

《山海经·海外经》 () 与 ()

上古历法制度

● 刘宗迪

摘 要 :《山海经》中的《海外经》为述图文字 ,其所据古图并非如流俗所认为的那样是地理风俗图 ,而是历法月令图 ,其中的许多记载都可依据上古历法制度得到恰如其分的解释。本文通过对《山海经》与上古历法制度之间渊源关系的揭示 ,将根本改变对《山海经》一书的传统理解。

关键词 《山海经》《海外经》;历法 ;月令

中图分类号 :G122

文献标识码 :A

文章编号 :1003 - 2568(2002)02 - 0050 - 22

作 者 :刘宗迪 ,男 ,博士 ,现在首都师范大学博士后工作站工作。

邮编 :100037

导 论

在浩如烟海的中国古代典籍中 ,《山海经》一直是一个令人困惑的异数。钻研此书者 ,虽历代不乏其人 ,然大多不得要领 ,致使其秘义奥蹟至今秘而不宣。究其根本 ,在于人们对此书性质的理解从一开始就误入歧途了。

《山海经》一书自古就被视为地理书 ,《山海经》的书名就暗示了它

是一部记述山海地理的文献,而《山海经》的内容也通篇都有关于山陵、水脉、物产、动植、矿藏以及异国风情的叙述,书中记事皆按地理方位分别布局,内载五方之山的水陆动植,外记四海八荒的异国风情,展现了古人心目中一幅风情万种、妙趣横生的“世界”地理图景,谓之地理书可谓持之有故,这难道还值得怀疑吗?^①

《山海经》究竟是否是地理书?要回答这一问题,需要对《山海经》的各个部分作具体分析。《山海经》包括《山经》和《海经》两部分,《山经》和《海经》两部分无论从记述内容、行文风格和整体机构上看,都存在着明显的区别。不过,两者最大的区别还在于《海经》为述图之作,而《山经》则否。

关于《山海经》与图画的关系,古人早有言及。郭璞就暗示了《山海经》与图画的关系,郭氏不仅有《山海经图赞》,而且其注《山海经》,每云“亦在畏兽图中”(《北山经》谯明山孟槐注)、“画似仙人也”(《海外南经》羽民国、欢头国注)、“画似猕猴而黑色”(《海外南经》厌火国注)、“今图作赤鸟”(《海外南经》离朱注)等,表明郭璞注《山海经》时是有相关的图画作参照的。陶潜《读山海经》有“流观山海图”的诗句。朱熹依据《山海经》经文“记诸异物飞走之类,多云‘东向’,或云‘东首’,皆为一定而不易之形”,推测其书“本依图画而为之,非实记载此处有此物也”(《朱文公文集》,卷71《记山海经》)。明人胡应麟亦云:“经载叔均方耕,欢头方捕鱼,长臂人两手各操一角,竖亥右手把算,羿执弓矢,凿穿执盾,此类皆与纪事之词大异。……意古先有斯图,撰者因而纪之,故其文意应尔。”^②其后,明人杨慎认为《山海经》所据图画是禹九鼎上的“远方图物”^③,清人毕沅认为“《五藏山经》三十四篇,古者土地之图。”^④“《海外、海内经》所说之图,当是禹鼎;《大荒经》以下五篇所说之图,当是汉时所传之图也。”^⑤郝懿行则笼统地认为《山海经》所本为《周礼》所谓天下土地之图。^⑥今人对《山海经》图的性质也多有推测,但大多不出传统的禹鼎说、地图说和壁画说^⑦,唯有袁珂先生承鲁迅“巫书说”,认为《山海经》所据古图可能是巫师作法术时使用的鬼神图画,颇具新意。^⑧

以上诸家论《山海经》与图画的关系,都是将各篇一视同仁,显然认为各篇都是述图之作。钟敬文先生在《山海经是一部什么书?》^⑨一文中通过对《山海经》各篇文字的具体分析,第一次明确指出《山海经》并非全都是述图之作,而只有《海经》诸篇是有图的,并据此认为应对各篇应区别对待。

《山经》不可能是述图之作。《山经》记事载物,万类荟萃,森罗万象,

如此宏富繁杂的内容和细致慎密的描述,显然是尺幅图画所无法容纳的,而且《山经》描写动物,常言其音如某某,如《南山经》云“九尾狐”其音如婴儿”、灌灌“其音若呵”等,不仅绘色,而且绘声,图画安能表现声音?此外,《山经》于一山一水,详载其方位里程、水陆动植、飞禽走兽、矿藏物产,分门别类,井然有序,于动植物产,又分述其性状(包括色彩、质地、光泽、形状等)和效能(包括药用、毒性、材用、兆象等)。不难看出,《山经》确是典型的实证性地理志,要将如此丰富的内容标注于一图中,《山经》时代肯定不会有如此高超的制图技术,即使今天也很难做到。至于郭璞注《山经》谓某物“亦在畏兽图中”,似乎表明《山经》确实有图,郭璞尚亲眼目睹,实则郭氏所谓“畏兽图”云云,正足以表明郭璞所见并非《山经》图,而只是与《山经》并无关系的《畏兽图》。郭氏所见非《山海经》古图,郝懿行已颇明之^⑩。

至于《海经》之为述图之作,从其经文的叙述风格看就一目了然。钟敬文先生文中列举了《海外经》经文中的一系列述图之迹,“这些经文中,言方位,鸟在山东,鸟在国北,鸟在人旁,马在蛇北,蛇首冲南方,兽首冲南方,兽东向立昆仑上,人在山东,人在国北,在树北,国在人东,国在木西;言即事,则人方捕鱼,持弓矢,持盾,以右手障其面,左手操黄蛇,一手把纆,一女子据树欧丝,坐而削船,使两鸟夹之,人持东向立,有女子方跪进食。”《海外经》的叙述结构足以表明其叙述的内容是按四方的图形形式排列的。《海外南经》云“海外自西南陬至东南陬者”,《海外西经》云“海外自西南陬至西北陬者”,《海外北经》云“海外自东北陬至西北陬者”,《海外东经》云“海外自东南陬至东北陬者”,而且每一方位之经中各条内容的排列也基本上呈正南北或正东西的方向,如《海外东经》云,大人国在嗟丘北;奢比之尸在大人北;君子国在奢比之尸北;虹虹在君子国北;朝阳之谷在虹虹北;青丘国在朝阳北等等。如此方方正正、按部就班地罗列的内容,只能是出自一幅四四方方的画面。

《大荒经》的内容和机构与《海外经》如出一辙,两书关于殊国异类的记载多相重复,钟敬文先生据此断定《大荒经》也为述图之作。^⑪

今本《海内经》多窜乱之迹,显非述图之文的旧貌。《大荒经》后的《海内经》一篇,则主要记载造物诸神的谱系,是否是述图之文尚待考究。

既然《海外经》和《大荒经》是述图之作,那么,要知道《海外经》和《大荒经》是何许之书,就首先要知道其所据古图是何许之图。《山海经》为述图之文,经朱熹揭发,人皆能言之,然而,关于《山海经》古图的专门

研究,却寥寥无几。^⑫可以说,《海外经》和《大荒经》所据古图的真相,至今仍是一个未解之谜,揭开这个千古之谜,是《山海经》研究的当务之急。

《海外经》和《大荒经》古图久佚,现存插图是后人依附经文所捏造,不足为凭。如今我们虽已不可能一览古图之真容,但《海外经》和《大荒经》文字俱存,即使《山海经》的作者在对古图进行叙述时,已不了解古图的真实含义而误解古图,其叙述文字中仍可能保留了一些有用的线索,暗示出古图的消息,因此,我们或许尚可凭借对其文本中有关线索的辨析解读,一窥古图之奥蹟。

