成大中文學報　第二十七期
2009 年 12 月　頁 153-190
國立成功大學中文系

說「東」

陳雅雯*

摘　要

本文試從《說文》「東」的釋形釋義與互見字例，對照甲金古文和文獻、出土材料，以「象」的角度來審視，透視文字部件之象所要表達的文化原型。「東」的「動」義源自於蒼龍星象、陰陽五行思想的作用，而「東」所從的「日」、「木」，以錯見筆法寓寄答案於「槫」、「叒」二字的說解中，深深關係著太陽日中烏、扶桑若木神話。漢字克隆（clone）自然萬物形態，其實就是「象」這龐大記憶體在發揮信息轉錄、轉譯與再創造功能，其所呈顯之「意」是天人合一的大體系。

關鍵詞：《說文解字》、東、蒼龍、日、扶桑

* 遠東科技大學通識教育中心講師。

The ‘East’

Chen Ya-Wen
Instructor, General Education Center,
Far East University

Abstract

This study on the meanings and the related characters of the ‘east’ of Shuo Wen Jie Zi, we want to contrast oracle-bone scripture, bronze inscriptions, unearthed products and records, in order to observe perspicuously the cultural archetype of the Chinese characters with a ‘image’ view. The ‘movement’ meaning of the ‘east’ related to green dragon star and Yin Yang Wu Xing. The ‘sun’ and ‘tree’ of the ‘east’ related to the myth about the crow in the sun how to rise. The Chinese characters clone the nature which is a large law of heaven system in fact that the ‘image’ produces a marked effect.

Keywords: Shuo Wen Jie Zi (*Etymology of Ancient Chinese Characters*), east, green dragon, sun, fu sang (where the sun rises)

說「東」

陳雅雯

一、前言

傳統漢字研究首重文字的形、音、義。其中，六書是「形」首重的判准法則，依造字原則解析字形結構的歸屬類別。而字義的解詁最好是能從字形直接發想的本義，當本義確立之後，就可依與本義有無關係的條件，去聯系引申義的遞訓層次，和作假借義的區隔。文字之音則是從得聲偏旁或反切去推求。漢字的形、音、義三元素固然是文字學基本的研究課題，其實還可以連結到「象」的思維運作。《易・繫辭下傳》：「象也者，像此者也。」「象也者，像也。」[1]段玉裁注《說文》「象」曰：

> 按古書多假象為像。人部曰：「像者，似也；似者，像也。像，從人，象聲。」……《周易・繫辭》曰：「象也者，像也。」此謂古《周易》象字即像字之假借。韓非曰：「人希見生象，而案其圖以想其生，故諸人之所以意想者皆謂之象。」似古有「象」無「像」，然「像」字未製以前，想像之義已起，故《周易》用象為想像之義。[2]

《周易》用象爲想像之義，是將種種經驗印象概念存諸象，「有象則大小、遠近、精粗、千蹊萬徑之理，咸寓乎其中，方可彌綸天地。無象則所言止一理而已，何以彌綸？故象猶鏡也，有鏡則萬物畢照，若舍其鏡，是無鏡而索照矣。不知其象，《易》不注可也。」[3]如鏡畢照萬物的象，「乃以穿通窘滯，決瀆壅塞，引人之意，繫之無

1 （宋）朱熹，《周易本義》卷之三（臺北：大安出版社，1999.7），頁 252.255。

2 （清）段玉裁，《說文解字注》九篇下（經韻樓藏版，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985.9），頁 464。

3 （明）來知德，《來註易經圖解》〈來瞿唐先生易註自序〉（臺北：武陵出版有限公司，1990.7），頁 8。

極，乃以明物類之感，同氣之應，陰陽之合，形埒之朕，所以令人遠觀博見者也。」[4]形上、形下之萬理可寓於象中，象雖非專屬於《周易》，但《易》象之變通豐富，是先聖對自然界和社會的探索所獲得的總結經驗和哲理思考，展示出的是一個龐大的象徵體系。因此，《易》象的智慧理則，無形中成爲中國文化意象思維的活水源頭。

《說文・敘》開頭引述《易・繫辭下傳》庖犧畫卦之內容，表面說的是文字創生的歷程，實際是《易》學思想滲溶的文字觀，故這些文字學術語或概念，其實有其行持的思想義理，一來可知許慎的學術思想淵源，二來表示畫卦之取象、法象原則與文字的創制實有密切關係。《說文・敘》：「蓋依類象形，故謂之文，……。文者，物象之本。」[5]文，《說文》云：「錯畫也，象交文。」[6]與《易・繫辭傳》所言的「仰以觀於天文」、「遂成天地之文」、「觀鳥獸之文」[7]同意旨。「文」爲交錯之畫，物象之本，又《說文》云：「爻，交也，象《易》六爻頭交也。」[8]「文」與「爻」之義相通，皆有交錯之義，文字的線條筆畫猶如爻象交錯，這樣的思維類比，更見「象」是漢字的重要內在精神。

劉歆、班固稱「指事」爲「象事」，「會意」爲「象意」，「形聲」爲「象聲」；段玉裁注解《說文》的「指事」、「形聲」云：

> 「指事」之別於「象形」者，形謂一物，事晐眾物……「指事」亦得稱「象形」……有事則有形，故「指事」皆得曰「象形」。[9]

> 其（指形聲）別於「指事」、「象形」者，「指事」、「象形」獨體，「形聲」合體。其別於「會意」者，「會意」合體主義，「形聲」合體主聲。[10]

「會意」合體主義，「形聲」合體主聲，會意、形聲的合體元素雖有義與聲的主從

4 劉文典，《淮南鴻烈集解》卷二十一〈要略〉（臺北：明倫出版社，1971.10），頁 82。。

5 同註 2 十五卷上二，頁 761。

6 同註 2 九篇上二十，頁 429。

7 同註 1，〈繫辭上傳〉，頁 237；〈繫辭上傳〉，頁 246；〈繫辭下傳〉，頁 253。

8 同註 2 三篇下四十四，頁 129。

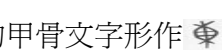
9 同註 2 十五卷上四，頁 762。

10 同註 2 十五卷上五，頁 763。

之別，但「象」仍是其共同的內涵，段玉裁注解「象形」云：「有獨體之『象形』，有合體之『象形』。獨體如『日』、『月』、『水』、『火』是也。合體者，從某而又象某形……」[11]象形、指事雖有具體物形和抽象事形的區別；會意、形聲雖同爲合體，而有義與聲的主從之別，但作爲共同內涵的「象」是可超越這些分別之相，是知劉歆、班固何以要稱作「象事」、「象意」、「象聲」的原因了。《易》取象和用象可通於漢字的構造論。

從漢字的取象，其實是可以考察其中隱含的文化母題原型，臧克和說：「古漢字取象，就是古漢語的『語象原』；一個古漢字之具象，就是一個神話，一個儀式，一個文化原型，就是一個世界。」[12]漢字的表意性之所以強，是線條筆畫構擬出來的「象」在發揮作用，形成辨識度強的視覺圖像。易言之，文字的筆畫之形是象的表層定狀，而這定狀筆劃的內涵是爲「象」。因此，漢字研究從解形釋義，轉入構形之「象」思維，可以和文化語境相連結，豐富更多漢字的故事。本文試從《說文》「東」的小篆釋形結構，對照甲金古文和出土材料，以「象」的角度來審視，透視文字部件之象所要表達的文化原型，有漢代傳承先秦的蒼龍星宿、太陽扶桑神話，和其中蘊藏的陰陽五行思想，「東」的漢字故事所開啓的就是感知秦漢思想知識的網絡。

二、「東」的古文疑證

「東」的甲骨文字形作  ，金文字形作 ，古文字學者認爲《埤蒼》曰：「無底曰橐，有底曰囊。」「象橐中實物，以繩約括兩端之形，爲橐之初文」[13]，「橐中無物，束其兩端，故亦謂之束」[14]，「束與東爲

11 同註 9。

12 臧克和，《錢鍾書與中國文化精神》（南昌：百花洲藝文出版社，1993.5），頁 36。

13 徐中舒，《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1998.10），頁 662。

14 丁山，《說文闕義箋》，頁 28。轉錄自于省吾主編《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996.5），頁

一字者，東字古當讀爲透母字，聲轉而爲東也。」[15]「橐與東爲雙聲，故古文借爲東方。」[16]《說文》的說法「乃據後起之字形爲說，不確。」[17]若以上述諸說作爲評斷《說文》是非的必然證據，表面上雖言之成理，實質上反而加大古文字考釋與《說文》之間的距離，因爲和「東」作爲方位之稱的普遍性比較起來，囊橐之「東」彷彿如曇花一現，只在古文字考釋被如此認知。換句話說，甲骨文「東」的囊橐之說和《說文》的釋義形成斷層，若僅以單薄的假借理由爲說，將雙方區隔成沒有任何關係，既陷古文字於不是，也對《說文》的理解起不了作用。古文字考釋和許慎《說文》是基於不同學處認知的闡釋，各有所屬的學處層次，不適合作對等的糾正或取代。否則，《說文》本身的謎底還沒解開，便又要接受不同層次學處的說法，這對解開《說文》的謎底無疑是雪上加霜，與古文字考釋形成兩造之說。

「東」的古文字形固然很像束兩端的橐，象橐之東被借爲方位名稱，按照唐蘭、丁山等人之說，幾乎肯定是基於雙聲或聲轉的關係，於義沒有關聯。但艾蘭卻不這麼認爲，他說：

> 高本漢的上古音復原，「東」字的韻尾是（*ng），這跟「束」（*śi̯uk）「橐」（*t'ɑ̆k ）一組漢字的韻尾不相同。《說文》：「東，動也」，「動」字的古音是（*d'ung），一組從「重」的漢字也都帶相同的韻尾。看來，「東」本身就是音符；它似乎不太可能是從那些原來語音上並不相近的字借來的（如「束」「橐」），雖然在後來的語音變化中他們都被歸入相同的韻部。
>
> 有的解釋者把金文裡的「 」當作「東」字，金文裡的「」是不是甲骨文裡的「東」，這很難說，甲骨文裡有「」，也有「」的寫法，可是「」「」不像「」（裡面有幾道豎筆），甲骨文裡所見的這兩種寫法也不是最普遍的，它們多出現在曆組卜辭裡，我認為金文裡的「」與甲骨文裡的「東」字沒有直接聯系。[18]

3010。

15 唐蘭，《考古學社刊》四期，頁 1。轉錄自同註 14。

16 同註 14。

17 同註 13。

18 艾蘭（Sarah Allan）著，汪濤譯《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》*The Shape of the Turtle:*

「東」的本義推擬爲橐囊，都是因爲太過信任坐實具象一定是原始本義的緣故。況且由漢字視覺圖像所引起的歧義性，在闡釋過程中是無法避免的。象橐之形作爲「東」古文字形的具象本義，只能視爲一種推測，「東」在卜辭多作方位名詞、東母（神祇名）、宮室名、地名、祭名[19]，並無橐囊之義。因此，古文字 、 、 的本義是否應該就作橐囊，其實是值得商榷的。文字放在語境的意義，固然不一定皆本義，不過也不會全無本義的運用。站在「取象」的角度思考，基於「假借」的意義關聯並非絕對無任何關係，就像「西」，《說文》小篆作 ，象鳥在巢上，「日在方而鳥，故以爲東之。」[20]就是取象於鳥棲作爲方位名，太陽鳥經過一天飛翔，西是太陽鳥棲息的鳥巢，也代表日落的西方方位[21]。因此，象橐之東被借爲方位，如果以「取象」看待之，倒是可以好好重新審視原來的假借之說。否則，忽略「東」古文字形之象所起的作用，光靠聲韻之理說「橐」與「東」的假借關係，好像忽略什麼跳過去，說理空洞，不易取信。

