



HAL
open science

敦煌曆日探研

Alain Arrault

► **To cite this version:**

| Alain Arrault. 敦煌 日探研. 出土文 研究, 2005, 7, pp.196-253. <halshs-00821292>

HAL Id: halshs-00821292

<https://shs.hal.science/halshs-00821292>

Submitted on 8 May 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

出土文獻研究

(第七輯)

2005

■ 中國文物研究所 編

上海古籍出版社

敦煌曆日探研^①

[法] 華瀾 (Alain Arrault) 著 李國強 譯

一、敦煌曆日之編號

(有 * 號者表示方括弧中的年代為推算年代)

P2506 V° [905]*

P2583 R° [821]*

P2591 [944]*

P2623 R° [959]

P2705 R° [989]*

P2765 R° [P-tib. 1070][834]*

P2797 V° [829]*

P2832A (P1) [891]*

P2973A R° [900]*

P3054 (P1) R° [876]*

P3054 (P1) V° [?]

P3247 V° [926]

P3248 R° [897]*

P3284 V° [864]*

P3403 R°+V° [986]

P3434 V° [894]*

P3492 R°+V° [888]*

P3507 [993]

P3555B [922]

P3555B (P9) [922]*

P3555B (P14) [923]*

P3900 V° [809 ou 855]*

P4983 R° [892]*

P4983 V° [?]

P4996 (+ P3476) R° [893]*

P5024C-D-E [?]

P5548 (+ P4645B) [895]*

S95 R° [956]

S276 R° [933]*

S560 [945]*

S612 R° [978]

S681 V° [945]*

S1439 V° [858]*

S1473 R° [982]

S1498 [?]

S2404 [924]*

S3454 V° [?]

S3824 V° [819]*

S3985 [989]

S4634 V° [?]

S5494 [965]*

S5919 [?]

S6886 V° [981]

S9532 V° + S9533 V° [?]

S11314 [?]

S11381 [?]

S11382 V° [?]

S11427B [982]*

S12459 [?]

S-P6 R° [877]*

S-P9 R°+V° [?]

S-P10 [882]

S-P12 [?]

C 106 V° [808 ou 865]*

曆法在中國文化中一向佔有突出的地位。就其特質而言，三千多年前出現的最早的文字甲骨文業已表明，中國傳統曆法一直是一種以協調月亮週期和季節變換的年週期為特徵的陰陽合曆。在中國古代，曆法的制定和推行似乎一直是在帝王的控制下進行的，他們從中推繹出治國經世的基本法則，同時也為自身統治的合法性確立起宇宙論基礎。與天文學一樣，曆法一直是中國古代官方科學的有機組成部分。自西元前 2 世紀的《史記》始，中國歷代的正史多以專章的形式保存了各代曆法技術的基本內容，我們從中可以瞭解到兩千年來由古代天文學家不斷完善的紀年體系演進的基本規則。同樣，在曆日方面，我們所掌握的材料也不在少數。就目前所知，最早的曆日簡牘可以上溯到西元前 3 世紀。比如最近就在湖北周家台出土了四種年代分別為西元前 213、211、210 和 209 年的曆譜簡牘。就兩漢(西元前 206—西元 220)的情況而言，目前我們已擁有二十多種年代確定的竹簡和木牘文本，其出土地點分別為湖北張家山、孔家坡、山東臨沂、內蒙古居延、甘肅敦煌和江蘇尹灣等。此後，到了 5 世紀，特別是 7 世紀後半葉，則有新疆吐魯番出土的多種紙質曆日寫本。在這個發展序列中，還應該加上日本 8 世紀的曆日材料，因為平安時代(794—1192)的曆日深受中國同類著作的影響。^②從 10 世紀開始，以“具注曆日”為名的敦煌文獻，^③無論在數量上(共有 54 部 9 至 10 世紀的曆日)，還是在質量上，都標誌著中國曆日史上的一個重要時期。在此後的時代中，敦煌曆日的內容和形式先是為宋元曆日所繼承，然後在明清時期的數量甚多的曆日中又得到了進一步的發展。時至今日，韓國、日本、東南亞及中國本土所使用的多種傳統曆日，仍然是敦煌曆日的延續體，儘管二者之間肯定存在著許多不容忽略的差別。

二、敦煌曆日之界定與分類

敦煌出土的絕大部分曆日都是以卷軸的形式出現的。其中有一些在卷首處還保留有木軸，在卷尾右側還插著很細的小木條。除了 S-P6 (877 年)、S-P10 (882 年) 和 S-P12 以外，其他曆日的紙張均為較厚的淺黃色紙質，紙張結構近於今天使用的

軟紙箱用紙。在與正文相對的那一面，不管是正面還是反面，經常寫有各種各樣的文字，諸如古代經典（如《詩經》、《論語》）和佛經的摘錄，書信草稿，官方文告，占卜文字，等等。就常理而言，一部曆日祇是在當年有作用，過期作廢，因此，當我們看到其中一部曆日（S-P9）的一部分被剪下來黏貼在一幅觀音像的邊緣，也就不足為怪了。在曆日的正文以外，還經常留有空白，上面有時寫滿了練習字和各種各樣的記事文字。比如 S95R°（956 年）曆日的序言和正文之間的藏文就是如此。這裏還需要指出的一點是，S-P6、S-P10 和 S-P12 都是印刷的曆日，而非鈔本。現藏聖彼得堡的 Dh2880 號曆日，式樣與 S-P6 相同，是中國已發現的最古老的印刷本曆日（834 年）。^④

所有敦煌曆日都是按敦煌不同時期的執政體制來劃分的（見表一）。在這一基礎上，再依照曆日的形式和結構往下細分。每一部曆日事實上都是一個特殊的文本，人們不會按順序一頁一頁地讀下去。與年表和譜系表一樣，其書寫格式本身就使之區別於一般的書籍。最早寫在竹簡上的曆日，通常都會先在第一片竹簡上列出一個豎排的月份表，而日期則以橫排形式依次在後面的簡上列出。與竹簡同時代使用的木牘，因其面幅較寬（6 釐米寬，而竹簡祇有 0.5—1.0 釐米寬），故能在一個木簡上列出包括六十甲子的方框，並在方框的上下兩邊標出這一年的月份。這樣，人們一眼就能在表中找出某一月中某一日的干支名，而不必去列全表。^⑤ 隨著紙張開始用為書寫材料，以及曆法內容的大量增加，曆日的書寫格式發生了變化，其頁面安排可以分成兩類：一類是在一頁上只鈔寫一個月份的曆日，祇有一個曆日表，另一種是把一頁分成上下兩表，分別鈔寫兩個月的曆日。在每一表中，又按曆日內容和日曆表的吉凶選擇劃成兩欄或者三欄。我們可以把這些形式各異的曆日分為四種基本類型，另外還要再加上把曆日和吉凶選擇結合在一起的“通書”類（見表一）。此外，還有四個鈔本無法歸類，即 C106 V°（808 或 865 年），P3507（993 年）和 SP9R°+V°。它們看上去更像是曆日記事之類的手冊，有可能是為了製作一個更完整的曆法。這些一件件依序排列的記錄，通常包括月份欄內容的一部分和一月中最重要的日期。另外，記錄的內容也因寫本不同而各有側重，比如 C106V° 記錄的基本上都是曆神和日常活動的，而 P3507 則主要是注明二十四節氣、七十二候、星期日、日神和節日的具體日期。^⑥

另外，Dh 2880、D 198、散 1721、BD 14636、BD 15292 和 WA 37-9^⑥ 與伯希和及斯坦因收藏的曆日並沒有什麼特別的不同。還有，就吐魯番出土的 Ch / U 6377、Ch 1512 R° 和 Ch 3330 R 來看，儘管原件破損嚴重，但我們仍可得出與上面相同的結論。再有，現藏柏林印度美術館的 MIK III 4938 和 MIK III 6338，以前曾被錯誤地歸入“星占”類著作，其實也應該是曆日中的後期出現的把西方黃道十二宮和中國二十八宿兩種圖形結合在一起。^⑦

表一：敦煌曆日分類表

類 型	特 點 與 內 容
(1) ⑧	一個表,分爲兩欄(曆日欄,選擇欄)
(2)	一個表,分爲三欄(曆日一欄,選擇兩欄)
(3)	兩個表(單月在上,雙月在下),每表分爲兩欄(曆日欄、選擇欄)
(4)	兩個表(雙日〔或單日〕在上,單日〔或雙日〕在下),每表分爲兩欄(曆日欄、選擇欄)
通書	配有多種選擇法的曆日

1. 吐蕃時期 (781—848) ⑨ 的曆日

808* 或 865* : C 106 V° (—) ⑩

809* 或 855* : P3900 V° (1)

819* : S3824 V° (1)

821* : P2583 R° (1)

829* : P2797 V° (1)

834* : P2765 R° [P-tib. 1070] (1)

[834* : Dh 2880 (通書?)]

2. 歸義軍前期 (851—910) 的曆日

858* : S1439 V° (1)

864* : P3284 V° (1)

876* : P3054 (P1) R° (?)

877* : S-P6 R° (通書)

882 : S-P10 (通書)

888* : P3492 R°+V° (3)

[890* : D 198 (3)]

891* : P2832A (P1) (1)

892* : P4983 R° (1)

893* : P4996 (+ P3476) R° (2)

894* : P3434 V° (?)

895* : P5548 (+ P4645B) (3)

897* : P3248 R° (3)

[897* : san 1721 (3)]

900* : P2973A R° (2)

905* : P2506 V° (1)

3. 歸義軍後期 (914—1036) 的曆日

922: P3555B (3)

922* : P3555B (P9) (?)

923* : P3555B (P14) (4)

924* : S2404 (2)

926: P3247 V° + *san* 673 (3)

[928: BD 14636 V° (?)]

933* : S276 R° (2)

[939* : BD15292 (2)]

944* : P2591 (2)

945* : S560 (?)

945* : S681 V° + Dh 1454 (+ Dh 2418) V° (2)

[955* : WA 37-9 (3)]

956: S95 R° (3)

959: P2623 R° (2)

965* : S5494 (?)

978: S612 R° (通書)

981: S6886 V° (3)

982: S1473 R° (2)

982* : S11427B (2)

986: P3403 R°+V° (2)

989* : P2705 R° (2)

989: S3985 (?)

993: P3507 (—)

4. 年代不確定的寫本

P3054 (P1) V° (?)

P4983 V° (?)

P5024C-D-E (?)

S1498 (1?)

S3454 V° (?)

S4634 V° (?)

S5919 (2?)

S9532 V° + S9533 V° (?)

S11314 (?)

S11381 (?)

S11382 V° (?)

S12459 (?)

S-P9 R°+V° (-)

S-P12 (通書)

[Ch / U 6377 R° (3?)]

[Ch 1512 R° (?)]

[Ch 3330 (?)]

[MIK III 4938 (?)]

[MIK III 6338 (?)]

我們這種以時代和類型為標準的雙重分類法，儘管還存在著一些不確定的因素，但卻在一定程度上從內容和形式兩方面闡明了曆日體系由簡單到複雜的連續發展過程。“類型1”無疑是吐蕃時期和張氏家族統治下的歸義軍前期的主導型曆日。可以看出，直到歸義軍後期，儘管類型1、2、3都有交叉出現的情況，但類型1在曹氏家族於914年執政後就完全消失了。但是，這一清楚的序列結構卻隨著834、877、882和978年的“通書”的出現而被打亂。顯而易見的是，上述四部通書在所有的同類作品中都是水平最高的，也比清代的通書要早出好幾個世紀。其實，這幾個例外的通書卻正好說明，它們毫無疑問都是敦煌以外地區的出品。關於這一點，我們可以從S-P10（成都出品）、S-P12（西安出品）和S612 R°（官方文本的鈔本）的書名上，以及S-P6的內容和紙張特點（這種質量的紙張在敦煌地區尚未發現）上，得到充分的印證。^①

曆日的頁面上通常都有摺疊出或用墨筆劃出來的橫格線，然後再用豎線分割成一格一格的日期表格，但有時也用橫線列出不同的曆日欄。另外，用紅筆書寫某些重要內容的情況也不鮮見，如星期日、九宮名、人神一詞、日遊一詞和曆日節日名等。S612R°是一部未完成的曆日，它的頁面上還留存沒有寫字的、很長的空白線。該書還經常在一些選擇法的名稱上框著一種典型的印刷花紋“魚尾”紋，表明該寫本是一個刻本的鈔本。

有些曆日中還配有插圖。這些插圖可分成兩類，一類是圖表，它們構成選擇術中的“文字圖形”，另一類是畫圖。就這一點來看，S-P6是此類曆日中最早的，也是圖形最多

的一部。該書一方面包括日神“所在”和吉凶選擇的方位圖表(如周公五鼓法、行年法),另一方面還包括按多種方法對住宅中不同組成部分(如竈、井、廁等)進行安排的佈局圖,這些方法通常有五姓法,還有犛牛形的飛廉神法、十二生肖法(鼠、牛、虎等,見圖1),^⑫以及顯然是在敦煌曆日中才有的病鬼圖(圖2)。另外,S-P6也因印有“鎮宅符”的圖形印符而聞名。但是,誠如上文所述,S-P6所反映的多屬敦煌以外,在敦煌而言,10世紀初才開始曆日中配畫的“九方色”圖,圖的四周標有十二支和根據“後天”形狀繪製的八卦,以及十干等。^⑬ S612中出現的圖形與此相同,但在東北、東南、西南和西北四角增加了鬼門、地戶、人門和天門,又在東、南、西、北四方增加了木神(東方)、火神(南方)、土神(南方)、金神(西方和北方)以及水神(北方)的“所在”,並附有相應的吉凶選擇。這本978年的通書上還出現了以前被認為是十二生肖的象徵圖像。其實,這裏所表現的並不是動物形象,而是十二個手持“宮笏”或姿態端莊的“官”,祇是他們頭上的髮式都表現為十二生肖的形象之一。^⑭這些形象按正方形環狀排列,圍繞著位於中央的年神“太歲”星,方形的四角還有站在線形雲團上、手持寶劍的武士護衛(圖3)。^⑮在圖



圖1 十二生肖, S-P6 R° (877年)



圖2 病鬼圖, S-P6 R° (877年)

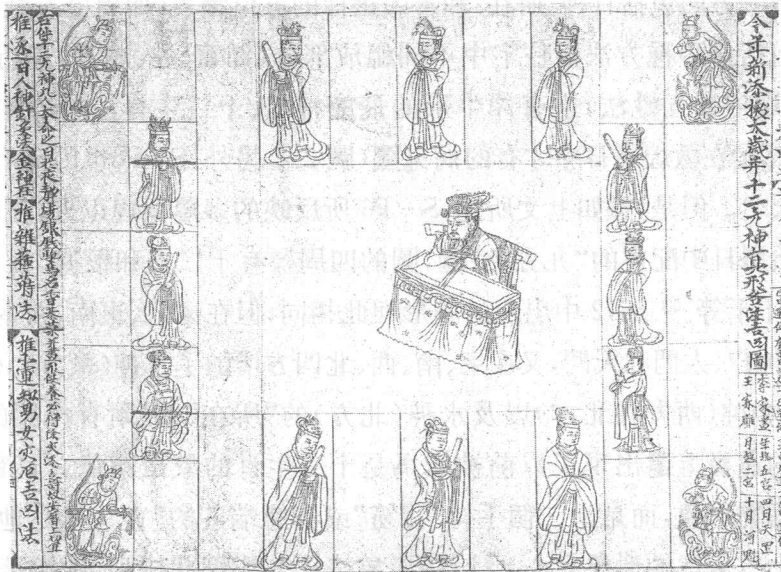


圖3 十二元神, S612 R° (978年)



圖4 禮北斗法(上), 猴相本命元神(下), S2404(924年)

像前面豎排的文字中,則注明作畫的是一個李姓家庭,而雕刻的是一個王姓家庭。另外,在 S2404 的序文最後,有兩幅上下排列的小畫,上面畫有一個信徒向北斗禮拜的形象,圖像下方的雲狀圖案上還繪有猴像,面對一個站立的人像,帽子上也有一個類似的動物生肖像(圖 4)。與前兩本不同,該曆日上有當時敦煌名人翟奉達的名字,這就充分說明該書是敦煌本地的出品。

三、社會與宗教背景

(1) 曆日的作者和傳鈔人

不少曆日上都標有作者或傳鈔人的姓名。名單如下：^①

1. 王文君：892 年曆日的傳鈔人。
2. 呂定德：893 年曆日的傳鈔人。另外，在一座房子的記事文中(P3051V°)也提到了一個同名人物。
3. 張忠賢：呂定德 893 年曆日鈔本的校訂人。他也是

《葬錄》一書的作者,該書僅存作者於 896 年所寫的序言(S2263)。他曾擔任過州學博士。^②據一個官府撥發布匹和紙

張的賬簿中的記載來看，他很可能是在這個位置上領到了 899 年十一月三帖（150 張紙？）鈔寫曆日用的細紙。^⑮同一材料還顯示，他是於 900 年去世的，因為在這一年的六月二十七日，官府曾撥出一批粗紙來給他“助葬”，而下一年用來製作曆日的紙張被撥給了一個叫鄧音三的人。^⑯

4. 王文坦：他根據宋代司天臺頒發的 978 年官本曆日，製作了一個“大本”曆日鈔本，並由此為人所知。

5. 翟文進：982 年曆日的作者。^⑰在此以前，當他還是“州學子弟”時，他就已經校訂了同姓翟奉達編寫的 956 年的曆日（見下）。

6. 安彥存：986 年曆日的作者。如書中標明的頭銜所示（押衙知節度參謀），他是該地區的高官。他還曾應一些大家族之邀撰寫了《易占》一書。^⑱

7. 劉成子：989 年曆日的校訂者。

8. 翟奉達（883—961?）：有五部曆日題有他的名字和身份。^⑲從所推定的生日來看，他不可能是 877 年通書的作者。另外的三部曆日在他的名字後面還加上了“撰”或“纂”字，表明他是當然的作者。第五部的年代為 926 年，也肯定是他寫成的，但是，從鈔寫形式、不規整的字體以及 926 年三月十四日書於卷末的文字來看，這無疑應該是一個出自學生練習用的傳鈔本。

由 956 年曆日中出現的翟文進的名字，我們似乎可以看出，與翟奉達一起從事曆日工作的人，如果說不是出自同一個家庭，至少也應該是出自同一個家族。對於翟奉達這個人物，我們還掌握有更多的資料。我們先來看看 928 年曆日中所提供的情況。在該曆日中，他所寫的曆序被放在他親手鈔寫的一篇名為《逆刺占》的關於祥瑞物象一文的背面，而在該文的前面，是他於 902 年寫的詩歌作品。^⑳從詩中我們可以看出，他當時的身份是州學上足弟子。^㉑在詩中的一個注文裏，他對自己二十歲時的平庸詩作多有苛責。由此我們可以推測出他的出生時間大約是 883 年左右。在同一時期，即 902 年到 908 年，他的身份是敦煌伎術院的禮生。^㉒另外，他的名字同樣也和另一部占卜書《管公明卜法》有關聯。^㉓在 945 年，他還曾把一本論述壽昌縣地理的書獻給了該縣的縣令。^㉔在這本書中，他第一次以州學博士的身份出現。至此，翟奉達的經歷已經够豐富了，然而如果僅止於此，這個形象仍不完備。事實上，就筆者最近在一些文字和圖像資料中發現的材料來看，他還是一個虔誠的佛教徒。S-P6 卷尾正面的後記和背面的文字使我們瞭解到，他對麴大德表示“永世為父子，莫忘恩也”，^㉕並在東遊之前為之供奉“文書一本”。^㉖在 908 年，為了積“功德”，他還鈔寫（或者是讓人代鈔）了佛經《持誦金剛經靈驗功德記》。該寫本的第二部分為《金剛般若波羅蜜經》，其中翟奉達還根據“西川印出本”內的例證特意分出了“陀羅尼”（dhāraṇī）。^㉗還有，在他為許多

佛教名勝題寫的詩作卷首，都標出了年代(915)^③和翟奉達之名。在這三篇文字中，翟奉達都自稱“布衣”。這一謙稱常用來指尚未獲得出身之人，但在有些情況下也暗示將來有望官場進身。^④

