

# 清华简八《八气五味五祀五行之属》解析

子居

<http://www.xianqin.tk/2019/07/24/756/>

中国先秦史网站 2019年7月24日

《清华大学藏战国竹简（捌）》收有《八气五味五祀五行之属》篇，据整理者说明：“本篇由七支简组成，简长约四十一.六厘米，宽约〇.六厘米。据简背划痕，第三、四简，第四、五简之间有缺简，其他基本完整。原无序号，无标题，现题据文意拟定。本篇据内容可分为四组：第一组是一年中八个节气的推算，与传统的二十四节气不同，有助于研究二十四节气的形成；第二组讲酸甘苦辛咸五味的功效，相关内容见于《黄帝内经·素问》等古医书；第三组是五祀、五神与五行的相配；第四组讲述木火金水土五行各自的特点。”笔者认为，整理者所说《八气五味五祀五行之属》篇（后文简称《八气五味》），或许只是一种杂抄性质的内容，由于并无传世文献可资整体比对，所以各简是否确属同一篇文章，并无很直接的证据。按排序来看，整理者所说四组，其实也可以分为两大类或三大类。分为两类的话，节气各简为一类，五味、五神、五祀、五行为另一类。分为三类的话，则天时节气为一类，地有五行对应五味为一类，人有五神对应五祀、五行为一类。由此也可以看出，各简可能只是一种知识储备型的片段抄

录，与清华简其他篇章的记事、论理风格完全不同。

### 【宽式释文】

自冬至以算六旬，发气。自发气之日二旬又五日，木气竭，进退五日。自竭之日三旬又五日，甘露降。自降之日二旬又五日，草气竭，进退五日。自草气竭之日二旬又五日，不可以称火。又一句，日南至。又六旬，白露降。又六旬，霜降。又六旬，日北至。

……为敛，甘为缓，苦为固，辛为发，咸为淳。

……

帝为五祀，玄冥率水以食于行，祝融率火以食于灶，句余亡率木以食于户，司兵之子率金以食于门，后土率土以食于室中。

木曰唯从毋拂，火曰唯适毋违，金曰唯断毋纫，水曰唯流毋止，土曰唯定毋困。

### 【释文解析<sup>1</sup>】

自各（冬）至以𣎵（算）六旬𣎵（發）𣎵（氣）〔一〕，自𣎵（發）𣎵（氣）之日二旬又五日木𣎵（氣）渴（竭）〔二〕。進退五日〔三〕，

整理者注〔一〕：“𣎵，从竹从鼎，‘算’之异体，训为‘数’。《管子·轻重己》：‘以冬日至始，数九十二日，谓之春至。’发气，相当于二十四节气中的立春，《管子·玄宫图》作

<sup>1</sup>以下释文及整理者注释皆照录《清华大学藏战国竹简（捌）》原书内容，笔者意见在解析部分给出。

‘地气发’，《吕氏春秋·孟春纪》作‘地气上腾’。”<sup>2</sup>整理者注言“发气，相当于二十四节气中的立春，《管子·玄宫图》作‘地气发’，《吕氏春秋·孟春纪》作‘地气上腾’”是说“发气”即对应二十四节气的“立春”及《管子》的“地气发”、《吕氏春秋的》“地气上腾”，还是说“发气”与后三者只是大致表述相当？注文过于简略，不大好区分，对照下文整理者注“甘露，相当于二十四节气中的谷雨”，推测整理者是认为“发气”即二十四节气的“立春”，若果如此则盖是计算有误。据《管子·幼官》：“十二，寒至静。十二，大寒之阴。十二，大寒终。……十二，地气发，戒春事。”是以“地气发”为冬至后的一个时段而非时间点，据《淮南子·天文》：“斗指子则冬至，音比黄钟；加十五日指癸则小寒，音比应钟；加十五日指丑是大寒，音比无射；加十五日指报德之维，则越阴在地，故曰距日冬至四十六日而立春，阳气冻解，音比南吕；加十五日指寅则雨水，音比夷则；加十五日指甲则雷惊蛰，音比林钟。”是二十四节气的立春为冬至后四十六日，这是以一年三百六十五日划分的，折算为一年三百六十日则是冬至后四十五日立春，据《汉书·律历志》：“惊蛰，今曰雨水，于夏为正月，商为二月，周为三月。……雨水，今曰惊蛰。……谷雨。今曰清明。……清明，今曰谷雨，于夏为三月，商为四月，周为五月。”是先秦时启蛰在雨水前，故立春加十五日的“启蛰”才是相当于《八气五味》所称“自冬至以算，六旬发气”。程少轩先生有

---

<sup>2</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第158页，上海：中西书局，2018年11月。

《论清华简（捌）所谓“八气”当为“六气”》文，虽未专门论述，但文中所列表格仍将“发气”对应于今日二十四节气的“雨水”而非整理者所说“立春”，可见程少轩先生撰文时必已意识到了整理者注中的问题。“启蛰”相当于《管子》书中所称的“阳冻释”，《管子·轻重·臣乘马》：“桓公问管子曰：‘请问乘马？’管子对曰：‘国无储，在令。’桓公曰：‘何谓国无储，在令？’管子对曰：‘一农之量，壤百亩也，春事二十五日之内。’桓公曰：‘何谓春事二十五日之内？’管子对曰：‘日至六十日而阳冻释，七十五日而阴冻释<sup>3</sup>，阴冻释而秋稷，百日不秋稷，故春事二十五日之内耳也。’”北大简《节》篇有：“日至卅六日，阳冻释，四海云至，虞土下，雁始登，田修封疆，司空修社稷，乡扫除术，伐枯斡青，天将下享气。”笔者《北大汉简〈节〉篇解析》指出：“享气即享祀之气，又作亨气。唐代瞿昙悉达《开元占经》卷九十五：‘黄白云气入虚，亨气也，天子敬祀宗庙。’唐代李淳风《观象玩占》卷十三：‘黄白云气入虚，享气也，天子明喜，祀宗庙。’古代有启蛰而郊，郊祀上帝之说，《左传·桓公五年》：‘凡祀，启蛰而郊，龙见而雩，始杀而尝，闭蛰而烝。’《左传·襄公七年》：‘夫郊祀后稷，以祈农事也，是故启蛰而郊，郊而后耕。’《逸周书·作洛》：‘乃设丘兆于南郊，以祀上帝，配以后稷，日月星辰先王皆与食。’《礼记·明堂位》：‘祀帝于

---

<sup>3</sup>清代俞樾《诸子平议》卷六：“日至六十日而阳冻释，是为惊蛰。七十五日而阴冻释，是为雨水。若作七十日则不相当矣，故知其误。”

郊，配以后稷。’因此是天下享气。”<sup>4</sup>比较可知，清华简《八气五味》所说“发气”当与北大简《节》篇的“天将下享气”有关，《管子·幼官》中“十二，地气发，戒春事。十二，小卯，出耕。十二，天气下，赐与。”同样是言“天气下”，是清华简《八气五味》所说“发气”当是发的天气。北大简《节》篇以每节成数四十六日均分八节，然后列出各节之间的物候和事务，故将“享气”和“阳冻释”皆归于“日至卅六日”文后。笔者还曾在《清华简筮法解析》中提到《筮法》中“奚故谓之震？司雷，是故谓之震”与启蛰的关系，言：“‘奚故谓之震？司雷，是故谓之震。’则说明《筮法》以震卦对应于启蛰，也即二十四节气的惊蛰，《夏小正》中，第一句就是‘正月，启蛰，雁北乡，雉震响。’《夏小正》的传文对此的解说为‘震也者，鸣也。响也者，鼓其翼也。正月必雷，雷不必闻，惟雉为必闻。何以谓之雷？则雉震响，相识以雷。’再看《考工记》所言‘凡冒鼓，必以启蛰之日。’何以必以启蛰之日呢，《山海经·大荒东经》称‘东海中有流波山，入海七千里。其上有兽，状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。黄帝得之，以其皮为鼓，槩以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。’这个解释虽然是传说性的，但仍然可以由此见到雷与启蛰之日的关系。由此可见，春正月启蛰与雷的对应关系在古人属于故旧常识。《左传·桓公五年》云：‘凡祀，启蛰而郊，龙见而雩，始杀而尝，闭蛰而烝。’其所用四

---

<sup>4</sup>中国先秦史网站：<http://www.xianqin.tk/2016/01/27/318>，2016年1月27日。

时节气与《筮法》接近，且明显有着观象授时的特征，因此当早于以测量和推算为基础的“二分二至”为四节的时代，很可能与《筮法》本节内容类似，是和数字卦系统并行的非常古老的文化遗存。”<sup>5</sup>对应于“正月必雷”，故有“冒鼓，必以启蛰之日。”而《公羊传·成公十七年》：“郊用正月上辛。”《孝经》记：“郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝。”若郊祀也在此启蛰之日，则自然启蛰之日也即天下享气之日，因此可知诸文献所记的天、雷、鼓、祀实是密切相关的。在较二十四节气更古老的八节系统中，启蛰确实曾起到现在所称节气“立春”的作用，笔者在《北大汉简〈节〉篇解析》中就曾加说明：“《左传·僖公五年》：

‘凡分至启闭，必书云物。’杜预注：‘至，冬、夏至也。启，立春、立夏。闭，立秋、立冬。云物，气色灾变也。’‘分’为春、秋分，‘至’为冬、夏至，自然没有疑义。但启、闭则应该并不包括立夏和立冬。《左传·桓公五年》：‘凡祀，启蛰而郊，龙见而雩，始杀而尝，闭蛰而烝。’可见‘启’即‘启蛰’，‘闭’即‘闭蛰’。《左传·襄公七年》：‘夫郊祀后稷，以祈农事也，是故启蛰而郊，郊而后耕。’《大戴礼记》正月首书启蛰，可见春秋时期‘启蛰’为节气之首，即今所称立春，相应的，‘闭蛰’当即立冬，‘龙见’当即立夏，‘始杀’当即立秋。这些内容中，同样是‘分’、‘至’是确定的，而与立春、立夏、立秋、立冬相应的节气则与现在的称谓不同，这自然是由于四立的确定要较分、至的

---

<sup>5</sup>《学灯》第三十期：<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5953>，2014年4月7日。又：先秦史网站：<http://www.xianqin.tk/2015/09/14/260>。

确定为晚的缘故。”但随着认知的细化，至二十四节气时，入春时间已与“启蛰”相分而另名“立春”，所以这时的“立春”与“启蛰”是相邻的两个节气，已有不同。这自然说明了，无论是《管子》、北大简《节》还是清华简《八气五味》，都一定程度上保留了较二十四节气更为原始时期的节候记忆。笔者《北大汉简〈节〉篇解析》中还曾提到：“《节》篇与《管子》的关系非同一般。……《节》篇内容不仅接近《淮南子》而且与《管子》有相当深的渊源关系。”所以与《管子》一书同样大有关系的清华简诸篇中，存有《八气五味》篇，也正与北大简《节》篇情况类似。

冬至是节气之首，各节气的起算点，其原因不外有二：第一，便于观测，直接观测日影就至为明显，这一点决定了节气中冬至、夏至的先天优势；第二，冬季闲暇，这一点决定了冬至较夏至更具优势。与此相对，虽然对于农事非常重要，但立春却缺乏这样的优势，早期代表“立春”的实即“启蛰”，笔者《北大汉简〈节〉篇解析》已说明，而“启蛰”本身原非节气，所以《夏小正》言“正月，启蛰”是和“二月，往耒黍”、“三月，参则伏”一样一般性的月内诸事记述，再看《国语·周语上》：“古者，太史顺时覩土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。”韦昭注：“农祥，房星也。晨正，谓立春之日，晨中于午也。农事之候，故曰农祥也。底，至也。天庙，营室也。孟春之月，日月皆在营室也。”这个“土乃脉发”自然就是《管子·幼官》的“地气发”，而“农祥晨正，日月底于天庙”却是个大有问

题的记述，因为月行速度远大于日行，即便日行，也基本是每日一度，故韦昭注所说“孟春之月，日月皆在营室也”绝无可能是全月天象，而只适理解解为是日月合朔于营室，但这会出现“立春”应为朔日的情况，这以阴阳历而言也非常不现实。对此情况，笔者认为，合理的解释是，《国语·周语上》此处所用历法实际上是与睡虎地《日书》和北大简《雨书》一样建立在二十八宿纪日法和节气月基础上的节气夏历，这种夏历与通常认为属阴阳历的夏历（农历）不同，是由《尧典》、《夏小正》再到《礼记·月令》才定型的太阳历。只要把《月令》中的“日在”、“昏”、“旦”所记星宿列在当月的初一、九日、二十二日，就可以非常方便地按二十八宿的顺序补全这种节气夏历。这种节气夏历的特点就在于，每年的正月初一固定在立春和营室，这自然就符合了“日月底于天庙”。

