

釋「天」

鄭吉雄

香港教育學院文化史講座教授兼協理副校長（課程發展）
荷蘭萊登大學國際亞洲研究院歐洲漢學講座

一、問題的提出

「天」字和我之前曾撰寫過的「行」字¹、「中」字²一樣，是中國思想史的核心觀念。在神道設教的時代，「天」既扮演了一切政治秩序的最高指導法則，在人文肇興以後，又每被推崇為德性義理的終極原理。「天」的意義弄不清楚，中國思想史上眾多重要的問題，都難以釐清。而愚見認為，研究的方法，首要之務是深切認知漢字形音義結合統一的本質，明瞭三者不可分割，然後以傳統小學之法分析探求其形音及結構之義，同時以哲學思辨之法玄思冥索其抽象之義。此所謂「結構」、「抽象」二義，實統一於一字之中而相互映照。傳統所謂「訓詁」、「義理」兩種進路，正是達致此二義的津梁。當然，研究至於義理抉盡無遺之時，則必然發現二義實同出一源，孰為結構之義？孰為抽象之義？始終無法二分。此又往往緣於漢字形音義結合統一的本質，故雖不斷衍生新義成為「意義群」，亦始終有一根本理念作為其內核，統攝諸義。由此而觀，傳統學者無論堅

本文為香港政府二〇一三年 Research Grant Council 資助研究計畫 GRF-840813 研究成果之一。承兩位審查人之推許及賜正，謹此致謝。又本文構思之初，承余英時師託聯經出版事業公司寄贈大著《論天人之際》，閱後對本文之思理深有啟發。初稿撰成後，復承周錫勳教授來信賜正。師友之愛護，一併致謝。

- ¹ 鄭吉雄等：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第35期（2009年9月），頁89-127。
- ² 參拙作：〈先秦經典「中」字字義分析——兼論《保訓》「中」字〉，收入陳致主編：《簡帛·經典·古史》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁181-208。

持「訓詁明而後義理明」抑或「義理明而後訓詁明」，都不免陷入得一而遺一的危險。唯有兼顧訓詁與義理，進而探明漢字「結構」與「抽象」二義，始不辜負新時代學人站立於先哲前賢巨人肩膀之上，讓學術與時為新。在本文進入討論前，筆者謹先對方法論立場的說明如上，讀者幸諒鑒焉。

一九二〇年代，馮友蘭（芝生，1895-1990）撰寫《中國哲學史》特別立一條目「天」，將此概念區分為五種意義：

在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天，帝。曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂「若夫成功則天也」之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論》篇所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說「天命之為性」之天是也。《詩》、《書》、《左傳》、《國語》中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天。《論語》中孔子所說之天，亦皆主宰之天也。³

「天之五義」之說影響深遠，廣為學者徵引，其實此說並不嚴謹。首先，五個意義是平行式的，缺乏意義發展歷程的說明，讀者摸不清這五義是怎麼發展出來的。其次，他所說的「中國文字中……」觸及了漢字形音義統一的特殊性，但在這裏的用語卻又是泛稱，絲毫沒有從嚴格意義討論古文字學的字義。再者，五義彼此重疊，難以區分，《爾雅·釋天》以「穹、蒼」來形容「天」，以「四時」來說明「天」⁴，本不與儒家自先秦以來即視「天」為主宰、為義理相排斥。古人所見具有主宰意義之「天」，正從其物質性（例如風雲雷電的不測之特性）而產生敬畏之心而來，金文「電」字下半部為閃電的象形，與「神」字所从右半的「申」字相同，正說明這一點⁵。故「與地相對」的「物質之天」並不容易與「皇天上帝」之「天」明確區分。馮氏特指「《詩》、《書》、《左傳》、《國語》中所謂之天，除指物質之天外，似皆指主宰之天」，其實顯示他自己也注意

³ 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），上冊，頁55。

⁴ 《爾雅·釋天》：「穹，蒼；蒼，天也。春為蒼天，夏為昊天，秋為旻天，冬為上天。四時：春為青陽，夏為朱明，秋為白藏，冬為玄英。」〔晉〕郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1989年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷6，頁3b-5a。

⁵ 古文字學家主此說，參商承祚：〈釋申〉，《商承祚文集》（廣州：中山大學出版社，2004年），頁55-56。又參田倩君：〈釋申電神〉，《中國文字叢釋》（臺北：臺灣商務印書館，1967年），頁357。

到此一問題。

馮氏立論之時，未知是否曾參考王國維（觀堂，1877-1927）《觀堂集林》卷六〈釋天〉一文，但可以肯定他並未能逆見另一篇題目相同，由美國漢學家顧立雅（Herrlee G. Creel, 1905-1994）撰寫的〈釋天〉⁶，以及陳夢家（1911-1966）〈古文字中之商周祭祀〉⁷等幾篇重要的文章。馮氏其後重寫《中國哲學史》，也沒有納入王國維、顧立雅和陳夢家的論點，顯示他觀念中可能壓根兒不認為這種古文字研究對哲學有什麼啓示。當然，王國維和顧立雅的兩篇〈釋天〉也的確沒有什麼哲學的理趣可言，對於古文字「天」字形的抽象意義分析，二人也有失之交臂的遺憾。無論如何，哲學家馮友蘭的分析，和古文字學家的王、顧二人的分析沒有交集，正好說明了，就中國經典詮釋而言，「訓詁明而後義理明」或者反過來說「義理明而後訓詁明」⁸都有所偏頗。學術領域的劃分，竟侷限了一個如斯重大的問題獲得解決的可能性，更證明了我多年來一直強調：訓詁、義理必須同時並進，捨一不可的想法，實為顛撲不破的道理。「天」字在思想史上的意義，和它在訓詁上講求的字義是密不可分、融為一體的，因為中國哲學範疇的「意義」（meaning）從來就是在經典文義中鋪陳出來；反過來說，經典字義延伸所及，關涉到哲理理趣難以窮究，自然不應該僅止於傳統訓詁文字學的範疇。

邇來討論「天」觀念的思想史著作甚多，幾不可勝數。簡帛文獻寢多以後，討論的著作更是汗牛充棟。但所論春秋以降，多引《左傳》（如襄公九年宋災、昭公十八年子產言「天道遠，人道邇」、昭公二十六年晏子曰「天道不詔不貳」等諸條）或《國語》（如〈周語〉、〈晉語〉、〈越語〉數條），至戰國則雜引《老子》、《孟子》、《莊子》、《荀子》、《韓非子》，及出土文獻如《郭店楚簡》以為說。倘自春秋以上追溯，或泛論古代宗教、祭祀、神話作為原始意義之「天」義，引《詩》、《書》以為論。當然追溯思想源流，不得不如此，但論者多不注意殷周時代天文曆法問題，故亦難有突破。本文嘗試就近人未甚注意的天文曆法及《易》理幾方面，探討殷人及周人對「天」的理解，或可供對此有興趣的學界朋友參考之助。





⁶ 顧立雅：〈釋天〉，《燕京學報》第18期（1935年12月），頁59-71。

⁷ 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》第19期（1936年6月），頁91-155。

⁸ 唐君毅：「清儒言訓詁明而後義理明，考覈為義理之原，今則當補之以義理明而後訓詁明，義理亦考覈之原矣。」唐君毅：〈自序〉，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1979年），自序頁2。

二、從天文曆法考察殷人「天」的觀念

王國維《觀堂集林》中〈釋天〉一文甚為著名，最主要的發明，在於指出「天」字本象人形，「大」字上面的一畫是人頭的形體。王氏說：

古文「天」字，本象人形。殷虛卜辭或作。〈孟鼎〉、〈大豐敦〉作，其首獨巨。案《說文》「天，顛也」。《易·睽》六三「其人天且劓」，馬融亦釋「天」為「鑿顛之刑」。是「天」本謂人顛頂，故象人形。卜辭、〈孟鼎〉之、二字所以獨墳其首者，正特著其所象之處也。⁹

王國維以殷墟卜辭「天」字字形上一筆「獨墳其首」的筆畫，印證《說文解字》「天，顛也」的講法，而得出「天」字本屬人首的象形，等於說「天」字喻指上天之意，實是「人」之形體引申譬喻的用法。這個講法在方法上非常嚴謹，但其潛在的意涵，則是「人」和「天」二者具有引申譬喻的關係。這種關係，擴而充之，必將為中國思想「天人合一」的觀念，揭示一新頁，其學術價值難以估量，可惜王國維在這一點上輕輕放過了。字形的相近，文字的互通，僅是形貌層面的關係，實在說明不了什麼。設想古人如果沒有一種「天」與「人」具有對應關係的想法，斷不會以此喻彼，以「人」之首喻自然空間的顛頂。這是很容易明白的道理。不過王國維緊接著討論甲骨文「天」字上筆「獨墳其首」（如上的兩種形體）以外，也有作一短畫的形體，二者在造字之法究竟屬於六書中的象形抑或指事，竟沒有再擴及其餘。換言之，王氏在論文中謹守古文字釋釋的規範，並沒有進一步作義理的推論。

顧立雅撰〈釋天〉一文時，特別梳理了「天」與「神」的關係，顯示他有可能已經讀過馮友蘭的著作。顧文歸納了甲骨文「天」字諸形及出現次數，極為詳盡，幫後人省了不少工夫。他檢討諸說，從比較的角度，說明「天」、「人」、「大」三字在字形上及意義上的發展關係。他首先反駁王國維在〈殷卜辭中所見先公先王考〉、羅振玉在《殷虛書契考釋》中認「天」、「大」二字在卜辭中互用的現象為「形近而訛」，主張「大字確象人形」，是「立體正面之人形」，其後「大」字下面加一畫，即為「立」字，上面加一畫即為「天」字。顧立雅說：

⁹ 王國維：〈釋天〉，《觀堂集林》（北京：中華書局，1999年），卷6，頁10a。王氏下文接著討論「天」字另一構形上筆為一橫劃，究屬指事抑或象形的問題。

王國維、羅振玉二氏皆言「天」作「大」字用者，因其體相近也¹⁰。……在周人克商以前，其民族有一習慣，凡王及有地位之人，皆名之曰「大」。及至王死之後，即為神，可以操民命；其威權猶勝於在世之時，因此亦可名先王為「大」。迨周人接受商人用字之習慣時，即以「大」字代大神之意。然其時「大」字已引申作大小之義，故於大神之大，其上添一畫如頭形，以分別之。其字與「王」字之上添一畫之意義相同。自此以後，「大」字作大小之義，其上添一畫之「天」字，則作大神之義。……吾人知商人與周人皆以神之所居在上，……「天」本為在天之神，故因其名而名其所居之地。據作者研究，「天」為多神之公名詞，凡祖先大神皆在其內。此團體可以管理人群一切之事；因此團體之觀念而予人類以最偉大之印象者，即「天」也。由此多神造成之團體觀念，逐漸予吾人一意識，「天」且變為非人格神矣。¹¹

顧立雅論文的範疇本不限於古文字，由上引文可見他不但兼及經典的解讀、古史的解釋、社會文化的演進等多方面，並且考慮到抽象觀念的發展。唯一可惜的是，他對王國維不經意指出「天」與「人」具有對應關係的隱義，也就是後世「天人合一」思想的遠源，卻輕易放過了。顧氏認為「天」字上端「獨墳其首」，是「兩字分別之時，則添上一畫」的原則下，與「大」字區別的作用，這和「王」字為「立」字之上添一畫的情形一樣。如此，在顧立雅理解中，「大」完全是「人」的形體，表達的是「大人」的形象，由生而死，大人變而為「天神」，再發展則為天神所居之所在，亦命名為「天」。這樣講，較王國維落實得多，但卻將「天」與「人」二字所隱含的二者相應的關係截斷了。

問題的根源在於：「天」字的意義問題，從來就不是一個古文字何以作這樣、何以作那樣的字形問題，也不是狹義的訓詁學的講法，將字義發展講一講就完事，而是要探討古人觀念中的「天」究竟有何特質。即使像顧立雅那樣有

