臺大文史哲學報　第八十四期
2016年05月　　頁 1 ~ 5 1
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI: 10.6258/bcla.2016.84.01

古禮經說中的「主」制來由蠡測*

彭　美　玲**

摘　要

先秦古禮自喪及祭所用之「主」，乃木製象神物件，藉以事奉先人。漢、晉經師指出「主狀正方，穿中央、達四方」，其形構特殊，歷來卻幾乎未見說解。本文認為上述主狀與晚商亞字形大墓應頗有關聯。

亞字形初源自先民觀測天地形成的認知圖象，既投射於古宗廟、明堂等禮制建築佈局，又複製於晚商四墓道的王公大墓，甚且在商周彝銘呈現謎樣的「亞」形符號。而神主既供祖先妥靈，亦具體而微地模擬亞形。自晚商以迄西漢，亞字墓應屬帝王所有，與此呼應的則是《公》、《穀》家說：「天子、諸侯有主」而「大夫、士無主」。相關佐證如： 1、古時「黃帝四面」的傳說， 2、《儀禮・覲禮》壇祀「方明」， 3、《周禮・典瑞》斂用「駔圭」，俱可與「主」制、「亞」形連類並觀。要之，主狀附帶的亞字形穿孔，不只象徵死者靈魂駐居「神聖的中心」，四出延展的通道，亦寓含人王君臨大地的權威感及道通天地的心靈意識。

臺灣大學博碩期刊資料庫

關鍵詞：古禮　祭祖　神主　亞字形　亞字墓

104.01.08 收稿，104.12.11 通過刊登。

* 初稿宣講於 2014 年 12 月 6 日「第三屆禮學國際學術研討會」，北京清華大學中國禮學研究中心、杭州中國美術學院視覺中國研究院、嘉禮堂主辦，浙江杭州。

** 國立臺灣大學中國文學系副教授。

一、引言

中國向稱文明古國、禮義之邦，數千年泱泱文化可謂以「禮」為核心。在家族主義、孝道觀念的影響下，喪、祭之禮尤其受到重視，由此發展出深遠的祖先崇拜傳統，洵為漢文化的重要特色。一如《荀子・禮論》所言：「事死如事生，事亡如事存，狀乎無形影，然而成文。」[1]先秦士以上的貴族事奉祖先，由喪祭以迄吉祭，採用各種不同的象神樣式，具體見於三《禮》記載，諸如初喪設「重」、既虞立「主」、臨祭設「尸」等。當死亡事件發生，初設重鬲以依托新死者精魂，葬後返家復行安魂虞祭，遂立「主」而埋「重」——「重」固然具有「主道」，卻是初終殮殯階段的暫時措施。至於「主」更是攸關重大，它代表家內祖先靈魂的駐所，包括虞、祔之際暫立的「虞主」，以及期年練祭改立的「練主」，待期滿除喪練主祔入宗廟，從此「神主」即為正式的祖靈所憑依，與宗廟、丘墓同樣神聖而不可褻瀆。此外，自虞祭起，每逢祭祀復臨時設尸，由生者扮演先人以模擬受祭。上述「重」、「主」、「尸」之設，均乃「狀乎無形影」，藉由不同的設施物甚或表演者，將已逝的親人精魂具體化，以為喪奠、喪祭和吉祭行禮的標的對象。秦漢以降，「重」、「主」與時變化，各有發展，「尸」則因故明顯消亡，箇中牽涉不少內涵豐富的禮俗課題，值得細加探究。限於篇幅，本文聚焦於古禮「主」制加以開展。

概覽中國古代禮俗，「神主」可說是祭禮當中最具代表性的核心要角，它不只牽涉名物制度，更攸關孝道思想、宗族倫理，乃至古人的靈魂生死觀，自不宜等閒視之。章景明先生論述殷周廟制，已就立尸和神主制度做成翔實切要的討論；[2]林素英亦曾敘及喪祭之禮〈神魂的象徵——為銘到作主〉；[3]趙旭〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉暢談宋以來流行的「影堂」風習，牽涉神主之祭；[4]日本學者吾妻重二撰有〈木主考——到朱子學為止〉和〈近世儒教祭祀禮儀與木主、牌位——朱熹《家禮》的一個側面〉；[5]楊家剛《先秦神主制度研究》

1 清・王先謙，《荀子集解》（臺北：世界書局，1976），頁 251。

2 章景明，《殷周廟制論稿》（臺北：學海出版社，1979），頁 94-153。

3 林素英，《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1997），頁 143-150。

4 趙旭，〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《宋遼金元史》2009 年第 1 期（2009 年 2 月），頁 3-23。

5 〔日〕吾妻重二著，吳震編，《朱熹《家禮》實證研究》（上海：華東師範大學出版社，2012），頁 159-175、176-203。

臺灣大學歷史學系學術庫

溯及〈前神主形態與神主起源綜考〉。[6]至於本文首先略溯古禮經說中的「主」制大要，既而針對「主狀正方，穿中央、達四方」的初始來由提出個人假說，比對殷墟王陵區及山東蘇埠屯「亞字形」大墓，可聯想主制即此類亞字墓的「微型模擬」，進一步可與學界「亞」形的相關討論做連結，概因「亞」形的特殊形構足以反映古人的靈魂觀及世界觀。

二、略溯古禮經說中的「主」制

神主起源何時固難究詰，且先由考古角度略窺一二。徐良高指出：中國的祖先崇拜源自生殖崇拜，新石器時代的龍山文化遺址有不少陶石祖出土，應即父權制確立、祖先崇拜產生的標誌。[7]詹鄞鑫雖否定生殖崇拜說，仍同意甲骨文「且」即「祖」字初文，本義是「祖先神靈所依附的神主」，在仰韶文化中它們常以陶罐偶像的形式出現，如黃河流域仰韶文化遺址所見，「幾乎都以陶罐為身，瓶口做人頭形偶像，[8]且瓶口即頭頂上有一個小孔」，推測應是「供靈魂出入的通道」，因此「這類陶罐偶像，既是祖先靈魂的歸宿，也是氏族祭祀祖先用的神主」。神主發展到了商代以木製為「示」，周代則稱之為「主」。[9]倘人形陶罐確如詹說是史前時期的神主，那麼似乎還需要解釋為何商周以來改用木主。徐良高指出一個有趣的現象，他說：「中國古代偶像崇拜很不發達，紅山文化的女神像雕塑在後來各文化中均不見；良渚文化玉琮上的祖先神像很快就抽象化、異化了；商周文物中所見的人像基本上是被統治者或異族人。」[10]商

6 楊家剛，《先秦神主制度研究》（西安：西北大學中國史學科碩士論文，2014）。楊文揭舉資料繁多，論證非無可取。不過，其將上古神主源流區分為三：「中空型」、「尖底型」與祭火傳統，篇首摘要又說「中空型」「結合早期神樹、樹樁、火把等木質材質發展為周代『主狀正方，穿中央，達四方』之形制」，由於未曾意識到「亞字形」的存在及特殊用意，尚未能切中肯綮。

7 徐良高，《中國民族文化源新探》（北京：社會科學文獻出版社，2002），頁 254。

8 如甘肅秦安大地灣、寺嘴，分別出土新石器時代仰韶文化人頭形器口彩陶瓶（見篇末所附【圖 1】）、馬家窯文化人頭形器口紅陶瓶，可為代表。參〔美〕楊曉能，《中國原始社會雕塑藝術》（*Sculpture of Prehistoric China*）（香港：太道出版公司，1988），頁 43 圖版 2、頁 83 圖版 61。

9 詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁 130-132。

10 徐良高，《中國民族文化源新探》，頁 256；又徐良高，〈從商周人像藝術看中國古代無偶像崇拜傳統〉，中國社會科學院考古研究所編，《考古求知集》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁 334-352。

臺灣大學博物館學術資料庫

代考古迄今尚未發現宗廟的神主，[11]章景明先生又說：「周王室及中原各國宗廟中的神主，是否也有繪像雕刻的形式，則不得確知。」[12]綜上觀之，古代神主的實物形象暫時只能借重古文字做為參考。[13]

郭沫若（1892-1978）考釋商代甲骨文，謂「且」實牡器象形，「示」乃牡神，俱與祖先神象有關，[14]連類相及的甲、金文包括「示」、「宗」（見【圖2】）、「主」、「宝」等字。概言之，卜辭「示」象神主，「宗」即藏主之所。[15]如徐中舒（1898-1991）解讀「示」字「象以木表或石柱為神主之形」；[16]「示」字下或附加點狀，以表祭祀所用酒醴。[17]許進雄先生說「示」字「作某種有形的崇拜物形」，「宗」字則是「作建築物內有神位之狀」。[18]朱歧祥謂「主」亦指神主，不過「卜辭例僅一見，名詞當動詞用」。[19]晚期金文、戰國竹簡出現了上加「宀」部的「宝」字，其與「宗」字可視為同一字的分化，二者均象神主置於廟中之形。根據《說文》解釋：「主，鐙中火主也。」引申假借為臣主、賓主之主；「宝，宗廟宝祏。」經典中亦逕作「主」，未見从小篆作「宝」者。[20]此外陳夢家（1911-1966）提到，卜辭「上甲至報丁皆以□、匚與日名合

11 劉釗指出 1991 年安陽殷墓出土 14 件石製柄形飾，長度 6.6～9.7 公分不等，其中 6 件各以朱書寫有「祖甲」、「祖丙」、「祖庚」、「父□」、「父辛」、「父癸」等祖先名號，推測其物「可以用為石主」，亦不排除為明器的可能性。見劉釗，〈安陽後岡殷墓所出柄形飾用途考〉，《考古》1995 年第 7 期（1995 年 7 月），頁 623-625 轉 605。

12 章景明，《殷周廟制論稿》，頁 116。

13 承蒙英國牛津大學羅伯特．恰德（Robert L. Chard）教授提醒，戰國時期包山楚簡出現有「五祀」神牌。按楊華指出：包山 M2 發現了祭禱「五祀」的神牌，是大體屬於長方形的五塊小木牌，長 6 公分，寬 1.8 公分，厚 0.2 公分，頗為小巧，各書「室」、「門」、「戶」、「行」、「灶」五字，此等物件反映墓主有意延續生前日常生活對五祀的祭禱。參楊華，〈「五祀」祭禱與楚漢文化的繼承〉，《古禮新研》（北京：商務印書館，2012），頁 387-388。惟本文討論重心在於宗廟祖先神主，而五祀與祭祖不同，且屬小祀，楚墓神牌可供旁參耳。

14 郭沫若，〈釋祖妣〉，《甲骨文字研究》（香港：中華書局，1976），頁 34、38。

15 李孝定，《甲骨文字集釋》，《中央研究院歷史語言研究所專刊》之 50（臺北：中研院史語所，1991），卷 7，頁 2479。又姚孝遂、肖丁，《小屯南地甲骨考釋》（北京：中華書局，2004），頁 25。

16 徐中舒主編，《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，2006），卷 1，頁 11。

17 商承祚，《甲骨文字研究》（天津：天津古籍出版社，2008），頁 98。

18 許進雄，《中國古代社會》（臺北：臺灣商務印書館，2013），頁 612。

19 朱歧祥，《殷墟甲骨文字通釋稿》（臺北：文史哲出版社，1989），頁 387、186。

20 清．段玉裁，《說文解字注》（臺北：漢京文化公司，1983），分見卷 5 篇上、卷 7

臺灣大學藝術圖書資料庫

文」，「匚」、「匸」象盛主匣之形，正面、側面所見不同而已，[21]非藏主石函，實乃《說文》釋為「宗廟盛主器」的「匰」。[22]由此看來，古文字已然顯示神主之為物由來已久，與三代先民的祖先崇拜淵源深厚。

續觀文獻記載，《禮記・檀弓下》「殷主綴重焉」，可證至遲到商代已有「重」、有「主」。另東漢許慎（30-124）《五經異義》引《公羊》說，在「祭有主者，孝子之主繫心」之下接續「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗」。[23]參照《論語・八佾》哀公問社，宰我對答「夏后氏以松」云云說詞同前，[24]或疑《公羊》前說可能因一字之差，誤將「社」、「主」混為一談，故不輕予採信。然而與其認做資料混淆，不如看成三代祭先神主和社木材質相通，概皆視風土地氣所宜就便取材，[25]若然，則夏朝或已有木主存在。

今本《儀禮》十七篇的末六篇，〈士喪〉、〈既夕〉、〈士虞〉、〈特牲〉、〈少牢〉、〈有司徹〉依序記載了先秦士人凶喪以迄士、大夫家的吉祭禮，從中可歸納「初喪設『重』」、「既虞立『主』」和「臨祭設『尸』」等幾種象神樣式。「重」與「主」有連帶關係，清莊有可（1744-1822）的解釋可備參考：

> 蓋棺之後，音容不可再見，故設木以象神，而魄體尚在柩，以其魂魄兩分，而有「重」之名也。及既葬，體魄藏，迎精而反，立主以棲神，則子姓之心專注於此，故又有「主」之名也。[26]

兩者下文一併討論。「尸」與「主」非不相干，卻自成一樁重要課題，且俟另文處理。

（一）初喪設「重」以暫代神主

篇下，頁 214-215、頁 342。

21 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956），頁 439。

22 詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，頁 199-200。

23 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 46，頁 801，〈祭法〉孔《疏》引。

24 三國魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，卷 3，頁 30。

25 漢・許慎《五經異義》：「夏人都河東，宜松；殷人都亳，宜柏；周人都灃、鎬，宜栗。」見清・黃以周，《禮書通故》第二冊（北京：中華書局點校本，2007），卷 13，頁 667 引。朱子推測古之社「但以所宜木為主，如今世俗神樹模樣」，見宋・黎靖德編，《朱子語類》第六冊（北京：中華書局點校本，1999），卷 90，頁 2290。

臺灣大學學術期刊資料庫

親者新死之初，體魄已然衰逝，神魂則飄渺於六合之間，孝子不只藉「無時之哭」迭予呼喚，[27]復為之立「重」使有所憑依。《儀禮‧士喪》中庭設重，鄭玄（127-200）《注》云：「木也縣物焉曰重。刊，斲治；鑿之，為縣簪孔也。士重木長三尺。」賈公彥《疏》推估直豎部份等同銘旌之杠，大夫五尺、諸侯七尺、天子九尺，「橫者宜半之」，鄭《注》又推致橫桿兩端懸鬲之數：「士二鬲，則大夫四、諸侯六、天子八，與簋同差。」[28]《禮記‧檀弓下》云：「重，主道也。」意味立主之前，重是新喪未葬所設的憑神品物，參合《儀禮》、《禮記》鄭《注》則可知，「重，既虞而埋之」，埋於祖廟門外道左之處。[29]

〈士喪〉又設有「銘旌」：「為銘各以其物，……書銘于末，曰：『某氏某之柩』。」鄭《注》云：「銘，明旌也。……以死者為不可別，故以其旗識識之。」[30]亦即各依身份製作旗幟狀的「銘」屬綴竹杠，表識其柩。在已發現的考古實物中，如1971年長沙馬王堆漢墓出土T形帛畫（長205公分，上部寬92公分，下部寬47.7公分），今藏湖南省博物館，一般認為即喪葬所用的銘旌，或稱「非（通飛）衣」，出殯時揚舉棺柩之前，入葬時披覆棺蓋，推測畫面中心所繪人物即墓主形象，此物具有巫術性質，其作用應即引魂升天。[31]相對於大遣「銘旌」隨葬入土，「重」則倚於道左另行掩藏，由「虞主」接續其象神角色，因知初喪階段真正的象神標的物是「重」而非「銘旌」，兩者必須有所區辨。

（二）既虞立「主」以依棲祖靈

傳統祭禮以家門為限，有內神與外神之分，實際上家內祖先和外界諸神均可立神主，以做為祭祀中的象徵物件。[32]本文論述的「古制之主」，主要聚焦

臺灣大學藝術期刊資料庫

26 清‧莊有可，《禮記集說》（臺北：力行書局，1970），卷 4，頁 201。

27 《禮記‧檀弓上》：「父母之喪，哭無時，使必知其反也。」見清‧孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局點校本，1989），卷 9，頁 232。

28 以上見漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 36，頁 423。

29 分參漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，〈既夕〉，《儀禮注疏》，卷 39，頁 465；漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，〈雜記上〉，《禮記注疏》，卷 41，頁 725。

30 漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 35，頁 412。

31 參鄭曙斌，〈馬王堆漢墓 T 形帛畫的巫術意義〉，湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集：1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》（長沙：湖南出版社，1994），頁 312。