《淮南子·天文》记“天一元始，正月建寅，日月俱入营室五度。”可见原始的颛顼历当即是在夏历的这个天象基础上确定的历元。《国语·周语上》在其后记“先时九日，太史告稷曰：自今至于初吉，阳气俱蒸，土膏其动。”、“先时五日，警告有协风至，王即斋宫，百官御事，各即其斋三日。王乃淳濯飨醴，及期，郁人荐鬯，牺人荐醴，王裸鬯，飨醴乃行，百吏、庶民毕从。”值得注意的内容有二，第一即初吉，第二即王是先祭后行的。关于第一个内容，众所周知，如前文所述，阴历的正月初一是没办法必然与立春重叠的，所以由此可以推知，“初吉”实际上是隶属于太阳历而非阴历的，自然也就不一定非是月相而更可能节气。关于第二个内



容，王先祭后行，也就意味着这对应于《左传·襄公七年》：“夫郊祀后稷，以祈农事也，是故启蛰而郊，郊而后耕。”而由于“郊祀后稷以配天”所以郊祭实际就是祭天。上古时期，祀大于农，故可知《周语上》的籍田礼实际上本是祭天仪式的一个附属部分。

《周语上》之后又记“阴阳分布，震雷出滞”，这也对应于《夏小正》所说“雉震响”，笔者前引《北大汉简〈节〉篇解析》已说明启蛰、雷、鼓之间存在关系，简而言之，鼓声即是雷声的模仿，这仍是祭天仪式的一部分，“正月必雷，雷不必闻”所以“启蛰”最初并不是节气，更不是定点日。然而祭天是集体行为，必须事先约定日期，所以“启蛰”被定点化，有着非常现实的需求内因。由于古人认知和技术上的疏阔，这个定点化过程，是经过多种尝试的，《管子·幼官》中的“十二，地气发，戒春事。十二，小卯，出耕。”将“地气发”与“出耕”尽量分化，就是这种尝试的一种遗存。相对于《管子·幼官》，银雀山汉简《三十时》就有如下改变“四时卅八日，作春，始解。……五时六十日，少變起，生气也。”对照北大汉简《节》篇的“日至卅六日春立”，不难看出由《夏小正》的“启蛰……初岁，祭耒”至《周语上》的“阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正”，发展为《幼官》的“十二，地气发，戒春事。十二，小卯，出耕。”再到《三十时》的“作春”，发展为北大汉简《节》篇“春立”，最终成为西汉二十四节气的“立春”这一过程，而初春的标志“启蛰”此时则被位于“立春”之后，因为毕竟“立春”作为春始，必然不能晚于“启蛰”。回顾

《管子·幼官》可见，“十二，小卯，出耕。十二，天气下，赐与。”本皆是“启蛰”时段内的事，《幼官》的“小卯”也即《三十时》的“少變起”，“起”即“启”，“變”为“蛰”的音变，故而《三十时》中将“生气”之始列在“少變起”。《夏小正》只记月内诸事，并未更为系统化的细分，《管子·幼官》和《三十时》在太阳历基础上将节候具体并时段化，但仍不是时点而是时段，这都表明时点的确立和推广是要有一个从粗疏到精确的过程的。“启蛰”的移至“雨水”之后，推测是受《月令》仲春先记“始雨水，桃始华”后记“是月也，日夜分，雷乃发声，始电，蛰虫咸动，启户始出。”的影响，《月令》所说“始雨水”自然即今二十四节气的“雨水”渊源，“雷乃发声”、“蛰虫咸动”记于“日夜分”之后，故会导致出现将“启蛰”排于“雨水”后的情况。《夏小正》二月言“剥蟬”，传文称“以为鼓也。”可见这个与启蛰、雷、鼓相关的时间，先秦时必已有两种说法了。但由于启蛰、雷、鼓本是与郊祀、春耕相关，所以不难推知，列“启蛰”于二月的说法当是比列于正月出现得晚很多的，盖是因应气候寒冷化产生的新说，如《现代气候学概论》即提及：“《吕氏春秋》记载：‘冬至后五旬七日，菑始升。菑者百草之先生者也，于是始耕。’《管子》则说：‘日至六十日而阳冻释，七日而阴冻释，阴冻释而执耒。’二者记载初春土壤解冻、开始农田耕作的时间是比较接近的。折算成公历平均为2月23日。现代物候研究认为初春的标志温度为日平均温度稳定 $\geq 3^{\circ}\text{C}$ ，农田开始耕作。今郑州、西安两

地达到这个温度的平均日期在 2 月 11 日，当时比现代晚了 10 多天。”<sup>6</sup>“启蛰”曾相当于“立春”，还可证于《玉烛宝典·十一月仲冬》引《尚书大传》：“周人以日至为正，殷人以日至卅日为正，夏以日至六十日为正。”可见夏历的起点本是冬至后六十日，正对应于《夏小正》的“正月：启蛰。”和清华简《八气五味》的“自冬至以算，六旬，发气。”

整理者注〔二〕：“渴，本篇凡四见，所从‘曷’旁与战国文字常见写法不同，而与西周金文中的写法相近，字在简文中皆用为‘渴’，训为‘尽’。《考工记》：‘凡铸金之状：金与锡黑浊之气渴，黄白次之；黄白之气渴，青白次之；青白之气渴，青气次之。然后可铸也。’”<sup>7</sup>“木气”在传世文献也有见，属天气下生的五行之气中的一种，《史记·五帝本纪》：“轩辕乃修德振兵，治五气，蓺五种，抚万民，度四方。”《集解》：“王肃曰：五行之气。”《索隐》：“谓春甲乙木气，夏丙丁火气之属，是五气也。”但此“木气”本指整个春季，故看起来很难对应清华简《八气五味》的“木气”，推测盖即因此，整理者才无注。程少轩先生《论清华简（捌）所谓“八气”当为“六气”》文则另寻它解，提出“南方春分后气温升高，不利植树，‘木气渴’所指即此。”对于“木气渴”，程少轩先生《论清华简（捌）所谓“八气”当为“六气”》文显然是在辛德勇先生文的影响下提出：“我们虽然不同意辛先生的部分观点，但他指出‘木气渴’和‘草气渴’带有

<sup>6</sup>《现代气候学概论》第 86 页，气象出版社，2005 年 10 月。

<sup>7</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第 158 页，上海：中西书局，2018 年 11 月。

‘进退五日’的注记，不具备‘节气’这种‘单纯天文因子’、‘能够确定不移’的属性，这是非常正确的。”笔者则认为，“木气竭”、“草气竭”都同样仍是节气，整理者对此的判断才是正确的。原因很简单，“自竭之日”就决定了“竭之日”是一个计算基点，既然“竭之日”是其它节气的一个计算基点，则其当然不会是物候性的。笔者前文所引《管子·轻重·臣乘马》：“日至六十日而阳冻释，七十五日而阴冻释，阴冻释而秋稷，百日不秋稷，故春事二十五日之内耳也。”所说“阳冻释”、“阴冻释”自然是从“东风解冻”这样的物候中细分化才产生的，故“春事二十五日之内”正可与清华简《八气五味》的“自发气之日二旬又五日本气竭”参看，因此当可推测，《八气五味》所说“木气竭”或即指“春事尽”，《臣乘马》所说“春事二十五日”的结束。

辛德勇先生认为《八气五味》记录的皆为“物候”，并言“《逸周书·时训》所记七十二候，就是每五日一候，七十二候合之共经历三百六十天，从总体规律上来说，与此简文正相吻合。”但笔者估计辛德勇先生大概是没有意识到，物候基本都是渐变的，其观察结果会很大程度受环境条件和人们的观察行为本身影响，《时训》所列“七十二候”实际是《月令》物候的理想化机械拆分，人为归为“五日一候”，这种拆分在现实中是没有精确对应的，所以《时训》所谓“五日一候”本身就已经演化成为一种时段命名，不再是真实的“物候”，把《时训》所记“五日一候”当作“物候”来类比清华简《八气五味》并由此推论清华简《八气五味》所记是

“物候”，这本身就是不成立的。虽然清华简《八气五味》各时点的命名多源自物候，但当其只作为既定时点的名称使用后，显然就已不是物候了。

程少轩先生文中列出了一个表格，该表格很好的揭示出“冬至”、“发气”、“甘露降”、“日南至”、“白露降”、“霜降”间六十日的时间关系，并提出这是一个“六气”系统，确为很正确的归纳。而据《八气五味》所述，“自发气之日二旬又五日本气竭，进退五日，自竭之日三旬又五日甘露降。自降之日二旬又五日草气竭，进退五日。”可见，若直接去掉“进退五日”，则在“木气竭”与“草气竭”上，实际上是同样存在六十日关系的。这也就说明，虽然与程少轩先生表格所列“六气”不同，但“木气竭”与“草气竭”仍是节气，只不过“木气竭”与“草气竭”原属的节气系统，不是程少轩先生归纳出的这个“六气”系统而已。

整理者注〔三〕：“进退，提前、推迟。”<sup>8</sup>笔者则认为，清华简《八气五味》篇中的“进退五日”实际上相当于传世文献所说“先后五日”、“前后五日”，如《史记·天官书》：“冬至短极，县土炭，炭动，鹿解角，兰根出，泉水跃，略以知日至，要决晷景。”《集解》：“晋灼曰：‘蔡邕《律历记》：候钟律权土炭，冬至阳气应黄钟通，土炭轻而衡仰，夏至阴气应蕤宾通，土炭重而衡低，进退先后五日之中。’”《齐民要术》卷二引《四民月令》：“夏至先后各五日，可种牡麻。”《齐民要术》卷三引《四

---

<sup>8</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第158页，上海：中西书局，2018年11月。

民月令》：“春分中，雷且发声，先后各五日，寢别内外……冬至日，先后各五日，寢别内外。”《初学记》卷三引《四民月令》：“先后冬至各五日，买白犬养之，以供祖祢。”《魏书·律历志》：“要在冬夏二至前后各五日，然后乃可取验。”《四时纂要》卷二：“惊蛰前后各五日，别寢，否则生子不备。”《四时纂要》卷五：“冬至前后各五日，别寢。”《岁时广记》卷三十八引《庚申论》：“是月阴阳争，至前后各五日，宜别寢。”《医垒元戎》卷十一：“故历志忌之，八节前后各五日，不可灸刺。”都是言某节气前后五日都在该节气对应宜忌事件时间范围内，甚至这种对应不仅包括节气，如睡虎地秦简《日书》甲种“室忌”条：“凡入月五日，月不尽五日，以筑室，不居。”所说“入月五日，月不尽五日”显然即朔日前后五日。凡此盖皆以旬为大致时间范围纪时的风习遗存。

自渴（竭）之日三旬又五日甘零（露）降〔四〕。自降【一】之日二旬又五日焔（草）燹（氣）渴（竭）。進退五日，自焔（草）燹（氣）渴（竭）之日二旬又五日不可以燹（稱）火〔五〕。

整理者注〔四〕：“甘露，相当于二十四节气中的谷雨。”<sup>9</sup>汉代以降的“谷雨”于先秦对应“清明”，而“清明”的时间原本要早于冬至后百二十日，此点由《管子·幼官》：“十二，天气下，赐与。十二，义气至，修门闾。十二，清明，发禁。”即可见。传

<sup>9</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第158页，上海：中西书局，2018年11月。

世文献中“甘露”、“时雨”（或称膏雨）往往并称，如《管子·小匡》：“握粟而筮者屡中，时雨甘露不降。”《吕氏春秋·贵信》：“以此治人，则膏雨甘露降矣，寒暑四时当矣。”《吕氏春秋·贵公》：“甘露时雨，不私一物。”马王堆《战国纵横家书》第二十一：“献书赵王：臣闻甘露降，时雨至，禾谷丰盈，众人喜之，贤君恶之。”马王堆《二三子问》：“甘露时雨聚降，飘风苦雨不至。”由此可知，“甘露”原与“时雨”义近。

“时雨”即应时之雨，故《礼记·月令》：“季春之月……是月也，命司空曰：时雨将降，下水上腾。”即对应于清华简《八气五味》的“甘露降”，《艺文类聚》卷二引《尸子》曰：“神农氏治天下，欲雨则雨，五日为行雨，旬为谷雨，旬五日为时雨，正四时之制，万物咸利，故谓之神。”所述以每五日为时段的划分明显和《逸周书·时训》方法相近，由《时训》是人为区分的来反推，可知《尸子》所记“时雨”、“谷雨”、“行雨”当只是表述上的不同，则二十四节气中的“谷雨”与清华简《八气五味》中的“甘露”，当皆为“时雨”的换称。推测之所以会出现这样的换称，盖因为“时雨”本身时段属性并不明晰，不像“谷雨”、“甘露”更易于与春末的降雨构成联系。之所以“谷雨”最后被二十四节气保留，笔者推测盖与“甘露”一词的祥瑞化有关，自《山海经·海外西经》：“此诸天之野，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤皇卵，民食之；甘露，民饮之。”《山海经·大荒西经》：“沃之野，凤鸟之卵是食，甘露是饮。”就已将“甘露”与“凤皇”并及，《老子·道

