勤：〈論楚帛書中的天象〉，收於氏著：《簡帛佚籍與學術史》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1994年），頁37。



此處值得注意的是，〈四時篇〉中的文字部分有「青木、赤木、黃木、白木、墨木之精」之記載，圖畫部分則是在帛書四隅繪有青木、赤木、白木、墨木等四木，然未見黃木。進一步探究圖畫之內容，可以發現青木繪於冬季十二月與春季一月交角之隅，青木之根則朝向春季一月、二月、三月之方向，故青木應為代表春季之木，赤木繪於春季三月與夏季四月交角之隅，赤木之根朝向夏季四月、五月、六月之方向，故赤木應為代表夏季之木，白木繪於夏季六月與秋季七月交角之隅，白木之根朝向秋季六月、七月、八月之方向，故白木應為代表秋季之木，墨木繪於秋季九月與冬季十月交角之隅，墨木之根朝向冬季十月、十一月、十二月之方向，故墨木應為代表冬季之木。

由上述可知，四木之色與四季之配應，正合於五行知識體系中季節與色彩之配應，因此有學者據此認為戰國楚帛書中含有五行之成分，如安志敏與陳公柔所言：

（繪書）四角的樹木，分青、赤、白、黑四色，以象徵四方、四時。這種以顏色代表東南西北、春夏秋冬的思想，實際上已具有早期的五行思想。<sup>8</sup>

安志敏與陳公柔不僅將四木之色與季節配應，更進一步納入了方位的概念，並將此視為早期的五行思想，一方面解釋黃木未出現之原因，一方面說明季節、色彩、方位配應與五行思想之關係。李學勤則認為〈四時篇〉中已明顯貫穿著五行說的思想，其言：

青、赤、黃、白、黑代表木、火、土、金、水，採取了五行相生的次第。四神的名字各有一種顏色，即青、朱、黃<sup>9</sup>、黑，這當然也是五行說的體現。四神就是四時春、夏、秋、冬，因而四神之名又表明了五行與四時的相配。不難設想，以五木奠四極，意味著五行的空間分布；以四色名四神，又意味著五行的時間循環。以五行說為原則的宇宙間架論，在帛書裡已經表現得相當完整。<sup>10</sup>

將帛書中五色直接與五行聯繫，並認為此種配應具有空間分布與時間循環之概

<sup>8</sup> 安志敏、陳公柔：〈長沙戰國繪書及其有關問題〉，《文物》1963年第九期，頁56。

<sup>9</sup> 李學勤隸定四神之名，認為四神之名當各為三字，長者之名於「青」字下少去一字，故原本應為「青〇榦」，而仲者之名次字與叔者、季者之名首字殘缺無法識讀，故依次隸定為「朱〇獸」、「〇黃難」與「〇墨（黑）榦」。請參李學勤：〈楚帛書中的古史與宇宙論〉，收於氏著：《簡帛佚籍與學術史》，頁50。

<sup>10</sup> 李學勤：〈楚帛書中的古史與宇宙論〉，收於氏著：《簡帛佚籍與學術史》，頁54-55。

念，試圖說明楚帛書所呈現者乃是五行宇宙圖式。陳茂仁亦贊同此種想法，進一步推斷道：

帛書四隅四木，分繪以青、赤、白、黑四種顏色，……，顯與五行按顏色之分布居位有關（……），唯帛書不繪中央黃木，蓋透顯出其時之五行思想，已有中央「黃」居四維之觀念。<sup>11</sup>

不僅認為楚帛書中已有五行思想，更認為圖中不繪黃木乃是「中央黃居四維」觀念之呈現。上述三家之說皆將楚帛書與五行思想聯繫，然饒宗頤則持不同意見，認為：

只有五色與五木之名，但沒有明文把它與水火木金土聯繫起來，故謂這時五行說尚未成立。<sup>12</sup>

以帛書文字中並未有「木、火、土、金、水」五行文字出現，認為此種色彩、季節之配應與五行說無關，亦不能由此判斷五行說是否成立。

楚帛書中確實未出現木火土金水五行之文字，然其所論及之色彩、季節之配屬，皆可見於五行知識體系之中，與五行宇宙圖式之關係密切。楚帛書在圖畫部分以「四時」為主軸配以四色之木，而文字部分則以「四時」為時間結構，在四木之基礎上增加「黃木」，以「五木」作為空間結構，縮合兩者共同完成創世神話。由此可以看出五色是在四色的基礎上加上黃色，四色是四時知識體系之呈現，而五色則為五行知識體系之代表，此處透露出四時宇宙圖式與五行宇宙圖式之間密切且複雜的關係，因此筆者將順著戰國楚帛書的記載，討論四時宇宙圖式的結構與內容，以利瞭解五行宇宙圖式。

## 一、二分二至：四時宇宙觀之基礎

在楚帛書〈四時篇〉中，論及宇宙創世之過程，其言宇宙初始，天地未形之際，元氣充盈於宇宙之間，蒙昧難辨。伏羲與女媧開天闢地，並生四子，此四子

<sup>11</sup> 陳茂仁：《楚帛書研究》，收入潘美月、杜潔祥主編：《古典文獻研究輯刊》（永和：花木蘭文化出版社，2010年9月），十一編第十五冊，頁233。

<sup>12</sup> 饒宗頤：〈秦簡中的五行說與納音說〉，收入氏著：《饒宗頤二十世紀學術文集》第五冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，2003年10月初版），頁98。

亦稱為四神，以步算之法交替相代測定年歲與四時，此四神依長幼為序，其名分別為青榦（櫛）、朱四單、翟黃難與墨榦（櫛），當九州地勢傾斜時，四神襄助天蓋轉動，並守護青赤黃白黑五木之精氣不致消散，如此五木便得以擎天長存久立。炎帝亦命祝融率領四神，降至人間，定立二分二至的三條日行軌道以及東西南北四方之極，使四時流轉有序無虞。<sup>13</sup>

在楚帛書的文字記載中，與圖像部分所繪四木關係最密切者為名中亦帶有色彩之四神，且四神與四時、四方、四色等觀念相繫，成為一套配應模式，呈現四時宇宙圖式之內涵，藉由楚帛書內容之討論有助於瞭解四時知識體系。楚帛書所載之四神，最重要的意義在於職司四時之運行，如此方能成歲，歲之意義便在四神運步相代中呈顯，文中提及四神定立二分二至之日行軌道，於是四神分別代表二分二至之神，<sup>14</sup>在此脈絡下，「四時」一詞主要指稱標誌四季的四個曆點——春分、夏至、秋分、冬至，亦即以日為單位，而非長時間跨度之季節。在二分二至的基礎上，四時交替循環的週期便構成一歲，由於一歲分屬四神所司，因此將一歲均分為四等分作為四神所職之週期，但不以二分二至作為職司周期之起始與終結，而是將二分二至視為職司周期之中心，在相鄰之分至間找出中點作為新的曆點——四立，並以四立標示季節之開始與結束，<sup>15</sup>如此便能標誌出立春、立夏、立秋與立冬四個曆點，作為四季的起始與完結，將一年均分為四等分，分屬四神所司，確立以四時為中心所構成的四個長時間跨度單位——春、夏、秋、冬四季。由於四季週期的出現，四神便在原本分至之神的身分上加上四季之神的意義。

在楚帛書〈四時篇〉的記載中，四神在定立四時後，便進一步奠立四方之極，也就是先確定時間，再確定方位，但在人類認識世界的實際程序上，應該是先確定四方之方位，以此為標準方能確定二分二至之時間，如馮時所言：

只有當方位體系——至少是四方——建立完備之後，人們才可能根據已經確定的方位標準確定四氣——春分、秋分、夏至和冬至。因此，方位體系是作為原始的計時體系的基礎這一點應該沒有疑問。<sup>16</sup>

因為唯有在測定四方之正位後，以此為標準，觀測太陽運行之相關資料，<sup>17</sup>方能

<sup>13</sup> 關於楚帛書〈四時篇〉之隸定與釋文，請參馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁20-43。

<sup>14</sup> 馮時亦認為四神乃是代表二分二至之神，相關討論請參馮時：《中國天文考古學》，頁32-40。

<sup>15</sup> 例如找出冬至和春分的中間點為立春，並以立春標示冬季的終止與春季的展開。

<sup>16</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》（修訂版）（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁11。

定立二分二至，<sup>18</sup>但楚帛書中則認為先有二分二至之後，再由四神「奠四極」，確立四方之極點，以此作為東、西、南、北四方之正位，此種記載透露出楚帛書之作者可能認為時間意義優先於空間意義的概念，也許可以由此推測在四時知識體系中，時間是比空間更重要的概念。此外，楚帛書中提及四神所奠之「三天」，即是太陽在二分二至所運行的三條軌道，「奠三天」之文字便是先民試圖以神話解釋所觀察到的現象，認為太陽運行軌道是由四神所建立，由此可以瞭解先民所認識的世界樣貌及其如何理解世界。

古人對於二分二至以及四方的認識，在河南濮陽西水坡 M45 號墓葬（圖一）出土後，可以往前推至西元前 4500 年左右。河南濮陽西水坡 M45 號墓葬一般被認為是仰韶文化時期的文物，其出土狀況如下所述：

墓穴的形狀呈南圓北方，東西兩側設有兩個凸出的弧形小龕。墓主人為一壯年男性，頭南足北，……。墓內的東西小龕及北部方龕葬有三具殉人，也顯示了墓主人享有的崇高地位。尤其令人興奮的是，在墓主骨架的左右兩側及腳端，分別發現了用蚌殼精心擺塑的龍虎圖像和三角形圖案，而且蚌塑三角形還特意配置了兩根人的脛骨。墓中蚌龍居右，位於東方，頭北向，蚌虎居左，位於西方，頭亦北向，龍虎均背朝墓主作行走狀；蚌塑三角形圖案位居北方，配置的人骨指向東方。<sup>19</sup>

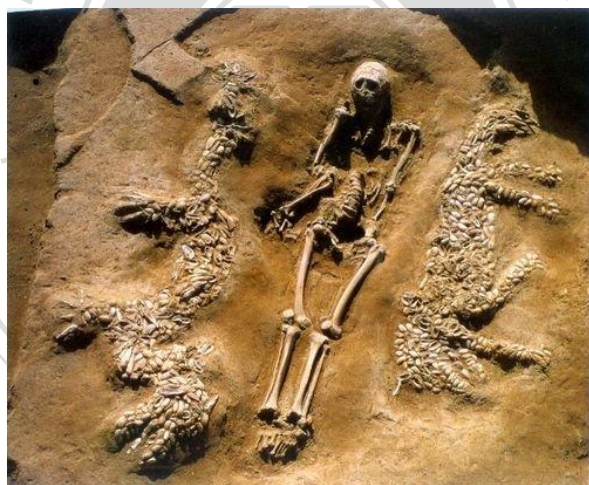
由龍虎圖像、三角形圖案及人脛骨所構成的圖為「二象北斗星象圖」（圖二），蚌塑三角形代表斗魁，兩根人脛骨代表斗杓，二者組成的圖案即為北斗之象。墓穴的獨特形制，乃是由蓋天理論而得之蓋圖模式，選取蓋圖中的春秋分日道、冬至日道和陽光照射界線構成墓穴上半部特殊的弧形與東西兩側小龕，下方加上代表大地的方形，便構成了一幅完整的宇宙圖形，不僅呈現古人所認識的天圓地方概念，更展示古人對於太陽運行軌道以及二分二至天象的細緻觀察。三具殉人亦與二分二至有密切關係，東、西兩具殉人意義較為清晰，其頭所朝向之方位正是春秋二分日時的日出與日入之處，分別代表春分之神與秋分之神，而北面殉人則位

<sup>17</sup> 包括日出日沒之地平方位、太陽運行緯度的高低、日影之長短及晝夜長短等內容。

<sup>18</sup> 如以太陽出於正東之方、沒於正西之位，且晝夜等長之日為春分與秋分；太陽運行至緯度最北方、日影最短，且白晝最長、黑夜最短之日為夏至；太陽運行至緯度最南方、日影最長，且白晝最短、黑夜最長之日為冬至。

<sup>19</sup> 馮時：《中國天文考古學》，頁 375-376。

於北方，且其葬臥的特殊角度使其頭部準確的指向冬至時日出的方位，因此可視其為冬至之神；而墓葬中獨缺夏至之神，或許與南方為死者靈魂通往天界之方向有關。<sup>20</sup>在河南濮陽西水坡 M45 號墓葬中可以先民看到對於天地、太陽運行與二分二至的認識，且墓主以生人為殉，分別代表春分、秋分、冬至之神，可以看出墓主對於二分二至極為重視，而代表二分與冬至之神的三具殉人經鑑定後推測年齡為十二至十六歲之少男少女，<sup>21</sup>選擇少男少女做為殉人的原因，可能與楚帛書〈四時篇〉所載之四神相關。<sup>22</sup>由 M45 號墓葬可知古人早在西元前 4500 年便對於二分二至有深刻的認識；而對於二分二至的認識，當在以對於四方的瞭解為基礎上才能展開，加上墓葬中蚌塑龍虎、人骨等物品的擺置方位，可以推測當時的人類已經瞭解、掌握並能運用四方的概念，並以之作為現實生活中的行為指引與規範；此時的方位與空間，在先民的概念中，已經具有不同的意義內涵，且此種觀念在漫漫的歷史長河中流播傳承，於《尚書·堯典》中寫定，成為中國文化的底蘊，影響後世中國甚深。



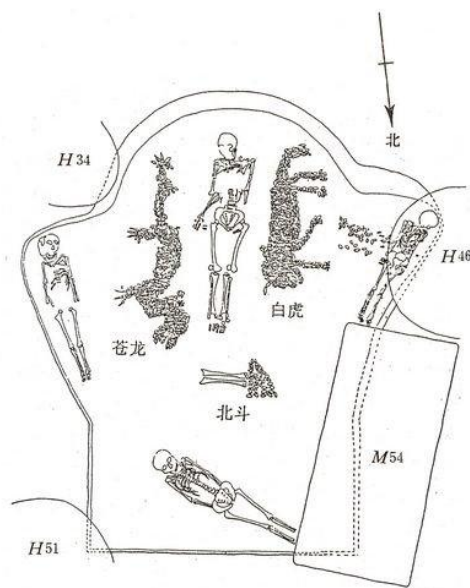
圖一 河南濮陽西水坡 M45 號墓葬<sup>23</sup>

<sup>20</sup> 關於河南濮陽西水坡 45 號墓的相關研究，請參馮時：《中國天文考古學》，頁 374-405。

<sup>21</sup> 請參馮時：《中國天文考古學》，頁 401。

<sup>22</sup> 四神職司二分二至，身分同時為伏羲與女媧所生之四子，因此以少男少女代表「子」之概念，故以少男少女為殉人。

<sup>23</sup> 圖片來源為李零：《中國方術正考》，圖版三。



圖二 二象北斗星象圖<sup>24</sup>

除了河南濮陽西水坡 M45 號墓的出土文物外，在傳世文獻中也有關於掌管二分二至者的記載。《尚書·堯典》言：

乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中、星鳥，以殷仲春。厥民析；鳥獸孳尾。申命羲叔，宅南交。平秩南訛。敬致。日永、星火，以正仲夏。厥民因；鳥獸希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅饑納日，平秩西成。宵中、星虛，以殷仲秋。厥民夷；鳥獸毛毳。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；鳥獸氄毛。帝曰：「咨！汝羲暨和。晷三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。允釐百工，庶績咸熙。」<sup>25</sup>

此處所言之羲和，可能與伏羲、女媧有某種程度之呼應，<sup>26</sup>但不同於楚帛書〈四神篇〉中言伏羲與女媧為開天闢地之創世神，〈堯典〉中的羲和僅是敬順於上天，觀測記載天象，以此制定曆典時令，傳授人民，並分命羲仲、羲叔、和仲、和叔四者居於四方，依時祭祀太陽。由其名可以得知，羲仲、羲叔、和仲、和叔四者

<sup>24</sup> 圖片來源為馮時：《中國天文考古學》，頁 375。

<sup>25</sup> 《尚書·堯典》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 21。

<sup>26</sup> 據李零之研究，「和」字即女媧之省變，因此推測「羲和」為伏羲與女媧之並稱。請參李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁 67。但是在中國神話與傳說中，伏羲與女媧所處之時代極早，應早於帝堯之時代，因此似乎不能直接將「羲和」視為伏羲與女媧，但兩者記載有許多互相類似之處，故應當還是有某種程度之關係。

與「羲和」關係密切，且「仲」、「叔」乃是長幼之序，令人聯想到伏羲與女媧的通婚生人傳說，因此可以推測羲仲、羲叔、和仲、和叔應是羲和所生之四子，正與楚帛書〈四時篇〉記載之四神遙契，若楚帛書中的四神為二分二至之神，那麼羲仲、羲叔、和仲、和叔四人與二分二至之關係是值得思考的問題。

首先討論〈堯典〉記載中，羲仲、羲叔、和仲、和叔所居之地何在。羲仲居於「嵎夷」，即山東濱海之處，其名為「暘谷」，《說文解字·日部》記：「暘，日出也。」<sup>27</sup>又《淮南子·天文》載：「日出於暘谷，浴於咸池，拂於扶桑，是為晨明。」<sup>28</sup>故「暘谷」其意當為「日出之谷」。且「暘谷」又作「湯谷」，《楚辭·天問》言：「日月安屬？列星安陳？出自湯谷，次於蒙汜。」<sup>29</sup>《山海經·大荒東經》亦言：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載於鳥。」<sup>30</sup>可知在〈堯典〉中，羲仲所居之地即東方日出之處。羲叔「宅南交」，雖未能確定「南交」實指為何地，然羲叔居住於南方應當無誤。和仲宅於西方「昧谷」，亦作「蒙谷」，見《淮南子·天文》：「(日)至於蒙谷，是謂定昏。」<sup>31</sup>又《爾雅·釋地》：「西至日所入為大蒙。」<sup>32</sup>可知和仲所居之地為西方日沒之處。和叔所居之「朔方」，即為北方，其名曰「幽都」，其意或為日不至北方而為幽暗之地，<sup>33</sup>故可推測和叔居於北方。<sup>34</sup>綜上所述，四人所居之地分處四方，亦即分別代表四方之正位，與楚帛書中四神「奠四方」有相類之處。

羲仲、羲叔、和仲、和叔四人之職守，則可反映其身份與意義。羲仲與和仲分別負責「寅賓出日」與「寅饒納日」，兩者對舉，其意相關，「寅」之意為「敬」，「賓」為迎接之意，「饒」為送行之意，故「寅賓出日」與「寅饒納日」當指觀測太陽運行，敬迎日出及敬送日入，且於春秋二分時以禮祭祀旭日與落日，於此顯示先民對於春秋二分之認識與重視，而羲仲與和仲之身分當是掌理春分與秋分之職官，甚至可能具有「巫」的身分。

關於「平秩東作」、「平秩南訛」、「平秩西成」與「平秩朔易」四句之意，有

<sup>27</sup> 漢·許慎注，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1979年），頁306。

<sup>28</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》（臺北：世界書局，1962年），頁44。

<sup>29</sup> 宋·洪興祖：《楚辭補注》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005年），頁88。

<sup>30</sup> 袁珂注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1981年），頁354。

<sup>31</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》，頁45。

<sup>32</sup> 《爾雅·釋地》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁113。

<sup>33</sup> 請參屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1983年），收於《屈萬里先生全集》，頁11。

<sup>34</sup> 關於「嵎夷」、「暘谷」、「昧谷」與「幽都」之討論，請參屈萬里：《尚書集釋》，收於《屈萬里先生全集》，頁8-10；馮時：《中國天文考古學》，頁240-252。

兩種解釋，其一以辨別日月星辰運行秩序為說，「東作」與「西成」意為日月星辰於東方初出與西方終沒之象，「平秩南訛」與「平秩朔易」則指在夏冬二至日太陽運行軌道極北時與極南時祭日測影。<sup>35</sup>其二則以農事論之，指役使人民從事春天、夏天、冬天之農事與秋天收成。<sup>36</sup>揆諸本段之內容，並與「寅賓出日」、「寅饒納日」等語相互參照，推測應與太陽運行及二分二至相關，故以前說解之為佳，然本段伊始即言「曆象日月星辰，敬授人時」，若以之為農作時令，似乎亦無不妥，故仍兼採二說，以茲相輔。

文中所載「日中」、「日永」、「宵中」、「日短」之意亦與二分二至相關，「日中」與「宵中」意為春秋二分時晝夜平分相當，「日永」與「日短」則分別指夏冬二至日白晝最長與最短之時。「星鳥」、「星火」、「星虛」、「星昂」則是指鳥、火、虛、昂四星於黃昏時出現在南中天之天象，此處「虛」與「昂」即是二十八宿中的北宮虛宿與西宮昂宿，而「火」則是指「大火」星，亦即二十八宿中的東宮「心宿」，然「鳥」所指之星宿則不甚清楚，若是參照虛宿、昂宿與心宿三星皆位於各宮之中央，那麼「鳥」星可能是指稱位居南宮中央之「星宿」。<sup>37</sup>透過晝夜之長短與星、心、虛、昂四仲中星出現於黃昏時南中天的位置，便能以此定準二分二至之時間點。

透過〈堯典〉中關於羲仲、羲叔、和仲、和叔四人的居所、職守與負責時令事務、時間點之討論，可以推測分居四方的羲仲、羲叔、和仲、和叔四者之身分應是觀測太陽運行軌道、定準二分二至之職官，並且身負祭日之責，可能同時具有「巫」之身分，作為人神交通之中介，實與楚帛書〈四時篇〉中的四神步算四時、奠三天與奠四巫之職司相同。此外，〈四時篇〉亦記載因共工步曆有誤而使四時失序，四神為此置閏復使四時回歸秩序一事，在〈堯典〉中則轉由帝堯命羲和設置閏月以定立四時與歲曆。綜觀楚帛書〈四時篇〉與〈堯典〉此段之內容，有諸多相類之處，所不同者為〈四時篇〉的神話色彩濃厚，具有創世神話之意義，而〈堯典〉之內容則將神話歷史化，減少神話性質，而成為介於傳說與歷史之間的記載，以及對於日月星辰等天象有更多的描述。在河南濮陽西水坡 M45 號墓、楚帛書〈四時篇〉與〈堯典〉等材料的相互參照下，或許可以將此種對四時（二分二至）與四方的認識及重視，視為古人對於世界的理解角度與模式之一，並且

<sup>35</sup> 請參馮時：《中國天文考古學》，頁 240-252。

<sup>36</sup> 請參屈萬里：《尚書集釋》，收於《屈萬里先生全集》，頁 8-11。

<sup>37</sup> 關於推測「星鳥」為星宿之討論，請參馮時：《中國天文考古學》，頁 425。



具有某種程度的普遍性意義，從而形構「四時宇宙圖式」。

## 二、物類配應：四時宇宙圖式之建構

在楚帛書中，與四神密切相關者，除了四時、四方之外，還有色彩的觀念，色彩與四神、五木緊密聯繫，透過色彩可以更加了解先民所認識的宇宙圖式。楚帛書中所載四神之名皆帶有色彩，並身負守護五木之精的職責，依其名之色與五木之色聯繫，可以推測四神分別守護之木，以及其所職守之季節。四神之長者名為「青榦（榦）」，可知與圖像中的青木相屬，青木配屬春季，因此青榦（榦）當為職掌春分之神；朱四單為四神之仲者，朱色與赤色相近，故可與赤木相繫，應是代表南方掌理夏至之神；翟黃難則是四神之叔者，據饒宗頤言，「翟」訓為白，<sup>38</sup>其色與白木相配，當是職司秋分之神；<sup>39</sup>□墨榦（榦）乃為四神之季者，墨色與黑色相類，故與黑木相應，可知其應為掌管冬至之神，於此呈現季節與色彩之配應。此處所提及的五木之精，與納西族神話《創世紀》中所載支撐天蓋的五柱實有類似之意義，<sup>40</sup>五色之木很可能就是神話中，立於四方與中央以作為支撐天蓋之棟樑，若是五木之精消散，那麼五木將會摧折而導致天蓋傾斜崩落，造成嚴重之災害，可知五色之木為擎天之柱，具有重要意義，而四神則為守護擎天之柱的關鍵角色。但在此處有兩個問題尚待解決，其一為五色之木分立於中央與四方，是否具有色彩與方位之配應關係？其二為〈四時篇〉中載有「青木、赤木、黃木、白木、墨木」之文字，然在圖像中僅見青、赤、白、黑四木，未見黃木，且四神名中的色彩各有相配之木，同樣缺少與黃木相應之神，<sup>41</sup>此種圖畫與文字之差異當如何理解？

<sup>38</sup> 饒宗頤、曾憲通編著：《楚帛書》（香港：中華書局香港分局，1985年）。

<sup>39</sup> 關於四神中叔者的配色，李學勤提出不同的看法，其言：「四神的第三人，即代表秋季的神，名字採用的是黃色而不是白色。我們知道，陰陽五行說為了把五行分配於四方，有時將黃色的土插於西南，即夏、秋之間。帛書避去白色，可能是由於楚在南方，以祝融為祖，於五行主火，而火剋金，白色的金應當隱伏，所以用黃色來代表秋季。如果這個假設不錯，五行生剋之說都在帛書有所表現。」引自李學勤：〈楚帛書中的古史與宇宙論〉，收於氏著：《簡帛佚籍與學術史》，頁55。李學勤因將四神中叔者之名隸定為「□黃難」，故有此說。

<sup>40</sup> 關於五色木與納西族五柱之討論，請參李零：《長沙字彙庫戰國楚帛書研究》，頁71。

<sup>41</sup> 若參考李學勤對於「□黃難」配色之說，可以猜測「翟黃難」之名或許同時代表「黃」與「白」兩種配色，亦與代表黃色之土位於夏、秋之間相合，然在五行說中，土所代表之季節或為季夏，與夏季關係較為密切，而未見與秋季並稱之紀錄。

在今日所知的五行知識體系中，季節、方位與色彩之配應關係為「春—東—青」、「夏—南—赤」、「秋—西—白」、「冬—北—黑」，在楚帛書中，五色之木與季節之配應正與此相符，色彩與方位的配屬模式成為古人知識體系中已成為普遍性內涵，諸多文獻皆有相關記載，如《儀禮·覲禮》載：

諸侯覲于天子，為宮方三百步，四門，壇十有二尋，深四尺，加方明于其上。方明者，木也，方四尺。設六色，東方青，南方赤，西方白，北方黑，上玄，下黃。<sup>42</sup>

《墨子·貴義》言：

帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。<sup>43</sup>

《周禮·春官·大宗伯第三》云：

以玉作六器，以禮天地四方：以蒼璧禮天，以黃琮禮地，以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄璜禮北方。<sup>44</sup>

上述文獻中，皆直接點出東方與青色、南方與赤色、西方與白色、北方與黑色（玄色）的對應關係，此正代表中國先民所認識的宇宙圖式樣貌。（表一）

表一 色彩與方位配應表

	東	南	西	北
《儀禮·覲禮》	青	赤	白	黑
《墨子·貴義》	青	赤	白	黑
《周禮·春官·大宗伯》	青	赤	白	玄

《墨子·貴義》所述乃是平面的中心—四方結構，其著重點在於實際行動方位禁忌，因此只討論人所移動前往之方位，亦即東南西北四方，而中心是由當下所在位置定義，已是實然，故無禁忌指示；在此四方結構中，北方是配以「黑色」，

<sup>42</sup> 《儀禮·覲禮》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁328-329。

<sup>43</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1962年），頁270-271。

<sup>44</sup> 《周禮·春官·大宗伯第三》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁281。

對於中心之色則未有說明。《儀禮·覲禮》與《周禮·春官·大宗伯》所論皆是六合結構，前者屬國君朝覲天子之禮，後者則屬祭祀天地四方之禮，其聯繫點在「天子」身上，不同之處在於，在〈覲禮〉中，天子是接受禮覲者，亦即禮儀之對象，以六色與六玉陳設出天地之象，彰顯天子乃天地代表之意義，而在〈大宗伯〉中，天子則是行禮的主體，以六玉為儀器向天地四方行禮，達到「以禮樂合天地之化，百物之產，以事鬼神，以諧萬民，以致百物」<sup>45</sup>之意義，透過色彩、玉器與空間之象徵，呈顯天地四方之意義，以禮之精神與儀式、器物將天、人、物三者貫通為一體，形成一個微型的宇宙圖式，深刻地呈現先秦時代的中國人對於空間結構的理解模式，上方即是天之所在，而相對於天的下方則不僅是承載萬物之地，亦是人自身之所在，也唯有以自身之所在做為定位點之中位，才能進一步認識、理解四方之意義，並在認識世界的過程中，方位與顏色之配應關係逐漸成形，進入知識系統之中，成為知識內容的一環。藉由文獻佐證，說明色彩與方位之配應已存在於四時知識體系之中，職是之故，楚帛書中四木之色彩、季節與方位之配屬應是四時宇宙圖式的呈現。

但文字中載有黃木而未見於圖中，雖有學者認為帛書中間本有黃木，因漫滅而不見，<sup>46</sup>然據帛書紅外線攝影檢驗之結果而言，中央並無黃木之跡，<sup>47</sup>故其圖應是原本即未繪黃木，陳茂仁引《翼玄》「中無定位，寄在四維」語，認為帛書雖未繪中央黃木，然黃木實已存在，只是寄存於四維之木。<sup>48</sup>細審文中確實有「青木、赤木、黃木、白木、墨木之精」之文字，因此筆者同意雖然圖中未繪黃木，而黃木實已存在，然未繪黃木之原因仍有諸多可能。楚帛書本身為四時、四方之結構，其所論述內容乃行為之宜忌，須先以自身為中位之定位點，方能說明四方十二月之行為宜忌，正與《墨子·貴義》言行動宜忌相類，故毋須言中，且「青赤白黑」四色與「東南西北」四方已是一組對應之觀念，若將楚帛書所載之五色木與納西族神話互相參照，青、赤、白、黑四色之木分處四方，則未載之黃木對應於中央之木則不言而喻，據此推測黃木可以未繪而實存於中，亦毋須寄存四維之木而存在。而在文獻中獨缺與黃木相應之神，此一問題尚未有充分的文獻與材

<sup>45</sup> 《周禮·春官·大宗伯第三》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本，頁 283。

<sup>46</sup> 此為董作賓回覆陳槃〈長沙古墓絹質采繪照片小記〉之語，附錄於〈先秦兩漢帛書考〉之後，請參陳槃：〈先秦兩漢帛書考〉，《歷史語言研究所集刊》第二十四本（1953年6月），頁 195-196。

<sup>47</sup> 李零：《長沙字彙庫戰國楚帛書研究》，頁 13。

<sup>48</sup> 陳茂仁：《楚帛書研究》，收入潘美月、杜潔祥主編：《古典文獻研究輯刊》十一編第十五冊，頁 233-234。

料作為佐證加以解釋，因此暫且擱置，期待未來有更多的證據解開疑問，然於此處可以確定「青、赤、白、黑」已經成為一組具有代表性的色彩，成為四時知識體系的内容之一。

從楚帛書的討論，可以得知四神相代，便意謂著春分、夏至、秋分與冬至交替循環，春、夏、秋、冬四季流轉不息，形成一年時節之轉換，成為秩序化之時間與空間。楚帛書〈四時篇〉的創世神話，說明在帛書作者的理解中，是由四神定立四時，確立四方，且此四神之名本身即帶有四色，因此四神與四時、四方、四色形成一組相配屬之觀念，由此便能得知帛書作者對於世界的認識呈現為時間與空間的緊密聯繫，四時與四方各有職司之神，且各有代表之色彩，已有以節候、方位與色彩進行分類之意義，或可據此推測四時知識體系之存在，透過對於神話、出土材料與傳世文獻的討論，讓現代人更靠近先民的思維，更貼近先民所認識的世界，如卡西爾（Ernst Cassirer, 1874-1945）所言：

我們對各類神話構造的研究追溯得越遠，我們就越逼近真正原始的神話形式和構型，這種關係也就顯示得更清楚。我們在圖騰制中見過這樣一種原初構型，這是把所有存在區別和分列成嚴格確定的族和群的最原始的形式。……。氣屬於北，火屬於南，土歸東，水歸西；北是冬天的故鄉，南是夏天的家園，秋季居於東，春季住於西；等等。各種人類等級、職業、制度都歸入同一基本圖式：戰爭和勇士屬於北，狩獵和獵人屬於西，醫藥和農業屬於南，巫術和宗教屬於東。這些分類雖然初看起來可能奇異古怪，但可以肯定，它們並非是偶然提出，而是表達一種非常確定的和典型的見解。……。總之整個宗教禮儀制度都追溯到某些基本的空間區別。……。可以說，只是他們一般圖騰觀念的空間投影。<sup>49</sup>

神話本身即具有認識世界之意義，在認識世界的過程中，除了理解之外，分類亦是非常重要的過程，透過歸類，才能有效地理解世界，對於先民而言，以空間對事物進行歸類，是相當方便的分類方式，因此形成對空間內涵的模擬，這些分類與歸類在現今看來也許是難以理解而令人感到怪異或荒謬，但是在先民的分類過程中，當有其根據，此則涉及先民對於世界的理解，若能對這些神話或傳說等文

<sup>49</sup> 恩斯特·卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992年3月第1版），頁97-99。

獻記載加以分析，或能從中發現分類之原理與原則，如此便能更加瞭解先民所見就的宇宙圖式。卡西爾又論及：

在中國人的思想中，我們也遇到這樣的觀念：所有質的差別和對立都具有某種空間「對應物」，形式不同但卻演化得極為精妙與準確。萬事萬物又是以某種方式分布在各種基本點之中。每一個點都有特殊的顏色，要素、季節、黃道標誌、人類身體的一特定器官，一種特定的基本情緒，等等，它們與每個點都有特殊的從屬關係；借助於這種與空間中某個確定位置的共同關係，一些最具有異質性的要素似乎也彼此發生接觸。一切物種在空間某處都有它們的「家」，它們絕對的相互異在性因而被一筆勾銷：空間性媒介導致它們之間的精神性媒介，結果是把一切差異構造成一個宏大整體，一種根本性的、神話式的世界輪廓圖。<sup>50</sup>

卡西爾此處所說的中國分類方式，應與五行分類相關，但這種將所有差異性事物置入一個宏大的世界輪廓圖中，使彼此具有相關性，已是五行知識系統化、體系化的結果，而成為一幅涵攝萬物的宇宙圖式，但在楚帛書〈四時篇〉中，所見者為「四神」、「四時」、「四方」與「四色」分類的圖式，僅為一知識體系之雛形，而與容納萬物的宏大宇宙圖式有相當大的距離。雖然這些事物看似不相關，但列維－布留爾（Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939）強調：

原邏輯思維從來就不擁有這些彼此孤立的觀念。……相反的，所有這些觀念從一開始就包括在一個複合的表象中，這個表象具有集體的和宗教的性質，在它裡面，神秘的因素遮蓋著我們叫做實在的那些因素。<sup>51</sup>

因此將這些事物視為一個複合的整體，加以理解，構成一幅世界圖式，而其聯繫的原因是現代人所無法以邏輯加以理解與解釋者，因此認為是神祕的因素，但若能夠試著從先民的視域觀察，或許能發現其聯繫之原因。

在四時知識體系中，以季節、方位、色彩為軸心，將時令物色牽連引薦進入四時知識體系之中，使此一知識體系內容更加豐富，並形塑出一幅四時宇宙圖式，成為理解世界的模式。在《尚書·堯典》中，載有「厥民析；鳥獸孳尾」、「厥民因；鳥獸希革」、「厥民夷；鳥獸毛毳」、「厥民隩；鳥獸氄毛」四段文字，可與

<sup>50</sup> 恩斯特·卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》，頁 99。

<sup>51</sup> 路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》（臺北：臺灣商務印書館，2001 年），頁 216。

卜辭中所載之四方神與四方風互相參照，其內涵與四時知識體系密切相關，因此值得關注。屈萬里從節氣物候的角度加以解說，認為此四段所描述者為人民與鳥獸應合時令之行為。<sup>52</sup>但已有學者提出不同看法，透過與殷商卜辭及《山海經》相互對照，認為「析、因、夷、隩」當為四方神之名。<sup>53</sup>據胡厚宣研究殷商卜辭中有關四方與四方風之考證，為卜辭中所見四方與四方風定名，東方曰「析」，東方風曰「劓」（協）；南方曰「因、遲」，南方風曰「兗」（微）；西方曰「彝」，西方風曰「彘」；北方曰「宛」，北方風曰「戔」（役）。<sup>54</sup>可以看出〈堯典〉中的「析、因、夷、隩」與卜辭中的四方之名所同者三，兩者關係當極為密切，而《山海經》之記載如下：

有人名曰折丹——東方曰折，來風曰俊——處東極以出入風。<sup>55</sup>

有神名曰因因乎，南方曰因乎，夸風曰乎民，處南極以出入風。<sup>56</sup>

有人名曰石夷，來風曰韋，處西北隅以司日月之長短。<sup>57</sup>

有人名曰鼈，北方曰鼈，來之風曰狫，是處東極隅以止日月，使無相閒出沒，司其短長。<sup>58</sup>

《山海經》言「有人（神）名曰某」，而〈堯典〉則稱「厥民某」，「人」與「民」相通，所言之事其實相同。《山海經》中四方之人（神）名曰「折丹、因、石夷、鵠」，四方名為「折、因、夷、鼈」，二者幾近相同，而四方來風則稱「俊、民、韋、狫」。卜辭、《尚書·堯典》與《山海經》關於四方神（人）與四方風之記載極為相似，可以推測其淵源應是來自相近的原型，而在傳述抄錄的過程中產生差異，成為今日所見樣貌，是以，在這些記載的背後，共同收藏當時人民所認識的

<sup>52</sup> 請參屈萬里：《尚書集釋》，收於《屈萬里先生全集》，頁 8-12。

<sup>53</sup> 請參馮時：《中國天文考古學》，頁 239-254。

<sup>54</sup> 請參胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，收於《甲骨學商史論叢初集》（據 1944 年齊魯大學國學研究所甲骨學商史論叢初集影印）（臺北：臺灣大通書局，1972 年），上冊，頁 369-382；胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學版）1956 年第 1 期，頁 49-86。

<sup>55</sup> 據袁珂考訂，「名曰折丹」上脫「有人」或「有神」二字，疑當作「有人名曰折丹」，請參袁珂注：《山海經校注·大荒東經》，頁 348-349。

<sup>56</sup> 據袁珂考訂，本句疑當作「有神名曰因乎，南方曰因，來風曰民，處南極以出入風」，請參袁珂注：《山海經校注·大荒南經》，頁 370-371。

<sup>57</sup> 據袁珂考訂，「有人名曰石夷」句下，疑脫「西方曰夷」四字，請參袁珂注：《山海經校注·大荒西經》，頁 391。

<sup>58</sup> 據袁珂考訂，「來之風曰狫」句中「之」字為衍文，疑當為「來風曰狫」，請參袁珂注：《山海經校注·大荒東經》，頁 358。

宇宙圖式，因此需要進一步討論。

卜辭中東方神名為「析」，乃因「析」意同於「分」，言春分晝夜平分等長，春分與東方相屬，故以「析」為東方神名，〈堯典〉沿用之，山海經中稱「折」，其義與「析」相同；卜辭之東方風名曰「劦」，《山海經》作「俊」，「劦」與「俊」之意相近，皆為合和、調和之義，與〈堯典〉言「鳥獸孳尾」同義，指萬物合和而生，正是春分物候之徵。卜辭南方神名作「因」或「遲」，其義皆以「長」為訓，以示夏至日永之意，故名其神；卜辭稱南方風名為「兗」，亦即「微」字，其意為細小、稀少之義，同於〈堯典〉所言「鳥獸希革」，皆為夏至時鳥獸羽毛稀疏之徵，而《山海經》作「民」，當是因聲近而訛。西方神名為「彝」，〈堯典〉與《山海經》則作「夷」，二字音同字通，「夷」字義訓為「平」，其意為秋分日夜相等，故以之名西方神；卜辭稱西方風「𩇛」，其義為初繁未極盛，與〈堯典〉言「鳥獸毛毳」俱為秋分時節，暑退將寒之候。卜辭北方神名作「宛」，《山海經》為「臯」，與「宛」字音義皆同，〈堯典〉稱「隩」，「隩」與「奧」通同，「奧」與「宛」通訓且聲同，故「宛」、「臯」、「隩」皆與「宛」同義，其義為「短」，亦即表示冬至日短之意；卜辭北方風名為「戔」，意為豐盛，可讀為「桑」，以熾盛為訓，與〈堯典〉「鳥獸毳毛」皆象冬季大寒，鳥獸毛羽豐厚而暖之物候，《山海經》中作狻，即因「桑」字訛誤而來。<sup>59</sup>

