

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

二編

林慶彰主編

第7冊

西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究
——以楚地簡帛文獻資料為討論焦點（下）

鄒濬智著

國家圖書館出版品預行編目資料

西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究——以楚地簡帛文獻資料
為討論焦點（下）／鄒濬智 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木
蘭文化出版社，2008〔民97〕

目 2+202 面：19×26 公分（中國學術思想研究輯刊 二編：第7冊）

ISBN：978-986-6528-08-8（精裝）

1. 祭祀 2. 民間信仰 3. 簡牘 4. 先秦史

209.201

97016490

ISBN - 978-986-6528-08-8



中國學術思想研究輯刊

二 編 第 七 冊

ISBN：978-986-6528-08-8

西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究 ——以楚地簡帛文獻資料為討論焦點（下）

作 者 鄒濬智

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2008年9月

定 價 二編 28 冊（精裝）新台幣 46,000 元

版權所有・請勿翻印

西漢以前家宅五祀及其相關信仰研究
——以楚地簡帛文獻資料爲討論焦點（下）

鄒濬智 著



目

次

上 冊

自序：寫在前面的話

第壹章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍	4
一、家宅五祀	4
二、宗教與信仰	8
三、楚系簡帛所見家宅五祀信仰相關資料	12
第三節 研究現況回顧	22
一、與五祀信仰直接相關之研究著作	22
二、與五祀、七祀單一神祇直接相關之研究著作	24
三、與楚地簡帛所見信仰文化相關之研究著作	30
四、宗教、信仰、神話總論性質研究著作	32
第四節 研究方法	32
第五節 論文架構	33
第貳章 西漢以前家宅五祀信仰的發展條件	37
第一節 楚人宇宙觀念試說	37
一、東周以前的宇宙觀念	37
二、東周楚人的宇宙觀念	43
第二節 楚人宗教觀念試說	68
一、秦漢以前的鬼神觀念	68
二、楚國貴族的宗教觀念	89
第三節 楚國崇巫尙祀的特殊環境	97
一、有利楚國迷信思想發展的自然環境	97
二、有利楚國迷信思想發展的社會環境	99
三、有利楚國迷信思想發展的文化環境	100
第參章 西漢以前家宅五祀信仰研究	103
第一節 中霽神信仰研究	103
一、中霽神在戰國楚地的異名	103
二、「中霽」的意涵及「中霽」神神格	106
三、中霽神信仰的來源	111
四、楚人祭祀中霽神的原因	127
五、楚地可能的中霽神祭祀儀節	128
六、中霽神信仰在後世的變化	140

第二節 灶神信仰研究	142
一、灶神信仰的來源	145
二、楚人祭祀灶神的原因	164
三、楚地可能的灶神祭祀儀節	177
四、灶神信仰在後世的變化	180
第三節 門戶行道諸神信仰研究	183
一、門戶、行道諸神的密切關係	183
二、門戶神源流考述	188
三、行道神源流考述	201
四、楚人祭祀門戶行道神的原因	212
五、楚地可能的門戶行諸神祭祀儀節	224
下 冊	
第肆章 西漢以前家宅五祀相關信仰研究	243
第一節 司命神信仰研究	243
一、「司命」的意涵與司命神信仰的起源	245
二、大、少「司命」辨	259
三、楚地可能的司命神祭祀儀節	268
四、司命神信仰在後世的變化	275
第二節 楚人神人鬼（厲）信仰研究	281
一、「鬼」觀念的由來	284
二、「鬼」、「魂魄」觀念與祖先崇拜	290
三、楚地簡帛所見楚國人神、人鬼譜系	297
四、人神人鬼的祭祀與攻解	320
五、人神人鬼信仰在後世的變化	349
第五章 餘論——西漢以前楚人信仰譜系試構	353
第一節 天文氣象神類祭祀對象	355
第二節 大地季節神類祭祀對象	365
第三節 人神人鬼類祭祀對象	376
第四節 楚地簡帛文獻與〈九歌〉所見天神地祇 人鬼對照譜系	378
第陸章 結 論	383
第一節 濃郁巫風中的家宅五祀信仰	383
第二節 地上的中國與地下的中國	391
論文參考書目	395
祭祀儀俗專有名詞索引表	443