¹⁰ 原注：「見《觀堂集林》卷九第八。見《殷虛書契考釋》卷一第二頁。」（顧立雅：〈釋天〉，頁67）雄按：王國維〈殷卜辭中所見先公先王考〉：「湯名天乙，見於《世本》（原注：《書·湯誓》《釋文》引）及《荀子·成相》篇，而《史記》仍之。卜辭有大乙，無天乙。羅參事謂天乙為大乙之譌。觀於『大戊』，卜辭亦作『天戊』（原注：《前編》卷四第二十六葉）。卜辭之『大邑商』，《周書·多士》作『天邑商』。蓋『天』、『大』二字形近，故互譌也。且商初葉諸帝，如大丁，如大甲，如大庚，如大戊，皆冠以『大』字，則湯自當稱『大乙』。又卜辭曰……。以『大乙』與『伊尹』并言，尤『大乙』即『天乙』之證矣。」（王國維：《觀堂集林》，卷9，頁10a-b）

¹¹ 顧立雅：〈釋天〉，頁67-69。按：文中之上下引號為筆者所加。

系統地從天、大、人、天神、天神所居之地一層層地推出，也沒有講明究竟殷商民族觀念中的「天」的內涵與外延是什麼。幸而在王國維、顧立雅的貢獻之上，又出現了其他商周古史學者的研究，給予學界更多參考。陳夢家〈古文字中之商周祭祀〉一文參引了王國維〈殷周制度論〉¹²、徐中舒(1898-1991)〈殷周文化之蠡測〉¹³二文，接受殷商為東方民族，周人承襲殷制的大前提，進而討論由殷至周的祭祀典禮。他指出殷人已有「上下天土對立之觀念，是為陰陽二極之張本」¹⁴，頗有見地。邇來郭靜云亦曾從甲骨文「下上若」辭例，以及「𠄎」（下上之複合詞）字的寫法，討論殷人有地下與天上相交的觀念，並認為此字所蘊含之觀念，與殷《歸藏》之稱《坤乾》有關¹⁵。這是一個有意思的研究，也值得研究者參考。殷人廣用天干記日，並為帝王命名，已可見殷人觀念中對「天」的尊尚。陳夢家將殷先公先王世系分為三系，說：

自高祖夔至王亥，相當于《史記·殷本紀》帝嚳至振八帝，以《史記》所述諸名謀合于卜辭者十不一二，其事極眇茫，學者頗有揣測，亦莫可徵信，此殷初之神話時代也，為第一系；自上甲微以至示癸，其名用天干甲乙丙丁壬癸順列而下，乃後人所追號者，為第二系；自大乙湯下迄文丁凡二十八帝，祀典大備，其帝王名與《史記》所載合者十之八九，殷之世系並諸王事跡之大略，得從而攷見焉。¹⁶

「干支」實本「榦、枝」的合寫，用樹木作為取名的象徵，在早期甲骨文已完整出現過¹⁷，在殷商時期廣泛用作記日的系統¹⁸。我們今日仍無法確知「天干」、

¹² 王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，卷10，頁1a-15b。

¹³ 徐中舒：〈殷周文化之蠡測〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第2本第3分（1931年4月），頁275-280。

¹⁴ 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，頁154。

¹⁵ 郭靜云：〈甲骨文「下上若」祈禱占辭與天地相交觀念〉，《周易研究》2007年第1期，頁11-13。

¹⁶ 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，頁100。

¹⁷ 郭沫若主編：《甲骨文合集》（北京：中華書局，1978-1983年），片號37986。

¹⁸ 郭沫若〈釋支干〉：「古人稱十干為十日，稱十二支為十二辰。《左氏傳》曰『日之數十』，又曰『天有十日』（原注：上見昭五年，下見昭七年）。《周官》『馮相氏掌十有二歲，十有二月，十有二辰，十日，二十有八星之位』，又『誓蓀氏掌覆天鳥之巢，以方書十日之號，十有二辰之號，十有二月之號，十有二歲之號，二十有八星之號。』」見郭沫若：《甲骨文字研究》（北京：科學出版社，1962年），頁151。約略可見殷周以降「十干」、「十二支」由記日至記年逐漸發展為龐大體系。又參松丸道雄：〈關於地支「巳」的疑問〉，收入復旦大學出土文獻與古文字研究中心主編：《出土文獻與古文字研

「地支」（甲乙丙丁……；子丑寅卯……）之名在最初成立時，是產生自哪一類的天文觀念，但所可知者，將天干甲乙丙丁這樣「順列而下」，最重要的是表達了「循環」觀念，而且它早在殷商時代已出現，甲骨卜辭證據歷歷，可以肯定。要知道「循環」觀念的萌生，必然和大自然環境有關，更和人類息息相關。近取諸身，就是一切物種包括人類自身的生與死；遠取諸物，就是一年四季與日月星辰的循環。這在殷周甚或更早的先民而言，是完全可以從生活經驗中意識到的事實，而且從種種證據看來，他們的理解並不膚淺。《爾雅·釋天》稱「夏曰歲」，郭璞《注》云「取歲星行一次」，「商曰祀」《注》云「取四時一終」，「周曰年」《注》云「取禾一熟」，「唐虞曰載」《注》云「取物終更始」¹⁹。《爾雅》是晚出的文獻，但其中也不乏反映古義的材料，如果我們謹慎地參考，那麼縱觀夏、商、周三代計算時序的單位，與星象每年一次循環，本有密切關係，無論是四時一終、禾一熟抑或物終更始，都是由上天降至大地牢籠著人類生命存續的大環境的循環變遷。這些年份的古稱與出土文物，顯示古人循環的觀念完全一致。

至於上古曆法，源於先民對天象的考察，傳世文獻記載甚多。推至夏朝，則衆說紛紜，迄今難有定論，因夏朝歷世與年數，傳統說法，為十七王，四百七十年，實亦難以證實²⁰，但幸而也有一些片段，可窺見夏人已知天象，例如《左傳》昭公十七年所引：

《夏書》曰：「辰不集于房，瞽奏鼓，嗇夫馳，庶人走。」²¹

這段話也見於今本《尚書·胤征》²²，據董作賓指出，這是日全食時，營救忙亂之象²³。《左傳》作者所講的《夏書》，今已不知其原著者為何，但如果這是古

究》第6輯（上海：上海古籍出版社，2015年），上冊，頁1-6。

¹⁹ 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，卷6，頁7a。

²⁰ 《史記·夏本紀》有載。王國維《古本竹書紀年輯校》列夏朝歷世年數：「自禹至桀，十七世，有王與無王，用歲四百七十一年。」下注云：「《太平御覽》八十二。《文選·六代論》《注》引『凡夏，自禹至于桀十七王』十字。《史記·夏本紀》《集解》引末二句。《通鑑外紀》二引『四百七十一年』六字，《路史後記》十三注：『《紀年》并窮、寒四百七十二年。』」（王國維：《古本竹書紀年輯校》〔臺北：藝文印書館，1974年〕，頁3b）但諸種文獻說法的來源都是《竹書紀年》，並無其他來源可作旁證。

²¹ 〔晉〕杜預集解，〔唐〕孔穎達等疏：《左傳注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷48，頁3a。

²² 題〔漢〕孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷7，頁10b。

²³ 董作賓：〈中國年曆總譜編輯凡例〉，《中國年曆總譜》（香港：香港大學出版社，

史傳說中可信的一條材料，那麼夏人已對日食進行了觀測，是可以確定的。那麼設想夏人已有他們的曆法，也就不是沒有可能的事。再參考傳世文獻如《尚書·堯典》「乃命羲和，欽若昊天，麻象日月星辰」以下一段對唐堯麾下官員名稱與職掌的追述²⁴，《左傳》襄公九年「陶唐氏之火正閼伯」、「以日知其有天道」的記載²⁵，以及《史記·曆書》「顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民」²⁶之記文，殷商以前，先民已有制度上專司天文觀測的官員，幾可確定。學者周知，殷先王先公以干支記日，又以日名來命名帝王，故有武丁、祖乙、祖甲等名。不惟帝王，皇族中之女性亦然²⁷。不但以日命名，亦以辰為名，如王亥；更準確地說，「以時為名」根本上是殷人的習俗。王國維〈殷卜辭中所見先公先王考〉說：

卜辭言王亥者九，其二有祭日，皆以辛亥，與祭大乙用乙日，祭大甲用甲日同例。是王亥確為殷人以辰為名之始，猶上甲微之為以日為名之始也。然觀殷人之名，即不用日辰者，亦取於時為多。自契以下，若昭明、若昌若、若冥，皆含朝莫明晦之意。而王恆之名亦取象於月弦。是以時為名或號者，乃殷俗也。²⁸

1960年），上編，凡例頁10。

²⁴ 題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷2，頁9a-10b。

²⁵ 《左傳》襄公九年：「晉侯問於士弱，曰：『吾聞之，宋災，於是乎知有天道，何故？』對曰：『古之火正，或食於心，或食於味，以出內火，是故味為鶉火，心為大火，陶唐氏之火正閼伯，居商丘，祀大火，而火紀時焉，相土因之，故商主大火，商人閱其禍敗之釁，必始於火，是以日知其有天道也。』公曰：『可必乎？』對曰：『在道，國亂無象，不可知也。』」（杜預集解，孔穎達等疏：《左傳注疏》，卷30，頁22a-25a）

²⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年），卷26，頁1257。

²⁷ 王國維〈殷周制度論〉：「據殷人文字，則帝王之妣與母，皆以日名，與先王同。諸侯以下之妣亦然（原注：傳世商人彝器多有妣甲妣乙諸文）。」（頁12a）

²⁸ 王國維：《殷卜辭中所見先公先王考》，頁5b。雄按：《詩·小雅·天保》「如月之恆」，毛《傳》：「恆，弦升出也，言俱進也。」鄭《箋》：「月上弦而就盈，日始出而就明。」孔《疏》：「如（日）月之上弦，稍就盈滿，如日之出。」〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷9之3，頁10a。（按：阮元《毛詩注疏校勘記》：「浦鐘云：『日當衍字。』是也。」卷9之3，頁19a）又《荀子·成相》：「契玄王，生昭明，居于砥石遷于商。」（王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》〔北京：中華書局，1997年〕，卷18，頁464）《書序正義》：「《世本》云『昭明居砥石』。」（題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷7，頁14b）《路史·後紀十》「昭明居砥石」下注云：「《世本》『復遷商』。」（〔宋〕羅泌：《路史》〔臺北：臺灣商務印書館，1983年影印文淵閣《四庫全書》第383冊〕，卷19，頁16b）故可知昭明亦先王先公中

王亥是殷人先公中偉大的領袖，在卜辭中被稱為「高祖」，其祭祀所用的牲量亦最大。據《甲骨文合集》所記，少者或十牛，多者或至四十牛²⁹。據王國維考證，由王亥而王恆（王亥之弟）³⁰，再而傳上甲微：

商之先人王亥始以辰名，上甲以降皆以日名。是商人數先公當自上甲始。³¹

殷人思想之中，具有濃厚時間意識，推極天象，極尊日月，以辰為名，明、冥等名字，都是此種思想的體現。殷商諸帝，名之前或稱「大」（如大丁）、或稱「天」（如天乙）、或稱「祖」（如祖甲）、或稱「外」（如大丁之弟外丙）、或稱「中」（如帝中壬），當然也有其他的名稱，但常見的這幾個，亦多如大、中、外等辭彙之例。殷人傳約三十帝，約半數屬兄終弟及，故單從世序列，看不出其皇族取名，是否嚴格依照「甲、乙、丙、丁」排列繼承者。但從曆法考察，則可了解殷人「循環」觀念的細節。就一日而言，有晦明循環；就一月而言，有朔望循環；就一年而言，有四季循環。擴而充之，則為四方、四風的觀念³²。看來「陰陽」觀念，早就廣泛存在於殷人腦海。一日晦明姑置不論，古人觀察一月朔望，而有「一月四分之術」，王國維〈生霸死霸考〉說：

