

第二章 中西時間觀概析

「空間」與「時間」概念，就像人類起源的所有象徵一樣，在此不能畢其功於一役。這些概念始終在演進，它們終究會變為它們現在的樣子。

¹

每一種文明都透過自身的需要，發展出獨特的語言系統和符號系統，用以展現其對世界的理解，此系統之發展，或根據先民承襲之傳統，或藉人們親身經歷，在實踐活動中逐漸形成。時間是人們把握、感知世界的維度之一，時間本身難以捉摸，唯有用時刻表或分節將以表現，方能將抽象的時間體驗予以具象化，正如英國人類學家埃德蒙·利奇所言：「其實我們是通過創造社會生活的分隔來創造時間的。」²易言之，在時間知覺背後，滲透的是人類如何理解、把握自身環境之反射，正如 A.J.古列維奇所言：「時間的表象是社會意識的基本組成部分，它的結構反映出標誌社會和文化進化的韻律和節奏。」³各民族都有一套獨特的時間紋路，從先民何以理解、闡釋對時間之感，又以何種方式將其規矩、標示，繼而成為生活節奏之主宰，成為後世理解其文明生成、構築的方式之一。

第一節 中國時間意識基礎

一、從「物候定時」到「觀象授時」

晝夜循環、春秋交替是世界上每一個民族都能感知到的自然現象。先民透過對自然韻律與節奏的理解，訂出符合生活需求的時間單位。在中國，人們透過對生存環境的觀察與紀錄，逐漸對時序（時間變化之順序）變化產生相當深刻之體驗：太陽起落、月亮盈缺、星辰位移、蟲鳴鳥木、寒來暑往、候鳥去住等自然物候的重複與間隔出現來確定時令。

（一）日、月生成

原始民眾最早的時間概念，大概起源於晝夜之分，此種生活節律的週期交

¹ 伊里亞斯（Norbert Elias）：《論時間》，轉引自尚·勒狄克（Leduc, Jean）著，林錚譯：《史家與時間》（台北：麥田出版社，2004），頁 147。

² 轉引自徐莉莉：《中國紀時文化》（武漢：武漢大學出版社，1991），頁 2。

³ 見 A.J.古列維奇：《時間：文化史的一個課題》，收於（法）路易·加迪等著，鄭樂平、胡建平譯：《文化與時間》（台北：淑馨出版社，1992），頁 284。

替，誠然構成對「日」與「月」之時間單位。白晝，太陽在天空運行，人們舉目皆見，表其白晝之意的「日」字，是對太陽的構形；「晝」字後出，是人們對為「日」在時間上進一步限定，《說文》釋字：「晝：日之出入，與夜為介。從晝省，從日。」⁴判然將日時期間限定為「白晝」，與夜有著截然劃分。晝夜交替令先民度過日出而作、日落而息之井然生活，在夜間照明需仰賴月亮的景況下，月亮週期性的圓缺變動成為視察重點，依靠月相的顯著變化，先人得以認識較長的時間週期—「月」，「日往則月來，月往則日來，日月相推，而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推，而歲成焉。」⁵講述的即為日月相錯，所形成之時間律動。

（二）物候記時

圓缺的月相容易確定，但此月至彼月之聯繫短期內難以看出區隔，於是，除卻對天象的審測，先民輔以物候變遷把握時序。陸遊（1125-1210）《烏啼》詩記：「野人無曆日，烏啼知四時」⁶詩中所描述地，即是人們留心差異鳥鳴以警示四時迥別，是先人據日月流轉外，相當重要之知時依據。更有甚者，將生活周遭之草木榮枯作為判定時間律期之根據，隋朝琉球人對時間的律期知覺誠屬古樸：「望月虧盈以紀時節，候草藥枯以為年歲」⁷至宋代底層女真人「其人不知紀年。問之，則曰吾及見青草幾度，以草一青為一歲」⁸這反應採集及畜牧民族仰賴周遭草木、動物紀年對時間做出判定，相當程度可用以反證中國先民於畜牧時代依據物候變換以曉時之景。

此後，伴隨人們從採集生活進展至漁獵型態，隨著農業文明之到來，農業生產的開展，舉凡穀物之播種收穫、牲畜的繁衍生息都使人體會到掌握時令的迫切需要，農作物之生長循環週律影響人們對時間之關注，時間之感遂與具體多樣的「季節」概念相聯結。相反地，季節分列四時（即四季），形成之完備同樣藉由對物候與農作生長情況之探查所得，又與農作生產密切關係。換句話說，人類生活於進入農業文明後，依據農作耕期需要，遂加強對時間之分編，以昭明不同時節的對應活動；反之，人們通過社會生產與生活實踐，加諸對天候氣象、物候生成的認識及經驗積累，反而形成更長久之時間意識。若然「年」與「歲」的時間跨度，就是除去上述以青草歲榮以為週年循環外，農業民族根據春種秋收所形成之週年循環。依據文字造象，中國民族將「年」與「歲」作為明確的時間單位，

⁴〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（台北：漢京文化事業公司，1983），頁117下。

⁵見《周易 繫辭下》（台北：藝文印書館，2001，影《十三經注疏》本），頁169上。

⁶見〔宋〕陸遊：《烏啼》，《陸放翁全集》（台北：世界書局，1962）（下），卷31，頁472。

⁷見《隋書卷八十一 東夷 列傳第四十六》（台北：鼎文書局，1987），頁1823。

⁸見〔宋〕徐夢莘：《三朝北盟會編》（台北：文海出版社，1962），卷3，頁33下。

乃是觀察穀物生長所獲之經驗法則。《說文解字》曰：「年，穀孰（熟）也。」⁹從構形方面討論，甲骨文與金文之「年」字，解皆「？禾、？人，亦聲。」¹⁰貌為「𠂔」，分作上、下兩部件討論：上部件？禾，乃豐收垂穗成熟之穀¹¹，結合上下部件，象徵人民扛著滿溢、沉甸之穀穗。古時配合年節豐收，遂有「祈年」儀式，人民以農作物生長、收成作為時間標示之單位，將谷熟視為一年週期之終始，正為谷熟一次即為一年，此是華夏民族以農作變化之週期，衍生對「年」之時間週期之最好明證。值得一提的是，「年」在彼時概念尚無確切的日數，僅為一項粗略之紀時單位。

（三）星辰定節

「觀象授時」乃指通過觀測天體運行，若日、月、星辰等變化以制訂時令之作法。中國人雖已擺落原始生存狀態，復以農業為廣大民眾生存之本業，然農作活動有著強烈之季節屬性，陽光照射強弱、雨水積聚多寡，皆與農作產物可否如期收成攸關。氣候條件受制於季節變化，季候更迭對人們來說構成嚴峻磨練，人們對時間意識的需要日趨強烈，原有依據物候定時之原始時間概念，因有極大的侷限性：因為中國幅員廣大，物候的觀察往往僅可於小範圍之地域起作用，無法適應先民日益擴大的生活規模與活動需求；再者，物候的推移容易受到外界環境的干擾，僅能大略地標定時節，對於人們益求精準之報時需求已不敷衍用。

歷經無數先人之實踐與積累，人們進一步發現天上之星辰乃依隨季節之變動而位移，在報時方面更具準確性，遂將星辰之停駐方位視同農業時序加以連結，透過測釐星辰運動作為定時依據，在自然時序上，配以人事需求，為日漸完善之歲時節令奠下穩健根基。《尚書 堯典》中詳載：「乃命羲和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時。」¹²正說明人時對天時之依存關係，進而透過恆星所在位置以確立四季：「日中星鳥，以殷仲春」、「日永星火，以正仲夏」、「宵中星虛，以殷仲秋」、「日短星昴，以正仲冬」。¹³「鳥」、「火」、「虛」、「昴」各為四大恆星之名，先人依據四星於南中天出現時分以判分四季、確定季節。¹⁴「日中」、「宵中」各指白晝和黑夜長短平分時期，是後來二十四節氣中「春分」、「秋分」時日；「日

⁹ 見〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁 326。

¹⁰ 見容庚編著，張振林、馬國權摹補：《金文編》（北京：中華書局，1985），頁 501。

¹¹ 見「禾，嘉穀也 ？木，象其穗。」，〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，頁 320 下。

¹² 《尚書 堯典》（台北：藝文印書館，2001，影《十三經注疏》本），頁 21 上。

¹³ 同前注，頁 21 上—21 下。

¹⁴ 在上古時期只有春、秋二時。據考證，甲骨文卜辭中有春秋而無冬夏，說明商代的一歲大概只分為二時，這種分季的方法，是基於古人的採集及農作經濟的生活形態。尤其農作物的春種秋收更容易讓人形成時節二時的概念。春夏秋冬四時的出現可能在西周後期，《尚書堯典》有「四仲之分，以星象變化定春夏秋冬」；《逸周書 周月解》「凡四時成歲，春夏秋冬。」《春秋》「四時具而後為年」等，其後四時之說類見於典籍。

永」、「日短」分為白晝最長（即「夏至」）和白晝最短（即「冬至」）之時。季候確立，方可將人事/農作與之匹配：「鳥星為春候，火星為夏期，虛星為秋候，昴星為冬期。主春者張星昏中，可以種稷；主星者火星昏中，可以種黍；主秋者虛星昏中，可以種麥；主冬者昴星昏中，可以斬伐，具器械。」¹⁵不同節候方有迥然之植種撒播，此類按星象以安排的農事生產，成為曆書出現前，人們獲用之最佳範式。

除此，觀測北斗星座之位移方位，亦為定時方法之一。人們在發現如下規律：「斗柄東指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。」¹⁶正為此道。類似相關紀錄，於古籍中隨處可見：《詩經 豳風 七月》中：「七月流火，九月授衣」，「火」為星辰名，意旨「大火」星宿自七月起脫離原先於南中天之位，偏西向下沉落，此表示天候將褪去酷暑，轉為寒涼；《唐風 網繆》「三星在戶」，指只要見心宿之位置，低垂至門櫺一般高度，意謂夜深。學者顧炎武指出：「三代以上，人人皆知天文。七月流火，農夫之辭也。三星在天，婦人之語也。月離于華，戍卒之作也。龍尾伏晨，兒童之謠也。」¹⁷世代攢積聚累之授時經驗，不僅是天文學上之根基，經密切地觀察與紀錄，復由口耳相授之經驗傳承，進一步催生具系統性之曆律。

二、時間鑲刻：曆法之制訂

曆法，除了是民眾對年月日的長度的確立，其編定還需配合人類社會生產、生活作息之需要加以規劃與編制，是結合人們對於天體和自然觀察有系統地計數方式。在中國，「曆」之生成乃是天文學官長時間觀測太陽、地球、月亮三者相互運行軌跡，初步判定季節、時日交錯，復經過嚴密計算法則，以及反覆驗證與修訂方有所成。換言之，曆法使根據天象變化之規則所訂出之計時系統，其除卻基本之歲日推演計算外，最重要的是，曆法之排列必須合於民族之文明活動與索需，以合應用。¹⁸

（一）中國曆法的內容與特點

古中國以農立業，對天候省察分外重視，其主要目的在明曆授時，因此早期天文學之生發與演進，與治曆一事相互演繹。陳遵媯在《中國古代天文學》一書，

¹⁵ 見《尚書緯 考靈耀》，引自(宋)李昉等奉敕撰：《太平御覽》(北京：商務印書館，2005，影《文淵閣四庫全書》本)，卷 36。

¹⁶ 見《鶡冠子 環流五》(台北：台灣中華書局，1965，影聚珍宋版《四部備要》本)，頁 13。

¹⁷ 見(清)顧炎武：《天文》，氏著，黃侃、張繼校：《顧炎武日知錄》(台北：崔震華印行，1958)，頁 855。

¹⁸ 見戴興華：《紀年法與曆法有什麼區別？》，《我國的紀年紀月紀日法》(安徽：安徽教育出版社，1991年12月)，頁 17。

翻演兩者間之存續，復而強調曆法對人事之必要，其言：

古人觀測天象的主要目的在於洞察自然界的現象，發現它的規律；從而決定一年的季節，編成曆法，使農事能夠及時進行。中國古代天文學史，實際上可以說就是曆法史。¹⁹

曆法之制訂，首必掌握日月天象輪動之週期規律。此外，早期雜具樣貌之簡易祭祀和慶祝活動，亦需配合農作習慣，納入曆法編制範圍；另一方面，隨著天文儀器之長足開展，曆法須不斷修訂，方臻精確以期大備，使民眾能對循環往復時間進行有效分劃與利用。

