

汉语词汇与华夏文化



杨琳著
语文出版社

H13
3

97222

HANYU CIHUI YU HUAXIA WENHUA

汉语词汇与华夏文化

杨琳著

YUWEN CHUBANSHE

语文出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

汉语词汇与华夏文化/杨琳著.-北京: 语文出版社,
1996.7

ISBN 7-80126-057-0/H·12

I. 汉… I. 杨… III. 汉语-词汇-关系-文化-中国
IV. H13

HANYU CIHUI YU HUAXIA WENHUA

汉语词汇与华夏文化

语文出版社出版

100010 北京朝阳门南小街51号

新华书店经销 北京东光印刷厂印刷

·*

850×1168毫米 1/32 8.75印张 220千字

1996年7月第1版 1996年7月第1次印刷

印数: 1-6.000 定价: 10.50元

本书如有缺页、倒页、脱页, 请寄本社发行部调换。

序

杨琳同志的《汉语词汇与华夏文化》，是一本既富有学术性，且颇具可读性的好书。

语言研究工作者都认为，在语音、语法和词汇三者之中，以词汇研究难度最大。词汇不仅存在形式分散，而且数量大，蕴藏深，涉及面广，不像语音、语法那么系统、集中、单一，所以在汉语研究中，以词汇研究最为滞后。至于说从文化角度去探讨汉语词汇问题，那就更为少见。

三十年代初，程树德写过一本《说文稽古篇》。作者是位考据家，志在考史，所以通过文字（当然也是词汇）来考证古代逸史和风俗制度。这同我们从文化角度去研究词汇是很相似的。程氏是通过汉字的形体结构和汉字所承载的词汇涵义去追寻先民的各种生活遗迹，我们是想透过先民的各种生活遗迹及文化心态来揭示词汇深层次的涵义，两者相向而行，本是可以相互沟通，相互启发的。不过程氏此书并未引起语言学者的注意，在这以后的几十年中，很少有人通过文化去研究词汇。近些年来虽有了文化语言学的提法，但还处在发轫阶段，尚未见有鸿篇巨制，而且从高角度作鸟瞰者多，从具体作深入研究和描写者少。杨琳同志从具体词汇入手，考索它的文化蕴涵，阐发沉积于词汇中的先民的文化心态，破译出了一些为一般人所不理解的语言事实，写出了煌煌二十来万言的专著，是十分令人高兴的。

当人类处在蒙昧阶段的时候，其思维、想象有类儿童。有些幼稚可笑的概念沉淀于词汇中，并一代一代地传了下来。去古未远的人对这些现象也许还能知其然，但对其所以然怕也不太清楚

了。到了后世，人们连这“其然”也不明白了。今天把这些“所以然”剖析出来，我们须以历史唯物主义的眼光去看待它，不可以怀疑的态度或鄙弃的态度去对待它。如果以科学的眼光看待神话，则神话亡；以成年人的心态去观察儿童的行为，则必然抹杀童趣和天真。在汉语词汇中蕴藏着先民们大量的童稚的观念形态，如果不了解它，会将古人的一些旧说误作主观臆断或梦呓。如本书的第二章第三节中“雨训羽”，就存在这种危险。有的虽不荒诞，也可以理解，但如不从文化背景去分析，也难以窥见其深层的涵义。如第一章诸节所释“厥民析”、“厥民因”中的析和因等。在本书中，作者为我们揭示出了许多词汇的奥蕴，这不只有助于阅读古籍，且有助于探索语源。

透过历史的尘霾去观察和探寻汉语词汇的文化现象，诚非易事。这除了有深厚的语言学基础而外，还必须具备其他多种学科的修养，如文学、历史、考古、哲学、宗教、民族、民俗、文化等等。杨琳同志受过严格的语言学的训练，又专攻汉语史，不仅熟谙中国古代典籍，且留心诸多相关学科，所以他能写出《汉语词汇与华夏文化》一书。本书的每章每节，无一不是旁征博引，从大量文献资料中搜剔爬梳，分析推导，然后才得出结论来。书中见仁见智之处容或有之，但决不作向壁虚构之言，这是很值得称赞的。