第肆章 西漢以前家宅五祀相關信仰研究

家宅五祀在後世演變而成爲七祀，七祀的組成係家宅五祀加上司命及厲二者。從楚簡的記錄看來，楚國人祭七祀各別神祇極爲頻繁，雖然當時沒有嚴謹的七祀祭祀制度，但要說沒有七祀的存在是很困難的。又雖說記載七祀的是漢代才成書的禮書，但眾所周知，漢文化是以楚文化爲其根植的土壤，既然漢代出現七祀制度，那麼楚國可能也是有七祀或七祀的前身存在。是故本論文除了以楚地簡帛所見家宅五祀爲研究的焦點外，本章也將擴大討論到七祀中的「司命」、「厲（人鬼）」，兼及人神。以下的討論順序爲先天神（司命）後人神、人鬼（厲）。

第一節 司命神信仰研究

楚簡當中，司命受祀時常在太、后土（地主）之後，司禍、司祿、大水、二天子之前（詳下），可見其神格不低。又《禮記·祭法》云：

王爲群姓立七祀：曰司命，曰中雷，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈；王自爲立七祀。諸侯爲國立五祀：曰司命，曰中雷，曰國門，曰國行，曰公厲；諸侯自爲立五祀。大夫立三祀：曰族厲，曰門，曰行。適士立二祀：曰門，曰行。庶士、庶人立一祀；或立戶，或立灶。