32 如古時五祀：門、戶、行、竈、中霤，各為之設主。參漢‧蔡邕，《獨斷》（臺北：臺灣商務印書館，1970），卷上，頁 9-10。

於先秦貴族祭祖的部分。

1. 「主」的質料樣式及相關處置

首先就材質言，古禮神主通常概指木主，然亦非無別說。楊希枚（1916-1993）討論殷周祭祖禮，即針對卜辭「祏」與「宗」字，佐以《左傳》「使祝、史徙主祏于周廟」，[33]以及《說文》「祏，宗廟主也。……一曰大夫以石為主」，[34]推論殷人一如周人，「皆為先祖先王立神主，且祏字從石，蓋初均為石質。」[35]相對的是東漢王充（27-91）所言：「宗廟之主以木為之，長尺二寸，以象先祖。」[36]此屬周禮成熟規範化之後的定制通說。

依循喪、祭過程，古代神主前後有階段式的演變，凶喪時期暫立「喪主」，為桑木製的「虞主」；期年練祭改立「吉主」，為栗木製的「練主」，待期滿除喪恢復純吉，始序昭穆而祔宗廟。象神的神主何以採用木料？書傳曾賦予典型的儒家解釋：「廟主用木者，木落歸本，有始終之義。」[37]似微妙透露出古人視天地一氣、以死生為自然循環的達觀思想。依《公羊》說，三代吉主尚表現材質之異：「夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗。」何休（129-182）《注》採取漢儒慣用的聲訓方式，闡明「松猶容也」、「柏猶迫也」、「栗猶戰栗」的深微寓意。[38]

主的形制特徵為何？包括許慎、何休、范寧（339-401）在內，漢、晉經說一再表明：「主狀正方，穿中央、達四方。天子長尺二寸，諸侯長一尺。」[39]書

33 晉．杜預注，唐．孔穎達疏，〈昭公十八年〉，《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 48，頁 81。

34 清．段玉裁，《說文解字注》，1 篇上，頁 4-5。

35 楊希枚，《先秦文化綜論》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 141。

36 漢．王充，《論衡．亂龍》，見黃暉，《論衡校釋》第三冊（北京：中華書局，1996），頁 703-704。

37 宋．李昉，《太平御覽》第五冊（石家莊：河北教育出版社點校本，2000），卷 531，頁 211，〈禮儀部十〉引《禮記外傳》。

38 漢．何休注，唐．徐彥疏，《公羊注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 13，頁 164。

39 漢．何休注，唐．徐彥疏，《公羊注疏》，卷 13，頁 164，〈文公二年〉何《注》；又晉．范寧注，唐．楊士勛疏，《穀梁注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 10，頁 98，〈文公二年〉范《注》雷同。另據漢．衛宏說：宗廟右主為父、八寸，左主為母、七寸，廣厚三寸，論者以為「何、衛二說相須始備」，衛說八寸應為大夫之主。見明．劉績，《三禮圖》，《景印文淵閣四庫全書》第 129 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 3，頁 368。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳亦謂天子、諸侯之主「四向孔穴，午達相通」，[40]換言之就是「于面背、左右各開孔，達中央」。[41]古來立木為主，其材料取得、工法製作並不困難，然而早期「正方」的形狀，與後來為避免僭越而刻意簡化、轉趨扁薄的「神板（祠版）」畢竟有別；又中穿四達的造型特徵似乎表現了特殊的設計理念，若非出於現實功能的考量，則必然別有觀念、俗尚的成因，令人遺憾的是歷來幾乎未見解釋。高本漢注意及此，提出假說，他以為古代木主中空（「狀正方，穿中央」）的形制源於駔琮，蓋由於琮狀外方內圓，「內圓中空，適可藏性器狀的祖主」，凌純聲許之為「創見」，說是「迄今除高氏說外，尚無更好的解釋」。[42]日本考古學家林巳奈夫甚至逕主張「琮」即是「主」，他同樣由「主狀正方，穿中央、達四方」一語出發，推敲神主此物是正方柱狀，「在正方柱上的正方形中央穿孔」，故而符合琮的樣式，又將「達四方」解讀為「將琮從上俯視，見其形狀為『正方』、『四方』形」。[43]竊疑上舉二家未免釋讀不精，有失附會。[44]本文則別出設想，認為「其狀正方，穿中央、達四方」的古制神主，和晚商亞字形墓葬理應有相當關聯，這將是下文努力嘗試解決的難點。

立主之後，自凶趨吉神主有所更替，舊主須予掩藏。虞主埋處異說紛出，或謂廟北牖下、壁兩楹之間，何休謂兩階之間；鄭玄比照先前之「重」，故以為埋於廟門道左。[45]南宋朱子（1130-1200）談到古今變化：「古人埋桑主於兩堦間，蓋古者階間人不甚行。今則混雜，亦難埋於此，看來只得埋於墓所。」[46]總之必以僻靜深密處為宜，以避免干擾造成不敬。

而所謂「廟無虛主」，神主以木料裁製，入廟長期供奉時須講究保存條件，

40 宋．李昉，《太平御覽》，卷 531，頁 211，〈禮儀部十〉引《禮記外傳》。

41 清．黃以周，《禮書通故》第二冊，卷 16，頁 735。

42 凌純聲，〈中國古代神主與陰陽性器崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 8 期（1959 年秋季），頁 19（全文頁 1-46）。

43 〔日〕林巳奈夫著，楊美莉譯，《中國古玉研究》（臺北：藝術圖書公司，1997），頁 143。

44 張光直指陳史前玉琮的特點：外方內圓、從中貫通、表面多飾以動物面紋或鳥紋，多用玉製間或石製，出土於墓葬。由良渚文化的例證看來，琮應是當時有財有勢的特權階級所使用的貫通天地的法器。參張光直，〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉，文物出版社編輯部編，《文物與考古論集》（北京：文物出版社，1986），頁 253-254、257。

45 分參漢．何休注，唐．徐彥疏，《公羊注疏》，卷 13，頁 164；漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 9，頁 169，〈檀弓下〉孔《疏》。

46 宋．黎靖德編，《朱子語類》第六冊，卷 89，頁 2283。

臺灣大學學術期刊資料庫

尤以防火為第一要務，是以孔穎達（574-648）云：「宗祏者，慮有非常火災，於廟之北壁內為石室，以藏木主。有事，則出而祭之；既祭，納於石室。」[47]另按《周禮‧春官‧司巫職》「祭祀則共匰、主。」清孫詒讓（1848-1908）以為《周禮》宗廟之主平日藏於石室，亦稱石函，祭時出主則以匰器盛之，避免徒手奉持而嫌褻瀆。[48]要之，古禮木主通常函於石室，貯於宗廟之壁，可謂防護周密，敬慎有加。主為神象，常設於宗廟；待五世親盡，則毀廟遷主。「壞廟之道，易檐可也，改塗可也。」[49]據朱子說：「不是盡除，只改其灰節，[50]易其屋簷而已。」[51]「遷主」則是將毀廟之主遷至太祖廟集中存放。[52]

2. 「主」的爭議課題[53]

（1）《公》、《穀》有「虞主」、「練主」，《左傳》言「祔而作主」

如前所述，古代喪禮自初終至虞祭，暫時以「重」繫屬亡魂所在，爾後伴隨時程遞進、吉凶轉移，前有桑木所製「虞主」——屬新鬼時期的喪主，[54]後

47 晉‧杜預注，唐‧孔穎達疏，《左傳注疏》，卷 9，頁 156，〈莊公十四年〉孔《疏》。

48 《周禮‧春官‧司巫職》，見清‧孫詒讓，《周禮正義》第八冊（北京：中華書局點校本，1983），卷 50，頁 2067。

49 晉‧范寧注，唐‧楊士勛疏，〈文公二年〉，《穀梁注疏》，卷 10，頁 98。

50 「灰節」一詞少見，不知是否為「灰塑」之訛文或別稱。灰塑是嶺南傳統建築外表的裝飾工藝，常見於寺觀、祠堂或豪門大戶。其以石灰為主材料，加入紅糖、糯米漿及各色顏料等，施作於瓦脊、山牆、屋簷、門額、窗框等處，題材則有山水、花鳥、人物之類，不僅絢麗多彩，賞心悅目，並具有防潮、防蛀、防火等保護房舍的實用功能。

51 宋‧黎靖德編，《朱子語類》第六冊，卷 83，頁 2172。

52 據馮君八萬言章句說，「正廟之主各藏太室西壁之中，遷廟之主於太祖太室北壁之中。」見唐‧杜佑，《通典》第二冊（北京：中華書局點校本，1996），卷 48，頁 1347，引三國魏高堂隆說。

53 清‧姚際恆董理諸家異說有三：一、大夫士主之有無；二、作主之時；三、祔後主之或在廟與反寢。基於篇幅與文脈的考量，本文討論以前兩項為重。至於第三項，姚氏以「主必于廟，祭不必于主」為斷，云：「廟以棲神，故主棲于廟，從無棲于寢者；若祭，則不必定在主前。」見《儀禮通論》（北京：中國社會科學出版社點校本，1998），卷 13，頁 480-481。

54 先秦喪禮葬後的重要節目有「虞祭」、「卒哭祭」和「祔祭」，漢魏以後受佛道喪俗影響轉變為「七七」和「百日」。詳葉國良老師，《中國傳統生命禮俗》（臺北：五南出版公司，2014），頁 223-231。

漢‧班固，《白虎通》逸文敘及「虞而立主」的用意：「孝子既葬，日中反虞，念親已沒，棺柩已去，悵然失望，彷徨哀痛，故設桑主以虞，所以慰孝子之心。」見清‧

臺灣大學圖書館資料庫

有栗木所製「練主」——屬即將入廟成神的吉主，此乃本於《公羊》「虞主用桑，練主用栗」、《穀梁》「喪主於虞，吉主於練」為說。[55]且「桑主不文，吉主皆刻而謚之」，[56]意謂喪主尚未題字，一派質樸，吉主則刻謚以標記名分，應是為了死者練祭再過一年即將升格入廟，無論採取「異廟別主」或「群祖合廟」的廟制，最起碼都要定時參加禘祫合祭，故而有別白身分、序列昭穆的必要。

此處細部尚須討論。古禮虞祭非一，天子九虞歷時十六日，諸侯七虞十二日，大夫五虞八日，士三虞四日。[57]以士言之，葬用柔日，日中返家始虞，隔一日再虞，後虞改用剛日，隔一日卒哭，[58]祔祭又用柔日，茲依賈公彥舉例說明序列如下：[59]

日期	丁（柔日）	戊（剛日）	己（柔日）	庚（剛日）	辛（柔日）	壬（剛日）	癸（柔日）
行事	葬→始虞祭	–	再虞祭	三虞祭	–	卒哭祭	祔祭

諸虞之間既有數日之差，所謂「虞主」究竟是「始虞」抑或「虞後」立之？其

陳立，《白虎通疏證》（北京：中華書局點校本，1994），頁 578。

55 分見漢．何休注，唐．徐彥疏，《公羊注疏》，卷 13，頁 164；晉．范寧注，唐．楊士勛疏，《穀梁注疏》，卷 10，頁 98。

56 漢．何休注，唐．徐彥疏，《公羊注疏》，卷 13，頁 164，何《注》引《儀禮．士虞記》逸文。

57 參漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 4，頁 80，〈曲禮下〉孔《疏》引許慎《五經異義》《左氏》說。

58 《儀禮．士虞記》云：「三虞卒哭，他用剛日，亦如初，曰：『哀薦成事。』」舊說係將「三虞」、「卒哭」頓開分讀，故謂三虞之後復有卒哭。清．方苞則將二者連讀，認為「彼（〈檀弓〉）記所云『卒哭曰成事』者，乃舉卒哭以當三虞，……非謂三虞後別有卒哭之祭也。」見《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 14，頁 238。清．萬斯大另主士三次虞祭均用柔日，以為「（〈士虞記〉）『三虞』二字不連『卒哭』讀，『卒哭他用剛日』，謂卒哭別用剛日也。」見《禮記偶箋》，《續修四庫全書》第 98 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 1，頁 615。

59 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 19，頁 294，〈春官．小宗伯〉賈《疏》。

臺灣大學學術期刊資料庫

實鄭玄據《禮記・雜記》說得明白：「重，既虞而埋之，乃後作主。」[60]又賈公彥云：

> 未虞以前，以重主其神。虞所以安神，雖未作主，初虞，其神即安於寢，不假重為神主；又士、大夫無木主，明亦初虞即埋之也。[61]

孔穎達則云：

> 作主為祔所須。……是摠行虞祭竟，乃埋重作主耳。……明虞唯立尸，未作主也。[62]

看來三家均謂「既虞作主」，[63]惟賈、孔埋「重」時間卻有「初虞」、「竟虞」之分。乍看賈說頗嫌可疑，倘初虞埋重，虞主猶未及成立，縱使已舉行相關儀式，卻未提供實物為依棲之所，未知其神將何以「安」之（據今文說大夫、士位卑而無主，另當別論）？此處當細繹虞祭之前「喪奠」與「重」的關係。〈士喪禮〉依序有始死奠、小斂奠、大斂奠（奠於尸東），殯後有朝夕奠、朔月奠（奠於奧），大夫以上兼有月半奠、薦新奠，葬時有遷奠、祖奠、大遣奠（設於柩西），「葬乃廢奠而虞祭」，[64]即〈檀弓下〉所謂「以虞易奠」。當尸柩安葬，自虞祭起即終止其前以「事生之道」為之的各式喪奠，此時「重」應已完成其階段任務。其原以飯含餘米為粥、以鬲盛之，欲使神靈有所憑依，爾後《儀禮・既夕》「甸人抗重，出自道，道左倚之」，鄭《注》明言「重不反」、「重不藏（於壙）」，其時乃使甸人「守視之」，[65]清吳紱因而解釋：重「必俟虞祭畢乃埋之，中有數日，故須守視也」。[66]所謂「守視」時間可長可短，

60 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 9，頁 168，〈檀弓下〉鄭《注》。

61 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 39，頁 465，〈既夕〉賈《疏》。

62 漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 4，頁 79-80，〈曲禮下〉孔《疏》。

63 另有《禮記外傳》透露不同的線索：「人君既葬之後，日中虞祭，即作木主以存神。」見宋・李昉，《太平御覽》，卷 531，頁 211，〈禮儀部十〉引。這則資料固然來源不明，或只能看成無名記者雜抄，可信度不高，但它畢竟提出了「始虞立主」，表示古禮實際上（在未達一定統整程度時）也存在「非一元」的可能性。

64 參漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 20，頁 310，〈春官・司几筵〉賈《疏》。

65 分見漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 39，頁 465；卷 38，頁 455。

66 清・胡培翬，《儀禮正義》第三冊（南京：江蘇古籍出版社點校本，1993），卷 30，

臺灣人文學術期刊資料庫

僅據吳說固難為賈、孔臆定甲乙，然孔說情理似略勝賈，故不妨暫依孔說整理喪禮初期的象神概況如下：

> 初終：設重→既葬始虞：臨祭立尸→天子九虞、諸侯七虞畢：埋重立主；大夫五虞、士三虞畢：埋重無主→卒哭而祔

至此差可理解，「《公羊》云『虞主用桑』，謂虞祭之末也；《左傳》云『祔而作主』，[67]謂用主之初。」[68]猶如孔穎達所彌縫，只因「《公羊》上係之於虞」而「左氏據祔而言」，[69]實則同樣指涉桑主無別。清方苞（1668-1749）亦予確認：「主宜成於末虞既畢之後。……《左傳》祔而作主，據入廟而言；《公羊》虞而作主，據刊木為主而言。」二說不過一夕之隔，基本無異。[70]

（2）《公羊》說卿大夫士無主，依《左傳》大夫有主

經說有關「主」的爭議不只前述，尚存在「大夫士是否有主」的公案。較早的資料見於許慎《五經異義》和鄭玄《駁五經異義》，不過兩家原書不存，各家引述則詳略有別，易致混淆，清胡培翬就此做過較全面的匯整。[71]細繹可知許慎從《公羊》說，謂「卿大夫士無昭穆，不得有主」，[72]「卿大夫非有土之君，不得祫享昭穆，故無主」。鄭玄在不駁許慎的情況下，言及「大夫束帛依神，士結茅為菆」，乃反駁許慎下文另引的《左傳》衛大夫孔悝有主說，[73]致使清儒理解上不免仍存歧異。[74]

