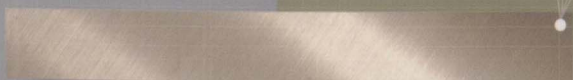


文津出版

文史哲大系六〇

陰陽五行及其體系

【鄭芷人◎著】



陰陽五行學於我國傳統學術上具兩種基本功能：其一是作為「一般系統」之系統語言，成為樂律、倫理、政治、醫學、術數等之理論基礎。其二是用作信息系統，成為中醫、五運六氣論、斷易及命理學之信息語言。本書主要是詮釋、解讀及整理陰陽五行學在傳統學術中之意義，作者不贊同前人把陰陽五行視為「迷信」之說，而視之為「一般系統論」及「信息系統」語言。



01433664

ISBN 957-668-497-8

[291]

00430



9 789576 684975



2605

新台幣430元

2007/1.2

港台書

文史哲大系 60
鄭 芷 人 撰

陰陽五行及其體系



文津出版社
印行

國家圖書館出版品預行編目資料

陰陽五行及其體系 / 鄭芷人撰. -- 增訂二版.

-- 臺北市：文津，1998[民87]

面；公分. -- (文史哲大系；60)

ISBN 957-668-497-8(平裝)

1. 陰陽五行

291

87000885

文 史 哲 大 系 ⑥0

陰 陽 五 行 及 其 體 系

著 作 者：鄭 芷 人

發 行 者：邱 家 敬

出 版 者：文 津 出 版 社 有 限 公 司

地址：台北市106建國南路二段294巷1號

E-mail: twenchin@msl6.hinet.net

http://www.wenchin.com.tw

電話：(02)23636464 傳真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)

登記證：行政院新聞局局版台業字第5820號

1992年12月初版一刷

1998年2月增訂二版一刷・2003年7月增訂二版二刷

ISBN 957-668-497-8

新台幣430元

目錄

緒論	一
第一章 陰陽五行概念考釋	七
第一節 引言	七
第二節 陰陽的意義	八
第三節 近世學者對五行說之爭議	一一
第四節 訓詁考釋的進一步探討與結論	一八
第二章 鄒衍與董仲舒的陰陽五行觀	三三
第一節 鄒衍與陰陽五行	三三
第二節 陰陽五行與陰陽家	三九
第三節 董仲舒的陰陽五行說	四五
第三章 西漢的政治人物及知識份子	五九
第一節 秦始皇禁書、焚書及項羽燒秦宮室	五九

第二節	漢初皇帝之施政與其思想取向	六三
第三節	漢初的歷任相國丞相及其思想取向	七七
第四節	漢初的知識份子	八九
第五節	漢武帝與漢儒	一〇〇
第六節	劉歆與古文經	一〇五
第七節	結語	一一〇
第四章	白虎觀經學會議與白虎通	一二一
第一節	白虎觀經學會議	一二一
第二節	白虎通的五行思想	一三二
第五章	五行與樂律	一四七
第一節	樂律與周文	一四七
第二節	五聲與五行	一五二
第三節	十二律	一六三
第六章	天干地支的意義	一九一
第一節	天干地支與五行	一九一
第二節	地支的意義	一九二

第三節	天干的意義·····	一九七
第四節	蕭吉論五行·····	二〇〇
第七章	從歲星紀年到干支紀年·····	二一五
第一節	干支紀年與曆法·····	二一五
第二節	曆法與天象·····	二二三
第三節	歲星紀年法·····	二二七
第四節	從歲星紀年到干支紀年·····	二四〇
第八章	內經素問之「五運六氣」原理·····	二五九
第一節	「內經素問」的成書問題·····	二五九
第二節	五運六氣與陰陽五行·····	二六四
第三節	五運的原理·····	二六七
第四節	六氣的原理·····	三〇三
第五節	五運六氣的化合·····	三一九
第六節	結語·····	三三〇
第九章	天文星象與祿命法·····	三三九
第一節	祿命法之源統·····	三三九

第二節	星座與星象·····	三四五
-----	------------	-----

第三節	十二辰與紀時·····	三五四
-----	-------------	-----

第四節	占星與祿命：晉書天文志的星象觀·····	三六二
-----	----------------------	-----

第五節	王充的祿命觀·····	三六六
-----	-------------	-----

第十章	陰陽五行與中國祿命法·····	三七九
-----	-----------------	-----

第一節	從王充的論衡看東漢之術數·····	三七九
-----	-------------------	-----

第二節	天文占星與「星宗」推命術·····	三八五
-----	-------------------	-----

第三節	星宗祿命法要義·····	三八七
-----	--------------	-----

第四節	陰陽五行與子平祿命法·····	四〇四
-----	-----------------	-----

第十一章	結論：陰陽五行作爲「一般系統理論」·····	四一三
------	------------------------	-----

第一節	系統與理論系統·····	四一三
-----	--------------	-----

第二節	從系統理論到一般系統理論·····	四一七
-----	-------------------	-----

第三節	陰陽五行與一般系統理論·····	四二〇
-----	------------------	-----

第四節	系統性維思、科學概念與陰陽五行·····	四二四
-----	----------------------	-----

附錄	·····	四二九
----	-------	-----

緒論

本書以「陰陽五行及其體系」作為研究的主題，主要是基於下列原因：

一、陰陽五行的思想對中國學術傳統所產生的影響，是沒有其他思想體系能夠匹敵的。雖然舉凡樂律、史觀、倫理、政治、氣象、醫藥、術數等，皆充滿著陰陽五行的成素，然而，對於影響中國已往的學術如此深遠的理論，卻不為當今學術界所重視。

二、距今約半個世紀前，當時的學術界祭酒梁任公認為：「陰陽五行說，為二千年迷信之大本營」。然而，任公此言是否正確？由於這是攸關二千年來的學術思想、茲事體大、故需要深入研究和評估。

三、數十年前，呂思勉、樂調甫、劉節、顧頡剛、錢穆、范文瀾、陳槃、童書業等諸先生，雖然對陰陽五行說有所論列，但是，這些學者們之研究工作，在哲學義理方面殊為不足。故若要從理論面討論陰陽五行，便需要深入各問題領域中，從而展示陰陽五行說在其中所擔當的角色。

四、撰者個人一方面一直用心於邏輯學、知識論、科學方法論以及科學哲學等學科，在另一方面，個人也一直以反省中國傳統學術思想為念。目前台港哲學界討論孔、孟、荀、宋明理學、佛老等書

籍文章甚多，獨缺對陰陽五行提出系統性的探討。於是，遂決定以此爲題，並特別從方法論的觀點，分析陰陽五行說的理論結構。同時，也希望以此作爲進路或範例，反省中國傳統學術在方法論上的得失。

本書包括了下述各子題：

一、「陰陽五行概念的考釋」：對「陰陽」與「五行」兩個概念的初始意義及其演變詳加考釋與反省，並分析「五行」原理的各種可能內容。

二、「鄒衍與董仲舒的陰陽五行觀」：鄒衍提出陰陽五行說，而董仲舒的「春秋繁露」爲陰陽五行論的重要著作，同時董書影響兩漢思想甚大，故需專章分析討論。

三、「西漢的政治人物與知識份子」：由於陰陽五行說在兩漢極爲流行，其原因實在與當時的知識份子及政治權力人物之思想取向分不開的。爲了分析陰陽五行說流行於兩漢的歷史背景，遂以「史記」爲資料來源，對西漢的政治人物及知識份子之身份背景詳作整理，這些資訊其實是研究兩漢的政治、學術、文化等之必須條件。最後並作了結論。

四、「白虎觀經學會議」與「白虎通」：公元七十九年，也就是東漢建初四年，漢章帝劉炆在白虎觀召開一次長達數月的經學會議，其後班固把會議之結論撰集成書，這就是「白虎通」。因此，白虎觀經學會議是一次官方學術會議。白虎觀經學會議之目的原在於「講五經同異」，然而，「白虎通」一書是以陰陽五行說作爲理論基礎的。在這種情形下，分析參加該次經學會議之人物背

景，間接表明陰陽五行思想與東漢學術界之間的關係。本單元的研究資料除「白虎通」一書外，尚有「漢書儒林傳」、「後漢書儒林列傳」等。

五、「五行與樂律」：詳細分析五音及十二律理論的「三分益損法」，以及十二律的「隔八相生」之意義。進一步說明陰陽五行與五音十二律之間的理論關係，並對之作理論上之評估。中國古代的樂律理論家企圖以陰陽五行作為音律結構的理論基礎，吾人不宜以「迷信」視之，因為概念的選用是有其傳統性的。譬如說，在西方的科學思想中，「以太」概念流行了二千多年，這個概念出現在亞里斯多德之前的古希臘哲學。在亞氏哲學著作中，「以太」被視為水、火、氣、土之外的第五種構成物質世界的要素。十七世紀，笛卡兒用「以太」來說明天文學或宇宙論的「旋渦說」。在光學方面，從十七世紀的惠更斯到十九世紀的 Thomas Young 的「光之波動」說，也用以太作為傳遞光波的媒體。十九世紀的物理被稱為「以太物理學」(Physics of ether)，那是因為「以太」概念成為當時多方面的物理學理論之基礎。從古希臘哲學到十九世紀的物理學，「以太」概念成為學術傳統上的概念。除非發現這個概念所意指的事物不存在，或有其他方面的理論困難，否則這個概念便一直應用下去。以陰陽五行作為音律理論的基礎，這可能是出於傳統上的需要、抽象理論的需要、或者是系統思維的需要。另一方面，從分析古代的樂律理論中，吾人可進一步評估陰陽五行原則之實用性或應用性。

本單元所採用的資料來源主要有管子地員篇、史記律書、律歷志、禮記月令、淮南子天文訓等古

籍。

六、「天干地支的意義」：干支在陰陽五行系統中的重要性表現於干支紀年法，黃帝內經的「五運六氣」論，及各種祿命法，皆以天干及地支所代表的陰陽五行之屬性，而進行推論。因此，干支的意義及其原理，便需要進一步加以釐清和分析。可用的研究資料有卜辭、史記律書、蕭吉的「五行大義」等。

七、「從歲星紀年到干支紀年」：這一章是有關曆法學及古代中國天文學的討論，主要在於展示：①歲星紀年法與干支紀年法之間的關係，②曆法與天文星象之間的關係，③干支紀年法之溯源及其演變。由於干支紀年法與陰陽五行理論之應用密不可分，故本單元是過渡到「五運六氣論」及「祿命學」之橋樑。本單元所應用的資料有尚書堯典、史記曆書及天官書、漢書律曆志、禮記月令、淮南子天文訓、爾雅釋天、後漢書律曆志等。

八、「五運六氣之原理及其方法結構」：「五運六氣」乃「黃帝內經素問」一書中的重要理論之一，其理論基礎也是立足於陰陽五行說。五運六氣說頗具「系統」意義，而且甚至可視之為演繹系統，其中的「演繹規則」不是邏輯律，也不是數學語言，而是陰陽五行的原則。因此，無論是從科學史、思想史或哲學史的觀點來說，「五運六氣」論皆值得吾人注意。

九、「天文星象與祿命法」：祿命法流行於中國社會有千年之久，而且深入社會各階層。明清時代之前，談祿命法者大皆為士人。李虛中、劉伯溫、陳素庵、萬育吾、沈孝瞻等，皆為一時之名士，

可能到清末才慢慢流入江湖，成爲術士糊口之工具。然而倘若從系統結構方面看，則把中國祿命法視爲哲學體系，實在當之無愧。當然，把中國祿命法視之爲哲學體，並不表示吾人贊同祿命法，也不是說祿命法的推斷有何準確性，而是認爲作爲一個定命論的理論體系，而且又深入民間各階層，則對祿命法的研究價值是值得肯定的。在這一章裏，吾人首先對祿命法的源流作了考究，然後從古代天文學的進路，說明中國古代的天文學與占星術之間有著不可分的關係，最後再從王充的祿命觀進入祿命法的討論。本單元所涉及的研究資料頗廣，主要有北周時代庾季才的「靈台祕苑」，宋代天文學家蘇頌的「新儀象法要」、晉書天文志、王充的「論衡」、後漢書方術列傳、北齊書的方技列傳及漢書五行志等。

十、「陰陽五行與祿命法」：中國祿命法的系統雖然繁多，然大抵可分爲星平兩宗。在星宗方面，本章以「七政四餘」爲代表，分析了其中的重要概念和原理，及其與陰陽五行之間的關係。子平法的體系也非常繁雜，然本章也試從典籍名著中展示其基本原理及其與陰陽五行之間的關係。至於文獻方面，則廣覽有關之曆法著作及明清時代的祿命學名著。主要典籍有：明代刑雲路所撰之「古今律歷考」，明代貝琳修輯的「七政推步」，明代徐光啓的「新法算書」、明代萬育吾的「星學大成」及「三命通會」，清代余春台的「欄江網」以及沈孝瞻的「子平真詮」等名著。

十一、「結論：陰陽五行作爲一般系統理論」：本章是全書的總結，並且從方法論的觀點，首先展示「系統」概念的意義以及「系統理論」的結構，進而說明貝特蘭腓(Bertalanffy)所倡導的「一般

系統理論」之要旨，以及「科學」概念與「系統思維」之間的關係。最後說明陰陽五行論雖然具有系統思維的架構（這是它具有積極意義的一面），但是，這種系統架構卻缺乏合理之理論基礎（這是其消極的一面）。

在此順便一提的是，本書對陰陽五行的論述，並沒有詳細討論「漢書」及「後漢書」的「五行志」。漢書的五行志有七卷之多，而後漢書的五行志也有六卷，然而，此二書的五行志卻非理論性之作，而是記述災異占驗之事。後漢書五行志的卷首也明言是續漢書五行志之作。至於天象占星的觀念，吾人從晉書天文志已見其端倪。

在方法上，由於本書不是以通俗讀物為導向，而是屬於學術的專題研究，因此，在概念的表達上，是以下述兩個原則為依歸：其一是注重概念之分析，譬如對「五行」二字之意義所作的分析便是。其二是無論是對有關問題的分析或理念之重建，皆力求證據，或依據已知的資料立論。力求持之有故，信而有徵。

由於陰陽五行所涉及之文獻資料非常廣泛，對中國傳統學術的影響至為深遠，本書之研究，希望能藉此拋磚引玉，祈請學術界同好指正和批評。

鄭芷人一九九二年十一月於

東海大學哲學系

第一章 陰陽五行概念考釋

第一節 引言

近人對陰陽五行的討論，而其立論又為學者們所關注的，當首推梁任公^①。但是，任公對這個問題的文章之所以引起當時學者們的回響，原因除了他是當時學術界思想界的祭酒之外，還由於他的立論過於獨斷^②。然而，無論是梁任公、呂思勉、樂調甫、顧頡剛、錢穆、范文瀾，以至於後來的徐復觀先生，他們對陰陽五行的討論，並未深入分析陰陽五行在理論上的問題。梁任公甚至謂「陰陽五行說，為二千年來迷信之大本營」^③。從文字訓詁的考釋而談陰陽五行，近似於乾嘉路向，這個進路雖然重要，但卻非哲學的。文字考釋是有助於我們對陰陽五行說的了解，但這種「了解」是最初步的和基本的。或者，更落實地說，文字考釋只是為了解陰陽五行說的理論做準備工夫而已。

陰陽五行說不但是個哲學問題，而且這個問題在中國哲學思想史上的影響極大。從方法論的觀點看，陰陽五行說基本上乃屬系統性思考的表現，古代的思想家把這樣的系統架構作了多方面的應用，

例如歷史政教、醫學、命祿等等。本章的主要目的，是試圖從哲學的理論層次考察陰陽五行的意義。但在從事哲學的考察之前，則歷史性或文字訓詁的準備工作也是不可忽略的。

第二節 陰陽的意義

先從文字學方面看，陰是「闇」的意義，而陽則為「高明」義^④。梁任公認為陰陽二字即「𡇗」^⑤，此說其實乃出於段玉裁。依許氏說文，「𡇗」就是「霽」的簡體字，是「雲覆日」的意思^⑥；至於「易」，許慎認為是「開」的意思，段玉裁註謂：「此陰陽正字也，陰陽行而𡇗廢矣，闢戶謂之乾，故曰開也」^⑦。許氏把「易」釋為「開」，並不是很適當，因為「易」的象形字寫作，是由「旦」及「勿」二字構成，而「旦」即，是意謂著太陽從地平線升起之意。至於「勿」，說文謂「勿，州里所建旗也」^⑧。故易字無疑是指當太陽從地平線上升起而「建旗」之意。

綜觀以上所述，則陰陽二字在文字學上原是分別指雲蔽日而暗及太陽之明照而言。這大抵就是陰陽二字的初始義。事實上，詩經中有些地方用到陰陽二字時，仍保持這些初始義。例如：

(1) 國風豳風七月：

「七月流火，九月授衣，春日載『陽』，……」。

「……載玄載黃，我朱孔『陽』……」⁹。

(2) 周頌載見：「龍旂陽陽，和鈴央央」¹⁰。

(3) 邶風谷風：「習習谷風，以陰以雨」¹¹。

(4) 小雅正月：「終其永懷，又甯陰雨」。

「陰雨」故蔽日而昏暗，而「孔陽」或「載陽」的陽字，乃指「太陽普照」之意。由此「昏暗」與「普照」二義，可有種種不同的引伸（申）義。例如：

(5) 大雅卷阿：「鳳凰鳴矣，于彼高岡，梧桐生矣，于彼朝陽」。

朱註謂「山之東曰朝陽」¹²，是由太陽之普照而引伸爲日出之方向。

(6) 尚書禹貢：「既修太原，至于岳陽」、「華陽黑水而惟梁州」、「南至于華陰，東至于底柱」。

此處「陽」字引伸為「南方」，而「陰」字則指「北方」。故「華陽」「華陰」乃分別指「華山之南」及「華山之北」而言。

(7) 老子書又謂「萬物負陰而抱陽」，「負」與「抱」皆爲動詞，而「負陰」「抱陽」分別指「背

陽」及「向陽」之意。但其義其實又不限於此，因為下文謂「沖氣以爲和」，則此處之「陰」「陽」又可分別指二種抽象原則或二種物質條件，它們彼此可發生作用而產生變異。

(8)至於易繫辭所謂「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」，又謂「陰陽不測之謂神」，則陰與陽便更明顯爲一對相反而又相成的本體論或宇宙論的普遍原則。在這個意義下，陰陽可以指靜與動，也可指女與男、柔與剛，卑與尊等而言。

「陰陽」二字連貫在一起，最先大抵見於詩大雅的公劉第五章：

「篤公劉，既溥既長，既景廼岡，相其陰陽。觀其流泉，其軍三單。度其隰原，徹田為糧。度其夕陽，豳居允荒」。

「既景廼岡，相其陰陽」，景是影的意思，利用日影以進行測量；岡乃山岡。意謂登上山岡，利用日影而進行測量，以便了解方向位置等事項¹³。但是，此處所謂「陰陽」，明顯地不是後來易傳所謂的陰陽意義。梁任公謂「陰陽二字意義之劇變，蓋自老子始」¹⁴，此說大抵正確，因為把「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」二句合起來看，則陰陽和合便產生變易，於是陰陽便成爲宇宙論或本體論的原則了，這點我們在上文已說過。值得在此一提的是：莊子天下篇中提到「詩以道志、書以道事、禮以道行、樂以道和、易以道陰陽」之說，然而，易經卦辭爻辭中只有中孚九二提到「鳴鶴在陰，其子和

之」。梁任公覺得奇怪，他說：

「最奇者，易經一書，莊子所謂『易以道陰陽』者，卦辭爻辭中僅有此『中孚九二』之一條一陰字」
15。

這其實一點也不奇怪，天下篇既說及「易以道陰陽」，這句話不但在天下篇的作者看來，是代表儒家「易」的要旨，而天下篇的作者所指的「易」，已不限於易經了，所以這其實證明易傳中的繫辭可能已完成於天下篇的作者時代之前。

第三節 近世學者對五行說之爭議

甲、認為五行說乃出於戰國後期：

尚書的甘誓及洪範二篇已言及五行，而洪範更詳列五行之目。甘誓一向被認為是夏書，而洪範為商書。甘誓提到「有扈氏威侮五行，怠棄三正」。而洪範則謂：

「嗚呼，箕子。惟天陰騭下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敘」。

箕子乃言曰：「我聞在昔，絲墮洪水，汨陳其五行」。

又謂：

「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」。

梁任公認為甘誓裏所提及的「五行」，是指「五種應行之道」，而「三正」乃謂「三種正義」，然而，五種應行之道及三種正義是指甚麼？這個問題已無法考證。（按：三正可能指夏商周三代之正月而言）。至於洪範所謂的五行，梁任公又認為「此不過將物質區為五類，言其功用及性質耳」，故「汨陳其五行」乃謂「因堙水之故，致一切物質不能供人用」¹⁶。這樣說來，則甘誓「五行」與洪範「五行」的意義也有分別了。

梁任公又認為生剋的五行說始於燕齊方士。至於墨經經下謂：「五行毋常勝，說在宜」；「經下說」則謂：「五合，水土火，火離熱。火爍金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水，木離木」。他把「勝」訓為「貴」，意謂「此五種物質無常貴，但適宜應需則為貴」¹⁸。荀子非十二子篇也提及五行：

「案往舊造說，謂之五行，其僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之」。

對於荀子非十二子篇斥思孟對五行之唱和，梁任公甚感迷惑不解，他說：「此文何指，姑勿深論，但決非後世之五行說則可斷言耳」¹⁹。他斷言荀子所講及的五行，決非生剋的五行，因為子思孟子皆未言及這樣的五行。

總言之，梁任公的根本論點是：除書經之文外，詩、儀禮、易經傳，乃至老子、論語、孟子皆不見有以五行二字連用者¹⁹。對於甘誓及洪範之「五行」，他認為根本不牽涉生剋問題，又認為從生剋方面論五行，乃始於燕齊間的方士，並把罪責歸於鄒衍、董仲舒及劉向。

附會任公之說的有其弟子劉節及顧頡剛。劉節有「洪範疏證」一文，從「皇」字之用例，推斷洪範為戰國末之作品，以為其中所載的五行說乃戰國時鄒衍之輩的學說²⁰。劉節之文，考釋洪範大約成書之時期，實不足以此支持梁任公之說。顧頡剛則更進一步，除了贊同劉說之外，還提出以下幾個觀點，以支持任公之論²¹：

①商代甲骨文字裏找不到五行說的痕跡，東西周的文獻中除了甘誓和洪範之外，周易詩經等均無五行之說。

②洪範為偽書，已如劉說。至於甘誓一篇，記與有扈戰於甘的事，顧氏謂此事墨子以為禹，書序

以爲啓，呂氏春秋又以爲是夏后相，故此事在秦漢間無定說。至於所謂「威侮五行，怠棄三正」，認爲五行與三正對舉，乃漢人的易服色，改正朔的論調。言下之意，似乎把甘誓視爲漢代之作。

③墨子書有引用甘誓之言，他就因而把甘誓看作與墨子爲同時之作，又推斷墨子書乃成書於戰國末至漢初之間，而今傳的墨子書則出於漢代。故墨子書中提及五行，並非意謂著在墨子時代已有此說。五行說風行於戰國之末而盛於漢，漢代的墨家之徒才把五行說糝入墨子書中。

④國語及左傳屢見五行字樣，但國語及左傳乃出於戰國時代之作，又經漢人竄改，故不能視之爲春秋時代的史料。

⑤然則荀子非十二子篇中從五行而責思孟之言，又作何解釋呢？荀子這話，表明五行說已流行於荀子時代的儒家之中。荀卿認爲五行說乃根據舊說而加以改造的（案往舊說），他自己不贊同此五行說，因爲五行說甚爲「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解」。俗儒更把此意理不通的五行說視爲孔子子游之思想，然後子思與孟子皆唱和五行說，故荀子因而斥責思孟。

顧頤剛謂子思書現不傳，而孟子書則又無絲毫的五行氣息。於是，他認爲這是荀子錯怪了孟子，荀子所責備的，應該都是鄒衍才對。然而荀子何故有此錯誤呢？鄒衍前於荀子而後於孟子，史記把鄒衍與孟荀合傳，且從有關鄒衍之言論看，甚合儒家口吻，顧氏因而猜測鄒衍是儒家，或者是鄒衍把儒家的仁義思想套入五行的怪誕之說中。「結果給人傳訛，即以鄒衍之說爲

孟子之說，因此以鄒衍的五行說爲孟子的五行說，又因孟子乃受業子思之門人，遂又以孟子的五行說爲子思的五行說」²²。總言之，依顧氏之論，則非十二子篇中對思孟之責，乃荀子太糊塗，張冠李戴所致。

綜上所言，則顧頡剛的主要論點有二：

(a) 五行說起於戰國後期。

(b) 鄒衍是始創五行說的人。

在這個觀點下，結果尙書裏的甘誓與洪範兩篇、國語、左傳及墨子書皆被視戰國或戰國末至漢初之作，至於非十二子篇中以思孟唱和五行之說，乃荀子之糊塗而已。顧氏就以此附會梁任公對五行的源流說。

乙、對顧頡剛及梁劉的論點之非議：

顧劉二先生之說，基本上是附會或支持梁說的，然其立論（特別是梁任公及顧頡剛之說），充滿武斷與猜測，論證非常不充分，又缺乏嚴謹性。故反對意見頗多，現列舉要點如下：

(一) 童書業對墨子、洪範及甘誓的考釋：

顧頡剛以爲墨字成書於戰國末至漢初之間。童氏則列舉各種理由，指出此書有三十二篇爲越末亡而秦未興以前的作品，他認爲墨子書對古史論說頗多，此非後人所能妄造。此外，墨子書中引述古書

亦甚多，但不引虞書及禹貢，稱說孔子而不及老聃，亦可知其時代甚早。至於洪範一篇，童氏推斷爲戰國初期之作，左傳已引洪範，而左傳又爲戰國中期之作。又從文法上看，洪範中用「汝」、「爾」、「乃」等字，是戰國初期的用法。再其次是有關甘誓一篇，由於墨子明鬼篇已引甘誓，可證其成書在墨子書以前。童氏雖然列舉了其他理由，但其立論亦缺乏嚴謹性，故在此不一一引述。他認爲甘誓的五行說爲鄒衍所採用，以建立五德終始說，而三正則爲漢人所用而建立三統說²³。

(二) 譚戒甫論「非十二子篇」之譏：

顧氏謂荀子在非十二篇中斥責思孟，是張冠李戴。譚戒甫乃著「思孟五行考」一文，專論這個問題²⁴。首先，譚先生指出，荀子博學多聞，不可能把鄒衍的五行說訛誤爲思孟之唱和。他認爲思孟的「五行」並非「金木水火土」，而是指中庸的五達道與三達德（按：中庸有謂「天下之達道五，所以行之者三。曰君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋友之交也。五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也」）。「五行」是「道五而行三」的簡稱，這是非十二篇中荀子斥責思孟之五行的實義。譚先生把五行視作五種行爲原則，並非無例證，例如：呂覽孝行篇就引曾子曰：「居處不莊，非孝也；事君不忠，非孝也；蒞官不敬，非孝也；朋友不篤，非孝也；戰陳無勇，非孝也。五行不遂，災及乎親，敢不敬乎？」總言之，依譚說，荀子並非像顧頡剛所言，糊塗得把鄒衍五行說視爲思孟之杜撰，而是思孟所言之五行乃指三種行爲規範，而非鄒衍之五行說。

(三) 樂調甫釋墨經五行說

梁任公爲了論證生剋的五行說乃鄒衍所爲，遂把墨經中所謂「五行無常勝」的「勝」字訓爲「貴」，他說：

「具其言無常勝之義，法家或以後世五行生剋說解之。實則勝訓貴，意謂此五種物質無常貴，但適宜應需則為貴」⁽²⁵⁾。

墨經是否成書於戰國末年，或在鄒衍之後？這是個問題，但能否把「勝」訓爲「貴」而避免生剋之說，則又是另一個問題。樂調甫不以爲「勝」可訓爲「貴」。他認爲五行有生剋之義，乃屬最古的觀念。他把古五行說分爲「常勝論」與「非常勝論」二大派，而鄒衍乃屬前者，墨經之「五行無常勝」乃代表後者之思想。但無論常勝論或是非常勝論，皆涉及生剋的概念。樂氏乃依王引之及俞樾之說，把「五行無常勝，說在宜」的「宜」字視爲「多」字之譌，因爲古文「宜」字作多，校者把多改爲多，又轉而爲宜。樂先生推想「宜」字爲「多」字之誤，因經說下「火爍金，火多也，金靡炭，金多也」，此二多字可佐證。樂先生所謂「非常勝論」，主要在於闡明量的重要性。例如水勝火，必有相勝之量才有可能，若水之量不足則不能勝火，以杯水潑於一車薪之火，則水將騰而爲氣，而火亦不會熄滅。

梁任公以爲五行生剋說乃出於鄒衍以後，樂調甫則謂此說在墨子時已具，墨子貴義篇謂「子墨子

北之齊，遇日者，曰：帝以今日殺黑龍於此方，而先生之色黑，不可以北。子墨子不聽，遂北至淄水，不遂而反焉。日者曰：我謂先生不可以北。子墨子曰：南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者有白者，何故皆不遂也。且常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，以壬癸於北方」。但是，欒氏的論證也非無商榷的地方，因為這段話沒有生剋之意，欒先生大抵見到文中有「殺」字，就以爲是剋。這段話裏把天干分屬四方而已，即甲乙爲東方，丙丁爲南方，庚辛爲西，壬癸爲北方。此文又把青、赤、白、黑四色分屬東南西北。由於墨子皮膚黑，故告之不利於北行，理由只是北方屬黑色而已，此中並無剋伐意義，此殺字不宜解作剋，而只是不利的意思，此其一。欒氏沒有考證貴義篇及墨經的撰述時期，因爲持反論的人可以謂上述文獻皆爲晚出，此其二。

第四節 訓詁考釋的進一步探討與結論

在上文，我們討論了陰陽二字的意義及其從具體意義而演變爲抽象意義的輪廓。大略言之，「陰」原指「雲覆日」而暗，陽則指太陽普照的光明而言。由於日出東方，故大雅卷阿所謂「朝陽」便指山之東，此乃引伸義。從整個中國氣候言，南熱北冷，陰陽二字遂分別可引伸爲北方與南方。南與北相對，暗與明相對。這樣，陰陽二字便漸漸演變成一對互爲對立的抽象概念，這就是易傳的陰陽二字的基本意義。

至於五行之說，它的原始意義與派生意義就較難確定了。我們在上文引述各家的考釋，目的就在於指出這點。綜觀上述各家對五行的考釋，意見紛歧，且各家的論證，既不充分，也欠嚴謹。視其原因，實在於文獻之不足徵。此外，上述各家的考釋，其出發點與方法都是史學的，並且是思想史的而非哲學史的（前者重於史實，後者重於概念理論）。雖然，史學的考釋不能說對哲學史的了解全無幫助，但這種幫助畢竟乃只限於哲學史中的部分問題而已。儘管如此，這種方法或進路在哲學史的層面上看，仍是值得注意的。接下來，本書撰者要從理論概念層面分析五行的各種意義。

在漢以前的思想中，五行一詞是多義的，例如：

①五行乃指五種重要的行為方式或行為原則而言，換言之，「五行」乃「五種行為原則」的簡稱。在這個意義下，「五行」中的「行」字是「行為」義，這個構想並非全無根據，例如，荀子非十二子篇中責思孟唱和五行，可能與此有關，此其一。前文引述呂氏春秋行孝篇中有關曾子的話，把「五孝」視為五行，此其二。此外，莊子天道篇謂：「君先而臣從，父先而子從，兄先而弟從，長先而少從，男先而女從，夫先而婦從。夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉」。所謂「天地之行」的「行」字固然是指天體的運行而言，但聖人既取天體之象，則天體的運行便類比於人類的「行為」了。天道篇在這裏列舉了六項原則，從君臣到夫婦。行為原則不必只限於五項，但此引文中的「行」乃比擬於人類的「行為」則無疑。此其三。再其次，就本章第二節引甘誓的話，梁任公認為甘誓中的五行是指「五種應行之道」，此說非不可取，因為如果再把「三正」依任公而解作「三種正義」，則

五行三正皆爲有扈氏所侮棄，文理是通暢的，此其四。

②五行乃指物質的五種性質：

把「五行」解釋爲物質的五種性質，乃洪範的「五行」義。洪範說：

「惟十有三祀，王訪于箕子。王乃言曰：嗚呼，箕子，惟天陰騭下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敘。箕子乃言曰：我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行。帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝攸斁，鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃錫禹洪範九疇，彝倫攸敘：初一曰五行，……………」。

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。……」
②

這段話的主要意思是謂夏禹的父親鯀不懂得物的屬性，例如他在治水時，採用了堵塞洪水的方法，而不懂得加以疏導，使之流暢。禹則不然，他懂得水性。洪範便由此而列出五種基本的物性，此即水、火、木、金、土五行。五行中的水，很明顯不一定就是通俗意義的水，而是指具有「潤下」特性的東西而言。由於水是最常見的一種，故就以水代表「潤下」之物，以便大家易於了解。其餘的火、木、金、土四行亦然。在這個意義下，從物性而言五行，則五行實即指潤下之物、炎上之物、曲直之物、從革之物及稼穡之物而言。具有這些物性的最常見之物，便分別是水、火、木、金、土，遂以此五者

代表五行。事實上，以潤下炎上等代表物性是相當粗略的講法，這是古代學術不發達使然。然而，洪範從物性說五行，文理與意語是相當明顯的。墨經所謂「五行無常勝」，此所謂五行，亦當指此五種物性而言，因「常勝」或「無常勝」均指五種物之剋伐作用的情況而言。

③五行是指自然界中提供人類生活的五種必須物質條件：

關於這個問題，可引左傳昭公二十九年秋天，魏獻子與蔡墨的一段問答對話以證之。據左傳的記載，該年秋天，晉國的絳城郊中有龍，大夫蔡墨告訴魏獻子有關參龍氏及御龍氏的故事，這是發生在陶唐氏及夏后氏時代的。魏獻子於是問蔡墨何故春秋時代沒有龍呢？

「獻子曰：『今何故無之？』」

對曰：『夫物物有其官，官脩其方²⁸，朝夕思之，一日失職，則死及之，失官不食，官宿其業²⁹，其物乃至³⁰，若泯棄之，物乃坻伏³¹，鬱湮不育。故有五行之官，是謂五官。實則受氏姓，封為上公，祀為貴神，社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒、火正曰祝融、金正曰蓐收、水正曰玄冥、土正曰后土³²。龍，水物也，水官棄矣，故龍不生育』。

又說：

「獻子曰：『社稷五祀，誰氏之五官也？』」

對曰：『少皞氏有四叔，曰重、曰該、曰脩、曰熙，實能金木及水。使重為句芒，該為蓐收，脩及熙為玄冥，世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。：顓頊氏有子曰犁，為祝融。共工氏有子曰句龍，為后土，此其二祀也，后土為社。稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商以來祀之。』」

這段引文的文意清晰。蔡墨在答覆魏獻子有關何故春秋之世沒有龍時說：「各種事物都要有官吏來管理，而身為官吏的人就要朝夕研究各種管理的方法。如果一旦有不盡職守，便會獲死罪，或受革職，不得俸祿的懲罰。因此為官的便要安於職責，這樣才會招來有關之物。反之，倘若把有關之物消滅，則便停止不來，也不會再繁殖。所以，有五行之官的設立，簡稱五官。五官的地位很高，為官者都有姓氏，又被封為上公，死後又被供奉為神，成為國家的五種祭禮，尊貴極了。這五種官職分別是：木方面的官職稱為句芒，負責火的官職稱為祝融，金方面的官職稱為蓐收，水方面的官職稱為玄冥，負責土方面的官職稱為后土。就以龍為例，龍是生活在水中的，如果沒有水官專門來負責這方面的事，則龍就無法生存了」。後一段引文是講到古代的五位官員，就是重為句芒之官，犁為祝融之官，該為蓐收之官，脩及熙為玄冥之官，而句龍則為后土之官。若現代語言來說，則蔡墨所指的五官乃相當於林業部長（句芒，司木）、能源部長（祝融，司火）、礦務部長（蓐收，司金）、水利部長（玄

冥，司水）、土地部長（除此之外，蔡墨還提及管理農田的官職稷，這相當於現代的農業部長）。總言之，從蔡墨所說的五官而論水、火、木、金、土五行，則五行乃相應於現代意義的水利、能源、森林、礦產及土地五者而言³³。這個意義，也就是國語魯語裏藏文仲所謂「地之五行，所以生殖也」的意思。

④五行是分類的五種基本原則：

上文引述洪範五行時，五行已具分類原則的作用，因為五味（鹹、苦、酸、辛、甘）已分別列入水、火、木、金、土之中。在呂氏春秋的十二紀裏，對事物的分類就不限於（五味）了，就以「孟春之月」來說，呂氏春秋「孟春紀」謂：

「一曰孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙、其帝太皞、其神句芒、其蟲鱗、其音角、律中太簇、其數八、其味酸、其臭羶、其祀戶、祭先脾、……。」

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

根據高誘的註釋，「孟」是「長」的意思，孟春爲夏代之正月。營室即二十八宿的室宿之一，此宿二星即西洋天文學上所謂飛馬座的 α ， β 。參宿七星均屬獵戶座，尾宿九星則屬天蝎座。關於句芒，我

們在上文有關左傳昭公二十九年秋，魏獻子與蔡墨的問答中已提過，爲司木之官職。根據呂氏春秋，由於「孟春之月」（夏代的正月）的節爲立春，而立春最顯著的特性（盛德）是木，推而廣之，則春季的特性也就可用「木」來表示了。以春木爲原則，其他與之有關的事物便可歸於其下，例如甲乙。何故把天干的甲乙屬於木呢？史記律書謂「甲者，言萬物刮符甲而出也，乙者，言萬物生軋軋也」。史記索隱謂「符甲猶孚甲」，甲是硬殼，孚又通解，故孚甲乃喻卵之殼，刮硬殼而出與所謂「生軋軋」，皆言生機興發，此在自然界中以春天最爲明顯，因而把天干甲乙列屬春木。又例如把酸味也列入春木，很可能是由於春草或春天的嫩芽多帶酸味，古人可能作過品嚐才這樣說³⁴。其他如太皞、句芒、鱗等也並列爲春木的範疇，可能有其歷史的、傳說的、神話的或經驗的等等的理由。所謂十二紀，是把一年四季按孟仲春三者組合而成孟春、仲春、季春等。其中孟春月的節爲立春、孟夏的節是立夏、孟秋的節爲立秋、孟冬的節是立冬，此四節的特性分別用木火金水表示之。但在季夏紀裏，增加中央「土」，所以說：

「中央土，其日戊己、其帝黃帝、其神后土、其蟲倮，其音宮、律中黃鐘之宮、其數五、其味甘、其臭香、其祀中霱、祭先心。……」。

現在，我們就依據十二個月及中央土所屬的事物，列表整理（見下頁）。

依呂氏春秋十二紀（禮記月令）之五行分類表

季 節	春 季			夏 季			中 央	秋 季			冬 季		
月 份	孟春	仲春	季春	孟夏	仲夏	季夏		孟秋	仲秋	季秋	孟冬	仲冬	季冬
日 位	營室	奎	胃	畢	東井	柳		翼	角	房	尾	斗	婺女
黃 昏 時 位	參中	弧中	七星中	翼中	亢中	火中		建星中	牽牛中	虛中	危中	東辟中	婁中
晨 時 日 位	尾中	建星中	牽牛中	婺女中	危中	奎中		畢中	觜觿中	柳中	七星中	軫中	氏中
天 干	甲 乙			丙 丁			戊己	庚 辛			壬 癸		
帝	大 皞			炎 帝			黃帝	少 皞			顓 頊		
神	句 芒			祝 融			后土	蓐 收			玄 冥		
蟲	鱗			羽			倮	毛			介		
音	角			徵			宮	商			羽		
律	大簇	夾鐘	姑洗	中呂	蕤賓	林鐘	黃鐘之宮	夷則	南呂	無射	應鐘	黃鐘	大呂
數	8			7			5	9			6		
味	酸			苦			甘	辛			鹵		
臭	羶			焦			香	腥			朽		
祀	戶			竈			中雷	門			行		
祭	先 脾			先 肺			先心	先 肝			先 腎		
節	立春			立夏				立秋			立冬		
盛 德 所 在 所 屬 五行	木			火			土	金			水		

從表中，我們能夠清楚地看到，五行是分類的原則，例如：

(1) 把天干分爲五類：春木甲乙、夏火丙丁、中土戊己、秋金庚辛、冬水壬癸。

(2) 五帝：大皞、炎帝、黃帝、少皞、顓頊。

(3) 五神：句芒、祝融、后土、蓐收、玄冥。

(4) 五蟲：鱗、羽、倮、毛、介。

(5) 五音：角、徵、宮、商、羽。

(6) 五數：八、七、五、九、六。

(7) 五味：酸、苦、甘、辛、鹹。

(8) 五臭：羶、焦、香、腥、朽。

(9) 五祀：戶、竈、中霤、門、行。

(10) 五祭：先脾、先肺、先心、先肝、先腎。

以上各項，基本上是依照春木、夏火、中土、秋金及冬水這五個範疇而歸類的。因此，木、火、土、金、水五行又用作分類學上的基本原則。

以上我們把漢以前的五行意義分列爲四種，這就是：

① 指五種重要的行爲原則。

② 指物質的五種物性。

③指自然界中提供人類生活的五種必須的物質條件。

④指分類學的五種基本原則。

至於這四個意義中，何者是根本義？何者是引伸義？又如何引伸出來？這些問題實在不易回答，因為我們缺乏歷史的實際資料。

註 釋

①梁任公原文刊於東方雜誌第二十卷，第十號，題爲「陰陽五行說之來歷」。該文收入於「古史辨」第五冊下篇，頁三四三—三六二。本章之資料乃以「古史辨」所輯爲據。

②當時不完全贊同梁任公之說的有呂思勉、樂調甫。前者著有「辯梁任公陰陽五行說之來歷」，後者也有「梁任公五行說之商榷」。分別發表在東方雜誌。此二文輯入「古史辨」第五冊，頁三六三—三七八及頁三七八—三八八。

③見古史辯第五冊，頁三四三。

④許慎謂：「陰，闇也。水之南，山之北也，從阜，隸聲。陽，高明也。從白，易聲」。
見段玉裁說文解字注，藝文印書館，頁七三八。

⑤同註③。

⑥ 許氏謂「霽，雲覆日也，從雲，令聲。𩇛，古文霽省。同本文註④，頁五八〇。

⑦ 同前，頁四五八。

⑧ 同前，頁四五八。

⑨ 朱子註「春日載陽」句：「載，始也，陽，溫和也」。

又註「我朱孔陽」句謂：「朱，赤色；陽，明也」。

見朱熹「詩經集註」，（香港廣智書局），頁七一。

⑩ 朱註：「陽，明也」。同前，頁一八一。

⑪ 朱註謂「習習，和舒也；東風謂谷風」。朱註沒有解釋「陰」字，因為「以陰以雨」，其義至為明顯，故不必註。

⑫ 朱註同前，頁一五六。

⑬ 朱註：「景，考日景以正四方也。岡，登高以望也。相，視也，陰陽向背寒暖之宜也」。同本章註⑨，頁一五四。

⑭ 同註①，頁三四七。

⑮ 同註①，頁三四八。

⑯ 同前，頁三五〇。

⑰ 同前，頁三五二。

⑱ 同前，頁三五—。

⑲ 同前，頁三五—。

⑳ 洪範疏證，東方雜誌第二十五卷。該文輯入古史辨第五冊，頁三八八—四〇三。他說：

「洪範一篇，據前諸證，實非周初箕子所傳，其著作時代當在秦統一中國以前，戰國之末」。又說：「故洪範之著作時代，當在王制既出，呂氏春秋未成之際」。見古史辨第五冊，頁四〇二及四〇三。

㉑ 顧頡剛：「五德終始說下的政治和歷史」，原載於清華學報第六卷第一期。該文輯入古史辨第五冊，頁四〇四—五九七。

㉒ 見古史辨頁四〇九—四五〇。

㉓ 童書業：五行說起源的討論，見於古史辨第五冊，頁六六〇—六六九。

㉔ 原文刊於武漢大學文哲季刊第二卷第三號，該文輯入古史辨第五冊，頁七〇四—七二八。

㉕ 同註①，頁三五—。

㉖ 史記卷二十六。

㉗ 洪，大也；範，是規範或法則，故洪範乃指天地間的大法則而言。箕子原為商紂之親戚，史記宋微子世家謂「紂為淫佚，箕子諫，不聽，……乃被髮佯狂而為奴」。又謂：「武王既克殷，訪問箕子」。鷺是安置定之。陰，釋名解作蔭。「惟天陰鷺下民」謂上天庇蔭百姓而安定之。「相協厥

居」，相是幫助，協是調協，合言之，乃謂協助上天而使百姓安居。

「彝倫攸斁」，彝，當也；倫，理也；斁是次序；故史記宋微子世家作「我不知其倫常作序」。合言之，即謂秩序次第。鯀，夏禹之父，治水無功。墜，說文作墜，阻塞之意，故「鯀墜洪水」，謂鯀不懂水性，治水而不疏導，使之流暢，反而阻堵水流。故下句即說「汨陳五行」，汨是亂的意思，謂其不懂物之性，五行乃籠統地指物之性而言。逆乎物之性，就是不順自然天道。不畀是不賜的意思，「不畀洪範九疇」，史記宋微子世家作「不從鴻範九疇」。

28 杜氏註：「方，法術」。見春秋經傳集解卷二十六。

29 杜註謂「宿，猶安也」。同前。

30 杜註：「設水官脩則龍至」。

31 泯，滅也；坻，止也。同前。

32 徐復觀先生「中國思想史論集續篇」，頁五二—五三把蔡墨所言的五行視為「都是民生不可缺的實物」。徐說不具體明確，但大旨正確。

34 高誘註：「春，東方木王。木味酸，酸者，鑽也，萬物應陽，鑽地而生」。按：酸乃味之一種，把酸解為鑽，反使原意難解。

本章主要用書目錄

- (1) 梁啟超：「陰陽五行的來歷」，見於「古史辨」第五冊，頁三四三～三六二。
- (2) 呂思勉：「辯梁任公五行說之來歷」。「古史辨」第五冊，頁三六三～三七八。
- (3) 樂調甫：「梁任公五行說之商榷」。見「古文辨」第五冊，頁三七八～三八八。
- (4) 許慎說文。
- (5) 朱熹：詩經集註。
- (6) 顧頡剛：五德終始說下的「政治和歷史」。見「古史辨」第五冊，頁四〇二～五九七。
- (7) 童書業：「五行說的起源討論」。見「古史辨」第五冊，頁六六〇～六六九。
- (8) 左傳。
- (9) 尚書洪範。
- (10) 呂氏春秋高誘注。

第二章 鄒衍與董仲舒的陰陽五行觀

第一節 鄒衍與陰陽五行

鄒衍在戰國之世，頗爲活躍。根據「史記」「田敬仲完世家」，由於齊宣王喜文學及遊士的關係，齊國稷下遊士雲集，學術興盛，鄒衍也曾到過稷下。「戰國策」的「燕策」及「史記」「燕召公世家」謂燕昭王即位後，接納了郭隗的意見，爲了重建動亂後的燕國，遂招攬賢士，鄒衍於是從齊往燕。根據「史記」「魏世家」，鄒衍也到過梁。他又到過趙國，與公孫龍爲同時人。史記「平原君虞鄉列傳」謂平原君本來很厚待公孫龍的，其後鄒衍前往趙國，「言至道」，又批評公孫龍的學說，公孫龍因而聲名下降。從以上的資料看，可見鄒衍已是著名於當時。較爲詳細講及鄒衍的是「史記」「孟子荀卿列傳」：

「齊有三騶子，前有騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封爲成侯而受相印，先孟子。

其次騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫後，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃觀陰陽消息而作怪迂之變，始終、大聖之篇十餘萬言，其語闊大不經，必先驗小物，推而大之，至於無限。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不孤考而原也。先列中國各山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所以不能睹，稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州自有九州，禹之序九州是也，不得州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施，始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之」。

根據「孟荀列傳」的記述，則鄒（騶）衍是把「陰陽」與「五行」配合而立論，故說「及深觀陰陽消息而怪迂之變」，「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」。至於他是否最先以陰陽五行合而論之，這就無法稽考了。鄒衍的陰陽五行說大抵主要用來詮釋歷史，他的史觀是採用五行相剋的觀點，解釋歷史的興衰與朝代的轉替，這就是史記所謂「五德轉移」說。然則他如何用五行相剋的原則以試圖說明歷史呢？關於這個問題，史記「封禪書」說：

「秦始皇既并天下而帝，或曰：『黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。殷得金德，銀自山溢。周得火德，有赤鳥之符。今秦變周，水德之時，昔秦文公出獵，獵里龍，此其水德之瑞』。於是秦更命河曰『德水』，以冬十月為年首，色上黑，度以六為名，音上大呂，事統上法。」

始皇即位於公元前二四六年，距離燕昭王元年有六十六年之久。又根據戰國策的燕策，鄒衍曾於燕昭王即位後不久到過燕國。假如鄒衍往燕時是三十歲，那麼，到了秦始皇時已九十六歲了。所以當秦始皇採用秦為水德之說時，鄒衍極可能已久不在世了。史記封禪書也謂秦帝採用此說，乃由於齊人的建議：

「自齊威、宣之時，騶子之徒論著終始五德之運。及秦帝而齊人奏之，故始皇採用之。……騶衍以陰陽主運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術，不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也」。

我們說過，「五德轉移」說乃以「五行相剋」（而非相生）為原則而說明朝代的興替。根據上文引封禪書的話，則所謂「五德轉移」說是這樣的：

①黃帝爲土德，理由在於當時有「黃龍地螾見」的現象。

②夏代（禹）爲木德，理由在當時有「青龍止於郊，草木暢茂」的現象。

③殷代（湯）爲金德，理由在當時有「銀自山溢」的現象。

④周爲火德，理由在於當時「有赤鳥之符」。

⑤最後秦爲水德，因爲秦文公出獵時，曾「獲黑龍」，黑色屬水，故爲水德。

根據以上的分析，則夏禹之取代黃帝，乃「木剋土」所致，而商湯之取代夏桀，則在於「金剋木」。周興而商亡，乃在於「火剋金」，最後秦皇朝又起而代周，乃在於「水剋火」。鄒衍的五德終始說，可能是出於他個人的思想信念，但是，到了秦統一六國，燕齊方士或來自齊地的遊士宣揚周爲火德而秦爲水德（以水剋火），把秦皇朝的興起視爲歷史的必然現象，這就難免有阿諛權貴之嫌了，故封禪書謂「怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數」。秦始皇接受秦爲水德之說後，便按照五行屬水的概念建立制度儀文，關於這個史實，見於史記「秦始皇本紀」：

「始皇推終始五德之傳，以爲周得火德，秦代周德，從所不勝。方今水德之始，改年始，朝賀皆自十月朔；衣服旌旌節旗皆上黑；數以六爲紀；符、法冠皆六寸，而興六尺、六尺爲步，乘六馬。更名河曰德水，以爲水德之始。剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數」。

從上章的「呂氏春秋十二紀（禮記月令）五行分類表」中，我們可以看到黑色屬水，故秦始皇就規定大家都要穿黑色的衣服，旗幟也自然是黑色。數字「六」也屬水，於是六寸、六尺、六馬等單位也就與日常生活不可分（可能包括度量衡，都盡量以六為準則），甚至把黃河也改名為德水。可見秦始皇確實重視陰陽五行與五德終始之說，因而鄒衍的學說在歷史上確實有過實際的影響。

鄒衍的學說包括了「地理」，此可見於「孟子荀卿列傳」，我們甚至還可推測他的學說也包括「天文」。這樣，則鄒衍的學說更是名符其實的「談天說地」了。我們在此推測鄒衍也論「天文」，因為「孟荀列傳」說：

「騶衍之術迂大而閎辯；爽也文具難施；淳于髡久興處，時有得善言。故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭，炙轂過髡』」。

這裏我們要留意引文中的「頌」字，這是讚美之意。如果「談天衍」中的「談天」只是指「迂大而閎辯」，就不一定有值得稱頌之處，更何況，他的學說是「推而大之，在於無垠」，故「談天衍」的「談天」，極可能也指「天文」而言。史記集解引劉向別錄說：「騶衍之所言五德終始，天地廣大，盡言天事，故曰『談天』。騶奭脩衍之文，飾若雕鏤龍文，故曰雕龍」。劉向認為鄒衍被稱頌為「談天衍」的理由，在於他「盡言天事」。「天事」極可能就是指「天文」，而鄒衍就是個喜歡談天文的

文學家。從陰陽五行配合天文而論凶吉，可能自鄒衍始，故孟荀列傳謂「大並世盛衰，因載其襍祥制度，推而遠之，至天地未生，竊冥不可考而原也」。這樣說來，則史記的「天官書」與漢書的「天文志」及「五行志」五卷的立論，可能是由鄒衍首開其風。如果這個推論正確，那麼，徐復觀先生所謂「五行觀念的演變與古代天文家無關」之說便很值得商榷的。更何況，「史記」的「曆書」第四也談到鄒衍對曆法的貢獻：

「其後戰國並爭，在於強國禽敵，救急解紛而已，豈遑念斯哉（按：指未能用心於曆法），是時獨有鄒衍，明於五德之律，而散消息之分，以顯諸侯」。

鄒衍既然用心於曆法，而曆法又不離天文。呂氏春秋十二紀中，每一紀的首篇皆從天文曆法以配合五行而論人事政教，這些觀點很可能是從鄒衍而來。漢書「藝文志諸子略」的陰陽家中，其中有鄒子四十九篇，鄒子終始五十六篇。到了隋書經籍志就不錄了，原因可能是由於鄒子的著述都已輯入呂氏春秋及淮南子等書中，這就沒有單行本的必要了。

第二節 陰陽五行與陰陽家

甚麼是陰陽家呢？司馬談論陰陽、儒、墨、名、法及道（德）六家的要旨時，最先論及陰陽家，他說：

「嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時之大順，不可失也」。

又說：

「夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節，各有教令。順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也。故曰：使人拘而多畏。夫春生夏長、秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀。故曰：四時之大順，不可失也」。

司馬談在這裏提到「序四時之術」、「二十四節」、「春生夏長、秋收冬藏」，可見陰陽家的工作與天文曆法及氣候學有關。上文已提及史記曆書談到鄒衍在戰國時代對曆法的貢獻。鄒衍被列為陰陽

家，見於漢書藝文志諸子略，這樣說來，則鄒衍是對曆法有研究的，因而陰陽家之中可能有曆法的專門人材。史記曆書也提及星曆與五行的關係：

「太史公曰：神農以前尚矣，蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂五官，各司其序，不相亂也」。

曆書裏「星曆」並提，決不是偶然的，因為曆法離不開天文，所以，史記天官書又說：

「太史公曰：自初生民以來，世主曷嘗不曆日月星辰？及至五家、三代，紹而明之。內冠帶，外夷狄，分中國為十有二州。仰則觀象於天，俯則法類於地；天則有日月，地則有陰陽；天有五星，地有五行。天則有列宿，地則有州域。三光者，陰陽之精，氣本在地，而聖人統理之」。

星體的運行與曆法的關係至為密切，故天官書在講到北斗七星時，指出北斗星對四時節度的影響至大，故說：

「分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸記，皆繫於斗」。

班固在漢書藝文志的諸子略中，列出陰陽家有二十家，三百六十九篇。他認為陰陽家的源流是這樣的：

「陰陽家者流，蓋出於義和之官，敬順昊天，曆象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神」。

這裏班固說明陰陽家乃出於古代義和之官，而所謂義和之官，尚書堯典謂「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時」。國語楚語謂羲和二氏世掌天地四時之官，他們分別是少皞氏及顓的後人。「曆象日月星辰」是說按照天象的日月星辰之運行而逐步推算曆法，定出四時節令。可見班固對陰陽家的解釋，是根據尚書及國語而來。這也表示在漢代史家的心目中，陰陽家確與曆法、天文及氣象有密切的關係。不過，陰陽家除了與天文、曆法及氣象有關之外，也有論及軍事的。藝文志兵書略載兵書五十三家，而其中十六家為陰陽家。班固說陰陽家者流乃「出於」義和之官，這當然不等於說陰陽家就是義和之官。他把陰陽家放入諸子略裏，諸子十家，皆以社會政治及價值思想為主。班固謂這十家之言，「皆起於王道既微，諸侯力政。時君世主，好惡殊方。是以九家之說（按：諸子十家，其可觀者九家而已），蠡出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯」。藝文志除了把陰陽家列為諸子略之首外，在術數略中又有天文者，曆譜者及五行者。這三者與陰陽家有甚麼關係呢？這有三

種可能情形。第一個可能情形是：諸子之言既重於社會政教，自然有疏於其他專門知識。因此，儘管陰陽家乃出於義和之官，而陰陽家中也許有通天文曆法或氣候學的人。但畢竟這些人可能是屬少數。隨著知識的發展，天文及曆學家便漸漸從陰陽家中分離出來。第二個可能情形是：天文及曆法家根本就未曾與陰陽家相混，而只是由於陰陽家也涉及到一些天文和曆法的知識，並以天文曆法的知識建立他們的社會政教的思想。第三個可能情形是：天文者、曆法（譜）者及五行者皆為陰陽家。我們以為第三種情形的可能性最大，這當然只限於戰國至漢初這段時期而言，以後的天文學家就很少再被稱作陰陽家了。關於「天文者」，班固說：

「天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也。易曰：『觀乎天文，以察時變』。然星事殘悍，非湛密者弗能由也。夫觀景以謹形，非明王亦不能服聽也。以不能由之臣，諫不能聽之王，此所以兩有患也」。

把天文學和占星學混雜在一起，是古代中國天文學之通則，例如：史記的天官書和漢書的天文志，就是名符其實的「序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象」。至於曆法學方面，漢志列有十八家，六百六卷。班固說：

「曆譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。故聖王必正曆數，以定三統服色之制，又以探知五星日月之會，凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術也，非天下之至材，其孰與焉！道之亂也，患出於小人而強欲知天道者，擴大以為小，削遠以為近，是以道術破碎而難知也」。

爲了「正曆數」，就要「探知五星日月之會」，可見曆法學與天文學關係之密切。然而班固順當時流行的觀點，也認爲曆法與聖人「知命之術」有密切關係，可見後來命祿之學，原也不能離天文而獨立。至於「五行者」，漢志列有三十一家，六百五十二卷。班固說：

「五行者，五常之形氣也。書云：『初一日五行，次二曰羞用五事』，言進用五事以順五行也。貌、言、視、聽、思心失，而五行之序亂。五星之變作，皆出於律曆之數而分為一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至，而小數家因此以為吉凶，而行於世，濫以相亂」。

班固在這裏指出律曆之數：一方面起源於鄒衍的五德終始說（相剋說），另一方面，又認爲五星之變作，亦可以從律曆之數加以推斷。班固所謂「五行者」，可能就是嘗試建立命祿之學的人。至於「天文者」，他們固然是天文學家，但除了觀測天象之外，還試圖從天象以論凶吉。「曆譜者」也同樣有

志於推斷凶吉，他們大抵是介乎「天文者」與「五行者」之間。事實上，術數略裏所列舉的流派與論著，皆與推斷吉凶有關。除了上述三家之外，其餘的「著龜者」是從事卜筮的，「雜占者」是「占事知來」，他們的占還包括了「占夢」。至於「形法者」，則是那些從事於看相摸骨之徒。

與其說陰陽五行之言乃全屬迷信，倒不如說（兩漢名著中除董仲舒之說外）陰陽五行的架構乃科學思維的初階。例如，國語周語裏談到周幽王二年，伯陽父就用陰陽原則解釋地震的事：

「伯陽父曰：周將亡矣，夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也，陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。今三川實震，是陽失其所以鎮陰也；陽失而在陰，川源必塞，源塞而國必亡」。

如果國語這段話確有其事，那麼，遠在公元前八世紀的西周末年，伯陽父就使用陰陽這個原則來解釋地震及國家的吉凶了。周太史伯陽父認為，天地之氣原是有一定結構的，如果這種結構錯亂，失去均衡，就會出現問題。例如，當陽氣失去調節而在陰氣之下，則河川的水便受阻塞；如果陽氣潛伏著不能溢出，陰氣在地下也不能蒸發，就會有地震。地震與水災，都屬自然之災，這些災難當然會使人民遭殃與社會不安，從而推斷周室會亡。因此，伯陽父對地震的解釋不能算是迷信，只是他的解釋非常不充分，但這種思考方法已是掌握合理思考的開端了。不過，如果在解釋經驗事象時，我們作了太多

的假定，而又不嘗試對這些假定作合理的解釋，於是，這些未經反省或解釋的假定在我們這個時代看來便近於迷信。漢以後，採用陰陽五行原則以解釋種種事象，但又沒有對這些基本原則的妥當性加以論證，則此種思想或方法被視為迷信，就成為非出無因了。

綜合言之，太史公及班固所謂陰陽家，大抵是指戰國至漢初那些順鄒衍的五德終始說的路向，從天文、曆法、並配合陰陽五行之原則而論政教及人事吉凶的一羣學者而言，故說「陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時之大順，不可失也」。

第三節 董仲舒的陰陽五行說

陰陽五行說到了漢代，已成為非常流行的思想架構，例如董仲舒的「春秋繁露」、「淮南子」的「天文訓」、「墜形訓」、「時則訓」（此篇與「禮記」「月令」及「呂氏春秋」「十二紀」首篇同一根源，可能同是抄錄自鄒衍的著作）、「主術訓」，此外，還有「白虎通」、「黃帝內經」。如果也把「管子」書中的「四時篇」及「五行篇」也列為漢人之著作，則陰陽五行說可謂漢代之顯學。以上各書中所牽涉的陰陽五行思想，其中最具理論價值的是「黃帝內經」的七大論^①。

董仲舒在漢代學術界中的地位至為重要，他的學說主要是視陰陽五行為「天道」，認為人之政教皆要合符此天道。所以，他的觀點基本上乃是一種天人相應說，現闡述如下：

甲、關於五行說：

(A) 五行相生：

鄒衍的五德終始說只提出五行的相剋關係。至於五行相生說是否始於董仲舒，這實在難於確定。清代凌曙註春秋繁露「五行相生」篇時，引博物志謂：「自古帝王五運之次有二說，鄒衍以五行相勝爲義，劉向則以相生爲義，漢魏共尊劉說」②。劉向五行相生說應較晚於董氏，漢書五行志謂：

「漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，爲儒者宗」。

又漢書董仲舒傳：

「董仲舒，廣川人也，少治春秋，孝景時爲博士，下帷講誦，弟子傳以久次相受業，或莫見其面」。

因此，根據漢書的記述，則董仲舒在漢景帝劉啓與武帝劉徹時代已開始著書講學了。武帝即位後第二年（建元元年），董仲舒就建議罷黜百家，獨尊儒術。劉徹當了五十四年皇帝，劉弗陵（昭帝）做了

十三年皇帝，從劉徹當皇帝至劉弗陵卒，中間經過六十七年才到劉詢被立。劉向在漢宣帝及成帝時才著書。因此，董仲舒的五行相生實在較劉向早了六十七年之多。春秋繁露「五行對」篇說：

「河間獻王問溫城董君曰：『孝經曰：夫孝，天之經，地之義，何謂也』。對曰：『天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火、火生土、土生金、金生水。水為冬、金為秋、土為季夏、火為夏、木為春。春主生、夏主長、季夏主養、秋主收、冬主藏。藏，冬之所成也。是故父之所生，其子長之；父之所長，其子養之；父之所養，其子成之。諸父所為，其子皆奉承而續行之，不敢不致如父之意，盡為人之道也。故五行者，五行也。由此觀之，父授之，子受，乃天之道也。故曰：『夫孝者，天之經也，此之謂也』。王曰：『善哉，天經既得聞之矣，願聞地之義』。對曰：『地出雲為雨，起氣為風。風雨者地之所為。地不敢有其功名，必上之於天命。若天命者，故曰：『天風天雨也，莫曰地風地雨也。勤勞在地，名一歸故天。非至有義，其就能行此？故下事（按：事字應作「侍」）上，如地事天也，可謂大忠矣。土者，火之子也，五行莫貴於土。土之於四時，無所命者，不與火分功名。木如春，金名秋，水名冬。忠臣之義，孝子之行，取之土，土者五行最貴者也，其義不可以加矣。五聲莫貴於宮，五味莫美於甘，五色莫貴於黃，此謂孝者地之義也』。王曰：『善哉』」。

以上就是「五行對」篇的全文，是董仲舒向河間王解釋孝經所謂孝乃「天之經，地之義」的道理。在西方哲學史上，有所謂「自然秩序」說，儘管不同的哲學家對「自然秩序」有不同的解釋，但是，我們可以籠統地指出：「自然秩序」是相對於「人爲秩序」而言，它基本上是指客觀而外在的世界規律而言。董仲舒的五行說其實也是屬「自然秩序」說，認爲人的行爲及政教都要台符這種世界的秩序。然則他如何用五行說以詮釋世界的秩序呢？這個問題可以如下說明：

①五行乃指木、火、土、金、水。

②木爲春，主生。

火爲夏，主長。

土爲季夏，主養。

金爲秋，主收。

水爲冬，主藏。

③由於木生火，火生土，土生金，金生水。X生Y就好像父生子的關係一樣，因而木生火就猶如春爲父而夏爲子，火生土就猶如夏爲父而季夏爲子，土生金就猶如季夏爲父而秋爲子，最後金生水便猶如秋爲父而冬爲子。又因爲在自然秩序中，春主生而夏主長，故落在人際關係上，就是「父之所生，其子長之」，其餘便由此而類推。總言之，就是「諸父所爲，其子皆奉承而續行之」，這其實即以人道台符天道，亦即以人爲秩序台符自然秩序。

至於所謂「地之義」，他認為風雨原是地之所爲，但在日常語言中，我們卻說「天風天雨」而不說「地風地雨」，這是表示地不居功，而把功勞歸之於天。由於天尊而地卑，他由此而認為下待上也應該像地之侍天。落在五行上亦然，土是火之子，爲卑下，土的功勞至大，但它卻不屬春夏秋冬四季，這就表示土不與木火金水在四時中求名份（功名）。可見土也像「地」一樣不居功，於是，他就把土與地比擬於忠臣孝子。又「五行之義」篇說：

「天有五行：一曰木、二曰火、三曰土、四曰金、五曰水。木、五行之始也；水，五行之終也；土，五行之中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央。此其父子之序，相受而布，是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。諸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火養之，金已死而水藏之，火樂木而養以陽，水克金而喪以陰。土之事矢，竭其忠，故五行者，乃孝子忠臣之行也。五行之爲言也，猶立行歟，是故以得辭也」。

在這裏，董仲舒提到他所謂「天次之序」，這就是我們在上文所說的「自然秩序」。在這樣的自然秩序中，把授予者視爲居父親之位，把接受者視作居兒子之位。由於繼承春天（木）的就是夏天（火），這在五行就是木生火；而秋天（金）過去，冬天（水）即來，這在五行就是「金死而水藏」。

之」，這就好像忠臣孝子的行為，因為木火土金水就稱為「五行」。按董仲舒之意，五行乃得名於「五種行為規範」之意。

以上是從五行相生的自然秩序而論證倫理秩序，即以倫理秩序相應於自然秩序，這種關係就是天人相應說的一環。然而，五行何故相生？例如金生水這個原則如何建立起來呢？是因為金為秋而水為冬，由於秋去冬來，所以就因而建立「金生水」嗎？抑或「金生水」是一普遍原則而「秋去冬來」只是自然世界的一項特殊現象呢？對於這個問題，董氏在上述「五行對」及「五行之義」兩文中沒有加以說明。在春秋繁露的「五行相生」篇中，他用司農、司馬、司營、司徒及司寇這五種官職（五官），以企圖說明五行之相生之理。他說：

「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也，故謂治，逆則亂，順之則法。」

東方者木，農之本。司農尚仁，進經術之士，道之以帝王方路，將順其美，匡救其惡，執規而生，至溫潤下。知地形肥磽，美惡立事，生則因地之宜，召公是也。親入南畝之中，觀民墾草發溜，耕種五穀。積蓄有餘，家給人足，倉庫充實，司馬實穀。司馬本朝也，本朝者火也，故曰木生火。

南方者火也，本朝司馬尚智，進賢聖之士，上知天文，其形兆未見，其萌芽未生，昭然動見存亡

之機，得失之要，治亂之源，豫禁未然之前。執矩而長，至忠厚仁，輔翼其君，周公是也。成王幼弱，周公相誅管叔蔡叔，以定天下，天下既寧以安君。官者，司營也，司營者土也，故曰火生土。

中央者土，君，官也，司營尚信。卑身賤體，夙興夜寐，稱述往古，以厲主意。明見成敗，微諫納善，防滅其惡，絕原塞巢，執繩而制四方。至忠厚信，以事其君。據義割恩，太公是也。應天因時之化，威武強禦以成。大理者，司徒也。司徒者金也。故曰……土生金。

西方者金。大理，司徒也。司徒尚義，臣死君，而眾人死父。親有尊卑，位有上下，各死其事，事不踰距。執權而伐，兵不苟克，取不苟得，義而後行。至廉而威，質直剛毅，子罕（胥）是也。伐有罪，討不義，是以有姓附親，邊境安寧，寇賊不發，邑無訟獄則親安。執法者，司寇也。司寇者水也，故曰金生水。

北方者水，執法，司寇也。司寇尚禮，君臣有位，長幼有序，朝廷有爵，卿黨以齒，升降揖讓，般伏拜謁，折旋中矩，立而罄折，拱則抱鼓，至清廉平，賂遺不受，請謁不聽，據法聽訟，無有所阿，孔子是也。為魯司寇，斷獄屯屯，與眾共之，不敢自專，是死者不恨，生者不怨，百工維時，以成器械。器械既成，以家給司農，司農者田官也，田官者木，故曰水生木。」

以上就是春秋繁露「五行相生」篇全文，全文以官職間的互相作用而說明五行的相生。以司農為木、

司馬爲火、司營爲土、司徒爲金、司寇爲水。例如木生火之義，他以司農爲木。荀子王制篇謂：「相高下、視肥瘠、序五種，省農功，謹蓄藏，以時順脩，使農夫樸力而寡能，治田之事也」。荀子所謂「治田之事」，大抵就是指「司農」的職責而言。可能由於司農的工作與田野植物不可分，故以司農爲木。召公可能做過司農的工作，董氏謂召公「親入南畝之中，觀民墾草發溜，耕種五穀，積蓄有餘」，結果「家給人足」，而使到「倉庫充實」，這樣就使到司馬有「實穀」（有穀物可應用），而司馬爲火，故謂木生火。何故以司馬爲火呢？荀子王制篇謂「司馬知師旅甲兵乘白之數」，可知司馬乃指負責軍餉之官職。司馬可能因其職與戰爭有關而屬火。這樣說來，木生土是因爲司農（木）的盡責而使倉庫充實，結果負責軍餉的司馬才能有所得。董仲舒就在這意思下說「木生火」。同理類推，司馬（火）的作用影響「司營」，而司營爲土，故火生土；司營的任務影響司徒，而司徒爲金，故土生金；司徒的作風爲人要「至廉而成」，質直剛毅，這就幫助了負責執法的司寇（水），故金生水。司寇若能「斷獄屯屯」，則「百工維持，以成器械」。器械造好之後，司農就有工具可用，而司寇爲水，司農爲木，故「水生木」。

(B) 五行相剋：

春秋繁露有「五行相勝」篇，相勝就是相剋。董氏在此也從官職的權分之制約而言五行相剋。他說：

「木者，司農也。司農為奸，朋黨比周以蔽主明，退匿賢士，絕滅公卿，教民奢侈，賓客交通，不勤田事，博戲鬥雞，走狗弄馬，長幼無禮，大小相虜，並為寇賊，橫恣絕理，司徒誅之，齊相是也。木者君之官也。夫木者，農也，農者，民也。不順如叛，則命司徒誅，其率正矣。故曰：金勝木」。

在這裏，木一方面指司農，如果司農為奸，不勸農事，弄得盜賊並起，於是負責民政的司徒^③便懲罰司農。另一方面，董氏在這裏又說「木者農也，農者民也」。其意大抵因為中國一向以農立國，百老多以務農為業，故把「農」字引伸為「民」。這樣，由於司農屬木，則百姓也屬木了。董氏認為，倘若百姓有不順服君主或背叛君主的行為，則負責民政之官的司徒也可將之誅殺。又由於他認為司徒屬金，故金剋木或金勝木。然則火剋金的原則又如何成立呢？對於這個問題他說：

「金者，司徒也。司徒為賊，內得於君，外驕軍士，專權擅勢，誅殺無罪，侵伐暴虐，次戰妄取，令不行，禁不止，將率不親，士卒不使，兵弱地削，令君有恥，則司馬誅之。……金者司徒，司徒弱不能使士眾，則司馬誅之，故曰火勝金。」

這段引文的要旨也企圖以官位職權，類比地說明五行生剋的關係。司馬這個官職屬火，當屬木的司徒

之官多行不義，專權擅勢或誅殺無辜時，司馬便可依其職權可把司徒加以處罰或誅殺，從這種職權關係而說火剋金。至於其他四行相剋的關係，也就企圖仿此而加以說明。

春秋繁露裏論及五行的，尚有「五行順逆」篇，「治水五行」篇、「治亂五行」篇、「五行變救」篇、「五行五事」篇等。都是把有關問題配上五行。例如「五行順逆」篇謂：

「木者春，生之性，農之本也。勸農無奪民時，使民歲不過三日，行什一之稅，進經術之士，挺羣禁，出輕繫，去稽留，除桎梏，開門閭，通障塞。恩及草木。則樹木華美而朱草生，恩及鱗蟲則魚大為。鱣鯨不見，羣龍下，始人君出入不時。走狗試馬，馳騁不反宮室，好淫樂，飲酒沈緬，縱恣不顧政治事。多發役，以奪民時。作謀增稅，以奪民財。病疥搔溫，體足脂痛，咎及於木，則茂木枯槁……。」

以上一段話，要旨是勸人君要勤於政務，關心民疾而不要沈迷於逸樂而已。至於人君何故要如此？其理由大抵只是常識的或直覺觀感的，而並沒有從政治理想或德性價值的理論層次立說。至於文中所謂「木者春，生之性，農之本」，是從「木」這個概念而引入百姓民生的論題。至於其他有關借助五行概念而論政教問題，也可依此類推，不必在此一一引述。

乙、關於陰陽說：

董仲舒所謂陰陽，大抵指黑夜與白晝，日月及四時現象等而言，引伸而爲晝夜與四時的基本規律。春秋繁露談及陰陽的有「陰陽位」第四十七，「陰陽終始」第四十八，「陰陽義」第四十九，「陰陽出入上下」第五十等篇。其中「陰陽出入上下」是言四時現象，其餘各篇則是扣緊陰陽作用以論人事政務，以達成天人相應說。關於陰陽乃指晝夜與四時的基本規律之說，「陰陽終始」篇云：

「天之道，終而復始。故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰俛（俯）而西入，陽仰而東出。……春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多……。」

所謂「天之道，終而復始」，由於地球環繞太陽而運行，及地球自轉的斜度，這樣就影響到太陽對地球的直射情形，於是南北半球便有春夏秋冬四季，往復不斷。在曆法學上有所謂「回歸年」，這是指太陽直射從北回歸線到下一次再直射北回歸線（同理：從直射南回歸線到下一次再直射南回歸線）所經過的時間而言，故「回歸年」這個概念也含有「天道」（太陽與地球的週期關係）的往復循環之意。至於「春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多」，這二句話中「陰陽」二字的意義，就是指黑夜與白晝而言。所謂「春夏陽多而陰少」，春分時太陽直照在赤道上，北半球進入春季，從春分起，太陽直

射的方向便漸漸向北半球移動，於是北半球地區的白晝便一天一天地長起來，黑夜也就適得其反，一天一天地短起來。到了夏至，太陽直射在北回歸線上，而太陽直射北半球的方向也以夏至日爲極點了。由於這個緣故，北半球地區便如董氏所謂「春夏陽多而陰少」。夏至之後，太陽直射的方位便逐漸轉向南移。到了冬至日，太陽便直射在南回歸線上。在太陽光直射南移的過程中，南半球也日漸成爲晝長夜短，但北半球自然也就黑夜一天一天長起來，而白晝則一天一天短起來。冬至之後，陽光直射的方向又再次向北移動，在春分日又來到赤道上。這樣週而復始，故說，「天之道，終而復始」。

以上所言，只在於說明董仲舒之所謂「陰陽」，基本上乃指晝夜與四時的夏冬、春秋等的對立概念而已。在這個意義下，「陰陽」概念便屬於自然秩序的範疇。我們在上文已經指出，董仲舒的興趣是在於利用陰陽與五行這個架構以說明人事政教的價值基礎的，亦即是把價值秩序建立在自然秩序之上。所以，春秋繁露的「陰陽義」篇說：

「天道之常，一陰一陽。陽者天之道也，陰者天之刑也。……天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副，以類合之，天人一也。春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏。四者天人同有之，有其理而一用之。與天同者大治，與天異者大亂。故爲人主之道，莫明於在身之與天同者而用之，使喜怒必當義，乃出如寒暑之必當其時乃發也，使德厚於刑也，如陽之多於陰也」。

在這裏，董氏以陽爲天之德，以陰爲天之刑。此外，天也有喜怒哀樂的情緒。春就是喜，秋爲天之怒，夏爲天之樂，而冬則爲天之哀。這樣，天和人便有其共通之處，而作爲人君者，便要效法天道了，使自己的喜怒哀樂之情要合符天道。天道「陽多於陰」，故人君也要「德厚於刑」，價值秩序就仿此而建立在自然秩序之上，這是董仲舒立論的本意。

總的來說，五行的相生可能由董仲舒所首導，除此之外，無論就陰陽說或五行說的內部理論而言，董氏均推動作用，然而，他的興趣主要在於政治與人事方面的價值問題（應該如何的問題）。在這方面的問題上，他的立說至爲明顯。就是以人文政教合符天道。也就是說，他主張人文秩序要依照自然秩序而行。

註 釋

① 七大論指：天元紀大論、五運行大論、六微旨大論、氣交變大論、五常正大論、六元正紀大論、至真要大論。

② 春秋繁露註（清凌曙），四部刊要，世界書局印行，頁三〇二。

③ 荀子王制篇：「司徒知百宗城廓立器之數」，故司徒乃相當於現代所謂內政部長之類的高級官職。

本章主要用書目錄

- (1) 史記田敬仲完世家、燕召公世家、魏世家、平原君虞卿列傳、孟子荀卿列傳、封禪書、秦始皇本紀。
- (2) 呂氏春秋十二紀。
- (3) 禮記月令。
- (4) 戰國策燕策。
- (5) 黃帝內經素問七大論。
- (6) 董仲舒：春秋繁露。
- (7) 荀子王制篇。
- (8) 徐復觀：中國思想史論集續篇。

第三章 西漢的政治人物及知識份子

第一節 秦始皇禁書、焚書及項羽燒秦宮室

根據史記的秦始皇本紀，秦莊襄王死的時候，他的兒子嬴政才十三歲（公元前二四六年），就被立爲秦王。當時呂不韋爲相，而李斯在那個時候的職位是舍人^①。嬴政在位第二十六年（公元前二二一年），長達二百多年的戰國局面終於結束了，秦總算統一了中國。當時王綰爲秦丞相，李斯是廷尉，還有御史大夫馮劫。他們三人聯合同嬴政歌功頌德，說嬴政的業績爲「五帝所不及」。他們又與當時的博士們商議，要替嬴政立個帝號。商議的結果認爲：「古有天皇、有地皇、有泰皇，泰皇爲最貴」，遂獻議嬴政以「泰皇」爲帝號。嬴政對於這個獻議只採用了一半，他不喜歡「泰」字，而認爲「皇」字倒不錯，他自己想起古代帝王名號的「帝」字，遂合稱爲皇帝，並且自命爲秦的「始皇帝」，至於他後代子孫，就以數目字計算。所以他說：「朕爲始皇帝，後世以計數，二世三世至千萬世，傳之無窮」^②。

嬴政既把天下打下來，自命爲「始皇帝」，一心要把江山「傳之無窮」，「至于萬世」。嬴政這種江山萬代的念頭，可能是後來下令禁書的根本原因之一。李斯這個追求利祿之徒③，當然能看到嬴政的心意。他認爲周代王室權力解體的原因，是封建制度的結果，爲了保障秦的江山萬代，故建議不要置諸侯，以免重蹈周代的故轍。所以，他說：

「周文武所封子弟同姓甚眾，然後屬疏遠，相攻擊如仇讎，諸侯更相誅伐，周天子弗能禁止。今海內賴陛下神靈一統，皆爲郡縣，諸子功臣以公賦稅重賞賜之，甚足易制。天下無異意，則安寧之術也，置諸侯不便」④。

