多楼镜书坊

神秘与迷惘

中国古代方术阐释

卫绍生 著

河南人民出版社

神秘与迷惘

中国古代方术阐释

该书主要对方术
这一最具魅力和吸引力的
文化形态，
作了客观、静态的阐述，
揭秘一些奇特、怪异的
文化形象。

ISBN 7-215-05789-5
9 787215 057890 >

ISBN7-215-05789-5
定价：28.00元

B992
21

多棱镜书坊

「神秘与迷惘」

中国古代方术阐释

卫绍生 著

河南人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

神秘与迷惘:中国古代方术阐释/卫绍生著. -郑州:河南人民出版社,2006.1
(多棱镜书坊)
ISBN 7-215-05789-5

Ⅰ.神… Ⅱ.卫… Ⅲ.方术-研究-中国-古代
Ⅳ.D992

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第091061号

河南人民出版社出版发行
(地址:郑州市经五路66号 邮政编码:450002 电话:65723341)
新华书店经销 郑州文华印务有限公司印刷
开本 660毫米×960毫米 1/16 印张 17.25
字数 224千字 印数 1-4 000册
2006年1月第1版 2006年1月第1次印刷

定价:28.00元

目　录

第一章　古代术数:中国文化史上的奇特现象 …… 1
一、古代术数的起源与流变 …… 2
二、花样翻新的术数 …… 6
三、术数产生的文化原因 …… 8
四、术数流行的社会土壤 …… 10
五、古代术数的深远影响 …… 13

第二章　龟甲蓍草岂有灵——说卜筮 …… 22
一、卜筮溯源 …… 22
二、卜筮的一般原则 …… 24
三、花样迭出的卜筮方法 …… 28
四、卜筮的用途 …… 33
五、卜筮对其他术数的借鉴 …… 35
六、筮短龟长之争 …… 37
七、吕尚推蓍蹈龟与王充的高论 …… 38

第三章　天地原在二爻间——说易卦 …… 42
一、《易经》的形成过程 …… 43

二、《易》卦的象数关系 …… 46
三、《易》占的本卦与变卦 …… 47
四、《易》卦分卦直日之法 …… 51
五、《易》卦的发展演变 …… 52
六、文人与《易》占 …… 56
七、《易经》的文化价值 …… 58

第四章　人是否可以貌相——说相术 …… 61
一、相术的产生 …… 61
二、相术理论的发展 …… 63
三、唐宋时期相术的流行 …… 67
四、相术理论的完备 …… 71
五、相术的门类和流派 …… 75
六、人不可貌相——俗话不俗 …… 82

第五章　阴阳五行的奥秘——说五行 …… 87
一、阴阳五行说的理论基础 …… 88
二、五行杂配 …… 91
三、五德终始说与五际说 …… 94
四、五行生克与八字推命 …… 97
五、八字相同命不同 …… 101
六、五行生克引出的禁忌 …… 103
七、正五九月不上任之忌 …… 106
八、五行书举偶 …… 108

第六章　来自星空的信息——说占星 …… 112
一、先秦时期的占星术 …… 114

二、占星:官方的专利 …… 116
三、占星术经常涉及的星宿 …… 121
四、五星聚会与五星连珠 …… 124
五、星象变化与国运盛衰 …… 127
六、星象变化与社会治乱 …… 130
七、星象变化与人事吉凶 …… 132
八、尽信书不如无书 …… 136

第七章　信否人间有风水——说堪舆 …… 139
一、风水和风水术 …… 139
二、风水术的产生 …… 141
三、风水术的理与数 …… 145
四、风水术的流变 …… 147
五、阴宅:生者对死者的索求 …… 153
六、阳宅:生者对未来的企盼 …… 159
七、正视风水术 …… 166

第八章　寻梦原是梦中人——说占梦 …… 168
一、占梦与占梦官 …… 169
二、依附于其他术数的占梦术 …… 171
三、梦中物象分类释义 …… 175
四、梦日梦月与梦笔 …… 177
五、五不占与五不验 …… 180
六、占梦名家周宣 …… 182
七、梦醒何方 …… 185

第九章　奇妙的文字游戏——说拆字…… 188
一、拆字的发展演变 …… 188
二、拆字与占卜 …… 191
三、作为术数的拆字 …… 193
四、拆字的方法与技巧 …… 197
五、《字触》:拆字之集大成 …… 201
六、妙趣横生的拆字诗 …… 205
七、一个拆字术士的自白 …… 206

第十章　源出民俗的术数——说扶箕…… 209
一、来自民俗的术数 …… 209
二、扶箕与道教 …… 212
三、不知箕仙为何方神圣的扶箕 …… 216
四、扶箕:术士把玩的游戏…… 218
五、文人扶箕显才华 …… 220

第十一章　问讯东南西北风——说风角…… 225
一、风角术与相风仪 …… 227
二、风角术与八风 …… 229
三、风角术与五音六情 …… 232
四、司风之神:风伯与封姨…… 234
五、用于战争的风角术 …… 237
六、风与气象谚语 …… 241

第十二章　绵绵一气贯阴阳——说望气…… 244
一、阴阳五行与望气术 …… 245
二、望气术与古代战争 …… 248

三、充满神秘的天子气 …… 253
四、望气与占候 …… 256
五、摆脱偏见，走出误区 …… 259

余论：古代术数与神秘文化解析 …… 261
一、神秘文化的基本特征 …… 262
二、神秘化了的术数 …… 265
三、剥除神秘去迷惘 …… 266

第一章

古代术数：中国文化史上的奇特现象

只要留心一下就会发现，大街小巷，村落坊间，几乎随时随地都可以发现占卜、算卦、看相、批八字、看风水之类的事情。不少年轻人感到好奇，以为是什么新鲜玩意儿，不由自主地驻足观看。其实，这并不是什么新鲜玩意儿，而是一种十分古老的文化现象。在正史或其他古代文献中，这些东西通通被归入术数或方术之列，称为术数或方术，从事这些活动的人被称为术士或方士。

中国古代的术数，很大一部分是用于预测人事吉凶、社会治乱、朝代兴替和自然界的发展变化的。有人把这一部分称为占卜术，也有人称之为古代预测术。作为一种曾经存在并广为流行的文化现象，术数在中国人的社会文化生活中不仅占有一席之地，而且曾经产生了十分深远的影响，尤其是面临困难、灾难、疾病、挫折的时候，处于苦闷、彷徨、迷惘、失落的时候，陷入对外部世界的恐惧、无奈、疑惑、惊异的时候，许多人就会不由自主地求助于各种术数，向神灵祈求护佑，请求“高人”指点迷津。

进入现代社会以后，随着科学技术的发展和人类文明的进步，人们对自然、社会、命运的认识已经进入更高的层次，尤其是辩证唯物主义和历史唯物主义的思想观念的广泛流行与深入人心，使许多人对各种

各样的术数具备了一定的认识和识别能力，自觉地告别了神灵和命运之神。以占卜术为主的古代术数一定程度上受到了抑制，并且一度近乎消失（至少在表面上是如此）。但是，自20世纪70年代以来，这种古老的文化现象不仅有复活之势，而且搭上了电子计算机、手机、网络等现代科技快车，以惊人的速度在传播，在发展。随便登陆一家网站，或是随便打开一份报纸，都可以看到已经变换了面孔的占卜、算命的内容，这不能不令人深深忧虑。不论是出于好奇，还是出于真心，一些人由于缺少坚强有力的精神支撑和必要的自信，在探索自我价值和人生命运的时候，主动请人指点迷津，以为通过占卜算命就可以趋吉避凶、遇难呈祥。这不禁使作者想起鲁迅先生的一段话："失掉了他信力，就会疑，一个转身，也许能够只相信自己，倒是一条生路。但不幸的是逐渐玄虚起来了。……一到求神拜佛，可就玄虚之至了，有益或是有害，一时就找不出分明的结果来，它可以更长久地麻醉着自己。"

一时找不出分明的结果，就更加长久地麻醉着自己，是一种十分可怕的社会现象。若想让那些长久地麻醉着自己的人尽快清醒过来，最好的办法莫过于让他们了解事实真相，明白是非曲直。对于那些迷信占卜算命的人来说，最好的办法也是如此，让他们了解古代术数的产生、发展与演变过程，明白古代术数是如何对人生进行另类解读，认识古代术数的理论依据和操作技巧，消除中国古代术数在人们心目中的神秘感。假如能够做到这些，即使是那些已经陷入迷惘中的人，相信他们也能作出正确的抉择。

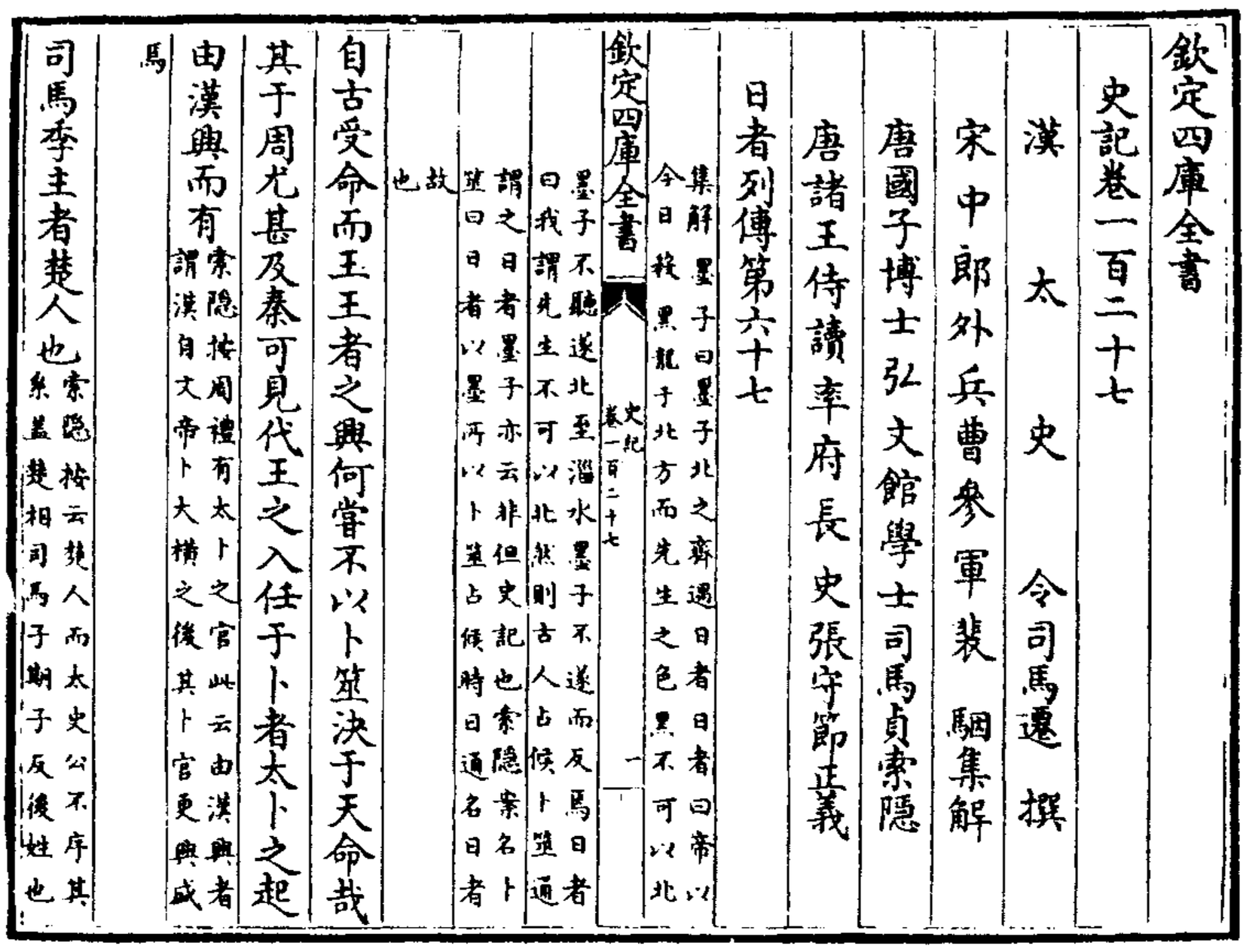
一、古代术数的起源与流变

术数是一种很古老的文化。早在传说中的三皇五帝时代，术数就已经出现了。到了先秦时期，《诗经》、《尚书》、《左传》等文化典籍，已

经有了关于卜筮、占星、占梦、堪舆、相术等术数的详细记载。至于《周易》这部凝聚了上古时期人们的天文、地理、社会、人生、历史、文化等方面知识与经验的著作，更被视为中国古代占卜术的经典之作，以至于后世有“学会《易经》会算卦”的说法。但是，如果溯其源头，古代各种术数最初都是和当时的农事、狩猎、祭祀、战争等联系在一起的，是与人们的日常生活及社会活动相关的一种专门性活动。国家（或部落）设有专司占卜的官员——卜人，遇有重要事情，先由卜官占卜吉凶，然后再定行止，即使战争也是如此。当时的人们虔诚地以为，只有得到上天或神灵的昭示，才能决定做还是不做某件事情。在没有得到上天或神灵的昭示之前，他们是不会轻易作出决定的，更不会轻举妄动。这个时期的术数间或涉及个人，但总的来说是和时政、社会、国家以及一些重大事件相联系的，它寄托着人们和自然沟通，并通过与自然的沟通来征服自然的愿望，反映出人们试图寻找社会治乱、国家兴亡及历史变化规律的努力与探索，带有早期的神话学和民俗学色彩。

战国以迄两汉，伴随着个性意识的觉醒，人们更加注重自身价值的实现，更加关心个人命运。而包括医学在内的科学技术的发展进步，更激发起人们去认识自我，实现自我价值。与之相适应，各类术数也开始关注起个人命运，以预测个人命运与前途的术数得到了迅速发展，相术、占梦术等已开始运用于个体的人。《汉书·艺文志》“数术”类记载各类术数著作190家，共计2 528卷，其中天文、阴阳、蓍龟、杂占、形法、占星六大类，基本上都属于术数一类，有些已经用于凡人小事，如“形法”中的《相人》、《相六畜》，“杂占”中的《种树藏果相蚕》等，皆属此类。但是，这一时期一些重要的术数如蓍龟、阴阳、占星等，主要的还是用于所谓的军国大事，《史记》中的《日者传》、《龟策传》，记述的就多是所谓的军国大事。

魏晋南北朝至唐代，是各种术数迅速发展并趋于鼎盛的时期。魏晋时期儒家思想统治的崩溃，思想环境的相对宽松，玄学的盛行，九品



欽定四庫全書

史記卷一百二十七

漢　太　史　令司馬遷　撰

宋中郎外兵曹參軍裴　駰集解

唐國子博士弘文館學士司馬貞索隱

唐諸王侍讀率府長史張守節正義

日者列傳第六十七

集解　墨子曰墨子北之齊遇日者曰帝以今日殺黑龍于北方而先生之色黑不可以北

欽定四庫全書　史記卷一百二十七　一

墨子不聽遂北至淄水墨子不遂而反焉日者曰我謂先生不可以北然則古人占候卜筮通謂之日者墨子亦云非但史記也索隱案名卜筮曰日者以墨子以卜筮占候時日通名日者故也

自古受命而王王者之興何嘗不以卜筮決于天命哉其于周尤甚及秦可見代王之入任于卜者太卜之起由漢興而有索隱按周禮有太卜之官此云由漢興者謂漢自文帝卜大横之後其卜官更興盛焉

司馬季主者楚人也索隱按云楚人而太史公不序其系蓋楚相司馬子期子反後姓也

《史记·日者列传》书影

中正制的实施，佛教道教的流行，促成了人们个性意识的普遍觉醒。这种大的社会文化背景为术数的重大转变提供了契机。各种术数的重心已经从最初的用于农事、狩猎、祭祀、征战等大事，部分或全部地转向了预测个人命运与前途。术数的方法、技巧、门类和理论也随之发生了变化。譬如易占，已经开始用铜钱代替蓍草，用各种兽骨代替龟甲（军国大事除外），并且出现了用签诗代替易卦彖辞爻辞的现象。术数的门类也有新的发展。除易占、蓍策、占星、占梦、相术、堪舆、望气、风角之外，又出现了六壬、太乙、九宫、奇门遁甲、逆刺、杯珓、十二灵棋卜等。一些原有的术数也有了新的变化，如相术，已从先秦两汉的单纯相面，发展为以相面为主，辅以相声揣骨。这一时期的一些术士甚至弃相面而专门靠相声或揣骨为人推断吉凶福祸。更为值得注意的是，这一时

期的术数不仅在方法、技巧、门类上有了大的发展，而且各种术数都有了自己的理论著作，术数理论基本大备。有的著作甚至成为术数类的经典性著作，如东晋郭璞的《葬经》、唐瞿昙奚达所集的《开元占经》，在中国古代文化史上都是很有影响的。

宋明时期既是各种术数的演进期，又是各种术数理论系统化、完备化的时期。即以易占而论，宋代许多著名文人和大儒，都对其表现出极大兴趣，邵雍有《皇极经世书》，司马光有《潜虚》、《易说》，苏轼有《苏氏易传》，程颐有《易程传》，程大昌有《易原》，杨万里有《诚斋易传》，吕祖谦有《易说》、《古周易》，等等。这一时期还出现了对后世产生了很大影响的易占著作《火珠林》。《火珠林》在当时已是十分流行，陈振孙《直斋书录解题》说“今之卜者掷钱占卦，尽用此书”，已经道出了此书在当时的影响。此外，签诗在易卦中的地位也越来越突出。容肇祖《占卜的源流》说签诗是“从《易》占的变化，又产生签占的一种方法，这法到现在也很通行。削竹为签，盛以竹筒，在神前摇出一枝，案其号次，检取签诗”。他根据宋释文莹《玉壶清话》卢多逊得一签诗归示其父的记载，认为五代末已有签诗。但事实上签诗出现的时间要比这早得多。东晋干宝《搜神记》卷三记述郭璞为扬州别驾顾球的姐姐卜卦，得大过之升，其卦辞就是签诗的形式：“大过卦者义不嘉，冢墓枯杨无英华。振动游魂见龙车，身被重累婴妖邪。法由斩祀杀灵蛇，非己之咎先人瑕。案卦论之可奈何！”

除易占之外，其他术数在宋明时期也都形成了较为完备的理论。如相术，此时出现了传为北周王朴所撰的《太清神鉴》，宋陈抟所撰的《神相全编》和《麻衣相法》，明袁珙所撰的《柳庄相法》。这几部著作都被后世相士视为圭臬。这一时期，星命理论更为系统化和神秘化，出现了宋徐子平的《珞禄子赋注》，释昙莹的《珞禄子三命消息赋注》，明万民育的《星学大成》、《三命通会》，等等。占梦术在经过了漫长的发展之后，经由陈士元总结梳理，形成了《梦占逸旨》、《梦林元解》；太乙、

六壬、九宫、遁甲、堪舆、拆字等杂占，也出现了一些较有影响的著作，如宋祝泌的《六壬大占》，明郭载騋的《六壬大全》，明杨维德的《遁甲符应经》，程道生的《遁甲演义》，李国木的《地理大全》，罗珏的《地理总括》，等等。宋明两代各类术数理论的系统化完备化，使一些人对术数更加痴迷，进一步扩大了术数的影响，促进了术数的流行。

进入清代以后，术数的影响就更加广泛了。尤其是清乾隆敕修的《协纪辨方书》的出现，对各种术数的流行起到了推波助澜的作用。这部选择日辰的集大成之作，特标敬天之纪、敬地之方二义，强调人的吉凶福祸在于是否敬天地鬼神。乾隆敕修此书的目的或许是为了让人们敬天地鬼神，按照统一的方法选择吉日良辰，但令这位开明帝王始料不及的是，《协纪辨方书》的出现，为各种择吉书的流行打开了方便之门，书肆坊间一时为择吉书所充斥。当权者的提倡和择吉书的流行，使很多人形成了一种思维定势，他们不论做什么事情，都要求个吉利，婚丧嫁娶要择吉，生意开张要择吉，出门做事要择吉，甚至垒灶台、剪指甲、理发修面也要择吉。《玉匣记》、《出行宝镜》等择吉书，与《协纪辨方书》一样，一时间成为坊间的抢手货，很是流行。

二、花样翻新的术数

中国古代术数花样翻新，名目繁多，见诸文献记载的各类术数，若是开列一张清单的话，恐怕不下几十种。班固《汉书·艺文志》收录术数家109家，其中天文21家，历谱18家，五行31家，蓍龟15家，杂占18家，形法6家，这其中多数可划归术数一类。就其内容而论，天文21家大多属于星占，五行31家大多属于阴阳五行、堪舆、太乙、遁甲之术，蓍龟15家多是卜筮一类，杂占18家有相衣、占梦、相蚕、耳鸣杂占等，形法6家中则有相人、相畜等。就大的类别而论，则涉及卜筮、相术、占

星、占梦、堪舆、五行、太乙、遁甲、择吉等。自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”开始，汉代就是儒家思想占统治地位的时代。而儒家是主张“不语怪力乱神”的。但是，就是在这样一种文化背景下，各种术数竟能有如此之快的发展，充分说明术数在当时确实有相当大的市场。

经过魏晋南北朝几百年的发展演变，术数不仅获得了更大的生存空间，而且有了新的发展。这只要看一看《隋书·经籍志》就可以了。《隋书·经籍志》著录的各类术数书目，不仅远远超出《汉书·艺文志》，而且在类的划分上也有新的变化。它除了依《汉书》之例保存“天文”一类之外，把其他各种术数通通归入“五行”类。“天文”类著录的典籍有97部675卷，其中有相当数量属于占星、占候一类；“五行”类著录的典籍有227部1 022卷，其中既有卜筮、相术、易占、堪舆、占梦、太乙、遁甲等古老的术数，也有六壬、九宫、风角、望气、鸟情、灵棋、拆字等流行于两汉和魏晋南北朝时期的术数。值得注意的是，《隋书·经籍志》这种著录方式成为后来各种正史的一种惯例，即把占星、占候、望气等归入“天文”类，其他各种术数则全部归入“五行”类。《旧唐书》、《新唐书》、《宋史》、《明史》大抵如此。即以《宋史·艺文志》而论，“天文”类著录典籍139部531卷，“五行”类著录典籍853部2 420卷，再加上“蓍龟”类35部100卷，合计多达1 027部3 051卷。即使把“天文”类中不属于占星、占候、望气的剔除，其数量也是够可观的了。《宋史·艺文志》记载的术数类书籍不仅囊括了中国古代各种术数，而且还有两个显著特点。一是星命类书籍占有相当大的数量，二是假托历史名人的现象十分普遍。黄帝、周文王、老子、鬼谷子、赤松子、黄石公、张良、东方朔、诸葛亮、郭璞、陶弘景、李淳风、袁天罡等可以与术数沾上一点边的人，都像标签一样贴在术士认为需要贴的地方，颇有拉大旗作虎皮、包住自己吓唬别人的意思。这种现象虽然不是宋代才有，但在宋代却达到了登峰造极的地步，只不过术数类书籍在这方面做得更甚，走得更远而已。

《明史·艺文志》著录的皆是明朝人的作品,不重复此前史书的记载。正是因此,它著录的术数类著作仅有一百多部。仅就数量而言,显然根本无法与宋代相比,但明代的术数类著作却有集大成的性质,如刘基的《灵棋经注》,刘均的《卜蓍全书》,陈士元的《梦占逸旨》,池本理的《禽遁大全》、《禽星易见》,袁祥的《六壬大全》,杨源的《星学源流》,李钦的《渊海子平》,万民育的《三命通会》,袁忠彻的《古今识鉴》等等,都是在总结前代术数基础上而成的,在明清两代都具有很大影响,其中被术士视为"秘籍"者亦不在少数。

从有关的文献记载来看,长期流行且又产生过较大影响的术数,主要有卜蓍、相术、占梦、占星、易占、星命、堪舆、拆字、扶箕,以及占星与五行相结合的太乙、六壬、九宫、奇门遁甲,兼有占星与占候性质的望气、风角等。这些术数各有自己的发生、发展、演变和衰亡的历程,起源不同,作用不同,影响也不同。在中国历史文化的发展进程中,它们都以其特殊的方式发挥过特殊的作用。不论这种作用是积极的还是消极的,人们都无法否认。

三、术数产生的文化原因

看一看中国古代术数的起源,不难发现它最初的产生竟然和人们的社会文化生活息息相关。据近代史学家罗振玉《殷墟书契考》所记,殷商时期,卜蓍是一件十分神圣的事情,其用途主要有九类:一是用于祭祀,二是用于昭告,三是用于享祈,四是用于卜行止,五是用于卜渔猎,六是用于卜征伐,七是用于卜年成,八是用于卜风雨,九是杂占。中国古代,祭祀天地鬼神、诏告天下,享宴天子大臣,出兵打仗,都是重大事件,自然需要占卜吉凶。而出行、渔猎、年成丰歉、刮风下雨等等,则和百姓的生活紧密相连。这一时期的卜筮方式主要是龟甲占和蓍草

卜。到了周朝,又出现了易占和星占。从《左传》、《国语》涉及的占卜内容来看,卜蓍、易占、星占在当时已十分流行。《左传·襄公二十五年》记有齐棠公娶东郭偃之姐为妻,齐棠公死后,为东郭偃驾车的崔武子前去吊唁,见齐棠公妻甚美,就想娶之为妻。他占了一卦,得困之大过。陈文子对他说:"夫在卦象中为风,风陨,妻不可娶。再者,困卦的爻辞说:'困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻,凶。'"于是,崔武子就打消了娶齐棠公遗孀为妻的念头。《左传·僖公十五年》所载秦伯伐晋,也有卜筮之事。秦伯准备讨伐晋侯。卜徒父奉命为之占筮,卦象大吉。可是,刚渡过黄河,秦伯所乘的车就坏了。秦伯问卜徒父是怎么回事。卜徒父说:"这是大吉之象。三败之后,必定擒获晋国国君。"接着又占了一卦,得蛊卦。卜徒父说:"千乘三去。三去之后,可获其雄狐。"《左传·昭公十年》载有春王正月,星出于婺女。郑裨灶据此而断言"七月戊子,晋君将死"。从有关的记载中可以看出,当时人们在决定做还是不做某件事情之前,通常都要通过占卜求得神灵的昭示。即使是贵为诸侯,也不敢轻举妄动。

孔子曾经把"畏天命"作为君子三畏之一。畏天命的后果之一,就是敬奉神灵。占卜实际上也是敬奉神灵的一种方式。在人们对神灵和超自然力量怀有祈求、企盼和敬畏心理的情况下,人们就很容易接受天人感应和宿命文化观念,对包括神灵在内的超自然力量怀有崇拜心理,对人自身的力量与能力就会表示深深的怀疑。尤其是在遭受天灾人祸、生存环境突然间发生巨大变化、生命面临着严峻威胁的时候,在对自然界及生活中的许多现象无法加以解释的时候,人们便不由自主地把它神秘化,其结果自然是由神秘转向敬畏和崇拜。于是,不少人变得失去自信,甚至泯灭了自己的个性,一切都听天由命。"人生由命,富贵在天"、"命里只有八合米,走遍天下不满升"、"大家都是命,半点不由人"、"命里有时终须有,命里无时莫强求"之类的俗语便应运而生,不胫而走。

中国古代术数源远流长，盛行不衰，信徒颇众。从惟我独尊的帝王、权倾天下的将相，到宦途碌碌的官吏、寄意科场的学子、瞩意风月的男女，再到那些贫富、贵贱、寿夭、穷达各不相同的人们，对术数都有一种特殊的嗜好。这并不是因为古人全都蒙昧无知，而是因为中国古代到处都存在着术数产生与流行的社会文化土壤，那就是人们对天人感应观念和宿命观念的认同、对超自然力量的崇拜和对自身力量的怀疑。

四、术数流行的社会土壤

中国古代术数能够在几千年的中国社会中长期流行，久盛不衰，不仅因为传统文化为它的产生与发展提供了适宜的文化心理环境，而且有着深刻的社会历史原因。具体而言表现在以下四个方面。

(1)当权者的提倡。自殷周以至明清，每一个朝代都设有专职的卜官，观天地之变，识阴阳之机，预测国事人事。《礼记·玉藻》说："卜人定龟，史定墨，君定礼。"卜人就是掌管占卜的官员，他能够和史官、君王相提并论，则其在当时的地位是可想而知的了。汉代以后，卜官的职能由太史令、天官或司天监代理。他们的权力虽然不是很大，但在关键的时候，却是宰相、三公也不能代替的。因为他们常常以上天或神灵代言人的面目出现，他们的话常常代表着所谓的"天意"，而天意从来高难问，不是随便什么人都能够获得与上天沟通的权力的。所以，即使是君王、天子，对他们也要敬畏三分。

中国古代的帝王皆以"天子"自居，认为自己是天之骄子，秉承天命，代天行事。不管他们心里是否愿意，至少表面上他们要表现出敬天顺天的样子。他们设置卜官，自然不是为了给自己增加一道束缚，而是为了增加一道特殊的保护和屏障，关键的时候通过他们来证明自己的言行顺天应民、符合民意。卜官既然有这样一种特殊作用，当权者自然

就要对卜官赖以取信于人的术数持提倡的态度了。“城中好高髻,四方高一丈。”上有好之,下必效之。当权者既然喜好、鼓励和提倡,术数也就不可能不广为流传了。关于这一点,只要翻一翻二十四史中的帝王本纪和《五行志》、《方技传》就会一目了然。

(2)全社会对人的价值的再认识与再发现。中国古代,全社会对人的价值的再认识与再发展有三个重要时期——战国、魏晋和隋唐。战国时期,诸子百家为了推销自己的学说,实现天下大治,展开了激烈的理论争鸣和现实竞争,人的天性、价值与作用在激烈的论争中逐渐被发现、被认识。这种状况有力地促进了秦汉时期术数的发展与流行;魏晋时期,随着儒家思想统治的崩溃和各种思想学说粉墨登场,全社会对人的价值与作用有了又一次重新审视的机会。玄学的炽盛、品评人物之风的盛行和“九品中正制”的实施,就是最为重要的契机。魏晋南北朝时期各种术数的迅速发展,与此有十分密切的联系;隋唐时期实行并为后世一直沿用的科举制度,是中国选举制度上的一个创举。科举制度的实行为许多身处社会底层的学子带来了希望,促使更多的读书人关心自己的命运,全社会对人的价值也因此有了新的认识。上述三个时期既是中国古代思想解放的重要时期,也是术数发展的重要时期。古代术数在这三个时期不仅都得到了迅速发展,而且出现了新的变化,为术数的进一步发展赢得了更大的空间。

(3)优秀人物的参与。中国古代术数自一开始就和传统文化史上的优秀人物结下了不解之缘。被称为占卜经典的《易经》相传是由中华民族的始祖伏羲首创的,他象天法地而作八卦,为易卦的发展提供了基础平台。到了殷朝末年,周文王被殷纣王囚于羑里城时演伏羲八卦为六十四卦。此后,周公旦、孔子都为《周易》的最后定型作出了贡献。在《周易》被尊为《易经》之后,中国历史上的著名文化名人几乎无一例外地都要和它扯上某种联系。至于其他术数,也都和中国文化史上的优秀人物有这样那样的联系,有的因为优秀人物的参与而得到广泛传

扬，有的则借重优秀人物的名字来扩大影响。如汉朝的张良、严君平、焦赣、京房，三国的诸葛亮，魏晋时期的管轲、郭璞，南北朝时期的陶弘景，唐朝的徐懋功、魏徵、李淳风、袁天罡，宋朝的陈抟、徐子平，明朝的刘基、徐达、袁珙等，都与术数有某种联系。关于他们，虽然传说多于信史，但他们的介入和参与无疑为术数赢得了更多的崇拜者和迷信者。己巳占之于李淳风，《推背图》之于李淳风、袁天罡，《麻衣相法》之于陈抟，子平术之于徐子平，拆字之于谢石，铁冠数之于张景华，《柳庄相法》之于袁珙，都是术数得文人之力而流行。

(4)科举制度和宗教的影响。隋朝实行科举制，打破了南北朝时期的门阀世族制度，为士人学子晋身仕途开辟了一条途径，“旧时王谢堂前燕”开始“飞入寻常百姓家”。这自然勾起了许多沉抑社会底层的士人学子的美妙幻想，使许多不甘贫贱的人开始想入非非：我是否也有飞黄腾达之日呢？于是，不少士人学子像关注科举那样关注起自己的命运，开始求助于术士，或是转而研究术数。唐代文献中许多士人学子问卜的记载，可从一个方面证明这一点。至于宗教的影响，主要表现在各种宗教的教义为术数的流行提供了适宜的文化心理土壤，以及宗教表现出来的神秘主义与术数的神秘主义的趋同性。

就人们的初衷而言，人们创造神灵是让其服务于人、服务于社会，而不是为了制造一个精神统治者。但事实是，神灵在人们的观念中一旦树立起来，成为人们崇拜和敬畏的对象，成了褒奖和惩戒人类的精神力量，神灵就由最初服务于人和社会的角色演变成人们的精神主宰。人们匍匐在神灵的脚下，对他们顶礼膜拜。这种现象一旦形成，就连不语怪力乱神的孔子也是无可奈何，只好虔诚地表达其敬畏之意，只好敬而远之。这是一个令人迷惘的怪圈。这一怪圈不仅为术数的流行创造了适宜的社会、文化、心理土壤，而且为术数的流行提供了极大的便利。因为对鬼神灵物的膜拜和崇敬，使求神问卜由对神灵的信任转变为对占卜过程与结果的信任。获得了人们的膜拜、崇敬和信任之后，术数的

流行就是一件十分自然的事情了。

五、古代术数的深远影响

中国古代术数自产生之时起，就以其独特的方式对中国的社会、政治、文化，对人们的思想观念和行为方式发生着独特的影响。具体而言，其影响主要表现在以下几个方面。

（1）对社会历史进程的影响。历史是人民创造的，这是一个最基本的常识。如果说术数也曾经以其特殊的方式对社会历史进程产生过某种程度的影响的话，立刻会有人表示反对。但是，不幸的是这是无可否认的事实。翻一翻中国历史就会发现，术数不仅为历代帝王所热衷，而且还对社会历史进程产生过不同程度的影响。聊举数例来说明这一问题。

秦朝末年的农民大起义与术数有很大关系。陈胜、吴广在大泽乡揭竿而起之前，曾一起去问卜。《史记·陈涉世家》这样写道："陈胜曰：'天下苦秦久矣！吾闻二世少子也，不当立，当立者乃公子扶苏。……今诚以吾众诈自称公子扶苏、项燕，为天下唱，宜多应者。'吴广以为然。乃行卜。卜者知其指意，曰：'足下事皆成，有功。然足下卜之鬼乎？'陈胜、吴广喜，念鬼，曰：'此教我先威众耳。'"陈胜、吴广忍受不了秦朝的暴政，想起事造反，但又不知是否可行，就先去求神问卜，得到"事皆成有功"的占卜结果之后，他们才最终拿定了主意。改变了中国历史进程的秦末农民大起义，竟然是由问卜来决定的，这件事看起来很滑稽可笑，但事实如此，司马迁言之凿凿，让人无法怀疑。

唐朝末年的黄巢大起义，与术数的关系也很密切。黄巢攻进长安时，唐朝留在京城的大臣齐至灞上迎接，数千宫女跪于道路两侧，口称"黄王"。黄巢听后大喜，说："这大概就是天意吧！"为了证明他就是

"真命天子",他用拆字法对"廣"字作了一番解释:"唐字去掉丑和口,再放进去一个黄字,就成了廣字。这明明是黄应该代替唐的意思。再说,黄为土,金生土,这也是天意。"(事见《新唐书·黄巢传》)唐朝君臣则有另外一种说法:黄巢称帝后,僖宗聚集群臣商议剿灭之策。西祁州节度使郑畋说:"黄巢就是鸟巢的意思。如今有民谣说:'群鸦入巢,巢必破矣。'若想打败黄巢,非阴山李鸦儿不可。"李鸦儿即李克用,其所部铁甲军皆穿皂衣,号称"鸦兵"。郑畋根据当时的民谣,建议用李克用的"鸦兵"来对付黄巢,以应"群鸦入巢,巢必破矣"的民谣之谶。宋人王明清在《挥尘后录》中认为,黄巢兵败,是因为被挖断了风水。据该书记载,唐军无法对付黄巢,就请出了精通风水术的太白山人。太白山人说,黄巢的"王气"出自金州牛山的黄巢谷,要打败黄巢,必须先断绝黄巢的"王气"。如果挖断黄巢的"王气",黄巢必败无疑。朝廷采纳他的建议,派了一万多人马到黄巢谷,用了一个多月的时间,从山谷中挖出一个石桶,桶里有一个黄腰兽,桶上插着一把三尺剑。官兵用三尺剑斩了黄腰兽,黄巢起义从此由盛而衰。后面两种说法有很大的演义成分,可以不论。但《新唐书·黄巢传》的记载应是可信的。黄巢攻下长安以后,威震天下。他要做皇帝,谁也奈何他不得。可是,为了名正言顺,他还是自陈符命,把自己打扮成上应天命的"真命天子",然后才建国号,改纪元。在今人看来,这种现象很可笑,但在天人观念和宿命观念大行其道的时候,这却是必不可少的一步棋。

明英宗年间发生的"土木堡之变"是对明朝的政治格局产生重大影响的一个事件。在这一事件中,占星术发挥了不同寻常的作用。明英宗正统十四年(1449),瓦剌贵族也先率军进攻明朝。执掌司礼监的宦官王振挟持英宗,率领50万大军御驾亲征。朝中许多大臣请求英宗驻驾京师,另遣大将出征。这个时候,钦天监在王振的授意下,向英宗进言,声称夜观天象,见中星动摇,辅、宰、尉、丞皆已离次,认为"此天意也,车驾不可留"。他对群臣说:"公等欲忠君爱国,须早建储贰以安

国本。”当宦官王振和大臣发生冲突的时候，钦天监却凭其特殊的身份，说天象已显示出中星和辅星分离的征兆，天意如此，不可违背。这样一来，公卿不能强谏，英宗也不能驻驾，只得北上迎敌，结果兵败土木堡，英国公张辅等皆阵亡，王振也死于乱军之中，因此才出现了代宗的即位和后来英宗的复辟。据《明史·天文志》记载，正统十四年确实有一些异常的天象，但是否如钦天监解释的那样，却值得怀疑。即使确如钦天监所说的那样，是否就意味着天子要和群臣分别呢？这本来是很简单的问题，但在占星术流行的年代，很少有人怀疑其真实性和可靠性。尤其是当这些话出自钦天监之口的时候，就更没有人敢怀疑了，因为钦天监是受天子之命负责观察天象的。所以当钦天监大谈天象和天意的时候，不仅公卿大臣不敢说什么，就是天子也不好违忤。正是由于王振的坚持和钦天监的推波助澜，才有了英宗的北征和土木堡之变，才有了这段令明代君臣含羞蒙诟的历史。

社会历史的发展有其自身的轨迹，有其必然之势，不论这一进程会发生怎样的变化，其趋势是不可改变的。但是也应该承认，在大趋势不变的前提下，其发展环节却有很大的或然性。人们在探讨历史事件的起因和结果的时候，常常有“假定”和“如果”这样的词语，对历史事件的发展进程作另一种可能的设想，是对其或然性的一种探讨。的确，就某一具体事件而言，其起因、发展和结果都有很大的或然性。在其最终结果出现之前，各种假设都是有可能的。正因为这样，术数对中国社会历史进程的影响也就有了现实可能。陈胜、吴广起义是经过占卦问卜之后才决定的，假如他们占得的结果不是“事皆成有功”，而是另外一个可怕的结果，他们该会做出怎样的决定呢？明英宗御驾北征前，钦天监如果有另外的说法，譬如说天象正常、中星稳定，或者说将星在北、应遣大将出征，那么，是否还会有土木堡之变呢？明英宗正统、天顺年间的历史是否该是另一种写法呢？历史没有发生的事情，谁也不好随意作出假设。历史给人们展示的就是这样一种事实，人们应该正视这样

一种事实,因而也应该承认古代术数对中国社会历史进程的深刻影响。

(2)对人们的行为方式的影响。当命运之神滥施淫威给人们造成种种痛苦和灾难的时候,当人们一次又一次受到历史无情嘲弄的时候,当社会对人们遭受的痛苦、磨难、挫折、悲伤麻木不仁的时候,人们的文化心理就会很容易失衡,人们就会向神灵寻求慰藉。这很容易引起人们的心理错位——相信天人感应、迷信宿命、怀疑自我能力、崇拜超自然力量。这必然会影响到人们的文化行为和行为方式,使人们的文化行为和行为方式偏离正常的轨道,出现以趋吉避凶为主要特征的功利性选择。

趋吉避凶是一种合情合理而又无可指责的文化心理和文化行为。人们无论做什么事情,总是希望一帆风顺、吉祥如意,希望少些麻烦,少些灾异。为了实现这种愿望,人们常常在事前不由自主地去求神问卜。遇有重要的事情,如婚丧嫁娶、求财营谋、建筑起造等等,通常都要选一个"黄道吉日"。这种现象的出现,一方面反映出人们的文化心理已经发生某种错位,一方面则表明术数的影响已经深入人心。

人们总是希望自己的人生能够更为顺利一些,生活更快乐一些、幸福一些。当灾祸突然降临的时候,人们总是想方设法消除它,即使没有能力消除,也希望能够避开它,离它越远越好。为此,人们常常求术士指点迷津,开列趋吉避凶的良方。术士出于功利性的目的,十分乐于充当指点迷津的角色。所以,不论求卜者还是占卜者,功利性目的都是十分明显的。这种功利性特征虽然与主张"君子不言利"的儒家文化关系不大,但它对人们的文化行为的影响却是不容忽视的。古代术数顺应了人们探求命运和人生价值的需求,给迷途之人指出了趋吉避凶、祈福禳祸的道路和方法,同时也由于许多人相信冥冥之中有一只无形的大手在主宰着人世的命运,因此,趋吉避凶、祈福禳祸就成了一种为许多人所接受的文化心理和行为方式。在漫长的历史进程中,这种心理已经沉淀为一种心理定势,这种行为方式已经演变成普遍的自觉行动,

不论做什么事情，只要有可能，人们都会按照趋吉避凶、祈福禳祸的原则去做。尽管有时候人们的文化行为和行为方式可能与术数没有任何关系，但从文化的传承性中仍然可以看到术数的身影与影响。

(3)对人们的道德规范的影响。中国古代社会是一个伦理型社会。在这个社会中，道德准则和伦理规范常常比所谓的王法律条还要重要。平民百姓可以不懂王法，但不可能不知道三纲五常等伦理道德规范；可以不守王法，但不能不遵守伦理道德规范。情大于法、理大于法的事情屡见不鲜。唐朝初年，王君操之父被李君则打死。王君操当时年幼，不能报仇，就忍辱负重。等长大成人后，他亲手杀死李君则，剖其腹，食其肝，然后到官府自首。官府依法判其死刑。唐太宗知道后，以为"父仇不可同天"，王君操为报父仇而杀人，情有可原，于是颁布特赦令，将王君操无罪释放。(事见《旧唐书·孝友传》)宋朝李磷的故事与此颇为相似。河间人陈友乘乱杀了李磷的父亲和一家四口，然后逃之夭夭。后来，李磷与陈友在京城相遇，亲手杀了陈友。李磷受审时，直言不讳，声称是为父报仇。审得真情后，宋太祖不仅不治李磷的罪，反而称赞他这种壮举，把他无罪释放。(事见《宋史·孝义传》)唐太宗、宋太祖素来被视为明君，但在情与法发生冲突的时候，竟然也是置法律于不顾。既然伦理道德规范可以凌驾于法律之上，那么，伦理道德规范对人们的社会文化行为的约束力是如何地强大也就可想而知了。

伦理道德规范是以儒家文化为主导的。但影响人们的伦理道德的因素很多、很复杂，在儒家文化的主导作用之外，道家、佛教及其他各种文化的影响，也是不容忽视的。作为一种文化现象，术数对伦理道德规范的影响，也是显而易见的。

中国古代的术数在其产生之时起就表现出惩恶扬善的倾向。譬如起源甚早的占星术，把上天出现的所谓"祥瑞"，视作是对帝王政治清明、多行善政的一种奖赏，而把所谓的异常之象看做是对人君的惩戒和警示。所以，《孔子家语》有"天灾地妖所以儆人君"之说。三国魏黄初

二年(221)六月戊辰,出现了一次日食。有人认为这是上天对人世的惩戒,有司上书魏文帝曹丕,请求罢免太尉。好在曹丕比较明白事理,他说:“灾异之作,以谴元首。而归过股肱,岂禹、汤罪己之意乎?”他为此颁布了《日食勿劾太尉诏》,命令文武百官恪尽职守,再遇到天象异常的时候,不要再弹劾三公。术数表现出的惩恶扬善的倾向,使得术数在传统伦理道德规范上与儒家文化达成了一致。所以,在许多和术数相关的故事中,以善恶定吉凶的现象比比皆是。遵守伦理道德规范的人若去求卦问卜,结果多是大吉大利,即使是有凶祸,也可以逢凶化吉,遇难呈祥;若是为传统伦理道德规范所不容的人求卦问卜,则多是大凶,而且还少有化解之法。正所谓吉人自有天相,恶人终遭天谴。明人陈士元在解释梦的时候认为,吉人有凶梦,虽凶亦吉,依据就是所谓的“吉人自有天相”,与中国古代术数惩恶扬善的倾向是一致的。

史籍中有不少这样的例子。据唐李亢《独异志》记载,隋文帝杨坚称帝之前做了一个奇怪的梦,梦见自己失去了左手。他以为这是不祥之兆,请术士解梦。解梦者说这是一个大吉大利之梦。他的解释是:人有双手双拳,失去一拳,就成了独拳。独拳与“独权”谐音,而能够独权者,只有皇帝。所以,占梦者把杨坚这个梦解释为称帝之兆。同书所载唐高祖李渊梦坠落床下,一群蛆来吃他。在常人来看,这个梦肯定是大噩之梦。但在占梦者口中,这却是个大吉之梦。占梦者以为,坠落床下就是陛下的意思,而群蛆来食,则意味着为众生所仰。所以,李渊这个梦也是帝王之梦。这就是所谓“吉人有凶梦,虽凶亦吉”。当然也有相反的例子。譬如凤凰来仪一向被视为祥瑞之兆,可是,如果这样的吉祥之梦所得非人,同样也会被视为凶梦。唐薛用弱《集异记》载有这样一个例子:一个姓孙的人一直想做官,一日夜里做了一个梦,梦见有双凤落在他的两只拳头上。孙某醒来后窃喜,以为将会吉星高照。他请术士宋董为他占梦。宋董听了他的梦,说:“凤凰非梧桐不栖,非竹实不食。凤凰落在你手上,是因为你手中非竹即桐。看来你将会有凶事,不

是死父亲，就是死母亲。”宋董之所以作出这样的解释，是因为《礼记》中有父死时孝子持竹杖（苴杖）、母死时孝子持木杖（削杖）来表示哀悼之意的记载。类似的记载很多，虽然记载者的主观意图并非皆是出于惩恶扬善，但这类故事表现出来的惩恶扬善的倾向却是十分明显的。

（4）对不同社会阶层的影响。中国古代社会各阶层都不同程度地受到术数的影响，这是一个基本的事实。但我们同时也应该承认，古代术数对不同阶层的人的影响是不尽相同的。民间有句俗话，叫“有福压百祸，无福忌讳多”。人生经历坎坷、屡遭挫折的人，处于社会底层、政治经济状况长期得不到改善的人，企盼得到某种向往已久的东西而始终难以得到的人，以及家庭成员或亲属疾病缠身、久治不愈的人，是最容易接受术数的影响的。他们在穷困无助的时候，首先想到的是求神问卜，请术士指点迷津。而那些身居高位、养尊处优的人，那些一帆风顺、要风得风、要雨得雨的人，平常对术数或术士不大留意。只有在遭遇突如其来的挫折和危难的时候，他们才会想起术士，求他们帮助破解灾难。

比较而言，士阶层受术数的影响要复杂一些。他们是术数的参与者和制作者，《周礼·春官》中所说的卜师、龟人、占人、筮人、占梦、冯相氏、保章氏等官职，都是由士担任的。这些角色为士阶层介入和参与术数提供了很大的便利，同时也使他们更容易接受术数的影响。作为文化知识的拥有者，士阶层中的许多人在“学成文武艺”而不能“货于帝王家”的时候，在仕进无路、报国无门的情况下，有的人遁迹山林，为樵为渔；有的人潜心翰墨，为诗作赋，著书立说；有的人虽身居闹市，却心系世外，不婴世务；有的人游戏六艺，俯仰世俗；有的人则研习术数，或借以消遣自娱，或图谋有朝一日挟术参政，或通过术数为他人排忧解难。不论他们作出怎样的选择，结果总是有喜有悲。

术数对宗教的影响各不相同。佛教主张诚心向佛，积德行善，修成正果，有严格的教义和教规。教众信仰的是佛，追求的是向善。所以，

术数对佛教的影响微乎其微。对道教就不同了。道教是一种神秘的宗教，神仙（求仙、修仙、升仙）是道教的重要内容。在人们的观念中，神仙是知往识来的。在祈求神仙和神灵方面，道教与术数达成了一致。关于这一点，只要看一看扶箕所请的神仙就一目了然了。扶箕是一种通过术士求神仙指点迷津的方术，术士请的神仙最初只有紫姑神，后来逐渐扩大到八仙、蓬莱诸仙、真武大帝以及关羽、陈抟等。这些神仙在道教神系中都占有一席之地。扶箕采取“拿来主义”的态度，将道教神系中的许多神仙纳入其所请神灵的范畴，既加强了人们对术数的信任感和依赖性，也扩大了道教的影响。事实上，道教诸神在知往识来、帮助人们逢凶化吉、祈福禳祸方面，与术数所要达到的目的是完全一致的。

西方一些文化学家把占卜术分为三种类型。第一种是自我进行的占卜，即占卜者与求卜者为同一人，其方法是通过物体自动来回答占卜者的问题，不需要别人加以解释；第二种占卜要求对所使用的物体加以解释，而要做到这一点，就需要占卜者多少具备一些相关知识，还要善于察言观色，通过手势和语调来摸清求卜者的底细，并能凭直觉抓住求卜者想要得到的回答，以满足其心理需求；第三种占卜是通过与超自然力量的沟通获得的信息来占卜吉凶福祸（参见[美]C. 恩伯、M. 恩伯所著《文化的变异》第十五章“宗教与巫术”）。在古代中国，除少数随机性很强的自我占卜外，其他术数大都属于第二、第三种类型。术士不论是借助某种物体，还是通过某种方式与神灵求得沟通，求得神灵的指示，最后都需要有一种结论性的话语，给求卜者一个答复。术士对占卜过程的操作及对占卜结果的解释，虽然带有很大的随意性和主观色彩，但它毕竟对求卜者是一种心理慰藉，并且通过对求卜者的心理影响来影响求卜者的社会文化行为，进而影响他们的人生选择。所以，从这个意义上说，中国古代的术数实际上在通过不同的方式，对不同求卜者的人生作出另类的阐释。尽管这些另类解释可能无法自圆其说，甚至可

能是滑稽可笑的,但它对人们的文化心理的影响却是不容小视的。即使在科学技术高度发达的现代社会,在一些工业文明高度发达的国家(如日本、美国、英国、法国等),占卜术不仅没有随着工业文明的进步和科学技术的发展而消失,相反却呈现出越来越盛行的趋势。在一些西方国家,以占卜为业的人在国民中所占的比例高得惊人,国民用于占卜的费用更是一个庞大的数字。有的国家的总统甚至还有自己的星相师,遇有重大活动,都要由星相师来决定行止。这种现象令人深长思之。

就理论层面而言,中国古代术数中的许多东西既无自己的理论支撑,也经不起逻辑推理。但一个不争的事实是,就是这样一些既无理论支撑又经不起逻辑推理的东西,却一直在广为流行,时时刻刻在影响着人们的社会文化心理和文化行为。个中原因,不是一两句话就能说得清楚的。但其中有一点不能忽视,那就是它适应了一些人的心理需求。对这些人来说,术数是否有理论支撑,是否经得起逻辑推理,甚至是否真的有作用,显然都不是那么重要,重要的是他们需要通过术数求得心理慰藉与平衡。如果再有百分之一二的应验,术数的功效就会被无限地放大,那些有这种心理需求的人就会更加深信不疑。术数的影响在人们不断膨胀的心理需求和各方合力的共同作用下自然而然地扩大了。

第二章

龟甲蓍草岂有灵——说卜筮

卜筮是中国最古老的术数。在仓颉造字之前，人们结绳记事，求神问卜自然也就无法采用诸如《易》占之类的符号或文字形式，而是利用龟甲和蓍草来占卜。用龟甲占卜称为卜，用蓍草占卜称为筮。卜筮最初就是龟甲卜和蓍草占的总称。后来，用于占卜的物体逐渐多了起来，占卜的方法也就因其所用物体不同而分别有了各种不同的名称。

