导　论

占候是古人观测自然现象以占验吉凶的活动。占候作为中国民俗文化现象，既具有浓郁的宗教神秘主义和巫术迷信色彩，又不断从其母体中孕育出古代的天文历法、气象观测、医药学、物候学、矿物学等科技知识的胚胎。可以说，它的涵盖域与今日一些门类科学的涵盖域是重合的。因此，人们不仅能从中获得关于中国文化、人类本质和民众心理的某种启迪，而且可以提炼出中国古代科技史的宝贵资料。在当今世界，人们对占候民俗现象仍然表现出特别关注和较大兴趣。

一

邀福远祸、趋利避害、冀吉忌凶、好生恶死乃是人类的天性，而占候系统在一定程度上能满足这种追求生存和发展的需要，故能随历史的长河流淌沉浮。

在远古原始人类的生活圈子里，占候已经在建构着它的雏形，相传华夏始祖伏羲（包牺）氏就曾着手于奠基之举。《易·系辞传》载：“包牺氏之王天下，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这条文献资料透露出的信息告诉我们，原始人类早已认识到天地间的许多自然现象均与自己的经济生活有联系，他们广泛地进行观测活动，并加以归纳与概括，

需要全本请访问 www.ertongbook.com

推衍出高度抽象的“八卦”来通神明、类万物。伏羲氏者为何？为一个人？一个部落？一个时代？学者们的认识不尽一致。古文献上说他人首蛇身，说他与女蜗是夫妇或兄妹，说他是东方的天帝，说他做琴瑟、制乐曲、结绳、画卦，这些已是无从考证得清楚的了。然而充满神秘色彩的八卦是我们先民的伟大创造，这一点则是实实在在的。八卦来自于原始人类的占候活动，经过许多智者的辛勤劳动，由夏《连山》、商《归藏》而嬗变为《周易》，发展成阴阳八卦学说——中国传统文化的理论基石，又回过头来对人类的占候活动进行指导，影响着中华民族的习俗和文化走向。

在探索占候民俗悠远的渊源的时候，我们还可以发现，早在部落联盟时期，已有专门执掌占候职事的“相天地之官”。《尚书·尧典》记述了这方面的情况：“（尧）乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”一般认为，羲与和是同一部落的两个氏族，分别为重与黎的后代。他们的先人重黎氏世掌天地之官，故尧使其后代中的贤能者继续担任这种职务。掌占候职事之官历代沿袭，占候民俗现象亦与古史相始终。如《周礼》所载“以五云之物辨吉凶水旱降丰荒之祲象”的保章氏和“掌于煇之法以观妖祥辨吉凶”的眡祲等，虽古代社会未必确有此类官称，而所执掌的职事则绝非《周礼》能凭空臆构的。以从地下发掘出的甲骨文资料来考察，殷商时贞人（或称卜人）观测自然的记载颇为详尽，有风、云、雷、雨、虹、霓等天气变化，有心宿、变星、南方七宿、太岁、日食、月食、新大星并火等天文星象，有人体的各种病变和蝗灾发生……均系古人占候活动的直接证据。还有《诗经》里“七月流火”“三星在户”“月离于毕”等天文星象的表述，亦可作为佐证。

周代执掌占候职事的是巫史，其代表人物有巫咸、史佚、苌弘、伯阳父等人。确切地说，巫史们的文化活动是多方面的，遍

及卜筮、祭祀、书史、教育、医药、星历诸多领域。他们观天文、测地象、察物候、研人体，积累了丰富的自然科学知识，可说是中国古代各门类科技的滥觞。但是这一切并非他们的初衷，而不过是论证天人关系、社会等级制度、伦理道德学说等一系列社会问题的手段和依据。例如周幽王二年（公元前 780 年），镐京发生大地震，伯阳父用阴阳两气“失序”的观点来予以解释：“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。”他还从地震爆发，水土失序等多种迹象，预言：“周将亡矣！”（《国语·周语上》）古代自然科学相对于社会科学的奴婢身份，极大地限制了中华文化系统中的自然科学尤其是理论形态自然科学的独立发展，这一畸形现象，其胚胎正为巫史文化所孕育。