嬴政聽到李斯這番話，甚表同意，便說：

「天下共苦戰鬥不休，以有侯王，賴宗廟，天下初定，又復立國，是樹兵也，而求其寧息，豈不難哉！廷慰議是」⑤。

秦始皇既同意不行封建而採用郡縣制的建議，遂「分天下以爲三十六郡」，目的不過是希望把天下傳至萬代。三十四年（公元前二一三年），秦始皇在咸陽宮設酒宴，博士七十人向秦始皇祝壽，這時博

士之長（僕射）的周青臣就把握機會，盡阿諛之能事，他說：

「他時秦地不過千里，賴陛下神靈明聖，平定海內，放逐蠻夷，日月新照，莫不賓服。以諸侯為郡縣，人人自安樂，無戰爭之患，傳之萬世，自上古不及陛下威德」^⑥。

周青臣這些話，也表示出他頌揚嬴政對廢封建而行郡縣的決策，認為這樣做，秦的天下就能夠「傳諸萬世」了。這個時候，博士中有一個名為淳于越的人，他不認為實行郡縣制，就能永遠維持秦的萬代江山。相反的，淳于越認為如果不恢復封建制度，那麼，一旦出現像田常六卿這樣的亂臣，秦室便孤立無援，江山就不易保了。他並且當眾指責周青臣為阿諛之徒，這真是五十步笑百步。秦始皇把淳于越的意見交給羣臣商議，這時，李斯已「貴」為丞相了。他滔滔而談，先謂時代變遷了，古代的制度不足效法。隨即就把矛頭指向主張復古及批評時政的人（如淳于越等），說這些讀書人愚昧無知，只懂得說三代之事，現在天下既定，秦室再也不必像以前那樣要以優厚俸祿招攬遊士了（李斯忘記了自己也是個追求利祿的遊士），現在讀書人要做的，是學習政令，而不是議論時政。他恨極了這些批評時政的知識份子，為了防止知識份子議論時政，他於是向秦始皇獻議禁書，企圖藉此以統一言論思想。這不但是中國歷史上政治權力迫害學術思想的濫觴，而且也是最嚴厲的一次措施，李斯的話是這樣的：

「丞相李斯曰：『五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。今陛下創大業，建萬世之功，固非愚儒所知，且越言乃三代之事，何足法也？異時諸侯並爭，厚招游學。今天下已定，法令出一，百姓當家則力農工，士則學習法令辟禁。今諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首。丞相臣斯昧死言：古者天下散亂，莫之能一，是以諸侯並作，語皆道古以害今，飾虛言以亂實，人善其所私學，以非上之所建立。今皇帝並有天下，別黑白而定一尊。私學而相與非法教人，聞令下，則各以其學議之，入則心非，出則巷議，夸主以為名，異取以為高，率羣下以造謗。如此弗禁，則主勢降乎上，黨與成乎下，禁之便。臣請史官非秦記皆燒之，非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉誅守尉雜燒之。有敢偶語詩書者棄市。以古非今者族。吏見知不舉者，與同罪。令下三十日不燒，黔為城旦，所不去者，醫藥卜筮種樹之書。若欲有學法令，以吏為師』」⑦。

秦始皇聽了李斯這番話，表示同意，就下令執行。今天我們讀李斯這些話，能不感慨萬千？李斯這麼痛恨淳于越的批評，因為廢封建而行郡縣制原是他所提出的，因此，在李斯看來，反對郡縣制就等於攻擊他。如果嬴政聽從淳于越的建議，他的爵位還能保得住嗎？他愈想就愈覺得淳于越這些讀書人可惡，就憤而把心一橫，從反對郡縣制（反對時政）的言論而提出禁私學和焚書，以求統一思想，天下間的人只要乖乖地聽從由李斯攬權的秦政權就好了。今天，我們可能會問：李斯在作這個提案時，是

否想過要向中國（秦）的歷史負責？在李斯當時的心中，可能根本沒有中國（秦）和人民，而只有秦政權。即使這樣，我們今天知道他確實對不起秦政權，因為在秦二世的時候，趙高弄權，情形確被淳于越所言中。而李斯在趙高的玩弄下，終於在秦二世二年（公元前二〇八年）七月，被判處五刑，腰斬咸陽市。太史公說得好：「斯知六藝之歸，不務明政以補主上之缺。持爵祿之重，阿順苟合，嚴威酷刑，……人皆以斯極忠而被五刑死，察其本，乃與俗議之異」⁸。

且說秦始皇接受了李斯的建議，下令民間禁書和焚書，幸好秦政權從禁書到滅亡只得八年而已。根據李斯的建議，民間是禁書的，但秦政權的博士官卻似乎仍有機會閱讀各種書籍，換言之，秦政權的中央圖書館應還保存著各種書籍。可是，項羽這個人，絲毫沒有學術文化的意識⁹，在他與劉邦的鴻門之會後不久，就「引兵西屠咸陽，殺秦降王子嬰，燒秦宮室，火三月不滅，收其貨寶婦女而東」¹⁰。秦宮室火燒三個月不滅，則秦博士官的一切藏書必全被焚毀。這樣經過兩次焚書浩劫之後，我們實在難於想像先秦書籍能免此劫而遺留下來。

第二節 漢初皇帝之施政與其思想取向

(1) 漢高祖劉邦：

劉邦於秦二世死後的第二年，被項羽立為漢王（項羽則自立為西楚霸王），這是公元前二〇六

年，也是項羽揮兵咸陽，火燒秦宮的那一年。第五年，即公元前二〇一年，劉邦與韓信等大敗項羽於垓下，劉邦的騎司馬呂馬童追殺項羽至烏江，項羽自刎而死¹¹，於是天下初定。是年正月，諸侯將相擁立劉邦爲皇帝，同年二月甲午日，劉邦即位於「汜水之陽」¹²。劉邦做了八年皇帝，死於公元前一九五年，這是他被立爲漢王後的第十二年四月甲辰日。在這十二年的帝王日子裏，除了第九年（公元前一九八年）之外，年年皆有戰事，忙於平亂，韓信謀反事件就長達多年。十一年（公元前一九六年）七月，淮南王黥布又謀反，劉邦率兵平亂，爲流矢所中，他就因而一病不起。

劉邦是屬於打天下的草莽人物。他的屬下高起及王陵，說他「嫚而侮人」，而項羽則「仁而敬人」。他能取天下的主要原因在於他「使人攻城略池，所降下者，因以與之，與天下同利也」¹³。陳平也謂劉邦爲人「慢而少禮，士廉節者不來」。然而他「能饒人以爵邑，士之頑鈍嗜利無恥者亦多歸漢」¹⁴。在史記「劉敬叔孫通列傳」裏，談到「叔孫通儒服，漢王憎之，迺變其服，服短衣，楚製，漢王喜」¹⁵。史記索隱引引述孔文祥謂：「短衣便事，非儒者衣服，高祖楚人，故從其俗裁製」。又根據「酈生陸賈列傳」，他曾把儒生的帽子拿來撒尿。可見劉邦是不欣賞當時儒生那一套。不過，到了第七年（公元前二〇〇年），叔孫通與其他儒生制朝儀。十月，諸侯羣臣皆聚集在長樂宮舉行朝賀儀式，儀式禮節是由叔孫通等儒生制立的。那些替劉邦奠定天下的功臣基本上極大部分都是戎馬老粗，可是在這次儀式中，這羣老粗們皆戒懼肅敬，沒有一個敢喧嘩無禮。在這莊嚴肅穆的儀式中，劉邦才深深感到做皇帝的高貴，遂情不自禁地說：「吾迺今日知皇帝之貴也」¹⁶。於是拜叔孫通爲太

常，賜金五百斤。

綜觀劉邦一輩子的戎馬生涯，能知人善任，與項羽比較，他寬於獎賞功臣，羣臣遂樂於奔命。可惜劉邦爲人粗魯少禮，也缺乏文化意識，所以根據史記「高祖本紀」及後漢書「高帝紀」，劉邦在位期間，並未聞有任何興學之舉。

(2) 孝惠帝劉盈

劉邦卒，其子劉盈繼位，是爲漢惠帝（公元前一九四年爲漢惠帝元年）。劉盈在位七年就死了，史記並沒有「孝惠本紀」，太史公只在「呂太后本紀」裏提及他。漢書雖然有「惠帝紀」，可是卻極爲簡單。漢書「惠帝紀」謂：

「孝惠皇帝，高祖太子也，母曰呂皇后，帝年五歲，高祖初爲漢王。二年，立爲太子。十二月四月，高祖崩，五月丙寅，尊皇后爲皇太后」¹⁷。

根據這段資料，當劉邦被立爲漢王時，劉盈才五歲，那麼，他被立爲惠帝時只不過十七歲而已。在位七年而卒，則死時也不過是二十四歲罷了，算是夭折。劉盈英年夭折，原因是與心胸狹隘的呂后有不可分的關係。據史記呂太后本紀，劉盈爲人仁愛而柔弱，劉邦多次想廢除他的太子名份，幸得張良、叔孫通等替他爭議，才沒有被廢¹⁸。呂太后是劉邦當沛令時的原配，生劉盈。劉邦在定陶地方被立爲

漢王後，就在定陶地方娶了該地的女子戚姬爲妾（戚姬的「姬」字可解爲妾，亦可解作婦人之美稱，據史記集解）。戚姬生了個兒子，名如意，被立爲趙王。如意的個性與劉邦相近，又加上戚姬常常哭啼啼地要求劉邦立如意爲太子，所以劉邦曾多次有廢劉盈而立如意爲太子的念頭，這就引起呂后的嫉妬。等到劉邦死了以後，呂后的兒子劉盈繼位，她就下令把戚姬囚禁起來，並且使用最慘無人道的手段對付戚姬，史記呂太后本紀謂：

「太后遂斷戚夫人手足，去眼，燬耳，飲瘡藥，使居廁中，命曰『彘』。居數日，遷召孝惠帝觀人彘。孝惠見，問，迺知其戚夫人，迺大哭，因病，歲餘不能起。使人請太后曰：『此非人所爲，臣爲太后子，終不能治天下』。孝惠帝以此日飲爲淫樂，不聽政，故有病也」^①。

這段文字，真教人不忍卒讀。呂后先利用劉盈在外打獵的機會把趙王如意毒死。然後，她又把戚姬囚禁起來，斷了她的手足，挖去她的眼睛，用火燒她的耳朵，給她服食啞藥，真是慘絕人寰。呂后以爲這還不夠，又把戚姬放在最溷穢之處（廁），稱她爲「人豬」（彘是豬的別名）。呂后要劉盈去觀看「人豬」，劉盈個性仁愛，看到戚夫人受折磨成這個樣子，就病倒了，「歲餘不能起」，以後也不理朝政了。古今宮廷權位之爭奪，以及人性之殘暴，於此可見。劉盈在位七年。班固在漢書「惠帝紀」末贊謂：

「孝惠內修親親，外禮宰相，優寵齊悼、趙隱，恩敬篤矣。聞叔孫通之諫則懼然，納曹相國之對而心說，可謂寬仁之主。遭呂太后虧損至德，悲夫」⁽²⁰⁾。

劉盈雖然忠厚仁愛，又能聽羣臣之勸諫，但根據漢書「惠帝紀」逐年的記錄，可知他在位七年間並沒有特殊政績可言。在興學方面，值得在此一提的是四年正月（公元前一九一年），有「除挾書律」一事。漢書顏師古引應劭謂：「挾，藏也」，又引張晏說：「秦律敢有挾書者族」。這樣說來，則所謂「除挾書律」，是指此時才由官方正式宣佈解除由秦始皇所下的禁書令。如果我們算算從秦始皇三十四年（公元前二一三年）到漢政權宣佈廢除禁書令的時間，已經過了二十二年的歲月，在這二十二年中，沒有人敢公開閱讀研究詩、書及百家語的。劉盈宣佈解除禁令，確是中國學術史上一件極重要的事情。

(3) 孝文帝劉恒

漢惠帝劉盈死後，呂后大權在握，立了一個少帝，由她自己代行政事，又千方百計要立諸呂爲王。四年後，又廢了少帝，另立常山王劉義爲帝，劉義後改名劉弘，年號仍爲少帝，也由呂后實際主政。呂后主政約八年，就在少帝八年（公元前一八〇年）七月辛巳死於未央宮。呂后掌權期間，全力用心於權術，力求權力落在諸呂手中。史冊也沒有提及她有興學之舉。

呂后死後，丞相陳平、太尉周勃、御史大夫張蒼等立劉邦庶子（代王）劉恒爲帝，是爲孝文帝。

事蹟分別見於史記「孝文本紀」及漢書「文帝紀」。劉恒確是中國歷史上的一位好皇帝，在位二十三年，他的政績和想法，在中國歷史上的帝王中是罕見的，例如：

- ①他即位那年十二月，宣佈廢除秦代法例中「一人犯罪，全家爲奴的規定」²¹。
- ②第二年正月，有司要求立太子，他的答覆是極開明無私，他說：

「朕既不德，上帝神明未歆享，天下人民未有嗛志。今縱不能博求天下賢聖有德之人而禪天下焉，而曰豫建太子，是重吾不德也。謂天下何？其安之」²²。

當大臣告訴他立太子乃重宗廟社稷時，他就認爲他的叔父兄弟甚至諸侯中皆有賢能者，而不願專私於自己兒子，所以又說：

「楚王，季父也，春秋高，閱天下之義理多矣，明於國家之大體。吳王於朕，兄也，惠仁以好德。淮南王，弟也，秉德以陪朕，豈爲不豫哉！諸侯王、宗室昆弟、有功臣，多賢及有德義者，若舉有德以陪朕之不能終，是社稷之靈，天下之福也。今不選舉焉，而曰必子，人其以朕爲忘賢有德者而專於子，非所以憂天下也，朕甚不取也」²³。

後來經大臣再三勸告，雖然結果還是立了長子劉啓爲太子，但是，他認爲應傳賢而不宜傳子之想，在歷代帝王中也是罕有的。

③二月十二日，提出舉賢良方正直言爲諫官，以求知道自己之過失：

「及舉賢良方正能言極諫者，以匡朕之不逮，因各飭其任職，務省繇費以便民」²⁴。

在中國歷史上，對權力貪得無厭，喜歡利祿之徒歌功頌德的帝王居多，像劉恒這樣重視德性責任的帝王確不多見。

④二年五月，廢除所謂「誹謗妖言」之罪。這個律例極可能就是李斯在秦始皇三十四年時提出來的，所謂「以古非今者族」。漢書文帝紀：

「五月，詔：『古之治天下，朝有進善之旌，誹謗之木，所以通治道而來諫者也。今法有誹謗妖言之罪，是使眾臣不敢盡情，而上無由聞過失也。將何以來遠方之賢良？其除之。民或祝詛上，以相約而後相謾，吏以爲大逆，其有他言，吏又以爲誹謗，此細民之愚，無知抵死，朕甚不服。自今以來，有犯此者勿聽治』」²⁵。

自秦始皇以來，皇帝已成爲高不可攀，是不容許批評的，李斯認爲批評政府也不可，於是提出「以古非今者族」。現在劉恒認爲所謂「誹謗妖言之罪」，使大家不敢盡情指出皇帝的過失，是不對的，遂下令即日起廢除這條文。

⑤十三年五月，齊國太倉令淳于公獲罪，太倉公無子，只有女兒五人。他將行赴長安獄時，罵他的女兒說：「因爲生孩子而不生男孩，所以在緊急之時就無援助了」。太倉公的幼女非常悲傷，跟隨她的父親到長安，上書要求做官婢，以贖父罪，因爲一受肉刑，身體就必殘廢。這奏書到劉恒那裏，就下詔說：

「今人有過，教未施而刑加焉，或欲改行爲善而道母由也。朕甚憐之。夫刑至斷支體，刻肌膚，終身不息。何其楚痛而不德也，豈稱爲民父母之意哉！其除肉刑」²⁶。

當一個人大權在握，而囂張恃勢，是奸險小人；當一個人權力愈大，就愈感責任重大者，是君子，而劉恒就是這樣的人。

⑥據史記的記述，劉恒從代王到天子，在位二十三年間，「宮室、苑囿、狗馬、服御、無所增益」，又常常振濟貧民。有一次，他想到建露台，就召工匠來估計價錢，結果工匠估計需要百金。他就說：

「百金，中民十家之產，吾奉先帝宮室，常恐羞之，何以台為」²⁷。

後元七年（公元前一五七年）六月己亥日，劉恒得年只有四十七歲就死了，在他的遺書中，強調死乃「天地之理，物之自然」，不足以哀，他要求大臣們在他死後不要厚葬，也不要使百姓久服喪，百姓服喪三天就可以了，期間不得禁止百姓嫁娶、飲酒、食肉。甚至葬在霸陵也不要改變原來的河川形狀。因此，從這些事情上看，劉恒確是中國歷史上罕有的賢君。

(4) 孝景劉啓

繼孝文劉恒為帝的是太子劉啓，他的生母為竇太后。他在公元前一五七年即位，是為漢景帝，在位十四年。史記孝景本紀及漢書景帝紀對他的記述較為簡單，他雖然沒有顯著的建樹，但算是個不過不失的皇帝。

(5) 有關文景時期的學術思想

關於文帝劉恒及孝景帝劉啓對學術思想的取向，史記「孝文本紀」、「孝景本紀」及漢書的「文帝紀」與「景帝紀」都沒有提及，只有「儒林傳」提供我們以下的資料：

「及高皇帝誅項籍，舉兵圍魯，魯中諸儒尚講習禮樂、弦歌之音不絕，豈非聖人之化，好禮樂之哉？……」。

故漢興，然後諸儒始得脩其經藝，講習大射卿飲之禮。叔孫通作漢禮儀，因為太常，諸生弟子共定者，咸為還首，於是喟然歎興於學。然尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事也。孝惠、呂后時，公卿皆武力有功之臣。孝文時頗徵用，然孝文帝刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者」⁽²⁸⁾。

儒林傳一方面謂孝文帝本好刑名之言，另一方又謂儒生在當時「頗徵用」。說文帝劉恒好刑名之言，這點頗值得懷疑，上文對劉恒為政之道，引述甚詳，實在難以相信他是個好刑名法術的人。當時只有學申商刑名的朝錯為「太常掌故」⁽²⁹⁾，而酷吏中只有郅都做到郎的職位⁽³⁰⁾。至於說他頗徵用儒生，下文我們將申述孝文時的大臣中除賈誼及徐生之外均非儒生。儒林傳裏提及孝文時為博士官的，只有講詩經的韓嬰：

「韓生者，燕人也，孝文帝時為博士」⁽³¹⁾。

韓嬰為博士官，他的職責可能只講授詩經，至於劉恒在處理政務時是否曾徵詢韓嬰的意見？這就不得而知了。在劉恒時，儒生中只有賈誼及魯人徐生較被徵用，徐生是「禮官大夫」，儒林傳說：

「而魯徐生為容（頌）孝文帝時，徐生以容（頌）為禮官大夫」³²。

禮官大夫之職，無論如何不會涉及政治上的重要事務。除了韓嬰和徐生及賈誼之外，在孝文時值得一提的儒生只有伏勝了，儒林傳說：

「伏生者，濟南人也，故為秦博士。孝文帝時，欲求能治尚書者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之，是時伏生年九十餘。老，不能行，於是乃詔太常使掌故朝錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之。其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教于齊魯之間。學者由是頗能言尚書，諸山東大師無不涉尚書以教矣」³³。

上文已經提出，孝文在位二十三之久，史記及漢書只提及孝文詔朝錯學習尚書，但沒有言明是那年的事，從秦始皇焚書與禁書，至孝文即位已隔三十三年之久。假如向伏勝求尚書的事是發生在孝文在位的第十七年，那麼，距嬴政禁書便剛好半個世紀。孝惠四年正月雖然宣佈解除禁書之令，當時離秦火雖然只有二十二年，但是，在一方面，倘官方無意庠序之教，民間學術就不會興起。另一方面，根據李斯的禁書法令，「有敢偶語詩書者棄市」、「令下三十日不燒，黥為城旦」，甚至還可能根據所謂「收帑相坐律令」，一人犯法，全家為奴。這樣的嚴厲法規，天下間還有多少人敢冒這個危險而把

詩書收藏起來呢？所以，在當時的社會環境下，一種學問二三十年間不許公開講習，則這種學問幾成絕學，已屬當然之事，更何況在嚴刑峻法之下，連書籍文獻也不敢收藏。因此，在孝文時幾乎已沒有人能治尚書，這是極可能的。伏勝當時年屆九十高齡，倘若他完全失去文獻，靠記憶恐怕就難了。但是，在這裏值得我們特別注意的是：孝文帝派了當太常掌故的朝錯向九十高齡的伏勝學習尚書，這就表示即使他對儒家的東西沒有太大的興趣，但卻也很不願見儒學的斷滅。我們說孝文帝劉恒對儒家那一套可能沒大興趣，因為他的大臣中有實權的都不是儒生，這點上文已指出了。除此之外，當朝錯從伏生那裏學習尚書之後，孝文帝雖然欣賞他的才幹，但卻沒有重用他，史記「袁盎朝錯列傳」說：

「錯為人隋直刻深，孝文帝時，天下無治尚書者，獨聞濟南伏生故秦博士，治尚書，年九十餘，老不可徵，乃詔太常使人往受之。太常遣錯受尚書伏生所。還，因上便宜事，以書稱說。詔以為太子舍人，門大夫、家令。以其辯得幸太子，太子家號曰智囊。數上書孝文時，言削諸侯事，及法令可更定者，書數十上，孝文不聽，然奇其材，遷為中大夫」³⁴。

孝文帝劉恒不重用朝錯，可能因為他為人「刻薄」。但朝錯上書有關削諸侯事，不為孝文所接納，應是意料中事。以孝文謙和仁厚的性格，而且諸侯們都是功臣，他怎會有削諸侯之舉呢？

以上所展示的，要旨在於說明孝文帝劉恒對學術意向。至於他的兒子景帝劉啓，儒林傳說：

「及孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者……？」³⁵。

據儒林傳，景帝時，王臧爲太子少傅，韓嬰爲常山王的太傅，而講詩經的轅固生則爲博士。關於轅固生的事蹟，在此頗值一提，因爲藉此可知漢政權在景帝時對學術的態度。史記儒林列傳說：

「清河王太傅轅固生者，齊人也，以治詩，孝景時爲博士。與黃生爭論景帝前。

黃生曰：湯武非受命，乃弑也。

轅固生曰：不然，夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武。湯武與天下之心而誅桀紂。桀紂之民不爲之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？

黃生曰：冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者？上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弑而何也？

轅固生曰：必者所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？

於是景帝曰：食肉不食馬肝，不爲不知味；言學者無言湯武受命，不爲愚。

遂罷，是後學者，莫敢明受命放殺者」³⁶。

黃生以爲湯武殺桀紂，是臣弑君，而不是代表正義的革命，這明顯不是儒家的史觀。韓固生以湯武反桀紂乃是正義之舉，也是替天行道，是受天之命的。他反駁黃生弑君之說，如果湯武是弑君的不義之舉，那麼，漢高祖劉邦代秦而爲天子，又是否也不義？辯論至此，漢景帝實在深感爲難。

儒林傳還有一段資料是涉及韓固生與景帝劉啓的生母竇太后之間有關老子書的事：

「竇太后好老子書，召韓固生問老子書。固曰：『此是家人言耳』。太后怒曰：『安得司空城旦書乎！』乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言無罪，乃假固利兵，下圈刺豕，正中其心。一刺，豕應手而倒。太后默然，無以復罪，罷之。居頃之，景帝以固爲廉直，拜爲清河王太傅。久之，病免」³⁷。

關於竇太后好老子之言而不喜儒術之說，儒林傳又謂：

「太皇竇太后好老子言，不說儒術，得趙綰王臧之過以讓上（按：指漢武帝），上因廢明堂事，盡下趙綰王臧吏，後皆自殺」³⁸。

竇太后這個人因爲喜老子書，不好儒術。她明知韓固生是個儒生，那又何必問他有關老子的思想呢？

她真是個恃勢欺人的婦人，幸好劉啓還算是個講原則的人，轅固生才免於難。但是，在漢武帝劉徹時，趙綰及王臧就因她而死。

以上，我們就劉邦稱帝到孝景劉啓這六十年間，從漢政權的皇帝之爲人與學術興趣這個角度，來談論漢初的學術情形。爲了進一步了解西漢的學術情形，我們還要從漢初的歷任相國丞相之爲人，及他們的思想行誼來討論這個問題。

第三節 漢初的歷任相國丞相及其思想取向

西漢時代，由高祖劉邦至景帝劉啓的六十年間，歷任的相國與丞相，分別是：蕭何、曹參、王陵、陳平、周勃、灌嬰、張蒼、申屠嘉、陶青、劉舍及周亞夫等。關於這十一個人的事蹟，史記及漢書均有記載，現在分別列述如下：

(1) 蕭何

蕭何與劉邦的交往始於平民時期，他是劉邦的同鄉，曾做過沛的「主吏掾」，後爲泗水郡的「卒史」。其後隨劉邦起事，史記「蕭相國世家」謂：

「及高祖起爲沛公，何常爲丞督事。沛公至咸陽，諸將皆爭走，金帛財物之府分之，何獨先入收

秦丞相御史律令圖書藏之。沛公為漢王，以何為丞相。項王與諸侯屠燒咸陽而去。漢王所以具知天下阨塞，戶口多少，強弱之處，民所疾苦者，以何具得秦圖書也」³⁹。

這裏提到蕭何，隨劉邦軍隊進入咸陽時，別人都在搶奪秦都的財寶，蕭何卻一心在收集秦宮中所有關於全國的地圖、戶口等資料，這些資料對於後來施政非常有幫助。例如漢王二年，蕭何治理櫟陽：

「漢二年，漢王與諸侯擊楚，何守關中，侍太子，治櫟陽。為法令約束，立宗廟社稷宮室縣邑，輒奏上，可，許以從事；即不及奏上，輒以便宜施行，上來以聞。關中事計戶口轉漕給軍。漢王數失軍遁去，何常興關中卒，輒補缺」⁴⁰。

漢二年，劉邦與項羽激戰，蕭何留守關中，治理櫟陽。又制定法令，建設宗廟、社稷、宮室、縣邑，每件事都向劉邦報告，劉邦許可後才從事。有時來不及向劉邦報告，就先權宜進行。他按照關中的戶口，向人民徵收糧餉，運送給軍隊使用。劉邦所帶領的軍隊常有逃兵或兵士不足不情形，蕭何便在關中徵兵以補遺缺。項羽被打敗後，劉邦初定天下，論功封賞，結果蕭何功高第一，曹參第二。漢十一年，陳豨在邯鄲反叛，劉邦率兵前往平亂。事件尚未平息，淮陰侯韓信又在關中謀反，呂后採用了蕭何的計謀，誅殺了韓信⁴¹。劉邦知道這個消息，就遣使拜丞相蕭何為相國。到了孝惠二年，蕭何病

重，臨死前，孝惠臨視蕭何病情，又對蕭何說：

「君即百歲後，誰可代君者？」

對曰：知臣莫如主。

孝惠曰：曹參如何？

何頓首曰：帝得之矣！臣死不恨矣！」

蕭何死於孝惠二年，曹參遂接替了蕭何為相國。

(2) 曹參

曹參、蕭何、劉邦三人都是沛人。史記「曹相國世家」謂：

「平陽侯曹參者，沛人也，秦時為沛獄掾，而蕭何為主吏，居縣為豪吏矣」⁴²。

當劉邦在打敗項羽後論功行賞時，將領們認為曹參應功居第一，因為他攻城略地，功最多，而且身受七十多次的創傷⁴³，可見曹參英勇善戰。根據「曹相國世家」的記述，曹參的功績是「凡下二國，縣一百二十二，得王二人，相三人，將軍六人，大莫敖、郡守、司馬、侯、御史各一人」⁴⁴。

當曹參繼蕭何爲相國的前一年（孝惠元年），曹參新任齊國丞相，當時有一件非常重要的事情在此要提出來。關於這件事情，曹相國世家說：

「孝惠帝元年，除諸侯相國法，更以參爲齊丞相。參之相齊，齊七十城。天下初定，悼惠王富於春秋，參盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故俗。諸儒以百數，言人人殊。參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公爲言治道貴清靜，而民自定。推此類具言之，參於是避正堂，舍蓋公焉。其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相」⁴⁵。

這裏提及曹參治齊之初，召集儒生商問治國之道，結果儒生人數雖百多人，但言人人殊，曹參對於這些紛亂的意見，不知如何取決，最後卻請教了膠西治黃老之學的蓋公，並且接受了蓋公爲政之道。孝惠二年，他做了漢相國，就採取了清靜無爲的黃老之術，用現在的語言說，就是中央政府盡少干預民間的各種社會活動，更不可朝令夕改，使人民難以適從。曹相國世家說：

「參代何爲漢相國，舉事無所變更，一遵蕭何約束……日夜飲醇酒，卿大夫已下吏及賓客見參不事事，來者皆欲有言。至者，參輒飲以醇酒。問之，欲有所言，復飲之，醉而後去，終莫得說，以爲常。……惠帝怪相國不治事，以爲豈少朕與？乃謂出（按：參之子）曰：『若歸，試私從客

問而父曰：「高帝新奔羣臣，帝富於春秋，君為相，日飲無所請事，何以憂天下事？然無言吾告也。」竈既洗沐歸，問侍，自從其所諫參。參怒而答竈二百，曰：「趣入侍，天下事若非所當言也。」至朝時，惠帝讓參曰：「與竈胡治乎？乃是我使諫君也」。……參曰：「陛下之言是也。且高帝與蕭何定天下，法令既明，今陛下垂拱，參等守職，遵而勿失，不亦可乎？」惠帝曰：「善！君休矣」。參為漢相國，出入三年。卒，謚懿侯。子竈代侯，百姓歌之曰：「蕭何為法，顓若畫一；曹參代之，守而勿失；載其清靜，民以寧一」⁴⁶。

曹參為漢相國，採取無為而治的政策，於是日夜飲酒，官吏們及惠帝均以爲他未盡職責。惠帝便吩咐曹參之子曹竈加以勸諫，結果受笞二百。曹參為相三年，用黃老之術治天下，效果似乎不錯，故百姓歌之為「載其清靜，民以寧一」。曹參從徵詢百多儒生之意見，最後採用了黃老無為之術，對漢初政治影響甚大。

(3) 王陵與陳平

孝惠帝六年，相國曹參去世，以王陵為右丞相，陳平為左丞相⁴⁷。

關於王陵這個人，史記「陳丞相世家」說：

「王陵者，故沛人，始為縣豪，高祖徵時，兄事陵。陵少文，任氣好直言。及高祖起沛，入至咸

陽，陵亦有聚黨數千人，居南陽，不肯從沛公。及漢王之還攻項籍，陵乃以兵屬漢……，以善雍齒。雍齒，高帝之仇，而陵本無意從高帝，以故晚封，為安國侯」⁽⁴⁸⁾。

史記和漢書對王陵的記述極為簡單。他原是一個豪俠（縣豪），劉邦未起事時尊他為兄。王陵為人豪爽直言，但缺乏文才。他原無意隨劉邦打天下的，可能在漢王五年劉邦決鬥項羽時才追隨劉邦。他究竟因何功績而被封侯，史記沒有說明這個問題。王陵在孝惠六年被任命為右丞相。過了兩年，孝惠卒，呂后對他極為不滿，就改任他為漢少帝的太傅，並且改由陳平為右丞相，以審食其為左丞相。王陵極為生氣，遂辭官，過了七年就死了。

至於陳平這個人，據史記陳丞相世家，陳平少時家貧，但喜好讀書。長成大成年的時候，由於很窮，富有人家皆不願意把女兒嫁給他。後來，有一個富人名為張負，他有個孫女嫁了五次，結果每次都死了丈夫，所以沒有人敢再娶她。陳平魁偉俊美，張負想把孫女嫁給陳平，因為他認為像陳平這樣一貌堂堂的人，是不會永遠貧窮的。陳平娶了張女，得到經濟上的支持，交遊也就日廣。

其後，陳涉起事，奪得魏地，就立魏咎為魏王，陳平於是往投靠了魏王，魏王以他為太僕。陳平就向魏王獻議，魏王不聽，而且還有人誹謗他，於是就離開了魏王。不久，陳平歸附項羽，並隨項羽攻咸陽，項羽賜陳平卿爵，後又封為信武君及拜為都尉，賜黃金二十鎰。項羽部將以前曾佔有殷地，後來被劉邦攻下，項羽一怒之下，就把他在殷地的部將殺了。陳平恐怕禍連及他，就把黃金和印鑑托

人歸還項羽，就逃跑了。他逃到修武地方，由魏無知的引進而得見劉邦。劉邦知道他在楚爲都尉，就立刻賜他爲漢都尉。周勃和灌嬰向劉邦進讒言，說陳平先後依附魏王及項羽，是個反覆無常之人。劉邦也懷疑陳平，就先召魏無知來責問。魏無知回答說：「我所重視的是才幹，而陛下所講的是德行。我現在引進奇謀之士，才有利於國家」。史記陳相國世說陳平有許多奇謀，例如他曾採用反間計，在項羽部屬間進行離間。劉邦得天下，陳平功不可滅。孝惠六年，曹參死，任王陵爲右丞相，陳平爲左丞相。兩年後，王陵去職，陳平便改任右丞相。呂后死後，陳平和太尉周勃合謀，誅殺諸呂，立孝文帝，此舉也是出於陳平的策劃。文帝立，陳平認爲周勃率兵誅呂氏，功勞至巨，就託病要讓位給周勃，孝文帝劉恒同意了，就命周勃爲右丞相，陳平爲左丞相。可是周勃自覺自己才幹不及陳平⁴⁹，過了不久就託病請求免職，陳平就成爲「唯一丞相」。孝文二年，陳平就死於丞相位。

陳平多奇謀，太史公謂「陳丞相平少時，本好黃老之術」⁵⁰。至於他爲丞相期間，究竟採用甚麼方法治國，史記則沒有提及。

(4) 周勃

周勃在孝文帝即位時爲右丞相，後因自覺才幹不如陳平，遂託病辭去右丞相職，陳平於是成爲唯一丞相。到文帝二年，陳平卒，孝文帝又再請他擔任丞相，但只做了十個月，就在孝文的要求下回到封國，由灌嬰繼任丞相。

周勃這個人也是劉邦的同鄉，在跟隨劉邦起事之前，「勃以織薄曲爲生，常爲人吹簫給喪事，材

官引彊」⁵¹。意思是說，他原是以編織養蠶的器具⁵²為生，也常常替別人在辦喪事時負責吹簫工作，也曾做過「引彊弓」的武官⁵³。根據史記「絳侯周勃世家」，謂周勃英勇善戰，常常在攻佔城邑時，第一個登城。至於他的戰績，「得相國一人，丞相二人，將軍、二千石各三人。別破軍二，下城三，定郡五、縣七十九，得丞相、大將各一人」⁵⁴。關於他的為人，史記說：

「勃為人木彊敦厚，高帝以為可屬大事。勃不好文學，每召諸生說士，東卿坐而責之，趣為我語」⁵⁵。

這裏所謂「諸生」極可能是指「儒生」，因為只有他們才會引經據典，說詩書而隆三代，周勃聽不進去，（「不好文學」），遂責備這些儒生不必這樣引經據典，直接了當把問題說出來就好了（「趣為我語」）。幸好此人樸實敦厚，劉邦以為可託付大事。殺諸呂而立劉恒為文帝後，因功而為右丞相，陳平為他的副貳（左丞相），不久辭退，由陳平接任。上文已經指出陳平做了一年「唯一」丞相就死了，文帝乃重請周勃繼任，但只當了十個月，漢文帝劉恒就要求他歸封國，職位由灌嬰接替。其後被誣造反之罪，幸得薄太后之助，才恢復爵位食邑，回到封國，死於孝文帝十一年。

(5) 灌嬰

他原是在睢陽地方販賣絲布的商人，當劉邦被立為漢王時，拜灌嬰為「郎中」。同年十月，拜官

爲「中謁者」。其後降服殷王，又在定陶地方擊敗項羽的名將龍且及魏相項他的軍隊，遂賜爵列侯，號昌文侯。漢二年，因爲屢見戰功，升爲御史大夫。漢王三年，以御史大夫率領郎中騎兵，在韓信屬下，擊敗齊軍於歷下地方，破齊名將田橫的軍隊於贏博，及敗齊將田吸於千乘地方等戰績。韓信遂在齊地自立爲齊王。韓信派灌嬰攻打項羽部隊於魯北，然後再渡淮河，擊敗項羽的將領項聲於下邳，又與劉邦在頤鄉會師。項羽在垓下慘敗之後，灌嬰窮追項羽，在東城又打了勝仗，他的部將五人在烏江把項羽分屍。是年，即劉邦稱帝的那年秋天，隨劉邦破燕王臧荼，次年又擒楚王信，食潁陰二千五百戶，號潁陰侯。黥布謀叛時，劉邦與灌嬰分別率軍擊黥布，在這次戰役中，劉邦因流矢而患病致死。正如上文所說，當絳侯周勃廢相返回所封之國，丞相一職便由灌嬰擔任。就在那一年的秋天，匈奴入舉，灌嬰率領騎兵八萬五千人討匈奴。次年，灌嬰就死於丞相之位，由張蒼繼任。太史公說：

「吾適豐沛，問其遺老，觀故蕭、曹、樊噲、滕公之家，及其素（按：指這些人之日常生活行誼），異哉所聞，方其鼓刀屠狗賣繒之時，豈自知附驥之尾，名垂漢廷，德流子孫哉？」56

漢初名臣相國丞相，多出身屠狗販布之輩，灌嬰是其中之一。

(6) 張蒼

張蒼是繼灌嬰爲丞相的，史記「張丞相列傳」說：

「蒼與絳侯等尊代王為孝文皇帝。四年，丞相灌卒，張蒼為丞相」⁵⁷。

他在秦朝時做過御史，愛好圖書律曆。當劉邦經過武陽時就跟隨劉邦攻打南陽。有一次，張蒼犯錯，在斬首之前，脫下衣服伏在刑台上，王陵看見他「身長大、肥白如瓠」，於是「怪其美士」（賢士），就向劉邦報告，免於死罪。此事張蒼一直記於心中，就對待王陵如父親。等到他做了丞相，那個時候王陵已經死了，就常常獻給王陵夫人上食，才敢回家。

張蒼文武具備，是漢初將相公卿中最有書卷氣的人。司馬遷說：

「自漢興至孝文二十餘年，會天下初定，將相公卿皆軍吏，張蒼為計相時，緒正律曆。以高祖十月始至霸上，因秦時本以十月為歲首，弗革。推五德之運，以為漢當水德之時，尚黑如故。吹律調樂，入之音聲，及以比定律令。若百工，天下作程品。至於為丞相，卒之，故漢家言律曆者，本之張蒼。蒼本好書，無所不觀，無所不通，而尤善律曆」⁵⁸。

張蒼憑他在曆學上的知識，就照秦曆以十月為歲首，其中可能作了一些修訂。他又以五德相生的史觀，認為漢為水德。由於他深究曆法，又相信五德終始說，所以，張蒼乃屬鄒衍一途的漢初陰陽家。張蒼做了十五年的丞相，直到孝文帝後元二年（公元前一六二年）才去職。張蒼去丞相之職的原因，

是與五德終始的歷史觀有關的。當時有個名爲公孫臣的魯國人，向孝文帝劉恒上書，認爲漢代屬於土德，並且預言將有黃龍出現。孝文帝就把這意思交與張蒼參考，張蒼原是主張漢爲水德的，故認爲此說不確，不採納土德之說，並且免去公孫臣的官職。可是在孝文十五年（公元前一六五年），黃龍真的出現在成紀的地方。孝文帝遂以公孫臣爲博士官，命令他負責製訂土德的曆法，並更改元年（是爲「後元」，之前稱爲「前元」）。張蒼從此託故稱病。不久，有一位原由張蒼推荐而做了「中侯」職位的人犯了法，孝文以此責備張蒼，張蒼就稱病在後元二年辭去丞相職位。張蒼去職時年事已高，史記有一段話記述他離職後的晚年生活，頗爲有趣：

「蒼之免相後，口中無齒，食乳，女子爲乳母。妻妾以百數，嘗孕者不復幸。蒼年百有餘年而卒」⁵⁹。

即使以現在的醫藥水準來說，能活到百歲的人實在不多，而張蒼竟能成爲百歲人瑞，這可能與他的養生之道有關。史記說他妻妾百餘個，年老沒有牙齒，就吸女子之乳汁。而在百餘位的妻妾中，凡是曾經懷了孕的，就不再接近她們。

(7) 申屠嘉

張蒼去丞相職之後，孝文帝原想以皇后之弟竇廣國繼位，只是害怕別人懷疑他有私心，才決定在

那羣跟隨劉邦打天下的大臣中考慮丞相人選。當時這些大臣已凋零殘老，才選擇了申屠嘉。他原是「以材官蹶張」而隨劉邦攻打項羽的，所以他是個體健力強而隨劉邦當張弓的兵卒⁶⁰。在黥布叛變時，隨劉邦出征平亂。張蒼爲相時，他擢爲御史大夫，然後在孝文二年（後元二年）繼張蒼爲丞相。史記說申屠嘉「爲人廉直，門不受私謁」⁶¹。在他當丞相期間，先後發生二次使他極爲憤恨的事件。第一件是發生在孝文時，鄧通因受孝文帝之寵愛而放肆怠慢；第二件是發生在孝景時，朝錯因得景帝之喜愛而擾亂朝綱。申屠嘉原想誅除鄧通及朝錯，但均分別得孝文及孝景之袒護而無法執行。孝景二年（前元二年，公元前一五五年），申屠嘉就因景帝袒護朝錯，回到家裏，遂「因嘔血而死」⁶²。他一共做了約八年的丞相。太史公對他的評價說：

「申屠嘉可謂剛毅守節矣，然無術學，殆與蕭、曹、平異矣」⁶³。

太史公說申屠嘉爲人剛毅守德節，但卻是個不學無術的人，在才幹上難與蕭何、曹參及陳平相比較。

在申屠嘉之後，陶青、劉舍都先後做了丞相⁶⁴。又根據「絳侯周勃世家」，周勃的兒子周亞夫在景帝五年（景帝前元五年，公元前一五二年）做了丞相，一共做了五年，於景帝中元三年因病免除丞相職⁶⁵。

以上是漢初重要大臣相國或丞相的行誼，這些資料對我們了解當時的學術是有幫助的。其中張蒼

爲陰陽家，對漢代的政治與學術皆有一定的影響。

第四節 漢初的知識份子

之：
(A)漢初（從漢高祖至孝景帝）的知識份子，屬於學界的主要人物，現分別根據史記及漢書而列述

①申培公。當過楚王劉郢之子劉戊的老師，但劉戊對學問沒興趣，痛恨申公。劉逞卒，劉戊立爲楚王，竟然對申公加以腐刑，遂歸故里，從事教學。直到魯恭王召請他，才復出，受業者百餘人。申培公只講詩經，述而不作⁶⁶。

②韓嬰。孝文帝時爲博士，景帝時爲常山王太傅，著有「內外傳」數萬言。儒林傳謂燕趙地方講詩者皆出自韓嬰，他的孫韓商在武帝時也爲博士⁶⁷。

③伏勝。本爲秦時博士。孝文帝時知道只有伏勝才能講授尚書，但當時他已九十高齡，遂派朝錯去學習。此外，伏勝又傳尚書給張生及歐陽生等。歐陽生在孝文時爲博士⁶⁸。

④田何。講授易，傳王同子仲⁶⁹。

⑤轅固生。治詩經，孝景時爲博士。有關轅固生的事，上文已提過了。

⑥賈誼

孝文帝時人。年十八，以能誦詩書而聞名於郡中，又頗通諸子百家之言。賈誼既以治詩書而名聞鄉里，我們就把他視為儒生，文帝時為博士。據漢書賈誼傳，他在孝文帝時建議「改正朔，易服色制度，定官名，興禮樂。乃草具其事儀法，色尚黃，數用五，為官名悉更奏之。文帝謙讓未皇也，然諸法令所更定，及列侯就國，其說皆誼發之」。當時周勃灌嬰等嫉賈生，認為年少擅權，紛亂政務。文帝只好疏離他。其後任賈誼為梁懷王的太傅，梁懷王是孝文的少子。數年後，懷王墜馬而死，賈誼自傷自己沒有好的表現，哭泣年餘而死。可見他在概念上確很迂腐，死時才三十三歲，著有「新書」。

⑦董仲舒與胡毋生

孝景時為春秋博士。

(B)漢初，以知識份子身份而為官的，在高祖時主要計有酈食其、張良、陸賈、張蒼、叔孫通。文帝時有朝錯、張敖、直不疑。景帝時有田叔、王臧、趙綰及韓安國，現在根據史記及漢書列述如下：

①酈食其與張良：

酈食其是個儒生，當劉邦起事而陳兵於陳留近郊時，劉邦常常打聽有關陳留地方賢士豪俊的消息。劉邦有一名騎士是陳留人，為酈食其的同鄉。有一天，這名騎士還鄉，酈其食就對這位騎士說：

「我聽聞沛公為人傲慢無禮，但卻多謀略，所以我才有意投靠他，可惜一直沒有引介的人。你若見到沛公，請說我們鄉里有個酈先生，六十多歲，身長八尺，大家都稱他為狂生，可是他卻不自

以為狂」。

騎士說：「沛公不喜歡儒生，凡是戴著儒生帽子來見他的訪客，他都一律把帽子拿下來，撒尿於其中。跟別人講話，也常常破口罵人。所以，你不要以儒生的身份去見他」⁷⁰。

酈食其說：

「你就照我的話告訴他就好了」。

騎士就照樣傳達。秦二世三年二月，劉邦來到陳留的高陽地方，就派人召酈食其。酈食其入見劉邦，當時劉邦坐在床上，由兩個女子替他洗腳。酈食其向他打揖而不下拜，就對劉邦說：

「足下想要幫助秦政權攻打諸侯呢？還是想率領諸侯攻打秦政權呢？」

劉邦聽了，就破口大罵說：

「你這個儒生小子，天下因秦而久受苦難，所以諸侯相率攻秦，何故你竟說助秦攻打諸侯呢？」

酈食其回答說：

「如果你想集合正義之兵而攻打殘暴的秦政權，就不應該坐在床上接見長者」。

劉邦遂沐浴更衣，躬請酈食其上坐。酈食其遂告以大計。漢王三年秋天，酈食其自願往齊國遊說齊王田廣歸附劉邦。起初，田廣接受了酈食其的遊說。當時淮陰侯聽說酈食其取下齊國七十餘城，就想趁夜襲擊齊國，田廣知道了這個消息，以為受騙，就對酈食其說：

「如果你能阻止漢軍攻齊，我就保你活命，否則就烹殺你」。

酈食其回答說：

「做大事的人不計較小節，盛德的人不辭讓，我是不會替你遊說淮陰侯的」。

於是，齊王就把他烹殺了。今天我們讀史記漢書，發現秦漢儒生多能守原則，與阿諛的利祿之徒別具風格。但是，酈食其替這位傲慢無禮的老粗劉邦賣命，這又是甚麼原則❶？他雖然不阿，頗富江湖氣

味，他的死實在輕於鴻毛，只能聊博世人一笑。

至於張良，被封爲留侯，史記「留侯世家」裏說他曾在淮陰學習禮。至於他對劉邦奪取天下的貢獻，劉邦說「夫運籌策帷帳之中，決勝於千里之外，吾不如子房」。張良身體柔弱多病，故又學吐納術以養生。漢十一年，叔孫通爲太子劉盈的太傅，張良爲少傅。

②陸賈：

在漢初的儒生之中，與劉邦關係最密切的，可能就是陸賈：

「陸賈者，楚人也。以客從高祖定天下，名爲有口辯士，居左右，常使諸侯」。

陸賈常常在劉邦面前稱讚儒家經典中的詩書，有一次，劉邦聽了後，囂張地罵他說：

「老子的天下是在馬上而得來的，這與詩書有甚麼關係？」

陸賈就告訴劉邦說：

「馬上得天下，但卻不能馬上治天下。湯武犯上取得天下，而順民情才能守住江山，文武並用，

才是久安之計。以前吳王夫差與智伯都是因為過度黷武而滅亡，秦朝時只任用刑法而不知變通，結果為趙高所亡。如果秦在兼併天下之後，行仁義之道，效法以前的聖王，那麼陛下怎會取得天下呢？」

劉邦聽了之後，覺得慚愧，很不高興，就對陸賈說：

「你試把秦亡國的理由，以及我能得天下的原因與古代國家興亡之理寫出來」。

陸賈遂把存亡的道理著述成書，共十二篇。每篇寫完之後，就講述給劉邦聽，這就是「新語」一書了。我們現在所看到的「新語」仍是十二篇，可見原作全被保存下來，但文字則略有欠缺。新語一書雖然有十二篇，但文字極短，所以全書只得八千五百字左右而已，是漢代第一部論著。

陸賈因為能言善辯，所以劉邦即位為帝之後，就派他往南越遊說在南越稱王的尉佗。尉佗是中原人，平定南越後就盤踞一方稱王。在陸賈的遊說之下，尉佗臣服於漢政府。劉邦對尉佗的降服感到很高興，就拜陸賈為「太中大夫」。呂后死後，大臣們除去呂家的勢力，陸賈也有功勞，因為他與陳平交情極深，向陳平獻計誅諸呂。孝文帝時，又派陸賈往南越，要求尉佗在儀文上採取諸侯禮節，陸賈也一一完成任務，最後以壽終⁷²。

③張蒼：

關於張蒼的事蹟，我們在本文有關「漢初的歷任相國丞相及其思想取向」一節已講述過了，他無疑是漢初知識份子中權位最高的一個，至於他的學術思想，是屬陰陽家一途。

④叔孫通：

他原是在秦政權時代的「待詔博士」，當陳勝揭竿反秦時，秦二世就召集博士及儒生，詢問他們對這事件的看法。這些博士儒生皆說：

「為臣子的不應擁有軍隊，一旦擁有軍隊，就會造反，應該把這些人處以死罪，請陛下立刻出兵」。

可是在秦二世的心裏，普天之下，誰敢不讚美秦政權的德政？現在這些博士儒生們竟然這樣不識時務，遂感到非常憤怒，臉色都變了。這時，叔孫通說：

「各位先生所說的都不對，現在天下一統，連郡縣都廢除了，用火熔化了天下的兵器，表示當今天下太平，再也沒有用兵的必要。更何況在上位的是英明君主，全國都以法令統治，人人奉公守法，四方歸順，那裏還敢有造反的人呢？現在鬧事的只是一些鼠竊狗偷之輩，根本不值一提，只

要郡守派人將他們拘捕就是了，用不著擔憂」。

秦二世聽到叔孫通這樣說，就很稱讚他。秦二世再詳細詢問各位博士儒生，他們或說這是造反，或說是盜賊。秦二世就命令御史，把那些說是造反的儒生治罪，而凡說是盜賊的都統統革職。然後正式任叔孫通爲博士官，又賞賜帛二十四匹，衣一套。後來儒生博士們都責備他阿諛。叔孫通說：

「你們不知道，我幾乎逃不出虎口」。

於是叔孫通逃離咸陽，投靠了項梁。後來又分別依附了義帝懷王及項羽。漢二年，劉邦入彭城，叔孫通就帶領儒生弟子百餘人依附劉邦，不久就拜爲博士。漢五年（公元前二〇二年），項羽失敗，劉邦總算統一了中國，於是叔孫通就與魯的三十名儒生及他投靠劉邦時百多名儒生弟子，制訂各種儀文。這些儀文在漢七年長樂宮的朝賀大典上使用，使到劉邦感到做皇帝確實「過癮」，遂又任叔孫通爲太常。漢九年，又爲太子劉盈地太傅。劉盈在位時又再次做了太常，制訂漢朝各種儀文制度。所以，太史公說：

「叔孫通希世度務，制禮進退，興時變化，卒爲漢家儒宗」⁷³。

這樣說來，則叔孫通及陸賈，無疑是漢初儒生中，最具影響力的兩個人。

⑤ 朝錯

朝錯原是學申商刑名之術的，孝文時往伏勝處求治尚書，曾當太子舍人、門大夫等職。朝錯具辯才，所以太子家稱之爲「智囊」。他曾多次向孝文建議削諸侯及更改法令，雖未被文帝接納，但卻升爲「中大夫」。到了景帝時，朝錯爲御史大夫，更改的法令有三十章之多，又建議諸侯中有罪過的，一律削其土地，收回其郡城，引起了諸侯的不滿。他認爲若不這樣做，漢太子的權威就不夠崇高，劉家的江山便不能永固。朝錯的父親不同意他的作爲，認爲這樣搞下去，劉家的江山雖然能穩如泰山，但朝家處境就會危殆，爲了避禍及己身，他的父親遂服毒自殺。不久，吳楚等國果然以誅殺朝錯爲名，起來造反。景帝爲了平息衆怒，就命令朝錯穿上朝服，斬首於東市。太史公認爲朝錯的這些作爲，都是爲了想報個人的私仇⁷⁴。

⑥ 張敖

他是安丘侯張說的庶子，是習刑名之學的，景帝時位居九卿，武帝時任御史大夫⁷⁵。

⑦ 直不疑

原習老子，文帝時爲郎官、後升任太中大夫。景帝時任御史大夫，吳楚等諸侯因朝錯事件而造反時，直不疑因平亂有功，被封爲塞侯⁷⁶。

⑧ 田叔

田叔爲齊國田氏的後裔，喜愛劍術，曾在樂巨公處學習黃老之學。文景時人，曾任趙國的郎中，景帝時做任魯王的宰相⁷⁷。

⑨韓安國

曾在田生處學習韓非子及學雜家的學說。景帝時在梁孝王處任中大夫，其後改任梁王的內使。在武帝時（建元五年）任漢廷的御史大夫四年，丞相田份去世後爲代丞相一年，再改任衛尉⁷⁸。

※

※

※

※

以上，我們分別從漢初的皇帝、丞相及知識分子三方面，闡述漢初思想之取向及學術的情形。從上文之展示，我們能夠清楚地看到從漢高祖到孝景時代，帝皇、丞相與知識分子三方面在思想、學問及學術情形。劉邦雖然是一名老粗，常常罵大臣、知識分子，甚至趙王張敖也挨罵過⁷⁹，然而他知人善任，「粗」中有「細」。儒生中效命於劉邦的有酈食其、陸賈、叔孫通。如果也把張良視爲儒生（因他曾習禮），那麼就有四名儒生協助他打天下或制定朝綱禮儀。此外，還有屬陰陽家者流的張蒼。

從孝惠至呂后聽政，中間經歷十五年之久，孝惠四年宣佈廢除「挾書律」。禁書之令解除，大家就可以自由讀書而不必擔心政治勢力的干擾，此學是興學的最基本條件。在朝廷方面，儒林傳謂當時公卿都是對漢室有功之臣。曹參、王陵及陳平當政，其中曹陳在思想上愛好黃老之術。至於民間知識分子，他們在這段時間中都罕有作爲。

孝文帝在位二十三年，儒林傳謂孝文帝「好刑名之言」。如果我們把儒林傳這句話參照孝文帝的施政及他當時所任用的知識分子，我們就會懷疑所謂孝文帝好名刑之言的眞確性，這點上文已說過了。如果孝文帝不好刑名之術，而竟會好刑名之言，這大概是不可能的。一個好刑名之術的人，自然會主張嚴刑峻法，但他顯然不是尚刑法的人。事實上，孝文帝在位期間，廢除了許多殘酷律令，仁愛而又開明。另一方面，孝文帝很有文化意識，當他知道只有九十高齡的伏勝能講尚書，就派朝錯前往學習。此外，當時的儒生還有韓嬰及賈誼，直不疑則是治老子的知識分子。

孝景時，竇太后不喜儒術，而好黃老之言。在知識分子中，田叔是治黃老之學的，轅固生、王臧、董仲舒及胡毋生爲儒生。張歐、韓國安則治法家。可見在孝景之時，知識界以儒、法、道三家較爲流行。大抵到了孝景末年，知識界的興趣較廣。所以根據漢書武帝紀，在建元元年（公元前140年，這是武帝即位的那一年），丞相衛綰建議罷絕「申、商、韓非、蘇秦、張儀」之言。同年，董仲舒的「賢良對策」中也提及「今師異道、人異論、百家殊方」⁸⁰。董氏在武帝即位時已提及「百家殊方」，「百家」二字可能有點誇張，也不一定是指百個學派，然學風至孝景末年及武帝初更盛，則是極有可能。

第五節 漢武帝與漢儒

漢景帝劉啓死的時候，他的兒子劉徹才十六歲，就被立爲皇帝，是爲武帝，在位超過半個世紀。班固認爲劉徹是個「雄材大略」的人。他說：

「漢承百王之弊，高祖撥亂反正，文景務在養民，至於稽古禮文之事，猶多闕焉。孝武初立，卓然罷黜百家，表章六經。遂疇咨海內，舉其俊茂，與之立功。興太學、修郊祀、改正朔、定曆數、協音律、作詩樂、建封禮、禮百神、紹周後、號令文章、煥焉可述。後嗣得遵洪業，有三代之風。如武帝之雄材大略，不改文景之恭儉以濟斯民，雖詩書所稱，何有加焉」⁸¹。

漢武帝是否真的如班固所言，是個雄材大略的人物，這點不無疑問。根據史記「孝武本紀」、「封禪書」及漢書「武帝紀」的記述，則劉徹可能是個易信旁言而又缺乏定見的人，例如他在位期間，年號就更改了十一次之多。他迷信神仙長生之言，上泰山封禪，這其實與他相信封禪之學能與神仙相通有關⁸²。此外，他接受董仲舒的獻策，罷黜百家，獨尊儒術，這個措施也不是完全正確。

但是，在另一方面，劉徹以十六歲的年紀，就詔丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、諸侯等

相舉賢良、方正、直言、極諫之士，此舉雖然可能受他以前的太傅少傅之影響⁸³，但無論如何，武帝劉徹對學術的推動，實在也有他的功勞。

漢武帝即位的第一年，就徵求方正賢良文學之士。當時丞相衛綰提議所舉賢良之中，不可有治法家及蘇秦張儀之言的人，武帝接受了這個建議。董仲舒的「賢良對策」，也是在這時候的事，董氏在第二對策中提出罷黜百家，獨尊儒術。他說：

「春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統，法制數變，下不知所守，臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪僻之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣」⁸⁴。

漢書董仲舒傳又說：

「自武帝初立，魏其武安侯為相而隆儒矣，及仲舒對冊，推明孔氏，抑黜百家，立學校之官，州郡舉茂材孝廉，皆自仲舒發之」⁸⁵。

由於武帝好儒術（漢人心目中的儒術），就起用趙綰、王臧這兩位儒生。他們分別做了御史大夫及郎

中令之後，一方面建議在長安城的南門外依古法建明堂，作爲天子會見諸侯的地方。另一方面，御史大夫趙綰又獻議武帝有關政務不應奏請太皇太后（竇氏）⁸⁶，意思是要竇氏不要干預政事。竇氏就非常憤怒，就設法尋找趙綰的過失，作爲誅除趙綰王臧的藉口。結果，趙王二人皆自殺身亡，建明堂的事也因而停止。建元六年，竇氏死。翌年，即元光元年（公元前一三四年），武帝令郡國舉孝廉及文學之士⁸⁷。董仲舒及公孫弘就在這次被徵用的。公孫弘遂提出興學的建議：

「……古者政教未治，不備其禮，諸因舊官而興焉。為博士官置弟子五十人，復其身。太常擇民年十八以上，儀狀端正者，補博士弟子。郡國縣官有好文學，敬長上，肅政教，順鄉里，出入不悖，所聞，令相長丞上屬所二千石。二千石謹察可者，常與計偕，詣太常，得受業如弟子。一歲皆輒課，能通一藝以上，補文學掌故缺。其高第可以為郎中，太常籍奏。……請選擇其秩比二百石以上及吏百石通一藝以上，補左右內史，大行卒史，比百石以下補郡太守卒史，皆各二人，邊郡一人。先用誦多者，不足，擇掌故以補中二千石屬，文學掌故補郡屬，備員。請著功令，它如律令」。

制曰：可。

自此以來，公卿大夫士吏，彬彬多文學之士矣」⁸⁸。

公孫弘這個建議包括兩方面，一方面是建立學術制度（可惜這個制度基本上只限漢人的儒學），另一方面是建立初步的文官制度。關於博士官方面，孝文時已有三博士官：

①詩博士：申培公、韓嬰。

②書經博士：伏勝的弟子歐陽生。

孝景時，又有三博士官：

③詩博士：轅固生。

④春秋博士：董仲舒及胡毋生。

因此，到景帝時，詩就有三家，而春秋也有兩家。武帝建元五年春，置五經博士⁸⁹，就是增加禮經博士官及易經博士官。公孫弘建議博士官可收弟子，名額五十名。武帝以後，博士弟子的人數不斷增加，漢書儒林傳謂：

「昭帝時舉賢良文學，增博士弟子員滿百人，宣帝末增倍之。元帝好儒，能通一經者皆復。數年，以用度不足，更為設員千人，郡國置五經百石卒史。成帝末，或言孔子布衣養徒三千人，今天子太學弟子少，於是增弟子員三千人。歲餘，復如故。平帝時王莽秉政，增元士之子得受業如弟子，勿以為員，歲課甲科四十人為郎中，乙科二十人為太子舍人，丙科四十人補文學掌故了」

90。

這樣，昭帝時博士弟子百人，宣帝時增加爲二百人，成帝時就多達三千人。這些博士官及他們的弟子們，在學問上只是經師，爲經學專家，也許他們大多數只通一經而已，更不用說百家之言了。所以說實在，這些人的學問其實很有限。由於利祿的關係，大家都想做經學家，把經學恆等於學問，這無疑大大影響到思想的創造性，班固在漢書儒林傳裏說：

「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。初，書唯有歐陽、禮后、易楊、春秋公羊而已。至孝宣世，復立大人夏侯尚書，大小戴禮；施、孟、梁丘易；穀梁春秋。至元帝時，復立景氏易。平帝時，又立左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尚書。所以罔羅遺失，兼而教之，是在其中矣⁹¹。

左氏春秋、毛詩、逸禮及古文尚書被列爲學官，對於漢代的經學有特別意義，因爲這幾部經書都是用籀書（非漢代流行的隸書）寫的，這就牽涉到古今文經之爭的問題了。

第六節 劉歆與古文經

漢哀帝時，劉歆校秘書，發現了古文春秋左氏傳。據漢書的記述，初發現的左氏傳多古字古言，他就引用傳文以解經，於是左傳就有了章句義理。漢書楚元王傳說：

「及歆校秘書，見古文春秋左氏傳，歆大好之。時丞相史尹咸以能治左氏，與歆共校經傳。歆略從咸及丞相翟方進受，質問大義。初，左氏傳多古字古言，學者傳訓而已。及歆治左氏，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。……歆以為左丘明好惡與聖人同，親見夫子，而公羊、穀梁在七十子後，傳聞之與親見之，其詳略不同……及歆親近，欲建立左氏春秋及毛詩、逸禮、古文尚書皆列於學官」⁹²。

這裏涉及三個重要問題：

- (1) 劉歆是否真的在校秘書時發現有一本用籀文寫的春秋氏左傳？
- (2) 假設真的有這樣一本書，那麼有何證據證明左丘明著此書及他是孔子時人？
- (3) 如果劉歆所表彰的左氏春秋、毛詩、逸禮、古文尚書都是劉歆製造出來的，那麼，他的目的何

在？

就第①個問題，根據上述引班固的話，則「丞相史」尹咸及丞相「翟方進」可視為劉歆發現左氏春秋的證人。至於第②個問題，左丘明是否孔子時人與左氏春秋是否為古文經，這其實沒有必然關係。大抵劉歆爲了讓人相信這本書的價值，就說左氏乃孔子時人，他的好惡與孔子相同，以此來支持所謂左氏春秋真正表達了孔子之言，它的價值也因而較公羊穀梁爲高。至於第③個問題，假設左氏傳及毛詩、逸禮及古文尚書都是劉歆所偽造，那麼，他偽造這經書的動機在哪裏呢？對於這個問題，近人康有爲有「新學僞經考」之作⁹³，認爲僞經之作乃出於劉歆要諂媚王莽，協助王莽篡漢。錢玄同非常讚同康有爲的立說，他說：「康長素（有爲）先生的『新學僞經考』，是一部極重要極精密的辨僞專著」⁹⁴。但是，康有爲的考證是否精密呢？康氏的立論，又是否與他當時所鼓吹的政教動機有關呢？無論如何，康氏的立論不一定如錢玄同所謂「極精密」。例如，劉師培就有所謂「左氏不傳春秋辨」一短文，他說：

「自漢博士，謂左氏不傳春秋。近世治春秋者，重燃其焰。今考周季之書，所述春秋，均指左氏。韓詩外傳載荀子謝春申君書，引子圍崔杼弑君事，稱爲春秋之記，一也。國策二十四記魏說趙王引晉人伐虢取虞事，又言春秋書之以罪虞公，即本左氏罪虞之誼，二也。國策十七，記虞卿謂春申君曰：『春秋於安思危』，即本左傳居安思危語，三也。呂氏春秋求人篇曰：『觀於春秋，

自魯隱公以至於哀公，十有二世，其所以得之，所以失之，其術一也，又曰：『虞用宮之奇，吳用伍子胥之言，此二國者，雖至今於今校可也』。案子胥諫吳王，其語惟詳於左氏，四也。是則戰國儒生均以左傳即春秋，斯時公穀未興，春秋之名，僅該左氏。漢臣不察，轉以左氏不傳春秋，不亦惑歟」⁹⁵。

根據劉師培的立論，則周時指的春秋，就是左氏春秋，而公羊穀梁則爲晚出。如果周世言春秋就是指左氏春秋，那麼左傳就不是劉歆所編改，也不是劉歆所偽造。錢穆也反對康有爲在「新學偽經考」一書對左傳的立論，他說：

「主今文經學者，率謂六經傳自孔氏，歷秦火而不殘，西漢十四博士皆有師傳，道一風同，得聖人之旨。此三者，皆無以自堅其說。然治經學者猶信今文，疑古文，則以古文爭立自劉歆，推行自王莽。莽歆為人賤厭，謂歆偽諸經以媚莽而助篡，人易取信，不復察也。南海康氏新學偽經考，持其說最備，余詳按之皆虛。要而述之，其不可通者二十八端」⁹⁶。

錢氏對康有爲所謂劉歆偽造古文經之說，提出二十八個理由指出康說之謬。關於這方面，我們在此不一一列舉，因爲本文的目的不在於考查經傳的真偽，而在於指出西漢經學的概要，進而說明白虎觀經

學會議的歷史背景。

現在，我們再回到劉歆與經學的問題上。當時，他希望能把左氏春秋、毛詩、逸禮及古文尚書列爲學官，哀帝就要求他與五經博士們商談，但諸博士卻不願作肯定的支持，於是劉歆就寫了一封長信責備他們說：

「昔唐虞既衰，而三代迭興，……。漢興，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲，時獨有一叔孫通略定禮儀，天下唯有易卜，未有它書。至孝惠之世，乃除挾書之律，然公卿大臣絳灌之屬，咸介冑武夫，莫以爲意。至孝文皇帝，始使掌故朝錯，從伏生受尚書。尚書初出於屋壁，朽折散絕，今其書見在，時師傳讀而已。詩始萌芽，天下眾書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立於學官，爲置博士。在漢朝之儒，唯賈生而已。至孝武皇帝，然後鄒、魯、梁、趙頗有詩、禮、春秋先師，皆起於建元年間。當此之時，一人不能獨盡其經，或爲雅，或爲頌，相合而成。……。及魯恭王壞孔子宅，欲以爲宮，而得古文於壞壁之中，逸禮有三十九，書十六篇。天漢之後，孔安國獻之，遭巫蠱倉卒之難，未及施行。及春秋左氏丘明所修，皆古文舊書，多者二十餘通，臧於祕府，伏而未發。孝成皇帝閱學殘文缺，稍離其真，乃陳發祕臧，校理舊文，得此三事，以考學官所傳，經或脫簡，傳或間編，傳問民間，則有魯國桓公，趙國貫公、膠東庸生之遺學與此同，抑而未施。此乃識者之所惜閔，士君子之所嗟痛也。……猶欲保殘守缺，挾恐見破之

私意、而無從善服義之公心，或懷妬嫉，不考情實，雷同相從，隨聲是非，抑此三學，以尚書為備，謂左氏為不傳春秋，豈不哀哉！……⁽⁹⁷⁾」。

劉歆在這裏說明逸禮、尚書及左氏春秋三書的來歷，並且與民間遺書比較過，認為確實是眞本。而且若把這些新發現的經書與當時學官的今文經比較，發現學官之經書有殘缺之處。於是他責備這些不同意把新發現的古文經書列為學官的博士們，是「欲保殘守缺，挾恐見破之私意，而無從善服義之公心，或懷妬嫉，不考情實」。如果古文經書屬實，而劉歆又敢這樣大聲疾呼，仗義執言，確使人拍案叫絕。其實無論古文經是眞是假，若要把之列為學官，則此舉必會受到既得利益之輩所反對，這種情形可謂古今皆然。因為一旦把古文經列為學官，則已有的今文經博士們之權威性便受到打擊。故博士們不同意把古文經立為學官，很難避免私心太過之嫌，所以劉歆說他們「挾恐見破之私意，而無從善服義之公心」，這句話確是刺中了當時的既得利益者之心。另一方面，劉歆這些話自然也會引起有關人士的不滿，例如當時「儒者」師丹做了大司空之後，就上奏誣告劉歆改亂舊章。幸好哀帝同情劉歆之所為，才免於難。不過劉歆怕被陷害，只好自願出使河內為太守。根據漢書儒林傳，左氏春秋、毛詩、逸禮及古文尚書在漢平帝時被立為學官，這時西漢已臨近滅亡的時候了。

第七節 結語

從以上的展示和分析西漢的政界及學界情形，可見自秦始皇之焚書和禁書，到董仲舒向漢武帝之建言，以及今古文經之爭，其間學術思想罕有創見。漢初的政界人物，基本上屬於「打天下」之輩，且其出身多為屠狗販布之徒，不但不學無術，而且對學術思想也不感興趣。在知識界方面，叔孫通、張蒼及陸賈較具文化學術意識，而張蒼可能執持「陰陽五行」說。至董仲舒以陰陽五行說詮釋儒學思想，以此填補當時思想之真空。影響所及，無論是「淮南子」、「周髀算經」、張衡之「靈憲」、揚雄之「太玄經」、魏伯陽之「周易參同契」、「黃帝內經」、桓譚之「鹽鐵論」、「白虎通」，以至於漢末于吉所撰之道教「太平經」等，皆以陰陽或陰陽五行為其思想之架構。

註釋

- ① 史記集解引文穎謂舍人乃「主殿內小吏官名，或曰侍從賓客謂之舍人也。」。
- ② 史記秦始皇本紀第六。
- ③ 史記李斯列傳：「李斯者，楚上蔡人也。年少時，為郡小吏，見吏舍廁中鼠食不絜，近人犬，數驚

恐之。斯入倉，觀倉中鼠，食積粟，居大廡之下，不見人犬之憂，於是李斯乃歎曰：『人之賢不肖，譬如鼠矣，在所自處耳！』李斯之歎，乃歎於倉中之鼠與廁中之鼠所居與所食之不同，則利祿與權位對他之吸引，於此可見。

④ 同註②。

⑤ 同前。

⑥ 同前。

⑦ 同前。

⑧ 史記李斯列傳第二十七。

⑨ 史記項羽本紀：「項籍少時，學書不成；去學劍，又不成，項梁怒之。」

⑩ 同前。

⑪ 見史記項羽本紀第七。

⑫ 見史記高祖本紀第八：「正月，諸侯及將相相與，共請尊漢王爲皇帝。漢王曰：『吾聞帝賢者也，空言虛語，非所守也，吾不敢當帝位』。羣臣皆曰：『大王起微細，誅暴逆，平定四海，有功者輒裂地而封爲王侯。大王不尊號，皆疑不信。臣等以死守之』。漢王三讓，不得已，曰：『諸君必以爲便，便國家』。甲午，乃即皇帝位汜水之陽」。

⑬ 見漢書高帝紀第一下。

14 見史記陳丞相世家第二十六。

15 見史記劉敬叔孫通列傳第三十九。

16 同註15。

17 漢書「惠帝紀」第二。

18 史記呂太后本紀：「孝惠爲人仁弱，高祖以爲不類我，常欲廢太子，立戚姬子如意，如意類我。戚姬幸，常從上之關東，日夜啼泣，欲立其子代太子。呂后年長，常留守，希見上，益疏。如意立爲趙王後，幾代太子者數矣，賴大臣爭之，及留侯策，太子得毋廢」。

19 同前。

20 同前。

21：漢書文帝紀：「盡除收帑相坐律令」。

史記孝文帝本紀：「除收帑諸相坐律令」。

22 史記孝文帝本紀。

23 同前。

24 同前。

25 漢書文帝紀。

又史記「孝文帝本紀」作三月。

②6 同註 ②2，又見漢書「刑法志」。

②7 同註 ②2。

②8 史記卷一百二十一，儒林列傳第六十一。

②9 史記「袁盎朝錯列傳」第四十一。孝文寵愛晁錯，見本章申屠嘉一節。

③0 史記卷一百二十，酷吏列傳第六十二。

③1 同 ②8。

③2 同前。

③3 同前。

③4 同註 ②8。

③5 同註 ②8。

③6 同前。

③7 同前。

③8 同前。

③9 史記「蕭相國世家」。

④0 同前。

④1 見史記「淮陰侯列傳」。

④② 史記「曹相國世家」第二十四。

④③ 史記「蕭相國世家」：

「列侯畢已受封，及奏位次，皆曰：『平陽侯曹參身被七十創，攻城略地，功最多，宜第一』。」

④④ 史記「曹相國世家」。

④⑤ 同前。

④⑥ 同前。

④⑦ 史記「陳相國世家」：「孝惠帝六年，相國曹參卒，以安國侯王陵爲右丞相，陳平爲左丞相」。

④⑧ 史記卷五十六，陳丞相世家第二十六。

④⑨ 根據絳侯周勃世家，則原因在於恐怕自己位高會引起災禍而辭右丞相位。

⑤⑩ 同前。

⑤⑪ 史記絳侯周勃世家。

⑤⑫ 史記索隱註「勃以織薄曲爲生」句謂「勃本以織蠶薄爲生業也」。

⑤⑬ 史記集解引漢書音義謂：「能引彊弓官，如今挽彊司馬也」。可見在宋代裴駰時還有類似的官職。

⑤⑭ 同註⑤⑪。

⑤⑮ 同前。

⑤⑯ 史記「樊鄴滕灌列傳」三十五。

57 史記卷九十六，張丞相列傳第三十六。

58 同前。

60 同註57。史記集解引徐廣謂：「勇健有材力開張」。又參考本文註53。

61 同前。

62 同前。

63 同前。

64 史記「張丞相列傳」：「自申屠嘉死之後，景帝時開封侯陶青，桃侯劉舍爲丞相」。

65 同註51。

66 史記儒林傳：「申公者，魯人也。高祖過魯，申公以弟子從師入見高祖于魯南宮。呂太后時，申公游學長安，與劉郢同師。已而郢爲楚王，令申公傳其太子戊。戊不好學，疾申公，及王郢卒，戊立爲楚王，胥靡申公。申公恥之，歸魯，退居家教，修身不出門，復謝絕賓客，獨王命召之乃往。弟子自遠方至受業者百餘人。申公獨以詩經爲訓以教，無傳，疑者則闕不傳」。

67 見史記儒林傳。

68 同前。

69 同前。

70 史記卷九十七，酈生陸賈列傳第三十七。

又史記留侯世家講及漢三年，項羽把劉邦圍困在滎陽地方，劉邦懼怕，就向酈食其商量對策，酈食其認為劉邦若能恢復六國後裔的王位，則天下都會歸附劉邦。後來劉邦見了張良，張良認為這個計謀行不通，並一一列舉不通的理由，劉邦聽了張良的意見，就大罵酈食其說：「豎儒，幾敗而公事」。

71 同前。

72 史記卷九十七酈生陸賈列傳第三十七及南越列傳。

73 史記卷九十九，劉敬叔孫通列傳第三十九。

74 史記袁盎朝錯列傳第四十一。朝錯建議削諸侯事件導致七國叛亂，平息後，據漢書景帝紀，被牽連而處死者十餘萬人（「斬首十餘第級」）。

75 史記卷一百三，萬石張敖列傳第四十三。

76 同前。

77 史記田叔列傳第四十四。

78 史記卷一〇八，韓長孺列傳第四十八。

79 劉邦罵張敖事件見史記田叔列傳，結果弄得很壞。事情是這樣的：漢七年，劉邦因討伐陳稀而經過趙國，趙王張敖親自捧著菜餚招待劉邦，禮貌十足，然而劉邦卻伸著雙腳，坐著大罵趙王張敖。張敖的丞相趙午感到張敖受辱，就私下計劃殺劉邦，後來行刺計劃被劉邦發覺，就下令逮捕趙王張敖。

及張敖的羣臣，結果趙午自殺身亡。

80 漢書董仲舒傳。

81 漢書武帝紀第六。

82 史記孝武本紀：「齊人丁公年九十餘，曰：『封者，合不死之名也』。……天子既聞公孫卿及方士之言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲效黃帝以嘗接神仙人蓬萊士，高世比真於九皇，而頗采儒術以文之」。

83 他的少傅可能是王臧，因為史記儒林列傳謂「蘭陵王臧既受詩，以事孝景，為太子少傅，免去」。

劉徹四歲被立為膠東王，七歲為太子，劉徹即位後，王臧做了公卿，可能也與其少傅之職有關。

84 漢書卷五十六，董仲舒傳第二十六。

85 同前。

86 漢書武帝紀：「二年冬十月，御史大夫趙綰坐請毋奏事太皇太后」。漢書顏師註引應劭謂：「禮，婦人不豫政事，時帝已自躬省萬機」。又見史記正義。

87 漢書武帝紀：「元光元年，冬十一月，初令郡國舉孝廉各一人。」

88 史記孝武本紀：「後六年，竇太后崩。其明年，上徵文學之士公孫弘等。」

89 漢書儒林傳第五十八。

90 漢書儒林傳。

91 同前。

92 漢書楚元王傳第六。

93 此外，清嘉慶年間有劉逢祿（申受）的「左氏春秋考證」，道光年間，龔定庵有「左氏決疣」、民初有崔適的「春秋復始」等有關這方面的討論。

94 錢玄同：「重論經今古文學問題」，原文頗長，收入「古史辨」第五冊，頁二二至一〇一。

95 見劉申叔先生遺書（三），頁一四四七，武寧南氏校印，台灣華世出版社。又：劉申叔批評劉申受（逢祿）說：「近人劉申受之僞，均以左傳書法凡例及君子曰以下，增於劉歆。今觀國策言罪虞，則書法凡例，均左傳舊文。又韓非子外儲說述高渠彌弑君事，語同左傳，復言君子曰：『昭公知所惡』，則君子曰以下，非歆所益。此均劉氏等所未考也。」

錢玄同在本章註94所提及的文中，就稱頌劉申受從左傳的書法、凡例及比年而謂左傳爲僞書，他說：「我以爲劉申受發明的是：今之春秋左氏傳係劉歆將其原本增竄書法凡例及比年依經緣飾而成者，……即是他作僞的明證」。同本章註94，頁一。

這樣說來，則劉申叔所批評的，正好就是後來錢玄同輩的立說。

96 錢穆：劉向歆父子年譜，原載於燕京學報第七期，本文收入古史辨第五冊，頁一〇一至二四八。

97 同註92。

本章主要用書

(1) 史記下列各單元：

①秦始皇本紀，②李斯列傳，③項羽本紀，④高祖本紀，⑤劉敬叔孫通列傳，⑥呂太后本紀，⑦孝文帝本紀，⑧陳丞相世家，⑨儒林列傳，⑩袁盎朝錯列傳，⑪酷吏列傳，⑫蕭相國世家，⑬淮陰侯列傳，⑭曹相國世家，⑮陳丞相世家，⑯絳侯周勃世家，⑰樊鄴滕灌世家，⑱酈生陸賈列傳，⑲越南列傳，⑳萬石張敖列傳，㉑田叔列傳，㉒韓長孺列傳，㉓孝武本紀。

(2) 漢書下列各單元：

①惠帝紀，②高帝紀，③文帝紀，④刑法志，⑤董仲舒傳，⑥儒林傳，⑦楚元王傳。

(3) 史記集解。

(4) 史記索隱註。

(5) 錢玄同：重論經今文學問題，見「古史辨」第五冊，頁二二—一〇一。

(6) 劉申叔先生遺書。

(7) 錢穆：劉向歆父子年譜。

第四章 白虎觀經學會議與白虎通

第一節 白虎觀經學會議

關於西漢經學立爲學官及其相傳情形，詳見於漢書儒林傳，我們在此不一一引述。班固在儒林傳裏說：

「自武帝立五經博士，開弟子員，傳業者寔盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋利祿之路然也」^①。

班固這些話，總結了西漢百多年的經學情形。既然「一經說至百餘萬言」，而且「大師眾至千餘人」。由於同一經的博士都有多個（例如易經在宣帝前就有田何易、楊何易立爲學官。在宣帝時增立施、孟、梁、丘四家易爲學官，元帝時又增加了京氏易），在這種情形下，有關經學的異同問題遂自