一、卜筮溯源

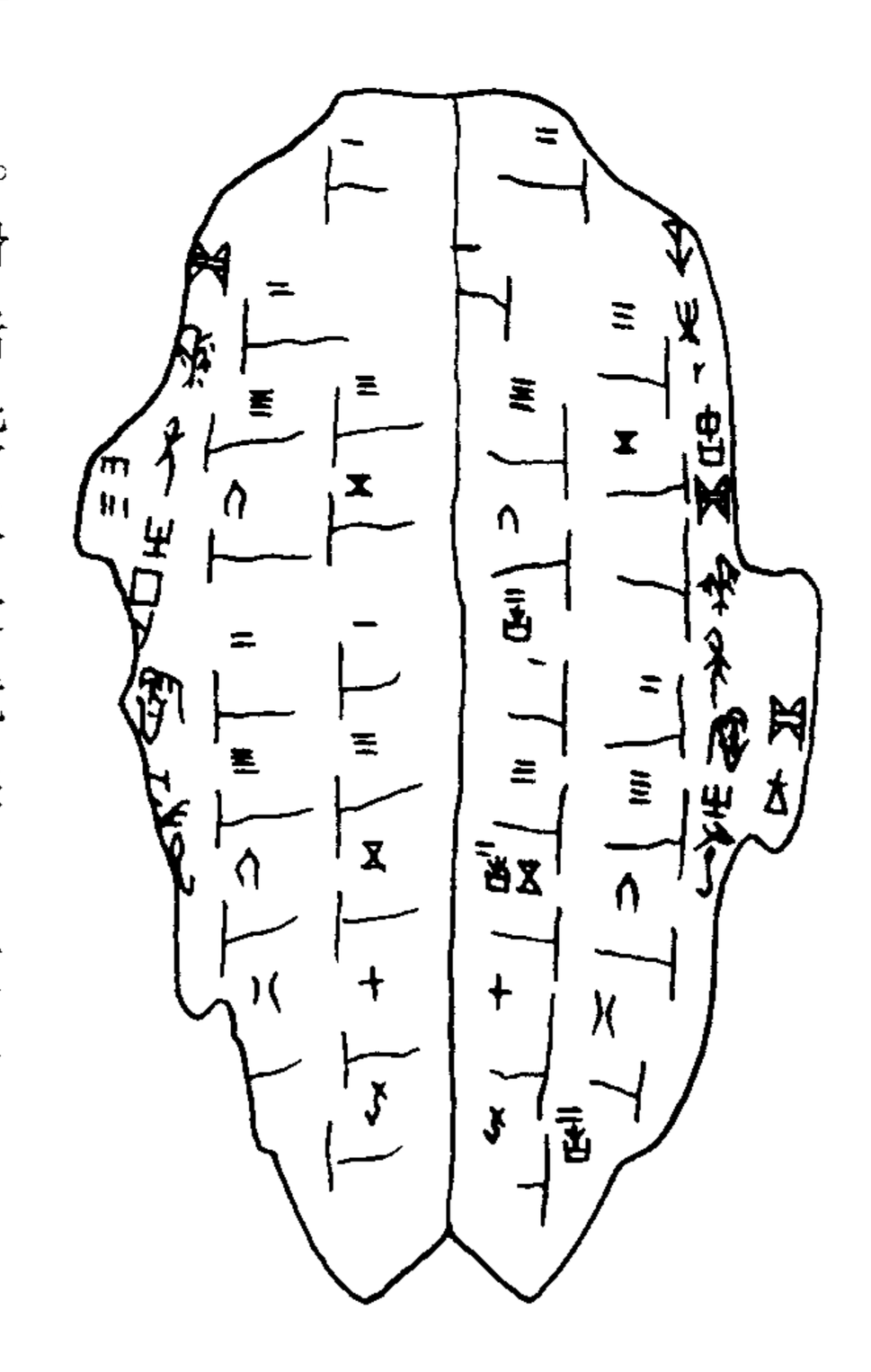
如果要追溯卜筮最早的源头，就要追溯到我国最早的文字——甲骨文。近人容肇祖在《占卜的源流》一文中认为，“研究占卜的起源或发生的时代，从甲骨上验证，则知甲骨的占卜盛于殷朝。他的刻画的美丽，文字的精巧，或可证为前此有一种粗丑的或者没有文字记录的时期”。尽管在甲骨文出现之前，占卜可能事实上已经存在，但是若从实物或理论上加以说明，都是很困难的。所以，卜筮的起源最早只好从甲骨文说起。

安阳殷墟中发掘的甲骨文，记载有卜辞的甲骨共有 1 146 片，可分

为9类，一是用于祭祀的，二是用于告示百姓的，三是用于宴会的，四是用于出行的，五是用于捕鱼打猎的，六是用于战争的，七是用于占卜年成丰歉的，八是占卜天气的，九是用于其他各类事情的杂占。其中用于祭祀的有538片，用于告示百姓的有32片，用于宴会的有6片，用于出行的有177片，用于捕鱼打猎的有196片，用于征战的有61片，用于占卜年成好坏的有4片，占卜天气阴晴的有102片，其他各类的有47片（据罗振玉《殷墟书契考释》）。求卜的内容不同，使用的甲骨因而也就有所区别。祭祀和诏诰，必须用龟甲占卜；其他各类占卜一概用动物的骨（主要是兽骨）。由于占卜的内容不同，所用的兽骨也不同。如果是捕鱼打猎，需要用兽的胫骨，如果是征伐之事，则要用兽的胛骨。

用甲骨占卜的方法比较复杂。第一步是把龟甲或兽骨打磨平滑（兽骨太厚，还需要从中剖开），然后在龟甲（或兽骨）上凿（或钻）一些圆形的或椭圆形的洞，接着再用火灼这些圆形或椭圆形的孔，甲骨受热后开裂，显示出不同的纹路，这就是所谓的兆。卜官就根据这些兆来占卜吉凶。

筮的方法比较简单。最初的筮就是把蓍草的茎从中剖开，看其分离时显示的形状（兆）来占卜吉凶。当蓍草从一端一分为二时，其分离的形状和用火灼甲骨时显示出来的形状有诸多相似之处。人们根据这些进行占卜，不仅有很大的随机性，



殷虚甲骨卜辞

而且似乎显得不够严肃。甲骨卜很可能就是因为人们意识到这一点之后而采取的一种较为严肃庄重的占卜形式。后来,随着《连山》、《归藏》和《周易》的出现,蓍草占卜发生了根本性的变化。人们不再采用蓍草的茎从中分开视其兆象的方法,而是把蓍草的茎截成若干段,以奇数为阳爻,以偶数为阴爻,然后再根据阴阳爻组合成的卦象占卜吉凶。

甲骨卜是以术(磨、剖、凿、钻、灼)取象(兆),蓍草占是以数取象(兆),因此可以说卜筮是中国古代术数的源头。之后的术数虽然发生了很多变化,但万变不离其宗,都跳不出以术或数取象(兆)的基本方式。

二、卜筮的一般原则

先秦时期,人们普遍相信重大的事情应该求得神灵的旨意。在当时的人看来,与神灵沟通的最好方式就是卜筮,即通过占卜来了解神灵的旨意。所以,在当时,占卜是一件十分严肃而神圣的事情。《易经·系辞》说:"探赜索隐,钩深致远,以定天下吉凶,以成天下之亹亹者,莫大乎蓍龟。"人们既然以为卜筮可以"定天下之吉凶",自然也就乐此不疲了。在先秦一些重要文献中,人们随时都可见到卜筮的记载。《尚书·洛诰》有周公卜洛:"我乃卜涧水东,瀍水西,惟洛食。"周成王要定东都,就让他的叔叔周公旦挑选地址,周公旦通过占卜,选定了洛这个地方。正是由于周公旦占卜选东都,才有了后来的九朝古都洛阳。到了春秋时期,卜筮已经开始用于婚嫁。《诗经·卫风·氓》中那个被遗弃的女子,在与丈夫结婚前,曾经占卜这门婚事的吉凶,结果是"尔卜尔筮,体无咎言",大吉大利。可是,通过卜筮得到的婚姻,并不是那么顺心如意。没多久,那个婚前经常通过"抱布贸丝"的方式来勾引她的男子却成了负心人,女子被无情地抛弃,成为中国文学史上最早的怨

妇。

这一时期，卜筮已经广泛地运用于人们的日常生活。不仅征战杀伐、废立祭享等军国大事需要占卜，婚丧嫁娶、生老病死也需要占卜。从有关的记载来看，先秦时期的卜筮有不少都反映出人们预知吉凶福祸及个人命运休咎的渴求。大到两国交战、君主废立，小到娶妻嫁女、生子取名，都要通过卜筮求得神灵的指示，看一看是吉是凶。而卜筮正是满足了人们这样一种需求。尽管许多人不一定相信卜筮的结果，但在决定做还是不做某件事情的时候，人们还是要利用一下这种形式。不过，既然卜筮是与神灵的一种沟通，就不能随随便便，必须庄重严肃，必须合乎一定的礼仪规范。《礼记·曲礼》对卜筮的原则和目的有详细说明：

> 凡卜筮日，旬之外曰远某日，旬之内曰近某日。丧事先远日，吉事先近日。曰："为日，假尔泰龟有常，假尔泰筮有常。"卜筮不过三，不相袭。龟为卜，策为筮。卜筮者，先圣王之所以使民信时日、敬鬼神、畏法令也，所以使民决嫌疑、定犹豫也。故曰疑而筮之，则弗与之；日而行事，则必践之。

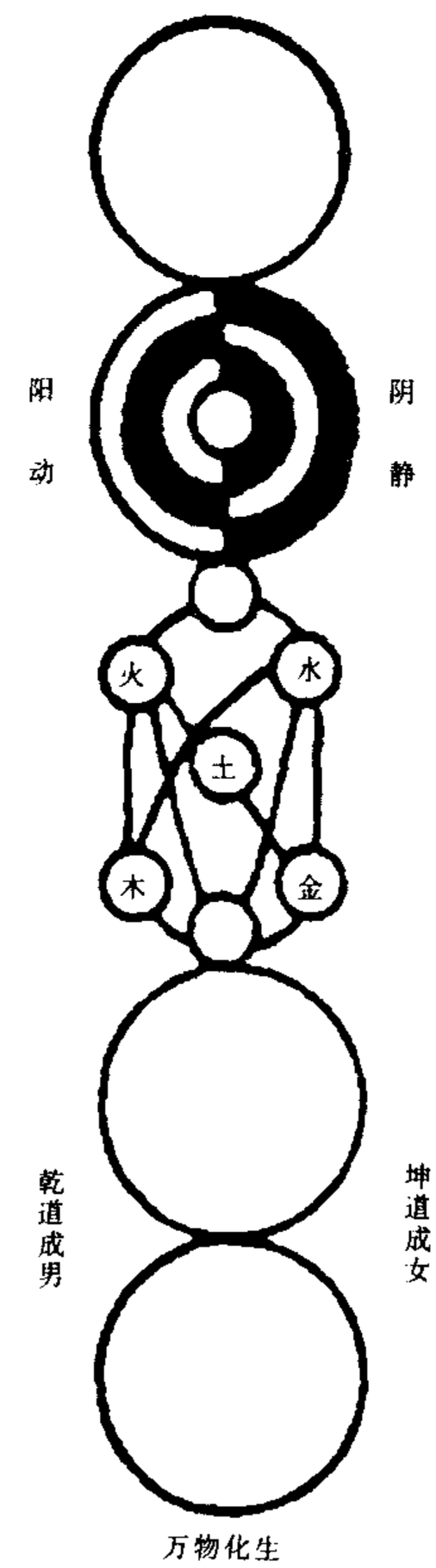
这段话的意思是说，只要是通过卜筮选择吉日，10天以后的就称作"远某日"，10天之内的称作"近某日"。如果是丧事，就先卜远日，吉事就先卜近日。卜筮的时候，口中要念叨着："为日，假尔泰龟有常，假尔泰筮有常。"卜筮得到的结果如果不吉利，还可以再卜，但不能超过三次。如果先用龟甲占卜，就不能再用蓍草占筮。火灼龟甲为卜，用蓍草的茎占卜称作筮。最后还讲了卜筮的原则与目的，那就是让老百姓"信时日，敬鬼神，畏法令，决嫌疑，定犹豫"。

上面一段话透露出卜筮的三个基本原则。

(1)先筮后卜。古人以为，世间的一切物体都是先有象而后有数，

所以《易经》中有太极生两仪、两仪生四象、四象生八卦之说。这里的四象生八卦，说的就是象与数的关系。具体到卜筮中，龟为象，蓍为数。根据象与数的关系，占卜应该是先筮而后卜，因为一旦筮占所得结果不吉利，根据先有象而后有数的原理，还可以由流溯源，再用龟甲卜。假如一开始就用龟甲卜，倘若卜得的结果不吉，就不能再卜，更不能用筮占，因为本末不能倒置，象数不能颠倒。就像从水流的源头出发，可以发现很多支流一样。但是若从支流寻找源头，结果只能是一个。

(2)卜筮不相袭。卜为象为本，筮为数为末，末附本，数依象，否则就是本末倒置。春秋时期的韩简侍曾经说过这么一段话，大意是：龟为象，筮为数，万物之生，皆有象，有象而后有滋，有滋而后有数(《左传·僖公十五年》)。正因为象为本、数为末，汉代大儒郑玄才把先用龟甲卜然后再用蓍草占视为是对卜筮的亵渎。虽然如此，还是有人这样做。公元前635年，因国内发生动乱，周襄王逃到郑国。秦穆公得知消息，把大军驻扎在河上，准备迎接周襄王。晋国大臣狐偃知道后，劝晋文公兴兵勤王，以便在诸侯中树立威信。晋文公犹豫不决，让卜偃占卜吉凶。卜偃用龟甲卜，得黄帝战于坂泉之兆，说这是上上大吉之兆。晋文公却以为自己没有黄帝那样的能耐，让卜偃再占。卜偃用蓍草占筮，得大有之睽。卜偃说："这是三公用享于天子的大吉之卦。乾天变而为兑泽，是天子降心以迎公。此卦为乾天承日之象，不可失去这一千载难逢的良机！"于是，晋文公兴兵屯于阳樊，右军围困温，左师前去迎接周襄王，将周襄王接进王城，并捕杀乱臣王子带。晋文公刚即位，就遇上了周襄王被乱臣逼出京城逃



太极图

难这样的大事。这时虽然周天子已经没有多大权威了，但他还是一种象征，所以狐偃劝晋文公“求诸侯莫如勤王”。晋文公不敢轻易行动，就让卜偃占卜。卜偃用龟甲卜，得兆大吉。晋文公还不放心，让卜偃再占，结果仍是大吉，这才决定兴师勤王。晋文公是春秋五霸之一，不会不知道卜筮不相袭的道理，但他还是要这样做，除了通过卜筮释疑去惑外，主要地恐怕还是做给人们看的，目的很明显，那就是证明他兴师勤王的正义性，坚定人们必胜的信心。在晋文公这里，卜筮实际上成了政治家为实现某种政治目的而玩弄的一种把戏。

（3）卜筮不过三。古人占卜，凡是重大事情，一般都用龟甲卜，其他事情则可用筮占。用龟甲卜，一卜不吉，就不能接着再卜，必须间隔一定的时间，待沐浴焚香、虔诚祷告之后，才能再行卜事。占筮就不同了，若是一次占得的结果不吉，还可以再占，如果仍然不吉，还可以三占。但第三次占得的结果如果还是不吉，就应该停下来，取消准备做的事。古人以为，筮占不能超过三次，超过了三次，即使占得的结果是大吉，也不应验了。所以，通常情况下，第三次占得的结果如果不吉，准备做的事情就应暂时中止，等选择吉日再行占卜。这就是《礼记》所说的“卜筮不过三”。后人把同一事情不能重复三次称作“事不过三”，很可能是从“筮不过三”音转而来。

卜筮还有一条重要的原则，《礼记》中没有提到。这就是凡是重大的事情必须用龟甲卜，其他事情可用筮占。这条原则主要用于秦汉以前。秦汉以后，占卜的方法逐渐多了起来，而龟甲卜又十分复杂，有关取兆和对兆象解释的文献即使没有被焚毁，也大多散佚，精于此术的人越来越少，因而也就很少有人用龟甲卜了。

三、花样迭出的卜筮方法

最古老的卜筮是用龟甲、兽骨和蓍草，有严格的仪式和程序，需要占卜的事情或是关乎国家大事，或是与人们的日常生活联系比较紧密。但人们遇到的事情是复杂的，有时需要通过占卜来作出决断的时候，龟甲、兽骨、蓍草等物却不一定在手边，于是就出现了用其他物品代替的情况。卜筮只是一种方法，一种过程，人们使用卜筮是为了证明其行动的合理性、正义性和神圣性，争取更多人的信服和支持。既然人们把卜筮看做是与神灵沟通的仪式和过程，既然人们看重的只是卜筮的结果，那么因地制宜，就地取材，用比较容易得到的东西来代替龟甲、兽骨和蓍草，就是顺理成章的事情了。于是，各种各样的卜筮方法就出现了。下面介绍的只是古代文献中记载较多的一些卜筮方法。

(1)蠡卜。这种卜法传说始于战国时期的苏秦。苏秦是战国时期著名的外交家、纵横家，以主张合纵抗秦而闻名于世。传说他曾师从鬼谷子学艺，学成后下山，一路上缺吃少穿，饥寒交迫，十分狼狈。行至燕地，他只好靠为人占卜来求取资助，维持生计。他为人占卜不是采用龟甲或蓍草，而是用贝壳，后人把他这种卜法称为蠡卜。其法早已失传，今已难考其详。但是从苏秦用贝壳作为卜具来看，其法与后世的掷珓颇为相似。

(2)鸡卜。《史记》中已经有鸡卜的记载。在司马迁的笔下，鸡卜最初是用于重大祭祀活动的，所谓“越巫立越祀以鸡卜”。由于年代久远，鸡卜的方法如何已不得而知，仅从用于祭祀这一点来看，或许是把鸡杀死取其肝脏，视其颜色或形状来占卜吉凶。中国古代，鸡是用以祭祀的“六牲”之一，祭祀时通常是将鸡当场杀死献祭。南方的一些少数民族还用鸡骨预卜年成丰敛，其法类似于甲骨卜。汉武帝时，鸡卜还被

广泛运用于行军打仗，方法如何，亦不得而知。另据宋人范成大《桂海虞衡志》记载，南方人还有用雄鸡雏占卜的风俗。其法是用手抓住鸡雏的两足，焚香祷告之后，把鸡杀死，拔其两股骨洗净，用线将一端捆绑起来，再把一根细竹插于捆线处，然后将股骨朝相反的方向分开，左骨为占卜者，右骨为所占之人或事。占卜者持细竹默默祷告之后，再用长寸余的细竹插于两骨缝隙，斜正偏直，各随二骨之间的缝隙而定，占卜者据此以定吉凶。插入的细竹直而正且近骨者为吉，曲而斜且离骨远者为凶。宋人蔡絛《铁围山丛谈》载有用鸡蛋占卜之法，其法是把鸡蛋煮熟，视蛋白薄厚、有黄无黄、掷地破与不破来占卜吉凶。

(3)樗蒲卜。樗蒲是中国古代的一种游戏，魏晋南北朝时十分流行。其法类似于后世的掷骰子，不过其胜负不是论点数多少，而是视其色彩来决定，得采的有庐、雉、犊、白等。晋人张华《博物志》以为，樗蒲是老子西游关中时所造，最初是由五种颜色的木头组成。老子西游关中，文献有记载，说他过函谷关时，关令尹喜一定要他著书之后才准入关。老子无奈而作《道德经》五千言。造樗蒲之事却没有记载。张华说"老子入西戎，造樗蒲"，可能根据民间传说。后来，樗蒲这种游戏被用于占卜，于是就有了樗蒲卜。据说古代北方的一些少数民族也使用这种占卜方法。

(4)十二棋卜。相传十二棋出自黄石公。黄石公是楚汉战争之际的世外高人，精通兵法。传说他创造了十二棋卜法，传给张良。张良将此法用于行军打仗，辅佐刘邦夺取天下，建立了汉朝。到了汉武帝的时候，东方朔将十二棋卜法用于其他事情，并撰《灵棋经》一书，详述十二棋卜之法。其法是削制12枚圆形棋子，每四枚为一组，分刻上、中、下三字。占卜时分四次投掷，每次都得到不同的组合。然后将四次的结果放在一起，占卜吉凶福祸。传说东方朔之后，十二棋卜就失传了。到了东晋孝武帝宁康年间，襄城寺法味道人从一黄衣老者那里又得到了东方朔的《灵棋经》，此法遂又流行。今传有托名东方朔的《灵棋经》，

详细记述了十二棋卜的方法。

(5)钱卜。此法始于西汉《易》学名家京房,高士严君平用此法为人占卜,后世遂流行开来。严君平是西汉著名的隐士,隐居成都,以卜筮为业,借卜筮劝善警恶,让做儿子的要孝顺父母,做兄长的要友爱兄弟,做官的要忠君爱民,在当时口碑甚佳。他为人占卜使用的是汉代的铜钱,掷钱成卦,然后视其卦象占卜吉凶。他占卜很有讲究,每天仅为数人占卜,所得钱财只要够他简朴的日常花费就可以了,然后就闭门讲授《老子》,教授弟子。此法后世又称金钱卜,在江湖术士中甚为流行。

(6)虎卜。此法最早载于张华《博物志》。虎是有灵性的动物,传说虎知冲破,即能预知吉凶。每当有吉凶之事将要发生,它就用爪在地上画。人们就是根据老虎画地以示吉凶的传说,在纸帛、书案或其他平面物体上随意画一些物象,然后根据所画物象和上下数目的奇偶来推断吉凶福祸。张华把这种模仿老虎画地以示吉凶的占卜方法称为虎卜。

(7)竹卜。这是古代荆楚之地的农民用来占卜年成丰歉的一种方法。古时候,荆楚大地的农民每逢秋分时节,就要杀猪宰羊祭祀天地,供品比仲春时祭祀天地还要丰盛。祭祀完毕,供品都要馈送给当地人。祭祀天地时,有的掷珓进行占卜,有的用蚌壳,有的则用折竹卜的方式。最早的竹卜是何种形式,已无从考知。仅知南北朝时期的竹卜是把竹片制成蚌壳的形状,用以代替蚌壳。这种占卜方法和后世的掷珓大同小异。唐朝有一个名叫闭珊居集的术士创制了另一种竹卜法,他根据《周易》大衍数和小衍数之分,用49根细竹枝进行占卜。这种方法和用蓍草茎占卜十分相似。

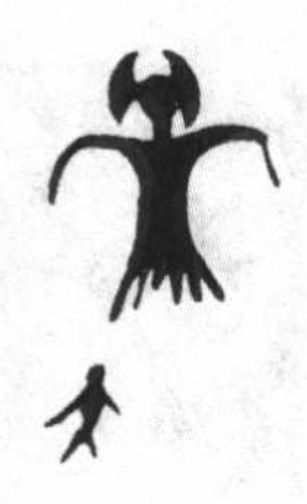
(8)牛蹄卜。这是南北朝时期流行于西域的一种占卜方法。据《隋书·四夷传》记载,夫余国遇有重大军事行动,先杀牛献祭,视牛死后四蹄呈现出来的形状,预卜军事行动的吉凶。牛死而蹄呈分离状为凶兆,不利于行军打仗;牛蹄合在一起为吉兆,预示将会旗开得胜。这

种占卜方法是据牛蹄形状而取兆，以分离象征溃散和失败，以聚合象征团圆和胜利，与甲骨卜有相似之处。

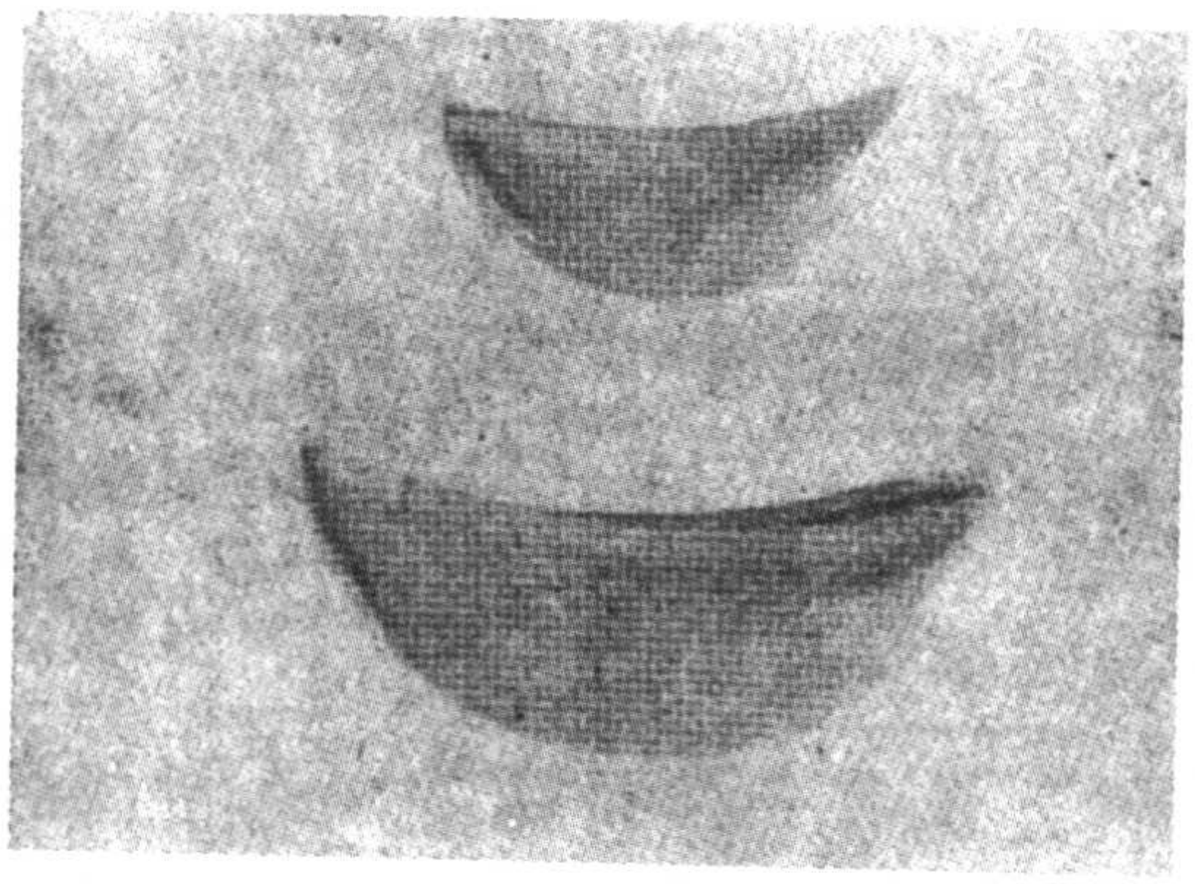
(9)鸟卜。这也是流行于古代西域诸国的占卜方式。西域女国信奉阿修罗神和树神，每年年初都要用活人或猕猴献祭，祭祀完毕，主祭者就来到山上祈祷。这时就会有一只形状像野鸡的鸟落在主祭者的手掌上。人们捕获此鸟，杀死后剖腹，看它的腹中有无粮食之类的食物。如果有粮食，预示着当年将是丰年，如果只有沙石，预示着当年将是灾年。隋文帝开皇六年(586)，西域女国曾把这种鸟作为贡品献给隋文帝。

(10)茅卜。这是流行于南方的一种占卜方法。占卜者随意采一茅草茎，伸开手臂，从肘部量至中指尖，掐除多余的部分，交给求卜者，让其从中掐断，一边默默祈祷所占之事，一边掐茅草茎。占卜者把掐得的茅草茎分成四枚一组，多出一根为料，多出两根为伤，多出三根为疾，多出四根为厚。料为麻雀，若是早晨占得，是雀已出巢，为行人在路；中午占得，意思是行人至晚可归；如果是晚上占得，则是行人不归矣。伤为声，为笑面猫，是大吉之象，诸事欢欣和合。疾为黑面猫，其象不吉。厚为迟滞，诸事不顺。如果正在占卜时遇有人来，称为外人蹈断卦，必须重新占卜。宋人周去非《岭外代答》载有这种卜法。他认为流行于南方的这种卜法，就是《易》占中的世、应、揲、蓍之法。

(11)掷珓。掷珓究竟起于何时，已不得而知。有人认为这种卜法与上古的策珓卜有一定的联系。珓就是蚌壳，蠡卜也是用蚌壳，所以，掷珓很可能就是从蠡卜演变过来的。但直到唐代才有掷珓的记载。韩愈诗“手持杯珓导我掷”(《谒衡岳庙》)，也许就是最早的有关杯珓的记载了。掷珓卜使用两枚蚌壳，占卜时先默默祷告，然后将其向上掷去，观察其落地后是俯是仰，再根据这些来占卜吉凶。江湖术士使用的杯珓，有的是竹制的，有的是木制的，形状和蚌壳相似，从中间一分为二，有俯有仰，所以又称杯珓。有学者以为，杯指的是占卜所用之物形



状似杯，珓就是教，指的是占卜所得的结果是神灵的教告。这种占卜方法在唐宋时期十分流行。传说宋太祖赵匡胤在南京时，一天和众人到高辛庙，见香案上有杯珓，人们就纷纷拿过来占卜自己将来的名位，掷来掷去，都是平平常常。轮到赵匡胤时，随手一掷就掷得一俯一仰的圣珓。这个故事显然是为了神化赵匡胤，证明他陈桥驿兵变、取后周而代之是上应天命。历史传说中的帝王出身，大都有各种各样神圣的应天顺民的光环。赵匡胤掷珓的传说，只不过是诸多传说中的一个小插曲而已。



杯珓

（12）瓦卜和羊骨卜。瓦卜就是用未经烧制的瓦片代替龟甲，火灼瓦背，视其裂纹形状占卜吉凶。羊骨卜和古老的骨卜相似，取羊胫骨一根，用火灼烧，看火灼后呈现的龟裂纹路来占卜吉凶。羊骨卜是北方少数民族常用的占卜方法。另据宋人沈括《梦溪笔谈》记载，西戎也有一种羊骨卜，其法是用艾蒿灼羊的髀骨，视其兆以定吉凶。还有一种卜法，是把羊杀死，取其五脏，视其形状、颜色以定吉凶。

上述诸多占卜方法，虽然变化多端，方式不一，但万变不离其宗，基本上都是从古老的甲骨卜、筮占和《易》占演变而来的，目的都是一个，

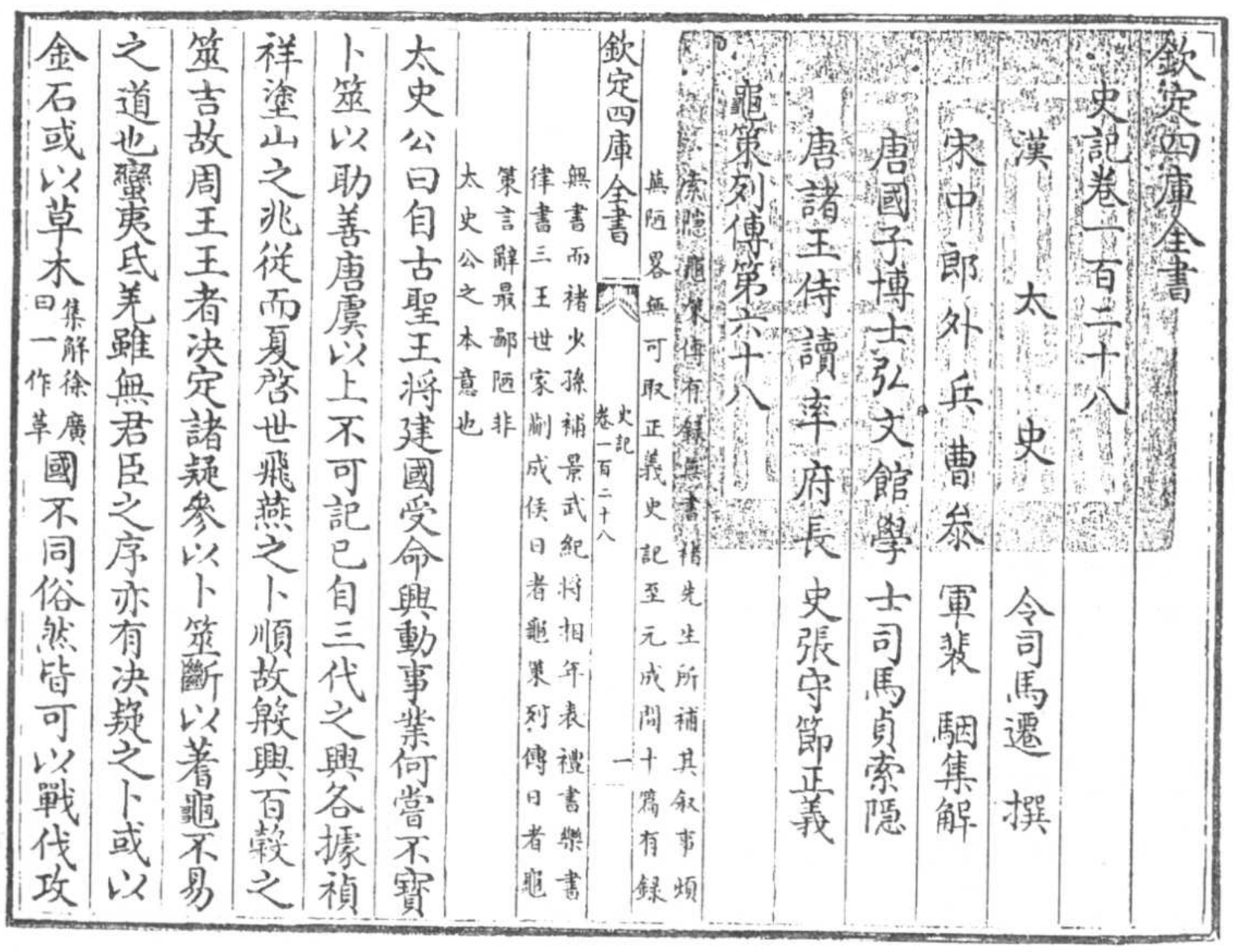
即通过某种方式与所谓的“神灵”进行沟通，以期获得神灵的旨意。在整个过程中，术士看重的是过程和仪式，求卜者看重的则是结果。结果满意，求卜者就会获得心理安慰。结果不满意，求卜者就会请术士为他们寻找破解灾凶之法。不论破解之法是否有效，求卜者都愿意去试一试，以求得到某种心理慰藉。

四、卜筮的用途

司马迁《史记》是最早的纪传体通史，也是惟一一部设有《日者列传》和《龟策列传》的通史。《日者列传》是为术士立传，褚少孙所补写的《龟策列传》，则是记述卜筮之事。司马迁认为，蓍草若长有百茎，其下必有神龟守候，其上常有青云覆盖。如果天下和平，王道施行，蓍草就会每丛多达百茎，茎长一丈。如果能够得到百茎蓍，并得其下神龟，用来占卜，则百言百中，足以决断诸事吉凶。到了汉朝，古法不能施行，蓍草多至80茎、茎长8尺的情况很少见了。人们用蓍草茎占卜的时候，只好取满60茎、茎长6尺的蓍草来用了。他认为，龟就是财物归家而至大富的意思，并把龟分为8种：一是北斗龟，二是南辰龟，三是五星龟，四是八风龟，五是二十八宿龟，六是日月龟，七是九州龟，八是玉龟。用龟策占卜的时候，还要选择吉日良辰，避开不吉利的日子，有“子、戌、亥不可以卜”之说。

在《龟策列传》中，褚少孙详细记述了各种卜筮之法及用途。粗略统计一下，有卜占病、卜系者出不出、卜求财物、卜做买卖、卜缉盗贼、卜求人、卜问盗、卜迁徙、卜为官、卜居所、卜年成、卜疾疫、卜兵事、卜见贵人、卜请谒、卜捕逃犯、卜渔猎、卜出行是否遇强盗、卜天下不下雨、卜天晴还是不晴等20余种，几乎涉及人们日常生活中的全部事情，也涉及一些国家大事。每一种卜法，都有对所呈之兆的解释。如卜系者出不

出，如不出，兆象为横，吉安；若出，兆象为足开首仰，且有外延之纹。再如卜是否下雨，若下雨，兆象为首仰，纹路外坼，外高内低；如果不下雨，首仰足开。如果只有横向的纹路，吉安。如此等等，不一而足。


欽定四庫全書
史記卷一百二十八
漢 太史令司馬遷 撰
宋中郎外兵曹參軍裴駰集解
唐國子博士弘文館學士司馬貞索隱
唐諸王侍讀率府長史張守節正義
龜策列傳第六十八
索隱龜策傳有錄無書褚先生所補其叙事頗
無陋畧無可取正義史記至元成間十篇有錄
欽定四庫全書 史記 卷一百二十八 一
無書而褚少孫補景武紀將相年表禮書樂書
律書三王世家蒯成侯日者龜策列傳日者龜
策言辭最鄙陋非
太史公之本意也
太史公曰自古聖王將建國受命興動事業何嘗不寶
卜筮以助善唐虞以上不可記已自三代之興各據禎
祥塗山之兆從而夏啓世飛燕之卜順故殷興百穀之
筮吉故周王王者決定諸疑參以卜筮斷以蓍龜不易
之道也蠻夷氐羌雖無君臣之序亦有決疑之卜或以
金石或以草木集解徐廣曰一作草國不同俗然皆可以戰伐攻

《史记·龟策列传》书影

《史记·龟策列传》较为详细地记述了各种卜筮的用途，也较为详细地记述了各种卜兆及兆象蕴涵的吉凶之意。在此之前，《左传》、《战国策》等史籍虽然也都记载了一些卜筮方面的内容，但还没有任何一种史籍像《史记》这样如此详细地记载了这么多的卜兆内容。应该说，《史记》记载的有关卜筮的内容，为后人了解西汉之前的卜筮提供了一个可以窥其堂奥的门径。

五、卜筮对其他术数的借鉴

卜筮无疑是中国最古老的术数。殷商时期，在其他术数尚未出现或尚未得到广泛认同的时候，卜筮已经高居庙堂之上，处于独尊的地位。进入西周和春秋战国，《易》占、占星术和五行术相继出现，并且很快取得了人们的认同，在占卜方面占有了重要地位。卜筮作为中国古代占卜术的老大，开始屈尊向后起的术数学习。在汉代以后的卜筮中，卜筮与《易》占、五行术的联系比较紧密，常常有所借鉴。

卜筮对《易》占的借鉴，早在西周时期就已经十分普遍了。《左传》和《国语》中有关卜筮的记载，大都和《易》占有联系。卜官在解释占卜结果的时候，经常借用《周易》的卦辞或爻辞。公元前486年，宋国出兵伐郑，郑国派使者向晋国求救。晋定公让卜官占卜吉凶，看一看是否可以出兵。赵鞅先卜，遇水适火之象，水火相克，是为不吉。晋定公又让史赵、史墨、史龟占之，都说不吉利。阳虎则用《周易》筮之，遇泰之需。他根据《周易》卦辞解释一番，也认为出兵救郑国不吉利。于是，晋定公打消了出兵的念头。（事见《左传·哀公九年》）在晋国是否应该出兵救郑国一事上，卜官各显其能，或卜或占，或用《易》卦，或采用五行术，结果却出奇地一致，这就不能不让人怀疑晋定公是在做表面文章给郑国使者看的嫌疑了。

《周易》流行以后，卜筮和《周易》的关系十分紧密，甚至出现了形式为卜筮、解释用《周易》的现象。宋仁宗庆历年间，钱塘人张圭、马存在京城候补待缺。一天，二人来到汴京城外的古寺游玩，一老僧闭目拱手在寺门迎候。老僧说："二位已经中选，想知道将去何处为官吗？"二人一听，知老僧乃异人，忙说："是的。"老僧让二人环坐在他面前，然后从怀里掏出一个布包，取出算竹和16枚铜钱，垒成塔状，先令张圭把塔

推倒，然后再垒起来，让马存依样画葫芦。老僧仔细看了二人推塔倒地后散成的形状，说："张先生得到的是溃卦，若是做官的话，从这里往东一直到泰山，都可以，往西到了华山就不太顺遂了。马先生得到的是散卦，做官往南到大庾都比较顺利，往北则过不了嵩岳。"张圭熟知《易经》，说："据学生所知，《易经》里没有溃、散二卦。不知长老根据什么得出这样的结论？"老僧说："这两卦是焦赣《易林》中的卦名。"接着他又分赠给每人一句偈语："张则一幕盖天，马则一尾扫地。"这时，忽然下起雨来。老僧起身到后殿取斗笠，过了很久也没见出来。二人到后殿去找，只见满地尘埃，不见人迹。询问寺中的僧人，那人却说："寺里只有我一个人，没有什么老僧。"这时二人才知老僧并非寻常人物。后来，二人的结局和老僧预言的一模一样，张圭授任筠州推官，因受贿而被罢官，官职仅至幕府就到顶了；马存授瑞州高安县尉，到任不久就被盗贼杀害，应所谓"马一尾（尉）扫地"之语。（事见宋刘斧《青琐高议》）

卜筮和阴阳五行的联系，在韩友为边洪卜筮一事中表现得十分明显。晋朝人韩友擅长占卜。宣城人边洪闻其高名，请他占卜，看一看家中是否平安。韩友占卜之后，说："你家将遭受兵祸，结果会十分悲惨。不过也有禳解之法。你可准备70捆干柴，堆放在庚方，到了七月丁酉日那天，放火把这些干柴烧了。这样的话，灾祸就会自动解除。"边洪知道韩友占卜十分灵验，就按他说的去做。可是，到了七月丁酉日，狂风大作，边洪吓得不敢放火烧柴了。后来，边洪做了广阳领校，母亲死了，他回家安葬母亲，亲友皆来吊唁。韩友前来吊丧，吊丧完毕已是黄昏时分，便不顾边洪及其家人的挽留，急忙离去。就在这天夜里，边洪忽发狂疾，杀死老婆和儿子，砍伤了老爷子的两个小妾，尔后不知去向。人们到处寻找，最后在林子里发现了已经吊死的边洪的尸体。（事见《晋书·韩友传》）在这个故事中，韩友为边洪卜筮，把卜筮和五行术结合在了一起。他为边洪出的禳解之法，暗合五行生克。兵属金，边洪为

领校，因而也属金。韩友说边洪家将遭兵祸，应在边洪身上。金对应的天干为庚，对应的方位为西方。在五行生克关系中，火克金。韩友让边洪在西方庚地堆放干柴，在丁酉日放火烧之，是取火克金之意。

六、筮短龟长之争

自卜筮流行之时起，人们就对卜筮孰优孰劣存在着疑问。尽管《礼记》中已把“先卜后筮”和“卜筮不相袭”作为两条基本原则，但对求卜者来说，他们关心的是占卜的结果，并不关心孰优孰劣，而有些占卜术士也未必了解卜筮的关系。卜和筮都是占卜方法，为什么要先卜后筮或卜而不筮呢？哪一种更灵验呢？这些问题在卜筮原则出现之前就已经出现了。

早在公元前六百多年前，晋献公想娶美丽的骊姬为夫人，令卜官占卜吉凶。卜官先用龟甲卜，卜得的结果却不吉利。晋献公舍不得骊姬这个大美人，就令卜官筮占，结果大吉。晋献公很高兴，准备迎娶骊姬。这时，卜官站出来阻拦了，说：“筮短龟长，应该按照卜得的结果来办。”卜官以为，既然卜得的结果不吉，就不应该娶骊姬，否则就会招祸。晋献公不听劝阻，娶骊姬，结果酿成了晋国之乱。

中唐时期，有一个名叫李躔的人，多次参加科举都没有考中。一天，他在东都洛阳桥边漫不经心地散步，见二术士，一人自称善卜，一人自称善筮。李躔灵机一动，上前问卜。他先向筮者求问前程说：“我多次应举，都没有考中，不知是不是因为名字取的不好？我想改个名字再去应试，请您占卜一下。”筮者占筮之后，说：“你最好还是改个名字，不改名的话，一辈子都考不中。”问了筮者，李躔又去问卜者邹生。邹生对他说：“你今年去应试，千万不要改名字。只要不改名，这一次一定能大名远扬。但是，你必须记住，成名二十年后，一定要改名。”李躔听

了，辞谢欲行。邹生又告诫他说："你今生肯定会声名显赫，担当重任。但有一点必须谨记，成名之后，对后进之士千万不可嫌弃，否则日后定会结怨。"李躔照邹生的话去做，这一年果然金榜题名，中了进士。此后仕途顺利，步步高升。唐武宗即位，李躔因其名与唐武宗名"炎"音近，为避讳改名"回"。他算了一下时间，刚好20年。他很是感慨，说："筮短龟长！还是邹生卜得准啊！"后来，他升至吏部侍郎，一天与给事魏谟相遇。魏谟因当初应试时曾请李回指点，李回对他爱理不理，记恨在心，说："大人没有想到我今天还能穿上这身官服，与诸公同列吧？"李回忘记了邹生的告诫，立即反唇相讥，说："你若是脱去这身紫衫，仍是一个白衣秀士，我再为考官，还会像原来那样对待你！"二人因此结下私怨。后来魏谟官至宰相，千方百计排挤李回。李回受尽了折磨，这才想起邹生当初对他说的话，感慨筮短龟长，但为时已晚，只有徒唤奈何的份儿了。

七、吕尚推蓍蹈龟与王充的高论

卜筮是最古老的术数，也是最早遭到批判的术数。最早对卜筮进行批判的不是别人，而是被后世术士尊为术数名家的吕尚。吕尚是周朝齐国的始祖，姜姓，吕氏，名望，字子牙，俗称姜太公。他是一个传奇式的人物，尤其是神魔小说《封神演义》流行之后，斩将封神的姜子牙就更为神奇了。传说他精通卜筮，能前算八百年，后算八百载。相传周武王出去打猎，意外地遇见了吕尚，吕尚毫不客气地坐到武王的车辇上，让周武王拉他。武王知道吕尚不是寻常人物，就使出全部力气来拉，拉了一会儿停下来喘气。吕尚让他再拉，周武王又拉了一会儿，实在拉不动了。这时，吕尚下了车辇，双膝跪地，说："大王您拉我八百零八步，我保你周朝八百零八年。"就是这样一个精于卜筮的人，对卜筮

之术却最早发出了讨伐之声。

周武王姬发誓师牧野，准备讨伐殷纣王，令卜官选择吉日起兵。卜官先用龟甲卜，其兆不吉。这时，狂风暴雨突然降临，公卿大臣都很恐惧，认为这是上天对周武王不臣之举的谴责。在此关键时刻，吕尚站了出来，扔掉蓍草，踩碎龟甲，说了一句令人大为吃惊的话："枯骨死草，何知吉凶！"他认为卜筮的结果未必灵验，力主立刻出兵伐纣。周武王采纳了他的建议，誓师牧野，举兵北上，一战而胜，消灭了殷朝的主力，建立了周王朝。在人们的印象中，吕尚是卜筮名家，对卜筮应该是十分推崇的。可是，就是这个吕尚，却率先对卜筮发难，发出了"枯骨死草，何知吉凶"的诘难。

吕尚无疑是第一个对卜筮提出怀疑的人，但他并不是最后一个。在他之后，许多有识之士从不同角度对卜筮表示过怀疑。战国时期楚国的卜官郑詹尹，以一个卜官的身份对卜筮表示了否定。著名爱国诗人屈原在爱国忠君之情得不到理解的时候，"心烦虑乱，不知所从"，就去向郑詹尹求教，希望通过卜筮释疑解难，消除心头的疑虑。郑詹尹推心置腹地说："尺有所短，寸有所长。物有所不足，知有所不明，数有所不逮，神有所不及。用君之心，行君之意。龟策诚不能知此事。"在人们的观念中，神灵是万能的，是无所不知无所不晓的。身为太卜的郑詹尹，竟然说出"数有所不逮，神有所不及"这样的话，实在是大大出乎人们的意料。不过，郑詹尹正是这样想的，所以他才对屈原说出这样的话。屈原找不到问题的答案，却又报国无门，效忠无路，上下求索而无正解，悲愤至极，最后才选择了自沉汨罗江。假如郑詹尹给屈原指一条道，哪怕是像其他术士那样说一些骗人的话，结果会是怎样呢？

如果说吕尚、郑詹尹只是对卜筮作出了否定，而没有说明否定的理由的话，那么，东汉思想家王充正好弥补了这一不足，从理论上说明了卜筮等术数为何不可信。王充是东汉著名哲学家，是一个朴素的唯物主义者。他在神秘主义盛行的时代，敢于破除迷信，指斥虚妄之辞，

"诠轻重之言,立真伪之平",对包括卜筮、相术、占星术、堪舆等在内的术数进行了批判,有许多振聋发聩之语,如"天处高而听卑"、"圣人不能先知"等等,都可以让那些相信占卜的人警醒。他说:"卜筮不问天地,兆数非天地之报,明矣。然则卜筮亦必有吉凶。论者或谓随人善恶之行也,犹瑞应应善而至,灾异随恶而到。治之善恶,善恶所致也,疑非天地故应之也。吉人钻龟,辄从善兆;凶人揲蓍,辄得逆数。何以明之?纣,至恶之君也,当时灾异繁多,七十卜而皆凶,故祖伊曰:'格人元龟,罔敢知吉。'贤者不举,大龟不兆。灾变亟至,周武受命。高祖龙兴,天人并佑,奇怪既多,丰、沛子弟,卜之又吉。故吉人之体,所致无不良;凶人之起,所招无不丑。"(《论衡·卜筮》)他认为,所谓的吉凶是与人之善恶相联系的。他还以战国初年鲁国伐越国为例,说明吉凶与善恶的关系。鲁将伐越,筮之,得"鼎折足"之象。子贡占之,以为是凶兆。因为,鼎折足,行则用足,足折则无法行走,所以占为凶兆。孔子占之,以为是吉兆。孔子说:"越人居于水乡,行走用舟不用足,折足无碍,所以说是吉兆。"鲁君听从孔子之占而伐越,果然胜之。王充认为,子贡占鼎折足以为大凶,就像武王伐纣卜者认为不吉一样,是不吉中有吉,因为这是以有道伐无道,胜之必然。

相反的意见当然也很强烈。清末民初坊间广为流行的谶语类书籍《黄蘗禅师诗》有一篇序,这篇序表现出来的思想倾向很有代表性:"龟蓍有灵乎?运数有定乎?狂达者视之,无不斥为妄说。然宇宙之事,每有出人意外而不以道理喻者。如上所录,李淳风、袁天罡之《推背图》,李淳风之《藏头诗》,铁冠僧人之《铁冠数》,刘伯温之《烧饼歌》,皆以数千百年前之人,逆料数百年后之事,历历数出,丝毫不爽。及吾人已身所经历者,亦语语应验,断非好事者所能附会也。噫!龟蓍真有灵耶?运数真有定耶?抑吾人心劳口拙,神志昏乱,而无沉潜精锐之思,反转以妄诞诬之也?"显而易见,发此高论的人对卜筮等术数是深信不疑的,认为人们对世上发生的许多事不能理解,是因为人们"心劳口

拙，神志昏乱，而无沉潜精锐之思”，言外之意是人们无法理解世上发生的许多神奇怪异之事，只能怪自己笨蛋，而不能去怀疑卜筮。这种不去从根本上反思占卜的理论基础是否可靠，反而倒打一耙，指责人们都是笨蛋的“高论”，确实可以让一些人转而去怀疑自己。这与术士常说的“诚则灵”一样，你若是指责占卜术不灵验，他就说是因为你心不诚，不诚怎么可能灵验呢？

事实上，争论卜筮灵还是不灵，是没有多大意义的。被术士尊为卜筮大家的吕尚不是早已表明了他的态度了吗？“枯骨死草，何知吉凶！”彻底否定，振聋发聩！楚国太卜郑詹尹对屈原说的一番话，也是很有警醒作用的。那些迷信占卜的人，应该从吕尚推蓍蹈龟和郑詹尹回答屈原的话中得到某种启示。卜筮名家和受命为国家、帝王占卜的太卜，对卜筮的态度尚且如此，其他人对卜筮还有必要如此执迷不悟吗？

第三章

天地原在二爻间——说易卦

《易》是传统文化中的老古董之一。它的产生和华夏民族的始祖伏羲有关。传说伏羲仰观天文,俯察地理,观察鸟兽之文和自然界万事万物的对应关系,近取人类的特点,远仿天下万物,以阴爻象征地,以阳爻象征天,创造出乾、坤、艮、震、巽、离、坎、兑八卦,将大千世界、芸芸众生全部囊括于八卦之中。伏羲创造八卦是为了让人们"以通神明之德,以类万物之情",从八卦中了解自然、社会和人生。这就是《易经·系辞》中所说的:"古者包羲氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。"

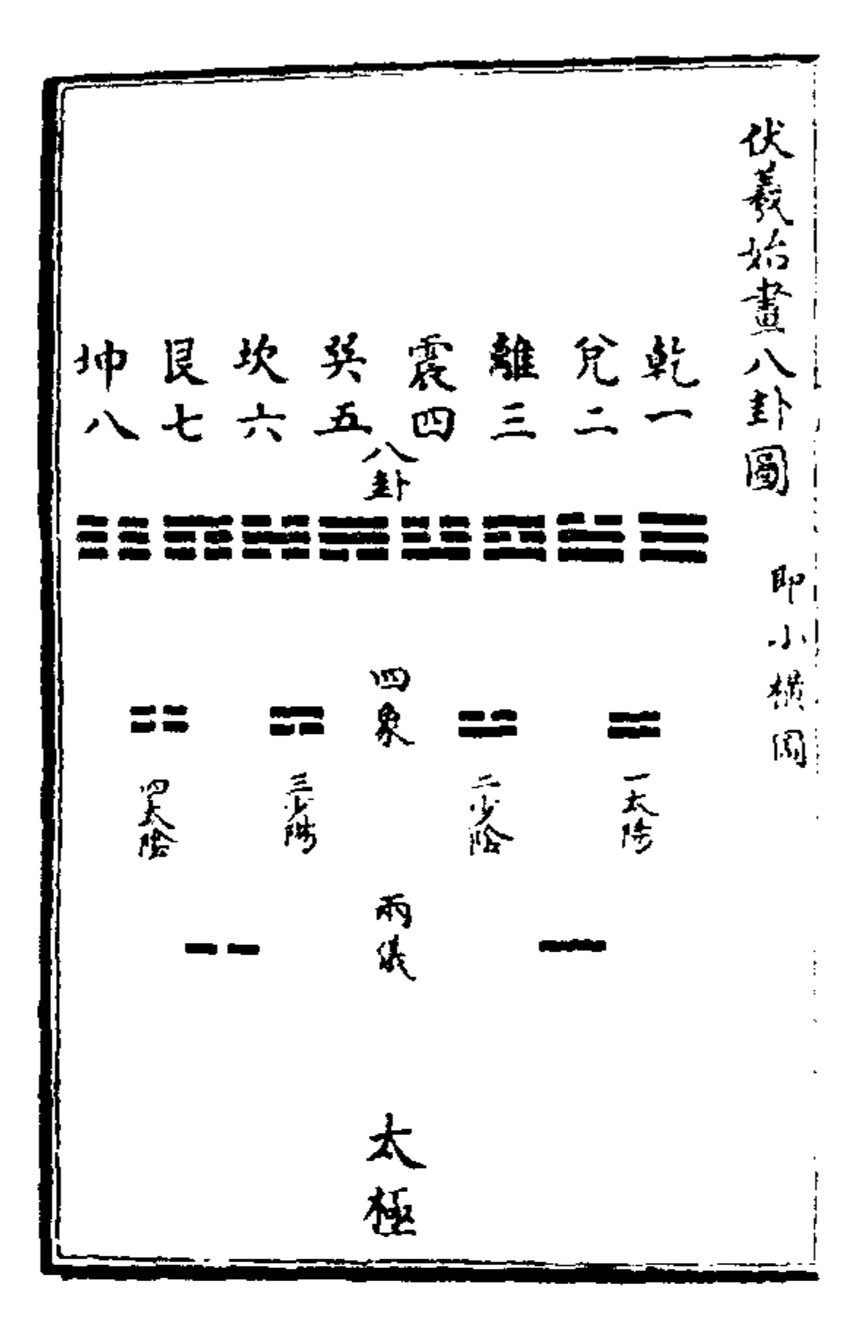
伏羲之后,《易》分为三。夏朝之《易》名为《连山》,殷朝之《易》名为《归藏》,周朝之《易》名为《周易》,合称"三易"。《连山》和《归藏》早已亡佚,只有《周易》流传了下来。汉武帝罢黜百家、独尊儒术,把《周易》列为儒家经典,奉为"五经"之首,后人因此又称《周易》为《易经》。在传统文化中,尊奉《易经》的不只是儒家,道家和道教同样也尊奉《易经》,道教以"阴阳鱼"作为标志,正是接受了《易经》的影响。在中国古代经典文献中,能够得到儒家和道家乃至道教共同尊奉的,大概只有《易经》了。这不仅表明《易经》具有博大精深的思想文化内容,而