篇》：“天地相合，以降甘露，人莫之令而自均。”《战国策·楚策四》：“王独不见夫蜻蛉乎？六足四翼，飞翔乎天地之间，俛啄虻蚊而食之，仰承甘露而饮之。”《大戴礼记·用兵》：“甘露不降，百草蔘黄，五谷不升，民多天疾，六畜瘁毙，此太上之不论不议也。”《淮南子·本经》：“凤麟至，着龟兆，甘露下，竹实满，流黄出而朱草生，机械诈伪莫藏于心。”等内容更说明“甘露”一词天然具有被祥瑞化的可能性，被祥瑞化后的“甘露”自然不能年年都出现，这大概就是“谷雨”取代“甘露”而被选为二十四节气名之一的缘故。

“草气竭”对应“立夏”，程少轩先生《论清华简（捌）所谓“八气”当为“六气”》文：“‘草气竭’，以太阳历推之，在谷雨后 25 日、小满前 5 日，进退 5 日，则时间区间位于小满前 10 日至小满当日，对应今天公历的 5 月中旬。……南方气温高，须更提前。过了这个时间点，气温升高，不利种稻，‘草气竭’所指即此。”则对应“小满”并以种稻农事为解说，笔者认为所说可商，《八气五味》的“草气竭”当是源自《月令》的“靡草死”，《吕氏春秋·孟夏纪》：“是月也，聚蓄百药，靡草死。”高诱注：“靡草，芥、亭历之类。”《礼记·月令》：“孟夏之月……靡草死。”郑玄注云：“靡草，芥、亭历之属。”孔颖达疏：“以其枝叶靡细，故曰靡草。”清代徐鼐《读书杂释·三礼》“靡草死”条：“‘靡草死’《吕览》作‘靡草死’。康成注：‘蕃庠之时，毒气盛。旧说云：靡草，芥、亭历之属。’高诱注：‘是月阳气



极，药草成，故聚积之也。糜草，芥、亭历之属。’ 鼎按：《周礼·医师》：‘掌聚一药，以供医事。’ 蕃庠之时，气盛而类繁，故聚畜之于此也。《逸周书》曰：‘糜草不死，国纵盗贼。’ 糜草，芥、亭历之类云者。高注《吕览·任地篇》‘孟夏之昔，杀三叶’云：‘三叶：芥、亭历、菥蓂也。是月之季枯死。’ 《淮南·天文训》：‘五月为小刑，芥、麦、亭历枯。’ 或云孟夏之季，或云五月者，孟夏之季与五月相属耳。按《尔雅·释草》：‘菥蓂，大芥。’ 郭注云：‘似芥，叶细，俗呼之曰老芥。’ 又‘葍，亭历。’ 注云：‘实、叶皆似芥，一名狗芥。’ 《广雅·释草》云：‘菥蓂，马辛也。’ ‘狗芥、大室，亭历也。’ 盖菥蓂、亭历皆芥之类。《神农本草》云：‘菥蓂子，味辛，微温。一名蔑析，一名大蔑，一名马辛。’ 《名医别录》云：‘一名大芥。’ 《齐民要术》引舍人《尔雅注》云：‘芥有小，故言大芥。’ 而郭注云‘似芥，叶细’者，盖菥蓂与芥同类而异物，故高注‘杀三叶’，分芥与菥蓂为二也。又《神农本草》云：‘葍，一名大室，一名大适，生藁城平泽。’ 《名医别录》云：‘一名丁历，一名葍蒿。’ 《尔雅·释文》云：‘今江东人呼为公芥。’ 陶注《本草》云：‘今近道亦有，母则公芥，子细黄，至苦。’ 苏颂《图经》云：‘初春生苗叶，高六七寸，有似芥。根白，枝茎皆青，三月开花，微黄。结角，子扁，小如黍粒，微长，黄色，至夏则枯死。’ 是亭历亦芥类也。按：菥蓂、亭历皆类芥，而实非芥。芥者，适口之嘉蔬；菥蓂、亭历，苦口之良药也。《诗·谷风》‘其

甘如芥。’《释文》云：‘菜也。’《春秋繁露·天地之行篇》云：‘芥，甘味也。亦以是时死。’《淮南·坠形训》云：‘芥，水也。水王而生，土王而死。’何以知菥蓂、亭历之非芥也？《神农本草》谓：‘菥蓂味辛，微温。’《韩非子·难势篇》云：‘味非饴蜜也，必苦菜亭历也。’《淮南·缪称训》云‘亭历愈胀。’注云：‘药名。’故知其似芥而非芥也。”<sup>10</sup>银雀山汉简《三十时》简 1736+简 1769：“十二时，百卅四日，始夏，生气也。……□取妇，不可引上，引上死亡。当杀苍芙、芥、亭历之时也。”以“当杀苍芙、芥、亭历之时也”始于冬至后一百四十四日，《八气五味》的“草气竭”则在冬至后一百四十五日，对比《吕氏春秋·孟夏纪》及《礼记·月令》，可知《八气五味》所记“草气竭”即是《月令》的“靡草死”，所表示的实际是“立夏”、“始夏”。由徐鼐《读书杂释》可见，“或云孟夏之季，或云五月者，孟夏之季与五月相属耳。”正表现出其源自物候大致时段划分的时间不确定性，而当该指称节气化后，就会有《三十时》以之为始于冬至后一百四十四日的十二天，及《八气五味》以之在冬至后一百四十五日且“进退五日”的情况，这都是节气本为时段性的特征遗存。

整理者注〔五〕：“称火，举火。”<sup>11</sup>程少轩先生《论清华简（捌）所谓“八气”当为“六气”》文言：“‘不可以称火’在夏至前 10 日。夏至为五月中气，粗略计算，可以五月十五代之——犹如以八月十五代秋分。此前 10 天，为五月初五。竹书整理者已经指

<sup>10</sup>《读书杂释》第 111、112 页，北京：中华书局，1997.05。

<sup>11</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第 158 页，上海：中西书局，2018 年 11 月。

出‘称火’即‘举火’。五月初五不能举火，即寒食节。文献中寒食节日期有多种不同记载。《玉烛宝典》卷五引《邺中记》‘俗人以介子推五月五日烧死，世人甚忌，故不举火食，非也。北方五月五日自作饮食，祠神庙，及五色缕、五色花相问遗，不为子推也。’这是五月五日可以为寒食节的文献证据。裘锡圭先生在《寒食与改火》（《中国文化》第二期，三联书店1990年）一文中，对相关问题论述甚详，可参看。清华简以夏至前十日不可以称火，与后来某些地域以五月五日为寒食节、不举火的习俗，很可能是有联系的。”所提到的裘锡圭先生《寒食与改火》一文，虽然“相关问题论述甚详”，但这里程先生没有说的是，这篇《寒食与改火》的论述，不惟论据之前已多有学人使用，其结论之前也已有学人给出，而且裘锡圭先生所支持的寒食源于改火说基本可以确定是不成立的。推测程先生未曾明言盖因为关系到自身学术环境的缘故，笔者非学界中人，于此无需有什么顾忌，所以这里说明一下。裘锡圭先生《文集》所收《寒食与改火》文后，附有张永言先生的一份来函，言“日来细读大文《寒食与改火》，征引赅博，论证绵密，允为佳作。以‘寒食’联系‘改火’，非因介推，日本学者守屋美都雄中村乔等皆主此说。而法国侯思孟（DonalHolzman）撰文，反对此说，不遗余力，其驳议J.G.Frazer诸人类学者、民俗学者，语尤凌厉，似不无强辞夺理之处。手边适有此文，就便复印一份寄上备览。……国内学者论此，有张心勤‘寒食清明非因介子推考’，载《民间文艺季刊》1986.2，其刊易得，当已见及矣。”张永言先生

的措辞比较客气，但大意并不难懂，是说裘锡圭先生文章的观点，别人早就说过了，并推测国外几位学人的文章可能裘锡圭先生未及见，所以寄一份，而国内张心勤先生的《寒食清明非因介子推考》“当已见及矣”。在这个基础上，再回过头看裘锡圭先生对张永言先生函的答复，“拙文中对以改火与寒食联系的现代学者，只举了李宗侗（李玄伯）一家。此文发表后，张永言先生赐函，告知日本学者有数位也持此说。张先生精于外文，学问渊博，信中所举文章，我都没有读过，撰文时未能加以征引，是严重的疏失。今将张先生大函录于下方，以供读者参考”，笔者比较不解的是，裘锡圭先生一则言“日本学者有数位也持此说”，二则言“张先生精于外文”，然后说“信中所举文章，我都没有读过”，那么这里的“信中所举文章”究竟是只在说“日本学者”还是也包括“国内学者论此，有张心勤‘寒食清明非因介子推考’”呢？裘锡圭先生的《寒食与改火》文，在列出大量看起来似乎有关材料后，断言“改火无疑是寒食的起因”，这样轻率的断言式结论在《裘锡圭学术文集》中可谓俯拾皆是，然而，这真的是“无疑”的吗？至少在笔者的阅读范围所及远非如此，例如李道和先生《前人对寒食习俗的解说及其内在矛盾》<sup>12</sup>文就从三个方面论证了“改火说自有其内在矛盾，其中还存在一些疑点难以解释”，张勃先生《寒食节起源新论》<sup>13</sup>文也列出了“改火”与“寒食”的四个不合之处并质疑“改火”说，可见裘锡圭先生所说“无疑”远非那么“无疑”。在此，

---

<sup>12</sup>《民族艺术研究》2002年第5期。

<sup>13</sup>《西北民族研究》2004年第3期。

笔者也可以补充一些证据，证明所谓“改火无疑是寒食的起因”只是一种明显错误的断言。

第一，《寒食与改火》文的主要基点是仲春火禁，而由其所引《琴操·龙蛇歌》可见，早期传世文献是以寒食在五月五日，清华《八气五味》无论如何分期，都必然是先秦文献，目前可见文献自是以此最早，所以程少轩先生言“‘不可以称火’在夏至前 10 日。夏至为五月中气，粗略计算，可以五月十五代之——犹如以八月十五代秋分。此前 10 天，为五月初五。竹书整理者已经指出‘称火’即‘举火’。五月初五不能举火，即寒食节。”可见先秦“不可以称火”确在五月五日左右，这是与《寒食与改火》文主要所论为仲春寒食至为明显的差别，《寒食与改火》文中，对此则仅言“夏至是仲夏五月的中气，五月五日与夏至同在一月但时间有先后。这种不完全相应的情况可能是在较晚的时候形成的（参看本文最后一段）。”查该文最后一段，言“改火已经停止举行而寒食的习俗却仍然存在的情况，很可能早在先秦时代，就已经在某些地方出现了。这种情况出现以后，原来的寒食日期就有可能改变，最可能发生的改变大概是跟相近的节日合并。所以我们在前面提到过的改火和寒食的时间不能完全相应的现象，如仲夏的改火在夏至而寒食则在五月五日，也不能成为改火是寒食的起因的说的反证。”也就是虽然前面说“参看本文最后一段”，但在最后一段实际上没有给出任何论据，就直接以个人观念代替了论证，非常没有说服力地以“如仲夏的改火在夏至而寒食则在五月五日，也不能成为改火是寒

食的起因的说的反证。”一说来终结了全文。现在用最起码的逻辑来分析一下，如果“寒食日期就有可能改变，最可能发生的改变大概是跟相近的节日合并”，那么仲夏改火与夏至相近的寒食为什么没有“合并”到夏至？可见其说不能成立。继之，《寒食与改火》文中言“而且寒食的期限和时节原来并不统一。就期限说，有一月、七日、五日、三日、一日等差异。就时节说，有‘春中’（当指仲春二月）、冬至后一百五日或一百六日（即清明前二日或一日，一般在夏历三月初）、五月五日和‘冬中’（当指仲冬十一月）等差异。”由其所引文献即可见，所谓“春中”、“冬中”本即互为异文，孰正孰误不得而知，甚至二者皆误也不是没有可能。