四方神之名與太陽運行現象相關，四方風之名則反映各時節之物候現象，因此屈萬里從節氣物候的角度，解讀〈堯典〉中所記之民名與鳥獸行為，確為一重要的觀察視角，將四方、四時節氣與物候加以聯繫，豐富了四時知識體系之內涵，實已有後世以方位、季節與物候相連繫作為分類模式的雛形，<sup>60</sup>此種分類模式在後世有很重要的影響與發展。由此可以看出卜辭、〈堯典〉、《山海經》等文獻不僅與楚帛書〈四時篇〉享有共同的宇宙圖式，更在這樣的基礎上，將「四方」、「四風」、「四星」、「四時」<sup>61</sup>與「物候」相繫，構成更為豐富的宇宙圖式。

河南濮陽西水坡 M45 號墓葬除了「蓋天理論」與「二分二至」的重要內容

<sup>59</sup> 關於四方神與四方風之名稱與意涵之相關討論，請參胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學版）1956年第1期，頁49-86；馮時：《中國天文考古學》，頁239-254。

<sup>60</sup> 關於後世以季節與物候相連繫加以分類之內容，於《大戴禮記·夏小正》、《禮記·月令》、《呂氏春秋·十二紀》及《淮南子·時則》等書中皆可看到豐富的記載。

<sup>61</sup> 此「四時」同時具有「二分二至」與「四季」之意。

之外，其「二象北斗星象圖」亦不容忽視。在墓葬中出現的蚌龍與蚌虎，分別居於東方與西方，令人聯想到影響東亞文化圈極為深遠的「四象」／「四靈」觀念，在「四象」體系中，東方為青龍，西方為白虎，正與河南濮陽西水坡 M45 號墓葬中之蚌塑龍虎之方位相合，且墓葬中亦有北斗，表示與星象相關，古人將天上星象命名為二十八宿，分屬東宮青龍、南宮朱雀、西宮白虎與北宮玄武，亦是以四象統攝天文星象，又蚌虎的腹下有以蚌塑之散亂圖象。綜觀「二象北斗星象圖」，與湖北隨縣曾侯乙墓漆箱蓋的圖式——「青龍白虎二十八宿圖」（圖三）相似，青龍白虎二十八宿圖全以朱漆繪就，北斗占據畫面中央，左右兩側分別繪有白虎與青龍，且白虎腹下繪有火形符號，推測應是作為觀象授時的「大火」星。<sup>62</sup>此處值得思考的是，河南濮陽西水坡 M45 號墓葬中的蚌塑龍虎與湖北隨縣曾侯乙墓漆箱蓋「青龍白虎二十八宿圖」所繪之畫像朱漆龍虎，是否能直接視為四象中的「青」龍「白」虎？就實物所見，M45 號墓之蚌塑龍虎並未帶有色彩，而青龍白虎二十八宿圖之畫像龍虎則以朱漆畫成，兩者皆未有提示其分別與青色及白色相配，因此不能遽下定論。但在距今 5000-5500 年前的牛河梁紅山文化遺址 M4 墓葬中發現豬形禮玉，右者青綠色，屬東，左者白色，屬西，<sup>63</sup>正與四象及四時知識體系中東方和西方之配色相合，亦與楚帛書中的圖畫方位配色相同，或許可以視作方位與色彩在距今 5000-5500 年前的紅山文化時期先民眼中已開始產生配合關係之例。然考中國四象傳說，早期有多種組合，如「龍、鳳、虎、鹿」，<sup>64</sup>「麟、鳳、龜、龍」，<sup>65</sup>「交龍、鳥隼、熊虎、龜蛇」，<sup>66</sup>其名皆未配色，以龍為例，在先秦文獻中有「黃龍」、「青龍」、「蒼龍」、「赤龍」、「白龍」、「黑龍」等不同顏色配屬，而鳳則未言其色，北宮之象亦有「鹿」、「麟」之說，且龜或龜蛇，皆未必與玄、黑相繫，因此或許可以推測「四象」觀念在初始並未配有顏色，而是在發展過程中，逐漸形成「龍、鳥、虎、龜蛇」之象，與「方位」結合後，進而配與「色彩」，最後定型為「青龍、朱雀、白虎、玄武」這一組有明確顏色配

<sup>62</sup> 亦即前文論即之「心宿」，古人觀測大火以制定曆時，即為「火曆」。關於「火曆」之研究，可參龐樸：〈「火曆」初探〉、〈「火曆」續探〉、〈「火曆」三探〉，收於氏著：《穰莠集——中國文化與哲學論集》（上海：上海人民出版社，1983年3月），頁141-156、157-179、180-197；龐樸：〈火曆鉤沉——一個遺失已久的古曆之發現〉，《中國文化》創刊號（1989年12月），頁3-23；馮時：《中國天文考古學》，頁177-196。

<sup>63</sup> 馮時：〈天地交泰觀的考古學研究〉，收於葉國良、鄭吉雄、徐富昌編：《出土文獻研究方法論文集初集》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年9月），頁323-338。

<sup>64</sup> 見於約西元前八世紀之虢國出土四象銅鏡。

<sup>65</sup> 《禮記·禮運》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁436。

<sup>66</sup> 《周禮·春官·司常》，頁420。



屬的四象體系，成為四時知識體系之一環，然此一推論涉及四象形成之過程，仍有待更多的材料與文獻佐證說明。

在思考五行起源的過程中，筆者藉由長沙子彈庫戰國楚帛書、河南濮陽西水坡 M45 號墓、《尚書·堯典》以及相關典籍等材料，揭示中國古代四時宇宙圖式之面貌，並觀察由此發展出的四時知識體系，而四時知識體系之內容，如季節、方位與色彩之配應、四時物候的內涵，與五行知識體系極為相似，可以推測這一套內容並非五行知識體系所獨有，而是與其他知識體系所共享，故四時知識體系與五行知識體系兩者之間應當有著傳承或是互相影響的複雜關係，是以四時知識體系與五行起源密切相關，此中涉及四方宇宙觀與五方宇宙觀兩種認識世界的模式，由此發展出四時宇宙圖式與五行宇宙圖式兩套宇宙圖式，後者便是「五行觀念」。因此筆者將順著「五行之起源」此一議題，進一步討論四時宇宙圖式與五行宇宙圖式兩者之間的關係。



圖三 「青龍白虎二十八宿圖」<sup>67</sup>

## 第二節 四方宇宙觀與五方宇宙觀

<sup>67</sup> 圖片來源為湖北省博物館編：《曾侯乙墓文物藝術》（湖北：湖北美術出版，1992年）。

## ——五行宇宙圖式與四時宇宙圖式

四時宇宙圖式與五行宇宙圖式分別奠基於四方宇宙觀及五方宇宙觀，因此藉由四方宇宙觀與五方宇宙觀之討論，將有助於瞭解四時知識體系與五行知識體系之起源。胡厚宣觀察殷商早期卜辭恆言四方，至晚期卜辭方稱五方，卜辭由四方受年到五方受年，據此推論殷商宇宙觀在晚期有從四方轉為五方之變化，認為五方宇宙觀於此一過程中逐漸形成。<sup>68</sup>胡氏之推論乃據卜辭而得，極具啟發性，但四方宇宙觀與五方宇宙觀之關係，是否如胡厚宣所言為一線性發展之過程，且除了卜辭，是否有其他材料可以說明四方宇宙觀與五方宇宙觀之關係。筆者將順著胡厚宣的推論，透過甲骨卜辭、文字形體、墓葬木室與式圖結構等材料，探討四方宇宙觀與五方宇宙觀之關係。

### 一、由甲骨卜辭探討四方宇宙觀與五方宇宙觀

中國四方概念起源甚早，且與四方風、四方神信仰緊密相關，在甲骨卜辭中已有記載，胡厚宣綴合《甲骨文合集》第 9734 片與第 24429 片，考定其內容為一組占卜四方受年的卜辭，<sup>69</sup>卜辭為：

癸卯卜，大，貞南土受年。 一

貞不其受。 一

貞東土受年。 口（一）

貞不其受。一月。 口（一）

貞北受年。 口（一）

<sup>68</sup> 胡厚宣於推論中言「『商』既可以稱『中商』，又可以稱『商方』，則必更可以稱『中商方』，既可以稱『中商方』，則必又可以省稱『中方』也」。細究其言，於「可以稱『中商方』」及「可以省稱『中方』」二者有未安之處，雖此處尚待商榷，但卜辭中確有商與東、南、西、北四方並貞者，因此商代有五方之說，或可成立。請參胡厚宣：〈論五方觀念及中國稱謂之起源〉，收於《甲骨學商史論叢初集》（據 1944 年齊魯大學國學研究所甲骨學商史論叢初集影印），上冊，頁 383-388；胡厚宣：〈殷卜辭中所見四方受年與五方受年考〉，深圳大學國學研究所主編：《中國文化與中國哲學》（北京：東方出版社，1986 年），頁 54-61。

<sup>69</sup> 請參胡厚宣：〈殷卜辭中所見四方受年與五方受年考〉，收於深圳大學國學研究所主編：《中國文化與中國哲學》，頁 54-61

貞不其受。 □ (一)

□□□□。 (貞西受年) □ (一)

□□□□。 (貞不其受) □ (一) (《合》9734+24429)

下端所缺兩條卜辭為胡厚宣據前六條卜辭內容予以補充。「癸卯」紀日，「大」為祖庚、祖甲時貞人之名，「貞」即「問」，「受」指「獲得」，「年」則是「農業收成」，故此組卜辭內容即是在殷王祖庚或祖甲某年一月，由貞人大進行占卜，從正反兩面貞問南、東、北、西四方的年歲收成是否良好。在這則卜辭中，載有由南而東、北、西四方，其方向正為太陽之逆轉順序，<sup>70</sup>可知在殷商卜辭中，四方同組共貞的現象已經出現，又如《卜辭通纂》中所載「癸卯卜，今日雨？其自西來雨？其自東來雨？其自北來雨？其自南來雨？」<sup>71</sup>皆可明確看出在殷商時，東、南、西、北四方的概念已然成形。

甲骨文中亦有關於四方神名與四方風名之記載，在《甲骨文合集》第 14294 片中載：

東方曰析，鳳（風）曰協。

南方曰因、遲，鳳（風）曰咎。

西方曰彝，鳳（風）曰棗。

□□□□ (北方曰宛)，鳳（風）曰戩。(《甲骨文合集》14294)

在這則甲骨文中，可以說明殷商對於四方的概念非常重視，不僅只是將其視為方位，更賦予名稱，對於四方風亦給予名號，<sup>72</sup>而具有特殊的意義。在《甲骨文合集》第 14295 片中則有對於四方神與四方風祭祀之記錄，其言：

<sup>70</sup> 據胡厚宣所論，殷卜辭舉四方之次序乃根據太陽轉移的方向或順或逆，請參胡厚宣：〈卜辭零簡〉，《責善半月刊》第 2 卷第 18 期（1968 年 5 月），頁 960-962。

<sup>71</sup> 此為《卜辭通纂》中第三七五片之內容，請參郭沫若：《卜辭通纂》（臺北：臺灣大通書局，1976 年 5 月），頁 368-369。

<sup>72</sup> 關於四方神與四方風，有許多學者加以討論，請參胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，收於《甲骨學商史論叢初集》（據 1944 年齊魯大學國學研究所甲骨學商史論叢初集影印），上冊，頁 369-382；《復旦學報》（人文科學版）1956 年第 1 期，頁 49-86；楊樹達：〈甲文中之四方神名與風名〉，收於氏著：《積微居甲文說》（臺灣：臺灣大通書局，1971 年 2 月），頁 52-57；于省吾：〈釋四方和四方■的兩個問題〉，收於氏著：《甲骨文字釋林》（北京：中華書局，1979 年 6 月），頁 123-129；饒宗頤：〈四方風新義〉，《中山大學學報》1988 年第 4 期，頁 67-72；馮時：《中國天文考古學》；李學勤：〈申論四方風名卜甲〉，收於氏著：《中國古代文明研究》（上海：華東師範大學出版社，2005 年），頁 28-32。

辛亥，內貞：今一月帝其令雨？四日甲寅夕……。 一二三四

辛亥卜，內貞：今一月□（帝）不其令雨？ 一二三四

辛亥卜，內貞：帝（禘）於北方曰？，鳳（風）曰戾，被（年）？ 一二三四

辛亥卜，內貞：帝（禘）於南方曰遲，鳳（風）□（曰）光，被（年）？  
一月 一二三四

貞：帝（禘）於東方曰析，鳳（風）曰彘，被年？ 一二三□（四）

貞：帝（禘）於西方曰彝，鳳（風）曰彘，被年？ 一二三四（《甲骨文合集》14295）

此則卜辭主要記載貞人卜問對於四方神與四方風的祭祀，是否能除災得福，使年歲有好收成。四方已經被殷人神格化，視為神祇，因此加以祭祀，希望能獲得四方神與四方風之福佑，此時的四方已不單純只是空間方位的指稱，更涉及信仰層面，影響殷人的宇宙觀與鬼神觀。此外，甲骨文亦有祭祀四方之記載，如：

庚戌卜，寧於四方，其五犬。（《甲骨文合集》30394）

壬辰卜，其寧疾於四方，三羌又九犬。（《屯南》1059）

辛酉卜，寧風巫九豕。（《甲骨文合集》34128）

此類記載不分別言稱東、西、南、北方，而並稱四方，對四方進行祭祀，主要以犬作為犧牲，有時以豕或羊為犧牲。<sup>73</sup>此種祭祀對象或為四方神，或為四方風，兩者其實所指為一，即是對生活環境之四方獻上犧牲，進行祝祈，希望生活能風調雨順、收成順利、一切安康，這是先民對於生活空間的想望。由於人類對於空間的感知首先來自四個方位，亦即前、後、左、右，所有的空間都可以區分為這四個方位，而在觀察自然事物後，與太陽運行軌道結合，並加以命名，而有東、西、南、北四個方位名稱，但仍不脫前、後、左、右的方位概念，<sup>74</sup>因此，人類

<sup>73</sup> 以犬牲祭祀風神的相關研究請參魏慈德：《中國古代風神崇拜》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002年），頁97-102。

<sup>74</sup> 例如《禮記·曲禮上》載：「前朱鳥而後玄武，左青龍而右白虎」即是以前、後、左、右分別指稱南、北、東、西。引自《禮記·曲禮上》，頁56。又如中國所言「江左」、「江右」

生活空間亦不外於東、西、南、北四方，四方皆有神祇加以掌控，故須祭祀四方之神靈，以求四境平安，於此便可得知殷人的宇宙觀為四方宇宙觀，並因此對於四方極為重視。

到了武乙、文丁時的卜辭，開始有將「商」與南、西、北、東四方同組並貞者，如《小南》第 1126 片，其言：

商。一

南方。一

西方。一

北方。一

東方。一（《小南》1126）

「商」即「中商」，表示「中央」之位，可視為「五方」之例，由此推論商代已有「五方」之概念，亦有「五方受年」之卜辭，到了帝乙、帝辛之時，卜辭中「五方」同貞更為常見。據此推論，殷代晚期五方觀念逐漸形成，故於殷商晚期卜辭中出現五方同貞之文字。<sup>75</sup>

## 二、由文字形體探討四方宇宙觀與五方宇宙觀

在文字形體方面，可以從甲骨文「甲」字、「巫」字與「亞」字形體觀察四方宇宙觀與五方宇宙觀之內涵，甲骨文「甲」字與「巫」字代表四方宇宙觀，「亞」字則反映五方宇宙觀。由於殷人對於四方與四方風的重視，因此四方宇宙觀在殷人的生活中自然地占據重要的地位，而「『四』的原始表現形式不外乎十字形與正方形兩大類」，<sup>76</sup>十字形的結構正像甲骨文的「甲」字，其形構作「十」，其義

---

所指為長江下游之「東岸」與「西岸」。此皆前、後、左、右與東、西、南、北四方概念相呼應之例。

<sup>75</sup> 關於商代五方觀念之討論，請參胡厚宣：〈論五方觀念及中國稱謂之起源〉，收於《甲骨學商史論叢初集》（據 1944 年齊魯大學國學研究所甲骨學商史論叢初集影印），上冊，頁 383-388；胡厚宣：〈殷卜辭中所見四方受年與五方受年考〉，深圳大學國學研究所主編：《中國文化與中國哲學》，頁 54-61。

<sup>76</sup> 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》（北京：社會科學文獻出版社，1998 年 3 月第 2 版），頁 58。

為「自中央延伸至四極的方向」<sup>77</sup>，而「巫」字的形構作「𠄎」，馮時認為其為以「十」作為基礎而產生的指事字：

（「𠄎」字）意即在「十」字的基礎上被歸限了四極的四方。四極被限定之後，方形大地的宇宙觀便應運而生了，而方所體現的時空觀念與時空內涵又恰是巫的職守特點，卜辭時見對四方之巫的祭祀，證明四方皆由巫所司掌，所以四方之巫可能就是卜辭及文獻中記載的四方之神，也即司職四氣的分至四神，於是表示四方之極的「𠄎」字便成為「巫」的專字。<sup>78</sup>

雖然「四方之巫即是分至四神」之推測尚未能夠證實，但是「十」字和「𠄎」字與四方之關係已相當清晰，其造字初義與四方及四方崇拜關係極為密切，由「甲」字與「巫」字反映殷人的四方宇宙觀。

「亞」字的甲骨文形構作「亞」，其概念與「十」字和「𠄎」字相關，周鳳五先生將其與「巫」字的甲骨文互相比較，認為：

對比「𠄎」與「亞」的形構，我們可以發現這兩個字基本相同，所異者僅前者「十」字形由兩條直線垂直相交，後者則係線條圍成的匡廓。假設「亞」的造字初誼與「巫」字有關，甚至兩字本為同一概念的衍化，應該是合乎邏輯的推測。或者我們不妨這樣說，「巫」字以象四方之形來表示「巫覡」的角色身分，「亞」字與巫相似，原本也取象於四方，但更著重於建築物所佔有的空間，因而採用匡廓的手法來表現。<sup>79</sup>

「𠄎」與「亞」二字形構與意義雖然相近，但在先人對於世界的認識與理解上，卻代表了不同的意義，「十」字與「𠄎」字呈現的是線型結構，其方位觀念是以點為基礎，與相對方位點相連成線，如東方定位點與西方定位點相連構成東西向之橫線，南方定位點與北方定位點相連構成南北向之縱線，兩線相交便構成代表四方的「十」字與「𠄎」字，而此種由點與線所構成的空間概念相當於「一維空間」，而「亞」字則以四方匡廓呈現平面空間之概念，在空間概念上相當於「二維空間」，意即「對『甲』字所表現的四方中央概念的平面化」。<sup>80</sup>在平面化的過程中，其結構轉為以東、南、西、北、中五個空間所構成，凸顯出中位的存在，

<sup>77</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》（修訂版），頁 26。

<sup>78</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》（修訂版），頁 26。

<sup>79</sup> 周鳳五：〈說巫〉，《臺大中文學報》1989 年第三期，頁 285。

<sup>80</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》（修訂版），頁 10。

因此「亞」字可視為五方宇宙觀的呈現。雖然目前未有材料可以證明「亞」字是從「甲」字與「巫」字發展而來，然彼此間有一維空間發展為二為空間之平面化過程，因此可能具有在「甲」字與「巫」字四方宇宙觀的基礎上，發展出「亞」字五方宇宙觀之意義。此外，關於「亞」字的討論，學界已有相當豐碩之成果，<sup>81</sup>其中張光直的研究最具代表性，提出兩個重要觀察角度，其一，將「亞形」與奧爾美克（Olmec）文化卡爾卡金哥（Chalcatzingo）遺址的四木亞形對照比較，其二，與楚繒書的文字與圖畫兩相參照；以這兩者作為「亞形為明堂」一說之佐證，<sup>82</sup>同樣代表五方宇宙觀念之內涵。

值得注意的是，「巫」字之造字初誼與四方相關，而四方之所以能表示作為身分的「巫」，乃因殷代的巫往往與四方之土及四方之風的祭祀有關，特別是「寮土」之祭，且巫有四方之名，如「北巫」（《合》第 34157 片）、「東巫」（《合》第 5662 片）。<sup>83</sup>在卜辭中有一條這樣的文字：

癸卯卜，貞□□，乙巳自上甲二十示一牛，二示羊，土□牢，四戈歲，四巫豕。（《佚》884+《續》1.2.4，又見於《合》34120）<sup>84</sup>

此處「四戈」猶言「四方」，<sup>85</sup>「四戈豕」即以豕祭祀四方之意，據此可以推測「四巫豕」意為以豕祭祀四巫，「四巫」連讀，其意與「四方」相應，當可解為「四方之巫」，故「四巫」與「四方」、「四風」皆為四方宇宙觀下的產物。

卜辭中所載之「寧風」亦與巫有關：

戊子卜，寧風北巫。（《南明》<sup>86</sup>第 45 片）

辛酉卜，寧風巫，九犬。（《庫》第 992 片）

<sup>81</sup> 如艾蘭（Sarah Allan，1945）認為「亞」形式中心象徵說，馮時則認為「亞」字表現平面化的五位空間結構，請參艾蘭：《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（增訂版）（北京：商務印書館，2010年），頁 95-138；馮時：《中國古代的天文與人文》（修訂版），頁 1-63。

<sup>82</sup> 請參張光直：〈說殷代的「亞形」〉，收於氏著：《中國青銅器時代》第二集（臺北：聯經出版事業公司，1990年），頁 81-90。

<sup>83</sup> 請參周鳳五：〈說巫〉，《臺大中文學報》1989年第三期，頁 275-290。

<sup>84</sup> 曹錦炎、沈建華編著：《甲骨文校釋總集》第十一冊（上海：上海辭書出版社，2006年），頁 3808。

<sup>85</sup> 請參連紹名：〈殷墟卜辭中的四戈與四巫〉，《殷都學刊》2008年第4期（2008年12月），頁 1-2。

<sup>86</sup> 係指胡厚宣編輯《戰後南北所見甲骨錄》中的「明義士舊藏甲骨」部分。

「寧風」即「止風」，祭祀各方之巫以其求各方之風止息，以求風調雨順，故四方之巫與四方之神、四方之風祭祀關係極為密切。以「𠄎」字作為巫的身分之名，所取正為「四方」的概念，殷代「巫」的地位相當崇高，<sup>87</sup>其原因來自於殷代對於祭祀之重視，以及祭祀與四方之神、四方之風崇拜的密切關係。

殷人對於「四方」、「四風」、「四巫」的崇拜，賦予「四方」神聖與神秘的內涵，可以由此推測殷人對於方位之數「四」亦產生崇拜，使「四」成為神秘數字，將「四」作為認識世界之樞紐，構成一套以四為基礎的分類模式，也由此形成殷人以「四方」為主軸的宇宙觀。對於神秘數字「四」的重視來自對於四方觀念的認識與崇拜。在前一節中，便已透過出土材料河南濮陽西水坡 M45 號墓葬，說明遠早於殷代的仰韶文化時期的先民已經具有四方之概念，而其墓葬中蚌塑龍虎與人骨等擺設，也透顯出方位崇拜的意味，因此對於四方之崇拜，或許早在殷商之前便已開始醞釀。

### 三、由墓葬木室探討四方宇宙觀與五方宇宙觀

在墓葬木室方面，以代表四方宇宙觀的「長方木室」與五方宇宙觀的「亞型木室」作為觀察對象。高去尋對八座殷代大墓之木室進行探討，其木室可分為兩種，一為平面作長方木室，一為平面作亞型木室，<sup>88</sup>認為前者形制象徵居室，後者形制代表古代明堂宗廟。<sup>89</sup>從墓葬形制討論「亞形」為一具有意義之角度，墓葬作為死者安居之處，其形制代表先民所認識的死後世界，亦即先民的宇宙觀。木室為放置墓主之處，是墓葬中最重要的部分，其建造工程繁複，代表獨特的空間觀念，因此其形制可能反映先民的宇宙觀，作為宇宙圖式的複製與模擬，讓墓主能安居於其中。在殷代八座大墓中，雖然其時代先後未能清楚判定，但可以據其墓式推論，八座墓葬反映殷人的觀念中有兩種宇宙觀，其一為四方宇宙觀，以平面作長方形之木室為代表，其二為五方宇宙觀，以平面作亞形之墓室為代表；

<sup>87</sup> 請參張光直：〈商代的巫與巫術〉，收於氏著：《中國青銅器時代》第二集，頁 41-66。

<sup>88</sup> 亞型木室又可細分為兩類型，詳細討論請參高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊（北京：中華書局，2009 年），頁 2073-2092。原載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三十九冊下（1969 年 10 月）。

<sup>89</sup> 請參高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，頁 2073-2092。



就其構造而言，應以長方型木室較為容易建造，而亞形木室則以長方型木室為基礎，在其相對之兩邊或四邊的中部再各挖鑿出一長方形之小木室，如高去尋所言：

第 I 類型者很像上述之第 1 種木室——南北較長東西較短的長方形大室——更在東西兩邊的中段向外伸出一長方形小耳室，<sup>90</sup>或像是中央為一方形大室，在東西南北四邊以外又各伸出一耳室，<sup>91</sup>亦均無不可。但是第 II 類形者則在形式上很清楚的表示出中央為一南北稍長的長方形大室，在東西南北四邊的中部各向外伸出一較小的方形耳室。<sup>92</sup>

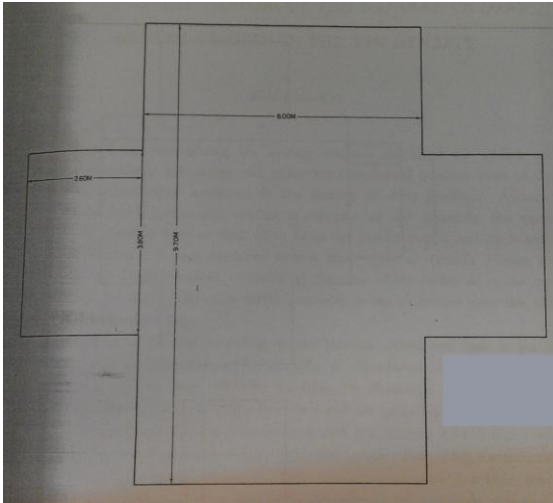
由此可以看出亞形木室之建造較長方形木室更為費工，且增加坍塌之危險，「如果僅為掘坑以葬人，在土工本身上時無此必要」，<sup>93</sup>職是之故，將木室由長方形加工為亞形，必有其不可忽視之意義，由此應能推測木室乃殷人宇宙觀之反映。若結合前文討論卜辭與文字所言，殷人之宇宙觀可能具有由四方到五方之發展過程論，由此木室之發展，也許同樣可能有由代表四方宇宙觀之長方形木室，發展為代表五方宇宙觀之亞形木室的過程。然此種推論並未有充分的證據足以說明，因此或許將四方宇宙觀與五方宇宙觀同時並存，視為同時存在於殷人之宇宙觀中，或許是比較可行之推論。

<sup>90</sup> 請見圖四，圖片來源為高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，頁 2089。

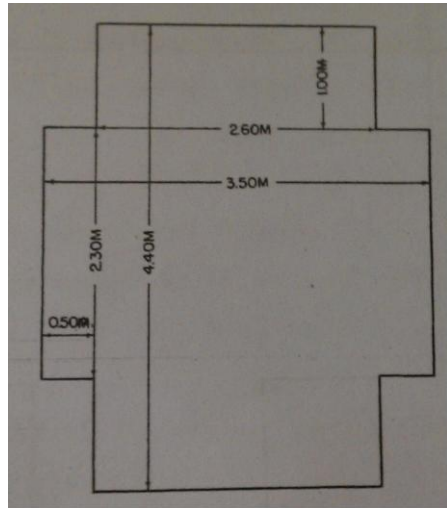
<sup>91</sup> 請見圖五，圖片來源為高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，頁 2089。。

<sup>92</sup> 請見圖六，圖片來源為高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，頁 2090。關於木室形制及其意義之討論，請參高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，頁 2076。

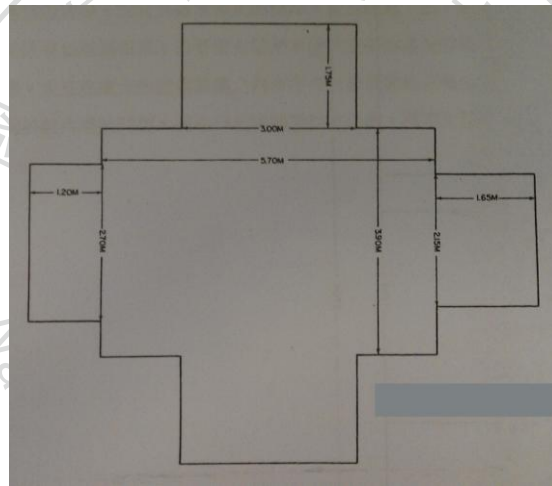
<sup>93</sup> 高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，頁 2079。



圖四 亞形木室第 I 類型之一



圖五 亞形木室第 I 類型之二



圖六 亞形木室第 II 類型

#### 四、由式圖結構探討四方宇宙觀與五方宇宙觀

除了以文字與木室為觀察對象外，亦可從「式」討論空間觀念之發展。李零認為「式」是中國對於世界認識所得知識的縮圖，<sup>94</sup>「式圖」之內容便反映先民所理解的宇宙圖式，並藉此觀察於式圖中所呈現的思維方式。李零首先就「式」的結構加以說明先民對於世界組成架構的理解：

<sup>94</sup> 李零於此所討論之「式」以「六壬式」為主，不同之式其內容上雖有差異，然大致形構如以方盤承載圓盤、中心皆有指針等皆相似，皆可作為觀察先民所理解的宇宙圖式之切入點。

先秦兩漢時期，天文學上流行的宇宙模式是「蓋天說」。觀察者把天穹看作覆碗狀，而把大地看作沿「二繩四維」向四面八方延伸的平面。天穹以斗極為中心，四周環布列星，下掩而與地平面相切。二者按投影關係，可視為方圓疊合的兩個平面。式就是模仿這種理解而作成的。<sup>95</sup>

此種對於世界的理解非常立體，古人對於天文的理解來自對天體的觀察，諸如太陽、月亮、五星、二十八宿與彗星等星象變化，星體從東方地平面躍出、運行至上方之天空、又落入西方地平面，日復一日，相當規律，如同沿著一透明覆碗之碗緣運行，因此認為天穹為覆碗狀，故有「天圓」、「天如覆碗」之說。雖然以現代科學知識可知實際上的宇宙是一無垠的空間，並不能說是覆碗狀，但「覆碗說」的理解與地球為球體相關，且因地球的自轉與公轉，<sup>96</sup>使得從地球上觀測天文現象的變化有一出沒的運行規律，由於與地球之距離極為遙遠，使得人類觀看恆星時已無法辨別孰近孰遠，如同在一個半圓形的平面上移動，「觀看角度」影響觀察與理解，古人與今人生理條件相同，其於地球上裸眼觀察所得亦相去無幾，差別在於今人使用的儀器設備遠勝於古人，故能獲得不同的成果。若今人以裸眼觀察天穹，所見亦仍為一覆碗狀之圓形結構。對於大地的認識在四方觀念與所見大地為平面二者的結合下產生「地方」的想像。將兩者結合便成為「天圓地方」之概念。

古人以「蓋天說」理解世界，其說淵源甚早，在前一節所言之河南濮陽西水坡 M45 號墓葬之獨特墓形構造所呈現之天圓地方結構，與「蓋天說」中的「天穹作覆碗狀」及「地為平面方形」之說相類，不僅代表「蓋天說」之說在西元前 4500 年已經萌芽，並具體運用於日常生活中，影響先民生活行為，可視為先民對於宇宙樣貌的一種理解。

「式」的主要結構由以象徵地的方形下盤承載象徵天的方形圓盤所構成，其結構正為「天圓地方」觀念的具體化，而式所代表的圖式則稱為「式圖」。目前發現年代最早的式為西漢文帝時物品，但透過式圖之研究可以發現其圖式與許多

<sup>95</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 139-140。

<sup>96</sup> 雖然各星體亦有其運行移動現象，恆星之移動速度有快有慢，但有一固定方向，如天狼星以每秒 8 公里的速度向地球靠攏；武仙星座中的 VX 星，以每秒 405 公里的速度飛奔著；太陽攜帶著全體太陽系成員，以每秒約 20 公里的速度朝武仙座方向運動。但因為恆星與地球的距離太遠，因此難以覺察恆星的運動。月亮為衛星，其運行軌道較為規律，因此觀察較為容易。行星與彗星運行軌道較衛星之觀測更為複雜，需要更長期的觀察才能發現其規律。因為恆星的位置相對穩定，因此多以恆星作為觀測之定位點，而恆星在天空的移動與變化，乃是由於地球之自轉與公轉所造成。

年代更久遠之出土器物相關，因此當可推測相關概念的形成可以推演至更早，前一節提及之湖北隨縣曾侯乙墓漆箱蓋圖式、長沙子彈庫楚帛書圖式相近，而河南濮陽西水坡 M45 號墓葬中的蚌塑龍虎與安徽含山凌家灘 M4 墓葬的出土刻有四方八位的玉片，更將「式圖」概念之濫觴上推到新石器時代。因此可以將「式圖」視為宇宙圖式相關概念在長期發展後的結晶，透過式圖觀察中國早期宇宙圖式之概念便有其合理性與有效性，如李零所言：

式是一個小小的宇宙模型，它的空間、時間結構和配數、配物原理，處處帶有模擬的特點。但這裡要講的是，古人發明這個模型，目的不僅僅在於「模仿」，還想借助它做各種神秘推算，提出問題和求得答案，以溝通天人。<sup>97</sup>

因此以式與式圖作為觀察對象，討論其所涵攝之內容，便能更加理解先民所認識的宇宙圖式。

式圖所反映的內容主要以空間結構為主，時間結構則與空間結構相配合，李零將式圖的空間結構分解後，分析其結構包括四方、五位、八位、九宮、十二度等不同的形式。<sup>98</sup>此種式圖結構分析對於理解先民的空間概念具有非常重要的意義，且李零歸納這五種圖式，發現可分為兩大系統，其言：

上述五種圖可以相互變通。它們分成兩大系統，一個系統是四分、八分和十二分的系統，一個系統是五分和九分的系統。從數學的角度講，前者是四進制系統，後者是十進制系統（中宮五與中宮十合用一宮）。前者要想變成後者，必須通過加位。<sup>99</sup>

四進制與十進制不僅是空間結構的兩大系統，亦是中國古代數學計算的兩個進位制，四進制系統與空間觀念有關，而十進制的基礎是「合五成十」的概念，也就是以雙手手指計數的原始方法為基礎，<sup>100</sup>因此十進制與以 5 為基數的計數方式密切相關，以五為基數的計算方式即為以手指頭為單位的計數方式，這種計數方式

<sup>97</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 127。

<sup>98</sup> 關於四方、五位、八位、九宮、十二度的相關討論，請參李零：《中國方術正考》，頁 102-104。

<sup>99</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 105。

<sup>100</sup> 請參李零：《中國方術正考》，頁 112-113。

存在於各種先民文化中，具有普遍意義。<sup>101</sup>此外，李零提及空間結構由四進制系統變為十進位系統，必須藉由「加一」的方式成為五位系統，以此作為十進位系統的基礎，亦即由在四方的基礎中，加入中心點而成為五方系統，前文所討論之卜辭自稱「四方」到稱「五方」、文字從「十」字、「卅」字到「卌」字，皆可能是由四方宇宙觀到五方宇宙觀的發展過程。

由於對於四方的崇拜，形成四方宇宙觀，並發展出以四為分類模式的四時宇宙圖式，將「四方」、「四時」、「四色」之概念、「四時物候」之內容納入四時知識體系之中。但五行宇宙圖式的出現，則必須在五方宇宙觀形成後方能開始建構，從發展先後而言，五方宇宙觀晚於四方宇宙觀，且觀察五行知識體系之內容，可以發現其內容與四時知識體系極為相近，例如春、夏、秋、冬四季、東、南、西、北四方與青、赤、白、黑四色之配應模式完全相同，或許可以據此推論五行知識體系乃是承續、接受四時知識體系長久累積的成果發展而來，其內容是先民在漫長時間中對於世界逐步理解與認識而形成與建構，與先民原始思維與理解、認識世界的角度有著密切的關係。

在空間結構之外，時間結構亦為一條重要脈絡值得關注：

古代人類隨日月出沒而作息，觀草木榮枯而遷徙，採獵耕牧，各有周期。中國古代的時令，從先秦的《玄宮》、《夏小正》、《月令》、《十二紀》到東漢崔寔的《四民月令》，以至晚近仍在頒用的各種農曆，線索從未中斷。它們就是從這種古老的傳統發展而來。<sup>102</sup>

時令知識是先民知識的結晶，作為時節生活行為與相關事項之指導，對於具體生活產生極大的影響，從中亦可發現先民所認識的宇宙圖式樣態，而時令知識建基於時間結構上，亦可分為以四為基數與以五為基數兩大系統，李零稱之為四時時令與五行時令，<sup>103</sup>四時時令仍沿用至今，二十四節氣即為其系統，五行時令則逐漸湮沒於歷史中，但在漢代其重要性並不亞於四時時令，如李零所言：

<sup>101</sup> 如安達曼群島居民、倫瓜族印地安人（Lengua Indians）、謝涅加黑人等，又列維－布留爾亦說「以 5 為基數的計數法是最普遍的」，請參路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁 185-232；葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》，頁 80-82。

<sup>102</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 127。

<sup>103</sup> 據李零之說明，四時時令是「按春、夏、秋、冬四分十二月、二十四節氣和 360 日，每個月 30 天，每個節氣 15 天」此種時令模式為後世所採用，五行時令則較少人注意，是「按木、火、土、金、水五分十二月、三十節氣和 360 日，每行 72 天，每個節氣 12 天。」，相關討論請參李零：《中國方術正考》，頁 127-130。

三十節氣則見於《管子·玄宮》（被稱為三十時節）。……實際上是一種五行時令。這種節氣雖然漢以後不再流行，但早期卻與二十四節氣一樣重要。如《淮南子·天文》和銀雀山漢簡《三十時》就都講到這種節氣。

104

五行時令與三十節氣的消失，反映出四時宇宙圖式與五行宇宙圖式兩者間的消長關係，大多數的情況是後者取代前者，也就是由五行知識體系涵攝、吸納四時知識體系，但是在時間結構系統上卻並不如此，如李零所說：

雖然古代的四進制發展到後來，往往都被十進制所取代，但惟獨在時間系統中，他卻始終保持著原有特點。這點當是基於一種很古老的理解，即追求時間劃分對應於空間劃分，並與空間劃分盡量保持形式上的一致。<sup>105</sup>

在時間結構中反而是四時宇宙圖式具有優勢，因此當五行宇宙圖式盛行之後，時間仍採用四分制，例如一年之時節仍分為四季、四時，由於數目不相應，使得四時時令如何存在於五行宇宙圖式中，成為一關鍵問題，此處涉及四時時令與五行宇宙圖式配應之問題，李零對此問題所提出看法為：

四時時令雖然也與五行相配，但實際只是以木、火、土、金、水和八、七、九、六象徵性地配合四時，土行是被虛置中宮或配於季夏（等於以中宮入於人門）。其八、七、九、六與四時的節令無關，土行也不占天數。另外，從式圖結構的角度，我們也可以講，四時時令將一年十二月四分、八分、十二分、二十四分，是屬於四分、八分、十二分的系統，而五行時令將一年五分、三十分，則屬於五分和九分的系統。<sup>106</sup>

然而這只是其中一種情況，時間結構與五行知識體系的融攝過程中產生許多對應方式，配應方式中春、夏、秋、冬四時與東、南、西、北四方及木、火、金、水四行之配應較為固定，而以土行作為權變對象，如《管子·四時》以「中央無專時相配，其德就融化於四時之中」，<sup>107</sup>認為土行不占天數，在季節與時令上亦無實際內容；而《管子·五行》未言春、夏、秋、冬四季，將一年分為木、火、土、

<sup>104</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 129。

<sup>105</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 113。

<sup>106</sup> 李零：《中國方術正考》，頁 129。

<sup>107</sup> 此為劉長林詮解《管子·四時》之說，請參劉長林：〈中國系統思維的三種模式〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁 331。