从春秋至两汉时期，古代社会的占候原始形态逐渐成熟起来并基本定型，表现出以下几个显著的特点。

其一，系统完备的理论体系——阴阳五行学说全面指导着占候活动。春秋战国的思想家们，往往借用阴阳这一对概念来解释自然界物质相互对立、彼此消长的属性，并且已经意识到阴阳的相互作用对于万事万物产生、发展的重要意义；他们还将上古的五行说加以推衍，阐发了五行相生相克，既互相排斥、又互相促进的辨证思想。由此产生了一门以阴阳解释宇宙之起源、以五行解释宇宙之结构的学说，其思想的核心，是把自然、社会万事万物运动发展的统一的终极的原因和基本方式，都归结为阴阳五行的消长流变。从邹衍到董仲舒，诸如“阴阳消息”、“五德始终”、“天人感应”、“王者配天”等观点，在熔天、地、人于一炉的宏观思维方式的作用下，同时在理性和非理性的方向上发展着，终于与儒家学说相杂交，演衍而为独具中国特色的封建政治神学和神秘的术数理论体系。于是，五行灾异说盛行，如孟喜、京房传

《周易》，大讲卦为二十四节气的配合，宣扬灾祥迷信；翼奉传《诗》，认为阴阳变化是政治变化的征兆，“阴阳终始际会之岁，于此则有变改之政也”；刘向搜集春秋以降符瑞灾异，整理成《洪范五行传论》十一篇，他认为“和气致祥，乖气致异。祥多者其国安，异多者其国危，天地之常经，古今之道义也”。在这种氛围下的占候活动，必须要打下时代的烙印。阴阳八卦、五行干支与时空相配，五音、德刑、王相休囚、八方暴风等术语概念已运用于占候民俗中，成为占候系统的理论框架。

其二，概括归纳占候活动的著述纷纷问世，在文献典籍中已占有一席之地。据《汉书·艺文志》著录，除已明白标注“占岁”“占候”的《泰一杂子候岁》、《子贛杂子候岁》、《五法积贮宝藏》、《神农教田相土耕种》、《昭明子钓种生鱼鳖》、《种树臧果相蚕》等书之外，还有《武禁相衣器》、《耳鸣杂占》、《请雨止雨》、《别成子望军气》、《常从日月星气》、《国章观霓云雨》、《泰阶六符》、《汉日旁气行事占验》、《海中日月彗虹杂占》等,名目繁多，兹不加备举。《汉志》未曾著录者亦当有之，如东方朔所撰《探春历记》。此外,诸子的著述《墨子》、《吕氏春秋》、《淮南子》等都语及占候（如《墨子·迎敌祠》录兵家望气术），《史记·天官书》和《汉书·天文志》、《五行志》在占候的理论和实践方面都进行了归纳，而“望候星气与灾祥”的纬书《易纬·乾凿度》、《诗纬·含神雾》、《尚书纬·璇玑钤》、《礼纬·稽命征》、《春秋纬·握诚图》等更被称为“纬候”。如此众多的占候典籍，足以说明当时占候民俗的兴盛。

其三，涌现了一批精于占候操作的人物，世代延续，传承不绝。于春秋有子韦、梓慎、裨灶、士文伯、史墨、伶州鸠，于战国有甘德、唐昧、尹皋、石申、吕不韦，于西汉有王朔、东方朔、唐都、魏鲜、刘向，于东汉有公沙穆、任文公、杨由、李郃、李南、段翳、唐檀、谢夷吾、廖扶、樊英。正如容肇祖在

《占卜的源流》中所说：“春秋的末期，颇有一些占星望气的事实，到汉初的时候，这种占星望气的学说，变为说灾异的一派。”而到东汉时，从事占候活动的人数众多，以致《后汉书》为他们专辟类传《方术列传》。

二

“占候”这一概念，有广义和狭义之分。广义者，占天文星象、占四时气候、相地相宅、候风望气、相人解梦、候金银气，以及有关天地、人身、草木、禽兽的各种物象之占（如天裂、天鸣、地火、山崩、嚏喷、眼瞤、艾草、钱花、鹊噪、马嘶），几乎无所不包。随着人类观测经验的不断积累与条分缕析，占星、堪舆、相术、占梦、象占、祥瑞和气象医学纷纷独辟门户，自成体系，因而观测四时气候和候风望气便成了狭义的占候的主体。这种划分，不只是古人区别学术门类的一种行为，也是古代观测自然的方式发展的一种趋势。然而在事实上，占候民俗始终保持着一个庞杂的体系，它与各种术数之间仍存在着千丝万缕的联系。清修《四库全书》，设“占候”一类，将占星术的几部经典《灵台秘苑》、《乙巳占》、《开元占经》均收入其中，便是明证。据此我们可以明白，古人的占候，是要通过自然界的各种物象变化来占测天机。因为要通过一切可见之物的征候来归纳隐藏在它们背后的玄秘之源，因此它不可能像别的方术那样只具有单一的占验对象。