頁 1899。

67 《左傳．僖公三十三年》云：「凡君薨，卒哭而祔，祔而作主。」見晉．杜預注，唐．孔穎達疏，《左傳注疏》，卷 17，頁 292。此言「祔」，非三年喪畢全吉之祔，而是指虞祭完結次日的「卒哭祭」之祔。

68 宋．魏了翁，《禮記要義》（南京：江蘇古籍出版社，1988），卷 4，頁 93，〈檀弓下〉說。

69 漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 4，頁 80，〈曲禮下〉孔《疏》。

70 清．方苞，《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，卷 14，頁 227。

71 清．胡培翬，《儀禮正義》第三冊，卷 32，頁 1992-1993。

72 漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 46，頁 801，〈祭法〉孔《疏》引。

73 以上見唐．杜佑，《通典》第二冊（北京：中華書局點校本，1996），卷 48，頁 1346。《左傳．哀公十六年》載：「（孔悝）使貳車反祏於西圃。……得祏於圂（字依阮《校》改）中。」見晉．杜預注，唐．孔穎達疏，《左傳注疏》，卷 60，頁 1041-1042。竊以為此或出於春秋變禮之故。

74 如清．陳壽祺云：「許、鄭皆以大夫、士廟無主。」見《五經異義疏證》，收入《經

臺灣大學學術期刊資料庫

上述大夫士「有主／無主」這個問題，許從《公羊》、鄭駁《左傳》，兩人同具「大夫士無主」的共識，歷朝自王肅（195-256）以下頗不乏反對者。如東晉徐邈（344-397）主張大夫、士亦宜有主，以便「表稱號，題祖考」。[75]北魏孝明帝孝昌（525-527）年間，清河王元懌議禮堪稱圓融：

> 原夫作主之禮，本以依神，孝子之心，非主莫依。今銘旌紀柩，設重憑神，祭必有尸，神必有廟，皆所以展事孝敬，想象乎（按：《通典》引作「乎」）存。

故以為自天子達於士「並同其禮」、「宜通為主」。[76]下至清代，汪琬(1624-1691)[77]、徐乾學（1631-1694）[78]、萬斯大（1633-1683）、方苞[79]、秦蕙田（1702-1764）等皆持大夫士「有主」說，相對則有褚寅亮（1715-1790）[80]、胡培翬（1782-1849）[81]、

學輯佚文獻彙編》第 21 冊（北京：國家圖書館出版社，2010），影《清經解》卷 1248，頁 453。桂馥亦云：「許公不允古《左氏》說也。」見《說文解字義證》，收入《中華漢語工具書書庫》第 25 冊（合肥：安徽教育出版社，2002），卷 1，頁 233，「祏」字下。

清．皮錫瑞則解讀稍異：「攷許、鄭皆以為大夫、士廟無主，此（鄭）曷為駁之？蓋以許君據《左氏傳》，未有定說故也。」見《駁五經異義疏證》，收入《經學輯佚文獻彙編》第 21 冊（北京：國家圖書館出版社，2010），卷 8，頁 624。

前文已引《說文》「祏」字下「一曰：『大夫以石為主。』」段玉裁指出：「《異義》先出，《說文》晚成，多所更定，故《說文》之說多有異於《異義》、同於鄭駁者。」見《說文解字注》，第 1 篇上，頁 8-9。然則許君以大夫石主為「祏」或義，似未全然排除「大夫有主」的說法。

75 以上參唐．杜佑，《通典》第二冊，卷 48，頁 1346-1347。

76 北齊．魏收，《魏書》（臺北：鼎文書局點校本，1996），卷 108 之 2，頁 2771，〈禮志四之二〉。

77 詳清．汪琬，〈大夫士廟當有主說〉，《堯峰文鈔》（上海：商務印書館，1991），卷 6，頁 117。

78 清．徐乾學，《讀禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》第 113 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 56，頁 365。

79 方氏批評《疏》說「諸侯以下不立主」，云：「尸在柩尚有重；重既埋而無主，可乎？」見清．方苞，《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，卷 14，頁 227。

80 褚氏解說虞後祔祭，談到「大夫、士無主，則無藏主、反主之禮，故記無文。」見清．褚寅亮，《儀禮管見》，《續修四庫全書》第 88 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷下之 3，頁 462。

81 清．胡培翬，《儀禮正義》第三冊，卷 32，頁 1993-1994。

臺灣大學圖書館資料庫

皮錫瑞（1850-1908）等持大夫士「無主」說。秦蕙田云：

> 夫尸暫也，祭則有之；主常也，廟必有主。尸與主皆所以依神，祭既有尸，廟必有主明矣。此天子、諸侯、大夫、士之所同。[82]

他認為鄭玄謂大夫士「無主」，可能肇因於《儀禮》〈特牲〉、〈少牢〉但言尸、未言主。秦氏說詞自顯巧妙：

> 夫《儀禮》之言尸不言主者，尸動象也，主靜者也。動則迎之、安之，坐於堂、入于室，有獻有酢、有飽有酳，不得不詳；若主，本在廟室之奧、藏之祏，設之几筵，拜之而已、祝之而已，何必明言以舉之耶？[83]

惟其說係就《儀禮》無「主」之文力圖釋疑，終非確證。持「有主」說者故又從「理」上推演——或根據初喪設「重」到埋「重」立「主」的變化，以為前一階段士既有「重」，則後一階段士不當無「主」；或強調「祭必有尸」而「廟必有主」，即令大夫、士無祫祭之禮，亦不至於無主而虛立其廟。儘管據「理」設論如此，依然欠缺決定性的證據力。以後世禮俗為例，的確不乏臨祭設位、置物以妥神魂者，鄭玄所說「束帛結茅」非無可能。

反觀前揭許、鄭為代表的「無主」說，主要理由是：大夫、士非「有土之君」，故不得有主；大夫、士祭祖無祫祭之禮，故不須有主。此中若干疑點尚待釐清。疑點之一：卿大夫非有土之君？周家班列爵祿等差，孟子已謂其詳不可得聞，[84]廣義而言，「天子、諸侯及卿大夫有地者皆曰『君』。」[85]古時國君有國而大夫有「家」，大夫之家即其領屬的采邑，[86]「大夫受采邑、賜氏族、

82 清．秦蕙田，《五禮通考》第四冊（臺北：聖環圖書公司，1994），卷 109，頁 12。

83 同上註，頁 13。

84 宋．朱熹，《孟子集注．萬章下》，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2005），卷 10，頁 316。

85 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 29，頁 346，〈喪服傳〉鄭《注》。

86 詳呂文郁，《周代的采邑制度》（增訂版）（北京：社會科學文獻出版社，2006）。金文中明確提到賜采的有兩例：〈中方鼎〉「今兄（貺）畀汝，鬲土作乃采」，以及〈遣尊〉「王在𠂤，賜遣采曰趄」，見劉雨，〈西周金文中的周禮〉，《金文論集》（北京：紫禁城出版社，2008），頁 129。

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

立宗廟，世不絕祀，故稱『家』。」[87]然而，「采地之民為公卿大夫之君無服，爵不世也。」[88]因此前引《異義》《公羊》說「卿大夫非有土之君」應是就嚴格意義言之，重點在於「其爵不世」，廟數寡少的條件下，「不得祫享、序昭穆」，由此推論大夫以下僅於祭時立尸，廟中無立主的必要。清皮錫瑞即持此看法：「古者祭必立尸。天子、諸侯祫祭不止一尸，故立主以分別昭穆；大夫、士不祫享，故不立主。」[89]於是續引出疑點之二：大夫祭祖無合食祫祭？古天子諸侯有祫祭之禮，祫祭即合祭，「毀廟之主，陳于大祖；未毀廟之主，皆升，合食于大祖」，[90]「天子、諸侯既祫祭，主各反其廟，……若大夫、士無木主，以幣主其神」。[91]惟《禮記‧大傳》別載：「大夫、士有大事，省於其君，干祫及其高祖。」此殆如前人疏解：大夫士「有大事勳勞補於國政，省錄於其君」，故特別給予「干祫」的禮遇，由於大夫僅有曾、祖、考三廟，故使「高祖以下合食於壇墠空地之上」。[92]然則「干祫」實乃「不當祫而特祫之」，[93]縱有臨時合食之事，並不能據此成立「大夫士有主」的通例。是以皮錫瑞做成結論：「大夫、士無主，當從《公羊》、《儀禮》之明文，不當從古所不見之逸《禮》；當據許、鄭大儒之舊說，不當據晉、魏後出之游談。」[94]

前述「大夫、士有主／無主」兩派爭論延燒至清末猶未止息，自然也有人另採折衷的態度。如清淩廷堪（1757-1809）認為「古今異宜」、「禮緣義起」，即令古禮大夫以下果無主，於今也不必加以排斥。[95]黃以周（1828-1899）更刻意調停：「蓋大夫、士有土子民者，祝于主；其非有土子民者，祝于苴與？」[96]可想而知的是，自有宋程、朱制訂民家祭禮，將古禮「士一廟、庶人祭於寢」大幅放寬為「得祭高、曾、祖、禰四親」，依程子主張甚至上祭始祖，此等變

87 漢．孔安國傳，唐．孔穎達疏，《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 4，頁 62，〈皋陶謨〉孔《疏》。

88 清．胡培翬，《儀禮正義》第二冊，卷 23，頁 1467，引吳紱說。

89 清．皮錫瑞，《駁五經異義疏證》，卷 8，頁 624。

90 漢．何休注，唐．徐彥疏，〈文公二年〉，《公羊注疏》，卷 13，頁 165。

91 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 43，頁 512，〈士虞禮〉賈《疏》。

92 宋．衛湜，《禮記集說》，《通志堂經解》第 31 冊（臺北：漢京文化公司，1985），卷 84，頁 17853，引長樂劉彝說。

93 宋．衛湜，《禮記集說》，《通志堂經解》第 32 冊，卷 109，頁 18148，引橫渠張載說。

94 清．皮錫瑞，《駁五經異義疏證》，卷 8，頁 625-626。

95 清．淩廷堪，《禮經釋例》（臺北：中央研究院中國文哲研究所點校本，2002），卷 9，頁 493。

96 清．黃以周，《禮書通故》第二冊，卷 16，頁 738。

臺灣大學學術期刊資料庫

革如實反映近世時風之轉移，其與各階層日益普及的行禮意識交織成互為因果的禮俗效應，家祭奉先既是普天下人子基本的親情孝思，是以後人多認為大夫士「不應無主」，即便承認古制可能因身分設限，也寧可傾向「禮緣義起」酌予變通。

縱觀以上公案，其實透露了經說系統中不自覺的迷思——在年代曠隔、文獻不足的囿限下，卻又意圖會通成完滿的經說體系以提供典範律則，往往忽略了歷史現實中人事迭有消長的動態發展變化。實際上基於「有土斯有（神）主」的邏輯，先秦古禮很可能確實是「大夫士無主」的情況，爾後隨著時移勢異，始於王公大人標準主制外衍生出簡易的「板」、「牌」供一般士民所用。[97]本文於焉擇取「大夫士無主」的立場，下節將透過「亞字形」的相關討論，揭示「主」制確實具有特殊意涵，以致初始僅適用於天子諸侯。

三、「主」制來由蠡測
——試論其與晚商亞字墓等可能的關聯

關於古禮經說中的「主」制及其後世流變梗概，上文已做過必要的概括論述，以下特別聚焦於「主狀正方，穿中央、達四方」，試論其與晚商亞字形大墓乃至宗廟明堂等可能的關聯。

（一）有關亞字形大墓

提到先秦亞字墓，自以殷墟發掘最為知名。河南安陽殷墟考古重要的奠基工作，始於中央研究院歷史語言研究所1928至1937年間十五次發掘。迄今為止，經考古探勘確認的殷墟遺址範圍廣達36平方公里，其內已發現上萬座的商代後期墓葬，95%以上是小型長方形豎穴墓，3平方公尺以上的較大型墓葬總數不超過500座。[98]殷墟王室墓地分別位在侯家莊西北岡王陵東、西兩區，小屯宮殿宗廟遺址西南部，以及後岡西區。[99]最令人矚目的自是西北岡十二座大墓（見【圖3】），[100]包括附設一條墓道向南的「甲」字形墓一座、兩條墓道南北向的「中」

97 關鍵性的變化乃是西晉荀勗（？-289）為免「僭禮」之虞，為士夫百姓別製「祠版」以代「主」，參唐．杜佑，《通典》第二冊，卷 48，頁 1346。荀氏將厚重的方木減卻體積轉為輕薄，不只改製了新出的象神樣式，後世且廣為沿用。

98 胡進駐，《殷墟晚商墓葬研究》（北京：北京師範大學出版社，2010），頁 57。

99 同上註，頁 117。

100 相對觀之，上萬座商代墓葬當中，中字形大墓也不過十五座，比起亞字墓分佈稍廣；

臺灣大學學術期刊資料庫

字形墓三座，乃至墓道四面均佈的「亞」字形墓多達八座——西區七座，東區一座，恰符合武丁以下八王之數，另有未完成的「假大墓」（西北岡1567號），有墓坑而無墓道，或許正是末代紂王所遺留。[101]

殷墟王陵區八座「亞」字墓，面積都在200平方公尺以上，其中心墓室為方形或亞字形，近中心處向東西南北四方各延伸出一條墓道。儘管隨葬品早已迭經盜擾，殘存的器物仍顯得品類繁多，製作精美，遑論其墓室規模宏偉壯觀，復多使用人殉陪葬、人牲獻祭。[102]據此略可推知上述帶墓道的「亞」、「中」、「甲」字墓，它們必然是殷商社會金字塔頂端的相應產物，三者之間又隱然具有差等關係。[103]楊錫璋認為帶四條墓道的大墓乃商王所有，帶兩條或一條墓道的可能是王的配偶或其他人的墓，要之，商代「墓葬的形式、墓地的大小、棺槨的有無、隨葬品的種類和多寡、有無殉葬人等，都反映了墓主生前的身分、等級及財富的佔有狀況」。[104]論者又指出：殷墟墓道制度大約在武丁後期臻於成熟，惟有高級王室成員才能使用墓道，且惟有王才能使用四條墓道，極少數與此不符的特例，可能跟「殷墟後期禮制的鬆弛與僭越、殷人篤信鬼神的思想觀念開始動搖」有關。[105]要之，上述種種跡象顯示，亞字墓是殷商大墓的最高規制，當屬帝王陵墓無疑。

臺灣大學學術期刊資料庫

甲字形大墓有二十八座，分佈範圍又擴大許多。同上註，頁 33、40、45。

101 同上註，頁 33、166。

102 西北岡地帶又清理出小墓上千座，除少數陪葬墓外，大多數是祭祀坑，包含人坑、動物坑和器物坑。參中國社會科學院考古研究所，《殷墟的發現與研究》（北京：科學出版社，1994），頁 113。

103 朱磊透過材料的分期檢視，認為殷商時期墓道數量的多寡足以反映其墓葬等級。周、秦墓道則未見明顯的對應關係。西漢帝陵多數為帶有四面斜坡墓道的豎穴木槨墓，東漢以下卻又打破上述規則。參〈試論先秦墓道的使用與墓葬的規格〉，《中原文物》2008 年第 1 期（2008 年 2 月），頁 31-35。

104 楊錫璋，〈商代的墓地制度〉，《考古》1983 年第 10 期（1983 年 10 月），頁 930、932（全文頁 929-934）。

105 胡進駐，《殷墟晚商墓葬研究》，頁 64。

＊殷墟王陵區、山東蘇埠屯亞字形大墓暨北京琉璃河四墓道大墓[106]

編　號	年代	墓室長/寬//深（公尺）	墓道長/寬//深（公尺）
M1001 （見【圖4】）	殷墟 二期	18.9/21.3//10.5	南：30.7/7.85//8.2 北：19.5/7.2//5 東：14.2/3.6//5 西：11/3.75//5
M1002	殷墟 三期	19/18//11.4	南：20.4/5.15//12.5 北：16.65/5.45//10.3 東：12.4/5.3//10 西：12.75/5.3//10.4
M1003	殷墟 四期	18.1/17.9//10.9	南：36.2/8.5//10.9 北：14.2/6.2//9.4 東：14/6.6//8 西：15.6/5.5//8
M1004	殷墟 三期	17.9/15.9//12.2	南：31.4/-//- 北：14.1/-//- 東：15/-//- 西：13.8/-//-
M1217	殷墟 三期	18.24/18.10//13.50	南：60.4/-//- 北：41.55/-//- 東：28.9/-//- 西：25.0/-//-
M1400 (在東區)	殷墟 二期	連墓道南北總長約70公尺 東西總長約50公尺，墓室深約12公尺	