《寒食与改火》说“李贤注引及《新论》，当是由于此书说到了太原郡的寒食之俗。或以为‘桓谭《新论》’当是‘华谭《新论》’之误，不可信。”笔者阅读《裘锡圭学术文集》所得最大的心得就是，裘锡圭先生断言说“不可信”的，往往才是可信的。查华谭《新论》，不惟与《汝南先贤传》时间相近，而且据他书所引华谭《新论》片段，其文风也与李贤注所引《新论》颇合，以此故，“或以为‘桓谭《新论》’当是‘华谭《新论》’之误”本即成说，推想裘锡圭先生否定此说，实际是为了把“春中”说的时间拉早至桓谭时，以方便其寒食源于改火说而已。然而，既然清华简《八气五味》已可证明《琴操》五月五日说才是来源更早，则这种拉高时间点以证明改火说的操作自然也就无效了。再看材料佐证最多的寒食是“冬至后一百五日”说，借用一下程少轩先生的简易算

法，以一年三百六十日记，夏至在五月十五，则冬至是十一月十五日，不难推知“[后一百五日](#)”是三月初一，实际正应于先秦的谷雨，也即两汉的清明。只有在按四分历推算时，寒食才会在清明前。这也就证明，以寒食在清明前的观念，是因历法差异而产生的区别。既然“[冬至后一百五日](#)”的寒食源自汉代清明，则自然就不会是《周礼》所说“[为季春将出火](#)”，改火前需禁火也就很自然与寒食无关了。

第二，还是从时间点上继续分析，《寒食与改火》文前言“[从时间上看，春季改火与‘春中’或清明前的寒食相应，清明前正是仲春季春之交。](#)”是先禁火寒食，后改火，值得注意的是这个时间顺序。《寒食与改火》后文言“[改火无疑是寒食的起因，但是寒食恐怕不仅仅是由于停火而产生的消极结果，它原来应该有哀悼在改火中代表神而死的牺牲者的意义。前面说过，孟加拉国的孔德人在为求人寿年丰而杀人祭祀以后，三天内不许点火。这大概就是为了哀悼被杀的牺牲者。据弗雷泽的意见，孔德人的人牲也是作为神的代表而杀掉的。此外，寒食原来甚至还可能有其他宗教或巫术上的意义。](#)”则是以先改火祭祀，后禁火哀悼。不难发现，两个论述的时间顺序是截然相反的。在前一个论述中，因为需要拿禁火来支持改新火说，所以禁火成了出新火的前奏事件。在后一个论述中，因为需要表示哀悼，禁火行为成了改火的后续事件。关键在于，《寒食与改火》文主要持论是寒食在清明改火前，需要前一个论述的时间顺序。晋文公纪念介子推传说，既是纪念则必然是焚山后禁火，

实际支持的是后一个时间顺序。寒食时间究竟在改火前还是改火后？这个显而易见的时间矛盾，《寒食与改火》文也没能给出任何合理的解释。

第三，分析下介子推传说对应的可能时间点，《左传·僖公二十四年》言：“晋侯赏从亡者，介之推不言禄，禄亦弗及。”系其事在“三月，晋侯潜会秦伯于王城”后，“夏，狄伐郑”前，因此可知“介之推不言禄”时间约即在春夏之交，那么晋文公如果有焚山事，也只应是在夏季而不是在仲春，这明显是有利于五月五日寒食说的。《寒食与改火》一文言“《艺文类聚·卷四岁时中·寒食》所列第一条，就是‘《周礼》曰，司烜氏仲春以木铎修火禁于国中，为季春将出火也’。可见也是同意把周代的禁火之制看作寒食的起因的。《后汉书·周举传》‘太原一郡旧俗以介子推焚骸有龙忌之禁’句李贤注：‘龙星，木之位也，春见东方。心为大火（引者按：心指心宿，为东方苍龙七宿之一，亦称大火），惧火之盛故为之禁火。俗传云子推以此日被焚而禁火。’前引《酉阳杂俎》‘三月心星见辰，出火。禁烟、插柳，谓禳此耳’，与李贤说略同，也都以禁火来解释寒食。”强调的都是仲春禁火，而既然清华简《八气五味》和《琴操》都以禁火是五月五日左右的事，那么自然与“季春将出火也”、“三月心星见辰，出火”全不相干了。这样的话，谁“同意把周代的禁火之制看作寒食的起因”，谁“与李贤说略同”，有丝毫的意义吗？

第四，《寒食与改火》文中裘锡圭先生大篇幅引用了弗雷泽



《金枝》一书，并在注 24 中说明是使用的中国民间文艺出版社 1987 年节本的译本，然而笔者阅读《裘锡圭学术文集》整体上所获感觉会让笔者产生一个疑问：裘锡圭先生真的通读过《金枝》一书吗？因为，关于原逻辑研究，列维-布留尔的《原始思维》和弗雷泽《金枝》可说是最为著名的两部书，《金枝》中提出了“相似律”和“接触律”，《原始思维》中提出了“互渗律”，如果读过全书，自然会意识到原逻辑（或称前逻辑）与逻辑论证的差别，而裘锡圭先生的《文集》却处处体现出使用原逻辑方式进行比附然后下断言而不是以逻辑方式进行论证的特点。既然裘锡圭先生注中说明使用的是中国民间文艺出版社 1987 年节本，那么笔者不妨引用一下原书的文字，《金枝》第三章“交感巫术”第一节“巫术的原理”：“如果我们分析巫术赖以建立的思想原则，便会发现它们可归结为两个方面：第一是‘同类相生’或果必同因，第二是‘物体一经互相接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用’。前者可称之为‘相似律’，后者可称作‘接触律’或‘触染律’。……巫师盲目地相信他施法时所应用的那些原则也同样可以支配无生命的自然界的运转。换句话说，他心中断定，这种‘相似’和‘接触’的规律不局限于人类的活动而是可以普遍应用的。总之，巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系，也是一套谬误的指导行动的准则，它是一种伪科学，也是一种没有成效的技艺。……最初的巫师们是仅仅从巫术应用的角度来看待巫术的，他从不分析他的巫术所依据的心理过程，也从不思考他的活动所包含的抽象原

理，他也和其他绝大多数人一样根本不会逻辑推理。他进行推理却并不了解其智力活动过程，就象他消化食物却对其生理过程完全无知一样，而这两个过程对这两种活动都是最必要的。简言之，对他来说巫术始终只是一种技艺，而从不是一种科学。在他那尚未开化的头脑里还谈不上有任何关于科学的概念。哲学研究者应该探索构成巫师活动的思想状况，从一团乱麻中抽出几条线索来，从具体应用中分析出抽象原理来。总之，要从这种假技艺后面辨别出它的伪科学的性质来。如果我对巫师逻辑的分析是正确的话，那么它的两大‘原理’便纯粹是‘联想’的两种不同的错误应用而已。”<sup>14</sup>回顾裘锡圭先生《寒食与改火》文就不难发现，文中引用《金枝》来论证寒食与改火的关系，就恰恰符合弗雷泽所说的“相似律”，所说《金枝》中的段落与寒食所有的关系，都是基于“联想”来建立的，它们唯一可以称得上关系的，就是看起来“相似”，却没有任任何严格的论证依据来说明确实相关。因此，正如笔者前文的疑问，裘锡圭先生真的通读过《金枝》一书（哪怕是中译节本）吗？还是说跟现在的很多硕士、博士一样，因为想写篇论文，于是就把看起来似乎有关材料段落都找来，剪刀浆糊一番，《寒食与改火》文就简简单单地出炉了呢？

关于寒食究竟起源于什么的问题，李道和先生在《岁时民俗与古小说研究》一书的第一章“寒食考辨”<sup>15</sup>有非常详细的论述，并认为寒食源自求雨。笔者认为，李道和先生所论当非常可能，但在论

---

<sup>14</sup>《金枝》第19、20页，中国民间文艺出版社，1987年06月第1版。

<sup>15</sup>《岁时民俗与古小说研究》第49页~96页，天津古籍出版社，2004年2月。

证上则略为曲折，故这里试补充一下笔者对此的观点。五月五日与寒食、端午、雩祭、恶日等发生关系，最直接的原因和现代人忌四喜八的数字心理一样，是古人的数字谐音心理倾向使然。“五”、“午”同音，与“雩”、“雨”的读音密近，“恶”也同样存在谐音条件，所以“五月”会被视为“恶月”，“五日”会被视为“恶日”，元好问《元遗山集》卷三九《靖德昭儿子高户字说》即言：“古今俗忌，以五月为恶月，端午为恶日。赴官者顿不敢发，生子者弃不敢举。”在上博五《三德》篇简一有“天亚（恶）女忻，楸（更）旦母（毋）哭，晦母（毋）诃（歌），弦望齐偃（宿），是胃（谓）川（顺）天之（常）”句，范常喜先生在《〈上博五·三德〉札记六则》一文中指出：“‘天亚（恶）女（如）忻’一句……简文读作‘天恶毋忻’意为‘上天所厌恶的不要喜欢’。”<sup>16</sup>将“女”读为“毋”，甚是，这样就使得“天恶毋忻”与“更旦毋哭”的句式对应显得非常整齐。程少轩先生《读北大简〈周训〉首简小札》文中也已指出“更旦”为每月的初一日。如此则更旦、晦、弦望皆为特定日期，那么范常喜先生将“天恶”理解为“上天所厌恶的”就无法与之相应了。笔者认为，“天恶”很可能即是“天恶日”，也即后世所说的“恶日”。虽然择日类书籍中有很多种恶日，但最早也是最著名的，即五月五日端午节，所以《三德》所记，虽然不排除可能是指的一般性的“天恶日”，但对比下文的更旦、晦、弦望可见，更可能指的就是端午。如此说不误，则上博

<sup>16</sup>简帛网：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=348](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=348)，2006年5月18日。

五《三德》的“天恶”当即是目前可见最早的关于端午日的记述。

《史记·孝武本纪》：“祠黄帝用一梟、破镜。”《集解》：“如淳曰：汉使东郡送梟，五月五日为梟羹以赐百官。以恶鸟，故食之。”五月五日为恶日，梟为恶鸟，所以做梟羹。《史记·孟尝君列传》：“田婴有子四十余人。其贱妾有子名文，文以五月五日生。婴告其母曰：‘勿举也。’其母窃举生之。及长，其母因兄弟而见其子文于田婴。田婴怒其母曰：‘吾令若去此子，而敢生之，何也？’文顿首，因曰：‘君所以不举五月子者，何故？’婴曰：‘五月子者，长与户齐，将不利其父母。’”《索隐》：“按《风俗通》云：‘俗说五月五日生子，男害父，女害母。’”《西京杂记》：“俗谚：举五日子，长及户则自害，不则害其父母。”显然同是因为忌讳恶日。《太平御览》卷三十一引《宋略》曰：“王镇恶以五月五日生，家人欲弃之。其祖猛曰：昔孟尝君以此日生，卒得相齐，此儿必兴吾宗，以镇恶为名。”名“镇恶”，所镇的自然仍是此恶日。《太平御览》卷三十一引《大戴礼》曰：“五月五日，畜兰为沐。”“蓄兰”为《夏小正》五月之文，“为沐”为《夏小正》的传文，但《御览》所引“五日”则不见于今本《夏小正》，或是《夏小正》的佚文，《御览》同卷又引《夏小正》曰：“此月畜药，以蠲除毒气也。”今本仅有“蓄兰”而无“畜药”，疑同为佚文。《太平御览》卷三十一引《风俗通》曰：“五月五日，以五彩丝系臂者，辟兵及鬼，令人不病温。”《太平御览》卷二十三引《续汉书·礼仪志》：“汉以五月五日，朱索五色印为门

户饰，以止恶气。”比较可知，“恶气”即“毒气”，《论衡·言毒篇》：“夫毒，太阳之热气也，中人人毒。……太阳火气，常为毒螫，气热也。”可证古人即以太阳火气为毒气，因此五月五日的恶气，即火气，“除毒气”、“止恶气”皆源于“禁火”，而将这个日期定在五月五日，则是谐音使然。《邶中记》所说“五色缕、五色花”，《风俗通》的“五彩丝”《续汉书·礼仪志》的“朱索五色印”明显皆是取“五”字相合。“寒食”同样与“五日”存在谐音关系，而非仅因“禁火”而不得热食，《春秋·定公九年》：“秋，齐侯、卫侯次于五氏。”杜预注：“五氏，晋地。不书伐者，讳伐盟主，以次告。”《左传·定公十年》：“初，卫侯伐邯郸午于寒氏，城其西北而守之，宵爨。及晋围卫，午以徒七十人入于卫西门，杀人于门中，曰：请报寒氏之役。”杜预注：“寒氏即五氏也。前年卫人助齐伐五氏。”是齐告鲁称“五氏”而晋邯郸午称“寒氏”，这证明读“五”为“寒”正是晋方音特征，日、食皆通实<sup>17</sup>，可知日、食语音关系的密切，所以晋东地区读“五日”即会谐音为“寒食”。邯郸、五氏战国时皆为赵地，而赵都晋阳即后世的太原，故“寒食”最早见于太原地区，说明“寒食”即赵文化的遗存。