整個翟氏家族都以積德行善為己任，有責任把財產的一部分用於善事。在施善的物件中，自然有活著的生者，但更重要的卻是超度亡靈。在 20 世紀初，當伯希和走進現編號為 220 號的洞窟時，他怎麼也不會想到，在進口處的甬道牆壁上，在畫滿了西夏時期(1038—1227)的壁畫後面，還掩藏著一個由翟家捐資修建和繪製的唐代壁龕和壁畫。^⑤其中最早的兩個發願題記的年代分別為 642 年和 662 年。在 662 年的題記中，我們可以發現翟通的名字。據此，我們知道翟奉達是翟氏家族的第九世孫。^⑥西元 857 年，翟家的一個兒子請人為他過世的母親在此處畫了“大日如來”像供奉。另外，在該甬道北面牆壁的文殊和觀音像下面，還發現了幾個施主的畫像，其中翟奉達是主要的施主，他的畫像緊挨著其他親屬的畫像。這些供養人都身著官服(黑色的長裙和帶翼的紗帽)，自右至左依次是翟奉達之子翟善、孫子翟定子、叔父翟神德、弟翟溫政、翟奉達本人、兄翟溫子及父翟信。^⑦在向製作這些圖像的人們致謝的文字後，題寫著翟奉達的頭銜：節度押衙守隨軍(參)謀銀青光祿大夫檢校國子祭酒兼御史中丞上柱國潯陽翟奉達。該銜與 925 年寫本題記文字所載完全一樣。翟奉達既是孝子慈兄，同樣也是一個賢夫。當大太太馬氏於 958 年去世時，他請人從頭七到七七之間鈔寫了許多佛經，此後在百日，在第一年和第三年的周年祭日中，也均仿此例。^⑧所有這些祭祀程式，還有每次鈔寫經卷的名稱，都記載在 P2055(3)R°寫本中。^⑨在 958 年的寫本中，翟奉達的身份已經變成了檢校尚書工部員外郎，到了 961 年又成了朝議郎檢校尚書補員外郎。^⑩他信佛的善舉，並不僅限於家族之中，而且在敦煌官場的上層也廣為人知。第 98 窟(建於 923—925 年)是專為施主曹議金修建的，此人在 914 至 935 年期間任沙州節度使。在僧俗兩界不勝枚舉的男女捐助人中，翟奉達也名列其間，身份與 925 年的翟氏家窟完全一樣。一同列在名單中的還有另一個翟氏成員翟榮昌，也同屬顯要人物。^⑪

在多年的官場生涯中，翟奉達的地位越來越高。與同僚張忠賢和安彥存一樣，他既是曆算家、占卜師，有時也是詩人，並且還是一個虔誠的佛教徒，是敦煌最知名的人士之一。在稍後的文字中，我們將看到，他在道教方面也同樣不是外行。^⑫

(2) 敦煌曆法的獨立性問題

在吐蕃時期以前，許多寫本上記載的日期，一般都可以在張培瑜復原的官方曆日表中得到確認。^⑬但是，我們發現，從 8 世紀末開始，在敦煌曆日和官方通行的曆法之間，卻存在著三個重要的差別，即避諱字不受限制地使用、曆日順序之間的差別和年

號的推後情況。

1. 避諱字的使用

表二：唐代禁用的避諱字及其在曆日中的代用情況^④

避諱字	代用字*	出處
虎 (高祖[618—626 在位]之祖父李虎)	物候名：虎[武]始交	武：877**，888，893，926 虎：956，986，989
丙 (高祖之父李昞)	地支名：丙[景]	丙：939 前後 景：939
治 (高宗李治[650—683 在位]之名)	用事名：治[理]病	治：877 前後 理：877
雉 (高宗之字：李雉奴)	物候名：雉[野雞]，入水為蜃/ 雉[野雞]始雉	野雞：877**，888，892，893， 923，956，986 野雞、野雉：926
旦 (睿宗李旦之名)	物候名：鷓旦[鳥]不鳴	鳥：893**，923，956，986，989 裾 shi：926

* 方括弧中為代用字

** 此年代前的曆日中不包括該物候名

細審此表，我們可以看出避諱字運用方面的三個特點：一、雖然禁忌已取消，但某些避諱字仍在沿用(治、雉、旦)；^④二、後期才出現的避諱字(丙)；^④三、某一特定時期才使用的避諱字(虎)。^⑤顯然，避諱字的使用情況可以幫助我們確定曆日的大致年代，但有些字卻並不限於某一特定的朝代和時段(避諱字持續沿用的情況)。然而避諱字的缺省卻對時代的確定毫無用處(避諱字未被遵守)。因此，要通過避諱字確定政權的更迭、地方獨立的傾向或相反對當地權力的承認等，並非易事。^⑥

2. 曆日順序的差別

在絕大部分情況下，敦煌曆日在日期上和官方的曆法存在著一天的差別，卻很少會出現兩天的差別。我們發現這種差別主要表現在六十甲子、二十四節氣和一年中大小月方面，^⑦比如閏月天數的安排，但其差別絕對不會超過一個月。但是，敦煌曆日中卻有四個寫本沒有出現這種日期上的差別，它們與張培瑜的官方曆日表完全吻合。這四個寫本分別是 P2583R°(821 年)、S-P6R°(877 年)、P3248R°(897 年)和 BD15292(939 年)。儘管黃一農認為，屬於吐蕃時期的寫本在日期上的差別要比敦煌的其他寫本大得多，但 P2583R°所提供的證據卻正好與他的這一論斷相反。^⑧同樣，就同一時期

的其他曆日來看，無論是在形式上還是在內容上，都與 P2583R 的情況相似，因而也不能據此得出與客觀情況不符的結論。^④也就是說，在 9 世紀以前，中央政府與西藏地方權力關係的中斷，還沒有在曆日中表現出來。

3. 年號變化的推後

這一推後的情況並沒有出現在吐蕃時期的曆日中，這是因為當時該地區的漢人已不再使用中原的年號，而祇是用六十干支來紀年。^⑤到了 848 年，即張氏正式執政的前三年，才開始使用“大中”年號（大中二年，即 848 年），^⑥這表明吐蕃人在敦煌已經失去了往日的勢力。在接下來的時期，有三本曆日，即 922、926 和 945 年的曆日，都出現了年號推後的情況。其中第一本和第三本推後的時間不超過兩年，^⑦至於第二本，作者在編寫該曆法時——即該書通行的前一年年底——還無法預知後唐的同光（923—926）年號在 926 年四月變成了天成（926—930）。這一類年號推後的情況，通常被認為是當時敦煌游離於唐王朝統治的明證，至於原因，則被歸結為政治上的獨立傾向和社會秩序的混亂（與中央政權的聯繫中斷）兩個方面。

但是，如果我們對那些有確定年代的敦煌寫本進行整體考察的話，就會發現，儘管某些寫本中存在著年號推後的情況，但同一年的寫本並有沒有推後的現象。^⑧問題並不在於去弄清當時的敦煌是不是形成了一個不受中央控制的地方政權——這一點是非常可能的——而在於去解釋為什麼在同一地區，有些人對唐王朝內部發生的事情非常瞭解，而另一些人卻一無所知。這是因為，極有可能的是，雖然敦煌地偏路遠，消息閉塞，但如果當地有廣泛流傳的曆日至少年號應該統一。因此，我們是不是可以這樣認為，當時的曆日祇是局限在一個特定的小圈子中？

(3) 敦煌地區以外的曆日

在從唐代到宋代的時期內，一些天文機構的官員經常對民間通行的印刷曆日表示不滿，他們認為，祇有司天監才擁有編曆和印曆的特權。^⑨敦煌的曆日表明，其實在當時，人們可以毫不費力地超越這種嚴格的法律限制。不過，這一違規現象並不祇是在敦煌本地製作的曆日中表現出來的，而是從在這個特殊的政治孤島中發現的幾本其他地區製作的曆日中看出的。其中的第一個曆日，是出自成都的一個叫樊賞的家庭印製的 882 年（即中和二年）的。我們知道，在 742 年前後，成都就被正式設置為十大藩鎮之一，由節度使直接管轄。但設置藩鎮並不是救治時弊的良方，而是豢養了比痼疾本身更可怕的毒瘤，因為那些節度使越來越擁權自重，成為稱霸一方的諸侯。所以，在成都這樣的地方，人們能肆無忌憚地從事皇家法律嚴厲禁止的活動，也就不足為奇了。第二本通書（S-P12）的年代無法確定，是一個住在上都（即長安）東市的叫大刀的家庭用大開本印製的。由這個例子可以看出，當時的政局已經從根子上混亂

到了不可收拾的地步了：在天子腳下，人們都可以肆意妄為，又怎麼能奢望其他地區的人們遵紀守法呢？第三本曆日是 877 年的通書，上面沒有標出出產地，但也應該歸入敦煌以外製作的。

儘管其中有幾本破損嚴重，但從開本形式來看，它們無疑更像是通書，而不是敦煌本地製作的那種簡單的具注曆日。同樣，兩書所用紙張的質量也比敦煌本地的同類寫本好得多。我們不禁要問，人們是出於什麼目的把這些通書弄到了敦煌？這些通書當時是不可能作為通行的本子流通的，因為像 S-P6 那樣的裝幀形式，在敦煌根本找不到第二個，其中所記載的某些選擇法也不同意於敦煌本地的曆日，甚至在敦煌的曆日中完全闕如。^⑤由質地細膩的紙張來看，是否證明此類通書具有非同尋常的價值？或者，這些通書是不是屬於特有的收藏品？

最後一本通書同樣值得我們稍加留意，這就是 S612R^o(978)，書名為《大宋國王文坦請司天臺官本勘定大本曆日》。該書名本身就足以說明其性質，它已不再是對其他曆日的簡單鈔襲，而是一個特意請權威機構司天臺認定的曆日。這表明敦煌與中央政府之間的聯繫已經部分地得到了恢復。但也僅僅是部分地恢復了，因為後來的曆日表明，敦煌的曆日本子仍然帶有，或者說總是帶有某些獨立性。不過，這個寫本卻清楚地證明，當時必定存在著真正的官方定本，即配有插圖的、被稱為“大本”的相對完善的通書。這就意味著其他的曆日，包括敦煌的所有鈔本，都祇能屬於那種被苛刻官員不斷指責的“小曆”。正如書題後半部分所示，呈請人王文坦並非僅僅滿足於照鈔官本，而是還進行了進一步的“勘定”。

(4) 地方“學派”問題

《唐語林》中記載了下面的一段軼聞：

僖宗入蜀，太史曆本不及江東，而市有印貨者，每差互朔晦。貨者各徵節候，因爭執。里人拘而送公，執政曰：“爾非爭月之大小盡乎？同行經紀，一日半日，殊是小事。”遂叱去。而不知陰陽之曆，吉凶是擇，所誤於衆多矣。^⑥

在黃巢起義軍佔領長安後，僖宗皇帝於 881 年出逃成都。直到 885 年，他才重返京師。這個故事證實，當時地方上流傳著獨立於官方定本的曆日，而且，地方人士也有能力校訂曆日。文中對每月天數長短的解釋也進一步說明，地方上確實存在著不同的曆法“學派”，儘管作者極力要證明的是，因為缺乏官方的定本，才造成了不同曆法共存的混亂局面。

在敦煌曆日中，我們也同樣發現了不同曆法體系共存的現象。在年代為 834 年的 P2765R^o和 Dh2880 兩個寫本中，五月和六月的天數是相同的，但月朔差一天，而

且,更為嚴重的是,所有的星期天也都差出了一天。但是,誠如我們所指出的,這種日期上的差別並沒有出現在敦煌本地的曆日中,因為和 S-P6 一樣,Dh2880 也極像是敦煌以外的“舶來品”。另外,P3248R°和散 1721 兩個寫本也都是 897 年的曆日。幸運的是,這兩曆日中的三月和四月完全相同,其總天數和第一天的干支名沒有任何差別,朔望日和節氣也是如此。^⑦但是,日神“罡”和“魁”的日期安排卻存在著明顯的不同。^⑧在三月份的曆日中,這兩個凶煞在散 1721 中被錯誤地置於三月八日到三月二十六日之間,^⑨而在 P3248 中位置卻準確無誤。對此,黃一農認為是由曆日作者所用標準不同而造成的。^⑩但這一解釋顯然有問題,因為在四月份的日期安排上,兩位原作者所犯的錯誤卻完全調了個:P3248 的作者在五個日期中錯了四個,而散 1721 的作者卻一個也沒錯。^⑪因此,這類此起彼伏的錯誤,根本說明不了兩位作者在通則的使用方面存在著不同的標準,而是相反,僅能說明這兩位曆算家,或者說是曆算生,由於粗心大意而造成了疏忽。同樣,對另外三部兩個年份相連(923—924, 944—945, 981—982)的曆日的分析,也祇能說明干支、節氣和月九宮的正常排列順序,而說明不了其他。^⑫總之,我們不能不加分析地接受敦煌曆法與選擇法都是各自獨立的系統這一說法。

(5) 宗教與曆日

在清代,天文大官向皇帝、皇后和權貴敬獻曆日的儀式,都會在每年的十月隆重舉行。^⑬但對於唐代的情況,我們還沒有發現類似的材料。不過,在敦煌的一個寫本中,曾提到官府在 899 年和 900 年的十一月二十七日曾發給張忠賢和鄧音三一些用來編寫曆日的紙張。這一事實清楚地表明,與每年的節日一樣,編寫曆日也是根據時間的節律來安排的。^⑭另外,唐代的皇帝似乎也總是按慣例在每年的除夕向大臣分發曆日和鍾馗像。^⑮這兩種禮物都賦予了曆日非常崇高的象徵地位。但最能體現曆日宗教特質的,還是曆日本身。

我們在上文曾提到在 877 年通書(S-P6R°)中繪有十二生肖的動物形象(圖 1),以及 978 年的通書中十二個髮型呈生肖動物形狀的人物形象(圖 3)。謝明良和 J. Chungwa Ho 曾研究了十二生肖的歷史形成過程,^⑯他們認為,在自隋(581—618)至五代(907—959)的中世時期,在一些墓葬雕像和墓誌銘圖像中,十二生肖常常是以動物形象(如鼠、牛、虎等)、人獸合體形象(人身獸面)或是人物形象(髮型做成動物形)來表現的。^⑰不過,如果我們仔細觀察一下下面兩部敦煌通書的話,就會發現,人形和動物形的生肖形象事實上還是有區別的:第一類被稱為“十二元神”,第二類被稱為“十二相屬”。十二元神與本命日密切相關,它包括所有與出生年份六十甲子名稱相同的日期。也就是說每六十天就會有一個這樣的日子。十二相屬是指每十二年週期

中的出生年份。^⑤斯坦因所藏寫本(S612R°)中提到,在本命日給本命神燒紙錢、燒香、燒駝馬^⑥、供水果會非常吉利,能驅災延壽。而S-P6R°中也提到了能和哪種生肖的人婚配或做生意,並指出了不吉的月份。^⑦而且,這一吉凶關係也在924年曆日的兩幅插圖中(S2404,參見圖4)得到了進一步的確證。

在靠下的那幅插圖中,繪有猴本命元神和猴相屬的圖形,圖下面的文字為:

申生人猴相本命元神,若有精心之者,逐日供養元神者消災益福,及晝夜頭前安之,大吉。^⑧

儘管這兩種圖形都與“申”這一地支相連,但它們在“選擇”方面所代表的卻是不同的時間單位,其中“申”日是本命日,而“申”年是猴年;同時其功能也不盡相同:人形形象代表的是祈福神靈,而動物形象則祇是用於徵兆方面。這樣一來,通過在儀式中加入選擇內容,曆日就成了占卜和宗教知識水乳交融的綜合載體。

這一神聖的特徵又通過上面的北斗祭禮圖得到進一步的加強。與該圖一道出現的,是圖右邊和裏面分別引自《仙經》^⑨和《葛仙公禮北斗法》的兩段文字,內容是勸人在夜晚誠心誠意地祭祀北斗,以去災益算。文中還特別舉例說,有一位鄭君就是因為祭祀了北斗,在被利器刺了以後卻沒有受傷。^⑩這裏所提到的葛仙公指的是道士葛玄(164—244),他是文中鄭君(名鄭陰)的師父,而鄭陰又是葛洪的(283—343?)師尊。

元神和北斗這兩種形象在這裏同時出現,並不是偶然的,因為對二者的祭祀儀式是密切相連的。也就是說,一個人的本命是由他的生日決定的,而這一天的命運又是由天上北斗星座中的某一個星辰決定的。^⑪至遲從六朝開始,道教文獻中就給予了本命日以特別的關注,勸告人們要在本命日誦經禱告,祭獻供品,因為在這一天,天上會派出使者來檢查世人是行善還是作惡,並據此確定人們的壽命長短。^⑫這一儀式在唐代具有極其重要的地位,以至於在一部被認為是一行和尚(683—727)所著的佛教著作《梵天火羅九曜》中,“禮北斗法”也佔有相當突出的地位。這些儀式的目的大同小異,無非是追求長生不死;但《梵天火羅九曜》所談到的內容比S2404更詳細、更深入,特別是在祭品的特性、定期祭祀的次數(一年六次),以及出生年份的相屬與北斗七星中各星辰之間的對應關係等方面,該書的介紹都非常詳盡。^⑬

曆日所具有的這一宗教維度,同樣也表現在兩個曆序中所引用的一首詩上:^⑭

章呈君子,千年保守。愚人起造乖星曆,凶日害主閻羅責。即招使者喚君來,銅架鐵仗棒君脊。

沒有比這更清楚的勸誡了:如果有人膽敢違犯曆日中的“擇日”戒條,就會遭到雙

倍的懲罰——厄運不僅會落到親人頭上，而且，違犯者本人更會按因果報應的法則受到嚴懲。本命元神和北斗的祭祀儀式在一定程度上變成了二而一的整體，成了曆日中交互作用的定命因素，而這裏曆日“選擇”更成為宗教構成的核心內容。

四、曆日的結構與構成

曆日通常是由曆序和後面的年曆表組成的。年曆表包括兩類材料，即曆法內容和選擇活動。事實上，年曆的頁面安排本身就可以使我們看出其內容安排的兩種傾向，即曆日內容是與數位和天文有關的材料，而選擇內容則是那些本來就獨立於曆法計算的、目的祇在於對各種活動進行吉凶預測的材料。但這裏所涉及的兩種傾向，祇是為方便我們的研究而歸納出的，事實上，有許多預測方面的具體事象，比如月相，雖然是用來確定某些日神——如“滅”和“沒”——的日期和吉凶效用的，但同樣也是建立在數學—天文複雜計算的基礎上的。在這一節中，我們將主要考察在選擇方面比曆日遠為重要的通書。

(1) 曆序

在五十多部曆日中，共有十六部寫有曆序，它們都被排在年曆之前。這些曆序在吐蕃時期、歸義軍前期與歸義軍後期的分佈極不均衡，其中前兩個時期的曆日中祇有2篇，而後一個階段則有11篇。^⑧就結構最完整的幾篇來看，其內容包括：開頭論述曆日益處與用途的緒論，然後是對年、月、日諸神祇“所在”的確定，再後是根據選擇術的標準和方法進行的徵兆預測，最後一部分通常是一年中大小月的排列單，有時前面還會介紹一個月中人體中的人神每天所處的位置。

儘管這些曆序的結構幾乎完全相同，但在內容方面的差別卻同樣不容忽視，其中10世紀以前的曆序與10世紀的曆序之間的差別最為明顯。比如，834年的曆序就與956年的不同。前者的內容更為具體，在曆序開頭部分，還強調了沙州（即敦煌）的地理環境及曆日在農事活動中的重要性：農民依照曆日提早準備農事，則寒暑無憂；五穀豐登，則“百姓安寧”。後者與10世紀的同類曆日一樣，僅限於對曆日——不管是天文型的還是選擇型的曆日順序——規則的一般特徵進行介紹，同時也提醒人們在進行所有活動時都應該先查看相關神祇的“所在”，因為“犯之凶，避之吉”。隨著時間的推移，到後來又出現了新的選擇法。比如在922年的曆序中，開始出現了“年九宮”及與其相應的吉凶選擇。從920年開始，選擇法，特別是沒有出現在年曆中的選擇內容，開始在曆序中佔有重要的一席之地。關於這些內容，我們可以列出如下幾個選擇