《說文》訓解「東」，既有陰陽五行觀作用的春天東方木，萬物生機蠢動萌發的涵義，同時也有神話作用的日登榑桑，以表東方的義蘊。陳夢家、饒宗頤都認爲：卜辭中的東母應指日神。[22]這個考釋說法和《說文》「東」的神話義蘊符合。吾人以爲：「東」在卜辭早已與日神、東方之義關係密切，《說文》訓解的「東」就是本義，有文化淵源可尋，絕不像徐中舒所說的「乃據後起之字形爲說，不確。」《說文》以後起之字形爲說，其實是要藉著拆解小篆字形的方式，記錄「東」的日升榑桑神話義蘊，日升榑桑是「从日在木中」暗藏的玄機，這是《說文》拆解字形法的獨到本領。艾蘭分析了甲骨文「東」字的寫法，發現它是「木」和「日」字的組合[23]，是證「東」作「橐囊」之說，並非定論。木與東方、太陽相關的神話思想由來已久，

Myth, Art, and Cosmos in Early China,（成都：四川人民出版，1992.8），頁 46。

19 同註 13，頁 662-663。

20 同註 2 十二篇上四，頁 591。

21 拙作《《說文解字》數術思想研究》〈第四章《說文解字》陰陽五行思想〉（臺南：國立成功大學中國文學系博士論文，2009.6），頁 198。

22 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁 574；饒宗頤，《殷代貞卜人物通考》頁 150。轉錄自同註 14，頁 3011。

23 同註 18，頁 42-46。

漢代有意無意地繼承這種傳統，《說文》「東」字是一個明顯的例子。

三、《說文》「東」的互見連線

《周禮・天官・司會》：「以參互攷日成，以月要攷月成，以歲會攷歲成。」賈公彥疏：「以司書之等，相參交互，考一日之成。一日之中計算文書也。」[24]舉凡人事物等各方面可供舉證，相互參見印證者，即謂「參互」。施之於著書，必有前後可連貫的遣詞用句、篇章、人物、事件或理路，即謂互見法。互見法本是不意爲之而爲之的自然撰著筆法，惟史家特別重視，而有名稱上的沿革。《禮記・經解》云：「屬辭比事，《春秋》教也。」「屬辭比事而不亂，則深於《春秋》者也。」[25]毛奇齡《春秋屬辭比事記・一》云：「〈經解〉曰：『屬辭比事，《春秋》教也。』夫辭何以屬？謂夫史之散漫者，宜合屬也；事何以比？謂夫史官所藏之事亂參錯，而當爲之比以類也。」[26]王夫之《禮記章句・經解》：「屬辭，連屬字句以成文，謂善爲辭命也；比事，比合事之初終彼此以謀其得失也。」[27]章太言〈春秋故言〉自註：「一事而涉數國者，各國皆記其一端，至《春秋傳》乃排比整齊，猶司馬《通鑑》比輯諸史記傳表志之事，同爲一篇，此爲屬辭比事。」[28]屬辭比事就是一種史筆互見法，《春秋左傳》、《國語》、《戰國策》等史書皆有此法。司馬遷的《史記》，於書中時有清楚交代互見的線索，以「事在某」、「語在某」常語提示。例如：〈周本紀〉：「其事在周公之篇」、〈秦本紀〉：「其語在〈始皇本紀〉中」、〈呂太后本紀〉：「語在齊王語中」、〈禮書〉：「事在袁盎語中」。[29]互見法雖

24 李學勤主編，《十三經注疏・周禮注疏》（上）卷六（北京：北京大學出版社，1999.12），頁 165。

25 李學勤主編，《十三經注疏・禮記正義》（下）卷十五（北京：北京大學出版社，1999.12），頁 1368。

26 毛奇齡，《春秋屬辭比事記》（「叢書集成初編」，北京：中華書局，1991），頁 1。

27 見《船山全書》第四冊，（長沙：岳麓書社，1996.10），頁 1172。

28 章太炎，《檢論》卷 2（臺北：世界書局，1958.7），頁 532。

29 《史記三家注》卷四〈周本紀〉，頁 76；卷五〈秦本紀〉，頁 109；卷九〈呂太后本紀〉，頁 187；卷二十三〈禮書〉，頁 459，（臺北：七略出版社，1985.9）。

非司馬遷所始創，然他是第一位於《史記》作明確提示者，故後世論互見，言必稱史遷。

《說文》以其點狀、線狀與簡潔的行文節奏，要歸整 10516 字（正文數 9353 加重文數 1163），也必然體現字與字、說解與說解、篇與篇之間，錯綜離合、彼此關聯的方法，許慎注過《史記》，以史遷筆法言之即爲互見法，錢大昕則稱之爲「舉一反三」，[30]徐永慶《說文解字注匡謬》引用錢氏之說：

> 按古人著書，文簡而義該，往往舉一二以見例，不必每字每句求其相合也。如五藏配五行，古文說與博士說各異，唯腎為水藏同，而《說文》云：心，土藏，博士說以為火藏，至脾土藏，肝木藏，肺金藏，則但用博士說，不言古文異同。錢少詹事大昕曰：此舉一反三之例也。木，東方之行；金，西方之行；火，南方之行；水，北方之行，則土為中央之行可知。鹹，北方味也，而酸苦辛甘皆不言方。 ，水音也，而宮商角徵皆不言音。鐘，秋分之音；鼓，春分之音，而不言二至。笙，正月之音；管，十二月之音，而不言餘月。龍，鱗蟲之長，而毛羽介蟲之長不言，皆舉一二以見例，非有遺漏，則青云東方色，赤云南方色，白云西方色，而黑不言北方色，無足異也，拘泥五方當言五色，假如以天地四方為言，黃云地之色，將於元（按：元實為玄，蓋徐氏為清人，避清聖祖玄燁之諱。）下補天之色乎？律以填詞按譜，後世時文對股之法則，許氏之書多矣。[31]

是以舉一反三互見是《說文》「檃括有條例」之一，讀《說文》不可不知此一條例。

《說文》云：「 ，動也。从木，官溥說，从日在木中。」[32]以「動」釋「東」，是爲聲訓，表示動與東不僅有音的關係，也有義的關聯。當然這樣的意義關聯應不只是表象的訓詁義而已，由此我們可進一步追索作爲方位「東」與動義之間的思想底蘊，才能厚實訓詁的文獻內涵，得到究竟的了解。《說文》解析「東」的構形又說：「从木」、「从日在木中」，言下之意表示，「東」的小篆字形可拆解成「日」和「木」，這不僅說明「東」的字形結構，同時也是「東」的意象所在。易言之，

30 錢大昕，〈《說文》舉一反三之例〉，見楊家駱主編《說文解字詁林正補合編》第一冊前編下〈說文例〉（臺北：鼎文書局，1983.4），頁 1-1053。

31 楊家駱主編，《說文解字詁林正補合編》第八冊，頁 8-852。

32 同註 2 六篇上六十六，頁 273。

「東」之取象在於「日」與「木」，這樣的取象和聲訓義「動」從淺層的釋形釋義來看，好似一個個瑣碎的訊息，但是如果以意象思維審視之，應該可以關聯彼此間更緊密、深刻的意蘊。日出東方，東是太陽升起的方位，這是「日」作爲「東」呈現方位概念的重要意象。至於「木」，《說文》云：「 ，冒也，冒地而生，東方之行，从中，下象其根。」[33]以五行觀點釋木，木爲東方之行，正好可以日出東方搭上線。可見《說文》「東」字從日、木取象作連結，等於也在放大「東」更具體而微的細部意義，擴大我們對漢字闡釋的認識。所以，在《說文》這一部書中，可依「東」所呈顯的意象，找到其他可以互見的線索，「日」和「木」是「東」的構形部件、關聯的意象，也是互見的字例。

饒炯《說文部首訂》云：「東方主春，萬物蠢動，以音爲訓，與門閒、戶護一例。从日在木中者，木即謂榑桑，《淮南子》云云可證，此因形見義。雖說从木从日，亦爲指事，意與杲杳相同，杲杳从木，亦指叒木言之。杳者，冥也，从日在木下，謂日未出於榑桑，天下尚暗，是以義爲冥。杲者，曉也，从日在木上，謂日已出於榑桑，天下皆白，是以義爲曉。皆从木，以日位置於上中下而指其事者也。」[34]王筠《文字蒙求》：「从日在木中，日升扶桑之謂。」[35]「東」從日在木中的字形結構，以六書而言可歸爲「會意」，但饒炯卻說「亦爲指事」，是按「東」、「杲」、「杳」三字的日在扶桑的中、上、下位置而言，「東」的日在木中，要升登扶桑；「杲」的日已在木之上，出於扶桑；「杳」的日在木下，未出於扶桑。饒氏謂爲「指事」，是指日上中下位置這件事，表現會意字也可兼指方位或位置的特點，這是饒氏對會意字細部觀察後的見解，「東」、「杲」、「杳」三個會意字也含有指稱其事的特色，於此並未衝突。饒、王二氏的說解，對「東」的釋形釋義與互見的字例大抵已作初步的廓清，「東」的「動」義源自於星象、陰陽五行思想的作用，而「東」所從的「日」、「木」深深關係著太陽日中烏、扶桑若木神話，它以錯見筆法，寓寄「東」、「杲」、「杳」所从之「木」的答案於「榑」、「叒」二字的說解中。

33 同註 2 六篇上一，頁 241。

34 同註 31，頁 8-965。

35 王筠，《文字蒙求》卷三〈會意〉（臺北：藝文印書館，1981.3），頁 103。

茲就「東」的意象與其互見文獻資材，參照出土資料，詳細說解如下。

四、「東」的意象涵義

（一）初生萌動與蒼龍星象

《尚書大傳・堯典》：「東方者何也？動方也，物之動也。」[36]《白虎通・五行》：「東方者，陽氣始動，萬勿始生。」[37]《漢書・律歷志上》：「少陽者東方，東，動也，陽氣動物，於時爲春。春，蠢也，物蠢生乃動運。」[38]徐鍇《說文繫傳・通釋》：「東方萬物所，甲坼萌動，平秩東作，故爲動也。」[39]《說文》云：「 ，東方之孟，昜气萌動。从木戴孚甲之象。」[40]東方木爲春，萬物甲坼蠢生而陽氣動。《說文》云：「 ，推也，从日艸屯，屯亦聲。」[41]屯謂艸木之初生。「春」从「屯」聲，《尚書大傳・堯典》曰：「春出也，萬物之出也。」[42]「春」之「推」義是指「推開」、「摧折」壓制萌芽向上生長的那些土層障礙。春日陽氣的催發，使得萌芽從果核長出。由於土層的阻礙，萌芽初生呈屯難彎曲之狀，待精力積聚至於盈滿之時，萌芽以其尖銳的鋒芒推開阻礙，破土而出。所以「春」的語源義，或者說「春」的根本的意義特點是「推」。[43]「推」反映了萌芽在土下屯聚精力之艱難，以及精力盈滿之後的強勁與勇健。

---

36 （漢）伏勝撰、鄭玄注，《尚書大傳》卷一上（王雲五主編「四部叢刊初編縮本」，臺北：臺灣商務印書館，1967.9），頁 14。

37 （清）陳立撰，《白虎通疏證》四（楊家駱主編「國學名著珍本彙刊」，臺北：鼎文書局，1973.5），頁 56。

38 （清）王先謙，《漢書補注》上卷二十一上（北京：中華書局，1993.11），頁 398。

39 徐鍇，《說文繫傳・通釋》卷十一，（北京：中華書局，1998.12），頁 120。

40 同註 2 十四篇下十九，頁 747。

41 同註 2 一篇下五十三，頁 48。

42 同註 36。

43 宋永培，《《說文》與上古漢語詞義研究》（成都：巴蜀書社，2001.6），頁 5。

《禮記・鄉飲酒義》曰：「東方者春，春之爲言蠢也。產萬物者也。」[44]萬物沐浴在春天初生的陽和之氣，開始蠢動破土，向上冒生。《說文》云：「蠢，蟲動也，从䖵，春聲。」[45]「蟲，有足謂之蟲，無足謂之豸。」[46]「䖵，蟲之總名也，从二虫。」[47]「虫，一名蝮，博三寸，首大如擘指。象其臥形，物之敝細，或行或飛，或毛或嬴，或介或鱗，以虫爲象。」[48]段玉裁注：「《月令》：春其蟲鱗，夏其蟲羽，中央其蟲裸，……秋其蟲毛，冬其蟲介。許云：或飛者，羽也。古虫蟲不分，故以蟲諧聲之字，多省作虫，如融𧑒是也。鱗介以虫爲形，如螭虯焚蚌是也。飛者以虫爲形，如蝙蝠是也。毛嬴以虫爲形，如蝯蜼是也。」[49]蟲、䖵、虫三字，以虫爲總稱。《禮記・月令》「孟春之月，……其蟲鱗」[50]，其類螭虯之物，與《禮記・鄉飲酒義》所言春之虫蠢皆應指「龍動」，鄭玄注「其蟲鱗」曰：「象物孚甲將解。」[51]《山海經・海內經》也有以龍虫之物隱喻孚甲解坼，其云：

