

令和二年度名古屋大学大学院文学研究科学位（課程博士）申請論文

唐代的术数与思想

——吕才与《阴阳书》

（唐代の術数と思想—呂才と『陰陽書』—）

名古屋大学大学院文学研究科
人文学専攻中国哲学専門

李錚

令和二年九月

目录

目录.....	1
前言.....	3
第一章 吕才的生平和著作.....	8
一 吕才的生平.....	8
二 吕才的著作.....	14
本章小结.....	23
第二章 五姓法与《叙宅经》的批判.....	24
一 “吹律定姓”与“图宅术”：先秦至两汉——五姓法的初始阶段.....	25
二 “宅无吉凶”与养生思想：魏晋——五姓法的发展期.....	31
三 “宅经”与《叙宅经》：隋唐——五姓宅经的繁荣期.....	35
本章小结.....	46
附论 “疗服石方”与镇宅文.....	48
一 “疗服石方”残片的拟名与相关研究.....	49
二 五石散处方与镇宅文书考辨.....	51
三 敦煌镇宅文书与宅经研究史概述.....	58
第三章 《叙禄命》与唐代的禄命术.....	63
一 《叙禄命》与唐代禄命术的形态.....	63
二 从敦煌文献看星宿禄命的特征.....	69
三 禄命、时日宜忌与占嫁娶.....	73

本章小结	78
第四章 《叙葬书》与唐代的葬日选择.....	80
一 《叙葬书》与唐代的葬仪情况	80
二 从敦煌文献 P.2534 看葬日择吉问题	89
三 从唐代墓志看唐代葬日选择.....	97
本章小结	107
第五章 京都大学藏《大唐阴阳书》补正与葬事择日研究.....	110
一 吕才与《大唐阴阳书》	111
二 写本的内题和一些脱漏	112
三 大祸、灭门与魁罡理论	118
本章小结	120
第六章 日本国立国会图书馆藏《大唐阴阳书》与日本中世的八将神信仰.....	122
一 《大唐阴阳书》的写本调查	123
二 八个神煞的释义与考证	126
三 “八将神”信仰的成立与变化	130
本章小结	134
结语 《阴阳书》与唐代社会	136
附录一：五行五音等配属对照表	141
附录二：六十甲子纳音表、干支五行对照表	142
附录三：八将神、岁次与十二支方位对照表	143
初出一览	144
参考文献	145

前言

五行、八卦、相地、占日、历法，这些名词既是古代社会的标志和信仰，又是代表了一个时代的文化符号。它们的存在，无法仅用“迷信”一词来简单概况，看似无稽之谈的背后，有着生活在现代社会的人们难以切身感受的文化内涵。这些术数思想在过去影响着古代社会的运转，在今天仍然有踪迹可寻。特别是承上启下的中古时期，术数在社会思想方面的影响力超乎想象，也因此留下了很多著名的历史典故和论述。在研究方面，随着出土文献、敦煌吐鲁番文献的研究在不断地推进，一些难解的问题逐渐有了眉目。本文将在这些相关研究的基础上，试讨论中古期的术数文化与社会思想之间的关系。

中古期的术数与思想有着怎样的联系呢？《敦煌天文历法文献辑校》的作者邓文宽先生曾经说过：“我们知道，中古时代，科学同术数文化是无法分割的；术数文化中虽然有不少迷信，但上至皇帝，下及平民，绝大多数都相信并运用它，因此，术数又是当时人文精神的重要组成部分。从而可知，无论从认真地认识自然科学史，还是了解当时的人文风貌，不了解、不研究术数文化都是说不通的。”^①这段话里不但说明了术数与思想之间的紧密联系，而且还点明了研究术数文化的必要性。但这项工作有什么难点呢？黄正建先生有过论述：“占卜是唐五代的重要社会文化现象。……占卜典籍在当时曾有过广泛流传。但是，由于官方占卜书籍特别是与占星占候相关的书籍受到统治者的严密控制，民间占卜书又由于制作草率和随意而过于容易毁坏，加上印刷术尚未普及，因此唐五代占卜典籍流传下来的极少。我们若仅根据存世的占卜典籍很难对唐五代占卜情况有比较详细的了解。”^②

中古期的术数文化具有十分重要的作用，但由于传世文献的稀少而很难有较为系统的研究。对此，两位专家不约而同地将目光看向了保存了不少术数类文书的敦煌文献，分别对天文历法类和占卜类文书进行了开拓式的统计和解读。据统计，敦煌文献中与术数相

^① 邓文宽著：《敦煌吐鲁番历日的整理研究与展望》，《敦煌吐鲁番天文历法研究》，甘肃教育出版社，2002年，第128页。

^② 黄正建著：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），中国社会科学出版社，2014年，第1页。

关的文书约有 318 件之多，其数量甚至超过了“儒典”文书，是丰富的术数资料库。

但这些文书仍然属于黄正建先生所说民间占卜书，其随意性和制作上的粗糙、简陋，显而易见。唐代作为一个有近三百年历史的大王朝，其主流的官方占卜书籍是什么样的？体现了怎样的社会文化和思潮？带着这样的疑问，笔者决定将本研究的焦点锁定在唐太宗时期官方编修的大型术数类书《阴阳书》上。

《阴阳书》的诞生具有一定的偶然性，因为在此之前，中国历史上并没有官修术数书籍的记录。在它之后，宋代有《地理新书》，清代有《协纪辨方书》。这三部也是中国历史上仅有的官修术数书籍。《阴阳书》的主编吕才，是唐代初期的一位多才多艺的学者，两唐书中均有传。吕才的著述颇丰，但除了这部《阴阳书》的序文部分和一些短篇之外，其余的作品大都散佚。《阴阳书》虽然是一部官修书，但也没能逃过散佚的命运。《旧唐书》记载，本来吕才编修的部分共有五十三卷，另合旧书四十七卷，加起来共百卷的鸿篇巨制，到了宋代，只存有零星数卷而已。

目前，吕才与《阴阳书》的相关研究主要集中在两个方面。一个是以吕才本人的生平及其思想为主要研究方向，从唐代思想史方面来看待吕才的功绩和贡献。相关的研究成果包括侯外庐主编的《中国思想通史》第四册第二章《吕才的唯物主义和无神论思想》^①、以及沈剑英的《论吕才的逻辑思想》^②等，对吕才的思想特征进行了细致的考证和分析，展现了作为思想家的吕才在特定历史时期的成就。另一方面的研究，则多集中在敦煌文献的占卜、堪舆、禄命、历日等术数类文书上。随着近年来敦煌文献的整理工作基本完成，本来支离破碎的一些残篇得到了合理的校录，内容相关的文本也被反复比照、重新定名，可以看到敦煌文献中蕴含了丰富的中古时期的术数文献，是还原、理解当时社会文化、民俗民生的重要资料。相关的专著包括，黄正建著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》、郑炳林与陈于柱合著《敦煌占卜文献叙录》、赵贞著《敦煌文献与唐代社会文化研究》等等。这些研究在分析相关问题时，常会引用到吕才与《阴阳书》的内容，从而达到了传世文献

^① 侯外庐主编：《中国思想通史》第四册（上），人民出版社，1959 年，第 108～140 页。

^② 沈剑英著：《论吕才的逻辑思想》，《学术月刊》，1986 年 7 期，第 23～29 页。

与敦煌文献、出土文献之间的互相印证，实现了“从文献到历史”的研究路径。

在《阴阳书》的文本大多散佚的情况下，如何通过这样一部官修术数书籍来考察当时的社会文化？笔者深受以上诸多优秀研究成果的启发，将现存的《阴阳书》的部分篇章和敦煌文献、出土文献中的相关资料进行比较对照，力求还原出这部书的内容以及它对整个中古时期的影响。本文由7篇专题论文改写而成，现共有六章。各章的内容概述如下：

第一章为《吕才的生平和著作》。本章分为两大部分，分别整理、考证了吕才的生平信息和现存著作的情况。在两唐书《吕才传》、《礼乐志》、《唐会要》、《全唐文》等资料记录的基础上，本章结合了新资料五卷本《王无功文集》的内容，重新梳理了吕才的生平履历，并分析了包括《阴阳书》在内的现存所有作品的写作背景和意义，纠正了以往的研究中忽略掉的生年问题和任官问题，并由此在解析其生平著作时，发现了《全唐文》中有一篇假托吕才之名的伪作。吕才生平的重新整理，可以让我们更清晰地认识到他在编修《阴阳书》、著写序文时怀揣的理想和抱负，并有利于分析、辨别敦煌文献中的一些托名伪书或民间《阴阳书》的性质。

第二章为《五姓法与〈叙宅经〉的批判》。本章根据时间顺序排列，分为三小节，以吕才在序文《叙宅经》中提到的一种卜宅方法——五姓法为线索，主要考证了这种占卜术的起源、演变和最后消失的过程。这个过程可以分为三个时间段，即先秦至两汉时期，是五姓法的初始阶段。受阴阳五行思想的影响，相宅术当中出现一种利用人的姓氏配属五行的占卜术，其特征在王充的《论衡》中可见。通过对两汉时期各种资料的比较，可以看出五姓相宅术的出现有一定的历史成因和思想背景，是特定历史环境下流行开来的一种民间占卜术。第二个时间段为魏晋南北朝时期，也是五姓法的发展时期。在清谈的大背景下，“宅无吉凶”这个命题被反复提起，其中嵇康和阮侃互相质难的《宅无吉凶摄生论》系列长文可以说是论争的精华所在。通过两人的文章可以看出魏晋时期文人对术数的理解和信仰。第三个时间段就是隋唐时期，这也是五姓法逐渐复杂化、多样化的繁荣期。不止是《阴阳书》，敦煌文献中也有大量的五姓相宅卜宅内容，可以一窥当时民间相宅术的多种多样，

其术法的演变也能体现出时代变迁的特点。吕才在《叙宅经》一文里重点批评了五姓一术既无出处，又缺乏姓氏学的基础依据，实为“义理乖僻”。这一观点为后来五姓法的消亡埋下了伏笔。同时，本章附加一节附论内容，以两件敦煌文献，即 S.9936R、S.11363 的内容考证为线索，重新审视了敦煌镇宅文书的发展历史。镇宅文虽然属于敦煌文献研究中的一个分支，但其内容与研究过程与宅经系统、民俗信仰有着密不可分的联系。在以往的研究中，有的学者将其单独地列在民间巫术类当中，也有学者将其内容与宅经研究联系了起来。从宗教原理来看，镇宅文书与宅经、五行思想息息相关，又具有独特的民俗文化特征。通过对敦煌镇宅文书研究史的考察，可以看出敦煌学在近二十年的学科发展。同时，两件文献的原拟名也涉及到了魏晋至隋唐时期的一个著名文化现象——五石散。附论对五石散处方内容及其流行现象也进行了考证。

第三章为《〈叙禄命〉与唐代的禄命术》。本章也分为三个主要部分，分别讨论唐代禄命术的特征、受外来文化影响下的星命术的形态、以及与禄命术关系密切的占婚嫁文书的内容。在第一部分中，本文以《叙禄命》的文本为中心，结合其他相关资料，探索唐代禄命术的主要特征。经过调查，唐代禄命术具有“推命以年月为主”、注重“纳音”、“五行”以及“空亡”说等特质。同时，对外来文化兼并包容的唐王朝，其流行的占卜术也在发生着变化，敦煌文献中不乏很多星命和星宿类禄命书，其存世数目甚至超过了传统禄命书。本章对这一现象也进行了考察。最后，本文选取了两件与吕才相关的敦煌占婚嫁文书进行了分析，即 P.2905 和 S.P6，并对民间流行的一种“周堂嫁娶图”进行了还原和解读。占婚嫁的主要手法之一就是推算结婚双方的禄命，来确认婚姻是否美满、是否会对夫妇双方或亲人有妨碍，因此也看作禄命术的一个分支。

第四章为《〈叙葬书〉与唐代的葬日选择》。《叙葬书》一文是吕才的序文三篇中的最后一篇，其中介绍并批评了当时民间葬礼的种种乱象。本章的第一节就结合了该文，整理了唐代初期葬仪的诸多问题及其流行程度。通过其他关联史料可以看出，吕才批评的并不是一时的现象，也不是某些个体的单一举动，葬礼的违规可以说是当时从上至下的共通现象，

已经影响了、甚至撼动了以儒家礼教为核心的统治基础。吕才对卜葬等现象的批评中包含着一位儒学者对社会能够正风气、重教化的期待。在第二部分中，本文以敦煌文献 P.2534《阴阳书·葬事》为主要研究对象，考察了吕才所批评的民间葬书都有哪些内容。在第三部分中，本文整理了从贞观十六年至天宝元年之间的 95 例李氏墓志铭的记录，用数据对比的方式展示了这一百年间唐代人对葬日选择的变化。葬日选择的习俗不仅能展示社会文化、民俗文化，也能昭示社会变革、反应社会问题。唐代的葬日选择在几次重要的政治变革时期中都显示出了相应的变化。通过占卜术的不断进化升级，我们能感受到时代变革的影响。

第五章和第六章承接前四章的内容，研究资料为日本藏《大唐阴阳书》，研究主题为《大唐阴阳书》的择日与信仰。日藏《大唐阴阳书》被认为是唐吕才《阴阳书》的日本中世传本，现存共有七个版本。第五章为《京都大学藏〈大唐阴阳书〉补正与葬事择日研究》。本章主要分为两大部分。第一部分是考察京都大学藏《大唐阴阳书》的内容，并对写本的脱漏部分进行了补正。第二部分则是根据京都大学藏本中所记载的葬事凶日“大祸”和“灭门”的标记规则，再结合其他相关资料考察中国中古期葬事凶日意义的变化。

第六章为《日本国立国会图书馆藏〈大唐阴阳书〉与日本中世的八将神信仰》。本章主要分为两个部分。在第一部分中，笔者梳理了现存七个版本的《大唐阴阳书》的特征和抄写系统。根据奥书的内容将七个写本分为两大类，即“春家本——贺茂本——安倍氏抄本”和“安倍氏抄本——宣贤抄本——吉田（卜部）家本”。第二部分则是根据国立国会图书馆藏《大唐阴阳书》的内容，考察了中古期历日、历注卷首的书写特点，分析了历日卷首部分八个神煞的立成、释义和内涵的变化。日本中世以来将八个神煞合称为“八将神”，将其意义扩大化，卷首形式固定化的做法代表了文化交流的成果。同时，由于历注的写法相同但意义不同，这就要求中古期的历注研究者在使用相关资料时格外小心。

由于视野所限，本文仍有许多考证粗浅、论述不足之处，与唐《阴阳书》相关的史料或尚有遗漏，或未能充分考证，不免贻笑大方。拙文浅见，敬请诸位专家学者批评指正。

第一章 吕才的生平和著作

吕才是唐代初期的学者、思想家。他所涉猎的学术领域相当广泛，包括音乐、术数、文学、谱系、绘图、医药学。吕才不仅精通这些学问，还参与了多部官修书籍的编纂工作，《阴阳书》、《文思博要》、《姓氏录》、《新修本草》等，都对后世产生了深远的影响。与这些成就相对的是，与吕才相关的研究数量十分有限，除侯外庐主编的《中国思想通史》以外，很难再见到较为详细的基础研究。^①侯氏的《中国思想通史》是1950年出版的作品，其成果没有讨论到近年来发现的一些新资料。本章将在两唐书《吕才传》、《礼乐志》、《唐会要》、《全唐文》等资料记录的基础上，结合五卷本《王无功文集》^②的内容，对吕才的生平、履历和著述成就进行全方面的考察。并通过对吕才的研究，进一步探讨唐代初期的社会特征和思想风气。

一 吕才的生平

关于吕才的生平，《旧唐书》卷七十九《吕才传》中这样写道：

吕才，博州清平人也。少好学，善阴阳方伎之书。贞观三年，太宗令祖孝孙增损乐章，孝孙乃与明音律人王长通、白明达递相长短。太宗令侍臣更访能者，中书令温彦博奏才聪明多能，眼所未见，耳所未闻，一闻一见，皆达其妙，尤长于声乐，请令考之。侍中王珪、魏徵又盛称才学术之妙，徵曰：“才能为尺十二枚，尺八长短不同，

^① 侯外庐主编：《中国思想通史》第四册（上），人民出版社，1959年，108～140页。

^② 《王无功文集》是吕才为好友王绩编撰的五卷本文集，后被陆淳删减为三卷本的《东皋子集略》。侯外庐主编的《中国思想通史》中提到的《东皋子后序》是删减后的版本，缺少了吕才与王绩之间的一些详细记载。五卷本文集自元代以后罕见著录。关于王绩与《王无功文集》的版本问题，详情参见乔象钟、陈铁民主编《唐代文学史》（上），人民文学出版社，1995年，57～73页；陈弱水《唐代文士与中国思想的转型》，国立台湾大学出版中心，2016年，第305页注84，第308页注91。

各应律管，无不谐韵。”太宗即征才，令直弘文馆。^①

从上述内容来看，《吕才传》中并没有记载贞观三年（629）以前吕才的生平和活动。这个时间段的空白，可以通过吕才自笔书写的《王无功文集》的序文部分来补充。《王无功文集》是他的友人、初唐诗人王绩去世之后，吕才亲手编辑的文集，共有五卷。文集的序文部分，吕才回顾了王绩的生平和两人的交际，其中写道：

君讳绩，字无功，太原祁人也。……与李播、陈永、吕才为莫逆交。阴阳历数之术，无不洞晓。……才尝奇君多识，以为非积学所致。君曰，我学之精者尔，非不学也。后才于岐州陈仓山行，忽见蓍一藁，非常端实。下马数之，得四十九茎。因掘之，不过一尺，便得一龟，径可尺余。剖之将献，遇君于长安。因以示君曰：“此龟是九江所出，先生以为何如。”君抚龟叹曰：“此龟十境位六班、炯徹千里。径如墨，四缘张如花，扣之若钟磬，是必陈仓蓍下皂龟也。卿读龟书不遍尔。”才遂谢服。及才将著阴阳文书，谓才于此最后，然终须十二年乃了。卒如君言。^②

通过这段文字，不但可以得知吕才和王绩之间的交际趣事，还能得到一些吕才早年的活动信息，并由此推测出吕才的出生时间。关于吕才的生年，通常的说法是侯氏《中国思想通史》中记录的开皇二十年（600），但未给出出处和根据。根据上述内容来看，笔者对这一记录产生了怀疑。两唐书中都没有记录吕才的生卒年份和其他具体信息，笔者试从上文当中与吕才为莫逆之交的王绩、李播等人的生平当中推测其大致的出生年代。

王绩（589-644）^③，字无功，号东皋子。两唐书隐逸传中有传，隋唐之际的诗人。王绩十五岁时游历长安，受到权臣杨素的称赞，后在隋炀帝大业年间出仕。王绩性嗜酒，颇有魏晋的嵇康、陶潜等名士的气质。他出仕后终日嗜酒不任事，遭到弹劾，后又逢隋末大

① 《旧唐书》卷七十九，中华书局，1975年，2719～2720页。

② 陈尚君辑校：《全唐文补编》，中华书局，2005年，第116页。

③ 关于王绩的生年，有两种说法。一说是585年，详见[美]宇文所安（Stephen Owen）著，贾晋华译《初唐诗：The Poetry of the Early Tang》，三联书店，2004年，第48页。另一种说法是589年，参见乔象锺、陈铁民主编《唐代文学史》（上），第57页。

乱，他感叹：“网罗在天，吾且安之”，于是辞官回乡。唐武德年间，王绩再次被征召，待诏门下省，贞观初年，以病辞官后开始了隐逸生活。因其躬耕之地在东皋，自号东皋子，作品集有《王无功文集》（又称《东皋子集》）、《酒经》、《酒谱》等。

李播，号黄冠子，道士，有文集十卷。李播的生年不详，作为唐代天文学家李淳风的父亲，他的生平在两唐书的《李淳风传》中有被提及。李淳风才能卓著，精通天文、历法、阴阳术数，有一部分应是家学渊源。李淳风本人的生平记录很详细，他生于仁寿二年（602），于咸亨元年（670）去世。由此可以推测，其父李播生于公元585年以前的可能性比较高。

再看上文引用的《王无功文集》序文中，王绩称吕才为“卿”，可知吕才应与王绩年纪相仿或更年轻一些。而与李播之子李淳风相比，吕才肯定要年长很多，大了一个辈分才对。吕才和李淳风之间，也有直接交往的记载。永徽年间（650-655），吕才著写《因明注解立破义图》三卷，这本因明学说的注释书立刻引起了争论，并遭到了佛教界的批判。当时，世俗的学者、官僚多站在吕才这一边，李淳风也是其中一员，两边纷纷撰文，论战不休。《大正藏》第五十三卷《大慈恩寺三藏法师传》卷八记载，其中僧人明濬驳斥李淳风道：

太史令李君者，……专精九数，综涉六爻……既属吕公余论、复致间言。^①

明濬称吕才为“吕公”，称李淳风为“李君”，自然是知道两人的年纪、辈分有别。所以，吕才虽与李播父子都有交往，但应该还是与李播辈分相同，年纪相仿才对。综合以上的考察，笔者认为，吕才的生年应比600年更早一些，在公元590年之前的可能性较大。

以上，通过对吕才的早年活动和交友记录的考察，重新推定了其生年范围。接下来，围绕着吕才的官职、履历方面的一些细节问题，笔者梳理如下。

关于吕才出仕的经过，根据上文中《旧唐书》的引文来看，契机是贞观初祖孝孙奉诏修雅乐事件。^②因祖孝孙与王长通、白明达意见不合，唐太宗下令更访能者，由温彦博、

^① 《大慈恩寺三藏法师传》卷八，《大正新修大藏经》第五十三卷，第265页下段。

^② 此处《旧唐书》中记录的“贞观三年”这一时间，与《唐会要》中的记载有出入。《唐会要》

王珪、魏徵三人的推荐，吕才被征召，任职弘文馆。之后他的升迁记载如下：

太宗尝览周武帝所撰《三局象经》，不晓其旨。太子洗马蔡允恭年少时尝为此戏，太宗召问，亦废而不通，乃召才使问焉。才寻绎一宿，便能作图解释，允恭览之，依然记其旧法，与才正同，由是才遂知名。累迁太常博士。太宗以阴阳书近代以来渐致讹伪，穿鑿既甚，拘忌亦多，遂命才与学者十余人共加刊正，削其浅俗，存其可用者。勒成五十三卷、并旧书四十七卷，十五年书成，诏颁行之。才多以典故质正其理，虽为术者所短，然颇合经义，今略载其数篇。……

太宗又令才造《方域图》及《教飞骑战阵图》，皆称旨，擢授太常丞。永徽初，预修《文思博要》及《姓氏录》。显庆中，高宗以琴曲古有《白雪》，近代顿绝，使太常增修旧曲。……时右监门长史苏敬上言，陶弘景所撰《本草》，事多舛谬。诏中书令许敬宗与才及李淳风，礼部郎中孔志约，并诸名医，增损旧本，仍令司空李勣总监定之，拼图合成五十四卷，大行于代。才龙朔中为太子司更大夫，麟德二年卒。著《隋记》二十卷，行于时。^①

以上为《吕才传》中，关于吕才生平事迹的主要部分。除《旧唐书》以外，《新唐书》的礼乐志、《唐会要》、《大慈恩寺三藏法师传》、《新修本草》等书籍中，也记录了吕才的相关事迹。这些资料虽然可以相互印证，但其中互有矛盾的地方也不占少数。在此，本文将对以上资料的内容进行比较和考证，同时对吕才的履历进行整理。

《旧唐书》中写道，贞观三年（629）吕才任职弘文馆。根据《新唐书·百官志》，弘文馆隶属于门下省，馆内五品以上称学士，五品以下称直学士。吕才的官位虽没有具体记载，根据前文中“令直弘文馆”一句，可认为吕才是以直学士的身份任职弘文馆的。

之后，在解答《三局象经》事件中，吕才的才能进一步得到唐太宗的认可，累迁太常

卷三十二载：“武德九年正月十日，始命太常少卿祖孝孙考定雅乐，至贞观二年六月十日，乐成，奏之。”因修订雅乐而出仕的吕才，其出仕时间也应在贞观二年以前。吕才出仕的时间问题，参见陈国灿《中国学术编年 隋唐五代卷》，华东师范大学出版社，2013年，第121页。

^① 《旧唐书》卷七十九，第2720、2726页。

博士。根据《新唐书·百官志》，太常博士为从七品上，隶属太常寺。太常寺掌管礼乐、郊庙、社稷之事，太常博士为辨掌五礼之职。吕才在担任这个职位时，被任命主编《阴阳书》的可能性非常高。再加上前文的《王无功文集》序中提到的“及才将著阴阳文书，谓才于此最后，然终须十二年乃了”，可知《阴阳书》的编撰开始于贞观三年，完成于贞观十五年（641），共历经十二年，两书记载吻合。

贞观三年至贞观十五年之间，吕才的事迹可散见于《新唐书》礼乐志之中。贞观六年（632），时任起居郎的吕才奉命为唐代两大名曲编舞。《新唐书》礼乐志十一记载如下：

七德舞者，本名秦王破阵乐。太宗为秦王，破刘武周，军中相与作秦王破阵乐曲。及即位，宴会必奏之，谓侍臣曰：“虽发扬蹈厉，异乎文容，然功业由之，被于乐章，示不忘本也。”右仆射封德彝曰：“陛下以圣武戡难，陈乐象德，文容岂足道哉！”帝矍然曰：“朕虽以武功兴，终以文德绥海内，谓文容不如蹈厉，斯过矣。”乃制舞图，左圆右方，先偏后伍，交错屈伸，以象鱼丽、鹅鹳。命吕才以图教乐工百二十八人，被银甲执戟而舞，凡三变，每变为四阵，象击刺往来，歌者和曰：“秦王破阵乐。”

九功舞者，本名功成庆善乐。太宗生于庆善宫，贞观六年幸之，宴从臣，赏赐闾里，同汉沛、宛。帝欢甚，赋诗，起居郎吕才被之管弦，名曰功成庆善乐。以童儿六十四人，冠进德冠，紫袴褶，长袖，漆髻，屣履而舞，号《九功舞》。^①

根据《新唐书·百官志》载，起居郎隶属门下省，掌录天子起居法度，是天子近臣，官阶为从六品上。再根据本传中的内容，贞观十六年至十八年（642-644），正值唐军与高丽作战期间，吕才制作了《方域图》和《教飞骑战阵图》，又被晋升为太常丞（从五品下）。此后，直至高宗的永徽六年（655），这期间吕才的官职和履历都没有详细的记载。

根据以上的内容来看，贞观年间，吕才的职位在门下省和太常寺之间来回移动，从弘文馆的直学士开始，到太常博士、起居郎、太常丞，属于稳步升迁的状态。贞观年间的吕才，虽然并没有被授予非常高的官职，但他作为天子近臣一直位于朝廷的政治中心。他编

^① 《新唐书》礼乐志十一，中华书局，1975年，467～468页。

修了《阴阳书》，制作了与高丽战争时使用的阵图，可见他是作为一名多才多艺的学者，担当了皇帝顾问这样的角色。

高宗的永徽六年，吕才写成《因明注解立破义图》三卷。时值因明学炙手可热之时，这本注解一经问世立刻引起了佛教界和学者们的瞩目。佛教界的态度较为苛刻，对吕才的注解内容多加批判，而学者们多是站在吕才这边为之辩护。这场论战的经过，被《大慈恩寺三藏法师传》卷八所收录。文中对吕才的称呼是“尚药吕奉御”，可知当时的吕才担任着正五品下的尚药局奉御的职位。之后的显庆四年（659），《新修本草》刊行。吕才作为编修者之一，与当时的名医、学者们一同修订了陶弘景的《本草》。在《新修本草》卷十五的编者中，可见“中散大夫行太常丞上护军吕才”的字样。^①“中散大夫”是散官，为正五品上，比实际职位的“太常丞”（从五品下）要高，因此要在太常丞前加“行”字。

根据《旧唐书》记载，龙朔年间，吕才担任了太子司更大夫一职。《新唐书·百官志》载，司更大夫原称“率更寺令”，隶属东宫，品位为从四品上。龙朔二年率更寺改名为司更寺，令也改称为大夫。

根据以上的资料，本文将吕才的官职、履历、各种事迹加以整理，如表1所示。

本文根据上述的考察，力图还原吕才的人物特征和生平履历。一直以来，由于吕才主编了《阴阳书》，对于他的印象多以通晓阴阳术数的“阴阳家”为主。确实，吕才对唐代堪輿思想很有贡献，敦煌文献当中也多见伪托其名制作的《宅经》。在宋代的官修堪輿书籍《地理新书》的序文中，吕才《阴阳书》中的地理篇也被提及，注有：“地理之书自吕才名之”之语。^②由此可见吕才对唐宋之际的堪輿思想影响之大。但正如前文所述，吕才不仅精通阴阳术数之道，还在多个领域有所建树。他在太宗、高宗两朝一直活跃于文化建设方面，参与或主编了多部官修书籍，是一位知识广博、多才多能的士人、学者。可以说，吕才不仅在堪輿思想方面有着杰出的贡献，在文化史方面也留下了不可磨灭的功绩。

^① 《新修本草》，宫内厅书陵部翻刻，1983年。

^② [北宋]王洙等编，[金]毕履道、张谦校，金身佳整理，《地理新书校理》，湘潭大学出版社，2012年，第9页。

表 1 吕才生平事迹表

年号	事迹	官职
贞观二年（628）	出仕	直弘文馆
贞观三年（629）	解明《三局象经》 开始编修《阴阳书》	太常博士（从七品下）
贞观六年（632）	改编七德舞、九功舞	起居郎（从六品）
贞观十五年（641）	刊行《阴阳书》五十三卷	太常博士
贞观十六年至十八年（642~644）	制作了《方域图》和《教飞骑战阵图》	太常丞（从五品下）
永徽元年（650）	预修《文思博要》《姓氏录》	
永徽六年（655）	写成《因明注解立破义图》三卷	尚药局奉御（正五品下）
显庆二年至四年（657~659）	作《白雪歌》 参与修订陶弘景《本草》，《新修本草》刊行	中散大夫行太常丞上护军（正五品上）
龙朔元年至三年（661~663）	作《议僧道不应拜俗状》	太子司更大夫（从四品上）
麟德二年（665）	去世	

二 吕才的著作

吕才的著作大部分已经散佚，少量存世作品列举如下。

- ① 《阴阳书》（两唐书吕才传、《全唐文》卷一百六十存序文三篇。日本藏《大唐阴阳书》三十二、三十三两卷）
- ② 《进大义婚书表》（《全唐文》卷一百六十，但疑为伪作）
- ③ 《进白雪歌奏》（《旧唐书》吕才传、《全唐文》卷一百六十）
- ④ 《议僧道不应拜俗状》（《全唐文》卷一百六十）
- ⑤ 《因明注解立破义图》序文（《大正藏》卷五十三《大慈恩寺三藏法师传》卷八、《全唐文》卷一百六十）
- ⑥ 《东皋子后序》（《全唐文》卷一百六十，是经唐代陆淳删减过的版本）
- ⑦ 《王无功文集》序文（《全唐文补编》卷十，是⑥《东皋子后序》的补录版本）

《阴阳书》（①）是吕才的代表作。吕才《阴阳书》现在仅存两唐书本传当中记载的序文三篇，以及日本藏《大唐阴阳书》的三十二、三十三卷。《宋史》卷二百六《艺文志》

子部五行类载：“吕才《阴阳书》一卷”，另有疑似《阴阳书》的残篇的“《唐删定阴阳葬经》两卷，《唐书地理经》十卷”等记载。这些都可以说明，吕才的《阴阳书》最迟至宋代时就已经散佚了。敦煌写本当中有标注了吕才之名的五姓宅经写本，是否出自吕才之手尚有争议，本文在此不做讨论。^①本文就《阴阳书》编修的时代背景、内容的主要特征以及历史意义这三个问题，简述如下。

首先，关于《阴阳书》编修的时代背景问题，如前文所述，《阴阳书》编修时间是在贞观三年到贞观十五年之间进行的。作为一部由皇帝亲自下令修订的官修书籍，唐太宗本人对《阴阳书》的态度，也很重要。“太宗以阴阳书近代以来渐致讹伪，穿凿既甚，拘忌亦多，遂命才与学者十余人共加刊正，削其浅俗，存其可用者。”^②从中可见对于民间《阴阳书》，唐太宗持有不信任、甚至抵制的态度。类似的事例，还可以参考《旧唐书》卷六十八的《张公谨传》：

（张公谨）卒官，年三十九。太宗闻而嗟悼，出次发哀，有司奏言：“准《阴阳书》日子在辰，不可哭泣，又为流俗所忌。”太宗曰：“君臣之义，同于父子。情发于衷，安避辰日。”遂哭之。^③

而另一方面，唐太宗提倡儒学，重视儒家思想的事例也不胜枚举。《贞观政要》卷六载：“朕今所好者，惟在尧舜之道，周孔之教。以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”而《五经正义》等儒家经典的编撰也都是在太宗朝进行的，可见贞观年间儒学风潮之盛。这种风潮在吕才的《阴阳书》中也有所反映，《吕才传》中提到，吕才多典故质证其理，批评民间阴阳书的矛盾和荒谬之处，其结果就是“虽为术者所短，然颇合

^① 敦煌宅经文书 P.3492 标题题作“朝散大夫太常卿博士吕才推卅六宅……”，此文是否为吕才所作尚存在争议。参见关长龙《敦煌本堪輿文书研究》，中华书局，2013 年，224 页。考虑到该文书中留有大量的五姓宅内容，而吕才在《叙宅经》中明确反对了五姓宅，基本可以认为此为伪托之作。参见黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社，2001 年，第 72 页。

^② 《旧唐书》卷七十九，2720 页。

^③ 《旧唐书》卷六十八，2507 页。

经义”。显然，吕才这一版的《阴阳书》体现的是当时上层士大夫的文化修养和生活态度。

第二，关于其书的内容特征，可以从《旧唐书》中记载的三篇序文《叙宅经》、《叙禄命》、《叙葬书》中分析吕才的思想特征和写作手法。吕才在三篇序文当中，对一直在民间流传的五姓相宅术、禄命术、卜葬术进行了逐个击破，对民间的堪輿思想进行了强硬的批判。吕才的论证方法很有特色。他首先会找到这种堪輿理论的矛盾之处，然后“以己之矛攻己之盾”，将问题点论破。例如在《叙宅经》中，吕才列举诸姓氏的由来，根据史书记载详加考证，最后得出五姓分类毫无道理、不合经典的结论。再比如，《叙禄命》中，吕才采用反证法，将历史上记载的鲁桓公、秦庄襄王、汉武帝、北魏孝文帝、宋高祖等人的生辰，用流行的禄命术进行推导，得出来的结果正好相反。以此足以说明“禄命不验”，禄命之术多是无稽之谈。在最后的《叙葬书》一文中，吕才援引《易》、《礼》，批评了当时葬仪混乱无序，人们过分地追逐卜葬吉凶之说的时代现象。吕才认为，选择埋葬的时日、地点原本并没有吉凶的意义，谨慎妥帖地准备葬礼，主要是为了“长为感慕之所”、“永作魂神之宅”，让后世子孙能够长久地凭吊先祖，其意义在于儒家学说提出的“慎终追远”这一理念。他的这种解读虽然在当时受到了术士、阴阳家的非议，但得到了后世学者们的推崇和赞赏。《叙葬书》成为了批判堪輿思想的代表文章之一，至宋代，程颐的《葬法决疑》、朱熹的《山陵议状》都不同程度地引用或转述了《叙葬书》中吕才的观点。

《阴阳书》的意义可以从两方面加以考察。首先，《阴阳书》的文献学意义。序文三篇当中，描述了五姓相宅术、禄命术、卜葬术的基本特征和兴盛状况，葬书一项甚至能多达“百二十家”，这些描述使我们对唐初数术思想的流行状况有了更直观的认识。唐代的宅经、禄命、卜葬等数术是从汉代流传下来的作法，跟后世的作法有很大区别，展现了中古中国的社会生活中独特又重要的一个方面。而由于传世文献方面缺乏这方面的资料，对这一方面的考察目前主要依靠敦煌文献和其他出土文献提供的内容进行分析。而对《阴阳书》的文献学研究可以与出土文献、敦煌文献的研究结合起来，互相印证，考察其来源和变化。其次，如何看待《阴阳书》在数术思想发展史上的地位和作用。文化兴盛的唐代，

令人意外的是在数术思想史上并没有太多的贡献。唐代同时也是数术思想发展的一个时代的分水岭，“我们看唐人或唐以前的人将占卜视为‘圣人之业’，而宋人的看法就不同。……把占卜只看作一种‘技术’，反映了占卜在唐以后地位的下落。”^①《阴阳书》的修订和刊行，这变革的时代里起到了什么样的作用，笔者不敢断言。但可以肯定的是，到了晚唐五代时期时日选择术盛行，韩鄂的《四时纂要》里记载了大量占卜择吉类条文，如“正月，天道是月南行，修造出行宜南方，吉”，“出行日，凡春三月不东行”等，这其实就是《阴阳书》的内容。^②黄正建在《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》一书中指出，这是时代变化的一种表现，即占卜术平民化。^③或许可以这样看，本着勘正民间数术为目的而刊行的《阴阳书》，实际上促进了数术思想的平民化，使得数术思想在民间得到了发展和普及。这种普及到了宋代促成了数术思想的又一次变革。

《进大义婚书表》（②）只收录于《全唐文》第一百六十卷，两唐书与《唐会要》都不见收录。该篇的开篇题写的官职有几个“不正常”之处，具体分析如下：

开篇有“朝请大夫权知司天少监事兼提点历书上柱国开国伯食邑九百户赐紫金鱼袋臣吕才奉敕修”字样，按唐代的职官制度来看，有几个明显的问题点。根据清代黄本骥《历代职官表》，唐代职官制，朝请大夫是散官，位从五品上，司天少监是正四品的职事官，职事官的位阶高于散官，因而应在中间加“守”字。“权知”一词为“临时代行”之意，使用于宋代之后的朝代。其次，“开国伯”一词也存在问题。黄本骥《历代职官表》的《世爵世职》中的记载，这个爵位的设立，始于晋，至南北朝时期有开国郡伯和开国县伯之分，隋朝时，开国伯为正三品。唐代只有开国县伯，到了宋代又复称开国伯，后不复见（唯元代有开国郡伯）。这样看来，贞观年间的吕才被授予“开国伯”爵位的可能性非常低。最后，“食邑九百户”也有问题。根据《旧唐书》卷五十七《刘文静传》中的记载，武德九年，唐太宗封赏诸臣，其中获封了“食邑九百户”的只有李勣（徐世勣）和刘弘基两个人。

① 黄正建：《唐代的占卜》，《文史知识》2003年第6期。

② [唐]韩鄂：《四时纂要》，艺文出版社，明万历十八年朝鲜庆尚左兵刊本影印本，第3页，第13页。

③ 黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，第190页。

这两人都是著名的武将、开国功臣，在武德时期立下了汗马功劳。这样一比，贞观年间资历尚浅的文臣吕才不太可能获得“食邑九百户”的封赏。

再看《进大义婚书表》的正文部分。该文的八成内容，几乎就是照搬了《礼记》（《郊特牲》、《哀公问》两篇）和《孔子家语》（《大昏解篇》）的原文。作为一篇奏表文，缺乏文采和独创性。根据两唐书中记载的《阴阳书》序文和《王无功文集序》的内容来看，吕才的文风既有六朝至隋唐时期流行的骈俪文的基本特征，也有鲜明的主张和个人特色。将同为奏表文的《进白雪歌奏》和该文相比，能明显察觉到两篇文章的风格相差甚远。根据上述观察，笔者认为，《进大义婚书表》是伪作，不是吕才的作品，创作年代应在宋代之后。

《进白雪歌奏》（③）是吕才在高宗显庆年间创作的上奏文。白雪歌是古曲，即成语“阳春白雪”的出处。根据《旧唐书》的记载，高宗得知古琴曲《白雪》失传，于是命太常增修旧曲。吕才因编修雅乐而出仕，后又改编了《七德舞》、《九宫舞》，可知他擅长音律，又是太常寺的长官，所以自然责无旁贷。吕才分析道：“臣按《礼记》及《家語》云，舜弹五弦之琴，歌《南风》之诗。是知琴操曲弄，皆合于歌。又张华《博物志》云：《白雪》是天帝使素女鼓五十弦瑟曲名。又楚大夫宋玉对襄王云，有客于郢中歌《阳春白雪》，国中和者数十人。是知《白雪》琴曲，本宜合歌，以其调高，人和遂寡。”琴曲本宜合歌，《白雪》曲调高，所以和者寡。在考察了《白雪》的由来和特征之后，吕才根据古今乐府，在正曲之后又加了送声，并以长孙无忌、于志宁、许敬宗等人所作的《奉和雪诗》为送声，以示君唱臣和之意。高宗得知大喜，又亲作了《白雪歌词》十六首，让太常编入了乐府。

增修《白雪》一事，不但显示了吕才的音乐素养，也能看出他身为一个儒臣的良苦用心。笔者推测，吕才应该是想利用修乐之事，试图修复当时长孙无忌一派与许敬宗、武后，以及高宗之间的君臣关系。显庆年间朝廷内部矛盾重重。自永徽六年起，长孙无忌因反对高宗废王皇后而得罪了武后，又与武后一派的许敬宗结下了梁子，双方屡有冲突。同样身为三朝元老的于志宁的立场相对中立，但心理上显然更倾向于长孙无忌一方。双方的矛盾

不断加剧，终于在显庆四年时爆发出来，长孙无忌被许敬宗诬构谋反而被流放，于志宁也被诬陷攀附长孙无忌而被免职，后改为外放。可见，显庆时期高宗朝内部的矛盾冲突是很激烈的，高宗本人也是日夜忧心。所以，吕才利用增修古曲的机会，让朝中重臣都作《奉和雪诗》进献给高宗，展示出一种君唱臣和的团结气氛。“高宗大悦”，不只是因为古曲的修编，更是因为歌中表达的君臣一体的朝廷气象。只可惜，这种气象只是昙花一现。