由于《海外经》和《大荒经》的内容和结构上的相似性,本文只分析《海外经》。揭开了《海外经》所据古图的真相,《大荒经》所据古图的性质也就不言而喻了。

一、《海外经》四方神与《月令》四时神

《海外经》记载有四方神:

东方勾芒,鸟身人面,乘两龙。(《海外东经》)

南方祝融,兽身人面,乘两龙。(《海外南经》)

西方蓐收,左耳有蛇,乘两龙。(《海外西经》)

北方禺强,人面鸟身,珥两青蛇,践两青蛇。(《海外北经》)

对于这一四神组合,中国人太熟悉了,他们就是五行体系中显赫的四方—四时神,这一体系见于《吕氏春秋·十二月纪》、《礼记·月令》、《淮南子·天文训》和马王堆汉墓出土的帛书《五星占》等著名的文本,在这些文本中,由于五行学说作怪,四神组合中又被塞进一个中央之神后土,并与五方、五色、五材、五帝等搭配,组成一个庞大繁复的体系:

五方	五行	五色	五时	五帝	五神
东	木	青	春	太昊	勾芒
南	火	赤	夏	炎帝	祝融
中	土	黄	季夏	黄帝	后土
西	金	白	秋	少昊	蓐收
北	水	黑	冬	颛顼	玄冥 ^⑬

值得注意的是,在《月令》系统中,四神分别与四时相配。《海外经》的四方之神与《月令》等文献中的四方之神一脉相承,这就暗示出,《海外经》中的四方之神同时也是四时之神,其东、南、西、北四个方位所表现的却是春、夏、秋、冬四个时节。詹鄞鑫先生指出,四神名号的本义最初正是指四时。

“句芒”意谓春天。《礼记·月令》孟春之月下云:“是月也,天气下降,地气上腾,天地和同,草木萌动。”于季春之月下又云:“是月也,生气方盛,阳气发泄,句者毕出,萌者尽达。”郑玄注云:“句,屈生者;芒而直曰萌。”芒、萌二字不仅音同,音亦相通。《左传·昭公二十九年》木正曰句芒,杜预注云:“取木生句曲而有芒角也。”义亦同。则所谓“句芒”者,是从“句者毕出,萌者尽达”化出,藉春季万物萌动的情形表示春天。

“祝融”意谓夏天。《国语·郑语》云:“夫黎为高辛氏火正,以淳敦大,天明地德,光照四海,故命之曰‘祝融’。”韦昭注:“祝,始也;融,明也。”《郑语》又云:“祝融亦能昭显天地之光明,以生柔嘉材者也。”《左传·昭公二十九年》:“火正曰祝融。”杜预注:“祝融,明貌。”曰“光照四海”、曰“昭显天地之光明”、曰“明”,都是夏天阳光明炎的特征。《淮南子·天文训》中,“祝融”作“朱明”,朱、祝一声之转,而融、明同义;“朱明”较之“祝融”更直接道出了夏日阳光明亮、白昼盛长的特点。《尔雅·释天》云:“春曰青阳,夏曰朱明。”就径以“朱明”作为夏天的称号。

“蓐收”意谓秋天。《左传·昭公二十九年》“金正曰蓐收”,杜预注:“秋物摧蓐而可收也。”《礼记·月令》孔颖达疏:“蓐收者,言秋时万物摧蓐而收敛。”即谓“蓐收”是表示秋天为收获之季。詹鄞鑫指出:“甲骨文蓐与农是一个字,古音蓐与农相近,泥纽双声,屋东对转。”^[10]可见,“蓐收”本义即谓农收,这是据农事为秋天命名。

“玄冥”意谓冬天。《说文》:“玄,幽远也,黑而有赤色者为玄。象幽而入覆也。”又云:“冥,幽也。”则“玄”、“冥”二字都表示晦暗幽闭之义。《诗经·豳风·七月》云:“十月蟋蟀入我床下。穹窒熏鼠,塞向户,嗟我妇子,曰为改岁,入此室处。”即道出《说文》所谓“幽而入覆”之义。《汉书·郊祀志》:“玄冥陵阴,蛰虫盖藏。”亦此意。总之,“玄冥”是以冬天万物蛰伏幽闭的物候表示冬季。

综上所述,四方神名号的本义分别表示春、夏、秋、冬四季的气象或物候特征,其实就是藉此指谓四季,也就是说,它们原指四时,后因以四方配四时,才转变为分主四季的季节之神的名号,这与我们上文分析过的卜辞、《大荒经》、《尧典》中的四方神名本指四时物候特征是同一义

例。

盖古人因安排农时,早就有一年分四时的观念,但以“春、夏、秋、冬”四字命名四时却很晚,甲骨文中上无此四季之名^⑮,但这并不妨碍古人在用此四字命名四季之前,用其他符号例如四时之神的图象标志四时^⑯。

值得注意的是,四时之神句芒、祝融、蓐收、禺强(玄冥)在《海外经》所据古图中具有通领全局的作用,这一点可由《海外经》关于四神叙述地特点窥见。第一,四神形象类似,皆乘两龙(禺强践两黄蛇,蛇亦龙也)。其二,在《海外经》各经中,四神都是在每经的末尾单独提到。这说明,四神在图中被对称地标示于图中四方的显要位置,被特别地与图中其他的内容区别开来。四神作为春、夏、秋、冬四季的象征符号,对称地居于画面四方的显要位置,其作用无异于在图的四方分别标明春、夏、秋、冬四个字。

因此,《海外经》中关于四神虽然仅仅是寥寥数语,但恰恰是这寥寥数语却道出了四神在《海外经》所据古图中的地位举足轻重,它们确立了《海外经》所据古图的整体结构。《海外经》所据古图并非像人们所想当然认为的那样是四方异国风俗地理图,而是四时岁时月令图,不是空间性的,而是时间性的,是在空间坐标中展开的时间节律,图的东、西、南、北四方分别对应于春、夏、秋、冬四时。

二、《海外经》四方神木与四时立表测影活动

春分、秋分和夏至、冬至四个中气是治历明时的四个基准点,因此,每次在预计某个节气来临之前,必定要由历法之官对天象进行追踪观测。《易纬通卦验》记载王者迎(亦即预测)冬、夏至之礼甚详^⑰,而其预测二至的手段就是“树八尺之表”,测量其晷影是否如度。预测二分的手段必亦如此。

二分二至是太阳周年视运动的四个特殊位置:冬至日南至,白昼极短,太阳在正午的投影最长;夏至日北至,白昼极长,太阳在正午的投影最短;春、秋分太阳的位置适中(黄道与赤道合),昼夜等长,太阳从正东西出没。这些都很容易用立表测影的方法测出。古人很早就掌握了立表测影以确定四仲的方法,这在《周髀》、《周礼》、《淮南子》中都有系统的记载,在殷墟卜辞中也有所反映。^⑱

我们既然认为《海外经》所据古图是对春、夏、秋、冬四时岁时活动

的写照,那么,《海外经》所据古图中就或许会有对立表测影活动的描绘。

既然《海外经》的作者已将《海外经》所据古图误解为四裔方国的地理志,视为对“六合之间,四海之内”即整个天下的再现,那么,他会将矗立于古图四方的四时测影之表理解为什么呢?那自然就成了生长在四海之表的神树。