金、水五行，配以天干，各占七十二日；《淮南子·時則》則將春、秋、冬三季分別配應木、金、水三行，各有孟、仲、季三月，而孟夏與仲夏配與火行，季夏則與土行相配。透過觀察四時時令與五行宇宙圖式融攝之過程，可以瞭解五行宇宙圖式如何容受四時宇宙圖式之內涵，將四時知識體系納入五行知識體系之中，此為筆者在下一章中所要處理之問題。

### 第三節 小結：五行宇宙圖式的多本源起

在四時宇宙圖式與五行宇宙圖式中，可以看出先民對於數字有著特殊的崇拜及信仰，透過考古學或人類學的研究，可以發現東方與西方皆有此種對於數字崇拜的現象，<sup>108</sup>但並非所有數字都能成為被崇拜的對象，而是只有某些特殊的數字受到重視，這些特殊的數字被視為神秘數字，具有獨特的意義，葉舒憲認為「神秘數字」已經上升為文化的結構素，此外更具有神聖意義，其言：

神秘數字是一種世界性的文化現象，是指某些數字除了本身的計算意義外，還兼有某種非數字的性質，它在哲學、宗教、神話、巫術、詩歌、習俗等方面作為結構素反覆出現，具有神秘或神聖的蘊含。人類學家稱其為神秘數字，又稱為魔法數字或模式數字。<sup>109</sup>

數字的出現最初是作為計算之用，但是在先民的觀念中，對於神秘數字產生計數意義以外的理解，在文化結構中，數字不再是計數工具，而具有特殊文化意涵，因此當提及神秘數字時，更重要的是其中的文化意義，而非單純的計算意義，列維－布留爾對於神秘數字亦提出見解：

每個數都有屬於它自己的個別的面目、某種神秘的氛圍、某種「力場」。因此，每個數都是特別地、不同於其他數那樣地被想像（甚至可以說是被感覺）。從這個觀點來看，數並不構成一個同類的序列。……。在集體表

<sup>108</sup> 關於數字崇拜或神秘數字之研究，請參路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》；葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》。

<sup>109</sup> 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》，〈導言〉。

象中，數及其名稱還如此緊密地與被想像的總和的神秘屬性互滲著，以至與其說它們是算數的單位，還真不如說它們是神秘的實在。<sup>110</sup>

因為每個數字皆有其獨特的意義，因此必須個別認識與理解，不能將其一概而論，而其產生的原因，來自於先民對於世界的潛理解，葉舒憲討論「神秘數字」產生的原因，認為：

神秘數字的發生根源在於前理性的某種原始的數觀念。當數還附著於事物的具體表象，沒有為人的理性所把握，就被賦予神秘意義，形成神秘數字觀念。這種觀念一旦產生，就會具有頑強持久的傳承力量，世代相沿，在文明進程中歷久不衰，成為集體無意識中的一種生成性的原型數碼語言，衍生出光怪陸離的文化現象。

其認為神秘數字是一種前理性的觀念，並未為理性所把握，因此是一種在集體無意識中所產生的外於理性的觀念，對此，列維－布留爾則提出「原邏輯思維」作為理解神秘數字的另一種角度，其言：

原邏輯思維是神秘的，它與我們的思維的趨向不同。它對待事物的最明顯的客觀屬性常常採取不關心的態度，相反的，它關心的是一切種類的存在物的神秘的和秘密的屬性。例如，4 這個基數和以 4 為基數的計數法，其起源可能歸因於在所考查的民族的集體表象中，東南西北四方、與這四個方位互滲的四個方向的風、四種顏色、四種動物等等的「數－總和」起了重要的作用。<sup>111</sup>

無論是「前理性」或是「原邏輯思維」皆表示先民賦予神秘數字的意義並非可以用理性或邏輯加以理解，更多的是一種超越邏輯的神秘認識，以及當時所共同享有的普遍知識，而這種普遍知識的來源及與數字的關聯性可能來自具體的表象，列維－布留爾則稱之為「互滲性」，<sup>112</sup>但這些關聯性與互滲性隨著時間的消逝而湮滅，只留下數字與特殊意義相配的記載，而成為一種難以理解或失去明確關聯性的知識體系。因此，若說其為集體「無意識」的結果，或許未必如此，而可能是一種「集體潛意識」的結晶，神秘數字中意義較明顯者如「一」與「生」之關

<sup>110</sup> 路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁 212。

<sup>111</sup> 路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》，頁 210。

<sup>112</sup> 關於「互滲性」的討論，請參路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》。



係，在《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」中已呈顯神秘數字「一」被賦予「創生」意義之關係，也因此被視為數字中代表萬物本源者，<sup>113</sup>而「一」與「水」的關係，則較為隱晦，實則水與一的關聯性已在歷史的洪流中被逐漸淡忘，然透過傳世文獻《管子·水地》以及出土文獻〈太一生水〉，便能勾勒出「水」與「一」之間的關聯性。

而在不同的文化中，由於習俗與集體潛意識的差異，因此對於崇拜的數字也有所不同，即使對於同樣的數字亦可能有不同的認識與理解，因此數字崇拜具有文化特殊性，在不同文化之間的神秘數字不盡相同，對於神秘數字的理解亦各有不同的意義，例如對於契洛基人而言最重要的的神聖數字是「四」和「七」，但對於中國人來說，「七」的重要性遠低於「一」、「三」、「四」、「五」等數字。而在北美各部族中，「五」代表的是「天頂」，但在中國人的觀念中「五」則代表「中央」的意義。這些差異除了來自「習俗」與「集體潛意識」的差異之外，也許更重要的原因在於「宇宙觀」及「宇宙圖式」的差異，也就是由於對世界的認識有所不同所產生。但對於某些神秘數字的理解又極為相近，例如對於數字「四」，許多文化皆極為重視，並有著相近的理解，例如印地安人、納發覺人（Navajo）、朱尼人、蘇茲人、曼丹人、契洛基人以及中國人等，皆十分重視數字「四」，並將之與「四個方位」的概念聯繫，<sup>114</sup>便形成一種獨特的知識體系，而這種「四方」知識體系具有高度的普遍性，存在於各個先民文化之中，或許正代表人類認識世界亦具有某種程度的共通性，如李景淵所言：

人類社會所有的方位觀念，在起初都是與自然現象和環境聯繫而產生的。

以太陽的升落定方位，是各原始民族所共有的特徵。在我國的裴李崗、半

<sup>113</sup> 在《老子》一書中，若論及萬物之本源，當以「道」最具根本性，然此處僅就數字而言，則以「一」最有資格代表萬物起源；且《老子》書中所言之道，或稱之為「無」，並非數字意義上的「零」（0），而是一種宇宙初始狀態之述語，亦是一種虛靈之狀態。請參吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》（臺北：文津出版社，1998年）；牟宗三則認為，「從天地的開始（beginning）說，是始於無。假定有始於有，這有還始於有，一直往後追問就永遠不能停止。所以沒有始則已，若有始則一定是無。」但這樣的「無」並不等於「零」的概念，牟氏又言「本體界中之『本體』，若實指而言之，便是以『無』為本體。『無』當然亦是一種『有』，此是無限的有。」故牟氏稱老子之「道」與「無」為「境界形態的形而上學」，而非「實有形態的形而上學」，認為其為「作用層的表述」，而非「實有層的表述」。請參牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年10月），〈第三講 道家玄理之性格〉，頁87-109。故可知《老子》一書中所言之「無」，並不等於數字意義上的「零」（0），也因此，在討論中國神秘數字中的「創生」意義時，多以「一」作為代表，有時以「三」為代表，而不以「零」為代表。

<sup>114</sup> 相關論述請參路先·列維－布留爾著，丁由譯：《原始思維》。

坡等新石器時代早期文化遺址中，房屋的朝向是一定的；在氏族墓地上，墓穴和屍骨的頭部也都朝著一定的方向。這表明，當時的人們已經有了方位的概念，和確定方位的方法；這個方法首先是以太陽的出沒來定方向。因此，較早出現的方位概念是東方和西方。……。南、北方位觀念的產生，卻和每個部族居住的自然地理環境直接相關。<sup>115</sup>

因此在神秘數字的探索中，一方面必須注意文化的共通性，一方面也不能忽略文化的差異性。神秘數字的崇拜與宇宙圖式的架構密切相關，皆牽涉先民對於世界的理解與認識，因此由對於神秘數字「四」與「五」之崇拜，分別建構出四方宇宙觀與五方宇宙觀，更以此為基礎分別發展出四時宇宙圖式與五行宇宙圖式。

在四時宇宙圖式中，「四方」、「四時」、「四色」之概念、「四時物候」之內容與「四象」觀念共同構成四時知識體系，而這些內容又見於五行知識體系之中，兩者之間有密切且複雜的關係，可能是五行知識體系吸收四時知識體系之內涵並加以發展。對於五行起源說之思考，蔡璧名提出關於五行說發展的脈絡可能為「一本」，亦可能為「多本」，其言：

所謂「一本」，指系統化五行說中的配應組項，其各組項與木、火、土、金、水五行之間，均有可得配應之理由，即與五行間存在著直接的聯繫。另一種可能的配應模式是：五行系統中存在諸多組項，組項甲可以直接與木、火、土、金、水五行，存在某種屬性上的連繫；但組項乙經由組項丙之配應後，透過丙之直接配應木、火、土、金、水五行，也得共納於五行系統之中者，本文即稱此類配應模式為「多本」，以見別於「一本」。<sup>116</sup>

因此，「五行」之起源應是多元的，由各種知識互相交會、影響而形成網狀的發展過程，最後共同構成「五行知識體系」。

透過從甲骨卜辭、文字形體、墓葬木室與式圖結構等空間結構與時間結構之討論，可知殷人的宇宙觀實有四方宇宙觀與五方宇宙觀兩種模式，四方宇宙觀影響四時宇宙圖式之出現，五方宇宙觀則影響五行宇宙圖式之出現，兩者之間關係

<sup>115</sup> 李景淵：《史前認識研究》（長沙：湖南教育出版社，1989年），頁293。

<sup>116</sup> 蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1992年），頁161。

複雜。筆者推論其發展過程，可能以四方宇宙觀為先，發展出四時宇宙圖式及四時知識體系，而後五方宇宙觀出現，在某段時間中四方宇宙觀與五方宇宙觀並存，兩者在此時互相影響，五行宇宙圖式便在此種背景中產生，並在此過程中吸收四時知識體系之內容，進而發展出五行知識體系，期間關係極為複雜，且有待更多的材料方能具體討論，筆者僅試就現有之材料加以梳理，目的在於呈現五行宇宙圖式與四時宇宙圖式等早期中國文化知識之關聯，以及容受其內容而發展出五行知識體系。若從宇宙圖式與知識體系的角度加以思考，五行的起源當可上溯至殷商時期甚至更早的中國文化知識傳統，源遠而流長，而非據「五行」與「木火土金水」等字樣出現所推論之戰國晚期，而截斷其發展之脈絡；五行宇宙圖式的出現與發展是中國文化知識傳承、轉折與豐富之過程，而非憑空出現的另一種知識體系。思考五行宇宙圖式的發展源流後，筆者將進一步討論五行宇宙圖式之形成與核心概念之建構。





### 第三章 自然世界的五行宇宙圖式

#### ——五行知識體系及其核心概念的建構

由五方宇宙觀發展而出的五行宇宙圖式，成為中國先民認識與理解世界的模式，並以此為架構，將萬物納入此一圖式中，在這樣的過程中形成五行知識體系。五行宇宙圖式的形成與四時宇宙圖式密切相關，容受四時知識體系之內容發展為五行知識體系，其中以季節、方位與色彩之配應為知識體系之基礎，逐步豐富其知識內涵，形成龐大之內容。此外，五行宇宙圖式與四時時令之融攝則呈顯出五行宇宙圖式如何吸納四時宇宙圖式之內涵，乃是五行宇宙圖式發展的重要環節。而五行宇宙圖式形成之後，每一行各自凝聚出核心概念，如同楊儒賓所言：

「五」的每一部分都帶着自己本身獨特的性質，它們隨著天文、地理、人身、人事等，所昇起的相對應區分，而下貫到所有存在的相對應部門裏去。<sup>1</sup>

五行各自發展出核心概念後，以此為中介加以推擴、吸收、比附其他概念，不斷納入各種領域之知識與事物，便形成一幅豐富的宇宙圖式，但是五行知識體系之核心概念，及其形塑之過程與原因，至今仍未有清楚之認識與論述，因此筆者以《禮記》、《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等典籍為核心，並輔以其他相關文獻與材料，梳理五行知識體系之內容，從中提煉五行知識體系之核心概念，並觀察五行核心概念形成之過程與原因。

在五行知識體系中，涵括各種事物，然散見於各種不同典籍之中，其內容相當繁複瑣碎，若逐一討論可能事倍功半，而見樹不見林，無法掌握其要旨，因此首先將其事物概括分為兩類進行討論，其一為與自然世界相關之事物，其二為與人文世界相關之事物；自然事物作為人類認識世界之第一步，進而發展出人文事物，兩者有先天與後天之別，雖將事物分為兩類，然皆同屬五行宇宙圖式之內容，

<sup>1</sup> 楊儒賓：〈從「生氣通天」到「與天地同流」—晚周秦漢兩種轉化身體的思維〉，《中國文哲研究集刊》第四期（1994年3月），頁482。

二者關係十分密切，有互滲之關係，亦為一體之存在，僅為方便討論而別為兩類。

本章以自然事物作為對象，觀察五行知識體系中所包含的自然事物內容，各類事物與五行之配應方式與原因，以及五行知識體系中，各行核心概念之內容。首先討論五行宇宙圖式中，作為五行知識體系基礎的季節、方位、色彩之配應關係，並試圖說明其配屬之原因，其次討論五行宇宙圖式與四時時令如何融攝之問題，說明五行宇宙圖式如何容受四時知識體系之內容，最後討論五行宇宙圖式之內容，梳理五行知識體系以提煉核心概念，呈現五行宇宙圖式之樣貌。

## 第一節 五行宇宙圖式之基礎

### ——季節、方位與色彩之配應

五方宇宙觀出現後，發展為五行宇宙圖式，以五行做為分類架構，將各種事物納入五行宇宙圖式之中，建構五行知識體系；在五行知識體系中，最基礎的配應是季節、方位、色彩與五行屬性，以此為中介，將萬物分別配屬於五行宇宙圖式之中，因此首先討論季節、方位與色彩之配應。

季節、方位與色彩的配應早在四時知識體系中已出現，在第二章的討論中已初步涉及「春、夏、秋、冬」四時、「東、西、南、北」四方與「青、赤、白、黑」四色的配應關係，然其如此配應的原因尚待進一步討論；此外，由四方宇宙觀發展為五方宇宙觀後，如何透過「加一」，讓四時與四色轉為五時與五色，並進而與五行宇宙圖式融攝亦是一重要問題，其中尤以「四時」、「五時」與「五行」之間的配應與融攝為關鍵所在，本節將以此二者為核心進行討論。

透過四方宇宙觀與五方宇宙觀之討論，可以推測五方的概念是由四方的概念加上中位而來，而四方的概念則是以人體感知基本方位為基礎，亦即前、後、左、右四方，透過太陽的運行以及圭表法加以定位，並命名為東、西、南、北，進而以太陽運行之相關資料，定立二分二至，<sup>2</sup>由此確立四時。然而二分二至如何分

<sup>2</sup> 二分二至之訂定，如第二章所述，以太陽出於正東之方、沒於正西之位，且晝夜等長之日為春分與秋分；太陽運行緯度最北方、日影最短，且白晝最長、黑夜最短之日為夏至；太陽運行緯度最南方、日影最長，且白晝最短、黑夜最長之日為冬至。

別與四方相配，且緣何以春分配屬東方、夏至配屬南方、秋分配屬西方、冬至配屬北方，仍是值得思考之問題。就太陽運行軌道而言，夏至時太陽運行軌道到達最北方，而冬至時太陽軌道運行至最南方，若以此作為方位與時節之配應，則夏至應當配屬北方，冬至應當配屬南方，然文獻所載並非如此。此外，春秋二分時太陽均出於正東之方、沒於正西之位，亦皆在太陽運行軌道之中點，兩者之太陽運行軌道重合，並無法區分春秋二分何者為配屬東方、何者配屬西方。回到文獻本身來看，《管子·四時》言：

東方曰星，其時曰春。其氣曰風。風生木與骨，……。

南方曰日，其時曰夏。其氣曰陽。陽生火與氣，……。

中央曰土，土德實輔四時入出，以風雨節土益力，土生皮肌膚，……。實輔四時，春羸育，夏養長，秋聚收，冬閉藏。……。

西方曰辰，其時曰秋。其氣曰陰。陰生金與甲，……。

北方曰月，其時曰冬。其氣曰寒。寒生水與血，……。<sup>3</sup>

《淮南子·時則》亦言：

孟春之月，……，其位東方，盛德在木，……。

孟夏之月，……，其位南方，盛德在火，……。

季夏之月，……，其位中央，盛德在土，……。

孟秋之月，……，其位西方，盛德在金，……。

孟冬之月，……，其位東方，盛德在水，……。<sup>4</sup>

在上述文獻中，夏至配應之方位為南方，冬至之配應方位為北方，春分配屬東方，秋分配屬南方，由此可以推測二分二至之方位配屬並非單純由太陽運行軌道之相關因素而得。然則方位與時節之配屬究竟係偶然之組合，或是有意識之安排，尚未能確定，若透過傳世文獻與出土材料加以考察，或能有所發現。

<sup>3</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》（臺北：世界書局，1955年），頁238-240。

<sup>4</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》（臺北：世界書局，1962年），頁69-80。

## 一、季節與方位配應之可能緣由

中國先民在先秦時代對於天文現象觀察便已經有高度的水準，並透過天文現象訂定四方方位，因此亦可能透過天文學加以聯繫季節與方位，如在《鶡冠子·環流》中即言：

斗杓東指，天下皆春；斗杓南指，天下皆夏；斗杓西指，天下皆秋；斗杓北指，天下皆冬。<sup>5</sup>

即是以北斗七星之斗杓在特定時間的指向作為季節之判斷，如在黃昏時，北斗七星指向東方，其時節便是春天，以此類推便能確定四季，同時將方位與季節相連屬。但是除了天文學的認識外，亦可以從先民生活中發現其端倪。

方位的認識與先民生活有密切關係，其中最能反映先民方位觀念者，應是聚落與建築物的規劃與結構，其原因或與先民之生活、宇宙觀及信仰有關，如林會承所言：

新石器時代早期住屋初成時，基本上是為了遮風避雨、防止蟲獸的侵擾，但屋的形式及空間均簡單，這種求安全、生存，是營建的最主要意義。……宮室建築形成後，建築物的意義較以往來得複雜，這可以分為兩個層面來說，第一層是宮室建築本身代表了統治階級的住屋形式，基本上即區分了統治及被統治兩種階層；第二個層面是周朝的宮寢規制形成之後，統治階層之內又進一步地依據地位高低區分層次。……在同時期中，建築空間中禮法觀念的運作，對於空間組織及機能有進一步的界定，建築物是典儀、居住及其他家居行為的混合體。<sup>6</sup>

可知建築物最初也最為重要的功能即是安全目的，讓人類可以安居於其中，免於受到傷害，其形式與發展主要與人類對於生存環境之瞭解有關，也就是對於世界的瞭解，影響人類構造與安排建築物的組成，這是先民在自然界中經歷各種經驗後所得到的生存法則，在這過程中也累積許多知識，將之表現於居住空間中，例如人類在尚未具有建造房舍等建築物之知識與能力時，主要寄身於天然洞穴之中，藉此遮風避雨、免於蟲獸之傷害，而後逐漸發展並掌握建築房舍之知識與能

<sup>5</sup> 黃懷信撰：《鶡冠子彙校集注》（北京：中華書局，2004年），頁76。

<sup>6</sup> 林會承：《先秦時期中國居住建築》（臺北：六合出版社，1984年），頁98。



力，便開始築設住屋，並在這些人為建築中呈現建造者的知識水準與對世界的認識與掌握，同時反映居住者的宇宙觀與信仰等觀念，更因應各種自然條件與需求，設計不同形式之建築，如地穴式、淺穴式、半穴式及地面式等各式建築。

因此，由古代聚落遺址的結構規劃與分布，可以看出聚落結構規劃與分布的最大原因在於適應生存，中國新石器時代之聚落多出現於水濱高地，<sup>7</sup>即墨子所言「古之民就陵阜而居」，如河南澠池仰韶文化遺址與山東鄒縣野店大汶口文化遺址皆是。以仰韶文化遺址中出土樣態相當完整的姜寨遺址為例，其位於黃河中游的東側，聚落的北、東、南三側有壕溝，作為防禦之用，而西側可能因取水、驅趕牲畜飲水與捕魚等生活所需之便利性而未設有壕溝，可知聚落與建築物之分布與生活之所需有很密切關係。屬於仰韶文化的姜寨遺址與同一文化的半坡遺址主要是以聚落中心之廣場或大房子為門戶所向，姜寨遺址居住區房屋之分布相當整齊：

其最大特點就是圍成圓圈：北邊的房屋門朝南開，東邊的房屋門朝西開，西邊和南邊的房屋則分別朝東和朝北開，總之是面向中央。中央無物，只有一片 4000 平方米的空地。空地周圍略高，向中央逐漸低平，局部地方保留著當年人們踩踏過的路土。西邊有兩片可能是牲畜夜宿場的地方。<sup>8</sup>

其房屋可分為五組，位於西北邊的第五組房屋之門朝東南開，這五組氏族房屋單元<sup>9</sup>之門戶幾乎都是面向中央廣場，嚴文明認為此種凝聚式與內向式的布局特點反映出姜寨聚落中血緣群體的牢固性與生活的集體性，但嚴氏亦言此種讓所有房屋之門朝向中央廣場的布局：

必然要使東邊的房門朝西，南邊的房門朝北，違背了一般房屋要求背風向陽的原則。<sup>10</sup>

於此可以進一步思考「一般房屋要求的背風向陽原則」這句話的意義，此即中國房屋座落與朝向具有座南面北的普遍性方向，此種方向並非偶然形成，而是因為

<sup>7</sup> 關於古代農莊聚落居址皆位於近水高地的相關討論，請參杜正勝：《古代社會與國家》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1992年），頁 103-107。

<sup>8</sup> 嚴文明：《仰韶文化研究》（北京：文物出版社，1989年），頁 169。

<sup>9</sup> 姜寨遺址中的房子可分為大型、中型與小型三個等級，其中大房子有五座，分別位於中央廣場的東、南、西、西北、北等五側，每座大房子都周圍有若干群中小型房子，以此構成一個單元，故可分為五個單元。據嚴文明推測由大房子為核心構成的房屋單元即是氏族共同體。請參嚴文明：《仰韶文化研究》，頁 166-179；杜正勝：《古代社會與國家》，頁 13。

<sup>10</sup> 嚴文明：《仰韶文化研究》，頁 227。

居住者之要求而形成，如前所述，屋舍的建造目的在於遮風避雨與提供舒適居住環境，因此房屋之類型亦與氣候密切相關，如位於華中地區長江流域的河姆渡文化發展出干欄式建築即是為了適應其潮濕炎熱的氣候，而位於華北地區黃土高原的仰韶文化，氣候寒冷乾燥，建築物的要求以抵禦寒冷、維持溫暖為主，因此以半穴式建築為主。<sup>11</sup>中國疆域幅員遼闊，但早期之文化中心主要在黃河流域，因此討論先民之文化、知識與觀念之搏成亦以此區域為核心，而此區域建築物的建造特色與氣候密切相關，故黃河流域之氣候與中國早期文化、知識體系密切相關。

中國全境幾乎在溫帶季風氣候範圍中，在新石器時代及青銅器時代時期的氣候較現今潮濕溫暖，當時年均溫應比現今高出 2°-3°C，據現今中國年均溫分布情況，可以推測當時年均溫為 16°C-18°C，而當時一月份之月均溫較今日高出 3°-5°C，與現代氣溫分布相較，可知當時秦嶺—淮河等溫線一月份月均溫為 3°-5°C（今日為 0°C）。<sup>12</sup>即使當時氣候較今日暖濕，但冬季（最冷月）月均溫仍相當低，氣候寒冷，尤以蒙古高原地區高氣壓吹向赤道地區低氣壓之北風最寒冷；夏季時，風向則由太平洋地區高氣壓吹向戈壁地區低氣壓，風向大致為南風，氣溫亦較為溫暖。<sup>13</sup>氣候影響建築的結構，也產生不同的風格，劉敦楨討論自然條件對中國古代建築的影響時，以新石器時代後期為例，認為：

為了抵禦嚴寒，北方的房屋朝向採取南向，以便冬季陽光射入室內，並使用火炕與較厚的外牆和屋頂，建築外觀厚重莊嚴。在溫暖潮濕的南方，房屋多採取南向或東南向，以接受夏季涼爽的海風，或在房屋下部用架空的干欄式構造，流通空氣，減少潮濕；……；建築風格輕盈舒透，與前述北方建築恰成鮮明對比。<sup>14</sup>

華北地區黃河流域建築物的主要目的為抵禦寒冷、維持溫暖，因此在氣溫最低的冬季，房舍必須具有阻擋寒風進入室內以維持溫暖之功能，在這樣的背景下，房

<sup>11</sup> 關於氣候與干欄式建築、半穴式建築之間關係的討論，請參杜正勝：《古代社會與國家》，頁 103-114；林會承：《先秦時期中國居住建築》。

<sup>12</sup> 透過考古學材料、當時氣象記載、物候情況與文獻資料，可以推測西元前 3000 年至西元前 30 年（西漢末葉）之氣候較今日暖濕，其年均溫約高出今日 1°-3°C，唯西元前 1000 年（西周末葉）至西元前 770 年（西周末期）有一短暫小冰河期，當時年均溫應較今日低 0.5°-1°C。關於中國氣候變遷之內容，請參劉昭民：《中國歷史上氣候之變遷》（臺北：台灣商務印書館股份有限公司，1992 年修訂版）。

<sup>13</sup> 關於中國氣候之相關討論，請參正中書局編審委員會編著：《中國氣候學總論》（臺北：正中書局，1954 年），頁 13-53。

<sup>14</sup> 劉敦楨等編撰：《中國古代建築史》（臺北：明文書局，1983 年），頁 1。

屋之門戶應當向南開，如此既能隔絕寒風之進入，亦能面向太陽、接受日光，提高室內溫度，而華中地區則因散熱與通風之因素，將門戶朝向夏季時季風的來向，故多面向南方或東南方，<sup>15</sup>由於風向之因素，形成中國房屋宮室「背北面南」的建造方位原則。又觀察甲骨文「北」字形構為「𠂔」，象兩人相背之形，為背向之意，其後借為北方之意，或與冬季時人體背向北方以禦寒有關。

在河南偃師二里頭遺址發現的兩座第三期大型宮室建築遺址<sup>16</sup>（西元前 1800 年—西元前 1600 年）、河南安陽小屯殷墟遺址內所發現的地面建築乙十七墓<sup>17</sup>（西元前 1300 年—西元前 1046 年）及陝西岐山鳳雛西周甲組建築基址出土的西周宮室<sup>18</sup>（西元前 1100 年—西元前 800 年），其建築方向均是坐北朝南。這些出土遺址是青銅器時代之建築，時代晚於新石器時代仰韶文化，大約為夏商周三代，據漢寶德所言：

自商周遺址看，當時的中國，並沒有固定的建築配置形式，制度上是比較自由的。至今發現的遺跡，自商城到安陽，到東周的建築群，可以看出一些共同的原則，……。高大方正，迴廊圍成院落，主要建築南向等基本性質已經確定了。<sup>19</sup>

在夏商周三代之後，中國一般建築的「坐北朝南」原則便確立下來，這樣的觀念，應當是由於自然氣候風向因素所造成，並反映在建築原則之中，亦呈現先民對於世界的認識。

進一步分析中國四季之風向，其中以冬季與夏季最為明顯與規律，春季與秋季則較為複雜。冬季風之發源地為西北內陸沙漠，冬季嚴寒而成為蒙古高氣壓中心，經華北、華中與華南地區吹向赤道地區低氣壓，主要風向分別為西北風、北風與東北風，可視其為北風；夏季風之發源地為太平洋地區，因內陸炎熱而海洋涼爽，故氣壓分布與冬季相反，太平洋地區成為高氣壓中心，其路徑及風向亦適與冬季相反，經華南、華中與華北吹向戈壁地區低氣壓，主要風向分別為西南風、南風與東南風，可視其為南風。春季時，風向紊亂，黃河下游及長江下游，風向

<sup>15</sup> 因受到地球自轉與行星風系之影響，東亞季風氣候區不同緯度間的季風風向略有差異，可分為北緯三十度以北、三十度附近及三十度以南三個區域，冬季時主要風向分別為西北風、北風與東北風，夏季時主要風向則分別為東南風、南風及西南風，但仍受到地理環境以及個別天氣現象之影響而有差異。

<sup>16</sup> 關於二里頭遺址中建築的相關討論，請參杜正勝：《古代社會與國家》，頁 135-142、170-172。

<sup>17</sup> 林會承：《先秦時期中國居住建築》，頁 116。

<sup>18</sup> 請參杜正勝：《古代社會與國家》，頁 169-170。

<sup>19</sup> 漢寶德：《中國的建築與文化》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004 年），頁 40-41。

大都來自東南方及南方，長江中游風向以東北方及東南方為主，黃河上游風向多為東北風，較之冬季方向，風向偏東，可視其為東風。秋季時，風向主要在西北方與北方之間，較之夏季，風向偏西，可視其為西風。<sup>20</sup>此種自然現象之記載，正好反映在《禮記·月令》中，孟春之月有「東風解凍」，<sup>21</sup>可知先民已觀察到春季時吹東風，由此將春季與東風相屬作為一組概念，<sup>22</sup>孟秋之月有「涼風至，白露降」，涼風當為西風<sup>23</sup>或西北風，由此可說明季節與風向之密切關係。因此，可以推測方位與季節之配屬，除了天文星象知識之外，亦可能受到季節風向之影響，而將四季與該季節之盛行風向將結合，是故春季盛行東風，便將春季與東方相配，以此類推，夏季與盛行風向——南風——相屬，秋季、冬季分別盛行西風與北風，因此秋季配西，冬季屬北，成為一組概念。

風之流動無形體可見，只能以身體感知，屬於觸覺，因此方位與季節乃是由於先民以身體感知風向，產生一種「身體時令感」，<sup>24</sup>發現彼此之間的關係，並以此種邏輯將之加以配屬，而形成一組觀念。透過生活經驗、身體感知以及譬喻、聯想等各種方式，將事物與事物加以聯繫，形成知識體系，此種知識系統是「無法侷限於眼見的官能，也無法侷限於知識的檢證」，<sup>25</sup>建構過程中並不質疑其合理性與邏輯性，而是做為一種已知現象加以認識與傳承，逐步擴大成為涵攝萬物之知識體系。如此，便已初步解決春、夏、秋、冬與東、西、南、北相配應之問題。而在討論五行與季節、方位之配屬，以及四方、四時與五方、五行配屬之融攝前，要先處理季節、方位與色彩配應之問題。<sup>26</sup>

<sup>20</sup> 關於四季風向之討論，請參正中書局編審委員會編著：《中國氣候學總論》；戚啟勳編譯：《中國氣候概論》（未著錄出版地與出版者，1974年），頁162-164。

<sup>21</sup> 《禮記·月令》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁284。

<sup>22</sup> 將春季與東風相配屬之概念，為後世所傳承，並多運用於詩文之中，如韓翃〈寒食〉：「春城無處不飛花，寒食東風御柳斜」，李商隱〈無題〉：「相見時難別亦難，東風無力百花殘」，由「東風」一詞便可知其時間點為春天，相關例子不勝枚舉，由此亦可見此種概念普遍地深植於中國文化之中。

<sup>23</sup> 將秋季與西風視為一組概念，亦為後世所繼承，並出現於詩文中，如晏殊〈蝶戀花〉：「昨夜西風凋敝樹，獨上高樓，望見天涯路」，納蘭性德〈浣溪紗〉：「誰念西風獨自涼，蕭蕭黃葉閉疏窗」。

<sup>24</sup> 關於「身體時令感」之討論，請參鄭毓瑜：〈〈詩大序〉的詮釋界域〉、〈身體時氣感與漢魏「抒情」詩〉，皆收於氏著：《文本風景——自我與空間的相互定義》（臺北：麥田出版社，2005年）。

<sup>25</sup> 鄭毓瑜：〈身體時氣感與漢魏「抒情」詩〉，收於氏著：《文本風景——自我與空間的相互定義》，頁303。

<sup>26</sup> 楊素珍亦認為「在文獻裏所透露的軌跡是，方位是與顏色、季節產生配應之後，再緣沿顏色、季節而進入到五行系統裏，與木、火、土、金、水發生聯繫」。請參楊素珍：《秦漢以前「四方」觀念的演變及發展研究》（高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1997年），頁135。

## 二、色彩與方位配應之可能緣由

關於色彩與五行的關係，蔡璧名已有專書討論，其言：

五色在五行理論系統化的運作中，固然扮演著相當重要的角色，但是色之數有五的說法，卻並非因五行說而存在，且當先於系統化五行說。<sup>27</sup>

並援引文獻說明，將色彩分為五類的現象，早在系統化五行說<sup>28</sup>以前便已出現，認為此種以五為基礎之分類模式與尚五思維有關，亦透過文獻，提出假說並加以檢證，試圖找尋青、赤、黃、白、黑五色緣何進入及存在於系統化五行說中之原因，具有啟發性與實證性。<sup>29</sup>然本文所關注之問題，乃是以五行宇宙圖式為核心，思考五行知識體系如何吸收、承繼四時知識體系之內容並進一步建構而成，透過文獻可知在系統化五行說產生之前，色彩便已經和方位相配應，因此本文所要討論者乃是在系統化五行說出現前，季節及方位如何與色彩相配屬，時代斷限早於蔡璧名所提出之論題，因此蔡璧名之論文雖給予許多啟發，然未能完全解答本文之問題，故以下將試圖處理「季節、方位與色彩配屬」之相關問題。

關於方位與色彩之配對，在《儀禮·覲禮》與《墨子·貴義》皆有相關記載，東方與青色相配，南方與赤色相配，西方與白色相配，而北方配色則有黑色與玄色兩種，但皆可視為廣義之黑色。而《墨子·貴義》將方位與色彩配屬外，亦與天干配應，唯缺「戊己」，當將其與中方配應，而文中未明言。<sup>30</sup>尤其以《墨子·迎敵祠》值得注意：

<sup>27</sup> 蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1992年），頁161。

<sup>28</sup> 蔡璧名所言之「系統化五行說」，為「相類於〈呂氏春秋·十二月紀〉及相關月令諸作，其將〈洪範〉以降，散見於各文獻五行說中之零星配應組項，一一彙集，囊括成完整體系，並較具確定型態者」，請參蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》，頁153-155。

<sup>29</sup> 關於蔡璧名所提出之假說可成立者臚列於下：一、色彩緣方位而存在於系統化五行說中，以各方地壤及四象中星為中介；二、以天上五星為中介，使色彩得緣季節而存在於五行系統中；三、色彩緣五臟而存在於系統化五行說中。請參蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》。

<sup>30</sup> 龐樸據此認為《墨子·貴義》為以十天干配五行完整體系之始，其說值得參考。請參龐樸：〈先秦五行說之嬗變〉，收於氏著：《穰莠集——中國文化與哲學論集》（上海：上海人民出版社，1988年），頁457。

敵以東方來，迎之東壇，壇高八尺，堂密八。年八十者八人，主祭青旗。青神長八尺者八，弩八，八發而止。將服必青，其牲以雞。敵以南方來，迎之南壇，壇高七尺，堂密七，年七十者七人，主祭赤旗，赤神長七尺者七。弩七，七發而止。將服必赤，其牲以狗。敵以西方來，迎之西壇，壇高九尺，堂密九。年九十者九人，主祭白旗。素神長九尺者九，弩九，九發而止。將服必白，其牲以羊。敵以北方來，迎之北壇，壇高六尺，堂密六。年六十者六人主祭黑旗。黑神長六尺者六，弩六，六發而止。將服必黑，其牲以彘。從外宅諸名大祠，靈巫或禱焉，給禱牲。<sup>31</sup>

不僅將色彩與方位互相配應，更加上數字、犧牲。此種配屬亦當有其原因與邏輯，或能由相關文獻與材料中加以理解。

就出土材料而言，東方青色與西方白色之配屬在牛河梁紅山文化遺址 M4 墓葬中已有呈現，墓中有二豬形禮玉，右者青綠色，屬東，左者白色，屬西，這或許是巧合，但在墓葬中所擺設之物品皆有其意義，因此毋寧將其作為東方配屬青色、西方配屬白色之濫觴，然其線索有限，尚未能解釋其方位與色彩配屬之緣由。

就感官認識能力而言，人類認識色彩必定需要透過視覺，而先民對於色彩的認識來自自然界的事物，《禮記·月令》<sup>32</sup>言孟春之月「草木萌動」，<sup>33</sup>仲春之月「安萌芽，養幼少，存諸孤」，<sup>34</sup>《管子·四時》：「東方曰星，其時曰春。其氣曰風。風生木與骨」，<sup>35</sup>《管子·五行》言春季「草木區萌」，<sup>36</sup>皆著眼於春季氣溫回暖，草木萌芽，而草木初萌之芽為青色，因此將春季與草木新生之初芽以聯想力加以縮合，代表春季的東方便與青色相屬，形成「春—東—青」之概念群。《禮記·月令》言孟秋之月「涼風至，白露降」，<sup>37</sup>季秋之月「霜始降」，<sup>38</sup>《管子·幼官》載秋季「期風至」、<sup>39</sup>「白露下」，<sup>40</sup>《管子·五行》則言秋季「涼風

<sup>31</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1962年），頁339。

<sup>32</sup> 《呂氏春秋·十二紀》之文字與《禮記·月令》極為類似，舉《禮記·月令》以賅《呂氏春秋·十二紀》，故不重複引述。

<sup>33</sup> 《禮記·月令》，頁288。

<sup>34</sup> 《禮記·月令》，頁299。

<sup>35</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁238-239。

<sup>36</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁243。

<sup>37</sup> 《禮記·月令》，頁323。

<sup>38</sup> 《禮記·月令》，頁337。

<sup>39</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁38。

<sup>40</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁39。

至，白露下」，<sup>41</sup>所記皆為秋天西風帶來露與霜，此為秋天物候之徵，霜露之顏色為白色，因此透過聯想將代表秋季的西方與白色配屬，形成「秋—西—白」之概念群。

藉由上述討論，可以推測色彩不是直接與方位配屬，而是透過季節、物候等相關事物而與之配應，正如同蔡璧名所言，五行知識體系的建構可能是「一本」，也可能是「多本」，<sup>42</sup>季節與方位的配應屬於「一本」，而方位與色彩之配屬則需透過季節、物候等作為中介，屬於「多本」，在這個配屬過程中，以身體感知、生活經驗等為中介，將原本不同領域之事物加以聯繫，而具有「引譬援類」的作用，如鄭毓瑜所言：

透過「引譬援類」的方式去串聯萬物萬象，看起來好像漫無章法，其實必須奠基於不斷累積的名物訓解與觸引孳衍上。<sup>43</sup>

因此對於先民所建構的知識體系，必須在「引譬援類」的基礎上加以理解，對於先民來說，事物並非個別獨立之存在，而是有其關聯性，試圖找到其譬類的中介，便能更加瞭解其知識建構過程、原因與成果。在這樣的背景下，以時節物候之相關文獻記載作為中介，或可找到南方與北方配色之緣由。

《大戴禮記·夏小正》載五月「時有養日」，<sup>44</sup>《禮記·月令》言仲夏之月「日長至，陰陽爭，死生分」，<sup>45</sup>《管子·四時》道「南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽，陽生火與氣」，<sup>46</sup>說明夏季白晝極長，陽氣最盛，由此將夏季與太陽相連繫，而在先民的認識中，太陽與烏鳥密切相關，《山海經·大荒東經》載：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于鳥。」<sup>47</sup>《淮南子·精神》言：「日中有跋烏。」高誘注：「跋，猶蹲也，即三足烏。」<sup>48</sup>或說「十鳥載日」，或言「烏在日中」，皆是將日與烏並置，兩者成為一組神話思維，而烏又稱赤烏，<sup>49</sup>可以

<sup>41</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>42</sup> 關於「一本」與「多本」之討論，亦可見於本文第二章，或請參蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》，頁 161。