106 此表數據殷墟亞字墓部分參照胡進駐，《殷墟晚商墓葬研究》，頁 32-33。蘇埠屯 M1 參殷之彝，〈山東益都蘇埠屯墓地和「亞醜」銅器〉，《考古學報》1977 年第 2 期（1977 年 10 月），頁 23（全文頁 23-34）。琉璃河 M1193 參琉璃河考古隊，〈北京琉璃河 1193 號大墓發掘簡報〉，《考古》1990 年第 1 期（1990 年 1 月），頁 21（全文頁 20-31）。

臺灣大學學術期刊資料庫

編　號	年代	墓室長/寬//深（公尺）	墓道長/寬//深（公尺）
M1500	殷墟三期	18.45/18.15//13.20	南：48.55/-//- 北：22.60/-//- 東：20.0/-//- 西：22.65/-//-
M1550	殷墟二期	17.3/13.6//10.9	南：-/-//- 北：-/-//- 東：-/-//- 西：-/-//-
山東蘇埠屯 M1(詳下)	殷墟三期	15/10.7//8.25	南：26.1
北京琉璃河 M1193(詳下)	西周初期	7.68/5.45-5.25//10.25	東南：5.15/0.92//3.6 西南：5.55/5.15//3.6 東北：4.33/1.05-1.08//3.8 西北：4.05/1.0//3.65

參考上表數據可知，殷墟亞字形大墓多採接近正方形的平面佈局，除M1550長寬差達20%以外，其他（M1400暫且不計）各墓長寬差多則11%左右，最少的（M1217）甚至只有0.76%，它可能有意營造一個極精準的正方形。各墓深度雖不及長寬，卻也達到相當比例，故所創造的三維空間高廣宏大。再看四向外延的墓道，基本上都對應東南西北四方，而南墓道的長度最為突出，其次是與之相對的北墓道，東西兩墓道長度更在其下，這顯示出北東西三方墓道的陪襯意義，許是折衷於成本效益的結果。就路面觀之，這些亞字墓的墓道或全屬坡道，或僅南面為坡道而其他三方做成臺階狀。值得留意的是，南墓道殉葬的車馬刻意佈置成對外頭向，[107]顯示南墓道被安排為墓主的正式面向和靈魂通行口。換言之，此類墓道絕不止於掘穴出土、運輸棺柩明器等現實功能而已，它

107 商代墓地的車馬埋葬以車馬坑為主。至於帶有墓道的墓葬普遍以車馬隨葬，墓道內埋葬的車馬均朝向墓道口而朝南，與墓主朝北的頭向正好相反，應是有意識地經過排列。參吳曉筠，《商周時期車馬埋葬研究》（北京：科學出版社，2009），頁 97、108。

臺灣大學學術期刊資料庫

同時反映了冥界即現世投影的信仰觀念。[108]基於此，如殷墟此類亞字墓形態頗有可能複製再現於古禮神主之上——木主核心中空處對應了中心墓室，向外穿穴四出對應了四方墓道。

殊堪玩味的是，亞字墓四條墓道正是「穿中央、達四方」，據此足以聯想古禮天子、諸侯之「主」，應即亞字墓的微型模擬，這樣的考慮最好能找出「主」制與亞字墓在身分階級上的明確對應，而考古發現幸已提供證據支持。前揭殷墟亞字墓固宜指認為天子之墓，足以相提並論的尚有出現於其他方域的亞字墓「特例」，即1965-1966年間清理的山東益都蘇埠屯M1大墓（參上表尾端）。它同樣是帶有四條墓道的亞字墓，墓室中有亞字形木槨，據考年代在殷墟三期，從坑穴規模、人殉情況看來，可推斷為「一方君長的陵寢」。[109]該墓所出「亞醜」鉞及蘇埠屯一帶出土為數不少的「亞醜」銘文銅器，庶幾說明「亞醜」與晚商東方諸侯國「薄姑氏」密切相關；蘇埠屯M1可能就是殷末東方盟國薄姑氏君長的陵寢。[110]

可資討論的特例還有1986年清理的北京琉璃河遺址M1193大墓（參上表末行，見【圖5】）。該墓出土有「成周」戈，因此被推估為「西周早期或成康時期的一代燕侯之墓」；[111]加上所出同銘器克罍、克盉，可確知墓主即作器者克，他是周初太保召公奭的長子，受封為第一代燕侯。[112]儘管M1193墓室尺寸無法與商王大墓相比擬，規模仍屬可觀，所附四條墓道尤其引人注目。然而其墓室為長方形土坑豎穴，並未刻意製作成八隅亞形；四墓道較窄而短，底寬甚至大幅縮減，[113]且非如前例所見居墓室四邊的正中，而是偏挪到墓室四角。細究之下，並不宜驟然與前述晚商亞字墓歸為同類。

篩除周初琉璃河案例之後，晚商亞字墓仍跨涉天子、諸侯兩階級，如此一

108 韓國河指出古代坡形墓道的功用：一、築墓人取土方便，上下容易；二、做為墓主靈魂出行的通道；三、權力象徵（主要指四面坡道）。他並認為東漢以前的坡形墓道大抵反映了墓主的身分等級差別。見〈簡論坡形墓道〉，《鄭州大學學報》第 33 卷第 5 期（2000 年 9 月），頁 107-111。

109 胡進駐，《殷墟晚商墓葬研究》，頁 246。

110 殷之彝，〈山東益都蘇埠屯墓地和「亞醜」銅器〉，頁 32。

111 參琉璃河考古隊，〈北京琉璃河 1193 號大墓發掘簡報〉，頁 31。

112 李先登，《夏商周青銅文明探研》（北京：科學出版社，2001），頁 220。

113 四墓道底寬數據分別是：東南 0.35、西南 0.7、東北 0.34、西北 0.32（公尺），且其與墓室相接深度只在 3.6-3.8 公尺間，距離墓室底部尚遠，參琉璃河考古隊，〈北京琉璃河 1193 號大墓發掘簡報〉，頁 21。這樣看來，它們完全不可能達成一般墓道的輸送功能。

臺灣大學藝術期刊資料庫

來，在古禮天子、諸侯「主」制與亞字墓之間建立連結，誠可謂怡然理順。依何休、范寧之說，上古天子諸侯之主形狀正方，和後世民間神主經過簡化趨於扁薄的板牌造型有異。板牌樹立時著重凸顯立面兼正面的視覺感受；正方體卻不一樣，它的六面構造完足勻整，具有更鮮明的立體感和量體感，所散發的形象概念應該是「其內能容」的。此種主制乃將中心處掏空，由內往外各穿出前後左右「四向午達」的孔洞，其空間樣式與上揭亞字墓非常類似。[114]

（二）有關金文亞形——兼及宗廟與明堂

擴大言之，學界關於古文物中的「亞」字形（Chinese Character Ya Shape）關注頗多，如青銅器銘文中的「亞」眾說紛紜，主要有宗廟說、職官說、符號說三大類。[115]從甲骨文「亞」字到金文「亞」形牽涉廣泛，形義顯得特殊，就連墓室、宗廟、明堂等建築，也出現亞形佈局結構，在在跨越「死／生」、「神／人」的交界，使得相關討論更加複雜而有趣。[116]

已知商周青銅器銘文一萬多例中，四千餘例帶有「族徽」（或說「圖形文字」），盛出於西周早期。其中常見的「亞」形（見【圖6】）與其連綴字或為上下關係、或為內外組合，形成完足的表意單位，被認為是氏族的重要象徵，論者並推測這類亞形可能源自上古王室貴族的墓葬制度或宗廟建築樣式。事實上宋代金石學著作早已出現亞形論題。北宋呂大臨（1040-1092）《考古圖》首先著錄；徽宗時期《宣和（1119-1125）博古圖》談到古彝銘亞形代表亞室，亞室即廟室、宗廟中藏主石室，故以帶此類銘文「作圈若亞形者」皆廟器，[117]此

114 細心的讀者或將質疑，上述大墓空間實為上大下小的覆斗形，墓道亦必採傾斜角度穿行壙穴，不過這不妨礙將亞字形視為墓葬和神主之間的共通形構，並昇華為某種意念象徵。

115 嚴志斌，《商代青銅器銘文研究》（上海：上海古籍出版社，2013），頁 157-160。

116 如張光直，〈說殷代的亞形〉，《中國青銅時代》第二集（臺北：聯經出版公司，1990），頁 81-89。姚志豪，《商金文族氏徽號研究》（臺中：逢甲大學中文研究所碩士論文，2002），第三章〈族徽附屬記號〉於亞形有不少討論，頁 107-119。吳秋野，〈「亞」字形圖案形式母題的形成、演變及其文化意義〉，《暨南學報》第 30 卷第 2 期（2008 年 3 月），頁 64-70。何景成，《商周青銅器族氏銘文研究》（濟南：齊魯書社，2009），第一章第二節〈族氏銘文的特點〉，頁 40-61。劉娜，《中國傳統建築平面中「亞」字型圖式及其文化內涵》（蘇州：蘇州大學設計藝術學碩士論文，2011），該文指出中國古代陵墓、明堂及合院式院落都能分析出亞字型圖式，此一形制折射出古人特有的宇宙觀和思維模式。

117 宋．王黼，《宣和博古圖》，《景印文淵閣四庫全書》第 840 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 1，頁 383；卷 15，頁 705。

臺灣大學學術典藏資源庫

說廣為日後金石學界沿用，雖未必精確，卻指引出亞形與上古祭祀、神靈信仰的關涉。自郭沫若正式將之指認為族徽文字，[118]揭示了頗具影響力的「族徽說」。二十世紀中葉以來，學者愈加認識到不能單從古文字的角度，而是要從更寬廣的考古學視野了解此一課題，[119]楊曉能進而提出部分修正意見，可資參考。[120]

透過文字學、考古學乃至社會學的追察，猶可發現甲骨文「亞」字和金文「亞」形交相牽連，涵攝內容頗為豐富。陳夢家先已指認甲骨文「亞」字意義、用法之一即「先王先妣的宗廟」、「藏主之所」，[121]徐中舒近乎總結的字說尤為寬泛，其云：「甲骨文亞字蓋象古代聚族而居之大型建築平面圖形，殷代之城墉、廟堂、世室、墓葬沿用此形。」[122]而在金文部分，周法高（1915-1994）也說金文亞形「可能象徵明堂宗廟之形，同時亦為大墓之形」，[123]應是有本於同仁高去尋（1909-1991）的考古專業意見，高氏指出：殷墟大墓內的亞形木室「可能是古代宗廟明堂的象徵性建築」，[124]其後朱歧祥也談到：殷商彝器「亞取象墓葬形，因此反映此類亞形族徽與宗教崇拜有關。」[125]眾說參互之餘，胡

118 郭氏舉「析子孫」為例，謂「此等圖形文字乃古代國族之名號，……今知亞形中字大抵乃氏族稱號或人名」。參郭沫若，《殷周青銅器銘文研究》（北京：科學出版社，1961），頁 11、14、19。

119 以上參張懋鎔，〈一千年來商周青銅器族徽文字研究述評〉，《古文字與青銅器論集》第三輯（北京：科學出版社，2010），頁 1-22。

120 楊氏指出帶有不同「族徽」之器普遍存在於同一遺址或墓葬，反之帶有相同「族徽」之器卻遍佈各方，遠超出某一氏族或民族應有的活動範圍。他總括這類「圖形文字」兼具數種功能：祭祀禮儀標誌、占卜紀錄、族徽及其他專用名稱。說參〔美〕楊曉能，《另一種古史：青銅器紋飾、圖形文字與圖像銘文的解讀》（*Reflections of Early China : Decor, Pictographs, and Pictorial Inscriptions*）（上海：三聯書店，2008），頁 35。

121 陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，頁 468、479。

122 徐中舒主編，《甲骨文字典》，卷 14，頁 1523。

123 周法高，《金文詁林補》，《中央研究院歷史語言研究所專刊》之 77（臺北：中研院史語所，1982），頁 3534。

124 高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 39 本下冊（1969 年 10 月），頁 182（全文頁 175-196）。
勞榦另注意到古代六博博局的佈置係以古代宮室的形式為基礎，據此可推知古代宮室以亞字形為基本形式，此亦即中國四合院房屋的早期樣式。說見〈六博及博局的演變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 35 本（1964 年 9 月），頁 25（全文頁 15-30）。

125 朱歧祥，〈殷周彝器作器人物簡論〉，《甲骨學論叢》（臺北：臺灣學生書局，1992），

臺灣大學圖書館期刊資料庫

進駐綜括鉤勒其間的來龍去脈：「殷人宮殿宗廟建築基址平面佈局多做封閉的四合院狀，[126]其形恰與金文族徽中所帶的『亞』形標符之形（倘補足四隅邊線）大體一致。」因此，殷人極有可能「將其宗廟四合院之形搬進大墓槨室之中，又用此形標誌族徽」，[127]至是可以看出，奇妙的「亞」形儼然將「墓葬」、「宗廟明堂」、「族徽」綰合為一，距離依神、象神的「主」制實僅一箭之遙。

在此特別就「亞」形與宗廟、明堂的關涉稍加補充。回顧歷來「明堂」聚訟牽纏，惟清阮元（1764-1849）、陳澧（1810-1882）二家別獲孫詒讓推許。[128]據陳澧描述，明堂「堂基為亞字形，八隅立柱，以承圓屋」，其樣式取法「天圓地方」，正符合《大戴・明堂》「上圓下方」的記載，[129]令人尤感特殊的則是堂基平面「八隅亞形」。儘管中國傳統木結構建築向來不利保存，難以留存實物證據，所幸當代考古界已曾報導：陝西西安城郊漢代禮制建築遺址，最外部是一圓形大圜水溝，其內有一正方形院落，「中心建築的遺跡平面似亞字形」，[130]高去尋據此推想王國維（1877-1927）所擬的明堂宗廟制度（見【圖7】）[131]「接近事實」，並以為殷墓亞字形木室代表「古代明堂宗廟大體的輪廓」。[132]近年楊鴻勛更從建築考古著手，主張藉由三代宮殿發展史——夏之「世室」→殷之「重屋」→周之「明堂」來疏通癥結，他推想明堂是在夯土高臺上建造殿堂，環繞廊廡，利用四周防雨庇檐下的空間，將之改進為大進深的房間，四面都做成前堂後室；於是又據《周禮・考工記》尺寸繪製復原圖（見【圖8】），所得明堂平面確為「亞形」無誤。[133]要之，目前結合傳世文獻、考古發現以及研究

頁 378。

126 美術考古學者巫鴻指出，若說河南偃師二里頭和陝西岐山鳳雛發現的禮制建築可為三代宮廟的代表，其結構特點均為「廊廡環繞的閉合式庭院建築」，是一種確立中軸線的層垣重門的設計，以塑造其深靜肅穆的「清廟」、「閟宮」氛圍特質。參巫鴻，〈從「廟」至「墓」〉，《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》（北京：文物出版社，1989），頁 99-100。

127 胡進駐，《殷墟晚商墓葬研究》，頁 219-220。

128 見清・孫詒讓，《周禮正義》第 14 冊，卷 84，頁 3450-3451，〈冬官・匠人職〉說。

129 清・陳澧，〈明堂圖說一〉，《東塾集》（臺北：文海出版社，1970），卷 1，頁 54-55。惟《大戴・明堂》陳氏誤作「〈盛德〉」。

130 高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，頁 184。

131 王國維，〈明堂廟寢通考〉，《觀堂集林》（臺北：河洛出版社，1975），卷 3，頁 123-144。王氏設想的明堂，係以「太室」居中，四屋四堂相背於外，其左右各有「个」，明顯構成規整勻稱的「亞」形，說參同書頁 127，明堂圖見同書頁 143。

132 高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，頁 186。

133 楊鴻勛，《宮殿考古論集》（北京：紫禁城出版社，2001），頁 106、108-110。

臺灣大學學術期刊資料庫

者的繪圖復原，大抵可證明堂與亞字墓同樣具有空間樣式上的關聯。[134]