占候较普遍的表现形式为气象观测，反映了它与生产活动的密切关系。大量的占候古文献记录了民间观测自然的经验之谈，其体裁多为谣谚类编。如唐黄子发所撰的《相雨书》、明周履靖所辑的《天文占验》，内容主要是预测天气变化的谚语，包含着大量符合自然规律的经验总结，愚昧迷信的成分颇少，至今仍能

需要全本请访问 www.ertongbook.com

发挥其社会作用。

古代占候典籍中还有大量有关兵家望气术的著述，如唐李靖的《卫公兵法》、李筌的《太白阴经》、清汪宗沂的《云气占候篇》等。诚然，这类书存在着大量的妄诞成分，但是，它们对古代兵家望气术进行条理整合，构建起一套完备的系统，方便了人们对占候民俗现象的探索，在古代军事学的研究领域里也有特别的参考价值。同时我们还应看到，现代科学对自然现象的解释并未达到全知全能的程度，尚有许多未解之谜。如古代兵家望气术应验的一些古代战例，怎样用现代科学知识来验证，仍属空白。因此，这些著述对兵家望气的阐释和探研，虽然稚嫩，但也算是数家之言。

当然，古代占候系统的作用与影响，主要体现在政治这个层面上，在某些历史阶段，甚至对当时的政治产生过巨大的冲击。两汉时期，占候为政治服务几近登峰造极。自董仲舒张起“天人感应”的长幡以后，灾异论、天谴说风行于世，帝王、大臣、学者、术士普遍笃信这套封建政治神学。在下有大臣学者借灾变批评帝王，在上则有帝王利用异象惩治大臣，或是因休征凶兆下罪已诏、宣布大赦等。在社会动荡时期，人们往往利用占候来分析形势，决定趋避。如《晋书·戴洋传》载：东晋与北方各国对峙时，晋太尉陶侃手下的术士戴洋，用天象为陶侃分析形势，指明应顺从天意及时北伐。历史上还有不少精通占候的学者与帝王关系密切，在一定程度上左右了帝王的某些决策。如追随隋文帝的占候家庚秀才，通过“仰观玄象、俯察图记”，分析迁都的好处，使文帝下诏施行迁都计划（《隋书·庚秀才传》）。

概言之，占候民俗历经千年嬗递，不断对我国古代社会产生着不可小视的影响。在占候纷繁庞大的体系中，不乏智慧的因子，也积淀着大量的糟粕。我们今天探讨占候系统，并不是要指导人们如何去观测天地万物以占验休咎，而是把它作为一种历

文化现象来看待。我们所要做的，就是运用历史唯物主义的观点，从社会、历史、科技、文化、心理等多种视角出发来考察它，既批判它的谬误，又肯定其中的某些合理因素，进而阐发在当代可以引以为鉴戒的文化内涵，来促进移风易俗和精神文明建设。

基于以上的考虑，笔者选择了从殷商到明清的六种占候文献，加以注评，编成本书，希望给读者勾勒出一条占候民俗的承传轨迹。所编撰的占候术语行话简释，则是阅读古代占候著述的拐杖和钥匙，或许对读者有所助益。另外，还在附录中节选了一些有关占候民俗的资料，虽所加注评简略，但读者可根据阅读正文注评所获得的知识和术语行话简释来理解，相信不会有太大困难。

