

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

從陰陽五行論漢代占星術之變遷

On the Changes of Astrology in Han Dynasty from  
the Yin-Yang Five Elements

簡陸耘

Lu-Yun Chien

指導教授：謝金汎 博士

Advisor: Jin-Fan Hsieh, Ph.D.

中華民國 107 年 6 月

June 2018

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

從陰陽五行論漢代占星術之變遷

On the Changes of Astrology in Han Dynasty from the Yin-Yang  
Five Elements

研究生：簡 稜 耘

經考試合格特此證明

口試委員：謝金規

林榮澤

呂凱文

指導教授：謝金規

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 107 年 6 月 19 日

## 謝辭

這篇論文的完成，承載著許多人的支持與包容。首先，感謝我的指導教授謝金汎博士，在我天馬行空苦思論文方向時，給予最大的耐心，不斷進行溝通、討論，輕輕的一句話，如醍醐灌頂般助我釐清方向，使論文得以順利進行。謝教授為學嚴謹、教學認真，課程內容豐富多元，最重要的是為人十分謙遜，常常比學生還要認真學習。

感謝口試委員呂凱文教授，在論文審查時細心審閱，對於論文盲點的提綱挈領，提供研究的工具和方向。從呂教授一系列正念課程中，認識不同階段的自己，學習從容和內在自我相處。呂教授善用知識建立系統，豐富的思唯與沈穩的態度，令人讚嘆。

感謝宗教所所長黃國清教授，帶領宗教所的所有教職員，使宗教所像一個溫馨的大家庭。費心安排所上的校外學習活動，參訪不同的宗教團體，相互切磋學習，結合實務與學術，開拓學習的視野，促進同學間感情融洽，為研究所的學習過程，留下美好的記憶。

感謝研究所一起奮鬥加油打氣的同學玉娟、冠綺、紫滢，及學姐奕淨的鼓勵與協助，一起走過這美好的道路。

感謝我的先生、女兒，在求學的兩年過程，給予最大的支持。在我疲憊時接送上下學，在心力交瘁時加油鼓勵，謝謝你們全心的奉獻，讓我能夠專心進行研究，如期完成論文。

最後感謝我深愛的父母，對從小調皮搗蛋、無心課業的我，仍百般包容與呵護。謹將這篇論文獻給殷切盼望卻來不及參與我畢業典禮的母親，病榻中的母親仍時時刻刻為我加油。努力完成論文、準時畢業是我唯一能做的回報。

簡陸耘 謹致

中華民國一〇七年六月

## 摘要

在博大豐富悠久又連續的中華文化之中，普遍價值便是追求多樣性的和諧。「和」所被賦予和諧的意義，在文明早期便開始發展。對一體和諧的追求，在古代的宇宙論中就已經表現出來。認為相同的事物單純重複或相加是無法生成，唯有不同事物的調和才是事物產生的根本，因此五行被視為是中華文化中五種最基本的元素，相互結合而成一切的事物，產生「和而不同」的概念。

在追求「和而不同」的和諧文化過程中，中華文化在發展上特別注重天象運行與自然變化，觀察其與人之間相互影響、相互感通的關聯性，從西周發展「天人合一」的宇宙觀至漢代「天人感應」說達到高峰便知。融合陰陽五行的觀念成為根深蒂固的文化特徵，不但反映在政治、思想、社會及人文上，對於接續的唐宋文明也產生莫大的影響。

在中國數千年歷史中，從司馬遷《史記·天官書》設立專篇講天文，之後歷代的正史都依此做範本為天象做記錄。中國的占星術已流傳數千年，及至現代仍有很多人相信占星術。根據筆者觀察，很多人對於占星術的內容或起源不甚明瞭，或認為是迷信之說。以中國古代文明發展來看，占星術和天文觀測是緊密不可分的，是一門融入中國人對「天」思想的天象學，絕非一般百姓雜以傳說就能形成的學說或數術。

為什麼歷代王朝會如此注重天象變化的記錄呢？古代占星只是迷信之說嗎？其中所隱含的原理或思想又是什麼呢？占星術是中國人表達「和而不同」概念的應用之術之一，本論文試圖先從古代人的宇宙觀為出發點，探論人與自然對應關係中所發展出來的陰陽五行學說，其對占星學說思想的影響。再從文化發展與哲學思想的角度進行探討，以期說明占星學說的起源對社會、文化和宗教的影響。

關鍵字：陰陽五行、天人感應、占星術、天官書、分野理論

# On the Changes of Astrology in Han Dynasty from Yin-Yang Five Elements

## Abstract

In the rich and long-lasting Chinese culture, the universal value is the pursuit of diversity of harmony. It began to develop in the early days of civilization, and the meaning given to harmony. In ancient cosmology, it has shown its quest for oneness and harmony. It is impossible to grow if the same thing is simply repeated or added. Only the reconciliation of different things is the root of the growth of things. Therefore, the five elements are regarded as the five most basic elements in Chinese culture and are combined into a concept of harmony.

Chinese culture pays special attention to the development of the sky and natural changes in its development. It is based on the concept of a harmonious and different culture to observe its mutual influence and reciprocity. We can learn from the development of the cosmology of Heaven and Human in the Western Zhou Dynasty and reach the peak of the induction in the Han Dynasty. From the perspective of politics, ideology, society, and humanities, the concept of merging the Yin-Yang Five elements can be seen as a deeply ingrained cultural feature. It also has a great influence on the succession of Tang and Song civilizations.

In the history of thousands of years of Chinese, we can write a monograph about astronomical set up from 《Historical Records . Heavenly book》 of Si Ma Qian. After that, the history of each dynasty has been used it as a model to record changes in the sky. Chinese astrology has been circulating for thousands of years, and many people still believe in astrology. Howere, they do not know much about the content or origin of astrology, or

believe it is superstitious. From the perspective of the development of ancient Chinese civilization, astrology and astronomical observations are inextricably linked. It is an astronomical theory that integrates Chinese thoughts with the heavens. It is not definitely a theory or technique that can be formed by ordinary civilians.

Why did historical dynasties attach so much importance to the record of changes in the sky? Is ancient astrology just superstitious? What is the implied principle or idea? Astrology is one of the techniques used by Chinese to express the concept of “harmony and difference”. This thesis first attempts to explore the Yin-Yang Five elements theory developed from the relationship between man and nature from the perspective of the ancient people's cosmology, and its influence on the astrological theory. Furthermore, it discusses from the perspective of cultural development and philosophical thinking, with a view to explaining the influence of the origin of astrology on society, culture and religion.

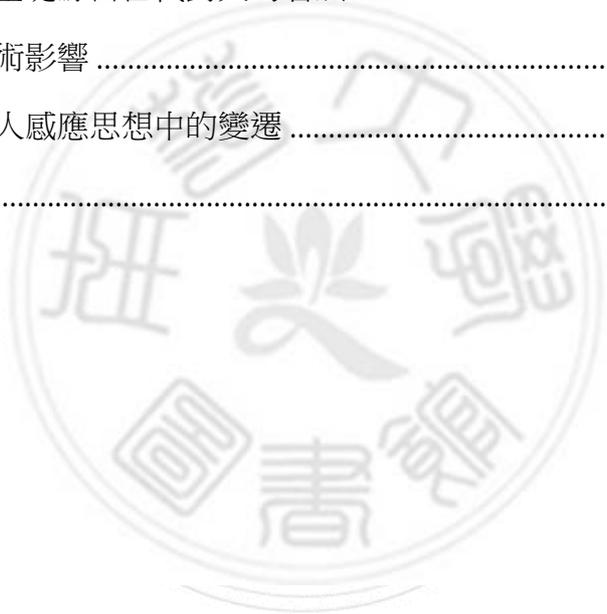
Keywords: Yin-Yang Five elements, Heaven and Human Relationship, Astrology,

《Historical Records · Heavenly book》, Separation theory

# 目 錄

謝辭 .....	I
中文摘要 .....	II
英文摘要 .....	III
目錄 .....	V
表目錄.....	VII
第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 文獻考究.....	4
一、陰陽五行說綜論.....	4
二、占星術的發展狀況.....	8
三、天人感應與漢代占星術.....	13
四、兩漢經學與占星術思想.....	15
第三節 研究方法.....	16
第四節 論文架構.....	16
第二章 陰陽五行綜論.....	19
第一節 陰陽學說的意義與發展.....	19
第二節 五行學說的意義與發展.....	29
第三節 陰陽五行說對占星思想的影響.....	34
第三章 占星術的發展狀況 .....	49
第一節 占星術的起源.....	49
第二節 占星術的發展.....	53
第三節 占星術的思想基礎 .....	60
一、天命的轉移.....	60
二、觀象以見吉凶.....	62
三、陰陽和諧 .....	62
第四節 占星術的理論與方法.....	64
一、分野理論 .....	65
二、占星方法.....	73

第四章	天人感應與漢代占星 .....	87
第一節	從天人合一到天人感應思想的轉變 .....	88
第二節	董仲舒學說與占星思想的相互影響 .....	95
第三節	王充對天人感應說的批判 .....	102
第五章	兩漢經學與占星思想 .....	108
第一節	兩漢經學思想的背景 .....	108
第二節	五經受占星思想的影響 .....	110
第三節	對唐代占星思想的影響 .....	120
第六章	結論 .....	126
一、	漢代占星術理論基礎源自古代對天的看法 .....	126
二、	陰陽五行對占星術影響 .....	128
三、	占星術在漢代天人感應思想中的變遷 .....	131
	參考書目 .....	134



表目錄

表一、西漢《淮南子·天文訓》將與五行相關和星象有關的對應關係……44

表二、《漢書·天文志》五星與五行對應的發展……84



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

中華文化自古以長江流域和黃河流域為中心，並以華北和華中兩個區域為農業發展的初始地，是中華文明的基礎。自新石器時代後期，中華文化便以不同文化區域形成多元發展的形態，從陝西、山西、河南、山東、湖北、長江中下游等地，逐漸形成以黃河長江為主體的中原文化，並包容聯結四周區域文化而形成兼容並蓄的中華文化。因此，中華文化是以華夏地區和華夏民族為文明發展的核心，術再互相吸收融合周邊文化，而形成多元一體的中華文明格局。

及至商朝已呈現多元一體的華夏文明中心的結構，顯現出文化中特有的中國性。夏、商、周三代以來，在漫長的融合過程中，不僅僅是文化上的表現，並且在民族人口上也與四方的蠻戎夷狄形成不斷融合的狀態，至秦代已形成具有六千萬人口的漢族。由此可知，中華文明在多種文化及種族不斷擴大的過程中，對於祖先崇拜、宗族形成及國家結構等等，皆影響中華文化後續的發展及呈現。

在追溯中華文明的起源，其對後世文明發展的重要影響，及所呈現的核心要素為何，就必須先理解中華文明的思想根基。在這些核心要素中，最重要的，是理解中國人的宇宙觀和世界觀，瞭解中國人對時間、空間、因果性、人性的最基礎的假定<sup>1</sup>。十年餘來，筆者從最初對命理術數嗤之以鼻，認為只是愚人迷信之說，在因緣際會下帶著踢館心態學習紫微斗數，才發現其中之奧妙及樂趣，後又學習八字、梅花易數、元會運世、易經及至西方的塔羅牌、生命靈數、占星天空圖等，使筆者對於大自然對古代人類思想的啟發及發展過程，產生莫大興趣。

---

<sup>1</sup> 陳來，《中華文明的核心價值》，香港，三聯書店，2016年，頁9。

占星術及命理之術，常被認為是趨吉避凶的迷信工具而已，但筆者不禁存疑：從觀察世界古文明可得知一個共通象現，資源基本上都是掌握在少數的貴族手中，一般老百姓多無法受學。研究占星術後發現，它並不是一種憑傳說就可以堆積出來的東西，而是被賦予宗教、文化、曆法和思想的一門學說。以當時市井小民的狀況，應該是很難有能力去應付如此複雜的天象狀況。

在研究八字、紫微斗數、元會運世及大衍之數時，發現這些術數都很注重陰陽五行、數字、循環和週期性等的概念，為什麼這些術數都涵蓋了相同的元素？本論文主要有三個目的：一、古代占星理論基礎是什麼？二、陰陽五行對占星的影響為何？三、占星術在漢代天人感應思想中的變遷為何？中華文化的發展是博大精深又具多元性，筆者抱持著探源的熱忱，本論文將從古代大自然對人類的啟發，研究星占術對華夏民族的影響為出發點，探討以上的問題。

牟宗三先生認為：「中國人一開端的時候就是關心自己的生命，他根本從頭就是從實踐上來關心的。」<sup>2</sup> 古代的社會是部落社會，是一個氏族一個氏族，氏族的領袖領導著一個群體，一旦領導的人措施不對，這個氏族可能就此瓦解了，因此產生了天命的觀念，得到統治權的氏族，就是得到天命，只有獲得天命的人才具有統治人民的資格。舉例來說，商湯所領導的氏族得到天命，所以就建立了商朝；文王、武王所領導的氏族得到天命，於是周朝誕生。如果要戰爭贏得勝利，就得看人民是否順服，最重要的還是領導者自己的德行。相反地，如果統治的很糟糕，遭到天命的唾棄，那麼天命就會移轉到其他的氏族去。牟宗三先生又說：「中國人因為從開始就關心自己，所以堯典裡面有『克明俊德』，康誥有『明德慎罰』，召誥有『疾敬德』，這些觀念看起來都是家常便飯，

---

<sup>2</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁49。

事實上這些就是關心自己的生命。」<sup>3</sup> 由此可知，中國文化的開端是重視生命，因為關心自己的生命，所以重視人與天的關係、人與自然的關係和人與人的關係。

先民認為萬事萬物都是由天所主宰的，進而發展出萬物有靈的天人學說，認為天和人之間有感應關係的存在，天可以制約人，人也可以誠心感應天。基於此天人關係之間的神秘鏈結，把觀察自然現象的規律性總結，創造了陰陽五行學說。陰陽五行學說數千年以來，對於中國文化及哲學思想影響甚鉅。鄭芷人先生指出：「陰陽五行的思想對中國學術傳統所產生的影響，是沒有其他思想體系能夠匹敵的。雖然舉凡樂律、史觀、倫理、政治、氣象、醫藥、術數等，皆充滿著陰陽五行的成素，然而，對於影響中國已往的學術如此深遠的理論，卻不為當今學術界所重視。」<sup>4</sup> 此一觀點從研究中國哲學和實際生活應用兩者之間，略能窺見一二。

在探討中國哲學思想時，常與術數分開來，或認為術數多為迷信之說，反觀術數在應用之時也常聚焦在結果論，對思想的源頭較少著墨，久而久之思想研究和術數應用逐漸變成兩條平行線，此點也是自筆者學習東、西方占星術以來的疑慮。任何方法的應用，不太可能是憑空出現，應有其來源依據，中國的術數也理當如此，如果研究術數而不探源，那會變成自說自話或是失焦；反之，若對術數略而不提，則有理論與實務無法結合之憾。有鑒於此，促使筆者欲從陰陽五行思想源起的這個方向，來對術數之中的占星術這個區塊來做研究。

陰陽學說反映在《周易》一書之中，五行學說肇始於《尚書·洪範》篇。西周初年已出現陰陽觀念，原指日光照射的方向，向日為陽，背日為陰。《易經·繫辭》說「一陰一陽之謂道」，指的就是陰陽對立分別與交互作用，就是宇宙存在變化的普遍法則。

---

<sup>3</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 50。

<sup>4</sup> 鄭芷人，《陰陽五行及其體系》。台北，文津出版社，1992 年，頁 1。

〈洪範〉篇主要討論的是治國綱領，其中記載禹治理天下的九類大法，即九疇。而九疇以五行為首，五行的哲學思想貫穿全篇<sup>5</sup>。

占星術的變遷過程，陰陽與五行學說佔有重要的角色，而陰陽五行說是如何經由術數中的占星術，來體現中國人的哲學思想？歷代的文化社會和宗教信仰是如何受其影響？為何星占術至唐代時期發生重大變革，從為國家帝王服務的工具，而轉變為個人預測禍福吉凶的星命之術？占星術古代雖起源於觀星，和現代天文學不同，無法用現代科學角度來看待，否則等於否定占星術對傳統社會和文化的作用，而失去研究占星術真實本質的意義。

本論文將從中華文化的哲學宇宙觀，強調生命的連續及整體的觀點為出發點，以陰陽五行學說為論基，以期從思想文化及宗教演變的整合角度來研究占星術，進而瞭解中國人的宇宙觀和世界觀。宇宙中的一切都是相互聯繫和依存，每一個人事物都是從與他者相互關係之中，而更加顯現自我存在的價值，從而建立人和自然、人和人、文化和文化和諧共生的關係，而不是將占星術窄化，僅限定位於推論個人命運吉凶之用。

## 第二節 文獻考究

本研究所涉及的是陰陽五行對漢唐兩代占星術之變遷所產生的影響，因此擬從四個向度作文獻的回顧，分別是：(一) 陰陽五行說綜論 (二) 占星術的發展狀況 (三) 天人感應與漢代占星 (四) 兩漢經學與占星術思想，茲分述於下。

### 一、陰陽五行說綜論

陰陽說與五行說原為兩種不同概念，其起源時間也有所不同。陳來先生所撰寫的《中

---

<sup>5</sup>《尚書·洪範篇》中記載商朝末年箕子答周武王的對話：箕子乃言曰：「我聞在昔，鯀堙洪水，汨陳其五行，帝乃震怒，不畀洪範九疇，彝倫攸斁，鯀則殛死，禹乃嗣興，天乃賜禹洪範九疇，彝倫攸敘。初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰嚮用五福，威用六極。」這篇文章不僅提出九項治國之重要事務，也建立了五行學說的正當性，因此可見五行觀念對九疇的影響。

華文明的核心價值》一書中指出陰陽觀念的起源，認為從在西周初年已有陰與陽的觀念出現，《周易》中將陰陽視為整個世界中的兩個基本元素和事物之中對立的兩個方面。除了我們熟知的《易經·繫辭上傳》提到的「一陰一陽之謂道」，指陰陽對立的關係，是宇宙存在變化的普遍法則。在《說卦傳》中也可見到「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義」的說法，認為天道、地道和地道都是受陰陽對立和互補的原理所支配。

西周末年，以陰陽為宇宙的基本對立觀普遍被接受，更將氣的觀念和陰陽結和起來。《莊子》指出「陰陽者，氣之大者也」<sup>6</sup>，將陰視為陰氣，陽視為陽氣，產生「二氣」的觀念。先秦文獻《管子·乘馬》中記載「春夏秋冬，陰陽之推移也；時之短長，陰陽之利用也；日夜之易，陰陽之化也」，即把陰陽視為自然世界之中各種現象變化的動力和根源。

五行學說是古代中國人以日常生活的五種屬性金、木、水、火、土，作為構成宇宙萬物及各種自然現象變化的基礎。《史記·孟子荀卿列傳》中有記載：

齊有三騶子，前有騶忌，以鼓琴干威王，因及國政，封為成侯而受相印，先孟子。

其次騶衍，後孟子。騶衍睹有國者益淫後，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶

矣。乃觀陰陽消息而作怪迂之變，始終、大聖之篇十餘萬言，其語闕大不經，必先

驗小物，推而大之，至於無垠。

根據記述，鄒(騶)衍是將「陰陽」與「五行」配合立論，故有「乃觀陰陽消息而作怪迂之變」，是否為最早將陰陽與五行合而論之，目前已無法考證了。鄒衍用陰陽五行說來

---

<sup>6</sup>《莊子·則陽》。

詮譯歷史，採用五行相剋的論點，以解釋歷史的興衰與朝代的更迭，即《史記》所謂的「五德轉移」<sup>7</sup>之說。

漢代以後，陰陽的觀念更是深入中國哲學思想而成為基本特徵。董仲舒在《春秋繁露·五刑相生》中認為「天地之氣，合而為一；分為陰陽，判為四時，列為五行」，他所說的陰陽，指的是黑夜與白晝、日月及四時的現象而言，視為晝夜與四時的基本規範。在〈陰陽終始〉篇中云：「天之道，終而復始。故北方者，天之所終始也，陰陽之所合別也。冬至之後，陰俛而西入，陽仰而東出。…春夏陽多而陰少，秋冬陽少而陰多…。」意即「天之道，終而復始」，認為陰陽乃指晝夜與四時的夏冬、春秋的對立概念。其五行說則屬於「自然秩序」之說，認為人的行為及政教都要符合自然世界的秩序。

董仲舒的論點影響了漢代思想，認為陰陽、五行、四時都是天地之氣不同形態的表現，同時陰陽與五行，與四時、五方、五色、五味之間有高度的關聯性，除了陰陽之間的相互消長作用，五行也被理解為相生相剋，相互促進與相互制約的關係。董仲舒在《春秋繁露》中創立完整的天人學說，認為人如果違背天道就會受到天的譴責和制裁。

天道觀是中國哲學中影響甚大的思想，依據陳來先生的《古代思想文化的世界》中所探討，春秋文化在很大程度上可以看作西周文化的同質的延伸和漸進的展開<sup>8</sup>，春秋時代在承續西周的禮樂文化的同時，也不斷的產生新的思想觀念。他又指出：春秋時代『天道』觀念的發展，來自於兩條線索，一是人文主義，一是自然主義。人文主義的發展體現為對天的道德秩序的意義的重視，而自然主義的發展則向自然法則的意義延伸。』

<sup>7</sup> 《史記·封禪書》記載：「自齊威、宣之時，鄒子之徒論著終始五德之運，及秦帝而齊人奏之，故始皇採用之。而宋毋忌、正伯喬、充尚、羨門子高，最後皆燕人，為方仙道，形解銷化，依於鬼神之事。鄒衍以陰陽主運顯于諸侯，而燕、齊海上之方士傳其術，不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。」《淮南子·齊俗訓》篇高誘注引鄒衍說：「五德之次，從所不勝，故虞土，夏木。」《文選·魏都賦》李善注引《七略》曰：「鄒子有終始五德，從所不勝，木德繼之，金德次之，火德次之，水德人之。」

<sup>8</sup> 陳來，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，台北，允晨文化，2006年，頁80。

<sup>9</sup>在占星的實踐中，已開始出現「天道」的說法，陳來先生認為有兩種值得注意的傾向：一種是拒斥或不信星占預言的人文主義態度，一種是淘除其神秘性而專注於「天道」的哲學思考<sup>10</sup>。自西周以來至春秋時期天道觀的發展，從其對「天道」的定義來考證對占星與對漢代天人觀的影響。

鄭芷人先生著《陰陽五行及其體系》中對陰陽五行概念考證，他認為陰陽五行說不但是個哲學問題，而且這個問題在中國哲學思想史上的影響極大。從方法論的觀點看，陰陽五行說基本上乃屬系統性思考的表現，古代的思想家把這樣的系統架構作了多方面的應用，例如歷史政教、醫學、命祿等等。因此鄭先生試圖從哲學的理論層次考察陰陽五行的意義，從方法論的觀點來分析陰陽五行說的理論結構。

馮樹勳先生在《陰陽五行的階位秩序 — 董仲舒的儒學思想》<sup>11</sup>對鄭先生所提出的陰陽五行體系的考證有不同的論點。他認為陰陽的意涵不論如何豐富，總不離相反相成的基礎意念，雖然可以在內容變化上深究，但不似五行觀念眾多，並在思想史的形成上如此複雜。對於將五行說的起源，透過歷史時序的排列，構成一系列互相關聯，環環相扣的學問發展系統提出質疑。他認為鄭先生將漢以前的五行意義分列為四種之後，又指出缺乏歷史實際資料，意指若有相關的歷史實際資料時，便可以確定五行的根本意義及歷程。他認為「要充分說明五行學說的行情，必須解決五行的內容為何？其排列的次序及交互關係如何安排？這些問題之所以有不同解決方案，代表著不同家派對五行觀念的不同理解。」五行說的起源有不同的說法，在未能證明學派間對某種觀念有廣泛的共同

---

<sup>9</sup> 陳來，《古代思想文化的世界 —— 春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，台北，允晨文化，2006年，頁80。

<sup>10</sup> 陳來，《古代思想文化的世界 —— 春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，頁77。

<sup>11</sup> 馮樹勳，《陰陽五行的階位秩序 — 董仲舒的儒學思想》，新竹，國立清華大學出版社，2011年。

關注以前，將某些學術名詞依其大約出現的時間作出排列，或是將某義視為五行說的本源，是值得商榷的。

## 二、占星術的發展狀況

關於占星術的起源，可追溯至人類文明的初期。天象不但是人類賴以生存的對象，也是人類心靈上所敬畏的對象，即使在科技文明不發達的年代，天象與變化，自然而然地與早期的宗教觀念相結合。處於人類文明初始的階段，原始人對於宇宙天象及自然界各種事物的觀察，與人類生活之間的關係，仍是依靠原始思維<sup>12</sup>來理解的，直接將自然中的狀況，視為上天給予人的一個警訊或徵兆。

在上古時代，各種占卜之術便已經誕生，卜筮的特點是，當遇到任何疑問，都可以藉由卜筮的方法來求得一種解答。在占星術尚未產生的年代，人們幾乎都是運用卜筮來尋求答案。《禮記·曲禮上》中記載：「龜為卜，蓍為筮。」黃黎星先生在《先秦易筮研究》中認為「龜卜與蓍筮一樣，是殷周時期盛行的『借天地鬼神之謀以助人謀』之占術」<sup>13</sup>，意指藉由靈龜、神蓍等來與神秘世界進行溝通。

根據中國現存早期的天文觀測資料來看，似乎都是很單純的天象資料<sup>14</sup>，在早期人類文明發展時期，對於行星的觀測和記錄等各方面都不是很純熟。章啟群先生著《星

---

<sup>12</sup> (法)列維·布留爾，《原始思維》，台北，台灣商務，2001年。列維·布留爾認為「原始人」的思維是具體的思維，亦即不知道而也不應用抽象概念的思維。這種思維只擁有許許多多世代相傳的神秘性質的「集體表象」，「集體表象」之間的關聯不受邏輯思維的任何規律所支配，它們是靠「存在物與客體之間的神秘的互滲」來彼此關聯的。這種思維完全不關心矛盾，從表象關聯的性質上看，列維·布留爾又把這種思維叫做「原邏輯的」思維。

<sup>13</sup> 黃黎星，《先秦易筮研究》，北京，人民出版社，2015年，頁16。

<sup>14</sup> 中國古代是以農耕為發展的，決定先人必須由「觀象授時」來制定曆法，就是透過觀察太陽、月亮尤其是星辰的運行規律等天象，來制定曆法。《史記·曆書》云：「黃帝考訂星曆，建立五行，起消息，正閏余，於是有天地神祇物類之官。」《尚書·堯典》云：「帝堯乃命羲和，欽若是天，曆象明月星辰，敬授人時。」

空與帝國 — 秦漢思想史與占星學》<sup>15</sup>中便指出，上古的天文學與占星學並無關係，並將西方占星學與中國占星學的發展做了比較。

章先生指出西方占星學發展始於希臘文明的古風時期（the Hellenistic period）<sup>16</sup>，約公元前 800 年～公元前 480 年。當時的希臘人藉用古巴比倫人的行星名，但他們使用太陽做為主星。在公元前 300 年～公元 300 年的六百年間，古希臘人將哲學思想與古美索不達米亞人對天體的「預兆」結合起來，為西方占星理論做了基礎的建構。他們相信某些天體的運動變化及其組合，與地上的火、氣、水、土四種元素的發生和消亡過程有特定的聯繫。而這種聯繫的複雜性，正反映出人類世界變化多端的複雜性。

西方占星學家根據特定時刻的黃道十二宮、位置和日月五星坐標，算出行星的影響力，再利用占星天宮圖，找出與地上事件所相對應的各種因素，得出占星的結果。後來應用在個人占星上，就是根據人們出生時黃道十二宮及行星的位置，來預言個人一生的命運。此觀點在中國的星命論也被採用。西方的占星學較完整有系統的是古代的巴比倫人，信奉多神信仰，其中日月神和占星有密切關係，日神沙瑪什(Shamash)代表公正，月神辛(Sin)則被尊為「天空之主」。

古代巴比倫人篤信「王權神授」之說，因此帝王常宣稱是被諸神所授予的統治權，江曉原先生認為「這些神所管領、所代表的眾星則通過預示吉凶來幫助他們的統治」<sup>17</sup>，因此帝王是至高無上、唯我獨尊，是天上神祇的化身。如果某位國王想要知道幸運之星何在，宮廷中的占星學家就去觀天，並將觀察所得的星象與徵兆進行參照，《徵兆集結》

---

<sup>15</sup> 章啟群，《星空與帝國 — 秦漢思想史與占星學》，北京，商務印書館出版，2013 年。

<sup>16</sup> 章啟群，《星空與帝國 — 秦漢思想史與占星學》，頁 43。

<sup>17</sup> 江曉原，《歷史上的星占學》，上海，科技教育出版社，1995 年，頁 28。

由 70 餘塊泥版組成，包含 7000 多項的徵兆，可能寫成於公元前 900 年之前，這類古文獻被西方學者稱為「徵兆星占學」(Omen Astrology)。

綜觀於此，古代巴比倫的占星學和天文學是密不可分的，星占學家藉由對日、月、五大行星運行狀況的推算，嘗試去排算出天宮圖，為了占星的需求才去觀測天象，想要學會占星學，就必需先了解基本的天文知識。

反觀中國古代天文學的起源卻非如此，中國以農立國，當時主要的目的是在指導農耕生活，即「治曆明時<sup>18</sup>」，與後來發展的占星學在最初的確並無直接關係。夏朝對於曆法的重視，將長期觀測日月星辰及諸天象的運行，做完整的記錄而形成的星象之學，影響了後代的殷曆、周曆對於曆法的重視。

一般的卜筮雖然預設了龜草與事變的一種神秘聯繫，若依列維·布留爾「原始思維」論來看，似乎並不包含科學的概念，然而星象學卻清楚解釋天象與人事之間的感應關聯。江曉原先生指出：「要事先預知天象，依靠什麼手段？答案是——只能依靠曆法，即古代的數理天文學知識匯集。」<sup>19</sup> 星占學從一開始就與曆法結下不解之緣，現今保存完整內容的最早一部曆法《三統曆<sup>20</sup>》。

陳來先生在《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》中也清楚指出：「考據《尚書·洪範》中，『明用稽疑<sup>21</sup>』並未包括星占，一方面是當時星占的占問有很大的限制，不是任何時候或任何疑問都可以透過星象來占問；另一方面，似

---

<sup>18</sup> 語出《周易·革卦》：「澤中有火，革，君子以治曆明時。」意指：水火不能相容，自然界相互革命之象，治世的大眾君子，應取象於曆法。

<sup>19</sup> 江曉原，《中國星占學類型分析》，上海，世紀出版股份有限公司，2009年。頁157。

<sup>20</sup> 《三統曆》是中國古代曆法，西漢末年劉歆修訂《太初曆》而成，屬於陰陽曆。《三統曆》根據三統說而來，即天統為夏朝、地統為商朝、人統為周朝。

<sup>21</sup> 意謂用卜筮決疑。孔傳：「明用卜筮考疑之事。」南朝梁劉勰《文心雕龍·議討》：「夫動先擬議，明用稽疑，所以敬慎群務，弛張治術。」明歸有光《洪範傳》：「謀及乃心，卿士，度人，而命龜取筮，則謂之稽疑。」

乎也說明周初時期占星學還不是很發達，與上古原始的巫覡與卜筮文化似乎有相異之處，但並未否認其關連性。」

他更進一步認為：「星占是某種『天人感應』觀念的表達和詮釋方式。在祭祀文化中，日月星辰雖然是享受祭祀的神靈，但在星占的實踐和史官的解釋中，慢慢的可以看到，解釋並不必須預設神靈的觀念，也不必須神靈觀念的參與，而漸漸變成一種自然的感應。」<sup>22</sup>由此可知，星象學原是一種神秘的自然主義，在春秋時代受到「天道」觀發展的影響，逐步轉變成一種「天道」之學。

占星術出現的最根本原因，就是人們所賴以生存的天象與自然環境，也是古代宗教對天具有神性的投射情懷。因此有些學者主張占星術的起源和卜筮密不可分。江曉原先生在《中國星占學類型分析》中闡明中國星占術的思想便是建立在「天人合一」與「天人感應」的基礎之上，也是中國占星學有別於西方源自古巴比倫的占星學最大不同的特點，自有一套獨立的天人系統。

江先生在另一本著作《歷史上的星占學》中更探討天命與星占的相互關係。進一步認為「科學意義上的天文學與占星學有密不可分的關係，是古代世界的普遍現象。在此論點基礎上，於其所著《天學真原》<sup>23</sup>中明白指出中國古代天文學本質上就是占星學，主要目的是為帝王治國而服務，並不是為農業生產而服務。

陳遵媯先生的論點支持古代占星術與原始巫術中的星占是習習相關的，同時也認為占星術就是為統治者所用。在其著作《中國天文學史》中指出「我國大概在商代以前，占星術就已經萌芽了。由於奴隸主階級的提倡，占星術得到了迅速的發展，商代的許多甲骨文就是占卜用的，其中有不少天象紀事，正是占星術發達的證明。古代史籍中常見

---

<sup>22</sup> 陳來，《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，頁 72。

<sup>23</sup> 江曉原，《天學真原》，上海，譯林出版社，2011 年。

的巫咸就是商代著名的占星家。到了周代，占星術不僅為統治階級所把持，而且明顯地在為其服務了。春秋時代占星術更為盛行，從《左傳》及《國語》的記載，可以看到占星術在公元前七世紀及公元前六世紀的興旺景象。占星術的基本內容是，憑著那時看起來是反常或變異的天象，預言帝王或整個國家的休咎以及地面上災禍的出現，從而盡了提出警告的責任，使之預先有所警戒或準備」<sup>24</sup>。

劉韶軍先生著《中華占星術》對於占星術的歷史起源，從興盛至轉變、衰敗，做了完整的考證。橋本敬造先生著的《中國占星術的世界》<sup>25</sup>，對於占星術產生的背景，從中國古代人對於天的概念來著手，探討天和命運的關係而產生的「天命」觀，論天命的最終結果是為了使人應該如何活動、如何行為，天的作用歸根究底在對於突發狀況作出適當的判斷行為。

江曉原先生在《中國星占學類型分析》中指出中國占星術的思想基礎，是建立在「天命轉移」、「天垂象，見吉凶」及陰陽和諧與為政之道等三個觀念上，與西方宿命論或半宿命論的星占學思想截然不同。其中最突出的論點就是天命轉移說，天命之說可視為中國占星學的立身之本，占星最根本的功效，就是在對天命的轉移事前做出預測，事中盡力昭告天下，事後闡釋為何摒棄前朝而歸於本朝。古代占星家在當中所扮演的角色，就是根據觀察天象的結果，從天象之中判斷人事的吉凶，竭力證明從前朝轉歸本朝乃是天命的眷顧，並保證本朝能夠長久不衰。

綜觀以上研究，儘管諸多學者對於古代占星術、天文學及卜筮三者之間相互的關聯性持有不同的看法，但基本上都認同春秋之後所發展的「天道」觀對後來占星術的影響，在此一觀念下，正顯示出中國哲學思想中獨特的「和而不同」的宇宙觀。