<sup>43</sup> 鄭毓瑜：〈〈詩大序〉的詮釋界域〉，收於氏著：《文本風景——自我與空間的相互定義》，頁 277-278。

<sup>44</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》（北京：中華書局，1983 年），頁 37。

<sup>45</sup> 《禮記·月令》，頁 317。

<sup>46</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

<sup>47</sup> 袁珂注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1981 年），頁 354。

<sup>48</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·精神》，頁 100。

<sup>49</sup> 雖亦有稱太陽為「金烏」者，然此處著眼其稱「赤烏」之意涵。稱赤烏者，可見於《墨子》：「赤烏銜珪」，《呂氏春秋》：「赤烏銜丹書」等，相關記載甚多，故僅舉二例為證。

推測先民對於太陽的認識為紅色。再就具體經驗而言，太陽帶來溫暖與炎熱，其性質最近於人類所認識之火，故《呂氏春秋·求人》載：「十日出而焦火不息」，<sup>50</sup>言十日並出使人間如火牢般酷熱不已，《淮南子·天文》記：「積陽之熱氣生火，火氣之精者為日」，<sup>51</sup>又王充《論衡·說日》言：「夫日，火之精也」，<sup>52</sup>直接說明太陽乃是火之精華所現，皆點明日與火之關係密切，而火之顏色為紅色，因此作為火之精的太陽之色當同為紅色。此外，亦可從出土材料加以說明，長沙馬王堆漢墓一號漢墓出土之彩繪帛畫（圖一），在右上方處繪有一個大型赤輪與八個小型赤輪（圖二），學者對於這九個赤輪有不同的推論與解釋，<sup>53</sup>但以大型赤輪為太陽之說法一致，其顏色為紅色，因此可作為先民所認識的太陽為紅色之例證。透過夏季、日與火作為中介，將南方與紅色聯繫，形成「夏—南—赤」之概念群。



圖 2-1 馬王堆一號漢墓彩繪帛畫<sup>54</sup> 圖 2-2 帛畫右上局部放大圖

<sup>50</sup> 戰國·呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002 年），下冊，頁 1524。

<sup>51</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》，頁 35。

<sup>52</sup> 黃暉撰：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），第二冊，頁 507。

<sup>53</sup> 部分學者認為帛畫上之內容乃「十日」神話，然帛畫上僅有「九日」與「十日並出」之神話不符，關於二者之間關係，已有學者討論，有不同說法加以解釋，第一種意見認為其中一日被扶桑樹所遮掩，第二種意見提出我國古代確有與帛畫一致之九日神話，第三種意見表示此為陰間景象，此九日乃為后羿射殺者，第四種意見說明此為夜間之景，白天當值的太陽尚未歸來，第五種意見則認為大者為日，而其餘八個小型紅點為北斗。以上說法皆可供參考，唯材料甚少，未能斷定何者為是，故臚列眾說，以供參考。請參何介鈞：《馬王堆漢墓》（北京：文物出版社，2004 年），頁 199-211。

<sup>54</sup> 圖片來源為侯良：《塵封的文明——神秘的馬王堆漢墓》（長沙：湖南人民出版社，2006 年），彩頁 10。



而北方則與南方相對，《大戴禮記·夏小正》言十月「時有養夜」，<sup>55</sup>《禮記·月令》載仲冬之月「日短至，陰陽爭，諸生蕩」，<sup>56</sup>《管子·四時》語「北方日月，其時曰冬，其氣曰寒，寒生水與血」，<sup>57</sup>著眼點為冬季晝短夜永，物候與夏季背反，夏季炎熱如火、光明燦爛，冬季則寒冷如水、陰暗昏昧，又《尚書·堯典》曰：「申命和叔，宅朔方，曰幽都。」<sup>58</sup>《淮南子·墜形》記：「北方，幽晦不明，天之所閉也，寒冰之所積也，蟄蟲之所伏也。」<sup>59</sup>皆言北方幽暗之貌，故與黑色及玄色等幽深之色相屬，<sup>60</sup>形成「冬—北—黑」之概念群。然此處需要說明的是，在目前所見之文獻中，可以發現中國先民將北方與深暗之色、幽暗意象相連結，其原因並不若東方與青色、西方與白色、南方與赤色等配屬有可直接透過經驗觀察、感受之現象，而是透過南方赤色為中介，以相對性加以理解北方與黑色之關係，或許有待更多的材料說明北方與玄黑之色相配應的緣由。

文獻中對於中央配色之記載較少，其配應緣由難以推測，文獻中言「中央」常與土連稱，<sup>61</sup>多未與物候相結合，或許著眼於土之色，所謂中央，當指黃河流域，而黃河流域之土色皆為黃色，因此透過日常生活所見之黃土作為中介，將中央與黃色相繫。<sup>62</sup>由上述討論可知方位與色彩之配應與物候、具體生活經驗等有關，透過引譬援類，找到事物之間的接榫點，便將不同領域之事物加以聯繫，逐漸擴大成為一組知識體系。

<sup>55</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 45。

<sup>56</sup> 《禮記·月令》，頁 346。

<sup>57</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 240。

<sup>58</sup> 《尚書·堯典》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 21。

<sup>59</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·墜形》，頁 61。

<sup>60</sup> 李漢三亦言：「日出於東，至南最盛，至西而微，北則無日，可為南陽北陰之因，而發生陰陽觀念；亦可為南赤北黑之所由起，而發生五行觀念也。」請參李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》（臺北：鐘鼎文化出版公司，1967 年），頁 20。

<sup>61</sup> 如《禮記·月令》、《管子·四時》皆言「中央土」。

<sup>62</sup> 關於以土色作為方位與色彩配應之中介，蔡璧名亦已討論並認為此說成立，請參蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》。

## 第二節 五行宇宙圖式之發展

### ——四時時令與五行時令之融攝

在討論五行知識體系中，季節、方位與色彩之配應後，便能進一步討論五行核心概念之內涵，但在此之前，應當先釐清五行宇宙圖式與時令節候之關係。如前文所述，在五行宇宙圖式與四時宇宙圖式的融攝過程中，還有一個很重要的問題尚未解決，即是五行宇宙圖式與四時時令如何配應，當春、夏、秋、冬四季分別配應東、南、西、北四方與木、火、金、水四行後，中央土行該與何者配屬，才能完成季節之配應？瞭解五行宇宙圖式與四時時令的融攝過程，將有助於瞭解五行知識體系之核心概念，尤其是土行的獨特意義。在文獻中可以看到以不同的方案試圖處理這個複雜的問題。《管子·幼官》將春季配應木行、秋季配應金行，各占九十六日，夏季配應火行、冬季配應水行，各占八十四日，土行則未配應季節與日數。《管子·四時》將春、夏、秋、冬四季分別配應木、火、金、水四行，各有三月，未言日數，中央土行則輔四時，未有配月。《管子·五行》則未言春、夏、秋、冬四季，而將一年分為木、火、土、金、水五行，配以天干，各占七十二日。《禮記·月令》與《呂氏春秋》則以春、夏、秋、冬四季分別配應木、火、金、水四行，各有孟、仲、季三月，中央土附於季夏之後，未配以季節與月數。《淮南子·天文》中則有兩套配應模式，一者與《管子·四時》相近，而未言月數，一者則與《管子·五行》相似，為區分方便，以下稱前者為「〈天文〉四時」，後者為「〈天文〉五行」。《淮南子·時則》則將春、秋、冬三季分別配應木、金、水三行，各有孟、仲、季三月，而孟夏與仲夏配與火行，季夏則與土行相配。以表格呈現如下：

表 2-1 相關文獻之五行、四時與日數、月數配應表

	木	火	土	金	水
〈幼官〉	春(96日)	夏(84日)		秋(96日)	冬(84日)
〈四時〉	春(3月)	夏(3月)	輔四時	秋(3月)	冬(3月)
〈五行〉	72日	72日	72日	72日	72日
〈月令〉 〈十二紀〉	春(3月)	夏(3月)	附於季夏	秋(3月)	冬(3月)
〈天文〉四時	春	夏	制四方	秋	冬
〈天文〉五行	72日	72日	72日	72日	72日
〈時則〉	春(3月)	孟夏、仲夏 (2月)	季夏(1月)	秋(3月)	冬(3月)

由上述七種「五行宇宙圖式」與「四時」配應方法，可以看出此一問題在融攝的過程中亟需處理，整理上述七種方法，可分為兩套模式，其一為四時時令，《管子·四時》、《禮記·月令》、《呂氏春秋·十二紀》、《淮南子》之〈天文〉四時與〈時則〉皆屬於此者，其二為五行時令，《管子》之〈幼官〉、〈五行〉與《淮南子·天文》五行屬於此者。<sup>63</sup>在此中所呈現的是四分制與五分制在時間刻度上的角力，從結果來看，是四分制取得了勝利，後世所使用之四季、十二月、二十四節氣皆是四分制，因此五行時令逐漸消失，然而五行的影響還是滲透到四分制的時間當中，使得四時時令亦帶有五行知識體系之內涵。以下分別討論諸種配應方法及其意義。

五行時令可分為兩類，第一類將一年日數平分為五，各配以一行，最符合五行之分配，並附以自然時節物候與人事指導，《管子·五行》與《淮南子·天文》五行屬於此類。(圖 2-3) 然此種分類方式消解四季之區分，因此無法與四時相配

<sup>63</sup> 據李零之說明，四時時令是「按春、夏、秋、冬四分十二月、二十四節氣和 360 日，每個月 30 天，每個節氣 15 天」此種時令模式為後世所採用，五行時令則較少人注意，是「按木、火、土、金、水五分十二月、三十節氣和 360 日，每行 72 天，每個節氣 12 天。」相關討論請參李零：《中國方術正考》（北京：中華書局，2006 年 5 月第 1 版），頁 127-130。本文使用「四時時令」與「五行時令」二詞，主要採用李零之說。兩者主要差別在於第一步之判準，「四時時令」以四時為主，先將時令分為春、夏、秋、冬四時，再進一步論述各時令之節候、物象與行事等內涵，「五行時令」則以五行為主，先將時令分為木、火、土、金、水五行，進而書寫各行時節之行事準則及其意義。分類的第一步判準實反映先民對於時令認識的先決差異，因為分類來自於認識與理解之樣態，類型則是此種認識與理解的實踐結果，故清理其類型差異有助於理解其背後所隱含的意義。

應，亦即在五行時令體系中，無法納入四季此一概念，而五行與方位、色彩相配應之中介正是季節物候，若五行無法與季節相配應，將造成五行與季節產生類應的接榫點斷裂，無法進行「引譬援類」之作用，二者斷為兩橛，便失去其物類之牽連，亦失去「物如何在」之意義，此類五行時令消失之原因可能即在此。

第二類五行時令，則將一年分為三十節氣，每節十二日，一年共三百六十日，以《管子·幼官》為代表。(圖 2-4) 此類五行時令將五行標為「五和時節」、「八舉時節」、「七舉時節」、「九和時節」及「六行時節」，<sup>64</sup>配與土、木、火、金、水五行，其中土行不占時節日數，木、火、金、水與春、夏、秋、冬相配，春、秋各具八節氣，九十六日，夏、冬各得七節氣，八十四日。<sup>65</sup>然而此種配對與四季十二月並不相符，以月<sup>66</sup>而言，一個月配二節氣，僅得二十四日，不足六日，若配以三節氣，則得三十六日，多出六日；以季而言，每季三個月，共九十日，而三十節氣中，春、秋各九十六日，夏、冬各八十四日，兩者相較，或多出六日或不足六日，兩者亦不能相符。由此可知五行時令三十節氣與四時十二月亦有不能相配應之處，故亦與前一類五行時令走上相同的道路，湮沒於歷史之中。

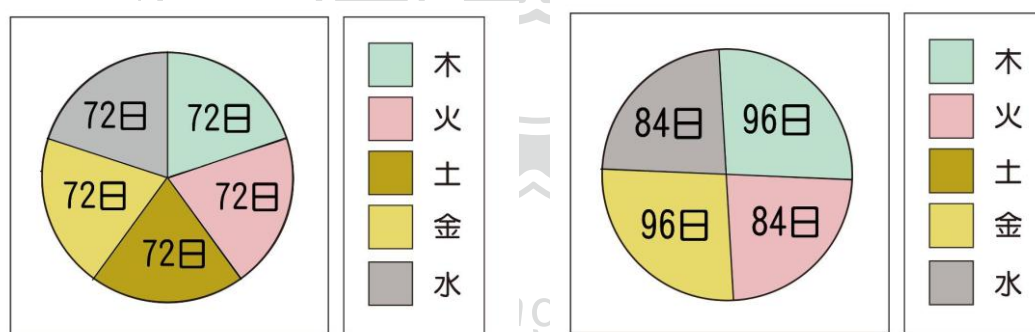


圖 2-3 五行時令第一類

圖 2-4 五行時令第二類

四時時令與五行之結合亦可分為兩類，第一類以木、火、金、水四時配應春、夏、秋、冬四季，而土行則輔四時，《管子·四時》與《淮南子·天文》四時屬

<sup>64</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁 37-39。

<sup>65</sup> 據李零所言，三十節氣與五行相配，本應以各時節之數分配，春、夏、秋、冬各得八、七、九、六節氣，而土行不配節氣，然此種分配將使四季長短差異過大，如秋季與冬季便相差三節氣，三十六日，因此將秋季減少一節氣為八節氣，冬季增加一節氣為七節氣，使四季之節氣日數盡量平均。請參李零〈管子三十節氣與二十四節氣——再談《玄宮》與《玄宮圖》〉，《管子學刊》1988 年第 2 期，頁 18-24。

<sup>66</sup> 四時時令中，每個月的日數或為二十九日，或為三十日，此處就三十日而言。

於此類。(圖 2-5) 第二類將木、火、金、水四時配應春、夏、秋、冬四季，而土行附於季夏之月。(圖 2-6)《禮記·月令》與《呂氏春秋·十二紀》屬於此類，《淮南子·時則》中更直接將季夏與土行配應，致使火行減為孟夏與仲夏兩個月。兩類配應方式反映了不同的概念。第一類的配應方式反映的是空間模式對時間形式的影響，在空間模式中，五位作為一個十字形結構，中央為處於中心點，與四方相接，此種模式中唯有土行皆與四方相連，因此可以同時輔助四時，又因位處中央，故具有「和平用均，中正無私」<sup>67</sup>之德，在此種配應方式中，五行以空間模式統攝四季，完成配應，而土行輔制四方，不占日數，使其超離於時令物候之外，成為獨特的存在。

四時時令第二類的配應方式則反映時間形式的獨特構造，時間形式為線性結構，即使春、夏、秋、冬四季不斷旋循環而構成一環形結構，但在一年之中，時間隨著春去秋來不斷地流逝，如同河水之奔馳而不復返，呈現線性結構。而在春、夏、秋、冬與木、火、金、水配應而構成的線性結構中，土行仍應滿足其「中央」之象徵意義，故必須處於中位，因此將土安置於四季的中點，也就是夏季與秋季之交點，因此將其附於季夏之後、孟秋之前，以圓滿「中央土」之意涵。此外，此種配應方式正合於五行相生之序，木生火，故春季之後為夏季，而後火生土，故土行接續於夏季之後，土再生金，故土行後為秋季，金生水，故秋季之後出現冬季，水生木，因此冬季之後春季降臨，形成一組完整的五行相生結構，使五行與四時得以完成融攝。

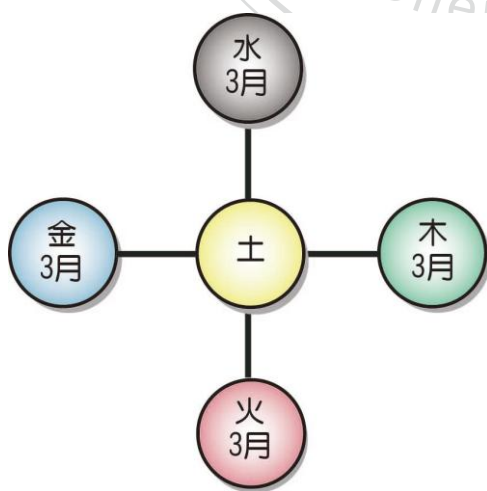


圖 2-5 四時時令第一類

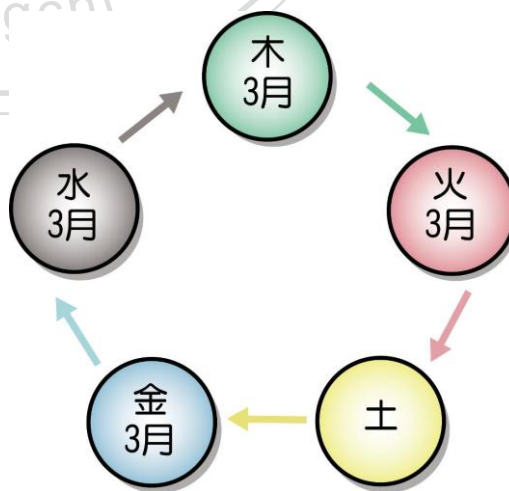


圖 2-6 四時時令第二類

<sup>67</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

由於四時時令中五行與四季之配應較五行時令圓滿，因此後世多採用四時時令之配應，如隋代蕭吉所作《五行大義》，即是採「木—春」、「火—夏」、「土—季夏」、「金—秋」、「水—冬」之配應。<sup>68</sup>在四時融攝於五行知識體系後，完成「方位—季節—色彩—五行」配應之基本模式，並向外擴展延伸，容納各種領域之事物，完成引譬援類的關聯式世界觀。

綜上所述，可以將相關文獻的時令配應類型與土行意義類型分別如下：

表 2-2 相關文獻之時令配應類型與土行

	時令配應類別	土行意義
〈五行〉	五行時令第一類	五行之一，占 72 日
〈天文〉五行	五行時令第一類	五行之一，占 72 日
〈幼官〉	五行時令第二類	五行之一，不占日數
〈四時〉	四時時令第一類	輔四時—四行
〈天文〉四時	四時時令第一類	制四方—四行
〈月令〉、〈十二紀〉	四時時令第二類	附於季夏—火行
〈時則〉	四時時令第二類	季夏（1 月）

### 第三節 五行宇宙圖式之形成

#### ——五行知識體系核心概念之建構

討論季節、方位與色彩之配應緣由，以及處理五行宇宙圖式與四時知識體系之融攝後，便能進一步討論五行與五位相配屬之緣由，以及五行知識體系之核心概念內涵。五行與季節、方位、色彩之配應緣由現已難以確定，只能透過現存之文獻加以推測，如前所述，先民是透過身體感知、生活經驗與引譬連類等方式加

<sup>68</sup> 中村璋八著：《五行大義校註》（東京：汲古書院，1984 年），頁 7-9。

以建構知識體系而來，因此將五行與方位之配對，應當同樣是在此種認知模式中完成。

關於五行內容最早的記載為《尚書·洪範》，其言：

一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。<sup>69</sup>

說明「五行」之內容為「木、火、土、金、水」，並擴及其功能與性質，水的功能為潤下，性質為鹹，但「水」作為物質，「就下」為其物理性質，早為人們所認識，並透過「引譬援類」之思維模式賦予其哲學意義，如孟子以水喻性，言「人性之善，由水之就下也。人無有不善，水無有不下」，<sup>70</sup>又以水喻民心，言「民之歸仁也，猶水之就下，獸之走壙也」，<sup>71</sup>透過水之物理性質將水作為哲學象徵對象，<sup>72</sup>仍尚未離其基本性質太遠，此處又將水與「鹹」結合，兩者已經是不同領域之事物，「鹹」是人類味覺感受，並非水之基本性質，如火與苦之間，並無直接關連，而是透過觀察與生活經驗，將物與其他領域之概念連結，而此種概念便為先民所接受，不斷傳鈔，從《尚書·洪範》提出「木、火、土、金、水」五行與「酸、苦、甘、辛、鹹」五味結合之概念，經《禮記·月令》、《呂氏春秋·十二紀》一直到《淮南子·時則》以及後世，皆一脈相承，無有更易，這與中國人對「物」的認識態度有密切關係，如鄭毓瑜所言：

這種超越時、空的連結模式，很顯然傳達了一種觀看的態度：不問「物是什麼」，而是問「物如何在」；重點不只是聚集了多少「物」，而在於是否牽連了「類」的展示。<sup>73</sup>

對於中國先民來說，「物如何在」比「物是什麼」來得重要，因此認識「物」在世界中如何存在、處於何種位置、與其他事物的關係如何，方能讓物產生意義，

<sup>69</sup> 《尚書·洪範》，頁 169。

<sup>70</sup> 《孟子·告子》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 192。

<sup>71</sup> 《孟子·離婁》，頁 132。

<sup>72</sup> 關於以水作為哲學想像象徵之討論，請參楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，收於《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996 年），頁 533-573。但不僅只有先秦諸子運用水建構哲學想像，先民亦運用水建構其世界想像，五行中的「水」行即是例證之一。

<sup>73</sup> 鄭毓瑜：〈類與物〉，收於氏著：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012 年），頁 236。

因此，必須透過不斷的「引譬援類」、「類比」，找到物與物之間的關聯，在物與物的鏈結中認識世界，五行知識體系正是在此種認識態度中建立。

上述所言之「木、火、土、金、水」五行本為五種生活中資材，必須經過「引譬援類」的連結進入方位、季節、色彩之知識體系後，上昇為屬性，才能成為五行知識體系之核心，並透過各種中介事物加以聯繫，逐漸凝聚出各行之核心概念。關於五行與方位之配應，最後成為一套完整的知識體系，經過筆者梳理，將五行知識體系內涵以「五行－季節－方位－色彩－核心概念」架構呈現，分別為「木－春－東－青－生」、「火－夏－南－赤－長」、「土－中央－黃－中」、「金－秋－西－白－殺」、「水－冬－北－黑－藏」，以下分別討論各行之配應緣由，以及各行核心概念之形塑過程、中介事物與內容意涵。

## 一、木行之生

關於「木」行的配應，實與季節時物密切相關，如前文所述，春季時草木萌動，人類在這個時節首先注意的便是草木之生長，因此重視其生生不息之意涵，這是一種經驗性的認識，透過生活經驗與時物進行「引譬援類」，找到各領域事物之接榫點，並將之聯繫，成為一組知識體系，呈現先民認識世界的方式與內容，並透過季節、色彩、時令事物作為中介，將五行與方位互相配應，形成「木－春－東－青」的概念。

綜觀《禮記·月令》、《大戴禮記·夏小正》、《管子》之〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉與《淮南子·時則》諸篇對於春季木行之記載，有一組固定套語，其中蘊含先人對於自然的豐富認識，「東風解凍」<sup>74</sup>點出季節之變化首先來自風向之變化，不同方位的風，帶來不同的自然條件，對中國先民來說，東風最重要的特徵在於「溫暖」，由於溫暖的冬風使得氣溫升高，因此冰封之大地也隨之解凍，生物從冬季休眠之狀態甦醒，自然界從死寂轉為生機盎然，也唯有在自然氣候條件的轉變下，才能進一步帶出生物狀態、行為之轉變，將春季自然時物一一記錄，「蟄蟲始振」<sup>75</sup>說明蟲獸於春季甦醒之現象，「魚上冰」<sup>76</sup>精準地描述魚類冬季蟄伏於

<sup>74</sup> 《禮記·月令》，頁 284。

<sup>75</sup> 〈月令〉、《呂氏春秋·孟春紀》作「蟄蟲始振」，〈夏小正〉作「啟蟄」，〈時則〉作「蟄蟲始振蘇」。本節討論以〈月令〉之紀錄為主，輔以其他文獻，彼此文字雖有小異，然意義則大同。《禮記·月令》，頁 284；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·孟春



江河湖泊底部，春季方浮游至水面，其時積冰尚未完全溶解，故看似魚類載負冰塊而浮游至水面，<sup>77</sup>「獺祭魚」<sup>78</sup>呈現春季水獺捕捉魚類後，將之陳列於岸邊的行為，如同以魚獻祭，並透過「草木萌動」、<sup>79</sup>「桃始華」、<sup>80</sup>「桐始華」、<sup>81</sup>「萍始生」、<sup>82</sup>「柳稊」<sup>83</sup>等植物萌芽、生長及開花之時令現象呈顯春之生命力，亦載「虹始見」<sup>84</sup>一句，與孟冬之月「虹藏不見」<sup>85</sup>相對而言，說明虹於冬季伏藏隱匿，而於春季重現於大地，具有「重生」之意義，即以各種形式之「木行」象徵指向「生」之意涵，季春之月有「生氣方盛」一句，即說明此種內涵，不僅賦予春季木行「生」之內涵，更透過引譬連類之牽連，將各種自然時令現象與春季木行彼此牽合，此種物類牽連便形成一組套語模式與知識體系，將春季時令物候與代表東方之事物皆納入木行之中，並由這些物候及「生」之意涵，再進一步引譬連類，將更多的事物納入此一結構之中。

值得注意的是，在諸篇對於春季的記載中皆提及「其神句芒」<sup>86</sup>，關於句芒的記載可見於《墨子·明鬼》中。據丁山與何新之討論，認為句芒即為「高媒」

紀》，頁 1；清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 25；漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》，頁 69。

<sup>76</sup> 〈月令〉、〈孟春紀〉作「魚上冰」，〈夏小正〉作「魚陟負冰」，〈時則〉作「魚上負冰」。《禮記·月令》，頁 284；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·孟春紀》，頁 1；清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 26；漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》，頁 69。

<sup>77</sup> 現代物理學已知此種現象為水之密度特性所致，因為水在攝氏四度時密度達到最大，因此江河湖泊底部只要不結冰，其溫度可以維持在攝氏四度左右，而攝氏零度的水集中在水面，因此結冰是從水面開始。由於水的密度特性，使得水中生物得以存活，令人嘆服自然界的奧妙。雖然先民未能瞭解此種物理特性，但仍清楚地將現象描述，成為春季時令物候的重要指標。

<sup>78</sup> 〈月令〉、〈孟春紀〉與〈時則〉皆作「獺祭魚」，〈夏小正〉作「獺獻魚」又言「獺祭魚」。《禮記·月令》，頁 284；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·孟春紀》，頁 1；清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 27；漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》，頁 69。

<sup>79</sup> 〈月令〉作「草木萌動」，〈孟春紀〉作「草木繁動」，《管子·五行》作「草木區萌」。《禮記·月令》，頁 288；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·孟春紀》，頁 2；唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>80</sup> 〈月令〉作「桃始華」，〈仲春紀〉作「桃李華」，〈夏小正〉作「梅、杏、柰桃則華」。《禮記·月令》，頁 298；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·仲春紀》，頁 64；清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 29。

<sup>81</sup> 《禮記·月令》，頁 302。

<sup>82</sup> 〈月令〉、〈季春紀〉皆作「萍始生」。《禮記·月令》，頁 302；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·季春紀》，頁 123。

<sup>83</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 29。

<sup>84</sup> 〈月令〉與〈季春紀〉皆作「虹始見」。《禮記·月令》，頁 302；戰國·呂不韋著，陳奇猶校釋：《呂氏春秋新校釋·季春紀》，頁 123。

<sup>85</sup> 《禮記·月令》，頁 341。

<sup>86</sup> 《禮記·月令》，頁 281。五行各有其神佐，神佐與該行有內在意義之關係，然其意義由於歷時久遠而湮沒，筆者試圖找尋其意涵。

之語轉，亦即「高母」之轉音，<sup>87</sup>正是〈月令〉於仲春之月所言之「高禛」，其言：「是月也，玄鳥至。至之日，以大牢祀於高禛。」<sup>88</sup>高禛即是掌管生育、生殖、婚姻之神，<sup>89</sup>在春季祭祀高禛，便反映了一年四季之中，以春季最能代表「生」之意涵，又以句芒為春季木行之神佐，亦反映其與「生」之密切關係。此外，《管子·幼官》記載春季當「合男女」，<sup>90</sup>《周禮·媒氏》言：「中春之月，令會男女」，<sup>91</sup>〈夏小正〉亦言二月「綏多女士」，<sup>92</sup>皆以春季為男女交合、婚配之時節，一方面可能是由春季萬物孳乳引發聯想，認為人類亦當於此一時節行生育之事，另一方面則可能是透過男女之交合增加土地之生產力，然二者皆著眼於春季豐富的「生」之意義。

不管是從宇宙秩序的「更新再生」或是自然生物的「新生孳乳」來說，都可以看到春季所蘊含的豐富「生」之內涵，而此一意義是透過東風之到來展開，並在樹木上有直接明顯之呈現，使大地恢復生機，春回大地，一片青翠碧綠，生機盎然，即是「綠滿窗前草不除」之展現，而「木—春—東—青」此一觀念叢不斷引譬連類，然其共同之處在於皆環繞著生之氣息，由此可以推論春季木行的核心概念是「生」。

<sup>87</sup> 請參丁山：《中國古代宗教與神話考》（上海：上海書店出版社，2011年），頁51；何新：《諸神的起源》（臺北：木鐸出版社，1987年），頁269。「句芒」、「高禛」、「高母」等字依李方桂《上古音研究》及鄭張尚芳《上古音系》分別擬定音值如下：

	李方桂		鄭張尚芳	
	擬音	上古韻部	擬音	上古韻部
句	[*kug]	侯部	[*koo]	侯部
高	[*kagw]	宵部	[*kaaw]	宵1部
芒	[*maŋ]	陽部	[*maaŋ]	陽部
媒	[*mæg]	之部	[*muuu]	之部
母	[*mægx]	之部	[*muuʔ]	之部

李方桂的系統中，「句」與「高」之聲母皆為[\*k-]，韻部一為侯部，一為宵部，主元音音值接近，可以通轉；「芒」、「媒」與「母」之聲母皆為[\*m-]，韻部前者為陽部，後二者為之部，主元音音值接近，可以通轉。在鄭張尚芳的系統中，「句」與「高」之聲母皆為[\*k-]，主元音 a 和 o 為鄰位元音，可以通變；「芒」、「媒」與「母」之聲母皆為[\*m-]，主元音 a 和 u 為鄰位元音，可以通變。由上古音值之相近程度可以說明「句芒」、「高禛」與「高母」確實有通變之關係。音值擬測部分請參李方桂：《上古音研究》（北京：商務印書館，1980年）；鄭張尚芳：《上古音系》（上海：上海教育出版社，2003年）。

<sup>88</sup> 《禮記·月令》，頁299。

<sup>89</sup> 關於「高禛」之相關討論，可參周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》（上海：上海古籍出版社，2009年10月）。

<sup>90</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁38。

<sup>91</sup> 《周禮·春官·媒氏》

<sup>92</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁31。

再從「其器疏以達」<sup>93</sup>一句而論，進一步思考何以春季木行之器物當「疏以達」？若將此句放到春季木行「生」之意涵的脈絡來看，便可理解。春季木行萬物新生，需要空間以令萬物生長，若是空間過於密合，萬物便無法生長，因此〈月令〉言：「是月也，生氣方盛，陽氣發泄，句者畢出，萌者盡達。不可以內。」<sup>94</sup>唯有空間之疏曠，方能使陽氣得以抒發，蜷縮伏藏者皆能重生伸展，新生者生長暢達，因此不可以將萬物納藏於閉鎖之空間。可知由於春季木行之核心概念貞定為「生」之後，便影響人類觀看與理解春季木行的角度，使事物皆依「生」之概念而發展。

而「日在營室，昏參中，旦尾中」、<sup>95</sup>「斗柄懸在下」、<sup>96</sup>「招搖指寅」<sup>97</sup>等天文則是因其為春季之現象，透過節候之譬類，成為春季時令之概念知識，進入五行知識體系之中，雖然在五行體系中少見其與木行概念直接聯繫，但與文學、農學、時令學、物候學等不同領域知識融合為一知識體系，此一知識體系內化於中華文化中，成為文化之養分，涵養出豐厚的文化成果。<sup>98</sup>

## 二、火行之長

關於「火」行的配應，亦如前文所言，透過季節徵候與太陽作為中介，與方

<sup>93</sup> 《禮記·月令》，頁 285。

<sup>94</sup> 《禮記·月令》，頁 303。

<sup>95</sup> 《禮記·月令》，頁 279。

<sup>96</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 29。

<sup>97</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》，頁 69。

<sup>98</sup> 如《詩經·國風·邶·七月》便呈現了「七月流火」之天文現象，春日「有鳴倉庚」之動物行動、春日「采繁」之植物生長的物候現象，春日「女心傷悲」之人文內涵，既是文學作品，其人文情感底蘊深厚，亦富含天文與物候時令知識，融天文、人文與物候於一爐，即是中華文化引譬連類思維模式之發用，牽連各領域之事物，成為一「苞括宇宙」之知識體系，實為「博物思維」之基礎。《詩經·國風·邶·七月》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 279-288。鄭毓瑜就此議題進行一系列研究，成果豐厚，架構宏闊，極具參考價值。而筆者著眼點在於此一知識體系與五行之關係極為密切，最後以五行作為此一知識體系之架構，形塑五行知識體系之內涵，然其深層原因仍有許多值得討論與挖掘之空間。關於《詩經·邶風·七月》，鄭毓瑜亦有相關討論，請參鄭毓瑜：〈〈詩大序〉的詮釋界域——「抒情傳統」與類應世界觀〉，收於氏著：《文本風景——自我與空間的相互定義》，頁 263-279；關於時令感與時節知識之討論，請參鄭毓瑜：〈身體時氣感與漢魏「抒情」詩——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，收於氏著：《文本風景——自我與空間的相互定義》，頁 293-333；關於天文與人文之討論，請參鄭毓瑜：〈「文」與「明」——從「天文」與「人文」的類比談起〉，收於氏著：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，頁 29-60；關於「引譬連類」之討論，主要集結於《文本風景——自我與空間的相互定義》與《引譬連類——文學研究的關鍵詞》二書中。

位相繫，形成「火—夏—南—赤」之概念，《淮南子·天文》所言「物類相動，本標相應。故陽燧見日，則燃而為火；方諸見月，則津而為水」，<sup>99</sup>亦說明此種物類相動。

文獻中關於夏季火行之記載所蘊含之意義則較為隱微，在《管子·幼官》中，首先依次載錄「小郢」、「絕氣」、「中郢」與「中絕」之節候，其次依序記載「小暑」、「中暑」及「大暑」等節候，此屬於三十節氣之內容，與二十四節氣重疊部分為「小滿」、<sup>100</sup>「小暑」與「大暑」，此處記載雖是節氣，然其實際說明先民對於夏季的認識乃是陽氣逐漸盈滿、陰氣衰絕之過程，夏季氣候逐漸炎熱，故由「小暑」轉變為「大暑」，並且出現溫度較高之夏季季風，因此《禮記·月令》言「溫風始至」。<sup>101</sup>夏季由於氣溫較高，晝長夜短，氣候條件適於萬物成長，自然界呈現「樹木方盛」、<sup>102</sup>草木奮發之時令，說明植物奮發生長，繁盛壯大之現象，〈月令〉孟夏之月記載「王瓜生」、<sup>103</sup>「苦菜秀」，<sup>104</sup>「王瓜生」意即瓜類作物成熟結出瓜類果實，「苦菜秀」則指苦菜成熟，可採收而食之，〈夏小正〉言「取荼」<sup>105</sup>正是同事異辭，〈夏小正〉則載四月「見杏」，<sup>106</sup>五月「乃瓜」、<sup>107</sup>「煮梅」，<sup>108</sup>六月「煮桃」，<sup>109</sup>其已於正月書「梅、杏、柰桃則華」，故此處所見之杏並非杏花，而當為結為果實之杏，所煮之梅與桃，亦是指梅果與桃實，「乃瓜」意為食用瓜果，皆指夏季植物成熟可食，或言植物結實纍纍，以及其果可食之貌，亦共同指向壯盛長大之意涵。

在動物界部分，則一一書寫「螻蝻鳴」、<sup>110</sup>「良蜩鳴」、<sup>111</sup>「蚯蚓出」<sup>112</sup>及「鷹乃學習」<sup>113</sup>等內容，螻蝻即是青蛙，文獻記載夏季青蛙鳴叫，一方面反映時令節

<sup>99</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》，頁 36。

<sup>100</sup> 「郢」，讀為「盈」或「羸」，皆可訓為「滿」，故「小郢」即是「小滿」。相關討論請參李零〈管子三十節氣與二十四節氣——再談《玄宮》與《玄宮圖》〉，《管子學刊》1988 年第 2 期，頁 18-24。

<sup>101</sup> 《禮記·月令》，頁 318。

<sup>102</sup> 《禮記·月令》，頁 319。

<sup>103</sup> 《禮記·月令》，頁 306。

<sup>104</sup> 《禮記·月令》，頁 306。

<sup>105</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 36。

<sup>106</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 36。

<sup>107</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 38。

<sup>108</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 39。

<sup>109</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 40。

<sup>110</sup> 《禮記·月令》，頁 306。

<sup>111</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 38。

<sup>112</sup> 《禮記·月令》，頁 306。

<sup>113</sup> 《禮記·月令》，頁 318。

候的動物行為，另一方面隱含萬物生長過程的時序變化，青蛙的幼蟲本是蝌蚪，<sup>114</sup>由蝌蚪成長轉變為青蛙<sup>115</sup>的時間約為兩個月，因此由孟夏之月記載「螻蟪鳴」，可以推測其幼蟲蝌蚪應當生於仲春之月，而螻蟪則於孟夏之月長大成熟，壯盛故能鳴叫；「良蜩」即指「蟬」，亦是經過相當長的幼年期而成長蛻變為成蟲，以成熟之姿現身於夏季，並奮力鳴叫，反映夏季萬物正值壯年、生命力旺盛之境；蚯蟻冬季藏伏，春季蟄蟲復甦，然其時蚯蟻仍衰弱，故仍潛藏於地中，直至夏季長養之季，成長健壯後方出沒於地面；鷹乃學習則言時至夏季，鷹鳥成長茁壯，進而學習飛翔、獵食等技能；上述動物行為皆著眼於成長、成熟、健壯之意義，反映出夏季火行「長」之意涵。

在描寫物候時令現象的文字中，反映著先民觀看、認識世界的角度與內容，並由此逐漸凝聚、型塑對於世界的理解與解釋，更進一步以理解後的概念加以貞定世界的內涵。在上述關於植物與動物的紀錄中，皆反映出萬物不同於春季初生羸弱之貌，而是長大壯盛之姿，亦有結實成熟之象，因此先民是夏季為萬物「繼長增高」<sup>116</sup>之時節，因此當依順時節，「毋有壞墮」，<sup>117</sup>此由「毋舉大事，以搖養氣」<sup>118</sup>一句可看出其意，由於夏季火行長養之氣盛行，萬物故能依順此氣而得以長大健壯，如舉大事，影響、動搖此長養之氣，則萬物無法長大，既違天時，亦妨秋收，將導致災禍。綜上所述，可以推測中國先民對於夏季火行之認識當以「長」為核心概念。

夏季火行載「其器高以粗」，<sup>119</sup>亦是夏季火行「長」之概念的反映，由於夏季萬物「繼長增高」，皆呈現長大壯盛之姿，因此器物便依順夏季火行「長」之內涵，以高盛粗壯之貌呈現。

### 三、水行之藏

關於「水」行之配應，則可從《管子·四時》中找到蹤跡，其言「北方日月，

<sup>114</sup> 古代文獻中多作「科斗」，如《莊子·秋水》：「還軒蟹與科斗，莫吾能若也。」清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1982年），頁598。

<sup>115</sup> 此種形態完全不同之轉變，在生物學上稱為「完全變態」（holometabolism）。

<sup>116</sup> 《禮記·月令》，頁307。

<sup>117</sup> 《禮記·月令》，頁307。

<sup>118</sup> 《禮記·月令》，頁320。

<sup>119</sup> 《禮記·月令》，頁306。

其時曰冬，其氣曰寒，寒生水與血」，<sup>120</sup>其中北方與「月」的關係值得注意，《淮南子·天文》言「積陰之寒氣者為水，水氣之精者為月」，<sup>121</sup>且《淮南子·天文》道「方諸見月，則津而為水」，<sup>122</sup>王充《論衡·說日》言「夫月，水之精也」，<sup>123</sup>或說月是水之精華，或說見月而生水，皆將月與水相屬，透過月為中介，將北方與水相繫，同時連接冬季及黑色的知識鏈，成為「水—冬—北—黑」之概念組。

