

1

中國文化

一九八九年十二月 創刊號



中国艺术研究院《中国文化》

编辑部 编辑

(地址: 北京前海西街17号 邮政编码: 100009)

世界知识印刷厂印刷

国内统一刊号: CN11—2603

生活·读书·新知三联书店出版发行

(地址: 北京朝内大街166号 邮政编码: 100706)

新华书店经销

850×1168毫米16开本 13印张 400,000字

1990年5月出版 定价: 11 元

国内统一书号: ISBN 7 108 00110-1/G·48

學術顧問

王 蒙 李希凡 李學勤 季羨林
金克木 周有光 周策縱 林毓生
胡道靜 姜亮夫 張光直 張舜徽
馮其庸 湯一介 傅璇琮 饒宗頤
龔育之

特邀顧問

沈昌文 高孝湛 陳方正 王潤華
霍韜晦

主 編

劉夢溪

執行編輯

葛兆光 馮統一

製作策劃

施勝泰 郭惠玲

中國藝術研究院《中國文化》編輯部編輯
(地址: 北京前海西街17號, 郵政編號100009)
國內統一刊號 CN11-2603

鳴 謝

本刊得到紅光電子企業集團的資助, 特此致謝

中國文化

創刊號

目 錄

《中國文化》創刊詞.....(1)

【文史新篇】

火曆鈎沉——一個遺失已久的古曆之發現.....龐 樸(3)
日曆・月曆・星曆與文化思想——讀《火曆鈎沉》.....金克木(24)

【專學研究】

《易傳》與《子思子》.....李學勤(25)
帛書《周易》與荀子一系《易》學.....李學勤(30)
新博本吐火羅文A(焉耆文)《彌勒會見記劇本》第十五和十六張譯釋.....季羨林(36)
敦煌寫本《南海寄歸內法傳》(P2001)題記.....王邦維(44)
漢字文化圈.....周有光(47)
奇特的文化現象: 關於中國婦女文字.....趙麗明(55)

【文學的文化學闡釋】

從《詩經》《楚辭》看我國南北文學的差別.....章培恒(60)
論司空圖植根於個性、語言、文學、生活、文化上的風格論.....[新加坡] 王潤華(64)
一種文化史的批評——兼談陳寅恪的古典文學研究.....傅璇琮(75)

【宗教與民俗】

人日之謎: 中國上古創世神話發掘.....葉舒憲(84)
福建陳靖姑傳奇及其信仰的田野研究.....莊孔韶(93)

【現代文化現象】

理性的清朗和現實的陰暗——論周作人的文化心態.....舒 蕪(103)
豐子愷畫周作人兒童雜事詩箋釋.....鍾叔河(120)
賽珍珠的幾個世界: 文化衝突的悲劇.....姚錫佩(124)
世界文化對話中的中國現代保守主義.....樂黛雲(130)

【文化與傳統】

如何發揚中國固有文化.....蔣天樞(137)

舊學辨	王伯祥(147)
儒學的式微與士人心態的變化	羅宗強(149)

【古典新義】

范蠡·商鞅：兩套速效經濟軟件——讀《史記·貨殖列傳》	金克木(155)
仁以取予——讀《管錐篇》論《貨殖列傳》	張明亮(161)

【序跋與書評】

《全宋詩》序	錢仲聯(164)
《全宋詩》序	程千帆(165)
《全宋詩》編纂說明	全宋詩編纂委員會(166)
“亡人之國必先去其史”——《中華人民通史·自序》	張舜徽(173)
現代文化的儒學觀照——評錢穆《文化學大義》	黃克劍(174)

【學術通信】

熊十力論學書札（三通）	(181)
-------------	-------

【東西南北】

說林紓的“好名”	夏曉虹(186)
一個六千年前的原始村落	樓宇棟(189)

【作家專欄】

城南客話——四方食事	汪曾祺(192)
------------	----------

【學苑擷英】

記錢鍾書先生	吳忠匡(195)
--------	----------

【本刊專訪】

湯一介先生採訪記	葛兆光(200)
文化學術動態	(203)

編後	(205)
----	-------

封底：絮語——謝冰心老人和葉聖陶老人 陳鋼攝影 翟墨配詩

《中國文化》創刊詞

《中國文化》沒有在我國近年興起的文化熱的高潮中與讀者見面，而是當文化熱開始冷卻，一般讀者對開口閉口大談文化已感覺倦怠的情勢下創刊，也許反而是恰逢其時。因為深入的學術研究不需要熱，甚至需要冷；學者的創造力量 and 人格力量，不僅需要獨立而且常常以孤獨為伴侶。

創辦《中國文化》的宗旨是：深入地創造性地研究中國文化發生和發展的歷史，並在當今世界文化的大背景下，通過不同文化系統的參證比較，探討中華文化的特質和整合規律，促進文化復興，推動現代化的進程。選題範圍包括中國文化史、東西方文化比較研究、文化學理論、宗教文化、民俗文化、文化地理和國家文化發展戰略，以及對藝術與文學的分學科研究和綜合研究。着眼點在學術，即主要對文化現象作學術研究。藝術各學科與文化的關係、傳統文化與現代化的關係、中國文化與外來文化的撞擊和融合、我們在二十一世紀的文化發展戰略，將作為重點研究課題。

《中國文化》係綜合性學術專刊，總的以發表高水準的學術論文為主，同時也配以隨筆、札記、書評；形式力求多樣，提倡文體革新。明白曉暢的白話文和典雅雍容的文言文，均所歡迎。如果遇有確實不同凡俗而又饒有文化韻致的小說或詩歌，也考慮予以選登。自創刊號開始，將陸續開闢中國人類發生學、中國的文化圈、專學研究、文史新篇、文化與傳統、文化哲學、文學的文化學闡釋、宗教與民俗、現代文化現象、古典新義、序跋與書評、學苑擷英，以及文化名人專訪和學者答問等專欄，為慎思明辨的研究者提供充分的用武之地。並通過文字和圖版，摘要報導我國學術界一定時期文化研究的新成果，包括最新的地下發掘，做到圖文並茂，使刊物既有學術價值，又有歷史文獻的價值。特別對具有中國學術特點的一些專學和絕學，如甲骨學、敦煌學、西夏學、周易學、許學、選學等等，以及為時尚淹沒的學科和被冷落的學者，本刊將給予格外的重視。經過深入研究，觀點上有創見的文章固所歡迎，學者們發現的新材料和拓展的新領域，同樣會引起我們濃厚的興趣；既重獨斷之學，也重考索之功。

本刊確認文化比政治更永久，學術乃天下之公器，只求其是，不標其異。新，固然是人心所想往；舊，亦為人情所依戀。關鍵是一切從學術出發，提倡獨立的自由的學術研究，自由才能獨立。即使物境不自由，學者的心境也應獲得自由。為學之道，尚同比求異更重要而且深刻得多。誠如當代學術泰斗錢鍾書先生所說：“東海西海，心理攸同；南學北學，道術未裂。”^①這就要求學術認知不唯上、不唯書、不泥古、不趨時，既不作傳統觀念的奴隸，又不作流行觀念的犧牲品。賀麟教授1940年在《五倫觀念的新檢討》一文中提出的：“必定要舊中之新，有歷史有淵源的新，才是真正的新。那種表面上五花八門，欺世駭俗，競奇斗異的新，只是一時