《议僧道不应拜俗状》（④）一文写于龙朔二年（662）。龙朔二年四月十五日，高宗下旨要求沙门礼拜君亲，即《命有司议沙门等致拜君亲敕》，旨意一出随即引起了佛教界的巨大反弹。由此，朝廷展开了一场出家者是否应该礼拜双亲和君主的讨论。

关于沙门是否应该礼拜君亲的讨论，自东晋以来一直屡有争论。这些事件的本质其实就是佛教势力与皇权之间的角力。东晋的咸康六年（340），辅佐成帝的庾冰接连写下了《代晋成帝沙门不应尽敬诏》、《重代晋成帝沙门不应尽敬诏》，主张沙门应礼敬亲长。随后何充反驳其观点，写下了《沙门不应尽敬表》。之后的元兴元年（402），桓玄著写《与八座论沙门敬事书》，不但认可了庾冰的观点，而且还强调了沙门对王权也应加以礼敬。作为对其的反驳，高僧慧远写下了著名的《沙门不敬王者论》五篇。到了唐代，随着三教论争的不断升级，关于沙门是否应该礼敬君亲的问题被更加频繁地提及。太宗的贞观五年与高宗的显庆二年，要求僧尼对父母礼拜的敕书被两度颁下。但这些都只强调了拜亲的问题，并未提及对君主的礼拜问题。龙朔二年四月的《沙门等致拜君亲敕》则不同：“今欲令道士、女官、僧尼，于君皇后及皇太子其父母所致拜，或恐爽其恒情，宜付有司详议奏闻。”

①敕书一出，礼拜问题的争论达到白热化。在高宗的旨意下达后，僧人威秀、道宣立刻将自己的反对意见写成奏表呈上。随后的五月十五日，高宗下旨集合朝中九品以上文武官员共千人，在中台都堂进行辩论。《宋高僧传》卷十七《威秀传》中记载，当时朝臣当中赞成“不拜”的共有五百三十九人，同意“拜”的共有三百五十四人。可见否定意见占了大多数。由于这样的结果，高宗在六月时重新下诏，撤回了之前的敕令。这就是吕才这篇

④ 《全唐文》十四卷。

《议僧道不应拜俗状》的写作背景。

从吕才的《议僧道不应拜俗状》内容来看，吕才本人也是持否定意见的。他的观点主要可分为两个层次。一是从出家人的角度来看，出家人与世俗之人的修行之路不同，不应该用俗世之礼来强行要求出家人。“弹曰，如经所云：‘生西方者，该通道俗言孝养父母者，此明处俗往生因也。言具足戒行者，此明出家往生因也。’此则道路悬隔，修行两殊，安得混彼二因，俱言释侣且孝养异仪，宁唯跪礼扬名后世”。另一点则是，高宗在敕书中强调，不止要拜君主，连同皇后、皇太子也必须加以礼拜。实际上就是要加强皇权的威信。而对此，吕才写道：“弹曰，《仁王经》云：‘出家人法不拜国王。’国王尚不许拜，自下断焉可知矣”。以此表明了自己的态度。

《议僧道不应拜俗状》是龙朔二年由高宗敕书引起的、在皇权和佛教之间就礼敬问题引发的一场朝廷论争的产物。该文既是这场历史事件的证明，也反应了唐代初期士人对于儒家礼教和佛教法戒的不同态度。同时，通过该事件也能看出当时政治环境的变化和高宗本人微妙的心理动态。《广弘明集》卷二十五中记载，道宣在敕书下达后，立刻向皇后武则天之母荣国夫人请求帮助，留有《上荣国夫人杨氏请论沙门不合拜俗启》一文。自显庆四年长孙无忌的势力被消灭掉后，皇后及武氏家族的势力开始崛起，其政治影响力也日渐增强。《旧唐书·则天武后本纪》记载，显庆以后高宗由于健康原因，将批奏朝臣奏章的权利也一并交给了武后，“帝自显庆已后，多苦风疾，百司表奏，皆委天后详决。自此内辅国政数十年，威势与帝无异，当时称为‘二圣’。”这种情势下，当时已隐隐感到皇权受到威胁的高宗，在龙朔二年下达这样的诏书，恐怕不全是针对佛教方面，而是在借机试探信奉佛教的皇后及武氏一族。《制沙门等致拜君亲敕》虽然在同年六月就撤了回来，但后来的玄宗时期要求僧尼、道士礼拜君亲的命令数次下达，唐代的礼敬问题在皇权与佛法的拉锯战中持续进行。^①

《因明注解立破义图》(⑤)写于永徽六年，原有三卷，现仅存序文部分。关于因明学

^① 礪波護：《唐代における僧尼拝君親の断行と撤回》，《東洋史研究》40，1981年。

说，印度古典学和佛教思想等方向均有专业的著述，在此无需赘述。接下来仅就该文的写作背景、吕才的思想特征等方面进行分析。

《因明注解立破义图》的序文收录于《大慈恩寺三藏法师传》卷八当中。永徽六年五月，吕才执笔的因明论注释引起了士人和佛教界的瞩目，当时佛教界对吕才的态度较为苛刻，一些批评的声音也同样被保留在《大慈恩寺三藏法师传》卷八之中。

吕才博闻广识，他在序中说到自己对因明学说早已有所耳闻，只是无缘得见。当时阐释因明学的主要有神泰、靖迈和明觉三位法师，三人作为三藏法师的弟子，“各录所闻，为之义疏”，在阐释上存在矛盾。本来吕才无缘见到因明论的全文，故友栖玄法师因两人的一次言语机锋，为了“难为”吕才，故意留下了因明论的抄录以及挑衅的言辞，说道：“此论极难，深究玄妙，比有聪明博识，听之多不能解。今若复能通之，可谓内外俱悉矣。”^①而吕才也自言：“才实未之前闻，耻于被试。不知复为，强加披阅，于是依极成而探深义。”^②吕才触类旁通、举一反三的才能在“三局象经”一事中已有所体现，这一次他也注意到了三法师的义疏之间的矛盾之处，质疑道：“义既同禀三藏，岂合更开二门。”之后，他一面参考这些义疏的内容，一面开始了进行自己的研究和解说。吕才的注释共三卷，在继承了前人学说中的精华的同时，论破三家义疏之间的矛盾，因此取名《立破注解》^③。作为一个制图高手，他还将文理复杂难懂之处附上义图，又自己的见解绘在一幅“一方丈”大小的图上，使得自己的注解更加清晰易懂。这三卷本的注释连同义图、大图一起，合称为《因明注解立破义图》。

由于《因明注解立破义图》的原文已经散佚，其具体内容无法详加考证。不过，通过众人的评价和后世学者的一些分析，吕才的解说中有两个值得瞩目的观点。第一，他指出“因明”具有工具属性，是获取各类知识的一个途径。第二，他认为“胜论学说”中的“多

^① 《大慈恩寺三藏法师传》卷八，《大正藏》第五十三卷，第263页上段。

^② 此处的引文和句读，与《中外交通史籍丛刊 大慈恩寺三藏法师传》（中华书局，1983年，第168页）略有出入。《中外交通史籍丛刊 大慈恩寺三藏法师传》记为：“才实未之前闻，耻于将试不知，为复强加披阅。”

^③ 据前注《中外交通史籍丛刊 大慈恩寺三藏法师传》，第169页。《大正藏》此处记为《破注解》。

生一”理论与《周易》中的“一生多”思想可以做一个类比，属于“言异义同”。吕才还将“极微”与“太极两仪”说进行对比，实际上就是在用原子论的思考方式来解决世界的构成问题。这种超前的思维在当时却受到了僧侣们的猛烈批判，责难道：“岂得以多生一，而例一生多。引类欲显博闻，义乖复何所托。设引大例生义似同，苦释同于邪见”。^①而现代学者经过考证，对吕才的这种精妙的类比和推理都给予了肯定和赞许。^②

吕才的《因明注解立破义图》是当时唯一的由非佛教徒学者著写的因明学义疏，对因明学说的发展和传播起到了积极的推动作用。这场论争波及甚广，参与者众多，面对僧侣们的责难，太史令李淳风、太常博士柳宣等士大夫也纷纷撰文作诗，声援吕才。可以说是中国古代因明学研究史的一个重要事件。事件也惊动了高宗皇帝，高宗下旨请三藏法师与吕才对论，但对论的经过并没有被记载。对于结果的描述，《大慈恩寺三藏法师传》卷八中仅有“词屈谢而退焉”几个字，难以得知具体详情。考虑到文中的记载对吕才的态度有失公正，这样的记录只怕很难让人信服。虽然吕才最终不敌三藏法师这样的结果完全在意料之中，但吕才指出的三法师义疏中的矛盾之处，以及对世界构造的解读都具有非常重要的意义。

《王无功文集》（⑦）如前文所述，是诗人王绩去世后，作为好友的吕才将其作品整理编辑而成的五卷本文集。吕才所著的序文里，详细介绍了王绩的生平事迹，记录的一些交际趣事生动细致地展现了王绩的性格特征。这部五卷本文集在中唐时期，被陆淳删减成了三卷本，命名为《东皋子集略》，而吕才的序文也同样被删减，只剩下了八百余字。

《全唐文》中所收录的《东皋子后序》（⑥）即为陆淳删减后的版本。被删减过的《东皋子后序》当中只剩下了王绩个人的简单生平，交友记录、任官信息等几乎被全部抹除，研究价值所剩无几。幸而近年来，五卷本的《王无功文集》已经发现了三个版本，完整版的序文内容也被收入了《全唐文补录》之中。由此，不止王绩作品的全貌可以重见天日，关

^① 《大慈恩寺三藏法师传》卷八，《大正藏》第五十三卷，第265页中段。

^② 参见侯外庐主编《中国思想通史》第四册（上），第119页。沈剑英《论吕才的逻辑思想》，《学术月刊》，1986年7期。

于吕才的一些生平信息也得到了补充和完善。

正如前文所述，在研究吕才的生年问题、出仕经过时，他亲笔写下的与王绩的交友故事成了重要的判断依据之一。不止吕才的个人信息如此，在研究王绩的家世、履历、早年出仕与后来的归隐生活时，两唐书的一些不备之处都可以在这里找到答案。吕才编辑的这部《王无功文集》，不仅对王绩的隐逸诗研究做出了重要贡献，更是为研究唐代初期历史提供了丰富而宝贵的第一手资料。

本章小结

关于吕才的研究，在上世纪 50、60 年代曾经出现过一次高潮，涌现了一批高质量、较为详细的基础型研究。受到当时的主流思想风潮影响，像东汉的王充、唐的吕才这样的具有辩证思维的思想家都成了热门的研究对象，研究成果也丰富起来。到了 80 年代以后，随着阴阳学说、堪舆思想不再被简单地理解为封建迷信，而是成了社会史、文化史研究的一部分，这部分的内容也陆续引起了学术界的重视。吕才不只是单纯的唯物论者或阴阳学者，他作为天子的近臣、顾问，参与了唐代初期一系列的重要历史事件。通过他的作品，我们可以看到一段更为生动的历史和充满细节的唐代社会生活。他的文风，既有鲜明的骈体文特征，又有着丰富的内涵和辩证的思想内容。范文澜编《中国通史》中的《近体文与古文》一章中，将吕才和傅奕、陈子昂一起，并称为是唐代古文运动的先驱者。

本章以吕才的生平为线索，整理了他的生平信息，考察了他的存世作品。关于吕才的生平，其生年方面尚有存疑，但任官经历较为详细，在文中已进行了整理。在作品方面，吕才的作品虽多，但存世的较少，留下了诸多疑点，只能通过仅有的这些资料一窥他的博学多才。而在思想方面，吕才对儒、释、道三教都留下了很有价值的作品。吕才的一生，可以说一个活跃在唐初三教融合时期的文人、学者的经典代表。

第二章 五姓法与《叙宅经》的批判

在《阴阳书》的三篇序文里，《叙宅经》和《叙葬书》都提到了一种基于五行思想发展而来的堪舆占卜术，即五姓法。五姓，指的是将人的姓按照声调、发音方法与五音（宫、商、角、徵、羽）一一对应分类，按五音分类后的五姓具有五行属性（宫→土、商→金、角→木、徵→火、羽→水），在跟土地的五行属性对比后，根据相生相克的原则可判断居住人是吉是凶。史料显示，这种术法流行于整个中古时期，但在明代以后就鲜见于史料。吕才在《叙宅经》中认为，五姓这种提法只是近代巫师们编造出来的蒙骗手段，“直是野俗口传，竟无所出之处”。^①事实究竟如何呢？查阅史料可以发现，东汉的王充在《论衡》当中描写了一种名为“图宅术”的卜宅术，跟吕才所说的五姓卜宅术的主要特征基本一致。也就是说，至少在东汉时期，已经出现了相对成熟的五姓卜宅术。那么，这个术法从成立、发展到隋唐时期的广泛流行，再到后来的无人问津，最终消亡，到底经历了怎样的过程，背后的成因何在，本章将着重解决这一问题。

关于姓氏、音律与占卜之间的关联性问题，尾形勇在《“吹律定姓”初探——中国古代姓氏制に関する一考察》一文中有过细致的研究。^②尾形氏指出，这种用音律给姓氏分类的占卜术，跟上古时期的吹律定姓的作法有着密切联系，成立时代应该在汉代以后。尾形氏的研究确认了五姓法成立的大致时期，但没有对汉代之后的五姓法演变问题进行详细地讨论。而在敦煌堪舆文献中，五姓宅经的资料丰富，已经有不少优秀的专门研究。本章将在这些先行研究的基础上，解析五姓卜宅术在各个时期的特点和成因。第一节为“吹律定姓”与“图宅术”，分析从先秦时期到汉代五姓法形成的历史成因，以及这种历史环境

^① 《旧唐书》卷七十九，中华书局，1975年，第2721页。

^② 尾形勇《“吹律定姓”初探——中国古代姓氏制に関する一考察》，西嶋定生博士還暦記念論業編集委員会編，《東アジア史における国家と農民》，山川出版社，1984年，第133～154页。

下数术思想发生哪些变化。第二节着眼于魏晋时期，以嵇康和阮侃之间的“宅无吉凶”命题的论争为中心，讨论魏晋的养生思想和五姓卜宅之间关系。第三节则以隋唐时期为中心，讨论吕才的《叙宅经》对整个宅经体系的发展到底起到了怎样的作用。本章还将分析，为什么宋代之后五姓法在历史当中鲜少被提及，它消失的原因何在。

一 “吹律定姓”与“图宅术”：先秦至两汉——五姓法的初始阶段

在漫长的人类生活史中，与住宅相关的占卜行为由来已久。上古的《诗经》《尚书》中都能见到相关的诗句。“相其阴阳，观其流泉”（《大雅·公刘》），“惟太保先周公相宅”，“太保朝至于洛，卜宅”（《周书·召诰》）。而五姓法被用于相宅术的记载，最早可见于东汉王充的《论衡》卷二十五《诂术》之中。王充在《诂术》当中主要批判了一种当时被称作“图宅术”的相宅术：

图宅术曰：宅有八术，以六甲之名，数而第之，第定名立，宫商殊别。宅有五音，姓有五声。宅不宜其姓，姓与宅相贼，则疾病死亡，犯罪遇祸。

这里的“图宅术”可能是当时流行的一种相宅术的统称，也可能是一部相宅用的书籍。图宅术称，当时流行的相宅术有八种，而它们都有着这样的特点：以六甲（甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅）之名，依次数宅，确定了住宅的名称之后也就可以确定住宅的五音五行属性。住宅可以按五音分类，人的姓也按照五音分类（即宫姓、商姓、角姓、徵姓、羽姓），再将住宅和姓的五行属性进行比较，按照相生相克的原则，五行相生的即为“相宜”，相宜者富贵吉昌；五行相克的即为“相贼”，相贼者贫贱衰耗。这就是“图宅术”的基本原则。

在今天的人们看来，这个图宅术的说法当然是无稽之谈。住宅的方位与自己的姓的发音是否相合，会影响到家族的运势、甚至身体健康的这个理论，在东汉时期却需要王充来花费大篇幅来逐条辩驳，可见其影响之深远。这种相宅术被民众深信不疑，自然是有一定的历史背景和信仰基础。接下来我们从这一时期的五姓法的两个特征出发，结合文献资料

和社会史信息，试分析五姓法的历史成因如下。

五姓法的特征之一：将姓氏按五音分类。“五音之家，用口调姓名及字，用姓定其名，用名正其字。口有张歙，声有外内，以定五音宫商之实。”^①这种用口调姓、根据嘴形和发音部位来判断五音的做法，很容易联想到上古时期的“吹律定姓”。

“吹律”也称“推律”。将吹律和名字联系起来的作法，可见于《大戴礼记》。其中《保傅篇》中有：“青史氏之记曰：‘古者胎教，王后腹之七月而就宴室，太师持铜而御户左，太宰持升而御户右。比及三月者，王后所求声音非礼乐，则太师缛瑟而称不习。所求滋味者非正味，则太宰倚升而言曰：‘不敢以待王太子。’太子生而泣，太师吹铜曰：‘声中其律。’太宰曰：‘滋味上某。’然后卜名。”^②这里的“吹律卜名”是王太子降生时的一种仪式。此外，“吹律”还多跟军事行动有关。《史记》卷二十五《律书》记载：

王者制事立法，物度轨则，壹禀于六律，六律为万事根本焉。其于兵械尤所重，故云：“望敌知吉凶，闻声效胜负”，百王不易之道也。武王伐纣，吹律听声，推孟春以至于季冬，杀气相并，而音尚宫。

《史记正义》中解释道：“兵书云：‘夫战，太师吹律，合商则战胜，军事张强；角则军扰多变，失士心；宫则军和，主卒同心；徵则将急数怒，军士劳；羽则兵弱少威焉。’”^③类似的内容，《六韬》中的《龙韬·五音》中也有：“武王问太公曰：‘律音之声，可以知三军之消息，胜负之决乎？’太公曰：‘深哉！王之间也。夫律管十二，其要有五音：宫、商、角、徵、羽。此真正声也，万代不易。五行之神，道之常也。可以知敌。金、木、水、火、土，各以其胜攻也。’”^④可以说，这里的“吹律”是古代军事行动前的一种仪式，通过所吹之律，可以预测战果、判断敌方的状况，甚至会对战略的采用有影响。到了汉代，易

^① [汉]王充撰，刘盼遂集解，《论衡集解》，古籍出版社，1957年，第501页。

^② [清]孔广森撰，王丰先点校，《大戴礼记补注》，中华书局，2013年，第73~74页。

^③ 《史记》卷二十五，中华书局，第1240页。

^④ 盛冬铃译注：《六韬译注》，河北人民出版社，1992年，第106页。

学名家京房本姓李，他“推律自定为京氏”。^①像这样，将姓氏与音律联系起来已经是西汉时期的事了。

此后，关于姓氏跟音律之间的关系，汉代的许多著述都有讨论。例如，《白虎通》卷下《姓名》一节中有：“姓所以有百者何？以为古者圣人吹律定姓，以纪其族。人含五常而生，正声有五，宫、商、角、徵、羽，转而相杂，五五二十五，转生四时异气，殊音悉备，故姓有百也。”疏曰：“《绎史》引《是类谋》云：‘圣人兴起，不知其姓，当吹律定声，以别其姓。’《路史》注引《演孔图》云：‘丘援律而吹阴，得羽之宫。’”^②《是类谋》和《演孔图》都是汉代的讖纬书，不知撰者。东汉王符的《潜夫论》也有：“古有阴阳，然后有五行。五帝右据行气，以生人民，载世远，乃有姓名敬民。名字者，盖所以别众猥，而显此人尔，非以纪五音而定刚柔也。今俗人不能推纪本祖，而反欲以声音言语定五行，误莫甚焉。”^③这些都说明，将姓氏和音律联系到一起，并且将姓氏看作是上天赐予的这类观念，主要形成于汉代。

不过，从根本上来说，“吹律定姓”与“五姓法”之间还是有着根本的不同。在这一点上，尾形氏明确地指出，“吹律定姓”与“五姓法”两者虽然都是将姓与五音联系在一起，但并不能同一视之。“吹律定姓”是在创立新姓时、或不清楚自己的姓，需要推定时的一种占卜技法，考虑到成立年代，至少应该是在阴阳五行学说已经成熟的战国末期之后。而“五姓法”主要是以实际上已经存在的姓为对象，将姓按照发音或声调分为五音，再运用到卜宅术之中。考虑到姓普及到庶民阶层已经是秦汉大一统之后的事情，那么“五姓法”的形成，绝对不会追溯到先秦时期。目前记载了“五姓法”的史料都是在西汉末期之后的资料，那么可以推断，汉代成立之后，“五姓法”开始渐渐成型，在东汉时期开始流行开来。^④结合通史来看，这是五姓法的第一重历史成因。

① 《汉书》卷七十五，中华书局，第3167页。

② [清]陈立撰，吴则虞点校，《白虎通疏证》，中华书局，1994年，第401页。

③ [汉]王符撰，《潜夫论》，上海古籍出版社，1978年，第347页。

④ 尾形勇《“吹律定姓”初探——中国古代姓氏制に関する一考察》，西嶋定生博士還暦記念論業編集委員会編，《東アジア史における国家と農民》，第146页。

对于“五姓法”的形成时间，笔者赞同尾形氏的观点，并期待在这基础上进一步缩小“五姓法”成立年代和形成原因。这就涉及到了五姓法的另一个特征：五行学说的运用。

百家争鸣的战国末期，邹衍的阴阳五行学说虽然受到了一定的重视，能于诸子学说中占有一席之地，但也仅此而已。真正发生了本质变化，将五行家的地位大幅拔高的还是要到汉武帝时期。这一时期有两个非常标志性的事件发生，其中之一在《史记》的《日者列传》中记录如下：

臣为郎时，与太卜待诏为郎者同署，言曰：“孝武帝时，聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪舆家曰不可，建除家曰不吉，业辰家曰大凶，历家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辩论不决，以状闻。制曰：‘避诸死忌，以五行为主。’”人取于五行者也。^①

汉武帝时的这次占卜家聚会，明确了占卜术以五行家为主。这样一来，五行家的学说就相当于受到了官方认可一样，成了人们在占卜择吉时的首选。此外，同时期董仲舒的《春秋繁露》也对五行思想进行了吸收和整合。在《春秋繁露》存世的 17 卷 79 篇当中，以“五行”为题的就有 4 卷 9 篇。可见武帝时期，五行学说的官方地位和盛行趋势。

这种趋势，学者李零在《说数术革命——从龟卜筮占到式法选择》一文中称其为“数术革命”。他写道：“汉唐以来，龟卜衰落。汉武帝尊崇封禅郊祀类的国家大典，贬黜诬蛊活动，龟卜因丘子明之祸受挫，地位大不如前，但龟卜并未因此灭亡，一直延续到明清。……中国古代，商代西周和春秋时期，一直以卜筮为主，战国秦汉才变为以选择为主。这就是我说的‘数术革命’。汉以来，选择比卜筮地位高，主要原因是，它是以天文、历法为依托。《汉书·艺文志·数术略》把五行排在天文、历谱之后，蓍龟、杂占、形法之前。司马迁作《史记》，也把《日者列传》排在《龟策列传》之前。这是‘数术革命’后的格局，并非原来如此。战国秦汉，选择书最流行，阴阳五行说最流行，前者是后者的技术背景，

^① 《史记》，中华书局，3222 页。

后者是前者的理论方法。两者密不可分。”^①该文主要论述的是先秦至两汉之际各种占术之间地位的变化，原本占主导地位的龟卜、筮占后来失去了优势，而式法、选择成了主流。结合本章的论题，也可以看出，汉武帝时期是数术理念变革的重要时期。五行思想之所以被广泛接受的历史成因——皇帝青睐、朝廷推崇、其他占卜术受到限制，五行学说又被儒家思想所吸收融合，其普及程度、流行程度自然不同寻常。这就是历史的横向观察得出的第二重成因。

那么，回到五姓法本身，汉代的图宅术到底有哪些特征呢。我们将根据王充在《论衡》卷二十五《诂术》中的描述，其内容如下：

图宅术曰：“商家门不宜南向，徵家门不宜北向。”则商金，南方火也；徵火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得，故五姓之宅，门有宜向。向得其宜，富贵吉昌；向失其宜，贫贱衰耗。

夫门之与堂何以异？五姓之门，各有五姓之堂，所向无宜何？门之掩地，不如堂庑，朝夕所处，于堂不于门。图吉凶者，宜皆以堂。如门人所出入，则户亦宜然。孔子曰：“谁能出不由户？”言户不言门。五祀之祭，门与户均。如当以门正所向，则户何以不当与门相应乎？且今府廷之内，吏舍连属，门向有南北；长吏舍传，闾居有东西。长吏之姓，必有宫、商；诸吏之舍，必有徵、羽。安官迁徙，未必角姓门南向也；失位贬黜，未必商姓门北出也。^②或安官迁徙，或失位贬黜何？

南向之门，贼商姓家，其实如何？南方、火也，使火气之祸，若火延燔，径从南方来乎？则虽为北向门，犹之凶也。火气之祸，若夏日之热，四方洽浹乎？则天地之间，皆得其气，南向门家，何以独凶？南方火者，火位南方。一曰：其气布在四方，

^① 李零：《说数术革命——从龟卜筮占到式法选择》，池田知久、水口拓寿编《中国伝統社会における術数と思想》，汲古书院，2016年，第3～38页。

^② 刘盼遂《论衡集解》，古籍出版社，1957年，第503页有“盼遂案。门北出当作为南出。后人求与上句角姓门南向对文而误改也。角为木。南方火也。木生火、故角姓门南向。则安官迁徙宜也。商为金、北方水也。金生水。商姓而门北出。则亦宜安官迁徙。今云失位贬黜。于义不合。故决北出为南出之误。南方火贼商姓之金、故商姓南出。则有失位贬黜之灾也。”

非必南方独有火，四方无有也，犹水位在北方，四方犹有水也。火满天下，水辨四方，火或在人之南，或在人之北。谓火常在南方，是则东方可无金、西方可无木乎？

在这一段中，王充主要阐述并驳斥了当时“图宅术”对宅门朝向的要求和作法。试与《潜夫论》中的相关内容作对比：

俗工又曰：“商家之宅，宜西出门。”此复虚矣。五行当出乘其胜，入居其隩乃安吉。商家向东入，东入反以为金伐木，则家中精神日战斗也。五行皆然。又曰：“宅有宫商之第，直符之岁。”既然者，于其上增损门数，即可以变其音而过其符邪？今一宅也，同姓相代，或吉或凶；一官也，同姓相代，或迁或免；一宫也，成、康居之日以兴，幽、厉居之日以衰。由此观之，吉凶兴衰不在宅明矣。^①

除了要求居住人的姓要与住宅的五行相合以外，“图宅术”还对宅门的朝向有要求，而要求也是符合相生相克原理的。例如上文所举，商家门不宜南向，南向即为贼商家，因为金（商）火（南）相克。《潜夫论》中说，商家宜出西门，自然也是因为西方属金的道理。同时，对于相克的情况，灾祸的种类较为笼统地有：疾病、死亡、犯罪、左迁、贫贱等等。

当然，两位学者对这种说法都进行了批判，批判的角度和方法既有相似之处，也有少许不同。王充对于宅门朝向一说，采用的是“找漏洞”的反驳法。例如，为何只说宅门而不说堂？堂庑才是人们日常起居之所，要说吉凶，当以堂的朝向论之才对。或同样用五行学说来推论：南向门贼商家，是因为南方为火，惧怕火气之祸，但若有火祸一定就从南方来吗？比如北方为水，可现实中四面都有水，并不拘泥在北方。金木水火这些元素，充满了整个世界，所有人都受其影响，并没有拘泥于什么方位，怎么会独独妨害到了南向门的商家呢？而到了王符笔下的《潜夫论》，批判方法仍然是用五行学说推之，反驳五姓卜宅术中的矛盾之处：商家之宅宜西出门。西出门，人们回家时即是东入。东入为金（商姓）伐木（东），那么家中日日会处于斗争的状态。还有通过调整宅门数量，甚至改变姓的发

^① [汉]王符撰，[清]汪继培笺，彭铎校正，《潜夫论笺校正》，中华书局，1985年，第298页。

音等做法来求避开直符（凶日）的，这样真的就能逢凶化吉了吗？王充和王符的论证方法非常有特点，这些论述在后世的学者在对卜宅等占术进行批评时，都得到了继承和发扬。

综合上述的考察，我们可以判断出汉代五姓法的历史成因和基本特征。五姓法的形成应该在西汉的武帝时期，到了东汉开始大规模流行开来，其成因主要是五行学说的流行和普及。从当时的图宅术可见，五姓卜宅术的基本特征已经完成。与后世相比，其繁复程度虽然还有所不及，但主要特征已经具备。

二 “宅无吉凶”与养生思想：魏晋——五姓法的发展期

魏晋时期的相宅术，继承了汉代以来的传统，愈发深入人心。例如《晋书》卷四十一《魏舒传》当中就记载了这样一段话：

魏舒，字阳元，任城樊人也。少孤，为外家宁氏所养。宁氏起宅，相宅者云：“当出贵甥。”外祖母以魏氏甥小而慧，意谓应之。舒曰：“当为外氏成此宅相。”久乃别居。^①

在段话当中，宁氏起宅要先请“相宅者”来占卜，占卜的结果说“当出贵甥。”外祖母认为，在自己的外孙当中魏舒年少聪慧，应该指的便是他。魏舒也表示，当为外祖家成此“宅相”。可见，相宅术在当时十分流行，民间对相宅的信仰也颇为浓厚。这段话虽然没有明确地指出这里的相宅术是否是五姓相宅，但根据敦煌文献中记载的五姓分类的资料不难发现，^②魏姓是宫音，五行属土；宁氏是徵音，五行属火，按相生原则，火生土，所

^① 《晋书》卷四十一，中华书局，1994年，第1185页。

^② 敦煌文献 P.2615a 宅经写本中对五姓分类的录文最长，状态接近于完整。其中五音分类的内容与后来宋代的《地理新书》相比较，略有不同。现将录文整理如下（字体与写本原文保持一致）：

角姓 龐、翟、朱、寶、公孫、沐、衛、毛、侯、董、隻、所、孔、栞、門、畢、鍾、
蔣、管、五、繪、巢、禹、玉、西郭、院、穆、趙、曹、進、樂、紅、雍、周、
□、崔、古、雙、宗、寇、高、妻、囂、坎、官、須、成、車、左、向、蕭、堯、
廉、銀、兵、刀、邵、仆固、栗、曲、隨、原、涿、行、尚、牛、屈、東方、富、
勞、燭、蒙、竺、貴、篤、漏、沙。
徵姓 李、史、陳、□、田、郭、鄭、基母、賈、丁、秦、登、麴、申、甯、載、薪、

以可以得出宁氏对魏氏有补益。这段话利用五姓相宅来解读也是没有问题的。

除了相宅术在日常生活中被普及以外，上流社会的知识分子、士大夫对王充和王符的思想也有所继承，围绕着“宅无吉凶”这个命题展开了论争。魏晋清谈的三大命题：声无哀乐、养生、言尽意，而“宅无吉凶”就在“养生”（摄生）这个主命题下展开了讨论。

这场辩论的精华保存在阮侃（一说为张辽叔）^①和嵇康的互相辩难的四篇长文（《宅无吉凶摄生论》、《难宅无吉凶摄生论》、《释难宅无吉凶摄生论》、《答释难宅无吉凶摄生论》）当中。这场著名的论争已有不少先行研究，本章因为主题的关系，单就以下三个方面进行简要分析。

1、关于“宅无吉凶”的看法。这次争论的中心之一，就是对“宅无吉凶”这个命题的不同看法。阮侃认为，世人深信的“安宅”、“埋葬”、“度数”、“刑德”等说法毫无根据，是由于无知而产生的迷信。“世有安宅葬埋阴阳度数邢德之忌，是何所生乎？不见性命，不知祸福也。不见故妄求。”而嵇康对此回应道：“不谓吉宅能独成福。但谓君子既有贤才又卜其居，复顺积德，乃享元吉。”“天地广远，品物多方，智之所知，未若所不知者众也。”

宫姓	辛、鲁、齊、邵、尹、段、應、禮、直、紀、伏、荀、薛、万、訾、黎、滕、己、費、晋、柴、采、六、時、岐、伊、兒、支、施、師、單、荀、曼、鞏、言、知、弦、媧、子、士、咸、諸、律、質、寧、列、報、生、習、密、班、□、宰、解、陰、葉、□、馮、闕、廉、閭、任、魏、嚴、邯、益、劉、孔、園、鄭、夫、宋、謝、孫、審、仇、屈、我、和、苗、牛、宿、遊、明、富、陵、曲、咸、鮑、幸、蘭、彥、滿、司徒、柳、陸、宮、沙、中、要、伏、談、雄、南、宗、業、牢、口、九、冬、鄆、豐、門、季、仲、隗、汜、攝。
	商姓 張、王、梁、唐、陽、索、常、何、荆、左、程、風、路、姚、上官、莊、□、□、康、郎、扈、威、□、倉、處、向、党、章、廣、尚、賞、桑、葉、賀、車、掌、令狐、強、長、蔡、丁、蔣、石、顏、雷、安、山、邢、蘭、盧、景、韓、謝、郝、啖、付、襄、傷、白、英、柏、會、度、栢、房、劇、羌、方、慶、展、辰、西、即、藉、屠、裴、夏、井、南、家、傅、成、黃、合。
羽姓	吳、呂、袁、彭、馬、孟、賈、淳于、燕、褚、黃、榮、郭、魯、牟、巫、平、邴、楚、步、虞、徐、盈、武、溫、胡、霍、蘇、扈、潘、卜、歐陽（一云商）、鮑、閔、魚、臧、如、汝、皮、夏侯、衛（後缺）

^① 《宅无吉凶摄生论》等文的作者是阮侃还是张辽叔一直未有定说。笔者更倾向于阮侃说。主要依据如下：《隋书·经籍志》道家类《符子》二十卷下注有：“梁有养生论三卷，嵇康撰；摄生论二卷，晋河内太守阮侃撰”。明代冯惟讷《古诗纪》中有卷七《张辽叔自然好学论》、卷八《阮德如宅无吉凶摄生论》、卷九《阮德如释难宅无吉凶摄生论》。而清代严可均《全三国文》中虽然也有卷五十《难张辽叔自然好学论》、《难张辽叔宅无吉凶摄生论》、卷五十一《答张辽叔释难宅无吉凶摄生论》等字样，但从年代来看较晚。

“吾怯于专断，进不敢定祸福于卜相，退不敢谓家无吉凶也。”这就上升到了对世界观、宇宙观、知识论等问题的讨论。单纯地讲相宅术是迷信，或许阮侃还可以一一辩驳。但嵇康直接将命题扩大到了更为宏观的视角上，这就让阮侃处于相对被动的状态。阮侃在后来的《释难宅无吉凶摄生论》中虽然提出了“然智所不知，不可以妄求”的正确主张，但受到时代环境影响，他仍然要在一定程度上肯定龟卜、筮占的合理性，“夫凿龟数策，可以知吉凶、然不能为吉凶”，并认为相宅与占卜的区别在于，相宅是为了得到吉宅，追求的是富贵长寿，是在“为吉凶”。而占卜是为了警示自己，是君子修身择术的一种选择。“古之君子，修身择术，成性存存，自尽焉而已矣。”所以他认为，相宅应该像占卜一样，可知但不能为，即“占旧居以谴崇则可，安新居以求福则不可”。阮侃肯定了占卜的意义，但反对卜宅吉凶，这就在逻辑上陷入了自相矛盾的境地。而嵇康准确地抓住了对方的这个立场缺陷，提出了相宅与一般的占卜不同，不但可知，而且可为。“今见其同于得吉凶，因谓相宅与卜不异，此犹见琴而谓之箜篌，非但不知琴也”。在嵇康的观念中，相宅（卜居）被上升到了君子修身养性的必备要素之一，相宅需要跟“养生”、“修德”一起，构成一套完整的修身之术，这样才能得出最理想的结果。

2、关于道德对命运的影响。阮侃在《宅无吉凶摄生论》中论述道：

设为三公之宅而令愚民居之，必不为三公可知也。夫寿夭之不可求甚于贵贱。然则择百年之宫而望殇子之寿，孤逆魁冈以速彭祖之夭，必不几矣。

这段话可以看出，阮侃承接了王充的“命定论”，认为“彭祖七百，殇子之夭，是皆性命也”，相宅的结果如何，占卜与否，命中有定数，结果并不会改变，所以他主张“占旧居以谴崇则可，安新居以求福则不可”，相宅吉凶没有意义。关于这一点，张齐明评论认为，“历史上，凡是纯粹的命定论，必然是反道德的。而这种反道德的命定论，在历史上并不多见。因此，无论是道家、儒家都是将道德纳入命运理论中”^①，所以阮侃无法明

^① 张齐明：《宅无吉凶——曹魏时期一次关于风水信仰的辩论》，《光明日报》（理论·史学）、2012年7月12日，第11版。

确地否定道德对命运的调节作用，因为这是当时社会的一种共识。《周易》中说，“积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃”，这就奠定了道德对命运有影响的理论基调。嵇康当然也看出了这处破绽，反驳道：“吉凶素定，不可推移，则古人何言积善之家必有余庆，履信思顺，自天祐之？”既然不能否定道德对命运有影响，那么谁都不能否定通过后天的努力可以改变命运。在嵇康看来，卜宅、安葬、养生、修德都属于这样的努力，这也是嵇康认为卜宅可以“为吉凶”的理由。

3、对五姓法的态度。在对卜宅吉凶这个问题上采取不同立场的阮、嵇二人，对五姓法的看法也不一致。阮侃继承了王充的观点，认为五姓五音的分类毫无根据，缺乏合理性。“此地苟恶，则当所往皆凶，不得以西东有异，背向不同，宫姓无害，商则为灾。”而嵇康的观点也部分承接了王充在《论衡》中的言论，但嵇康却认为，五音五行的分类是基于自然之理，人有五音、地分五行，各有属性，属性相合即相生，相贼即相克，乃是世间大道，也是“穷理”、“尽物”的表现。试列举原文与《论衡》的节选对比如下：

人姓有五音，五行有相生，故同姓不昏，恶不殖也。人诚有之，地亦宜然。故古人仰准阴阳，俯协刚柔，中识性理，使三才相善，同会于大通，所以穷理而尽物宜也。

《答释难宅无吉凶摄生论》

夫人之有姓者，用稟于天。天得五行之气为姓邪？以口张歙、声外内为姓也？如以本所稟于天者为姓，若五谷万物稟气矣，何故用张口歙、声内外定正之乎？古者因生以赐姓，因其所生赐之姓也。……《礼》：“买妾不知其姓则卜之。”不知者、不知本姓也。夫妾必有父母家姓，然而必卜之者，父母姓转易失实，《礼》重取同姓，故必卜之。姓徒用口调谐姓族，则《礼》买妾何故卜之？

《论衡》卷二十五《诂术》

简单来看，王充是将图宅术与传统的阴阳五行学说割裂开来，或找到其中的矛盾之处，或认为其作法与礼不符，从而否定其合理性；嵇康则是把相宅卜宅归纳到了传统理论之中，认为五姓卜宅的做法符合汉代以来强调的天人相关学说和阴阳五行思想，所以具有合理性。

而阮侃虽然力图否定包括卜宅在内的各种民间迷信，但因不能明确地否定天人相关、道德影响命运等普遍的社会价值观，从而在论述上趋于被动和保守，反而较王充的批评力度弱了许多，观点也不够鲜明。

围绕着“宅无吉凶”这个主题展开的阮、嵇两人的这场论争，也可以看作是汉代以来被讖纬学束缚已久的儒学者们为了新的思想发展而采取的一次尝试性行动。两者的分歧在于，如何对前人的传统进行取舍，是将其进行合理化后再吸收，还是将其否定进而割舍？这已经不再是单纯的谁对谁错的问题。对于这个问题，以往的先行研究较多地着墨于嵇康的论点，本文则从王充、阮侃、嵇康三人不同的立场和论证方式上着眼，重新审视了本次论争的历史意义。

三 “宅经”与《叙宅经》——隋唐：宅经的繁荣期

隋唐时期是“宅经”这种书物的形成期和繁荣期。魏晋南北朝时期的相宅术虽然已经有了专门的书籍记述，但没有固定的名称，《隋书·经籍志》的子部可见有《宅吉凶论》三卷、《相宅图》八卷等。根据宫崎顺子的考察，“宅经”一词作为专有书名，最早出现在《隋书》卷七十八《萧吉传》当中。^①传中记载，萧吉著有“《宅经》八卷”。这是相宅类占书被称为《宅经》的最早记录。

《正统道藏》洞真部众术类的《黄帝宅经》的开篇处记载了唐代流行的诸多宅经的名称，列举如下：

黄帝二宅经、地典宅经、三元宅经、文王宅经、孔子宅经、宅锦、宅挠、宅统、宅镜、天老宅经、刘根宅经、玄女宅经、司马天师宅经、淮南子宅经、王微宅经、司最宅经、刘晋平宅经、张子毫宅经、八卦宅经、五兆宅经、玄悟宅经、六十四卦宅经、右盘龙宅经、李淳风宅经、五姓宅经、吕才宅经、飞阴乱伏宅经、子夏金门宅经、刁

^① 宫崎顺子著：《敦煌文書『宅經』初探》，《東方宗教》85，日本道教学会，1995年，第41～70页。

县宅经，已上诸经，其皆大同小异，亦皆自言秘妙，互推短长。若不遍求，即用之不足。近来学者多攻五姓八宅、黄道白方，例皆违犯大经，未免灾咎。

可见，当时的宅经真可谓是五花八门、种类繁多。这其中大部分的宅经到底是什么面貌使用何种术法，已经无从得知，只有在敦煌文献中保留的少量阴阳五姓宅经、八宅经等写本，可以作为参考。本节将选取《五姓宅经》、《阴阳宅经》、《八宅经》这三种敦煌宅经类文书当中最为常见的三种宅经进行分析，简述它们的特征和演变方式，并结合吕才的《叙宅经》，探讨隋唐时期宅经的特色和时代的影响。