法，如：太歲將軍同遊日，⁷⁹土公遊日，⁸⁰宅內伏龍遊法，⁸¹推七曜直用日法，⁸²等等。

曆日內容的改變並不僅限於曆序和新增的選擇法，同時也表現在 10 世紀曆日的細節差別方面，儘管它們在整體上具有相當的一致性。在 924 年的曆序中，太歲遊日是與“太陰”而不是與“將軍”放在一起同遊的。⁸³另外，在 982 和 986 年的曆序中，有關星期四、星期五的選擇卻正好與 924 年的相反。其他曆序的選擇內容也不盡相同，如 924 年曆日中與年九宮相關的選擇，就在 956 年被作了改變，此後在 982 年又出現新的變化。在 924 年和 982 年的曆序中，我們同樣也發現了“建除”這一名詞的變化。⁸⁴因此，那種認為敦煌曆日中的選擇法構成了一個一成不變的整體的看法，以及認為敦煌曆日肯定與漢代曆日存在著斷層，但又與宋以後的曆日存在著連續性的看法，顯然是錯誤的。遺憾的是，這一看法目前卻屢見不鮮。在我們看來，對上論敦煌曆序中在一個較短的時期內所出現的種種變化，尚需作進一步的研究和探討。

(2) 年曆內容

1. 年份

作為曆日的題目，年份的名稱首先是以皇家的年號出現的，⁸⁵然後再標上該年在六十干支中的干支名，並列出“納音”名，⁸⁶最後通常是一年的天數。

2. 月份

月份欄通常包括每月的序號、天數和干支名。一年中的所有月份都分成大、小月（大月 30 天，小月 29 天），有時每月的天數在曆序的最後一段就已經列出了。敦煌曆日中對每月天數的確定，是通過天文方法來進行的，而不是像漢代一樣祇是按大、小月的順序交替排列。用紀年天干推出每月干支的方法始於幾百年前，但該法在大部分吐蕃時期的曆日中均未出現。⁸⁷此外，所有的閏月上都標有“閏”字和具體的天數，但不給出干支名。

每月的月相變化也都特意在各月日曆表的上欄、中欄或下欄之間作了標注。在吐魯番附近阿斯塔那古墓出土的 658、679 和 720 年的曆日中，已經標出了月相變化的三個階段，即上弦、望和下弦。這三個名詞在後來的敦煌曆日中幾乎無處不在。但表示月相中頭一天的“朔”和最後一天的“晦”，卻因為已有明確的弦望標誌而沒有出現在敦煌曆日中。在 924 年的曆日中，第一次提到了與月相各階段相關的吉凶選擇，但祇是從 956 年開始，這一方法似乎才最終確定下來。⁸⁸據該選擇術，一個月裏的上弦、望日和下弦，忌造酒、忌血祭；每月第一天忌會客、忌歌樂，最後一天忌做衣、忌娛樂。

3. 日期

每天的日期除了干支名外，還包括納音名和建除名。

4. 星期和二十八宿

在曆日欄中,在一些日期的上方都標注了代表星期天的“蜜”字,有時還在1月1日的上方標出星期中對應的日期。這些材料一般都會在曆序中加以說明。研究者一般都同意,敦煌曆日中表示以星期中各天名稱的漢字,都是粟特語的音譯(見表三)。^⑳

表三: 星期中各日的中文名和粟特名

今 名	中 文 名	粟 特 名
星期日	蜜	Mīr
星期一	莫	Māx
星期二	雲漢	Unxān
星期三	滴	Tīr
星期四	温没斯 ^㉑	Urmazt
星期五	那頡	Nāxid
星期六	雞緩	Kēwān

星期中各日也都與吉凶選擇相關。比如,星期天宜出行、捉走失。星期一宜納財、治病、修井竈門戶,但忌見官,等等。^㉒但是,在1256年的宋代曆日中,卻“忘記”了標注星期名,而代之以典型的中國二十八宿名稱體系來標注日期,其中有四個名稱完全對應於四個星期天。^㉓其實,這兩個體系似乎在一段時間內同時並存,到後來二十八宿制才徹底取代了“星期”制。在924年的曆法中,在1月1日的上方標注了“莫”字,在第二和第三欄之間上標注了“虛”,在兩天後的日期上標注“室”。這可以視為確鑿的證據。^㉔由配有部分二十八宿圖像和西方黃道十二宮圖像的MIK III 4938和MIK III 6338兩個鈔本來看,當時在曆日中加入“宿”名,似乎是相當流行的做法。^㉕

5. 日期中的配卦法

在S3454V^o寫本中,還有一個特點一直未引起注意,值得在此特別提出:在十一月的曆日中,有三天(18、19、20)分別被確定為卦中的“中孚”、“復”和“未濟”三名。該月的月份名被置於日曆單的上方,這使人聯想起Dh2880(834年)和S-P6(877年)的類似格式;另外,在日神“飯忌”這一名稱中,用的是“飯”字,而不是“歸”字;還有,日神“重”的出現也可以幫助我們確認,該殘本出現的時代肯定要早於10世紀。不過,這裏所出現的結合日期和配卦的方法,到底是怎麼一回事,卻仍然是

一個謎。

6. 二十四節氣與七十二候

與月相的位置相同，二十四節氣和七十二候也差不多總是被放在曆日的上欄、中欄或下欄之間。我們今天所知的二十四節氣是在西漢太初年間(前 104—101)才開始使用的，它代表著對曆法紀年進行根本性變革的最終完成。在《呂氏春秋》(約前 239 年)中出現的節氣單子還是不完整的，但到了《淮南子》(前 2 世紀)就已經完整無缺了。二十四節氣在一年中的分佈，是每隔十五六天就出現一個，並分成十二節氣(十二個月初)和十二中氣(十二個月中)。^⑤至於七十二候的名稱，則始見於前 2 到 3 世紀諸多典籍中，^⑥但在曆日中的真正出現，則始自北魏時期(386—543)，^⑦而最終定名則是在 837 年完成的碑刻十三經中。由其內容可以看出，七十二候涉及諸多物候，如氣象(如東風解凍、涼風至等)、動物(如蟲始蟄、魚上冰等)、植物(草木萌動、桃始花等)等。其在一年中的分佈，則每隔五、六天就出現一個，每個節氣均對應著三個“候名”。

7. 日出入的方位與晝夜的長短

在 888 年的曆日中，日出入的方位記在每個月份表的開頭。^⑧這些方位是以三條橫線和天干、地支的方法來表示的，後者通常用以表示二十四個點的不同方位(見圖 6)。如果我們接受這些點位代表著地平線上二十四等份，那麼在 360° 的地平經圈上，每個點位的差度就是 15°。(0°=北)

表四：十二太陽月太陽經圈度數表

月份	一月	二月 (分點)	三月	四月	五月 (至點)	六月	七月	八月 (分點)	九月	十月	十一月 (至點)	十二月
日出	乙 105°	卯 東/90°	甲 75°	寅 60°	艮 東北/ 45°	寅 60°	甲 75°	卯 東/ 90°	乙 105°	辰 120°	巽 東南/ 135°	辰 120°
日入	庚 255°	酉 西/ 270°	辛 285°	戌 300°	乾 西北/ 315°	戌 300°	辛 285°	酉 西/ 270°	庚 255°	申 240°	坤 西南/ 225°	申 240°

表四中二至點的經圈度差為 90°(從 45°到 135°為日出差，從 315°到 225°為日入差)，這一度差應該是在北緯 56°附近地區的觀察結果，位置比位於北緯 35°和 40°之間的敦煌和唐代首都(二至點的經圈度差為 60°)要靠北得多。這裏我們必須得承認，敦煌曆日中所使用的經圈度差絕對不是該地區的經圈二十四等份度差。要得出與該地區緯度相一致的度差，就必須設定每月之間的度差為 10°，如此才能得出

二至之間 60° 的度差。^⑨事實上，祇是到了 10 世紀，才在敦煌曆日中的第二個和第三個日曆欄中建立起晝夜間的長度比。^⑩該長度單位是用“刻”(略少於 15 分鐘)來表示的。每一晝夜的長短消長比為一刻。^⑪在 986 年的曆日中，晝夜長短變化的記錄通常是 7 到 9 天的間隔，但二至前後的間隔卻要長得多：十二天的晝夜消長比分別為 59—41 刻和 60—40 刻，十九天的晝夜消長比分別為 60—40 刻和 59—41 刻。十二天為 59—41 和 58—42，十天為 58—42 和 57—43。^⑫但是，對於二分和二至來說，這一比差從來都沒有出現在相應的節氣日上(春分、夏至、秋分、冬至)，卻出現在節氣日的前後幾天上。^⑬

8. 建除

該法是把十二個字(建、除、滿、平、定、執、破、危、成、收、開、閉)依太陽月依次加在每天的日期上。在第一個太陽月中(立春後)，“建”字落在所有地支為“寅”的日子里，“除”字落在所有的“卯”日上，其餘依次類推。^⑭為了讓建除名與每個月都配合起來，在每個節氣日重複前一個。依照此法，在第二個月的“驚蟄”之後，“建”落在“卯”上，“除”落在“辰”上，以下類推。在放馬灘和睡虎地出土的前 3 世紀的日書中，^⑮該法就已經開始使用了，其中指出了各建除日的吉凶選擇。比如，“建日”是個好日子，而“除日”則是凶日子，忌一切活動。十二建除首先出現於敦煌附近出土的公元前 69 年的曆譜中。另外，924 年曆序中有關建除各名的吉凶選擇，有好幾點不同於 982 年曆序，前者祇強調“凶”，而後者則同時給出“吉”、“忌”兩類活動。在細節上，二者對各類活動性質的認識也有差異。比如，在 924 年的曆序中，在有“建”名的日子“不出財”，但在 982 年的曆序中，該日則“宜針灸”，但不能“出血”。另外，十二建除也用於其他方面，尤其是墓地的風水選擇上。這裏應指出的是，該類型的方法後來被 8 到 9 世紀的突厥曆日所吸收。^⑯

9. 三伏

在漢代最早的一批曆日中，三伏中的兩個(初伏和中伏)被放在夏至後，而後伏(亦稱“末伏”)則被放在立秋之初。書中一般都給出了三伏的時段。用中文的說法來表述，三伏是一年中“火”(夏天，屬“陽”)最盛，“金”(秋天，屬“陰”)必須“藏”的時期，因為火克金。但這也是“火”盛極而衰，“陽”向“陰”轉化的階段：隨著秋天的到來，“金”很快就會由弱變強。雖然敦煌曆日中對三伏起始日期的確定因時代不同而有變化，但其時段卻總是處於夏至後和秋天開始之間標有天干“庚”的日期內。^⑰在中國古代，凡伏日那天，都必須磔犬獻祭，分置肉塊於城四門，以禳除“蠱毒”(即瘟疫、蟲蠅、凶神等)。到了漢代，祖先則成了首祭的對象。^⑱此後，此類祭祀的內容越來越泛化，最後祇剩下一個吃湯餅的祈福儀式，目的祇是爲了驅邪和除病。^⑲儘管所有敦煌曆序中

都沒有關於三伏期間活動的任何記載，但三伏的頭一天（或者是三天？）是有禁忌的：⑩這一天百事忌做。或許正是出於這一原因，唐代的官職人員，和漢代一樣，獲賜假日一天。

10. 没、滅、往亡與土王事

在敦煌曆日中，有關没、滅、往亡與土王事的日子都清楚地列在第一和第二欄之間。這都是具有特殊價值的日子，可能是因為它們在確定天文和宇宙的運行中具有特殊的作用。没、滅和往亡幾乎出現在所有的曆日中，但土王事卻並非如此，僅出現在 986、989 和 993 年的曆日中。

a. “没”和“滅”

“没”和“滅”出現在幾乎所有的曆日中。它們之所以具有特殊的價值，是因為它們在確定太陽與月亮的週期中起著特定的作用。⑪古文獻中有關“没”和“滅”的最早記載，見於《後漢書·律曆志》一章。⑫此後，在歷代官方曆日的計算中，“没”和“滅”都一直是作為決定性的材料出現的。因此，相關的文獻材料是相當豐富的。

“没”可以被視為一個等分天數的“標準”單位。一“没”=（一太陽年的總天數）/（一太陽年的總天數-360）所得出的數，即 $365.25 \div 5.25 = 69.57$ 日。⑬在這個計算體系中，用作等分時間的起始點是“上元”時刻，也就是說，“上元”是中國官方曆法計算體系中用來確定時間的“理論始點”的那個時刻。由於等分兩個相連的“没”的理論時間間隔約等於 69.57 天，因此，從實用的角度出發，通過四捨五入，就可以得出相連的兩個“没”的時間間距為 69 天或 70 天。⑭

“滅”被認為是代表與“没”相同的時期序列概念。二者的差別在於，“没”這一方法自漢至明一直保持不變，而“滅”則因時代不同而多有變化。在前於唐初的曆法紀年體系中，“滅”是一種特殊形式的“没”，指的是以“上元”為起點用數學方法切分的時間，等於一個沒有任何分數的整數天數。從 8 世紀開始，“滅”成了獨立於“没”的，以太陰月而不是以太陽年為基準的計算單位。更具體地說，如果我們假設“*m*”是以天數為單位的太陰月的時間長度，即 29.53 天，那麼，“滅”就是按“ $m \div (30 - m \text{ 天數})$ ”這一公式計算出來的，用以分割一個個相連的“滅”的“標準參數”，其數值為： $29.53 \div 0.47 = 62.83$ 天。在實際運用中，該數值總是被化為整數，也就是說，兩個相連的“滅”的時間間隔總是 62 天或 63 天。⑮

敦煌曆日在總體上證實了這兩個時間間距，即“滅”為 62 或 63 天，“没”為 69 或 70 天，但我們還不能確知它們是如何計算出來的。⑯“没”、“滅”日的禁忌總是與水有關，如無近深水，無涉大小河流，不乘舟等。⑰

b. 往亡和土王事

往亡日的日期安排是依照每個月的第一個節氣而定的。在四季中每一季開始時的“弱氣”中，往亡都以成數的形式依次對應著五行中的一個元素。我們知道，6、7、8、9、10分別是與水、火、木、金、土相關的數字，但水在往亡中卻被排除在外，因為水和氣一樣，屬於隨物賦形但永遠不會消失的東西。具體說來，春天的往亡對應著“火”，分別出現在一月份立春後的頭七天，二月份驚蟄後的頭十四天(2×7)和三月份清明後的頭二十一天(3×7)。夏天的往亡出現在立夏後的頭八天，芒種後的頭十六天和小暑後的頭二十四天。秋天和冬天的往亡按基數9和10依次類推。早期的往亡日禁忌包括：忌拜官、忌移徙、忌呼女娶婦、忌遠行、忌歸家等。在924年的曆日中，這些禁忌被簡化了，祇剩下了忌遠行和忌出兵。但從956年開始，往亡日的禁忌形成了統一的標準，誠如該書曆序中所告誡的，在往亡日忌遠行、忌歸家、忌掘墓及忌搬家等。^⑩

春、夏、秋、冬四季依次達到木、火、金、水的鼎盛點。但這裏卻缺少五行中“土”的鼎盛點。“土王事”卻明確地確定了“土”在春、夏、秋、冬四季中的鼎盛時期，其方法都是一樣的，即把每個季節開始(即立春、立夏、立秋、立冬)前的18天作為“土王事”日。這四個時期加在一起的總天數是72天(4×18)，等於五行中其他四個元素各自的鼎盛期之和。總算起來，五行各元素的鼎盛期之和正好是一個理論年的總天數，即360天(5×72)。在曆日中，對“土王事”神沒有任何吉凶選擇的規定。

(3) 吉凶選擇的內容

1. 曆神

曆神構成了敦煌曆日最突出的特徵。儘管它們都是用“神”這個詞來表示的，但這些用於年、月和日吉凶選擇的神靈，卻不同於神化故事和祭祀中的“神”：它們既不會被記載在神仙的行狀中，也不會成為祭祀的對象。除了極少數的例外，如太歲神外，這些神靈都沒有變成人格化的神祇，它們沒有神像，也不具有任何象徵意義，而祇是為進行吉凶選擇而出現在曆日中。這些神靈可以是“年神”，可以是“月神”，也可以是“日神”，這完全要看它們的具體作用是被確定在年份中，還是在月份中，或者是在具體的某一天中。與日神不同，年神和月神都是按“年神方位圖”^⑪所確定的位置分別被安置在二十四個方位中不同的位置上。該圖是根據天干、地支、八卦或四至等內容設計出的選擇方位圖(見圖5和圖6)。

a. 年神

年神的“所在”是通過年支來確定的。比如，在年支為“子”的年份中，“歲德”在巳，“歲破”在午，“奏書”在乾，“伏兵”在丙，等等。就其源流來看，450和451年的曆

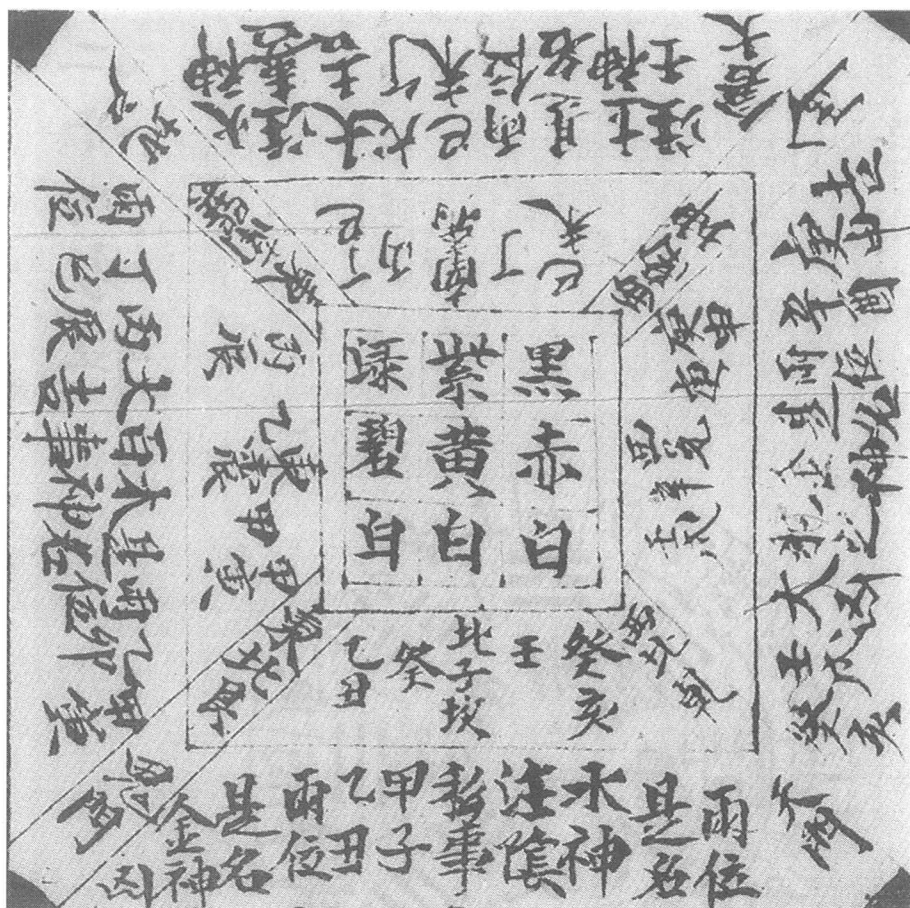


圖5 “九方色圖”，S612 R° (978年)