然地出現。因此，漢宣帝劉詢就曾召開過一次經學會議，這就是所謂「孝宣甘露石渠故事」^②。關於這次經學會議，在漢書卷八的「宣帝紀」裏記述得較為詳盡，那是在公元前五十一年（西漢孝宣甘露三年）：

「詔諸儒講五經同異，太子太傅蕭望之等平奏其議，上親稱制臨決焉，乃立梁丘易，大小夏侯尚書，穀梁春秋博士」^③。

我們最感興趣的是這裏提及「五經同異」問題。東漢永平元年（公元五十八年），經學家樊儵也曾建議制定統一的官方經學標準之意見。二十一年後，這是東漢建初四年（公元七十九年），漢章帝劉炟在白虎觀召開一次長達數月的經學會議。關於這次在白虎觀的經學會議，後漢書「肅宗孝章帝紀」說：

「（建初四年）十一月壬戌，詔曰：『蓋三代導人，教學為本。漢承暴秦，褒顯儒術，建立五經，為置博士。其後學者精進，雖曰承師，亦別名家。孝宣皇帝以為去聖久遠，學不厭博，故遂立大小夏侯尚書，後又立京氏易。至建武中，復置顏氏、嚴氏春秋，大小戴禮博士。此皆所以扶進微學，導廣道藝也。中元元年詔書，五經章句煩多，議欲減省。至永平元年，長水較慰儵奏

言，先帝大業，當以時施行，欲使諸儒共正經義，頗令學者得以自助。孔子曰：學之不講，是吾憂也。又曰：『博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。於戲，其勉之哉！』於是下太常、將、大夫、博士、議郎、郎官及諸生，諸儒會白虎觀，講五經同異，使五官中郎將魏應承制問，侍中淳于恭奏，帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事，作白虎議奏」④。

所謂「諸儒會白虎觀，講五經同異」，這大抵就是此次會議之根本目的。這次會議的主要發言人可能是賈逵、魏應、淳于恭、李育等人。爲了進一步分析白虎觀會議的情況，我們就先看看這次參加會議的主要人物的學術背景：

①賈逵：

「賈逵字景伯，扶風平陵人也。……父徽，從劉歆受左氏春秋，兼習國語、周官，又受古文尚書於塗惲，學毛詩於謝曼卿，作左氏傳例二十一篇。逵悉傳父業，弱冠能誦左氏條及五經之文，以大夏侯尚書教授，雖為左學，兼通五家穀梁之說……尤明左氏傳、國語，為之解詁五十一篇。永平中，上疏獻之，顯宗其重書，寫藏祕館。……肅宗立，降意儒術，特好古文尚書、左氏傳、建初元年，詔入講北宮白虎觀，南宮雲臺。帝善逵說，使發出左氏傳大義長於二傳者，……逵數為帝言古文尚書與傳爾雅詁訓相應，詔令撰歐陽、大小夏侯尚書古文同異，逵集為三卷，帝善之。」

復令撰齊、魯、韓詩與毛氏異同，亦作周官解故。遷達為衛士令。八年，乃詔諸儒各選高才生，受左氏、穀梁春秋、古文尚書、毛詩，由是四經遂行於世……。達所著經傳義詁及論難百餘萬言，又作詩、頌、誅、書、連珠、酒令凡九篇，學者宗之，後世稱為通儒」⑤。

根據這段資料，賈逵的學歷如下：

- ①從劉歆處受左氏春秋及國語和周官。
 - ②從塗惲處習古文尚書。
 - ③從謝曼卿學毛詩。
- 主要著作有：

- ①歐陽、大小夏侯尚書古文同異三卷。
- ②齊魯韓詩與毛氏同異。
- ③周官解故。
- ④詩、頌、誅、書、連珠、酒令（等九篇）。
- ⑤左傳條例二十一篇。

賈逵的學問背景是屬古文家路向，但卻兼通五家穀梁之說，在漢代經師來說，這已屬大學問家了。

②李育

白虎觀會議中，賈逵代表通今文經的古文經專家，而李育則代表今文經專家：

「李育字元春，扶風漆人也。少習公羊春秋，沈思專精，博覽書傳，知名太學，深為同郡班固所重。固奏記薦育於驃騎將軍東平王蒼，由是京師貴戚爭往交之。州郡請召、育到，輒辭病去。

常避地教授，門徒數百，頗涉獵古學，常讀左氏傳，雖樂文采，然謂不得聖人深意，以為前世陳元，范升之徒更相非折，而多引圖讖，不據理體，於是作『難左氏義四十一事』。建初元年，衛尉馬廖舉育方正，為議郎，後拜博士。四年，詔與諸儒論五經於白虎觀，育以公羊義難賈逵，往返皆有理證，最為通儒」^⑥。

李育少習公羊春秋，因而屬今文經路向。雖亦讀過左氏傳，但其學問看來難與賈逵相較。在白虎觀經學會議中，李育以公羊春秋批評賈逵，這實在是今文春秋專家責難古文春秋專家。

③ 魏應：

他是屬今文的魯詩經師，在白虎觀會議中，負責「難問」：

「魏應字君伯，任城人也。少好學，建武初，詣博士受業，習魯詩，閉門誦習，不交僚黨，京師稱之。後歸為郡吏，學明經，除濟陰王文學。以疾免官，教授山澤中，徒眾常數百。……時會

京師諸儒於白虎觀，講論五經同異，使應專掌難問，侍中淳于恭奏之，帝親臨稱制……**⑦**」。

這裏提到魏應習魯詩，在白虎觀會議中「專掌難問」。他是今文經經師的。

④ 淳于恭

淳于恭，屬道家之徒，爲人清靜不慕虛名：

「淳于恭，字孟孫，北海淳于人也。善說老子，清靜不慕虛名。家有田果樹，人或侵盜，輒助爲收採。……建初元年，肅宗下詔美恭素行，告郡賜帛二十匹，遣詣公車，除爲議郎，引見極日，訪以政事，遷侍中騎都尉……**⑧**」。

淳于恭「善說老子」，史冊沒有告訴我們他除了老子之外，還懂哪些學問？在這段引文中，提及答覆肅宗有關政事問題時，「皆本道德」。所謂「道德」，依文理來看當指「道德經」。從這些事例看，我們有理由把淳于恭看作道家之徒。如果從今古文這個標準把參加白虎觀經學會議的專家們分類，那麼，淳于恭算是代表中立派。由於淳于恭「爲人清靜不慕虛名」，因此，他在會議中發言時就不會有私心，所以他的代表性是非常重要的。淳于恭在會議中擔任極重要的角色，「使五官中郎將魏應承制問，侍中淳于恭奏」**⑨**。這裏所謂「奏」，該是指「答覆」或「解答」疑難而言。這是說，淳于恭在

白虎觀的經學會議中負責解答疑難的工作。由此看來，他的學問絕對不止於「善說老子」。

⑤丁鴻

丁鴻是習歐陽尚書的，歐陽尚書乃指伏勝弟子歐陽生所傳之尚書而言，故丁鴻應列爲今文家，關於丁鴻這個人，後漢書說：

「丁鴻字孝公，潁川定陵人也。……鴻年十三，從桓榮受歐陽尚書，三年而明章句，善論難，爲都講，遂篤志精銳，布衣荷擔，不遠千里。……」

永平十年詔徵，鴻至即召見，說『文侯之命篇』，賜御衣及綬，稟食公車，與博士同禮。頃之，拜侍中。十三年，兼射聲校尉。建初四年，從封魯陽鄉侯。

肅宗詔鴻與廣平王羨及諸儒樓望、成封、桓郁、賈逵等，論定五經同異於此宮白虎觀，使五官中郎將魏應主承制問難，侍中淳于恭奏上，帝親制臨決。鴻以才高，論難最明，諸儒稱之，帝數嗟美焉。時人嘆曰：『殿中無雙丁孝公』。數受賞賜，擢徙校書，遂代成封為少尉，門下由是益盛，遠方至者數千人^⑩」。

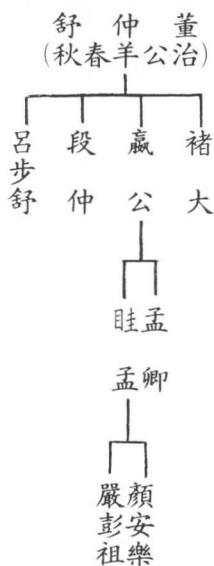
丁鴻是以今文尚書專家的身份而參加白虎觀經學會議的，但是，他在會議中提出甚麼意見，我們不得而知，後漢書只告訴我們「鴻心才高，論難最明，諸儒稱之，帝數嗟美焉」。

⑥樓望

後漢書在論及丁鴻時，提及樓望也參加了白虎觀的經學會議，後漢書裏有關樓望的資料極簡單，儒林傳說：

「樓望，字次子，陳留雍丘人。少習嚴氏春秋，操節清白，有稱卿閣。……建初五年，坐事左轉太中大夫，復為左中郎將，教授不倦，世稱儒宗，諸生著錄九千餘人。年八十，永元二十年，卒於官，門生令葬者數千人，儒家以為榮①」。

樓望少習嚴氏春秋。所謂嚴氏春秋，是董仲舒一途的公羊春秋。根據漢書儒林傳，董氏的公羊春秋之承傳可用下圖簡述之：



嚴彭祖在東漢宣帝時爲博士官，眭孟死後，彭祖、顏安樂各授徒，「由是公羊春秋有顏、嚴之學」¹²。樓望上承嚴彭祖之公羊春秋的路向。因此，他是以今文公羊春秋專家的身份參加白虎觀會議的。

⑦ 桓郁

桓郁是桓榮之子，桓榮是習歐陽尚書的¹³。桓榮傳其父之學，「以尚書教授」¹⁴。伏勝在西漢孝文時傳尚書給張生及歐陽生，歐陽生傳尚書而成爲所謂歐陽尚書。因此，桓郁是以今文尚書經師參加白虎觀會議的。

⑧ 班固

班固的學問及學術背景，就比當時一般經師開放得多了。後漢書論到班固時說：

「固字孟堅。年九歲，能屬文誦詩賦。及長，遂博貫載籍，九流百家之言，無不窮究。所學無常師，不爲章句，舉大義而已。性寬和容眾，不以才能高人，諸儒以此慕之¹⁵」。

班固「學無常師」，自然不會偏執於一家之言，而且他「博貫載籍，九流百家之言，無不窮究」。更難得的是他爲人「性寬和容眾，不以才能高人」，這樣的人格才適合學術探討。所以，從學術背景看，則班固是在古今文的經學家之外的中立份子或獨立人士，並且以史官的身份參加白虎觀經學會議的。班固在這次會議中是否曾發言？這方面我們沒有資料印證。但是，現有「白虎通（德論）」一書

是由班固根據這次會議的議論整理或編輯而成的。關於這個問題，後漢書說：

「天子會諸儒講論五經，作白虎通德論，令固撰集其事¹⁶」。

白虎觀經學會議長達數月之久，討論同異問題。這次會議的結束，古文家大抵是失敗的一方，因為會議結束後，肅宗做了總結，宣佈不以古文尚書、毛詩及左氏春秋列為學官，而今文則只有穀梁不列為學官而已，儒林傳說：

「建初中，大會諸儒於白虎觀，考詳同異，連月乃罷。肅宗親臨稱制，如石渠故事。顧命史臣，著為通義，又詔高才生受古文尚書、毛詩、穀梁、左氏春秋，雖不立為學官，然皆擢高第為講郎，給事近署，所以網遺逸，博存眾家¹⁷」。

現在，我們就握要地總述白虎觀的經學會議的主要成員之學術背景，這可分為三派：

- (一) 古文家代表可能只有賈逵一人，他通左氏春秋、古文尚書、毛詩及周官等。
- (二) 今文家的經師佔會議的主要成員，重要人物有：

① 李育，是公羊春秋的經師。

②魏應，是魯詩的經師。

③丁鴻，是歐陽尚書的經師。

④樓望，是嚴氏春秋（公羊）的經師。

⑤桓郁，是歐陽尚書的經師。

（三）獨立人物：

①淳于恭，善說老子，可能不屬儒生。

②班固，沒有固定師承，博通九流百家。

這次會議長達數月之久，雖然目的在於討論經學的異同，但是，由於這次參加的成員中今文家佔絕大部分，他們是整個會議的主力。此外，在今文經中，沒有穀梁的經師參加，而古文家的代表亦只有賈逵而已。在會議中，我們只知道今文家的李育從公羊傳的路向責難代表古文左傳的賈逵，而且樓望也是公羊一途的經師。賈逵在這個會議中可謂孤軍作戰，舌戰今文羣儒。由於今文家佔了絕對優勢，今文的穀梁又沒有發言權。結果，古文經的毛詩、左傳、古文尚書及穀梁便不被列為學官。這樣說來，白虎觀的經學會議並不算是在公平原則下召開。現在的「白虎通」一書，可能就是整理這次會議的討論結果而成，由班固執筆撰述。

第二節 白虎通的五行思想

在上文，我們已詳細考察了白虎觀經學會議的人物及他們的學術背景了。根據後漢書班彪列傳，則白虎通一書是由班固輯錄白虎觀會議之結果而成的。現存的「白虎通」，在漢書名之爲「白虎通德」，唐書藝文志稱爲「白虎通義」。四庫總目提要謂：

「書中徵引六經傳記，而外涉及緯識，乃東漢習尚使然。又有王度記、三正記、別名記、親屬記，則禮之逸篇。方漢時崇帷經學，咸兢兢守其師承，古義舊聞，多存乎是，洵治經者所宜從事也」。

現存的「白虎通」一書共十二卷，分爲四十四篇。其中五行篇論述五行頗詳。現分述如下：

(1) 五行的意義：

「五行者何謂也？謂金木水火土也。言行者，欲言爲天行氣之義也。地之承天，猶妻之事夫，臣之事君也，其位卑。卑者親事，故自同於一，行尊於地也。尚書：『一曰水、二曰火、三曰木、

四曰金、五曰土。水位在北方，北方者，陰氣在黃泉之下，任養萬物。水之為言準也，養物平均，有準則也。木在東方，東方者，陽氣始動，萬物始生。木之為言觸也，陽氣動躍，觸地而出也。火在南方，南方者，陽在上，萬物垂枝。火之為言委隨也，言萬物布施。火之言化也，陽氣用事，萬物變化也。金在西方，西方者，陰始起，萬物禁止，金之為言禁也。土在中央，中央者土，土主吐含萬物，土之為言吐也。何以知東方生？樂記曰：『春生、夏長、秋收、冬藏。』土所以不名時也，地，土之別名也，比於五行最尊，故不自居部職也。元命苞曰：『土無位而道在，故大一不與化，人主不任部職』¹⁸。

白虎通把「五行」的「行」字，視之為「天行氣之義」，這大抵是指陰陽二「氣」的運動而出現的存在形式而言。無論如何，白虎通是把五行的「行」字解釋為「運動、流轉或變遷」的意思。水是屬於陰氣運動的存在方式，它的特性是「任養萬物」。自然界中，水滋潤萬物而無所偏袒，從而引申為「准（準）則」義，故謂「水之為言准也，養物平均有准則也」。木是由陽氣運動而有的存在形式。木是「觸」的意思，謂「陽氣動躍，觸地而出也」，總之乃表示陽氣活躍之意。火也是陽氣運動的另一種存在形式，火是「委隨」義或指「萬物的變化」。金是陰氣運動而存在的一種形式，這種陰氣的活動結果，使萬物開始收斂起來。最後，土是一種陰氣運動的另一種存在形式¹⁹，白虎通似乎把土視為陰性，它的功能是「吐含萬物」。「氣」的五種運行與存在形式，水顯著於北方，木顯著於東方，

火顯著於南方，金則顯著於西方。把火木火金四者配北東南西四方，這無疑與中國的氣候環境有關。我們曾經指出，「五行」一詞在先秦時代可有四個意義。現在，根據「白虎通」的五行篇，則五行乃指藉著陰陽二「氣」的運動而存在的五種形式。如果把「氣」解釋為宇宙的基本物質，那麼，陰陽是對這些宇宙物質（cosmic matter）的一種劃分，而五行則又是另一種劃分的方式。在這個意義下，按照白虎通的五行說，則五行也是氣的存在形式。然而五行又從何而來呢？白虎通說：

「始起先有太初，然後有太始，形兆既然，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後判清濁。既分精曜出布，庶物施生。精者為三光，號者為五行。……故乾鑿度云：『太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。陽唱陰和，男行女隨也』」②。

這裏企圖把現實世界的形成過程分為幾個階段，最初的三個階段分別稱為太初、太始和太素。但是，無論在太素之前或太素之後的運作，都沒有理論上的交代，文字非常含混與簡單，這可視為宇宙論之猜測。白虎通引「乾鑿度」以「氣」始於太初，「形」始於太始，而「質」則始於太素。太初、太始及太素大抵是指現實世界形成過程的最初三個階段，關於這個形成的過程，有幾個問題極不清楚。第一個問題是：氣如何始於太初？又如何變成「形」與「質」？第二個問題是關於「質」這個概念，「質」究竟指什麼而言？第三個問題是：五行如何出現？對於這些問題，白虎通沒有提供答案，可

見，經學家們的理論興趣並不很高。從東漢至宋，中間差不多經歷了一千年的悠長歲月，周濂溪重提這個問題，可惜對於這些問題的處理卻未見有進一步的發展。朱子在編「近思錄」時，一開始就引述周濂溪的話說：

「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互為其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土，五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也」²¹。

從這段引文中，可見對於五行問題的處理，一點也沒有進展，周子只以「陽變陰合而生水火木金土」這麼一句話，就把問題略過去了。關於「五行之性」，白虎通只作了下述的說明：

「五行之性，或上或下，何？火者陽也。尊，故上。水者陰也（按：原文作「水者陽也」，與全文所言不合，故應改為「水者陰也」）。卑，故下。木者少陽，金者少陰，有中和之性，故可曲直，從革。土者最大，苞含物，將生者出，將歸者入，不嫌清濁為萬物。尚書曰：『水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡』。五行所以二陽三陰，何？尊者配天，金木水火，陰陽自偶」²²。

這段引文從二方面說五行之性。第一，從陰陽方面說，則火與木爲陽，水與金爲陰，這樣便成二陽二陰，但是，原文卻又說二陽三陰，可見土也視爲陰，才有二陽三陰之數。然而，此處陰陽二字的確實意義是甚麼？這麼重要的問題竟沒有加以說明。陰陽二字不明，則把五行分陰分陽之說也就意義不彰了。第二，白虎通從另一層次來說明五行的性質，這就是尙書洪範所謂水爲潤下，火爲炎上，木爲曲直，金爲從革，土爲稼穡，這是從物性意義說五行。引文中最後一句話在語意方面非常不清楚，所謂「尊者配天，金木水火，陰陽自偶」。在文字上說，「尊者配天」，這句話是指「土」而言，因爲上文曾謂「土所以不名時者，地，土之別名也，比於五行最尊，故不自居職也」之說。那麼剩下來的只有「金木水火」四者相配了，所以才說「金木水火，陰陽自偶」，「偶」就是配偶。但是，如果金木水火這二陰二陽而作不相重覆的陰陽配合，結果只有四種可能性。問題是：這樣的配合有何意義？以這樣的配合來說明甚麼？如果土不能與其它四行有配合作用，則在文意上，何來二陽三陰之說？可見白虎通對「五行之性」的說明在理論上殊爲不足。

我們在上文順著白虎通所謂「言行者，欲言爲天行氣之義也」之意，而把白虎通的「五行」視爲由「氣的運行而存在的五種形式」。白虎通又似乎把這五種「氣」的存在形式視作現實的水火木金土，所以說：

「水味所以鹹，何？是其性也，所以北方鹹者，萬物鹹與所以堅之也，猶五味得鹹乃堅也。木味

所以酸，何？東方萬物之生也，酸者以達生也，猶五味得酸乃達也。火味所以苦，何？南方主長養，苦者所以長養也，猶五味須苦可以養也。金味所以辛，何？西方熱傷成物，辛所以熱傷之也，猶五味得辛乃委煞也。土味所以甘，何？中央者中和也，故甘，猶五味以甘為主也。尚書曰：『潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘』。北方其臭朽者，北方水，萬物所幽藏也，又水者受垢濁，故臭腐朽也。東方者木也，萬物新出地中，故其臭羶。南方者火也，盛陽承動，故其臭焦。西方者金也，萬物成熟，始復諾，故其臭腥。中央者土也，主養，故其臭香也。月令曰：『東方其臭羶，南方其臭焦，中央其臭香，西方其臭腥，北方其臭朽』。所以名之為東方者，動方也，萬物始動生也。南方者，任養之方，萬物懷任也。西方者，遷方也，萬物遷落也。北方者，伏方也，萬物伏藏也」⁽²³⁾。

我們在上文講及呂氏春秋的五行觀念時，指出「五行」之說在呂氏春秋的十二紀裏基本上是五種分類原則，即以「五」作為基數，分列五味、五臭、五方、五帝等等。現在，白虎通也談及五味五臭，把這些性質視之為現實的水火木金土的五種性質或是與這五行有關的性質（五方）。總之，根據白虎通，五味五臭及五方不是分類的結果，而是有關金木水火土之屬性或相關的性質。但是，這樣的立論卻未列明理由。例如把水的味當作鹹，又以為鹹才能使萬物堅固，這樣的論點顯然缺乏普遍意義。五臭五味五方之說乃出於尚書洪範、月令及呂氏春秋，東漢的經學們卻對五味五臭之說未作進一步研

究，就全盤地接受過來。就五味來說，尚書洪範所言，雖然不能視作毫無事實根據，但是，把鹹視爲水的本有之性質，就不切實際了。然而，洪範何故謂水性是鹹呢？所謂「潤下作鹹」，水的潤下，使它不斷向下而流，最後流到海洋中去，海洋中的水是鹹的，古人可能因嚐過海水的味道，才確定海水之鹹的。海洋爲水流的終極，古人大抵就認爲海洋中的水才是水的本來面目，因而就以爲水的本性有鹹味。同理，所謂「炎上作苦、曲直作酸、從革作辛、稼穡作甘」之說，也可能有某種程度上的經驗根據。經過燒焦的東西有苦味，春天的植物有酸味、某些與金屬有關的東西可能有辛辣之味，及某些泥土因某些因素而略帶甜甜的味道，這都是可能的，而且古人也可能品嚐過才這樣說。但是，這樣的五味是否具備有普遍性，這就需要作進一步的研究才能斷定。可是東漢時代的經學家們，卻對前人的論點沒有作進一步的印證，就視之爲理所當然，這就對學術的發展難有幫助。

(2) 五行之間的關係：

我們在上文論及鄒衍與董仲舒的「春秋繁露」時，已提及有關五行之間的關係了，這就是所謂相生與相剋說，白虎通一書企圖集合前人之言，當然也講到這些問題。白虎通說：

「五行所以更王，何？以其轉相生，故有終始也。木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。是以木王，火相、土死、金囚、水休。王所勝者死囚，故王者休」⁽²⁴⁾。

「王」字在這裏可以視作旺字，成爲旺盛之意，也可以順「王」字而解作「帝王」義，而「帝王」是主宰的意思。這是謂五行各有它們旺盛或主宰的時令（季節），既然各有主宰興旺的時令，當然也就有衰弱而無法發生作用的時令，就是由於五行之間相生相剋的緣故。這裏提到五行的王、相、休、囚、死五種情態，譬如季節是春天，春屬木，於是五行中的木在春天便是旺盛或有主宰的機能。此時五行中的火，雖然不是得令，但春木能生火，故火得木之相生而加強它的活力機能，所以此時的火爲「相」。五行中的水，在春天時，依五行相生說爲「水生木」，水生了木，本身的活力便減弱，所以稱這種減弱的機力爲「休」，是處於「休息」的地步。春天時五行中的金，由於金剋木，但此時木當令，木的生機興旺，金在此時對木的剋伐就艱難了。「金」於是便好像囚犯，活動能力受阻，故視之爲「囚」。至於春時的土，由於木剋土的緣故，木的生機在春天最爲盛旺，它要剋伐土，是一件很容易的事，反之此時的土，爲強木所剋，必「死」無疑，所以把這個時候的土，視其機能爲「死」。根據這個例子，則得令的五行爲「王」，被月令所生的五行爲「相」，剋月令的五行爲「囚」，生月令的五行爲「休」，被月令所剋的五行爲「死」。這裏我們是從月令（季節，指五行所屬的季節）以說明五行生機的五種情態，其基本根據在於相生及相剋理則。白虎通講到相剋時說：

「五行所以相害者，天地之性，眾勝寡，故水勝火也。精勝堅，故火勝金。剛勝柔，故金勝木。專勝散，故木勝土。實得虛，故土勝水也」^②。

相剋的原則有多種，就是①衆勝寡，②精勝堅，③剛勝柔，④專勝散，⑤實勝虛。但是，這五個原則不一定全是普遍地有效，例如所謂剛勝柔，事實上，說柔有時也能制剛。水、火、木各有得令的時候，但土則能旺盛於四季。對於這個問題，白虎通說：

「土所以王四季，何？木非土不生，火非土不榮，金非土不高。土扶微助衰，歷成其道，故五行更王，亦須土也。王四季，居中央，不名時」^{②6}。

從季節方面說，一年四季，以及方位上的東南西北四方，分別配以木火金水，結果五行中的土沒有季節及方位可配，於是就以中央配土。在季節方面，以土旺於四時。白虎通認為土旺於四季的理由在於「木非土」不生，火非土不榮，金非土不成，水非在不高」，這樣說來，則五行中的土，便成為其他四行之必須條件了。

(3) 五行與價值取向？

漢代的人把一切政治、社會、人際關係等規範皆訴諸於自然秩序，此說可能是始於董仲舒。把五行的關係視為自然秩序，也是兩漢流行的觀點。現在，白虎通就是把政治秩序訴諸五行秩序，所以說：

「天（子）所以內明而外昧，人所以外明而內昧，何？明天人欲相響而治也。行有五，時有四，何？四時為時，天行為節，故木王即謂之春，金王即謂之秋，土尊不任職，君不居部，故時有四也。子肯禪，何法？法四時，火不興土而興金也。父死子繼，何法？法木終火王也。兄死弟及，何法？法冬之承春也。……主幼臣攝政，何法？法土用事於季孟之間也。……臣順君，何法？法地順天也。……臣有功，歸功於君，何法？法歸明於日也。臣諫君，何法？法金正木也。……臣諫君不從則去，何法？法水潤下，達於上也」²⁷。

君主不居任何職位，這是效法五行中的土居於中央，在季節上不屬於春夏秋冬而卻旺於四時。在政治權位的繼承方面，父死子繼是效法「木終火王」，這是效法木燒毀而火生的意義。兄死弟及則是效法「冬之承春」，臣之諫君是效法「金正木」等等。而這些取法於五行四時的關係，正表現出漢人的天人合一之思想。譬如，「兄死弟及」與「冬之承春」之間便是人文秩序與宇宙秩序的合一。在五行說上，金是剋木的，爲了要說明臣諫君這個行爲或制度的合理化，就把「金剋木」說成「金正木」。「剋」與「正」明顯有很大的差異，故把政治秩序訴諸於五行，這是類比的思考。除了把政治秩序訴諸五行的自然秩序之外，白虎通也企圖把人際及家庭關係也訴諸五行，所以說：

「子復仇，何法？法土勝水，水勝火也。……男不離父母，何法？法火不離木也。女離父母何

法？法水流去金也。娶妻親迎，何法？法日入陽下陰也。……父為子隱，何法？法水逃金也。……長幼何法？法四時有孟仲季也。朋友何法？法水合流相承也。父母生子養長子，何法？法土生木長大也。子養父母，何法？法夏養長木，此火養母也。……喪三年何法？法三年一閏，天道終也。……」²⁸。

漢人尚復仇之舉，白虎通謂「父之仇，不與共天下；兄弟之仇，不與共國；朋友之仇，不與同朝；族人之仇，不共鄰」²⁹。子替父復仇，這種行為的正當性在哪裏呢？白虎通認為這是效法「土勝水，水勝火」。男婚女嫁，但男婚女嫁之後仍要與父母生活在一起，這是效法「火不離木」。又譬如，父為子隱的行為原則，乃效法「木之藏火」等等，總之就是以人文秩序效法自然秩序，這是漢人自董仲舒之後的一般想法。但是，這種取法自然秩序的價值中，始終沒有說明何故自然秩序值得效法？

綜觀白虎通的五行觀及其價值觀，基本上是順著呂氏春秋及春秋繁露的觀念立說的，由此可見，陰陽五行說在東漢學術界之重要性及其流行情形。

註釋

① 漢書儒林傳。

② 後漢書肅宗孝章帝紀。

③ 漢書宣帝紀。

④ 同註②。

⑤ 後漢書，鄭范陳賈張列傳第二十六。

⑥ 後漢書儒林傳。

⑦ 同前。

⑧ 後漢書卷三十九，劉趙淳于江劉周趙列傳二十九。

⑨ 同註④。

⑩ 後漢書卷三十九，桓榮丁鴻列傳第二十七。

⑪ 後漢書卷七十九下，儒林列傳六十九下。

⑫ 漢書儒林傳：「嚴彭祖，字公子，東海下邳人也，與顏安樂俱事眭孟。孟弟子百餘人，唯彭祖，安樂爲明……孟死，彭祖安樂各顯門教授，由是公羊春秋有顏、嚴之學」。

⑬ 見後漢書卷三十七，桓榮丁鴻列傳二十七。

⑭ 同前。

⑮ 後漢書卷四十上，班彪列傳三十上。

⑯ 後漢書卷四十下，班彪列傳三十下。

- 17 後漢書卷七十九上，儒林列傳六十九上。
- 18 白虎通，陳立疏證，頁一九八～二〇一。
- 19 土可能被視為陰性的，因為五行篇曾把五行分爲二陽三陰。
- 20 同 18，頁五〇〇～五〇一。
- 21 近思錄集解（台灣世界書局印行），頁一～二。
- 22 同 18，頁二〇二～二〇三。
- 23 同註 18，頁二〇三～二〇七。
- 24 同註 18，頁二二二～二二三。
- 25 同註 18，頁二二四～二二五。
- 26 同註 18，頁二二六。
- 27 同註 18，頁二三〇～二三三。
- 28 同註 18，頁二三一～二三五。
- 29 同註 18，頁二六一。

本章主要用書目錄

- (1) 漢書儒林傳宣帝紀。
- (2) 後漢書：肅宗孝章帝紀、鄭范陳賈張列傳、儒林傳、劉趙淳于江劉周趙列傳、桓榮丁鴻列傳、班彪列傳上、下。
- (3) 近思錄集解。
- (4) 白虎通陳立疏證。

第五章 五行與樂律

第一節 樂律與周文

關於音律的問題，先秦的典籍中屢有提及。尚書的堯典就有「同律度量衡」之說，除了統一度量衡之外，還要求統一「音律」。堯典還記述帝堯命夔負責有關製訂樂律及音樂教育的工作：

「帝曰：夔，命汝典樂，教胥子。直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無敎。詩言志、歌永言、聲依永、律和聲。八音克諧，無相奪倫，神人以和」。

皋陶謨講及帝舜與禹的對話中也提及音律的問題：

「予欲聞六律、五聲、八音，在治忽，以出納五言，汝聽」。

六律乃指黃鐘、太簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射。此處所謂六律，可能也包括六呂，而六呂是指大呂、應鐘、南呂、林鐘、仲呂、夾鐘。五聲是宮、商、角、徵、羽。八音是樂器的八種分類，這就是金、石、土、革、絲、木、匏、竹^①。關於六律及五聲，本章稍後再討論，此處先說「八音」之義。八音既然是指八種音樂器的分類，這些分類是依樂器所用的材料而言：

- ①金類的樂器：如鐘（鐘又有多種）、鑄等便是^②。
- ②石類的樂器：如磬（有多種），鳴球便是^③。
- ③土類的樂器：如埙便是^④。
- ④革類的樂器：如鼓（種類極多）^⑤。
- ⑤絲類的樂器：如琴（有多種）、瑟、箏等便是^⑥。
- ⑥木類的樂器：如柷、敔等便是^⑦。
- ⑦匏的樂器：如笙、簧便是^⑧。
- ⑧竹類的樂器：如管、簫便是^⑨。

在西周時代，中國樂器的種類已繁多，周禮卷二十二及卷十三還列出各種樂師之職務，這些樂師的職務，無疑又與各種典禮有關。西周的典禮如祭天地的郊社典禮（祀天稱為「郊」，祭地稱為「社」）、天子宴諸侯或諸侯之間的宴會（稱之為「大饗」禮）、君臣燕會之禮（稱之為燕禮）、鄉飲酒之禮（鄉大夫宴會賢士之禮）等均需要音樂。例如，周禮卷二十四，「宗伯禮官之職」在講及

「罄師」之職時說：

「及祭祀，奏縵樂」。

又如鐘師之職，周禮說：

「凡祭祀饗食，奏燕樂。凡射，王奏騶虞，諸侯奏貍首，卿大夫奏采蘋、士奏采芣」。

這些例子，皆說明樂師及音樂在西周時代與各種典禮是分不開的。

在儒、道、墨、法四大學派中，後三家皆否定音樂對人生及社會有任何積極意義，只有儒家才提倡音樂。就道家來說，老子主張無欲，認為「五音令人耳聾」。韓非子有「十過」篇，其中第四過是：

「不務聽治而好五音，則窮身之事也」。

第六過也與音樂有關，認為國君好音樂會導至亡國：

「耽於女樂，不顧國政，則亡國之禍也」。

韓非子專講「人主之利」，所以他就針對國君沈迷於音樂之弊，並且分別以晉平公及戎王好樂的「故事」來說明這個問題^⑩。墨家方面，墨子否定音樂的社會功能，這個問題詳見於墨子的「非樂」篇

⑩。

儒家提倡音樂，理由之一自然是因為音樂是周禮中的一部，而孔子又以重建周代的文物制度為己任，故孔子倡樂是理所當然的。論語八佾提及孔子讚美周文的話：

「子曰：周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」。

孔子認為周代的文物制度是修正了夏商二代而成的，所以非常完善，因此，他便接受周代的各種典章制度。我們已指出，周禮中不可缺少音樂，而孔子對音樂似乎也有相當的修養，論語里仁就記述了這方面的問題：

「子語魯大師樂曰：樂其可知也，始作，翕如也；從之，純如也、皦如也，繹如也；以成」。

就音樂的價值意義方面說，儒家提倡音樂的另一些理由，詳見於禮記樂記篇，史記卷二十四的「樂書」，基本上也是輯錄了「樂記」一篇而成。此外，荀子爲反對墨子的非樂說，也寫了「樂論」一篇，說明音樂在政教方面的作用¹²。

儒者雖然提倡音樂，但是，歷代研究樂律的學者，卻又非正統的儒者（正統儒者一直只著眼於成聖成賢的問題）。漢書藝文志「似乎」把這類研究工作列入「術數略」中的「五行家」¹³。

近人研究中國樂律的學者而具成績的，大抵首推王光祈先生。對於樂律與陰陽五行之間的關係，王先生說：

「音律之數，以五為限之故，當與當時陰陽五行等迷信，有若干關係。中國後世言律之人，除極少數例外，多以陰陽五行為大本營；誠然穿鑿附會，令人討厭。但初民思想，不能超出陰陽五行等迷信，卻是一種事實，為研究人類學者所公認。不過當時彼等陰陽五行思想，尚不若後世之周密複雜而已¹⁴。」

王先生的「中國音樂史」一書，是一本極具功力及科學性的著作，但是，王先生把陰陽五行視之為「迷信」，此說出於梁任公，這點本書第一章已有論及。中國古代的人多方面採用了陰陽五行的概念以解釋事象，這是一項事實，但是，若只把這種思想視之為「迷信」，這就等於把這種思想輕而易舉

地一筆勾銷。陰陽五行其實是一種系統性的思想架構，並且在以往的中國人眼中是一個具有極廣泛普遍意義的系統架構。問題是：這樣的系統架構有何意義（功能）呢？是否正確？其效用如何？這些問題是本書所要分析和展示的。然而，如果把這種系統性的思想只以「迷信」二字去形容它，這實在是把問題過於簡單化。

以下，我們就扣緊音律與陰陽五行之間的關係而展示之。有關這方面的基本資料主要見於：管子地員篇、呂氏春秋季夏紀的音律篇、淮南子天文訓、史記律書、漢書及後漢書的律歷志等。

第二節 五聲與五行

五聲又稱之爲五音，乃指宮、商、角、徵、羽，相當於 do、re、mi、sol、la。五聲可用數字表達出來，而且彼此間還有著一定的數學關係。關於這個問題，管子書的地員篇說：

「凡將起五音：凡首，先主一而三之。四開以合九九，以是生黃鐘小素之首以成宮。三分而益之一，為百有八，為徵。不無有三分而去其乘，適足以生商。有三分而復于其所，以是生羽。有三分去其乘，適足以是成角」。

我們現在且先逐句來解釋這段引文。

(1)「凡將起五音」。這是說：凡是想求取或計算五音之情形，就可按照下述方法來處理。

(2)「凡首，先主一而三之」。「凡首」是謂第一步的工作之意。「先主一而三之」是謂首先要以「乘以三（即 $\cdot 1 \times 3$ ）」。

(3)「四開以合九九，以是生黃鐘小素之首以成宮」。「四開」即四次方之意，而「合九九」則指八十一，即 \dots

$$1 \times 3^4 = 81。$$

黃鐘爲十二律之一，表示音的高度，相當於現在所謂C調。小素是指琴的小絃。所以，所謂「四開以合九九，以是生黃鐘小素之首以成宮」一語，是說：長度爲八十一單位的律管之音，與琴上小絃一樣，爲黃鐘的宮音。

(4)「三分而益之一，爲百有八，爲徵」。「三分而益之一」，是謂把八十一分爲三等分（即以三除以八十一）乃得二十七。「益之一」即加其 $\frac{1}{3}$ ，結果爲一〇八。即：

$$81 \div 3 = 27$$

$$81 + 27 = 108$$

這樣求得的結果便是徵音。故說：「三分而益之一，爲百有八，爲徵」。

(5)「不無有三分而去其乘，適足以是生商」，這是說：如果再從一〇八中減去其中的 $\frac{1}{3}$ ，使得商

音。即：

$$108 \div 3 = 36$$

$$108 - 36 = 72$$

(6)「有三分而復于其所，以是生羽」，是謂在七十二加其 $\frac{1}{3}$ ，使得羽音。即：

$$72 \div 3 = 24$$

$$72 + 24 = 96$$

(7)「有三分去其乘，適足以是成角」，即再從九十六中減去其 $\frac{1}{3}$ ，便成角音。即：

$$96 \div 3 = 32$$

$$96 - 32 = 64$$

根據物理學的原則，管愈長，則音愈低。因此，如果宮音的律管長度為八十一，那麼，律管長一〇八的徵音及九十六的羽音便屬於低八度的，古代稱之為倍律。綜上所述，則五聲及其管長依照它們之間的產生次第列表如下（表1）：

五音相生之次第	宮 (do)	徵 (sol)	商 (re)	羽 (la)	角 (mi)
律管之律數	$1 \times 3^4 = 81$	$81 \times 1\frac{1}{3} = 108$	$108 \times \frac{2}{3} = 72$	$72 \times 1\frac{1}{3} = 96$	$96 \times \frac{2}{3} = 64$

此外，史記律書講到五音的律數時，則謂：

「九九八十一以為宮。三分去一，五十四以為徵。三分益一，七十二以為商，三分去一，四十八以為羽。三分益一，六十四以為角」。

根據史記這段話，則五音的律數便如下述：

(1) 宮音律數：

$$9 \times 9 = 81$$

(2) 徵音律數：

$$81 - (81/3) = 54$$

(3) 商音律數：

$$54 + (54/3) = 72$$

(4) 羽音律數：

$$72 - (72/3) = 48$$

(5) 角音律數：

$$48 + (48/3) = 64$$

把史記的五音律數與管子書的五音按照律數作一比較，情形見於下列表二。

音名	律數	管子書	史記的五音
倍徵(sol)	108	徵	
倍羽(la)	96	羽	
宮(do)	81	宮	宮
商(re)	72	商	商
角(mi)	64	角	角
徵(sol)	54		徵
羽(la)	48		羽

管子書的五音律數與史記的五音律數雖然有差異，但兩者卻互為一致。因為管子書的徵音是從宮的律數八十一中的「三分益一」而得，結果便成為是低八度的徵音，而史記則從宮的律數藉著「三分損一」而得徵音的律數。

現在進一步的問題是，這些律數是以甚麼為單位？管子書及史記對此皆沒有交代。因此，對於律數的長度單位問題，我們只能在此提出合理的猜測。無論史記及管子書，在論及五聲的律數時（律管長度），皆從宮音的「九九」之數出發，管子書謂「四開以合九九」，而史記則謂「九九八十一以為

宮」。然而，何故特別以「九九」來表示八十一的律數呢？「九九」二字必然具有特別意義，決非隨便順口開河。撰者以爲「九九」二字極可能涉及長度單位問題。古制中有以縱黍九粒爲一寸，按照這個意義，則「九九」中前一個「九」字可能就指「九黍」，亦即指一寸，後一「九」字爲倍數（即九粒黍之九倍），這樣「九九」爲八十一粒黍以「縱」向排列出來的長度，也就是「九寸」之意。如果這個解釋正確，那麼宮音的律管長度便是九寸，其餘四聲（音）的律數以9除之便得。如果以一黍的縱向長度爲單位¹⁵，那麼，八十一、七十二等律數便是以黍的縱向長度而言。漢書律歷志謂：「五聲之本，生於黃鐘之律，九寸爲宮，或損或益，以定商、角、徵、羽」。可見上述解釋之結果乃合乎漢書之說。

分析了五音之說以後，接下來的就是有關五行與五音的關係問題了。禮記月令說：

「孟春之月，日在營室，……其日甲乙，……其音角，……盛德在木」。

「孟夏之月，日在畢，……其日丙丁，……其音徵，……盛德在火」。

「中央土，其日戊己，……其音宮」。

「孟秋之月，日在翼，……其日庚辛，……其音商，……盛德在金」。

「孟冬之月，日在尾，……其日壬癸，……其音羽，……盛德在水」。

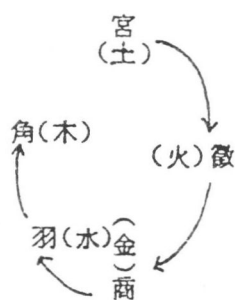
根據這段資料，則五音與五行的關係如下（表三）：

（三表）

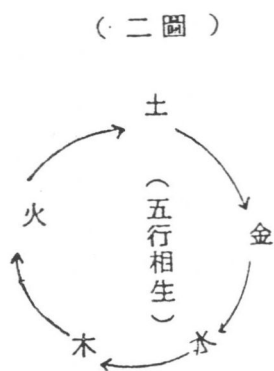
五行	天干	五音	律數
木	甲乙	角	64
火	丙丁	徵	54
土	戊己	宮	81
金	庚辛	商	72
水	壬癸	羽	48

根據此表，則角屬木、徵屬火、宮屬土、商屬金、羽屬水。五音相生是根據「三分益一」及「三分損一」這二個原則進行的，用圖（一）表示之（見次頁）。

如果從相生的意義說，則五聲（五音）與五行之間實在無法互相一一對應，例如從宮音可藉「三分益一」法而生倍律徵音，或藉「三分損一」法而生正律徵音，可是若以宮配五行的土，而以徵配五行的火，則土不生火（依五行相生原則，是火生土），此其一。此外，五行是相生流轉不已的，如圖二所示。



(圖一)



(二圖)

從圖二中，我們看到土生金，但土又爲火所生，這樣流轉循環，但若以宮音配土，而以角音配木，則五行中木不生土，此其一。而用「三分益損」法也無法從角音的律數（六十四）導出宮音的律數，此其二。可見五音配五行之說在「相生」的意義下是無法一一對應的。

然而五音如何配上五行呢？古籍上並沒有說明，鄭玄在註釋禮記月令的角音屬木時說：

「謂樂器之聲也，三分羽，益一以生角。角數六十四，屬木者，以其清濁中，民象也；春氣和則角聲調。樂記曰：角亂則憂，其民怨。凡聲尊卑，取象五行。數多者濁，數少者清。大不過宮，細不過羽」。

鄭註認爲角音屬木，理由在於「以其清濁中，民象也；春氣和則角聲調」。又謂「凡聲尊卑，取象五

行。數多者濁，數少者清。大不過宮，細不過羽」。清濁之說，清指音高，濁指音低而言。史記以宮音律數爲八十一，而羽音律數爲四十八，故謂五音之中，「大不過宮」（最大的律數不超過宮），同時「細不過羽」（最小的律數不會小於羽）。至於鄭氏所謂「以其清濁中，民象也」，這是說，角音在五音的高低中是象徵著民（百姓）。這是甚麼意思呢？爲甚麼角音象徵百姓呢？這答案見於禮記樂記篇：「宮爲君、商爲臣、角爲民、徵爲事、羽爲物」。樂記依照五音律數之多寡而分別配以君、臣、民、事、物五者，並且依照這個次序而以角音配民（百姓）。但是，這仍沒有說明何故角音屬木？與這個問題有關的也就只有「春氣和則角聲調」一語。在把四季分配五行時，以春屬木，大抵在於春天萬物生機興旺，而植物（木）正好象徵這方面之故。春既屬於木，而在大自然中，春風可能較接近角音，遂以角音配五行之木，這是唯一較爲合理的解釋。

鄭玄在註釋「徵」字時謂：

「三分宮，去一以生徵，象徵五十四。屬火者，以其微清，事之象也。夏氣和則微聲調」。

他以徵音爲「微清」（即謂略高之意），並且象徵「事」（見前引禮記樂記），因而屬「火」，這其中實在沒有說出甚麼理由。但夏季炎熱，五行屬火，那麼從「夏氣和則微聲調」一語以解釋徵屬火較有意義。

宮音屬土，鄭玄說：

「聲始於宮，宮數八十一，屬土者，以其最濁，君之象也。季夏之氣和，則宮聲調」。

根據五方配五行，則中央爲土；如果從一年四季方面配五行，依照類比原則可用一年中間的一段日子來表示之。鄭玄以「季夏」配五行的土，而以「季夏之氣和」而配五音中的宮。在以後的術數家，以木旺於春（立春後七十二日又九時），火旺於夏（立夏後七十六日），金旺於秋（立秋後七十三日又十小時），水旺於冬（立冬後七十日又八時）。至於土，則旺於四季，分別以立春、立夏、立秋及立冬前十八日內，共計七十二日屬土。

對於商音，鄭玄謂「秋氣和則商聲調」。最後對於羽音，他說：「冬氣和則羽聲調」。禮記月令從孟仲季的春夏秋冬而分配五行之所屬，於是，對於五音如何分屬五行的問題，我們便從月令及鄭玄註釋中獲知其來由，情形見〔表四〕（見次頁）。

綜合上文對五音配五行的分析，我們發現其間的困難頗多，例如：

- (1) 五音相生原則與五行的相生原則無法一一對應。
- (2) 以五音分別表示春、夏、季夏、秋及冬的自然聲響，或屬牽強。譬如以春天爲例，春雨時之雨聲就不同於春的風聲，甚而春風所發出的聲音在山谷、山峯、海濱、草原等各處皆不一。然而

(四表)

四季	五行	五音	律數	清濁程度	五音相生情形
春	木	角(mi)	64	中和	羽
夏	火	徵(sol)	54	清	宮
季夏	土	宮(do)	81	最濁	角
秋	金	商(re)	72	濁	徵
冬	水	羽(la)	48	最清	商

只以角音表示，這可能只從五季天籟之特徵處說。

(3) 音不必只限於五，例如依「三分益損」法，繼續從角音的律數六十四而「三分損一」，便得 $42\frac{2}{3}$ ，成為「變宮」(s)，把六十四而「三分益一」，則可得 $85\frac{1}{3}$ ，而得低八度的 s。又如從「變宮」的律數 $42\frac{2}{3}$ 進行「三分益一」，便得「變徵」的律數 $66\frac{2}{3}$ (#fa)。由此可見音不必限於五。

根據上述三個理由，可見以五音配五行，其理論基礎並非很穩固無瑕。儘管這樣，我們卻不宜說是迷信，因為古人把陰陽五行視為具有普遍意義的，並且企圖以此建立音律之系統性，關於這方面，以後再加以說明。

第三節 十二律

一、十二律及其律

在嚴格的意義下說，宮商角徵羽等音並無絕對的音高，例如在C調時，商唱爲 re ，而在D調時，商仍唱爲 re ，所以，宮商角徵羽五音其實只是唱名。至於規定音的高度，乃在於十二律。十二律其實是由六律及六呂構成：

(1) 六律：黃鐘、太簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射。

(2) 六呂：大呂、夾鐘、仲呂、林鐘、南呂、應鐘。

關於十二律的律數，漢書律歷志謂：

「如法為一寸，則黃鐘之長。參分損一，下生林鐘。參分林鐘益一，上生太簇。參分太簇損一，下生南呂。參分南呂益一，上生姑洗。參分太簇損一，下生南呂。參分姑洗損一，下生應鐘。參分應鐘益一，上生蕤賓。參分蕤賓損一，下生大呂。參分大呂益一，上生夷則。參分夷則損一，下生夾鐘。參分夾鐘益一，上生亡射。參分亡射損一，下生中呂」。

根據這段引文，則十二律相生，亦按照「三分益損法」進行。「如法一寸，則黃鐘之長」，顏師古引孟康謂：「得一寸，則所得九寸也。言一者，張法辭」。九寸亦即八十一粒黍縱排長度。以八十一爲黃鐘之長度值，則依「三分益損」法而得十二律的律數如下：

①黃鐘八十一，於是，「三分損一」而下生林鐘，即：

$$\textcircled{2} \text{林鐘} : 81 \div 3 = 27, 81 - 27 = 54$$

$$\textcircled{3} \text{太簇} : 54 \div 3 = 18, 54 + 18 = 72$$

$$\textcircled{4} \text{南呂} : 72 \div 3 = 24, 72 - 24 = 48$$

$$\textcircled{5} \text{姑洗} : 48 \div 3 = 16, 48 + 16 = 64$$

$$\textcircled{6} \text{應鐘} : 64 \div 3 = 21.333, 64 - 21.333 = 42.667$$

$$\textcircled{7} \text{蕤賓} : 42.667 \div 3 = 14.222, 42.667 + 14.222 = 56.889$$

$$\textcircled{8} \text{大呂} : 56.889 \div 3 = 18.963, 56.889 - 18.963 = 37.926$$

$$\textcircled{9} \text{夷則} : 37.926 \div 3 = 12.642, 37.926 + 12.642 = 50.568$$

$$\textcircled{10} \text{夾鐘} : 50.568 \div 3 = 16.856, 50.568 - 16.856 = 33.712$$

$$\textcircled{11} \text{亡射} : 33.712 \div 3 = 11.237, 33.712 + 11.237 = 44.949$$

$$\textcircled{12} \text{中呂} : 44.949 \div 3 = 14.983, 44.949 - 14.983 = 29.966$$

以上的計算是採用一般的小型電算機，若取小數後二位數字，則十二律的律數見〔表五〕。

〔表五〕：（據漢書）

十二律	黃鐘	林鐘	太簇	南呂	姑洗	應鐘	蕤賓	大呂	夷則	夾鐘	亡射	中呂
律數	八	五四	七	四八	六四	四·六七	五·八·九	三·七·九	五·七	三·七	四·九	二·九·九

史記卷二十五，律書第三不是以「三分損益法」計算，原文如下：

「生鐘分：

子，一分。丑，三分二。實，九分八。卯，二十七分十六。辰，八十一分六十四。巳，二百四十分。未，二千一百八十七分一千二十四。申，六千五百六十一分四千九十六。酉，一萬九千六百八十三分八千一百九十二。戌，五萬九千四十四分三萬二千七百六十八。亥，十七萬七千一百四十七分六萬五千五百三十六。

生黃鐘術曰：以下生者，倍其實，三其法。以上生者，四其實，三其法」。

根據這段引文，子丑寅卯等分別表示相生之次第黃鐘、林鐘、太簇、姑洗等。子一分即假設黃鐘律數爲一分，那麼，林鐘的律數便是黃鐘的 $\frac{2}{3}$ ，太簇便是黃鐘的 $\frac{4}{3}$ ，餘此類推。現我們依此法分別計算如

下，並設黃鐘律數爲八十一（採用一般型電算機計算）：

$$\textcircled{1} \text{子，黃鐘} \cdot 81 \times 1 = 81$$

$$\textcircled{2} \text{丑，林鐘} \cdot 81 \times \frac{2}{3} = 54$$

$$\textcircled{3} \text{寅，太簇} \cdot 81 \times \frac{8}{9} = 72$$

$$\textcircled{4} \text{卯，南呂} \cdot 81 \times \frac{16}{27} = 48$$

$$\textcircled{5} \text{辰，姑洗} \cdot 81 \times \frac{64}{81} = 64$$

$$\textcircled{6} \text{巳，應鐘} \cdot 81 \times \frac{128}{243} = 42.67$$

$$\textcircled{7} \text{午，蕤賓} \cdot 81 \times \frac{512}{729} = 56.89$$

$$\textcircled{8} \text{未，大呂} \cdot 81 \times \frac{1024}{2187} = 37.93$$

$$\textcircled{9} \text{ 申，夷則} \cdot 81 \times \frac{4096}{6561} = 50.57$$

$$\textcircled{10} \text{ 酉，夾鐘} \cdot 81 \times \frac{8192}{19683} = 33.71$$

$$\textcircled{11} \text{ 戌，無射} \cdot 81 \times \frac{32768}{59044} = 44.95$$

$$\textcircled{12} \text{ 亥，仲（中）呂} \cdot 81 \times \frac{65536}{177147} = 29.97$$

然而，上列的分數是如何得來的呢？這乃在於「以下生者，倍其實，三其法。以上生者，四其實，三其法」。這是說，分母「三其法」（即：子爲3的0次方，丑爲3的1次方，寅爲3的2次方。總之，依⁰3、¹3、²3、³3，餘此類推而得），而分子則「以下生者倍其實」，而「以上生者四其實」（即：下生者乘以2，而上生者乘以4），便分別得出2、8、16、64等數字）^⑬。這樣計算的結果，與前文引述漢書律歷志應用「三分損益法」的結果完全一樣。

十二律以黃鐘等爲名，這些名稱究竟有何意義呢？漢書律歷志說：

「黃鐘：黃者，中之色，君之服也；鐘者，種也。天之中數五，五為聲，聲上宮，五聲莫大焉。

地之中數六，六為律，律有形有色，色上黃，五色莫盛焉。故陽氣施種於黃泉，孳萌萬物，為六氣元也。以黃色名元氣律者，著宮聲也，宮以九唱六，變動不居，周流六虛。始於子，在十一月」。

以上是論黃鐘之義，漢書把黃鐘的「黃」字解釋為「中之色，君之服也」。「中之色」在字面上是指「中央土的顏色」，漢代以前的政治文化中心在於華北，為黃土高原地區，所以古人以土屬黃，此義我們未必贊同（因為五行中的土不僅是指泥土而言），但卻是可以理解的。然而以「君之服」也視為黃色，這完全是漢文帝劉恒以後的事。漢初張蒼用事，以後漢屬水德。到了孝文時，公孫臣以為漢代乃屬於土德，這個主張，到了孝文帝十五年就被接受。所謂「君之服」為黃，顯然是漢代皇帝的服色，秦代的情形是崇尚黑色的。故所謂「黃者，中之色，君之服也」之說，我們只能視之為地理上及當時（漢代）服色之現象，其本身是沒有普遍意義的，所以這種解釋其實只是一種偏見，缺乏客觀意義。此外，把「鐘」解為「種」，遂出現「陽氣施種於黃泉」，更難看出有任何理論根據，因為「鐘」「種」只屬諧音，與字義上全無關連。至於其餘十一律的名稱意義，漢書律歷志接著說：

「大呂：呂，旅也，言陰大，旅助黃鐘，宣氣而牙物也。位於丑，十二月。」

太族：族，奏也，言陽氣大，奏地而達物也。位於寅，在正月。

夾鐘：言陰夾助太族，宣四方之氣而出種物也。位於卯，在二月。

姑洗：潔也，言陽氣洗物辜絜之也。位於辰，在三月。

中呂：言微陰始起未成，著於其中旅助姑洗宣氣齊物也。位於巳，在四月。

蕤賓：蕤賓，繼也；賓，導也。言陽始導陰氣使繼養物也。位於午，在五月。

林鐘：林，君也。言陰氣受任，助蕤賓主種物，使長大楹盛也。位於未，在六月。

夷則：則，法也，言陽氣正法度，而使陰氣夷當傷之物也，位於申，在七月。

南呂：南，任也，言陰氣旅助夷則，任成萬物也。位於酉，在八月。

亡射：射，厭也，言陽氣究物而使陰氣畢剝落之，終而復始，亡厭已也。位於戌，在九月。

應鐘：言陰氣應亡射，該藏萬物而雜陽閔種也。位於亥，在十月。

爲了簡單而又清楚起見，我們就把這段引文中所涉及的各項（包括十二律名稱的意義，所屬地支，及所屬月份、陰陽等）用表列舉出來（見表六，見次頁）。

史記律書也論及十二律的意義，這些資料對我們了解十二律的意義是有幫助的，現在分別列述如下：

(1) 大簇（泰簇）：

「正月也，律中泰簇。泰簇者，言萬物簇生也，故曰泰簇。其於十二子（支）為寅，寅者萬物始

〔表六〕：（據漢書律歷志）

(律數) (管長)	陽陰	月所 份屬	地所 支屬	義	意	十二律
八二	陽	11	子	物孽黃施一思鐘音種，的黃 「萌泉種陽是意鐘的諧，鐘爲 萬，於氣謂意黃。色土		黃鐘
三七・九三	陰	12	丑		。鐘，就是「呂」 陽助黃旅	大呂
七二	陽	1	寅		。於萬物而傳大地陽氣奏，意是奏的族（簇）	太簇
三三・七七	陰	2	卯		。物，方散太陰 生使之發簇氣 長萬氣四助	夾鐘
六四	陽	3	辰		物潔謂之是「洗」 。淨陽意潔洗 萬氣，淨	姑洗
二九・九七	陰	4	巳	中於氣姑洗助弱大其 。萬運行之使姑有爲氣較 物		中呂
五六・八九	陽	5	午	陰行。引謂引，續之 氣導陽氣，賓爲意繼		蕤賓
五四	陰	6	未	物管人責陰君林 。理君幫氣負謂指 萬以助		林鐘
五〇・五七	陽	7	申	物傷氣，正，是「則」 。害不使法陽法則 萬陰度氣則		夷則
四八	陰	8	酉	成長。使夷陰意是「南」 。物則而助氣思的南		南呂
四四・九五	陽	9	戌	長萬則氣思倦射 。物而使夷即的意是厭 成		亡射
四二・六七	陰	10	亥		中萬而應陰 。物藏亡氣 之射於射響	應鐘

生蟪然也，故曰寅」。

泰族即是大簇。史記正義引白虎通謂：「泰者，大也。簇者，湊也。言萬物大湊地而出之也」。把簇解釋爲湊，是密集在一起之意，這正好就是「寅」的意義。

(2) 夾鐘：

「二月也，律中夾鐘。夾鐘者，言陰陽相夾原也。其於十二子為卯。卯之為言茂也，言萬物茂也。其於十母為甲乙。甲者，言萬物剖符甲而出也。乙者，言萬物生軋軋也」。

(3) 姑洗：

「三月也，律中姑洗。姑洗者，言萬物洗生。其於十二子為辰。辰者，言萬物之蜺也」。

(4) 中呂：

「四月也，律中中呂。中呂者，言萬物盡旅而西行也。其於十二子為巳。巳者，言陽氣之巳盡

也」。

(5) 蕤賓：

「五月也，律中蕤賓。蕤賓者，言陰氣力少，故曰蕤；痿陽不用事……。其於十二子為午。午者，陰陽交，故曰午。其於十母為內丁。丙日，言陽道著明，故曰丙；丁者，言萬物之丁壯也，故曰丁」。

(6) 林鐘：

「六月也，律中林鐘。林鐘者，言萬物就死氣林林然。其於十二子為未。未者，言萬物皆成，有滋味也」。

(7) 夷則：

「七月也，律中夷則。夷則言陰氣之賊萬物也。其於十二子為申。申者，言陰用事，申賊萬物，

故曰申」。

(8)南呂：

「八月也，律中南宮。南呂者，言陽氣之旅入藏也。其於十二子為酉。酉者，萬物之老也，故曰酉。……其於十母為庚辛。庚者，言陰氣庚萬物，故曰庚。辛者，言萬物之辛生，故曰辛」。

(9)無射：

「九月也，律中無射。無射者，陰氣用事，陽氣無餘也，故曰無射，其於十二子為戌。戌者，言萬物盡滅，故曰戌」。

(10)應鐘：

「十月也，律中應鐘。應鐘者，陽氣之應，不用事也。其於十二子為亥。亥者，該也，言陽氣藏於下，故該也」。

(11) 黃鐘：

「十一月也，律中黃鐘。黃鐘者，陽氣踵黃泉而出也。其於十二子為子。子者，滋也。滋者，言萬物滋於下也。其於十母為壬癸。壬之為言任也，言陽氣任養萬物於下也。癸之為言揆也，言萬物可揆度，故曰癸」。

(12) 大呂：

「十二月也，律中大呂（史記於此有闕文）。其於十二子為丑」。

根據史記這些解釋，我們將之列表說明（表七，見次頁）。

淮南子天文訓對十二律的解釋，又略有差別：

(1) 黃鐘：

「指子，子者絃也。律受黃鐘。黃鐘者，鐘已黃也」。

〔表七〕：據史記律書

十二律	意	義	月份	所屬地支及意義	所屬天干及其意義
黃鐘	陽氣踵黃泉而出也。		11	地支子。 子者滋也。言萬物滋於下也。	天干爲壬癸。 壬之爲言任也，言陽氣任養萬物於下也。 癸之爲揆也，言萬物可揆度。
大呂	(缺)		12	地支丑。	
泰蘭	泰族者，言萬物簇生也。		1	地支爲寅。 寅者，萬物始生顯然也。	
夾鐘	夾鐘者，言陰陽相夾剛也。		2	地支爲卯， 卯之爲言茂也，言萬物茂也。	天干甲乙， 甲者，言萬物剖符甲而出也。 乙者，言萬物生軋軋也。
姑洗	姑洗者，言萬物洗生。		3	地支辰。 辰者，言萬物之振也。	
中呂	中呂者，言萬物盡旅而西行也。		4	地支爲午。 午者，陰陽交，故曰午。	
蕤賓	蕤賓者，蕤言陰氣幼少，故曰蕤；痿陽不用事，故曰賓。		5	地支爲午。 午者，陰陽交，故曰午。	天干爲丙丁。 丙者，言陽道明，故曰丙。 丁者，言萬物之丁壯也。
林鐘	林鐘者，言萬物就死氣林林也。		6	地支爲未。 未者，言萬物皆成，有滋味也。	
夷則	夷則言陰氣之賊萬物也。		7	地支爲申。 申者，言陰用事，申賊萬物。	
南呂	南呂者，言陽氣之旅入藏也。		8	地支爲酉。 酉者，萬物之老也。	天干爲庚辛。 庚者，言陰氣庚萬物。 辛者，言萬物之辛生。
無射	無射者，陰氣盛用事，陽氣無餘，故曰無射。		9	地支爲戌。 戌者，言萬物盡滅。	
應鐘	應鐘者，陽氣之應，不用事也。		10	地支爲亥。 亥者該也，言陽氣藏於下，故該也。	

(2) 大呂：

「指丑，丑者紐也。律受大呂。大呂者，旅旅而去也」。

(3) 太簇：

「指寅則萬物蟪蟪也。律受太簇。太簇者，簇而未出也」。

(4) 夾鐘：

「指卯，卯則茂茂然。律受夾鐘，夾鐘者，種始夾也」。

(5) 姑洗：

「指辰，辰則振之也。律受姑洗，姑洗者，陳去而新來也」。

(6) 仲呂：

「指巳，巳則生已定也。律受仲呂，仲呂者，中充大也」。

(7) 蕤賓：

「指午，午者忤也。律受蕤賓，蕤賓者，安而服也」。

(8) 林鐘：

「指未，未，昧也，律受林鐘。林鐘者，引而止也」。

(9) 夷則：

「指甲，申者呬之也，律受夷則。夷則者，易其則也，德以去矣」。

(10) 南呂：

「指酉，酉者飽也。律受南宮。南宮者，任包大也」。

(11) 無射：

「指戌，戌者滅也，律受無射。無射，入無厭也」。

(12) 應鐘：

「指亥，亥者閔也，律受應鐘。應鐘者，應其鐘也」。

淮南子天文訓對於十二律的律數，與史記及漢書所言略有差異，現引述如下：

「黃鐘為宮，宮者音之君也。故黃鐘位子，其數八十一，主十一月。下生林鐘，林鐘之數五十四，主六月。上生太簇，太簇之數七十二，主正月。下生南呂，南呂之數四十八，主八月。上生

姑洗，姑洗之數六十四，主三月。下生應鐘，應鐘之數四十二，主十月。上生蕤賓，蕤賓之數五十七，主五月。上生大呂，大呂之數七十六，主十二月。下生夷則，夷則之數五十一，主七月。上生夾鐘，夾鐘之數六十八，主二月。下生無射，無射之數四十五，主九月。上生仲呂，仲呂之數六十，主四月」。

淮南子天文訓所列出有關十二律的律數，若與史記及漢書比較，則有下列三項差別：

(1) 天文訓列出大呂、夾鐘及仲（中）呂的律數分別爲七十六、六十八及六十，而史記及漢書（依據上列計算結果）則分別爲三七·九三、三三·七一及三九·九七，其原因只在於淮南子所列的有關大呂、夾鐘及中（仲呂）的律數乃分別由蕤賓、夷則及無射的上生而得，而史記及漢書對這三項的律數則是分別藉著對蕤賓、夷則及無射的下生而得。現在，我們就根據淮南子所提供的資料列表整理（見次頁表八）。

如果我們把六、八兩個表的律數加以比較，則就不難發現〔表六〕中的大呂、夾鐘及中呂三律的律數乘以二，便得〔表八〕中有關大呂、夾鐘及中呂的律數，即

- (1) 大呂· $37.93 \times 2 = 75.86 = 76$
- (2) 夾鐘· $33.71 \times 2 = 67.42 = 68$
- (3) 中呂· $29.97 \times 2 = 59.94 = 60$

配黃鐘，把地支丑配大呂，這本來已甚爲清楚的了，而史記、漢書及淮南子卻又在另一方面企圖把十二支的意義套在十二律的名稱上，這其實也是出於系統性的要求。例如說，由於「子」是「滋生」之意，於是漢書「律歷志」企圖把「黃鐘」說成「陽氣施種於黃泉，孳萌萬物」。這在表面看來是不著邊際，但是，其動機則在於系統化，而系統性的思維之重要性則在於強調調整體性。人類對整體性之認識，皆較認識其部份重要多了。

二、陰陽五行與十二律：

十二律分陰陽五行之說，見於漢書律歷志（第一上）：

「五聲之本，生於黃鐘之律，九寸為宮，或損或益，以定商、角、徵、羽。九六相生，陰陽之應也。律十有二，陽六為律，陰六為呂。律以統氣類物，一曰黃鐘、二曰太簇、三曰姑洗、四曰蕤賓、五曰夷則、六曰亡射。呂以旅陽宣氣，一曰林鐘、二曰南呂、三曰應鐘、四曰大呂、五曰夾鐘、六曰中呂。」

根據漢書的意思，則十二律之陰陽如下：

(1) 六律（陽）：

黃鐘、太簇、姑洗、蕤賓、夷則、亡射。

(2) 六呂（陰）：

林鐘、南呂、應鐘、大呂、夾鐘、中呂。

然而何故黃鐘等屬陽？而林鐘屬陰呢？關於這個問題，本書撰者查遍禮記、淮南子、史記律書、漢書律歷志及呂氏春秋甚至管子書，皆無資料說明。最後再細看上列〔表八〕，才發現六律六呂的陰陽之分屬十二地支，從子至亥，並且以子爲一（因一是自然數之始），而以亥爲十二（排第十二），其所對應的數字若爲單數，便是陽，若其所對應的數字爲偶數，便爲陰。假若以子月代表十一月，（如此類推），亥便代表十月，其結果情形還是一樣。即是說，音律所對應的數字若爲奇數便視之爲陽，若對應於偶數，便視之爲陰。關於數字分爲陰陽問題，可見於繫辭上傳：「天一、地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十」。根據韓康伯的註解，謂「天數五」乃五個奇數；而「地數五」是五個偶數¹⁸。

至於五行與十二律的關係，可見於禮記月令，現分別列述如次：

(1) 「孟春之月，……其日甲乙……其音角，律中大簇……盛德在木。

仲春之月，……其日甲乙……其音角，律中夾鐘……。

季春之月，……其日甲乙……其音角，律中姑洗」。

(2) 「孟夏之月，……其日丙丁……其音徵，律中中呂……盛德在火。

仲夏之月，……其日丙丁……音徵，律中蕤賓。

季夏之月，……其日丙丁……其音徵，律中林鍾」。

(3)「中央土，其日戊己，……其音宮，律中黃鐘之宮」。

(4)「孟秋之月，……其日庚辛……其音商，律中夷則……盛德在金。

仲秋之月，……其日庚辛……其音商，律中南呂。

季秋之月，……其日庚辛……其音商，律中無射」。

(5)「孟冬之月，……其日壬癸……其音羽，律中應鍾，……盛德在水。

仲冬之月，……其日壬癸……其音羽，律中黃鍾。

季冬之月，……其日壬癸……其音羽，律中大呂」。

在這裏，孟春、孟夏、孟秋及孟冬分別註明盛德在木、火、金、水。但在仲季方面則沒有註明，不過，根據天干及五音之所屬，我們也就可以看到十二律所歸屬的五行，情形見〔表九〕（見次頁）。

從以上的分析中，我們對十二律的意義及其與陰陽五行之間的關係有下列幾點意見：

(1)就十二律的名稱之意義來說，漢書、史記及淮南子所述均有差別。例如以「黃鍾」來說，史記謂「陽氣踵黃泉而出也」，淮南子謂「鍾已黃也」。漢書則謂「陽氣施種於黃泉，孳萌萬物」。三說中以史記及漢書所言較可取，因為黃鍾配地支的子，而子就是滋生之意。其實黃鍾配子乃表示系統化之要求，由於黃鍾為十二律的律數中最大者，故在律數之多寡的原則下排在十二律之首。在另一方面，十二地支中也以子為首，於是黃鍾配地支的子。除了表現系統化的

〔表九〕：據禮記月令

十二律	季節	天干	五音	五行	月份 (夏曆)
大簇	春孟	甲乙	角	木	正
夾鍾	春仲				2
姑洗	春季				3
中呂	夏孟	丙丁	徵	火	4
蕤賓	夏仲				5
林鍾	夏季				6
黃鍾		戊己	宮	土	
夷則	秋孟	庚辛	商	金	7
南宮	秋仲				8
無射	秋季				9
應鍾	冬孟	壬癸	羽	水	10
黃鍾	冬仲				11
大呂	冬季				12

要求之外，並無其他重要理由。

(2) 史記把律數用來疏通「五行八正之氣」(八正之氣是指八方之風，如不周氣、廣莫風等)，其動機也是整體思維的要求。十二律原是指音的高度而言，也就是指音調，企圖把天籟與音調構成整體理論。所以，當史記從自然現象解釋十二律時，這其實就表現這種想法。就以十二律的

夷則爲例，如果我們以黃鐘表示C調，那麼夷則便是bA或#G調，史記把夷則解釋爲「陰氣之賊萬物也」，而淮南子則釋之爲「易其則也」。這種解釋之雖然難於被接受，但是，系統性的理論要求卻是其背後之根本動機。

(3) 至於十二律與五行之間的關係，從〔表八〕，我們可以看出十二律是「隔八相生」的。這種相生情形，與五行相生之說並不完全對應。例如黃鐘生相鐘，從〔表九〕中，黃鐘一方面屬土，另一方面又屬水，但無論水或土，則依五行相生原理，皆無法生屬於火的林鐘。

(4) 十二律配陰陽五行，其法是把十二律所對應的律數（律管之長度按照多寡而排列先後，例如黃鐘的律數爲八十一，故排於首位，而應鐘的律數爲四十二（約數），故排在最終位。然後用十二地支表示此先後次第，於是便有黃鐘配子，大呂配丑，最後而應鐘配亥等。在這種情形下，奇位（子寅辰午申戌）爲陽，偶位（丑卯巳未酉亥）爲陰。至於五行方面，則又按照天干之所屬（如甲乙木）。但是，這樣的結果，五行之相生與十二律及五音之相生無法一一對應。雖然如此，利用陰陽五行的思維架構，整體地及系統地討論音律，這在方法論上是值得推崇的，因爲個別性常要藉整體性或系統性才能加以解釋。

註釋

①「周禮」卷二十三，「宗伯禮官之職」謂：「大師掌六律六同，以合陰陽之聲。陽聲：黃鍾、大簇、姑洗、蕤賓、夷則、無射。陰聲：大呂、應鍾、南呂、林鍾、小呂、夾鍾；皆文之以五聲：宮、商、角、徵、羽；皆播之以八音：金、石、土、革、絲、匏、竹。」

②爾雅釋樂：大鍾謂之鐻。

③磬，周禮卷二十四「宗伯禮官之職」謂：磬師之職務，是「教縵樂燕樂之鍾磬」。鳴球，尚書皋陶謨：「夔曰：戛擊鳴球，搏拊琴瑟以詠，祖考來格……」。鄭玄以爲鳴球是玉磬，這樣則鳴球亦爲磬之屬。

④堦，許慎說文謂：「堦，樂器也，以土爲之，六孔」。

⑤鼓，周禮卷二十三：「下管擊應鼓」。又謂：「賓射皆奏其鍾鼓」，應鼓當屬鼓的一種。

⑥關於箏，「戰國策」的「齊策」中已提及：「臨淄甚富而實，其民無不吹竽，鼓瑟，擊筑，彈箏」。至於琴瑟，見本章註③引尚書皋陶謨。

⑦尚書皋陶謨（益稷）：「下管鼗鼓，合止祝敔」。

⑧禮記明堂位以爲女媧製笙簧：「垂之和鍾，叔之離磬，女媧之笙簧」。

⑨周禮卷二十三釋「瞽矇」謂：「掌播鼗、柷、敔、塤、簫、管、絃、歌」。

⑩韓非子十過篇：「平公曰：寡人老矣，所好者音也，願遂聽之。師曠不得已而鼓之。一奏而有玄雲從西北方起。再奏之，大風至，大雨隨之，裂帷幕，破俎豆，墮廊瓦，坐者散走。平公恐懼，伏于廊室之間，晉國大旱，赤地三年，平公之身遂癰病。故曰：不務聽治，而好五音不已，則窮身之事也」。師曠的鼓琴竟能呼風喚雨，可知此故事之誇張與虛構。韓非用這個虛構的故事以說明國君好樂之害，實不足為據。

⑪「非樂」原分上中下三篇，現僅存上篇而且。

⑫荀子樂論：「故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。故樂者，審一以定和者也，比物之飾節者也，合奏以成文者也；足以率一道，足以治萬變。是先王立樂之術也，而墨子非之，奈何？」

⑬漢書藝文志五行三十一家中，列有「黃鐘七卷」、「五音定名十五卷」等，這些研究大抵是屬音律方面之作。

⑭王光祚：中國音樂史（台灣中華書局重印），頁七—八。

⑮漢書律歷志第一上：「度者，分寸尺丈引也，所以度長短也。本起黃鐘之長，以子穀秬黍中者，一黍之廣，廣之九十分，黃鐘之長。一爲一分，十分爲寸，十寸爲尺，十尺爲丈，十丈爲引，而五度審矣」。按照黃鐘之長爲九十分，即九寸，則九九八十一之說便應是八十一之廣度，由此可推九黍的廣

度爲一寸。

⑮關於「上生」及「下生」，呂氏春秋仲夏紀古樂篇：

「黃鍾生林鍾，林鍾生太簇，太簇生南呂，南呂生姑洗，姑洗生應鍾，應鍾生蕤賓，蕤賓生大呂，大呂生夷則，夷則生夾鍾，夾鍾生無射，無射生仲呂。三分所生，益一分以上生；三分所生，去其一下生。黃鍾、大呂、太簇、夾鍾、姑洗、仲呂、蕤賓爲上，林鍾、夷則、南呂、無射、應鍾爲下。」

⑯上生即乘以 $1\frac{1}{3}$ ，亦即爲 $1\frac{1}{3}$ ，而下生爲乘以 $\frac{2}{3}$ 。故史記律書謂：「生黃鍾術曰：以下生者，倍其實，三其法（按：即乘2除以3，此亦即乘以 $1\frac{1}{3}$ ）；以上生者，四其實，三其法（按：即乘以4，而再除以3，此亦即乘以 $1\frac{1}{3}$ 也，而 $1\frac{1}{3}$ 及 $1\frac{1}{3}$ 分別爲「三分損一」（即 $1\frac{1}{3}$ ）及「三分益一」，即 $1+\frac{1}{3}=\frac{4}{3}$ 。」

⑰周易繫辭上傳第七，韓康伯註。四部集要，經部，「古法十三經」。新興書局發行。

本章主要用書目錄

- (1) 周禮卷二十三：「宗伯禮官之職」。
- (2) 爾雅釋樂。
- (3) 尚書皋陶謨。

- (4) 韓非子十過篇。
- (5) 荀子樂論。
- (6) 漢書藝文志、律歷志。
- (7) 呂氏春秋十二紀。
- (8) 漢書律書。
- (9) 周易繫辭上傳。

第六章 天干地支的意義

第一節 天干地支與五行

陰陽五行作爲一種系統性的思想，是在利用干支紀年之後更具規模。天干之數爲十，即指甲乙丙丁戊己庚辛壬癸。地支之數爲十二，就是指子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥而言。天干與地支的配合而成六十甲子。利用六十甲子紀日，已始於商代，這可見於卜辭。例如：

① 己酉卜，黍年，有足雨（前4.40.1）。

② 庚午卜貞，禾有及雨，三月（前，4.29.3）。

③ 癸丑卜，作邑五（乙，3060）。

④ 甲寅卜，爭貞，我作邑（續5.17.1）。

根據史記「殷本紀」，殷的王室成員多以天干爲名，例如商湯之子名「太丁」，太丁之弟名「外丙」、「中壬」。太丁之子名「太甲」，太甲之子名沃丁，沃丁之弟名太庚，太庚之子名小甲，小甲

之弟名擁己、太戊。太戊之子名中丁、外壬、河亶甲。何亶甲之子名帝祖乙等等^①。

十天干及十二地支的使用甚早，卜辭及殷商王族的人名即是證明。至於天干的意義，史記卷二十五的律書及白虎通等均有論及。

第二節 地支的意義

(1) 亥。史記謂「亥者，該也，言陽氣藏於下，故該也」^②。白虎通謂：「亥者該也」。陳立的疏證謂「廣雅釋言：亥，該也。釋名釋天：亥，核也。收藏百物，核取其好惡真偽也。亦言物成，皆堅核也」^③。根據這些資料，則亥字雖然可解作該、核、亥及核等，但這些解釋，不一定與地支的亥有關。史記把亥釋作該，並謂該是「言陽氣藏於下」。無論從「陽氣從於下」或收藏百物以解釋亥，意義都通暢。且以十二支配十二月時，亥乃指農曆十月，則十月之時，「陽氣藏於下」，表示萬物的生機與活力是收斂起來的意思。

(2) 子。史記謂：「子者，滋也；滋者，言萬物滋於下也」^④。白虎通謂「子者孳也」。陳立疏證謂：「廣雅釋言云：子，孳也。五行大義云：子者，孳也，陽氣既動，萬物孳萌」^⑤。子字無論根據史記解作「滋」，或依白虎通、廣雅及蕭吉的「五行大義」解作「孳」，都是「滋生」之意，滋與孳二字可通。子月是農曆十一月，此時萬物滋生於下，這就把「子」字表示萬物的生機開始活動之意。

(3)丑。史記只以丑配十二月，對丑字的意義沒有解釋。史記集解及史記正義均謂史記在這裏有闕文。又謂「丑者，紐也。言陽氣在上未降，萬物厄紐未敢出也」^⑥。白虎通，淮南子天文訓也把丑解釋作紐。陳立白虎通疏證謂：「釋名釋天：丑，紐也。寒氣自屈紐也。五行大義云：丑者繫也，續萌而繫長也」^⑦。說文把紐字解釋為「系」，又謂紐也可釋為「結而可解」之意。丑月乃指十二月，此時萬物雖然已萌芽發育，但大地仍寒冷，所以還未能冒出來，仍然紐屈於泥土之下，這就是「寒氣自屈紐」或「萬物厄紐未敢出」之意。