1、《五姓宅经》

《旧唐书·经籍志》载：“《五行记》五卷萧吉撰。”之后有：“《五姓宅经》两卷”，但未注明著者。《新唐书·艺文志》中则记：“萧吉《五姓宅经》二十卷。”考虑到两唐书中对同一书目的记载多有卷数不一致之处，此处的《五姓宅经》是否就是《隋书·萧吉传》中的《宅经》八卷也不好下定论，但可以肯定的是，《五姓宅经》在宅经类文书当中出现较早，在隋末唐初时就已经有成熟的书籍问世了。

传世文献中，《五姓宅经》只见书名不见内容，而敦煌文献中的宅经写本也多为“阴阳五姓宅图经”、“诸杂推五姓阴阳等宅图经”等复合型宅经，基本上没有纯粹的《五姓宅经》的内容。可以被归类为五姓宅经类的敦煌宅经写本主要有 P.2615a、P.2632v、P.2962v、P.3281vb、P.3492、P.3507、P.4667va 等，通过这些资料可以归纳出五姓宅经的特征。这其中 P.2615a 文书最长、内容最为丰富，已经有较多的研究成果可供参考。本文将根据已有的先行研究成果，试对五姓宅经进行综合分析。^①

P.2615a 中详细地介绍了“数宅”的方法。前文中提到的汉代的“图宅术”称：“宅有八术，以六甲之名，数而第之，第定名立，宫商殊别。”那么这个“数宅”到底是如何进

^① 与“五姓法”相关的堪輿文书研究，参见陈于柱《敦煌写本宅经校录研究》，民族出版社，2007 年；宫崎顺子《音韻による土地の占い—『地理新書』に至る五音法の変遷—》，《陰陽五行のサイエンス 思想編》，京都大学人文科学研究所，2011 年 2 月；关长龙《敦煌本堪輿文书研究》，中华书局，2013 年。

行的呢，P.2615a 记载如下：

入巷南穷为丙午，西穷为辛酉，北穷为壬子，东穷为乙卯。里社城邑巷墮阡陌界之。

然假令南入（行）巷，东入第一宅为甲子，西入第一宅为甲午，尽宅轮甲子如此。

东（行）巷，东行北入门第一宅为甲寅，东行南入门第一宅为甲辰，尽宅贯甲子如此。

西行巷，南入第一宅为甲申，北面第一宅为甲戌，尽宅终甲子如此。

北行入巷内，东面第一宅为甲午，西面第一宅为甲子，尽宅轮甲子如此。

从上面的记录可以得知，“数宅”即按六甲（甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅）的顺序给住宅依次命名，根据巷子的朝向不同，每个巷子的起始住宅和最末尾的住宅的名称不同，使用的六甲顺序也不同。这样一来，《论衡》当中记载的“图宅术”的记述，终于有了比较清晰的解释。“数宅”是实施五姓卜宅的准备阶段，确定了住宅的六甲名称后再根据地形可以判断地的宫商属性。P.2615a 记载如下：

推地刑（形）

东高西下，地名角地，羽（徵）居之吉。

南高北下，名徵地，宫居之吉。

西高东下，名商地，羽居之吉。

北高南下，名羽地，角居之吉。

四方高中央下，名宫地，商居之吉。

从这段《推地刑》可以看出，徵（火）地，宫（土）姓居之吉；商（金）地，羽（水）居之吉；羽（水）地，角（木）居之吉；宫（土）地，商（金）居之吉，完全是按照五行相生的关系，并且是土地的属性有利于人的属性的关系，取地生人之意。第一行的“东高西下，地名角地，羽居之吉。”应该是抄写者的笔误，原本应为“徵居之吉”。

“数宅”与“推地刑”以外，写本中还保留了《五姓建除法》、《五姓家宅图》、《五姓作舍法》、《五姓开门图》、《五姓安置门户井灶图》、《五姓移徙法》等等，不但留有文字资

料，还配有相关图样，使得我们可以一窥近代以来已经鲜为人知的五姓卜宅术的详细情况。敦煌文献中没有单一的《五姓宅经》，能见到的资料都是与阴阳、建除、八卦理论结合后复杂化的五姓卜宅术，可见隋唐时期的五姓法已跟多种术数理论相结合，趋于复杂。但源于汉代“图宅术”的一些基础依然得到保留，例如数宅法和定名宫商等作法，与之前并没有太大的区别。

另外，关于五姓的分类也有些引人注意的地方。保留了详细的五姓分类的资料主要有P.2615a、2632、3492a，这些资料都属于《阴阳五姓宅图经》，其中的五姓分类十分明确，但记载的姓氏多有错漏或重复。或许是因为抄写者的笔误，或许是因为民间流派各有不同，同一姓氏被归为不同的宫、商属性，或者复姓的归类不确定等情况并不少见。吕才就批评过这种相互矛盾的情况：“其间亦有同是一姓，分属宫商，后有复姓数字，微羽不别。”五姓宅经文本混乱，缺乏标准的情况可见一斑。

2、《阴阳宅经》

跟《五姓宅经》的情况类似，《阴阳宅经》也没有独立的文书资料，基本上都是与五姓宅经混在一起使用的。不止如此，两唐书当中并没有《阴阳宅经》的书目记录（宋志中有《阴阳二宅歌》一卷、《二宅相占》一卷，另《地理新书》中有引《二宅书》条文，这里的“二宅”疑为阴阳宅经类文书），所以下文中讨论的“阴阳宅”更像是一种概念，而不是一种专有书籍。^①

中国中古时期的相宅术，将住宅按照属性分为阴宅和阳宅。所以隋唐时期的“阴宅”，指的是住宅的属性，并没有“墓地”的意思。墓地方面的堪輿书籍，则被称为“葬书”或

^① 关于“阴阳宅”的概念，参考黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，第72页。关于阴阳宅经的分类问题，陈于柱在著书《敦煌写本宅经校录研究》中列出了《阴阳宅经》的专门分类，此后金身佳和关长龙也在自己的著书中采用了这种分类方式，并在此基础上补充了自己的观点，对宅经类写本的归纳各有一些出入。但笔者的观察是，被学者们列为阴阳宅经的这些写本，其卜宅的手段是复合型的，结合了阴阳五姓宅和八宅经等特点，有些已经非常接近传世本的《黄帝宅经》，并不是单一的阴阳宅。参见，金身佳著《敦煌写本宅经葬书校注》，民族出版社，2007年；关长龙《敦煌本堪輿文书研究》，中华书局，2013年。

“葬经”，这与后世的说法尤为不同，在使用上需要注意。关于“阴阳宅”这个概念，最早的记录是《太平御览》卷一百八十里引梁《春秋内事》的内容：“阴宅以日奇，阳宅以月偶，阴宅先内男子，当令奇；阳宅先内女子，当令偶，乃吉。阴宅内男子三人，阳宅内女子二人。”敦煌文献 P.3281 当中也有一段非常类似的内容，试对比如下：

初入宅法

欲入宅，先以五谷遗户屋庭，宜子孙。入阴以寄（奇）月，入阳以偶月。第一，童女二人，一人擎水，一人举烛，童男三人，二人擎水，一人举烛。男入阴、女入阳。

这一段的内容主要是入宅仪式。试比较敦煌文献 P.3281 和《春秋内事》的内容，可以看出文中的相似部分。这种入宅仪式即以阴阳宅来区分仪式的举办时间、仪式时所需童男童女的人数和做法，并且从南朝梁开始到唐代中晚期都没有太大的变化。同样提到阴阳宅的还有《资治通鉴》卷 248 宣宗大中二年条的记载，内容如下：

上欲作五王院于大明宫，以处皇子之幼者，召术士柴岳明使相其地。岳明对曰：“臣庶之家，迁徙不常，故有自阳宅入阴宅，阴宅入阳宅。刑克祸福，师有其说。今陛下深拱法宫，万神拥卫，阴阳书本不言帝王家。”上善其言，赐束帛遣之。

通过上文中宣中和术士柴岳明的对话可知，阴阳宅是当时相宅术的一种，搬家迁徙时会讲究从阴宅入阳宅，从阳宅入阴宅，力求阴阳平衡。从入宅仪式和柴岳明的话都可以看出，这里提到的“阴宅”跟墓地没有关系。“阴宅”指代墓地的转变应发生在明清时期。^①

那么阴阳宅是如何界定的呢，根据 P.2615a 写本整理如下：

东行北入门为阳宅，东行南入门为阴宅。

西行南入门为阳宅，西行北入门为阴宅。

南行东入门为阳宅，南行西入门为阴宅。

^① 明清小说中将“阴宅”与“阳宅”对应，语意为“墓地”的例子，可参见《水浒传》第 120 回、《红楼梦》第 110 回。

北行西入门为阳宅，北行东入门为阴宅。

除此之外，地形和迁徙的方向也有阴阳之分：

山东山南为阳，山西山北为阴。水东水南为阴。或府或城或县或宫观为居东及南为阳，居西居及北为阴。迁徙、从北向南为阳，从西向东，从东从西从南向北为阴。

除以上内容之外，P.2615 中还有根据地势和日照不同，阴阳的判断标准不同的内容。关于阴阳宅的界定，不但判断标准复杂多变，而且敦煌文献中的记录也有互有矛盾，内容多有混乱。在此，本文对比敦煌文献中的记录，现将阴阳宅的分类判断标准整理如下：

①以地形和日照时间为标准，海拔高、日照时间长的住宅为阳宅，海拔低、日照时间较短的住宅为阴宅。如 P.4868《阴阳宅第四》记载：“凡地形高处为阳，下者为阴。见日多者为阳，见日少为阴”。

②以住宅朝向、开门方向为基准判断阴阳。例如，P.2615a 有“东行北入门为阳宅，东行南入门为阴宅”。

③以住宅位于山川河流的方位来判断阴阳。这一点与传统的地理概念基本一致，即山的东方与南方、河流的西方与北方被称为阳，处于这个方位的住宅即阳宅，山的西方与北方、河流的东方和南方为阴，处于这个方位的住宅即阴宅。

④以官府、宫观等公共建筑物为坐标，建筑物的东方、南方为阳宅，建筑物的西方、北方为阴宅。如 P.4868《阴阳宅第四》记载：“官府曹司在宫门东为阳，西为阴。”

⑤以迁徙的方向为判断标准，但这部分的表述十分简略，具体判断标准还需要考量。已知内容有“从北向南为阳，从西向东、从东从西从南向北为阴”。

⑥位于十字路口附近的住宅，还会将街道的各个方向与后天八卦图重合进行阴阳宅的判断。这个方法敦煌文献当中没有详细的介绍，宋代的《地理新书》引《二宅书》中有详细图解。

总的来说，阴阳宅的判断标准比较简单，在敦煌文献中多与五姓宅、八宅合用。

3、《八宅经》

在 P.2615 的背面可见题名为《八宅经》的写本。以该写本为中心，本节内容主要整理《八宅经》的理论特征。

敦煌宅经文献中多见“八宅”或“九宫八宅”的字样，但现存的《八宅经》写本只有 P.2615b 的《八宅经一卷》而已。对于“八宅”究竟是个怎么样的特征，研究者们各有推测。例如，高国藩根据《术数记遗》中的九宫算判断，“八宅”或“九宫八宅”是依托九宫数列的大型住宅的排列方法。^①黄正建则有不同意见。根据《宋史·艺文志》有“《黄帝八宅经》一卷”的记录，而 P.3865《黄帝宅经》中记录的当时诸多宅经里，只有《八卦宅经》不见《八宅经》，所以推论《八宅经》与《八卦宅经》之间有关联性。《八卦宅经》已没有文本内容留下可供参考，而《八宅经》的内容可以参见 P.2615b 如下：

八宅经一卷

丑寅生人属艮宫，宅以辰巳年有小灾（害）小男。

卯生人属震宫，（宅）以酉年有灾害长男小女。

辰巳生人属巽宫，宅以寅年灾害小女。

午生人属离宫，宅以戌年有灾害中女。

申未生人属坤宫，宅以子（年）有灾害家母。

酉生人属兑宫，宅以卯年有灾害中男中女。

戌亥生人属乾宫，宅以午年有灾害家长。

子生人属坎宫，宅以申年有灾害小男。

依照上文的内容，生年的十二地支与八卦的各宫相配，住宅依照年份不同，灾害出现的年份也不同。根据《五行大义》卷四《八卦八风》的内容，十二地支与八卦的关系为：“今分八卦以配方位者，坎、离、震、兑，各在当方之辰，四维八卦则丑寅属艮，辰巳属

^① 高国藩：《敦煌巫术与巫术流变》，河海大学出版社，1993 年，第 89 页。

巽，未申属坤，戌亥属乾。”该内容与上文的生年配属一致。八卦八宫也有各自的五行属性，其对应如下：“因八方之通八风，成八节之气。故卦有八。其配五行者，乾兑为金，坎为水，震巽为木，离为火，坤艮为土。”那么根据这个配属关系，可以重新分析前文如下：

丑寅生人属艮宫⇒艮宫属土，辰巳年属巽⇒巽属木，土木相克

卯生人属震宫⇒震属木，酉年属兑⇒兑属金，木金相克

辰巳生人属巽宫⇒巽属木，寅年属艮⇒艮属土，木土相克

午生人属离宫⇒离属火，戌年属乾⇒乾属金，火金相克

申未生人属坤宫⇒坤属土，子年坎⇒坎属水，土水相克

酉生人属兑宫⇒兑属金，卯年属震⇒震属木，金木相克

戌亥生人属乾宫⇒乾属金，午年属离⇒离属火，金火相克

子生人属坎宫⇒坎属水，申年属坤⇒坤属土，水土相克

也就是说，通过八卦和十二地支的对应关系，生年的五行与流年的五行相克时就会引起灾害，而受害的对象还会区分，有“家长”、“家母”、“长男”、“中女”等等。这应该是根据《周易·说卦》中乾坤与六子的关系所写。“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之少男。离再索而得女，故谓之少女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”P.2615b的第一行，艮宫对应的是“少男”，所以属于艮宫、即丑、寅年出生的人，家宅会在辰巳年遭灾害，受害的人是家中的“小男”，原文中的“有小灾小男”的第一个“小”应是衍文，“灾”后缺“害”，即“有灾害小男”。第二行中，震宫对应“长男”，所以原文后的“以酉年有灾害长男小女”的“小女”也是衍文。第三行中，辰巳生人属巽宫，巽宫对应的是长女，此处的“小女”应是笔误。最后第八行中的坎宫对应的是“中男”，原文中的“小男”也有问题。该写本的抄写错误较多，对此陈于柱认为，八宅经基本是按

照《说卦》的排列原则去对应的，但在转写、抄写的过程中抄写者的笔误较多，以至于乾坤六子的对应关系显得并不十分严谨。^①

除此之外，P.2615b 当中还有人的生年与住宅按八卦分类的内容，例如“子生人命属坎，宜作巽宅”。坎属水，巽属木，水木相生，比较好理解。这里的“巽宅”是怎样的住宅，是否就是《黄帝宅经》里提到的《八卦宅经》的做法，由于写本的不完善，尚不能定论。从以上的内容，可以总结出《八宅经》的两个特征：第一，将人的生年的地支配属的八卦宫、流年的地支配属八卦与五行属性对应，如果五行相克，即住宅会在这一年中发生灾祸，受灾祸影响的人对应《说卦》的乾坤六子关系；第二，无论是计算八卦宫的人与流年的关系时，还是制作八卦宅时，最后判断是否相合或引起灾害的方法，仍然是以五行相生相克关系为判断依据。也就是说，八宅经的理论是基于八卦与五行的对应关系，而判断是否有灾害时仍以五行相生相克为基准。

记载了八宅经的虽然只有 P.2615b 写本，但其他宅经写本当中对“八宅”仍有提及。例如 P.2615a 中有标题为“太常卿博士吕才推三十六宅并八宅阴阳等宅”的内容，P.4522v 中有“准九宫八宅及五姓宅阴阳等宅同用之，并得吉庆”的字样。也就是说，八宅与五姓宅具有相同的理论基础，可以一起使用。但从术法的实施方式来看，八宅经具有一个五姓宅不具备的显著特点。“五姓宅”以人的姓氏为占卜对象，而“八宅”将人的生年、行年、游年都作为占卜的标准，个人性增加，具有了禄命术的特点。

在这一节中，笔者试就五姓宅、阴阳宅、八宅的成立顺序和时间进行简单地论述。一般来说，某种系统的成立都是遵循着由少到多，由简到繁的原则。那么适用到宅经的成立顺序，就应该是阴阳宅在前，其次是五姓宅，再次是八宅或八卦宅。但是笔者根据上述的资料认为，住宅分阴阳这一概念或许出现得较早（例如，诗经《大雅·公刘》中就已经有“相其阴阳，观其流泉”之语），但真正被运用到卜宅术当中，且有系统的阴宅阳宅的判

^① 陈于柱《敦煌写本宅经校录研究》，第 152 页。

定、及吉凶等应用，则要到了前文提到的南朝时期，而且是先用在入宅仪式，后在隋唐时期被宅经系统所吸收。由于该理论较为简单，因此只使用阴阳宅不能完成整个相宅过程，要与其他理论一起使用。而五姓宅与汉代的“图宅术”的基本理论和作法都几乎相同，所以五姓宅早在东汉时期就已经有了成熟的原理和占卜方法，经过萧吉的改造之后被确认为经典，因此五姓宅是宅经系统当中出现得最早也是最基本的理论，两唐书当中都有《五姓宅经》作为独立书目存在过的记录。至于八宅经，出现的时间应该更晚一些。从敦煌宅经文献来看，这些记载了八宅经的写本大多是晚唐五代时期的写本。陈于柱也论述道，敦煌本八宅经彻底抛弃了对地形和地势的关注，反而大量使用了“命宫”、“生年”、“行年”、“游年八卦”等禄命术的知识，反映了唐宋社会变迁之际人们对个人禄命的重视。^①五姓阴阳宅在唐代以后渐渐不再被使用。取而代之的是，八宅理论被吸收进来近代的相宅术中，明清之际的《八宅明镜》、《阳宅十书》都能看到八卦相宅的影子。这可以说是唐宋之际，由于社会变革而引起又一次“术数革命”。从“吹律定姓”到“五姓宅”为止的相宅术，一直是以“姓”为占卜对象，也就是说相宅是以“家族”为单位进行的。而唐中叶之后，由于门阀贵族制度的土崩瓦解，大贵族的势力大不如从前，中下层士人阶层开始崛起，使得当时的士大夫相较于大家族的兴衰，更加关注个人的命运走向。这也就是程颐所说的：“古者卜筮，将以决疑也。今之卜筮则不然，计其命之穷通，校其身之达否而已。”^②

4、《叙宅经》及其影响

除了以上介绍的三大种类《宅经》以外，道藏的《黄帝宅经》里还记载了二十九种宅经的名称，虽然不知道这些书目的具体内容，但可想而知唐代的宅经是多么繁荣复杂。面对这种现象级的事物，吕才在《叙宅经》中针对五姓法毫不留情地进行了批判。他的批判究竟起到了哪些作用，对后世有何影响，笔者试分析如下。引用《叙宅经》的全文：

易曰：“上古穴居而野处，后代圣人易之以宫室，盖取诸大壮。”逮乎殷周之际，

^① 陈于柱《敦煌写本宅经校录研究》，第164页。

^② 《二程全书》卷六十四。

乃有卜宅之文，故诗称“相其阴阳”。书云：“卜惟洛食。”此则卜宅吉凶，其来尚矣。

至于近代师巫，更加五姓之说。言五姓者，谓宫、商、角、徵、羽等。天下万物，悉配属之，行事吉凶，依此为法。至如张、王等为商，武、庾等为羽，欲似同韵相求。及其以柳姓为宫，以赵姓为角，又非四声相管。其间亦有同是一姓，分属宫商，后有复姓数字，徵羽不别。验于经典，本无斯说，诸阴阳书，亦无此语，直是野俗口传，竟无所出之处。唯《堪舆经》，黄帝对于天老，乃有五姓之言。且黄帝之时，不过姬、姜数姓，暨于后代，赐族者多。至如管、蔡、成、霍、鲁、卫、毛、聃、郤、雍、曹、滕、毕、原、酆、郇，并是姬姓子孙；孔、殷、宋、华、向、萧、亳、皇甫，并是子姓苗裔。自余诸国，准例皆然。因邑因官，分枝布叶，未知此等诸姓，是谁配属？又检《春秋》，以陈、卫及秦并同水姓，齐、郑及宋皆为火姓，或承所出之祖，或系所属之星，或取所居之地，亦非宫、商、角、徵，共相管摄。此则事不稽古，义理乖僻者也。

通过上文可以看出，吕才对五姓卜宅术的批判，主要集中在五姓分类的问题上。作为学者的吕才，着眼于姓氏的起源和发展，并且摒弃了汉代的姓授于天的想法，直接言道：“此则事不稽古，义理乖僻者也。”较之王充和王符，说法更加恳切彻底。同时，吕才也指出了当时民间诸阴阳书在五姓相宅方面的混乱状态，例如，“其间亦有同是一姓，分属宫商，后有复姓数字，徵羽不别。”这些矛盾之处确实在敦煌文献的宅经写本中都能见到。且吕才在《叙宅经》中只批五姓宅，只字未提阴阳宅和八宅，可知唐初的宅经应主要指五姓宅，其他的相宅卜宅术或尚未出现，或尚未广泛传播开来。

那么，《叙宅经》之后阴阳五姓宅和八卦宅等的出现，是否与吕才的主张有关呢？虽然没有明显的材料能够证明，吕才的批判导致了五姓宅经的消失，但通过敦煌宅经写本中宅经形式的变化，特别是唐代后期出现了摒弃五姓分类改为用生年结合八卦卜宅术这一现象，都似乎证明了《叙宅经》的影响力。当然，正如前文所述，结合了禄命术的八卦宅的出现也有一定的历史成因，但吕才《叙宅经》的影响也不容忽略。可以说吕才对五姓法的

批判，对堪輿学说的影响深远。比如，宋代的帝陵在营造方面拘泥于阴阳书之说和五姓五音卜葬之术，“奏于阴阳书及国音”^①。由于宋的国姓为赵姓，属角音，所造帝陵均“坐南向北、背阳抱阴”，这显然违反了基本的堪輿理论（即“坐北向南，背阴抱阳”）。所以从北宋至南宋一直都有学者和士人在反对这种帝陵的建造方式，更加反对五姓卜葬术的运用，乃至反思整个卜宅卜葬的意义。程颐道：“卜其宅兆，卜其地之美恶也。非阴阳家所谓祸福者也。”^②司马光道：“今人葬不厚於古，而拘于阴阳禁忌则甚焉。”^③朱熹则在《山陵议状》中写道：

政使实有国音之说，亦必先此五者，以得形胜之地，然后其术可得而推。今乃全不论此而直信其庸妄之偏说，但以五音尽类群姓，而谓冢宅向背各有所宜，乃不经之甚者。不惟先儒已力辨之，而近世民间亦多不用。^④

通过上述内容，可以看到，到了南宋时期民间也已不怎么使用五姓法用于卜葬。五姓法被用于宋代皇陵的营造，可以说是最后的昙花一现。元、明之时，记载五姓的书籍已经不多，内容也都是一笔带过，不需要再像之前的王充、王符和吕才等人需要长篇大论，据理力争了。笔者曾在元代的《居家必用事类全集》丙集卷五中的《赵氏拜命历·辨姓第三》中见到这样的一段话：

五姓之设，非源阴阳而出，且破用五姓，吕才论之详矣。焉可执而用之。^⑤

至此，五姓法可以说是正式退出了历史的舞台。吕才这一篇《叙宅经》的影响力在经过了较长的时间之后，终于看到了成果。

本章小结

① 《宋会要辑稿》礼二十九。

② 《二程全书》卷六十四。

③ 《司马文正集》卷十三。

④ 《晦庵先生朱文公文集》卷十五，《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2010年，第730页。

⑤ 国立国会图书馆藏林前和泉掾刊，宽文十三年，请求记号：032-Ky995。

本章以五姓法的成立、繁荣、消亡为线索，主要考察了从汉代到隋唐时期的五姓相宅卜宅术的流变。如果更细致地进一步分解这个过程，还可以看到五姓法从最初的只用于卜宅术中，到魏晋南北朝时始用于卜葬术中，隋唐时期，同时用于卜宅术和卜葬术中。但到了唐代中后期，卜宅术开始大量吸收其他术数理论，五姓的作用逐渐下降。晚唐五代之后，五姓法几乎只用在卜葬术之中。宋代的帝陵虽然使用了五姓法进行营造，但受到非议颇多。此后，五姓法在史料中鲜觅踪迹。此外，关于五姓与卜葬术的关系，本文将在第四章《〈叙葬书〉与唐代的葬日选择》进行更加详细的分析。

卜宅术从汉代至隋唐时期发生了一系列的变化，不单对民俗文化起到了重要作用，也对社会文化、日常生活产生了重要的影响。隋唐时，《宅经》甚至作为一种“经”被确立，唐代宅经的多样性反映了这一时期宅经的繁荣程度。同时，王充、王符、阮侃、嵇康、吕才等各个时代的杰出学者们都以各自不同的角度，对“卜宅吉凶”这个命题进行了阐释和分析。他们或受到了时代的局限，为卜宅术赋予了多重思想内涵，或打破了思想上的局限，以辩证的角度力证该命题的虚无性。不管角度如何，这些内容都是我们研究那个时代的社会生活、民俗文化的第一手资料。

附论 “疗服石方”与镇宅文

在第二章中，笔者按照时间顺序盘点了各个时期的卜宅术特征，并着重分析了吕才的《叙宅经》的思想意义以及隋唐时期五姓卜宅术的发展状况。通过敦煌文献宅经类写本的内容，我们可以发现民间宅经的一些基本特征。本节属于附论内容，在本章正论的基础上，进一步深入考察了一种属于民间宅经分支的敦煌镇宅文书，并对敦煌镇宅文书的研究史进行了归纳和总结。

在本节内容里，笔者将分析两个英藏敦煌文献，即 S.9936R、11363R、11363V 的内容，判断写本的种类并总结这种写本的研究意义。英藏敦煌文献 S.9936R、11363R、11363V 曾被拟名为“疗服石方”，此后又有学者也将文献解读为“五石药方残片”。而学者王卡在对《押衙邓存庆镇宅文》进行校录时曾指出，这两个残片应属于镇宅文，而非原拟名的药方。笔者对原拟名也不赞同，通过比较观察，认为这两个残片所记录的内容应为是某种镇宅安宅的醮祭仪式。笔者的这个结论最先发表于 2015 年 12 月在上海举行的“西域与东瀛：中古时代经典写本国际学术研讨会”，（论文原名：《对英藏敦煌文献 S.9936R、11363R、11363V 的调查研究》，《西域与东瀛：中古时代经典写本国际学术研讨会论文集》，上海师范大学，2015 年 12 月），文中引用了余欣的研究，认为该残片应属于余氏分类法中的“以石配伍镇宅法”。随后得见张鲁君、韩吉绍的共著论文《四件敦煌道经残片考辨》（《敦煌研究》2016 年 05 期）中也有对这两件残片的考辨分析，其结论也认为残片为述石镇宅法。本附论在会议论文发表之后，经过进一步的考察，在确认了两个写本的内容之余，对敦煌镇宅文及应用原则、宗教原理进行了分类和对比。同时，本文也考证了原“疗服石方”即五石散的文化现象，并回顾了敦煌宅经和镇宅文研究的发展过程。对这两件残片的考察工作虽然早已完成，但各论文之间的结论可以互相借鉴，互证观点，补充说明。因此本文在原会议论文的基础上保留了部分论证过程，补充了最新的研究成果，并以研究史的角度看待对敦煌写本不断考察的意义。

一、关于“疗服石方”残片的拟名与相关研究

英藏敦煌文献 S.9936R、11363R、11363V 被拟名为“疗服石方”，荣新江编著的《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录》中推测其内容为：“方士所用巫术方，姑名为《疗服石方》。”此后更有学者将 S.9936R、11363 的内容进一步解读为“五石药方”。^①以下仅以王淑民编著的《英藏敦煌医学文献图影与注疏》一书中的内容作为例子分析。

王氏一书中也将这三份残片整合解读为“五石药方残片”。残片内容和王氏的说明内容记录如下：^②

S.11363R、11363V

東方白石十四斤、白米一升。西方□□□

北方黄石六十斤、黍米一升。中央青□□

都凡繩□更□岁石东北角□□□□□□□

□□□□□□ 拜訖□食四方

【说明】S.11363 仅存一小块残片，正面编号 S.11363R，存 3 行文字；背面编号 S.11363V，存 1 行文字，残存内容为五石药方。

五石药方属养生方，由东、西、南、北、中的五色石药配合五种谷物组成。其中五色石药似指《神农本草经》中的五色石脂而言。惟此残片只有“东方白石”、“北方黄石”及“西方（赤石）”字样。而与此残片文字相近的另一残片，即 S.9936R，则有“南方黑石”、“（西方）赤石”等字样，同样是以五石配合五谷。故此两卷当属同书的不同传抄本，现分别称为甲本与乙本。

早在东汉，名医张仲景已用“五石汤”疗疾（事见皇甫谧《针灸甲乙经》序及《太

^① 参见马继兴《当前世界各地收藏的中国出土卷子本古医药文献备考》，《敦煌吐鲁番研究》第六卷，2002 年，140～141 页。文中认为两件残片可以缀合，S.9936R 当在 S.11363 之后，并分别称为“五石药方甲本”和“五石药方乙本”。

^② 引文的说明内容见王淑民编著《英藏敦煌医学文献图影与注疏》，人民卫生出版社，2012 年，第 258 页。残片的录文内容，笔者参考王卡著《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》48 页内容和图影资料，稍作调整。

平御览》卷七二二引《何顒别传》文)。其后《诸病源候论》卷五、卷六,《备急千金要方》卷二十四第三也记有“五石之药”,“五石”及“五石毒”之说,但均只有方名,未记方药配伍。可知“五石汤”药方亡佚已久。此五石药方(甲、乙本)或即源自“五石汤”之旧者。

S.9936R

南方黑石十斤、大豆□□□□

赤石十二斤、赤小豆一□□□

石十三斤、青米一升。中□□

【说明】此写本仅存一残片,其首尾及下部均不存。残片高 11cm,长 7cm,存三行半文字。其内容与五石药方甲本相近,可资互补。参见甲本说明。^①

以上为残片内容和王氏的解释说明。对于原拟名“疗服石方”,王卡氏在《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》一书中认为“不妥”^②。在对《押衙邓存庆镇宅文》进行校合时,王卡氏将这三份残片的内容也编入其中,认为其文与《敦煌王曹延禄镇宅文》基本相同,是宋初敦煌道士所作的镇宅法事文书。但通过仔细对字迹对比和行文风格来看,S.9936R、11363R、11363V 部分的内容与《押衙邓存庆镇宅文》的主题部分 S.9932、8682 等内容还是有明显的不同,很难断定是否原属于同一份文书。对此,刘永明氏在《两份敦煌镇宅文书之缀合及与道教关系探析》^③一文中也指出,《押衙邓存庆镇宅文》一文的缀合部分与主体部分 S.8682 的字体相像、内容也属同类的部分可以整合,但其他相异残片则难以定论。因此,刘氏在王卡氏整理的《押衙邓存庆镇宅文》和余欣氏整理的《押衙邓存庆祭宅文》^④的基础上进行了再次整合,补正了《押衙邓存庆镇宅文》这一敦煌镇宅法事文书。其中并未收录本文开篇介绍的 S.9936R、11363R、11363V 部分。

① 说明内容与残片参见王淑民编著《英藏敦煌医书文献图影与注疏》259 页。

② 王卡著《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》47 页,注释部分内容。

③ 《兰州大学学报(社会科学版)》第 37 卷第 6 期,2009 年 11 月。

④ 余欣著《神道人心:唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》,中华书局,2006 年,141~142 页。

张鲁君与韩吉绍的共著论文《四件敦煌道经残片考辨》中也对 S.9936R、11363R、11363V 的内容进行了考辨。文中不仅引用了上文提及的王卡的研究成果，还加入了《正统道藏》收录的《摄生纂录》中的“推月德法”一文进行比较，得出的结论为：两篇残片应拟名为“石镇宅法”。

那么这两件残片的内容究竟是属于医书文献还是法事文书，如果是法事文书，那么到底是《押衙邓存庆镇宅文》的一部分，还是其他的石镇宅法的残篇？本文将配合其他相关文献分别进行比较和分析，对残片进行考证调查。

二、五石药处方与镇宅文书考辨

首先我们先来看看风靡于魏晋时期的五石药处方，到底是何种面貌。

关于五石汤药的记录，五石之名最早见于《史记·扁鹊仓公列传》中，作为医理论述时出现：

齐王侍医遂病，自练五石服之。臣意往过之，遂谓意曰：“不肖有病，幸诊遂也。”

臣意即诊之，告曰：“公病中热。论曰中热不洩者，不可服五石。石之为药精悍，公服之不得数洩，亟勿服。色将发臃。”

而作为处方药治疗的案例，则是出现在皇甫谧的《针灸甲乙经》的序文中，记载了东汉张仲景与王粲之间的交往。

仲景见侍中王仲宣时年二十余。谓曰：“君有病，四十当眉落，眉落半年而死。令服五石汤可免。”仲宣嫌其言忤，受汤而勿服。居三日，见仲宣谓曰：“服汤否？”仲宣曰已服。仲景曰：“色候固非服汤之诊也，君何轻命也！”仲宣犹不言。后二十年果眉落，后一百八十七日而死，终如其言。

五石散作为养生药流行起来则是魏晋南北朝时期。最著名的便是何晏对其药效的评价。《世说新语》言语篇记载，何平叔云：“服五石散，非唯治病，亦觉神明开朗。”这句话使何晏被认为是五石散流毒现象的始作俑者，由此后世口诛笔伐延续至今。刘孝标注曰：“秦

丞相《寒食散论》曰，寒食散之方虽出于汉代，而用之者寡，靡有传焉。魏尚书何晏首获神效，由是大行于世，服者相寻也。”因服用五石散而导致残疾的名士皇甫谧也批评道：

“近世尚书何晏，耽声好色，始服此药，心加开朗，体力转强。京师翕然，传以相授，历岁之困，皆不终朝而愈。众人喜于近利者，未覩后患。晏死之后、服者弥繁，于时不辍。”

^①整个魏晋南北朝时期，五石散的流传非常之广，隋唐之际史书中仍可见到各类相关记载。

而本应该是治疗伤寒病症的具有“大热”属性的石药被这样滥用，后果当然是非常可怕。因服石中毒导致死亡或残疾的例子也不胜枚举。药王孙思邈更是在自己的医书《备急千金要方》中呼吁：“宁食野葛不服五石。”“遇此方即须焚之，勿为含生之害”。

然而在孙思邈晚年所作《千金翼方》当中，还是可以找到几服五石药的处方。《千金翼方》卷二十二专门论述了包括五石散在内的各种服石疗法和违失节度后的解毒方法。《飞炼研煮五石及和草药服疗第二》中可见“五石肾气丸”、“五石更生散”、“五石护命散”等药方，它们的共同特征是都由五种石药作为主要组成部分，佐以其他本草药后具有其他不同药效。这五种石药分别是：紫石英、白石英、赤石脂、钟乳石和石硫黄。在《服诸石药及寒食散已，违失节度，发病疗之法合四十五条第三》中，孙思邈又论说了各种石药和寒食散的解毒方法，论曰：“凡是五石散先名寒食散者，言此散宜寒食冷水洗取寒，唯酒欲清，热饮之，不尔，即百病生焉。服寒食散，但冷将息，即是解药热实大盛热，服三黄汤也。”由此可知，五石散与寒食散乃是这一类药方的统称，其节度的共同特征乃是吃冷食，以冷水洗浴，只是酒需要加热饮用，不然则会生百病，有害无益。违失节度石毒发作时，可服三黄汤可以解毒。

《千金翼方》卷二十二中记载五石更生散方如下：

五石更生散：治男子五劳七伤、虚羸着床，医不能治，服此无不愈。惟久病者服之；其年少不识事，不可妄服之；明于治理，能得药适，可服之；年三十勿服；或肾冷脱肛阴肿，服之尤妙。

^① 《诸病源候论》卷六。

方：紫石英 白石英 赤石脂 钟乳 石硫黄 海蛤并研 防风 栝蒌各二两半 白术七分 人参三两 桔梗 细辛 干姜 桂心各五分 附子炮三分去皮

上一十五味，捣筛为散，酒服方寸匕，日二，中间节量以意裁之。万无不起。热烦闷，可冷水洗面及手足身体，亦可浑身洗。若热，欲去石硫黄、赤石脂，即名三石更生，一方言是寒食散，方出何侯，一两分作三薄，日移一丈再服，二丈又服。

这份“五石更生散”的处方，或为何晏推崇的“五石散”方，其源于张仲景的“紫石寒食散”（《金匱要略》载），再此基础上又添加了石硫黄等物，使得原本为治疗伤寒症状的“紫石寒食散”变成了魏晋时期的养生药“五石散”。此方药效大热，所以在此基础上，孙思邈去掉了石硫黄与赤石脂两味，改为三石更生散。李时珍在《本草纲目》对石硫黄一项注称：“古方未有服饵硫黄者。”可见石硫黄并非一开始就被加在处方之中。孙思邈在《千金要方》中痛斥五石散害人不浅，呼吁“遇此方即须焚之”，但晚年又在补足篇的《千金翼方》中记载了相关的各种处方和解毒法。这种矛盾的态度，正可以验证当时服石之风的盛行，与其避之不谈，倒不如详细记录处方和用法，可以引导世人正确服石。孙思邈对五石当中的石钟乳一味，其实还是比较推崇的。《千金要方》卷七十三中记载：“吾年三十八九尝服五六两乳，自是以来深深体悉。……人不服石，庶事不佳。……所以石在身中，万事休泰。要不可服五石也。”

以上为医书典籍中对五石药的记载。道教练丹术中对“五石”另有解释：“又有九光丹，与九转异法，大都相似耳。作之法，当以诸药合火之，以转五石。五石者，丹砂、雄黄、白礬、曾青、慈石也。”（《抱朴子》内篇卷四金丹篇）受此影响，清代的郝懿行在《魏晋书故》中也写道：“今案五石之名，虽未之前闻，要不越丹砂、云母、雄黄、石英、钟乳之属。”将医书中的“五石”与道教练丹术的“五石”进行了一个“混搭”。对此，余嘉锡论道：“此郝氏意拟之词，其实五石散中并无丹砂、雄黄、云母也。”^①在魏晋时期流行的五石散的主要成分，通过近代以来学者们的考察分析，基本可以确定为紫石英、白石英、

^① 《余嘉锡论学杂著》，中华书局，1963年，206页。

赤石脂、钟乳石和石硫黄。

综上所述，再次对比英藏敦煌文献 S.9936R、11363R、11363V，可以看出残卷中五石的成分不明，只表明了方位和颜色，未提及石药名称或种类；分量上来看，“白石十四斤”、“黄石六十斤”等表示，也不符合用药的剂量，需知五石药在魏晋时期属于昂贵的“奢侈品”，很难用这种剂量来制药服食。而说明中提到的五色石脂，其中可以入药的为赤石脂、白石脂，其他青、黄、黑三色石脂都无正用，黑石脂别名石墨，可以作为颜料作画使用^①。由此可以看出，英藏敦煌文献 S.9936R、11363R、11363V 的内容不符合五石药的处方特征，原拟题的“疗服石方”有误。

在判定“疗服石方”的拟名有误之后，重新审视残片内容，再次分析其文书的意义就变得十分必要。这其中王卡在《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》一书中指出的研究方向，可以作为参考。王卡将残片内容并入《押衙邓存庆镇宅文》之中进行解读，其整理文书内容如下：

（S.8682v+8682+10556/9993+11388Av/11387v+11388A/11378 抄本）

麦饭清酒，杂菓具备。向来奉请诸神者，皆欲就座，慈恩谁恐（垂愍）。主人再拜，上酒添香。主人押衙存庆，居/宅以来未蒙福祐，不解忌讳，修治宅舍，不自觉悟，前犯朱雀，後触玄武，左忤青龙，右秽白虎，或犯伏龙地府。□□□□□□□主人愿令宅舍安宁，凶神恶鬼，远去他乡。主人家口大小，延年益寿，六畜成众，钱财集聚，万善从心，疋帛如山，用之无穷。主人再拜，添酒上香。又请八方八使，四季岁月，日形祸福，德建厌衝，破太岁将军、宅内七神，皆欲兴运慈恩，开恩赐福，永无祸害，千秋万岁，大富吉昌。主人再拜，上酒。主人存庆居宅以来，六畜不息，鞍马损/伤，所作不成。今请良师下石一百一十九斤，如法镇压。一镇已後，安吾心，定吾意，金玉惶惶，财务满堂，子子孙孙，世世吉昌。东方一镇止奸邪，南方一镇灭口舌，西方一镇

^① 《本草纲目》金石部“五色石脂”一项载：“弘景曰：今俗惟用赤石、白石二脂。……余三色石脂无正用，但黑石脂入画用尔。”

断/五兵，北方一镇防其盗窃，中央一镇依分守护/（下缺）

（S.9936/11363V 抄本）

南方黑石十斤，大豆一升；东方白石十四斤，白米一升；西方赤石十二斤，赤小豆一升；北方黄石六十斤，粟米一升；中央青石十三斤，青米一升。中口瓦瓮口更口岁石东北角/（下缺）^①

王卡对这段残文书分析道，文中提到的“今请良师下石一百一十九斤，如法镇压。”又列举五方用石斤数及各色米豆一升。述其原因在于，“敦煌道士的镇宅法事，不仅施用经文符咒，而且用大石头镇邪。五方用石的斤数及米豆颜色，都依据阴阳五行象数。”^②王卡认为，这是道教法事影响民俗的一个例证。