我有幸读了这部书稿，觉得作者能发人所未发。书中胜义迭出，精采纷呈，能启迪心志，增益知识，所以写了这些感想。敢以此郑重推荐给读者朋友们！

吉常宏记于山东大学文史哲研究所

1993. 3. 15

前 言

八十年代以来，中国学术界兴起一股文化热，形形色色的学术论著都喜欢打着文化的旗号登台亮相，诸如“文化研究”、“文化概论”、“文化内涵”、“文化阐释”、“比较文化”、“旅游文化”、“民俗文化”之类的名目触目皆是，俨然是学术界百“化”齐放的春天。一向以人文科学带头学科自许的语言学面对“冷冷清清”、“凄凄惨惨”而不为其他学科问津的局面，也树起了文化语言学的大旗，开始“寻寻觅觅”，主动向其他学科靠拢，成为一门出入百家又不失自己独立价值的边缘学科。把语言研究和文化研究结合起来，让语言和文化互相印证、互相发明，这本是中国学术的一个传统。早在先秦时代人们在阐述自己观点的时候有时就借助于语言学方面的知识。《论语·颜渊》：“季康子问政于孔子，孔子对曰：‘政者，正也，子帅以正，孰敢不正？’”这是用“政”的得名之由要求统治者持身治国要奉公守法，做到名实相副。《韩非子·五蠹》：“古者苍颉之作书也，自环者谓之厶，背厶谓之公，公私之相背也，乃苍颉固以知之矣。今以为同利者，不察之患也。”这是借文字构造说明公私利益从来就存在着矛盾的观点。这种语言知识的印证有时虽有牵强附会的毛病，但它说明古人早就意识到了语言 and 文化的密切联系。到了汉代，语言研究走上独立发展的道路，不可避免地也就出现了通过文化研究语言的现象。《说文》：“外，远也。卜尚平旦，今若夕卜，于事外矣。”用占卜讲究清早的习俗解释“外”的构形。《释名·释首饰》：“黛，代也，灭眉毛去之，以此画代其处也。”这是说古代女子用黛画眉时要拔去眉毛，用黛代替，故谓之黛。语言是文化最主要的载体，这就决定了研

究语言必然要牵涉到文化,研究文化也往往要以语言记载为依托。研究佛教词语而不懂佛教文化,犹如扞烛扣盘,难明真谛。研究佛教文化而不由佛典,犹如矮人看戏,随人短长。所以自有学术研究以来语言和文化相结合的路子未曾中断过,也不可能中断。

本世纪初以来,注重形式的语言研究异军突起,并很快成了语言研究的正宗,以语义为中心的传统语言研究遭到冷落。这样,语言研究的独立性虽然大大增强了,但同时也走上了一条孤立的道路,语言研究成了一个自我封闭的系统。语言从本质上来说是一种工具,研究语言的目的就是“利其器”,而“利其器”是为了“善其事”。传统语言学“善其事”的功利目的是非常明显的,它是为经学、史学、文学、宗教等学科的学习与研究服务的,因而受到人们的普遍重视。现代语言学对语言“善其事”的作用不大关心,认为那样的语言学是其他学科的附庸,是语文学,不是真正的语言学。他们追求语言研究体系的自我完善,讲究形式标记,看重口语材料,结果是研究出来的东西不但难以引起其他学科人员的兴趣,同行中也找不到多少知音。文化语言学的兴起可以说是向传统的回归,或者说是在新的历史条件下将传统语言学发扬光大,把语言研究纳入整个文化研究的广阔天地,使语言研究更具民族特色,更有应用价值,因而也就更有活力,更有吸引力。可以相信,文化语言学的兴起对改变语言学在学术界孤立的现状,对繁荣祖国的语言文化事业,必将起到积极的作用。

那么,是不是重形式的现代语言研究就没有存在的价值了呢?当然不是。语言毕竟有它的形式,为什么不能从形式的角度进行研究呢?事实上现代语言学对语言结构的分析、对语言单位功用的探讨以及对语言事实的仔细描写,是其他名目的语言研究不可替代的。拿对外汉语教学来说,外国留学生缺乏汉语言环境的长期熏染,很难把握一些词(尤其是虚词)的用法及细微含义,如果没有对语言事实的认真描写和归纳,我们是说不明白的。某院