上揭討論涵蓋晚商亞字墓、商周金文亞形兼及宗廟、明堂，不難發現「亞」字形在商周之際扮演著意義非凡的象徵符號，具有深刻的文化意涵，而古禮天子諸侯「主狀正方，穿中央、達四方」的造型，很有可能同樣源自亞字形。古天子神主「尺二寸」約是24公分見方的木塊，[135]在視覺、觸覺上具有充分的量體感。若說樹立神主的本意不過是為了「標識」祖靈，後世輕簡化的「板」、「牌」足敷應用，何須多費工料刻意為之？內部「四穴午達」的技術加工固非難事，多出這道工序應是為了表達「中心」加「四方」的概念。此一形構本身傳達一種及於四方大地的權力意識，甚或兼有與天地溝通的宗教意念。當天子諸侯崩薨而隆重安葬於大墓，迎靈復返後只待虞祭完成，即須埋「重」立「主」，卒哭而祔，此一神主在形制上模擬穴居墓室，以提供神靈安棲之所，實屬順理成章。

（三）其他佐證

——「黃帝四面」、《周禮》「駔圭」、《儀禮》「方明」

承上所述，本文接續提出幾項有趣的佐證，包括「黃帝四面」、《周禮・典瑞》「駔圭」、《儀禮・覲禮》「方明」，它們涉及喪、祭範疇，無非以「四面」、「六方」為核心意念，分別表現為黃帝的神話形象，王公大斂所用六玉喪器，以及天子諸侯會同之禮所用六玉象神祭器，如實反映與古天子諸侯「光被四表」有關的方位空間概念。下文就此開展，以加強「主」制和「亞」形的關聯性佐證。

1. 「黃帝四面」

古書屢見「黃帝四面」的記載，如《尸子》：「子貢曰：『古者黃帝四面。』」[136]《呂氏春秋・本味》：「黃帝立（位）四面。」[137]一般而言，後起的儒家式詮釋多朝「廣求四方賢才」的角度發揮，但誠如葉舒憲從比較文化觀點注意到的，

134 蕭兵借重民俗神話學，對古代明堂有一番恢廓的論述：明堂做為一種綜合性、多功能的禮制建築，與原始社會的「大房子」、氏族部落的「會所」、酋長住宅有所聯繫，起先乃為祭火、祭日而設，體現光明崇拜，爾後發展出天子隨四時而居的「十二月輪居制」，無非是以王者模擬天時運行的象徵。詳蕭兵，〈明堂的祕密：太陽崇拜和輪居制〉，見王孝廉主編，《神與神話》（臺北：聯經出版公司，1988），頁 97-172。

135 已知新莽量器一尺長 23.1 公分，周、秦之尺愈往上溯則愈遞減，商尺尚且不到 17 公分，姑取中數 20 公分粗算。

136 宋・李昉，《太平御覽》第一冊，卷 79，頁 679，〈皇王部四〉引。

137 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》上冊（臺北：華正書局，1985），頁 740。

臺灣大學學術期刊資料庫

古印度的創世主梵天神擁有朝向四個方面（方位）的四張面孔，[138]中國遠古黃帝也被賦予了同樣的形象特徵，進而衍生出象徵宇宙的四方空間意象。[139]馬王堆漢墓帛書《黃帝四經》〈經法・立命〉透露箇中訊息：

> 昔者黃宗質始好信，作自為象，方四面，傅一心，四達自中，前參後參，左參右參，踐立（位）履參，是以能為天下宗。

「黃宗」一詞，整理小組據下文「為天下宗」謂「黃宗即黃帝」，[140]或解讀為黃帝宗廟。[141]依前說，較能扣合「作自為象」，且「方四面，傅一心」，整理者解為「黃帝前後左右皆有面目以通於其心」，[142]正與「黃帝四面」的神話形象相證成，下文所敘應為明堂，故有謂黃帝「依照自己的形象——前後左右四副面孔通於一心——設立明堂之制」。[143]葉舒憲採取人類學途徑從事跨文化比較，認為古代明堂其實是「以太陽運行為發生根源的宇宙時空模式的人工物化形式」，[144]據此追索，可推知十字架、卍（卐）字符號，都是人類史前時代用來象徵宇宙空間的神聖符號，甚且可連類及於甲骨文「亞」字、金文「亞」形。[145]然則從「黃帝四面」到「明堂四面」，涵蓋了由神話落實於歷史文化的過程，先民神祕思維中的黃帝具有四張臉的造型，各朝向東南西北四方，統攝大地萬有；一旦「作自為象」，就形成了模擬宇宙空間方位的古代明堂，顯示其監臨四方的政教功能和象徵意義，其與亞字形自有異曲同工之妙。

---

138 祂實際上是三位一體的至高神：梵天毗濕奴濕婆，傳說中祂擁有四個頭，每個頭各掌管宇宙的四分之一。參何新，《諸神的起源》（北京：北京工業大學出版社，2007），頁 46 註 1。

139 葉舒憲，《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 184-187。

140 馬王堆漢墓整理小組，《老子乙本及卷前古佚書・釋文》（北京：文物出版社，1974），頁 19。陳鼓應從之，見《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 255。

141 論者或謂「黃宗，即黃帝之廟」，又說：「觀下文『四達自中』云云，與所謂『明堂』相似。」故將「前參後參，左參右參」之「參」讀為「三」，合四方之「三」即涵蓋十二方位，見國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》壹（北京：文物出版社，1980），頁 61。澤田多喜男亦採此說，見〔日〕澤田多喜男譯註，《黃帝四經》（東京：知泉書館，2006），頁 130-131。

142 馬王堆漢墓整理小組，《老子乙本及卷前古佚書・釋文》，頁 19。

143 谷斌等，《黃帝四經注譯》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 41。

144 葉舒憲，《中國神話哲學》，頁 153。

145 同上註，頁 208-209。

臺灣大學學術期刊資訊庫

2.《儀禮・覲禮》「方明」

與亞字形相關，與古制之「主」類似的，還有一種名為「方明」的象神禮器。《儀禮・覲禮》載云：

> 諸侯覲于天子，為宮，方三百步，四門；壇十有二尋，深四尺，加方明于其上。方明者，木也，方四尺，設六色：東方青、南方赤、西方白、北方黑，上玄下黃。設六玉：上圭下璧，南方璋，西方琥，北方璜，東方圭。[146]

此段儀節實為正式覲禮以外的「會同」之禮，故異於覲禮在廟，鄭《注》謂「為宮」乃於國外壝土為埒，以象墻壁，亦即「起土委於地，為卑垣」。[147]西漢劉向前已指出，「方明」其形四方六面，乃做為「上下、四方神明之象」。[148]鄭《注》又云：「會同而盟，明神監之，則謂之天之司盟。有象者，猶宗廟之有主乎！」[149]可知「方明」即代表上下四方之神的禮器，鄭玄因以宗廟之主類比。元敖繼公解說尤為淺顯：「方明云者，其制方，而每面又各以色為其神明之象，因以名之。加此於壇，為將祀之也。」[150]「方明」其物源流古遠，據《漢書・律曆志》引〈伊訓〉，「是商初已有之」。[151]清孫詒讓以為商周方明之神蓋即唐虞六宗遺典，且天子諸侯會同而盟，「通六方之神皆為盟神，其神眾多，無所專主，謂之『方明』，總括之稱也。」[152]方明以木為之，成方形而有六面，和古禮廟主比較起來，除了尺寸加大、材質「用槐為之」[153]略有差異以外，兩者相似度極高——惟方明刻意藉色彩表現特定的方位，無疑附會陰陽五行。清惠棟（1697-1758）逕云：「方明者，放乎明堂之制也。……後世以其制如明堂

146 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 27，頁 328-329。

147 清・胡培翬，《儀禮正義》第二冊，卷 20，頁 1313。

148 清・朱彝尊，《經義考》第七冊（臺北：臺灣中華書局，2006），卷 239，頁 3 引劉向《五經通義》。

149 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 20，頁 316。

150 元・敖繼公，《儀禮集說》，《景印文淵閣四庫全書》第 105 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 10，頁 377。

151 清・黃以周，《禮書通故》第六冊，卷 49，頁 2399。

152 清・孫詒讓，《周禮正義》第五冊，卷 35，頁 1391；第 11 冊，卷 69，頁 2855。

153 宋・聶崇義，《三禮圖集注》，《景印文淵閣四庫全書》第 129 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 11，頁 155，引「舊圖」說。此或與周禮「三公九卿」、「三槐九棘」之間的對應有關，亦堪玩味。

臺灣大學學術期刊論文版權

而名之。」[154]「方明」既以「明」為名，形制亦仿「明堂」，足以蟬聯想見「主狀正方」亦與明堂的空間方位相關涉，因而具備莊嚴神聖之感。

3. 《周禮・典瑞》「駔圭」

前揭「方明」不僅六面、六色，且依不同方位飾以六玉，而《周禮・春官・典瑞》「駔圭」用於王侯大斂，乃組串六玉置於死者周身六個部位，竟與「方明」頗相類似。鄭玄改讀「駔圭」為「組圭」，[155]解釋道：

> 以組穿聯六玉溝瑑之中以斂尸。圭在左，璋在首，琥在右，璜在足，璧在背，琮在腹，蓋取象方明，神之也。[156]

事實上，六玉成組使用於禮儀，尚可見於《周禮・春官・大宗伯》「以蒼璧禮天，以黃琮禮地；以青圭禮東方，以赤璋禮南方，以白琥禮西方，以玄璜禮北方」，[157]清楚顯示了完整的陰陽五行系統。鄭《注》點明「禮神者，必象其類」，故謂「璧圜，象天；琮八方，象地」云云，他如圭銳、琥作虎象、半圭曰璋、半璧曰璜，均各有取義。至此且將〈大宗伯〉六玉與「方明」、「駔圭」的對應關係示意如下：

（1）禮神六玉[158]	蒼璧—黃琮	青圭—白琥	赤璋—玄璜
	天—地	左—右	南—北
（2）「方明」	圭—璧	圭—琥	璋—璜
	上—下	東—西	南—北
（3）「駔圭」	琮—璧	圭—琥	璋—璜
	腹—背	左—右	首—足

臺灣大學學術期刊資料庫

154 清・惠棟，《周易述》，《景印文淵閣四庫全書》第 52 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 12，頁 133。

155 按〈考工記〉玉人駔琮，鄭《注》亦云：「駔讀為組，以組繫之，因名焉。」清・桂馥則不予認同，他指出玉人上文「瑑圭璋、牙璋」及下文「瑑琮」，皆言「文飾」，故「駔琮」亦必以文飾為重，當依《說文》作「玝」。說見《札樸》（北京：中華書局點校本，1992），卷 1，頁 49。桂氏此說自可通於「駔圭」。

156 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 20，頁 316。

157 同上註，卷 18，頁 281。

158 陳祥道曾指出六玉輕重之別：「禮神，璧、琮重於圭、璋，圭、璋無間於琥、璜；朝聘，則圭、璋重於璧、琮，而璧特重於琥、璜而已。」見宋・陳祥道，《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》第 130 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 54，頁 343。

於是可發現高度的規律性之間，亦存在若干差異有待分析。相應者如，駔圭施用的死者通常採取仰臥直肢葬，上揭序列「腹」對應「上」、「背」對應「下」，宜為合理；一般以「左」為「東」、以「右」為「西」，不勞分說；「首」對應「南」、「足」對應「北」，則因此處所言係殮殯於堂的頭向，與古禮「葬北首，[159]殯南首」[160]的通例正相脗合。至於字外加框（□）的小地方稍須措意，其一即〈大宗伯〉六玉上璧下琮，相對的則是〈覲禮〉「方明」上圭下璧、[161]〈典瑞〉「駔圭」上琮下璧，彼此間圓形玉璧的用法倒錯，成因為何未敢妄議，暫錄賈說以存參。[162]除此之外，其他各部位與各玉器的搭配可謂若合符節。整體觀之，喪器「駔圭」與祭器「方明」以六玉配六方的結構，兩者實呈現高度的相似性。前人並深入闡釋：

> 王者之孝，莫大於嚴父而配天，故其斂也，以禮天地、四方之六器為之。[163]
>
> 玉氣純和，可以養尸，故孝子斂尸以玉。六玉乃天地、四方之象，……[164]象六合而措全歸之義也。[165]

159 《禮記．檀弓下》:「葬於北方、北首，三代之達禮也，之幽之故也。」見清．孫希旦，《禮記集解》，卷 10，頁 259。

160 見宋．魏了翁，《禮記要義》，卷 4，頁 93，〈檀弓下〉說。按〈檀弓下〉孔《疏》已云:「殯時仍南首者，孝子猶若其生，不忍以神待之。」見漢．鄭玄注，唐．孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 9，頁 170。究其實，殯南首即頭朝殯宮門外，亦有為大遣預備出行的意味。

161 鄭玄解釋，〈大宗伯〉六玉乃用於禮「天」敬「地」，故以圓形的璧和八方的珪；〈覲禮〉「方明」所禮係「上」、「下」之神，故有所不同。參漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《儀禮注疏》，卷 27，頁 329，〈覲禮〉鄭《注》。

162 賈公彥特意疏通，〈典瑞〉駔圭「此中有璧、琮者，象天地」，惟「璧在背、在下，琮在腹、在上」，與〈大宗伯〉相反，認為是「以背為陽、腹為陰，隨尸腹背而置之」的緣故。參漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 20，頁 316，〈典瑞〉賈《疏》。

163 宋．不著撰人，元．陳友仁增修，《周禮集說》，《景印文淵閣四庫全書》第 95 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 4，頁 459，引劉氏說。

164 此節略處原作:「面，陽，在上，以璧；背，陰，在下，以琮。」琮、璧位置與經文、注說相反，未知是否依據別本異文，抑或逕以意改之？

165 明．王應電，《周禮傳》，《景印文淵閣四庫全書》第 96 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 3 上，頁 149。

臺灣大學學術期刊資料庫

據其說，尤可確切理解「駔圭」的象徵意涵，六玉以六色配六方，正是在死者周身複製呈現一個「小宇宙模型」，當事人（王者）居於「神聖的中心」，不僅突顯其人尊貴非凡的身分地位，也藉由六合四方的神聖符號，類似「結界」給予籠罩保護。[166]

此外須強調的是，「方明」既屬天子諸侯等級的禮器，「駔圭」亦屬高階貴族專用的儀物。姑以良渚文化中期晚段寺墩M3墓為例，該墓隨葬玉器百餘件，其中璧24件、琮33件，兩類所佔數量最多。這批玉琮「有1件被置於頭部正前方，4件被置於腳後，其餘27件都圍繞在墓主骨架的四周」（見【圖9】）。這種刻意排列的玉斂葬，正與〈典瑞〉「疏璧、琮以斂尸」的記載相合，而墓主應即良渚社會的一名統治者。[167]〈典瑞〉鄭《注》指出：「疏璧、琮者，通於天地。」[168]特別令人感知其寓意深遠。行文至此，不難發現古禮由喪及祭的諸多特殊處置，前後以「四面」、「六方」相生貫串，其間的符號關聯實已呼之欲出：

初喪之「重」：以木交叉如十字架，四向午達（說詳下）
→大斂「駔（組）圭」：六玉分置六方，形成立體的空間關係
→亞字形槨室、墓室：平面形狀四出午達
→虞祭「喪主」、練祭「吉主」：四方立體六面，中空午達
→與亞形有關的宗廟、明堂：平面形狀四出午達
覲禮「方明」：四方立體六面，六玉分飾六方
→與亞形合文的族氏銘文：符號概念化

（四）有關亞形的「中心」與「四方」

如上所述，僅一個簡單的亞形竟牽涉諸多不同的層面，它顯然是深富文化底蘊的象徵符碼。在亞形眾說之間，美國漢學家艾蘭（Sarah Allan）進一步留意抽象觀念的解讀。她認為商代中期以迄西周前期，亞字形屢屢出現於青銅器

166 佛教有所謂「結界」，係指「建伽藍或作戒壇，行一種之作法，而定其區域境界」，參丁福保，《佛學大辭典》卷下（臺北：新文豐出版公司，1998），頁 2264。結界既依法劃定戒場，庶幾形成一神聖受保護的儀式空間。

167 黃翠梅，〈再論中國新石器時代晚期玉琮形制與角色之演變〉，《南藝學報》第 1 期（2010 年 12 月），頁 45（全文頁 25-52）。

168 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，《周禮注疏》，卷 20，頁 316。

臺灣大學學術期刊資料庫

圈足、[169]氏族徽號、殷墟陵墓等處，結合愛利德（M. Eliade，或譯「依利亞德」，1907-1986）古代宗教儀式中心的象徵說，可了解「殷人心目中的土地之形當為『✣』字形」，即以神聖的中心外加東南西北四方構成鏤空的粗十字。[170]與此相呼應的是，胡厚宣據卜辭論證「殷代已有中東南西北五方之觀念」。[171]甲骨文「巫」字寫做「巾」，乃取象四方之形，李零認為「巫」、「方」二字似有同源關係，「方術」與「巫術」原先可能是同一個詞；[172]周鳳五先生則又指出「亞」字與「巫」字（見【圖10】）形義皆有關涉。[173]諸說無疑加深我們對殷人四方觀念的印象和理解，乃至「亞」可能蘊藏的神祕、神聖意緒。