从行文风格和字迹上来看，残片 S.9936、S.11363V 与前文《押衙邓存庆镇宅文》的内容有明显不同，是否属于同一文书还有待商榷。但王卡的分析方向却可以借鉴。关于大石镇宅法，文献中多有记载。例如南朝梁宗懔的《荆楚岁时记》，云：“十二月暮日，掘宅四角，各埋一大石为镇宅。”庾信在《小园赋》中也写道：“镇宅神以奠石。”而隋杜台卿着《玉烛宝典》卷十二引《杂五行书》曰：“握宅四角，各埋一石，名为镇宅。”可见早在唐之前，埋石镇宅的习俗就已经广泛流传开来。敦煌文献中也不乏以石镇宅的记录。以 P.3594 为例：

P.3594 拟题《宅经》 用石镇宅法

凡人居宅处不利，有疾病、逃亡、耗财，以石九十斤镇鬼门上，大吉利。艮是也。

人居宅已来，数亡遗失，钱不聚，市贾不利，以石八十斤镇辰地，大吉。

居宅以来数迁，口口口舌，年年不绝，以石六十斤镇大门下，大吉利。

与上文内容类似的，还有 P.4667《阴阳五姓宅图经》中的“镇宅法第六”，内容仅有部分文字出入：“凡居宅不利，多有疾病，但以石九十斤镇之鬼门中，吉”。黄正建氏认为，

^① 王卡著《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》47～48页。

^② 王卡著《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》48页。

P.3594 与 P.4667 的内容应都属于《阴阳五姓宅图经》的不同部分或不同版本^①。由此可见，用石镇宅法是镇宅术中的一个重要组成部分。关于镇宅术的研究，余欣在《唐宋时代敦煌的镇宅术》^②中有详细的分析，他将石镇法分成了：纯石镇宅法、以石配伍镇宅法、石镇加祭祀镇宅法三种类型。其中 P.3594 和 P.4667 中“镇宅法第六”的内容，可以认为是纯石镇宅法的典型代表。这种镇宅法的特征是，根据所受灾厄的不同，仅对石头的重量和所镇的位置做出了规定。而以石配伍镇宅法的特征，则在要求了石头的重量、方位、颜色的基础上，再加以其他驱邪之物（多为五谷，特别是豆类），构成了一套镇宅法物。与纯石镇宅法相对的是，以石配伍镇宅法对石头重量的要求大大降低了，对埋石的颜色有要求，且埋石的位置不再以十二地支来表示，转而以四方或五方位来表示。余欣氏举例 P.4667 中“镇宅法第七”的内容为以石配伍镇宅法的代表：

P.4667 镇宅法第七

南方以黑石一枚，重十一斤，大豆一升，埋南墙下，大吉。

民间认为豆类具有驱邪祛病的效力，所以将石头与豆类组合使用，使镇宅法事的效果得以增强，这种想法也不难理解。类似的做法早在成书于西汉的《淮南万毕术》中便有所记载：“岁暮腊，埋圆石于宅隅，杂以桃弧七枚则无鬼疫。”^③桃木、桃胡等也在民间被视为是驱魔辟邪之物，所以这样的组合法从汉代开始流传，至晚唐五代的敦煌地区演变成为一种固定的镇宅法事也就非常容易理解了。

以上是利用敦煌文献中的相关写本进行的比较与分类判断。类似的镇宅文书在传世文献中又有怎样的表述呢？前文提及的张鲁君与韩吉绍的共著论文《四件敦煌道经残片考辨》中，引用了一段《正统道藏》收录的《摄生纂录》^④一卷中的“推月德法”一节，作为与

^① 黄正建著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》学苑出版社 2001 年，74 页。

^② 《敦煌吐鲁番研究》第九卷，2006 年，353~377 页。

^③ 《太平御览》卷三十三时序部也有引用此句，前文有“埋石四隅家无鬼”。

^④ 《摄生纂录》一卷，不知撰者。《新唐志》著录有王仲丘《摄生纂录》一卷，疑即此书。从书中内容来看，既有摘记了例如导引法、调息法等道家修炼术，也录有例如引文中出现的“推岁德法”、“推月德法”等民间选择术的内容，内容比较杂乱，且文中引用了《抱朴子》、《龙首经》等内容，术数的描述方面也具有中古期术数的一些特征，由此可推测该书的成书年代

残片内容的比较。该文的内容比较丰富，且涉及到了上文叙述的两种镇宅法，笔者认为此文与《押衙邓存庆镇宅文》可以进行一个更加细致的比较分析，引文如下：

凡居宅有火，起土造作及在太岁、太阴、大将军、月刑杀上者，宜于天仓上掘坑方深五尺，坑内安石千斤，石上累壑千枚，并泥其上，大吉。阳宅天仓在丁，正月丙辛日治。阴宅天仓在癸，七月丁壬日治。若犯南方，以黑石一枚重十一斤，大豆一斗，埋南墙下，灾祸不起，大吉。犯东方，以白石一枚，重一十斤，白米一斗，埋东墙下，灾祸消灭，大吉。犯西方，以赤石一枚，重十二斤，赤小豆一斗，埋西墙，灾害不起，获大吉。犯北方，以黄石十斤，及雄黄五两，黍米一斗，埋北墙下，大吉。若犯宅内宫，以青石一枚，重十三斤，青米一斗，埋中庭，大吉。宅多瘟病，以石百二十斤，埋堂前，去户一丈六尺，吉。宅内有鬼，以石八十斤，埋壬地，吉。若动土恐干土气，伤人，埋石于四角各一百一十斤，大吉。宅多病患，以石一百斤，埋卯地，大吉。又以黄石九十斤，埋马极下，宜马，获大吉。又以青石五十斤，埋牛栏内，宜牛，吉。又季夏，以黄石九十斤，埋庭内，吉。立春日，以青石三十斤，埋于东壁下，立夏日，以赤石二十斤，埋于南壁下，立秋日，以白石四十斤，埋于西壁下，立冬日，以黑石一百斤，埋于北壁下，皆获大吉。^①

该文题为“推月德法”，开头部分确实记有月德方位的推算法，例如“正月德在丁，二月在坤，三月在壬”等。之后的引文部分中，提及了居宅起土造作触犯了太岁、太阴、大将军、月刑、月煞（杀）等神煞时的对策（例如“宜于天仓上掘坑方深五尺，坑内安石千斤”等）。^②其后又有阳宅、阴宅的天仓位置区别，再之后是“犯某方”时的对策说明。这里对方位和石头的颜色的要求，以及配伍的谷物、药物的说明，虽然与 P.3594 等文书的具体细节不同，斤数、谷物种类都存在差异，但其作法与敦煌镇宅文的内容是基本一致的。而且根据后文的内容还可以看出，“犯某方”时对石头的颜色、谷物、药物的种类要

大致为六朝晚期至唐代中期之间。

^① 《正统道藏》洞玄部众术类，第 17 册，艺文印书馆，第 13908 页。

^② 关于太岁、太阴、大将军等神煞的释义与立成，参见本文第六章的内容。

求，与家宅中出现“有鬼、多瘟病、多病患、伤人”的情况时的对策方法是有区别的。后者只提到了埋石的重量，不对镇宅石有颜色或谷物搭配的要求。那么，或许可以据此判断，余氏分类法中的“纯石镇宅法”适用于家宅不宁、家畜不息等不区分方位的受灾害情况（例如《押衙邓存庆镇宅文》中的描述），而 S.9936R、11363R、11363V 这一类明确了方位、石头颜色以及对应搭配的谷类的镇宅法，则属于“犯某方”时的对策。由此可以得出结论，S.9936R、11363R、11363V 虽然属于敦煌镇宅文的一种，但其作法与《押衙邓存庆镇宅文》主体部分的内容有一定的差距，是一篇独立的镇宅文书的残片。

三、敦煌镇宅文书与宅经研究史概述

随着学术的发展和分科的精密化，敦煌文献的分类和再整理工作会有哪些意义？针对这个问题，笔者将在这一节中围绕着敦煌镇宅文书这个敦煌堪輿学当中的小分支的研究成果进行分析和综述。

最早对敦煌镇宅文书进行专门研究，并有意识地分类讨论的是高国藩著《敦煌巫术与巫术流变》（河海大学出版社，1993年）一书。高氏在书中将镇宅术视为一种民间巫术，属于英国社会人类学学者 James George Frazer (著书 *The Golden Bough*) 提出的交感巫术一类。由于镇宅术的特征之一是将石头埋在地里，所以高氏将这一类使用石头的巫术列为同类，属于同类型巫术的还有 P.3885《疗病方》和 P.4793 的《魔釜鸣法第三十二》。高氏的观点非常新颖，也引起了学界对这类民间术数文书的重视，但其研究缺乏足够的考证因而不能进行有效、全面的考察。单就镇宅文书的研究而言，高氏的研究尚未成体系。

将镇宅文书分类到敦煌宅经类文书当中，并将宅经文书进行了系统分类的是黄正建著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（学苑出版社，2001年）一书。黄氏将敦煌宅经分为三类，即五姓宅经、其他宅经、杂类。而镇宅文书则根据写本的原有标题笼统地被归类到“五姓宅经”类当中，并未单独讨论或另行分类。这个问题在后来的增订本（中国社会科学出版社，2014年）当中得到了一定的改善，五姓宅经中又细分出了甲类和乙类，其中

甲类为可以明确其内容是五姓宅经的写本，乙类则是写本疑似为五姓宅经，其内容或残篇可能属于五姓宅经中的一部分，P.4667“镇宅法第六”和P.4522v“杂镇宅法”都被归到了乙类当中。实际上，较长的敦煌宅经写本当中都会出现多个主题各异、内容繁杂的段落。例如P.3594当中就有“推太岁游图法”、“推五姓墓月法”以及“用石镇宅法”，是多种占卜文书混杂的长篇。而P.4667的题目虽然是《阴阳五姓宅图经一卷》，但其中的内容主要为“石镇法第六”和“石镇法第七”，几乎没有五姓宅经的内容。黄氏的分类法虽然较为笼统，但却是第一次对宅经类写本进行体系化的有效分类，此后的宅经研究多在黄氏研究的基础上进行了更细致、更准确的三类分类法，即“阴阳宅经”、“五姓宅经”和“八宅经”。

将镇宅文书归类为道教法事文书并详加分析的是王卡著《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》（中国社会科学出版社、2004年）一书。王氏研究的一个重要特色，就是将大量敦煌文献的残片进行了整理缀合，特别是《敦煌王曹延禄镇宅文》、《押衙邓存庆镇宅文》两篇，为敦煌镇宅文书的系统化研究指明了方向。王氏将镇宅术归类到道教的斋醮法事当中，认为镇宅文应是敦煌道士所作，是道教仪式影响民间习俗的一个重要事例。当然，对于镇宅文中描写的“良师”、“阴阳师”到底是不是道士，学界还有不同意见。王氏整理的文献资料和给出的研究方向为镇宅文书的研究打开了新的局面。

研究镇宅习俗、并将镇宅法从宅经当中分离出来讨论的是陈于柱著《廉价的解脱：从“镇宅法”看唐五代宋初敦煌镇宅习俗》（2004年）一文。^①陈氏的论点参考了部分高国藩的研究成果，将镇宅法视为一种独特的民间咒术，但深挖其原理，认定了镇宅术与宅经有着不可分割的联系。石镇法与“五姓宅”的共同点，在于两者都是基于五行思想发展而来的，所以可以认为，敦煌镇宅法是一种古代占术与民间巫术结合的产物。

将敦煌镇宅术进行了全面梳理、考察的是余欣著《唐宋时代敦煌的镇宅术》一文。^②余

^① 该文先被收于《佛教艺术与文化国际学术研讨会论文集》（兰州大学敦煌学研究所，2004年），后改题为《廉价的解脱：敦煌写本宅经“镇宅法”与唐五代宋初敦煌镇宅习俗》收于陈于柱著《敦煌写本宅经校录研究》（民族出版社，2007年）。

^② 该文原收录于《敦煌吐鲁番研究》第九卷、353~377页。后收录于余欣著《神道人心：唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》（中华书局，2006年）。

氏按照镇宅术的特征进行了详细分析，其种类如下：

(1)石镇法：特征如前文所述，还可以细分为“纯石镇宅法”、“以石配伍镇宅法”、“石镇加祭祀镇宅法”。

(2)解厌法：石镇法和厌胜术的结合术法。这种术法虽然是以镇宅为目的，但实际上使用的是厌胜术。代表的文献有 P.4522v《杂镇宅法》。唐代开始盛行的“石敢当”风俗也是解厌法的一种。^①

(3)符镇法：利用符篆进行镇宅的术法。代表文献 P.3358《护宅神历卷》当中描画了 18 个符篆，其中多与镇宅相关。这个文献，王卡命名为《道教镇宅禳解符咒》，但余氏认为这种《护宅神历卷》多见于民间的占卜类文书，考虑到抄本的流行性和随意性，仍用原题名《护宅神历卷》即可。

(4)丹药法：石镇法加上道教的丹药合在一起的术法。代表文献是 P.4522V《杂镇宅法》，原文如下。

推镇宅法第十

凡人家处耗财失，家口不丰，官职不迁，推九宫八宅及五姓宅阴阳等宅同用之，并得吉庆。

用雄黄五两武都者，朱砂五两神门者，曾青五两不炼者，白石英五两，紫石英五两，右件等物石函之置中，□以五色□□埋之，□三尺于人宅家，读文曰：时加心阳，宿镇天□，五神和合，□阴祸殃，急急如律令。清酒一盏。又呪曰：今镇之后，安吾心，安吾意，金玉煌煌，财物满房，子孙吉昌，急急如律令。上酒一盏。（下略）

根据余氏的考察，这段“推镇宅法第十”是敦煌镇宅文书中唯一一个丹药法的例子。这就引起了笔者的注意。根据上文，我们可以看到该镇宅法的特征是将雄黄、朱砂等药物埋在庭院当中，由于这些药物也是道教制作丹药时使用的原料，并对药品有诸如“武都”、

^①石敢当风俗，在今天的日本的冲绳一带仍能见到。石敢当的风俗研究，可参见高畑常信《石敢当の歴史：起源と変遷》、《徳島文理大学研究紀要》87、2014 年。

“神门”等产地要求，这与道教的丹药制作要求看起来很像，所以余氏主张这种镇宅术与道教的外丹术有关联。但是，观察后文可以看到，与炼丹术不同的是，这个镇宅法是将所有的物品都放在一个石函当中，然后埋到地下。反观这些药品，其实也属于石药，其施术方法也与石镇法并没有太大区别。笔者认为将其看作是一个石镇法的变种即可。前文提及的《摄生纂录》中的“推月德法”一文中，也有将镇宅石和雄黄、谷类埋在一起的作法。

(5)诵经法：念诵经文以求家宅安宁。从文献资料来看，佛教和道教都作有镇宅类的经文。余氏认为敦煌本的《佛说安宅神咒经》（S.2110 和 P.3915）与《大正藏》的同名伪经差别很大，而道教方面，《太上老君说安宅八阳经》的内容，与《佛说安宅神咒经》的文字运用有相似之处，值得留意。

(6)复合法：即将以上术法（石镇、解厌、符镇、诵经）混合使用。

以上为余氏对镇宅术的分类和说明。该研究通过细致深入的考证，向读者展示了中古时期敦煌地区镇宅术的多样性，为镇宅类文书的研究打开了新局面。不过余氏的分类方法也有少许问题存在，例如分类方法局限于术法实施的道具，而不是术法本身的宗教原理。这就导致了该分类趋于碎片化，出现了丹药法只有孤例的问题。如果横向来看，P.4522V 的内容与 P.4667 之间有很多相似点，而雄黄和朱砂其实也可以被视为有色石料，可同归为石镇法一类。而从宗教原理来看，石镇法、解厌法当中的一部分和丹药法的基本理论都是五行思想，其操作上也有相似之处，也可以归为一类。

从上述内容中，我们可以看到敦煌文献镇宅类文书的研究发展史。镇宅法这种民间常见的法事，在中古期的传世文献中只有只言片语的记录。对敦煌镇宅文书的不断探索和研究，填补了这块社会生活史上的空白。同时，镇宅文书的研究也促进了敦煌占卜文献、堪輿文献的研究发展，使之更加细化。

从传世文献中，我们也可看出使用石头来镇宅的习俗由来已久。从最开始的埋石镇宅，再到配合使用五谷、桃弧、丹药等辟邪之物的镇宅术，这个复杂化的过程清晰可见。而就埋石方位而言，从早期“掘宅四角”这样的简略的表达方式，到配合五行思想计算方位和

石头重量，术法的精密度有所增加。从南北朝时期的民俗时令书《荆楚岁时记》到敦煌本《敦煌王曹延禄镇宅文》、《押衙邓存庆镇宅文》等等，镇宅法事的变化不断，其理论也在不断地融合各种宗教，其表现形式越来越丰富多彩。

敦煌镇宅文的研究，从最开始单纯地认为镇宅术只是一种民间巫术，到今天可以具体分类和讨论其宗教性质，被认可是敦煌宅经写本研究的一个支流，其中可以看到二十多年来敦煌学研究的不断发展。到目前为止，敦煌文献中被认为是“镇宅文”的写本共有 9 件，本文通过对两件英藏敦煌文献 S.9936R、11363 的考察，确定了其内容与敦煌镇宅文书性质相同，是石镇法类镇宅文献。由此可知，敦煌文献的镇宅文书再增加两件，现已知文献共有 11 件。

第三章 《叙禄命》与唐代的禄命术

禄命，也称推禄命术，即后世所说的算命术。《唐六典》卷十四中解释禄命之义有言：“凡禄命之义六，一曰禄、二曰命、三曰驿马、四曰纳音、五曰湓河、六曰月之宿也。”这里列举的六义，既可以说是禄命术采用的理论逻辑，也可以说是派别和方法。禄命类的书籍在《旧唐书·经籍志》中仅有三家，在《新唐书·艺文志》中的记载也非常有限，不过五六家，且全部已佚。《宋史·艺文志》当中的记载较多，林林总总有三十余种，但假托唐人之名的伪书居多。历来禄命之书少见于正史，加之伪书横行，其内容真假夹杂，粗制滥造等现象太过严重，所以很难进行系统地文献考据。其思想也是以迷信为主，故古代思想史、社会生活史方面的研究也多是简单提及、点到为止，鲜有深入研究。中古时期的禄命术又与近世以来的算命术多有不同，术法多失传已久，难以考据，这就造成了中古期禄命术或禄命思想方面的研究开展得十分困难。近年随着敦煌占卜类文献的研究不断进步，一些在敦煌民间流传的占卜文书得到破译，弥补了部分空白。本章就以吕才著《阴阳书》的序文三篇中的第二篇《叙禄命》的内容为中心，分析唐代禄命术的主要特征。本章的第一节将讨论《叙禄命》的内容和唐代禄命术的形态特征；在第二节中，本文将结合敦煌文献中的禄命书研究的成果，介绍吕才未能提及的星命禄命术的特点。在第三节中，本文将选取与吕才相关的两件敦煌占婚嫁文书，来考察禄命术在其中的运用情况。本章的目的在于，通过现有的禄命书资料和研究成果，综述唐代禄命思想的时代特征。

一、《叙禄命》与唐代禄命术的形态

禄命之术，由来久矣。早在《史记·日者列传》，就描述过一位当时著名的日者司马季主，通过他与宋忠、贾谊的对话，展示了卜筮者的一种通透世事、博闻远见的姿态。但这样的卜者其实也只是凤毛麟角，司马迁写道：“夫卜筮者，世俗之所贱简也。世皆言曰：

夫卜者多言夸严以得人情，虚高人禄命以说人志，擅言祸灾以伤人心，矫言鬼神以尽人财，厚求拜谢以私于己。……古者卜人所以不载者，多不见于篇。及至司马季主，余志而著之。”
确实，不但正史当中卜者少见立传，就连禄命类的书籍也鲜有确切的目志。余嘉锡言道：“盖考证家不喜观术数书，瞽史之流又不知学术，宜无有能言其源流者矣。”^①

《旧唐书·经籍志》中有《禄命书》两家，即刘孝恭撰《禄命书》二十卷和王琛撰《禄命书》两卷，另有不知撰者的《推元辰厄命》一卷，也属于禄命书类。而《新唐书·艺文志》在此基础上多了《孝经元辰》二卷、《元辰章》三卷、《元辰》一卷、《杂元辰禄命》二卷、《湓河禄命》二卷等，皆不知撰者。并且黄正建分析认为，《新唐书》素有照搬前代目录之举，这里有些书可能并不存在。^②如此看来，唐代初期开元以前的禄命书几乎散佚殆尽。开元以后出现的禄命书还有两家，即《禄命人元经》三卷和杨龙光《推计禄命厄运诗》一卷。应该说，较其他方面的占卜书籍相比，正史当中有迹可循的禄命书少之又少。

如此一来，要考证中古期禄命学或禄命术的发展情况，就非常困难。而要考察唐代初期禄命术的特点，吕才的《阴阳书》序文的第二篇《叙禄命》的内容就显得尤为重要。现引用原文如下：

谨案《史记》，宋忠、贾谊讥司马季主云：“夫卜筮者，高人禄命以悦人心，矫言祸福以尽人财。”又按王充《论衡》云：“见骨体而知命禄，睹命禄而知骨体。”此即命禄之书，行之久矣。多言或中，人乃信之。今更研寻，本非实录。但以积善馀庆，不假建禄之吉；积恶馀殃，岂由劫杀之灾？皇天无亲，常与善人；祸福之应，其犹响影。故有夏多罪，天命剿绝；宋景修德，妖孳夜移。学也禄在，岂待生当建学，文王忧勤损寿，不关月值空亡。长平坑卒，未闻共犯三刑；南阳贵士，何必俱当六合。历阳成湖，非独河魁之上；蜀郡炎燎，岂由灾厄之下。今时亦有同年同禄，而贵贱悬殊；共命共胎，而夭寿更异。

^① 余嘉锡著：《四库提要辨证》，云南人民出版社，2004年，第647页。

^② 因为《隋书·经籍志》中载有《孝经元辰》、《杂元辰禄命》、《湓河禄命》等书志信息，至《旧唐书·经籍志》中不载，很可能已佚。参见黄正建著：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），中国社会科学出版社，2014年，第118页。

案《春秋》，鲁桓公六年七月，鲁庄公生。今检长历，庄公生当乙亥之岁，建申之月，以此推之，庄公乃当禄之空亡。依禄命书，法合贫贱，又犯勾绞六害，背驿马生三刑，当此生者，并无官爵。火命七月，生当病乡，为人羸弱，身合矬陋。今案《齐诗》讥庄公“猗嗟昌兮，颀若长兮。美目扬兮，巧趋跲兮”。唯有向命一条，法当长命。依检《春秋》，庄公薨时，计年四十五矣，此则禄命不验一也。

又案《史记》，秦庄襄王四十八年，始皇帝生。宋忠注云：“因正月生，乃名政。”依检襄王四十八年，岁在壬寅。此年正月生者，命当背禄，法无官爵，假得禄合，奴婢尚少。始皇又当破驿马三刑，身克驿马，法当望官不到；金命正月，生当绝下，为人无始有终，老而弥吉。今检《史记》，始皇乃是有始无终，老更弥凶。唯建命生，法合长寿，计其崩时，不过五十。禄命不验二也。

又汉武故事，武帝以乙酉之岁七月七日平旦时生，亦当禄空亡下，法无官爵，虽向驿马，尚隔四辰。依禄命法，少无官荣，老而方盛。今检《汉书》，武帝即位，年始十六。末年已後，户口减半。禄命不验三也。

又案《后魏书》云：孝文皇帝皇兴元年八月生。今按《长历》，其年岁在丁未。以此推之，孝文皇帝背禄背命，并驿马三刑，身克驿马。依禄命书，法无官爵，命当父死中生，法当生不见父。今检《魏书》，孝文皇帝身受其父显祖之禅。《礼》云：嗣子位定于初丧，逾年之后，方始正号。是以天子无父，事三老也。孝文皇帝受禅，异于常礼，躬率天下，以事其亲，而禄命例云不合识父。禄命不验四也。

又按沈约《宋书》云：宋高祖癸亥岁三月生。依此而推，禄之与命，并当空亡。依禄命书，法无官爵，又当子墓中生，唯宜嫡子。假有次子，法当早卒。今检《宋书》，高祖长子先被篡弑，次子义隆，享国多年。高祖又当祖禄下生，法得嫡孙财禄。今检《宋书》，其孙刘劭、刘濬并为篡逆，几失宗祧，禄命不验五也。^①

由这篇《叙禄命》，不但可以看出吕才对禄命书的批评态度，还能发现当时流行的禄

^① 《旧唐书》卷七十九，2721～2723 页。

命术的一些特征。结合《唐六典》中对禄命之义的解释，可以归纳出当时禄命常采用的几种占卜方法：

1、多以年月推其禄命。

通过吕才在文中举的例子来看，除了汉武帝以外，其他人均是以年月来判断其禄命如何的。这就引发了一个带有争议性的问题，即唐代禄命术是否用“时”之争。学界普遍认为，唐代禄命术主要以年、月推算为主。到了唐代中叶，殿中侍御史李虚中改良推命方法，以年、月、日三者的干支来推算禄命。韩愈为李虚中撰写的墓志当中写道：“殿中侍御史李君，名虚中，字常容。……年少长，喜学，学无所不通，最深于五行书。以人之始生年月日所值日辰支干，相生胜衰死王相斟酌推人寿命贵贱利不利，辄先处其年时，百不失一二。”这里的“所值日辰”，是否可以理解为出生的时间（时辰），就出现了不同的看法。例如宋代学者朱松在《韦斋集》卷十《送日者苏君序》中这样写道：

说者谓所值岁时月日星辰六物之吉凶，然则推步人生时之所值，以占其贵贱寿命、自周以来有之矣。……至唐殿中侍御史李虚中始以造詣精奥之思，尽发其秘，其说见见于韩退之之墓志。曰以人之始生年月日所直日辰支干斟酌其寿命贵贱，百不失一二。^①

生活在两宋之际的朱松认为这里的“辰”当解释为星辰，并不认为有“时”的意思。宋代的术数学发达，传说四柱推命法就是宋代徐子平所创，其主要特征就是改变了唐人以年柱为主的习惯，变为以日柱为主，且用年、月、日、时四柱来算命。当然，徐子平是否为虚构人物也存在争议，^②禄命书中伪书泛滥也是很大的问题。《四库全书总目》中对此也有说明：

朱弁《曲洧旧闻》云：“世传《珞琭子三命赋》，不知何人所作。序而释之者，以为周世子晋所为。”……是书前有楚颐《序》，又谓珞琭子者，陶宏景所自称。然禄命

^① 《钦定四库全书》集部四《韦斋集》卷十。

^② 认为徐子平的身份和地位的传说属于子虚乌有的观点，参见刘国忠著《徐子平相关事迹辨证》，《东岳论丛》30，2009年5期，第140～143页。

之说，至李虚中尚仅以年月日算，未有所谓八字者。宏景之时，又安有是说乎。^①

《四库全书总目》也认为李虚中尚以年月日来算命，并以此驳《珞琰子赋注》等书为伪。阎若璩在《潜丘剖记》卷二中言道：“古人始生止记年月不记时，即唐李虚中推命，尤不以时。见韩昌黎集。”^②这是一种看法。另一种看法则认为李虚中已开始用“时”。例如，明代的杨淙增校徐升《渊海子平》的引文有言：“子平渊海之理，始自唐大夫公虚中。以人生年月日时生克旺相，休囚制化，决人之祸福，其验神矣。”^③杨淙认为子平术起源于李虚中，其时已经使用了“年月日时”来推禄命决祸福。另外，《四库全书》的总纂官纪昀在编修之后也对这个问题重新分析过：

世传推命始于李虚中，其法用年月日而不用时，盖据昌黎所作虚中墓志也。其书《宋史·艺文志》著录，今已久佚。惟《永乐大典》载虚中《命书》三卷，尚为完帙。所说实兼论八字，非不用时，或疑为宋人所伪托，莫能明也。……按天有十二辰，故一日分为十二时。日至某辰即某时也，故时亦谓之曰辰。《国语》：“星与日辰之位，皆在北维是也。”……是日辰即时之明证。《楚辞》：“吉日兮辰良。”王逸注：“日谓甲乙，辰谓寅卯。”以辰与日分言，尤为明白。据此以推，似乎“所直日辰”四字当连上“年日月”为句，后人误属下文为句，故有不用时之说耳。余撰《四库全书总目》，亦谓虚中推命不用时，尚沿旧说，今附著于此，以志吾过。^④

如此一来，又似乎是已有用“时”的意思。本文暂且不论李虚中的禄命术是否用时，单看吕才对汉武帝的描述，“乙酉之岁七月七日平旦时生”，平旦即寅时。这样看来，吕才应是见过这一类用“时”推算的民间禄命书，并以此算出武帝的禄命与史实差距甚大。近代学者余嘉锡也注意到纪昀的这段话，引用之后又加以考证，认为唐代其实已经出现了用

① 《钦定四库全书总目》卷二百九子部术数类《徐氏珞琰子赋注》。

② 《钦定四库全书》子部十《潜丘剖记》。

③ [宋]徐升著，[明]杨淙增校《新刊合并官板音义评注渊海子平》，海南出版社，故宫珍本丛刊，2002年。

④ 纪昀《阅微草堂笔记》第十二卷《槐西杂志》二。

“时”的占卜术，其例证之一就是吕才推汉武帝禄命。^①当然，文中其他人物多以年月推算为主，李虚中的墓志当中也说了“先处其年时”，证明了唐人算命以年为主，禄命之术多以年月推算。

2、纳音与五行。

在《叙禄命》当中，还能看到一种“纳音法”。鲁庄公为“火命七月”，始皇帝为“金命正月”，这属于“六十甲子纳音占人性行法”，敦煌占卜文书中可以见到这一类禄命书。纳音法虽然与前文提到的五姓说有所不同，但其根基仍然是基于五行思想。这种占卜法在当时也十分流行，在《旧唐书·方伎传》中能见到这样的事例：

尚献甫，卫州汲人也。尤善天文。初，出家为道士。则天时召见，起家拜太史令，固辞曰：“臣久从放诞，不能屈事官长。”则天乃改太史局为浑仪监，不隶秘书省，以献甫为浑仪监。数顾问灾异，事皆符验。又令献甫于上阳宫集学者撰《方域图》。长安二年，献甫奏曰：“臣本命纳音在金，今荧惑犯五诸侯、太史之位。荧，火也，能克金，是臣将死之征。”则天曰：“朕为卿禳之。”遽转献甫为水衡都尉，谓曰：“水能生金，今又去太史之位，卿无忧矣。”其秋，献甫卒，则天甚嗟异惜之。复以浑仪监为太史局，依旧隶秘书监。

尚献甫预感到自己大限将至，以本命在金为由，荧惑（火星）犯太史的天象论说自己命不久矣。武后对他的话非但没有质疑，反而主动为之解灾，不但将其调离原来的职位还寻了一个带“水”字的职位水衡都尉给他，理由是水能生金（金水虽然是相生关系，但正确来说是金生水，土生金）。可见，纳音之说在当时是一种从上至下的共识。从敦煌文献展示出来的纳音法的理论逻辑来看，本命的五行属性如何主要是根据出生年的干支来判断，这也符合唐人推算禄命主要以年、次之以月的特征。

3、空亡说。

^① 参见余嘉锡著：《四库提要辨证》，第643～647页。

《叙禄命》中四次提到空亡一说，可见在当时，推算禄命很重视空亡的判定。空亡一词本是卜筮的专用语，可以理解为“虚无、消亡、消失”等意思。在东汉《论衡》中就有出现。《论衡》卷第二十三谪时篇有言：“假令岁月食西家，西家悬金；岁月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙，以辟其殃。连相仿效，皆谓之然。如考实之，虚妄迷也。”王充在这里主要批判的是时日避忌之说。隋代萧吉《五行大义》卷二云：“卜筮所云空亡，以支孤无干，故名为空亡。”因为天干有十、地支有十二，所以六甲中每个甲旬一定有两个地支配不到天干，就被称作空亡。空亡本是干支排列时会出现的正常现象，但因被赋予了这层涵义，原本多用于时日择吉，常见于历书当中。后来广泛应用开来，吕才在《叙禄命》当中多次提及“空亡”，可见当时这个概念已经被运用到了禄命术中。敦煌文献 BD15409v 有《推十禄逆顺歌》一文，以歌诀的形式推算命禄，其中就将人的命禄分为“建禄”、“空亡”等等。歌中言道：“假令甲禄人，正月生建禄；二月三月生，为空亡……”

吕才对禄命术的批判，可以反映出当时禄命学说的流行。除了吕才提到的这些特征以外，唐代还有一种星命术风靡一时。唐宋之际，不少文人喜谈星命一说，例如苏轼曾在《东坡志林》卷一有言：“退之诗云：我生之辰，月宿直斗，乃知退之磨蝎为身宫，而仆乃以磨蝎为命，平生多得谤誉，殆是同病也。”^①认为自己与韩愈同为摩羯座，所以平生毁誉参半，乃是同病相怜。这也可以理解，为什么朱松将李虚中墓志中的“辰”字解释为“星辰”。与传统星命术不同，唐代的星宿卜术很有异域特征，深受外来文化的影响。下一节中，本文将借助敦煌文献中的星宿类禄命文书资料，来讨论唐代星宿禄命思想的发展。

二、从敦煌文献看星宿禄命的特征

上文里吕才论说的禄命术，采用的是六十甲子纳音法这一类的传统禄命术。查阅敦煌文献，可以看到大量的带有西域文化特色的星命、星宿推命术。黄正建在《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》中将敦煌文献中关于禄命的文书分为具有若干外来因素的、与星座宫

^① 《钦定四库全书》子部十《东坡志林》卷一。

宿有关的星命术，以及传统的禄命文书两大类。^①郑炳林、陈于柱著《敦煌占卜文献叙录》一书，则在此基础上更加详细地分析，共分出了十四个类别，即孟遇禄命书、行年类、游年八卦类、九天天宫类、纳音类、七星类、十二属相类、十二禽兽类、七曜类、九曜类、十一曜类、廿八宿类和一般类禄命书。^②我们看到这十四个类别当中，星宿类的禄命书就有六类，占了很大的比例。作为对传统禄命术的补充和变化，星命术带有一部分西域文化的特征，且操作简单，文书内容通俗易懂，在民间风靡一时。陈万成的研究还显示，中晚唐时期，星命占卜在文人之间非常流行，韩愈、杜牧这样的大文人也会讨论星命之说。^③这一节中，本文将着重介绍敦煌文献中出现的七曜、九曜、廿八宿等星命术的基本特征。

1、七曜、九曜类。

七曜即日、月和火、水、木、金、土五大行星合在一起的总称，中国传统天文学上称为“七政”。不过，唐代流行的七曜历和七曜行年禄命术则是源于印度，其名称上也有变化。敦煌历中常见有日期上标有“蜜”字，该日即为日曜日，也就是现代的星期日。将传统的七政名称与七曜及其音译名对照来看，如下表。

表 1、七政七曜名称对照表

七曜	日曜	月曜	火曜	水曜	木曜	金曜	土曜
七政	太阳	太阴	荧惑	辰星	岁星	太白	镇星
译名	蜜	莫	云汉	喃	温没斯	那颉	鸡缓

这里的译名为外来音译，在敦煌文献中的表记并不统一，如“莫”也有写成“暮”、“温没斯”也有写成“温没斯”、“鬱没斯”等。

七曜历与其说是历书，不如说是时日择吉和推禄命一类的占卜书。唐大历二年，代宗颁《禁藏天文图讖制》中，将七曜历与太一雷公式等占物列一起，明令禁止。“其玄象器局、天文图书、七曜历、太一雷公式等，私家不合辄有。”对七曜占进行了详细考察的赵贞认为，除了时日忌宜以外，七曜占的第二大功用就是推定生人吉凶，也就是推禄命。

^① 黄正建著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），中国社会科学出版社，2014 年，第 95～121 页。
^② 郑炳林、陈于柱著《敦煌占卜文献叙录》，兰州大学出版社，2014 年，第 111～139 页。
^③ 陈万成《杜牧与星命》，《唐研究》第八卷，2002 年，第 61～79 页。

^①P. 3081《七曜日吉凶推法》中载《七曜日生福禄刑推》一则，其文如下：

蜜日生人多声气，美容貌，心性平直孝顺、通于父母，禄二千石，通于文武，有道心爱近高贵，命中寿，害及生命勿食之，合娶二妻，少男女。纵有一子，乞姓养之利益。

莫日生人冷心肚，少言语，孝顺父母，禄至五品，频破散不坚久，久宜商旅，薄有心道，宜近福禄，人命下寿，须断酒肉。合用妻财成家业，少男女，儿必须遣诸人养吉。

云汉日生人多嗔怒，爱啾唧不顺恶性，爱煞戮，好食肉，禄至二千石。常得之畏惧，无道心，命中寿，合娶数妻，少男女。

滴日生人法合明净，受香花装束解洁，不孝顺，善书算，足伎艺术，禄至三品，多被不坚，及得贵人，钦仰爱重，足道心，多分出家，命中寿。若断回味，不杀生即得上寿，妨数妻。若二妻同居则不好。亦妨男女，纵有只得一子，宜教他人养之大吉。

鬱没斯日生人法合宽心慈善，形貌端正，孝顺父母，常得贵人怜念，禄至二千石，位至三品。性常爱念下人，命上寿，无男女，索得贵人妻。宜奴婢，有庄园田宅，兴贩吉。

那颡日生人多谄曲，不定度，无意慈善，不孝父母，性好淫荡，有巧性解医，禄至五品。合得贵妻，当惧妻，不敢相违。命上寿，多病足男女。

鸡缓日生人法合恶性，小家穷寒，薄福得嫁，身奸诈，心口相违，不孝父母，无禄料，纵欲兴生财产，合损祖家业。不宜奴婢，少伎艺。若得妻，多男女，常被损辱。宜游外州，上寿，出家吉。

这种七曜生人吉凶说，涉及到了人的容貌、性格、能力、官禄、寿命、婚姻、儿女等各个方面。赵贞还指出，这里的官位采用了汉代的品位和职官，例如“禄二千石”，按

^① 赵贞著《敦煌文献与唐代社会文化研究》，北京师范大学出版社，2017年，第306页。

照汉代的职官制度来说，二千石是郡守的俸禄，这里应是泛指州牧、郡守以及地位相当的高级官员。还有“禄至五品”，按九品官制，五品以上为通贵，三品以上为贵，均被视为高官。^①有趣的是，这里的卜文当中只有鸡缓日（土曜）出生的人没有什么财产俸禄，其他六个曜日的人均是禄至五品、三品、二千石的高官厚禄，前程似锦。

除了这样的《七曜日生福禄刑推》，还有将十二地支、十二宫、廿八宿等要素结合起来，进行吉凶推定的卜术。P.2693《七曜历日一卷》中就有这样的例子，黄正建认为，该卷既用了七曜，又用了五行干支，有本土特色也有外来因素，是一件中西方文化交流的产物。^②

七曜之外，也有九曜之说。九曜就是指七曜之外，再加上两个假想的星体罗睺、计都。但与七曜不同，九曜的占卜方式是以九曜为纲以九岁为周期，推算人的行年吉凶。代表的写本是 P.3779《推九曜行年灾厄法》和 P.3838《推九曜行年法》。还有一种占术则是基于九曜星命说所作的禄命厌禳书，文本多写有供养和画像。这一类的文书有 S.4279 和 S.5666，王卡最先确认了该画像是罗睺星神，认为是“唐宋间道士禳解灾星醮仪所用的图像”。^③后赵贞再确定该画像为罗睺供养像，要求信仰人行年如遇灾厄，应在暗室画形供养。^④

2、廿八宿类。

唐代还有一种以廿八星宿为人推禄命的方法。《唐六典》中说禄命有六义，第六义即月之宿。这里的月之宿，指的就是根据人出生的月、日，推算当值的星宿，来占卜命运的做法。目前敦煌文献中，廿八宿类禄命书只有一件 P.4058v，缺首尾，内容有 30 余行，保留了七个星宿的卜文。值得注意的是，该件文书中有“持戒乐施”、“即说偈言”等佛教用语，黄正建认为，该本有明显的佛教意味。^⑤陈于柱则在此基础上，重新考察了写本的内容，认为该本的正面是《大方等大集经宝幢分》，P.4058 抄写者的抄写意图是，为了加强

^① 赵贞著《敦煌文献与唐代社会文化研究》，第 308 页。

^② 黄正建著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），第 101 页。

^③ 王卡《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004 年，第 154 页。

^④ 赵贞《“九曜行年”略说——以 P.3779 为中心》，《敦煌学辑刊》2005 年 3 期，第 22～35 页。

^⑤ 黄正建著《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），第 104 页。

对《大方等大集经宝幢分》中有关星宿属人命运以及对应之日的理解。^①总的来说，该写本让我们看到了代表了“月之宿”意义的禄命书的具体形态，是难得且唯一一件廿八星宿的禄命书。

三、禄命、时日宜忌与占嫁娶

占嫁娶（占婚嫁）是占卜文书中的一种有些特殊的分类。《唐六典》卷十四有云：“凡阴阳杂占，吉凶悔吝，其类有九，决万民之犹豫：一曰嫁娶，二曰生产，三曰历注，四曰屋宅，五曰禄命，六曰拜官，七曰祠祭，八曰发病，九曰殡葬。”将嫁娶排在“阴阳杂占”的第一位，其重要性不言而喻。而观察现存的敦煌文书的占嫁娶文书，其中的占嫁娶之法，或写在历日或历注中，在敦煌具注历中常见有标注“嫁娶吉”、“结婚吉”等字样的历日，主要用于推算结婚的吉日，多属于时日宜忌类。另一种则与禄命术结合，根据夫妇双方的生年干支是否相合，来推算婚姻是否美满。这一类针对唐五代的“占嫁娶”习俗或文本的专项研究比较少见，黄正建在《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版）中先后对九件敦煌汉文占婚嫁文书进行了统计和比较，对唐五代的占婚嫁现象进行了细致的介绍。陈于柱、张福慧整理了敦煌藏文写本《婚嫁占法抄》，探讨了 S.6878v 的写本年代和使用范围的问题。之后的郑炳林、陈于柱共著的《敦煌占卜文献叙录》中，也有专门讨论婚嫁占的章节，共介绍相关敦煌汉文、藏文文献共十件。本节在这些占婚嫁文书当中，选取一件与吕才和禄命术有关联的文献 P.2905，并参考内容相似的乾符四年历日 S.P6 中的占婚嫁的内容，以“占嫁娶”当中的禄命术的使用特征为中心，考察讨论唐代婚嫁占卜习俗的特征。