在有關冬季水行的記載中，亦可追蹤文獻之躡跡，在套語系統中理解其文化內蘊及知識體系積累之過程。首先記載「水始冰，地始凍」，<sup>124</sup>著眼於氣候之變化。在中國先民的觀念中，冬季的成因乃是「天氣上騰，地氣下降，天地不通，閉塞而成冬」，<sup>125</sup>因而水凝為冰，大地凍寒，故其自然景色與水、冰等有關，隨著寒氣漸強，仲冬之月「冰益壯，地始坼」，<sup>126</sup>季冬之月「冰方盛，水澤腹堅」，<sup>127</sup>在天寒地凍的自然氣候下，一因雨雪霏霏致使天地昏暗，二因晝短夜長而少勞多息，三因冰封大地故一片寂然，四因氣候酷寒故萬物藏息。進而一一書寫自然物候之現象，「雉入大水為蜃」<sup>128</sup>雖不符合現代科學之認識，但說明先民發現冬季雉雞消失於地表，而有此種聯想；「虹藏不見」<sup>129</sup>呈現冬季未能見到「虹」，在先民的理解中，是因其藏匿故未能得見；「蚯蚓結」<sup>130</sup>則與孟夏之月所言「蚯蚓出」<sup>131</sup>相對，夏季長養時節，蚯蚓出沒，寒冬藏息之季，蚯蚓蜷縮躲藏於土中，呈現夏冬兩季不同之意象及予人相異之感受，鷓旦不鳴、麋角解亦連結至萬物休養生息之內涵。此由〈月令〉仲冬之月所載「是月也，可以罷官之無事者，去器之無用者，塗闕庭門閭，築圉圉，此所以助天地之閉藏也」，<sup>132</sup>可知先民對於冬季之認識在於此季為「天地閉藏」之時，故其核心內涵為「藏」。

然而冬季之寂然並非死寂，仍有生機蘊含於其間，如《禮記·月令》言「虎

<sup>120</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 240。

<sup>121</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》，頁 35。

<sup>122</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》，頁 36。

<sup>123</sup> 黃暉撰：《論衡校釋》，第二冊，頁 507。

<sup>124</sup> 《禮記·月令》，頁 341。

<sup>125</sup> 《禮記·月令》，頁 342。

<sup>126</sup> 《禮記·月令》，頁 344。

<sup>127</sup> 《禮記·月令》，頁 347。

<sup>128</sup> 《禮記·月令》，頁 341。〈夏小正〉作「玄雉入於淮，為蜃」，「玄雉」或與冬季水行配屬黑色之思維模式有關。清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 46。

<sup>129</sup> 《禮記·月令》，頁 341。

<sup>130</sup> 《禮記·月令》，頁 346。

<sup>131</sup> 《禮記·月令》，頁 306。

<sup>132</sup> 《禮記·月令》，頁 346。

始交」、<sup>133</sup>「芸始生，荔挺出」、<sup>134</sup>「雉雊，雞乳」<sup>135</sup>等物候皆說明在冬季中，亦有生物活動之跡象，萬物蟄伏，待時而出，即使在冬季這般嚴酷氣候時節，亦有生命孕育生長，可知先民觀念中之冬季藏息並非寂滅，而是蓄積活力的環節之一。先民對時間的理解亦是相似之概念，認為時間是一循環性之概念，《禮記·月令》言：「日窮於次，月窮於紀，星回於天。數將幾終，歲且更始。」<sup>136</sup>正是此種觀念之呈現。日月窮於次紀，並非僅為終了，更是接續重生，如同星辰回天，既是回歸，亦是新生。「歲且更始」四字用得極為妥切，呈現出此種更替流轉、即將新生復始之感。連接前文所述春季「生」之意涵，冬季「藏」之意涵正是春季生命力的蘊釀期，正因有冬季的藏息之功，才能迸發出春的生育之力，而冬季「水」行亦具有「回歸」本質與「重生」中介之意涵，<sup>137</sup>此間具有「永恆回歸」、「聖化儀式」之深刻文化意義，使得冬季與水行之牽連更為緊密，兩者之概念彼此相輔相成，令冬季水行之概念叢不斷地引譬連類，觸發更多內蘊，然其皆以「藏」之觀念作為核心。<sup>138</sup>

冬季水行之器「閔以奄」，<sup>139</sup>即廣大有蓋之器物，其與冬季水行「藏」之概念密切相關。因天地閉藏，故事物皆依循其時令加以閉藏，因此器物有蓋以助閉塞、廣大以便藏納。將對於自然界之認識投射到人事之中。

<sup>133</sup> 《禮記·月令》，頁 344。

<sup>134</sup> 《禮記·月令》，頁 346。

<sup>135</sup> 《禮記·月令》，頁 347。

<sup>136</sup> 《禮記·月令》，頁 348。

<sup>137</sup> 關於「水」之文化意涵相關討論，請參鹿憶鹿：《洪水神話——以中國南方民族與台灣原住民為中心》（臺北：里仁書局，2002年），頁 367-370。鹿憶鹿皆提及「水」具足死生兩相，其神話學、哲學思想、文化等各層面意涵皆相當豐富，筆者此主要就文化意涵著眼。水之「生」相，不僅具有「創生」義，亦包含「重生」義，而水之「死」面，除了「死亡」、「終結」意涵之外，尚有「淨化」、「洗禮」、「回歸」、「藏伏」之內蘊；由「創生」而有「死亡」，而死亡之中亦含有「淨化」、「回歸」、「藏伏」，故能「向死而生」，獲得「重生」，死生兩面向相輔相成，一體兩面，共同完足水之意義，然「死亡」與「回歸」為水的直接作用，故視其為水之「本質」意義，而「創生」與「重生」為水之間接作用，故視其為水之「中介」意義。「水」行之內涵仍有諸多值得深入挖掘之處，並非僅有此處所言之意義。然在五行宇宙圖式中，水行仍以「藏」為核心概念，而與木行以「生」為核心概念有所不同。

<sup>138</sup> 對中國先民而言，萬物死後歸藏其本根，如《老子·第十六章》所言：「萬物並作，吾以觀復；夫物芸芸，各復歸其根。」，故「藏」字內涵可兼涉「死亡」及「回歸」、「藏伏」，亦可作為「創生」與「重生」之可能性。

<sup>139</sup> 《禮記·月令》，頁 341。

#### 四、金行之殺

「金」行之配應較為曲折，從秋季時物一路觸發連類方與金之性質聯繫，《禮記·月令》言孟秋之月「天地始肅，不可以羸」，<sup>140</sup>仲秋之月「殺氣浸盛」，<sup>141</sup>季秋之月「草木黃落」，<sup>142</sup>《管子·五行》言秋季「待天地之殺斂」，<sup>143</sup>皆言秋季物候所呈現者為天地肅殺刑罰之氣，正與金之象徵義——刑殺——相合，<sup>144</sup>因此「金」行與西方之配應乃是透過秋季物候所引發之肅殺之感與死亡氣息，與由金屬所製造之兵器引發出刑殺象徵與破壞形象連結，而形成「金—秋—西—白」之組合。

在秋季金行的時令記載中，首先述及「涼風至，白露降」，<sup>145</sup>秋季與夏季氣候差別主要在於氣溫，夏季氣候炎熱，秋季氣溫下降，因此當風向由南風轉換為西風時，氣候轉為涼冷，便逐漸出現白露等自然現象。而後隨著時序遞嬗，氣溫下降，白露更轉而凝結為霜，<sup>146</sup>呈現出秋季氣候之現象，而其原因在於「殺氣浸盛，陽氣日衰」，<sup>147</sup>由於此際「天地始肅，不可以羸」，<sup>148</sup>故萬物由夏季之繁盛轉為凋零衰敗，因此一反春夏著重生長之意象，轉而書寫秋季殺戮凋零之時令現象，「草木黃落」<sup>149</sup>描述植物的枯萎衰謝，「鷹乃祭鳥，用始行戮」<sup>150</sup>及「豺乃祭獸戮禽」<sup>151</sup>皆呈現鷹、豺等凶禽猛獸獵捕殺戮其他鳥獸之行為。此處值得注意的是，對於植物來說，其枝葉於秋季轉黃枯萎的現象明顯易見，但是鷹、豺等凶禽猛獸捕捉其他鳥獸以作為食物之行為卻不只發生在秋季，但此處卻將其視為秋季之物候現象，這種違反事實之思考模式代表先民對於秋季的認識，除了事實現

<sup>140</sup> 《禮記·月令》，頁 324。

<sup>141</sup> 《禮記·月令》，頁 326。

<sup>142</sup> 《禮記·月令》，頁 340。

<sup>143</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>144</sup> 關於「金」與「刑殺—法制」之象徵關係，請參楊儒賓：〈刑—法、冶煉與不朽：金的原型象徵〉，《清華學報》新三十八卷第四期（2008 年 12 月），頁 677-709。

<sup>145</sup> 〈月令〉作「涼風至，白露降」，〈幼官〉作「期風至」、「白露下」，〈五行〉作「涼風至，白露下」。《禮記·月令》，頁 323；唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁 38-39、〈五行〉，頁 243。

<sup>146</sup> 《詩經·國風·秦·蒹葭》：「蒹葭蒼蒼，白露為霜。」詩中景物之描寫正是秋季氣溫下降，露水凝結為霜之自然現象。《詩經·國風·秦·蒹葭》，頁 241。

<sup>147</sup> 《禮記·月令》，頁 326。

<sup>148</sup> 《禮記·月令》，頁 324。

<sup>149</sup> 《禮記·月令》，頁 340。

<sup>150</sup> 《禮記·月令》，頁 323。

<sup>151</sup> 《禮記·月令》，頁 337。



象之外，更加入主觀的理解，因此影響其對秋季物候之記載，透過相關文獻之記載，可以發現先民對於秋季的認識乃以「殺」之意涵作為核心觀念。

秋季金行時天地進行的刑殺，正是導致冬季水行之際大地寂然之原因，並如前文所述，冬季水行同時具足死生兩面，其死亡是現象與結果，亦是通往「重生」之中介，而秋季金行則更強調其刑殺萬物之行為與萬物由盛轉衰、從生到死的過程，因此秋季金行的「死亡」意義更重於秋季水行。職是之故，象徵秋季金行的白色、素色，便成為死亡的代表之色。

從另一方面來看，草木作物經過春生、夏長的培育後，已是「五穀鄰熟，草木茂實」，<sup>152</sup>正是進行農收之季節，且冬季冰封大地，缺乏食糧，春季萬物初甦，亦未及提供充足之食物，故必須在秋季收穫時刻貯存物資，以求渡過漫漫長冬與春季青黃不接之際，正是《禮記·月令》季秋之月所言「乃命豕宰，農事備收」<sup>153</sup>之原因。而「收穫」與「殺」彼此正為一體兩面之關係，因為收穫即是將作物蕃實秀大之果實取下，如以農具收割穀物，對於人類來說其意義為收穫，但對於被收割之作物而言，則為受到刑殺傷害之過程。<sup>154</sup>然而正是因為秋季天地殺斂之氣浸盛，使得收成伐薪之行為具有正當性，此由秋季金行神佐「蓐收」亦可得見端倪。「蓐」字甲骨文作「𦉳」，从林、从辰、从又，「辰」即是蚌製工具，其義即為以手持蚌製工具除草、收割，<sup>155</sup>故「蓐收」即是代表秋天農作收成之神格。因此秋季金行在「殺」之意涵外，更譬類牽連出「收穫」之意涵。

秋季金行器物則「廉以深」，<sup>156</sup>「廉」字有邊角、銳利之意，具有刀刃之特徵，反映秋季金行「殺」之意義，而「深」字則指此一器物型制深厚，可容藏收穫之物品，則合於「收穫」之內涵，於其器物「廉且深」的特性中同時涵攝「殺」與「收穫」兩重涵義。

<sup>152</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>153</sup> 《禮記·月令》，頁 337。

<sup>154</sup> 何新亦言：「秋又為農事上收穫（殺草）和自然界西風凋殺萬物的季節。」同樣說明農穫收成與斬殺草木為一體兩面之事，及其與秋季金行西風「殺」觀念的緊密關係。請參何新：《諸神的起源》，頁 271。

<sup>155</sup> 關於「蓐」字創意，許進雄亦認為應是「以手持蚌製農具在除草」，相關討論請參許進雄：《簡明中國文字學》（臺北：學海出版社，2005 年 3 月第三版），頁 60。

<sup>156</sup> 《禮記·月令》，頁 323。

## 五、土行之中

「土」行本就以黃土作為中介，聯繫中央與黃色，因此其「土—中央—黃」的概念顯而易見，然如前文討論土行與時令節候關係所言，土行與時令結合之類型多元，亦具有不同之意義，故其義涵之形塑亦較為複雜。

《管子·五行》與《淮南子·五行》天文屬五行時令第一類，土行占七十二日。《管子·五行》言土行御之時，「草木養長」、<sup>157</sup>「五穀蕃實秀大」、<sup>158</sup>「六畜犧牲具」，<sup>159</sup>與夏季火行「長」之意涵相近，然二者相較，夏季火行「長」的動態意義更為明顯，萬物仍在成長的過程之中，而土行則偏重於長之結果，一切已達完備之狀態，同時也是走向衰敗的轉折。<sup>160</sup>由此可以說土行乃是萬物生長衰減過程的中點，亦即時序意義之「中」。

在《管子·幼官》中，先述土行，次及其他四行，屬於五行時令第二類。然此處所論屬於人文化成、政教行事之內容，與自然內涵相距較遠，故未能見土行於自然界之概念，唯其言「此居圖方中」，說明土行居中央之位，意義為空間意義之「中」。

《管子·四時》與《淮南子·天文》四時屬四時時令第一類，以土行輔制四時。〈四時〉言「土德實輔四時出入」，<sup>161</sup>認為土行輔佐四時使其運行順當無違，便能使國家昌盛、四方服膺，此即土德之功，並說明中央土「其德和平用均，中正無私」，<sup>162</sup>闡述土行之內涵。《淮南子·天文》四時載中央土「執繩而制四方」，<sup>163</sup>「執繩」象徵其為「標準的創造者」，<sup>164</sup>「制四方」不僅是控御四方，更是給予方向與準繩，使四方四行得以循序而進、依時令而行，即與〈四時〉所言「輔四時」同義。土行之所以可以作為執繩而制四方者，正是因為其「居中」，此「中」既為規範義，持中故能作為標準，由此形成秩序，同時亦為空間義，因為位居於中，故能輔制四方、四時、四行，而以此達到均衡。因此土行在五行的自然概念

<sup>157</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>158</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>159</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>160</sup> 如《莊子·齊物論》言：「其成也，毀也。」當達到完成之狀態，也是走向毀敗之時。清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋·齊物論》，頁 70。

<sup>161</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

<sup>162</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

<sup>163</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》，頁 37。

<sup>164</sup> 請參楊儒賓：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究期刊》第二十期（2002年3月），頁 439。

中，不同於木、火、金、水四行各自具有獨立意義，而是作為調和輔制四行的意義而存在，並具有時間之「中」與空間之「中」的意義，因此其核心概念皆指向「中」之內涵。

《禮記·月令》與《呂氏春秋·十二紀》為四時時令第二類，土行附於季夏之後，不占日數。<sup>165</sup>由於是附屬於季夏之後，因此未言其時令事物，無法由此觀察其內涵。然此處言「其器圜以閔」，著眼點在於圓與大，一方面反映其「生命」之意涵，一方面說明其包含萬物並能承載萬物。<sup>166</sup>然土行雖富含生命力，卻並非獨自創生萬物，而是需要其他自然因素相輔相成，<sup>167</sup>如同「女媧搏黃土作人」之神話，仍需要大母神女媧對黃土加工，才能創造人類，土行的生命力與生產力是透過輔助四行而呈現，四行的時序更替正是生命生滅更替之過程，若是逆時而行，將會使自然界失去秩序，中斷生命運行的循環，因此需要居中之土行加以輔制，土行由於居中而能執繩，使四方、四行、四時運行有序，合於時令，自然界方能生生不息，此由四時四行的記載中皆能看到「土行」的存在加以說明，在春季木行記載中提及「地氣上騰」、「籍禮」，<sup>168</sup>又草木之生長與土地緊密結合，草木必以土地作為根基方能順利成長，在夏季火行則言「可以糞田疇」、「可以美土疆」，<sup>169</sup>秋季金行為作物收穫時節，並進行畋獵，兩者皆與土地密切相關，冬季水行敘及「水始冰，地始凍」、「地氣下降」、「冰益壯，地始坼」，由於萬物皆生活於大地之上，因此時時刻刻皆與土行相關，難以分割，故土行存在於四時四行之中，協助其運行。且由於土行寬廣深厚，因此能遍及萬物、承載萬物及包含萬物，此種「和平用均，中正無私」之德，亦是來自先民對於土行「中」之意涵的認識。

透過上述文獻之梳理，可以得知先秦時代先民對於五行知識體系之核心概念為「木—生」、「火—長」、「土—中」、「金—殺」、「水—藏」，無獨有偶，此種概念亦可見於《淮南子·天文》，其言「規生矩殺，衡長權藏，繩居中央，為四時

<sup>165</sup> 《淮南子·時則》雖屬此類，然其承襲〈月令〉與〈十二紀〉之內容，而將季夏火行改為土行，占一月之數，其內容並無更動，故不由此析論土行之內涵。

<sup>166</sup> 楊儒賓透過「土地—女性—生殖」與「圓」之象徵的討論，揭示「土」具有「生命」之意涵，具有豐富的生產力，以及由「大地厚德，其德實兼寬廣與深厚二義」，說明土能「普及萬物」及「承載萬物」之意義，深具啟發性。相關討論請參楊儒賓：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究期刊》第二十期（2002年3月），頁383-446。

<sup>167</sup> 請參楊儒賓：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究期刊》第二十期（2002年3月），頁383-446。

<sup>168</sup> 關於籍禮與土地之關係，因屬於人文世界之行為，故將於第四章中討論。

<sup>169</sup> 《禮記·月令》，頁320。

根。」此處以「規生、衡長、繩居中央、矩殺、權藏」分別代表「東方木、南方火、中央土、西方金、北方水」之概念內涵，<sup>170</sup>此種觀念實由先民對於自然界之觀察以及歸納而得，反映先民認識世界的角度與理解的內容，並進一步運用此種觀念對萬事萬物分類，透過引譬連類的思維方式，將各種事物置入五行觀念之中，在分類的過程中，又因新加入的事物再次豐富化其原本內容，使五行系統得以成為苞括宇宙的宇宙圖式及知識體系，內涵豐富，兼賅各種領域事物，至今仍被運用於生活之中。

#### 第四節 小結

本章以自然界的五行宇宙圖式為主軸，逐次討論五行宇宙圖式建構的基礎、發展以及形成，首先思考季節、方位與色彩在五行宇宙圖式中完成配應，其緣由可能與天文知識、聚落建築、季節風象、自然事物、時令現象等有關，以這些內容作為中介，將不同領域之事物加以聯繫，成為發展五行知識體系之基礎。

其次討論五行宇宙圖式與四時時令之融攝，同時要具足空間意義與時間意義的圓滿性，並且必須繼承四時知識體系之內涵，在此種背景下，四時時令作為時間系統乃是不可避免之結果，而在五行宇宙圖式中，雖以四時時令作為時間系統，但仍將其納入五行知識體系的配應之中，而土行的時間則有權宜之配應模式，由此完成五行宇宙圖式和四時時令的配應。

五行宇宙圖式透過時令物色的引譬連類，將萬物納入五行知識體系之中，同時形塑、凝聚、提煉出五行知識體系之核心概念，展開為一幅宇宙圖式，成就「木—春—東—青—生」、「火—夏—南—赤—長」、「土—中央—黃—中」、「金—秋—西—白—殺」、「水—冬—北—黑—藏」的架構。此種核心觀念之內涵，是由先民對於自然界之觀察、認識以及歸納而得，反映先民認識世界的角度與理解的內容，並進一步運用五行宇宙圖式之架構對萬事萬物分類，藉由引譬連類的思維方式，將各種事物置入五行觀念之中，在分類的過程中，又因新加入的事物再次豐

<sup>170</sup> 《淮南子·天文》：「東方木也，……，執規而治春……。南方火也，……，執衡而治夏……。中央土也，……，執繩而制四方……。西方金也，……，執矩而治秋……。北方水也，……，執權而治冬……。」漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》，頁 37。

富化其原本內容，使五行宇宙圖式得以成為苞括宇宙的宇宙圖式及知識體系，內涵豐富，兼賅各種領域事物，至今仍被運用於生活之中。筆者將順著此一脈絡，繼續討論五行宇宙圖式在人文領域之應用。





## 第四章 人文世界的五行宇宙圖式

### ——五行知識體系在社會與醫學的應用

透過梳理自然世界的五行核心概念，由此觀察先民對於自然界的分類、認識與理解，及其呈現之五行宇宙圖式，在建立了五行的核心概念後，先民進一步將此種對宇宙的認識運用到人文世界，一方面以此解釋人文世界之事物，將人文世界與自然世界相互比附，一方面建立人文世界的規律，認為事物當依循自然五行之秩序運行，如李維史陀所言：

我們應當理解這種看法如何提供了對自然中客觀出現的組合加以感覺性把握的方式，而且精神活動以及社會活動只不過是借用它來創造新的分類學而已。<sup>1</sup>

透過對於自然世界的觀察，建構出一套分類模式，再以這套分類模式對精神活動和社會活動等人文世界的內容進行分類，將其納入自然界所構成的宇宙圖式中，五行宇宙圖式也是如此運作，藉由此種方式，將人文事物分別歸類放入五行宇宙圖式中，形成人文世界的五行知識體系，其目的正如鄭毓瑜所言，是為了成為生活實踐的準則與秩序：

分類所發揮的作用更根本是在於建立知識體系，甚至成為生活實踐之必要準則。<sup>2</sup>

以五行作為分類標準，建構了一套包括宇宙的五行知識體系，其所蘊含之概念更成為人類行為的準則。但人文世界的五行概念並非自然世界五行概念單純的移植，而是在自然世界五行概念的基礎上加以轉化，以求適應於人事、社會與制度。五行知識體系在人事政令與醫學理論兩個領域皆有深刻的影響，及豐富的文獻記

<sup>1</sup> 李維—史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1989年），頁73。

<sup>2</sup> 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2012年），頁16。

載，乃是五行觀落實於人文界的重要內涵，因此本章將由人事政令與醫學理論兩個領域討論五行系統在人文世界的影響、運用及呈現之樣貌。

## 第一節 社會的五行宇宙圖式

### ——五行作為人事與政令之指導原則

在中國先民的觀念中，自然與人文二者緊密聯繫、不可分割，天之道即為人之道的法則，人的行為應當效法天地自然之規律，在《禮記·月令》、《管子》的〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉、《呂氏春秋·十二紀》、《淮南子》的〈天文〉、〈墜形〉、〈時則〉等篇中，先民在記載自然現象事物及其所反映的概念外，同時記載五行當令之時人民應有的行為與態度，不僅反映先民的生活概況，更在其中隱含先民對於五行系統在人文世界所發揮之影響，更進一步將人文世界納入五行知識體系中，豐富擴大五行知識體系之內涵。在這樣的過程中，自然界的「木—生」、「火—長」、「金—殺」、「水—藏」與「土—中」之概念便轉化為人文社會層面的「木—興」、「火—行」、「金—刑」、「水—息」與「土—載」之意涵。

以春季木行為例，以人文世界中的五行知識為對象進行討論，可以發現自然領域相關之人類行為指示以自然界「生」之意涵為基礎，在與人文社會層面相關之人類行為之指導及政令原則，則為適應人文社會之內涵而進一步轉化為「興」之概念，「生」與「興」兩個概念便成為春季木行隱喻的主軸，成為中國知識體系中的深層文化基因，成為一組譬喻觀念詞彙，更進一步「引譬連類」地連結不同的領域並嫻熟地加以運用，<sup>3</sup>正如鄭毓瑜所言：

藉助「譬類」作為研討的徑路，我們在「連類」之中進行著「譬喻」活動，在思考、行動（經驗）與語言諸類域間，相互進出、對話並整合出意義；這個「賦義」的運作體系，因此同時也是看待世界、處身世界與描述世界

<sup>3</sup> 如白居易詩作〈賦得古原草送別〉中所言：「離離原上草，一歲一枯榮。野火燒不盡，春風吹又生。」即是將「木—春—生」等概念跨類譬喻成套之展示。蕭繹《纂要》道「一年之計在於春，一日之計在於晨」、邵雍《擊壤集·觀事吟》言「一歲之事慎在春，一日之日慎在晨」，皆說明春季當興而起，辛勤且謹慎從事，將「春—興」兩概念交融於一。王昌齡〈閨怨〉載「閨中少婦不知愁，春日凝妝上高樓。忽見陌頭楊柳色，悔教夫婿覓封侯。」則是透過春季草木萬物生機盎然，當「緩合女士」，將春季降臨、草木新生、媒妁之事、相思之情等不同領域事物交織成為一組成套譬喻。



的架構，是個這個意義架構「觸動」、「運轉」了身心、物我語言意之間的相互照面與交融，也正是這個彷彿顯影劑的觸媒，讓底圖深處不可見的相互貫通浮現出可以溝通與理解的形式。<sup>4</sup>

透過「引譬連類」的思維模式，將萬物賦予意義，構成一套宇宙圖式，展示中國古代先民看待世界、處身世界與描述世界的架構，而在此一架構中五行具有極為重要意義，由此開展五行宇宙圖式，形成中國式的五行知識體系。以下逐一討論各行知識體系核心概念在人文世界中轉化之現象。

### 一、木行：由自然之生到人文之興

春季木行的核心概念為「生」，著眼點在於春季為萬物新生與大地重生之季節，生氣萌動，萬物之行為皆應當順應春季木行「生」之概念，人類亦不能免於其外，但順著木行「生」之概念，在人文世界又為木行賦予「興」之意涵，認為春季木行時節應當興起從事工作與事務，因此透過人文世界中五行知識體系相關文獻之記載，可以發現由自然之生到人文之興的發展脈絡。《禮記·月令》記載孟春之月：

乃命大史守典奉法，司天日月星辰之行，宿離不貸，毋失經濟，以初為常。是月也，天子乃以元日祈穀於上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之參保介之御間，帥三公、九卿、諸侯、太夫，耕躬帝藉。<sup>5</sup>

此處所載為「籍田之禮」，亦即「藉禮」，又作「籍禮」。<sup>6</sup>「藉」字甲骨文作

<sup>4</sup> 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，頁 22-23。

<sup>5</sup> 《禮記·月令》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 287。

<sup>6</sup> 以下為便於讀者閱讀，統一以「籍禮」稱之。關於「籍禮」之記載，亦可見於《國語·周語上》。楊儒賓以籍禮之對象與空間——「土地」——作為切入點，深入討論「籍禮」議題，涉及土地的儀式化與聖化、「籍禮」的神聖性、權力的集中、集體意識的形成以及階層架構與秩序之完成等內涵，深具啟發性。關於「籍禮」之討論，請參楊儒賓：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究期刊》第二十期（2002 年 3 月）。而筆者則以籍禮的時間與背景——春季木行——作為切入點，試圖說明「籍禮」在對象與空間上所具有的重要性之外，在時間與背景上的獨特性亦應當重視。楊儒賓亦論及「籍禮」與「大地復甦」之間的關聯，而「大地復甦」之主因在於「時間」，即春季木行之季。如第三章所言，「土行」作為輔制四時之角色，一方面給予四時運行之規範，一方面參與四時之運行，春季木行之生、夏季火行之長、秋季金行之殺與冬季水行之藏皆有土行參與其間。因此在「籍禮」中，「土」作為儀式之對象與空間，具有重要的意義，「春季木行」則提供儀式的時間及背景，具有獨特之意涵。

「畷」，从人、从又、从止、从𠂔，𠂔象犁耙等農具之形，其義為農人踩耒以鬆土以便播種耕作，因此藉田正是耕作的前置作業。「籍禮」即是籍田之祭祀儀式，意義在於透過天子率領各級人民對土地舉行鬆土之儀式，一方面由於天子具有天與人、自然與人文間連繫溝通者之身分，因此能以此身作為自然萬物時令與人文社會萬民之橋梁，將二者加以連繫，完成對土地的聖化與大地重生儀式，一方面透過天子將萬民對於農作豐收之祈禱上達天聽，透過巫術性儀式以求達到豐收之目的，同時以儀式提醒、告誡人民當依順時序勤勉農事，毋有怠惰。

將「籍禮」放到時令脈絡中觀察，更能彰顯其意義。《左傳·成公十三年》言「國之大事，在祀與戎」，<sup>7</sup>《國語》則載「民之大事在農」，<sup>8</sup>祀、戎與農三者自古以來即是中國國家與社會中極為重要之事，「籍禮」與祀、農二者關係密切，且此二者又與時間緊密不可分，儀式的進行必有其時間性，農事之施作亦極為重視時間點，錯過時間將帶來極大的影響與損失，因此天文曆算時辰等事便在中國成為一門極為重要的專業知識與職業身分。因此在〈月令〉這段記載中，先言大史測度日月星辰之運行，目的正在確定年月日辰，以訂定節候時曆，便於依時行事，尤其是作為祭祀與農事進行之依據，在時曆確定之後，便能擇定「籍禮」之日。「籍禮」必於孟春之月舉行，乃因春季木行為「生」之季節，正當萬物新生之時刻，亦是農事開始之時節，但大地經過冬季冰封，雖然東風解凍，生氣方出，仍然尚未復甦，因此需要儀式性活動協助大地重生；就農業知識而言，泥土結塊無縫，不利草木生長，亦不便播種等農事進行，同時達到耘除雜草以及埋藏於土中的雜草種籽之目的。因此「籍禮」同時具有儀式性及經驗性之意義，目的皆是裨益農事之進行，以求豐收。綜上所述，作為籍禮對象與空間的「土行」確實有其重要意義，然作為籍禮時間與背景的「春季木行」亦不容忽視，中國人對於「土地」的重視與崇拜，可從各種儀式與信仰中得見，在《禮記·月令》與《國語》對於「籍禮」的記載之外，《禮記·郊特牲》言：「社，祭土。」祭社就是祭土，社日便是祭拜土地神的節日，<sup>9</sup>〈月令〉亦言仲春之月「擇元日，命民社」，此外還有地母信仰、土地神信仰<sup>10</sup>等，幾乎四時皆能進行祭土之儀式，因此若是

<sup>7</sup> 《左傳·成公十三年》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁460。

<sup>8</sup> 春秋·左丘明撰，吳·韋昭注：《國語·周語》（臺灣：臺灣中華書局，1966年3月），頁7右葉。

<sup>9</sup> 社日又分春社和秋社，春社祈求豐收，秋社表達感謝，其意義不同。

<sup>10</sup> 民間對於土地神有不同的稱呼，諸如伯公、大伯公、福德正神、福德老爺、土地公公、土地伯公、福德公、土地公、土地爺、福德、土公、土地、土伯、土正、社神、社公、社官等。

不從具有「生」之意涵的「春季木行」理解「籍禮」，便無法看出「籍禮」中大地復甦、依順時令及祈求豐收等意義之脈絡。

在仲春之月則於玄鳥至之日「以大牢祠於高禘」，高禘神具有生育、生殖及婚姻之義涵，<sup>11</sup>「大牢」用於隆重之祭祀，是故祭祀高禘當為相當重要之祭祀活動，方以大牢祠之，其亦言：

天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韉，授以弓矢，于高禘之前。<sup>12</sup>

天子親自主持祭祀高禘之禮，后妃更率全體女眷參與祭祀高禘之活動，更可見其重要性，而與高禘所代表之文化意涵合觀，可以推測此祭祀之目的在於祈求后妃九嬪能順利懷孕，以傳王統血脈，以壯王室勢力。而帶弓韉、授弓矢之儀式意義雖尚未能確定，<sup>13</sup>然目的在於祈求生育是可以確定者，此亦因春季木行與「生」之意涵緊密結合之故，《管子·幼官》言春季當「合男女」，<sup>14</sup>〈夏小正〉二月載「綏多女士」<sup>15</sup>皆是同一種概念之呈現，且作為人類行為之指導，提醒當於此際進行媒妁婚禮之儀式與男女交合之活動，故「祭祀高禘」儀式背後當有深厚的文化意涵值得關注。

「春季木行」的「生」之概念，在人類社會中便發展出「籍禮」與「祠高禘」儀式，此種儀式行為來自於中國先民對於自然界的理解，而此種認識所產生的知識反過來影響人類的行為，成為人類行為的規範與法則。（附圖 3-1）



圖 3-1 「人類—自然—概念—知識體系—人類行為」關係圖

由此所構成的五行知識體系便成為人類行為之指導，影響人事，〈月令〉記

<sup>11</sup> 請參第三章第三節之討論。

<sup>12</sup> 《禮記·月令》，頁 299。

<sup>13</sup> 《禮記·月令》鄭玄注：「天子所御，謂今有娠者，於祠大祝。酌酒飲於高禘之庭，以神惠顯之也；帶以弓韉，授以弓矢，求男之祥也。」學者多採此說。《禮記·月令》，頁 299。

<sup>14</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》（臺北：世界書局，1955 年），頁 38。

<sup>15</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》（北京：中華書局，1983 年），頁 31。

載孟春之月：

命祀山林川澤，犧牲毋用牝。禁止伐木。毋覆巢，毋殺孩蟲、胎、夭、飛鳥。毋麋，毋卵。毋聚大眾，毋置城郭。掩骼埋胔。是月也，不可以稱兵，稱兵必天殃。兵戎不起，不可從我始。毋變天之道，毋絕地之理，毋亂人之紀。<sup>16</sup>

此處所言可分幾個層面來看，首先在祭祀方面，特別說明不以雌獸為犧牲，其原因在於春季為動物交配生育之季節，如以雌獸為犧牲，便影響幼獸之出生，違背春季木行「生」之概念，仲春之月更言「祀不用犧牲」，<sup>17</sup>對祭祀禮儀而言，犧牲祭品具有重要意義，然於仲春之月特地書寫告誡祭祀不用犧牲，推測其原因如同孟春之月當以生育為行為準則，因此不用犧牲以避免殺生行為，將這兩則記載與季春之月「合累牛騰馬，游牝于牧，犧牲駒犢，舉書其數」<sup>18</sup>合觀，便能彰顯其意義，孟春「犧牲不用牝」與仲春「祀不用犧牲」的目的在於使牛馬能於季春交配，順利生下駒犢，並將數量詳細紀錄，以作為將來犧牲之用，此種概念不僅合於春季木行「生」之意涵，亦呈現出古人對於畜牧及生態保育有深刻的認識。<sup>19</sup>最後於季春之月言明當「命國難，九門磔攘，以畢春氣」，<sup>20</sup>全國舉行儺祭，並在九門斫碎犧牲之軀體以攘除邪氣，以此終止春之氣、結束春季，以儀式性行為與自然時間刻度結合，一方面象徵春季春氣的終結，一方面作為迎接夏季的到來，如同《管子·幼官》所載，於春季之末「以羽獸之火爨」，<sup>21</sup>意義同樣是作為召喚、迎接夏季的儀式。在此一儀式後，代表「生」之意涵的春季木行退位，而改由夏季火行當令，生氣亦不再當令，春季之後，作為祭禮之犧牲便不再受到嚴格規範，亦能開始進行狩獵、收成的行為，轉由夏季火行作為規範指導人類之行為。

在與自然界互動方面，則禁止砍伐樹木，亦不能殺害各種幼獸及尚為胎、卵

<sup>16</sup> 《禮記·月令》，頁 289。

<sup>17</sup> 《禮記·月令》，頁 302。

<sup>18</sup> 《禮記·月令》，頁 305。

<sup>19</sup> 此種觀念在《孟子》一書中亦有反映，如《孟子·梁惠王上》：「數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，林木不可勝用也。」「雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。」說明古人已有保育幼苗以及豢養犧牲畜禽之觀念。《孟子·梁惠王上》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985 年），頁 12。

<sup>20</sup> 《禮記·月令》，頁 305。

<sup>21</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁 38。

之胚胎、幼體，《管子·四時》春季五政之一為「無殺麇夭，毋蹇華絕芋」，<sup>22</sup>《管子·五行》載木行御之時「禁民斬木，所以愛草木也」、「不癘雛穀，不夭麇麇」，<sup>23</sup>同樣是「禁止殺生」的行為。仲春之月則載「毋竭川澤，毋漉陂池，毋焚山林」，<sup>24</sup>既是為了維持適於蟲魚鳥獸生長之環境，同時也是為農事灌溉貯蓄水源，以免無水可供灌溉導致作物死亡。季春之月則載「田獵置罟、羅網、畢翳、餒獸之藥，毋出九門」，<sup>25</sup>說明此時禁止在野外設置獵捕鳥獸之設備，以護育萬物之生長，要等到舉行儺祭，終止春季木行之生氣後，方能在九門之外進行狩獵。前文提及季春之月「合累牛騰馬，游牝于牧」，同樣是以助長萬物生育為行為之準則。

如上所述，國家大事在於祭祀、農事與軍事三者，祭祀影響國運，<sup>26</sup>農事涉及糧食數量，軍事關乎國家存亡與戰爭，三者皆與人民存亡關係密切，此即祀、農與戎受到重視、列為「國之大事」、「民之大事」之原因。因此在軍事方面，〈月令〉亦給予指示，春季不能修戎事，因為一旦舉兵、開啟戰役，則「喪師多不可勝數，喪師盡不可勝計」、<sup>27</sup>「百姓死者，不可勝數」、<sup>28</sup>戰爭勢必導致「殺人盈野」、<sup>29</sup>「殺人盈城」<sup>30</sup>之結果，違反春季木行「生」之概念，亦即違背天之道，絕棄地之理，進而擾亂人之紀，將會造成莫大傷害。因此〈月令〉中特別書之，以此為戒。然若遇到鄰國來襲，仍需出師禦敵，此兵戎之事並非由我開起爭端，因此可以為天地所容許，而非一味地禁止，由「兵戎不起，不可從我始」<sup>31</sup>一句可以看出〈月令〉作為生活指導原則的智慧與權變之道。就另一方面而言，兵戎之事除了傷民之外，更會耗費許多人力，如《墨子·非攻中》所言：

<sup>22</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

<sup>23</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>24</sup> 《禮記·月令》，頁 300。

<sup>25</sup> 《禮記·月令》，頁 303。

<sup>26</sup> 在傳統中國人的觀念中，天神人鬼及自然神靈會影響國家及個人之命運，因此需要透過祭祀祈求庇佑。

<sup>27</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》（臺北：世界書局，1962年），卷五〈非攻中第十八〉，頁 83。

<sup>28</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，卷五〈非攻中第十八〉，頁 83。

<sup>29</sup> 《孟子·離婁上》，頁 134。

<sup>30</sup> 《孟子·離婁上》，頁 134。

<sup>31</sup> 《禮記·月令》，頁 289。

今師徒唯毋興起。冬行恐寒，夏行恐暑，此不可以冬夏為者也。春則廢民耕稼樹藝，秋則廢民穫斂。今唯毋廢一時，則百姓飢寒凍餒而死者，不可勝數。<sup>32</sup>

春季是農耕的重要季節，若是舉兵將人力投入戰爭，從事農作的人力便會銳減，影響耕作，導致作物歉收、糧食不足，百姓便會因饑荒而死，實不利於國家社會，故就此一方面而言，春季禁止舉兵亦是考量農事的人力資源需求而成為春季行事之準則。

在人事方面，春季木行時節為萬物生長季節，中國自古為農業大國，民之大事在於農，故極為重視農事，於孟春之月便言：

王命布農事，命田舍東郊，皆修封疆，審端經術。善相丘陵阪險原隰土地所宜，五谷所殖，以教道民，必躬親之。田事既飭，先定準直，農乃不惑。

33

由於農耕需要專業的曆法知識與農業技術，具有相關專業知識與技術之人多為職官，因此當由職官呈報天子，待天子定奪後頒布命令以周告人民，<sup>34</sup>〈月令〉季冬之月載「天子乃與公、卿、大夫，共飭國典，論時令，以待來歲之宜」，<sup>35</sup>即是由天子與公、卿、大夫共議來年之政務命令，曆法與農耕等相關知識便包含於其中。孟春之月載「乃命大史，守典奉法，司天日月星辰之行，宿離不貸，毋失經紀，以初為常」，<sup>36</sup>於歲始之時再次測定日月星辰等天文星象之運行，以確定曆法之準確無誤，可見先民對於曆法時令之重視。在制定相關曆法、時令與政令後，便於一歲之始告示民眾，以裨人民依命令行事。同時命令執掌農事之官員——田峻——住在東郊，重新劃定於冬季荒廢之耕地疆界，視察地形土質所適宜種植之作物，並將相關知識親自教導人民，農民便能按照教導之內容行事而沒有惑亂。此種傳統亦可見於《尚書·堯典》：