日是最早提到年神“所在”的曆日。^⑭在敦煌曆日中，年神一般祇出現在曆序中，^⑮但從10世紀開始，年神的數量大增，到了959、982和986年，曆日中各種年神已達三十多個。儘管每個年神的“所在”都不同，但它們的禁忌選擇卻大同小異：924年的曆序中提到，在一年中每個年神的方位上，^⑯都忌諱“穿穴”；956年的曆序中忌諱“穿穴”、“鑿土”和“動土”。這些整體上屬於建築活動的禁忌，部分地是由“歲德”和“歲合德”神確定的。但從相反的方面說，在這二“德”上卻又宜於“取土”和“修造”。這些數量眾多的年神，各司其責，其禁忌涉及建築活動的方方面面，嚴重地限制了修造房屋、修補屋頂、掘墳挖墓等活動。不過，在上述年神之外，月神和日神方面並沒有這些限制，由此可以破掉建築和修造活動中的忌諱。此類日神有“天赦”、“天恩”和“母倉”等，它們在曆日中的出現頻率非常高。在為數眾多的年神中，“太歲”、“將軍”或“太陰”總是同時出現，因為曆序中總是要用專門的段落明確指出它們相聚在一起的“同遊日”，在這些日子中既不能“修造”，也不能“動土”——在下文中我



圖6 二十四方位圖，《協紀辨方書》卷二，頁2a，《四庫全書》，811冊

們將會常常遇到此類禁忌。一旦觸犯了它們中間的任何一個，厄運就會降到一家之主、母親和孩子身上。877年和978年的通書都在非常顯眼的位置鄭重地提出了這一告誡，前者關涉到“太歲將軍同遊日”，後者涉及“太歲已下出遊日”。二書還同時注明了確定這兩個年神“所在”的方法。其具體方位是，自甲子日(第1天)起，“太歲”和“將軍”(或“太陰”)走東方，己巳日(第6天)回來。向其他三個方向和“中”的出遊日期，以此法類推。換句話說，每個方向的禁忌共有五天(比如從甲子日到己巳日)，也即在每60天的週期中，有25天是建築活動中必須謹防“所在”忌諱的日子。

b. 月神

月神的概念在吐魯番和敦煌曆日以前的時代非常少見，但不等於不存在。事實上，在公元前10年五月份的曆譜簡策上，就至少曾提到了一個月神名，即月殺。^⑫儘管記載在曆日月曆欄中月份是太陰月，^⑬但其中出現的十來個月神的位置卻都是依照太陽月來設置的。^⑭比如，在第一個月的丙日上的“月德”，就被固定在165°的角度上，涵蓋了二十四節氣中頭兩個節氣（“立春”和“雨水”）的全部時段。^⑮在月神中，祇有三個附有詳細的吉凶選擇，其中“天道”日——它總是被列在月神表的第一位——宜行走、宜修造，“月德”和“合德”日宜動土、宜修造，而“月空”日則指出了修整產房的吉利方位。^⑯至於“天道”的方位，則因各曆日成書年代的不同而有區別：在吐魯番和924年以前（含該年）的敦煌曆日中，其方位祇是被確定在東、南、西、北四個方向，但在924年以後的曆日中，除了這四個方位以外，西南、東南、西北、東北四個中介方位也被包括了進去。^⑰

c. 日神

日神是根據日干、日支、甲子、十二建除和四時等不同情況來確定的。它們在每天各種日常活動的吉凶選擇中起著非常重要的作用。在最完整的曆日中，我們可以統計出不少於50個的日神名稱，其中有一些在古代就已經出現了，如歸忌在前3世紀的日書中就出現了。^⑱其他如大時、八魁、血忌、反支、^⑲復，^⑳等等，也都是漢代的產物。就9至10世紀的情況而言，如果認為該時期的日神是一成不變的，那就大錯特錯了。在大量的日神中，有一些是一直就有的，如地李（地季）、天李、九醜（大醜）、九焦、九坎、母倉、天恩、天赦和血忌等，也有一些是新出現的，如不將、大敗、罡、魁、天門、天破和天屍等。如果說日神數目的增加是正常現象的話，那麼，我們也同樣不能忘記，還有一定數量的日神逐漸消失了。諸如重、厭、厭對、戶德、四激（四傲）、天火、天獄等日神，就是在10世紀末，也有可能是在10世紀上半葉就全部消失了。其中“厭”神的情況就是一個特別有趣的例子：在809到858年的曆日中，它毫無疑問地充當著日神的角色，^㉑但從900年開始，它卻被納入了日常驅邪活動的儀式之中。兩本通書（877、978年）都以日神“地囊”和“血忌”作為結束，這可能是因為，前者在修造方面具有重要作用，^㉒而後者的價值則主要表現在艾炙和針灸的運用方面。^㉓

2. 九宮和九方色

在東漢時期，九宮中的每一宮都是與八卦中的一卦，更是與“太一”神在九宮中的移動位置相連的，這是鄭玄（127—200）在《易緯·乾鑿度》注中詳加說明了的。^㉔太一的運行步驟是，第一步先停在第一格即坤格中，然後按1到9的順序依次移動。如果我們接受這一移動是通過九宮的交替對調進行的，即第一宮調到第二宮，第二宮調到

計算方法完全是另一套體系。事實上，在《隋書》中，604年的太一位於中央的宮格（見上列九宮圖第1圖）。^⑭如果我們把九宮圖中的各圖按逆序的方法依次分配給605年以後的年份（即605年為第9宮，606年為第8宮，以下類推），我們就可以得出如下的結論：一、該序列號是與敦煌曆日中“年九宮”的排列是完全一致的；二、把甲子年的604年，加上最小公倍數9（即9個九宮圖）和60（六十甲子）的乘積180，那麼，在180年（即三元）後的784年，“年九宮”就又回到了甲子年的起始宮第1宮。^⑮

敦煌曆日中每年的年九宮通常都以圖表的形式列在曆序中。在876年的曆日中，這一圖表是把不同的顏色名詞依序排列在九個宮格中，但從924年開始，則又在九宮格的四周增加了用來確定年神和月神的二十四個參照方位。^⑯因此，這些顏色都代表一定的方向。與之相伴的吉凶選擇，在876年的曆序中還是空白，但到了922年的曆序中則已經完備無缺了。其中白色與紫色的宮格是吉祥格，其他的宮格則不吉。就選擇內容而言，除了幾個細節上的差別以外，直到982年的曆日，都是相同的。在982年的曆序中，還寫著一首名為《三白詩》的顏色選擇詩：

上利興功紫白方，碧綠之地患癰瘡。
黃赤之方遭疾病，黑方動土主凶喪。
五姓但能依此用，一年之內樂堂堂。

b. 月九宮

月九宮的運行規則與年九宮相同，即：一、其起始年被確定在604年，從第一個月即第8個宮圖為起點。二、其順序按逆序安排（從第九到第一宮圖）。^⑰月宮圖最早出現在834年的曆日中（Dh2880），以九個宮格進行佈局。月九宮圖沒有吉凶選擇這一項，我們推測這是因為該項內容與年九宮完全相同所致。

c. 日九宮

日九宮祇出現在924、982、986年和S3454V°四本曆日中。其中982和986祇是在曆序中列出了年初第一日的九宮數字，而924年和P3454V°則在每日的曆日欄中均列有九宮數字。對這些九宮的移動方法記錄在有陰影的區域內。根據陳遵媯的研究，其佈局方法是：把宮圖1排在接近冬至日的“甲子”日（第1天）上，按1到9的順序逐次扣去宮格，一直扣到夏至日；然後再從此處第九宮的“甲子”日開始，按從9到1的逆序逐次扣去宮格。^⑱在S3454V°中，有三天被排在冬至日前，而九宮數字中分別放在18、19和20日的三個宮格就是按逆序排列的（3、2、1）。而924年的曆日卻與此相反，在分別屬於第2和第9宮的1月1日和1月3日，卻沒有按照冬至後的順序方法

排列。這一現象是否說明，在敦煌的九宮法中，不管是年份的、月份的還是曆日的，都總是按逆序進行排列的？

3. 陰陽大小會

令人不解的是，該法祇出現在曆日中。在7世紀的吐魯番曆日中，其曆日欄就已經出現了四個專門用於表達六十甲子交會的特殊名詞，即歲位、歲前、歲對和歲後。該法是通過對各日干、支之間的“親和”或“背離”關係進行複雜的調配，由此得出它們隨“大會”、“小會”變化所進行的移動，而“大會”、“小會”又因四季月份不同而有變化。^⑮在敦煌16部年代確定的曆日中，我們發現，這一方法在809(或855)到864年之間一直是連續使用的，但此後卻出現了40年的中斷，然後在939到989年之間又再度出現。^⑯834年的曆序中還注明，“歲位”對國王大吉，“歲前”對貴族大吉，而與七個建除名一道出現的“歲對”和“歲後”祇是“中吉”。^⑰這種把吉凶選擇和社會階層進行等級區分的方法，在各種曆日選擇方法中是非常少見的。

4. 人神法

與其他選擇法相反，人神法的内容都是按太陰月的日期序數進行排列的。人神的起源至少可以上溯到漢代的醫學著述中。武威出土的1世紀的簡策中，“神魂”在人體中的位置即因年齡不同而有區別。^⑱在《范汪方》和《黃帝蝦蟆經》兩書中，都提到了“人氣”，它因日期的不同而變換在人體中的位置，並勸人不要在出現“人氣”的相應部位進行針灸。^⑲在孫思邈的《備急千金要方》(652年)和王燾的《外臺秘要方》(752年)兩書中，都重新提到這些“神”在人體中所處的位置，不過，其名稱在此變成了“人神”。^⑳通過對各書所談到的“人神”在人體中位置分佈的總體比較，我們可以清楚地發現，曆日中對人神位置的記載要比《黃帝蝦蟆經》和《外臺秘要方》更為簡略，後者常會指出人神同一天在人體中所處的多個部位。曆日中的人神確定方法更忠實地繼承了孫思邈的方法，而不是范汪的方法。不過，即使在曆日和孫思邈之間，二者對某些日子人神所處部位的處理也存在著一些差別。比如，孫思邈就把第6天、第18天、第20天和第26天的人神分別安置在足小指、腹內、膝以下和手足等部位上，而曆日中卻把它們分別安置在手、股內、內踝和胸等部位上。

在16部提到人神的曆日中，834、922、926和956年的人神出現在曆序中，而其他曆日則都是在曆日欄中標注出來的。^㉑從大體上看，除了內容上的簡略和文字上的錯誤以外，9到10世紀之間的人神位置序列基本上沒有什麼大的變化，祇有834年、900年和944年的第8天、第21天、第22天和第23天的情況例外。^㉒

5. 日遊

在清代大型選擇書集成著作《協紀辨方書》中，作者曾明確指出，明代的諸多曆日

和清代的《時憲曆》中所提到的日遊法，都源自元代的《授時曆》，但元代以前的日遊情況並不清楚。^⑮ 這位生活在乾隆朝的作者自然無法知道，其實在敦煌的曆日中，這一方法就已經存在了。其中關於日遊的最早記載出現於 877 年的通書中。該日遊神的身份是“大一”（即“太一”）派出的“遊歷”使者。根據日本的古代材料，日遊神就是天一，而“天一”之名，和“太一”一樣，都是“天皇太帝”在離開紫微宮出遊時的名字。^⑯ 在從癸巳（第 28 天）那天起的十六天中，該神一直住在宮內，此期間不得在其所處方位“安床、立帳、生產並修造”；到了己酉（第 46 天）那一天，它就外出四十四天，此期間在其出行的方位上，不得“出行、動土、搬遷並修造”。^⑰ 在 924 年的曆序中，祇是提出了“修造、掃除和生產”的禁忌。但是，日遊法在醫療方面卻佔有相當突出的地位。在遠早於敦煌曆日的時代，《外臺秘要方》就已經在其他活動之外專門記載了確定分娩方位地點的方法。^⑱

與 982、986 和 989 年曆日中確定日遊的方法相反，900 年曆日中的方法並不是僅僅限於指出日遊神“在內”或“在外”的位置，而是對其所處的每一個位置的具體地點都詳加說明。當日遊在宮內時，依次居住在太微宮、紫微宮、太廟宮和御女宮。^⑲ 在它出行的時候，則是按與八卦相關的八個方位逐次漫遊（見表五）。

表五：日遊神遊歷表

日期	在內	在外
從癸巳到丁酉	太微宮	
從戊戌到壬寅	紫微宮	
癸卯	太廟宮	
從甲辰到戊申	御女宮	
從己酉到甲寅		東北(艮)
從乙卯到己未		東(震)
從庚申到乙丑		東南(巽)
從丙寅到庚午		南(離)
從辛未到丙子		西南(坤)
從丁丑到辛巳		西(兌)
從壬戌到丁亥		西北(乾)
從戊子到壬辰		北(坎)

6. 五姓

以五音(宮、商、角、徵、羽)分姓之法在東漢就已經出現了^⑭。最早記錄該法的是《論衡》一書,其中述及了相宅與相墓中的五姓法,^⑮即按宅主及死者之姓選擇和建造宅地和墓地。^⑯敦煌的多種寫本都是這一選擇術的延續。

821 和 834 年的曆日在曆日欄中祇是提到了一組一組的凶日子,但沒有作進一步的說明。^⑰在 S-P6 中,有一種叫“推丁酉年五姓起造圖”的方法,是根據五姓法為 877 年建造方面的活動推算吉凶,並指出了每個月造墓的吉凶選擇。在此類活動之外,書中還提到了財富方面的選擇。924 年的曆序中有“推五姓利年月法”一節,^⑱在每一組姓中都給出了一年中建造的“小利”和“大利”,還給出了吉月的月份,這些月份自然也是利於建造的。儘管曆日中的五姓法有時也或多或少地涉及到了風水方面的內容(修宅造墓),但同樣不可否認的是,該法也涉及到生者的住宅和死者的宅地在空間安排上的嚴格佈局,以便能按照時間對各類一般性的建造活動進行吉凶預測。另外,在《五姓歲月禁忌》一書中,年份和月份的吉凶預測就已經出現了。遺憾的是,該書早已亡佚,祇在《隋書·經籍志》留有書名。^⑲

7. 吉時或時吉

早期的敦煌曆日在月曆欄中都標出了吉時。^⑳這些吉時所特指的內容是相同的:甲、庚、丙、壬四個時辰對春、夏、秋、冬四季的第一個月來說是吉利的,乾、巽、坤、艮對各季的第二個月吉利,而乙、辛、丁、癸對各季的第三個月吉利。這裏所涉及到的月份都是太陽月,而非太陰月。而且,這裏所使用的十二個時辰名混合了天干名和八卦名,這自然是受了二十四位置圖的影響(見圖 6)。959 年的曆日進一步確認了這一看法,因為其中明確指出,“甲”時在“寅”後“卯”前,“庚”時在“申”後“酉”前,“丙”、“壬”的位置依次類推。儘管我們沒有找到所有這些詞所對應的時刻,但按照二十四位置圖,我們可以歸納出其他時辰名標識的時刻。如此,顯而易見的是,每一個時辰名都在十二個兩小時的時辰中對應著其中之一的一半。比如,“甲”代表“寅”時中的第一個“小時”,即早晨 3 點到 4 點;“庚”為“申”時的第一個“小時”,即 15 到 16 點之間的時段,等等。在《星曆考原》和《協紀辨方書》二書中,都介紹了“四煞沒時”或“四大吉時”的方法,該法也是用同樣的時刻名來解釋吉時的。^㉑“四煞沒時”指的是不同月份中四行(金、水、木、火)之氣肅殺消亡的時刻。在“月將”中加入四大吉時也就必不可少地帶到了庚、巽、坤、乾,使這些“神”消亡。但遺憾的是,就其敘述的內容來看,這一方法與敦煌曆日中的方法並不完全一致。^㉒

(4) 通書

在 877 年^㉓和 978 年的通書所記載的選擇法中,有許多沒有出現在一般的曆日

中。正如我們在注釋中所指出的，這些方法中的絕大部分在其他類型的占卜寫本中可以得到證實。不過，這裏需要說明的是，S-P6R°中所出現的“呂才嫁娶圖”、“同屬婚姻”和“郭騎所在”等選擇方法屬於僅此一見的特例。

至於祇出現在曆序中，但並沒有應用在曆日欄中的那些占卜方法，大部分已經在上文討論過了。S-P6R°中的“六十甲子宮宿法”和 S612R°中出現的“六十相屬宮宿法”，逐年介紹了差不多六十年中男女生辰的宮宿序號，但在 924、982、986 和 993 年的曆序中，卻祇是提到了當年的序號。在 P2482V°和 S6164R°中，則又極為詳細地解釋了按“三元甲子”對這些宮宿進行計算的方法。

然而，這些不同的選擇法——其名稱本身即可反映出它們在曆日欄中的活動內容——卻常常並不足信，比如對“洗頭日”和“五姓種蒔日”、“推雜種蒔法”等活動的吉日的界定，事實上也包括其他不同類型活動的選擇程式。僅以“洗頭日”為例來說，在 S-P6、S612R°和 P2661V°中的“洗頭法”就不僅與曆日中的內容不相符，而且，各寫本之間也存在著差異。

表六：877 和 978 年通書選擇法一覽表

877	978	877	978
推地囊法		飛廉神 ^⑮	
六十甲子宮宿法	六十相屬宮宿法	太歲將軍同遊日	太歲已下出遊日
九宮八 □□□ 法		郭騎所在	
十二相屬災厄法 ^⑯		土公	
推十干得病日法 ^⑰		日遊所在法	
周公五鼓逐 ^⑱		五姓修造日	
周堂用日 ^⑲		歲符日	
周公八天出行圖	周公八天出行圖 ^⑳		太歲已下神煞方位各注吉凶
呂才嫁娶圖			國忌
同屬婚姻			太歲並十二元神真形各注吉凶圖 ^㉑
洗頭日	洗頭日		推逐日人神針灸法

續表

877	978	877	978
推七曜直用日法立成			血忌日 ^⑩
推男女小運行年災厄法	推小運男女行災厄吉凶法 ^⑩		五姓祭祀神在吉日
推丁酉年五姓起造圖			金神在
五姓安置門戶井竈圖 ^⑩			宅龍
鎮宅符 ^⑩			九曜歌詠法 ^⑩
推遊年八卦法 ^⑩			金神歌
五姓種蒔日	推雜種蒔法 ^⑩		

- ：曆日和曆序中均未提及的選擇法
- ：曆序中提到的選擇法
- ：與曆日欄有直接關係的選擇法

五、曆日的社會學特徵

(1) 日常選擇活動

最早標注出每日選擇活動的曆日出現在吐魯番阿斯塔那的曆日寫本中。其中有三個殘曆年代分別為 658 年、679 年和 720 年，另有三個寫本年代無法確定但很可能屬於同一時代。這些曆日寫本都涉及到一定數量的與葬禮、婚嫁、農業和醫療等有關的選擇活動。另外，日本 8 世紀的曆日也都具有同樣的特點。這些寫在各日日神後面的選擇活動，大部分都是由這些日神的性質所決定的。對於敦煌曆日中各種日神及其對應的選擇活動，雖然我們無法在二者之間復原出一個詳盡的明細單，但這裏我們至少可以先完成出一個純統計性的工作。^⑩ 收錄在伯希和、斯坦因藏品中曆日的各種選擇活動的數目，顯然存在著極大的差別：從 993 年的幾個活動到 986 年的七百多個。這些選擇活動可以分成下面 15 類：

1. 公務(拜官、加官)
2. 身體關照(沐浴、剪手足甲、洗頭)
3. 喪葬(葬殯、葬禮)

4. 家務(掃地、安床、經絡、裁衣)
5. 儀式(解除、祭祀)
6. 醫療(服藥、治病)
7. 農事(種蒔、伐木、修磴、通渠、漁獵)
8. 修造(塞穴、修造、壞屋、上樑、修井)
9. 婚嫁
10. 入學
11. 移動(出行、移徙)
12. 生意(納財、買賣六畜奴婢)
13. 祇在曆序中提到的軍事：不出軍、不攻伐
14. 祇在曆序中提到的娛樂活動：會客、歌樂
15. 祇在曆序中提到的其他活動：不舉百事、不哭泣