中國傳統曆法史可溯源至上古時期。《易繫》云：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，進取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。」²⁰上古史之存在與否，雖仍為學界紛亂難斷之論調，然反觀庖犧氏所做之事，符合先民審觀天象、物候以知時、定時之歷程，無論其人真實與否，實皆闡合人類觀象知時之定論。通觀中國曆法之沿革、瀝新與修訂，大致可見承傳脈式：第一部留下完整文字記載之曆法為西漢末年之《三統曆》，被認為係為劉歆（?-23）依據《太初曆》修訂所成，就基本內容來說，日後歷朝雖迭有翻更、編制曆書之舉，皆未脫《三統曆》之格局。而《太初曆》之源流，又可上溯至「古六曆」為定基，前後兩造之延續關係，董作賓概略提及，茲引述如下：

我國的天文科學發達最早，星象曆數，散見於六經，但是古代的曆法，僅見於希罕流傳的六曆，六曆的名稱是：一黃帝曆，二顓頊曆，三夏曆，四殷曆，五周曆，六齊曆。過去研究古六曆的，都以為六曆是「秦漢之際，假託為之」，祖沖之之曆議也說「古術之作，皆在漢初周末，理不得遠」。對於中國古曆，向來只敢講到漢朝，漢朝的六曆，後漢的四分，原和基本數相同的，只有漢武帝太初元年所頒定「太初曆」，也就是「三統曆」，基本數微有變動，其實「太初曆」承接的是六曆中的「周曆」系統。²¹

是以，中國古代曆法產生以後，隨著天文知識不斷的增長，一直處於發展和修訂狀態。除卻漢以前，僅見於史載的古六曆外，自漢代開始，每個朝代都會在前代的曆法基礎上進行編制與修纂的工作。據統計，我國歷代編撰的曆法共有一百餘種，除顓頊曆在內的古六曆外，其他如西漢的太初曆、三統曆，東漢的後漢四分曆、乾象曆，魏晉南北朝的景初曆、元嘉曆、大明曆，隋代的黃極曆、大業曆，唐代的戊寅元曆，麟得曆、大衍曆、符天曆，北宋的紀元曆，南宋的統天曆，金

¹⁹ 見陳遵媯：《中國天文學史》（上海：上海人民出版社，2006），頁1394。

²⁰ 見《周易 繫辭下》，頁169上。

²¹ 見董作賓：《中國古曆與世界古曆》，《大陸雜誌》第2卷第10期，民40年5月，頁28。

重修的大明曆，元代的授時曆，以及採用西洋法數而修訂的清時憲曆等。這些曆法產生於不同年代，完成於不同的編纂者手中，但它們之根本格局皆有所承，不出原本架構。²²以下，遂就中國曆法基礎規模，簡易羅列於下：

1. 陰陽合曆

古今中外的曆法，儘管形式繁多，但就本質而言，本於三大基本要素構成：「年」(回歸年，長 365.242199 日)「月」(長 29.530588)，與「日」(平太陽日)，因彼此間無簡單公倍數，月無法除盡年，日又不能除盡月和年，人類生活環境不同，習俗各異，自對年月日有著迥然的配當方式，遂形成不同類型之曆法。依形式概分，可分為三類：一為太陽曆，亦稱陽曆，按地球公轉一周的太陽年為曆年，如埃及曆、馬雅曆及現行之格勒哥里曆，皆以太陽年定曆年短長，而以人為分定曆月。二是太陰曆，依月亮繞行地球一周為一月份，以十二曆月定為一年，曆年之長度與太陽年相較，每年約短十一日左右，現行回曆即屬純太陰曆。三是陰陽合曆，古中國為將季候能近於天時，以便於農事耕耘、播種與收穫，遂以陰陽合曆作為排制主軸，其方法是：曆年是以太陽年²³為依據，屬於陽曆成分，年長有 365.2422 日，稱為歲實，在中曆中，回歸年的測定主要用來確定四季和安置節氣，以及作為設置閏月的依據。曆月則以朔望月²⁴為依據，屬陰曆成分，每一月長 29.530588 日，稱為朔策，在實際安排曆法時，因考慮到一個月應具有整數日，因此人們採用大小月相間作排列，順次安排大月(又稱大建)為三十日，含二十九日之曆月稱為小月(又稱小建)。²⁵朔望月是古人紀時行事之基本時間單位，而以十二個朔望月為一年。²⁶

2. 置閏法以折衷陰陽曆

陰陽合曆以回歸年定年、以朔望月定月的結果，使得一年的天數與實際的天數有所落差：朔望月按大小月排出的十二個月，總天數為 354 天或 355 天，整整較回歸年的 365 日少了 11 天多，三年下來，相差一個多月，九年計算下來，則差距近一個季節。為使月份與季節能相互協調，古人利用置閏來解決這一問題。其根據太陽視行週期²⁷為一年天數，每隔幾年就設置一閏年，其基本規則為每三

²² 見徐莉莉：《中國紀時文化》，頁 46 - 47。

²³ 回歸年又稱太陽年，指太陽從它的運行軌道(黃道)上某一點(一般是春分點或冬至點)出發，運行一周天後重新回到這一位置時所用的時間。古人最早利用圭表來測定太陽影子的長短，用以確定冬至日期，接連兩次冬至的時間間隔為週年，即為一回歸年。

²⁴ 朔望月是根據月亮的盈虛週期而確定的時間單位。即以每月新月始生的第一天「朔」為一月的開端，以月圓的「望」日為月中，以舊月虧盡的最後一天「晦」日為一月的末尾，故稱之朔望月。

²⁵ 見鄭天杰：《談中國曆》，《曆法叢談》(台北：中國文化大學出版部，1977)，頁 153 - 154。

²⁶ 見徐莉莉：《中國紀時文化》，頁 41 - 43。

²⁷ 詳見成映鴻：《古代中國人的時間觀念》，《臺中師專學報》第 8 期，民 68 年 6 月，頁 4。事實

年一閏、五年再閏、平均十九年七閏。

關於置閏的計時方式，司馬遷（前 135 – 前 90）認為肇興於黃帝時期，《史記 曆書》：「黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘。」²⁸而大備於堯舜時期，《尚書 堯典》即見：「三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲」之記述，遂以推斷至晚於春秋中期，先民已能精確地運用十九年中閏七次之閏月週期。²⁹早期的閏月大多設置在年終，至西漢《太初曆》則以「無中置閏法」取代先前之置閏法則。《周禮 大史》：「正歲年以序。」疏曰：「一年之內有二十四氣 皆節氣在前，中氣在後。節氣一名朔氣，朔氣在晦，則後月閏；中氣在朔，則前月閏。」³⁰可知閏月之制訂，乃與節氣相關，輔以協調年與月干係。³¹置閏之法在《後漢書 律歷志》中具詳盡記載：「月之餘分積滿其法，得一月，月成則其歲月【大】，月（大）四時推移，故置十二中以定月位。有朔而無中者為閏月。中之始（日）【日】節，與中為二十四氣。」³²「無中置閏法」使閏月以外的每月皆蘊含一中氣，此除可協調陰陽合曆之日差外，對於民生、物產亦有重大影響，《左傳 文公六年》：「閏以正時，時以作事，事以厚生，生民之道，於是在矣。」³³即言置閏對民生與生產之首要。

3. 「四時有節」：二十四節氣之編制

古代中國「四時有節」之節氣，與農作生活相輔相成，其不惟是自然時序之氣象、物候的綜合體現，且對人們之社會生產、生活實踐具重大意義，是古曆法

上應是地球繞太陽一週，但古人以為地球為天下中心，因而以地球為定點而觀測太陽繞行地球的軌跡與週期，鄭玄人稱此為「視運動」，見《陰陽五行及其體系》（台北：文津出版社，1992），頁 236。

²⁸ 見〔漢〕司馬遷撰，郭逸、郭曼標點《史記 曆書》（上海：上海古籍出版社，1997），卷 26，頁 1045。

²⁹ 董作賓先生據出土的甲古文資料考究，推定置閏法的使用，在《殷曆》中已相當成熟。殷人不僅已懂得十九年七閏的精確計算方式，同時還將將「年終置閏」更替為「年中置閏」，其言：「殷代曆法已有四分術十九年七閏的章法和七十六年的節法。閏法的安排在武丁時置於當閏之年的最後，稱『十三月』。祖甲改曆法，置於當閏之月的月，重一月名，不再置於年尾，不用『十三月』之名。」在《殷墟卜辭綜述》一書，對《殷曆》的曆法情況，也有相同的介紹：「甲骨刻辭中所見到的殷代曆法，其確知者有以下各點：（1）它是一種陰陽曆，所以有閏月。（2）閏月最初置於年終，稱十三月，後來改置年中，一年只有正月至十二月。」常玉芝在《商代周祭制度》一書中，對於殷人已懂得置閏表贊成意見，只是對於殷人是否已開始使用十九年七閏一問題，持保留態度。較能肯定的是，最遲在春秋末年，中國人已確切使用十九年七閏法了。詳見董作賓：《世界文化的前途（九）》，《大陸雜誌》第 3 卷第 12 期，頁 28。

³⁰ 見《周禮 大史》（台北：藝文印書館，2001，影《十三經注疏》本），卷 26，頁 401 下。

³¹ 由於兩中氣間，時距較一朔望月長一天，累積三十二個朔望月就會出現一個沒有中氣的月份，按置閏法則，這個月被當作閏月，月序仍用上月，冠以「閏」字。如前一月為八月，無中氣之月就稱為閏八月。舉例來說：1974 年農曆四月三十日正交「小滿」，這個中氣恰逢月尾，相隔三十天的下一個中氣「夏至」由於適逢小月 29 天，故排置在下個月的月初。如此一來，原先的五月就不含中氣，也就被當成閏月（閏四月），而包含中氣夏至的月份則相應成為五月。

³² 見《後漢書志第三 律曆下》（台北：鼎文書局，1987），頁 3058。

³³ 見《左傳 文公六年》（台北：藝文印書館，2001，影《十三經注疏》本），卷 44，頁 766 下。

系統中影響最為深遠之環節。二十四節氣的產生依據太陽運行之規律而來，以顯現回歸年而設立，屬於陽曆的一部份。具體來說，古人假想太陽所運行的途徑為黃道，復根據黃道平均劃分二十四段，以每兩段為一個「天文月」，每天文月起點（即月首）是「節氣」，在月中者稱為「中氣」，且配合農業社會之夏時，整齊地配分春夏秋冬四季，各季開頭是四立，中心點為分至，再配合農業的芒種穀雨，氣候的小寒大寒、小暑大暑、霜雪雨露，組織嚴謹。

二十四節氣系統之完備非一蹴可幾，方為次第增衍。先民首用土圭測量日影，定出二分（春分、秋分）二至（夏至、冬至），精準地規確四氣。《尚書》稱二分二至為日中、日永、日短、宵中；戰國末期《呂氏春秋》已明確提出立春、立夏、立秋、立冬四大節點。至秦漢時期，二十四節已逐步成形，在西漢《淮南子》裡，二十四節氣系統已粲然大備，日後個別節氣稱謂與次序或有替調，然基本框架則一脈承襲。³⁴隨後，各朝皆肯定用節氣注曆，民眾只需審閱曆書即可掌握季節。其名稱依序為：冬至、小寒、大寒、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、處夏、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪。