<sup>32</sup> 清·孫詒讓撰：《墨子閒詁》，頁 82。

<sup>33</sup> 《禮記·月令》，頁 288。

<sup>34</sup> 其內容與形式與今日仍為農民與一般民眾所使用之「農民曆」或許相類。

<sup>35</sup> 《禮記·月令》，頁 348。

<sup>36</sup> 《禮記·月令》，頁 287。

乃命羲和，欽若昊天，歷象日月星辰，敬授人時。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。<sup>37</sup>

羲和之官即為訂立曆法之職官，羲仲宅嵎夷即是居住於東方，或許與「田舍東郊」一事相關。《管子·幼官》載「地氣發，戒春事」、<sup>38</sup>「小卯，出耕」，<sup>39</sup>則是透過觀察自然現象與計算日數、節令以掌握農事時間，指導人民開始農耕之時間點。透過上述相關記載可知農事與曆法對於中國先民之重要性。

在訂立曆法與頒布農業知識後，便應當把握時令進行耕作，《大戴禮記·夏小正》給予農民關於農耕行事的直接說明，正月載「農緯厥耒」<sup>40</sup>提醒農民備妥並修護農具，「初歲祭耒，始用暘也」<sup>41</sup>指示當於歲初時視察、檢驗農具並開始攘除田裡的蕪草，「寒日滌凍塗」<sup>42</sup>說明土地經過冬季冰雪之掩埋，多為凍土，不利農作，因此需要在進行耕作之前、尚為陰寒的日子便開始翻土以滌除結凍之泥土，以利農耕，「農率均田」<sup>43</sup>描寫農人們相率脩治田地之景象，「農及雪澤」<sup>44</sup>敘述農夫趁著雪後小雨的時候治理田地，因為雨水能滋潤結凍、硬化的土壤，使之易於耨土，故當把握此一時機犁田，「初服於公田」<sup>45</sup>則說明當時的井田制度，八家先共耕公田，其後方各治私田，提醒人民毋忘當先耕種公田之事，正同於《孟子·滕文公》所載：「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事。」<sup>46</sup>二月則載「往耨黍」，<sup>47</sup>提醒農民到田裡播種。《管子·四時》載「宗正陽，治隄防，耕芸樹藝。」<sup>48</sup>同樣說明應當遵守春季正陽時節之內涵行事，修治堤防，耕種除草種植培育作物。《管子·五行》言「春辟勿時，苗足本。」<sup>49</sup>強調春季治農事勿違時，當依時令行事，秧苗為農耕之本，故須準備充足。上述文獻皆說明春季木行之時，為農事耕作之重要季節，

<sup>37</sup> 《尚書·堯典》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁21。

<sup>38</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁38。

<sup>39</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·幼官》，頁38。

<sup>40</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁26。

<sup>41</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁26。

<sup>42</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁27。

<sup>43</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁27。

<sup>44</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁28。

<sup>45</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁28。

<sup>46</sup> 《孟子·滕文公》，頁92。

<sup>47</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁30。

<sup>48</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁239。

<sup>49</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁243。

因此當辛勤從事，毋有怠惰而違農時，木行在自然界的「生」之意涵到人文社會後便轉化為「興」之意涵，經過冬季的藏伏休養生息後，自然界於春季木行之際便復甦新生，人文社會事務一切百廢待興，人們也於此際開始勞動，奮力辛勤於農事，所有文獻紀載皆指向「興」之意涵。

除了耕作之外，「蠶事」亦是農事中重要的一環，<sup>50</sup>因為養蠶繅絲是製作祭祀禮服的重要材料，與祭祀密切相關，〈月令〉季春之月載：

命野虞毋伐桑柘。鳴鳩拂其羽，戴勝降於桑。具曲植籩筐。后妃齊戒，親東鄉躬桑。禁婦女毋觀，省婦使以勸蠶事。蠶事既登，分繭稱絲效功，以共郊廟之服，無有敢惰。<sup>51</sup>

養蠶第一件要務便是種植桑樹、採取桑葉，因此命令看守田野與山林之職官嚴禁砍伐桑柘，以免導致無桑葉可養蠶之事發生；其次準備採桑養蠶所需之器物；前置作業準備充足後，后妃皆親自採桑，以示重視，並減少婦人之雜務，使其專心養蠶，待蠶皆結繭後，便進行繅絲，〈夏小正〉三月所言「攝桑」、<sup>52</sup>「妾、子始蠶」<sup>53</sup>以及「執養宮事」，<sup>54</sup>即是此事的異辭記載。最後用蠶絲製作祭祀儀式所用之禮服，祭祀之目的多在祈求農事順利、風調雨順、感謝豐收以及國泰民安、四境太平，而農事中耕作之收穫作為祭祀供品，蠶事之收穫製作祭祀禮服，以此收穫感謝天地自然之庇祐。於此，農、祀二事相輔相成，交融於一，成為維繫國家穩定之兩條命脈，不容忽視，因此在〈月令〉、〈夏小正〉等文獻中反覆書寫祭祀與農事，顯示兩者之重要性。

由於農事為國家之根本，因此在春季木行時節，當以此為重，農事進行需要許多人力，若此時進行其他事務，將會分散人力，導致農業人力不足，因此〈月令〉孟春之月言「毋聚大眾」、<sup>55</sup>「毋置城郭」，<sup>56</sup>仲春之月載「毋作大事，以妨農之事」，<sup>57</sup>目的即在避免占用人力資源，妨礙農事運作，以令人民能專心於

<sup>50</sup> 蠶事之重要，可從《孟子》中亦有記載植桑以養蠶，繅絲以製帛一事看出。《孟子·梁惠王上》：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。」《孟子·梁惠王上》，頁 12。

<sup>51</sup> 《禮記·月令》，頁 304。

<sup>52</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 33。

<sup>53</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 34。

<sup>54</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 34。

<sup>55</sup> 《禮記·月令》，頁 289。

<sup>56</sup> 《禮記·月令》，頁 289。

<sup>57</sup> 《禮記·月令》，頁 300。此種觀念在《孟子》一書中亦有反映，如《孟子·梁惠王上》：「不違農時，穀不可勝食也。」「百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣。」說明古人具有尊奉農時的觀念。《孟子·梁惠王上》，頁 12。



農事，將人力與心力投入農業活動，前文所言春季毋舉兵戎亦與此相關，發動戰爭不僅導致人員傷亡，違逆春季木行自然界「生」之意涵，同時也使得國家人力從農事中抽離，妨礙農事進行，違背春季木行人文社會「興」之意涵，因此相關文獻中反覆書寫以提醒當政者切莫舉兵。

在行政方面，《管子·四時》言：

春三月以甲乙之日發五政：一政、曰論幼孤，含有罪。二政、曰賦爵列，授祿位。三政、曰凍解修溝瀆，復亡人。四政、曰端險阻，修封疆，正千伯。五政、曰無殺麇夭，毋蹇華絕芋。<sup>58</sup>

政令雖分為五項，然其層次內涵則彼此混雜，必須再次梳理與分類，首先是與自然互動應遵守「無殺麇夭，毋蹇華絕芋」的原則，已於上文討論，依循春季木行自然界「生」之意涵而影響人事，禁止人民砍伐草木、捕殺幼獸。

其次為「論幼孤」，此則屬於社會救助層面，目的在於養護孤兒，使其得以存活，《管子·五行》載「亡傷繇裸」，<sup>59</sup>同樣強調安養嬰孩，毋使其受到傷害，在關心幼兒之外，亦照顧到一般民眾，《管子·五行》言「發故粟以田數」、<sup>60</sup>〈月令〉季春之月載「天子布德行惠，命有司發倉廩，賜貧窮，振乏絕，開府庫，出幣帛，周天下」，<sup>61</sup>皆站在人民的角度思考，秋季之收穫與貯糧在經過冬季後可能不足，而春季方開始進行農事，新穀初播尚未收成，人民可能處於糧食不足之困境，因此開啟國家糧倉與府庫，將食物與財貨分賜給需要之百姓，以賑濟糧食缺乏及貧窮困乏的百姓，使人民得以生存，此亦符合春季木行自然界「生」之概念。

再者為公共設施部分，〈四時〉載「端險阻，修封疆，正千伯」，<sup>62</sup>由於冬季眾人藏息，安養於室內，又經過冬季的風雪，道路受到損害，而春季人們走出室外，百廢待興，首要之務便是整頓交通、修護道路，使人物行走、車馬往來皆順暢無礙，整理田間阡陌則有利於農事之進行，完善陸上交通後則要「修溝瀆」，其原因有二，一則如《管子·五行》所言「冰解而凍釋」，<sup>63</sup>二則為〈月令〉季春之月所載：

<sup>58</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

<sup>59</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>60</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>61</sup> 《禮記·月令》，頁 303。

<sup>62</sup> 即「阡陌」。

<sup>63</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

命司空曰：時雨將降，下水上騰，循行國邑，周視原野，修利堤防，道達溝瀆，開通道路，毋有障塞。<sup>64</sup>

由於春季氣溫升高，導致積雪融化與河水解凍，產生龐大的水量，以及春季為降雨時節，春雨亦帶來豐沛的雨量，使得河道水量增加，若不加以整治預防，便會產生洪汛，中國自古以來便對「春汛」極為重視，透過各種河道整治加以防範，若此時不整修河道、建築堤防，亦有可能在夏季時同樣因為融雪與降雨的影響，受到「夏汛」的侵擾，將導致人民傷亡、財物毀損以及作物損失，造成重大影響，此外，整修溝瀆可做為農業灌溉之用途，有助於農業耕作，是極為重要的公共建設。相關的建設皆遵循春季木行人文社會「興」之意涵而行。

第四則屬法務行政事務，「舍有罪」是指赦免犯法遭受刑罰者，〈月令〉仲春之月亦言「命有司省圜圜，去桎梏，毋肆掠，止獄訟」，<sup>65</sup>以求減少拘執於牢獄之囚犯，去除徒刑之犯人，並且避免施行死刑與肉刑，同時停止訴訟之事。頒布此項政令不僅是因為春季木行具有生生之仁德，因此當於春季減輕刑罰，其背後的考量更重要的應該是若進行刑罰，無論是死刑、肉刑或是徒刑，<sup>66</sup>都會致使從事農業的人力減少，使農事運作受到影響，因此為了避免影響農事，故特別提醒春季當赦免犯人、減輕刑罰。上述記載為消極作為，避免農業人力減少，此外亦記載「復亡人」一事，則屬於積極方法，免除逃亡者的罪責或徭役，招致亡命者回返鄉里，重新進入家族之中，成為從事農業活動的一員，增加勞動力。可見相關政令乃是以農事為出發點思考，背後亦與春季木行人文社會「興」之意涵密切相關，同時蘊含「仁」之概念。

最後是人事行政部份，〈四時〉言「賦爵列，授祿位」說明於歲初春季之時

<sup>64</sup> 《禮記·月令》，頁 303。

<sup>65</sup> 《禮記·月令》，頁 299。

<sup>66</sup> 中國刑罰在上古時代便已定型，在「西周五刑」之外，亦有拘役、徒刑與流刑之相關記載。西周五刑為「墨、劓、剕、宮、大辟」，前四者為肉刑，第五者為屬於生命刑之死刑，「劓、剕、宮」三者會對受刑人身體產生重大傷害，影響其勞動力，嚴重者則可能死亡，此外尚有刵刑、笞刑、鞭刑與杖刑等對身體造成傷害之刑罰。在死刑與肉刑之外，則有屬於自由刑之拘役、徒刑與流刑，拘役乃將桎梏加諸犯人，或禁錮於牢獄中，限制其行動，徒刑則是讓受刑人服徭役，或亦有真之園土者，流刑包含「流」、「放」、「遷」、「徙」等，皆指流放犯人，使其遠離該地，無法返回，是剝奪受刑人的身體與居住之自由。關於中國上古時代刑罰之討論，請參李甲孚：《中國法制史》（臺北：聯經出版事業公司，1988年），頁 163-202；張晉藩：《中國法制史》（臺北：五南圖書出版有限公司，1982年），頁 1-183；仁井田陞著，牟發松譯：《中國法制史》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁 62-69。西周五刑、拘役、徒刑與流刑等皆導致可從事農業活動之人力減少，進而影響農事進行，致使農業收成減少，對國家社會影響極大。

當依功績分封行賞，授予相應之爵位與官職，確立身分後便能確定執掌職責，以令諸侯百官依所負責之職務行事，《管子·五行》載「天子出令，命左右士師內御，總別列爵，論賢不肖士吏」<sup>67</sup>亦是同樣的概念，除了行賞與確定職掌之外，同時也勸勉諸侯百官辛勤從事，毋有怠惰與過失。〈月令〉季春之月載「勉諸侯，聘名士，禮賢者。」<sup>68</sup>更提出聘用名士，禮遇賢者，以求人才為國效命之概念。上述人事行政事務皆圍繞春季木行人文社會「興」之概念開展，希望各級官員能於一年之始使用心於相關執掌，以利國家社會之運作與發展。

## 二、火行：由自然之長到人文之行

夏季火行的核心意涵為「長」，自然界萬物皆在夏季成長，草木茂盛，動物健壯，而在人文世界中又轉化衍伸出「行」的內涵，提醒人民在此壯盛時節，應當敏於行事，完成各種事物。而萬物長大的重要關鍵在於「水」，植物生長需要水源灌溉，動物生存亦需要水分提供，且若是發生旱災，植物枯萎死亡，生態系中的生產者減少，產生饑荒，便導致食物鏈遭到破壞，動物、人類等各級消費者亦面臨食物短缺的危機，因此在夏季火行長養季節中，水是極為重要的資源，若是缺乏水量，則會導致作物歉收，糧食短缺的困境，因此春季必須修整溝渠，以便水利，夏季火行之際則要進行「雩祭」，〈月令〉仲夏之月載：

命有司為民祈祀山川百源，大雩帝，用盛樂。乃命百縣，雩祀百辟卿士有益於民者，以祈穀實。<sup>69</sup>

雩祀的對象不僅為帝，亦包含山川百源及有功於民之百官卿士，以隆盛之舞樂祭祀之，目的在於祈求降雨，如《說文解字》所載：「雩，夏祭樂於赤帝，以祈甘雨也。」<sup>70</sup>透過雩祭祈求降雨，是為了有充足之水源以供作物生長，並同時祈禱作物豐收，如此方有充足之收穫。雩祭儀式的意義便透過在夏季火行「長」之意涵而呈現。

《大戴禮記·夏小正》載五月「煮梅」、<sup>71</sup>六月「煮桃」，<sup>72</sup>是指將成熟之

<sup>67</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

<sup>68</sup> 《禮記·月令》，頁 303。

<sup>69</sup> 《禮記·月令》，頁 316。

<sup>70</sup> 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1979 年），頁 580。

<sup>71</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 39。

梅實與桃實摘下煮熟，做成乾腊，以作為祭祀之供品；〈月令〉季夏之月則言「命四監大合百縣之秩芻，以養犧牲」，<sup>73</sup>意即徵集人民所繳納之草料穀物，用以飼養祭祀之犧牲，以供祭祀之用。在此亦是祀與農二者交互影響，祭祀為求豐收，而收成之物則作為祭祀之供品，又再次說明祀與農二者在中國文化與生活中的重要性。

在與自然互動方面，夏季火行的記載並不多，僅於〈月令〉孟夏之月記載「驅獸毋害五穀」、「毋大田獵」，<sup>74</sup>〈四時〉言「令禁置設禽獸，毋殺飛鳥」，<sup>75</sup>此處所謂「驅獸」乃是指驅逐野獸，而非加以獵殺，目的僅在於避免獸類侵害五穀、干擾作物生長，並非欲捕捉野獸，而「毋大田獵」、「禁置設禽獸」與「毋殺飛鳥」則是提醒此時不應大肆舉行畋獵等殺生之行為，以令萬物順利生長。並有記載關於畜牧飼養馬匹之事，《大戴禮記·夏小正》載四月「執陟攻駒」、<sup>76</sup>五月「頒馬」，<sup>77</sup>〈月令〉仲夏之月言「游牝別群，則繫騰駒，班馬政」，<sup>78</sup>要將懷孕之母馬與公馬分開飼養，以使母馬安順生下小馬，並開始訓練兩歲之馬，使其健壯長大，從事拉車之工作。上述記載之著眼點皆在於夏季火行為「長」之季節，因此禁止獵殺禽物獸類，以避免影響動物之成長。

農事部分，夏季火行為萬物成長之季節，因此應當把握時機，辛勤從事農事，並勸勉農民努力耕作，毋有怠惰，故〈月令〉孟夏之月載：「命野虞出行田原，為天子勞農勸民，毋或失時。命司徒巡行縣鄙，命農勉作，毋休於都。」<sup>79</sup>透過各級職官巡視農事，辛勤耕作者加以慰勞勉勵，怠惰休耕者加以勸勉指導，以免錯失農時，導致農作歉收。〈月令〉季夏之月則載：

是月也，樹木方盛，乃命虞人入山行木，毋有斬伐。不可以興土功，不可以合諸侯，不可以起兵動眾，毋舉大事，以搖養氣。毋發令而待，以妨神農之事也。水潦盛昌，神農將持功，舉大事則有天殃。<sup>80</sup>

強調夏季火行為長養季節，必須避免各種影響養氣之事，故不能進行大規模

<sup>72</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 40。

<sup>73</sup> 《禮記·月令》，頁 319。

<sup>74</sup> 《禮記·月令》，頁 307。

<sup>75</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239-240。

<sup>76</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 36。

<sup>77</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 40。

<sup>78</sup> 《禮記·月令》，頁 317。

<sup>79</sup> 《禮記·月令》，頁 307。

<sup>80</sup> 《禮記·月令》，頁 319-320。

活動，包含土木工程、會合諸侯與興兵動眾等事，除了避免干擾養氣之外，另一層之考量亦如討論春季木行時所言，這些活動皆需使用大量人力，可能導致從事農業之人力減少而影響農事，〈月令〉孟夏之月所言「繼長增高，毋有壞墮，毋起土功，毋發大眾，毋伐大樹」，<sup>81</sup>其意義與上述記載皆相同。〈月令〉季夏之月則載：「土潤溽暑，大雨時行，燒薙行水，利以殺草，如以熱湯。可以糞田疇，可以美土疆。」<sup>82</sup>具體指示農事中應當執行之事項，首先要攘除雜草，其次要在田地上施肥，增加土壤肥沃度，提高地力，作物才會結實飽滿，以期在秋季金行收成季節能夠順利豐收。

此外，〈月令〉季夏之月亦載：「命漁師伐蛟取鼃，登龜取鼈。命澤人納材葦。」<sup>83</sup>命令各類事務負責官員恪盡職守，「伐蛟取鼃，登龜取鼈」之目的尚未明確，可能作為祭祀之用，亦可能斬殺凶獸以避免造成危害，「納材葦」則是繳納蒲草以供使用。透過上述記載，可以想見夏季火行之際，為配合萬物生長之時機，自各級職官至百姓農民皆勤奮從事，黽勉厥功，故夏季火行自然界「長」之意涵便轉化為人文社會「行」之概念，以各項事務順當運行為目標，因此不斷提醒各項事務俾使所執掌之事能順利完成。

春季木行記載之蠶事雖告一段落，然尚有餘事未畢，〈月令〉孟夏之月載：「蠶事畢，后妃獻繭。乃收繭稅，以桑為均，貴賤長幼如一，以給郊廟之服。」<sup>84</sup>獻納蠶繭，以示敬重，並收取繭稅，依所用桑葉數量之比例繳納蠶繭作為賦稅，而繳納之繭稅便可以用以製作郊廟祭典所著之禮服，其制類似井田制度，集結眾人之力以奉養天子貴族，因此反覆書寫提醒職官百姓勤勉行事，一方面是為了避免作物歉收而致使百姓饑荒，另一方面則是為了讓百姓能按時上繳賦稅、進行徭役，以供給天子貴族之所需。而季夏之月言：「命婦官染采，黼黻文章，必以法故，無或差貸。黑黃倉赤，莫不質良，毋敢詐偽，以給郊廟祭祀之服，以為旗章，以別貴賤等給之度。」<sup>85</sup>命令婦官督促絲帛染色工作進行，依規定謹慎製作各式禮服，以作為身分等級差別之區分。反映夏季火行時節，婦女亦辛勤謹慎進行工作，繅絲、織布、染色、製衣等事項皆需耗費大量心力，並將蠶事之收穫製為祭祀儀式所用之禮服，呈現對天地自然之誠敬感謝，同時合於夏季火行人文社會的

<sup>81</sup> 《禮記·月令》，頁 307。

<sup>82</sup> 《禮記·月令》，頁 320。

<sup>83</sup> 《禮記·月令》，頁 319。

<sup>84</sup> 《禮記·月令》，頁 308。

<sup>85</sup> 《禮記·月令》，頁 319。

「行」之內涵。

而在人事方面，《管子·四時》記載夏季火行應當執行之五政為：

夏三月以丙丁之日發五政：一政、曰求有功發勞力者而舉之。二政、曰開久墳，發故屋，辟故節，以假貸。三政、曰令禁扇去笠毋扱免，除急漏田廬。四政、曰求有德賜布施於民者而賞之。五政、曰令禁置設禽獸，毋殺飛鳥。<sup>86</sup>

上述五政亦可分為幾個層面來討論。首先是「令禁置設禽獸，毋殺飛鳥」，屬於與自然互動之層面，已於上文討論，其內涵與夏季火行自然界「長」之概念密切相關，禁止民眾捕殺禽獸，使其順利長大。

其次為「開久墳，發故屋，辟故節，以假貸」，此屬於社會救助層面，「開久墳」即開採礦藏豐富之礦源，以作為民生之所需，開放無人居住之故屋供無居所之民眾居住，開啟原有之糧倉將糧食提供給需要之民眾，將物資、屋舍與糧食借貸與民，令民眾得以安居生活，方能完成各人之職務工作。

再者為行事指導層面，「禁扇去笠毋扱免」一項記載，命令人民禁止用扇、不准戴笠，不可扱衽免袒，其背後意義雖未明確，但與〈月令〉仲夏之月所言合觀可以看出其意義，其言：「君子齊戒，處必掩身，毋躁。止聲色，毋或進。薄滋味，毋致和。節嗜欲，定心氣，百官靜事毋刑，以定晏陰之所成。」<sup>87</sup>提醒人們應當齋戒，不可裸露身體，行事不可急躁，並停止聲色娛樂，不要過於重視食物味道，應當節制欲望，安定心氣，所有官員應當平靜行事，不要任意動用刑罰，以與陰陽相合。在夏季火行時節，萬物成長，陽氣興盛，更顯躁動，故於此時特地提醒人民在「行」的方面應當謹慎齋戒，安定心神，節制欲望，不可躁進，如此行事方能進退得體，動靜合宜，背後亦有「禮」之概念存在。

最後是人事行政方面，〈四時〉言「求有功發勞力者而舉之」、「求有德賜布施於民者而賞之」，說明應當舉用有功勞與能力者，並賞賜有德且對於人民有福澤者，〈月令〉孟夏之月所載：「命太尉，贊傑俊，遂賢良，舉長大。行爵出祿，必當其位。」<sup>88</sup>亦是相同之概念，舉用有能力者，參與各種事務，以求事務運作順當。此外，孟夏之月亦載：「斷薄刑，決小罪，出輕繫。」<sup>89</sup>則說明犯罪

<sup>86</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239-240。

<sup>87</sup> 《禮記·月令》，頁 317-318。

<sup>88</sup> 《禮記·月令》，頁 307。

<sup>89</sup> 《禮記·月令》，頁 307。

情節以及判刑輕微者，可以予以釋放，目的可能在於增加勞動人力。因此在人事行政方面之記載，可以看出皆是以夏季火行的「行」之意涵為著眼點，希望能舉用各種人才、增加人力以協助各項事務之進行。

透過夏季人文活動相關記載，可以看出「長」與「行」乃是夏季火行兩組核心概念，由此概念引譬連類，而與其他領域連結生發出更豐富的意涵。

### 三、金行：由自然之殺到人文之刑

秋季金行以「殺」作為核心觀念，所著眼者乃是萬物由夏季火行長大健壯之狀態轉變為黃落衰亡之狀態，其原因則是天地「殺氣」之肅殺刑戮作用，同時，由於萬物已成熟長大，因此可以加以收穫，成為糧食，故秋季金行亦蘊含「收穫」之概念，而萬物面對天地肅殺之氣，除了順任其勢、遭受刑戮而衰亡之外，亦可採取退守之姿，以避其鋒，求取生存。因此秋季金行便順著自然界「殺」與「收穫」之概念，在人文社會層面轉化衍生出不同之概念，首先由天地之殺戮轉化為人文社會中法治「刑」之意涵，又由金屬刀刃等兵器與秋天演練軍隊而發展出兵事「戎」之概念，以及刑罰當公平公正而衍伸出行事「義」之認識，加上原本存在的農事「收」之內涵，結合成為一套「秋—金—殺—刑—戎—義」之核心概念群，豐富金行知識體系的內容。

秋季金行以「殺」之概念較「收斂」之概念明顯，因此「殺」之概念對人類行為之影響也較大，反映在各個方面，首先是在法務行政方面，不同於春季木行赦免犯人、減輕刑罰，夏季火行釋放罪刑輕微之囚犯，而是嚴格審理與判刑，〈月令〉孟秋之月言：

命有司修法制，繕囹圄，具桎梏，禁止奸，慎罪邪，務搏執。命理瞻傷，察創，視折，審斷。決獄訟，必端平。戮有罪，嚴斷刑。天地始肅，不可以贏。<sup>90</sup>

命令職官修訂法制，修繕牢獄，準備刑具，禁止奸邪罪惡之事發生，若有違法之事便立即逮捕犯人。並命令獄官視察受過刑罰之囚犯，確定刑罰施行得當。審案判刑必須正直公平，判定死刑必須審慎定刑。此時天地開始轉為肅殺，因此不可

<sup>90</sup> 《禮記·月令》，頁 323-324。

以懈怠，應當謹慎裁決、按罪判刑。可以看出秋季金行自然界「殺」之概念在人文社會中轉化為「刑」之概念。自然界天地肅殺之氣提供人文世界行刑殺戮行為的正當性，但在審案判刑的同時不斷強調必須公平公正、謹慎行刑，說明並非將自然界的概念直接套用於人文社會，而是配合人文社會之實際狀況加以調整，以求適用於人文社會，在此過程中便反映了中國先民所認識與所欲建構之人文世界樣貌。〈月令〉仲秋之月載：「乃命有司，申嚴百刑，斬殺必當，毋或枉撓。枉撓不當，反受其殃。」<sup>91</sup>再次強調執刑之官必須重申戒令，並謹慎用刑，斬殺刑罰皆必須得當，避免枉曲，若是枉曲失當則司法者與行刑者必須遭受懲罰。在這一套刑罰法制政令的背後隱含「義」的概念。

對於國內違反法紀、不義之事，當以「刑」處之，而對於外邦鄰國所為不義之事，則以「兵戎之刑」應之，〈月令〉孟秋之月言：

天子乃命將帥，選士厲兵，簡練桀俊，專任有功，以征不義。詰誅暴慢，以明好惡，順彼遠方。<sup>92</sup>

《管子·五行》亦言：

天子出令，命左右司馬，衍組甲厲兵，合什為伍以修於四境之內。諛然告民有事，所以待天地之殺斂也。<sup>93</sup>

由此說明，當政者僅能在秋季金行時節隨順天地殺斂之氣，配合「殺」與「刑」之概念，徵集士兵，進行軍事之訓練，征伐不義之國，懲罰暴虐傲慢之邦，以此彰明是非善惡，令四方之人民得以順服。執行刑罰與發起兵戎之目的在於懲處「不義」，故其判準為是否合於「義」，由於舉兵出征為勞民傷眾之舉，因此若不合於義，則無法使人民順服，於此「秋—金—殺—刑」等內涵便成為一組成套概念，並與「戎」、「義」等概念相連結。就人文社會層面而言，春夏二季進行農耕，因此不宜將人力運用於戰爭，以免影響收穫，而冬季氣候嚴寒，不適宜舉行戰役，以免兵馬凍餒而亡，因此唯有秋季農暇之時方能出兵征伐不義之邦。且兵力即國力之一環，為了抵禦外敵侵犯，即使不主動舉兵，亦應當按時訓練軍隊，以加強軍事能力，軍隊訓練方法是與畋獵結合，如〈月令〉季秋之月所載：「是月也，天子乃教於田獵，以習五戎，班馬政。命僕及七驪咸駕，載旌旒，授車以級，整

<sup>91</sup> 《禮記·月令》，頁 325。

<sup>92</sup> 《禮記·月令》，頁 323。

<sup>93</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243-244。



設於屏外。司徒搯扑，北面誓之。天子乃厲飾，執弓挾矢以獵，命主祠祭禽于四方。」<sup>94</sup>說明當政者透過田獵活動教導兵民軍事戰陣之法，練習運用各種兵器，在畋獵過程演練各種軍事命令與行動，以此增加戰力，使國家具有出征與禦敵之兵力。

在秋季金行「殺」之概念下，與自然界之互動不同於春季木行之護生、夏季火行之長養，而是進行殺伐，〈夏小正〉九月言「主夫出火」，<sup>95</sup>說明秋季金行為舉行畋獵之時節，在上述戎事訓練意義之外，同時說明獵捕禽鳥獸類乃此時之活動；〈月令〉季秋之月言「草木黃落，乃伐薪為炭」<sup>96</sup>亦反映秋季金行「殺」之概念，且此時作物皆已成熟可以收穫，如第二章所言，「殺」與「收穫」為一體兩面之關係，因此農事方面反覆提醒應當把握時間採收農作，〈夏小正〉言八月「剝瓜」、<sup>97</sup>「剝棗」、<sup>98</sup>「臬零」，<sup>99</sup>記載瓜類果物成熟，人民加以採收撿拾之現象，〈月令〉仲秋之月言：「乃命有司，趣民收斂，務畜菜，多積聚。」<sup>100</sup>催促民眾採收作物，並貯存糧食以便過冬，季秋之月則言：「乃命冢宰，農事備收，舉五穀之要，藏帝藉之收於神倉，祇敬必飭。」<sup>101</sup>其言收穫之糧食應當妥善收藏，以此為資糧方能渡過漫漫長冬與春季青黃不接之際；而春季木行時節天子舉行籍田之禮所得之收穫更要特別敬重謹慎地收藏於神倉，以此作為供奉上帝鬼神之祭品，春季木行舉行籍田之禮作為一年農事之起始，象徵所有活動興起，秋季金行則以收穫作為一年農事之終結，既順應天地肅殺之氣，亦配合「收穫」之意涵。在中國先民的觀念中，乃是天地鬼神之庇祐方能風調雨順、作物豐收，因此將以收成之作物與成熟之犧牲為祭品供奉天地鬼神，以為酬謝。

春季木行時所舉行的「籍禮」是為求農事順利、作物收穫豐富所舉行之儀式，秋季金行收穫時節所舉行之儀式則是感謝天地自然鬼神之祐護，因此特別強調供奉祭品以為酬謝一事，在《管子·五行》中言：

<sup>94</sup> 《禮記·月令》，頁 339。

<sup>95</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 44。

<sup>96</sup> 《禮記·月令》，頁 340。

<sup>97</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 42。

<sup>98</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 42。

<sup>99</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 42。

<sup>100</sup> 《禮記·月令》，頁 326。

<sup>101</sup> 《禮記·月令》，頁 337。

睹庚子，金行御，天子出令，命祝宗選禽獸之禁，五穀之先熟者，而薦之祖廟與五祀，鬼神饗其氣焉，君子食其味焉。<sup>102</sup>

命令祭祀之官選取太牢中之犧牲，以及成熟之農獲作為祭品，祭祀宗廟與五祀，令鬼神得歆饗祭品之香氣，作為鬼神庇祐國泰民安與農事豐收之酬謝，〈月令〉仲秋之月亦言：

乃命宰祝，循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色。必比類，量小大，視長短，皆中度。五者備當，上帝其饗。天子乃難，以達秋氣。<sup>103</sup>

此段文字更加詳細地說明大宰與大祝等職掌祭祀之官應當注意與犧牲相關之事，包括巡視犧牲之數量、毛色、體型等狀態是否合於祭祀之規範，以及飼養犧牲之物料是否完備，並核算各種祭典所需之犧牲數量是否充足。若是合於規定方能做為犧牲獻給上帝，並進行儺祭以通達秋氣，且〈月令〉季秋之月載「大饗帝，嘗，犧牲告備于天子」，<sup>104</sup>皆顯示秋季金行時刻對於祭祀酬神之重視，以此報答天地鬼神之庇祐，受到恩惠加以回報，亦是「義」之意涵的呈現。

祭祀之事於四時依時進行，祭祀各類神祇，以為祈禱，或為酬謝，期望以天地鬼神等超越之力量影響人事；農事於春季至秋季進行，辛勤努力耕耘以求豐收，令人民得以生活，待秋季農事完畢，便轉而進行戎事；戎事於秋季與農事接力，訓練人民之軍事能力，以便出征與禦敵之所需。農事作為生存之所需，祭祀乃是精神文化上的支柱，軍戎則是保衛國家免於外敵侵擾的盾牌，三者相輔相成，交織為一股重要的力量，共同維繫國家之長治久安與民生社稷之穩定，缺一不可，由是說明「農」、「祀」與「戎」三者同為「國」與「民」大事之故，五行人文世界觀念與此三者密切相關，由此生發而成，反映「農」、「祀」與「戎」三者在先民文化中之重要地位。

在人事方面，《管子·四時》記載秋季金行之五政為：

一政、曰禁博塞，圍小辯，鬥譯踞。二政、曰毋見五兵之刃。三政、曰慎旅農，趣聚收。四政、曰補缺塞圯。五政、曰修牆垣，周門閭。<sup>105</sup>

第三政如上所述，敦促農民依時收穫，毋有怠惰，此乃秋季金行「收穫」意義之

<sup>102</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243-244。

<sup>103</sup> 《禮記·月令》，頁 325-326。

<sup>104</sup> 《禮記·月令》，頁 338。

<sup>105</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 240。

反映。第一政禁止人民賭博、爭辯與鬥毆，或許是避免人民在農閒之際產生紛爭，影響社會秩序與安定。第二政禁止五種兵器之刃顯現，雖然秋季金行為刑殺與練兵時節，但人為之殺戮行為仍須合於義，因此應避免不義之殺戮任意發生，故提醒兵器之刃應加封鞘，以免誤傷他人。

第四政與第五政同屬建設工程，由於氣候漸寒，因此需要修築房舍，以抵禦冬季之冰雪，且城牆屬於軍事設施，當利用秋季農閒與軍事訓練之際加以修築，〈月令〉孟秋之月言：

命百官，始收斂。完堤防，謹壅塞，以備水潦。修宮室，壞墻垣，補城郭。

106

說明修築宮室、牆垣與城郭同樣符合秋季金行「收斂」之涵意，由於作物收穫之後，應當加以積斂，因此需要建造困廩以貯存糧食，故〈月令〉仲秋之月言：「可以筑城郭，建都邑，穿竇窖，修困倉。」<sup>107</sup>提醒當政者勿遺漏修建倉廩之事，季秋之季則言：「命百官貴賤無不務內，以會天地之藏，無有宣出。」<sup>108</sup>說明此時所有官員當從事收納積斂之事物，不得有宣出之行為，以配合迎接冬季水行藏息之季節。

透過秋季金行之記載，由天地之殺戮轉化為人文社會中法治之「刑」、兵事之「戎」、行事之「義」與農事之「收」，結合成為一套「秋—金—殺—刑—戎—義」之核心概念群，並以此核心概念群作為秋季金行行事之指導，更不斷加入新的元素成為更豐富之意義。

#### 四、水行：由自然之藏到人文之息

由於冬季水行之時節，大地冰封，萬物藏匿，故冬季水行以「藏」為自然界之核心概念，而此概念在人文社會中轉化為「息」之概念，用以告誡人民在寒冷的冬季水行時結，應當休養生息，以待來年之勞動。〈月令〉孟冬之月言：

<sup>106</sup> 《禮記·月令》，頁 324。

<sup>107</sup> 《禮記·月令》，頁 326。

<sup>108</sup> 《禮記·月令》，頁 337。

命有司曰：天氣上騰，地氣下降，天地不通，閉塞而成冬。命百官謹蓋藏。命司徒循行積聚，無有不斂。壞城郭，戒門閭，修鍵閉，慎管籥，固封疆，備邊竟，完要塞，謹關梁，塞徯徑。飭喪紀，辨衣裳，審棺槨之厚薄，塋丘壟之大小、高卑、厚薄之度，貴賤之等級。<sup>109</sup>

說明冬季水行時節天地閉塞不通，並以此作為人類行為之規範，因此命令所有官員謹慎進行掩蓋藏斂之工作，若是看到堆積在外的作物，應將其藏放於倉廩之中。同時注重城牆邊防、要塞關梁、宮室建築、門窗鎖鑰應當緊密閉鎖，毋有縫隙，以免違背「閉藏」之準則。在秋季金行的刑殺與戎事之後，當進行喪葬之事，且《說文解字·草部》言「葬，藏也」，<sup>110</sup>《禮記·檀弓上》亦言：「葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。是故衣足以飾身，棺周於衣，槨周於棺，土周於槨。」<sup>111</sup>喪葬之事乃將往生者斂藏於棺槨中，並埋藏於土中，使其藏而不見，正符合冬季水行「藏」之意涵。若是為國捐軀而死者，則給予賞賜，並撫恤其遺族，故〈月令〉孟冬之月言「賞死事，恤孤寡」。<sup>112</sup>

由於冬季水行之時「萬物不通」，<sup>113</sup>所有事務皆無法進行，因此《管子·四時》順應時節，言冬季水行之時，當「修禁徙民，令靜止」，<sup>114</sup>禁止民眾遷徙，令民眾得以安居休息，由於此時為天地閉藏之季，因此人事當順應天地，與之閉藏，故〈月令〉仲冬之月言：「命有司曰，土事毋作，慎毋發蓋，毋發室屋，及起大眾，以固而閉。地氣且泄，是謂發天地之房，諸蟄則死，民必疾疫，又隨以喪。」<sup>115</sup>再三告誡不可進行土地與建設工程，且有蓋藏之處與房屋宮室皆不可任意揭發其蓋，禁止勞動大眾，使覆蓋之物穩固，若是違反上述之事，則地氣洩漏，將使蟄伏之蟲皆死，產生瘟疫導致人民傷亡，以此強烈禁止「發天地之藏」的行為，因此最好的方式便是與民休息，仲冬之月言：「命奄尹，申宮令，審門閭，謹房室，必重閉。省婦事毋得淫，雖有貴戚近習，毋有不禁。」再次強調宮室應當緊閉，同時減少婦女之工作量，即使是貴戚與近習亦當遵守此項命令，由此可以看出，冬季水行自然界「藏」之意涵在人文社會層面轉化為以「息」作為核心

<sup>109</sup> 《禮記·月令》，頁 342。

<sup>110</sup> 漢·許慎注，清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 48。

<sup>111</sup> 《禮記·檀弓上》，頁 149。

<sup>112</sup> 《禮記·月令》，頁 341。

<sup>113</sup> 清·王聘珍撰：《大戴禮記解詁·夏小正》，頁 46。

<sup>114</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 240。

<sup>115</sup> 《禮記·月令》，頁 344-345。

概念。〈月令〉孟冬之月言：

是月也，大飲烝。天子乃祈來年於天宗，大割祠于公社及門閭。臘先祖五祀，勞農以休息之。天子乃命將帥講武，習射御角力。<sup>116</sup>

冬季水行時節仍要舉行祭祀，對象為天宗、公社門閭以及先祖五祀，目的在於祈求庇祐來年諸事順遂，同時慰勞農民一年之辛勞，令其休養生息，以待來年春季木行之際再度興起進行農事。而冬季天寒地凍，因此不進行大規模之軍事演習，而以講授武事為主，練習射御角力等小規模之軍事課程。同樣以「息」為行事之原則。在人事行為指導方面，〈月令〉仲冬之月則言：「君子齊戒，處必掩身。身欲寧，去聲色，禁奢欲。安形性，事欲靜，以待陰陽之所定。」<sup>117</sup>說明此時應當齋戒修持，居住在深密安穩之處所，修養身心，保持寧靜，去除聲色欲望，使身心性情保持安定，臨事平靜以待，毋任意動作，以「息」為行為指導原則。