不過，我們必須承認，其中的有些活動事實上是很難進行簡單的分類的。比如就身體方面的事務來說，對沐浴和剃頭活動就可以有多種解釋。雖然沐浴一方面和死人的洗身相關，但在通常的情況下，卻更是所有齋戒期間必不可少的清潔活動。剃頭可以理解為給新生兒剪髮，也可以是給正式出家的和尚剃度。但是，從 900 年的曆日開始，在“剃頭”之外，又出現了“洗頭”這一活動並最終取代了“剃頭”一詞，這就清楚地點明了該詞的語義內容並不僅限於上述兩種活動。“裁衣”和“安床帳”的語義範圍也是如此，前者經常被解釋為是為嫁女準備衣服，而後者則是為了安置新房或產房。但這裏我們沒有任何理由反對說這兩項活動不涉及其他方面的更廣泛的同類活動。有時，辭彙本身也會造成解釋上的問題，比如“斬”和“斬草”被歸入“喪葬”類，因為這兩個詞通常與清除墓地的雜草有關，^⑧但也可以指所有類型的除草活動。同樣的問題也出現在“起土”上，但這裏的用法卻反了過來，它在曆日中是與埋葬死者有關（或許是起土堆墳？），^⑨但在這裏我們卻把它歸入了修造活動之列。我們坦率地承認，這一分類尚存在著不足之處，但少數幾個分類不確定的活動，並不能從根本上改變我們上面從選擇活動的特徵和數量兩方面所進行的分析。另外，這裏需要指出的是，所有的選擇活動在內涵上都必然是很寬泛的。事實上，我們很難想像，人們會為一些小事，為一些在生活中，在年份、月份和日子中微不足道的事，去日曆上查看日子是吉是凶。即使是對一個想買馬的人來說，他之所以要找一個吉日，那完全是因為，對他來說，買馬是一件神聖的活動。

儘管存在著這些分類上的困難，我們還是可以得出一些結論。首先，所有曆日欄

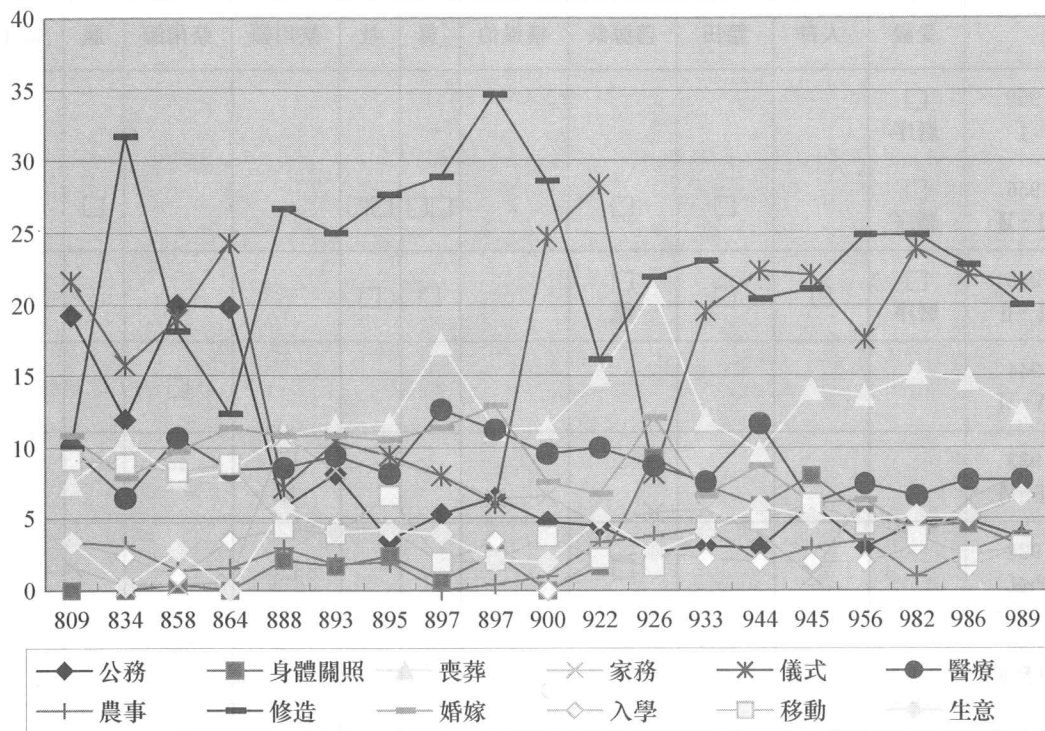
中的選擇活動幾乎全都是吉利的。少數的幾個例外祇是出現在早期的曆日中,如 821 和 834 年的“不煞生”,834 和 864 年的“不種蒔”,以及 834 年的“不破地”和“不遠行”等。相反,曆序中所提到的選擇活動則大部分都是需要避開或破解的。這一處理方法並非無關緊要,因為指出什麼活動吉利、宜做要比指出什麼活動不吉利、不宜做更能為人們留下選擇的自由。假如有人要結婚,那他當然要去查一個婚娶的好日子,但是,這並不意味著就不可以去找另外一個日子。而禁忌則從心理上 and 社會環境上給人們增加了另一層限制,如果不去破解,那麼禁忌就很難被消除。破除不吉的方法有多種,如根據自己的情況去占卜,或者施行驅邪儀式等。就已知的中國現代的通書和傳統的黃曆而言,它們總是會提到每天的吉凶活動,以及宜做的和宜避的事情。從某種意義上說,9 到 10 世紀的曆日注重的祇是適合去做的事情,因而人們的活動所受的限制也就更少一些。

和曆神的情況一樣,有些以前存在的選擇活動後來逐漸消失了。一些適於王侯的選擇活動,如 834 年和 858 年曆日中的“公侯鑿作”,834 年的“王者修治”,834 年和 858 年的“公侯已上移徙”等,從 9 世紀後半葉開始,就逐漸從曆日中消失了。另外,在先秦和漢代的選擇書中無處不在的,適用於精英人物的有關戰爭的選擇活動,在敦煌曆日中祇是在曆序中才會被提及。由此看來,我們是不是可以說,敦煌的曆日已經出現了“大眾化”的趨勢?但娛樂活動卻與此相反,它們祇是在曆序中才會被提及,這好像是說,曆日的正文中祇能談那些“正經”的活動。

除了上面對選擇活動的內容特點進行分析以外,我們還可以在數量方面作進一步的統計。通過各類選擇活動在曆日中的出現次數及其相應的百分比,我們得出了下面的曲線表。^⑩其中出現頻率最高的是修造和儀式活動;隨後出現的是葬禮、醫療和家務活動,它們的出現頻率都非常接近;然後是生意買賣、身體關照和婚禮;再後是公事和搬遷一類的活動;至於農事和入學,則排在最後。

但這一按平均數字列出的分類表,卻不能排除某些類別的活動在不同時期所存在的巨大差別。對身體的關照、葬禮、家務和商業這一類活動,從 890 年起開始佔有明顯的優勢地位。但同樣是從同一年開始,公務類和搬遷類活動卻相反出現了降低的趨勢,並逐漸穩定下來。同樣的情況也表現在儀式活動方面,但在 898 年到 989 年卻出現了一個高峰期:除了 926 年的情況例外以外,這一類活動的百分比,在這一時期以前和以後,基本上是在 20% 的比率上下浮動。最後,就總體的情況來看,所有的選擇活動之間的差別基本保持穩定,但從 926 年起卻開始收縮,出現了一個與前期年份活動情況相反的局面。

表七：對各類選擇活動次數的統計



(2) 節日

節日是由祭祀和儀式等活動組成的。在敦煌曆日中，節日總是一成不變地出現在曆日部分和選擇部分之間。在全的曆日中，節日的數目可達 11 個，它們的日期大部分是可以變動的，是屬於太陽曆系統的節日。也就是說，這些節日是由節氣和干支等迴圈週期來決定的。其中祇有三個節日屬於太陰曆，而且在每年中的日期是固定的，這就是歲末、受歲和人日。

表八：敦煌曆日中的節日

	受歲	人日	籍田	啓源祭	祭風伯	奠	社	祭川源	祭雨師	臘	歲末
993 I-III		□	□	□	□	□	□	□ 原			
989 X-XII										□	□
986 I-XII	□ 歲首	□	□	□		□□	□□	□ 原	□	□	□
982 I-V	□	□	□	□ 原	□	□	□	□ 原	□		

續 表

	受歲	人日	籍田	啓源祭	祭風伯	奠	社	祭川源	祭雨師	臘	歲末
959 I	<input type="checkbox"/> 曆序										
956 I-III	<input type="checkbox"/> 曆序		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>	
945 I-II	<input type="checkbox"/> 曆序	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> 原		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
944 IV-VI									<input type="checkbox"/>		
933 III-VII								<input type="checkbox"/> 原	<input type="checkbox"/>		
928 Préf.				<input type="checkbox"/>				<input type="checkbox"/>			
926 I-III			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	
924 I	<input type="checkbox"/> 曆序				<input type="checkbox"/>						
923 X-III										<input type="checkbox"/>	
922 I, III, V	<input type="checkbox"/> 曆序		<input type="checkbox"/>					<input type="checkbox"/> 原			
905 I-II			<input type="checkbox"/>								
897 I-IV							<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		
895 III-X						<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
893 IV-III						<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>	
892 III										<input type="checkbox"/>	
877 II-III							<input type="checkbox"/>			<input type="checkbox"/>	

續 表

	受歲	人日	籍田	啓源祭	祭風伯	奠	社	祭川源	祭雨師	臘	歲末
864 I-V			種田	<input type="checkbox"/> 原	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>				
858 I-V			<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> 原	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		
834 I-IV			始耕		<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>		<input type="checkbox"/>		
809/ 855 IV-VI									<input type="checkbox"/>		

表中的序列是按一年中節日出現的先後順序進行排列的，不過也給出了第一個月中節日的變異情況。由於採用了太陽曆和太陰曆的雙重標準，也就使得“人日”、“祭風伯”、“籍田”和“啓源祭”以不同的順序相繼出現，祇有“籍田”總是出現在“啓源祭”之前。

節日中所涉及的物件——或者更準確地說涉及的主題——除了祭奠聖化了的歷史人物、孔子及其弟子顏回外，幾乎全是具有神性的自然現象和文明初始時期的聖王。除了啓源祭和祭川原外，其他節日在漢代就已經正式出現了，其時正是官方對宗教進行大規模儀式系統化的時代。但這並不是說，這些節日從漢末到隋代的幾個世紀中在日期、內容和儀式程式上沒有發生變化。一直到唐代開元(714—741)前後，這些節日就曾發生過一些重大變化。《開元禮》的編撰成書就標誌著中國中世時代一個決定性的階段，其表現之一，就是節日禮俗，乃至整個文化領域，都曾受到了相當多的地方化影響，而不是單純的傳統漢文化的影響，敦煌曆日即為一例。

1. 歲末、受歲和人日

在許多文明的曆法中，除夕和新年都是除舊佈新的節日。在中國，此期間的活動包括禳除儀式和大型的驅邪儀式。在敦煌寫本中，保存著大量有關這方面的文獻記載。^④中國新年的特徵之一是節慶活動持續好幾天，而每天都要進行一系列的慶典、儀式和大量的娛樂活動(如歌舞燕飲等)。從3到4世紀開始，“人日”之名已為人所知，並成為這一特殊時期的重要組成部分。^⑤據魏收所引董勳的話，在東魏武定年間(543—550)，魏收曾把一年中頭七天分別分配給雞、狗、豬、羊、牛、馬及人。《太平御覽》在解釋這些事物的同時，還給出了“天地”創造它們的時刻，即第一個動物是雞，第二個是狗，等等。^⑥但這一涉及到各種動物象徵日的看法，並非北魏時期所特有，^⑦因

爲在梁代宗懷的《荆楚歲時記》中，也提到了在正月的第七天，要用七種蔬菜作一道菜，菜的形狀要作成人形，“以七種菜爲羹，翦彩爲人，或鏤金箔爲人，以帖屏風，亦戴之頭鬢……翦彩人者，人人新年，形容改從新也”。^⑮從唐代開始，這一單子上又增加了正月第八天的“穀日”。該八天的序列從此成爲相應選擇術中最重要的預測基礎：如果其中某天天氣晴好，就預示與該日對應的事物一年大吉。^⑯儘管在官方的節日中沒有收錄“人日”，但在《藝文類聚》的“年節”章中卻有關於“人日”的一個專門段落，^⑰並且，在敦煌曆日中，P2661 同樣談到了食用紅豆的祈福儀式：男人吃七個，女人吃十三個。這一“齋飯”可保一年無病。^⑱

2. 籍田

該儀式源遠流長，《周禮》中已有記載，^⑲其程式幾千年來一直固定不變：在祭祀完“先農”神農氏之後，由天子——早期是國王，後來是皇帝——親自在“籍田”中扶犁耕作。^⑳天子垂範，爲天下先，而萬民始耕。“籍田”的收穫則用於多種國家祭祀的祭品。如果說直到唐以前，“籍田”這一儀式在形式上一直未曾有過什麼變革，那麼，在祭祀的月份安排上卻並非如此，因爲它有時出現在第一個月，有時在第二個月。^㉑至於具體的日期，“亥”日則似乎更多地被作爲首選日——在整個唐代即是如此——但同樣也不是一成不變的通則。^㉒在敦煌曆日中，該儀式通常出現在有地支“亥”的某一天，或者更確切地說，是在立春後第一個標有干名“辛”後的第一個“亥”日。^㉓但另有一些材料卻又與這一慣例相悖，特別是在 P2481 中，該儀式被置於第二個太陽月。

該儀式在 834 年曆日中的名稱被寫作“始耕”。這一用法由來已久，在北魏 451 年的月曆中，“始耕”之名就已經出現了。^㉔在 900 和 901 年的敦煌官府開銷賬目中，還登記了這樣一筆賬：爲了“籍田”之祭，官府專門撥發了 50 張粗紙用作紙錢。^㉕

3. 啓源祭和祭川原

有關這兩個節日的淵源問題，至今仍是一個謎。因爲除了敦煌曆日的記載外，我們對這兩個節日在更早時代的情況尚一無所知，而敦煌本地所提供的有限的材料，也祇能供我們作一些簡單的推測。這種在其他曆日中缺乏記載的情況，很可能意味著這祇是一種本地特有的祭祀儀式。這裏需要說明的是，在這兩個祭名中，“源”、“原”二字可以通假互用。在譚蟬雪關於敦煌節日的專著中，啓源祭就被漏掉了。其實，啓源祭是一個祇在曆日中才出現的節日，其日期被確定在每年立春後第一個月的第一個“子”日。^㉖據此，我們是否可以推測，這一祭祀來源的儀式，或許也涉及到對萬物之源的祭祀，因爲“子”同時也是十二地支序列中的第一支。

至於“祭川原”的情況，928 年曆序明確指出，舉行儀式的日期必須是三月穀雨前後的某個吉日。在 900、901 和 905 年的曆日和帳本中，都對“穀雨”前後的這一大的時

段奉行不悖，但對於具體日期的確定標準，各曆日均語焉不詳。^⑳另外，在確定所祭神祇的原型問題上，也存在著兩種不同的解釋。在譚蟬雪看來，其原型可以追溯到上古時代的山神祭與河神祭，而其中的任何一個，都至少可以上溯到西元前好幾個世紀。自然，在敦煌文獻中，確實有一些涉及到五嶽和四瀆的許願文字，可以被用作“祭川原”起源於山神祭和河神祭的證據。^㉑我們還可以發現，在唐代官方的記事文中，此類文字也同樣不在少數。但我們從中所能瞭解的事實是，此類儀式每年都要舉行好幾次，而每一次都祇是祭祀某一個特定的山或河流。行文至此，我們不禁要問，敦煌曆日中提到的“祭川原”儀式，難道僅僅是地方州縣模仿首都祭祀山川儀式所作的一個簡略翻版嗎？這裏還要特別指出的是，在上面談到的多種發願文中，沒有一處提到一個具體的日期。第二種解釋很有意思，是盧向前根據玄宗時代（712—755年在位）的一則傳說提出的。據該傳說，在敦煌附近有一個玉女泉，人們要定期向河神獻祭一個兒童。一個名叫張孝嵩^㉒的官員聞知後義憤填膺，用計殺死了河神，並使之現出龍的原形。隨後他又把龍頭獻給朝廷，皇帝把龍舌賜給他，並御賜“龍舌張氏”的封號。^㉓在盧向前看來，“祭川原”的儀式即起源於這一傳說。這一解釋的長處在於把該儀式嚴格地確定為敦煌本地特有的一種儀式，但這裏，同樣也沒有任何跡象能證明儀式的舉行日期和名稱。

4. 祭風伯和祭雨師

風伯和雨師二名最早出現於《周禮》^㉔，並一直沿襲下來。風伯又名飛廉，雨師又名玄冥、屏翳或屏號。二神中似乎祇有雨師在後世與道教的神祇之一“赤松子”聯繫在一起。據說赤松子有多個化身，早在神農氏之世即以此名號著稱於世。^㉕遠在秦代，風伯和雨師即恭列廟堂，饗享犧牲祭祀。至漢代，它們不僅在皇家的祭祀儀式中佔有一席之地，而且也成為各州縣及兵鎮的祭祀中不可或缺的神主。此後，到了371年，皇帝又降旨命全國各縣為社稷、神農及風伯雨師等神修築祭壇。^㉖自隋代起，對二神的祭祀日期也分別被固定下來，即立春後的第一個“丑”日祭風伯，立夏後的第一個“申”日祭雨師。這一規則一直為後世所遵奉。在唐代皇家祭祀中，二神的等級從第三等“小祀”提升到第二等“中祀”。在敦煌，儘管二神的地位在相當長的時間內一直是對等的，但人們對它們的態度卻不盡相同，如905年的祭風伯就是由節度使張承奉親自主祭，^㉗但獻給雨師的祭品，自歸義軍時期開始，卻明顯地減少了。^㉘

5. 奠和社

這兩個儀式的特徵是每年舉行兩次，祭祀日期也相同。漢代的“釋奠”於每年的春秋兩季進行，祭祀對象是先聖周公和先師孔子。在此後的一段時間中，先師祭祇是間或成為第一位的祭祀對象，但自唐初開始，孔子及其弟子顏回已成為該節日中必不

可少的神主。至於“釋奠”的日期，隋代就規定各州縣的祭奠必須在二月和八月的第一個“丁”日。唐朝政府在740年也採用了這兩個日期，範圍還擴大到京師的“釋奠”活動。敦煌的“釋奠”活動總是在州學或縣學進行，那裏有先聖和先師的廟宇，並設有聖人及聖弟子的神像。^⑳就祭品而言，唐初祭獻酒和肉牲，但到了吐蕃佔領時期，肉祭就漸漸消失了。其實，早在731年，在京師下層“釋奠”的祭品中，血祭就被取消，代之以酒和乾肉。^㉑

周公在東征平定商人的叛亂之後，在洛陽建立了陪都。爲了爲新首都奠基，他在城郊舉行了血祭，祭獻社神。^㉒社神其實就是共公之子勾龍，又名后土。^㉓但社神總是和穀神“稷”一同出現的。“稷”名周棄，從商代起就已爲人所知了。^㉔因爲“穀無土不生，土無穀不活”。在北魏以前的各代，祭祀社神的日期都因朝代的不同而異，但從北魏開始，該日期就一直被固定在二月和八月的第一個“戊”日上。^㉕450、451年的曆日^㉖和敦煌曆日中的資料表明，祭社的日子事實上都選在最靠近春分和秋分的兩個“戊”日上。^㉗敦煌的州府和所屬各縣邑都建有社壇，其形制和大小與《開元禮》中的規定幾無二致。^㉘儀式中所供奉的祭品必須瘞埋，但在禮單中卻沒有血祭的祭品。不過，在一個官方的公文中，雖然提到了不能用賦稅收入購買祭品的規定，但又特別強調，買牲牛不在此例。^㉙社祭也是敦煌爲數衆多的社團組織的公衆活動之一，儘管各社團性質不一，有行會、社區組織，還有佛會等，但在許多寫本的記事中，都會提到其成員在社祭期間爲參加“坐設”宴會所繳納的錢數。同時，也有許多“相迎書”(即邀請函)特地強調了這個一年兩度的節日在所有節日中的突出地位，因爲該節日同樣能給社團成員的每個家庭帶來喜慶和福祉。^㉚

