



星占学 与传统文化

江
晓
原

著

2



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社



星占学 与传统文化

江
晓
原

著

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

星占学与传统文化 / 江晓原著. — 桂林: 广西师范大学出版社, 2004.10

ISBN 7-5633-4967-7

I. 星… II. 江… III. 占星术—中国—古代
IV. B992.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2004) 第 088713 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市育才路 15 号 邮政编码: 541004)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 肖启明

全国新华书店经销

桂林中核印刷厂印刷

(广西桂林市八里街 310 小区 邮政编码: 541213)

开本: 787 mm × 1 092 mm 1/32

印张: 7.375 字数: 150 千字

2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷

印数: 0 001~5 000 册 定价: 18.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

序一

卢央

古希腊哲学家们相信天上的事物与地上的事物有本质的区别。毕达哥拉斯就认为天体运行的轨迹永恒不变，人们可以从天体有规律的周期运动中预测天体位置；具有简单形状的天体在完美无缺的几何轨迹上运动，天界是由基本的数学比例支配着的和谐世界。可是人类和万物居住的尘世，却是一个混浊不堪的世界，处处充满不可预言的变化。这种将天上和人间截然区分的观念，在古希腊哲学中是占统治地位的思想。但是在同一历史时期，中国古代的学者们却坚信：支配星球运行和季节变化的力量，也同时支配着尘世间的各种事件。天界和人间有着密不可分的相互关系与相互影响，这种天人感应的观念是中国古代哲学中有权威性的思想。中国古代学者的一个崇高追求就是要“究天人之际”。

江晓原博士这部形式简明而又内容丰富的著作，正是对我国这一自古以来影响深远且颇具神秘色彩的天人感应学说作出的批判性探讨。作者主要是从文化学角度而不是从哲学角度来讨论古代中国人观念中的天人关系。而在选择材料时，既尽量避免那些广大读者不易看懂的古

天文学材料,又尽可能采用那些能充分反映天人关系思想的材料。这往往并非轻而易举。作者的努力可能是成功的。本书引用了大量不常见的原始文献,既能使读者明白易懂,又具有足够的思想深度。

当古人在混沌迷茫中理出宇宙秩序之时,就形成了对宇宙空间的垂直层次划分和平面方位划分。垂直层次的划分是天上和地下,作为观测者或划分者的人处于天地之间;平面方位的划分即是四方四隅的确定,作为观测者或划分者的人居于中央,这种空间划分同时也就是时间划分。作者组织他所选择的史料时,就自然地将垂直划分而得的上下结构与天象及人事对应联系起来,组成天象与人世事务关系的各章节;又将平面划分而形成的方位与时间结构、历法及人事对应联系起来,构成历法与天地阴阳的章节。这两大部分,实际上向读者介绍了古代星占学和天文历法的全貌。

星占学本质上是人们观测天象以了解和说明人世事务,而天文学本质上是人们观测天象以了解和说明天象自身的规律。江晓原博士在本书中提出“政治天文学”的概念,指出了中国历史上天文学的特点及其特殊的政治地位和作用。我以为这是颇有深度的见解。古代中国天文学与各文化领域都有十分深刻的联系,深入探讨中国古代天文学的历史,就发现天文史料除了昭昭可见的天文典籍之外,大量存在于各文化领域的典籍之中。作者指出中国古代天文学与政治的密切关系,正深刻地说明了这一事实。当然,作者对这一问题保留了进一步阐述的权利。

序二

西门先路

牟润孙教授回忆年轻时在燕京大学国学研究所学习的情形,谈到陈垣、顾颉刚两先生对后学著述所持截然不同的态度。顾对于后学经常是:“你这篇文章好,我给你发表。”陈教学生的则是:“你不要胡写啊,小时候乱作,老了要后悔的,不能乱写文章啊!”牟教授似乎更赞成后者。不过我倒宁愿赞成顾颉刚先生的态度。不唯师长对后学的态度是如此,后学自己也可以从顾先生的态度中得到鼓励。况且学术长河是连续的,今之师长,即昔之后学;今之后学,也会成为明日的师长。我问过江晓原,他也是赞成顾先生的态度的,所以他敢于将这部标新立异——其实只是看上去如此——的新著拿来问世。

我所以说这部书稿看上去有点标新立异,这有个道理。对于科学史和文化史,我当然不敢在这里混充内行,妄加臧否,但是对于中国古代天文学史以及国人对此的研究,却也想发表一点外行的看法。让我们设想,有一架古老而宏大复杂的机器,其上有几枚零部件特别闪光夺目,而且极为美观,但其余大部分则黑沉沉很不起眼。现在有一群渊博而勤奋的学者来研究这架机器了,他们不约而同