「七祀」所祭的都是與人們日常生活直接相關的神鬼。將司命列爲七祀之首，這說明司命是重要的神祇。

楚地簡帛資料中，有不少祭祀司命的記錄，分別見於下列幾批楚簡：

包山 M2 簡（墓主為邵放，官居左尹，主掌司法工作）：〔註1〕

☐地主、司命、司禍、各一，纓之吉玉。（簡 11）

賽禱太佩玉一環，后土、司命、司禍各一小環，……太、后土、司命、司禍、大水、二天子、坐山皆既成。（簡 213~215）

舉禱太一牂，后土、司命，各一牂。（簡 238、244）

望山 M1 簡（墓主為悼固，係以悼為姓的楚國王族）：〔註2〕

舉禱太佩玉一環，后土、司命各一小環，大水佩玉一環。（簡 54）

☐吉。太一牂，后土、司命各一殺，大水一環，舉禱二天子☐（簡 55）

舉禱於太一環，后土、司命☐（簡 56）

☐司命☐（簡 128）

天星觀 M1 簡（墓主為潘乘，係邱殤君）：〔註3〕

☐司命、司禍、地主各一吉環。（滕本頁 10、33、43、105、614）

☐以其故說之，迺胡丁之說，擇良日爨月舉禱太一牲，司命、司禍一牲。蔽志。（滕本頁 26、29、88、313、35、141、841 等）

秦家嘴 M99 簡（墓主不詳）：〔註4〕

甲申之夕，賽禱宮地主一緞，賽禱行一白犬，司命……酒食祚之。

乙酉之日，苛慶占之吉，速瘥。（簡 1）

賽禱於五世王父王母……地主、司命、司禍，各一牂，纓之吉玉，北方一環。（簡 11）

新蔡楚墓簡（墓主為成，平輿君）：〔註5〕

☐於司命一鹿，舉禱於☐（甲一 15）

有崇見於司命、老童、祝融、穴熊。癸酉之日舉禱☐（乙一 22）

☐太，佩玉兆。擇日於是期，賽禱司命、司祿☐（甲三 4）

〔註 1〕 彭浩〈包山楚簡所反應的楚國法律與司法制度〉，《包山楚墓（上）》（北京：文物出版社，1991 年 10 月），頁 553。

〔註 2〕 湖北省文物考古研究所、北京大學中文系《望山楚簡》（北京：中華書局，1995 年 6 月），頁 136。

〔註 3〕 駢宇騫、段書安《本世紀以來出土簡帛概述》，臺北：萬卷樓，1999 年。

〔註 4〕 荊沙鐵路考古隊〈江陵秦家嘴楚墓發掘簡報〉，《江漢考古》1998 年 2 期：「不見墓冢。」

〔註 5〕 河南省文物考古研究所《新蔡葛陵楚墓》（鄭州：大象出版社，2003 年 10 月），頁 184。

☐公北、地主各一青犧；司命、司禍各一鹿，舉禱厭之。或☐（乙一 15）

☐司命一牂，瓊之以兆玉☐（乙二 22）

☐地主與司命，就禱璧玉兆☐（乙四 97）

☐司命一鹿☐（零 15）

☐司折、公北、司命、司禍☐（零 266）

☐北方、司命☐（零 378）

仔細分析楚簡司命神相關記載並比對《禮記·祭法》的內容，可以發現其中有幾個問題：為何《禮記·祭法》裡，司命僅能為天子及諸侯所祀，但楚簡中所見的司命，卻同時能被包山、新蔡、天星觀與望山這些僅具王族、官員身份的墓主所祀？祂該是何種規格的神，司命信仰在楚地的具體情況又是如何？要解答這些問題，必須先了解司命神的由來及其神格。以下將試從傳世典籍和楚地簡帛資料中尋找這些問題的答案。

一、「司命」的意涵與司命神信仰的起源

在傳世文獻當中，「司命」所指涉的概念有：

（一）神名

《禮記·祭法》云古代君王立七祀，諸侯為國立五祀，其中都有司命之神。鄭注：「司命主督察三命。」孔穎達疏云：「司命主督察三命者，按《援神契》云：『命有三科，有受命以保慶，有遭命以譴暴，有隱命以督行。』受命謂年壽也，遭命謂行善而遇凶也，隨命謂隨其善惡而報之。」《太平御覽》卷 529 所引《五經異義》云：「司命，主督察人命也。」依《莊子·至樂》：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚」、《孫子·虛實》：「微乎微乎，至於無形；神乎神乎，至於無聲，故能為敵之司命」張預注：「故敵人死生之命，皆主於我也」可知，春秋時代起，司命的神性已明確為督察人命。後世如晉·葛洪《抱朴子·金丹》也說：「服之百日，肌骨強堅；千日，司命削去死籍，與天地相畢，日月相望」，可見司命一直以來都是掌管生命的神祇。

（二）星名

1. 司命指文昌第四星

《周禮·春官·大宗伯》：「以禋燎祀司中、司命、風師、雨師。」鄭注：

「司命，文昌宮。」《史記·天官書》：「斗魁戴匡六星曰文昌宮……四曰司命。」司馬貞索隱引《春秋元命苞》：「司命主老幼。」祂可能是文昌的第四星。文昌，一稱文曲星或文星。原為古代對斗魁六星的總稱，後被道教奉為掌人間士人祿籍之神。舊時士人多崇祀之，以為可保功名。後世傳說文昌神被人形化，姓張名亞子（或名惡子），仕晉，戰歿，人為立廟，後稱梓潼帝君。唐玄宗奔蜀，追封「左丞相」，僖宗加封順濟王。宋太祖加封忠烈仁武孝德聖烈王，宋真宗於咸平年間，封英顯武烈王。宋元道士以降筆作《清河內傳》，謂其生於周初，後經 73 化，晉末降生，名張亞子，玉皇大帝命其掌文昌府和人間祿位等。元延祐三年加封為輔元開化文昌司祿宏仁帝君，梓潼神與文昌星遂合二為一。南宋道士有託文昌帝君天啓之《文昌帝君陰騭文》行世。現今臺灣民間還崇奉文昌、關帝、呂仙、朱衣、魁星為「五文星帝君」。（註 6）

2. 司命指上台二星

《春秋元命苞》：「魁下六星，兩兩而比，曰三能，上台為司命，主壽。」《晉書·天文志上》：「三台……上台為司命，主壽。」戴震《屈原賦注》：「三台，上台曰司命，主壽天，〈九歌〉之大司命也。」司命祂也可能是三台中的上台二星。

3. 司命指虛北二星

《宋史·天文志三》：「司命二星，在虛北，主舉過、行罰、滅不祥，又主死亡。」司命祂也可能是指宿虛北的二星。聞一多〈司命考〉指出，從〈大司命〉「逾空桑兮從女」一語來猜，司命就是帝顓頊之佐，玄冥。考顓頊的統治地區是空桑。《呂氏春秋·古樂》：「帝顓頊生自若水，實處空桑。」這是明證。又《淮南子·本經》「共工振滔洪水，以薄空桑」和《史記·律書》「顓頊有共工之陳（陣）以平水害」，所講的都是顓頊與共工爭帝的故事，《淮南子》所謂薄空桑即伐顓頊，因為空桑是顓頊的居地。空桑一作窮桑，《路史·後記》八引《尚書大傳》：「窮桑，顓頊所居。」玄冥是顓頊之佐，所以祂的居地也是空桑或窮桑。《左傳·昭公廿九年》蔡墨曰：「脩及熙為玄冥，世不失職，遂濟窮桑。」《九嘆·遠逝》：「考玄冥於空桑。」這些又是玄冥居空桑的確證。歌曰：「逾空桑兮從女。」又曰：「導帝之兮九阡。」司命即玄冥，所導之帝即帝顓頊。《史記·天官書》曰：「北宮玄武：虛，危。」這是五行