校有位外国留学生在作文中写了这么一个句子：“他这样做是合情合理。”老师批改时在末尾给加了个“的”字，并告诉学生“是……的”是习惯的搭配格式，没有“的”句子就煞不住。后来在一次作文中这位留学生写了这样一个句子：“他这样做是偏听偏信的。”这回老师却把那个“的”字给删去了，学生感到疑惑，就去问老师：“您上次不是说前面用了‘是’，后面要用‘的’相配吗？怎么在这个句子里前面用了‘是’后面又不能用‘的’了呢？”老师被问得答不上话来。^①面对这样切实的问题，“汉语注重意会”“不搞形式主义”之类的概论是无济于事的，只有老老实实地去搜集实例，寻找规律。可见试图用文化语言学取代现代语言学的想法是片面的，也是行不通的。

其实，文化语言学和重形式的现代语言学并不是不能相容的。由于它们各自的研究方法及侧重点不同，刚好可以互相补充，使我们对语言现象的分析和认识更为全面、更为深刻。比如汉语词汇的复音化现象，如果从形式着眼，我们可以统计出复音词在各个时代的词汇系统中所占的比例，可以去摸清复音词当中各种不同的结构方式在历史发展中的消长情况，可以探讨复音化跟语音、语义的关系，等等。如果从文化的角度研究复音化现象，我们可以探讨复音化跟民族文化心理有什么联系，何以有些结构方式十分能产，有些则未能充分发展，复音词的发展规律对其他学科有何借鉴意义，等等。如果没有具体事实的描写，文化角度的阐释则未免空疏。如果没有文化角度的加工，对语言现象的认识就有可能是不全面、甚至是错误的，形式的描写就不能升华，难以溶进其他文化领域，其价值也就得不到充分的体现。这样看来，文化语言学完全可以和重形式的现代语言学携起手来，共同为繁荣祖国的语言文化事业而奋斗。

^① 陆俭明、马真《现代汉语虚词散论》第3页，北京大学出版社，1985年版。

虽然语言与文化的结合有悠久的历史传统，但大张旗鼓地有意识地将两者结合起来进行研究则是近年来的事。如果说传统的语言文化的结合尚处于“自在”的阶段的话，文化语言学的出现则是标志着二者的结合进入了“自为”的阶段。从现已取得的成绩来看，宏观的理论探讨多，微观的实际分析少；例证式的说明多，深入系统剖析的少。正因如此，吕叔湘先生说文化语言学“似乎还停留在‘楼梯响’的阶段”^①。本书的撰写就是想弥补一下文化语言学缺少深入下去解决汉语具体问题的实绩的不足，同时也希望文化语言学在务实方面取得长足的进展，改变雷声大、雨点小的现状。

“文化语言学”这个名目是八十年代提出来的，人们对它的理解不尽一致。我们理解的文化语言学包括两个方面：一方面将语言置于文化背景之中，揭示文化在某些语言现象形成发展演变过程中所起的作用；加深人们对语言现象的正确理解；另一方面借助语言知识研究文化现象，解释说明文化现象的形成发展和演变。在具体研究中，这两方面有时交织在一起，互相观照，彼此解证，并非井水不犯河水。本书一至三章着重研究汉语词汇现象，属于前一个方面，四五两章着重研究华夏文化现象，属于后一个方面。

本书引用的资料有一部分首先是间接从别的论著中看到的，在使用时能找到原文的尽量做了核对，改正了不少鲁鱼亥豕、增衍脱漏乃至张冠李戴的错误。例如《佩文韵府》“仓颉台”下引《齐乘》云：“仓颉台在寿光县东北，泃水所经。”经查对，此文见《齐乘》卷五，作：“苍颉台，寿光西北，泃水所经。”《佩文韵府》衍一“在”字，误“西”为“东”。我们在先行发表的论文中转引《佩文韵府》而未经核对，造成疏失。^②在此向读者道歉。又

① 吕叔湘《南北朝人名与佛教》，《中国语文》1988年第4期。

② 《苍颉的传说及索隐》，《民间文学论坛》1993年第1期。此文误字较多，如“坎”误作“杖”，“史皇”误作“必皇”，“卦”误作“挂”等等，都是打印之误，原稿不误。