地将那几枚闪光美观的零部件拆卸下来,对它们作了极为细致的描述、考证和分析。他们这些工作的成就没有人能够否认。但是,这些工作虽可使这架机器名声大振,成为一件身价百倍的古董,却并不能真正了解:当年这架机器作为一个整体,是依据什么思想设计的?当年它又是怎样运作的?如要想解决这些问题,照我的看法,至少先要将其余黑沉沉不起眼或不顺眼的部分同样加以考察和分析。本书似乎正是一项这样的工作,这就有一点标新立异了。

标新立异是有危险的。古人讲究“守其旧说”,坚守得越长久,就越伟大,越了不起。要是年轻时“乱写文章”,又是标新立异的,到后来学问再有进益,万一发现今是昨非,那岂不就要“悔其少作”了么?就要“今日之我否定昨日之我”了么?是的,我想确实如此,然而不必悔。“今日之我否定昨日之我”,乃至再有“明日之我否定今日之我”,不仅是学术发展过程中的正常现象,而且是可喜的好现象。再进而言之,在学术研讨过程中,难道今日之我就没有否定过昨日之他?难道有谁又能证明日之他不否定今日之你?这使我想起了《孔子家语》上楚王失弓的故事:“楚共王出游,亡其乌号之弓。左右请求之,王曰:止,楚人亡弓,楚人得之,又何求也?孔子闻之曰:惜其不大也,人遗之,人得之,何必楚也?”孔子嫌楚王的襟怀还不够博大,未能从楚国扩展到全人类。将一张弓作如是观,未免有点夸张,但真正的学术,却确实是属于全人类的。因此在今是昨非、新旧替代的问题上,原不必拘泥于人我之分。

我老朽昏迈,学无所成,当然不敢对本书作者自居师长。对于作者的本意和本书的精义,也不敢自诩已经领

悟。但既蒙作者不弃,就在此发表几句文不对题的胡思乱想,充作序言。

目 录

序一	1
序二	3
一、古代中国人的宇宙:天人合一	1
1. 天地相通	2
2. 人格化的天	4
3. 天人感应:非宿命论的	9
4. 天人感应:阴阳和谐的	18
二、星象与神话及历史	24
1. 星官·星经·星图·步天歌	24
2. 人间在天上的投影	39
3. 星官和星的神话	44
4. 星象·天象与史学谜案	48
武王伐纣之年与哈雷彗星	
释迦牟尼生年与月食	
《尚书·尧典》与“四仲中星”	
“诗经日食”	

三、星象与人世吉凶(上)	62
1. 分野——天与地的对应	62
2. 星占——天意与人事的对应	74
3. 日月占	75
日 1 型	
日 2 型	
月 1 型	
月 2 型	
月 3 型	
4. 行星占	93
五星与五行	
亮度·颜色·大小·形状	
经过或接近星宿星官	
行星自身的运行状况	
诸行星的相互位置	
四、星象与人世吉凶(下)	112
5. 恒星占	112
恒星本身所呈现之象	
设立占辞时的附会与联想	
神秘的北斗七星	
6. 彗星占	124
7. 其他	129
流星占	
客星占	
瑞星·妖星	
云占	

气占	
风·风角	
虹占	
雾·霾·霜·雪·雹·露·霰·雷	
星占释梦	
8. 怀疑与迷信:古代的星占学观·····	152
五、历法:贯通天地阴阳的纽带·····	163
1. 历法与星占学·····	164
历法与历书:古代历法的内容	
历法主要为农业服务吗?	
作为星占学工具的历法	
2. 历书与占卜·····	176
3. 历与阴阳两性及有关禁忌·····	187
六、政治天文学·····	193
1. 天文学家与星占学家·····	193
2. 天象与天意·····	196
3. 神道设教与政治运作·····	201
4. 独占的通天手段——天人之际发微·····	209
巫咸神话的意义:通天	
灵台和各种通天象征	
独占:官营传统与禁书·禁学	
后记·····	223