的時髦，並不是真正的新。”^②至今仍是不刊之論。陳寅恪先生1933年在審查馮友蘭先生的《中國哲學史》的報告中闡釋的：“竊疑中國自今日以後，即使能忠實輸入北美或東歐之思想，其結局當亦等於玄奘唯識之學，在吾國思想史上，既不能居最高之地位，且亦終歸於歇絕者。其真能於思想上自成系統，有所創獲者，必須一方面吸收輸入外來之學說，一方面不忘本來民族之地位。”^③此論已為近半個多世紀的歷史事實所驗證。因此我們主張，在學術上應以中國文化為本位，在廣為汲納國外的各種新觀念、新學說、新方法的同時，刻刻不忘本民族的歷史；在方法上，提倡從一個一個的具體問題入手，反對“狗比貓大，牛比羊大”一類抽象比較，主張宏觀與微觀結合、思辨與實證結合、新學與樸學結合。

“嚶其鳴矣，求其友聲。”《中國文化》的優勢，在於少，每年只出兩卷；《中國文化》的特點，在於專，重視專門之學。與學界一片走向世界的滔滔聲不同，我們想為了走向世界，首先還須回到中國。明白從哪裏來，才知道向哪裏去。文化危機的克服和文化重建是迫臨眉睫的當務之急。如果世界同時也能夠走向中國，則是我們的私心所愿，創辦本刊的目的也在於此。

創刊在即，意緒忉忉，瞻彼前修，既恂且驚，不求聞達，但求友聲。熱切希望海內外學術界諸同道給我們以心援筆援，共同耕耘好《中國文化》這塊新地！

1988年12月15日本刊主編謹識

注 釋

- ① 參見錢鍾書先生1942年為《談藝錄》所寫之序言。
- ② 賀麟《文化與人生》第51頁，商務印書館1988年版。
- ③ 陳寅恪《金明館叢稿二編》第252頁，上海古籍出版社1980年版。

火 曆 鈎 沉

——一個遺失已久的古曆之發現

龐 樸

【內容提要】在人們熟知的陰陽曆之前，人類曾以星象來記示時間，形成一套疏闊的曆法，作為生產與生活的時節依據，但是由於史料遺闕，這種曆法已漸漸湮沒而不為人知了。

本文根據各種片斷的文獻、考古資料及民俗資料，率先揭示了中國古代——大約從新石器時代晚期到商代前期——曾以大火星（天蠟 α ）為示時星象，並存在着一套本文名為“火曆”的曆法的事實，由於這一事實的確認，使許多過去一直難以解讀的文獻、文物及民俗現象在本文中得到了較為完滿的解釋。

火曆雖然由於時代遙遠久已消失，但它却在後世文化生活的各個方面留下了蹤影，因此，火曆的發現，不僅一舉突破了中國曆法史局限於種種晚出的陰陽曆範圍的現狀，豐富了遠古中華文明的內涵，而且昭示了後來種種文化現象的奧秘。這一文化之“謎”的破譯，將贏得天文學界的深切關注，同時也一定能引起中國文化研究者們的濃烈興趣。

地球在太空中自轉，並且帶着衛星月球一起環繞太陽公轉，於是有了日、月、年和節氣的區分。確定這些時間區分標準的辦法，叫做曆法。在人類相互分隔生活的古代，曆法各有不同。一般認為，自有文字記載以來，我國通行的曆法都是陰陽曆；只有個別少數民族使用純陰曆或純陽曆。純陽曆以地球對太陽的運動為主要依據，如彝族的十月曆；純陰曆以月亮對地球的運動為主要依據，如回族的回回曆。陰陽曆則兼顧地球和月亮的運動數據，使月份和寒暖季節大致相應；相傳的黃帝、顓頊、夏、殷、周、魯古六曆，《春秋》紀事的諸曆，以及後來施行的和未能施行的近一百種曆法，都是陰陽曆。

太陽和月亮，無疑是地球居民劃分時間的重要依據。但是許多古老的民族，基於原始簡單生產的需要，最初並不完全仰賴日月，而另有其更簡便的計時方法。如古埃及人以天狼星在早晨與太陽同升於東方為一年之始，因為尼羅河水每年夏至前後上漲，斯時正值天狼晨見東方。古印度的一種曆法以

月望在角宿為歲首，另一曆法以月望在昴宿為歲首。墨西哥的阿斯特克人則以氐宿昏見定新年。雖然這些星宿的晨見昏見都和太陽相關，月望所在更無法離開月亮，但他們據以授時的星象，却主要不在日、月，而在能够直接提示生產季節的遙遠恒星。因為，對於從事簡單農業生產而又尚未摸清日、月、地關係的先民來說，每天見面的太陽和每月相同的月亮，其時間意義，顯然不如播種時節剛好出現的其他星座來得明白而又直接^①。據此，如果我們猜想，在陰陽曆或陽曆、陰曆以前，一些古老民族奉行過某些疏闊的其他恒星曆，或非完全無據。

這一點，當我們凝視古老中華文明的有關現象時，便顯得更為清晰。

（一）“火紀時焉”

公元前五百二十五年，春秋魯昭公十七年，預測六月甲戌朔將發生日食，祝史請備“救日”儀式。

執政季平子否決道：“止也！唯正月朔，慙未作，日有食之，於是乎有伐鼓用幣，禮也。其餘則否。”大史解釋說：禮所謂的“正月”，正“在此月也，日過分（春分）而未至（夏至），三辰有災……此月朔之謂也，當夏【正】四月，是謂孟夏。”②

這段對話提出了一個有關中國曆法的重大問題，即：周正六月，或夏正四月，也叫正月。熟諳文獻的人很容易會由此想到《詩經·小雅·正月》裏的“正月繁霜，我心憂傷”，那個繁霜而催人憂傷的“正月”，自然也不是常霜的周正正月（夏正十一月）或夏正正月，而是這個不該下霜的“日過分而未至”的正月；否則何憂之有？

對於這個正月，歷來經師都用占星家的說法，宣稱四月乃“純陽用事”或“以乾用事”，是所謂的“正陽之月”，因而可以簡稱“正月”。爲了證成此一說法，他們又無端地將“慙未作”的“慙”字解釋爲“陰氣”，說慙未作是“陰氣未動”。因爲據術士們說，五月陰氣始生，四月純陽無陰，是慙未作之象。

這種陰陽消長、卦象配月的套子，發端於西漢的董仲舒和孟氏易學，當非《左傳》和《詩經》的原意，似不待言。至於慙未作的“慙”字，乃指“側慙”；天文術語以“晦而月見西方謂之朏，朔而月見東方謂之側慙”③。所謂“慙未作”即朔而不見月，表明日月正處交食點上，是“日有食之”的條件；所以文中才說“正月朔，慙未作，日有食之”，慙未作是對此次朔日天象的進一步說明，也爲下句日有食之作引綫，承上啓下，整段文字以此順理成章。如果“慙”是陰氣，則這段話應是“正月，慙未作；朔，日有食之”的次序，因爲整個正月都是“正陽之月”，都屬陰氣未動之時，不止朔日一天“慙未作”也。所以，這個慙不是甚麼陰氣，這個正月不是甚麼正陽之月；不能用占星家的說法來解說這段對話，而應另外尋找它的曆法意義。

經籍紀事多有透露，周正六月或夏正四月即建巳之月，是一個很特殊的月份。《禮記·曲禮》“天子祭天地”條疏曰：天子於冬至、立春、立夏、立秋、立冬諸日分祭昊天上帝及東南西北各天帝，於夏正之月祭感生之帝，唯獨“四月（夏正）龍見而雩，總祭五帝於南郊”，《禮記·明堂位》說魯以周公封地故，得以天子禮樂於周正正月即冬至月“祀帝於郊”，於周正六月“以禘禮祀周公於太廟”，也對建巳之月分外尊崇。《呂氏春秋》十二紀和《禮記·