古者蓋分一月之日為四分。一曰「初吉」，謂自一日至七、八日也；二曰「既生霸」，謂自八、九日以降至十四、五日也；三曰「既望」，謂十五、六日以後至二十二、三日；四曰「既死霸」，謂自二十三日以後至于晦也。八、九日以降，月雖未滿，而未盛之明則生已久；二十三日以降，月雖未晦，然始生之明固已死矣。蓋月受日光之處，雖同此一面，然自地觀之，則二十三日以後，月無光之處，正八日以前月有光之處。此即後世上弦下弦之由分，以始生之明既死，故謂之「既死霸」。此「生霸」、「死霸」之確解，亦即古代一月四分之術也。³³

重要人物。

²⁹ 如郭沫若主編《甲骨文合集》片號一四七三四反：「貞祭于王亥十牛。」片號六七二正：「翌辛亥侑于王亥四十牛。」

³⁰ 詳王國維：〈殷卜辭中所見先公先王考〉，卷9，頁5b-7b「王恆」條。

³¹ 同前註，卷9，頁8a-b「上甲」條。

³² 並參胡厚宣：〈釋殷代求年于四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學）1956年第1期，頁50-86。其後研究天文考古的學者更從考古資料得知早在仰韶文化時期墓葬，即透露了當時人們已有陰陽方位觀念，詳馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2007年）。

³³ 王國維：〈生霸死霸考〉，《觀堂集林》，卷1，頁2a-b。

「霸」即「魄」，亦書爲「朏」³⁴，即指月的光亮。「生霸」、「死霸」雖多次出現在西周文獻如《尚書》、《逸周書》等，但周人承繼殷商制度以及天文知識甚多（如干支記日即爲一例），一月四分之術，應亦承自殷人，可無疑惑。由一日的晦明，一月的朔望，至於一年的循環，殷人不但有四季四方觀念，也已有陰陽合曆的觀念，故有「置閏」之法。殷人天文曆法，可從三方面講：

其一是掌握太陽曆所訂一年爲三百六十五又四分之一日的長度（雖未必精準，但毫無疑問大約已知）。掌握的方法，應該是觀測到太陽在天球 (Celestial sphere) 之上，群星之間，歷天周行的軌跡，隨著季節轉變，在一個回歸年中的移動變化（即古人所說的「黃道」[ecliptic]）。

其二是知道一個回歸年的長度後，即能以「四分術」訂定曆法³⁵。所謂「四分術」，即指三百六十五又四分之一日而言。四分的掌握，是對太陽的觀測，是陽曆之本；朔望變化，則是對月亮的觀測，是陰曆之本。二者調和，才能確定節氣。傳統的講法，殷人以立春、立夏、立秋、立冬爲四節氣，周人則用二分、二至（春分、秋分、夏至、冬至）。此可從相傳的「三正」不同可知（說詳下文）。

其三就是「置閏」。甲骨卜辭屢言「十三月」，可以推知殷人已有設置閏月之舉，顯示他們已用陰陽合曆，而且用的是「歲末置閏」之法³⁶。曆法之所以要置閏，由於依月亮週期的陰曆，和依太陽週期的陽曆，對於先民均不可廢，但又彼此不合。倘求其相合，捨置閏之外，別無他法。具言之，因爲一個回歸年與十二個朔望月長度不合。倘不設置閏月，單用太陰曆，不需幾年，四季與實際節候必將大亂；倘單用太陽曆，節氣的日子不好確定，也不便於農業社會政府頒授農時。置閏的原理，除了一月四分之術，尚須先依實質計算，每一朔望月之長度，短者爲二十九日略多，長者近三十日，平均則爲二十九日半略多³⁷。

³⁴ 《說文解字》：「朏，月未盛之明。」〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981年），7篇上，頁24a。

³⁵ 並參董作賓〈中國年曆總譜編輯凡例〉：「殷曆爲古『四分術』。」（凡例頁13）

³⁶ 並參王國維：〈生霸死霸考〉。《漢書·律曆志上》：「漢興，方綱紀大基，庶事草創，襲秦正朔。以北平侯張蒼言，用顛項曆，比於六曆，疏闊中最高爲微近。」（〔漢〕班固：《漢書》〔北京：中華書局，1995年〕，卷21上，頁974）又《漢書·張周趙任申屠傳》：「贊曰：張蒼文好律曆，爲漢名相，而專遵用秦之顛項曆，何哉？」（卷42，頁2103）六曆之名，今不可知。顛項曆如上推古曆，應亦爲歲末置閏。

³⁷ 實即二十九·五三〇八日。《史記·曆書》：「大餘五十四，小餘三百四十八。」《索隱》：「太初曆法，一月之日，二十九日九百四十分日之四百九十九，每兩月合成五十九

取其整數，分大小月，大月三十日，小月二十九日。以今天的知識來看，依每月長度計，大月必然較多，小月必較少，平均每一百個月有五十三個大月，四十七個小月，約略可使朔望月符合回歸年。如以一個回歸年三百六十五又四分之一日計算，其中應該有十二·三八個朔望月。若單看月的朔望，十二個月為三五四或三五五日（視大小月之多少而定）³⁸，較一個回歸年少十一至十二日；若置一閏月，該年有十三個朔望月則為三八三或三八四日（視大月多抑或小月多），較一個回歸年多十八至十九日。理想計算，平均每百年中，需設三十七個閏年（餘六十三年為平年）。閏年出現的節奏，倘每三年置一個閏年則太少，每五年置兩個閏年則稍多（雄按：《周易·繫辭傳》「五歲再閏，故再朏而後掛」³⁹，即指五年置兩閏年而言，這是因為《繫辭》作者重點在比附曆法於筮法，細節非所關心之故），每十一年置四閏年略少，每十九年置七閏年最接近準確。相傳「顓頊曆」與殷曆相合，正是十九年置七閏年之法。

當然，文獻闕如，學者或謂秦人所用「顓頊曆」上推殷曆，已定一太陽年（回歸年）為三百六十五又四分之一日，一朔望月為二十九·五三〇八六日，但殷商時代，即使已有日晷 (sundial) 精算，恐怕難以如此精確⁴⁰。因西漢初年「太初曆」始有重大突破，往上推至周初，計日之法尚不可能細密如斯。殷人的天文知識，對朔望月之計算或未必十分精確，但畢竟可以確定者，殷人知回歸年的長度，此其一；知四分術的掌握，此其二；知透過觀測日月星辰運行，以訂定曆法的框架，調和朔望月與回歸年的差異，此其三。他們對「天」的「循環」的認知，既了解到「一月四分」之理，又掌握到太陽曆與太陰曆相調和的原理。綜合將種種對「天」的認知，落實於人生，以時、日、辰命名其君主，那就絕不會是一種單純的行為。我的意思是，如果殷人觀念中的「天」是如此具有節奏、循環，如此能影響人間萬民萬物死生興廢，那麼他們以屬於「天」的事物命名人間






日，餘五十八分。」（卷 26，頁 1264）以四九九除以九四〇，即得出〇·五三〇八。

³⁸ 《史記·曆書》：「大餘五十四，小餘三百四十八。」《正義》：「大餘五十四者，每歲除小月六日，則成三百五十四日。除五甲三百日，猶餘五十四日，為未滿六十日，故稱『大餘五十四』也。」（同前註）

³⁹ [魏]王弼注，孔穎達等疏：《周易注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 7，頁 21b。

⁴⁰ 參白光琦：〈顓頊曆三事考〉，《自然科學史研究》2002 年第 2 期，頁 179-188。雷寶、詹石窗：〈太歲系統差異形成考〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版）第 49 卷第 1 期（2010 年 1 月），頁 89-94。

的帝王，就等於將這些特質賦予帝王。

由是而論「天」字古文字之形，就有意義可說了。顧立雅歸納甲骨文「天」字爲五種形體：甲.  乙.  丙.  丁.  戊. ⁴¹，其說可參。

而金文則作「𠄎」或「𠄏」，皆像「大」字之形。如王國維指出，有「獨墳其首」的特色。惟顧立雅指其字與「大」字甲骨文作「𠄎」，與「人」字甲骨文作「亼」不同。故顧氏認爲「大」字本身已有「大人」之義，指「凡王及有地位之人」，與一般人「側立俯身之形」不同，與俘虜女奴之屬象跽形更不同⁴²。因此而謂「大」字加一筆變而爲「天」字，以作區別。故引而申之，以「天」字寄天神之義。雄按：「天」、「大」、「人」三字彼此相關，王國維、顧立雅論證已甚爲確。二人解釋不同之處，主要是王氏認爲「天」字最上一筆或作一橫畫、一墨方或一口字之形，是「天本象人顛頂，故象人形」，而顧氏則否認，認爲其上一畫僅作爲區別之用，實則「大」字本身即有「大人」之義而後引申爲「天神」義。仔細檢視，顧立雅論述有兩個關鍵性的假設，其一，是「大」字本有「大人」之義；其二是由「大」發展而爲「天」，「人」也提升而爲「神」。這兩個假設，是顧立雅「天」字之說最難解釋的兩處，因爲「天」、「大」二字的互用，唯一可參的是殷墟卜辭中「湯」的稱號或作「大乙」或作「天乙」的例子，但那也很難證明「大」字即指帝王大人而言。由此而推論，指稱大人之「大」字加一筆以區別即提升爲天神之「天」字，也就更爲困難了。不過無論是「天」抑或「大」字，其構形的主要部件是「人」，表述的是「人」這個概念，反而是無庸置疑的。事實上王國維就是如此謹慎地只守著「𠄎」、「𠄏」爲「人形」而特標示其頭的意義，故有「天」字「象人顛頂」的結論。頭顛對人而言，是最重要的部位，正如人所周知，古代最重的刑罰就是砍頭。熟知天文曆法，深悉天時循環往復的殷人，既用天干名、月名、辰名來命名帝王，他們所用的「天」字，又明顯地「象人顛頂」，那麼殷人用「人」身最重要的部位，來引申比附自然界至高無上的主宰，就再明顯不過了。這種喻象，和《周易》六十四卦中多次用人的足部譬喻初爻，以頭部譬喻上爻，亦即以人體譬喻卦體（偶爾也用動物的頭部和尾部），方法上實高度一致。這種喻象方式，可視爲殷周文化上一脈傳承的高度抽象化理念：

⁴¹ 顧立雅：〈釋天〉，頁 60-61。

⁴² 同前註，頁 67。

卦名	以足部（或足履之物）喻初爻	以頭部（或頭部器官）喻上爻
坤	履霜堅冰至	
比		比之无首
履	素履，往，无咎	
噬嗑	履校滅趾	何校滅耳
賁	賁其趾	
剝	剝牀以足	
頤		由頤，厲吉，利涉大川
大過		過涉滅頂
離	履錯然	有嘉折首，獲匪其醜
咸	咸其拇	咸其輔頰舌
遯	遯尾	
大壯	壯于趾	羝羊觸藩，不能退，不能遂
晉		晉其角，維用伐邑
夬	壯于前趾	无號，終有凶
姤	羸豕孚蹢躅	姤其角
萃		齎咨涕洟，无咎
革		小人革面
鼎	鼎顛趾	
震		視矍矍
艮	艮其趾	
歸妹	跛能履	
既濟	濡其尾	濡其首
未濟	濡其尾	濡其首

〈大有〉上九「自天祐之」，〈大畜〉上九「何天之衢」，〈明夷〉上六「初登于天」，〈中孚〉上九「翰音登于天」均有「天」。這幾個「天」字皆與人首無關，故暫不列入。然而就古文字形解釋，「天」字本像人之「顛頂」，多次繫於上爻，其含義與以頭部器官繫於上爻，取象實亦一致。