> 有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，長如轅，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延維。人主得而餉食之，伯天下。[52]

郭璞注「延維」爲「委蛇」，易使人以爲「人首蛇身」是蛇龍之物。但陸思賢認爲，這是以誇張的神話講苗芽生長的過程。「苗民」爲作物幼苗長出嫩芽，其軀幹細長即「人首蛇身，長如轅」。「左右有首」是指芽苗軀幹分出兩個芽瓣。「衣紫衣，冠旃冠」爲紫紅色的連豆或紅豆發紫色芽幹，芽瓣上還戴著豆殼。[53]這則披著神話外衣的蛇虫形象，其實就是「龍動」的最好註腳，陽氣動，萬物甲坼蠢生。《周易》以東爲春爲青龍，後天八卦以震居東，〈說卦傳〉云：「萬物出乎震，震，東方也。」

---

44 同註 25 卷六十一，頁 1637。

45 同註 2 十三篇下四，頁 682。

46 同註 45。

47 同註 2 十三篇下一，頁 681。

48 同註 2 十三篇上四十、十三篇上四十一，頁 669-670。

49 同註 2 十三篇上四十一，頁 670。

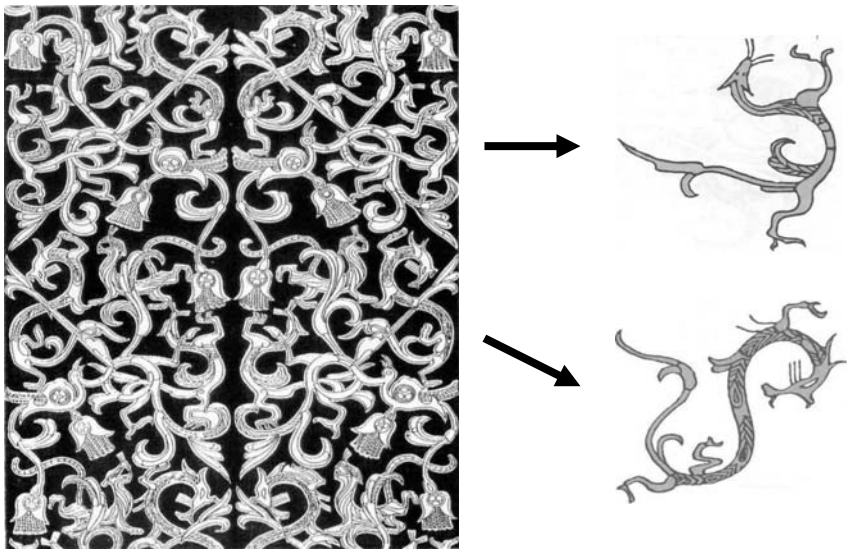
50 同註 25《十三經注疏・禮記正義》（上）卷十四，頁 447。

51 同註 50。

52 袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1995.4），頁 456。

53 陸思賢、李迪，《天文考古通論》（北京：紫禁城出版社，2000.11），頁 17。

「震，動也」，「震爲雷，爲龍」[54]，震、雷、龍、動、生是春的蓬勃意象，春雷一聲起驚蟄，萬物復甦回春。《說文》龍作「能幽能明，能細能巨，能短能長，春分而登天，秋分而潛淵」[55]，其「能幽能明」可指一年四時陰陽循環周期，包括各種「能細能巨，能短能長」的動植物，春天陽氣生發，萬物出生，是爲登天；到了秋天，陰盛陽衰，萬物生機退減，潛淵而休藏。東方木爲春、爲震、爲龍，春天，嫩芽剛剛頂開種殼，坼甲而出，捲曲如鉤。接著嫩芽漸漸伸展，如尖角冒出地面。這段植物發芽的初生過程，可以龍爲意象。植物枝枒、種子冒芽都可以龍的角象徵，江陵馬山磚廠一號楚墓的龍紋刺繡即作草木之狀（圖一）[56]，《玉篇》云：「龍，萌也。」[57]龍是種子發芽出嫩苗的過程，龍象徵新生物類，有天象節令物候的意義密切關連在一起（圖二）[58]。



【圖一】湖北江陵馬山戰國楚墓刺繡龍紋

54 同註 1 卷之四，頁 269、頁 270、頁 272。

55 同註 2 十一篇下三十一，頁 588。

56 黃能馥、陳娟娟編著，《中國龍紋圖集》（臺北：南天書局有限公司，1992.2），頁 64。龍紋摹圖取自有易書房主人，《從蒼龍看易經》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2002.9），頁 28-29。

57 （梁）顧野王，《大廣益會玉篇》卷第二十三「龍部」三百八十一（王雲五主編「四部叢刊初編縮本」，臺北：臺灣商務印書館，1967.9），頁 86。

58 圖片來源：http://www.flickr.com/photos/leomaq/3379489440/。

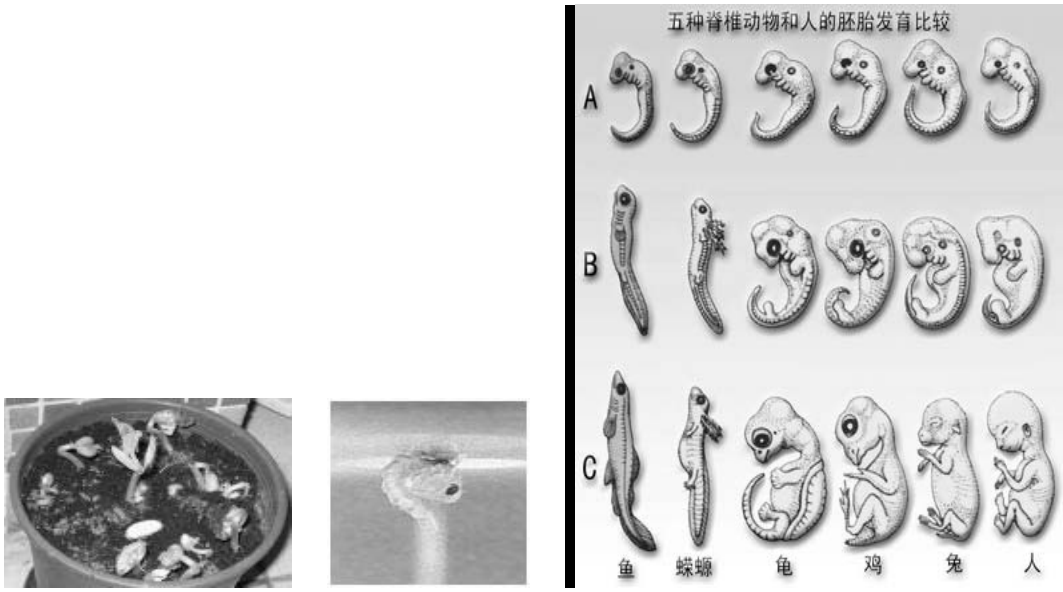
【圖二】枝枒初萌

萬物振振萌動初生之象，舉凡植物幼芽、昆蟲幼蛹、動物和人的胚胎形象，都作捲曲之狀（圖三）[59]。甲骨文龍作 ，與環狀缺口的玉龍玦很像，也都是作曲捲之象，如內蒙古翁山特旗三星他拉鄉出土，屬於紅山文化時期的玉龍（圖四之 1）[60]；河南安陽殷商婦好墓的龍形玦（圖四之 2、3、4）[61]。因此，東之「動」透過「龍」的隱喻意象，象徵萬物蠢動初生的植物冒芽，還有一切生物幼期胚胎捲曲原型。這樣串連古文字造形、出土文物圖像、實物圖片、文獻解詁的意象對應，讓我們對春、東這樣一個生命起始動能的抽象象徵，有了更豐富的圖像符號具體呈現，和深刻思想的展現。

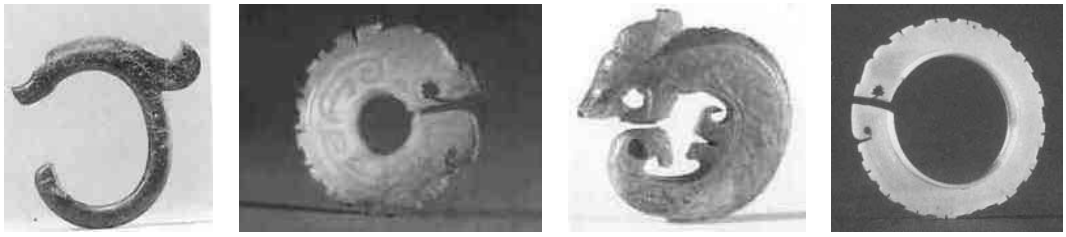
59 圖片來源：昆蟲幼蛹 http://163.30.45.1/~tmps088/qa10-3.jpg，
動物人類胚胎圖 http://bio.cersp.com/Photo/UploadPhotos/200610/20061011103725138.jpg。

60 中國社會科學院考古研究所，《文明曙光期祭祀遺珍：遼寧紅山文化壇廟冢》中國考古文物之美 1（臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.6），頁 144。

61 中國社會科學院考古研究所，《殷墟地下瑰寶：河南安陽婦好墓》中國考古文物之美 2（臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.6），頁 173、174。



【圖三】植物幼芽、昆蟲幼蛹、動物人類胚胎圖



1　2　3　4

【圖四】紅山文化玉龍、河南安陽殷商婦好墓龍形玦

《說文》云：「 ，震也。三月易气動，靁電振，民農時也，物皆生。从乙匕，象芒達。厂聲也。辰，房星，天時也。从二。二，古文上字。古文辰。」[62]《史記・律書》：「辰者，言萬物之蜄也。」[63]《淮南子・天文》：「辰則振之也。」[64]《白虎通・五行》：「辰者，震也。」[65]《五行大義》云：「辰，震也。震動奮訊，去

62 同註 2 十四篇下三十，頁 752。

63 同註 29 卷二十五，頁 491。

64 劉文典，《淮南鴻烈集解》卷三（臺北：明倫出版社，1971.10），頁 73。

65 同註 37，頁 58。

其故體也。」[66]郭沫若說：「（辰）字於骨文變形頗多，然習見者大抵可以分爲兩類：其一上呈貝殼，形作 若 ； 又其一呈磬折形作 若 。」「余以爲辰實古之耕器。其作貝殼形者，蓋蜃器也，《淮南・氾論訓》曰：『古者剡耜而耕，摩蜃而耨。』」[67]春天來臨，冬藏之儲食大致已用盡，進入春荒期。水生貝類此時於水中活動，人捕撈用來充饑，以度春荒。吃剩下來的蚌殼作農具，刨坑點播。甲文的「辰」一像蚌殼張開，露出蚌肉之形，一像模擬蚌殼張開之狀，製作石磬敲擊以報時。兩者皆與天象節令有關。[68]由於「辰本耕器，故農、辱、蓐、耨諸字均从辰。星之名辰者，蓋星象於農事大有攸關，古人多以耕器表彰之。」[69]《說文》辱下云：「辰者，農之時也，故房星爲辰，田候也。」[70] 下云：「房星爲民田食者。」[71]《爾雅・釋天》：「大辰，房心尾也，大火謂之大辰。」郭璞注：「龍星明者，以爲時候，故曰大辰。大火，心也，在中最明，故時候主焉。」[72]《國語・周語上》曰：「農祥晨正。」韋昭注：「農祥，房星也。晨正，謂立春之日，晨中於午也。農事之候，故曰農祥。」[73]龍星明者的時候是農事節令，天空星象名「大辰」，爲東宮蒼龍的房、心、尾宿。春天黃昏仰觀星空，北斗七星斗杓指向東北方，蒼龍七宿的龍角上升，夜半時，房、心、尾三宿已升到南方，房宿猶如蚌之兩殼張開著，裡面包裹著心宿如蚌珠，拖長的尾宿如蚌殼露出的蚌肉。作爲耕器的蚌殼之「辰」所表徵的節令農時，所根據的天象是大辰龍星，「辰」有地上的農時作業，也以房心尾三宿組成天象的大蚌，是證星相於農事大有攸關。

