

天时: 地利与人和之纪要

◎ 彭兆荣

内容提要 “天时地利人和”从来都是我们用来指示、指喻社会、历史、族群、团体、宗法、家族乃至情境的传统“指标”。三者契,国强大,家兴旺,身体好,事业成。“天人合一”素来被认为是中国赠送给全世界、全人类最具代表性的文化遗产,“天时”在其中扮演着一个关键的作用。本文对“天时”之与时君、正统、知识、技术和身体等关系进行简要的论述,希望能够反省近代以降,“西学”严重挤压我国传统“天学”的实际情况。今日之文化遗产运动,保护和传承我国的“天学”遗产亦为紧迫任务。

关键词 遗产 天时 正统 知识 技术 具身





(中图分类号)G02 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2016)10-0060-06

DOI:10.15895/j.cnki.rwzz.2016.10.008

“天”与人的关系在文化中名列前茅;因为“当人类的智慧进步到超过一般动物的时代,他们就不能不注意到天穹上永恒的现象和日月星辰伟大的运动与和谐。”^①有些星星永远闪烁在北方,而成为人类确定方向的目标。人们把这些天文知识应用到季节农耕、应用到时间的制度、应用到航海上。人们将“天”视作至高的权威,并根据天象来指示和指导现实生活。甚至人死后也要维持与天的联系。长沙马王堆汉墓出土的帛书中就有彗星图符号。^②而“天时”在中国传统中至为重要,是宇宙观的构造;将时间制度,政治更替,生命现象,身体运动等统纳其中。

一、天时与帝王

“天时”一词将“天”与“时”同置,说明时与天——“日”“月”等星辰联系在一起。我们常将“星辰”与“时辰”放在一个范畴。“辰”即“晨”的本字,

即早晨,特指时间。《象形字典》释:辰,甲骨文即 (石,石器)加 (即“𠂔”,双手持握),造字的本义为,手持石锄,日出而作。“辰”加“日”表示早晨。《说文解字》:“辰,震也。三月,阳气动,震电振,民农时也。物皆生,从乙、匕,象芒达;厂,声也。”辰,房星,天时也。从二。二,古文上字。凡辰之属皆从辰。而“时辰”与“辰星”实为同指,即日月星辰的统指,也是我国天干地支配合纪时的统计方式。

“天”的作用首先表现为“天时”,“天时地利人和”在今天常被作为一种哲理箴言。其实,“天时地利”原本是现实世界的具像,即天掌时,地营利;而“人和”则以此为前提,或为在此基础上的结果。同时也是构造“天人合一”的整体观。“帝”为圣人,也

^{①②} [法]G. 伏古勒尔《天文学简史》,李珩译,中国人民大学出版社2010年,第1~3页。






是“天子”。“天”与“帝”常连用。“帝”的特指(日)专门掌管时间。故有“帝为时君”之说。^①换言之,天象与人事间的关系,自古已确立。人世间的事需由“天”来决定,甚至王的任何重要的决定,都需要“天”的授权。

中国的天象(天文学)首先是政治天文学。人们只要看一看《史记》就能知道,天象与帝国“大一统”和帝王政治之间的关系。于政治与天文学的关系,古籍多有记录。如《史记·秦始皇本纪》载:

……七年,彗星先出东方,见北方,五月见西方,将军骜死。以攻龙、孤、庆都,还兵攻汲。彗星复见西方十六日。夏太后死。八年,王弟长安君成蟜将军击赵……九年,彗星见,或竟天。攻魏垣、蒲阳……九年,彗星见西方,又见北方,从斗以南八十日。

这样的历史记录,后人或许已经无力穷索,因为我们缺乏古天象学、天文学知识;也因为天行象变。当天上星辰变幻和变异之像,就是地上历史发生重大变故、变化之时。这样的记录足以表明,古代的政治事务并非独立于地,需由天预示。王朝的变故、更替不能违背“天意”。史学家曾经一直争议周朝征服商朝的确切日期,司马迁只对他有把握的公元前841年以后发生的事情给出具体的年代。此前的事件,包括周灭商,他只能按照时间的顺序排列,而研究者根据天文学资料,确定征服的时间。^②