(4)寅。史記謂：「寅言萬物始生蟄然也，故曰寅」^⑧。蟄原指蚯蚓，引伸為初苗向上生長，有如蚯蚓，或者把蟄視作引字的諧音，指芽苗向上引之意。故寅字乃指生機發動，幼苗向上生長的意思。白虎通謂：「少陽見於寅，寅者演也。釋名釋天云：寅，演也。演生物也。廣雅釋言云：寅演也」^⑨。把寅解作演，而演又指萬物之演出，則與史記之意基本相同。寅月指正月，謂正月之時，為物演生之意。

(5)卯。史記：「卯之為言茂也，言萬物茂也」^⑩。白虎通也謂「卯者茂也」。淮南子天文訓：「卯則茂茂然」。陳立謂：「釋名：卯，冒也，載冒土而出也。說文卯部：卯，冒也。二月萬物冒地而出，象開門之形」^⑪。冒月即農曆二月，謂此時植物繁茂地從泥土中冒出來。故卯字在此無論是解作冒，或茂，意思都相通。

(6)辰。史記：「辰者，言萬物之蜺也」^⑫。白虎通則謂「辰者震也」。陳立的疏證謂「說文辰

部：辰，震也。三月陽氣動，雷電振，民農時也」。又謂「大義云：辰，震也。震動奮迅也」¹³。淮南子天文訓謂：「辰則振之也」。辰月即三月，故把辰字解作震或振，均可視作震動或振發之意，可引伸爲萬物生機興旺的意思。

(7)巳。史記謂「巳者，言陽氣已盡也」¹⁴。白虎通則謂「巳者物必起」，陳立疏證說：「繁露官制象天篇：『夏者太陽之選也』。物必起者，必讀如畢。釋名釋天：『巳，巳也』。陽氣畢布施也。說文巳部：『巳，巳也』。四月陽氣而出，陰氣已藏，萬物見成文章，故巳爲蛇，象形。大義引義宗云：『巳，起也』，物至此時皆畢畫而起」¹⁵。四月爲巳月，如果把生機或活力解釋爲陽氣，那麼，巳月乃「陽氣達至極點」而「陰氣已藏」。總之，巳是謂「陽氣已盡」之意。

(8)午。史記：「午者，陰陽交，故曰午」¹⁶。淮南子天文訓則謂「午者忤也」。白虎通把午解作「物滿長」。陳立謂：「說文午部：午，𠂔也。五月陰氣，氣逆，陽冒地而出。釋名釋天：午，忤也。陰氣從下，上與陽相忤逆也」¹⁷。漢書律曆志則謂「𠂔布於午」，這是說花萼滿佈之意。諸說以漢書最可取。

(9)未。史記：「未者，言萬物皆成，有滋味也」¹⁸。淮南子天文訓則說：「未，昧也」，此處昧字可通「味」字。白虎通謂「未，昧也」。諸說以史記較清楚，謂六月萬物果實生成而有滋味的意思。

(10)申。史記：「申者，言陰用事，申賊萬物，故曰申」¹⁹。淮南子天文訓：「申者呻之也」。白

虎通則謂：「申者身世」。陳立白虎通疏證引釋名釋天謂：「申者身世，物皆成其身體，各申束之，使備成也」²⁰。諸說中以釋天所作的解釋較為可取，因為「未」既指萬物長成而有滋味，則申應爲「物皆成其身體」，也就是指果實發育完備之意。

(11) 酉。史記：「酉者，萬物之老也，故曰酉」²¹。淮南子天文訓說：「酉者飽也」。白虎通的解說與史記相同。陳立疏證引五行大義謂：「酉者，老也。亦云孰也。萬物老極而成熟也，並取物收斂成熟爲義。老、就、收皆諧音」²²。萬物從發育完全而至成熟，就可以收割了，這就是酉的意義。

(12) 戌。史記：「戌，言萬物盡滅，故曰戌」。²³淮南子天文訓及白虎通也謂「戌」是「滅」的意思，諸家解說相同，因為酉既指萬物成熟而可收割，或謂萬物已老，所以再進一步自然是由「老」（酉）而「滅」了，指果實成熟而全部從樹上掉下。

以上引述十二地支的意義，史記把十二支稱爲十二子，這可能是西漢時代對十二支的通稱。史記律書是把十二支視爲一年十二個月中植物發展的一般情形，也就是以十二支建十二個月。換言之，支的意義在於標明十二個月中，萬物生長變遷的週期情況。史記曆書謂「昔自在古，曆建正於孟春」。司馬貞史記索隱謂：「古曆者，謂黃帝『調曆』以前有『上元太初曆』等，皆以建寅爲正，謂之孟春也。及顓頊、夏禹，亦以建寅爲正。唯黃帝及殷、周、魯，並建子爲正，而秦正建亥，漢初因之。至武延元封七年始改用『太初曆』，仍以周正建子爲十一月朔旦冬至，改元太初焉」。根據司馬貞之說，則在漢武帝時代的太初曆之前，已有七種古曆，這就是上元太初曆、黃帝曆、顓頊曆、夏曆、殷曆、周曆

及魯曆。此說與開元占經所述多了一種。古曆中，各曆的歲首（正月）不一定相同。上列引述司馬貞的話，謂黃帝調曆之前的上元初太曆及顓頊曆、夏曆均以建「寅」爲正月，但是黃帝曆、周曆及魯曆則以建「子」爲正月。史記曆書又謂：「夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月」。直至武帝時的太初曆才以「寅」爲正月。史記律書的地支配十二月，就是以建寅爲正月，則太初曆的歲首是與夏曆相同：

寅	一	正	月
卯	二	月	月
辰	三	月	月
巳	四	月	月
午	五	月	月
未	六	月	月
申	七	月	月
酉	八	月	月
戌	九	月	月
亥	十	月	月
子	十一	月	月
丑	十二	月	月

由於十二支（子）是表述一年中生物的變遷規律，而這些規律又建立在地球繞太陽的運行而生產的四季氣候，故十二支便可說是固定的，而歲首的正月則可不必固定。例如，根據史記的記載，秦曆是以亥月爲正月的。在本書第一章，我們曾論及尚書甘誓篇所謂「有扈氏威侮五行，怠棄三正」一語，順著曆法歲首的概念，則此處「三正」可能指三種曆法的「正月」而言。如果作這種解釋，那麼引文中所謂「五行」就應指鄒衍一途的五行義了。如果這個解釋正確，那麼我們就有理由推斷甘誓篇之作不會早於鄒衍時代。

從曆法的角度論十二地支，則地支乃描述生物在一年中的週期變遷。寅月植物芽莖上引。卯月冒

土而出。辰月從萌芽而振發，從初苗而至青苗。到了巳月萬物已完全長成。午月逐漸開花。未月結出果實而有滋味。申月的果實逐漸發育完備。酉月則果實成熟。戌月果實熟而掉下。亥月則萬物活力雖然衰退，然生機卻蘊藏於內。子月表示生機重新活動，丑月嫩芽已藏在種籽的殼中，等待破殼而出。

第三節 天干的意思

史記把十干名爲十母，十干原先可能用以紀日的。以三十日爲一個月計算，分爲三旬，每旬十日，這十日就用十干表示之。此外，十干也可用來表示四時，總之就是表示生物的週期現象。現列述如下：

(1) 甲乙。史記律書：「甲者，言萬物剖符甲而出也；乙者，言萬物生軋軋也」。白虎通謂「甲者，萬物孚甲也；乙者，物蕃屈有節欲出」。白虎通、呂氏春秋、月令及淮南子時則訓，是以甲乙表示春季。春天之時，植物的種籽萌芽，衝破種籽的殼而出，這就是甲的意思。史記把乙字解作「萬物生軋軋也」，這與白虎通所謂「物蕃屈有節欲出」之意相同，所以釋名釋天謂「乙，軋也，自抽軋而出也」，幼芽大多是屈軋而出的。乙可能是屈軋的象形字。總言之，甲乙指種籽破殼屈軋而出的現象。

(2) 丙丁。史記律書：「丙者，言陽道著名，故曰丙；丁者，言萬物之丁壯也，故曰丁」。白虎通

謂「丙者，其物炳明；丁者，強也。時爲夏」。丙是炳明，丁爲強壯，此乃指夏季之植物言。

(3) 戊己。史記律書沒有談及戊己。白虎通則謂：「土爲中宮，其日戊己。戊者茂也，己者柳屈起」。陳立疏證謂：「月令：其日戊己。註：戊之言茂也，己之言起也。日之行，從黃道。月爲之佐，至此萬物皆枝葉茂盛，其含秀者柳屈而起也」²⁴。

(4) 庚辛。史記：「庚者，言陰氣庚萬物，故曰庚；辛者，言萬物之辛生，故曰辛」。白虎通謂：「其日庚辛。庚者物庚也；辛者陰始也」。陳立疏證：「禮月令註：辛之言新也。釋名釋天：辛，新也。物初新，皆收成也。說文辛部：辛，秋時萬物成也」²⁵。辛爲新，因爲是陰之始的緣故。庚是更新意，故月令註謂「庚之言更也」。

(5) 壬癸。史記謂「癸之爲言揆也，言萬物可揆度故曰癸」。又謂：「壬之爲言任也，言陽氣任養萬物於下也」。壬癸爲冬季，此時「陽氣任養萬物於下」，是說萬物此時雖然收斂了它們的活力，但其活力卻仍蘊藏在其中，這是壬的實義。史記把癸解作揆度，揆度是審度的意思，這樣解釋癸字在文理上實在不適當。蕭吉五行大義謂：「癸者揆也，陰任於陽，揆然萌芽於物也」。蕭吉的解釋可取，癸是謂種籽因陰陽交雜而顯活力，於是「揆然萌芽於物」。

總的來說，十干也像十二支一樣，基本上是描述萬物的生、長、盛、衰以至活力再度興發的週期活動。

天干與地支，皆可歸屬五行。淮南子天文訓說：

「甲乙寅卯，木也。丙丁巳午，火也。戊己四季，土也。庚辛申酉，金也。壬癸亥子，水也。水生木，木生火，火生土，土生金，金生水」²⁶。

根據這段引文，我們可更清楚地列表表示之：

五行	天干	地支
木	甲乙	寅卯
火	丙丁	巳午
土	戊己	(辰未 戌丑)
金	庚辛	申酉
水	壬癸	亥子

五行又可再分陰陽，但史記律書及淮南子均未言明。由於木生火，這就等於說甲乙生丙丁，寅卯生巳午，其餘如此類推。相剋亦然，譬如火剋金，於是丙丁剋庚辛，巳午剋申酉。如果把干支各別陰陽，則便有異性相剋與同性相剋之別。這樣，陰陽五行說的意義與關係就會複雜起來。以上對天干地支的意義之分析，我們現在可再從漢書律曆志的解釋作為總結：「故孳萌於子，紐牙於丑，引達於寅，冒萌於卯，振美於辰，己盛於巳，罍布於午，昧愛於未，申堅於申，留孰於酉，畢入於戌，該闕於亥。出甲於甲，奮軋於乙，明炳於丙，大盛於丁，豐楙於戊，理紀於己（按：此說不可取），斂更於庚，悉新於辛，懷任於壬，陳揆於癸」²⁷。

第四節 蕭吉論五行

(1) 關於五行的名稱及其意義

隋朝蕭吉的五行大義一書，是隋代有關陰陽五行著作中一本頗具代表性的文獻。關於五行的意義，蕭吉說：

「春秋元命苞曰：木者，觸也，觸地而生。許慎云：木者，冒也，言冒地而出，字從於中，下象其根也，其時春。禮記曰：春之為言蠢也，產萬物者也，其位在東方。尸子云：東者，動也，震氣故動」⁽²⁸⁾。

這裏分別從木的意義及春的三方面意義解釋五行中的「木」。春秋元命苞把木解為觸，是觸地而生的意思。但是，觸字又是甚麼意思呢？許氏說文謂「觸，抵也」，他在解釋「抵」字時卻又謂「抵，觸也」。在現在流行的中文裏，「抵觸」已成復詞，「抵」字從牛，氏聲，我們推測這原是指牛或羊用角互相打鬥，所以「抵觸」便是衝突之意。但是，順著說文把觸解作抵而成為抵觸，而抵觸又指衝突而言，這與「觸地而生」無關。「觸地而生」的「觸」字應解作「接觸」或「觸發」較為合理。把

「觸地而生」的觸解釋爲「觸發」或隨地而生（「隨」字乃「接觸」的引伸義），這正合說文把「木」解釋爲冒，謂「冒地而生」之意，以四時配五行，則春季屬木，也是因爲春天的時候萬物生機最盛。進一步而言，在以四方配五行時，以東方屬木，把東視作「動」字的諧音，也就是把「東」字解釋爲「動」，這也是由於生機振（震）發而蠢蠢欲動之意。這樣說來，則五行中的木，它的實際意義便是指萬物生機興發而言。至於五行中的「火」，蕭吉的五行大義說：

「白虎通云：火之言化也。陽氣用事，萬物變化也。許慎曰：火者炎上也，其字炎而上，象形者也。其時夏，尚書大傳云：何以謂之夏？夏，假也；假者，方呼萬物而養之。釋名曰：夏，假者，寬假萬物，使生長也。其位南方，尚書大傳云：南，任也，物之方任也」²⁹。

五行中的火，是指「變化」的意義，這可能是由於火能使物體焚化所致。就具體的火而言，夏天炎熱，意與火相近，故以夏屬火。夏天的夏字，是「假」的意思，「假」是指「寬假」，這就與物之「方任」在意義上相通。中國的地理位置南熱北寒，而之所以稱之爲南方，乃因爲「南」是「任」字的諧音。南方氣候溫和或炎熱，使人們能放（方）任地活動，這與北方的寒冷氣候使人畏縮不前不同。順著這個意義，那麼，五行中的火便是指「活動變化」之意。對於五行中的「土」，五行大義說：

「元命苞云：土之言吐也，含吐精氣以生於物。許慎云：土者吐，生者也。王肅云：土者地之別號，以為五行也。許慎云：其字二以象地之下與地之中，以一直畫，象物初出地也。其時季夏；季，老也。萬物於此成就方老，王於四時之季，故曰老也，其位處內。內，通也。禮斗威儀云：得皇極之正氣，含黃中之德，能苞萬物」³⁰。

五行中的土，為甚麼稱之為土呢？蕭吉引元命苞謂土是吐的諧音，而吐字則又指「含吐精氣以生於物」之意。其重點在於孕育萬物。就孕育萬物一義說，地正也有這種功能，而土就是地，所以使用「土」字作為五行之一。許慎從文字學方面也可說明土乃孕育之意，土字的二畫表示「土之下」與「土之中」，而以一直畫代表植物初出於地。總言之，五行中的土表示孕育萬物的意思。關於五行中的金，蕭吉說：

「許慎云：金者，禁也，陰氣始起，萬物禁止也。土生於金，字從土，左右注象，金在土中之形也。其時秋也，禮記云：秋之為言愁也，愁之以時，察守義者也。尸子云：秋，肅也，萬物莫不肅敬，莊禮之主也。說文曰：天地反物為秋，其位西方。尚書大傳云：西，鮮也。鮮，訊也。訊者始入之貌也」³¹。

五行中的金，是禁字的諧音，所以五行中的金，原意是「禁」的意思。禁是禁止之意，而禁止則又指活力受到約束，不能發揮其性能。以四時中的秋配金，因為秋天蕭瑟，好像憂愁之情，而秋也取名於愁（據禮記）。一言以蔽之，五行中的金是指活力受到約束禁固而言。最後便是五行中的水。蕭吉說：

「釋名、廣雅、白虎通皆曰：水，準也，平準萬物。元命苞曰：水之為言演也，陰化淖濡流施潛行也，故立字，兩人交一以中，出者為水，一者數之始，兩人譬男女陰陽，交以起一也。水者，五行之始焉，元氣之湊液。管子云，水者地之血氣，筋脈之通流者，故曰水。許慎云：其字象泉並流，中有微陽之氣，其時冬。尸子云：冬，終也。萬物至此終藏也。禮記云：冬之為言中也，中者，藏也，其位北方。尸子云：北，伏也，萬物至冬皆伏，貴賤茗一也。五行之時及方位，故分而釋之」^{③2}。

蕭吉對五行中「水」的解說，非常不一致，他一方面依白虎通、廣雅及釋名，把水解釋為平準（準則，標準），另一方面又依元命苞把水解釋為演生，然後又居管子書把水解作液體。這樣，五行的「水」就有三個意義了，而且這三個意義是互相獨立的。此外，把四時的冬歸於水，先依尸子把冬解為終藏，就正好與把水依元命苞解釋作「演生」相背。可見蕭吉對五行中的「水」之解釋並不一貫。如

果我們以「北」及「冬」二字爲準則，北是「伏」的意思，而冬是終藏之意，那麼，既然「北」與「冬」皆屬水，這樣，五行中的水便是「終藏」的意思。

綜上所言，則木火土金水五行的意義分別爲：

①木：生機興發

②火：變化與活力（活動）。

③土：孕育培植。

④金：禁制。

⑤水：藏伏。

蕭吉是從五行之名目而論五行得名之理由，這裡雖然沒有明確地說明這些理由是否同時是五行的屬性（性質）。但是，關於五行的屬性問題，他另外有一章題爲「辨體性」，專門討論五行的「體」與其「性質」的問題。現在分述如下：

(2) 關於五行的體性：

體性二字，「體」是指五行的「形」與「質」，而「性」則指五行的功用或功能，故此處的「性」又稱爲「用」。因此，蕭吉所謂的「體性」，亦即指「體用」而言。他說：

「體者，以形質爲名；性者，以功用爲義。以五行體性，資益萬物，故合而辨之」³³。

蕭吉對五行的體性之說明，主要是順尚書洪範所謂「水曰潤下、火曰炎上、木曰曲直、金曰從革、土爰稼穡」一義而來。他說：

「木居少陽之位，春氣和煦，溫柔弱，火伏其中，故木以溫柔為體，曲直為性。火居大陽之位，炎熾赫烈，故火以明熱為體，炎上為性。土在四時之中，處季夏之末，陽衰陰長，居位之中，總於四行，積塵成實，積則有間，有間故含容，成實故能持，故土以含散持為實體，稼穡為性。金居少陰之位，西方成物之所，物成則凝強，少陰則清冷，故金以強冷為體，從革為性。水以寒虛為體，潤下為性。洪範云：木曰曲直、火曰炎上、土曰稼穡，金曰從革、水曰潤下，是其性也」

34。

因此，蕭吉指出五行的體性如下：

- ①木：以溫柔為體，曲直為性。
- ②火：以明熱為體，炎上為性。
- ③土：以含散持實為體，稼穡為性。
- ④金：以強冷為體，從革為性。
- ⑤水：以寒虛為體，以潤下為性。

進一步而言，蕭吉所指的五行，其實就是指現實世界中的水、火、木、金、土五物所具之屬性。所以，他接著便說：

「淮南子云：天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陰之寒，氣反者為水。積陽之熱，氣反者為火。水雖陰物，陽在其內，故水體內明。火雖陽物，陰在其內，故火體內暗。木為少陽，其體亦含陰氣，故內空虛，外有花葉敷榮可觀。金為少陰，其體剛利，殺性在外，內亦光明可照。土苞四德，故其體能兼虛實」³⁵。

「氣」大抵是指最根本的物質，這些根本物質分為陰陽二種。蕭吉引淮南子之言，謂水乃「積陰之寒」，為「氣之反者」。「反」字可能指一種「物理作用」而言。淮南子所言，可能是根據日常生活中所遇到的現象而加以解釋的。例如，水蒸氣遇寒而成為水，火則可由擊石而產生。所以說：「積陽之熱，氣反者為火」。至於木「有花葉敷榮可觀」，而金則「其體剛利，殺性在外」等等，凡此皆明顯地指現際的水火土木金而言。為了說明水是透明的，故謂「水雖陰物，陽在其內，故水體內明」。火不是透明的，於是就認為火不透明的原因是在於「火雖陽物，陰在其內」。

蕭吉既然從我們日常所接觸到的木（木材、植物）、火（火災）、土（泥土）、金（金屬）及水五者而言五行，這樣，我們現在就可以綜合「五行的名稱及其意義」一節所講而五行義及本節所謂五

行的體性如下：

(1)木：在具體意義上是指植物或木材，它的本質是溫柔的，所以便有可曲可直的現象。在象徵意義上，木是指生機興發的意思。

(2)火：在具體意義上，火是指火炎。它的本質具熱，火炎總是向上的。在象徵意義方面，火炎表示著變化或活動（活力）。

(3)土：在具體意義上，土指泥土，它具有黏聚持實的能力，所以具有稼穡的功能。在象徵意義上說，土是孕育培植之意。

(4)金：在具體意義上，金是指金屬，它散熱的速度快，而且又堅硬，能夠被溶成液體而鑄造成種金屬器具。金的象徵意義是禁制。

(5)水：在具體方面，水是指可供飲用或灌溉用的水而言。水的本質是寒及虛柔，具有向下流的現象。它的象徵意義是藏伏。

直到現在，我們基本上已把五行的各種意義分析過了，爲了清楚起見，我們再把這幾種意義綜合列舉如下：

(1)指五種行爲原則，疑爲荀子所持。

(2)指五種物性，如尚書洪範及周子太極圖說所持。

(3)指人類生活上的五種必須的物質條件，如左傳裏蔡墨所持。

(4) 爲分類學上的五種分類原則，如呂氏春秋所持。

(5) 指藉著陰陽二氣之流動而存在的五種「存在形式」，如白虎通及黃帝內經素問所持。

(6) 指木材（植物）、火炎、泥土、金屬及流水。它們的象徵意義分別爲生機興發，活動或變化，孕育或培植，禁制與伏藏。此爲蕭吉所持。

以上有關五行的六種意義，除(1)及(3)之外，若把其餘(2)(4)(5)及(6)這四項結合起來，才是陰陽五行思想中五行的完整意義。

五行的意義既明，那麼，五行與陰陽之間又有甚麼關係呢？在本書第一章，我們已從文字訓話的層次討論過陰陽二字的原始意義了。在哲學思想方面，中國思想中所謂陰陽，大抵有三個意義：

① 陰陽乃指世界中兩種最基本的物質，如白虎通所言。

② 陰陽乃指正反相對而又相反相成的兩種基本原則，如易傳所言。

③ 陰陽乃指宇宙間兩種最基本的作用力，我們可稱之爲宇宙力（cosmic force），如國語中伯陽父所言。

宇宙力與宇宙物質之間的關係如何呢？第四章提及白虎通引述「乾鑿度謂：『太初者，氣之始也；太始者，形之始也；太素者，質之始也。陽唱陰和，男行女隨也』」。又謂「始起先有太初，然後有太始。形兆既然，名曰太素」。根據這個觀點，則「氣」乃本來就存在的。這個觀點與柏拉圖在「台美阿斯」（Timaeus）的對話錄中所持的論點相近。在那裏，柏拉圖認爲原始

物質是宇宙間本有而不是由神創造出來的，神創造世界時，最先是利用理型而創造地水氣火四種元素。可見在柏氏的心目中，元素是由基本物質所構成，這些基本物質，也許與中國思想中的「氣」概念近似。但是，在另一方面，根據宋代周濂溪的觀點，則陰陽乃宇宙力的作用才產生的結果，所以他說：「無極而太極，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陽，靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土。」

「太極」是否就是宇宙力的根源？傳統的中國人缺乏玄思的興趣，周子也不例外，所以他對此沒有進一步的思辨。他似乎是說，由太極的動靜而生陰陽，則陰陽本身非宇宙力，而可能是宇宙力所產生的效應或宇宙物質。周子在太極圖說中所謂陰陽，是指兩種基本的宇宙物質之可能性較大，因爲他說「陽變陰合而生水火木金土」這五氣。這樣說來，陰陽是原始之物質，而五行便是派生出來的物質了。把五行視作宇宙物質（陰陽二氣）所派出來的，此說也與柏拉圖在「台美阿斯」篇的對話錄中把四大元素視作理型與套進基本物質的第一種結果的構想相似。但是，周子所稱的五行，卻不一定是等於古希臘的元素說。周子所謂的五行，儘管我們難於斷定它們是否可與古希臘的元素說相同（或相通），然而，太極圖說中所講及的五行，則是順尚書洪範而指五種「物性」則無疑。所以，清代張伯行在註解朱子所編的「近思錄」時說：

「五行固出於太極矣，而其生也有成質，則理隨氣質而具，遂各專於一以成性。如木以曲直為

性，火以炎上為性，金以從革為性，水以潤下為性，土以稼穡為性，是五行各具一太極，而性之無物不有，可知也」³⁶。

把「物性」意義的五行解釋作古希臘的「元素」，這並不是不可能，因為古希臘的元素說中，每一元素皆假定有其不同的物性。不過，中國思想中的所謂五行，意義卻不限於「物性」，這點上文已清楚地分析過了。然而，周子太極圖說中所謂的五行是否也包括物性之外的其他意義？這就不清楚了。但若只順著「太極圖說」的文字而言，把周子的五行概念解釋為「物性」，則雖不中亦不遠矣。物性說與古希臘的元素論很相似。

註釋

① 史記殷本紀第三。

② 史記律書。

③ 白虎通陳立疏證，頁三三—四。

④ 同②。

⑤ 同③，頁二一四。

⑥ 史記正義。

⑦ 同③，頁二一四。

⑧ 同②。

⑨ 同③，頁二〇七。

⑩ 同②。

⑪ 同③，頁二〇八。

⑫ 同②。

⑬ 同③，頁二〇八。

⑭ 同②。

⑮ 同③，頁二一〇。

⑯ 同②。

⑰ 同③，頁二一。

⑱ 同②。

⑲ 同前。

⑳ 同③。

㉑ 同②。

22 同 3，頁二一二。

23 同 2。

24 同 3，頁二一六。

25 同 3，頁二一二—三。

26 淮南子天文訓。見諸子集成第七冊，淮南子，頁五十。

27 漢書律曆志第一（上）。

28 蕭吉，五行大義卷一。

29 同註 28。

30 同前。

31 同前。

32 同前。

33 同前。

34 同前。

35 同前。

36 近思錄集解，頁二。

本章主要用書目錄

- (1) 白虎通，陳立疏證，中國子學名著集成編印基金會印行。
- (2) 近思錄集解，台灣世界書局印行。
- (3) 史記殷本紀。
- (4) 淮南子天文訓，諸子集成第七冊。
- (5) 漢書律曆志。
- (6) 蕭吉：五行大義，知不足齋叢書。

第七章 從歲星紀年到干支紀年

第一節 干支紀年與曆法

干支紀年的問題之所以值得我們研究，因為這種紀年方法與中國思想史上兩套重要理論有不可分的關係，這兩套理論就是：

①黃帝內經裏的「五運六氣說」。

②自明代以來流行於中國社會的各種術數思想。

先就「五運六氣」論來說，它是一種從氣象而建立的一套醫學病理的理論，這是中醫的理論基礎。「五運六氣」論大致是認為氣候變化會直接影響到人體健康。漢代的人以為氣象的變化是有規律性的，並且能夠藉著建立一種「氣象曆」而申明這種規律性。「氣象曆」的建立一方面是與天文學不可分（因為天體的運行會影響氣象），另一方面，「氣象曆」是採用干支及干支紀年法作為推論氣象變化的符號語言。例如「天元紀大論」篇說：

「鬼史區曰：『子午之歲，上見少陰。丑未之歲，上見太陰。寅申之歲，上見少陽。卯酉之歲，上見陽明。辰戌之歲，上見太陽。巳亥之歲，上見厥陰。少陰所謂標也，厥陰所謂終也。厥陰之上，風氣主之；少陰之上，熱氣主之；太陰之上，濕氣主之；少陽之上，相火主之；陽明之上，燥氣主之；太陽之上，寒氣主之。所謂本也，是謂六元』」①。

所謂少陰、太陰、厥陰、少陽、太陽、陽明、風氣、熱氣、濕氣、相火、燥氣、寒氣等等，都是五運六氣論的基本概念。若要詮釋這些概念，並非三言兩語可盡，對於五運六氣理論的研究，是個相當複雜的問題。黃帝內經裏有七篇文章，其主題是涉及五運六氣說的，這就是：

- ①天元紀大論。
- ②五運行大論。
- ③六微旨大論。
- ④氣交變大論。
- ⑤五常正大論。
- ⑥六元正紀大論。
- ⑦至真要大論。

這七篇「大論」，可說是陰陽五行思想在醫學氣象方面的應用，其中是非曲直，很值得現代人從現代

的觀點及利用現代的語言加以徹底研究，進而評估其得失。關於這方面的問題，我們在本書第八章再詳加討論。

其次，再就術數思想方面說，根據後漢書方術列傳，東漢時已所謂「陰陽進步之學」，又謂其流有「風角、遁甲、七政、元氣、六日七分、逢占、日者、挺專、須臾、孤虛之術」②。東漢時代的「陰陽推步之學」竟多達十種，這些方術現在雖然無法稽考其實際內容，而現在流行於民間的子平法主要乃明清之系統，但是，命祿的思想很可能是從東漢的「陰陽推步之學」演變而來。現在流行於民間的術數之中，以子平法較具理論成份。子平法就是俗稱的四柱八字算命，而八字是採用干支的語言表達的，干支最後還原到陰陽五行的屬性，然後以陰陽五行的生合刑剋等原則論命祿。譬如設今年爲丙寅年，丙屬陽火，寅屬陽木。子平法的規則至爲複雜，故恐怕非一般江湖術士所能把握。我們在此暫且不談其中繁雜的規則結構，而只從干支紀年法提出一個簡明的問題，這個問題是：如果我們把干支紀年法的六十甲子向前或往後移動，這樣把甲子年稱爲乙丑或丁卯年，而不是甲子年，那麼使用子平算命法對甲子年出生的人之命祿推算豈非不同嗎？換言之，把一九八六之爲丙寅年，是否有任何理論根據呢？我們可以把一九八六年稱之爲丁卯或乙丑年嗎？這些問題的答案其實就在於干支紀年法是否有任何客觀上的根據？這是個曆法學上的問題。中國古代的曆法，除了安排年、月、日三者的配搭之外，還要處理紀年、紀月、紀日的方法問題。

中國人對曆法的研究，不但向來重視，而且遠源流長，其中最主要的原因，乃在於農務工作需要

認識和分辨一年中的氣候變化，農作物的播種、耕作和收藏等工作皆要按照節氣進行。農事工作要合乎節氣規律，而古代中國的經濟結構是個以農業爲主的社會，所以，曆法的研究自然受到重視。尙書堯典在開卷處先讚揚堯帝的德業之後，第一件事就談到曆法的問題，可見堯典的作者對曆法的重視：

「乃命羲和，欽若昊天。曆象日月星辰，敬授人時。」

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

申命羲叔，宅南交，平秩南訛，敬致。日永，星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。

分命和仲，宅西，日昧谷。寅饒納日，平秩西成。宵中，星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛。申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易。日短星昴，以正仲冬。厥民隤，鳥獸氄毛。帝曰：『咨，汝羲暨和，朞三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲』」。

這段引文中講及曆法中的六個要點：

①帝堯委任羲氏及和氏，製訂曆法，以便人民能掌握時令節氣變化的規律。曆法的製作與天體運行有關。除了認識日月運行的週期及其對節氣時令之影響外，尙研究其他星辰（這種可能指金木水火土五星）的情形，故說：「曆象日月星辰，敬授人時」。

②帝堯委派羲仲，審定春分（「以殷仲春」），以便農民能依照自然界的秩序以從事農耕（「平秩東作」）。春分時，日夜長短適中（「日中」），此時可見到鳥星（「星鳥」）。在春分期間，百姓在田野從事播種（「厥民析」），而鳥獸也交配繁殖（「鳥獸孳尾」）。

③帝堯又委任羲叔，到南方去測定「夏至」（「以正仲夏」），使人民能按照仲夏時節而做該做之工作（「平秩南訛」）。在仲夏時分，人民換上農裝，而鳥獸也按照時節脫羽毛（「民厥因，鳥獸希革」）。

④帝堯派和仲，進行鑑定「秋分」，掌握秋收的時節（「以殷仲秋」，「平秩西成」）。在仲秋時分，晝夜長短均等（「宵中」）。此時可見到虛星（「星虛」），百姓遷居在平地上以避寒（「厥民夷」），而鳥獸也長出新羽毛。

⑤帝堯委派和叔到朔方去，以鑑定「冬至」（「以正仲冬」），以便了解冬藏的規律（「平在朔易」），此時夜長日短，能夠看到昴星（「日短，星昴」）。此時百姓閉戶不出，而鳥獸也長了厚羽毛（「厥民隤，鳥獸氄毛」）。

⑥以三百六十六日為一年，置閏月。

堯典這段有關曆法的文獻，並非出於帝堯時代，因為堯典的第一句話是「曰若稽古帝堯，曰放勳」，「稽古」就是「考古」之意，可見堯典之作者距離傳說中的帝堯時代甚遠，否則不謂「稽古帝堯」。進一步來說，經文中又有以四方配四時之說^③，以四方配四時是以五行說有密切關係的。所以，我們

可以推測堯典爲戰國時代之作，而未必是孔子編纂書經時就已存在。另一方面，由於堯典乃今文尚書中的一篇，而今文尚書乃出於漢文帝時代伏生之口述^④，故堯典之作不晚於漢初而爲戰國時代之作的可能性極高。如果我們這個論點正確，那麼，關於春分、夏至、秋分及冬至這些節氣以及有關的星象天文的知識，在戰國時代已成爲知識分子的常識了。

史記卷二十六（曆書第四）中，有一段簡單的文字講及太初曆之前的各種曆法，現節錄如下：

「太史公曰：神農以前尚矣，蓋黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂五官，各司其序，不相亂也。民是以能有信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，災禍不生，所求不遺。

少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜擾，不可放物，禍菑薦至，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆。

其後三苗服九黎之德，故二官咸廢所職，而閏餘乖次，孟陬殄滅，攝提無紀，曆數失序。堯復遂重黎之後，不忘舊者，使復典之，而立羲和之官。明時正度，則陰陽調、風雨節、茂氣至、民無天疫。年耆禪舜，申戒文祖云：『天之曆數在爾躬』。舜亦以命禹。由是觀之，王者所重也。

夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月。蓋三王之正若循環，窮則反本。……其後戰國並爭，在於強國禽敵，救急解紛而已，豈遑今斯哉！是時獨有鄒衍，明於五德之傳，而散消息之

分，以顯諸侯。而亦因秦滅六國，兵戎極煩，又升至尊之日淺，未暇遑也。而亦頗推五勝，而自以為獲水德之瑞，更名河曰德水，而正以十月，色上黑，然曆度閏餘，未能睹其真也。

漢興，高祖曰：『此時待我而起』，亦自以為獲水德之瑞，雖明習曆及張蒼等，咸以為然，是時天下初定，方網紀大基，高后女主，皆未遑，故襲秦正朔服色」⑤。

太史公這段話，有以下數點值得我們特別注意：

①曆法起源於黃帝時代，而曆法的製訂需要藉著認識星體的運行與五行的作用。有了曆法之後，人類才能夠把握住四季時令的規律。

②這裏所提及的司天及司地之官，前者可能是指負責研究天文之職的人員，而後者則可能指研究氣象物候的人員。這些人員相當於帝堯時代所謂羲和之官。羲和之官實也就是研究氣象、曆法及天文的官方人員。我國古代以農立國，可見「羲和之官」的重要性。

③太史公在這裏指出「夏正以正月，殷正以十二月，周正以十一月」，這是以夏曆為準則，即是說，殷代以夏曆的十二月為正月，而周代則以夏曆的十一月為正月。這可能就是夏殷周三種曆法的主要差別。

④春秋時代，各國王室可能極之缺乏懂得曆法的專門人材，就以魯國為例，魯史把周襄王二十六年錯誤地把閏月置於三月。到了戰國，鄒衍可能就是當時少數懂得天文曆法的人。

⑤秦統一六國之後，除了因為相信自己是屬五行中的水而以夏曆的十月爲正月之外，於曆法上根本談不上創新，秦代甚至連置閏的工作也常與實際時令不相符。

⑥漢代初期（至武帝太初元年爲止），仍然採用秦代的曆法。

漢書律曆志對史記的說法加以補充，認爲漢太初曆之前有黃帝曆、顓頊曆、夏曆、殷曆、周曆及魯曆六種。至於秦代所採用的曆法，律曆志只謂「戰國擾攘，秦兼天下，未遑暇也，亦頗推五勝，而自以爲獲水德，乃以十月爲正，色上黑」⑥。史記和漢書對秦曆的說明至爲簡單，它除了以十月（夏曆十月）爲歲首之外，我們不知道它還具有其他甚麼特色。至於漢初的曆法，律曆志謂：

「漢興，方網紀太基，庶事革創，襲秦正朔，以北平侯張蒼言，用顓頊曆，比於六曆，疏閭中最爲微近」⑦。

史記只謂漢初襲秦「正朔服色」，而漢書律曆志則謂漢初除襲秦正朔外，還採納張蒼主張而用顓頊曆，同時顓頊曆與其他六種曆法比較準確。然而，如何衡量一種曆法是否準確呢？要回答這個問題，便先要認識日曆（或月曆）的基本意義。所以，我們接下來便要申明曆法與天象的問題。

第二節 曆法與天象

曆法的主要工作，是在於按照天體及時令規律而恰當地安排日月年的週期性。在古代，安排一天時間的長短並不很難，但安排一個月的長短就難得多了，而安排一年的時間自然又更爲複雜。

對於一天的界定，可以從觀察四季中的日出日落，或是在四季中從一次的正午到另一次正午的平均時間。一個月的時間卻可從觀察日圓月缺，或者從這一次的月圓到另一次的月圓的週期。至於一年的時間，則爲四季寒暑的週期。從月圓月缺的天文現象而界定一個月的辦法，稱之爲「朔望月」，而從四季寒暑變易的現象安排一年的時間，稱之爲「回歸年」。

先就「朔望月」來說，從地球上觀察到「月的相狀」（簡稱之爲「月相」），是有週期性的差異，這是因爲月球一方面環繞地球運動，另一方面是月球反射太陽光所致。當月球處於地球和太陽之間，月球被太陽照射的一半背著地球，故在這時候，地球上無法看到「月光」，這樣的月相稱之爲「朔」。當地球位於月球與太陽之間時，月的相狀剛好相反，月亮完整地掛在空中，此時就稱之爲「望」。月相從這一次的朔到下一次的朔，或者從這一次的望到下一次的望，所經過的週期爲二九·五三〇六日（29.5306日）。中國古代從觀察月相而安排一個月的週期，這只是用以計算一個月的平均日數而已，至於這個月屬於一年中那一個月？這就要另找根據了。

再就回歸年說，這是指太陽一次直照在北回歸線到下一次直照北回歸線的週期而言。當太陽照射在北回歸線上時，北半球晝長夜短（南半球則剛好相反）。古人很早就懂得用一根桿插在地面上以測日影，稱之爲土圭。詩經有謂「既景廼岡，相其陰陽」^⑧，這是說，登上山岡上利用日影以觀測方位。除了用土圭的影子的方法測量之外，還可用之測量節氣。當太陽照射在北回歸線上時，北半球在這一天爲夏至，這一天，土圭的影子在一年中爲最短。在這一天以後，太陽光的直射逐漸南移，當太陽直照在南回歸線上時，北半球進入冬天，而土圭的影子爲一年中最長的一天，就是冬至。在這一天以後，太陽光又向北移動，直至直射在北回歸線上爲止。一個回歸年平均有365.2422日。

從月圓月缺的現象所需日數之平均數據爲一個月的日數，然而，一年中十二個月又如何安排呢？這有二個辦法。第一個辦法是以二十四節氣中的中氣爲標誌，第二個辦法是以太陽所在星宿的位置爲標誌。這二個辦法皆以假想中的黃道作爲處理的原則。就以上述的第二個辦法來說，古人把太陽的視運動（實即乃地球環繞太陽運動）所經過的途徑稱之爲黃道，以太陽在黃道上所經過的廿八星宿之位置紀月。這種方法見於禮記月令及呂氏春秋等書。首先是把一年分爲四季，每季再分爲孟、仲、季三部分，遂有孟春之月、仲春之月、季春之月、孟夏之月、仲夏之月、季夏之月等（餘此類推）。例如，禮記月令謂：

①「孟春之月，日在營空，昏參中，旦尾中」。

②仲春之月，日在奎，昏弧中，旦建星中」。

③季春之月，日在胃，昏七星中，旦牽牛中」。

④孟夏之月，日在畢，昏翼中，旦婺女中」。

⑤仲夏之月，日在東升，昏亢中，旦危中」。

⑥「季夏之月，日在柳，昏火中，旦奎中」。

⑦「孟秋之月，日在翼，昏逢星中，旦畢中」。

⑧「仲秋之月，日在角，昏牽牛中，旦觜觿中」。

⑨季秋之月，日在房，昏虛中，旦柳中」。

⑩「孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中」。

⑪「仲冬之月，日在斗，昏東辟中，旦軫中」。

⑫季冬之月，旦在婺女，昏婁中，旦氏中」。

這就是利用太陽在晨早、黃昏等時分所在的星宿以分辨月份。「日在營室」、「日在奎」等語中的「日」字因為與「昏」、「旦」相對，故應解作「中午」，這是說：在孟春之月（寅月或正月），太陽在中午時分在營室附近，而黃昏及晨早則分別處於參宿與尾宿之中。其餘十一個月，太陽在晨早、中午及黃昏時經過不同的星宿。這樣，從觀測太陽所處的星宿，便可測定所屬月份。

中國的曆法，向來是採用陰陽合曆的（稱之為農曆），這就是以朔望月（月球環繞地球一週的時間）為一個月，而以回歸年（地球環繞太陽一週）為一年。但是，由於一個朔望月有29.5306天，因

而一年有 $\cdot 29.5306$ 天 $\times 12 = 354.3672$ 天

但是，一個回歸年卻有 365.2422 天，這是說，假如一年以十二個朔望月計算，那麼，一個回歸年與十二個朔望之間相差 10.875 天，三年後就相差 32.625 天了。於是就每三年就按置多一個月（即十三個月），稱這種情形為閏年。其後又提出更好的辦法，以協調朔望月與回歸年的關係，這就是在每十九年中置七個閏月。計算方法如下：

①十九年七閏的月數為：

$$12 \times 19 + 7 = 235 \text{ (朔望月)}。$$

②日數為：

$$29.5306 \times 235 = 6939.691 \text{ 日}。$$

③十九個回歸年的日數為：

$$365.2422 \times 19 = 6939.6018 \text{ 日}$$

以上②③兩項的日數，如果取小數後二位有效數字，則二者只相差 0.09 日而已（即相差 2 小時 9 分 36 秒）^⑨。進一步來說，閏年時哪一個月應要安置閏月？這也是個非常重要的問題，而這個問題是涉及所謂「二十四節氣」這個觀念。二十四節氣把太陽的視運動所經過的黃道分作二十四部分，每一部分為十五度，以此表示一個節氣或中氣，這是從回歸年方面考慮的。這其實等於說中氣與中氣之間，或是節氣與節氣之間的平均日數為：

265,244 日 ÷ 12 = 30,438 日

這個平均數據與朔望日約相差一天，這使到中氣在朔望月中每個月都會推遲一日，於是經過一段日子之後，中氣便會延遲到月底，這就等於說，這是一個沒有中氣的月份，於是就視之爲閏月。

古代的曆法，除了協調日月年三者的規律之外，還有一項重要的工作就是處理紀年的問題。本章的要旨，就在於討論紀年法。

第二節 歲星紀年法

歲星紀年法的出現，可能是在於克服春秋戰國時代各國所自行採用的各種紀年法，這些紀年法是以各國的諸侯王在位的年數紀年。歲星紀年法在當時是一種國際性的紀年法，以歲星的運行方位紀年。現行農曆的干支紀年法是從歲星紀年法演變而成的，而且這個演變是非常有趣而又頗爲複雜。整理這個問題的資料可見於左傳、國語、呂氏春秋、淮南子天文訓、史記天官書，近年來出土的馬王堆帛書「五星占」、漢書律曆志及後漢書律曆志。至於說明歲星紀年的概念，就要先解釋二十八星宿、十二次、太歲、歲名等概念。以下我們先要介紹十二次與歲星紀年之關係。

一、國語及左傳裏的歲星紀年：

所謂歲星，就是現代所謂木星，以金木水火土五行取代五大行星之名，可能始於漢代。漢書律曆志謂：

「五星之合於五行，水合於辰星、火合於熒惑、金合於太白、木合於歲星、土合於填星」^⑩。

現在所謂水星、火星、金星、木星及土星，在漢代以前分別稱之爲辰星、熒惑、太白、歲星及填星。歲星既然是指木歲，古人很早就已經認識到木星約十二年環繞太陽運行一週，因此，如果把木星運行的軌道分爲十二部分，每一部分稱爲一次。十二部分便成爲十二次，同時，木星運行一次，便是一年。因此，所謂歲星紀年法其實就是以木星爲準則的十二年爲一循環的紀年法，十二次分別配上十二個不同的名稱，這就是：①星紀，②玄枵，③阨訾，④降婁，⑤大梁，⑥實沈，⑦鶉首，⑧鶉火，⑨鶉尾，⑩壽星，⑪大火，⑫折木。

在國語的周語及晉語裏，已經使用到歲星紀年，現節錄如下：

「昔武王伐殷，歲在鶉火，月在天駟，日在析木之津，辰在斗柄，星在天黿。有建星及牽牛焉，

則我皇姚大姜之姪伯陵之後，逢公之所憑神也。歲之所在，則我有周之分野也」^⑪。

「歲在鶉火」是謂歲星位於鶉火之次。國語晉語也有幾節資料是講及歲星紀年的：

「蓄力一紀，可以遠矣」。

「一紀」就是歲星運行一周之意，晉語又謂：

「歲在壽星及鶉尾，其有此土乎？天以命矣，復於壽星，必獲諸侯。天之道也，由是始之」^⑫。

「歲在壽星及鶉尾」，這是指木星在壽星之次及在「鶉尾」之次而言，壽星及鶉尾，皆屬十二星次之名。

在左傳方面，也有一些資料是講及歲星紀年的，例如魯襄公二十八年春：

「二十八年春，無冰。梓慎曰：『今茲宋鄭，其饑乎？歲在星紀，而淫於玄枵……』」。

又襄公三〇年：

「鄭伯有著酒……及其亡也，歲在陬訾之口，其明年，乃及降婁」。

按照左傳這段資料，魯襄公二十八年，歲星在「星紀」，三〇年而歲星在「陬（訾）訾」，三十一年歲星在「降婁」，這個次序，正符合十二次的次第：星紀、玄枵、陬訾、降婁……。

二、淮南子天文訓的歲星紀年：

天文訓中講及的歲星紀年法，分別涉及「太陰」、十二辰、歲名次及二十八宿：

「太陰在寅，歲名曰攝提格，其雄為歲星，舍斗牛，以十一月與之晨出東方，東井與鬼為對。

太陰在卯，歲名曰單閼，歲星舍須女虛危，以十二月與之晨出東方，柳七星張為對。

太陰在辰，歲名曰執徐，歲星舍營室東壁，以正月與之晨出東方，翼軫為對。

太陰在巳，歲名曰大荒落，歲星舍奎婁，以二月與之晨出東方，角亢為對。……」

以上只是例證，天文訓有關歲星紀年法的文字頗長，故在此只節錄，以茲佐證。爲了清楚握要起見，

現在就把歲星紀年的各項列表說明。情形見〔附表一〕。

【附表一】天文訓的歲星紀年

太陰所在之十二辰											歲
寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
攝提	單	執	大荒	敦	協	涒	作	闌	大淵	困	赤奮
格	闕	徐	落	辟	洽	灘	鄂	茂	獻	敦	若
斗、牽牛	須女虛危	營室東壁	奎婁	胃昂畢	鯢雋參	東井輿鬼	柳七星張	翼軫	角亢	氐房心	尾箕
十一	十二	正	二	三	四	五	六	七	八	九	十
東井輿鬼	柳七星張	翼軫	角亢	氐房心	尾箕	斗牽牛	須女虛危	營室東壁	奎婁	胃昂畢	觜雋參
與之對向之星宿											晨出東方之月份

淮南子中的歲星紀年法與國語及左傳有異，國語及左傳是指明歲星所在的次第，這種次第是以十二星次表示的，而十二星次又各有其名。淮南子則不用十二星次之名，而採用十二個歲名如攝提格、單闕等等。更重要的是除了用十二辰配十二歲名之外，並指出歲星所在之二十八宿的位置。淮南子所謂太陰，在爾雅則稱之爲太歲。爾雅謂：

「太歲在寅曰攝提格、在卯曰單闕、在辰曰執徐，在巳曰大荒落、在午曰敦牂、在未曰協洽、在中曰涒灘、在酉曰作噩（鄂）、在戌曰閭茂、在亥曰大淵獻、在子曰困敦、在丑曰赤奮若¹³。」

可見爾雅與淮南子天文訓有關十二歲名，除「作噩」與「作鄂」之差別外，其餘完全相同，由此可知太歲或太陰是直指一事的。但是，爾雅除了列太歲所在的十二名稱之爲，還列出了另一組太歲所屬的天干之名稱，情形如下：

「太歲在甲曰闕逢、在乙曰旃蒙、在丙曰柔兆、在丁曰強圉、在戊曰著雍、在己曰屠維、在庚曰上章、在辛曰重光、在壬曰玄黓、在癸曰昭陽」¹⁴。

這一組名稱很重要，因爲這兩組太歲分別爲十干及十二辰（支）的組合名稱，而且基本上具備干支紀

年的方法了。

三、史記天官書中的歲星紀年

天官書所講及的歲星紀年法，又與國語、左傳及淮南子天文訓皆不相同，現先節錄如下：

「以攝提格歲，歲陰左行在寅，歲星右轉居丑，正月，與斗，牽牛晨出東方，曰監德。……。

單閼歲：歲陰在卯，星居子，以二月與婺女、虛、危晨出，曰降入……。

執徐歲，歲陰在辰，星居亥，以三月與營室、東壁晨出，曰跕踵。……」

由於文字頗長，所以我們在此只節錄，以茲佐證。現在，我們也把天官書的歲星紀年之方法，情形見〔附表二〕。

爲了達成歲星紀年，那麼就要規定歲星每年所在的方位，因此我們就需要先確定一個座標，這個座標就是北斗星的星柄，關於這個問題，史記天官書、漢書律曆志及天文志皆有說明：

「玉衡杓建，天之綱也。日月初躔，星之紀也。綱星之交，以原始造設，合樂用焉」^{①5}。

玉衡星乃指北斗七星的柄，是規定天體的座標（綱），而這裏所謂「天體」，就是指二十八星宿而言。關於二十八宿的問題，淮南子、史記天官書、漢書天文志等皆有論列。例如，淮南子把天體視作四維（四方形），東南西北四方各佔七宿，計有：

① 南方七宿，包括：軫、翼、張、七星、柳、輿鬼、東井。

② 西方七宿，包括：參、觜、畢、昴、胃、婁、奎。

③ 北方七宿，包括：壁、室、危、虛、須女、牽牛、斗。

④ 東方七宿，包括：箕、尾、心、房、氐、亢、角。

按照把天體星宿，分爲東西南北的四部分，則二十八宿的分佈可用〔附表二〕來說明。

【附表二】史記天官書的歲星紀年法

歲名	攝提格	單閼	執徐	大荒駱	敦牂	協洽	涓灘	作鄂	闍茂	大淵獻	困敦	赤奮若
歲陰左行所屬地支	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
歲星右轉所屬地支	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅
與星宿晨東方之月份	正月	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
與歲星晨出東方之星宿	斗、牽牛	婺女、虛、危	營室、東壁	奎、婁	胃、昴、畢	觜、參	東井、輿鬼	柳、七星、張	翼、軫	角、亢	氐、房、心	尾、箕

漢書律曆志不但以北斗柄作為天體的座標來規定二十八宿，而且也以北斗柄來規定十二次（星次），所以說：

「斗綱之端連貫營室，織女之紀指牽牛之初，以紀日月，故曰星紀。五星起其初，日月起其中。凡十二次。日至其初為節，至其中斗建下為十二辰，視其建而知其次。故曰：制禮上物，不過十二，天之大數也」¹⁶。

這裏提到十二星次的劃分方法，而此十二星次又以「星紀」為首。律曆志又認為十二星次與二十四節氣有關，這就是太陽至星次的初（始點）為節氣，而低達其中點為中氣。觀測北斗柄所指向的方位，就知道該屬哪一

【附表三】淮南子天文訓有關二十八宿分佈圖

箕	斗	牛牽	女須	虛	危	室營	壁奎
尾	<div style="display: flex; justify-content: space-between;"> 北 西 </div> <div style="display: flex; justify-content: space-between;"> 東 南 </div>						婁
心							胃
房							昂
氐							畢
亢							觜
角	軫	翼	張	星七	柳	鬼輿	參東井

次了。律曆志說：

「星紀：初斗十二度，大雪。中牽初，冬至。終於婺女十七度（按：婺女即須女）。

玄枵：初婺女八度，小寒。中危初，大寒。終於危十五度。

諏訾：初危十六度，立春。中營室十四度，驚蟄。終於奎四度。

降婁：初奎五度，雨水。中婁四度，春分。終於胃六度。

大梁：初胃七度，穀雨。中節八度，清明。終於畢十一度。

實沈：初畢十二度，立夏。中井初，小滿。終於井十二度。

鶉首：初井十六度，芒種。中井三十一度，夏至。終於柳八度。

鶉火：初柳九度，小暑。中張三度，大暑。終於張十七度。

鶉尾：初張十八度，立秋。中翼十五度，處暑。終於軫十一度。

壽星：初軫十二度，白露。中角十度，秋分。終於氏四度。

大火：初氏五度，寒露。中角五度，霜降。終於尾九度。

析木：初尾十度。中箕七度，小雪。終於斗十一度。」

十二星次是黃道上的十二等分，可以用來指示太陽一年中的視運動所在的方位（其實是地球繞太陽移

動一週所需之時間），也可以用來表示五星（例如木星、土星、金星等）之運動方位。如果用來表示太陽一年的視運動之方位，那麼，用十二星次不但可劃分二十八宿，而且也能一一對應每月的節氣和中氣（太陽進入各星次之端爲節氣，進入各星次之中央爲中氣）。爲了清楚明朗起見，我們現在列表整理情形見〔附表四〕。

由於十二星次及二十八星宿皆是對黃道的區分，前者極可能是出於古人對木星運動週期的觀察活動，認識到木星約十二年的時間環繞太陽一週。我們說過：所謂黃道其實並非太陽一年間繞天球運行的軌道，而是地球繞太陽運行一周的軌道。所謂黃道只不過是觀察者坐在地球上，並以地球爲定點的太陽視運動之軌道而已。地球與木星的軌道其實不同，但由於兩者皆以太陽爲中心而運行一週，亦即它們的軌道都是兩個近似的同心圓。另一方面，而由於地球距離二十八星宿太遙遠，故也就假定二十八星宿爲二十八個定點，從地球上觀察，它們分別分佈在二個近似的同心圓的圓周上的恒星（地球、木星）近似同心圓的周界上按比例對應地分割爲十二等分（即十二星次），那麼，每個星次所對應的星宿大致仍相同，這種情形可用〔表五〕來界明。〔表五〕其實是綜合〔表二〕至〔表四〕的結果。

從〔表五〕中，我們能夠一目了然地讀出十二星次、二八宿、歲名及太陰所處的方位之間的種種關係。例如大荒落之歲、歲陰在巳，對應於婁宿及奎宿，而與亢角二宿遙對，其在十二星次爲降婁。其他依此類推。

從天官書中，歲星紀年的方法是同時採用二組地支的，第一組稱之爲歲陰（太陰）所行的次第，

【附表四】太陽所在之星次（據漢書律曆志）

十二星次	初		位		中		位		所屬之月份			終
	二十八星宿	節	氣	二十八星宿	中	氣	夏	商				二十八宿
①星紀	斗12度	大雪	牽牛初	冬至	危15度	娵女70度	11	12	正			
②玄枵	娵女8度	小寒	危初	大寒	危15度	娵女70度	12	正	2			
③諏訾	危16度	立春	營室	驚蟄（今雨水）	營室	危15度	3	2	3			
④降婁	奎5度	雨水（今驚蟄）	婁4度	春分	奎4度	胃6度	2	3	4			
⑤大梁	胃7度	穀雨（今清明）	昂8度	清明（今穀雨）	清明（今穀雨）	畢11度	3	4	5			
⑥實沈	畢12度	立夏	井初	小滿	井初	井15度	4	5	6			
⑦鶉首	井16度	芒種	井31度	夏至	井31度	柳8度	5	6	7			
⑧鶉火	柳9度	小暑	張3度	大暑	張3度	張17度	6	7	8			
⑨鶉尾	張18度	立秋	翼17度	處暑	翼17度	軫11度	7	8	9			
⑩壽星	軫12度	白露	角10度	秋分	角10度	氐4度	8	9	10			
⑪大火	氐5度	寒露	房5度	霜降	房5度	尾9度	9	10	11			
⑫析木	尾10度	立冬	箕7度	小雪	箕7度	斗11度	10	11	12			

赤奮若	格提攝		闕		單		徐		執		大荒落
	箕	斗	牛牽	女須	虛	危	室營		壁奎		
	尾	析木	紀星	楊	玄		昏陬		降婁		
困敦	心	大	子	北		西	午	大	胃	敦	
	房			東							
	氐			火	梁						畢
大淵獻	亢	壽星	亥	戌	南		酉	未	實沈	叶	
	角	尾	鶉	火		鶉	首	鶉	參		
	軫	翼	張	星七	柳	鬼輿	井	東			
茂		閭		鄂		作		灘		涖	

【附表五】歲名、廿八宿、十二次及太陰所在之十二辰之關係表

第二組地支才用來表示歲星所運行的次序，可能由於同時採用兩組地支紀年，也可能還爲了辨別其中的差別，遂分別把第一組地支給與特殊的名稱，這就是所謂歲名。然則何故不採用一組地支，並稱之爲寅年，卯年等等呢？這可能是因爲古人已認識到木星環繞太陽的週期不是剛好爲十二年，而是十一・八六年的。這樣，如果以十二年爲一週期，就多出了〇・一四年，也就是每年多出了〇・〇一二年。因此，經過數十年後，用歲名所表示的年份次第（這可用回歸年計算）便會與歲星所在的天體不合（例如攝提格之歲，歲星於正月不出現於斗牽牛之方位）。爲了能調整歲星的方位以配合回歸年，所以就採用兩組地支，所謂「歲陰左行」的歲陰只是虛設，歲陰所到的地支可能只表示以回歸年計算的年限，而第二組的地支以表示歲星所在的方位。如果這個解釋正確，那麼我們會問：何故不用地支記年，而卻再加上歲星呢？答案可能是因爲歲星在同一週期內，每年在二十八宿星的方位皆不相同，這樣遂使到年份直接與天象拉上關係，從而具有占星的作用。古人相信占星的事實，可見於國語、左傳、淮南子、史記天官書、漢書五行志、晉書天文志等。

第四節 從歲星紀年到干支紀年

在歲星紀年方面，我們已經講及歲名的問題。例如淮南子天文訓便謂「太陰在寅，歲名曰攝提格」、「太陰在卯，歲名曰單閼」、「太陰在辰，歲名曰執徐」等等。歲名與十二支的關係如〔表六〕

【附表六】歲名與十二支對照（見天文訓）

名歲	支地
格提攝	寅
闕單	卯
徐執	辰
落荒大	巳
牂敦	午
洽協	未
(疆) 灘君	申
鄂作	酉
茂闌	戌
獻淵大	亥
敦困	子
若奮赤	丑

【附表七】天干與太歲名稱（據爾雅釋天）

稱名歲太	干天
逢 闕	甲
蒙 旃	乙
兆 柔	丙
圉 强	丁
雍 著	戊
維 屠	己
章 上	庚
光 重	辛
黠 玄	壬
陽 昭	癸

【附表八】史記律書中太歲所在的天干名稱

稱名歲太	干天
逢 闕	甲
蒙 端	乙
兆 游	丙
梧 彊	丁
維 徒	戊
犁 祝	己
橫 商	庚
陽 昭	辛
艾 橫	壬
章 尚	癸

所示。

在上文中，我們已經知道歲星紀年是用兩組地支的。在史記曆書裏有所謂「曆術甲子篇」，由太史公所寫的（或輯錄的）「曆術甲子篇」裏，開始取用紀日法的六十甲子紀年，把太初元年稱之爲「焉逢攝提格」，把歲星紀年中的歲名「攝提格」增加了一部分，把太初二年稱之爲端蒙單閼，順序而有所謂：游兆執徐三年、彊梧大荒落四年、徒維敦牂天漢元年、祝犂協治二年、商橫涓灘三年、昭陽作鄂四年等等¹⁷。列出從太初元年而到建始四年的名稱，共七十四年。上文已經提及爾雅所解釋的另一組太歲名稱，情形可用〔表七，見前頁〕來說明。

關於地支所對應的歲名，爾雅及淮南子均把太歲在戌稱之爲「闔茂」，史記曆書則作「濤茂」，其餘均相同。但是，有關太歲在天干方面的名稱，史記與爾雅多有差別，情形見於〔表八，見前頁〕。現在，我們再列述史記曆書中的紀年方法：

- (1)「太初元年，歲名焉逢攝提格」，此即甲寅年。
- (2)「端蒙單閼二年」，此即乙卯年。
- (3)「同游兆執徐三年」，此即丙辰年。
- (4)「彊梧大荒落四年」，此即丁巳年。
- (5)「徒維敦牂天漢元年」，此即戊午年。
- (6)「祝犂協治二年」，此即己未年。

- (7)「商橫涓灘三年」，此即庚申年。
(8)「昭陽作鄂四年」，此即辛酉年。
(9)「橫艾濤茂太始元年」，此即壬戌年。
(10)「尚章大淵獻二年」，此即癸亥年。
(11)「焉逢困敦三年」，此即甲子年。
(12)「端蒙赤奮若四年」，此即乙丑年。
(13)「游兆攝提格征和元年」，此即丙寅年。
(14)「彊梧單閼二年」，此即丁卯年。
(15)「徒維執徐三年」，此即戊辰年。
(16)「祝犁大芒（荒）落四年」，此即己巳年。
(17)「商橫敦牂後元元年」，此即庚午年。
(18)「昭陽汁（協）洽二年」，此即辛未年。
(19)「橫艾涓灘始元元年」，此即壬申年。
(20)「尚章作噩（鄂）二年」，此即癸酉年。
(21)「焉逢淹闍茂三年」，此即甲戌年。
(22)「端蒙大淵獻四年」，此即乙亥年。

- (23)「游兆困敦五年」，此即丙子年。
- (24)「彊梧赤奮若六年」，此即丁丑年。
- (25)「徒維攝提格元鳳元年」，此即戊寅年。
- (26)「祝犁單閼二年」，此即己卯年。
- (27)「商橫執徐三年」，此即庚辰年。
- (28)「昭陽大荒落四年」，此即辛巳年。
- (29)「橫艾敦牂五年」，此即壬午年。
- (30)「尚章汁（協）洽六年」，此即癸未年。
- (31)「焉逢涓灘元年元年」，此即甲申年。
- (32)「端蒙作噩（鄂）本始元年」，此即乙酉年。
- (33)「游兆闍茂二年」，此即丙戌年。
- (34)「彊梧大淵獻三年」，此即丁亥年。
- (35)「徒維困敦四年」，此即戊子年。
- (36)「祝犁赤奮若地節元年」，此即己丑年。
- (37)「商橫攝提格二年」，此即庚寅年。
- (38)「昭陽單閼三年」，此即辛卯年。

- (39)「橫艾執徐四年」，此即壬辰年。
- (40)「尙章大荒落元康元年」，此即癸巳年。
- (41)「焉逢敦牂二年」，此即甲午年。
- (42)「端蒙協治三年」，此即乙未年。
- (43)「游兆涖灘四年」，此即丙申年。
- (44)「彊梧作噩神雀元年」，此即丁酉年。
- (45)「徒維淹（闍）茂二年」，此即戊戌年。
- (46)「祝犁大淵獻三年」，此即己亥年。
- (47)「商橫困敦四年」，此即庚子年。
- (48)「昭陽赤奮若五鳳元年」，此即辛丑年。
- (49)「橫艾攝提格二年」，此即壬寅年。
- (50)「尙章單閼三年」，此即癸卯年。
- (51)「焉逢執徐四年」，此即甲辰年。
- (52)「端蒙大荒落甘露元年」，此即乙巳年。
- (53)「游兆敦牂二年」，此即丙午年。
- (54)「彊梧協治三年」，此即丁未年。

- (55)「徒維涓灘四年」，此即戊申年。
- (56)「祝犁作噩黃龍元年」，此即己酉年。
- (57)「商橫淹（闍）茂初元元年」，此即庚戌年。
- (58)「昭陽大淵獻二年」，此即辛亥年。
- (59)「橫艾困敦三年」，此即壬子年。
- (60)「尙章赤奮若四年」，此即癸丑年。
- (61)「焉逢攝提格五年」，此即甲寅年。
- (62)「端蒙單閼永光元年」，此即甲寅年。
- (63)「游兆執徐二年」，此即丙辰年。
- (64)「彊梧大荒落三年」，此即丁巳年。
- (65)「徒維敦牂四年」，此即戊午年。
- (66)「祝犁協洽五年」，此即己未年。
- (67)「商橫涓灘建昭元年」，此即庚申年。
- (68)「昭陽作噩二年」，此即辛酉年。
- (69)「橫艾闍茂三年」，此即壬戌年。
- (70)「尙章大淵獻四年」，此即癸亥年。

(71)「焉逢困敦五年」，此即甲子年。

(72)「端蒙赤奮若竟寧元年」，此即乙丑年。

(73)「游兆攝提格建始元年」，此即丙寅年。

(74)「彊梧單閼二年」，此即丁卯年。

(75)「徒維執徐三年」，此即戊辰年。

(76)「祝犁大荒落四年」，此即己巳年。

以上七十六年的名稱，見於史記曆書，這是按照年份次第排列的。這七十六年的名稱，可按照六十甲子一對應。干支紀年法是採用六十甲子紀年的，六十甲子原先已用作紀日。干支紀日已見於卜辭，例如：「甲午卜，其又歲于高祖乙，三牢」（粹163），此中「甲午卜」是指在「甲午日卜的」。六十甲子的排列，是由天干及地支組合而成，並且是陰干組合陰支，陽干組合陽支，也就是說，陽干組合陰支（如甲丑）以及陰干組合陽支（如乙寅）是不容許的。由於天干及地支之間只能陽對陽或是陰對陰，又由於天干十與地支十二，十月十

甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
—— ⁺	——	—— ⁺	——	—— ⁺	——	—— ⁺	——	—— ⁺	——
子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉
亥	戌	酉	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙

甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
——	——	——	——	——	——	——	——	——	——
戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未
申	酉	庚	辛	壬	癸	甲	乙	丙	丁

二的最小公倍數爲六十，故只有六十個組合的結果。情形如前頁表：

第一次組合的結果，我們得到甲子、乙丑、丙寅、丁卯、戊辰、己巳、庚午、辛未、壬申以及癸酉十個組合。由於地支的戌亥在一次的組合時沒有天干與之連結，故在第二次組合中，我們便依次得甲戌、乙亥、丙子、丁丑、戊寅、己卯、庚辰、辛巳、壬午、癸未。由於申酉在第二次沒有機會組合，遂成爲第三次組合的起點。

甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸		
申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未

甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸		
午	未	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳

所以，第三次組合得：甲申、乙酉、丙戌、丁亥、戊子、己丑、庚寅、辛卯、壬辰、癸巳等十組。第四次組合則得甲午、乙未、丙申、丁酉、戊戌、己亥、庚子、辛丑、壬寅、癸卯。同理，第五次及第六次的組合如下：

		癸	壬	辛	庚	己	戊	丁	丙	乙	甲
卯	寅	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰

		癸	壬	辛	庚	己	戊	丁	丙	乙	甲
丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅

從第五次的組合得到：甲辰、乙巳、丙午、丁未、戊申、己酉、庚戌、辛亥、壬子、癸丑。第六次的組合得到：甲寅、乙卯、丙辰、丁巳、戊午、己未、庚申、辛酉、壬戌、癸亥。如果再要組合下去，我們便會重新得到甲子、乙丑等組合。因此，六十甲子的組合結果見〔附表九〕。

【附表九】六十甲子組合表

甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

如果我們把六十甲子視為一個符號語言系統，這樣，我們利用〔表六〕及〔表八〕便可對每種干支的組合指出其名稱。例如己未，按照〔表八〕，已為祝犁，而根據〔表六〕，則「未」為「協洽」，故己未年便是「祝犁協洽」。根據以上所述，對於史記天官書的「曆術甲子篇」的紀年法，有以下幾點值得注意：

①「曆術甲子篇」採用「焉逢攝提格」、「端蒙單闕」等名稱紀年，這可能就是開干支紀年的先

河。甲子篇採用一套奇特的名稱而不直接用干支，原因可能在於避免紀年與紀日採用同樣的符號。但是，由於所採用的歲名如「游兆執徐」、「彊梧大荒落」等非常奇特，老百姓難於記憶，所以不久就放棄了這套名稱而直接使用干支以紀年。

②然則何故放棄歲星紀年法而採用干支或「焉逢攝提格」等歲名紀年呢？本書撰者的猜測是：由於歲星是以少於十二回歸年的時間環繞太陽一週，也就是說，歲星並非恰好每年運行一星次，所以會出現超辰的現象，此其一。此外，觀測歲星的方位乃專家之事，非一般百姓所能。綜合這兩點，我們可以想像歲星紀年相當複雜，所以在西漢時代，就有人想用另一種方法取代，於是直接或間接（例如所謂「焉逢攝提格」）的干支紀年法便由此而出現。

③採用干支代替歲星紀年的另一個原因，可能是哲學的而非天文學的，這個哲學的原因就是所謂歲陰歲雄的問題。關於這個問題，在本章第三節裏，我們曾就歲星紀年法而引述天文訓所謂「太陰在寅，歲名攝提格，其雄爲歲星」。又根據天官書，當太陰或歲陰在寅，則歲星在丑，當太陰在卯時，歲星在子（見附表二）。這種歲陰歲雄的觀念，其實就是陰陽五行中的「陰陽」觀念。用干支取代歲星紀年中的太陰及歲星所在地支後，陰陽觀念仍保持下來，這就是以干爲歲雄，以支爲歲陰。所以，史記索隱在註解「曆術甲子篇」的「歲名焉逢攝提格」一語時謂「甲，歲雄也」；寅，陰也」。歲星紀年中同時採用兩個地支以紀「太陰所在」以及「歲雄」所在的方法既屬不便，而干支紀年法又能保持陰陽的意義，所以就採用干支紀年。陰陽五

行的宇宙觀既盛行於戰國至漢代，而干支紀年又能保存此種宇宙觀。

④但是，干支紀年法中的天干除了表示歲雄之外，是否還能表示天象呢？對於這個問題，史記曆書沒有說明。關於這個問題，我們在本書第九章再討論。

⑤至於干支紀年中的地支是否表示天象，這個問題較為複雜，我們在此分兩方面略作分析：

第一：同一個年份，在不同的曆法中可用不同的干支紀之。例如就以漢武帝太初元年（公元前一〇四年）這一年為例。史記謂：「太初元年，歲名焉逢攝提格」^⑱，這就是說，太初元年乃「甲寅」年。太初元年的地支之所以是寅，因為根據天官書：「以攝提格歲：歲陰左行在寅」的緣故。可見如果以太初元年為甲寅年，那麼太初元年的歲陰是在寅的，歲陰的位置與歲星有關，故說：「以攝提格歲，歲陰左行在寅，歲星右轉居丑」^⑲。這樣說來，史記曆書中的「曆術甲子篇」所提出的干支紀年中的地支，是表示歲陰所屬的方位而言。但是，漢書律曆志則謂：

「至於元封七年，復得闕逢攝提格之歲，中冬十一月甲子朔旦冬至，日月在建星，太歲在子，已得太初本星度新正」^⑳。

律曆志這段話似乎互相矛盾，元封七年就是太初元年，漢武帝因在元封七年頒太初曆，所以才把元封

七年改爲太初元年。問題是：如果把太初元年名之爲「闕（焉）逢攝提格」，就表示該年歲陰在寅，史記所謂歲陰即漢書所謂太陰。既然歲陰是在寅才稱之爲甲寅，然則又何故謂該年的歲陰是在子呢？這難道不是互相矛盾嗎？史記索隱提供我們一個解決這個矛盾的方法，司馬貞認爲：「漢志以爲其年在丙子，當是班固用三統，與太初曆不同，故與太史公有異。」如果司馬貞之說不誤，那麼，干支紀年可因曆法不同而異了。此外，根據後漢書律曆志記載議郎蔡邕的話，謂：

「漢興承秦，曆用顓頊，元用乙卯，百有二歲。

孝武皇帝始改正朔，曆用太初，元用丁丑，行之百八十九歲。孝章皇帝改從四分，元用庚申，今光、晃各以庚申爲非，甲寅爲是」^②。

蔡邕所謂以庚申爲非，而以甲寅爲是，這是說馮光及陳晃誹議四分曆，以四分曆爲非，而以太初曆（甲寅）爲是。值得注意的是：蔡邕在這段話中提及太初元年爲丁丑年（「曆用太初，元用丁丑」），可見依四分曆，則太初元年爲丁丑年，這就有異於太史公所本的三統曆了。若從現行的農曆（又稱夏曆）之干支紀年往前推算，則太初元年（公元前一〇四年）確爲丁丑年，可見現行農曆（按：現行的農曆是陰陽合曆的，所以不可稱之爲陰曆，流俗常有此錯誤，以爲農曆即陰曆）的干支紀年法是與四分曆有關，甚至可能就是順著四分曆的紀年法一直延續至現在的。

現在進一步的問題是：四分曆或現行農曆的干支紀年法是否又與天象有關呢？如果我們把上述的干支紀年法與本章（表二）比較，就發現四分曆（或現行）的干支紀年與史記天官書的歲星紀年法無關，因為太初二年依四分曆爲戊寅年，但依天官書的歲星紀年法則爲「端蒙單闕」，亦即乙卯年。按照天官書，單闕的一年，歲陰在卯，而歲星在子，故卯及子均與戊寅無關。退一步來說，我們可以假設天官書所講及的歲星紀年法不是唯一的歲星紀年法，我們甚至假設在製訂四分曆時，東漢的天文學家及曆學字重新考訂歲星的方位。但是，假如太歲所在的地支表示回歸年，而歲星所在的地支則表示的歲星在黃道上的次第（十二星次對應二十八宿），那麼，由於歲星不是每年運行一星次，故經過一段歲月之後，用以表示歲星所在的地支必與太歲不協調。換言之，即使四分曆的干支初時與太陰或歲星所在的地支有關係，但是經過一段歲月之後，這種關係便會名存而實亡。這個結論，乃在於回答本章第一節所提出的問題。關於這個問題，我們在本書第九章再討論。

註釋

- ① 黃帝內經卷十九，天元紀大論第六十六。
- ② 後漢書方術列傳第七十二以上。
- ③ 引文中以四方配四時之說是：

- (一)「平秩東作」、「以段仲春」，即以「東」配「春」。
 - (二)「平秩南訛」、「以正仲夏」，即以「南」配「夏」。
 - (三)「平秩西成」、「以殷仲秋」，即以「西」配「秋」。
 - (四)「平在（秩）朔易」、「以正仲冬」，即以朔（北方）配「冬」。
- ④ 據史記儒林傳。
 - ⑤ 史記卷二十六，曆書第四。
 - ⑥ 漢書律曆志第一上。
 - ⑦ 同註⑥。
 - ⑧ 詩經大雅公劉篇。
 - ⑨ 南北朝的祖沖之提出三九一年中安置一四四個閏月，這就更為精確了。
 - ⑩ 漢書卷二十一上，律曆志第一上。
 - ⑪ 國語周語下，又元龜又稱玄枵，次名。
 - ⑫ 國語卷十，晉語四。
 - ⑬ 爾雅卷五。
 - ⑭ 同前。
 - ⑮ 漢書卷二十一律曆志。

①⑥ 同前。

①⑦ 史記曆書。

①⑧ 同前。

①⑨ 史記卷二十七，天官書第五。

②⑩ 漢書卷二十一上，律曆志第一上。

②⑪ 後漢書志第二，律曆中，此乃有關蔡邕與馮光及陳晃論辯曆法之事。

本章主要用書目錄

(1) 黃帝內經。

(2) 後漢書方術列傳。

(3) 後漢書律曆志。

(4) 史記儒林傳。

(5) 史記曆書。

(6) 史記天官書。

(7) 漢書律曆志。

(8) 國語、周語、晉語。

(9) 左傳。

(10) 王光祈：中國音樂史。

第八章 內經素問之「五運六氣」原理

第一節 「內經素問」的成書問題：

這裏所謂「內經」，乃隨俗而指「黃帝內經」一書。在漢書藝文志的方技略中，錄有醫經七家，共二百一十六卷。其中「黃帝內經十八卷」，其旁列有「外經三十卷」；又有「扁鵲內經九卷」，其旁列有「外經十二卷」；此外，尚有「白氏內經三十八卷」，而其旁列有「外經三十六卷」；最後爲「旁篇二十二卷」①。班固沒有說明「內經」與「外經」之意義及其彼此之間的差異，而唐代顏師古注漢書時，對此也沒有作解釋。這裏有三種「外經」，是否分別爲「黃帝外經」、「扁鵲外經」及「白氏外經」？若然，則至多只有四家而已，何來七家？若不然，何故又分別在黃帝內經，扁鵲內經及白氏內經旁置列三種「外經」？或者，班固所謂「醫經七家」乃意謂「醫經七種」？（即指上述七種著作）對於這些問題，因缺乏證據而難有明確的答案②。

班固在講述藝文志之資料來源時謂：「至成帝時，以書頗散亡，使謁者陳農求遺書於天下。詔光

祿大夫劉向校經傳、諸子、詩賦，步兵校尉任宏校兵書，太史令尹咸校數術，待醫李柱國校方技。每一書已，向輒條其篇目，撮其指意，錄而奏之。會向卒，哀帝復使向子侍中奉車都尉歆卒父業，歆於是總羣書而奏其七略。故有輯略、有六藝略、有諸子略、有詩賦略、有兵書略、有術數略、有方技略。今刪其要，以備篇籍」^③。由此可見，藝文志乃據劉歆之「七略」，並且「刪其要，以備篇籍」（顏師古謂：「刪去浮冗，取其指要也。其每略所條家及篇數，有與總凡不同者，轉爲〔寫〕脫誤，年代久遠，無以詳知」）而成。劉歆之七略，卻又本其父劉向對當時民間獻書所作之內容摘要，及篇目統計，而負責校書的除了劉向之外，尚有任宏校兵書，尹咸校數術（占卜之書），及李柱國校方技（據顏師古，「方技」之書乃指醫藥之書而言）。劉向劉歆父子之事蹟，見於漢書卷三十六楚元王傳。禁元王傳也提及「歆乃集六藝羣書，種別爲七略」^④。由於劉氏父子的上述工作乃在西漢及哀帝時期，可見「黃帝內經」已成於西漢末年（漢哀帝卒於元壽二年，即公元前一年）。

漢書藝文志在述及漢興而廣開獻書之路時謂：「至秦患之，乃燔滅文章，以愚黔首。漢興，改秦之敗，大收篇籍，廣開獻書之路」^⑤。但是，秦始皇的禁書及焚書之舉，並沒有涉及醫藥之書。史記秦始皇本紀講述李斯向秦始皇建言中有謂：「天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。……所不去者，醫藥卜筮種樹之書」^⑥。醫藥之書既然不在禁書之列，這便間接鼓勵醫藥之學的著作。因此，「黃帝內經」可能不是在西漢末年突然冒出來的，與劉向同時代的醫學家李柱國只是負責校正民間所獻的醫藥之書（包括黃帝內經）而已。既然只是負責「校正」，則黃帝內經在西漢末年時

已經出現，但不是現代形式的「內經」。現在的黃帝內經分爲「素問」及「靈樞」兩部份，唐代王冰在其編纂與註釋「素問」時所作的序文裏指出：「班固漢書藝文志曰：『黃帝內經十八卷』。素問即其經之九卷也，兼靈樞九卷，廼其數焉」。王冰認爲藝文志所載的「黃帝內經十八卷」，乃指「素問」九卷及「靈樞」九卷而言。至於九卷素問的情形，以及他對其所作的處理，他在序文中有詳細的說明：

「冰弱齡慕道，夙好養生，幸過真經，式爲龜鏡。而世本紕繆，篇目重疊，前後不倫，文義懸隔，施行不易，披會亦難。歲月既淹，襲以成弊。或一篇重出，而別立二名；或兩論併吞，而都爲一目；或問答未已，別樹篇題；類脫簡不書，而云世闕；重『合經』而冠『鍼服』，併『方宜』而爲『欬篇』，隔『虛實』而爲『逆從』，合『經絡』而爲『論要』，節『皮部』爲『經絡』，退『至教』以先『鍼』。諸如此流，不可勝數。且將升岱嶽，非逕奚爲？欲詣扶桑，無舟莫適。乃精勤博訪，而並有其人，歷十二年，方臻理要，詢謀得失，深遂夙心。時於先生郭子齊堂，受得先師張公秘本，文字昭晰，義理環周，一以參詳，羣疑冰釋。恐散於未學，絕彼師資，因而撰注。用傳不朽，兼舊藏之卷，合八十一篇二十四卷，勒成一部」^⑦。