馮時構想蒼龍七宿的聯接線條，與龍的甲金文字形對比，發現兩者之間的相似

66 （隋）蕭吉，《五行大義》卷一第二論〈支干論〉（臺北：新文豐出版公司，1987.6），頁 3。

67 郭沫若，〈釋支干〉《郭沫若全集・考古編》第一卷《甲骨文字研究》（郭沫若著作編輯出版委員會編，北京：科學出版社，2002），頁 203、204。

68 同註 53，頁 28-29。

69 同註 67，頁 205。

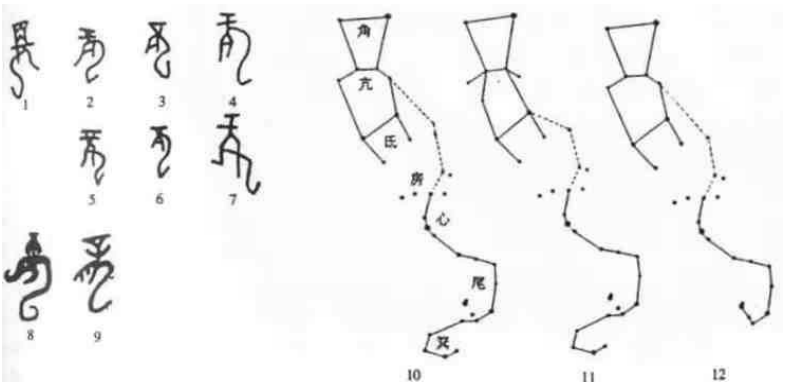
70 同註 2 十四篇下三十，頁 752。

71 同註 2 七篇上二十三，頁 316。

72 李學勤主編，《十三經注疏・爾雅注疏》卷六（北京：北京大學出版社，1999.12），頁 175。

73 左丘明著、韋昭注，《國語》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983.12），頁 15-16。

性（圖五）[74]。他認爲紅山文化三星他拉玉龍本亦取象於星象，它和殷周古文字龍的區別在於尾部的彎曲方向，玉龍內捲，古文字外揚，但若捨去箕宿四星所得的圖像，便與玉龍形象相合，推測玉龍表現的星宿應始於角而終於尾（如圖五之 1.2）。而且玉龍身部中心有對鉆的一孔，以繩繫孔懸垂，龍身與龍尾恰於同一水平，可能象徵授時的大火主星。殷墟龍形玉玨的尾部多外揚，則是將箕宿四星包括在內（如圖五之 10.11），表示殷人已完整認識東宮七宿。[75]



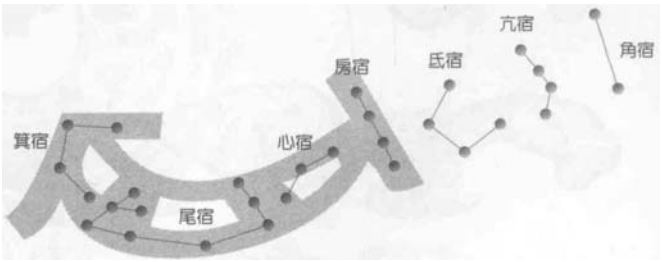
【圖五】甲骨文、金文「龍」字與蒼龍星宿之比較
1-9 甲骨文、金文「龍」字　10-12 蒼龍星宿構想圖

辰金文作「」，房、心、尾、箕星宿的連結形象與之相仿，其圖示如下（圖六）：[76]

74 馮時，《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001.11），頁 307。

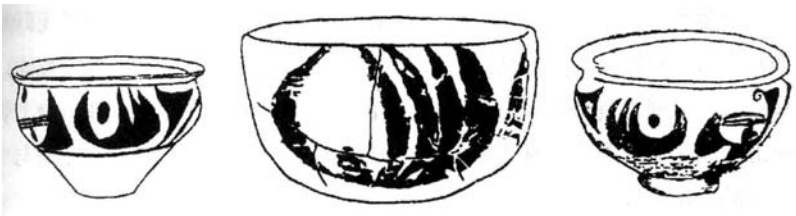
75 同註 74，頁 308。陳久金認爲馮時的蒼龍構想圖將蒼龍七宿以外的幾顆暗星也包括在內，是不必要的。陳氏另外根據伊世同星圖重新作了構畫，其圖作 ，角宿爲龍角，亢宿爲龍頸，氐宿爲龍胸，房宿爲龍腹，心宿爲龍尾，箕宿與龍尾融爲一體。見陳久金，《中國星座神話》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2005.6），頁 15。

76 有易書房主人，《從蒼龍看易經》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2002.9），頁 52。



【圖六】「辰」形星宿連結圖

心宿在蒼龍七宿排第五，由三顆星組成，編號心宿一、心宿二、心宿三（天蠍σ・α・τ），「大火」星是東宮蒼龍的心宿二，表龍心，視觀察成火焰般紅色，故名「大火」。仰韶文化廟底溝彩陶上的火焰狀星辰紋圖案，外觀有熊熊火焰燃燒之狀裡面包兜著一顆星辰，很形象地表示這顆星辰是「大火」（圖七）。[77]



【圖七】仰韶文化廟底溝彩陶火焰狀星辰紋

當春天來臨，大火心宿於黃昏時分在東方升起，《左傳・昭公十八年》：「火始昏見。」[78]便是新一輪農事開始之時，《路史・初三皇紀》：「遂人氏……仰觀辰心，取以出火。」[79]《周禮・夏官・司爟》：「季春出火，民咸從之。」鄭司農云：「以三月本時昏，心星艦于辰上，使民出火。」[80]《禮記・郊特牲》：「季春出火，爲焚也。」[81]這「出火」農事活動即是放火燒荒，著手播種。天火與地火的時令配合，故昏見大火乃出火之農祥。只是由於歲差原因，大火昏見時間越來越晚，農事出火等不到火出之際，改以心宿爲其心臟的蒼龍七宿「抬頭」，即角宿初見之時，民間流行的二月二龍頭節或龍抬頭，有此天象因緣。《左傳・桓公五年》：「凡

77 同註 53，頁 151。

78 （晉）杜預注，《春秋經傳集解》卷二十四（臺北：新興書局有限公司，1979.8），頁 335。

79 （宋）鑼泌，《路史》（「叢書集成初編」北京：中華書局，1985），頁 25。

80 同註 24《十三經注疏・周禮注疏》（下）卷三十，頁 796。

81 同註 25《十三經注疏・禮記正義》（中）卷十四，頁 447。

祀，啓蟄而郊，龍見而雩。」[82]即《夏小正》的「正月啓蟄。」[83]應是指「龍抬頭」，此時舉行迎春祭祀，篝火野會，迎接東宮蒼龍出地巡天。《說文》云：「 ，鱗蟲之長，……春分而登天，秋分而潛淵。」[84]本來隱没在日光之下不見的蒼龍星，在春分時節出現可見。《國語・周語中》：「辰角見而雨畢。」注云：「辰角，大辰蒼龍之角也。」[85]《星經》云：「蒼龍角也，東方首宿。」[86]初見龍頭在東方地平線上出現，龍頭即龍角，也就是角星，植物長出芽角，鱗蟲驚蟄出來活動。秋分時心宿逐漸西向隱没，龍星沉入無垠藍天，猶如入秋川，禾稼秋收，落葉蕭蕭，鱗蟲也要準備蟄伏過冬。龐樸稱這種以大火爲授時星象的自然曆爲「火曆」，它沒有後代曆法虛設的曆元、上元之類的問題，連氣朔、閏的問題也不存在。它的特點是疏闊和固著於生產，除了「火紀時焉」，還輔以各種物候和規定各樣生產活動，可能比《夏小正》要簡單得多。[87]

辰是蚌殼農具，它所標識的農時以東宮蒼龍星座中的大火心宿爲主要的觀察點，因爲它是最亮的一顆星。在萬物蠢生的春耕時節，對應著蒼龍星座的開始活躍，因此，房心尾箕的的連線意象也猶如天上之蚌辰。而蒼龍七星最先登場的角星，這龍角一探出，就是春天來臨的首部曲，萬物崢嶸發芽，驚蟄甦醒。因此，「辰」從農具、時節、物候、天象的意義指涉雖整體、局部有所轉移，但都是相互關聯的意象。《公羊傳・昭公十七年》：「大辰者何？大火也。大火爲大辰，伐爲大辰，北辰亦爲大辰。」[88]《公羊傳》的大辰除了指大火星之外，也移用於指伐和北辰。李約瑟說：

---

82 同註 78 卷二，頁 59。

83 （漢）戴德撰、（清）李調元注，《夏小正箋》卷一（「叢書集成初編」北京：中華書局，1985），頁 1。

84 同註 2 十一篇下三十一，頁 588。

85 同註 73 卷二，頁 68-69。

86 甘公、石申，《星經》卷上〈角宿〉（王雲五主編，「叢書集成簡編」，臺北：臺灣商務印書館，1965.12），頁 25。

87 龐樸，〈「火曆」初探〉，收錄於《龐樸文集》第二卷《古墓新知》（濟南：山東大學出版社，2005.1），頁 238。

88 李學勤主編，《十三經注疏・春秋公羊傳注疏》卷二十三（北京：北京大學出版社，1999.12），頁 506-507。

> 好勃根（Hopkins）以為此辰字最古的象形字為表示一個天蠍或龍的尾，而 象形應為星座天蠍的部分圖形。于是在《春秋公羊傳》中，其以大辰解釋為「大火」（心宿的中星），為「伐」（獵戶之戟，參），為極星（北極）。心宿在天蠍中，而實際為東宮的天龍之心。這些經文以及漢字的構造，都說到西元前二千年的天體狀況。我們絕不信此種證據，乃是有人知道了歲差以後追溯前事而偽造的。因此這辰字的古義，可能為「天上的標志點」。[89]

基本上，李約瑟這段話的重點還是在描述古象形字像蠍或龍形，因爲那一個最亮的大火心宿，是東宮蒼龍的心，屬天蠍星座。而伐與北辰只作星名標示，沒說清楚爲何雜廁期間的原因，還有辰的天上標志點意義。《公羊傳》這樣的說法，的確易使人誤以爲大火、參與北極同時出現在天空。其實這只是大火心宿的一種對應參照點，而不是說它們同時存在。「伐」是西宮白虎的參伐（獵戶ξ，ε，δ），有殺伐、收割義，當大火西伏，黃昏見參伐三星從東方地平升起，就是秋收的季節，主農時的收藏，雖然時序尚未冬眠，年未到盡頭，卻成爲人們生活可以鬆弛的指示星。參星在初冬夜空銀光燦然，其出沒、中天與農事季節不相適應。李約瑟〈星的傳說和民間故事〉說：「如同「參」（獵戶座）與「商」即「心」（天蠍座）爲相爭的弟兄。」[90]大火心宿是天蠍α星，古又稱「商星」，《左傳・昭公元年》：「辰爲商星。」[91]它與獵戶座參星的黃道面距 180°，永遠一個升起，一個落下，不同時出現在天空，故商參不相見。