---

<sup>24</sup> 陳遵媯，《中國天文學史》，上海，人民出版社，1980年，頁194。

<sup>25</sup> (日)橋本敬造著，王仲濤譯，《中國占星術的世界》，北京，商務印書館，2015年。

### 三、天人感應與漢代占星術

章啟群先生在《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》中指出：兩漢經學對於後代影響非常巨大，所謂的「漢學」被視為是整個中國古代經學的濫觴。而兩漢經學觀念何以會與占星學思想相互影響？顧頡剛先生在《漢代學術史略》中說過：「漢代人的思想骨幹，是陰陽五行。無論在宗教上，在政治上，在學術上 沒有不用這套方法的<sup>26</sup>。」章先生認為陰陽五行學說，對先秦的儒道墨法兵諸家沒有產生什麼具體的影響，至漢代一家獨大的原因在於：戰國時代鄒衍學派已將早期的陰陽五行說與占星學做了整合<sup>27</sup>，使兩派學說在發展上相得益彰。中國上古陰陽五行思想到了戰國時期，在性質上發生了根本的變化。章先生指出：學界一般認為，鄒衍及其學派把上古樸素的陰陽和五行思想進行改造，創立五陰陽五行哲學，成為最早的陰陽五行哲學家<sup>28</sup>。

梁啟超先生也指出：春秋戰國以前所謂「陰陽」，所謂「五行」，其語甚希見，其義極平淡。此二事從未嘗併為一談。諸經及孔老墨荀韓諸大哲皆未嘗齒及。然則造此邪說以惑世誣民者，誰耶？其始蓋起於燕齊方士，而其建設之，傳播之，宜負罪者三人焉……曰鄒衍，曰董仲舒，曰劉向。由此可推論，陰陽與五行學說在鄒衍之前已行之有年，鄒衍再將其整合並與占星學結合，使得陰陽五行與占星學的發展相得益彰。

正因為占星學與天文學的關係密切，占星學的觀測又使陰陽五行學說得到符應，成為可被證明的理論，因此漢代的經師與儒生臣服於其下，使得兩漢的各種學說，都在占星學與陰陽五行學說的強勢主導的基礎之下，進行重新的解構。也就是說，改變經師和

<sup>26</sup> 顧頡剛，《漢代學術史略》，河南，人民出版社，2017年，頁1。

<sup>27</sup> 中國思想史和哲學史上的占星學和陰陽五行思想，最早在《管子》的〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉、〈輕重己〉、〈水地〉等篇中，得到了具有哲學意義的表述。參考章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》考據白奚，《稷下研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》頁248-249。

<sup>28</sup> 章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》，頁86。

儒生們的傳統觀念，而具有決定性影響的就是占星學與陰陽五行說。也正因如此，我們無法捨棄占星學而專論陰陽五行學說對漢代政治、學術及宗教的影響。

提到兩漢經學<sup>29</sup>，就必不能忽略董仲舒的論點。董仲舒是兩漢重要的思想家，也是古代中國偉大的思想家之一。他提出「罷黜百家，獨尊儒術」的主張，影響中國政治社會兩千多年。提出「天人感應」之說，不僅成為漢代統治者的政治哲學思想的基礎，對於後來中國哲學的發展也產生深遠的影響。而董仲舒的思想中心就在於陰陽五行的應用<sup>30</sup>。

馮樹勳先生指出「董仲舒把思孟五行——仁義禮智聖，引入陰陽五行說，直接構成漢代儒家天人哲學觀的主要部分，即天心(價值)與人性，把宇宙秩序與人間的階位秩序，全面地聯結起來，發展出漢儒天人合一的思想<sup>31</sup>。」也就是說，董仲舒將鄒衍學說的邏輯演進重新做了整合創新<sup>32</sup>，將占星學與陰陽五行說運用在哲學思想上。

西漢歷史學家司馬遷著《史記·天官書》，專門記載和天文知識、天象、天文事件和星占相關的訊息，是中國歷史上流傳至今最早有系統的星官著作。劉詔軍先生在《古

<sup>29</sup> 秦代即設有博士官，以「博學之士」為用。秦始皇採李斯建議焚書坑儒，使得大量的先秦典籍消失於歷史的舞台。至漢武帝即位後，實行董仲舒的「罷黜百家，獨尊儒術」，並改變原有的博士制度，增設弟子員，有五經博士之說。而現存的《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五經成為儒生們傳習、解釋的主要對象。經學至此誕生，可將經學視為先秦原初儒學的繼承和發展。

<sup>30</sup> 據馮樹勳先生在《陰陽五行的階位秩序——董仲舒的儒學思想》考證：《春秋繁露》中主要包含兩個主題：春秋公羊學及陰陽五行說。屬於「春秋公羊學」的篇章共 19 篇，約佔文本的 24%；屬於「陰陽五行說」的篇章有 27 篇之多，佔文本約 34%，頁 62-63。《漢書·五行志》也指出董仲舒「始推陰陽」：「仲舒治國，以春秋災異之變推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是；行之一國，未嘗不得所欲。」

<sup>31</sup> 馮樹勳，《陰陽五行的階位秩序——董仲舒的儒學思想》，頁 103。

<sup>32</sup> 董仲舒是兩漢重要的思想家，對於漢武帝進獻《天人三策》、提出《春秋》大一統的思想及「罷黜百家，獨尊儒術」的主張。董仲舒提出的「天人感應」理論，不僅在漢代、對於中國哲學思想發展也具有重要的影響。《漢書·天文志》記載董仲舒的思想源於陰陽：「漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗。」章啟群在《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》中也指出：「董仲舒思想的秘密在於陰陽家。陰陽家之首是鄒衍及其學派。因此，在董仲舒全部思想中，其核心觀念與占星學密不可分，可以說是鄒衍學派的一個邏輯演進、整合創新，甚至將之推向極致。換句話說，漢代人把與占星學與陰陽五行說運用在哲學上，董仲舒是最典型的代表。」，頁 239。關於董仲舒的天人感應思想與占星之間的關係，將在第四章第二節中再詳細論述。

代占星術註評》<sup>33</sup>一書中指出《天官書》具有承先啟後的地位，繼承戰國時期已存在的北斗、四象及二十八宿的星官體系，在曆法史上開創了天文學寫入國史的先驅。司馬遷建立了星占體系，把天上的星象和人間的君臣關係、戰爭問題、社會問題等各方面的事物聯結起來，做了密切的對應比較：天上的星官和人間的社會結構對應起來，與地上的地理區域對應起來，將五星與五行對應起來，這三方面的對應是《天官書》最大的特色，也是當時人們對天人關係認識的真實反映。

因此，劉韶軍先生認為《天官書》占星術中的思想文化含義的主要問題，這包括：(1) 占星術中所蘊含的中心思想，即皇帝為社會的中心、中國為地理上的中心、天帝乃至人帝為萬物的中心；(2) 占星術中所蘊含的政治思想，即君臣關係、戰爭問題、德刑問題及社會問題等。<sup>34</sup>

東漢著名的思想家王充，以道家「無為自然」的論點，對於天人感應說多所批評。其著作《論衡》表達的中心思想就是「疾虛妄，求真實」。認為當時的社會深受董仲舒「天人感應」說影響，在讖緯思想穿鑿附會下形成迷信的風氣。認為天就是天體和氣的結合，是沒有意志的客觀實體，更不會進行所謂的回應，以此來批判「天人感應」說。此外，對於陰陽五行說、占星學說，王充也提出許多不同的看法，認為天體運行就是自然現象，與陰陽無關。王充對於當時漢代的主流思想提出許多批判，從《論衡》篇章中可略知一二。

#### 四、兩漢經學與占星術思想

兩漢經學影響中國思想超過兩千年，最大的貢獻是學者們對於古文經學和今文經的研究，在過程中相互辯證、滲透和整合，將五經《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春

<sup>33</sup> 劉韶軍，《古代占星註評》，北京，北京師範大學出版社，1992年。

<sup>34</sup> 劉韶軍，《古代占星註評》，頁89-90。

秋》重新匯整後傳述，從五經內容中談論與天相關的說法，來探討當時與占星思想相通的部分。

兩漢在思想上另一個貢獻，就是將先秦思想進行整合，自從董仲舒用「天人感應」說把天降災異與君王修德串聯之後，可說在思想上建立起一個新的宇宙觀，也就是運用占星學說的觀測驗驗，來使陰陽五行說成為一個具體可行的理論。

### 第三節 研究方法

針對陰陽五行說對漢唐占星術之變遷的影響，蒐集國內外相關之文獻資料，資料來源包括：(一) 關於中國古代思想、陰陽五行及占星術等相關著作 (二) 古代典籍，包括：司馬遷《史記·天官書》<sup>35</sup>、瞿曇悉達的《開元占經》<sup>36</sup>及董仲舒《春秋繁露》<sup>37</sup>。(三) 期刊論文 (四) 現代著作。將所有蒐集的相關資料進行整理與分析，來考證陰陽五行學說對漢代在占星術的影響。

### 第四節 論文架構

本研究論文共分為六章，各章包括數節，茲將各章節的綱要及欲處理的問題說明如下：

**第一章 緒論** — 本章欲處理的問題是研究動機與目的，有關本研究前人已有的研

<sup>35</sup> 《天官書》為西漢歷史學家司馬遷的星官著作，專門記載天文學知識、天象、天文事件和星占，是中國歷史上流傳至今最早有系統敘述星官的著作。繼承戰國時期已存在的北斗、四象及二十八宿的星官體系，進一步發展為五官二十八宿的完整體系。《天官書》內容豐富，記錄太陽系其他的天體現象，在曆法史和曆法上，開創了天文學寫入國史的先河。

<sup>36</sup> 《開元占經》，為唐朝太史監瞿曇悉達在開元年間主持編纂的占星術書。全書共 120 卷，保存了唐以前大量的天文、曆法資料和緯書，介紹十六種有關紀年、章率等基本數據，及各種物異和天文星象等方面的術語。唐朝以後一度失傳，所幸明末在古佛像腹中被發現抄本，才又得以流傳。

<sup>37</sup> 《春秋繁露》為西漢哲學家董仲舒的政治哲學著作。《春秋繁露》推崇公羊學，「春秋」為事情、命名等各樣的解說；「繁露」代表聯貫現象。主要在發揮「春秋大一統」之旨，闡述以陰陽五行、黃老之學為骨架，以天人感應為核心的哲學和神學理論。共分十七卷八十二篇。

究發現，研究者對本研究重要觀念的觀點，本論文的架構，及本研究預期的結果與後續的研究。有關以上欲解決的問題，共分五節來說明。

**第二章 陰陽五行綜論** — 本章從陰陽五行學說闡明中華文明的哲學基礎概念。中華文明的宇宙觀是強調連續性、動態性、整體性的觀點，不是靜止、孤立、實體、主客二分的自我中心的哲學。陰陽五行學說是中華文明的特性，認為事務各部分相互關聯、協調，具有不可分的統一性。舉凡樂律、史觀、倫理、政治、氣象、醫藥、術數等，皆充滿陰陽五行的元素，本章節將從陰陽五行的意義與發展、其對占星術的影響及近代學者對於陰陽五行的爭議三個部分來探討。

**第三章 占星術的發展概況** — 了解占星術的由來，本章將探討占星術的形成背景，占星術與傳統文化的關係，及中國占星術的思想基礎。在占星術所使用的方法將從識星、知象、實測、判斷及驗證五個步驟來進行討論。占星術的特點從恆星占、五星占、日占、月占、彗星占、流星占、客星占共七部分，從占星術的類型進行特色的分析。

**第四章 天人感應與漢代占星術** — 漢代思想最大特色就是深受陰陽五行說的影響，創天人感應之說，善言災異，將宇宙秩序和人間的階位秩序聯結，天人合一的思想。本章的重點在說明陰陽五行對漢代宇宙觀的影響，並反映在漢代的占星術上，最具代表的兩部著作：一為司馬遷《天官書》，是中國史學史上第一次將占星術納入史學巨著之中，將之視為中華文化體系的一部分，對於後繼朝代的傳承與發展具有重大的歷史意義。《天官書》討論的重點在五官、三垣、二十八宿及星圖輪廓。另一為馬王堆漢墓帛書《五星占》，是我國現存最早的一部天文星象著作，將五星納入五行體系之中，並記載歲星紀年法、木土金星行度及五星各種遠行位置、各種星象五行對漢代占星術所呈現的樣貌。

**第五章 兩漢經學與占星** — 春秋戰國數百年的分裂，秦代焚書坑儒之災，漢代可說是歷經數百年紛亂之後的一股穩定勢力。多元化的發展不免雜亂無章，對於剛穩定的局勢來說是個隱憂，漢代歷經兩次整合，一次西漢是五經博士的設立目的就

是從學術為出發點，將各種論述做個統一的整合，使國定政治、法理、意識形態有依歸。另外一次則是東漢初年的白虎觀會議。

兩次的整併奠定了經學的歷史意義，對於漢代之後繼起的朝代而言，是一個清楚可循的典範。對唐代最大的影響就是建立司天官和祭祀，從此影響中國之後歷代的天文制度和祭祀禮儀的重視。

**第六章 結論** — 將陰陽五行對漢代占星術變遷的影響做完整的整理。



## 第二章 陰陽五行綜論

### 第一節 陰陽學說的意義與發展

中華文明從發展以來就相當注重和諧的概念，認為宇宙中的一切都有相互依存的聯結性，每一件事物都是在發展中呈現自己與他者的對應關係，從而顯現其存在的價值，因此人與自然、人與人、文化與文化應建立彼此和諧共生的關係。這種宇宙觀的思想，不但為古代中華文明奠定了支撐的力量，也為中華文明的價值提供了哲學基礎。

從夏、商、周三代的文化發展可瞭解，中華文明所含蓋的地域及整體規模是相當的遼闊，不論是在民族融合、文化宗族與宗教信仰上，都呈現兼容並蓄的多元化方式，尊重不同文化的差異性，展現和而不同的樣貌，這也是中華文明與其他古代文明最不相同的一個特色。美國漢學家牟復禮<sup>38</sup>（Frederick Mote）先生指出：「要瞭解中華文明，就必須理解這一文明的思想根基<sup>39</sup>。」

陳來先生也指出要研究中華文明的做法，是「追溯到中華文明形成之初，以尋找當時建立的思維和觀念對後世中華文明發展的重要影響，從而呈現中華文明的核心要素，在這些核心要素中，被認為最重要的，是理解中國人的宇宙觀和世界觀，瞭解中國人對時間、空間、因果性、人性的最基礎的假定。這些世界觀被認為與中華文明歷史的各個方面都密切相關。」<sup>40</sup>意謂著中華文明是整體連續性的發展，若不是奠定於此一概念基礎上，僅做片面及斷裂式的推敲研究，便失去瞭解中華文明核心價值的意義了。

---

<sup>38</sup> 牟復禮 (Frederick W. Mote, 1922 年-2005 年)，美國儒學學者、漢學家、中國學家、東亞學家。

<sup>39</sup> 牟復禮，《中國思想之淵源》，北京，北京大學出版社，2009 年，頁 1。

<sup>40</sup> 陳來，《中華文明的核心價值》，頁 9。

但是過分關注古代文明形成之初的研究，又顯得失之偏頗，因為從上古到先秦至近代中國的歷史發展，在各個領域都一直發生重大的變化，思想與文化的交替更迭，使得中華文明在軸心思想發展下顯得生意盎然、饒富意味。

關於此點，牟復禮先生從另一個方向表達中國人的世界觀，他認為「歐美民族認為宇宙和人類是外在的造物主創造的產物，世界大多數民族也都如此主張，然而只有中華文明早期形成沒有創世神話，這在所有民族中，不論是古代的還是現代的，原始的還是開化的，中國人是唯一的。」<sup>41</sup>他認為：「在世界古文明中，中國是唯一沒有創世神話的文明<sup>42</sup>，認為人類和世界不是造物主所創，而是自然而然演化而成」。他更進一步指出，「中國的宇宙生成論主張的是一個有機的過程，宇宙各個部分都從屬於一個有機的整體，它們都參與到這個自生的生命過程的相互作用之中<sup>43</sup>。」代表在宇宙的演化過程萬物自然而然也被包含於這樣的生命過程之中，正說明為何早期的中國文明沒有創世神話的產生。他進一步解釋，「上古中國人構想的宇宙運行機制只須用內在的和諧與世界有機部分平衡來解釋就夠了<sup>44</sup>」，即指中國人的宇宙觀注重的是，在自然演化過程中本體與他者所對應的和諧關係，有別於西方創世上帝的概念，世界和人類是依附在造物主之下，因此人的所有行為由造物主決定，屬於被動性的思維。

<sup>41</sup> 牟復禮，《中國思想之淵源》，頁 19。

<sup>42</sup> 三國吳人徐整在《三五曆紀》中記載盤古開天的神話故事：「天地渾沌如雞子，盤古生其中。萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極長。後乃有三皇。」袁珂在《古神話選釋》（北京，北京聯合出版公司，2017 年，頁 2）中提到：「在徐整的《三五曆紀》之前，在現存的古籍記載中，還沒有出現過盤古」。戰國屈原《天問》中曾寫到：「邃古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭曹暗，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？明明暗暗，惟時何為？陰陽三合，何本何化？圜則九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？」郭沫若的譯文解釋：「請問：關於遠古的開頭，誰個能夠傳授？那時天地未分，能根據什麼來考究？那時混混沌沌，誰個能夠弄清？有什麼在迴旋浮動，如何可以分明？無底的黑暗生出光明，這樣為的何故？陰陽二氣，滲合而生，它們的來歷又從何處？穹窿的天蓋共有九層，是誰動手經營？這樣一個工程，何等偉大，誰個是最初的工人？」可見創世之說，在春秋戰國之前都並未有明確的說法。

<sup>43</sup> 牟復禮，《中國思想之淵源》，頁 21。

<sup>44</sup> 牟復禮，《中國思想之淵源》，頁 26。

但是若從另一個角度思考，這種關於宇宙論形成的論點，主要發展是從戰國後期到漢代，因此也不能完全用來解釋中國初期文明為何沒有創世神話的出現。關於創世神話，史華慈<sup>45</sup>（Benjamin I. Schwartz）先生提出不同論點，他認為「中國宇宙論多以出生、繁殖隱喻起源，而不採取創造（創世）的隱喻，這可能與農業文明的表達有關，但更可能是祖先崇拜的影響<sup>46</sup>。」這樣的論點在背景上的確是比較符合以農立國的中華文化，但只能說明祖先崇拜和農業作物的生殖有關聯，也不能完全否定宇宙自然演化對中國宇宙觀的影響。

依據對宇宙、世界總體的理解，反映在思維方式就是中國宇宙論其中一個特殊的看法，便是在商周時期已出現的陰與陽觀念。從上古演化到商周的陰陽觀念，大都還是直覺式的陰陽說，認為人類與生就賦有飲食、男女之本能，初民社會穴居野處，見天地、日月、男女、高低，因此有直覺到的概念存在。

根據東漢許慎《說文解字》的解釋，陰是「闇」的意義，而陽則為「高明」之義<sup>47</sup>，若依照中國地理環境來推論，陰陽起源可能始於黃河流域。從西周初年成書的《詩經》所提到的陰陽概念，便可略窺一二。《詩經·穀梁傳》：「水北為陽，山南為陽。」即指山之北、水之南是陰，山之南、水之北是陽，認為陰陽的起源和太陽照射角度有關。黃河流域是中華文明的發祥地，河流多東西走向，兩岸有山，因此日照對應地形而產生了陰與陽的概念。勞思光在《新編中國哲學史》（一）中指出近代研究陰陽五行的學者「梁啟超、徐復觀、李漢三等均認同此說法<sup>48</sup>。」

---

<sup>45</sup> 班傑明·史華慈（Benjamin I. Schwartz，1916年-1999年），美國學者、作家及漢學家。

<sup>46</sup> 史華慈，《古代中國的思想世界》，江蘇，人民出版社，2004年，頁25。

<sup>47</sup> 東漢許慎篇著的文字工具書，全書共分540個部首，收字9,353個，另有「重文」即異體字1,163個，說解共用133,441字。對陰陽解釋的原文為：「陰，闇也。水之南，山之北也，從阜，隸聲。陽，高明也。從阜，易聲。」

<sup>48</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》（一），台北，三民書局，2010年，頁192。

關於陰陽被想像成是宇宙之間的兩種氣，是從何開始已不可考，但是在《國語·周語》中有記載虢文公勸周宣王舉行籍田之禮：「陽痺憚發，土氣震發；陽氣俱蒸，土膏其動；陰陽分布，震雷出滯。」後來《國語·記伯陽父》解釋之所以有地震的原因是「陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是有地震。」從上述的記載可知，截至商周時期對陰陽的認知仍多和自然界的現象相關聯。

現今談到陰陽，就會令人聯想到《易經》。《說文解字》中將「易」解釋為：「日月為易，像陰陽也。」意思是說，「易」字從日從月，象徵陰陽互變。《易經·繫辭》中提到「天地氤氳，萬物化醇」，氤指的是混沌之氣飄蕩聚合，輕揚者化為天，重濁者化為地的現象。氳指的是濕熱的水汽，也就是說混沌之氣具有濕熱的特性。在天地初開之時，一片氤氳元氣，之後才逐漸化為陰陽，形成了這個世界，指的就是陰陽二氣交會和合的現象。

以內容來說，易分為簡易、變易和不易三種，《易緯·乾鑿度》<sup>49</sup>：「孔子曰：『易者易也，變易也，不易也。』」鄭玄《序易》：「易之為名也，一言而涵三義，簡易一也，變易二也，不易三也。」總的來說，現今流傳的《易經》還包含了《易傳》構成了《周易》，而《周易》和《連山》、《歸藏》又構成《三易》。《連山》是夏代的易學，《歸藏》是殷代的易學，《周易》則是周代的易學，可惜目前《連山》和《歸藏》均已散佚。《易經》本稱《易》，成書約在西周初年至晚周，距今約三千多年前。目前史學

---

<sup>49</sup> 《易緯<sup>49</sup>乾鑿度》成書於西漢末年，是緯書《易緯》中的一篇。簡稱《乾鑿度》，「乾」為天、「度」為路，《乾鑿度》有開闢通向天上道路的意思。此書融合道家、大易、數術，是保存完整的一部緯書。書中屢稱「孔子曰」，應為假託之說。

家較能夠認同的看法是<sup>50</sup>，《周易》歷經伏羲、文王、周公及孔子三個時期所完成，即伏羲畫八卦、文王作卦辭、周公著爻辭及孔子著《易傳》。

相傳伏羲一畫開天，並根據自然界的天、地、水、火、山、雷、風、澤八種現象與之間的相互關係，以乾、坤、坎、離、艮、震、巽、兌八種符號相對應，創造了八卦，使中華文明出現第一道曙光。《周易·繫辭下》說：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。」八卦是《易經》基本概念的應用，代表一切自然現象的動靜狀態，也代表古代中國的天文地理哲學等文化思想。

《尚書·序》中也記載著：「古者伏羲之王天下也，始畫八卦，以結繩之政，由是文籍生焉。」《周易·繫辭》中還有一段關於伏羲作八卦的記載是「河出圖，洛出書，聖人則之。」河圖最早見於文字的記載是《尚書·顧命》：「大玉、夷玉、天球、河圖，在東序。」《漢書·五行志》中提到和伏羲與河圖有關的是：「伏羲氏繼天而王，受河圖而畫之。」都是對伏羲畫八卦所作的描述。

洛書最早與河圖同見於《管子·小匡篇》：「昔人之言受命者，龍魚假，河出圖，雒出書，地出乘黃。今三祥未有見者。」河圖即黃河之圖，洛書即洛水之書。八卦中用陽「一」表示陽爻，單為陽之數；用陰「--」表示陰爻，雙為陰之數，這是用陰陽概念來構成八卦最基本的符號，也代表萬物的演變陰陽二氣是最基本的元素。南懷瑾先

---

<sup>50</sup> 朱熹《周易本義》稱《周易》本為「卜筮之書」，卜筮在殷、周兩代最為繁盛。李鏡池《周易探源》認為，《易傳》中的《彖辭》、《象辭》寫成於秦漢之際，《繫辭》、《文言》寫成於西漢司馬遷生年之後，《說卦》、《序卦》、《雜卦》在漢昭帝、宣帝之後。郭沫若《周易之製作年代》說：「我相信《說卦》以下三篇應是秦以前的作品，而《彖》、《象》、《繫辭》、《文言》則不能出於秦。」郭沫若推定《彖辭》、《繫辭》與《文言》係荀子門徒寫於秦代。張岱年則認為《易傳》寫定於戰國中後期。劉大鈞《周易概論》中採納張岱年的看法。王振復《周易文化百問》中綜上所述，提出初步結論是《易傳》諸篇大概的成文時間，在公元前 430 年到公元前 280 年之間，經歷約一個半世紀，在戰國末年成文。

生在《易經雜說》中指出：「中國人在春秋以前講六合，由莊子提出來，講六合空間，包括東南西北四方和上下，了解了這些以後，就知道河圖洛書，不是隨便亂說的。『天一生水，地六成之。』並不是迷信的話，而是說宇宙形成的第一個元素是水，構成了地球以後，再有四方上下六合來形成。」<sup>51</sup>他又進一步解釋：「為什麼『地二生火，天七成之？』……事實上地生火是說地球形成以後，它的轉動摩擦，發生了電能，然後『天七成之』，這個是因為地球在宇宙中的位置，與北斗七星，所謂的大熊星座有連帶關係。我們中國講天文地理，離不開北斗七星，古人認為這是皇帝的星座。」依南先生的論述，河圖、洛書可能就是古代簡化的星象圖<sup>52</sup>。

至春秋前葉，《老子·道德經》第六章說：「谷神之死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」牝指的是女性生殖器，玄牝<sup>53</sup>是一般女性的生殖器，天地萬物都是從這個玄牝中生出來的。張立文先生在《周易與儒道墨》中指出：「老子所說的中空的玄牝，雖屬經驗，而非經驗，乃是從女性生殖器昇華為抽象的一般，它是天地萬物的生育者，又是天地萬物存在的普遍依據。這個中空的無，也就是道<sup>54</sup>。」女性生殖器是中空，所以稱為谷，其本質特性就是空虛或無，老子將玄牝的生育功能，擴展成為宇宙天地萬物的生成，建立了以道為萬物存在的根據。

<sup>51</sup> 南懷瑾，《易經雜說》，台北，老古文化，1987年，頁86。

<sup>52</sup> 南懷瑾在《易經雜說》(頁246-247)中指出：「中國古代天文學，亦叫作星象學——天文現象，二十八宿星象的躔度，同每一個卦所代表的星座，每一星座在某一躔度上和其他星座所發生的關聯，構成了一個現象。」並認為：「宋朝的易學大家邵康節，所謂能知五千年，後知六萬年，就是從這個星象系統來的。」

<sup>53</sup> 陳鼓應在《道家易學建構》(台北，臺灣商務，2003年，頁16-17)中指出：「牝馬」之「牝」原義為「雌」、「母」，到了老子被予以高度的哲理化，進而可以作為老子哲學最具代表性的概念。《老子》書中「牝」字五見，除了五十五章一處「牝牡之合」作「雌雄」之雌解，其餘多處均具哲學概念。老子將「牝」哲學化，一方面作為生萬物之源，一方面強調其涵容性。六章「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根」，其中「谷神」是道體的寫狀，「谷」象徵道體的虛狀，「神」比喻道的靈妙。「玄牝」指微妙的母體也是道體的寫狀，道生天地萬物，因其不可思議的生殖力，故爾命名。「天地之根」，也說明了道之為產生天地萬物的本原。

<sup>54</sup> 張立文，《周易與儒道墨》，台北，東大圖書，1991年，頁13。

在《老子·第四十二章》提出較為深刻的陰陽觀，他說：「天下萬物生於有，有生於無。」「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以和。」認為道體無為，無而生有，初為渾沌未分的「一」，「分而為二以象兩<sup>55</sup>」，當中的「兩」指的就是陰和陽，也就是卦畫中的陰陽兩爻。梁啟超先生認為陰陽至此開始被老子賦予新的哲學意義，清楚有別於商周時代所認為陰陽屬於自然現象的表現。他說：「由此觀之，商周以前所謂陰陽者，不過自然界中一種粗淺微末之現象，絕不含有何等深邃之意義。陰陽二字意義之劇變，蓋自老子始。老子曰：『萬物負陰而抱陽<sup>56</sup>。』」老子在詮釋萬物負陰而抱陽，意謂萬物都包涵陰陽的屬性。

老子不但將陰陽觀念帶入更深層的哲學意涵，更在《道德經》中主張道法自然，指出道所反映出來的規律性是自然而然產生的，人法地、地法天、天法道、道法自然，闡明修養自身心意的重要性，宇宙天地的萬事萬物都是效法或遵循道的自然而然的規律。老子的中心思想「道」，對後世產生巨大的影響，後又有莊子承襲其思想而繼續發揚光大，在魏晉時期被稱為「老莊學說」。

《易傳》相傳是孔子（公元前 551 年～479 年）所作，主要用來解釋《易經》的經文，但每一傳的內容與寫作方式不一，可能並非出於一人一時之手，因此另有一說是戰國時期由多人所完成。其內容包括七種，分別是《彖傳》上下篇、《象傳》上下篇、《文言傳》、《繫辭傳》上下篇、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》共十篇，自漢代起，又被稱為「十翼」。

---

<sup>55</sup> 出自《繫辭上傳》：「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。」

<sup>56</sup> 梁啟超，〈陰陽五行說之來歷〉，東方雜誌第二十卷第十號。

《莊子·天下篇》：「《易》以道陰陽。」在《易傳》中不但多次提到陰與陽的觀念，還受到西周末年陰陽對立和互補的宇宙觀普遍被接受的影響，漸漸地和「氣」的觀念結合在一起。從《彖傳》中可見到「柔上而剛下，二氣感應以相與」的說法，此處二氣指的就是陰與陽。又如《繫辭上傳》第一章提到「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。」及「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」；第五章「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」；第六章「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之道配至德」等等，指的便是陰和陽之間的對立與交互作用，是宇宙萬物變化的普遍法則，認為宇宙萬物都能區分為陰與陽，且萬物自身也有陰與陽的存在，一陰一陽，有陰有陽，陰陽和諧才謂之道。再者《說卦傳》提及「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之」，認為陰陽的對立和互補關係，是天道、地道、人道都受此支配。

隨著經驗累積，社會的進化，知識的相傳，戰國時代（公元前476年～221年）的陰陽說已從春秋時代（公元前722年～476年）的感官經驗中蛻變出來，而衍伸出更複雜的哲學意義，我們且考察墨子（公元前468年～376年）的〈辭過篇〉及〈天志篇〉中提出的陰陽觀，可見到此時的天與陰陽的說法已有不同的關聯性。

《墨子·辭過篇》云：「凡回於天地之間，包於四海之內，天壤之情，陰陽之和，莫不有也。雖至聖不能更也。何以知其然，聖人有傳，天地也則曰上下，四時也則曰陰陽，人情也則曰男女，禽獸也則曰牡牝雄雌。」即指聖人傳下的書：天地稱作上下，四時稱作陰陽，上與天地（上下），下與人情（男女），禽獸（牡牝雄雌）來做共同比較，陰陽不再止於四時變化的陰陽了。

又《墨子·方志篇》云：「若已不為天所欲，而為天下之所不欲，是率天下之萬民，以從事乎禍崇之中也，故古者聖王，明知天鬼之所福，而辟天鬼之所憎，以求與天下之利，而除天下之害。是以天下之為寒熱也，節四時，調陰陽雨露也，時五穀孰，六畜遂，疾災戾疫凶饑則不至。」

由此可理解墨子論及陰陽都和天有關，並賦予天以儀法的意義，墨子以天志為最高價值的典範，為最高權威尺度，陰陽只是「天」的枝幹，用意不是要恢復天神崇拜，只是利用祂的權威使天的論點適合墨子自己提出來的思想，來加強他的理論效果，從墨子身上我們可以看到，陰陽已漸漸脫離原本限於對自然的解釋，而帶入較深的哲學性思考了<sup>57</sup>。

莊子（公元前 369 年～286 年）承襲老子的陰陽與氣的概念，並將之擴展，提出氣論「陰陽者，氣之大者也」，把陰作為陰氣，陽作為陽氣，產生二氣二觀念，莊子之後，「氣」的概念開始脫胎換骨，變成較完整的哲學概念。《莊子·知北遊》：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。故曰：通天下的氣耳。聖人故貴一。」即指氣與人類生命的關係，而聖人的所作所為正是努力開闢上乘的氣文化道路。

荀子（公元前 298 年～238 年）對於氣也提出看法，認為「充盈大宇而不窳」，指的就是雲氣充滿在宇宙間不間斷，氣是連續性的存在。東漢的《說文解字》所稱：「氣，雲氣也。」張岱年先生指出：「中國古代哲學中講氣，強調氣的運動變化，肯定氣的連續性存在，肯定氣與虛空的統一<sup>58</sup>。」氣有流動，一升一降在動靜之間循環不已，將整個世界視為一個連續、整全、流動的實在。陰陽二氣作為宇宙最基本的構成元素，相互

<sup>57</sup> 胡自逢著《先秦諸子易說通考》中認為：「墨子綜合人物合而言之，以陰陽之交感，為天壤之真情。」墨子所謂的陰陽，無乎不存，無物不具，故曰「四海之內，天壤之情，陰陽之和，莫不有也」。

<sup>58</sup> 張岱年，〈開展中國哲學固有概念範疇的研究〉，載《中國哲學史研究》1982 年二期。

作用、相互對立、相互感應，兩者之間的消長使得萬物得以生成，使變化成為可能。因此，陰陽的互補及對立成為世界存在和變化的根基。

到漢代以後，陰陽觀念已成為中國思想中一個很重要的特徵，對整個中國哲學的發展影響既深又遠。董仲舒在《春秋繁露》中指出：「天地之氣，合而為一；分為陰陽，判為四時，列為五行。」這裡，陰陽、五行、四時代表的都是天地之氣不同的形態。

宋代周敦頤根據此論理也提出相同的主張：「分陰分陽，兩儀立焉，陽變陰合，而生金木水火土<sup>59</sup>。」宋代之後的哲學家，幾乎都受到陰陽觀念的影響，不斷發展《易傳》裡的陰陽哲學成為新的陰陽哲學世界觀。如朱熹在談論到陰陽二氣時說到「天地只是一氣，便個分陰陽，緣有陰陽二氣相感，化生萬物，故萬物未嘗無對<sup>60</sup>。」如邵雍云：「動之始，則陽生焉；動之極，則陰生焉。一陰一陽交，而天之用見之矣。」又說：「陽下交於陰，陰上交於陽，四象生焉；陽交於陰，陰交於陽，而生天之四象<sup>61</sup>。」指的是陰陽之間的交替作用相互配合，陽居主動，陰居被動，互為消長生生不息。