首先，我们先来观察一下 P.2905 中记录的占婚术有哪些，分别具有什么样的特征。

P.2905 的首页残缺，占婚嫁的部分留有三页 26 行，写本的第四页开始是《五兆经法要诀第卅三》，其内容与婚嫁占卜无关。写本的最开始是一残表，黄正建拟名为“推嫁娶忌月法”，郑、陈则依据清代的《协纪辨方书》卷 36 之“男女合婚大利月”，将残表拟名

^① 郑炳林、陈于柱著《敦煌占卜文献叙录》，第 139 页。

为“男女合婚大利月”。该表残存内容如下。

表 2、P.2905 首页占婚嫁表（原表）

妨女身	妨女胥（婿）	妨女父母	妨姑嫜	前缺
五月十一月	二月八月	三月九月	四月十月	
六月十二月	正月七月	二月八月	三月九月	
正月七月	四月十月	五月十一月	六月十二月	
二月八月	三月九月	四月十月	五月十一月	
三月九月	六月十二月	七月正月	二月八月	
四月十月	五月十一月	六月十二月	正月七月	

表后则是以十二建除日来推算嫁娶吉日，其内容如下：

推择日法第八

建日嫁娶吉，一云自如；除日嫁娶有子四人，吉；满日娶妇有子五人，吉；平日嫁娶，凶；定日娶妇大吉利；执日娶妇煞人，凶；破日娶妇煞五人；危日嫁娶吉利；成日娶妇生五子；收日娶妇大凶；开日娶妇有七子，吉；闭日娶妇煞二人。

该内容之后，则是太阳日、太阴日、天父日、天母日、天帝日、天王日的推算方法和数周堂法（图缺）。最后一段为：

吕才云：有（右）件婚礼、年命择月日等，同一也。但取三从二逆则可用之。苦无妨碍，若觅总吉，百年不遇一件，师亦不能为之，主人便入疑惑。审而详之，取吉多而用也。

《协纪辨方书》中卷三十六“男女合婚大利月”的内容，虽然部分称谓有所不同，例如“妨姑嫜”为“妨翁姑”、“妨女婿”为“妨夫主”等，但能看出其内容与占卜方法是一致的。我们根据“男女合婚大利月”的内容将 P.2905 占婚嫁表的前缺部分复原如下：

表 2、P.2905 首页占婚嫁表（复原表）

妨女身	妨女胥 (婿)	妨女父母	妨姑嫜	妨首子媒 人	大吉	女命
五月十一月	二月八月	三月九月	四月十月	正月七月	六月十二月	子午
六月十二月	正月七月	二月八月	三月九月	四月十月	五月十一月	丑未
正月七月	四月十月	五月十一月	六月十二月	三月九月	二月八月	寅申
二月八月	三月九月	四月十月	五月十一月	六月十二月	正月七月	卯酉
三月九月	六月十二月	七月正月	二月八月	五月十一月	四月十月	辰戌
四月十月	五月十一月	六月十二月	正月七月	二月八月	三月九月	巳亥

这段内容展示了中古期占婚嫁文书的特征和使用方法，跟《协纪辨方书》中的男女合婚大利月对比来看，后世的变化并不大，只是是称谓发生了改变，说明这一合婚择日法流传的时间和范围非常广泛。该文书中的占婚方式主要以女子的生年地支为判断标准推利月，其术与禄命相关；次以十二建除为主推日，则是时日宜忌的内容。最后则是推太阳日、太阴日、天父日、天母日等（该分类法不见于其他记载，黄正建认为这种分类方法或受到了佛教和景教的影响，但并没有流行起来）^①，以及缺图的数周堂法。关于数周堂法，S.P6文书中也有相关内容，将在下一部分一起解读。结尾一段的吕才云，是否真的出自吕才还有待商榷。《协纪辨方书》对这种合婚法是持批判态度的，卷三十六《辨讹》中写道：“阴阳家言多病迂泥，术士捏造益属荒唐。而惑世诬民则未有如合婚大利月之尤甚者。……即

^① 黄正建著：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），234页。

禄命之法，以人生年月日时去留疏配推人寿夭穷通，亦未尝有以男女年月定妨妻妨夫之说也。为是说者不知其所自起，而皆托于吕才。观唐书吕才传，其于阴阳术数辨驳甚详，则其为术士之伪托无疑也。”显然不认为吕才会造出合婚大利月这样简陋粗鄙的内容。不过，该写本中记载的吕才云的部分中，劝告主人不要拘泥于“总吉”，上述的各种占术中“取三从二”即可，样样皆吉只怕百年难遇云云。从内容上来看，倒有可能是吕才在编辑民间《阴阳书》时所加的注解或结语。

记载了唐末数周堂法的 S.P6 写本内容丰富，其中关于占婚部分的研究已经有了一些优秀的成果。本文就在整理这些研究成果的同时，将这种占卜法做一个时间上的纵向对比，以此来讨论该占婚术的演变过程。

P.2905 当中记载了数周堂法，但原文缺图。文中写道：“凡数周堂法，大月从户右行，小月从[寮]左[行]，到用日止。值公妨公、值姑妨姑嫜、值户大吉、值[寮]妨夫、值灶大吉、值路阳大吉、值爵富贵高迁、值富资财百口。”虽然缺少了原图，但我们根据文中提供的信息，并参照 S.P6 的内容，可以还原出这里的数周堂法图。

S.P6 中录有很多占卜法，与婚嫁直接相关的内容中有一项吕才嫁娶图，共有八栏内容。黄正建、邓文宽、郑炳林、陈于柱等诸氏都有过较为详细的解读和研究，在此就不一一赘述了。该项内容后即同属相娶和周堂用日，其内容如下：

同属相取，福禄自随。相生即吉，相[克]不[宜]。



S.P6周堂用日图

周堂用日，凡大月从妇顺数、小月从夫逆行，值堂、厨、灶[吉]，余者皆不吉。

这段文字的意思不难理解，同属相娶应指的是夫妇为相同的生肖属相，这样的婚姻福祿相随。此外相生如何相克如何应指的是十二支与五行相对应的属性，属性相克即不宜，属性相生即是吉。这样的占卜术在中古期的流传非常广，基本上都是采用了五行学说的基本理念。而周堂用日图，可以填补 P.2905 的空白部分。清代的《协纪辨方书》卷三十五中有与此图类似的嫁娶周堂图，其内容如下：



《协纪辨方书》卷三十五载嫁娶周堂图

该图显然依照了后天八卦而构成，《协纪辨方书》中也有：“按周堂图乾为翁、坎为第、艮为灶、震为妇、巽为厨、离为夫、坤为姑、兑为堂。”我们将 S.P6 的周堂用日和《协纪辨方书》的嫁娶周堂图进行对比，可以发现：两图起始位置错开一位，且“妇”与“厨”的位置相反，其余的顺序皆一致。造成这种现象的原因可以有两种推测，一是 S.P6 中存在抄写错误，一是唐代末期的周堂图尚没有与后天八卦一一对应的概念，所以排序方法也另有标准，跟后世的排序很不同。借助这两个文书的图文信息，我们可以试着还原出 P.2905 中数周堂法的原图。

P.2905 的数周堂法中使用的称谓与 S.P6 和《协纪辨方书》中的称谓有很大不同。除了“姑”、“灶”两项一致的以外，其他项目只能根据文意和字意来推测。例如“公”指家公，应对应的是“妣”、“翁”；P.2905 文中写道“值寮妨夫”，可知此字与夫有关，那么这个“寮”应对应的是另外两文中的“夫”；“户”与“第”意思相近，都有“门第”“住

宅”之意，所以可以认为两者相对；“富”与“妇”谐音，或是抄写者的笔误，可以认为两者对应；“爵”与官职富贵相关，而《协纪辨方书》中与此相关的是“堂”，余下的“路阳”意义不明，两字当中应有一字为衍文，与仅剩下的“厨”对应。于是我们依照后天八卦的顺序还原 P.2905 数周堂法图如下：



P.2905数周堂法复原图

值得注意的是，与 S.P6 中的内容相比，无论是称谓还是卜文内容，两者的差别都非常明显。而 S.P6 的内容，也与后世的嫁娶周堂法有一些区别。从格式来看，P.2905 的数周堂法中的称谓中民间俗字误字较多，应该是数周堂法的早期状态，且其吉凶的设定也很不同。S.P6 中的图项与后天八卦一一对应也并不严谨，其中的称呼已经接近了后世的称谓，应该是数周堂法处于过渡期的一个状态。而《协纪辨方书》中各项的对应关系与卜文的解释，应该是该占卜法不断调整不断改善之后的一个结果。黄正建认为 P.2905 的撰写时代一定早于 S.P6 的书写年代即唐乾符四年（877），笔者表示赞同。^①从上述证据来看，唐末时这种数周堂法应该已经初步定型，逐渐演变成《协纪辨方书》中记载的式样。

本章小结

^① 黄氏的 P.2905 复原设想和各项对应关系有所不同，例如“富”对应为“堂”，“路阳”对应 S.P6 的“姑”和《协纪辨方书》中的“厨”等，但是未说明这样对应的理由。黄氏的结论主要有三：第一是 P.2905 的写作时代早于乾符四年，第二认为此种“嫁娶周堂”法应基本定型于唐代末期，第三则是三图之间的共同点，见灶、厨、第等吉，见翁、姑、夫、妇则“凶”等特点。详情参照《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增补版），234 页。

本文以吕才的《叙禄命》一文的内容为中心,以敦煌文献中的禄命类文书为研究对象,考察了唐代禄命术的一些具体形态和逻辑原理。历来,禄命书由于缺乏可靠的文献学记载,其内容及思想的深入调查一直较为困难,仅能通过例如《叙禄命》之类的文章中的只言片语,进行推测和还原。敦煌文献中保留的禄命文书,使我们对中古期的禄命书的具体形态有了更具体的认识。作为对传统禄命的补充和对比,本文在第二节中挑选了较为独特的两种星宿方面的禄命书进行了介绍。通过对比可以发现,这些星宿禄命书中有着推算方法简单、卜文通俗易懂,受外来文化影响明显等特点。之后,本文考察了与民间禄命术息息相关的占婚嫁法,由此可以看出唐代占婚嫁的一些主要特征和变化方向。中古期是各种文化交流融汇的时代,这种时代特点也体现到占卜文化当中,唐代禄命思想具有广泛地吸取外来文化的特征,体现了当时文化交流的时代特色。

第四章 《叙葬书》与唐代的葬日选择

与其他时代相比，唐代的丧葬习俗有着自己的鲜明特点，特别是阴阳五姓说在墓葬选址、择日方面的影响。吕才在《阴阳书》序文第三篇的《叙葬书》中从七个方面对当时葬法混乱、冲击儒家礼仪的问题进行了批判和驳斥，同时也能看出当时民间葬书的流行程度。对丧葬风俗的研究，与传统的葬礼研究有所不同。很多葬礼中明确规定的内容，在民间未必得到了实行。相反，朝廷明令禁止和文人学者屡加批判的，可能正是当时民间流行的。本章将着眼于唐代的丧葬习俗有哪些特征、葬日选择的习俗如何演变、对之后的时代有何影响等问题。

本章的第一节将依照《叙葬书》的内容，并参考《唐会要》、两唐书等史料，概述唐代的葬仪状况，探讨吕才所批判的“民间葬书百二十家”都在哪些方面违反了传统的儒家礼法。在第二节中，为了进一步探究“民间葬书百二十家”的特征，本文将选择敦煌文献P.2534《阴阳书十三卷·葬事》为主要研究材料，讨论隋唐之际葬日选择的问题。在第三节中，本文将进一步结合唐代出土墓志的资料，讨论民间葬事在实际情况中的葬日选择问题。本章的中心在于，结合吕才在《叙葬书》中的描写来全面考察唐代的丧葬择吉习俗，并从中考察社会史、思想史在这一时期的变化。

一、《叙葬书》与唐代的葬仪状况

《叙葬书》是吕才《阴阳书》序文三篇当中最长的一篇，共有千余字，其内容层层递进，先总论后又从七个方面分说当时的丧葬礼仪中的乱象。在总论中，吕才提出了葬礼的意义何在的问题，其内容如下：

《易》曰：“古之葬者，衣之以薪，不封不树，丧期无数。”后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。《礼》云：“葬者，藏也，欲使人不得见之。”然《孝经》云：“卜其

宅兆而安厝之。”以其顾复事毕，长为感慕之所；窀穸礼终，永作魂神之宅。朝市迁变，不得豫测于将来，泉石交侵，不可先知于地下。是以谋及龟筮，庶无后艰，斯乃备于慎终之礼，曾无吉凶之义。暨乎近代以来，加之阴阳葬法，或选年月便利，或量墓田远近，一事失所，祸及死生。巫者利其货贿，莫不擅加妨害。遂使葬书一术，乃有百二十家。各说吉凶，拘而多忌。且天覆地载，乾坤之理备焉；一刚一柔，消息之义详矣。或成于昼夜之道，感于男女之化，三光运于上，四气通于下，斯乃阴阳之大经，不可失之于斯须也。至于丧葬之吉凶，乃附此为妖妄。

儒家注重葬礼，曾子曰：“慎终追远，民德归厚。”（《论语·学而》）所以吕才强调，葬礼是“慎终之礼”，卜葬的仪式是为了慎重地选择父母、亲长的永眠之地，本来并没有吉凶之意。所谓的阴阳葬法和选年月便利，不过是近代以来，巫师术士为了自己获利，擅加了许多妨害来愚弄世人。当时流行于民间的卜葬体系十分混乱，仅《葬书》一项，就达一百二十家之多，各说各的吉凶，拘忌甚多。这样显然会给一般民众的生活带来了不便，也不利于传统社会的教化问题。不过，毕竟《阴阳书》的本质是术数类书籍，吕才虽然否定了阴阳葬法的吉凶判定，却不会否定阴阳思想本身的意义。在他或当时的大多数学者看来，天下万物莫不具有阴阳之意，天地之间，万物枯荣，昼夜变化，男女之别都展示了阴阳之道，这是宇宙的根本大道，不可否认。至于强行附会于丧葬礼仪的吉凶之论，则属于无稽之谈，吕才称其为妖妄。

事实上，吕才本人在操持亲人的葬礼时也确实谨守礼法。《旧唐书·吕才传》中记载，其子吕方毅聪敏过人，却因母亲去世时过于悲痛，竟至早亡。“子方毅，七岁能诵《周易》、《毛诗》。太宗闻其幼敏，召见，甚奇之……母终，哀恸过礼，竟以毁卒。布车载丧，随輶车而葬。友人郎余令以白粥、玄酒，生刍一束，于路隅奠祭，甚为时人之所哀惜。”^①爱子去世，棺椁载于布车，规格上有别于其母的輶车。友人为之路祭，也只是用了白粥、玄酒和生刍一束。简洁至斯，可见其于丧葬仪式上克己守礼、较为豁达。

^① 《旧唐书》七十九卷，2727页。

吕才批判的七种民间丧葬乱象，可以归结为三大类，即葬期（年月日时）的选择、墓地的选择、葬礼禁忌问题。他从儒家礼法的角度对民间丧葬当中存在的不合“礼”的现象一一进行了驳斥。七种乱象如下：

1、葬期择年月。

《传》云：“王者七日而殯，七月而葬；诸侯五日而殯，五月而葬；大夫经时而葬；士及庶人逾月而已。”此则贵贱不同，礼亦异数。欲使同盟同轨，赴吊有期，量事制宜，遂为常式。法既一定，不得违之。故先期而葬，谓之不怀；后期而不葬，讥之殆礼。此则葬有定期，不择年月，一也。

选择葬期的问题一直是选择类术数的一个关键性问题。《礼记·王制》有云：“天子七日而殯，七月而葬。诸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人，三日而殯，三月而葬。”身份地位贵贱有别，所适用的礼也各有不同，还要涉及到留给宾客前来吊唁所需的时间。对于葬期的选择，可以总结为：“故先期而葬，谓之不怀；后期而不葬，讥之殆礼”。所以吕才强调：“葬有定期，不择年月”。事实上，隋末唐初的出土墓志当中，确实存在不少殯殓之后经年才下葬的例子。^①吕才所抨击的葬期择年、择月，应是当时多有发生的一种社会现象。

2、葬日择吉。

《春秋》又云：“丁巳，葬定公，雨，不克葬。至于戊午襄事。”礼经善之。《礼记》云“卜葬先远日”者，盖选月终之日，所以避不怀也。今检葬书，以己亥之日用葬最凶。谨按春秋之际，此日葬者凡有二十余件。此则葬不择日，二也。

关于葬日择吉，吕才举出了“雨不克葬”的事例，来证明葬日择吉在礼法上缺乏合理性。《左传》昭公十二年：“丁巳葬我君定公，雨，不克葬，戊午日下昃乃克葬。”又云：“礼，卜葬先远日，辟不怀也。”《左传》认为雨不克葬符合礼，因为雨中下葬会显得子孙

^① 参见《隋唐五代墓志汇编》，天津古籍出版社，1991～1992年。

只想草草结束葬礼，毫无思亲之心。^①因为下雨而使得葬礼延期，正是符合礼法的表现。这样的例子，在唐代皇帝的葬礼中也出现了。《新唐书·武宗本纪》记载，唐文宗的葬礼原定于八月甲寅日，“八月甲寅，雨，壬戌，葬元圣昭献孝皇帝（文宗）于章陵。”^②所以既定的下葬日期由于天气的原因而延迟，都是可能的且符合礼法的。若因葬日择吉的缘故匆忙下葬，造成了“不怀”的问题，反而违反了“慎终之礼”的原意。吕才还举了例子，说现在的《葬书》都以己亥之日用葬为最凶，但春秋时期于己亥日下葬的有二十余例，所以葬日择吉实为荒诞。

3、葬礼择时。

《礼记》又云：“周尚赤，大事用平旦；殷尚白，大事用日中；夏尚黑，大事用昏时。”郑玄注云：“大事者何？谓丧葬也。”此则直取当代所尚，不择时之早晚。《春秋》云，郑卿子产子太叔葬郑简公，于时司墓大夫室当葬路。若坏其室，即平旦而窆；不坏其室，即日中而窆。子产不欲坏室，欲待日中。子太叔云：“若至日中而窆，恐久劳诸侯大夫来会葬者。”然子产既云博物君子，太叔乃为诸侯之选，国之大事，无过丧葬，必是义有吉凶，斯等岂得不用？今乃不问时之得失，唯论人事可否。《曾子问》云：“葬逢日蚀，舍于路左，待明而行，所以备非常也。”若依葬书，多用乾、艮二时，并是近半夜，此即文与礼违。今检《礼传》，葬不择时，三也。

关于葬礼择时的问题，这里引用了郑的子产的事迹进行了说明。吕才认为，子产与子太叔之间的对话，不论吉凶惟论人事，正是证明了择时本身并无吉凶之意。此处《叙葬书》中的记述较为简略，引《左传·昭公十二年》原文如下：

三月，郑简公卒。将为葬除，及游氏之庙，将毁焉。子大叔使其除徒执用以立，而无庸毁。曰，子产过女，而问何故不毁，乃曰不忍庙也。诺。将毁矣，既如是。子

^①《春秋谷梁传》对此有不同解释。

^②关于文宗的下葬日期，《旧唐书》中《本纪·第十七文宗下》的记录是：“其年八月十七日葬于章陵”，开成五年八月十七日应为庚申日，日期与这里有些出入。

产乃使辟之。司墓之室，有当道者，毁之，则朝而塌。弗毁，则日中而塌。子大叔请毁之，曰：“无若诸侯之宾何。”子产曰：“诸侯之宾，能来会吾丧，岂惮日中。无损于宾，而民不害，何故不为。”遂弗毁。日中而葬。君子谓子产于是乎知礼，礼无毁人以自成也。

葬礼择时，如果择时真的有意义、有吉凶之分，子产又怎么会让前来吊唁的诸侯大夫久候呢？在推迟葬礼时间和毁掉游氏之庙之间，子产选择了不毁游氏之庙，因此被认为是“知礼”的代表，因为“礼”不会出现在“损人利己”的情况下。“子产不毁游氏庙”的事例充分说明了葬礼的时间并不重要。《曾子问》中也讲道，出殡时如果遇到了日食，则要将棺槨停在路的右侧，待日食过去之后再行进。^①这么做的理由有二：一是日食时周围环境黑暗，手不见物，属于非常之时，送葬的队伍继续行进恐有危险；二则是礼节问题。

《曾子问》道：“见星而行者，唯罪人与奔父母丧者。”古时的生活是日出而行，日落而息。在深夜的黑暗环境中还要继续赶路的，只有犯了罪的逃犯和为父母奔丧急于回家的人。所以出殡时遇到了日食，送葬的队伍需要停下来，若是强行继续行进，对来参加葬礼的宾客来说也是非常失礼的行为。而民间的《葬书》选择葬时多用乾、艮二时，这两个时辰多是接近深夜的时间，是违反礼法且不合情理的。

从第一条至第三条，都在讨论葬礼择期（年月日时）的问题，可见追求吉日吉时下葬，在当时颇为普遍。参考敦煌文献的 P. 2534《阴阳书卷十三葬事》的内容，其中不光列举了每个月的丧葬吉日，连该日适于进行哪一种葬事，对五姓人中的哪一姓大吉哪一姓凶，都写得十分详细，后面还附有大祸日和灭门日（葬事凶日）立成的对照表，可见这类占卜文书的体系已趋完善，影响甚广。

除了葬期，葬事的另一个重点问题就是墓地选址。唐代的葬书虽没有后世的风水书那么详尽，但对于地势地形的要求，以及五姓说的影响，都已经显现出来。这一类安葬选址的问题主要有：

^① 吕才的《叙葬书》中写为道路的左侧，这里依照《礼记·曾子问》原文仍作右侧。

4、庇荫子孙

葬书云，富贵官品，皆由安葬所致；年命延促，亦曰坟墓所招。然今按《孝经》云：“立身行道，则扬名于后世，以显父母。”《易》曰：“圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。”是以日慎一日，则泽及于无疆；苟德不建，则人而无后，此则非由安葬吉凶而论福祚延促。臧孙有后于鲁，不关葬得吉日，若敖绝祀于荆，不由迁厝失所。此则安葬吉凶不可信用，其义四也。

这里主要讲的是安葬吉凶与庇荫后代的关系。风水学说的基础理论之一，就是认为选好墓地就会得到祖先的庇佑。吕才对此的驳斥则来自儒家传统视角的“修身养德”——德行不修何谈福报？并举了春秋时期两大名族来对比，鲁国的臧孙氏和楚国的若敖氏同样都是国君的后嗣，同样身份显赫，但家风和经历却大相径庭。臧孙氏世出贤臣，以贤能之名受到了鲁国上下的尊敬，即使受到了季氏的迫害，被迫出逃后仍然保留了家族的薪火。而楚国的若敖氏却反叛楚王，屡次挑起内乱，史称“若敖氏之乱”，楚庄王平乱后几乎全族被灭。这两个家族中都曾出现了影响了春秋格局的贤大夫，但截然不同的结局显然都跟安葬没有关系。因此，吕才认为以安葬祈求祖先荫蔽的说法不可信。

5、五姓卜葬地

今之丧葬吉凶，皆依五姓便利。古之葬者，并在国都之北，域兆既有常所，何取姓墓之义？赵氏之葬，并在九原；汉之山陵，散在诸处。上利下利，蔑尔不论，大墓小墓，其义安在？及其子孙富贵不绝，或与三代同风，或分六国而王。此则五姓之义，大无稽古；吉凶之理，何从而生？其义五也。

以五姓来区分人和住地，并以五行相生相克的原则加上吉凶的解说的做法前文已有详细的解读。在东汉王充的《论衡》里只提到了五姓卜宅的现象，将五姓说与卜葬联系到了一起，恐怕要到了南北朝的后期。文献方面的资料显示，《隋书·经籍志》中记载了南朝的梁有《五音相墓书》五卷、《五音图墓书》九十一卷、《五姓图山龙》一卷，算是最早的

被官方记录的五姓卜葬类文献。五姓卜葬之说在隋唐之际甚为流行，甚至在五代的笔记小说里仍有这类事迹，可见传播之广。《鉴诫录》卷五《武金山》中有这样一则事例：

王蜀飞棹张侍中武，其先讳雍，本合州武金坝渡子，武即雍之第三子也。身長七尺，顔状紫黑，往来豪侠，无不畏之。忽一日，有一楚僧溯流游蜀，至渡头，出舟四顾，谓同舟秀才曰：“此商姓山宅之地，产东南贵人之所。”武方弱冠，触事通明，聆其所云，诈睡而听其言。秀才曰：“穴在南山之腹。”僧曰：“若点此穴，子孙当为富民，何以缘只属商家。金柜之上，其穴在北山怀抱之内，此则真出贵子。权兵逾万，受禄八旬。奈何东有汪池，生女则当为倡。西山低绝，生男则一世便贫。”秀才曰：“如此则未为佳耳。”言讫，乘舟而去。武素本家贫，父亡尚在浅土，欲将父骨迁葬是山。其口乃武金坝富长之地，既无山价，遂与兄弟偷葬于北山之中。是夜阴晦所加，咫尺不辨。灵柩至所葬之地，自然数丈光明。连接似有百千神兵同其安厝。及其事毕，寂尔空山。武但深瘞口口不敢置其坟冢。本无标记，人莫能知。武以智略超人，乡里口口，因荆渚效职，却归渝南。值王太祖收蜀之初，武以口口口人应接。及太祖得蜀，累迁渝牧及节制夔州，三峡之中，口口口。武每因统帅下峡，经过故林，未尝不屏去旌旗，独诣葬所拜，四字奠。武后寿逾八十，位极三公而卒。其男则果渐贫乏，其女则果皆倡淫。至今渝合之间，传为异事。^①

前蜀张武因偷听了秀才与僧人的谈话，将亡父迁葬至此山中，后虽然发迹，位极人臣且福寿双全，但其后代却也因此遭遇不幸，与预言吻合。这类的民间轶事口耳相传，其影响力不可谓不大。对五姓卜葬深信不疑的不只是民间百姓，甚至宋代帝陵的选址也会考虑到五音五姓问题。宋帝陵的建造，需要“奏于阴阳书及国音”。^②国音赵氏，属于五姓当中的“角姓”，因此北宋时所建的帝陵均呈面山背水、背阳抱阴之势，违反了最基本的堪輿原则，因此常遭人诟病。朱熹甚至作《山陵议状》一文来反对采用五音利姓说来建帝陵：

^① 参照清光绪三年崇文书局版《鉴诫录》录文。

^② 《宋会要辑稿》礼二十九。

“直信其庸妄之偏说，但以五音尽类群姓，而谓冢宅向背，各有所宜，乃不经之甚者，不惟先儒已力辨之，而近世民间亦多不用。”^①

两宋之后，五姓卜葬鲜少见于史料。朱熹所讲的“先儒已力辨之”，自然也包括了吕才的这篇檄文。

6、卜葬求升迁

且人臣名位，进退何常，亦有初贱而后贵，亦有始泰而终否。是以子文三已令尹，展禽三黜士师。卜葬一定，更不回改，冢墓既成，曾不革易，则何因名位无时暂安。故知官爵弘之在人，不由安葬所致。其义六也。

因卜葬之术来求得高官富贵的轶事，在唐代笔记小说中并不少见。《太平广记》卷第三百八十九中就有几个这样的故事。《韦安石》（出《戎幕闲谈》）中，韦安石与善于卜葬的泓师交好，泓师曾推荐过一块上好的墓地，说葬在此处可累世为宰相。后被其妻制止，韦安石又为自己的弟弟韦绍寻求墓地，泓师言道：“如贤弟得此地，即不得将相，位止列卿。”后来果然如其所言，韦绍当上了太常卿礼仪使。另有《源乾曜》（出《戎幕闲谈》）中，泓师向源乾曜推荐一块好地，乾曜以家中贫寒不敢劳烦泓师为由推辞掉了。后来，泓师经过那里时发现那里已经成了源家的墓地。探问之后得知，源乾曜受一名村夫指点赎买了那块地，泓师感慨：“天赞源氏者，合洼处本高，今则洼矣；合高处本洼，今则高矣。……源氏子大贵矣。”村夫根据民间葬书的理论也为源家卜得此地，后来源乾曜果然拜相，当了侍中近二十年。韦安石的故事发生在神龙年间，源乾曜的故事发生在玄宗前期，可见唐代初期借卜葬祈求官职升迁的风气之盛。对于这种卜葬求高官的迷信，吕才提出质疑，认为名位官职进退无常，冢墓一旦建成，轻易不会更改，那么又如何会影响到变幻莫测的政局和官场情势呢？这样的论述，其实早在王充的《论衡》、王符的《潜夫论》中就有过，只不过王充和王符所处的时代主要是以五姓卜宅来求富贵，到了唐代，这类占卜的范围又

^① 《晦庵先生朱文公集》卷第十五，《朱子全书》第20册，上海古籍出版社，安徽教育出版社，2010年，第730页

扩大到了相墓卜葬上。

7、葬礼失仪

野俗无识，皆信葬书，巫者诈其吉凶，愚人因而徼幸。遂使擗踊之际，择葬地而希官品；荼毒之秋，选葬时以规财禄。或云辰日不宜哭泣，遂莞尔而对宾客受吊；或云同属忌于临圻，乃吉服不送其亲。圣人设教，岂其然也？葬书败俗，一至于斯，其义七也。

迷信卜葬的最严重之处，莫过于卜葬对世俗礼法的破坏。吕才举了两个例子，一是“辰日不哭”，一是“同属不临圻”，这两个风俗的影响之大至今仍可在史书中找到例子。先看“辰日不哭”之说，与吕才同朝为官的御史大夫韦挺也曾作文批评，见《唐会要》卷三十八《辰日》如下：

贞观六年，御史大夫韦挺《论风俗失礼表》曰：“臣闻父母之恩，昊天罔极。创巨之痛，终身何已。至于丧服之数，哭泣之哀，圣人作范，布在礼经。亡禄之家，鲜克由礼。今朝廷贵臣，搢绅士族，衣冠递袭，教义是闻。丁父母重哀，拘挛俗忌，至辰日不哭，谓之重丧，信阴阳之书，惑吉凶之说，忽仁孝之至道，忘圣哲之丕训。浸以成俗，为日已久。有敦皇风，事须惩革。”至四月，茹国公张公谨卒。太宗闻之，将出次发哀，有司奏：“（日）子在辰不可哭。”^①太宗曰：“君臣之义，同于父子。情发于哀，安避辰日。”遂哭之。

“辰日不可哭”之说在当时被深信不疑，阴阳师甚至以此要阻止唐太宗为张公谨出次哀悼，被太宗驳回。朝廷重臣的丧礼尚且如此，而在民间，居然有因是辰日而笑对吊客之行径，简直荒唐。至于“同属不临圻”之说，《隋书》卷七十八《萧吉传》中有记载。独孤皇后去世，隋文帝让萧吉卜择葬所，得一处“卜年二千，卜世二百”的好地，文帝依言造陵。后来发殡之时，隋文帝欲亲临送葬，萧吉阻拦说：“至尊本命辛酉，今岁斗魁及天罡，临卯酉，谨按《阴阳书》，不得临丧。”因文帝的本命与这一年的斗魁、天罡所临之地

^① 参照《旧唐书》卷六十八《张公谨传》补字。

同属地支酉，所以不能临圻送葬。这回隋文帝没有听从他的意见。萧吉劝阻不成，退下后对自己的族人萧平仲说，这是隋王朝短命的征兆之一。这样的语句被官修正史《隋书》、《旧唐书》等收录进来，可见当时这种迷信的影响之广。

纵观《叙葬书》全文，吕才以一种循序渐进的方式来总结当时的丧葬礼仪出现的问题，今天的我们也可以借此一观隋唐之际丧葬习俗的一些特征。唐代初期，儒家思想在朝廷当中居于主导地位，民间迷信的丧葬择日择地种种，最根本的问题是违反了儒家的传统礼法，影响了社会风气，这也是吕才作这篇《叙葬书》的初衷。今天的我们不但可以通过该文看到唐政府的官方态度，还可以结合其他文献资料，一窥当时民间的丧葬习俗。

除了《叙葬书》，敦煌文献中还有一件题名为《阴阳书》的写本残篇保留下来，可以让我们对那个时期的卜葬术数文化有更直观的认识。

二、从敦煌文献 P.2534 看葬日择吉问题

《叙葬书》是吕才从一个秉承儒家思想的学者的视角，站在维护传统礼法的立场上进行的总结和批判。那么，吕才所批评的民间葬书“百二十家”到底是个什么样的形式，本节将结合敦煌文献 P.2534 的内容进行解读和考证。

P.2534 可以说是敦煌葬书类文献当中“知名度”最高、被众多学者反复研究过的一篇写本。其中比较有代表性的研究包括，时代稍早的有罗振玉的《鸣沙石室佚书提要》^①、高田时雄《五姓を説く敦煌資料》^②、菅原信海《占筮書》^③等，近年的最新研究则包括黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》^④、金身佳《敦煌写本宅经葬书校注》^⑤、吴羽《敦煌文书〈阴阳书·葬事〉补正数则》^⑥等，本节将在上述诸多研究的基础上，对该写本的研究

① 《鸣沙石室佚书提要》、《罗雪堂先生全集》三编、册五，文华出版公司印行。

② 《国立民族学博物馆研究报告别册》14、1991年，第249～268页。

③ 《敦煌汉文文献》、大东出版社，1992年，第447～449页。

④ 黄正建著：《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增补版），中国社会科学出版社，2014年，70～71页。

⑤ 金身佳著：《敦煌写本宅经葬书校注》，民族出版社，2007年，第258～272页。

⑥ 吴羽《敦煌文书〈阴阳书·葬事〉补正数则》，《敦煌研究》138，2013年2期，第68～73页。

究成果进行总结，并针对“唐代葬日择吉”问题进一步的分析和考察。

关于 P.2534《阴阳书卷十三·葬事》与吕才主编的《阴阳书》之间的关系，罗振玉在《鸣沙石室佚书提要》中有过详细的考证。

夫云阴阳书近代渐讹，则阴阳书自是六朝旧著。吕才虽奉诏撰定新书五十三卷，而旧书四十七卷亦并行不废。乃隋书经籍志未著录。唐书艺文志则于吕才阴阳书五十三卷外，别出王璨新撰阴阳书三十卷。王璨不知何人，而新志远列于吕才书之前。殆为唐以前人。其书三十卷，与吕才传所谓旧书四十七卷不合。是各为一书。则在唐时阴阳书有三家矣。此卷不知出于何人。初疑为吕才书，乃审谛再三，书迹不类唐人，卷中不讳“丙”字，必唐以前人所作。其为王璨所著，抑为吕才传所谓旧书，盖不可漫定。

结合罗氏的考证，本文再梳理一下各个版本的《阴阳书》的文献信息。《旧唐书经籍志》五行类当中，有“《阴阳书》五十卷，吕才撰。《新撰阴阳书》三十卷、王璨撰”的记录，而在《新唐书·艺文志》当中，“王璨《新撰阴阳书》三十卷”写在“吕才《阴阳书》五十三卷”之前，这位王璨是何时的人物没有定说，罗氏认为从《新唐书》的列序来看，有可能是唐之前的人物。而根据两唐书的记载来看，在唐代初期至少流行着三种《阴阳书》，即吕才《阴阳书》（五十三卷）、民间《阴阳书》（四十七卷）、王璨《新撰阴阳书》（三十卷）。P.2534《阴阳书卷十三·葬事》从笔迹和内容来看，都不会是吕才《阴阳书》，至于是王璨本还是民间流通的旧书，尚不能断言。

罗氏的观点代表了学界的主流意见。^① P.2534 当中写有大量的五姓卜葬的内容，不像是反对五姓说的吕才所编的《阴阳书》。而从笔迹上看，该文不避讳“丙”字，且字迹古朴，书写年代有可能是南北朝时期或唐代初期。^②

^①与罗氏有不同意见的研究，参见菅原信海在《占筮書》当中的论述。他认为 P.2534 应该属于吕才《阴阳书》系统。

^②关于“丙”字的避讳问题，参见陈垣《史讳举例》卷二（科学出版社、1958年）的内容：“唐高祖之父名昞，故唐兼讳丙，凡丙多改为景”。另有江岚论文《唐代墓志天干中“丙”字

P.2534 的内容主要分为三大部分，即九月至十二月的葬事吉日，月建表、大祸灭门立成表，现将全文摘录如下。^①

P.2534 录文

□□□□□□□□□□□□□□□埋，宜子孫。斬/草、起土吉。角徵二姓用之凶。
丙申日，火開，地下丙寅，絕陽。此日殯埋宜子孫。啓殯/發故、除服吉。商羽二姓用之凶。

丁酉日，火除，地下丁丑。此日殯埋、斬草、起土、除服吉。

壬寅日，金定，地下壬申。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，富貴大吉昌。啓/殯、發故、斬草、起土，大吉。角徵兩姓用之凶。

癸卯日，金執，地下癸未。此日殯埋吉。角徵兩姓用之凶。

丙午日，水成，地下丙辰。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，子孫富貴。啓殯、發故/斬草、起土，大吉。宮徵兩姓用之凶。

乙卯日，水執，地下乙未。此日殯埋、啓殯、發故吉。

庚申日，木開，地下庚寅。金雞鳴、玉狗吠。/此日葬及殯埋，有白龍蛇應，神靈安寧，宜子孫，富/貴不絕。啓殯、發故、斬草、起土、除服，大吉。宮商二姓用/之凶。斬草吉。

辛酉日，木開，地下辛丑。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福隆後嗣，啓殯/發故、斬草、起土、除服吉。宮商兩姓用之凶。

丙子日，水滿，地下丙戌。此日斬草起土吉。

庚子日，土滿，地下庚戌。此日斬草起土吉。

辛卯日，木執，地下辛未。此日斬草起土吉。

丙寅日，火定，地下丙申。此日斬草起土吉。

庚寅日，木定，地下庚寅。此日斬草起土吉。

甲寅日，水定，地下甲申。陰錯。此日草斬起土吉。

冬擇日第十一

十月 立冬節

丙寅日，火平，地下丙申。此日殯埋、啓殯、斬草吉。

的避讳》（《乐山师范学院学报》21、2006年10期），论述了唐代初期的墓志当中关于“丙”字的避讳问题，经考察发现，同一时期避讳“丙”字和不避讳的墓志同时存在，结论认为唐代初期对避讳问题管理并不严格。综合以上研究，从P.2534中不避讳“丙”来看，可推测该写本的书写年代为南北朝至唐代初期。

^① 为尽量还原写本的内容，录文部分采用写本原有字体。“/”为原本的换行位置。“□”为缺字或字迹不清晰。现有的录文资料中，金身佳著《敦煌写本宅经葬书校注》中，对P.2534进行了全文翻刻收录，但无论是正文还是后面的表格都存在一些误字或错字。关长龙著《敦煌本堪輿文书研究》（中华书局，2013年）中的录文，减少了一些编辑上的错误，并对原本进行了校正和说明，但仍有少量错字。

庚午日，土危，地下庚辰。月金雞鳴、玉狗吠。/此日葬及殯埋，有黑鳥應，神靈安寧，子孫吉昌。啓/殯、發故、斬草、起土吉。角羽二姓用之，呼人，凶。

癸酉日，金開，地下癸丑。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，有黑鳥應，神靈安寧，宜子孫，福/流後嗣，大吉。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角徵二姓/用之凶。斬草吉。

乙酉日，水開，地下乙丑。月金雞鳴、玉狗吠。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，大吉昌。啓殯、發/故、斬草、起土、除服吉。宮徵二姓用之凶。

丁酉日，火開，地下丁丑。月金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫。啓殯、發故、斬/草、起土、除服吉。商羽二姓用之凶。

壬寅日，金平，地下壬申。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫。啓殯、發故大吉。/角徵二姓用之，被劫賊，大凶。

己酉日，土開，地下己丑。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，有赤龍應，神靈安寧，宜子孫，大吉。/啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角羽二姓用之凶。

乙卯日，水定，地下乙未。此日殯埋、啓殯吉。

辛卯日，木定，地下辛丑。月金雞鳴、玉狗吠。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，富貴大吉。啓/殯、發故、斬草、起土吉。宮商二姓用之凶。

辛酉日，木開，地下辛丑。月金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫。啓殯、發故、斬/草、起土吉。宮商二姓用之凶。

庚子日，土除，地下庚戌。此日斬草、起土、除服吉。

丁卯日，火定，地下丁未。此日斬草、起土吉。

庚寅日，木平，地下庚申。此日斬草、起土吉。

甲午日，金危，地下甲辰。此日斬草、起土吉。

癸卯日，金定，地下癸未。此日斬草、起土吉。

甲寅日，水平，地下甲申。此日斬草、起土吉。

十一月 大雪節

丙寅日，火滿，地下丙申。月金雞鳴、玉狗吠。此日殯埋、啓殯、/發故、斬草、起土吉。商羽二姓用之，呼人，凶。

壬申日，金成，地下壬寅。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，有黑龍蛇應，神靈安寧，宜子孫，/福及後嗣，大吉昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角徵/二姓用之凶。

壬午日，木破，地下壬辰。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，有黑龍蛇應，神靈安寧，宜子孫，/大吉。啓殯、發故、斬草、起土吉，宮商二姓用之凶。

甲申日，水成，地下甲寅。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福流後嗣，大吉/昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。宮徵二姓用之凶。