由此可見，王國維「天」字本象人形之論，不應被低估為一種古文字學的推論，而應該與殷人天文曆法之學結合考慮，並與《周易》六十四卦卦象的身體觀參證，以見「天」之與「人」，實具有抽象性、象徵性的比喻關係。近代學者論中國古代思想的「天」，每著眼於西周以後，甚至膠柱鼓瑟於文獻的源頭，如引《左傳》昭公九年「楚克有之，天之道也」⁴³，謂「天道」的觀念出現甚晚，而忽略甲骨文、金文、曆法等重要史料所顯示殷人對「天」的認識，又沒有將這種

⁴³ 杜預集解，孔穎達等疏：《左傳注疏》，卷45，頁7b。

認識聯繫到西周初年「天」的意識，進而推論春秋戰國。結果殷周之際一段往往被忽略了，這是非常可惜的。

三、登天、祭祭、紂王自焚

人類觀測日、月，而知天地宇宙為循環，落實於「人」，則為生死。生死就個人而言，是一個過程，死者不能復生，故沒有「周而復始」可言；惟就群體而言，則仍是循環，因有傳嗣繼承，生者即可以死而不亡。就死者而言，殷人喪葬殯殮的儀軌，反映的是他們死後的世界觀，有魂魄二分的靈魂二重性的觀念⁴⁴。除了死者有招魂儀式⁴⁵，在地下仍可延續另一階段的生命外，又有升天的思想。《歸藏》除了立〈坤〉為首，其哲理基礎以「尚陰」為主，明顯與「尚陽」之《周易》不同以外，其中亦有關乎「天」的若干條記載⁴⁶：

⁴⁴ 此最能反映於殷人喪葬習俗，或以人殉葬，或以牲畜（如狗、馬、牛、羊等）殉葬，顯示其有死後世界之觀念。參黃展岳：〈殷商墓葬中人殉人牲的再考察——附論殉牲祭牲〉，《考古》1983年第10期，頁935-949；或參張渭蓮：《商文明的形成》（北京：文物出版社，2008年），頁65-66。又研究者歸納殷人墓葬，發現殷商由早期至晚期貴族墓主頭部方向以朝向北偏東方最多，或可說明其尊尚的方位（參張渭蓮：《商文明的形成》，頁67、91-93。及楊錫璋：〈殷人尊東北方位〉，收入《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》編輯組：《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》〔北京：文物出版社，1989年〕，頁309）。關於靈魂二重性的觀念，並參高延（J.J.M. de Groot, 1854-1921）之名著 *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. (Leyden: E.J. Brill, 1907-1910)、余英時：《東漢生死觀》（臺北：聯經出版事業公司，2008年）。又詳拙作：〈論《易傳》對《易經》哲理的詮釋〉，收入北京大學國際漢學家研修基地主編：《國際漢學研究通訊》第3期（北京：北京大學出版社，2011年），頁59-79。

⁴⁵ 今《楚辭》諸篇所記，多反映殷人歷史風俗，如〈天問〉：「簡狄在臺學何宜？玄鳥致貽女何喜？」二句以下所論王亥事。〈招魂〉有「魍魎離散，汝筮予之」、「魍兮歸來，反故居些」云云（引文分見〔宋〕洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》〔北京：中華書局，2006年〕，頁105、198、202），「故居」即喪葬之地。

⁴⁶ 以下所引，兼引自馬國翰及洪頤煊所輯《歸藏》兩種及清嘉慶三年刊《漢魏遺書鈔》本《歸藏注》（均收入無求備齋《易經集成》第185冊，臺北：成文出版社）及王家臺秦簡《歸藏》（參見王明欽：〈王家臺秦墓竹簡概述〉，收入艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會論文集》〔北京：文物出版社，2004年〕，頁26-49）。本文為便利，同時參引了Edward L. Shaughnessy, *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts* (New York: Columbia University Press, 2014), pp. 174-187.

1. 〈坤〉曰不仁昔者夏后啓是以登天膏弗良而投之淵寅共工以□江□
2. 〈□肫〉曰昔者效龍卜爲上天而枚……昔穆王天子筮出于西征不吉曰龍降于天而道里修遠飛而中天蒼蒼其羽
3. 昔者羿善射彈十日果彈之
4. 〈豐〉曰昔者上帝卜處□□而枚占大=明=占之曰不吉□……
5. 昔者禹卜食散實而枚占大明占之曰不吉散其
6. 〈歸妹〉曰昔者恆我竊母死之藥……奔月而枚占
7. 昔者夏后啓筮乘飛龍以登于天枚占于皋陶皋陶曰吉而必同與神交通以身爲帝以王四鄉
8. 昔舜莖登天爲神牧占有黃龍神曰不吉
9. 空桑之蒼蒼八極之既張乃有夫羲和是主日月職出入以爲晦明
10. 瞻彼上天一明一晦有夫羲和之子出于暘谷⁴⁷

如果我們相信《歸藏》至少反映了部分殷商的思想，那麼「天」既是有大明（太陽）、日月、星辰、晦明的自然之天，也是可以枚占吉凶的運命之天⁴⁸，也是上帝卜處的主宰之天，也是帝王可以飛升的神仙所居之地（帝王的飛升，顯示其與「天」的互動關係也相當密切）。故「帝」又有「天」之義⁴⁹，天上之「上帝」

⁴⁷ 以上引文，兼用輯本與簡本。輯本和簡本《歸藏》是否可信，學界有不同的意見。就簡本而言，內容言及武王伐殷之事，當不可能是殷《歸藏》原本。但就事論事，部分摻雜後世文字，也不代表可以全盤否定其內容。正如部分古籍始著往往甚早，但屢入部分後世材料，也不妨礙其原本古老部分的可靠性。

⁴⁸ 陳夢家區分殷卜辭內容爲六：祭祀、天時、年成（即農業收成）、征伐、王事、旬夕（未來吉凶之卜問）。見陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年），頁42-43。

⁴⁹ 《詩·商頌·玄鳥》：「天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。」（毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，卷20之3，頁14b）《詩·商頌·長發》：「有娥方將，帝立子生商。」（卷20之4，頁2b）《呂氏春秋·音初》：「有娥氏有二佚女，爲之九成之臺，飲食必以鼓。帝令燕往視之，鳴若謚謚。二女愛而爭搏之，覆以玉筐，少選，發而視之，燕遺二卵，北飛，遂不反。」高誘《注》：「帝，天也。天令燕降卵於有娥氏女，吞之生契。」（許維通撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》〔北京：中華書局，2009年〕，卷6，頁141-142）

是人間帝王嚮往甚或盼望伴隨的⁵⁰，但上帝有時亦具有人間帝王的性格⁵¹。此外，「天」也是祭祀的對象，受祭的必為天上的神祇。陳夢家考論殷人年月日記時之名，包括翌日、彤日（彤日）、彤夕、夕、歲、祀、丁、祭等諸名，似皆起源於祭祀：

年月日記時之名，其源似皆起源于祭祀。歲祀皆祭名，而後代用為年載；翌日為祭名，引申為次日；夕為夕拜，引申為日暮。⁵²

尤值得注意的是「燹」，認為其字「象焚木之形」⁵³，即焚燒木柴以祭天，即《說文解字》「燹，祭天也」⁵⁴、《爾雅·釋天》所謂「祭天曰燹柴」⁵⁵之意。亦即《禮記·月令》「乃命四監收秩薪柴，以共郊廟及百祀之薪燎」⁵⁶，約當周人所說的「柴祭」。該文第二章又特別介紹商代之燹祭⁵⁷。本文不擬詳引陳夢家原文，但該文舉出眾多卜辭例子，說明燹于先公及天帝，祈年祈雨；燹于社土，有「其燹于土」等內容；又有「燹于日月風」、「燹于旬」、「燹于河」、

⁵⁰ 陳夢家《殷虛卜辭綜述》歸納上帝令風、令雨、降禍、降潦等十六種權能（頁 562-571），又說：「卜辭中上帝有很大的權威，是管理自然與下國的主宰。」（頁 562）朱天順則進一步歸納上帝能力為支配天象及支配社會政治兩大能力（朱天順：《中國古代宗教初探》〔上海：上海人民出版社，1982 年〕，頁 255-259）。宋鎮豪主筆之《商代史論綱》引《甲骨文合集》片號一四〇二正：「貞咸賓于帝」、「貞大甲賓于帝」、「貞下乙賓于帝」（宋稱「咸」為《尚書·酒誥》「自成湯咸至于帝乙」的湯的別名）等諸條，認為：「『賓于帝』當屬非常性禮儀，而非居常在帝所。」（宋鎮豪主編：《商代史論綱》（《商代史·卷一》）〔北京：高等教育出版社，2010 年〕，頁 325）換言之，上帝是人間帝王崇拜及接受支配的對象。

⁵¹ 殷人的「上帝」或不同於登天的殷天子。如《墨子·非樂上》引《湯之官刑》：「上帝弗常，九有以亡；上帝不順，降之百祥。」（〔清〕孫詒讓撰，孫啓治點校：《墨子閒詁》〔北京：中華書局，1986 年〕，卷 8，頁 260-261）殷商甲骨有「帝害我年」（郭沫若主編：《甲骨文合集》，片號 10124 正）、「癸亥卜，翌日辛帝降」（《甲骨文合集》片號 30386）。故宋鎮豪《商代史論綱》第八章「商代宗教信仰」中歸納甲骨中的「帝」說：「帝也稱上帝，能下降，能升陟，能入，能示（視），能令，能呼，能口，自上臨下，不純為自然神性，兼帶人化色彩；從『帝降食』、『帝示若，今我祀奏』看，似乎不享受人間生物祭牲和祀禮的慣例已有所改變，顯示出某種人格化屬性的萌芽，……被賦予了一定的人性。」（頁 323）

⁵² 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，頁 101。

⁵³ 同前註，頁 107。

⁵⁴ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，10 篇上，頁 41a。

⁵⁵ 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，卷 6，頁 14a。

⁵⁶ 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 17，頁 23b。

⁵⁷ 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，頁 113-133。

「爨于東母、西母」、「爨于蝮」等，共列九類，「皆爲天帝及一切自然物，而『爨旬』爲諸神中最抽象者」⁵⁸。《尚書·舜典》「至于岱宗柴」，陸德明《經典釋文》引馬融曰：

祭時積柴加牲其上而燔之。

孔穎達《正義》：

燔柴爲祭天告至也。⁵⁹

今《周易》、《禮記》所記周人焚燒或烹煮祭品的祭祀形式，亦屬此一原理。如卦爻辭所用「亨」字，本與「享」形音義皆同，高亨說爲「亨」即烹煮，甲骨文作𠄎、𠄏，實象宗廟之形，引申則爲受命祭饗之意⁶⁰；而「貞」字本作「𠄎」，與「鼎」爲一字，皆有烹煮以食物的芬芳上達於天之意。正如《禮記·禮運》說：

夫禮之初，始諸飲食，其燔黍捭豚，汙尊而抔飲，黃桴而土鼓，猶若可以致其敬於鬼神。⁶¹

飲食之能致祭，最重要的莫過於烹煮，讓食物香氣致饗鬼神。這是「鼎」爲最重要的禮器的原因。殷人焚煮食物，讓香氣致饗鬼神，《禮記·郊特牲》也有記載：

有虞氏之祭也，尚用氣。血、腥、爛祭，用氣也。殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲，樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍、稷，臭陽達於牆屋，故既奠，然後炳蕭合羶薌。凡祭，慎諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。殷人先求諸陽，周人先求諸陰。⁶²

⁵⁸ 同前註，頁 133。

⁵⁹ 題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷 3，頁 9a、10b。

⁶⁰ 其上之三合形狀，似與「命」、「令」字之上部結構相同，爲口部的倒形，則會鬼神受音之意，亦即「饗」字。《說文解字》：「音，獻也，从高省，𠄎象孰物形。《孝經》曰：『祭則鬼音之。』」段玉裁《注》：「《禮經》言『饋食者薦孰』也。……音象薦孰，因以爲飪物之稱，故又讀普庚切。音之義訓薦神，誠意可通於神，故又讀許庚切。古音則皆在十部；其形，薦神作亨，亦作享。飪物作亨，亦作烹。」（許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，5 篇下，頁 28a-b）