三

本书所选占候文献，均可置于“中华民俗元典”之列。

“元典”这一概念，为著名历史文化学者冯天瑜先生原创（见冯著《中华元典精神》，上海人民出版社，1994 年版），用以指集中反映了一个民族的文化并对其未来走向产生至远至深的影响的典籍。元典是用典籍形式，将该民族的“基本精神”或曰“元精神”加以定型；它因其首创性、涵盖面的广阔性、思考的深邃性而成为该民族垂范久远的指针和取之不尽的精神源泉。在中华文化系统中，堪称“元典”者首推《易》、《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》“六经”后代踵事增华，儒家主要经典遂有“九经”、“十三经”。宋元明清诸朝，群经中又衍生出“四书”，即将《礼记》中的《大学》、《中庸》二篇，与《论语》、《孟子》合为一帙，亦奉若经典。其他思想流派，均各有所崇。《老子》、《庄子》被道家和道教列为主要经典，分别称为《道德

经》、《南华经》；《墨子》则被墨家信守，一些篇目合曰《墨经》，它们都在中华文化系统中拥有一席之地，世享“元典”之尊。此外，一些专科创始之作，也被该学科视做经典，如《孙子兵法》是军事学祖师之作，有“兵学圣典”、“世界第一兵家名书”的美誉；《黄帝内经》是先秦成书的医典，被称为“医学之宗”；陆羽《茶经》是茶学专著，其人被奉为“茶神”，其书被视为经典，凡此种种，不一而足。

在中华文化系统中，民俗方面也有其创始之作，这些创始之作可称为“中华民俗元典”。在占候民俗领域，就有多部堪称“元典”的文献。本书首列“甲骨文中的占候资料”，是现今可见的最早的占候文字，它理所当然地被视为“元典”。然而殷商先民遗留给我们的不是一部编辑有序的甲骨文书，而是散乱的龟甲、兽骨及残片。因此，我们所依据的是古文字学家们整理出来的材料，它们分别来自《小屯殷墟文字》、《殷墟书契菁华》、《殷墟书契合编》、《殷墟书契后编》和《甲骨文合集》。次篇《探春历记》是一部记录四季物候的“发轫之作”，被《夷门广牍》等多种丛书采用，亦不辱“元典”之称。余下的《相雨书》和《云气占候篇》采自《渐西村舍丛刊》，《天文占验》和《占验录》取于《丛书集成》，四篇文献在占候民俗方面均有其首创性内容（详各篇之首的‘解题’）。至于《史记·天官书》和《汉书·天文志》、《五行志》，是当时占候理论与实践的集成之作，本应作为占候民俗元典而收进本书。然而，时下《史》、《汉》译注本盛行于世，读者易寻；笔者既不愿做重复劳动，又可避抄袭剽窃之嫌，故附记一笔而不录一字，请读者谅之。

本书所选的占候民俗元典，对该部分民俗研究的价值和影响如何？由笔者自陈，颇涉“老王卖瓜，自卖自夸”之嫌。无奈自己率先进入了占候民俗文献的整理研究领域，有些话还是得由笔者来讲。我们知道，民俗学在开始阶段，是从研究人们的智慧、

语言、信仰和艺术创造方面入手的；后来扩大到祭祀仪礼、岁时风俗、衣食住行、社团组织、民间方术、游艺、贸易等各个方面，可以说凡是民间生活、文化中具有传承性的意识形态、习俗惯例，无不是民俗学研究的内容。占候民俗，本质上是一项民间方术活动，它必然是民俗学的研究对象之一。从感性上来认识，要探寻占候民俗的“传承性”，无疑要从其“元典”人手，方能正本清原和辨识流别。因此，可以说对占候民俗元典的发掘和整理研究，乃是占候民俗研究的一项“基本工程”。常言道：“皮之不存，毛将焉附。”相信人们是明白这个道理的。又，学者指出，民俗学的两项“具体研究中不可缺少的”研究方法之一为“历史溯源法”（张紫晨《中国民俗与民俗学》，浙江人民出版社，1990年版，第30页）。这便从理性上表明，倘若脱离占候民俗元典，就不可能完成占候民俗的“历史溯源”，必将犯下民俗学研究的大忌。当然，本书的优劣短长，有待时间的检验和世人的评说，笔者不复赘言。

谨属文数千，是为“导论”。

甲骨文中的占候资料

〔殷商〕贞人争等

导　　读

这里辑录的一些甲骨文字资料，是殷商时期贞人史官争、㱿、永、𠂤等记录的占卜文字。其内容是对月食、虹饮于河、新大星傍火、飓风、雷雨、下雪、鼻疾等自然现象的观测及占卜人事的吉凶。这类活动就是占候术的原始形态。

