

“东皇太一”春神考

徐志啸

屈原《九歌》的开首篇《东皇太一》，究竟其题目是什么意思？所祭祀的是什么神？历来说法不一。东汉人王逸在《楚辞章句》中注“穆将愉兮上皇”一句时写道：“将修祭祀，必择吉良之日，斋戒恭敬，以晏乐天神也。”意思是说，这句中的“上皇”是“天神”。又注道：“上皇，谓东皇太一也。”这就是说，在王逸看来：“东皇太一”是“天神”。应该肯定，王逸这一开创性的说法是不错的，以后历代研究者都承袭了他的这一观点；无不认为“东皇太一”是“天神”。但问题是，王逸没能说出究竟是什么天神？这就引来了诸说纷纭的歧见。笔者拟对这一长期悬而未决之疑题来谈些个人的看法，不当之处恳请批评教正。

一

“东皇太一”中的“太一”究竟应该解释什么，至今没有确切定论。要考察“太一”的确切涵义，它在《九歌》中的意义与作用，首先必须对“太一”概念有个历史的了解，然后才能作出比较符合历史事实的判断。

从先秦到西汉，“太一”一词经过了一个由哲学的抽象概念到神的具体概念的演化过程。这个过程经历了相当长的历史阶段（至少数百年），其发生质的变化时期（即由哲学→神），大约在西汉武帝时代；换言之，“太一”是在西汉武帝时方被人们视作神的称代与象征，并被置于崇高的地位的。这就是说，屈原时代，太一还仅仅是个哲学意义上的名词，尚无神的成分与含义。

《老子》第二十五章说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，故强字曰道，强为之名曰大。”在老子看来，宇宙天地形成之前，已经存在着一个“可以为天下母”的东西，它不是别的，就是“道”（或叫“本体”），也即“大”。很显然，这里所谓的“大”是象征混沌元气的抽象概念。老子认为，“大”就是道，而后便有：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（第四十二章）又有：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”（第三十九章）这里的“一”是包罗、主宰万物的“一”，是体现绝对统一的“道”；换言之，“一”是趋于具体化的“道”，“道”是处于混沌状态的“一”。《韩非子·解老》对《老子》第三十九章解释说：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。……天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之以与天地统，圣人得之以成文章。……”这就比较清楚地解释了“一”（即“道”）的地位与作用。

继《老子》之后，《庄子》一书中出现了“太一”一词。《天下篇》说：“古之道术有在于是者，关尹老聃闻其风而悦之，建之以常无有，主之以太一，以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。”这里的“太一”，其涵义与《老子》中的“大”基本相似，也是作为主天体万物的道来理解。《天下篇》又说：“神何由降，日月何由出？圣有所生，王有所生，皆原于一。”郭象注：“使物各抱其根，抱一而已。”成玄英疏云：“原，本也，一，道也。虽复降灵接物，混迹和光，应物不离其常，抱一而归本者也。”除《天下篇》外，《庄子》中的《徐无鬼》、《列御寇》等篇也分别出现了大一、太一，它们的含义或为绝对的同一性，

或为万物同一的境界。《庄子》一书虽有内篇、外篇、杂篇之分，其写作时代及作者也不尽一，但从论述“太一”看，有两点是可以肯定的：一、时代上均迟于《老子》；二、所述“太一”均为哲学概念。因而，这儿的引证完全可以说明问题，不必受内、外、杂篇之拘囿。

之后，《荀子》一书也出现了“太一”，它是继《老子》以后道的概念的发展。《荀子·礼论》篇说：“贵本而亲用也，贵本之谓文，亲用之谓理，两者合而成文，以归太一，夫是之谓大隆。”司马贞释云：“贵本、亲用两者，合而成文，以归于太一。太一者，天地之本也，得礼之文理，是合于太一也。隆者，盛也，高也。得礼之文理而归于太一，是谓礼之盛也。”《礼论》又说：“凡礼：始乎悦，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下复情以归太一也。”司马贞释道：“言其失，情文俱失，归心混沌天地之初。复礼之本，是归太一也。”

由此，可以看到，《荀子》一书中的“太一”依然是个哲学名词，其概念直至《吕氏春秋》、《淮南子》仍未改变。

《吕氏春秋·大乐》有云：“音乐之所由来者远矣。生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。……四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。”又云：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。”

《淮南子·原道》云：“所谓无形者，一之谓也。所谓一者，无匹合于天下者也。卓然独立，块然独处。上通九天，下贯九野。圆不中规，方不中矩。大浑而为一。……是故一之理施四海，一之解际天地。其全也纯兮若朴，其散也混兮若浊。……万物之总皆阅一孔，百事之根皆出一门。”《天文》篇云：“道始于一，一而不生。故分而为阴阳，阴阳和而万物生。”《精神篇》云：