二、天吋与历法

时间制度是我国传统宇宙观的组成部分。“帝—时君”即掌管时历。《尚书·尧典》:帝“乃命羲和,钦若昊天;历象日月星辰,敬授人时。”由是,“时”与“日”有关。文字上,“时(時)”属“日族”,诸如旦、早、晨、旭、晓、朝、暮、晚、昏、明、暗等涉及到时间的文字必以“日”表示。“时”甲骨文表示太阳运行,本义为太阳运行的节奏、季节。金文、籀文承甲骨文字形。四季为“时”;一天为“日”。《说文解字》:“时,四时也。从日寺声。”《管子·山权数》:“时者,所以记岁也。”

天文学与时历的关系从来就是世界性的。维科

在《新科学》中以“诗性时历”加以专门讨论:神学诗人们按照他们的天文来替时历定出各种起源。因为那个由拉丁人称为塞探(地神, Saturn来自拉丁词sati,即是殖过的土地)的就是希腊人所称呼的Chronos,即时神,这就使我们认识到各原始民族(都是由农民组成的)开始计算年岁都是按照谷粮的收获(这是农民终年致力的唯一的或至少是主要的劳动)。^③

时历学就是以这样的方式,根据人类所必经的各种习俗和事迹的进程,来使它的先后承续的一些时期确凿可凭。因为根据前已提到的一条公理,时历学的学理一定从它的题材开始时开始,这就是说,从时神(Chronos)和农神(Saturn)开始。希腊人在农神以后才称时间为时神chronos,即才凭庄稼收获的次数来计算年岁;从乌冉尼亚(Urannia,女神之一)开始,她才为着占卜而仰观天象,凭坠星路向预言天神意旨。因为这些都是最初的算数题材(mathēmata)和最初的算数学理(theōrēmata)。

这门科学保留着原来的完全正确的名称:天文学(astronomy)即星辰规律的科学,天象学(astrology)即研究星象语言的科学,这两个名称都指占卜,根据前已提到的公理就产生了神学(theology)这个名词,神学这门科学就是研究诸天神的预言里、预兆里和征兆中的语言。^④

维科的总结大致符合我国的情状。我国古代重“天吋”在日常生活中更多地表现为历法纪时;农耕文明的根本就在于农事活动与四季(四时)节气相配合,即围绕天吋而进行各种农事活动。如无“天吋”,农耕文明便无从依据。人的生命也贯彻“天命”,由“天吋”照应。这也是为什么我国的文化遗产中“农历”如此之重。我们今天所说“年、^⑤月、

^① 王云五主编《尚书今注今译》,屈万里注释,新世界出版社2011年,第3页。


^② [美]韩森《开放的帝国:1600年前的中国历史》,梁佩等译,凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社2009年,第29页。

^{③④} [意]维科《新科学》朱光潜译,人民文学出版社,1987年,第381、387页。

^⑤ “年”的说法历代不一,《尔雅·释天》曰“夏曰岁,商曰祀,周曰年,唐虞曰载”。



日”都是根据天象的活动和变化所进行的“历法”，故有“天时”之曰。陈梦家说“天时观念的发达，是与农业的发展相关联的，因为农业需要寻求天时周期的规律，以便及时播种和收获。”^①所以，殷末以日、月、祀、祀季为基本的纪时法，反映了其所借用的农历。“日”和“月”是借助农历的，“祀周”与“祀季”是与农历相互借用的。“祀周是殷代王室的祭祀时的祀谱，农历是民间耕种的日程表。”^②在汉代，以时日的运行、季节的轮替为主轴所发展出来的农事活动非常多。例如“耕”，是皇帝为首，百官从之的象征性仪式，借此仪式的效力以保证一年农作物的收成。典礼中祀先农，也就是神农氏。以四季运行为基础的节日，其基本的意义是作为植物生长的循环的象征，并配合五行学说。因此，“耕”不仅是象征仪式，也是农业生活的实况。^③所有的农业技术都与之有关。这便是“地利”的要旨。不言而喻，“人和”则是在“天时”和“地利”的基础上的状态和形态。