6. 臘

多種文獻材料都使人們力圖把這一節日的起源上溯到中國文明的肇始時期。該節日在夏代被稱爲“嘉平”，殷代爲“清祀”，周代爲“大蠟”，秦初又復稱“嘉平”，^㉛最後，隨著漢代的建立，“臘”字遂被選作不再更改的定名，並沿襲至今。^㉜然而，上面的這一系列卻顯然與史實不符。我們發現，早在前655年，“臘”字及其所特指的節日內涵就已經著之典籍了。^㉝就“蠟”(或“大蠟”)與“臘”二名來看，前者代表的是一類感謝農業神靈賜福的節日(如神農、后稷、貓神和虎神)，而後者禮祭的對象是祖先和屋宇的神靈。不過，二者卻擁有一個共同點，即舉行的時間都在歲末，^㉞而且在一定程度上還具有互補性，因爲“蠟”是在戶外的田野中舉行，而“臘”則是在室內舉行的。在漢代，“臘”又被稱爲“小年”，與陰曆年的新年“大年”相對。但這兩個“年”卻是以同樣的方式進行的，即年前的一天舉行清潔和驅邪的“大儺”儀式，過“年”的那一天家人團聚，第二天走親訪友，與親朋父母燕飲，等等。^㉟大致說來，“臘”是一個把行將衰亡的事物

和正在復蘇更生的事物“接”在一起的節日，它代表著一個在行將逝去的舊週期和即將到來的新週期之間的過渡階段。“臘”的日期總是根據冬至日的情況確定在十二月，比如許慎把它確定在冬至後的第三個“戌”日上，^{②⑩}而高堂隆（卒於 237 年）則為此建立了一套更為複雜的理論。在他的體系中，每個朝代都由五行中的一“行”代表，而“臘日”就定在該“行”衰亡的時刻。比如漢代的“臘日”在“戌”日上，因為這一日是該朝的象徵“火”衰亡的日子。^{②⑪}唐代的“臘日”是冬至後的第三個“辰”日，這一點可以在敦煌的曆日中得到證明。^{②⑫}但自《荆楚歲時記》起，這一官方節日“臘”卻常常與佛教在十二月八日紀念釋迦牟尼在多年苦修之後“正覺”的節日相混淆。^{②⑬}而後者正是敦煌文獻中最頻繁提及的節日：在這一天，僧人們要沐浴、齋戒，人們要在佛窟和佛龕點上燈盞，還要炮製藥物。^{②⑭}時至今日，臘日仍然是十二月八日。

結 論

一部曆日史，其實就是一部從多個視角概述的人類對時間進行掌握和運用的歷史。面對生生不息、永無休止的自然與事物的運動，人類在內心總是有一種無奈的焦慮，而曆法通過把時間分割成越來越多、越來越細的單位，使人們得到慰藉。與世界其他文明的曆日一樣，中國傳統的年曆也正是通過這一方式完成了從前 3 世紀到 10 世紀的發展歷程。為了更具體地體現人對時間的控制，這一體系不僅包括了曆日本身所具有的客觀的時段劃分，同時也涵蓋了由儀禮和選擇所確定的主觀內容。

中國曆日中年份、月份和日期的劃分是按六十甲子的循環體系來安排的，而後者的出現則可以上溯到中國文明的肇始時期。在這一基礎上，曆日中又逐漸增加了太陽變化的二十四階段（即二十四節氣，它本身又可細分為七十二候）、月相變化的不同階段以及白晝和黑夜的不同長度。儘管迄今我們發現的秦漢時期的完整曆日數量有限，但這些曆法要素業已出現在古代的經典文獻和宇宙論、天文學等著述中了。敦煌曆日的最大貢獻是，在中國和中亞鄰國的長期接觸中，第一次引進了“星期”的概念。但是，中國對這一新的時間單位的接受卻是不完全和不徹底的，因為它很快就被“忘記”，而且，至晚從 13 世紀開始，又被典型的中國傳統的二十八宿體系所取代。

儀禮時間和吉凶選擇的時間顯然也是受這一時段劃分規則支配的。歲末節日“臘”在漢代並不複雜，但在敦煌的曆日中，卻增加了十來個宗教儀式。同樣，早期曆日中提到的用作吉凶選擇的事物名稱為數並不多，但到了敦煌，那些各式各樣的曆日神靈，不管是日子上的、月份上的，還是年份上的，在數量上都大大地增多了。那些層

出不窮的選擇法，無論是古老的還是新出現的，如九宮、吉時、納音、建除、人神所在以及日遊等，都最終在敦煌曆日中找到自己的一席之地，成為確定日期吉凶的標記。我們還特別注意到，正是由於漢唐之間選擇方法在數量上的激增，導致了7世紀以後的曆日在每個曆日欄中都增設了各類活動的吉凶選擇內容。那些以前僅在選擇著述中才標明吉凶的活動，從此便成為曆日所承擔的不可或缺的職責之一，從而使每個人都獲得了瞭解日常活動吉凶選擇的權利。這一現象，儘管可能是微不足道的，但卻表明，曆日已成為大眾普遍關注的對象：瞭解和擁有精審的曆日著作的人，已不再單是那些專為其主顧和下屬指點迷津的專家，而是擴大到了普通的大眾階層；哪怕是稍具文化知識的人們，也可以在生活中運用曆日來安排自己的日常活動。不過，那些占卜術士仍然擁有一些一般人不具備的特權，即當人們有特定的要求時為之決疑定奪，因為一部大眾化的曆日畢竟不能圓滿地解決所有個人遇到的問題。

大體上說，敦煌的曆日之間存在著一些共同的特點，但是，其中也有不少不能構成同一性的整體的內容。這一點可以從900年前後的曆日之間所存在的差別得到驗證。900年以後的曆日都是以曆序開始的，這一做法一直為後世曆日所遵循。曆序中通常都會介紹與曆神、九宮、星期中的各日以及建除等有關的吉凶選擇。而最重要的選擇法，如太歲遊、土公遊等，也同樣在曆序中得到表現。至於月曆欄和曆日欄，二者的內容也相當的充實、豐富。但是，儘管900年以後的曆日在形式上具有完全一致的特徵，但在內容上卻並不是一成不變的。我們發現，在10世紀初期和末期的曆日之間，就存在著一些前後不一致的現象，特別是在同一選擇法的不同吉凶預測方面更是如此。曆法的這種恒定不變的表面現象，事實上掩蓋了大量內在的劇變。正是在這種持續“內變”的背景上，出現了來自敦煌以外的877年和978年的通書。它使我們看到，在對曆法的增添和創新方面，無論是內容上還是形式上，其他地區都要走得更遠。

我們同時還能看到，從9世紀末開始，出現了真正的曆日作者，而不再是簡單的傳鈔者。一些作者官居要職，他們中的大部分都曾在當地的州學中接受過行政管理、曆法編撰和占卜預測等方面專業人士的薰陶。在這一點上，我們不能不提到戰國和兩漢時期的王公顯貴和為數眾多的掌握實權的社會精英人物。如近幾十年的考古發現所示，他們的墓葬中保存著大量貨真價實的陪葬簡牘，其中最常見的包括行政文書、法律條例、曆譜、選擇著述以及占卜與巫術讀本等。顯然，對這些人物來說，作為一個稱職的官員，其職能訓練要求他們具備上述各種技術的整體素養和能力。儘管敦煌曆日中並沒有排除佛教和道教方面的成分（如宗教圖像、勸戒咒語詩等），但這些曆日的作者卻仍然屬於宗法傳統的傳承者，他們的思想深深地植根於儒家文化的土壤中，並為之爭奪宗教上的主導地位。在他們的曆日中，在各式各樣的欄目下，他們

所安排的都是官方宗教規定的節日和祭儀，而沒有給其他宗教留下任何歡娛和祝聖的空間。

參 考 文 獻

古代典籍

- 《抱朴子內篇》，葛洪著，中華書局 1985 年。
- 《備急千金要方》，孫思邈著，人民衛生出版社 1956 年。
- 《北齊書》，中華書局 1972 年。
- 《北史》，中華書局 1974 年。
- 《春秋左傳》，《十三經注疏》本。
- 《風俗通義》，應劭著，《四庫全書》本，卷八六二。
- 《淮南子》，劉安著，《諸子集成》本，上海書店 1986 年。
- 《黃帝蛤蟆經》，《東洋醫學善本叢書》本，卷二八，大阪オソエト出版社 1992 年。
- 《醫心方》，丹波康賴著，人民衛生出版社 1955 年。
- 《荆楚歲時記譯注》，宗懷著，譚麟注，湖北人民出版社 1985 年。
- 《舊唐書》，中華書局 1975 年。
- 《唐開元占經》，《四庫全書》本，冊八〇七。
- 《歷代天文律曆等志彙編》，卷五至六，中華書局 1976 年。
- 《禮記》，《十三經注疏》本。
- 《論衡注釋》，王充著，中華書局 1979 年。
- 《南齊書》，中華書局 1972 年。
- 《潛夫論》，王符著，《諸子集成》本，上海書店 1986 年。
- 《尚書》，《十三經注疏》本。
- 《史記》，中華書局 1972 年。
- 《十三經注疏》，中華書局 1983 年。
- 《四時纂要》，韓鄂著，《中國科學技術典籍通彙》本，卷一，河南教育出版社 1994 年。
- 《說文解字》，許慎著，中華書局 1979 年。
- 《宋書》，中華書局 1974 年。
- 《隋書》，中華書局 1972 年。

《(文殊師利菩薩及諸仙所說吉凶時日善惡)宿曜經》，載《大正新修大藏經》T. 1299。

《太平廣記》，李昉著，中華書局 1985 年。

《唐語林》，王讜著，上海古籍出版社 1985 年。

《通典》，杜佑著，中華書局 1996 年。

《外臺秘要方》，王燾著，人民衛生出版社 1982 年。

《魏書》，中華書局 1974 年。

《文獻通考》，馬端臨著，中華書局 1986 年。

《協紀辨方書》，《四庫全書》本，卷八一一。

《新唐書》，中華書局 1975 年。

《星曆考原》，《四庫全書》本，卷八一一。

《續資治通鑒長編》，李燾著，中華書局 1986 年。

《易緯乾鑿度》，載安居香山、中村璋八編：《緯書集成》，東京明德出版社 1981 年，卷 Ia。

《藝文類聚》，歐陽詢著，上海古籍出版社 1986 年。

《周禮》，《十三經注疏》本。

敦煌文獻

鄧文寬：《敦煌天文曆法文獻輯校》，江蘇古籍出版社 1996 年。

羅振玉：《敦煌石室碎金》(1925)，載黃永武編：《敦煌叢刊初集》卷七，臺北新文豐出版公司 1985 年。

研究文獻

Arrault, Alain (華瀾), “Les calendriers de Dunhuang” (敦煌曆日), 載 Marc Kalinowski (編), 2003, pp. 85 - 123 .

——與 J. -C. Martzloff (馬若安), “Notices” (敦煌曆日提要), 載 Marc Kalinowski (編), 2003, pp. 141 - 211.

——,《簡論中國古代曆日中的廿八宿注曆——以敦煌具注曆日為中心》,《敦煌吐魯番研究》,2004 年第 7 期,頁 410—421 (圖在頁 377)。

——,“Méthodes hémérologiques et activités médicales dans les calendriers de Dunhuang du IX^e au X^e siècle” (敦煌曆日中的選擇法與醫療活動), Catherine Despeux 編, *Médecine à Dunhuang et en Asie Centrale* (中亞與敦煌的醫藥文獻), [2005] (即將出版)。

——,《曆日與節日——以唐末宋初的敦煌曆日為例》,“民族國家的日曆·傳統

節日與法定假日”國際討論會，中國民俗學會、北京民俗博物館舉辦，北京，2005年2月14—15日（即將出版）。

Bazin, Louis, “Les systèmes chronologiques dans le monde turc ancien”(古代突厥各民族的編年體系)，原載 *Bibliotheca Orientalis Hungarica*, vol. XXXIV, Budapest-Paris, 1991.

薄小瑩：《敦煌遺書漢文紀年卷編年》，長春出版社 2000 年。

Bodde, Derk, *Festivals in Classical China* (古代中國的節日), Princeton: Princeton University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1975.

曹騰驂：《廣東海康元墓出土的陰線刻磚》，《考古學集刊》1982 年第 2 期，頁 171—180。

陳國燦：《唐朝吐蕃陷落沙州城的時間問題》，《敦煌學集刊》1985 年第 1 期，頁 1—7。

陳遵媯：《中國天文學史》，第 3 冊，上海人民出版社 1984 年。

鄧文寬：《敦煌古曆叢識》，《敦煌學集刊》1989 年第 2 期，頁 107—118。

——：《敦煌曆日中的年神方位圖及其功能》，《段文傑敦煌研究五十年紀念文集》，世界圖書公司 1996 年，頁 254—259。

——：2000 年 a《吐魯番出土明永樂五年丁亥歲(1407)具注曆日考》，《敦煌吐魯番研究》2000 年第 5 期，頁 1—4。

——：2000 年 b《我國發現的現存最早雕版印刷品——唐大和八年甲寅歲(834)具注曆日》，《中國文物報》2000 年 2 月 2 日，第 3 版（署名蘇雅）。

——：《敦煌本唐乾符四年丁酉歲(877)具注曆日雜占補錄》，《敦煌學與中國史研究論集》，甘肅人民出版社 2001 年，頁 135—145。

敦煌研究院(編)：《敦煌莫高窟供養人題記》，文物出版社 1986 年。

董作賓：《大唐同光四年具注曆合璧》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》1959 年第 30 冊，頁 1043—1062。

敦煌文物研究所：《莫高窟第 220 窟新發現的復壁壁畫》，《文物月刊》1978 年第 271 期，頁 41—46。

Eliasberg, Danielle, *Le roman du pourfendeur de démons* (鍾馗捉鬼傳), Paris: Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 1976.

Franzini, Serge, “Formulation des dates en Chinois à partir des calendriers de Dunhuang”(從敦煌曆日看中文的日期表達)，載 Jean-Pierre Drège (éd.), *De Dunhuang au Japon. Etudes chinoises et bouddhiques offertes à Michel Soymié*,

Genève: Droz, 1996, pp. 203 - 230.

Fujieda Akira 藤枝晃,《敦煌曆日譜》,《東方學報》45(東京,1973),頁 377—411。

Furukawa Kiichirō *et al.* 古川麒一郎、岡田芳郎、伊東和彦、大谷光男,《日本曆日總覽·具注曆日篇·古代後期》,卷 1(901—950 年),卷 2(951—1000 年),卷 3(1001—1050),東京,本の友社 1994 年。

高國藩:《敦煌民俗資料導論》,臺北新文豐出版公司 1993 年。

高明士:《唐代敦煌的教育》,載《漢學研究》1986 年第 4 卷第 2 期,頁 231—270。

《關沮秦漢墓簡牘》,中華書局 2001 年。

Harper, Donald, “Physicians and Diviners: The Relation of Divination to Medicine” (古代的醫學家與卜師:從占卜到醫學),載 *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 21(1999), pp. 91 - 110.

何丙鬱:《太乙術數與南齊書高帝本紀上臣曰章》,《中國科技史論集》,遼寧教育出版社 2001 年,頁 276—304。

Ho, J. Chungwa, “The Twelve Calendrical Animals in Tang Tombs” (唐代墓葬中的十二生肖),載 Georges Kuwayama (編), *Ancient mortuary tradition of China*, Los Angeles County: Museum of Art, Far Eastern Art Council, University of Hawai'i Press, 1991, pp. 60 - 80.

Hou Ching-Lang, *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise* (中國古代的紙錢與財寶觀念), Paris: Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 1975.

胡文輝:《中國早期方術與文獻叢考》,中山大學出版社 2000 年。

黃一農:《敦煌本具注曆日新探》,載《新史學》1992 年第 3—4 期,頁 1—56。

黃正建:《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》,學苑出版社 2001 年。

Kalinowski, Marc, “La transmission du dispositif des neuf palais sous les Six dynasties” (六朝九宮佈局的轉變),載 Michel Strickmann (編), *Tantric and Taoist Studies*, Bruxelles: Institut belge des Hautes études chinoises, 1985.

——, *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne* (中國古代的宇宙觀與占卜術:《五行大義》), Paris: EFEO, 1991.

——, “The use of the Twenty-eight Xiu as a day-count in Early China” (二十八宿作為日期計算單位在早期中國的應用),載 *Chinese Science*, 13(1996), pp. 55 - 81.

——, *Divination et société dans la Chine médiévale. Etude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale de France et de la British Library* (中國中世

紀的占卜書與社會，法國國家圖書館和大英圖書館藏敦煌文獻的研究），Paris: BNF, 2003.

Kaltenmark, Max, *Le Lie-sien Tchouan* (《列仙傳》研究), Paris: Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 1987.

李零、劉樂賢(編):《中國方術概觀·選擇卷》，人民中國出版社 1993 年。

劉樂賢:《睡虎地秦簡日書中的往亡與歸忌》，《簡帛研究》1996 年第 2 期，頁 116—124。

——:《尹灣漢墓出土曆譜及其相關問題》，《華學》1998 年第 3 期，頁 247—257。

盧向前:《關於歸義軍時期一份布紙破用曆的研究——試釋伯 4660 背面文書》，《敦煌吐魯番文獻研究》1986 年第 3 期，頁 394—466。

羅見今、關守義:《敦煌、居延若干曆簡年代考釋與質疑》，《漢學研究》1997 年第 15 卷第 2 期，頁 37—49。

洛陽市文物工作隊:《洛陽唐神會和尚身塔塔基清理》，《文物》1992 年第 3 期，頁 64—67。

Morgan, Carole, *Le Tableau du boeuf du printemps* (春牛圖), Paris: Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 1980.

Nakamura Shōhachi 中村璋八,《日本陰陽道書の研究》，京都，汲古書院 1985 年。

Ngo Van Xuyet, *Divination, magie et politique* (占卜、巫術與政治), Paris: PUF, 1976.

Ning Qiang, *Art, Religion and Politics in Medieval China. The Dunhuang Cave of the Zhai Family* (中國中世紀的藝術、宗教與政治，敦煌翟家窟), Honolulu, University of Hawai'i Press, 2004.

Nishizawa Yūsō 西澤宥綜,《顯德二年曆斷簡考釋》，《中國科技史料》2000 年第 21 卷第 4 期，頁 348—351。

Ohashi Yukio 大橋由紀夫,《沒滅日起源考》，《自然科學史研究》2000 年第 19 卷第 3 期，頁 264—270。

Okada Yoshirō et al. 岡田芳郎、伊東和彦、大谷光男、古川麒一郎,《日本曆日總覽·具注曆日篇·古代中期》，卷 1(701—750 年)，卷 2(751—800 年)，卷 3(801—850 年)，卷 4(851—900 年)，東京，本の友社 1993 年。

曲安京、李彩萍、韓其恒:《論中國古代曆法推沒滅演算法的意義》，《西北大學學報》(自然科學版)1998 年第 28 卷第 5 期，頁 369—373。

榮新江:《歸義軍史研究》，上海古籍出版社 1996 年。

——, “The Nature of the Dunhuang Library Cave and the Reasons for its Sealing” (敦煌藏經洞的特點及其封存的原因), *Cahiers d'Extrême-Asie*, 11 (1999—2000), pp. 247—275.

史金波:《黑水城出土活字版漢文曆日考》,《文物》2001年第10期,頁87—96。

施萍亭:《敦煌曆日研究》,《1983年全國敦煌學術討論會文集·文史·遺書編》,甘肅人民出版社1987年,第一卷,頁305—366。

Soymié, Michel, “Observations sur les caractères interdits en Chine” (中國避諱字的幾點觀察), *Journal asiatique*, 278(1990).

蘇瑩輝:《敦煌所出北魏寫本曆日》,《大陸雜誌》1950年第1卷第9期,頁4—10。

譚蟬雪:《敦煌歲時文化導論》,臺北新文豐出版公司1998年。

Trombert, Eric, *Le crédit à Dunhuang*, Paris: Collège de France, Institut des Hautes études chinoises, 1995. 中譯本,童丕:《敦煌的借貸》,中華書局2003年。

王榮彬:《中國古代曆法推沒滅術意義探秘》,《自然科學史研究》,1995年第14卷第3期,頁254—261。

王重民:《敦煌本曆日之研究》,《東方雜誌》1937年第34卷第9期,頁13—20。

Whitfield, Susan, “Under the Censor’s eye: Printed Almanacs and Censorship in Ninth-Century China” (中國九世紀的印本通書和審查制度), *The British Library Journal*, 24, 1(1998), pp. 4—22.