月令》，皆於“孟夏之月”“封侯慶賜”、“行爵出祿”，超孟春之月而上。

孟夏之月異於他月的天象標誌是龍星昏見東方，所謂“見龍在田”④。作爲星宿，龍指天蠍座第一星(Sco α, Antares)，中名大火或心宿二。大火係遠離地球的一顆恒星，它和人類的關係不象太陽那樣簡單明瞭，不是天天不變，抬頭便見；它在一年裏只有半年時間出現於夜晚晴空，其他半年則隱在白天的天上。但也正因如此，在原始農事時代，大火對於生產的指示作用，却較太陽更見直接。因爲大火黃昏見於東方的時候，曾是春分前後，萬物復甦，農事開始之際；而大火西沒，又曾是秋分左右，收穫完畢，準備冬眠的時節。所以，龍見而雩，“用盛樂”，“以祈穀實”⑤總祭五帝於南郊，禘祀周公於太廟，封侯行爵，都不是偶然的了。所以，傳說在亘古時代，便據大火紀時了：

遂（燧）人以火紀。⑥

炎帝氏以火紀，故爲火師而火名。⑦

陶唐氏之火正閼伯，居商丘，祀大火，而火紀時焉。⑧

“以火紀”或“火紀時焉”，就是以大火的視運行來紀時節，規定人事。

大火始見東方無疑會被定爲第一個時節，人們的相應行事是“出火”。《尸子》上有“遂（燧）人察辰心而出火”句⑨，辰心就是大火星，出火就是燒荒種地。《禮記·郊特牲》說：“季春出火⑩，爲焚也”；《左傳昭公二十九年》有“烈山氏”，經師或以爲炎帝之號，或以爲神農之號；其實都是燒荒種地的意思。

出火是一項神聖的盛典。《周禮·夏官·司燿》條說：

司燿掌行火之法令。……季春出火，民咸從之。

“民咸從之”，說明它是全民性的活動，是全民出動進行春祭的景象。先民生產活動常以祭儀開始，出發打獵前模倣野獸舉止作獸舞，以求媚於獸神；農業生產則表演“毆爵（驅雀）簸揚”⑪之類舞蹈，以祀豐收，那便是舞雩。“浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸”⑫，孔老夫子也曾因之神往，可想更早時候其神聖、盛大、狂放到何種程度了。許多民族的狂歡節都在春天，亦是出火、舞雩之例。

大火昏見被定爲第一個時節，也就是後來意義上的正月。一旦這個月的朔日竟然“慙未作，日有

食之”，那將不僅是月有災（慝未作）、日有災（日有食之）而已，連大火也算出師不利，這就叫“三辰有災”。這就是魯昭公十七年周六月甲戌朔那一段紀事的秘密所在^⑬。

“火紀時焉”下一可考的時序是“大火中”。由大火昏見至大火昏中相隔兩個多月，此一曆法的疏闊可知。

大火中，種黍菽糜，煮梅，蓄蘭，菽糜，頒馬。^⑭

火中寒暑乃退。^⑮

“種黍菽”又見於《尚書大傳》、《尚書帝命期》、《淮南·主術》、《說苑·辯物》等。至於煮梅子為醋，蓄山蘭供沐浴，牧馬牝牡別羣，似屬稍後的農事知識；後人當已對火中行事有所損益。

火中寒暑乃退包括大火的昏晨兩時南中於天。服虔曰：“季冬十二月平旦正中在南方，大寒退；季夏六月黃昏火星中，大暑退：是火為寒暑之候事也。”^⑯服虔的解釋是對的。大火晨昏中天曾是冬至和夏至的星象。看來遠在知道日長至、日短至即以日影來判分四時之前，古人曾以大火中天來表示寒暑。

大火黃昏中天以後的二三個節氣，逐日西斜，整個心宿的形狀也變得扁長，是謂“流火”。“七月流火”的詩句是膾炙人口的。詩人從七月開始來描述農夫全年的辛勞，顯然為了移入自己的感情，凸現生活的苦難性。因為大火西流，寒來暑往，生活便一天天更加不易了。

“流火”以後將是太陽走入心宿，大火在晨昏都不再可見，這叫做“火伏”。“火伏而後蟄者畢”^⑰，一切昆蟲隨着大火西伏也都蟄伏完了。火伏和蟲蟄這一天象與物候偕隱的自然聯繫，或許曾給古人以某種神奇的啓示，使他們做出了“昆蟲未蟄，不以火田”^⑱的規定。大自然充滿了造物主的智慧，昆蟲們有着各自微妙的天敵和天友關係，倘或蟄者未畢便去干擾，勢將破壞它們已有的制衡。需待蟄者既畢，始可放火驅獸，張網田獵；而這一切的天意，便由火伏來示知。

火伏之際有一種“內（納）火”的禮儀，與春天的“出火”遙相呼應：

季春出火，民咸從之；季秋內火，民亦如之。^⑲

《禮經會元·火禁》條說：“季秋內火，非令民內火也。火星昏伏，司燿乃以禮而內之，猶和叔

寅餞納日也。”和叔寅餞納日，見於《尚書·堯典》，是秋季饗日之禮。司燿以禮納火，大概有如後世的禘嘗諸禮，是一種慶祝收穫的祭祀。

待到大火離開太陽，再現於早晨東方，那便是嚴寒將至的信號，所謂“火見而清風戒寒”^⑳。斯時應該“亟其乘屋”，抓緊做好禦寒冬眠的準備。《左傳莊公二十九年》說：“凡土功，火見而致用”，這個“見”，即指晨見，亦稱“朝覲”；“致用”是說要準備好築作的用具。《國語·周語》裏說：“火之初見，期於司里”，老百姓要在大火晨見之際，自帶用具到里宰那兒報到集合，聽候調遣，為老爺們“修城郭宮室”。這也就是《七月》中哀嘆的“上入執宮功”。至於百姓自己的“屋”何時得“乘（治）”，那就只有天曉得了。

寒天既至，農事輪空，“潛龍勿用”^㉑；直至來年開春以前，都是嫁娶婚配的最好時機。《詩經》《小星》所咏的“三五在東”，《綢繆》對“三星”的一唱三嘆^㉒，便是戀人輾轉反側、想象大火而感時之作。萬一錯過這個佳期，一旦大火再見東方，又是新的正月開始，又得重新投入勞作漩渦，而無力他顧矣。

這種以火紀時、周而復始的粗疏曆法，我們不妨仿陰曆、陽曆的命名法，名之曰火曆。

（二）“火正黎司地以屬民”

火曆以火紀時，自有專人注意觀察大火，履行“欽若昊天，敬授民時”的欽天職司。經籍中屢見的“火正”一職，便是因火曆而設的官員。

《國語》中說：顓頊“命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民”^㉓，“黎為高辛氏火正”，“能昭顯天地之光明，以生柔嘉材”，“其功大矣”^㉔。這位與“重”並稱的“黎”，是我們可知的第一任火正。但也有說重黎乃一人者^㉕，或說少皞氏有叔曰重，顓頊氏有子曰黎的^㉖；其人其名不甚一律的情況，說明故事流傳的年代已非一世了。