明乎此,则当我们试图从《海外经》恢诡谲怪的叙述中寻觅四时测日之表的踪迹时,首先应该着眼的就是四方的神树,比如说,《海外东经》的扶桑,《海外南经》的三珠树等。

1、《海外东经》扶桑—十日与春分

《海外东经》云:

汤谷上有扶桑,十日所浴,在黑齿北,居水中。有大木,九日居下枝,一日居上枝。(《海外东经》)

“十日”是中国神话中的一个常见母题。我们的头顶上明明只有一个太阳,“十日”之说太匪夷所思,因此,自古就引来不少才智之士,试图揭开此说的来历。

最早尝试对“十日”之说进行解释的当属王充《论衡·说日篇》云:

禹益《山海经》言日有十,在海外东方,有汤谷,上有扶桑,十日浴沐水中。有大木,九日居下枝,一日居上枝。《淮南书》又言烛十日。尧时十日并出,万物焦枯,尧上射十日,以故不并一日见也。世俗又名甲乙为日,甲至癸,凡十日。日之有十,犹星之有五也。通人谈士,归于难知,不肯辨明。是以文二传而不定,世两言而无主。

可见,王充的时代,“十日”之说已有两种说法,一种以十日为十个太阳,一种以十日为十干。朱熹在《楚辞辩证》卷下论《天问》的“羿焉日?乌焉解羽?”时,就取后说,谓“十日本是自甲至癸耳,而传者误以为十日并出之说”。^⑩

台湾学者管东贵先生的《中国古代十日神话之研究》则依据德国宗教学家缪勒的“语病说”对此说作了理论上的阐发^⑪。管氏认为,以自甲至癸十个天干为一旬的纪日制度始见于殷商卜辞^⑫,纪日的十干在周代被称为“十日”,由于“日”字除谓“日子”之外又谓“太阳”,因此,对“十日”之误解就产生了“天有十日(十个太阳)”的神话。

管氏列举了文献中一系列他认为是有关十日纪旬制的记载:

冯相氏掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八宿之位,辨其叙事,以会天位。(贾公彦疏云:十日者,谓甲乙丙丁之等

也。)(《周礼·春官·冯相氏》)

族氏掌覆夭鸟之巢。以方书十日之号,十有二辰之号,十有二月之号,十有二岁之号,二十有八宿之号。悬其巢上则去之。(郑玄注:日谓从甲之癸;辰谓从子至亥;……)(《周礼·秋官·族氏》)

日之数十,故有十日,亦当十位。(《左传·昭公五年》)

天有十日,人有十等。(《左传·昭公七年》杜预注皆曰:“甲至癸。”)

日之数十。(高诱注亦云:“十,从甲之癸日。”) (《淮南子·天文训》)

除管氏所引外,先秦文献中与历法制度有关的“十日”记载尚有:

日数十,故人十月而生。(王聘珍《大戴礼记解诂》引卢注云:“日数十,甲乙之属。”) (《大戴礼记·易本命》)

日之数备于十,晷进为盈,晷退为缩,冬至晷长丈三尺。(《周礼·春官·冯相氏》贾疏引《易纬通卦验》“退尺则日食”注)^②

管氏从文化制度入手求索十日神话的文化原型,路子是对头的。但他认为其所引诸文中的“十日”皆意谓“十干”或“十天”,实属望文生义。《左传·昭公五年》“日之数十”云云尚有下文,对我们正确理解“日之数十”致关重要:

明夷(按《周易》卦名),日也。日之数十,故有十时,亦当十位。

自王已下,其二为公,其三为卿。日上其中,食日为二,旦日为三。明夷之谦(按亦卦名),明而未融,其当旦乎?

显而易见,这段文字自始至终说的是一日之中的时辰,谈的是记时,而无关乎记日。“日之数十”与“故有十时”一义相贯,“十日”对应于“十时”,并列举了三时:日上其中、食日、旦日,食日即吃早饭之时,旦日即日出之时,可见,所谓“十日”、“十时”的意思实际上是:依据太阳一天内在天空的十个不同方位(十日),将一昼夜划分为十个时段(十时)。“十日”本义谓对应于一天之内十个时刻的太阳方位,而非指十天^③。《昭公七年》之“十日”显然也是同一义例。

此外《周礼》中的两处“十日”,也只能解释为“十时”。先看《春官·冯相氏》的记载:

冯相氏掌十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位,辨其叙事,以会天位。

文中的“之位”显然是统贯“十有二岁、十有二月、十有二辰、十日、

二十有八星”而言的；“位”字，郑玄注云：“日月星辰之位，谓方面所在。”则“十日之位”显然是指太阳在天空的方位。古人观察太阳运行的目的，无非是为了制定历法，而与历法有关的太阳运动周期主要是周年和周日视运动，“十日之位”显然不会是指太阳周年视运动方位，因为无论是为了确定月份（一年十二个月）还是确定季节（一年四季），都不会将太阳周年视运动划分为“十位”，所以，这“十日之位”只能是太阳周日视运动的十个方位，也就是指“十时”。《周礼·秋官·蒺氏》中“十日”一词的上下文与《春官·冯相氏》的上下文全同，其意义亦不应有异。

至于《淮南子·天文训》所谓“日之数十”，究竟指“十天”还是“十时”，则无法从上下文判断，阙疑可也。高诱注为：“十，从甲至癸日。”亦只是想当然之语，并无他据。

总之，上引诸条文献记载，除《淮南子》和《大戴礼记》二条无法骤断其含义外，其他几条中的“十日”都是指分一天为十时，而非指以十天为一旬。

明乎此，则以“天有十日”神话源于“十日”纪旬制之说也就不能成立了。“十日”的本义是指划分一昼夜为十时的计时制度，这才是“天有十日”神话的最初源头。

日出日落，地上物体投影的方位和长度也随之而变，古人不难发现这一点，也不难因此想到立一根表竿在地上，通过观察表竿的投影以判断时间，这就是所谓日晷，日晷是钟表发明之前最常用的记时仪器之一。

《周礼·春官·冯相氏》贾公彦疏引《易纬通卦验》郑玄注云：“日之数备于十，晷进为盈，晷退为缩。”^⑨可见“日之数十”的十时记时制，就是用日晷测影确定的。也就是说，在日晷的盘面（最初是在地面）围绕表针（最初是表木）的圆周上，标志十个刻度，表针的投影到达哪个刻度，就表示是什么时辰了。

《海外东经》云：“汤谷上有扶桑，十日所浴，……九日居下枝，一日居上枝。”《山海经》是因图以为文，这段文字表明，在《海外经》所据古图的东方图中，有一棵树（扶桑），树的周围环绕着十个太阳，了解了上述的测影记时制度以及《尧典》羲仲“寅宾出日”于东方汤谷的记载，这一画面的历法学含义就昭然若揭了：扶桑是测影之表，其功能之一是用以观测十个方位的太阳投影以记时辰，因为图画无法表现表木在地面上的投影（那个时候的绘画者肯定不知道投影绘图法），因此就在表木周围画了十个日轮表示。

《山海经》的作者昧于画面的原义，误认测日的表木为东海边的神树，误认计时的十个日轮是十日并出，于是就有了这“十日浴于扶桑”的奇谈怪论。

正因为扶桑的原型是测日授时之表木，它是古人藉以领会太阳方位和运行的依据，人们通过东方的表木（扶桑）观测初升的太阳，太阳确实是从扶桑上升起的，所以，在古代诗文中，扶桑才与太阳难分难解。与扶桑同类的神木建木、若木、扶木之类，自然也是由测日之表这一原型蜕变而来。^⑤