二十四節氣觀念的出現，由其節氣名稱各表不同時節所具之氣候、物候特色，助益農民知曉農作活動，遂成農民排置莊稼生產秩序最佳之標的與指時針。農民更按二十四節氣之編定，編出易於記憶之農時歌訣：「清明下種，穀雨下秧」復由代代嫁接，成為農業發展之寶貴資糧。³⁵由於二十四節氣之創造，讓自然時間與人事活動能夠相互結合，其後出現《月令》之精神實顯於此，雜揉陰陽五行核心思維，試圖仰賴人身擘畫以影響自然，架構民用曆書之基本梗概，對中國人的影響深遠。【表一】³⁶

四季	節氣	太陽黃經	大約月日 (國曆)	中氣	大約月日 (國曆)	太陽黃經
春	立春	315°	2月4-5日	雨水	2月19-20日	330°
	驚蟄	345°	3月5-6日	春分	3月21-22日	0°
	清明	15°	4月5-6日	穀雨	4月20-21日	30°

³⁴ 見陳遵媯：《中國古代天文學》，頁990-992。

³⁵ 有關十二節氣排列的推算與確定方式，可參見李永匡、王熹：「四時有節」與中國節令文化，《中國節令史》（台北：文津出版社，1995），頁16-17；徐莉莉：《中國紀時文化》，頁43-45；薛明揚：《中國傳統文化概述》（上海：復旦大學出版社，2003），頁1109-1110；星空探秘叢書編輯小組：《時間與曆法》（台北：銀禾文化事業有限公司，1995），頁96-105。

³⁶ 【表一】參考徐莉莉：《中國紀時文化》、李永匡、王熹：「四時有節」與中國節令文化，《中國節令史》（台北：文津出版社，1995）編制而成。

夏	立夏	45°	5月6 7日	小滿	5月21 22日	60°
	芒種	75°	6月6 7日	夏至	6月21 22日	90°
	小暑	105°	7月7 8日	大暑	7月22 23日	120°
秋	立秋	135°	8月8 9日	處暑	8月23 24日	150°
	白露	165°	9月8 9日	秋分	9月23 24日	180°
	寒露	195°	10月8 9日	霜降	10月23 24日	210°
冬	立冬	225°	11月7 8日	小雪	11月22 23日	240°
	大雪	255°	12月7 8日	冬至	12月22 23日	270°
	小寒	285°	1月6 7日	大寒	1月20 21日	300°

(二) 干支紀年法

中曆裡另一重要系統，就為天干地支。「干支」是我國最為古老的時間單位符號，干支是「天干」和「地支」之統稱，十天干：甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸。十二地支：子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。合天干地支兩兩相配，合成「甲子」至「癸亥」，總法以六十為一週，稱為甲子一周，用以紀日、紀月與紀年。

中國人對時日的意味，保存在天干地支此種高度符號化的標度體系中。天干配地支之組合，每年一名，周而復始，不間斷地構成計時循環體系。中國曆法雖屢經變革，而干支計時，始終延續。然，干支計時究竟起於何時，已無法明確考證。金景芳、呂紹綱於「甲子？沉」針對「天干」與「地支」之本意及各家說法反覆辯究³⁷，以為干支紀日最妥切之起源應產生於帝堯時期，並提出由甲至癸之「十干」乃為：太陽隨季節變化，因對生發養育萬物之作用各異，先民遂依太陽不同節候之不一作劃分十樣，各取一名加以指稱。故從《漢志》《月令》鄭疏至孔疏解十干之含意，儘管對各字訓釋內容略有差異，但其基礎皆認同十干之實質為太陽。³⁸相對而言，十二地支古稱「十二辰」，「辰」字意涵據《大戴禮記 易本命》云：「日數十」、「辰主月」³⁹，又《左傳》昭公七年士文伯伯瑕與晉侯對話一段，晉侯問：「何謂辰？」對曰：「日月之會是謂辰」⁴⁰，意謂一年中太陽與月亮相會十二次，一會稱為一辰，點出「辰」所指涉為月亮，非為月份。《月令》「孟春之月」，孔穎達（574-648）對「辰」之表疏至為明晰：「日行遲，一月行二十九度半餘。月行疾，一月行天一匝三百六十五度四分度之一。過匝更行二十九

³⁷ 詳見金景芳、呂紹綱：「甲子？沉」，《傳統文化與現代化》第2期（1993年），頁39-44。

³⁸ 同前注，頁40。

³⁹ 見〔漢〕戴德輯：《大戴禮記 易本命第八十一》（山東：山東友誼書社，1991），卷13，頁263。

⁴⁰ 見《左傳 昭公七年》，卷44，頁766下。

度半餘，遂及於日與而月會，所謂之處謂之辰。」孔疏從天體運行軌跡，點出「辰」表月亮與太陽相會於不同位次上，故「子」至「亥」各表月亮運行定位。

據董作賓考證，從殷墟出土甲骨片上，見及商王武乙時代之牛胛骨上刻有完整六十干支表，推斷干支對應在殷代確為普遍行用日曆，用以紀日。⁴¹另按陳遵媯《中國古代天文簡學》⁴²及胡世慶《中國文化通史》⁴³，中國歷來馳名之紀年法尚有異名，略可歸為三類，互有承傳關係：早期歲星紀年法，根據將木星宿每十二年運行一周天之規律分為十二星次，各以所在星次紀年，是「歲星紀年法」。隨後，先人察覺木星移動速度規則不均，故假想移動速平均之「太歲」，同樣將周天分為十二辰，各以十二地支表示。太歲每年行經一辰是為名，為「太歲紀年法」，然因所設想之歲星之行運，亦無法與計數年月數配合，遂以天干紀年取代歲星紀年。至東漢元和二年（85）頒佈《四分曆》，正式啟用干支紀年，沿用至晚清滅亡，民國改曆，方由西元紀年正式取代，為中國行用最悠久之紀年法式。

⁴⁴

三、中國之時間意識

（一）時間雛形：天、人之會

埃德蒙 R 利奇：「時間的規則性並不是大自然的一個內在部分，它是一個人為的概念。人為了某些目的而把它投射到自己的環境之中。」⁴⁵中國自新石器之仰韶文化時代起，農業生產即為民生經濟主業，奠定中國立國根蒂。農作物生長豐凶與季節及天象有密切關係，而季節與氣候，在古人的思維中又為神秘天道之體現，由此一來，從人們對時間之感知與態度，自然反射其獨到的文化觀。李永匡針對農業與天象之聯繫，明確表示：

正由於農業生產本身，是一種附屬於自然界自身的一種生產活動；因此，它必須順應、尊重、符合自然規律，隨時、隨地、隨季要按季節行事。這就使得和促成在先秦時期，上至國君、諸侯，下至庶民農夫，在潛存意識裡，就深深地烙上了要注重與自然節奏、規律合拍，要「順時」、「應天」、「隨季」的「印記」；形成了一種類似於候鳥、蟄蟲那樣對自然節律變化

⁴¹ 詳見董作賓：《中國古曆與世界古曆》，《大陸雜誌》第2卷第10期，民40年5月，頁35。

⁴² 見陳遵媯：《中國古代天文學簡史》（上海：上海人民出版社，1955）。

⁴³ 見胡世慶：《中國文化通史》（台北：三民書局，2005）。

⁴⁴ 關於「干支紀時」探究，可參考呂理政：《天、人、社會：試論中國傳統的宇宙認知模型》（台北：中央研究院民族學研究所，1990），頁65-66；朱文鑫：《曆法通志》（上海：商務印書館，1934），頁291-98；董作賓：《中國古曆與世界古曆》，《大陸雜誌》第2卷第10期，民40年5月，頁35。

⁴⁵ 見蕭放：《荊楚歲時記 研究 - 兼論傳統中國民眾生活中的時間觀念》（北京：北京師範大學出版社，2000），頁39。

的敏銳感受，像山川草木一歲一枯那樣的應變反映能力。不論是農夫的耕稼觀雲察地的辨時、別季、習俗，亦或是儒家的尚調和、主平衡的中庸精神和思想，這一切均是順從、適應自然常規節律的行為，它更與農業社會的文明本身運行機制緊密相聯繫。⁴⁶

「順時」、「應天」與「隨季」呼應人們將天道運行視為是一切世間的秩序的宇宙觀，進而深刻影響中國人之時間經驗。秦漢時代以降，中國人即認為宇宙是相互關連的一個整體，宇宙觀中的「天」，表自然現象及其秩序渾然合一之協調狀態，既為一和諧整體，遑論自然現象抑或人間秩序，當亦為條理明分之秩序系統。

是故，順天應時不僅是人順應天時之首步，推進一步，人從效法「天」之構造、模擬「天」之運行、遵循「天」之規則，方可獲得思想、行為之正當合理性。

⁴⁷以先秦諸子來說，儒家視「天」為自然運行的力量，但並不探尋具體的自然現象，而集中心力在商酌如何令人事社會益加和諧完滿，所謂「踐仁以知天」，便是將「天」視為驅策人們向上擢升之道德氣力，以藉德行修養以遙契天道奧秘。

⁴⁸學者蔡英文研究先秦人們的宇宙觀指出：

中國民族最初所體認的宇宙意識，是體現在農業的生產活動上，以及原始的宗教信仰中。這種宇宙意識一方面是指自然時節的、具法則意味的天；另一方面是指一種超越人力控制之外、有巨大的力量、能左右人事甚至主宰政權興衰的宗教意味的天。

繼言之：

當然，這種宇宙意識並不是落置於理性反省的自覺之上，而祇是存在於日常勞動的實際活動與宗教信仰上。到了西周末期，人們對這種視為當然的天理念開始醞釀出一種有距離的客觀審視的態度，到了春秋中期之後，經過社會政治各方面的變動，才更進一步轉變成概念上的分析，反省。傳統意義的「天」或被保存、被轉化，天人關係的哲學思辨便由此展開。

⁴⁹

天道無形，卻又無所不在；昊天無言，卻有著無比威力，「天何言哉，四時行焉，萬物生焉」⁵⁰四時更替、寒暑相交、萬物生滅，一切昭示時間之運作與存在，但時間又是如此難以掌握，時間由上天執掌，時間之展現乃是天意之體現，故人世

⁴⁶ 見李永匡、王熹：「四時有節」與中國節令文化，《中國節令史》，頁110-111。

⁴⁷ 見葛兆光：《古代中國文化講義》（台北：三民書局，2005），頁306。

⁴⁸ 見王邦雄：《中國哲學史》（台北：國立空中大學，1995），頁76。

⁴⁹ 見蔡英文：「天人之際——傳統思想中的宇宙意識」，收於黃俊傑主編：《中國文化新論思想篇二 天道與人道》（台北：聯經出版，1982），頁287-288。

⁵⁰ 見《論語 陽貨篇第十七》（台北：藝文印書館，2001，影《十三經注疏》本），頁156下。

一切舉措需尊崇天時，循時而作，一切人世活動皆應服從天時秩序，關係人世秩序的禍福興衰，故一切活動之安排必須敬天順時，方不致招逢厄運。又因為上天的旨意非一般人所能知曉，只有聖者才能洞察，「唯聖人知四時，不知四時乃失國之基」⁵¹時間被賦予神聖與獨佔力量，誰能掌握時間即代表掌握排置世事之權勢。

（二）天下無道正朔不行

曆，為一種人對天象、天體運行測查後，復用數據單位加以刻度，以行於人事、用於己者。先民為行事方便，對何時可行/不行何事需全然掌握，遂將「曆」視為「時間」與「天象」之「垂示」。故，曆法之編排，首據「天體」作為定節參照，再配合人民生活需要切割節段，使曆、天、人三者互為交錯，再現中國獨到時間觀：