由此可窺知，在中國哲學裡的變化之流即生命之流，此生命是用陰陽二氣的連續性來承載的，氣的本身就是流動的能量，氣的運行原理就是道。天地萬物是在時間的進程中逐漸生成的，而且不斷的變易著，它可能是在某種混沌之中產生出來的，從某種東西發展出來而逐漸生成的。從這樣的觀點來看，生成是自己生成的，生成的基本機制就是陰陽與五行的相互作用，不是由自然界以外的主宰者所創造或掌控的。接下來，我們便要探討五行的歷史起源與意義。

---

<sup>59</sup> (宋)周敦頤，《太極圖說》，全文僅 249 字在四庫全書中為子部儒家類。

<sup>60</sup> 出自《朱子語類》，卷五三。南宋黎靖德於咸淳六年(1270 年)編成，全書共一百四十卷。

<sup>61</sup> 出自邵雍《觀物內篇》。另有《觀物外篇》，為邵雍弟子所作。兩篇共收入《皇極經世》一書中。

## 第二節 五行學說的意義與發展

五行學說的起源眾說紛紜，因此很難從一個確切的時代來做明確的論斷。但可知的是五行學說的興起，春秋末年戰國初年的陰陽家及鄒衍是重要的推手，使陰陽五行說到了漢代，已成為非常流行的思想架構，較具代表的就是董仲舒的《春秋繁露》，還有《淮南子》的〈天文訓〉、〈墜形訓〉、〈時則訓〉、〈主術訓〉，及《白虎通》、《黃帝內經》等。

五行說一般被認為是從「五方說」和「五材說」而來。關於「五」的說法，李零先生在《中國方術續考》<sup>62</sup>中提到有兩種解釋。他說：「一種是以四方（東南西北或前後左右）加中央為五位，用於配五行。一種是合兩個三位（前、中、後和左、中、右）為五位。後者也叫「參伍」之法。五位用木、火、土、金、水五材標誌叫五行。」《說文解字》中也解釋：「五，五行也。」

五方的觀念在殷商時期就已出現，胡厚宣先生在〈卜零辭問<sup>63</sup>〉中提及，從卜商與東西南北四方受年之辭中可見「東土受年，南土受年，西土受年，北土受年」，商朝人又稱自己為「中商」，以中與東西南北並舉而表現出「五方」的觀念，再逐漸演變成後來的五行觀念。朱方圃先生認為「五行的木火土金水，在現在的甲骨文中可見四字木火水土<sup>64</sup>。」

郭沫若先生在談論五行觀念時說：「應該起於殷代的五方或五示的崇拜，這當然是一種自然發生之理論，不能歸之於任何發明，就是後來的五行相生相剋的學說，也不知道創始於何人，那大概是一種自然發生的理論」<sup>65</sup>。對於此看法徐文珊先生卻提出相反

<sup>62</sup> 李零，《中國方術續考》，北京，東方出版社，2001年，頁92。

<sup>63</sup> 胡厚宣，〈卜零辭問〉，齊大研究所貴善半月刊二卷十八期，頁19。

<sup>64</sup> 朱方圃，《甲骨學文字篇》，台北，商務印書館，2011年，第六篇頁1。

<sup>65</sup> 郭沫若，《中國古代社會研究》，北京，科學出版社，1960年，頁144。郭沫若於1928~1929

的意見，認為「郭君正謂群眾心理之自然發明，可佩，而相生相剋的五行說非一人之發明，不敢苟同<sup>66</sup>。」

陳夢家先生則認為五行起源於五火之更行，「火之崇拜始於商，左傳謂商金大火…，卜辭有四火、五火、六火，疑即四木之火，五木之火，六木之火；又與五火，即祐於五火，謂崇拜於五火也。又五火在齊，而五行及鄒衍五改火皆興於齊，其關係非偶然<sup>67</sup>。」由此可知，在殷商時期的祭祀中已可見到對五行的崇拜，只是當時的五行只有木火水土四個元素，對於金元素尚未有認識。

對於五行較完整的論述，首見於《尚書》。《尚書》原名《書》，成書於何時何人已不可考，其中所記述的歷史橫跨近兩千年，從公元前四千多年到公元前兩千六百年之間，堯舜時代並無文字<sup>68</sup>，故不可能是當時的作品。若從孔子收集史書來自《尚書》及先秦諸子典籍也引述《尚書》兩個角度來看，《尚書》可能晚於堯舜早於春秋時期。

《尚書·洪範篇》中對五行的敘述是這樣的：「五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土曰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」又《尚書·大禹謨》中提到大禹曰：「德惟善政，政在養民。水，火，金，木，土、穀，惟修；正德、利用、厚生，惟和。」足見對於五行性質的說明及將概念運用在治民上已經是非常清晰了。西周初期《周禮》也

---

撰寫，1930年曾集結出版，故有徐文珊先生於次年提出相反意見。

<sup>66</sup> 徐文珊，〈儒家與五行關係〉，燕京大學史學年報第三期，1931年，頁678。

<sup>67</sup> 陳夢家，〈五行之起源〉，燕京學報第廿四期，1938年，頁48。

<sup>68</sup> 《史記·五帝本紀》中記載上古傳說被後人尊為帝王的五位首領，包括：黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜。中國的上古時代，一般是指文字記載出現之前的歷史時代。公元前841年是中國紀年歷史的開始，中國第一部編年體史書《春秋》記載了從魯隱公元年(公元前722年)至魯哀公14年(公元前481年)的歷史。《公羊傳·昭公十二年》：「《春秋》之信史也，其序則齊桓、晉文；其會，則主會者為之也。」因此，中國最早的「信史」應是從《春秋》所記載的歷史開始的。

多次提到五行的觀念，相傳是周公所作，內容包括天官、地官、春官、夏官、秋官、冬官共六篇。

五材說見於西周末年，已開始將五行的屬性抽離出來，將其推演至其他事物上，構成一個固定的組合形式。到戰國初期墨子已結合天干與方位、顏色來為五行下定義，但尚未成熟。《墨子·貴義篇》中的整合：「南之人不得北，北之人不得南，其色有黑者，有白者，何故皆不遂也，且帝以甲乙殺青龍於東方，以丙丁殺赤龍於南方，以庚辛殺白龍於西方，以壬癸殺黑龍於北方。」但不見對戊己土的描述，可能在當時對於土位居中央的概念尚未明確。

戰國初年《國語·鄭語》提到五材「以土與金、木、水、火雜，以成萬物。」《左傳》中也指出「天生五材，民並用之，廢一不可」此時的五材已有兩種意涵：一指金、木、水、火、土五種物質。如《周禮·考工記》：「或審曲面執，以傷五材，以辨民器」。二指五種德性。如《六韜·龍韜·論將》：「太公曰：將有五材十過。武王曰：敢問其目。太公曰：所謂五材者，勇，智，仁，信，忠也。」

成書於春秋戰國期間的《儀禮·覲禮》在朝覲的禮儀當中已提到五行、五色與五方的關係：「諸侯覲於天子，為宮方三百步，四門，壇十有二尋，深四尺，加方明於其上。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。」此時五方和五色相配一致，東方青、南方赤、西方白、北方黑，但黃色尚無見到置中的論點。

唐代儒學者及經學家賈公彥編撰《儀禮義疏》中進一步說明：「案大宗伯云：蒼璧禮天，黃琮禮地，青圭禮東方，赤璋禮南方，白琥禮西方，玄璜禮北方，據彼文，上宜

用蒼璧，下宜用黃琮，今於四方，還依宗伯，唯上不用璧，下不用璋。」足見當時天子祭祀時，已用不同顏色的玉石配合方位來祭天了。

至於五行相生的概念可能在春秋時期就已經存在，並提出相生及剛柔相濟的原理。清代王引之在《經義述聞·春秋名字解詁》中寫到：「秦白丙，字乙。丙，火也，剛日也；乙，木也，柔日也。名丙字乙者，取南生於木，又剛柔相濟也。」「鄭石癸，字甲父。癸，水也，柔日也；甲，木也，剛日也。名癸字甲者，取木生於水，又剛柔相濟也。」「楚公子壬夫，字子辛。壬，水也，剛日也；辛，金也，柔日也。名壬字辛者，取水生於金，又剛柔相濟也。」「衛夏戊，字丁。戊，土也，剛日也；丁，火也，柔日也。名戊字丁者，取土生於火，又剛柔相濟也。」此段敘述很清楚地將五行之間相生及陰陽的關係做了說明。以秦白丙，字乙為例：「丙」在五行中屬陽火，因此取字「乙」屬性是陰木來做調和，木又能生火，因此可以達到陰陽調和及相生的作用。

五行相剋的說法可見於《逸周書·周祝解》中提到：「天地之間，有滄熱，善用道者，終不竭。陳彼五行，必有勝，天之所覆，盡可稱。故萬物之所生也，性於從；萬物之所反也，性於同。」指的就是天地之間有寒有熱，善於用道的話終不竭；運用五行相生相勝(剋)的道理，那麼天下萬物都能夠適性發展了。

春秋戰國之後，秦代《呂氏春秋·十二紀》及漢代《淮南子·天文訓》都可見到五行圖，可知萬物在演化過程中已逐漸被區分為五行的概念了。不僅如此，五行之說更是被廣泛應用在《黃帝內經》的養生及醫病原理之中。

近代對於陰陽五行的討論，立論引起多位學者們關注的，就是梁啟超先生了。他認為：「陰陽五行說，為二千年來迷信之大本營<sup>69</sup>。」當時不完全贊成梁啟超先生論點的

---

<sup>69</sup> 原文刊於東方雜誌第二十卷，第十號，題為〈陰陽五行說之來歷〉。該文後被收入於《古史辨》第五冊下篇，頁 343~362。全七冊，顧頡剛等編，海南出版社，2005 年。

有呂思勉先生，著有〈辯梁任公陰陽五行說之來歷〉，及欒調甫先生提出〈梁任公五行說之商榷〉<sup>70</sup>，分別發表於《東方雜誌》。

《尚書·甘誓篇》提到關於五行的記載：「有扈氏威侮五行，怠棄三正。」《尚書·洪範篇》則說：「嗚呼，箕子。惟天陰鷲下民，相協厥居，我不知其彝倫攸敘。箕子乃言曰：『我聞在昔，鯀湮洪水，汨陳其五行。』」又謂：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下、火曰炎上、木曰曲直、金曰從革、土爰稼穡。」

梁啟超先生先認為〈甘誓篇〉裡所提及的「五行」，指的是「五種應行之道」，而〈洪範篇〉裡所說的五行，他認為是「此不過將物質區為五類，言其功用及性質耳」，故「汨陳其五行」乃謂「因煙水之故，致一切物質不能供人用<sup>71</sup>」。也就是說，〈甘誓篇〉和〈洪範篇〉裡的五行指的是不同的意義。

至於五行的生剋梁啟超先生認為始於戰國時期的燕齊方士。《墨子·經下》：「五行毋常勝，說在宜。五合，水土火，火離熱。火爍金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水，木離木。」他把其中的「勝」解釋為「貴」，說是「此五種物質無常貴，但適宜應則為貴<sup>72</sup>」。

《荀子·非十二子》談到五行相生時說：「案往舊造說，謂之五行，其僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之。」梁啟超指出：「此文何指，姑勿深論，但決非後世之五行說則可斷言耳」，認為荀子所說的五行，決非生剋的五行，因為子思孟子都沒有談論過這樣的五行。

<sup>70</sup> 此二篇文章收入《古史辨》第五冊，頁 363~378 及頁 378~388。

<sup>71</sup> 顧頡剛等編，《古史辨》第五冊下篇，頁 350。

<sup>72</sup> 顧頡剛等編，《古史辨》第五冊下篇，頁 351。

鄭芷人先生認為梁啟超對於五行的看法做了結論，「除書經之文外，詩、儀禮、易經傳，乃至老子、論語、孟子皆不見有以五行二字連用者。對於〈甘誓篇〉及〈洪範篇〉之「五行」，他認為根本不牽涉生剋問題，又認為從生剋方面論五行，乃始於燕齊間的方士，並把罪責歸於鄒衍、董仲舒及劉向<sup>73</sup>。」

樂調甫先生對於梁啟超為了論證五行生剋之說是鄒衍提出的，遂將《非十二子》中「五行無常勝」的「勝」字解釋為「貴」，針對此部分他提出質疑：「具其言無常勝之義，法家或以後世五行生剋說解之。實則勝訓貴，意謂此五種物質無常貴，但適宜應需則為貴<sup>74</sup>。」他的反駁是：「《墨子》成書的年代是在戰國末年或是鄒衍之後，這是一個問題。更者，是能否把『勝』視作『貴』來避免生剋說，又是另外一個問題。他根據王引之及俞樾之說，把『五行無常勝，說在宜』中的『宜』是多字的誤植，因為《墨子·經下》說：「火爍金，火多也，金靡炭，金多也」，用文中的多來佐證，因此認為是在說明量的重要性。」比如水勝火，水必須要有相當的量才有可能滅火，如果只是杯水車薪的水量，是不足以滅火的。

### 第三節 陰陽五行說對占星思想的影響

陰陽和五行在春秋戰國時代，似乎是處於各自發展的系統，沒有很明確的融合，直到戰國末期鄒衍結合了陰陽說及五行說，才使陰陽五行之說漸次的流行於各派思想之中。春秋戰國時代在宗教方面基本上仍沿襲夏商周時期原始巫覡文化，鄒衍所處在的齊國自然也不例外。

《孟子·萬章篇》曾說：「此非君子之言，齊東野人之語也。」，《莊子·逍遙遊》中也說：「齊諧者，志怪者也。」都是指當時的齊國充斥著怪異亂談，對此現象產生蔑

<sup>73</sup> 鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，頁 13。

<sup>74</sup> 顧頡剛等編，《古史辨》第五冊下篇，頁 351。

視之意。除此之外，加上各國的爭戰頻繁，為解決社會問題，各家各派都致力於提出不同的看法和解決之道，以期能消弭國與國之間的干戈。

鄒衍（公元前 324 年～250 年）處在戰國之世，相當的活躍。根據《史記·田敬仲完世家》記載，因為齊宣王喜愛文學及遊士的關係，齊國稷下遊士雲集，學術興盛，因此鄒衍也曾到過稷下。又《史記·燕昭公世家》記載，燕昭王繼位後，為了重建戰亂後的國家，遂招攬賢士，於是鄒衍便從齊國前往燕國。之後又到過梁國、趙國等。

因其思想玄奧深邃、辯才卓越，齊人因此稱他為「談天衍<sup>75</sup>」。在這樣的環境和時代背景的薰陶之下，鄒衍根據春秋時代五行相生相剋的概念，進而提出「五德終始說」，成為陰陽學派的創始者和代表人物。鄒衍的陰陽五行說的兩大思想，除了「五德終始說」之外，另一個便是「大九州<sup>76</sup>」學說。

「五德終始」說的理論，是運用陰陽五行來解釋社會發展一種理論。根據的就是中國古代君主的天命說，只有獲得天命的人才具有統治人民的權利，如果統治者的德行很差、逆天而行，就連上天也會唾棄他，剝奪其統治權，而交由具有良好德性的統治者繼續統銜，這正是五德終始說、天人感應政治學說的精髓所在。

五德終始說是推演論，代表了時間概念，同時也是鄒衍的歷史哲學觀的一種表現，「先序今以上至黃帝」，由古溯今，人類社會的秩序、各朝代的更迭、歷史的流程等等，都是依照五德轉移的次序在進行循環，因此人類社會的變化也和自然界一樣，受到木、

---

<sup>75</sup> 《史記》集解引劉向《別錄》說：「鄒衍之所言……盡言天事，故曰『談天』。」《史記·孟荀列傳》說：「鄒衍之術，迂大而宏辯……故齊人頌曰：『談天衍』。」《文心雕龍·諸子》說：「鄒子養政於天文。」同書〈時序〉說：「鄒子以談天飛譽。」可見善於談天是鄒衍的一大特點。

<sup>76</sup> 《史記》中記載：「鄒衍以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得為州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。」在鄒衍看來，中國的九州只是小九州，而大九州，才是真正的地球觀乃至宇宙觀。

火、土、金、水五種元素的影響與支配，五種元素被賦予德的屬性，成為木德、火德、土德、金德和水德，根據五行的相生相剋原理而成為五德終始說<sup>77</sup>。

「大九州」學說是鄒衍的宇宙論，同時也是空間概念，「必先驗小物，推而大之，至於無垠」，以中國本身為九州的中心點，由內向外推，遠至海外。認為人所不能睹的不是平面的地理，而是立體的宇宙觀，鄒衍也是中國古代提出海洋開放地球觀具有地理概念的人。《淮南子》的宇宙論便是承襲了鄒衍的觀念。

《史記·孟子荀卿列傳》對於鄒衍詳細的記載：「鄒衍睹有國者益淫後，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣。乃觀陰陽消息而作怪迂之變，始終、大聖之篇十餘萬言，其語闕大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其襪祥度制，推而遠之，至天地未生，竊冥不可考而原也。先列中國各大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹，稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。」

由此而之，根據《孟子荀卿列傳》中的記述「乃觀陰陽消息而作怪迂之變」、「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」，鄒衍已將「陰陽」和「五行」配合在一起立論，至於是否為首位提出此論點，便不可考了。

鄒衍對於陰陽五行說的貢獻不僅僅只是將兩者整合運用而已，除了五德終始說之外，我們不可忽略同樣也是以陰陽五行為基礎架構而被提出的「大九州」學說，大九州是「地理」的概念。中國古代的宇宙論中，「蓋天說」和「渾天說」是最具代表的兩個

---

<sup>77</sup>《史記·鄒衍傳》中說他：「乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇，十餘萬言。」並簡約介紹其五德轉移及瀛海九州之說。《封禪書》中也說：「自齊威、宣之時，騶子之徒，論著終始五德之運。」及「騶衍以陰陽主運顯於諸侯。」集解兩引如淳曰：「今其書，有五德終始，五德各以所勝為行。」又曰：「今其書，有主運。五行相次轉用事，隨方面為服。」從《史記·鄒衍傳》中看，鄒衍的學說似在五行思想下，作縱的時間與橫的空間兩方面的發揮，空間方面是他的瀛海九州之說，而時間方面便是五德終始說。

理論。蓋天說認為「天象蓋笠，地法覆盤」，渾天說則認為水不僅載著地，同時也撐著天。蓋天說出自內陸，渾天說源於海洋。鄒衍受到渾天說的影響而提出「大九州」說。

鄒衍以「談天衍」而出名，《孟子荀卿列傳》說：「騶衍之術迂大而閎辯；奭也文具難施；淳于髡象與處，時有得善言。故齊人頌曰：『談天衍，雕龍奭，炙轂過髡』」，天衍有可能指鄒衍談論的是「天文」相關的問題，與大九州學說相呼應，使其學說包括了天文與地理。鄭芷人先生指出，「在這裡我們要留意引文中的『頌』字，這是讚美之意。如果『談天衍』中的『談天』只是指『迂大而閎辯』，就不一定有值得稱頌之處，更何況，他的學說是『推而大之，至於無垠』，故『談天衍』的『談天』，極可能也指『天文』而言<sup>78</sup>。」

《史記集解》引用劉向《別錄》中的記載「騶衍之所言五德終始說，天也廣大，盡言天事，故曰『談天』。騶奭脩衍之文，飾若雕鏤龍文，故曰雕龍。」劉向認為鄒衍「談天衍」之所以被稱頌的原因，就在於他能「盡言天事」，鄒衍原本就是個喜歡談論天文的天文學家，因此「天事」極有可能指的就是「天文」。如果說陰陽五行配合天文論吉凶的說法，可能始於鄒衍的話，再回頭來讀《孟子荀卿列傳》所說「大並世盛衰，因載其襍祥制度，推而遠之，至天地未生，竊冥不可考而原也」，便能理解箇中之道理。

如此推論，史記的《天官書》與漢書的《天文志》、《五行志》的立論，可能是由鄒衍首開其風。《史記·曆書》第四卷中記錄鄒衍對曆法的貢獻時說到：「其後戰國並爭，在於強國禽敵，救急解紛而已，豈遑念斯哉，是時獨有鄒衍，明於五德之律，而散消息之分，以顯諸侯。」意指戰國時期各國爭戰，為了解決自己國家境內的問題，多已無心在研究曆法了，所幸有鄒衍在曆法上用心鑽研，使之得以保存。

---

<sup>78</sup> 鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，頁 37。

而古代曆法又與天文緊密相依，綜合以上論點，鄒衍極有可能是將陰陽五行觀念帶入天文曆法的重要學者之一，並且對後世天文星象學影響深遠。關於此點，鄭芷人先生再次提出看法，認為「呂氏春秋十二紀中，每一紀的首篇皆從天文曆法以配合五行而論人事政教，這些觀點很可能是從鄒衍而來<sup>79</sup>」。

如同在第一節所談到，中華文明有其連續性、關聯性與錯綜複雜性，在文化發展上很難用切割的方式來談論某個單獨的論點。這也是中國哲學和西方哲學最大的不同處，較無法從某個論點獨立出來討論，萬物中所有的事情或思想學說的發展，都有其前因後果和相互的關聯性，不像西方哲學的論述有其個別存在的獨立性，這也反映中華文化上追求和而不同的和諧性思維。

中國古代占星術也是存在於這樣的時空背景之下，依目前的研究結果來看，學者的論述大致分為兩派：一派認為受到上古時代對日月星辰的自然崇拜而來，一派則認為古代占星術與天文學有密切關係，而後者之中部分學者<sup>80</sup>更進一步提出議異，認為在最初天文是天文占星是占星，兩者原無直接關係，後來因為人為因素才使兩者結合在一起。本論文聚焦於此一研究範疇，並以星象分野三垣二十八宿概念做論述。

不論是從對自然的崇拜而來也好，亦或是從觀天象運行而來也好，可以發現兩者之中的共通性，就是中國人對「天」的一個表達的方式。換言之，天是古代人所依存景仰的對象，陰陽五行則是實踐對天崇拜的方法。而占星術之所以能被一般人接受的原因，或許是因為自然和宇宙一直圍繞著人所處的社會，是不可分割的，而在其中所發生的天

---

<sup>79</sup> 鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，頁 38。

<sup>80</sup> 陳遵媯《中國天文學史》、馮時《中國天文學古學》、張聞玉《古代天文曆法講座》等學者較支持占星學與原始巫術中的星占是相關聯的。江曉原《天學真原》指出中國古代天文學實質上就是占星學。李學勤《夏小正新證》、沈文倬《荀閣文存》、常玉芝《殷商曆法研究》從曆法角度研究，認為古代天文曆法最初是與農業有關，後來才為統治者所用。春秋末戰國初，試圖論證人間帝王的合法性，中國天文學發生了轉折，用天象反映人間社會的制度，將星辰做分野，如《天官書》、《開元占經》等。

體運行或現象是如何和人生與社會變化結合在一起，是人們想知道的答案。這也是為什麼本研究欲從天所衍生的陰陽五行觀，來試圖去了解其對古代占星術的影響。

「天」究竟是什麼？即便在廿一世紀科學發達的現在，科學家或天文學家也很難清楚的回答這個問題，或許能從「出大太陽了」、「天空出現對流雲層」這樣的大氣層變化來說明天的現象，但是仍無法定義中國人對於「天」在情感上的表現。

對於中國人而言，天是所有存在的源頭，也就是說大地橫亙在天之下，在那裡所存在的一切都是屬於天的一部分。《史記·屈原列傳》提到：「人本來從天而起，由父母而生。」說明的就是中國人視天像對父母那般的孺慕之情，人對於天的情感就像父母創造生命那樣的自然而然。《書經·玄鳥篇》中說：「天命玄鳥，降而生商」，或是《商頌·殷武篇》所說：「天命所辟，設都於禹之績」，都是反映天的行為左右了地上所發生的事情，藉此可理解在當時天在人們心中的巨大，並將對天的敬畏投射在自然崇拜上。

關於這一點，江曉原先生曾說過：「如果想深入了解中國古代文化，就必須知道，在古代中國人心目中，自有一人格化的天在。這在一般人心目中固然如此，從某種意義上來說，在專業天文學一星占學家心目中更是如此。」<sup>81</sup>

對於古代人而言，天象是生存所依賴的對象，也是心靈所寄託的對象。在早期文明中，即便處在科學不發達的年代，天象變化自然而然地和早期的宗教信仰結合在一起，是我們所能理解的。人們常把天象的變化視為神靈的作為，例如古代人因懼怕日蝕對人們所帶來的影響，故用「天狗食日」的說法來解釋天象變化。

商朝崇鬼神、重卜筮，靠著占卜和超越者聯繫，以確保帝王的神聖性。這種依靠天來進行的占卜判斷，到了周朝就明顯的被天文觀測而接續。對此(日)橋本敬造先生提出

---

<sup>81</sup> 江曉原，《星占學與傳統文化》，武漢，湖北科學技術出版社，2016年，頁4。

相關看法，他說：「我們看到的中國周代（公元前 1046～256 年）以後的天概念中，包含著觀測天文現象並了解這一現象的意義，以加強統治權力的功能。『天文』，即天所顯示的現象對統治者的統治而言是具有重要意義的。」<sup>82</sup>也就是說，對於太陽月亮等天體的規律性，是在統治者之下所產生的天文曆法來記錄，而介於天的規律性和不規律之間，就需要依靠占卜和祭天地鬼神來解釋了。

古代中國人用貢獻犧牲的方式來舉行對天和地的神聖崇拜儀式，並由天子代表國家社稷來進行的最高行為。《周禮》中提到祭祀的對象主要分為三類：一為天神，包括祭天、祭日月星辰、祭其他有功於民的列星。二為地祇，包括祭社稷、五祀、五嶽、山林、川澤、四方百物。三為人鬼之祭，指的就是祭祖。

我們從《禮記·曲禮篇》中的記載可見到：「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲遍。諸侯方祀，祭山川，祭五祀，歲遍。大夫祭五祀，歲遍。士祭其先。」由此可知，天子不只是祭天祭地，而且在每個季節還要祭祀東西南北四方神。這種祭天地、祭四方的儀式只有天子才能施做。這裡所說的祭四方儀式中，春天祭祀東方之神青帝，夏天祭祀南方之神赤帝，秋天祭祀西方之神白帝，冬天祭祀北方之神黑帝。四方配置四色之神是依五行說所建立的，關於這個部分，明顯可見是受到早期殷商時期五方與五示的影響，至戰國末鄒衍提出「五德終始」說將五行與德性結合，才使得陰陽五行的自然現象與人事有關。<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> (日)橋本敬造，《中國占星術的世界》，頁 13。

<sup>83</sup> 殷商時期雖有五方和五示的崇拜，多出於單純的自然崇拜，尚未將顏色概念納入，郭沫若《中國古代社會研究》中有提到此部分。周公制禮作樂以來，禮樂文化就成文中國文化一個重要概念，最早的文獻記錄可見於《左傳·魯文公十八年》：「先君周公制周禮曰：『則以觀德，德以處事，事以度功，工以事民。』」由此可知在此時期的祭祀仍屬單純的崇拜。戰國末鄒衍提出「五德終始」說，將五行的元素賦予五種德性，將五行相勝的觀念與社會歷史變遷相聯繫，認為朝代的更迭是受五行生剋所支配，在發生更替前「天必見祥乎於民」，以各種徵兆預示變化的到來，不尚德的統治者應照道德規範治民，否則將發生改朝換代之事。如秦始皇統一六國後，即根據鄒衍「水德代周而行」的論斷。

而祭五祀指的就是祭拜五行之神。《周禮·春官·大宗伯》：「以血祭祭社稷、五祀、五嶽。」《左傳·昭公二十九年》又說：「故有五行之官，是謂五官。實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。」鄭玄更解釋：「此五祀者，五官之神。」在《太平禦覽》中也引《漢書》說：「祠五祀，謂五行金木水火土也。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰後土。皆古賢能治成五行有功者，主其神祀之。」由以上文獻可知，五行之說已深入古代對天地的祭祀之中了。

不僅是祭天和地，關於祭太陽、月亮、星辰或山川的祭祀方法，我們在《禮記·祭法篇》中可讀到：「王宮，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也；雩宗，祭水旱也；四坎壇，祭四時也。山林、川谷、丘陵，能出云為風雨，見怪物，皆曰神。有天下者，祭百神。諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。」王宮指的是日壇，夜明指的是月壇，幽宗指的是星壇，即說明王者不僅僅要祭天祭地，連天體也要一併祭祀。

除此之外，對於管理天下的四方諸神，和能製造雷電風雨等自然現象，或是不可理解現象的各種神，均一併在山川祭祀中一起祭拜。如此一來，在古代自然崇拜的信仰之下，宇宙或星辰、大地或自然的信仰對於統治者來說就具有重要的意義了。

《禮記·祭法篇》不僅記載了天子對天地的祭祀，對於大眾百姓的祭祀也有說明：「帝嚳能序星辰以著眾；堯能賞均刑法以義終；舜勤眾事而野死。……及夫日月星辰，民所瞻仰也；山林川谷丘陵，民所取材用也。非此族也，不在祀典。」意指上天認為帝嚳將星辰或星宿有體系的配置，並且將此方法教給了民眾，為了感念他的功蹟所以得到了祭祀。文中還提及「夫日月星辰，民所瞻仰也」，換句話說，指的就是太陽、月亮和各個星星是民眾所仰望、尊重的對象，所以要祭祀；而山林、河谷和丘陵是獲取生活物資的根源，因此也成為祭祀的對象。

中國占星術就是基於這種對於天地自然意志的理解，而被加以運用產生出來。如果從統治者的角度來說，中國占星術的確是為了進行某種統治意圖而進行的，但對於百姓來說，占星體系中的日月星辰代表的就是各種不同神靈的化身。

進行占星活動前，首先要觀天，既然要觀天，就會對天象有所指稱，方便陳述觀天時所得到的天象。為此有必要先將恆星命名，因為恆星是一切天象構成的主要背景元素，先確定了恆星的命名系統，才能接著說明白天象發生的所在地。由於天空如此的廣大，恆星眾多，於是古代天文學家便運用聯想的方式，將附近的恆星聯繫在一起，這就是「星官」的來源。

中國的星官和西方的星座是兩個不同的概念。江曉原先生指出：「『星官』只是對一組恆星的稱呼，並不是對一片天區的稱呼；西方的『星座』則是指一片天區，有著明確的邊界<sup>84</sup>。」也就是說，星官指的是一組或一顆恆星的命名，而不是一片劃了邊界的天區。而陰陽五行對占星術的影響，便可從星官的命名及劃分中見端倪。

現代中國占星術所採用的是三垣二十八宿的說法，源自春秋戰國時期的三垣、四象二十八宿<sup>85</sup>。古代天文學家將肉眼所能看到的恆星區分為東、南、西、北四區，又被稱為四象、四獸或四維等等。東方為蒼龍之象，北方為玄武之象，西方為白虎之象，南方為朱雀之象。陳久金先生認為：四象並非人們所想像中的四種動物，而是天帝統治下四

---

<sup>84</sup> 江曉原，《歷史上的星占學》，頁 309~310。

<sup>85</sup> 星官和各恒星的名稱位置，記載於古代的《星經》之中。所謂《星經》，其實就是古代的星占學秘籍。戰國楚國人甘德著《天文星占》八卷；魏國人石申著《天文》八卷。在唐朝以前一直流傳，但此後就失傳了。唐代《開元占經》中保存了部分已失傳的古籍內容，共六卷，記述古代三大門派的《星經》，分別是：〈石氏中官〉、〈石氏外官〉：九十二官，六百三十二星；〈甘氏中官〉、〈甘氏外官〉：一百一十八官，五百零六星；〈巫咸中官〉、〈巫咸外官〉：四十四官，一百八十二星。

方臣民信仰的圖騰代表。龍為東夷民族的圖騰，龜蛇為北方夏民族的圖騰，虎為西方西羌民族的圖騰，朱雀為南方少昊民族的圖騰<sup>86</sup>。

關於四象，《易經·繫辭傳》中談到與陰陽有關的敘述是這麼說的：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。」《易經》中的四象原指四季的概念，與方位結合後，被運用在天空星辰的劃分上。江曉原先生認為，「星官的組建和命名，早在先秦時代就已開始，現今傳世的關於古代星官的系統記載，其年代確切可考者以《史記·天官書》為最早<sup>87</sup>。」

《天官書》中所記載的星官共九十二個，共約五百餘顆恆星。這九十二個星官被劃分為東、西、南、北、中五個「宮」，此五宮如前所述的概念，並沒有明確的邊界，只能被視為是星官群。關於星官和恆星的名稱和位置，原記載於古代的「星經」之中。所謂的「星經」指的就是古代的占星學秘籍，從它被尊為「經」，便可得知其重要性。內容除了記錄天文大事之外，還記錄與各星有關的占星占辭。

其中《甘石星經》據說是中國最早的天文著作，約在戰國時期成書，主要是記錄對天文觀測的結果，以供皇帝占星預測國運之用。內容包括齊國天文學家甘德所著的《天文星占》八卷，魏國的天文學家石申所著的《天文》八卷，後人將兩部著作合為一部，取名為《甘石星經》。可惜後來散佚，所幸在原已為失傳又被發現的唐代占星名著《開元占經》中，保留了許多古籍內容。此部分在第五章唐代的星命術再詳細論述。

關於陰陽五行的認知，一般都認為就是金、木、水、火、土五種物質。陰陽五行原本的含義，實際上起源於中國上古的一種曆法。將一歲分為陰年和陽年，上半年是為陽

---

<sup>86</sup> 陳久金，〈華夏族群的圖騰崇拜與四象概念的形成本〉，收入《帛書及古典天文史料注析與研究》，台北，萬卷樓圖書有限公司，2001年。

<sup>87</sup> 江曉原，《中國星占類型分析》，頁36。

年，下半年則為陰年。又將一歲分為五季，一季有七十二天。每季又可分為陰陽兩個月，合計共十個月，每月為三十六天。根據陳久金先生考證，「這曆法，秦漢以後雖然在中原地區被廢除了，但在上古文獻中仍然可以找到它們的痕跡，現今在中國少數民族中間，也可找到近代仍在使用的證據<sup>88</sup>。」

他又說：「五行的觀念，起源於曆法上的季節劃分，原本就是五季的名稱。正是由於上古曾經普遍地使用過陰陽五行的曆法，人們才習慣地將各種不同性質的事物大多分成五類，而且相互之間作出相似性的比附。」若按照陳久金先生的說法，陰陽五行對於天文曆法方面的影響，可能起源甚早。

西漢《淮南子·天文訓》將與五行相關的資料做成系統的整理和歸納，和星象有關的對應關係如下表一：

表一、西漢《淮南子·天文訓》將與五行相關和星象有關的對應關係

五行	木	火	土	金	水
五時	春	夏	季夏	秋	冬
五方	東	南	中	西	北
五獸	蒼龍	朱鳥	黃龍	白虎	玄武
五色	青	赤	黃	白	黑
五帝	太昊	炎帝	黃帝	少昊	顓頊
五佐	勾芒	祝融	后土	蓐收	玄冥
五星	歲星	熒惑	填星	太白	辰星
五常	仁	禮	信	義	智