这里关涉到一种特殊的时空形制。其实，任何所谓的“传统”都暗合着“时间”的规则。我国古代的农业传统非常讲究时节。《尚书·尧典》：帝“乃命羲和，钦若昊天；历象日月星辰，敬授人时。”甲骨文表示太阳运行，本义为太阳运行的节奏、季节。四季为“时”；一天为“日”。《说文解字》：“时，四时也。从日寺声。”《管子·山权数》：“时者，所以记岁也。”我国的“历史”其实也是“时间”的言说。

我国古代历法技术洋洋大观。甲骨文学者董彦堂先生著《殷历谱》，对勘历代历法，可见一斑。方法上更是各有千秋。如前汉古历，包括黄帝、殷历、周历、鲁历，还有夏历。其法“盖四分术也。”至汉代“三统历”，汉太初改历，邓平作八十一分法，附会钟律，刘歆因之而作三统。后来尚有“元和四分历”“乾象历”“景初历”等数十种。^④据统计，中国历史上所产生的历法超过百部。可见我国古代在观天象以测历法方面走在前列。

三、天时与知识

“天时”不仅强调与正统帝王政治的关系，也

落实到了极为日常的生活纪时；更有甚者，“天时”之“美用”更是中国审美之范。康有为就将日、月在人们日常生活中的关系概括为“日资民生之用，月助民生之乐，美哉月也！”^⑤这或许是将“美/用”如此用法的第一人；而他在盛赞日之“功用”时，却很明白地认定“赞日功德宜祭报时”。^⑥而“月是地之所生，固不可以为纪，地既绕日，更不能不以为纪时。”^⑦此说虽不尽然，却也符合中国纪时的大体，即以日为纪时，月以纪月。只是月亦在时中。

天的知识一直是人类训诂的重要部分，这还不仅仅是由于在远古时代，天的神秘和各种“自天而来”的可怕现象，诸如电闪雷鸣、狂风暴雨等，还因为它构成了人类认知的最基本的常识和事物的“原理”。“天”的符号和意义在古代一直是至高无上的神祇。白川静释，“天”在甲骨文中的呈象为人头之形，即一个大大的头部，人体最上端为头部，藉此喻示，用“天”字表示天空。天上为神之所在。上天神圣的观念在殷代已经出现。据甲骨文可知，殷（自称“商”）将其都城称作“天邑都”（商的神圣之都）。公元前1088年殷亡，周取而代之，认为此兴亡变故出于天命。“对于周人来说，天，而不是商朝的神帝，代表了至高无上的神权。在周人看来，天是一种更为普遍的力量，相当于西方概念中的宇宙。天的支持是国王统治所必须先决条件，历史学家暗示，周王后来之所以改变主意而攻打商朝，是因为上天决定支持他成为国王。”^⑧这样的逻辑几乎成为中国历史变革的依据。^⑨

①② 陈梦家《殷虚卜辞综述》，中华书局2008（1988）年，第217、237页。

③ 蒲慕州《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海古籍出版社2007年，第118~119页。

④ 许倬云《〈殷历谱〉气朔新证举例》，《求古编》，商务印书馆2014年，第18~35页。

⑤⑥⑦ 康有为著，楼宇烈整理《诸天讲》，中华书局，2012年，第22、61、189页。

⑧ [美]韩森《开放的帝国：1600年前的中国历史》，梁侃等译，凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2009年，第28页。

⑨ 比如汉朝替代秦朝也遵循同样的理由——笔者注。



所以 学者们几乎有共识 “天命”思想形成于周代。^① “命”包括天下、家国、王朝、帝王等的“生命史”，也成为人们社会历史生活变革、变化和变迁的一个“晴雨计”。许倬云在《西周史》中转录傅斯年对《尚书》之“周诰”十二篇的统计，列举“命”字的出现共一百又四处，其中七十三处指天命，或上帝之命，而殷革夏命，周改殷命均是提到天命时最常用的语汇。^② 陈梦家也认为“殷代的帝是上帝，和上下之‘上’不同。卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的。”^③如是，“天命”的概念应在周代才出现，而且在周代有了“配天”之说。这样的“知识”与“正统”相结合，也就成为中国“国学”的正统知识。如果无法从“天象”中“相命”和“识命”，则“命运”堪忧。