王冰指出當時流傳的「黃帝內經素問」只有八卷，而且流行的版本多有錯誤（紕繆），篇目重疊，次

序前後缺乏條理；或者兩篇文章並置，且用同一標題（或兩論併吞，而都爲一目）等等缺失。於是他經十二年的工夫，得張公秘本，又加入舊藏之卷，並編撰及注釋，而成八十一篇二十四卷。這就是今本「黃帝內經素問」之來源。

北宋的高保衡、林億等人對於「內經素問」的源流有如下的說明：

「在昔黃帝之御極也，以理身緒餘治天下，坐於明堂之上，臨親八極，考建五常……乃與岐伯，上窮天紀，下極地理。遠取諸物，近取諸身。更相問難，垂法以福萬世。於是雷公之倫，授業傳之，而內經作矣。歷代寶之，未有失墜。蒼周之興，秦和述六氣之論，具明於左史。厥後越人得其一二，演而述『難經』。西漢倉公，傳其舊學；東漢仲景，撰其遺論；晉皇甫謐，刺而為『甲乙』；及隋楊上善，纂而為『太素』。時則有全元起者，始為訓解，闕第七一通。迄唐寶應中，太僕王冰篤好之，得先師所藏之卷，大為次註」⑧。

按照高保衡及林億之意，「黃帝內經素問」源於黃帝與歧伯，傳授雷公之論，其後演變成「難經」，西漢倉公傳其學。東漢張仲景乃參考此書而著「傷寒雜病論」，晉人皇甫謐的「針灸甲乙經」，亦本於此。隋代的楊上善，編纂成「太素」三卷，而南朝時代梁人全元起，撰「素問訓解」（此書至宋代尚存，高保衡，林億等人之「新校正」有引述，但其後亡佚不存）。到唐代的王冰，把「素問」加以

整理，並作了註釋。北宋的高保衡、林億等人作「校正」，而成「重廣補注黃帝內經素問」。明代的張介賓著有「類經」及「類經圖翼」二書，對「素問」做了較有系統性的整理。類經卷二十三至卷二十八爲討論素問的「運氣學說」。類經圖翼的卷一及卷二則作各種圖表，以說明運氣的理論。此二書皆收入四庫全書子部。清代張志聰有集註，題爲「黃帝經世素問合編」與「黃帝內經靈樞素問」，現有京都（北京）琉璃廠刊本，共九冊。現在坊間有「黃帝內經素問合纂」，乃集張隱庵（志聰）及明代馬元臺之註輯錄而成^⑨。以素問出於黃帝歧伯，殊不可信，因爲這些皆爲存疑人物。關於內經素問的作者，歷代學者多所猜測，即使不重視考據的宋代理學家也有所臆度。至於「素問」一名之意義，林億等人之「新校正」謂：

「按王氏不解所以名素問之義，及素問之名起於何代？按隋書經籍志始有素問之名。甲乙經序，晉皇甫謐之文，已云素問論病精辨。王叔和，西晉人，撰脈經云：出素問鍼經。漢張仲景撰傷寒卒病論集云：撰用素問。是則素問之名著於隋志，上見於漢代也。自仲景已前，無文可見，莫得而知。據今世所存之書，則素問之名起漢世也。所以名素問之義，全元起有云：素者，本也；問者，黃帝問歧伯也。方陳性情之源，五行之本，故曰素問。元起雖有此解，義未甚明。按乾鑿度云：夫有形者生於無形。故有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具，而病瘵由是萌生。故黃帝問太素，

質之始也。素問之名，義或由此」⑩。

林億等人在這段引文裏對「素問」一名講述甚詳，主要認為「素問」乃「黃帝問太素」之簡稱，而太素乃「質之始」，屬哲學上的實有論意義，此當指陰陽五行說。

第二節 五運六氣與陰陽五行

「五運六氣」說是黃帝內經素問的主要理論之一。這是一種氣象醫學(meteorology of medicine)的理論，認為氣象的變化與人體的健康和疾病有著密切的關係，從而藉著對氣象的分析和預測，研判病理，進而加以治療或預防。五運六氣說是建基於天文、曆法、氣象學及陰陽五行思想的醫學理論，並且是以陰陽五行的哲學思想作為整個理論的基礎。

陰陽五行的思想架構影響中國傳統思想至巨，對此本書各章已有論述。例如：

①以陰陽五行作為理論架構，解釋歷史的興衰或朝代興替的原因及其規律。這可視作是一種歷史的必然論或歷史命定論。根據史記的孟荀列傳及封禪書，這種思想為戰國時，齊國的鄒衍所倡導。到了秦統一中國，鄒衍之徒衆或燕齊方士，便宣揚周屬火而秦屬水，以水剋火來說明此一

歷史現象⑪。

②以陰陽五行作爲政治，社會及倫理秩序的價值根據。這是說，把陰陽五行視爲宇宙基本規律，進而認爲人文秩序也應類比宇宙秩序，也就是把價值規則訴諸自然秩序（natural order），這就是天人合一的思想模式。這種論點見於董仲舒的「春秋繁露」及由班固所撰集的「白虎通」二書。前者因董氏的地位而對西漢學術思想影響至大，而後者在東漢時代亦深具代表性，因爲白虎通一書乃漢章帝劉炟於建初四年（公元七十九年），在白虎觀所召開而歷經數月之久的經學會議，然後由班固整理會議結果而成書。在這個意義下，我們可以說：以陰陽五行的架構建立價值理論，從而提出天人合一的價值模式，是流行於兩漢的¹²。

③在音律方面，五音及十二律皆配以陰陽五行，這也是秦漢時代對音律的處理方式。詳見禮記月令、淮南子天文訓、史記律書、漢書律曆志、管子地員篇、呂氏春秋夏季紀音律篇等¹³。

④從歲星紀年演變成干支紀年之後，由於天干及地支皆可分別配屬陰陽五行，於是，內經素問便從干支紀年法建立五運六氣系統，以分析及預測氣象之變化及對人體病疾之關係。另一方面，干支紀年法也成爲唐代以後祿命之術的條件¹⁴。

由此可見：陰陽五行對中國舊傳統的學術思想之影響，而其中的五運六氣說最具系統性。無論從中國的科學史，哲學史或醫學史來說，五運六氣的理論系統皆值得我們注意的。本章之目的，乃是從哲學及科學方法論的進路，來分析及展示五運六氣說的理論及其方法結構。

一、素問裏有關氣的概念

在中國思想史裏，「氣」是個非常普遍的概念。例如道德經謂：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」。莊子至樂篇謂：「察其始而本無生，非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，……」。荀子王制篇也說到氣：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣，有生，有知，亦且有義」。孟子書公孫丑篇講及浩然之氣。國語周語記述西周時期伯陽父用陰陽概念解釋氣及地震問題。在漢代之前，講及氣的典籍還有易傳、左傳、呂氏春秋等書。在兩漢及宋代的哲學思想中，氣的概念不但被廣泛地採用，而且亦較具系統性及理論性，宋代張載便是其中的代表，在此不一一列舉。我們在此要深入討論的，是有關內經素問裏的「氣」概念，因爲它是五運六氣說的基礎。

二、宇宙論的氣概念

素問裏的「氣」概念是具有宇宙論意義的，「五運行大論」篇藉歧伯之言，認爲地球是處於太虛之中：

「歧伯曰：『天地動靜，……夫變化之用，天垂象，地成形。七曜緯虛，五行麗地。地者，所以

載生成之形類也；虛者，所以列應天之精氣也。形精之動。猶根本之與葉也。仰觀其象，雖遠可知也』。帝曰：『地之為下否乎？』歧伯曰：『地為人之下，太虛之中者也』。帝曰：『馮（憑）乎？』歧伯曰：『大氣舉之也』^⑮。

歧伯認為地球是憑藉著大氣的托舉而懸在廣闊的空間之中。這是說，空間充滿著大氣。不僅地球浮於大氣之中，太陽、月亮及金、木、水、火、土的七曜皆是如此。此說與笛卡爾的觀點頗為接近，笛氏藉以太的旋渦說來解釋天體懸掛於空中的原因。以太是來自古希臘哲學的概念，素問所講的大氣不宜解釋為以太。然而，笛氏用以太，而五運行大論用大氣來說明天體不墜，其相同點是以透明而不可見的物質作為天體懸於天空之理由。進一步來說，這種大氣究竟是甚麼東西呢？它又來自何處？抑或是沒有進一步的來源，而為宇宙所本有？內經對這些問題沒有具體而明確的解答。不過，在「天元紀大論」篇有下列的一段話：

「黃帝問曰：『天有五行御五位，以生寒、暑、燥、濕、風。人有五藏化五氣，以生喜、怒、思、憂、恐。』」論言五運相襲而皆治之，終暮之日，周而復始，余已知之矣。願聞其與三陰三陽之候，奈何合之？』鬼臾區稽首再拜，對曰：『昭乎哉問也！夫五運陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也，可不通乎！故物生謂之化，物極謂之變，陰陽不

測謂之神，神用無方謂之聖。夫變化之為用也，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；在天為熱，在地為火；在天為濕，在地為土；在天為燥，在地為金；在天為寒，在地為水。故在天為氣，在地為形，形氣相感而化生萬物矣……」。

帝曰：『願聞五運之主時也何如？』鬼臾區曰：『五氣運行，各終蒼日，非獨主時也』。帝曰：『請問其所謂也』。鬼臾區曰：『臣積考太始天元冊文曰：太虛寥廓，肇基化元，萬物資始。五運終天，布氣真靈，摠統坤元。九星懸朗，七曜周旋。曰陰曰陽，曰柔曰剛。幽顯既位，寒暑馳張。生生化化，品物咸章。臣斯十世，此之謂也』^{①6}。

在這段引文中，鬼臾區引述「太始天元冊」一書，謂「太虛寥廓，肇基化元，萬物資始」。「太虛」乃指空間中的大氣，以廣大遼闊的大氣作為宇宙生化的基礎，萬物也是藉此才能產生，其原因在於「五運終天，布氣真靈」，這是指「五運六氣」而言。首先，就「五運」來說，「夫五運陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母」。「五運」乃指木、火、土、金、水五氣之運行而言，而「六氣」則指燥氣、暑氣、風氣、濕氣、寒氣及火氣而言。六氣與五運之間的屬性具有對應性，故謂：「在天為風，在地為木；在天為熱，在地為火；在天為濕，在地為土；在天為燥，在地為金；在天為寒，在地為水」。所謂五運，其實也是五運之氣，但是，把木火土金水五者稱為五運，而不名之為五氣，可能在於強調此五者之間的相勝相生之互動關係。既然五運乃針對「氣」之互動關係，然則此處

所講的「氣」究竟是甚麼意思呢？這個問題可從「六氣」這個概念看出端倪。「六氣」既然指寒暑燥濕風火六者，而此六氣乃氣象的徵候，這基本上是指「空間大氣」在某種氣象徵候下的屬性而言。例如，「燥」當指大氣之乾燥。進一步來說，大氣的寒熱燥溫等現象又受到天體之運動的影響，故謂：「九星懸朗，七曜周旋」，「幽顯既位，寒暑弛張」。九星七曜皆指天球之星體，而對地球氣象影響較大的當推七曜。七曜又稱七政，指日、月、火、木、金、土七星球，其中太陽（日）對地球的影響最爲顯著，因而地球上的黑夜（幽），白晝（顯）及寒暑次第便與太陽光的照耀不可分。在這種情況下，遂「五運終天，布氣真靈，惣統坤元」「生生化化，品物咸章」（生生不息，孕育萬物）。總的來說，「天元紀大論」所謂「太虛寥廓，肇基化元，萬物資始」，其中「太虛」乃指遼闊空間的大氣，而非謂「無」。因而非如道家所謂「天下萬物有生於無」，而是說空間大氣爲萬物生化之所本。萬物的生化在於五運六氣之運作，故謂「在天爲氣，在地爲形，形氣相感而化生萬物矣」。五運六氣之運作可稱之爲「氣化」，而「氣化」又源於天體的運動而使大氣產生變動。

三、氣化的作用

「氣化」乃指大氣的變化而對萬物之影響而言。「氣化」影響「生化」（生物體之種種變化），這是五運六氣說的主要論點之一。「五常政大論」篇謂：

「帝曰：『氣始而生化，氣散而有形，氣布而蕃育，氣終而象變，其致一也。然而五味所資，生化有薄厚，成熟（熱）有少多，終始不同，其故何也？』」

歧伯曰：『地氣制之也，非天不生，地不長也』。

帝曰：『願聞其道』。

歧伯曰：『寒熱燥濕，不同其化也。故少陽在泉，寒毒不生。其味辛，其治苦酸，其穀蒼丹。

……』¹⁷。

這段引文假藉黃帝之言，認為大氣在本源上說是具有生化作用，而氣的擴散便具形相，氣的互動（布）而孕育萬物，氣的終止而使物象產生變化，故氣化作用與物象的成毀是互相一致的。但是，氣化與生化作用雖然相互一致，然而，生化現象卻又有薄厚少多之不同，其原因乃在於氣化作用的差異性。素問企圖藉歧伯之言說明這種差異性：「寒熱燥濕，不同其化也。故少陽在泉，寒毒不生……」。這是說：寒熱燥濕之氣皆有不同的氣化作用，不同的氣化作用具有不同的生化效應。例如：若影響下半年（在泉）氣候的主要因素為「相火」（少陽），則寒毒之物不生（唐代名醫王冰認為具寒毒性質之物乃暴烈之氣所生）。

然而，氣化的原因是甚麼呢？「六微旨大論」篇以氣的升降運動來說明這個問題：

「帝曰：『其升降何如？』」

歧伯曰：『氣之升降，天地之更用也』。

帝曰：『願聞其用何如？』

歧伯曰：『升已而降，降者謂天；降已而升，升者謂地。天氣下降，氣流於地；地氣上升，氣騰於天。故高下相召，升降相因，而變化作矣』¹⁸。

素問以「氣之升降」來說明氣化的原因，認為天地之間的相互作用（天地之更用）而使氣有升降。地氣往上升，而天氣則往下降。上下之氣互相交流（相召），彼此皆成為對方升降之原因（相因），此為氣化（大氣或氣象變化）之條件。「天元紀大論」篇也有類似的論述：

「帝曰：『上下相召奈何？』鬼臾區曰：『寒、暑、燥、濕、風、火，天之陰陽也，三陰三陽上奉之。木、火、土、金、水、火，地之陰陽也，生、長、化、收藏應之。天以陽生陰長，地以陽殺陰藏。天有陰陽，地亦有陰陽。木、火、土、金、水、火，地之陰陽也，生、長、化、收、藏。故陽中有陰，陰中有陽。所以欲知天地之陰陽者，應天之氣，動而不息，故五歲而右遷；應地之氣，靜而守位，故六期而環會，動靜相召，上下相臨，陰陽相錯，而變由生也』」¹⁹。

這裏以陰陽，五運及六氣的概念來說明天氣及地氣之「相召」的氣化作用。首先把「天之氣」分爲陰陽，故六氣便分爲三陰三陽（見〔表一〕），而「地之氣」以五行來表示。但是，爲了要配合三陰三

〔表二〕六氣的陰陽

六	氣	風	氣	熱	氣	濕	氣	火	氣	燥	氣	寒	氣
陰	陽	（一）	陰	（二）	陰	（三）	陰	（一）	陽	（二）	陽	（三）	陽
		（厥陰）		（少陰）		（太陰）		（少陽）		（陽明）		（太陽）	

陽，則地之氣有六，此即：木火土金水火。素問認爲一年之中，天之氣決定上半年氣象的主要變化（稱爲司天），而下半年氣象的變化則主要由「地之氣」決定（稱爲在泉）。前半年爲春夏季節，視爲天之陰（春）陽（夏），也就是從大寒至小暑。後半年爲秋冬季節，視爲「地之陰（冬）陽（秋）」。由於春生夏長，故謂「陽生陰長」；又因爲秋天蕭瑟，類比爲「殺」；冬天嚴寒，一般動物多隱閉不出，「藏」身不露，故謂「地以陽殺陰藏」。依陰陽原則，每一季節皆可再分陰陽，故「陽中有陰，陰中有陽」。陰陽激盪，彼此互動，遂出現「氣化作用」。所以說：「動靜相召，上下相臨，陰陽相錯，而變由生也」。內經素問爲了對氣化理論建立演繹系統，遂利用干支紀年法，把陰陽、五行、五運、六氣、五音等屬性配屬干支。十天干各歸屬五行及五運，故以五年爲一循環；十二地支分配六氣，故每六年爲一循環。故有所謂「五歲而右遷」，「六期而環會」。其詳細情形將於第

三節再分述之。

內經素問以「天氣下降」，「地氣上升」及「陰陽相錯」等概念來說明「氣化」的原因，這種「說明」雖然失於過簡，但是，卻與現代氣象學之觀點沒有衝突。現代氣象學把大氣層劃分為對流層（大約為海拔十公里內），同溫層（又稱平流層，在對流層之上，海拔八十公里內）及游離層（電離層）。對流層是大氣層的最低層，其中含有全部空氣百分之八十。在整個大氣層中，氮氣約佔七五·五%，氧化約佔廿三%，二氧化碳佔〇·〇三%。對流層的溫度隨著高度而變冷，其頂端的氣溫約為攝氏零下七十度。對流的作用是溫暖的空氣因膨脹而較為稀薄，同體積的氣體因而較輕。另一方面，等體積的冷空氣則較重，故往下沉，暖空氣則往上升，地面上氣候變化，雲、雨、雪、暴風等現象皆產生於對流層。「天氣下降」，「地氣上升」，「陰陽相錯」等概念是可以用來解釋一些氣象變化的。例如：

(1) 例一，行星風系的成因：

地球上氣候的變化是與地面上接受太陽的熱量有直接的關係。南北極終年獲得太陽熱量較少，而赤道地區，則獲得的熱量較多。於是，赤道上的空氣往上升，而兩極地區的冷空氣便流向赤道。此相應於「六微旨大論」所謂「天氣下降，氣流於地；地氣上升，氣騰於天」。此外，上升至高空的熱空氣逐漸隨其在對流層的高度而變冷，再流向南北極地區以補充原來從兩極流向赤道的空氣，此亦相應於內經所謂「升已而降，降者謂之天；降已而升，升者謂之地」。由於地球繞軸自旋，其旋轉的速度

依緯度的高低而有所不同，使到從兩極流向赤道地區的冷空氣，在方向上皆有所偏離。在北半球方面，來自北方的冷氣團便成爲從東北吹向西南，稱之爲東風。至於從赤道流向高緯度地區的熱空氣便成爲從西南吹向東北方，稱之爲西風。這便是溫帶（西風帶）及亞熱帶的「貿易風」之原理。

(2) 例二，季候風的成因：

由於地球自旋的軸與其繞日運行的軌道平面之交角爲二三·五度，使到南北半球各有半年朝向太陽，造成季節的差異。結果，冬夏兩季吸收太陽的熱量有著顯著的不同。另一方面，在同一個季節中，海洋和陸地的熱量也不一樣。例如在夏天，海洋較陸地爲冷，也就是說，海洋地區的氣壓較陸地的氣壓爲高。高氣壓地區的較涼的空氣便向低壓區流動，因而海洋地方的潮濕空氣吹向陸地。我國沿海地區在夏季多吹東南風，便是這個原因。同理，在冬季，海洋地區的氣溫較陸地爲高，故其氣壓便相對於陸地而較低。於是，陸地上的高氣壓便向海洋地區流動，這樣，便出現乾燥寒冷的西北風。

「五常政大論」篇又從地勢的高低以及「天氣」與「地氣」的太過或不及來說明影響氣候的另一些因素，這是需要檢討的。

「帝曰：『天不足西北，左寒而右涼；地不滿東南，右熱而左溫。其何故也？』」

歧伯曰：『陰陽之氣，高下之理，太少之異也。東南方陽也，陽者，其精降於下，故右熱而左溫。西北方陰也，陰者，其精奉於上，故左寒而右涼。是以地有高下，氣有溫涼。高者氣寒，下

所謂「天不足西北」，「天」指「天之氣」，亦即「陽氣」或溫熱之氣。西北的「左」方乃指北方，而其右方爲西方。謂由於西北方的陽氣不足，故北方寒而西方涼。「地不滿東南」的「地」指「地氣」，亦即陰氣，陰氣爲寒涼之氣，因此「地不滿東南」乃謂東南方缺乏陰氣（意謂東南方的陽氣旺盛），其右方（指南方）熱而左方（指東方）溫暖。歧伯從地勢的高低來解釋東西南北的溫涼熱寒之理由，故謂「高者氣寒，下者氣熱」。唐人王冰注素問時謂：「今中原地形，西北方高，東南方下。西方涼，北方寒，東方溫，南方熱，氣化猶然矣」②。然而，僅從地勢的高低來說明我國東西南北的氣溫之週年變化是不充分的。從現代的氣象學原理來說，太陽對地面的輻射能量及地面的熱輻射強度決定地面的氣溫。這是說，倘若陽光強烈而照射的時間又長，則太陽對地面的熱輻射較多，地面便會釋出較多的熱量，空氣的溫度也因而變得較高。在夏天，太陽光對南方的照射雖然較對北方的照射爲強，但是，太陽照射在北方的時間卻較照射在南方的時間爲長，故我國的南方及北方地區在夏天的溫差其實不大。在冬天，我國北方接受陽光的時間較南方爲短，而且，照射在北方的陽光又較南方爲弱，故南北兩方的溫差頗大。

四、五運六氣的系統理論

內經素問的氣象學思想是具有非常特殊的理論型態。它的基本概念爲「五運」及「六氣」，而其特殊處乃在於這種理論是建立於陰陽、五行及干支紀年的概念上。現在，讓我們先展示這個理論的意義及其結構，然後再依照素問討論其應用。

第三節 五運的原理

一、六十年為一循環的曆法上之根據

干支紀年法是以天干與地支的陽支組合，而陰干則與陰支組合。由於天干之數爲十，而地支之數爲十二，天干與地支經過六次的組合後，便完成一個循環，其數爲六十，始於甲子而終於癸亥。這六十年爲一週期的干支紀年法，依「天元紀大論」之說是有其曆法學的原因。理由是：

「帝曰：『上下周紀，其有數乎？』」

鬼臾區曰：『天以六為節，地以五為制。周天氣者，六期為一備。終地紀者，五歲為一周。君火

以明，相火以位。五六相合而七百二十氣為一紀，凡三十歲。千四百四十氣，凡六十歲而為一周。不及太過，斯皆見矣」²²。

讓我們先從「五六相合」這個概念說起。這裏的「五」乃指五行對年干的一種排列，素問把這種排列稱之為「五運」。由於天干之數為十，而五行之數只有五，故每二千依次分配一五行之屬性，其結果見〔表二〕，其中的數目字表示天干的次序，而五運的次第則依五行的相生關係排列。至於「六」則指

〔表二〕十干與五運

年	干	五運
①甲	⑥己	土
②乙	⑦庚	金
③丙	⑧辛	水
④丁	⑨壬	木
⑤戊	⑩癸	火

「六氣」，此處暫時理解為「六年」一循環。於是，所謂「凡六十歲而為一周」的干支紀年之曆法意義可如下述：

①素問按照古代記時法，把一天分為一百刻，以漏壺作為時鐘計算時刻。以「平旦」為一天的開始，平旦相當於寅時（早上三至五時）。但是，素問只採用百刻制來計算時刻，而不用十二時

辰。現代人用廿四小時來計算，則每小時爲四又六分之一刻。一日百刻，三百六十五又四分之一爲一年，這是以太陽的視運動而成爲回歸年的週期。

②素問把一年分爲四季、五季或六季，而非如現代的僅分爲四季。但是，卻不採用月份，這表示素問完全採用太陽曆，因爲通常所謂一個月乃指月球繞地球旋轉一周所需之時間。五季指春、夏、長夏、秋及冬，這是依據五行（木火土金水）而設的。六季在內經稱爲「六步」，此乃按照「六氣」概念而提出的。以一年三六五又四分之一日來計算，則每步爲六〇・八七五日（六〇又八分之七日，或六〇日又八七・五刻）。每步又分爲「初氣」及「中氣」，因而每氣爲三〇・四三七五日（或三〇日又四三又四分之三刻）。雖然，每一「氣」與每一個月的日數相若（月球繞地球一周約廿九又二分之一日），但是，這樣的「氣」與月球繞地球運動一周的日數無關。「初氣」及「中氣」乃「六步」中「步」的劃分，故不妨稱之爲「步氣」，因而一年（回歸年）便可分爲十二「步氣」。進一步來說，每一「步氣」又可二分，便成爲「節氣」。於是，一年便可分爲二十四節氣了。但是，依上所述，則二十四氣（節氣）只是把一年的日數均分爲二十四等份而已，因而二十四節氣並不能正確地表示太陽在黃道上的方位。冬至前後，太陽的視運動較快；夏至附近，太陽的視運動較慢，隋代劉焯雖然認識二十四均分黃道以定節氣的不合理情形，然其曆法未被接受。清代的時憲曆才按照太陽在黃道上視運動的快慢重定節氣。但是，古來的二十四節氣乃屬太陽曆，而與月球的運動無關。在西漢以前，中國人已懂得

使用土圭來測量日影，以確定夏冬二至。若以一年三六五又四分之一日（三六五·二五日）計算，則每一節氣爲一五·二一八七五日。上列引文中謂三十年有七百二十氣，因爲一年有二十四節氣，故三十年有七百二十節氣。可見此引文中所謂的「氣」乃指「節氣」而言，「節氣」的概念爲建立以六十年爲一甲子的原理至爲重要。

③所謂「周天氣者，六期爲一備；終地紀者，五歲爲一周。……五六相合而七百二十氣爲一紀，凡三十載。千四百四十氣，凡六十歲而爲一周。不及太過，斯皆見矣」。這是說，依照「五運」的概念，以六年爲一循環，而六年共有一百四十四個節氣。一百二十與一百四十四的最小公倍數爲七二〇，而七二〇個節氣爲三十年共一〇九五七·五日，倍之便是二一九一五日，得整數，而二一九一五日爲六十年：

$$\left(\frac{1521875 \text{ 日}}{1 \text{ 節氣}} \times \frac{24 \text{ 節氣}}{1 \text{ 年}} \times 30 \text{ 年} \right) \times 2 = 21915 \text{ 日}$$

$$21915 \text{ 日} \times \frac{1 \text{ 年}}{365.25 \text{ 日}} = 60 \text{ 年}$$

內經「似乎」認爲六十年才使日數具整數，也就是說，要經過一千四百四十個節氣才具日數的整數，遂以二一九一五日（即六十年）爲一循環。於是另一方面要設計六十年爲一循環的紀年方法，另一方面

面，原來用作紀日的干支法可滿足此要求。（進一步來說，若以十干配十二支，陽干配陽支，陰配陰支，則天干六次爲一循環，而地支五次爲一循環。）總之，所謂「五六相合」乃指一二〇與一四四的最小公倍數，而「凡六十歲而爲一周」，則六十年有二九一五的整數日，以此爲日數之循環。（三十年倍之爲六十年，並非因天干的陰陽（不及與太過）之排列要求，因爲從甲子年至癸巳年的三十年間，天干的陰陽各半，故非因爲陰陽未達一循環而倍之。）六十年裏窮盡了陰陽、五行、五運、六氣及太過與不及的「五運六氣」理論之一切屬性。

二、天干的五運屬性

十天干簡稱十干，這就是甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。按照淮南子天文訓，十干配五行爲：甲乙木，丙丁火，戊己土，庚辛金，壬癸水。五行的特性是相生相剋。例如，木生火，故甲乙生丙丁。金剋木，故庚辛剋甲乙，其他餘此類推。由於每一五行皆可分爲陰陽，（例如甲爲陽木，乙爲陰木），故相生相剋之關係便可有同性相生，異性相生，同性相剋及異性相剋四種關係。可是，素問對於十天干提出另一種五行分配方法，吾人不妨把這樣的五行配屬稱之爲「五運相合」。素問「天元紀大論」篇謂：

「臣聞之：甲己之歲，土運統之。乙庚之歲，金運統之。丙辛之歲，水運統之。丁壬之歲，木運

統之。戊癸之歲，火運統之」²³。

「天元紀大論」篇只藉鬼與區之言，把天干的甲己配土，乙庚配金，丙辛配水，丁壬配木，及戊癸配火。五行對十干的這種配屬，在祿命術（一般稱為子平法）稱為「干合」，這是祿命術的最基本規則之一。但是，確立此規則的理由卻不易為人所知。明代嘉靖進士萬育吾在其所著的「三命通會」一書試圖對此作解釋，例如，他對「乙庚合金」的規則作如下的說明：

「東方甲乙木，畏西方庚辛金剋。甲屬陽為兄，乙屬陰為妹。甲兄遂將乙妹嫁金家與庚為妻，庶得陰陽和合，兩不相傷。所以，乙與庚合」²⁴。

萬氏的意思是認為「合」乃「和諧」之意，乙為陰木，而庚為陽金。依五行的規則，金原是剋木的，然而陽金剋陰木乃異性之剋，一陰一陽，不但不相剋，而且還相合而和諧。在物理學裏，異性電荷互相吸引，而同性電荷則互相排斥。磁的現象也是這樣：同性磁極相互排斥，而異性磁極則互相吸引。萬氏對「干合」的解釋可視為自然現象的普遍而抽象的理則。「五運行大論」篇則把「干合」訴諸天文現象：

「臣覽太始天元冊文，丹天之氣經於牛女戌分，齡天之氣經於心尾己分，蒼天之氣經於危室柳鬼，素天之氣經於亢氐昂畢，赤天之氣經於張翼婁胃。所謂戊己分者，奎壁角軫，則天地之門戶也。夫候之所始，道之所生，不可不通也」⁽²⁵⁾。

史記天官書把天球的星座分爲五個部份，稱之爲中官，東官，南官，西官及北官。中官包括紫微、太微及天帝三垣。其餘四官乃指天球東南西北四方星宿的區分，每一區域有七宿，合共二十八宿。此四官二十八宿如下：

- ①東官蒼龍七宿：角、亢、氐、房、心、尾及箕。
- ②南官朱雀七宿：井、鬼、柳、星、張、翼及軫。
- ③西官白虎七宿：奎、婁、胃、昂、畢、觜及參。
- ④北官玄武七宿：斗、牛、女、虛、危、室及壁。

依照天干及地支的五行及其方位屬性，則地支的亥子丑便可標定北官玄武七宿的方位，寅卯辰爲表示東官蒼龍七宿的方位，巳午未爲南官朱雀七宿的方位，申酉戌爲西官白虎七宿的方位。至於天干，則以甲乙表示東官之方位，其餘丙丁，庚辛，壬癸分別表示南官，西官及北官之方位。至於戊己原表示中央，而不表四方，素問遂分別以戊己表示天門及地戶。素問以戊位表示天門，也就是指二十八宿中的奎壁之位；地門以己表示之，爲角軫二宿的方位。

在這個意義下，素問以甲己爲土運，理由乃在於甲己的方位出現「齡天之氣」。齡爲黃色之意，又由於黃河流域一帶之土色黃，遂以齡天之氣歸類於五行的土，故謂甲己之歲，土運統之。「蒼天之氣，經於危室柳鬼」，此丁壬之位，這是說，柳鬼在丁位，而危室在壬位。蒼天之氣出現於丁壬位，而「蒼」青綠色，五行歸於木，故謂「丁壬之歲，木運統之」。所謂「丹天之氣，經於牛女戊分」，牛女二宿在於癸位，壁奎二宿則處於戊分位，「丹天之氣」經於牛女及壁奎四宿，也就是從癸位到戊位。又由於「丹天之氣」爲赤色，五行歸於火，故謂癸戊之歲，火運統之。「玄天之氣，經於張翼婁胃」，婁胃二宿在於辛位，而張翼二宿則在丙位。又由於「玄天之氣」，其色黑，於五行屬水，黑色之氣橫越丙辛之間，故謂「丙辛之歲，水運統之」。最後爲「素天之氣，經於亢氏昂畢」，亢氏二宿在乙位，而昂畢則在庚位，且「素天之氣」爲白色，五行屬金，故謂「乙庚之歲，金運統之」。以上是從觀察天象的「氣色」，指出在不同的時節裏，天象的「氣色」（天氣或雲在夜間顏色）所經越的方位，來建立天干的五運關係。張介賓的「類經圖翼卷二」依此作五天五運圖，其情形見圖一。

然而，上述的詮釋卻有其困難，這項困難在於天干原表示二十八宿的方位，而方位乃空間意義。但是，甲己，乙庚等乃表示干支紀年的時間意義。例如所謂「甲己之歲，土運統之」乃時間意義，因而何故十干的方位意義能在五運中用以分析各年的氣象，其理由非常不明顯。北宋時代的沈括在其「夢溪筆談」裏對這個問題作了另一種詮釋。他說：



〔圖一〕五天五運圖

(取自張介賓「類經圖翼」)

「黃帝素問有五運六氣。所謂五運者，甲己為土運，乙庚為金運，丙辛為水運，丁壬為木運，戊癸為火運。如甲己所以為土，戊癸所以為火，多不知其因。

予按：素問五運大論，黃帝問五運之所以始於歧伯，引太始天元冊文曰：『始於戊己之分』。所謂戊己分者，奎、璧、角、軫，則天地之門戶也。王冰引遁甲：『六戊為天門，六己為地戶』。天門在戌亥之間，奎、璧之分。地戶在辰巳之間，角軫之分。凡陰陽皆始於辰，五運始於角軫者，亦始於辰也。

甲己之歲，戊己齡天之氣經於角軫，故為土運（角屬辰，軫屬己。甲己之歲，得戊辰，己巳。干皆土，故為土運，下皆同此）。乙庚之歲，庚辛素天之氣經於角軫，故為金運，庚辰，辛巳也。丙辛之歲，壬癸玄天之氣經於角軫，故為水運，壬辰，癸巳也。丁壬之歲，甲乙蒼天之氣經於角軫，故為木運，甲辰，乙巳也。戊癸之歲，丙丁丹天之氣，經於角軫，故為火運，丙辰，丁巳也」²⁶

首先，所謂「地戶在辰巳之間，角軫之分」，辰巳乃天球之方位，在此方位內為角軫二宿。依據漢書律曆志，太陽於白露時在軫宿十二度，而於秋分時在角宿十度。白露在氣象上表示天氣逐漸寒涼，路上草地的水氣結成白色的露珠，故稱「白露」。可見白露秋分時節，有開始閉戶不出門之象。此時太陽在天體的方位為辰巳之間的角軫二宿，故把此方位稱為「地戶」。沈括認為逢甲己之歲，齡氣經過地戶，戊己屬土，而齡色也屬土，故謂「甲己之歲，戊己齡天之氣，經於角軫，故為土運」。其他可依同理來解釋。總之，依沈括之意，甲己，乙庚，丙辛，丁壬，戊癸乃年份而非天體上之方位，因不同的年份而於八月間，在角軫二宿的方位分別出現黃、白、黑、青、赤之天象顏色，並以這些顏色之五行來記述該年之天干，這便是五運配干之原理。

三、從天干分析一年氣候之特徵

關於一年氣候之特徵，吾人不妨名之爲「歲運」，內經素問認爲「歲運」可從干支紀年的天干所屬之五運來分析。

「天元紀大論」篇謂：

「帝曰：『願聞五運之主時也何如？』鬼臾區曰：『五氣運行，各終蒼日，非獨主時也』。……臣聞之：甲己之歲，土運統之；乙庚之歲，金運統之；丙辛之歲，水運統之；丁壬之歲，木運統之；戊癸之歲，火運統之』」²⁷。

「五氣運行」簡稱「五運」。「蒼日」指一年三百六十五日，「各終蒼日」謂每一主歲之運（歲運）影響一年之氣象，而非單獨影響一個季節（非獨主時也）。五運以五行的木火土金水來表示，各運依其五行的屬性而表現一年氣象之總特徵。例如一九九〇年歲次庚午，則其歲運屬金；一九九一年歲次辛未，歲運屬水；一九九二年歲次壬申，其歲運屬木。於是這三年的氣象之主要特徵便可從其五行金、水、木之屬性來確定。至於五行的屬性，則可從其所屬的領域中表現出來，關於這個問題，可見於「金匱真言論」、「陰陽應象大論」、「六節藏象論」、「藏氣法時論」等篇，其主要關係或從屬

可見〔表二〕。

〔表三〕五行及其從屬

五行	五運	五氣	五時	五色	五臟	五味	五星	五音	五方	五體	五竅
木	丁壬	風	春	青	肝	酸	歲星	角	東	筋	目
火	戊癸	熱	夏	赤	心	苦	熒惑星	徵	南	血脈	舌
土	甲己	溫	長夏	黃	脾	甘	鎮星	宮	中	肉	口
金	乙庚	燥	秋	白	肺	辛	太白星	商	西	皮	鼻
水	丙辛	寒	冬	黑	腎	鹹	辰星	羽	北	骨	耳

素問在討論每年氣象的特徵時，是從五運的「太過」（旺盛）與「不及」（不足）來分析，並指出這些氣候與疾病之關係。其論點主要見於「五常政大論」、「六元正紀大論」及「氣交變大論」三篇。

四、歲運過於旺盛的年份及其現象

五運過於旺盛的年份稱之爲「太過」，這是指干支紀年中，其年干爲屬陽（十干分爲陽干及陰

干），也就是指甲、丙、戊、庚、壬五天干的值年而言。關於五運值年的天干屬陽之種種現象，素問的「氣交變大論」篇有詳細的論述。現舉木火二運來說明其要義：

(1) 木運過於旺盛的年份：

內經把這種情形稱為「歲木太過」。其現象是：

「帝曰：『五運之化，太過何如？』岐伯曰：『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，眩冒顛疾。化氣不政，生氣獨治，雲物飛動，草木不寧，甚而搖落，反脇痛而吐甚。衝陽絕者，死不治，上應太白星』」²⁸。

從〔表三〕可知木運太過之年份為「壬」年，五行屬木，其在五氣之從屬為風，因而壬年為風氣太過之年，其結果是：「歲木太過，風氣流行」。由於五行有相剋的關係，木剋土，土受強木所剋，而土於五臟為脾，故「脾土受邪」。「邪」意謂有所偏，脾土受強木所剋，故謂「脾土受邪」。在這種情形下，病患便有食慾不振，身體活動不靈活，心煩燥，腸鳴腹脹等現象。內經認為五行與五星有著密切的關係，現代的木星在古代稱為歲星，木星是依五行命名的。歲木過旺，則相應於五星的天文現象為木星特別明亮。在人體方面，尚會因為木氣過旺而有脇痛及嘔吐的現象，地上的草木也會因勁風而搖落，天上的雲則亂飛。由於木氣太盛，自然規律便盛極必衰，其衰退的原因在於強金的出現（金剋

木），這在天象則表現金星特別明亮。

(2) 火運過於旺盛的年份：

依照五運規則，火運過旺的年份乃陽火之年，也就是戊年。每屆戊年，便在原則上爲「火運太過」之年。素問說：

「歲火太過，炎暑流行，肺金受邪。民病癰，少氣咳嗽，血溢血泄注下，嗌燥耳聾，中熱肩背熱，上應熒惑星。……收氣不行，長氣獨明。雨水霜寒，上應辰星」^{②9}。

值年的天干若爲五運的陽火（戊年），便是「歲火太過」，其結果是：在氣候方面，便是炎熱。在人體方面，由於火剋金，強火剋伐金氣，而金氣於五臟爲「肺」（肺金）。「肺」受強金所剋，故謂「肺金受邪」，人體便易患呼吸困難，咳嗽，氣喘等與呼吸系統（肺）有關的疾病。此外，由於暑氣流行，也會使到咽喉乾燥、吐血、泄血、耳聾、胸熱、肩背發熱等現象。在天象方面，熒惑星爲火星，故「歲火太過」之年，火星特別明亮。火氣盛極必反，水能制（剋）火，於是有雨水霜寒的現象出現；在天象則水星（辰星）顯得特別明亮。例如戊子、戊午、戊寅、戊申等年份均爲「歲火太過」之年。

(3) 其他：

除了木火二運太過之外，其他土、金、水的「歲運太過」之年份也可同理來作推演。土運過旺之年，在氣候方面便表現出多雨水而且潮濕（土的氣候屬性爲濕，故稱濕土）。在五行關係上，土剋伐水，而水於五臟爲腎。強土伐腎水，故於「土運太過」之年份，們易患與腎水有關之疾病。

「金運太過」之年（庚），由於金氣於氣候方面屬燥，故此時氣候乾燥。在五行上金剋伐木，而五臟的肝屬木，因此，肝在金運太過之年受強金之氣所影響，於是人們易患脇下及腹痛。在五臟方面，目從屬於木，故「金運太過」之年，人們亦易患眼疾。

同理，水運過旺的年份（丙），寒氣特別顯著。由於水剋火，五行的火於五臟爲心，故水運太過之年，人們易患心疾，如心煩燥、心悸、心痛等。在天象方面，水運太過，上應水星特別明亮。水運太過而衰，因土運制之，於是大雨霧濃，土星明亮等現象便相繼出現。

五、歲運不及的年份及其現象

「歲運不及」乃指值年的天干爲陰干，也就是具有乙、丁、己、辛、癸五個天干的年份。「不及」是相對於「太過」而言。故若以「歲氣旺盛」來解釋歲運「太過」，則歲運「不及」當指「歲氣過弱」，也就是在干支紀年的系統中，從陰干所表示的不足之五行屬性，來判斷該年的氣候特徵及由此而引起的一些疾病情形：其要旨如下：

①木運不足的年份：

所謂木運不足的年份，乃指天干爲「丁」的年份。「氣交變大論」謂：

「歲木不及，燥過大行，生氣失應，草木晚榮。肅殺而甚，則剛辟著，柔萎蒼乾，上應太白星。民病中清，肱肋痛，少腹痛，腸鳴溏泄。涼雨時至，上應太白星，其穀蒼……」。

③0

何故「歲木不及」而「燥乃大行」呢？「燥」爲五行的「金」，在氣候方面的屬性爲乾燥，故「燥」代表「金」。「木運不足，金氣大行」，此乃出於「勝我（剋我）」原則。由於金勝（剋）木，而當木氣衰弱之際，金氣便不必消耗力量便能制勝木氣，因而金氣無所洩，它不會因剋伐木氣而消耗能力，故金氣乃大行。一方面，由於「歲木不及」，另一方面，剋木之氣又盛行。在這種情形下，木氣不相應於時節（例如：在正常的情形下，植物每至立春之時，便生機煥發。到清明時節，便萌芽等），農作物該生長而不長，該成熟而不熟（故謂「生氣失應，草木晚榮」）。金氣本表示肅殺，故若「金氣大行」，則肅殺之氣盛，結果柔嫩的幼芽枯萎，青綠的枝乾毀。在天象方面，金星特別明亮。在疾病方面，人們易患肱肋與腹痛腸鳴等疾。

②火運不足的年份：

不足的火運之年爲天干屬「癸」的年份。「氣交變大論」篇謂：

「歲火不及，寒迺大行，長政不用，物榮而下，凝慘而甚，則陽氣不化，迺折榮美，上應辰星。民病胸中痛，脇支滿，兩脇痛，膺背肩胛間及兩臂內痛，鬱冒朦昧，心痛暴瘡……。」^{③1}

火氣不足，則剋火的水氣可保其元氣，故寒（水）乃大行。火氣代表溫熱，火氣不及，故溫暖不足，沒有發用的功能（「長政不用」），因而植物不榮茂。「慘」指嚴寒，謂歲氣若過度寒冷，則不能化育萬物，草木不茂盛。在天象方面水星特別明亮。這樣的歲氣，使人們易患胸痛，脇痛、膺、背、肩胛間痛、臂痛、心痛、聲音痧啞等現象。

③其他：

依照同樣的原理，吾人也可展示五運中的土運、金運及水運不及時的氣象及疾病較為流行的現象。就「歲土不及」的年份來說，由於木剋土、而木於氣候為「風」，因而「歲土不及，風迺大行」，結果植物枝葉雖然華貌，但是，卻不結果實（秀而不實）。人們易患霍亂、腹痛、筋骨肌肉酸痛，情緒上易生怒等疾病。

「歲金不及」的年份，由於火勝金，故火氣盛行，全年氣溫較常態時為炎熱。溫熱使植物生長繁茂。在天象則火星（熒惑星）特別明亮。人們易患感冒，大便下血等疾病。

最後是「歲水不及」，則剋水的土氣流行，土氣在天氣方面之屬性為「濕」。水氣屬寒，「歲水不及」則全年氣溫不寒冷，但卻潮濕（土）。因此植物生長快速，溫熱多雨（「其化乃速，暑雨數

至」)。在這種氣象之下，人們易患瘡瘍、風濕（原文：「膕膞股膝不便」，「腳下痛」，「甚則跗腫」）等疾。

六、五氣與五運：

總的來說，「五運」乃指五種基本氣象型態的往復不斷地運行而言。五運是穀氣象的運行，而五氣則針對氣象的基本型態說。至於五運及五氣之原理則是建立於五行原則之上。關於五氣的意義，「氣交變大論」說：

「岐伯曰：『東方生風，風生木，其德敷和，其化生榮，其政舒啟，其令風，其變振發，其災散落。南方生熱，熱生火。其德彰顯，其化蕃茂，其政明曜，其令熱，其變銷燬，其災燔炳。中央生濕，濕生土，其德溽蒸，其化豐備，其政安靜，其令濕，其變驟注，其災霖潰。西方生燥，燥生金，其德清潔，其化緊斂，其政勁切，其令燥，其變肅剝，其災蒼隕。北方生寒，寒生水，其德淒滄，其化清謐，其政凝肅，其令寒，其變凜冽，其災冰雪霜雹』」³²。

這裏分析了五種基本的氣候型態（五氣），其變化運動稱爲「五運」，而「五運」的規則在於「五行」的生剋制化之作用。爲了清晰起見，吾人把上列引文中對五氣之各種屬性列表以明之（見表四）。

〔表四〕五氣之各種關係及屬性

寒	燥	濕	熱	風	五氣
水	金	土	火	木	五行
北方	西方	中央	南方	東方	所屬方位
淒 滄	清爽 潔淨	濕 熱	彰 顯	敷 和	特性(德)
閉使 萬固物	收使 萬斂物	豐使 萬滿物	繁使 萬茂物	機促 興進 旺生	生化作用
凝 肅	剛勁 急切	安 定	照光 明耀	萬物 生長	功能(政)
寒 冷	乾 燥	潮 濕	炎 熱	風 和	氣候之 表現(令)
嚴 寒	肅 殺	暴突 然性 雨	酷 熱	狂 風	變異時 之現象
冰雪 霜雹	草木 零落	霖 潰	旱 災	散使 草落 木	所形成 之災情

從〔表四〕可清楚地展示內經素問對於五種基本氣候型態的分析，這五種氣候型態又有太過，不及與平和的情形。其所對應的氣象之運行，稱為「五運」。彼此間互相制約，往復循環變化。關於五運的變化情形，「五常政大論」謂：

「黃帝問曰：『太虛寥廓，五運迴薄，衰盛不同，損益相從。願聞平氣何如而名？何如而紀也？』」
歧伯曰：『昭乎哉問也！木曰敷和，火曰升明，土曰備化，金曰審平，水曰靜順。帝曰：『其不及奈何？』歧伯曰：『木曰委和，火曰伏明，土曰卑監，金曰從革，水曰涸流。帝曰：『太過何謂？』歧伯曰：『木曰發生，火曰赫曦，土曰敦阜，金曰堅成，水曰流衍。』」³³。

在這裏，內經素問藉歧伯之言，說明五氣的太過，不及與均衡的基本意義。這些氣候的變化，可視為遼闊空間中的氣流互相激盪，遂出現強弱多寡，其結果便產生生所謂「平氣」、「不及」與「太過」的情形。這些不同的氣象之特徵如下：

（甲）常態：

內經把常態的氣象稱為「平氣」，這是從五氣內部的均衡來說的。在常態的情形下，木性的風氣布發溫和之氣，使萬物萌發生機，稱之為「敷和」。屬火的溫熱之氣使萬物生長華茂，稱之為「升明」。土性的濕氣在常態情形下，使萬物發育完備，故稱之為「備化」之氣。同理，金性的燥氣及屬水的寒氣分別因其功能而稱之為「審平」之氣及「靜順」之氣。

（乙）異態：

氣象的變異表現於氣本身的「太過」與「不及」。「不及」的結果，對於屬木的風氣來說，由於風氣的不足，使萬物的生機不能振發（委和）。若火性的熱氣不足，使萬物灰暗，缺乏華茂（伏

明)。屬土的濕氣倘若不足，萬物發育不全（卑監）。燥金之氣不足，萬物不能結實（不能開花結果）（從革）。最後，若屬於水性的寒氣不足，萬物陷於枯乾之地（涸流）。

至於五氣太過，其對萬物的影響則略如下述：木性的風氣太過，萬物提早萌發生機（發生）。火性的熱氣太過，萬物受灼而枯（赫曦）。屬土的濕氣太過，則萬物發育異常（敦阜）。屬金的燥氣太過，萬物的收斂過於堅實（堅成）。至於屬水的寒氣若太過，則雨水過剩，萬物難於收藏（流行）。

關於五氣或五運的平氣、太過與不及所產生的各種影響，內經素問的「五常政大論」有詳細的論述。

七、五運與五行的關係

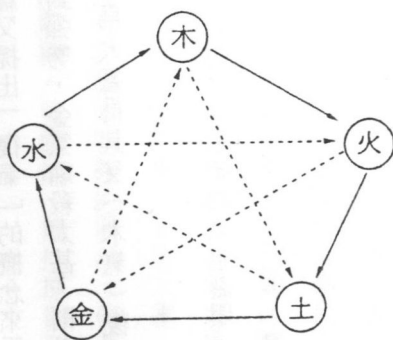
內經素問把五運與五氣的原理建立於五行原理之上，五行原則的要義則為生剋及和比三類規則。生剋分別指五行之間的相生及相剋的關係，和比則指屬性相同的五行而言。（圖二）表示五行之間的生剋關係，相生關係用實線「——」表示，而相剋關係則以虛線「……」表示之。

現在吾人便舉例說明五運系統與五行系統之關係，並指出前者是建立在後者之上：

「五常政大論」謂：

「委和之紀，是謂勝生。生氣不政，化氣乃揚；長氣自平，收令乃早；涼雨時降，風雲並興；草

〔圖二〕 五行相生及相剋之關係



「委和之紀」乃指「木運不及」之年，即丁卯、丁丑、丁亥、丁酉、丁未及丁巳的年份。「生」爲「生氣」，也就是指「值年」的「木氣」。「勝生」謂剋制木氣的金氣而言。所以，「委和之紀，是謂勝生」是說：「木運不及」之年，剋伐木氣的金氣易於取勝。「化氣」乃指「土氣」，木原是剋土的，然而，由於木氣不及，故不但沒有能力剋伐土氣，因爲要剋伐土氣，遂耗洩其氣而益加衰弱，結

果反爲土氣所制化。「長氣」乃指由木所生長之氣，這其實就是火氣。由於木氣原本衰弱，其所長的火氣自然不會旺盛而屬平庸，故謂「長氣自平」。「收令乃早」，木氣不及，而火氣平平，故春夏二季較早結束。土氣所值的長夏（芒種至處暑），氣較強盛，故濕土之氣帶來涼雨。由於金氣亦呈相對強勢，故燥氣流行，草木生長較緩慢，而且易於乾枯凋零。

以上對「木運不及」的解釋涉及五行中的木火土金四行，並以五行的生化剋伐的原則來說明其種種關係。此外，「五常政大論」篇又提出「復氣」的概念來說明氣的循環原理。就以「木氣不及」來說，由於剋伐木氣的金氣呈現相對強勢，金氣肅殺太甚，則必有火熱之氣來制約金氣（火剋金）。火氣乃木之子，爲木所生，以此作爲火氣爲其父（木氣）復仇。遂把這樣剋制金氣的火氣稱爲「復氣」，意謂著子替父復仇。

內經素問用「復氣」的概念來說明五運系統的氣象循環，明顯是受到漢代的道德觀的影響，漢人不但以復仇爲正當，而且更認爲子報父仇爲理所當然之事。但是，採用「復氣」的概念來說明五行之氣的制化是有其內在困難之處。現在就以「木運不及」爲例：

(a) 木運不及，則木所生之火氣亦爲平庸，不足以制約金。

(b) 若要說明五行循環互動，則此例子中宜從水氣來說明。金氣既旺，則其所生之水氣亦強，水能生木，以救助衰弱之木氣，此其一。金既生水，則其氣因洩而減弱，故其剋伐木氣之力量也會減弱，故水氣才是扶持弱木的主要因素。但是，內經卻只強調復氣火而把助木洩金的水氣棄而

不談，這就難於說明五運循環互動的原理了。

八、年氣候變化的一般性原則

年氣候的一般性變化稱爲「主運」，這是內經五運系統的另一成素，意謂一年中各季節的氣候之常態變化而言。內經把一年分爲五季，即：春、夏、長夏、秋、冬。由於一年三六五又四分之一日，故每季均分便有七十三日又五刻。以春爲第一季，從大寒日開始，然後以五行相生的關係來說明五季之理論（五行之理論）秩序。也就是說，以春爲木，木生火爲夏季，火生土爲長夏，土生金爲秋季，金生水爲冬季。若把五運稱謂五季，則木爲初運，火爲二運，其餘如此類推。

內經對年氣候的一般性原則沒有詳細而明確的展示，但其原理亦有途徑可循，何況明代張介賓所著的「類經圖翼」對此有較詳細的解釋。氣候的一般性原則可從下述兩方面來說明：

(1) 五運與五音

素問的「六元正紀論」篇採用五音來表示五運，並且以「太少」取代「陰陽」。以五音配五行，也是漢人所爲，在內經素問則可見於「陰陽應象大論」篇。以宮、商、角、徵、羽分別配土、金、木、火、水，又以「太」表示「陽」，以「少」表示「陰」。此外，十干既可配五運，則五音當亦可配十干，其情形如〔表五〕。這裏所採用的原則不僅是「五行相生」，而且是以「五行相生」的原則爲基礎的「陰陽相生」，也就是「太少相生」。「太」指「太過」，「少」指「不及」。例如：陽土生

〔表五〕五行五運與五音之關係

土(宮)		金(商)		水(羽)		木(角)		火(徵)	
太	⁺ 甲	宮	⁻ 己	商	⁺ 乙	太	⁺ 丙	羽	⁻ 辛
少		宮		太		少		少	
				商		角	⁺ 丁	太	⁻ 壬
						太		角	
								太	⁺ 戊
								徵	⁻ 癸
								少	
								徵	

〔表六〕五音太少相生，「↓」表示相生

音 五	運 五	干 天
↓	↓	
宮 太	土 陽	甲
↓	↓	
商 少	金 陰	乙
↓	↓	
羽 太	水 陽	丙
↓	↓	
角 少	木 陰	丁
↓	↓	
徵 太	火 陽	戊
↓	↓	
宮 少	土 陰	己
↓	↓	
商 太	金 陽	庚
↓	↓	
羽 少	水 陰	辛
↓	↓	
角 太	木 陽	壬
↓	↓	
徵 少	火 陰	癸
↓	↓	
宮 太	土 陽	甲

陰金（太宮生少商），陰金生陽水（少商生太羽）等，其詳細情形見〔表六〕。

（2）推算規則：

五季也可視爲一年的五運，春爲初運屬木，其於五音爲角，始於大寒日。二運火，爲夏季，於五音爲徵，始於春分後十三日。三運土，爲長夏，其於五音爲宮，始於芒種後十日。四運金，爲秋季，其於五音爲商，始於處暑後七日。五運（終運）水，爲冬季，其於五音爲羽，始於立冬後四日。一年分五季，故每季七十三天又五刻。五季的次第是固定不變的，在氣象上也對應於五行屬性。所以，初運木氣主風，五運熱氣主熱，三運土氣主濕，四運金氣主乾燥，五運寒氣主冷。

在這裏，需要推算的只是每一季之「運」是「太過」或「不及」而已。由於太少相生的原則，故若要認識每一季之氣象是太過抑或不及，則當要推算初運是少角抑或太角便可。其方法至爲簡單。例如一九九〇年，歲次庚午，從〔表六〕可見庚午爲太商。又由於太商出於少宮，少宮出於太徵，而太徵出於少角，則庚午的初運爲少角。於是二運爲太徵，三運爲太宮，四運太商，五運少羽。又如一九九一年歲次辛未，從〔表六〕，可見辛年五音爲少羽，從右往左所出現的「角」爲「少角」，是故辛未年的主運之初運，故二運太徵，三運少宮，四運太商及五（終）運少羽。其他年份同理類推。

九、年氣候的變異性原則

五運系統中第三個原則是分析一年五季中氣候變化的特殊性（變異性），這種分析也是針對歲次

〔表七〕客運表

五 運	四 運	三 運	二 運	初 運	五季 五音	年 份	五 運
太徵	少角	太羽	少商	太宮	太宮	甲	土
少徵	太角	少羽	太商	少宮	少宮	己	
少宮	太徵	少角	太羽	少商	少商	乙	金
太宮	少徵	太角	少羽	太商	太商	庚	
太商	少宮	太徵	少角	太羽	太羽	丙	水
少商	太宮	少徵	太角	少羽	少羽	辛	
少羽	太商	少宮	太徵	少角	少角	丁	木
太羽	少商	太宮	少徵	太角	太角	壬	
太角	少羽	太商	少宮	太徵	太徵	戊	火
少角	太羽	少商	太宮	少徵	少徵	癸	

的天干，通常稱之爲「客運」，以十年爲一循環。由於客運分析一年五季氣候之變異性，故也分爲五運（五步），情形與主運相同。主運每年皆以「角」爲初運而以「羽」爲終運，客運則以該年的歲運所屬的「運」爲初運，然後再依照宮、商、羽、角、徵五音的太少相生關係爲其次運。其情形見〔表七〕。

〔表七〕的製作是以各年的歲運爲初運（指春季之氣候），然後再依照五音太少相生的五行屬性分別列出其他季節的所屬之運（以五音表示之）。因此，吾人再以一九九〇年（庚午年）爲例，歲爲陽金，其於五音爲太商，故初運爲太商，二運少羽，三運太角，四運少徵及終運太宮。其他年份的客運查〔表七〕即可。「六元正紀大論」對主運及客運的說明至爲簡要，例如在己卯、己酉年列明：「少宮、太商、少羽（終）、少角（初）、太徵³⁵」。這是把己年的主客二運一並列舉。「初」表示主運的初運，「終」則爲主運之五運（終運），而少宮、太商等則分別爲客運之初運、二運等。

第四節 六氣的原理

一、六氣的意義：

內經素問的氣象理論，除了上述的五運系統之外，尚有六氣的系統。六氣是指風、寒、暑、濕、

燥、火。狹義的六氣乃指大氣的六種性質，廣義則可指六種氣象。「五運行大論」謂：

「帝曰：『地之為下否乎？』」

岐伯曰：『地為人之下，太虛之中者也』。

帝曰：『憑（馮）乎？』

岐伯曰：大氣舉之也。燥以乾之，暑以蒸之，風以動之，溫以潤之，寒以堅之，火以溫之。……故燥勝則地乾，暑勝則地熱，風勝則地動，濕勝則地泥，寒勝則地裂，火勝則地固矣」³⁶。

黃帝問岐伯有關地是否處在太虛之下，又問地何故能處於太虛之中？岐伯答謂大氣托著大地。接著岐伯便進一步指出大氣之性質，這就是：「燥以乾之，暑以蒸之……」。由此可見，六氣乃指大氣（空氣）之六種性質。進一步來說，大氣的乾濕是與氣象（氣候）有關，故六氣亦可引伸為六種不同特徵的氣候。

五運六氣的理論是建立氣候變化與病理的關係，故內經也探討這方面的關係：

「帝曰：『寒、暑、燥、濕、風、火，在人合之奈何？其於萬物何以生化？』岐伯曰：『東方生風，風生木，木生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心。……』帝曰：『病生之變何如？』岐伯曰：『氣相得

則微，不相得則甚」³⁷。

歧伯認為「氣相得」之時，人雖病，也只是輕微而已，然而，若「不相得」，則其疾會重，這只是其中一例而已。

二、六氣與地支

爲了要從干支紀年的地支推算氣象，遂配以氣象屬性。由於地支之數十二，故每二支配六氣中的一氣。「五運行大論」謂：

「子午之上，少陰主之；丑未之上，太陰主之；寅申之上，少陽主之；卯酉之上，陽明主之；辰戌之上，太陽主之；巳亥之上，厥陰主之」³⁸。

厥陰少陰及太陰合稱三陰，而少陽、陽明及太陽合稱三陽。至於三陰三陽與六氣的關係，則見於「天元紀大論」：

「厥陰之上，風氣主之；少陰之上，熱氣主之；太陰之上，濕氣主之；少陽之上，相火主之；陽

明之上，燥氣主之；太陽之上，寒氣主之。所謂本也，是謂六元」³⁹。

依照上述兩段引文，吾人可列表以確立地支，三陰三陽及六氣之間的組合，見〔表八〕。由此可見六氣配地支所表示的五行關係與一般情形有顯著的不同。因為在一般情形下，亥子屬水，寅卯木等。王冰在註釋這個問題時指出：「午、未、寅、酉、戌、亥之歲爲正化，正司化令之實。子、丑、申、卯、辰、巳之歲爲對化，對司化令之虛」。這可能是說，午爲正南方屬火，而子與午互相對衝。未爲六月長夏，屬土，故爲土之正化，丑與未對衝，故爲土之對化。寅爲正月，木生火，而申爲寅之對衝。酉居正西，屬金，卯與酉相對衝，故酉爲金之正化，而卯爲對化。戌原屬土，濕土帶水，而辰與之對衝。亥本屬水，水生木爲正化，巳與亥相對衝，故爲對化。但是，這個解釋可能的理論基礎仍不夠明顯。較合理的解釋是這樣的：由於地支有十二個，十二支配六氣，只能以每二支配一氣，此其一。其次，把十二支以亥爲起點作如下之排列，第一行起於亥而終於辰，然後第二行依次從巳而終於戌：

亥	↓	子	↓	丑	↓	寅	↓	卯	↓	辰
—		—		—		—		—		—
巳	↓	午	↓	未	↓	申	↓	酉	↓	戌

其結果便成爲巳亥、子午等組合。而十二支起於亥的原因，可能因爲秦以亥月爲歲首之習慣。

〔表八〕地支，三陰三陽及六氣之關係

五行	三陽 三陰	六氣	地支
木	厥陰	風	巳亥
火	少陰	君火	子午
土	太陰	濕土	丑未
火	少陽	相火	寅申
金	陽明	燥金	卯酉
水	太陽	寒水	辰戌

三、各季節的常態規律

「六氣系統」也包含對每年各季節的氣候變化之一般規律，一般把這種規律稱爲「主氣」，此乃相應於「五運系統」中的「主運」。把一年分爲六季，稱爲「六步」，也可名爲「六氣」，即：初氣、二氣、三氣等，每步爲六十日又八十七刻半。由於一年有二十四個節氣，故也就是合四個節氣爲

一步。初氣是從大寒，經立春、雨水、驚蟄到春分。二氣從春分經清明、穀雨、立夏到小滿。三氣從小滿經芒種、夏至、小暑到大暑。四氣從大暑經立秋、處暑、白露到秋分。五氣從秋分經寒露、霜降、立冬到小雪。終氣從小雪經大雪、冬至、小寒到大寒。這就是「六微旨大論」篇所謂：「六十度而有奇，故二十四步積盈百刻而成日也」⁴⁰。

二十四步就是四年，由於每年日行（太陽視運動）三六五·二五度，即盈二五刻，四年共盈百刻爲一日。因此，若依刻度計算，六氣從一刻開始，要經過四年的終氣才止於百刻，故若以刻度計算，六氣的百刻循環以四年爲週期。素問說：

「帝曰：『願聞其歲，六氣始終，早晏何如？』岐伯曰：『明乎哉問也！甲子之歲，初之氣，天數始於水下一刻，終於八十七刻半。二之氣，始於八十七刻六分，終於七十五刻。三之氣，始於七十六刻，終於六十二刻六分。四之氣，始於六十二刻六分，終於五十刻。五之氣，始於五十一刻，終於三十七刻半。六之氣，始於三十七刻半，終於二十五刻。所謂初六，天之數也。乙丑歲，初之氣，天數始於二十六刻……六之氣，始於六十二刻六分，終於五十刻。所謂六二，天之數也。」

丙寅歲，初之氣，天數始於五十一刻……所謂六三，天之數也。

丁卯歲，初之氣，天數數於七十六刻……六之氣，始於一十二刻六分，終於水下百。所謂六四，

天之數也。

次戊辰歲，初之氣，復始於一刻，常如是無已，周而復始」。帝曰：「願聞其歲候何如？」歧伯曰：「悉乎哉問也！日行一周，天氣始於一刻。日行再周，天氣始於二十六刻。日行三周，天氣始於五十一刻。日行四周，天氣始於七十六刻。日行五周，天氣復始於一刻，所謂一紀也。故寅午戌，歲氣會同；卯未亥，歲氣會同；辰申子，歲氣會同；巳酉丑，歲氣會同；終而復始」。

41。

所謂「歲氣會同」，乃指六氣從開始時之刻度，與其結束時之刻度相同之意。從子年開始，經丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥以四年爲一循環（紀），故子、辰、申、爲每一循環之第一年；丑、巳、酉爲每一循環的第二年；寅、午、戌爲每一循環的第三年；卯、未、亥爲每一循環的第四年。也就是所謂六一、六二、六三及六四。猶有進者，甲子年的「初之氣，天數始於水下一刻」，此當指大寒日漏壺第一刻而言。乙丑年，「初之氣，天數始於二十六刻」，乃謂乙丑年的初氣始於大寒日二十六刻。其餘同理類推。〔表九〕指出主氣六步的時節及其氣候屬性。

從〔表九〕，可見在六氣系統中，把一年分爲六個時段，稱爲六步或六氣。初氣爲厥陰風木，這是說，以其氣候的特色風（木）來表示。二氣爲少陰君火，氣候溫暖爲其特色。三氣爲少陽相火，天氣酷熱。四氣爲太陰濕土，濕氣盛行。五氣爲陽明燥金，氣候乾爽。終氣爲太陽寒水，冰雪嚴寒。例如

一九九〇年歲次庚午，其初氣始於己巳年大寒日五十一刻。一九九一年辛未的初氣始於庚午年大寒日七十六刻。

〔表九〕六步的時節及其概況

六步	起止	陽曆	六氣	陰陽	氣候概況
初氣 (步)	大寒—春分	二月中	風木	厥陰	春氣開始 (風以動之)
二氣	春分—小滿	四月中	君火 (火)	少陰	溫 (火以溫之) 暖
三氣	小滿—大暑	六月中	相火 (暑)	少陽	酷熱 (暑以蒸之)
四氣	大暑—秋分	八月中	濕土	太陰	溫氣流行 (溫以潤之)
五氣	秋分—小雪	十月中	燥金	陽明	乾爽 (燥以乾之)
終氣	小雪—大寒	十二月中	寒水	太陽	寒冷 (寒以堅之)

四、年氣候的循環

從〔表八〕中，吾人可發現「六氣」原理的第一種規則，便是氣候每年一大變，六年爲這種變化的週期。這種變化的規律若從亥年起算，則每逢亥年（乙亥、丁亥、己亥、辛亥、癸亥）便是厥陰風木之年。每逢子年（甲子、丙子、戊子、庚子、壬子）爲少陰君火之年。丑年（乙丑、丁丑、己丑、辛丑、癸丑）爲太陰濕土之年。其餘依〔表八〕可類推。到巳年（己巳、辛巳、癸巳、乙巳、丁巳）爲另一循環的開始，爲厥陰風木之年。在這個規律下，六氣便成爲六年一循環的各年氣候之特徵。例如一九九〇年庚午，其年氣候的特徵可用少陰君火來表示；一九九一年歲次辛未，則太陰濕土爲整年氣候的特徵，一九九二年歲次壬申，則以少陽相火爲該年氣候之總特徵。君火就是指年氣候較爲溫熱，濕土則指年氣候較濕潤，也就是雨量較其他年爲多，而屬於相火的壬申年則表示全年的氣候較其他年份酷熱，年平均氣溫較高。在這種情形，疾病亦依照其所屬的五行而受到影響。吾人可把這種主歲之氣稱爲「歲氣」。

〔表八〕所列出有關各年氣候之特徵，在六年一循環的週期中，是依照三陰三陽的屬性變動的。陰氣分爲厥陰、少陰及太陰，其中厥陰謂陰氣在三陰的年份中最弱，太陰則陰氣最強。陽氣的強弱依太陽、陽明、少陽排列。

五、季節氣候的變異性

內經素問從六氣原理分析季節氣候的變化時，另提出三個概念來強調六氣之間的差別，這就是所謂「司天」、「在泉」及「左右間氣」。「司天」一詞有三義，其一是「司天」之氣指一年氣候之總特徵。其二是就半年氣候之特徵來說，當「司天之氣」與「在泉之氣」並列時，前者表示上半年氣候之特徵，後者則為下半年氣候之特徵。「司天」與「在泉」之氣是陰陽對應的。這是說，若司天為一陰（厥陰），則在泉之氣為一陽（少陽）；同理，若司天之氣為二陽（陽明），則「在泉之氣」為二陰（少陰），其餘類推。

「司天之氣」的第三個意義是作為一年六步之一，六步中各有其所司令的氣（六氣），此即上文所謂司天、在泉及左右四間氣。「五運行大論」篇謂：

「岐伯曰：『所謂上下者，歲上下見陰陽之所在也。左右者，諸上見厥陰，左少陰右太陽。見少陰，左太陽右厥陰。見太陰，左少陽右少陰。見少陽，左陽明右太陰。見陽明，左太陽右少陽。見太陰，左厥陰右陽明，所謂面北而命其位，言其見也』」^{④2}。

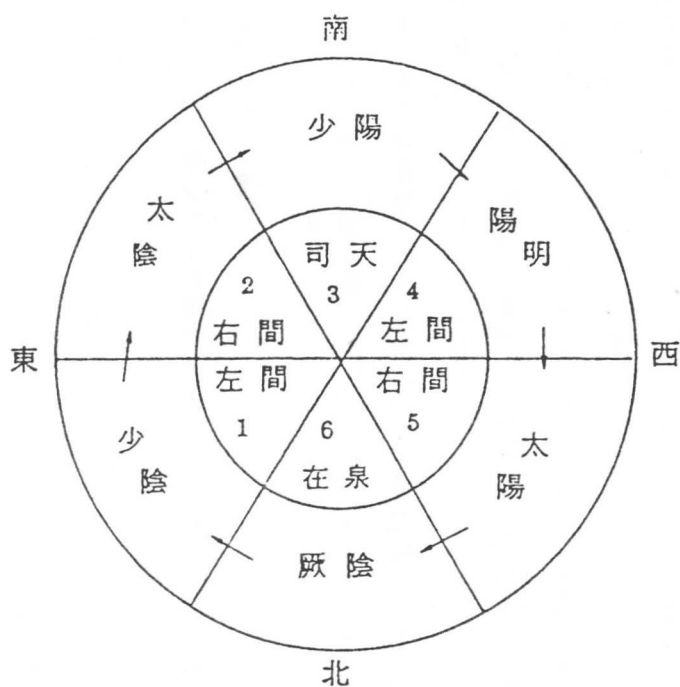
這裏「上下」乃指「司天之氣」及「在泉之氣」，司天之氣有左右二間氣，而在泉之氣也有其左方及

右方之間氣。例如，若厥陰爲司天之氣，則其左方爲少陰，右方爲太陽。若少陰司天，則其左方爲太陰，右方爲厥陰。同理，若少陽司天，則其左爲陽明，其右爲太陰等等，此乃面向北方而定位左右方的。這是說明司天之氣與其左右二方的六氣關係。又謂：

「歧伯曰：『厥陰左上則少陽在下；左陽明右太陰。少陰在上則陽明在下，左太陽右少陽……所謂南而命其位，言其見也』」⁽⁴³⁾。

這裏一方面指出「司天之氣」與「在泉之氣」的位置，另一方面又指出「在泉之氣」與左右間氣的情形。例如，若厥陰司天，則少陽在泉，而「在泉」的左方爲陽明，右方爲太陰。司天，左泉及其左右間氣的位置關係可見（圖三）。

六氣原理中對年氣候的變異性稱爲「客氣」，每年亦分爲六步。然客氣六步的初氣爲在泉的左間，二氣爲司天的右間，三氣爲司天，四氣爲司天的左間，五氣爲在泉的右間，終氣爲在泉。然而由於司天之氣在六年的循環運行中每年不同，故其每年的初氣在此循環中亦有不同，其他二氣與在泉之氣亦因而有變異。這其實也就是說，客氣的六氣於六年的循環中，每年的六步中皆有變化。



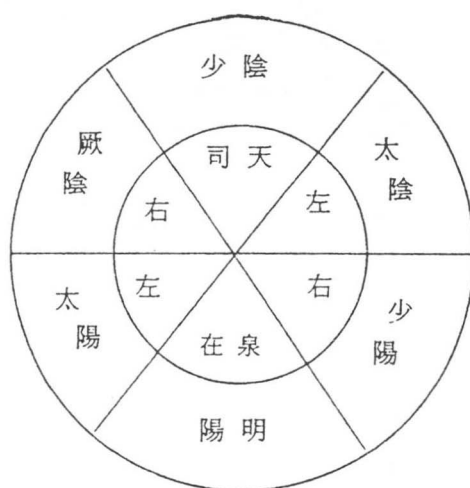
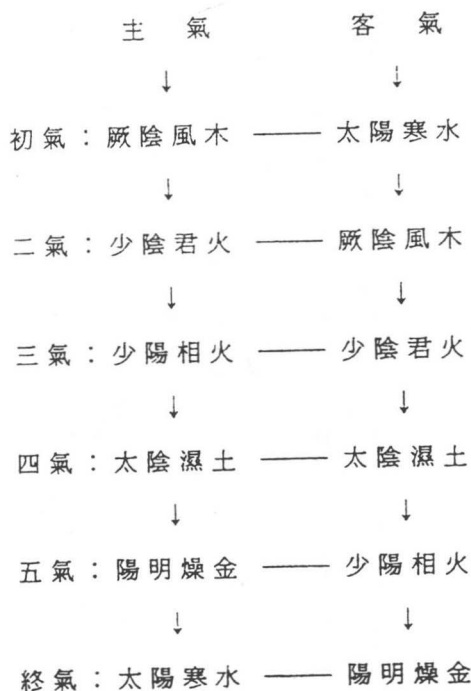
〔圖三〕司天，在泉及左右間氣

六、主氣與客氣的相互關係

若要分析六氣對人體的影響，則必須先把主氣（即年氣候的一般常態變化）及客氣（年氣候每六年一週次的異常變化）二者加以綜合和比較，才能對六氣的變化作適當的判斷。首先，由於主氣總是始於厥陰風木而終於太陽寒水，客氣的初氣則為在泉的左間氣，也就是司天的前二氣（此亦即以司天為客運的三氣）。又由於司天之氣是按照子午少陰司天，丑未太陰司天，寅申少陽司天，酉卯陽明司天，辰戌太陽司天及巳亥厥陰司天為原則，於是，每年客氣的司天在泉及四間氣皆可確定。然後再以客氣的在泉之左間氣為初氣，再依次列出客氣的六氣，便能以之與主氣的六步之氣加以綜合比較。現在以庚午及辛未為例：

①例一、庚午年的主客之氣於六步中的關係〔圖四〕：

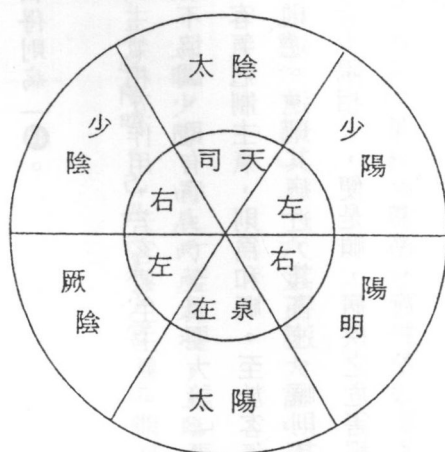
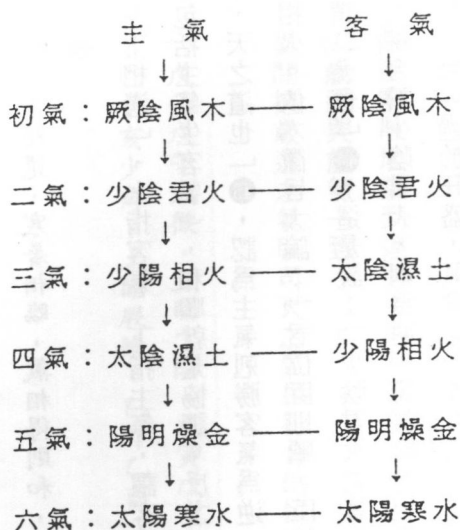
庚午年為少陰君火司天，故可知在泉之氣為陽明燥金（二陰對應二陽）。故可得下列關係：



〔圖四〕庚午年司天在泉及左右間氣圖：

②例二、辛未年主客之氣於六步中的關係〔圖五〕：

辛未年爲太陰司天，因司天相對在泉，故太陽在泉，其他四間氣可依次列出來，因而可知客氣的初氣爲厥陰風木。故主客二氣之六步關係如下：



〔圖五〕辛未年司天在泉及左右間氣圖：

對於主氣與客氣的相互作用，吾人能分析出甚麼結果呢？這種分析是按照五行的相生、相剋、和比等原則進行的。「五運行大論」篇謂：

「上下相遘，寒暑相臨，氣相得則和，不相得則病」^{④④}。

「上下相遘」，上指客氣，下指主氣，謂客氣與主氣相互作用，若客氣生主氣，則和順，（此語可能也包括主氣生客氣），和順就是協調。反之，若不協調，則有病。「至真要大論」謂「主勝逆，客勝從，天之道也」^{④⑤}，認為主氣剋勝客氣為逆，而客氣剋制主氣，則為和順。至於客氣為君火，而主氣為相火。依六徵旨大論：「君位臣則順，臣位君則逆。逆則其病近，其害速。順則其病遠，其害微，所謂二火也」^{④⑥}。這是說：「少陰君火之客氣綜合少陽相火，便是順，病疾之危害輕。但是，若少陽相火綜合於少陰君火，則為逆，其病較速，非常危險」。進一步來說，若主客二氣之五行屬性相同，則其「氣」過於旺盛，氣候變化自然強烈，對人體影響也顯著。

第五節 五運六氣的化合

一、運氣和順之年

內經零散地講到運與氣的和順年份，和順之年的氣候平和。現在分別列舉如下：

(1) 歲運與歲氣一致：

素問把歲運之氣與司天之氣相符合的情形稱之爲「天符」，「六元正紀大論」謂：

「戊子戊午太徵，上臨少陰。戊寅戊申太徵，上臨少陽。丙辰丙戌太羽，上臨太陽，如是者三。丁巳丁亥少角，上臨厥陰。乙卯乙酉少商，上臨陽明。己丑己未少宮，上臨太陰。如是者三」。

47。

從〔表六〕可看到戊爲太徵陽火，而從〔表八〕則可見子午爲少陰君火。同樣地，寅申爲少陽相火，丙爲陽水太羽，辰戌爲太陽寒水。丁爲陰木少角，而巳亥則爲厥陰風木。乙年爲陰金少商。卯酉爲陽明燥金。己爲陰土少宮，而丑未則爲太陰濕土。於是，干支紀年中，「天符」的年份可用〔表十〕來說明。

〔表十〕歲次天符表

司天	年份	歲運
君火 少陰	子午 戊	徵火 太陽
相火 少陽	申寅 戊	徵火 太陽
寒水 太陽	戌辰 丙	羽水 太陽
風木 厥陰	亥巳 丁	角木 少陰
燥金 陽明	酉卯 乙	商金 少陰
濕土 太陰	未丑 己	宮土 少陰

從〔表十〕，可見所謂天符的年乃指歲運之氣與地支六氣的司天之氣相符合而言，共十二年，此即戊子、戊午、戊寅、戊申、丙辰、丙戌、丁巳、丁亥、乙卯、乙酉、己丑及己未年。例如以戊子年為例，天干戊所表示的歲運為陽火，而地支子所表示的歲氣（司天）為少陰君火。因此，內經認為若干支紀年的歲次是「歲運」與「歲氣」的五行性相符合時，這年的氣候為和順之年。