故天象垂示之事，顯在人間，人依天行之；如何依，即依「時間」與所「示」；所依之理，即天象天體之運行與五行五星之交錯種種，以成曆法，以遂曆事；故製「曆」自古即屬天官之事，凡人不可從事，「通天」是一種權力中心的運作。⁵²

中國自有天時與人時之分，天時既為自然之時，又承「天道」而來，據神聖崇高寓意，既因時序關乎人事，卻又高深莫測，時間轉為曆法頒授天下，自與天子的權力意志結合，自然時間在王官手上轉換為政治權力之專擅。

1. 王權與律曆

古中國天文觀測目的有二：一為星占，以定吉凶休咎；二為制訂曆法，以授人時，此二者互為表裡，均關係朝廷興衰、天下治平紛亂。天子利用自然時序的季節特性，進行祭祀活動與社會行政管理，將王官命令做為國之律令大布天下，所謂「王者上奉天時，下布政於十二月也」⁵³，頒曆權是皇權象徵，正謂「天之曆數在爾躬」誰掌握真正之曆法權，誰就為天之代表，因此天文知識（曆學）為帝王之學，設有專門機構掌管，天學家為政府要員，職屬天官，代天子觀天察時，推演律曆，如司馬遷與其父司馬談（？-前 110），在漢朝皆署「太史令」職等，職責負責觀天、掌曆一事。《後漢書 百官志》記：「太史令一人，六百石。本注曰：掌天時、星曆。凡歲將終，奏新年曆。凡國祭祀、喪、娶之事，掌奏良日及

⁵¹ 見《管子 四時第四十》，卷 14，頁 5。

⁵² 見李紀祥：《時間 歷史 敘事——史學傳統與歷史理論再思》（台北：麥田出版，2001），頁 214。

⁵³ 見〔隋〕杜台卿撰：《玉燭寶典 序》（上海：上海古籍出版社，2002，影《續修四庫全書》本），頁 1。

時節禁忌。」⁵⁴故太史令之官品雖只在三、五等間，然因是天意之解釋者與傳遞者，天人交際之奧秘唯有其可洞曉，尊崇地位儼若帝師，言論深獲帝王信賴。

儘管保存於史載之古曆法，其性質屬天文曆而非民用曆，然在農業活動中，曆日甚為重要，若曆日偏頗將無法知察天時，有效從事農作，故王者於每年新舊交接時分，大頒民用曆書，預告節候來臨，專供農事為用，其事甚為神聖。職是之故，僅有帝王可授與民眾曆書，而承用君主所頒佈之曆法，即為臣服其統治權的表徵，如中國歷代令行禁絕藩屬國自行制曆，故各藩國每於新舊年交會時，多派領曆日官趨往帝京領取翌年新曆，經此「奉正朔」或「頒正朔」之舉，呈顯兩國間之臣屬關係，自此時間不再僅是物理的時間，而是政治的時間。頒朔之禮，自周官太史迄於清代，凡經改朝換代，新帝除更換國號及年號外，且需改頒正朔曆法使臣民奉行，作為新朝代的皇權展示，所謂「王者德政，示從我始，改故用新」，就是一種王權壟斷時間之明證。天子藉頒曆以宣諭天命所歸，若頒行律曆不合為用，其王命之正統將遭受質疑，故制曆之精確與君王統攝之正當性攸關，正如司馬遷所言：「天下有道，則不失紀序。無道，則正朔不行於諸侯」⁵⁵正朔不符或相悖，昭示帝王無道，小則引起眾臣舉諫，或成有心人士用以煽動民眾之依據，滋生兵燹紛亂，危及社稷安穩。是以，帝王多將天文制曆之學視為私藏，嚴禁民眾修習，以保有王命存續之專權，以鞏固帝位之合理。故於帝制中國，天學是為禁錮之學，歷朝紛立嚴令峻法遏止民間私藏、私習天文專籍，如《續資治通鑑長編》存錄：「(景德元年春)辛丑詔：圖緯椎步之書，舊章所禁，私習尚多，其申嚴之。自今民間應有天象器物、讖緯禁書，並令首納，所在焚毀。匿而不言者論以死，募告者賞錢十萬。星算技術人並送闕下。」⁵⁶又，《萬曆野獲編》記：「國初，學天文有厲禁，習曆者遣戍，造曆者殊死。」⁵⁷又，臺北國家圖書館藏書《大明嘉靖十三年大統曆》(善本第 6296 號)扉頁上，即刻有「欽天監奏准印造大統曆日頒行天下，偽造者依律處斬，有能告捕者，官給賞銀五十兩，如無本監曆日印信，即同私曆」字樣，清朝時亦略同，僅不過將「大統曆日」改為清用之「時憲曆日」，而對私習或私造曆書者之嚴懲毫無寬免。由此，更可凸顯朝廷對制曆一事之看重與把守。

2. 天人交感與類比

建基於「法天合德，象地無親，參於日月，佐於四時」⁵⁸觀念下，「天」為顯

⁵⁴ 見《後漢書 志第二十五 百官二》(台北：鼎文書局，1987)，頁 3918。

⁵⁵ 見〔漢〕司馬遷：《史記 曆書》，卷 26，頁 1045。

⁵⁶ 見〔宋〕李燾撰：《續資治通鑑長編》(上海：上海古籍出版社，2002，《續修四庫全書》)，卷 56，頁 251。

⁵⁷ 見〔明〕沈德符撰《萬曆野獲編 曆法》(北京：中華書局，1959)，卷 20，頁 524。

⁵⁸ 見《管子 版法第六十六》，卷 21，頁 7。

現萬物規律運作之實體，所謂「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁵⁹「天」既為自然現象及萬物流行之自發存在，故人必以其彰顯之秩序，作為處世通則。綜看古中國天文學，其所蘊含之宇宙意識亦存此精神：如曆法編制，將視天體為規律運行，有法有則，自強不息，為先民提供天之「秩序」，利於生產勞動及訂出生活節序。

春秋戰國時期構築之宇宙天道觀，在漢代大一統國家框架下，逐步匯聚成「天人感應」之宇宙圖式。兩漢宇宙觀循從「陰陽五行說」為主之宇宙解釋系統，及以「天人合一」之宇宙運作理念，匯流成其大業。關於陰陽五行說之源流，主由《周易》發展而來，「經」之構成單位由陽卦（—）及陰卦（--）交錯組成，通過陰陽爻交叉重疊，三爻一組排列組成八種卦象，八卦復相乘，化為六十四個重卦，用以推測自然和社會變化。《易傳》相對於「經」而言，是對經義之說明與疏解，「傳」之內容由十翼七傳組成，賦予六十四卦高層次的哲理意涵以對應人事，核心概念以「一陰一陽之謂道」貫穿，繼言「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」⁶⁰以為「道」為宇宙運行之理，「道」分出陰陽兩勢力，交互作用生成萬事萬物，於此基礎上，因「卦」正由陰陽爻構成，隱喻萬物根源由陰陽勢力作用而生之理，故所有宇宙現象，均可透過卦象呈顯內蘊、究其意義，反推各式現象之成壞變化，構成完整的概念系統。此概念隨時間經過愈益粲然成體，初始影響道家學說，後為各家不同程度吸納，將其廣泛用於各層面，及至漢代大盛。

另一方面，原始五行說，本指構成萬物之五種基本元素：木、火、土、金、水。戰國鄒衍（騶衍）其人或後學對此五種元素之相生、相勝（剋）關係作進一步闡釋，用以比附政治、社會、人生、自然各方面現象之變異。⁶¹及至兩漢時期，陰陽、五行論說發展成熟。是以，凡自然生成變化與人類社會各式活動皆納入此圖式，以陰陽規律掌握一切事物：或藉八卦應合八方，闡明變化次序；或用卦形表時間、季節，聯配不同風向順應天時；或利用陰陽體現寒暑、定四時、造月令。復將五行觀揉合其中，認為萬物負陰而抱陽，彼此間具生剋之理。五行作用發展至此，已從具體之物，上昇為抽象之物。⁶²

自此，人與天相類比之思維，在陰陽氣生概念之基礎上，正式於戰國末期出現。⁶³《呂氏春秋》道：「凡人物者，陰陽之化也。陰陽者，造乎天而成者。」⁶⁴明言人從天生，同秉陰陽二氣之源，天人因具同類遂可相應、相感，是天人相感/

⁵⁹ 見《論語 陽貨第十七》，頁 156 下。

⁶⁰ 見《周易 繫辭上》，頁 164 下。

⁶¹ 見徐復觀：《陰陽五行觀念及其有關文獻的研究》，氏著：《中國人性論史：先秦篇》附錄二（台北：臺灣商務印書館，1969），頁 567 - 575。

⁶² 見徐復觀：《兩漢思想史》（台北：臺灣學生書局，1976），頁 20。

⁶³ 詳見同前注，頁 41。

⁶⁴ 見〔秦〕呂不韋撰，朱永嘉、蕭木注譯：《新譯呂氏春秋 恃君覽 知分》（台北：三民書局，1995）（下），頁 1222。

應說之立論前提，此論沿順《呂覽》傳至漢代大興於朝，於《春秋繁露》、《淮南子》成就體系。董仲舒（前 179-前 104）首先闡述人天交通緣由，以為：

為生不能為人，為人者天也。人之人本於天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上類天也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天志而仁；人之德性，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。⁶⁵

因人從天生，故自人之「形體」、「血氣」、「德行」、「好惡」及「喜怒」可與自然通合一氣、相對比附，正如：

天地之精所以生物者，莫貴於人。唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天數也；形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也；心有哀樂喜怒，神氣之類也。觀人之體一，何高物之甚，而類於天也。⁶⁶

人有耳目，正如天具日月；體有七竅孔脈，如寰宇皆具川谷景貌；情緒變化翻騰，正如天地氣象萬千，人之所有一切，上從外貌型態，下至內理、情蘊皆同天顯交感。《春秋繁露》敷設人與自然可相互感應之天人秩序，以制衡急速擴展之王權，附會諸種祥瑞災異以威嚇王者施行德性政治。自此，負責天象觀測與解釋之天文學者亦承當起複雜之政治功能，於制曆中添入更多與政治相關之災異思緒。

（三）從王官之曆至民用通書

承前所述，時間有「天時」與「人時」之分，人時必配合天時，方得祝福、順遂，宋代學者朱鑿（1390-1477）對此有綱要說明：「有天之時，有人之時。寒暑之推遷，此時之運於天者，曆書所載蓋莫詳焉，至於因某日而載某事，此時之繫於人者。」⁶⁷ 壟斷人間時間的王者與天官，據有對天時的解釋責任，須定時頒曆佈告天下，使民遵守。統治者根據月度進程中之自然天體、物候情況，安排人事活動，此種根據其對天時之理解、掌握，以制訂出生活指南之文獻，即為《月令》。關於《月令》的歷史起源甚早，《大戴禮 夏小正》是月令早期形式，《夏小正》以天空星象之移動與物候變化，作為時間推移表徵，用以安排農事與社會活動，具備月度記事，提供民眾日常行事指導，反應簡樸之時序觀，內容尚未與王家祭祀與政事活動連結，更未攙雜人事福禍警示。《逸周書 時訓解》是《夏

⁶⁵ 詳見《為人者天第四十一》，蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），卷 11，頁 318。

⁶⁶ 見《天副人數第五十六》，蘇輿撰、鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷 12，頁 354-355。