〔註 6〕關於道教文昌星的介紹見古存雲〈道教諸神〉，「中國大百科」，<http://140.109.8.45/cpedia/Default.htm>。

說應用到天文學上，將虛危二星派作北方帝的分星。虛既是北方帝的分星，而北方帝是顓頊，所以虛又名顓頊之虛。《爾雅·釋天》：「顓頊之虛，虛也。」據此，聞一多猜想，在天上既有星代表著顓頊，可能也就有星代表著作為顓頊之佐的玄冥。他認為這星不是以玄冥的名字出現，而是以司命的名字出現的。《禮記·月令》疏引熊氏轉引石氏《星經》，和《開元占經·甘氏中宮占》引甘氏《星經》都說「司命二星在虛北」，這靠近虛，即靠近顓頊的司命二星，無疑就是玄冥。（註7）

（三）官職名

《文選·羽獵賦（楊雄）》：「熒惑司命，天弧發射。」呂向注：「司，主也。令主天子之命。」《漢書·王莽傳中》：「置五威司命……司命司上公以下。」《漢書·王莽傳中》：「內置司命軍正……誠欲以司不奉命，令軍人咸正也。」

按：司命既然早在春秋戰國以前即受人祭祀，當時祂必是神名，並非指人間官職名。以司命指人間官職名的時間晚至漢代，漢代之司命官主要在傳達並執行上司所交待之命令，與司命神的神職並不相符。如此看來，漢代所設司命官和漢代董仲舒主張天人感應、以人官象天官應該沒什麼關係。

然而在前引傳世文獻中，卻找不到太多線索可以說明「司命」神的變化及其在戰國時代的實指。同時，前引文獻也無法解釋為何應該只能由天子、諸侯祭祀的司命，在戰國時代也能同時讓楚國封君、王族和一般官員所祭祀。或許藉由分析楚簡記錄中與司命一起出現的神祇神格，可以推測出楚簡所見司命神的實指和司命信仰的變化。

楚簡中的司命，出現在包山 M2 簡 213~215、238、244，望山 M1 簡 54、55、56、128，天星觀 M1 簡，秦家嘴 M99 簡 1、11，新蔡甲一 15、乙一 22、甲三 4、乙一 15、乙二 22、乙四 97、零 15、零 266、零 378 等簡文記錄當中。在這些簡文裡，司命和太（太一）、后土（地主）、司禍、司祿、大水、二天子、坐山、老童、祝融、穴熊等受禱對象一起出現。司命也和其太（太一）、后土（地主）或和司禍、司祿、大水分為一組，享有相當的犧牲或祭品。理

（註7）聞一多撰、田兆元導讀《伏羲考》（上海：上海古籍出版社，2006年11月），頁141~142。張元勳《九歌十辨》（北京：中華書局，2006年8月）以聞說為基礎，認為二司命即「虛北二星」，從虛北司命為「二星」來看，「玄冥」本是兩位。

論上來說，在受禱的時候被列為同一組被楚人所祝禱的神祇且祭祀上使用相同規格的祭品，牠們的神格地位應該是一樣的。若能瞭解太（太一）、后土（地主）以及司禍、司祿、大水這兩組神靈的神格，這對說明楚國司命的神格及其神性來源會極有幫助。以下將試究這二組神靈的內涵。

第一組：太（太一）、后土（地主）

第一組之一：太（泰／太一）

楚簡常見一字，嚴隸作「𠂔」，此字或從「示」。自李零考釋以為即太一神之後，學者多從之。但董珊從各個角度解讀，以為此字應讀作「厲」，論證極為縝密。^{〔註8〕}董文篇幅頗長，全文見於網路，此不具引。但董文有幾個問題，筆者於此略花篇幅，提出檢討：