而在政令方面，《管子·四時》所記載冬季水行五政為：

一政、曰論孤獨，恤長老。二政、曰善順陰，修神祀，賦爵祿，授備位。三政、曰效會計，毋發山川之藏。四政、曰捕姦遁，得盜賊者有賞。五政、曰禁遷徙、止流民、圍分異。<sup>118</sup>

首先是屬於社會救助部分，由於冬季酷寒，天地閉塞，萬物藏匿，糧食不足，因此要關注孤獨長者是否需要協助，以免凍餒而死。其次說明應當順應天地之氣，以「閉藏」與「休息」為行為原則，毋有違背，因此「毋發山川之藏」，以免發洩地氣，招致災害。再者要捕捉姦遁者與盜賊，此可與《管子·五行》所言合觀，其言：

睹壬子，水行御，天子出令，命左右使人內御御其氣，足則發而止，其氣不足，則發擱瀆盜賊，數剽竹箭，伐檀柘，令民出獵禽獸，不釋巨少而殺之，所以貴天地之所閉藏也。然則羽卵者不段，毛胎者不牘，臝婦不銷棄，草木根本美。七十二日而畢。<sup>119</sup>

在冬季水行時節，由於天地閉塞陰寒之氣使萬物蟄伏藏匿而不敢作亂，如有作亂

<sup>116</sup> 《禮記·月令》，頁 343-344。

<sup>117</sup> 《禮記·月令》，頁 346。

<sup>118</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 240。

<sup>119</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 244。

者，則由當政者下令加以鎮壓，若是鎮壓之力充足，則刑戮殺伐之事可以廢止，若鎮壓之力不足，亂事仍持續發生，則應加強刑罰殺戮，捕捉藏匿於溝澗中之盜賊。準備弓箭獵捕禽獸、追緝盜賊，無論大小皆殺之，以鎮壓亂事，以助天地冬季水行閉藏之氣。由於盜賊與遁逃之人既違背冬季水行「藏」與「息」之規範，又觸犯律法，應當嚴加懲處，故特地書寫此事，以為提醒。第四者為禁止人民遷徙，防止人民流散與流放，並禁止百姓分居，同樣是希望人民能藏息於室，避免遷徙、遠行，以順應天地之氣，避免招致災害懲罰。

在人事行政方面，〈月令〉仲冬之月言：「可以罷官之無事，去器之無用者。涂闕廷門閭，筑囹圄，此所以助天地之閉藏也。」<sup>120</sup>由於冬季水行為「休息」之時節，且依國家行政效率考量，應當罷免無事之官員，去除無用之器物，令其可得以休養生息，並且節省國家支出，而其職位可待有能力之人任職，為國家效力，增進行事效益，且由於冬季削減無事之官員，故春季與夏季當尋覓人才以補任其職位，使政務順遂，國家昌盛。

上述冬季水行之人事與政令皆符合「藏」與「息」之核心概念，但是藏息並非完全靜止，而是靜斂休養、蓄積能量，以待來年春季木行之際奮發而起，因此在冬季水行的記載中，亦有關於為來年準備之事項，在農事方面，〈月令〉季冬之月言：「令告民，出五種。命農計耦耕事，修耒耜，具田器。」<sup>121</sup>提醒農民在冬季之末應該開始準備農事，取出五穀之種籽加以揀選以便播種，並修護耒耜等農具，準備各種農事所需之器具，作為來年春季木行進行農事之準備。季冬之月亦載：

日窮於次，月窮於紀，星回於天。數將幾終，歲且更始。專而農民，毋有所使。天子乃與公、卿、大夫，共飭國典，論時令，以待來歲之宜。乃命太史次諸侯之列，賦之犧牲，以共皇天、上帝、社稷之饗。乃命同姓之邦，共寢廟之芻豢。命宰歷卿大夫至于庶民土田之數，而賦犧牲，以共山林名川之祀。凡在天下九州之民者，無不咸獻其力，以共皇天、上帝、社稷、寢廟、山林、名川之祀。<sup>122</sup>

說明此時應當讓農民專心準備農事之所需，避免參與其他勞役，以免影響農事之

<sup>120</sup> 《禮記·月令》，頁 346。

<sup>121</sup> 《禮記·月令》，頁 347。

<sup>122</sup> 《禮記·月令》，頁 348-349。

準備與來年農事之進行，顯示對於農事之重視。而當政者與百官則共同討論國事，制定時令，以作為來年國事之依據，並命令各級官員祭祀皇天、上帝、社稷、寢廟、山林與名川，亦即大祭天地萬物，以此感謝天地之庇祐並祈禱來年繼續照護國家社稷。

在冬季即將結束之際，則「命有司大難，旁磔，出土牛，以送寒氣。征鳥厲疾。乃畢山川之祀，及帝之大臣，天子神祇」，<sup>123</sup>舉行盛大之儺祭，在國門旁以犧牲作為奉獻，並製作土牛，以送寒氣，由此結束一年之中對於天地山川、天神地祇之祭祀，作為迎接來年之到來。

由冬季水行之「藏」與「息」連接至春季木行之「生」與「興」，可以看出中國先民所認識的四時五行並非斷裂或線性發展者，而是一密切相關與循環不息之過程，冬季水行的「息」是為了春季木行的「興」而休養生息、蓄積能量，四時五行彼此配合運作，形成一井然有序且和諧運行之宇宙秩序，中國先民觀察歸納出此一規律，並將此觀念發展成為一套知識體系，進而以此作為人事行為之指導原則，是以天地自然與人文社會彼此密切相關，天人相應便是此種思維模式下的產物。

### 五、土行：由自然之中到人文之載

由於土行在五行知識體系中，較少與季節配應，如有配應也多列於長夏、季夏，附屬於夏季，因此關於土行之人文世界相關記載便非常稀少，主要見於《管子·五行》。土行在人文世界之意涵是接續自然界的「中」之概念發展，在《管子·五行》中記載：

睹戊子，土行御，天子出令，命左右司徒內御，不誅不貞，農事為敬。大揚惠言，寬死刑，緩罪人。出國司徒令，命順民之功力以養五穀，君子之靜居，而農夫修其功力極。然則天為粵宛。草木養長，五穀蕃實秀大。六畜犧牲具。民足財，國富，上下親，諸侯和。七十二日而畢。<sup>124</sup>

由於土行具有「和平用均，中正無私」之德，因此兼輔萬物，無有偏私，故能成

<sup>123</sup> 《禮記·月令》，頁 347。

<sup>124</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 243。

載萬物，使其發展，例如長養草木，使五穀蕃實秀大，又因其寬厚之德，故能宣揚惠言，寬宥死刑，緩徵罪人，並使人民安順務農，如此君王便可以靜居而待其成。正是由於土行能夠承載萬物，才能成就諸事，而達到民有恆產，國家富強，上下親近和諧，諸侯相安的境況。因此在土行自然界「中」之意涵，到了人文世界便延伸轉化為「載」之概念，以承載萬物成就其功，君王執政與人民處事皆當效法土行承載之道，方能輔佐萬物，達到佐治四時四行的目的，使天下太平和樂。

由此可以看出五行宇宙圖式作為認識世界的間架，然五行知識體系之內涵在自然世界與人文世界有所轉化，在人事政令領域有其意涵，而五行在身體醫學領域亦有所發展，建構一套五行身體醫學知識，因此觀察身體醫學領域的五行宇宙圖式，能夠讓我們夠加瞭解五行宇宙圖式在不同領域的運用與發展。

## 第二節 身體的五行宇宙圖式

### ——五行知識體系在身體醫學之運用

在中國傳統文化中，思想家們所重視者除了國家興盛、社會安定之外，更著重個人的「安身立命」，認為個人作為國家社會之基礎，須先立己方能立人，以個人修養為關照之起點，進而周遍於他人與萬物，也就是由個人開展至社會與自然，由此突顯出「修身」之重要性。而此所安所修之「身」具有多層次之意義，包含人格層次、精神層次、知識層次、禮容層次、物質層次以及生理層次。就傳世文獻而言，中國傳統思想家的身體論述多著眼於人格、精神、知識與禮容層次，<sup>125</sup>對於生理層次的身體則討論較少，然而生理的身體對個人的影響是最為直接的，尤其是罹患疾病所產生的苦痛、面對死亡所感受到的焦慮，以及生理欲求所

<sup>125</sup> 中國傳統思想家對於「身體」的看法與立場各有不同，在身心修養與工夫論的討論中，多以心為主，但中國傳統思想中的「身心」並非二元對立，且在現實生命中「身心」必為同體之存在，因此修養所追求之最高境界在於「身心一如」，然而在儒、道二家中，卻可能為完成理想與成就價值而捨棄身體，以筆者所區分之層次而言，便是為追求人格層次與精神層次而摒棄生理層次，也因此其論述焦點不在生理層次的身體上，而《尚書》與《禮》所言之身體，著重於禮容層次，故以「威儀」與「行禮如儀」之討論為主，荀子則重視透過學習達到德性之全，是以前修身乃是知識與人格層面，墨家所謂的安身則著眼於物質層面。綜觀各家，對於生理層次的身體修養少有著墨。相關討論請參楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年修訂二版）；蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年），〈第一章緒論〉，頁1-44；李建民：《死生之域：周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年），〈第四章 脈與導引——生命在運動中〉，頁157-203。



引起的煎熬，影響人格、精神層次之修養，成為身心可能對立之原因，《論語·泰伯》載：「曾子有疾，召門弟子曰：『啟予足！啟予手！《詩》云「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」而今而後，吾知免夫！小子！』」<sup>126</sup>說明身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，呈現維護身體健全乃個人成全孝道之根本；《老子·十三章》云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」<sup>127</sup>闡述人之大患在於「生理的身體」所帶來之各種限制；佛家言生老病死為人生四苦，而四苦之根源都在於「生理的身體」。曾子之言告誡應當珍愛身體，道釋之論則提醒應當以精神超越、捨離身體，意旨雖有所異，但儒道釋三家同樣以生理的身體為束縛，使得生理層次的身體修養在論述脈絡中隱匿。但若中國思想以「身心一如」為最高境界，則不當以身體為患，亦不應將身體之捨離作為最終目標，反過來說，身體作為生命存在的必要條件之一，修養工夫應當「身心同修共養」，在「養心」部分，中國傳統思想家已經提供許多重要的論述，然而在「養身」方面，則需要從「醫家」入手。

中國歷來雖多將醫學視為「方技」，然在醫學典籍中蘊含許多思想內容，尤其是先秦醫學典籍中，認為身體並非獨立於天地自然之外，因此將人放回天地自然的脈絡中討論，而人作為宇宙萬物之一，其運行規律便與自然一致，也就是將人體「小宇宙」視為自然「大宇宙」的其中一環，兩者相互呼應，以是，醫籍中所呈現的人體便不是獨立的存在，而是自然大宇宙的延伸，當討論身體時，便須返回到對於自然宇宙的認識與理解，換言之，由於自然與身體的根源相同，所以先民得以透過對自然宇宙之認識與理解，進而認識與理解身體，兩者成為一連續性的存在，職是之故，醫籍中的身體可以說是自然的身體，而身體醫學便是以自然宇宙觀念理解身體所形成的知識。綜觀中國傳統醫學典籍，對於身體的理解皆以「陰陽」與「五行」為核心，尤其是五臟的理論建構，無法脫離五行之脈絡，因此五行身體醫學知識便是先民將五行宇宙觀運用於「自然的身體」之呈現，職是之故，透過五臟醫學知識之討論，不僅可以瞭解「五行」如何與「身體」共同享有一套知識體系與話語模式，亦有助於理解「身體」與「宇宙」之間的關係，問題之核心便是先民如何將身體與醫學知識納入五行知識體系之中。

<sup>126</sup> 《論語·泰伯》影印清嘉慶二十年南昌學府刊十三經注疏本（臺北：藝文印書館，1985年），頁70。

<sup>127</sup> 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局有限公司，1981年），頁29。

## 一、五行知識體系與身體醫學之配應模式

在現存傳世醫學典籍文獻中，以《黃帝內經》的時代為最早，時代大約在春秋、戰國、秦漢之際，<sup>128</sup>可由此書觀察漢代以前五行觀念在身體醫學中的呈現。中國傳統醫學內涵博大精深，諸如脈學、刺法等皆為專家之學，內容可分為理論與技術兩層面，《黃帝內經》便包含著重醫學理論之《素問》與以醫學技術為主之《靈樞》兩部分。本節旨在說明五行知識體系於身體醫學之運用及其意義，因此以《黃帝內經·素問》（簡稱《素問》）為對象，針對《素問》中與五行概念直接相關之醫學理論進行討論。

在《素問》中論及與木、火、土、金、水五行最為相關者即是人體之「五臟」，其基本配應為「木—肝」、「火—心」、「土—脾」、「金—肺」、「水—腎」，此種配應並非單純之比附，而與先民對於宇宙的認識密切相關。在先民的認識中，人乃是天地自然所創生者，人體亦當合於天地自然之規律，在〈陰陽應象大論篇第五〉與〈五運行大論第六十七〉皆有論及五臟之生成，〈陰陽應象大論第五〉認為「陰陽」為創生萬物之根本，由是以生四時五行，進而化生五臟，〈五運行大論第六十七〉同樣以「陰陽」為創生萬物之根本，由是以生五運六氣，進而化生為五臟。兩者之脈絡雖微有差異，但皆將五臟之生成歸屬於天地自然之規論，在這樣的宇宙觀之下，將五臟與四時、五行、五運、六氣加以連結，此時的五臟已非單純的人體臟器，而與天地自然五行觀念形成緊密聯繫，也就是從身體的、生理的五臟翻轉為自然的、五行的五臟。兩篇文章並進一步說明五臟各自生成的過程，由於內容相近，故舉〈陰陽應象大論篇第五〉為例說明，其言：

東方生風，風生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目。其在天為玄，在人為道，在地為化；化生五味，道生智，玄生神。神在天為風，在地為木，在體為筋，在臟為肝；在色為蒼，在音為角，在聲為呼，在變

<sup>128</sup> 依蔡璧名之考訂，《黃帝內經》的主要著成年代，可約略概括為春秋、戰國與秦漢之際，且為代表中國古代最早身體觀念與醫學知識的唯一傳本。請參蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，〈第一章 緒論〉，頁 1-44。

動為握，在竅為目，在味為酸，在志為怒。怒傷肝，悲勝怒；風傷筋，燥勝風；酸傷筋，辛勝酸。

南方生熱，熱生火，火生苦，苦生心，心生血，血生脾，心主舌。其在天為熱，在地為火，在體為脈，在臟為心；在色為赤，在音為徵，在聲為笑，在變動為憂，在竅為舌，在味為苦，在志為喜。喜傷心，恐勝喜；熱傷氣，寒勝熱；苦傷氣，鹹勝苦。

中央生濕，濕生土，土生甘，甘生脾，脾生肉，肉生肺，脾主口。其在天為濕，在地為土，在體為肉，在臟為脾；在色為黃，在音為宮，在聲為歌，在變動為噦，在竅為口，在味為甘，在志為思。思傷脾，怒勝思；濕傷肉，風勝濕；甘傷肉，酸勝甘。

西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，肺生皮毛，皮毛生腎，肺主鼻。其在天為燥，在地為金，在體為皮毛，在臟為肺；在色為白，在音為商，在聲為哭，在變動為咳，在竅為鼻，在味為辛，在志為憂。憂傷肺，喜勝憂；熱傷皮毛，寒勝熱；辛傷皮毛，苦勝辛。

北方生寒，寒生水，水生鹹，鹹生腎，腎生骨髓，髓生肝，腎主耳。其在天為寒，在地為水，在體為骨，在臟為腎；在色為黑，在音為羽，在聲為呻，在變動為慄，在竅為耳，在味為鹹，在志為恐。恐傷腎，思勝恐；寒傷血，燥勝寒；鹹傷血，甘勝鹹。<sup>129</sup>

這段文獻具有豐富的內涵，其中最明顯易見者為五臟生成序列，藉由此序列說明五臟之根源以及序列事物間的關聯性，在「東方生風，風生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心，肝主目」一段文字中，看似為一個線性的生成序列，然其中「生」字之意義實屬不同層次。在「東方生風」一句中，「生」字並非生成意義，而是指六氣之一的「風」在方位上從屬於東方，故東方主風，「肝生筋」與「肝主目」亦屬此種意涵，說明肝臟主管筋與目；「風生木」言天之六氣之「風」化生為地有五行之「木」，「木生酸」說明木行生成酸味，兩者皆屬化生、生成意義；「酸生肝」則言酸味生養肝臟，著重於養護之意義；「筋生心」之「生」則屬五行運作中的「生」，乃是助長之意，筋屬木行，心屬火行，木行生火行，故筋能生心。

<sup>129</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》（臺北：藝文印書館，2006年），頁63-68。

由此可以看出此一序列並非單純生成序列，而是關係序列，主要在說明「東方一風一木一酸一肝一筋一目」之間具有連續性關係，由於「生」字的多層意義，模糊、泯除了「方位一天之六氣一地之五行一五味一人之五臟一體一竅」等不同領域事物間彼此關係之差異，並透過氣之變化跨越類別之斷層，將「天一人」貫通為一，視為一個上下貫通之整體，於是五臟之根源可以上推至天之六氣與地之五行，如此便成功地將五臟納入五行知識體系之中。

但在上述的序列中，所強調者為關係意義，而「在天為風，在地為木，在體為筋，在臟為肝；在色為蒼，在音為角，在聲為呼，在變動為握，在竅為目，在味為酸，在志為怒」這段文字則說明木行在不同領域中雖呈現不同的樣態面貌，但是其本源皆相同，以此揭示五行知識體系中「體一而用殊」之意義，在五行宇宙觀中，各領域事物都是由五行變化而生，故同一行事物間具有內在關聯性，同行可相感相召，無論是天文、地理、人體，或是顏色、聲音、味道，都共同享有相同的根源，因此在知識系統分類中便將其歸屬為同一類。這樣的關係同樣地在人體中運作，因此以五臟為核心，將身體醫學中各種事物加以聯繫，形成「臟一體一味一液一竅一志」一組配應系統（表 4-1），並依其所屬之五行，將身體醫學知識整理、收編、納入五行知識體系之中，且五行身體醫學知識中包含「志」與「聲」二者，而所發之聲或笑或哭，或呻或歌，實為情志之表現，因此可將聲歸入情志之討論，在中國醫學身體理論中，情志各有所主，亦會影響身體五臟相關運行，透過情志可以觀察身體內五行運行是否如常或是過與不及，可見早在先秦時代，中國便將情志放入中國身體醫學與身體觀的討論之中，發展出一套與情志、情緒相關的醫學理論與療養理論，因此在中國醫學理論中生理的身體，同時也是情志的身體，由此，情志也納入了五行知識系統之中。

表 4-1 五行身體醫學配應表

	木行	火行	土行	金行	水行
臟	肝	心	脾	肺	腎
體	筋	血	肉	皮毛	骨髓
味	酸	苦	甘	辛	鹹
液	淚	汗	涎	涕	唾
竅	目	舌	口	鼻	耳

志	怒	喜	思	憂	恐
聲	呼	笑	歌	哭	呻

在五行知識體系中，方位、色彩與季節是相當重要的核心內容，上述文獻中敘述五行與五臟的配屬，已說明其所屬之方位與色彩，但尚未提及五臟與季節之配應，然於五行知識系統中，木、火、金、水四行與季節之配應非常固定，因此在《素問》中所呈現的配應方式具有一致性，「春—木—肝」、「夏—火—心」、「秋—金—肺」、「冬—水—腎」之配應方式正是透過五行為接榫點連結五臟與季節。然而土行之脾臟在《素問》中與季節之配應仍有兩套模式，其一為以長夏配屬脾臟，構成「長夏—土—脾」之配應方式（圖 5-1），其二認為「脾臟不主時」而有另一套配應模式（圖 5-2），兩套模式分別具有其意義。

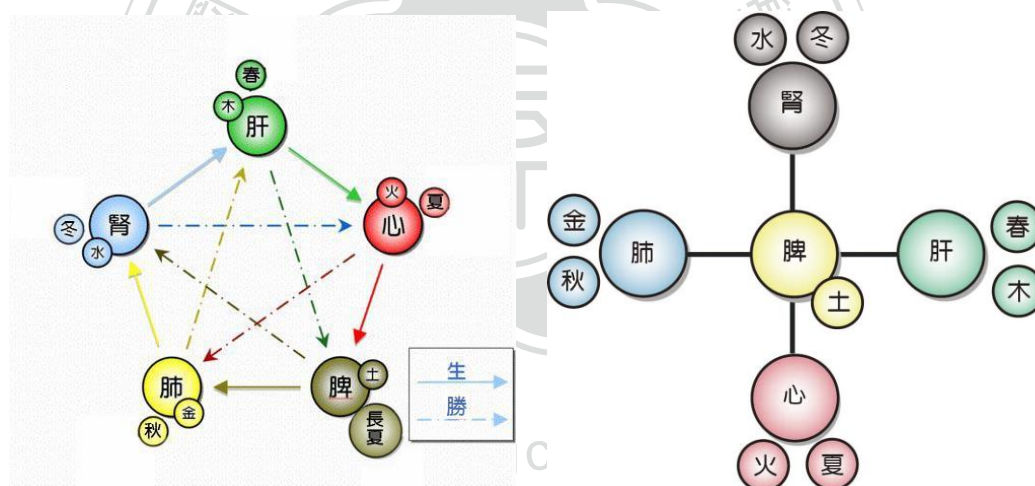


圖 5-1 「長夏—土—脾」之配應模式 圖 5-2 「脾臟不主時」之配應模式

第一套「長夏—土—脾」的配應模式在《素問》中並未有何以如此配應的說明與論述，似乎將其視為五行知識體系中的常識性概念，但在相關記載中可以發現此種配應模式特別著重「五行—五臟」之生勝關係，因為唯有將代表土行的脾臟配屬於長夏，才能完成五臟循環往復的相生環狀結構，五臟間的生勝作用亦得以順利運作。在〈金匱真言論篇第四〉言：

黃帝問曰：「天有八風，經有五風，何謂？」岐伯對曰：「八風發邪，以為經風，觸五藏，邪氣發病。所謂得四時之勝者，春勝長夏，長夏勝冬，冬勝夏，夏勝秋，秋勝春，所謂四時之勝也。」<sup>130</sup>

所言雖是季節之相勝關係，但放在《素問》一書的脈絡中來看，季節、五行與五臟互為呼應，因此實際上是在說明五臟之相勝關係，所對應者便是「肝勝脾，脾勝腎，腎勝心，心勝肺，肺勝肝」的相勝循環，在這段敘述中，若是不將脾臟配屬於長夏，便只有四時結構，便會使土行脾臟獨立於此一相勝循環結構之外，進而導致相勝循環結構缺少其中一個環節而無法順利運作。在《陰陽應象論篇第五》中則記載「筋生心」、「血生脾」、「肉生肺」、「皮毛生腎」、「髓生肝」，實際上是說明「肝生心」、「心生脾」、「脾生肺」、「肺生腎」、「腎生肝」的五臟相生關係，而此五臟相生關係正好符合一年之中時序運行的次序，若是不將脾臟配屬時令，則此相生循環便會斷裂，但若要將脾臟納入相生結構中，且必須符合「心生脾、脾生肺」的結構，便只能放在夏季與秋季中間，因此將其歸屬為長夏。透過「五行—五臟」生勝關係的運作，使五臟成為一個整體，彼此互相影響，而非各自獨立運作，同時表明中國身體醫學中將人體視為整體之概念。

第二套土行脾臟不配屬四時的配應模式，在《素問》中則有文字加以說明，〈太陰陽明篇第二十九〉言：

帝曰：「脾不主時何也？」岐伯曰：「脾者，土也，治中央。常以四時長四藏，各十八日寄治，不得獨主於時也。脾藏者，常著胃土之精也。土者，生萬物而法天地。故上下至頭足，不得主時也。」<sup>131</sup>

〈玉機真藏論篇第十九〉載：

帝曰：「四時之序，溺從之變異也，然脾脈獨何主？」岐伯曰：「脾脈者土也，孤藏以灌四傍者也。」……帝曰：「夫子言脾為孤藏，中央土以灌四傍……」<sup>132</sup>

透過這兩段文獻，可以得知《素問》中不將脾臟配屬時令的原因在於土行脾臟必須位居中央，方能長四臟、灌四傍，也就是說，脾臟的作用在於灌溉、長養其他

<sup>130</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 47。

<sup>131</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 256-257。

<sup>132</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 173-174。

四臟，若是配屬於時令，一則無法居中長養四臟，二則進入相生循環結構中，便只能專生一臟，而無法兼顧其他三臟，便失去兼長四臟的作用。由此可以看出，脾臟不配屬時令之原因，一方面在於空間概念中，脾臟必須居中，若配屬時令則無法維持居中之意義，另一方面如同《管子·四時》言「土德實輔四時出入」，<sup>133</sup>土行脾臟亦必須輔佐、長養四臟，固不得獨主於時，

透過上述討論，可以得知在「長夏—土—脾」的配應模式中特別強調時間結構以及「五行—五臟」之間的生勝關係，而「脾臟不主時」的模式中則著重於空間結構以及脾臟必須長養四臟，反映土行的特殊意義，並且在兩套配應模式中再次呈現四時時令與五行知識體系融攝過程中的互動以及協調方式。

## 二、五行宇宙圖式在身體醫學之運作模式

中國身體醫學理論中的身體同契於天地自然，彼此互相貫通，相互影響與作用，此一五行的身體，同時也是時令的身體，身體的作用與時令密切相關，時令影響了身體的運作，時令作為自然運行之規律，身體亦當遵循此規律運作，於是便將自然運行規律之實然作為身體運行之應然，成為研判身體運作是否如常之依據，在〈玉機真藏論篇第十九〉中記載：

黃帝問曰：「春脈如弦，何如而弦？」岐伯對曰：「春脈者肝也，東方木也，萬物之所以始生也，故其氣來，栗弱輕虛而滑，端直以長，故曰弦。反此者病。」……

帝曰：「善。夏脈如鉤，何如而鉤？」岐伯曰：「夏脈者心也，南方火也，萬物之所以盛長也，故其氣來盛去衰，故曰鉤。反此者病。」……

帝曰：「善。秋脈如浮，何如而浮？」岐伯曰：「秋脈者肺也，西方金也，萬物之所以收成也，故其氣來，輕虛以浮，來急去散，故曰浮。反此者病。」……

<sup>133</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·四時》，頁 239。

帝曰：「善。冬脈如營，何如而營？」岐伯曰：「冬脈者腎也，北方水也，萬物之所以合藏也，故其氣來沉以搏，故曰營。反此者病。」……<sup>134</sup>

說明脈象在不同時節分別歸屬於五臟，故呈現不同脈象，而脈象應如四時之物象，例如春季屬東方木行，其時自然界萬物開始新生、復甦，柔軟脆弱，尚未堅實故輕虛，因此脈象一如物象，軟弱輕虛而滑，且如樹木一般正直而長，由此可知脈象乃是透過自然事物而認識，但春季時令事物紛雜繁多，故擇取之標準便是五行知識體系為核心。身體作為自然之體現，身體醫學知識亦為五行知識體系中的一環，於是中國醫學理論便透過五行知識體系加以認識、理解身體結構與運作規律，將脈象、五臟、身體之運作與五行結合，於此，五行的身體不僅止為隱喻，而是被認定的事實。由於五行知識體系中之時令物象成為身體運作的判準，由此建構出一套視察身體狀態之理論，若是違反五行之規律便不合於標準，而被視為病象，故言「反此者病」，認為將由此導致各種病痛，更甚者將會導致死亡。

當身體出現了病徵，便必須加以診療調理，五臟的病徵多顯現於脈象以及相應之身體部位，如春季脈象「實而強」或是「不實而微」，其所反映者乃是肝氣之太過與不及，而調理之法即是「瀉有餘，補不足」，<sup>135</sup>若是不足者，則增益其氣，透過食物加以調理，〈至真要大論篇第七十四〉言：

夫五味入胃，各歸所喜，攻酸先入肝，苦先入心，甘先入脾，辛先入肺，鹹先入腎，久而增氣，物化之常也。氣增而久，夭之由也。<sup>136</sup>

由於五臟各有喜好，五味入口，變化為氣，以養五臟，是以能增五臟之氣，以補其不足，<sup>137</sup>於是透過脈象等診斷觀察五臟何者不足，便食用該行之食物，便能補該臟之氣，使其如常運作。關於各臟之病宜食之物據《靈樞·五味》所載為：

<sup>134</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 169-172。

<sup>135</sup> 原文作「『瀉』有餘」，即瀉放之意。唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 218。

<sup>136</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 746。

<sup>137</sup> 《靈樞·五味》亦有相關記載，其言：「胃者，五藏六府之海也，水穀皆入於胃，五藏六府皆稟氣於胃。五味各走其所喜，穀味酸，先走肝；穀味苦，先走心；穀味甘，先走脾；穀味辛，先走肺；穀味鹹，先走腎。穀氣津液已行，營衛大通，乃化糟粕，以次傳下。」請參撰人不詳：《黃帝內經靈樞·五味》（北京：中華書局，1991年），第二冊，頁 257。



脾病者，宜食粳米飯、牛肉、棗、葵。心病者，宜食麥、羊肉、杏、薤。  
 腎病者，宜食大豆黃卷、豬肉、栗、藿。肝病者，宜食麻、犬肉、李、韭。  
 肺病者，宜食黃黍、雞肉、桃、蔥。<sup>138</sup>

表 4-2 五行食物配應表

	木	火	土	金	水
味	酸	苦	甘	辛	鹹
穀	麻	麥	粳米	黃黍	大豆
果	李	杏	棗	桃	栗
畜	犬	羊	牛	雞	豬
菜	韭	薤	葵	蔥	藿

脾病應食「粳米飯、牛肉、棗、葵」等甘味屬土行之物，以補脾臟之氣，原因在於這些食物已經被納入五行知識體系之中，分別歸屬各行，於是便各自代表所屬之五行，分享了五行的共同資源，因此在以食用的方式進入身體後，便依其代表的屬性化為相應之氣，以此滋養、增補五臟之氣。例如若是肝臟之氣「太過」，則必須瀉之，應當少吃酸味之物，而多吃辛味之物，其原理便是透過五行相勝之道加以抑制，如木行肝氣太過，則食用金行辛味之食物以增肺氣，以此克抑肝氣。透過五臟彼此之間的相生相勝，方能維持身體的動態平衡，使身體順利運作，毋有失常。

人體小宇宙運行之規律依循天地自然大宇宙之規律，故五臟運行之規律亦當符合五行生勝關係運作之規律，此謂「順行」，若是五臟運作不符合五行生勝關係，五臟之氣違逆而行，便會造成疾病甚至死亡，〈玉機真藏論篇第十九〉提出三種氣之逆行的現象：

五藏受氣於其所生，傳之於其所勝，氣舍於其所生，死於其所不勝。病之且死，必先傳行至其所不勝，病乃死。此言氣之逆行也，故死。肝受氣於心，傳之於脾，氣舍於腎，至肺而死。心受氣於脾，傳之於肺，氣舍於肝，至腎而死。脾受氣於肺，傳之於腎，氣舍於心，至肝而死。肺受氣於腎，

<sup>138</sup> 粳米飯即是粳米飯。撰人不詳：《黃帝內經靈樞·五味》，第二冊，頁 259。

傳之於肝，氣舍於脾，至心而死。腎受氣於肝，傳之於心，氣舍於肺，至脾而死。此皆逆死也。<sup>139</sup>

第一種臟氣逆行現象為「受氣於其所生」，其義有二解，其一為受氣於所生之子，<sup>140</sup>如肝木受氣於心火，其二為授氣於所生之母，如心火授氣於肝木，二者意義實則相同，皆言氣之運行由子至母，違逆五行相生之序；第二種是「傳之於其所勝」，乃五臟將氣傳給所勝之臟，如肝木傳氣於脾土，不僅不加以克抑所勝之臟，反而更助長之，可謂「藉寇兵而齎盜糧」，破壞五行生勝關係結構；第三種是「氣舍於其所生」，不接受所生之母給予的氣，如心火舍氣於肝木，不利於己，更中斷了五行生勝之循環。上述三種氣之逆行現象，將導致五臟衰亡，進而影響人體之健康與存亡。職是之故，中國身體醫學理論對於臟氣之運行十分重視，要避免氣之逆行，維持順行的狀態。

在中國身體醫學理論中，除了診斷已發之病，調養已病之臟器與身體，更重視在平時的調理，以求能預防未發之病，〈四氣調神大論篇第二〉便闡述了此種概念：

是故聖人不治已病，治未病，不治已亂，治未亂，此之謂也。夫病已成而後藥之，亂已成而後治之，譬猶渴而穿井，鬪而鑄錐，不亦晚乎。<sup>141</sup>

當病徵已現，病灶已成之時，五臟本身以及生勝關係結構已經發生變化，呈現亂象，無法維持恆定狀態（homeostasis），致使身體機制失去平衡，此時開始調理身體與五臟為時已晚，事倍功半，需要耗費較長之時間與心力才能痊癒，因此當於平時便開始注重身體保健，維持五臟運行的平衡與身體的健康，於是提出調養身體之道，而此調養之道亦順應天地自然大宇宙的規律，配合時令調養身心，〈四氣調神大論篇第二〉提出一套完整的調養方法：

春三月，此謂發陳。天地俱生，萬物以榮，夜臥早起，廣步於庭，被髮緩形，以使志生，生而勿殺，予而勿奪，賞而勿罰，此春氣之應，養生之道也。逆之則傷肝，夏為寒變，奉長者少。

<sup>139</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 175。

<sup>140</sup> 在五行—五臟相生關係中，生者為母，所生者為子，如肝木生心火，則肝木為母，心火為子，五臟氣以此為序運行謂之「順行」，反此則謂「逆行」。

<sup>141</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 36。

夏三月，此謂蕃秀。天地氣交，萬物華實，夜臥早起，無厭於日，使志無怒，使華英成秀，使氣得泄，若所愛在外，此夏氣之應，養長之道也。逆之則傷心，秋為痲瘧，奉收者少，冬至重病。

秋三月，此謂容平。天氣以急，地氣以明，早臥早起，與雞俱興，使志安寧，以緩秋刑，收斂神氣，使秋氣平，無外其志，使肺氣清，此秋氣之應，養收之道也。逆之則傷肺，冬為飧泄，奉藏者少。

冬三月，此謂閉藏。水冰地坼，無擾乎陽，早臥晚起，必待日光，使志若伏若匿，若有私意，若已有得，去寒就溫，無泄皮膚，使氣亟奪，此冬氣之應，養藏之道也。逆之則傷腎，春為痿厥，奉生者少。<sup>142</sup>

春季當舉動舒緩、生而不殺，以應春氣養生之道；夏季宜辛勤行事、疏泄夏氣，以應夏氣養長之道；秋季應收斂神氣、安寧神志，以避肅殺之氣，此為秋季養收之道；冬季則藏匿心神、避寒防邪，以應冬季養藏之道。這套調養之道，正是先民將對自然與五行宇宙觀的認識以及所建構的知識、概念運用於身體醫學，故由此可以看出五行知識體系於中國身體醫學理論的運用，身體與自然兩者是連續性的存在，身體醫學當配合自然時令，於是要認識中國的身體觀念，必須要放在自然宇宙的脈絡下，兩者互為表裡，相互貫通，其背後共同享有的資源便是五行知識體系。

天地自然大宇宙對人體小宇宙的影響不僅在四時節令方面呈現，一年之歲氣亦對身體產生極大影響，〈氣交變大論篇第六十九〉言及歲氣的太過與不及可分為先天與後天兩種原因，而人事必須因應歲氣之太過與不及而有應對之道，方能免於傷亡禍亂，<sup>143</sup>並一一說明歲氣太過與不及所造成的疾病徵兆，以木行為例，其言：

歲木太過，風氣流行，脾土受邪。民病飧泄，食減體重，煩冤、腸鳴、腹支滿，上應歲星。甚則忽忽善怒，眩冒巔疾，化氣不政，生氣獨治，雲物飛動，草木不寧，甚而搖落，反脅痛而吐甚，沖陽絕者，死不治，上應太白星。<sup>144</sup>

<sup>142</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 29-33。

<sup>143</sup> 其言：「位天者，天文也；位地者，地理也；通於人氣之變化者，人事也。故太過者先天，不及者後天，所謂治化，而人應之也。」請參唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 568-569。

<sup>144</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 569。

歲木不及，燥乃大行，生氣失應，草木晚榮，肅殺而甚，則剛木辟者，悉萎蒼乾，上應太白星。民病中清，脘脅痛，少腹痛，腸鳴、溏泄。涼雨時至，上應太白星，其穀蒼。上臨陽明，生氣失政，草木再榮，化氣乃急，上應太白鎮星，其主蒼早。復則炎暑流火，濕性燥，柔脆草木焦槁，下體再生，華實齊化，病寒熱瘡瘍疥癬癰疽，上應熒惑太白，其穀白堅。白露早降，收殺氣行，寒雨害物，蟲食甘黃，脾土受邪，赤氣後化，心氣晚治，上勝肺金，白氣乃屈，其穀不成，咳而飶，上應熒惑太白星。<sup>145</sup>

於此說明歲氣太過與不及對人體所造成的影響，以及相應調理之道，並呈現天文與人事間密切之關連，天文、歲氣、時令、生物、人事、人體五臟無不在五行知識體系中彼此交互作用，身體與自然乃是有機整體的牽連互動，牽一髮而動全身，彼此間「物類相動，本標相應」，<sup>146</sup>是以在身體醫學的診療上都需要通盤考量五行之間的運作關係，方能找出適宜的調理與養護之道。

透過五臟的醫學理論與調理方式，可以看出五臟並非各自獨立之存在，而是彼此密切相關，具有相生相勝之關係，於是在中國身體醫學中，將身體視為一個整體，彼此互相呼應，調理時必須兼顧整體之平衡，找出彼此相應之關聯，同時診療調養，而非頭痛醫頭，腳痛醫腳的個別獨立治療方式，亦說明五行知識體系本身亦為一個各行彼此呼應、互相作用的有機整體系統，並且受到歲氣時令的影響，反映天地自然宇宙的規律對於身體的作用。在中國先民的認識中，所有事物並非單獨之存在，而是在整個五行宇宙中的關聯性存在，既與同行之事物相感相召，亦牽引其他四行事物的運作與變化，身體同樣受到天地自然宇宙的影響而作用，<sup>147</sup>這就是中國人引譬連類的聯繫性思維模式。

中國身體醫學以五行知識體系為分類方式，在現代以西方醫療科學為主的知識體系中，難以找到其合理性與正當性，因此被視為「非科學」的知識，其意義本僅指不同於科學邏輯的或是科學邏輯之外的知識，但在科學邏輯成為知識權力中心後，轉而以科學邏輯作為判準，排擠各種科學邏輯以外的知識，因此五行身體醫學知識，乃至五行知識系統都被冠上負面標籤，成為次級、劣等之知識。然透過五行知識體系之探求，可以更加理解中國先民對於中國身體醫學的認識，以及其與五行知識體系所共構的意義。

<sup>145</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 575-577。

<sup>146</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·天文》（臺北：世界書局，1962年），頁 36。

<sup>147</sup> 李建民稱之為「中國醫學的天人密冥觀」，請參李建民：《周秦漢脈學之源流》，頁 166。

### 第三節 小結：五行宇宙圖式與類應思維模式之搏成

五行宇宙圖式與知識體系搏成之過程，今日雖沒有明確的文獻記載，但透過《素問·上古天真論第一》<sup>148</sup>所論聖人、真人宣講教化之過程，可以做為參照。在上古之時有真人們體知天地之道，法於陰陽，和於術數，因此產生五方宇宙觀，進一步發展為五行宇宙圖式，將萬物納入此一架構使其產生意義的秩序，逐漸構成五行知識體系，形塑、凝聚、提煉出五行知識體系的核心概念，並以此教導下民，以口宣之於世，使眾人知曉五行之旨；而隨時日發展，後人逐漸忘卻五行之根本，然已習於五行宇宙圖式，仍以之作為認識、理解世界的基本模式。五行知識體系傳至後世，後世之人中亦有至人者，能遙契上古真人之旨，體知五行之道，再次活化五行宇宙圖式，並以之傳授聖人與賢人，聖人與賢人們則將五行宇宙圖式運用於各種層面之事物，諸如作為修養之道、處世之方、政令之理，將各種事物納入五行宇宙圖式之中，使五行知識體系成為龐大繁複的知識體系。藉由觀察五行宇宙圖式，可以發現中國先民的思維模式有其模式，人類感受自然界之事物，逐漸形成「觀念」，而諸多觀念進一步整合與系統化，建立一套知識體系，當人類面對自然現象與人文社會時，這套知識體系便影響人類之行為，也就是本章所討論的五行知識體系在社會與醫學的應用情形。