如《汉语大词典》“筠”下引《墨子·非乐中》“因其羽毛，以为衣裳”等语，此语实出《非乐上》，《非乐中》今已不存。有些资料引用者仅标书名，我们大都查补了篇名卷数，以便读者复核。如有不少人引《太平寰宇记》“女既嫁，便缺去前齿”语，《太平寰宇记》有193卷之巨，叫读者何从核查？我们费了好大劲才找到具体的出处，而且还发现前人的引文有脱漏。这种做学问的方法虽然很笨，但作者用来踏实，读者看了放心，还是值得的。何况有些观点的成败取决于材料的准确与否，核对原文更是不可或缺。话虽这么说，我还是不能保证拙撰中的引文没有错误，这不仅因为受条件限制有些资料找不到原作而不得不转引，即使直接从原作引来的也可能有疏失。所以读者发现有误，还望及时指正，以免以讹传讹。个别地方出于文意连贯等原因对引文的标点略有改动，如改句号为逗号、略去文内引号等，但都以保持原意为前提。书中的图像资料杂采自各种图集和论著，未能一一注明出处，这一方面是为了避免烦琐，更主要的是这种资料的来源往往只是一处，各家辗转复制，要查明原始根据是有困难的。为免掠美之嫌，我在这里总的声明一下，图像资料都不是我自己绘制的，在此谨向各位原绘制者表示感谢。

吉常宏先生在患病初愈、诸事猬集的情况下抽暇为拙撰作序，业师向熹先生对本书的写作给予了热情的鼓励和帮助，对两位前辈的奖掖和厚爱，本人将铭记在心。烟台大学于维纮学术基金委员会在众多申请者中决定对拙撰的出版予以资助，扶持学术之功自不可没，谨记于此，以志谢忱。

杨琳

1993年4月于烟台大学

目 录



吉常宏序.....	(1)
前言.....	(1)
第一章 方位词的文化蕴涵.....	(1)
第一节 东.....	(1)
第二节 西.....	(13)
第三节 南.....	(26)
第四节 北.....	(36)
第五节 四方神及四方风的名义.....	(42)
第六节 四方综论.....	(62)
第七节 中.....	(67)
第八节 左右.....	(81)
第二章 词义的文化阐释.....	(98)
第一节 由贵返贱的龟与不幸的鸭.....	(98)
第二节 兼备阴阳文化观念的马.....	(112)
第三节 主宰云雨的鸟.....	(130)
第四节 以食表色探因.....	(143)
第五节 卜辞“令往郁”试说.....	(157)
第六节 “鬲苒”考源.....	(162)
第七节 “荆楚”“云梦”“唐杜”“陶唐”的得名.....	(167)
第八节 裤褶形制及功用考辨.....	(169)

第三章 词汇发展的文化动因.....	(178)
第一节 从单音节到复音节.....	(178)
第二节 从特指到泛指.....	(209)
第三节 从泛指到特指.....	(226)
第四章 汉字文化与仓颉传说的考索.....	(241)
第一节 仓颉的传说及索隐.....	(241)
第二节 武梁祠伏戏女娲像应为伏戏仓颉像.....	(255)
附录 东州考.....	(264)

第一章 方位词的文化蕴涵

方位在人们心目中从来就不仅仅是单纯的空间概念，它跟人们的思想观念、宗教信仰、风俗习惯、日常生活等息息相关。许多原始社会时期的崖画有的绘于终年不见阳光的北面，有的则对着正南的烈日，有的迎着初照的旭日，有的则朝向西下的夕阳，这种将不同内容绘于不同方位的做法表明在原始人心中方位具有某些神秘的含义。在后世的文明人当中方位也具有丰富的文化意义，坐东坐西，葬南葬北，都有种种讲究。在这一章里我们就是想探讨一下汉语的方位词所具有的文化蕴涵。

第一节 东

《说文》：“东，动也，从木。官溥说从日在木中。”东字甲骨文金文作，与篆文同。当代学者在字形的解释上多不从《说文》，他们认为东字象无底之囊中盛有实物而紧束两端之形，是橐的初文。赵诚先生编著的《简明甲骨文词典》以及《汉语大字典》等皆持此说。之所以要这样解释并不是东字真的酷肖扎束的口袋之形，《说文》的解释牵强难合，主要原因在于束字甲骨文作，以为象无底之囊两端紧束之形，东字与束字相似，所以东字也就解释成了口袋。林义光在《文源》中甚至认为“东与束同字”。相同的偏旁不一定表示相同的意义，有可能只是几个造字意图不同的符号的偶合。甲骨文中“山”“火”同形，符号的涵义并