第一、董文並不討論前人對「太」理解作「太一」的看法，這雖然巧妙的迴避掉前人針對楚簡所見與文獻所見太一神在楚人信仰神譜中之必然存在的討論，但卻無法說明：如果將「太」讀作「厲」，那麼典籍文獻所見楚人信仰的重要神祇，楚簡裡幾乎都見到了（詳本論文第五章「餘論」），何故簡文裡沒有楚人的最至高無上的太一神？至高無上的太一神神力最強，除崇也好，祈福也好，為何楚簡竟未見牠？

第二、厲泛指無後、無吊、不能完享天年而死的作祟惡鬼。但楚簡中的厲因其死亡或作祟之因有各種專稱，如水上、溺人、不辜、絕無後等等（詳本論文第肆章第二節「人神人鬼信仰研究」），何以還要另立一個「厲」？如果貞人卜問得崇的結果是「厲」，豈不是又要再求崇問說是那種厲作祟？這麼不精準的卜問恐非貞人所願為，且簡文也未曾見貞人進一步精確問厲崇的記錄。

第三、給「太」使用的都是極高等級的祭品如佩玉、鬻、鬻等，牛羊是極高的祭品，佩玉通常只用在天地山川之祀。如果讀「太」作「厲」，「厲」能用這麼高規格的祭品，為何其他之厲如水上、溺人、害、不辜、絕無後等卻不用高規格的祭品賄賂而通常直接予以攻解？

第四、跟在「太」後面出現的神祇，有不少都是自然神，其中有天文神司命和地示神后土，二者的神格都很高，但卻跟在「太」後面（詳後）。董文以為這是因為厲之作祟最厲害，所以其受祀的次序要排在第一，接著再祭其他自然神則是希望他們介入來除崇。但若自然神有能力除崇，祭者直接祭自然神便可，

〔註8〕董珊〈楚簡中從「𠂔」聲之字的讀法（二）〉，「武漢簡帛研究中心」，<http://www.bsm.org.cn>，2007/7/8。

何故以得罪自然神的方式，把厲放到最前面並用最隆重的祭品來祭祂？

第五、董文以為望山 M1 簡 78 的「……與父太，與親父，與不辜，與盟詛……」中的「父太（厲）」可與《左傳·襄公 17 年》的「爾父為厲」相對應，簡文中被攻解的父太讀作父厲應無問題。從文例上來看，我們認為父太的確是被攻解的對象之一，讀「父太」為「父厲」是合理的。但此例卻不能作為「『太』不能理解為太一神」的證據，因為望山簡文「太」前面加了一個「父」字，祂指的可能就不是太一，或許是男性祖先中的一種，舒之梅、劉信芳認為父太即王父；〔註 9〕又或者果然真是太一作崇，攻解祂也是可以的，包山 M2 簡 248 就有攻解其他天文神如日月和歲例子。

綜合來看，董文雖然在論證上內在系統性合理，但卻未顧及先秦楚人的信仰系統與相關禮制，且未充份回顧前人的研究成果，其釋楚簡諸「太」為「厲」，不為本論文所採用。

太一，文獻常見，也寫做泰一、太乙等。〈九歌〉稱祂東皇太一：

吉日兮辰良，穆將愉兮上皇。撫長劍兮玉珥，璆鏘鳴兮琳琅。瑤席兮玉瑱，盍將把兮瓊芳。蕙肴蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿。揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，陳竽瑟兮浩倡。靈堰蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂。五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康。

太一除見於〈九歌〉，亦見宋玉〈高唐賦〉：「有方之士，羨門高谿，上成鬱林，公樂聚谷。進純犧，禱璿室，醮諸神，禮太一。」祭東皇太一的儀式要選定吉日舉行，要進獻蕙肴、桂酒等物，要用樂。天神欲其祀，喜其樂，於是乎堰蹇在上，宛然如見。《文選》呂向注云：「太一，星名，天之尊神，祠在楚東，以配東帝，故云東皇。」李零指出：

漢武帝初興太一壇，地點在長安東南郊，據謬忌說就是根據古制。後來匡衡和王莽等人主張在長安東南郊祭「太一」也是援《禮記·祭法》為說，托之於古。甘泉太畤則把居中宮的黃帝置於西南。而且「泰帝」既可以是黃帝也可以是太昊，〔註 10〕後者正是東方之帝。