再者，宗教學者依利亞德已然揭示「中」的神聖性。他說：「宗教人（homo religious）總是希望將自己的住所定居在『世界的中心』（the center）上。」[174]舉例言之：

> 在印尼的巴峇島中，一如亞洲的某些其他地區，當人們準備建立起一個新的村莊時，會尋找一個自然的交叉點，在那裡鋪起兩條垂直交叉的路。從中心點向外構成的四方建築，便是一個宇宙圖像。[175]

由於這種「中心」是象徵性的，自然無礙其具有多重性，與之相關的「世界之

169 承蒙葉國良老師賜教，青銅器底座出現的鏤空亞形，應出於鑄造工藝過程中以交叉十字物支撐固定的需要，器物完成後自有此類遺痕，這種亞形不具有特殊意義，故不能一概而論。劉煜即曾討較二里頭時期到晚商青銅器的這類鏤孔現象，實為泥芯與外范之間使用「芯撐」定位所留的遺痕，詳〈圈足上的鏤孔——試論商代青銅器的泥芯撐技術〉，《南方文物》2014 年第 3 期（2014 年 9 月），頁 110-116。

170 〔美〕艾蘭，〈商人的宇宙觀〉，《龜之謎——商代神話祭祀藝術和宇宙觀研究》增訂版（*The Shape of the Turtle：Myth, Art ,and Cosmos in Early China*）（北京：商務印書館，2010），頁 95-138。艾蘭附帶指出商人占卜多用龜，部分原因是龜背圓拱、腹甲寬平，正符合宇宙天地的模型，見前書頁 132。

171 胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集》（外一種）上冊（石家莊：河北教育出版社，2002），頁 279。

172 李零，〈先秦兩漢文字史料中的「巫」〉，《中國方術續考》（北京：中華書局，2006），頁 52。

173 周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》第 3 期（1989 年 12 月），頁 290（全文頁 269-291）。

174 〔羅馬尼亞〕依利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（*The Sacred and the Profan：The Nature of Religion*）（臺北：桂冠圖書公司，2000），頁 72。

175 同上註，頁 95。

臺灣文學藝術期刊資料庫

像」反覆出現在各種不同的範疇，從而構成傳統社會的一種特質。[176]有趣的是，依利亞德的世界中心論頗宜套用在本文課題上——按時序邏輯來說，早期中國源自古人天地觀的神聖「亞」形，首先呈現於商王大墓埋藏體魄的墓室、槨室，其次應用於天子諸侯妥靈安魂的正方之主，乃至建構宗廟明堂等禮制建築，最終則出現在商周青銅器銘文和裝飾圖樣上，恰恰印證了依利亞德所謂的「多重性」。

以上幾已確認「主」制「穿中央、達四方」正是神聖「亞」形的再現，不妨回頭檢視初喪具有「主道」的「重」。參看舊時禮圖（見【圖11】），[177]黃以周表達的「重」圖象相對精美，且較為合理——「橫者半之」的兩木交叉，恰好構成十字形狀，[178]左右橫桿各懸一鬲。[179]然則初喪之「重」或屬線條纖長的「細十字形」，他如駔圭、墓葬、方明、宗廟明堂、族氏銘文等，則表現明顯中空的亞字形（「粗十字形」）。神主中穿四達的粗細比例固未能確言，前舉諸物終究都具有「四向午達」的共通特點，均以「神聖的中心」為基準，向東西南北（左右前後）四方擴延伸展，[180]構成別具深意的宇宙圖式。[181]

176 同上註，頁 92-93。

177 宋．聶崇義所繪天子之「重」，是在豎立的直木離上下端三分之一高度的兩處，各交叉架設十字狀的兩根橫木，八段橫桿上各懸一鬲，合計八鬲，見《三禮圖集注》，卷 17，頁 248。惟聶圖是否符合古制實情，尚難斷言。清．張惠言之圖則僅一直木，左右二鬲穿以條狀物懸垂其上，見《儀禮圖》，《續修四庫全書》第 91 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 5，頁 142。

178 古羅馬人以十字架為懲治罪犯的刑具，其因耶穌受難而成為基督教的聖潔標記。此前十字架在世界不同角落早有悠遠的文化傳統，寓義各有不同。

179 清．黃以周，《禮書通故》第六冊，卷 49，頁 2694。

180 陳祥道所繪「虞主」、「吉主」（見【圖 12】）近於正方體，觀者可視的三個平面中心均有一圓孔。劉績所繪「祏」狀與前者略同；主狀則畫成長方形板牌下附跗座，明係後出之制。竊以為陳氏「主」圖、劉氏「祏」圖近乎古禮「主」之概貌。分見宋．陳祥道，《禮書》，卷 70，頁 444、445；明．劉績，《三禮圖》，卷 3，頁 368。

181 何新透過廣泛的文化比較，認為中國早期所見的十字、卍字、亞字等圖紋符號，最初可能源自太陽的象徵，反映先民的日神崇拜，太陽遍照四方，故又推擴衍生宇宙之義。見何新，〈十字圖紋與中國古代的日神崇拜〉，《諸神的起源》，頁 1-16。
又吳銳撰有〈剖析幾種被認為與宇宙觀有關的紋飾〉，亦敘及「十字形紋」、「卍形紋」等，文中披露史前中國北方有不少十字形紋的考古發現，南方較少；卍形應是十字形的變型，商周的亞字形則可看做大十字形。不過他認為十字形、卍形最初只用於裝飾，後來才發展為方位符號。參吳銳，《中國思想的起源》第一卷（濟南：山東教育出版社，2002），頁 316-340。

臺灣大學學術期刊資料庫

從神聖的「亞」形聚焦至古禮「主」制，一概貫串「中心」加「四方」的意象符號，值此考量前儒「有土斯有主」的意見，足以為「天子諸侯有主／大夫士無主」提供適切的理由。蓋因神主內部暗藏的亞形，原即象徵大地的整體全貌，惟身居高位、權柄在握的君侯得以擁有。

此處猶須論及古人的魂魄觀。[182]先秦古籍中，《左傳》鄭子產所言最具代表性：「人生始化曰『魄』，既生魄，陽曰『魂』。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。」[183]簡言之，古人認為魂魄乃生命活動一體之兩面，《說文》解釋：「魂，陽气也。」「魄，陰神也。」[184]前者隸屬於精神，輕清而易於流動飛昇，後者隸屬於器質，重濁而附著形體物質。然而「聖人魂強，賢人魂弱」，[185]各色人等的魂魄尚且表現不同的強度，近乎今人所說的「生命力」（vitality）或「能量」（energy）概念，如孔穎達指出：

> 魂既附氣，氣又附形，形彊則氣彊，形弱則氣弱，魂以氣彊，魄以形強。若其居高官而任權勢、奉養厚，則魂氣強；故用物精而多，則魂魄強也。[186]

據此可知，古天子諸侯位高權重，居於人上，依照禮制享有的衣食住行奉養待遇至為優渥，符合「用物精多則魂魄強」的道理。[187]這也反映在「復」——招

182 參余英時，〈中國古代死後世界觀的演變〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，1987），頁 123-143。〔日〕池田末利，〈魂・魄考——思想の起源と發展〉，《中國古代宗教史研究：制度與思想》（東京：東海大學出版社，1989），頁 199-215。杜正勝老師，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局，2005），頁 122-130。林素娟，〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第 13 期（2005 年 12 月），頁 59-93。

183 晉・杜預注，唐・孔穎達疏，〈昭公七年〉，《左傳注疏》，卷 44，頁 764。

184 清・段玉裁，《說文解字注》，卷 9 篇上，頁 435。

185 參漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，卷 37，頁 671，〈樂記〉孔《疏》。明鄧球亦云：「聖人神全，故其精壯，魂常為主，而魄從之。……故常人氣盡而散，與草木同腐；聖人氣數盡而魂遊，神常不滅。」見《閒適劇談》，《續修四庫全書》第 1127 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 4，頁 676。

186 晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《左傳注疏》，卷 44，頁 764，〈昭公七年〉孔《疏》。

187 杜正勝老師討論形神魂魄及禮制威儀等問題時，曾深入闡明古之所謂「德」，是「表示身體之質的重要概念」，其與「精神」或「魂魄」相近；由於「德為族群成員所共有，但最強有力、最顯著者則體現在族長身上」，古代貴族極其關注內在的「德」和外表的「威儀」，二者實為一體兩面，故而貴族之「敬慎威儀」亦關係到個人生

臺灣大學學術期刊資料庫

魂儀式的禮文差等上，[188]如《周禮》「夏采掌大喪，以冕服復于大祖，以乘車建綏復于四郊」，賈《疏》明言「復者各依命數」，「天子則十二人，諸侯九人、七人、五人，大夫、士亦依命數」，[189]此正顯示天子諸侯魂魄雄強，足以周溥四方、遍及各處，故派遣復者眾多。[190]誠如朱子所言：「古人自始死，弔魂、復魄、立重、設主，便是常要接續他些子精神在這裏。」[191]天子諸侯崩薨後，無論藏魄的葬所或妥靈的神主，故往往刻意採用亞形此等神聖空間加以安

命乃至家族命脈。杜說分見《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，頁135-136、205-218，足與孔《疏》並參。由此反思《荀子．禮論》所謂「禮者，養也」，可知貴族禮文生活中的各式排場，未必只是流於「遂欲」的物質享受，自然還有榮養充實內在、以期煥發生命力的用意。

188 以《楚辭》名篇〈招魂〉、〈大招〉為例，究竟作者為誰、所招何人，招生魂或死魂，內容屬王制或非王制，至今說者紛紛。東漢王逸謂〈招魂〉為宋玉招屈原生魂，〈大招〉為屈原自招或景差所作，見宋．洪興祖，《楚辭補註》（臺北：藝文印書館，1999），卷9，頁325；卷10，頁355。清．林雲銘斷定二〈招〉皆屬屈原，蔣驥從之，云：「〈大招〉所以招君，故其辭簡重爾雅；〈招魂〉所以自招，則悲憤發為諧謾，……故為不檢之言以自嘲。」見清．蔣驥，〈楚辭餘論〉，《山帶閣注楚辭》（臺北：廣文書局，1971），卷下，頁21-23。陳子展以為〈招魂〉係屈原招懷王生魂，〈大招〉為屈原招懷王死魂，見《楚辭直解》（上海：復旦大學出版社，1996），頁322、356。力之（劉漢忠）更主張「《楚辭》非屈原作品『均代屈原設言』」，推斷「〈招魂〉為宋玉擬屈原之自招」，〈大招〉無論作者是屈原或他人，所招均乃屈原（自招或代自招），參力之，《《楚辭》與中古文獻考說》（成都：巴蜀書社，2005），頁155、15。竊以為《楚辭》篇中雖不乏寫實敘述，但它畢竟是浪漫文學的作品，更富於想像、誇飾甚或象徵，成分不易釐清，何況二〈招〉爭議猶存，一時未便據以考禮。

189 漢．鄭玄注，唐．賈公彥疏，〈天官．夏采職〉，《周禮注疏》，卷8，頁132；〈春官．司服職〉，《周禮注疏》，卷21，頁328。

190 一般而言，對於往者「事死如事生」，乃出自極其久遠的靈魂觀念。「根據宗教人類學的廣泛的比較研究，原始人關於死後生活的遐想，一般是泰勒所謂的『繼續存在論』：生前如何生活，死後亦如何生活。」在此猶可借用美拉尼西亞人所謂的「瑪納」（mana）來幫助理解，「瑪納」「是一種尚未擬人化的超自然神祕力量。……無論是物還是人，一旦擁有附於其身的瑪納力量，他（它）就具有特殊的靈力。」見呂大吉，〈原始社會氏族——部落宗教的形成和演變〉，收入孟慧英主編，《原始宗教與薩滿教卷》（北京：民族出版社，2007），頁54-55、37、39。又如波利尼西亞人崇信的瑪納明顯具有階級性，分屬於首領、祭司、武士、工匠等人，且其力量各隨身分階級而有高低強弱的不同。

191 宋．黎靖德編，《朱子語類》第一冊，卷3，頁50。

臺灣大學哲學系

頓。[192]

時至後世，元人虞集（1272-1348）對主制的闡說亦值得參酌：

> 員其首，象天也；方其趺，象地也；陷其中，象其心之虛。……竅其兩旁，當其長三分之一，若以通神明之出入也。[193]

虞說所表述固然已是後世改版，然所謂「陷其中、竅其旁」，依舊保留了古制的基本特點，「通神明之出入」尤寓含古人對靈魂採取的神祕觀念，足以啟發聯想。費成康描述明代以後的民家神主，其正反兩面都有「頷」，即從頂上往下一寸刻出深四分的凹槽，背面「頷」之處還要挖出一條「陷中」，長六寸、寬一寸、深四分。神主正面題現被奉祀者與奉祀者之間的關係，如「考（妣）←→男」「祖考（妣）←→孫男」，故採粉地以便日後改題；而神主背面「陷中」則填以先人姓名、排行，這部分固定不改。與背面「陷中」交叉相通的，還有兩個半徑四分的圓孔，即所謂「竅」，它們與長條狀的凹槽正好架構成十字形。[194]如此特殊的設計較早雖源自北宋程子，實則不難揣摩其與上古主制的淵源關係——縱使後世改易的主制刻意避免「僭禮」之嫌，厚度明顯縮減，「穿中央、達四方」的基本特徵則予以某種程度的保留，因而變化出上述形制。

總言之，基於「事死如生」的思維心態，「亞」形最早做為上古王廷慣用的重要象徵符號，每將世界觀、靈魂觀投射到生命禮儀中的不同面向，包括地上宗廟、明堂，地下帝王墓葬，甚或具體而微地呈現在小木作「神主」之上。至於族氏銘文畢竟已進入文字層次，別有擴散演化，箇中實情猶待學界深入探勘。無論如何，以上所舉「系列作品」，無非以「穿中央、達四方」的亞形通貫其間，傳達古人特有的深層觀念和精神信仰。

四、餘論與結論

上文論證「主」制與各式「亞」形的連帶淵源，其間衍生殷禮、周禮的關聯，以及「亞」形施於神主的可能時間等問題。

首先試論殷周禮制的關聯。儘管三《禮》典籍時涉殷周異代別制，王國維

192 承蒙葉國良老師教示，當年孔達生（德成）先生講授「三禮研究」，已就亞字形墓葬與君王魂魄的關聯發抒過類似意見，惜先生一生不輕著述，未曾形諸篇翰。

193 元．虞集，〈蔡孝子詩序〉，見元．蘇天爵，《元文類》，《景印文津閣四庫全書》第1371冊（北京：商務印書館，2006），卷35，頁543。

194 費成康，《中國家族傳統禮儀》（上海：上海社會科學院出版社，2003），頁10。

臺灣大學哲學系圖書館

亦曾指陳商周制度之異：立子立嫡、廟數、同姓不婚，[195]然商周禮制仍宜有一定程度的延續傳承。如丁山（1901-1952）據甲骨文指出：商王祭儀「春宅于東寢，夏匚于南室，秋告于𠂤室，冬屮于寇寢」，爾後演變成周王隨時異室的明堂制度，正是「周因於殷禮」的一端。[196]王暉亦藉金文、周原甲骨與文獻記載相印證以立論：殷末周初，周文王、武王曾大量襲用殷人祀典、祭祀殷先王，成王時周公制禮作樂，始汰除殷禮的野蠻成分而轉趨理性與人文，最明顯的改變就是廢除人牲制，使用牲品則亦嚴格限量，只以體全精潔為上。[197]然而劉雨就西周金文整理出二十種祭祖禮，發現其中除了較次要的「翟」、「禋」、「嘗」之外，其餘十七種都是殷周同名，且這些祭祖禮大都盛行於穆王以前，顯示西周前期在這個部分對殷禮的沿承。[198]僅就帝王神主的「亞」形設計來說，它被保留應用的可能性極高，故而發展為經說所言天子諸侯特有的主制，未及於地位相對低下的大夫士，早期資料亦因此未見大夫士神主尺寸。

在此還可以考量亞形彝銘本身的年代問題。雒有倉談到，常見聯綴有「亞」和「冊」字的多屬「象形性較強的早期銅器銘文」，基本上可確定為族氏銘文，[199]若干訊息值得注意：