火正的職稱，標明其職務是觀察大火^㉗。“司地”即“司土”，也就是後世的“司徒”，同農事民事有關，故“屬民”。“以生柔嘉材”，保證了生民衣食之需，故“其功大矣”。而所以生柔嘉材之道，則在於他“能昭顯天地之光明”。所謂天的光明，無疑是大火^㉘，而非太陽；因為他是火正。地的光明，乃火耕之火，它被想象成與天上大火有某種神秘聯

繫，連自己的名字也因之被分贈給大火^②，却反而被誤認為是受了大火啓示。

南正一職較難理解。顧名思義，南正應是以觀察某種天象南中為務的官員。《尚書·堯典》完整紀錄着的四仲中星，《左傳》兩次提及的“日南至”，乃至《呂覽》、《月令》等之專以諸星昏中紀月，應該都是南正的業績。只是這些記事，都是確知太陽運行規律以後的事，在年代上，只能遠遠晚於以火紀時時期。這也就是說，南正之職不會與火正同時出現，尤其不應列在火正之前；顓頊的兩項任命，其為後人追加、而非真實紀錄無疑。

我們知道，曆法史上常有所謂“大曆”、“小曆”即官曆、民曆共存的現象。大曆是朝廷正朔，小曆是民間農書，大曆還有政治色彩，小曆飽含泥土氣息，二者各自為用，併行不悖。南正與火正併提尤其是後來居上一事，只能由此得到說明。它表明，當着人們的天文知識發展到了不再僅據大火，而是“曆象日月星辰”^③以紀時的時代，到了能够劃分四季、知道冬至日短並以之為歲首的時代，民間習用已久、不待天子頒朔便能耕獲勞息的以火紀時的火曆，仍在同時施行。前者能够準確確定天象，利於證明君權神授，所以說“司天以屬神”；後者利於農事，在民間有其生命史和習慣力，所以說“司地以屬民”。前者是正朔，是大曆，司其事者為南正；後者是火時，是小曆，司其事者為火正。這就是南正後出而得高踞前席的原因。

可是儘管如此，大曆並不總能輕易贏得人心。有一位絳縣老人說：“臣小人也，不知紀年”^④，這個故事說明，黎民真是火正“黎”的民，他們對於南正“重”的官曆，原是不甚恭敬的。甚至一般通曉文墨的騷客，當其抒發私人情感時，也仍然沿用民間的火曆，所以有“正月繁霜，我心憂傷。民之訛言，亦孔之將”^⑤的哀怨。這裏的正月是火曆正月。只是待到談及國家憂愁時，他們才想起遵用國曆，如：

十月之交，朔日辛卯。

日有食之，亦孔之醜。

……

日月告兇，不用其行；

四國無政，不用其良^⑥。

這個十月是周正，此次日食發生在周幽王六年十月辛卯朔辰時，當公元前七七六年九月六日^⑦。如果換成火曆，那就會是五月了。

南正、火正的關係，大略如此。

火正黎後來死於非命。《史記·楚世家》上說：黎因平共工氏之亂不盡，被誅於帝嚳高辛氏；其弟吳回為之後，復居火正為祝融（祝融乃火正別稱），吳回生陸終。按，共工乃水神，《淮南·兵略》云：“共工為水害，故顓頊誅之”，《史記·律書》亦云：“顓頊有共工之陣，以平水害”；《荀子·成相》云：“禹有功，抑下鴻，辟除民害逐共工”，《山海經》《大荒西經》有禹攻共工國山，《海外北經》有禹殺共工之臣。《史記》所述黎平共工，當是誤以黎為火（水火之火）神，而衍生出來的一樁水火之爭神話。

陸終有子六人，稱侯伯於各地，未見有襲世職者^⑧，其時或當三苗亂德、南正火正咸廢所職之際歟^⑨？其後，“堯復育重、黎之後不忘舊者，使復興之”^⑩，於是擢高辛氏之子閼伯為火正，相土（商祖）因之^⑪，“世序天地。其在周，程伯休甫其後也；當周宣王時，失其守而為司馬氏”^⑫。

這就是文獻所載的歷屆火正概況。

火正於周宣王時失其守，降低到水火之火的神位，與木正、金正、水正、土正並列，成為“五行之官”之一^⑬。雖說這是五行思想時髦之後的新安排，倒也不乏其歷史依據。蓋火正原以能昭顯天地之光明見稱，既職司觀察天上大火，也率民出火內火，與人間之火關係密切。因此，五行之官之中，火正的身份遂較其他四正為高，享有配祭大火的殊榮，所謂“民賴其德，以為火祖，配祭火星”^⑭。可憐後來生湊起來的木、金、水、土四正，不過充數而已，他們在天上並無後台，孔穎達疏《左傳襄公九年》火正食於心云：“火正配火星而食，有此傳文；其餘金木水土之正，不知配何神而食，經典散亡，不可知也。”其實不是甚麼經典散亡，只因彼四位尊神原來便無歷史根據，僅是五行觀念的創造物而已。

火正一職的黜陟沉浮史，後人多已不甚了了。博雅如司馬遷者，在《史記》中三次談到自己始祖重黎時，竟有三種不同說法：《曆書》據《國語·楚語》稱黎為火正；《自序》也據《楚語》，卻稱黎為北正，以與南正重對稱，而不知火正所司何職；《楚世家》竟又以重黎為一人。至於鄭玄的《鄭志·答趙商》^⑮、司馬彪的《後漢書·天文志》、韋昭的《國語解》，以及近人丁山的《中國古代宗教與神話考》，則均以黎為北正，證明他們均不甚

知火紀時焉的史實。清人翟灝《通俗編·神鬼》“火祖”條云：“今恒言猶獨於火神稱祖”，他神無稱祖之例；顧炎武《日知錄》錄“邵氏學史曰”：“古有火正之官。今治水之官猶夫古也，而火獨缺焉。飲知擇水而烹不擇火，以祭以養，謂之備物可乎？”一位因有火祖而喜，一位以無火官而憂，而二位之不辨火正為何物，則無異也。

孟子曰：“君子之澤，五世而斬”，其斯之謂乎？其斯之謂乎！

（三）“昔高辛氏有二子”

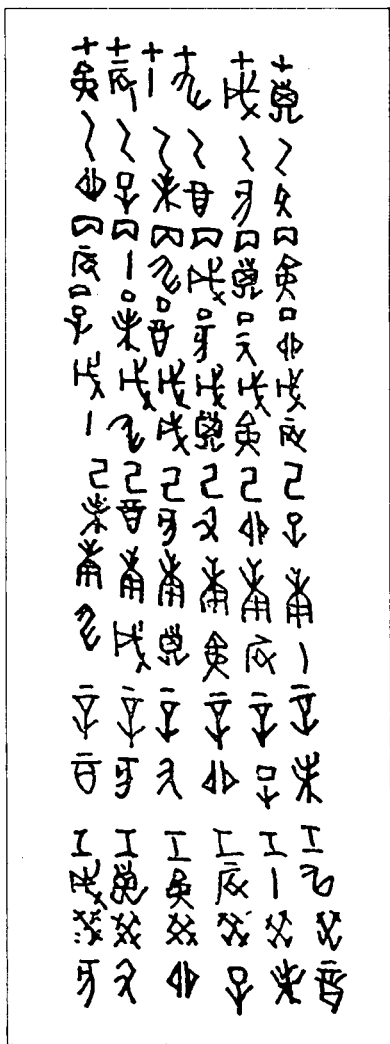
大火既曾作為授時星象，火曆既曾作為曆法流行，它們在中國天文史上，必定留下種種痕迹，滲入進天學之中，可供探尋。或者反過來說，中國天學上有幾道難題，歷來聚訟不已，解答不一，其原因就在於人們囿於陰陽曆的框框，不知它們原係火曆遺迹。一旦試着用火曆予以說明，難題即可冰釋於渙然。