⁶¹ 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》，卷 21，頁 9b。

⁶² 同前註，卷 26，頁 21a-22a。「羶薌」即馨香。

「爛」祭，鄭玄(127-200)釋為「沉肉於湯」⁶³。「炳」，同「蒸」，即「燒」⁶⁴，目的都是讓陽氣與陰氣暢達而致饗於天地。「樂」屬陽，「禮」屬陰。原則上「殷人先求諸陽，周人先求諸陰」，適為相反。尚陰的殷人「先求諸陽」，「尚聲」即求陽，樂音奏出三闋，「陽」獲得紓發了，「然後出迎牲」，「陰」也要登場，此如孔穎達所指出，「醢」是「肉物所為，肉有形質，故為陰也」⁶⁵，表示進入用陰的階段（相對上，尚陽的周人「先求諸陰」，「灌」禮屬陰，以使氣味〔臭〕「達於淵泉」；「薦」〔奠〕禮屬陽，以使氣味「達於牆屋」）。血、腥、爛祭都是「用氣」，要讓煙與氣味上達於天。即《禮記·祭義》所謂：

建設朝事，燔燎羶薌，見以蕭光，以報氣也。⁶⁶

此所述，約當〈郊特牲〉所謂「蕭合黍、稷，臭陽達於牆屋，故既奠，然後炳蕭合羶薌」。由《歸藏》所記帝王「登天」的神話，到禘祭、爛祭、燔燎、柴燎、致饗諸義，理解《史記·殷本紀》載紂王自殺之事，則不難明白其以「自焚」方式自殺的原因：

周武王於是遂率諸侯伐紂。紂亦發兵距之牧野。甲子日，紂兵敗。紂走入，登鹿臺，衣其寶玉衣，赴火而死。⁶⁷

《史記·周本紀》：

紂走，反入登于鹿臺之上，蒙衣其珠玉，自燔于火而死。⁶⁸

紂王用寶玉纏身，引火自焚的方式，可能正是參考「夏后啓乘飛龍而登于天」，以及「禘祭」焚燒以讓氣味致饗的含義，以己身獻祭上天，並達到其登天的意圖。

綜而言之，殷人觀念中的「天」是具有循環往復之特質的，此其一；帝王以時辰天干命名，亦必被預設具有「天」的特質，此其二；殷人所用之「天」字象「人」之顛頂，「天」、「人」之間是可以互喻的，是為後世「天人合一」、「天人相應」思想的遠源，此其三；殷人有帝王登天的思想，帝王是一具特殊身

⁶³ 《禮記·禮器》「三獻爛」注。參同前註，卷24，頁2a。

⁶⁴ 《說文解字》：「蒸，燒也。」（許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，10篇上，頁41a）

⁶⁵ 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》，卷26，14b。

⁶⁶ 同前註，卷47，頁16b。

⁶⁷ 司馬遷：《史記》，卷3，頁108。

⁶⁸ 同前註，卷4，頁124。

分之人類，可因登天而轉變為「神」，故與一般不同；而致饗鬼神的觀念，最後促成了紂王自焚的結果，此其四。

四、先甲後甲、先庚後庚、初終、終則有始

殷人以天干記日的習慣，為周人所承襲，並且進一步發揮，引申出人事興壞、成敗的教訓意味。這就傳統文獻而言，首見於《周易》。〈蠱〉卦卦辭：

元亨，利涉大川。先甲三日，後甲三日。⁶⁹

又〈巽〉卦九五爻辭：

貞吉，悔亡，无不利，无初有終。先庚三日，後庚三日，吉。⁷⁰

甲日、庚日都是承襲殷人干支記日的習慣。「先甲三日」就是甲日的前三日，亦即「辛日」；「後甲三日」就是甲日的後三日，亦即「丁日」。《周易正義》引鄭玄說：

甲者，造作新令之日。甲前三日，取改過自新，故用辛也；甲後三日，取丁寧之義，故用丁也。⁷¹

王弼（226-249）《注》說：

甲者，創制之令也。創制不可責之以舊，故先之三日，後之三日，使令洽而後乃誅也。因事申令，終則復始，若天之行，用四時也。⁷²

「先庚三日」即庚日之前三日，亦即「丁日」；「後庚三日」即庚日之後三日，亦即「癸日」。〈巽〉卦九五「後庚三日」下王弼《注》說：

申命令謂之庚。夫以正齊物，不可卒也；民迷固久，直不可肆也。故先申三日，令著之後，復申三日，然後誅而无咎怨矣。甲、庚，皆申命之謂也。⁷³

王弼《注》之說，明顯源出鄭玄。姑勿論「辛日」喻「改過自新」、「丁日」「取丁寧之意」，甚至朱熹（1130-1200）後來說「癸日」是「所以揆度於其變之

⁶⁹ 王弼注，孔穎達等疏：《周易注疏》，卷3，頁4a。

⁷⁰ 同前註，卷6，頁8b。

⁷¹ 同前註，卷3，頁4a。

⁷² 同前註，卷3，頁4b。按：「令洽」，原作「令治」，據阮元《周易注疏校勘記》改（卷3，頁1b）。

⁷³ 同前註，卷6，頁8b。

後」⁷⁴等等的聲訓之解，是否屬於原義，畢竟以「先」、「後」冠於干支記日之前，正表達了一種事理循環發展的必然定律。正如朱子說：

甲，日之始，事之端也。先甲三日，辛也；後甲三日，丁也。前事過中而將壞，則可自新以爲後事之端，而不使至於大壞；後事方始而尚新，然更當致其丁寧之意，以監其前事之失，而不使至於速壞，聖人之戒深也。⁷⁵

朱子的年代當然很晚，但他從《易》理及鄭、王的注解中綜合體會到《周易》所傳達的人事變遷之理，卻非常精到深刻，符合經義。這種事理興廢變遷、往復興革的原理，與前文所述殷人已經觀察到的天道循環，其實是一致的。

《周易》原著於西周初至西周中葉，其中「先甲後甲」、「先庚後庚」透露的天道原理，和後來《左傳》昭公五年所謂「日之數十」之說⁷⁶，可以互參，都是將自然界的現象，用以譬喻人事。如王引之(1766-1834)《經義述聞》記其父念孫(1744-1832)之說，引《禮記》、《春秋》的記載，指出辛日、丁日、癸日都是古人「行事之吉日」⁷⁷。而理解此兩段卦義，必須考察卦氣的關係與卦爻辭「无初」、「有終」諸義，才能明瞭其深義。以其說關係甚爲重大，謹不憚繁冗，附載於下：

先甲後甲必繫之〈蠱〉、先庚後庚必繫之〈巽〉者，〈蠱〉之互體有〈震〉（原注：三至五互成〈震〉）。〈震〉主甲乙，故言行事之日，而以近於甲者言之。〈巽〉之互體有〈兌〉（原注：二至四互成〈兌〉），〈兌〉主庚辛，故言行事之日，而以近於庚者言之也。⁷⁸

原來〈蠱〉卦之所以稱「先甲後甲」，是因為其卦內有互體〈震〉，〈震〉主甲乙，故稱「甲」；〈巽〉卦因其卦內有互體〈兌〉，〈兌〉主庚辛，故稱「庚」。所謂「〈震〉主甲乙」、「〈兌〉主庚辛」，則是漢代象數《易》學關

⁷⁴ 〈巽〉卦九五爻辭下《周易本義》說：「庚，更也，事之變也。先庚三日，丁也；後庚三日，癸也。丁，所以丁寧於其變之前；癸，所以揆度於其變之後。有所變更而得此占者，如是則吉也。」〔宋〕朱熹：《周易本義》，《周易二種》（臺北：大安出版社，1999年），卷2，頁211。

⁷⁵ 同前註，卷1，頁93。

⁷⁶ 《左傳》昭公五年：「日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二爲公，其三爲卿。日上其中，食日爲二，旦日爲三。『明夷』之『謙』，明而未融，其當旦乎，故曰『爲子祀』。」（杜預集解，孔穎達等疏：《左傳注疏》，卷43，頁4b-5a）正是以干支記日的曆法觀念和《周易》時位之說，對於人事作出揣測。

⁷⁷ 〔清〕王引之：《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000年），卷1，頁30a-b。

⁷⁸ 同前註，卷1，頁30b-31a。

於卦氣的一種理論。《易緯通卦驗》說：

甲日見者青，乙日見者青白；丙日見者赤，丁日見者赤黑；戊日見者黃，己日見者青黃；庚日見者白，辛日見者赤白；壬日見者黑，癸日見者黃黑。各以其炁候之。⁷⁹

按《說卦傳》所記「帝出乎震」一段《易》卦方位之說，〈震〉為正東方之卦⁸⁰。《呂氏春秋·孟春紀》記陰陽學說，東方是屬木、主青色⁸¹，今「甲日見者青，乙日見者青白」，故〈震〉東方之卦主甲日、乙日。又〈兌〉為正西方之卦，西方屬金，主白色。今「庚日見者白，辛日見者赤白」，故〈兌〉西方之卦主庚日、辛日。但王引之還進一步質疑：依「互體」的說法，〈蠱〉卦二至四爻亦可以互得一〈兌〉卦，為何不在〈蠱〉卦下說「先庚後庚」？〈巽〉卦三至五爻亦可以互得一〈離〉卦（依《易緯通卦驗》之說，〈離〉為赤，主丙日丁日⁸²），為何不在〈巽〉卦之下說「先丙後丙」呢？王念孫從《易》經傳的內容中找到佐證，提出解釋說：

〈蠱〉之互體亦有〈兌〉（原注：二至四互成〈兌〉），而不言先庚後庚者，〈蠱〉之義：「終則有始。」甲者，日之始也；癸者，日之終也。若用「先庚三日，後庚三日」，則由庚下推而至癸，上推至丁，而不至甲，非「終則有始」之義矣。故不言「先庚三日，後庚三日」也。〈巽〉之互體又有〈離〉（原注：三至五互成〈離〉）。〈離〉主丙丁。而不言「先丙後丙」者，〈巽〉之九五「无初有終」。甲者，日之初也，癸者，日之終也。若用「先丙三日，後丙三日」，則上推由乙而甲而癸，乙癸之間已有甲，非「无初」之義矣。下推至己，而不至癸，非「有終」之義矣。故不言「先丙三日，後丙三日」也。⁸³

「終則有始」是〈蠱〉卦《象傳》的話，「无初有終」則是〈巽〉卦九五爻辭。王氏父子這一段解釋，既參用了「互體」、「卦氣」的理論，又以《周易》經傳的內容相校而互證。原來〈蠱〉卦中有一互體〈兌〉，〈兌〉主庚辛，照理

⁷⁹ 鄭玄注：《易緯通卦驗》（北京：中華書局，1991年《叢書集成初編》），卷下，頁32-33。

⁸⁰ 王弼注，孔穎達等疏：《周易注疏》，卷9，頁5a。

⁸¹ 許維通撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》，卷1，頁6-8。

⁸² 《易緯通卦驗》：「〈離〉，南方也。主夏至，日中赤炁出。」（鄭玄注：《易緯通卦驗》，卷下，頁28）

⁸³ 王引之：《經義述聞》，卷1，頁30b-31a。

說〈蠱〉卦也可以稱「先庚後庚」，但〈蠱〉卦《象傳》提到「終則有始」，「甲」爲日之「始」，辛日（先甲）丁日（後甲）之間有「甲日」，故稱「先甲後甲」；若稱「先庚後庚」，則是「丁日」、「癸日」，而碰觸不到「甲日」，這就不符合了「有始」之義。相對上，〈巽〉卦中也有一互體〈離〉，〈離〉主丙丁，照理說〈巽〉卦也可以稱「先丙後丙」，但〈巽〉九五爻辭提到「无初有終」，「癸」爲日之終，「後庚三日」即「癸日」，故稱「先庚後庚」；若稱「先丙後丙」，則是「癸日」、「己日」，「癸」、「丙」之間有一「甲日」，這就違反了「无初」的意義了。分析到這裏，王引之已經將兩卦各層義理都分別討論到了，但〈蠱〉、〈巽〉二卦相互間還有內在關係。《經義述聞》說：