〔註 9〕 舒之梅、劉信芳〈望山一號墓竹簡校讀記〉，《饒宗頤學術研討會論文集》（香港：問學社，1997 年 11 月 12 日），53~54。

〔註 10〕 李零摘要錢寶琮〈太一考〉（《燕京學報》12 期，1932 年）的重點時提到錢寶琮認為古之所謂三皇五帝的三皇（天皇、地皇、泰皇，見《路史·九頭記·泰皇記》吊秦丞相王綰語），是比照天一、地一、太一的概念而來，泰皇即源於太一。這種泰皇也叫泰帝，它在漢代傳說中往往被人格化，或指黃帝（《封

可見〈九歌〉把「太一」稱為「東皇太一」是不足為怪的。〔註11〕

《史記·天官書》開篇即云：「中宮天極星，其一明者，太一常居也。」中宮乃天宮之中央；天極星又稱北極星，也就是《論語》中所說的眾星拱之的北辰，在古人的觀念中，「北極，天之中，陽氣之北極也。極南為太陽，極北為太陰。日、月、五星行太陰則無光，行太陽則能照，故為昏明寒暑之限極也。」（《史記索隱》引楊泉《物理論》）太一又作泰一，《史記正義》云：「泰一，天帝之別名也。劉伯莊云：『泰一，天神之最尊貴者也。』」太一被認為是天宮中的大帝，是天上最尊貴的主神。〔註12〕

太一、北辰崇拜與「皇帝」稱號亦有聯繫。北辰是天帝，又稱帝星，祂憑著特殊的位置居中不動而又高高在上，並為眾星所環繞。張振犁、陳江風指出：

群星拱北極天象本來是一種自然現象，無所謂道德與秩序。然而，先民們憑著悟性與宗教體驗，從自然天象中發現了群星拱北極現象中蘊藏的主從關係、等級秩序與神秘的道德力量，在此基礎上人為構建起北極大帝居於天之中心「運於中央，臨制四鄉」的天國神話體系。……華夏民族對秩序的理解，是從群星拱北斗中受到啓迪並發揚光大形成政治理論的。站在大地上觀測天空，太陽、月亮及滿天的星斗東升西落，都在作周而復始的運動，只有北極居於天中，群星拱衛，像一個神聖的君主，給人間提供一個理想的政治範式。先民們的這種發現與體悟被運用於政治實踐中，並被一代代聖賢反復敘述，代代相傳。孔老夫子說得好，為政「譬如北辰，居其所而眾星拱之」。〔註13〕

在道家那裡，太一則是衍生天地的最高神，「太一和道家的宇宙觀念十分密切，太一尊神不能說和道家沒有關係。」〔註14〕「太」者，始也「一」，一則生二，二生三，三生萬物。「故太一具有本原的意義。」〔註15〕

禪書》、《郊祀志》），或指太昊（《史記索引》）。

〔註11〕 李零《中國方術續考·「太一」崇拜的考古研究》（北京：東方出版社，2001年8月），頁234~235。

〔註12〕 關於太一神的天文背景另可參韓湖初〈論我國古代的「北斗崇拜」和太陽神崇拜〉，《復旦學報》社科版1999年3期。

〔註13〕 張振犁、陳江風《東方文明的曙光——中原神話論》（上海：東方出版中心，1999年），頁191~192,267。

〔註14〕 鍾煥燾〈「東皇太一」猜想〉，《雲夢學刊》1993年2期，頁25。

〔註15〕 周新芳〈「皇帝」稱號與先秦信仰崇拜〉，《孔子研究》2003年5期，頁32。

自郭店簡面世之後，其中〈太一生水〉一篇重新激起學界對「太一」的討論。艾蘭因而對學界討論「太一」的情況作了整理：

最早對太一身份的辨析，來自「疑古」學派。在 1932 年發表於《燕京學報》的一篇文章中，錢寶琮論證了太一原為一個哲學的概念，直至漢代才與北極星的太一崇拜聯繫在一起。進而，顧頡剛在其《三皇考》中，對太一作了深入的討論。最近，1990 年的《中國文化》發表了一篇重要的文章（在郭店墓葬發掘以前），葛兆光在文章中有力地論述了道作為哲學概念的意義，以及太一之神在戰國時期已經出現。按照葛兆光的分析，太一之名表示四個重疊的語義域之一，在早期道家文獻的相關思維中可以互換。它們包括：（1）北極；（2）北極之神（名太一）；（3）道；（4）太極。〔註 16〕