<sup>88</sup> 陳久金，《中國星占揭秘》，台北，三民書局，2005年，頁71。

上表中五時中對應土的季夏，意指介於夏季和秋季之間的季節。中國秦漢以後習慣將一歲分為春夏秋冬四季，為了以常用的四季來表達五季，故有季夏的說法，從這部分可看出五行在季節表達上的影響。至於五獸的顏色，則是完全相對應於五色的，以玄武為例，玄是黑色的象徵，因此五獸的顏色，應該是源自五色。

關於五行對五星的影響可以從名稱上見到，除了星辰原本的名稱歲星、熒惑、填星、太白、辰星之外，還有一組和五星相對應的名稱，就是勾芒、祝融、后土、蓐土和玄冥。顏色對於天體本身而言，就占星而言意義重大，也是古代占星師在進行解釋時的重要依據。

一般來說，青色為水、憂；赤色為災旱、刑罰；黃色為吉象；白色為兵象；黑色為疾、死。古代占星家將對五星外觀的觀察，呈現在五色的配對上，大致上是相符的。例如：木星配蒼青色，與當時實際星體是相近的。火星上有大紅斑，因稍微呈現紅色的光芒，故配紅色。土星的星體與黃色相近，故配黃色。金本身是十分明亮，常發出白色的光芒，故配白色。至於水星不是因為暗黑才配黑色，其實是指暗紅色，它在五星中亮度最小，見到的機會也是最少，故配黑色。

將五星分為五種顏色相配合，在占星代表著兩層意義。一層為五星自身的含義。舉例來說，青色象徵水、憂，當星宿對應的地區<sup>89</sup>出現歲星時，代表可能會出現水災或有憂患之事。赤色象徵乾旱、火災，當星宿對應的地區出現熒惑時，代表可能會發生火災或旱災。黃色象徵吉象，當星宿對應的地區出現填星時，代表會有好事發生。白色象徵

---

<sup>89</sup> 《周禮·春官·宗伯》記載：「掌天星以志星辰日月之變化，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以觀妖祥。」星占家利用觀察日月星辰的運動變化，不但能夠分辨出各個國家所對應的星座，而且也能分辨出九州之地與二十八宿的對應關係。依此根據某個星座的位置詳細具體地分辨出吉凶發生的地域和災禍的性質。所對應的地區，隨不同朝代星占家的觀察而略有不同，如：《淮南子·天文訓》將中國劃分為九州，載有九野與二十八宿的對應關係；《晉書·天文志》中記載十二次與十二州和二十八宿的對應關係。

兵象，當星宿對應的地區出現太白星時，代表可能會有兵事發生。黑色象徵為疾、為死、為獄，當星宿對應的地區出現辰星時，代表可能或出現疾病、死亡或重大的冤案。《開元占經》曾引石申之言<sup>90</sup>：「熒惑為火災，填星為土功，太白為兵災，辰星為大水」，來表達星宿出現時為地上所帶來的現象。

另一層的含意則為五星顏色的變化。五星原本都有著各自所屬的顏色，在常態下意謂天下是安定的，但如果五星各自改變了原有的顏色，那麼在占星術上則代表將有災難或異象的發生。例如：當星宿對應的地區出現填星時，原本代表有好事發生，但若原為黃色的填星變成白色或帶著白色光芒，則意謂將有兵象發生，但填星原為吉象，因此可解釋為帝王將領出征可獲勝役，或是遇敵國入侵可化險為夷。

五行元素的本質對五星的另一個影響，則是反映在占星的占辭上面。例如歲星又稱木星，木的本義指樹木，樹木就是植物的概念，具有生長、結果實的功用，而五行木的本質代表曲直，因此兩者相結合應用到木星的占辭上，就與作物的豐收與否、國家帝王安危變亂有關。

熒惑又稱火星，火的本義指可以燃燒的物質，燃燒後發出光和熱，因此火是乾燥和熱的象徵，而五行火的本質代表炎上，因此兩者相結合應用到火星的占辭上，就多與火災有關，又火災引起的炎熱，可能會導致疾病和死亡，因此熒惑星又常被視為和疾病與死亡有關聯。

土星又稱填星，土的本義為土地，土可以種植莊稼，使人民賴以為生，土被視為是與國家人民生存根本有關，得土代表得到土地和人民，意謂國家會變得強大，而五行土的本質代表稼穡，因此兩者相結合應用到土星的占辭上，象徵著吉象和群體的福祉。

---

<sup>90</sup> 分別見於《開元占經》：〈卷三十〉熒惑占、〈卷三十八〉填星占、〈卷四十五〉太白占、〈卷五十三〉辰星占。

太白星又稱金星，金的本義指的是金屬，也代表刀箭等武器，是用兵和作戰所不能少的，而五行金的本質代表從革<sup>91</sup>，因此兩者相結合應用到金星的占辭上，勢必和軍事用兵有關。

辰星又稱水星，水的本義指的是江河之水，水是人民賴以生存和種植莊稼最重要的東西，沒有水就無法生產糧食，而五行水的本質代表潤下，因此兩者相結合應用到水星的占辭上，就和水旱豐欠有關。

進一步要談的是五星被延伸應用在德行上的表現，稱為五常。五常指的就是五種德行的表現。《禮記·樂記》中談論五常和陰陽的關係時說到：「道五常之行，使之陽而不散、陰而不密。」《莊子·天運篇》中也說：「天有六極五常。」唐成玄英注疏：「五常，謂五行：金、木、水、火、土。」董仲舒在《對策》中對五德的論述為：「夫仁、誼(義)、禮、知(智)、信，五常之道，王者所常脩筋也。」《白虎通義》中進一步解釋「五常者何？仁、義、禮、智、信也。」

從以上記載可知，陰陽五行所對應在五種德性上的表現。陳久金先生認為：「五行有五種德行，與此相應，五星也就有了五種德性，因此，五星也就被星占家賦予人格化的特性和品德。」<sup>92</sup>五行和五星與五德之間的關聯性，茲分述如下。

仁，對應於歲星。仁是古代儒家所崇尚的道德規範。孔子說：「苟志於仁矣，無惡也。」意思即指，只要立志行仁，就不會做壞事了。對應到帝王要行仁政，在《孟子·滕文公》曰：「為天下得人者，謂之仁」，又《公孫丑》中記載：「以德行仁者王」，指的都是古代帝王如果想要取得天下獲取民心，勢必要實行仁政。因此占星家常將歲星用來解釋帝王政治。

<sup>91</sup> 《尚書·洪範》：「木曰曲直，金曰從革。」

<sup>92</sup> 陳久金，《中國星占揭秘》，頁 74。

禮，對應於熒惑。在中國古代，禮也代表著一種道德規範。仁和禮是孔子思想的兩大中心主軸。仁指的是內在修養，而禮則是外在表現。對於此孔子曾說：「克己復禮為仁<sup>93</sup>」，即指要能克制一己私欲，使言語行為都符合禮節，這就是仁的表現。儒家提倡以禮治天下，可引申為刑法、規則等。因此占星家會從熒惑來推斷國家的禮治，包括對官員考察、賢良推舉和刑獄之事等等。

信，對應於填星。信指的是信譽，誠實不欺。孔子說：「言必信，行必果<sup>94</sup>。」《中庸》也說：「君子不動而敬，不言而信。」就是說君子對於自己所說的話，儘管在沒人見到的地方，仍要遵循誠信的原則去實踐。國君對於國家和人民都要守信，所頒布的教令也不可以隨意朝令夕改，必須誠而有信，如此便可達到君聖臣忠，民信物順的境地，使國家興旺。因此占星家常將填星的現象，加入誠信忠孝的意念，用來解釋國家昌盛和人民福祉。

義，對應於太白。義指的是正義。《左傳》中提到「多行不義，必自斃」，所採用的是春秋時期鄭國莊公的典故，說明壞事做多了等於自己找死。因此人們的思想行為都要符合一定的標準，講求情誼、利他、不圖報酬等，而不義之人不義之國，就應該受到上天的撻伐。因此興正義之兵主持正義，就是占星家從太白推論與兵戎之象間的關聯。

智，對應於辰星。智代表智慧和智謀。《荀子·正名篇》說：「知而有所合謂之智。」意思是說人所知的與外物相合，且對事物有著深入的理解，一個人不在話多而在精闢，從此處可見其智慧。對應到國家之事可反應在判斷獄訟之事，需要公平和決斷的智謀，因此占星家常以辰星來推論與刑獄相關之事。

---

<sup>93</sup> 出自《論語·顏淵篇》：顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」

<sup>94</sup> 出自《論語·子路篇》：子貢問曰：「何如斯可謂之士矣。」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。……言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。」

### 第三章 占星術的發展狀況

#### 第一節 占星術的起源

占星術的起源，可追溯到人類文明的初期。原始人處在人類文明發展的開始，對於自然界及宇宙的認識，依靠著「原始思維」來探索。認為一切存在的事物之間存在著因果關聯性，任何一件事物的發生，可在其他事物中找到其發生的原因，因此被人類學家稱為「互滲律」<sup>95</sup>，任何事物都是可以相互滲透溝通進而發生因果關係。或許現代人認為原始人的思維荒誕迷信、不合乎科學邏輯，但在人類學家看來，原始人的思維方式有其存在的道理，是人類思維發展不可或缺的一環，對於宇宙天象、自然現象或是人類世界的各種事物之間，都存在能夠互相滲透、互相溝通的因果關係。

根據人類學家研究，原始人的占卜方法極為複雜，藉用觀察星象來進行占卜只是其中的一種方法。據古籍記載，古代先民的占卜方法除了我們較熟知的龜卜蓍草之外，還有對星辰崇拜、日神崇拜的星象占卜。《世本》<sup>96</sup>中記載：「黃帝使羲和占日，常儀占月，與區占星氣。」說明在原始時代黃帝的時期就有星象占卜的活動。距今六千年前的大汶口文化時期的陶器上，也出現和太陽相關天象的圖形與象形文字。龍山晚期文化，約距今五千到七千年前，在江蘇連雲港發現古代壁畫出現對太陽與星宿崇拜的主題。這些都是古代原始人與自然崇拜的互滲律思維結合的例子，可見在當時的星象占卜已是盛行的活動。

<sup>95</sup> 法國人類學家列維·布留爾 (Lucien Levy-Bruhl, 1857~1939), 在 1922 年其著作《原始思維》中提出。

<sup>96</sup> 全書分為《帝系》、《王侯世》、《卿大夫世》、《氏族》、《作篇》、《居篇》及《諡法》等十五篇。是一部由先秦時期史官所修撰。主要記載上古帝王、諸侯和卿大夫家族世系傳承的史籍。

古代古籍中，也多次提到史前時代掌管天文星象的氏族及官員，如高辛氏之前的重黎、唐虞時期的羲和、陶唐氏時期的闕伯、相土等等，這些都是遠古部族掌管星象的主要人物，其後代均成為中原各民族的祖先，而關於他們觀測星象和占卜知識，也變成中華文化的內容，經過一代一代的流傳下來，成為中國古代占星術的源頭。

漢代史學家司馬遷在《史記·天官書》中曾說：「自初生民以來，世主何嘗不歷日月星辰？及至五家三代，紹而明之。」說明中華民族從先人開始，各個氏族及領袖均十分重視天文星象的觀察，並將觀測天文星象的結果，為日常生活及農業生產提供天文曆法知識，同時也發展出一套能預測吉凶禍福的占星術，到了有史記載的五帝三代仍然承襲沿用這套系統，進而發展成為中國獨特的占星術。

即然占星術起於原始人對於自然天象的崇敬，而對於古代人而言，「天」到底扮演著什麼樣舉足輕重的角色呢？《史記·屈原列傳》中指出：「人本來從天而起，由父母而生。」古代中國人對於天懷抱著孺慕之情，如同自己是天的孩子一般的情感，像尊敬父母般的那樣尊敬天。透過與天地相通，人能藉由某種神秘通道而登天，也能藉由天的力量而統理人的世界，例如自古君王以「天子」自居，喻為天的代理人，《漢書·郊祀志》說到：「王者仕於父親的天，自稱天子。」由此可知，這種天能夠支配世界的觀念，在中國古代的文明就已經產生了。

董仲舒在《春秋繁露》中指出：「德侔天地者稱皇帝，天佑而子之，號稱天子。」指的就是有德者可以回應上天給予的權力去帶領天下，在世上的方向和命運，一切以天為依歸。《左傳·僖公二十三年》記載：「天將興之，誰能廢之。違天必有大咎。」認為天的意志和個人的命運是相互連接的，人要順天而為不能逆天而行，或許可以理解為是「天命」的概念。

古代中國人將占星學稱為「天文」，原意指的是天空中各種天體交錯運行所呈現的現象，又被稱為「文」<sup>97</sup>，意即天象之意，再從天象延伸到觀測天象以占人事，成為占星學的思想基礎。天的象徵成為人應該如何活動的指標，如果能和天的作用適當結合，那麼較容易得到好的結果。也就是意謂著對於種種狀況要做出適當的判斷，來做為行為的依據。

《荀子·天論》篇：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以論則凶。彊本而節用，則天不能貧。養備而動時，則天下不能病，修道而不貳，則天不能禍。」指的就是，地上的人們應該要和天的活動相互協調，天有其恆常固定的軌道，如果人努力於本業、約束自身行為，且規律的修養身息，那麼天就不會讓人陷入貧困疾病之中。

基於對天的崇拜，古代中國人發展出一套獨特與天結合的占星觀念。「天」又如何影響古代人們的行為呢？江曉原先生認為，可以從物理層面和精神層面兩個部分來理解。就物理層面而言，「古代中國人所說的『天』約略相當於我們今天所理解的整個大自然。因此所謂『天人合一』，意指將人類與人類生存於其中的自然環境視為一個整體<sup>98</sup>。」

由此可見，中國占星學<sup>99</sup>的範圍不是指狹意的天象，而是涵蓋了所有自然現象中的風雲雷電、雨雪霜露、山崩地震、河水逆流，甚至及於人獸相奸、男女互化等等各種現

<sup>97</sup> 《說文》卷九上：「文，錯畫也。象交文。」

<sup>98</sup> 江曉原，《歷史上的星占學》，上海，科技教育出版社，1995年，頁283。

<sup>99</sup> 中國古代天文學與占星術在起源上的關係目前學者仍有許多不同的看法，但早期就有人主張天文學在前，占星術為天文學之末流。南宋鄭樵《通志·天文一·天文序》指出：「堯命羲、和揭星鳥、星火、星虛、之象以示人，使人知二至二分，以行四時，不幸而占候之說起，持吉凶以惑人，紛紛然務為妖妄，是以刑網禁之。臣謹按：占候之學起於春秋戰國，其時所謂精於其道者，梓慎、裨灶之徒耳，後世之言天者不能及也。」古代星象和天象之間的關係，江曉原先生指出：「古人由於有天人感應的思想，對於記錄天象極為重視，而對於重大事件發生時的天象，有時更是記錄得頗為詳細。嚴格地說，『星象』只是『天象』中的一類，不過古人在使用這個詞彙時並不太講究。」（江曉原，《星占學與傳統文化》，頁40。）

象。就精神層面而言，他指出「古代中國人的『天』是一個有意志、有情感、無法徹底認識、只能順應其『道』與之和睦的龐大神秘活物<sup>100</sup>。」意即古代人將天視為是有情感的，在道德倫理之下，會有賞善罰惡的回應，因此「天意」或「天命」是成為一個君子必須重視的課題。人格化的天也賦予中國的占星學具有獨特的思想理論基礎。

透過祭拜天地和日月星辰，我們可窺見古代中國人對於大自然的崇拜與敬畏。《禮記·曲禮篇》中記載：「天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，歲徧。」指的就是由天子帶領祭祀天地這樣的神聖儀式，不僅是祭拜天地，在每個季節還要祭祀東西南北四方之神。《禮記·祭法》中又記載：「燔柴於泰壇，祭天也。」意指在南郊高大的圓壇上焚燒柴薪，並在其上燒烤玉、牲，使氣味上達於天，表達對天的崇敬之意。

除此之外，《禮記·祭法》中還記載著祭祀天體的方法，在叫王宮(日壇)的祭壇上祭祀日神，在叫夜明(月壇)的祭壇上祭祀月神，在叫幽宗(星壇)的祭壇上祭祀星神<sup>101</sup>。古代天子不僅要祭天地，還要祭拜日月星辰，可見古代人對於的大自然不是僅限於天與地的單一概念，而是包括了日月星辰的整體概念。

這套對於太陽、月亮和星星的天體信仰不僅僅限於皇室貴族之間，也被推廣至民間成為大眾的信仰。《禮記·祭法》中曾描述上天的禘饗<sup>102</sup>將星辰有體系的配套，並且將這些教給了民眾，「此日月星辰為民所仰望」，也就是說，太陽、月亮、星星是民眾所

<sup>100</sup> 江曉原，《歷史上的星占學》，頁 283。

<sup>101</sup> 《禮記·祭法》：「王宮，祭日也；夜明，祭月也；幽宗，祭星也。雩宗，祭水旱也。四坎壇，祭四方也。山林川谷丘陵能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神。有天下者祭百神，諸侯在其地則祭之，亡其地則不祭。」孔穎達疏：「王宮，祭日者也；王，君也；宮，亦壇也……日神尊，故其壇曰君宮也。」

<sup>102</sup> 《禮記·祭法》：「有虞氏禘黃帝而效饗，祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹。殷人禘饗而郊冥，祖契而宗湯。周人禘饗而郊稷，祖文王而宗武王。」《禮記注疏·卷四十六》注：「禘、郊、祖、宗，謂祭祀以配食也。此禘，謂祭昊天於圜丘也。祭上帝於南郊，曰郊。祭五帝、五神於明堂，曰祖、宗，祖、宗通言爾。下有禘、郊、祖宗。……《明堂月令》：『春曰其帝大昊，其神句芒。夏曰其帝炎帝，其神祝融。中央曰其帝黃帝，其神后土。秋曰其帝少昊，其神蓐收。冬曰其帝顓頊，其神玄冥。』有虞氏以上尚德，禘、郊、祖、宗，配用有德者而已。自夏以下，稍用其姓代之，先後之次，有虞氏、夏后氏宜郊顓頊，殷人宜郊契。郊祭一帝，而明堂祭五帝，小德配寡，大德配眾，亦禮之殺也。」

景仰的對象；而山川河谷丘陵是獲取生活物資的來源，因此也要一併祭祀，成為祭祀的對象。中國的占星術就是從這樣理解天地自然的意志，進而發展出來的。

## 第二節 占星術的發展

根據歷史記載，中國古代占星術的發展從堯、舜、禹三代到西周時期，可說是占星術的奠基期。《尚書·堯典》中曾記載當時負責天文觀象的羲、和兩家族的相關事蹟。羲、和原是高辛氏帝嚳時期的天官重、黎的後代<sup>103</sup>，到了堯的時代，兩個家族分別被任命去觀察不同方向的星象，成為世襲先古家族技能的天文官員。

《禮記·月令》說：「乃命太史司天日月星辰之行」，可見史官的職掌之一就是負責觀測天文星象。西漢史學家司馬遷在追溯自己家族歷史時也將重、黎視為其先祖<sup>104</sup>，在《報任安書》中以「文史星曆」<sup>105</sup>並稱，又在《史記》中列《天官書》<sup>106</sup>一篇，證明古代史官就是天文官員。

《尚書·堯典》<sup>107</sup>中說明堯讓羲仲住在東方的嵎峽暘谷，觀察東方的星象；讓羲叔住在南方的南交，觀察南方的星象，又命二人分別主持春、夏兩季的曆法工作。而和仲

<sup>103</sup> 《書·呂刑》記載：「重即羲，黎即和。堯命羲、和世掌天地四時之官，使之神不擾，各得其序。」孔穎達注疏：「羲是重之子孫，和是黎之子孫，能不忘祖之舊業，故以重黎言之。」重與黎是顓頊時代的人，重為南正主司天，黎為火正主司地；到了堯時代，由羲與和繼續擔任看天時、主地地，決定百姓生產的重任。

<sup>104</sup> 司馬遷在《史記·太史公自序》中曾提及身家背景，用以作為撰寫史記之緣由。《史記·太史公自序》：「昔在顓頊，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之際，紹重黎之後，使復典之，至於夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其後也。當周宣王時，失其守而為司馬氏。司馬氏典周史。惠襄之間，司馬氏去周適晉。晉中軍隨會奔秦，而司馬氏入少梁。」

<sup>105</sup> 司馬遷《報任安書》：「仆之先非有剖符丹書之功，文史星曆，近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優所畜，流俗之所輕也。」

<sup>106</sup> 司馬遷在太史公自序中提到其祖先「典天官事」，《史記·太史公自序》記載與神職相關又負責記載史料之職應為隸屬於天官之太史：「天子建天官，先六太：『曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜，典司六典。《禮記·曲禮下》太史公執遷手而泣曰：『余先周室之太史也。自上世曾顯功名於虞夏，典天官事。』』」

<sup>107</sup> 《尚書·堯典》記載：「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授民時。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。寅賓出日，平秩東作。日中，星鳥，以殷仲春。厥民析，鳥獸孳尾。申命羲叔，宅南交。平秩南為，敬致。日永，星火，以正仲夏。厥民因，鳥獸希革。分命和仲，宅西，曰昧谷。寅錢納日，平秩西成。宵中，星虛，以殷仲秋。厥民夷，鳥獸毛毳。申命和叔，宅朔方，曰幽都。平在朔易。日短，星昴，以正

住在西方的昧谷，觀察西方的星象；和叔住在北方的幽都，觀察北方的星象，二人分別主持秋、冬兩季的曆法工作。羲、和的主要工作內容包括天文學和占星術兩大範圍，這種觀測天象不是只是單純觀察天體運行的狀況，還涵蓋根據天象占測人事的內容。

《漢書·藝文志》曾就此現象說明：「序二十八宿，步日月五星、以紀吉凶之象。」當時的天象觀測，不但要制定曆法、確定季節，用來做為農業生產及日常生活的依據，更要紀吉凶之象，以察時變，做為統治者鞏固政權、管理社會的參考來源。

清代學者孫星衍對於羲、和所掌管的天文曆象，認為可分為兩大部分。一是曆法學，即《周禮》中馮相氏所負責的工作，被後代稱為推步學；另一是所謂的占星術，即《周禮》中保章氏負責的工作，被後代稱為占驗學。這樣子的區分法自羲、和時期一直沿用至清代。

司馬遷在《史記·律書》中指出：「璇璣玉衡，以齊七政，即天地二十八宿，十母，十二子。」指的是用璇璣玉衡來觀測七政在二十八宿範圍內運行的狀況，同時探索天地間的陰陽二氣與萬事萬物在一年內的變化，並且用十天干、十二地支做為指標，清楚說明觀測天象變化與地上人間事物變化，彼此具有相互關聯性，形成一套觀測分析的系統。這樣子的概念，在堯的時代雖然還無法完整表達，但從指派羲、和從不同方向觀察天象、在不同季節主持曆法工作，便能說明在堯的時代，已將占星術與天地人視為整體來加以觀測分析了，以期能在其中的變化探究其因果關係。

夏、商、周三代對於日神的崇拜都有不同的表現。例如夏代崇尚黑色，所以通常在日落後才祭祀太陽。商代崇尚白色，會選擇在日正當中時祭祀太陽。周代祭祀太陽則是由天子親自帶領文武百官到郊外舉行祭祀，儀式隆重浩大。從夏、商、周三代如此崇拜

---

仲冬。厥民曠，鳥獸鷓毛。帝曰：「咨！汝羲和。期三百有六旬有六日，以潤月定四時，成歲。允厘百工，庶績咸熙。」

日神，也說明其對日神的敬畏，闡述日神能夠控制人間帝王吉凶禍福的占星思想。如果出現日蝕，也會被視為不祥之兆，天子也要大行祭祀進行各種搶救活動。《左傳》曾記載，遇有日食之時，天子要擺開五千兵陣，陳列五種兵器，舉行祭日的典禮，以示救援。《左傳》稱這些活動是「古之道也」<sup>108</sup>，可見在周代以前就早有這些活動了。

在夏王仲康時期，負責觀測天象的羲、和因怠忽職守，沒有即時預告日蝕的發生，因此按當時的政典被斬首示眾，以示嚴懲。從占星術的角度來看，日蝕是直接關係到君主權威的重大天象，對古代政治而言可說是具有其特殊的意義，由此可知夏代對日蝕的重視程度，也可反映了占星術在當時發展狀況。

商代所遺留的甲骨文中，有不少關於占星活動的記錄。在甲骨卜辭中已使用干支紀日的方法，這是一種將十天干與十二地支配合，形成六十干支循環的紀日方法，也是中國人的一大發明。六十干支紀日法成為占星術不可或缺的工具之一，也為占星術的發展提供了有利的條件。雖然甲骨文主要在記錄使用龜甲獸骨進行占卜時的卜辭，和占星術的占卜方法不同，對甲骨文中記載關於天象的記錄，可做為當時占星術對其他占卜方法的滲透和影響。

公元前十三世紀武乙時期，甲骨文便記錄了關於日蝕的卜辭，大意是：「在癸酉這天占卜，黃昏時發生的日食，這是吉利的徵兆嗎？還是不吉利的徵兆呢？」<sup>109</sup>在占卜的當天發生的日蝕，天的異象對於人事是吉是凶，一時無法判斷，因此用占卜再次詢問。可見當時的人們不但把星象變化和人事吉凶聯結在一起思考，使用占星術的方法進行判斷分析，還要再次使用龜卜方法問吉凶，這是古代人同時使用多種方法驗證天象的證明。

---

<sup>108</sup> 《左傳·文公十五年》：「六月辛丑朔，日有食之，鼓、用牲於社，非禮也。日有食之，天子不舉，伐鼓於社，諸侯用幣於社，伐鼓於朝，以昭示神、訓民、事君，示有等威。古之道也。」

<sup>109</sup> 《殷契佚存》第 347 片記載：「癸酉貞，日夕有食，非若？」

甲骨文中還記載關於月蝕、客星的記錄。《殷墟書契後編》中第下九·一號甲骨上的卜辭說：「七日己巳之夕，有新大星並火」。這裡的「大火」指的是二十八宿中的心宿三星的第二星，客星接近二十八宿之星<sup>110</sup>，以占星術來解釋，叫做客星犯某宿，是不吉的星象，說明當時對星象的觀測和記錄已形成了一種制度。關於二十八宿的起源，至今仍有爭議，但從商代的甲骨文出現了二十八宿的星名，代表在那個時期已出現二十八宿的概念。

陳遵媯先生在《中國天文學史》中說：「做為世界性現象的占星術，其起源非常之早，我國大約在商代以前，占星術就已經萌芽了。由於奴隸主階級的提倡，占星術在商代得到了迅速發展。商代的許多甲骨文就是占卜用的，其中有不少天象紀事，正是占星術發達的證明。古代史籍中常見的巫咸，就是商代著名的占星家。」<sup>111</sup> 這段話說明了商代的統治者具有濃厚的天命觀，十分重視天上星象和人間事務之間的關聯性，為此設立專門負責占星的官員，也等於進而促使占星術的發展。

發展到周代，占星術才開始有明確的記載和具體的內容，及此占星術才算大體具備，因此周代在占星術的發展歷史上佔有重要的位置。二十八宿原是古人為了方便觀察日月五星的運行，在天球黃道附近所設置的一種分段標誌<sup>112</sup>。二十八宿星象觀星系統，在周代初期已被奠定，並成為天文星象學的基礎。周代典籍就多次提到二十八宿星名，如《詩經》中有定、畢、心、箕、斗、參、昴等星宿的名稱。

---

<sup>110</sup> 大火也叫大辰，即中國二十八宿東宮蒼龍七宿的心宿二。《左傳·昭公十七年》孔穎達《正義》：「大火謂之大辰。李巡云：『大辰，蒼龍宿之心，以候四時，故曰辰。』孫炎曰：『龍星明者以為時候，故曰大辰。大火，心也，在中最明，故時候主焉。』《公羊傳·昭公十七年》：「大辰者何？大火也。大火為大辰，伐為大辰，北辰亦為大辰。」何休《注》：「大火謂心，伐謂參伐也。大火與伐，天所以示民時早晚，天下所取正，故謂之大辰。辰，時也。」

<sup>111</sup> 陳遵媯，《中國天文學史》，上海，人民出版社，2006年，頁127。

<sup>112</sup> 二十八宿又稱二十八舍或二十八星，是古代中國將黃道和天赤道附近的天區劃分為二十八個區域。最先是古人為比較日、月、五星的運動，而劃分二十八星宿作為觀測的標誌。《史記·律書》：「舍者，日、月所舍。」「宿」或「舍」都是停留的意思。

周代的占星家通常是集史官、天文官與巫師於一身的，這樣子的形態一直維持在整個周代，因此對中國的古代政治制度也產生了一些微妙的作用。加上占星家的官職和專業知識，採祖傳世襲，不向外人及社會擴散，不但為占星術添上神秘色彩，也形成壟斷的局面，正好也給了統治者藉以使用於各個層面的機會。占星學家透過日積月累的實踐，又有統治者的重視及尊重，使得中國占星術形成長期發展興盛不絕的局面。

春秋戰國是古代占星術最為興盛的時期。當時的占星術對日月五星的認識已經有重大的進步，對二十八宿和十二次<sup>113</sup>的應用也更趨成熟，五大行星的活動，成為最重要的星象之一。占星家根據觀察五大行星運行與日月恆星之間的相互關係，做為人事變異的重要依據。現存的《開元占經》記錄戰國時期兩大占星家甘德和石申已散佚著作的部分內容；又一九七三年長沙馬王堆出土的帛書《五星占》<sup>114</sup>，也保存了甘、石二氏著作的部分內容，主要記載對五星週期會合的研究，可見戰國時期對星宿的認識比之前又更為深刻完備。

陳遵媯先生指出：「春秋時代占星行更為盛行，從《左傳》、《國語》的記載，可以看到占星術在公元前七世紀到公元前六世紀的興旺景象<sup>115</sup>。」又說：「占星術的基本內容是憑著那時看來是反常或變異的天象，如彗星、新星、流星、日食、月食以及行星的凌犯恆星，還有某一行星某年在十二次的某次，它的明亮程度如何等等，預言帝王或整個國家的休咎以及地面上災禍的出現，從而盡了提出警告的責任，使之預言有所警戒

---

<sup>113</sup> 中國古代天文學家對星辰的劃分。殷商時期就有「十二次」，即星紀、玄枵、娵訾、降婁、大梁、實沈、鶉首、鶉火、鶉尾、壽星、大火、析木。《尚書·堯典》：「曆象日月星辰。」唐陸德明釋文：「日月所會，謂日月交會於十二次也。寅曰析木，卯曰大火，辰曰壽星，巳曰鶉尾，午曰鶉火，未曰鶉首，申曰實沈，酉曰大梁，戌曰降婁，子曰玄枵，丑曰星紀。」

<sup>114</sup> 《五星占》成書年代沒有準確的定論，據推約在戰國時期。《五星占》用列表形式記錄了從秦始皇元年到漢文帝三年共七十年間木星、土星、金星的位置，以及這三顆行星會合的週期將狀態。據考證內容主要是戰國時期《甘石星經》的內容。

<sup>115</sup> 陳遵媯，《中國天文學史》，頁 194。

或準備。」從陳遵媯先生的評論能夠理解，當時的占星術預設一種「天人關係」，認為天上的變異會影響地上某此事件的發生，看到日蝕做為君王的就應心生警惕，避免失德之事發生。

漢代史學家司馬遷在《史記》中專為占星術列了一篇稱作《天官書》，認為「天文」就是指天空中散開的星星，主要分為「五官」，將星群劃分為五個群體的星官群。分別為「中宮」相當於四神的「東宮」蒼龍、「南宮」朱雀、「西宮」咸池、「北宮」玄武等四宮。其中中宮包括以北極為中心的周極星天空領域的星官群。東南西北四宮是沿著赤道每七宿一分的二十八宿的星官群所構成。

章啟群先生認為，中國的天文學轉向占星學，春秋末戰國初是一個重要的轉折時期。他指出：「為試圖論證人間帝王的合法性，用天象反映人間社會的等級制度。因此，這期間的天文學把星叫做『星官』，凡星都是『官』」<sup>116</sup>。《史記·天官書》唐司馬貞《索隱》曰：「星座有尊卑，若人之有官曹列位，故曰天官。」在「四象」之後，出現了「分野」、「三垣」的說法，占星學由此脫穎而出。

《天官書》中曾提及春秋時期 242 年間，共發生三十六次日蝕、出現三次彗星，宋襄公時還發生了隕星雨。這些天空異象和地上人間發生了重大的相連性。此時期的周天子權力式微，諸侯國四起，接著春秋五霸接踵而起，大國併吞小國。戰國時期更是經歷無數次的兼併戰爭，使得諸侯國由數百減至數十，後期剩下七個較強的諸侯國，稱為「戰國七雄」，常與「春秋五霸」並稱。在這種情況下，運用占星術來推斷禍福吉凶就顯得迫切需要，因此甘德、石申、尹皋、唐昧等占星家在這樣的時代背景下，十分的活躍。根據時代所需，積極運用占星術來落實在生活和政治之中，將總結的經驗寫成占星術專

---

<sup>116</sup> 章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》，北京，商務印書館，2013年，頁59。

著。依據司馬遷的評論<sup>117</sup>，可推知當時的時代環境條件，對於占星術的興盛，具有推波助瀾的重要意義。

春秋戰國時期的另一特色，就是陰陽學說和五行學說盛行，在此時也與占星術相聯結，使占星術在解釋天象變化和人事間的關聯，更趨完善和理論化。五行學說主要以五種基本元素金、木、水、火、土，來做為世間萬物變化的基石，運用五個元素之間的相生、相剋的關係，說明事物之間變化消長的道理，至春秋末年更與占星術結合。從《五星占》裡可以清楚見到五行與歲星、熒惑、辰星、填星聯繫在一起，並確定水星、金星、火星、木星和土星的名稱。並以五行說為基礎，將五星的特性和相關性做了進一步的說明，占星術便依據這樣的基礎來解釋世事的吉凶變化。

在此時期，陰陽學說也融入占星術之中。陰陽學說主要是以陰陽二氣及其活動變化，來作為事物活動變化的原理，陰陽二氣有強弱交互的變化，制約事物的協調性和相互消長的觀念。占星術也吸收這樣的概念，來作為解釋種種星象變化的原理。《左傳·昭公廿一年》記載，當年秋七月壬午朔，發生日食。

魯國占星家梓慎便解釋說：在冬至夏至春分秋分四天發生日食，不算災異。如果發生在其他月份才是災異的徵兆，因為這個階段處於「陽不剋」的狀態。也就是說，太陽在這時處於勢力微弱的狀態，敵不過陰氣之盛的月亮而發生日食，才是災異的象徵。這是運用陰陽學說來解釋星象變化的實例。

---

<sup>117</sup> 《史記·天官書》記載：「蓋略以春秋二百四十二年之間，日蝕三十六，彗星三見，宋襄公時星隕如雨。十六，彗星三見，宋襄公時星隕如雨。天子微，諸侯力政，五伯代興，更為主命，自是之後，眾暴寡，大并小。秦、楚、吳、越，夷狄也，為彊伯。田氏篡齊，三家分晉，并為戰國。」