乙酉日，水收，地下乙丑。金雞鳴、玉狗吠。此日殯埋，神靈安/寧，宜子孫。啓殯、斬草、起土、除服大吉。

庚寅日，木滿，地下庚申。月金雞鳴、玉狗吠。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，吉。啓殯、發故、/斬草、起土吉。宮商二姓用之凶。

壬寅日，金滿，地下壬申。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福及後嗣，大吉/昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角徵二姓用之凶。

丙午日，水破，地下丙辰。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。陽破陰衝。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，大吉。啓殯、斬草、/起土、除服大吉。宮徵二姓用之凶。

己酉日，土收，地下己丑。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，多子孫，大吉昌。啓殯、斬/草、起土、除服吉。角羽二姓用之，被劫盜，大凶。

乙卯日，水平，地下乙未。此日殯埋、啓殯、斬草吉。

庚申日，木成，地下庚寅。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，有白龍蛇應，神靈安寧，宜子孫，福/及後嗣，大吉昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉，宮商二姓用之凶。

庚午日，土破，地下庚辰。月金雞鳴、玉狗吠。此日殯埋、斬草、/起土吉。

辛卯日，木平，地下辛未。此日斬草、起土吉。

甲午日，金收，地下甲辰。此日斬草、起土吉。

甲寅日，水滿，地下甲申。此日斬草、起土吉。

十二月 小寒節

丙寅日，火除，地下丙申。月金雞鳴、玉狗吠。此日殯埋，神/靈安寧，子孫吉。啓殯、斬草吉。商羽二姓用之凶。

丁卯日，火滿，地下丁未。此日殯埋、斬草、起土吉。

庚午日，土執，地下庚辰。此日殯埋吉，斬草、起土吉。

壬申日，金危，地下壬寅。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福及後嗣，大吉。/啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角徵二姓用之凶。

癸酉日，金成，地下癸丑。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福及後嗣，大吉/昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角徵二姓用之凶。

壬午日，木執，地下壬辰。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，有黑鳥應，神靈安寧，宜子孫，/大吉昌。啓殯、發故、斬草、起土吉。宮商二姓用之凶。

甲申日，水危，地下甲寅。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福及後嗣，大吉/昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。宮徵二姓用之凶。

乙酉日，水成，地下乙丑。月金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，吉昌。啓殯、/斬草、起土、除服吉。宮徵二姓用之凶。

庚寅日，木除，地下庚申。月金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日殯埋，神靈安寧，吉。啓殯、發故、斬草、起土、/除服大吉。宮商二姓用之凶。

甲午日，金執，地下甲辰。此日殯埋吉。

丙申日，火危，地下丙寅。月金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，子孫吉。啓殯、發故、斬/草、起土、除服大吉。商羽二姓用之凶。

丁酉日，火成，地下丁丑。此日殯埋、斬草、起土、除服吉。

壬寅日，金除，地下壬申。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，大吉昌，福流/後嗣。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。角徵二姓用之/凶。斬草吉。

丙午日，水執，地下丙辰。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，大吉。啓殯、發/故、斬草、起土吉。宮徵二姓用之凶。

乙卯日，水滿，地下乙未。此日殯埋，啓殯、發故、斬草吉。

庚申日，木危，地下庚寅。金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬及殯埋，神靈安寧，宜子孫，福及後嗣，大/吉昌。啓殯、發故、斬草、起土、除服吉。宮商二姓/用之凶。斬草吉。

辛酉日，木成，地下辛丑。月金雞鳴、玉狗吠，上下不呼。/此日葬□□□□□寧，宜子孫，福隆後嗣。/□□□□□□□宮商二姓用之凶。

□□□□□□□□□□□□□起土吉。

(下缺三行)

□□□□□□□□□此日斬草□□□□

□□□□□□□□戌□此日斬□□□□□

□□□□□地下癸未，此日斬草□□□□

甲寅日，水滿，地下甲申，此日斬草起土吉。

凡葬值用歲月日、滅門大禍者凶。自古及今無/用單支單干、皆支以干相配為用、得歲問月、/得月問日推之。

成立法第十二

(表略)

大禍・滅門日立成法第十三

(表略)

凡葬及殯埋、斬草，日值滅門日者，妨害深重，不/可用。若值大禍日者，被劫盜。日音与姓相剋，害深。

陰陽書卷第十三 葬事

该写本的九月至十二月的葬事吉日当中，九月份的前半部分欠缺，只存有十四个葬事吉日。写本的末尾有月建表成立法第十二和大祸灭门日立成法第十三，在此省略，可参见章后列表。

从写本的内容来看，该文的葬事吉日的理论基础，主要是五行相生相克理论。例如，当葬事吉日为火日时，最后会有说明：“商（金）羽（水）二姓用之凶。”当葬事吉日为金日时，最后会有说明：“角（木）徵（火）两姓用之凶”。当葬事吉日为水日时，最后会有说明：“宫（土）徵（火）两姓用之凶。”当葬事吉日为木日时，最后会有说明：“宫（土）

商（金）二姓用之凶”。当葬事吉日为土日时，最后会有说明：“角（木）羽（水）二姓用之凶。”也就是说，当葬日的五行属性与人的属性相克时，对于这个姓氏的人来说该葬日就是凶日。

在干支日五行属性之后，依照“建除十二客”纪日，标注了日期的当值建除。建除是古老的神煞信仰，在选择术当中占有非常重要的位置。建除十二客，也称建除十二神，是按照“建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭”的顺序来排列每日的当值日神。建除十二神与每个星命月的地支可以对应起来，邓文宽著有《各星命月中建除十二客与纪日地支对应关系表》，^①可依据此表对比 P.2534 的内容。其特征总结如下：

1、建除的标记有误。九月的地支“酉”对应的建除是“闭”，所以原文“丁酉日、火除”、“辛酉日、木开”有误，正确的写法“丁酉日、火闭”、“辛酉日、木闭”。同样，十二月的地支“寅”对应“除”日，所以十二月的“甲寅日，水满”有误，正确的写法是“甲寅日，水除”。这个问题吴羽在论文《敦煌文书〈阴阳书·葬事〉补正数则》中也论证过。

2、这里列举的葬事吉日中，并没有建日和闭日。但是结合上文观察，葬事吉日当中其实是存在闭日的，只是因为书写错误导致没有直接地显示出来。建日是建除十二客的首位，也是大吉日，历来不适用于葬事。

3、宋代以后被认定是“葬事凶日”的破日，在这里作为“葬事吉日”出现了。

关于破日的记载，可见北宋杨惟德的《荃原总录》卷三《择日吉凶法篇第五》载：“凡葬须合鸣吠，惟避重复、日宿、及建、破、魁、罡、墓绝、干鬼。”而宋代官修的堪輿书《地理新书》中也有类似记载，例如卷十一《择日吉凶》中对列举的葬事吉日“庚寅日”的解释为：“正月七月为复日、四月为天刚、十月为河魁、正月为建、七月为破，余月吉。”也就是说，宋代时已经广泛地认可将建日和破日排出在葬事吉日之外，但从上述材料来看，破日在这里仍然可以作为吉日出现。破日成为官方认可的葬事凶日应该是宋代之后的习惯。

4、写本中出现的“金鸡鸣，玉狗吠，上下不呼”，应是指葬事吉日。但所标之日又与

^① 邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社，1996年，741页。

后世的“鸣吠日”有所不同。^①后世的葬事吉日有“鸣吠日”和“鸣吠对日”两种。宋代的《地理新书》卷十一有：“庚午、壬申、癸酉、壬午、甲申、乙酉、庚寅、丙申、丁酉、壬寅、丙午、己酉、庚申、辛酉，右一十四日，金鸡鸣，玉狗吠，上下不相呼，大吉。”其后又有：“丙子、庚子、壬子、甲寅、丙寅、乙卯、丁卯、辛卯、癸卯、甲午，右十日，吕才以为虽金鸡不鸣、玉狗不吠，而与鸣吠之辰相对。故可用斩草启故。或与月使用之，殓殡、权厝吉。”这里将“鸣吠日”和“鸣吠对日”作了一个区分，“鸣吠日”是葬事大吉之日，而“鸣吠对日”可用于斩草、启故等相关葬事上也是吉日，至于葬殡权厝则要根据月份来判断合用。清代《协纪辨方书》卷五载：“一行云，鸣吠者，五姓安葬之辰也。用之者得金鸡鸣、玉犬吠，上下相呼、亡灵安稳，子孙富昌。……神煞起例曰，金鸡鸣玉犬吠，并鸣吠对日，相传始于郭公而于邵子。举世用之。大葬日曰，金鸡鸣，玉犬吠。小葬日曰，鸣吠对。试问何为金鸡玉犬、何为对，则莫知所由来矣。”这里更明确地将“鸣吠日”称为大葬日，将“鸣吠对日”称之为小葬日。从神煞起例来看，“金鸡鸣玉狗吠”之说虽然由来不明，但传承已久。

反过来再看 P.2534 的内容，可以明显发现这里写有“金鸡鸣，玉狗吠，上下不呼”的日子与“鸣吠日”和“鸣吠对日”大有不同。在录文当中，笔者用下划线作了区分，下划直线的日子为后世所谓的“鸣吠日”，下划波浪线的日子为后世所谓的“鸣吠对日”。从录文资料中可以发现，九月的丙申日、丁酉日、庚寅日都是“鸣吠日”，但录文中并没有标注“金鸡鸣玉狗吠”的字样，而十月的辛卯日、丁卯日等属于后来的“鸣吠对日”，也就是《地理新书》中所说的“吕才以为虽金鸡不鸣、玉狗不吠，而与鸣吠之辰相对”的日子，在这里却标记了“金鸡鸣玉狗吠”。这说明 P.2534 里的“金鸡鸣玉狗吠”干支日与后来的“鸣吠日”并不完全一致。不过值得注意的是，P.2534 中列举出的所有葬事吉日都在十四个“鸣吠日”和十个“鸣吠对日”之中，并没有这二十四个干支日之外的日子。也就

^① 关于“鸣吠日”和“鸣吠对日”的风俗，陈进国在论文《考古材料所记录的福建“买地券”习俗》（《民俗研究》2006 年、第 1 期）中，推测“金鸡鸣，玉狗吠，上下不呼”的这种神煞观有可能起源于东汉时期。另有吴羽论文中也论述了，敦煌本《阴阳书·葬事》中的“金鸡鸣，玉狗吠，上下不呼”与后来《地理新书》中的“鸣吠日”和“鸣吠对日”有所不同。

是说，P.2534 中的葬事吉日虽然与后来的“鸣吠日”、“鸣吠对日”的概念不完全一致，但葬事吉日的选择范围大致是吻合的。

以上 4 点为 P.2534 的主要部分，即九月至十二月的葬日择吉部分的要点分析。从上面的分析可以看出，这一时期的葬日择吉的数术理论还较为简单，五姓五音择日占了主导地位，建除等神煞的避忌也不复杂，并不像后世那样避忌甚多。写有“金鸡鸣玉狗吠”干支日与后世的“鸣吠日”有所不同，但并未超出十四个“鸣吠日”和十个“鸣吠对日”之外。

P.2534 的内容反映了六朝到唐代初期的民间丧葬择吉的一些风俗特征。接下来，本章将结合唐代出土墓志的信息，来看一看实际生活场景下唐代的葬事择吉又有哪些表现。

三、从唐代墓志看唐代葬日选择

本节主要讨论实际生活中唐代的葬日选择问题。即使是同一个时代生活的人们，由于身份地位的不同、所处地域的不同，所采用的丧葬仪式会有千差万别。比较特殊且具有代表性的应该是皇室葬礼。皇帝的葬礼被认为是国之大事，一举一动都必须引经据典，符合相应的立法规范，最能代表一个时代的主流思想风气。所以，在讨论普通人的丧葬择日原则之前，本文先对唐代皇帝的葬期、葬日选择做一个统计和比较。^①

表 1、唐代皇帝葬事时间表

皇帝	忌日	葬日（五行属性）	葬期（月）
唐高祖	贞观九年（635）五月庚子	同年十月庚寅（木）	5
唐太宗	贞观二十三年（649）五月己巳	同年八月庚寅（木）	3
唐高宗	弘道元年（683）十二月丁巳 ^②	文明元年（684）八月庚寅（木）	8

^① 关于唐代皇帝的丧葬制度与礼仪的研究，参照吴丽娱著《终极之礼——中古丧葬制度研究》（中华书局、2012 年）第二章《家国之制——皇帝（后、太子附）丧葬礼的举办》，136～193 页。

^② 关于高宗的去世日期，《旧唐书》的记述存在前后不一致之处。《旧唐书·本纪第五高宗下》记载，“十二月己酉，诏改永淳二年为弘道元年。……是夕帝崩于真观殿。”而之后的《本纪第六·则天皇后》中记：“弘道元年十二月丁巳大帝崩。”《新唐书》的记述与此相同。《新唐书高宗本纪》载：“十二月丁巳，改元，大赦。是夕皇帝崩于贞观殿。”本文遵从此说。

则天武后	神龙元年（705）十一月壬寅	神龙二年（706）五月庚申（木）	6
唐中宗	景龙四年（710）六月壬午	同年十一月己酉（土）	5
唐睿宗	开元四年（716）夏六月甲子 ^①	同年冬十月庚午（土）	4
唐玄宗	宝应元年（762）建巳月（四月）甲寅	宝应二年三月辛酉（木）	12
唐肃宗	宝应元年（762）建巳月（四月）丁卯	宝应二年三月庚午（土）	12
唐代宗	大历十四年（779）五月辛酉	同年十月己酉（土）	5
唐德宗	贞元二十一年（805）正月癸巳	同年十月己酉（土）	10
唐顺宗	元和元年（806）正月甲申	同年七月壬寅（金）	7
唐宪宗	元和十五年（820）正月庚子	同年五月庚申（木）	5
唐穆宗	长庆四年（824）正月壬申	同年十一月庚申（木）	11
唐敬宗	宝历二年（827）十二月辛丑	大和元年（827）七月癸酉（金）	7
唐文宗	开成五年（840）正月辛巳	同年八月壬戌 ^② （水）	7
唐武宗	会昌六年（846）三月甲子	同年八月壬申（金）	5
唐宣宗	大中十三年（859）八月癸巳	咸通元年（860）二月丙申（火）	6
唐懿宗	咸通十四年（873）七月辛巳 ^③	乾符元年（874）二月甲午（金）	7
唐僖宗	文德元年（888）三月癸卯	同年十月辛卯（木）	7
唐昭宗	天祐元年（904）八月壬寅 ^④	天佑二年（905）二月己酉（土）	6

根据上表所示，唐代皇帝的葬礼可以概括出如下几点特征。

首先，葬日的选择问题上，可以看出不属于后世提出的“鸣吠日”和“鸣吠对日”所指定的二十四个干支吉日的，只有唐文宗的葬日。文宗的葬日在两唐书中的记述存在差异。

《新唐书》中记载，由于原定的八月甲寅日（五行属水，属于后来的“鸣吠对日”）下雨，所以延期至壬戌日举行。这是一个特殊情况，且符合“雨不克葬”的原则。而《旧唐书》

① 关于睿宗的去世日期，两唐书的本纪都记述为“甲子”，但《资治通鉴》卷二百一十一玄宗开元四年（6718页）中记述有所不同，“六月，癸亥，上皇崩于百福殿。”吴丽娱基于胡三省

的注推定认为，睿宗的忌日应为“癸亥”。详见前注吴丽娱著书189页。本文暂从两唐书的本纪内容，记为“甲子”。

② 关于文宗的去世日期，两唐书之间存在差异。《新唐书·武宗本纪》载：“八月甲寅，雨，壬戌，葬元圣昭献孝皇帝（文宗）于章陵。”而《旧唐书·本纪第十七文宗下》记载：“其年八月十七日，葬于章陵。”查唐历可知，开成五年八月十七日为庚申日。

③ 关于懿宗的去世日期，《旧唐书·本纪第十九上懿宗》和《新唐书》卷九懿宗本纪、《资治通鉴》卷二百五十二（8167页）均记为：“七月辛巳”。辛巳应为当月十九日，但《旧唐书·本纪第十九下僖宗》则记载懿宗崩于七月十八日（庚辰日）。本文记为“七月辛巳”。

④ 关于昭宗遇刺身亡的时间，《旧唐书》的记载时间有矛盾之处。《旧唐书·本纪第二十下哀帝》载：“天祐元年八月十二日（癸卯），昭宗遇弑”。而《本纪第二十上·昭宗》中则将昭宗的遇刺时间记为“壬寅夜”。《新唐书》卷十《昭宗本纪》载：“壬寅……是夕，皇帝崩。”

中记载文宗下葬是在八月的庚申日，庚申日五行属木，且是“鸣吠日”之一，则不存在任何问题。另外，除了后期的懿宗和僖宗下葬的日子是后来的“鸣吠对日”（甲午、辛卯）以外，所有皇帝的葬日都是后世的“鸣吠日”。

其次，葬日的五行属性与五姓的关系。唐王朝国姓李，属于五姓当中的徵姓，五行属火，也就是说，在选择葬日时应会首选“木”、“土”这样相生关系的五行吉日。观察上表可以看出，唐代前期的皇帝葬日基本上遵从了这个原则，选择的都是属性为木或土的干支日。但从顺宗开始，五行为“金”、“水”这样相克关系的干支日开始出现。表中顺宗、敬宗、武宗、懿宗的葬日皆为“金”，与五姓择日的基本原则不符。我们是否可以推论：到了唐代的中后期，吕才在《阴阳书》中批评五姓说的影响终于显示出来，《叙葬书》中反对民间卜葬提倡恢复儒家礼法的理念终于被广泛接受，皇室葬礼终于不再以五姓择吉为原则了。

最后，关于葬期的问题。葬期最长的是玄宗和肃宗的葬期，长达十二个月。考虑到玄宗去世后仅过了十四天肃宗也驾崩的特殊情况，朝廷需要同时准备两位皇帝的葬礼，葬期有所延长，葬礼长达一年的情况还是可以理解的。除此之外，二十位唐代皇帝中有十五位的葬期在3~7个月之间，基本上符合“王者七日而殡、七月而葬”的理念。

以上是对唐代皇帝的葬日和葬期进行的一个基础调查。皇帝的葬礼是国之大事，具有一定的政治意义。而实际生活当中，唐代的普通人的葬礼又是如何选择日期的，吕才对民间葬书的批评是否产生了明显的影响，笔者将从出土的唐代墓志资料中寻找答案。

现有的类似研究有吴羽的《五音姓利与北朝隋唐的葬埋择吉探微》^①一文。吴氏在文中，对唐代的会昌年间至五代时期的李氏墓志共119例进行了统计，其结果显示，葬日选在金日的共有12例，选在木日的共有33例，选在水日的共有21例，选在火日的共有36例，选在土日的共有17例。根据上述结果，吴羽认为，唐代的葬日择吉中五姓说虽然有一定程度的影响力，但并不十分明显，不宜过大评价。同时，吴氏认为唐代前期和后期应

^① 吴羽《五音姓利与北朝隋唐的葬埋择吉探微》、《中山大学学报》57、2017年第2期。

该没有太大的差，所以并未调查前半期的墓志情况。但是我们从上文列举的皇帝葬日可以看出，元和年间之前和之后的葬日还是有明显的变化的。从唐高祖到德宗皇帝的葬礼日期几乎全都是“土日”或“木日”，但顺宗以后，出现了“金日”、“水日”等属性的葬日。那么，唐代的民间葬日的选择，前期和后期是否真如吴氏所说没有太大的差异呢？本文对从贞观十六年（642）（即吕才主编的《阴阳书》的刊行的第二年）开始，至天宝元年（742）的一百年间的李氏墓志共 95 例进行调查，其结果列表如下：

表 2、贞观十六年至天宝元年李氏墓志的葬日调查

《目录》 编号	《参考资料》 卷·页数	墓主	葬日 干支	葬日五行属性
0584	《汇编》【洛】 ② 73	李仲宾及夫人 刘氏	贞观十七年（643）十月九日 乙卯	水
0612	《汇编》【洛】 ② 98	李护	贞观二十年（646）六月一日（星命五月） 辛酉	木
0622	《汇编》【洛】 ② 108	李桀及夫人杨 氏	贞观二十年（646）十二月二十四日 壬午	木
0657	《汇编》【洛】 ② 141	李良	贞观二十三年（649）七月十八日 辛酉	木
0669	《汇编》【洛】 ② 152	李君绚	贞观二十三年（649）十二月十二日 壬午	木
0690	《汇编》【洛】 ③ 21	李敬	永徽二年（651）六月四日（星命五月） 丙寅	火
0741	《汇编》【洛】 ③ 70	李智	永徽四年（653）五月十日 庚申	木
0767	《汇编》【洛】 ③ 94	李信	永徽五年（654）三月二十七日 癸酉	金
0770	《汇编》【洛】 ③ 97	李君	永徽五年（654）五月十五日 庚申	木
0779	《汇编》【洛】 ③ 106	李果及夫人任 氏	永徽五年（654）十二月十九日 庚申	木
0781	《汇编》【洛】 ③ 108	李强	永徽六年（655）正月十一日 壬午	木
0866	《汇编》【洛】 ③ 191	李信	显庆二年（657）十一月六日 庚寅	木

——	《汇编》【洛】 ④ 22	李三	显庆四年（659）十一月十八日 庚申	木
0939	《汇编》【洛】 ④ 48	李操	显庆五年（660）十一月二十三日 庚申	木
0966	《汇编》【洛】 ④ 97	李护	龙朔元年（661）十一月二十九日 庚申	木
0979	《汇编》【洛】 ④ 113	李诩	龙朔二年（662）八月四日 庚寅	木
——	《汇编》【洛】 ④ 155	李辨	麟德元年（664）正月十三日 辛酉	木
——	《汇编》【北】 66	李文	麟德元年（664）二月十八日 丙申	火
1030	《汇编》【洛】 ④ 182	李远及夫人叶氏	麟德二年（665）正月十八日 辛酉	木
1032	《汇编》【洛】 ④ 184	李智	麟德二年（665）二月十八日 庚寅	木
1093	《汇编》【洛】 ⑤ 40	李弘及夫人阎氏	乾封二年（667）閏十二月五日 庚申	木
1104	《汇编》【洛】 ⑤ 58	李文及夫人宋氏	总章元年（668）六月二十九日（星命七月） 壬午	木
1106	《汇编》【洛】 ⑤ 63	李泰及夫人杨氏	总章元年（669）十一月二日 壬午	木
1117	《汇编》【洛】 ⑤ 80	李氏	总章二年（669）十一月十五日 庚寅	木
——	《汇编》【河北】28	李君及妻万氏	咸亨元年（670）十月二十八日 丁酉	火
——	《汇编》【河南】26	李遇	咸亨三年（672）正月十六日 己酉	土
——	《汇编》【洛】 ⑤ 129	李祖	咸亨三年（672）五月十九日 己酉	土
1164	《汇编》【洛】 ⑤ 142	李子如及夫人韩氏	咸亨三年（672）十二月三日（星命十一月） 庚申	木
1166	《汇编》【洛】 ⑤ 146	李志	咸亨四年（673）正月二十二日 己酉	土
1237	《汇编》【洛】 ⑥ 37	李弘裕	调露元年（679）七月十九日 丁酉	火

1249	《汇编》【洛】 ⑥ 54	李师	调露二年（680）六月十七日 庚申	木
1253	《汇编》【洛】 ⑥ 59	李慎	永隆二年（681）二月二十日 辛酉	木
1263	《汇编》【洛】 ⑥ 72	李辨	永淳元年（682）五月十七日 己酉	土
——	《汇编》【北】 84	李才仁	永淳元年（682）七月十八日 己酉	土
1265	《汇编》【洛】 ⑥ 74	李元轨	永淳元年（682）七月二十九日（星命八月） 庚申	木
——	《汇编》【河北】 38	李海及妻杜氏	永淳元年（682）十月二十五日 甲申	水
——	《汇编》【北】 86	李相	永淳元年（682）十一月二十日 己酉	土
1290	《汇编》【洛】 ⑥ 106	李璇	光宅元年（684）十月十九日 丁酉	火
1341	《汇编》【洛】 ⑥ 153	李善智及夫人 刘氏	垂拱四年（688）正月二十三日 壬午	木
1355	《汇编》【洛】 ⑥ 167	李瑜及夫人成 氏	垂拱四年（688）十一月六日 辛酉	木
1356	《汇编》【洛】 ⑥ 168	李道瓘	垂拱四年（688）十一月十七日 壬申	金
1359	《汇编》【洛】 ⑥ 170	李夫人（弘农 县君）	永昌元年（689）正月二十八日 壬午	木
1364	《汇编》【洛】 ⑥ 176	李冲	永昌元年（689）五月十日（星命四月） 辛酉	木
1412	《汇编》【洛】 ⑥ 222	李文疑	天授三年（692）三月四日（星命二月） 庚午	土
1450	《洛阳新获》 33	李准	长寿三年（694）五月十三日 丙申	火
1468	《汇编》【洛】 ⑦ 54	李难	证圣元年（695）五月二十六日（星命六月） 壬申	金
1472	《汇编》【洛】 ⑦ 58	李· <input type="checkbox"/> 及夫人郑 氏	证圣元年（695）八月九日 甲申	水
——	《汇编》【洛】 ⑦ 74	李起宗及夫人 孟氏	万岁登封元年（696）七月二十一日 辛酉	木

——	《汇编》【河北】50	李顶及夫人吕氏	长安二年（702）正月十四日 壬午	木
1630	《汇编》【洛】 ⑦ 205	李义琳及夫人魏氏	长安二年（702）五月六日 壬寅	金
1669	《汇编》【洛】 ⑧ 29	李玄福	长安三年（703）十二月十日 丁卯	火
1689	《汇编》【洛】 ⑧ 49	李弘礼及夫人左氏	神龙元年（705）正月二十八日 乙酉	土
1710	《汇编》【洛】 ⑧ 68	李憇	神龙二年（706）正月二十一日 丙申	火
1724	《汇编》【洛】 ⑧ 82	李延祐	神龙二年（706）十一月二日 壬寅	金
1727	《汇编》【洛】 ⑧ 84	李通	神龙二年（706）十一月二十日 庚申	木
1734	《汇编》【洛】 ⑧ 91	李清禅	神龙三年（707）四月六日 癸酉	金
1748	《汇编》【洛】 ⑧ 104	李夫人（郑道妻）	景龙元年（707）十二月二十六日 庚寅	木
1788	《汇编》【洛】 ⑧ 140	李氏（陈守素妻）	景龙四年（710）五月十日 庚申	木
1790	《汇编》【洛】 ⑧ 142	李柔	景龙四年（710）六月四日 甲申	木
1793	《汇编》【洛】 ⑧ 146	李智	景云元年（710）十一月二日（星命十月） 己酉	土
1840	《洛阳新获》 55	李正本	开元二年（714）十一月六日 庚寅	木
1901	《汇编》【洛】 ⑨ 33	李强友	开元七年（719）五月二十一日 己酉	土
1915	《汇编》【洛】 ⑨ 46	李元确及夫人元氏	开元八年（720）五月八日 庚申	木
1916	《汇编》【洛】 ⑨ 47	李明远	开元八年（720）八月十六日 丙申	火
1940	《汇编》【洛】 ⑨ 69	李秀	开元九年（721）十月二十九日 癸卯	金
1944	《汇编》【洛】 ⑨ 75	李景祥	开元九年（721）十二月十七日 庚申	木

1946	《汇编》【洛】 ⑨ 76	李文奖	开元九年（721）十二月二十三日 丙申	火
1947	《汇编》【洛】 ⑨ 77	李敬瑜	开元九年（721）十二月二十九日 壬寅	土
1951	《汇编》【洛】 ⑨ 81	李瑱	开元十年（722）三月十三日 甲寅	水
1959	《汇编》【洛】 ⑨ 89	李尚贞	开元十年（722）十二月九日 丙午	水
1968	《汇编》【洛】 ⑨ 97	李敬瑜及夫人 魏氏	开元十一年（723）二月十三日 己酉	土
1971	《汇编》【洛】 ⑨ 102	李普明	开元十一年（723）四月二十六日 庚申	木
1983	《汇编》【洛】 ⑨ 114	李琦	开元十二年（724）正月二十一日 壬午	木
1991	《汇编》【洛】 ⑨ 124	李怀让	开元十二年（724）八月二十七日 甲寅	水
1992	《汇编》【洛】 ⑨ 125	李寂	开元十二年（724）十月二十三日 己酉	土
1997	《汇编》【河 南】57	李诞	开元十二年（724）十一月二十八日 甲申	水
1999	《汇编》【洛】 ⑨ 130	李敬	开元十二年（724）十二月十一日 丙寅	火
2022	《汇编》【洛】 ⑨ 151	李信	开元十四年（726）六月二十四日 庚午	土
2024	《汇编》【洛】 ⑨ 153	李昕及夫人郑 氏	开元十四年（726）十一月八日 壬午	木
2044	《汇编》【洛】 ⑨ 172	李和及夫人刘 氏	开元十五年（727）六月十三日 甲寅	水
2082	《汇编》【洛】 ⑩ 2	李谦	开元十八年（730）四月十六日 庚午	土
2084	《汇编》【洛】 ⑩ 4	李畅	开元十八年（730）七月九日 辛酉	木
——	《汇编》【洛】 ⑩ 15	李倕倕	开元十八年（730）十二月二十九日 己酉	土
2100	《汇编》【洛】 ⑩ 19	李景阳	开元十九年（731）二月十七日 丙申	火

2112	《汇编》【洛】 ⑩ 31	李侯	开元十九年（731）十一月十五日 庚申	木
——	《汇编》【河南】61	李其及夫人皇甫氏	开元二十年（732）五月二十日 壬戌	水
2144	《汇编》【洛】 ⑩ 63	李宝藏	开元二十一年（733）四月十三日 己酉	土
2161	《汇编》【洛】 ⑩ 82	李贞	开元二十一年（733）十一月二十七日（星命十二月） 庚寅	木
2217	《汇编》【洛】 ⑩ 133	李口	开元二十五年（737）二月二十八日 壬申	金
2227	《汇编》【洛】 ⑩ 143	李知	开元二十六年（738）正月二十七日 丙申	火
2229	《汇编》【洛】 ⑩ 146	李霞	开元二十六年（738）二月二十二日 庚申	木
——	《汇编》【洛】 ⑩ 152	李敬固及夫人朱氏	开元二十七年（739）正月四日 丁酉	火
2260	《汇编》【洛】 ⑩ 177	李泉	开元二十七年（739）十二月二十七日 乙酉	土
2308	《汇编》【洛】 ⑪ 14	李宾	天宝元年（742）八月二十四日 丙申	火

备考：参考资料说明

《洛阳出土墓志目录》（朝华出版社、1999年）简称为《目录》。目录中没有收录的墓志记为“——”。
《隋唐五代墓志汇编》（天津古籍出版社、1991~1992年）简称为《汇编》。其中，【洛】为“洛阳卷”，【河北】为“河北卷”，【河南】为“河南卷”，【北】为“北京卷”。○中记入数字为卷数，后为页数。

《洛阳新获墓志》（文物出版社、1996年）在表中简称为“洛阳新获”。

根据表中所示，95例李氏墓志当中，选择水日为葬日的共有9件，选择金日的共有9件，选择火日的共15件，选择土日的有18件，选择木日的有44件。根据吴氏论文中对会昌年间至五代时期的葬日数据，可以计算各个五行属性的比率为，木日约有28%，土日约有14%，火日约有30%，水日约有18%，金日约有10%。而本文的表二的比率统计如下：

葬日当中，木日占46%，土日占19%，火日占16%，水日占9%，金日占9%。

将两个数据进行对比，还是可以看出明显的差异。特别是木日的比率，唐代前期的比率接近半数，而后期下降到不足 30%，差距一目了然。

再观察表二当中各个时期与葬日的关系，可以发现：木日最集中的时期是贞观至天授年间，而武周时期，各个五行属性的葬日比率很接近，木日并没有明显的优势。至神龙至天宝年间，木日的比率有大幅度地增加，其他属性的葬日也散见其中。比起贞观至天授时期近 7 成的葬日都是木日的数据，这一时期的葬日当中木日的比率仅有约半数，下降了 2 成之多。这种差异的原因何在？从国家的政局变化和社会的安定程度来考虑，五姓择吉在唐初的影响例最大，到了武周时期受频繁出现的政局变换、朝廷连年征战等情况影响，五姓说的影响锐减，而到了政治较为安定的神龙年间至开元盛世时期，五姓说的影响又有所恢复。除了时代的影响，还有的就是人们在思想观念上的转变。这可以分为两点来讨论。

第一点，吕才编修《阴阳书》，所撰写的序文三篇当中对五姓择吉说进行了驳斥，代表了唐政府对民间占卜的态度。但是由于当时民间流行此风正盛，所以吕才的言论要被民间所接受需要一定的时间。所以在唐代初期，五姓择吉在丧葬风俗中的影响仍然很强。而上流的士大夫阶层对吕才看问题的角度、他的儒学价值观很容易接受，所以批评、摒弃五姓择吉术是一场从上至下、从朝廷至民间的过程。

第二点，从社会变革的角度来看，唐代是中古社会贵族政治的崩坏期，也是科举制度的草创期。五姓法的根本立足点是人的姓氏对其的影响。唐政府一共有过三次编修氏族谱系的举动，第一次是贞观十二年（638）的《氏族志》，第二次是显庆四年（659）的《姓氏录》，最后一次是先天二年（713）年的《氏族系录》。从这三次大规模编修姓氏谱系的举动就可以看出唐初七十年间贵族世家的兴衰、官场政局的变化是多么的跌宕起伏。姜士彬著《中世中国的寡头政治》（David G. Johnson *The Medieval Chinese Oligarchy*）中写道：“由于对身份地位的判定逐步简化，政府对编纂谱系排列氏族身份的做法已经不太在意。八世纪以后，至少在政府看来，家庭出身在一个人的身份地位中已经无足轻重。……所以，

政府对于大规模编修氏族谱这种行为已经失去了兴趣。”^①这样的社会风气对民俗方面会有怎样的影响，我们在第二章中已有过相关讨论。家庭对个人命运的影响减小，以家为单位的占卜方法热度下降，取而代之的是与个人前程紧密相连的具有“个性”的占卜术开始流行。而与“宅经”有所不同的是，卜葬的目的是为了得到祖先的庇佑，“姓”的意义在这里要比卜宅的意义更加重要。所以五姓卜葬较五姓卜宅术的影响时间更长一些，一直持续到了宋代。

本章小结

本章结合吕才《叙葬书》的内容，考察了唐代的丧葬习俗。唐代的丧葬风俗具有多样性和明显的时代特征。除了吕才所批判的五姓卜葬、葬期择吉、迷信辰日不哭，同属不能临葬等民俗以外，吴玉贵著《中国风俗通史·隋唐五代卷》还介绍，焚烧纸钱、七七斋和撰写碑志等也是这一时期的丧葬礼的特殊之处。^②焚烧纸钱和七七斋显然是来自佛教对丧葬习俗的影响，其做法在现代丧葬风俗中仍有保留。而唐代的碑志盛行一时，大量的出土碑文保存至今，成了研究当时丧葬习俗的第一手资料。本章还着重考察了唐代葬日择吉的习惯，经过调查可知，影响葬日择吉的因素主要有三个，即时代环境因素、政治局势因素和思想风潮因素。在这三大因素的影响下，在民间流行长达数百年的五姓择吉占术终于在宋代之后销声匿迹了。

^① David G. Johnson 著 *The Medieval Chinese Oligarchy* (Boulder Colorado: Westview Press, 1977) 55~56 页。

^② 吴玉贵著：《中国风俗通史·隋唐五代卷》，上海文艺出版社，2001 年，第 452~461 页。

附表 3、P.2534《阴阳书·葬事》灭门大祸日立成法第十三

十二月建丁丑	十一月建丙子	十月建乙亥	九月建甲戌	八月建癸酉	七月建壬申	六月建辛未	五月建庚午	四月建己巳	三月建戊辰	二月建丁卯	正月建丙寅	甲己之歲
建己丑	建戊子	建丁亥	建丙戌	建乙酉	建甲申	建癸未	建壬午	建辛巳	建庚辰	建己卯	建戊寅	乙庚之歲
建辛丑	建庚子	建己亥	建戊戌	建丁酉	建丙申	建乙未	建甲午	建癸巳	建壬辰	建辛卯	建庚寅	丙辛之歲
建癸丑	建壬子	建辛亥	建庚戌	建己酉	建戊申	建丁未	建丙午	建乙巳	建甲辰	建癸卯	建壬寅	丁壬之歲
建乙丑	建甲子	建癸亥	建壬戌	建辛酉	建庚申	建己未	建戊午	建丁巳	建丙辰	建乙卯	建甲寅	戊癸之歲

建壬辰之月	建庚辰之月	建戊辰之月	建丙辰之月	建甲辰之月	三月	建癸卯之月	建辛卯之月	建己卯之月	建丁卯之月	建乙卯之月	二月	建壬寅之月	建庚寅之月	建戊寅之月	建丙寅之月	建甲寅之月	正月
乙未日	癸未日	辛未日	己未日	丁未日	滅門日	壬子日	庚子日	戊子日	丙子日	甲子日	滅門日	乙巳日	癸巳日	辛巳日	己巳日	丁巳日	滅門日
辛丑日	己丑日	丁丑日	乙丑日	癸丑日	大禍日	丙午日	甲午日	壬午日	庚午日	戊午日	大禍日	辛亥日	己亥日	丁亥日	乙亥日	癸亥日	大禍日

建 癸未 之月	建 辛未 之月	建 己未 之月	建 丁未 之月	建 乙未 之月	六 月	建 壬午 之月	建 庚午 之月	建 戊午 之月	建 丙午 之月	建 甲午 之月	五 月	建 癸巳 之月	建 辛巳 之月	建 己巳 之月	建 丁巳 之月	建 乙巳 之月	四 月
壬 辰 日	庚 辰 日	戊 辰 日	丙 辰 日	甲 辰 日	滅 門 日	乙 酉 日	癸 酉 日	辛 酉 日	己 酉 日	丁 酉 日	滅 門 日	壬 寅 日	庚 寅 日	戊 寅 日	丙 寅 日	甲 寅 日	滅 門 日
丙 戌 日	甲 戌 日	壬 戌 日	庚 戌 日	戊 戌 日	大 禍 日	辛 卯 日	己 卯 日	丁 卯 日	乙 卯 日	癸 卯 日	大 禍 日	丙 申 日	甲 申 日	壬 申 日	庚 申 日	戊 申 日	大 禍 日

建 壬戌 之月	建 庚戌 之月	建 戊戌 之月	建 丙戌 之月	建 甲戌 之月	九 月	建 癸酉 之月	建 辛酉 之月	建 己酉 之月	建 丁酉 之月	建 乙酉 之月	八 月	建 壬申 之月	建 庚申 之月	建 戊申 之月	建 丙申 之月	建 甲申 之月	七 月
乙 丑 日	癸 丑 日	辛 丑 日	己 丑 日	丁 丑 日	滅 門 日	壬 午 日	庚 午 日	戊 午 日	丙 午 日	甲 午 日	滅 門 日	乙 亥 日	癸 亥 日	辛 亥 日	己 亥 日	丁 亥 日	滅 門 日
辛 未 日	己 未 日	丁 未 日	乙 未 日	癸 未 日	大 禍 日	丙 子 日	甲 子 日	壬 子 日	庚 子 日	戊 子 日	大 禍 日	辛 巳 日	己 巳 日	丁 巳 日	乙 巳 日	癸 巳 日	大 禍 日

建 癸丑 之月	建 辛丑 之月	建 己丑 之月	建 丁丑 之月	建 乙丑 之月	十 二 月	建 壬子 之月	建 庚子 之月	建 戊子 之月	建 丙子 之月	建 甲子 之月	十 一 月	建 癸亥 之月	建 辛亥 之月	建 己亥 之月	建 丁亥 之月	建 乙亥 之月	十 月
壬 戌 日	庚 戌 日	戊 戌 日	丙 戌 日	甲 戌 日	滅 門 日	乙 卯 日	癸 卯 日	辛 卯 日	己 卯 日	丁 卯 日	滅 門 日	壬 申 日	庚 申 日	戊 申 日	丙 申 日	甲 申 日	滅 門 日
丙 辰 日	甲 辰 日	壬 辰 日	庚 辰 日	戊 辰 日	大 禍 日	辛 酉 日	己 酉 日	丁 酉 日	乙 酉 日	癸 酉 日	大 禍 日	丙 寅 日	甲 寅 日	壬 寅 日	庚 寅 日	戊 寅 日	大 禍 日

第五章 京都大学藏《大唐阴阳书》补正与葬事择日研究

日本保存的《大唐阴阳书》经过多位学者的考证，可以确认是唐代初期由吕才主编的《阴阳书》的日本中世传本。^①《大唐阴阳书》现在仅存三十二和三十三两卷，内容为正月至十二月的历注部分，主要有六个抄本。^②其中京都大学藏《大唐阴阳书》卷三十三，^③被认为是各版本当中最古老的写本。^④该写本的上方有朱笔标明的“大祸”、“灭门”字样。“大祸”、“灭门”是两种中古期的葬事凶日，敦煌文书 P.2534《阴阳书·葬事》中有相关的记载和立成法。关于“大祸”、“灭门”的立成和意义，作为中古期历日研究、葬日选择研究的一个重要课题，已经受到了研究者们的关注。西泽宥总曾明确指出，《大唐