值得注意的是，《海外东经》的“扶桑—十日”所反映的肯定是春分之日的观测活动，这是因为，根据太阳周日视运动的方位划分时段的记时制度只有依据春分、秋分之日的观测才能建立起来。

十日记时制是通过立表测影对太阳的视运动轨道进行划分而建立的，由于太阳只有在白昼才看得到，因此，要对太阳在一昼夜内的视运动轨道自始至终进行直接观察是不可能的，为此，就只能依据白昼的观察划分时段，然后依据由此建立的时段尺度再对夜间进行等份^⑥。然而，由于一年到头每一天的白昼长度一直都在变化，并因此导致每天的昼长和夜长之比也一直在变化，如果在一年中随便选一天进行观测计时，然后将这天的观察结果推之其他日子，由于缺乏可公度性和可换算性，就势必导致严重的误差。为解决这一问题，就必须在一年当中选择一个特定的日期作为观测记时的基准点，这个日子至少需要满足这样几个条件：第一，这个日子的到来应很容易就能用立表测影的方法确定，一年中这样的日子只有二分和二至；第二，这个日子的昼和夜长度应该可以公约，以便于将依据白昼长度划分的时段方便而精确地换算到夜晚，在二分和二至四个日子中，满足这一条件的只有二分这两天，这两天的昼夜长度恰好相等，只要依据在从日出到日落之间立表测影的观察结果将白昼时段5等分，然后据此对称地将夜晚也5等分，就可方便地建立10时段记时制度。正是由于春、秋分之日具有这样一系列的优越性，选定它们作为建立记时制度的基准日就是顺理成章的了。也就是说，立表测影以划分时段建立时制的观测工作必定是在春分和秋分进行的，而这也意味着，既然《海外东经》对应于春季，其中的“扶桑—十日”所叙述的画面就只能是对春分之日观象授时活动的写照，而不可能是别的什么时候。

2、《海外西经》：登葆山—十日与秋分

《海外西经》也有关于“十日”的记载，有了上面对“十日”神话与测

影记时活动之间关系的分析,我们自然会想到,《海外西经》的十日也是同一渊源。

《海外西经》云:

女丑之尸,生而十日炙杀之,在丈夫北。以右手鄣其面。十日居上,女丑居山之上。巫咸国在女丑北,右手操青蛇,左手操赤蛇,在登葆山,群巫所从上下也。

巫咸在天文学上的业绩,历来为史家称道。《史记·天官书》云:“昔之传天数者,高辛之前,重黎;于唐虞,羲和;有夏,昆吾;殷商,巫咸;周室,史佚,苾弘……。”“天数”亦即历数;“传天数者”即职守历法者。《晋书·天文志》、《隋书·天文志》、唐《开元占经》等历法星占著作皆有关于《巫咸星纪》的记载。

了解了巫咸为古之“传天数者”的身份,也就可据此断定,《海外西经》中与巫咸共处一山的“十日”必与历法有关,亦表示根据太阳周日视运动的十个位置划分一天为十时的记时制度。《海外东经》表示的是春分的观测,而《海外西经》表示的当然就是秋分的观测。




巫咸和“十日”所居之山为“登葆山”。“登葆山”一名应吃紧。《海经》因图以为文,《海经》中的方国名称、地理名称、神怪名称等,都是述图者所名,其命名显然不是随心所欲,而是依据图中事物的形象特征,如“大乐之野”是举行歌舞娱乐之地,“三身国”表明图中人物长了三个身子,“一臂国”表明图中人物只有一臂,“丈夫国”表明场面中是一群男人,“女子国”则是一群女人,如此等等。准此,“登葆山”亦应是因图以为名,即根据图中所画此山的特征命名。

那么,“登葆山”其名能向我们传达出其图中形象的何种信息呢?为此,先让我们看一段《礼记·礼器》中的文字:

因天事天,因地事地,因名山升中于天,因吉土以飨帝于郊。升中于天,而凤凰降,龟龙假。飨帝于郊,而风雨节,寒暑时。是故圣人南面而立,而天下大治。

整段文字从字面上理解,说的是祭天和祭地之礼。古人祭天,旨在通天,领会天道和神意,天道或神意的具体表现就是日月星辰运行之道。《淮南子·天文训》云:“律历之数,天地之道也。”

“事天”而必须“升中于天”,则“中”为通天之器,亦即观测“律历之数,天地之道”的天文观测仪器,此“中”即《论语·尧曰》所谓“天之历数在尔躬,允执其中,四海困穷”的“中”,《论语》之“中”也正是“天之历数”之所依。

殷墟卜辞常见“立中”之辞,萧良琮女士指出:“卜辞‘立中’就是商人树立测量日影的‘中’(相当于《周礼》上所记载的‘圭表测影’的‘表’)时进行的一种占卜祭祀活动。”^②甲骨文“中”字作,正象征测影之表的形象,此字上部的为测影之表,表上飘扬着旗旒,下部的,则为测影之表和旗旒的投影,亦即据以计时的晷影。

“中”之为器,为在测影之表上缀以候风之旒而成,表竿用以测影,旗旒用以候风,即测量风向和风力,古人气象与天文不分,此器兼具测风和测影之功能,即所谓“相风”,为现代风向仪之前身。相风又称为“葆”,唐《开元占经》卷九十一载候风鸟之构造:“候风必于高平畅达之地,立五丈竿,以鸡羽八两为葆,属竿上,候风吹则占。”葆“即谓候风之表。《尔雅·释詁下》:‘登,升也。’《玉篇》同。《周易·明夷》云:‘初登于天,后入于地。’登亦谓‘升’。据此,可知所谓‘登葆山’,即升葆之山,亦即升中之山,《礼器》所谓‘因名山升中于天’也。总之,登葆山,即于其上立表测日候风之山,实际上也就是原始的观象台。

由此,我们也就理解了《海外西经》中“十日”记载的内涵,它与《海外东经》中的“十日”一样,也是对测影记时的象征,在《海外东经》中,测影之表化身扶桑,而在《海外西经》中,测影之表则连同观象之台一起蜕变为登葆山,“登葆山—十日”与“扶桑—十日”的原型都是立表测影以划分一日为十时的记时制度。东方有扶桑,西方有登葆山,扶桑主春分,则登葆山必主秋分,二者遥相呼应。

3、《海外北经》:夸父追日与冬至

《易纬通卦验》述人主于冬至(以及夏至)立日晷占卜年成丰欠之礼云:

冬至之日,立八神,树八尺之表,日中规,其规如度者,则岁美,人民和顺;晷不如度者,则其岁恶,人民为讹言,政令为之不平。

“日中规”,即于午时测量表影(晷)的长度,看其是否合乎预期的长度。又,《周礼·地官司徒》云:“以土圭之法测土深,正日景,以求地中,……日至之景,尺有五寸,谓之地中。”即于夏至日午时测量表影以确定地中。可见,冬、夏至天文观测的一个重要内容就是在午时测量日影的长度,以作为制定历法和地理测量的基准。

要观测中午日影,首先就要确定子午线,即正南北方向。通过立表测影,就能方便地测定子午线,《周礼·冬官·匠人》、《周髀算经》、《淮南子·天文训》都有对此方法的记载。《考工记》云:

匠人建国,水地以悬,置以悬,以景,为规,识日出之景与

日入之景,昼参诸日中之景,夜考之极星,以正朝夕。

“正朝夕”即确定东西方位,其法为以表(即)为中心画圆(规),日初出时标志表木投影与圆周的交点,日始入时再标志表木投影与圆周的交点,两点相连,就是正东西方向,而两点连线之中点与表的连线,则为正南北方向。《周髀算经》卷下所载方法与上说同:

立正勾定之,以日始出立表而识其晷,日入复识其晷,晷之两端相直者,正东西也。中折之,指表者,正南北也。

此法共需立三表作为测量基准,其一是立于中间的投影之表,阳光通过它形成投影;其他两表则分别是用来标志“日出之景”和“日入之景”的表木。^⑨《考工记》所谓“为规,识日出之景与日入之景”,谓在日出之景和日入之景与圆周(规)的交点处分别立一表作为标志,加上用于投影之表,共得三表。

上文指出,《海外北经》对应于冬季,那么,其中是否有对冬至测影活动的反映呢?答案是肯定的。这就是其中著名的“夸父逐日”故事。

《海外北经》云:

夸父与日逐走,入日,渴欲得饮,饮于河、渭,河、渭不足,北饮大泽,未至,道渴而死,弃其杖,化为邓林。……邓林在其东,二树木。……禹所积石之山在其东,河水所入。……寻木长千里,在拘纁南,生河上西北。

夸父又见于《大荒北经》:

大荒之中,有山名曰成都载天。有人珥两黄蛇,把两黄蛇,名曰夸父。……夸父不量力,欲追日景,逮之于禺谷。将饮河而不足也,将走大泽。未至,死于此。

郑文光先生认为:“十分清楚,夸父追的是日影。而古代天文学正是从测量日影开始的。追随着太阳的运行,不断测量太阳的影子,直至日落西山。从这个意义上说,夸父可说是最早的天文学家。把他神话化了,就变成追逐太阳的巨人。”^⑩

要测量日影一天之内的变化,为了观测的准确,观测点非但不能移动,而是必须固定。因此,所谓“追日景,逮之于禺谷”,本义也并非是说夸父(历官)追赶太阳的影子从东方天边跑到西方天边(禺谷)。“追”字不但有追逐、追赶之义,还有“随顺”、“遵循”之义,《集韵·支韵》云:“随《说文》:从也。’古作追。’《楚辞·离骚》:‘背绳墨以追曲兮。’即谓奸邪小人不遵法度而专循邪路。因此,所谓“追日景”,不过是说追随

着太阳在天穹上的运动,用立于固定观测点的表木测量其投影的角度和长短变化。

“禺谷”一词也应据立表测影活动进行理解。在神话中,“禺谷”是西方之极太阳落下的地方。郭璞此处注云:“禺渊,日所入也;今作虞。”《淮南子·天文训》云:“日出于暘谷,浴于咸池,拂于扶桑,是谓晨明;登于扶桑,爰始将行,是谓明;至于曲阿,是谓旦明;……至于悲泉,爰止其女,爰息其马,是谓悬车;至于虞渊,是谓黄昏;沦于蒙谷,是谓定昏。日入于虞渊之汭,曙于蒙谷之浦,行九州七舍,有五亿万七千三百九里,禹以为朝夕昼夜。”讲的就是根据太阳昼夜视运行方位划分时段确定朝夕的记时制度。从字面上看,郭注和《淮南子》皆以禺谷或虞渊为指西方的日落之地。但《淮南子》所述既为计时制度,其中“虞渊”只能一个用以确定太阳方位以记时的时间坐标点,而非表示太阳运行轨迹上的空间坐标点。说穿了,“禺谷”或者“虞渊”,无非是指“黄昏之时”,与我们今天用“太阳落山”表示黄昏是一个意思。明乎此,夸父追日“逮之于禺谷”的本义,不应从空间上理解,而应从时间上理解,并非说夸父跟着太阳跑到西方的禺谷,而是说夸父从早到晚一直观测太阳的投影之变化。

《海外北经》云夸父弃其杖,化为邓林,并说“邓林二树木”,则邓林并非一片树林,而仅仅是由比肩而立的两株树木组成。二树木加上与之毗邻的“寻木”,恰恰是三株,正合乎上文所述冬至(和夏至)测日影定方位需立三表之数,夸父的两根“杖”就是分别用以“识日出之景与日入之景”的两根标识之表,也就是夸父用以“追日”(追循太阳从日出到日入之间视运行)的仪器^③,而与夸父画面比邻的“寻木”必是用以投影的表木。

“寻木”之名尤能传达其测影之表的真义。《说文》云:“度人之两臂为寻,八尺也。”寻即八尺。《诗经·鲁颂·宫》云:“是断是度,是尺是寻。”《毛传》云:“八尺曰寻。”而古之测影之表正以八尺为度。《周髀算经·卷上》云:“周髀长八尺”,周髀亦即晷表。《汉书·天文志》云:“夏至日立八尺之表。”《易纬通卦验》也载冬夏至“树八尺之表”。^④

《海外北经》所谓“寻木”,顾名思义,即八尺度量之木。度量之木自然可以用于测量任何事物的尺度,然而,竖立于地的尺度“寻木”,却只能是用于测量日影的尺度,况且,此木的长度恰恰是晷表的基准长度八尺,因此,我们有足够的理由断定,“寻木”即测影之表。^⑤

总之,《海外北经》中的夸父追日以及与之相关的邓林和寻木记事,不过是冬至之日立表测影以确定方位观测日影活动的反映。






4、《海外南经》:三珠树与夏至

《易纬通卦验》述夏至立表测影卜年之礼同于冬至之礼,则《海外南经》中也应与《海外北经》一样,有对此种观测活动的反映。《海外南经》的三株树,就是夏至测影所立的日表。

《海外南经》云:

三株树在厌火北,生赤水上,其为树如柏,叶皆为珠,一曰其为树若彗。

如前所述,《山海经》因图为文,其中的事物的名号,多是据图中事物形象而命名的摹状词。“三株树”,顾名思义,应为三株树木比肩而立。^⑧

《海外南经》是古图夏季图景的写照,“三株树”处《海外南经》中部,正当仲夏之位,夏至测影需要树立三根日表,“三株树”之数恰与之吻合。《海外南经》云:“三株树”即其树若彗,活动刻更足以证明“三株树”是测影之表。彗即扫帚,“帚”字甲骨文作《殷虚文字甲编》,944),金文作 (妇好甗)、 (妇好觚)等形,此形很像旗旒迎风飘扬的形象,如前所述,测影之表同时也是候风之器,候风是在表竿之首缀以羽毛之类的旗旒构成,旗旒随风飘动,即能据之观察风向和风力,前文亦曾指出,“中”字本义就是候风或日表,甲骨文“中”字作,就象候风或日表之形,此字的上半部即象候风旗旒随风飘动之形,其形状不是与“帚”(彗)字的甲骨文颇有形似之妙吗?《山海经》作者将图中的随风飘动的候风之旌误解为“如彗”,可谓善于形容,虽不中,亦不远。

由此可见,《山海经》作者虽已不能领略古图的古老神韵,但其叙述之摹物象形,却颇得其形似,惟其如此,我们才能据其文而窥其图,并进而揭示其图的真正性质。

结 论

综上所述,《海外经》所据古图并非古人所谓“天下土地之图”,而是上古历法月令之图。(1)、《海外经》中的四方之神原本是四时之神,它们分居《海外经》所据古图的东、西、南、北四方,表示春、夏、秋、冬四时,这足以暗示图中所描绘的内容都应从历法时序的角度进行理解。(2)、《海外东经》中的“扶桑—十日”和《海外西经》中的“登葆山—十日”表明,其所据古图的春、秋两季图画中再现了春分、秋分立表测影以建立十时计时制度的天文观测活动,《海外北经》中的“夸父追日”和《海外南经》中