難題之一是十二辰名（子丑寅卯辰……）中何以會有兩個“子”？

子丑寅卯的“子”，是一個子。其在金文，作，在《說文》則曰：“𠂔，籀文子，囟有髮，臂，脛，在儿上也。”辰巳午未的“巳”，是又一個子，早先寫作、等形。於是，在金器銘文中，除有甲子、庚子等曆日外，還可碰到癸子（格伯敦）、丁子（史頌鼎、臚尊、庚嬭鼎）、己子（史伯頤父鼎）、乙子（鼎、叔娟匜）之類不在六十數內的干支⑬。前人於此不知所以，“異說甚多，殆無一當”⑭。迨甲骨文干支表出（圖一），始知字為“巳”；甲骨文中雖有（巳）字，用於汜、妃、祀、改等字偏旁，却從不用於十二辰名中。而子丑寅卯的“子”字，在甲骨文作、，又專用為十二辰的第一辰，他處未見使用。真是無奇不有，於此為甚。

十二辰名中的奇怪現象，令人想象它們當是專用符號；而二子共存的事實，又催人浮想“昔高辛氏有二子”的故事，乃至巴比倫十二宮的雙子座（Gem）。巴比倫文化東傳中國之說，本世紀初曾盛行一時，終以疑點過多，漸次銷聲，後遂無問津者。而高辛氏二子故事，有《左傳》《史記》紀錄在冊，顯屬中國古代文化遺存：

（子產對叔向曰：）昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈。居於曠林，不相能也，日



圖一 甲骨干支表

尋干戈，以相征討。后帝（杜預以為帝堯），不臧，遷閼伯於商丘，主辰（按即大火），商人是因，故辰為商星。遷實沈於大夏，主參，唐人是因，以服事夏商，其季世曰唐叔虞……故參為晉星⑮。

這個參商二星不得相見的故事，經過騷人墨客的渲染，成為怨艾別離的熟典，已是家喻戶曉了。其實在此之前，很多人對它亦不陌生。民間如何流傳，惜已無可查考；僅據文獻記述為憑，子產講故事前二十三年，晉國大夫士弱已曾向悼公說過：

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⑯。

再往上溯七十三年，即公元前六三七年，晉國大夫董因對文公說過：

實沈之墟，晉人是居，所以興也；今君當

之，無不濟矣。君之行也，歲在大火，關伯之星也，是謂大辰……【參與辰】，天之大紀也⑩。這三段話都是在晉國講的，那是因為晉與實沈有關，並非他國從無此種傳說，當無疑義。

幾千年來，人們為這故事作過無數吟咏，惜乎從未一探它的天文學史意義。郭沫若於六十年前第一個看出了二子故事的學術價值，推定長子關伯的代號應是十二辰的老大 兌，其相應星宿為大火；弟弟實沈是第二個子即巳（），相應星宿為參。其法係以十二辰名字形與西方星符比勘、十二辰名字義與西方十二宮名字義對照，以及以十二歲名發音與十二宮名發音附麗，並參稽中西天文傳說等等，結論是：“是則十二辰之輸入或制定，即當在殷商一代”，“意者其商民族本自西北遠來，來時即挾有由巴比倫所傳授之星曆知識，入中土後而沿用之耶？抑或商室本發源於東方，其星曆知識乃由西來之商賈或牧民所輸入耶？”⑪

郭氏論斷可備一說。唯其所據之中國文化西來論，已為爾後之考古發掘所一再打破。且十二歲名始見於戰國後期，若謂其與十二辰名一齊輸入或制定於殷商一代，亦屬於史無徵。至於以大火為子、參為巳，則整個十二辰順序恰與天體運行順序相反，呈子、亥、戌、酉序列，乃中國文化所未有；加以未曾注意此二“子”僅用於十二辰名的事實，即未能回答它們與“辰”的專有關係，都不能不令人遺憾。

按，“辰”在古天文學上用意十分廣泛。辰之本義為農具，即蜃，“古者剡耜而耕，摩蜃而耨”⑫；耨、耨、農字併從辰。由於農事和天象相關，辰也被移用於蒼天：大火、參、北極都叫辰；水星以近日，利於指示季節，亦名辰；日月星常稱三辰。此外，房宿作為“農祥”，亦可稱辰；二十八宿、一天的食時，後來都稱辰。至於數分十二而又稱辰的術語亦復不少：赤道周天被分為十二等分，歲星和太歲年行一分，也叫一辰，共十二辰；地平經度被按正方形割成十二等分，北斗月指一分，也叫一辰，又是十二辰；此外更有十二月、十二時、十二生肖，有時也叫十二辰。

所有這些十二之辰都以子丑寅卯命名，追根究底，實乃源於一個最基本的天象，即源於被稱做“五紀”⑬或“六物”之一的辰，所謂“日月之會是謂辰”：

晉侯謂伯瑕曰：何謂六物？對曰：歲時日月星辰是謂也。公曰：多語寡人辰而莫同，何謂辰？對曰：日月之會是謂辰，故以配日⑭。

“日月之會是謂辰”，說明辰的根本天文學意義並非實指某物，亦非固定某區，而是特指日月的一種關係，即相會或合朔。它是紀時的一種方法，所以《洪範》裏命為五紀之一。《國語·周語》述武王伐紂日程，即有“歲在鶉火，月在天駟，日在析木之津，辰在斗柄，星在天璣”之說。《周禮·馮相氏》也有“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，辨其紆事，以會天位”的規定。

辰是日月之會或合朔，但不限於相會的那一點，而是包括合朔前後的一段區域。《左傳》記卜偃釋童謠“丙子晨，龍尾伏辰”時候說：“丙子旦，日在尾，月在策”⑮。策又名傅說，在尾後，離尾之距星（尾宿一， $\text{Sco } \mu_1$ ）約十五度。日在尾，月在策，不能成朔，但它們却在此時“伏辰”。准此，一天多以前，月在尾前十五度，在房，也是“伏辰”了。這樣，辰的區域便有三十度；周天於是被分成十二個辰區，是謂十二辰。

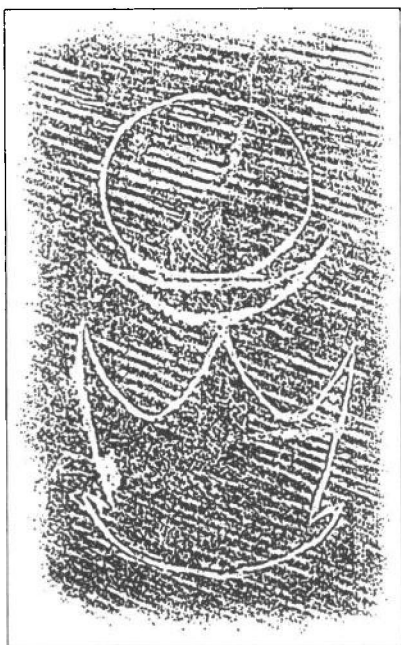
十二辰凡十二，為使辰辰相別，必得給各辰以私名，於是有十二辰名或“十有二辰之號”⑯之出，它們就是子丑寅卯等等。