⁶⁷ 見〔宋〕陳元靚等撰：《歲時廣記 序》（台北：台灣商務印書館，1983，景《文淵閣四庫全書》本），頁 1。

小正》進一步的發展，已開始將物候變遷與人事吉凶接合，具備粗淺的天人相應思維。

其後，伴隨陰陽五行思想風行，「時間」被賦予奇偶、陰陽、吉凶屬性，為人們認識日常時間之性質提供內在根據，如《呂氏春秋 十二紀》《禮記 月令》記載一年十二月份之星象、物候是基礎內容，人事活動之對應才是重點。《月令》是反應天時與人時調和一體之時空觀，先民將陰陽五行之宇宙生成變化圖式納進其中，使其成為朝廷佈告天下以令人們合時之禮制規範。另一方面，自漢以降，民間方面在陰陽學說盛行蓬勃開揚下，有關擇吉、堪輿、占卜等各種方術趁勢興起，就時間而言，各種吉凶宜忌之說，配合曆書功能，構成中國時間感知中，最富厚之一端。

1. 王官之曆——以《月令》為幟

從《大戴禮 夏小正》、《逸周書 時訓解》至《呂氏春秋 十二紀》與《禮記 月令》，《月令》的存在意義從粗淺之農事引導，變成王者對現世之規範。《禮記 月令》以陰陽五行為架構，將早期的天文曆、時序變化與社會人事活動組合成天人交感、時空一體之圖像。「令」具神聖自然律令之意，為天時的體現，《月令》作為王官之時，一方面指導百姓實際生活，另一方面強調天時對人事制約之權力。在架構上，《月令》是以春夏秋冬四時，各分孟仲季三月，作為繫時紀事之首，復從官方釐定之天象對應世事進行編列，明確地規範出十二個月之自然現象與人事應對關係，再分別按照：四時之月——太陽行度——朝暮星辰位置——天干——帝神——五蟲——音律——數目——味臭——祭祀——時候——天子明堂位——禮器服制——天子行事教令——時令變異與吉凶告誡之次序安排先後內容。

在天人合一觀念支配下，《月令》經由朝廷按時頒佈、講讀，上從帝王、官員，下自普通百姓，事無鉅細均要按令行事，因《月令》之鋪排意義，首按天文學官對「天周歲終」之自然循環、律則進行蠡測，敷衍成曆，方令民眾可「觀象知時」進行自我校準與進行農事活動，旨在分月訂定衡量生活與生產行事之基本標準；其次，在「天地一氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者行也，其行不同，故謂之五行」⁶⁸之原則下，按陰陽理論針對天象、物候、人事等進行詮證，再歸納其中所有之時序性、常態性、變化性與循環特徵，復從中參照一切政令制度，以訂出各月需加以配合之器物、服制、形色、施政原則及各式祝禱儀式，令各禮制、規範可確實踐行。故《月令》之存在用意，簡言之：「禮記月令，依陰陽消息與五行相生之基本觀念，安排四時十二月政令。其綱領與周

⁶⁸ 見 五行相生第五十八，蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁錄義證》，卷13，頁362。

書洪範所言五行八政不無關係。按其所『月』，乃包舉天時；所謂『令』，即其所列舉之政事。故合『月令』而言，恰為『承天以治人』之一施政綱領。⁶⁹言簡意賅地點明陰陽家如何將天人合一、天人感應統合於人事時間之構形要素。又如《史記》太史公自序，演繹其間複雜聯繫：

嘗竊觀陰陽之數，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏。然其序四時之大順，不可失也。夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡。未必然也，故曰：『使人拘而多畏。』夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰：『四時之大順，不可失也。』⁷⁰

陰陽家依照陰陽五行的變化軌則，將傳統的人與天地間之思想系統化、精密化，以讓社會人事活動被納入神秘的時空中。致使《月令》的存在，並不單純地「指導農事」，更多意義在於依據曆法知識，排序統治階級各項重大政治事務日程，將其視為人事必嚴加遵從之禮制規訓，以合乎「敬授人時」之天道觀，符合司馬遷所謂「序四時之大順」，期望政治安泰、統治順遂。《月令》將自然的時間神秘化、政治化，王者透過各式祭祀儀式與佈告時間，訓誡與顯耀其統治之正當、合理。自然時間在王官手上轉換成政治權力之控管，儘管在宋代以後由於經濟重心的南移，社會生活結構幡然轉變，宋朝廷不再延行讀令之理，然《月令》的精神卻保留在朝廷每年新制之曆書中，以不同形式實現王者對時間之壟斷。

不惟如此，陰陽五行觀進一步與人事結合，給與時間吉凶、宜忌、剛柔之神秘色彩，全然保留於民間曆書中，成為漢民族時間感知裡，別出機杼之文化。

2. 民用通書與命相學問之梗概

如果說「月令」記述內容代表王官之時，經由官方「頒時授曆」以預告來年民眾應作應為之規範，教誡人民確實遵照，成為群體之時間意識。伴隨戰國之後陰陽五行說流行，人們以為凡百行事，皆必須選擇在合適之時空點上進行，方得趨吉避凶，加上自漢以來《易》之演變，判為二大流派：一為義理，一屬象術。義理方面，乃推天道以明人世，主以人事修為以上崇天德，不論儒家或道家，各有屬此派者；象術本為術數學問，承襲《易》藉象算成果推演人事，後世透過醫藥、丹道、堪輿、命相之術，將其發揚光大，在民間擁有極大影響。是以，形成人們把個人的生命配合宇宙時間而作解釋之時。

(1) 具注曆

⁶⁹ 見王夢鷗：《禮記月令校讀後記》，收於李日剛等著：《三禮論文集》（台北：黎明文化事業公司，1981），頁251。

⁷⁰ 見司馬遷：《史記 太史公自序第七十》，頁2479-2480。

陰陽思想經歷代附會增華，次第推衍出龐雜內容，廣泛且多樣地用於人事方面。關於「時間」方面，各類術數之名類系統，均賦予十天干與十二地支，及其組合之六十干支具陰陽與五行雙重屬性，從而構成一套符號化系統，藉此符號推衍，配上四時序或節氣推算，每一時日將具吉凶意義。直接影響者為於此時刻出生之嬰孩，自呱呱墜地即直接領受當刻時分所具之福德、或凶厄氣，故將影響一生行運；既運命已定，人們行事欲求順遂，必揀選適當日時從事運作，方可避凶趨吉，諸事可成。職是之故，中國民眾無論行作何事，特別是生死婚配等人生大事，無一不透過擇日、卜命，選好時辰冀求諸凡順遂。於此文化背景下，一部處處記注吉凶之曆書方顯重要。

中國人之擇吉思想發展甚早，概可推至漢代前期，至遲已於戰國時期粗具規模，此有長沙子彈庫戰國墓出土楚帛書之《丙編》為證，是今所能見之最早專門擇吉文獻，形成時期恰與陰陽之學興起吻合，推想兩者必相互影響、沁透。據考察，帛書《丙編》僅針對十二月份加以標示，與今日習見之傳統民曆（如黃曆等具注曆）逐日注記之形貌大不相同，屬月諱之書，另有按節令、月份或年份以揭示宜忌者，亦歸為月諱書類。另一方面，《論衡·譏日》中有云：

世俗既信歲時，而又信日。舉事若病、死、災、患，大則謂之犯觸歲月，小則謂之不避日禁。歲月之傳既用，日禁之書亦行。世俗之人，委心信之；辯論之士，亦不能定。是以世人舉事不考於心而合於日，不恭於義而致於時。時日之書，眾多非一。舉事曰凶，人畏凶有效；曰吉，人冀吉有驗，福禍自至，則述前之吉凶，以相戒懼。⁷¹

《論衡》作者王充（27-97）為東漢人士，其所鑒說提供不少珍奇史實：首先，明示擇吉行為於東漢已根深蒂固，牢不可破，故人們行事情願「察日」，而非敢順從心志、肆意妄為；除卻察日外，對「時」之查核亦謹慎小心，綜言之看時、探日以求順遂之行為無所不在。其次，從王氏之字裡行間，盡可窺知東漢時期，不單存在上述所提之「月諱之書」，亦可見「時日之書」，想必是針對每日各類舉事之吉凶忌宜予以標定之書，故謂「日禁之書」。而王充筆下所提之「時日之書」，亦非漢朝初見，其淵源若加以回溯，近世出土之雲夢睡虎地秦簡《日書》，與甘肅天水放馬灘《日書》，皆屬逐日標記專書。類似此種與擇吉相關之書冊，統稱為「曆忌之書」，相關之學問則為「曆忌之學」。清代《御定星曆考源》六卷與《欽定協記辨方書》三十六卷，可視作曆忌學問集大成之標示，更是曆忌學問源深流長之歷史明證。

除有曆忌專書外，人們為更有效地查核時日，聯繫農作活動，方融合曆譜與

⁷¹ 見〔漢〕王充：《論衡·譏日》（台北：新文豐出版，1989，《叢書集成續編》），卷24，頁255。

曆忌學問於一體，擅於曆書上另加敷注，是為「曆注」，內容包羅節氣、物候、干支、方位以及日常行事吉凶宜忌，明確告知何時可作何事，或不可作何事。曆忌之學與曆譜結合淵源，初可回溯至漢代，曆注項目與來源多從曆忌書獲得，自嫁娶至耕種各名目，大體皆為曆忌書中之通常項目，按時間加以考核，曆注內容大致由簡趨繁，至宋代大體成定，以《寶祐四年會天曆》為典範，代代踵事增華，憑藉經驗加添內容，類似傳統民曆，或有稱之黃曆，或具注曆者，異名實同。⁷²

中國古代曆日之發行數眾，以元文宗天曆元年(1328)來說，當年自朝廷頒告新曆以降，全國售賣旋販出民曆多達三百餘萬本，約每四戶列入戶部繳稅民冊的人家，即擁有一本官方印售曆書，以為全年生活尺度。⁷³繼官方頒曆後，由於官辦曆日內容較為疏簡，為滿足社會需求，民家術士復配合術數算則，運用陰陽五行生剋制化之理，將全年時日排定行事宜忌，經反覆增修，補入民間日用類書中，印售格式與內容均為多樣之通書，自有取「通天人之際」之意，其主要內容可分成百科全書式通書和年度通書二大類，前者綜合整體各式神煞規則與意義，後者近於官頒曆日之增補本。⁷⁴

通書的編纂者將其定位成「定吉凶、明趨避」之書，且宣稱主要目的為「發皇曆之隱微」，或為：「皇曆，經也；通書，傳也。傳以疏經，非任意妄作，圖新耳目也。」⁷⁵此舉因涉挑戰政府「頒正朔」之權，明太祖於洪武九年（1376）明令欽天監查究「諸家陰陽文書」，隨後統一編印《選擇曆書》頒行天下，明令官民共同遵行，且下令將其他選擇書送至官府焚燬，凡涉匿藏或私下使用者，一律處刑。即使如此，仍無法遏止私曆翻印。直至乾隆五年（1740）因印製曆書一書勢無可禁，遂允許部分商賈售賣，希冀能使官曆普及，印製年度通書遂成為各方商賈欲積極爭奪之廣大商機。

（2）宇宙符號：干支系統

從天人相應思想延伸到具體人與宇宙之對應、類比干係，人秉天地生，鍾五行靈秀，上從人之體態結構、外貌，甚至透過仲介符號，如干支系統，均可與天

⁷² 關於曆書與助注曆之起始作用與匯流，詳見江曉原著：《天學真原》（瀋陽：遼寧教育出版社，2004），頁137-156。

⁷³ 見謝深甫等：《慶元條法事類》（台北：新文豐出版公司，1976，景日本《靜嘉堂文庫藏鈔》本）卷17，頁11。

⁷⁴ 吳蕙芳於《明清時期民間日用類書及其反應之生活內涵——以《萬寶全書》為例》一書，針對類書中有關時間週期（年、月、日、時、季節、節氣）推算、占天候之吉凶憑據、天時瑣占及口訣之繁瑣內容做出梳理，管窺時人賴之排定生活面目。又羅正心推敲擇日行為中的神煞觀，以及民眾何以透過擇日趨避吉凶，詳見氏著：《中國擇日行為之象徵意義》，《慈濟大學人文社會科學學刊》第1期，民96年1月，頁1-29。