經過春秋戰國時代的興盛時期，又躲過秦始皇焚書的浩劫，隨著秦、隋帝國的統一，中國占星術也進入新的時期，展現出不同的面貌。至漢代更是將春秋戰國時期的占星術，從複雜繁瑣的內容，演化成一套深入淺出的學說，廣泛地運用在政治、社會、思想、人文各方面。此部分將在第四章中詳述。

### 第三節 占星術的思想基礎

中國占星術的形成與發展，占星學家長期觀察太陽、月亮或是恆星之間規律的天體運動的現象，經過記錄、驗證和制曆的一系列過程。在規律性的天體運動被理解之前，伴隨著不規律的現象，例如日食、月食，常是統治者最關心的事情，占星學家要如何闡述天文現象與地上人事的關聯性，就成了一個值得探討的課題。占星學家要如何解釋天象所代表的意義，不但要能符合當時的社會、文化和思想背景，又要能夠符合統治者的期待，對於當時的史官或占星家不啻是一種智慧的考驗。

世界各國的古文明都有占星學的流傳，遇到這個問題就要回歸到不同民族對於占星學的思想基礎。就古代西方人而言，其思想基礎較為單純，認為一切歸於上帝、歸於造物者，是神的旨意。但古代中國人的想法就不盡相同，對於天賦有孺慕之情，認為天是有感情的，會悲憫人們、也會懲罰人們，藉由我們自身的修養和努力，是可以和天溝通的。中國占星術的思想，就是基於這種「天人感應」的概念所建構出來的。

#### 一、天命的轉移

對於中國文明而言，人和天一直保持很密切的關聯性，天人思想也一直是歷代思想家欲探討的問題，中國傳統的思想似乎一直無法從天分離開來。陳美東先生指出：「中國文明代表了世界性的連續的文明，是在一個整體性的宇宙形成論的框架裡面創造出來

的，這種宇宙觀基本上『代表在原始社會中廣泛出現的人類世界觀的基層』<sup>118</sup>。也就是說，古代人對於宇宙的認識，來自於自身的感覺，在他們的觀念中，自身和周圍環境是一個相互關聯統一的整體性。天地萬物的存在及變化，是一種具有神聖意義的宇宙秩序，和人最習習相關的自然變化就是天象和季節。因此早期這種具有整體性、聯繫性的宇宙觀，對於中國古代的占星學思想產生了深遠的影響。

《說文解字》解釋天：「天，顛也，至高無上，從一、從大。」古代甲骨文和金文中，天像人形，意謂人之顛頂，張立文先生認為「天的本意便是人的模擬，是人的引伸，即『人的模樣的神』，天與人本就有一種內在的聯繫」<sup>119</sup>。關於天人關係的問題，中國歷史上出現很多種看法，但源遠流長居主導地位是天人合一的思想。在這個思想之下，中國對於自然的理解，都是面對整個宇宙，融合天地人為一體的整體概念。

在探討占星學的思想基礎之際，「天命觀」理應要被納入討論，江曉原先生認為：「中國星占學最根本的功效，就是在事先預測『天命』的轉移<sup>120</sup>。」《左傳·宣公三年》：「在德不在鼎！……天祚明德，有所底止。成王定鼎於郊廓，卜年七百，天所命也。周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也！」意思指周朝的天命共七百年，接下來由誰掌權，天命自然會歸於有德者。

在《尚書》、《詩經》等古老的經典文獻中，天命觀念常常被闡述說明，可見是多麼地被重視。而古代占星家的主要任務，就是要透過觀測天象，預見「天命」何時會轉移，同時也提醒帝王要以德治國。

---

<sup>118</sup> 陳美東，《中國古代天文學思想》，北京，中國科學技術出版社，2013年，頁414。

<sup>119</sup> 張立文，《中國哲學範疇發展史(天道篇)》，台北，五南圖書出版社，1996年，頁64。

<sup>120</sup> 江曉原，《歷史上的星占學》，頁284。

## 二、觀象以見吉凶

《易·繫辭上》：「天垂象，見吉凶，聖人象之。」意思就是說，上天會顯現各種現象，從這此現象可以看出人事的吉凶，聖人要遵照上天傳授的道理，匡正自己的品性並且教化人民。這裡的吉凶指的就是君王的治國的得失，有德則吉、失德則凶。東漢史學家班固在《漢書·天文志》中曾指出：「陰陽之精，其本在地，而上發於天者也。政失於此，則變見於彼，猶景之象形，響之應聲。是以明君睹之而寤，飭身正事，思其咎謝，則禍除而福至，自然之符也。」認為各種天象異象的發生只是結果，歸究原因是君王失德，天象變異只不過是反映失德、帶有警告的意味，君主如果見到異象能夠趕快自省，修明政治，就可以轉禍為福。

在中國占星術裡，大部分具有占星意義的天象都是凶兆，在歷代官修正史的《天文志》、《天象志》、《五行志》中經常也可以見到相關的敘述。《晉書·天文志上》：「天聰明自我人聰明，此則觀乎人文以成化者也。是故政教兆於人理，祥變應乎天文，得失雖微，罔不昭著。」《尚書·泰誓上》：「民之所欲，天必從之。」《尚書·泰誓中》：「天視自我民視，天聽自我民聽。」指的都是君主治國要合乎人理，以儒家角度來看，合乎人理就等同合乎天理。這是一個尊重人民心意、道德至上的天，也是中國人心中人性化的天。這種上天因為人間政治狀況而垂象暗示吉凶，上天也會因為某人的美德或意志用奇象來向人間展示，唐代星占學家李淳風認為這種現象是「精誠所感而上靈懸著<sup>121</sup>」。

## 三、陰陽和諧

陰陽和諧自古以來是中國人所追求的理想境界，《易·繫辭下》：「天地氤氳，

---

<sup>121</sup> 李淳風，《乙巳占·序》。

萬物化淳。男女構精，萬物化生。」指的是萬物從混沌之氣中發展出來，而人的產生，就是從男女媾精，陰氣與陽氣相合而成，使得萬物生生不息。《黃帝內經》說：「人以天地之氣生，四時之法成」，又說：「天地合氣，命之曰人」，其實就是強調陰陽之氣的協調才是人的根本。《易經》用太極圖表現了這一個規律性，認為宇宙的萬事萬物都是由陰陽相互作用和而產生。這樣的陰陽和諧觀可以從古代先哲的思維清楚見到：

陽 —— 天 —— 男

陰 —— 地 —— 女

經過相互交合作用後，形成：

男女交媾(繁衍後代)

天地交合(產生萬物)

陰陽交合(臻於和諧)

藉由觀察天上星象與地上的形物，產生了對應關係。《續漢書·天文志上》說：「形成於下，象見於上。」中國人長久以來的生活準則是以「仰則觀象於天，俯則觀法於地」為依歸。從堯時代開始，就「飲若昊天，曆象日月星辰<sup>122</sup>」，星象和諧與人事之間早已建立起根深蒂固的關係了。

陰陽和諧的概念和中國古代占星術的關係極為密切，江曉原先生認為有廣義和狹義之分。就狹義而言，他認為：「如果人世間怨女曠夫不能婚配的情形過於嚴重，就會破壞天人合一、天人感應的宇宙中的和諧狀況，這樣就會造成災害，上天也就要垂象示警了。」意指就狹義的婚配而言，如果男女不能順利結合繁衍後代，勢必產生女多男少或男多女少的狀況，自然破壞陰陽和諧的狀態，間接可能帶來一些社會問題。

---

<sup>122</sup> 見於《尚書·堯典》。

古代大臣常因皇帝後宮太多宮女，認為破壞宇宙陰陽和諧的境界，因此造成水旱災害、農產欠收、甚至五星運行異常。東漢荀爽曾就這個狀況奏陳〈對策〉：「臣竊聞後宮采女五六千人，……百姓窮困於外，陰陽隔塞於內，故感動和氣，災異屢臻。……一日通怨曠、和陰陽，此誠國家之弘利，天人之大福也<sup>123</sup>」，請求皇帝將部分宮女放歸民間。類似這樣的事件，經常見於古代史籍。可見在古代認為男女陰陽的和諧，也會造成天象的異變。

就廣義而言，江曉原先生認為「則古人有『為政順乎四時』」之說。所謂的順四時，就是假想天和人一樣有喜、怒、哀、樂四種情緒，而這四種情緒對應四季，因此君主施行政令時應該也要配合而行。漢文帝曾經問宰相陳平身為一個宰相的職責是什麼？陳平回答：「上佐天子理陰陽，順四時<sup>124</sup>。」董仲舒在《春秋繁露》中說：「天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也。春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏。……與天同者大治，與天異者大亂，故為人主之道，莫明於在身之與天同者而用之，使喜怒必當義乃出。」因此賢明的君主，要懂得順著四季的寒暑變化來推行政令，如果逆勢而為，那麼上天又會垂象以示警告。

從以上所述可知，中國占星術的思想基礎，和古代中國人對天的認知是緊密結合的，在這樣的架構下建立起屬於中國獨特的占星系統。從對天命的認知，到天象的示警、天空異象的解釋，最後採以陰陽和諧的方式應對，在在都呈現出古代中國人解釋星象與天合而為一的整體思想。

#### 第四節 占星術的理論與方法

我們知道古代中國人認為「天」是人格化的天，常垂天象以見吉凶。但是天空浩瀚

---

<sup>123</sup> 見於《後漢書·荀爽傳》。

<sup>124</sup> 見於《史記·陳丞相世家》。

無垠，對應地上東西南北的州縣如此多，各地出現的情況又不同，到底古代占星學家是依據什麼樣的理論來區分「天垂象」和地上人事吉凶的關聯性呢？古代占星方法不勝枚舉，關於這個部分此章節將分兩個主要部分來做進一步的探討。首先探討的是占星系統的理論，其次列舉較常用的占星方法，包括日月占、恆星占和行星占來做說明。

### 一、分野理論

古代中國對於天的劃分，以占星學來說主要有兩個系統：一個是「三垣二十八宿」，另一個則是「十二次」，主要表達的是天與地的對應關係。三垣指的是北極星附近的星群，區分為三個區域，即：紫微垣、太微垣、天市垣。而二十八宿指的是沿著黃道到天赤道所分佈的星群，這些星群依照方位被劃分成東西南北四群，各自有所代表的象徵神物和對應的顏色。區分如下：

東方(蒼龍、青色)：角、亢、氐、房、心、尾、箕

西方(白虎、白色)：奎、婁、胃、昂、畢、觜、參

南方(朱雀、紅色)：井(東井)、鬼(輿鬼)、柳、星(七星)、張、翼、軫

北方(玄武、黑色)：斗(南斗)、牛(牽牛)、女(婺女)、虛、危、室(營室)、壁(東壁)

十二次又稱十二星次，或是星次。為了對應日、月、行星的運行位置，對應星辰將周天均分為十二個部分，並以十二地支表示。區分如下：

壽星 辰

大火 卯

析木 寅

星紀 丑

玄枵 子

娵訾	亥
降婁	戌
大梁	酉
實沈	申
鶉首	未
鶉火	午
鶉尾	巳

三垣二十八宿和十二次最大的不同之處，就是二十八宿是不均勻劃分的，角度從幾度到三十幾度不等，各宿之間各有寬窄；而十二次則是呈現均勻的十二個等分。

占星家根據天空劃分的原理，將地上各個區域和天上星垣做了相對應的解釋。《周禮·春秋宗伯》中記載「保章氏」(古代占星官員的稱謂)主要的職掌為：「掌天星以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以觀妖祥。」說明在分野理論之下，每個區域都有自己所對應的星宿。《史記·天官書》對於天上二十八宿對應地面的區域，有詳盡的記載：

兗州	角、亢、氏
豫州	房、心
幽州	尾、箕
江、湖	斗
揚州	牽女、婺女
青州	虛、危
并州	營室、東壁

徐州	奎、婁、胃
冀州	昴、畢
益州	參、觜
雍州	東井、輿鬼
三河	柳、七星、張
荊州	翼、軫

古代中國將周天分為三百六十五又四分之一度，以二十八宿的區分法，每宿的角度不同，最大的東井約三十多度，最小的觜只有兩度，而十二次是均分的方法。然而《史記·天官書》所記載的二十八宿和十二次，由於技術上的原故，與實際的州郡所對應位置是有稍微誤差的。為解決這個問題，《晉書·天文志上》中記載了分野理論做了更詳盡分析的方法，例如娵訾完全的跨越危、室、壁、奎四個星宿，而其中危、奎兩宿只劃入頭尾，室、壁則是全部劃入。這個概念的提出者便是唐代大占星家李淳風，他進一步將分野理論細分為「十二次度數」和「州郡躔次」。

「十二次度數」，指的是將二十八宿和十二次精確的對應起來，並且註明對應的十二次地支和分野、戰國時期古國名與州名。另一重點是，十二次度數將十二次對應的二十八宿，是從哪組星宿的度數切割出來都有標明清楚。有別於十二次直接用大範圍星宿區分周天。以下為區分方式：

壽星(辰)	鄭	兗州	軫 <sup>12</sup> 、角、亢、氐 <sup>4</sup>
大火(卯)	宋	豫州	氐 <sup>5</sup> 、房、心、尾 <sup>9</sup>
析木(寅)	燕	幽州	尾 <sup>10</sup> 、箕、斗 <sup>11</sup>
星紀(丑)	吳越	揚州	斗 <sup>12</sup> 、牽牛、婺女 <sup>7</sup>

玄枵(子)	齊	青州	婺女 <sup>8</sup> 、虛、危 <sup>15</sup>
娵訾(亥)	衛	并州	危 <sup>16</sup> 、室、壁、奎 <sup>4</sup>
降婁(戌)	魯	徐州	奎 <sup>5</sup> 、婁、胃 <sup>6</sup>
大梁(酉)	越	冀州	胃 <sup>7</sup> 、昴、畢 <sup>11</sup>
實沈(申)	魏	益州	畢 <sup>12</sup> 、觜、參、東井 <sup>15</sup>
鶉首(未)	秦	雍州	東井 <sup>16</sup> 、輿鬼、柳 <sup>8</sup>
鶉火(午)	周	三河	柳 <sup>9</sup> 、七星、張 <sup>16</sup>
鶉尾(巳)	楚	荊州	張 <sup>17</sup> 、翼、軫 <sup>11</sup>

關於「州郡躔次」，不僅依照十二次度數標出對應的州郡，更將每一州郡對應的各個星宿的度數清楚標識出來。州郡躔次的方法，可說是將天與地的對應做到極致了。以下摘錄娵訾一星為例來做說明：

娵訾 — 衛 — 并州 — 營室、東壁

安定 入營室一度

天水 入營室八度

隴西 入營室四度

酒泉 入營室十一度

張掖 入營室十二度

武都 入東壁一度

金城 入東壁四度

武威 入東壁六度

敦煌 入東壁八度

根據《晉書·天文志》中所記載的分野理論，是以二十八宿與十二次為主軸，此體系也是分野理論的主流。由此可知道當時的占星學家，一次又一次的將州郡和星宿之間的度數做對應和校正，也反映出當時的占星學已達到很高的水準，占星學家追求精確的推算，以利判斷天象發生時對應的所在地為何處，以期提高解釋占象結果的準確性。

除此之外還有其他的分野理論，在此簡單略述。《乙巳占》<sup>125</sup>卷三中引用《詩緯·推度災》<sup>126</sup>中的「國次星野」，區分方式如下：

郟國	結螭之宿
鄘國	天漢之宿
衛國	天宿斗、衡
王國	天宿箕、斗
鄭國	天宿斗、衡
魏國	天宿牽牛
唐國	天宿奎、婁
秦國	天宿白虎、氣生玄武
陳國	天宿大角
鄆國	天宿招搖
曹國	天宿張、狐

其中鄘、唐、陳、鄆、曹等國屬春秋時代的國名，在後來的十二次對應系統裡已不復見，而對應的星宿出現一些星官名，也超出原本二十八宿的名稱。江曉原先生認為「這個體

<sup>125</sup> 唐·李淳風(公元 602 年~670 年)所撰。成書於唐太宗貞觀十九年(公元 645 年)乙巳年，故名。是一本綜合性的占星學著作，共分十卷，內容包括占星、天文、氣象等。

<sup>126</sup> 《詩緯》是與《詩經》相配的緯書，從漢代流傳下來。內容除了闡述《詩經》的篇章之外，還有一些討論陰陽律曆的內容，如《推度災》、《汜曆樞》、《含神霧》等。

系可能只是古籍中零章斷簡的拼湊<sup>127</sup>」，因此在現存占星學的歷史文獻中，已幾乎無人使用。

在李淳風的《乙巳占》卷三中還記錄一套分野系統，便是將二十八宿和天下二十八處的名山對應起來，區分為東、西、南、北方四的星群：

東方七宿：

角 峴山

亢 歧山

氏 荊山

房 壺口山

心 雷首山

尾 太岳

箕 砥柱

西方七宿：

奎 鳥鼠山

婁 太華山

胃 熊耳山

昴 外方山

畢 桐柏山

觜 陪尾山

參 嶓冢山



---

<sup>127</sup> 江曉原，《中國星占學類型分析》，頁 28。

南方七宿：

井 荊山

鬼 內方山

柳 大別山

星 岷山

張 衡山

翼 九江

軫 敷淺原

北方七宿：

斗 析成山

牛 王屋山

女 太行山

虛 恆山

危 碣石山

室 西傾山

壁 朱圍山



以上地名是李淳風依據《尚書·禹貢》<sup>128</sup>中所記載的山川名稱來與二十八宿配置。《乙占巳》卷三說：「其山各在十二次之分，分野有災，則宿與山相感，而見祥異。」這樣的概念源自中國古代天地相通的神話，如《淮南子·地形訓》中提到「上天之梯不是別

---

<sup>128</sup> 《尚書·禹貢》是戰國時期魏國人士假託大禹之名而寫，記錄自然地理實體，將全國劃分為九個區域(即九州)，對每州的疆域、山脈、河流、植被、土壤、物產、貢賦、少數民族、交通等自然人文地理現象，作了詳盡的描述。

的，正是一座山——崑崙山。又如《神異經·中荒經》<sup>129</sup>中描述：「崑崙之山，有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也，圍三千里，周圓如削。」因此將山名與天上星宿做對應的做法，與古代神話傳說習習相關。

最後要提的分野理論是「時間分野」，雖然現在已很少被使用，成於何時也已不可考了，但它是占星學文獻中唯一見到的例子，有其獨特性。時間分野是將一年或一日中的月份、日期、時刻分配給不同的地域，目的在於當出現具有占星意義的天象時，那麼這個兆象會與此時間相配的地域相對應，占星家便可依此預言某地即將發生什麼事情。在古代埃及時間分野法是一種相當普遍的占星方法，而在中國卻極為少見。見於唐代瞿曇悉達所編《開元占經》<sup>130</sup>卷六十四引用《荊州占》<sup>131</sup>，稱為「月所主國」，內容如下：

正月	周
二月	徐
三月	荊
四月	鄭
五月	晉
六月	衛
七月	秦
八月	宋
九月	齊

<sup>129</sup> 《神異經·中荒經》成書於漢代，託名東方朔著。是一本中國古代地理書，記述八荒及海中的奇異物產、神怪傳說，內容新奇誇張。

<sup>130</sup> 唐代皇家天文機構太史監瞿曇悉達，在開元年間主持編纂的占星術書籍。整理中國歷代相關的占星術、天文學資料，其中包含印度天文曆書納瓦格拉哈歷的漢譯本。公元 718 年將印度數字「0」的概念引入中國，以此代替算籌。此書曾亡佚，至明末在古佛像腹中發現抄本，內容才重見天日。

<sup>131</sup> 東漢劉歆所作的天文典籍，約於公元 200 年成書，現已佚失。散見於《史記》、《漢書》、《後漢書》注釋及《開元占經》中。

十月 魯

十一月 吳越

十二月 燕越

## 二、占星方法

前述章節討論的分野理論，是天與地的對應關係，而接下來我們要討論的星占部份，則是天意與人事的對應關係。列舉古代最常用的日月占、恆星占和行星占三種占星法為例，以了解古代占星術實際操作的方法。首先要來探討的是日月占。一般來說，關於日、月的天象可分為五種類型，分別是：日蝕占、日象占、月蝕占、月象占、月位占。

### (一) 日蝕占

在古代認為日蝕是很嚴重的一種天象，預告國家和君主將有重大災難發生。因此當日蝕發生時，天子必須帶領文武百官作「禳救」措施，以趨吉避凶。《晉書·天文志中》記載關於日蝕的敘述：「日為太陽之精，主生養恩德，人君之象也。……日蝕，陰侵陽，臣掩君之象，有亡國。」可見古代人認為日蝕的發生，代表小人當道矇閉了國君，此舉必招致亡國之禍，因此天象才發出示警。李淳風在《乙巳占》卷一「日蝕占」一章，就列舉各種不同關於日蝕的占辭。例如：

**凡薄蝕者，人君誅之不以理，賊臣漸舉兵而起。……其分君凶，不出三年。**

**日蝕，必有亡國死君之災。**

**日蝕，則失德之國亡。**

**日以春蝕，大凶，有大喪，女主亡。夏蝕無光，諸侯死。秋蝕兵戰，主人死。冬蝕**

**有喪，多病而疫。**

日蝕的象現還被分成為許多名目，《開元占經》卷九、十中總共列舉出二十種。有些是日蝕還伴隨其他天天象發生，有些則是日蝕發生在不同的日期或時刻。每一種名目都有編有大量的占辭，以《荊州占》為例：

**日蝕從中央始，國君遇賊。**

**日蝕四傍缺，諸侯王有死者，期在三年中。**

**君行無常，公輔不德，夷強狄侵，萬事錯，則日蝕既。**

在古代占星文獻中關於日蝕的占辭非常的多，基本上內容大同小異。可見日蝕在古人心目中是極凶之兆，是上天的震怒、對君王的警告，「禳救」就是在這樣的背景下產生的活動。《史記·天官書》說：「日變修德」，又說「太上修德，其次修政，其次修救，其次修禳，正下無之。」指的就是修德、修政就是最好的補救措施，治本之法。君王有德、政治修明，那麼賞善罰惡人格化的天，就不會出現日蝕的天象了。也可視為古人天人感應思想和日蝕占辭相通的概念。進一步雙管齊下的方法就是修救、修禳之舉，因日蝕是極凶之兆，因此天子群官的禳救活動就顯得特別重要。

古代禳救措施有三種：一、皇帝下詔，徵求朝臣對朝政的諫言，稱為「詔求直言」。古人相信「詢訪直言，講求古道，勵精為治，以答天誠」，即使實際上對政治沒有顯著的效用，至少也是向上天展現虔誠懺悔之意。二、解除某個高官職務，作為天子的替身承受天譴。這種做法源自商湯在位時，相傳天下大旱，導致五年欠收，湯乃以身禱於桑林，剪其髮，磨其手，以身為犧牲，用祈福於上帝。《呂氏春秋·順民》記載結果「民乃甚悅，雨乃大至」。演變到後代成為「嫁禍於人」的方法，由朝臣做為天子的代罪羔

羊。三、舉行隆重儀式，直到日蝕消失為止。古代常稱日蝕為「天變」，為此君王應著素服、避正殿、撤樂、減樂，並舉行隆重的特別儀式。

《晉書·禮志上》記載：「凡救日蝕者，著赤幘，以助陽也。日將蝕，天子素服避正殿，內外嚴警；太史登靈台，伺候日變，便伐鼓於門；聞鼓者，侍臣皆著赤幘，帶劍入侍；三台令史以上皆各持劍立其戶前；衛尉、卿驅馳繞官，伺察守備，周而復始。」可見當時的禳救儀式陣仗之大，通常會在京城以外的地方舉行，且有專門的官員負責執行，直到日蝕消失為止。

## (二) 日象占

日象占指的是除了日蝕之外，太陽出現的各種形況，被占星學家視為具有占星意義。在《開元占經》卷五至八中列舉近五十種狀況，包括：日晷影、日光明、日變色、日無雲不見、日中有雜雲氣、日夜出、日方暈……等。日象占在古代占星學中，是無法和日蝕占相比擬的，古人關注的重點主要還是日蝕。

## (三) 月蝕占

根據陰陽對立的觀念，太陽代表君主，月亮自然就對應附屬於君主的后妃或大臣了。因此，月亮在占星術中也是具有豐富意義的天體。《晉書·天文志》中描述：「月為太陰之精，以之配日，女主之象；以之比德，刑罰之義；列之朝廷，諸侯大臣之類。」如果太陽與恩賞對應，月亮就代表刑罰了。所以《史記·天官書》說：「日變修德，月變省刑。」

關於月蝕的名目，《開元占經》卷十七中就列出十四種之多，例如：

**月蝕早晚。**

**月蝕所起方(方位)。**

月蝕雲氣入月中又有風雨。

通常會根據月蝕發生在二十八宿之間的不同位置來占吉凶，但如果月蝕發生在某星宿，又剛好有行星運行至此，則具有另外的占星意義。《乙巳占》卷二中記載此種情形稱為「月蝕五星」。相關占辭如下：

月行與木同宿而蝕，民相食，粟貴，農官憂。

月行與火同宿而蝕，天下破亡，有憂。

月行與土同宿而蝕，國以饑亡。

月行與金同宿而蝕，強國戰勝亡城，大將有兩心。

月行與水同宿而蝕，其國有女亂而亡。

對於月蝕一樣有禳救的活動，是由皇后率領後宮舉行，儀式當中也需擊鼓，但其規模和隆重程度遠不及日蝕的禳救。

#### (四) 月象占

除了月蝕之外，月亮出現的各種形況，同樣被占星學家視為具有占星意義。關於月象的名目《晉書·天文志》中記載：

君明，則月行依度；臣執權，則月行失道；大臣用事，兵刑失理，則月行乍南乍北；

女主外戚擅權，則或進或退。月變色，將有殃；月昼明，奸邪並作，君臣爭明，女

主失行，陰國兵強，中國饑，天下謀僭；數月重見，國以亂亡。

指的是月球各種的運行天象，失道即尚未掌握的運動變化，乍南乍北指月球運動在黃緯的變化，或進或退是黃經方面的變化，月變色、月昼明則是很常見的現象。以上種種觀察可推知當時的占星家對於月亮的運行狀況，已十分熟稔。相關的占辭在《開元占經》卷十一至十五列舉出近三十種，例如：

**月行盈縮。**

**月行陰陽。**

**月當弦不弦、不當弦而弦。**

#### (五) 月位占

月位占在所有月占的方法裡，最受占星學家重視。指的是當月球在天空中週期運行時，與恆星、行星間所發生的關係，這些各種天象便是占星家觀察的重點。月球每天相對於恆星背景移動約十三度，就會產生月亮逼近、遮掩某些恆星或行星的天象。《晉書·天文志》關於「月變」就有五十八項，其中月位占就佔了五十五項之多，可見古代占星學家多麼重視該天象的發生。

月位占中最重要天象是「月犯列宿」，指的是月球運行時進入某宿的天區，占星學家在進行占星預言時，會結合當時月亮所呈現的狀況一併考慮。《開元占經》卷十三中將二十八宿分為東、西、南、北四方，每方各七宿，每宿為一小節，每節均有占辭。例如：

**月在尾宿有變，后宮不安，妃后爭人君子孫，不吉在官中矣。**

其他關於「月犯」《開元占經》卷十四的記載有：

**月犯石氏中官**

月犯石氏外官

月犯甘氏中官

月犯甘氏外官

月犯巫咸中、外官

此外，月暈現象比起「月犯列宿」還受到占星學象的重視。《開元占經》卷十五全部都在討論此天象，較重要的有兩種情況，一種為「月暈五星」，另一種為「月暈列宿」。前者是指月亮在月暈狀況下接近行星。後者則是指月暈時進入各宿天區。相關的占辭有：

**月暈尾，有益地者百里以上。**

**月暈婺女，必有軍曝血，將死。**

總而言之，月位占所涉及的天象，不論晴朗或多雲的夜空都會發生。眾多占辭對此天象的描述也多屬不吉。然而凶兆天天發生，占星學家也不會天天向皇帝稟告，只有在重大異象時才會擇時向上稟告，這就是古代占星學家巧妙之處。

接著討論恆星占，談到恆星占就要先釐清中國人是如何為恆星命名的。西方將天空用星座的方式來辨識，而中國則採星官的方式來辨識。兩者的差異在於，星座通常指的是一片天區，有明確的邊界；而星官只是對一組恆星，不是對一片天區的稱呼。早在秦代就已經有星官的組建和命名了，而目前有保留完整記錄則見於《史記·天官書》，記載九十二個星官，共約五百多個恆星，分為東、西、南、北、中五個「官」，但沒有明確的邊界，只能視為星官群。

星官和各恆星的名稱和位置，記載於古代的星經之中，也就是古代占星學的秘籍。中國古代為恆星命名有一個顯著的特色，幾乎是和人間萬物和社會組織相對應。從文獻中較常看到的是「甘石星經」，主要流傳在唐代之前，後來失傳。目前真實可靠且記載完善的有兩部著作，一為司馬遷的《天官書》，內容包括漢代及之前關於占星的文獻、行星、氣象等與占星相關的完整資料。另一為《開元占經》，其中也保存許多已失傳的古籍內容。

《開元占經》詳述古代三大門派的星經內容，包括：〈石氏中官〉、〈石氏外官〉、〈甘氏中官〉、〈甘氏外官〉、〈巫咸中官〉、〈巫咸外官〉六卷。《開元占經》集結各家星經，再加上二十八宿，彙整成恆星的完整記錄：

石氏	九十二官，六百三十二星
甘氏	一百一十八官，五百零六星
巫咸氏	四十四官，一百四十四星
二十八宿及輔官	二十八官，一百八十二星
不屬於任何一家	一官，一星
總計	二百八十三官，一千四百六十五星

到了秦漢帝國的統一，在文化上後人也因此將三大門的星經做統合，《晉書·天文志》記載：「武帝時，太史令陳卓總甘、石、巫咸三家所著星圖，大凡二百八十三官，一千四百六十五星，以為定紀。」

中國古代文獻中關於恆星於占的天象，包括：恆星明、暗、變色、芒、角、動搖等。對於某些比較重要的恆星，各家星占也會有不同解釋。以「天一」星為例，《開元占經》就網羅了四家的占辭：

韓楊曰：天一星名曰『北斗主』，其星明則王者治；不明者，王道逆，則斗主不明，七政之星應而變色。

《黃帝占》曰：「天一星明澤光潤，則天子吉。」

石氏曰：「天一星欲明而有光，則陰陽和，萬物成。天一星亡，則天下亂，大人去。」

《荊州占》曰：「天一之星盛，人君吉昌。」

現代天文學家發現，有一類稱做「變星」的恆星，其亮度會做規律性的變化，但古代人卻相信是源自人間禍福而導致恆星的亮度改變，與國運、君王、收成有關。

在恆星中還有一組星，對於中國人信仰占有極其重要的地位，就是北斗七星。北斗七星除了排列的形狀特殊外，斗柄還會在一夜中明顯地改變方向，占星學家因此相當重視此天象，賦予眾多占星意義。關於北斗七星的專名，列舉如下：

天樞，又稱為樞

天璇，又稱為璇

天璣，又稱為璣

天權，又稱為權

玉衡，又稱為衡

開陽

搖光

《史記·天官書》對於北斗七星的論述：「北斗七星，所謂「旋、璣、玉衡，以齊七政。……斗為帝車，運於中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆系於斗。」

古代中國占星學中，認為星象兆示十之八九都是災異之象，但也有少數是祥瑞之兆，北斗七星就是這樣的例子。古人認為北斗七星應該保持在正常的位置上，此為祥兆。

《春秋緯運斗樞》中記載：

**天樞得則景星見、甘露零、鳳凰翔、朱草生。**

**璇星得則嘉禾液。**

**璣星得則狐九尾。**

**衡星得則百獸率舞、麒麟至、靈龜躍、萬人壽。**

**權星得則日星光、鳥三足、禮義循、物類合。**

這些意象都是古人心目中的祥瑞象徵，也是天下太平時才會出現的大吉兆。此外，認為北斗居於中央，能夠駕馭四方。例如王莽當政時鑄造了一個北斗星官的銅像，名為「威斗」，以期助他在內外困境中克敵制勝，《漢書·王莽傳》說：

**是歲八月，莽親之南郊，鑄作威斗。威斗者，以五石銅為之，若北斗，長二尺五寸，**

**欲以壓勝眾兵。既成，令司命負之，莽出在前，入在後旁。**

王莽陳設威斗之後，甚至不斷調整自己坐的方向，以期與斗柄所指方向一致，模擬「斗為帝車，運於中央，臨制四方」的說法。江曉原先生認為王莽「旋席隨斗柄而坐」的做法，「完全可以看作後世方術之士『披髮仗劍，踏罡步斗』求雨、禳災、捉鬼等等活動的先聲<sup>132</sup>。」只是到了後代，威斗被方術之士以「松紋古劍」取代，古劍上仍畫有北斗七星。

---

<sup>132</sup> 江曉原，《中國星占學類型分析》，頁49。

北斗七星所組成的北斗星官，後來也成為人們向天祈福禳災的對象。甚至唐代佛道教中，也將北斗七星視為禳災的重要對象。密宗經典《北斗七星護摩秘要儀軌》中記載：

**謂北斗七星者，日、月、五星之精之。囊括七曜，照臨八方，上曜於天神，下直於人間，以司善惡而分禍福。群星所朝宗，萬靈所俯仰。若人有能禮拜供養，長壽福貴；不信敬者，運命不久。**

這種禳祈北斗去禍福的方式在唐代十分流行，敦煌卷子中關於後唐同光二年中有一段記載：

**謹案《仙經》云：若有人每夜志心禮北斗者，長命消災，大吉。**

旁邊繪有一圖，上面橫亙北斗七星，中有冠帶持笏神人，身側後有小童侍立，前面有一人作跪拜祈禱狀，下面文字註解：

**葛仙公禮北斗法：昔仙公志心每夜頂禮北斗，建年益算。鄭君禮斗官長敬，不注刀刃所傷。**

葛仙公指的就是葛洪，東晉著名的陰陽家、醫學家及道教人物。由此可見，禮拜北斗與中國道教也有相當的淵源。

甚代明代長篇小說《西遊記》中的角色豬八戒，其前生是「天篷元帥」，天篷被認為是道教的北斗七星，天篷元帥的前生又是從唐代密宗的摩利支天御車將軍轉化而來，由此可知北斗七星在民間信仰中一脈相傳的力量。道教與北斗禮拜禳祈之一直關係密切，再加上輔、弼兩星成為九星，現存道經中就有《北斗九星隱諱經》、《九星真經注解》等等。

最後討論行星占，《開元占經》全書共十百二十卷，關於行星占就有四十二卷，足見行星在古代占星學家眼中是被受重視的。日、月各只有一個，而恆星基本上是固定不動的，只有行星會週期性的穿梭在恆星背景之中，和二十八宿及太陽、月亮發生關係。因此古代占星家將已知的五顆行星，和五行說附會在一起，變化更是複雜多樣。