席澤宗、鄧文寬:《敦煌殘曆定年》,《中國歷史博物館館刊》1989年第12期,頁12—22。

謝明良:《出土文物所見中國十二獸的形態變遷》,《故宮學術集刊》1986年第3期,頁59—105。

Yabuuchi Kiyoshi 戴內清,《スタイソ敦煌文獻中の曆日》,《東方學報》第35期(京都,1964),頁243—251。

嚴敦傑:《跋敦煌唐乾符四年曆日》,中國社會科學院考古研究所(編):《中國古代天文文物論集》,文物出版社1989年,頁135—147。

《尹灣漢墓簡牘》,中華書局1997年。

虞萬里:《榆枋齋學術論集》,江蘇古籍出版社2001年。

張培瑜:《出土漢簡帛書上的曆注》,《出土文獻研究續集》,文物出版社1989年,頁135—147。

——:《三千五百年曆日天象》,河南教育出版社1990年;再版,大象出版社

1997年。

——：王桂芬、陳月英、呂秀華：《宣明曆定朔計算和曆日研究》，《紫金山天文臺臺刊》1992年第11卷第2期，頁121—155。

張淑女：《中國傳統醫學中的選擇法——以人神妊娠禁忌為例》（碩士論文，未出版），新竹，清華大學歷史研究所1994年。

注 釋

① 本人用同樣的題目發表過法文文章，見Alain Arrault, “Les calendriers de Dunhuang”, 載Marc Kalinowski 編, 2003年, pp. 85-123, 不過本文經過修改及補充。本人受到李國強先生翻譯的巨大幫助和鄧文寬教授的修改意見，對此，表示誠懇的謝意。

② 日本現藏十多部729—848年間的曆日。其中大部分為紙質，小部分為木質。參見岡田芳朗(Okada Yoshirō)等, 1993年, 頁32—37。

③ 這一名稱首次出現在印刷成書的882年的通書上(S-P10)。從922年(S3555B)起，幾乎所有10世紀的曆日書名上都標有這一名稱。在此前的曆日上，最常用的名稱是“曆日”。參考P2797V°(829年)及P2765R°(834年)。

④ 參見鄧文寬, 2000年b。

⑤ 參見劉樂賢, 1998年, 頁247—257。

⑥ 參見西澤有綜(Nishizawa Yūsō), 2000年, 頁348—351。

⑦ 參見下文, 頁214—215。

⑧ 括弧中的序數為下面曆日時代表的序號。

⑨ 781年即吐蕃人佔領敦煌諸縣及周邊地區的起始年份，但沙州祇是在786年才陷落。參見陳國燦, 1985年, 頁1—7。

⑩ “(-)”指該鈔本不屬於通常意義上的曆日，而是指曆日記事手冊。

⑪ S-P6、S-P10和S-P12在材料方面的共同特徵之一是紙張的質量較高。這種質量的紙張在當時的敦煌地區似乎未有出產。在敦煌本地的曆日中，我們所見到的祇有Dh2880的一個複印件與此類同，但其特殊的紙張特點尚待確定。另外，該刻本的形式總使人不由自主地聯想到S-P6。S-P6中所記載的選擇方法與敦煌地區通行的方法不同，是外地的方法。

⑫ 在P3398.2中，一部分動物(鼠、牛、虎和兔)是以圖像出現的。

⑬ 參見P3555B、S2404、S95R°、P2623R°和P3403R°。

⑭ 有關這兩類圖像的區別及其內涵，參見下文，頁211—212。

⑮ 這四個形象完全相同的武士既不像佛教中國王的四方衛士(lokapāla)，也不像中國傳統中經常在陵墓中出現的四神。有關四神的研究，可參見曹騰驂等, 1982年, 頁171—180。

⑯ 819年和864年的曆日中雖然提到了高苟奴和高奴子這兩個名字，但他們幾乎不可能是作者。參見S3824V°與P3284V°。

⑰ 有關這一職位在敦煌的情況，參見高明士, 1986年, 頁248—249。

⑱ 見P4640V°。899年的《修禪要訣》一書卷末頁簽有張忠賢的名字。參見榮新江, 1996年, 頁50。

⑲ 有關張忠賢及其對敦煌節度使張承奉(894—910年在任)的資助，參見榮新江, 1996年, 頁207—209。

⑳ 有關翟文進在該曆日的頭銜，參見S1437R°。

㉑ 見P2873(P1)。其中注明安彥存的官銜是“參謀”。

㉒ 關於翟奉達在這些曆日中先後出現的頭銜，參見S2404(924年)，P3247V°(926年)，BD14636V°(928年)，S95R°(956年)，et P2623R°(959年)。

㉓ 見P2859B。

⑳ 有一處附注提到奉達是字,其名為再溫。

㉑ 參見 P3192。伎術院是唐代為培養禮儀和經學人才而設置的學府。參見高明士,1986年,頁 252。

㉒ 見 P3868。

㉓ 書名為《壽昌縣地境》。有關該書的版本,參見季羨林,1998年,頁 328。

㉔ “齋”字前一字為“報”。藤枝晃(Fujieda Akira)(1973年,頁 396)認為是報恩寺的簡稱。但是,該寺最為通行的簡稱似應是“恩”,而非“報”。

㉕ 此供奉之書決非 S-P6 通書。上述後記的背面明確指出其所供奉為“文書一本”,“文書”一詞所指顯非曆日。另外,供奉一本過時且質量一般的曆日也顯然有些文不對題。

㉖ 見 P2094R^o。案當時西川(今四川省)所印之書在敦煌地區備受青睞。這些書大部分都是佛經,但也有例外,如 882 年之通書。

㉗ 見 P2668R^o(A6)。原文為“乙亥年四月八日”。就我們所瞭解的有關翟奉達的生平年代來看,該日期極有可能是 915 年。這裏需要指出的是,該寫本字體極為潦草,故有可能是某個第三者鈔寫的翟奉達的作品。

㉘ 誠如我們所知,在 902 年的寫本中,有一翟姓人物已以州學上足弟子的身份出現了。

㉙ 有關該窟的發現及研究,參見敦煌文物研究所編,1978年,頁 41—46, Ning Qiang, 2004。關於莫高窟各洞窟記述供養文字材料的研究,參見敦煌研究院編,1986年。

㉚ 有關翟氏世系的分析和考證,參見陳菊霞:《敦煌翟氏郡望和族源新探》,《敦煌研究》2004 年第 2 期,頁 66—71。

㉛ 這些人物均手執供奉牌位或香爐。

㉜ 這些活動都是當時敦煌地區流行的“十齋”中的內容。參見高國蕃,1993年,頁 114—128。

㉝ 最巧合的是,這三件現分藏於三個敦煌文獻收藏中心,即天津藝術館(頭七到四七),北京國家圖書館(五七到七七)及巴黎法國圖書館(百日、一周年和三周年)。現編號為 JY193、BD15744 和 P2055 寫本。另外,藤枝晃曾指出,在 *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang* (敦煌寫本目錄)中,關於 P2055(1)和(2)R^o的編校說明有一處錯誤:鈔寫經卷不是應翟奉達兒子的要求而作,而是應翟奉達本人的要求而作。他在文中所用的稱呼是“家母”,指的是他的妻子。這一點在 JY193 中可以得到明證,因為其中先後使用了“阿婆”、“阿娘”和“家母”三個詞。祇有 P2025(3)中用了“亡過妻馬氏”的說法。事實上,“家母”一詞是丈夫稱呼自己年齡較大的妻子用的。

㉞ 由後一個材料可以看出,翟奉達應是在 961 之後才去世的。

㉟ 參見敦煌研究院編,1986年,頁 45。

㊱ 參見頁 211。

㊲ 參見張培瑜,1997年。

㊳ 此處得益於黃一農,1992年,頁 22—24 及頁 31—33 的討論。不過,這裏我們沒有把黃一農頁 23 收錄的“玄”字列入表中,因為該字祇是在 1012 年的宋代,才因“玄朗”是其神話祖先的名字而有禁用的情況。參見《續資治通鑑長編》頁 1797 及 1801。關於避諱字的總體研究,參見蘇遠鳴(Michel Soyumié), 1990: pp. 377 - 407 及虞萬里, 2001 年,頁 401—438。

㊴ 唐亡於 907 年。因此“雉”、“旦”二字在唐與後唐曆日中以外的七十二候名詞應已恢復使用。另外,儘管“治”字的避諱在 806 年已經取消,但 877 年的印本中卻忽略了這一點。

㊵ 這一特例出現在敦煌的曆日中,但在吐魯番的曆日中卻沒有這一禁忌。參見黃一農,1992年,頁 24。黃一農指出,該避諱在唐代墓誌銘上的使用並不嚴格,時有時無。

㊶ 除了 926 年的曆日,唐亡以後的曆日中都恢復使用了“虎”字。

㊷ 黃一農(1992年,頁 31—33)舉例說,939 年曆日的作者在唐和後唐滅亡之後還在使用“丙”這一避諱字,並以此說明在後晉和于闐聯盟推翻唐朝之後,忠於唐朝的曆日作者仍毫無顧忌地沿用此例。但是,如果我們接受這一說法,那麼 926 年(用了“雉”和“旦”)、956 年(用了“雉”)、986 年(用了“雉”和“旦”)和 989 年(用了“旦”)曆日的作者也都應該是唐朝忠實的追隨者!因此,這一說法還需要進一步的證據來證實。相反,978 年通書中的《六十相屬宮宿法》,後梁朝代全被忽略,因為該法在唐亡後還繼續沿用自 907 年開始的唐“天祐”年號,直至第 19 年(922 年)。

㊸ 除了 P2973A R^o(900 年)的例外情況和由於疏忽造成的錯誤外,星期中日期的安排都是準確無誤的。

④⑧ 參見黃一農, 1992年, 頁 12。

④⑨ 確實, 這些寫卷在卷軸質量、頁面和字體上都遠遜於後世的曆日。但這並不能構成確鑿的證據, 因為這些寫本能夠保存下來具有相當大的偶然性。另外, 選擇方面的證據也同樣說明不了什麼問題, 因為, 就吐蕃時期曆日而言, 鄧文寬(1990年)所列舉的其中為數不少的錯誤, 在數量上並不比 858年、923年和 982年中出現的錯誤多。

⑤⑩ 其中有些年份祇是用十二支表示。這一方法似乎更多地出現在契約方面。參見藤枝晃, 1973年, 頁 384—385 及童丕(Eric Trombert), 1995年, p. 35 注 1。

⑤⑪ 參見藤枝晃, 1973年, 頁 391。

⑤⑫ P3555 中給出的年份是“貞明八年”, 而非“龍德二年”。S560 中給出的是“天福十年”, 而非“開運二年”。在翟奉達的《壽昌縣地境》中, 他所給出的年號的推後情況與 S560 完全相同。

⑤⑬ 童丕(1995年, pp. 17—18)舉出好幾個“天福”年間年代推後的契約, 其中之一為“天福十年”(910)。此期間曾改過兩次年號(“天祐”和“開平”), 而且, 唐朝也同樣是在此時期滅亡並讓位於後梁的。榮新江曾舉出幾個年號推後的寫本其實是與其他年號推後的寫本屬於同一時代。參見榮新江, 1996年, 頁 49 (“大順”年號)、頁 52 (“貞明”年號)、頁 53 (長興年號)及頁 54 (天福年號)。

⑤⑭ 參見 Susan Whitfield, 1998, pp. 13—14。

⑤⑮ 見下注⑦⑩, 注⑦⑪。

⑤⑯ 《唐語林》卷七, 1985年, 頁 256。

⑤⑰ 在散 1721 中, 五月份的“節氣”是 4 月 27 日, P3248 中是 4 月 28 日。但這裏需要指出的是, 第一個寫本出現了明顯的錯誤, 因為“建除”在 27 日和 28 日的重複出現要求“節氣”必須是 28 日。

⑤⑱ “罡”、“魁”二凶煞是非常重要的兩個日神, 因為這兩天禁止一切活動。

⑤⑲ 事實上, 它們在這裏的位置應該顛倒過來。

⑤⑳ 參見黃一農, 1992年, 頁 50—51。

⑤㉑ 從四月九日到四月二十八日確乎如此。事實上, 散 1721 把“魁”放在四月三日是錯誤的, 但這一天未在 P3248 中出現。

⑤㉒ 見 P3555B(P14)及 S2404, P2591 et S681, S6886 V°, S1473 R°。

⑤㉓ 參見 Carole Morgan, 1980, pp. 17—19。

⑤㉔ 見上, 頁 205。

⑤㉕ 參見 Danielle Eliasberg, 1976, pp. 24—25。此類御賜禮物在張說(667—730)和劉禹錫(772—842)的謝表中得到了證實, 前者為“謝賜鍾馗及曆日表”, 後者是“為杜相公及李中丞謝賜鍾馗曆日表”。在梁代, 蕭綱、沈約、庾肩吾和王僧孺都曾為御賜新曆日上謝表。參見《藝文類聚》卷五, 1986年, 頁 97—98。

⑤㉖ 參見謝明良, 1986年, 頁 59—105; J. Chungwa Ho, 1991, pp. 60—80。

⑤㉗ 謝明良(1986年, 頁 62)曾對手持動物和頭頂動物或肩扛動物兩類人物形象做過區分。

⑤㉘ 有關十二生肖與十二時的聯繫, 見注⑦⑩。

⑤㉙ “駝馬”可能是與“紙馬”或“雲馬”同類的紙紮品, 是善男信女在祭祀儀式中為祈求升天時焚燒的供品。在這一點上, 我們找不到有關“駝馬”的其他證據。相反, 在敦煌寫本中, 卻有不少有關“賽駝馬神”的資料。

⑤㉚ P3398. 2 (5a—9b), P4058B V° 和 S6157 中所用的相屬法不同於 S—P6, 後者與在敦煌以外印製的 877 年曆日屬於同一類型。不過, 由 P3398. 2 中該部分的名稱為“推十二時人命相屬法”, 我們可以推測這些生肖的用途, 並不僅限於年份方面, 也適用於一天中的十二個時辰。

⑤㉛ 924 年的紀年“地支”正是“申”。

⑤㉜ 在《抱朴子內篇》(1985年版)中, “仙經”一名在大部分情況下似乎是長生類著述(即道教著述)的統稱, 祇有在頁 323 中被例外地用來特製“太上靈寶五序符”。

⑤㉝ 《抱朴子內篇》(1985年版頁 269—270)是在“避五兵法”(刀、弓矢、劍、弩和矛)一節中提到鄭君的。據該法, 當遇到五兵之災時, 祇要口中誦念兵器的代名和主各種兵器的星名即可毫髮無損。

⑤㉞ 參見 Hou Ching-Lang, 1975, p. 116。

⑤㉟ 參見 Hou Ching-Lang, 1975, pp. 117—118。

⑤㊱ 見 T. 1311, 頁 462 及 P2675 V°、P2675 bis R°。

⑦ 見 S1473 (982 年)和 P3403(986 年)。

⑧ 其中有兩個曆序屬於年代未確定的曆日(S4634 和 S-P9R°)。

⑨ 見 924、982 和 989 年的曆序。該法在 924 年曆序中所載內容與 978 年完全相同，祇是其標題為“太歲已下出遊日”，與 S-P6 之標題相似。

⑩ 見 924 與 982 年的曆序。在這兩個曆序中，“土公”的方位是以每日的干支的方向確定的，完全不同於 877 年通書中以四季確定土公在房子中不同部位的方法。又參見 P2615、P2964 R°、P3594 R° 及 P3602 V°。

⑪ 該法僅見於 924 年的曆序。另外，978 年通書中所載“宅龍”法與此完全不同。又參見 P2610 V°、P2615、P3281 V°、P3594 R°、P3602 V°、P4522 及 S4534 V°。

⑫ 見 924、982 及 986 年曆序。在 877 年僅殘存星期日、星期一、星期二、星期三的通書中，也載有類似的徵兆預測。

⑬ 在 982 和 989 年的曆日中所提到的預測內容，沒有使用干支日確定神祇的方位；而 924 年所用的方法則與 877 年通書中的方法完全相同。

⑭ 有關“建除”一詞，參見頁 216—217。

⑮ 吐蕃時期的年份例外，見頁 207—208。

⑯ “納音”是把每年的干支和五行之一結合在一起的方法。見下論“選擇”條。

⑰ 不過，819 年的曆日中卻出現了月份的干支名。人們通常認為，在月份中使用干支名形成於唐初，參見陳遵媯，1984 年，頁 1366。陳遵媯是以李虛中(761—813)的墓誌銘為例證得出的這一結論。另案，在 756 年的一個僧人的墓誌銘上，在其生卒日期上，也出現了一處月份的干支名，參見洛陽市文物工作隊，1992 年，頁 64—67。(此處材料據鄧文寬先生提供，謹致謝忱。)

⑱ 見 924、945、956、959、982 及 986 年曆序。

⑲ T. 1299 第 398 頁中的《宿曜經》給出了從胡語、波斯和梵語中音譯出來的星期各天的名稱。

⑳ P3081 中的“郁沒斯”譯音更接近於粟特的“urmazt”一詞。參見黃正建，2001 年，頁 116—117。

㉑ 見 982 年曆序。又參見 924、959 和 986 年曆序和 877 年通書。

㉒ 即房、虛、昴、星四宿。關於與日期和各宿相關的各種方法(如朔宿、望宿、七元甲子)，參見 Marc Kalinowski (馬克)，2001, pp. 55—81。

㉓ 但是，該年的曆日中“虛宿”卻在他的計算中走入了歧途，他本應該把前一天(庚子日，第 37 天)，而不是把辛丑放在星期一的位置上。在黑水城出土的一個年代為 1211 年的曆日中，還在繼續著使用二十八宿和星期天的對應制。參見史金波，2001 年，頁 87—96。

㉔ 顯而易見，這些出土於吐魯番的、編號為 MIK 的寫本屬於曆序，而非占星書。但是，把這些殘本定為唐代出品的說法，尚欠妥帖。有關廿八宿注曆、廿八宿像等問題，見 Alain Arrault, 2004。

㉕ 在漢代的曆日中，祇注明了二至日和二分日，有時也注明了每一季節的起始日。有關相關文獻的譯文及研究，參見 Derk Bodde, 1975, pp. 28—29。

㉖ 主要文獻有：《逸周書·時訓解》(前 3 世紀至 3 世紀的多種資料輯本)、《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》及《淮南子·時則訓》。有關這一系列資料完整的法文譯文，參見 Ngo Van Xuyet, 1976, pp. 173—176。

㉗ 參見《魏書》卷一〇七，頁 2679—2681，頁 2716—2718；又參見《新唐書》卷二七，頁 598。

㉘ 其他年份的曆日包括 891、893、900、924、933、944、945、959、982、986 和 989 年。

㉙ 令人不解的是，正史中的天文一曆法志所給出的資料總是正確的。見《舊唐書》卷三二，頁 1169—1170。又參見《協紀辨方書》(卷一二，頁 24a—26b)，其中的資料是在北京地區(北緯 39°)測出的，但同樣準確無誤。

㉚ 第一個出現長度比的曆日是 893 年，其後在 924、933、944、945、982、986、989 和 993 年的曆日中都有記載，另外還要加上兩個年代未確定的寫本，即 S5919 和 Ch/U 6377。

㉛ 100 刻即組成一個整天。在二分日中，該比值為 50/50(12 小時/12 小時)。

㉜ 二至日的晝夜長短比值是相同的，但二者的比例順序要顛倒過來。在夏至日，白天的長度為 60 刻(14 小時 24 分)，黑夜為 40 刻(9 小時 36 分)，冬至日則相反。見 893 和 989 年曆日。

㉝ 又見 893、933、944、982 和 989 年曆日。這一情況部分地說明，節氣日本身也是被用作“中間段”單位來進行計算的。比如，在 P3403 R°+V° (986 年)中，40/60 的比值被置於 11 月 10 日(西曆 12 月 13 日)，比日

曆上的冬至日(11月14日)早出四天,也比真正的冬至日早出3天。

⑩④ 關於十二建除與十二個太陽月的搭配,參見鄧文寬,1996年,頁741。

⑩⑤ 參見李零和劉樂賢編,1993年,頁6—7,15—18。

⑩⑥ 參見 Louis Bazin, 1991, pp. 288—289, 第73—74條。

⑩⑦ 在敦煌文獻中,前兩伏出現在夏至後第三和第四個“庚”日上,第三伏出現在立秋的第一個“庚”日上。見928年曆序。但在漢代的曆譜中,這一規則卻遠未被遵從。參見張培瑜,1989年,頁139—140。