占候在原始初民的社会生活中，是人们适应自然、探索自然的一种积极进取的表现。然而，受十分低下的生产力制约，人们对客观世界规律的认识又是十分肤浅的。这样，殷商时期的占候活动也就不可避免地与甲骨卜结合在一起。在“万物有灵”观念的驱使下，人们占候所获的观测结果，又成为原始巫术系统的基本构件。我们辑录的这些资料，是殷商之民用他们的智慧和愚昧杂糅而成的，好似一堆未经采选的矿沙。难道不是如此吗？若无智慧，殷人就不会有对自然现象准确无误、品类众多的观测记录，并且至今还在自然科技史领域里展示着丰富的魅力；若无愚昧，殷人就不会让他们的所作所为把正确与谬误搅得一塌糊涂，乃至使占候㫃嬗变为一种方术，谬种承传数千年。

正如英国学者丹皮尔所说：“科学并不是在一片广阔而有益于健康的草原——愚昧的草原上发芽成长的，而是在一片有害的丛林——巫术和迷信的丛林中发芽成长的，这片丛林一再地对知

识的幼苗加以摧残，不让它成长。”（《科学史》，商务印书馆，1979 年版）古人的占候活动虽然孕育了气象、天文、采矿、医药、农学等各种科学的胚胎，却不能使它们健康顺利地发展成长。而巫术和迷信的“摧残”，导致占候活动演变成为以占卜人事休咎祸福为主体的畸型——方术（或术数）的一种，这不能不令人扼腕感叹。

为了剥离占候术的“合理内核”，探讨占候活动的“科学因子”，我们有必要对古人遗留下来的这堆矿沙进行采选，披沙拣金。同时，为了研究占候术这一具有久远历史的文化现象，我们还须追根溯源。值得庆幸的是，殷商先民的甲骨文资料，给我们提供了最早的文献依据，从中可寻绎占候术的初始形态，价值极高。

下面每则甲骨文资料的标题是本书编著者所加。

月　　食①

癸未卜②，争 贞③：旬亡囚④？三日乙酉夕⑤，月 出 食⑥。闻。八月。

【注】

①月食：此则甲骨文资料是我国古代最早观测月食的记录。它由五片龟甲残片缀合而成，最初著录于董作宾《小屯·殷墟文字·甲编》，即书中的 1114、1289、1749、1156、1801 版。后经缀合，由严一萍编入《甲骨缀合新编》001 版。现收入《甲骨文合集》11485 版。这里所迻录的文辞为该版中间的六行大字。一般根据文辞中出现的贞人“争”推断，它应是商王武丁时期的占卜记载。文辞的内容，是涉及殷商武丁时期发生的一次月食现象。也有人根据历法推算，定为殷王祖庚二年之事。如果此说成立，则贞人争也曾经在祖庚朝时供职。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

②癸未：干支纪日，即癸未日。干支就是天干、地支的简称。天干十：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。地支十二：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。古人把十天干、二十地支（又称十干、十二支）依次排列组合，成为六十个不同的单位，六十是一次循环，即六十次轮一遍，第六十个单位之后，又轮到第一个单位，周而复始。因甲居十干首位，子居十二支首位，所以第一个单位是甲子，故称这个排列为六十甲子。其中干支名称，参差错综，故又称花甲子，后谓年满六十为“花甲”，即由此而来。六十甲子的排列办法是把十干、十二支作为固定顺序，依次往下排。

六十甲子表：

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯
41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

天干顺序的单数（奇数）配地支顺序的单数；天干顺序的双数（偶数）配地支顺序的双数，则成为甲子、乙丑、丙寅等。永远不会出现甲丑、乙寅、丙卯等天干单数与地支双数搭配的情况。卜：在甲骨文中或作

卜、诸形。据《说文》：“卜，灼剥龟也，象灸龟之形。一日，象龟兆之纵横也。”卜字之义为烧灼龟甲牛骨所显现出的裂纹（卜兆），本是卜兆之象形；在卜辞中卜字多用作动词，表示占卜。

③争：武时期的一位贞人之名。贞：卜问。

④旬亡囚：卜辞成语。旬，十日为一旬。殷商时以自甲至癸为一旬，而在每旬之末占卜下旬之吉凶。此处之旬相当于说下一旬或后十天。亡：借为有无之“无”字。囚：甲骨文之祸字。