⁷⁵ 見北京圖書館所藏《大清康熙五十五歲次丙申便覽全備通書》及《大清雍正二年歲次甲辰便覽溪口通書》二書序，轉引自黃一農：《通書——中國傳統天文與社會的交融》，《漢學研究》第14卷第2期，民85年12月，頁165。

相類，藉以感應、比對。干支作為中國時間計年/計時/計日符號，始於殷商，其時與陰陽五行沒有牽連。據王夢鷗考證，干支與五行配合，始於公元前五世紀，約魯昭公之世，已為一般之天數者為用。⁷⁶直至漢初，天干與五行相配、對應已屢見不鮮，可謂相當普及之概念。至於十干、十二支與六十干支各有陰陽屬性，兩兩對應激盪多式思維，當是各術數家踵事增華之果。根據李約瑟博士的意見，所有干支之配，均具五行屬性，三國時代之管輅已應用干支以推命。⁷⁷此後，干支之陰陽、干支配五行方位，以及六十干支之周期及六甲孤虛（空亡），可謂干支符號系統建置的基礎原則，為各方各派術家之準則，因襲至今。於此基礎上再次推行益加繁複的干支符號連結，是陰陽五行系統之下一個重要的「次系統」，泛泛地運用於各類推命術中，成為中國人歷來仰仗之文化之一。

不惟如此，至今仍為中國人老幼習知之生肖紀年，即一般常用的年齡記憶法，其意涵亦與干支陰陽對應，為談卜論命之重要「表記」。以十二生肖與十二地之相配的十二種動物，始見於文獻者為王充《物勢》、《言毒》二篇，隨錄於下：

曰：寅，木也，其禽虎也。戌，土也，其禽犬也，丑，未亦土也。丑禽牛，未禽羊也。木勝土，故犬與牛、羊為虎所服也。亥，水也，其禽豕也。巳，火也，其禽蛇也。子亦水也，其禽鼠也。午亦火也，其禽馬也。水勝火，故豕食虺。火為水所害，故馬食鼠屎而腹脹。⁷⁸

此段本為王充反對五行之言說，然由其中可知，在東漢已存在十二支配十二生肖之理，初以為十二時辰所屬，後以人所生年定其所屬之動物，兩者均亦建立在五行思想根基上，方可推衍彼類生剋肌理，普用於論命、擇別方面。更有甚者，對普羅民眾而言，十二生肖原理不但可作為排時論命之準，更是中國大眾在姓名、籍貫、性別、家世外，隨行不離之身份表彰。

四、模糊的時間概念

誠如前述，中國以農業文化為主，準確的曆法推定成為歷代王者關切之要事，進而推動各類天文儀象與計時器的發展：從最早依陽測影的「土圭」、根據太陽光線位置以判時的「日晷」、按水流速度推算經歷時間的「漏壺」，至明代利用沙子流動以記錄時間的漏刻，皆是先輩們為度量時間所創出的工具。然而，由於中國較精密的計時器往往依附在天文儀器下⁷⁹，又需仰賴龐大的流體（如水、

⁷⁶ 見王夢鷗：《陰陽五行家與星曆及占筮》，頁497-498。

⁷⁷ 詳見李約瑟（Needham, Joseph）著，杜維運等譯：《中國之科學與文明》（台北：臺灣商務印書館，1973）第3冊，頁21-22。

⁷⁸ 見〔漢〕王充《論衡·物勢》，卷3，頁33。

⁷⁹ 在此之前，西方時鐘已成為專司計時工具，與原來應用在天文方面的功能性截然二分。

流沙)提供動能運轉,方可提供長時間的觀察與測量,因此侷限計時器具走入千家萬戶的可能,獨成為設立在國家欽天監或宮中的儀器。一般人家,唯有部分與術數相關的事情,方須在意確切的時刻,如嬰孩初生時辰的確定,或一般嫁娶、破土事宜。然而,由於常民生活中少有精確之測時儀具,人們如何測出在意的時間,成為有意思的問題。黃一農根據清代通書內容,發現蛛絲馬跡:即販賣通書的業者,於曆書內文中附有推銷該堂所產製之定時刻香,此產品與擇日的服務有密切聯繫,其文道:

凡造葬、婚嫁等事,不拘日用、夜用,俱宜照標起點,各得真正時刻。凡請用者,務請開明用事之年、月、日、時,則僭以便按是候之日永、日短,將香畫明日用、夜用,更宜認真確係繼成堂館號製造的,庶無差忒。

亦即若欲於擇定之日時行某事,最好購買擇日館販售之定時刻香為用,該館會按用事當日的晝夜長度,於香上標誌記號,以欲測曉新生兒的誕生時刻,該香用法即是:

凡有喜事生子,則宜於未產之前,請便一筒,不拘日生、夜生,俟產下之後,隨即起點。若日生,則點至黃昏之際,伸手不見指紋,即將其香息之;若夜生,則點至黎明之際,伸手始見指紋,亦將其香息之。

如此,民眾僅須將剩餘之香帶回該擇命館,相館主人即可根據該香總共點燃之時間,且從當日黃昏或離明的時刻回推得其出生的時刻。⁸⁰若欲進行婚葬、開工,人們則必提前至擇命館花錢擇吉,再依法使用標有特殊記號之香。是以可知,平日人家對時間幾乎是不甚在意的。事實上,民間普遍利用通俗經驗累積法以掌握當下時間,如以貓眼形狀明十二時辰者,且留下背誦口訣:「子午酉卯一條線,辰戌丑未棗兒形;寅申巳亥圓如鏡,十二時辰為鐵定。」⁸¹此種未經準確算定的時間標誌,卻被詳載於日用通書中,為人們所認同,足見民間對時間觀念的掌握無需要絕對客觀與精確。

第二節 西方之時間觀

一、神秘的時間流：上古時期

人們將中世紀前之古代視作歐洲文明的搖籃,從其對時間的解釋與認知,或

⁸⁰ 見洪彬成編選:《大清嘉慶貳壹年趨避通書》,轉引自黃一農:《通書——中國傳統天文與社會的交融》,頁174-175。

⁸¹ 見《三台萬用正宗 時令門》萬曆二十七年刊本,卷3「看貓眼定時法」,頁3上。

可用以檢視其文化觀：對上古先人而言，時間與神話和永恆聯結一齊。原始或神話意識中，時間並非以抽象形式存在，在先民認知裡，思想本身具備實在的、與物體相關的、可感特質，同樣地，人們對時間之感覺僅能延伸至最近的將來、剛剛消逝的過去，以及目前正著手進行的活動。對民眾來說，這些可感可知之事項，方是最直接、最具影響力者，超越這些限度，種種事物都將被歸為模糊、難以溝通協調，屬於傳說與神話範疇。一般來說，先民思維中的「時間」並非分秒流逝，更不是以「從過去到將來」之線性、有序之形式逝去；它要不就是靜止的，不然就是循環的。時間的存在不是中性的，而是具有強勁、神秘且可操縱人世的力量，甚至影響個人生命與諸神的存在。日常生活中，人們雖可從自然界的變化，窺出時間流逝：如從白晝至黃昏、黑夜，但此種時間僅是世界中眾多事物之一的表象。先民真正嚮往的是一種不受變化制約、亙古恆長(Great Time)之時間流，它不同於一般的時光追逝，更非一個緊接一個之連續體，而是能將過去、現在、未來合而為一的表徵。時間是一完整體、無法進行分割，因此環繞著人們的「現在」和無可追憶的「過去」是互有影響、作用者，過去從未終止其存在，一個過去曾發生的事件和一椿現正進行之事，在他們看來處於同一平面，且「過去」將不斷影響「現在」，於「未來」亦有所帷幄。⁸²在此思維下，人們堅信唯有透過特殊之節日崇拜，或各項與神話、禮儀攸關之慶典，方能使人進入永恆之時間流，不斷重獲新生。是故，與日常生活相比，先民更重視各方祝禱活動，惟此人們之生命方可獲得啟蒙，進而瞭解自身在社會與自然界之位置，並可與過去、現在、未來等不可知之物接觸。反之，倘若人生喪失對此神祕境域之探索，人們既無可確定往昔之存在、喪失生存力量之來源、失去對未來之展望，更有甚者，則失去通往永恆世界之權利。⁸³無論是希臘人抑或羅馬人，各不約而同地將時間意識轉向過去，把命運交同世界掌控，連諸神也必屈膝服從，所有人皆欲回歸至純淨無暇的初始狀態，因黃金時代存在於過去而非未來，歐洲文明歷史之發展與循環觀盤根錯節地交織一塊。承前所言，對中世紀的人來說，時間的流逝並不意味人類進步，貝爾納(Bernard de Chartres)⁸⁴以為中世紀人較前人知道更多、更廣，並非天賦異稟勝於前人，而是中世紀人就像侏儒般，高距前人巨大的身軀上，取得寬闊之視境。對時人而言，傳統仍是最可靠的價值根源，生在一個與往昔不同的現世時代裡，時人看來雖較先輩更進步，卻不及先輩們有作為；就知識之積累上，時人雖懂得更多、更深，然其對知識追求的貢獻卻相對稀微，以致於時人自甘將自身比作侏

⁸² 見 A. J. 古列維奇，時間：文化史的一個課題，《文化與時間》，頁 285。

⁸³ 見 J. B. Priestley, *Man and Time*, p.141.

⁸⁴ 十二世紀法國作家、文法家兼哲學家，為著名的沙特爾學派領袖，當時被視為柏拉圖主義的代表領袖。

儒。⁸⁵

二、中世紀之時間意識

源於希臘後期並興盛於中世紀時期之基督教，揚棄舊有的循環觀。原始基督教相信上帝將對全人類進行救贖，並在來世等待，而「現在」源自於「過去」上帝的創造，而「未來」則通向唯一目的：上帝。故基督教認為：人類的歷史、時間具線性進展，因有起始必有終結，萬物各朝遙遠的結局直線奔逐。⁸⁶此種向來世投以嚮往的直線時間觀(linearview time) 儘管貫穿中世紀，卻未必為人人接受，循環觀和線性觀間之衝突，互有消長地延續至十七世紀。

此外，不惟時間觀在中世紀末產生決定性轉向，其他時間願景及測量相關之諸事相，亦於十三世紀晚期醞釀急遽變化：原被視作靜止、不斷重複週期性之時間，因「時間性範疇的雅緻化」即機械鐘的發明，扭轉中世紀淡薄的時間意識，據勒華拉杜里(Le Roy Ladurie, 1929-) 強調：彼時民眾因缺乏精準的計時工具，日常時間往往透過修道院或正統教士會議加以規範，按其決議結果訂出必遵循之產作活動，或按自然的(日月運行、季節循環與農作生長)、宗教的(禮拜儀式節慶)與領主的(佃租或租約時刻)以確定時間，⁸⁷大部分人無法確定他們準確的年齡，時間透過不斷重複的儀式流逝，如果將擁有/詮釋時間者視作權力彰顯，

⁸⁵ 見(美)馬泰·卡林內司庫(Calinescu, Matei)著，顧愛彬、李瑞華譯：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義》(北京：商務印書館，2004)，頁20-21。

⁸⁶ 關於基督教與線性時間的辯證思維，熱爾馬諾·帕塔羅以為：時間終結(末世)這問題在十一、十二世紀間轉變，是討論時間觀中最主要之課題。《新約全書》教義改變《舊約》中的時間觀，使人們對時間具備新體驗。首先，教士們依舊堅信：萬物萬物「一切因神而開始」、「由祂支配」、「時間」受上帝支配，真正的永恆(未來)早等在來世，而「現在」則是通向未來，必經的節點。對基督徒而言，時間與永恆通過日趨密切的線性關係結合，「永恆」與時間不再對立；反之，正如《新約》所載：永恆表「世世紀紀之無限接續交替」。又因上帝是昔在、今在、永在之全能者，「時間」全然流自於上帝，並依賴上帝，成為上帝「綿延」之一部份。其次，歷史時間無論在量上或是質上，均被明晰地分為兩重要時代：即基督前(公元前)和基督後(公元後)。時間成為一式權威，缺少它任何有意義的歷史事件將永不發生，這意味事件將不徒然存在；相反地，事件的發生反賦予時間意義與方向，這便是年份須從基督誕生算起之主因，因基督誕生昭示一件由時間註明，同時又註明時間之事件。因此，基督從降臨，直至受難均化作歷史演進核心，它讓整個人類的歷史具有「過去」、「未來」之別。《新約聖經》將中古時間觀導入一個新境界。基督出現、應許實現，以及肉身道成皆賦予時間一種歷史特色，並將它視成中心點。時間如同事件起迄般，具有起點與終點，末世論將成為過去，而基督必為集體與個別的人類帶來救贖。因此，基督徒雖一邊譴責過渡的人世，卻也欣然接受，因為它是完成救贖工作的此刻與地點。更者，時間是直線的，有其意義和方向：人類的誕生、極盛與衰亡最終皆指向上帝，時間成為矢量的(可計數的)、線性且無可逆的。詳見熱爾馬諾·帕塔羅：《基督教的時間觀》，《文化與時間》，頁203-241；Jacques Le Goff；translated by Arthur Goldhammer “Merchant's Time and Church's Time in the Middle Ages” in *Time, Work & Culture in the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp.29.