在西方的认知体系中，“天”也一直是事物阐释的终极理由。人的知识系统与天神系统相互照应。天神的旨意同样是一切事物的根本，且不可违背；人的命运也是“神喻”旨意的兑现。维科《新科学》在介绍“本书的思想”时，从解释一幅图形开始：



这幅图包含登上天体中的地球（即自然界），还有一个头上长角且有翅膀的玄学女神（亦代表作者本人）。左上角一个金色三角，玄学女神有一只观察的眼睛直射着这个金色的三角形，这就是天神显现其旨意的形状。玄学女神以狂欢极乐的神情观照那高出自然界事物之上的形神。此前哲学家们只是通过这种自然界事物去观照神的。^④ 这表明在古代希腊罗马，“天象”成为人们认知自然界的一个要件。可是，玄学女神（西方哲学）将这样的三角关系简化为“精神/物质”：“玄学女神登在较高的地位去从天神来观照人类精神界，这也是玄学的世界，为的

是要从人类精神界，亦即民政界或各民族世界去显示出天神的意旨。这个人类精神界所由形成的各种要素，即图形下半所展示的代表一切文物制度那些象形符号，图中的地球即物理的自然界，是只由祭坛的一部分支撑起来的，因为前此哲学家们只从自然秩序去观照天神意旨，所以只显示出天神意旨的一部分。因此，人们把天神当作自然界的自由绝对的主宰的那种心灵而向他崇拜。”^⑤在那里，哲学家成为神的代言人，负责精神层面，物质世界只是处于低端、散落一地的物质。

就“诗性天文”而论，维科总结了三条语言学方面的真理和两条哲学真理。“第一条说，天文是由迦勒底人带到世界来的；第二条说，腓尼基人把象限仪（quadrant）的用法和南北极星高度的知识从迦勒底人学来，把它传给埃及人；第三条说，一定从迦勒底人受过教的腓尼基人把星象神学传给希腊人。在这三条语言学知识之外，我们还可以加上两条哲学真理：第一条是民政真理：各民族如果还没有从极端的宗教自由中解放出来（这只是颓废时代的最后期才到来），就自然而然地当心不接受外族的神；第二条是物理方面的真理：由于眼睛的错觉，行星看来比恒星大。”^⑥迦勒底人是最早研究星星在天空中运动的民族，他们为很多星星命名，有些名字至今依然在使用。迦勒底的天文学家在建筑上把阶梯式金字塔的顶部当作天文台来使用——即用于观察天体的地方。^⑦早期天文学最重要的世界意义或许并不是观念和方法的传播，而是人们把对天的观察、经验的知识与宗教相结合。

四、天吋与技艺

在我国，“天吋”的知识化为“技术”融化在生活的各个方面，特别是术业之中。首要的技术是“绝

① [日]白川静《常用字解》苏冰译，九州出版社，2010年，第326页。

② 许倬云《西周史》增补二版，三联书店出版社，2012年，第118页。

③ 陈梦家《殷虚卜辞综述》中华书局，2008年，第581页。

④⑤⑥ [意]维科《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1987年，第2~3、3~4、377~378页。

⑦ [美]V. M. 希尔耶《艺术的性格》，秦传安译，中央编译出版社，2010年，第248页。



地天通”。张光直认为,古代“巫”字可能是由两个“矩”组成,“矩”是用来画方画圆的工具。也就是说,巫师的职务就是通天(圆)地(方)的。所以“玉琮”便成了巫师通天地时用的法器。他们的占卜也由此成为一个专门的职业和技术。^①“堪(观天文)舆(测地文)学术”,可化作巫术,亦可演化为天文学说,还可以融入建国营造,^②为我国地理、建筑、风水、相术等所本之源,更是农业之本。