⑤三日：指从占卜之日算起的第三天。乙酉：干支纪日，即乙酉日。夕：夜晚。

⑥：甲骨文的“有”字。此处意为出现、发生。

【释意】

癸未这天占卜，贞人争卜问道：“下一旬的十天内有没有灾祸？”第三天乙酉日夜里，发生了月食。此事闻报到殷王那里。时间是在八月份。

【评】

古人致力于推演天象人事相应的关系，从上面这则占辞中似可见其端绪。殷商时人把月食现象和人间灾祸联系在一起，并作为重大事宜报告到帝王那里，正是当时人们对天人关系认识程度的真实反映，也是我们了解殷商社会思想文化的绝好资料。在这里，月食与人事究竟有何种对应关系。殷人还无法表述出来。若以《史记·天官书》“日蚀，国君。月食，将相当之（意为：发生日食，就占测有关国君的事宜。发生月食，就占测有关将相的事宜）”相比较，它还有一种原始形态的陈述，缺乏后世占候术体系的那种条理化和系统性，因此它的消极作用也就远逊于后世占候术。相反，它在人类自然科技发展史上却写下了辉煌的一笔，这是殷商先民事先所完全没有意料到的。

虹饮于河①

王占曰②：㞢𡆥③ 𠂤八日庚戌㞢各云自东④，宦母⑤，昃⑥，亦有出虹自北，歙于河⑦。

【注】

①虹饮天河：此则甲骨文资料是我国古代对于天象虹的观测的最早、最完整的记录。它最初著录在罗振玉《殷墟书契菁华》第四页，今已收入《甲骨文合集》 10405 版反面。这里所迻录的文辞该版右下角的三行大字，其内容是从时间和空间上准确地记述彩虹的形成条件和出现过程。以原版左上一节卜辞中之贞人“殼”来推断，这则卜辞应当是武丁时期的卜辞。

②王占曰：卜辞成语。王，指武丁。占，《说文》：“占，视兆问也。从卜从口。”此句意为王根据兆象认为：

③㞢𡆥：有灾祸出现。𡆥，本意为一种生有长豪的野兽。卜辞借𡆥为祟，《说文》：“祟，神祸也。”

④八日：指占卜后的第八日（一般含占卜日）。庚戌：干支纪日，即庚戌日。殷人多于癸日占卜，庚戌上推八日正是癸卯，则这一卜辞当为癸卯日的占卜。各：来格之“格”的本字。意为来、至。

⑤宦母：卖为贯晦，即阴影投于地面。宦，通贯。母，借为晦，天空阴黑的意思。

⑥昃：太阳偏西。

⑦歙：同饮。

【释意】

殷王武丁观察兆象以后认为：有灾祸发生！占卜以后的第八天庚戌日，一片乌云从东方涌了过来，天空的东北方阴晦，暗影投下地面。当太阳偏西的时候，从北方的上空也显现出了一条彩虹，其形态为在黄河里饮水。

【评】

按占候术的说法，虹饮于河是“龙汲水”，为人间将要发生某种灾祸和变故的预兆。这是一种前兆迷信，其认识根源在于原始初民认为天地万物都有神，而且众神对人类活动具有主宰的力量；尤其是风雷雨雾、虹霓电火之类的天象，更是关系到人事的祸福吉凶，倍受注意，被称做“天变”。其实，虹只是一种自然现象——阳光射入水滴经折射、反射、衍射而形成在雨幕或雾幕上的彩色和白色圆孤，与人事休咎风马牛不相及。然而，古人把虹视为僭越、兵革、凶杀等的兆验。《战国策·唐睢不辱使命》：“聂政之刺韩傀也,白虹贯日。”《梦占逸旨·雷雨篇》：“锦虹升天,验李雄之僭号。”《居家必用事类·解梦书》：“梦虹出·主兵戈起。”凡此种种，究其所自，似可从甲骨文中觅得之。

新大星亚火①

……不吉。𠂤𣪘②！其𠂤来嬉③。七日己巳夕𡆥④𠂤新大星亚火⑤。

【注】

①新大星亚火：此则甲骨文资料是我国古代殷商武丁时期发现一颗大星的记录。它最初著录在罗振玉《殷墟书契后编》下 9·1 版，今已收入《甲骨文合集》 11503 版。专家以辞例和书体判断，归于武丁时期的卜辞。其中有关二十八宿的心星附近出现一颗大星的记载，在天文学史上很有价值。