不相同。又如甲骨文中的“口”既是口齿之口的象形，又是人头的象形（即丁字初文，后作顶），还可以是星星的象形，城邑的象形（邑字从此），大地的象形（巨字从此）等，都只是一种偶合。束字究竟象两端扎束的口袋之形还是《说文》中所说的“从口木”，难以断言，即使象口袋之形，也不妨碍我们对东字作另外的解释。罗常培先生在《语言与文化》中谈到初民的方位观念时说：“他们往往拿日头的出没做标准。因此对于东方，昆明近郊的傩傩叫做‘日出地’，福贡的栗栗叫做‘日出洞’，对于西方，昆明近郊的傩傩叫做‘日落地’，福贡的栗栗叫做‘日落洞’。汉字的‘东’字从‘日在木中’会意，‘西’象‘鸟栖巢上’之形，英语的 orient 的本义也是‘日出’，实际上全是从这共同的出发点来的。”^①我们还可以给罗先生的说法补充一些证据：生活在川滇之间泸沽湖地区的纳西族“以太阳出没的方向定东西，然后才判断南北。他们称东方为‘尼迷突泽给’，意为太阳升起的地方，西方称‘尼迷经给’，意为太阳落下的地方”。他们一般用日形符号（尚不是文字）表示东方。^②彝族经典《库西特衣》中“以日出方为东，日落方为西”。^③太阳每天从同一方向升起，又从同一方向落下，将此尽人皆知的现象拈来说明东西两个方向，那是再自然明确不过的。不难想象，对绝大多数原始民族来说，四方中最先产生的方位概念应该是东和西，确定东西的标准就是太阳的升起和落下。

东方与太阳的密切联系在古代语言文字当中也可以得到证明。《庄子·外物》：“东方作矣，事之若何？”《释文》引司马彪云：“谓日出也。”这里以“东方”代日。古代神话中有“东君”，就是日神。《广雅·释天》：“东君，日也。”太阳古称“东乌”。唐韩偓

① 罗常培《语言与文化》第12--13页，语文出版社，1989年版。

② 宋兆麟《纳西族的刻划符号》，《化石》1981年第4期。

③ 马学良等《彝族文化史》第656页，上海人民出版社，1989年版。

《踪迹》诗：“东乌西兔似车轮。”这些材料说明在古人的意识里东方和太阳是交织在一起的。甲骨文中有个字，商承祚先生疑为重字（《佚考》3），于省吾先生谓此字从口从东，口为日之省，东为重之借用，释为量的初文。他说：“其从日，系露天量度之义。量所以量度物之多少轻重”（《甲骨文字释林·释量》）。此字从日从东，东亦声，当即《说文》新附瞳字的初文，义为始出之日。卜辞云：“瞳无咎？”又：“御瞳于父戊？”（《乙》6690）殷人对初日及落日均有祭祀（详下）。前一句是卜问初日是否有灾祸，后一句卜问是否对初日和父戊进行御祭（“于”作连词“与”解）。于省吾先生将这里的“瞳”理解为人名，那是由于误释为“量”而讲不通的缘故。瞳音转作暎。《楚辞·九歌·东君》：“暎将出兮东方，照吾槛兮扶桑。”谓旭日将出东方。瞳由初日引申为日始出貌。《文选·文赋》李善注引张揖《埤苍》云：“瞳眈，欲明也。”唐卢纶《腊日观咸宁王部曲婆勒擒豹歌》：“山头瞳瞳日将出。”王安石《馀寒》：“瞳瞳扶桑日，出有万里光。”“瞳”都是形容日始出的样子。这是东方与太阳相关的意识在文字中的反映。

在古人的心目中太阳和树也有联系。古代神话传说中说，太阳住在东方的一棵名为扶桑的大树上，“九日居下枝，一日居上枝”（《山海经·海外东经》），“一日方至，一日方出”（又《犬荒东经》）。曹植《升天行》：“日出登东干，既夕没西枝。”陆机《日出东南隅行》：“扶桑升朝晖，照此高台端。”他们将太阳想象成一只凌空飞行的鸟鸟，这就是太阳住在树上的缘故。在世界不少民族的神话当中日神都被描绘成鸟形。如古埃及太阳神的形象是圆形太阳的两侧长着鸟羽，美洲奥依达加人的太阳神像由木质圆盘制成，边缘饰有鸟的羽毛。^①古文字中以日在木上之“杲”表示天色大明（“杲”已见甲骨文《乙》1161及《佚》11），以日在木下