且表明《易经》具有很强的包容性，不同的人都能从中找到自己所需的东西。当然，在术士那里，《易经》是最好最权威的占卜书籍，所以民间流传着“学会《易经》能算卦”这样的话。

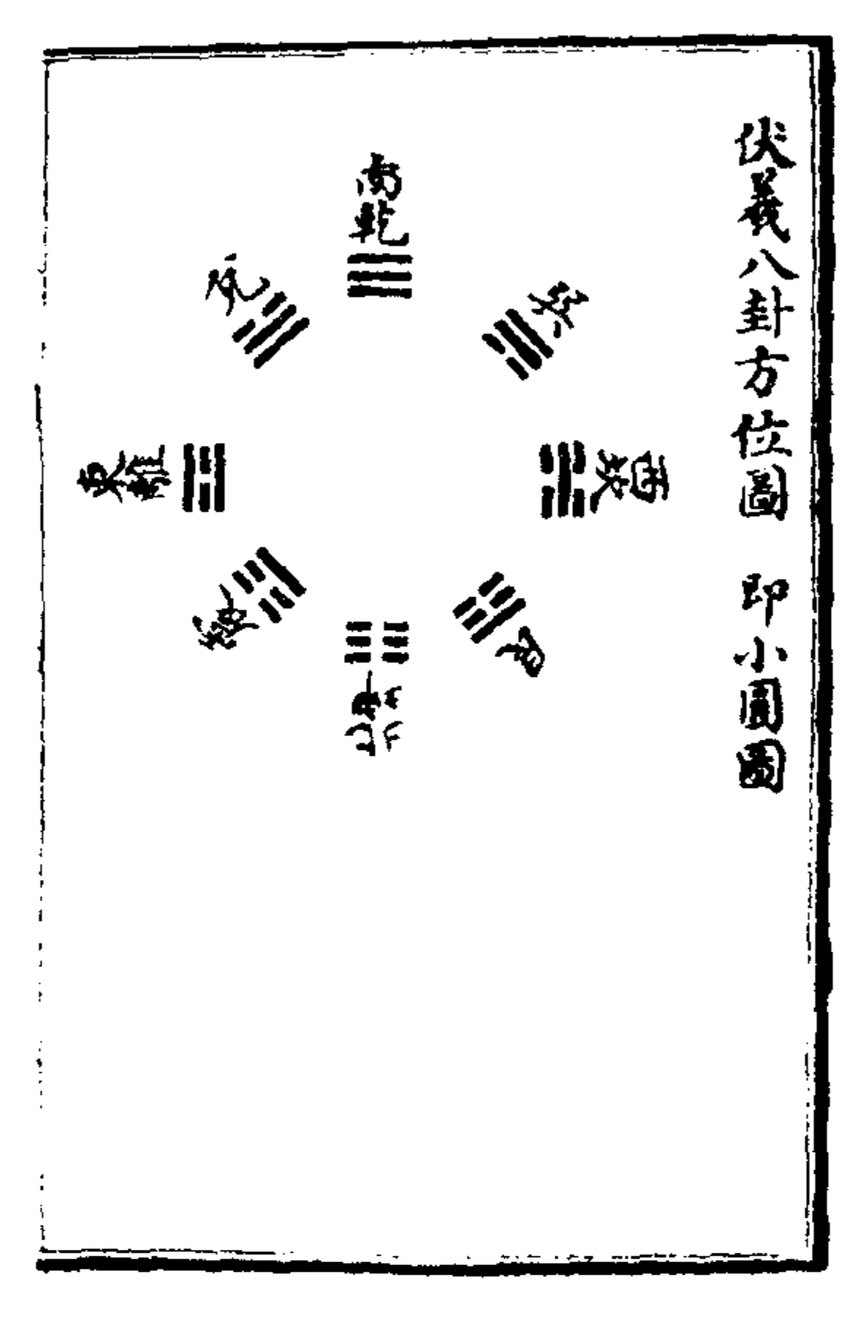
一、《易经》的形成过程

《易》最早是由伏羲创造的，但伏羲之《易》仅有乾、坤、艮、震、离、兑、坎、巽八卦，与人们今天见到的《易经》有很大不同。传说周文王姬昌被殷纣王囚于羑里城时，平日无所事事，就推演伏羲八卦。伏羲之《易》每卦各有六画，阴爻为六，阳爻为九。周文王将每一卦的六画自下而上依次变动，反复推演，遂得 64 卦。如乾卦，六画纯阳，初九爻变为阴而成姤，九二变而成同人，九三变而为履，九四变而成小畜，九五变而为大有，上九变而为夬；再如坤卦，六画纯阴，初六变为阳爻而成复，六二变而为师，六三变而为谦，六四变而为豫，六五变而比，上六变而为剥。其余各卦也是这样演绎的。司马迁在《史记·周本纪》和《报任安书》中，都说到周文王囚羑里演《周易》的事。周文王之子周公旦为 64 卦作爻辞，至春秋末年孔子又作《上传》和《下传》，《周易》于是大备，成为今天人们见到的完整的《易经》。唐代著名学者孔颖达《周易正义》则另有一说，他说：“伏羲制卦，文王卦辞，周公爻辞，孔十翼也。”他的意思是说，64 卦都是伏羲所作，周文王为 64 卦作了卦辞（即彖辞），周公作爻辞，孔子作“十翼”（即《上传》和《下传》）。但不论是哪一种说法，《周易》在形成过程中都牵涉到了中国文化史上几个最为著名的人物——伏羲、周文王、周公和孔子。由于他们的介入，《周易》在中国文化史上的崇高地位自然而然地就树立起来了。

伏羲作八卦的起因，前人有不同的说法。《周易》的《上传》和《下传》对这一问题就有不同的说法。《上传》说“天生神物，圣人则之；天



伏羲始画八卦图

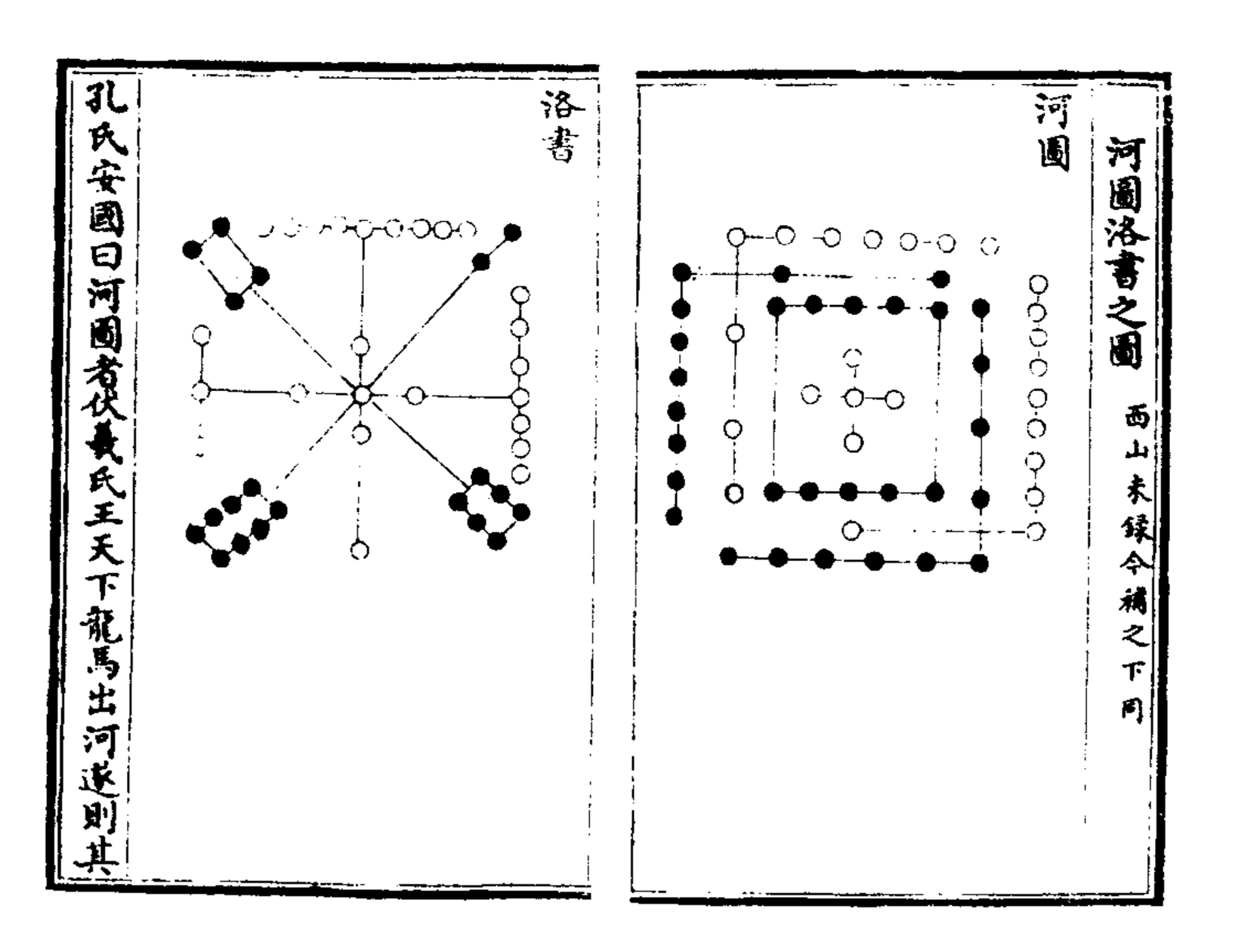


伏羲八卦方位图

地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出《图》，洛出《书》，圣人则之”，既言伏羲象天法地，又说受到了《河图》、《洛书》的启发。到了《下传》，则是较为流行的说法，即伏羲“仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。前后两种不同说法，为后人解读伏羲作八卦留下了很大的空间。

八卦与《河图》、《洛书》的关系，千百年来一直是聚讼纷纭的话题。清人张宗泰作《河图洛书说》，勾勒了《周易》与《河图》、《洛书》之间的关系。他说：“《河图》、《洛书》始见于《易·系传》，谓圣人则之作《易》。而《尚书·顾命》与大玉、夷玉、天球并陈者只《河图》，《论语》仅云‘河不出图’，均不及《洛书》。疑《图》、《书》虽分系河、洛，要是大概言之。汉刘歆乃以为伏羲系天而王，河出《图》，则而画之，八卦是也。禹治洪水，锡《洛书》，法而陈之，《洪范》是也。专以画卦属《河

图》,谓九畴为《洛书》,《图》、《书》始判而为二。然究未推若何谓之《图》,若何谓之《书》。自羲、禹至孔子,时阅年几三千,自春秋至宋,又逾千年,而宋刘牧忽本陈希夷之传,谓《河图》数九,《洛书》数十。后之言《图》、《书》者,遂据九、十两图为固然。于是,汉上朱氏本之,列二图于易数钩隐图之首,而蔡元定又援图中戴九履一云云以配九畴,以《洛书》为九数。朱子《周易本义》亦指天一地二节、阳奇阴偶为所谓《河图》者也。蔡氏且谓《图》、《书》之象,自孔安国、刘歆、关朗、邵尧夫皆如此,至刘牧始易之。朱子为宋大儒,元定又朱子所推重,故后儒无不据以为说,而不知九、十两图本与古所云《河图》、《洛书》无涉。刘歆之说已与《周易》、《尚书》、《论语》异,况后起之纷纭者乎?"(《质疑删存》卷上)根据张宗泰的考证,《周易》仅与《河图》有关系,而与《洛书》却没有多少联系,至于宋代以后流行的九数图和十数图,则与古人所说的《河图》、《洛书》根本没有什么关系。



《河图》与《洛书》

晋人王子年在八卦的起源上提出了另一种说法。他继承了汉代学人服虔“八卦之风”的说法，以为伏羲“调和八风，以画八卦”。八风即八方之风，具体而言，东方为明庶风，东南为清明风，南方为景风，西南为涼风，西方为阊阖风，西北为不周风，北方为广莫风，东北为融风。八风对应八方，而八卦正是伏羲在观察八风的基础上画出来的。

二、《易》卦的象数关系

象数关系是《周易》的基本原理之一。当初伏羲象天法地而作八卦，已经表明了八卦生成是以天地、自然、万物之象为本。《周易·系辞》也说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。”什么叫易？按照《周易·系辞》中的解释，它至少包括以下四个方面的内容：(1)易就是变化，所谓“生生之谓易”，说的就是阴阳相生、变化无穷的意思。(2)易就是象。《周易·系辞》说：“易者，象也。”这里所说的“象”不仅指自然万物之象，而且包括阴阳、动静、刚柔、强弱等相辅相承之象。(3)易就是卜筮。孔子说：“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”所谓“开物成务”，就是说人们通过卜筮可以知吉凶，尔后成就一番事业；所谓“冒天下之道”，就是说卜筮已经包含了自然、社会、人生之道。(4)指作为书籍的《易》，《周易·系辞》所说的“《易》之为书也”，指的就是这一点。在《易》的四种含义中，前三种说的都是“象”及“象”的变化。因此可以说，“象”是《周易》的理论基础，也是《周易》解释世间万事万物的基本出发点。

和“生生之谓易”相联系的是“易有四象”。四象即太阴、太阳、少阴、少阳，太阴为兑为月为寒为情，太阳为乾为日为暑为性，少阴为震为辰为夜为体，少阳为离为星为昼为形。与阴阳相对应的是刚柔，刚柔又分太刚、太柔、少刚、少柔。太刚为艮为火为风为飞，少刚为巽为石为雷

为木，太柔为坤为水为雨为走，少柔为坎为土为露为草。这些都是自然万物之象。此外，阴阳、刚柔也有对应的社会、人事之象。它们的变化反映出自然的变化、社会的发展、政治的鼎革、历史的演进和人生的运途。

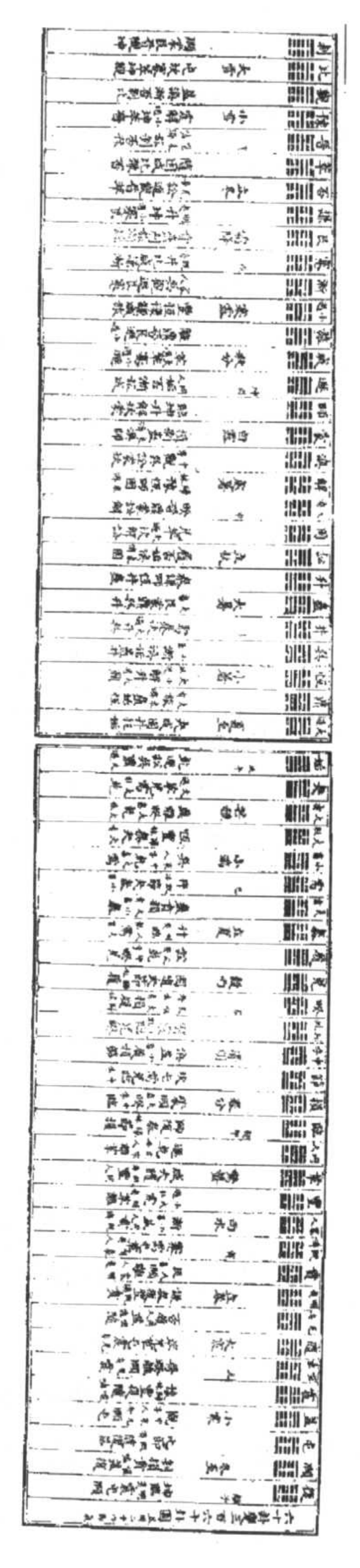
各种自然、社会、人事之象的发展变化规律，都是通过数的变化来表现的。无论是太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，还是八卦演化为64卦，都是以象为本，通过数的变化来表现事物之间的相互关系及发展变化规律。《周易·系辞上传》第九章，详细论述象与数的相互关系及变化规律，提出了天数、地数、大衍数三个重要的概念，成为后世“象数派”的理论源头。具体到卜筮中，龟为象为本，蓍为数为末；龟甲卜以兆象定吉凶，是据象而言；蓍占以策数多少定吉凶，是据数而言。象为本，故卜而不吉不可以再蓍；数为末，故蓍而不吉则可以再卜，这就是“卜而不筮”和“卜筮不相袭”的占卜原则。褚少孙在《史记·龟策传》中把这一关系形象地表述为“蓍下有神龟”。

三、《易》占的本卦与变卦

《周易》是中国文化史上的一部奇书。它用阴阳二爻组成64种卦象，每一种卦象都具有丰富而深奥的含义，反映了上古时期人们对天文、地理、社会、历史、人伦及自然万物的认识，折射出古人的哲学观念和文化观念。多少年来，人们一直试图破译由阴阳二爻组成的各种卦象所蕴涵的语意密码和文化密码。有的论者把《周易》看做一部有关自然、社会、人类的历史发展的综合性著作，指出：“《周易》的《经》本来是古代用以占卜的书，只有个别地方包含有一些原始的哲学概念。但经过《传》的解释、引申和发挥，《周易》就远远不再是一本占卜的书，而是一部哲学著作了。和先秦诸子的著作相比，《周易》有一个鲜明的特

点，那就是企图对包含自然、社会、人类的历史发展等等范围广泛的问题作出一种总体性的概括和说明，建立一个世界模式。所以《周易》历来被看作是‘弥纶天地，无所不包’。”（李泽厚、刘纲纪主编：《中国美学史》第1卷）但不论怎么评价《周易》的社会文化价值，都不能否认它最初是一部关于占卜的书。这是一个基本事实。后世一些术士动不动就抬出《周易》作招牌，是有一定道理的。

《周易》最为基本的内容是卦象，以及解释卦象的系辞、彖辞、象辞和爻辞，系辞和彖辞是周文王所作，象辞和爻辞是周公所作。占卦的时候要先取卦，就是通过某种方式先得到本卦。取卦的方式多种多样，最初用蓍草，后来改用竹签、铜钱或其他物品作算筹。取卦的方法基本上是以偶数为阴爻，以奇数为阳爻，有的则在算筹上标明阴爻和阳爻。若用铜钱占卦，古法是以有字一面为阴，无字一面为阳；南宋朱熹则以有字一面为阳，无字一面为阴。阴爻为六，阳爻为九。其法是取铜钱三枚，一掷得本卦，亦称内卦。本卦既定，就可以根据求占者所要求问的事项来取变卦，然后再结合本卦和变卦进行占筮，预测吉凶。占筮取卦的过程乍一看很复杂，其实它和逻辑学中的三段论推理很相似。取本卦的过程，就是设定大前提；取变卦的过程就是设定小前提，占筮的结果就好比是三段论推理的结论。从这个意义上说，占筮也是一种逻辑推理过程，只不过它



60卦变360卦图

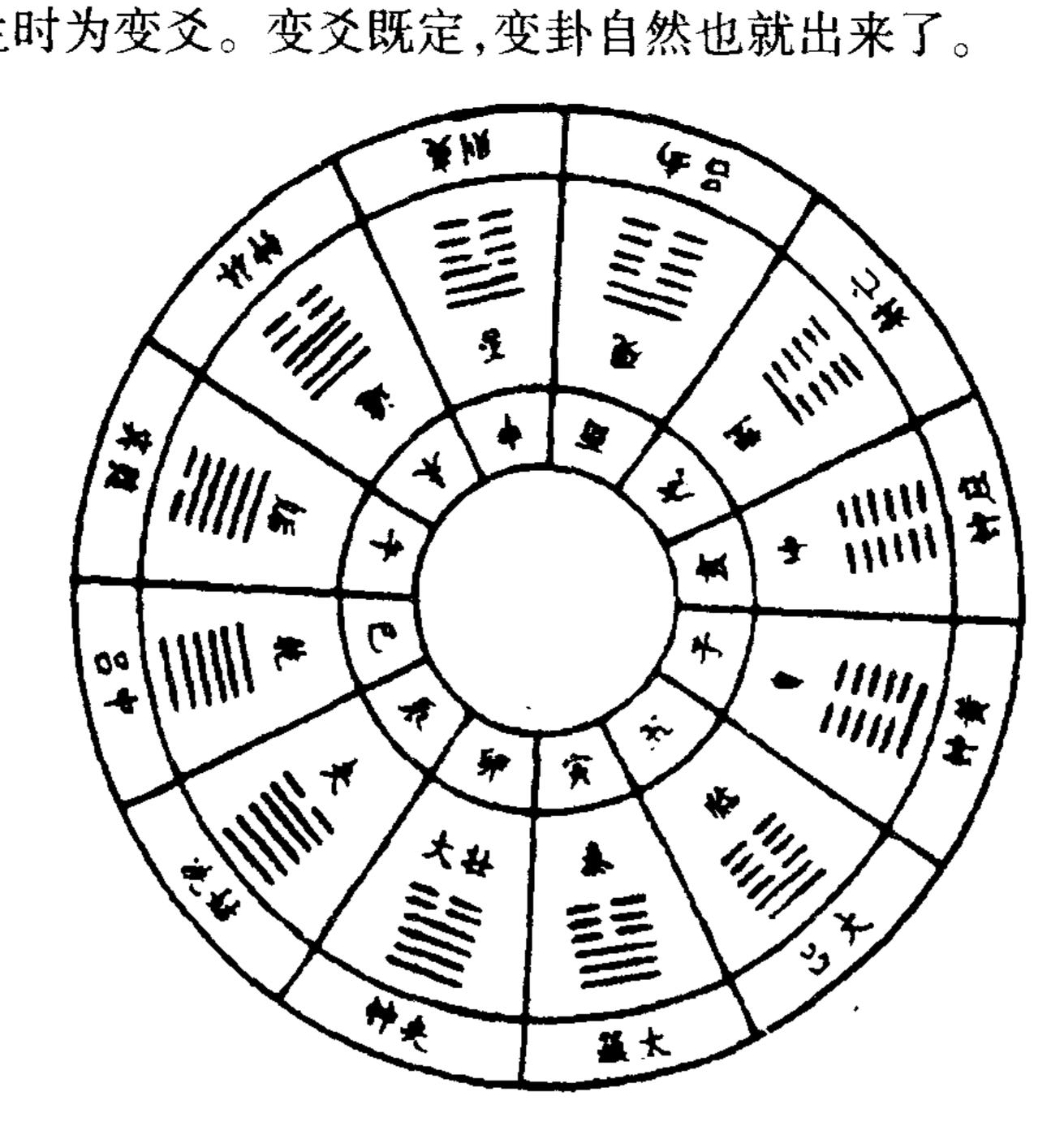
的大前提和小前提，都是由《周易》中的卦象、卦辞来确定的。

让我们结合两个例子来看一看什么叫本卦，什么叫变卦。

春秋时期，鲁国的叔孙得臣生了一个儿子，就用《周易》占筮，为儿子取一个名字，得明夷之谦。他拿占得的结果去问卜楚邱。卜楚邱说："从卦象来看，您这个儿子应取名叫牛，最终会因饥饿而死。"他进一步解释说："明夷之象是离下坤上，离为日，坤为地，明在地中，其光被掩。明夷初九变而为谦，其象为'明夷于飞，垂其翼'。其义为'君子于行，义不食也'。所以，您这个名叫牛的儿子最后死于饥饿。"（事见《左传·昭公五年》）这个例子中的本卦是明夷，变卦为谦。变卦的目的，是为了确定所占之爻，确定了所占之爻，就可以根据爻辞和象辞来占卜吉凶。本卦确定的是基本卦象和卦意，变卦则是确定求占之事所当之爻，本卦和变卦相结合，才能进行占筮。所以，在先秦文献中，几乎所有的占例都是"某卦之某卦"这样的模式。

通常情况下，有本卦和变卦就可以进行占筮了。但有的时候则可以以变卦为本卦，再求变卦，反复推演。北宋大诗人苏轼被贬为琼州别驾时，思念远方的弟弟苏辙，却又不得音信，就自己占起卦来。宋哲宗绍圣五年（1098）十月五日，他用《周易》占筮，得涣卦，然后自下而上，变涣卦三爻，开始推演。涣卦初六变而为中孚，爻辞是"用拯马壮吉"。中孚九二变而为益，爻辞是"鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之"。益之初六变而为家人，其爻辞是"益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭"。家人之卦系辞有"家人，利女贞"之语，其象辞是："风自火出，家人。君子以言有物，而行有常也。"（事见《东坡志林》卷三）涣卦之象是坎下巽上，有风行水上之意。坎卦自下而上三变，依次为兑、震、离，加上坎卦，则刚好代表东、西、南、北四个方位，而其上卦巽始终不变，则暗寓借风问讯四方之意。坎卦三变为离，又有问离别之意。三变得家人之卦，刚好与苏轼占卦的本意相符。苏轼觉得这次占筮很有意思，就把整个演卦过程告诉了他的儿子苏过，并把它记了下来。

用《周易》占卜，取本卦容易，取变卦则是难点。本卦爻动而成变卦，可是究竟应该是哪一爻动，却是很有讲究。每一卦都有六爻，内卦三爻，外卦三爻，应变哪一爻，须视情况而定。本卦不同，求问的事项不同，变爻也就不同，所得变卦自然也就不一样。不同的流派取变卦的方法也不相同。有的以阴阳而定，有的以“河洛数”而定，有的以占卦的时辰而定，有的以占卦的岁月而定，有的根据所求事项而定。如果是用《周易》来推算人的流年大运，流行的取爻方法是以求占之人的出生时辰而定。一天有 12 个时辰，子、丑、寅、卯、辰、巳为上六时，午、未、申、酉、戌、亥为下六时，上六时为阳，下六时为阴。阳时生人，则取本卦阳爻，从子时数起，至其生时为变爻；阴时生人，则取本卦阴爻，从午时数起，至其生时为变爻。变爻既定，变卦自然也就出来了。



十二消息卦图

四、《易》卦分卦直日之法

古人发明《周易》的目的，就是为了描绘天、地、人三者之间的繁杂之象，表现三者之间的对应关系，探究三者的发展演进轨迹。分卦直日之法，表现的是《周易》与四时节气的对应关系。按照汉代经学家的解释，八卦之中的震、离、坎、兑四卦，对应东、南、西、北四方，主四时之气，分直春分、夏至、秋分和冬至四日。四卦24爻，分主24节气。坎初爻起冬至，二爻小寒，三爻大寒，四爻立春，五爻雨水，上爻惊蛰；震初爻起春分，二爻清明，三爻谷雨，四爻立夏，五爻小满，上爻芒种；离初爻起夏至，二爻小暑，三爻大暑，四爻立秋，五爻处暑，上爻白露；兑初爻起秋分，二爻寒露，三爻霜降，四爻立冬，五爻小雪，上爻大雪。除去这四卦，剩余60卦共360爻，对应360日，每一爻主一日，定该日之善恶吉凶。

分卦直日之法以冬至日起颐卦六四爻，至小寒前一日，依次是颐、中孚、复；小寒至立春前一日，依次是屯、谦、睽、升、临；立春至惊蛰前一日，依次是小过、蒙、益、渐、泰；惊蛰至清明前一日，依次是需、随、晋、解、大壮；清明至立夏前一日，依次是豫、讼、蛊、革、夬；立夏至芒种前一日，依次是旅、师、比、小畜、乾；芒种至小暑前一日，依次是大有、家人、井、咸、姤；小暑至立秋前一日，依次是鼎、丰、涣、履、遁；立秋至白露前一日，依次是恒、节、同人、损、否；白露至寒露前一日，依次是巽、萃、大畜、贲、观；寒露至立冬前一日，依次是归妹、无妄、明夷、困、剥；立冬至大雪前一日，依次是艮、既济、噬嗑、大过、坤；大雪至冬至15日，依次是未济、蹇和颐卦的初、二、三爻。

分卦直日之法是用《易》卦占卜人事吉凶的基本方法之一。它确定了占卦之日的基本卦象和卦意，为求占的人或事设定了一个大前提，这就好比是逻辑推理的大前提。在这样的大前提下进行占筮，所得之

卦实际上就成了逻辑推理的小前提。有了大前提和小前提,自然也就很容易得出结论。但这样的结论是否可信,就值得怀疑了。且不要说卦象与卦意是否合乎实际,仅就分卦直日之法对日卦的设定而论,显然是假定的和形而上学的,既经不起实践检验,也经不起推敲。

五、《易》卦的发展演变

《周易》自产生之时起,就一直处于发展演变的过程中。虽然早在汉武帝之时,《周易》就已经被奉为儒家经典,文本已经大体定型,但是,由于《周易》在人们的观念中属于占筮之书,而64卦又不足以囊括自然、社会和人间万象,于是又有了各种推演之法,《易》卦呈现出由简而繁的趋势,出现了多种经过演变之后的《易》,最有代表性的是西汉焦延寿的《焦氏易林》。焦延寿把《周易》64卦中的每一卦又加以推演,每卦变为64卦,总计为4 096卦,每卦有四句韵语,说明该卦的吉凶,有人称之为"事本弥纶,同归简易。辞假出于经史,其意合于神明"(唐王俞《周易变卦序》)。此书在术士中甚为流行,其中的卦辞韵语,成为后世《易》占签诗之所本。

到了魏晋南北朝时期,随着志怪小说的盛行,神仙精怪开始渗透到《易》占中。这一时期两个最有名的术数大师——管辂与郭璞——把神仙精怪引入到《易》占之中,用神仙精怪来解释卦象。管辂字公明,三国魏平原(今属山东)人,少年时期就喜欢观察天文,长大成人后精通《周易》,经常用《易》卦为人占卜吉凶福祸。当时,安平太守王基家里经常出现一些怪事,心中不安,就请管辂占卦,看一看是怎么回事。管辂占筮之后,说:"从所得的卦象来看,你家最近出了三件怪事。一是奴婢生了一个儿子,一出生就会走路,可是跑进灶膛就不见了;二是你家的大床上有一天蟠着一条大蛇,口中衔一枝笔,等人们出来看时,

却忽然不见了；三是一只乌鸦飞到你的家中，与梁上的燕子争斗，结果燕死乌飞。”王基听了十分惊讶，说：“先生真是神算！请言吉凶。”管辂说：“这不是什么灾祸之兆，而是魑魅魍魉在作怪。小儿生下来就会走，不是他自己在走，而是火神宋无忌把他送进灶膛里的；大蛇衔笔，那是老书佐；乌鸦与燕子争斗，那是老铃下。那些东西时间长了就成了精怪，却并无伤害您的意思。自古邪不压正。太守请放宽心。”有人问管辂：“老书佐、老铃下原本是人，您却说是蛇和乌鸦，不知他们为何变成了这些微贱之物？您这么说是见于爻象，还是独出心裁呢？”管辂的回答很机敏：“如果事情不是这个样子，何必要违背爻象而独出心裁呢？”用《易》卦占筮，依据就是卦象和卦辞，可是，管辂却不谈卦象卦辞，而是大谈精怪鬼神，扯出了火神、蛇精等虚幻之象。这种占卦方法即使不是离经叛道，也与《周易》的本义相去甚远。

东晋郭璞是术数大师，精通《周易》，常用《周易》为人占卦。晋元帝时，扬州别驾顾球有一个姐姐，十多岁时生了一种很奇怪的病，到了五十多岁还没有好的迹象。顾球听说郭璞的卦很灵验，就向郭璞请教。郭璞占了一卦，得大过之升，于是据此下断说：“大过卦者义不嘉，冢墓枯杨无英华。振动游魂见龙车，身被重累婴妖邪。法由斩祀杀灵蛇，非己之咎先人瑕。案卦论之可奈何！”郭璞细询顾氏家事，果然是顾家先人在砍伐大树时，曾经杀死一条大蛇。此卦本卦为大过，其象为巽下兑上。其卦九四、九五变而为升卦，九五爻辞是：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”象辞是：“枯杨生华，何可久也？老妇士夫，亦可丑也。”郭璞的解释虽然和大过卦九五爻辞、象辞有关，但在断语中却使用了游魂、龙车、妖邪、灵蛇等词，涉及怪力乱神，与管辂的《易》占一脉相承。

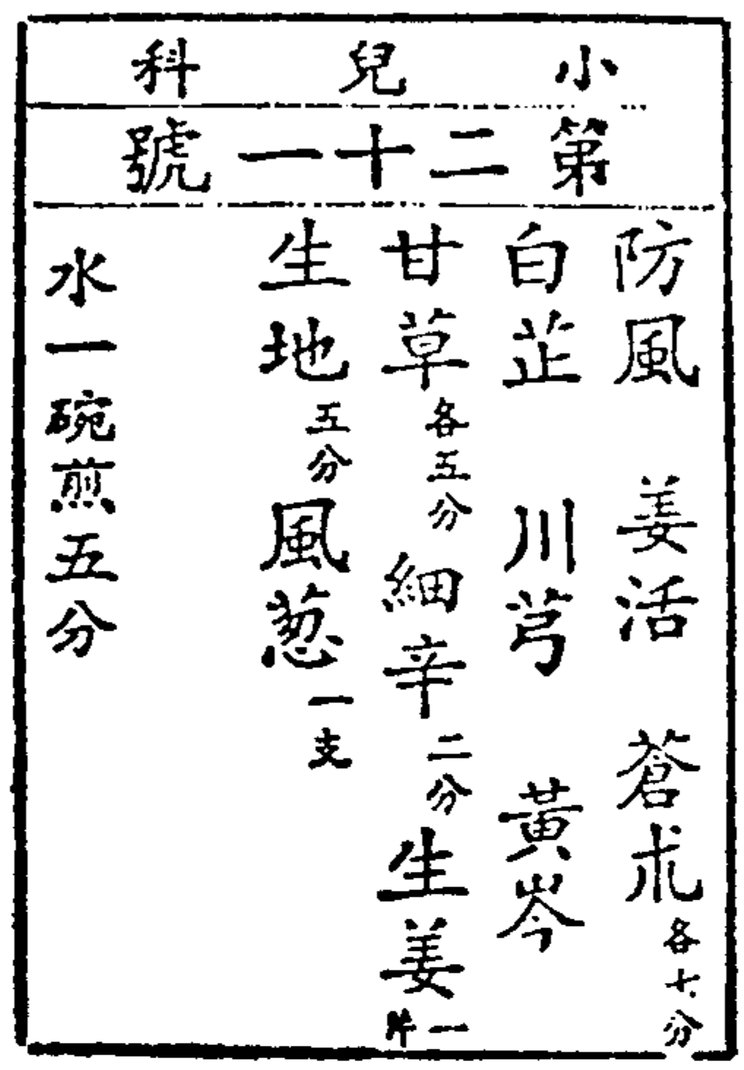
“游魂”一词最早出自《周易·系辞上传》：“精气为物，游魂为变。”后世一些研习《周易》的人，把“精气”与“游魂”用于占筮，生造出生气、天医、福德、游魂、绝体、五鬼、绝命等概念，与《易》卦相对应，用以推论吉凶福祸，有所谓“一鬼二德三绝体，四医五鬼游魂命。生天福

上五为下,魂体为次绝命凶”的说法。这种说法把生气、天医、福德作为上佳之卦,五鬼为下等之卦,游魂次之,绝命、绝体为大凶之卦。郭璞为顾球的老姐姐占卦,把“振动游魂见龙车”看做是灾祸之原,也是以“游魂”为不祥之卦。

《焦氏易林》解释卦象,已经使用了韵语。但由于此时诗歌的主要形式是四言,所以其释卦韵语全部是四字句。到了郭璞,诗歌形式得到了很大的丰富,不仅有四言、五言,而且有六言、七言,使用七言诗解释卦象已经有了现实可能。郭璞用七言诗解释占得的卦象,不仅易于记忆背诵,而且还为后世签诗的流行提供了范式。

五代末年,签诗已经十分流行。怀州河内(今河南武陟)人卢多逊,宋太宗太平兴国年间曾任中书侍郎平章事,加兵部尚书。他小时候在云阳道观读书,课余时间和小儿一同玩耍,见废弃的神坛上有一筒古签,以为很好玩,就争着抽签。卢多逊抽得一签,因识字不多,就带回家给父亲看。其父卢亿见竹签上刻有四句五言诗:“身出中书堂,须因天水白。登仙五十二,终为蓬莱客。”其父以为是大吉之签,暗自高兴,就把竹签留在家中。卢多逊后来果然青云直上,官至宰相。后来却因派遣手下人赵白私下与魏王赵廷美结交,事发后以“咒咀君父,大逆不道,干纪乱常”罪流放海南,52 岁那年,死于朱崖。一生遭际与签诗所言大多吻合。(事见宋文莹《玉壶清话》卷三)卢多逊生于后梁末帝贞明二年(916),死于宋太宗雍熙二年(985),跨越五代和北宋,而且他在云阳道观得到的是所谓的“古签”,因此可以断定签诗的出现远在后梁末帝之前。

在《易》占的发展过程中,仅借《周易》之名而实际上却不依《周易》卦象、系辞、彖辞、爻辞来判断吉凶的现象,在隋唐以后已是十分普遍。术士对卦象和卦辞的解释多是各取所需,有很大的随意性。唐人柳林祖为其妻占卦的事,就很有代表性。柳林祖的妻子患了鼠瘘病,长年不愈,而且越来越严重。柳林祖会占卦,就为妻子占了一卦,得颐之



台湾云林县北港朝天宫药签

复。他根据卦辞，认为妻子的病必须有一个姓石的人来给她治疗才能痊愈。不久，有一个自称姓石的人，声称能治鼠瘘病，给柳妻诊治。姓石的术士拿香火在柳妻头上炙了三个地方，柳妻就感觉病情减轻了很多。过了一会儿，一只黄老鼠跑到人们面前，伏地不动。柳林祖想起卦中的话，唤过一条狗，那条狗一见老鼠，扑上去把它咬死了。再看那只老鼠，头上竟有三个被火炙烤的痕迹。从此以后，柳妻竟然痊愈了。（事见《太平广记》卷二一六）柳林祖占得的颐卦和复卦，都是64卦中的卦名。颐卦上九变而为复，其辞有“出入无疾”这样的话。如果根据卦辞说柳妻之病无大碍，倒也是言之有据。但是，柳林祖却说“应得石姓者治之，当获炙鼠而愈”，这就有《周易》中的卦辞风马牛不相及了。

宋代以后，象数之学大行其道，《河洛理数》、《铁板神数》、《梅花易数》、《邵子神数》等应运而生。这些术数虽然都声称源自《周易》，但实际上多是借《周易》言命理，属于命理一类。它们把阴阳五行、天干地支和大衍数、河洛数结合在一起，依靠数的推演言命理吉凶，很少分析事象物理。如《河洛理数》的“金锁银匙歌”，讲的就是阴阳五行、干支纳音与河洛数的关系：“阴阳俱用二千祖，日至生时百中数。时日皆从子上轮，时零本位月休睹。岁君水火二七加，木金虚废五十土。再将一二三四五，配却水火木金土。得策寻纳看当生，时日顺冲还共语。”这些术数虽然借用《周易》之名，但实际上却抛弃了《周易》的卦象卦辞，通过数字的排列推演，把法象自然之妙、寄寓数理之机、蕴涵逻辑之理

的《周易》简单化了，使之变成了一种简单的数字排列组合，把《周易》的研究和运用引向了末路。

六、文人与《易》占

在中国文化发展史上，恐怕没有任何一部书能够像《周易》这样与众多的文化名人发生这样那样的联系。且不要说《周易》的产生与伏羲、周文王、周公旦、孔子这些大名鼎鼎的人物有着千丝万缕的联系，也不说在《周易》被尊为“五经”之首以后，中国历史上的著名人物皆从《周易》中汲取文化素养，仅仅就潜心研究《周易》的著名历史文化人物而言，其人名就可以开列长长一大串。西汉有焦赣、京房，魏晋有王弼、韩康伯，唐有孔颖达。到了宋代，文人研究《周易》成为一种十分普遍的现象，其中最为著名者有周敦颐、司马光、邵雍、苏轼、程颐、程颢、朱熹、程大昌、杨万里、吕祖谦等人。尤其是邵雍《皇极经世书》问世以后，《周易》的应用范围由宋之前主要用于占卜人事吉凶，扩大到预测自然变化、社会治乱、朝代更迭、国运盛衰等所谓的“大事”。《皇极经世书》以《周易》为理论基础，构建了一套天地化生演变的理论，目的之一就是究天人之际，通古今之变，解释社会兴衰治乱之源。当时人们有这样一种看法，认为《易》术可分为上、中、下三等。《易》的最高等级是预测社会治乱、朝代更迭、国运盛衰的，不可为人言说；《易》的中间一级，如果能够掌握，也可以预测人之生死福祸，最下一级则可以知象数休咎（见宋王铚《默记》卷下）。当时一些著名人物把精力放在研究《周易》上，就是试图通过对《周易》的认识和研究，把握社会历史发展演变的轨迹，参悟天地自然之道。

在整个宋代，文人研究《周易》成为一种时尚。有的人把《周易》作为一门学问来研究，有的人则把《易》占视为一种游戏，一种消遣，一种

娱乐活动。苏轼被贬为琼州别驾时推演家人之卦的事，其实就是无聊之时的自我排遣。南宋有一个叫晁以道的人，在明州经营一个船场。除了经营之外，惟一的嗜好就是《易》占，以至于成为一种癖好。他每天起床后的第一件事，就是穿戴整齐之后，焚香祷告，在神案前先占一卦，不论有事还是无事，每天如此，风雨无阻。有一天，有客人来访，说话间外面下起了小雨。看到下雨，他想起早上占的一卦，对客人说："我今天算了一卦，从卦中看有折足之象。不过，其应不在我，而是在来访者身上。所以，你今天一定要加倍小心才是。"客人不以为然。后来，客人告辞，行至巷口，因路滑而摔倒，胫骨几乎摔断，卧床治疗一个多月才痊愈。（事见陆游《老学庵笔记》）

古代文人笔记小说多热衷于记载《易》占之事，其中有些以《周易》为本，有的则是像管辂、郭璞那样借《易》占言怪力乱神。唐玄宗天宝十四年(755)，王诸准备进京赶考，临行前请术士沈七为他占了一卦，得乾之观卦。沈七说："你这次进京应试，先得乾卦，按说是个好兆头。可是，变而为观卦，其六四爻说'观国之光，利用宾于王'，兆象也不错。可是仔细分析一下就不太妙了。观卦上变至六四而不及九五，暗含不能'利见大人'之意。既不能'利见大人'，那么，你这次赴京必定是中途而返。"王诸心怀狐疑踏上了进京赶考之路，行至洛阳，恰逢安禄山造反，王诸害怕兵乱，就急忙折回江东了，结果正应术士所说的"中途而返"。在这个故事中，王诸中途而返，直接原因固然是安禄山叛乱，但沈七占卦的心理暗示也起到了一定的作用。

唐朝笔记小说作家张鹭亲身经历的一件事，在《易》占史上也是一件值得注意的事情。唐玄宗开元二年(714)，道士梁虚舟用九宫算法为张鹭推算命运，说他将有大难。梁道士担心推算的不准确，又用《易》卦为张鹭推算，得观之涣卦。根据卦象，他认为张鹭这一劫是有惊无险。观卦初六爻变而为涣，其爻辞是"小人无咎，君子咎"。张鹭是有德之人，所以梁道士以为张鹭将有灾难。然而，当观卦变而为涣卦

之后，得到的却是“离披解散之象”，其象为风行水上，有消灾解难之意，故而梁道士以为张鹭虽有灾难，结果却只是虚惊一场，没有大碍。这一年，张鹭受到御史李全交的弹劾，获罪下狱，敕令处死。幸得刑部尚书李日知等人力保，方得无罪开释。这件事情见载于张鹭《朝野佥载》，应是可信的。其中提到了九宫推算和《易》占推算，但从结果来看，九宫推算得到的只是表象，《易》卦才接触到事件的本质。张鹭记载此事的时候，或许只是如实写来，并无厚此薄彼的意思。但把九宫算法和《易》占联系在一起，已经表明了张鹭对这两种术数的不同态度。《易》占是中国最古老的术数之一，而九宫算法则是《河图》、《洛书》流行之后假借其名的一种术数，它的流行远在《易》占之后。张鹭在记载中表现出的九宫算法不及《易》占的倾向，实际上有以《易》为本的意思。

七、《易经》的文化价值

在《周易》被尊为《易经》之前，人们大多把它当做一部卜筮之书来看待。先秦时期，人们经常拿它来占卜，《左传》、《国语》、《战国策》等先秦史籍中有许多用《易》卦占筮的例子。清人毛奇龄所辑《春秋占筮书》，就是根据从《春秋左氏传》中辑出的12个占例编辑而成的。他在本书的开篇中开宗明义地说：“《周易》，筮书也。周官占人，以八颂占卜词，即以八卦占筮词，因之别设筮人，掌三《易》以辨九筮。使占人占《易》，皆有成法。……今燋契不作，华氏之卜词无问矣。独是筮关《周易》，其词象变占，实出羲、文、孔子三圣所授受。故每著筮词，辄曲折幼眇，随其事之端末，而言之明明，指之凿凿。”秦始皇统一中国后，焚书坑儒，许多古籍和儒生都遭了殃，而《周易》却因被归入“卜筮种树之书”而幸免于难，侥幸留存下来。

到了西汉,《周易》被尊为《易经》之后,一直是古代社会莘莘学子晋身仕途的必读之书。在许多人的眼中,《易经》是儒家思想的载体,表现出的是儒家的思想伦理道德观念。但是,自东汉末年道教出现以后,《易经》也成为道教尊奉的经典,道教的重要标志太极图,即俗称的"阴阳鱼",就是从《周易》"易有太极,是生两仪"一语中演化而来的。此外,阴阳家、纵横家等也都从《周易》中找到了他们所需要的东西。至于术士,从《周易》中看到的主要还是它的占筮价值。总之,人们根据各自不同的需要对《周易》进行解读和诠释,于是也就有了各种各样的理解和评价,《周易》的文化价值因之而发生了很大的变化。这种现象恰好说明,《周易》作为我国文化史上的一部重要典籍,是传统文化的重要源头之一。不论儒家、道家(或道教)、阴阳家,还是其他文化流派,都从《周易》中汲取了丰富的文化素养,形成了自己的特色,进而对传统文化产生了各自不同的影响。

在现代学者的眼中,《周易》是一部哲学著作,64 卦蕴涵着丰富的哲学思想,表现出不同的人文理念,堪称古老的中国哲学的源头。它关于天地、阴阳、刚柔、自然、天道、人伦的见解,深深地影响了人们的价值观念,影响了人们对自然与社会的认识。人们研究《周易》更多地是从世界观与方法论的角度,来看待这部举世无匹的奇书。至于《周易》和预测学的关系,已经有人下了很大力气进行研究,出现了一些研究成果。《周易》可否用于预测,似乎已是不争的话题,问题是《周易》怎样预测,预测什么。有的人名义上用《周易》进行预测,其实连《周易》的基本原理是什么,《周易》对自然、天道、社会、人伦、人生的基本态度是什么,卦象与卦辞之间是怎样的关系,卦象与卦象之间是怎样变化、依存、推理、演绎等问题,根本不甚了解。有的人号称用《周易》占卜,其实所操之术不过是《铁板神数》、《邵子神数》之类,而这些书籍充其量只是《易》学的末流。用这一类东西为人指点迷津、预测事物的发展变化,结果如何不言自明。

既然《周易》自其出现之时起就已经用于占筮，否认或抹杀其预测价值是不明智的。《周易》为何能够用于预测，进行预测的基本原理是什么，是值得进行深入研究的问题。不解决这些问题，不能从根本上认识《周易》蕴涵的深层文化意义，许多问题就很难说得清楚。另一方面，不能因为有些江湖术士打着《周易》的幌子招摇撞骗，从事封建迷信活动，而否定《周易》的文化价值，否定《周易》在中国文化发展史上的重要地位和作用。对于集上古文化知识、思想观念、思维方式、价值体系于一体的《周易》，既不能像先秦时期的人那样把它看做纯粹的占卜之书，也不能像汉以后的儒生那样奉其为儒家经典，更不能像江湖术士那样把它作为中国方术的渊薮，而应结合它在中国传统文化发展史上的地位和作用，在总结前人研究成果的基础上，运用科学的世界观和方法论，历史地、辩证地看待这部中国文化史上的奇书，重新认识，深入研究，揭开其神秘面纱，还其本来面目。

第四章

人是否可以貌相——说相术

相术是一种古老的术数。它通过对个人相貌、声音、气色、姿势等的观察分析，来预测人的吉凶福祸、寿夭穷达、贵贱休咎。与卜筮、《易》占不同的是，相术预测的对象是个体的人，与自然、社会、国家、政局等没有直接的联系。这一特点决定了相术研究的对象只能是个体的人，预测的是个人命运，所以有人又称相术为相人术。

一、相术的产生

就产生的时间而言，相术和卜筮前后相差无几。传说早在尧、舜之时就已经有了相人之法。据《孔子三朝记·少闲篇》记载，尧以形状取人，舜以颜色取人，周文王以气度取人，这就是说，尧用人要先看一看人物的形貌，舜用人要先观察一下人物的颜色，周文王用人要先观测一下人物的气度。由此看来，世俗所谓的以貌取人，早在传说中的尧舜时代就已经流行了。既然以貌取人，就要对人的相貌优劣进行主观评价，作出价值判断，什么样的相貌为有用之才，什么样的人不能用，总是要有一个标准才行。尽管书中没有提到这些标准，但它事实上是存在的。

因此，可以把“尧取人以状，舜取人以色”看做是最早的相人术。

到了春秋战国时期，相术已经相当流行了。不过，当时的相术多是根据相貌对一个人的性格、品行、才能等作出判断。《国语·郑语》有周幽王“恶角而丰盈，而近玩童穷固”这样的话，意思是周幽王讨厌和贤臣相处，而喜欢和顽劣小人接近，这就是通常所说的亲小人而远贤臣。当时，有一个名叫叔孙侨如的人，脸型上方下尖，人们因此认为他“宜其触冒人也”（《国语·周语》）。此时以相术言人吉凶福祸的情况也时而可见。楚成王生子商臣，准备立为太子，征求令尹子上的意见。子上以为商臣“蜂目而豺声”，是一个生性残忍的人，不可以立为太子。楚国的司马子良生了一个儿子，名叫越椒。子文对子良说：“你一定要把这个儿子杀掉。此子相貌如熊似虎，声音像豺狼。如果不杀了他，日后他必定会灭掉你们敖氏。俗话说狼子野心。你这个儿子就是一只狼，怎么能够养他呢？”此外，郑国的姑布子卿、战国时期魏国的唐且，都以善于观察人的体态、气色预知人的吉凶福祸而闻名于世。

这种以相貌论人之吉凶的现象，引起了战国后期著名思想家荀子的重视。他对这种现象进行了尖锐的批判：

> 相人，古之人无有也，学者不道也。古者有姑布子卿，今之世梁有唐举，相人之形状颜色，而知其吉凶妖祥，世俗称之。古之人无有也，学者不道也。
>
> 故相形不如论心，论心不如择术。形不胜心，心不胜术。术正而心顺之，则形相虽恶而心术善，无害为君子也。形相虽善而心术恶，无害为小人也。君子之谓吉，小人之谓凶。故长短小大，善恶形相，非吉凶也。古之人无有也，学者不道也。
>
> 盖帝尧长，帝舜短；文王长，周公短；仲尼长，子贡短。昔者卫灵公有臣曰公孙吕，身长七尺，面长三尺，焉广三寸，鼻目耳具，而名动天下。楚之孙叔敖，期思之鄙人也，突禿长左，轩较之下，而以

楚霸。叶公子高，微小短瘠，行若将不胜其衣。然白公之乱也，令尹子西，司马子期皆死焉。叶公子高入据楚，诛白公，定楚国，如反手尔，仁义功名善于后世。故事不揣长，不揳大，不权轻重，亦将志乎尔。长短大小，美恶形相，岂论也哉！

且徐偃王之状，目可瞻马。仲尼之状，面如蒙倛。周公之状，身如断菑。皋陶之状，色如削瓜。闳夭之状，面无见肤。傅说之状，身如植鳍。伊尹之状，面无须麋。禹跳汤偏，尧舜参牟子。从者将论志意，比类文学邪？直将差长短，辨美恶，而相欺傲邪？

古者，桀纣长巨姣美，天下之杰也。筋力越劲，百人之敌也，然而身死国亡，为天下大僇，后世言恶，则必稽焉。是非容貌之患也，闻见之不众，议论之卑尔。（《荀子·非相》）

荀子列举了一系列正面的与反面的例子，认为人之善恶好坏、是非曲直，不在于相貌，而在于心术，提出了“相形不如论心，论心不如择术”的著名主张。这种以“术”为主的观点虽然未必正确，但它对当时颇为流行的相术，无疑是当头棒喝，对相术的发展起到了一定程度的抑制作用。

二、相术理论的发展

早期的相术源于生活的积累和观察，是对人生经验的总结。但这一时期的相术主要停留在经验层面上，尚无成型的理论，更无成系统的理论。而且，由于人们的观察往往是片面的，总结也是不完全的，在这种情况下产生的相术，难免带有很大的片面性。然而，就是这种带有很大片面性的相术，在两汉时期却得到了迅速发展，仅司马迁《史记》记载的相例就多达几十条，其中汉文帝使人相邓通一事很有意思。汉文

帝让一个精于相术的人为邓通看相，相士说："这个人应当贫困饥饿而死。"汉文帝说："我能够让邓通富起来！"于是把蜀地的铜山赐给邓通，并赋予他铸钱的权力，以为邓通既有铜山，又能铸钱，无论怎么样也不会穷困了。汉文帝死后，景帝即位，有人告发邓通作奸犯科，景帝于是下令没收其家产，任何人连一文钱都不能给他，最后邓通竟然饿死，应了相士的话。这一时期，有一个名叫许负的人，是有名的相士。魏宗室女魏媪与吴人薄氏私通，生薄姬。魏媪把薄姬带进宫中，找相士许负相命。许负看了，说薄姬应该生一个天子。刘邦为汉王，见薄姬有姿色，纳于宫中，生代王，后即位为文帝。周亚夫为河内太守时，许负为他相命，说他三年之内将要封侯，八年之内将要入朝为相，贵极人臣，再过九年，则会饥饿而死。周亚夫后来的遭遇亦皆如许负所言。许负为薄姬和周亚夫相命，虽然没有说明道理，结果却是丝毫不爽，不能不令人叹为神奇。

与《史记》一样，《汉书》中也记载了许多相例，其中黄霸对相术的态度可见当时人对相术的信任程度。黄霸和相士一同乘车出行，见到一个女子。相士说："这个女子日后必定大贵，不然的话，相书就没有什么用处了。"黄霸听了，怦然心动，询问那个女子的家庭情况，原来是同乡一个巫师的女儿，于是就娶之为妻。后来，黄霸官至丞相。（事见《汉书·黄霸传》）相士路途中见到一个女子，也许是有口无心地随便说上两句，同行的黄霸就当了真，娶那位女子为妻。从这一事例可见，相术在当时已经深入人心，不然，黄霸就不会把相士的话放在心上。