〈巽〉之二三四爻互成〈兌〉。〈兌〉主庚辛，而「先庚後庚」不言於二三四而言於九五者，〈蠱〉之六五變爲九五，則成〈巽〉，不變則用「先甲後甲」，變則用「先庚後庚」，故於九五言之也。「先甲三日，後甲三日」、「先庚三日，後庚三日」，皆行事之吉日，故卦之行事者取焉。⁸⁴

〈蠱〉、〈巽〉之間只有第五爻爲陰陽不同，而剛好關鍵性的「先庚三日，後庚三日」就出現在〈巽〉九五爻辭中。依照他的分析，若筮得本卦〈蠱〉，以本卦卦辭占，則爲「先甲後甲」；若〈蠱〉五爻陰變爲陽，以之卦〈巽〉九五占，而用「先庚後庚」。這就說明了「先庚三日，後庚三日」爲何繫於〈巽〉九五的原因。

〈巽〉卦「无初有終」所用「初」、「終」之義，尙有二例。一者〈睽〉六三：

見輿曳，其牛掣，其人天且劓，无初有終。⁸⁵

另一〈既濟〉卦辭：

亨小，利貞。初吉，終亂。⁸⁶

《周易》中這三個例子，均用「初」、「終」爲言，說明了事理有開始（初）有結束（終），是《周易》所蘊涵天道「往復循環」的哲理，實即依據天象（包括日月星辰）的循環，揭示時間的流動，爲萬物變遷規律的終極基礎。我們可以稱此種觀念爲自然哲學，其中並無任何主宰性之觀念，亦無德性寄寓的義理元素

⁸⁴ 同前註，卷1，頁31a。

⁸⁵ 王弼注，孔穎達等疏：《周易注疏》，卷4，頁19b。

⁸⁶ 同前註，卷6，頁21a。

在內。《周易》作者預設了一個變動遷移，永無止息，卻也恆常迴環的世界。這是《周易》作者三次用「初」、「終」二字的意思。而且這種意思，為《易傳》的作者承繼並發展為「終」、「始」二字，作出種種新的詮釋，如〈蠱〉卦《象傳》「終則有始，天行也」、〈恆〉《象傳》「利有攸往，終則有始也」、〈歸妹〉《象傳》「歸妹，人之終始也」⁸⁷，都闡發了相同的思想。《繫辭傳》對於天道包括萬物的終始之理，有更直接的說明：

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。⁸⁸

熟悉《易》的學者都知道，《周易》不言生死，而只言終始。終始是天道，就人類而言，只是天地精氣的聚散。既云「聚散」，也就是天道的終始了⁸⁹。

五、周人「天命」的新義

由上所論，周人在殷人「天」的觀念（循環往復，與「人」相喻）的基礎上，進一步作出承繼與發展。以干支記日，而在標誌大自然時間框架演進的同時，又以「无初有終」、「初吉終亂」等突出了「初」、「終」兩個標誌循環的觀念，說明一切事理有開始（初）有結束（終）的原則，依據天象（包括日月星辰）的循環，展現了天道「往復循環」的哲理，揭示時間的流動，為萬物變遷規律的終極基礎。戰國《易傳》「終則有始」、「原始反終」的思想，實即導源於這種上承殷人「天」觀念的自然規律思想。

所以由殷至於周，天土對立的思想恐怕並不像近代學者所理解那樣「素樸」。至少由殷入周，「天」的意識已拓展至於人事的興壞之理。此可見重新評估殷人、周人對於自然之「天」的理解，對中國思想史研究關係是重大的。葛兆光接受了陳夢家之說，認為殷人已有天土對立的觀念，進一步「作為空間的宇宙，在商周時期的人們看來，是規範而有序的」⁹⁰。這種秩序，是一個清晰的

⁸⁷ 分見同前註，卷3，頁4b；卷4，頁5a；卷5，頁32a。

⁸⁸ 同前註，卷7，頁9a-b。

⁸⁹ 說詳拙作：〈論《易傳》對《易經》哲理的詮釋〉。

⁹⁰ 葛兆光：《中國思想史》第一卷（上海：復旦大學出版社，2001年），頁51。

「中央爲核心，衆星拱北辰，四方環中國的『天地差序格局』」⁹¹，最後則隨著禮儀倫理的演進而發展出與人道相對的「天道」觀念。其實與其說殷人「天道」觀念與「人道」相對，倒不如說與「地道」相對，更爲合適（並參前引郭靜云之說）。不過葛兆光以歷史眼光勾勒了「天」的意義在思想史的發展，無疑是較馮友蘭的五種意義的講法爲合理。我們注意古文字的源起，主要也是要分析「天」這個觀念如何形成，不單止是著眼於「天」這個字原始的構形是什麼，而是要從思想的角度進一步探討何以這個字會如此構形？以及爲何古人會作如是之想？從方法論上講，文字從來就不是一個單純的現象，文字分析也不是一個爲了探討義理而不得不爲之的初階工夫，更不是「明義理」的充分條件。我認爲，即使文字分析本身，也有義理可講，「訓詁」與「義理」，一直是互相支持的兩項工夫。古文字之寫成這樣那樣，背後必然有一套貫通其中的意義的發生作用。

從曆法看，殷商時期「天」的觀念已成熟如是；復從禮俗看，殷人以時命名帝王，又可見殷商「天」的崇拜深刻如是。至於消滅殷商的周民族，不但秉承了殷人尊天法地的思想，更進一步發展爲「天命」的意識。首先，《詩經》、《尚書》中屢言「天命」，如《詩·大雅·文王》：

穆穆文王，於緝熙敬止，假哉天命。……殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。⁹²

《詩·大雅·大明》：

維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福，厥德不回，以受方國。……有命自天，命此文王。⁹³

《尚書·康誥》：

惟時怙冒，聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷。⁹⁴

再有進者，不惟及於殷商，甚至推及於夏朝。《尚書·召誥》：

我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰：有夏服天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延。惟不敬厥德，乃早墜厥命。我不敢知，曰：有殷受天命，惟有歷年。我不敢知，曰：不其延。惟不敬厥德，乃早

⁹¹ 同前註，頁 53。

⁹² 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，卷 16 之 1，頁 10a-13a。

⁹³ 同前註，卷 16 之 2，頁 3a-6b。

⁹⁴ 題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷 14，頁 3a-b。

墜厥命。今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。⁹⁵

由上述關於「天命」之論述，可知周人爲「天」加入三項前所未有的因素：

1. 「天命」爲帝王所專屬，不及於全人類。
2. 以「德」爲核心，強調「人」的行爲意志決定「天」之意志的趨向。
3. 取證於夏、殷、周三代，以歷史驗證其權威，而且強調天命之「變」。

殷商固知「天」爲崇高主宰，但未有視「天」具有何種特殊的意志。相對上，周人視「天」恆常「命」予有德的王者，故唯王者得「天命」，而「天命」又與人民的支持有關。《孟子·萬章上》引《尚書·泰誓》「天視自我民視，天聽自我民聽」⁹⁶，最爲人津津樂道。但必須說明的是，所謂重視人民，不完全是後儒所推崇的出於道德主體的於穆不已，而是因爲農業社會，戰爭與農耕都亟需人力，人力之多寡決定了國力的強弱的緣故。這與殷人尊「天」但並未賦予「天」一種人格神之意志，截然不同。故《史記·周本紀》：

殷之祖伊聞之，懼，以告帝紂。紂曰：「不有天命乎？是何能爲！」⁹⁷

司馬遷筆下紂王帶有輕蔑語氣的話語，顯示他並不熟悉亦不接受周人將「天命」視爲恆常賦予有德者的觀點。由殷到周，「天命」思想的差異是頗大的⁹⁸。關於西周天命觀的奠立，詳參拙作〈從遺民到隱逸——先秦道家溯源：兼論孔子的身分認同〉⁹⁹。

「天命」在殷、周之際是帝王所專屬的，故與戰國以降的「天命」觀顯然有別，不可相提並論。學者熟知《禮記·中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」¹⁰⁰，而泛論先秦儒家天命思想，爲有經典的依據。其實《詩·周頌》、

⁹⁵ 同前註，卷 15，頁 10a-b。

⁹⁶ 〔漢〕趙岐注，邢昺疏：《孟子注疏》（影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷 9 下，頁 2a。

⁹⁷ 司馬遷：《史記》，卷 4，頁 118。

⁹⁸ 《尚書·湯誓》有「有夏多罪，天命殛之」、「予畏上帝，不敢不正」、「致天之罰」等（題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷 8，頁 2a-b），亦稱「天命」，學者或據以證實殷商早期已有「天命」的思想，雖或文獻晚出，但亦反映夏、殷歷史真貌（如朱鳳瀚、徐勇編著：《先秦史研究概要》〔天津：天津教育出版社，1996 年〕，頁 55。即主此觀點）。但個人觀察，這一類的語調，和周人譴責殷人、自言得天命的講法高度一致，似屬於周人以天命論滅殷後，追述往古事蹟的一種特殊觀點，很難想像早商時期即已存在。

⁹⁹ 參拙作：〈從遺民到隱逸——先秦道家溯源：兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》第 22 期（2010 年 7 月），頁 125-156。

¹⁰⁰ 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》，卷 52，頁 1a。

〈大雅〉、《尚書·召誥》、〈多士〉等篇章所說之「天命」，係專指帝王革命、定鼎新朝一事而言。直至子思撰〈中庸〉，言「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，標舉人性美善根源性與普遍性之源出於「天」，並進而提出：

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。¹⁰¹

將人類喜怒哀樂等各種情感的已發未發，視為決定德性根源能否被上溯的因素，這是西周初葉以降直至孔子論天命¹⁰²，均未曾稍稍抉發的新義。由子思開始，儒家上承周朝禮樂思想而屢言的「天命觀」始揭開了嶄新的一頁，為後世儒家學說奠定了重要基礎。以上所論子思對「天命」的新詮解及其偉大的歷史貢獻，詳參拙作〈試論子思遺說〉¹⁰³。

所以，周民族「天命」觀具有歷史意識，亦與殷人截然相異。殷人崇拜天、上帝，周人則更進一步，賦德性意志予「天命」，又將「天命」視為帝王專屬，並進而發展出一種貫徹夏、商、周三朝的歷史解讀，也就是說，透過歷史變遷，驗證「天命」永遠賦予有德者——湯之放桀，武王之滅紂，都是「天命」貫徹其意志的結果，故朝代更革，永遠取決於「天命」。這樣的觀點，首見於西周初年文獻，實在是周滅殷商之後，提出的一種轉型正義 (transitional justice)，意指周之滅殷，並非篡奪，而係主宰之「天」意志的轉移，而此種轉移，實係建基於歷史轉變之經驗與規律，以及「主變」的、「天命靡常」的政治哲理。在周人而言，此種轉型正義，不但警告了篡逆者勿輕啓武力奪權之端，也同時警告了周朝後王，必須要戒慎警惕，勿失去天命，因「天」的意志乃普遍於前後代，非僅周民族獨行武力所促成。至於理論層面而言，則周人完全寄託於《周易》尚陽、尚剛、主變的哲學¹⁰⁴。

¹⁰¹ 同前註，卷 52，頁 1b。

¹⁰² 孔子言「天命」，記於《論語》，一為〈為政〉的「五十而知天命」，另一為〈季氏〉的「君子有三畏」中的「畏天命」，其中政治意味淡薄，轉而為君子修德進階境界的用語，但尚未如子思所言「天命之謂性」直截宣示人性之崇高。