受到陰陽五行說的影響，中國人將金、木、水、火、土五大行星稱為太白、歲星、辰星、熒惑、填星。一九七三年馬王堆出土的帛書《五星占》，是目前所知最完整行星占星學的專書。將五大行星與五方、五帝、五丞做出完整的對應：

**東方木，其帝大昊，其丞句芒，其神上為歲星。**

**西方金，其帝少昊，其丞蓐收，其神上為太白。**

**南方火，其帝炎帝，其丞朱明，其神上為熒惑。**

**北方水，其帝顓頊，其丞玄冥，其神上為辰星。**

**中央土，其帝黃帝，其丞后土，黃神上為填星。**

《史記·天官書》又將這五大行星與季節做對應：

木星：主春

火星：主夏

土星：主季夏

金星：主秋

水星：主冬

到了《漢書·天文志》更擴大五星與五行對應的發展，擴及道德倫理、顏色、人體各方面，如表二：

表二、《漢書·天文志》五星與五行對應的發展

五方	五行	五季	五色	五倫	五思	五星
東	木	春	青	仁	貌	歲星
南	火	夏	紅	禮	視	熒惑
中	土	季夏	黃	信	心	填星
西	金	秋	白	義	言	太白
北	水	冬	黑	智	聽	辰星

和行星有關的占辭非常的多，基本上是根據行星的亮度、大小形狀、顏色、經過十二次與二十八宿、自身運行狀況及和諸行星相互位置等六個部分來做觀察。古人認為行星的亮度或大小發生變化，是依據人間治亂、君王英明與否而顯現的神秘活動，因此具有占星意義。而行星的明、暗標準，則是由占星家的經驗來靈活運用。例如《開元占經》卷三十記載：「巫咸曰：『熒惑如炬，火亡人怒，君子洙洙，小人搶搶，不有亂臣，則有大喪。』」

占星家還認為顏色變化等同預言人世間的吉凶，《天官書》中記載五顆恆星做為五色的標準：

白：狼

赤：心

黃：參左肩

青：參右肩

黑：奎大星

這套行星五色的標準，後代仍沿續使用，在《漢書·天文志》、《晉書·天文志》中都有相同的記載。《天官書》對於顏色變化提出總論：「五星色白圜，為喪旱；赤圜，則中不平，為兵；青圜，為憂水；黑圜，為疾，多死；黃圜，則吉。」

古人用十二次和二十八宿來劃分天區，從天區的邊界線天赤道線開始垂直向南、北無線延伸，最後匯聚於南、北天極。所以古人將恆星稱為「經星」，行星稱為「緯星」與之相對應，五大行星在占星、曆法著作中也常被稱為「五緯」。行星行經十二次和二十八宿中，以木星最為重要。因為木星運行一周的時間約為十二年多一點，因此古人使用此來紀年，是為「歲星紀年」。

占星學家又進一步假想一個叫「太歲」的天體，沿著木星運動相反的方向做勻速週期運動，每年經過十二次中的一次，十二年循環一週。這種紀年法是根據木星運動而定義，因此也被視為「歲星紀年」的一種。《天官書》就有關於十二歲名，及各歲的木星、歲分別所在之次、木星在一年十二月中，依次與那幾個宿一起晨出等記錄。

古代占星學文獻中常提到「常則不占，變則占」，就是指和「變」有關的天象才具有占星的意義。行星在恆星背景上象行的方向是由西向東，但有時也會出現逆行現象，《天官書》就曾對火星運行的周期狀況描述：「出，東行十六舍而止；逆行二舍；六旬，復東行，自所止數十舍，十月而入西方；伏行五月，出東方。」可見在秦漢之際對於行星逆行，已有相當的了解。而這種變，就被占星學家視為上天對世人的警告。《晉書·天文志》中記載：「凡五星見、伏、留行、逆、順、遲、速，應曆度者，為得其行，政合於常；違曆錯度而失路盈縮者，為亂行。」認為政治修明、措施得宜，行星就會按曆法推算的那樣運行，反之則逆行。

五大行星在運行時，有可能會很接近恆星，古人稱為「合」、「斗」、「犯」、「同舍」。《開元占經》卷二十至二十二中，列出全部十種情形，以下舉木星占辭為例：

歲星與熒惑同舍，相去三尺以內，相守七日以上，至四十日，其國有反臣，五穀傷，百姓不安。(木火接近)

填星與歲星合斗，有軍為戰，無運起兵。土木交行，必有破傷。(木土接近)

太白與歲星合於一舍，西方凶。歲星出左，有年；出右，無年。合之日，以知五穀之有無。(木金接近)

歲星與辰星合舍，相去三尺，相守七西以上，其國君臣俱和，道德相生。(木水接近)

限於篇幅，此節僅例舉日月占、恆星占、行星占為例，其他還有彗星占、流星占、客星占、瑞星占、妖星占，及結合各大種氣現象的雲占、氣占、風占、虹占、雷占等等，甚至還用星占來解夢，不勝枚舉。不論是那種方法，其實表達的就是古代中國人對天的一種想法，將人和宇宙視為緊密不可分的一個整體，從占星學中隨處見陰陽五行說融入其中的身影。如果說陰陽五行學說對中華文化影響甚巨，占星術應可被視為實踐的方法之一。

## 第四章 天人感應與漢代占星

在前面章節我們花了很多部分討論中國人與人的關係，可以理解天人之際一直以來受到很多思想家的討論，基於此原故，與天有關的天象自然會一併被考慮進去。在自我意識尚未覺醒前，古代先民的宇宙觀是以自身感知為基礎，自然而然會將自身和周圍視為是一個統一相聯的整體，星占、物占、鳥占就是在這樣的環境下產生的。天地萬物間的每種變化的現象，都具有其神聖象徵，太陽每天東昇西落，月亮週期性的圓而復缺，星空一年四季循環運行，大地草木枯榮，鳥獸伏出，寒暑燥濕，無一不融入古代先民的生活之中。

由於早期的世界觀是統一的，因此對古代占星學產生了深遠的影響。在古人的觀念中天不是獨立於人的存在，天體運行的現象也不是獨立於人的現象。狹義來說，天指的是「穹蒼蒼天也<sup>133</sup>」居於人之上的天空；廣義來說，天指的是「四時行焉，百物生焉<sup>134</sup>」與人息息相關的時空。對於人與天的關係，中國思想史上出現很多種的說法，張岱年先生認為：「中國哲學中所謂天人合一，有二意謂，一天人本來合一，二天人應歸合一。天人關係論中之所謂天人合一，乃謂天人本來合一。關於天人本來合一，有二說：一天人相通，二天人相關。」<sup>135</sup>

可以說中國古代從哲學思想到具體的社會活動和人生實踐，都可以見到與天地人相通的類似信念和追求。在天人合一思想下，中國和自然觀的重要理論都是以整個宇宙，

---

<sup>133</sup> 見於《爾雅·釋天》。

<sup>134</sup> 見於《論語·陽貨》。

<sup>135</sup> 張岱年，《中國哲學大綱》，江蘇，教育出版社，2005年，頁176。

融天地人為一體的理論系統為主，其中元氣說、陰陽說、五行說則是廣泛被各家普遍的接受，對於占星學的建構與起源理當具有重要的作用。

總而言之，中國古代的占星天文學，是建立在中國特有的宇宙觀和自然觀的基礎上，有自己的理論系統，是一套歷代沿用的觀察和思考方式，宇宙中任何事物間都可以找到關聯性，為占星學和天人感應思想開敞了大門。

## 第一節 從天人合一到天人感應思想的轉變

中國文明對天一直保持高度的重視，起源於原始思維對於天象和季節直覺識的認識，存在於中國文化和哲學思想之中。與中國的政治、文化和農業產生密不可分的聯繫，組成中國文化的一個整體性結構概念，展現中國文化深遠遼闊的樣貌，就是從一個整體性的宇宙論形成論裡面所創造出來的。

陳美東先生認為：「中國古代代表了『在原始社會中廣泛出現的人類世界觀的基層』的宇宙觀，是初民在同自然相處的漫長歲月中形成的對於自然的基本認識的發展。」<sup>136</sup>由此可知，在古代中國人的觀念中，天不是獨立於人的存在，天文現象也不是獨立於人的現象，研究天是為了研究人，對於天的探索也從來沒有脫離過對人的探索，可說天人之際是中國思想史中的一個重要主題。

先秦時代的天人合一思想到了春秋時代產生了變化，影響後來儒家的天人合一理論，最主要是因為社會政治的變動。周室王權的崩潰、五霸代興的空前變局，諸侯各霸一方，天命成為各霸主取得天下的工具，使原本周朝所重視德符相應的政治關係改變，天人之間的關係從一對一變成一對多。

處於劇變時代的孔子，現在被視為儒家的宗師，在天人思想方面，他繼承了傳統思

---

<sup>136</sup> 陳美東，《中國古代天文學思想》，頁 414-415。

想，推崇周禮、祭天又拜祖；對於人與天之間的關係提出新變革，有「畏天命」<sup>137</sup>的說法，敬畏天賦使命<sup>138</sup>，內在道德發展的過程中引發對超自然的關切。徐復觀先生認為「孔子所謂天命或天道或天，用最簡捷的語言表達出來，實際是指道德的超經驗地性格而言<sup>139</sup>。」

孔子曾說：「天生德於予，桓魋其如予何。」<sup>140</sup>依孔子的觀點可知，人的生命不是只是單純的生命，而是在危難中所激發出來具有道德意義的生命。孔子創造出道德人格的典範，也是中國史上第一個達到天人合德境界的人，子貢說：「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」<sup>141</sup>

孔子的道德發展人格發展可以從《論語·泰伯篇》中來看，子曰：「興於詩，立於禮，成於樂。」意指要啟發上進的心靠讀詩，具備處世原則靠學禮，達成教化的目標靠習樂。又說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」<sup>142</sup>所謂「知我者其天乎」，正是孔子上達天德的自我表白，當人德與天齊時，可能會產生天人相知的神秘經驗，是來自下學而上達辛勤的歷程。

孔子對於天和人的看法，不僅承續先秦的天人合一，又結合周朝對天和祖先的崇敬，再將人德與天德相互貫通，透過下學而上達來具體實踐，有別於原始信仰自然的天，

---

<sup>137</sup> 《論語·季氏篇》：「子曰：『君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。』」。

<sup>138</sup> 傅佩榮，《論語解讀》，新北市，立緒文化事業有限公司，2012年，頁429。根據傅佩榮解釋：「天命為天賦使命，內容有二：一是天對人的命令，使人自覺內在的向善要求，進而擇善固執，最後止於至善；二是每一個人在擇善時，根據主客觀條件而把握的具體作為。」

<sup>139</sup> 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，私立東海大學出版社，1963年，頁82。

<sup>140</sup> 《論語·述而篇》。傅佩榮，《論語解讀》解釋：「天是這這一生德行的來源，桓魋又能對我怎麼樣呢？」，頁174。桓魋：向魋，又稱桓魋，為宋國司馬(軍事統帥)。當時孔子五十九歲，是知天命之後的順天命時期，因此遇到生命危險，立即訴求於天。

<sup>141</sup> 《論語·子張篇》：「陳子禽謂子貢曰：『子為恭也，仲尼豈賢於子乎？』子貢曰：『君子一言以為知，一言以為不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也？』」

<sup>142</sup> 《論語·憲問篇》：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何為其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！』」

將傳統天人合一加入道德的創新觀念，天人合德使孔子成為中國人文思想上最重要的承先啟後者，使儒家的內涵不只是一個學派，還富含一套倫理制度，儒家不僅是諸子百家中的一子一家，也同時成為儒、釋、道三教的思想源頭。

從天人合一到天人感應，其思想的轉變的重要推手，就是漢代大儒董仲舒了，其「天人感應」理論是建立在「天人合一」的理論基礎上，以繼承儒家思想自居。董仲舒在武帝徵問時提出《天人三策》：

春秋大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。

董仲舒表明以儒家的觀點為學術和政治思想的立基，強調由教育來教化的鮮明立場，從儒家思想中去發揚先大，班固《漢書》稱其「為群儒首」<sup>143</sup>。

在董仲舒著作《春秋繁露》中可以見到許多陰陽五行的論述，將陰陽五行代入儒家的天人哲學觀則首推董仲舒。班固在《漢書·五行志》中說：「漢興，承秦滅學之後，景、武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推陰陽，為儒者宗。」<sup>144</sup>董仲舒將儒家父子相授的觀念——仁義禮智信，引入陰陽五行說，成為漢代儒家天人哲學觀的主要部分，把價值和人性聯結起來，發展成具有儒家式的陰陽五行學說。

一般來說天人感應有兩個意涵，一為天能通過感應對人產生影向，一為人能通過感

<sup>143</sup> 班固，《漢書·董仲舒傳第二十六》卷五十六，北京，中華書局，1962年，頁2526。

<sup>144</sup> 班固，《漢書·五行志第七上》卷二十七上，頁1317。

應對天產生影響。也就是說，天和人是可以透過感應相互溝通的。但在中國歷史上主要指的是人感應天這個區塊，尤其董仲舒從陰陽、五行、元氣等說學上建立起天人感應的理論模式之後，現在談到天人感應基本上就是指人感應天的這個區塊了。

天人感應的基本思想不是漢代經學家的產物，而是從中國宇宙觀演繹而來。中國古代人認為，天文現象和地上事物存在著對應關係，天象代表萬物人事之象。在這樣的宇宙觀下，天人感應的思想影響中國古代天象和曆法的發展。《易·繫辭下》：「在天成象，在地成形」，《老子》也說：「大象無形」，指的都是觀象注重的是關聯性、共通性，中國古代把日月星辰的天體運動，和雲氣等氣象現象合稱為天象，注重的不是諸事物的客觀存在和性質，而是人對天象與地上事物共通性的觀察。

正由於天象是天體運動變化的表徵，它比形、物更容易變化，因此天象具有一種預兆的功能。因為天象具有預兆的功能，漸漸與數有聯繫，發展成筮占。李零先生指出「『象』是形於外者，指表徵或象徵；『數』是涵於內者，指數理關係和邏輯關係。」<sup>145</sup>數具有了定數之意，象所徵示的就是定數，天象是天象的反映，古人從周期性出現的天象可以透過定數求得，古代天文曆法家孜孜不倦的在推算精度，目的之一就是求得知天之數，而數推求不出的異象，也因此格外受到占星學家的重視。

中國古代的星官命名，絕對不是只是要將地上事物國家官職與天上做對應而已，而是天地對應、天人感應思想的反映，天象與地面上的人事物實實在在的內在聯繫。《乙占巳》卷四說：「形器著於下，精象繫於天。」也正是這樣的觀念支持了中國占星術的發展，占星術依象占斷反映了宇宙論，從象又產生了類的觀念，同類相感則是天人感應

---

<sup>145</sup> 李零，《中國方術考》(修訂本)，北京，東方出版社，2001年，頁29。

思想的根基。總之，天象觀是中國宇宙中一個獨特的概念，滲透在中國的天文占星之中，成為支持占星術和天人感應的基石。

前面提到占星學家對於異象格外的重視，《春秋緯·潛潭巴》<sup>146</sup>說：「異之為言怪也，謂先發感動。」異常天象違反了人們熟悉的正常秩序，易心生恐懼，中國古代對於奇異事物相當的具警覺性，《尚書·洪範》記載中周武王訪問箕子詢問治國之道，箕子對以洪範九疇，其中的「次八曰念用庶徵」，庶徵指的就是各種罕見的變異現象。在異常現象中，有些被認為是吉兆，稱為符瑞；另一些被認為是凶兆，則稱為災異。《禮記·中庸》說：「國家將生，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽，見乎蓍龜，動乎四體。」，又說：「物盛必有非常之變先見，為其人徵象。」相較之下，中國歷代對災異的重視程度遠大過符瑞。

有系統記載災異現象，目前文獻中始於《春秋》，包括日蝕三十七次、彗星三星、隕石兩次。《漢書·五行志下》中指《春秋》是「書災而不記其故」，把災異現象和政治軍事活動用編年方式記錄下來。而對災異加以盛行闡述則見於漢代，以董仲舒為代表，他在《春秋繁露》中說：「天地之物有不常之變者謂之異，小者謂之災。災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。」意指災與異都是天譴，區別在於天譴的程度。此災異或符瑞思想，從春秋延續到兩漢，隨著對自然的認識逐漸深入，談論災異之人漸漸變少，但災異思想卻在中國文化中紮根。

在對異象作為吉凶之兆的判別基礎上，中國古代進一步提出天象與人事相聯繫的模式。先秦時代對異象出現時，會有兩種表現：一、異象預兆要表達什麼？指的是其占星意義。二、如何消弭不祥的異象。此時期對自學說、天人說的觀念還很零散，因此還無

---

<sup>146</sup> 陳夢雷，編《古今圖書集成·庶徵典》卷六，台北，鼎文書局，1977年。

法清楚說明異象是如何產生的，但對於預示人間禍福、如何消弭異象這類問題，在態度上已包含對異象產生原因的回答。

漢代是採用天人感應來解釋異象的極盛時期，漢代的思想可回推至戰國時期，此時期是百家爭鳴的時代，各種學說思想交相輝映，雖然秦統一後焚書坑儒，禁止各種學說，但也只有短短的十五年。到了漢代解除思想禁錮，西漢前期崇尚黃老刑名之學，武帝罷黜百家獨尊儒術，此時的黃老與儒術已不是春秋戰國期代的樣貌了，而是吸收各家學說精髓，從不同角度發揚陰陽五行說和究天人之際的思想。

藉由陰陽五行說系統，漢代建立起不再完全依賴神干預的天人感應說，而是用陰陽五行理論來解釋天地人相通的道理，而天人感應論的一個主要應用就是在解釋災異。顧頡剛先生說：「漢代人用陰陽五行的學說來整理災異現象，使它們在幻想中成為一種極有系統的學問。」<sup>147</sup>除了陰陽五行的特徵之外，漢代承襲殷商時期對神的信仰和西周以天為至上神的觀念，在解釋自然現象時，還是會摻雜天是有意志干預的觀念。因此對於異象會從陰陽五行論和天譴論兩個角度來做解釋。

早期人們認為人的行為能夠影響天，所有的祭祀、祈雨、巫術等具有宗教色彩的行為都是建立在這樣的認知下。漢代以前，天人感應思想還未出現系統化的理論，只是存在於人對天人關係的基本信念之中，天扮演著至上神的象徵。漢代以來，今文經學家將天人感應邏輯化成為大眾所能接受的天人關係理論，甚至被用做解釋各種異象現象，使天人感應思想的面貌為之一新。

漢初已有明確使用天人感應來解釋異象的實例，《新語·明戒》：「蝮蟲之類，隨氣而生，虹蜺之屬，因政而見。治道失於天下，則天文變於上，惡政流於民，則蟲災生

---

<sup>147</sup> 顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》，上海，古籍出版社，1978年，頁27。

於地。」指的就是災異發生是由於人事引起，透過天人感應的聯繫而發生。到了西漢中期天人感應理論臻於成熟，武帝時董仲舒對於天人感應提出「人副天數」、「同類相動」<sup>148</sup>的理論。「類」是董仲舒提出的關鍵概念，認為天地萬物有類別所屬，根據陰陽五行來分類。人與人之間相互感應也是以陰陽五行之氣來相通的，「氣同則會，……陰陽之氣固可以類相益損也，天有陰陽，人亦有陰陽。天地之陰氣起而人之陰氣應之而起，人之陰氣起而天地之陰氣亦應之而起，其道一也。」<sup>149</sup>

關於天譴論來解釋異象，陳美東先生認為「有兩個主要的思想來源：一是殷代的上帝與西周的天相雜揉而形成的能懲惡揚善的、有意志的天的觀念還有某些殘餘；二是天人感應說泛濫，把天動氣應人發展為天用異常天象譴告人。」<sup>150</sup>天譴論的產生背景和政治有密切關係。一方面統一國家君主要求占星家對災異現象作出解驗，另一方面大臣也可藉由天譴來指陳政事。在中國封建制度下，君王擁有極大的權力，國家治亂很大主因都取決於皇帝統治的好壞。

《荀子·君道》說：「有亂君，無亂國，有治人，無治法。」從西周起中國古代就是一個宗天的社會，君王所懼怕的是天意，只有代天立言才能使君王心生警惕。災異現象是天對君王的警告，一方面告誡君王為政失道，一方面也顯現出天不棄人君。董仲舒對此表示看法，認為：「國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之，不知反省，又出怪異以警懼之，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。」<sup>151</sup>

兩漢以來，天譴說一直具有其影響力，君王為了表示自己受命於天，在發生異象時，也多採用天譴來解釋。漢成帝建始三年發生日蝕，成帝因此下詔徵求諫言，說：「蓋聞

<sup>148</sup> 見於《春秋繁露·人副天數》。

<sup>149</sup> 見於《春秋繁露·同類相動》。

<sup>150</sup> 陳美東，《中國古代天文學思想》，頁 435。

<sup>151</sup> 見於《漢書·董仲舒傳》。

天生眾民不能相治，為之立君以統理之。君道得，則草木昆蟲咸得其所，人君不得，謫見天地，災異屢發，以告不治。」<sup>152</sup>而大臣們也常避諱把災異說成是不祥之兆，也會採用天譴說來解釋異象。

天譴論後來常與天人感應說相結合，《魏書·天象志一》記載：「然則明晦暈蝕，疾余犯守，飛流欵起，彗孛不恆，或皇靈降臨，示譴以戒下，或王化有虧，感達於天路。」天譴論雖然流傳久遠，解釋方法也多為後世採用，但還是有一批人對此說法抱持存疑的態度。《通典》<sup>153</sup>記載在東晉元帝大興元年，有司在一奏議中說「夫警誡之事，與其疑而廢之，寧順而行人」，這也表達出很多人的看法。

## 第二節 董仲舒學說與占星思想的相互影響

從中國學術來看，陰陽五行說廣泛被運用在各個領域之中，鄭芷人先生稱它為中國學術的「一般系統理論」<sup>154</sup>。首先把陰陽五行說引入儒家的學者就是漢代今文經大師董仲舒，班固曾說董仲舒：「始推陰陽，為儒者宗」，向武帝進對策《天人三策》，提出「《春秋》大一統」和「罷黜百家，獨尊儒術」的主張。同時提出「天人感應」理論，不但成為漢代哲學的基礎理論，更影響中國哲學與社會超過兩千年。

董仲舒「治《公羊春秋》，始推陰陽」，可見其思想基礎源自陰陽學說。章啟群先生認為「董仲舒全部思想中，其核心觀念與占星學密不可分，可以說是鄒衍學派思想的

---

<sup>152</sup> 見於《漢書·成帝紀》。

<sup>153</sup> 唐杜佑撰，完成唐德宗貞元十七年，歷時三十餘年。記錄上起黃虞時代，下迄唐玄宗天寶末年的典章制度之沿革，是中國史上第一部體例完備的政書。

<sup>154</sup> 一般系統理論(General systems theory)由生物學家馮·貝爾塔蘭菲(Ludwing von Bertalanffy)提出，認為一切有機體必須從發揮職能來解釋，不能單從物理和化學的觀點去了解。不同學術領域中，存在許多同構定律(Isomorphic Laws)，在不同的系統皆具有效性，因而影響多種不同的領域。見於鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，頁 413-475。

一個邏輯演進、整合創新，甚至將之推向極致。換句話說，漢代人把與占星學——陰陽五行說運用在哲學上，董仲舒是最典型的代表。」<sup>155</sup>

《公羊傳》為中國古代經書之一，相傳是戰國齊人公羊高所作。起初用口說方式流傳，西漢景帝時公羊壽和胡毋生一起將《春秋公羊傳》著於竹帛上。《春秋公羊傳》主要內容在指導現實政治，漢孝景時董仲舒擔任《春秋》公羊學博士，勤奮治學，《漢書·董仲舒傳》形容他「三年不窺園」、「進退容止，非禮不行，學士皆師尊之」。董仲舒把《春秋》視為解釋宇宙萬物和人類社會的寶典，並說「《春秋》推天施而順人理<sup>156</sup>」。

董仲舒治公羊學的原始初衷，是為漢帝國政治制度建立系統，因此提出《春秋》大一統的說法，《漢書·董仲舒傳》說：「《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。」《春秋》特別重視一統的觀念，董仲舒認為一統是天經地義，也是衡量一切學術和思想的基礎，因此提出「罷黜百家，獨尊儒術」的主張。

董仲舒認為「以古准今，壹何不相逮之遠！安所繆戾而陵夷若是？意者有所失於古之道與？有所詭於天之理與？」<sup>157</sup>意指國家的國家的政治體制和意識形態需一致，不能墨守成規，一昧的延用舊朝體制。馮友蘭先生進一步解釋：「照董仲舒的說法，一個新的朝代，必須改正。……「改正」所以承「天統」，一種「正」承一種「天統」之氣，能夠「統致其氣，萬物皆應而正。」<sup>158</sup>

董仲舒除了推崇公羊學之外，思想重點則在陰陽五行，其著作《春秋繁露》關於《春秋》公羊學共有十九篇，談論陰陽五行說共有二十七篇，可見這兩個思想對其影響之大。

《漢書·五行志》記載：「仲舒治國，以春秋災異之變推陰陽所以錯行，故求雨，閉諸

<sup>155</sup> 章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》，頁 239。

<sup>156</sup> 見於《春秋繁露·竹林》。

<sup>157</sup> 見於《漢書·董仲舒傳》。

<sup>158</sup> 馮友蘭，《三松堂全集》第九卷，河南，人民出版社，2001 年，頁 81。

陽，縱諸陰，其止兩反是；行之一國，未嘗不得所欲。」縱合以上，董仲舒提出具體的做法是「改正朔，易服色，一統紀，明法度」<sup>159</sup>，更整合改造鄒衍的「五德終始」說，提出「三統」、「三正」的理論。

鄒衍的「五德終始說」根據五行相生相剋的原理，認為每個朝代都和五行之一相對應，興盛衰亡都是依此原理。侯外廬先生指出此說法有矛盾之處，認為「王者的興廢，不是由於「天」的自由意志，而是由於五行相剋之理」<sup>160</sup>。關於此點，董仲舒提出「三正」、「三統」說來彌補。曾在《春秋繁露·三代改制質文》中提及，認為夏建寅，為正黑統；商為丑，為正白統；周建子，為正赤統。而漢不是接續秦而是周，主張漢要和夏相通，沿用正朔、服色，漢是黑統建寅，應以正月為歲首。又用五德說定服色，認為漢是土德，應以黃為服色。由此可知董仲舒的「三統」論源自鄒衍，理論的思想基礎便是陰陽五行說。

《春秋》公羊學的另一特色就是談論災異。《春秋》記載關於災異之事多達一百二十二次，包括地震、日蝕、雨雹、大水、蟲災、山崩、火災等，其中日蝕災異便有三十二次。董仲舒用陰陽思想來解釋《春秋》，為天道人事相互影響之說呈現新樣貌，更進一步發揮公羊學，建構災異論的系統。《春秋繁露·必仁且知》說：「凡災異之本，盡生於國家之失，國家之失乃始萌芽，而天出災害以遣告之，遣告之而不知變，乃為怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。」董仲舒認為「臣下上僭，不能禁之，日為之食<sup>161</sup>」，日月蝕的天象就是一種災異。

<sup>159</sup> 見於《漢書·董仲舒傳》。

<sup>160</sup> 侯外廬，《中國思想通史》第二卷，上海，人民出版社，2011年，頁86-87。

<sup>161</sup> 見於《春秋繁露·王道》。

早在《尚書·洪範》就提過災異的觀念：「九疇也，初一曰五行；次二曰敬用五事。」宋蔡沈注：「此九疇之綱也，在天惟五行，在人惟五事，以五事參五行，天人合矣。」<sup>162</sup>五事指的是君王貌、言、視、聽、思五種行為，如果不恰當，就會引起五行變化，四季失常。董仲舒又把五事和天地結合在一起，認為「人主以好惡喜怒變俗習，而天以暖清寒暑化草木。喜怒時而當，則歲美；不時而妄，則歲惡。天地人主一也。」<sup>163</sup>認為君王喜怒賞罰不明就會造成歲凶或亂世，自然災害和社會動亂是一致的。又說：「世治而民和，志平而氣正，則天地之化精，而萬物之美起。」<sup>164</sup>言下之意就是統治者修身養性的重要性，君王心平氣和，自然能符合天地之氣，萬物皆太平，也不會有災異發生了。

董仲舒將他所提出的思想，與陰陽五行說和災異思想相互結合，提出進一步理論，說：「天者群物之祖也，故遍覆包函而無所殊，建日月風雨以和之，經陰陽寒暑以成之。故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。」<sup>165</sup>董仲舒的這些學說後來也成為兩漢思想的主流，無疑使兩漢思想內在完成一統。侯外廬先生指出：「從思想史而言，董仲舒執行了這樣的任務，他給新宗教以系統的理論說明，把陰陽五行說提到神學的體系上來，把「天」提到有意志的至上神的地位上來，把儒家倫常的父權和宗教的神權以及統治都的皇權三位一體。總起來說，董仲舒完成了『天』的目的論。」<sup>166</sup>

董仲舒的貢獻不僅是使漢帝國在政治制度上完成一統，在思想上也完成一統。把先秦以來中國人所重視的天、災異論、天譴論等課題，巧妙的運用陰陽五行貫穿其中，進行分析解構，既發揚傳統又大膽創新，落實「以《春秋》災異之變推陰陽以錯行」。

<sup>162</sup> 見於(宋)蔡沈，《書經集傳》。

<sup>163</sup> 見於《春秋繁露·王道通三》。

<sup>164</sup> 見於《春秋繁露·天地陰陽》。

<sup>165</sup> 見於《漢書·董仲舒傳》。

<sup>166</sup> 侯外廬，《中國思想通史》第二卷，頁 89-90。

在董仲舒對於天的論述，可以從三個方向來探討：自然天、人與天和天人感應。馮友蘭先生說：「董仲舒吸收了戰國以來的陰陽五行的思想，虛構了一個世界圖式，以說明他所認為是自然和人類社會的秩序及其變化的規律。」<sup>167</sup> 依照這個世界圖式，董仲舒認為宇宙是一個有機的結構，天地是輪廓，五行是間架，陰陽則是游走間架之間的兩股力量。從空間的角度想，木、火、土、金、水各居東、南、中、西、北五方，像個支柱支撐宇宙；從時間角度想，五行中的木、火、金、水分別代表春、夏、秋、冬四個節氣。根據上述概念，董仲舒提出「天人感應」理論。關於五行的論述在《春秋繁露》中就有九篇<sup>168</sup>之多，可見鄒衍對其影響甚巨。

在董仲舒對天的主張，首先認為天是自然的天，這個天是道義的化身，等同於天道。《春秋繁露·順命》說：「天者萬物之祖，萬物非天不生。」又說：「天高其位而下其施，藏其形而見其光。高其位，所以為尊也；下其施，所以為仁也；藏其形，所以為神；見其光，所以為明。」董仲舒對於自然天的看法，保有古代的天道思想。

接著董仲舒又將這樣的天道思想摻入陰陽五行，在《春秋繁露·官制象天》說：「天有十端，十端而止已。」十端指的是天、地、陰、陽、木、火、土、金、水和人，這十端是構成宇宙的基本元素，這樣的天不但是宇宙的化身，還是萬物的主宰，由於陰陽五行之氣運行，使得這個天有意志、有情感。董仲舒還說：「天地之間，有陰陽之氣」，指的就是陰陽之氣充滿在宇宙之中。因此萬物與陰陽之間的關係就好比天意的代言者，人們也可以從陰陽五行來了解天的意志。此為董仲舒主張的自然天的概念。

---

<sup>167</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》，第三冊，上海，人民出版社，1998年，頁54-55。

<sup>168</sup> 包括〈五行對〉、〈五行之義〉、〈五行相生〉、〈五行相勝〉、〈五行順逆〉、〈治水五行〉、〈治亂五行〉、〈五行變數〉、〈五行五事〉共九篇。

了解天之後，董仲舒進一步討論人和天的關係，認為天為人之本，天主宰萬物，而人是萬物中最為珍貴的。他認為「天地人，萬物之本也。天生人，地養之，人成之。三者相為手足，合以成體，不可一無也。」<sup>169</sup> 從董仲舒的觀點來看，我們不難想像天扮演著等同父親的角色給予人生命，地就像母親般孕育著人，人是在天地陰陽調和狀態下滋養成長。

在人之中又屬王最珍貴，天子就是天之子，是聖人的代表，接受天命效法天道來治理群眾，身為君王更要實行仁道。《春秋繁露·離合根》說：「為人者法天之行，是故內深藏所以為神，外博觀所以為明也，任群賢所以為受成，乃不自勞於事，所以為尊也，泛愛群生，不以喜怒賞罰，所以為仁也。」因此天對於人的示警，此處的「人」主要指的是君王。

從董仲舒的理論來看，其所關心的重點是人，天和人的關係高於其他萬物與天的關係，認為人的內在與天是相同的。他說：「以類合之，天人合一」、「天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也」，又說：「天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也。」天有五行，人有五臟；天有四時，人有四肢；天有晝夜，人有醒眠；人體有三百六十六個骨節，對應一年三百六十六天；十二個大骨節也與十二月分對應。因此人的身體就是天的副本。

除了外在形體，同時認為人的內在意志情感也與天符。《春秋繁露·為人者天》記載：「人之血氣，化天志而仁；人之德行，化天理而義。人之好惡，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四時。」人從外在肉體到內在精神，都是天的副本。董仲舒給予人仁義道德規範，而這些都與天相連。他進而將這種關係推展到社會制

---

<sup>169</sup> 見於《春秋繁露·立元神》。

度、倫理關係之中，也就是將五行相生的順序，落實在父子、君臣、夫婦、長幼、朋友的五倫關係裡。在這樣嚴謹的天人結構中，順天命者昌，逆天命者凶，因此人需時時依照天理來調節自己的內外行為，使情感志都符合天理，才能安身立命。

從董仲舒「人副天數」的理論中可以理解，人是依照天所安排的樣貌所呈現。換個角度我們可以反思一件事：人等同在反映著天的結構，從自然界中都可以看到人的本質表現。因此人依附天，天也依附人。對此馮友蘭先生提出精闢的看法：「在董仲舒看來，人是宇宙的縮影，是一個小宇宙。反過來也可以說，宇宙是人的放大，是一個『大人』。他實際上是把自然擬人化了，把人的各種屬性，特別是精神方面的屬性，強加於自然界，倒轉來再把人說成是自然的摹本。」<sup>170</sup>

以天是一個大人來看，天何嘗不是人的副本？自然成了人的對應物，自然界包涵天和地的一切現象，變成是人類行為的感應，如果用這個論點來解釋天人感應，相較於災異說或天譴論合理自然多了。

從以上論述可見，董仲舒以鄒衍的陰陽五行說為基礎，建構一套嚴謹的「天人感應」理論系統。鄒衍所擅長的是「談天衍」，「天衍」指的就是宇宙的演化過程，這當然也包括在天空中的日月星辰各種天象，因此陰陽五行說理當會將天空中發生的現象一併做解釋。觀天象占星辰的宇宙觀，自然而然融入董仲舒的思想之中一點也不足為奇。