一、古代中国人的宇宙：天人合一

科学的发展，固然不断产生辉煌的胜利而造福于人类，却也常给人类带来新的困惑。在牛顿力学如日中天的年代，许多西方人相信宇宙只不过是一架大机器而已，它只顾自己存在着、运行着，任凭人类去观测、研究和利用。这种“客观性假设”直到如今仍是各种科学理论普遍接受的前提之一。但是现代物理学的发展却动摇了这种假设。于是一些西方物理学家出人意料地将目光转向东方，古老的智慧被重新发掘和引用。这竟使得一些对现代物理学一无所知的人陷于飘飘然的幻觉之中：以为古老的宇宙观和神秘主义将重领风骚。而实际上这些可爱的幻想家对于古代智慧同样缺乏理解。

星象历法以及与此有关的一系列观念，是中国古代文化中一个极其重要的组成部分。只是由于这一部分相对来说有很高的专业化——需要天文学和数学知识，极大地妨碍了人文学者对此问津。^① 而为了能够正确、深刻地理解中国古代星象历法在传统文化中的地位和作用，我们必须从古代中国人心目中的宇宙谈起。

^① 笔者预先声明：为了不致让对天文学和数学感到陌生或厌倦的读者失去兴趣，本书中将始终不出现任何公式或定理。

1. 天地相通

《国语·楚语下》记载着这样一件事：

楚昭王问大臣观射父：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”昭王所问之事，见于《尚书·周书·吕刑》，说帝颛顼因哀怜下界杀戮无辜，生灵涂炭，遂命重、黎二人，将天地之间的通道断绝了。重、黎二人，据司马迁《史记·天官书》说，是属于“昔之传天数者”之列。楚昭王的问题是：“使天地不通”到底是怎么回事？若没有此事，人难道能登天吗？观射父于是就“御前进讲”，向昭王陈说了一大篇道理。他否定了昭王的推想——人真的能登天，而认为所谓天地之通，意指地上的人类借助于巫觋与天上神灵之间的交往。这种交往在上古时代是任何人都可以进行的（当然都是在巫觋帮助下），而帝颛顼命人“绝地天通”一事，只是将这种地人及天神间的交往手段垄断起来而已。

观射父的解释听起来虽然更圆通一些，但实际上楚昭王的推想也不是凭空而来的。天地之间的精神交通（实即人神之间的交往）固然是古代文明高度发达后依旧长期保持着的信念，但天地之间物质上的通道，在上古神话中也确实存在。这种物质通道，比较常见的是山。这里举昆仑山为例。在古籍中，昆仑山不止一处，学者们对此有大量考证，发微探秘，极富趣味，不过此处我们只注意它作为上天通道的例证。《淮南子·地形训》谈到昆仑山以及其上的一系列神奇之所：

昆仑之丘,或上倍之,是谓凉风之山,登之而不死;或上倍之,是谓悬圃,登之乃灵,能使风雨;或上倍之,乃维上天,登之乃神,是谓太帝之居。

这里设计得非常齐整:昆仑、凉风之山、悬圃和天,形成等比级数,俨然是一条“上天梯”。上昆仑的一倍高,为凉风之山,登上即可长生不死;再上凉风之山的一倍高度(如果不辞做数字游戏的话,此时已是昆仑的四倍高度,以下也可类推),则可达悬圃,此时已可臻于“灵”之境界,能呼风唤雨;再上一倍高度,则已登天,达到“神”的境界。那么这等比级数的第一项,昆仑山本身高多少呢?《淮南子·地形训》也有交代:“其高万一千里百一十四步二尺六寸。”则天之高约为九万里。用现代科学的眼光来看,这些自然都显得荒诞不经,但这确实是古人心目中的一种天地结构图像。

天地相通,人能缘某种神秘通道而登天的意象,长期存在于中国人的心目中。当然,能够登天的,比如从昆仑山上升九万里,必非寻常之人。许多常见的古代诗文和说法都可以与天地相通的意象联系起来,由此获得更深一层的理解和领会。比如李白《蜀道难》:“蜀道之难,难于上青天。”又如白居易《长恨歌》:“排空驭气奔如电,升天入地求之遍。上穷碧落下黄泉,两处茫茫皆不见。”作这番功夫的是“临邛道士鸿都客”,唐明皇自己就不行。又《升天行》、《升天引》之类的诗题,历代文人百作不厌,陈子昂更有“结交嬴台女,吟弄《升天行》,携手登白日,远游戏赤城”之句(《与东方左史虬修竹篇》)。又明代歌谣有云:“神仙与他把棋下,又问哪是上天梯。若非此人大限到,上到天上还

嫌低。”又形容某人神通广大，则曰“有通天彻地之能”，形容走投无路，则曰“上天无路，入地无门”，等等。

天地相通，人能登天的意象，只是古人天人合一宇宙观中的一个方面而已。由于这种意象太过具体，不便于由此生长出更多的理论。但它毕竟在古代中国人的宇宙观中有一个不能忽略的位置。