1. 二里崗下層（相當於商代前期）、二里崗上層（相當於商代中期）各出土八、九件銅器族徽銘文，或因數量有限，其中未見亞形。[200]
2. 殷墟一期（盤庚遷殷至武丁以前）在複合族徽之外，也出現「亞犬」、「冓冊」之類的單一族徽。殷墟二期（武丁至祖甲）以後，銘有「亞犬」的有3件，銘有「冓冊」的有15件，足以說明其使用的穩定性。[201]婦好墓出土器物中有「亞弜」鼎、「亞啟」方彝（蓋器同銘）和銅鉞，同墓所出銘「亞其」的更多達17件。[202]如許樣本，或暗示亞形組構為族徽的重要時間點就在武丁之際。
3. 通觀當代考古所獲，銘有「亞弜」的銅器共20餘件，時代從殷墟二期延

臺灣大學學術典藏庫

195 王國維，〈殷周制度論〉，《觀堂集林》，卷 10，頁 451-480。

196 丁山，《中國古代宗教與神話考》（上海：上海文藝出版社，1988），頁 161。

197 王暉，《古文字與商周史新證》（北京：中華書局，2003），頁 189-204。

198 劉雨，〈西周金文中的祭祖禮〉，《金文論集》，頁 45。

199 雒有倉，《商周青銅器族徽文字綜合研究》（西安：陝西師範大學歷史文化學院博士論文，2007），頁 94。

200 同上註，頁 96-100。

201 同上註，頁 104。

202 同上註，頁 108-109。

續至周初；[203]銘有「𠂤」的銅器共102件，時代從殷墟二期一直西周中期。[204]

綜上所揭，大致可說明「亞字形」在商周族徽中不只儼為代表，又流行於晚商至西周中葉，其間正值周初制禮作樂的重要階段，或許標準的主制就是在此時由晚商遞嬗至西周，因而納為周禮的一部分。

總結前文，可獲致以下結論：以《公》、《穀》家為主的漢、晉經師指出，古禮宗廟神主乃天子諸侯特有之制，其狀正方，穿中央、達四方。此類形制應即神聖符號「亞形」的體現。現實中「亞形」多落實為立體造形，由中央延展四方乃至擴及上下。無論如何，這些亞形表達的正是古人心目中共通的天地宇宙意象，結合神祕的魂魄觀，既以「大人者，與天地合其德」，[205]因此天子諸侯身故後，必為其雄強魂魄安排適當的駐地居所，自喪及祭，逐步依託於十字之重、六玉駔圭、亞字墓、四穿午達的方塊狀神主，最終更轉化為貴族彝銘上的亞形族徽。「亞形」象徵符號的使用可能在殷高宗武丁時期日臻成熟，故自殷商後期屢見於族徽記號、宗廟明堂、商王墓葬等方面，天子諸侯神主亦採取其樣式，此等主制續為周禮所沿用，而這就是《公》、《穀》經說「主狀正方，穿中央、達四方」的來源因由。

臺灣大學學術期刊資料庫

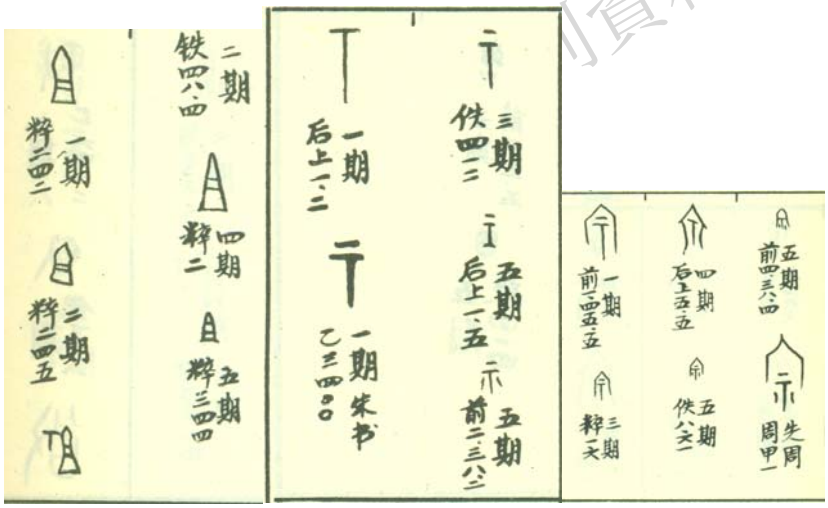
203 同上註，頁 108。

204 同上註，頁 115。

205 語出《周易．乾．文言》，見魏．王弼注，唐．孔穎達疏，《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1960），卷 1，頁 17。〈文言〉固屬戰國晚出的《易傳》，此處「德」字或可依前引杜正勝老師說而有更符合早期的取義。



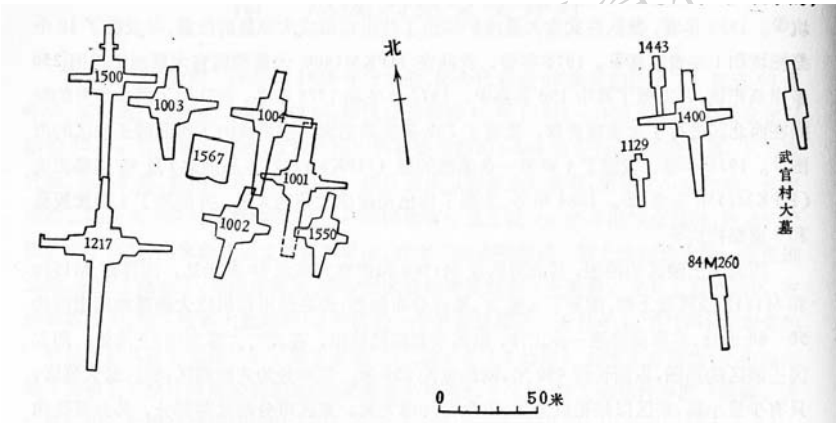
【圖 1】甘肅秦安大地灣新石器時代仰韶文化人頭形器口彩陶瓶[206]



206 〔美〕楊曉能，《中國原始社會雕塑藝術》，頁 43。



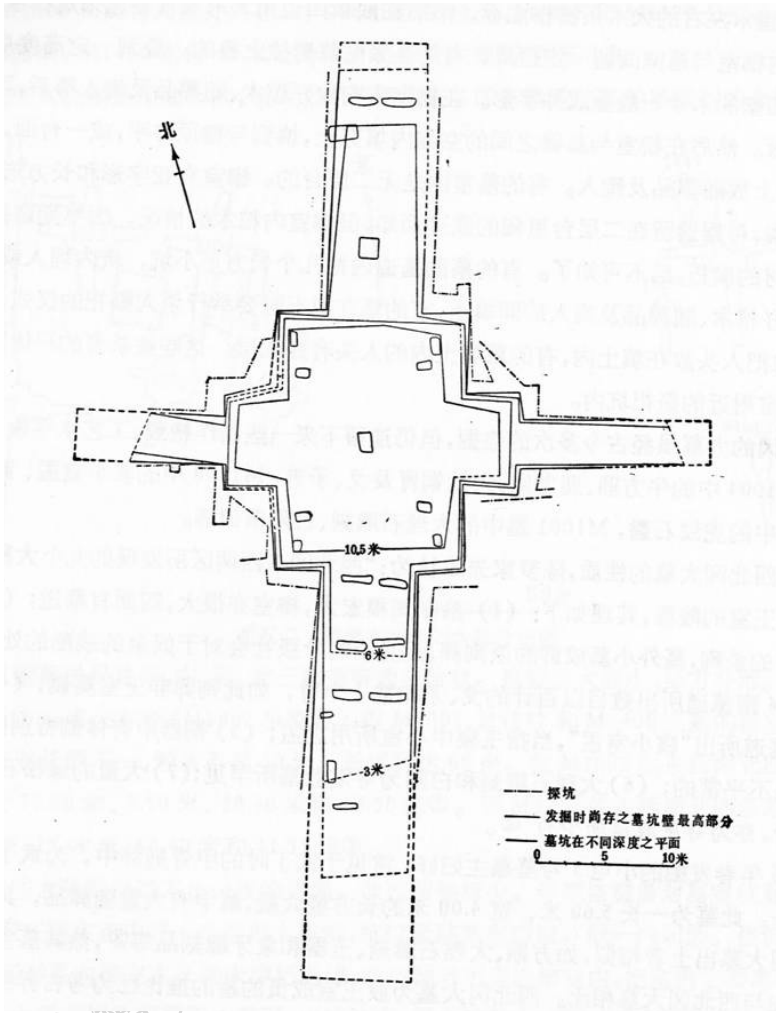
【圖 2】甲金文「且」、「示」、「宗」字形舉隅[207]



【圖 3】河南安陽侯家莊西北岡大墓分佈圖[208]

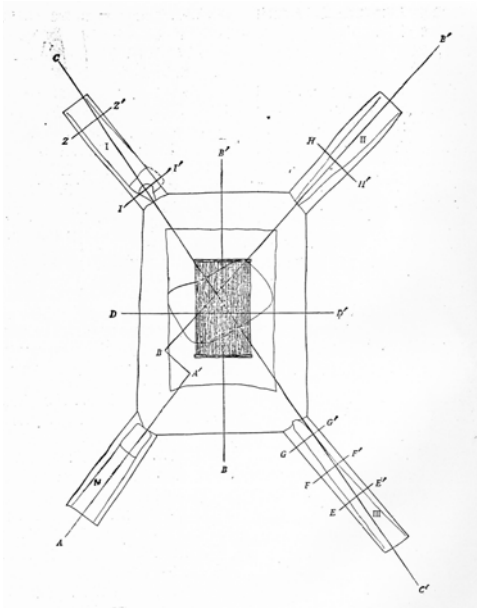
207 高明，《古文字類編》(臺北：台灣大通書局，1986)，頁 175、384。

208 中國社會科學院考古研究所，《殷墟的發現與研究》，頁 102。

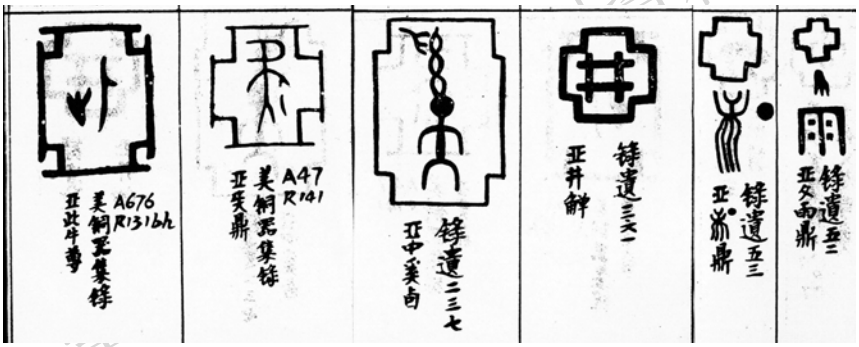


【圖 4】河南安陽侯家莊西北岡 HPKM1001 大墓平面圖[209]

209 中國社會科學院考古研究所，《殷墟的發現與研究》，頁 104。



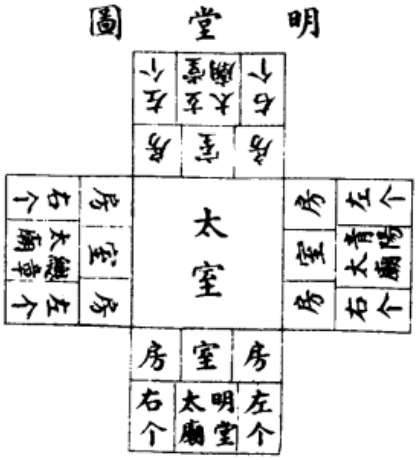
【圖 5】北京琉璃河 M1193 大墓平面圖[210]



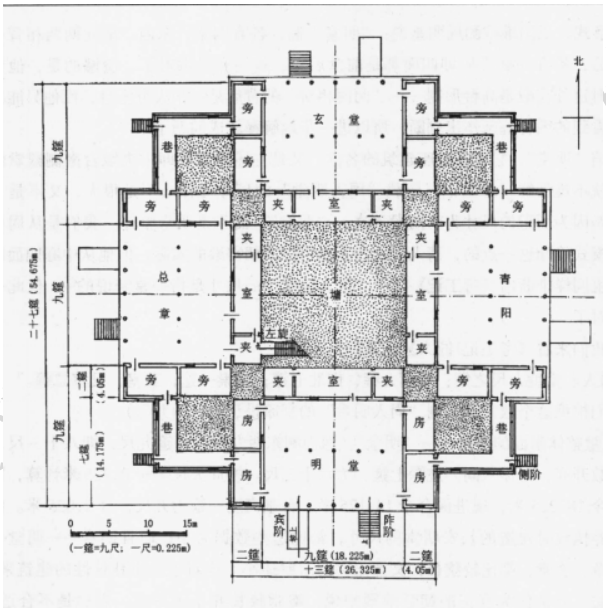
【圖 6】商周金文「亞」形族徽舉隅[211]

210 琉璃河考古隊，〈北京琉璃河 1193 號大墓發掘簡報〉，頁 21。

211 高明，《古文字類編》，頁 595-597。



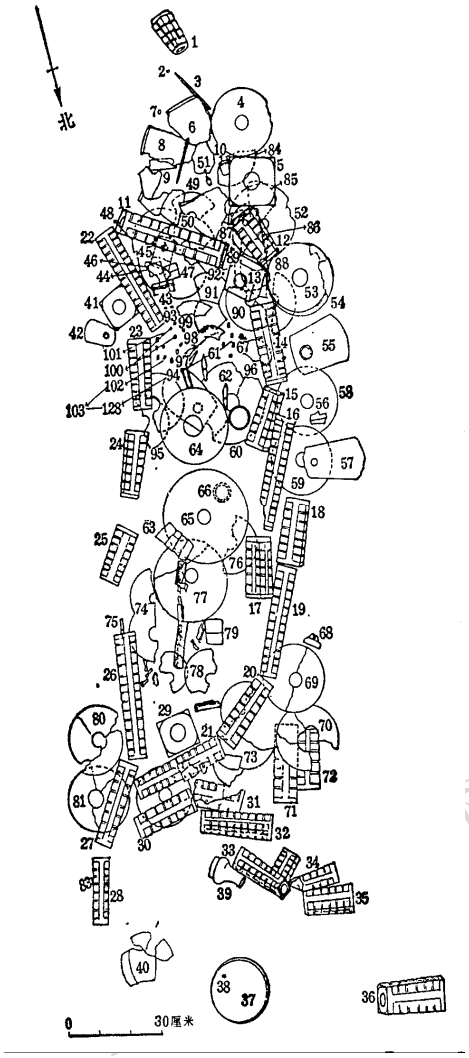
【圖 7】明堂圖[212]



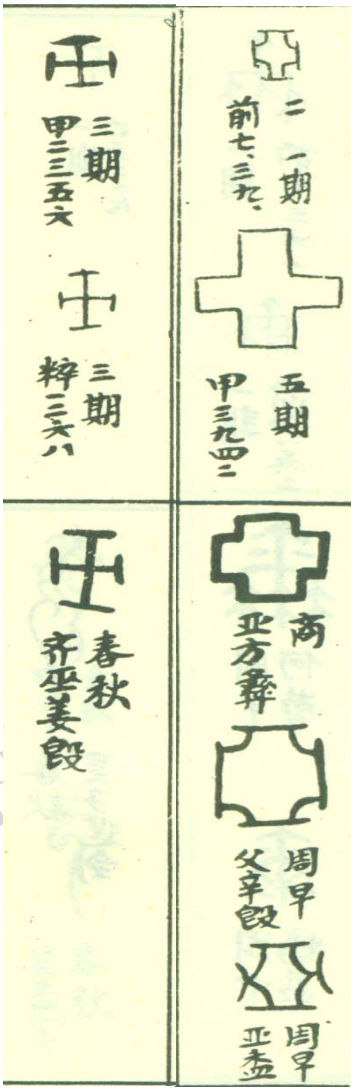
【圖 8】周人明堂復原平面圖[213]