「太一」在先秦的內涵可以大別為：哲學的、宗教信仰的、星象的「太一」。〔註 17〕在道家哲學中，「大」、「一」、「太一」就是「道」；在儒家哲學中，「太一」等於「太極（《易傳》）」，是質樸混沌的（《荀子》）；在星象學中，「太一」可以是不可侵犯的「歲星」，到漢代，「太一」和「北辰（帝星）」的關係更為密切，〔註 18〕是天神中最尊貴者；楚人宗教中的「太一」早期稱「太」，應即東皇太一，到戰國末期和哲學中的「太一」形象便重疊了。

綜合艾蘭等人的結論，並兼參其他典籍文獻的說法，「太一」共有如下的幾個可能解釋：

第一、即道家所稱的「道」，古指宇宙萬物的本原、本體。〔註 19〕如《莊子·天下》：「建之以常無有，主之以太一。」成玄英疏：「太者廣大之名，一以不二為稱。言大道曠蕩，無不制圍，括囊萬有，通而為一，故謂之太一也。」《呂氏春秋·大樂》：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之^名，

〔註 16〕 艾蘭〈太一、水、郭店老子〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000 年）頁 529~531。《三皇考》為顧頡剛所撰、楊向奎於 1934 年續寫而成。1936 年 1 月由《燕京學報》作為專號出版，後收入《古史辨》第 7 冊中編。

〔註 17〕 吳勇冀《郭店楚簡〈太一生水〉研究》（埔里：暨南大學中文系碩士論文，2002 年 6 月），頁 37~72。

〔註 18〕 《史記·天官書》：「中宮天極星，其一明者，太一常居。」

〔註 19〕 劉文英〈關於〈太一生水〉的幾個問題〉（《國際儒學研究》11 輯，2001 年 3 月，頁 16）也這麼認為，他說：「『太一』如果在這裡具有神格的話，那也是創世神，而不是某個具體的星神，亦不是最大的星神。」

謂之太一。」這個宇宙本體也可以用天地未分前的混沌之氣來呈現。如《孔子家語·禮運》：「夫禮必本於太一。」王肅注：「太一者，元氣也。」南朝·宋·朱昭之《難夷夏論》：「道法則采餌芝英，餐霞服丹，呼吸太一，吐故納新。」唐·馬湘《登杭州秦望山》詩：「太乙初分何處尋，空留曆數變人心。」

第二、天神名。祂有可能是《楚辭·九歌》中的東皇太一。東皇太一是楚人最尊崇的天神，地位相當於上帝。具至高形象的太一，在漢以後的文獻中常見。《史記·封禪書》：「天神貴者太一。」司馬貞索隱引宋均云：「天一、太一，北極神之別名。」唐·谷神子《博異志·敬元穎》：「昨夜子時已朝太一矣。」清·吳偉業《海市》詩之一：「仙人太乙祀東萊，不信蓬瀛此地開。」

第三、星名。即帝星。《史記·天官書》、《晉書·天文志上》皆有記載。因太一離北極星最近，故隋唐以前文獻多以之為北極星。《星經》卷上：「太一星，在天一南半度。」南朝·梁·沈約《梁雅樂歌·皇雅二》：「華蓋拂紫微，勾陳繞太一。」元·張可久《折桂回·紫微樓上右平章索賦》曲：「鎮錢塘太乙勾陳，玉柱擎天，繡袞生春。」清·曹寅《暢春苑張燈賜宴歸舍恭紀》詩：「光浮太乙照千門，遍召陽和布密恩。」

考量人類思維的進程和原始信仰的發展，先秦時期的太一信仰變化應該是由起初對北半球拱極星的觀測，〔註 20〕逐漸形成原始的宗教形態，再經過諸子的思想洗禮，在自然、宗教、哲學、數術等領域的相互作用、影響下，終於宣告成立。〔註 21〕楚簡文裡的「太」與諸神祇間（包括自然諸神與人類鬼神），有過不同的排列組合形態，但不管是屬於哪一種組合，「太」神均列於眾神之首，所享的祭品（除「大水」神與其等同外），在規格上均高於其他諸神，胡雅麗認為這表明「太」在楚人神譜中具有至高無上、獨一無二的地位，體現出「太」超然物外，君臨萬物之上的特有身份。楚簡中的太一，應是具有唯一性的北極星與楚人宗教至上神的合體。〔註 22〕