相术在东汉也十分流行。《后汉书》、《东观汉纪》都记载了不少相例。东汉顺帝时，大将军梁商的妹妹及年仅13岁的女儿同被选入宫掖，其女不久被封为贵人，后来成为顺帝的皇后。顺帝永建三年（128），梁皇后初入宫，相士茅通见了她，对她的相貌十分称奇，拜贺说："这就是人们所说的日角偃月之相，是极贵之相。臣只是听说过，却没有见过。今日算是见到了！"东汉时期的班超，曾和人一起请相士

相命。相士看过之后，对他说："和你一同来的这些人都没有富贵之相，只有你日后当封侯万里之外。"班超询问原因，相士说："你燕颔虎头，飞而食肉，此万里侯之相也。"后来，班超奉命出使西域，因功封定远侯。（二事俱见《东观汉纪》）茅通所说的"日角偃月"，相士所说的"燕颔虎头"，都属于大贵之相，是后来相书上的常用术语。

魏晋南北朝时期，相术有进一步流行的趋势。三国魏术数名家管辂不仅精于卜筮，也善于相命。他曾为自己相命，说："我额头上无主骨，眼中无守精，鼻子无梁柱，脚底无天根，脊背无三甲，腹部无三壬，这些都是不能长寿之相。"后来，管辂只活了48岁，未及知天命之年就告别了人世。从管辂的话中可以看出，这一时期的相术已经涉及人体的主要部位，具备了一定的理论雏形。两晋时期，用相术为人预测命运的情况已较为常见。东晋初年，甘卓任相州刺史时，相士陈训给他相命，说："你头低而仰视，眼中有红丝脉。这都不是吉相。假如有外兵来，必定难逃一死。"不久，王敦谋反，甘卓不愿从其谋反，被王敦授意其部下杀害。另外，王敦谋反前，潘滔也曾为他相面，说："处仲（王敦字）蜂目已露，豺声未振，若不噬人，也必定被人所噬。"（二事俱见《晋书》）

虽然《汉书·艺文志》已经载有相术类著作《相人法》，表明西汉之前相术已经有了较为成型的方法，但是直到两晋之前，相术仍然停留在"术"的层面，而没有形成一套属于自己的理论。此前各种相例提到的术语（如日角、偃月、燕颔、虎头、主骨、梁柱、天根、三甲、三壬、蜂目、豺声等），都是从不同方面对人物性格或命运作出判断，相互之间缺少必要的联系。相术真正把各种相例上升为理论，则是南北朝时期的事情，而其标志就是《相经》的出现。

由于年代久远，《相经》早已亡佚，此书是何人所作，产生于什么时代，皆已无从考知。但从南北朝时期人们对这部书的关心程度来看，《相经》在士人中间是很有影响的。南朝梁著名文人陶弘景和刘孝标，都为这部书作过序，并且皆流传了下来。从他们的序文中可以看出，相

术在当时已经具备了理论雏形。陶弘景在序中说："相者，盖性命之著乎形骨，吉凶之表乎气象，亦由事先谋而后动，心先动而后应，表里相感，莫知所以。然且富贵寿夭，各值其数。"他把人之命运、事之吉凶与人的相貌联系起来，认为通过对人的形骨、气象的观察，可以预测富贵寿夭。刘孝标的序说得更为直接和明白，他说："夫命之与相，犹声之与响，声动乎几，响穷乎应。虽寿夭参差，贤愚不一，其间大较可得而闻矣。若乃生而神睿，弱而能言，八彩光眉，四瞳丽目，斯实天姿之特达，圣人之符表。洎乎日角月偃之奇，龙栖虎踞之美，地静镇于城廛，天关运于掌策，金槌玉枕，磊落相望，伏犀起盖，隐辚交映，井宅既兼，食匮已实，抑亦帝王卿相之明效也。及其深目长颈，颓颜蹙鼻，貑啄鸟咮，筋不束体，血不华色，手无春荑之柔，发有寒蓬之悴，或先吉而后凶，或少长乎穷乏，不其悲欤！"刘孝标把人的相貌与命运的关系比作响之与声，认为人的命运只要有所变化，就会从相貌中得到响应，因而观察相貌的变化，可以预测人的命运。他这种"命之与相，犹声之与响，声动乎几，响穷乎应"的观点，是相术的基本理论依据；他对贵相与贱相的解说，可以说是对此前相术发展过程的总结，也是对相术理论的发挥与阐释。

相术理论在魏晋南北朝时期形成雏形，与这一时期颇为盛行的品评人物之风有很大关系。自东汉末年开始，品评人物之风就渐露端倪。到了魏晋时期，品评人物已经成为一种时代风气。三国魏刘邵的《人物志》，就是这一时期品评人物的集大成之作。刘邵品评人物，以观形论人为基本出发点，认为人皆"含元一以为质，禀阴阳以立性，体五行而著形，苟有形质，犹可即而求之"。在品评人物的时候，他引入了阴阳五行说和儒家的"五常"说："若量其材质，稽诸五物，五物之征，亦各著于厥体矣。其在体也，木骨、金筋、火气、土肌、水血，五物之象也；五物之实，各有所济。是故骨植而柔者，谓之弘毅。弘毅者也，仁之质也；气清而朗者，谓之文理。文理者也，礼之本也；体端而实者，谓之贞固。贞固者也，信之基也；筋劲而精者，谓之勇敢。勇敢者也，义之决也；色

平而畅者，谓之通微。通微者也，智之原也。”他还提出了通过精、神、气、色、筋、骨、仪、容、言等来观察人物的基本方法，认为“平陂之质在于神，明暗之实在于精，勇怯之势在于筋，强弱之植在于骨，躁静之决在于气，惨怿之情在于色，衰正之形在于仪，态度之动在于容，缓急之状在于言”。这种通过相貌、气色、精神、体格、仪态、言语等方面观察人物的方法，为相术理论的形成提供了理论基础。

三、唐宋时期相术的流行

尽管南北朝时期相术已经具备了理论雏形，尽管这一时期相术也比较流行，但相对于卜筮、占星等可以用于国家大事的术数而言，相术仍然只是一种只能用于预测个人命运的平常之“术”。这自然限制了相术的流行。进入隋唐以后，相术才逐步走向兴盛。到了宋代，相术的鼎盛时代才算是真正到来。

隋唐时期，相术在宫廷和民间都十分流行。隋文帝杨坚称帝前，有相士见他脑门上有五柱八顶，手掌上有纹路成“王”字，因而断定他有天子之相，将登九五之尊。到了唐初，则出现了相术名家袁天罡。

袁天罡是一个传奇式的人物。他在洛阳的时候，杜淹、王圭、韦挺一起来请他看相。袁天罡看了，以为三人的面相都不错，说杜淹“兰台成就，学堂宽广”，王圭“法令成就，天地相临，从今十年，当得五品要职”，韦挺“面似大兽之面，文角成就，必得贵人提携，初为武官”。他同时又提醒三人，二十年后恐怕同时会被废黜，但只是暂时的厄运。后来，三人果然都做了大官。二十年后，三人同时被流配隽州。行至益州，三人与袁天罡不期而遇，请他再为相命。袁天罡说：“杜公以后至京，当位居三品，至于年寿，就不是我所能知的了；王、韦二公以后也应得三品之官，并且都能长寿，只是晚年不那么顺畅，尤其是韦公，应加倍

注意才是。”后来，三人的官运、寿限、结局，皆如袁天罡所言。袁天罡在益州的时候，有一次凑巧和一个名叫窦轨的人同宿旅舍。窦轨仰慕袁天罡的大名，请他相命。袁天罡仔细看了一会儿，说：“你的额头上伏犀贯玉枕，辅角又已经形成，从今以后十年之内必定富贵发达，成为朝廷的贤臣良佐。你的右辅角已起，又兼明净，看来你应当在益州、梁州二地做官，成就一番功名。”后来，窦轨果然做到益州行台仆射。他牢记袁天罡的话，把他请到益州，向他表示感谢，再次请他相命。袁天罡审视良久，说：“你的骨法已经形成，和往常大不一样。然而，眼中有赤色直贯瞳子，言语浮滑，面色发赤。作为将军，你肯定会杀很多人。希望你能深以为戒，不要滥杀无辜。”可是，窦轨却没有记住袁天罡的话，在益州任职时杀了很多人。唐高祖武德九年(626)，窦轨应诏赴京，临行前又请袁天罡相命，问这次赴京会得到什么官职。袁天罡说：“你面上佳人座位不动，辅角右边有光泽，更有喜色，到京城后必蒙圣上恩典，还回这里做官。”这一年，窦轨果然任益州都督。(事见《定命录》)在上述故事中，请袁天罡相命的都是唐初大臣，这些人都是一而再、再而三地请袁天罡相命，结果却是屡屡应验，丝毫不爽。这些故事或许是记述者的道听途说或演义，但它却加深了人们对相术的认识，对人们的思想文化观念的影响是显而易见的。

唐朝有一位号张山人的相士，名气虽不及袁天罡大，但传说他为人看相也很灵验。唐德宗朝，兵部侍郎薛邕仕途一帆风顺，很有希望晋升宰相。一天，兵部郎中崔造和进士姜公辅同在薛邕府，恰巧张山人也在薛府。薛邕请张山人相命，看一看在座的是否有人将来能做宰相。张山人仔细看了一遍，说：“在座的有二人将来官至宰相。”薛邕一听，以为其中一人肯定是自己，就问是哪两个人。张山人说：“崔、姜二公将同年晋升为宰相。”此言一出，不仅薛邕愤然不悦，崔郎中也感到不高兴，心想姜公辅只是一个进士，怎能和他这个兵部正郎同年晋升为宰相呢？张山人看出了崔造的心事，说：“你二人不仅同年做宰相，而且崔

公还在姜公之后。”后来，朱滔发动叛乱，当时任翰林学士的姜公辅上书德宗，请求拘捕朱滔的兄长卢龙节度使朱泚，防止他起兵响应。德宗当时未能采纳。朱滔叛乱平定之后，德宗擢升姜公辅为中书门下平章事，也就是宰相。崔造后来也被任命为宰相，而兵部侍郎薛邕则是一生与宰相无缘。（事见韦绚《嘉话录》）

相术最为盛行的时代是宋朝。当时，上自天子公卿，下至平民百姓，似乎对相术都有一种特殊的爱好。不过，见诸记载的则多是公卿大臣、达官显宦。宋朝名相吕蒙正小时候曾和张齐贤、王随、钱若水、刘烨等人一道，跟随郭延卿学诗作赋。一天，郭延卿带领众弟子去请道士王抱一看相，不料王抱一外出未归，只有一个僧人替他照看寓所。众人对王道士请僧人照看寓所感到不可理解，僧人则说他是为了向王道士学习相术，已经跟他学了三十年了。听僧人这么一说，众人就请僧人给他们看一看。僧人一再拒绝，请他们改日再来。次日，众人又一起来了。这一次见到了王道士。道士知道他们的意思，让众人依次坐下，把郭延卿请到上首坐下，而刘烨则坐到最下首的位子上。众人落座后，王道士逐个认真地看了一遍，不由得长叹一口气。众人问他为何如此，王道士说：“我东到大海，西到流沙，南达岭峤，北抵大漠，四面八方，奔走天下，寻找所谓的贵人，来检验我的相术，却是始终没有遇见一个贵人。没有想到，我所寻找的贵人今天尽在眼前！”接着，他逐一评判众人，说：“吕君得解及第，没有人能够超过他。用不了十年，就可以官至宰相，十二年后出判河南府，从此以后出将入相三十年，一辈子富贵寿考；张君比吕君晚三十年做宰相，但也是富贵寿考终身；钱君可以做到执政，但做不到一百天；刘君有执政之名，却无执政之实。”坐在上首的郭延卿一听，很不高兴，忿忿然道：“在座的有那么多宰相吗？”王道士这才给他看相，说：“十二年之后，吕君出判河南府时，您应试可以取上名次，第二年虽然可以中进士，但千万不可在京为官。”郭延卿听说他将来还要靠弟子提携，更加愤怒，拂袖而去。岂料后来皆如王道士所言，

最显赫的是吕蒙正，而郭延卿却终究没有官运。（事见宋王铚《默记》）

宋代，相术在僧人中也颇为流行。上述故事中的僧人，仅是随道士学相术，刘斧《青琐高议》中的胡僧却是精于相术。陈执中授任端州刺史，乘船上任时，路途中遇大风，停船江边。一胡僧见了他，不仅不回避，反而直视良久，说："您虎目凤鼻，骨气方清，当贵极人臣。"陈执中知道遇见了高人，遂向他询问自己的命运。胡僧说："气欲伏，不欲发；骨欲细，不欲露；肉欲厚而莹，发贵黑而光；目欲相去远，黑白分明；眉欲秀而浓，相对而起；口红润而方，鼻隆高而贯，面方而莹泽，耳厚而隐伏。身肌重厚，举动详审，皆美相也。夫相美于外，不若美于内。美于外，人所共有；美于内，人所难全。内外全美，是为大人。您的相貌很奇特，虎目猿身，非平地所能为，应该有所攀附，然后才有所食。您很快就会位极卿相。"胡僧最后赠给他四句诗："虎目猿身形最贵，只因攀附即升高。知君今向端溪去，助子清风泛怒涛。"陈执中后来深得宋仁宗的赏识，被任命为宰相。僧人本来是不问俗家之事的，对世俗所谓的命运一向不以为然。可是，这个胡僧不仅相信命运，而且精于相术，热衷于相术。在胡僧这里，相术跨越了世俗的界线。

宋代的一些帝王也热衷于相术。宋太宗赵炅就是一例。钱若水是宋初有名的大臣，他虽是文官，却精通兵法，行军布阵、号令军伍，中规中矩，深为武将折服。宋太宗称赞他说："朕曾经见儒生谈论军事，不过是在宴会酒席之上，形诸文字则引述孙子和吴起，论及战阵兵法，只是闲暇时的谈资话题，若是真正让他们领兵打仗，则是很少有人能够做成什么事。钱若水就不同了，他虽然也是儒生，却是通晓兵法战阵，十分难得。"当时，北方的辽军时时侵扰，宋太宗秘密向他询问计策。钱若水则建议像唐朝那样，将重兵屯于幽州和蓟州，以防不测。宋太宗十分欣赏这个建议。他曾对身边的人说："朕观若水，风骨透迈，神仙资质，假如用他做事情，那真是才力有余。只是担心他寿命不久，如果让他担当大任，恐怕他就更加难以长久了。"钱若水果然如宋太宗所言，

仅活了44岁就与世长辞了。(事见宋文莹《玉壶清话》卷七)

就是这个深得宋太宗赞赏的钱若水,小时候曾经跟随著名术数大师陈抟学习相法。陈抟见他风神清秀,以为可以学习神仙之术,即使不能得道成仙,也会大富大贵,但是不能富贵得太快,否则将很不利。不过,陈抟却是拿不准,就让钱若水过半个月再来找他。半个月后,钱若水来见陈抟,陈抟把他领到山间一书斋,去见一位老者。老者身披一件破麻布衣服,闭目坐在火炉前。钱若水见老者神态甚异,对他很是恭敬地作了一个揖。老者微微睁眼,并无让坐的意思。三人围着火炉坐了很长时间,却没有说一句话。许久,陈抟问老者:"此人骨法如何?"老者摇摇头说:"没有这样的骨相。"陈抟起身离去,让钱若水三日后再来。三日后,钱若水如期而至,陈抟如实相告:"我当初见你神气清朗,以为你可以学神仙之术,或许日后有得道升仙的缘分。但我深恐看得不准,就请老者再看一看。他说你无仙风道骨,只有富贵之相,以后可以位至公卿。"钱若水问老者是何人,陈抟告诉他说,那人就是麻衣道者。(事见宋文莹《湘山野录》卷上)善于相人的宋太宗和术数大师陈抟都以为钱若水有神仙资质,麻衣道者却说他没有学习神仙之道的缘分。看来,相术在宋代已经有了不同的方法与师承,产生了不同的流派。

四、相术理论的完备

宋代是相术理论的完备期。这一时期,出现了两部很有影响的相术著作,它们就是《麻衣相法》和《太清神鉴》。

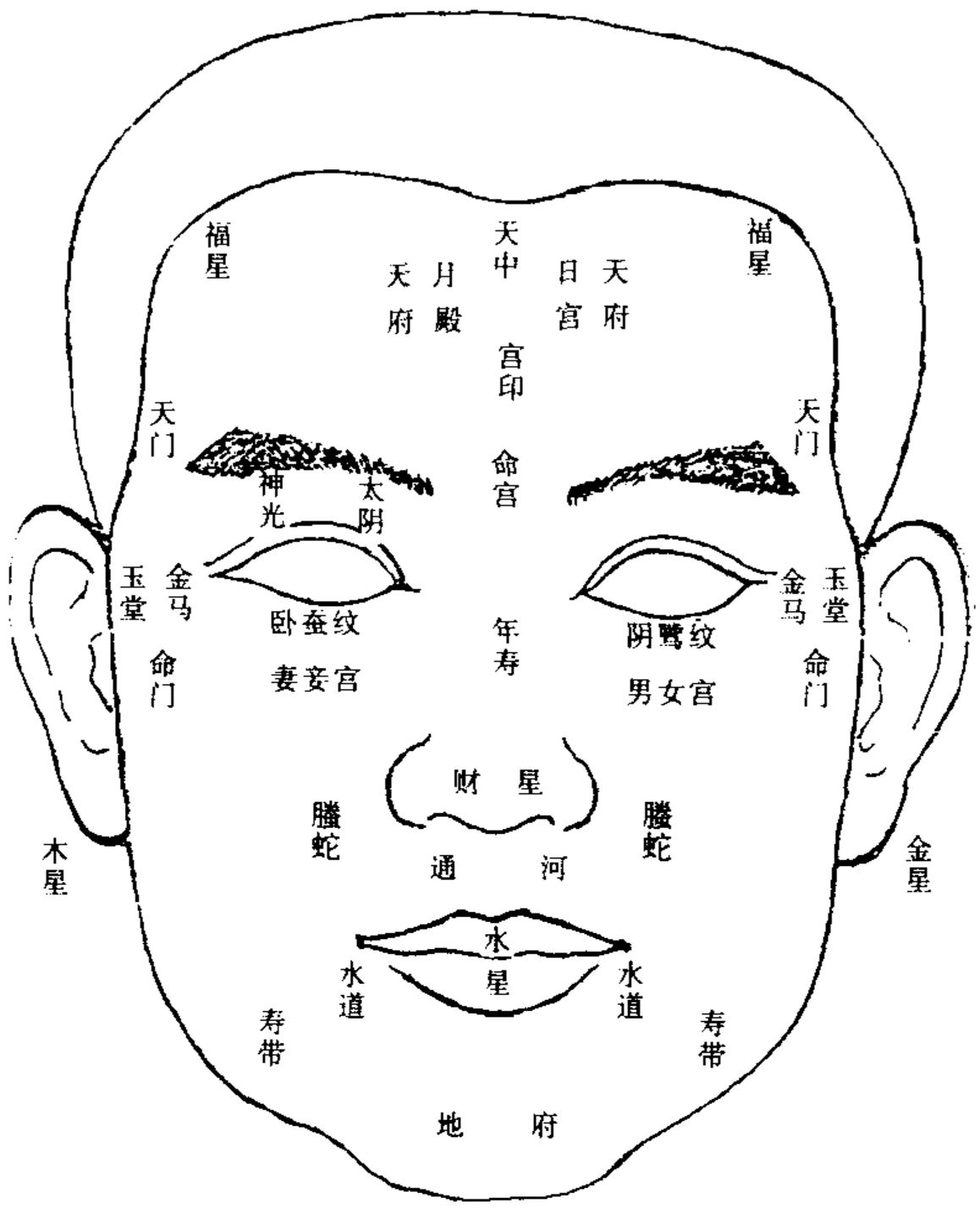
《麻衣相法》出自上文所说的麻衣道者之手,精通相术的陈抟就是得自他的传授。相传陈抟从麻衣道者学习相术,学成之后,骑一头毛驴,下华山寻访真龙天子。他在长安遇见了赵匡胤、赵炅和赵普三人,

高兴得仰天大笑，以至于头上的巾簪差一点掉了下来。他一手拉住赵匡胤，一手拉住赵炅，说一定要在一起喝上几杯。赵匡胤以为扔下赵普一人于理不周，请求让赵普一同前往。陈抟仔细看了看，说："也可也可，换了别人就不行了。"到了酒店，赵普腿脚不方便，坐在了左边的上首位子上，陈抟一把把他拉下来，让赵匡胤坐在上首，赵炅次之，而赵普只能叨陪末座。他以为，赵匡胤、赵炅都是真龙天子，而赵普不过是一任宰相，能够陪座已经不错了。宋人刘斧《青琐高议》有《希夷先生传》，记载此事甚详。

陈抟自号扶摇子，宋太宗赐号希夷先生，是中国道教史上的著名人物，也是著名的术数大师。有关他的传说很多，元杂剧作家马致远的《太华山陈抟高卧》，演义的就是陈抟与宋太祖、宋太宗的故事，传奇色彩很浓。就是这样一个人物，对那个身披麻布衣服的老者竟是如此地恭敬，有疑难不决之事还要向他请教，那么，麻衣道士该是怎样一个高深莫测的人物，就是不难想像的了。《麻衣相法》与这样一个传奇人物联系在一起，无疑增加了这部书的神秘性，使许多人对它刮目相看。

其实，《麻衣相法》不过是一部很普通的相书。它以人的形体、面貌、声音、骨骼等外在特征为观察评价对象，将它们与人的吉凶、福祸、寿夭、穷达、贵贱等联系在一起，确定了与之相对应的各种语意符号。全书共分四卷。第一卷属总论性质，对人体图例进行解说，规定了人体各部位对应的内容，以及它们与人事吉凶的相互关系、语意符号等；第二卷主要讲相面之法，把人的面部分为头、额、眉、目、耳、鼻、口、唇、人中、舌、齿等若干部分，分述每一部分与人事吉凶、人生命运的关系；第三卷是对人体各部位在相术中的作用的解析与评判，以及如何通过人的手和足来观察人生命运；第四卷论人的气色与人生命运的关系。此书在论述人体与人生命运的关系时，杂以阴阳五行、八卦十二宫、五星六曜诸说，和宋代较为流行的星命说有一定关系。

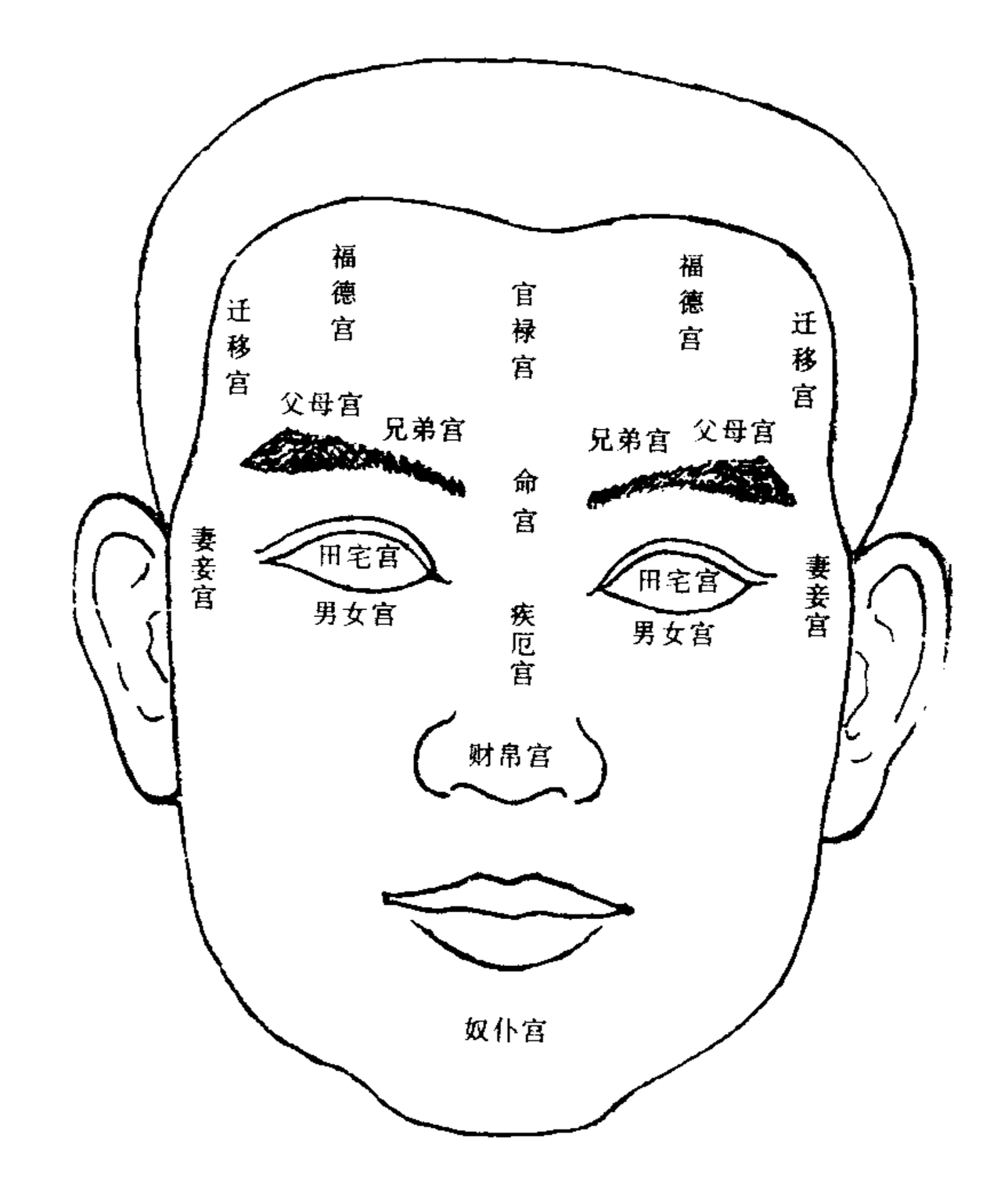
在《麻衣相法》前后，还出现了另一部较有影响的相术著作《太清



三十六阴鹭部图

神鉴》。传说此书是五代后周大臣王朴所撰。该书的作者以为："人生天地之中，虽禀五行之英，为万物之秀者，其形未兆，其体未分，即夙具其美恶，蕴其吉凶。故其生也，天地岂容巧于其间哉？莫非顺其事、循其理、辅其自然而已。故夙积其善，则赋其形美而福禄也；素积其恶，则流其质凶而处夭贱。此其灼然可知，其确然不易也。是以古之圣贤察其人则观其形，观其形则知其性，知其性则尽知其心，尽知其心则知其道。观形则善恶分明，识性则吉凶显著。"基于这种认识，该书的作者认为，人的吉凶、福祸、贵贱、寿夭、穷达、休咎，都可以通过对人的相貌、面相、气色、形体、声音、姿态等来预测。这部书共分六卷，第一卷谈论的是相术的基本理论，第二卷的主要内容是对相术基本语意符号的解

说，第三卷主要论述心术、精神与气色的关系，第四卷主要论述各种形体的吉凶，第五卷主要论述面相、四肢、手纹等吉凶，第六卷论述各种相格。此书内容比《麻衣相法》丰富得多，在术士中影响甚大。



十二宫图

《太清神鉴》是否后周王朴所作，学界还有争论。清人纪晓岚等所撰《四库全书提要》对其作者有详细考辩，其文称："《太清神鉴》六卷，旧题后周王朴撰，乃专论相法之书也。考朴事周世宗为枢密使，世宗用兵，所向克捷，朴之筹画为多。欧阳修《新五代史》称为人明敏多才智，非独当世之务，至于阴阳律法，莫不通焉。薛居正《旧五代史》亦谓朴多所该综，星纬声律，莫不毕殚。然皆不言其善于相法。且此书前有自

序，称‘离林屋洞，下山三载，遍搜古今，集成此书’。考朴家世东平，入仕中朝，游迹未尝一至江左，安得有隐居林屋山事？其为依托无疑。盖朴以精通术数知名，故世所传奇异诡怪之事，往往皆归之于朴。”他们既认为此书是假托王朴之名，同时又认为“其间所引各书篇目，大都皆宋以前本。其综该数理，剖析义蕴，亦多微中，疑亦出宋人，非后来术士之妄谈也”。其书既然引书“皆宋以前本”，则此书出自宋人之手应是可信的。但也正如《麻衣相法》假托麻衣道者之名一样，《太清神鉴》也是假托他人之名以求广泛流传。

在《麻衣相法》和《太清神鉴》之后，又出现了一部较有影响的相术著作《柳庄相法》。此书出自明代袁珙之手。袁珙字廷玉，号柳庄居士，一生游历江河湖海，在普陀珞珈山遇到一个自称名叫别古崖的异僧，于是就跟他学习相人之术。袁珙天资聪颖，领悟极快，很快就得到了异僧的真传。后来，他用学得的相法为人推断吉凶休咎，结果十分灵验，于是声名大振。因为袁珙自号柳庄居士，后人就把他的相法称为《柳庄相法》。这是继《麻衣相法》和《太清神鉴》之后又一部甚有影响的相术著作，对相术在明清两代的流行起到了推波助澜的作用。

五、相术的门类和流派

相术观察和评价的对象是人，是完整的人，包括人的相貌、形体、骨骼、气色、声音、神态等诸多方面。但是，自相术出现之时起，所有的相例几乎都是偏重某一方面，都是道其一点而不及其余，于是，相术在其发展过程中就逐渐形成了相面、相骨、相声、相形、相气、相色等不同的门类和流派。即使是《太清神鉴》和《麻衣相法》这样的把各种相人之法合而为一的相术著作出现以后，相术仍然各有自己的师承传授，门派之间依然壁垒森严，自以为是，难以融合。

中国古代相术最初是以相面为主，到了后来，相面遂成为相术中最流行的门派；在各种相术著作中，相面的内容占的篇幅最大。前文引述的相例大多属于相面一类，从中基本可以窥见相面的主要内容和特色。所以，这里仅对其他各类相术流派略作介绍。

(1)相骨。相骨又称揣骨，其法在南北朝时已经出现。东魏高欢早年与司马子如、刘贵、贾显智等是好朋友。有一天，高欢与众人一同打猎，在山上茅屋中遇见一个瞎眼老妇人。老妇人置酒相待，自称善于相骨，把众人的骨相一一摸了个遍，说他们将来都是贵人。等摸到高欢的时候，说前面那些人的富贵都是因他而得。(事见《北史·齐神武帝纪》)到了唐朝，相骨术曾一度十分流行。

唐人吕道生《定命录》所载相士张炯藏相刘仁轨事，很有代表性。故事说的是刘仁轨小时候，张炯藏见之大为称奇，对其父母说："你们这个儿子骨法甚奇，长大成人后一定是高官厚禄。你们要好好养育教诲。"二十年后，张炯藏因罪被流放到剑南，路过岐州的时候，刺史冯长知道张炯藏精于相术，就请他给属下的官员相命。张炯藏遍视众人，没有一个人可以官至五品。当时刘仁轨任陈仓尉，等他出来接受相命时，张炯藏一见懔然变色，对冯刺史说："这才是真正的贵人！"接着他又仔细看了看，说刘仁轨可官至宰相。这时他忽然想起二十年前的一件事，对刘仁轨说："二十年前，我在尉氏县见到一个小儿，骨法和您十分相似。只是当时没有问他的姓名，不知他叫什么名字。"刘仁轨说自己就是张炯藏当时所见之人。张炯藏对他说："您做官不下四品，如果犯了大罪，可以官至三品以上。"后来，刘仁轨出任青州刺史，负责海运，木船遇大风倾覆，被处以死罪，遇特赦免死除名，发配辽东。后来重新被起用，官至大司宪，升任左仆射。唐玄宗天宝年间，陈阳县马生双目失明，却是善于相骨。有一次，他遇见赵自勤，用手一摸他的头骨，就知他居官秘书监。(事见《定命录》)唐德宗贞元末年，有一个相骨山人，也是双目失明。有人来求他相命，他只是用手摸一摸，就知其人贵贱吉

凶。(事见韦绚《刘宾客嘉话录》)唐文宗开成中,有一个名叫龙复本的人,也擅长听声揣骨之术。(事见唐康骈《剧谈录》)

唐朝以后,相骨术也颇为流行。北宋祁国公杜衍相貌平平常常,没有一点富贵相,可他却是仕途得意,一路青云直上,官至宰相。他做宰相的时候,夜里召滕元发撰写文稿。滕元发是相术高手,他连夜进宰相府,远远地瞅见杜衍,观其相貌,甚为感慨地说:"此人骨相穷寒,哪里有半点宰相之相?"杜衍要夜里看书,令人秉烛。滕元发借着灯光,再仔细观察,发现杜衍眼中有黑光,这时才明白杜衍贵相所在。假如换一个盲目相士给杜衍揣骨相命,肯定以为杜衍是贫寒之相。可是滕元发是明眼人,借着灯光看到了杜衍眼中的黑光,因而才明白他富贵之所在。(事见宋人文莹《玉壶清话》)宋真宗为开封府尹的时候,曾经让一个瞎眼老者给他手下的张耆、夏守赟、王继忠等人揣骨相命,以此作为娱乐。老者为王继忠相命时,惊讶地说:"此人骨相很奇怪,半生食汉禄,半生食胡禄。"宋真宗一笑作罢,给几个钱把老者打发走了。可是,后来的事情不幸被老者言中。王继忠为高阳总管时,陷入辽军重围,且战且退,至白城而被俘。宋真宗以为他已经战死,甚为悲伤。后来,辽人请和,王继忠替他们撰写奏章,这时真宗方知王继忠还活在人世,赐予御带药茗,命辽使带给他。王继忠在辽国娶妻生女,后来被封为王,改姓耶律,最后死于辽国,应了老者"半生食汉禄,半生食胡禄"的话。(事见文莹《玉壶清话》卷四)

明英宗正统年间,苏州虎丘半塘寺有一老僧,双目失明,擅长揣骨,不论何人,只要让他揣摸一下骨骼,就能说出其人的贵贱休咎,而且都很灵验,人们因此称他为揣骨僧。陆粲的外公小时候曾请这个揣骨僧相过命,揣骨僧说他长大成人后应系金带。后来陆粲的外公中了进士,升任山西参议,官至四品。陆粲有一个姓石的同乡,家中贫寒,靠给人打工为生。有一天,石某带着两个儿子去见揣骨僧,请求给他们相命。揣骨僧把石某的两个儿子揣摸一番,十分高兴地向石某讨赏银,说:

"你这两个儿子都是财主的骨相。"旁边的人听了,都不敢相信。石某的两个儿子长大后,果然都成了富甲一方的财主。(事见明陆粲《庚巳编》)

(2)相声。根据人的声音来预测吉凶,是相士常用的相人之法。此术至迟在南北朝时期就已经出现了。北朝后魏末年,吴中有一个瞎子,善于根据声音预测人的命运。后魏丞相高澄听说他来到了北方,就派人请他来,想试验一下,看他是否真的能相命。当时在场的有高澄的弟弟高洋,以及刘桃枝、赵道德等人。那个瞎子坐下后,听人们说话。听到刘桃枝说话后,他说:"当代尊贵的王侯将相,皆死于此人之手。但他不过是一个鹰犬,受人指使罢了。"听了赵道德的声音,他说:"这人也是一个贵人。"高洋当时为太原公,也随便说了几句。那人听了,说:"此人有面南称尊之命!"最后是高澄。那人听了,却似没有听到一般。有人私下掐掐他,提醒他快说。那人就顺口撒了个谎,说高澄也是一任帝王之命。高澄狂傲地说:"我家一群奴才都能大福大贵,何况我呢!"后来,高洋建立了北齐,诸王多因刘桃枝的攀附而被赐死。高澄主政后魏时,被膳奴兰京杀害,没能实现他的帝王梦。(事见《三国典略》)

掌法

唐朝的葫芦生也是以善于相声而闻名。书生李藩寓居洛阳,年近三十还没有混到一官半职,听说葫芦生精通相命,就和妻族崔氏兄弟一起去求他相命。崔氏兄弟在前走,比他先到,可是葫芦生却没有起来迎

接他们，只是示意请坐。李藩后到，可人还未到，葫芦生听到声音就急忙前来迎接，亲至鞍前，笑着拉住李藩的手，说："郎君是大人啊！"李藩说："我又穷又有病，何贵之有？"葫芦生说："纱笼中人，岂畏这点磨难！"李藩不懂什么叫"纱笼中人"，向葫芦生求教，葫芦生却是缄口不言。后来，李藩迁居扬州，数年后，张建封镇守维扬，用李藩为巡官校书郎。有一僧人见李藩相貌不俗，对张建封说："巡官是纱笼中人，他做官做到仆射恐怕还不到头。"张问什么是纱笼中人，僧人说："凡是做官做到宰相的人，冥司必定要暗中用纱笼保护他，恐怕受到异物打扰，其他官员就没有这种待遇了。"李藩听了，才明白葫芦生当初所说的"纱笼中人"的意思。后来，李藩果然官至宰相。（事见唐卢肇《逸史》）

宋代以后，相术大盛，相声术士也多了起来，有的人甚至于不仅可以根据声音推断人的吉凶福祸，而且还可以从人们使用的器物发出的声音来预卜吉凶。金陵王生精通相声术，他竟然能够根据马蹄声判断其主人的吉凶。权臣丁谓被罢免参知政事之后，授任金陵。一天，丁谓乘马车从南门经过，王生在人群中，听到马蹄声，对众人说："一个月内，参政必被召入京。"果然，不到一个月，丁谓就被急召进京见驾，再入中书省。宋真宗死后，丁谓为山陵使，王生至京师，丁谓将他留宿在书院。天亮时，丁谓要入朝。王生听到马蹄声，对从人说："从马蹄声中可知，丁大人将有西行之事。"丁谓的随从都不相信。等丁谓和随从离开后，王生私下对人说："蹄声西去，就不可能再回来了。"后事果然如王生所言，丁谓再次被罢相，贬往崖州，最后也死在那里。（事见明焦竑《焦氏笔乘》）

葫芦生的相声术和金陵王生一脉相承。南宋洪迈《夷坚志》甲志卷九所载俞翁听声音辨吉凶的故事，就显得颇为玄奥。俞翁一天在田间行走，听到田里的流水声，对人说："水声甚为悲哀，看来这片田地要换主人了。"过了不久，那块地真的被变卖了。还有一次，俞翁在集市上听到音乐声，说："恐怕要发生兵乱，时间应该是在申酉之间。不过，

我们这些人都没有什么事，只是有四个当兵的人会被淹死。”到了那天，有几个士兵在集市上喝醉了酒，为争夺妓女打了起来。有人怕祸及己身，乘着暮色渡水逃跑，不料却逢春潮暴涨，有四个人被大水淹死。俞翁听声音而能预测未来之事，已经不是寻常意义上的相声术了。

上述故事中的俞翁和王生颇似善于听声辨器的武林高手，又像善于根据人的声音来诊断病症的中医名家，但其可信度却不是那么高。尽管有的故事是记述者亲身经历或亲耳听到的，但由于它们过于玄奥，以至于人们不得不对其可信性表示怀疑。中国武术有根据声音的细微差别来判断暗器袭来的方向及力道大小的听声辨器之术，对武功高强的人来说这是可以做到的，因为他们不仅对武术界使用的暗器都比较熟悉，而且暗器袭来时，不论力道大小，都会发出不同的声音。这就为听声辨器提供了可能。而根据声音来预测一个人的命运，除用传统的中医理论能给予部分解释外，其余的不是经验之谈，就是主观臆断，很难说出道理来。所以，尽管记述者言之凿凿，也未必能够令人信服。

(3)相气与相色。观察人的气色，最早属于中医理论的范畴。《史记·扁鹊传》所载扁鹊为齐桓侯看病之事，可以视作早期的相气与相色。扁鹊是战国时期的名医，齐桓侯听说他来到了齐国，特意召见他。扁鹊见了齐桓侯，直言不讳地说：“君侯有疾病，病在皮肤表层。如果不治疗，将会深入体内。”齐桓侯不以为然，说：“寡人没病。”等扁鹊出去后，齐桓侯对身边的人说：“医生就是喜财好利，想拿我这个没病的人来显示他的医术高明。”过了五天，扁鹊又见到了齐桓侯，说：“君侯有病，病在血脉。不加治疗的话，恐怕还会加重。”齐桓侯说：“寡人没什么病。”扁鹊见此情景，就一言不发地出去了。齐桓侯也很不高兴。又过了五天，扁鹊再次见到齐桓侯，说：“君侯病在肠胃，如果不加治疗，病情会更重。”齐桓侯听了，默不作声。等扁鹊出去后，齐桓侯更加不高兴。又过了五天，扁鹊远远地望见齐桓侯就躲到一边。齐桓侯派人问他为何如此，扁鹊说：“疾病在皮肤时，用药熨烫一下，就可以治好

了;病在血脉,就需要用针灸和草药来治疗了;病在肠胃,用酒醪还可以治疗;若是病入骨髓,就是神仙也没办法了。如今,齐桓侯的病已经进入骨髓,所以我也就不请求给他治疗了。”五天后,齐桓侯生病了,派人来请扁鹊,扁鹊却不知去向。齐桓侯很快就死了。扁鹊为齐桓侯看病,用的是传统中医望、闻、问、切四法中的“望”字,通过对齐桓侯气色的观察,发现其病源所在,并随时指出来。可惜齐桓侯以小人之心度君子之腹,讳病忌医,延误了治疗的最佳时机。

中医通过观察气色为人治病疗疾,相士相气相色却是为了预测吉凶。唐朝的袁天罡精于相气与相色之术,曾经为李峤相过命。李峤前面有兄弟五人,不到三十岁就都死了。母亲为他担心,请袁天罡来给他相命。袁天罡看了之后,说:“您的这个儿子神气清秀,但是恐怕也活不过三十岁。”李峤听了这些话不以为然,他的母亲听了却是担惊受怕,把袁天罡请进书斋,让他再仔细为儿子看一看。夜里,袁天罡与李峤同榻而眠,他昏昏欲睡,李峤却是毫无睡意。到了五更,李峤突然入睡,此时袁天罡已经醒来,见李峤无声无息,用手一试,鼻中气绝,不由得大吃一惊。再仔细观察,才发现李峤是用耳来呼吸。天亮后,袁天罡向李母道喜:“我几次观察,都没有得到准确的信息。直到今日才发现,您儿子是龟息,将来大福大贵,还能高寿,但始终不能大富。”武则天执政时,李峤升任宰相,家中却很清贫。武则天知道后过意不去,说:“堂堂一个宰相,家中竟是如此,这不合大国之礼!”赐给他御用锦罗帐。李峤躺在里面,通宵难以入睡,像是害了大病似的,最后又还给了皇上,仍用原来的旧帐子。就是这样一个清贫的宰相,一生却是三次入主内阁,极尽人臣之贵。

南宋有一个名叫皇甫世通的相士,周旋于达官显宦之间。一天,皇甫世通在衢州太守刘共甫书院,有人来报告说,宋孝宗任命汤思退为左丞相,张俊为右丞相。刘共甫闻报,高兴地说:“汤、张二公任丞相,从此以后有享不尽的荣华富贵了。”皇甫世通说:“我看未必。近来我多

次观看汤、张二公，见二人色枯而促，岂宜升迁？在我看来，不出一年，二人一定有不可言说之事。”刘又问：“陈鲁公如何？”皇甫答道：“此人也是短数。这次他以正使的身份再次入京，仍然不太妙。”刘问何人可以为相。皇甫说：“有一人必定为相，但他的地位现在还不高，说出来你也未必肯信。此人就是镇江洪总领洪适。”刘共甫听了，大不以为然，指责皇甫世通胡说八道。皇甫世通拱手说：“我可以和您打个赌。从今以后，除去原有的丞相之外，如果有别的贵人在洪总领之前做了宰相，我从此不再为人相命。”第二年，汤、张二人相继辞去宰相之职，不久病故。陈鲁公拜相仅两个月。到了冬天，洪适果然升任宰相。（事见洪迈《夷坚志》）在这个故事中，皇甫世通相汤思退、张俊，用的就是相色之术。他见汤思退和张俊脸色枯槁紧促，以为二人不宜升迁，即使升迁也不会长久。此事是洪适的弟弟洪迈所记，有为其兄为相张目之嫌，可信性令人怀疑。

六、人不可貌相——俗话不俗

人不可貌相，这是一句千百年来口口相传的俗话。它没有什么高深的道理，但是却说出了一个简单得不能再简单的真理，那就是人的德行才能不是由相貌决定的。如果以貌取人就可能犯很低级的错误。许多人都明白这样一个道理，但一遇到具体的人或事，往往就身不由己了。孔子曾经说过：“吾以言取人，失之宰予；以貌取人，失之子羽。”宰予能言善辩，却是行为不检，子羽相貌丑陋，却是品行端正。以孔子之圣贤，尚且犯如此低级的错误，何况芸芸众生呢？

既然以貌取人是一种十分普遍的现象，相术自然也就有了生存空间。相术理论把人的命运归之于相貌，既是宿命观念的具体化、显象化，又与“人不可貌相”这样一句俗语格格不入。不少人以为，人的命

运是由相貌决定的，是娘胎里带来的，是与生俱来的，因而也是不可改变的。受这种观念的影响，人们常常把相貌与人生命运附会在一起，用相貌来解释人生命运。东晋陶侃出身寒门，小时候，有一相士见他的手掌玉柱纹一直延伸到手指上，以为陶侃以后可以位至三公。陶侃不相信，用针刺纹路，血流了出来，随手一甩，洒到墙上，竟成一个“公”字。后来，陶侃官至征西大将军，荆、江二州刺史，都督八州诸军事，封长沙郡公。于是有人把前后之事联系起来，以为陶侃的富贵是命中注定了的，还没有发达的时候就已经在手相上显示出来了。这是一种典型的附会。陶侃由寒门而位至三公，与六朝那种“上品无寒门，下品无庶族”的门阀世族社会不相吻合，于是就有人为他设计了这样一些传说故事，为他最后的富贵寻找根据。其实，陶侃的发达不是由命相决定的，而是他的智慧才能与东晋那个特殊时代结合在一起造成的，是英雄顺应时势，也是时势造就英雄。如果不是生活在东晋那样一个特殊的时代，陶侃能否位至三公还很难说，即使可以，也不可能有上述传说。可见，有关相术的一些故事传说，都有其产生的时代氛围和社会文化背景，都是与特定的人物相联系的。

对相术这种历史文化现象，神秘主义和虚无主义都是不适用的，而应历史地、辩证地、实事求是地看待它，分析研究它。对已知和可知的东西，既不能盲目相信，也不能一味否定，而是要认真地问一个为什么；对那些未知和一时难以详知的东西，也应辩证看待。尽信书不如无书。对前人的有关记载，不能偏听偏信，何况各类相书乎？唐朝李峤相貌清弱，人谓其无贵相，可他却贵为宰相，并享高寿；宋朝相士胡僧相陈执中，以为他可以官至宰相，却不知他因宠妾打死家奴而遭贬斥；北齐文宣王高洋没有做皇帝的时候，非常谦恭，和其兄高澄说话，从不争论是非。高澄因此而看不起他，说：“此人如果也能富贵，相书不知该作何解释。”可是，高洋后来竟成一代帝王。可见，人生有定有不定，有必然之势，有偶然之机，亦有或然之理，未可一以论之。仅凭相貌来评价和

看待一个人，是很不明智的，也是很容易失之偏颇的。

人的相貌、声音、气色、骨骼等等，只是外在的东西，与人的精神、性格、气质有一定的联系。透过这些，可以对人的某一方面进行观察，作出评价。譬如相貌与性格、气色与精神，都有一种表与里、形与实的关系。但是，根据这些来预测人的命运，就是以貌取人，是把人生命运外在化和表象化，就不是唯物主义者了。

对于相术，战国时期的荀子、东汉时期的王充，都从理论上进行过批判。继他们之后，质疑者、批判者也是接踵而起。较有代表性的是清代的李光庭。他在《乡言解颐》中有一段论相术的话，很耐人寻味：

> 传曰："人心之不同，如其面然。"乡言曰："知人知面不知心。"又曰："隔着皮儿看不透瓤儿。"然以鼻选瓜，生熟可得辨也。眸子观人，邪正不得廋也。有善状者，若隆准、钟声、白皙、黧须眉、甚口姿、采如峙玉、颜如渥丹、美如冠玉、面如紫琼、齿如编贝、唇若涂朱之类是也；有恶状者，如蜂准、鸷鸟肩、豺声、鹄目、虎吻、洞睛、瞠盼、口吟舌言、癯露伛背、瘃目侧鼻、须如猬毛、目如风驼、肤如蛇皮之类是也。丰下有后，肉食无墨，视流行速者多诈，视下言徐者鲜终，皆偶触之机。若张子寿烛禄山之逆相野心，吕圣公断郑公之将来名位，则先见之哲也。
>
> 蒯通相韩信之背，贵不可言，议者以为有内意。若袁天罡谓马周背若有负，为贵验，则实相也。而岑文本又谓其鸢肩火色，腾上速而不能久，岂昭质之瑕瑜不相掩乎？刘玄德两耳垂肩，实为异相，而或曰大耳儿最叵信。齾王为江东名家慧龙，且是贵种，而人谓糟鼻子担虚名，岂旁观之爱憎为定论乎？王旦迟钦若十年，终不免为用时之瘿相；法和断侯景一臂，而不能去其足上之肉瘤，岂丑疾之显晦亦有时乎？张子房运筹决胜，而貌如好女；程千里貌虽男儿，而心似妇人。迥相反，而以貌取人者勿妄为品题。王枕有才无

貌，谓人心而狗面；王国宝无才有貌，谓人面而狗心。论虽苛，而令色孔壬者宜知所愧励。

盲词赞人，必曰天庭饱满，地阁方圆，齿白唇红，眉清目秀。而世俗之嗤人者，但曰嘴眼似乎太偏。然《硕人》及逸诗，两言巧笑美目，则嘴眼诚为观人吃紧处。盼倩之质，加以采绚，如今之粉面也。而倭国以丹朱粉身，亦犹京兆画眉，黛笔轻描，城中半额，烟刷横扫，各行其是耳。俗云"一白遮九丑"，而谢白面得襄墨之谥。泽门之皙，不如邑中之黔。谓耳白于面者名满天下，而黑王相公亦声闻四夷，又何说欤？封侯，贵相也。虎头燕颔万里侯，面方如田者亦侯，曲如钩例封侯，而猿臂将军不侯，侯固无定相欤？某人《戍妇词》云："人言郎是封侯相，三十年来记不真。"则空诸所有矣。谓妇人必以其欣为美，以之作肉台盘，则未免于高；必以柳腰为纤，以之当肉屏风，则又嫌其漏。东坡云："肥长短瘠各有态，玉环飞燕谁敢憎？"诚持平之论也。

看一个人是否有德行才能，不能只看相貌，也不能仅凭经验。而传统的相术却是凭着一些人生经验和许多想当然的东西来预测人生命运，根据人的形貌、面相、气色等论优劣，定高下，断人生，虽然或可言中，但常常是自相矛盾，无法自圆其说。李光庭从正反两个方面举了许多例子，以子之矛，攻子之盾，告诉人们相术是不可信的。他引用的一些俗语，如"知人知面不知心"、"隔着皮儿看不透瓤儿"，和民间流传甚广的"人不可貌相"一样，看似通俗直白，实则蕴涵着丰富的哲理和人生经验。

人的形体相貌虽然是与生俱来的，但也不是不可改变的。现今流行的高科技美容和整容常常可以在短时间内改变一个人的形象和面貌，把丑婆娘变成俊媳妇，将卡西莫多式的人物变成英俊少年，以至于出现了许许多多的人造美女、俊男。除此而外，人们的心理状态、生活环境等等，也可以对形体、相貌产生不同程度的影响。伍子胥过昭关，

一夜之间须发尽白，相貌发生了很大变化。客观环境对人的形体相貌也有很大影响，长期面朝黄土背朝天在田间耕作，或是手握煤铲在几百米下的深井劳动，即使是纤纤玉女、白面书生，其相貌形体也会发生变化。正如李光庭所说的那样："手如柔荑，美矣。若使十八年握梨花枪，虽青葱可怜，亦木皮春厚矣；齿如瓠犀，美矣，若使十八姨吃桃花醋，虽玉丁不错，亦病叶秋零矣。"他还一针见血地指出了相术形而上的顽症："相书云男子行如摆柳者无威，然如王恭、张绪，何尝不是美丈夫？谓女子口如吹火者多贱，然如朱唇玉腕、似雾笼花，何尝不是好婢子？"他以为，相书所说的"朝中无重发之宰相，市上无大头之乞儿"、"龟头有痣终须富，谷道无毛定主贫"，都是"既以显而易见者为褒贬之词，又以隐而难窥者为吹求之说，何异纸上谈兵乎？"至于他所说的"有心无相，相逐心生；有相无心，相随心转"，虽有一定道理，但是却过分强调人的主观意志的作用，陷入了唯心主义的泥沼，同样不可相信。

一个人的能力高下，与一个人的先天禀赋有很大关系，但真正起作用的则是后天的努力和修为。人的相貌也是如此。遗传基因会在一个人的不同方面有所表现，譬如形体、相貌等，都是遗传基因表现得最为明显的方面。但是，人们工作生活的环境，人们的思想情绪，甚至包括人们的食物，都会对人们的形体和相貌产生影响。所以，根据相貌来判断一个人能力如何，德行如何，智力如何，都是不可靠的。但愿人们牢记"人不可貌相"这句俗语，不要重复圣贤曾经犯过的"以貌取人，失之子羽"的错误，不要轻易相信相士预言休咎的断语，哪怕他说得天花乱坠。

第五章
阴阳五行的奥秘——说五行

阴阳五行说是传统文化中仅次于儒、释、道且影响深远的一种学说。“阴阳”一词最早出自《周易》，其中有“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”等诸多说法。五行之说最早出自《尚书·洪范》，具体是指水、火、木、金、土这五种构成世间万物的基本要素，是对自然万物的一种抽象概括。《尚书·洪范》还指出了五行的特点及其所对应的五味：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穑。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穑作甘。”

到了春秋战国时期，出现了将阴阳与五行合而为一的学说——阴阳五行说，一些人用阴阳五行说来解释某些社会现象和自然现象，出现了“五行之官”的说法。春秋时期，晋国的太史蔡墨对魏献子说过这么一段话：“物有其官，官修其方，朝夕思之。一日失职，则死及之。失官不食，官宿其业，其物乃至。若泯弃之，物乃坻伏，郁淹不育。故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。”（《左传·昭公二十九年》）孔子不仅把五行看做化育万物之本，而且以五行相生解释朝代更迭，提出了“五德终始说”。他说：“天有五行，木金水火土，分时化育，以成万物。其神谓之五帝。古之王者易代

改号,取法五行,更王终始相生,亦象其义也。故其生为明王者,死配五行。是以太昊氏配木,炎帝配火,少昊配金,颛顼配水,黄帝配土。"(《孔子家语》)季康子问孔子为何要以太昊氏配五行中的木,孔子解释说:"五行用事先起于木。木,东方也,万物之初皆出焉。是故王者作而首以木德王天下,以所生之行相转承也。"他的意思是说,东方是万物初生之地,五行配以木,所以王者起于东方,配以木德。此后则以五行之生相转承。如此一来,就把历史演进、社会变化、朝代更迭与五行联系在了一起。