(2) 歲運之氣太過而與在泉之氣相同者：

在歲運中，有些年份是屬陽年（太過）的，而且又與在泉之氣相同，內經把這一類的歲次稱之為「同天符」。「六元正紀大論」謂：

「帝曰：『五運行同天化者，命曰天符，余知之矣，願聞同地化者何謂也？』」

歧伯曰：『太過而同天化者三，不及而同天化者亦三。太過而同地化者三，不及而同地化者亦三。此凡二十四歲也』。

帝曰：『願聞其所謂也』。

歧伯曰：『甲辰甲戌，太宮，下加太陰。壬寅壬申，太角、下加厥陰。庚子庚午，太商、下加陽明，如是三者』……

帝曰：『加者何謂』？

歧伯曰：『太過而加同天符』^{④8}。

這節引文中，歲干爲陽（太過），而歲運又與在泉之氣的五行相同者一共有六種情形，現在以〔表十一〕來展示。

現在就以〔表十一〕甲辰年爲例，歲運甲爲陽土太宮，而歲支辰的客氣在泉之氣爲太陰濕土，因而歲運與在泉之氣的五行屬性相同，而且歲干爲陽，陽性又稱太過。其餘五個歲次的情形與甲辰相若，故同爲「同天符」。

(3) 歲運之氣與歲支五行之屬性一致者：

內經在談及平和之氣時，有所謂「歲會」之說，這是指歲運之氣與歲支五行之屬性相同而言。

〔表十二〕同年符歲次表

歲運	年份 (歲次)	在泉	五行 所屬
太陽宮	甲戌	太陰濕土	土
太陽角	壬申	厥陰風木	木
太陽商	庚午	陽明燥金	金

「六微旨大論」謂：

「岐伯曰：『木運臨卯，火運臨午，土運臨四季，金運臨酉，水運臨子。所謂歲會，氣之平也』」

49。

滿足「歲會」條件的年份有甲戌、甲辰、乙酉、丙子、丁卯、戊午、己丑，及己未，共八個年份，其

情形可用〔表十二〕展示之。所謂「木運臨卯」，此當指丁卯年，丁於五運爲少角陰木。「土運臨四季」，甲己爲土，四季指「辰戌未丑」，因而即指甲戌、甲辰、己未及己丑而言。「金運臨酉」，此乃指「乙酉年」，因乙爲金運。最後是「水運臨子」，此即指「丙子」，因「丙」爲「太羽陽水」。「六微旨大論」謂歲會之年乃「氣之平」，這是說此八年是平和之氣，在氣候上不會有特異的變化。

〔表十二〕歲會年份表

五	歲	五
行	次	運
土	甲	陽
土	戌	土
土	甲	陽
土	辰	土
土	己	陰
土	未	土
土	己	陰
土	丑	土
水	丙	陽
水	子	水
木	丁	陰
木	卯	木
金	乙	陰
金	酉	金
火	戊	陽
火	午	火

(4) 歲運不及而與在泉之氣相同者：

歲運不及的陰年，但其歲運之氣又與在泉之氣一致的年份，內經稱之爲「同歲會」。「六元正紀論」謂：

「不及而同地化者亦三。……癸巳、癸亥、少微下加少陽。辛丑、辛未、少羽下加太陽。癸卯、

癸酉，下加少陰。如是者三。……不及而加同歲會」⁵⁰。

癸辛均為陰干，故為不及，而其歲運之氣與在泉之氣又相同者，此種情形有六，吾人且列表〔表十三〕

〔表十三〕同歲會之年份

歲運	年份	客氣在泉
少陰徵火	癸巳	少陽相火
少陰徵火	癸亥	少陽相火
少陰羽水	辛丑	太陽寒水
少陰羽水	辛未	太陽寒水
少陰徵火	癸卯	少陰君火
少陰徵火	癸酉	少陰君火

以明之。

上文展示「歲會」的意義，這是指歲運與其歲支的五行屬性相同而言。「同歲會」並非歲會的子集，因為後者是從歲運與在泉之氣的一致性來考慮的。其考慮的理由可能是不及的均衡：歲運之氣雖然有所不及，但是，其在泉之氣因與歲運相同而獲得補充，遂使運與氣達至均衡。

(5) 既具歲會條件又屬天符的年份：

內經中又提及既具歲會的條件，而在另一方面又屬天符這個集合的年份，稱之為「太乙天符」或「太一天符」。「六微旨大論」篇謂：

「『天符歲會何如？』歧伯曰：『太一天符之會也』⑤。

因此，太乙（太一）天符其實是指歲會與天符的交集而言，也就是說，太乙天符是指歲運之氣與司天之氣及歲支所屬的五行屬性相同而言。滿足這些條件的年份有四，即：乙酉、戊午、己丑、及己未。「六微旨大論」篇講及天符歲會與太一天符對疾病之影響各有不同：

「帝曰：『其貴賤何如？』」

歧伯曰：『天符為執法，歲位（會）為行令，太一天符為貴人』。

帝曰：『邪之中也奈何？』

歧伯曰：『中執法者，其病速而危。中行令者，其病徐而持。中貴人者，其病暴而死』⑤②。

這裏指出，在天符之年患相關之病疾，則「其病速而危」。歲會之年患相關之疾病，則「其病徐而持」。太乙天符之年患相關之疾，則「其病暴而死」。

(6) 二十六年的和順氣象：

氣候和順之年只是指氣候平穩，變化不大的事份，這不是謂這些年份的氣候怡人。依照上述，太乙天符四年，歲會八年，同歲會六年，天符十二年，同天符六年，共三十六年。然而其中彼此間有相

互重覆的。若以A表示「太乙天符」的集合，B表示「同歲會」集合，C為「同天符」之集合，D為「歲會」之集合，E表示「天符」集合，則：

- ① $A \cap B = \phi$ (ϕ 表示空集合)
- ② $A \cap C = \phi$
- ③ $A \cap D = \{\text{戊午、乙酉、己丑、己未}\}$
- ④ $A \cap E = \{\text{戊午、乙酉、己丑、己未}\}$
- ⑤ $B \cap C = \phi$
- ⑥ $B \cap D = \phi$
- ⑦ $B \cap E = \phi$
- ⑧ $C \cap D = \{\text{甲戌、甲辰}\}$
- ⑨ $C \cap E = \phi$
- ⑩ $D \cap E = \{\text{戊午、乙酉、己丑、己未}\}$

以上十式中，皆表示A、B、C、D、E任意二集合之差異性。另一方面，各集合之中亦有其重覆的分子，若將此等重覆部份除去，則剩下二十六年，即（下圖）：

在這二十六個年份裏，歲干所表示的歲運與歲支之間的六氣屬性，皆有某種相同關係。內經認為這樣的年份，其氣候沒有特別異常的變化。但是，如果其運與氣的五行屬性有相同之處，會使其所代表的「氣」過於偏向某一方，從而失去均衡。

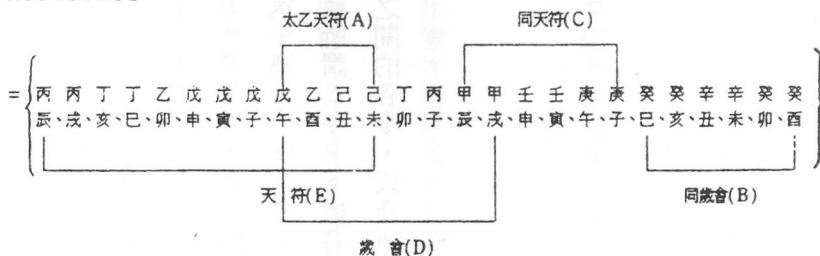
二、運氣的生剋

歲運與歲氣之間在原則上有相生相剋及和比的關係，這包括：

(a) 歲運生歲氣：例如己卯、己酉、己為陰土、卯酉為燥金，土生金，故己生卯酉。而庚辰、庚戌、辛巳、辛亥、壬子、壬寅、壬午、壬申、癸未、癸丑亦然。

(b) 歲氣生歲運：例如甲子、甲午年。甲為陽土、子午為君火。由於火生土，故子午君火生陽土，是為歲氣生歲運。此外，甲寅、甲申；乙丑、乙未（土生金）；辛卯、辛酉（金生水）；壬辰、壬戌（水

AUBUCUDUE



生木）亦然。

(c)歲運剋伐歲氣：例如甲辰、甲戌。甲年歲運陽土、辰戌年歲氣爲太陽寒水，因土剋水，故甲土剋辰戌水。同理，乙巳、乙亥（歲運金剋歲氣木）；丙子、丙寅、丙午、丙申（歲運水剋歲氣火）；丁丑、丁未（歲運木剋歲氣土）；癸卯、癸酉（歲運火剋歲氣金）等亦然。

(d)歲氣剋歲運：例如丁卯、丁酉、丁年歲運爲陰木，卯酉年歲氣爲燥金。金剋木，故卯酉剋丁木。其他如戊辰、戊戌（歲氣水剋歲運火）；己巳，己亥、庚子、庚寅、庚子、庚申等亦亦。以上四種關係中，內經較注重(b)與(c)兩項，此大抵就是「五運行大論」篇所謂：「上下相遘，寒暑相臨，氣相得則和，不相得則病」之意。關於生剋的關係，在分析運與氣之間的各步，或歲運與六氣各步，歲氣與五運的各步等等關係是否也要考慮，內經對此沒有提示。

三、運氣的均衡

內經把運氣的均衡稱爲「平氣」，在「氣交變大論」、「五常政大論」及「六元正紀大論」三篇皆有論述。「五常政大論」篇是討論運與氣在均衡時的自然現象：

「黃帝問曰：『太虛寥廓，五運迴薄，衰盛不同，損益相從，願聞平氣何如得名？何如而紀也？』岐伯對曰：『昭乎哉問也，木曰數和，火曰升明，土曰備化，金曰審平，水曰靜順』」⁵³。

這裏說明「平氣」一名之意義，並從五行的屬性說明在均衡條件下的情形。並以「敷和」、「升明」、「備化」、「審平」及「靜順」來形容木、火、土、金、水之均衡。「氣交變大論」篇提及從五運之氣來權衡「平氣」之原則：

「夫五運之政，猶權衡也。高者抑之，下者舉之，化者應之，變者復之，此生、長、化、成、收藏之理。氣之常也，失常則天地四塞矣」⁵⁴。

這裏主要提出三種衡量五運是否均衡（達至「平氣」的狀態，不過，這些方法實亦可應用於有關運與氣的均衡上。這三種權衡的方法是：

①「高者抑之」：這可名之為「抑制原則」。這是說，若歲運太過，便要檢查司天之氣能否對之有抑制作用。如果具備這個條件，則運與氣之間便達至均衡。例如「六元正紀」大論以庚寅、庚申為「正商」，「商」於五行屬金，「正」當指均衡之意。庚為陽屬金，故為「金運太過」，然庚寅或庚申年皆以少陽相火司天。由於歲氣相火剋伐歲運過旺的燥金，從而使過於旺盛的金氣達至中和或均衡。

②「下者舉之」：這可名之為扶助原則。意謂倘若歲運不及，但若得到歲氣的扶助，則「不及」的歲氣便達至「平氣」。扶助原則可指歲氣生歲運，也可指歲氣比和歲運。例如癸巳年，天干

癸之歲運乃少徵陰火，是屬不及。但是，巳年的歲氣爲厥陰風木，因爲木生火，故歲氣（司天）可補充歲運陰火之不足。又例如歲次己丑，己年之歲運爲陰土少宮，而其歲氣（丑）則爲太陰濕土。故歲運不足的陰土可因歲氣濕土的援助而獲得均衡。

③「變者復之」：此可稱之爲勝復原則。例如己卯，己酉之年，己爲少宮陰土，屬於土氣不及的。依照內經所謂「勝氣」原則，土運既爲不及，則剋土之風木稱爲「勝氣」。然而，土生金，金爲土之子，子報父仇，故金可剋制勝氣之木。金氣在這種情形下稱爲「復氣」。己卯、己酉年中，卯酉之歲氣爲陽明燥金，因而歲氣金爲歲運陰土之「復氣」。「復氣」金因能剋制勝氣木，從而使不及的歲運達至平衡。

第六節 結 語

「系統性」這個概念在方法論上有二個重要的作用：其一是：系統乃相對於零散而言。換言之，「系統」的作用就在於把零散的事物或零散的知識連貫起來。其結果是：藉著「系統」的建立，吾人認識到事物與事物之間的內在關係，因此，「系統」乃提供吾人對有關事物的全幅圖像。其二是：藉著系統理論，吾人可對事物作出演繹。例如，歐幾里德的幾何學，一方面把古希臘人在幾何學上的零散知識組織起來，另一方面藉著系統性的演繹，擴大了希臘人對幾何學的知識。

在西方的思想史上，系統性的問題發源於柏拉圖的哲學理論的理型說。理型論之所以具有系統性意義，因為柏氏企圖藉著理型概念而把倫理學、美學、知識及政治等問題統一起來⁵⁵。系統性具有統一性及簡單性之功能，柏氏的理型說顯然也達成這個目的。在系統性思維中，影響後世科學發展至巨的，就是公理系統⁵⁶。這是亞里斯多德在其「分析後篇」所提出來的。他把公理系統的結構分爲三部份。其一是前提部份，他認爲這是藉歸納法已獲得的，吾人並且憑直覺以判斷前提是否正確。其二是推論，從前提過渡到結論。其三是結論，是來自前提及推論之結果。亞氏這種系統性的思維方式，不久分別由歐幾里德及阿基米德實現於幾何學及物理學上。

歐幾里德無疑又把系統性思維的方法推進一步，他把前提系統稱之爲「設準」，而對於推論的方法，他提出推論規則。此外，歐氏又要求對系統內的一些基本概念給予定義。於是，系統理論便在歐氏的理論中由四部份條件構成。其一是定義部份，說明系統內的一些基本概念的意義。其二是設準（公理），乃用作演繹推論的前提。其三是推論規則，藉之以作爲演繹推論的理由。其四是定理，此乃藉著定義，公理及推論規則等作爲理由而獲得的理論結果。歐氏把公理系統的方法應用於形式科學，阿基米德則將之應用在經驗科學。在天文學上，托勒密與哥伯尼的理論是扣緊系統性思維進行的，把天體當作一個系統來處理。在物理學上，牛頓使用公理系統的方法建立了大至天體，小至粒子的系統理論。

一般來說，系統性的思維在中國的學術傳統中是相當缺乏的，無論是在哲學，經驗科學（如天文

學）及形式科學皆如此。就以形式科學來說，「九章算術」，在中國數學史上是一部極具代表性的著作，然而，「九章算術」只強調「術」的一面，而非非常缺乏系統性的「理論」成份⁵⁷。一般性是相對於特殊性而言，我們說中國學術傳統「一般」來說是缺乏系統思想的習慣，然而，於中國學術思想中，在某些個別（特殊）問題上，卻也具有一種系統性的要求和興趣。這種系統性思維的表現見於陰陽五行的結構模式。

五運六氣學說就是建立於陰陽五行的基礎上之系統性理論。首先，五運六氣說具有理論結構上的統一性，它企圖把氣象、曆法、天文、人體結構及疾病等方面統一於這個理論之中。其次，運氣學說具有其理論的簡單性，這種簡單性就是陰陽五行說。也就是說，陰陽五行說具有結構上的簡單性，而運氣學說之理論基礎就是立足於陰陽五行的結構上。此外，運氣學說也具有演繹功能，而其中的演繹規則便是三陰三陽，太少相生，五行的生剋等原則。

構成嚴格的經驗科學有條件有四。：其一是以數學語言作為演繹（演算）的工具，其二是理論基礎的穩定性或合理性，其三是預測性，其四是可觀測性。五運六氣說雖然具備演繹推論的意義，然而，這種推論不是使用數學語言（因而不是演繹邏輯的推論），這就降低了其嚴謹性。就五運六氣說的基礎之穩定性來說，這個問題確實是涉及運氣學說能否成為嚴格科學的必須條件之一。總的來說，運氣學說的理論基礎非常不穩定。例如：天支配屬五運，地支配屬六氣，五行生剋的意義，甚至是五行本身的確定意義等問題皆缺乏合理化的基礎。五運六氣說在理論基礎上的不穩定性，使到這個理論

系統只能被視「前科學的」工作罷了。然而，從陰陽五行到五運六氣說，這卻又顯示出在中國傳統思想的一些問題領域裏，確實也曾出現系統性思維的要求。如果能進一步考慮系統思想的基礎結構及運用嚴格的邏輯推論，則系統性的嚴格思維方法也有機會破殼而出的。關於系統方法的問題，我們在本書第十一章再作說明。

註 釋

① 漢書卷三十，藝文志第十，方技略之醫經。其中醫經七家，二百一十六卷；經方十一家，二百七十四卷；房中八家，百八十六卷；神仙十家，二百五卷。故方技共三十家，八百六十九卷。班固謂：「方技者，皆生生之具，王官之一守也」。

② 藝文志對「家」的用法，最明顯的是在「諸子略」之結語時謂：「諸子十家，其可觀者九家而已」。九家乃指儒家者流，道家者流，陰陽家者流，名家者流，墨家者流，縱橫家者流，雜家者流，農家者流及小說家者流。以儒家來說，藝文志謂「儒五十三家，八百三十六篇」，「五十三家」一方面乃指五十三種著作，在另一方面，這些著作可能代表五十三人的著作或五十三學派之觀點。此外，藝文志中亦用「種」字。例如，方技略之結語謂：「方技者，皆生生之具，王官之一守也。……今其技術晦昧，故論其書，以序方技爲四種」。四種即指「醫經七家」，「經方十一

家」，「房中八家」及「神仙十家」而言。

③漢書卷三十，藝文志第十。

④漢書卷三十六，楚元王傳第六。

⑤同③。

⑥史記卷六，秦始皇本紀第六。

⑦見「重廣補注黃帝內經素問序」。唐人王冰所撰注的黃帝內經，目前在台灣流通的有三：①旋風出版社的「黃帝內經素問」，此乃原據明代顧從德翻宋刻本校訂排版，並就四部叢刊影印本，參考步月樓及古今醫統正脈全書中「黃帝內經素問」本，校對重印。②泰華堂出版社（民國六十七年五月）之「重廣補注黃帝內經素問」，乃影印明嘉靖年重雕本。③是萬有文庫之「黃帝素問」，是商務書局（於民國二十八年十二月）印行。以上三種「黃帝內經素問」皆為「重廣補注黃帝內經素問」，是北宋高保衡，孫奇及林億等人對王冰所撰注（次注）的「黃帝內經素問」提出「新校正」，而旋風出版社的「黃帝內經素問」尚由明代的吳魁學重校梓，此書乃本文之所本。

⑧見「重廣補注黃帝內經素問表」。（旋風出版社）。參閱上述⑦。

⑨老古文化事業公司印行，民國七十年（公元一九八一、八月、台灣初版）。

⑩重廣補注黃帝內經素問，同⑧，頁一。

⑪關於陰陽五行的原初意義，以及鄒衍與陰陽五行的關係，見本書第一及第二章。

⑫關於董仲舒的春秋繁露、白虎通的價值論，白虎觀經學會議等問，見本書第二及第四章。

⑬見本書第五章。

⑭關於歲星紀年及干支紀年的問，見本書第六及第七章。

⑮黃帝內經素問，唐王冰撰。（旋風出版社，民六十三年）。頁三四〇。

⑯同⑧頁三二九—三三二。

⑰同前，頁四〇二—三。

⑱六微旨大論，同前，頁三六〇—一。

⑲天元紀大論，同前，頁三三四—五。

⑳五常政大論，同前，頁三九四—五。

㉑同⑳，頁三九四。

㉒天元紀大論，頁三三五。王冰注謂：「曆法一氣十五日，因而棄之。積七百二十氣，即三十年；積千四百四十氣，即六十年也」。

㉓同㉒，頁三三六。

㉔萬育吾：三命通會，卷二，頁四六。

㉕五運行大論，同⑧，頁三三八。

㉖見「新校正夢溪筆談」（香港中華書局，一九七八年二月重印），補筆談卷二，象數。頁三〇四—

五。

27 天元紀大論，同 22，頁三三一，三三六。

28 氣交變大論，同前，頁三六六。

29 同上，頁三六七。

30 同上，頁三七〇。

31 同前，頁三七二。

32 同前，頁三七六、七。

33 五常政大論，同前，頁三八〇、一。

34 同前，頁三八四。

35 六元正紀大論，頁四一四。

36 五運行大論，同前，頁三四〇。

37 五運行大論，同前，頁三四一，三五一。

38 同上，頁三三七。

39 天元正紀大論，頁三三七。

40 六微旨大論，頁三五七。

41 六微旨大論，頁三五八、三六〇。

④② 五運行大論，頁三三八—三九。

④③ 同前，頁三三九。

④④ 五運行大論，頁三三九。

④⑤ 至真要大論，頁四六九。

④⑥ 六微旨大論，頁三五七。

④⑦ 六元正紀大論，頁四二六。又見六微旨大論，頁三五七。

④⑧ 同④⑦，頁四二六。

④⑨ 同前註，頁四二六。

⑤⑩ 六元正紀論，同④⑨，頁四二六。

⑤⑪ 六微旨大論，頁三五七。

⑤⑫ 同前。

⑤⑬ 五常政大論，頁三八〇—三八一。

⑤⑭ 氣交變大論，頁三七六。

⑤⑮ 關於柏拉圖的理型說與系統性思維的意義，本書撰者有「柏拉圖對知識的概念」文，詳細分析這個問題。見中國文化月刊，第一三六期。頁二八—五二。（一九九一年二月）。

⑤⑯ 關於亞里斯多德的公理系統概念，撰者已有論述，見「亞里斯多德的科學（知識）觀」一文，中國

文化月刊第一三七期，頁五三—八一（一九九一年三月份）。

⑤關於「九章算術」缺乏系統性問題，撰者已有所展示，見「九章算術之方法結構」，中國文化月刊第一三四期。頁一〇八—一二六。（一九九〇年十二月）。

本章主要參考書目錄

(1) 重廣補注黃帝內經素問，唐王冰次注，宋高保衡、孫奇、林億等校正，明吳勉學重校梓。台灣旋風出版社（民國六十三年十二月初版）。

(2) 類經，明張介賓撰，王雲五主持之四庫全書珍本五集五—七冊（商務）。

(3) 類經圖翼（卷二），明張介賓，同上②，第八冊。

(4) 黃帝內經素問台纂，張隱庵，馬元臺台注，老古文化事業公司印行（一九八一年、八月、台灣初版）。

(5) 漢書律曆志，藝文志。

(6) 史記天官書。

(7) 沈括：夢溪筆談（一九七八年二月重印，香港中華書局）。

(8) 萬育吾：三命通會（台灣文源書局，民國七一年三月出版）。

第九章 天文星象與祿命法

第一節 祿命法之源統

陰陽五行的理論，除了應用在氣象、醫藥、樂律、價值論、史觀等之外，它與祿命法的關係也至爲密切。自清末以來，學術界對祿命法罕有研究，其原因主要在於視祿命法爲一種迷信。認爲祿命法是一種迷信而不加以研究的人，大抵出於兩種心態：其一是認爲沒有命運之事，一切操之在我；其二是認爲祿命法不準確或不科學。但是，假若吾人現在不談是否有命運，也不管算命是否迷信，而只從一種學術的觀點出發，把祿命法看作是一種定命論。然後，追問這種定命論是如何形成的？其理論之結構如何？祿命法又有多少流派？退一步來說，在哲學方面，斯賓諾薩從公理系統的理論進路來分析人類的枷鎖及人類的自由。在中國的學術思想中，東漢的王充在其「論衡」一書暢談「命祿」、「氣壽」、「命義」、「骨相」等問題，力主人生之定命論。由於祿命法的出發點是一種定命論，因而也可視之爲哲學理論。事實上，中國的祿命之學有著頗爲複雜的方法和理論結構，因此，哲學界不必隨

俗而自認風雅，也不必害怕背負迷信的惡名而不談祿命之學。

祿命法即俗稱算命，然則中國的算命術起於何時？歷來學者鮮有考證。史記有「龜策列傳」及「日者列傳」，「日者」一名出於墨子貴義篇，指專業於占卜（占候卜筮）之人。龜策列傳專談占卜之事，而日者列傳則為太史公稱頌在長安開設卜館的日者司馬季主之德範人格。占卜並非祿命法，大抵在西漢以前，祿命法尚未出現。但是，占卜的術數卻已有多種，這可用太史公在「日者列傳」裏最後的一段話為證：

「臣為郎時，與太卜待詔為郎者同署，言曰：『孝武帝時，聚會占家問之：某日可取婦乎？五行家曰可，堪與家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：『避諸死忌，以五行為主』。人取於五行者」①。

這裏提及漢孝武時，占卜家有五行家、堪輿家、建除家、叢辰家、曆家、天人家、太一家等七種。可是，太史公沒有列述各家占卜的方法。

班固的漢書藝文志之術數略裏，天文有二十一家，四百四十五卷。例如「漢日旁氣行占驗十三卷」、「海中五星經雜事二十二卷」等。其次為曆譜十八家六百〇六卷，而對於曆譜家，班固謂：

「凶阨之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人之知命之術也，非天人之至材，其孰與焉」②。

可見曆譜家也占吉凶。此外，藝文志還列出著龜十五家、雜占十八家、形法六家，因而藝文志列出術數多種。在這些術數之中，五行家、曆譜家及天文家對後世祿命法應有一定的影響。這些影響也可見於史記的天官書、漢書天文志及五行志五卷。例如天官書說：

「木星與土合，為內亂。饑，主勿用戰，敗。水則變謀而更事。火為旱。金為白衣會若水。……火與水合為焠，與金合為鑠，為喪，皆不可舉事，用兵敗。……」③

天官書從占星的觀點談天文，認為木星與土星相會，就有動亂，並且出現饑荒；占的人不可參與戰事，否則會戰敗。木星若與水星結合，則對事情也要改變謀略。木星與火星相會，出現旱災。木星與金星相會，便有病喪之事（白衣會）等等。又如五行志謂：

「七年正月己丑晦，日有食之。既在營室九度，為宮室中。時高后惡之，曰：『此為我也』，明年應」④。

「明年應」，乃謂翌年應驗所占，此指高后於翌年果然死亡，認為這是應驗所占之天象。祿命之術，可能萌芽於東漢，後漢書方術列傳陳述了許多術數家，並提候「陰陽推步之學」^⑤。雖然後漢書沒有講及「推步之學」的具體意義，但是，「推步」當與「推論」或「演算」有關。從東漢而至三國時代，祿命術已見端倪。在陳壽的「三國志」之魏書方技傳中，講及管輅對其本身命運的評述時謂：

「『又吾本命在寅，加月食夜生，天有常數，不可得諱，但人不知耳。吾前後相當死者過百人，略無錯也』。是歲八月，為少府函，明年二月辛，年四十八」^⑥。

這段引文講及管輅替自己算命，所謂「本命在寅」，當指其生年為建安十五年。管輅以其出生的年、月及時辰而推算自己屬短命之人。他自稱算過百多人的命，而預知其死期，大致皆算對。從三國而至南北朝時代，祿命之術已初具規模。北齊方技列傳講及魏寧「善推祿命」之事時說：

「魏寧，鉅鹿人，以善推祿命，微為館客。武成親試之，皆中，乃以己生年月，託為異人而問之。寧曰：極富貴，今年入墓。武成驚曰：是我。寧變曰：帝王自有法。又有陽子術，語人曰：……三十二且四八大數，太上之祚，恐不過此。既而武成崩，年三十二也」^⑦。

北齊魏寧傳講及魏寧替北齊世祖武成皇帝算命之事。武成名高湛，其父爲高歡，卒於公元五六八年，僅三十二歲。武成皇帝曾把自己的出生年月，託詞爲別人之出生年月，要求魏寧算命。他推算該命當卒於三十二歲之時，而武成也確卒於三十二歲。北齊書只講及武成出生的「年月」，則魏寧可能只出生之年月替人算命。至於他的推算原理，北齊魏寧傳沒有進一步的說明。然而，從三國志及北齊書的方伎傳中，可見祿命法在三國至南北朝時代已具基礎。

隋唐時代，祿命之學可能漸具理論。現在留存有隋代蕭吉所著的「五行大義」。倘若此書確爲蕭吉所作，則「五行大義」一書便是祿命法上最早的理論著作。不過，現行的「五行大義」是否爲蕭吉所撰？這卻難有正面的證據，因爲隋唐蕭吉傳中沒有列出此書，唐宋的藝文志也沒有著錄。現存的「五行大義」見於知不足齋叢書，是清代嘉慶年間得自日本的佚書，當然也可能是僞作。在李唐時代，祿命之學的論著可能已不少，根據資治通鑑的唐紀，太常博士呂才奉唐太宗李世民之命，整理術數之文獻（包括祿命之學）。呂才在評述祿命之學時謂：

「祿命之書，多言或中，人乃信之。然長平阮卒，未聞共犯三刑。南陽貴士，何必俱當六合？今亦有同年同祿而貴賤懸殊，共命共胎而壽夭更異。稱魯莊公法應貧賤……宋武帝祿與命並當空亡，唯宜長子。雖有次子，法當早夭。此皆祿命不驗之著名者也⑧」。

呂才這段話是評述祿命法不合理之處，然而，他的話已充分反映出祿命之學在唐太宗時代已經非常流行。四庫全書子部術數類有「李虛中命書三卷」，可是，唐書藝文志卻沒有列錄此書。至宋志始錄有「李虛中命書格局二卷」，鄭樵藝文略有「李虛中命術一卷」、「命書補遺一卷」，晁公武讀書志又作「李虛中命書三卷」。四庫全書所輯錄的「李虛中命書三卷」，題爲周代鬼谷子撰，唐李虛中注，並附有李虛中之「原序」，註明是「唐元和初載九月十三日，殿中侍御史李常容虛中序」。然則「李虛中命書」是否爲李虛中所作，而託名於周代的鬼谷子？抑或是唐代以前之著作而由李虛中注釋？或者是趙宋時期，術者爲要神其術而託名於李虛中之注鬼谷子？這些問題皆有待進一步討論。但是，唐代李虛中在祿命之學方面著名於時，當是屬實，因爲韓愈的昌黎文集推崇虛中之術⁹。從韓愈所提及的李虛中祿命術中，得知其法是採用出生之年月日辰，依其干支間之生剋及衰死旺相（即十二生旺庫）以推算人之壽夭、貴賤。由此可見，李虛中之祿命術與明清時代的子平法非常相似。

宋代的祿命學之著作，在四庫全書子部的術數類中，錄有釋曇瑩撰「珞琰子賦注」、徐子平的「珞琰子三命消息賦注」，及岳珂的「三命指迷賦補著」。明代萬育吾的「星學大成」及「三命通會」，更是祿命學的經典之作。「星學大成」屬七政四餘之文獻，而「三命通會」則屬子平法。除此之外，現存明代祿命學的著作尚多，下文稍後再談。

中國的祿命學，從其源流方面說，極可能與中國的天文學有關。中國的天文學有一個特式，就是具有豐富的觀測天象之記錄，但是卻非常缺乏理論基礎。中國古代的天文學以天人相應的預設，強調

占星的功能。史記天官書開其端，而唐代的「開元占經」一百二十卷則集其大成。以下先談星座，再說星象，然後再論術數。

第二節 星座與星象

中國古代對天體的劃分，其方法有多種，主要有：①三垣與二十八宿，②五宮與四獸，③十二星次與十二辰等。現在吾人在此所欲點出的，是在於星座與祿命之術的關係。現在分別說明如下：

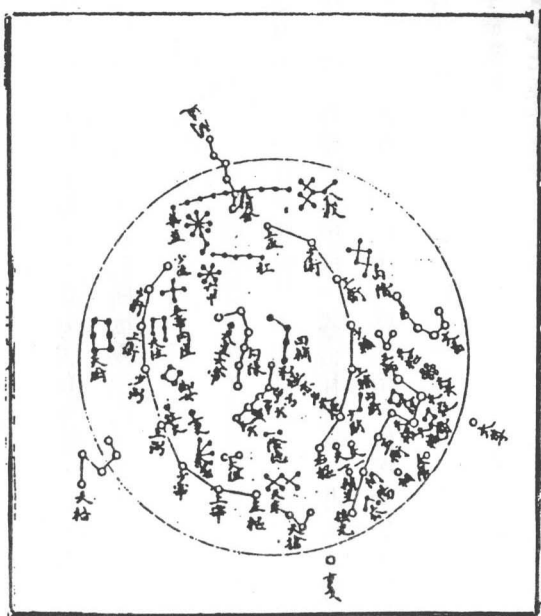
一、三垣與二十八宿

(一)三垣：

三垣之說，最早可能出於「靈台秘苑」，北周太史中大夫庾季才撰，共十五卷，今本見於四庫全書子部一一三術數類。三垣中的紫微垣，位居中央，又稱爲紫微宮。現在引述「靈台秘苑」對紫微宮的敘述：

「中元北極紫微宮，北極五星在其中。大帝之座第二珠，第三之星庶子居，第一號曰為太子，四為後宮五天樞。左右四星是四輔，天一太一當門戶。左樞右樞夾南門，兩面營衛一十五。上宰少

〔圖一〕：紫微垣，取自靈台秘苑



慰兩相對，少宰上輔次少輔。上衛少衛次上丞。後門東邊大贊府，門東喚作一少丞，以次卻向前門數。陰德門裏兩黃聚，尚書以次其位五。女史柱史各一戶，御女四星五天柱。大理兩黃陰德邊，勾陳尾指北極顛。勾陳六星六甲前，天皇獨在勾陳裏。五帝內座後門是，華蓋并杠十六星。杠作柄象華蓋形，蓋上連連九個星，名曰傳舍如連丁。垣外左右各文珠，右是內階左天廚。階前八星名八穀，廚下五個天棊宿。天床六星左樞右，由廚兩星右樞

對。文昌斗上半月形，稀疏分明六個星。文昌之下曰三師，太尊只向三公明。天牢六星太尊邊，太陽之守四勢前。一個宰相太陽側，更有三分相西偏，即是玄戈一星圓。天理四星斗裏暗，輔星近看開陽淡。北斗之宿七星明。第一主宰名樞精，第二第三旋璣星，第四名權第五衡，開陽搖光六七名，搖光左三天搶紅⑩。

紫微垣內有許多星曾當作北極星，因為北極星乃指最接近北極的星之意。整個紫微垣是由三十七個星座組成，分別是①北極（包含太子、帝、庶子、後宮及天樞五星）、②四輔（又名四弼）、③天乙、④太乙、⑤左垣（由左樞、上宰、少宰、上弼、少弼、上衛、少衛和少丞等八星組成）、⑥右垣（由右樞、少尉、上輔、少輔、上衛、少衛和上丞共七星組成）、⑦陰德，其前為贊府、⑧尚書（有五星故謂「尚書以次其位五」）⑨女史、⑩柱史、⑪御女（四星）、⑫天柱（共五星，故謂「御女四星五天柱」）、⑬大理⑭勾陳（有六星，勾陳一就是小熊座 α 星，為現代之北極星），⑮六甲、⑯天皇、⑰五帝內座、⑱華蓋（共十六星、杠由九星組成，是華蓋之柄）、⑲傳舍（共九星）、⑳內階、㉑天廚（共六星）、㉒八穀（八星）、㉓天棓（共六星）、㉔天床（共六星）、㉕內廚（二星）、㉖文昌（六星）、㉗三師三公（共六星）、㉘太尊、㉙天牢（六星）、㉚太陽之守、㉛勢（四星）、㉜相、㉝玄戈、㉞天理（四星）、㉟輔、㊱北斗（七星，即天樞，璇、權、玉衡、開陽及搖光）、㊲天槍（共三星）。見本章〔圖一〕。

除了紫微垣之外，尚有太微垣，位於北斗南方，靈台秘苑謂：

「上元天庭太微宮，昭昭列象布蒼穹。端門只是門之中，左右執法門西東。門左皂衣一謁者，以次提是三公。三黑九卿公背旁，五黑諸侯卿後行。四個門西主軒屏，五帝內座於中正。幸臣太子並從官，烏列帝後從東定。即將虎賁居左右，常陳郎位居其後。常陳七星不相談，郎位陳東一十

五。兩面宮垣十星布，左右執法星其數。宮外明堂布政宮，三個靈台候雲雨。少微四星西南隅，長垣雙微西居。北門西外接三台，與垣相對兵寅^⑪」。

按照這段引文，則太微垣共有二十個星座，分別是：①右垣（由右執法、上將、次將、次相、上相五星組成）、②左垣（由左執法，上相、次相、次將、上將組成）。③謁者，位於左執法之北。④三公（共三星，呈三角形）。⑤九卿，位於三公之北，共三星。⑥五諸侯（共五星，位於九卿之西）。⑦內屏、有四星。⑧五帝座，位於太微垣之中央，有五星。⑨幸臣，獨一星，位於帝座之東北方。⑩太子，位於帝座之北。⑪從官，位太子之北。⑫郎將。⑬虎賁。⑭常陳。⑮郎位。⑯明堂，共三星。⑰靈台，有三星。⑱少微。⑲長垣。⑳三台，即上中下三台。

最後是天市垣，位於紫微垣的東南方，共有十九個星座。爲了節省篇幅，在此不打算詳細陳列各星之名稱。

（二）二十八宿：

二十八宿是沿天體赤道而對天體所作之劃分，古人從太陽處於二十八宿之方位，以辨別一年季節的時分。周禮春官有所謂二十八星，這可能就是指二十八宿：

「馮相氏掌十有二歲，十有二月，十有二辰，十日，二十八星之位。辨其敘事，以會天位」^⑫。

所謂「二十八星之位」，可能是指二十八宿。倘若如此，則周禮乃中國古籍上最早具二十八宿的觀念。至於二十八宿之來源，學術界至今尚無定論。有人主張源於中國，也有認為是源自印度或巴比倫。漢代以前，完整地記述二十八宿之名的，只有淮南子天文訓。例如，爾雅只有十七宿，而禮記月令則缺箕、昴、鬼、張四宿。天文訓謂：

「中央曰鈞天，其星角、亢、氐。東方曰蒼天，其星房、心、尾。東北曰變天，其星箕、斗、牽牛。北方曰玄天，其星須女、虛、危、營室。西北方曰幽天，其星東壁、奎、婁。西方曰顓天，其星胃、昴、畢。西南方曰朱天，其星觜雋、參、東井。南方曰炎天，其星輿鬼、柳、七星。東南方曰陽天，其星張、翼、轸¹³」。

天文訓把二十八宿分屬九方位，此即：中央、東、東北、北、西北、西、西南、南及東南等九個區域。除了北方佔四宿之外，其餘各區域有三宿，合共二十八宿。靈台秘苑則把二十八宿劃分為東、西、南、北四區，每區有七宿。其情形如下：

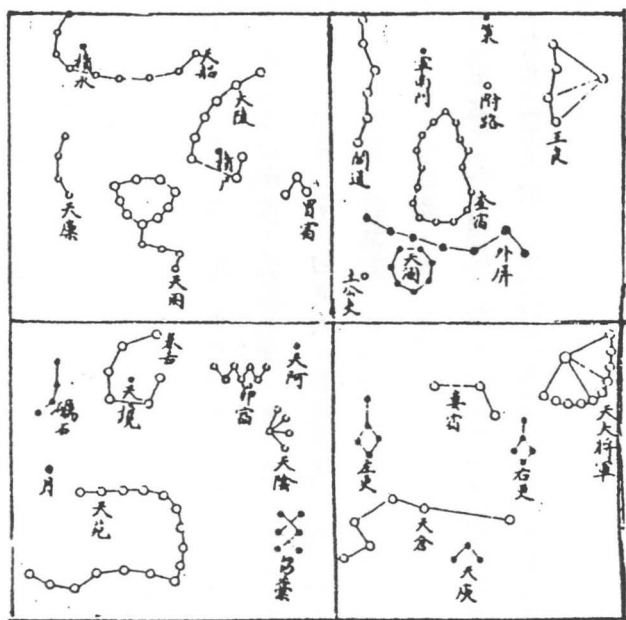
- (一) 東方七宿：角宿、亢宿、氐宿、房宿、心宿、尾宿、箕宿、內有四十六個星座。
- (二) 北方七宿：斗宿、牛宿、女宿、虛宿、危宿、室宿、壁宿，由六十五個星座組成。
- (三) 西方七宿：奎宿、婁宿、胃宿、昂宿、畢宿、觜宿、參宿，由五十四個星座組成。

(四)南方七宿：牛宿、鬼宿、柳宿、星宿、張宿、翼宿、轸宿，由四十二個星座組成。

二、四象與五宮

四象乃指用動物之「象」，來表示天體四方的星宿（中央三宿除外）。四象就是東方蒼龍、北方玄武、西方白虎以及南方朱鳥。四象之說，至漢代尚未統一。例如史記天官書雖謂「東宮蒼龍。房、心」；「南宮朱鳥，權衡、太微、三光之廷」；「北宮玄武，虛、危」。但是，講到西宮時，天官書卻謂「西宮咸池，曰天五潢」。史記索隱雖謂「西宮白帝，其精白虎」。但是太史卻只說「參爲白虎」。淮南子天文訓有五象之說，這就是：「東方木也，……其獸蒼龍，……。南方火也，……其獸朱

〔圖二：西方星宿，取自靈台秘苑〕



鳥。……中央土也，……其獸黃龍……。西方金也，……其獸白虎……。北方水也，……其獸玄武……。……」¹⁴。由此可見，天文訓的五獸（五象）說乃加上中央土之黃龍，是則與東方蒼龍之間同屬一類動物，其差別只在於顏色而已。

後世採用四象或四獸作為特徵，以區分天體之四方。這一區分的原則，最先可能是出於班固漢書的天文志。宋代天文學家蘇頌在其所著「新儀象法要」一書，企圖說明四獸形象的象徵意義。他說：

「史志曰：東宮蒼龍，謂角、亢、房、心、尾、箕七宿。其形如龍，在東方，故曰蒼龍。南宮朱鳥，謂東井、輿鬼、七星、張、翼、轸七宿，其形如鶉鳥。在南方，故曰朱鳥也。西宮咸池白虎，謂奎、婁、昂、觜、參為白虎。在西方，故曰白虎也。北方玄武，謂南斗、牽牛、女、虛、危、營室、東壁。有龜蛇體，在北方，故曰玄武也」¹⁵。

從蘇頌的引文中，可見蒼龍、朱鳥、白虎、及元（玄）武，分別表示二十八宿在天球上依東南西北四個方位而作劃分。四方之中每一方位分歸七宿，而星宿之形狀，分別類似龍、鳥、虎及龜。至於在四獸之前分別加上「蒼」（蒼龍）、「朱」（朱鳥）、「白」（白虎）及「玄」（玄武），顯然出於五行說中顏色與方位之關係說。

「五宮」說乃出於史記天官書，唐代司馬貞的「史記索隱」，依「天官書」的「官」字而把「五

宮」改爲「五官」。他說：

「天文五官。官者，星官也。星座有尊卑，若人之官曹列位，故曰天官」¹⁶。

天官書把天球的星座分爲五宮，即中宮、東宮、南宮、西宮及北宮。班固漢書天文志也本此區分方法。他說：

「凡天文在圖籍昭昭可知者，經星常宿中外官凡百一十八名，積數七百八十三星，皆有州國官宮物類之象」¹⁷。

班固在這段引文中提及「中外交」，可能是「中官」和「外交」之簡稱。若然，則「中官」常指「中宮」，而「外交」當指東西南北四宮。但是，沒有把五宮說成五官。事實上，他是依照天官書而把天體區分爲中宮、東宮、南宮、西宮及北宮五者。「宮」的意義乃謂天上之星宿「皆有州國官宮物類之象」。

三、十二次與方位區分

十二次是把天球赤道劃分爲十二等分，用來表示木星每年在天球上的方位。關於這個問題，本書第七章已有所述。簡言之，十二次各有名稱，依次爲：①星紀、②玄枵、③諏訾、④降婁、⑤大梁、⑥實沈、⑦鶉首、⑧鶉火、⑨鶉尾、⑩壽星、⑪大火、⑫析木。由於十二次可用來表示木星每年之方位，因此，十二次除了是對天球的一種區分方式之外，同時也具有曆法的意義。由於木星每年在天球上移動一「次」，於是一「次」便同時表示一「歲」。因此，木星便成了歲星，而歲星（木星）在十二次上的位置，便可用作紀年，這就是所謂歲星紀年的方法。例如說：歲在大梁，歲在鶉首等。十二次不但可用來表示木星每年之位置，而且也用來表示太陽一年中視運動所在的方位，也能用之以確定二十八宿。這種方法見於漢書律曆志下卷：

「星紀：初斗十二度，大雪。中，牽牛初，冬至，終於婺女七度。玄枵：初婺女八度，小寒；中，危初，大寒，終於危十五度。……

析木：初，尾十度，立冬；中，箕七度，小雪，終於十一度」^⑮。

在上述的引文中，初、中、終皆表示歲次有三個明確標記，並標出其對應的二十八宿。例如在歲次星

紀，初點爲斗宿十二度，中點爲牽牛宿的初點，終點則爲婺女宿七度。另一方面，當太陽的視運動到達星紀的初點時，此時乃二十四氣中的大雪；而當太陽來到星紀中點（對應於牽牛宿初點）時，便是冬至，其他如此類推。這其實也就是說，十二次也可用來十二等分太陽的視運動（此可視爲赤道上的十二等分投影在黃道上），見本章〔表一〕。

第三節 十二辰與紀時

一、十二辰與干支紀年

與十二次有密切關係的概念就是十二辰，若根據左傳，則「辰」字的意義乃指「日月之會」¹⁹，而論語把北斗稱爲北辰。不過，本撰者推測十二辰的「辰」字可能與三十度有密切關係。水星稱之爲辰星，北斗七星稱之爲北辰，這可能是由於水星距太陽約三十度，而北斗七星每月約移動三十度。因此，若用十二辰來劃分周天，則每一辰爲三十度。把周天劃分爲十二等分，名之爲十二辰，並以十二支分別稱謂十二辰，於是十二地支便成爲十二辰了。十二辰除了像十二次那樣可用來等分天球爲十二部位之外，也像十二次那樣可用作紀年，甚至用作紀月。十二支紀年法又稱太歲、太陰或歲陰紀年法。歲星的十二次紀年法與太陰（十二支，十二辰）的紀年法是有一定關係的。十二星次的次序是依

〔表一：十二次、二十八宿與二十四節氣〕

十二次		二十八宿		二十四節氣																			
星	紀	玄	枵	諏	訾	降	婁	大	梁	實	沈												
初斗十二度	中牽牛初	終婺女七度	初婺女八度	中危初	終危十五度	初危十六度	中營室十四度	終奎四度	初奎五度	中婁四度	終胃六度	初胃七度	中昂八度	終異十二度	初畢十二度	中井初	終井十五度						
大	冬	小	大	立	驚	雨	春	穀	清	立	小	滿	寒	寒	至	寒	蟄	春	穀	清	立	小	滿
芒種	夏至	小暑	大暑	立秋	處暑	白露	秋分	寒露	霜降	立冬	小雪	大雪	冬至	小寒	大寒	立春	雨水	春分	清明	立夏	小滿	芒種	夏至

十二次		二十八宿		二十四節氣																			
鶉	首	鶉	火	鶉	尾	壽	星	大	火	析	木												
初井十六度	中井三十度	終柳八度	初柳九度	中張三度	終張十七度	初張十八度	中翼十五度	終軫十一度	初軫十二度	中角十度	終氐四度	初氐五度	中房五度	終尾九度	初尾十度	中箕七度	終斗十一度						
芒種	夏至	小暑	大暑	立秋	處暑	白露	秋分	寒露	霜降	立冬	小雪	大雪	冬至	小寒	大寒	立春	雨水	春分	清明	立夏	小滿	芒種	夏至

木星運動方向的，以北斗的斗柄所指的方位作爲始點。但是太陰紀年法則假設一個太歲（太陰，歲陰），依歲星之反方向而移動，同樣以十二年爲一周天。這樣歲星紀年法便與十二支的紀年法有著固定的關係，只是太陰紀年是順著十二支之次序來標示，而歲星紀年法是反乎（逆向）十二支之次序。關於太陰之名，見於淮南子天文訓，漢書律曆志稱之爲太歲，而史記天官書名之爲歲陰。本書第七章對此已有分析。

我們在第七章也指出：由於歲星紀年法的十二星次（從星紀至析木）是逆十二支之次序，而太陰紀年是順十二支之次序，換言之，歲星紀年及太陰紀年皆以十二支爲參照，這會引起使用上的混亂，也許因爲這個理由，其後便出現以歲名取代太陰所在的十二支名稱。例如，史記天官書有關歲名、歲陰、歲星在十二支上轉移情形有下列的說明：

「以攝提格歲，歲陰左行在寅，歲星右轉居丑。正月、與斗、牽晨出東方，名曰監德。……單閼歲，歲名在卯、星居亥。以二月與婺女、虛、危晨出，曰危入。……赤奮若歲，歲陰在丑，星居寅，以十二月與尾、箕晨、出，曰天皓……²⁰」。

十二歲名在史記天官書、漢書天文志、淮南子天文訓、開元占經等略有差別，在此不一列出。值得吾人在此特別注意的是：無論歲星紀年或歲陰紀年，皆可用十二地支或十二辰來表示。例如當歲星於

〔表二：歲名、歲陰、十二次及二十八宿〕

歲名	歲陰所 在之地支	十二辰	歲 十二星次	星之方位
攝提格	寅	丑	星紀	歲星出現在二十八宿之方位及月份
單闕	卯	子	玄枵	正月與斗，牽牛晨出東方
執徐	辰	亥	諏訾	二月與婺女、虛、危晨出東方
大荒駱	午	戌	降婁	三月與營室、東壁晨出東方
鶉艸	未	酉	大梁	四月與奎、婁晨出東方
葉治	申	申	實沈	五月與胃、昂晨出東方
涒灘	酉	未	鶉首	六月與觜、參晨出東方
作鄂	戌	午	鶉火	七月與東井、輿鬼晨出東方
闔茂	亥	巳	鶉首	八月與柳星、張晨出東方
大淵獻	亥	辰	壽星	九月與翼晨出東方
困敦	子	卯	大火	十月與角、亢晨出東方
赤奮若	丑	寅	析木	十一月與氐、房、心晨出東方
				十二月與尾晨出東方

正月早晨與斗、牽牛出現於東方，這在歲陰稱之爲寅年，依十二次則稱爲星紀。玄枵年爲卯年，其他依次類推。其後又進一步採用六十年爲一個循環來紀年，而不用十二次爲一個循環的紀年法。六十年爲一循環，就是使用干支紀年，並且用歲名來代替干支紀年。爲了達成這個目的，遂對十干也給與其名稱。十干稱爲歲雄，十二支視爲歲陰。依據史記曆書，則甲爲焉逢，故甲寅年爲焉逢攝提格年。關於這方面，吾人在本書的第七章已有詳述見本章〔表二〕。

二、十二辰與建月：

用天象來規定月份，有兩種方法。其一是以太陽在二十八宿之地位，其二是以北斗所指之方位。第一種方法見於呂氏春秋十二紀、禮記月令及淮南子天文訓等。第二種方法見於淮南子時則訓。

（甲）以日之所在紀月。

①呂氏春秋十二紀

「孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中……仲春之月，日在奎，昏弧中，旦建星中……季春之月，日在胃，昏七星中，旦牽牛中……。」

②淮南子天文訓謂：

「星：正月建營室，二月建奎婁，三月建胃，……」

呂氏春秋十二紀對這方面的記述與禮記月令相同，而淮南子天文訓所謂「星：正月建營室」，其中「星」字，高誘在註淮南子時，認為「星」字宜言「日」。其理由在於引用「明堂月令」所謂「至春之月，日在營室；仲春之月在奎婁，季春之月在胃」為證。雖然「天文訓」與「月令」對於季夏、仲秋、仲冬及季冬四個月有關太陽在二十八宿的位置有異，但其以太陽在二十八宿之位置來規定月份的方法則一。

（乙）以北斗之指向建月：

北斗的斗柄所指向的方位，每月約移動三十度。上文曾指出「辰」字有三十度之意，故「北斗」又稱「北辰」。例如，論語：「為政以德，譬如北辰，居其所而衆星共（拱）之²¹」。於是，藉著北斗所示的方向，以標示月份。淮南子時則訓說：

「孟春之月，招搖指寅，昏參中，旦尾中。其位東方，其日甲乙。盛德在木。……」

仲春之月，招搖指卯，昏弧中，旦建星中。……

季春之月，招搖指辰，昏七星中，旦牽牛中。……

孟夏之月，招搖指巳，昏翼中，旦婺女中。……

仲夏之月，搖指午，昏亢中，旦危中。……⁽²²⁾」。

高誘注謂「招，斗建」，而斗建乃謂北斗所指之方位的意思。此外，招搖的「搖」可能也指「搖光」，這是北斗七之星。搖光又稱瑤光，淮南子本經訓謂：「瑤光者，資糧萬物者也」。高誘注謂：

「瑤光謂北斗的第七星也，居中而運，歷指十二辰。擣起陰陽以殺生萬物也。一說瑤光和氣之見者也⁽²³⁾」。

由此可見，在孟春之月，北斗的柄指寅位，仲春之月，北斗之柄指向卯位，最後在季冬之月，指向丑位。

以上說明無論把十二辰來紀年或紀月，原則上可配合星宿之方位。換言之，十二辰在作紀年或紀月時，皆可反映星體在地球上之位置，這對後世的祿命之學是有密切關係的。

三、十二辰與十二生肖

關於十二辰配十二生肖，見於王充的論衡一書。但是，從王充原文的文理來看，則十二辰配十二生肖一事絕非出於王充，而是在王充時代已流行於社會。他說：

「且五行之氣相賤害，含血之蟲相勝服，其驗何在？曰：寅木也，其禽虎也。戌土也，其禽犬也。丑木，亦土也，丑禽牛；未禽羊也。木勝土，故犬與牛羊為虎所服也。亥，水也，其禽豕也。巳，火也，其禽蛇也。子亦水也，其禽鼠也。午，亦火也，其禽馬也。水勝火，故豕食蛇。火為水所害，故馬食鼠屎而腹脹。曰，審如論者之言，含血之蟲亦有不相勝之效。午，馬也；子，鼠也；酉，雞也；卯，兔也。水勝火，鼠何不逐馬？金勝木，雞何不啄兔？亥，豕也；未，羊也；丑，牛也。土勝水，牛羊何不殺豕？巳，蛇也；申，猴也。火勝金，蛇何不食獼猴？獼猴者，畏鼠也。獼猴者，犬也。鼠，水；獼猴，金也。水不勝金，獼猴何故畏鼠也？戌，土也；申，猴也。土不勝金，猴何故畏犬？」²⁴」。

上述引文中有兩個「曰」字，第一個「曰」字所講的陳述，代表主張五行及地支所配屬的禽獸相勝（相剋）的情形。第二個「曰」是陳述反對意見，代表王充反對所屬禽獸之相剋的例子。在這段引文中，除辰之外，其餘的子、丑、寅、卯、巳、午、未、申、酉、戌、亥分別配屬鼠、牛、虎、兔、蛇、馬、羊、猴、雞、犬、豬。在「言毒篇」有「辰爲龍」一語，故十二辰配十二動物之說，具見於論衡一書。但是，由於王充反對這些生肖有相剋或相勝之關係，可見生肖之說絕不是出於王充，他這裏只是引述當時流行的說法，並對之加以批評。例如子配鼠，而午配馬，依照地支的五行屬性，子屬水，而午爲火。水勝（剋）火，但是鼠卻不逐馬。可見用地支及五行配屬物是不合理的。其他如「牛

羊何不殺豕？」「蛇何不食獼猴？」等亦然。王充在物勢篇中所強的，是物之「勢」。這是指人物或動物因自然之稟賦而得其優勢或劣勢，並以這種「勢」來說明動物之間「相勝」的力量（條件），反對「五行相勝」之說。由此可見，十二生肖配十二辰之說乃流行於漢代，不是出於王充，因為他沒有理由提出這些配屬，然後又加以否定或批評。

有些學者認為十二辰配屬十二動物，理由在於十二辰與其所配屬的動物，在古文中極為相似，由此可發展出這種配屬關係²⁵。不過，關於這個問題，恐怕尚待進一步的討論。

第四節 占星與祿命：晉書天文志的星象觀

中國古代的天文典籍，如史記的天官書、漢書天文志、後漢書天文志等，皆以占星為主。這種從實際的天象以推斷人間吉凶禍福，實在是祿命學之濫觴。就以晉書天文志來說，它一共分為上、中、下三卷，詳細說明天象與占星的關係。天上的星宿對應於朝廷、皇室、政府組織、人物及州郡，因而從天象之變動以推測人間之吉凶。此外，晉書天文志還企圖引用大量史料，以證明天象與人事之間的關係。現舉例說明如下：

①例一、關於紫微宮：

「北極五星、鉤陳六星，皆在紫宮中。北極，北辰最尊者也，其紐星，天之樞也。……第一星主月，太子也。第二星主日，帝王也，亦太乙之坐謂最赤明也。第三星主五星，庶子也。中星不明，主不用事；右星不明，太子愛。鉤陳，後宮也，大帝之正妃也、大帝之常居也。此四星曰女御宮，八十一御妻之象也。鉤陳口中一星曰天皇帝，……大帝上九星曰華蓋，所以覆蔽大帝之坐也。蓋下九星曰華蓋之柄也。華蓋下五星曰五帝內坐，設敘順帝所居也。客星犯紫宮坐，大臣犯主。華蓋杠旁六星曰六甲，可分陰陽而配節候，故在帝旁，所以布政教而授農時也。極東一星曰柱下史，主記過；左右史、此之象也。柱史北一星曰女史，婦人之微者，主傳漏，故漢有侍史。傳舍九星在華蓋上，近河，賓客之館，主胡人入中國。客星守之，備姦使，亦曰胡兵起。……天一星在紫宮門右星南，天帝之神也，主戰鬥，知人吉凶者也。太一星在一南，相近，亦天帝神也，主使十六神，知風雨水，旱兵革饑饉，疾疫災害所在之國也⁽²⁶⁾」。

中宮亦即紫微宮，北極星座由太子、帝、庶子、后宮及天樞五星組成。吾人在上文講及三垣二十八宿時，曾引靈台秘苑謂：「中元北極紫微宮，北極五星在其中，大帝之座第二珠，第三之星庶子居，第一號曰爲太子，四爲後宮五天樞」。天樞又名北極星，天樞乃謂天之樞紐之意。把其餘四星比擬爲太子之星，帝王之星，庶子之星及后室之星，認爲當帝星不明亮的時候，則人君「不用事」；而當太子之星不明亮時，便表示太子有憂患。北斗旁的句陳星座由六星組成，晉書天文志將之比擬爲正妃，帝

之御居及女御宮，而靈台秘苑則視爲正妃、大帝之所居及大司馬護革之所，或視之爲三公三師之所。總之，仍是以朝廷王室來比擬天象。把鉤陳口的星名之爲「天皇大帝」，以爲它是「主御羣靈，執萬神圖」。北極之北的四星視爲輔佐北極施政。在占星上認爲當「客星犯紫宮中坐，大臣犯主」。傳舍代表接待賓客的賓館，若客星接近天河，表示「胡人兵亂」。天一星代表「天帝之神」，管理戰爭及人間吉凶之星。太一星也是天帝之神，可指揮十六個神靈，負責管理風、雨、水、旱、兵變、饑饉、病疾及其他災害。

②例二、關於西方七宿：

晉書天文志對西方七宿在占星上有如下的說明：

「西方，奎十六星，天之武庫也。一曰天豕，亦曰封豕。主以兵禁暴，又主講讀。……婁三星，爲天獄，主苑牧犧牲，供給郊祀。胃三星，天之廚藏，主倉廩，五穀府也，明則和平。昂七星，天之耳目也，主西方，主獄事。……昴明，則天下牢獄平。昂六星皆明，與大星等，大水，七星皆黃，兵大起。一星亡，爲兵喪；動搖，大大臣下獄，及有白衣之會。大而數盡，動若跳躍者，胡兵大起。畢八星，主邊兵，主戈獵。其大星曰天高，一曰邊將，主四夷之尉也。星明大，則遠夷來貢，天下安；失色，則邊兵亂。附耳一星，在畢下，主聽得失，伺愆邪，察不祥。星盛，則中國微，有盜賊，邊侯驚，外國反。移動，佞讒行。月入畢，多雨。……**27**」。

晉書天文志及靈台秘苑皆以奎宿十六星爲「天之武庫」，是主管用兵除暴之事。婁宿三星爲天上之牢獄，主管庭苑、畜牧及殺生以郊祀。這方面晉書天文志與靈台秘苑之說不盡相同。胃宿三星爲天廚之庫藏，主管倉庫，內儲五穀。當胃三星明亮時，表示天下泰平。昂七星爲天之耳目，管理西方事務，負責刑獄之事。因此，當昂宿明亮時，表示天下沒有刑獄（或解作天下沒有冤獄）。當昂宿六星及另一顆星皆明亮時，就意謂著將有大水災。當這七顆星皆變黃時，就意謂著有重大的兵變。若當中有一顆星消失時，表示在軍事上有所傷亡。若這些星光在動搖時，意謂著朝廷中大臣會有牢獄之難，而百姓也有許多服喪之事發生。當這顆星變大且跳躍，意謂邊疆胡族入侵。畢宿八星，負責邊塞上的軍事，也主管狩之事。天高星又名邊將，負責鎮守邊塞四方及監督四夷，當此星明亮且變大，表示遠方夷人來貢，天下太平。若此星變得暗淡，則邊塞出現兵變之亂。在畢宿下的「附耳」星，當其明亮時，表示中國衰微，盜賊四起，邊塞守軍驚惶不安，外國軍隊謀反。當這顆星在移動時，意謂朝中奸臣讒佞之言大行其道。若月亮進入畢宿，表示多雨……。

③例三、史傳事驗：

晉書天文志中卷的後半部爲「史傳事驗」，一直至下卷全卷，列出歷史事實以驗證天象之變化與人間吉凶之關係。其中包括天變（天之異象）、日蝕、五星聚舍，月及五星犯列舍、妖星、客星、流星、隕星及雲氣等方面。例如，晉書天文志講及月變之天象時所論及的人事變遷如下：

「魏文帝黃初四年十一月，月暉北斗。占曰：有大喪，赦天下。七年五月，帝崩，明帝即位，大赦天下。孝懷帝永嘉五年三月壬申丙夜，月蝕，既。丁夜又蝕，既。占曰：月蝕盡，大人憂。又曰：其國貴人死。海西公太和四年閏月乙亥，月暉軫，復有白暉貫月北，暉斗柄三星。占曰：王者惡之。六年，桓溫廢帝。……」。

以上這段引文，其歷史事實可能確實，但其解釋則極為可疑。例如，黃初四年出現月亮在北斗方位有暉，占者謂「有大喪赦天下」。但是，魏文帝在三年後才死，明帝即位而大赦天下。大赦天下可能是古代新皇（王）登基之貫例，不足為奇。但是魏文帝死於黃初七年，而月亮在北斗位置發暉是在黃初四年，相隔有三年之久，把此二事連接在一起，而認為天人相應，其說無疑是一個附會之言。又如海西公太和四年閏正月的乙亥日，月亮在軫宿的方位出現暉，白暉貫月之北，且涉及斗柄三星。占者以爲「王者惡之」，六年而桓溫廢帝。此二事也相距二年之久，吾人沒有理由相信公元三七一年所發生的東晉大司馬桓溫，廢海西公之事件乃應驗三六九年之天象。

第五節 王充的祿命觀

東漢時代的思想家王充，堅持定命論，這種論點足已使他在中國思想史上佔有特殊的地位。關於

王充的平生事蹟，詳見後漢書王充傳及論衡的「自紀篇」，在此不擬引述。吾人現在所要說明的是王充在「論衡」一書所持的定命論觀點。現存論衡八十五篇，「招致」篇則有錄而無書。在其八十四篇中，幾乎四分之一文章皆直接申說定命之觀點。吾人現在把其中的要整理旨分析如次：

一、自然定命論：

王充認為，富貴貧賤，壽命長短，禍福際遇，一切皆在於命。論衡「命祿篇」說：

「凡人遇偶及遭累害，皆由命也。有死生壽夭之命，亦有貴賤貧富之命。自王公逮庶人，聖賢及下愚，凡有首目之類，含血之屬，莫不有命²⁹」。

王充認為人生在世，無論是個人被有權勢的人提拔或知遇，又或者遭到禍害牽連，都是有命的。生死壽夭有命，貧賤富貴也有命。籠統地說，凡是有頭腦，有眼睛及有血液的生物皆有命。在命祿篇中，王充引述許多人的話，企圖藉此以證明定命之說：

「孔子曰：『死生有命，富貴在天』。魯平公欲見孟子，嬖人臧倉毀孟子而止。孟子曰：『天也』。孔子聖人，孟子賢者，誨人安道，不失是非，稱言命者，有命審也。淮南書曰：『仁鄙在時不在

行，利害在命不在智』。賈生曰：『天不可與期，道不可與謀。遲速有命，焉識其時？』高祖擊黥布，為流失所中，疾甚。呂后迎良醫，醫曰：『可治』。高祖罵之曰：『吾以布衣提三尺劍取天下，此非天命乎？命乃在天，雖扁鵲何益？』……夫富貴不欲為貧賤，貧賤自至。貧賤不求為富貴，富貴自得也。春夏囚死，秋冬王相，非能為之也。日朝出而暮入，非求之也，天道自然。』。

「死生有命，富貴在天」一語見於論語顏淵篇，原是子夏回答司馬牛的話，以自己沒有兄弟而深表憂愁，於是子夏說：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天』。王充把「聞之矣」解釋為「聞之於夫子（孔子）」。孟子見魯平公事，則出於孟子梁惠王下篇。依照梁惠王下篇的故事，魯平公想出宮見孟子，其寵臣臧倉對平公謂：「孟子在辦母親的喪禮時表現出厚母薄父，魯平公遂打消見孟子的念頭。樂正子把此事告訴孟子。孟子說：『吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子，焉能使子不遇哉？』」意思是說，他無法見到魯國國君，這是天意，臧倉沒有能力左右其事。至於「仁鄙在時不在行，利害在命不在智」一語，見於淮南子齊俗訓。但是，淮南子齊俗訓是作「故仕鄙在時不在行」，王充把「仕鄙」視為「仁鄙」便成為尊貴（仁）與卑賤（鄙）之意。賈誼所謂：「天不可與期」等句，是出於史記屈原賈生列傳：「天不可與慮兮，道不可與謀；遲數有命兮，惡識其時？」³¹。漢高祖嫚罵醫者之言則見於史記高祖本紀。王充認為人之命定，乃天道之自然，也就是自然規律實非人力所能左右。

至於人的壽命長短亦然，他從「人之稟氣」來說明這個問題。他在論衡的「氣壽」指出：

「人之稟氣或充實而堅強，或虛者而軟弱。充實照強，其年壽；虛劣軟弱，失棄其身。天地生物，物有不遂；父母生子，子有不就。物有為實，枯死而墮，人有為兒，天命而傷。使枯實不枯，亦至滿歲，使兒不傷亦至百年。然為實，兒而死者，稟氣薄，則雖形體完，其虛劣氣少，不能充也。……稟壽夭之命，以氣多少為主性也³²」。

王充從人的天然稟氣來說明人之壽夭，稟氣充實堅強的人，則健康益年。反之，稟自然之氣薄弱的人，生命不能充實，便是夭折不得天年之命。故謂「稟壽夭之命，以氣多少為主性也」。按照王充之說，漢代的儒者有正命，隨命及遭命之說。「命義篇」謂：

「傳曰：『說命有三：一曰正命，二曰隨命，三曰遭命。』正命，謂本稟之自得吉也。性然骨善，故不假操行以求福而吉自至，故曰正命。隨命者，戮力操行而吉福至，縱情施欲而凶禍到，故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外，而得凶禍，故曰遭命³²」。

三命說見於白虎通的壽命篇，而白虎通一書是代表東漢時的官方哲學，因為該書乃漢章帝劉炆於建初

四年，在白虎通召開的經學會議之結論，由班固執筆代書。關於這個問題，我們在第四章已有說明。王充反對從這種觀點看命。首先所謂正命，乃因稟受好命而得福，不必假藉善行。隨命是謂因行善而得福，行惡而見禍。遭命則謂行善得禍，這是出於偶然或意外。王充認為隨命與遭命之說是互相矛盾的，而且命定本身已具吉凶，因而禍福跟操行之善惡無關，故也否定隨命之說。他指出：

「凡人受命，在父母施氣之時，已得吉凶矣。夫性與命異，或性善而命凶，或性急而命吉。操行善惡者性也；禍福吉凶者命也。或行善而得禍，是性善而命凶；或行惡而得福，是性惡而命吉也。性自有善惡，命自有吉凶。使命吉之人雖不行善，未必無福。凶命之人，雖勉操行，未必無禍。……言隨命則無遭命，言遭命則無隨命。儒者三命之說，意何所定？且命在初生，骨表著見。今言隨操行而至，此命在末，不在本也，則富貴貧賤，皆在初稟之時，不在長大之隨操行而至也。」

王充反對隨命及遭命之基本理由是：若命是由行為之善惡所造作，或是出於偶然之意外，那就等於沒有命定。他強調「命」乃在父母交合時已定其吉凶，而操行與命是兩回事，彼此之間根本沒有關係。他舉例謂像盜跖莊蹻之輩，殺人無道，可是以壽終，可見隨命之說沒有事實根據。顏淵伯牛之徒，當得「隨命」，但又何故遭命呢？顏淵用功力學，用力過度而死；伯牛老老實實居住家中，而竟患有惡

疾；屈原、伍子胥之徒，因忠君愛國而遭陷害。凡此皆不得「隨命」之福，而反獲「遭命」之禍，這是說不通的。原則上，人之命在初生之時，已表現於骨相之中。王充相信從人之骨相中，已刻劃出各人之命運，故論衡有「骨相篇」，談論這個問題。總言之，王充認為人之命是與生俱來的，在父母交合時已決定其日後之命運。當人出生之後，其命運之詳情也便從其骨相可見。命運是不受個人的行為所影響的。

二、定命論之根據：

王充主張定命，認為這種定命不是出於一個具有意志的天所安排，而是出於自然法則，這種自然法則就是在母體中受到「氣」的影響所致。「氣」乃來自天體星官之運作，是沒有意志的。由於這種來自天體的自然之氣，因不同的情況而作不同程度的影響，於是，氣對人之作用便有厚薄之別。命義篇論到星宿對人體之影響時說：

「國命繁於眾星，列宿吉凶，國有禍福。眾星推移，人有盛衰。……子夏曰：『死生有命，富貴在天』，而不曰『死生在天，富貴有命』者何則？死生者，無象在天，以性為主。稟得堅強之性，則氣渥厚而體堅強；堅強則壽命長，壽命長則不夭死。稟性軟弱者，氣少泊而性羸窳。羸窳則壽命短。短則蚤死，故言有命，命則性也³⁴」。

王充認為生死主要由「性」決定，「性」乃指生命所接受的氣之強弱而構成人體之「性」質，故論衡「初稟篇」謂「內以爲性，外以爲體」。「體」指身體，而支撐身體的內在條件稱之爲「性」。故「性」實乃謂「體質」之意。王充因而認爲死亡壽夭乃由體質決定，體質強的人，其體內之氣渥厚，身體遂堅強，而堅強則壽命長。反之體質虛弱者，體內之氣稀薄，體質因而瘦弱。進一步來說，體質瘦弱，則元氣短薄，這自然屬於短命之輩。然則決定體質（性）之氣如何得來呢？「命義篇」又謂：「人有壽夭之相，亦有貧富貴賤之法，俱見於體。故壽命修短皆稟於天」。這裏他強調壽命之長短乃「稟於天」。這樣說來，則命義篇關於壽命長短之命的說法很不一致。因爲如上列引文所言，他一方面強調「富貴在天」而反對「生死在天」之說，但是在另一方面，卻又謂「壽命修短皆稟於天」。然則王充又如何說明「富貴在天」之理由呢？他說：

「至於富貴，所稟猶性。所稟之氣，得眾星之精。眾星在天，天有其象，得富貴象則富貴，得貧賤象則貧賤。故曰『在天』。在天如何？天有百官，有眾星。天施氣而眾星布精，天所施氣，眾星之氣，在其中矣。人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。貴或秩有高下，富或貲有多少，皆星位尊卑小大之所授也。故天有百官，天有眾星，地有義民五帝三王之精。天有王梁造父，人亦有之。稟受其氣，故巧於御³⁵」。

在這段引文中，王充是以天體星宿之尊卑，以及這些星宿散發不同之氣，而人類則因承受此不同的尊卑及星宿之氣而有貴賤。換言之，王充認為天上的星宿有百官尊卑之屬，地上的一般百姓萬民，只是稟一般的衆星之氣，而地上的帝王，則是稟官星之精氣。王梁與造父原是分別爲春秋時晉國及周穆王之時，專於駕駛馬車的二位人物，後來的天文學家以此二人之名字來稱謂天上二星。王梁又稱爲王良，爲西方七宿的西星，位於壁宿初度。造父位於危宿十一度，爲北方七宿中的北星。現在王充卻倒因爲果，謂天上因有王梁造父之星，人間有人分別稟此二星之氣，遂成爲人間的王梁造父，因而他們也像天上的王梁造父二星那樣，善於駕駛。故謂：「天有王梁造父，人亦有之，稟受其氣，故巧於御」。總的來說，王充是認爲「氣」是出於天體星宿的運作。論衡「說日篇」謂：

「天之行也，施氣自然也。施氣則物自生，非故施氣以生物也。天不動，氣不施。氣不施，物不生，與人行異。日月五星之行，皆施氣焉³⁶」。

天體在運行時散發出來的「氣」，從而使萬物自然而生。若天體不運動，則無法散發其氣，萬物也會因此而不會生長。日月五星之運行結果，也會散發其「氣」，這裏所謂「氣」，可理解爲因天體之運行而生產的物理效應，這種天體效應對生物體是會生產決定性作用的。綜上所言，吾人指出中國古代的天文典籍充滿著占星之說。到了東漢的思想家王充，他雖大力反對當時儒家主張具意志天的天人相

應說，但是，他卻從樸素的科學觀（前科學觀點）出發，力主定命論。從思想史的角度說，王充的定命論與古代天文占星思想有著密切的關係，因為他強調天體運行時所發放出來的「氣」，決定人之壽命長短。此外，他又認為天體的星宿也像傳統的中國社會一樣，有尊卑之分，各種星體依其尊卑而散發其氣，這些不同的氣又決定人間之尊卑，這種想法無疑也受到古代天文學之所謂天官思想之影響。王充這種從星體之運行所散發之氣，作為決定人之貧富壽夭的定命論，對其後中國的祿命學是有著一定的理論關聯。其中對於直接從星象的排列或組合，而論命的祿命法就是七政四餘或果老星宗。本書第十章便將論及這個問題。

註 釋

- ① 史記，日者列傳。
- ② 漢書藝文志有關曆譜家之按語。
- ③ 史記天官書。
- ④ 漢書五行志第七下之下。
- ⑤ 後漢書方術列傳七十二上：「仲尼稱易有君子之道四焉，曰：『卜筮者尚其占』。占也者，先王所以定禍福，決嫌疑，幽贊於神明，遂知來物者也。若夫陰陽推步之學，往往見於墳記矣」。

⑥陳壽：三國志魏書，方技傳第二十九。

⑦李百藥撰：北齊書卷四十九，列傳四十一，方技。

⑧司馬光，資治通鑑唐紀。

⑨韓愈：韓昌黎文集卷二十八，碑誌，殿中侍御史李君墓誌銘說：「學無所不通，最深於五行書，以人之始生年月日所直日辰支干，相生勝衰死王相，斟酌推人壽夭貴賤利不利，輒先處其年時，百不失一二。其說汪洋奧美……」。

⑩庾季才（北周）：靈台秘苑，欽定四庫全書子部一一三，術數類。

⑪同前。

⑫周禮卷二十六，宗伯禮官之職。

⑬淮南子卷三，天文訓，中華書局諸子集成第七冊。

⑭同前。

⑮宋蘇頌撰，新儀象法要，卷中，頁十一。見於欽定四庫全書子部九一一天文算法類。

⑯司馬貞史記索隱。

⑰漢書天文志，漢書卷二十六。

⑱漢書律曆志（下），漢書卷二十一下。

⑲左傳昭公七年。

- ⑳ 史記卷二十七，天官書第五。
- ㉑ 論語爲政。
- ㉒ 淮南子時則訓。
- ㉓ 淮南子本經訓高誘注「瑤光」。
- ㉔ 王充，論衡，物勢篇。
- ㉕ 見陳遵媯著：中國天文學史第五冊頁二五、二六所引。
- ㉖ 晉書天文志，上卷。
- ㉗ 晉書天文志，上卷。
- ㉘ 同前，中卷。
- ㉙ 王充論衡，命祿篇。
- ㉚ 同前。
- ㉛ 史記屈原賈生列傳第二十四。
- ㉜ 論衡氣壽篇。
- ㉝ 同上。
- ㉞ 同上。
- ㉟ 同上。

本章主要用書目錄

- (1) 史記：日者列傳，天官書，屈原賈生列傳。
- (2) 漢書：藝文志，五行志。
- (3) 後漢書：魏書方技傳。
- (4) 三國志：魏書方技傳。
- (5) 李百藥：北齊書，列傳方技。
- (6) 司馬光：資治通鑑唐紀。
- (7) 韓愈：韓昌黎文集。
- (8) 北周庾季才：靈台秘苑。
- (9) 周禮。
- (10) 淮南子：天文訓、時則訓、本經訓、齊俗訓。
- (11) 宋蘇頌：新儀象法要。
- (12) 左傳。

- (13) 王充：論衡。
- (14) 陳遵媯：中國天文學史第五冊。
- (15) 晉書天文志。

第十章 陰陽五行與中國祿命法

第一節 從王充的論衡看東漢之術數

吾人從王充在論衡一書中對當時流行的各種術數迷信之批評，可推斷其時尚沒有祿命法。論衡在下述各篇皆對東漢時代流行的術數提出批評，這就是：四諱篇、調時篇、譏日篇、卜筮篇、辯崇篇、難歲篇、詰術篇及解除篇。例如，四諱篇反對當時社會上的四種忌諱。他說：

「俗有大諱四：

一曰諱西益宅，西益宅謂之不祥，不祥必有死亡。相懼以此，故世莫敢西益宅……。

二曰諱被刑為徒，不上丘墓……。

三曰諱婦人乳子，以為不吉。將舉吉事，入山林、遠行、川澤者，皆不與之交通……。

四曰諱舉正月、五月子。以為正月，五月，子殺父與母，不得舉也……①」。

王充所批評的四種忌諱（禁忌）就是：第一種忌諱是指在房子的西部擴建乃不吉祥之舉。流俗認為若在房屋的西部擴建，則家中會有人死亡。由於大家相信會有這種不祥之事，「故莫敢西益宅」。第二種忌諱是那些受過肉刑及被罰做苦役的人，不得上墳墓。第三種忌諱是有關婦人生產孩子，視之為不吉。舉凡辦喜事、上山入林、遠行及渡河坐船等人，皆不可與產婦接近或交往。第四種忌諱是在正月及五月出生的孩子，認為在這兩個月份出生的孩子會殺害父母。王充認為這些忌諱「必托之神怪，若設以死亡，然後世人信用畏避」②。這是說，忌諱之事皆假托神怪，或是假設死亡（或解作亡人之魂）中而世人皆懼怕神怪與死亡，故忌諱之事遂大行其道。

調時篇批評當時社會上流行對歲神及月神之迷信，他說：

「世俗起土興功，歲月有所食、所食之地，必有死者。假令太歲在子，歲食於酉；正月建寅，月食於巳。子寅地興功，則酉巳之家見食矣。見食之家，作起厭勝。以行之物，懸金、木、水、火。假令歲月食西家、西家懸金。月食東家，東家懸炭。設祭祀以除其凶，或空亡徒以辟其殃。連相做效，皆謂之然③」。

王充指出當時的百姓相信建造房子，會影響到歲神及月神，導致月神及歲神禍害地方。假設太歲在子位，則歲神（即太歲）會傷害酉的方位，而酉代表西方。在月神方面，正月屬寅位，則月神會傷害巳

位，也就是東南方。這是說，倘若在子及寅的方位建造房舍，則歲神或月神便傷害到西方及東南方的家庭，導致這些家庭成員的傷亡。爲了避免這種傷害，受害的舍宅便要施法術，懸掛五行之物以剋制之。例如若歲神或月神傷害到西家，西爲西屬金，故西家懸掛金。又如若歲神或月神傷害東家，東爲寅屬木，故東家懸掛炭。另一些避免傷害的方法是藉祭祀以消除其凶，或者遷出房舍（空亡）以避免遭殃。大家互相仿倣，以這些做法爲正確。王充對這些習俗的批評在於指出根本沒有歲神及月神，因爲「積日爲月，積月爲時，積時爲歲」。再其次，設若有歲神或月神，則這些神怪「畏一金刃，懼一死炭」，由是而「閉口不敢食」，於道理上實在說不通。故謂：「以一刃之金，一炭之火，厭除凶咎，卻歲之殃，如何也？」④。

東漢時代社會習俗也流行擇日，論衡有「譏日篇」，是譏刺擇日之舉。王充提到的擇日包括喪葬、祭祀、洗頭髮、裁衣、蓋房子、初學寫字等皆要擇取良辰吉日，能趨吉避凶。他說：

「世俗既信歲時，而又信日。舉事治病死災患，大則謂之犯觸歲月，小則謂之不避日禁。歲月之傳既用，日禁之書亦行。世俗之人，委心信之。辯論之士，亦不能定。是以世人舉事，不考於心而合於日；不參於義而致於時。時日之事，眾多非一。略舉較者，明其是非。……⑤」。