「北辰亦爲大辰」是指圍繞著北極星旋轉的北斗七星，北極星不能定季節，北斗星的斗柄起到辰的功能。《鶡冠子・環流》云：「斗柄東指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。」[92]傍晚或早晨觀察北斗斗柄的指向，每隔一個月移一方位，經十二個月便完成一周。《史記・天官書》：

---

89 李約瑟著、陳立夫主譯，《中國之科學與文明》（五）（臺北：臺灣商務印書館，1985.2），頁 109。

90 同註 89，頁 164。

91 同註 78 卷二十，頁 287。

92 （宋）陸佃，《鶡冠子》卷上（王雲五主編，「四部叢刊正編」，臺北：臺灣商務印書館，1979.11），頁 10。

「北斗七星，所謂旋、璣、玉衡以齊七政。杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。」[93]北斗七星的斗魁爲「璇璣」，晝夜不停繞著北天極旋轉，斗杓中間的玉衡，如一根衡杆，帶動著整個星空旋轉。[94]當春天來臨，黃昏時刻的星空，斗杓提攜著東宮蒼龍的龍角（角宿）從東方升起，北斗的搖光與角宿，形成一條直線，當角宿移到東方，搖光也指著東方，時間約當卯月。當角宿指向西南方，約當未月。所以，《公羊傳》並列大火、伐、北辰爲大辰，不是說它們同時在天空出現，而是在說彼此之間的對應關係，這也就是李約瑟說的「天上的標志點」。

1960 年於山陝交界的陝西省中部石樓鎮出土的殷代龍形銅觥，這彝器的紋飾有八顆星體（圖八）[95]。兩顆裝飾成龍眼，龍身中部橫列三顆星，中間一顆最大，象徵心宿三星授時測候的作用。由此再次呈顯龍形象與星象的淵源深厚。河南濮陽西水坡 M45 號墓葬屬仰韶文化時期的遺跡，墓內東西小龕和北方龕葬有三具殉人，墓主骨架的左右兩側與腳端，有以蚌殼擺塑的龍虎圖像和三角形圖案，蚌龍居左，位於東方，頭朝北；棒虎居右，位於西方，頭亦北向；三角圖案在北方，並有兩脛骨指東方（圖九）[96]。西水坡 45 號墓中這三處蚌堆的圖案，在曾侯乙墓箱蓋星圖可找到相對應的圖像。曾侯乙墓箱蓋星圖中心寫一個「斗」字，代表北斗；環繞「斗」字自上方中間右行而下，分列角、亢、氐、房、心等二十八星宿名稱，首尾相接。圖的方位爲上南、下北、左西、右東。心宿在東南隅，正是昏時見的位置。圖右東方的青龍，頭部蜿蜒向西；圖左西方白虎，尾北頭南，白虎腹下有一「火」字，與龍頭遙遙相望，（圖十）[97]，這個火，就是天上的「大火」。整個畫面是重視心宿的火曆遺風。曾侯乙墓箱蓋星圖揭示北斗所建四宮星，是證西水坡 45 號墓的蚌塑三

93 同註 29 卷二十七，頁 509-510。

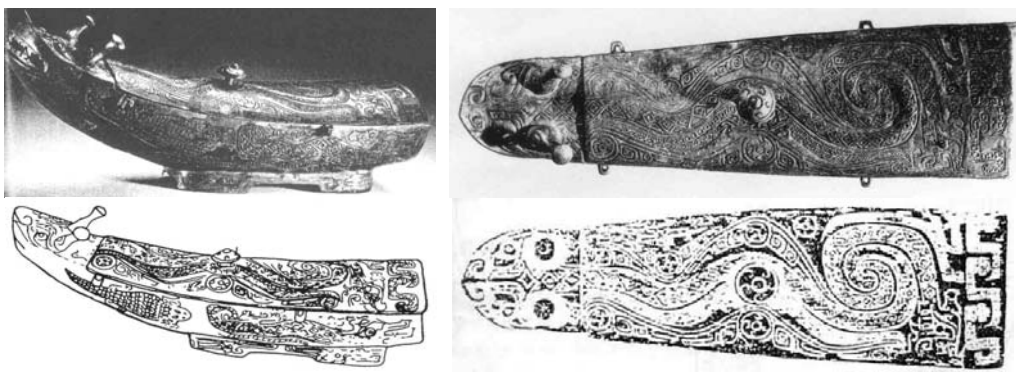
94 北斗七星從斗口到杓端，星名順序爲天樞、天璇、天璣、天權、玉衡、開陽、搖光。

95 中國青銅器全集編輯委員會，《中國青銅器全集 4》（北京：文物出版社，2006.7），頁 74、75。摹圖取自陸思賢、李迪，《天文考古通論》（北京：紫禁城出版社，2000.11），頁 154；馮時，《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001.11），頁 309。

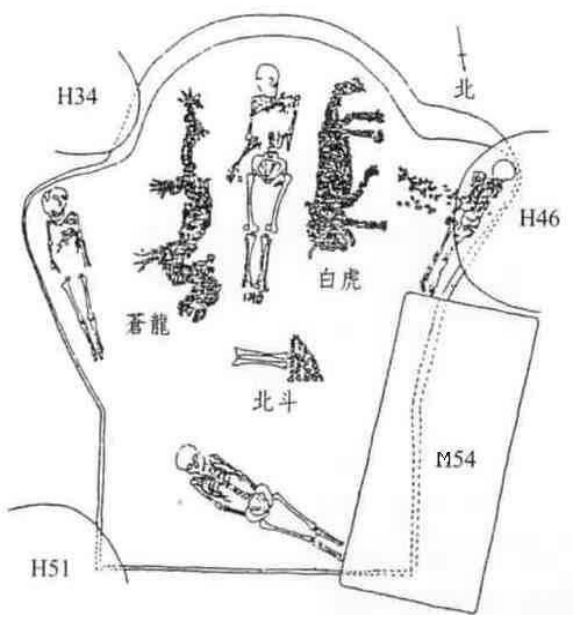
96 濮陽市文物管理委員會、濮陽市博物館、濮陽市文物工作隊，〈河南濮陽西水坡遺址發掘簡報〉《文物》1988 年第 3 期，頁 4。摹圖取自陳久金，《中國星座神話》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2005.6），頁 26。

97 中國社會科學院考古研究所，《戰國地下樂宮：湖北隨縣曾侯乙墓》中國考古文物之美 5（臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.1），頁 157。

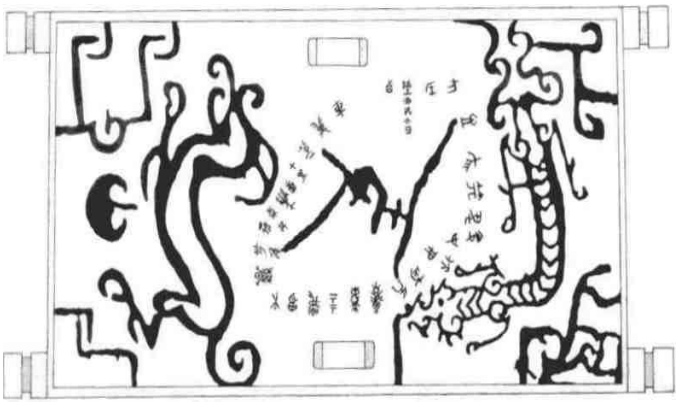
角形和兩根脛骨圖案象徵北斗，三角形表示斗魁，兩根脛骨爲斗杓；東西蚌龍、蚌虎爲青龍白虎東西二星宮。由以上諸多出土線索，皆可尋繹到龍與星象的象徵意象。龍星出現的季節，是萬物生長與農事活動的天象指標，又是初生萌發捲曲的取象共徵。龍從實際天文星象，轉而成爲萬物動生的投射意象，東、動、春、蠢、震、辰、龍就這樣鉤織起豐富的思想意涵。



【圖八】殷代龍形銅觚



【圖九】河南濮陽西水坡 M45 號墓



【圖十】曾侯乙墓漆箱蓋星圖

（二）太陽鳥：日中之烏

《說文》云：「 ，實也，大易之精不虧，从口一，象形。古文，象形。」[98]「日」的古文作「」，段玉裁注：「○象其輪郭，一象其中不虧，蓋象中有烏，武后乃竟作。」[99]日中之「乙」爲烏鴉，許慎自己在焉字下亦云：「烏者，日中之禽。」[100]《易・說卦傳》云：「離爲雉」、「離爲火、爲日」[101]，〈說卦〉已經把火—日—鳥聯系在一起，《淮南子・天文》：「積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日。」[102]日爲火氣之精，而漢人的觀念中，鳥又象徵陽氣，《淮南子・天文》：「火上蕁，水下流，故鳥飛而高，魚動而下。」[103]火性陽上，與鳥上飛之自然屬性相通。《春秋元命包》：「火流爲烏。」[104]《尚書中候》：「有火自天出於王屋，流爲赤烏。」[105]火氣之精爲日，烏爲火流所化，日與烏都是陽精之火。《楚辭・天問》：

98 同註 2 七篇上一，頁 305。

99 同註 81。

100 同註 2 四篇上五十七，頁 159。

101 同註 1 卷之四，頁 270、272。

102 同註 64，頁 52。

103 同註 64，頁 54。

104 （明）孫瑴，《古微書》卷三十四（欽定四庫全書），收錄於《緯書集成》（上）（上海：上海古籍出版社，1994.6），頁 189。

105 同註 104 卷四，頁 168。

「羿焉彃日，烏焉解羽？」王逸《章句》云：「《淮南》言：堯時十日並出，草木焦枯，堯命羿仰射十日，中其九日，日中九烏皆死，墮其羽翼。」[106]按今本《淮南子・本經》無「中其九日」以下十四字。《北堂書鈔》卷一四九引作「命羿射十日，中九烏皆死，墮其羽翼。」[107]《藝文類聚》一所引略同[108]，是王逸所見爲《淮南子》古本。《山海經・大荒東經》：「一日方至，一日方出，皆載於烏。」[109]張衡《靈憲》：「日者，陽精之宗，積而成鳥，像烏而有三趾，陽之類，其數奇。」[110]日中之禽爲烏，是自古的神話傳說，是證《說文》古文日作「 」有其合理性。日中之精—「烏」（太陽鳥）在諸多考古出土資料，皆可獲得佐證，如浙江餘姚河姆渡遺址出土對鳥紋骨匕（圖十一）[111]；仰韶文化陝西泉護村彩陶（圖十二）[112]、良渚文化陶器（圖十三）[113]、河南南陽宛城區英莊漢墓畫像石的「金烏負日」（圖十四）[114]，這是太陽的視運動，使人對太陽產生凌空運行的錯覺，想像是鳥背負太陽運行；安徽徐州市銅山縣苗山漢畫像石（圖十五）[115]，山東臨沂金雀山 9 號墓帛畫右上角（圖十六）[116]，西漢馬王堆 1 號（圖十七）[117]、3 號墓 T 形帛畫（圖十八）[118]，西安交

106 （漢）劉向編集、王逸章句，《楚辭》卷之三〈天問章句〉第三（「叢書集成初編」，北京：中華書局，1985），頁 42。

107 （隋）虞世南撰《北堂書鈔》（天津：天津古籍出版社，1988.12），頁 675。

108 （唐）歐陽詢，《藝文類聚》第一卷：「堯命羿仰射十日，中其九，烏皆死，墮羽翼。」（臺北：新興書局有限公司，1973.7），頁 37。

109 袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1995.4），頁 354。

110 （漢）張衡，《靈憲》，《經典集林》卷二十六（嚴一萍選輯「原刻景印百部叢書集成」，臺北：臺灣藝文印書館），頁 2。

111 馮時，《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001.11），頁 155。

112 張明川，《中國彩陶圖譜》（北京：文物出版社，1990.10），頁 86。

113 圖取自同註 111，頁 146。

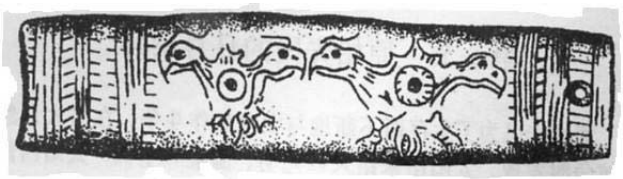
114 蔣英炬主編，《中國畫像石全集》6（中國畫像石全集編輯委員會，濟南：山東美術出版社，2000.6），頁 141。