⑩⑧ 參見 Derk Bodde, 1975, pp. 317—325 及譚蟬雪,1998年,頁221—224。

⑩⑨ 見 P2721、P3621 及 S4663。

⑩⑩ 見 S6537。

⑩⑪ J.-C. Martzloff (馬若安)先生對該節“沒”、“滅”的研究貢獻良多,筆者在此致以真誠的感謝。

⑩⑫ 見《後漢書·律曆志下》,頁3063。參見陳遵媯,1984年,頁1399,注6。

⑩⑬ 中國古代多種官方曆算體系所計算出的一年的總天數,都幾乎完全等同於西元85年到263年使用的“四分曆”的計算結果,即365.25天。

⑩⑭ 參見王榮彬,1995年,頁255及曲安京等,1998年。有關“沒”與“滅”的歷史起源問題,至今尚未廓清。最近日本印度學家岡田芳朗提出了一個極為大膽的、極具爭議性的臆測,認為“沒”、“滅”起源於印度。

⑩⑮ 參見王榮彬,1995年,頁255及曲安京等,1998年。

⑩⑯ 關於相反的例證,見834與858年(沒)及895與922年(滅)的曆日。

⑩⑰ 見834、924、956、959、982和986年曆序。

⑩⑱ 又見959、982和986年的曆序。

⑩⑲ 參見鄧文寬(1996年,頁254—259),《敦煌曆日中的年神方位圖及其功能》。

⑩⑳ 參見蘇瑩輝,1950年,頁8和頁10。“太歲”、“將軍”和“大陰”(太陰)所在方位是為451年曆日所確定的。

⑩㉑ 祇有“五墓”、“大耗”和“小耗”例外,它們出現在月曆和日曆欄中。

⑩㉒ 關於各年神方位的確定,參見鄧文寬,1989年,頁116—117。

⑩㉓ 根據“月殺”的位置情況,我們可以肯定漢簡中的“月殺”等同於敦煌曆日中的“月煞”。參見《尹灣漢墓研究》(1997年),頁22和頁128。

⑩㉔ 但是,我們也可以在曆日欄中找到零星出現的月神,如“合德”、“月煞”和“月厭”等。

⑩㉕ 關於月神方位的確定,參見鄧文寬,1989年,頁11。

⑩㉖ 不過,在曆序中提到的“天罡”和“河魁”兩個月神(以各自的序號排列在不同的月份中),似乎是一個例外。

⑩㉗ 見959年曆序。

⑩㉘ 參見黃一農,1992年,頁39—40。

⑩㉙ 參見劉樂賢,1996年,頁116—124。

⑩㉚ 參見張培瑜,1989年,頁135—147。在敦煌曆日中,“反激”和“反擊”二名漸次取代了“反支”一名。

⑩㉛ 參見《尹灣漢墓研究》(1997年),頁22和頁128。

⑩㉜ 關於“厭”(或厭日)的排置方法,參見中村璋八,1985年,頁160及頁270。關於厭日作為厭“病鬼”日的內容,見 P2675 R° 及 V°。又見 P3647 和 P4793,其中介紹了“厭法”。

⑩㉝ 見 S-P6“推地囊法”表。

⑩㉞ 見 S612R° “血忌日”。《論衡》第二十四卷(1979年,頁1396)關於“血忌”一節中,祇提到了“不殺生”。

⑩㉟ 參見《易緯·乾鑿度》,1981年,頁41—42。

⑩㊱ 該軼聞載於《藝文類聚》(1986年)卷六九,頁1204,取自《漢獻帝傳》;另見於《太平御覽》(1985年)卷七〇八,頁3054,材料取自《東觀漢記》。

⑩㊲ 《隋書·經籍志》中載有多部雜融九宮和遁甲的著述。見《隋書》卷三四,頁381—382。

⑩㊳ 九宮神在《五行大義》卷五,第二十節中已經得到確認。譯文參見 Marc Kalinowski, 1991, pp. 381—382。

⑩㊴ 見《舊唐書》卷二四,頁929。我們對828年的一處文字頗為驚奇,文宗皇帝在這些儀式中被稱為“臣”,但該稱呼通常是指那些地位略低的大臣。另在829年,對九宮的祭祀等級從第一等“大祀”降到第二等

“中祀”。見《舊唐書》，頁 929—930。

⑭ 見《舊唐書》，頁 929。

⑮ 關於這些神靈的名稱，見上注《五行大義》及 Marc Kalinowski, 1991, pp. 384—385。

⑯ 王起和盧就在文中把《黃帝九宮經》和《五行大義》作為參照加以引用，見《舊唐書》，頁 932。《黃帝九宮經》已失傳，但在《隋書·經籍志》提到了該書，在蕭吉的《五行大義》中還有該書的引文。關於這一點，或者更寬泛地說關於九宮的歷史，及其在道教的秘密儀式中和在《五行大義》中的用途，參見 Marc Kalinowski, 1985, pp. 773—811。

⑰ 見《南齊書》卷一，頁 23。

⑱ 參見何丙郁，2001 年，頁 748—757。

⑲ 見《隋書》卷六九，頁 1611。據《南齊書》中提供的方法，太一本應該位於九宮圖中第五圖的第一宮。

⑳ 參見鄧文寬(1996 年，頁 748—757)所列 784 至 1000 年之間的九宮表。

㉑ 誠如我們在上文中業已看到的，該圖名為“年神方位圖”。但是，在 778 年到 783 年曆日中提到的九宮和年神方位表中，採用的則是名稱雖同、但形式迥異的另一種圖表。參見鄧文寬(1996 年)，《敦煌曆日中的年神方位圖及其功能》，頁 694—696。

㉒ 對年神和月神“所在”的確定方法是相互的，即既可依照月份得出年份，也可以是相反，按年份得出月份。

㉓ 參見陳遵媯，1984 年，頁 1661。

㉔ 關於該法，見《星曆考原》卷五，頁 89—91。《日本曆日總覽》851—900 年卷，頁 381—382，非常清楚地介紹了四季中與每一干支相對應的專名。

㉕ 在這 16 種之外，尚需加上 4 種年代未定的曆日(P3054V°、S1498、S3454V°和 S12459)。黃一農(1992 年，頁 35—36)指出，這一非連續性其實是曆日斷代的可能標準之一。

㉖ 《星曆考原》卷五，頁 91 中所引之《堪輿經》介紹了另一種選擇法：“歲位”對天子吉，“歲前”對皇后、皇子和封王吉，“歲對”對卿相吉，“歲後”對百姓吉。

㉗ D. Harper (1999, pp. 103—104)認為，“神魂”即相當於“靈魂”，是“人體”中與肉體相對的一個組成部件。

㉘ 見《醫心方》(984 年)卷二，1955 年，頁 69 所引之《范汪方》，又見《黃帝蝦蟆經》，1992 年，頁 14—44。《范汪方》為東晉(316—420)時代左右的醫書，《黃帝蝦蟆經》的時代大概為隋代(581—618)。

㉙ 見《備急千金要方》(1957 年)，卷二九，頁 521，及《外臺秘要方》(1982 年)，卷三九，頁 1080。另外，還有一些其他類型的“人神”，如“年人神”(以年齡確定人神位置)、“太一人神”，以及季節、天干、地支、建除等人神。關於這些人神的研究，參見張淑女，1994 年，頁 29—50。

㉚ 另外還有三部年代未確定的曆日，即 S5919、S-P9 R° + V°和 Ch/U. 6377，也提到了人神。

㉛ 參見上引曆日中的提要，見 A. Arrault, J.-C. Martzloff, “Notices”(敦煌曆日提要)，pp. 141—211。有關人神法的詳細介紹，見 Alain Arrault, [2005]。

㉜ 見《協紀辨方書》卷三，67b，頁 231。

㉝ 在《陰陽雜書》(1136 年以前成書)中，介紹了日遊神所在的確定方法。該書的副標題為“天一天上方”。參見中村璋八，1985 年，頁 88。《曆林問答》(序言，1414 年)認為該神為“天一火神”。同上引書，頁 388。《五行大義》卷五，第二十節把該神確定為住在宮殿外的天皇太帝。參見 Marc Kalinowski, 1991, pp. 378—379。另案，“天一”也是九宮神和配卦法中的十二將軍之一。同上引書，p. 381 及 384。

㉞ 見 S-P6, “日遊所在法”。

㉟ 見《外臺秘要方》(1982 年)卷三三，頁 930—931。

㊱ 《外臺秘要方》對“日遊”在宮內的移動順序與此法類似，但前三宮的名稱有所不同(為紫微宮、太歲宮和天廟宮)，而且，四宮是按四至點的方位排列的。同樣的情況也出現在《陰陽雜書》中，其中前三宮分別為招搖宮、大微宮和皇天后宮。《星曆考原》卷五，17b，頁 87 和《協紀辨方書》卷三，67b，頁 231，二書均援引了《曆例》，則把“在內”的移動安排在五個方位，即北、中、南、西、東。有關日遊法的詳細介紹，見 Alain Arrault, [2005]。

㊲ 呂才(600?—665)曾批評該分姓法有時會出現不和諧的情況。見《舊唐書》卷七九，頁 2720。有關該法在敦煌曆日中著錄的序列單，見 P2651。

- ⑩₆ 見《論衡·詰術》，1979年，頁1417、1424、1428。
- ⑩₇ 王符(90—125)在其《潛夫論·卜列》(1986年，卷二五，頁124)中也論及了這一方法。
- ⑩₈ 在這兩種曆日中，三月份的凶日子被列在曆日欄和該月的月曆欄中。
- ⑩₉ 982年該節的名稱是“推五姓年月吉凶法”。945和986年曆日中沒有給出名稱。
- ⑩₁₀ 見《隋書·經籍志》卷三四，頁1036。
- ⑩₁₁ 在從809到989年的曆日中，至少有18種包括有此類標識。
- ⑩₁₂ 見《星曆考原》卷五，19a—b，頁88；《協紀辨方書》卷七；25b—26b，頁357—358。
- ⑩₁₃ 與《協紀辨方書》中引用的曆日相比，《禮記》一書中出現的四季中的第二個月和第三個月的吉時在月份中的分佈次序是相反的。儘管《星曆考原》中為之所建立的關係是相同的，但用來推算“四煞沒時”的程式卻是錯誤的。
- ⑩₁₄ 鄧文寬(2001年，頁135—145)曾把S-P6中提到的幾種方法都進行了重新謄寫。
- ⑩₁₅ 飛廉神的圖像出現在按月份逐月排列的“所在”前面。又見P2615。
- ⑩₁₆ 有關十二相屬法，見上論，頁210—212。
- ⑩₁₇ 該法以十干進行推算，也收錄在P2856 R°、P2614A R°、P2859B和P3556 V°中。
- ⑩₁₈ S-P12在一個曆日欄中介紹了該法的結尾部分，其中描寫了尋找失物時所用的周公五鼓法。又見P2572、P3602 V°和S8350 R°。
- ⑩₁₉ 該“周堂”法包括一個婚嫁日期選擇表，方法是在有8個位置的迴圈格中移動日期。P2905中也提到了此法，但一些具體的位置部分地不同於S-P6R°。
- ⑩₂₀ S-P12中出現的是該法的殘片。S5614中也提到了此法，但名稱是“占周公八天出行擇日吉凶法”，說的是一月中每日在八個方格中的所處位置，以及在不同日子出行的吉凶選擇。
- ⑩₂₁ 有關十二元神的討論，見上頁210—212。
- ⑩₂₂ “血忌”神的“所在”在S-P9中是殘部。又見上論，頁221—222。
- ⑩₂₃ 該法是通過男女的行年週期來確定災厄的方法，其中十二地支用十二“月將”表示，而十二月將又是根據六壬法給出的。該法大量出現在不同類型的敦煌占卜術中。
- ⑩₂₄ 關於該法，又見P2615。
- ⑩₂₅ 在P2615中，與“鎮宅符”一道出現的，還有一段簡短的說明文字，後面還配有使用說明。關於“鎮宅”的具體方法和儀式，見P4522V°及P3281V°。
- ⑩₂₆ S-P10收錄了另一種類似的方法。該法同樣出現在P3779R°和P3838中。關於九曜部分內容的介紹，見S4279、S5666及S-Painting170；關於祈求九曜神的方法，見S5553。
- ⑩₂₇ 敦煌寫本中收錄該法的寫本約不到10種。
- ⑩₂₈ 與S-P6的名稱所示之方法相反，該法不是建立在五姓法基礎上的選擇法。關於另一個相似的方法，見S6258R°。
- ⑩₂₉ 但這並不是《星曆考原》(卷六，1a—24b，頁96—107)和《協紀辨方書》(卷一二，1a—26a，頁463—476)中的情況。敦煌曆序中提到的與日神相關的各種選擇活動，都是不吉利的。
- ⑩₃₀ 見P2534和S10639A。
- ⑩₃₁ 見P2534。
- ⑩₃₂ 表中未列出軍事、娛樂活動和其他活動的情況，其比例幾近0%。
- ⑩₃₃ 敦煌歲末的驅邪活動名為“驅儺”。參見譚蟬雪，1998年，頁392—427。
- ⑩₃₄ 在睡虎地日書中就已出現了“人日”一詞，但與節日中的“人日”卻沒有絲毫的共同點。參見胡文輝，2000年，頁339—344。與節日相關的“人日”最早出現在賈充(217—282)的《典戒》和李充(約326—342)的《登安仁峰銘》中。見《藝文類聚》(1986年)卷四，頁60。
- ⑩₃₅ 見《太平御覽》(1985年)卷三〇，頁140。
- ⑩₃₆ 見《魏書》卷一〇四，頁2325。又見《北齊書》卷三七，頁485及《北史》卷五六，頁2028。
- ⑩₃₇ 見《荆楚歲時記》(1985年)，頁25—26。
- ⑩₃₈ 韓鄂在《四時纂要》(1994年，卷一，頁1a—b，頁187)中逐日詳述了人日的“氣象”預測法；又見《唐開元占經》(卷一一一，4b，頁966)，其中談到了正月中的頭十二天和一年中十二個月的對應關係，即通過這十二天的天氣情況可以預測每月穀物的收成。

①97 見《藝文類聚》(1986年),頁60。

①98 參見高國藩,1993年,頁181。《四時纂要》(1994年,卷一,頁5a—b,頁189)談到,在第七天早上,人們可以齋戒:男人吃17個紅豆,女人吃27個。據譚蟬雪(1998年,頁68),在今天的敦煌,人們還相信人的“魂”會在上年的最後一天離體出走,在新年的第七天回來。這一天要吃“拉魂面”,婦女們“不動針線”,恐傷歸魂。

①99 見《周禮·天官·冢宰·甸師》(1983年)卷四,頁662—663。

②00 關於對該儀式在上古及漢代的研究,參見Derk Bodde, 1975, pp. 223—241。

②01 比如在梁代(502—557)，“籍田”的時間是在第二個月，其依據是該儀式在殷代出現在有地支“卯”的月份。參見《文獻通考》(1986年)卷八七，頁788。

②02 在712年和759年，“先農”日後移了一天，落在天干“戊”和地支“子”，後來是“寅”的日子里。見《舊唐書》卷五，頁119及卷六，頁161。需要指出的是，在元和年間(806—820)，這一儀式則更多地落在“乙”日上。

②03 《宋書》(卷四，頁354)中明確指出這一規則。但858和993年的曆日中卻對此規則多有嘲諷。

②04 參見鄧文寬,1989年,頁114。“籍田”和“始耕”二名是完全可以互換的。在漢代,該儀式的習慣用語無疑是“始耕”,但我們同樣也可以發現“開籍田”這一說法。

②05 見P4640V°。

②06 在928年的曆序中,該節日被確定在“獮祭魚”(第一個月中的第四個物候名)前後,與建除“開”有關的日子,而“開”必須落在第一個月的“子”日上。

②07 有關開銷賬本的情況,見P4640V°和S3728兩個寫本。在上引各書中,共有九處文字涉及到“祭川原”,但我們沒有在其中發現任何有助於日期確定的材料。鄧文寬認為該祭祀的日期必定是立夏前的“土王”日,但九處文字中卻祇有四處符合這一規則。在此,我們或許可以作出另一種推測,即具體的祭祀日期是通過占卜來確定的,因為在唐代,在京師舉行的大量祭祀儀式,都是卜選決定的。據《唐會要》卷二三,頁9b,在全部79個儀式中,有34個祭祀儀式的日期,儘管都確定在一個月中,但都是太卜選定的。

②08 參見譚蟬雪,1998年,頁133—136。

②09 此人因在開元年間平定于闐地區(今屬新疆)的吐蕃叛亂立下赫赫戰功而聞名,他曾在該地駐紮了四年。見《舊唐書》卷九八,頁3076。

②10 參見盧向前,頁422注96。該傳說出自S5448,又見於《太平廣記》(1986年)卷四二〇,頁3423—3424。

②11 見《周禮·大宗伯》(1983年),頁756。

②12 參見Max Kaltenmark, 1987年, p. 35, p. 36注①。

②13 見《隋書》卷七,頁141。

②14 見S5747。關於風伯的其他材料,見P2005及S1725。

②15 參見譚蟬雪,1998年,頁139;又見S1725V°、P3896V°及S1366。

②16 見P2005。

②17 見S1725V°及P3896V°。有關該節日的其他材料,參見高明士,1986年,頁240。

②18 見《尚書·周書·召誥》,1983年,頁211。

②19 在《淮南子》卷一三,《汜論》(1986年,頁233)中,禹也是社神。

②20 見《禮記·祭法》(1983年),頁1590。據《左傳·昭二十九年》(1983年,頁2124),與勾龍和周棄一起出現的,還有另外三個神祇。

②21 見稽含(263—306)《社賦序》。載《藝文類聚》(1986年)卷五,頁86。事實上,從399年起,北魏開始啓用這一祭社日期。見《文獻通考》(1986年)卷八二,頁746。

②22 參見鄧文寬,1989年,頁114。

②23 986年的曆日中秋天祭社的日期與此規則有出入。

②24 見P2005;又參見譚蟬雪,1998年,頁102—103。另外,S1725和P3896中禱祝詞與《開元禮》也極為近似。

②25 關於祭品的禮單,見S1725V°和P3896V°;關於上引公文,見P2942。在官方的各項規定中,也提到了同樣的情況:在731年,為當地的社祭定購了酒和乾肉;在734和771年,社祭的祭品中又恢復了“太牢”(豬、羊、牛)。見《文獻通考》(1986年)卷八二,頁746。

⑳ 參見譚蟬雪, 1998 年, 頁 106—107。

㉑ 在西元前 209 年的曆譜中, 確實提到了“嘉平”一詞。見《關沮秦漢墓簡牘》, 2001 年, 頁 103。據《史記》卷六, 頁 251, 從西元前 216 年開始, 秦始皇廢止“臘”名, 改用“嘉平”。

㉒ 見《風俗通義》卷八《祀典》, p. 401。又參見 Derk Bodde, 1975, p. 68。

㉓ 見《左傳·僖五年》(1983 年, 頁 1795): “宮之奇以其族行, 曰: ‘虞不臘矣。’”

㉔ 參見 Derk Bodde, 1975, pp. 70—72。

㉕ 參見 Derk Bodde, 1975, p. 58。

㉖ 見《說文解字》, 1979 年, 頁 88。但這一規則並沒有為漢代的簡牘曆日所遵循。參見張培瑜, 1989 年, 頁 140; 又參見《尹灣漢墓簡牘》, 1997 年, 頁 362。

㉗ 見《通典》卷四四, 大禘, 1996 年, 頁 1228。在 450 年的曆日中, 舉出了十二月的第十三天, 即冬至後的第四個“辰”日。參見鄧文寬, 1996 年, 頁 362。

㉘ 這一規則在 928 年的曆序中也有同樣的說明。

㉙ 見《荆楚歲時記》卷三四, 1985 年, 頁 133。

㉚ 參見譚蟬雪, 1998 年, 頁 365—376。