的“三株树”则表明,其所据古图的冬、夏两季的图画中再现了冬至、夏至立表测影以端正四方方位的天文观测活动。据此足以断定《海外经》所据古图原本是一幅描绘历法制度和岁时节日活动的历法岁时图,经文所谓东、西、南、北四方在古图中本是表示春、夏、秋、冬四时。

历法月令是人们生产和生活的重要依据,《管子·四时》云:“唯圣人知四时,不知四时乃失国之基。”《月令》因此成为先王之礼的重要组成部分。上古时代,文字朴拙,言不尽意,古人就只好“立象以尽意”,用图画的形式表现历法月令,颁布民间,《海外经》所据古图就是此种图画形式的月令:画面四方,顺序描绘一年四季的十二个月,每一个月的画面中则描绘了此月应该举行的重要节气活动情景,实为后世皇历的滥觞。

《周易·系辞传上》所谓“立象以尽意”,即以图象记事,用图像作为知识的载体。值得注意的是《易》所谓“象”正是指天象或历象。《系辞传上》又云:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。是故法象莫大于天地,交通莫大乎四时,悬象著明莫大乎日月。”太极指宇宙秩序建立之前,天地未分混沌为一的原始状态,宇宙秩序是因着历法的创建而建立的,此段所述,全为历法之事,两仪即体现为日月盈缩寒暑往来的阴阳变化,四象,张载《横渠易说》云:“四象,即乾之四德,四时之象。”^⑤象数家和纬书以八卦分配四时八节^⑥,故所谓“立象以尽意”,其本义正谓用图象表达历法。

古代典籍的有关记载透露了古代历图的消息。《吕氏春秋·先世览》云:“夏太史令终古见桀惑乱,出其图法,执而泣之,……殷内史向挚见纣之愈乱迷惑也,于是载其图法,出亡之周,……晋太史屠黍见晋之乱也,见晋公之骄而无德义也,以其图法归周。”又,《勿躬篇》云:“史室作图。”太史为古之天官,其所职守之图法,必有历法月令之图。《鹖冠子·泰鸿》云:“日信出信入,南北有极,度之稽也;月信死信生,进退有长,数之稽也;列星不乱其行,代而不干,位之稽也。天明之以定一,则万物莫不至矣,三时生长,一时煞形,四时而定,天地尽矣。……勿易天生,勿散天朴,自若则清,动之则浊。神圣践承翼之位(陆佃注:盖天位也),以与神皇合德(注:神皇盖昊天也),按图正端以至无(或作天)极,两治四致,间以止息,归时离气,以成万业。”整个上下文所言皆为敬天顺时之事,则所谓“图”,正是体现天时之图,即历法月令图,“按图正端以至天极”,即谓根据历图端正方位确定基准和天极(璇玑)之位置。这些记载表明,古人确实曾经以图画记载历法。

岁月沧桑,文物湮灭,今天我们已无缘目睹《海外经》所据古图之真容,但古代文献中却尚有关于此类月令图的记载,现代考古也发现了此类月令图的遗迹,前者如《管子》一书中的《幼官图》,后者如长沙子弹库战国楚墓出土的《帛书》,这些可以作为我们上述论述的有力旁证。^⑤

先王“立象以尽意”,后世“易之以书契”,后世文字发达,图画月令被书契月令代替,后世之人面对古月令图遗迹,已茫然不知先王立象的真义。古月令图为岁时月令传神写照,异彩纷呈的节日风情,表现在图画中自然是千姿百态,在后人眼里,却将这些千姿百态的节日风情和人物误解为光怪陆离的异人怪物,这些怪异之物自然不是熟稔平凡的日常世界所应有,于是就被想当然地想象为对海外绝域、殊方异类的写照,一幅写照人间岁时风情的时序月令图就被误解为描绘海外四荒的地理博物志,于是就有了这千百年来既令人着迷又令人困惑的《海外经》。

《海外经》所依据的既为上古月令图,那么我们就不妨将之与现存月令文献相对照,揭示经文中那些光怪陆离的奇人异物在月令古图中的真相,还其岁时仪式场景的朴素面目。这一点说来话长,且待另文分解。

《山海经》的成书是在华夏文化的“轴心期”战国时代,战国时代乃“古今一大变革之会”,政治上诸侯争雄,知识上百家争鸣,人们的胸襟和视野大大拓展,战国知识分子的地理知识也空前丰富。但立志“治国平天下”的战国知识分子虽然满怀关于天下九州、远方世界的抱负,其车辙马迹所及尚且有限,对远方世界尚缺乏亲切和实证的体认,远方,在他们的心目中还主要是一个既充满魅力又危机四伏的未知之域,《海外经》古图中所描绘的那些光怪陆离的场景,正好迎合了当时人们对世界的想象,为他们展开了一幅想象中远方世界的“真切”图景。因此,这些场景就被顺理成章地“解释”为对荒徼海隅、殊国异类的再现,那个不知名的述图者根据画中人物的形象一一为这些遥远的“国度”起上了生动怪异的名字,三个脑袋的人物形象被命名为三首国,手臂奇长的人物现象就被称为长臂国,形象高大的人物形象就被成为大人国……,在古人的心目中,华夏世界原本就是被非我族类的蛮夷戎狄所环绕,借助《海外经》这种地理观和民族观得到活生生的体现。《海外经》(以及《大荒经》)既出,就成为战国知识者想象周边世界的现成模式,《楚辞》、《吕氏春秋》和《尔雅·释地》等先秦文献中的地理观和民族志,就是从《海外经》和《大荒经》脱胎而来。

秦始皇一统天下之后,“天下”的范围不断拓展,尤其到汉武帝时代,汉帝国经营四方,吞吐八荒,国家疆域日开,原本只是在想象之中的“溥天之下、率土之滨”日益归化为“王道乐土”,《海外经》和《大荒经》这些自古相传的天下土地之书顺理成章地成为汉人规划和命名新开之地的现成依据,《史记·大宛列传》云:“汉使穷河源,河源出于,其山多玉石,采来,天子案古图书,名河所出山曰昆仑云。”又云:“今自张骞使大夏之后也,穷河源,恶睹本纪所谓昆仑者乎?故言九州山川,《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物,余不敢言之也。”可见,汉武帝命名昆仑山所据“古图书”就是《山海经》。原本的想象地理学就这样视为实证地理志,被坐实于汉帝国广阔的现实版图,《海外经》和《大荒经》中的那些因作者误解月令图场景而捏造的方国地名,如交胫国(交趾)、昆仑、弱水、肃慎、僬耳、苍梧、桂林等,就是在汉代“从理想变为现实”的。

汉武帝及其继承者“案古图书”为其新开之地命名,反过来使《海外经》等“古图书”中的地名获得“确凿无疑”的实证所指,《海外经》和《大荒经》之为天下土地之书就越发被后人深信不疑,从此,人们对《海外经》和《大荒经》的理解和研究就被无可挽回地引入地理学的歧途,直到两千多年后的今天,不少才智之士仍孜孜于《海经》地理范围和地望的考证而乐此不彼。