其次，再分析寒食所纪念的“子推”究竟是谁，《水经注·汾水》：“汾阴方泽，泽中有方丘，故谓之方泽丘。即郑丘也。许慎《说文》称‘从邑，癸声。’河东临汾地名矣，在介山北，山即汾

---

<sup>17</sup>参《古字通假会典》第550页“日与实”条、第415页“食与实”条，济南：齐鲁书社，1989年7月。

山也。其山特立，周七十里，高三十里。文颖言在皮氏县东南，则可三十里，乃非也。今准此山可高十余里，山上有神庙，庙侧有灵泉，祈祭之日，周而不耗，世亦谓之子推祠。扬雄《河东赋》曰：灵輿安步，周流容与，以览于介山，嗟文公而愍推兮，勤大禹于龙门。《晋太康记》及《地道记》与《永初记》，并言子推所逃隐于是山。”所说“鄴丘”显即舜妻癸北氏地，《山海经·海内北经》：“舜妻登比氏生宵明、烛光，处河大泽，二女之灵能照此所方百里。一曰登北氏。”《路史·余论》卷九：“癸北氏虞帝之第三妃，而二女者，癸北氏之出也，一曰宵明，一曰烛光。见诸《汲简》。”比较可知，“登比”为“癸北”之讹，而“癸北”又为“癸丘”之讹，地正在河东大泽，舜妻实当称癸丘氏。介山（汾山）在舜妻地南，东十五里即后稷祠，《水经注·汾水》所说“汾水又径稷山北，在水南四十许里，山东西二十里，南北三十里，高十三里，西去介山十五里。山上有稷祠，山下稷亭。”那么这个汾山神庙所祭的“子推”，不难推知当与舜和商均密切相关。《山海经·大荒西经》：“有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。”郭璞注：“叔均，商均也。”《山海经·海内经》：“帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，是始作牛耕。”《路史·后纪十一》：“义均封于商，是谓商均。”帝俊即瞽叟，也即钟山之子鼓，所以有《山海经·西次三经》：“又西北四百二十里，曰钟山。其子曰

鼓，其状如人面而龙身，……鼓亦化为鷩鸟。”《尔雅·释言》：“畷，农夫也。”郭璞注：“今之耆夫是也。”邢昺疏：“田畷，一曰农夫。孙炎曰：‘农夫，田官也。’皆谓主田大夫也。《小雅·甫田》云：‘田畷至喜。’郑笺云：‘田畷司耆，今之耆夫也。’此注云‘今之耆夫是也’。然则田畷，田官，在田司主稼穡，故谓之司耆。汉及东晋亦有此官，谓之耆夫。故郑、郭皆云今之耆夫也。”《礼记·郊特牲》：“蜡之祭也，主先耆而祭司耆也。”郑玄注：“先耆，若神农者。司耆，后稷是也。”故畷即司农，所以又称后稷。商均即义均，《集韵·淳韵》：“畷，垦田也。”《玉篇·田部》：“畷……垦辟貌。畷，同上。”所以《山海经·海内经》称“稷之孙曰叔均，是始作牛耕。”又，《集韵·铣韵》：“畷，田平均也。”《广韵·先韵》：“畷，地名，在绛。”新田之新、均田之畷，千亩之千，同为真韵，所以笔者《清华简〈系年〉1~4章解析》提出“千亩实即晋之新田，《左传·成公六年》所谓‘夏四月丁丑，晋迁于新田’者，今山西省侯马市。”<sup>18</sup>畷即畷，《广韵·稔韵》：“瞬，目自动也。瞬、畷，并上同。”而旬即十日，因此可知上古传说中的十日传说，皆衍生自后稷故事。瞽叟即帝俊，叔均即商均，故可知“三身”、“台玺”皆即舜。据《海内经》可知，叔均是“稷之孙”，那么这个系列中较早的后稷自然也就是帝俊瞽叟，复据《大荒西经》“帝俊生后稷，稷降以谷。稷之弟曰台玺”可知，继承帝俊为后稷的也即舜及

---

<sup>18</sup>中国先秦史网站：<http://www.xiangqin.tk/2012/01/06/201/>，2012年1月6日。

其兄商人之祖契，第三代后稷则即商均巧倕。俊、舜、均存在音转条件，故当与后稷一样本为职称，而非人物之名，瞽叟、帝舜、商均故事自然也不排除多衍生自司农之职。《广雅·释詁》：“舜，推也。”这个语音关系与殷、衣的关系一致，故可知同为方音之别。《正字通》：“倕，同莖……俗作倕，通作椎、槌。”《琴操》称“子推”为“子绥”，故舜、倕、推、妥，从语音上讲，仍然是相关的。子推庙北即舜妻地，东即后稷祠，据《山海经》所记世系关系，自然也会将子推神联系到舜和巧倕。《山海经·大荒北经》：“有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之，所欲逐之者，令曰：‘神北行！’先除水道，决通沟渎。”旱魃所居不雨，叔均作为后稷有求雨之责，所以言“所欲逐之者，令曰：‘神北行！’先除水道，决通沟渎。”因此旱时求雨的雩祭就直接关系到身为后稷的子推。《周礼·春官·司巫》：“司巫掌群巫之政令，若国大旱，则帅巫而舞雩。”郑玄注：“雩，旱祭也。天子于上帝，诸侯于上公之神。郑司农云：鲁僖公欲焚巫尪，以其舞雩不得雨。”

《公羊传·桓公五年》：“大雩者何？旱祭也。”对于寒食起源，笔者认为需要补充的即以上内容。在传说中，晋侯重耳很可能角色身份是求雨者，子推为被求之神，重耳求雨不得，因而焚山，相关论述皆可以参看李道和先生在《岁时民俗与古小说研究》一书的第



一章“寒食考辨”分析。虽然如此，笔者认为以上内容并不足以否定历史上很可能确有介子推其人，《韩非子·用人》：“昔者介子推无爵禄而义随文公，不忍口腹而仁割其肌，故人主结其德，书图着其名。”《大戴礼记·卫将军文子》：“易行以俟天命，君下位而不援其上；观于四方也，不忘其亲；苟思其亲，不尽其乐；以不能学为己终身之忧，盖介子推之行也。”皆说明至少战国时确有以介子推为贤者的记述，则民间将传说事件附着于真实人物身上的可能性也是存在的。这正类似于瞽叟、帝舜、商均皆为职称，虽然有同为司农之事衍生的可能成分，但仍不能排除是将民间衍生的传说故事套在了一个确实曾存在的家族世系上的可能性。另外，《说苑·尊贤》：“介子推行年十五而相荆，仲尼闻之，使人往视，还曰：‘廊下有二十五俊士，堂上有二十五老人。’仲尼曰：‘合二十五人之智，智于汤武；并二十五人之力，力于彭祖。以治天下，其固免矣乎！’”其中的“介子推”，《孔子家语·六本》、《北堂书钞》卷四十九、《天中记》卷二十五皆作“荆公子”，则《说苑·尊贤》的“介子推”疑原当作“公子推”，其人很可能就是上博四《昭王与龚之腓》中的“龚之腓”，故当与晋的介子推无涉。

《左传·桓公五年》：“秋，大雩，书，不时也。凡祀，启蛰而郊，龙见而雩，始杀而尝，闭蛰而烝。过则书。”杜预注：“龙见，建巳之月。苍龙，宿之体，昏见东方。万物始盛，待雨而大，故祭天，远为百穀祈膏雨。”可见大雩时祀正常情况下是在夏四月。笔者《北大汉简〈节〉篇解析》已言：“《大戴礼记》正月首

书启蛰，可见春秋时期‘启蛰’为节气之首，即今所称立春，相应的，‘闭蛰’当即立冬，‘龙见’当即立夏，‘始杀’当即立秋。这些内容中，同样是‘分’、‘至’是确定的，而与立春、立夏、立秋、立冬相应的节气则与现在的称谓不同，这自然是由于四立的确定要较分、至的确定为晚的缘故。”比较于《管子·幼官》，文中虽然有冬政、夏政之说，但其中明显来源较早的三十节部分，却只称寒暑，不见冬夏，对应于二十四节气中立夏的内容，《幼官》中称“小郢至”，疑当是读为“小盈至”，即二十四节气中“小满”的来源，银雀山汉简《三十时》对应者则称“十二时，百卅四日，始夏，生气也。”可见节气立夏的确立是有个过程的。确立“龙见而雩”时，人们自然还不知道岁差，意识不到“龙见”实际上并非固定的，因此在长时间的使用后，“龙见”由立夏变成了《夏小正》中的“五月……初昏大火中”，到比《夏小正》更晚的《礼记·月令》成文时，就只好说“仲夏之月，日在东井，昏亢中，旦危中。……命有司为民祈祀山川百源，大雩帝，用盛乐。乃命百县，雩祀百辟卿士有益于民者，以祈谷实。农乃登黍。”至此，本是标志立夏的时祀雩祭就被移到了夏五月，因为五日可以谐音雩日，五月五日就变成了雩祀之日，也正因为这个缘故，端午节才成为一个非常特殊的节日。李道和先生书中曾引用一条笔者认为值得特别提出与清华简《八气五味》对应的材料，即《汉书·昭帝纪》：“夏，旱，大雩，不得举火。”由此即可见《八气五味》所说“自草气竭之日二旬又五日不可以称火”即因为这是雩祀之日。

至于较五月五日更晚的寒食“冬至后百五日”之说，笔者前文已言及，其实对应的就是三月一日，而夏历三月即辰月，辰为龙，所以若将“龙见而雩”中的“龙见”理解为三月，正迎合了寒食有龙忌之禁，从而即会衍生出三月寒食，这也不为无故。这个时间变化也意味着，以寒食为“冬至后百五日”时的民间已经不是很熟悉什么是雩祭了。

宋代马永卿《懒真子》卷二“小满芒种”条：“仆尝记陕州夏县士人乐举明远尝云：‘二十四气，其名皆可解，独小满、芒种，说者不一。’仆因问之，明远曰：‘皆谓麦也。小满四月中，谓麦之气至此方小满而未熟也。芒种五月节，种读如种类之种，谓种之有芒者，麦也，至是当熟矣。’仆因记《周礼·稻人》‘泽草所生，种之芒种。’注云：‘泽草之所生，其地可种芒种。芒种，稻麦也。’仆近为老农，始知过五月节，则稻不可种。所谓芒种五月节者，谓麦至是而始可收，稻过是而不可种矣。”既已知“小满”源自《管子·幼官》，又可据《懒真子》所言定“芒种”出自《周礼》，则《管子》与《周礼》的关系之近于此也可见。“小暑”、“大暑”也皆见于《管子·幼官》，但《幼官》中是先列“大暑至”，然后是“中暑”，之后才是“小暑终”，现在二十四节气的小暑则合于《礼记·月令》列“小暑”于仲夏，推测《幼官》的顺序盖是因传本文字多有讹误的缘故。

或**戊**（一）旬日南〈北〉至〔六〕，或六旬白【二】**零**（露）降，

### 或六旬霜降，或六旬日北〈南〉至〔七〕。【三】

整理者注〔六〕：“或，王引之《经传释词》：‘犹又也。’（第三三页）日南至，冬至。《左传》僖公五年‘春’王正月，辛亥朔，日南至’，杜注：‘周正月，今十一月，冬至之日，日南极。’简文此处当为夏至，‘南’疑为‘北’之误。”<sup>19</sup>不难看出，整理者对于“或”字和“南”字有两种不同的选择倾向。对于“或”字，整理者引“王引之《经传释词》：‘犹又也。’”似乎是意在保留“或”字而训为“又”，虽然“或”直接读为“又”的情况比比皆是。对于“南”字，整理者则倾向于“‘南’疑为‘北’之误”，所以括号里直接标“北”字。程少轩先生《论清华简（捌）所谓“八气”当为“六气”》文则指出：“‘日南至’、‘日北至’这种表述，如果观察角度或者设计天文模型不同，是可以有不同理解的。文献中有‘夏至丙午’、‘冬至壬子’的说法（见于《灵枢·九针论》、《针灸甲乙经》等），‘丙午’在式盘上位于南，‘壬子’在式盘上位于北——因此从式盘这种模型的角度出发，是存在把‘日南至’解释为夏至、‘日北至’解释为冬至的可能的。”所说是。除程少轩先生的这个解读外，还可以考虑另一种可能性，由于简二“日南至”的“日”字是补写的，所以也存在抄手所抄底本并无“日”字的可能性，完全可能抄手在抄写“北至”时以自己的理解加上了“日”字，再返读全文后发现前面“南至”并没有“日”，于是又在简上“旬”、“南”之间的空白处补