212 王國維，《觀堂集林》，卷 3，頁 143。

213 楊鴻勛，《宮殿考古論集》，頁 110。



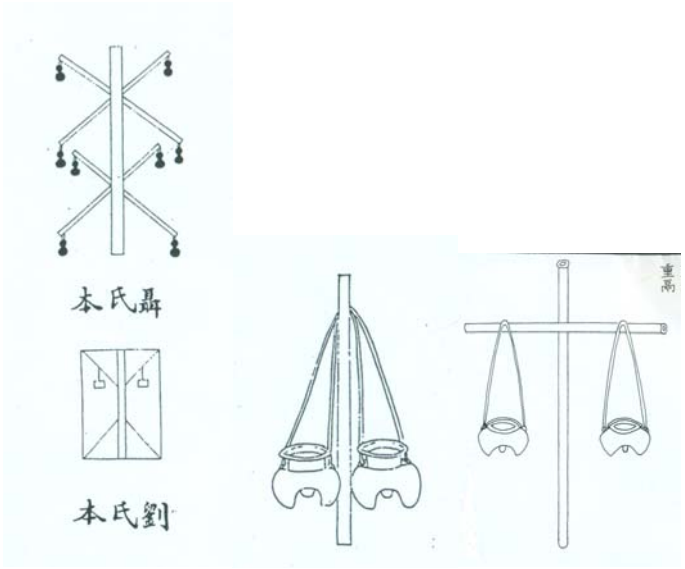
【圖9】良渚文化寺墩 M3 玉斂葬平面圖[214]



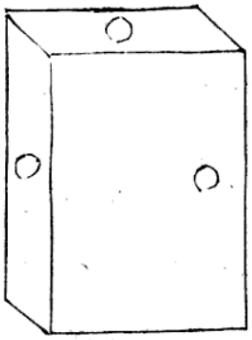
【圖10】甲金文「巫」、「亞」字形舉隅[215]

214 南京博物院，〈1982 年江蘇常州武進寺墩遺址的發掘〉，《考古》1984 年第 2 期（1984 年 2 月），頁 114。

215 高明，《古文字類編》，頁 23、5。



【圖 11】聶崇義、劉績、張惠言、黃以周諸家「重」圖[216]



【圖 12】宋陳祥道「虞主」、「練主」圖[217]

臺灣大學 資料庫

216 左方聶、劉二圖見清．徐乾學，《讀禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》第 114 冊，卷 95，頁 302。中圖見清．張惠言，《儀禮圖》，卷 5，頁 142。右圖見清．黃以周，《禮書通故》第六冊，卷 49，頁 2694。

217 宋．陳祥道，《禮書》，卷 70，頁 444、445，兩圖雷同。

引用書目

一、傳統文獻

漢・孔安國傳，唐・孔穎達疏，《尚書注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

———，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

漢・何休注，唐・徐彥疏，《公羊注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

漢・蔡邕，《獨斷》，《四部叢刊廣編》本，臺北：臺灣商務印書館，1970。

魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

魏・王弼注，唐・孔穎達疏，《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

晉・杜預注，唐・孔穎達疏，《左傳注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

晉・范寧注，唐・楊士勛疏，《穀梁注疏》，臺北：藝文印書館，1960，影印清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學《十三經注疏》本。

唐・魏收，《魏書》，臺北：鼎文書局點校本，1996。

唐・杜佑，《通典》，北京：中華書局點校本，1996。

宋・李昉，《太平御覽》，石家莊：河北教育出版社點校本，2000。

宋・陳祥道，《禮書》，《景印文淵閣四庫全書》第 130 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋・王黼，《宣和博古圖》，《景印文淵閣四庫全書》第 840 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋・洪興祖，《楚辭補註》，臺北：藝文印書館，1999。

臺灣大學總圖書館典藏庫

宋・衛湜，《禮記集說》，《通志堂經解》，臺北：漢京文化公司，1985。
宋・朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2005。
宋・魏了翁，《禮記要義》，《宛委別藏》，南京：江蘇古籍出版社，1988。
宋・黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局點校本，1999。
宋・聶崇義，《三禮圖集注》，《景印文淵閣四庫全書》第 129 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
宋・不著撰人，元・陳友仁增修，《周禮集說》，《景印文淵閣四庫全書》第 95 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
元・敖繼公，《儀禮集說》，《景印文淵閣四庫全書》第 105 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
元・蘇天爵，《元文類》，《景印文津閣四庫全書》第 1371 冊，北京：商務印書館，2006。
明・鄧球，《閒適劇談》，《續修四庫全書》第 1127 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
明・劉績，《三禮圖》，《景印文淵閣四庫全書》第 129 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
明・王應電，《周禮傳》，《景印文淵閣四庫全書》第 96 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
清・汪琬，《堯峰文鈔》，《四部叢刊初編集部》，上海：商務印書館，1991。
清・朱彝尊，《經義考》，《四部備要》，臺北：臺灣中華書局，2006。
清・徐乾學，《讀禮通考》，《景印文淵閣四庫全書》第 113-114 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
清・萬斯大，《禮記偶箋》，《續修四庫全書》第 98 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
清・姚際恆，《儀禮通論》，北京：中國社會科學出版社點校本，1998。
清・蔣驥，《山帶閣注楚辭》，臺北：廣文書局，1971。
清・方苞，《儀禮析疑》，《景印文淵閣四庫全書》第 109 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
清・惠棟，《周易述》，《景印文淵閣四庫全書》第 52 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
清・秦蕙田，《五禮通考》，臺北：聖環圖書公司，1994。

臺灣大學學術期刊資料庫

清・褚寅亮，《儀禮管見》，《續修四庫全書》第 88 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
清・段玉裁，《說文解字注》，臺北：漢京文化公司，1983。
清・孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局點校本，1989。
清・桂馥，《札樸》，北京：中華書局點校本，1992。
———，《說文解字義證》，收入《中華漢語工具書書庫》第 25 冊，合肥：安徽教育出版社，2002。
清・莊有可，《禮記集說》，臺北：力行書局，1970。
清・淩廷堪，《禮經釋例》，臺北：中央研究院中國文哲研究所點校本，2002。
清・張惠言，《儀禮圖》，《續修四庫全書》第 91 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
清・陳壽祺，《五經異義疏證》，收入《經學輯佚文獻彙編》第 21 冊，北京：國家圖書館出版社，2010。
清・胡培翬，《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社點校本，1993。
清・陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局點校本，1994。
清・陳澧，《東塾集》，臺北：文海出版社，1970。
清・黃以周，《禮書通故》，北京：中華書局點校本，2007。
清・孫詒讓，《周禮正義》，北京：中華書局點校本，1983。
清・王先謙，《荀子集解》，臺北：世界書局，1976。
清・皮錫瑞，《駁五經異義疏證》，收入《經學輯佚文獻彙編》第 21 冊，北京：國家圖書館出版社，2010。

二、近人論著

丁山，《中國古代宗教與神話考》，上海：上海文藝出版社，1988。
丁福保，《佛學大辭典》，臺北：新文豐出版公司，1998。
力之，《《楚辭》與中古文獻考說》，成都：巴蜀書社，2005。
中國社會科學院考古研究所，《殷墟的發現與研究》，北京：科學出版社，1994。
王孝廉主編，《神與神話》，臺北：聯經出版公司，1988。
王國維，《觀堂集林》，臺北：河洛出版社，1975。
王暉，《古文字與商周史新證》，北京：中華書局，2003。
〔日〕池田末利，《中國古代宗教史研究：制度與思想》，東京：東海大學出版社，1989。

臺灣大學學術期刊資料庫

朱歧祥，《殷墟甲骨文字通釋稿》，臺北：文史哲出版社，1989。
———，《甲骨學論叢》，臺北：臺灣學生書局，1992。
朱磊，〈試論先秦墓道的使用與墓葬的規格〉，《中原文物》2008 年第 1 期，頁 31-35，2008 年 2 月。
〔美〕艾蘭，《龜之謎——商代神話祭祀藝術和宇宙觀研究》增訂版（*The Shape of the Turtle：Myth,Art,and Cosmos in Early China*），北京：商務印書館，2010。
何景成，《商周青銅器族氏銘文研究》，濟南：齊魯書社，2009。
何新，《諸神的起源》，北京：北京工業大學出版社，2007。
余英時，《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版公司，1987。
吳秋野，〈「亞」字形圖案形式母題的形成、演變及其文化意義〉，《暨南學報》，第 30 卷第 2 期，頁 64-70，2008 年 3 月。
吳銳，《中國思想的起源》第一卷，濟南：山東教育出版社，2002。
吳曉筠，《商周時期車馬埋葬研究》，北京：科學出版社，2009。
呂文郁，《周代的采邑制度》（增訂版），北京：社會科學文獻出版社，2006。
〔日〕吾妻重二著，吳震編，《朱熹《家禮》實證研究》，上海：華東師範大學出版社，2012。
巫鴻，〈從「廟」至「墓」〉，收入《慶祝蘇秉琦考古五十五年論文集》，頁 98-110，北京：文物出版社，1989。
李先登，《夏商周青銅文明探研》，北京：科學出版社，2001。
李孝定，《甲骨文字集釋》，《中央研究院歷史語言研究所專刊》之 50，臺北：中研院史語所，1991。
李零，《中國方術續考》，北京：中華書局，2006。
杜正勝，《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局，2005。
谷斌等，《黃帝四經注譯》，北京：中國社會科學出版社，2004。
〔羅馬尼亞〕依利亞德著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》（*The Sacred and the Profan：The Nature of Religion*），臺北：桂冠圖書公司，2000。
周法高，《金文詁林補》，《中央研究院歷史語言研究所專刊》之 77，臺北：中研院史語所，1982。
周鳳五，〈說巫〉，《臺大中文學報》第 3 期，頁 269-291，1989 年 12 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

孟慧英主編，《原始宗教與薩滿教卷》，北京：民族出版社，2007。
〔日〕林巳奈夫著，楊美莉譯，《中國古玉研究》，臺北：藝術圖書公司，1997。
林素英，《古代生命禮儀中的生死觀——以《禮記》為主的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1997。
林素娟，〈先秦至漢代禮俗中有關厲鬼的觀念及其因應之道〉，《成大中文學報》第 13 期，頁 59-93，2005 年 12 月。
南京博物院，〈1982 年江蘇常州武進寺墩遺址的發掘〉，《考古》1984 年第 2 期，頁 109-129，1984 年 2 月。
姚孝遂、肖丁，《小屯南地甲骨考釋》，北京：中華書局，2004。
姚志豪，《商金文族氏徽號研究》，臺中：逢甲大學中文研究所碩士論文，2002。
胡厚宣，《甲骨學商史論叢初集》（外一種）（石家莊：河北教育出版社，2002。
胡進駐，《殷墟晚商墓葬研究》，北京：北京師範大學出版社，2010。
凌純聲，〈中國古代神主與陰陽性器崇拜〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 8 期，頁 1-46，1959 年秋季。
徐中舒主編，《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，2006。
徐良高，《中國民族文化源新探》，北京：社會科學文獻出版社，2002。
———，〈從商周人像藝術看中國古代無偶像崇拜傳統〉，收入中國社會科學院考古研究所編，《考古求知集》，北京：中國社會科學出版社，1997，頁 334-352。
殷之彝，〈山東益都蘇埠屯墓地和「亞醜」銅器〉，《考古學報》1977 年第 2 期，頁 23-34，1977 年 10 月。
琉璃河考古隊，〈北京琉璃河 1193 號大墓發掘簡報〉，《考古》1990 年第 1 期，頁 20-31，1990 年 1 月。
馬王堆漢墓整理小組，《老子乙本及卷前古佚書》，北京：文物出版社，1974。
高去尋，〈殷代大墓的木室及其涵義之推測〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 39 本下冊，頁 175-196，1969 年 10 月。
高明，《古文字類編》，臺北：台灣大通書局，1986。
商承祚，《甲骨文字研究》，天津：天津古籍出版社，2008。
張光直，〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉，收入文物出版社編輯部編，《文物與考古論集》，頁 252-260，北京：文物出版社，1986。
———，《中國青銅時代》第二集，臺北：聯經出版公司，1990。

臺灣大學學術期刊資料庫

張懋鎔，《古文字與青銅器論集》第三輯，北京：科學出版社，2010。
國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書》壹，北京：文物出版社，1980。
章景明，《殷周廟制論稿》，臺北：學海出版社，1979。
許進雄，《中國古代社會》，臺北：臺灣商務印書館，2013。
陳子展，《楚辭直解》，上海：復旦大學出版社，1996。
陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1985。
陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
陳夢家，《殷虛卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956。
郭沫若，《殷周青銅器銘文研究》，北京：科學出版社，1961。
郭沫若，《甲骨文字研究》，香港：中華書局，1976。
勞榦，〈六博及博局的演變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 35 本，頁 15-30，1964 年 9 月。
費成康，《中國家族傳統禮儀》，上海：上海社會科學院出版社，2003。
黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1996。
黃翠梅，〈再論中國新石器時代晚期玉琮形制與角色之演變〉，《南藝學報》第 1 期，頁 25-52，2010 年 12 月。
楊希枚，《先秦文化綜論》，桂林：廣西師範大學出版社，2008。
楊家剛，《先秦神主制度研究》，西安：西北大學中國史學科碩士論文，2014。
楊華，《古禮新研》，北京：商務印書館，2012。
〔美〕楊曉能，《中國原始社會雕塑藝術》（*"Sculpture of Prehistoric China"*），香港：太道出版公司，1988。
———，《另一種古史：青銅器紋飾、圖形文字與圖像銘文的解讀》（*"Reflections of Early China：Decor, Pictographs, and Pictorial Inscriptions"*），上海：三聯書店，2008。
楊錫璋，〈商代的墓地制度〉，《考古》1983 年第 10 期，頁 929-934，1983 年 10 月。
楊鴻勛，《宮殿考古論集》，北京：紫禁城出版社，2001。
詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，2000。
葉國良，《中國傳統生命禮俗》，臺北：五南出版公司，2014。
葉舒憲，《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992。
趙旭，〈唐宋時期私家祖考祭祀禮制考論〉，《宋遼金元史》2009 年第 1 期，

臺灣大學學術期刊資料庫

頁 3-23，2009 年 2 月。

雒有倉，《商周青銅器族徽文字綜合研究》，西安：陝西師範大學歷史文化學院博士論文，2007。

劉雨，《金文論集》，北京：紫禁城出版社，2008。

劉娜，《中國傳統建築平面中「亞」字型圖式及其文化內涵》，蘇州：蘇州大學設計藝術學碩士論文，2011。

劉釗，〈安陽後岡殷墓所出柄形飾用途考〉，《考古》1995 年第 7 期，頁 623-625 轉 605，1995 年 7 月。

劉煜，〈圈足上的鏤孔——試論商代青銅器的泥芯撐技術〉，《南方文物》2014 年第 3 期，頁 110-116，2014 年 9 月。

〔日〕澤田多喜男譯註，《黃帝四經》，東京：知泉書館，2006。

鄭曙斌，〈馬王堆漢墓 T 形帛畫的巫術意義〉，收入湖南省博物館編，《馬王堆漢墓研究文集：1992 年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》，頁 312-318，長沙：湖南出版社，1994。

韓國河，〈簡論坡形墓道〉，《鄭州大學學報》第 33 卷第 5 期，頁 107-111，2000 年 9 月。

嚴志斌，《商代青銅器銘文研究》，上海：上海古籍出版社，2013。

臺灣大學學術期刊資料庫

“Seat of Soul” in Ancient Rites: Its Shape and Implications

Peng, Mei-ling*

Abstract

This article, by reviewing previous records and studies on the significance and meaning of the Ya（亞） character shape, proposes that the shape of the “seat of soul” in Confucian classics is closely associated with the Ya character shaped tombs of the emperors and dukes mostly located in the desolate capital city of late Shang Dynasty.

Ya character shaped tombs can be traced back to ancient China symbolic of the creation of the universe. Similar shapes are found within temples, the layout of imperial assembly halls（明堂）, or in the tombs of the emperors and dukes. Ancient bronze artifacts also show these mysterious Ya shaped symbols. The seat of soul appears to mimic the sacred Ya character shape. It is usually a wooden object representing the dead, which is typically square in shape, with a hole in the middle and four paths stretching outwards in order to house the spirits of the departed. The hole in the middle is the anchoring point demonstrating the sacred center where the departed resides. The stretching four paths symbolize the gateway and the sense of authority of the emperors and dukes, and their spiritual awareness and connection with the cosmos. Moreover, this article cites sources from the classics for further supporting evidences, including “four-face Yellow Emperor”（黃帝四面）, “Fang Ming”（方明） and “Zu Gui”（駔圭）.

Keywords: ancient rites, ancestral worship, seat of soul, Ya character shape, Ya character shaped tomb

臺灣大學圖書館期刊資料庫

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.