這裏王充指出當時有關擇日之書（日禁之書）爲數頗多，他在譏日篇裏只列舉一些較爲著名的擇日之

書，並加以批評。例如，「沐書」是有關洗頭髮的擇日之書便是。所謂「世俗既信歲時而又信日」，歲時當指對歲神及月神之忌諱。這是說，當時一般人不但相信歲神及月神之禁忌，也相信擇日。由於「世俗之人，委心信之；辯論之士，亦不能定」，結果社會上一般人辦事時，不強調思考事情是否合理，而只關心辦事是否符合吉日良辰，這些作爲顯然不合理。例如：

「沐書曰：『子日沐，令人愛之。卯日沐，令人白頭』。夫人之所愛憎，在容之好醜。頭髮白黑，在年歲之稚老。使醜如嫫母，以子日沐，能得愛乎？使十五女子，以卯日沐，能白髮？⑥」。

依照洗髮擇日之書（沐書）的說法，子日洗頭髮，能使洗髮者讓人喜愛；而卯日洗髮，則會使人的頭髮變白。王充謂一個人所以被人喜愛或被人厭惡，乃在於其人容貌上的美醜。頭髮黑與白，乃在於年歲。假若白髮面醜如嫫母，能因其在子日洗頭髮而變成美貌嗎？反之，假若一個十五歲的年輕女孩，於卯日洗頭髮，其髮會變白？其人會變醜嗎？

此外，卜筮篇批評當時的人對卜筮之觀點，難歲篇中批評工伎家有關遷居的忌諱之「移徙法」。詰術篇反對圖宅術，這是從五音、五行、五方及五聲來推算吉凶，認爲房舍的方位須與家人姓氏之五音所配合，從五行之生剋，論人之貧富疾亡之關係。值得在此一提的是：王充在「論衡」中並沒有提及祿命法，可見祿命法在王充時代尚未確立。但是在另一方面，論衡中卻提及日後祿命法的一些概念

和原則。例如難歲篇謂：

「冬氣寒，水也，水位在北方。夏氣熱，火也，火位在南方。案秋冬寒，春夏熱者，天下皆然，非獨南北之方水火衝也。今太歲位在子耳，天下皆為太歲，非獨子午衝也。……立春、艮王、震相、巽胎、離沒、坤死、兌囚、乾廢、坎休。王之衝死，相之衝囚，王相衝位，有死囚之氣」。

這裏講及子午衝以及王、相、胎、沒、死、囚、廢、休。衝乃指對衝，如子午、寅申。至於王、相、胎、沒、死、囚、廢、休八者，到了蕭吉的五行大義便成為休王說，後世便把休王說成休旺，蕭吉從三方面討論休王。也就是從五行干支及八卦來說明休旺的情形。他說：

「休王之義，凡有三種：第一辨五行體休王，第二論干支休王，第三論八卦休王。五行體休王者，春則木王火相，水休，金囚，土死。夏則火王，土相，木休，水囚，金死……。支干休王者，春則甲乙寅卯王，丙丁巳午相，壬癸亥子休，庚辛申酉囚，戊己辰戌丑未死。……八卦休王者，立春艮王、震相、巽胎、離沒、坤死、兌囚、乾廢、坎休。春分震王，巽相、離胎、坤沒、兌死、乾囚、坎廢、艮休。……」。

「王」本指作帝王之意，帝王之權力最強大，後來把帝王之王字改作旺，是指旺盛之意。依五行關係，以得令者其性最強，故爲王（旺），因而春天則木旺，夏天火旺。「相」原指丞相或宰相，其權力僅次於帝王，故「相」表示次強之意，以相生者爲相。例如，春令代表木氣得令，木生火，故春時火爲相。生月令者爲休，休是休息或休止之意。如水生木，但因水生木而使到水氣疲乏，須待休息以恢復其元氣。剋月令者爲囚，囚原指囚犯，失去自由，其元氣受到傷害，遂使其自己降低生命力，好像囚犯失去自由一樣。由於當令者強，若要剋伐強的當令之氣，必須使自己付出極大力量，同時也因力量的付出而傷害元氣，故爲囚。最後被當令者所剋稱爲死，因當令者元氣旺盛，一旦被其剋伐，必死無疑之意。八卦之休王說，可依此類推作解釋。

由於王充在其論衡一書中，一方面批評了當時流行的各種術數，但是，在另一方面，他卻堅持自然的定命論而又沒有提及祿命法，可見祿命法在東漢時代雖已萌芽，但卻尚未正式出現。吾人第九章論及在「天文星象與祿命法」時，對於祿命法的起源已做過考證。指出三國志魏書的方技傳中，講及管輅替自己算命，及北齊書方技列傳有關魏寧替北齊世祖武成皇帝算命之事，可知祿命法正式出現於三國時代。到了南北朝時代，祿命法已頗爲流行，這種情形從北齊書的方技列傳可見一斑。到了唐代，由於韓愈對太常博士呂才在祿命學上的推崇，可知此法在唐代已有更進一步的發展。

第二節 天文占星與「星宗」推命術

所謂占星，是以天上星辰之位置，以預測人間之吉凶禍福。史記天官書、漢書天文志、後漢書天文志三卷及晉書天文志三卷，皆以占星爲主。例如後漢書天文志第十二，天文下謂：

「十八年秋，歲星、鎮星、熒星俱入太微，逆行留守帝坐百餘日。占曰：歲星入太微，人主改。二十三年三月，孛星晨見東方二十餘日，夕出西方，犯歷五車、東井、五諸侯、文昌、軒轅、后妃、太微、鋒炎指帝坐。占曰：除舊布新之象也。殤帝延平元年九月乙亥，隕石陳留四。春秋僖公十六年，隕石於宋五，傳曰隕星也。董仲舒以爲從高反下之象，或以爲庶人惟星。隕，民困之象也」。

天文志的占星思想，乃本於易傳所謂：「仰以觀天下，俯以察於地理，是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說；精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀」。故後漢書天文志開卷便謂：

「易曰：『天垂象，聖人則之。庖犧氏之王天下，仰則觀象於天，俯則觀法於地』。觀象於天，謂

日月星辰。觀法於地，謂水土州分。形成於下，象見於上。故曰：天者北辰星，合元垂耀建帝形，運機授張百精……」。

觀天象以察人事，是一切占星術之基本假設。晉書天文志三卷，有系統地陳述天文現象與占星術之間的關係。天文志的體例原出於漢書天文志，這其實又本於史記的天官書。這是說，史記天官書乃開日後各正史天文志之先例，強調和陳述天象與治亂吉凶之關係。晉書天文志是由唐代李淳風執筆寫成，其內容如下：

(a) 卷上：有九章，包括①天體、②儀象、③天文經星、④二十八舍、⑤二十八宿、⑥外星、⑦天漢起沒、⑧十二次度數、⑨州郡躔次。

(b) 卷中：有九章，分別爲：①七曜、②雜星氣、③客星、④流星、⑤雲氣、⑥十輝、⑦雜氣、⑧天變、⑨史傳驗事。

(c) 卷下：有五章：包括①月五星犯列舍、②經星變附見、③妖星客星、④星流隕、⑤雲氣。

合共二十三章，其中的主題有三。其一是天文宇宙論，這是卷上前三章的談論對象。其二爲天體的區分，並把天體給與占星的解釋，這包括卷上第四章有關二十八宿到卷中的「雜氣」說。其三是列舉歷史事實，以印證天象與占星之間的關係，這包括卷中的「天變」到卷下全部。關於這個問題，吾人在第九章有關「天文星象與祿命法」裏已舉例說明過了。

第三節 星宗祿命法要義

一、蕭吉論七政三義：

與天文占星最具密切關係的中國祿命法，當推「星宗」之推命。星宗之法包括「七政四餘」及「果老」。蕭吉的「五行大義」一書有「七政」章。倘若「五行大義」一書確爲蕭吉所著，那麼，蕭吉可能是最早把「七政」的概念引進陰陽五行論。「五行大義」認爲「七政」有三義：

「夫七政者，乃是玄象之端，正天之度，王者仰之爲治政，故謂之政。七者，數有七也，凡有三解：一云日月五星，合爲七政。二云北斗七星爲七政。三云二十八宿布在四方，方別七宿，共爲七政。此三種七政，皆配五行，並三辰之首也^⑨」。

蕭吉這裏講到三種「七政」意義，其一是指日月五星，而五星乃指金、木、水、火、土之五大行星而言。這是七政四餘的祿命法之七政義。其二是以北斗七星爲七政，這是指貪狼、巨門、祿存、文曲、廉貞、武曲及破軍而言，此七政可能與所謂「紫微斗數」之祿命法有關。至於以二十八宿之四方七宿

爲七政，此義的七政，乃古代天文典籍（如天官書及各種天文志）在講及占星時，所不可缺的天體星宿。

蕭吉在論及第一義的七政時，對歲星及熒惑星作這樣的說明：

「五星者，說文云：星者萬物之精。或曰：日分爲星，故其字曰下生……列而言之各配五行、不獨主金。歲星，木之精。其位東方。主春蒼帝之子。人主之象、五星之長，司農之官，主福慶。……以其主歲，故名歲星。熒惑，火之精，其位南方。主夏，赤帝之子，方伯之象，五星之伯。……主兵亂賊喪飢疾。……以其出入無常，故名熒惑¹⁰」。

歲星因古代曾用作紀年，故名爲歲星。其在五行屬木，因而又名爲木星。木於方位爲東方，主春。在占星術代表人君，主福慶。熒惑星因其在視運動上彷彿進退無常，故稱熒惑星。其在五行屬火，故名爲火星。火於方位位爲南方，主夏季。在占星術代表方伯，主兵亂、賊喪及飢疾。至於其他三星蕭吉說：

「鎮星，土之精。其位中央，主四季，女主之象，主德，爲五星之王。……以其鎮宿不移，故名鎮星。太白，金之精。其位方西方，主立秋。白帝之子，大將之象，以司兵凶。……太白是歲星

之雄。太白主兵，兵西方，金色白，故曰太白。辰星，水之精。其位北方，主冬。黑帝之子，宰相之象，主刑^①」。

鎮星於五行屬土，故又名爲土星。土之五行方位爲中央，於四時則主四季。在占星方面，爲女君主之象，又主德。太白星於五行爲金，故又名金星。金在方位上屬西方。在占星學上，金星代表大將軍，主兵（軍事）。最後，辰星於五行屬水，屬北方，於四季主冬。在占星術上，水星代表宰相，主刑罰。

蕭吉在「五行大義」一書中，對於五星在占星術上的意義，主要是強調政治的得失。關於這方面，他說：

「故政失於春，歲星滿偃，不居其常。政失於夏，熒惑逆行。政失於季夏，鎮星失度。政失於秋，太白失行，出入不當。政失於冬，辰星不效其鄉。五政俱失，五星不明。

春政不失，五穀孳。夏政不失，甘雨時。季夏政不失，時無菑。秋政不失，人民昌。冬政不失，少疾喪。五政不失，日月光明，此則日月五星，共爲七政之道。亦名七曜，以其光曜運行也。」

這裏只從政治上的得失來解釋五星之星象，這種解釋是以政道釋天道，而非天道決定人道（人事）吉

凶與政治的得失。在這個意義上說，蕭吉雖然講及七政，但是，他對七政星象的解釋在義理上不夠充實，而且又沒有「四餘」的概念，也沒有從祿命法來討論七政之象。由此可見，蕭吉的「五行大義」與七政四餘的祿命法並沒有直接的關係。

二、七政四餘與果老星宗

二十世紀八十與九十年代，台港之間流行的算命術首推紫微斗數，其次爲子平法，而星宗之術則居末位。這可能與各祿命法之難易程度有著密切的關係，然而星宗之概念基礎則較斗數及子平法更易說明。星宗的七政四餘，乃指太陽、太陰（月亮）、木星（歲星）、火星（熒惑）、土星（填星）、金星（長庚、啓明、太白）、水星（辰星、玄武）、紫炁、月孛、羅睺及計都而言¹²。前七者合稱七政，後四者合稱四餘。七政四餘的推命法，是按照人的出生年月日時，計算此出生時刻的星辰在黃道之方位，包括所在之宮位及星座，並依各星座宮位及各星辰之寓意，以推算個人之禍福祿命。七政四餘與果老星宗有其共同之特色：其一是以星論命祿，因而與天文現象有密切之關係。其二是，這種祿命法與西洋占星術有極相似之處。

首先的問題是：「七政四餘」與「果老星宗」是同屬一個系統抑或是屬於兩個不同的系統？這個問題主要是在於「系統」概念在意義上之廣狹程度而定。撰者認爲此二者宜視爲同一系統較爲合理。所謂「果老星宗」，乃指「星命溯源」三卷所示之祿命法。該書收入在四庫全書中。卷一爲「通玄遺

書」，其中包括「五星論」、「四時論」及「玉衡經」。卷二「果位問答」、包括「通玄先生評人生稟賦分金論」、「至寶論」、「五星先天口訣」及「後天口訣」。卷三爲「通玄玄妙經解」，由鄭希誠注釋。卷四爲「觀星要訣」、卷五乃「類次鄭氏諸家觀星心傳口訣補遺」。全書約三萬言，乃屬「詮釋」性質之作。可見「果老星宗」絕非始於「星命溯源」這種文獻，此從其書名即見端倪。「星命溯源」一書被視爲「果老星宗」之作，因爲該書之「通玄遺書」等是託言唐代張果之作，而「通玄」爲唐玄宗對張果老之賜號。一般認爲「果老星宗」乃因張果或張果老而得名，本書撰者則認爲「果老」可能爲「horo」之音譯，此點稍後再談。

「星命溯源」一書並沒有明確地展示其推命術，這可能是因爲在此書的寫作期間，這種推命法已爲好此道者所認識，而「星命溯源」則只是對此術而作一些心得性的解釋罷了。此種推命術，在唐宋時代已頗流行於士人之間。例如韓愈在其「三星行」一詩謂：「我生之辰、月宿南斗、牛奮其角、箕張其口。牛不見服箱、斗不挹酒漿、箕獨有神靈。……三星各在天、什伍東西陳。嗟汝牛與斗、汝獨不能神」。蘇軾也謂：「吾生時與退之相似，吾命在牛斗間，其身宮亦在箕，斗牛宮爲磨蝎」（魔蝎，山羊）。韓愈及蘇軾從二十八宿論命，又有身宮及魔蝎，可見七政四餘或果老星宗之推命法，在唐宋已深入民間或知識界之中。

在四庫全書子部術數類所輯錄的「星宗」術數之著作有三。其一即上文所講及的「星命溯源」（不著編著者之姓名）。其二是「星命總括三卷」，爲遼代耶律純撰，而耶律純自稱是傳自高麗國

師。其三是明代命祿之學的大師萬育吾所撰的「星學大成」三十卷，所論至爲詳盡，乃星宗或七政四餘的古典名著。當代推介七政四餘祿命術的人物當推吳師青先生，彼著有「中國七政四餘星圖析義」、「天體曆彙編」等書。目前，術數界有以爲果老星宗不同於七政四餘，其原因可能是託名張果之言的「星命溯源」一書以「度主」爲「命主」，而非以「宮主」爲「命主」。前者指以太陽所躔之星宿度爲主。而後者則以命宮所屬之七政爲主，如命宮在巳申，則以水星爲命主之類。然而，「星命溯源」可視爲七政四餘的一種型態。但是，若就簡去繁，則以十二宮表示黃道上之方位，七政加上三王星之位置，去除四餘，並採用地方恒星時，從而推算個人之祿命與禍福吉凶，則當較爲可取，此正是西洋占星術之要義。

上文講及「果老星宗」一名，「星宗」乃指以星宿爲推算祿命之宗。而「果老」二字，則一般以爲是指「果老」，本書撰者則認爲可能指拉丁文「Horoscopus」中「horo」之音譯。Horoscopus一字來自希臘字的 ὥροσκοπος，意指在一定的時間中，天體星象之組合。於是，「Horoscopus」在占星術上便指一個出生時的「天宮圖」。倘若吾人這一猜想是正確的，則「果老星宗」一名的前二字是音譯，後二字是意譯。至於「七政四餘」一名，則是針對此占星術所涉及之天象或天體星球而言。果老星宗或七政四餘之祿命法源於西域或歐洲，這有二個極爲明顯的理由：

(1) 首先，就黃道十二星座的名稱來說，七政四餘的十二宮分別爲：人馬座、天蠍座、天秤座、室女座、獅子座、巨蟹座、陰陽座、金牛座、白羊座、雙魚座、寶瓶座及魔羯座。這分別相應於

西方占星術中之射手座 (sagittarius, the archer, 從十一月廿三日至十二月廿一日)，山羊座 (capricorn, the goat, 從十二月廿二日至一月廿日)，水瓶座 (Aquarius, the water-bearer, 從一月廿一日至二月十八日)，雙魚座 (Pisces, the fish, 從二月十九日至三月廿日)，牡羊座 (Aries, the ram, 從三月廿一日至四月十九日)，金牛座 (Taurus, the bull, 從四月廿日至五月廿日)，雙子座 (Gemini, the twins, 從五月廿一日至六月廿一日)，巨蟹座 (Cancer, the crab, 從六月廿二日至七月廿二日)，獅子座 (Leo, the lion, 從七月廿三日至八月廿一日)，處女座 (Virgo, the virgin, 從八月廿三日至九月廿二日)，天秤座 (Libra, the scales, 從九月廿三日至十月廿三日)，天蠍座 (Scorpio, the scorpion) 等。在歷史文物方面，黃道十二星座的名稱見於遼代「宣化星圖」，這是一九七一年在河北省張家口的宣化地區之一座古墓裏被發現的，墓主人是曾在遼代爲官的張世卿¹³。在這幅圖中，陰陽座被稱爲雙子座。這些星座名稱與現代西洋占星術之十二星座的名目完全一致。

(2)其次，就十二宮之名稱來說，七政四餘的十二宮分別爲：①命宮、②財帛宮、③兄弟宮、④田宅宮、⑤子女宮、⑥奴僕宮、⑦夫妻宮、⑧疾危宮、⑨遷移宮、⑩官祿宮、⑪福德宮、⑫相貌宮。至於西洋占星術方面，也有著不同寓意的十二個宮。第一宮代表個人的人格結構，這頗相應於「命宮」之意。第二宮代表個人對物質與金錢之態度，故與「財帛宮」相應。第三宮主要是代表兄弟姊妹，但也表示語言與藝術之天賦，個人之基本偏好以及職業之選擇等方面。七政

四餘稱第三宮爲兄弟宮，是取其主要之寓意。第四宮又名爲晚年宮，代表個人之晚年及家庭，故與田宅宮相似（因爲人至晚年總希望安享安穩生活，傳統社會以田宅象徵之）。第五宮又稱子女宮，與七政四餘相同。第六宮名疾病宮，七政四餘則名奴僕宮。第七宮爲夫妻宮，與七政四餘相同。第八宮爲死亡宮、七政四餘稱之爲疾危宮，有相似之處。第九爲旅行宮、七政四餘則名爲遷移宮。第十職業宮與七政四餘相似。但是第十一爲朋友宮、七政四餘稱爲福德宮。第十二宮稱爲牢獄宮、指人所受之束縛及內在之潛意識，七政四餘則名之爲相貌宮。

(3) 七政四餘既然是依照星象而推論人事吉凶，這種推算方法是根據一種曆法，這種曆法不妨名之爲「七政四餘曆」，而中國的「七政四餘曆」明顯是來自西域。四庫全書子部的天文算法類中，輯有「七政推步」七卷，爲明代南京欽天監監副貝琳所修輯。四庫全書在「七政推步」所作的「提要」謂：此書即「焦茲國史經籍志所載：瑪沙伊赫（馬沙亦黑）之回回歷也。考明史歷志，回回歷法乃西域默德訥（默狄納）國王瑪哈穆特（馬哈麻）所作，元時入中國而未行」^⑭。此外，明代刑雲路所撰的「古今律歷考」及明代徐光啓所撰的「新法算書」，皆有講及七政四餘曆，可見這種曆法最晚在元明之間，由西域傳入中土。所謂七政四餘曆，乃計算有關的星曜在天空中之方位，而七政四餘的推命術，便進一步用之以推算人事之吉凶，其推算方法與西洋占星術至爲相似。

三、有關「四餘」的問題

七政四餘的推命術，是建立在「七政」及「四餘」的經緯度或方位上而推算人命之吉凶。七政是指日（太陽）、月及金、木、水、火、土五大行星而言。現在的七政四餘，則補上天王星、海王星及冥王星（這就是所謂「三王」）。刑雲路的「古今律歷考」說：

「經星附天轉運，各有常位。譬如百官，萬民各守其職業而聽命於七政。七政所至，或失度、或愆期。下照分野、則其應驗可占而知矣。緯星者，五行之精也：木曰歲星、火曰熒惑、土曰填星、金曰太白、水曰辰星、併日月為七政¹⁵」。

緯星就是五緯，也就是指木、火、土、金、水五大行星而言，再合日月而成七政。刑雲路認為：七政之星相對於地球的方位各有不同，而在速度方面則有「失度」或「愆期」（指其運行之遲疾），再從各星體方位，及其所表之郡縣，則「其應驗便可占而知矣」。然則所謂「四餘」又如何？刑雲路接著說：

「五緯之外，又有四餘。四餘者，天之隱曜也，行無遲疾。紫氣，木之餘氣也。隱而不見，見為

有道，謂之景星。其行一萬二百二十七日有奇，凡二十八歲一周天。月孛，水之餘氣也。隱而不見，見則妖孽，謂之孛孛。其行三千二百三十二日弱，凡八歲十月一周天。羅睺，火之餘氣；計都，土之餘氣。常隱不見，是為天首天尾。從交會之蝕限計之，其行六千七百九十三日有奇，凡十八歲七月一周天。但紫氣、月孛，以順行左旋布；羅睺計都，以逆行右旋布耳¹⁶。

由此可見，「四餘」乃指「紫氣」、「月孛」、「羅睺」及「計都」四星。刑雲路認為是四顆隱而不見的星。其中紫氣星繞天球一周需二十八年，在五行上屬於「木之餘氣」。月孛以八年十個月繞天球一周，在五行上屬於「水之餘氣」。至於「羅睺」及「計都」分別為天首與天尾，在五行上分別為「火之餘氣」及「土之餘氣」。徐光啓的「新法算書」對「四餘」之星則有下列之評述：

「羅睺，即白道之正交，乃太陽自南湖北，交於黃道之一點。點有本行，而羅睺正對之點，即為計都，即為中交矣。月孛乃月所行極高之點，至此其行極遲。孛者悖也。謂其交轉兩行若相悖云爾。乃從前日者之流，指羅、計、月孛為星，謂其所躔宿度，各有吉凶，惑世誣民，莫此為甚。至於紫氣一餘，細考諸曜，實無此種行度。欲測候無象可明，欲推算無數可定，欲論述又無理可據。明係前人妄增，後人附會，今俱改刪¹⁷」。

依據徐光啓之說，羅睺及計都乃指白道與黃道相交的兩個交點，分別名之爲「正交」及「中交」。月孛則指「其交轉兩行若相悖云爾」、爲「月所行極高之點」。這是說，月孛爲白道與黃道之間相距最遠之點。至於「紫氣」，則無法測算，也無理據，認爲這是前人妄增，而後人又附會，才有所謂紫氣。本書撰者認爲，徐光啓所介紹的「新法算書」基本上是指歐洲（泰西）之天文曆法，然七政四餘曆則爲中亞或阿拉伯之回教國家之天文曆法。四餘之星既爲四隱曜，則紫氣當也像羅睺，計都及月孛那樣有其一定之意義。紫氣又名紫炁刑雲路以爲是「木之餘氣」，二十八年繞天一周。按照五星繞日運行的情形，土星是二十八年一周天，則紫氣是否與土星有關，抑或也是指黃道或白道上的某一點？總言之，紫氣在天文上當有其著落點，不宜只視爲穿鑿附會之言。

四、星宗祿命法之五行觀

地支六合，是中國祿命法之基本原則，此原則於星宗祿命學中更顯重要，故吾人在本節先談地支六合的問題。

在「七政四餘」之祿命法中，五行的生剋也是其基本原則。首先要指出的是：在七政四餘理論中，地支在五行上之屬性與一般之用法不同。地支在五行上的一般屬性是寅卯木，巳午火、申酉金、亥子水、以及辰戌丑未屬土。然而七政四餘在論及「命主」時，基本上最「支合」的五行屬性，「命主」是謂命宮主星，其原則是：命宮在子丑、以土爲主星；命宮在未，以月爲主星等。就五行來說，

則子丑爲土、寅亥爲木、卯戌爲火、辰酉爲金、巳申爲水，以及午未爲火，稱之爲地支六合。七政四餘把午未合火另稱之爲午未合日月。萬育吾在其巨著「星學大成」裏，對地支的六合有如下的說明：

「客曰：星盤十二宮既聞命矣，然何以午未屬天，子丑屬地、亥寅屬木、卯戌屬火、辰酉屬金、巳申屬水，與五行地支十二之理不同，又何說與？」

余曰：五行以寅卯爲木，申酉爲金、亥子爲水，辰戌丑未爲土，乃地支十二維也。午與未合，居於上而屬乾，故以爲天；子與丑合，居於下而屬坤，故以爲地。上天下地，一定之體也。亥與寅合，屬春，故以爲木；卯與戌合，屬夏，故以爲火；辰與酉合，屬秋，故以爲金；巳與申合，屬冬，故以爲水。春夏秋冬四時之序也。日月麗天，水金輔之，故喜金水。土石麗地，木火生之，故喜木火。此雖與地支十二維分布不同，而其道理則相貫也¹⁸」。

在這裏，地支在化合時所表示的五行屬性，在此以七政來取代。也就是說，五行的土被土星所取代，五行的木被木星所取代等等。五行雖然被七政（指木星、火星、金星、水星、土星及太陽太陰）所取代，然七政星各具五行之屬性，其中以五星之五行屬性最爲明顯。不過，萬育吾對於六合的論說卻難顯其理，例如他謂「亥與寅合，屬春、故以爲木」。何故亥與寅會化合？又化合之後，何故屬春？又如所謂「卯與戌合，屬夏，故以爲火」之說，卯爲二月，於五行屬陰木，戌爲九月，於五行屬土。然

則何故卯戌合而屬夏？可見萬氏對地支六合的解釋於理不明。「命理約言」一書以爲地支六合乃指日月相會，如丑月（十二月）合朔於子而子月（十一月）合朔丑合。然此說卻未明何故子丑化合爲土，可見以日月相會來解釋六合，也於理不明。萬育吾在另一祿命學巨著「三命通會」裏對六合有如下的說明：

「嘗問論甲乙者，如何子與丑合，皆莫知其故。因偏覽羣書，以觀大運，乃知壬亥之間，日月十二辰交會之所。凡月之會朔，日之壁於此位，謂之會……十二月建丑，是時玄枵同在壬癸之間，以玄枵在子之辰，此其所以子丑之合。正月建寅，是時諫訾在亥之辰，此其所以爲寅亥之合。二月建卯，此時降婁在壬癸之間，降婁戌，故卯與戌合。」¹⁹。

〔表二〕日月支會與地之六合

建月	太陽所在之星次	十二星次之方位
正月 (寅)	諫訾	亥
二月 (卯)	降婁	戌
三月 (辰)	大梁	酉
四月 (巳)	實沈	申
五月 (午)	鶉首	未
六月 (未)	鶉火	午
七月 (申)	鶉尾	巳
八月 (酉)	壽星	辰
九月 (戌)	大火	卯
十月 (亥)	析木	寅
十一月 (子)	星紀	丑
十二月 (丑)	玄枵	子

在這裏，萬育吾也從日月之會來說明地支六合之意義，以寅、卯、辰等十二支，分別代表十二個月。而以譖訾、降婁等十二次分別表示太陽所在之十二次，以及十二次所在之方位（以十二地支表示），來說明日月之會，再由此日月之會來說明地支之六合。

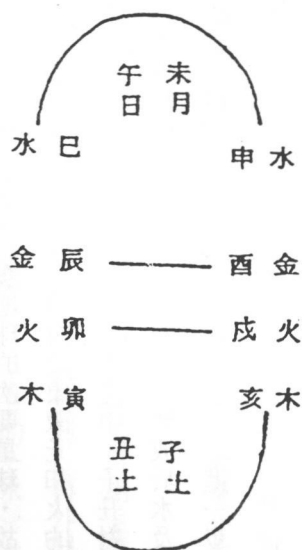
萬氏從建月及十二星次之方位，以說明寅亥合，卯戌合等地支六合之義。然此說也沒有說明何故子丑合土，寅亥合木等之理由。清代有一本官方的術數之書，名為「協紀辨方書」。「協紀辨方書」不僅對地支六合另立新說，而且尚扣緊七政而論六合，故其說對七政四餘的祿命學之理論基礎頗具意義：

「五星家又以寅亥屬木、卯戌屬火、辰酉屬金、子丑屬土、而午則為日、未則為月者，則以子丑在下，故為土。午未在上，故為日，為月。寅卯辰巳申酉戌亥，分布左右，則如四時之流行於天地之間，故以其左右為宮，而別為木火金水之序也。右皆考原所載，今具錄之。其言五星五行，則引而未發²⁰」。

這節引文「協紀辨方書」引自康熙時代之「星曆考原」，把十二地支作上下左右之重新劃分，其結果見〔圖一〕。

〔圖一〕表明午未居上方，子丑居下方，而寅卯辰巳居左方，申酉戌亥居右方。其中水金火木分別表示

〔圖一〕



水星、金星、火星、及木星，而上則既可表示地球之土（地），也可表示土星。因此申與巳同時代表最接近太陽之水星。其次為金星，以西辰代之。其次為火星，以戌卯表示之。再次是木星，以寅亥表示之。最後為土星，以子丑代表之。水星最接近太陽，而土星則在五大行星中，離太陽最遠。關於這個問題「協紀辨方書」謂：

「蓋天者日也，月也，星者日月之餘也。……月者水之精，懸乎上而受日之光者，非北方子之位也。……地者水也，土也。子水、丑土、丑又比水之土，其為地之體無可疑也。地土也、故子丑為土也。天位乎上，地位乎下，行乎兩間者，必木火金水矣。子丑為水土，水土之際，木必生

焉，所以亥寅為木，一長生，一祿位也。木成而火已出矣。寅，火長生也；卯，木旺也，……故卯戌為火也。卯戌為火，則卯戌為斡天之氣，戌之所居。斡天之氣，始於辰，辰亦戌也。土旺必生金，故辰酉為金。酉者金之帝也，酉居金旺之極，於其未至於極而水已生於申，對宮為巳，巳為金之母，……故申巳為水也^{②1}」。

「協紀辨方書」這段文意，就是以十二地支分別配七政。以午代表太陽，因為在時辰方面，午時乃太陽在中天之時，而且午在五行屬火。在這個意義下，以「午」表示太陽是很自然之事。由於太陽及月亮亮影響地球至巨，於是若以「午」為太陽，則「午」之次支「未」便可代表太陰（月亮），其餘五大行星便可視為太陽及太陰之外，而為影響地球的次要星球，故謂「星者日月之餘也」。由於太陽直接代表光或火，而月亮只接受日之光，故月相對於象徵光和火的太陽而成為「水」之象徵，因為水火相對立之故，所以說：「月者水之精」。在十二支之中，子丑對衝於午未，因此，若以午未分別代表天上之日月，則子丑為下方便可代表地（地球）。地球成於水及土，故子水及丑土便為「地之體」。「土」籠統指地球，故謂「地，土也；故子丑為土也」。進一步來說，「協紀辨方書」以為位於天地之間便是其他行星，故謂「行乎兩間者，必木火金水矣」。然而，這些行星何故依次為木、火、金、水呢？從〔圖二〕可見寅亥為子丑之左右方。子丑為水土、水生木，由此而認為寅亥屬木。寅亥之上方分別為卯戌，由於木生火，故以卯戌為火。又由於戌於五行屬土，土旺則生金，遂以為辰酉屬金。最

後，金生水，故申巳爲水。協紀辨方書接著謂：

「水爲生物之源，是以麗乎日月。其次則金、其次則火、其次則木、其次則土。五緯之序、水最近日，金次之，火又次之，木又次之，土又次之，此麗乎天者之自然之序也⁽²²⁾」。

這裏無疑是企圖進一步說明五星距日之遠近，並且從五行相生來說明其理由。但是這種解釋的困難處至爲明顯，因爲若以子丑表示地球，則地球之旁爲火星，再外層才是木星，故無法以此從子丑的水土以說明木星（水生木）與地球之相近性。當然，子丑的（水）土也可指土星，其結果雖然可說明外行星之土星、木星及火星之次第接近性，但是，這種說明仍是牽強，因爲以土、木、火、金、水五行來命名五行星，其本身只是一種符號約定罷了。利用五行的相生關係並無法說明此種命名之必然性。

七政四餘也建立於「相剋」的基礎上。例如，就以命宮的主星之相剋相生來說：說命宮在子丑的人，其立命之主星爲土星。在這種情形下，若遇到四餘的紫氣，由於紫氣爲木之餘氣，其屬性爲木，在五行上是木剋土，即紫氣剋自我，這種剋我關係，在星宗上稱爲「難」。其次，若遇月孛，由於孛爲水之餘氣，則土剋水，即自我剋伐月孛，稱之爲「仇」。若土星遇羅睺，由於羅睺乃火之餘氣，以及火生土的關係，則火羅生土（自我），爲「生我之關係」，名之爲「恩」。若土星遇金星，由於土生金，故自我生金，這種關係稱之爲「用」。難、仇、恩、用這四種關係，自然可用作推論命運之原

則。惟其原則甚多，在此不一一列舉。吾人在此處只舉例說明星宗的祿命與五行之關係而已。

第四節 陰陽五行與子平祿命法

除了星宗或七政四餘之外，中國祿命法中另一大系統就是所謂子平法。子平法在中國的所有祿命法中，相對地最具理論性的一種祿命法。這種祿命法經過長時期的醞釀和演變，至明清時代才發展成爲現代的形式。明清二代在子平法方面的著作頗多，而留存至今的名著如：淵海子平（此書舊題爲宋代徐升編，明崇禎年間重刊），子平真詮（沈孝瞻著），滴天髓（任鐵樵增注），三命通會（萬育吾著），欒江網評註（余春台編刊）等，皆爲目前子平法之文獻根據。當代子平法之流行，乃與三四十年代徐樂吾氏之推介有關。然而作爲一個理論看，則子平祿命學足以被稱爲一哲學理論，且其意義可能較斯賓諾薩（Spinoza）之體系更爲豐富，學術界實不宜以江湖謬說視之。至於子平法能否用來判斷（推論）祿命，那是另一問題。

一、子平法的基本原理

子平法之基本原理有下列二層次，第一層次是基本規則，主要有天干的沖、剋、合、地支的刑沖、會、合；地支藏干；五行的強弱；十二生旺庫及十神等。第二個層次是對整個命局作判斷所依據

的進一步原則，這包括中和原則及流暢原理，格局論及調候用神論等。然而，若要詳細展示這些基本原理，則需要數十萬言才能夠達意，可見子平法在理論結構上之複雜性。吾人在此所欲展示的，只在於子平法與陰陽五行之間的理論關係。現舉例說明如下：

（甲）例一、十神定位：

「十神」是子平法的基本概念之一，所謂「十神」，其實就是指五行之間所構成的十種關係，這些關係是「由我所生者」、「生我者」、「剋我者」、「被我所剋者」以及「性質與我相同者」。又由於每一五行之屬性皆可分為陰陽，故共有十種關係。子平法針對這些關係給與一些特別的名稱。這就是：①生我而同性（同陰陽）者稱為偏印，如壬水生甲木。②生我而為異性稱為正印，壬水生乙水。③剋我而為同性者稱為殺，又名七殺或偏官，如辛金乙木。④剋我而為異性的稱為正官，如庚金剋乙木。⑤被我所剋而為異性者稱正財，性為偏財，如丙火剋辛金。⑥由我所生而為同性者稱為食神，如辛金生癸水。⑦由我所生而為異性者稱為傷官，如辛金坐壬水。⑧對方與我完全相同者稱為「比肩」。⑨對方與為同五行但卻是異性者，稱為劫財，如自我為丙（陽火），而對方為丁（陰火）便是。這十種關係，設以木為自我，則十神定位可用下圖來表示之。

這些由陰陽五行所構成的生剋及比關係，不僅是用作推論規則，而且也用來表示人倫關係，這是一種接近類比的思維方式。這裏所謂「我」或「自我」，是指四柱中的日干（日主）。於是，以正印代表母親，因為正印是生日主（自我）。又如正官的「官」字原指「管」（管轄）之意，古代社會是以

男性爲主動的，故「管我者」視爲丈夫，故以正官代表丈夫。子女與自我之關係也可經十神定位中得到類推，這就是食神及傷官。男性則以正財表妻子，因爲正財是我所管之象，這自然也是以男性爲主動之類比。

(乙) 例二、五行之屬性在四季之強弱：

四季與月令有密切關係，在子平法中，需要評估日主（自我）之強弱，而這種評估的方法之一就是考察日主是否得令（是否獲得月令的支持）？再從而估算日主的強度（其他的條件就是地支得黨）。日主與月令之間的關係，通常是用「旺、相、休、囚、死」五種關係來說明，而這些關係也建基於生、剋及和比的關係。例如甲日生於寅月，寅月屬春天，故甲木得令，也就是月令配日主，於是這樣的日主爲最強，子平法稱之「旺」。但是假若甲日主生於夏季的午月，午爲火。由於甲木生午火，甲木的日主因生午火而洩去體力，於是日主的甲木便處於休養生息的狀態，簡稱之爲「休」。辰戌未丑四個月屬土，若甲木的日主生於土月，由於木剋土，自我因剋伐而減少了活力，此時的自我有如囚犯，活力受阻，故稱之爲囚。最後，若甲日主生於冬天的亥月或子月，由於亥子屬水，於是日主得之滋養（生），故此時日主也頗強，稱之爲「相」。相是丞相之意，其權力僅



(圖二)

次於帝王（旺者王也）。

倘日主分別金、火、水、土時，情形也如此類推。由此可見，陰陽五行思想在子平法之重要性。

二、命局判斷的基本原則：

清代子平法的基本原理可用「中和」與「流暢」四字來說明。其中和原則與流暢原則，也同樣是建立在陰陽五行之間的生剋制洩的關係上。中和原則在具體的應用上就是所謂「扶抑法」，這個法則的要義是：當日主弱時，便要從扶助日主的條件來判斷命局，於是便以印星來扶助它，或用比肩劫財的條件來幫助它。也就是說，若其命局中有這些條件能扶助衰弱的日主（自我），則日主便得到中和。反過來說，若日主過強，便在原則上需要加以抑制，其條件是用正官或七殺來剋伐它，或用食神或傷官使之發洩體力，也可用財星來消耗它，使之獲至中和狀態。中和的狀態也可稱為均衡狀態，命局以中和為佳，而中和或均衡，也許就是子平法之稱為「子平」之意（平字有中和與均衡意）。

另一方面，流暢原則是以通關法來說明。假若一個造命的四柱，存在兩種強烈而對立的五行屬性，這種情形自然有失中和，這也可視為一種病態，需要藥物來治療，而治療之方，在於流暢。這是說，在這種情形下，假若命局中有另一五行屬性，能使二種強烈對立的屬性流暢起來，則整個命局便具神彩及生氣而為佳局。例如，設有一造命之年月、日時的四柱分別為「丙午、甲寅、丁亥、癸亥」，其中水火相爭甚烈，正是勢同水火，幸好月柱甲寅為木，於是五行屬木的甲寅，便把相爭的水

火通暢起來，形成水生木而木生火之流暢命局。

清代的子平法，有二本非常重要的著作，其一是余春台氏所編刊「欄江網」，其二是進士沈孝瞻所著的「子平真詮」。欄江網提出獨特的「調候」說。例如甲日主而生於寅月，則要有丙癸透干，便富貴雙全。而若是癸藏於地支而丙透天干（即柱天干有丙字），則稱為「寒木向陽」，主大富貴。至於甲日主生於寅月，四柱若無丙癸，便是平常人之命。欄江網認為正月甲木的八字之所以要有丙癸作為調候，那是由於「初春猶有餘寒，當以火溫暖，則有舒暢之美」²³。可見欄江網之調候說是提出了一種的新五行關係說。至於沈孝瞻的「子平真詮」，則提出「格局喜忌論」他說：

「八字用神，專求月令，以日干配月令地支，而生剋不同，格局分焉。財、官、印、食，此用神之善，而順用之者也；煞、傷、刃、劫，此用神之不善，而逆用之者也。當順而順，當逆而逆，配合得宜，皆為貴格²⁴」。

沈孝瞻之所謂用神，就是格局之意，而取格之條件，在於月令（月支）。他又認為格局之用法，在於「順」與「逆」兩途。故謂「當順而順，當逆則逆，配合得宜，皆為貴格」。余春台的欄江網強調「日主」之調候，這是建立於一種新的五行關係上；而沈孝瞻的「子平真詮」，強調「月令」之格局，提出順逆二用，則基本上仍是立足於一般的陰陽五行關係上。由於本章非專談子平法，而只是展

示中國祿命法與陰陽五行之間的關係，藉以表明祿命法是立足於陰陽五行的架構上。這是扣緊本書的主題而立論，故在此不宜深入討論子平法。至於有關定命論以及中國之祿命法原理，以後或許另立專題討論。

註 釋

- ① 王充論衡，四諱篇。
- ② 同上。
- ③ 調時篇。
- ④ 同上。調時篇末句。
- ⑤ 論衡譏日篇。
- ⑥ 同五。
- ⑦ 論衡難歲篇。
- ⑧ 蕭吉，五行大義，卷二，三者論四時休五章。
- ⑨ 同上，卷四七政章。
- ⑩ 同上。

⑪同上。

⑫明代耐雲路撰：古今律歷考，卷六十，影印文淵閣四庫全書，子部九三，天文算法類，章七八七冊。

⑬見陳遵媯著，中國天文學史第二冊，頁四八八。

⑭影印文淵閣四庫全書，子部九十二，天文算法類，第七八六冊，七政推步卷一。

⑮同⑫，卷六十。

⑯同前。

⑰徐光啓：新法算書卷一百，見於影印文淵閣四庫全書第七八九冊。

⑱萬育吾：星學大成，卷四。見影印文淵閣四庫全書子部一一九，術數類，第八〇九冊。

⑲萬育吾：三命通會，卷二，頁五四。

⑳協紀辨方書，卷一。

㉑協紀辨方書，卷一。

㉒同前。

㉓余春台編刊，徐樂吾評詳：攔江網評註，頁五（華聯出版社）。

㉔沈孝瞻：子平真詮，頁一〇，（台灣瑞成書局）。

本章主要用書目錄

- (1) 王充：論衡，諸子集成第七冊（中華書局）。
- (2) 蕭吉：五行大義（武陵）。
- (3) 刑雲路：古今律歷考、文淵閣四庫全書第七八七冊。
- (4) 陳遵媯：中國天文學史第三冊。（明文書局）。
- (5)（明代）貝琳修輯：七政推步，見於文淵閣四庫全書第七八六冊。
- (6)（明代）徐光啓：新法算書，見文淵閣四庫全書第七八九冊。
- (7)（明代）萬育吾：三命通會（文源書局）。
- (8)（清代）協紀辨方書（武陵）。
- (9)（清代）余春台編刊：攔江網（華聯書局）。
- (10)（清代）沈孝瞻：子平真詮（瑞成書局）。



第十一章 結論：

陰陽五行作為「一般系統理論」

第一節 系統與理論系統

「系統」這個概念不僅在西方學術傳統上一直表演著重要的角色，而且其重要性更日趨生活化及社會化。這種情形可說是古代希臘哲學精神對西方學術及精神生活的具體表現。首先，「理型」(eidos)是柏拉圖哲學的中心思想。從知識論方面說，柏氏把理型視為知識的原理；在方法論上說，柏氏把理型視為統一知識、倫理、政治、法律及美學之普遍條件^①。在亞里斯多德的方法論中，柏氏的「理型」便演變成「公理」(axiom)，亞氏並且在其「分析後篇」(Analytica Posteriora)裏，企圖建立公理系統法。他所提出的公理系統乃由三種條件組成：其一是公理，用作推論的前提；其二是結論，是指一些被證明過（被推論所得）之命運；其三是個體集合，也就是指問題領域。亞氏認為科學

知識是藉演繹法而建立的，而演繹之前爲「基本的」及直接的知識，其正確性由吾人之直覺來確認，並且來自歸納法②。其後，歐幾里德及阿基米德分別把亞氏所構想的公理系統法，應用於處理幾何學及物理學問題上③。在天文學方面，托勒密及哥伯尼的天文學理論皆與公理系統法有關，而牛頓力學也是採用公理系統法建立起來的④。對於這些問題，筆者皆已有專文討論。

西方思想中所謂「系統」(法文 *système*，英德文 *system*) 乃源自拉丁文「*systema*」一字，後者其實也就是希臘文「*συστημα*」一字之拉丁化，並且是指「有組織的整體」(an organized whole)而言。至於所謂「有組織整體」則可從「客體」及「系統理論」二方面來說明：

「A」系統」是指一有組織或有相互關聯的各對象(客體)之集合，因而也就是指一組具有相互關聯及彼此間互相依賴之集合，同時，這些關聯性及依賴性使該集合形成一個複合的統一體(a complex unity)。這是說，統一體就是整體，它不但不是由「部份」組織，而且是按照某種方式的安排而組成的。這可從兩方面說：

「A1」從物理學方面，「系統」是指在空間中，按照某些動力之規律(例如萬有引力定律)而相互運動之一組織客體而言。例如，在天文學上，一組天體由其相互吸引之力量而關聯在一起，並且環繞一中心或中心體，隨著一定的軌道而運動，如太陽系。其中「系」字便是指「系統」之意。

「A2」在生物學上，「系統」是指在具有相同或相似結構的動物體中之一組器官或部份而言，例如神經系統、消化系統等。在較高等的植物中，每組基本組織(tissue)也稱爲系統。

〔B〕「系統」概念也指涉到理論，它基本上是指一組原則。這主要有下列三個意義：

〔B1〕系統是指屬於某種知識領域的原則、觀念或陳述。當然，這些陳述（或觀念，原則）是被此互相關聯的。換言之，藉著這些原則，而把有關知識統一起來，成爲一個有組織的體系，吾人一般稱之爲「系統性知識」或「系統理論」^⑤。

〔B2〕在經驗科學，特別是在自然科學方面，理論基本上包括原則理論及假設理論兩種，這是愛因斯坦在「我的世界圖像」(Mein Weltbild)一書對系統理論所提出的論點，而著名的當代哲學家波柏(K. Popper)在其名所著「科學研究的邏輯」一書，則強調「假設演繹法」或「假設性演繹理論」。假設也可稱爲猜測。他認爲一個嚴格的科學理論是採用演繹法的，而從演繹的前提出發，進行演繹推論，推論之結果要經實驗來印證。波柏強調「否認」(證僞)的重要性，當演繹結果與實驗互相矛盾，則前提便要修正，新的理論(指前提系統)也會因而被提出來。然而，倘若新理論是可取的話，那麼，新理論要具備下列二條件：

(a)、新理論能夠說明或解釋舊理論所能夠解釋的問題。

(b)、新理論能夠說明或解釋舊理論所「不能」的釋的問題。

綜合(a)(b)二項條件，則舊理至多只能被視爲新理論的一種特殊情況，也就是說，新理論包含著舊理論。關於這個方法論的問題，撰者在「狹義相對論中時間概念的分析及其哲學意義」^⑥一文中，針對「以太」、「狹義相對論」、「Lorentz-Fitzgerald對Michelson-Morley」實驗之解釋等，作了

方法論上的說明。

〔B3〕「形式語言」(formal language)也常常被稱為「形式系統」(formal system)。「形式系統」可謂始於歐幾里德的「幾何學原理」一書，歐氏在該書中採用亞里斯多德的公理法，來處理何學的問題。歐氏的公理系統法由四部份組成：

(1)定義：在這部份裏，歐氏界定理論內之基本概念，例如：點、線、面、平行線等。他把「線」定義為「具有寬度的長度」、「點」定義為「沒有部份者」便是其中的例子。

(2)公理(axioms)：在歐氏的理論中，公理不僅是用作推論之「始點」，同時他尚認為這些始點必須是眞命題。例如：「兩點之間可劃一直線」，便是歐氏系統中第一公理。歐幾里德的想法可能是這樣的：倘若推論的始點(前提)爲眞，而推論有效，則所獲得之結論便是眞。歐氏系統的公理一共有五條，其中第五條稱為平行線公理，它的自明性從十五世紀起便被懷疑。

(3)組成歐氏系統的第三種條件是推論規則，這些規則是从前提過渡到結論的基本依據(當然尚依據定義，已經證明過的定理以及一些邏輯的規則)。例如「等量加等量，其和相等」，「等於同量的量相等」便是。

(4)第四部份就是「定理」(theorems)，它們是從公理，藉推著推論規則而獲得之結論，整個理論系統之目的就在於把這些定理一條一條地演繹出來。例如：「三角形內之和爲二直角」便是其中的一個定理。

二十世紀初，公理法成爲哲學及邏輯學（數理邏輯）的重要課題，人們希望運用公理系統的方法，重新建立算術的基礎。希爾伯(D. Hilbert)的工作對二十世紀的形式科學研究貢獻至巨。一八九九年，希爾伯氏發表著名的「幾何學基礎」(Grundlage der Geometrie)一書，提出更爲嚴格的形式科學方法。在幾何學上，希爾伯的幾何學方法避免了歐氏幾何原有的三大缺點（①不把公理訴諸直覺、②要求嚴格的邏輯性、③不以圖形作爲對象。）從而建立更爲嚴格和合理的形式系統方法。一九〇〇年，希爾伯在「論數的概念」一文中，提出公理系統方法，而「後設數學」(Meta-mathematics)之提出，以及所謂「希伯爾方案」(Hilbert's Program)，皆對形式科學的系統法或公理法之研究作出特殊的貢獻。關於這方面的問題，有興趣的讀者可參閱撰者在邏輯及數理哲學方的論著，在此不宜深入說明。

第二節 從系統理論到一般系統理論

二十世紀的五十年代，西方學術界興起三種與「系統」概念有著直接關係的理論，這就是「一般系統理論」(general systems theory)，控制論(Cybernetics)及信息論(information theory)。控制論由 Norbert Wiener 在一九四八年提出，這是源自對計算、信息以及自動控制等方面的科技發展而提出的。控制論因反饋及信息概念而涉及「系統」意義。反饋(feedback)可視爲循環系統或循環之程序

與過程。控制論是一種控制系統的理論，並且是建立於系統與環境之間的信息，以及針對環境而做系統功能之自動控制。Wiener 甚至進一步把反饋及信息的概念往科技之外的其他領域推廣，而達至生物學及社會領域之中。信息論的倡議者 Shannon 及 Weaver 把信息論名之為「溝通的數學理論」(the mathematical theory of communication)，一九五六年，L. Brillouin 才稱之為信息論而成為流行的名稱。Shannon 所關心的，原是溝通系統之頻道容量，與通過頻道的可靠信息傳遞之間的關係，而其所強調的是符號之機率，而非符號意義。這裏也涉及「系統」概念，因為溝通系統有三個基本的要件，這就是送發者、接收者、以及信息本身。吾人在此要特別提出來，並加以討論的是所謂「一般系統理論」，主要原因在於吾人稍後以「一般系統理論」作為概念基礎，說明古代中國的陰陽五行思想，與當代所謂「一般系統理論」有相似之處。因此，從方法論方面說，陰陽五行思想並不是一種迷信，而是一種系統思維之形上構架。

所謂「一般系統理論」，是由生物學家貝特蘭腓(Ludwig von Bertalanffy)於一九四七年所倡議的。貝氏認為，在許多不同的學術領域中，存在著許多同構定律(isomorphic laws)。在許多情形下，這些同構定律在不同的系統中皆具有有效性(皆可在不同系統中成立)。於是，貝氏認為可能存在著一種屬於普遍系統的定律，而這些定律對任意系統皆可適用。這是說，不管某系統具有那些特殊的性質，或是涉及那些要素，皆可應用這些具有普遍意義的定律。研究這些普遍定律或原則的問題，便是他所謂「一般系統理論」。貝氏所倡議的「一般系統理論」乃一種「對整體的一般科學」(a

general science of wholeness)，是針對「有組織的整體」。他強調這個理論之目的主要有下述各項

7。

(1) 無論自然科學或社會科，皆傾向於科際的整合，這種整合可藉一般系統理論來達成。

(2) 這種理論能使非物理學領域的理論成為嚴格的理論。

(3) 在這個理論中發展出統一各個別科學之原則，於是，一般系統理論便可達成統一科學之目的。

在貝氏的「一般系統理論」中，「系統」乃指「有組織的整體」或是「有組織的複合體」。在這個意義下，「系統」概念的重要性在於「複合體之各部份是處理相互作用之中」，貝氏遂強調系統的開放性。「開放」的對立為「封閉」。「封閉系統」是把系統從其環境中孤立起來，與此相反的便是「開放系統」。由於貝氏是生物學家，所以他以生物體為例，說明開放系統的特徵。任何一生物體皆為開放系統，它一方面保持其穩定性，而另一方面不斷地改變其自己，這就是新陳代謝之基本特徵⁸。用通常的術語來說，開放系統是機體論(organismic theory)，而封閉系統是機械論。這樣說來，則貝氏的一般系統理論乃萌芽於他的機體論。從廣義方面說，貝氏的一般系統理論包括了控制論、信息論、自動化學論、博弈論、決策論、圖論、網論等理論。

貝氏的「一般系統理論」所表現的「整體性」及系統內各成素(部份)之間的「關聯性」，這兩個原則本來已隱藏在傳統的公理法思維之中，甚至也存在於「系統」概念之中，然而，由於貝氏強調機體論及開放的系統，則整體性及關聯性原則之方法論意義便更顯出其重要性。現在略作如下說明：

(甲)整體性：在一般系統理論中，個別的事物被視為某種系統的一部份。因此，倘若吾人要對該事物進行考察，那麼便要從整體處著眼，也就是說，吾人不宜把該事物孤立起來討論。把系統視為有機的整體，而每一事物本身也可視為次級的有機系統。

(乙)關聯性：既然每一事物可被視為一個系統，而事物本身又可被視為另一較大系的一份子（或部份），各部份之間存在著某種關聯性。系統內的各部份不能被分割和孤立，因為彼此皆存在於系統之內。例如，個人是社會整體的份子，吾人不宜把個人孤立起來，把他從環境中孤立起來之後才分析其行為。政治組織是個系統，社會是一個系統、文化、教育、經濟、交通、生態環境、醫藥設施、醫藥制度等等，皆各成系統，而這些系統之間又彼此互動，皆為國家機體的一部份。

第二節 陰陽五行與一般系統理論

在上文，吾人藉著展示「系統」及「一般系統理論」的概念，顯示出「系統性思維」的重要性。

系統性思維是全幅的或整體的，而非個別的與孤立的。貝氏在其所倡議的一般系統理論中，企圖建立對各種理論皆有效的普遍原則，按照這個意義，則對傳統中國思想影響既深且廣的陰陽五行原理，便是中國傳統的學術思想中曾擔任過這個角色。綜合以上各章之要旨，則陰陽五行作為一般系統理論的架構是明顯的，情形略如下述：

(1) 以五行原理解釋歷史發展或朝代興替的規律性：

鄒衍的「五德終始」說以秦統一六國之後、燕齊方士宣揚秦爲水德，而周朝爲火德，用五行相剋的觀念來說明秦代周而起的歷史必然性。而在事實上，秦始皇也接受了這種「五德終始」之說，把當時各種制度之所需，盡量修訂以符合五行屬水的屬性。在今天看來，以五行相剋來說明歷史的變遷，其最大困難處在於五行架構是否合理，以及判斷政權的五行屬性之原則。倘若缺乏這種判斷原則，於是像「秦滅周而得天下，因爲水剋火之故」，這些話便流於空言。很明顯的是：以五行相剋原理來解釋歷史的變遷，這是缺乏合理化的理論基礎的。但是，從另一方面看，古代中國人試圖找出一些原則，並藉此來說明歷史現象。利用抽象的原理以解釋現實的事物，這是科學思維的第一步。因此，從方法論上說，利用五行關係以解釋社會政教之變遷，確也具有積極意義的一面。進一步來說，以五行作爲理論架構，把個別朝代（皇朝或政權）視爲體系架構內一個份子（部份），也就是從整體來分析個別事件，這種思維方式非常接近「一般系統理論」的進路，問題只在於把「五行原則」作爲「一般系統理論」是否合理，是否可取而已？因此，利用五行法則來解釋歷史的變遷或朝代的興替，其困難不在於方法構本身，而在於架構所具有的內容。

(2) 陰陽五行與人文社會：

董仲舒的「春秋繁露」以及東漢的官方哲學著作「白虎通」，其思想的基本架構，乃在於陰陽五行的原理，來建立人文秩序的種種原則。在古代的社會中，人文秩序主要爲倫理值以及政治體制。董

仲舒把陰陽五行的原理（系統）視為「天道」，這可解釋為「自然秩序」（natural order）或形上秩序（metaphysical order），整個理論的要旨在於強調人文秩序要符合「天道」或「形上的」的秩序，這就是傳統上所調「天人合一」的基本意義。在這裏，陰陽五行這個形上秩序的原理體系，是被假設為「一般的系統理論」，因為這個原理「系統」，不僅用來解釋行為規範之應然性（價值性），也用來說明官職分權與權力間的制衡，及各種政教活動之原理基礎。

(3) 五行與樂律：

中國古代的音律理論家，以五音配合五行，並且試圖用「五行相生」的原理，作為「三分損益法」的理論根據。至於十二律方面，音律家不但以陰陽配律數，也試圖以五行相生原則來解釋十二律的「隔八相生」之原則。吾人在「五行與樂律」一章對此已作過反省與檢討，在此不宜重複說明。然而，吾人在此所要強調的是：中國古代的音律理論家們，試圖以陰陽五行作為理論架構，作為五音的「三分損益法」及十二律的「隔八相生」法之理論根據。但是，這種處理方式雖然缺乏合理化的基礎，但是這種處理方法卻可被視為「系統性思」的一種嘗試，而陰陽五行的原則，在古代樂律的理論上無疑是被假設為一種「一般系統理論」。

(4) 陰陽五行與氣象醫學：

氣象醫學在古代中國的學術語言稱之為「五運六氣」論，關於這個理論的結構及理論系統，吾人在本書有關「內經素問的五運六氣，原理及其方法結構」一章已有詳細分析及展示。「五運六氣」論

是藉「干支紀年」法爲基礎，古代的思想家企圖利用干支紀年法及各天干地支所表示的陰陽五行之屬性，建立一種有關氣象變化的「演繹系統」，並企圖從系統的推算中，以預測每年氣候變化的情形。由於氣候影響人體之健康，並且與疾病有著一定的關係，五運六氣論就是試圖從預測氣候之變化，以便掌握健康、病變以及治療的規律。在這個理論中，陰陽五行的原則便成爲整個「五運六氣」論的理論基礎。由此可見，陰陽五行說在應用到五運六氣論時，也是被視爲「一般系統理論」的。

(5) 陰陽五行與中國祿命學：

祿命法俗稱爲算命，算命是否爲一種迷信，吾人在本書沒有討論這個問題。不過，如果有人相信算命法能提供百分之百的預測準確率，那無疑是一種天方夜譚。若要說明這個理由，首先須要認識中國祿命法之細節，這是個相當複雜的問題。然而，倘若有人根本不認識祿命法，便憑個人以理所當然的想法來否定祿命法，這只能視爲一種個人的偏見而已。在另一方面，設想生命受到環境的影響或制約，而「環境」又受到空間物質、電磁場以及力場等影響。因此，設計一種理論，以計算或預測生命體（例如人）在環境中受到影響或受制約的情形，這當是一種合理的想法。至於中國的祿命法是否有預測或計算效果，那卻是「效用」問題，測試這個問題可採用統計歸納法，藉之以印證理論是否正確，或正確率有多大。在這種情況下，吾人才能進一步檢查現存的祿命法是否有預測或判斷之效用？或者其效用之準確率如何？

中國的祿命法之系統頗爲複雜，而典籍繁多。由於這些祿命法皆有清晰明確的主題，以及具有一

定的方法，故撰者稱之爲「祿命學」。中國的祿命學的體系雖然繁多，然而主要大抵可分二途（即兩個大體系），這就是一般所謂「星平」二大支。在本書，吾人分別以七政四餘及子平法的基本原則，以說明這些原則與陰陽五行之間的關係。需要在此強調的是：吾人在本書既沒有宣揚祿命法的可取性，也沒有否定它，而只是展示中國祿命法與陰陽五行之間的關係而已。

綜上所言，陰陽五行的原則系統對中國傳統學術想，甚至生活方式的影響既遠且深。陰陽五行的體系被應用來解釋朝代興替；說明倫理規則、政治制度，以及其他人文價值規範之正當性；作爲音律理論之基礎原則，解釋與預測氣象之變化以及醫藥病疾之原理，以及用來建立預測人生禍福之祿命法。凡此種種，皆表明陰陽五行的原理在傳統中國的學術思想中被視爲一種「一般系統理論」的。

第四節 系統性思維、科學概念與陰陽五行

從以上的分析，吾人可得到下列的結論，這個結論是說：「科學」概念是與「系統性思維」或「系統性方法」分不開的。回到本書的主題上，陰陽五行可視之爲一般系統理論，但是，吾人不是說陰陽五行是一種科學理論，而是認爲傳統的陰陽五行原則已具系統性架構。科學維思是需要「合理化的基礎」，也就是要追問一個系統性理論之合理化基礎在哪裡？回答這個問題就在於尋求對理論或系統基礎的合理化建構。德語中所謂『Begründung』一字正好說明這種方法論上的要求，這個字與

『Grund』一字有著密切的關係。在德語『Grund』相當英文的『ground』字，它具有「基礎」、「根基」、「理由」及「論證」等意義。因此，所謂『Begründung』就是意指著把「基礎」或「根基」建立起來，把其理由或論證展示出來。總之，科學維思除了強調系統性之外，尚要注意理論基礎的合理化。在經驗科的領域中，還要考察理論是否有觀測實驗之支持。因此，吾人可以這樣說：陰陽五行雖然具有系統性維思的色彩，甚至可被視為一種「一般性系統理論」，然而，陰陽五行系統的理論根基卻非常不穩固，缺乏合理化的「基礎」，因此無法成為一個科學理論。

本章藉著分析「系統」的概念，以及展示「一般系統理論」之要義，從而說明陰陽五行思想在法論上的正面意義及其缺點，以及方法論上建立理論「根基」或「合理化」理論基礎之重要性。

註 釋

①關於柏拉圖理型論之意義，撰者在「柏拉圖對知識的概念」一文裡有詳細的分析和說明。見「中國文月刊」第一三六期，頁二八～五二。

②關於亞里斯多在這方面的思想，撰者在「亞里斯多德的科學觀」一文有所說明。見「中國文月刊」第一三七期，頁五三～八一。

③關於歐幾里德及阿基米德應用公理系統方法處理幾何學及物理學問題，見撰者之「運動概念及方法

論的關係」一文，刊於東海學教第廿七卷，頁八九—一二六。

- ④ 牛頓力學見於牛頓所著的「自然哲學之數學原理」上下兩卷，撰者對此亦有所論述，給拙文「關於康德論古典力學的形上基礎」，及「運動概念與方法論的關係」。前者刊於東海學教第廿八卷，頁一四一—一八六。

- ⑤ 以上參閱牛津字典有關『system』之解釋。

- ⑥ 見東海學教第廿四卷，頁四七—六六。

- ⑦ 見貝氏的『General system theory』一書，PP. 30—53. (New Yor, 1968)

- ⑧ 同上，P. 39.

- ⑨ Encyclopedia Britannica, vol. 20, p. 7.

- ⑩ J. Smart: Between Science and philosophy, pp. 6—7.

- ⑪ Encyclopedia Americana, Vol. 24, p. 385.

- ⑫ Webster's Third New International Dictionary.

本書主要用書目錄

- (1) 左傳。古注十三經本，（春秋經傳集解），台灣新興書局（民國五十三年）。
- (2) 尚書。古注十三經本，同右。
- (3) 禮記。古注十三經本，同右。
- (4) 周禮。古注十三經本，同右。
- (5) 爾雅。古注十三經本，同右。
- (6) 周易。古注十三經本，同右。
- (7) 許慎說文。台灣藝文印書館，（民國五十五年）。
- (8) 呂氏春秋（高誘注），諸子集成第六冊，香港中華書局（一九七八年）。
- (9) 韓非子。諸子集成第五冊，同右。
- (10) 淮南子。諸子集成第七冊，同右。
- (11) 荀子。諸子集成第二冊，同右。
- (12) 王充。論衡，諸子集成第七冊，同右。
- (13) 史記。台灣宏業書局（民國六十九年）。

- (14) 漢書。台灣宏業書局（民國六十七年八月再版）。
- (15) 後漢書。台灣宏業書局（民國七十三年）。
- (16) 李百藥。北齊書，二十五史本。
- (17) 近思錄集解。台灣世界書局（民國五十一年）。
- (18) 白虎通（陳立疏證）。中國子學名著集成編印基金會印行。
- (19) 蕭吉撰：五行大義。知不足齋叢書，台灣武陵，（民國七十二年）。
- (20) 劉申叔先生遺書。台灣華世出版社。
- (21) 古史辨。掛用台灣版，易名「中國古史研究」，出版社名稱與出版年份不詳。
- (22) 錢穆：劉向歆父子年譜。見古史辨第五冊。
- (23) 戰國策。台灣利大出版社（民國七十二年）。
- (24) 重廣補注黃帝內經素問。台灣旋風出版社（民國六十三年）。

附錄一：一般系統理論與陰陽五行

第一節 「一般系統理論」的概念之分析

在拙撰《陰陽五行及其體系》一書，已談及「一般系統理論」之概念，並且把中國傳統學術的「陰陽五行說」詮釋為「一般系統理論」。但是，這個概念需要進一步說明。爲了達成這項目的，讓吾人先分析貝特蘭腓（Ludwig von Bertalanffy）有關「一般系統理論」之意義。

一、貝氏提出系統論之動機

若要認識貝特蘭腓所謂「一般系統理論」之意義，那麼，最方便的進路是從闡釋其立論動機入手。在貝氏所撰的《一般系統理論》（General System Theory）一書裡，他對這個問題作了說明，其要義如下^①：

(1) 第一：近期在科學理論上的趨向是試圖建立定律的解釋與預測系統，並且把之恆等於理論物理

學。這樣，物理學便彷彿是科學中唯一可憑藉之基石，這種論點其實設定了「還原論」。這個設準認為生物學、行為科學及社會科學皆要以物理學作為典範，甚且要把有關的概念還原為物理學。然而，從物理學之發展來說，這種物理主義及還原主義的觀點是可疑的，因為像原子、基本粒子等物質概念愈來愈顯得不清晰。在另一方面，生物學、行為科學及社會科學也各有其新的發展，因此，物理學之外的理論模型及「科學概念之一般法則」(a generalization of scientific concepts)之提出是必要的。

(2) 第二：傳統科學忽略了一些問題，而這些問題在生物學、行為科學及社會科學中是最重要的。貝氏認為，古典物理學之世界觀為「機械的世界觀」，而生命機體及人類行為卻具組織性、導向性及目的性，這些概念是無法納入古典的科學體系中（指古典物理學）。換言之，這些概念（或生命體的這些性質）便在古典的科學理論下，無法歸入科學領域。於是，用來表達多變的相互作用、組織、自我維持（self-maintenance）、導向及目的性等理論模型，表明在科學的思維與研究中，需要引進新的範域，也就是「一般系統理論」。

(3) 第三：古典科學主要是處理兩個變元的問題，例如關於太陽與某一行星之關係，或是一個電子與一個質子之間的關係等，而當問題是涉及三個變元時，就難於處理了。在另一方面，生物學、行為科學及社會科學中許多問題乃多項變元的，即使是現代物理學，也涉及「有組織的複合性」問題，而處理這些問題是需要新的概念作為工具的。

(4) 第四：生物學、行為科學及社會科學之間的界限是要拆除的，而生命界與無機界之間的情形也是如此，因為這些界限對濾過性病毒、自我複製之有機體等皆不宜。在這種情形下，吾人便缺乏概念工具來解釋及預測這些不同領域之問題。

(5) 第五：上述的情形表明，科學的擴張需要處理物理學所無法處理的生物學、行為科學及社會現象之種種問題。這樣，吾人便要引進一些新的概念模型。

(6) 第六：這些擴張的與概括的理論結構或模型是「科際的」(interdisciplinary)，它們超越了傳統科學上各部份，並且可應用於不同領域的現象界之中。

以上各點之要旨，在於說明需要提出科學各領域中的基本概念系統，這種理論系統具有科際整合的功能。貝氏把具有這種功能的理論系統稱之為「一般系統理論」，又把之簡稱為「系統論」(systems theory)。

二、廣義與狹義之系統論

貝氏把一般系統理論分為狹義與廣義二種。他謂廣義的「系統論」(一般系統論)不但具有「基礎科學的性格」，並且與應用科學相聯繫，可稱之為「系統科學」，系統科學主要有下列各部份②：

(1) 系統工程 (Systems engineering)

這是指科學規劃、設計與評估等，貝氏對此甚少討論，然而，當前國際學術界對系統工程的研

究卻如火如荼，發展迅速。其研究跨越了形式科學、經驗科學及技術科學各個領域，而所涉及的技術知識包括了自動化，電子計算機，控制論，信息論等。

(2) 運籌學 (operations research)

這是對人、機器、物質等各種系統之科學控制，其理論工具為博奕論 (game theory) 等。

(3) 人類工程 (human engineering)

貝氏謂「人類工程」乃涉及人類之能力、生理之極限及各種可變性等問題。

至於他所謂狹義的「一般系統理論」，乃指從「系統」的一般性定義中，以推演出具有組織的概念整體，例如相互作用、機械化、中央化、競爭、目的性 (finality) 等，並把之應用於具體的現象上。

三、貝氏之「一般系統論」之意義

從上述有關廣義及狹義的「一般系統理論」來說，廣義的一般系統理論乃指「系統科學」，而狹義的一般系統理論則指從系統的一般定義而推演出整體概念。這樣的說明仍嫌不清晰，吾人將進一步作如下的說明：

(1) 理論之同構：

在《一般系統理論》一書的「引論」裡，貝氏從「同構」(isomorphism) 的概念來說明「一般系

統理論」的意義。他認為生物學、行為科學及社會科學有許多現象，可使用數學之表達方式及數學模型（models），而這些處理方法皆不屬於物理學及化學之對象。在這個意義上說，這種處理方法不再以物理學視為嚴格科學的典範。進一步來說，貝氏認為這正表明這些不同的理論模型具有結構上的相同性（同構，isomorphism）。同時，在這些理論中，像序、組織、整體、目的性等問題成為重心所在，而與機械論的科學觀有明顯的不同，這就是「一般系統理論」之理念^④。

這樣說來，貝氏從「同構」這個概念而提出「一般系統理論」之說，而所謂「同構」，大體上乃指各種經驗科學的理論模型之一般性（共同性）而言。在這種情形下，貝氏拒絕了物理學主義之以物理學的方法模式作為嚴格科學之典範說。為了推動一般系統理論之研究，貝氏便於一九五四年間，聯合行為科學家寶丁（K. Boulding）、生物數學家勒保樸（A. Rapoport）及生理學家吉勒特（R. Gerard）等成立「一般系統研究學會」（Society for General Systems Research），該學會原先名為「美國科學促進會」（American Association for the Advancement of Science, 簡稱AAS），其目的主要在於討論不同的領域中之理論模型、概念與定律之間的「同構」，進而促進科學之統一。該學會又出版年刊，名為「General Systems」（一般系統）。

(2) 各系統中之普遍有效原則：

在《一般系統理論》一書的第二章，貝氏試圖從「開放系統」的概念來說明及提出「一般系統理論」之意義^⑤。由於貝氏為生物學家，故他總是從生物學為出發點，指出生物學與傳統物理學之差異，

以及生物學不能採用物理學方法等情形，提出一般系統理論之必要性。例如，生命有機體爲開放系統，而物理化學所處理之對象爲封閉系統。貝氏所謂開放系統是指與外界環境交換物質的系統而言，而倘若吾人把開放系統的模型應用於動物生長的現象上，那麼，吾人便達至「理論之概括」(generalization of theory)，這對貝氏來說乃指「一般化的系統」(generalized systems)而言。他說：

因此，存在著模型、原則、及定律，它們可應用於一般化的系統，或其子系統中，而不管這些系統的特殊性，其所組成之元素的性質，及其彼此間的關係或力。看來追問這樣的理論是合法的，這樣的理論並且不是指某種特殊系統，而是一些應用於一般系統之普遍原則。在這種情況下，吾人便設定一門稱爲一般系統理論的新學科，其主題在於表述及推演出對一般性的諸系統皆有效之原則^⑥。

由此可見，貝氏所謂的「一般系統理論」乃指可應用於一般化系統的一些理論模型、原則及定律，因而也就是指「一般系統」之普遍原則。這樣的原則便是「一般系統之定律」(general system laws)。

(3) 作爲整體性的一般科學：

貝氏所謂「一般系統理論」的第三個特徵爲系統的「整體性」原則，故「一般系統理論」也可視爲「整體性的一般科學」。他說：

因此，一般系統理論乃一種整體性（wholeness）的一般科學，直到現在，它乃被視為一種模糊、朦朧以及半形上的概念。在精密的形式上，它會是一門邏輯數學上的學科，為純形式的，但是卻可應用於不同的經驗科學上。由於科學涉及有組織的整體，故一般系統理論之重要性有如機率論對科學所涉及的事件之機遇一樣……7。

科學理論重視整體性，這是很明顯的，因為「系統性」必然是「整體性的」。在狹義的意義上說，「科學」就是指「系統性的思維」，而「系統」乃相對於「零散」而言⁸。「整體性」或「系統性」必然邁向「統一理論」（unified theory），例如，丹麥的奧斯迪（H. C. Oersted, 1777-1851）於一八二〇年的實驗中，發現在一根導電的鉛絲下方或上方的磁針有偏轉現象，說明了電流具「磁效應」。另一方面，著名的法拉第在一八三一年發現磁的「電效應」，當磁石放入銅絲的繞圈時（磁鐵和銅絲圈處於相對運動），電流計上表示出有電流存在。其後，麥克斯偉（C. Maxwell）提出「電磁場」的理論，定量地統一了電磁關係，指出變化中的電場會產生磁場，而變化中的磁場也會產生電場；同時，交變的磁場伴隨著交變的電場，而交變的電場也伴隨著交變的磁場。麥克斯偉的理論不但「統一」了「零散」的電與磁的現象，而且預測了電磁波的存在，因為交變的電磁場以「波」的形式散播。除此之外，從麥克斯偉的電磁方程式組尚導出電磁波的速度（導出電場和磁場的波動方程式，而波的速度等於光

速)，預言了光乃是「電磁波」。這項預測在一八八六年由赫茲(H. Hertz, 1857-1894)所證實。在電磁學上，麥氏的電磁方程組其實是統一了庫倫定律(靜電力平方反比定律)、Biot-Savart定律(直線電流對磁體的作用與電流強度成正比，而與其距離成反比)、安培定律、歐姆定律及法拉第在一八三一年所提出的「電磁感應定律」等。在這個意義上，麥克斯偉的電磁學方程組便是古典電磁學的一般系統理論，或者視之為古典電磁學之「統一理論」。又譬如，愛恩斯坦曾企圖統一引力作用及電磁現象的理論，但是卻沒有成功。當前，物理學家有著更高的理想，希望把四種作用力在理論上「統一」起來，這四種作用力就是：

- ① 強相互作用力：是核子內的結合力及強子(重子和介子)的結合力。
- ② 弱相互作用力：例如，在 β 衰變過程中，中子成為質子、電子及反中微子之相互作用。
- ③ 電磁相互作用力：原子之結合力及荷電粒子與光子間的作用力。
- ④ 引力作用：主要作用於天體。基本粒子間雖具引力作用，但是其強度極小。

對於這四種作用力，前三者之「統一理論」稱之為「大統一理論」，在三者之中，弱作用與電磁作用之間的統一理論已獲得一些成果，於是便在這基礎上，進一步擴大研究強、弱及電磁作用之間的關係。

以上簡略地介紹「系統」及「統一理論」的現實意義，在這個理念的基礎上，吾人可進一步體會貝氏所謂「一般系統理論」之思想背景。簡單地說，貝氏所謂「一般系統理論」乃指包括物理學、生物學、心理學、社會科學等理論之一般性或普遍性之模型或原則系統而言，這也就是具普遍意義的「同

構」。同時，普遍性的同構，其內在意義必然指涉及廣泛的「整體性」或系統性。

貝氏在論及一般系統之目的時，基本上仍是從系統的集合體（integration）來作說明，其要點如下⁹：

- ① 在自然科學及社會科學的不同領域中，存在著一種邁向整體的一般趨勢。
- ② 這種整體看來是集中在一種「一般系統理論」之中。
- ③ 這種理論並非物理學領域中，但卻能達成嚴格理論之方法。
- ④ 在各種個別科學中，縱貫地發展統一原則（unifying principles），這個理論讓吾人更接近統一科學的目標。
- ⑤ 這個理論讓吾人在科學教育中邁向多元需求的整體。

「整體性」的概念注重整體與部份，及部份與部份之間的關係。貝氏指出：把「系統」定義為「處於相互作用的元素之集合體」這個概念，看似模糊無益，實則不然，因為各「系統」可藉微分方程來加以定義。用數學建立系統理論是最常見的，貝氏認為除了數學之方法外，尚其他的進路，例如：信息論、控制論、博弈論、決策論、網論、猜測模型論、運籌學等。儘管如此，貝氏仍認為由於微分方程概括了物理、化學、經濟學，甚至還可能包括行為科學之領域，遂使之成為適當的研究一般系統之方法¹⁰。然而在另一方面，也有一些「系統」在追求「理論」時無法採用數學概念，故一般系統理論在廣義上不必指用數學語言所建立起之系統理論¹¹。

四、貝氏論一般系統理論之趨勢

隨著系統研究之不斷擴大，貝氏認為一般理論的概念也需要調整。在內容上，他把之分為三方面。其一為系統科學與數學的系統理論，其二為系統科技（systems technology），其三為系統哲學。現在分別說明如下：

(1) 系統科學與數學的系統理論：

關於「系統科學」與「數學的系統理論」之分別，用貝氏自己的話來說是這樣的：「系統科學」乃指「在不同的科學（如物理學、生物學、心理學、社會科學）中，系統的科學探索與理論及作為應用在不同系統之原則理論的一般系統理論。」^⑫然而，貝氏這段話的意義並不清晰，因為①此處所謂的「系統科學」概念與他在《一般系統理論》一書所指的「系統科學」不同（見本節（二））。②其次，他把「一般系統理論」視為「應用於所有系統之原則理論」，由於此處強調「應用性」，故與上文所展示其從「同構」來說明一般系統理論的概念也有明顯的差異。③並未說明「數學的系統理論」與「系統科學」之間的同異。接下來，貝氏再三說明「系統」的概念，而對「系統科學」卻沒有進一步的解釋。在行文之間，他又突然再講及一般系統理論，認為這是包括對「整體或整體性的探索」。又謂「目標明顯地是用數學詞項來發展一般系統理論，因為數學是一種嚴格的語言，容許對理論嚴格的推論與印證（或拒絕，confirmation or refusal）」^⑬。他隨即又把話題再轉入「系統」與「系統理

論」(他也沒有明確交代所謂「系統理論」是否就是「一般系統理論」，可見貝氏在行文立說之間，其觀念及對觀念的表達是非常混亂不清的)。他說：

系統理論的進路，包括一般系統理論(在狹義上)、控制論、自動控制理論、信息論、集合論及網論、關係數學、博奕及決策論、計算化與模擬(simulation)等¹⁴。

在這段引文中，吾人無法判斷他所謂系統理論是否就是「系統科學」，他只告訴吾人狹義的一般系統理論為「系統理論的進路之一」而已。在這種情形下，吾人也許可以把他所謂的「狹義之一般系統理論」視為上文有關系統「同構」之理論。同時，他基本上贊同以數學語言來處理系統同構的問題(儘管有些方面無法用數學來表達)。總的來說，吾人現在只能針對上述的討論，來猜測貝氏此處所謂「系統科學」之意義。即：他此處所謂系統科學，在字面上是指「在不同的科學中，系統的科學探索與理論及作為應用在不同系統之原則理論的一般系統理論」(Scientific exploration and theory of systems in the various sciences, and general systems theory as the doctrine of principles applying to all systems)。這個意義也許就是上文所謂研究系統之「同構」、整體性及各系統間之普遍有效原則，也就是本節「(二)所謂的「狹義的一般系統理論」，而不是所指的「系統科學」，因為在該處所指的「系統科學」包括了「系統工程」，而此處則把「系統工程」列為下文將闡述的「系統科技」(Systems technology)