<sup>19</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

写了“日”字。若清华简《八气五味》的底本并无“日”字，则所说“南至”、“北至”原本可能并不是说的“日”，而是说的简一的“气”，此点可参看《淮南子·天文》：“日冬至则斗北中绳，阴气极，阳气萌，故曰冬至为德。日夏至则斗南中绳，阳气极，阴气萌，故曰夏至为刑，阴气极则北至北极，下至黄泉，故不可以凿地穿井。万物闭藏，蛰虫首穴，故曰德在室。阳气极则南至南极，上至朱天，故不可以夷丘上屋。”其中言“日冬至”是“阴气极则北至北极”，“日夏至”是“阳气极则南至南极”即不以“南至”、“北至”为“日”之例。并且，《淮南子·天文》的“日冬至”、“日夏至”称谓与北大简《节》篇同，是八节和二十四节气的“夏至”、“冬至”本就不是称“日北至”、“日南至”，这是与《左传》称谓的一个差别。因为这一缘故，整理者以《左传》为据认为“‘南’疑为‘北’之误”当不必然。

清华简《八气五味》的“白露降”，在《礼记·月令》中原仅为物候，《管子·幼官》作“白露下”，银雀山汉简《三十时》作“帛洛”，显然为“白露”的通假。“白露”在《诗经·秦风·蒹葭》中已见，故当是人们较为熟悉的物候，对应于《月令》的“凉风至，白露降”，《管子·五行》则作“凉风至，白露下”，再考虑到《楚辞·九辩》的“白露既下百草兮，奄离披此梧楸。”或可推测《月令》本就有作“白露下”的版本。结合《管子·度地》：“当秋三月，山川百泉踊，雨下降。”《礼记·月令》：“仲秋行春令，则秋雨不降，草木生荣，国乃有大恐。”和《八气五味》前

文以“甘露”代称“时雨”，则此“白露”似即指秋雨，秋分后的“寒露”当可推测是从“白露”分化而来，正如春分前后的“雨水”和“谷雨”的分化类似。清华简《八气五味》的“霜降”，《礼记·月令》中作“霜始降”，也是物候，银雀山汉简《三十时》称“霜气”且直接排于“帛洛”之后，说明其转为时段特征但对应时间尚不一致的情况，至《荀子·大略》称“霜降逆女，冰泮杀止”则已颇有时点性。

整理者注〔七〕：“日北至，夏至。简文此处当为冬至，‘北’疑为‘南’之误。据简背划痕，第三简与第四简之间有缺简。”<sup>20</sup>此注径称“日北至”，可见虽然前文注只是称“疑为”，但这里还是直接改了，然而这种改写只是一种可能性，且未见得成立，原因前文已言。如果按程少轩先生的推测，则清华简《八气五味》与《左传》相比，会存在一个南、北互易的差别，这种南北互易的情况，传世文献已多有所见，清华简《筮法》中的也有体现，相关内容可参看笔者《清华简〈筮法〉解析》<sup>21</sup>中“第二十四节 卦位图、人身图”的解析部分。笔者在《清华简〈筮法〉解析》已言：“《管子》的《地员》、《幼官》诸篇自然是齐文化产物，上博简《容成氏》也有着齐文化背景，《归藏》的《齐母经》同样可能与齐文化存在关系。因此上，当向上追溯时，这个南北互易特征会追溯到以三分损益为计算方法的五音数字化认识，以及以生成数

<sup>20</sup> 《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

<sup>21</sup> 《学灯》第三十期：<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5953>，2014年4月7日。又，中国先秦史网站：<http://www.xianqin.tk/2014/09/14/260/>。

字爻为基础的数字卦系统，甚至完全有可能《管子》一书中有着浓厚经济学意味的《轻重》诸篇都同样是以这样的数字计算系统为其背景的。而所有这些的交汇之处，就是齐地。”因此清华简《八气五味》的南北互易，或也是因为其与齐地和《管子》关系密切的缘故。

整理者所说第三简与第四简之间的缺简，其内容推测是以地有五行开始，列举五行与五方、五味等的关系，如此则第一段讲天时节气，第二段讲地之五行，第三段讲人祀五官，正可按天、地、人三者顺序理解全文的构成。不过传世诸文献列举五行、五方与五味的关系往往颇有差别，故尚难以判断清华简《八气五味》是如何将五味与五行、五方等对应的。

爲會（斂）〔八〕，甘爲緩，故（苦）爲固〔九〕，辛爲犇  
（發）〔一〇〕，鹹爲淳〔一一〕。【四】

整理者注〔八〕：“‘为斂’二字前据文意可补‘酸’字。”<sup>22</sup> 此处五味的功效，多是取自谐音，从这个角度来看，清华简《八气五味》酸、苦、咸功效对应皆较《素问·藏气法时论》所列“酸收，苦坚，咸奕”语音关系更近，只有“辛散”以《素问》所记可能为更原始些。《说文·酉部》：“酸，酢也。……关东谓酢曰酸。”《说文·酉部》：“酢，醖也。”可见“酸为斂”应较“酸收”原始。《淮南子·道应》：“大疾则苦而不入，大徐则甘而不

<sup>22</sup> 《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

固。”高诱注：“甘，缓意也。”《广雅·释诂》：“甘，缓也。”可证“甘”本就有“缓”的音训。

整理者注〔九〕：“故，从欠，古声，‘甘苦’之‘苦’的专造字。字亦见于上博简《曹沫之陈》第五四、五五简。”<sup>23</sup>苦、固音通，因此清华简《八气五味》的“苦为固”显然更为原始，《素问》言“苦坚”当是训“固”为“坚”，如《诗经·小雅·天保》：“天保定尔，亦孔之固。”毛传：“固，坚也。”

整理者注〔一〇〕：“发，散。辛为发，《黄帝内经·素问》作‘辛散’。”<sup>24</sup>辛、散皆为心母，辛为真部，散为元部，韵部也相邻，故《素问》所记“辛散”当较清华简《八气五味》“辛为发”原始，清华简《八气五味》当是训为“发”，《楚辞·大招》：

“春气奋发，万物遽只。”王逸注：“发，泄也。”《管子·山至数》：“故善为天下者，谨守重流，而天下不吾泄矣。”尹知章注：“泄，散也。”《素问·四气调神大论》：“恶气不发，风雨不节。”王冰注：“发，散发也。”

整理者注〔一一〕：“淳，《广雅·释诂》：‘渍也。’咸为淳，《黄帝内经·素问》作‘咸奕’。此段讲酸、甘、苦、辛、咸五味的功效。《管子·水地》：‘酸主脾，咸主肺，辛主肾，苦主肝，甘主心。’《黄帝内经·素问》：‘辛散，酸收，甘缓，苦坚，咸奕，毒药攻邪。五谷为养，五果为助，五畜为益，五菜为充，气味合而服之，以补精益气。此五者，有辛酸甘苦咸，各有所

<sup>23</sup> 《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

<sup>24</sup> 《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。



利，或散或收，或缓或急，或坚或要，四时五藏，病随五味所宜也。’据简背划痕，第四、五简之间有缺简。”<sup>25</sup>《左传·襄公二十五年》：“表淳卤，数疆潦。”孔颖达疏引贾逵云：“淳，咸也。”可证“咸为淳”也是音训。《吕氏春秋·本味》：“调和之事，必以甘酸苦辛咸。”《吕氏春秋·尽数》：“大甘大酸大苦大辛大咸，五者充形则生害矣。”若将酸、甘互换，则与清华简《八气五味》此处所列顺序相同。《吕氏春秋》的这个顺序，是先列中央，然后以东南西北为序，而清华简《八气五味》的五味顺序因不知其如何将五味与五方对应，所以无从判断是何种顺序，但其近于《吕氏春秋·本味》所引伊尹说则是可以确定的，考虑到清华简中多篇与伊尹相关的内容，则这种五味顺序或是源自宋地。

整理者所引《素问》内容为《素问·藏气法时论》，《素问·藏气法时论》言“肝主春，足厥阴、少阳主治，其日甲乙，肝苦急，急食甘以缓之。心主夏，手少阴、太阳主治，其日丙丁，心苦缓，急食酸以收之。脾主长夏，足太阴、阳明主治，其日戊己，脾苦湿，急食咸以燥之。肺主秋，手太阴、阳明主治，其日庚辛，肺苦气上逆，急食苦以泄之。肾主冬，足少阴、太阳主治，其日壬癸，肾苦燥，急食辛以润之。”又《素问·宣明五气》：“五味所入：酸入肝，辛入肺，苦入心，咸入肾，甘入脾，是谓五入。”

《素问·五藏生成》：“色味当五藏：白当肺辛，赤当心苦，青当肝酸，黄当脾甘，黑当肾咸。”皆可见《素问》中五脏、五味的对

---

<sup>25</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

应与整理者所列《管子·水地》并不相同，所以不是很理解整理者何以将《管子·水地》与《素问·藏气法时论》同列。

帝爲五祀〔一二〕，旬（玄）冥<sup>衡</sup>（率）水以飢（食）於行〔一三〕，祝<sup>融</sup>（融）<sup>衡</sup>（率）火以飢（食）於<sup>瘧</sup>（竈）〔一四〕，

整理者注〔一二〕：“五祀，即下文之行、灶、户、门、室中。《论衡·祭意》：‘五祀报门、户、井、灶、室中霤之功。门、户，人所出入；井、灶，人所饮食；中霤，人所托处。五者功钧，故俱祀之。’”<sup>26</sup>“五祀”又见于清华简《傅说之命》下篇“昔在大戊，克真五祀”，笔者在《清华简〈傅说之命〉下篇解析》<sup>27</sup>中言：“本文中‘五祀’一定不是指的‘禘、郊、祖、宗、报’五者。《左传·昭公二十九年》则说‘有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神，社稷五祀，是尊是奉，木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。’以五行对应五祀，但文献中未见有相关的具体叙述，故此“五祀”当也不是祀五行之官。因此，值得考虑的就只有《礼记·曲礼》所言：‘天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。’郑玄注：‘五祀，户、灶、中霤、门、行也。此盖殷时制也。《祭法》曰天子立七祀，诸侯立五祀，大夫立三祀，士立二祀，谓周制

<sup>26</sup> 《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

<sup>27</sup> 《学灯》第二十七期：<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=5714>，2013年7月8日。又，中国先秦史网站：<http://www.xianqin.tk/2013/07/08/218>。

也。’……清华简《傅说之命》下篇所言‘五祀’，即当是‘室（中霤）、门、户、行、灶’五者。此‘五祀’之始，文献无考，以清华简《傅说之命》下篇来看，不排除该文作者以‘五祀’为大戊始为的可能。郑玄以之为殷制，很可能即是受到《书》类文献旧有注说影响的缘故。”可见《八气五味》中的“帝为五祀”很可能就是指殷人先帝创制五祀制度。而以五行之官配属五祀，《左传·昭公二十九年》有解说，言“献子曰：‘社稷五祀，谁氏之五官也？’对曰：‘少皞氏有四叔：曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融。共工氏有子曰句龙，为后土。此其二祀也。后土为社，稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之，周弃亦为稷，自商以来祀之。”其说与《礼记·月令》相应，但值得注意的是，“社稷五祀”本应是社、稷之祀与五祀，其祭祀对象自然应不同，而按这种五行之官配属五祀的说法，则后土既食于五祀的“室中”，又食于社祀，可见其说当是将旧有的五祀与五行之官强行对应才产生的矛盾。“室中、门、户、行、灶”这五祀，本是各有配属之神，如《淮南子·汜论》：“今世之祭井、灶、门、户、箕帚、臼杵者，非以其神为能飨之也，恃赖其德，烦苦之无已也。……故炎帝于火，而死为灶；禹劳天下，而死为社；后稷作稼穡，而死为稷；羿除天下之害，死而为宗布。”高诱注：“炎帝，神农。以火德王天下，死托祀于灶神。……羿，古之诸侯。……有功于天下，故死托于宗布。”

祭田为宗布，谓出也。一曰：今人室中所祀之宗布是也。或曰：司命傍布也。”即以灶神为炎帝，社神为禹，室中神为羿。《史记·五宗世家》：“荣行，祖于江陵北门。”《索隐》：“祖者行神，行而祭之，故曰祖也。风俗通云：‘共工氏之子曰修，好远游，故祀为祖神。’又崔浩云：‘黄帝之子累祖，好远游而死于道，因以为行神。’亦不知其何据。”也以行神列两说。门神更是自古至今罕有以司兵之子蓐收当之者。《淮南子·天文训》：“阴阳刑德有七舍。何谓七舍？室、堂、庭、门、巷、术、野。”此七舍同样是源自五祀，七舍的室即五祀的室中，堂对应灶，庭对应户，巷对应行。凡此五祀、七舍，多与祭祀、择日等内容相关，且流行于中原东、南各国，因此可推测或皆是殷商文化的遗存。至汉代，行或代以井，其例前引《淮南子》已见。