“夫天地运而相通，万物总而为一。能知一则无一之不知也，不能知一则无一之能知也。”《本经训》篇云：“太一者，牢笼天地，弹压山川，含吐阴阳，神曳四时，纪纲八极，经纬六合”。

《诠言》篇云：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太一。”“一也者，万物之本也，无故之道也。”

由《吕氏春秋》、《淮南子》所载，我们至少可以知道，直到秦末汉初时代，太一、道的讲法依然只是沿袭了老子——庄子——荀子的线索发展，一直到汉初之儒，也仍然是“太一”为道说，而非“太一”天神说。

太一一词从阴阳未分的道发展演变到总理阴阳之神，是西汉初期汉武帝时代的事。《史记·封禅书》载：“自齐威宣之时，驺子之徒，论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之。故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高，最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。驺衍以阴阳五运，显于诸侯，而燕齐海上之方士，传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”这就是说，驺衍提出了五行说，之后的燕齐方士之流，依据当时幼稚的天文知识、齐地流传的神仙方术之说，以及一些子史书籍中有关太一的说法，糅合成了“太一天神说”，于是道家所称的太一，成了方士家奉祠的神君太一，古神话中的浑沌太一成了天神，直至被列入祭典祠仪。这已到了西汉武帝时期。此时，“亳人谬忌祠太一方，曰：‘天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢。七日，为坛开八通之鬼道。’于是天子令太祝立其祠长安东南郊，常奉祠如忌方。”“又作甘泉宫。中为台室，画天、地、太一诸鬼神，而置祭具，以致天神。”“寿宫神君，最贵者太一，其佐曰大禁、司命之属。”^①与此同时，汉代出现了大量有关太一（泰一）的各类著作，如数术略，泰一阴阳二十三卷，泰一杂子星二十八卷；方技略，泰一杂子五家方二十二卷，等等。^②这就是说，“太

一”作为神的名词与形象，正式确立于西汉，在西汉人的心目中，它才是“天神”、“贵者”。

由此，问题应该比较显豁了：“太一”在屈原时代，只是哲学意义上的“太一”，绝不指神。

不过，有关“太一”还有两个问题需要解决。第一，虽说屈原时代的“太一”上文已证明了非指神，然而相传为宋玉所作的《高唐赋》中却有写到“太一”，并将其作为神祭祀的：“有方之士，羨门高谿，上成郁林，公乐聚穀。进纯牺，祷璇室，醺诸神，礼太一，传祀已具，言辞已毕”。刘良注：“诸神，百神也；太一，天神也。”这该如何解释呢？

笔者认为，托名宋玉的《高唐赋》并非宋玉所作，而显系后人伪托。首先，赋作为一种文体，最早的胚胎是荀子的《赋篇》，它包括《礼赋》、《知赋》、《云赋》、《蚕赋》、《箴赋》，这是最早以“赋”字命名文学作品篇名的开端。《赋篇》的五篇作品均具有篇幅短小、形似隐语、通篇体物状物而至篇末揭题的特征。这些特征与伪托宋玉的《高唐赋》相去较远。读《高唐赋》，我们会发觉，它无论体式、内容、语言均近于汉赋。作品先描写怀王与巫女相合，然后极力铺叙高唐景物，篇末劝戒襄王以国事为重，与一般汉赋作品格式大致相类；赋自始至终几乎都是宋玉与襄王的对话，对话中又以铺叙高唐景物占的比重较大，几乎一半以上，从这些铺叙的文字可以分辨，它与一般汉赋作品在风格、语言色彩上几无二致。其次，《高唐赋》以第三人称叙写，似也难以令人相信作品系宋玉所作。因为，从文学创作规律看，作者一般不会将自己置于作品中而以第三人称叙述描写。而《高唐赋》则不然，一开首便是：“昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台”，而后便是“王问”“玉曰”的长篇问答。不仅《高唐赋》如此，托名宋玉的赋篇均如此。更重要者，如将《高唐赋》与今已公认为宋玉作品的《九辩》相比较，无论风格、内容、情调、语

言，乃至作品中出现（或客观塑造）的宋玉本人形象，都无法谐和统一。因而，笔者断言，作为后人伪托的《高唐赋》，其赋中所言“礼太一”之类绝不可能产生于宋玉时代，而是在宋玉以后。