115 同註 114，《中國畫像石全集》4，頁 36。摹圖取自葉舒憲、蕭兵、鄭在書，《山海經的文化尋踪》（下）（武漢：湖北人民出版社，2004.4），頁 1858。

116 原圖下載自 http://tupian.hudong.com/a2_31_56_01300000231000122355565375775_jpg.html。摹圖下載自「中國百科網」：http://www.chinabaike.com/article/sort0525/shandong/2007/20070821351927.html。

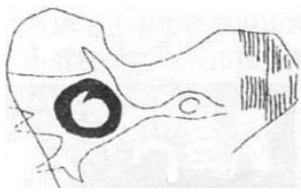
117 中國社會科學院考古研究所，《輝煌不朽漢珍寶：湖南長沙馬王堆西漢墓》中國考古文物之美 8（臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.1），頁 164。

通大學西漢墓星圖均有「日中烏」（圖十九）[119]，爲《說文》「日」字更傳神的圖像化註腳。

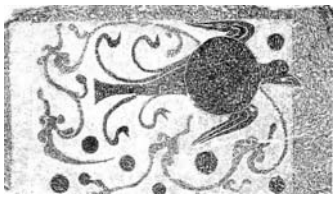


【圖十一】浙江餘姚河姆渡遺址對鳥紋骨匕

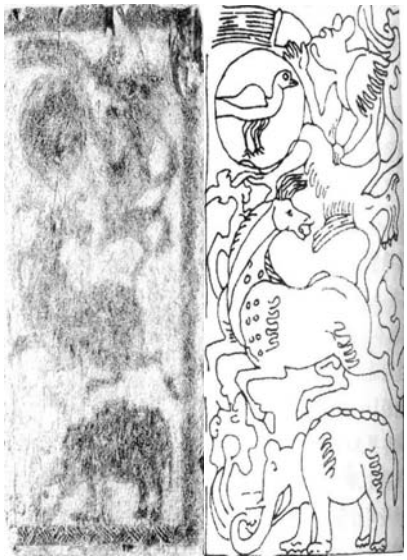
【圖十二】仰韶文化陝西泉護村彩陶



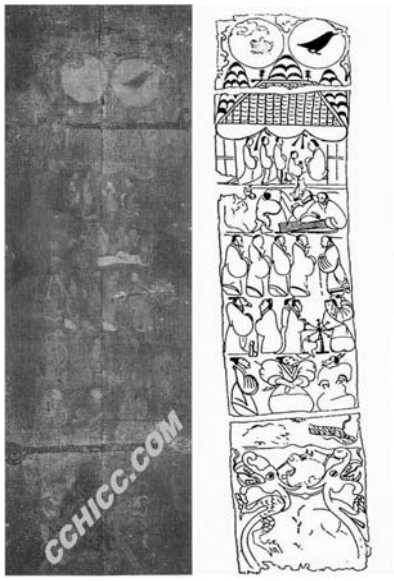
【圖十三】良渚文化陶器



【圖十四】河南南陽宛城區英莊漢墓畫像石



【圖十五】徐州市銅山縣苗山漢畫像石



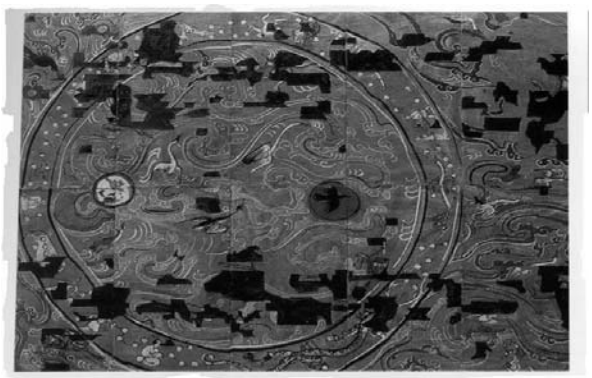
【圖十六】山東臨沂金雀山 9 號墓帛畫

118 同註 117，彩色圖版 3。

119 同註 111，圖版五。

【圖十七】西漢馬王堆 1 號墓 T 形帛畫

【圖十八】西漢馬王堆 3 號墓 T 形帛畫



【圖十九】西安交通大學西漢墓星圖的「日中烏」

烏爲太陽神鳥，最特殊的是牠有三隻腳，《淮南子・精神》：「日中有踆烏。」高誘注：「踆，猶蹲也，謂三足烏也。」[120]《山海經・大荒東經》：「一日方至，一日方出，皆載於烏。」郭璞云：「中有三足烏。」[121]《春秋元命包》：「陽數起于一，成于三，故日中有三足烏，陽精。」[122]《論衡・說日》云：「儒者曰：日中

120 同註 64 卷七，頁 61。

121 同註 109，頁 354-355。

122 （明）孫瑴，《古微書》卷之七，收錄於《緯書集成》（上）（上海：上海古籍出版社，1994.6），頁

有三足烏。」[123]王筠《文字蒙求》云：「日，日中有黑影，初無定在，即所謂三足烏也。」[124]仰韶文化河南廟底溝彩陶（圖二十）[125]、東漢河南南陽唐河針織廠石刻畫像（圖二十一）[126]都有日中三足烏紋。日烏爲陽精，而烏之三足又是陽類的象徵，《易・繫辭上傳》標天地之數爲「天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。」[127]奇數象徵天，陽數；偶數象徵地，陰數。這十個天地之數中，真正具代表性的天數和地數，實爲三和四，《易緯・乾鑿度》、《京房易傳》皆說：「孔子曰：陽三陰四，位之正也。」[128]三、四之所以爲真正的位數，《京房易傳》卷下：「三者，東方之數，東方日之所出；又圓者，徑一而開三也。四者，西方之數，西方日之所入；又方者，徑一而取四也。」[129]日出爲陽長陰消，東方之數三表示陽、天、乾的正位之數；三又是圓形直徑與周長之比，《周髀算經》卷上云：「商高曰：數之法出於圓方。」漢・趙君卿注云：「圓，徑一而周三；方，徑一而匝四。……故曰數之法出於圓方。圓方者天地之形，陰陽之數。」[130]天爲圓，故三象天之陽數。三足烏是太陽鳥，其三足之數應天陽位正之三。所以，《說文》古文㐬具有深厚的太陽鳥神話哲思。

【圖二十】仰韶文化河南廟底溝彩陶

【圖二十一】河南南陽唐河針織廠石刻畫像

397。

123 （漢）王充，《論衡》（四川大學古籍整理研究所、中華諸子寶藏編纂委員會編，「諸子即成新編（九）」成都：四川人民出版社，1998.2），頁 9-730。

124 （清）王筠，《文字蒙求》（臺北：藝文印書館，1981.3），頁 8。

125 同註 112，頁 88。

126 同註 114，《中國畫像石全集》6，頁 15。

127 同註 1 卷之三，頁 243。

128 《易緯》卷上（欽定四庫全書），收錄於同註 103，頁 47。《京房易傳》卷下（王雲五主編「四部叢刊初編縮本」，臺北：臺灣商務印書館，1967.9），頁 27。

129 同註 128。

130 《周髀算經》卷二（「四部叢刊初編」子部，臺北：臺灣商務印書館，1967.9），頁 4。

（三）日出榑桑

《說文》東「動也。……，从日在木中」[131]，杳「冥也，从日在木下」[132]，杲「曉也，从日在木上」[133]，三字釋形皆作「从日在木某」，所从之木當屬同類，唯日之位置上中下有別。榑字下云：「榑桑，神木，日所出也。」[134]叒下云：「日出東方湯谷，所登榑桑，桑木也。 籀文。」[135]段玉裁注《說文》「杳」字曰：「莫爲日且冥，杳則全冥矣。由莫而行地下，而至於榑桑之下也。」[136]可見東、杳、杲所从之木爲榑桑。榑木古籍多作扶木，《山海經・大荒東經》：「湯谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆載于烏。」注云：「扶桑在上。」[137]《尚書大傳・洪範五行傳》：「東方之極，自碣石東至日出榑木之野。」[138]《淮南子・天文》曰：「日出于暘谷，浴于咸池。」湯谷一作暘谷[139]。《淮南子・墜形》：「扶木在陽州，日之所曒。」注曰：「扶木，扶桑也，在湯谷之南。曒，猶照也。陽州，東方也。」[140]太陽鳥登上湯谷的扶桑木，象徵日出東方。《楚辭・九歌・少司命》：「照吾檻兮扶桑。」注云：「吾謂日也，言東方有扶桑之木，其高萬仞，日下浴於湯谷，上拂其扶桑，爰始而登，照曜四方。」[141]榑桑在古代神話裡作爲旭日東昇的座標地物，蕭兵說「東」是太陽從神木「扶桑」升起的意象，他說：「以大樹爲座標測量太陽的相對位置，借此計量每日的時辰（今人猶言「日出三竿」之類），就好像字標

131 同註 2 六篇上六十六，頁 273。

132 同註 2 六篇上二十九，頁 255。

133 同註 132。

134 同註 132。

135 同註 2 六篇下一，頁 275

136 同註 132。

137 同註 109。

138 同註 36 卷三，頁 45。

139 《山海經・大荒東經》:「湯谷上有扶木。」《說文》叒下云:「日出東方湯谷。」皆作「湯谷」。《尚書・堯典》:「分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。」《淮南子・天文》:「日出於暘谷，浴於咸池。」《史記・五帝本紀》作「暘谷」,《說文》暘下曰:「日出也，从日昜聲。虞書曰暘谷。」崵下曰:「一曰嵎崵崵谷」，暘谷亦作崵谷。《歸藏・啓筮》(《玉函山房輯佚書輯》)作陽谷。湯、暘、崵、陽一也，古書無定。

140 同註 59 卷四，頁 5。

141 同註 89《楚辭》卷之二〈九歌章句〉第二，頁 33。

誌著以太陽在山頭上的相對位置來計算時間的原始計時法一樣（《山海經》《楚辭》裡大量日出日入之山亦寓此意）。」[142]所以，從《說文》東、杳、杲、槫、叒等字的互見連線，確定「東」所從之「木」，除了有五行的關連之外，其真正所指爲扶桑神木。

《淮南子・天文》：「日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明。登於扶桑，爰始將行，是謂朏明。」[143]《離騷》：「總余轡乎扶桑，折若木以拂日兮。」注云：「扶桑，日所拂木也。若木在崑崙西極，其華照下地。」[144]《淮南子・墜形》：「若木在建木西，末有十日，其華照下地。」高誘注：「若木端有十日，狀如蓮華。華猶光也，光照其下也。」[145]在神話中，扶桑（扶木）爲日出東方之木，若木爲日棲西方之木，有相對性。《說文》的「叒」讀爲「若」，《山海經・大荒東經》：「湯谷上扶木。」郝懿行《山海經箋疏》：「《說文》云：『日初出東方湯谷所登扶桑，叒木也。』即此，叒通作若。」[146]扶桑與若木本有東西之別，如果《說文》的「叒」讀爲「若」，則是將扶桑、若木混合爲一，故認爲日初出東方所登的扶桑也是若木。不過，還有一種可能，就是《說文》的「叒」就是「桑」的本字，不應讀爲「若」，如此一來，「叒」就是槫桑的「桑」，「叒」與「槫」同爲日出所登東方之木就沒有互相牴觸。扶桑若木是日升日落的座標物象徵，扶桑若木—日—三足烏，構成太陽神話的文化語碼。這是神話中的對應關係。太陽周日運行的時空座標《淮南子・天文》記載云：