^① 《中国民间文化》第一集第189页，学林出版社，1991年版。

之“杳”表示天色已冥，其造字意图就是乌鸟离树开始飞行及栖宿树下进入休息。

由此看来许慎将东字的构形分析为“从日在木中”是非常符合先民对东方及太阳的认识水平的。如果说对东方这样一个易于表现的重要方位古人竟然没有给它造字，却借用了表示口袋的形体，那是不近情理的。至于东的语源许慎声训为“动”是可以信从的，东风吹来，生物发动，故名之为东。

二

东方是太阳的诞生地，是给人们送来光明和温暖的地方，是给大地带来春天和生机的地方。每当东风吹来，大地解冻，草木发芽生长，饥寒交迫的先民们这才有食可采，有暖可享。因此，他们对东方怀有深深的敬意。他们每天早晨要做的第一件事就是东向祭日或是祭拜东方。纳切斯人(Natchez)有圆形的太阳神庙，每天清晨当太阳升起的时候，部族中的大太阳酋长(great Sun-chief)要向东匍匐于地三次。阿帕拉奇人(Apalachee)当第一道阳光出现之时要向太阳欢呼致敬。^①我国古籍中也有这样的记载。《粹》597：“又于出日。”《佚》407：“又出日。”这是说对初升的太阳实行侑祭。《尚书·尧典》中也有“寅宾出日”的记载，“寅”是恭敬的意思，“宾”为祭名。单独对东方进行祭祀的如《遗》613：“帝于东。”《续》1·52·1：“燎于东。”“帝”“燎”都是祭名。在他们看来大地的生殖是由东方之神掌管着的，因此将东方之神称为“东母”。《后》上23·7：“燎于东母，三牛。”西方的复活节Easter是由east(东方)一词派生出来的，最早大约就是祭祀东神的节日。

东方主生的表现是让东风吹拂大地，使万物发芽生长。古人

^① 宋狄《原始文化研究》第737页，三联书店，1988年版。

将司春之神称为“东后”“东君”“东皇”“东帝”，就是因为春从东来、春由东生。古代社会每当春天来临的时候，要举行隆重的迎春典礼，这典礼要在东郊举行。《吕氏春秋·孟春纪》：“立春之日，天子亲率三公九卿诸侯大夫迎春于东郊。”东方主春，春则农事开始，所以“东”就有农事的含义。《尚书·尧典》：“平秩东作。”孔安国传：“岁起于东，而始就耕，谓之东作。”《吕氏春秋·孟春纪》：“王布农事，命田舍东郊。”高诱注：“东郊，农郊也。”“东作”是泛指春季农业生产，并不是东边的耕作。“东郊”也只是农田的意思。其他像“东皋”“东菑”等说法“东”都是指农事。阮籍《奏记诣蒋公》：“方将耕于东皋之阳，输黍稷之税，以避当途者之路。”潘岳《秋兴赋》：“耕东皋之沃壤兮。”李善注：“水田曰皋，东者取其春意。”陶渊明《归去来兮辞》：“登东皋以舒啸。”唐张九龄《曲江集》卷2《在洪州答綦毋学士》：“课成非所拟，人望在东菑。”储光羲《同王十三维偶然作》之九：“我念天时好，东田有稼穡。”这类“东”都不能按方位义去理解。

古代语言中还常用“青”来指代“东”。《史记·封禅书》：“秦宣公作密畴于渭南，祭青帝。”“青帝”就是东帝。《尚书纬》：“春为东帝，又为青帝。”《文苑英华》卷179隋于仲文《侍宴东宫应令》：“青宫列绀帟，紫陌结朱轮。”“青宫”指东宫。青翠为生命的象征，跟东方是不可分割的，所以古人将东、春、青三者相配。

东方主生的观念对古人的睡觉姿势也有影响。《仪礼·既夕礼》：“士处适寝，寝东首于北牖下。”贾公彦疏：“东首者，乡（向）生气之所。”《礼记·丧大记》：“疾病，……寝东首于北牖下。”孔颖达疏：“以东方生长，故东首乡生气。”这是说睡觉时讲究头朝东，因为东方有生气。

东方主生，属阳，所以东和男子就有了联系。《陌上桑》：“东方千馀骑，夫婿居上头。”《乐府诗集》梁简文帝《采菊篇》：“东