第二个问题，关于《韩非子·饰邪》中一段有关“太一”星的话。这段话被不少学者用来解释东皇太一。

《韩非子·饰邪》说：“初时者，魏数年东向攻尽陶、卫，数年西向以失其国。此非丰隆、五行、太一、王相、摄提、六神、五括、天河、殷抢、岁星数年在西也，又非天缺、弧逆、刑星、荧惑、奎台数年在东也。”王相，《史记·天官书》载汉中四星，曰天驷，旁一星曰王良，即王相。摄提，星名，《史记·天官书》：“大角两旁各有三星，鼎足句之，曰摄提。”天河，《晋书·天文志》：“天高西一星曰天河。”岁星，《天官书》：“岁星赢缩，以其命国，所在国不可伐。”刑星，《星经》：“太白血刑杀”。荧惑，《广雅》：“荧惑谓之罚星”。我们可以看到，韩非子这段话中所列的一串十五个名词均为星名（无注解者因无资料可据，按理应是同类）。十五个星名中，除岁星、刑星、荧惑可知为行星外，其余十二星应都是恒星。恒星的位置按常识不可能每年移动，何以韩非会说“数年在西”、“数年在东”呢？太一星是恒星，且居于中宫，自然更不会数年一变移。可见，韩非这段话并非认为所列的两组星，其中一组会“数年在西”，另一组会“数年在东”，而是恰恰相反。在韩非看来，这种“数年在西”、“数年在东”的现象是不可能发生的，正是根据事实上的不可能，韩非才驳斥了当时星相家所认为的象征福与祸的两类星。王先慎《韩非子集解》说：“《天文志》：‘岁星所在，国不可伐，可以伐人。’”以及《韩非子浅解》引太田方语曰：“言丰隆以下，所在国胜也。”可知，丰隆、岁星一组乃属福（胜）星。又，由王先慎《集解》说“《天文志》：‘荧惑出则有大兵，入则兵散，周还止息，

乃为其死丧寇乱，在其野者，亡地，以战不胜。’”及《浅解》引太田方语曰：“天缺以下所在国负也。”可知，天缺、奎台一组乃是属于祸（负）星。星相家们正是根据两组星的福与祸，来判断所在国胜与负，韩非则正是指出了这乃是荒谬的。他通过魏国实际胜负的事实作了说明：魏东向胜，福星不可能都在西；西向败，祸星也不可能都在东。因此，很清楚，星相家们的谬论是站不住脚的。太一星既不是行星，又居于中宫（一般指北极星或其附近一颗明星），韩非说它“非……数年在西”是完全正确的，这里既没有改变太一星属于中宫的事实，也没有把太一星改变为神；韩非这段话只能说明太一在战国时曾被用作为星名，除此之外，它始终是一个代表混沌本初的概念，至少在战国时期不是神。

二

太一在屈原时代既还不是神，就只能由东皇来确定东皇太一是什么神。

先看“皇”字。说“皇”必然先要牵涉到“帝”字，上古时代，人们崇奉的至高无上者是“帝”，即“上帝”。这可从殷商甲骨文中只见到“帝”字，而没看到“皇”字知晓；也可从《诗经》中“帝”字与“皇”字的不同释义见到。《诗经》中“帝”字共出现了三十八次，它们虽然均没组成“上帝”一词，但其含义均应释作“上帝”。“皇”字在《诗经》中共出现了四十三次，基本上都作形容词，释为“美、大”。故《尔雅·释训》曰：“皇，美也，大也，天之摠美大称也。”这抓住了“皇”字在先秦时代的本义。据顾颉刚、杨向奎先生考证^③，“皇”字在金文中，是“祖”、“考”、“天王”、“天”、“君”等词的形容词；在《诗》、《书》、《仪礼》等书中是“天”、“帝”、“后”、“王”、“祖”、“考”、“舅”、“姑”、“妣”、“尸”等词的形

容词（少数例外）。“皇”字的这种性质与作用，一直到战国时代，才发生了一些变化。战国时代，“帝”字成了人王的代称，如《孟子·万章》载“帝使其子九男二女，百官牛羊仓廩备，以事舜于畎畝之中。”“舜尚见帝，帝馆甥于贰宫，亦飨舜，迭为宾主，是天子而死匹夫也。”《孟子·公孙丑》也有同类记载。由此，原来专门作为赞美之词的“皇”，此时便开始转化为名词，用以称神，如《楚辞》载“诏西皇使涉予”（《离骚》），“后皇嘉树”（《桔颂》），以及《九歌·东皇太一》中的东皇、上皇。