之中。

(2) 系統科技：

貝氏把一般系統理論的第二個領域稱爲系統科技，並謂系統科技乃產生於現代科技與社會，包括硬體及軟體兩方面。硬體如「控制科技」(control technology)、自動化、計算化學，而軟體便是指系統概念之應用，以及社會、生態、經濟等問題之理論。他又把這些領域上的問題統稱之爲「系統工程」。

(3) 系統哲學：

一般系統理論的第三個領域稱之爲「系統哲學」(systems philosophy)，貝氏認爲系統哲學包括三方面。其一是「系統實有論」(systems ontology)，針對「系統」之意義作說明，以及如何在經驗世界的不同層次中實現「系統」等問題。其二爲「系統知識論」，把「系統」視爲「有組織」的整體，利用相互作用、傳遞作用(transaction)、組織、目的性等來分析知識。例如，知覺便是在認知主體及被知事物之間相互作用之結果，因而涉及複雜的生物學、心理學、文化及語言等因素。其三爲價值問題或人與世界之間的關係問題。

以上分析地說明貝特蘭腓有關「一般系統理論」之意義，吾人不妨把本節(三)所闡述的一般系統理論之意義視爲根本意義，而把本節(四)所列之意義視爲在發展中之趨向。接下來，吾人將再對「陰陽五行」概念作詮釋，藉之而所能進一步說明「陰陽五行」作爲「一般系統理論」之意義。

第二節 陰陽五行說的一般系統意義

一、《周易》注釋與陰陽五行

當吾人把傳統的陰陽五行說視爲「一般系統理論」時，是把「陰陽五行」當作一個理論整體，而不是把「陰陽」視爲一個理論，而又把五行視爲另一理論¹⁵。在概念之源流上，五行概念在先秦文獻上最先見於《尚書·洪範》，這是假設《洪範》之作先於鄒衍之學說。根據《史記·燕召公世家》，謂「燕昭王於破燕之後即位，卑身厚幣以招賢者」，於是，「樂毅自魏往，鄒衍自齊往」。燕昭王元年爲公元前三一二一年，其時孟子約六十歲。鄒衍在此時既然自齊往燕，則年齡可能約三十歲上下。又《史記·平原君虞卿列傳》，也提及鄒衍曾往趙國見平原君。平原君名趙勝，是於公元前二九八年由趙惠王所封，鄒衍此時約四十多歲，吾人由此大抵可確知鄒衍提出陰陽五行學說的年代。

中國學術典籍中論及「陰陽」而沒有提及「五行」的，就是《易傳》，然而，即使針對《易傳》來說，「陰陽」概念仍無法構成一個理論系統，而且，若只是強調陰陽的概念，也不足以彰顯《易傳》及《易經》的大旨。《易·大傳》謂「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化」。因此，爲了說明「設卦觀象」，便要展示六爻八卦，從「設卦」而論「卦象」。《大傳》把「陰陽」視爲「兩

儀」，其上有太極，其下有四象八卦，故謂「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，再演爲六十四卦，三百八十四爻。於是：「八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣。繫辭焉而命之，動在其中矣。……」（《易·大傳》）。至於八卦之象，《說卦傳》有詳細的展示，例如：「乾，健也。坤，順也。震，動也。巽，入也。坎，陷也。離，麗也。艮，止也。兌，悅（說）也」。又如：「乾爲馬、坤爲牛、震爲龍、巽爲雞、坎爲豬、離爲雉、艮爲狗、兌爲羊」等等。關於《易傳》之著作，陳振孫之《直齋書錄解題》及崔述之《洙泗考信錄》，皆認爲易傳非出於孔子，至於成書年代，也無從考究。從鄒衍至燕國（西元前三一二年）到戰國終結（西元前二二一年），中間相距九十一年，以戰國時代長達二百六十年計算，則鄒衍之陰陽五行說可視爲出現於戰國後期之思想。因此，吾人可從兩方面來猜測《易傳》與陰陽五行說之關係：

①其一是：設《易傳》爲戰國前期或中期之作，在這種情形下，鄒衍的陰陽五行說便是集易傳之陰陽概念及《洪範》的五行說而爲新論。

②其二是：設《易傳》可能較鄒衍之陰陽五行說爲晚出，約爲戰國後期到秦始皇卒（即西元前三〇〇—二一〇年），乃儒家受當時陰陽家思想之影響，採用陰陽概念以解釋《易經》。在這種情形下，《易傳》便可視爲陰陽家與儒家思想之結合體。

如果是第一種情形，那麼，鄒衍所倡導之陰陽五行說是陰陽概念與五行思想之發展。如果是後者，則表明「陰陽」概念只是「陰陽五行說」的一個子題而已。然而，陰陽概念並不足以構成《易傳》的

思想架構，而只是《易傳》的重要概念而已。關於這方面，上文已有所說明。《易·大傳》既然謂「聖人設卦，觀象繫辭焉，而明吉凶」，而且兩漢時代研究《易》的學者，基本上是依照此原則析論易理，這就是所謂「象數派」。象數派從「數」來說明「象」，此處的「象」字可指經驗事物，也可指卦象。然而，卦象其實就是以卦爻之符號結構來表徵事象，再進而推論吉凶。所以《易·大傳》說：「是故易者象也，象者像也」。又謂「爻也者，效天下之動者也，是故吉凶生而悔吝者也」。進一步來說，「象數派」的「數」也易於與「五行」及五行所代表的各種意義結合在一起，因為《易·大傳》謂：「天數五，地數五，五位相得而各有合」。《說卦傳》的觀點更易於與五行思想結合：

萬物出乎震，震，東方也。齊乎巽，巽，東南也。……離也者，……南方之卦也。……坤也者，地也。……兌，正秋也。……戰乎乾，乾，西北之卦也。……坎者，水也，正北方之卦也。……艮，東北之卦也。……。

這裡，以八卦配方位，其中，震爲東方，離爲南方，坎爲北方。此外，《說卦傳》又以乾爲金、坤爲地、震爲雷、巽爲木、坎爲水、離爲火、艮爲山、兌爲澤之說。八卦這些屬性，皆不難合併於五行的分類。至於兩漢的易學情形，鄭玄傳費氏易，虞翻傳孟氏易。鄭玄注易有宋王應麟、清代丁杰等之輯佚本，分別爲《周易鄭康成注》及《周易鄭注》。《周易虞翻注》則有嘉慶年間之《映雪草堂刊本》

（漢魏二十一家易注）。從這些文獻中，吾人可窺見兩漢時代易學情形。例如，就以鄭康成對《易大傳》所謂「五位相得而各有合」，便用五行來解釋，他說：

天地之氣各有五，五行之次：一曰水，天數也。二曰火，地數也。三曰木，天數也，四曰金，地數也。五曰土，天數也。此五者，陰無匹，陽無耦，故又合之……二五陰陽各有合，然後氣相得施化行也¹⁶。

又在注「大衍之數五十，其用四十有九」時說：

天地之數，五十有五，以五行通氣。……天一生水於北，地二生火於南，天三生木於東，地四生金於西，天五生土於中。陽無耦，陰無配，未得相成。

地大成水於北，與天一並。天七成火於南，與地二並。地八成木於東，與天三並。天九成金於西，與地四並。地十成土於中，與天五並也¹⁷。

這樣說來，鄭玄以奇數代表陽或天，而以耦數代表陰或地，又分別以一、六代表水，二、七表火，三、八代表木，四、九代表金，及五、十代表土。於是一與六合，乃陰水及陽水之合，二七乃陰火及陽火之合等。同時，又以五行配五方，凡此皆表明陰陽五行說對兩漢易學之影響。至於引進天干地支以配

五行，然後由此分析易理或斷吉凶，這又表現於虞翻的《易注》及《京氏易傳》。（《京氏易傳》因不見於《漢志》及《隨書·經籍志》，至宋代才被提及，故被懷疑爲偽書，可能爲唐末至宋初之作，《四庫全書》列爲子部術數類。然而，即使此書非出鄭玄，也可視爲周易與陰陽五行合流之文獻。）除此之外，東漢道家也以陰陽五行說詮釋《周易》，這就是魏伯陽的丹經《周易參同契》。

周濂溪的「太極圖」說乃以「陰陽五行」來闡述其實有論（ontology），作爲宇宙論、人生論、價值倫理及文化觀之理論基礎。他說：

無極而太極，太極動而生陽。動極而靜，靜而生陰。靜極復動，一動一靜，互爲其根，分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性……故曰：立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義……¹⁸。

《太極圖說》這段話乃本於《易大傳》及《說卦傳》。《易大傳》謂：

是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。……是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦……。

而《說卦傳》又說：

……是以立天之道，曰陰與陽。立地之道，曰柔與剛。立人之道，曰仁與義……。

由此可見，《周子太極圖說》之大旨乃出於《易傳》，並加上五行原則，而成爲一實有論。按照五峰胡宏的《通書序》，周子是「傳太極於穆修，修傳於先天圖於種放，放傳於陳搏」。朱子雖然謂太極圖爲濂溪之作，但是，太極圖及《太極圖說》與陳搏、種放及穆修必然有思想承傳上之關聯。在這個意義上說，則《太極圖說》乃集儒道及陰陽五行說而成。朱子對《太極圖說》作了詳細的解釋，因而陰陽五行學說在朱子的思想中具有重要的地位。《朱子語類》（卷六五——七七）對《周易》的解說，也集合了陰陽五行說¹⁹。

二、《內經·素問》與陰陽五行

爲了說明陰陽五行是一個統一的理論，吾人現在從《內經·素問》中的陰陽五行說來展示這個問題。在撰者所閱讀到當代學者對《黃帝·內經》的論著或詮釋中，幾乎都是把「陰陽說」獨立於「五行說」來討論²⁰，而在談及「陰陽說」時，又千遍一律地把陰陽說視爲「對立統一」，這種解釋無疑是出於因政治意識型態而流行的唯物主義辯證法，故不妨可稱之爲「唯物辯證」的「陰陽說之詮釋」。

《素問》中有關「陰陽」為篇名的有〈陰陽應象大論篇〉、〈陰陽離合論篇〉、〈陰陽別論篇〉及〈陰陽類論篇〉等。《靈樞》也有〈陰陽清濁篇〉、〈陰陽系日月篇〉及〈陰陽二十五人篇〉。然而，吾人不宜把內經中的「陰陽說」視為獨立於「五行說」，較適當的觀點是把「陰陽」及「五行論」視為統一的「陰陽五行論」。在這種情形下，「陰陽說」只是「陰陽五行論」的一部份，而「陰陽五行」為一整體的概念架構。《素問》的重要理論有「五運六氣說」、「臟腑說」、「經脈說」、「寒熱說」等，這些理論皆直接或間接地建立在陰陽五行論的模式上。例如，經脈說雖然用三陰三陽的概念立說，然而經脈與臟腑聯繫，五臟六腑則又以陰陽五行的理論模型作為結構性的分析。更何況，人體是一個系統，自然界又是另一個系統。人體相對於自然界來說，人體是個開放性的系統，而自然界則成為影響人體之外在環境。對於這些系統之內部功能運作與系統間的關係，《內經》皆以「陰陽五行」作為基礎理論，說明這種理論的統一性可見於《素問》的〈金匱真言論〉、〈陰陽應象大論〉等篇，而在《靈樞》則以〈陰陽二十五人篇〉、〈五音五味篇〉等為代表。《素問·金匱真言論》篇談及陰陽概念時說：

故曰：陰中有陰，陽中有陽。平旦至日中，天之陽，陽中之陽也。日中至黃昏，天之陽，陽中之陰也。合夜至雞鳴，天之陰，陰中之陰也。雞鳴至平旦，天之陰，陰中之陽也。故人亦應之：夫言人之陰陽，則外為陽，內為陰。言人身之陰陽，則背為陽，腹為陰。言之身之藏府中

陰陽，則藏者為陰，府者為陽。肝、心、脾、肺、腎五藏皆為陰，膽、胃、大腸、小腸、膀胱、三焦六府皆為陽^②。

在這段引文中，使用了陰陽原則，把一天分為四個時段：

- ①從平旦至日中，即從日出至正午，為一天之「陽」，而且為「陽中之陽」。
- ②從正午至黃昏，為一天之「陽」，但是卻為「陽中之陰」。
- ③從「合夜至雞鳴」，即從黃昏至子夜屬陰，且為「陰中之陰」。
- ④從子夜至平旦為一天之陰，但卻屬「陰中之陽」。

這其實就是把白晝視為陽，而把黑夜視為陰。又把白晝分為前半日及後半日，分別視為陽中之陽及陽中之陰。同樣，把黑夜二分為陰中之陰及陰中之陽。在人方面，以外為陽，內為陰。身之背部為陽，腹部為陰。在臟腑方面，以六腑為陽，五臟為陰（臟為收藏之意，是內斂，故為陰）。五臟之中，「心」為「陽中之陽」、肺為「陽中之陰」、腎為「陰中之陰」、肝為「陰中之陽」。最後，脾為「陰中之至陰」。由此可見，陰陽概念是統合表裡、內外等之關係，並藉之而使人體、自然界、時間等相關部份相互對應。然而，陰陽原則並非孤立於五行，〈陰陽應象大論〉篇謂：

天有四時五行以生長收藏，以生寒暑燥濕風。人有五藏化五氣，以生喜怒悲憂恐。故喜怒傷

氣，寒暑傷形，暴怒傷陰，暴喜傷陽。厥氣上行，滿脈去形。喜怒不節，寒暑過度，生乃不固。故重陰必陽，重陽必陰。故曰：冬傷於寒，春必溫病；春傷於風，夏生飧泄；夏傷於暑，秋必痎瘧，秋傷於濕，冬生咳嗽²²。

依照王冰的注釋，則春生夏長，秋收冬藏，故謂「天有四時」，「以生長收藏」。五行則於冬水寒、夏火暑、秋金燥、春木風、長夏（六月）土濕，於是，四時五季與五行相配，其特性分別爲寒、暑、燥、濕、風。五行配五臟及五氣，便是肝、風屬木；心，熱屬火；肺，燥屬金；腎，寒屬水；脾、濕配土。五藏生五氣，五氣生五志（即喜怒哀憂恐）。怒屬陰而喜屬陽，故「暴怒傷陰，暴喜傷陽」。氣逆爲厥，當逆氣上行，則脈滿而無根。重寒則熱（陰重則陽），而熱極則生寒（重陽必陰）。《素問》因此認爲：冬時被寒所傷，於春時會有溫熱病；春被風邪所傷，則夏時會有飧泄等。由此可見，《素問》以陰陽五行規劃時間、表裡、內外、五臟六腑等，又以五行聯貫五季四時（把春夏秋冬劃分爲春、夏、長夏、秋、冬）、氣候（風、熱、濕、燥、寒）、五臟五志（喜怒哀憂恐），以及經脈症象等，形成一個具有內在相互關係的理論模型。總之，陰陽五行觀在《內經》乃整體而統一的，不宜把陰陽及五行拆成兩個理論系，陰陽或五行說只能視爲「陰陽五行說」的一部份而已。

第三節 「五行說」不宜視爲「一般系統理論」

本節的基本要旨在於指出：傳統中國學術思想的「陰陽五行說」是一種「一般系統理論」，但是，「五行說」或「陰陽說」則不宜視為「一般系統理論」。吾人必須強調這種分際的重要性，因為它不但涉及「陰陽五行理論」與「五行」思想在中國傳統學術中之地位輕重與差異，也涉及所謂「一般系統理論」的意義與性質。

首先，吾人在本文第二節裡，特別把「周易注釋與陰陽五行」及「內經素問與陰陽五行」提出討論，原因在於說明兩漢以後，中國學術界對《周易》的解釋已不單獨強調陰陽原則，也同時涉及五行說。鄭玄及虞翻無論是在易學的承傳上或注釋上，皆深具代表性，他們皆把五行說引進周易裡。現在所看到的《京房易》，雖然可能為唐末宋初之偽作，然而它畢竟也是引進五行說來解釋《周易》的象數派代表。在道家方面，魏伯陽利用《周易》及陰陽五行說撰著丹經《周易參同契》，而五代道家也採用陰陽五行說建立「太極圖」。宋代周子為太極圖提出哲學的詮釋，是為著名的《太極圖說》，而朱熹又替《太極圖說》再作注釋。吾人已經指出《太極圖說》的觀點與《易傳》（《易大傳》）及《說卦傳》在概念上，其關係至為密切。於是，從《易傳》到《太極圖說》所表現的陰陽五行思想，對宋代學術有深遠的影響。這種情形不但表明《周易》的注釋在漢代以後，便出現與「五行說」結合的流派，而且也表明「陰陽五行說」在中國學術傳統上，最晚在漢以後已結合為一個不可分割的理論整體（即謂陰陽說與五行說結合為一個理論整體）。故《溫公易說》謂：「故易者陰陽之變也，五行之化也。出於天，施於人，被於物，莫不有陰陽五行之道焉。故陽者，君也、父也、樂也、德也。陰者，

臣也、子也、禮也、刑也。五行者，五事也、五常也、五官也。擴而廣之，凡宇宙之間，皆易也」²³。

在《黃帝內經·素問》方面，「陰陽說」只宜視為「陰陽五行說」的一部份，而不宜視「陰陽說」爲一獨立理論，最明顯的例子是「五運六氣說」及臟腑理論。五運六氣說與陰陽五行的關係，已經在《陰陽五行及其體系》一書第八章作了展示，至於陰陽五行與臟腑之關係，在上文也已有說明。

吾人在上文特以《周易》之注釋及《內經·素問》爲例，藉以指出陰陽五行說（或最晚）在漢之後，基本上已結合爲一個統一理論。《周易》原是強調陰陽概念的，但是，兩漢之後對《周易》之注釋或講習，卻多與五行說合流。至於《內經·素問》，許多當代的論著卻視陰陽說爲獨立於五行說的概念系統，故吾人在上文特別指出這種錯誤，點明「陰陽五行說」在《素問》爲不可分割的統一理論模式。其他如樂律及命理術數等，莫不如此。在哲學思想上，西漢董仲舒的《春秋繁露》及東漢的《白虎通》以來，便確立了陰陽五行理論模型之整體性及統一性。

然則「五行說」及「陰陽說」何故不宜分別視爲「一般系統理論」？而只有「陰陽五行說」才可視爲「一般系統理論」或「類似」一般系統理論呢？在回答這個問題之前，讓吾人先釐清吾人在此所謂「一般系統理論」之基本意義。依照吾人在本文第一節所作的展示和分析，所謂「一般系統理論」乃由生物學家貝特蘭腓所提出來的概念，然而，貝氏在展述這個概念時，其論點並非很清晰。例如，他未分辨「系統論」與「一般系統理論」。其實「系統理論」可視爲對「系統」的「後設理論」(theory of meta-systems)，而把「一般系統理論」視爲「普遍系統」(universal system)。但是，貝氏

顯然沒有這種劃分，他有時是把「系統論」視爲「一般系統理論」之簡稱。貝氏雖然企圖劃分廣義與狹義的「一般系統理論」，但是，他對「狹義的一般系統理論」的概念也缺乏清晰的說明。貝氏所謂「一般系統理論」基本上是屬於純形式的，或是數學邏輯的語言作爲工具的（雖然他又認爲不是所有的有關問題皆可用此方式來處理）。這種表達方式明顯與陰陽五行模型有所不同，但是，由於貝氏的「一般系統理論」具有下述三個特徵，這些特徵也是陰陽五行模型所具備的，因而陰陽五行也可視之爲「一般系統理論」。這三個特徵便是：

①同構：指不同的各個別系統皆具有共同之理論結構。

②各系統之普遍原則：不同的個別系統具有共同的普遍原則。

③整體性：指各原則之間的相互作用而達成之整體概念，不等於各原則或部份之間的代數和。

倘若吾人把上述三項條件視爲「一般系統理論」之特徵，那麼，陰陽五行模式無疑是滿足這些條件的，而陰陽五行又構成傳統學術中之醫藥、音律、價值、祿命法等各系統之「普遍原則」，同時，陰陽五行模型也成爲這些系統之「同構」。此外，陰陽五行模型是從陰陽、生、剋、制、化等關係看整體的，故其強調整體性意義也至爲明顯，《內經》的中醫學理論及祿命法就是強調整體性的理論。因此，相對於「陰陽五行」說，則「五行說」不宜視爲「一般系統理論」，其理由是：

①「五行」說只是「陰陽五行」模型的一個「子系統」，也就是說，其「普遍原則」是不完全的。

②像「五運六氣」中所謂「太少相生」、「太過」、「不及」以及「祿命法」中之生、剋、和比

等關係，不能離開陰陽原則，故若只講五行而缺少陰陽原則，那麼這些理論並無法建立。

③從②可知，部份之間的互動性所構成的整體，也常常需要陰陽原則才成立。

④陰陽五行模型為許多理論系統之「同構」。

以上四項理由，也同時說明「陰陽五行」可視為「一般系統理論」，或說它「類似」貝氏之一般系統理論。然而，貝氏心目中的「一般系統理論」是「科學的」，並且基本上是用形式語言來表述，但是，把「陰陽五行」視為「一般系統理論」，則這樣的理論具有形上意義。

凡是認識貝氏的「一般系統理論」的人，而又對「陰陽五行說」有一定的研究，皆會立刻把「陰陽五行說」與上述的「一般系統理論」作聯想與比較。可惜目前學術界認識「一般系統理論」之說的人太少；於是，遂把陰陽五行視為迷信之說，或把之視為旁門左道，或如梁啟超范文瀾輩，視之為無稽妖言之談。所以，吾人在此引進「一般系統理論」這個概念，藉以展示影響中國學術思想既廣且遠的陰陽五行說之理論根據²⁴。此外，「陰陽五行說」其實又是信息語言系統，此點將另作專文討論。

註 釋

① General System Theory，頁九一—九四。

② 同前，頁九一。

③ 同前。

④ 同前，頁一三。

⑤ 同前，頁三一—三三。

⑥ 同前，頁三二。

⑦ 同前，頁三七。

⑧ 關於科學的概念，撰者在〈亞里斯多德的科學（知識）觀〉一文有較詳細的分析和說明。

⑨ 同前，頁三八。

⑩ 同前，頁三八。

⑪ L. Von Bertalanffy, The History and Status of General Systems Theory, in G Klir ed.: Trends in General Systems Theory, pp.28-29.

⑫ 同註⑪，頁二九。

⑬ 同註⑪，頁三〇。

⑭ 同前。

⑮ 最近撰者有機會閱讀大陸學術界對《黃帝內經》方面的討論，如劉燕池等之《中醫基礎理論》（台北迅雷出版社）及劉長林之《內經的哲學和中醫學的方法》（科學出版社），發覺這些學者皆把「陰陽」及「五行」學說視為二個系統來處理。又或只把「五行說」視為「一般系統理論」，這些觀點

都是有待商榷的。撰者則認為「陰陽五行」學說自漢以來，已成為一個理論架構之統一體，本文之主旨就在於闡述這些概念。

①⑥《周易鄭注》，宋王氏輯佚，惠棟重輯，丁杰等校訂，張惠言訂正，湖海樓本，現由趙韞如編次，名為《大易類聚初集(一)第二種》，頁四九，台灣新文豐出版社，民國七十二年七月初版。

①⑦同註①⑥。

①⑧《周濂溪集》，頁二。（香港文學研究社印行）

①⑨例如《朱子語類》卷七三謂：「澤中有火，水能滅火，此只是說陰盛陽衰。火盛則克水，水盛則克火，此是澤中有火之象，便有那時改革底意思。……」，頁七三四。

五行說雖然是水剋火，但是，假如火太旺而水弱，反而會成為「火炎水灼」，故可謂「火盛則克水」。

②⑩除了註①⑤所列之外，又如《素問今釋》（啓業書局）、《中醫陰陽學說新釋》（昭人出版社）、《中醫藏象學說的理論與運用》（昭人出版社）。以上三書均為大陸學者之著作，台灣重印，未列明作者姓名。《中醫陰陽學說新釋》一書把陰陽學說分為「陰陽說」、「陰陽說經脈論」、「陰陽說寒熱論」、「陰陽五行說五臟論」及「陰陽五行說傷氣論」，把前三種「陰陽說」獨立於「五行論」。本文撰者則認為：較合理的解釋是把「陰陽說」作為「陰陽五行論」的一部份，例如以所謂「陰陽說經脈論」來說，雖然十二經脈分別屬於三陰三陽，但是，各經脈直接影響到臟腑，而五臟六腑乃

借用「五行論」來說明的，因此，陰陽說宜視為「陰陽五行論」的一個子系統，或「陰陽五行說」的一部份，而不宜把陰陽說「彷彿」是視之為獨立於「陰陽五行論」的一個理論系統來看待，這兩者間的差別至為重要，因為在這種差異之下，當吾人扣緊「一般系統理論」來詮釋陰陽五行說時，吾人不宜把「陰陽說」視為（或類似）「一般系統理論」，也不宜把「五行說」視為（或類似）「一般系統理論」，而只適宜把「陰陽五行論」視為（或類似）「一般系統理論」。吾人在第三節就利用本章第一節及第二節所提供的資料，來說明這個問題。

21 見《金匱真言論篇》第四，見《黃帝內經素問》，頁二一，四部叢刊影印本，並參考步月樓及古今醫統正脈全書中《黃帝內經素問》本，校對重印，台灣旋風出版社，民國六十三年初版。

22 同註21，頁三〇。

23 見《大易類聚初集第九種》，頁六九四，司馬光：《溫公易說》之《易總論》，台灣新文豐出版公司印行。

24 關於「系統論」及「一般系統理論」在當前學術上的一些貢獻，本文撰者於「人工智能與哲學」一文略有說明，該文刊於「哲學雜誌」季刊第九期，頁一三〇—一四三（一九九四年七月出版）。

附本文主要用書目錄

- (1) Bertalanffy, L. von, *General System Theory*, New York, Braziller, 1968.
 - (2) Klir, G. (ed.), *Trends in General Systems Theory*, John Wiley & Sons, 1972.
 - (3) 唐玉冰撰：《黃帝內經素問》（據明顧從德翻宋刻本校訂排版），台灣旋風出版社，民國六十三年十二月初版。
 - (4) 《素問今釋》（未著作者姓名），台灣啓業書局印行，民國七十七年四月再版。
 - (5) 《中醫藏象學說的理論與運用》（未著作者姓名），台灣昭人出版社發行，民國七十三年三月版。
 - (6) 劉長林《內經的哲學和中醫學的方法》，北京科學出版社，一九八二年十二月第一版。
 - (7) 《中醫陰陽學說新釋》（未著作者姓名），台灣昭人出版社發行，民國六十九年八月出版。
 - (8) 劉燕池等《中醫基礎理論(1)》，台灣迅雷出版社，民國七十八年三月初版。
- （本文原載於「中國文化月刊」第一七九期，一九九四年九月）

附錄二：再論「陰陽的概念」

「陰陽五行」說之「陰陽」，在哲學意義上不妨稱為「陰陽原則」。「原則」為哲學上實有論之概念，古希臘哲學稱之為 *αρχή*，西方中世紀譯作 *principium*，有起源、根源、來源、根基、開始、基礎等意義。英文 *principle* 一字即來自拉丁文 *principium*，吾人常譯作「原則」或「原理」。在本文，吾人將展示兩漢及兩漢之前有關陰陽概念的基本意義，包括下述六方面：(1) 古文字之陰陽義，(2) 《詩經》及《書經》之陰陽義，(3) 《周易》之陰陽義，(4) 《春秋繁露》之陰陽義，(5) 《淮南子》之陰陽義及(6) 《素問》之陰陽義。

一、古文字之陰陽義

關於「陰陽」二字在許慎《說文》之意義及段氏之注釋，吾人在《體系》一書已有引述。段玉裁認為「陰陽」可寫作「𡩿易」，而許慎以為「𡩿」乃「霽」之簡體字，是「雲覆日」之意，又把「易」解釋為「開」，是由「日一勿」三部份構成。段注又謂「闢戶謂之乾，故曰開」，又謂「易者，旗開見日」。《說文》把「𡩿易」，寫作「𡩿易」，而「陰陽」則寫作「陰陽」，把「陽」解為「高











明」，而「陰」則釋爲「闇」。

「陽」字已見於甲骨文，寫作「𠄎」(前五·四二·五)。在金文方面，虢季子白盤銘有「于洛之陽，折首五百」句，其中陽字寫作「𠄎」^①。此盤之年代有二說，其一爲周夷王時之文物(夷王爲周朝第九代王，乃厲王之父(西元前八九五—八七九年)，另一說認爲是周宣王時代之文物。洪家義把「洛之陽」解釋爲「洛水岸旁」^②。敵殷銘有「陰陽洛」，其中陰陽二字寫作「陰陽」^③。敵殷之銘文記述周王命令敵攻打南淮夷及嘉獎敵之功績的事蹟，其製造年代有三說，即：夷王、厲王或宣王之時，故其年代約與「虢季子白盤」相若。戰國時代的「鄂君啓節」，記述楚懷王命令鑄造金節以表揚大司馬邵陽敗晉軍於襄陵事蹟，時間爲公元前三二三年。大司馬邵陽，史記作「昭陽」。在銘文中，陽字寫作「𠄎」，又「𠄎易(陽)」的「易」寫作「𠄎」，可能是指湖北襄陽。銘文中除了「邵陽」，「𠄎易」之外，尚有「邾易」、「松易」、「庚易」等。「易」與「陽」通，皆地名^④，但是，二字的構造頗有不同。「易」與「易」不宜混亂，易的象形字已見於商代甲骨文中，如「𠄎」(前六·四三·一)。金文中，易字有多種寫法，例如叔德殷寫作「𠄎」，德鼎寫作「𠄎」。郭沫若在《由周初四德器的考釋談到殷代已在進行的文字簡化》一文，認爲「𠄎」乃「益」字之簡化。陳漢平在其《古文釋叢》一文則認爲益與「𠄎」是兩個不同的字，而「𠄎」則經過「𠄎」，「𠄎」，「𠄎」，「𠄎」，「𠄎」而演變成爲《說文》中篆文的「易」^⑤。在卜辭中，「易日」乃指「陰天」，例如「乙未卜，翌丁酉，酒伐，易日？丁明霧，大食易(日)」(續六·十一·三)。《說文解字》有「暘」字，乃「日覆雲」之謂。

郭沫若在其《古代銘刻彙考》一書第一冊有〈易日解〉之文，把「易日」解作「暘」。胡厚宣以爲「易日與不易日，猶言變天不變天」^⑥。因此，甲骨文中以「易日」（變天）指陰天，而晴天則稱爲「啓」。例如：「癸丑十，……乙卯小食大啓，丙辰易日，大雨自南」（乙，七八）。「丙辰易日，大雨自南」句可釋作「丙辰那一天，天氣變得陰闇，大雨從南方飛來」。卜辭中有「易日」而不雨，也有「啓」而不雨。由此可見，「啓」是與「易日」相對。此外，在卜辭中，「啓」又與「雉」相對，例如：「丁未雉，戊申卜，已啓」（乙，四四九）。于省吾以爲「雉」可解釋作天氣陰晴之「陰」^⑦，這是明顯的，因爲「雉」也與「啓」相對。前文引許氏《說文》，把「陽」釋爲「開」，而開就是「啓」之意。但是，陽及啓畢竟是兩個字。

至於「陰」字，除了永孟銘從「水」部之外，其餘大體是阜部。永孟銘的「陰」字寫作𡵓，郭沫若及唐蘭等均有專論解釋永孟銘文，銘文中有「瀆（陰）易（陽）洛彊（疆）」句，意謂益公出示天子之命令，賜給師永田地，是在「洛水南北之地區」^⑧。敵殷有「陰陽洛」句，把「陰陽」寫作「陰陽」，皆可視爲從阜部。至晚周金文，「陰」寫作「𡵓」，石鼓則作「陰」，接近《說文》字體。

陰陽二字的阜部，《說文》作𡵓，明顯是從𡵓演變而來，而𡵓則爲𡵓之簡化。至於𡵓或𡵓，乃階梯崖壁之形象^⑨。𡵓從「今」從「酉」，「今」字原作𠂔，象徵人俯首出舌而飲於𠂔或𠂔^⑩，而今可能只是𠂔之簡寫。這樣，則陰及陰（因而是「陰」）乃由𠂔演變而成。由是觀之，則「陰」字之初始意義乃指謂著「在某地方（如階梯旁）飲酒」之意。永孟銘的「陰」字從水部而非阜部，也

意謂著「飲酒所在地」之方位（水之旁）。這樣說來，則《說文》把「陰」解釋為「雲覆日」或「闇」，便只能視為作經過多方面引伸後之結果。至於「陽」字，可分解成阜且勿三部，且字則又從日從一。卜辭中的「旦」字寫作（如「于翌旦且，大雨」）。《說文》且作，謂「明也」，其中當指太陽，而一表示地平線，故為之簡體字。甲骨文字便是日，故表示太陽從地平線升起，而與「昏」相對。至於勿，撰者猜想可能是羽毛的羽字之省簡，秦篆的羽字寫作，取其半便成，為小鳥展翅之意。此外，「參髮如雲」的「參」字《說文》寫作，則「勿」也可能是「參」的變形。然而，無論勿是羽或參之變形，「陽」字仍指旭日初昇之象。因此，總的來說，在古文字中，陰陽二字基本上乃指空間方位之意義。金文中所謂「洛之陽」、「陰陽洛」、「陰陽洛疆」等皆見此意。在這個意義下，則陰陽二字在古文字中的意義與《說文》把陰釋為闇，或雲覆日，以及把陽解作「旗開見日」或「開」有差別。把「陽」字解釋為「旗開見日」，是從陽字的結構上去猜測，而非從其應用上說。

二、《詩經》及《書經》中之陰陽義

(1) 《詩經》中之陰陽義：

《詩經》是儒家六經中，出現「陰」「陽」二字之數較多，其中「陰」字之意義接近《說文》，而「陽」字則與「金文」及《說文》相近。梁任公對《詩經》中出現「陰」「陽」的經文作過統計，

指出《詩經》中談及「陰」的地方有八處。但是，他誤算陽字爲十四次（其實陽字在《詩經》出現十七次），至於陰陽合在一起的，則只有在《大雅·公劉》。先就「陰」字來說，現在就依照《詩經》之秩序，列出有關之文獻，並作說明：

①「噫噫其陰，虺虺其雷」（《邶風·終風》）。

《朱子集注》謂「噫噫陰貌」，未對陰字作註。然而原文意思甚爲清晰，以「陰」對「雷」，而雷字即雷，故「陰」當指「陰天」，氣流不暢通，雷將暴發的情景。

②「習習谷風，以陰以雨」（《邶風·谷風》）。

本句「陰」與「雨」聯貫來說，故明顯指「陰雨」之天候。

③「游環脅驅，陰靸鋈續」（《秦風·小戎》）。

朱子註謂：「陰，揜軌也，軌在軾前而以板橫側揜之，以其陰映此軾，故謂之陰也。」依照朱子的解釋，則此處的「陰」當解作蔭，故爲陰闇義。

④「芄芡黍苗，陰雨膏之」（《曹風·下泉》）。

⑤「三之日納于凌陰」（《豳風·七月》）。

朱子註謂：「納藏也，藏冰所以備暑也。凌陰，冰室也。」故「凌陰」指藏放冰塊之室。凌陰之陰也具陰闇義。

⑥「迨天之未陰雨，徹彼桑土」（《豳風·鴟鴞》）。

⑦「終其永懷，又窘陰雨」（《小雅·正月》）。

⑧「既之陰女，反予來赫」（《大雅·桑柔》）。

朱註以陰解爲覆，是指回覆或答覆之意。朱註又引張子之言，把「既之陰女」釋作「既往密告於女」，即把「陰」釋作「密告」，而密告乃一種秘密之行動，秘密又與開啓或光明磊落相對。在這個意義上，則此處「陰」字也指「密闇」之意。

以上八條引文，說明《詩經》中單獨使用「陰」字時，基本上乃指陰闇不明之意。至於陽字在《詩經》的使用情形，共十七處，情形如下：

①「殷其雷，在南山之陽」（《召南·殷其雷》）。

朱註謂「山南曰陽」⑪。

②「君子陽陽，左執簧」（《王風·君子陽陽》）。

朱註謂「陽陽，得志之貌」。

③「采芩采芩，首陽之巔」，「采芩采芩，首陽之下」，「采葑采葑，首陽之東」（《唐風·采芩》）。

朱註謂「首陽首山之南也，巔山頂也」。朱註把「首陽」之「陽」解釋爲「山之南」，似有困難，因爲依朱註，則「首陽之巔」便成爲「首山之南之巔」，而「首陽之下」便成爲「首山之南之下」，意義極不通適。撰者以爲「首陽」當爲山名，引文分別指「首陽山之巔」，「首陽

山之下」，及「首陽山之東」。梁任公沒有算及此三條引文。

④「我送舅氏，日至渭陽」（〈秦風·渭陽〉）

此處「渭陽」可釋爲「渭水之陽」或以「渭陽」爲地名，而此地名又可因位於「渭水之陽」而得名。

⑤「七月流火，九月授衣，春日載陽」（〈豳風·七月〉）。

朱註謂「載始也，陽溫和也」，故「春日載陽」乃謂春天到，天氣開始溫暖之意。所以，「陽」字在此表示和暖。

⑥「我朱孔陽，爲公子裳」（〈豳風·七月〉）。

朱註謂：「朱，赤色；陽，明也」，故「陽」爲「鮮明」之意。

⑦「歲亦陽止」（〈小雅·采芣〉）。

朱註謂：「陽，十月也，時純陰用事，嫌於無陽，故名之曰陽月也」。朱註似不合理，既然純陰用事而缺陽，就沒有理由稱之爲「陽月」。實則「歲亦陽止」句不必如朱子之解釋，「陽止」爲陽氣所止，故「歲亦陽止」表示冬季。

⑧「日月陽止，女心傷止」（〈小雅·杕杜〉）。

⑨「湛湛露斯，匪陽不晞」（〈小雅·湛露〉）。

朱註謂「陽，日；晞，乾也」。

⑩「在洽之陽，在渭之涘」（〈大雅·大明〉）。

⑪「度其鮮原，居岐之陽」（〈大雅·皇矣〉）。

⑫「度其夕陽，豳居允荒」（〈大雅·公劉〉）。

⑬「梧桐生矣，于彼朝陽」（〈大雅·卷阿〉）。

⑭「龍旂陽陽，和鈴央央」（〈周頌·載見〉）。

朱註謂「陽，明也」，故「龍旂陽陽」乃謂龍旗鮮明之意。

⑮「居岐之陽，實始翦商」（〈魯頌·閟宮〉）。

以上文句中所謂「在洽之陽」，「居岐之陽」的「陽」字，明顯指空間之方位，「夕陽」爲黃昏斜陽，與「朝陽」相對。

最後，陰陽二字合用的地方見於〈大雅·公劉〉篇：「篤公劉，既溥既長，既景迺岡，相其陰陽，觀其流泉」。

朱註謂：「景，考曰景以正四方也。岡，登高以望也。相，視也。陰陽，向背塞暖之宜也」。

吾人在上節論及陰陽二字在古文字（甲骨金文）中之意義時，指出此二字在金文中基本上是指方向位置（方位）之意義。在《詩經》裡，吾人發現陰字乃指「陰闇」之意，如「淩陰」指陰暗的冰室，「陰靱」指蔭板，又常與「陰雨」二字合用，可見在《詩經》裡，「陰」字用作陰闇之意。至於陽字，在詩經裡出現十七次，並且有四種用法：

①其一是在用作方位，如「在南山之陽」，「居岐之陽」、「在洽之陽」便是。

②其二是在用作名詞而直接指太陽，如「于彼朝陽」、「匪陽不晞」、「度其夕陽」。

③其三是在用作形容詞，如「春日載陽」（陽：和暖義）、「我朱孔陽」（陽，鮮明義）。

④其四是在用以構造地名，如「首陽之下」、「首陽之東」、「首陽之巔」、「日至渭陽」。

由此可見，陰陽二字在《詩經》中的意義已較鐘鼎銘文中所見陰陽二字的意義豐富得多了。在金文中，「陽」字雖然為方向位置之意義，但是它究竟是指甚麼方位，卻不明確。在詩經裡，當陽字是指方位時，基本上可解釋為「南方」。更重要的是，《詩經》中的陰陽基本上具有狀態上的相對義，即：陰指「闇」，而陽為「光明」（闇與光明為「相對」或互相對待，此種「相對」也可說為「對立」，但是，這種「對立」只是相反相成，而不是唯物辯證法所謂的「對立」。吾人不宜以唯物辯證法所謂「對立統一與鬥爭律」，來解釋中國傳統思想中的「陰陽原則」，詳細情形當在下文再作說明）。在這個意義下，詩經中的陰陽義已從具體的方位意義演變成為陰「暗」而與陽的「明」「相對」。這樣的陰陽原則與兩漢及宋人之陰陽說或陰陽五行說有密切之關係。

(2) 《書經》中之陰陽義：

《書經》中有關陰字及陽字的應用，吾人在《體系》裡已有說明，梁任公謂「書經言陰言陽各三」

⑫，這點也不正確，因為「陽」字在《禹貢篇》就出現了六次（見下文）。以下先展示「陽」：

①「既修太原，至於岳陽」（《禹貢》）。

「岳陽」，岳指大岳山，陽指南方。故岳陽謂大岳山之南方。

②「羽畎夏翟，嶧陽孤桐」（〈禹貢〉）。

「嶧陽」，嶧乃山名，故嶧陽謂嶧山之陽。

③「彭蠡既豬，陽鳥攸居」（〈禹貢〉）。

「陽鳥」依尚書孔氏傳，乃鴻雁之屬。

④「荊及衡陽惟荊州」（〈禹貢〉）。

「衡陽」，依孔氏傳，指「衡山之陽」。

⑤「華陽黑水惟梁州」（〈禹貢〉）。

依孔氏傳，「華陽」謂「華山之南」。

⑥「岷山之陽，至于衡山」（〈禹貢〉）。

從上述引文中，可見陽字在《尚書》中基本上乃指「南方」之意。除了「陽」字之外，《尚書》中還有「暘」字，見於〈堯典〉及〈洪範〉。〈堯典〉有「暘谷」，據〈孔氏傳〉：「暘，明也，日出於谷而天下明，故稱暘谷」。〈洪範〉有「時暘若」，「恆暘若」等。據許氏《說文》，暘乃「日出」之意，從日易聲，則「陽」與「暘」二字的意義原有一定關係。

至於尚書中對「陰」字的使用，只見於三個地方，情形如下：

①「至于龍門，南至華陰」（〈禹貢〉）。

依孔氏傳，「華陰」乃謂「華山北」。

②「嗚呼，箕子，惟天陰鷺下民」（《洪範》）。

孔氏傳謂「陰，默也」，「鷺，定也」。然陰亦可作庇蔭義，鷺指生養，謂上天庇蔭生養下民。

③「作其即位，乃或亮陰」（《無逸》）。

孔氏傳把「陰」解作默，謂默而不言。

依上述之展示，可見「陰」字在《書經》中有二義，其一指北方，其二指默然不語，後者可視為闡字的引伸義。總言之，陰陽在《書經》中的基本意義分別指方位上之北與南，而陰字則又被引伸為「沈默」，又作蔭。

三、《周易》之陰陽義

這裡所謂《周易》，是包括「經」及「傳」。《易經》六十四卦，是以陰陽二爻為基礎。《繫辭·下傳》謂「八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣」。《說卦傳》則謂：「觀變於陰陽而立卦」，又謂「是以立天之道，曰陰與陽……兼三才而兩之，故易六畫而成卦。分陰分陽，迭用柔剛，故易六位而成章」。《說卦傳》的作者認為陰陽原是自然規律，聖人於是「觀變於陰陽而立卦」，故陰陽二爻便依天道而設計的。天道之陰陽，在地為剛柔，在人為仁義。於是六十四卦中，每卦六畫由六爻組成，分為三部份之結構，以五爻及上爻表示天，初爻二爻象徵地，中間的三爻四爻象徵人，這

就是所謂「兼三才而兩之，故易六畫而成卦」。陰陽原則在〈繫辭·上傳〉又稱之爲兩儀，故謂：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」。兩儀爲陰陽二爻，由此而演出太陽、少陽、太陰及少陰四象。陰陽原則除了表現在爻之外，尙表現於「位」（爻之位置），即以初爻、三爻及五爻之奇位爲「陽位」，而以二爻、四爻及上爻之耦位爲「陰位」。由此可見，陰陽原則在《周易》中之重要性，故大傳謂「一陰一陽之謂道」。然而這樣的「道」又有何意義呢？〈繫辭·下傳〉的回答是：「陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德」。

陰陽原則在卦象及爻象中之作用，可藉下列例子來說明。

①例一、乾卦：

乾卦六爻全陽，卦辭解釋之爲「元、亨、利、貞」。朱子把元亨利貞稱爲「乾之四德」，他說：「元亨利貞，譬諸穀，可見穀之生，萌芽是元，苗是亨，穠是利，成實是貞。穀之實又復能生，循環無窮」^⑬。因此，乾之四德可視爲事物由出生，而經成長、開花而至結果之過程，此乃剛勁之表現。在爻辭方面，例如「上九，亢龍有悔」，以龍來比擬乾卦六爻全陽之剛勁。然而，上九爲六爻中最後一爻，陽氣過於高亢，物極必反，故謂「亢龍有悔」。

②例二、坤卦第一爻：

爻辭謂：「初六，履霜，堅冰至」。霜與冰，皆冬天之象，冬屬陰。坤卦六爻全陰，而初六乃六陰爻之始，故以履踏霜而知大地出現堅冰的日子將至。此爻辭明顯以陰爻說爻象。

朱子對《易》的解說中，特別論及陰陽，詳見於《語類》卷六十五。朱子認為「易只是個陰陽」，又謂「易只消道陰陽二字括盡」¹⁴。不過，朱子只是針對門人之疑問而提出回答，故其言說大致屬隨感而發，頗為雜亂。吾人現在嚐試把其大旨整理為下列各條：

(1) 陰陽為「氣之消長原則」：

他說：「陰陽只是一氣，陽之退便是陰之生，不是陽退了，又別有個陰」。又謂：「陰陽做一個看，亦得做兩個看。亦得做兩個看是分陰分陽，兩儀立焉。做一個看只是一個消長。」¹⁵。陰陽為氣，是氣的兩個面相，朱子認為陽消陰長，把陰陽視為「氣之消長原則」。他又說：「大抵發生都則是一個陽氣，只是有消長。陽長一分，下面陰生一分，又不是討個陰來即是陰，消處便是陰。故陽來謂之復，復者是本來事物，陰來謂之姤，姤是偶然相遇」¹⁶。

朱子這裡對陰陽的解釋有其創見，吾人可借用蹺蹺板來說明他的論點。蹺蹺板的升為陽，降為陰，而蹺蹺板則為一體，故陰陽為一體之兩種狀況，這大抵就他所謂「消長」的意義。朱子以寒暑交替為例，說明陰陽消長的具體意義，他說：「一闔一闔謂之變，只是一陰了又一陽，此便是道。寒了又暑，暑了又寒，這道理只循環不已。維天之命，於穆不已，萬古只如此」¹⁷。季節的寒暑互置，蹺蹺板的此起彼落，皆為陰陽消長現象。在這個意義下，陰陽消長其實又可視為「陰陽交錯」的情形之一，朱子把「交錯」視為「變易」與「流行」（「流行」在中國傳統的哲學語言又稱為「用」，相當英文之 becoming，而後者又相對於 being 而言）。

(2)陰陽爲「氣之相對原則」：

朱子認爲「陰陽」概念可從「流行」說，也可從「定位」說。他說：

陰陽有個流行底，有個定位底。一動一靜，互爲其根，便是流行底，寒暑往來是也。分陰分陽，兩儀立焉，便是定底。易有兩義，一是變易，便是流行底；一是交易，便是對待底。

又說：

陰陽有相對而言者，如東陽西陰，南陽北陰是也。有錯綜而言者，如晝夜寒暑。一個橫，一個

直是也。⑬

關於陰陽的「流行」義，上文已有提及。至於朱子所謂「定位」義（也就是所謂「相對待」或「相對」義），他列舉東西、南北、剛柔、前後、動靜、男女、牝牡等爲例。這樣說來，則「定位」乃指有關概念之意義，是在於概念之間的相互依賴才能確立。例如，倘若人類之中沒有男性，便自然也沒有所謂女性，反之亦然，故男女是相互依附的。同理，南與北、前與後等，皆如此視之。很明顯，依朱子對周易的陰陽原則之解釋，則無論是消長義或對待（相對）義，皆不宜視爲唯物辯證法所謂的「對立統一」，因爲此中所謂「對立」乃指「敵對的矛盾」（antagonistische Widersprüche），而「敵對」

則又指「相互鬥爭」(das Kämpfen gegeneinander)而言。

四、《春秋繁露》的陰陽觀

董仲舒把陰陽五行說作爲價值理論之基礎，大異於孟子以心性論作爲價值理論立足點，影響兩漢學術至大。在五行說方面，《春秋繁露》有〈五行對〉、〈五行之義〉、〈五行相勝〉、〈五行相生〉、〈五行順逆〉、〈治水五行〉、〈治亂五行〉、〈五行變救〉、〈五行五事〉等篇。關於陰陽方面，則有〈陽尊陰卑〉、〈陰陽位〉、〈陰陽終始〉、〈陰陽義〉、〈陰陽出入〉、〈天地陰陽〉等篇。在《春秋繁露》裡，所謂的「陰陽」，其意義是相當含混的，現在說明如下：

(1) 陰陽與日月：

陰陽概念與日月之關係，《春秋繁露·陽尊陰卑》篇謂：

惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。陽為德，陰為刑。……是故陽行於順，陰行於逆。逆行而順，順行而逆者陰也。是故天以陰為權，以陽為經。陽出而南，陰出而北。……故曰：陽，天之德；陰，天之刑也。¹⁹

這裡所謂陰陽，當指日月而言。這個解釋必須藉秦漢時期之資料來說明。《管子·四時》篇謂：「日

掌陽，月掌陰，星掌和。陽爲德，陰爲刑，和爲事」²⁰。所謂「日掌陽，月掌陰」，雖然不是直接以日爲陽，及以月爲陰，但是，日與陽有關及月與陰有關，則至爲明顯。《史記·天官書》謂「北斗七星，所謂旋璣玉衡以齊七政，……斗爲帝車，運於中央，臨制四鄉，分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。」《春秋繁露·五行相生》篇也謂：「天地之氣，合而爲一，分爲陰陽，判爲四時，列爲五行。」此語乃本於《天官書》。其中所謂「陰陽」，明顯乃指日月，而五行則指五星。上引《春秋繁露》所謂「陽爲德，陰爲刑」，可能出於《管子·四時》篇，由此可見日月與陰陽之間的關係至爲密切。

(2) 陰陽與回歸年：

《春秋繁露》多處強調陰陽與四時之關係，例如《陰陽出入》篇謂：

冬月盡而陰陽俱南還，陽南還出於寅，陰南還入於戌。……至於中春之月，陽在正東，陰在正西，謂之春分。春分者，陰陽相半也，故晝夜均，而寒暑平，陰日損而隨陽，陽日益而鴻，故爲煖熱。初得大夏之月，相遇南方，合而爲一，謂之日至……陽在正西，陰在正東，謂之秋分。秋分者，陰陽相半也，故晝夜均而寒暑平，陽日損而隨陰，陰日益而鴻。故至於季秋而霜

……………。」²¹

這裡無疑是從回歸年來論陰陽，其中特別提及春分及秋分，其時「陰陽相半也，故晝夜均而寒暑平」。惟宜特別注意的是，此處陰陽不等於晝夜，也不即是寒暑，因為「由於陰陽各半，故晝夜才長短相等，而寒暑平和（溫和）」，可見陰陽乃晝夜均及寒暑平之原因。在這種情形下，陰陽便可從晝夜長短及寒暑情形反映出來，故謂：「春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多。」²²

(3) 陰陽爲「合」之原則：

〈基義〉第五十三篇雖然不以陰陽爲題，但是，全篇卻以陰陽概念貫徹之，其中以「合」的概念至爲重要：

凡物必有合，合必有上，必有下；必有左，必有右；必有前，必有後；必有表，必有裡。有美必有惡；有順必有逆；有喜必有怒；有寒必有暑；有晝必有夜，此皆其合也。」²³

董仲舒在《春秋繁露》裡把陰陽視爲「合」的原則，此觀念宜特別注意。他不強調上下、左右、前後、表裡、美惡、順逆、喜怒、寒暑、晝夜等爲「矛盾」，而視之爲「合」。故又謂：

陰者陽之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫無合而合，各有陰陽。陽兼於陰，陰兼於陽。夫兼於妻，妻兼於夫。父兼於子，子兼於父。君兼於臣，臣兼於君。君臣父子夫婦之義，皆與諸陰陽之道，君爲陽，臣爲陰；父爲陽，子爲陰；夫爲陽，妻爲陰。²⁴

所謂「物莫無合而合」，即謂「凡物必有合」，「合」有「配合」或「結合」之意，如「妻者夫之合」。「合」又可藉「兼」來說明，如「妻者夫之合」便是「夫兼於妻，妻兼於夫」，其餘類推。

(4) 陰陽爲二氣：

董仲舒把陰陽視爲「氣」，又把氣類比於「水」，他說：

天地之間，有陰陽之氣，常漸人者，若水常漸魚也。所以異於水者，可見與不可見耳，其澹澹也。然則人之居天地之間，其猶魚之離水一也。⁽²⁵⁾

陰陽之氣充塞於天地之間，人生活於其中，猶如魚生活於水。水與陰陽之氣的差別，只在於可見與不可見而已。末句「其猶魚之離水一也」無疑是缺「不」字，宜補正爲「其猶魚之不離水一也」，否則文句不通。至於陰陽二氣之性質，他說：

陽氣煖而陰氣寒，陽氣予而陰氣奪，陽氣仁而陰氣戾，陽氣寬而陰氣急，陽氣愛而陰氣惡，陽氣生而陰氣殺。是故陽常居實位而行於盛，陰常居空虛而行於末。⁽²⁶⁾

由此言之，陰陽二氣之不同處，前者代表事物的寒、奪、戾、急、惡、殺，而後者則代表事物的煖、予、仁、寬、愛、生。總言之，陰表示消極、負面或刑逆原則，而陽則表示積極、正面或德順原則。

故《王道通》篇把陰視爲「刑氣」，而把陽稱爲「德氣」。

綜合言之，董仲舒在《春秋繁露》裡，基本上是把陰陽視爲自然（或宇宙）秩序之原則。但是他基本上是從價值論方面談陰陽，而非從宇宙論來分析宇宙秩序的陰陽說。他雖然常常借助一些天文概念說陰陽，但是，他卻沒有提出較具規模的宇宙觀，他的天文學知識可能只是一些西漢時代的天文常識而已。由於他用心的是從自然秩序來建立價值論，故謂：「天道之常，一陰一陽。陽者天之德也，陰者天之刑也」²⁷，又謂：「天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也」²⁸。進一步來說，陰陽作爲自然秩序及價值秩序之原則，其重要意義在於「合」。「合」乃謂統合，配合之意，故陰陽不是對立矛盾，而在於由統合而「化」。故說：「人主立於生殺之位，與天共持變化之勢，物莫不應天化。天地之化如四時。」²⁹

五、《天文訓》之陰陽觀

(1) 陰陽之宇宙論意義：

《淮南子·天文訓》是從宇宙論來說明「陰陽」之意義，把陰陽視爲「天地之襲精」。高誘把「襲」釋爲「合」，故「天地之襲精」乃指集合天地之精氣，或可簡稱爲天地之精：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞濶濶，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣，氣有涯

（漢）垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日。積陰之寒氣為水，水氣之精者為月。日月之淫為精者，為星辰。③〇

關於宇宙的結構，中國古代有所謂蓋天說、渾天說及宣夜說等。蓋天說見於《周髀算經》，有二說：其一認為天圓而地方，其二認為天地如蓋笠（半圓形）。渾天說見於西漢末年張衡的《渾天儀》的論文，認為天如蛋殼，而地球則有如蛋殼內之蛋黃。宣夜說見於《晉書·天文志》，認為天無形質，七曜懸浮於天空中。《淮南子·天文訓》屬天圓地方說，其特別之處則在於提出宇宙開闢說。所謂「道始於虛霫，虛霫生宇宙」，以「虛霫」為宇宙之本來狀況。字指四方上下之意，因而就是指「空間」；宙則為「古往今來」，因而指「時間」。故「虛霫生宇宙」乃謂：空間及時間均出於「虛霫」，至於「虛霫」如何能生出時間與空間，這便有如當代大爆炸說如何可能的問題相類似。《天文訓》進一步指出：有了時間和空間之後，「氣」才出現。氣之清陽為天，氣之重濁為地。天地出現之後才有陰陽，陰陽乃「天地之襲精」。有陰陽然後有四時，在四時的運作下才有萬物。另一方面，宇宙間既有陰陽，於是「積陽之熱氣生火」，而「火氣之精者為日」，而「積陰之寒氣為水，水氣之精者為月」。有了日月才出現星辰，故謂「日月之淫為精者為星辰」。《天文訓》的宇宙論在當時頗有獨創性，而陰陽出現於虛霫、宇宙、氣及天地之後，表明陰陽乃分別為構成五行中火與水之基本條件，故「積陽之熱

氣生火」及「積陰之寒氣爲水」，而萬物的生化顯然是在陰陽生成之後。

(2)「陽施陰化」的化生原則：

〈天文訓〉把陰陽視爲化生原則，並把其原因視爲陰陽之間的相互激盪之結果。故謂：

吐氣者施，含氣者化。是故陽施陰化，天之偏氣，怒者爲風。地之含氣，和者爲雨，陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霆，亂而爲霧，陽氣勝則散而爲雨露。陰氣勝則凝而爲霜雪。③1

〈天文訓〉企圖以陰陽相互之作用，以解釋風、雨、雷、霆、霧、露、霜、雪等自然現象。從現在的科學知識看來，這樣的解釋不但過簡，而且也不易配合現代的氣象學知識。但是，二千年前，中國人便試圖提出相關的概念，以解釋這些自然現象之舉動，卻是很了不起的。在有關陰陽概念方面，吾人於此可窺見〈天文訓〉把陰陽視爲自然現象（甚至萬物生化）之基本原則。

(3)陰陽爲分類原則：

〈天文訓〉又把陰陽視爲事物的分類原則，故說：

毛羽者，飛行之類也，故屬於陽。介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。③2

把陰陽原則視爲事物的分類原則，例如把毛羽歸爲陽，理由在於毛羽爲「飛行之類」，飛行對待（相

對)於蟄伏，故把「蟄伏之類」如介鱗者視為陰。因此，陰陽的分類原則乃依相對待之原則而來。

(4) 陰陽與回歸年：

《天文訓》也像《春秋繁露》一樣，從一年四季的變化來說明陰陽的概念：

日冬至，則斗北中繩，陰氣極，陽氣萌，故曰：冬至為德。日夏至，則斗南中繩，陽氣極，陰氣萌，故曰：夏至為刑。……陽氣為火，陰氣為水。水勝，故夏至溼；火勝，故冬至燥。……

八尺之景，脩徑尺五寸，景脩則陰氣勝；景短則陽氣勝。陰氣勝則為水，陽氣勝則為旱。……

八月二月，陰陽氣均，日夜分平，故曰刑德合門。³³

《天文訓》以「日冬至」而「陰氣極，陽氣萌」；「日夏至」而「陽氣極，陰氣萌」。至於「八月二月，陰陽氣均，日夜分平」，則指秋分春分而言。從二至二分說陰陽之消長，其實是從回歸年的概念述說陰陽變化情形。夏至日，太陽直射北回歸線上，北半球地區在一年中日影最短，氣候炎熱，而太陽直射北半球也以夏至日為極限。自此以後，陽光直射的方向漸漸向南移動，故謂「陽氣極，陰氣萌」。當太陽直射的方向由北往南移，然後直射赤道，這一天在北半球為秋分日，該地區也值秋季。太陽繼續往南直射，至南回歸線上時，北半球便是冬至日，日影在一年中最長。太陽直射的方向向南移至北而止，然後再往北移，故謂「陰氣極，陽氣萌」。當太陽直射方向從南回歸線再移至赤道時，北

半球爲春分日。每當太陽直射方向由北向南移時，北半球的白晝一天一天短起來，黑夜則一天一天長起來。反之，當太陽在冬至點後再往北半球移動，北半球晝夜的變化則與上述情形相反。至於二分日，則晝夜均分，故謂：「八月二月，陰陽氣均，日夜分平」。「景」是「影」的意思，認爲影長則陰氣勝，影短則陽氣勝，在這個意義下，則陰氣陽氣之說，明顯又與太陽光直射之強弱程度及直射之方向有關。這種關係基本上乃指太陽光對地球（北半球）所產生的影響之後果而言，例如：寒暑、生機、冷熱等。〈天文訓〉把白晝時間變長視爲「陽氣勝」，白晝變短則視爲「陰氣勝」，故謂：「是以陽氣勝則日脩而夜短，陰氣勝則日短而夜脩。」³⁴

(5) 陰陽相錯：

〈天文訓〉也像《春秋繁露》一樣，企圖說明陰陽爲生化原則：

故天不發其陰，則萬物不生；地不發其陽，則萬物不成。³⁵

陰及陽爲「天」所「發」，使萬物有生有成。反之，若天不發陰陽，則萬物便不生成。然則「天」如何發出（提供）陰陽原則而生化（或化生）萬物呢？〈天文訓〉謂：

天地以設，分爲陰陽。陽生於陰，陰生於陽，陰陽相錯，四維乃通。³⁶

又謂：

道日規始於一，一而不生，故分而為陰陽。陰陽合和而萬物生。故曰：一生二，二生三，三生萬物。³⁷

綜合這二段基本資料，可見〈天文訓〉認為萬物必須在陰陽相錯之下，才能有生化。這種相錯一方面是陰陽互生，另一方面是「陰陽合和」。陰陽合和而生萬物較易了解，而陰陽互生則需作進一步的說明。然則所謂「陽生於陰，陰生於陽」是甚麼意思呢？〈天文訓〉謂：

故曰：陽生於子，陰生於午。陽生於子，故十一月日冬至……陰生於午，故五月為小刑。³⁸

又謂：

夏至，則陰乘陽，是以萬物就而死。冬至，則陽乘陰，是以萬物仰而生。³⁹

在這兩段引文中，「陰生於午」與「陰乘陽」是互通的，因為所謂「陰生於午」，依〈天文訓〉之說，「午」為夏至⁴⁰，夏至日被視為「陽氣極」，物極必反，陰氣萌於其中。反之，「陽生於子」與「冬至，則陽乘陰」是互通的，因為「子」為冬至日⁴¹。冬至日，太陽直射南回歸線，冬至後便北移，

北半球日漸溫暖，白晝也逐漸變長，故謂「陽生於子」或「陽乘陰」。進一步來說，無論《春秋繁露》或《淮南子·天文訓》，皆尙引進五行論，向陰陽五行作爲一個整體性的系統理論邁進。《天文訓》謂：

甲乙寅卯，木也。丙丁巳午，火也。戊己四季，土地。庚辛申酉，金也。壬癸亥子，水也。水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。⁴²

又謂：

凡日，甲剛乙柔，丙剛丁柔，以至於癸。木生於亥，壯於卯，死於未，三辰皆木也。火生於寅，壯於午，死於戌，三辰皆火也。土生於午，壯於戌，死於寅，三辰皆土地。金生於巳，壯於酉，死於丑，三辰皆金也。水生於申，壯於子，死於辰，三辰皆水也。⁴³

剛爲陽，柔爲陰。《天文訓》用干支表達陰陽五行的種種關係，對後世的陰陽五行說影響至大。例如，所謂「木生於亥，壯於卯，死於未，三辰皆木也」，其中便涉及①相生，②和比，③洩，及④三合等概念。亥屬水，故木生於亥。卯屬木，原來之「木」得卯木之支援，故木壯於卯。未爲土，木剋土，木因剋伐土而消耗力量，故木「死於未」。所謂「三辰皆木」乃指亥、卯、未三者，即亥、卯、未三

者合而爲木，後世簡稱之爲三合。其他如寅午戌三合爲火，巳酉丑三合爲金，申子辰三合爲水。進一步來說，五行各分陰陽（例如木分陰木及陽木），再依五行間各種關係（如生、剋、制、洩、和比等）作分析，便可使陰陽與五行成爲一個理論體系，關於這個問題，吾人將另作討論。

六、《素問》之陰陽義

陰陽五行說乃《黃帝內經·素問》的理論基礎，此點已見於《系統》一書有關五運六氣說之展示，而《素問》有關陰陽與五行概念之整體性，吾人也在《一般系統理論與陰陽五行》一文有所說明。在本節，吾人將析述《素問》之陰陽義。

(1) 陰陽爲萬物之綱紀：

《素問》中《陰陽應象大論》通篇皆在闡述陰陽的概念，是《內經》裡討論陰陽概念較有概括性的一篇。《陰陽應象大論》在篇首即點出陰陽之大義：

黃帝曰：陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也。④

「天地之道」當指宇宙中之運作方式及存在形式之因果秩序，綱紀乃指綱領規律。宇宙萬物有成有毀，一切變化皆有其原因，此便是「變化之父母」。事物之成便是「生」，事物之毀便是殺，而生與殺皆

基於陰陽原理。「神明之府」意謂著陰陽原則為萬物之「官府」（即指發號施令之處），有如神明之不可測知。總言之，〈陰陽應象大論〉篇把陰陽視為天地萬物之存在及成毀之最基本原理。

(2) 陰陽的天人相應：

陰陽五行作為一般系統理論，必須適用於各不相同的領域。就陰陽原則來說，《內經》表明自然界與人體均遵守陰陽規律：

陽化氣，陰成形。寒極生熱，熱極生寒。寒氣生濁，熱氣生清。……故清陽為天，濁陰為地。地氣上為雲，天氣下為雨。……⁴⁵

在自然界裡，熱氣屬陽，往上升，而寒氣屬陰，往下流。清熱之陽上浮於天，而濁寒之氣下沉於地面，雨水便是其例，這樣陰陽原則不可違背。在人體，倘若違背此原則，便引發病變。故謂：

清氣在下，則生飧泄，濁氣在上，則生脹。此陰陽反作，病之逆從也。⁴⁶

清氣在上而濁氣在下為常態，合乎陰陽原理。然而，若清氣在下，濁氣在上，則陰陽互置，人體便發生病變。《內經》亦以天人相應之關係，說明病理與治療的方法。⁴⁷

(3) 三陰與三陽：

《內經》在陰陽說方面之特殊處在於把陰陽依不同程度而分別爲三。以陽氣最弱者稱爲少陽，次弱者爲陽明，最強爲太陽。在陰氣方面，最弱稱厥陰，次弱爲少陰，最強爲太陰。在自然界裡，三陰三陽乃五運六氣說之重要概念，對此吾人在《系統》一書已有說明。在人體方面，三陰三陽是經脈理論中專司開、闔、樞三種功能。〈陰陽離合論〉謂：

帝曰：願聞三陰三陽之離合也。歧伯曰：……太衝之地，名曰少陰。少陰之上，名曰太陽。太陽根起於至陰，結於命門，名曰陰中之陽。中身而上，名曰廣明。廣明之下，名曰太陰。太陰之前，名曰陽明。陽明根起於厲兌，名曰陰中之陽。厥陰之表，名曰少陽。少陽根於竅陰，名曰陰中之少陽。是故三陽之離合也，太陽爲開，陽明爲闔，少陽爲樞。……是故三陰之離合也，太陰爲開，厥陰爲闔，少陰爲樞。④⑧

少陰爲太衝經脈，其上爲太陽經，太陽是少陰的表（即少陰爲裡）。同樣地，陽明爲太陰之表，少陽爲厥陰之表。太陽在三陽經爲「開」，陽明爲「闔」，而少陽則爲「樞」。開氣往外送，闔指氣往內進，而「樞」則爲外送與內進之間的樞紐。三陰經也同樣具備開闔樞之功能。三陰三陽皆在陰陽概念之下的範疇。氣流在人體的陰陽經脈運行，往復循環，此乃表裡陰陽合作無間地進行的，故謂：「陰陽韙韙，積傳爲一周，氣裡形表而爲相成也」④⑨。由於三陰三陽（因而是陰陽）表裡相成，故《素問》

裡的陰陽概念也不宜用辯證唯物論之「對立鬥爭與統一律」來解釋。

註 釋

① 見洪家義編著：《金文選注釋》頁四一〇之摹本影印圖片。

② 同註①，頁四一四。

③ 同註①，頁二八七。

④ 同註①，頁六〇八—六二二。

⑤ 陳漢平先生撰〈古文字釋叢〉一文對易字有深入分析，見王宇信主編《甲骨文與殷商史》第三輯，頁五八—八〇。

⑥ 郭、胡之說皆引自《甲骨學小詞典》（上海辭書出版社，一九八七年），頁一一七。

⑦ 引自王輝撰《古文字通假釋例》，頁九一六。

⑧ 同註①，頁一九六—二〇〇。又郭氏撰有〈永孟銘釋文〉，及唐氏〈永孟銘文解釋〉，具見於《文物》一九七二年第一期。引自洪家義編之《金文選注釋》，頁二〇〇。

⑨ 參考康殷《古文字學新論》頁五九三。又高明著《中國古文字學通論》（文物出版社，年份地點不詳），頁一三四對阜部之展示。

- ⑩ 參考註⑨ 康書，頁一〇七及二〇二。
- ⑪ 朱熹《詩經集註》（仿古字版）。
- ⑫ 見梁啓超《陰陽五行說之來歷》一文，輯於《古史辨》（《中國古史研究》）第五冊（台版，沒有標示出版社及出版年份），頁三四六。
- ⑬ 《朱子語彙·易四·乾上》，頁六七二。
- ⑭ 《朱子語類》，頁六三七。
- ⑮ 同註⑭。
- ⑯ 同註⑭，頁六三九。
- ⑰ 同註⑭，（周易十三，說卦），頁七八三。
- ⑱ 同註⑭，頁六三七。
- ⑲ 《春秋繁露》，頁二六〇。
- ⑳ 《管子》，頁二四〇（《諸子集成》第五冊）。
- ㉑ 《春秋繁露·陰陽出入》篇，頁二七七—二七九。
- ㉒ 同註㉑，〈陰陽終始〉篇，頁二七三。
- ㉓ 同註㉑，〈春秋繁露·基義〉篇，頁二八四—二八五。
- ㉔ 同註㉑，頁二八五，又〈順命〉篇謂：「陰陽與天地參，然後生」，頁三四〇。

25 《春秋繁露·天地陰陽》，頁三九三。

26 《春秋繁露·陽尊陰卑》，頁二六〇—二六一。

27 《春秋繁露·陰陽義》，頁二七五。

28 《春秋繁露·陰陽位》，頁二七一。

29 《春秋繁露·王道通》，頁二六五。

30 《淮南子·天文訓》，頁三五。

31 同註30。

32 同註30，頁三五—三六。

33 同註30，頁四〇。

34 同註30，頁四五。

35 同註30，頁四四。

36 同註30，頁五一。

37 同註30，頁四六。

38 同註30，頁四二。

39 同註30，頁四五。

40 《天文訓》：「加十五日指午，則陽氣極，故曰：有四十六日而夏至」。

④①《天文訓》謂：「加十五日指子，故曰：陽生於子，陰生於午。陽生於子，故十一月日冬至」。

④②同註④①，頁五〇。

④③同註④①，頁四九。

④④重廣補注《黃帝內經·素問》卷第二，頁二七。

④⑤同註④④，頁二八。

④⑥同註④⑤。

④⑦《陰陽應象大論》：「故天有精，地有形，天有八紀，地有五里，故能爲萬物之父母。清陽上天，濁陰歸地。是故天地之動靜，神明爲之綱紀，故能以生長收藏，終而復始。惟賢人上配天以養頭，下象地以養足，中傍人事以養五藏。天通氣於肺，地氣通於噤（咽），風氣通於肝……」頁三七。

④⑧同註④④，頁四〇—四二。

④⑨同註④④，頁四三。

附本文主要用書目錄

(1) 洪家義編著：《金文選注釋》。（江蘇教育出版社，一九八八年）。

(2) 陳漢平：《古文字釋叢》，見於王宇信主編《甲骨文與殷商史》，第三輯（上海古籍出版社，一九

九一年八月)。

- (3) 王輝：《古文字通假釋例》（台灣藝文印書館，民國八十二年）。
 - (4) 康殷：《古文字學新論》（華諾文化事業有限公司，民國七十五年）。
 - (5) 朱熹：《詩經集註》（香港廣智書局，未附年份）。
 - (6) 顧頡剛：《古史辨》（《中國古史研究》）第五冊（台灣版）。
 - (7) 《朱子語彙》，四部善本新刊（漢京文化事業有限公司，民國六十九年）。
 - (8) 董仲舒：《春秋繁露》（世界書局，民國四十七年）。
 - (9) 《管子》，據《諸子集成》第五冊（香港中華書局）。
 - (10) 《淮南子》，據《諸子集成》第七冊（香港中華書局）。
 - (11) 《黃帝內經·素問》，據明顧從德翻宋刻本校訂。（台灣旋風出版社，民國六十三年）。
- （本文原載於「中國文化月刊」第一八〇期，一九九四年十月）

附錄三：本書的研究方法之說明

——理論模型與「結構分析法」

本書之目的，在於把兩千多年來，流行於中國學術傳統中之陰陽五行思想之產生、形成、流布、影響及理論，作有系統而深入研究、解讀、分析與評估。至於本書之研究方法，可從兩方面來說明。其一是關於全書核心的「理論模型」之建立，其二是有關撰寫過程之方法。簡單來說，本書的「理論模型」（指本書對陰陽五行說之基本論點），就是把陰陽五行學說理解為古代中國各種學術思想的「一般系統理論」。至於本書的撰寫方法，我把它稱之為「結構分析法」。現在分別說明如下：

一、關於全書的「理論模型」之建立：

正如上文所言，本書用以解釋「陰陽五行」的理論模型是：把陰陽五行說視為古代中國各種學術思想的「一般系統理論」之基礎。無論是在自然科學或人文科學的研究中，一個「理論模型」（a theoretical model）的提出，皆受到多種客觀因素及主觀的理解與想像力之作用。德國的解釋學家司

拉馬哈（Schliermacher）把後者稱之為「猜測」，「猜測」就表示其中具有不確定的主觀因素。本書以「一般系統理論」這個模型來解釋陰陽五行說，是基於下列各因素：

①在史觀方面：鄒衍及燕齊方士企圖用五行相剋之規律性建立其史觀。

②在中國傳統天文學思想方面：中國天文古籍如《史記天官書》、《晉書天文志》等，皆有濃厚的陰陽五行之色彩。

③作為政治倫理思想之理論基礎：企圖把政治與倫理規範建立於陰陽五行的理念之上，最明顯的例子見於漢代董仲舒的《春秋繁露》。在這個意義上，則陰陽五行可被視為客觀之形上規律，類似西方哲學中所謂「自然秩序」（natural order）。「自然秩序」可有各種不同的意義，像古代斯多噶學派所謂「落各斯」（logos），便可解釋為「形上的自然秩序」。董仲舒無疑認為政治倫理（人文秩序）的「正當性」乃在於符合陰陽五行的宇宙（自然）秩序（規律）。

④在音律或樂律方面：古代中國的音律理論散見於《管子地員篇》、《呂氏春秋季夏紀》之《音律篇》、《淮南子天文訓》、《史記律書》、《漢書》及《後漢書》之《律歷（曆）志》等。這些文獻已出現數學量化的音律理論。然而，無論是五音或十二律的理論，皆以陰陽五行為理論根基。

⑤在醫藥理論方面：黃帝內經至今仍是中醫界的一部最重要的理論經典，而「五運六氣」說乃內經中最重要的理論之一。這是一種「氣象醫學」的理論，其立論之根基也是陰陽五行的學說。

此外，其他如祿命法，曆算等，也與陰陽五行思想無法分割。本書撰者經過多年之工夫，一一解讀上述各學說之原始文獻，認識到這些思想皆立足於陰陽五行說。在另一方面，撰者進一步追問這個立足根基在理論上及方法上又具甚麼特殊意義？陰陽五行說是否如近代學者（如梁任公）所言，是一種「迷信」？對於這個問題，本書撰者多年來一直在講授科學方法論，深覺陰陽五行學說在傳統中國的學術思想中，其功能與作用恰好像本世紀五十年代由生物學家貝特蘭腓（L. von Bertalanffy）所倡導之「一般系統理論」（見本書第十一章）。它不但提供各種理論系統之根基，同時也企圖使各種理論具有「統一性」，而理論的統一性問題在德國哲學界被視為是哲學的極終問題之一（如F. V. Weizsäcker所著之《自然界的統一性》）。

在上述各種因素的考慮下，本書撰者遂認為傳統中國學術中之陰陽五行說，其實不僅是古代學術思想的「一般系統理論」，而且，古代思想家向企圖藉此理論架構建立有如德國哲學界一向所追求之「整體的統一」，遂把陰陽五行說視為「一般系統理論」，作為全書之理論模型。並以此理論模型為導向，進行解讀、分析評估有關的思想學說。

二、撰寫的方法：

在以陰陽五行作為「一般系統理論」的理論模型之架構下，本書便針對各有關問題進行解讀與評估，我把這樣的方法名之為「結構分析法」。這裡所謂「結構分析」，是藉著處理下述各問題來加以

分析的：

①有關問題或概念（例如陰陽概念）的初始（根源）意義如何？或該問題（概念）在理論上是如何出現的？

②該問題所涉及的理念如何演變？

③這樣演變而成的理論，其理論根基是否穩固？有何理論上之得失？

④各理念之間又如何構成相關的理論（如樂律、五運六氣等）？其得失又如何？

在回答上述四個問題，或隨著這四個問題而進行分析，乃是「結構性的」。這是說，分析這四個問題之答案構成了一個整體性的理念，個別概念在其整體的理念結構下才獲得恰當與充實的意義。進一步來說，「結構分析法」中，所謂的「分析」包括：

①字源意義的分析：

在有些地方，當文字及其概念源流涉及文字之演變時，便要分析其字源，或文字的初始意義（如陰陽二字），然後再分析其意義之演變。基本上，字源分析乃屬於文字學的（etymological），這是一種輔助性的分析。

②語意分析：

語意分析也就是意義分析，追問有關概念或語句在理論系統中之實質意義如何？藉此而釐清概念。

這種分析有別於牛津學派之強調日常語言，也不同於邏輯實證主義強調意義之邏輯結構。例如本書對

「五行」概念之種種意義的釐清便是。

③ 結構性分析：

這是分析有關概念之整體關係，這種分析是在字源（文字）分析及語意分析之後而做的整體分析，主要是針對概念之間整體的結構性。例如有關音律，五運六氣的分析便是。

④ 基礎分析：

這是指分析有關理論之根基，討論理論根基是否穩固。例如：本書對五音十二律之相生關係便是。

三、結構分析法與當代哲學：

本書所採用之「結構分析法」，與哲學上的解釋學（hermeneutics）幾乎全無關係，基本原因在於解釋學在處理「陰陽五行」問題時甚少可借助之處。例如，斯拉馬哈（Schleiermacher）所謂「一般解釋學」，強調心理學的解釋，要求把自己放置在原作者心靈之中，他把這種過程稱為「內部起源」的解釋。但是，這種心理學的解釋在解讀陰陽五行學說時是寸步難行的。伽達瑪（Gadamer）的解釋學雖然著重人文科學之研究，但是，他卻表明他的解釋學不是人文科學的方法論，而是在於企圖發現所有理論方式之共同條件而已。至於里科爾（P. Ricoeur）所謂「象徵解釋學」，其主題是在於神話、隱喻、會話、敘述、史詩、戲劇、小說等方面之解釋，這些觀點也無助於本書對陰陽五行學說之研究。

在這個方法論的問題上，法國的結構主義的方法，對本書之「結構分析法」是有參考價值的。例

如，巴爾達（R. Barthes, 1915-1980），在其所撰的《結構主義之活動》一書，謂結構主義之目的，乃在於對象結構關係之模擬活動，從而展示對象的功能規律。結構主義強調研究對象之整體性，而「結構」乃指整體中各部份之間的相互關係，並且認為意義即在於其結構之中。但是，在另一方面，本書所採用的「結構分析法」與結構主義的方法也有明顯的差異之處。其一是：法國結構主義把研究重點放在符號系統中各部份之間的關係上，而不在於各部份本身。部份就是理論系統中之「要素」，本書的「結構分析法」則不但強調理論整體之意義結構，也力求對各部份或各要素本身之意義分析，企求釐清系統內各要素之實質意義，進而討論其整體結構。其二是：法國結構主義的研究方法只著眼於「共時性」，而非「歷時性」。「共時性」意謂著只要分析同一時間內，系統中各部份之間的關係，而「歷時性」則分析系統結構之演變。故前者是靜態的分析，後者則為動態的、歷程的分析。本書在分析概念的 formation 及其演變時，必須顧及概念之「歷時性」，而非如法國結構主義那樣，只強調「共時性」之孤立而封閉之靜態分析。