子丑寅卯……各是甚麼意思？猜測十二辰名的命名由來，古往今來者不知凡幾。但是能滿足十二辰中有二子、而這二子又恰合傳說中的大火與參之條件、且勿使辰名順序倒轉者，似乎至今尚無。其中原委，或因人們不知火曆影響，以及誤認十二辰名乃一次完成之故。

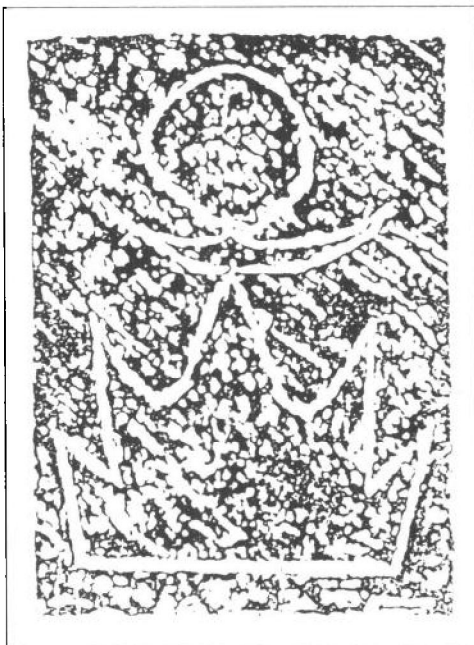
未能見過甲骨文支表、不知“巳”也作“子”、只是望文生義而不知從二子故事探尋辰名由來的近代以往人物，可以不去苛求了。郭沫若注意到了二子和心參，惜以輕信文化西來而步入歧途，功虧一簣。

現在我們可以根據火曆曾經存在於遠古的事實，根據辰乃日月之會的定義和參商二子的傳說，這樣來考慮：

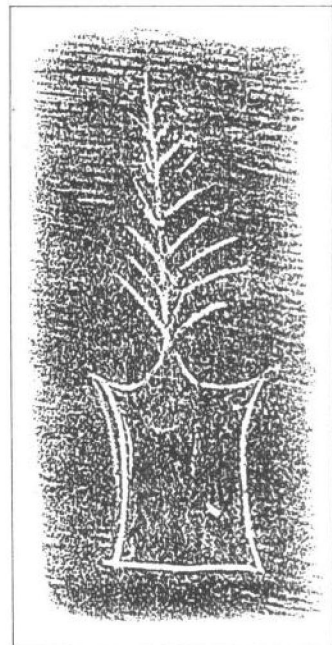
火曆以大火昏見為一歲之首。待到人們有了日月交會的知識及對辰名予以確定之需要時，很自然會想到應該以日月交會於大火為諸辰之首。日月交會於大火，也就是後來所謂的內火季節，正是千禾歸倉、一“年”（《說文》：年，從禾，千聲）結束、喜慶豐收的時光，無論從觀念上還是從生活上，此時對初民來說，都是一個神聖而盛大的節日。七十年代，山東莒縣陵陽河遺址與諸城前寨遺址出土了一批屬於大汶口文化的陶尊，在這些灰陶缸口的固定部位，刻有或（圖二、三）的花紋。



圖二 日月火
山東莒縣大朱村出土陶文



圖三 日月火
山東莒縣陵陽河出土陶文



圖四 禾火
山東莒縣陵陽河出土陶文

唐蘭說它們是夏代文字，由“日火山”疊成，即《說文》裏的“𣎵”字，亦即今“熱”字^⑤。我則猜想這些符號由“日月火”組成，月牙微凸中部，示與日交會，乃日月會於大火之象徵。它鑄在缸口部，因為缸內滿盛着日月會於火時所獲穀物。這一點，從另一枚同時出土的陶尊花紋（圖四）亦可證明。這另一符號由“禾火”合成，亦即“秋”字，它着力強調了穀物與大火的關係^⑥，就其時間意義看，當然也是日月會於大火之辰^⑦。

日月會於大火既為第一辰，大火又是關伯是長子，則大火似乎應該為“子”；人們很容易這樣想。只是這樣一來，當日月運行下去，交會於參（季子實沈）時，已是第八次交會；按已然的辰序，第八辰為“未”，“未”不是實沈。

如果換一種設計，以日月會於參時為第一辰，為“子”。按順序排去，到日月會於大火時，應該是第六辰；第六辰名正好是“巳”（子）。這個方案可以滿足二子的條件，但却使長幼顛倒了，因為參不是老大，不能高居首位。看來這一推理也是行不通的。

郭沫若大概也曾碰到過這樣的困惑。於是他兼採兩個方案而予以變通，在肯定大火關伯為老大為“子”的前提下，將十二辰的順序倒轉，由子而亥而戌，如此轉到第八，既是日月會於參時，又逢“巳”（子）名出現，天象、傳說、命名密合無間，近乎

一絕。只是十二辰名何以逆而不順，雖經一再申說，總嫌於理難合。

看來我們必須求助於火曆。火曆有以大火昏見東方為歲首的翹首觀察昏見星的習慣，也有尊崇日月會於大火為辰首的心態。考慮到這兩點，十二辰的命名之秘密，便可迎刃以解了。

這就是說，當我們的先民認定日月會於大火之辰為第一辰的時候，雖然他們在理念上能夠設想斯時日月火重疊一起，而造出  符號來，但在感覺上，他們却看不見這種天象。為了尋找一個足以標誌如此佳辰的星象，他們習慣地翹首東方，東方的參星此刻正在冉冉升起。參星之於他們並不陌生，二子的故事或許已經形成了，或許由於參星替代大火見於天空的事實正在促使故事的靈感滋生；無論如何，抓住參星作為這個時辰的客觀標誌，正如春天抓住大火作為歲首的標誌一樣，是最為可靠而又方便不過的了。於是，他們便描繪參星的形象 ，作為第一辰的代號。

參星在天的幾個月間，正是初民的秋後春前，年與年之間的空檔。儘管日月仍在定時交會，但對“潛龍勿用”中的人們來說，幾乎全無意義。人們企足以待的，是參星初見以後的第六個辰期，即日月合朔於昴、大火昏見東方之時。這是又一輪新生活的開始，是關伯替換實沈，重現太空指示一切的

節日。爲了表示這個辰期，人們不便直接沿用“火”字（因爲它已用於全部紀時），乃從它是高辛氏長子得到啓示，採用了 𠄎 的符號，作爲第六個辰名^⑦。（至於 𠄎 符後來何以隸定爲全不相干的“巳”字，出於後人之何種遐想，需另作研究。）

由 𠄎 之代表第六辰期，回想到 𠄎 所代表的第一辰期昏見星參，也是高辛氏之子，慢慢地，𠄎 遂繁化爲小兒形，成 𠄎 （甲骨文四期）𠄎 （甲骨文五期）。今字“崽”字，殆由此出。