⁸⁷ 見 Le Roy Ladurie, Emmanuel: Montailou, village Occitan de 1294 a 1324, 轉引自尚·勒狄克(Jean Leduc)著，林錚譯：《史家與時間》，頁152。

則：

在中世紀，教會是社會時間的女主人。正是牧師⁸⁸決定了整個計時方法。有關歷史時間的時曆是從創世和基督誕生算起的。不時為宗教節日打斷的天文年，也就是禮拜儀式年，甚至日（期）也因盛餐和禱告而受到教會的控制。⁸⁹

對教會來說，全面主導、控制社會和意識型態是為持社會穩定之必要手段，相對而言，時間不屬於個人，反屬於支配地位者之專權。

（一）神聖時間：時間是上帝賜賚者

誠如前述，在中世紀教會是社會時間之主人。教徒領受《聖經》的教誨，認為人在世俗的時間，是天主為讓人類反省贖罪所賜予的。因此，時間從天主開始，也必須依從其旨意運用。聖徒們相信基督將再臨世間，並帶來救贖，於是焚膏繼晷地虔誠祈禱、懺悔，為潔淨靈魂竭力，以便獲得上帝指引進入天堂享永福，時間對教徒來說是要善加安排、妥善應用的。

正是如此，多數遵奉聖本篤會規（Benedictine Order）之修院，對於掌握時間十分執著。本篤會規制訂於六世紀，之後成為整個西歐、北歐修院共通之教規，會規裡的計時方法由教士決定，主要目的在貫徹一日的生活規範，以利修士禮拜天主。侍奉上帝主要透過禱告和工作（工作被當作是另一種形式的祈禱）：修院中的日課禮拜次數有七次之多，之後更增為八次，其中白天有六次（後增為七次），夜晚則是為等候救世主突然降臨而專設的，稱為守夜祈禱。修院對祈禱的強烈責任感，使得他們對報時系統，格外重視。如最早出現簡易時鐘，其出現目的乃為通知教士們起身進行誦經禱告，修士們通常會在寢室內擺放小型的「寺鐘」，或叫「寢室鐘」、「叫醒鐘」，此鐘附一小鈴，用以提醒教士禮拜時間來到，修士聽聞鐘鈴後，復去敲響另一具安放在高塔上之大鐘，令莊園鄰近所有群眾亦知曉「禮拜時間」到來，故一般民眾的日常所用的計時調節器雖仍為日晷、沙鐘或水鐘，日落則靠火把、蠟燭或油燈支撐，然重要作息中之重要節段，均仰賴教堂鐘響以提醒時間推移，召喚他們前去晨禱、彌撒、晚禱。據此，封建社會之教士不惟擔負協調時間進程之重責，且透過教會控制所有人之節律，以維持、穩定社會步調。⁹⁰

寺鐘之用處是宣布教會制訂的禮拜與法規時間，然而每「小時單位」的長短，隨著不同教會有著不同的劃分，各地不一。依聖本篤會規來說，教會的寺鐘每日

⁸⁸ 或因翻譯關係，此處所指應為「神父」。

⁸⁹ 見 A. J. 古列維奇，時間：文化史的一個課題，《文化與時間》，頁 297。

⁹⁰ 詳見王芝芝：時間的革命——時鐘與西方近代觀念的形成，《歷史月刊》第 6 期，頁 91-92。

均敲響七次：第一響在破曉之際，第二響在旭日東升時分，其次依序為上午、下午、日落與傍晚時刻。鐘響的次數由日昇時四下，至正午時減至一下，再逐漸遞增至傍晚四響，此外每一敲鐘的地區，還會隨著季節更替、氣候好壞，而增添許多變數，使人無定法可循。

歐洲最早機械化計時器械於十四世紀期初問世，其後陸續出現於教堂、鐘樓、鐘塔、王宮塔樓，悠揚的鐘響目的仍在警示人們參與各項儀式，一切依舊以宗教服務為主。然機械鐘之驅動力因由鐘錘起降提供，可「規律地」干擾自由落體速度，讓鐘錶藉內部機械動力之張合輪流交替作用，當重力下落的力量被轉為機械斷續性移動，遂可按人們需要將流動時間勻等劃分。自此，人們不再把時間看成是流體的運動，而是小單位時間的集合，控制時間的不再是陽光之落影，而是鐘錶滴答的齒輪走動聲。機械時鐘靠著齒輪卡的移動規律，提供一連串等分的時間單位，令均等時間成為普及，人民由季節性，或暫時性的小時跨進至由機械鐘切割之「均等小時」，隨後按著鐘錶製造之長足開展與精密程度，發明家甚至可精確無誤地將時間單位分割至「分」、「秒」等細微單位，供人為用。是以，隨新式時間單位降臨，歐洲各教會、市政府上之塔鐘，開始播送每小時之到來，人們的生活習慣，方受制於小單位時間之範例。

事實上，只要教會所定下之聖事時間能與社會民眾單純、緩慢且一貫的生活作息相吻，「教會時間」仍可保持它具權威的支配性。曾經只屬於上帝的時間，因歐洲商業貿易的興起、人類自我意識甦醒，以及海外交通發展諸種因素，逐漸為人類擁有、應用。原本依賴土地為生的封閉經濟型態逐被打破，其內部出現並建立另一種社會生活中心——城鎮，商業中心因投入人口增加、商人與工匠階層日益壯大，而工作時間的長短關係工資之多寡、時間的流逝則影響商人的買賣績效，時間漸與金錢劃上等號，人們對精確時間之索求油然而生，新的時間觀逐步形成。同樣的，新舊時間觀的差異，並非僅是「鐘點」的問題，更是傳統教會時間（Church Time）漸被挑戰之示現。

（二）鐘聲響起：世俗/紀律時間之勃興

在城鎮中，時間歷時長短與金錢多寡攸關。是以，時間取得新價值，是生產過程中極重要之因素。商業之煥發最初發生於義大利威尼斯、米蘭、佛羅倫斯等處，之後影響到萊茵河下游的安特衛普、阿姆斯特丹等地，形成跨國的商業網絡，為經濟注入巨大活力。佛羅倫斯是手工業的中心，該地區擁有兩百多家呢絨手工場，從西班牙、英國輸入羊毛原料，產品行銷至歐洲各國；威尼斯的織造業同樣也富有盛名，他們自身擁有龐大的商船隊，活絡之經貿活動，為大家帶來豐厚的收入。對雇主與商賈而言，其關心旅行之種種時段、價格及貨幣，以及物品

價格之起伏，尤其在呢絨手工場發達之商業城鎮，紡織業利用鐘聲精確衡量時間，讓工人在固定時間上下工，擁有固定作息，並提醒在家工作者勿因怠惰而耽誤生產，這成為工作組織的濫觴。從此，至少在製造布料的城市，城鄉發展出新式時間：即布料製造業主之時間。新舊時間觀的出現與應用，象徵一個新興的社會階層，開始對時間握有支配性。手工藝人的生產週期不受自然季節困囿，從事紡織業之城，雇主藉鐘聲報時以督促僕役，使時間之運用更具效率，工作績效益為倍增，加速城鎮興繁，對時間掌握的好壞，成為紡織業者投資的致勝關鍵。

工作鐘之警示，讓資本家渴望透過有限時間創出極限產值，而小手工藝人與工匠則虎視眈眈地注視被精準化之工時，因其唯恐工作超過實際支薪的鐘點量，自身成為被剝削的對象。工人希冀取回工作時間的自主權，同時希望能擁有個人時間以安排家庭休閒活動。雙方間的矛盾無可避免地產生：工人認為資方掌控工作鐘，因而懷疑報鐘之準確與公平。這類情況，使許多城市工人要求停止工作鐘報時，然而這項提議從沒成功過，因時間（更貼切的應指時鐘）測量的鐘點，早已成為計件論酬之基本因素，是社會運作的根本，於是這些由勞工所引發的動亂，影響有限。事實上，真正的問題不在時鐘，而是「誰控制了時鐘？」於是，雙方協定在城鎮的醒目處，豎立具公信力的鐘樓，這些鐘樓必須提供令人信服的「時間」，當它運行至一定鐘點時，必鳴發規律響聲，提醒人們：一刻鐘、半小時、一小時，它的樂聲悠揚，禁得起不同利益團體的查證。⁹¹

工作鐘的豎立，讓「工作時間」之警示被看重，甚至超越原本的「教會時間」，此被視作時間自治運動中之偉大變革。當然，我們不應獨斷地將機械鐘的發明與廣泛使用，視作取代教會時間之重要元素。在歷史長流與文化脈絡中，首要影響仍應從經貿背景發展著手，進而推動社會階層改變，最後引起一連串複雜結構轉變而定。然不容抹煞的是，推動機械計時儀器之生產、進步，是此強烈背景與需要下衍生之物件，復且反過頭來，推動、助長這趨勢。

三、現代性與時間重合

游移於「進步」、「現代」、「單向線性」三要素，是對近世文化建構的時間具體的匯合，是個體人民經驗領會時間的描摹，有其特有的文化生成與歷史淵源。從語源學方面，「現代性」一詞之初現，學界各有論斷，對「現代」語詞醞釀成形的歷史歷程與多變內蘊，漢斯·羅伯特·姚斯（Hans Robert Jauss）系統性地加以考究：「modernus」最早在公元五世紀晚期開始運用，此詞旨將剛剛確定地位的基督教同異教的羅馬社群判然二分，正是於此意義上，「新與舊」的循環對立

⁹¹ 見王芝芝：《時間的革命——時鐘與西方近代觀念的形成》，頁93-96。

被置換為與過去的斷裂不可扭轉之意，「現代」作為詞語不僅意味著時間的斷裂，同時展現一種新的時間意識，即是同過去拉開距離而面向未來。⁹²儘管它具備歷史年代的分期作用，卻不含有現在優於過去之意。

隨著十五世紀的歐洲形成新時代意識，首先是文藝復興將「人」推到歷史前台，使人類開始尋得自身的景觀、厚度與定位，十六世紀的宗教改革，更將人類從宗教桎梏中得到解放。馬丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）的新教革命，強調世人可透過祈禱直接與上帝對話，無須由中介（教會、神職人員）插手，新教將個人同上帝相互聯繫，其成就與其說榮耀了上帝，不如說更強化從文藝復興以降對個人地位之尊崇，逕與人文主義遙相呼應。而教廷權力的衰微，相對強化君主的統御權力，對末後民族主義之興起具關鍵影響，同時亦孕育民族主義之勃興；歐洲社會亦因教會及其體制勢微，方令繁瑣的宗教色彩漸次淡化，振發世俗化潮流不可遏制地蔓延。個人主義、世俗化潮流、民族國家，在宗教改革的催動下蓬勃生發，新教釐革使歷史同中世紀發生重大斷裂，旋踵而至之種種觀念，均標識著一個新（未命名的）時期的開端，時人將已結束的前一時代指定為中世紀，將「古代」用以固定地指涉古希臘與羅馬時期的異教文化。⁹³遂此，雅克·巴爾贊（Jacques Barzun, 1907-）不諱言地直指現代的開端均源自新教革命之催化。⁹⁴