如果從政治角度來看，董仲舒的「天人感應」理論，很明顯是在為統治者服務，他位居《春秋》公羊學博士，《公羊傳》從《春秋》延續「大一統」的尊王思想，董仲舒提出《春秋》大一統的主張，適時符合武帝期待所提出的完整理論。如果從哲學的自然觀角度來看，那麼「天人感應」則是先秦樸素天人觀的進化。以先秦的論點來看，天的

---

<sup>170</sup> 馮友蘭，《中國哲學史新編》第三冊，第 66-67 頁。

主張大於人，災異現象是天對人的警告，天處於較高的位置，人是天的從屬；在董仲舒理論中的天和人傾向對等，是一種「同類相動」、彼此副本的存在關係。

東漢章帝建初四年召開白虎觀會議，將會議結論作成《白虎通義》，董仲舒的理論自此被視為正統法典被固定下來，成為漢代思想的範本，此後讖緯學說依此大行其道，可視為災異之說的變形延伸。侯外廬先生指出：「讖緯的中心思想，是陰陽五行，是災異禎祥，這正是極合漢代經學家的脾胃的。」<sup>171</sup>讖緯的內容龐大複雜，舉凡釋經、天文、曆法、神靈、原理、史事、文字、典章制度等……包羅萬象。讖緯對於星空的描述也把占星學推向極致，王莽以外戚身份藉由讖緯符命之說奪取政權就是最好的例子。

### 第三節 王充對天人感應說的批判

王充是東漢時期著名的哲學家、思想家和批評家。立論以道家「無為自然」為宗旨，認為「天」是天道觀的最高範疇，是漢代道家思想家重要的承傳者與發展者。王充十分推崇西漢末年文學與思想家揚雄，讚他「妙極道術」，秉承其「尚智」<sup>172</sup>精神，進而發展成更強烈普遍的批評態度。王充代表作《論衡》在表達「疾虛妄、求真實」的主張，以批判整個古代思想著稱，與天人感應說形成對立之勢。

王充生於兩漢交接之際，在那個時代整個思想受董仲舒影響甚深，儒生們把「天人感應」論發展成迷信的宗教，對自然和社會現象做出很多穿鑿附會的解釋，圖讖屢出、妖言惑眾甚囂塵上。從西漢末年古文經學家劉歆成為王莽篡位的工具一事來看，再清楚也不過了。王充正是處於這樣一個混亂時代，自然會重新審視加以批判。

---

<sup>171</sup> 侯外廬，《中國思想通史》第二卷，頁117-118。

<sup>172</sup> 揚雄提出「尚智」理論，認為「智」是成為聖哲的必要條件。其著作《法言·修身》說：「天下有三門：由於情欲，入自禽門；由於禮儀，入自人門；由於獨智，入自聖門。」

侯外廬先生說：「王充的時代，正是封建統治階級的支配思想和統治政策變本加厲的時代。……已經由西漢武帝的罷黜百家子學，獨尊六藝之科、孔子之術，變而為東漢光武帝的宣布圖讖於天下；已經由經今文學家董仲舒的推演災異的神學體系的御用，變而為讖緯之術的露骨神權思想的御用。」<sup>173</sup> 胡適先生提出更直接的批評：「漢代的大病就是『虛妄』。漢代是一個騙子時代。那兩百多年之中，也不知造出了多少荒唐的神話，也不知造出了多少荒謬的假書。王莽、劉歆都是騙子中的國手。讖緯之學便是西漢騙子的自然產兒。」<sup>174</sup> 王充的批判，就是針對這些沒有任何客觀事實依據的「虛妄」。

為什麼漢代的知識分子，會從先秦諸子百家學說走向讖緯之說呢？漢武帝雖然罷黜百家、獨尊儒術，但骨子裡卻非常相信道士迷信之說，因「巫蠱之禍」把太子和皇后都殺了，可見其迷信程度。直至哀帝、平帝、王莽，簡直就是一個災異符端的迷信時代。王莽稱帝時利用天人感應的迷信，假造預言的符命，後來光武中興也是利用圖讖。如此可見圖讖之說似乎瀰漫在兩漢之間。

還有另一個現象也是漢代儒者走向讖緯之說的推手，就是天文星象的發展。在王莽時代以劉歆的《三統曆》<sup>175</sup> 做為觀察天象的範本，光武帝即位後立刻有學者請求修改曆法，在章帝、憲帝時期《四分曆》<sup>176</sup> 和《三統曆》互相競爭激烈，誰的效驗成果佳，誰就可以署理弦望月食官。而王充著書的年代，正是《四分曆》與《三分曆》戰火延燒最熾熱的時期。

---

<sup>173</sup> 侯外廬，《中國思想通史》第二卷，頁 251-252。

<sup>174</sup> 黃暉，《論衡校釋》，北京，中華書局，1996 年，頁 1274。

<sup>175</sup> 西漢劉歆依《太初曆》修訂而成，屬於陰陽曆。《三統曆》的三統，即天統為夏朝、地統為商朝、人統為周朝。

<sup>176</sup> 《四分曆》創立於周考王十四年(公元前 427 年)，以 365 又 1/4 日為回歸年長度來調整年、月、日周期的古代曆法。東漢天文學家編欣、李梵依此重新編纂《四分曆》，又稱《後漢四分曆》。

讖緯是災異的延伸，災異是董仲舒主持《春秋》公羊學的主要內容之一，是以陰陽五行和天象為基礎理論，從脈絡來看，讖緯也是陰陽五行和天象的衍生物。因此王充的「虛妄」，其實就是對董仲舒源自鄒衍陰陽五行說和宇宙論的直接批判。《論衡》中批判「天人感應」的有《變虛》、《異虛》、《感虛》、《福虛》、《禍虛》和《雷虛》六篇，從根本上批判董仲舒的有《寒溫》、《遣告》、《變動》和《招致》四篇。

對於占星學的批評，《論衡》中就多達數十篇<sup>177</sup>，認為鄒衍學說危言聳聽，言論虛妄。傳說「鄒衍之呼而降雪」，以及「鄒衍吹律，寒谷復溫」，王充《論衡·變動》批評：「一鄒衍之口，孰與屈原？見拘之冤，孰與沉江？……鄒衍之言，殆虛妄也。」而王充之所以會批評鄒衍學說，正因為他自己也是天文學家，有屬於他自己的天體理論。

〈談天篇〉是專論「天」的篇章，對於天的問題王充主要是在批判什麼呢？王充認為的天是「天體」和「氣」的結合，〈談天篇〉：「天地，含氣之自然也。」。天是沒有意志的和目的的客觀實體，因為天「不生不死、自然無為、於物無所求」，不會有賞善罰惡的行為。王充運用自然說等於直接否定了「意志之天」的說法。他還吸收了道家的「天道」思想，以「道」為法則，認為「黃老之家，論說天道，得其實也。」

「天道」在王充看來，它是一種自然界規律運行的變化，「自然無為」是主要的特徵。因為天體的運行是自然無為的，種種現象也是自然而然的發生，並不是外外界人的結果。王充認為「天」是有形的實體物質，在〈雷虛篇〉中描述天是：「平正，四方，中央高下皆同」，又〈談天篇〉說：「天乃玉石一類也」，指出天是一種實際存在的物質，因此推論出「天道無為」的論點。

---

<sup>177</sup> 包括：〈怪奇〉、〈變虛〉、〈感虛〉、〈福虛〉、〈禍虛〉、〈龍虛〉、〈雷虛〉、〈講端〉、〈指端〉、〈是應〉、〈談天〉、〈說日〉、〈答佞〉、〈明粵〉、〈感類〉、〈驗符〉、〈紀妖〉、〈譏日〉、〈卜筮〉、〈辨崇〉、〈詰術〉、〈祀義〉、〈祭意〉共二十四篇。

關於宇宙的現狀，〈祀義篇〉說：「夫天者體也，與地同。天有列宿，地有宅舍。宅舍俯地之體，列宿著天之形。」在他看來，天如同一個蓋子般高掛在天空中，星辰就附著在上面，就像房子附著在地上一樣，萬物正是如此生長在天地之間，並認為天和地是等距離的。王充承襲西周天尊地卑、天圓地方，天像一個圓鍋蓋在大地上的「蓋天說」，用來反駁鄒衍宇宙觀的「大九州說」。對於日月星辰天體運行的現象，王充也提出看法。認為日出日落、冬日短夏日長日等自然天象，認為「日月合於晦朔，天之常也」；日蝕月蝕的現象，和陰陽兩氣的強弱也無關。

鄒衍學派把占星學、天體運行的規律活動，和天道觀融和在一起談論，經過董仲舒的詮釋、讖緯之說的附會，的確容易使古代人誤信占星學就是一門可靠的天文知識，以為藉由對天象的瞭解就能掌握天道。以王充身為思想家和天文家的角度來看，天體運行和社會政治是截然不同的兩個概念，因此《論衡》才提出「疾虛妄、求真實」的主張，清楚的將兩者做了切割。

對於董仲舒的災異說，王充也加以撻伐。視「天人感應」、「陰陽符驗」為虛妄的無稽之談，以王充對天的主張來看，天與人之間是無法感應的，更遑論進行對話、溝通了。《論衡·自然》說：「何以知天之自然也？以天無口目也。」對於災異之說嗤之以鼻，《論衡·譴告》指出：「論災異者，謂古之人君為政失道，天用災異譴告之也，此疑也。夫國之有災異也，猶家人之有變怪也。有災異，謂天譴告人君，有變怪，天復譴告家人乎？」

董仲舒採災異之說，本來用意是拿來告誡統治者，但就王充看來這種些虛妄之言是不具說服力的，因為天道是自然界一種運行的規則、自然無為的，「夫天道，自然也」，絕對不可能對社會政治做出任何干預的行為。根據自然變化的規律做出判斷，是符合實

際生活的。做為一國之君不應事事仰望天，最關鍵的還是要自省，不要推卸責任，與其相信災異之說，不如聽從臣子的諫言，時時修正為政之道。

在「天人感應」思想籠罩下，大多數人還是相信禍福是天對人的回應，王充在〈虛福篇〉中提出反駁：「世論行善者福至，為惡者禍來；福禍之應，皆天也。人為之，天應之。……斯言或時賢聖欲勸人為善，著必然之語，以明德報。如實論之，安得福祐乎！」如果人的善惡行為和禍福有關，這種關係是否由天來保證呢？王充是全盤否認的，他不認為禍福和人的善惡行為有任何關聯。〈虛禍篇〉中說：「案古人君臣困窮，後得通達，未必初有惡，天禍其前；卒有善，神祐其後也。……然一成一敗，一進一退，一窮一通，一全一壞，遭遇適然，命時當也。」王充認為一切的得失成敗，都歸於「命」，是偶然的遭遇，個人行為的善惡或道德實踐，是無法保證個人的禍福。他認為人格的培養，才是國家社會穩定的根基。強調「命」和「運」也成了王充思想中一大特色。

王充認為天的本性就是「自然無為」，天透過「氣」創造萬物，天地之間的生物，不是為了任何目的而產生，萬物是在自然之氣下偶然自生的。所以〈說日篇〉：「天地并氣，故能生物。」因為偶然，有些成為人，有些成了禽獸，所以「人不能以行感天，天亦不隨行而應人」。雖然人之成為人是偶然的，王充卻認為人的壽命與外在形象卻不是偶然的，從出生之際，每個人的稟氣就有後薄之分，決定不同的才智、品性，更決定了一生的貧富貴賤榮辱，受到所稟的星象影響。《論衡·命義》：「天有百官，有眾星，天施氣而眾星布精，天所施氣，眾星之氣在其中矣。」人這種天生的狀況，透過後天的教育是可以改變的，他在〈率性篇〉說：「其善者，固自善矣；其惡者，故可教告率勉，使之為善。」

王充所批判的實際上是漢代的思想主流，他認在理性分析判斷之後，還需透過經驗的驗證，一個理論才能成立。《論衡·對作》：「論則考之以心，效之以事；浮虛之事，輒立證驗。」王充基於邏輯和驗證的觀點，對董仲舒的「天人感應」和讖緯之說進行批判，即便如此，他所提的陰陽之氣和神鬼之說，同樣也無法用經驗來驗證。談論人的壽命和富貴時，認為是由人出生時所稟的星象來決定，《論衡·命義》：「天施氣而眾星布精，天所施氣，眾星之氣在其中矣。人稟氣而生，含氣而長，得貴則貴，得賤則賤。」由此可見，星象之說也無法完全從王充的思想中剔除開來。

雖然兩漢在董仲舒的思想席捲之下，天人感應說風行了兩百多年，王充對鄒衍學派、董仲舒的理論和讖緯之說鞭辟入裡的批判，把天文學、占星學、哲學、政治做了清楚的切割，這是王充學說裡一大特色，也開啟中國繼漢代之後，哲學思想發展的另的一條路徑，成為一重要先趨。

## 第五章 兩漢經學與占星思想

### 第一節 兩漢經學思想的背景

春秋末期到戰國時期，是諸子百家大放異彩的時代，緣由正因宗法秩序解體導致禮崩樂壞。貴族階級中的士出走到民間設立私學、講經立著，學術開始走向民間。戰國時各國君主禮賢下士，對學術政策採寬容的態度，各種不同觀點的著作如雨後春筍般的湧現。學術自由發展最大的影響，就是帶動了對社會的思考和人生的反省，「百家爭鳴」自由爭論的局面，促使中國在思想發展上的大躍進。

諸子百家對於學術發展的貢獻，在文學方面有屈原的《楚辭》、《離騷》、《九歌》；歷史方面有左丘明的《左傳》，是編年史學的里程碑；醫學方面出現最早的醫典《黃帝內經》，運用陰陽五行解釋病理；物理學方面有《墨經》，記載當時應用的知識和技能；天文和數學方面有《周髀》，記載東周時期的天文和數學成就；占星學方面有甘德、石申的《歲星記》、《天文星占》、《石氏星經》，在天文曆法方面已達很高的水準。

漢是歷經春秋、戰國分裂數百年之後厥起的大國，因此漢代初期思想較趨向休養生息和穩定政治。漢初思想以道家思想為基礎、採黃老學說，以政治為基本關懷的思想涵蓋在整個漢代。司馬遷在《史記·自序》中說：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」可見當時的黃老之學，是以道家思想為基礎，結合陰陽、儒、墨、名、法家長處，來解決現實的狀況。

孔子曾刪定「六經」，漢代稱「六藝」，指的就是《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，其中《樂》到了漢代已佚失，只剩「五經」。經學從西漢初年歷經

一甲子到武帝「獨尊儒術」，才算是真正的確立。兩漢經學於後代影響深遠，代表的不僅是那個時代的思想和理論，還被視做為整個漢代的學術結晶、後世經學的濫傷，被稱為「漢學」。從漢代的歷史發展來看，陳來先生認為「經學出現的前提是漢王朝運用國家的力量把歷史上自然形成的文明經典宣佈為國家經典、設立博士制度專門研究，於是『五經』成為國家政治、法理、意識形態的根據。」<sup>178</sup>

武帝設立五經博士，使用漢代文字整理書寫，稱為「今文經」；景帝之後，陸續在孔壁等處發現用戰國文字書寫的五經文本，稱為「古文經」。古文經和今文經在內容上，最大的相異處是篇章不同，例如武帝時期在孔壁發的的《尚書》，比漢初所傳的《尚書》多十六篇。在學術研究精神方面，兩者的差異是：今文經注重政治和歷史哲學的思想發展，強調經世致用，缺點是與當時的讖緯結合而蒙上神秘色彩；古文經注重文本的章句訓詁和典章的解釋，強調歷史還原和文化傳承，缺點是過於煩瑣和不易應用。

即至東漢，章帝建初四年召開白虎觀會議，匯集太常、將、大夫、博士、議郎、郎官及諸生、諸儒，講議五經異同，試圖揉合今、古文經。東漢末年，古文經學家鄭玄遍注群經，彙整今、古文經，成為漢代經學的集大成者。歷經這兩次系統化的統整，對於今、古文經後續的發展，具有一定的意義，也是「漢學」之所以能影響深遠的緣由。

若深入理解可發現，兩漢經學和「五經」在本質上還是有明顯的差異，章啟群先生認為「兩漢經學通過對於宇宙萬物的解釋，建構了全新的宇宙觀——天人範式。」<sup>179</sup>顧頡剛先生指出「漢代人的思想骨子，是陰陽五行。無論在宗教上，在政治上，在學術

---

<sup>178</sup> 陳來，《中華文明的核心價值》，頁 120。

<sup>179</sup> 章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》，頁 158。範式(Paradigm)，是美國哲學家托馬斯·庫恩於 1962 年在其著作《科學革命的結構》中所提出的理論，認為每個科學的發展階段都有特殊的內在結構，體現這種結構的模型即範式。

上，沒有不用這套方式的。」<sup>180</sup> 為什麼在先秦已出現的陰陽五行學說在當時儒道等各家之間沒有發酵，反而對漢代發生巨大影響？章啟群先生認為「由於鄒衍學派整合了早期的陰陽五行說與新興的占星學，使得陰陽五行和占星學的發展相得益彰。」<sup>181</sup> 換言之，透過占星學的觀測驗證，使陰陽五行學說在天象理論中找到發揮的空間，而鄒衍的宇宙論「大九州說」恰如其分的演繹了這樣的天人範式。

鄒衍學派的陰陽五行說和宇宙論能在漢代發揚光大，換個角度思考，它也代表是時空背景需求下的產物。春秋戰國是個很混亂的年代，戰爭迭起，對於各國的諸侯百姓而言，在心靈上莫不冀求有個依歸的方向，人們因此迷信巫術和宗教，用《易經》來解釋天象的算命之術蔚為風潮，這種融和原始信仰和天象的學說，演變成為占星學。以漢代初期的統治者而言，看盡數百年的紛擾及對穩定政治的渴求，這樣雜揉占星學的陰陽五行說適時登場，對於開啟漢代傳統學者觀念而言是個敲門磚，因此我們不能分割占星學而只論陰陽五行對漢代學術、政治和宗教各方面的影響。

## 第二節 五經受占星思想的影響

漢武帝設立五經博士，博士下又有弟子，共同傳習經書，並分成若干流派。武帝時的博士共有七家。經學研究日益興盛，到東漢光武帝，已有十四家博士。據《後漢書·儒林列傳》記載：「於是立五經博士，各以家法教授，《易》有施、孟、梁丘、京氏，《尚書》歐陽、大、小夏侯，《詩》，齊、魯、韓，《禮》，大、小戴，《春秋》嚴、顏，凡十四博士。」這十四家都屬於今文經學，官學地位一直保持到東漢末年。五經博士的設立，確立了儒學和儒學經典的權威地位。

《易經》被儒家尊為「五經」之始，其成書的年代和作者，自秦漢以來就眾說紛紜，

<sup>180</sup> 顧頡剛，《漢代學術史略》，河南，人民出版社，2008年，頁1。

<sup>181</sup> 章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》，頁159。

《易傳》是目前現存最早記載《易經》成書年代和作者的，並做系統化的詮釋，後人把《易傳》和《易經》合稱為《周易》。漢代之後的兩千多年來，《易傳》在實質上的影響已超過《易經》本身了。《周易》涵蓋內容之廣泛，包括原始巫術、天文學、數學、史學、哲學、文學藝術等等，嬗遞中華文化的思維方式與價值理念，不愧為「五經」之首。

中國古代人普遍認為觀察天象和人事之間是有關聯性的，以宇宙論和認識論來說，這就是象的概念。《易·繫辭上》說：「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月。」指的是天地之間一切現象的變化，不會超過陰陽和四季的變化。因此古代天文占星學家所關注的對象，是天象和天象所隱喻的天道。

《說文解字》對象的解釋為「南越大獸」，大獸要如何和現象、卦象聯結起來呢？原來從商代以後，大象逐漸南遷，北方很難再見到，因此象成為人們心中想像的圖案。從《易·繫辭下》中可見：「象者，像也。」象所表達的另的一個層面是意念，就是指人的心靈對外物的領會、心中所投射的對象。

是故「仰則觀象於天，俯則觀法於地」，就占星來說，抬頭觀察再做記錄是重要的工作；在《易·繫辭上》中我們也可以見到相同的概念：「天垂象，見吉凶，聖人則之」，指的是聖人應當仔細觀察天象的改變，效法天象。這些都是象的表現。象側重的是共通性和關聯性，看到某些現象的發生，引動內在的反省，對中國古代人來說是很普遍的想法，因此日月星辰天體運動的天象，他們關心的重點在於對地上人事的連結及具體實踐做法。

古人觀察象之後做記錄、舉行儀式問事情吉凶，其做法幾乎和占星學家一致，在此列舉兩種方法。〈繫辭上〉記載：「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人。探蹟

所隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善蓍龜。」另還有一種扚蓍草來推算卦象的方法，稱為「大衍之數」。〈繫辭下〉記載：「大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，卦一以象三，揲之以四，以象四時，歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後後。」其中以象四時，指的就是取四隻蓍草的這個動作，象徵四季。蓍龜、蓍草都是古代的取數占象的方法，除了儀式深具意義之外，甚至規定蓍草長度為「皇族九尺，平民三尺」，可見古代對此慎重嚴謹的態度。

《易經》中值得關注的還有一個焦點，就是用符號來取象。代表的符號是陰爻「--」與陽爻「—」兩種，指的是日月、陰陽，自下而上交錯排列出三個爻，象徵著「天人地」，上有天、下為地、人在其中，隨著每個位置的陰陽消長，而推衍出八卦，為：乾（☰）代表天、坤（☷）代表地、震（☳）代表雷、艮（☶）代表山、離（☲）代表火、坎（☵）代表水、兌（☱）代表澤，巽（☴）代表風，取陰陽之象來說明自然地形和天象的變化、再取卦占吉凶。天地、日月星辰、山川河流本來就是星象學家觀察的對象，易經使用符號變化來象徵自然界規律的變化，取象做記錄辨吉凶，這和占星觀天象取象有異取同工之妙。

天地人的互感，與時空一體，天地的規律代表人類社會的規律，這也是古代占星的特徵之一。《咸卦·彖》記載：「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」《恆卦·彖》記載：「日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成。」又《乾卦·文言》記載：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。」以上描述的是天地人間的相互關係，《易傳》將宇宙、天地規律和社會發展規律現象三者合一。

《尚書》有人稱之為上古之書，被文史學家認為是中國最早的散文總集，記載當時處理國家大事的公務文書，包括虞、夏、商、周各代的典、謨、訓、誥、誓、命等文獻。李學勤先生指出：「《尚書》本為古代《曆書》，是歷代統治者治理國家的『政治課本』和理論依據。」《漢書·藝文志》記載：《尚書》原有 100 篇，孔子編纂並為之作序，後幾乎毀於秦的焚書。相傳武帝時在孔壁發現古文《尚書》，再由秦博士伏生口授，用今文撰寫《尚書》。宣帝時立大、小夏侯為博士，今、古文《尚書》爭議兩千多年仍沒有定論。

後世有《尚書大傳》解釋著作，但作者和成書時間無法完全確定，目前流傳的輯本以清代學者皮錫瑞的《尚書大傳疏證》較為完整。章啟群先生直言《尚書大傳》之中倡言五德終始說，闡述了占星學思想的核心。<sup>182</sup>例舉書中幾例來做說明：描述天上與地上一體，在地為官，在天為星，自然天象的日月星辰、風雷雨雪和山川雲光都具有占星的意義。相關的內容有：

在璇璣玉衡，以齊七政。《尚書·堯典》

辰星者，北方水精也。《洪範五行傳》

北辰謂之耀魄。《洪範五行傳》

---

<sup>182</sup> 據章啟群先生考證：(清)馬國翰：《玉函山房輯佚書》有《尚書歐陽章句》一卷，《尚書大夏侯章句》一卷，《尚書小夏侯章句》一卷，《尚書馬氏傳》四卷。容祖肇先生說：「〈洪範〉一篇，雖不是箕子所陳，卻是周代的遺書。裡頭說的體徵、咎徵，以及『歲月日時無易，百穀用成，義用明，俊民用章，家用平康。日月歲時即易，百穀用不成，義用昏不明，俊民用徵，家用不寧』。」都是含星占家的見解，開後來《洪範五行傳》的先河。

日者，陽德之母。陽外發，故日以晝明，名曰曜靈。月，群陰之宗。光內影，以宵曜，名曰夜光。月生三日謂之魄，心之大星，天王也。其前星，太子也。後星，庶子也。《洪範五行傳》

五岳皆觸石而出雲，扶寸而合，不崇朝而雨天下。《虞夏傳·禹貢》

其中描述人間君王的具有特殊的星相和功能，相關內容有：

天帝五帝以為相，四時施生，法度明察，春夏慶賞，秋冬刑罰。《周傳·田說下》

明王踐位，則日儺其精，重光以見吉祥。《洪範五行傳》

王者德及皇天，則祥風起。王者德下究地之厚，則朱草生。《周傳·略說下》

帝乃倡之曰：卿云爛兮，禮縵縵兮。日月光華，且復且兮。八伯咸進稽首而和曰：

明明上天，爛然星陳。日月光華，宏於一人。帝乃載歌：日月有常，星辰有行。四

時從經，萬姓允誠。於予論樂。配天之靈。還於賢聖，莫不咸聽。饗乎鼓之，軒乎

之。菁華已竭，褰裳去之。於時乃八風修通，卿云蕪蕪。蟠龍賁信於其藏，蛟龍躡

躍於其淵，龜魚咸出於其穴。《虞夏傳·咎繇暮》

天事恆象，四時對應中時；天事必象，天行有常，逆行則禍亂生。例如：

人君嫉賢疾善，在下謀上，則日蝕雨胞，殺走獸。君道虧，則日蝕，人憤怒，則水

湧溢。陰氣積，則下伐上。《洪範五行傳》

晦而月見西方，謂之朏。朏則侯王其荼。朔而月東方，謂之朏，一謂之側匿。側匿則侯王其肅。《洪範五行傳》

夫子問焉：子何為於《書》？子夏曰：《書》之論事也，昭昭如日月之代明，離離若星辰之錯行。上有堯舜之道，下有三王之義。商所受於夫子，志之於心，弗敢忘也。《周傳·略說下》

談論與陰陽五行、相生相剋、天道隨人、三正三統相關的有：

天一生水，地二生火。天三生木，地四生金。地六成水，天七成火。地八成木，天九成金。天五生土。《洪範五行傳》

五聲，天音也。八音，天化也。七始，天統也。《唐傳·堯典》

天有三統，物有三變。故正色有三。天有三生三死，故土有三王。王持一生死，是故夏以孟春為正，殷以季冬為正，周以仲冬為正。夏以十三月為正，色尚黑，以平旦為朔。殷以十二月為正，色尚白，以雞鳴為朔。周以十一月為正，色尚赤，以半夜為朔。以三月為正者，萬物不齊，莫適所統。……三統者，所以序生也。三正者，所以統天下也。《夏傳·甘誓》

描述與天地感應，四方時中有關的內容，例如：

東方者，何也？動方也，萬物之動也。何以謂之春？春，出也，萬物之出也，故曰東方春也。南方者，何也？任方也。任方者，物四方任。何以謂之夏？夏者，假也。籲荼萬物而養之外也，故曰南方夏也。西方者，何也？鮮方也。鮮，訊也。訊者，始入之兒。始入者何以謂之秋？秋者，愁也。愁者，萬物愁而入也，故曰西方秋也。北方者，何也？伏方也。萬物之方伏。物之方伏，則何以謂之冬？冬者，中也。中也者，萬物方藏於中也，故曰北方冬也。陽盛則籲荼，萬物而養之外也。陰盛則呼吸，萬物而藏之內也。故曰籲吸也者，陰陽之交接，萬物之終始。《唐傳·堯典》

此外，根據《後漢書·儒林列傳》中記載，五經博士中傳授《尚書》的有歐陽、大夏侯、小夏侯三家，下列各舉其中一例來說明他們著作與占星思想相通之處。歐陽生所撰《尚書歐陽章句》：「六宗者，上不及天，下不及地，傍不及四時，居中央，恍惚無有神助，陰陽變化，有益於人，故郊祭之。」夏侯勝撰《尚書大夏侯章句》：「睿璣謂北辰，勾陳極星也，以其魁構之，所指二十八宿為吉凶禍福，天文列舍盈縮之，古各以類為驗。」夏建侯撰《尚書小夏侯章句》：「五行以水為本，其星玄武、婺女，天地所紀，終始所生，水為平准，王道公正。修明則百川理落脈通，偏黨失綱，則湧溢為敗。《書》云：『水曰潤下，陰動而卑。不失其道，天下有道則河出圖，洛出書。』」

《後漢書·儒林列傳》中記載，漢初五經博士中傳授《詩》的有齊、魯、韓三家，齊指轅固生，魯指申培公，韓指韓嬰，三者均為今文經學家。轅固三在景帝時擔任《詩經》博士，代表「齊派」詩派。《齊詩傳》與占星學關係最近，提出「五際」之說，可能受到齊國稷下鄒衍學說直接的影響。與占星相關的內容摘錄如下：

天地設位，懸日月，布星辰，分陰陽，定四時，列五行，以觀聖人，名之曰道。聖人見道，然後知王治之象。故畫州土，建君臣，立律曆，陳成敗，以視賢者，名之曰經賢者。見經然後知人道之務，則《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《禮》、《樂》是也。《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異，皆列始終，推得失，考天心，以言王道之安危。至秦乃不說傷之以法，是以大道不通，至於滅亡。五際，卯酉午戌亥也。陰陽終始，際會之歲於此則有變改之政也。五際之要，《十月之交》篇知日食地震之效，昭然可明。猶巢居知風，穴處知雨。人氣內逆則感動天地。天變見於星辰日蝕，地變見於奇物震動。所以然者，陽用其精，陰用其形。猶人之有五臟六體。五臟象天，六體象地。故臧病則氣色髮於面，體病則欠申動於貌。推災度曰建四始五際，而八節通汛曆樞曰午亥之際為革命。卯酉之際為改正辰為天門出八侯聽。卯，天保也。酉，祈父也。午，采芑也。亥，天明也。大明在亥，四牡在寅，木始也。嘉魚在巳，火始也。鴻在申，金始也。

以上將陰陽、五行、方位彼彼此配置和對應關係說明的很清楚。以五際來說，代表卯酉午戌亥，陰陽和五行在占星中是非常重要的元素，和天干地支相互搭配，代表很多層的意思。上述的五際，如果用五行、方位、陰陽來對應：卯代表東方木屬陰，午代表南方火屬陽，酉代表西方金屬陰，亥代表北方水陰，戌歸在西方金的位置，屬性卻是金中帶土。

陰陽五行學說的觀念被廣泛的運用在中國的不同學術裡，我們可在《黃帝內經》中看到的醫病原理，從五行對應人體的五腑六腑，又以陰陽偏衰將人的體質分為：氣虛、血虛、陽虛、陰虛四種體質。又如星命術中的八字，首重陰陽和天干地支，宮干的陰陽屬性會受節氣影響其強弱，是解釋命盤的依據之一，這些都可視為是陰陽五行對應自然天象的應用之術。

先秦時期的《禮記》是以單篇行式流傳，後被收入在儒家的「記」文之中，成為經師在講解《禮》時的主要內容。至於《禮記》由誰編纂而成，目前也無定論。現存的「三禮」中，一般認為《儀禮》年代最久遠。根據《後漢書·儒林列傳》記載，五經博士傳授《禮》的是大、小戴兩家，現存大戴《禮記》和小戴《禮記》，以後者較受到後人重視，被列入十三經之中。小戴《禮記》中與占星思想相關的篇章有：〈禮運〉、〈樂記〉、〈中庸〉、〈郊特牲〉和〈鄉飲酒〉。列舉其中幾篇為參考。

此外，小戴《禮記》中〈月令〉篇，其中多雜秦制，又博採戰國雜家之說，對於陰陽五行和占星學有詳盡的記載。〈月令〉不是一般簡單的曆法概念而已，是以十二律為經、五行為緯所構成的一種天人模式。五音、五色、五味、五方、十二律皆與天地日月、山川草木、鳥獸魚蟲、鬼神祖先、男女老少交互成一體，並和四季及每個晝夜發生特定的關聯；安排帝王后妃、文武百官、士農工商的生活與勞作，展現當時中國社會的全貌。由此可見，陰陽五行思想至此已發展到十分成熟了。

規範自身行為來符合四季變化的觀念，可追溯到春秋戰國時期，如《左傳·襄公二十六年》：「古之治民者，勸賞而畏刑，血民不倦。賞以春夏，刑以秋冬。」；又如《管子·四時》：「陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大經也，……是故聖王務時而寄政焉，作祀而寄待焉。此三者，聖王所以合天地之行也。」人的行為與天的規律相協

調，才能天平，因此順時施政是一種合乎天地之道的選擇。諸如此類的觀念，大量記載於《左傳》和《管子》之中。

春秋戰國交界之際，陰陽五行、占星學相關的學說興起，但古老天文曆法傳統的農耕形態依然在進行，這兩種思潮衝擊之下，這時期的天文曆法形成一種獨特的面貌，〈月令〉就是處在這樣背景下融合的產物。章啟群先生認為：「〈月令〉在中國古代思想史上具有一種里程碑的意義。它標誌著純粹代表上古農耕社會宇宙觀和意識形態的終結，標誌著中國上古天文學向占星學的轉折，同時還體現了農耕思想與陰陽五行學說和占星學思想的結合。」<sup>183</sup>

《公羊》成書年代不詳，相傳是子夏弟子戰國齊人公羊高所作。東漢戴宏《公羊序》：「子夏傳與公羊高……至漢景帝時，壽乃共弟子齊人胡毋生都著於竹帛，與董仲舒皆見於圖讖是也。」因此當代有些學者認為，《公羊傳》的撰解說出於董仲舒。《公羊傳》中記載許多災異現象，關於：日蝕、月蝕、山崩、旱、雨、霜、雹、宮廷失火、農業歉收等等。例如：庄公二十五年：「六月，辛未，朔，日有食之。鼓用牲於社。《傳》曰：『日食則曷為鼓用牲於社？求乎陽之道也。以朱絲營社，或曰協之，或曰為暗，恐人犯之，故營之。』」昭公十七年：「冬，有星孛於大辰。《傳》曰：孛者何？彗星也。其言於大辰何？在大辰也。大辰者何？大火也。大火為大辰，伐為大辰，北辰亦為大辰。何以書？記異也。」