> 日出于**暘谷**，浴于**咸池**，拂于**扶桑**，是謂**晨明**。登于**扶桑**，爰始將行，是謂**朏明**。至于**曲阿**，是謂**旦明**。至于**曾泉**，是謂**蚤食**。至于**桑野**，是謂**晏食**。至于**衡陽**，是謂**隅中**。至于**昆吾**，是謂**正中**。至于**鳥次**，是謂**小還**。至于**悲谷**，是謂**餔時**。至于**女紀**，是謂**大還**。至于**淵虞**，是謂**高春**。至于**連石**，是謂**下春**。至于**悲泉**，爰止其女，爰息其馬，是謂**縣車**。至于**虞淵**，是謂**黃昏**。

142 蕭兵，〈東皇太一和太陽神〉，《杭州大學學報》1979 年第 4 期，頁 30。

143 同註 64 卷三，頁 71。

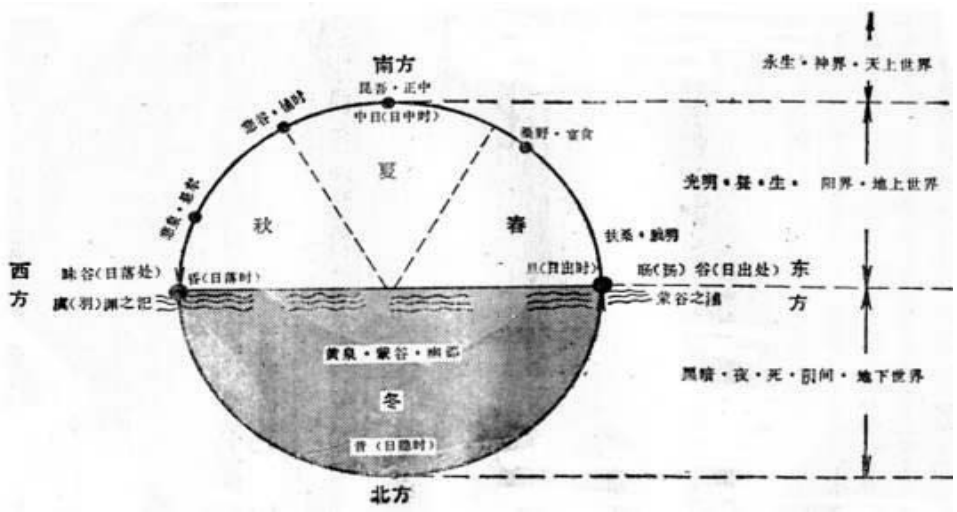
144 同註 106《楚辭》卷之一〈離騷章句〉第一，頁 12。

145 同註 64 卷四，頁 5。

146 郝懿行，《山海經箋疏》（清瑯環仙館刻本）（臺北：漢京文化事業有限公司，1983.1），頁 403-404。

至于**蒙谷**，是謂**定昏**。日入于虞淵之汜，曙于蒙谷之浦，行九州七舍，有五億萬七千三百九里，禹以為朝、晝、昏、夜。[147]

葉舒憲據此線索，繪製太陽周日運行圖，標示太陽一天所經過的地點與時間，認爲太陽運動規律這種原型模式理論是中國神話哲學的「元話言」[148]。茲援引其圖如下（圖二十二）：[149]



【圖二十二】《淮南子・天文》太陽周日運行圖

《淮南子》認爲，太陽一天以內運行的空間有「十六所」，十六所的空間位置有相應的時間概念，茲列表如下：

暘谷	扶桑	曲阿	曾泉	桑野	衡陽	昆吾	鳥次	悲谷	女紀	淵虞	連石	悲泉	虞淵	蒙谷	咸池
晨明	朏明	旦明	蚤食	晏食	隅中	正中	小還	餔時	大還	高春	下春	縣車	黃昏	定昏	

在上述的描述中，太陽在海上的東西出沒有具體的地點，太陽每天「出於暘谷」，

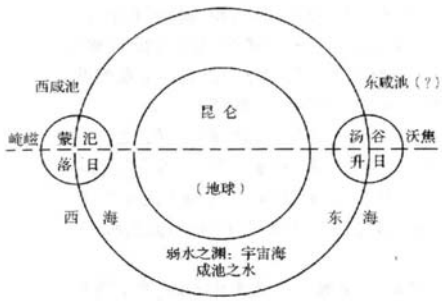
147 同註 64 卷三，頁 71-72。

148 按照英國語言學學者哈特曼（R.R.K.Hartmann）和斯托克（F.C.Stork）的定義，元語言「指用來分析和描寫另一種語言（被觀察的語言或對象語言）的語言或一套符號。」他們強調，在語言分析中，應該區別被語言家觀察的語言（對象語言）和語言學家用來進行觀察的語言（元語言）。人文學科研究領域中的「元語言」，就是考察神話或文化這類「語言」的原型模式，也就是找到它們生成及轉換規則的內在模式。參考葉舒憲，《中國神話哲學》〈導言〉（北京：中國社會科學出版社，1997.4），頁 5。

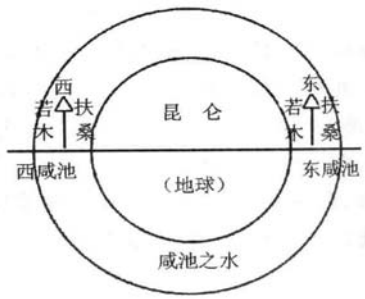
149 同註 148，〈上編《易》有太極——神話哲學的元語言〉，頁 16。

帶來光明白晝，而「入於虞淵之汜」，帶來黑夜，《尚書・堯典》：「分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。……分命和仲，宅西，曰昧谷。」傳文云：「日出於暘谷而天下明，故稱暘谷。……日入於谷而天下冥，故曰昧谷。」[150]《楚辭・天問》：「出自湯谷，次于蒙汜。」[151]但太陽在入於虞淵之後，尚未出暘谷之前，即浴於咸池，《離騷》云：「飲余馬於咸池兮，總余轡乎扶桑。」注云：「咸池，日浴處也。」[152]咸池就是太陽洗浴之所。因此，《淮南子・天文》：「日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明。」晨明的空間基準位置應以暘谷爲宜，太陽浴咸池後才出暘谷，出暘谷再登扶桑。

太陽東升於暘谷，登扶桑木；西落處有山谷名的崦嵫、弇茲、[153]昧谷、蒙谷，水淵名的蒙汜、虞淵，日落神木爲若木。太陽的周行體現天圓環形、地球球體的混沌，在這混沌的空間中央有崑崙山，上有建木。太陽環繞崑崙升降，上有九重天，[154]其日升日落示意圖如下（圖二十三、二十四、二十五）：[155]



【圖二十三】



【圖二十四】

150 李學勤主編，《十三經注疏・尚書正義》卷第二（北京：北京大學出版社，1999.12），頁 29-30。

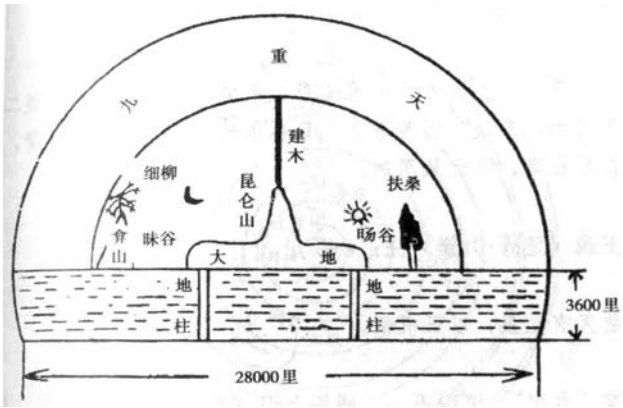
151 同註 106《楚辭》卷之三〈天問章句〉第三，頁 40。

152 同註 144。

153 《楚辭・離騷》:「望崦嵫而勿迫。」王逸注:「崦嵫，日所入山也。下有蒙水，水中有虞淵。」《山海經・西山經》:「崦嵫之山」郭璞注:「日没所入山也。」《山海經・大荒西經》:「西海陼中，……名曰弇茲。」

154 《楚辭・天問》:「圜則九重。」《淮南子・天文》:「天有九重。一爲月天，二辰星，三太白，四日，五熒惑，六歲星，七鎮星，八恆星，九左旋天。」

155 圖二十三、二十四引自葉舒憲、蕭兵、鄭在書，《山海經的文化尋踪》（上）（武漢：湖北人民出版社，2004.4），頁 765、770。圖二十五引自何新，《諸神的起源》（北京：時事出版社，2002.1），頁 161。



【圖二十五】

關於扶桑木的形象，《文選・思玄賦》注引《十洲記》云：「扶桑葉似桑樹，又如椹樹，長千丈，大二十圍，兩兩同根生，更相依倚，是以名之扶桑。」[156]《玄中記》：「天下之高者，有扶桑無枝木焉；上至於天，盤蜿而下屈，通三泉。」[157]巴蜀三星堆一號大型銅神樹（圖二十六）[158]，銅樹枝杈分爲三層，每層樹枝皆有三只鳥，銅樹之鳥共有九隻，銅樹是扶桑木，上棲太陽鳥，就是《山海經・海外東經》所云：「下有湯谷，湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。」[159]蕭兵說：

> 扶桑、建木之類之有「九枝」，不僅為便「九日」（九烏）之棲止，而且象徵著「九天」，或表示九重天之每一層皆有紅日輝照亦未可知。它們多貫通天／地／水「三元世界」。[160]

「九日居下枝」的「九日」，也是后羿所射的九個太陽或九隻烏，《莊子・秋水》

156 （梁）昭明太子蕭統，《文選》（附考異）卷第三（臺北：藝文印書館，1991.12），頁 22；卷十五〈附考異〉云：「有扶桑（袁本）……注又如椹樹，長丈（袁本茶陵本無「又如椹樹」四字）。長下有「數千」二字。」，頁 50。

157 （晉）郭璞撰，（清）茆泮林輯，《玄中記》一卷補遺一卷（續修四庫全書・子部・小說家類，上海：上海古籍出版社，2002.3），頁 282。

158 （日）西江清高主編，《扶桑與若木：日本學者對三星堆文明的新認識》（成都：巴蜀書社，2002.4），頁 95。

159 同註 109，頁 260。

160 蕭兵，《中庸的文化省思》（武漢：湖北人民出版社，1997.9），頁 491。

成玄英疏引《山海經》：「羿射九日，落爲沃焦。」[161]《楚辭・天問》王逸注引古本《淮南子》云：「堯時十日並出，草木焦枯。堯命羿仰射十日，中其九日，日中九烏皆死，墜其羽翼。」[162]《淮南子・本經》：「逮至堯之時，十日並出，焦禾稼，殺草木，而民無所食……堯乃使羿……上射十日。」高誘注：「十日並出，羿射去九。」[163]《論衡・感虛》：「堯之時，十日並出，萬物焦枯。堯上射十日，九日去，一日常出。」[164]《易林・履》：「十烏俱飛，羿得九雌，雄雖得全，且驚不危。」[165]湖北隨縣戰國曾侯乙墓漆畫（圖二十七）[166]、東漢山東嘉祥武梁祠前室後壁小龕後壁的后羿射日石刻畫像（圖二十八）[167]，其圖爲后羿射日，有扶桑若木與太陽鳥。

【圖二十六】巴蜀三星堆一號大型銅神樹

161 （晉）郭象注・（唐）成玄英疏・曹礎基、黃蘭發點校，《南華真經注疏》（下）卷六外篇〈秋水〉第十七（北京：中華書局，1998.7），頁 329。

162 同註 106《楚辭》卷之三〈天問章句〉第三，頁 42。

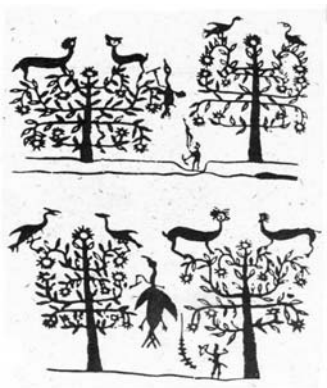
163 同註 64 卷八，頁 83。

164 同註 109，頁 9-667、9-668。

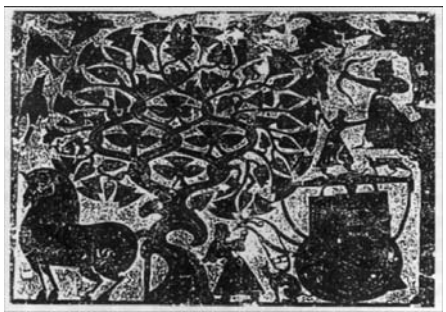
165 （漢）焦延壽，《易林》卷三〈履〉注云：「堯時十日並出，草木焦枯。堯命羿仰射十日，中其九日，日中九烏皆死，墜其羽翼，故留其一日也。」（「四部叢刊初編」子部，臺北：臺灣商務印書館，1967.9），頁 39。