中国传统的农业文明决定了其“靠天吃饭”的特性。在许多的天象祭祀中,求雨(旱)、止雨(涝)是最为重要的一种形式。甲骨文求雨、望晴卜辞常与天帝联系:

帝令雨足年?帝令雨弗其足年?(《前》1.50.1)

丁丑贞,其宁雨于方?(《粹》1345)

“宁雨”即止雨。古代文献中祈雨而舞的仪式称为“雩”。《周礼·地官·舞师》:“教皇舞,帅而舞旱暵之事。”注“旱暵之事,谓雩也。”商代卜辞中的求雨仪式也以舞为主。^③我国古代有关家事求雨的记录甚多、甚早。^④

中国文化是务实的,“天的知识”术数化、技术化反映了这一点。兹举一例:夏商周断代工程断代的一个重要的基准点是确认周懿王元年为公元前899年,这是用现代天文学研究解释《竹书纪年》“天再旦于郑”天象资料的一项成果。这项成果的发明权归属于韩国学者,在断代工程之前西方学界已确认了这个结论。将“天再旦”解释成日出前发生的一次日全食形成现象的假说是中国学者刘朝阳在1944年提出的,他和随后的董作宾先生分别推算这是公元前926年3月21日或公元前966年5月12日的日食。1975年韩国学者方善柱据此假说并参考Oppolzer的《日月食典》,首次论证“天再旦”记录的是公元前899年4月21日的日环食(《大陆杂志》51卷第1期)。此后,1988年美籍学者彭颀钧、邱锦程、周鸿翔不仅也认定“天再旦”所记录的是公元前899年的日环食,并对此次日食在“郑”(今陕西省华县, $\lambda = 109.8^{\circ}E$, $\psi = 34.5^{\circ}N$)引起“天再旦”现象必须满足的天文条件,第一次做了详尽的理论分析和计算,并假设食甚发

生在日出之时,计算得出了表示地球自转变化的相应的 ΔT 为 $(5.8 \pm 0.15)h$,将“天再旦”的研究又向前推进了一步。夏商周断代工程再次确认了“天再旦”这一成果,并为此于1997年3月9日在新疆北部布网料地观测验证。^⑤

在城郭营造技艺方面,首先讲究天时,《周礼·考工记》云“天有时,地有气,材有美,工有巧,合此四者,然后可以为良。”^⑥因此,中国传统的建筑是建立在天地人和的理念和方法之上。《子夏》云:“人因宅而立,宅因人得存,人宅相扶,感通天地,故不可独信命也。”^⑦中国的住宅建筑讲究24路、天干、地支的配合,根据营造学的传统和传说,先秦时期的文献《世本·作篇》载“大挠作甲子。”“甲子”就是干支。汉代蔡邕在《月令章句》中有过解释:“大挠采五行之情,占斗机所建也。始作甲、乙以名日,谓之干;作子、丑以名月,谓之支。有事于天则用日,有事于地则用辰。”而24方位的发明,托名于九天玄女之设计,以太阳出没而定方所,夜以子宿分野而定方气;始有天干方所,地支方气。^⑧

五、天时与身体

人的身体是“天人合一”的根据地,人与天的关系维系是通过所谓的“感应式宇宙观”,^⑨也是一种实践论。“天”或为身体患疾的写照。赵诚将“天”“首”等归入“疾病·人体的各部位”释:

① 张光直《中国青铜时代》,三联书店出版社,2013年,第269~275页。

② 见《周礼·考工记》。

③ 陈梦家《殷墟卜辞综述》,中华书局,2008年,第599~603页。

④ 刘兴林《历史与考古:农史研究新视野》,三联书店,2013年,第213~215页。

⑤ 蒲慕州《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,“早期中国研究丛书”之朱渊清“丛书序”,上海古籍出版社,2007年,第4页。