②𠂤𣪘：原甲骨上“𠂤”字残缺，专家据卜辞通例校补。

③其：语气助词，此处表示揣度语气。　𠂤来嬉：出现降临之嬉。嬉，读为艰难之“艰”。句意为有灾祸降临。

④七日句：七日，指占卜后的第七天。第七天为己巳，上推七日，恰

为癸亥日。由此可知此卜辞的占卜日为癸亥。 ，本为象罍壶一类无盖器皿的名称，此处表示天气阴蔽的意思。

⑤新大星並火：新星，即天文学所谓变星。古人以为新星的出现是不吉的征兆。並，即傍。此处有靠近的意思。火，星宿名，也称大火，即心宿二。古天文学将它纳入二十八宿之中，位于房宿和尾宿之间。天文学家推算，在三千年前的商丘附近，春分前后黄昏时，大火正处于东方地平线之上，遂成为商代人定春耕季节的标志星，故后世也称为商星。

【释意】

… …不吉利。有灾祸发生！很有可能在数日之内降临灾祸。第七天己巳晚上，天空云气阴蔽，大火星的旁边出现了一颗新的大星。

【评】

17世纪时，西方传教士李约瑟在中国实地了解中国的天文观测活动后指出：“他们所有观星的技巧在某种意义上都属于我们所谓‘裁制占星术’（Judiciall astrology），即把地上的事物设想为决定于天上的星辰。”这是一个切中要害的表述。殷商时人，就已经将“有祟”、“有来艰”与“新大星傍火”牵附在一起了。这种将自然观测与巫术迷信搅在一起的现象，绝非孤立和毫无意义的，其中包含着深刻的社会和文化的原因。我们这样来看待殷人发现的心宿旁的新大星，并不是想贬低这类自然观测活动及其记载在自然科学技术上的价值和意义。从现代科学的观点看，完全有其自身的理由把中国古代自然观测活动及其文献资料视为研究中国科技发展史的依据，并发掘其中的科学价值。但这是今人用现代的观念对历史资料进行系统归纳、抽象改造的结果，并非古代的实情。对此必须严加区别，否则就会忽略中国古代自然观测活动的社会文化价值和历史意义，把一种具有丰富内涵的文化现象简单化或孤立化为一种纯科技现象。从历史学和文化学的角

度看，任何一种历史文化现象都有其永恒的历史文化含义，尽管它同时还有多种其他层面的含义，甚至这些层面的含义比其具备的历史文化含义的价值高或近乎真理，都不能因此而否定其固有的价值低或近乎谬误的那层含义。因此，我们研究甲骨文中人们对自然观测的有关记载，重点还是应当探讨其历史文化含义。

四方神和四方风神①

东方曰析风曰②，
南方曰风曰③，
西方曰丰风曰④，
北方曰勺风曰役⑤。

【注】

①四方神和四方风神：这是一则记录古代东南西北四方神名和四方风神名的甲骨刻辞。它最初著录在《善斋所藏甲骨文字》，后著录于胡厚宣《战后京津新获甲骨集》 520 版，今收人《甲骨文合集》 14294 版。专家依据刻辞书体，推断其为武丁时期的作品。刻辞的内容，传达着殷商时人在方位、气象、季节、农事诸方面的知识和观念的某些信息，是涉及认识自然和生产活动并带有归纳性质的文献资料。四方与四方风名除此版外，还见于《甲骨文合集》 14295 版，文辞略有不同。

②东：根据甲骨文字形，东是古豪字。东、寨声母相同，故借为方位词东方之东。方：此处用为方神的意思。析：相当于《书·尧典》“厥民析”之析。据《尚书正义》的解释：“冬寒无事，并人室处。春事即起，丁壮就功……言其民老壮分析。”谓民众分散在田野里耕作。专家据此指出商代已有四季之观念。析在此处又被用为方神名。风：此处用为风神的意思。即窃字。《说文》：“劦，同力也，从三力。”后演变为協（协）。此处压为风神名，即协风、和风，意为春季的微风。

③南：根据甲骨文字形，南是瓦制之乐器的象形字。后来借为方位词

需要全本请访问 www.ertongbook.com