全面梳理因误解《海外经》以及《大荒经》对于中国古代地理学和民族观的影响非本文题旨所在,这里只能轻描淡写,本文所为仅是正本清源的工作,即通过对《海外经》中有关记载的文本分析,澄清其所据古图的真相,使之从年积月累的重重误解中解脱出来,为正确理解这篇古老文献奠定基础。

①从地理学的角度理解《山海经》,有悠久的传统。秦汉文献中,引用《山海经》最多是《吕氏春秋》和《淮南子》。《吕氏春秋·求人篇》述禹遍求贤人所至四方之国和《本味篇》述伊尹为商汤历数天下美味之产地,其中地名也多载《山海经》,《淮南子·地形训》所载海外诸国皆出自《山海经》。《山海经》之名于《史记》,《大宛列传》云:“故言九州山川,《尚书》近之矣。至《禹本纪》、《山海经》所有怪物,余不敢言之也。”刘歆《上山海经表》以《山海经》是大禹、伯益治水所记。《汉书·艺文志》把《山海经》列在“数术”的“形法类”之首,“形法者,大举九州之势以立城郭室舍形。”东汉王景治水,明帝赐以《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》。赵晔《吴越春秋·越王无余外传》云:“(禹)与益、夔共谋,行到名山大泽,召其神而问之山川脉理、金玉所有、鸟兽昆虫之类,及八方之民俗、殊国异域、土地里数,使益疏而记之,故名之曰《山海经》。”秦汉学者显然都是将《山海经》其书作为地理书看待的。至《隋书·经籍志》,《山海经》被冠于“地理类”之首,以后各代正史经籍志等均袭此例。后来虽有明人胡应麟视《山海经》为“古今语怪之

祖”(《少室山房笔丛·丁部·四部正讹下》),清人编修《四库全书》又将之归为子部小说类,视之为“小说之最古者”,但并未动摇清人从地理学的角度理解《山海经》,清代学者毕沅、郝懿行注疏《山海经》,皆于其地理考证用力最著,吴承志直名其书为《山海经地理今释》。现代学者受西方人类学的影响,从神话学角度研究《山海经》成为主流,但是,神话学研究并不排斥对《山海经》的地理学理解,相反,它正以此种观点作为不言而喻的前提,因为《山海经》那些稀奇古怪的“珍宝奇物”和光怪陆离的“殊类之人”只有置于“四海之外、绝域之国”的地理学语境中才能得到解释。迄今为止,关于《山海经》研究的一个热闹的话题,仍是《山海经》所记山川的具体地望和涉及方域的地理范围。

- ②胡应麟《少室山房笔丛·丁部·四部正讹下》,上海书店,2001年,第315页。
- ③杨慎《山海经后序》,据《百子全书》,浙江古籍出版社影印扫叶山房1919年本,第1181页。
- ④毕沅《山海经新校正序》,据上海古籍出版社影印浙江书局《二十二子》本。
- ⑤毕沅《山海经古今本篇目考》,同上。
- ⑥郝懿行《山海经笺疏·序》,巴蜀书社影印上海还读楼校刊本。
- ⑦马昌仪《山海经图:中国古文化珍品》,载《民俗研究》,2000年第3期。
- ⑧《山海经“盖古之巫书”试探》,《山海经新探》,四川社会科学院出版社,1986年,第237页。
- ⑨钟敬文:《山海经是一部什么书?》,载《浙江大学文理学院学生自治会会刊》,1930年;《钟敬文民间文艺学论集》,下册,上海文艺出版社,1985年。
- ⑩郝懿行《山海经笺疏·序》
- ⑪《大荒经》中关于方国姓氏谱系的记载,显然不像是图画中的内容,而可能是述图者的借题发挥,或后人充实补缀进去的。
- ⑫马昌仪先生《古本山海经图说》(山东画报出版社,2001年)将流传至今的《山海经》图画收罗一书,洋洋大观,但书中收集的图画皆是后人依据经文所造,非《山海经》叙事所据古图,故对探究《海经》古图的真相作用不大。著者在本书序言中对历来关于《山海经》古图的推测作了很精到的概括,将之归纳为禹鼎说、地图说、壁画说和巫图说,并据《山海经》中多巫术性内容和现代民间巫师在作法时常使用神路图、指路图、送魂图、打鬼图之类绘画道具,认为巫图说“比较有根据、比较可信”,这是对袁珂说的进一步完善,但仍然只是推测,并无有力的证据。
- ⑬郭璞《海外北经》禹强“注云:‘字玄冥,水神也。’”
- ⑭詹鄞鑫《神灵与祭祀》,江苏古籍出版社,1992年,第43页。
- ⑮胡厚宣:《释殷代求年于四方和四方风的郊祀》,载《复旦学报(人文科学)》,1956年,第1期。
- ⑯古代文献中除了勾芒、祝融、蓐收、禹强(玄冥)这一四时神体系之外,常见的还有青龙、朱鸟、白虎、玄武四象系统和东方伏羲、南方炎帝、西方少昊、北方少昊、中方黄帝的五帝系统,纬书中则有青帝灵威仰、赤帝赤怒、白帝白招矩、黑帝汁光纪、黄帝含枢纽的五帝系统,此外《管子·五行》又以苍龙、祝融、大封、后土为四方和四时之神。在上古时代,由于各地文化不同,其所用以标志四时的季节神体系自然也各有千秋。
- ⑰安居香山、中村八璋《纬书集成》,河北人民出版社,1994年,第199-204页。

- ⑮温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究—科学技术篇》,四川省社会科学院出版社,1983年,第8页。
- ⑯朱熹《楚辞集解》,上海古籍出版社,1979年,第193页。
- ⑰陈慧桦、古添洪编《从比较神话到文学》,东大图书公司,1983年。
- ⑱陈梦家《殷墟卜辞综述》,中华书局,1988年,第235页。
- ⑲孙诒让《周礼正义》,中华书局,1987年,第2109页。
- ⑳杨伯峻先生《春秋左传注》云:“杜注‘甲至癸’是以十干解‘日之数十’。古人误以日绕地,故以太阳之日与地球自转之日混为一。古人分一昼夜为十时,《灵枢经》谓‘漏水下百刻,以分昼夜。《说文》谓‘漏,以铜受水,昼夜百节。’百刻即百节,十节为一时。……古无一日分十二时之语。至以十二支记时,《南齐书·天文志》始有之。”(杨伯峻《春秋左传注》,中华书局,1990年,第1264页。)可见杨氏亦主“十日”为“十时”说。按“十二时”早已自有之,非始于《南齐书》,见李零《中国方术考》(东方出版社,2000年,第143-144页)。
- ㉑孙诒让《周礼正义》,中华书局,1987年,第2109页。
- ㉒近代在内蒙古呼和浩特和河南洛阳出土的秦汉日晷,就是十时记时制度的有力物证。这两件日晷只余表盘,表盘的正中圆孔显然是植表针的。围绕圆孔的圆周上,铸有刻度,相邻刻度的间隔为圆周 $1/100(3.6^\circ)$,表明这两件秦汉日晷使用的都是百刻记时制,而百刻记时制显然是十刻记时制细分的结果。阎林山和金和钧两位学者在《论我国的百刻记时制》(载《科技史文集(6)》,上海科学技术出版社,1980年)一文中指出,十刻记时制最迟在商代中后期已见甲骨文记载了。
- ㉓《淮南子·地形训》云:“若木在建木西,末有十日,其华照大地。”高诱注:“末,端也。若木端有十日,状如莲华。华犹光也,光照其下也。”逵吉按:“莲花,《太平御览》作‘连珠’。若木亦即扶桑。不管是‘莲华’还是‘连珠’,都足以表明,十日是环绕扶桑树的末端对称排列一圈的,且十日光芒四射,《淮南子》对扶桑树形态的描述,尤能保存测日之表的原貌。《淮南子·地形训》中记载的‘方国地理’多与《海外经》相合,其所据之‘地图’当即《海外经图》,而‘末有十日’的若木当为图中所绘。
- 湖北随县战国曾侯乙墓出土的漆器画中,四株扶桑树分居四方,每株树都有九或十支树枝对称分布在树的两侧,每支树枝的末梢都结有一个光芒四射的太阳,树的顶端则栖息一只鸟或怪兽。这一画面不正是对《海外东经》“九日居下枝,一日居上枝”的扶桑和《淮南子》“末有十日,其华照大地”的若木的生动再现吗。而画面中四株扶桑按四方对称排列,也尚保留着分别于四仲立表测影之意。
- ㉔殷墟卜辞“昼”字作(见《甲骨文合集》22942片),就表示立木为表测度日影以定时辰。(唐锡仁等《中国科学技术史》地学卷,科学出版社,2000年,第102页。)
- ㉕萧良琼《卜辞中的‘立中’与商代的主表测影》,载中国天文学史整理研究小组编《科技史文集》,第10期,上海科学技术出版社,1983年。
- ㉖“识日出之景与日入之景”的“识”字,不应泛泛理解为“标记”之义,“识”之本义实与“表”无异。《说文》云:“识,常也。”王筠《说文句读》云:“常亦用为旗常之常。”“常”为旗帜之名,《周礼·春官·司常》云:“日月为常。”即谓绘有日月星辰的旗帜。泛言之,凡旗帜之属皆可谓之“常”,故《周礼》司常之官掌管各种旗帜。《左传·宣公十二年》:“前茅虑无。”杜预注:“时楚以