⑥ [汉]郑玄注,[唐]贾公彦疏《周礼注疏》(下“周礼注疏卷”第四十九),上海古籍出版社,2010年,第1526页。

⑦ 《子夏》即《子夏金门宅经》,已佚。参见王玉德、王锐编著《宅经》,中华书局,2013年,第63页。

⑧ 王玉德、王锐编著《宅经》,中华书局,2013年,第99~101页。

⑨ 蒲慕州《追寻一己之福:中国古代的信仰世界》,上海古籍出版社,2007年,第235页。



天,或写作𠄎。下从𠄎,象正面人形;上从囟,象人头之顶部。金字表示人之头顶,是为天字本义。卜辞说“疾天”(乙九〇六七),即疾顶——头顶生病,即用其本义。甲骨文的天即顶之本字,后来借为天地之天后,为了区别才又造了从页丁声的顶字。^①

这样的独特阐释虽为方家之一,大道理却是符合的。

人的身体在中国传统文化中实为“天人感应”——天地阴阳的集合地。《礼记·郊特牲》故有“魂气归于天,形魄归于地,故祭,求诸阴阳之义也。”人的身体器官各自有着对应的元素,《黄帝内经·灵枢》:“血气已和,营卫已通,五藏已成,神气舍心,魂魄毕具,乃成为人。”根据中医的五脏公布和管理机制:

器官	有形的实体	无形的实体
肝	血	魂
脾	营	意
心	脉	神
肺	气	魄
肾	精	志

《黄帝内经·灵枢》:“脏藏血,血舍魂,肝气虚则恐,实则怒……肺藏气,气舍魄,肺气虚则鼻塞不利;少气,实则喘喝胸盈仰息。”中国还有所谓“龙息”吐纳之术以取天地之英。^②人们的身体践行是人们生活和实践经验的客观体现。有意思的是,在古代博物学中的许多符号化表述大都与身体表述有关,比如《淮南子·主术训》:

天气为魂,地气为魄;反之玄房(喻人体),各处其宅;守而勿失,上通太一。太一之精,通于天道。天道玄默(清静无为),无容无则;大不可极,深不可测;尚与人化,知不能得。

《淮南子·精神训》:

形体以成,五藏乃形。是故肺主目,肾主鼻,胆主口,肝主耳。外为表而内为里,开闭张歛,各有经纪。故头之圆也象天,足之方也象地。

在日常生活中,对于人的生命和身体,“岁(时)”现“寿(命)”经常被同置一畴。身体的许多器官也常以“天”喻之。比如“天庭”,即“天帝

的宫廷”,在人本部位两眉之上的面额,又叫阙庭。有时又指额的中央。《灵枢·五色》:“庭者,颜也。”又,“庭者,首面也。”比喻脑门之于人体器官之首要。

如果说,“天人合一”是我们文化遗产中最具代表性的存在和表述,其重要的特点就是最“虚”者与最“实”者,最“远”者与最“近”者结合得近乎完美。在我们的文化遗产中,“天”往往是一个高高在上,遥不可及的存在,然而,当它与“时”(天吋地利人和)结合,与宇宙(时空制度)结合,与天象星辰结合,与农业伦理结合,与经验知识结合,与技术行业结合,与生命身体结合,便成为最亲近、最接近、最贴近的存在,有形的、无形的、固态的、活态的,尽皆囊括。

今天,我们所以将“天吋”视为重要的“无形文化遗产”加以强调,一个原因是天的知识的渐失。加之今日之“雾霾”蔽日遮天。我们需要重新学习“天的知识”——不仅仅是从“科学技术”方面学,因为今日之“天的污染”,现代技术有逃不脱责任。如果说“天人合一”是中国文化对人类最大的贡献,^③而若我们今日由于雾霾而无法与天交流、沟通,中国的文化遗产之脉也就有断裂之虞。

作者单位:厦门大学人文学院

责任编辑:魏策策

^① 赵诚《甲骨文简明词典》,中华书局,2009年,第159页。

^② [美]白瑞旭(K. E. Brashier):《汉代死亡学与灵魂的划分》,收入[美]夏含夷(Edward L. Shaughnessy)主编《远方的时习〈古代中国〉精选集》,上海古籍出版社,2008年,第233~234页。

^③ 季羨林《“天人合一”新解》,《传统文化与现代化》创刊号,中华书局,1993年,第9~16页。