〔註 20〕 拱極星泛指位於赤道座標系統天極附近的恆星。由於地球自轉的關係，使夜空看似也在轉動，而多數恆星圓軌跡的部份路徑會被掩蔽在地平線下，但拱極星不會。南北半球的拱極星不同，北半球的拱極星指的是北極星。

〔註 21〕 張書豪《漢武郊祀思想溯源》（臺北：東吳大學中文系碩士論文，2004年7月），頁94~95。但黃康斌、何江鳳〈「太一」源流考——兼論〈太一生水〉中「太一」之涵義〉（《沙洋師範高等專科學校學報》2004年6期）認為太一應該是由哲學的概念向神靈及星名演變的。其推論結果逆轉了人類思維的發展進程，大誤。

〔註 22〕 胡雅麗〈楚人宗教信仰芻議〉，《江漢考古》2001年3期，頁61。

到了漢代，太一成為天上之最尊者（后土為地上之最尊者）。太一之佐有五帝和日月之屬。王莽之時給予加尊為「皇天上帝太一」（后土改指中央黃靈，其他種類的地祇稱皇地后祇）。為使天地間最尊貴的神「皇天上帝太一」與「太一」民間流傳鬼怪故事脫鉤，往後「太一」常被省略而逕稱為「皇天上帝」。天上之最尊慢慢與「太一」一詞分離。〔註 23〕東漢之後，太一變與五帝、星辰同列，地位逐漸降低。進入道教後，「太一」或成為各種尊神的前冠形容詞；〔註 24〕或慢慢變成北斗七星的專指。

第一組之二：后土（地主、地神）

后土在傳世文獻中有二指，其一為神名，如《國語·越語下》：「皇天后土，四鄉地主正之。」《周禮·春官·大宗伯》：「王大封，則先告后土。」鄭注：「后土，土神也。」其二指的是田官，如《左傳·昭公廿九年》：「土正曰后土」。楚簡所見后土，既是受祀對象，當係神名而非田官。統一的西周封建王朝建立之後，出現了以整個土地為對象的抽象化的地神崇拜，即所謂后土崇拜。而地區性的土地神，後來則被稱為統稱為「社」。詳細的中國地神信仰說明，見本論文第參章第一節「中霽神信仰研究」。正式以「后土」代表大地，並和皇天並列並祀的，在歷史上應是始於西漢的武帝。蕭登福指出，武帝於元鼎四年，在汾陰建后土祠，親至其地祭「后土」，並以祭「后土」來和南郊的祭天相配。其後相沿，帝王常親至汾陰祀「后土」。〔註 25〕

第二組：司禍、司祿、大水

第二組之一：司禍

湯餘惠以為「司禍」即「司祿」；〔註 26〕李零認為「司禍」即「司中」，

〔註 23〕 漢代以後，人們甚至習慣將「太一」一詞冠在他們覺得至高無上的崇敬對象上頭，譬如《文選·西京賦》：「於前則終南太一。」李善注：「《漢書》曰：『太一山，古文以為終南。』《五經要義》曰：『太一名終南山，在扶風武功縣。』此云終南太一，不得為一山明矣。蓋終南，南山之總名。太一、一山之別號耳。」唐·王維〈終南山〉詩：「太乙近天都，連山到海隅。」漢時以為終南山等高聳近天，因以太一形容之。

〔註 24〕 如《道藏》所見東方三元太一慶生真君、上方三元太一天皇真君、上元九宮太一真君等 30 餘種神明。見顧頡剛〈三皇考〉，《顧頡剛古史論文集（3）》（北京：文物出版社，1996 年 4 月），頁 61、64、67、84、85。

〔註 25〕 蕭登福〈后土與地母——試論地土諸神及地母信仰〉，《運城學院學報》23 卷 1 期，2005 年 2 月，頁 14。又見《道教月刊》15 卷，2007 年 3 月。

〔註 26〕 湯餘惠〈包山楚簡讀後記〉，《考古與文物》，1993 年 2 期。