茅为旌识。”“识”即“帜”，又《昭公二十一年》云：“扬觝者，公徒也。”杜预注：“觝，识也。”“识”亦为“帜”。《汉书·王莽传》：“说无文号旌旗表识，咸怪之。”颜师古注云：“识读与帜同。”可见，“识”与“帜”是古今字。“帜”本作“识”，也表明旗帜的功能就是作为标志，比如在土地的疆界上竖立绘有族徽的旗帜以标志土地的归属。而作为标志作用的旗帜亦即“表”，《国语·晋语五》“车无退表，鼓无退声。”韦昭注：“表，旗帜也。”旗帜为在竿上悬缀羽毛或布帛而成，表亦然，甲骨文“中”字，即其像也。表以木制成，故“识”又作“械”。《说文》云：“械，弋也。”《尔雅·释宫》谓：“械谓之杙。”邵晋涵《尔雅正义》云：“古谓之厯（按：即概），又谓之械，又谓之杙。”章炳麟《新方言·释宫》云：“械者，识也。”《周礼·冬官·匠人》：“置槩以县，眡以景。”郑玄注：“古书槩或作弋。杜子春云：‘槩当为弋，读为杙。’玄谓槩，古文臬假借字。……《尔雅》曰：‘在墙者谓之杙，在地者谓之臬。’”所引《尔雅》，见《释言》，其全文为“械谓之杙，在墙者谓之杙，在地者谓之臬。”臬亦即表，可见槩、臬、械、识、帜、表、常等字皆是同物而异名，皆为作为标志且缀有旗旒的表木。

③⑩郑文光《中国天文学源流》科学出版社，1979年，第38页。

③⑪陕西省考古研究所的王占奎先生在《夸父逐日新解》（载《古代文明研究通讯》（五））一文中承郑文光先生夸父逐日为测日影之说，亦认为夸父之杖实为测日之杖，并以美洲印第安部落酋长或巫师的“历杖”作为旁证，其文谓：“在北美印第安人当中，发现了所谓‘历杖’（calendar stick，也可译作历杆、历棒、历杖等等），上面刻有表示新月、满月及残月和每天的符号。民族学记录提供了三则很有意思的参考资料。第一则说，十九世纪生活在新墨西哥的农业民族Zuni人中，有‘日官’（Sunpriest，也可直译作太阳祭司），他是部落首领，且负有观察太阳以授民时的责任，持有历杖。值得注意的是，他观察的是日影与一条直线的重合状况。从一座山向东延伸、与一座太阳独立石（Sun monolith）和立在园内的一根柱子连成一体，组成这条直线。从十九世纪的一则日记中可以读到有关这里的大祭司（Master Priest）手持历杖的描述。第二则也说到一个部落酋长持有历杖。第三则说的是，在加拿大的Onatrio省，有一名幸存的萨满。他回忆他的祖父被称作‘持历杖行走者’（He who walks with calendar stick）。他祖父过去常站在湖边一个特定地点观察日月的升起。……这三则记录均说到部落酋长持有历杖。这与《论语·尧曰》‘天生历数在尔躬’，真是异曲同工，与夸父手持杖也是一致的。甲骨文中的史字，为‘一手持中’，有人认为‘中’即观察日影的棍棒，不无道理。史官源于日官，殆无疑问，司马迁为太史，他追溯其祖先到司天地的重黎，即可为证。测日影时，竿子（杖）是不可缺少的。正如历杖之于印第安日官，杖也应视作夸父身份的象征。”

③⑫孙诒让《周礼正义·冬官·匠人》引清人江永说：“古人树臬用八尺何也？盖测景之臬不可过短，过短则分寸太密而难分，过长则取景虚淡而难审。八尺与人齐，如是为宜。”按：凝表长以八尺为度源于勾股定理中的“勾三股四弦五”，因勾股定理最初正起于立表测景。

③⑬《大荒北经》云：“有岳之山，寻竹生焉。”《大荒经》与《海外经》的记载多可互证，“寻竹”与“寻木”皆以“寻”为名，且“寻竹”与“寻木”一样，在画面中与夸父相近；“寻竹”无非“寻木”。之所以谓之“竹”，当是因为图中所绘之木有节，如竹节之状，其实不必为竹。所谓如竹之节，可能是标定尺度的刻度，就像我们今天经常使用的尺子一样。这又从一个侧面证明了“寻木”或“寻竹”实为度量之木。

③④三株树也见于他书,写作“三珠树”。郝懿行《山海经笺疏》按:“《初学记》二十七卷引此经作‘珠’，《淮南子·地形训》及《博物志》同。‘因此断定‘三株树’本应作‘三珠树’,实在不然。若字作‘珠’,则名其树为‘三珠树’,当是据树之‘叶皆为珠’为名,既云‘叶皆为珠’,又云‘三珠’,则意味着此树上只有三叶,但‘叶皆为珠’和三叶显然与上下文之‘其树如柏’或‘其树若彗’矛盾。‘如柏’、‘如彗’者,都表明其叶不作珠形,且枝繁叶茂。明乎此,则知‘株’不必改为‘珠’,《淮南子·地形训》及《博物志》等之作‘三珠树’者,当是后人涉‘其叶为珠’而误改,而‘其叶为珠’则可能是注语滥入正文。”

③⑤徐志锐《周易大传今注》,齐鲁书社,1986年。

③⑥《易纬通卦验》卷下言之甚详,见安居香山、中村八璋:《纬书集成》,河北人民出版社,1994年。

③⑦参见李零:《长沙子弹库战国楚帛书研究》,中华书局,1985年。关于《海外经》与《幼官图》和《楚帛书》的比较,容另文论述。