整理者注〔一三〕：“玄冥，水神。《左传》昭公十八年‘禳火于玄冥、回禄’，杜注：‘玄冥，水神。’”<sup>28</sup>旬即眴，通常书为眩，玄冥也即眩瞑，又作瞑眩、眩眠，为目不明义，慧琳《一切经音义》卷二：“眩瞽，上玄绢反，贾注《国语》：‘眩，惑也。’《苍颉篇》云：‘视之不明。’”《集韵·迥韵》：“瞑，瞑眸，目不明。”《方言》卷三：“凡饮药傅药而毒，南楚之外谓之痢，北燕朝鲜之间谓之痲，东齐海岱之间谓之眠，或谓之眩。自关而西谓之毒。”可见玄冥为东齐海岱方言，由“自关而西谓之毒”可推知，玄冥实即中原以西所称帝啻，故《国语·周语下》：“颡项之

---

<sup>28</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

所建也，帝啻受之。”也即《礼记·月令》：“其帝颛顼，其神玄冥。”玄冥为金天氏后代，《左传·昭公元年》：“昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师。生允格，台骀，台骀能业其官，宣汾洙，障大泽，以处大原，帝用嘉之，封诸汾川，沈，姒，蓐，黄，实守其祀。”《广雅·释诂》：“昧，冥也。”《山海经·大荒东经》：“有中容之国，帝俊生中容。”郝懿行疏：“《初学记》九卷引《帝王世纪》云：‘帝啻生而神异，自言其名曰俊。’疑俊即俊也，古字通用。”是认为帝啻即帝俊，其后学人多从此说。前引《左传·昭公二十九年》：“少皞氏有四叔：曰重，曰该，曰修，曰熙，实能金木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥。”修、叟同音，因此可知，玄冥、昧、瞽叟、修、帝啻、帝俊皆为同一职称分化，且“台骀”就是“台玺”，也就是舜，所以才能“宣汾洙，障大泽，以处大原”。

整理者注〔一四〕：“祝融，火神。相传为帝啻时的火官，后尊为火神。《国语·郑语》：‘夫黎为高辛氏火正，以淳耀敦大，天明地德，光照四海，故命之曰『祝融』，其功大矣。’”<sup>29</sup>包山楚简中列老童、祝融、鬻熊为楚先，印证了《左传·僖公二十六年》的“夔子不祀祝融，与鬻熊，楚人让之。”而若由古音来分析的话，此三名当皆为同一职称的不同写法，融为余母冬部，熊为泥母蒸部，戎为日母冬部，农为泥母冬部，童与重为定母东部，语音关系中，冬、东最近，冬与蒸、侵次之，所以融、熊、童、重、戎、

---

<sup>29</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

农存在音转条件是可以确定的。祝、鬻同音，皆为章母觉部，老为来母幽部，语音关系中，幽、宵最近，其次为幽、觉，故老、祝、鬻仍为音转关系。老童、祝融、鬻熊为同一职称的音转，这一情况自然是类似于前文笔者所言三代后稷。李家浩先生《楚简所记楚人祖先“鬻熊”与“穴熊”为一人说》<sup>30</sup>力主二名为一人说，且认为“‘祝融生太子长琴’之‘生’，跟上文七所引《大戴礼记，帝系》‘付祖氏产穴熊’等之‘产’同义，如孔广森所说‘非父子继世’。《史记，楚世家》之所以把‘穴熊’的时代提得很早，很可能就是根据像《山海经·大荒西经》‘祝融生太子长琴’之类的资料编写而成的。”、“根据包山楚简 246 号，‘鬻熊’是位于‘荆王熊丽’前面‘楚先’中的最后一位，他是楚国开国史上很显赫的人物，传说他曾为周文王之师，因他早卒，所以封他的后人于楚。”自清华简《楚居》整理公开后，支持此说的学人渐成主流，但由笔者前文的分析即可见，既然老童、祝融、鬻熊为同一职称的音转，则《楚居》所列“穴熊”之称，当只适理解作为一种职称，其情况类似于周人祖于后稷，而后稷同样是职称一样。这个职称不是具体的某特定人物之名，故无论是称为后稷，还是称为神农、老童、祝融、鬻熊、重、陆终，又或称谓俊、舜、均，本质并无不同。其虽存在音转关系但读音上各代人物用字有别，或是人们为区别不同世代所作的努力。也就是说，所有前面提到的这些称号，都不是相关人物的本名。《吕氏春秋·慎势览》：“神农氏十七世有

---

<sup>30</sup> 《文史》2010 年第 3 期。

天下。”虽然其详已不可尽知，但仍可见称“农”这一职号定非一世一人之事。

前引《左传·昭公二十九年》云“颛顼氏有子曰犁，为祝融。”此犁自然就是重黎的黎，关于重黎究竟为一人或二人，以及究竟皆为祝融还是只有黎才是祝融，乃至根据《国语·楚语下》敷衍陈出宗教与世俗的分离云云，多为学界嗜好没来由地纠结的问题，而由前文分析即可见，此类纠结实皆属不必。老童于《山经》又称“耆童”，《尚书·西伯戡黎》的“黎”，《尚书大传》即作“耆”，可见重黎本即来自老童一称的拆分，《山海经·大荒西经》：“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”这个区分，实际上就是《左传·成公十三年》所说“国之大事，在祀与戎，祀有执爨，戎有受脤，神之大事也。”祀为祀神，戎为田猎、为兵事，二者本即相别，《国语·楚语下》也明说“古者民神不杂。……及少昊之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。”敷衍陈宗教与世俗的分离的各类文章往往无视前文的“古者民神不杂”和后文的“使复旧常”，强行以自己观念中的理论框架曲解《楚语下》所记，这本是非常明显的事。而由前文所论，祝融一职既然自老童、祝融、鬻熊世承，当然只是因为该族擅长此事，而这个事情，如果不以后世的分别观来看待，就不难发现，实际上是包括祀神、田猎、土功一列内容的一整

套仪式，这套仪式也即郊祭。祀神分化出史，也即司马迁在《史记·太史公自序》中追述的司马氏来源；田猎分化出农、兵，农即神农、后稷的来源，兵即蚩尤、蓐收的来源；土功分化出司空，也即共工氏和后土的来源。若详列古代帝王世系传说，就不难发现，前人所谈世系错乱的情况，主要就是来源于这个老童、祝融、鬻熊一系，这个世系，既是炎帝世系，又是有虞氏先人世系，且当各书概称祝融、重黎、共工时，往往具体所指不同，因此才给人以世系错乱的感觉。

句余亡（芒）**衡**（率）木以飶（食）於戶〔一五〕，司兵之子**衡**（率）金以飶（食）於【五】門〔一六〕，句（后）土**衡**（率）土以飶（食）於室中〔一七〕。【六】

整理者注〔一五〕：“句余芒，即句芒，传说中的主木之官，又为木神。《礼记·月令》‘（孟春之月）其帝大皞，其神句芒’，郑注：‘句芒，少皞氏之子曰重，为木官。’”<sup>31</sup>据《山海经·南次二经》：“句余之山，无草木，多金玉。”《左传·襄公二十八年》：“吴句余予之朱方。”杜预注：“句余，吴子夷末也。”可推知“句余”很可能是吴越方音。“句芒”的“芒”，当即指稻麦，《周礼·地官·稻人》：“稻人掌稼下地，以瀦蓄水，以防止水，以沟荡水，以遂均水，以列舍水，以浍写水，以涉扬其芟，作田。凡稼泽，夏以水殄草而芟夷之，泽草所生，种之芒种。

<sup>31</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。



旱暵，共其雩敛；丧纪，共其苇事。”郑玄注：“芒种，稻麦也。”因此可知“句芒”可读为“后芒”，犹言“司芒”，其职盖即与“稻人”相当。周文化称主司五谷者“后稷”，因此“句芒”很可能源自非周文化。《白虎通·社稷》：“稷，五谷之长，故封稷而祭之也。”所以“后稷”体现的是重视黍稷的文化，《大戴礼记·夏小正》传称“麦实者，五谷之先见者。”所以称“句芒”体现的当是重视稻麦的文化，《淮南子·地形》：“沛水通和而宜麦……江水肥仁而宜稻。……东方川谷之所注，日月之所出，其人兑形小头，隆鼻大口，鸛肩企行，窍通于目，筋气属焉，苍色主肝，长大早知而不寿；其地宜麦，多虎豹。南方，阳气之所积，暑湿居之，其人修形兑上，大口决眦，窍通于耳，血脉属焉，赤色主心，早壮而夭；其地宜稻，多兕象。”由此可推知，重视稻麦为东部、南部地区的特征，因此“句芒”一称，似非中原周文化固有，更可能原是齐楚陈蔡等东方、南方诸国的职称。清华简《越公其事》第一章整理者注言：“大夫住即大夫种。住、种均为舌音，韵部对转，楚文字‘主’声与‘重’声多相通之例。”<sup>32</sup>笔者《清华简七〈越公其事〉第一章解析》因此提到：“《左传·昭公二十九年》：‘有烈山氏之子曰柱为稷，自夏以上祀之。’所提到的烈山氏之子柱，也显然即重黎之重，所以《礼记·祭法》才有‘是故厉山氏之有天下也，其子曰农。’”<sup>33</sup>所以少皞之子重，与《礼记·祭法》的“农”、《左传·昭公二十九年》的“柱”，皆和“种”是

<sup>32</sup>《清华大学藏战国竹简（柒）》第115页注〔三〕，上海：中西书局，2017年4月。

<sup>33</sup>中国先秦史网站：<http://www.xiangqin.tk/2017/12/13/415>，2017年12月13日。

谐音关系。《山海经·大荒西经》：“颛顼生老童，老童生祝融，祝融生太子长琴，是处摇山，始作乐风。”《山海经·海内经》：“百谷自生，冬夏播琴。”毕沅注：“播琴，播种也。《水经注》（汝水）云：‘楚人谓冢为琴。’冢、种声相近也。”可见祝融的太子名长琴，仍然是重、种的音转，所以虽然《左传》称“重为句芒”，但实际上“重”本身就是职称而非人名，此点前文解析内容已详述。

整理者注〔一六〕：“司兵之子，简文中为金神，文献中金神皆作‘蓐收’。《左传》昭公二十九年：‘金正曰蓐收。’《国语·晋语二》史丽言蓐收乃‘天之刑神也’。刑神掌刑杀，司兵掌兵器，二者职掌相关，司兵之子疑为蓐收之别名。”<sup>34</sup>先秦文献中，“司兵”之称仅见于《周礼》，如《周礼·夏官·司兵》：“司兵，掌五兵五盾。”《周礼·秋官·职金》：“掌受士之金罚货罚，入于司兵。”《周礼·秋官·司厉》：“司厉掌盗贼之任器货贿，辨其物，皆有数量，贾而楬之，入于司兵。”可见清华简《八气五味》言“司兵之子”，非常可能即是受《周礼》影响，这也和清华简多篇内容与《周礼》有关相应。《左传·昭公二十九年》称“该为蓐收”，连劭名先生《甲骨刻辞丛考》文“蓐收”节言：“卜辞中有神名曰夔，王国维认为：‘则夔必为殷先祖最显赫者，以声类求之，盖即帝喾也。’又云：‘卜辞称高祖夔，乃与王亥、大乙同称，疑非喾不足以当之矣。’夔字又见于金文，用为柔，如

---

<sup>34</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

《克鼎》：‘柔远能迓’，《晋姜鼎》：‘用康柔绥怀远近’。

夔，柔古音同，可见夔字形体的考证，毫无问题，但读夔为兽，实不可通。今按，以声类推之，夔当为蓐收。夔、蓐同为日母字；夔、收同为幽部字。所以，蓐收的合音即为夔。”<sup>35</sup>以夔即蓐收当可从。《说文·夂部》：“夔，贪兽也。一曰母猴，似人。”段玉裁注：“《诗·小雅》作猱。”《埤雅·狨》：“狨，盖猿狖之属，轻捷善缘木，大小类猿，长尾，尾作金色，今俗谓之‘金线狨’者是也。生川峡深山中，人以药矢射杀之，取其尾为卧褥、鞍被、坐毯。狨甚爱其尾，中矢毒，即自啮断其尾以掷之，恶其为深患也。……狨，一名‘猱’，《诗》‘无教猱升木。’颜氏以为其尾柔长可藉，然则制字从柔，以此故也。”是夔即狨，今称金丝猴。