如此安排，便解決了參爲季子而居辰首作“子”、火爲長子却居辰六作“巳”的難點。

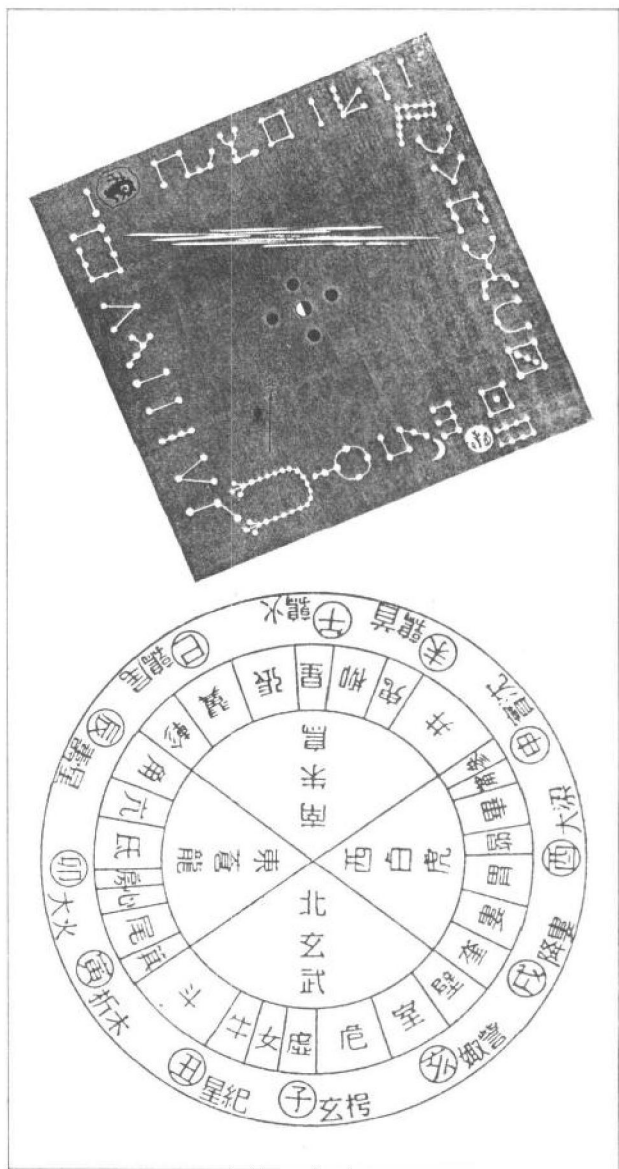
至於其餘十個辰名，想來當非一次完成^⑧；其名號的選定和演變，或許竟成不解之謎矣。

（四）“二十有八星之位”

“辰”之作爲日月之會及其在紀月上的作用，後來被“朔”取代了，因爲朔比辰更加精確。朔的出現，表明人們已經有了作爲月站的二十八宿觀念。

二十八宿問題在近人天文學史研究上引來的爭議之多，如果不是第一位，至少也是第一等。除了其形成年代、創製地點之爭執不休外，對於角七宿曰東宮屬春、斗七宿曰北宮屬冬、奎七宿曰西宮屬秋、井七宿曰南宮屬夏（見圖六）之配置原委，尤爲衆說紛紜。大有縱使馮相氏再世，亦難敘此“二十有八星之位”之勢。因爲根據日躔或太陽所在來定，冬在斗夏在井，這是事實；而秋季日躔奎、春季日躔角，在二十八宿圖中却作了相反規定。如果說圖象乃根據月望而定，則冬夏二宮又彼此相左。於是某些相信文化西來說者臆想，西東二宮互易，蓋誤譯了方位稱號便貿然引進而致^⑨。此說頗險，亦足證人們的困惑之深。近來有人主張四宮方位乃春季黃昏星象的投影；此說稍愜人意，唯缺乏深入說明。

我們知道，二十八宿周天環接，日月五星以之爲背景運轉，本無四宮之分，更無四方之別。東西南北本是地平方位。二十八宿判爲四宮，出於後來年分四季之需；而其列爲四方，則是欲以天空星象與地平方位對應，使時間與空間調諧，讓皇天與后土結合，滿足天人合一的觀念所生。當着人們着手完成此一壯舉之際，首先需要設想時間是從甚麼時候起始的，這樣方能使運動的時間流程凝固下來，便於安放在不動的空間方位上；從而時間從甚麼時候開始的問題，也就意味着時間是從甚麼地方起步的。



圖六 二十八宿方位

上：新疆吐魯番阿斯拉唐墓壁頂星圖，角七宿在東，斗七宿在北。

下：四象二十八宿示意圖

時間從甚麼時候開始？又從甚麼地方起步？這個困擾着哲學家和科學家的迄今仍然懸而未決的宇宙課題，在知識淺薄的遠古人那裏，並不象在當代天體物理學家頭腦中那樣難以解答。他們天真地相信，日出東方乃是一天的開始，日落西方便是一天的結束；而大地春回則是一年的開始，秋實累累又宣告一年結束。至於這樣的開始和結束並未涵蓋時間的全部，以及整個時間（不止於一天和一年）究竟從何開始這樣的大問題，對於初民來說，幾乎並不存在。因爲那一半未能涵蓋進去的“時間”，對

於他們並無多少實際意義，因而彷彿就是不存在；而“整個時間”的大問題，更是他們所不可也不會思議及之的。

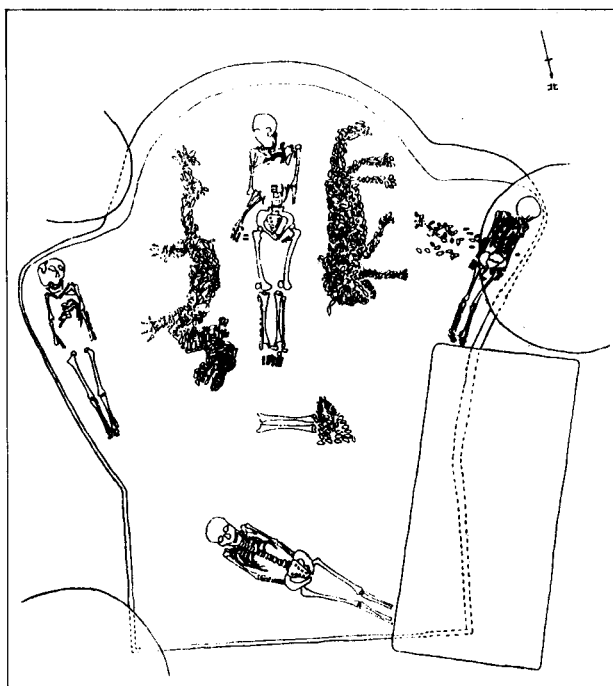
這樣，時間的開始是春天，其方位是東方。這一淺顯的時空對應關係，不必等到五行體系出現便可確定，甚至正是後來五行觀念的靈感源泉。

比較麻煩的是，如果再加上一個天象，要春季、東方、天象三者對應；也就是說，如果要以某種天象，來標誌來代表春季和東方的時空對應，這時，便將有不只一種方案等待選擇。

一種是以借日出的星宿來記春季和東方的關聯。印度二十八宿正是這麼辦的：它以“剃刀”（Krittika）等七宿（約當於中國的昴至柳）為春季為東方，這些星宿的確於春晨先於日出次第見於東方。依此原則貫徹下去，“房子”（Magha）等七宿（約當於星至氐）為夏季為南方，“祭品”（Anuradha）等七宿（約當於房至女）為秋季為西方，“小鼓”（Dhanishtha）等七宿（約當於虛至胃）為冬季為北方，都與星象相合。雖然印度曆法常將一年分成六季或三季，但它的四宮劃分及其與四方的對應，顯然借助於四季觀念而來；這也是印度二十八宿秉受中國影響之一證。^⑥至於這種分法之齊整無瑕，乃由於它完全採用晨見星法或日躔法。觀晨星是印度的習慣，而日躔法，以中國為例，已是義和時代產物，上距火正黎之昭顯天地光明，蓋有年矣。