166 同註 97。

167 同註 114，《中國畫像石全集》1，頁 45。



【圖二十七】湖北隨縣曾侯乙墓
后羿射日漆畫



【圖二十八】東漢山東嘉祥武梁祠
后羿射日石刻畫

《說文》「東」和「日」的日出扶桑與日中烏，在文獻記載與出土文物，皆有線索可尋，是證其說不誣。相對地，也證明了這樣的太陽神話在當時是普遍流行的，而且遠源流長。

五、結語

按照著名的瑞士語言學家費．索緒爾的說法，符號是概念（所指）和音響形象（能指）的結合[168]。語言是以音響形象傳遞信息，反應客觀概念的符號系統，而文字是以筆畫形體記錄語言的符號系統，文字是客觀概念的二級符號系統。漢字不只記錄語音，還以簡練的形體突顯事物特徵來反應詞義。否則，用繪畫來描摹世界萬物，要絲毫不差、滴水不漏的完全「畫」出來，所花費的時間與佔據的空間就顯得不經濟，如同癡人以爲一萬筆才是萬字一樣。文字剛好能解決這方面的困擾，只標識萬物的特徵，省略其他，形體才能簡練。其中所傳達的理性認知，證明創制漢字的先民具有一定的抽象概括和聯想、比較智力。因此，文字是繪畫的轉喻，線條筆畫是圖像的交換碼，文字之於繪畫、筆畫之於圖像的關係是：將異質、未知、陌生

168 費爾迪南·德·索緒爾（Fedinand de Saussure），《普通語言學教程》（Course in General Linguistics）（臺北：弘文館出版社，1985.10），頁 91-92。

的訊息交換爲彼此同質、已知、熟稔的通用訊息。

班固《漢書・藝文志》承自劉向、劉歆父子，析漢字的結體構形有「象形」、「象事」、「象意」、「象聲」，特別重「象」的統攝作用。許慎《說文・敘》與班氏之說雖有差異，但也屢屢言「象」7 次，如「仰則觀**象**於天，俯則觀法於地」[169]，「於是始作《易》八卦，以垂憲**象**」[170]，「依類**象**形，故謂之文」[171]，「文者，物**象**之本」[172]，「二曰**象**形」[173]，「**象**形者，畫成其物，隨體詰屈」[174]，「《書》曰：『予欲觀古人之**象**。』言必尊修舊文，而不穿鑿。」[175]綜合這些資訊，大致有三個理解面向：（一）客觀的事物或現象是文字的創構泉源和依據。（二）文字的構造方式、手段爲法象（仿效）。它是聯結物象和意象的實踐中介。（三）人法象客觀事物，映入心中成意象，再轉化爲有意義的文字符號形式。漢字的創制過程，從起源、手段至目標結果，幾乎須臾片刻不離於「象」。

建立在象形基礎的漢字，是轉喻圖像的最佳載體，具有以形構意、以形表意和形聲合義的特點，使漢字的傳播能跨越地域、超越時空，陳澧《東塾讀書記》卷上〈小學〉云：「蓋天下事物之象，人目見之，則心有意；意欲達之，則口有聲。意者，象乎事物而構之者也；聲者，象乎意而宣之者也。聲不能傳於異地，留於異時，於是乎書之爲文字。文字者，所以爲意與聲之跡也。」[176]文字的最大功能在於使口頭傳承變得穩定。有人稱漢字是克隆（clone）自然萬物形態的克隆文字[177]，其實就是「象」這龐大記憶體在發揮信息轉錄、轉譯與再創造功能，這種信息文化的「意」

169 同註 2 十五卷上一，頁 761。

170 同註 169 十五卷上二。

171 同註 170。

172 同註 170。

173 同註 169 十五卷上四，頁 762。

174 同註 173。

175 同註 169 十五卷上二十一，頁 771。

176 陳澧，《東塾讀書記》（臺北：臺灣商務印書館，1997.6），頁 187。

177 克隆（**clone**），廣義上是指製造出與某物完全相同的複製品。在生物學上，是指選擇性地複製出一段 DNA 序列（分子克隆）、細胞（細胞克隆）或是個體（個體克隆）。「clone」在中文裏有許多不同的翻譯，依據地區或文意有所不同，在中國大陸普遍音譯成「克隆」，在臺灣則依據使用的場合，譯爲「複製」、「選殖」或「群殖」。香港與澳門則譯爲「轉植」。
參考維基百科 http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%85%8B%E9%9A%86。

是天人合一的大體系。日本學者森本哲郎在紀念《大漢和辭典》修訂再版紀念冊上，曾讚美漢字說道：「漢字的信息量很大，它本身正是一種 IC 板（積體電路）。」[178] 從視覺心理學言之，漢字結構是一種空間展開的「實象」，這實象存在著「意」與「象」的意象結構，其表達的意義又往往取決於它在神話思維的原始表象系統中的關係和位置。

本文以《說文》「東」爲例，從其「動」義連接文獻相關的資訊，發現那裡是陰陽五行起作用的春天自然物候時節，「龍」搭上了東方木的線索，講的是萬物初生萌芽之象，在江陵馬山有對應的草木狀龍紋；在紅山、安陽婦好龍玦那裡發現，那是甲骨文捲曲龍字的實物寫實，與草蟲獸人的幼芽和胚胎捲曲不謀而合。而龍的雷震辰時，則轉進蚌器農耕的時令星宿天象，那是地上與天上的相互輝映，於是在甲骨文的戴冠形龍字，尋繹到蒼龍七星的啓示記錄；在金文「辰」象，遇見蒼龍房心尾箕的構擬驚奇；在濮陽西水坡墓葬、曾侯乙墓漆箱星圖，人間接收天上四宮、四象、北斗、二十八星宿的永恆陪伴，歲歲年年。再來個龍形銅觥，複製蒼龍的星宿傳奇。角星是蒼龍春天初登天際的開始，大火心宿則是蒼龍諭示大地農時的亮眼訊號。而《說文》「東」「从日在木中」藏有太陽鳥升登扶桑的神話原鄉，從河姆渡遺址迤邐到河南廟底溝、陝西泉護村、良渚彩陶、漢代帛畫刻石都不曾遺忘飛入太陽的懷抱。那株棲息的扶桑樹是每天起飛的信仰，從暘谷啓航，抵達濛汜（昧谷）終點，咸池是一天飛行後的沐浴 SPA，等待明天日安的航程—《淮南子・天文》十六所。當年十日並出，與九烏共棲扶桑的夥伴關係，在三星堆銅樹找到回憶，后羿的神射懲治，曾侯乙墓、漢畫像刻石皆記斑斑歷史。文獻帶著神話色彩，有漢字的身世故事，等待著印證文物圖像，作思想的更多破譯與澄清。漢字的釋形與釋義存在著「意」與「象」，當我們在文獻找到與之相關或相應的說法，再徵之於出土文物圖像，越益發現《說文》簡約的行文中所蘊藏的漢字意象意義是豐富的。《說文》對一個字的釋形釋義，是對應文獻相關說法的關鍵性提示；同時也是從平面的「形」

178 （日）紀田順一郎編，《大漢和辞典を読む》第 2 部（日）森本哲郎，〈漢字の威力〉：「それは別言すれば、漢字がそれだけ多くの情報量を内に持っているということである。つまり、漢字は一種の IC（集積回路）のようなものなのである。」（東京都：大修館書店，1986.3[昭和 61]），頁 74。

「義」提升到「象」「意」思維，在出土文物的圖像世界，搜尋到「形」與「義」可見的實象，由實象所呈顯的「意」讓「形」、「義」不再是單純的筆畫線條與解詁，它們其實有文化傳承，尤其是陰陽五行、天文曆象、神話意趣的底蘊，這種奇妙的連結，漢字靈動的玄理正是它曾經發源、滋長的故事土壤。換個角度看待漢字的詮釋，以共時角度看待歷時的整合，消弭時空先後的隔閡，因穿越而相遇，找到彼此間的包容與發現。

參考文獻

王筠，《文字蒙求》，臺北：藝文印書館，1981.3。

徐鍇，《說文解字繫傳》，北京：中華書局，1998.12。

段玉裁，《說文解字注》經韻樓藏版，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985.9。

來知德，《來註易經圖解》，臺北：武陵出版有限公司，1990.7。

于省吾主編，《甲骨文字詁林》，北京：中華書局，1996.5。

周法高主編，張日昇、徐芷儀、林潔明編纂《金文詁林》，香港：中文大學，1974。

徐中舒，《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，1998.10。

楊家駱主編，《說文解字詁林正補合編》，臺北：鼎文書局，1983.4。

中國社會科學院考古研究所，《文明曙光期祭祀遺珍：遼寧紅山文化壇廟冢》中國考古文物之美 1，臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.6。

中國社會科學院考古研究所，《殷墟地下瑰寶：河南安陽婦好墓》中國考古文物之美 2，臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.6。

中國社會科學院考古研究所，《商代蜀人祕寶：四川廣漢三星堆遺蹟》中國考古文物之美 3，臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.3。

中國社會科學院考古研究所，《戰國地下樂宮：湖北隨縣曾侯乙墓》中國考古文物之美 5，臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.1。

中國社會科學院考古研究所，《輝煌不朽漢珍寶：湖南長沙馬王堆西漢墓》中國考古文物之美 8，臺北：光復書局企業股份有限公司，1994.1。

有易書房主人，《從蒼龍看易經》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2002.9。

朱文鑫，《天文考古錄》，臺北：臺灣商務印書館，1980.1。

艾蘭（Sarah Allan）著、汪濤譯，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》，成都：四川人民出版，1992.8。

（日）西江清高主編，《扶桑與若木：日本學者對三星堆文明的新認識》，成都：巴蜀書社，2002.4。

何新，《諸神的起源》，北京：時事出版社，2002.1。

李約瑟著、陳立夫主譯，《中國之科學與文明》，臺北：臺灣商務印書館，1985.2。

宋永培，《《說文》與上古漢語詞義研究》，成都：巴蜀書社，2001.6。

郭沫若著、郭沫若著作編輯出版委員會編，《郭沫若全集．考古編》第一卷，北京：科學出版社，2002。

陸思賢、李迪，《天文考古通論》，北京：紫禁城出版社，2000.11。

陳久金、楊怡，《中國古代的天文和曆法》，臺北：臺灣商務印書館，1994.7。

陳久金，《中國星座神話》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2005.6。

陳雅雯，《《說文解字》數術思想研究》，臺南：國立成功大學中國文學系博士論文，2009.6。

葉舒憲，《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1997.4。

葉舒憲、田大憲，《中國古代神秘數字》，北京：社會科學文獻出版社，1998.3。

葉舒憲、蕭兵、鄭在書，《山海經的文化尋踪》（上、下），武漢：湖北人民出版社，2004.4。

馮時，《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001.11。

鄧立光，《象數易鏡原》，成都：巴蜀書社，1993.11。

劉君燦，《中國天文學史新探》，臺北：明文書局，1988.7。

臧克和，《錢鍾書與中國文化精神》，南昌：百花洲藝文出版社，1993.5。

薄樹人主編，《中國天文學史》，臺北：文津出版社，1996.5。

蕭兵，《中庸的文化省思》，武漢：湖北人民出版社，1997.9。

龐樸，《龐樸文集》第二卷《古墓新知》，濟南：山東大學出版社，2005.1。