¹⁰³ 參拙作：〈試論子思遺說〉，《文史哲》2013 年第 2 期，頁 63-79。

¹⁰⁴ 這方面亦參拙作：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》第 26 期（2007 年 6 月），頁 89-118。以及〈從遺民到隱逸——先秦道家溯源：兼論孔子的身分認同〉。

六、「三正」與周曆的天道之義

天命觀的主變，實奠基於「尚陽」的哲學。此亦寄託於《周易》，而反映於政治，包括封建宗法的一切內容如嫡長子制、貴陽賤陰（重男輕女）等，也反映於曆法。「尚陽」即以「陽」為尊尚，根本在於以「太陽」為中心，以「日」、「月」為喻，在人事中區分出陰陽，賦予主從、輕重的秩序準則。此說，拙作〈論易道主剛〉及〈《易》儒道同源分流論〉已有所論述¹⁰⁵。惜兩文都未談及周人曆法。謹論「三正」問題以說明並補充如下。《詩·豳風·七月》首章所記「三正」最為直接：

七月流火，九月授衣。一之日鶩發，二之日栗烈。無衣無褐，何以卒歲。

三之日于耜，四之日舉趾。同我婦子，饁彼南畝，田畯至喜。¹⁰⁶

依後世傳注解釋，《詩》云「七月」、「九月」，即以夏曆為言。「一之日」、「二之日」、「三之日」、「四之日」即「周正」一月、二月、三月、四月，亦即相傳之「夏曆」十一月、十二月、正月和二月。此即周正建子（以夏曆之十一月為正月）、殷正建丑（以夏曆之十二月為正月）、夏正建寅（夏曆之正月即周正之三月）之差異¹⁰⁷。「一之日鶩發，二之日栗烈」描述的正是寒冬而非春天的天氣，這是「周正」的直接文獻證據。相對上，「夏正」是否為夏朝所用，其實僅止於傳說，並無直接文獻記文作為證據。

「周正」為周曆，周人所用。周人在滅殷之前，周曆未行，仍奉殷商正朔，至今文獻尚存。故《逸周書》在周滅殷以前尚稱「祀」而不稱「年」，如《逸周書·酆保》：

¹⁰⁵ 參拙作：〈《易》儒道同源分流論〉（收入北京大學中國古文獻研究中心編：《北京大學中國古文獻研究中心集刊》〔北京：北京大學出版社，2010年〕第9輯，頁75-100）及〈易道主剛〉。

¹⁰⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，卷8之1，頁9a。

¹⁰⁷ 毛《傳》：「一之日，周正月也。……二之日，殷正月也。……三之日，夏正月也。」孔《疏》：「一之日、二之日，猶言一月之日、二月之日，故《傳》辨之。言『一之日』者，乃是十分之餘，謂數從一起，而終於十，更有餘月，還以一二紀之也。既解『一』、『二』之意，又復指斥其『一之日』，周之正月，謂建子之月也；『二之日』者，殷之正月，謂建丑之月也。下《傳》曰『三之日』，夏之正月，謂建寅之月也。正朔三而改之。既言三正，事終更復，從周為說，故言四之日。周之四月，即是夏之二月，建卯之月也。」（同前註，卷8之1，頁9a-10b）

維二十三祀庚子朔，九州之侯咸格于周。¹⁰⁸

二十三祀爲周文王二十三年，據《殷曆譜》，該年當殷帝辛二十六祀，其年殷正月建辛丑，庚子朔。《逸周書》記「庚子朔」，顯示周人仍奉殷商正朔。又如《逸周書·小開》：

維三十有五祀，王念曰：多□，正月丙子拜望，食無時。¹⁰⁹

此節論月食之時在曆家預測之外，故稱「食無時」，即月食非時之意。三十五祀爲周文王三十五年，「正月」爲殷正月庚申朔，非周之正月。十六日乙亥月全食，丙子爲翌日，故有「拜望」（祈求滿月）之舉。有趣的是，《尚書·武成》所記：

惟一月壬辰，旁死魄。越翼日，癸巳，王朝步自周，于征伐商。厥四月，哉生明，王來自商，至于豐。¹¹⁰

其中之「一月」，《僞孔傳》及孔《疏》均特指「周正月」，但董作賓繫殷曆與周曆，卻發現《尚書》及《逸周書·世俘》所記，該年爲殷正、周正轉折之年，在於周武王十一祀，而〈武成〉所記的月分，四月以前尙用「殷正」，四月起始用「周正」。董氏說：

本譜，自本年以下，皆用周正，但一、二兩月，〈武成〉用殷正。殷三月，稱四月，即用周正。可見久有準備。¹¹¹

董先生計算武王克殷之年份在西元前一一一一年，容或有爭議。如勞榦就在建議修訂《殷曆譜》時，提出武王十二年伐商及十三年伐商說，而繫武王元年爲西元前一〇三七年，如此則伐商之年當在西元前一〇二六年或西元前一〇二五年¹¹²。但此非本文重點所在。重點在於，周人原奉殷正朔，後棄而改用周曆，是可以肯定的史實。即使勞先生亦說：

關於周人建子的問題，我過去以爲是周人本族的習俗。當假設前 1051 爲文王三十五年的時候，我也想到建子月是周人的正月。但前 1053 的月食

¹⁰⁸ 黃懷信等：《逸周書匯校集注》（上海：上海古籍出版社，1995年），卷3，頁205。

¹⁰⁹ 同前註，頁230。

¹¹⁰ 題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷11，頁19a-b。

¹¹¹ 董作賓：〈中國年曆總譜編輯凡例〉引《殷曆譜》上編卷四〈殷之年代〉三「克殷年月日譜」，見凡例頁19。

¹¹² 勞榦早就在〈修正《殷曆譜》的根據及其修訂〉提出：「『前1111年』這一個基點不能再信，對於這一個基點不能相容的證據也就得加以重視。」見勞榦：《古代中國的歷史與文化》（臺北：聯經出版事業公司，2006年），頁526。

卻不在建子月而在建丑月。這就表示文王三十五祀時，所用的歷法，是遵從商人的歷法。到了文王「受命稱王」之時，才把建丑歷法改為建子歷法。也就是以冬至為一年之始。¹¹³

「殷正」建丑，亦即以夏曆十二月、周曆「二之日」為歲首之月。「周正」建子以十一月為歲首，實即和「冬至」（今西曆十二月二十二或二十三日）有關，即日照南移至南迴歸線轉北返的當日（北半球日照最短的一日）。由此日起，北半球雖仍寒冷，但隨著日照北移而將逐漸轉暖。用陰陽的觀念說明，自冬至之日起，陽氣生息而陰氣消滅。此即孔穎達《正義》所謂「建子之月，純陰已過，陽氣初動，物以牙孽將生」¹¹⁴。因此「周正」恰好反映了周民族「尚陽」的思想。

傳統學者以「三正」解釋〈豳風·七月〉，固然合理，但必須提出的是，曆法之有「三正」一詞，絕對是「三代」的觀念完全成熟以後的事。殷、周之史事，史有明文；夏與殷、周並稱「三代」，則傳說成分較多。西周經典，言及歷史，焦點多在殷、周，或稱「殪戎殷」（〈康誥〉）、「克受殷之命」、「天降喪于殷」（〈酒誥〉）；或以殷、周對舉，則稱「大國殷」或「大邦殷」（〈召誥〉）、「天邑商」（〈多士〉）¹¹⁵。至於稱夏朝，則周人多以之為傳說，故〈召誥〉「相古先民有夏」，「我不可不監于有夏，亦不可不監于有殷。我不敢知，曰：有夏服天命，惟有歷年」¹¹⁶。〈多士〉言「有夏不適逸」、「成湯革夏」、「殷革夏命」¹¹⁷，乃至於〈多方〉所謂「有夏誕厥逸……，乃大降罰，崇亂有夏。……，剗割夏邑。……大降顯休命于成湯，刑殄有夏」¹¹⁸。其中〈立政〉所稱「古之人迪惟有夏」¹¹⁹、〈召誥〉所謂「相古先民有夏」，尤可看出周初統治者觀念中的「夏」，仍在口耳相傳的階段。因為周人屬西方東移的民族，對於久居東方凡六百年的殷商以前的歷史，並無文獻可據。即使今天夏朝的存在與否，目前僅止於傳說，並未能確知。長沙子彈庫出土帛書記錄了一套與《爾

¹¹³ 同前註，頁 530。

¹¹⁴ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，卷 8 之 1，頁 10b。

¹¹⁵ 四篇引文分見題孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，卷 14，頁 3b；卷 14，頁 18b、21a；卷 15，頁 6a-b；卷 16，頁 6a。

¹¹⁶ 同前註，卷 15，頁 7a、10a。

¹¹⁷ 同前註，卷 16，頁 3a、6a。

¹¹⁸ 同前註，卷 17，頁 6a-7b。

¹¹⁹ 同前註，卷 17，頁 16a。

雅·釋天》十二月分名稱相同的月名，學者爭論其屬夏正或周正¹²⁰，實則相傳之「夏正」是否確實施行於殷商以前之夏朝，是難以定奪的。研究者甚至認為「同時考慮太陽月亮的運動周期用以記載時日的十二月曆法，究竟是由誰創造的？在中國古史中沒有明確的記載」¹²¹。其實曆法始於何時，要求諸古史明確記載，本來就很難；但反過來說，殷人運用陰陽合曆已極為純熟，倒是可以確定的。司馬遷稱「黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘」¹²²云云，當然難以坐實其為信史；但說「先王之正時也，履端於始，舉正於中，歸邪於終」¹²³，其中涉及掌握節氣的定點，閏月的位置，則顯然自殷商時代，即已充分有此種考慮。至於後文說「履端於始，序則不愆；舉正於中，民則不惑；歸邪於終，事則不悖」¹²⁴，那就是借天象以說人事了。

本文所稱周民族有「尚陽」的思想所講的「陽」，在自然界是以太陽為主，亦即拙作〈論易道主剛〉中所講的以太陽為中心的宇宙論，《周易》一書，即屬周民族尚陽思想的理論基礎；在歷史政治規律上則主變；在倫理秩序上則以男性為主，立嫡長子，嫡庶分列，尊男而卑女，此在《左傳》、《禮記》及出土文獻所述周民族之禮制可見；在政治原理上則尚武力，行封建。主變的歷史觀，尤其可見於《詩》、《書》所載周滅殷之後追述夏、商、周更革的天命靡常之論¹²⁵。

更重要的是：「月」原本是月亮的象形字。先民稱「月」，係以「月」之名，指稱月球運動節奏長度，此即〈七月〉中的「七月」、「九月」名稱的由

¹²⁰ 《爾雅·釋天》：「正月為陬，二月為如，三月為窮，四月為余，五月為臯，六月為且，七月為相，八月為壯，九月為玄，十月為陽，十一月為辜，十二月為涂。」邢昺《疏》釋此段為「月之別名」（郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，卷6，頁7b-8b）。李學勤〈補論戰國題銘的一些問題〉以之與子彈庫十二月名相比，而認為其屬建寅的夏正（《文物》1960年第7期）。林巴奈夫〈長沙出土戰國帛書考〉（《東方學報》第36冊第1分〔1964年10月〕）則認為其屬建子的周正。

¹²¹ 陳久金：〈長沙子彈庫帛書反映出的先秦南方民族的天文曆法〉，《帛書及古典天文史料注析與研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁420。

¹²² 司馬遷：《史記》，卷26，頁1256。

¹²³ 同前註，頁1259。「履端於始」，《集解》引韋昭曰：「謂正曆必先稱端始也，若十一月朔旦冬至也。」「舉正於中」，《集解》引韋昭曰：「氣在望中，則時日昏明皆正也。」（雄按：此「氣」指節氣）「歸邪於終」，《集解》注「邪」字音餘（雄按：「歸餘於終」即歲末置閏），並引韋昭曰：「邪，餘分也。終，閏月也。中氣在晦則後月閏，在望是其正中也。」（頁1259）