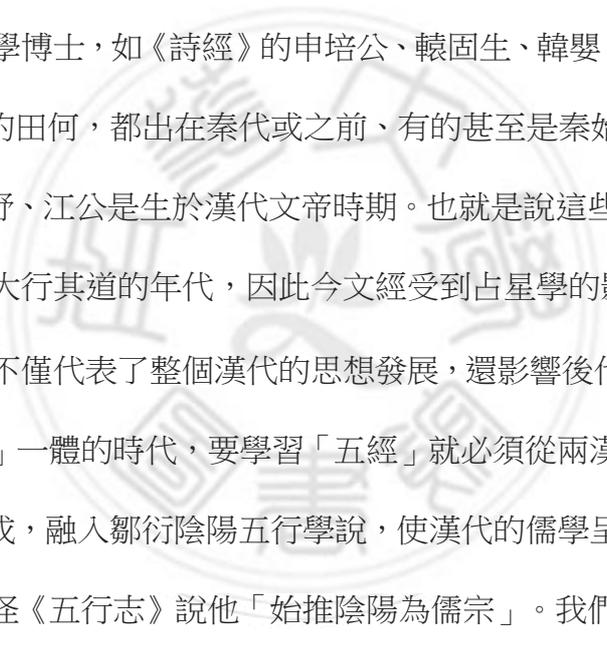
董仲舒在武帝時曾任《春秋》公羊學博士，在其著作《春秋繁露》中闡述《春秋》公羊學就有十九篇<sup>184</sup>之多，內容多與天人感應、陰陽災異相關。清代《四庫全書總目》

<sup>183</sup> 章啟群，《星空與帝國——秦漢思想史與占星學》，頁141。

<sup>184</sup> 包括：〈楚莊王第一〉、〈玉英第四〉、〈王道第六〉、〈滅國上第七〉、〈滅國下第八〉、〈隨本消息第九〉、〈盟會要第十〉、〈正貫第十一〉、〈十指第十二〉、〈重政第十三〉、〈服制像第十四〉、

中記載：「其發揮《春秋》之旨，多主《公羊》，而往往及陰陽五行。」可見董仲舒依據《公羊傳》來闡述他的天人感應理論。

原本的五經《易經》是占卜之書，《詩經》記載上古詩歌總集，《尚書》主要是上古文誥史料的記錄，《禮經》記載上古各種典禮的儀式和行為規範，《春秋》則是魯國的編年史，就內容來看和占星學似乎搭不上關係。秦代焚書坑儒導致官學中斷，直到漢惠帝解除禁令、武帝始設五經博士，才開始重新編纂傳授五經的內容，並融入當時流行的思想學說。

漢初第一代的經學博士，如《詩經》的申培公、轅固生、韓嬰，《尚書》的伏，《禮》的高堂生，《易經》的田何，都出在秦代或之前、有的甚至是秦始皇的博士，只有《春秋》的胡毋生、董仲舒、江公是生於漢代文帝時期。也就是說這些今文經學博士所處的年代，正是鄒衍學說大行其道的年代，因此今文經受到占星學的影響會較為顯著。

兩漢經學的發展不僅代表了整個漢代的思想發展，還影響後代兩千多年，兩漢經學被後世視為是「五經」一體的時代，要學習「五經」就必須從兩漢經學著手。從董仲舒集《春秋》公羊學大成，融入鄒衍陰陽五行學說，使漢代的儒學呈現新的樣貌，在兩漢經學中成為翹楚，難怪《五行志》說他「始推陰陽為儒宗」。我們現在如果要研究漢代的思想，必不能乎略董仲舒的學說，和他源自陰陽五行學說和占星學說的天人感應觀。

### 第三節 對唐代占星思想的影響

自從董仲舒以天人感應學說對先秦思想進行整合後，天降災異和君王的修德、修政就聯結起來了，此後「奉天承運」就成了君王治國不可或缺的理论根據了。漢代還有一位重要的史學家文學家，對天文占星也做出很大的貢獻，他就是司馬遷。其著作《史記·

---

〈二端第十五〉、〈符瑞第十六〉、〈俞序第十七〉、〈三代改制質文第二十三〉、〈堯舜不擅移、湯武不專殺第二十五〉、〈爵國第二十八〉、〈仁義法第二十九〉和〈必仁且知第三十〉，共十九篇。

《天官書》開了記載天象星占知識的先河，此後歷代正史《天文志》都會有相關篇章來記載日、月、五星、彗星、流星和二十八宿等變動和運行情況。繼漢代《天官書》之後，唐代的《開元占經》的可說是保存最完整的一本天文星象著作了。

接下來，從官制改革和天象占辭兩個部份進行討論，以窺見漢代對唐代占星思想的影想。《周禮·春官宗伯》中記載「馮相氏」、「保章氏」專司天文以來，歷代的天文機構基本上職掌觀測天象、修訂曆法和漏刻計時三個方面的工作。唐代也不例外，「太史令掌觀察天文，稽定曆書。凡日月星辰之變，風雲氣色之異，率其屬而占候焉。」其實，在唐代之前天文機構的設置並不是很穩定，常隨君王的變動而改變名稱或內容，到唐肅宗將太史局的名稱、制度、人員設設和官員權責做了劃分，天學體制才從唐代開始被固定了下來，稱為「乾元改革」。

乾元改革的核心就是建立司天官。司天官主要是依春、夏、秋、冬、中的時官來設置官員，包括五官正、五官副正、五官保章正、五官靈台郎、五官監候、五官司曆、五官司辰、五官挈壺正和五官禮生，各司其方，各占其侯。五官正和副正按照四季、五星和方位來對應關係去劃分職責的。在《史記·天官書》中記載源自春秋戰國時期二十八宿使用星官區分的方法，劃分為中宮、東宮、南宮、西宮和北宮五個天區，除了中宮以外的天區，以春分那天黃昏的天象為依據，按東、西、南、北分為四宮，每宮七宿，共二十八宿。

司天五官的官員建制和職責，以時間(四時、四季)來分，五官正和副正分別負責春、夏、季夏、秋、冬的「天文氣色之變」；以空間來分，春、夏、秋、冬官正分別掌貞全天區東方、南方、西方和北方的「風雲氣色之異」，中官則負責天頂附近星區的天文異變來做觀察、記錄和占候。其他的官階也是按照這樣四時五方劃分的概念來區分職掌。

依《天官書》記載的星官概念和區分方法，不難發現唐代的改革深受其影響。天文機構的五官建制影響肅宗之後的歷代制度，甚至到明清時期，欽天監仍設有春官正、夏官正、秋官正、冬官正和中官正。

在天區的劃分唐代仍沿用分野理論，漢代時固定天上二十八宿與十二國、十二辰、十二次和十二州聯繫起來的對應模式，到了唐代將二十八宿對應地上十二州的這種模式，變成官方天象預言的基本依據，對於災禍降臨的地理區域做出更明確性的劃分。

《唐六典·靈台郎》記載：「靈台郎掌觀天文之變而占候之。凡二十八宿，分為十二次。」除了分野理論，漢代的災異觀念在唐代的天象預言和占辭之中也是常常被使用。

但如果從日月五星侵犯二十八宿來說，以二十八宿為依據的分野占並不能完全解決所有的問題。這是什麼原故呢？因為在三垣二十八宿的星官體系中，二十八宿只是其中的一小部份，因此唐代之後太史局從事占星的核心官員們，同時採用分野占和星官占來解決這個問題。分野占是大致確認災禍降臨的區域，星官占則是將災禍的出現與政治人事物相關事件聯結起來。

《新唐書·天文志》中可見到許多唐依此方法占星的記錄，大多是預言國運政治戰治之事。以日蝕記錄來說，不僅交代日蝕的朔日時間和二十八宿度數，還保留天文官員的日蝕預言和占卜等相關內容。比如運用日蝕十二次的分野，來預言各個區域政治上的動態，以下為實例：

武德四年(公元 621)八月丙戌朔	日食翼 4 度	楚分	張 17 度、軫 11 度
武德六年(公元 623)十二月壬寅朔	日食南斗 19 度	吳分	斗 12 度、女 11 度
貞觀十七年(公元 643)六月己卯朔	日食東井 16 度	京師分	東井 16 度、柳 8 度
龍朔元年(公元 661)五月甲子朔	日食東井 27 度	京師分	東井 16 度、柳 8 度

這裡的「分」指的是對應的地區將有重要的事情發生，多指發生災難或是兵禍。

日蝕分野占還有一個很有名的例子，就是上元二年(公元 761 年)司天台預言史司明滅亡(公元 763 年)。《舊唐書·天文志》記載：「二年七月癸未朔，日有蝕之，大星皆見。司天秋官正瞿曇謨奏曰：『癸未太陽虧，辰正後六刻起虧，巳正後一刻既，午前一 刻復滿。虧於張四度，周之分野。甘德云：日從巳至午蝕為周，周為洛陽，今逆賊史思明據。《乙巳占》曰：日蝕之下有破國。』」瞿曇謨的「周分」預言用了兩種分野模式，一種是依照十二次分野來對應，這與漢代無太大差異；一種則是用日蝕的具體時辰來對應，在前面章節論述過，時間分野的用法在古代是非常少見的。

關於安史之亂的預言有兩個記錄，一個是和熒惑星有關，另一個則和月蝕有關。《新志》記載：「天寶十三載五月，熒惑守心五旬余。占曰：『主去其宮。』」熒惑守心指的是熒惑在心宿發生順時針或逆時針的現象，並且滯留在代表君王的心宿一段時間。《史記·天官書》說：「察剛氣以處熒惑」，剛氣指的就是懲罰之氣，熒惑代表火星，象徵災難、兵事，也就是說要觀察天地間剛氣的情況，就要觀察熒惑的星象變化。從這裡可見唐代對熒惑的解釋深受其影響。

另一個則是「月食歲星在東井」，發生在天寶十四年(公元 755 年)十二月的天象。《新志》記載說：「其國王」又曰：「東井，京師分也。」指的就是唐京師長安地區將有災禍和危機，此時安史叛亂爆發，安祿山攻陷東都，天寶十五年玄宗率文武百官倉惶逃至四川，叛軍攻入長安，這就是歷史上有名的「安史之亂」。從以上日、月占的兩個例子來看，唐代是以地域分野為基本概念，但不同的是有時也會以干支紀日、紀時的時間分野來做為星占的記錄，做為星占預言的主要方式。

關於星官占的例子也是不勝枚舉，列舉中宗皇后韋氏亂政為例，是發生在景雲元年(公元 710 年)相王李隆基誅滅韋后及黨羽時出現的天象。史載：「時軒轅星落於紫微中，王師虔及僧普潤皆素曉玄象，遂啟帝曰：大王今日不應天順人，諸鋤凶慝，上象如此，亦何憂也？」其中軒轅在占星中代表后宮、紫微代表帝王，因此「軒轅落於紫微」的天象指的就是帝王后宮之間有不可避免的災禍，與韋后亂政相應。

從星官占的概念來說，天是對應於人間社會的王國，只要將觀測到的具體天象歸屬到特定的星官之中，透過星官與人間職官的相應，就能找出災禍降臨具體對應的人事物，這是唐代以後星官占的根本邏輯，以某方面來說，的確補足分野占以二十八宿對應十二州無法完成的部分。

《左傳·成公十年》：「國之大事，在祀與戎。」說明祭祀是國家的頭等大事，尤期南郊祭天一直是漢族王朝中最核心的一環。與漢代之前相比較，唐代還有一個表現更具有濃厚的天文背景和星象因素，那就是祭祀禮儀。不只表現在對天地日月五星及北斗的尊崇，那些專司水旱和五穀豐歉的神座，如風伯、雨師、靈星及九宮貴神等，在大祀典禮中會按星官體系中的具體位置祭祀，還有青、赤、黃、白、黑五方帝及相應的星辰加以祭祀。

唐代的祭祀禮儀分為大祀、中祀和小祀三種。《大唐開元禮》記載：「凡國有大祀中祀小祀。昊天上帝、五方上帝、皇地祇、神州宗廟皆為大祀；日月星辰、社稷、先代帝王、岳鎮海瀆、帝社、先蠶、孔宣父、齊太公、諸太子廟為中祀；司中、司命、風師、雨師、靈星、山林川澤、五龍祠等併為小祀。州縣社稷釋奠及諸神祠併同小祀。」由此可看出唐代對天地日月以及神靈的尊敬，也包涵了祭祀禮儀中的天文背景。

在祭祀中最重要的莫過於昊天大帝的祭祀，《大唐開元禮》中記載：「所謂昊天上帝者，蓋元氣廣大則稱昊天，據遠視之蒼蒼然則稱蒼天，人之所尊，莫過於帝，托之於天，故稱上帝。」所以唐代非常重視昊天上帝的祭祀，對於昊天上帝的皇帝配位及祭壇神位陳設等都十分要求，皇帝也必須親自參加，也是祭祀中的最核心人物。

為什麼唐代會對於昊天上帝祭祀這麼重視，除了祭祀的細節之外，還規定冬至南郊、夏至北郊祭祀呢？景龍三年，右台侍御史唐紹奏曰：「禮所以冬至祀圓丘於南郊，夏至祭方澤於北郊，以其日行躔次，極於南北之際也。日北極當晷度循半，日南極當晷度環周。是日一陽爻生，為天地交際之始。」因為冬至是一年中天地交會的開始，在曆法中冬至是曆元的開始，也是天文中回歸年的歲首，是最為吉祥的，因此冬至南郊祭天是最高規格的、最隆重的，被視為一元復始、萬象更新之意。

唐代這種祭天的禮儀反映在星官神位排列上，也代表中國社會的思想，不僅相互間存在著特定的等級秩序，每一個等級也都有特別的寓意和意涵，具有安定宇宙秩序的功能，在天上如此，在地上也是如此。

## 第六章 結論

本研究以陰陽與五行為主體，分別從探究其理論、意義、淵源及操作的方法，以漢代占星術為背景，瞭解占星術在思想、宗教與社會文化的實際應用的表現。最終的目標是希望能藉由陰陽五行說的互補互動，歸納出占星思想並非是迷信之說，其理論基礎源自中國人對宇宙的看法，表現出從相異中創造出和諧的整體觀。茲將本研究的主要結論分別敘述如下。

### 一、漢代占星術理論基礎源自古代對天的看法

我們從古代哲學家思想中可發現，他們將陰陽視為是自然世界各種現象變化推移的動力和根源。宇宙間各種物體的相互聯繫，是靠陰陽的互補互動來鏈結整體。從現代文化發展來看，蘊含「氣」的陰陽五行說也被西方世界所接受，它的確是一種可被承傳的古代智慧結晶，這是中華文明的宇宙觀有別於其他古文明的地方。

中國人對於天的表達有一個發展歷程：遠古時期的原始崇拜，秋春戰國時期孔子的天人合德、鄒衍的五德終始說，到漢代董仲舒的天人感應，說的都是對天的一個看法，將人和天做緊密結合。在中國哲學思想裡，宇宙的一切都是相互依存、相互聯繫的，每一件事物都是從與他者的關係中，顯現出自己存在的價值。不論是陰陽說或五行相生相剋說，最後談論的都是一種追求平衡的理想。

古代占星術就是處在這樣思想背景下的產物，談的是一種對宇宙的論述，表達人與自然、人與人、文化與文化之間，透過觀察天象和宇宙，應當從中學習建立和諧共生的關係。古代占星術將陰陽五行與天象結合，清楚呈現出中國人對天的詮釋，目的在提醒

個人時時做好自我反省與改變，從變化的過程中尋求平衡，有別於現代占星術僅偏重於用來解釋命運。

古代占星術基於對天的情感，發展出天命轉移、觀天象以見吉凶、陰陽和諧的思想基礎。古代人對於宇宙的認識來自自身的感覺，凡是和自身有關的周圍環境都被視為一個整體性，人自然而然將天象視為一種天意的引伸。《尚書》、《詩經》等古老文獻中對於天命觀多所敘述，而古代占星家主要的任務之一就是觀測天象可能帶來的預告，以便上呈君王。天象的變化代表著上天所要表達的意志，一國之君承接上天的意志，被視為是天命的轉移。

君王承接上天的意志之後，還要時時由占星家觀察天象的變化，因為君王必需遵照上天傳授的道理來治理天下，因此觀天象就能知道君王是實行仁政還是暴政，如果脫離軌道，上天就會藉由天象來示警，這樣的思想可以從歷代《天文志》中見到許多相關的記錄。上天會因為人間政治政況而垂象暗示，因此觀天象以見吉凶對於君王來說，主要在提醒治國要合乎人理，合乎人理就等同合乎天理。

藉由觀察天上星象與地上的形物所產生的對應關係，使得古代占星術很重視陰陽和諧的關係，順應四時、節氣，就不致失衡。賢明的君主，要懂得順應四時的變化來推行政令，逆勢而為上天便會垂象以示警告。漢武帝時曾命令太史官將戰國時期甘、石、巫咸三家的星圖，共一千四百六十五星做為定紀的根據。大史官司馬遷也著《史記·天官書》專篇詳述天象及星辰的變化，也成為後代《天文志》的範本。由此可見漢代占星術的思想受到古代對天的解釋所影響，從觀察天象到解釋天象的吉凶，進一步期望做到陰陽和諧天下安順。

## 二、陰陽五行對占星術影響

古代人認為「天地未出猶混沌，陰陽才判始清光」，也就是說從宇宙大爆炸混沌不明時，物質世界是在陰陽二氣的作用下所產生的，而構成物質世界最基本的五種元素就是木、火、土、金、水。五種物質不斷地彼此相生和制約，在這樣子的連續運動中，使古代的天文、氣象、醫學、哲學、占星等等，都是依此概念發展下去的。

陰和陽，凡屬於外向的、上升的、明亮的、溫熱的，都是陽；凡屬內向的、下降的、晦暗的、寒濕的，都是陰。他們看起來是相互對立、是如此不同，但是對於在分析一個事物的內部存在，他們又是不可分割的，被視為一個整體性的基礎結構。陰和陽的和諧運行，是中國思想上一個重要的結構，也是中國人所追求的理想境界。

陰陽的相互滲透、轉化所構成的整體變化，是中國人宇宙觀的普遍意識。也就是說，當我們在處理各種對立關係時，不是在解決問題的本身，而要重視問題所呈現內在平衡。中國人有別於西方的是，當面對衝突時西方人強調兩者個體的想法或為什麼起衝突，中國人則重視的則是個體和整體之間的平衡，是不是哪個部分過度了或不足了，才會造成問題產生。

以現代社會和文明發展來看，中國人追求陰陽和諧的宇宙觀非但沒有落伍，可以說是值得被推廣的智慧。追求圓融和諧是一種理想的境界，但筆者認為更值得被注意的是往這條美好道路的「過程」，當我們潛心修身養性冀望能為身心靈帶來和諧的同時，陰陽的互動平衡可以成為檢視個人的一面鏡子，為我們在過程中製造更多的美好。生生變化，永不止息，從最小到最大的東西，都處在永恆的變化和運動中，存在就是流動和變化，在這樣的狀態下，宇宙不是死寂，身在其中的人們當然也是充滿活力和創造力。

從占星術應用的工具，我們可以見到這些週期性的變化深入其中。例如：以五為週期的五行模式：木、火、土、金、水；以七為週期的七曜模式：日、月、木星、火星、土星、金星、水星；以八為週期的八卦模式：乾、兌、離、震、巽、坎、艮、坤；以九為週期的九宮模式：坎宮、坤宮、震宮、巽宮、中宮、乾宮、兌宮、艮宮、離宮；以十為週期的天干模式：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；以十二為週期的地支模式：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥；以二十四為週期的節氣模式：立春、雨水、驚蟄、春分、清明、穀雨、立夏、小滿、芒種、夏至、小暑、大暑、立秋、處暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪、冬至、小寒、大寒。

另外還有以二十八為週期的星宿模式，以六十為週期的干支模式，以六十四為週期的六十四卦模式等等。這些週期性的常數，表達出中國人歷史具有規律性的思想，以《周易》所闡述的時的哲學為例，指的是當下之時，當下時空上的一個點，在這時空點下，宇宙萬物千姿百態的情狀，透過卦象和三百八十四種爻象淋漓盡致的表現出來。這種週期性循環的概念在中國占星術廣泛被運用，注重的是人和自然的關係，透過對天象的觀察來體悟人在大自然中所對應的位置。

古代占星術不只觀天象，還非常注重地上節氣的變化，曆法就是以歲、年、時、節、氣、候六種方法做為時間的分段。歲代表太陽年(現在稱為國曆)，年代表太陰年(現在稱為陰曆)，時代表春、夏、秋、冬四季，節代表十二節，氣代表十二氣，候則是利用鳥獸草木的變動來驗證季節的變化。由此可知節氣和物候有密切的關係，節氣是氣候規律的週期變化，物候是植物、動物等自然界週期性的變化，與節氣相對應。古代人就是以物候的變化來從事農業的生產。

以中國占星術的方法來看，八字較注重和節氣，節氣就是根據日照長短對植物生長過程的一種記錄，是為十二辟卦，因此八字較偏重太陽變化的影響，及節氣對命盤解析的影響。而紫微斗數則採陰曆生辰做為排盤的基礎，將命盤分為十二宮垣，以干支為經緯，星宿羅布，根據命宮的納音五行來定出紫微星的位置，再依序安置其他星辰，其重點在觀察星辰之間的變化。簡單來說，前者偏重太陽後者偏重月亮，但兩者都注重陰陽變化和五行的相生相剋。透過對天和地的觀察，中國人尋找的是位居中間「人」的定位。占星術所表達的是在這樣子週期性的變化中，人所對應的時間、空間，隨著時空流變化，人如何與之調和。

筆者認為占星術所呈現的結果不是最重要的，因為變化是一直存在，其要表達的是如何在變化中找到「我」這個個體，與外在變化的群體能夠達成和諧過程，從經驗中累積智慧。然而較可惜的是，現代人傾向注重結果大於過程，占星術淪為解釋命運的工具，較少人去探源。以占星術就「術」的方面來說，依筆者學習東方和西方占星術超過十以上的經驗來看，占星術所承載的系統繁雜龐大，不僅是方法，還包括了思想。如果今天研究占星術只論方法，簡單的把它歸類為迷信之說，而不去探究相關的思想起源，似乎有失公允，況且只靠以訛傳訛也難以堆疊出龐大的系統。

以現在占星界現況來看，幾乎都是以結果為導向，隨便翻開書籍、打開電視，討論的不外乎是什麼星會帶來什麼影響，幾乎沒有告訴大眾原理是怎麼來的。而為什麼占星術從以前由史官記錄，政府所重視的天象學，到後來好像成為解說命運的工具？就歷史記錄來看，唐代的安史之亂似乎是一個重要的轉折點，當時的天文官一部分被擄至燕京，而其中也有倖免於難又精通天文曆算的大臣，因此流落至民間，除了務農也會將畢生所學傳授於人，打破過去嚴禁民間私學天文曆法的規定。民間私學必定無法像官學那

樣嚴謹，也沒有充足的資源，因此學習「術」會比原理來的簡單容易，加上平民百姓不如史官那樣的博學，過於艱深的思想或原理很容易被略而不提。如果從這個角度來看，不難理解為什麼流傳至今研究「術」會多過於探源。

### 三、占星術在漢代天人感應思想中的變遷

以董仲舒所處的西漢時代背景來看，不論在政治、文化或經濟各方面的發展上，漢代無疑都是中國輝煌的年代。董仲舒雖以儒家學者自居，甚至諫言漢武帝獨尊儒術，從他的著作《春秋繁露》中不難發現，是以儒家為本，結合陰陽家、道家和儒家的思想，呈現出一種新的樣貌，但在本質上仍然是一種對天的詮釋。

董仲舒說：「天地之氣，合而為一；分為陰陽，判為四時，列為五行。」漢代思想中陰陽、五行、四時代表的都是天地之氣的不同變化，而陰陽和五行、四時、五方、五色、五味之間又有高度的關聯性，因此而發展出一套和宇宙關聯的圖式。董仲舒的思想影響整個漢代，甚至往後的中國哲學思想，仔細推敲董仲舒所要表達的是一種遵循宇宙變化的概念，不是和它相抗衡。了解天地自然的變化，我們跟隨變化，該收就收該放就放，從週期性的變化去做協調、找到平衡。

董仲舒在談論天人合一時，認為天和人是相似的，並以人的身體結構來對應宇宙現象，從人來反推天。這種天人關係，以天的原形來展現人形，與西方基督宗教主張上帝用自己的形象來造人，有異曲同工之妙。董仲舒的探源，進步一將天和人的關係用陰陽五行做更緊密的說明，漢代占星術的變遷是天人思想的體現，這也是漢代學者習慣將現象與理論對應的一個代表。

此外，董仲舒以人事之微來反映天道，提出「留德而待春夏，留刑而待秋冬也，此有順四時之名，實逆於天地之經」，從事相到精神無不採用此法。認為「人生有喜怒哀

樂之答，春秋冬夏之類也」，指出人的情緒喜、怒、哀、樂，要依著四季發展，順則生、逆則亡，與五行相生相剋原理相融。這種類比方式的天人合一，其實是有潛在的疑問，因為人有其個自的特點，很難在實質上與天完全相結合。如果人事是天道的反映，把人模擬為天，那麼在現實施政上，很難做到「留德而待春夏，留刑而待秋冬」，將會面臨很大的挑戰，這個部分值得再深入研究。

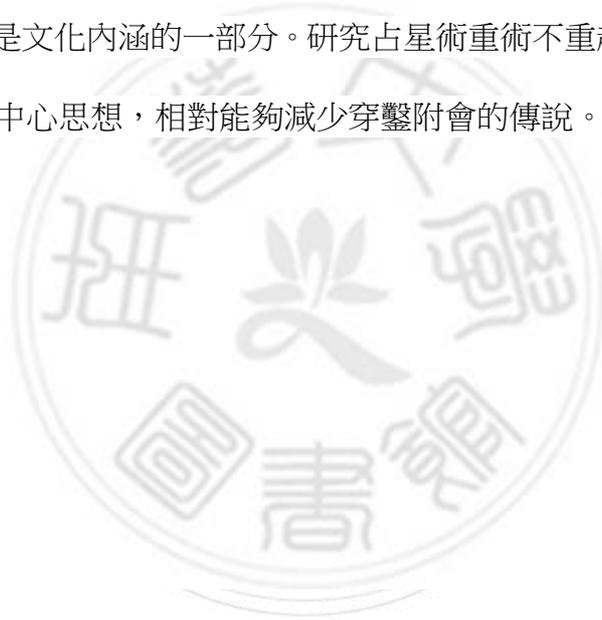
董仲舒重視的是順應四時天象、人與自然結合的天人感應說，但是到東漢王充卻提出嚴厲的批評。最主要原因有兩個，一個為王充推崇西漢末年思想家揚雄的「尚智」精神，認為任何學說應該經過論證才能成立，力主「疾虛妄，求真實」。另一個原因為王充本身就是個天文學家，有自己對於天體的看法，他受到蓋天說的影響且進一步修正，認為天是有固定形狀的、像一個蓋子，天上的星宿吸附在上面，有其固定的位置，天是「體」和「氣」的表現，宇宙最基本的物質就是「氣」。

相較於董仲舒的天人感應是結合陰陽五行及自然界天象變化，王充認為天的本性就是「自然無為」，天是透過「氣」來創造萬物的，本來就存在在那裡的，因此天不會為了某些目的去垂象或是降災於人。雖然王充不認同與自然天結合天人感應說，但其著作《論衡》中有些論述還是可以見到占星思想的影響。他認為人的壽命和富貴，是由人所稟的星象所決定，也就是說出生時所對應的星象會影響一個人一生的富貴貧賤，因此他強調教育對改變命運的重要性。

從西漢董仲舒承襲先秦時期的天人合一及陰陽五行說所提出的天人感應，到東漢王充反對天人感應，認為在理性分析判斷之後，還要經過經驗的驗證，一個理論才能成立，又將天文和占星從政治倫理學說中切割出來。也就是說，董仲舒所談論人與天的關係，天文、星象、政治和人倫都是結合在一起的，而東漢王充將天文、占星、政治倫理等劃

分開來，認為每個學說應該要各別討論。這樣的一個轉變就是漢代占星思想的一個重要變遷。

司馬遷在《天官書》中說到：「終始古今，深觀時變，察其精粗，則天官備矣。」也就是說，如果我們欲從占星的角度來探究天人的關係，就要將古今的變化融會貫通起來，再仔細的深入研究，而這種融合人文精神和探索自然的方法，正是中國文化的特徵。本論文還有很多不足的部分，後續研究中國占星術，將會進一步探究古代的天道、祭祀、鬼神及歷史演進等議題與占星思想的關聯性。以中華文化而言，和而不同是一大特色，各種形式的表現，都是文化內涵的一部分。研究占星術重術不重起源，容易形成失衡的局面，探究源頭確立中心思想，相對能夠減少穿鑿附會的傳說。



## 參考書目

- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園，《中國哲學史》(上)，台北：里仁書局，2005年。
- 王振復，《周易文化百問》，香港：三聯書店，2012年。
- 王唯工，《河圖洛書新解》，台北：商周出版社，2013年。
- 王唯工，《河圖洛書前傳》，台北：商周出版社，2015年。
- 王璧寰《漢代天文學與陰陽五行說之關係》，政治大學碩士論文，1980年。
- 史華慈，《古代中國的思想世界》，江蘇：人民出版社，2004年。
- 朱芳圃，《甲骨學文字篇》，台北：商務印書館，2011年。
- 朱喆〈先秦道家的天哲學論〉第五卷第二期頁93-108，1999年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年。
- 牟復禮，《中國思想之淵源》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 江曉原，《天學真原》，上海：譯林出版社，2011年。
- 江曉原，《中國星占學類型分析》，上海：世紀出版社，2009年。
- 江曉原，《星占學與傳統文化》，武漢：湖北科學技術出版社，2016年。
- 江曉原，《歷史上的星占學》，上海：科技教育出版社，1995年。
- 李健良《董仲舒天人哲學之研究》，南華大學碩士論文，2002年。
- 李零，《中國方術續考》，北京：東方出版社，2001年。
- 李鏡池，《周易探源》，北京：中華書局，1978年。
- 林乙斌《紫微斗數的天人關係研究》，輔仁大學碩士論文，2007年。
- 林安梧〈新道家與治療學〉《第六屆紀念涵靜老人宗教學術研討會論文集》，2005年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北：臺灣學生書局，2017年。

- (日)金谷治著，于時化譯，《易的占筮與義理》，山東：齊魯書社，1990年。
- 范維君《占星術與日常行動：一個知識社會學的考察》，政治大學碩士論文，2000年。
- 胡厚宣〈卜零辭問〉齊大研究所貴善半月刊二卷十八期，1940年。
- 南懷瑾，《易經雜說》，台北：老古文化事業文化股份有限公司，1987年。
- 洪丕謨，《中國古代方術的大智慧》，新北市：新潮社文化事業，2012年。
- 孫英剛，《神文時代：讖緯、術數與中古政治研究》，上海：世紀出版社，2015年。
- 孫廣德《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，政治大學博士論文，1968年。
- 侯外廬，《中國思想通史》第二卷，上海：人民出版社，2011年。
- 高華平、曹海東，《中華巫術》，台北：文津出版社，1995年。
- 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，台中：私立東海大學出版社，1963年。
- 陳久金，《中國星占揭秘》，台北：三民書局，2005年。
- 陳來，《古代思想文化的世界：春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，台北：允晨文化，2006年。
- 陳來，《中華文明的核心價值》，香港：三聯書店，2016年。
- 陳美東，《中國古代天文學思想》，北京：中國科學技術出版社，2013年。
- 陳鼓應，《道家易學建構》，台北：臺灣商務印書館，2003年。
- 陳德興，《氣論釋物的身體哲學：陰陽、五行、精氣理論的身體形構》，台北：五南圖書出版社，2009年。
- 陳遵媯，《中國天文學史》，上海：人民出版社，2006年。
- 張立文，《周易與儒道墨》，台北：東大圖書出版社，1991年。
- 張立文，《中國哲學範疇發展史(天道篇)》，台北：五南圖書出版社，1996年。

- 張立德〈一陰一陽謂之道 — 宇宙基本法則之探討〉《宗教哲學》第一卷第一期頁 147-163，1995 年。
- 張岱年，〈開展中國哲學固有概念範疇的研究〉《中國哲學史研究》1982 年二期。
- 張岱年，《中國哲學大綱》，江蘇：教育出版社，2005 年。
- 許地山，《道教史：道家及預備道教底種種法術》，香港：中和出版社，2012 年。
- 許博文〈天體星象卦氣與人類命運之研究〉《術數文化與宗教》頁 209-232，2005 年。
- 郭沫若，《中國古代社會研究》，北京：科學出版社，1960 年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》第三冊，上海：人民出版社，1998 年。
- 馮時，《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010 年。
- 馮樹勳，《陰陽五行的階位秩序：董仲舒的儒學思想》，新竹：國立清華大學出版社，2011 年。
- 梁啟超，〈陰陽五行說之來歷〉，東方雜誌第二十卷第十號，1923 年。
- 章啟群，《星空與帝國：秦漢思想史與占星學》，北京：商務印書館，2013 年。
- 黃淑華，《論董仲舒對「陰陽」、「五行」之論述與創發》，華梵大學碩士論文，2011 年。
- 黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1996 年。
- 黃黎星，《先秦易筮研究》，北京：人民出版社，2015 年。
- 黃壽祺、張善文，《周易譯注》，上海：上海世紀出版社，2004 年。
- 傅佩榮，《尋找生命的重心》，台北：洪建全教育文化基金會，1989 年。
- 傅佩榮，《論語解讀》，新北市：立緒文化事業股份有限公司，2012 年。

- 傅偉勳主編，Geoffrey Cornelius、Maggie Hyde 著，《占星學 Astrology for Beginners》，新北市：立緒文化事業股份有限公司，1996 年。
- 曾春海，《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版社，2010 年。
- 曾春海，《易經的哲學原理》，台北：文津出版社，2003 年。
- 溫玉成等著，《河洛文化與宗教》，鄭州：河南人民出版社，2010 年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》(一)，台北：三民書局，2010 年。
- 詹石窗，《易學與道教符號揭秘》，台北：大展出版社，2003 年。
- 楊慧傑，《天人關係論》，台北：水牛圖書，1994 年。
- 趙貞，《唐宋天文星占與帝王政治》，北京：北京師範大學出版社，2016 年。
- 劉乙樺《王充《論衡》之知識體系與天人關係研究》，中山大學碩士論文，2009 年。
- 劉文英，《星占與夢占》，北京：新華出版社，1992 年。
- 劉惠萍，《圖像與神話：日、月神話之研究》，台北：文津出版社，2010 年。
- 劉韶軍，《古代占星術注評》，北京：北京師範大學出版社，1992 年。
- 劉韶軍，《中華占星術》，台北：文津出版社，1995 年。
- 鄭志明〈中國命運觀念與術數的文化內涵〉《術數文化與宗教》頁 15-37，2005 年。
- 鄭志明，《中國神話與儀式》，台北：文津出版社，2009 年。
- (日)橋本敬造著，王仲濤譯，《中國占星術的世界》，北京：商務印書館，2015 年。
- 鄭芷人，《陰陽五行及其體系》，台北：文津出版社，1992 年。
- 嚴榮暉《董仲舒政治儒術研究》，華梵大學碩士論文，2016 年。
- 顧頡剛，《秦漢的方士與儒生》，上海：古籍出版社，1978 年。
- 顧頡剛，《漢代學術史略》，河南：人民出版社，2008 年。

嚴榮暉《董仲舒政治儒術研究》，華梵大學碩士論文，2016年。