因此可以順著五行宇宙圖式的討論思考，一個文化所建構的宇宙圖式所反映的內容，不僅是該文化人民所見的世界樣貌，同時也包含該文化人民是如何觀看與理解，並進而建構文化圖式，前者主要討論「是什麼」的問題，後者則著重於「如何形成」的問題。因此，透過考察漢代以前五行宇宙圖式，所要瞭解的不僅是五行宇宙圖式是什麼樣貌，更要進一步思考，中國先民是如何觀看與理解世界，進而建構五行宇宙圖式，涉及宇宙論與思維模式兩層面，因此本節將以此二者為主題進行討論。

自先秦以來，「氣化宇宙觀」即是影響中國文化甚深的宇宙論觀點，相關議

<sup>148</sup> 唐·王冰撰：《黃帝內經素問》，頁 19-29。

題已有許多學者加以討論，<sup>149</sup>筆者亦贊同此種觀點，故不再申論此一議題，而是希望從五行宇宙圖式的角度切入，觀察五行宇宙圖式與氣化宇宙觀之間的關係。

五行宇宙圖式與四時宇宙圖式具有深層之關係，故其運作與四時更替有極為密切的關係，而四時之運行更替則以「氣」為基礎，隨著氣之變化，而有四時之流行，《管子·四時》恆言「地氣發」、「天氣下」、「義氣至」、「絕氣下」、「期風至」，由氣與風之變化，因此產生四時運行，四時配與四方亦是從四時盛行風向所得之經驗知識，由此建構一套四時知識體系。當中國人之宇宙觀由四方轉為五方之後，對於世界的理解便以五為核心，也就是以「木、火、土、金、水」五行作為分類事物之標準，視其屬性分別歸屬於某一行，在這之中，由於萬物乃由氣所構成，因此萬物皆以氣感相繫，背後分享共同資源，彼此並非斷裂之存在，而是相連繫的存在，故氣分為五行，而由五行之氣變化而生之事物亦歸屬於該行，例如「春—木—青—東—酸—肝」等事物。雖然在現代人看來，無法找到其間必然的關聯性，然而在先秦以降的五行知識體系中，它們共同享有木行的資源，因此屬性為木行，亦共同代表與具有木行的性質與功能，反過來說，亦可以從事物所呈現的內容推斷五行之盛衰，如《呂氏春秋·應同》言：

凡帝王者之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻，黃帝曰「土氣勝」，土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰「木氣勝」，木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰「金氣勝」，金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤烏銜丹書集于周社，文王曰「火氣勝」，火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水。<sup>150</sup>

由物象分別言五行之氣興盛，並以此作為服色與帝德之標準。此種觀念雖多運用於五德終始說等解釋歷代興替，以及作為讖緯學說之根據，但這種觀念也反映當時人們認為五行之氣不僅會影響自然時令事物，同時也會影響政治行政等人事領域之事物，也就是將天文與人文之事物，共同放入五行知識體系之中，形成五行

<sup>149</sup> 相關討論請參小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀及人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，2007年）；楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年）；張立文主編：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年）。

<sup>150</sup> 戰國·呂不韋著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），上冊，頁682-683。

宇宙圖式。

在五行宇宙圖式中，世界的根源是氣，而氣又可分為五行之氣，各自化生萬物，因此萬物可以依五行分類，從天文事物到人文事務，從具體事物到抽象概念皆可分別歸屬於五行之中，於是便展開一幅以「木、火、土、金、水」五行作為分類標準的閎闊宇宙圖式，世界所有的事物皆容納、安置於此圖式之中，於是書寫、描述此種五行宇宙圖式的《禮記·月令》等文字，便如同百科全書式地洋洋灑灑羅列各行事物，形成一套五行知識體系，同時也成為中國博物學的濫觴。在這些經典之中，所重視者並非說明事物何以歸屬該行，而是試圖描述該行包含了哪些事物，因為在先民的觀念中，事物之生成，本是五行之氣所造就，這是天地宇宙自然的法則，並不需要特別加以解釋，因此並不追問事物歸屬各行之原因，而是認識該行所包含的事物以及事物屬於何行，以便加以運用，例如在身體醫學知識體系中，並不追問「犬、麻、李、韭」等事物何以屬於木行，而是單純認識其屬於木行，因此享有木行之性質與功能，當木行肝氣不足時，便可以食用「犬、麻、李、韭」等食物，透過其內在具有的木行資源，補充木行之氣，以調理肝臟。五行宇宙圖式便是在氣化宇宙論的基礎上發展而成，以五行之氣為核心，建構出一套完整的五行知識體系。

五行知識體系中的事物不僅只是類別的劃分與切割，其特殊之處在於，各類事物之間更會彼此交互影響作用，或相生，或相勝，自成一套生勝循環的動態平衡法則，也就是說，雖然透過五行將所有事物分為「木、火、土、金、水」等五類事物，但事物之間的連繫並非單純作用於該行事物當中，例如上述的「木—春—肝—犬—麻—李—韭」等共享木行資源的事物，同時也會與其他四行事物交互影響，如「水生木」，「木生火」，「木勝土」，「土勝金」，每一行皆與其他四行發生直接關係，因此，在此一五行宇宙圖式中的所有事物，都不是獨立的存在，而是與其他事物有著密切關係的存在。在這樣的宇宙圖式中，所有的事物彼此間具有聯繫性關聯，是有機整體的存在，物與物之間有一套關係連繫著彼此，而這些關聯有些是顯著的，有些是被隱匿的，例如「春—木」、「木生火」、「火勝金」彼此關係便是明顯可見的，但「木—肝」、「木—高禩—勾芒」之間的關係則可能是

隱匿的。<sup>151</sup>

於是在五行宇宙圖式中，先民所關心的問題是「事物彼此之間的關係為何」，也就是「物如何在」的問題，事物應該擺放在五行知識體系中的哪個位置，唯有確定其在知識體系中之座標，才能找到它的定位點，並由此展開它的關係網絡，更在關係網絡中建構其意義，例如確定「肝」是屬於木行的臟器後，方能將其與木行相關事物結合，如可以透過共享木行資源的犬、麻、李、韭等酸味食物加以滋養，應當在屬於木行的春季時節進行肝臟的養護，藉由觀察筋、淚、目、怒等器官與情至反應瞭解肝臟運行之狀況，以及其與心、脾、肺、腎等四臟互動所發生之生勝作用，在這樣的關係網絡中，確立了肝臟具有影響人體「筋、淚、目、怒」等身體器官與情志反應的意義。先民便是以五行宇宙圖式作為認識、理解「肝臟」的方法，雖然透過這樣的方式，無法獲得西方解剖醫學式的理解，但卻可以認識肝臟的關係網絡，確立它在五行宇宙圖式中的位置，也就是透過關係的描述加以確認其意義。

所有事物在五行宇宙圖式中，皆有其位置，進而與其他事物產生關係網絡，在關係網絡中完成其存在之意義，於是在這套五行宇宙圖式之中，沒有獨立存在而不與其他事物聯繫的事物，而這條關係網絡可以不斷地延伸，與所有事物產生關聯，由同行事物之相應，進而至與他行事物之影響，於是整個宇宙圖式中充滿了千絲萬縷的關係網絡，所有的事物間彼此交織出一個有機整體宇宙圖式，而事物之間的關聯，是在神祕性的關係中發展而出，並非邏輯式的推演，因此無法加以言說，故《淮南子·覽冥》言：「夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辯不能解。」<sup>152</sup>因為雖知之卻不能論之，即使辯之亦無法解之，因此不能也不必加以論辯，只要能夠知之即可，以此巧妙地消解、拒斥了邏輯式的提問，而將五行知識體系轉為一種不必透過邏輯性檢證的知識內容，但此一問題的解答，即是五行宇宙圖式背後的氣化宇宙觀，由於氣的神妙變化，化生各行事物，因此同行事物間共享相同的資源，不同行事物彼此則相生相勝，故能相應相感，以此建構出有機整體的五行宇宙圖式。

在五行知識體系中，由於同行事物皆由相同之氣所構成，因此雖屬不同具體

<sup>151</sup> 此處所言隱匿關係所舉的例子僅是為求方便論述及便於讀者理解，因為確實無法以現代人的視域理解、說明古人的視域，也許在先民的思維中，「木—肝」、「木—高禩—勾芒」之間的關係再明顯不過，但在現代人的視域中，其關係的確是容易被忽略的，因此以之作為說明，試圖表達「隱匿」之意義。

<sup>152</sup> 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子·時則》，頁 90。



事物，但事實上其根源是相同的，透過同行之氣作為接榫點，跨越、消泯了物類之間的差異，循著同行之氣為線索，將五行、季節、方位、色彩、臟器、味道等等事物聯繫為一，彼此同類相召，同氣相應，若從這個角度來看，各行之間的差異才是根本的區隔，也是分類的基本原則。因此，或許我們應該翻轉現代人的視域，暫時放下現代知識體系中的分類概念，來看五行知識體系，會發現在先民的五行知識體系中，設想分類的基礎原則可能是「五行」，也就是在第一層級的分類中，將事物分為「木、火、土、金、水」五類，在每一類中再分為不同種類的事物，就第一層級分類而言，「木、春、東、青、肝、酸」等事物本來即為同類事物，彼此相感相召本是理所當然，亦無所謂「跨越、泯除物類之間的差異」可言，因為感應原則還是在同類事物中進行，而無法跨越、消泯五行類別之差異。若從這個角度而言，中國先民在五行知識體系中的思維模式便是一種「類應」思維模式，先將事物以「五行」分類，並在分類後聯繫起關係網絡，同類事物便能彼此互相感應，而不同類事物則有相生相勝之關係，在類應思維模式中，所重視者為物與物之關係，也就是在關係網絡中認識世界，因此在認識世界的過程中，不斷重複運作分類與聯繫關係的類應思維模式，建構五行知識體系，並展開為五行宇宙圖式，在這套標準確立後，成為中國先民的宇宙觀，以此認識、理解世界，便造就《禮記·月令》、《管子》〈四時〉與〈五行〉、《呂氏春秋·十二紀》、《淮南子》〈天文〉、〈隴形〉與〈時則〉中所書寫的世界樣貌，在中國產生深遠的影響。

由類應思維模式所建構的五行宇宙圖式，不僅只是一套知識體系，同時也是自然界運行的秩序，所有事物皆依循五行之規律運行，毋有違逆爽失，木行春季萌生，火行夏季長大，金行秋季殺戮收斂，水行冬季閉藏，土行居中輔行四時，形成自然界的法則，若是違反這套法則，便會引起災害，萬物衰亡。人文事物同樣是在此一有機整體宇宙之中，以五行為運行之規律，因此人事政令等行為亦應當符合五行秩序，若是違逆五行秩序，便會引起自然災禍，在《禮記·月令》與《管子》〈四時〉、〈五行〉中不斷申述此種觀點，《禮記·月令》孟春紀言：

孟春行夏令，則雨水不時，草木蚤落，國時有恐。行秋令，則其民大疫，  
焱風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，雪霜大擊，首種不  
入。<sup>153</sup>

《管子·五行》：

睹甲子，木行御，天子不賦，不賜賞，而大斬伐傷。君危，不殺，太子危，  
家人夫人死，不然，則長子死。七十二日而畢，睹丙子，火行御，天子敬  
行急政，旱札苗死民厲。七十二日而畢，睹戊子，土行御，天子修宮室，  
築臺榭，君危，外築城郭，臣死。七十二日而畢，睹庚子，金行御，天子  
攻山擊石，有兵作戰而敗士死，喪執政。七十二日而畢，睹壬子，水行御，  
天子決塞動大水，王后夫人薨；不然，則羽卵者段，毛胎者臚，媼婦銷棄，  
草木根本不美，七十二日而畢也。<sup>154</sup>

由於天地自然、萬物與人之間的關係並非斷裂，而是同存於一個有機整體世界中，彼此緊密相連，互相產生影響，故春政不行，違背了木行春季的運行規律，不僅春季木行時節本身將有危難產生，夏、秋、冬三季皆亦同受其害，這種觀點正是由五行宇宙圖式、氣化宇宙論及以類應思維模式所推演而出，到了漢代由董仲舒整理並大力運用於政治上，而有「天人感應」之說，但這一套概念，仍是根植於五行宇宙圖式方能發揮其效用。而在五行宇宙圖式中，天人彼此類應相感，五行運行規律由實然成為應然之秩序與價值，影響人類的行為與觀念，因此如何順應這套秩序行動，實現天人相合，便成為中國人不斷所追求的目標。

<sup>153</sup> 《禮記·月令》，頁 289-290。

<sup>154</sup> 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正·五行》，頁 244。

## 第五章 結論

五行觀念是中國文化傳統中深層的基因，影響中國人的知識與生活甚巨，本文從宇宙圖式與知識體系作為切入點，主要處理先秦至漢初五行宇宙圖式之建構過程與意義內涵。藉由觀察中國先民如何以五行作為分類基礎，建構五行宇宙圖式，進而產生一套五行知識體系，成為中國文化的底蘊，深刻地影響著中國人生活的各個層面，在文學與思想中亦可看到五行宇宙觀的內涵，透過對於五行宇宙圖式與五行知識體系的研究，以期增加對於中國文化傳統的認識與理解。

第二章的討論，以宇宙圖式與知識體系作為切入點，思考五行宇宙圖式的起源。透過觀察四時宇宙圖式的內涵，可以發現五行宇宙圖式乃是奠基於四時宇宙圖式及四時知識體系中發展而來，因此五行知識體系之內容是上承中國文化知識傳統，而非後起產生的觀念，亦不能視為戰國末期方出現此種知識體系。並透過甲骨卜辭、文字形體、墓葬木室與式圖結構等器物，考察四方宇宙觀與五方宇宙觀之關係，並非由五方宇宙觀取代四方宇宙觀，亦非五方宇宙觀出現後四方宇宙觀立即消亡，比較可能的情況是，兩者在某段時期中同時並存，互相融攝，最後形成文獻中所見的五方宇宙觀樣貌。在五方宇宙觀出現後，並非以完全不同的嶄新內容取代四方宇宙觀，而是吸收四時知識體系的內涵，將四方宇宙觀納入五行宇宙觀，建構五行宇宙圖式，產生五行知識體系，在五行知識體系中可以看到許多四時知識體系的內涵。以是，可以推論五行宇宙圖式的出現是前有所承，在五行宇宙觀的影響下，將四時知識體系融攝於五行宇宙圖式中，進而開展出五行知識體系，成為中國先民認識與理解世界的基本模式。

在第三章中，討論五行宇宙圖式形成之過程。中國先民在五行宇宙圖式的架構下將事物分類，並由此建構知識體系，在分類的過程中逐漸產生配應模式，「方位－季節－色彩」是這套知識體系的基本配應，其配應模式為「多本」，可能透過天文星

象或是季節風向將方位與季節加以聯繫，又透過所見之物象與概念將色彩與季節結合，由此可以看出季節在五行知識體系中的重要性，因此，在四時知識體系與五行知識體系融攝的過程中，擇取較為圓滿的四時時令作為配應之模式。透過自然時物以及象徵意義將方位、季節、色彩與五行配應，並凝聚出各行的核心概念，形成一組配應模式，呈現「木—春—東—青—生」，「火—夏—南—赤—長」，「土—中—黃—中」，「金—秋—西—白—殺／收穫」，「水—冬—北—黑—藏」的宇宙圖式。

第四章則討論五行宇宙圖式在人文世界之運用。五行宇宙圖式與五行知識體系在人文世界中成為君王政令與人類行為的規範與法則。而在中國醫學方面，則以五行宇宙圖式理解人類身體，將五臟納入五行系統，視為「五行的身體」，其調理之道便須符應自然五行之運行，且因同一行之事物享有共同資源，故能服用同行之物以補該行臟器之氣，如以麻、李等木行之物補木行肝臟之氣。五行運作模式中的生勝關係，亦作用於人身小宇宙中，以維持動態之平衡。藉由五行於政令與人體領域的應用，說明五行宇宙圖式為有機整體宇宙觀，所有事物都在關係網絡中確立其存在之意義，並在氣化宇宙論的基礎上聯繫同行之事物，不同行之事物則彼此相生相勝，故能相感相應，形成類應思維模式，在此種基礎上型塑五行宇宙圖式的基本架構。並且由此梳理中國先民的思維模式與行為反應之間的關係，當人類感受到自然界的現象與事物，便逐漸歸納並上升為「觀念」，將諸多觀念融攝與系統化，便建立出一套知識體系，當人類面對自然事物與人文社會時，這套知識體系便會影響人類所採取的行動。

本文透過上述各章瞭解古代中國人的思維模式，其如何透過五行宇宙圖式觀看、認識、理解世界，建構出一套涵括知識系統、空間感受與時間意識的宇宙圖式與知識體系。

五行宇宙圖式與五行知識體系成為中國文化的深層基因，直至西方知識體系引進中國，才使這套知識體系受到挑戰，時至今日，即使五行知識體系在中國已非位居主流思想地位，但仍可在生活中發現五行之蹤跡。然而現代中國人對於五行知識逐漸陌生，或視之為迷信而加以貶抑，如中國身體醫學以五行知識體系為分類方式，在現代以西方醫療科學為主的知識體系中，難以找到其合理性與正當性，因此被視為「非科學」的知識，其意義本僅指不同於科學邏輯的或是科學邏輯之外的知識，但在科學邏輯成為知識權力中心後，轉而以消極的態度對待五行

知識體系，但五行知識體系在中國傳統文化中具有其實踐性，可以在五行宇宙圖式的脈絡下理解，因此是否能登入知識體系之殿堂，仍有可以討論之處。因此必須透過五行知識體系之探求，更深入地理解中國先民如何認識世界而建構出五行宇宙圖式，以及五行知識體系在各領域所發揮之作用與意義。同情的理解後，才能作出合理的評價。

最後，五行研究在前人學者的基礎上，達到了一定水平之成果，本文在前人成果上繼續發展，然相關議題仍有許多有待討論之處，可以持續研究。就歷時性發展而言，五行宇宙圖式在先秦萌芽，歷經長時間的發展而逐漸成形，於戰國末年至漢初整理為一套完整的五行宇宙圖式與知識體系，但在董仲舒手中產生巨大變化，經過六朝的發展，於隋代蕭吉《五行大義》集大成，在宋明儒思想中又賦予新的內涵，西方知識體系引進後，五行受到挑戰，進行回應以及逐漸退位，上述過程皆值得關注。五行宇宙圖式的開展，從自然落實到人文，必須經過從概念到行為的具體化之展現，故能透過五行宇宙圖式向上追溯五行宇宙觀的根源，往下觀察五行知識體系在歷史、生活中的作用與現象，並藉此梳理中國人思維模式的特質以及天人關係的根源與實踐。就宇宙論而言，循環宇宙觀及有機整體宇宙觀並非中國五行宇宙論所獨有之觀念，在中國以外的宇宙論中亦有此種看法，因此討論中國與其他文化宇宙論相同與相異之現象與原因，不僅有助於瞭解五行宇宙論的內涵，同時能突顯出五行宇宙圖式的獨特之處與意義。此外，本文尚未處理之四方、四神、四時運轉、五行次第、感應、生勝與星占等諸項議題，亦將於未來持續關注。關於五行思想仍有許多值得思考的議題，上述所言僅是其中一部分，如此複雜且龐大的議題，皆有待不斷的思考與討論加以處理。



## 參考書目

### 一、古籍（依著作時代排序）

- 《尚書》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《周禮》，臺北：藝文印書館，1985年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《詩經》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《左傳》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《儀禮》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《禮記》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《論語》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《爾雅》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 《孟子》，臺北：藝文印書館，1955年，據清嘉慶二十年江西南昌府學開雕本影印。
- 春秋·左丘明撰，吳·韋昭注：《國語》，臺北：臺灣中華書局，1966年3月。
- 戰國·呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2006年4月。
- 漢·伏生撰：《尚書大傳》，《百部叢書集成影印本》，臺北：藝文印書館，1967年。
- 漢·劉安編，漢·高誘注：《淮南子》，臺北：世界書局，1962年。
- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，民國68年2版。
- 漢·戴德：《大戴禮記》，《四部叢刊》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，臺北：宏業書局，1996年。
- 漢·許慎著，清·段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1979年。
- 漢·崔寔：《四民月令》，《叢書集成續編》，臺北：藝文印書館，1970年。
- 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1981年。
- 唐·尹知章注，清·戴望校正：《管子校正》，臺北：世界書局，1955年。

- 唐·王冰：《黃帝內經素問》，臺北：藝文印書館，2006年。
- 宋·洪興祖：《楚辭補注》，臺北：頂淵文化，2005年。
- 清·王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年。
- 清·郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1982年。
- 清·孫詒讓：《墨子閒詁》，臺北：世界書局，1962年。
- 清·黎翔鳳，《管子校注》，臺北：中華書局，2006年。
- 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版，1983年。
- 中村璋八：《五行大義校註》，東京：汲古書院，1984年。
- 袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1981年。
- 北京大學哲學系：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 黃懷信：《鶡冠子彙校集注》，北京：中華書局，2004年。
- 撰人不詳：《黃帝內經靈樞》，北京：中華書局，1991年。

## 二、專書與專書論文（依作者姓氏筆畫排序）

- 丁山：《中國古代宗教與神話考》，上海：上海書店出版社，2011年。
- 于省吾：〈釋四方和四方圖的兩個問題〉，收於氏著：《甲骨文字釋林》，北京：中華書局，1979年。
- 小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀及人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 中村元著，徐復觀譯：《中國人之思維方法》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 井上聰：《先秦陰陽五行》，武漢：湖北教育出版社，1997年。
- 仁井田陞著，牟發松譯：《中國法制史》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 王建文：《奉天承運——古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，臺北：東大圖書，1995年。
- 王祥齡：《中國古代崇祖敬天思想》，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 王夢鷗：《鄒衍遺說考》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 正中書局編審委員會編著：《中國氣候學總論》，臺北：正中書局，1954年。
- 白川靜著，加地伸行、范月嬌譯：《中國古代文化》，臺北：文津出版社，1983年。



- 成中英：《中國哲學與中國文化》，臺北：三民書局，1974年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 艾蘭：《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（增訂版），北京：商務印書館，2010年。
- 何介鈞：《馬王堆漢墓》，北京：文物出版社，2004年。
- 何新：《諸神的起源》，臺北：木鐸出版社，1987年。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 吾淳：《中國哲學的起源——前諸子時期觀念、概念、思想發生發展及成型的歷史》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 呂思勉：〈辨梁任公〈陰陽五行說之來歷〉〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1987年。
- 呂振羽：《史前期中國社會研究》，上海：三聯書店，1980年。
- 呂理政：《天、人、社會——試論中國傳統的宇宙認知模型》，臺北：中央研究院民族研究所，1990年。
- 李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，北京：中華書局，1985年。
- 李零：《中國方術正考》，北京：中華書局，2006年。
- 李零：《中國方術續考》，北京：中華書局，2006年。
- 李震：《哲學的宇宙觀》，臺北：臺灣學生書局，1994年再版。
- 李方桂：《上古音研究》，北京：商務印書館，1980年。
- 李甲孚：《中國法制史》，臺北：聯經出版，1988年。
- 李存山：《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 李建民：《死生之域：周秦漢脈學之源流》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000年。
- 李建民：《生命史學：從醫療看中國歷史》，臺北：三民書局，2005年。
- 李約瑟著，陳立夫主譯：《中國之科學與文明》第二冊「中國科學思想史(上)」，臺北：臺灣商務印書館，1980年修訂三版。
- 李景淵：《史前認識研究》，長沙：湖南教育出版社，1989年。
- 李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》，臺北：鐘鼎文化，1967年。
- 李維一史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》，臺北：聯經出版，1989年。

- 李學勤：《中國古代文明研究》，上海：華東師範大學出版社，2005年。
- 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，臺北：時報文化，2005年。
- 杜正勝：《古代社會與國家》，臺北：允晨文化，1992年。
- 肖巍：《宇宙的觀念》，北京：中國社會科學出版社，1996年。
- 周策縱：《古巫醫與「六詩」考——中國浪漫文學探源》，上海：上海古籍出版社，2009年10月。
- 林會承：《先秦時期中國居住建築》，臺北：六合出版社，1984年。
- 金祖孟：《中國古宇宙論》，上海：華東師範大學出版社，1991年。
- 侯良：《塵封的文明——神秘的馬王堆漢墓》，長沙：湖南人民出版社，2006年。
- 胡適：〈論秦時及《周官書》〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集》（據1944年齊魯大學國學研究所甲骨學商史論叢初集影印），臺北：臺灣大通書局，1972年。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集》，北京：北京圖書館，2000年。
- 胡厚宣：〈殷卜辭中所見四方受年與五方受年考〉，深圳大學國學研究所主編：《中國文化與中國哲學》，北京：東方出版社，1986年。
- 范文瀾：〈與顧頡剛論五行說的起源〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 徐文珊：〈儒家和五行的關係〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 徐復觀：《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》，臺北：民主評論社，1961年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 恩斯特·卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992年第1版。
- 殷南根：《五行新論》，瀋陽：遼寧教育出版社，1993年。
- 馬空群：《尚書洪範五行正義——澄清歷代對五行之誤解》，臺北：海獅出版公司，2001年。

- 高去尋：〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，收於中華書局編輯部編：《中研院歷史語言研究所集刊論文類編·考古編》第三冊，北京：中華書局，2009年。原載於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第三十九冊下，1969年10月。
- 張立文主編：《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 張光直：《中國青銅器時代》第二集，臺北：聯經出版，1990年。
- 張周天：《宇宙人生與中國文化》，臺北：巨流圖書，1989年。
- 張晉藩：《中國法制史》，臺北：五南圖書，1982年。
- 張德勝：《儒家倫理與秩序情結》，臺北：巨流圖書，1989年。
- 戚啟勳編譯：《中國氣候概論》，未著錄出版地與出版者，1974年。
- 曹錦炎、沈建華編著：《甲骨文校釋總集》第十一冊，上海：上海辭書出版社，2006年。
- 梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 莊雅州：《夏小正析論》，臺北：文史哲出版社，1885年。
- 許進雄：《簡明中國文字學》，臺北：學海出版社，2005年第三版。
- 郭沫若：《卜辭通纂》，臺北：臺灣大通書局，1976年。
- 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：生活·讀書·新知三聯書局，2009年。
- 陳槃：〈寫在〈五德終始說下的政治和歷史〉之後〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 陳江風：《天人合一：觀念與華夏文化傳統》，北京：三聯書店，1996年。
- 陳茂仁：《楚帛書研究》，收入潘美月、杜潔祥主編：《古典文獻研究輯刊》，永和：花木蘭文化出版社，2010年，十一編第十五冊。
- 鹿憶鹿：《洪水神話——以中國南方民族與台灣原住民為中心》，臺北：里仁書局，2002年。
- 斯維至：《中國古代社會文化論稿》，臺北：允晨文化出版社，1997年。
- 湖北省博物館編：《曾侯乙墓文物藝術》，湖北：湖北美術，1992年。
- 童書業：〈五行說起源的討論〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 馮時：〈天地交泰觀的考古學研究〉，收於葉國良、鄭吉雄、徐富昌編：《出土文獻研究方法論文集初集》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。

- 馮時：《中國古代的天文與人文》（修訂版），北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2007年。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書，1993年。
- 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2003年修訂二版。
- 楊學鵬：《陰陽五行——破譯、詮釋、激活》，北京：科學出版社，2000年。
- 楊樹達：〈甲文中之四方神名與風名〉，收於氏著：《積微居甲文說》，臺灣：臺灣大通書局，1971年。
- 葉舒憲、田大憲：《中國古代神秘數字》，北京：社會科學文獻出版社，1998年第2版。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 路先·列維—布留爾著，丁由譯：《原始思維》，臺北：臺灣商務印書館，2001年。
- 雷可夫（George Lakoff）、詹森（Mark Johnson）著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版，2006年。
- 漢寶德：《中國的建築與文化》，臺北：聯經出版，2004年。
- 趙仲牧：〈思維的分類與思維的演化〉，收入鄧啟耀編：《中國神話的思維結構》，四川：重慶出版社，1992年。
- 鄒良：《人身小天地——中國象數醫學源流》，臺北：明文書局，1994年。
- 齊思和：〈五行說之起源〉，收入氏著：《中國史探研》，北京：中華書局，1981年。
- 劉節：〈〈洪範〉疏證〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 劉節：〈論今古學書〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 劉昭民：《中國歷史上氣候之變遷》，臺北：臺灣商務印書館，1992年修訂版。
- 劉敦楨等編撰：《中國古代建築史》，臺北：明文書局，1983年。
- 翦伯贊：《秦漢史》，香港：中國圖書出版社，1984年。
- 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考——荀子與古代思想新論》，臺灣：唐山出版社，1996年。

- 蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1997年。
- 鄭張尚芳：《上古音系》，上海：上海教育出版社，2003年。
- 鄭毓瑜：《文本風景——自我與空間的相互定義》，臺北：麥田出版社，2005年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經，2012年。
- 錢穆：〈評顧頡剛〈五德終始說下的政治和歷史〉〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 錢穆：《秦漢史》，臺北：東大圖書股份有限公司，1987年。
- 戴君仁：〈陰陽五行說究源〉，收入胡適編：《中國哲學思想論集》總論篇，臺北：牧童出版社，1977年。
- 戴君仁：《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店，1970年。
- 謝扶雅：〈田駢和鄒衍〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 謝松齡：《陰陽五行與中醫學》，北京：新華出版社，1993年。
- 謝松齡：《天人象：陰陽五行學說史導論》，山東：山東文藝出版社，1997年。
- 鄭芷人：《陰陽五行及其體系》，臺北：文津出版社，1992年。
- 譚戒甫：〈思孟五行考〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 龐樸：《穰菑集——中國文化與哲學論集》，上海：上海人民出版社，1983年。
- 龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，臺北：萬卷樓，2000年。
- 嚴文明：《仰韶文化研究》，北京：文物出版社，1989年。
- 饒宗頤、曾憲通編著：《楚帛書》，香港：中華書局香港分局，1985年。
- 饒宗頤：《饒宗頤二十世紀學術文集》第五冊，臺北：新文豐，2003年初版。
- 顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 顧頡剛：〈跋錢穆〈評〈五德終始說下的政治和歷史〉〉〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。
- 樂調甫：〈梁任公五行說之商榷〉，收入《古史辨》第五冊，臺北：藍燈文化，1987年。

### 三、期刊論文、論文集論文與研討會論文（依作者姓氏筆畫排序）

- 王志紅：〈五行類比的邏輯結構〉，《雲南中醫學院學報》第 19 卷第 4 期，1996 年。
- 王金凌：〈論京房的宇宙圖式〉，《輔仁國文學報》第 9 期，1993 年 6 月。
- 王繼訓：〈先秦秦漢陰陽五行思想之探析〉，《管子學刊》第 1 期，2003 年。
- 白奚：〈中國古代陰陽與五行說的合流—《管子》陰陽五行思想新探〉，《中國社會科學》第 5 期，1997 年。
- 安志敏、陳公柔：〈長沙戰國繒書及其有關問題〉，《文物》1963 年第 9 期。
- 成中英：《《易經》的方法思維》，《國文天地》第 6 卷第 11 期，1991 年 4 月。
- 牟鍾鑑：〈呂氏春秋與淮南子的比較分析——兼論秦漢之際的學術思潮〉，收於《哲學研究》第 1 期，1984 年。
- 吳一舟：〈中國哲學的宇宙論與人生論〉，《中原文獻》第 25 卷 4 期，1993 年 10 月。
- 李志林：〈論中國傳統思維方式的兩重性——對中國傳統文化反思的一個重要側面〉，《國文天地》第 7 卷第 1 期，1992 年 6 月。
- 李國文：〈彝族的五行生人及其宇宙觀〉，《宗教哲學》第 4 卷第 1 期，1998 年。
- 李國安：〈類比的思維——一項中國思想史研究的初步考察〉，《哲學與文化》第 16 卷第 1 期，1989 年 1 月。
- 邢玉瑞：〈陰陽五行學說與原始思維〉，《南京中醫藥大學學報（社會科學版）》第 5 卷第 1 期，2004 年 3 月。
- 周行之：〈今本「禮記·月令」必出於「呂氏春秋」〉，《成大中文學報》第 3 期，1995 年 5 月。
- 周鳳五：〈說巫〉，《臺大中文學報》1989 年第三期。
- 武占江：〈四時與陰陽五行—先秦思想史的另一條線索〉，《河北師範大學學報》第 26 卷第 3 期，2003 年。
- 姜廣輝：〈中國傳統思維方式的特點〉，《孔孟學報》第 62 期，1991 年 9 月。
- 胡化凱：〈五行說——中國古代的符號體系〉，《自然辯證法通訊》第 17 卷第 3 期，1995 年 3 月。
- 胡化凱：〈五行說的數學論證〉，《科學技術與辯證法》1995 年第 5 期，1995 年 10 月。
- 胡化凱：〈中國古代的五元化科學分類理論〉，《大自然探索》1996 年第 2 期，1996 年 6 月。

- 胡化凱：〈五行起源新探〉，《安徽史學》1997年第1期，1997年3月。
- 胡化凱：〈簡論五行說的演變與發展〉，《中國文化月刊》第206期，1997年。
- 胡厚宣：〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學版）1956年第1期。
- 胡厚宣：〈卜辭零簡〉，《責善半月刊》第2卷第18期，1968年5月。
- 孫廣仁：〈古代哲學的氣化學說與中醫學的氣化理論〉，《浙江中醫學院學報》，2001年5月。
- 徐克謙：〈陰陽五行學說：中國古代的宇宙解釋系統〉，《南京理工大學學報》第12卷第4期，1999年。
- 徐志輝〈天人感應論與中國古代宇宙觀〉，《齊魯學刊》2004年第4期。
- 翁銀陶：〈略論先秦兩漢的陰陽五行學說〉，《內蒙古社會科學》第24卷第3期，2003年。
- 連紹名：〈殷墟卜辭中的四戈與四巫〉，《殷都學刊》2008年第4期。
- 陳槃：〈先秦兩漢帛書考〉，《歷史語言研究所集刊》第24本，1953年6月。
- 陳福濱：〈陰陽五行與「黃帝內經」〉，《哲學與文化》第24卷10期，1997年10月。
- 陳德興：〈《黃帝內經》氣論的思想內涵〉，《哲學與文化》第28卷第1期，2001年。
- 馮樹勳：〈中國陰陽五行的「家族相似」結構——先秦到西漢中葉〉，《漢學研究》第27卷第2期，2009年6月。
- 黃信陽：〈陰陽五行關係〉，《中國道教》第4期，2002年。
- 楊儒賓：〈從「生氣通天」到「與天地回流」—晚周秦漢兩種轉化身體的思維〉，《中國文哲研究集刊》第四期，1994年3月。
- 楊儒賓：〈水與先秦諸子思想〉，《語文、情性、義理——中國文學的多層面探討國際學術會議論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，1996年7月。
- 楊儒賓：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》第20期，2002年3月。
- 楊儒賓：〈通天之柱與維護——木的原型象徵〉，第五屆通俗文學與雅正文學——「文學與圖像」全國學術研討會議程，台中：國立中興大學中國文學系，2004年10月。

- 楊儒賓：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《台大中文學報》第 22 期，2005 年 6 月。
- 楊儒賓：〈刑—法、冶煉與不朽——金的原型象徵〉，《清華學報》新 38 卷第 4 期，2008 年。
- 溫長路、溫武兵：〈對中醫五行構式的橫向觀察與思考〉，《河南中醫》第 20 卷第 1 期，2000 年。
- 葛志毅：〈重論陰陽五行之學的形成〉，《中華文化論壇》第 1 期，2003 年。
- 趙東栓：〈陰陽五行——諸子前的「原初哲學」〉，《克山師專學報》，2001 年第 2 期。
- 劉可勛：〈從數學模型看中醫五行藏象的系統特徵〉，《中醫研究》第 6 卷第 1 期，1993 年。
- 劉可勛：〈「氣」，宇宙模式的文化要義與中醫學〉，《中國醫藥學報》第 13 卷第 3 期，1998 年。
- 劉長林：〈《內經》的五行學說與系統論〉，《社會科學輯刊》第 4 期，1980 年。
- 劉寶才：〈先秦思想史上的陰陽五行學說〉，《人文雜誌》1986 年第 3 期。
- 潘朝陽：〈「中心—四方」空間形式及其宇宙結構〉，《國立師範大學（地理研究所）地理研究報告》第 23 期，1995 年 3 月。
- 鄭吉雄：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，臺大東亞文明研究中心：《臺灣東亞文明研究學刊》第 2 卷第 2 期，2005 年。
- 鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第 35 期，2009 年 9 月。
- 鄭毓瑜：〈身體時氣感與漢魏抒情詩——漢魏文學與楚辭、月令的關係〉，《漢學研究》第 22 卷第 2 期，2004 年 12 月。
- 鄭毓瑜：〈替代與類推——「感知模式」與上古文學傳統〉，《漢學研究》第 28 卷第 1 期，2010 年 3 月。
- 鄭毓瑜：〈類與物——古典詩文的物背景〉，《清華學報》新第 41 卷第 1 期，2011 年 3 月。
- 鄭毓瑜：〈「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起〉，《政大中文學報》第 15 期，2011 年 6 月。
- 蕭登福：〈先秦子書所見之陰陽五行說〉，《宗教哲學》第 5 卷第 4 期，1999 年。



龐樸：〈火曆鉤沉——一個遺失已久的古曆之發現〉，《中國文化》創刊號，1989年12月。

饒宗頤：〈四方風新義〉，《中山大學學報》1988年第4期。

櫻井謙介著，李建民譯：〈《黃帝內經素問》王冰注中有關五臟之記載〉，《大陸雜誌》，2000年7月。

顧忠華：〈巫術、宗教與科學的「世界圖像」——一個宗教社會學的考察〉，發表於中央研究院社會學研究所籌備處舉辦「論命、靈、科學——宗教、靈異、科學與社會研討會」，1997年12月5、6日。

#### 四、學位論文

吳振鵬：《陰陽五行之研究》，香港：能仁學院哲學研究所碩士論文，1993年。

李國璽：《秦漢之際陰陽五行政治思想研究》，臺北：國立臺灣大學哲學系博士論文，2009年。

汪義麗：《帛書《五行篇》思想研究》，臺北：中國文化大學中國文學系博士論文，1994年。

林明正：《《說文》陰陽五行觀探析及對後世字書之影響》，臺北：中國文化大學中國文學系碩士論文，2000年。

林金泉：《周秦陰陽五行家思想研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1982年。

林哲民：《《黃帝內經》氣論身體觀之研究》，臺北：輔仁大學哲學系碩士論文，1996年。

金仕起：《古代解釋生命危機的知識基礎》，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，1994年。

崔逸華：《禮記·月令》與庶民生活關聯研究》，臺中：國立中興大學中國文學系碩士論文，2010年。

張寅成：《戰國秦漢時代的禁忌——以時日禁忌為中心》，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，1992年。

莊曙瑜：《《管子·幼官圖》析論》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1995年。

- 許信昌：《秦簡日書數術的探討》，臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，1993年。
- 郭國泰：《秦漢思想中有關「陰陽」「五行」之探討》，臺北：東吳大學中國文學系博士論文，2008年。
- 陳冠明：《陰陽五行思想、原理與推算法則研究》，臺南：國立臺南大學社會科教育學系碩士論文，2004年。
- 楊素珍：《秦漢以前「四方」觀念的演變及發展研究》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1997年。
- 楊濟襄：《秦漢以前「四方」觀念的演變及發展研究》，高雄：國立中山大學中國文學系碩士論文，1997年。
- 葉美玲：《論《黃帝內經》中陰陽五行的運用》，臺中：國立中興大學歷史學系碩士論文，1997年。
- 裘正：《《黃帝內經》五運六氣的探討》，臺北：國立政治大學哲學系碩士論文，1996年。
- 蔡翼隆：《禮記中的陰陽五行思想研究》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2008年。
- 蔡璧名：《五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，1992年。
- 蔡璧名：《身體與自然：以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，1995年。
- 鄭惠珍：《中西圖書分類原理之比較研究》，臺北：國立臺灣大學圖書資訊學系博士論文，2009年。
- 蕭進銘：《《內經》認識論研究》，臺北：國立臺灣大學哲學系碩士論文，1994年。