在中國，常見的是採用另一種方案，即觀察昏見星法或所謂月望法。角七宿為春為東，是由於它們在春季黃昏依次見於東方之故。這是火曆時代便已熟知的天象。因此，包括大火在內的角七宿被視為時間開始的時候和方位的標記，並賦予它們以龍的形象，已是中國最古老的傳統之一。與此相應，西天此時的星象，含有參星在內的那一羣已落和將落的列宿，則被認定為西方和時間結束的季節即秋季的代表，並賦以虎的形象^⑦。這些觀念，我們從近年出土的一座墓葬中或可得到證實。

1987年，河南濮陽西水坡出土了一羣仰韶文化時期的墓葬，M45號墓主骨架右左兩側，有以蚌殼精心擺塑而成的如人體長短的龍虎各一具（圖十）。骨架頭南腳北。龍居右，位東方，頭北向；虎居左，位西方，頭北向；俱以背朝墓主作行走狀。同墓有十二至十六歲的少年殉人三具，說明墓主身份非同一般。我們無法肯定或否定這一對龍虎與天象與季節的關係，但它們的方位，應該不是偶然的。



圖十 河南濮陽龍虎圖案墓葬

聯繫到後來的二十八宿體系，我們似乎可以設想，東西二宮的配置，先於南北早就完成了。

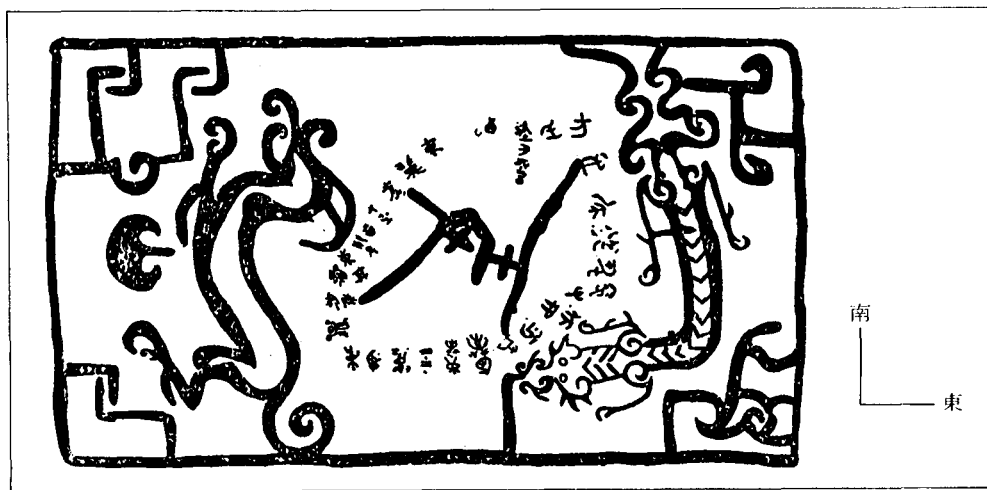
後來陰陽曆問世，另有一套時間觀念。例如“周正”它以夜半為一日之始，以冬至為一歲之始。它的授時星象，已不再是大火而成了太陽。太陽夜半在哪兒？根據日半在正南的事實推想，夜半的太陽被安在正北方。於是北方便成了時開始的地方。而冬至的太陽在斗七宿，於是斗七宿便成了冬季、北方的象徵，並出於某種現在尚難確言的觀念，賦予斗七宿以龜蛇的形象，謂之玄武。

剩下的一個南方、夏季和井七宿，不言而喻也會在某個時候黏合到一起去了。

所以，中國的二十八宿體系中，包含有兩種不同的時間觀念，兩套不同的時空配分方案。而它們之能以並行不悖，和平共處，則基於二者以同一個星空作為自己參照系。

所以，中國的二十八宿體系之形成，非一朝一夕之功，而是經歷了漫長的過程。那種主張四宮——四季——四方為春季黃昏星象投影的說法^⑧之所以不妥，就因為它未曾顧及這種配分歷史，設想成一次訂了終身。

所以，中國的二十八宿體系絕非舶來之品，而是地地道道的中土產物；火曆在其中所留下的痕迹，尤其值得充分重視。



圖十一 隨縣擂鼓墩
二十八宿圖

一九七八年，湖北出土的一只衣箱，便將二十八宿與火曆的關係，進一步展現出來（圖十一）。

這隻屬於鄧侯乙的衣箱，出土於湖北隨縣擂鼓墩一號墓，入葬時間為公元前四三三年。箱蓋上的圖象正中為一篆文“斗”字，代表北斗；列宿以角為始，自頂部中間順時針環斗字首尾銜接；蒼龍白虎兩側分踞，龍頭蜿蜒而西，虎首高昂向南，似是顯示二十八宿的前進順序。“斗”字故意長伸四足，分別指入四宮的中心星宿左近，其斗柄竟直指東南隅的心宿，與天象的“杓携龍角”^③不合。這種布局，顯然是要強調大火昏見，表示斯時正當火曆正月，乃“出火”及舞雩之期。

圖象正西，白虎腹下，畫一圓狀的“火”字或火形^④，火頭指向參宿。它應該不是畫師補白之筆，而是“季秋內火”（火納虎腹下）、火伏（日月交會於火之辰）則參見的象徵。出火內火，一春一秋，一年之時畢矣。

十年來，研究這幅珍貴的、最早的二十八宿圖象的鴻文不知凡幾，但對西側圖火及斗柄指心的天文史現象，似無一語道及，輕輕放過了火曆蹤迹以及循火曆解開二十八宿之秘密的金鑰，不能不說是憾事。

（五）“凡珠有龍珠，龍所吐者”

火曆痕迹，不僅見於中國天文史，更深深印烙在華民俗中。在民俗中，不同於在曆法中，不致由於科學進步和王朝改朔而擔心衰敗；相反，火曆那種既是生活的真實節奏又是天象的神聖昭示的奇妙性格，正好是半是歷史半是神話的風俗內容的絕好素材。

火神

一些古老的民族，常把他們所確認的標誌一年之始的星辰指為火神星，並幻化出一位相應的火神來。古印度人以昴星晨見（太陽在婁宿，月望在角宿）為一年之始，昴星（印度叫“剃刀”，Krittika）因而也是火神星，火神Agni居之，故Krittika亦名火宿（Agni-nakshatra）^⑤。墨西哥的阿斯特克人以氐宿（Xiuhtecutli）昏見為歲首，歲首稱“新火節”，氐宿亦為火神星。

我們的祖先稱天蠟 α 為大火，同他們不謀而合。只是中華文化有個古老的天人合一傳統，我們的神，不是與人世隔絕的非人。神是神，也是有功有德的人；神是上了天去的有功德的人，有功德的人是下得地來的神。《禮記·祭法》說：“夫聖王之制祭祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之。”所以，諸如此類的聖人、英雄、功臣，慢慢都成了神；這又難免使人倒過來設想：他們本是神靈下凡以造福於民的人。火神的經歷，也不例外。

最常見的火神叫祝融。祝融一詞，有時作為官號，有時代表一個姓氏，有時又特指一個人。大體上，最早的那一任火正，名黎的，由於以火紀時行火政而“其功大矣”，帝譽命之曰祝融。這時候，祝融也就是黎，是一個人。祝融有弟曰吳回，“復居火正為祝融”^⑥，這裏的祝融便成了官號。正是如此累代世襲官職的結果，祝融家族便以官為氏，首任祝融也便被祀為貴神，所謂“有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神，社稷五祀，是尊是奉。……木正曰勾芒，火正曰祝融……”^⑦。祝融氏作為火正，“或食於心，或食於味”，是一位真神，不同於其他四正之無處配祭，已見前述；另一