战国时期的邹衍、邹奭在继承前人阴阳五行说的基础上创立了阴阳学派,成为战国诸子百家中较有影响的一个学派。邹衍著有《终始》56篇,把社会历史的变化归之于五行的变化生克,对后世产生了较大影响。秦汉时期,经过吕不韦、刘安、董仲舒、刘歆等人的继承和发展,阴阳五行说遂广为流布,几乎达到了家喻户晓的程度。东汉班固《汉书·艺文志》将阴阳家列为"九流"之一,并特辟《五行志》,把自然界发生的许多灾异事变和阴阳五行的生克制化联系在一起,对阴阳五行说的流行起到了推波助澜的作用。此后的史学家起而效之,各种官修正史大都设有《五行志》,将历朝历代的灾异事变与阴阳五行的变化联系起来,用阴阳五行来解释自然现象和社会历史事件、人事吉凶福祸。在阴阳五行学方面,历代史学家和官修正史起到了阴阳术士所不能起到的作用。

一、阴阳五行说的理论基础

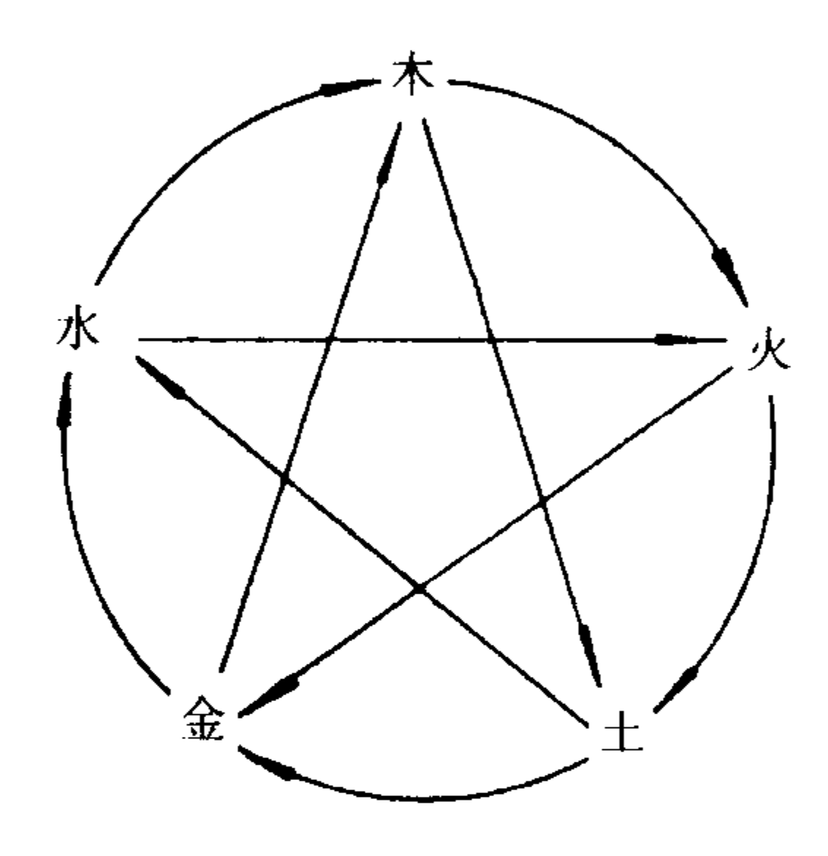
邹衍的《终始》是阴阳五行说的代表性著作,但此书早已亡佚。他的一些观点,只是散见于后人的著作中。较为集中地反映阴阳五行说的代表性著作,有《黄帝素问》、《礼记·乐记》,吕不韦及其门人编著的

《吕氏春秋》,董仲舒的《春秋繁露》,以及班固的《白虎通义》。这些著作皆以《尚书·洪范》和《易经》为本,并加以发挥和阐释,使阴阳五行说逐渐趋于完备。其要点大致包括三个方面:一是五行各有体性,二是阴阳五行的相生相克,三是阴阳五行相互制约转化的关系。

(1)五行各有体性。体指的是五行所属之物的形质,性指的是五行所属之物的功用和性能。《尚书·洪范》所说的"水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穑。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穑作甘",实际上是就五行的体性而言的。到了萧吉的《五行大义》,五行体性的作用更为明晰。他认为,五行体性可以资益万物。木居少阳之位,春气和煦温柔,弱火伏其中,故木以温柔为体,以曲直为性;火居大阳之位,炎炽赫烈,故火以明热为体,以炎上为性;土在四时之中,处夏季之末,阳衰阴长,居位之中,总于四行,积尘成实。积则有间,有间故含容,成实故能持。故土以含散持实为体,稼穑为性;金居少阴之位,西方成物之所,物成则凝强,少阴则清冷,故金以强冷为体,以从革为性;水以寒虚为体,润下为性。水虽阴物,阳在其内,故水体内明。火虽阳物,阴在其内,故火体内暗。木为少阳,其体亦含阴气,故内空虚,外育花叶,敷荣可观。金为少阴,其体刚利,杀性在外,内亦光明可照。土苞四德,故其体能兼虚实。

(2)五行生克。按照阴阳五行学说,天一生水,地二生火,人三生木,时四生金,五行生土。另外,五行皆得阴阳之气而生,所以濡气生水,温气生火,强气生木,刚气生金,和气生土。五行之间也存在着相生相克的关系。一般以为,水生木,木生火,火生土,土生金,金生水。五行何以有这种相生的关系,各家解释不同。西汉董仲舒这样解释说,东方为木,木是农耕之本,主管农耕的大司农崇尚仁,五谷就会丰登,供给大司马,所以木生火;火为汉朝之德,大司马崇尚智,各种灾异尚未出现的时候,大司马就发现了,所以天下安宁,天下安宁则君臣安宁,所以火生土。土为君,君主崇尚信,把朝廷之威信授予大理司徒,所以土生金。

大理司徒尚义，则边境安宁，贼寇不发，邑无狱讼，司寇因此而得安，所以金生水。司寇尚礼，则君臣有位，长幼有序，百工维时，以成岁用，器械既成，以给司农，所以水生木。董仲舒把五行与五常、司农、司马、君、司徒、司寇联系起来，用阴阳五行解释国家治乱。他认为五行相生则国家治，否则国家乱。（《春秋繁露》）



五行生克图

班固对五行相生的解释则着眼于五行自身，他说："木生火者，木性温暖，火伏其中，钻灼而出，故木生火。火生土者，火热，故能焚木，木焚而成灰，灰即土也，故火生土。土生金者，金固石，依山津润而生，聚土成山，山必生石，故土生金。金生水者，少阴之气润泽，流津销金，亦为水，所以山云而从润，故金生水。水生木者，因水润而能生，故水生木也。"（《白虎通义》）

董仲舒和班固对五行相克的解释也不同。董仲舒的解释着眼于五行与国家治乱的关系。他认为，农民生活不顺而发生叛乱，司徒诛杀领头的人，所以金胜木。谗邪惑君，执法者诛之，所以水胜火。君主太过奢侈，百姓不得已而叛，所以木胜土。司徒懦弱，不能使众，司马诛杀之，所以火胜金。执法者党同伐异，执法不公，司寇诛杀之，所以土胜水。班固的解释则是从五行的体性入手，他说："木克土者，专胜散。水克土者，实胜虚。水克火者，众胜寡。火克金者，精胜坚。金克木者，刚胜柔。"

（3）五行生克制化。五行之间不仅存在着相生相克的关系，而且还存在着相互制约和转化的关系，古人称之为生克制化。古人认为，阴阳五行的理想状态是均衡。任何一方过强或过弱，都会引发许多变化，都需要花费更大的力量来加以平衡。因此，五行之间要相互扶抑。弱

则扶之，故有水弱则木扶之，金弱则水扶之，土弱则金扶之，火弱则土扶之，木弱则火扶之。强则抑之，火盛则木抑之，土盛则火抑之，金盛则土抑之，水盛则金抑之，木盛则水抑之。明代学者郎瑛有一段论五行生克制化关系的话说得很透辟。他说："生克制化，古今所言。然生、克、化皆易见，独制字则难明。盖制者，缘生中有克，克中有用也。凡生中有克者，谓如木生火，火盛则木为灰烬。火生土，土盛则火被遏灭。土生金，金盛则草木不生。金生水，水盛则金必沉溺。水生木，木盛则水为阻滞。盖虽生而反忌，此所谓生中有克。凡克中有生者，谓如木克土，土厚则喜木克，是为秀耸山林。土克水，水盛则喜土克，是为撙节堤防。水克火，火盛则喜水克，是为既济成功。火克金，金盛则喜火克，是为锻炼成材。金克木，木盛则喜金克，是为斧斤斫削。盖因克以为美，此所谓克中有用。故称之曰制者，乃不拘于生克之中也。"（《七修类稿·天地类》）

阴阳五行之间存在的生克制化关系，不仅为五行家解释自然、社会、人事的发展变化提供了理论依据，而且为术士利用阴阳五行理论预测人事吉凶提供了很大便利。当然，术士要把阴阳五行变成一种可以预测人生命运的术数，还需要把阴阳五行与其他东西联系起来才行，于是就有了将自然、社会、人事的许多事物与阴阳五行对应起来，或加以比附的情况。

二、五行杂配

阴阳五行学说以为，世间万物都是阴阳五行化生的结果。天地、日月、星辰、山川、四时等自然现象，君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友等人伦关系，社会变革、朝代更迭、国运兴衰、历史演进等社会现象，都是阴阳五行生克制化的结果。阴阳五行相生相克，相互制约和转化，造成了社

会、自然、人事的变化。萧吉以为，五行是“造化之根源，人伦之资始，万品禀其变易，百灵因其感通，本乎阴阳，散乎精象，周竟天地，布极幽明”，天有五度以垂象，地有五材以资用，人有五常以表德。天地人三者，都和五行扯上了关系。其中最为主要的是五行配天干地支、五方、五色、五脏、五味、五事、五经、五帝。

1甲子	2乙丑	3丙寅	4丁卯	5戊辰
木水	木土	火木	火木	土土
6己巳	7庚午	8辛未	9壬申	10癸酉
土火	金火	金土	水金	水金
11甲戌	12乙亥	13丙子	14丁丑	15戊寅
木土	木水	火水	火土	土木
16己卯	17庚辰	18辛巳	19壬午	20癸未
土木	金木	金火	水火	水土
21甲申	22乙酉	23丙戌	24丁亥	25戊子
木金	木金	火土	火水	土水
26己丑	27庚寅	28辛卯	29壬辰	30癸巳
土土	金木	金木	水土	水火
31甲午	32乙未	33丙申	34丁酉	35戊戌
木火	木土	火金	火金	土土
36己亥	37庚子	38辛丑	39壬寅	40癸卯
土水	金水	金土	水木	水木
41甲辰	42乙巳	43丙午	44丁未	45戊申
木土	木火	火火	火土	土金
46己酉	47庚戌	48辛亥	49壬子	50癸丑
土金	金土	金水	水水	水土
51甲寅	52乙卯	53丙辰	54丁巳	55戊午
木木	木木	火土	火火	土火
56己未	57庚申	58辛酉	59壬戌	60癸亥
土土	金金	金金	水土	水水

六十甲子配五行表

（1）五行配干支。用天干和地支纪年，是中国特有的纪年方法。天干有10，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；地支有12，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。天干地支组合在一起，可以纪年、月、日、时。干支与五行相配，甲乙寅卯为木，丙丁巳午为火，戊己辰戌丑未为土，庚辛申酉为金，壬癸亥子为水。干支与五行相配的结果，是年、月、日、时具备了生克制化的关系。古人通行的原则是，如果有事于天，就看日所属干支五行。如果有事于地，就看时辰所属干支五行，这就是通常所说的选择吉日良辰。

（2）五行配五色。五色即绿、红、黄、白、黑。与五行相配，木为绿，火为红，土为黄，金为白，水为黑。《黄帝素问》将五行、五方与五色对应起来，指出：“东方木为苍（绿）色，万物发生，夷柔之色也。南方火为赤色，以象盛阳炎焰之状

也。中央土黄色，黄者，地之色也，故曰天玄而地黄。西方金白色，秋为杀气，白露为霜。白者，丧之象也。北方水色黑，远望黯然，阴暗之象也。溟海森邈，玄暗无穷。水为太阴之物，故阴暗也。”

(3)五行配五方。古人对方位有多种分法，有分为八方的，常说的四面八方就是八分法。有分为五方的，道教常说的五方神圣就是五分法。五方即东、西、南、北、中。与五行相配，东方为木，南方为火，西方为金，北方为水，中央为土。

(4)五行配五音。五音即宫、商、角、徵、羽。五音与五行相配，宫为土，商为金，角为木，徵为火，羽为水。五音对应五色，角为青，商为白，宫为黄，徵为赤，羽为黑。《礼记·乐记》还把五音与君、臣、事、物、民对应起来，说：“宫为君，故宫乱则荒，其君骄。商为臣，商乱则陂，其臣坏。徵为事，徵乱则哀，其事勤。羽为物，羽乱则危，其财匮。角为民，角乱则忧，其民怨。”

(5)五行配五味。五行与五味相配，最早见于《尚书·洪范》，即木酸、火苦、土甘、金辛、水咸。传统中医学把中药分成五味，以为酸养骨，苦养气，甘养肉，辛养筋，咸养脉。《黄帝养生经》指出：“酸入肝，辛入肺，苦入心，甘入脾，咸入胃。病在筋，无食酸。病在气，无食辛。病在骨，无食咸。病在血，无食苦。病在肉，无食甘。”这些说法，依据都是五行生克的原理。

(6)五行配五脏。人有五脏六腑。五脏即肝、心、肺、脾、肾。配以五行，肝为木，心为火，脾为土，肺为金，肾为水。《黄帝素问》以为：“肝者，魂之所居，阴中之小阳，故通春气。心者，生之所本，神之所处，为阳中之太阳，故通夏气。脾者，仓廪之本，明曰兴化，能化糟粕转味，出入至阴之类，故通土气。肺者，气之本，魄之所处，阳中之少阴，故通秋气。肾者，主蛰，封藏之本，精之所处，阴中之太阴，故通冬气。”河上公注《老子》把五脏与精气神联系起来，说：“肝藏魂，肺藏魄，心藏神，肾藏精，脾藏志。”

(7)五行配五事和五常。五事即五种人事,具体是指貌、言、视、听、思。配以五行,貌配木,言配金,视配火,听配水,思配土。五常亦称五德,即儒家所说的仁、义、礼、智、信。汉儒郑玄注《礼记·中庸》时说:"木神则仁,金神则义,火神则礼,水神则信,土神则智。"另有一说是,土为信,水为智。

(8)五行配五帝和五经。五行配五帝,有不同说法。颇为流行的是《礼记》中的说法:春之月,其帝太昊。夏之月,其帝炎帝。中央土,其帝黄帝。秋之月,其帝少昊。冬之月,其帝颛顼。东方太昊伏羲氏,主春,苍精之君。南方炎帝神农氏,主夏,赤精之君。中央黄帝轩辕氏,主四季,黄精之君。西方白帝金天氏,主秋,白精之君。北方黑帝颛顼氏,主冬,黑精之君。汉武帝时,把《诗》、《尚书》、《礼记》、《周易》和《春秋》称为五经,后人遂将五行与五经相配,以《诗经》为水,《尚书》为土,《礼记》为火,《易经》为木,《春秋》为金,赋予了五经新的属性。

在古人的观念中,五行可以和世间万事万物相对应,所以五行相配处处可见。五行相配的结果,是自然、社会、人事都被赋予了相生相克的关系,人们可以根据五行生克的关系对自然、社会、人事的发展变化进行预测。这种观念为术士利用阴阳五行学说预测吉凶提供了适宜的文化心理土壤。

三、五德终始说与五际说

用五行生克来解释社会变迁和历史演进,是阴阳五行学说的一大特色。其中较有影响的是五德终始说和五际说。

所谓五德终始,就是用五行配五德,再根据五行生克的原理来解释国运盛衰与朝代更迭。根据《孔子家语》的记载,这种学说最早是由孔子提出来的。但此说殊不可信。孔子是儒家思想的创始人,他一贯主

张不语怪力乱神，所以，五德终始说不大可能由他提出来。《孔子家语》的记载，附会的成分居多。五德终始说是由战国时期的邹衍首先提出来的。明代哲学家李贽在《史纲评要》一书中论及此事的时候，明确指出："初，齐邹衍论著终始五德之运，始皇采其说，以为周得火德，秦代周，从所不胜，为水德，始改年，朝贺皆自十月朔，衣服、旌旄皆尚黑。"这里所说的五德，就是五行。所谓"终始五德"，就是以其德的终结者为开始。具体到五行，就是后一朝代所属五行克制前一朝代所属五行。秦始皇以为秦为水德，就是取水能克制属于火德的周朝之意。

吕不韦及其门人所著《吕氏春秋》，用五德终始说解释秦以前各代的兴衰：

> 凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大蚓大蝼。黄帝曰："土气胜！"土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀，禹曰："木气胜！"木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，先见金刃生于水，汤曰："金气胜！"金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书集于周社，文王曰："火气胜！"火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。（《吕氏春秋·有始览·应同》）

《吕氏春秋》以五行相克解释秦之前朝代的更迭，而其"代火者必将水"之说，则是为秦朝一统天下张目，为秦始皇建立秦王朝寻找理论根据。据说，秦始皇正是受了这种学说的影响，实行了一系列符合水德的制度教令。水对应四季为冬季，所以，秦始皇改元建始，以十月建亥为岁首，朝贺皆从十月朔（十月初一）开始。水对应五色为黑色，所以，秦人的衣服、旌旄皆崇尚黑色。

五德终始说以五行相克为顺序，来解释历史演进和朝代更迭。这

种学说对后世影响很大，每当改朝换代的时候，就会有人用五德终始说来解释或预测社会的重大变化，对历史走向作出预测。如明朝将兴，刘基就提出了金克木之说。他以为，元朝符木德，克木者为金，所以明朝符金德。但也不能一概而论。比如汉取秦而代之，就不能用这种学说来解释。根据史家的记载，汉符火德，以火德而王天下，所以后人常说汉朝为炎汉或炎刘。若是根据五德终始说，秦为水德，代秦而起者当为土德，而汉为火德，则是火应克金，其若代秦，则是火克水，刚好与五德终始说相反。这难道是盛火反克弱水不成？宋朝亦符火德，元朝符木德。按照五行生克的原理，木应生火，而宋元相替却是火受制于木，岂非木太盛而火太弱，盛木反克制弱火乎？所以，用五德终始说来解释历史，把历史看做一个循环往复的过程，是把复杂的问题简单化了，已经陷入了历史循环论的怪圈，不能自圆其说，也就不足为怪了。

五际说是一种与五德终始说相近的说法。它也是用五行生克的原理来解释历史的演进和朝代的更迭。其说最早见于《汉书·翼奉传》颜师古注引《诗内传》。颜师古在解释“诗有五际”时说：“五际，卯、酉、午、戌、亥也。阴阳终始际会之岁，于此则有变改之政也。”卯、酉、午、戌、亥皆为地支，配于五行，卯为木，酉为金，午为火，戌为土，亥为水，五者形成相克的关系。以地支而论，酉克卯，午克酉，亥克午，戌克亥，卯克戌。五者循环往复，运行不止。古时以干支纪年，因而有时候年份所属地支中会出现上述五个地支中的一种。古人以为，若是运行到这些年头，且其所符之五行相克时，就会出现大的社会变革和政治动荡。这种说法用五行相克解释朝代的更替，与五德终始说异曲同工。所不同的是，五德终始说是以五行相克为终始，以朝代所符合之德论生克。五际说则是把五行与12地支结合起来，以地支所属五行论生克。

五德终始说以朝代所属五行的相克关系来解释朝代更替的原因，五际说以地支所属五行的相克关系来解释重大社会、政治变革，若是仅就阴阳五行学说来推论，似乎严丝合缝，没有瑕疵。但它们所依据的理

论本身却有很大问题，或者说有很多未知、难以解释清楚的东西。譬如说五行所属是怎么确定的，五行生克关系的确定有何合理的解释，为何只有五行而不是更多或更少，等等，都是难以说得清道得明的。

四、五行生克与八字推命

阴阳五行与天干地支相配的结果之一，就是为术士预测人生命运提供了一条途径和方法。在公元纪年传入中国之前，中国人纪年、月、日、时（辰）都是使用干支，比如甲寅、乙卯、丙辰、丁巳之类。用干支来表示一个人出生的年、月、日、时，就有了生辰八字（又称四柱）之说。而干支与五行的相配，则使干支获得了不同的五行属性。这样一来，术士就可以根据人的生辰八字和干支五行所属，配合五行生克之理，推算吉凶休咎，推论人生命运。

根据生辰八字推算人的命运，在古代被称为星命术。这种方法至迟在汉代就已经出现了，但由于卜筮、相术和《易》占一直十分流行，星命术在很长时间内都没有多大市场。见诸记载的例证则出现在南北朝时期。北齐的时候，武成帝高湛曾令人把自己的出生年、月、日交给星命家魏宁，请他推算吉凶。魏宁仔细推算之后，说："此人富贵至极，可是很不幸的是，他今年就要死了。"这一年，武成帝果然一命呜呼了。魏宁为武成帝推命，其方法可以归入星命术，但他依据的只是年、月、日，尚未把时辰加进去，所以还不能算是推八字。到了唐朝的李虚中，推算生辰八字的星命术才算大体完备。

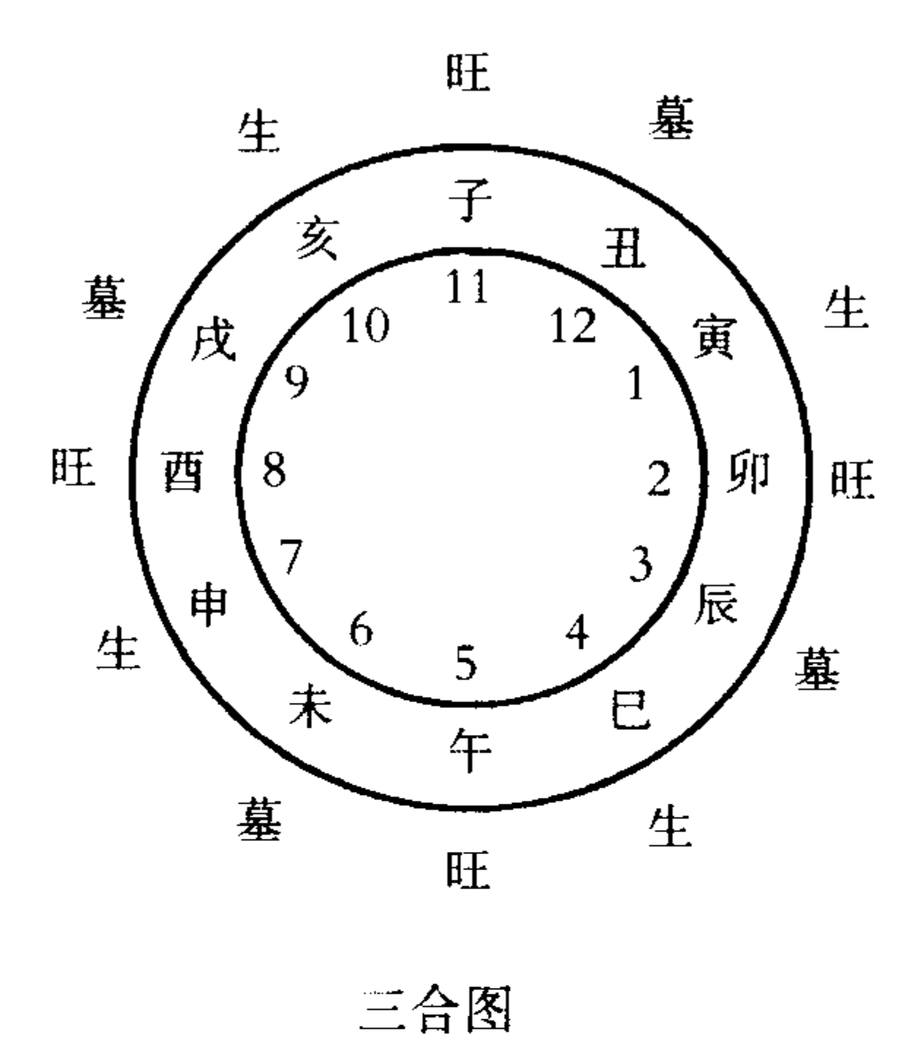
李虚中字常容，魏郡（治今河北临漳西南）人，官至殿中侍御史。他精通阴阳五行之术，能够根据人出生的年、月、日、时所值干支，推算人的吉凶、贵贱、福祸、寿夭，史家说他的推算"往往奇中"。唐代著名文学家韩愈在为李虚中写的墓志铭中，说他"以人之生年月所值日辰

干支相生胜衰死旺相斟酌，推人寿夭贵贱利不利，辄先处其年时，百不失一二”。从史家和韩愈的评价来看，李虚中为人推命很是灵验，在当时很有影响。

李虚中的出现，为星命术的发展和流行拓展了广阔的空间。到了北宋徐子平，星命术遂成为中国古代术数的重要流派，影响更为深远。徐子平著有《珞琭子三命消息赋注》，其书创立了以人的出生年、月、日、时所属干支八字推算人生命运的方法，成为后世八字推命的理论基础。所以，后人遂将八字推命称为子平术或子平推命。八字推命最常用的术语是旺、相、休、囚、死（即韩愈所说的旺相胜衰死），其中得时为旺，所生为相，生则为休，所克为囚，克则为死。具体而言，木旺于春，木生火，故以火为相。水生木，故以水为休。金克木，故以金为囚。木克土，故以土为死；火旺于夏，火生土，故以土为相。木生火，故以木为休。水克火，故以水为囚。火克金，故以金为死；土旺于六月，土生金，故以金为相。火生土，故以火为休。木克土，故以木为囚。土克水，故以水为死；金旺于秋，金生水，故以水为相。土生金，故以土为休。火克金，故以火为囚。金克木，故以木为死；水旺于冬，水生木，故以木为相。金生水，故以金为休。土克水，故以土为囚。水克火，故以火为死。推算八字吉凶时，根据八字所属旺、相、休、囚、死的关系进行推算，进而推论人生命运。

星命术士认为，人生命运的好坏都是由生辰八字决定的，是不可改变的。八字之中，年、月、日、时各有不同的作用。李虚中推命，重视出生之年所属干支的作用，徐子平则强调出生之时所属干支的作用。明朝万英民则继承了徐子平的观点，他认为“命以年为本为父，月为兄弟僚友，日为主为妻为己身，时为子孙为地产为平生荣辱之首”。他把年比作根，月比作苗，日比作花，时比作实，认为“苗无根不生，实无花不结”（《三命通会》卷二）。他进一步解释说：“凡论人命，年月日时排成四柱，遁月从年，则以年为本。遁时从日，则以日为主。古法以年看，子

平以日看，本此。”他举例说：“如人本木而得卯月而乘之，主金而得酉时以乘之，谓之本、主乘旺气。本水而得甲申、丙子、壬戌、癸亥月，主火而得丙寅、戊午、甲辰、乙巳时，本木而得己亥、辛卯、甲寅、庚寅月，主金而得辛巳、癸酉、庚申、壬申时，谓之本主还家。本木而得癸未月，主金而得乙丑时，本水而得壬辰月，主火而得甲申时，谓之本主持印。四位如此，更吉神往来，凶煞回避，谓之本主得位。本胜于主者，多得祖荫；主胜于本者，当自卓立。本主两强，富贵双全。”星命家都很看重时辰，认为好年不如好月，好月不如好日，好日不如好时。人们常说的“时运”，与星命家看重时辰不谋而合。



三合图

八字推命流行之后，不少人对其奉若神明，经常请星命家推算一下流年大运如何。南宋洪迈《夷坚志补》卷十八所载术士为何清源推命事，可见八字推命在当时是如何地流行。何清源在京城汴梁候任，时值三伏天，他来到汴河边小憩，遇到一个术士，自称精通八字推命，要给他推算一下。何清源就把自己的生辰八字给了术士。术士推算之后，急忙起身拜道：“您从今天开始，可以官至宰相而封王。”何以为是逢迎之词，一笑了之。不大一会儿，一市井少年也来算命。术士仔细看了一下，直言不讳地说：“你的命相很不好，会因触犯刑法而死。”少年一听大怒，挥拳就打，打中术士的肋部，致使术士当场丧命，少年也因故意杀人罪而被斩首。何清源后来却如术士所言，官至宰相。这个事件有其偶然性，也有其必然性。何清源比较清醒，虽然听到的是奉承话，可是却不为所动，只是一笑了之。市井少年就不同了，他明知问命就会有吉凶两种情况，可以相信，也可以不相信。即使相信，按照常理也应请教

如何禳除。可是,他听到术士说他将因触犯刑法而死,就不由得怒火中烧,拔拳相见,结果惹来人命官司,杀人偿命,反而被术士不幸而言中。市井少年的悲剧,就在于他太相信八字推命了。假如他也能像何清源那样一笑了之,何来的杀身之祸?

正是因为有人太迷信八字推命了,所以才有了借推八字之名行骗人钱财之实的事出现。南宋临安有一个名叫孙自虚的人,在军将桥瓦市设了一个摊,专门给人推八字。其实,他本来对推八字一窍不通,给人推命常常是驴唇不对马嘴,人们都称他是"沙卦"。可是,他很善于察言观色,套人的话。有一天,一个40多岁的道士给他一副生辰八字,请他推命。孙自虚看道士的年龄相貌和八字中的年份大体相当,不像是为别人算命,就试探说:"从八字上看,是入格好命。假如时辰正的话,这个人早就十分显贵了,即使不是侍从,也应该是钦差大臣,成一方藩镇了。如果只是沾一点时辰,那么此人的气数尚浅。如果是时末,就又另当别论了。再说,此人已年近半百,又没有子嗣,一定如闲云野鹤,到处漂游,至今才得以安身。还有一说,此人虽然是忙碌命,但在公侯将相面前却可分庭抗礼,不像那些小小老百姓。"道士听了,连连点头,拱手说道:"这副八字,正是贫道的贱命。贫道平生不曾娶妻,哪来的儿子?贫道栖身道门已经二十多年了。"孙自虚说:"既然是大师的八字,请您让我说完。依我来看,不出今年,您就要发达了,不是居道职,就是主持道观。应在不远,您还是早作准备。"道士这才把实情告诉他:"贫道是平江天庆观的朱令然,刚刚得知观中缺少住持。我如今就是要去做住持的。"孙自虚于是恭贺道:"大师此去,必定心想事成。我说的肯定会应验的。"(事见《夷坚补志》卷十八)孙自虚本来没有什么奇术,但他善于套人们的话,让人在不知不觉中把实情说出来,所以还是能够唬住一些人。他给道士推命,就经历了观察、探问、下断语三部曲。其中最重要的是探问对方心事。他探问时假设了三种情况:一是"时辰正当",二是"只沾时初",三是"至于时末"。这三种情况好像卦

签中的上、中、下三签，肯定有一种是大体相吻合的。为求万无一失，他还又加了一个“更有一说”，这样就好像上了四道保险，不怕说不中。有意思的是，朱令然听了，不仅不加怀疑，反而不由自主地相信了。其实，明眼人一看就知道，孙自虚每个步骤都是在投石问路，不然的话，他将寸步难行。

五、八字相同命不同

按照生辰八字推算命运，如果生辰八字相同，其命运自然也应该相同，至少不应该有太大的差别。但是，事实上却有不少这样的例子：八字相同，命运却完全不同。

北宋末年的大奸臣蔡京，生于宋仁宗庆历七年（1047），生辰八字是丁亥年、壬寅月、壬辰日、辛亥时。蔡京小时候，算命先生为他算命，说他将来可以位极人臣。后来，蔡京果然官至丞相。宋徽宗大观元年（1107），又是丁亥年。这一年，东都顺天门内一家卖面粉的郑姓人家，于正月五日亥时生有一子，推其八字，刚好和蔡京一模一样。郑家人欢天喜地，以为他们的儿子将来也能像蔡京那样位极人臣，因此对他十分宠爱。等他长大以后，一家人仍然由他任性而为，整天斗鸡走狗，声色犬马，一应不禁。可是，到了 18 岁那年，郑家子携妓和浪荡子一起纵马游乐，喝醉了酒，坠马落水而死。郑家的清秋大梦就此完结。（事见北宋蔡絛《铁围山丛谈》）

如果说蔡京和郑家子只是生辰八字相同，不是同年同月同时生，尚不足以说明问题的话，南宋高宗朝有一个例子，却是很能说明问题。南宋高宗绍兴乙卯年某月某日寅时，福建蒲田有两个人出生，一个叫黄裳，一个叫戴松。二人既是同年同月同日同时生，又是同乡，所以自幼就是好朋友，一起攻读诗书，同受乡里人赞誉。有一天，二人请术士算

命，术士询问了二人的生辰八字及家世情况之后，说："你二人的命运大体相似。但是，戴君得寅气浅，当是丑末，发迹应在黄君之后。"事后，术士对人说："戴、黄二人的命格都很差，黄君虽然略好一些，但也不值得一说。"后来，戴松仅得预荐，年不满50就死了，终生没有中进士。黄裳后来进了太学，但他在宋孝宗淳熙九年(1182)回福建时，听说戴松已死，十分恐惧。在往潮州访友的时候，酒喝多了，夜感风湿之症，成了瘸子。到了应试那天，由几个人搀扶着进了考场，结果也像戴松那样仅得预荐，一年后就病死了。(事见《夷坚志》支志戊卷)戴松和黄裳虽然是同年同月同日同时生，但命运却不尽相同。

明代学者郎瑛注意到了八字相同而命运不同的情况，认为"造化之妙，不可偏测"。他说："夫贵贱寿夭，固命矣。闻沈石田周与同郡卢知县钟，年月日时皆同，而仁隐不同。意者沈虽无官而清名胜之矣。吾杭吴参议鼎，与徐副宪之子应祥，亦同年月日时。吴既贵，而子亦中举。徐与二者不独皆无，亦未见其有胜者。意又或时刻前后之不论也。第于每会试，三四百进士，未尝有一人同者。岂天下之广，读书者之多，更无可同者乎？是命真不足信也！不足信则显显推而验之者又何欤？噫！此造化之妙，不可偏测。比比而测焉，非造化焉。推而极之，造化亦莫得而自知，圣人所以罕言也。"郎瑛曾提到明代著名画家沈周，他与知县卢钟虽然生辰八字相同，却是一为画家，一为官员。吴鼎与徐应祥也是同年同月同日同时生，吴鼎后来显贵，徐应祥却是默默无闻。所以，郎瑛认为造化之妙，深不可测。若是能够推测，就不是自然造化了。圣人不言造化之妙，原因就在这里。

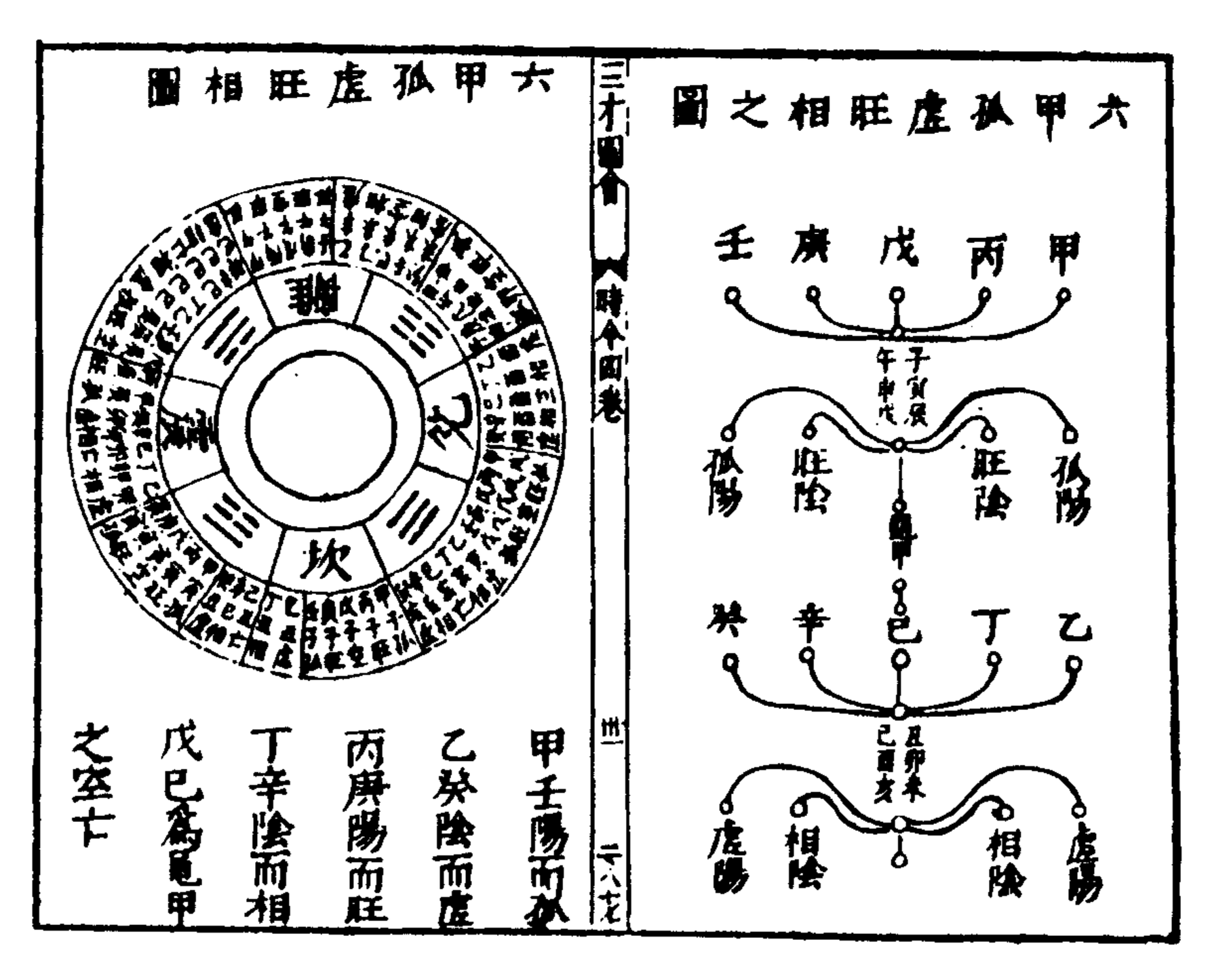
上面三组例子，都是生辰八字相同，而命运却有很大差别。每年科举，有那么多的进士，生辰八字却是没有相同的。这很能说明问题。人的命运不是生辰八字决定的，而是一个人后天修为和努力的结果。如果按照星命术，八字相同的人，命运就应该一样，富则同富，贵则同贵，贫则同贫，贱则同贱。相反，如果生辰八字不同，命运也应该不同。可

是，事实并非如此。有的人命运很相似，生辰八字则根本互相不沾边。如此说来，依据生辰八字推算命运，究竟有多少可信的东西呢？

六、五行生克引出的禁忌

既然根据五行生克可以推算吉凶福祸，术士也就据此推算出许多禁忌之日。五行生克引出的禁忌很多，这里不准备详加评述，仅就其中影响较大的孤虚空亡、七元暗金、归忌往亡和“杨公忌”略作说明。

（1）孤虚空亡。用天干地支纪年，起于甲子，终于癸亥，60 年为一轮回。用干支纪日，以甲子为第一日，10 日为一旬，至癸酉日，10 天干



六甲孤虛旺相图

已尽，余戌、亥二地支。然后再从甲戌算起，循环往复，至于癸亥，60 日满，再起新的一个甲子。由于一旬之内有二地支为余数，所以把这两日称为孤，其所对冲者为虚。虚就是空的意思。具体举例来说，甲子旬无戌亥，则戌亥二地支无配偶，故为孤。戌五行属土，亥五行属水，而亥与子皆属水，首日甲子为水，所以只有戌日为虚，故而称作半空亡。接下来的甲戌旬无申酉，而申酉皆属金，10 日之内无金，故为金全空亡。甲申旬无午未，午为火，未为土，火、土前已有之，故为半空亡。甲午旬无辰巳，辰为土，巳为火，也是半空亡。甲辰旬无寅卯，寅卯皆属木，故为木全空亡。甲寅旬无子丑，子为水，丑为土，也是半空亡。所谓“空亡空亡几多般，十干不到作空看”，说的就是这个意思。

星命家以为，人的生辰八字若是遇有空亡之日，就会不吉利。如果时辰遇空亡，则主其人性情执拗，做事好高骛远，一生不顺利，命中少子。如果是出生之日遇空亡，则主此人为庶出，或者是妻妾有偶合之事。有歌诀这样写道：“胎里生逢怕遇空，遇空时节自昏蒙。饶君十步有九计，不免飘飘复西东。”（《三命通会》卷三）此外，空亡还有多种分类，有截路空亡、四大空亡、五鬼空亡、克害空亡、破祖空亡等等。

（2）七元暗金。星命家把 28 宿中的虚、奎、毕、鬼、翼、氐、箕七星，与 60 甲子相对应组成七元，一元起虚，二元起奎，三元起毕，四元起鬼，五元起翼，六元起氐，七元起箕，每 420 年为一周始。自开始有纪年之时算起，至明孝宗弘治十七年（1504）甲子，为第七元之始。这一年箕宿当值，五行属水。郎瑛按照“以星宿配五行阴阳，以年咎日”的方法来计算暗金日，以为这一年逢寅逢酉都是暗金日。所谓暗金，就是取金能煞物之意，把金的出生之处（土）、兴旺之地（秋）、入库之所（木）总称作暗金煞。星命家以为，暗金之日为大凶之日，百事禁忌。按照郎瑛的推算，这一年每个月都有二至五日为暗金日，如果百事禁忌，人们只好不出门，不做事，小心翼翼、毕恭毕敬地敬奉神灵，防止凶神恶煞的降临。事实上这是根本不可能的，且不要说不信这一套的人，就是相信七

元暗金之说的人，若是遇到暗金之日，也绝对不可能束手敛迹，静待禁忌之日过去。更何况天有不测风云，人有旦夕福祸，灾难何时降临绝不是个人的主观意志所能决定得了的。以概率论而言，人们在非忌日遇到灾祸的可能性要远远大于所谓的禁忌之日。二或五与三十之比，是怎样一种结果，只要稍稍懂得一点数学知识的人，都能够看出来。

(3)归忌往亡。归忌和往亡是古人所说的两个忌日。归忌是指出门在外的人回家时应该避开的日子，往亡是指人们在准备出门做事时应该避开的日子。这种说法最早见于《后汉书·郭躬传》，说的是东汉桓帝时，有一个名叫陈伯敬的人，出行途中，听说有凶日，就停了下来，等过了凶日再继续前进。回家的时候，遇到归家应该忌讳的日子，就暂时寄宿在乡亭中，躲避凶日，等过了归忌日才回家。唐章怀太子李贤为《后汉书》作注，引述《历法》，对归忌作了这样的解释："归忌日，四孟在丑，四仲在寅，四季在子。其日不可远行归家及徙也。"一年有四季，每一个季节有三个月，分别称作孟、仲、季，合起来就是四孟、四仲、四季。归忌日为每个季节第一个月的丑日，第二个月的寅日，第三个月的子日。至于往亡日，则是二月惊蛰后的14天，全是出行的忌日。(其说见《资治通鉴》卷一一五注引)现今一些地方流行的俗谚则与此不同，如"七不出门，八不归家"之类即是。其实，不论哪一种说法，都没有充分的理论根据，都是以偶然之事推必然之理，不足为信。东汉王充对所谓的归忌往亡作了批驳。他说："涂(途)上之暴尸，未必出以往亡。室中之殡柩，未必还以归忌。"(《论衡·辩祟篇》)

(4)杨公忌。杨公即宋代术士杨救贫，他根据五行生克的原理推算出来的忌日，称为杨公忌。根据他的推算，一年之中有13天是忌日，依次是正月十三、二月十一、三月初九、四月初七、五月初五、六月初三、七月初一、七月二十九、八月二十七、九月二十五、十月二十三、十一月二十一、十二月十九。以七月初一为界，前半年6天，后半年6天，两个忌日之间相隔一个月零两天，遇到这些忌日，则是百事禁忌。杨公忌在

民间十分流行。《出行宝镜》中所附《杨救贫先生百事忌日歌》对上述忌日十分迷信："神仙留下十三日，举动须防多损失。一切起造共兴工，不遭火盗必遭凶。婚姻嫁娶亦非宜，不得到头终不吉。人生下世遇此日，巴巴碌碌难度日。安葬若还用此日，后代儿孙去乞食。上官赴任用此日，是是非非无休息。得者广传说与人，后代儿孙福禄全。"歌诀属于顺口溜之类，没有多少文采，但是却很直白，因而在民间流传颇广。

七、正五九月不上任之忌

两宋时期，官员不在正月、五月、九月上任之风甚为流行。吴曾《能改斋漫录》卷二"正五九月不上任"条这样写道："本朝士大夫相传，正月、五月、九月不上任，以火德王天下，正、五、九月皆火德生壮老之位。其说无稽也。其后见窦革《唐书音训》，其注《高祖纪》'正五九三月不行死刑'引释氏《智度论》曰：'天帝以大宝镜照四大神州，每月一移，察人善恶。正月、五月、九月照南部赡洲，故以此月省刑修善。'予以是知正五九月不上任，盖沿唐故事。但历时久远，无能讨其源流者耳。偶读窦所引，于是始知不用正五九上官之理。信乎！天下之书，要当无所不读。"吴曾以为，宋朝流行的正五九月不上任之说，属于无稽之谈。但他同时认为，《智度论》的解释很有道理，因为官员上任之初必施刑罚，而一旦施刑就会让天帝看到人间的恶事。为了不让天帝看到人间的恶事，就要省刑修善，所以，官员们只好不在正五九这三个月上任。但是，宋代流行的正五九月不上任的说法，与宋朝以火德王天下有关，且属于"本朝士大夫相传"，也是由来有自，不是空穴来风，或许不至于纯属无稽之谈。

阴阳五行有生、壮、老之说。什么叫生、壮、老呢？《淮南子·天文训》解释说："木生于亥，壮于卯，死于未，三辰皆木也。火生于寅，壮于

午，死于戌，三辰皆火也。土生于午，壮于戌，死于寅，三辰皆土也。金生于巳，壮于酉，死于丑，三辰皆金也。水生于申，壮于子，死于辰，三辰皆水也。故五行生一、壮五、终九。”按照12地支的顺序，五行的生、壮、老之序，都是隔三合一，亥（隔子、丑、寅）、卯（隔辰、巳、午）、未合于木，寅（隔卯、辰、巳）、午（隔未、申、酉）、戌合于火，午（隔未、申、酉）、戌（隔亥、子、丑）、寅合于土，巳（隔午、未、申）、酉（隔戌、亥、子）、丑合于金，申（隔酉、戌、亥）、子（隔丑、寅、卯）、辰合于水。从首支算起，序数恰好是一、五、九，配以月份就是正五九月。这是阴阳五行家所说的“三合说”。根据这种说法，不论哪个朝代，其所应之德的生、壮、老之位都在正五九月。在这三个月上任，施刑论责，冲犯所应之德的三辰，自然被视为大忌。据此而论，宋代士大夫相传之说，还是有所本源的。吴曾目为“无稽”，用佛家的理论来解释，虽然可备一说，却是不免有张冠李戴之嫌。

关于正五九月不上任，明朝的郎瑛自有一说。他说：“今官府到任，每忌正五九月。远见《南史》术家，皆无所据。予意三月之建，乃寅、午、戌也。寅、午、戌属火，臣音为商，商属金，恐火之克于金，故忌之。”（《七修类稿》卷四）他认为，官为臣，臣在五音中属商，商则属金，所以臣又为金。寅、午、戌属火，官员若是在这三个月上任，如同以金就火，将被火克，对官吏不利，所以才有官员上任忌讳正五九月的说法。在中国古代，正月所属12地支有四种情况。夏朝以寅月为岁首，即以寅月为正月。商朝以丑月为岁首，即以十二月为正月。周朝以子月为岁首，即以十一月为正月。到了秦朝，以亥月为岁首，以十月为正月。汉朝从夏朝历法，仍以寅月为岁首。后代沿袭下来，皆以寅月为每年的正月。每年12个月，从寅月数起，寅为正月，午为五月，戌为九月，三个月份皆属火。而官吏配于五音为商，配于五行为金，正、五、九为火，火克金，故不宜上任。对这种说法，尽管郎瑛表示“未知是否”，但其解释还是不离五行生克这一根本。

官员上任忌正五九月，可能与人们的经验也有一定的联系。譬如五月，不论在官方还是在民间，都被视为忌月。这种情况的出现与历史上一些重大事件都是发生在五月有一定联系。明代学人朱国桢《涌幢小品》在论及五月之忌时说："俗忌五月，官历不与焉。此是正当道理，不必言。然亦有可异者：太祖以闰五月十六葬孝陵，果有靖难之师。建文一支灰飞不必言，而文皇之劳苦亦已甚矣；英宗以五月二十七日立皇后钱氏，皇后遂多病，无所出。又七年，英宗北狩，后在宫中伏地祝天，昼夜不辍，因而流湿折股，又幽栖南城者六年；景王以五月十三就国，寻卒，无子，归葬西山。帝王如此，而况民家？则忌之未尝不是也。"朱国桢既认为官历不忌五月有其正当的理由，但同时又举明太祖、建文帝、英宗钱皇后、景王的例子，说明在五月份不论是入葬、受封、结婚、就国，都是不吉利的。他认为，帝王之家尚且如此，何况是老百姓呢？所以，民俗忌讳五月，不是没有道理的。这就给人们造成一种印象，五月是不吉利的月份。于是，许多人都把五月看成忌月，举凡婚丧嫁娶起造迁徙等大事，都尽量避开五月。

八、五行书举偶

自班固《汉书·艺文志》著录阴阳五行类著作开始，以后各代的史书和一些目录类著作，都把阴阳五行类著作归为一类，加以著录。《汉书·艺文志》著录的五行类著作大多失传，所以，现今仍在流行的阴阳五行类著作，主要是两汉以后的。其中影响较大、流传较广者，主要有隋代萧吉的《五行大义》，唐李虚中的《李虚中命书》，北宋徐子平的《珞禄子三命消息赋》，明万民英的《三命通会》，以及假托徐子平之名的《渊海子平》等。

《五行大义》是阴阳五行理论的集大成之作。该书的作者萧吉在

谈到本书的写作动机时说："自羲农以来，迄于周汉，莫不以五行为政治之本，以蓍龟为善恶之先。所以传云'天生五材，废一不可'。《尚书》曰：'商王受命，狎侮五常，殄弃三政。'故知得之者昌，失之者灭。昔中原丧乱，晋室南迁，根本之书不足，枝条之学斯盛，虚谈巧笔，竞功于一时。硕学经邦，弃之于万古。末代踵习，风轨遂成。虽复占侯之术尚行，皆从左道之说；卜筮之法恒在，爻象之理莫分。月令靡依，时制必爽。失之毫发，千里必差。水旱兴而不辨其由，妖祥作而莫知其趣。非因形象，罕征穷者。观其谬惑，叹其学人，皆信其末而忘本，并举其粗而漏细。"正是有感于这样一种情况，萧吉"博采经纬，搜求简牒，略谈大义"，将全书分成24段40小段，以符24节气之数和五行之成数，分别论述阴阳五行的生成、五行生克的关系，五行与干支、方位、色彩、声音等的相配，五行与大衍数、生成数、支干数、九宫数、纳音数的关系，五行的体性、冲破、刑害，以及五行与政治、人生等问题。《五行大义》问世以后，其理论广为五行家和星命家所采用，成了五行术的理论基础。

与《五行大义》偏重理论阐释不同，《李虚中命书》则是偏重应用。该书把阴阳五行与天干地支联系在一起，根据干支与五行的对应关系，推论人生吉凶福祸。该书上卷以五行干支相乘，论述六十甲子禄马，在以生为吉、以克为凶之外，强调五行之间的制化作用，如"金溺水下，火出水上，金不得火之所制，金无成也"，就是以制化论五行；中卷分通物理化、真假邪正、升降清浊三部分，是用赋体写成；下案卷分衰旺取时、三元九限、天承地禄和水土名用四部分。其论生辰八字，以年为本，以日为主，以月为使，以时为辅。作者认为，主本保合，未有贫贱之人。时日乖违，岂有久荣之理。此书开了八字推命以年为本、以日为主之说的先河。

徐子平的《珞禄子三命消息赋注》虽然算不上洋洋大著，但它在五行术的发展演变中却起到了至关重要的作用。此书以天元、支元、人元为三命，以生辰八字为四柱，以天干为禄，以地支为命，论命注重生辰，

为八字推命以时为主说之宗。

万民英的《三命通会》和假托徐子平之名的《渊海子平》,是星命术中有较大影响的两部著作。《三命通会》总计12卷,第一卷论述八字推命的理论基础,源出《五行大义》;第二卷阐释命理和推命的具体方法;第三卷阐述星宿神煞和人生命运的关系;第四卷论干支和五行命格;第五卷以后分论各种命格和60甲子所对应之命运。《渊海子平》和《三命通会》有许多相似之处,前四卷介绍八字推命的基本理论和基本知识,第五和第六卷收录了前人有关星命的论述,大都属于歌诀或赋体一类,如《子平一百歌》、《金玉赋》、《玄机赋》、《珞禄子消息赋》、《碧渊赋》等,都是从不同角度和侧面论述八字推命,对星命术的发展产生过一定程度的影响。

作为一种理论,一种学说,阴阳五行说为古人认识宇宙、自然、社会和人生提供了一条途径。尽管这或许只是一条玄奥得近乎虚无的途径,但它对古代自然科学的发展进步产生过深刻影响却是不容否认的。传统文化关于宇宙起源的理论,就深受这种学说的影响。阴阳五行说把五行看做是构成宇宙万物的五大要素,并把太阳系的五大行星命名为金、木、水、火、土,与五行相对应,根据日月和五星的运行变化、相生相克,来解释自然、社会和人生。在科学技术已经相当发达进步的今天,回过头来再看阴阳五行学说,可能会觉得它对自然、社会、人生的解释相当幼稚,甚至是很可笑的,但是,我们却能从中看到前人认识自然、社会和人生的执著与努力,看到前人思想观念的演进轨迹。

应该承认,阴阳五行说对中国社会的发展进步曾经产生过不可替代的作用。即以传统中医而论,其产生和发展都离不开阴阳五行说,著名的中医理论奠基性作品《黄帝内经》,以及寓理论与实践于一体的《伤寒论》、《金匮要略》等中医典籍,都是以阴阳五行的生克制化为理论基础的。中医理论的辨证原理,也是从阴阳五行的辨证关系演化而来。中医关于病理、病原和临床治疗的一些理论,关于药理及其辨证用