^①《大唐阴阳书》的相关研究主要有：中村璋八《〈大唐陰陽書〉考》，《日本陰陽道書の研究》（增补版），汲古书院，2000年，573～591页；山下克明《〈大唐陰陽書〉の考察—日本の伝本を中心として—》，《平安時代陰陽道史研究》，思文阁出版，2015年，338～360页；孙猛《日本国见在书目录详考》中卷，上海古籍出版社，2015年，1549～1555页。关于现存的《大唐阴阳书》三十二、三十三卷与《大衍历注》二卷之间的关系，也有研究认为两者要么在传抄的过程中发生了混淆，要么即为同一种书目。相关研究参见広瀬秀雄《曆》，日本史小百科5，近藤出版社，1978年，76～77页；大谷光男《日本古代の具注曆と大唐陰陽書》，《二松学舍大学東洋学研究所集刊》22，1991年，1～18页；细井浩志著《日本史を学ぶための「古代の曆」入門》，吉川弘文館，2014年，123～124页；梁辰雪《日本藏〈大唐阴阳书〉钞本初探》，《敦煌写本研究年报》12号，2018年，115～129页。

笔者认为，由于资料散佚，目前尚无法断定现存的《大唐阴阳书》诸本即《大衍历注》二卷。（京都大学藏本因在首页标有“大衍历注”字样，可以认为该本的底本原被用作大衍历注。）至少就《日本国见在书目录》中记载的文献信息来看，当时日本所存的《大唐阴阳书》五十一卷本，应为唐初吕才主编的官修《阴阳书》。而书籍在流传、传抄过程中，发生修改、误抄等现象都是很有可能的。这个变化在传入日本之前就已经发生了，还是在传入日本之后发生的，目前还无法断定，期待更多的资料来证明。

^②这六个抄本分别是(1)京都大学人文科学研究所藏本，(2)天理图书馆吉田文库藏本，(3)东京大学史料编纂所藏岛津家本，(4)国立天文台藏本，(5)静嘉堂文库藏本，(6)国立公文书馆（原内阁文库）藏本。另外，茨城县的五反田六地藏寺所藏的题为《长历》的写本和东北大学图书馆藏题为《历注》的写本，也被认为是《大唐阴阳书》的残卷内容。大唐阴阳书的版本研究，请参考注1山下克明的论文。关于诸写本之间的关系，请参考本文第六章第一节内容。

^③该写本的电子版已经公开，参考网址如下：

<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/db-machine/toho/html/C0070001.html?big?1>

全国漢籍データベース、2020年8月。

^④关于京都大学藏《大唐阴阳书》的相关研究，参见武田时昌《大唐阴阳书 下卷（卷第三十三）》，《漢字と情報》13，京都大学人文科学研究所附属漢字情報研究センター，2006年。

阴阳书》的“大祸”、“灭门”标注有误，但未进行具体地分析。^①吴羽则在《唐宋葬事择吉避忌的若干变化》一文中，根据写本的内题信息，将该写本作为探讨唐代大衍历行用期的大祸、灭门理论的例证之一，但在论述时未考虑到唐代的大衍历行用期与日本的大衍历行用期存在时间差问题。^②介于《大唐阴阳书》一书中尚有许多未解之谜，又是吕才《阴阳书》仅存的部分写本，本文接下来的两章就以《大唐阴阳书》为中心，探讨其体现的时日择吉文化和神煞信仰问题。本章的第一节中，先讨论吕才《阴阳书》与《大唐阴阳书》之间的关系；在第二节和第三节中，将以京都大学藏《大唐阴阳书》卷三十三为主要讨论对象，借鉴诸先行研究已取得的成果，对该写本缺失的部分进行一些补正，并围绕着“大祸”、“灭门”的标注问题，进一步讨论中古时期的葬日选择的变化方向。

一、吕才与《大唐阴阳书》

正如第一章中详细分析过的那样，唐代初期的学者吕才奉太宗之命编修了《阴阳书》五十三卷，历时十二年，于贞观十五年刊行，并自序三篇《叙宅经》、《叙禄命》、《叙葬书》。^③《阴阳书》本为民间常见的占卜书，主要用于日常生活中的占宅、禄命、卜葬等部分，因流派众多、内容良莠不齐，单葬书一项就有“百二十家”，且互相矛盾，于是“太宗以阴阳书近代以来渐致讹伪，穿凿既甚，拘忌亦多，遂命才与学者十余人共加刊正，削其浅俗，存其可用者”。由于吕才主编的官修《阴阳书》有着这样的创作背景，这部《阴阳书》从诞生之初便有了与众不同的气质，可以说是反映了唐代初期术数思想特征的重要书籍。《旧唐书》载，吕才在书中多以典故来质证占术理论，虽然受到了民间术士的抵制批判，“然颇合经义”，备受赞誉。从这些说法也可以看出，吕才《阴阳书》代表了当时上层士大夫的主张，是太宗朝重视儒家思想的一个表现。

^① 西泽宥总《敦煌曆学總論：敦煌具注曆日集成》中卷，私人出版，2005年，576页。

^② 吴羽《唐宋葬事择吉避忌的若干变化》，《中国史研究》，中国社会科学院历史研究所，2016年第2期，95~110页。

^③ 《新唐书》三篇序文的篇名为《卜宅篇》、《禄命篇》和《葬篇》。两唐书收录的三篇序文内容基本一致，个别语句文字有所出入。见《新唐书》卷一百零七。

吕才《阴阳书》除了三篇序文外，《玉函山房辑佚书》还收录了《五行嫁娶之法》^①等数条内容，其余的部分已经散佚。如此一来，日本现存的《大唐阴阳书》的价值就非常可观。《大唐阴阳书》的文献记录，最早见于《日本国见在书目录》五行家的记载：“大唐阴阳书五十一卷，新撰阴阳书五十卷，吕才撰”。江戸后期的汉学家村尾元融在《续日本纪考证》卷七中写道：“依唐志吕才《阴阳书》五十三卷，与王璨《新撰阴阳书》自别，《见在书目录》以二书为吕才所撰，又差其卷数，恐误。”《旧唐书》经籍志五行类载：“《阴阳书》五十卷，吕才撰；《新撰阴阳书》三十卷，王璨撰。”与此矛盾的是，《吕才传》里仍记载为“勒成五十三卷”，《旧唐书》在《阴阳书》卷数上存在前后不一致的问题。而《新唐书·艺文志》则载：“王璨《新撰阴阳书》三十卷，吕才《阴阳书》五十三卷。”可见，《日本国见在书目录》中记载的《新撰阴阳书》五十卷，并非是王璨的三十卷本，应是吕才的《阴阳书》。至于两唐书中五十一卷和五十三卷的差别，疑是由于流传的版本不同，所以有卷数稍有差异。王璨的生平和著作不详，罗振玉在《鸣沙石室佚书提要》道：“王璨不知何人，而新志远列于吕才书之前。殆为唐以前人。”^②这样看来，王璨撰写的三十卷本的《新撰阴阳书》或为民间流传的“诸阴阳书”之一。吕才《阴阳书》因为是官修书籍，故传入日本时在书名前加上了“大唐”二字。或又为了与唐代之前的民间阴阳书所区别，于是加上了“新撰”二字，以至于传入日本时吕才《阴阳书》被题写了两个书名。以上的推论由于史料的散佚，难以进行详细的考证。不过可以确定的是，《见在书目录》中记载的五十一卷版《大唐阴阳书》和五十卷版《新撰阴阳书》都应吕才《阴阳书》。

二、写本的内题和一些脱漏

京都大学藏《大唐阴阳书》卷三十三的内容是七月至十二月的历注。写本第一页题有

大唐陰陽書卅三 下卷 開元大衍 曆注

^① 《玉函山房辑佚书》中收录的《五行嫁娶之法》，出自孔颖达的《春秋左传正义》卷四十五：“正义曰：‘阴阳之书，有五行妃合之说：甲乙，木也。丙丁，火也。戊己，土也。庚辛，金也。壬癸，水也。……以己为甲妃也。’”

^② 见《鸣沙石室佚书》、《罗雪堂先生全集》三编、册五、文华出版公司印行。

的字样。可见本书确实曾经作为大衍历的历注被使用过，但具体的使用时期和范围等问题还留有疑问。这与《大唐阴阳书》究竟何时传入日本的问题息息相关。关于大衍历注，历学史方面已有相关研究，在此就不一一赘述了。以下，本节将围绕该写本的内题，对相关研究的成果进行梳理和讨论。

从上面的内题，可以推想出两种可能。第一种情况是，在唐代的大衍历实施期间，该写本曾作为历注书被使用，后保持原样传入了日本。第二种情况则是，该书传入日本之后，在日本的大衍历实施期间中，曾作为历注书被使用。此外，大谷光男在《麟德具注历（正仓院）与宣明具注历（敦煌）》^①中还有别的看法：“根据《旧唐书》吕才传的记载，吕才在麟德二年（665）去世，所以可以说这本书原本应是麟德历（麟德二年～开元十六年）的历注书。”^②但是正如前文所言，吕才《阴阳书》于贞观十五年（641）年刊行，当时实行的历法应为戊寅历。^③李淳风的麟德历从麟德二年（665）开始使用，至开元十六年（729）为止，目前中国尚未发现麟德历行用期的历注，而已发现的日本在麟德历行用期的三件具注历都跟之后的宣明历行用期的历注有很大不同，与《大唐阴阳书》中的历注写法有明显差距。^④开元十七年（730）大衍历颁布，实施期间至上元二年（761）为止。山下克明则在正仓院文书中发现了，天平十八年（746）时有四十张打纸被支领，用作“市原宫阴阳书料”的记录。由此，山下认为《阴阳书》应在天平十八年以前，就从唐传到了日本。天平十八年正是在唐代实施大衍历的期间范围内，如果该说法成立，那么符合设想的第一种情况，甚至可以将《大唐阴阳书》传入日本的时间缩小至开元十六年（729）至天平十八年（746）之间。^⑤不过，单凭一条供给书料的记录，很难断定天平十八年的《阴阳书》到

^① 《二松学舍大学東洋学研究所集刊》31，2001年，1～18页。

^② 见前注大谷论文第1页。

^③ 大谷光男在《貞享曆法の具注曆（陰陽書）について》一文中也意识到了戊寅历的问题，对这个论断做了新的解释说明：“（《大唐陰陽書》）在唐初应是作为戊寅历的历注被采用，之后麟德历的历注应该也是同样情况。”见《東洋研究》155，大东文化大学东洋研究所，2005年，第40页。

^④ 三份具注历分别是日本正仓院藏《天平十八年具注曆》、《同二十一年具注曆》、《天平勝宝八歳具注曆》。参见前注大谷论文，40页。

^⑤ 参见山下著书《平安時代陰陽道史研究》，342页。

底是不是这本《大唐阴阳书》。^①

而日本实施大衍历是从天平宝字八年（764）开始的。在天安元年（857）时由平安时代的历学家真野麻吕提议改历，使用五纪历以补大衍历的不足，这样两历并用的局面持续了5年。至贞观四年（862）时改为使用宣明历为止，大衍历在日本一共实施了约98年。

京都大学藏《大唐阴阳书》倒数第四页的奥书中，对本书的转写经过，有详细记载。

此書兩卷，以陰陽頭兼曆博士位〔從〕五位下賀茂保憲朝臣本寫傳也。奧注云，以春家本上下兩卷比較既畢。彼本奧注，嘉祥元年歲次戊辰七月朔戊午五日壬戌，從六位上曆博士大春日朝臣真野麻呂者。然則數家之說符合，累代之本不謬。若合他本有錯者，可知佗〔他〕誤云云。合又件本兩本有，猶為正。兩本比較書了。但件本一曆儒家仁宗〔仁〕統增命五所〔師〕家本也。令一年〔本〕醍醐寺增本，專不可有錯者也。^②

从这段话可以看出，该写本本来有两卷，是以贺茂保宪本为原本抄写的。而贺茂本则是源于春家本，即嘉祥元年（848）七月五日由历博士真野麻吕书写的写本。之后提及的三人仁宗、仁统、增命是宿曜师，五师则是僧职名。也就是说，最后题名的这位“天文生安倍”在贺茂本的基础上，还同时参考了五师家本和醍醐寺本对写本进行了校正。嘉祥元年正是在日本的大衍历的行用期内，春家本《阴阳书》在当时作为大衍历的历注书被使用的可能性很高。元庆元年（877）七月二十二日的太政官符历可见书名如下：

大衍曆經一卷、曆儀十卷、立成十二卷、略儀奏草（章）一卷、曆例一卷、曆注二卷

广濑秀雄认为，“这里的‘历注二卷’就是《大唐阴阳书》的上下二卷。在大衍历时期具注历的制定过程中，这个《历注》到底如何发挥作用的尚不得而知，但可以说宣明

^① 中村璋八在《〈大唐阴阳书〉考》中认为，这条记录只能作为“阴阳书”类的书物此时已经传到了日本的证明，是否就是《大唐阴阳书》则难以断定。

^② 〔〕中为前一字的正字，或根据原文的补全。

历时期的具注历的历注都是基于《大唐阴阳书》制定出来的。”^①从以上资料和论述来看，《大唐阴阳书》曾在日本实施大衍历的期间，作为历注书被用于制作具注历，而后来的宣明历时期的具注历也是基于此书制定的。

上述两种情况都有一定的合理性。关于《大唐阴阳书》传入日本的时间问题，由于史料不足，到目前为止难以进行更加详细的界定。所以将该写本的内容作为例证引用时，要考虑到这两个可能性，需要格外注意。除此之外，京都大学藏《大唐阴阳书》的九月、十月历注部分，明显比其他月份要短，存在脱漏的问题。在进一步考察之前，本文先要对写本进行一次补正。^②经过对比可得知，九月“庚寅木定”和“癸亥水除”之间，缺少了两页（即 32 个干支日），十月的“甲辰火执”和“辛酉木开”之间，缺少了一页（即 16 个干支日）。试补充脱漏的干支日如下：

表 1、九月“庚寅木定”和“癸亥水除”之间的 32 个干支日

16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
丙	乙	甲	癸	壬	辛	庚	己	戊	丁	丙	乙	甲	癸	壬	辛
午	巳	辰	卯	寅	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯
水	火	火	金	金	土	土	木	木	火	火	金	金	水	水	木
成	危	破	执	定	平	满	除	建	闭	开	收	成	危	破	执
32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17
壬	辛	庚	己	戊	丁	丙	乙	甲	癸	壬	辛	庚	己	戊	丁
戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅	丑	子	亥	戌	酉	申	未
水	木	木	火	火	土	土	水	水	木	木	金	金	土	土	水
建	闭	开	收	成	危	破	执	定	平	满	除	建	闭	开	收

表 2、十月“甲辰火执”和“辛酉木开”之间的 16 个干支日

^① 広瀬秀雄《曆》，日本史小百科 5，77 页。梁辰雪在《日本藏〈大唐阴阳书〉钞本初探》中研究认为，现存的《大唐阴阳书》诸本的七十二候及六十四卦的配置，与大衍历相符，与此前的诸历不符，因而判断现存的《大唐阴阳书》三十二、三十三卷即《大衍历注》两卷。

笔者认为，唐《阴阳书》具有官修书性质，在朝廷颁布改历后，修改原书中的七十二候等配置是非常有可能的。当然，这就意味着修改后的三十二、三十三两卷与《大衍历注》的内容趋近一致。但就目前的资料来看，尚不清楚这种修改发生在中国还是日本。也由于两国大衍历行用的时间差问题，所以较难判断两书之间到底有怎样的关联性。

^② 山下克明在论文《〈大唐陰陽書〉の考察—日本の伝本を中心として—》中也提到了该写本的九、十月存在缺漏。参见山下论文 347 页。

16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
庚 申 木 收	己 未 火 成	戊 午 火 危	丁 巳 土 破	丙 辰 土 執	乙 卯 水 定	甲 寅 水 平	癸 丑 木 滿	壬 子 木 除	辛 亥 金 建	庚 戌 金 閉	己 酉 土 開	戊 申 土 收	丁 未 水 成	丙 午 水 危	乙 巳 火 破

除了明显的脱漏页之外，该写本的“大祸”、“灭门”的标注也存在一些问题。写本的干支日栏上部，朱笔标注的“大祸”、“灭门”字样清晰可见。“大祸”、“灭门”的立成法，参见 P.2534《阴阳书·葬事》的《灭门大祸日立成法第十三》（见第四章附表3）。关于“大祸”、“灭门”的意义，P.2534《阴阳书·葬事》中写道：“凡葬值用岁月日，灭门大祸者凶”，“凡葬及殡埋、斩草，日值灭门日者，妨害深重，不可用。若值大祸日者，被劫盗”。可知，“大祸”、“灭门”为葬事凶日。那么，西泽指出的《大唐阴阳书》的“大祸”、“灭门”存在误标这个问题是否存在呢，误标的原因何在呢，试与其他版本的《大唐阴阳书》的标记作对比，分析如下。

由于《大唐阴阳书》的九月和十月存在脱漏，不再适合比较，本文将七月、八月、十一月和十二月的“大祸”、“灭门”日列举如下：

七月

大祸：己巳木收、癸巳水收、乙巳火收、丁巳土收

灭门：乙亥火平、丁亥土平、己亥木平、癸亥水平

八月

大祸：甲子金平、丙子水平、戊子火平、庚子木平、壬子木平

灭门：庚午土收、壬午木收、甲午金收、丙午水收

十一月

大祸：癸酉金收、乙酉水收、丁酉火收、己酉土收、辛酉木收

灭门：丁卯火平、辛卯木平、癸卯金平、乙卯水平

十二月

大祸：戊辰木平、庚辰金平、甲辰火平、丙辰土平

灭门：甲戌火收、丙戌土收、戊戌木收、庚戌金收、壬戌水收

参考第《灭门大祸日立成法第十三》可知，七月的“大祸”、“灭门”各有一个漏记（即辛巳金收、辛亥金平），八月有一个漏记的灭门日（即戊午火收），十一月有一个漏记的灭门日（即己卯土平），十二月则有一个漏记的大祸日（即壬辰水平）。这个漏记并非京都大学藏本独有，比如，东京大学史料编撰所藏神田茂本《大唐阴阳书》中标注的七月、八月、十一月和十二月的“大祸”、“灭门”日，作为比较列举如下：

七月

大祸：己巳木收、辛巳金收、癸巳水收、乙巳火收、丁巳土收

灭门：乙亥火平、丁亥土平、己亥木平、辛亥金平、癸亥水平

八月

大祸：甲子金平、丙子水平、戊子火平、庚子木平、壬子木平

灭门：庚午土收、壬午木收、甲午金收、丙午水收、戊午火收

十一月

大祸：癸酉金收、乙酉水收、丁酉火收、己酉土收、辛酉木收

灭门：己卯土平、癸卯金平、乙卯水平（缺：丁卯火平、辛卯木平）

十二月

大祸：甲戌火收、丙戌土收、戊戌木收、庚戌金收、壬戌水收

灭门：戊辰木平、庚辰金平、壬辰水平、甲辰火平、丙辰土平

而国立国会图书馆藏《大唐阴阳书》卷三十二的正月到六月，每个月都标有五个“大祸”、“灭门”日。如此可见，每个月本应都标注五个“大祸”、“灭门”日，漏记只是抄写者的疏忽。

此外，一目了然的是，《大唐阴阳书》的“大祸”、“灭门”日即为每个月的平收之日。

P. 3647《葬经》载：“择却灭门大祸凶日、正月巳亥、二月子午、三月丑未、四月寅申、五月卯酉、六月辰戌、七月巳亥、八月子午、九月丑未、十月寅申、十一月卯酉、十二月辰戌”，根据邓文宽先生的《各星命月中建除十二客与纪日地支对应关系表》^①可知，这些地支日即为每个月的平收之日。不过，根据 P.2534《阴阳书·葬事》的内容来看，并非是每个平收之日都是葬事凶日，“大祸”、“灭门”日的成立要综合年月日的干支来判断，并不是每个星命月都有五个“大祸”、“灭门”日。这应该也是西泽认为《大唐阴阳书》中的“大祸”、“灭门”标错了的主要理由吧。^②

通过以上考察可知，京都大学藏《大唐阴阳书》确实存在脱漏和漏记的问题。

三、大祸、灭门与魁罡理论

那么，《大唐阴阳书》中所记载的“大祸”、“灭门”标记有什么特征，对比敦煌文书中的记载，又有什么变化？本节将就平收之日是否是传统的葬事凶日、与后来的魁罡理论之间的关系如何等问题展开考察。

如前文所示，《大唐阴阳书》的“大祸”、“灭门”日就是每个月的平收之日，这与后世的天罡、河魁的说法一致。清代《钦定协纪辨方书》卷四引元代曹震圭道：“魁罡者、乃月建四杀之辰，平、收之日也。”魁罡即天罡、河魁，《钦定协纪辨方书》卷四载：“天罡、河魁者，月内凶神也。所值之日百事宜避。”也就是说，这里的魁罡不只是葬事的凶日，而是百事皆避。而《地理新书》卷十载：“推魁罡、六壬式，阳岁月以大吉，阴岁月以小吉，加岁月建，天刚所临为灭门，河魁所临为大祸。即阳岁月前三辰为灭门，后三辰为大祸。阴岁月前三辰为大祸，后三辰为灭门。”也将天罡（刚）、河魁与灭门、大祸对应起来了。这就产生了概念上的分歧。就敦煌文书 P.2534《阴阳书·葬事》中的说法来看，“大祸”、“灭门”只是葬事凶日。而魁罡的避忌更多，是“百事宜避”，避忌的范围扩大了。

^① 邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社，1996年，741页。

^② 参见西泽著书《敦煌曆学総論：敦煌具注曆日集成》，第567页。

建除十二客纪日法“建、除、满、平、定、执、破、危、成、收、开、闭”中的平、收之日是否是传统的葬事凶日呢？从P.2534《阴阳书·葬事》中的记录来看，并不是这样的。P.2534虽然只保留了九月的后半至十二月的部分，其中除了建日以外，其他纪日作为葬事吉日的描述都有出现。也就是说，平收之日在南北朝时期或隋唐初期尚不是葬事的凶日。^①明确规定了葬事应避开平收之日，则要到了北宋初期。杨惟德《荃原总录》卷三《择日吉凶法篇第五》载：“凡葬须合鸣吠，惟避重复、日宿、及建、破、魁、罡、墓绝、干鬼。”《地理新书》卷十一《择日吉凶》中则在鸣吠日^②之一的“庚寅日”中注道：“正月七月为复日、四月为天刚（罡）、十月为河魁、正月为建、七月为破、余月吉。”也指出了葬事要避复日、魁、罡、建、破等日。

葬事避忌的日期增加、魁罡的避忌范围扩大，这种变化是从什么时候开始的呢？吴羽在《唐宋葬事择吉避忌的若干变化》一文中曾推测，将“灭门、大祸”被等同于“魁罡”始于唐代中期的桑道茂。理由主要有二，一是《新刊阴阳宝鉴魁择通书》后集卷三“魁罡”有注云：“与灭门、大祸同日。桑道茂云，灭门大祸即岁月魁罡，百事忌，与黄道併可用。”二是《旧唐书》中有记载桑道茂论述过“时日禁忌”，又见《永乐大典》卷二〇一九七引元代宋鲁珍《阴阳宝鉴魁择通书》载，“《总圣》，桑道茂论起造”。《总圣》即《总圣历》，是民间流行的时日禁忌书。吴氏认为，这些都直接或间接地说明，桑道茂将灭门大祸的概念扩而大之，变成了魁罡日。同时，吴氏对京都大学藏《大唐阴阳书》也进行了考察，认为这里的“大祸”、“灭门”的标注方法虽然与晚唐五代历日中的魁罡一致，但意义上有实质差别，《大唐阴阳书》中的“大祸”、“灭门”应该是后人所加。^③

这个推测很有启发性，但是这些论据都存在不同程度的不确定性。首先，吴氏也注意到了，北宋的杨惟德在《荃原总录》卷五中，将《总圣历》划分到“伪书”范围当中，并

^① 关于P.2534的成立年代，参见本文第四章第二节内容。

^② 鸣吠日是指，庚午·壬申·癸酉·壬午·甲申·乙酉·庚寅·丙申·丁酉·壬寅·丙午·己酉·庚申·辛酉十四个干支日。鸣吠日和鸣吠对日（丙子·庚子·壬子·甲寅·丙寅·乙卯·丁卯·辛卯·癸卯·甲午）合在一起，被认为是葬事吉日。详见《地理新书》卷十一《择日吉凶》。

^③ 参见前注吴羽论文《唐宋葬事择吉避忌的若干变化》，102页。

大加批评。《总圣历》与《新刊阴阳宝鉴尅择通书》都属于民间流行的常用书，不知具体成的书年代和作者，引用出典混杂，多有穿凿附会，内容未必可信。其次，两唐书中对桑道茂的描述只有只言片语，关于生平著述的描写很不详细，无法断定是桑道茂注重的“时日禁忌”到底是不是尅罡理论。至于《大唐阴阳书》中的“大祸”、“灭门”，确实与后世的尅罡有很大不同。尅罡的特点是“百事忌”，而《大唐阴阳书》中的“大祸”、“灭门”日的历注当中仍然标有详细的宜忌事项。例如，十一月（灭门）“乙卯水平”注有“加冠、拜官、结婚、纳征（略）殡葬、斩草吉”；十一月（大祸）“辛酉木收”注有“移徙、谢土（略）解除、除服吉”，不仅宜忌详细，还包含了葬事。

接下来，我们借助敦煌具注历中尅罡的信息，在考察尅罡的宜忌写法的同时，再来梳理一下尅罡进入具注历的历程。

P.3054《乾符三年（876）具注历》明确标注了“尅罡，不举百事”。S.P6《乾符四年（877）七曜历》，在尅罡日之下注明了除市卖、下财、结婚以外诸事皆避。这两个说法，就比较接近后世的尅罡宜忌写法了。晚唐五代的敦煌具注历当中，多见尅罡之下全部空白或单写“百事忌”的例子。最早出现尅罡标注的是 P.3284《咸通五年（864）历注》。不过，这个尅罡注没有写在历日的上方，而是写在了每个月开篇部分。这时的尅罡日也并非百事忌，在每个历日下面都有详细的宜忌帮助。西泽指出，在此之前的敦煌历，从元和四年（809）到咸通五年的敦煌历注当中都没有尅罡标注。^①那么可以说，敦煌历采用尅罡理论是从咸通五年开始。考虑到敦煌历和中原历的时间差问题，中原历采用尅罡理论应早于咸通五年。^②

由此可见，京都大学藏《大唐阴阳书》中的“大祸”、“灭门”，历日宜忌的写法仍然保留了尅罡理论被采用之前的唐代历注的书写习惯，即咸通五年以前的历日书写习惯。

本章小结

^① 参见西泽著书《敦煌曆学総論：敦煌具注曆日集成》上卷，459 页。

^② 参见邓文宽著书《敦煌天文历法文献辑校》701 页。

唐代的宣明历实施期间是长庆二年（822）至景福元年（892），根据 P.3284《咸通五年（864）历注》的内容来看，唐代的中原地区在宣明历使用期间已经开始采用了魁罡禁忌。但日本的宣明历的历注却没有使用魁罡，而是继续采用了“大祸”、“灭门”。究其原因，推测如下，魁罡理论是民间时日禁忌的一种，虽然流行开来，但正式受到官方认可，则要到北宋初年官修《地理新书》的编撰期前后。日本使用的历经和历注，应都为唐政府正式刊行的官方书籍，不采纳民间的时日禁忌也属正常。日本的贞观元年（859）由渤海国的使臣带来的宣明历于贞观四年（862）开始被采用，后来由于历家（贺茂氏）出于政治上的考虑，开始将宣明历经典化，禁止了历法的推陈出新，宣明历在日本被使用了八百年以上。^①“大祸”、“灭门”的历注形式也就原样保留了下来。

^① 参见前注山下著书《平安時代陰陽道史研究》，338～360 页。

第六章 日本国立国会图书馆藏《大唐阴阳书》

与日本中世的八将神信仰

《大唐阴阳书》除了已知的六个抄本之外，近年日本国立国会图书馆在网站上公开了一部只有第三十二卷的《大唐阴阳书》，其后记的奥书内容与天理大学附属天理图书馆吉田文库藏本（以下简称为吉田本）很相似。^①在已有的研究调查中，其他几个版本的《大唐阴阳书》考察得较为充分，但关于这件国立国会图书馆本的相关调查，目前仅见一件。^②从奥书内容和写本特征上来看，该本与吉田本几乎如出一辙。那么，这两本写本之间有什么联系，是否属于同一系统？带着这样的疑问，笔者走访了位于奈良县的天理大学附属天理图书馆，将两个写本进行了较为细致地对比。在本章的第一节中，笔者将《大唐阴阳书》诸本的最新情况进行了汇总，重新梳理了已知的七个写本的所属系统和关系。其后的第二节中，讨论国立国会图书馆本的卷首题写的“八将神”的信仰由来与变化。根据本文第五章的内容，我们知道了《大唐阴阳书》约在公元8世纪左右传入日本，受到了历家和阴阳道家的重视，并在日本行用宣明历期间作为历注书被使用。《大唐阴阳书》作为东亚地区具注历研究的重要资料之一，常被历注类研究引用，或成为比较对象，这就要求我们对历注意义的变化进行更准确的区分。^③本章的第三节将着眼于东亚中古期具注历的岁首神煞的释义和变化，考察日本中世八将神的信仰问题，并由此讨论由历注释义变化而带来的中古期东亚地区文化交流与区分的问题。

① 该写本的网络公开地址如下：

<https://ndlonline.ndl.go.jp/#!/detail/R300000001-I000011009358-00> 国立国会図書館オンライン、2020年8月。

② 梁辰雪《日本藏〈大唐阴阳书〉钞本初探》，敦煌写本研究年报（12），2018年，115～129页。

③ 《大唐阴阳书》与具注历的相关研究，参见大谷光男《日本古代の具注曆と大唐陰陽書》、《二松学舎大学東洋学研究所集刊》22，1991年，1～18页），《麟德具注曆（正倉院）と宣明具注曆（敦煌）》，《貞享曆法の具注曆（陰陽書）について》等。

一、《大唐阴阳书》的写本调查

根据已有的先行研究调查，本文将对《大唐阴阳书》各个写本的情况进行一个调查。

天理图书馆吉田文库藏本（以下简称吉田本），有第三十二、三十三两卷，全一册。笔者借阅的是藏本的黑白复写版 CD，字迹虽然比较清晰，但写本上哪部分是朱笔只能靠墨迹的深浅来推测。该写本的主要特征如下：

表纸部分。标题不清晰，几乎辨认不出字迹；右侧有请求记号“吉 47-188”的字样。翻开后第一页为空白，无字迹；第二页右侧为天理图书馆的藏书章，左侧为正文部分，首行写有“大唐阴阳书卅二上”，下有吉田文库藏书章。该页之后的内容为大（太）岁、大将军、岁利（刑）、岁破、岁杀（煞）、黄幡六个神煞的十二地支对照表。第三页首行接前一页的对照表，是豹尾的地支和岁次的方位对照表。

之后写本的内容分别为“廿四气朔弦”、各个神煞的释义和宜忌、“岁德法”、正月到六月的各个干支日历注内容。在上卷最后的奥书部分写有：“嘉历二年丁卯书写之，代代相传以秘本写之。借修理大夫安倍有春本写了，可深秘。天文十一年闰三月廿六日 清侍从三位入道宗尤”。

从上述信息可以看出，该本是日本室町时代著名学者清原宣贤（法名宗尤，1475—1550）的手抄本，抄写时间为 1542 年。而原本安倍有春藏本则是嘉历二年（1327 年）的写本。出生在神道教世家的宣贤是吉田神社神主吉田兼俱的第三个儿子，后过继给明经博士清原宗贤成为清原家的养子。宣贤一生硕学，他精通儒学、汉学，著述颇丰且流传至今，其成就奠定了中世以来日本汉学的基础。

值得注意的是，国立国会图书馆藏《大唐阴阳书》（以下简称为国会图书馆本）的内容与吉田本的内容非常相似，上卷的内容、格式，乃至每页的书写行数和内容几乎一模一样，且结尾也有“嘉历二年丁卯书写之，代代相传以秘本写之。借修理大夫安倍有春本写了，可深秘。天文十一年闰三月廿六日 清侍从三位入道宗尤”的字样。

通过调查可知,《大唐阴阳书》的各个抄本在格式和内容方面都会有少许不同,且奥书部分都会写上该写本传抄的经过。所以,即使是同一系统、来源相同的写本,由于抄写者不同,最后写本的形态也会产生很多差异。^①而国会图书馆本与吉田本的奥书完全一致,正文的相似度又相当之高,这两个抄本到底是什么关系呢?

在对比两个写本的异同之后,笔者认为:吉田本应是写在国会图书馆本之前的一个初稿版本。国会图书馆本则是在吉田本的基础上加笔、修改过的抄本,两者可能都为宣贤的手抄本。现将两本的异同之处列举如下:

(1)国会图书馆本在表纸背面的空白处,以小字写有两唐书中记载的吕才撰《阴阳书》的书志信息:“旧唐经籍志《阴阳书》五十卷吕才撰,新唐艺文志吕才《阴阳书》五十三卷”,以及《唐会要》中吕才撰书的相关信息。吉田本没有该内容。

(2)国会图书馆本的第二页右侧(即第一页背部)写有金神七杀方的方位表,吉田本没有该内容。第二页左侧首行有“大唐阴阳书卅二上”,旁边有“帝国图书馆”的藏书章,此章之下还有两枚藏书章,其中一枚为朱印“小岛氏图书记”。该本可能原被江户时期的藏书家小岛宝素所藏。因而前文提及的梁辰雪的研究中也称国会图书馆本为“小岛本”。

(3)国会图书馆本在正文第一部分的神煞地支对照表中,在“大将军”和“岁利(刑)”之间加有小字书写的“大(太)阴”的地支表,吉田本没有该内容。日本的历家、阴阳家将八个神煞作为方位神来信仰,统称之为“八将神”。八将神的通常顺序为太(大)岁、大将军、太(大)阴、岁刑、岁破、岁煞(殺)、黄幡、豹尾。初稿中的吉田本漏掉了“太阴”这一条,国会图书馆本中则用小字补上了。

(4)国会图书馆本在第六页的结尾处“岁德法”后,有小字补充的内容:“一栢本云……”吉田本则没有该内容。一栢是日本战国时期的一位僧人,生卒年不详,擅长

^① 例如前注中提到的①京都大学人文科学研究所本、③东京大学史料编纂所岛津家本、④国立天文台本,这三个抄本属于同一系统(安倍系写本),具有相似的奥书内容,但写本的形式、格式还是有明显的不同。

易学、历学、医学等方面，主要活跃于 16 世纪前期。宣贤很可能是看过了一栢本的《大唐阴阳书》之后，加上了这段话。像这样写在书页空白处的小字批注还有很多处，例如每个月的甲子日之前的小字批注，都是国会图书馆本有，吉田本无。由此可见，国会图书馆本应是清原宣贤在阅览了其他版本的《大唐阴阳书》之后自笔添加了不少内容。而原来的安倍有春本很可能没有这些内容。

除以上四点之外，两个写本的笔迹也很相似，国会图书馆本的字迹更加清晰工整一些。经过上述考察，可以得出结论：国会图书馆本也属于清原宣贤的抄本之一，且很可能是以吉田本为初稿重新誊写的抄本。此本目前只有上半部的第三十二卷，不知是否存在下半部的第三十三卷。而吉田本的第三十三卷（下卷）内容，无论从书写格式还是历注写法看，都与第三十二卷（上卷）有差异。是否是其他系统的《大唐阴阳书》的下卷，或其内容源于其他历注书，暂不明确。

在对比了国会图书馆本和吉田本后，笔者也对另外几件相关抄本进行了调查，有了一些新的发现。例如，东京大学史料编撰所中另有一本由近现代天文学者神田茂抄写的《大唐阴阳书》，内容较为完善。神田茂在卷首题记道，该本是 1948 年他在书店购入的写本，他将原写本影印后将不太清晰的地方自己重新描写了一遍。这件抄本的奥书内容，与国立天文台本一致，从字迹和格式上看这一本的蓝本也属于近代写本。

而六地藏寺本，笔者参考东京大学史料编纂所藏《六地藏寺圣教写真帐》发现，该本前后仅题有“长历”字样，未见与《大唐阴阳书》相关的题记。正文前有“太政官符 应用长庆宣明历经事”、“太政官符 应加行历书廿七卷事”、“开元大衍历注抄春秋两卷复为七卷”等字样，一至十二月的历注内容十分简单，多为简写，卷尾处有“长历 长禄余天太岁庚辰神无月下旬”字样，此外无奥书或跋文内容。根据上述情况来看，该本有可能不是《大唐阴阳书》，而是简写了的大衍历（宣明历）的历注抄本。^①抄写时间为长禄四年（1460）

^① 此处较难判断。该本的一月到十二月的历注内容来看，与其他版本的《大唐阴阳书》的内容基本一致。而日本藏的《大唐阴阳书》作为宣明历行用期的历注书之前，也被当作大衍历的历注书之一。传到日本的《大衍历注》本应另有两卷，或因为与《大唐阴阳书》三十二、

的十月下旬。

另，东北大学图书馆藏题为《历注》的写本，与六地藏寺本的《长历》一样，较难判断到底是《大唐阴阳书》的抄本，还是由其他历注书拼写、转写而来的历注抄本。与其他写本不同，该本卷首有“历序”的写法举例和“历书读样”部分，解释了历书各部分的写法和意义。后有简写的一至十二月历注内容，卷尾有“十干异名”、“八将神与十二支对应表”等常见内容，更有一项不见其他抄本记载的“五姓吉凶”。但其内容与本文前四章讨论的五姓法，并没有什么关联。

一直以来，《大唐阴阳书》各个版本的系统都被笼统地归结为同一系统——即安倍（土御门）家系统。诚然，目前来看，所有现存写本的原本都出自安倍氏，这样划分自然没有问题。但如果根据内容、格式、抄写过程来细细划分，目前的这七个写本可以大致分为两类，一是传统的“春家本——贺茂氏本——安倍氏抄本”，属于这一类的有：京都大学人文科学研究所本、东京大学史料编纂所岛津家本、国立天文台本以及神田茂抄本。第二类则是本文论及的清原家系传本，其传承为“安倍氏抄本——宣贤抄本——吉田（卜部）家本”，属于第二类的有吉田本、国会图书馆本以及静嘉堂文库本（抄写者梵舜，是宣贤次子卜部兼右之子）。清原家系传本的特征是添加了诸如僧人一栢等其他派系对《大唐阴阳书》的注释。国立公文书馆本（原内阁文库本）则因为是残篇，所存页数太少，只有五页，难以判断是属于哪一类。

二、八个神煞的释义与考证

在考察了国立国会图书馆本的主要特征后，该写本正文部分开篇部分的内容较为特别，引起了笔者的兴趣。国会图书馆本卷三十二上开篇便是八个神煞的方位对照，依次为：太（大）岁、大将军、太阴、岁刑（利）、岁破、岁煞（殺）、黄幡、豹尾。（参见附录三）较其他版本的《大唐阴阳书》相比，这个开篇十分的短促，其他写本的开篇中常见的“廿

三十三卷的内容相似，而被混为一谈。《大唐阴阳书》与《大衍历注》的相关研究，参见本文第五章开篇的注释部分。

八宿”、“十干异名”、“十二支异名”等内容都未有记载。列在卷首的八个神煞，日本神道教称为“八将神”。而中国方面，与《大唐阴阳书》传入日本时间较为接近的敦煌历日和具注历中并没有“八将神”的概念。邓文宽在《敦煌具注历日选择神煞释证》中则将其归纳为年神范围。^①

国会图书馆本的开篇部分列举的神煞数量只有八个，就连金神七杀方的方位都是补记在第一页背面部分。在八将神之后的是岁次的星次表，即岁星（木星）的运行位置。所列的十二个名称（析木、大火、寿星、鹑尾、鹑火、鹑首、实沈、大梁、降娄、娵訾、玄枵[枵]、星纪）是指岁星每年所在的位置。“岁次”之后，文中写道：“右件岁次，所在其国有福，不可将兵相向。右件大岁已下，其地不可穿凿动治，因有颓坏事须修营者，其日与岁德、月德、岁德合、月德合、天恩、天赦、母仓并者，修营无妨。”说明了八个神煞所在方位不可兴修动土，如有修葺需要则须与岁德、月德、岁德合、月德合等神煞并用。类似的说明语句在敦煌具注历中很常见。

参考邓文宽的《敦煌具注历日选择神煞释证》中敦煌具注历中常见的 38 种年神的方位对照表，对比国会图书馆本中的记录，可知两个表的方位一致。也就是说，《大唐阴阳书》记载的这八个神煞与中国传统术数书中同名神煞的立成是一致的。那么，这八个神煞为何会被日本阴阳道家所重视，它们的由来和义例究竟如何。参照敦煌具注历和清代《钦定协纪辨方书》的释义，现归纳如下。

1、太岁、大将军和太阴

太岁神是众神煞的领袖，民谚也有“不敢在太岁头上动土”的说法。《钦定协纪辨方书》卷三引《神枢经》曰：“太岁，人君之象。率领诸神，统正方位，斡运时序，总成岁功。”^②引《黄帝经》曰：“太岁所在之辰，必不可犯。”曹震圭曰：“太岁者，岁星也。故木星十二年行一周天，一年行一次也。”这里的“一次”即一星次，星次也称岁次。

^① 邓文宽：《敦煌具注历日选择神煞释证》，《敦煌吐鲁番研究》第八卷，2005 年，167～206 页。

^② 清·梅毂成等撰：《钦定协纪辨方书》卷三，《四库术数类业书》九，上海古籍出版社，1990 年。以下未注引文均为《钦定协纪辨方书》卷三的内容。

大将军，与军事有关。《钦定协纪辨方书》卷三引《神枢经》曰：“大将军者，岁之大将也。统御威武，总领战伐。若国家命将出师，攻城战阵，则宜背之，凡兴造皆不可犯。”引《考原》曰：“大将军者，统御武臣之职，有护卫虎贲之象。故居四正之位，而从岁君之后。”

太阴，是太岁神的王后。《钦定协纪辨方书》卷三引《神枢经》曰：“太阴者，岁后也。常居岁后二辰。所理之地不可兴修。”《史记》卷一百二十九《货殖列传》中，写道白圭在占卜年谷收成时有言：“太阴在卯，穰；明岁衰恶。至午，旱；明岁美。至酉，穰；明岁衰恶。至子，大旱；明岁美，有水。”所以《钦定协纪辨方书》称，“太阴之神为年谷丰歉水旱之占也。今历家谓修造等事不宜抵向，其说不符于古。然或别有所自来未可遽。”可见，太阴神本应是主管农业的年神，其方位多用于占卜旱涝丰歉，后来历家所谓的“所理之地不可兴修”，不符合古意。