夔、猱同音，《诗经·齐风·还》：“子之还兮，遭我乎猱之间兮。”《汉书·地理志》引作“故《齐诗》曰：子之营兮，遭我虺虺之间兮。”是齐语农、猱可通，则夔、农也存在音转条件。恼字异体懞，《集韵》分标奴刀切、乃老切、浓江切，《广韵》则标奴冬切，都同样说明方音中存在幽、冬相通的情况。因此上，卜辞的“高祖夔”，完全可以直接读为“高祖戎”，即神农。“戎”字最常见的训释即是训为“兵”，所以“高祖夔”可为兵主、刑神。在此基础上，再回顾“老童”这个称号，则可以推测，在齐文化区，“农”是可以缓读为“老童”的，这很可能是殷商方音的遗存，而离开齐宋文化区，则当老属幽部，童属东部时，又各自分化出黎、

---

<sup>35</sup>《古文字研究》第十八辑第69页，北京：中华书局，1992年8月。

重。之、幽二部密近，学界也已多有讨论，承接前面的分析，幽部因此有读入之部的条件，为蓐收的“该”正是见母之部，且后人所追溯的少皞“己”姓、黄帝“姬”姓，皆与“该”字同音，可见“该”的特殊性。从这个方面考虑，殷先祖王亥之所以名“亥”，很可能与对“该”的纪念有关。而无论声韵，“该”皆与“夔”存在音转条件。“该”为少皞之后，少皞又称金天氏，《礼记·月令》言“其帝少皞，其神蓐收。”因此从“该”上推可得清华简《八气五味》所说“司兵”即是少皞。先秦文献中与五兵关系最密切的人即蚩尤，上博五《融师有成》言“蚩蚩作兵”，《山海经·大荒北经》：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。”《管子·地数》：“修教十年，而葛卢之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为剑铠矛戟，是岁相兼者诸侯九；雍狐之山发而出水，金从之，蚩尤受而制之，以为雍狐之戟芮戈，是岁相兼者诸侯十二，”《吕氏春秋·荡兵》：“人曰：‘蚩尤作兵’，蚩尤非作兵也，利其械矣。”《大戴礼记·用兵》：“公曰：‘蚩尤作兵与？’子曰：‘否！蚩尤，庶人之贪者也。’”皆追溯作兵为蚩尤事。核于音韵，蚩从之得声，记与志通<sup>36</sup>，则“蚩尤”与“该”自然也存在音转关系，比较《尚书·吕刑》：“若古有训，蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼，鸱义，奸宄，夺攘，矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰法。”《逸周书·尝麦》：“昔天之初，诞作二后，乃设建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少

<sup>36</sup> 《古字通假会典》第381页“记与志”条，济南：齐鲁书社，1989年7月。

昊，以临四方，司□□上天未成之庆，蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗，赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤杀之于中冀，以甲兵释怒，用大正，顺天思序，纪于大帝。”《国语·楚语下》：

“及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。……其后，三苗复九黎之德，尧复育重黎之后不忘旧者，使复典之。”三份记载，完全可以看出，蚩尤即九黎，为苗民之先，少皞之后，所以《尝麦》才说“命蚩尤字于少昊”，蚩、尤、该皆在之部，九属幽部，黎为脂部，之、脂关系密近，自不待言。之、幽关系，前文已及。所以，“该”既可以缓读为“蚩尤”，也可以缓读为“九黎”。少皞二字虽然分属宵部、幽部，但宵、幽二部本就相近，故“该”、“己”、“姬”与“少皞”的关系，仍是之部和幽部的关系。由“少皞”至“该”，由“该”至“黎”，其间的音转关系同样是成立的。衔接上文的解析内容，就勾画出了少皞、蚩尤、老童、重黎、陆终这一系列的名单。由此即可获知，“蚩尤”就是“该”，也即“高祖夔”，清华简《八气五味》所说“司兵之子”。所以《说文》以夔为“贪兽”，《大戴礼记·用兵》则言“蚩尤，庶人之贪者也”。

整理者注〔一七〕：“后土，土神。室中，五祀之一，文献中作‘中雷’、‘中流’、‘中廂’、‘室中雷’等。《白虎通·五祀》：‘六月祭中雷。中雷者，象土在中央也。’”<sup>37</sup>关于后土，《山海经·海内经》中有非常长的一个世系，言“炎帝之妻，赤水

---

<sup>37</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第159页，上海：中西书局，2018年11月。

之子听訖生炎居，炎居生节并，节并生戏器，戏器生祝融，祝融降处于江水，生共工。共工生术器，术器首方颠，是复土壤，以处江水。共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。”这个世系与楚先老童、祝融、鬻熊一系有一个重叠的称号，即祝融，而《尚书·尧典》在记“流共工于幽州”后，又记帝舜言“垂，汝共工”，《山海经·大荒西经》：“颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”回顾前文子推神部分的解析内容，已说明倕即商均，因此即可知，无论是叙述老童一系，还是叙述帝俊一系，追溯的都是同一世系。正如祝融是职称一样，共工也是职称，因此在祝融和共工的世系上，出现世系代差是可以理解的。若以戏器即老童，则祝融即重黎，共工、后土在《大荒西经》这段中没有体现，然后是噎即噎鸣，噎、乙同音，乙即玄鸟。商人祖契，契、岁同音，吉、絜相通<sup>38</sup>，故契与噎也存在音转条件。综合上述，则“生岁十有二”的噎鸣即噎，也即商祖契，所以才有玄鸟传说、生岁传说。《吕氏春秋·勿躬》：“后益作占岁。”而后益即伯益，为皋陶（伯夷）之子，则伯夷自然也就是商祖契，《左传·昭公元年》所称的“允格”。契与月也是音转关系，故《大荒西经》的“帝俊妻常羲，生月十有二”也即帝俊生契，帝俊即瞽叟，所以契和舜是兄弟关系。《左传·昭公元年》：“昔高辛氏有二子，伯曰阍伯，季曰实沈，居于旷林，不相能也，日寻干戈，以相征讨。后帝不臧，迁阍伯于

---

<sup>38</sup> 《古字通假会典》第 513 页“吉与絜”条，济南：齐鲁书社，1989 年 7 月。

商丘，主辰，商人是因，故辰为商星。迁实沈于大夏，主参，唐人是因，以服事夏商。”高辛氏即帝喾，所以阍伯就是契，实沈就是舜。在此基础上再回顾《尚书·尧典》的“禹拜稽首，让于稷、契、暨皋陶”可知，禹就是让于舜兄契，而稷、皋陶皆为契的分化。契为帝俊之子，故帝俊即后土，共工为其父。“祝融降处于江水，生共工”，是共工即帝江，非常可能也就是鼓所杀的葆江，若此则为帝俊弑父故事。《山海经·大荒北经》：“后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。”古文字中“信”或书为从言从身，既已知“后土”就是“帝俊”，则“信”自然也就是“三身”，也就是“舜”，因此“夸父”很可能就是“商均”，“夸父不量力，欲追日景”就是以句记日测定日影的神话化，这也就是前文解析内容所说“进退五日”、“先后五日”的来源。长沙子弹库楚帛书《乙篇》：“炎帝乃命祝融，以四神降奠三天；思敷奠四极。曰：非九天则大倾，则毋敢蔑天灵。帝俊乃为日月之行。共工夸步，十日四时，”其世系正与前文分析相合，所说“夸步”显然就是“夸父”，对照前文“帝俊乃为日月之行”，可知是楚帛书是以共工定四时、夸父定十日。

实际上在《海内经》中，戏器与术器皆称器，不难推测器同样当是一种称号，而器、弃同音，因此周人先祖弃，可知仍然并不是一个具体的人名。由此再来回顾《左传·昭公二十九年》：“顓頊氏有子曰犁，为祝融，共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也，后土为社，稷，田正也，有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀

之，周弃亦为稷，自商以来祀之。”和《淮南子·汜论》：“故炎帝于火，而死为灶；禹劳天下，而死为社；后稷作稼穡，而死为稷。”则禹为社、弃为稷当是杞夏传统，殷商后人则是社稷无别都是祭祀的帝嘗。

葛陵楚简甲三 76 有“灵君子、户、步、门”，宋华强先生《新蔡葛陵楚简初探》中认为“‘步’的位置正跟‘行’相当。”<sup>39</sup>北大简《禹九策》有“五祀者，门、户、壁、炊者、霤下。”“壁”、“步”显然为音转关系<sup>40</sup>，故“壁”即对应“行”。葛陵楚简的“灵君子”，疑即北大简《禹九策》的“霤下”，笔者在《北大简〈禹九策〉试析》言：“‘霤下’当指天窗之下，清代徐鼐《读书杂释》卷十三‘溜即刘字’节：‘中央曰中溜，古者复穴后室之溜，当今之栋，下直室之中，古者溜下之处也。《公羊·哀公六年传》注：‘中央曰中溜’，疏引庾蔚之《礼记月令说》曰：‘中溜，复穴皆开其上取明，故雨溜之。是以因名中室为中溜也。’今俗谓之‘开天窗’。烧片瓦空其中，俗谓之‘屋漏’，是其遗意也。”所说‘天窗’，实即‘窗’的本义，《说文·囟部》：‘囟，在墙曰牖，在屋曰囟。’屋即现在所说的屋顶，故天窗之下，也即先秦时所称的中溜，故中溜可称‘霤下’。”<sup>41</sup>故“灵君子”、“灵下”也即对应“中霤”。

清华简《八气五味》此段“帝为五祀”内容，其五行顺序以

<sup>39</sup>《新蔡葛陵楚简初探》第 229 页，武汉大学出版社，2010 年 3 月。

<sup>40</sup>参《古字通假会典》第 485 页“辵与幕”条，济南：齐鲁书社，1989 年 7 月。

<sup>41</sup>中国先秦史网站：<http://www.xianqin.tk/2017/08/26/389>，2017 年 8 月 26 日。



水、火、木、金、土为序，合于《尚书·洪范》，而与上文五味顺序及下文木、火、金、水、土顺序的先序东南西北四方后序中央不同，故可推测这些内容本就是不同来源的抄录。

木曰隹（唯）從母（毋）拂（拂）〔一八〕，火曰隹（唯）啻  
（適）母（毋）憲（違）〔一九〕，

整理者注〔一八〕：“拂，违逆。《汉书·王莽传》‘拂世矫俗’，颜注：‘拂，违也。’”<sup>42</sup>《荀子·臣道》：“《书》曰：从命而不拂，微谏而不倦，为上则明，为下则逊。”比较清华简《八气五味》此段内容，或可推测“木曰”以下，皆是以五行之性拟喻为臣之道。

整理者注〔一九〕：“适，《玉篇·辵部》：‘从也。’”<sup>43</sup>南朝陶弘景《真诰》卷六：“栖道任适，不敢有违。”可与清华简《八气五味》“火曰唯适毋违”参看。

金曰隹（唯）斲（斷）母（毋）紉，水曰隹（唯）攸母（毋）𡗗  
（止），土曰隹（唯）定母（毋）困。【七】

《方言》卷六：“攔，斲，续也。秦晋续折谓之攔，绳索谓之斲。擘，楚谓之紉。”王国维《书郭注〈方言〉后三》：“今本自‘擘’以下五字自为一节。案《原本玉篇》引‘斲，续也，楚谓之紉’。洪兴祖《楚辞补注》亦引‘续，楚谓之紉’。是此二节本是

<sup>42</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第160页，上海：中西书局，2018年11月。

<sup>43</sup>《清华大学藏战国竹简（捌）》第160页，上海：中西书局，2018年11月。

一节，又衍‘擘’字。王逸《楚辞注》：‘纫，索也。’正本之《方言》。郭注云：‘今亦以线贯针为纫。’义亦与‘擘’无涉，而与‘续’及‘绳索’之义相近。今本盖误。”是“纫”即“续”的楚方音，可证清华简《八气五味》此段是楚语。

《说文·支部》：“攸，行水也。从支从人，水省。洧，秦刻石绎山文攸字如此。”所说的“洧”，实即读为“流”的“游”字，《诗经·秦风·蒹葭》：“溯游从之，宛在水中央。”清代俞樾《群经平议·毛诗二》：“游与流古字通。”《史记·项羽本纪》：“古之帝者地方千里，必居上游。”《集解》：“文颖曰：居水之上流也。游，或作流。”《汉书·韦贤传》：“德盛而游广，亲亲之杀也。”颜师古注引如淳曰：“游，亦流也。”前文所引《风俗通》：“共工氏之子曰修，好远游，故祀为祖神。”以“游”为“修”的音训，修、攸相通，故“水曰唯攸毋止”即“水曰唯流毋止”。

《礼记·中庸》：“凡为天下国家有九经，所以行之者一也。凡事豫则立，不豫则废。言前定则不跲，事前定则不困，行前定则不疚，道前定则不穷。”孔颖达疏：“事前定则不困者，困，乏也。言欲为事之时，先须豫前思定，则临事不困。”正可与清华简《八气五味》“土曰唯定毋困”参看。