药的理论，都是阴阳五行学说指导下的产物。人体五脏与阴阳五行相配，产生了中医内科理论；中药五味与五行相配，产生了用药原则。这些理论和原则，至今仍为传统中医所遵守。

但是也必须指出，阴阳五行学说产生以后，很快就被术士所利用。唐宋以后，更在阴阳五行学说的基础上产生了星命术一派。星命术将阴阳五行的一些基本理论抽象出来，用以和天干、地支相配，赋予人的生辰八字新的意义，并根据五行生克制化关系及五行杂配，来预测人生命运，这就是俗话所说的推八字。这种术数将人生命运与生辰八字机械地比附在一起，进而预测人生命运，在不知不觉中走进了唯心的和形而上学的邪路。尽管阴阳五行学说是中国古代各种术数中理论色彩最浓、理论框架最为完备的一种，尽管从其设定的基点出发也可以较为完整地解释许多问题，但可惜的是，它的出发点是有问题的，因为它否定了个人的主观努力和客观环境对人生命运的影响和制约作用，因而其可信度是大可怀疑的。

如果把五行看做是构成自然和宇宙的五种基本元素，如果把五行看做是和地球一样围绕太阳运行的金、木、水、火、土五星，那么，说五行对自然、社会和人生有影响，大抵是可以说得通的。但是，对自然、社会、人生有影响并不等同于可以决定自然、社会和人生的发展变化，甚至可以决定人们的命运。有影响和可以决定，不仅在语意上有很大区别，而且在事实上根本就是两码事。如果有人相信阴阳五行可以决定人生命运，进而相信或求助于星命术的话，那他肯定是要失望的。

第六章

来自星空的信息——说占星

中国人的天文知识,相当长一个时期内在整个世界上都处于绝对领先地位。早在先秦时期,人们对“天”的认识还显得很稚嫩和模糊的时候,对一些星体的运行规律及变化已经有了大致的了解。这从《诗经·小雅·大东》中的一段文字可以看出一些端倪:

> 维天有汉,监亦有光。跂彼织女,终日七襄。虽则七襄,不成报章。睆彼牵牛,不以服箱。东有启明,西有长庚。有捄天毕,载施之行。维南有箕,不可以簸扬。维北有斗,不可以挹酒浆。维南有箕,载翕其舌。维北有斗,西柄之揭。

诗中涉及的天文知识,大到天河(汉),小到具体的星宿,如织女、牵牛、启明、长庚、毕、箕、斗、舌等。其中“维南有箕”以下八句,可以视为古人的天气谚语,反映出古人对一些星体运行规律的细致观察。

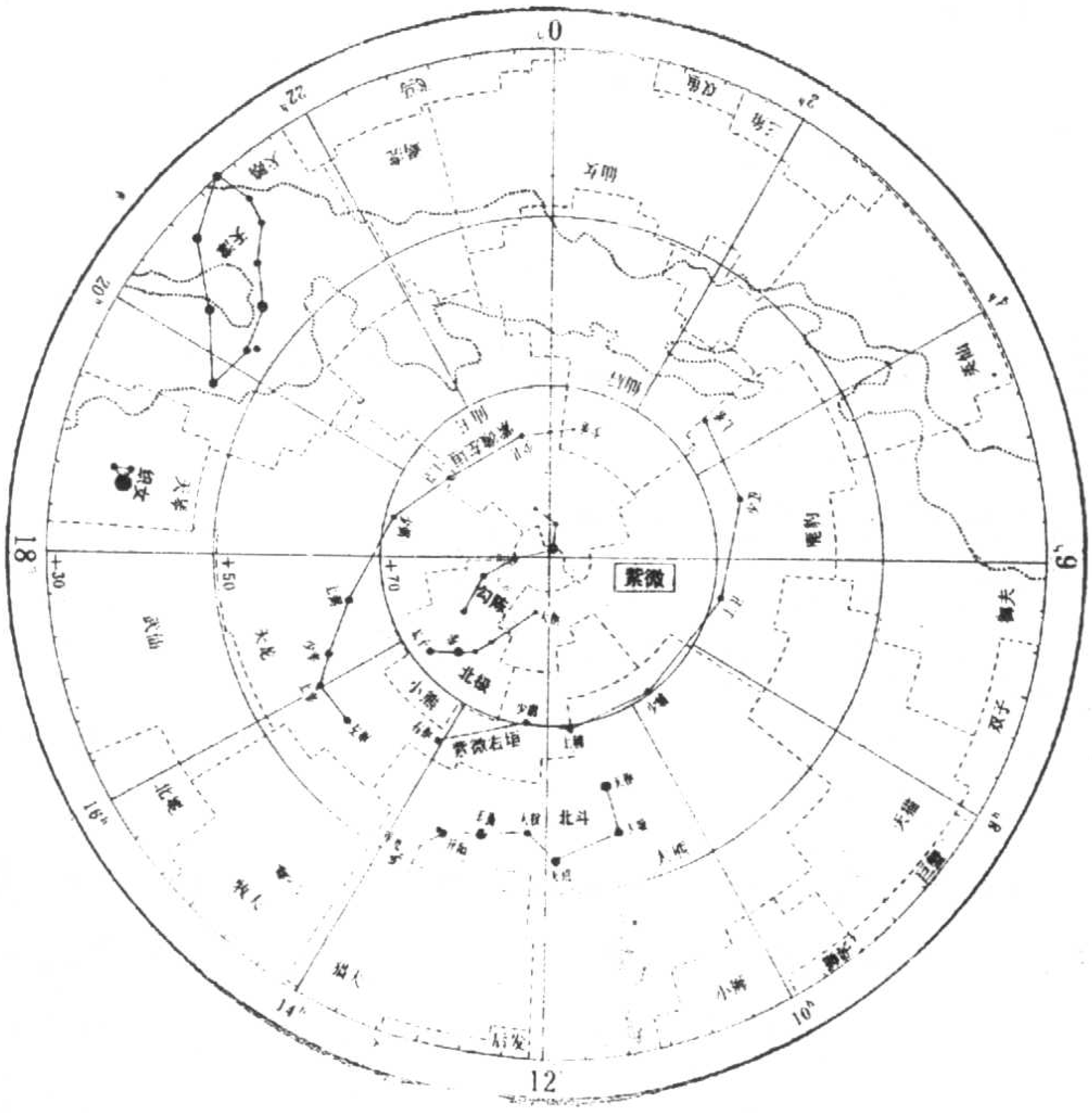
《尚书·尧典》也有关于星体的记载。尧命负责历法、授时的官员羲和根据太阳、月亮和五星、二十八宿运行的规律,制定历法。又命令羲仲根据二十八宿中的鹑火运行变化规律校验春分,命令羲叔根据二十八宿中的大火运行变化规律检验夏至,命令和仲根据二十八宿中的

虚星运行变化的规律校验秋分，命令和叔根据二十八宿中的昴运行变化规律校验冬至。如果这种记载可信的话，早在上古时期，人们就已经认识到了星象变化与四季的联系，有了以星象变化确定四季之分的天文知识。

从有关的记载来看，上古三代，人们观察、认识和了解天体、星象运行变化的目的，主要的是为了掌握星象运行变化的规律与时令节气之间的联系，以便准确地把握农时，及时从事农耕、渔猎等生产活动，避免因突然的天气变化带来不必要的损失。如“维南有箕，不可以簸扬。维北有斗，不可以挹酒浆”，就是说当箕星在南方、斗星在北方时，天气多雨，不适宜晒谷物，不利于酿酒。而《尚书·尧典》的记载，则主要和历法、季节的确定有关，并不包括寻求星体运行变化与人事灾异吉祥的对应关系的意图。

上古时期，人们不仅发现了许多恒星和行星并加以命名，而且对一些星体的运行变化规律和所在位置作了较为准确的描述和记载。更为值得注意的是，古人根据岁星运行变化的规律发明了世界上最早的纪年法——岁星纪年法。可以说，这一时期的中国天文学，在当时世界上是遥遥领先的。到了战国时期，楚国的甘德在总结前人天文知识的基础上，写出了我国第一部天文学著作《天文星占》，魏人石申也著有《天文》。后人将二人的著作合而为一，合称《甘石星经》。这部著作不仅准确地记载了黄道度数和距北极的度数，而且记载了120颗恒星，比世界上最著名的多米勒恒星表早了200多年。

先秦时期天文学的发展，不仅为中国而且为世界天文学的进步奠定了基础。这是值得骄傲的。但是，与此同时，随着天文学的发展，根据星象变化来预测人事吉凶和社会治乱的占星术也出现了。一些史官和星历家的注意力开始转向寻找星象变化与政治清浊、社会治乱、人事吉凶的联系，以至于出现了占星术比天文学更为发达的不正常现象。在官修史书中，《天文志》在记载星象位次、运行和异常变化的同时，记



天文图

载了大量与异常星象相关——在史官看来是如此的事情。这种情况的出现，反过来又促进了占星术的发展和流行，以至于使占星术在中国古代成为一种显学。

一、先秦时期的占星术

所谓占星术，就是根据星象变化来预测社会治乱、政治清浊和人事吉凶的术数。作为一种术数，占星术在《左传》中已经多次出现。鲁昭

公十年(前532),有星出于婺女。精通占星术的郑裨灶以为将有大事发生,对郑国相子产说:“到了七月戊子日,晋国的国君就要死了。今年岁星在颛顼之虚,其所对应的地区是姜氏和任氏居守之地。在他们居守之地出现了妖星,对姜氏是一种谴告。姜氏是晋国之母,上天赐予它七纪。到了七月戊子日,晋国的国君将死,所以才有星出于婺女。”(事见《左传·昭公十年》)昭公十七年冬,有彗星出现在大辰星西边,彗尾延至河汉。这种异常的星象当时引起过人们的猜测和议论:

> 申须曰:“彗所以除旧布新也。天事恒象,今除于火,火出必布焉,诸侯其有火灾乎?”梓慎曰:“往年吾见之,是其征也。火出而见。今兹火出而章,必火入而伏。其居火也久矣。其与不然乎?火出于夏为三月,于商为四月,于周为五月。夏数得天,若火作,其四国当之,在宋、卫、陈、郑乎?宋,大辰之虚也;陈,太皞之虚也;郑,祝融之虚也;皆火房也。星孛及汉,汉,水祥也。卫,颛顼之虚也,故为帝丘,其星为大水。水,火之牡也。其以丙子,若壬午作乎?水火所以合也。若火入而伏,必以壬午,不过其见之月。”郑裨灶言于子产曰:“宋、卫、陈、郑将同日火。若我用瓘斝玉瓒,郑必不火。”子产弗与。(《左传·昭公十七年》)

上面提到的婺女是二十八宿之一,火星为五星之一,它们的出现都有一定的规律。当彗星或是别的星宿出现在它们周围的时候,就会被视为异常现象,就会引起人们的猜测和不安。申须、梓慎和郑裨灶见有彗星出现在火星旁,彗星之尾扫及河汉,都认为宋、卫、陈、郑四国在同一天将会发生火灾。郑裨灶甚至想出了禳解之法。可见,古人对于异常星象不仅十分注意,而且很自觉地将它们与人事联系起来,并试图通过人们的某种努力来禳除灾异。

为何星象一有变化,人们就会想到人世间将有对应的事件发生呢?

原来，早在先秦时期人们的观念中，天上和人世是一一对应的，人间的一切，都会在上天得到反映和表现，上天有异常变化，人世也就会有相对应的事情发生。《甘石星经》集中体现了这样一种观念。请看以下几则对星象的解释：

关丘二星在南河，主天子门阙、诸侯之两观也。

文昌六星如半月形，斗魁为前府，主天下集计事。第一星名上将，第二名次将，第三名贵相，第四名司录，第五名司命，第六名司法。星光润则天下安。

天苑十六星在昴、毕，如环状，主天子苑囿。五星守犯，马牛死。

大理四星在斗中，亦为贵人牢，又为执法之官。

卷舌六星在昴北，主谗佞言语之吏。若移动，多口舌，兵起。

古人将天上的星象与人世间的帝王将相、水旱丰敛、兵乱狱讼、谗佞之臣等对应起来的结果，就是星象一旦出现异常，人们马上就想到人间对应的人或事。占星术就是在人们这种自觉不自觉地将星象变化与人世对应起来的过程中，逐渐流行和兴盛起来的。从《左传》记载的许多占星的例子可见，这种根据星象变化占验人世吉凶的术数，在先秦时期已经相当流行，对人们的思想文化观念的影响也是十分明显的。

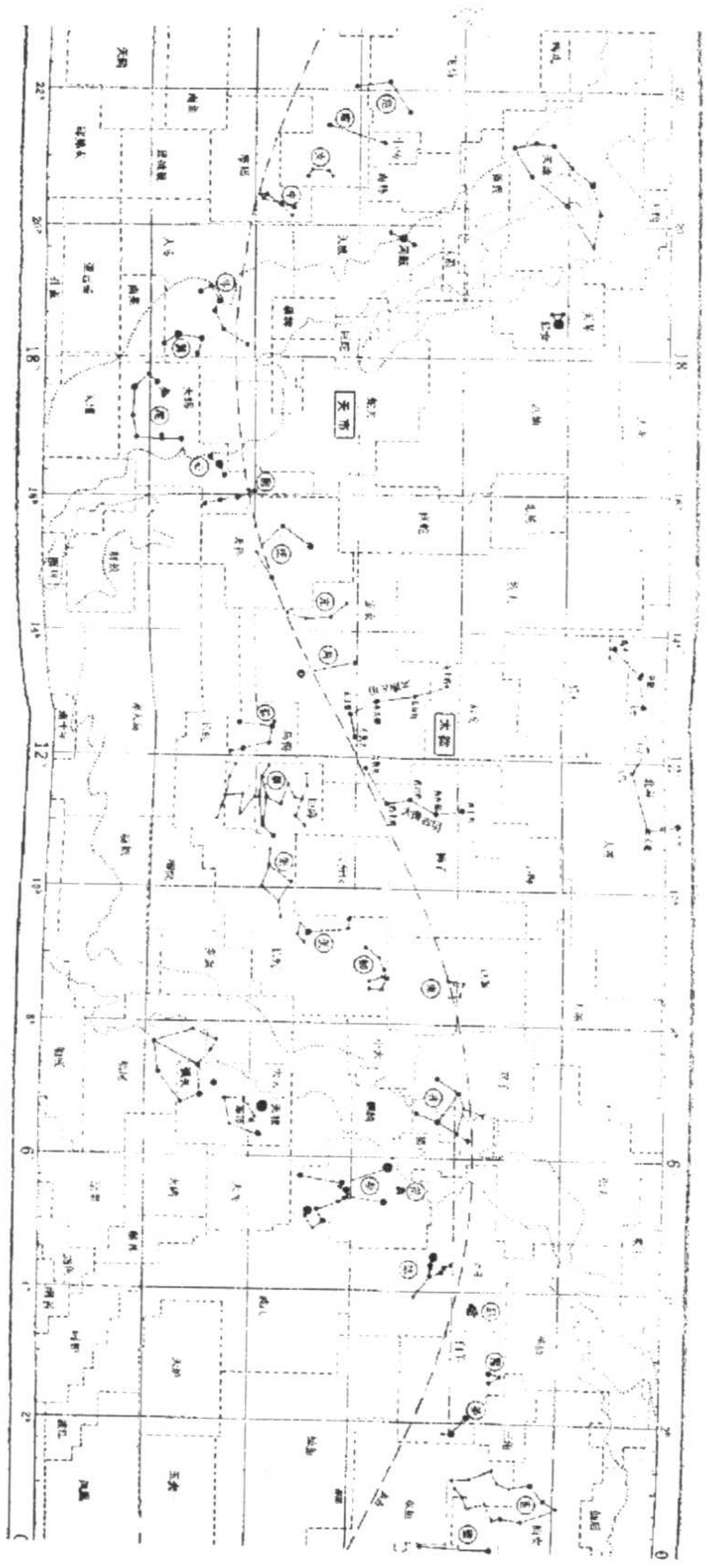
二、占星：官方的专利

占星术自其出现之时起就是官方的事情，属于史官和卜官的职责范围。但对一般的人来说，这一时期，占星术却不及卜筮、相术和《易》占那么有影响，因为占星术涉及的事情主要是所谓的国家大事，与个人

的联系尤其是与一般人的联系不是那么紧密，有的人包括像子产这样一言九鼎式的人物，对占星术就不是很相信。郑裨灶以为彗星出现在火星旁，预示着宋、卫、陈、郑将会同日发生火灾，建议郑相子产采取办法禳解，子产却是不屑一顾，置之不理。作为一国之相，子产对郑裨灶的建议可以置之不理，但郑裨灶还是要尽到自己的责任。如果见到天象异常而不发表意见，那就是失职。这不仅是郑裨灶，而且是所有的史官和卜官共同的认识。

在先秦人们的观念中，能够上应星象的，不是帝王将相、文武百官，就是国家大事，或与国运盛衰、社会治乱、政治清浊相关，凡夫俗子、草芥细民是没有这种福分的，因为他们根本没有资格上应星象。所以，在有关的记载中，与星象变化相关的，都是可勒石刻碑载诸史册的所谓国家大事、皇家贵胄、王侯卿相。既然占星术涉及的都是国家大事，自然也就只有朝廷所设的史官或卜官才有资格解释星象变化。先秦时期的《左传》是如此，汉代的《史记》、《汉书》，以及以后各代的正史，无一不是如此。

《史记·天官书》集中反映出先秦至西汉初期人们的天文观念。司马迁认为，天文与地理是相对应的，天有日月，地有阴阳；天有五星，地有五行；天有列宿，地有州域。他把天象与人事对应起来，将天宫分为东西南北中五大区域，以中极星、天枪星、天星和北斗七星为中宫，对应人世的帝王、宫廷、京畿。二十八宿分列东、南、西、北四方，东方苍龙七宿：角、亢、氐、房、心、尾、箕；南方朱雀七宿：井、鬼、柳、星、张、翼、轸；西方咸池七宿：奎、娄、胃、昴、毕、觜、参；北方玄武七宿：斗、牛、女、虚、危、室、壁。对应地上的州郡，角、亢、氐为兖州，房、心为豫州，尾、箕为幽州，斗为江湖，牵牛、婺女为扬州，虚、危为青州，室、壁为并州，奎、娄、胃为徐州，昴、毕为冀州，觜、参为益州，井、鬼为雍州，柳、星、张为三河，翼、轸为荆州。二十八宿与州郡的对应，又称作星宿的分野，是古代文化常识之一。



二十八宿方位图

《天官书》还记载了金、木、水、火、土五星所在的位置及其运行规律，记载了五星与人事的对应关系。五星又称五纬，分别对应东、西、南、北、中五方。东方木星，又称岁星，主春日甲乙；南方火星，又称荧惑，主夏日丙丁；中央土星，又称镇星，主季夏戊己；西方金星，又称太白，主秋日庚辛；北方水星，又称辰星，主冬日壬癸。司马迁以为，五星若聚合，有德受庆，无德受殃。五星大则其事大，五星小则其事小。五星早出者为客，晚出者为主。五星色白圜，将有死丧、大旱之事；色赤圜，中原将有兵匪战乱，不得安宁；色青圜，将会有水灾；色黑圜，则会瘟疫流行，百姓多死；色黄圜，则为大吉之象。

司马迁还根据前人的记载，把春秋时期以至西汉初年重要的星象变化与人事一一对应起来，为占星术的流行提供了事实依据。如其记秦汉时期的异常星象与人事：

> 秦始皇之时十五年，彗星四见，久者八十日，长或竟天。其后，秦遂以兵灭六王，并中国，外攘四夷，死人如乱麻。因以张楚并起，三十年之间，兵相驰藉，不可胜数。自蚩尤以来，未尝若斯也。项羽救巨鹿，枉矢西流山东，遂合从诸侯，西坑秦人，诛戮咸阳。汉之兴，五星聚于东井。平城之围，月晕参、毕七重。诸吕作乱，日食，昼晦。吴楚七国叛逆，彗星数丈，天狗过梁野。及起兵，遂伏尸流血其下。元光、元狩，蚩尤旗再见，长则半天，其后京师师四出，诛夷狄者数十年，而伐胡尤甚。越之亡，荧惑守斗。朝鲜之拔，星茀于河戒。兵征大宛，星茀招摇。此其荦荦大者。若至委曲小变，不可胜道。由是观之，未有不先形见而应之者也。

司马迁将星象变化与人事对应的结果，不仅使更多的人相信星象变化与人事吉凶存在着对应关系，而且为董仲舒的“天人感应”说和“君权神授”说提供了有力的佐证，为占星术的发展和流行提供了事实依据。

班固继承了司马迁的衣钵，并在理论上将天人关系进一步加以完善。他在《汉书·天文志序》中这样写道："凡天文在图籍昭昭可知者，经星常宿，中外官凡百一十八名，积数七百八十三星，皆有州国官宫物类之象。其伏见蚤晚，邪正存亡，虚实润狭，及五星所行，合散犯守，陵历斗食，彗孛飞流，日月薄食，晕适背穴，抱珥虹霓，迅雷风妖，怪云变气，此皆阴阳之精。其本在地，而上发于天者也，政失于此，则变见于彼，犹景之象形，响之应声。是以明君睹之而悟饬身正事，思其咎谢，则祸除而福至，自然之符也。"班固以为，所有异常天象的出现，原因都在于人们的作为，所谓"其本在地，而上发于天者也"。因此，要想上天不出现异常现象，就要"饬身正事，思其咎谢"。这样的话，就可以祸除而福至。他把星象与人事的关系比作形和影、声和响，异常星象只是上天对人事的折射和反映。这样就把天人关系进一步固定下来了。班固还像司马迁一样，详细记述了汉初至西汉哀帝元寿年间的星象异变，记载了与之相对应的国家大事和人事变化，为占星术的发展提供了更为充实更为有力的实证。

司马迁和班固都是严肃的史学家，他们在记述有关的星象变化与人事的对应关系时，同样也是抱着一种十分严肃的态度。他们的严肃，他们的认真，他们的执著，不仅使人们把他们记载的历史人物、历史事件当信史来看，而且对他们这种严肃认真的史学态度肃然起敬。正是因此，人们对《史记》和《汉书》记载的许多天人感应之事深信不疑。星象变化与人事吉凶在史学家有意无意的粉饰和装扮下，堂而皇之地披上了信史的外衣。

司马迁和班固在他们的皇皇巨著中详细记载了星象的变化以及所对应的人事，记载了西汉之前重要的天文事件，反映了当时天文学的发展水平，对我国古代的天文学无疑是一种巨大的贡献。然而，当他们有意识地用星象变化来观照人事的时候，当他们把人事吉凶与星象变化对应起来的时候，中国古代天文学的发展就偏离了方向。他们在遵循

先秦史家之例将星象变化与人事吉凶对应起来的时候，仅仅局限于国运兴衰、社会治乱和朝代更迭，以及那些所谓上应星象的帝王将相、公卿大臣。这也透露出当时社会所共有的一种观念，即只有国家社稷、军国大事和帝王将相、公卿大臣才有资格上应星象，凡夫俗子是没有这种荣幸的。这种思想文化观念大体确定了中国古代占星术涉猎的范围。占星术不能像其他术数那样在民间得以广泛流传，原因之一就在这里。

有《史记》和《汉书》为榜样，有它们规定的占星术涉及的范围，后世史学家也就仿照它们的体例，在撰写史书的时候，不仅记载天文学的发展进步，而且十分详尽地记载那些在他们看来和国家大事有关的星象变化。这样一来，占星术便在不知不觉中变成了官方的专利，史家的专利。这种现象的形成，与中国文化史上“文史星历近乎卜祝之间”的传统有着极为密切的关系。

三、占星术经常涉及的星宿

占星术涉及的星宿很多，但主要的只是七曜、五纬、二十八宿，以及彗星、天狗星、天狼星等。下面对这些星宿及其所对应的人事略作介绍。

七曜又称七政，是日、月和金、木、水、火、土五星的合称。日和月的异常现象，主要是偏食和全食。日食是月亮运行到地球和太阳中间并形成一条直线时，太阳的光线被月亮遮挡住，地球上的部分地区因此在短时间内看不到太阳。太阳若是全部被月亮挡住，称为日全食；部分被挡住称为日偏食；中央部分被挡住称为日环食。月食是指地球运行到月亮和太阳中间并形成一条直线时，太阳的光线正好被地球挡住，不能照射到月球上，月亮上因此出现阴影。月球全部进入地球阴影时称作月全食，部分进入地球阴影称作月偏食。在早期的甲骨文中，已经有日

食和月食的记载，见诸史书的最早记载则是《左传》所记春秋初年的日食。从这个时候开始，日食、月食就开始和人事联系起来了。如《左传·昭公十七年》所载“日有食之，天子不祥，伐鼓于社”，就把日食看成是对天子的谴告。此外，《礼记·昏义》也有“日食，则天子素服而修六官之职，荡天下之阳事；月食，则后素服而修六宫之职，荡天下之阴事”的说法。按照这种说法，日食是上天对天子的谴告，月食是上天对皇后的谴告，因此当发生日食或月食的时候，天子或皇后就要躬身自省，检查自己哪些做得不对，并加以改正，这样才能获得上天的宽宥，不然的话，就会天降灾异。

金、木、水、火、土五星皆是行星，分居东、南、西、北、中五个方位，且皆是自右向左旋转，故而又称五纬。古人以为，五星中的木星是吉星，它运行到某个星区，地上相对应的州国就会五谷丰登，国泰民安。火星是凶星，它运行到某个星区，地上与之相对应的州国就要发生天灾人祸等非人力所能抗拒的灾难。金星居西方，主秋日，有肃杀之气，所以和战争密切相关。水星和土星在占星术中也有各自的含义。《汉书·天文志》说水星“一时不出，其时不和；四时不出，天下大饥；失其时而出，为当寒反温，当温反寒；当出不出，是谓击卒，兵大起。与它星遇而斗，天下大乱”。

古人观测日、月和五星的运行，是以恒星为参照的。经过长期的观察，他们选择了黄道附近的二十八宿作为参照，用以观测七曜的运行变化。由于当时的天文学还没有意识到太阳是恒星，人们习惯上以为地球是静止的，其他许多星辰都是围绕着地球运转的，只有二十八宿的位置大体是固定的。二十八宿在占星术中的意义主要在于分野，即它们对应的地上州国。占星家把其他星体运行的位置和二十八宿联系起来，进而预测人事吉凶。

彗星就是古代史书中所说的孛星，也就是俗称的扫帚星，在占星术中为大恶不祥之星。彗星出现的最早记载，是《春秋》鲁文公十七年

“有星孛入于北斗”的记载。在中国古代所有的文献记载中，彗星的出现总是和不祥之事相联系的。《史记·天官书》记载的秦朝和汉初彗星的出现，都是伴随着天下大乱。

天狗星的形状和彗星有些相似。《汉书·天文志》这样描述天狗星：“天狗状如大流星，有声。其下止地，类狗。所坠及望之，如火光炎炎中天。其下圜如数顷田处，上锐，见则有黄色，千里破军杀将。”因为它落地时托着一个长长的尾巴，旁有短彗，下落时形状像狗，所以称之为天狗星。

天狼星在朱雀七星中的井星之南。占星家以为天狼星主贪婪，所以古人多把天狼星看做侵略者，把天狼星的出现和战争联系在一起。屈原《九歌·东君》有“举长矢兮射天狼”的诗句。北宋著名文学家苏轼的《江城子·密州出猎》词也有“西北望，射天狼”之句。

占星家还把天空分成紫微、太微和天市三个星区。宋代郑樵《通志》则把紫微、太微和天市称作三垣。上垣太微有十星，对应公卿大臣；中垣紫微有十五星，对应帝王皇宫；下垣天市有二十五星，对应地上州国。紫微垣以北斗为中心，集合北斗七星及周围各星组成一个星区；太微垣是指紫微垣以南和张、翼、轸以北的星区；天市垣指的是太微垣以西、东方苍龙七星和北方玄武七星交汇处以北的星区。紫微垣对应的是人间帝王，是帝星所在，因而在占星术中具有特别重要的意义。明郎瑛《七修类稿·天文类》“紫微垣”这样解释说：“紫乃赤黑相合而成。天垣称紫微者，取二色水火相交之象。水火相交，万物以之为生。万物以之为生，是万物之主宰。故垣具天枢星、天皇帝星。所以，天子所居亦谓之紫宸。微者，取其至精之义耳。”因为帝星居于紫微垣，所以，它就理所当然地成了天上诸星的中枢。

四、五星聚会与五星连珠

所谓五星聚会，是指金、木、水、火、土五星同时运行到某一星区。如果此时五星大体可以连成一线，则又称五星连珠，意思是五星像是被穿在一条线上的珠子。自有文献记载以来至明嘉靖年间，历时 2 800 多年，总共出现了 8 次五星相聚的现象。占星家以为，五星相聚是极为难得一见的现象，其所对应的人事也极不寻常，故有所谓“星聚，非大福即大祸”的说法。五星相聚究竟给人类带来些什么呢？现在就让我们来看一看。

第一次五星聚出现在公元前 11 世纪，当时五星聚于房宿，后世论者以为是周朝将取殷商而代之的先兆。第二次出现在公元前 650 年前后，五星聚于箕宿，论者以为是齐桓公将成为春秋霸主之兆。这两次五星相聚，出现的年代较早，史书载之不详，当时的情况究竟怎样，以及出现的确切年份，都没有详细的记载，所以，这里姑且置之不论。

第三次五星聚出现于汉高祖元年，即公元前 206 年。这次五星聚，《汉书·天文志》有详细记载：

> 汉元年十月，五星聚于东井。以历推之，从岁星也。此高皇受命之符也。故客谓张耳曰：“东井，秦地。汉王入秦，五星从岁星聚，当以义取天下。秦王子婴降于枳道，汉王以属吏、宝器、妇女亡所取，闭宫封门，还军次于灞上，以候诸侯。与秦民约法三章，民亡不归心者，可谓能行义矣。天之所予也。”五年，遂定天下，即帝位。此明岁星之崇义，东井为秦地之明效也。

汉高祖元年，岁星当值。这一年，五星聚于东井，而东井对应的是秦地。

所以，有人以为这是刘邦将称帝之兆。张耳是刘邦的谋士，那位所谓的“客”对张耳说这番话，实际上是想通过张耳之口转述给刘邦，为刘邦称帝制造舆论。不过，这位客人还不是完全据天象来说事，因为，他从刘邦进入关中之后的所作所为中，已经看出刘邦不同凡俗的志向。刘邦后来能够在楚汉战争中取胜，主要的还是在于他能够“行义”，获得了民心。

第四次五星聚出现在唐玄宗开元九年(721)，与上次相隔近一千年。这年八月，五星聚于箕、尾二宿。《新唐书·天文志》记载了这次异常星象变化：“九载八月，五星聚于箕、尾，荧惑先至，而又先去。尾箕，燕分也。占曰：‘有德则庆，无德则殃。’”唐玄宗即位后，励精图治，任用贤臣，开创了中国古代著名的“开元盛世”，并因此而受到历史学家的高度评价。可是，到了晚年，唐玄宗却耽于女色，任用奸相，荒淫无道，导致安禄山在燕地发动叛乱，酿成了唐代历史上最惨痛的一页——安史之乱。这大概就是史家所说的“有德则庆，无德则殃”吧！

第五次五星聚是以五星连珠的形式出现的，时间在五代晋高祖天福年间。当时，五星连珠，连续数夜出现于西南方。宋文莹《玉壶清话》卷二记载了这次五星聚：“时伪晋虏势方炽，(陶谷)谓所亲曰：‘五星数夜连珠于西南，已累累大明。吾辈无左衽之忧，有真主已在汉地。观虏帐腾蛇气缠之，虏主必不归国。’未几，(耶律)德光薨于汉。又孛东起，芒侵于北。谷曰：‘胡雏非久，自相吞噬，安能乱华？’后皆尽然。”文莹这段话意在说明赵匡胤取后周而代之，是上应五星连珠之象。而与“孛东起，芒侵于北”相对应的则是后汉刘知远与辽国的战争。“胡雏非久，自相吞噬，安能乱华”，指的就是这件事。这次五星聚于何区，文中没有说明，但从“有真主已在汉地”和“德光薨于汉”二句来看，五星连珠对应的应是汉地，即今之河北。河北为冀州，属昴、毕的分野。所以，这次五星连珠当是出现在昴、毕二宿。

第六次五星聚也是以五星连珠的形式出现的。这次的时间在宋太

祖乾德五年(967)。《宋史·天文志》记载较为简略,仅"乾德五年三月,五星如连珠,聚于奎娄之次"数语。《玉壶清话》卷二亦载有这次五星连珠之事:"(窦俨)尤善推步星历,与卢多逊、杨徽之同在谏垣,预谓二公曰:'丁卯岁,五星当连珠于奎。奎主文,又在鲁分,自此天下始太平。二拾遗必见之,老夫不与也。'果在乾德丁卯岁,五星连珠于奎,太宗镇兖、海。"按照文莹的说法,这次五星连珠是宋太宗将继承王位之兆。但是,根据明代学者郎瑛的分析,这次五星连珠聚于奎宿,是宋代将兴之兆,所谓"有德受命,奄有四方,子孙蕃昌",说的就是这个意思。

第七、第八次五星聚都出现在明朝。一次出现在明太祖洪武年间,五星聚于奎宿;一次是在明世宗嘉靖二年(1523),五星聚于室宿。郎瑛亲眼目睹了后一次五星相聚。他说:"室,营室也。甘德、石申皆指室为太庙。吾知国家其必有事于清庙,而光大其过乎?"到了嘉靖十五年(1536),明世宗大兴土木,九庙更新,正应所谓营室之兆。明朱国桢记载这次五星相聚与郎瑛所记有所不同:

> 嘉靖三年,五星聚营室。司天镬上言:"星聚,非大福即大祸。聚房周昌,聚箕齐霸,汉兴聚东井,宋盛聚奎。天宝聚尾,禄山乱。占曰:天下兵谋,星聚营室。"(《涌幢小品》卷一二)

根据朱国桢的记载,这一次五星聚的时间比郎瑛所记推后了一年,而且其星兆也由营造太庙变成了"天下兵谋"。郎瑛和朱国桢都是明朝很有名的学者,二人生活年代也相去不远,但是在五星聚于营室这一事件的记载上,竟然有如此之大的差异!

不论五星聚会还是五星连珠,都是星体运行变化的结果,虽然较为少见,但也不是绝无仅有。但是,历史学家在记述或是评价这些异常星象的时候,却是有意无意地采纳了占星家的看法,把五星相聚与当时重大的社会、政治事件联系起来,所谓聚房周昌、聚箕齐霸、聚井汉兴、聚

奎宋盛，都是把五星相聚看成了国运盛衰、朝代更迭的征兆。至于五星聚尾有安史之乱，聚昴、毕有汉、辽之战，则是把五星聚会看成了战乱之兆。这大概就是占星家所说的“星聚，非大福即大祸”。不过，这种说法也很值得怀疑。中国历史上有那么多朝代，大的战乱也很多，此外还有文景之治、贞观之治、开元盛世和康乾盛世，等等，为何仅出现了8次五星相聚？难怪郎瑛对这种现象十分感慨：“呜呼！自周至今，二千八百余年，而五星聚如此，而一星独犯众星多矣。噫！此治日常少，而乱日常多！”

五、星象变化与国运盛衰

不论是在史书的《天文志》还是在占星术中，国运盛衰总是和星象变化相联系的。前面所说的8次五星聚，几乎都和国运盛衰有关系。至于其他星象出现的异常变化，也常常被视作国运盛衰的先兆。翻一翻二十四史中的《天文志》，就会发现类似的记载实在太多了。这里仅以汉末出现的几次异常星象变化为例，略作说明。

东汉桓帝时，有黄星出现在楚、宋之间。当时辽东有一个叫殷馗的人，善观天象。见到这种异常星象，他对别人说：“此后五十年间，当有真龙天子起于梁沛之间。”桓帝后不到五十年，汉献帝即位。当时天下大乱，曹操起兵于梁沛之间，成为威震一方的诸侯，后来又统一北方，挟天子以令诸侯。很显然，殷馗是把黄星的出现作为曹操起兵、曹魏继汉而兴的征兆。殷馗所说的黄星，实际上是汉桓帝三年八月乙丑出现的一次彗星。这次出现的彗星芒长一丈五尺，出现在天市中，彗尾指向东南方向，彗星为黄白色。《后汉书·天文志》对这次异常的星象有记载。

《三国志·魏书·武帝纪》裴松之注引张璠《汉纪》在记述曹魏取

刘汉而代之时，记载的异常星象却是另一回事：

> 初，天子败于曹阳，欲浮河东下。侍中太史令王立曰："自去春太白犯镇星于牛斗，过天津，荧惑又逆行守北河，不可犯也。"由是天子遂不北渡河，将自帜关东出。立又谓宗正刘艾曰："前太白守天关，与荧惑会，金火交会，革命之象也。汉祚终矣！晋、魏间必有兴者。"立后数言于帝曰："天命有去就，五行不常盛。代火者，土也。承汉者，魏也。能安天下者，曹姓也。唯任曹氏而已。"公闻之，使人语立曰："知公忠于朝廷，然天道深远，幸勿多言。"

太白即金星，镇星即土星，荧惑即火星。这三个星宿的运行方向和所处位置经常发生变化，占星家常常根据它们的变化预言吉凶。太史令王立负有观察天象变化之责，见天象出现异常，就向汉献帝进言。他所说的金星在牛斗之间与镇星相犯，荧惑逆行守北河，都是异常星象。而真正预示国运将要发生变化的，则是所谓的"金火交会，革命之象"。他认为，太白金星守于天关，在天关与荧惑相会，这是一种极不寻常的星象。太白五行属金，荧惑五行属火，火克金，所以将会发生非常之变。他把这种星象看做曹魏将取汉而代之的征兆，即使是对汉献帝，他也是直言不讳。曹操听了，虽然窃喜，但还是要做做样子，劝王立不要在人前乱说，泄露天机。

王立这一段话很值得注意。他把天人感应与五行生克联系在了一起，用五行生克的理论来解释异常星象，根据金星与火星相会，推算出代汉而起者，将是五行符土的曹魏。这显然是为曹操和曹丕取汉献帝而代之张目。用五行生克的理论来推论朝代更迭，是阴阳五行说的发明，较有影响的是"五德终始说"和"五际说"。关于这点，前文已有论述，此处不再赘述。应该引起注意的是，王立把阴阳五行说和占星术结合在了一起，将五星与五行联系起来，用五行生克的理论来解释星象变

化，进而推论国运盛衰。

《三国演义》接受了历史学家的说法，在写到曹操和谋士商议迁都的时候，把《汉纪》的记载演绎了一番：太史令王立私下对宗正刘艾说："吾仰观天文，自去春太白犯镇星于斗牛，过天津，荧惑又逆行，与太白会于天关。金火交会，必有新天子出。吾观大汉气数将终，晋魏之地必有兴者。"又密奏献帝曰："天命有去就，五行不常盛。代火者，土也。代汉而有天下者，当在魏。"曹操的首席谋士荀彧听到王立的话，遂根据五德终始的学说，劝曹操迁都于许："汉以火德王，而明公乃土命也。许都属土，到彼必兴。火能生土，土能旺木，正合董昭、王立之言，他日必有兴者。"经过术士和曹操的谋士这么一演绎，一个寻常的星象变化则成了曹魏代汉的必然之兆了。

小说家的渲染和演绎，强化了星象变化与国运盛衰的联系。隋衰唐兴，《新唐书·天文志》仅有"隋大业十三年六月，镇星赢而旅于参。参，唐星也"数语。而到了明朝齐东野人的《隋炀帝艳史》，星象变化与国运盛衰的联系就被大大地强化了。本书第十六回"明霞观李，北海射鱼"，写袁紫烟为隋炀帝解说天象之事。书中这样写道：

> 忽西北上一道赤气，就如龙文一般，冲将起来。袁紫烟猛看见，着了一惊，忙说道："此天子气也！何以至此？"炀帝忙回头看时，果见赤光缕缕，团成五彩，映照半天，又十分奇怪，真个是："珠藏玉润便光辉，风虎云龙自不违。漫道真人难物色，赤光先已斗牛飞。"炀帝看了，不觉也惊讶起来，因问道："何以知为天子气也？"袁紫烟道："五彩成文，状如龙凤，如何不是？气起之处，其下定有异人！"炀帝道："此气应在何处？"袁紫烟以手指着道："此乃参井之分，恐只在太原一带地方。"炀帝道："太原去西京不远，朕明日即差人去细细缉访。倘有异人，拿来杀了，便可除灭此患。"紫烟道："此天意也，恐非人力所能除。惟愿陛下慎修明德，或者其祸

自消。”

小说家在这里采用了占星家的星宿分野之说，以为参井之分对应的是唐地，而当时的李渊为唐公，所以把西北方“五彩成文，状如龙凤”的赤气看成是唐代将兴之兆。

六、星象变化与社会治乱

在官方的占星家和民间的星士看来，星象变化与社会治乱有着必然的联系。只要有异常星象出现，马上就会有人把它同社会或人事对应起来。王莽地皇三年(22)，有一颗彗星出现在张南，连续出现了五日就不见了。史家以为，彗星是恶气所生，为乱兵之兆。张宿对应的是周地，彗星从张宿向东南运行，东南为翼宿和轸宿分野，对应的是楚地。占星家因此以为周、楚之地将发生兵乱。一年之后，光武帝刘秀在春陵起兵。(事见《后汉书·律历志》)春陵是古县名，治所在今湖北枣阳县南，属古楚之地。刘秀在春陵起兵讨伐王莽，与所谓彗星入翼、轸之兆相应。

两晋之际有一个名叫戴洋的人，精通占星术。扬州刺史陈徽曾向戴洋问吉凶。戴洋回答说：“有荧惑入于南斗，八月间将出现大水，有客军从西南方向来。”到了这年八月，果然出现了大水灾，张昌的部将石冰率军从荆州来犯，打败了陈徽，占领了扬州诸郡。正当石冰的势力十分强大的时候，戴洋又对人说：“视其上云气，再过四个月，石冰就要被打败了。”次年，也就是晋惠帝永兴元年(304)，石冰遇害，张昌起义遂告失败。

东晋明帝太宁二年(324)正月，有流星往东南方而去。戴洋见了，以为到了这年秋天，寿阳将会发生大事。其后不久，王敦举兵反叛朝

廷。平西将军豫州刺史祖约向戴洋求教王敦此举胜败。戴洋说："太白在东方，辰星不出。兵法上说：先起者为主，应者为客。辰星若出，太白为主，辰星为客；辰星不出，太白为客，先起者必败。如今是有客无主，有前无后，王敦之败是肯定的了。将军应该传檄各部，应诏而讨伐之。"祖约听从戴洋的建议，起兵讨伐王敦。不久，王敦病死，祖约将大军驻扎在寿阳，应了戴洋当初的预言。辰星就是水星，太白就是金星。《史记·天官书》解释二星说："辰星不出，太白为客。其出，太白为主。"戴洋正是按照这种主客理论来解释太白金星的出现的。

祖约占领寿阳之后，戴洋又对他说："江淮不久将有战事。谯城虚旷，您可以回到那里固守。如果不相信我的话，雍丘和沛郡就不会为您所有了。"可是，这一次祖约没有听从戴洋的建议，结果豫州的大片土地丧失殆尽。

与彗星一样，天狗星的出现也被视为乱兆。郎瑛《七修类稿·天地类》记载了三则与天狗星相关的动乱。一是发生在元惠宗至正六年(1346)，当时，司天台奏称：有天狗星坠地，始于楚，终于吴，遍及齐、赵诸地，但是没有涉及两广。司天台认为，这次天狗星出现，"当血食人间五千日"。二是当时云南玉案山忽然出现了无数小赤犬，一起在野地群吠。有人认为这就是坠地的天狗，预示着将有大军压境。三是明朝建立后，每天都有一只白狗出现在刑场，舔食那里的人血。郎瑛认为，云南玉案山的赤犬和南京刑场上的白犬，都是坠地的天狗。他认为，元末起义者中的徐寿辉、韩山童、陈友谅、明玉珍、倪文俊等人，都是从湖南、湖北起事的，而当他们到达吴中的时候，正是他们的势力最为强大的时候。山、陕、滇、蜀等地也紧随其后起兵反元。在这一次波及全国各地的反元大起义中，只有福建和两广没有发生战乱，明军一到，守将就投降了，结果是兵不血刃。

元朝末年，各地英雄纷纷揭竿而起，反抗元朝统治者，加速了元朝的灭亡。可是，郎瑛却把元末之乱和天狗星的出现联系在一起。他列

举的三个事例，只有第一个与星象有关，其他两个则有浓厚的传说成分。即使说者言之凿凿，也不应看做是天狗星的出现。但是，郎瑛对此却是深信不疑。他认为那些小赤犬和那只白犬，都是天狗星坠地所化。他认为，元末群雄争胜，一时俱起，先起于湖湘，然后逐步遍及大半个中国，但是却没有波及福建和两广，这与天狗星坠地时“始于楚，终于吴，遍及齐赵诸地，但不及两广”是相对应的。这其实是以后来发生之事附会之前发生的事件。这种情况不仅存在于占星术中，而且在其他术数中也都普遍存在。

七、星象变化与人事吉凶

在中国人的天人观念中，能够上应星象的人，都是那些可以对国家、社会、时政等产生重大影响的人物。所以，占星术中那些上应星象的人，多是帝王将相和朝中大臣。《史记·天官书》把星象与人事一一对应，确定了某人应某星。如其言帝星等星宿时，以中宫天极星为帝星，以其旁三星为三公，其后句四星之末的大星为正妃，余三星为后宫之属，环绕天极星的匡衡十二星为藩臣，都是用人事来比照星象。《晋书·天文志》则是依样画葫芦，也把天上的星辰与朝廷大臣对应起来。略举几例如下：

杓南三星及魁第一星西三星，皆曰三公，主宣德化调七政和阴阳之官也。

文昌星在北斗魁前，天之六府也。主集计天道。一曰上将大将军，建威武；二曰次将尚书，正左右；三曰贵相太常，理文绪；四曰司禄司中司隶，赏功进；五曰司命司怪太史，主灭咎；六曰司寇大理，佐理室。

三台六星，两两而居，起文昌，列抵太微。一曰天柱，三公之位也，在人曰三公，在天曰三台，主开德宣符也。西近文昌二星曰上台，为司命，主寿；次二星曰中台，为司中，主宗室；东二星曰下台，为司禄，主兵，所以昭德塞远也。

史家和占星家将帝王将相、公卿大臣与星象对应起来的目的，则是为了便于观察天象，进而根据天象的变化来推论人事吉凶。历朝历代史书中的《天文志》，记载了许多星象变化与人事吉凶相关的事情，强化了星象变化与人事吉凶相联系的观念。

东汉安帝永初四年(110)六月，太白入舆鬼，指上阶，占者以为将不利于三公。其后不久，太尉张禹、司空张敏皆被罢免。太白入舆鬼，占者以为是为将之凶兆，其后中郎将任尚因贪赃千万，被押至市曹斩首示众。汉桓帝延熹七年(164)七月至十二月，连续出现了多次星象异常变化：七月辰星犯岁星，八月荧惑犯舆鬼，岁星犯轩辕太岁，十月太白犯房北星，辰星犯太白，十二月荧惑犯轩辕第二星。占星家以为，这一连串的异常星象，都是朝中将发生重大变故的征兆。其中，辰星犯荧惑为兵乱之兆，荧惑犯舆鬼为戮臣之象，岁星犯轩辕为女主忧，太白犯房北星祸在后宫。果然，第二年接连发生许多大事，先是太仆南乡侯左胜因罪赐死，其弟中常侍上蔡侯左倌、北乡侯左党自尽。接着是邓皇后因迷信左道被废，邓氏一门大小官员，赐死的赐死，免官的免官，顷刻间作鸟兽散。

《新唐书·李德裕传》有占星家根据星象变化，预言宰相李德裕将辞职的记载。李德裕是唐武宗朝宰相，当时天下太平，李德裕多次上疏请求辞职。占星家说荧惑犯上相，将对宰相不利，李德裕因此又请求辞职。可是，这几次辞职，都没有得到批准。唐朝中期，党争十分激烈，以李德裕为首的一党被称为“李党”，以牛僧儒为首的一党被称为“牛党”。李德裕在如日中天的时候，请求辞职，是想急流勇退，可是却没

有得到批准。后来星家又说荧惑犯上相,将有不利于宰相之事发生,李德裕借机又向皇上请辞,还是没有得到批准。后来却因受牛党的排挤,被贬到崖州。他做梦也没有想到,荧惑犯上相之应,却发生在他请求辞职之后。这真是想辞时不准辞,不想辞时却又遭到贬斥。

郎瑛在其所著《七修类稿》中对所谓的"星验"作了认真的考证。他举了三件事情。第一是"中台星常坼"。中台星对应的是三公,中台星常坼,是说中台星常常分离,合拢不到一起,不能两两比邻。为什么会出现这种现象呢?郎瑛引用别人的话解释说:"或以上下不交,或以本朝不立宰相之故。"郎瑛不是从星象的变化去寻找原因,而是认为天人没有相应。他还引东汉张衡"中台主宗室"之说,认为中台星常坼象征着宗室要分裂,并举明武宗正德年间安化王和宁王反叛、楚世子被斩首两件事,证明这种说法。第二个星验是"北斗第四星常不明"。北斗第四星即天权星,星家以为此星主时令,其星如果晦暗不明,就会导致地上四时失序,桃李冬华,雨雪不以时令。郎瑛根据张衡天权星"不明或变,朝廷废正乐"的说法,怀疑当时的音乐不是古时候的正乐。正乐被废弃,上天就会有天权星不明以应之。第三个星验是彗星扫文昌。彗星乃是凶星,彗星扫文昌则意味着文昌星对应的人事将有厄运。文昌星是斗魁六星的总称,星家以为文昌星是主文运的星宿,彗星扫文昌则是文运衰微之兆。郎瑛接受了这种观念,认为宦官刘谨设内行厂,内阁被逐,九卿遭祸,就是文运之厄。他用星象变化推验人事变化,又用人事变化反证星象变化,目的则是为了说明星象的异常变化都是和人事变化相联系的。

占星术的流行,对历史小说的创作产生了一定程度的影响。许多历史小说中都有占星的故事。如《三国演义》诸葛亮五丈原禳星一节,叙述诸葛亮六出祁山,因病卧床。一天夜里,他带病出帐,仰观天文,十分惊慌,入帐对姜维说:"吾命在旦夕矣!"姜维问他何出此言。诸葛亮说:"我看见三台星中,客星倍加明亮,主星却是若隐若现,相辅列星也

是光线昏暗。天象如此，我的命运也就可想而知了。”这种星象变化，魏国大将司马懿也看到了，他对夏侯霸说：“我看见将星失位，料知孔明必然有病在身，不久就要病死。”过了几天，司马懿又夜观天象，见一颗大星，红红的，光芒四射，有角，隐隐有声。司马懿大喜，说：“孔明死了！”此时，诸葛亮果然已经去世。

诸葛禳星图

八、尽信书不如无书

见诸记载的异常星象变化，总是和人事相对应的。那么，究竟该如何看待古代文献记载的诸多来自星空的信息呢？小说家言素被斥为虚妄，可以置之不论。可是，对史传和一些严肃的学术著作的记载，若仍采取不予理睬的态度，显然就不是那么明智了。中国人习惯于缅怀历史，如果有人看到皇皇二十四史和许多学人的严肃著作中，竟然记载着那么多的以星象附会人事、以人事对应星象的事件，进而对中国历史的真实性和可信性提出怀疑，那该如何言对呢？难道顾左右而言他不成？对正史、学术著作乃至一些笔记、野史中的此类记载，如果不能找出确凿有力的证据（比如根据现有的天文知识重新推算）来否定它，就应该承认这些事实，至少暂时应该这样，而不应不论青红皂白地一味地否定它。

当然，承认前人的记载是一回事，如何看待又是一回事。我们不能因为古人把人事与星象联系在了一起，就认为那些人事和星象变化有某种内在联系。古人是不太相信自己的力量的，他们在为某些历史事件寻找原因的时候，也轻易不会归结到帝王或公卿大臣身上，除非他们自身确有严重缺陷和不足。尤其是当面对深不可测、高不可攀的大自然时，包括君临天下的帝王，都会感到无能为力，无可奈何。正是在这种情况下，人们选择了“顺应”，一方面顺应自然，一方面顺应强权。所以，在中国历史上，只要不是桀、纣、隋炀帝之类为千夫所指的荒淫暴虐之君，大多都被描绘成顺天应民之君。即使暴虐如桀、纣，虽不能顺天应民，但也是上应星象的人物。至于那些顺天应民的君主，史家就更加不吝笔墨，大加歌颂了。他们不仅叙其德业，而且还自觉不自觉地将他们的出生或是死亡神秘化。至于星象家，就更加夸大其词，无中生有

了。他们用天人感应的观念来观照星象变化和社会、政治、人事变化，给中国历史蒙上了一层神秘的面纱，让人隐隐约约感觉到冥冥之中似乎有一只无形的大手和一种超自然的力量在主宰着人类社会的发展变化。这虽然未必是古代每一个史学家的本意，但至少是占星家的本意。他们有意识地将星象变化和人事附会在一起，不仅强化了人们的天人观念，而且为占星术的流行人为地制造出一种思想文化氛围。

天人感应观念在中国民众中的流行和普及，与正统史学家、占星家有意识地将天文现象和人事对应比附在一起固然有很大关系。但另一方面，天人感应观念的流行和普及，反过来又对史学家和占星家产生了一定程度的影响。史学家在撰写《天文志》的时候，占星家在预测星象变化将要对人事产生何种影响的时候，都自觉不自觉地接受了天人观念的影响，将国家、社会、人事的变化与星象的变化对应起来，有时甚至将时空错位很大的天象与人事硬扯在一起。这样就形成了一种相互作用、相互影响的双向流变过程。正史、野史、笔记、小说等文献记载和描绘的诸多天人感应现象，同样也是这一双向流变过程的产物。不能离开这一过程孤立地看待天人感应现象，同样也不能离开这一过程孤立地看待中国古代的占星术。

应该承认，当占星还仅仅停留在对星象的观察和认识的时候，当占星还没有发展成为预测人事吉凶的术数的时候，占星对中国古代天文学的发展进步是作出过很大贡献的。它对星象变化和星体运行规律的观察，对星体运行与季节及时令的内在联系规律的总结，帮助人们认识了天体，加深了人们对天体的了解，为天文学的发展打下了基础。然而，当占星发展成为一种根据星象变化来预测国运盛衰、社会治乱、人事吉凶的术数的时候，当占星成为官方解释星象变化的专利的时候，当占星成为术士任意拨弄的“魔方”的时候，占星术就与其他术数一样完全被神秘化了。这个时候，它对人们的文化行为和文化心理的影响，更多的就是负面的了。

占星术的负面作用，主要来自两个方面：一是占星家有意识的张扬，二是各种历史文献连篇累牍的记载。随着天文学的发展和科学的进步，占星家如今已经没有多大的市场。对于包括正史、野史、笔记、小说等在内的历史文献，也应该辩证地来看，不能不加区别和思索地完全接受，更不能完全相信。即使是对所谓的正史，也不能偏听偏信，把所有的记载都当成真实的事件。尤其是那些有关帝王生死、国运盛衰、社会治乱的记载，若是和星象变化有联系，多半是史学家为了证明他们自己的观点而寻找的所谓天象根据。对这一类的记载，不妨当传说或小说来看，不然的话，是很容易上当受骗的。