邓文宽特别指出，敦煌《北魏太平真君十一年（450）、十二年（451）历日》，属于简便年历，但该历书的年开首列了三个年神，即太岁、大将军与太阴。“太岁主营造，太阴主年谷水旱，大将军主命将出征。这三个年神在这份历日中并列出现，正是古谚‘国之大事，在祀与戎’的一种诠释。”^①

2、岁刑、岁破、岁煞

岁刑，国立国会图书馆藏《大唐阴阳书》中误作“利”。邓文宽考释，“岁刑之设立，其义与‘刑德说’有关。”^②《史记·龟策列传》中言：“明于阴阳，审于刑德。”相刑之说是阴阳家、堪舆家常用的一种附会说法，其具体立意、出处也不见于史料。于历注而言，《钦定协纪辨方书》卷三引《广圣历》曰：“岁刑之地，攻城、战阵不可犯之。动土、兴工亦须回避，犯之多斗争。”而敦煌历日 S.612《宋太平兴国三年戊寅岁（978）应天具注历日》中写道：“岁刑在巳，犯之主有官灾、癰病。”^③其主管似又有所不同。

^① 邓文宽：《敦煌具注历日选择神煞释证》，第 169 页。

^② 邓文宽：《敦煌具注历日选择神煞释证》，第 173 页。

^③ 邓文宽辑校：《敦煌天文历法文献辑校》，江苏古籍出版社，1996 年，第 514 页。

岁破，是主损财耗物的凶神。《钦定协纪辨方书》卷三引《广圣历》曰：“岁破者，太岁所冲之辰也。其地不可兴造、移徙、嫁娶、远行，犯者主损财务及害家长，惟战伐向之吉。”而后又有解释道：“按岁破为最凶之神，而《广圣历》云，战伐向之吉者，盖向岁破即坐太岁，而敌人乃居岁破之位也。然则仍是用太岁非用岁破也。”根据释义可知，岁破虽是凶神，但可用在战事上。

岁煞，国立国会图书馆藏本中作“岁杀”。《钦定协纪辨方书》卷三引《神枢经》曰：“岁煞者，阴气尤毒谓之煞也。常居四季，谓四季之阴气能游于天上。”引《广圣历》曰：“岁煞之地，不可穿凿、修营、移徙，犯之者伤子孙六畜。”

3、黄幡、豹尾

黄幡，指旌旗，与战事相关。《乾坤宝典》曰：“黄幡者，旌旗也。常居三合墓辰所理之地。不可开门、取土、嫁娶、纳财、市贾。及有造作，犯之者主有损亡。”《钦定协纪辨方书》卷三引曹震圭曰：“黄幡者，岁君安居之位，华盖也。”引《洞源经》曰：“将出乎中军，盖张于库上。”

豹尾，亦指旌旗。《乾坤宝典》曰：“豹尾者，亦旌旗之象。常居黄幡对冲其所在之方。不可嫁娶、纳奴婢、进六畜、及兴造，犯之者破财物损小口。”曹震圭的解释更加明确：“豹尾者，虎贲之象，先锋之将也。故常与黄幡相对，是置于华盖之前也。”

以上为国会图书馆本《大唐阴阳书》正文起始部分八个神煞的释义和考证。正文前一页的空白处，另有“金神七杀方”及小字书写的方位对照。金神七煞在敦煌历日中多见并称，而在后世的《钦定协纪辨方书》、《钦定星历考原》等书中则多分开释义。《钦定协纪辨方书》引《洪范篇》曰：“金神者，太白之精、白兽之神，主兵戈丧乱，水旱瘟疫。所理之地忌筑城池、建宫室、竖楼阁、广园林、兴工、上梁、出军、征伐、移徙、嫁娶、远行、赴任，若犯干神，其忌尤甚。”七煞，则是金神方位上的凶神。

日本的阴阳道书称这八个神煞为“八将神”，但中国方面的资料当中，无论是敦煌具注历还是其他占卜、术数类文书，暂未见到有只将这八个神煞放在一起列为岁序的先例。

那么，日本的阴阳道家、历家是在什么时候、又是为什么选择了这八个神煞作为信仰对象的？接下来借助这部后来被日本当作宣明历历注而使用的《大唐阴阳书》，本文试探讨日本“八将神”信仰形成的问题。

三、“八将神”信仰的成立与变化

《大唐阴阳书》的七个抄本中，现存最古老的是京都大学本，书写时间约为14世纪的镰仓时代末期。该本的奥书中记载，原本春家本的则是嘉祥元年（848）七月五日由历博士真野麻吕书写的。京都大学本只有下半部的第三十三卷，所以无法与国会图书馆本对比卷首的写法。但在京都大学本的最后，有这样一段话：

八官神^①

大歳方犯屋造口舌起	大陰所犯起（死）葬
大將軍在方犯死丧家亡	歳刑土犯燒己（亡）
歳破土破犯馬大死亡	歳煞犯土產業不成
黄幡土犯腫病牛大死	豹尾土犯子孫大死

这段关于“八官神”禁忌写法，与中国具注历的神煞忌宜写法出入很大，且语句不通，字体错漏颠倒之处也很多。（例如，“犯土”一词多写成了“土犯”。）加之写在了奥书之后，看起来不像是原本春家本中的内容，倒是书写者后来参照别的本子自己添加上去的。这样看来，在14世纪时，对“八官神”或“八将神”的信仰已经形成，甚至需要被追记到《大唐阴阳书》当中。

目前可以见到的日本最早的历日文献是正仓院藏《天平十八年（746）具注历》、《天平二十一年（749）具注历》、《天平胜宝八岁（756）具注历》。^②这三份具注历都不完整，

^① 国立天文台本中此处记为“八宫神方”，下文中字体不清晰或有误之处参考国立天文台本修改，字体上加（）作为区别。此处引用字体与原文保持一致。

^② 关于“历日”还是“具注历日”的问题，依据余欣《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，301～303页，以及陈昊《“历日”还是“具注历日”——敦煌吐鲁番历书名称与形制关系再讨论》（《历史研究》2007年第2期，60～68页）所论，唐代早期的历日应定名“历日”，而非“具注历日”。历书题名“具注历日”始于唐僖宗时期，僖宗以后的历日才

其中只有《天平胜宝八岁具注历》^①保留了岁首部分，其内容如下：

天平胜宝八岁历日，凡三百五十五日。正月大、二月小、三月大、四月大、五月小、六月大、七月小、八月小、九月小、十月大、十一月小、十二月大。

大将（岁）在丙申，太阴在午，大将军在午，岁刑在寅，岁破在寅，岁煞在未，黄幡在辰，豹尾在戌。

右件大岁已下其地不可穿凿动土，因有崩坏事须营者，日与上吉并者，修营无妨。

从上文可见，岁首部分的写法，已经明确地将八将神放在了一起。那么历注在传入日本时是否只有这八个神煞呢？从史料来看，也并非如此。例如，僧人圆仁在《入唐求法巡礼行记》中记载了开成五年（840）历日如下：

开成五年历日 干同支同（金）纳音本（木） 凡三百五十五日

合在乙巳上取土修造。太岁申、大将军在午、岁德在甲寅、岁刑在寅、岁破在寅、岁煞在未、黄幡在辰、豹尾在戌、蚕官在巽。^②

从上文和敦煌历日资料来看，当时中国的历日会在岁首部分出现其他神煞，例如掌管农蚕的蚕官、主刑罚掌杀戮的力士、主疾病寻医的病符等等，但这些神煞都没有出现在日本的历日当中。

10 世纪后半叶平安时代的实权者藤原道长，在《御堂关白记》中记录了当时的具注历情况。其中长德四年（998）的具注历日历序的部分就写有：

长德四年具注历日，戊戌岁，凡三百五十四日。

大岁在戊戌，大将军在午，大阴在申，岁德在中央，岁刑在未，岁破在辰，岁杀在丑，黄幡在戌，豹尾在辰。

右件大岁已下其地不可穿凿动治，因有颓坏事须修营者，其日与岁德、月德、

能称为“具注历日”。因此正仓院所藏这三件历日文书，从形式和时间上看都属于“历日”，而非“具注历日”。但日本国内普通仍称之为“具注历”，本文为避免混淆姑且从之。

^① 大谷光男：《古代の暦日》，雄山阁出版，1976年5月，《史料：一六一，天平胜宝八岁具注历，正仓院文书》，第256页。

^② [日]圆仁著：《入唐求法巡礼行记》卷二，东洋文库，1926年，第33页。

岁德合、月德合、天恩、天赦、母仓并者，修营无妨。岁在降娄。^①

《御堂关白记》也被称为《道长日记》，是藤原道长在已有的历书上，于每日历注之后的余白处记下的日记。道长使用的历书一定是官方通用的历书，《御堂关白记》中写有历序部分的还有数处，形式与排列顺序与上文几乎没有差别，可见这种历序在当时已经成为定式。

这样看来，将太岁、太阴、大将军、岁刑、岁破、岁煞、黄幡，豹尾这八种神煞作为历序写入历注的时间，应不晚于天平胜宝八年。此后这种写法被固定下来，10 世纪末时已成为官方造历的通用模式。长保二年（1000）具注历的岁首甚至标有“八将神方位图”。到了日本的室町时代，甚至与牛头天王信仰联系到了一起，成为阴阳道定义下的方位神。被认为是日本中世的阴阳道书的《簠簠内传》^②中有这样的解释：

牛头天王八王子等，厥八王子者，大岁、大将军、太阴、岁刑、岁破、岁杀、黄幡、豹尾等也。……右八将神者，牛头天王王子，而春夏秋冬四土用行疫神也。大岁神方者，厥岁其方也。以此一神方，诸余之七神方可知之者也。

第一太岁神总光天王，本地药师如来，向此方造作大吉，敢不截木。

第二大将军魔王天王，本地佗化自在天，向此方万事凶，故世人号三岁塞。

第三太阴神俱摩罗天王，本地圣观自在尊，向此方万事凶，殊嫁娶结婚等凶。

第四岁刑神得达神天王，本地坚牢地神，向此方犯土凶，虽尔兵具收大吉。

第五岁破神良侍天王，本地河泊大水神，向此方不渡海川，造作则牛马死。

第六岁杀神侍神相天王，本地大威德，向此方不取弓箭，嫁娶结婚等凶。

第七黄幡神宅神相天王，本地摩利支天，向此方开军陈幡吉，收财宝尤凶。

① [日]藤原道长著：《御堂関白記》，陽明業書，思文閣出版，1983 年。

② 《簠簠内传》全称《三国相传阴阳管辖簠簠内传金乌玉兔集》，是日本中世时流传最广的阴阳道书籍之一。该书假托作者是平安时期的阴阳师安倍晴明，但学界多认为此书成立于镰仓末期或室町时期。相关研究参见村山修一著《日本陰陽道史總説》第四十七节《簠簠内伝の成立と牛頭天王縁起》，塙书房出版，1981 年，323～330 页；谷口胜纪《『簠簠内伝』の宗教世界》，《佛教大学大学院纪要》33，2005 年，33～48 页。

第八豹尾神蛇毒气神，本地三宝大荒神，向此方大小便凶，宜不收六畜。

可以看出，在《簠簠内传》当中八将神又被赋予了新的意义，不但被当成了牛头天王的八个王子，而且每个神煞都配上了一个新名称，与佛教的神祇一一对应。在“宜忌”方面的解释，对照镰仓时代的写本、京都大学藏《大唐阴阳书》尾页的内容，也发生了不少变化，试与《钦定协纪辨方书》中的释义进行比较，参见表 1 八将神“宜忌”对照表。

表 1、八将神“宜忌”对照表

神煞名	京都大学藏《大唐阴阳书》中“宜忌”说明	《簠簠内传》中“宜忌”说明	《钦定协纪辨方书》中“宜忌”说明
太岁	造屋口舌起	造作大吉	必不可犯、营造开疆不可向
大将军	死丧家亡	万事凶	出师攻城宜背之，凡兴造不可犯。
太阴	所犯死葬	万事凶，殊嫁娶结婚等凶	所理之地不可兴修
岁刑	犯土烧亡	犯土凶，虽尔兵具收大吉	攻城战阵不可犯之，动土兴工亦须回避，犯之多斗争
岁破	馬大死亡	不渡海川，造作则牛马死	坐太岁而敌人乃居岁破，吉
岁煞（杀）	产业不成	不取弓箭，嫁娶结婚等凶	不可穿凿、修营、移徙，犯之者伤及子孙六畜。
黄幡	肿病牛大死	开军陈幡吉，收财宝尤凶	不可开门、取土、嫁娶、纳财、市贾，及有造作犯之者，主有损亡。
豹尾	子孙大死	大小便凶，宜不收六畜	不可嫁娶、纳奴婢、进六畜及兴造犯之者，破财物损小口。

通过对比，可以看出每个神煞在不同书物当中的解释，都有一定的区别。例如，太岁的宜忌，京都大学藏《大唐阴阳书》中记为造屋会口舌起，也可以理解是“不可营造”的另一种表达。但在《簠簠内传》中则被记为“造作大吉”，似乎很矛盾。而包括《钦定

协纪辨方书》在内的大部分中国古代术数类书，都认为太岁所在之地，必不可犯。太岁神是亦吉亦凶之神，在术数家眼中“坐太岁”则吉，“犯太岁”则凶。而京都大学藏《大唐阴阳书》和《簠簋内传》中的释义都过于简单，或许可以理解为，京都大学藏《大唐阴阳书》所指为“犯太岁”而《簠簋内传》的“大吉”则是指坐太岁。再比如，《簠簋内传》中岁刑的释义强调“兵具收大吉”，显然与中国术数家对岁破的释义有关，这里出现了张冠李戴的现象。

本章小结

《大唐阴阳书》不但保留了中古期历注书的基本形态，还反映出日本中世以来历道、阴阳道神煞观念的转变。纵观国立图书馆本卷首八个神煞的原释义，可以发现这八个神煞的宜忌都与营造和军事有关。《春秋左传》成公十三年有云：“国之大事，在祀与戎。”日本的阴阳家选择这八个神煞作为历日的岁序，后又称之为“八将神”，很可能也是基于这个理由。根据上述资料的脉络，试将“八将神”信仰形成的经过还原如下：

天平胜宝八年之前，这八个神煞作为历注中的常见神煞，已被日本的历注书采纳为写在历序的一种固定模式。公元10世纪中后期，现存的具注历史料中发现了将这八个神煞合称为“方位神”、“八将神”的例子，说明信仰得到了强化。而这一时期，正是在摄关政治的影响下阴阳道世袭氏族成立的时期。^①为了巩固自身的政治地位，历道（贺茂家）采取了诸如宣明历经典化等行动，使得日本在造历方面停滞不前。到了镰仓、室町时期，八将神再次被重新阐释，又与牛头天王信仰结合起来，成为了阴阳道意义的方位神。可以说，10世纪以后日本历注中出现的这八个神煞，除了原本的立成法以外，其他的释义、宜忌都与中国术数家的原释义没有什么关系了。这种现象不止出现在这八个神煞上，比如江戸时期的业书《和漢三才図会》卷一里有：

八将神方位，或说云天竺北有国名九相，其国有园名吉祥，其国中有王名牛头天

^① 山下克明：《陰陽道の発見》，NHK出版，2010年，195～217页。

王，一名武塔天神，取娑罗竭龙王女名颇利才女，今云岁德神，为后，生八王子。^①

不单是八将神成了牛头天王的王子，原本的岁德神还成了牛头天王的王后。可见，日本的神道信仰对诸神煞的释义也是不断变化的。在进行具注历方面的研究，特别是使用日本中世时期的相关文献时，都需要对这种汉字表示和立成虽然一致，但其含义或适用范围发生了变化的历注特别注意。

^① 寺岛良安编：《和汉三才图会》，内藤书屋，1890年，90页。

结语 《阴阳书》与唐代社会

本文以吕才与《阴阳书》为中心，以《叙宅经》、《叙禄命》、《叙葬书》三篇文章为线索，讨论了唐代的术数发展情况和主要时代特征。宅经、禄命、葬书、镇宅文、占婚嫁文等术数占卜类资料为我们展示了唐代社会生活的丰富性，也影响了后世术数思想的发展。

《阴阳书》作为第一部由官方主导修撰的综合性术数文献，它的作用和影响无疑是巨大的，但由于原文的散佚造成了研究上的困难，相关研究多以专题研究为主。本文在全面整合、深入挖掘吕才主编的这部《阴阳书》相关信息，分析其历史意义等方面进行了多方面的尝试和努力。在最后的结语部分中，本文将《阴阳书》及其内容对唐代政治、对唐代社会生活、后世的术数思想、对外文化交流四个方面的影响进行概述。

一、《阴阳书》与唐代政治

唐代对于术数思想的管制、对于卜筮者、阴阳术士等人员的管理与其他时代相比，控制有所加强。从官制来看，魏晋南北朝时期的北魏、北齐、北周设有相应的官制，而南朝全无此职，隋时太常寺下设太卜署，有“卜师、二十人；相师、十人；男觋、十六人；女巫、八人；太卜博士、助教、各二人；相博士、助教各一人。”^①唐承隋制，但在配置人数上有所调整，总体人数略有减少。唐太卜署有“令一人，从七品下；丞二人，从八品下；卜正、博士各二人，从九品下。……有卜助教二人，卜师二十人，巫师十五人，卜筮生四十五人，府一人，史二人，掌固二人。”^②同时限制了这类官员的升迁，最高只能担任本局本署的令，也就是限制了卜筮者掌握权力、干预政事的可能。^③而到了宋代，朝廷甚至取

^① 《隋书》卷二十八志第二十三，百官下。

^② 《新唐书》志第三十八，百官三。

^③ 但是，由于太卜署以外唐代另设有一类“翰林待诏”，其中有精通卜、医、伎术之流，为皇帝服务，他们的升迁较太卜署官员相比没有那么多限制，所以并不能完全杜绝这类事情的发生。

消了太卜署的设置。唐代采取这样的管制措施，一方面是由于当时占卜活动的盛行，以阴阳五行为基本原理的各种占卜术风靡一时，有的甚至影响到了重大政策的决定。^①而唐代中后期，战乱不止，藩镇割据各自为政，以祥瑞为借口的政治事件不胜枚举，这些都使得统治者对阴阳卜筮之事不得不慎。也正是这样的时代背景造就了官修《阴阳书》的诞生和历史地位。

《阴阳书》的理论基础是阴阳五行思想。阴阳五行思想可以说是古代社会的世界观、信仰、理论依据，因此笔者认为唐太宗下旨修撰《阴阳书》的意义甚至应与官修《五经正义》这一事业媲美：《五经正义》的编修是为了统一士人阶层的思想观念，而修《阴阳书》则是为了统一庶民阶层的思想观念。吕才在序文当中明确地提出要破除一些传统迷信思想，一方面是他个人的理念，另一方面应该也是当时百废待兴的唐王朝的迫切需求。拘泥于五姓说、卜葬、时日禁忌等做法，显然会对社会的生产生活造成不便，从而减缓生产力的发展，影响社会的进步。

二、《阴阳书》与唐代社会生活

《阴阳书》作为一部大型术数类业书，收录的内容丰富，覆盖了民间生活的方方面面。从吕才的三篇序文中可知《阴阳书》涉及到了相宅、禄命、卜葬，《玉函山房辑佚书》中还有少量五行合婚占卜的残篇，^②日藏《大唐阴阳书》残卷的内容则是历注。《唐六典》卷十四有载：“凡阴阳杂占、吉凶悔吝，其类有九，决万民之犹豫：一曰嫁娶，二曰生产，三曰历注，四曰屋宅，五曰禄命，六曰拜官，七曰祠祭，八曰发病，九曰殡葬。”可想而知，全本的《阴阳书》应该包含了这么多种占卜类内容，覆盖了普通民众的日常生活的方方面面。本文第一到第六章已经详细论述了《阴阳书》在相宅、禄命、嫁娶、卜葬、历注等方面的影响。史书中记载的事例，很多是由于“反常”而被记录，仿佛不信《阴阳书》

^① 相关的事例有，《旧唐书》卷六十八《张公谨传》载：“及太宗将讨建成、元吉，遣卜者灼龟占之，公谨自外来见，遽投于地而进曰：‘凡卜筮者，将以决嫌疑，定犹豫，今既事在不疑，何卜之有？纵卜之不吉，势不可已。愿大王思之。’太宗深然其言。”

^② 原出处为孔颖达著《左传正义》卷四十五。

之语的事例很常见。但其实这是一种感受上的偏差。更多的时候，我们应该看到该事件背后体现出来的社会风气和民俗特征。例如，唐太宗为城阳公主的婚事占卜，“初，主之婚，帝使卜之，繇曰：‘二火皆食，始同荣，末同戚，请昼昏则吉。’马周谏曰：‘朝谒以朝，思相戒也；讲习以昼，思相成也；燕饮以晡，思相欢也；婚合以夜，思相亲也。故上下有成，内外有亲，动息有时，吉凶有仪。今先乱其始，不可为也。夫卜所以决疑，若黷礼慢先，圣人所不用。’帝乃止。”^①因城阳公主的第一段婚姻不幸，太宗为公主再嫁而占卜，占出的结果是公主与驸马都是火命，婚姻开始时幸福美满，但结局可能不太好，若是改为白天结婚则吉。而马周却认为婚礼改时间乃是黷礼慢先，太宗只好仍然依礼行事。再有唐德宗时，“九月，壬午，将作奏宣政殿廊坏，十月魁冈，未可修。上曰：‘但不妨公害人，则吉矣。安问时日！’即命修之。”^②这两件事都是典型的例子。太宗嫁女，仍然会推算禄命为女儿合婚，甚至有意改变婚礼举行的时间。可见推禄命占婚之术的受众之广、影响之大。第二件事看起来是德宗不拘泥于时日禁忌，实际上则是修葺宫殿的走廊这样的工事都需要查看时日，在当时已成为常态。若不是皇帝亲自过问下旨，甚至一个月都不能动工。

《阴阳书》在晚唐时期被拆分成几个部分，有的被收入时令书内，例如《四时纂要》，有的独立成书，例如《宋史·艺文志》五姓类当中有“《唐删定阴阳葬经》二卷、《唐书地理经》十卷”，很有可能是《阴阳书》中关于葬经、占地的部分，被整理成册保留了下来。这些内容被后续的官修私修术数书籍所吸收，持续地影响着古代社会的生活方式。

三、《阴阳书》与术数思想的发展

唐朝作为一个延续长达近三百年的大王朝，在哲学、思想方面的贡献却乏善可陈。不过，就术数思想一项来说，唐代在术数方面的推进和发展，起到了承上启下、衔接了中古期和近世期术数思想之间鸿沟的作用。民间术数活动的兴盛、上层士大夫的反思、外来文化的影响，这些都构成了唐代术数文化的鲜明特征，也为宋代易学、理学思想的兴盛提供

^① 《新唐书》卷八十三。

^② 《资治通鉴》卷二二六。

了土壤。

在占卜活动极为普遍的情况下，唐代的士人、知识分子仍然会认真反思卜筮的意义和荒谬，留下了不少名篇。例如，《全唐文》卷三百一十七中有李华的《卜论》，其中论述了龟卜的种种不合理之处，认为龟乃是四灵之一，刳龟占卜乃是：“残其生，剿其寿，既剿残之，而求基灵，夫何故？愚未知夫天地之心、圣达之谟。”残忍且一定不会灵验。“由是而言，则卜筮阴阳之流，皆妄作也。”《全唐诗》中也有一些介于诗歌和民谣之间的作品，劝谕世人不要轻信占卜。刘叉作《莫问卜》一篇道：“莫问卜，人生吉凶皆自速。伏羲文王若无死，今人不为古人哭。”^①吕岩著《劝世》一篇则道：“一毫之善，与人方便。一毫之恶，劝君莫作。衣食随缘，自然快乐。算是甚命，问什么卜。欺人是祸，饶人是福。”^②吕才在编修《阴阳书》时，就将质疑、辩证的思想种子埋下，后世学者在探讨这类问题也会受其启发。清代编修的大型术数类书《协纪辨方书》中就专门有一卷用来辨讹，第三卷至第八卷的《义例》部分中也多有编者的质疑之语。可以说，吕才《阴阳书》去除了术数学中的部分“末俗浮伪”^③，促进了古代术数学的发展。

四、《阴阳书》与文化交流

《阴阳书》的传播展示了中古时期的东亚文化交流史。在本文的第六章中，较为详细地介绍了日藏《大唐阴阳书》的版本、传入历史和影响。唐代的这本《阴阳书》到底是由何人在何时传入日本的已经不可考。有可能是遣唐使直接从唐朝带回来的，也有可能是经由朝鲜半岛再传入日本的。日本的阴阳寮作为当时的官方机构，也指定了包括了《阴阳书》在内的四部古籍作为阴阳生的教科书。日本的阴阳师主要使用六壬式，称为“六壬神课”。其中原因可以在《唐六典》中可以找到，《唐六典》卷十四：“凡式占辨三式之同异。一曰雷公式，二曰太一式，并禁私家畜；三曰六壬式，士庶通用之。”也就是说，唐政府官方

① 《全唐诗》卷三九五。

② 《全唐诗》卷八五八。

③ 《唐会要》卷五十二《识量下》中记载了唐宪宗就卜筮一事询问宰相李绛，引文为李绛语。

规定，雷公式和太一式这两种式占，私人不得所有，只有朝廷才能使用。士庶皆可用的便是六壬式了，这导致六壬式法在唐宋时期非常流行，《宋史·艺文志》中就记载了大量的六壬式占书，连带着日本的阴阳师也将其奉为“神课”来使用，雷公式和太一式反而名声不显。除了占卜术以外，《阴阳书》对日本的影响最大的莫过于历注方面，其影响时间也非常长，长达八百余年。这些内容文中已经有过论述，这里就不一一赘述了。

以上的四个方面都是本文在撰写过程中一直致力关注的焦点问题。包括《阴阳书》在内的中古期术数文献资料，所记录的不只是一个术数学的问题，也承载了非常丰富的历史信息。本文延伸出的若干问题尚未进行充分地讨论，笔者期待今后进行更为丰富、细化的专题研究。在本文撰写的过程中，承蒙诸位老师、相关专业的前辈、同学以及相关图书馆、文库的工作人员给予了很多帮助和鼓励，在此一并致谢。

附录一：五行五音等配属对照表

本表根据《汉书·律历志》、《五行大义》、《协纪辨方书》等古籍的内容加以简化制成。介于五行说涉及面广、时间跨度大，相关名词根据历史时期不同，称呼也不同，配属关系也因各家之说而略有不同。本表只选取论文中提到的几个配属关系进行展示。

五行	木	火	土	金	水
五音	角	徵	宫	商	羽
五方	东	南	中	西	北
五色	青	赤	黄	白	黑
五星	岁星	荧惑	镇星	太白	辰星
五常	仁	礼	信	义	智
相生	火	土	金	水	木
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
八卦	震、巽	离	坤、艮	乾、兑	坎

附录二：六十甲子纳音表、干支五行对照表

本表根据邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》（江苏古籍出版社，1996年）第747页同名表再整理所制。该表从左至右纵向以六甲顺序排列，每格上中下分别为干、支，以及该干支对应的纳音，例如第一格“甲子”为“干木支水纳音金”。

干（五行） 支（五行） 纳音	甲（木） 子（水） 金	甲（木） 戌（土） 火	甲（木） 申（金） 水	甲（木） 午（火） 金	甲（木） 辰（土） 火	甲（木） 寅（木） 水
	乙（木） 丑（土） 金	乙（木） 亥（水） 火	乙（木） 酉（金） 水	乙（木） 未（土） 金	乙（木） 巳（火） 火	乙（木） 卯（木） 水
	丙（火） 寅（木） 火	丙（火） 子（水） 水	丙（火） 戌（土） 土	丙（火） 申（金） 火	丙（火） 午（火） 水	丙（火） 辰（土） 土
	丁（火） 卯（木） 火	丁（火） 丑（土） 水	丁（火） 亥（水） 土	丁（火） 酉（金） 火	丁（火） 未（土） 水	丁（火） 巳（火） 土
	戊（土） 辰（土） 木	戊（土） 寅（木） 土	戊（土） 子（水） 火	戊（土） 戌（土） 木	戊（土） 申（金） 土	戊（土） 午（火） 火
	己（土） 巳（火） 木	己（土） 卯（木） 土	己（土） 丑（土） 火	己（土） 亥（水） 木	己（土） 酉（金） 土	己（土） 未（土） 火
	庚（金） 午（火） 土	庚（金） 辰（土） 金	庚（金） 寅（木） 木	庚（金） 子（水） 土	庚（金） 戌（土） 金	庚（金） 申（金） 木
	辛（金） 未（土） 土	辛（金） 巳（火） 金	辛（金） 卯（木） 木	辛（金） 丑（土） 土	辛（金） 亥（水） 金	辛（金） 酉（金） 木
	壬（水） 申（金） 金	壬（水） 午（火） 木	壬（水） 辰（土） 水	壬（水） 寅（木） 金	壬（水） 子（水） 木	壬（水） 戌（土） 水
	癸（水） 酉（金） 金	癸（水） 未（土） 木	癸（水） 巳（火） 水	癸（水） 卯（木） 金	癸（水） 丑（土） 木	癸（水） 亥（水） 水

附录三：八将神、岁次与十二支方位对照表

本表根据国立国会图书馆本《大唐阴阳书》中八将神表所制，改正了部分原表中的错字和脱漏。此表的太岁至豹尾部分，也可与邓文宽《敦煌天文历法文献辑校》（江苏古籍出版社，1996年）第736～737页的《年神方位表》进行对照比较。

太岁	大将军	太阴	岁刑	岁破	岁煞	黄幡	豹尾	岁次
寅	子	子	巳	申	丑	戌	辰	析木
卯	子	丑	子	酉	戌	未	丑	大火
辰	子	寅	辰	戌	未	辰	戌	寿星
巳	卯	卯	申	亥	辰	丑	未	鹑尾
午	卯	辰	午	子	丑	戌	辰	鹑火
未	卯	巳	丑	丑	戌	未	丑	鹑首
申	午	午	寅	寅	未	辰	戌	实沈
酉	午	未	酉	卯	辰	丑	未	大梁
戌	午	申	未	辰	丑	戌	辰	降娄
亥	酉	酉	亥	巳	戌	未	丑	娵訾
子	酉	戌	卯	午	未	辰	戌	玄枵
丑	酉	亥	戌	未	辰	丑	未	星纪

初出一覽

本文各个章节的原发表情况列举如下，各部分内容在汇入本文时都进行了调整或改写。

第一章《吕才的生平和著作》——原題：《呂才の生涯と著作》（『名古屋大学人文学フォーラム』1号，2018年3月）

第二章《五姓法与〈叙宅经〉的批评》——原題：《呂才與〈大唐陰陽書〉——兼論“五姓法”的淵源》（『寫本時代的經典』國際學術研討會論文集，上海师范大学，2016年10月）

第二章附论《“疗服石方”与镇宅文》——原題：《对英藏敦煌文献 S. 9936R、S. 11363 的调查研究》（《西域与东瀛——中古时代经典写本国际学术研讨会论文集》，上海师范大学，2015年12月）

第四章《〈叙葬书〉与唐代的葬日选择》——原題：《「叙葬書」と唐代の葬日選択》（平成三十年度上广伦理财团研究助成报告书，2019年12月）

第五章《京都大学藏〈大唐阴阳书〉补正与葬事择日研究》——原題：《京都大学藏『大唐陰陽書』補正與葬事擇日研究》（《名古屋大学中国哲学論集》18号，2019年5月）

参考文献

古籍

- [汉]司马迁撰,《史记》,中华书局,1982年11月第二版。
- [汉]班固撰,《汉书》,中华书局,1962年6月。
- [汉]王充撰,刘盼遂集解,《论衡集解》,古籍出版社,1957年。
- [汉]王符撰,[清]汪继培笺,《潜夫论》,上海古籍出版社,1978年。
- [隋]巢元方撰,《诸病源候论》,东洋医学研究会,1981年。
- [唐]房玄龄等撰,《晋书》,中华书局,1994年。
- [唐]魏征等撰,《隋书》,中华书局,1973年8月。
- [唐]李勣等撰,《新修本草》,宫内厅书陵部翻刻,1983年。
- [唐]慧立撰、彦惊笺,《大慈恩寺三藏法师传》八卷,《大正新修大藏经》第五十三卷。
- [唐]慧立撰、彦惊笺,《中外交通史籍丛刊 大慈恩寺三藏法师传》,中华书局,1983年。
- [唐]韩鄂撰,《四时纂要》,艺文出版社,明万历十八年朝鲜庆尚左兵刊本影印本。
- [后晋]刘昫等撰,《旧唐书》,中华书局,1975年5月。
- [后蜀]何光远,《鉴诫录》,清光绪三年崇文书局版。
- [北宋]王溥撰,《唐会要》,上海古籍出版社,1991年。
- [北宋]王洙等编,[金]毕履道校,金身佳整理,《地理新书校理》,湘潭大学出版社,2012年。
- [北宋]欧阳修、宋祁等撰,《新唐书》,中华书局,1975年2月。
- [北宋]司马光等撰,《资治通鉴》,中华书局,1976年。
- [宋]李昉等撰,《太平御览》,大化书局,1977年。
- [宋]程颢、程颐著,《二程全书》,中文出版社,1979年。
- [宋]朱熹撰,朱傑人等主编,《朱子全书》,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010年。
- [宋]徐升著、[明]杨淙增校,《新刊合并官板音义评注渊海子平》,海南出版社,2002年。
- [元]阙名撰、[明]洪方泉校,《居家必用事类全集》,国立国会图书馆藏林前和泉掾刊,宽文十三年版。
- [明]李时珍撰,《本草纲目》,安徽科学技术出版社,2001年。
- [清]孔广森撰,王丰先点校,《大戴礼记补注》,中华书局,2013年。
- [清]徐松辑,《宋会要辑稿》,中华书局,1957年。
- [清]梅穀成等撰,《钦定协纪辨方书》,《四库术数类业书》九,上海古籍出版社,1990年。
- [清]陈立撰,吴则虞点校,《白虎通疏证》,中华书局,1994年,
- [清]汪继培笺,彭铎校正,[汉]王符撰,《潜夫论笺校正》,中华书局,1985年。

图录、索引、汇编及校注类资料

- 中国社会科学院历史研究所等编,《英藏敦煌文献(汉文佛经以外部分)》(1~14卷),四川人民出版社,1990~1995年。
- 陈长安等主编,《隋唐五代墓志汇编》,天津古籍出版社,1991~1992年。
- 李零主编,《中国方术概观》(选择卷),人民中国出版社,1992年。
- 盛冬铃译注,《六韬译注》,河北人民出版社,1992年。
- 荣新江主编,《英国图书馆藏敦煌汉文非佛教文献残卷目录(S.6981-S.13624)》,新文丰出版公司,1994年。
- 上海古籍出版社、法国国家图书馆编,《法国国家图书馆藏敦煌西域文献》(1~34册),上海古籍出版社,1995~2005年。
- 邓文宽辑校,《敦煌天文历法文献辑校》,江苏古籍出版社,1996年。
- 陈尚君辑校,《全唐文补编》,中华书局,2005年。
- 金身佳校注,《敦煌写本宅经葬书校注》,民族出版社,2007年。
- 王淑民编著,《英藏敦煌医学文献图影与注疏》,人民卫生出版社,2012年。

日文及其他非中文类论著

- [日]寺岛良安编,《和漢三才図会》,内藤书屋,1890年。
- [日]圆仁著,《入唐求法巡礼行記》,东洋文库,1926年。
- [日]大谷光男著,《古代の暦日》,雄山阁出版,1976年。
- [美]David G. Johnson, *The Medieval Chinese Oligarchy*, Westview Press, 1977。
- [日]広瀬秀雄著,《曆》,日本史小百科5,近藤出版社,1978年。
- [日]村山修一著,《日本陰陽道史總説》,塙书房出版,1981年。
- [日]礪波護著,《唐代における僧尼拝君親の断行と撤回》,《東洋史研究》40,1981年。
- [日]藤原道长著,《御堂関白記》,陽明業書,思文閣出版,1983年。
- [日]西嶋定生博士還暦記念論業編集委員会编,《東アジア史における国家と農民》,山川出版社,1984年。
- [日]高田时雄著,《五姓を説く敦煌資料》,《国立民族学博物館研究報告別冊》14,1991年。
- [日]大谷光男著,《日本古代の具注曆と大唐陰陽書》,《二松学舎大学東洋学研究所集刊》22,1991年。
- [日]池田温主编,《敦煌漢文文献》,大东出版社,1992年。
- [日]宫崎顺子著,《敦煌文書『宅経』初探》,《東方宗教》85,日本道教学会,1995年。
- [日]中村璋八著,《日本陰陽道書の研究》(增补版),汲古书院,2000年。
- [日]大谷光男著,《麟德具注曆(正倉院)と宣明具注曆(敦煌)》,《二松学舎大学東洋学研究所集刊》31,2001年。

- [美]宇文所安（Stephen Owen）著，贾晋华译《初唐诗：The Poetry of the Early Tang》，三联书店，2004年。
- [日]大谷光男著，《貞享曆法の具注曆（陰陽書）について》，《東洋研究》155，大东文化大学东洋研究所，2005年。
- [日]西泽宥总著，《敦煌曆学総論：敦煌具注曆日集成》，私人出版，2005年。
- [日]谷口胜纪著，《『篋篋内伝』の宗教世界》，《佛教大学大学院纪要》33，2005年。
- [日]武田时昌《大唐阴阳书 下卷（卷第三十三）》，《漢字と情報》13，2006年。
- [日]山下克明著，《陰陽道の発見》，NHK出版，2010年。
- [日]武田时昌主编，《陰陽五行のサイエンス 思想編》，京都大学人文科学研究所，2011年。
- [日]细井浩志著《日本史を学ぶための「古代の曆」入門》，吉川弘文館，2014年。
- [日]山下克明著，《平安時代陰陽道史研究》，思文阁出版，2015年。
- [日]池田知久、水口拓寿编，《中国伝統社会における術数と思想》，汲古书院，2016年。

著作及论文

- 陈垣著，《史讳举例》，科学出版社，1958年。
- 侯外庐主编，《中国思想通史》，人民出版社，1959年。
- 余嘉锡著，《余嘉锡论学杂著》，中华书局，1963年。
- 沈剑英著，《论吕才的逻辑思想》，《学术月刊》，1986年7期。
- 高国藩著，《敦煌巫术与巫术流变》，河海大学出版社，1993年。
- 乔象钟、陈铁民主编，《唐代文学史》，人民文学出版社，1995年。
- 黄正建著，《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，学苑出版社，2001年。
- 吴玉贵著，《中国风俗通史·隋唐五代卷》，上海文艺出版社，2001年。
- 陈万成著，《杜牧与星命》，《唐研究》第八卷，2002年。
- 马继兴著，《当前世界各地收藏的中国出土卷子本古医药文献备考》，《敦煌吐鲁番研究》第六卷，2002年。
- 黄正建著，《唐代的占卜》，《文史知识》2003年第6期。
- 王卡著，《敦煌道教文献研究——综述·目录·索引》，中国社会科学出版社，2004年。
- 余嘉锡著，《四库提要辨证》，云南人民出版社，2004年。
- 赵贞著，《“九曜行年”略说——以 P.3779 为中心》，《敦煌学辑刊》2005年3期。
- 邓文宽著，《敦煌具注历日选择神煞释证》，《敦煌吐鲁番研究》第八卷，2005年。
- 余欣著，《神道人心：唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，中华书局，2006年。
- 陈进国著，《考古材料所记录的福建“买地券”习俗》，《民俗研究》2006年第1期。
- 江岚著，《唐代墓志天干中“丙”字的避讳》，《乐山师范学院学报》21，2006年10期。
- 陈于柱著，《敦煌写本宅经校录研究》，民族出版社，2007年。
- 陈昊著，《“历日”还是“具注历日”——敦煌吐鲁番历书名称与形制关系再讨论》，《历史研

究》2007年第2期。

刘国忠著，《徐子平相关事迹辨证》，《东岳论丛》30，2009年5期。

刘永明著，《两份敦煌镇宅文书之缀合及与道教关系探析》，《兰州大学学报（社会科学版）》第37卷第6期，2009年。

吴丽娱著，《终极之礼——中古丧葬制度研究》，中华书局，2012年。

张齐明著，《宅无吉凶——曹魏时期一次关于风水信仰的辩论》，《光明日报》（理论·史学），2012年7月12日，第11版。

陈国灿著，《中国学术编年 隋唐五代卷》，华东师范大学出版社，2013年。

关长龙著，《敦煌本堪輿文书研究》，中华书局，2013年。

吴羽著，《敦煌文书〈阴阳书·葬事〉补正数则》，《敦煌研究》138，2013年2期。

郑炳林、陈于柱著，《敦煌占卜文献叙录》，兰州大学出版社，2014年。

黄正建著，《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》（增订版），中国社会科学出版社，2014年。

孙猛著，《日本国见在书目录详考》，上海古籍出版社，2015年。

陈弱水著，《唐代文士与中国思想的转型》，国立台湾大学出版中心，2016年。

吴羽著，《唐宋葬事择吉避忌的若干变化》，《中国史研究》，2016年第2期。

张鲁君、韩吉绍著，《四件敦煌道经残片考辨》，《敦煌研究》，2016年05期。

赵贞著，《敦煌文献与唐代社会文化研究》，北京师范大学出版社，2017年。

吴羽著，《五音姓利与北朝隋唐的葬埋择吉探微》，《中山大学学报》57，2017年第2期。

梁辰雪著，《日本藏〈大唐阴阳书〉钞本初探》，《敦煌写本研究年报》12，2018年。