再看“东”，东南西北，四个方位字，东是第一，最突出、最显要；不仅如此，我们还发现，它除了具有方位义，还包括了时序义。

远在屈原时代之前，东就有旦的意味（这大概也是日神号以“东君”之名的缘故）。《诗·齐风·东方之日》有云：“东方之日兮”，《齐风·鸡鸣》有云：“东方明矣，朝既昌矣，匪东方之明，月出之光。”很显然，东方与太阳、日出紧相联系，使人自然联想到旦。又，《齐风·东方未明》有云：“东方未明，颠倒衣裳，颠之倒之，自公召之。”“东方未晞，颠倒裳衣，倒之颠之，自公召之。”进一步想想，旦、早晨，不就是开始的意思——一天的开始？既然是一天的开始，也应能表示一年的开始。《大招》首四句有云：“青春受谢，白日昭只，春气奋发，万物遽只。”王逸《楚辞章句》注云：“言岁始春，青帝用事，盛阴已去，少阳受之，则日色黄白，昭然光明，草木之类，皆含气，芽蘖而生。”“春，蠢也。发，泄也。”“言春阳气奋起，上帝发泄，和气温燠，万物蠢然，竞起而生，各欲滋茂……”。

“青春”“白日”，春与日、与东岂不是一脉相贯？东是旦，是一天的开始，春是一年的开始，万物复苏，草木萌生，象征世上一切都展示了勃勃生机，故而《周礼·秋官》有云：“春始生而

萌之。”《礼记·乡饮酒》有云：“东方者春，春之为言蠢也，产万物者圣也。”《尚书大传》云：“东方者，动方也，物之动也。何以谓春？春，出也，物之出，故谓东方春也。”由此可以认为，东与春在时序义上是一致的，一个是一天的开始，一个是一年的开始，在开始义上可相吻合。因而，就时序义上言，东含有开始、萌生、发端之义，在这个意义上，笔者认为，东即是春。

春秋两季在上古时代人们心目中占有特殊地位，他们视春秋为年岁的转折与变化，以春秋两季代表整个一年，故于省吾在《甲骨文释林》中说：“商代的一年分为春秋两季制。甲骨文只以春和秋当作季名，西周前期仍然沿用商代的两季制，到了西周后期，才由春秋分化出夏冬，成为四时。”这就自然地能使我们理解，为何先秦古籍只见东皇、西皇，而未见南皇、北皇，问题的关键在于，东与西不仅仅具有方位义，更蕴含了时序义。

商代虽无四季名称，但甲骨文中已出现四方神与四方风的观念。胡厚宣先生曾发现，武丁时的一块牛胛骨上刻有：

东方曰析，风曰𩇑， 南方曰因，风曰凯，
西方曰夷，风曰夷， 北方曰伏，风曰毳。

杨树达先生在《积微居甲文说·四方神名之意义》中说：“四方与四时相配，为古籍中恒见之说，甲文之四方，因其神人命名之故。知其与四时互相配合，殆无疑问。然甲文未明记四时之名也。至《尚书·尧典》有：‘平秩东作，日中星鸟，以殷仲春’；‘平秩南讹，日永星火，以正仲夏’；‘平秩西成，宵中星虚，以殷仲秋’；‘平在朔易，日短星昴，以正仲冬’。则四方与四时相配对矣。”对此，我们可作些引申。《诗·唐风·葛生》有云：“夏之日，冬之夜，百岁之后，归于其居。”“冬之夜，夏之日，百岁之后，归于其室。”夏与日有关，冬与夜有关；联系上文所说春与旦、秋与暮，我们自可想到一天的旦暮昼夜与一年的春夏秋冬的互相对应。《邶风·凯风》有“凯风自南”句，《邶风·北

风其凉》有“北风其凉”句，岂非南风——凯风，北风——凉风？是否可进而推断曰：东风——春风，西风——秋风？这在自然现象上是合情理的。故《尔雅·释天》曰：“南风谓之凯风，东风谓之谷风，北风谓之凉风，西风谓之泰风。”《礼记·乡饮酒》曰：“东方者春，西方者秋，南方者夏，北方者冬。”《礼记·月令》曰：孟春之月，“东风解冻，蛰虫始振。”《山海经》中有关四方神、四方风及四方神之职守的记载，也可资说明。《大荒东经》云：“大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离瞿、日月所出，名曰析丹——东方曰析，来风曰俊——处东极以出入风。”清人吴任臣注：“（大戴礼）《夏子正》云：‘正月，时有俊风。俊风，春月之风也，春令主东方，意或取此。’”④同时，其它三方是：“有神名曰因乎——南方曰因，来风曰民——处南极以出入风。”（《大荒南经》）“有人名曰石夷——西方曰夷，来风曰韦——处西北隅，以司日月长短”（《大荒东经》）。近代学者中对此亦有发表论见者，如董作宾认为：“卜辞中，凡称四方者，无不以‘东南西北’为次序，余不备举，而见于古代载者亦然。……四方之所以自东始者，实本于四时之自春始，东南西北，春夏秋冬：是地理与天文之密切联系，亦我古代文化科学与哲学之结晶，历代相承，莫敢更易者。”⑤徐松石说：“中国人有相当古老而肯定的方向与季节相搭配的观念。这是因为中原地处温带，四季分明，景色各不相同，而不是那种老是一面来风的地带。春天来的是东风，夏天来的是南风，秋天来的是西风，冬天来的是北风。所以四方和四季的搭配十分自然而又严格。”⑥藉此，我们可以断言：先秦时代，人们的四方、四时观念已相当明确、成熟，其相互关系是：