第七章

信否人间有风水——说堪舆

说起堪舆，很多人会不知所云，但是若是说起风水，也许就用不着多加解释了。受天人感应等传统观念的影响，古人大都相信天、地、人三者之间存在着一种深奥莫测的因果关系。人们通过多种方式和途径来寻找这一因果链，试图对其加以破解。堪舆亦即风水术，就是人们探究天、地、人三者之间的因果关系的方式和途径之一。人们按照一定的理论选择生存环境和安乐之所，而当人们对生存环境和安乐之所不是那么满意的时候，就要通过某种方法进行修禳，以求更为满意的结果。风水理论和风水术则刚好满足了人们这一要求。它依据一定的理论，通过不同的方式，协调天、地、人三者之间的关系，使之达到和谐平衡的效果。尽管在实践中想真正做到这一点并非容易之事，但至少人们的追求是这样的。

一、风水和风水术

风水和风水术是两个既相互联系又不尽相同的概念。按照科学的解释，风是空气的流动形成的，水是无色无味的透明液体，二者原不相

干。但在科学并不发达的古代，人们却不是这么看。古人认为，风是天的意志或情绪的一种表现，所以，《淮南子·天文训》说："天之偏气，怒者为风。"把风看做是上天发出的怒气。风与水，都是人们居住环境的重要参考条件，所以，人们在选择居住环境的时候，大多选择近水避风之处。近水易出行，易灌溉，易生活；避风则既可取暖，又可免除大风吹袭。从生存和居住的意义上讲，对风与水的选择都是很重要的。

风水是关于人和自然环境及人文环境的关系的一种学问。作为一种理论，它注重地理环境的和谐均衡，强调地理环境与人文环境的和谐统一。在天、地、人三者之间的关系上，它强调人的主体地位，同时又不偏废自然环境和地理环境，而是注重三者的协调统一。它的核心是人，它追求的目标是人与自然环境、地理环境和人文环境的和谐融洽与有机统一。

风水术就不同了。风水术的重点在一个"术"字上，强调"术"对人生命运的作用和影响。它虽然和风水理论一样注重协调天、地、人三者之间的关系，但它却把地理环境视为决定人生命运的惟一因素，竭力去寻找所谓的风水宝地，以为只要找到风水宝地，就可以万事大吉，大富大贵，免除一切烦恼，就可以逢凶化吉，遇难呈祥。正因为如此，自古以来，许多人不是通过主观努力去改变自己的命运，而是寄望于风水术，希望通过对阳宅或祖先坟地的选择，来谋求富贵发达。风水术在迎合人们的这一需求的同时，逐渐抛弃了风水理论的精华，成为一种预测人生命运的术数。

风水由一种选择吉地的理论异化为预测人生命运的术数，既是一种幸运，也是一种悲哀。《周易》由于被视为卜筮之书而幸运地躲过了秦始皇焚书之厄，但也正是因此，它那博大精深的历史、哲学、文化内容却长期被遮蔽在"卜筮"二字之下，难以被人们认识和了解。风水理论被异化为风水术，与《周易》被异化为卜筮之书一样，是幸运，也是悲哀。作为一种理论，风水的辐射面是很有限的，它既不能治国安邦、晋

身取爵，又不能修身齐家、自我完善。它对山川形势的分析描述综合概括，虽然与人们的生活发生着多种联系，但其最直接的因果关系却没有明显地表现出来。这多少限制了人们的求知欲望。而当风水理论异化为一种用来预测吉凶福祸的术数的时候，局面就大为改观了。风水术把对自然环境、地理环境和人文环境的评价与选择变成一种可以操作的术数，并把这种评价与选择和人生命运联系起来，和人的生死、贵贱、寿夭、穷达、贫富、吉凶等联系起来，于是就促成了这样一种思维定势的形成，即个人的命运是由其居住环境所决定的。这种思维定势一旦形成，风水术的影响便迅速扩展开来。

风水异化为风水术，是风水发展史上的一个重要转变。这种转变使风水走下了理论的殿堂，变成一种可以操作的趋吉避凶的术数，为风水术更加贴近民众的生活拓展了空间。这究竟是风水的幸运还是风水的悲哀呢？由一种理论沦为术士把玩的术数，或许是风水的不幸。但通过这种形式，风水却为更多的人所认识和接受，在中国的民众中间产生了十分广泛的影响。这或许可以看做风水术的幸运吧？

二、风水术的产生

人们生活在这个世界上，日常生活中最关心的问题，除了饱腹暖体、繁育子孙、饮食男女等人之大欲外，居住环境如何，也许就是人们最为关心的问题了。早在原始氏族社会，居住环境就已经成为人们最为关心的事情之一。《诗经·大雅·公刘》描述了公刘率领部族选择适宜的生活环境的故事，其第五章“相其阴阳，观其流泉”，可以说是中国古老堪舆术的滥觞。《尚书·洛诰》记载的周公卜东都于洛邑的故事，与后世的堪舆已经没有什么两样了。不过，周公选择洛邑为东都，用的不是后世风水先生常用的方法，而是当时颇为流行的择吉方式——占

卜。

这一时期人们对生存环境的选择,不仅表现在具体生活环境的选择与评价上,而且表现在人们对大的环境的勘察与描述上。《尚书·禹贡》以自然形成的山川河流海岸为参照,把当时的中国分为九州,为后世的"大风水"说提供了理论依据。其后的《山海经》是地理学著作的开山之作,它详细介绍了山川、河流、海洋、道里、隰原等地理形势,对风水术的产生和发展有重要影响。此外,《周礼》、《管子》等先秦文献也都有地理形势和人文、地理之关系的内容。如《周礼·地官司徒》最早提出了相宅说:"以土宜之法,辩十有二土之名物,以相民宅,而知其利害,以阜人民,以蕃鸟兽,以毓草木,以任土事。"上述种种,都可以视作风水理论和风水术的先声。

秦汉时期,风水理论和风水术没有太大的发展。但其中值得注意的是秦始皇东巡之事。据《史记·高祖本纪》记载,秦始皇统一天下之后,见东南方有天子气,于是决定东巡以镇压之。他封泰山,临东海,刻碣石,都有镇压所谓的天子之气的用意。《晋书·元帝纪》谈到此事的时候,则说秦始皇时有望气者,说五百年后,金陵有天子气。所以,秦始皇东巡以镇压之,并改金陵为秣陵,在山北开凿深沟,切断地气,以绝其王气。这种通过改变地理形势来改变其风水的做法,实际上就是后世风水术中的修禳之术的萌芽。另外,东汉广为流行的"西益宅"之忌和王充对这种陋习的批判,则表明这一时期风水观念已经流布民间,并且已经产生了深刻的影响。

到了魏晋时期,风水理论和风水术才算正式形成。其标志之一,就是郭璞《葬经》的出现。《葬经》又名《葬书》,最早见载于《宋史·艺文志》,题署郭璞撰。《葬经》是否是郭璞所撰,学术界有不同看法。认为《葬经》是郭璞所撰,多是就其内容而言。其中有代表性的是明代的宋廉和吴沉。宋廉《葬经序》说:"窃尝读之,真确简严,意非景纯不至,实堪为相地之宗也。"吴沉序也说:"吾知景纯之书,百世所不能废也。景

纯盖亦传述古人之遗法而笔之乎？呜呼！以景纯之书，明白简易，为子孙者家置而诵之，岂不足以尽送终之礼？”认为《葬经》非郭璞所撰的主要理由，是《隋书·经籍志》、《唐书·经籍志》和《新唐书·艺文志》皆未见著录。就《葬经》的内容和用语习惯来看，其属于南北朝时期的文献，当是可信的。只要能够确定这一点也就够了。至于它是不是郭璞所撰，没有必要作过多的争论。

《葬经》第一次提出了风水说：“气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。风水之法，得水为上，藏风次之。”又说：“浅深得乘，风水自成。夫阴阳之气，噫而为风，升而为云，降而为雨，行乎地中，而为生气。夫土者，气之体，有土斯有气。气者，水之母，有气斯有水。”按照郭璞的说法，风水就是气的运行和聚合。气遇风则散，遇水则止，聚之使不散，行之使有止，就是所谓的风水。阴阳之气浅深适度，风水自然而成。尽管郭璞是在论葬地时说的这些话，仅及死者而不及生者，但他对风水的解释，基本上成了后人的共识，广泛为人们所接受。

魏晋南北朝时期，见诸文献记载的相宅的故事也逐渐多了起来。晋明帝司马绍不仅粗通风水术，十分相信风水，而且几乎达到了迷信的程度。他听说风水大师郭璞到处给人相墓，就微服私访，前去观看。有一次，他见墓主埋葬龙角，问道：“为何埋葬龙角？按照刑律，私葬龙角是要满门抄斩的，你难道不知道？”墓主回答说：“是郭璞指点我这样做的。他说如果这样的话，不出三年，当致天子。”晋明帝以为是“当至天子”，忙追问道：“你在这里埋葬龙角，是想出天子吗？”墓主说：“不是这里要出天子，只不过是能让天子来看一看罢了。郭璞说的‘当致天子’，就是这个意思。”晋明帝以帝王之尊，何以知道葬龙角会有灭门之祸呢？原来，《青乌子相冢书》有言：“葬龙之角，暴富贵，后当灭门。”晋明帝既出此语，则其应该对当时流行的风水理论十分熟悉。

宋武帝刘裕也很相信风水。秦朝的史官曾经预言，丹徒和曲阿之

间有天子气，而刘裕的父亲正是葬在丹徒候山，位于丹徒和曲阿之间。有一天，刘裕经过候山，假作不知父亲的墓地，指着墓地对风水先生孔恭说："先生看这座墓地如何？"孔恭说："这不是寻常的墓地。"刘裕听了，心中窃喜。刘裕的孙子宋明帝刘彧继承了乃祖之风，对风水术十分迷信。他听说萧道成的祖墓上有五色云气，就暗地里派人在其祖墓四周钉上铁钉，借此镇压萧氏祖墓的风水。谁知道他这一招并不灵验，萧道成终于取刘氏天下而代之，成了南朝齐的开国皇帝。不过，萧道成也是一个迷信风水的皇帝，他做了皇帝之后，听信术士"新林、娄湖、青溪并有天子气，可于此处起楼苑宫观"的话，在那里大兴土木，建造宫殿，耗费甚巨。

风水史上著名的"折臂三公"和"牛眠地"的故事，都发生在两晋时期。西晋的时候，有一个风水先生无意中看到了羊祜家的祖墓，说："这家人会出真龙天子。"羊祜听了，怕招来杀身之祸，就连夜挖断墓穴地势，破坏墓穴的地形，想通过这种办法破坏墓穴的风水。后来，那位风水先生又从此地经过，说："这家的墓地虽然地脉被挖断，但还是能够出折臂三公。"后来，羊祜果然发达起来，有一次不小心从马上摔了下来，摔断了胳膊。但这并没有阻挡住羊祜的官运，后来位至三公，应了风水先生所说的"折臂三公"之语。

"牛眠地"的故事和陶侃有关。陶侃是东晋人，小时候家里很穷。父亲死了，就在要安葬父亲的时候，家里的一头牛丢失了，他只好先去找牛。找牛的途中，他遇见一个老头。老头告诉他说："前面的山岗下有一头牛正躺在沟中睡觉。若是在牛睡觉的地方安葬你的亲人，今后你可位极人臣。"老人又指着不远处的一座小山说："那里也是一块好墓地，其后人可以做两千石的官。"陶侃听从老人的指点，在牛眠处安葬了自己的亲人，而把另一处墓地告诉了好友周访。周访的父亲死后，就埋葬在那里。后来，陶侃官至太尉，封长沙郡公，周访官至益州刺史。

作为一种古老的术数，堪舆所起甚早，但它真正成为一种术数而引

起社会各界的普遍关注，则是在它有了相对完善的理论体系之后。其标志就是《葬经》的出现。《葬经》的出现不仅完善了风水术的理论体系，而且由于郭璞等术数大师的努力，使风水术成为一种广受关注的术数。尤其是晋明帝等帝王的参与和介入，极大地促进了风水术的发展，使风水术在魏晋南北朝时期得以迅速发展，并广为流行。

三、风水术的理与数

作为一种术数，风水术既有自己的理论体系，又有自己的术法体系。这在中国古代术数中是颇为独特的。由于风水术注重的是人与居住环境的协调融洽，通过对自然环境与人文环境的考察评判来预测人事吉凶，因而其理论系统具有明显的特色。概括地说，就是基于阴阳化生，立于三才交感，成于五行生克。

(1)阴阳化生是风水术的理论基础。《易经》说“一阴一阳之谓道”，“阳无阴而不立，阴无阳而不生”，董仲舒说“天地之常，一阴一阳”，都把阴阳化生视为天地万物之本。天地有阴阳，人也有阴阳，男为阳，女为阴，生为阳，死为阴。人活着时居住的地方称作阳宅，死后的葬身之所称为阴宅。风水理论认为，通过协调阴阳关系，就可以使阴阳达到平衡，促成阴阳化生，进而达到趋吉避凶的目的。所以，早期的风水著作，如《葬经》、《黄帝宅经》等，都是以阴阳化生为其理论基础的。《黄帝宅经》以为，阳宅有阳气抱阴，阴宅有阴气抱阳，“是以阳不独王，以阴为德；阴不独王，以阳为德。亦如冬以温暖为德，夏以凉冷为德，男以女为德，女以男为德之义”。传统的风水理论认为，阴与阳是相辅相承的，阴与阳的相得相宜最为关键。阳宅虽需阳气，但不宜纯阳无阴，否则将是阳气太盛；阴宅应阴气盛，但阴气若是太盛，亦是不吉。阳宅之阳气需得阴气为助，阴宅之阴气需得阳气为助，阴阳化生方为大吉。

(2)三才交感是风水理论和风水术的立论之本。所谓三才,就是通常所说的天、地、人。《周易·系辞下传》说:"有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。""立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用刚柔,故《易》六位而成章。"(《周易·说卦传》)传统的天人观念认为,天地人三者之间存在一种特殊的关系,天道本阳,故性喜施为;地道本阴,故性喜化生;人道本中和,故能成万物,"三才异备,相待而成"。董仲舒把天地人三者之间的关系比作鱼水,他说:"天地之间有阴阳之气常渐人者,若水常渐鱼也。所谓异于水者,可见与不可见耳,其淡淡也。然则人之居天地之间,其犹鱼之离水一也。"(《春秋繁露·天地阴阳》)这很容易让人想起那句曾经颇流行的歌词——鱼儿离不开水,瓜儿离不开秧。

天地人交相感应的理论,为风水理论的产生提供了立论之本。既然天地人交相感应,那么,通过某种手段和方法来协调三者之间的关系,就可以达到趋吉避凶的目的。风水理论就是在这种思想观念的影响下而产生的。由于在三才交感中人始终处于被动地位,所以,无论是在风水理论中还是在风水术中,人的命运都是由天地阴阳的关系决定的。协调天地人三者之间的关系,虽然表现出人的主观能动性,表明了人们不甘寂寞的心态,但事实上,不论人们怎样努力,终归都是把人生命运的决定权寄托在天地阴阳的协调化生上。按照传统的风水理论,风水和人们的命运之间存在着某种必然的联系,选择风水实际上就是对命运的选择。风水虽然不能与命运画等号,但风水对人们的命运的影响却是决定性的。这其实正是地理环境决定论在风水术中的表现。由于天道、地道皆属于自然界,人们无力决定其运行变化,因而就试图通过改变自己来被动地适应所谓的天道与地道,对天道和地道施加影响,使三者协调一致。在协调三者之间的关系过程中,人既是主动的,又是被动的,既是起决定作用的,又是从属性的。所以,人的命运的改

变，与其说是协调天地人三者之间关系的结果，不如说是人们自我改变的结果。

（3）五行生克制化理论的引入，是风水理论和风水术得以形成的关键。风水理论和风水术对人居环境的评判，理论依据就是阴阳五行生克制化的理论。尤其是风水术，将自然环境与五行对应起来，山川、林木、丘陵、沟坎、河流、道路、土质等和五行相比附，于是，自然环境之间就产生了生克制化的关系。风水术中的形势派正是据此来论吉凶的。《博山篇》所说的“审阴阳，定五行，决向背，究死生”，就是这个道理。风水术中的理法派，则将五行与星宿神煞等联系起来，根据星宿神煞的当值所在论吉凶。关于这点，留待“风水术的流变”中再作详细介绍。

除了阴阳化生、三才交感和五行生克之外，风水术还借重了九宫、八卦和《河图》、《洛书》的数理。风水术把它们蕴涵的数理与阴阳五行、天干地支等联系起来，然后据此评价地理环境和人文环境的优劣。如果五行相生、八卦相应、九宫对位、干支和顺，就是好宅地；如果五行相克、八卦不符、九宫错位、干支相冲，就是凶宅。应该指出的是，上述各项仅是理法派的重要理论依据，形势派则很少借用。

四、风水术的流变

魏晋南北朝时期，风水术主要关注的是地理形势，注重的是对风水优劣的考察评判。如三国管辂相毋丘俭之墓，说它“林木虽茂，无形可久；碑谏虽美，无后可守。玄武藏头，苍龙无足，白虎衔尸，朱雀悲哭。四危以备，法当灭族”。这里的玄武、苍龙、白虎、朱雀四象，既指墓地四方，又言墓地四方的地理形势。郭璞的风水理论是形势派的理论基础。如其论四象：“夫葬，左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武。

玄武垂头，朱雀翔舞，青龙蜿蜒，白虎驯服。形势反此，法当破死。故虎蹲谓之衔尸，龙踞谓之嫉生，玄武不垂者拒尸，朱雀不舞者腾去。”这段话可视为对管辂相毋丘俭墓的注解。郭璞和管辂一样，把墓地四周的地理形势称作青龙、白虎、朱雀、玄武，认为上佳的墓地应该是“玄武垂头，朱雀翔舞，青龙蜿蜒，白虎驯服”。如果相反，就是大凶之地。

郭璞的风水理论十分看重地理形势，尤其看重水在地理形势中的作用。他以山岗丘陵为龙虎，以水为朱雀，求之平原，则是以岗阜为山。远远望去，岗阜若隐若现，隐约不绝，如群山环抱；其水源源不断，平缓流长。有山岗丘陵可以藏风，有水可以生气，风水既得，就是吉地。他认为，上佳的地理形势“若伏若连，其原自天。若水之波，若马之驰。其来若奔，其止若尸。若怀万宝而燕息，若具万膳而洁斋。若橐之鼓，若器之贮，若龙若鸾，或腾或盘，禽伏兽蹲，若万乘之尊也”。真正的吉地，应该是“天光发新，朝海拱辰，龙虎环抱，主客相迎，四势端明，五害不侵”，缺少其中的任何一点，就是次等之地。

唐代风水术的代表人物泓师，是郭璞风水理论的衣钵传人。他为人相宅，注重地理形势，可以看做是形势派的先声。他给韦安石选择一块吉地，说靠近凤栖原那个地方有一块方圆二十余亩的吉地，这块吉地“有龙起伏形势”。在为源乾曜选择吉地时，他说：“天赞源氏者，合洼处本高，今则洼矣；合高处本洼，今则高矣。”在给宰相张说相宅时，他告诫张说不要在宅地东北方打洞。后来，张说家宅地的东北角无故塌陷。泓师见了，说：“您本人一生是享不尽的富贵，可是您的几位公子就难以善终了。”张说以为是宅地塌陷造成的，说要填平它。泓师说：“客土无气，与地脉不连。就好比是身上长疮，剜别人的肉来补是没什么用处的。如今的一些人妄言风水，一遇到某处塌陷，就让人把它补上，以为这样就可以藏风聚气，真是荒谬之极！君子不要被他们的言论所迷惑。”

泓师的风水术有两点值得引起注意。其一是他认为有龙起伏的形

势是吉地，这与郭璞《葬经》龙气说暗合；其二是在观察地理形势的时候，注重藏风聚气，符合《葬经》所说的风水要领。从此不难看出，泓师的风水理论和郭璞是一脉相承的。这种情况有力地说明，早在泓师之前，《葬经》就已经出现并广为流传了。那种以为《葬经》出现在唐宋以后的观点，缺少有力的证据。

在郭璞的风水理论甚为流行的隋唐时期，古老的卜葬也在流传着。隋朝内史令李德林和其子李百药，都是精于传统卜葬术的人。李德林为了能让子孙世代富贵，准备迁葬父母灵柩。迁葬之前，他让儿子李百药在家乡饶阳城东选择葬地。葬地选定之后，李百药向父亲报告。李德林问那块墓地怎么样，李百药说："从卜兆来看，葬在那里，将来李家可以出八公。那块地东边是村庄，西边是城郭，南面是道路，北面是河堤。"李德林问东边的村子叫什么名字。李百药说是五公村。李德林听了，十分惋惜地说："这么说就只剩下三公了。看来，这都是命啊！即使知道了，又能怎么样呢？"于是就把父母安葬在那里。后来，李德林受封安平公，其子李百药、孙李安期皆世袭其封号。到了其曾孙，因参加徐敬业、骆宾王起兵讨伐武则天而被革除爵号。李德林一门仅仅出了三公，应了他当初的话。

唐朝英国公徐勣精通术数，但他为自己选择风水宝地，用的却是古老的卜葬之法。他为自己卜葬时，得到一卦，其爻辞是"朱雀和鸣，子孙盛荣"。当时另有一位术数大师张景藏，听说这件事后，私下对人说："英国公所占，有些过分了。他得到的爻辞，就是风水理论所说的'朱雀悲哀，棺中见灰'。"后来，徐勣之孙徐敬业在扬州起兵讨伐武则天，武则天得知后勃然大怒，令人挖开英国公徐勣的墓穴，劈开棺材，焚烧其骨骸。有人以为这就是张景藏所说的"棺中见灰"之应。

上述两则故事虽然都事关风水术，但其方法却是古老的卜葬，而不是魏晋以来形成的风水术。李百药卜葬，虽然没有说明使用的是什么方法，但从其"卜兆云"三字来看，可能与当年周公卜东都一样，用的也

是甲骨卜。徐勣卜葬，既然说是爻辞，则其所用为《易》卦当无可疑。《易》卦爻辞本不用四象，到了汉代焦延寿《易林》，才将四象引入《易》卦。此后《易》卦爻辞用四象的逐渐多了起来。后人选择居处，先占一卦，看一看爻辞是吉是凶，然后再作定夺。这种方法即使是在形势派和理气派十分流行的时候，仍然有人使用。

风水术分为形势派和理气派，是唐宋之际的事情。唐朝末年，有一个名叫杨筠松的人，字茂叔，人称杨救贫，祖居窦州（今广州信宜），寓居江西。胡翰《葬书序》言及杨筠松之事时说："唐文皇帝取图经入内府，世不复传。及黄巢破长安，国师杨筠松窃奔江西，授子弟三人，其一曰曾智，智授廖禹及甥赖文进，禹三传而上牢刘子先得之。"《葬书新注序》则说杨筠松供职于司天监，唐末之乱中窃得秘书中禁书，逃至赣州宁都怀德乡定居。《江西通志》对杨筠松也有记载，说他是"僖宗朝国师，官至金紫光禄大夫，掌灵台地理事。黄巢破京城，乃断发入昆仑山步龙，曾路过赣州，以地理术行于世，自称救贫仙人。卒于赣，葬于都药口"。由于杨筠松久居江西，因而有人又把形势派称为江西派。

杨筠松是风水领域大名鼎鼎的人物。他不仅是形势派的宗师，而且不少风水类著作都借重他的名字，归到他的名下，如《疑龙经》、《撼龙经》、《立锥赋》、《青囊奥语》、《黑囊经》、《正龙子经》、《天玉经》、《都天宝照经》等，都题署杨筠松撰。但据清人丁芮朴《风水祛惑》考证，真正出自杨筠松之手的，只有《撼龙经》和《疑龙经》两种（关于这点，可参见余嘉锡《四库提要辨证》卷一三）。

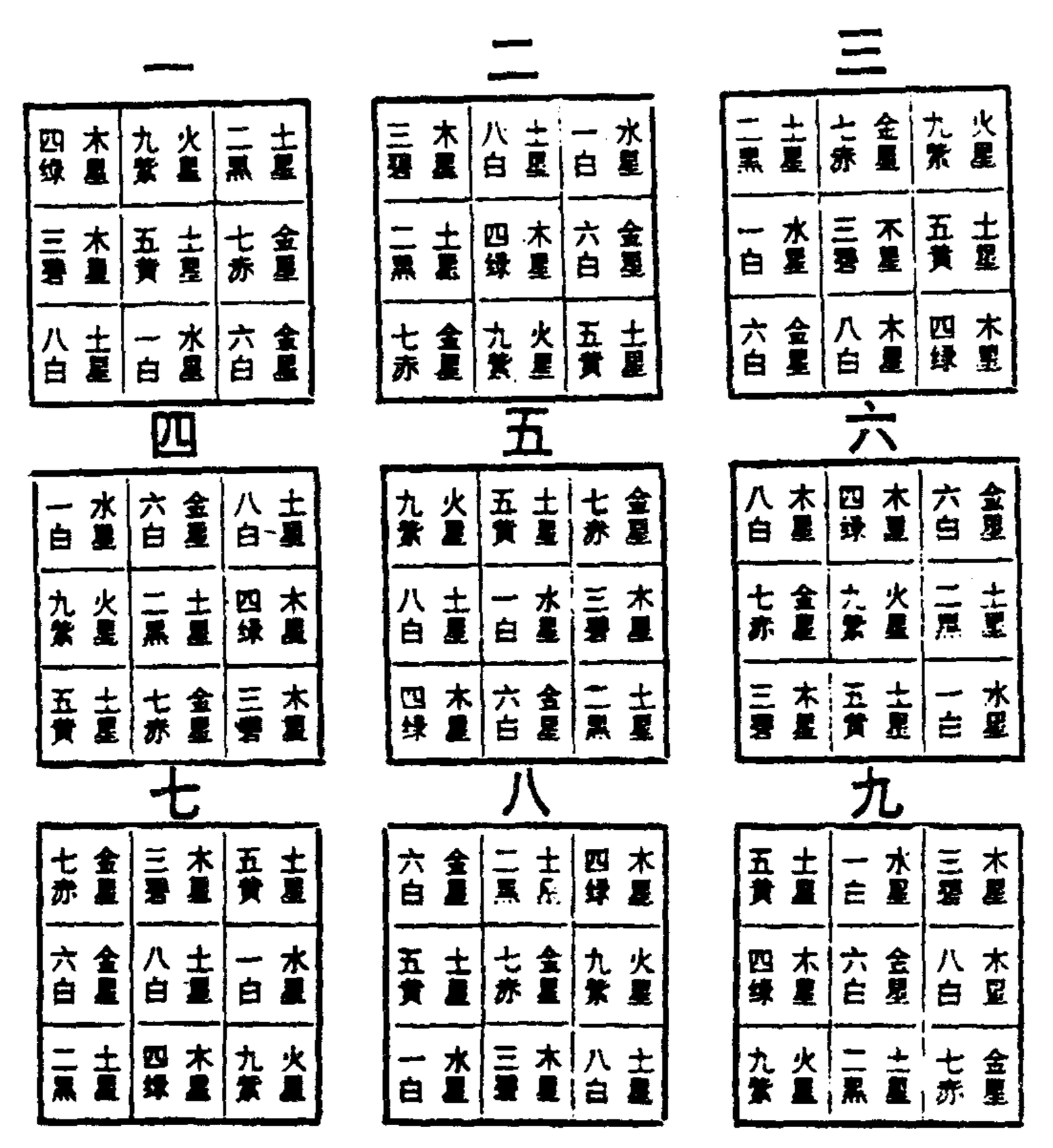
以杨筠松为宗师的形势派在宋一代颇有影响。文天祥《赠山人黄焕甫序》说："黄景文焕甫，乃祖赣风水名术也。大概焕甫之术，以为崇冈复岭则伤于急，平原旷野则病于散。观其变化，审其融结，意则取其静，势则取其和，地在是矣。"（《文山集》卷九）丁芮朴以为，文天祥所说的"祖赣风水"，是指黄焕甫师法杨筠松、曾文辿之术。清人王祎在其所著《青岩丛录》中则认为，地理之术分为两派，其中一派为江西派（即

形势派），始于赣人杨筠松、曾文辿，至赖大有、谢子逸等人，尤精地理之术。其说主于形势，以其所止定位向，专注龙穴砂水之相配，其他拘忌，在所不论。

形势派能够在唐以后占尽风光，固然因为杨筠松及其再传弟子甚多。弟子宣扬师门之学，既可光大师门，又可为自己增光添彩，自然大事张扬，不遗余力。杨筠松徒子徒孙众多，焉有不占尽风光之理？再者，形势派的理论浅显易懂，便于掌握，利于实用，这就为其广泛流传提供了很大方便。形势派专注于龙穴砂水之类的地理形势，不顾忌其他，既易于传授，又切于实用，所以，这种学派自唐以后传布甚广，久盛不衰，以至于出现了“大江南北，无不遵之”的局面。

能够和形势派分庭抗礼平分秋色的是理气派。理气派也自称得自杨筠松之学。正如余嘉锡先生所言：“宋末地理家之言理气者，固自托为杨筠松所传，非复《龙经》专论峦体之旧矣。其蜀中一家，虽自谓出于陈抟，然术家相传，抟实授之曾文辿，则仍筠松支流余裔也。而其术亦是理气，而非峦体。然杨氏之学，固别有此一派，其所从来久矣，非起于明以后也。”（《四库提要辨证》卷一三）王祎则认为，理气派起源甚早，至宋人王伋才广为流行。他说：“宗庙之法，始于闽中，其源甚远，至于宋王伋乃大行。其说主于星卦，阳山阳向，阴山阴向，不相乖错。纯取五星八卦，以定生克之理。其学浙间传之，而今用之者甚鲜。”所谓宗庙之法，就是风水术中的理气派。理气派相地，不是依据地理形势，而是根据星神、卦气、五行生克论吉凶。所谓星神，主要是指九星、十二宅神和十二月将；卦气指的是九宫八卦与干支方位、四时节令的关系，以旺相休囚死和三合说论吉凶。就其取用的基本理论而言，说“其源甚远”，也是可信的。

对理气派作出了重大贡献的王伋，字肇卿，祖籍河南开封。其祖父王讷亦精于术数，因论历法有差错，被贬到江西赣州，一家人因此南迁。王伋科举不得意，遂浪迹江湖，后寓居福建松源。至于他后来为何专注



九星循环图

于风水之学，且又成为理气派大师，史料没有记载。不过，既然说理气派至王伋乃大行，则王伋之前理气派应当已经有相当的影响。就此而论，理气派产生的时间与形势派当不会相距很远。

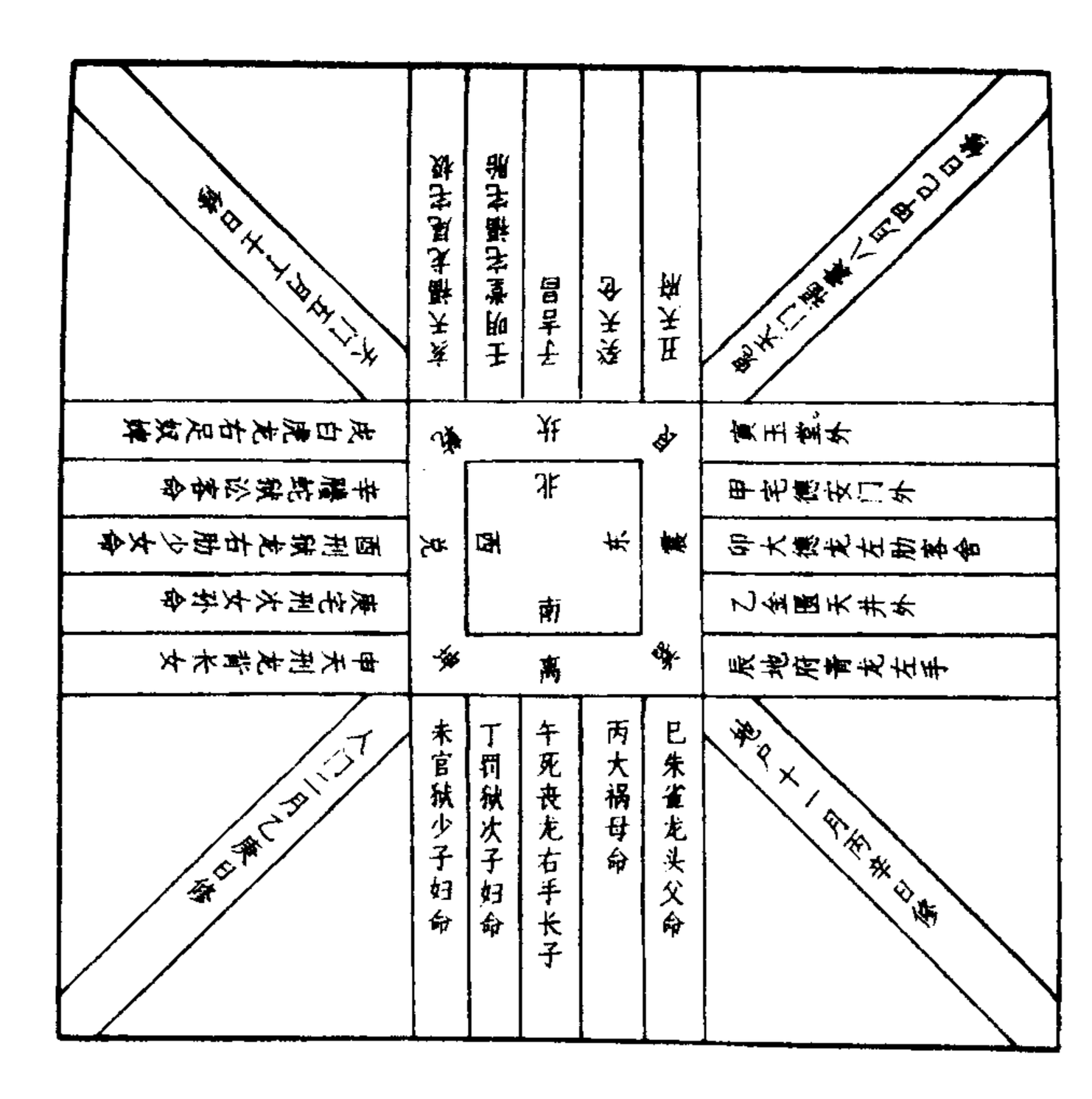
五、阴宅:生者对死者的索求

风水术从一开始就分为相阳宅和相阴宅两部分。阳宅是指人们的生存居住之所及其相关的生存环境,阴宅指的是死者的归葬之所及相关的地理环境,也就是人们所说的墓地。俗话说人死如灯灭。人由生而死,走完了人生历程,意味着人生的终结。但传统的风水术却把死亡看做是人生形态的一种转换,是由阳间转至阴间,所以有人生而为阳、死而为阴之说。正是在这种观念的支配下,才有了郭璞"本骸乘气,遗体受荫"的说法。既然"本骸乘气,遗体受荫",人们对丧葬就不能不格外重视了。

中国人很早就对丧葬表现出异乎寻常的重视。一个人死了,丧葬要视其等级而定,服丧的人也因亲疏关系不同而身穿不同的丧服,前来致祭的人也因等级不同而各有差异。安葬死者的时候,要先选择一块吉地,这就是古人所说的卜葬。《仪礼·士丧礼》对卜葬的仪式和过程有详细描述。卜葬之日,亲人先哭祭一番之后,由负责卜葬的人祭龟,然后把龟甲按规定的方位放在事先准备好的干柴上。这时,族长过来检视,主人和主妇、族人都面朝规定的方向站立。一切准备就绪,卜人再把卜葬的龟甲交给族长检视,族长检视无误,祷告一番,再把龟甲还给卜人。卜人当众灼龟,得兆后交给族长,族长看后交给族人,族人看过后再还给卜人。这时,早已按上下之位站立的三个卜人共同视其龟兆。如果得到的结果大吉,就按照占得的结果确定葬地,不再占卜。如果不吉,就要按原来的程序再进行一遍。尽管当时的人们可能也觉得这种仪式太过烦琐,但因丧葬事关重大,人们也只好不厌其烦。

魏晋以后,传统的丧葬方式逐渐被风水术所代替。后来逐渐发展到为选择一块吉地而根本罔顾其他。明朝有一个名叫公东唐的人,在

赴任南户部主事的途中，路经黄山脚下，忽然指着一块地对儿子公鼐说："这是一块好墓地，我死后就安葬在这里。"其子当时并没有把这句话放在心上。过了不久，公东唐就身染重病。儿子得信后，就急忙去接父亲，途中做了一个梦，梦中父亲嘱咐他说："我回不了故乡了，就把我安葬在黄山脚下赵氏北墙边。"等他到了父亲的任所，父亲已经病故了。他遵照父亲的遗嘱，移柩黄山脚下，选择吉日准备下葬，可是却苦于找不到所谓的"赵氏北墙"。后来他又做一梦，得父亲阴魂指点，才找到那块所谓的风水宝地，安葬了父亲。父子二人，生者为死者，死者为生者，忙碌不停，追求的都是墓地风水。



阴宅图

如果说公氏父子寻求风水宝地还算是从容不迫的话，蜀中士子杨

巨源为求风水宝地，就有些迫不及待了。据元无名氏《湖海新闻夷坚续志》记载，蜀中士子杨巨源丧母之后，还未来得及安葬母亲，有一个风水先生对他说："秋防原旁边，马关岭下，有一处墓穴。如果安葬在那里，其后代就会兴旺发达。"杨巨源听信术士的话，过不了几天，就独自背着母亲的骨殖到了马关岭下，把母亲安葬在那里。过了不久，风水先生又对他说："如果听到山岭上有金鼓之声，就会很快发达。但是，如果墓穴稍有差池，恐怕不久就会有丧身之祸。"后来，四川宣抚使吴曦出师于河池，途经合江，屯兵在马关岭上，每天早早晚晚，金鼓之声不绝。杨巨源听到金鼓之声，心中暗喜，认为风水先生说的很灵验。吴曦后来造反，杨巨源设计除之，朝廷任命他为朝奉郎，通判资序，权理四川宣抚司参议。安丙妒忌他立功，派遣手下在大安军城下将杨巨源刺死。杨巨源听信术士之言，以为将其母埋葬在风水先生选定的墓地就可以坐致富贵，幻想母亲的在天之灵能够保佑他发迹变泰。可是，他虽然得意于一时，却因是暴发户而遭人嫉妒，结果竟被人暗杀，应了术士"恐不久有丧身之祸"之语。

生者为求死者的福佑，不辞劳苦，不惜金钱。可是，有的人家境贫寒，食不饱腹，衣不蔽体，哪来的钱延请风水先生？但为求富贵，一些人还是没有断绝祈求风水的念头。明朝有一个名叫舒梓溪的人，家里一贫如洗。数九寒天，与妻共坐，苦熬漫漫长夜。这时，忽然听到门外有人说道："虾子脚儿峤，状元定此宵。银环金锁锁，帘卷玉钩钩。"二人听了，不知何意。第二天，舒梓溪冒着大雪出门向亲朋借钱粮度日，遇到一个风水先生。舒梓溪就把他接到家里，殷勤招待。风水先生见他家徒四壁，却又热情好客，十分可怜他，问是否有先人未曾安葬。舒梓溪如实相告，说家父新丧，只因家贫尚未安葬，正为此事而深感不安。风水先生指着近郊一个地方说："那里有一片空地，还没有主人。我已经观察了很久了，那块地是美女梳妆形，前有银环金锁、珠帘玉钩。我给你选择一个吉日良辰，可将令尊安葬在那里，也好了却一桩心事。"

舒梓溪听风水先生形容那块吉地，与昨夜听到的相似，心中暗喜，就选择吉日，在风水先生的帮助下安葬了父亲。舒梓溪因家中贫寒，无力安葬父亲，就把父亲的尸骸暂时停厝在家中。假如不是那个有侠义心肠的风水先生帮助他，真不知他将把父亲的尸骸停放到何时！

停柩在家，或是暂厝不葬，等找到风水宝地之后再安葬，这种现象在南北朝时期就已经很普遍了。《宋书·何承天传》所载何承天上书弹劾丹阳丁况等人之事，可见停柩和暂厝风气之一斑：

> 丹阳丁况等久丧不葬。承天议曰："《礼》所云'还葬当谓荒俭一时'。故许其称财而不求备。丁况三家，数年中葬辄无棺椁，实由浅情薄恩，同于禽兽者尔。窃以为丁宝等同伍积年，未尝劝之以义，绳之以法。……愚谓况等三家，且可勿问，因此附定制旨。若民人葬不如法，同伍即当纠言。三年除服之后，不得追相告列，于事为宜。"

丁况等三家久丧不葬，何承天指斥为"浅情薄恩，同于禽兽"，是就孝道而言。既然传统礼仪允许丧葬量力而行，而不必求全责备，丁况等三家就应该及时安葬亲人遗体，而不应该久丧不葬。久丧不葬，暴露亲人遗骸，实属不孝。从何承天的话中可以看出，丁况等三家久丧不葬或是因为家中贫寒。南北朝时期因家境贫寒而久丧不葬的例子颇多。《梁书·沈崇传》说沈崇死了母亲，"家贫无以迁窆，乃行乞经年，始获葬焉"。同书《刘苞传》说刘苞"父母及两兄相继亡没，悉假厝焉。苞年十六，始移墓所，经营改葬"。但是也有不少因一时找不到吉地而不葬的例子。《宋书·郭平原传》说郭平原精通风水之术，"每至吉岁，求者盈门"。吉岁求者盈门，不是吉岁则就免不了停柩或暂厝。

丧葬的原旨，是尽人伦，行孝道，使亲人的遗体灵魂得以久安，免受迁徙之扰，不受风吹沙打，雨水浸泡，这就是所谓的"葬唯求安"。从这

个意义上说，必要的择葬还是应该的。然而，不少人相信风水之说，为求先人保佑，遗体受荫，常常是在葬过之后，另择吉地，重新安葬，甚至一迁再迁。这种情况在风水术盛行的宋代十分普遍。洪迈《夷坚志》所载傅氏子孙择葬事和朱国桢《涌幢小品》所载张弘范葬父事，都是很典型的例子。

宋人罗大经论及丧葬时说："乃如葬者，藏也。藏者，欲人之不得见也。古之人所谓卜其宅兆者，乃孝子慈孙之心，谨重亲之遗体，使他日不为城邑道路沟渠耳。借曰精择，亦不过欲其山水回合，草木茂盛，使亲之遗体得安耳。岂藉此以求子孙富贵乎？"郎瑛也说："地必择吉，葬必尽善，岂可一切委之于无用而不问耶？但当择其宽厚聚气之所，无水泉蝼蚁之属，即为吉矣，葬亦善矣，祖宗神灵亦必安矣。彼安而己亦安也，又何必深求众合克应，以求富贵利达哉？故朱子曰：'子孙藏祖考遗体，必致其谨重诚敬之心，以为安固久远之计。'程子曰：'地之美则神灵安，子孙盛也。'余尝譬人之坐卧也，得其所则必心安魄静，可以长久，可以欢乐，可以生育也。善乎！欧阳玄曰：'作室先主乎寝所，相墓先妥乎亲灵。'是唯欲其安而已。"（《七修类稿·续稿》卷五）然而，受风水理论和风水术的影响和诱惑，真正能够做到"相墓先妥乎亲灵"的人并不是很多，而幻想"本骸乘气，遗体受荫"的人却不在少数。有的人贪求富贵，却又不肯努力拼搏，不愿积极进取，而是把富贵利达的希望寄托在死者身上，向死者索求，结果是死者听任生者的摆布，直到被埋进生者满意的风水宝地才算作罢。

对这种脱离丧葬本旨、一味向死者索求的现象，早就有人进行了有力的批判。隋文帝以帝王之尊，对卜葬提出了质疑。他说："吉凶由人，不在于地。高纬父葬，岂不卜乎？国寻灭亡。正如我家墓田，若云不吉，朕不当为天子；若云不凶，我弟不当战没。"隋文帝以自家的墓地为例，对风水术提出了诘难。面对隋文帝的诘难，风水先生该如何回答？唐朝的吕才对相墓很不以为然，他认为郭璞《葬书》把人的富贵、

命运、吉凶与阴阳五行生克联系在一起，是很荒唐的。宋代大儒司马光对相墓嗤之以鼻。在《葬论》中，他对那些因迷信卜葬相墓而久久不埋葬父母，甚至是几代人都不埋葬的现象十分感慨。他以自己的亲身经历，说明风水术是不可信的，对人们有很大的启发。有人则以为，吉凶在人不在地，所谓“住场好不如肚肠好，坟地好不如心地好”，表达的就是这种意思。明李诩《戒庵老人漫笔》中引用的两首诗，就是这种观念的形象化表述：

> 世人尽知穴在山，岂知穴在方寸间。好山好水世不欠，苟非其人寻不见。我见富贵人家坟，往往葬时本贫贱。迨其富贵力可求，人事极时天地变。
>
> 寻山本不为亲谋，大半多因富贵求。肯信人间好风水，山头不在在心头。

宋人罗大经则从世风民俗的演变入手，对风水术进行了批判。他说：“今之术士言：坟墓若有席帽山，则子孙必为侍从官。盖以侍从重戴故也。然唐时席帽，乃举子所戴，故有‘席帽何时得离身’之句。至本朝都大梁，地势平旷，每风起则沙尘扑面，故侍从骑马，许重戴以障尘。夫自有宇宙，则有此山，何贱于唐而贵于今耶？”席帽在唐代是白衣秀士所戴，是卑贱的象征。到了宋代，建都汴梁，因地处平原多风沙，朝中官员可以戴两重帽子遮蔽风沙，于是这种原属卑贱象征的帽子忽然身价陡增。席帽贱于唐而贵于宋，是世风民俗的表现，与人们的命运并无必然的联系。宋代风水先生所说的“坟墓若有席帽山，子孙必为侍从官”，正是利用了当时人们的社会文化心理。

六、阳宅:生者对未来的企盼

人的一生,至少有三分之一以上的时间是在居所度过的,而且许多事情也是在宅室发生和处理的。也许正因为如此,人们都十分注重宅室的人文环境和地理环境,强调首先安居而后乐业。所以,《释名》说:“宅,择也,择吉处而营之也。”

择吉处而营之,是古人选择居住之所的基本出发点。但何处为吉,不同的人却有不同的理解和认识。春秋时期,齐相晏子的住宅在闹市区,而且地势低洼,宅地狭小,十分喧闹潮湿。齐景公以为那个地方不好,让他换一个地方。可是,晏子却不领这份情,坚持要在原来的地方住下去。后来,齐景公乘晏子出使晋国之机,为他另择住处,派人给他搬了过去。晏子回国后,拆毁新宅,修复旧宅,又搬了回去。(事见《左传·昭公三年》)。晏子的理由是“非宅是卜,惟邻是卜”,意思是选择住所,不是选择居住的地方,而是要选择邻居。齐景公为晏子搬家,是因为那里的地理环境不好,可晏子更看重人文环境。孟子的母亲多次迁居,同样是为了给孟子的学习和成长选择一个适宜的人文环境。

作为重要的修养生息之所,人们有理由也有权利对其地理环境和人文环境作出选择,有时即使要求苛刻一些,也是完全可以理解的。可是,随着卜宅之风的兴起,人们对宅室的要求加入了吉凶福祸一类的内容。这就使居所的选择表现出更多的感情色彩和趋吉心理。《淮南子》所载鲁哀公问西益宅之事,可以看出春秋战国之际人们对卜宅的态度。鲁哀公想扩大宅室,史官强烈反对,认为在宅室的西面扩建房屋不吉利。鲁哀公一听很是恼火,身边的人劝谏也听不进去。他问傅曼折睢是不是有这样的忌讳。傅曼折睢回答说:“天下有三种最为不吉利的事,但是西益宅不在这三件事之中。”鲁哀公听了很高兴,问是哪

三件不吉利的事情。傅曼折睢回答说:“一是不行仁义,二是欲壑难填,三是听不进正确的意见。”鲁哀公听了,叹了一口气,再也不提扩建宅室的事。当时的人认为,在宅室的西边再扩建房屋是不吉利的事。东汉应劭《风俗通义》解释说:“宅不西益,俗说西者为上。益宅者,妨家长也。原其所以西益者,《礼记》曰:‘南向北向,西方为上。’《尔雅》曰:‘西南隅谓之奥,尊长之处也。’不西益者,恐动摇之耳。审西益有害,增广三面,岂能独吉乎?”按照当时的风俗,西方为上,是尊长居住的地方。若在西方增建房屋,就会劳动尊长,所以人们认为西益宅不吉利。但也正如应劭所说,如果说西益宅不吉利,在其他三面扩建房屋就会吉利吗?

自从人们把吉凶福祸等引入宅室的选择之后,人们对宅室的选择就格外重视起来。住宅选在何处,居室建在何方,外宅环境如何,内宅建构怎样,房屋是高是低,偏房如何搭配,天井是大是小,门路朝向何方,主卧定在哪里,灶房建在哪里,等等,都成了人们要考虑的问题。但不同的人爱好不一样,兴趣不一样,要求也不一样。明高濂认为,房屋要不高不低,光线不明不暗,阴阳协调,高低适度。清人李渔更为注重安全坚固,顺应自然。他认为居室贵精不贵丽,贵新奇大雅,不贵纤巧烂漫。他说:“居宅无论粗精,总以能蔽风雨为贵。常有画栋雕梁,琼楼玉槛,而止可娱情,不堪坐雨者,非失之太敞,则病于过峻。故柱不可长,长为招雨之媒;窗不宜多,多为匿风之薮。务使虚实相半,长短得宜。”(《闲情偶记·居室部》)由于人们的爱好、兴趣、修养、素质等都有很大差异,在选择居所的时候,人们的着眼点大不一样。爱好自然山水的人,会选择林木葱茏溪流环绕之地;喜爱纵马驰骋的人,会选择开阔平旷之所;喜爱安静的人,会选择远离嘈杂喧嚣的闹市之地;耐不住寂寞的人,则会傍市而居,以免因人声稀少而感到孤独。此外,人生经历、社会地位、处世态度以及财力大小、心情好坏等等,也会影响到人们的选择。

不论人们的选择如何不同，但选择的内容无外乎两个方面：一是对住宅所在的地理环境和人文环境的选择，二是对住宅内房屋建筑、道路设施等结构布局方面的选择，这两个方面就是风水术所说的宅外形和宅内形。

中国古代的风水术十分重视宅外形的选择，尤其重视地理环境的选择。在风水术的两大流派中，形势派尤其重视宅外形的选择。形势派的代表性著作《阳宅十书》，开宗明义地表明了重在取势的倾向："人之居处，宜以大地山河为主，其来脉气势最大，关系人福祸，最为切要。"这里所说的"来脉气势"，就是风水术所说的"龙脉"。风水术以为，来龙脉气是风水之所系，但在不同的地理形势中，来龙脉气的意义是不尽相同的。在山区，山脉走向就是来龙脉气；在平原，水的来源处就是来龙脉气；无水的地方，丘垄道路亦可视为来龙脉气。按照形势派的风水理论，上佳的风水宝地应该是枕山面水，左水右道，后高前低，前面开阔平坦，后有山岭遮蔽风沙，前为水塘得饮水之便，左有河流以利行舟，右有道路可以行车，既有交通便利，又无喧嚣之扰。选择这样的宅地，即使不用风水理论去套，也应该说是比较理想的。看来，古人设计的风水宝地既考虑了地理环境，又注意到了人文环境，同时又考虑到了实用性。

古代风水理论以为，天下最好的宅地有两处，一是山东曲阜的尼山，二是江西信州的龙虎山。这两处地方得山得水，来龙去脉甚佳。其实，风水先生指二地为佳地，主要原因是尼山出了个被后人尊为"先师"和"圣人"的孔子，龙虎山则传说是道教祖师张道陵的旧宅。孔子是儒家文化的代表人物，历代帝王出于倡导礼教的目的而尊孔，封赠其后人，致使孔子后人千百年来世享封赠；道教作为土生土长的宗教，在民间有很大影响，当权者对它也是敬畏三分，张道陵的后人自唐代以后世享"天师"封号，很是显赫。和南朝时期久盛不衰的王、谢家族比起来，他们受到的恩惠更为隆崇，更为长久。也许这才是人们视二地为风

水宝地的真正原因所在。

既然风水的好坏取决于地理形势,而作为客观存在的地理形势又是可以改变的,那么,所谓的风水就不是一成不变的。此时是风水宝地,随着地理形势的改变,彼时则可能变成凶地。所以,即使按照风水理论,世界上也没有永远不变的风水宝地。即以尼山和龙虎山而论,也是这样。孔子的家族世代受封,风水先生以为是人杰地灵,为天下第一风水宝地。可是这块风水宝地并不能保证孔门永无灾祸。明朝成化年间,衍圣公孔绪坐罪当死,虽因皇恩浩荡而得免桎梏,但最终却难免被贬黜为民。清朝康熙年间,孔子的第六十四代孙、大名鼎鼎的孔尚任因与案件有涉,削官还乡。张道陵的后人世居龙虎山,累代受封,元朝更被封为嗣汉天师,享正一品。明朝,第四十二代天师张正常被封为正一嗣教真人、秩二品。可是,其第四十六代天师张元吉,却因淫暴坐罪凌迟,后免死充军边疆,随后又被贬为庶民。既然是天下最好的风水宝地,为何此时吉而彼时凶呢?