2. 人格化的天

“天”究竟是什么？这个问题，就是去问今天的天文学家，也不容易回答。说到底，这只是一个定义问题。我们只能探讨各种具体用法中的“天”。比如说，“天下雨了”，这只是指大气层中的一项变化；而说“天上出现大彗星”，则是指太阳系的空间。但当说到“天哪，你爱上她了”时的“天”指什么呢？不要以为这是插科打诨——正是这最后一个用法可以把我们引入正题。如果天只是一个无生命、无感情的客观之物，如同山水木石那样，那人们为什么在悲恸时要“呼天抢地”，《诗经·邶风·柏舟》中那位女子为什么要呼喊“母也天只，不谅人只”，形容一项悲壮举动时又为什么要说“天地为之变色”呢？

多年来许多学者为了搜集和论证中国古代的科学成就，通常都从“气”或“元气”的概念入手，试图论证在古代某些天文学家心目中有某种物质的“天”。但是我们如果想深入了解中国古代文化，就必须知道，在古代中国人心目中，自有一人格化的天在。这在一般人心目中固然是如此，从某种意义上来说，在专业天文学一星占学家心目中

更是如此。

这个人格化的天，能够赐福于人，其中最重要的是使统治者获得统治权，即所谓“天命”。《左传·宣公三年》记载着一个著名故事，我们今天常说的“问鼎”一词即由此而来，这里我们注意的是它作为说明“天命”观念的一个例子：

这一年，雄才大略的楚庄王攻伐“陆浑之戎”而到达洛水，就在周朝境内陈兵耀武，意在进行军事示威。周定王派王孙满前去慰劳楚军。楚王就问起九鼎——周天子统治权的象征物——的大小轻重。王孙满知道楚王的用意，乃正言厉色地回答说：

在德不在鼎。昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物……用能协于上下，以承天休。桀有昏德，鼎迁于商。载祀六百。商纣暴虐，鼎迁于周。德之休明，虽小，重也；其奸回昏乱，虽大，轻也。天祚明德，有所底止。成王定鼎于郊廓，卜世三十，卜年七百，天所命也。周德虽衰，天命未改，鼎之轻重，未可问也！

这里王孙满向楚王强调，上天赐福给有德之人使他施行统治，即天命，是有一定期限的。周成王定鼎于郊廓之地，当时进行了占卜，预言周朝将传三十世，享国七百年，这是上天所命的。如今周朝之德虽有衰减，但天命尚未改变，所以鼎的大小轻重不能询问。当时是公元前606年，上距成王定鼎只有四百余年，王孙满据此警告楚王不要产生非分之想。

今天的历史学家对于上面这件事，完全可以作如下的

解释：当时虽然楚强周弱，但周天子作为名义上的天子仍然受到中原各大国的拥戴，因此如果周天子的政治、军事实体受到侵犯，仍不乏“勤王之师”来保驾。所以楚庄王受斥之后，也就只好作罢。

上面的解释无疑是有道理的。但是，如果因此而将王孙满关于九鼎与天命之说看成仅是徒托空言，则又未免流于片面了。楚庄王和王孙满，无疑都是不懂“历史唯物主义”的，所以“天命”在他们心目中，都是实实在在的。甚至可以说，周天子尚得到中原各大国名义上的拥戴，这种政治现实本身就被当时人视为周朝“天命未改”的具体表现。

问鼎之事只是天命观念的一例而已，下面将古人关于天命的说法举出一些：

《诗经·大雅·文王》说：“天命靡常。”这和前面王孙满说“天命未改”是一致的：“天命”不是亘古不变的，庄王问鼎之时虽未改，但王孙满也承认当传三十世、享国七百年之后，就会改变，因为这样的事情已有先例。《尚书·周书·多士》说：“非我小国敢弋殷命，惟天不畀。”这是武王革殷命之后的说法：不是我们周朝敢革殷命，实在是天命已不（把统治权）给予殷了。既然天命已转归周朝，《尚书·周书·多方》也就研究如何“享天之命”了。

天命不仅关涉到王朝的兴亡，它也同样作用于个人。孔子就是经常谈天命的。他受到匡人的围困，有性命之虞，就慨叹道：“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（见《论语·子罕》）他以古代文化的继承人自命，认为他个人此次的安危，取决于“天”是否打算让古代文化沦丧毁灭。又一次，宋国大夫