¹²⁴ 同前註。

¹²⁵ 相關的論述，已見於拙作〈《易》儒道同源分流論〉及〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，於此不再贅述。

來。但周人稱歲首之月，則以「日」（太陽）為名，故稱「一之日」、「二之日」。不以「月」稱月，而竟以「日」稱月，此亦尚陽思想的表徵。孔穎達《正義》釋「一之日」、「二之日」：

或日或月，不以數配，參差不同者，蓋以日月相對，日陽月陰，陽則生物，陰則成物。¹²⁶

其說雖屬附會，但「陽則生物」一語，卻無意中說明了周人稱其歲首之月為「一之日」的原因。殷末周初，曆法雖未至於漢初的精確¹²⁷，但周人以冬至之月為歲首，並立「日」之名以稱該「月」，明顯已有「二分、二至」（春分、秋分、夏至、冬至）及立春、立夏、立秋、立冬的意識，也就是既知道以觀察日照長短來確定一年之中「陰」、「陽」氣消長的循環，也有了觀測月亮朔望來定日曆的長短。周人與殷人一樣，是陰陽合曆，「周正」則是尚陽的表徵。至於「夏正」云云，則只屬傳說，也可能是周自殷承繼下來以月亮朔望來確定時間長度的一套遠古即沿用的方法。

七、結論

從古文字、天文、曆法、神話等各種證據考察，殷人「天」的觀念已經相當豐富，但其「天」之觀念，一則植根於自然天象（包括日月星辰的規律性循環移動，知朔望四分之術又知以置閏之法符合「太陽」的回歸循環），二則以日月時辰命名天子，三則借用象徵人體的「人」字，突顯其首腦部位以譬喻「天」字（這三點都可考見殷人思想中天人關係的一端），四則以祭饗祭表達對上帝的尊崇，五則重視天子之登天。其中尤值得注意者，「天」字造字之原理，實已為後世天人思想的遠源。陰陽作為一個哲學觀念當然可以說晚至戰國，但實則殷人、周人，均已有清楚的「陰、陽」意識，並以之作為政治原理。《歸藏》稱《坤乾》而立〈坤〉為首，《周易》首二卦為〈乾〉、〈坤〉而立〈乾〉為首，

¹²⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，卷8之1，頁10b。

¹²⁷ 直至班固《漢書·律曆志上》才清楚記載了漢武帝元封七年(104 B.C.)大中大夫公孫卿、壺遂、太史令司馬遷等言「曆紀壞廢，宜改正朔。……詔選用鄧平所造八十一分律曆」的「太初曆」頒行的千古大事。「太初曆」之「法，一月之日二十九日八十一分日之四十三」（卷21上，頁974-976）。那就是一太陽年為三百六十五又四分之一日，一朔望月為二十九又八十一分之四十三日，故稱之為「八十一分曆」。

絕非後人託古附會，而是歷史事實。太陽與月亮影響人類生活至鉅，其顯隱所導致天氣與氣候的變遷，更與人類生活息息相關，不單是先民生活所不得不考察的對象，也是殷、周帝王用以宣示其政治綱領的宇宙最高觀念。

周滅殷商，承襲殷人天道終始循環之理，進一步標舉了尚德、主變、尊崇陽剛的精神，反映於《周易》這部推天道之書，則貴陽而賤陰，突顯「初、終」循環的自然之理和動態規律，並引申喻指人事的成壞興革；反映於《詩》、《書》，則是「天命靡常」的思想，再注入尚德的意志，而「天命」被規範為帝王所獨有，與戰國以降如〈中庸〉所講「天命之謂性」的「天命」截然不同。

勉強套用馮友蘭「五義」之說，殷人之天，實以自然及物質之天為基礎，又蘊含若干主宰意味，且具有浪漫神話色彩。周人加強了人文意識，注入尚德、尚陽、剛健、主變的成分，既涵括了主宰、自然的意識，也為戰國以降義理之天、運命之天打下基礎。

最後，「天」字不惟與「大」、「人」二字相關，與「元」字關係更為密切。「元」有「首」之意，「首」又有「大」之義。《春秋》家每推崇《春秋》「元年」之「元」，《易》家則推崇「元亨利貞」之「元」，實皆呼應「天」、「大」、「人」之義，與傳世文獻如《孟子》、《荀子》，出土文獻如《郭店楚簡·窮達以時》所論天人之分及天人關係，關涉重大。因限於篇幅，當另文討論。

釋「天」

鄭吉雄

本文擬從訓詁、義理並進的方式重探「天」的意義架構。從古文字、天文、曆法、神話等各種證據考察，殷人「天」的觀念已經相當豐富，一則植根於自然天象循環，二則以日月星辰命名天子，三則借用象徵人體的「人」字突顯其首腦部位以譬喻「天」字，四則以祭饗祭表表達對上帝的尊崇，五則重視天子之登天。「天」字造字之原理實已為後世天人思想的遠源，尤堪注意。日與月亮影響人類生活至鉅，不但為農業所重視，也是殷、周帝王用以宣示政治綱領的最高觀念。殷人尚陰，周人尚陽，本諸天象，施用於政治教化，恐非後人託古附會，而是歷史事實。周滅殷商，承襲殷人天道終始循環之理，進一步標舉了主變、尊崇陽剛的精神，貴陽而賤陰，突顯「初、終」循環的自然之理和動態規律，並引申喻指人事的成壞興革，強調天命靡常，更注入尚德的意志，規範天命為帝王所獨有。借馮友蘭「五義」之說，殷人之天，實以自然及物質之天為基礎，又蘊含若干主宰意味，且具有浪漫神話色彩。周人加強了人文意識，注入尚德、尚陽、剛健、主變的成分，既涵括了主宰、自然的意識，已為戰國以降義理之天、運命之天打下基礎。

關鍵詞：天 天道 天命 曆法 三正 陰陽

On “Tian” (Heaven)

Dennis C. H. CHENG

This paper attempts to reconstruct the meaning system of “Tian,” especially in its development from the Yin to the Zhou dynasty, by incorporating the ancient people’s knowledge of astronomy and the calendar through reinterpreting the historical records in early Chinese classics, canons and excavated texts. By revisiting the work done on ancient Chinese civilizations by leading scholars like Wang Guowei, Herrlee G. Creel, Chen Mengjia and Dong Zuobin, the author also reexamines the theory of the “five meanings of Tian” declared by Feng Youlan. The author consequently concludes that as early as in the Yin dynasty, “Tian” carried multiple meanings. The graph itself is a metaphor featuring the human head. The nature of “Tian” reflected by the celestial phenomena is a never ending cycle—the names of the heavenly stems and celestial phenomena were used to name the kings, while the kings burned their sacrifices to show their respect to “Tian.” The Zhou people inherited part of the philosophy of “Tian” from the Yin people, but emphasized the solar, masculine or positive power as well as the political morality of “Tian” which is the main spirit of the mandate of heaven.

Keywords: Heaven mandate of Heaven celestial calendar
san-zheng (the three calendars) Yinyang

徵引書目

- 孔安國傳，孔穎達等疏：《尚書注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王明欽：〈王家臺秦墓竹簡概述〉，收入艾蘭、邢文編：《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會論文集》，北京：文物出版社，2004年。
- 王國維：《古本竹書紀年輯校》，臺北：藝文印書館，1974年。
- ：《觀堂集林》，北京：中華書局，1999年。
- 王弼注，孔穎達等疏：《周易注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 田倩君：《中國文字叢釋》，臺北：臺灣商務印書館，1967年。
- 白光琦：〈顛頊曆三事考〉，《自然科學史研究》2002年第2期，頁179-188。
- 朱天順：《中國古代宗教初探》，上海：上海人民出版社，1982年。
- 朱鳳瀚、徐勇編著：《先秦史研究概要》，天津：天津教育出版社，1996年。
- 朱熹：《周易本義》，收入《周易二種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 余英時：《東漢生死觀》，臺北：聯經出版事業公司，2008年。
- 宋鎮豪主編：《商代史論綱》（《商代史·卷一》），北京：高等教育出版社，2010年。
- 李學勤：〈補論戰國題銘的一些問題〉，《文物》1960年第7期，頁67-68。
- 杜預集解，孔穎達等疏：《左傳注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 松丸道雄：〈關於地支「巳」的疑問〉，收入復旦大學出土文獻與古文字研究中心主編：《出土文獻與古文字研究》第6輯，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 林巳奈夫：〈長沙出土戰國帛書考〉，《東方學報》第36冊第1分，1964年10月，頁53-97。
- 洪興祖撰，白化文等點校：《楚辭補注》，北京：中華書局，2006年。
- 胡厚宣：〈釋殷代求年于四方和四方風的祭祀〉，《復旦學報》（人文科學）1956年第1期，頁49-86。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- 孫詒讓撰，孫啓治點校：《墨子閒詁》，北京：中華書局，1986年。
- 徐中舒：〈殷周文化之蠡測〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第2本第3分，1931年4月，頁275-280。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1995年。

- 商承祚：〈釋申〉，《商承祚文集》，廣州：中山大學出版社，2004年。
- 張渭蓮：《商文明的形成》，北京：文物出版社，2008年。
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 許維遜撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年。
- 郭沫若：《甲骨文字研究》，北京：人民出版社，1962年。
- _____主編：《甲骨文合集》，北京：中華書局，1977-1983年。
- 郭靜云：〈甲骨文「下上若」祈禱占辭與天地相交觀念〉，《周易研究》2007年第1期，頁7-13。
- 郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 陳久金：《帛書及古典天文史料注析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001年。
- 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》第19期，1936年6月，頁91-155。
- _____：《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年。
- 勞榘：《古代中國的歷史與文化》，臺北：聯經出版事業公司，2006年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2007年。
- 黃展岳：〈殷商墓葬中人殉人牲的再考察——附論殉牲祭牲〉，《考古》1983年第10期，頁935-949。
- 黃懷信等：《逸周書匯校集注》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 楊錫璋：〈殷人尊東北方位〉，收入《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》編輯組：《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》，北京：文物出版社，1989年。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 董作賓：《中國年曆總譜》，香港：香港大學出版社，1960年。
- 雷寶、詹石窗：〈太歲系統差異形成考〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版）第49卷第1期，2010年1月，頁89-94。
- 趙岐注，邢昺疏：《孟子注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 鄭玄注：《易緯通卦驗》，收入《叢書集成初編》第689冊，北京：中華書局，1991年。
- _____，孔穎達等疏：《禮記注疏》，收入阮元校刻：《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 鄭吉雄：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》第26期，2007年6月，頁89-118。
- _____等：〈先秦經典「行」字字義的原始與變遷——兼論「五行」〉，《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月，頁89-127。
- _____：〈從遺民到隱逸——先秦道家溯源：兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》第22期，2010年7月，頁125-156。
- _____：〈《易》儒道同源分流論〉，收入北京大學中國古文獻研究中心編：《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第9輯，北京：北京大學出版社，2010年。

- _____：〈論《易傳》對《易經》哲理的詮釋〉，收入北京大學國際漢學家研修基地主編：《國際漢學研究通訊》第3輯，北京：北京大學出版社，2011年。
- _____：〈試論子思遺說〉，《文史哲》2013年第2期，頁63-79。
- _____：〈先秦經典「中」字字義分析——兼論《保訓》「中」字〉，收入陳致主編：《簡帛·經典·古史》，上海：上海古籍出版社，2013年。
- 羅泌：《路史》，收入影印文淵閣《四庫全書》第383冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 顧立雅：〈釋天〉，《燕京學報》第18期，1935年12月，頁59-71。
- Groot, J.J.M. de. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. Leyden: E.J. Brill, 1907-1910.
- Shaughnessy, Edward L. *Unearthing the Changes: Recently Discovered Manuscripts of the Yi Jing (I Ching) and Related Texts*. New York: Columbia University Press, 2014.