西方歷史將古代、中世紀和現代作三時代劃分，分別以光明與黑暗、白天與夜晚、清醒與睡眠之比喻表述相互關係：古典時代和燦爛的光明聯繫在一起，中世紀宛如長夜、湮沒無聞的「黑暗時代」，現代則被想像從黑暗中掙脫而出之復覺醒與復興、預示光明未來的燦爛時代。⁹⁵不光是哲學方式的思量初露轉折，人類對「時間」的認知，同於此時出現重大裂變。

（一）時間的規範：竭力追求價值之根源

歐洲商業活動之蓬勃發展亦與新教革命之成功攸關，其使資本主義之經濟倫理得以形成。新教革命不惟僅被視為現代性之開端，同時亦是新式時間價值高昂之推手。一方面，新教之要義不再將商人積極賺錢與獲利行為，視為萬惡淵藪，自此商賈們可心安理得地聽命於金錢利益的支配，且相信唯有不停勞動，方能彰顯上帝榮耀。於是，新教徒以為禮拜日已為人進行沈思提供充裕時間，其他時光人們應竭力以有限的生命創出最大地財富才算成功，虛擲時光與稍事怠惰是不可

⁹² 見（德）尤爾根·哈貝馬斯（Habermas, Jürgen）著，曹衛東譯：《後民族結構》（上海：上海人民出版社，2002），頁178。

⁹³ 見（英）彼得·奧斯本（Osborne, Peter）著，王志宏譯：《時間的政治：現代性與先鋒》（北京：商務印書館，2004），頁25。

⁹⁴ 見雅克·巴爾贊（Barzun, Jacques）著，林華譯：《從黎明到衰落：西方文化生活五百年（1500年至今）》（北京：世界知識出版社，2002），頁2。

⁹⁵ 見（美）馬泰·卡林內司庫（Calinescu, Matei）著，顧愛彬、李瑞華譯：《現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義》，頁25-26。

饒恕的罪孽，當受譴責。於是，效率與功能至上的現代制度，伴隨理性原則，成為一種增效的行事手段被廣泛運用，如何追求最大的利潤是根本目標，一切勞動力均被商品化，而勞動力抽象無可計數，反須仰賴精準時間標誌以具體算計。馬克思·韋伯以為新教教義之勞動精神催生近代資本主義之開展，在圍繞商品生產、交換和消費組織的社會裡，利潤是人們應追求的顯著標竿，為此，民眾必將自身投入至「起居有制」的生活作息裡，一方面斷絕任何可享樂之機會，二來方有更多機會創出最大財富，以時時服膺、張揚上帝為榮。⁹⁶此外，工廠為將來自不同背景的成員，配置成一個合作體，工廠制的工作紀律隨著新教當中的「禁欲」觀念，特別將時間紀律與信仰結合，第一代雇主教導工人如何適應時鐘時間所規律的時間與紀律，直到工人可以習慣機械時間之紀律為止，並灌輸工人們將工作視為一種「純粹的美德懿行」，使其養成「勤勞、節約和虔敬的精神」。⁹⁷於是，勞動力的商品化，成為資本主義生產過程的具體起源。技術的進步，市場的擴張、需求的增加，使行會式經營方式、手工業經營方式和以機器為主的生產方式漸次建立。自十八世紀以後，要求秩序與守節的壓力，分別從工廠和主日學向外延伸，進入至生活各個層面：休閒、人際領域、語言、舉止。工廠、教會、學校與軍隊等機構，無不強調井然有序的道德規範。都市社會的演變，加速人們對精確時間之需，鐘錶業於此氛圍下長足發展，分針秒針次第出現與普及化，使均等時間益加顯著，令勞動的過程可被精密地數算，種種轉折通往「一種新的時間概念，不再是一種本質，而是概念性形成的一種時間概念，這是提供給根據所需而利用的時間、能夠將時間分割、測量——一種不連續時間——的精神之用」⁹⁸自十七世紀末，機械時間幾乎成為規律化、支配生活的代言者，普遍時間利用鐘擺與手錶強加於各個體身上，時間不僅被讀取，且「測定時間」與金錢劃上等號已無疑義。

（二）進步的時間象徵

承前所述，自從馬丁·路德將個人自宗教桎梏解放後，不惟肯定個人類在歷史進程中所扮演之重要角色，強化人對自身之肯定與信心，同時個人主義、世俗化潮流、民族國家，亦在新教改革之催化下萌芽，新教革命使歷史同中世紀發生重大裂變，歷史從古代往現代方向被牽引。自此，「現代」的意義不惟是歷史分期概念，標誌一種斷裂與時期的當前性與現在性，一種新時代意識從文藝復興開

⁹⁶ 有關基督教禁欲主義與近世資本主義相互開揚之關係，詳見馬克思·韋伯(Weber, Max)著，于曉等譯：《新教倫理與資本主義精神》(台北：左岸文化，2001)。

⁹⁷ 詳見E.P.湯普森(Thompson, Edward Palmer)著，賈士蘅譯：《英國工人階級的形成》(台北：麥田出版，2001)(上)，頁497-514。

⁹⁸ Temps de l'église et temps du marchand, in Annales ESC, 1960 et "Le temps du travail dans la "crise" du 14 siècle : du temps medieval au temps moderne", Le Moyen Age, 1963. Ces deux articles sont repris dans Pour un autre Moyen Age, op.cit. p.76, 轉引自尚·勒狄克(Leduc, Jean)著，林錚譯：《史家與時間》，頁173。

始，通過宗教改革正式奠定，及至十八世紀啟蒙運動、科學進步與「新世界」之發現，不斷賦予「現在」新的期望視域與定位：現代開始具有優勝於前時代（其指涉的即是中世紀）之意義，它與風靡一時的「理性」、「進步」思潮結合，對未來充滿樂觀、成熟感。同時，受到基督教線性、不可逆轉的時間維度影響，時間第一次且永久地以一條直線從過去、經過「現代」節點，直向「未來」延伸。未來因與「新興」、「光明」的時代劃上等號，遂鼓舞民眾往前跨進，「革新」、「進步」、「發展」、「新的時代精神」，本身均獲得前所未有的時間界定：

時間不再是全部歷史的發生所憑靠的媒介；它獲得了一種歷史的質。歷史不再發生在時間中，而是因為時間而發生。時間憑藉自身的條件而變成了一種動態過程的和歷史的力量。這種經驗闡述所預設的歷史概念同樣是新的。⁹⁹

現代性一語雙關，成為時間文化的代名詞，在哲學意義上，理性自律之思想內在於自我超越的現在時間意識中，屬於新舊對立/裂變之範疇，決絕地與整個古老的傳統對立，冀望開展與前現代不同之思維與生活模式，以不斷橫跨與前進；在應用上，「鐘點時間」的廣泛應用，全面地壓倒中世紀掌控生活的宗教時間，成為進步時代之推手，標示著價值、速度與節律，其意義正是「相對新的典範全部或部分取代舊的典範。」¹⁰⁰「時間」從聖事時間轉為俗世時間，儘管不為任何宗教支配，時間自身倒成為支配人之利器，依舊是權力之展現，因「日曆與測量時間的相關工具，卻構成了所有社會範疇的某些中心因素」¹⁰¹自此，每一事件均需藉助時間方得確定效能，人類的生活與生計在時鐘秩序下，計算著時間的流逝，隨時按時間以調整自身，抑且不斷消逝的時間流使後來變成從前，嶄新變成古老，日新月異之技術革新，分秒不歇地創造現代文明與工藝技術，加速新時代的來臨，好與過去做出區隔。現代化精神之宗旨，理性的人類在高效率的空間中游移，享受工業技術帶來的方便，種種現代化所追求的信念與目標，將如同浪潮般席捲全世界，「重視時間」成為現代概念的指標之一，共時的現代時間同現代思維跨越空間，成為不可抗逆之操作守則。

第三節 小結

⁹⁹ 見柯什勒克：《將來的過去》，轉引自彼得·奧斯本（Osborne, Peter）著，王志宏譯：《時間的政治：現代性與先鋒》（北京：商務印書館，2004），頁27-28。

¹⁰⁰ 見湯瑪斯·庫恩：《科學革命的結構》，轉引自任達：《新政革命與日本——中國，1898-1912》（南京：江蘇人民出版社，1998），頁12。

¹⁰¹ Bernard Piettre, *Philosophie et science du temps*, Paris, PUF, 1994; Herve Barreau, *Le Temps*, Paris, PUF, 1996, p.32. 轉引自尚·勒狄克（Leduc, Jean）著，林錚譯：《史家與時間》，頁168。

傳統中國文化角度析論，中國人眼中的「時間」不惟僅是自然時序之變，更是中國宇宙觀與術數觀結合的產物。總言之，民眾在歷經長期的社會活動中，為適應物質、精神及社會生活需要所養成之時間態勢，大抵以陰陽合曆形式融合天體、時間運作，做為人事活動之依據：如觀天指導農作活動、觀象知察季節、節候遞變，且隨陰陽五行之流行與內化，令人們將時間視作有機之生命體，把季節四時賦予人格化之喜怒情感，以合興衰之理：「春，喜氣也，故生；秋，怒氣也，故殺；夏，樂氣也，故養；冬，哀氣也，故藏。」¹⁰²時間系統作為彰顯自然秩序之核心，自有類比自然萬象的功能，民眾若欲諸事圓滿、使事順達，首必合時以合意，方可致之。是以，從自然的時間流逝，及至乘天地生之陰陽思想，以及各類全組符號，如五行、四時、方位、天干地支（十二生肖、六十週期）構成中國時間圖像裡，最精微、全面之思想理絡。

反觀西方國家，原本掌握在教會手中的時間，因商人的種種需求，以及基督教會勞動倫理之高度評價，直至十七世紀經濟環境對勞動價值之高昂、另有工廠的發展、勞動時間被肯定為支配性時間，整個社會脈動逐漸進入「愈來愈去神聖化、人性化、實體化以及被勞動與金錢所支配的時間。」¹⁰³時間從教士、王者底下掙脫，為整個社會帶來井然有序的生活，更與不斷往前邁進之單向時間同盟，形構人們把握當下、開展未來之實踐意念，時間既是權力，又屬暴政，透過鐘錶強化人們的時間意識：

就像時鐘一樣——在此一物體的加速，是由一種第一代鐘錶的擺所規定節奏，這種擺為一個落體所允許的種種加速，註明時間——都市時間被認為是行進間物體的平衡與暴力的一種更迭。社會秩序被視為力量間的一種平衡、在某些等距的被釋出重量之間的一種平衡。¹⁰⁴

當代社會進入以時鐘為準之「規訓時間」以降，時間被體驗、被內化、被教導，西方的時間透過數字展現強大的制約能力，而非神秘性，卻成功地主宰近世各層，令人無可脫逃。

¹⁰² 見《春秋繁露 陰陽義》，卷 11，頁 71。

¹⁰³ Roger Sue, Temps et ordre social, © PUR, 2e éd., 1995 p.165., 轉引自尚·勒狄克 (Leduc, Jean) 著，林錚譯：《史家與時間》，頁 173。

¹⁰⁴ 見尚·勒狄克 (Leduc, Jean) 著，林錚譯：《史家與時間》，頁 169。