春——旦（朝）——东	夏——昼（日）——南
秋——暮（夕）——西	冬——夜（宵）——北

正是由于这四方、四时观念，决定了东在时序意义上是春，

从而使我们可以得出结论：东皇乃是春神。

三

以上我们分别剖析了“东皇”和“太一”，现在该最后看它们的整体组合了。许多论者均视“太一”为最高神，而对东皇或置于辅次地位，或忽而不论，实际恰恰相反。

笔者认为，根据上文的分析考证，既然“太一”在屈原时代并没作为神出现，那么它在“东皇太一”中就不是神的形象或称号。“太一”，在这儿究竟是什么含义、起什么作用呢？

“一”，《说文解字》谓：“一，惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”《老子》四十二章云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”“一”的本义是一切的开始，一切的萌生与开端。“太”，即大。《说文》云：“古者凡言大而以为形容末尾则作太。”又，“如大宰俗作太宰，大子俗作太子，周大王俗作太王是也。谓太即《说文》太字，太即泰字，则又用泰为太。”^⑦故太一，即大一，即至大无外，《庄子·天下》篇曰：“至大无外，谓之太一。”又“主之以太一”句，成玄英注：“太者广大之名。一以不二为名，言大道旷荡，无不制围。囊括万有，通而为一，故谓之太一。”曾国藩释《淮南子·泰族训》曰：“始而又始曰太始；一之又一曰泰一；伯之前有伯曰泰伯，极之上有极曰太极……。”^⑧可见，太字是形容、修饰“一”字的，“一”是一切的开始、萌生与开端，则“太一”即是始而又始的开始、萌生与开端。明确了这一点，我们再来看“东皇太一”，就应该清楚了：东皇太一不是别的，正是春神，正是象征世间万物萌生、开端的春神。

最后的问题是，既然“东皇”已是春神，为何还要再加上“太一”呢？这有两种可能性：其一、“太一”本身的含义是始而又始的开始，它与春是完全吻合的，预示年复一年新岁的开始，那么屈

原将其置于“东皇”之后，在意义上可以更加鲜明、明确，同时又可与“东君”相区别，前者是春神，后者是日神，不至于混淆；所以先秦古籍中“东皇太一”一词仅此一见，钱宝琮《太一考》云：“秦以后书中虽常见太一之名，但从没有和东皇两个字联在一起的。”程憬《泰一考》云：“太一而称东皇，不知何据？东皇之名，汉以前的古籍仅此一见。”其二、“太一”在汉代成了神的代称，編集《楚辞》的刘向一则为了突出《九歌》首篇之神，在“东皇”后添加“太一”，以显示崇高，二则也为了与“东君”有所区别，不至于后人混淆不清；由于《汉郊祀歌》中确有“奏九歌”“效太一”，这种可能性在情理上也可通。因缺少十分可靠的资料，笔者很难断言这两种可能性何者属实，只能有待于将来的地下出土文物了。

注：

①《史记·封禅书》，又见《汉书·郊祀志》。

②详《汉书·艺文志》。

③顾颉刚、杨向奎《三皇考》，载《古史辨》第七册中编，开明书店1941年版。

④（清）吴任臣《山海经广注》。

⑤董作宾《论长沙出土之缙书》，载《大陆杂志》1955年第10卷第7期。

⑥徐松石《华人发现美洲考》上册，转引自萧兵《楚辞与神话》，江苏古籍出版社1986年版。

⑦《说文解字》“泰”字段玉裁注。

⑧曾国藩《求阙斋读书录》卷五。

〔附记〕本文是作者在北京大学林庚教授指导下完成的博士学位论文《九歌新探》第一章的摘要。

作者工作单位：上海复旦大学中文系