风水理论和风水先生都无法解释这些现象,于是有人把这些现象又归之于天命,认为宅地吉凶都是天意,不是人力所能强求。明朝万历年间,顾泾阳、顾泾白、顾泾凡三兄弟都是朝廷要员,名重当时,于是人们就说他家风水好。可是后来,顾泾阳(宪成)因东林党事而备受迫害,兄弟三人相继亡故。于是又有人说他家风水不好。朱国桢在解释这一现象时也采用了风水之说。他说:"相传吉地有土龙之说,未之敢信。顾泾阳先生之宅,前对胶山,后枕斗山,龙自西来,宅左右介以水,气厚脉清。其尊公以贫士卜宅,先生兄弟五人,皆魁梧俊爽,而先生与弟泾凡礼部,少以文章著名,晚节先生以理学称重。最长泾白公为光禄丞,亦奇男子也。某年,光禄于西偏掘土,土中有龙形,头角皆具。役人惊而剟之,其腻如脂。光禄闻,亟往止而掩之,则散夺无余矣。未几,光禄与先生皆卒,而东林之社遂被言者痛诋。天乎?人乎?地乎?亦关气数,其又何尤!"(《涌幢小品》卷一五)据朱氏所言,顾氏一家之所以

兴旺，是因为宅有土龙。后来，土龙被剁，吉祥之气尽散，吉宅于是就成了凶宅。他认为，顾家的兴衰都是天意，人力强求不得。

用天命天意来解释那些无法解释的现象，是最为简单便捷的方式。在风水术中，这种情况同样存在。正如朱国桢所言："风水可遇不可求，尚矣！看来天壤间大地，自正结都会外，如郡邑，如村落，其大家世族皆一一占定，占得者累代相传，即中衰必复兴。间有不尽然者，又当别论，非地之故也。余尝谓帝王之封建虽废，天之封建未尝废，要在修德以承之，所谓祈天永命者是也。"这大概就是俗话所说的"有福之人不在忙，没福之人跑断肠"。如果没有福气，你就是跑遍天下，去寻风水宝地，也未必能够找到。如果是有福之人，自然会有风水宝地送上门。不过，说归说，求归求，相信风水的人还是照例要请风水先生帮助寻找风水宝地；如果出现了不顺心的事情，照样去请风水先生对宅地进行修禳。

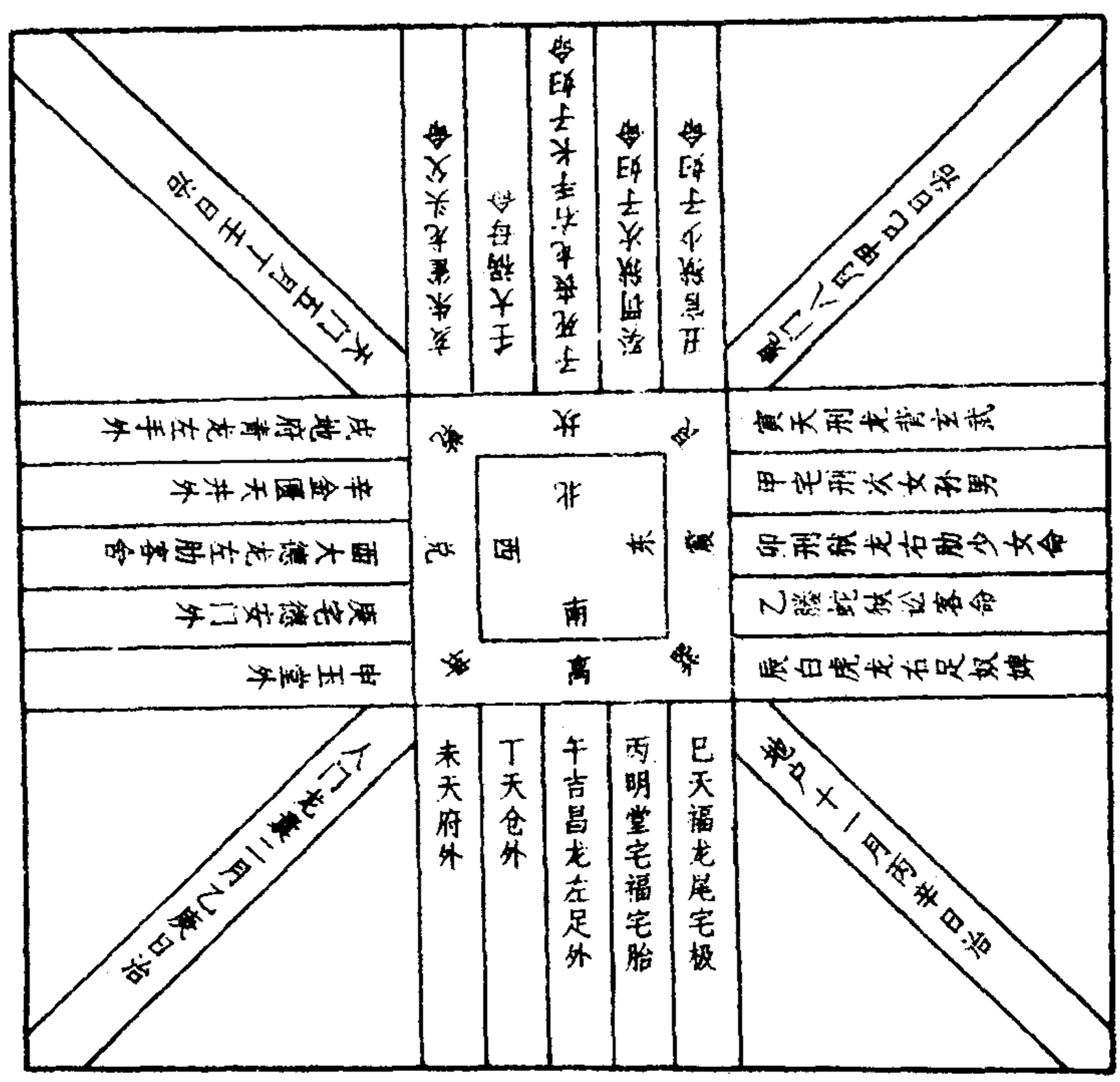
宅内形的选择，也是风水术的重要内容。宅外形注重选势，宅内形则注重合理。宅外形的选择显示了形势派的优势，宅内形的选择则突出了理气派的特长。

所谓宅内形，是指住宅主体的结构布局，辅助建筑的设置搭配，围墙道路的高低方位，天井的大小朝向，厨房、厕所的位置，门窗的狭阔方位，以及室内家具的摆设，等等。住宅内的各种建筑设施与人们的生活息息相关，如何选择，人们自然十分慎重。风水理论认为，住宅的形状与阴阳五行是相符的，五行有生克，于是有了吉凶之分。金形宅圆而坚，木形宅方而直，土形宅方而阔，都是吉宅；火形宅尖而钝，水形宅曲而下，都是凶宅。宅基的形状讲究相生相克，相生为吉，相克为凶。住宅的主体建筑，如正堂、厅、居室等，在建筑形状上要与宅基五行相符或相生。如宅形为金，主体建筑应为水为土，为水则金生水，为土则土生金；宅形为土，主体建筑形状则应为金为火；宅形为木，主体建筑应为火为水；宅形为火，主体建筑应为木为土；宅形为水，主体建筑应为金为

木。主体建筑五行的认定，主要是看其形状，低而平者为水形，高而挺直为木形，中间高两端低为火形，圆而坚固为金形，四围相合为土形。宅形主财富，屋形主人丁。宅形五行生建筑五行，主生财富；建筑五行生宅形五行，主人丁兴旺。如果宅形五行克建筑五行，主减损人丁；建筑五行克宅形五行，主破财招灾。这种根据住宅形状与住宅主体建筑形状的生克来推断吉凶的方法，经常为术士所采用。如“屋造火字形，痰火久闭经”、“屋造金字平，富贵人丁亨”、“屋作扇面形，痰痨必伶仃”等等，都是根据主体建筑的形状来论吉凶。

宅内形的选择，十分注重门的方位朝向、高低狭阔，住宅门楼的形状。古人认为，门为上承阳气、下接地气之所，具有迎吉避凶之功用，是一宅安危之所系。所以，风水术对宅室正门很是讲究，认为它不能正对衙门、狱门、城门、庙门，不能正对大路，不能面对高山。相邻两宅正门并排时，高大者为优；两门相对时，高大者为劣。宅室正后方不宜开门。总之，一宅正门的朝向应合五行生克之理。《黄帝宅经》有二十四路阳宅图，主要就是用来选择宅室门路方位的。明清两代的风水术士根据二十四路阳宅图，又演绎出许多有关门路的宜忌，使宅室之门的选择变得更为重要。风水先生在选择宅内形时，对厢房、库房、厨房、走廊、厕所等辅助性设施的方位处所，也有很多讲究，规定了种种宜忌，如厨房不能对正门，不宜正对卧室，厕所不能设在住宅北方或西北方，榭廊必须前后对应，不能有纵廊而无横廊，等等。这些宜忌虽然大多是根据阳宅图推算出来的，但有些还是很有道理的，有的则符合安全需要和美学要求。

室内设施也属于宅内形选择的范畴。神位如何安放，床铺如何摆放，办公桌放在哪里，等等，都有一些讲究。尤其是床铺的安放方位和位置，与人生有很大关系。传统的风水理论主张“作室先主乎寝所”，把卧室摆在住宅建筑最为重要的地位并且有很多宜忌，如床头不宜正对门口、床的朝向宜明不宜暗、床腿不能悬空、床的朝向要和主人的本



阳宅图

命九宫八卦方位相符合(属于坎、离、震、巽的,床向宜东不宜西;属于乾、坤、艮、兑的,床的朝向宜西不宜东)、安床应与本命所属东四宅西四宅相对应(如果本命属于东四宅而安床朝东,属于西四宅而安床朝西,则可能会对主人不利),等等。这些宜忌,有的是出于安全健康方面的考虑,是人们日常生活经验的总结,有一定的道理。有的则有较多的迷信成分,没有什么道理,不足为信。

七、正视风水术

贫者求富，穷者求达，卑者求贵，危者求安，是自然而正当的愿望和追求。只要不损害他人的正当权益，为了这些愿望和追求而进行的一切努力，都是应予肯定和赞扬的。然而，由于天命观、宿命论、天人感应等传统文化观念的影响，一些人不是通过积极的主观努力去实现自己的人生理想，而是相信风水，把希望寄托在一处能够给自己带来福气和吉祥的宅地上。有的人这样做虽然没有危及他人的利益，但是却因迷信风水而放弃了脚踏实地的努力，无损于人，却有害于己。至于那些为了争夺风水宝地而起衅生乱甚或危及乡邻的人，则是害人害己，遗祸后人。如果说对于风水的追求仅仅止于追求适宜的生活与生存环境，以求有利于修养生息、安居乐业，那也就无可指责了，问题在于许多迷信风水的人，大都不肯就此而止，而是幻想再朝前走几步，似乎再往前走就是富贵之地，就是人间仙境，就可以彻底改变自己贫穷卑下的人生命运和处境。这是一种迷失，也是一种误解。

如果把风水理论定义为评价和选择地理环境和人文环境优劣的理论，把风水术定义为选择优化地理环境和人文环境的方术，风水理论和风水术就不会那么令人感到神秘了。遗憾的是，传统的风水理论和风水术把地理环境和人文环境与人生命运联系在一起，这样一来，风水理论和风水术在越发神秘的同时，也吸引了许多人的注意力，于是，风水术的影响力和渗透力也就越来越强大起来。

应该承认，古代风水理论有其合理的内容。它注重对自然环境和人文环境的总体评价，注重协调人类生存环境和生态环境的关系，通过对天地人三者之间的关系的协调，选择适宜人类修养生息的生态环境和人文环境。风水理论中选择宅室和修建房屋的理论，合理的成分更

多。它格外看重地形、地势、地貌，看重山水、土质、丘陵、林木等自然环境与人文环境的和谐统一，追求建筑物与周围环境的浑然一体，自然天成，与现代建筑理论不谋而合，既有理论意义，又有实用价值。这也是古代风水理论得以长期流传的原因之一。

然而，风水理论的合理因素却被充满封建迷信色彩的风水术淹没了。风水术也重视生态环境，追求生态环境与人文环境的平衡谐调，但是，其目的不仅仅在于为人们提供适宜的修养生息场所和环境，更主要的则是让人们把生活的信心和希望寄托在所谓的“风水宝地”上，宣扬宿命论和天人感应观念，取消人们的主观能动性。这无疑是最为有害的。因此，应该将古代的风水理论和风水术分开来看。作为一种理论，风水理论虽然也是建立在宿命论和天人感应观念的基础之上，但它毕竟含有不少合理的成分，有些内容即使在今天来看仍不失其价值。作为一种术数，风水术实际上是“地理环境决定论”在古代中国的表现，其消极作用和负面影响是不可低估的。对于这一点，必须有清醒的认识。

要消除风水术的诱惑，采取隔离或禁闭的方式，可能奏效于一时，可是一旦隔离和禁闭失效，风水术的诱惑就可能会更加不容抗拒。所以，要消除风水术的诱惑，最好的办法是让人们认识和了解风水术，消除风水术的神秘感。只有当人们意识到古代风水术中有哪些是唯心的，哪些是形而上学的，哪些是迷信愚昧的，哪些是有借鉴价值的，哪些是对人们有用的，风水术的神秘感及由此而带来的各种诱惑，才可能从根本上得以消除。

第八章

寻梦原是梦中人——说占梦

梦是人类的一种生理现象。只要是正常的人,都免不了要做梦,夜晚做,白日也做,所以才有白日梦之说。人们做了梦,只要能够回忆起来,通常要下意识地问一问自己做的梦是什么意思,有时问自己,有时则请教别人,于是也就有了解梦之术。西方著名的心理学家弗洛伊德有一部很有影响的著作,书名叫《梦的解析》,就是解释各种各样的梦的。当然,他对梦的解释,中国人是不大容易接受的。

中国人比较愿意接受的是传统的解释。庄子说:“梦者,阴阳之精也,心所喜怒则精气从之。”列子则以为:“神遇为梦,形接为事。”通俗地说,梦就是人们日有所思,夜有所想,白天的所作所为所思所想,停留在大脑皮层,夜里虽处于睡眠状态,但大脑皮层的活动却没有停止,等醒来的时候,依然可以完整地或部分地回忆起来,这就是梦。但有人并不这么看。一些人认为,梦是神灵对即将发生的事情向做梦者作出的某种特殊形式的昭示。明人陈士元认为,人“形虽寐而神弗寐,或敛于寂,或通于触。神有敛触,则寐有梦否”(《梦占逸旨·内篇》)。梦既是神示,那么,就可以把它看做人生命运之兆。对人生命运之兆的破解,就是占梦。所以,陈士元说:“占梦之秘,固性命之理,而兆易之揆也。”他把破解性命之理、兆易之揆看做占梦的秘密所在,指出了占梦的本质特征。

一、占梦与占梦官

早在西周时期，朝廷就设有专职占梦官为天子和诸侯占卜梦之吉凶。《诗经·小雅·正月》有“召彼故老，讯之占梦”的诗句，《周礼·春官》则有太仆一职，有“太卜掌三梦之法，一曰致梦，二曰寤梦，三曰咸涉”之说。据说，致梦是夏朝人的占梦方法，寤梦是殷朝人的占梦方法，咸涉是周朝人的占梦方法。如果这种说法可信的话，占梦早在夏禹之朝就已经出现了。不过，由于缺少其他文献记载作为佐证，占梦是否起于夏朝，还有待进一步考证。

周朝的占梦官职责相当重要，不仅“掌其岁时，观天地之会，辩阴阳之气”，而且更为重要的是还要根据日月星辰的变化占六梦吉凶。六梦指的是六种梦兆，第一是“无所感动，平安自梦”的正梦，第二是“惊愕而梦”的噩梦，第三是“觉时所思念之而梦”的觉梦，第四是“觉时道之而梦”的寤梦，第五是“喜悦而梦”的喜梦，第六是“恐惧而梦”的惧梦。这是就梦的形式而言。就梦的内容而言，不同的人由于身份、地位、经历及所处的社会文化环境的差异，所做的梦也就有所不同。平民百姓很少做富比陶朱、贵极人臣之梦，帝王将相也不大可能做渔樵耕读之类的梦。

占梦官的职责是为天子、诸侯、公卿解梦，他们和卜人、天官一样，接触的都是达官显贵，说话比较随便，有进言之便，所以，寻常人物轻易不敢得罪他们，不然的话就可能招来无妄之灾。这样的事情在春秋时期就曾发生过。公元前479年，卫庄公的占梦官向庄公之子太叔遗讨几杯酒喝，太叔遗自恃身份，不买他的账，结果占梦官就和卜人一起向庄公进谗言，陷害太叔遗，说如果不把太叔遗赶走，恐怕会对大王不利。卫庄公听信谗言，把太叔遗驱逐出境。太叔遗因为吝惜几杯酒，结果只

好亡命他乡。

先秦两汉时期，随着阴阳五行学说的流行和中医理论的发展，人们对梦的认识和理解逐渐由表入里，并开始用阴阳五行学说和中医理论来解释梦的产生。列子用阴阳二气来解释梦，他说："阴气壮则梦涉大水而恐惧，阳气壮则梦涉大火而燔焫，阴阳俱壮则梦生杀。以浮虚为疾者则梦扬，以沉实为疾者则梦溺。藉带而寝则梦蛇，飞鸟衔发则梦飞。将阴梦火，将饥梦食。饮酒者忧，歌舞者哭。"《黄帝内经》则据阴阳二气寄居人体的部位来解梦，认为"阴气盛则梦涉大水而恐惧，阳气盛则梦涉大火燔灼，阴阳俱盛则梦相杀毁伤。上盛则梦飞，下盛则梦堕，甚饱则梦与，甚饥则梦取。肝气盛则梦怒，肺气盛则梦恐惧，心气盛则梦喜笑，脾气盛则梦歌乐，体重身不举，肾气盛则梦脊解两不属。其气客于心则梦见丘山爝火，客于肺则梦飞扬，见金铁之奇物，客于肝则梦山林树木，客于脾则梦见丘陵大泽坏屋风雨，客于肾则梦临渊没居水中，客于膀胱则梦游行，客于胃则梦饮食，客于大肠则梦田野，客于小肠则梦聚邑街衢，客于胆则梦斗讼自刳，客于阴则梦接，客于项则梦斩首，客于足则梦行走而不能及居深井内，客于股肱则梦体节跪拜"。这种以阴阳二气寄居人体的部位来确定所梦物象的方法，虽然有将梦这种复杂的心理和精神活动简单化的倾向，但它却能从人的生理和心理入手，客观地看待梦的产生，对人们认识梦有一定帮助，为诊治多梦症和其他梦症提供了一定的理论依据。

《黄帝内经》从阴阳二气入手解释梦，对其后的中医理论从人体科学和病理学的角度解释和治疗各种梦症有很大启发。但遗憾的是，人们并没有循着这条路子继续走下去，而是远承先秦时期"以日月星辰占六梦之吉凶"的套路，借用占星、相术、易卦、五行术等术数，解释梦的吉凶。到了后来，拆字、隐语等方法也被占梦借用过来。正是由于占梦始终是在借用别的术数，所以，它没有像其他术数那样形成一套属于自己的理论体系。占梦术没有像相术、卜筮、易卦、堪舆等术数那样流

行，重要的原因也在这里。

二、依附于其他术数的占梦术

既然占梦术没有形成一套属于自己的理论体系，那么，占梦术理所当然地要依附于或借用其他术数为人释疑解惑，指点迷津。占梦术经常借用的术数，主要有易卦、五行术、占星术和拆字、隐语等。

(1)用易卦解梦。这种情况在占梦术中是最为常见的。三国魏术数大师管辂曾用易卦为当时的吏部尚书何晏解梦。何晏有一次做了一个梦，梦见十几只苍蝇在他的鼻子上飞来飞去，赶也赶不走。何晏觉得这个梦很令人讨厌，就请管辂为他解梦。管辂则用易卦为他圆梦。他解释说："鼻子为艮，艮为山。天中之山高而不危，所以才有长久的富贵。如今有青蝇聚于山上，是高山将崩塌之兆。请何尚书认真考虑一下盈虚之数、盛衰之期。"何晏此时正是志得意满，听不进管辂的劝说。可是，过了不久，何晏就成了曹氏与司马氏争权夺利的牺牲品，被司马懿杀害了。

三国魏名将邓艾在受命出师伐蜀之前，夜里做了一梦，梦见山上有流水，不知是什么征兆，就向殄虏护军爰邵请教，问此梦主何吉凶。爰邵说："从《易经》的卦象来看，山上有水，是蹇卦之象。蹇卦系辞说：'蹇利西南，不利东北。'孔子也说：'蹇利西南，往有功也。不利东北，其道穷也。'由此来看，将军此次伐蜀必定大获全胜，只是胜利之后，恐怕就难以回来了。"蹇卦坎上艮下，坎为水，艮为山，水在山上，与邓艾之梦正相吻合。所以，爰邵就用蹇卦来解释邓艾之梦。蹇卦系辞有利于西南不利于东北的意思，而邓艾伐蜀正是朝西南方，所以爰邵以为必获大胜。但胜利之后班师还朝，是朝东北方向，按照蹇卦系辞的解释，则是大大的不利。邓艾是十分精明的人，听了爰邵的解释，默默无语。

后来的事实证明,邓艾此次出征果然是有去无回。

(2)用五行术占梦。南北朝时,有一个名叫索紞的人,经常用五行术给人圆梦。有一次,令狐策梦见自己站在冰上和冰下的人说话,就请索紞解梦。索紞说:“冰上为阳,冰下为阴。阴阳之事就是男女婚姻之事。你在冰上和冰下的人说话,表明你要介入别人的婚姻之事,充当媒人的角色。”令狐策表示怀疑,说:“我已经这么大年龄,不会为别人做媒了。”谁知,过了不久,太守田邈却来请他当媒人,撮合其子与张家之女的婚事。令狐策不好推辞,只好玉成了此事。这时他才相信索紞的话。索紞解梦在当时很有名气,不少人都来请他解梦。有一个名叫张宅的人,梦见自己骑马上山,回来后绕着自家的房屋转了三圈,却是只见松柏不见门。他思来想去不知何意,来请索紞解梦。索紞说:“马为离,离为火,火在山上为旅卦。人入山中为凶字。只见松柏不见门,是没有归路的意思。三圈即是三周,为三周年。这个梦是说你三年后将有大凶之祸。”有一个名叫兴平的人请索紞解梦,说:“我昨天夜里做了一个梦,梦见马厩里的马乱舞,十几个人对着马拍手。不知此梦主何吉凶?”索紞说:“马五行属火,马起舞就是起火的意思。众人对马拍手,是救火的意思。看来此梦主你家将发生火灾。”兴平一听就急了,赶快回家,人还没有到家,家中已经失火了。索紞解梦,把人们梦中所见的物象都与阴阳五行联系起来,然后再根据五行生克来推论梦之吉凶。

(3)拆字占梦。北齐有一个名叫张亮的人,官太中大夫。薛琡做了一个梦,梦见张亮手拿丝线站在山上,就把这个梦告诉了张亮,并解释说:“山中有丝,是个幽字。看来,您要到幽州做官了。”过了几个月,张亮果然被任命为幽州刺史。(事见《北齐书·张亮传》)唐玄宗时,右丞卢藏用、中书令崔湜因党附太平公主被流放岭南。途经荆州,崔湜夜里做了一梦,梦见自己坐在佛坛下听人宣讲佛法,又对着镜子自照。醒来后,崔湜闷闷不乐,请术士张猷占梦。张猷听了,觉得不便直说,就私下对卢藏用说:“崔令公这个梦是大凶之兆。在佛坛下听讲佛法,是法

从上来的意思。镜这个字可拆为金旁竟。竟就是死。自照镜子，就是自尽的意思。看来，崔令公大概活不过今天了。”这天，崔湜果然接到了诏书，将他赐死。（事见张鹭《朝野佥载》）在上述两个故事中，术士解梦都用了拆字法。他们先把梦中所见物象与汉字对应起来，然后再进行拆解组合，从中找到一个可以用来解梦的新的汉字，山中有丝合为幽，镜拆解为金旁竟，用的都是拆字法。

（4）隐语解梦。隐语是汉语言的一种独特现象，它把真正的意义隐藏在那看来毫不相干的字句中，你只有找到合适的途径，才能理解它的真正含义。北宋初年，陶谷出使南唐，困居驿馆，孤独难耐，就在亭壁上写了四句隐语：“川中狗，百姓眼，虎扑儿，公厨饭。”不料，这四句隐语被南唐宰相韩熙载猜破，川中狗就是蜀犬，犬旁蜀是个独字，百姓眼是民目，目旁民是个眠字，虎扑儿就是虎爪子，子旁爪是个孤字，公厨饭是官食，食旁官是个馆字，合起来就是“独眠孤馆”四字，流露出陶谷孤寂难耐的心境。于是，韩熙载略施小计，就让陶谷声名狼藉，灰溜溜地回到了宋朝。这种方法也被术士拿过来为人解梦。唐代宗大历年间，张镒以工部尚书判度支，因奏事称代宗之意，代宗当面许诺日后让他做宰相。从此以后，张镒天天盼着代宗兑现诺言。可是，他盼了很长时间，竟然没有一点音信。一天夜里，他做了一个梦，梦见有人从门外急急忙忙地跑进来，高声喊道：“任调拜相！”张镒惊醒过来，细思朝中没有任调这个人，怎么会有任调拜相这样的事呢？他百思不得其解，就把外甥李通礼叫来给他解梦。李通礼听了，沉思一会儿，忽然上前拜贺，说：“恭喜舅舅，贺喜舅舅，您就要做宰相了！”张镒问他何出此言。李通礼解释说：“任调可以反切为饶甜，最甜的当然还是甘草，甘草是珍药，珍药反切就是舅舅的名字了。”张镒听了很高兴。过了不久，朝中使者来报，皇上已颁诏，升任张镒为中书侍郎平章事，也就是宰相。张镒终于如愿以偿。（事见唐薛用弱《集异记》）

（5）音训法解梦。竹林七贤之一的王戎，有一次梦见有人送给他

七枚桑葚,放在他的衣襟里。王戎请人占梦。术士只说了一句:“葚,桑子也。”其他的什么也没有说。桑椹就是桑子,术士的话等于白说。可是,术士的解释就在这看似多余的解释之中。桑音谐丧,桑子就是丧子的意思。这样的话,术士觉得不便直说,就通过音训的方式把要说的意思表达了出来。类似的例子很多。如唐朝著名文学家柳宗元从永州司马任回到京城,夜梦柳树扑地而倒。柳树和柳宗元之姓相合,所以,柳宗元以为这个梦很不吉利,就请术士解梦。术士说:“柳生而为树,死而为木。柳树倒地,是柳树为柳木也。木者,牧也。看来您要做柳州牧了。”术士用音训法,把柳木解释为柳州牧。经他这么一演绎,一个不祥之梦竟成了吉梦。

(6)演绎和附会。既然梦是日有所思、夜有所想,那么,梦就与人们的生活经历有这样那样的联系。所以,术士就常常根据所梦之事或物象,进行推理演绎和附会,进而对梦作出解释。隋文帝杨坚曾梦见自己失去了左手,以为很不吉利,请一老僧给他圆梦。老僧听了,向他表示祝贺,说:“无左手的意思,是您只有一拳,一拳就是独拳,独拳就是独权。这是天子之兆。”唐高祖李渊曾梦见自己从床下坠下来,有许多蛆来吃他。醒来后,李渊十分害怕,请安乐寺禅师为他解梦。禅师说:“床下就是陛下的意思。群蛆来食,是众生仰仗您而生活的意思。此梦实是贵不可言。”把独拳附会为独权、床下演绎为陛下,都是据所梦物象来演绎和附会得出的结果。

古代一些很有名的术士,在为别人解梦时,有时也要借助推理和演绎。隋朝著名的术数大师萧吉,有一次遇见一个主顾,说梦见凤凰落在手上,请萧吉给他解释一下。萧吉说:“你这个梦是极不祥之梦。不是死父亲,就是要死母亲。”那人听了,十分恼火,以为萧吉是胡说八道,浪得虚名。不料,过了十多天,他的母亲果然死了。这时他才知道萧吉所言不虚,事后向他请教。萧吉解释说:“凤凰非梧桐不栖,非竹实不食。凤凰落在你的手上,说明你的手中拿的不是梧桐枝就是竹子果实。

《礼记》中说，苴杖，竹也；削杖，桐也。竹为苴杖，桐为削杖。你手中非竹即桐，岂不是将有丧父或丧母之忧？”那人听了，如梦方醒。在这个故事中，萧吉解梦不是借助其他术数，而是根据梦中所见物象进行推理和演绎。经他这么一解释，常人以为是吉利的梦却成了大凶之梦。

三、梦中物象分类释义

梦是人们在睡眠状态下的无序思维的结果，因而，出现在梦境中的物象千奇百怪，杂乱无章。然而，一些有心人在对各种各样的梦进行分类的基础上，对梦中所见物象的意义进行分析，认为不同的梦中物象具有不同的代表意义。东汉王符在其所著《潜夫论·梦列》一文中，把梦分为10种情况，即直梦、象梦、精梦、想梦、人梦、感梦、时梦、反梦、病梦、性梦。他说：“先有所梦，后无差忒，谓之直；比拟相肖，谓之象；凝念注神，谓之精；昼有所思，夜梦其事，乍吉乍凶，善恶不信，谓之想；贵贱贤愚，男女少长，谓之人；风雨寒暑，谓之感；五行王相，谓之时；阴极即吉，阳极即凶，谓之反；观其所疾，察其所梦，谓之病；心情好恶，于事有验，谓之性。”王符把千奇百怪的梦中物象加以分类，认为梦境与现实没有差别的是直梦，与现实相似的是象梦，梦中在凝神思考的是精梦，白天心中有所想，夜晚就做梦，并且一会儿吉，一会儿凶，好坏不定，这样的梦是想梦。梦见各种各样的人是人梦，梦见风雨寒暑是感梦，梦见五行相生相克是时梦，梦中之事与现实刚好相反的是反梦，看到有人生病就在梦中为人治病是病梦，心情好坏都在现实中得到了验证的梦是性梦。王符这样的分类法，有一定的道理，但有些过于抽象，有些则显得比较机械，唯心的成分居多。

梦中物象不同，则其代表的意义也就不同，其所具有的吉凶福祸的含义也因而有了种种差别。所以，古代的占梦士特别注意对梦中物象

的总结、归纳和诠释。明陈士元《梦占逸旨》把梦中物象分为20种，如日月、山川、形貌、器物、财货、笔墨、字画、凤鸟、群兽、龙蛇、龟鱼、草木、神怪，等等。在他看来，梦中出现的不同物象，都具有不同的意义。譬如，他视梦见日月为极贵之兆，山陵楼台是官位之象，风雷为号令，鱼为恩泽，瑞星、彩云、电火为文明，冰泮为婚姻之期，珠玉钱帛为财物，等等，都是把梦中物象现实化，或者说是用现实社会中的事物与梦中物象相对应，明显地表现出世俗化倾向。

在占梦术发展过程中有重要影响的《梦书》，则把梦中物象分为天、地、山、草木、人事、器物、棺墓、衣食、饰品、文书、鸟虫等11类。敦煌本《周公解梦书》对梦中物象的分类，与《梦书》大同小异。《居家必用事类·解梦书》对梦中物象划分得更为详细，竟多达28大类，每一大类中又分为若干小类。但分的太多太细，也有一些问题，其最直接的结果就是使解梦变成一种机械的对照，把梦这种复杂的生理与心理现象完全简单化了。

中国古代文献中有不少占梦书，但不同的占梦书对梦中物象及其所对应的人事吉凶的解释，是不尽相同的。对比一下《梦书》和《周公解梦书》对天文类物象的解释，就可以清楚地看出这种不同。《梦书》以为，梦见天的人，有灾祸也会得以消除；梦见上天，大吉大利，主生贵子；梦见天裂，大吉利；梦见日月，吉利，也可能得财；梦见日月照在身上，贵人大吉。《周公解梦书》则认为，梦见天的人，主得财；梦见上天，主生贵子；梦见天崩，将会出现大灾年；梦见日月，主大赦天下；梦见日月照身，大贵。同是梦见天，一说消灾，一说得财；同是梦见天崩裂，一说大吉利，一说大灾年；同是梦见日月，一说主得财，一说主大赦天下。同样的物象，在不同的占梦书里，其所蕴涵的人事吉凶竟然有如此大的差别！所以，对古代各种梦书关于梦中物象及其所对应的人事吉凶的解释，只可姑妄听之，不可信以为真。

四、梦日梦月与梦笔

梦日一向被认为是大贵的象征。传统文化认为，日是至阳之精，是宇宙的主宰，是天子的象征。所以，梦日多被视为天子之梦。寻常人物若是梦日，必是大贵之兆。中国历史上的许多帝王，在出生和登极的时候，常常有梦日之象。汉武帝的母亲孝景王皇后梦日入怀，就把所做的梦告诉了景帝。景帝说："这是此子将来大贵之兆。"儿子出生后，景帝为他取名彻，后来即天子位，是为汉武帝。孙坚的妻子梦日入怀而生孙权，孙坚以为这是其子孙将要兴旺发达的征兆。后来，孙权果然建国江东，成为三国吴的开国君主。曹丕为魏王时，曾经梦日坠地，分而为三，自己得到其一，拾起来揣到自己怀中。南朝陈武帝之子陈蒨于梁临贺王太清三年(549)，梦见二日相斗，一大一小，大日光灭坠地，颜色纯黄，像斗那么大。陈蒨取其三分之一揣入怀中。陈武帝死后，陈蒨即位，是为陈文帝。陈士元以为，曹丕和陈蒨都是梦日坠地，取其三分之一而怀揣之，这预示着他们不能统一天下，不能成为一统天下之君。

北宋太宗、真宗、仁宗的出生都和梦日有关。据《宋史》记载，宋太宗赵炅的母亲昭宪皇后，梦见神人捧日给她，因此怀孕，生下赵炅。赵炅出生的时候，夜里红光如火，街坊邻居都能闻到异常的香气。宋真宗赵恒之母是元德李皇后，李皇后梦日入体，而生赵恒。宋仁宗之母李宸妃夜里梦日，后来遂生宋仁宗赵祯。南宋宁宗赵扩之母慈懿李皇后梦日坠于庭院，自己用手接之，后来遂生赵扩。此外，刘渊称汉，拓拔开魏，耶律兴辽，也都有梦日之兆。

在正史和野史中，帝王梦日是一种十分普遍的现象。传统文化为了神化帝王，有意为他们加上神圣的光环，证明他们是上应天象的非凡之人。类似的记载强化了人们这样一种认识，即梦日是一种不同寻常

的梦兆。占梦术士把这些显然是有意神化的帝王故事与寻常人物联系起来,以为寻常人物若是梦日,也是大福大贵之兆。所以,《梦占逸旨》这样写道:“夫日为至阳之精,近之者显。程立梦捧日以立,而更名昱;归氏梦朝日初出,而名男曰旸;陶母梦日在怀,而弘景以仙术扬名;杨母梦日光射身,而焕然以文章致贵;贾隐林梦日坠于首,而职升纠察;范应铃梦日照于户,而官任少卿;杨炎梦登山捧日,而位晋中书;郑光梦驰车载日,而爵除节度;海陵守梦以身承日,而骤典机密之政;肥如令梦以牛挽日,而终授散骑之衔。兹非近君之验耶?”

日为帝王之象,月为后妃之象。《汉书》说:“月者,众阴之长,后妃、大臣、诸侯之象也。”见诸文献记载的梦月故事,与后妃有关者确实不少。西汉元帝的皇后王政君,是王莽的姑姑。王政君的母亲李氏怀孕时,梦月入怀,始怀政君。王政君18岁被选入宫廷,五年后成了汉元帝的皇后。北齐神武帝高欢之后娄氏,生有六男二女,史家说她皆是感梦而孕:“孕魏二后,则梦月入怀。”(《北齐书·神武娄后传》)娄氏梦月入怀所生的两个女儿,后来都成了北魏皇帝的皇后。

传统文化认为,天有日月,人世有帝王后妃。正是基于这样一种认识,占梦术把帝王后妃和日月之梦联系在了一起。这显然是一种简单机械的比附,是不大可信的。日月之梦,帝王后妃可以做,寻常百姓也可以做。如果梦见日月就要成为帝王后妃、公卿大臣,不知这个世界上该有多少帝王后妃了。尽管一些梦书引用的故事大多是出于正史,但也未可作为信史来看。不然的话,是很容易上当的。

梦笔则多和文人有关系。陈士元以为:“笔墨亦器物之类也。然文人才士,赖此以展情,往迹奇闻,得是以传远。其为器物虽微,而功用甚大。”(《梦占逸旨·笔墨篇》)在他记述的梦笔故事中,除孙权、高洋梦笔点额与帝王事有关外,其他故事则多和文人有关。

梦笔一直是文坛佳话,也是莘莘学子萦绕心头的美梦。自古以来,流传着许多文人因梦笔而文采飞扬卓立文坛的故事。其中最为著名的

是南朝齐江淹梦笔的故事。据《南史·江淹传》记载，江淹一天夜里梦见有人给他一枝五彩笔，从此以后，文藻日新，词章日进，成为齐朝文坛上独领风骚的人物。后来他又做了一梦，梦见一个自称是郭璞的人，前来向他索要那枝五彩笔，此后所作的诗文，再无佳句名篇，人们因此而称他“江郎才尽”。

南朝梁纪少瑜梦笔的故事与江淹大体相似。纪少瑜小的时候，曾经梦见陆倕给他一捆青镂管笔，说：“我以为这些笔还可以用，你可以从中挑选一枝好的来用。”从此以后，纪少瑜文辞大进，为世人所瞩目。当时的大文士王僧孺看到他的文章，大加称赏。

唐朝的李白和李峤也都有梦笔之事。李白小的时候，曾经梦笔生花，长大成人后，天才瞻逸，名闻天下。李峤小时候，梦见有人给他两枝笔，从此以后文采日进，15 岁就精通五经，20 岁中进士，官凤阁舍人。五代后唐的马裔孙为河中从事时，有一次夜宿逻店，梦见神人送给他一大一小两枝笔。后来，马裔孙官至宰相，小吏奉上两枝笔，与他梦中所见一模一样。和凝的情况和马裔孙差不多，他 17 岁举明经，后至京师，梦见有人送给他一枝五彩笔，说：“你可以成为少年进士。”和凝从此才思敏捷，19 岁就中了进士，成为五代时很有名的文人。

到了宋元时期，文人梦笔的故事仍在继续着。宋朝范质出生的时候，他的母亲梦见神人给她一枝五彩笔。范质出生后十分聪明，9 岁就能写文章，后来中了进士，官至宰相，封为鲁国公。南宋黄天叟曾经做过一个白日梦，梦见一个神人坐在神龛上，仔细一看，原来是孔子，就急忙叩首再拜。神人说：“近前来，我给你两枝笔。”黄天叟恭恭敬敬地接过来，又拜了一拜，把其中一枝揣在怀里，又拜了一拜。醒后作《梦笔记》。元朝的杨焕然出生时，其母梦见东南方向日光照射其身，旁边有一神人把一枝笔送给她。其父以为这是不同寻常之兆，为其取名奂。后来，杨奂果然有文名。（事见《元史·杨奂传》）

在许多梦笔的故事中，梦笔都和文人的才华联系在了一起。这些

故事几乎无一例外地把文人在文章学术方面取得的成就,归结为梦笔之兆,以为正是因为有了神灵的赐予,他们才能文才精进,词采飞扬,成就一代文名。其实,这些故事倒过来看也许更为合适。事实上这些人文名远播,成就斐然,不是因为有梦笔之兆,而是因为他们取得了不同凡俗的成就,才产生了这些故事传说。这是古代文化的通例,即很多事情不是由因而求果,相反却是由果而寻因。梦笔是这样,梦日梦月也是这样。之所以会出现这种本末倒置的情况,大多是出于神化历史人物的需要。

五、五不占与五不验

占梦有五不占之说,指的是五种情况下做的梦不能占解。一是神魂未定之时做的梦不能占解。古人以为,天地之气与人的神形交感而成梦。如果是神魂未定,天地之气就不能畅通,神与形不能交相感应,这个时候即使有梦,也不可占解。二是妄虑而梦不能占解。所谓妄虑,就是人们常说的胡思乱想,想入非非,焦虑狂躁。在这种情况下做的梦只能说是焦虑症的表现,而不能作为占解的依据。三是醒来后知道自己做的梦属于凶梦的不能占解。做梦的人醒来后,如果自己意识到做的梦是大凶之梦,这样的梦也不能占。古人以为,既然已经知道梦的吉凶,再去占梦,就是对神灵不恭敬,可能遭受不测。春秋时期,有个叫声伯的人,夜做一梦,醒来后以为是大凶之梦,心里十分害怕,没有敢去请占梦术士占解。过了三年,他才请人给他占梦,结果在占梦的当天晚上就突然死亡了。四是正在做梦的时候突然惊醒,梦还没有做完,这样的梦也不能占。既然梦还没有做完,天地之气就还没有接通,神形未能交感,这样的梦当然不能占解。五是梦虽然有头有尾,但醒来后已经记不完整了,这样的梦也不能占。因为不论少头还是少尾,都不是完整的

梦，梦不完整，自然不能占解。

五不验指的是五种人占梦不灵验。第一种是精神错乱的人。精神错乱的人容易本末倒置，以是为非，以非为是，思维有问题。这样的人自然是不能占梦的。第二种人是术业不专不精的人。古人把占梦看成一种专门的学问，认为必须经过专门的学习和训练，掌握其方法和精髓，才能给人解梦。如果术业不精，很难理解梦的真实意蕴，这样的人给人解梦，可信度不高，很难应验。第三是精诚未至者不能占梦。古代术数都强调诚则灵，认为只有心诚的人才可能获得与神灵沟通的机会。心不诚就无法与神灵沟通，心不诚就不能获得神灵的指示，占梦自然也不可能灵验。第四种人是心术不正的人不能占梦。这其实是对占梦者的一种道德要求。第五种人是说话喜欢模棱两可依偎两端的人不能占梦。占梦的目的是要求得一种确切的具体可指的结果，如果占梦者说话模棱两可，占梦也是不灵验的。唐玄宗天宝年间，安禄山准备起兵反叛之前，梦见自己衣袖长至长阶下，就让优伶黄幡绰为他占梦。黄幡绰说此梦是垂衣而治之梦。安禄山很高兴，以为垂衣而治是帝王之事，他有此梦，是上天在暗示他将为帝王。后来，安禄山又做了一梦，梦见宫殿中窗隔倒立，他又请黄幡绰占梦。黄幡绰说这是革故鼎新之象。安禄山听了，暗暗高兴。安史之乱平定之后，唐玄宗从西蜀回到长安，责问黄幡绰当初为何用占梦的机会鼓动安禄山造反。黄幡绰说："我当时就知道他不能成事。"唐玄宗问他何以知之。黄幡绰说："这从安禄山做的梦已经看出来了。衣袖太长，是出不得手的意思。窗隔倒立，是糊(胡)不得的意思。"安禄山是胡人，所以，黄幡绰把窗隔倒立解释为胡不得。唐玄宗听了，哈哈一笑，这事就算过去了。

古代的占梦书以为，只有大彻大悟的人，才能解得大梦，所谓"必有大觉，而后能占乎大梦"。正像庄子说的那样，人们在刚刚开始做梦的时候，并不知道自己是在做梦。只有在醒来之后，才明白是在做梦。人生在世，正如在梦中，又怎么能够在梦境中去解梦呢？而只有大彻大

悟的人，才能明白人生如梦的道理，才能解得大梦。既然人生如梦，人在清醒的时候，何尝不是在梦中呢？从这个意义上说，解梦何尝不是在解悟人生呢？对社会、人生、世风、民俗缺少了解的人，恐怕是占不了梦的，因为梦其实也是社会、人生、世风、民俗的主观化和幻想化。中国古代文学中的许多有关梦的作品，大多是从幻想这一角度切入，可以从一个方面反映出人们对梦的认识和感知。

六、占梦名家周宣

中国古代的占梦书，细算起来，数目也不算小，但占梦名家却不是很多。如果流传下来的《周公解梦书》是可信的话，周公也许可以算是一个。但此书显然是伪托之作。此外，明朝的陈士元对占梦一类的古代文献十分熟悉，他撰写的《梦占逸旨》，对古代占梦的一些基本知识进行了总结、概括和介绍，但他是否精通占梦，倒还很不好说。见诸正史野史的一些占梦术士，虽然曾经为人们解过不少梦，有的解说得还很准，但他们毕竟只是偶尔为之，并不是以占梦为世人所知。中国古代真正可以称为占梦家的，实在是屈指可数。真正值得一说的，大概只有三国魏的占梦名家周宣了。

周宣字孔和，乐安（今山东博兴）人。他精通术数，他的占梦术被史家称之为“玄妙之殊巧，非常之绝技”。周宣占梦，很少像其他术士那样借用别的术数来解梦，而是主要靠自己掌握的文化知识，此外再加上必要的心理分析和逻辑推理。所以，周宣的占梦术在中国古代占梦史上可以说是独树一帜。以下几个例子，就是很好的说明。

建安七子之一的刘桢曾经梦见一条蛇，蛇有四足，穴居在门内。刘桢以为这个梦很不吉祥，就请周宣占梦。周宣说：“这个梦与你的家事无关，它对应的是国家大事，是当有女贼被捕杀之兆。”过了不久，果有

郑、姜二女贼被捕杀。周宣以为，女为阴，蛇亦为阴。蛇无足，有足则为不祥。有足之蛇出现后，众人就会因其不祥而捕杀之。所以，周宣以为此梦是将有女贼被捕杀之象。

魏文帝曹丕知道周宣善于占梦，就有意试一试周宣解梦是否灵验。有一次，曹丕召见周宣，说："我昨天梦见殿屋有两片瓦坠地，化为两只鸳鸯。不知这是怎样一种征兆？"周宣说："这是后宫将有人暴死之兆。"曹丕其实并没有做梦，他只是想试探一下，看周宣占梦是否灵验，因此随便编了一个梦。周宣说出梦兆后，曹丕如实相告，说："我没有做梦，只是随便一说罢了。"周宣却不这么认为，他说："梦就是人们的意识的表现，只要说出来，就可以占验吉凶。"周宣话音刚落，黄门令忽然来报，说有宫人相互斗殴，有人被杀死，正应了后宫将有人暴死之占。一天，曹丕对周宣说："我昨夜梦见青气从地上升起，直达苍天，不知这是何兆？"周宣说："陛下此梦是天下将有女子冤死之兆。"就在周宣解梦的时候，曹丕已派人把甄妃赐死。听了周宣的话，曹丕有些后悔，急忙派人去追回诏书，但已经来不及了，甄妃终于冤死。还有一次，曹丕请周宣占梦，说："我做梦抚摸铜钱上的文字，想把文字磨平，不料却是越磨越亮。不知这是什么征兆？"周宣听了，怅然良久，默默不语。曹丕追问再三，周宣只好如实回答，说："这是陛下的家事。虽然想那么做，可是太后不答应，所以铜钱上的文字越磨越亮。"原来，曹丕想治弟弟曹植的罪，太后不答应，后来只好对曹植略加贬斥而已。

周宣以为，梦是人们的所思所想，只要用语言表达出来，就都可以占验吉凶福祸。梦与现实借助语言这一媒介同人们的思想意识联系起来。他为魏文帝解梦，是建立在心理分析和逻辑推理的基础之上的。其"后宫当有暴死者"之占，就是从梦兆入手，解释曹丕的心理。殿后屋就是后宫，两瓦坠地化为双鸳鸯，属意外之事，言外之意是两瓦坠地必然粉碎。有了后宫这个背景，所以，他就把两瓦坠地解释为将有后宫之人暴死。经过这样的词意解析，周宣得出了后宫将有暴死者的结论。

周宣解释曹丕“青气自地属天”之梦，以青气为高贵，以女子为地，以有气属天为冤死（古人以为人死后有气升天是有冤屈上诉于天），这些语义密码联系起来，就有了“当有贵女子冤死”的结论。

最能说明周宣使用心理分析和逻辑推理占梦的，是三占刍狗之梦。《三国志·魏书·周宣传》载有三占刍狗之梦：

> 尝有问周宣曰：“吾昨夜梦见刍狗，其占何也？”宣答曰：“君欲得美食耳。”有顷，出行，果遇丰膳。后又问宣曰：“昨夜复梦见刍狗，何也？”宣曰：“君欲堕车折脚，宜戒慎之。”顷之，果如宣言。后又问宣曰：“昨夜复梦见刍狗，何也？”宣曰：“君家失火，当善护之。”俄遂火起。语宣曰：“前后三时，皆不梦也，聊以试君耳。何以皆验邪？”宣对曰：“此神灵动君使言，故与真梦无异也。”又问宣曰：“三梦刍狗，而其占不同，何也？”宣曰：“刍狗者，祭神之物，故君始梦，当得余食也。祭祀既讫，则刍狗为车所轹，故中梦当堕车折脚也；刍狗既车轹之后，必载以为樵，故后梦忧失火也。”

刍狗即是用草编织成的狗，代替真正的狗供祭祀用。既是用草编成的，祭祀之后就会被丢弃，遭受车轹马踩，拾以为薪。周宣根据这一过程，推论那人的刍狗三梦，故有“君欲得美食”、“君欲堕车折脚”和“君家失火”三占。尽管事后那人说他并没有做过这些梦，之所以说三梦刍狗，只不过是想试一试周宣的占梦术是否灵验。可是，周宣以为，梦是人们的思想意识的表现，只要用语言表达出来，不管是否真的做过梦，都可以当真实之梦来看，都可以作为占梦的依据。大至国家大事，小至某人摔伤了脚，都是可以占验的。魏文帝曹丕也许正是看中了周宣这种才能，才任命他为太史中郎。《三国志》的作者陈寿对周宣的占梦术甚为推崇，称“宣之叙梦，凡此类也，十中八九，世以比建平之相矣”。

周宣与其他占梦术士不同。他不是借助某种术数，而是根据自己

对梦的理解，在心理分析的基础上，进行逻辑推理。这就使他的占梦术避免了神秘色彩，有了一定的可信性和真实感。周宣占梦之所以能够“十中八九”，除了陈寿故意涂上的神秘色彩之外，主要的是周宣对梦的理解比较接近科学的解释。梦既是人们正常的生理反映，又是人们的思想意识的表现。它既包括对以往行为、思想意识的回忆和检讨，又具有对未来的设计与规划的性质。但由于梦是人们处于休眠状态时大脑皮层的活动，是无规则的心理活动的映现，因而常常表现为非理性的、非逻辑的，有时甚至是混沌的、荒诞的。所以，从科学的角度讲，释梦实际上是对梦中物象与心理活动程序的理性梳理，使其条理化、理性化、清晰化，进而发现其内在逻辑联系，还原梦的思维方式与思维过程。尽管周宣可能根本没有意识到这些，但他的占梦过程却与此不谋而合。

七、梦醒何方

中国古代的占梦术注意的是梦中物象与人们的命运之间的联系，根本不去探究梦作为一种生理和心理活动的发生发展过程，不去探究纷繁复杂的梦中物象之间的心理逻辑与事理逻辑，结果不免生拉硬扯，胡编乱造，故弄玄虚。不过，由于受天人观念和宿命论的影响，还是有不少人相信占梦术士那一套。这样的人与其说是清醒的，不如说是在梦境之中。

梦是有迹可寻的，不然何以有寻梦之说呢？但不论是做梦、说梦、寻梦还是占梦，都要有醒来的时候才好，如果沉湎于梦境，与沉湎于酒乡似乎没有多大区别。梦境再好，毕竟是梦，而不是现实。华夏始祖黄帝曾经梦游华胥之国，那个国家的人没有师长，没有嗜欲，不知生之欢乐，不知死之恐惧，因为这个国家的人从来没有生与死的概念。他们不知亲近人类自身，也不知远物远俗，古朴得十分可爱。好在黄帝还是醒

了过来，没有为华胥之国的古朴所迷惑，不然的话，不知人们观念中的华夏始祖黄帝是否还是这个样子。列御寇梦幻中的古莽国更是不同凡俗，这个地处西极之隅的国家，阴阳之气不交，寒暑不辨，日月都照射不到，没有白天，也没有黑夜。这里的人不吃不喝，赤身裸体，惟一的嗜好就是睡觉，一觉能睡 50 天。更为奇怪的是，他们以梦中之事为真实，以醒时之事为虚幻，把醒来的一切都看成是假的。对于他们来说，醒来还不如梦乡好。华胥与古莽，一个古朴，一个虚幻，一个现实，一个荒诞，但给人的感觉却都是如梦如幻。

有人说中华民族是一个务实的民族。这话其实只说对了一半。人们在遇到现实与理想发生冲突，而且这种冲突又一时无法解决的时候，总是免不了幻想，甚至禁不住要去游历一下梦境。孔子之梦周公，寄托着他对先哲的仰慕和追念。所以，到了晚年，当一生追求的理想仍没有得到实现时，他想梦周公而不得，不由得十分感慨地说："甚矣，吾衰矣！久矣，吾不复梦见周公！"他是一个清醒的现实主义者，醒亦是醒，梦亦是醒。庄子就不同了。庄子之梦蝴蝶，则是若醒若梦，亦醒亦梦。他把对人生的感悟寄寓在梦幻之中，此亦是非，彼亦是非，不知我为蝴蝶，还是蝴蝶为我。所以，对庄子来说。不论梦醒何方，都是没有多大实际意义的。

最值得一说的还是文学家笔下的梦。文学家善于做梦，也善于写梦。唐传奇作家笔下的人物，有不少都是喜欢做梦的人。他们的梦千奇百怪，有不少令人拍案叫绝。《枕中记》卢生的黄粱美梦，《南柯太守传》中淳于棼的南柯一梦，《三梦记》中的三种异常之梦，《异梦录》中的美女之梦，以及《秦梦记》中的失意文人之梦，都从不同角度和侧面表现了文人之梦。元杂剧作家也是十分善于演义各种人生之梦，婚姻爱情之梦、金榜题名之梦、变泰发迹之梦、清官政治之梦、英雄主义之梦、登仙为神之梦、自由平等之梦，等等，悲悲切切，曲曲折折，热热闹闹，轰轰烈烈，让人至今看来仍不免生出我亦欲梦之想。明代剧作家汤显祖

“因情成梦，因梦成戏”，其代表作干脆被称之为“临川四梦”。

当然，最善于做梦写梦的，还是那些古典小说大家。《三国演义》多处写梦，其中曹操的“三马同槽”之梦，大有深意。《水浒传》以“徽宗梦游梁山泊”作结，意味深长。金圣叹腰斩《水浒传》，用“梁山英雄惊噩梦”结束全书，更显示出《水浒传》一书的悲剧色彩。至于《红楼梦》，则不愧为文学之梦的典范之作，其开篇“甄士隐梦幻识通灵”，堪作一书之大纲，细味其梦，方能领悟作者的真实用意所在，才能解得其中三昧。

在整个封建社会中，文人很少有得意的时候，伴随他们的常常是失意和痛苦，于是就有了感慨“人生如梦，一樽还酹江月”的苏东坡，有了“醉里挑灯看剑，梦回吹角连营”的辛弃疾，有了写梦高手罗贯中、施耐庵、曹雪芹。他们善于做梦，更善于写梦。但他们始终不曾在梦幻中迷失自我，即使是在做梦、说梦、写梦的时候，他们始终保持一份清醒。不论他们经受了多少痛苦、挫折和磨难，但他们最终没有沉湎于梦乡，而是选择了清醒，并且用他们的作品，给许许多多梦幻中或清醒中的人以鼓舞和力量，让许许多多沉浸在如梦人生中的人走出了梦境。

有人善于做梦，有人善于说梦，有人善于解梦，有人善于寻梦。做梦、说梦也好，解梦、寻梦也罢，终归是要有醒的时候。如果长梦不醒，那是十分可怕的事情。可是，有的人一旦陷入痛苦和矛盾之中无法自拔的时候，有时则又希望能够长梦不醒；有的人在面对世俗混沌的时候，同样害怕“众人皆梦我独醒”，害怕成为世俗眼中的另类。但不论怎样的心境，怎样的情结，怎样的胸怀，梦总是有醒的时候。但愿梦境中人不要总是沉湎于梦境，但愿清醒者不要陷入人生如梦的感慨之中，更不要迷信占梦术。但愿那些曾经深陷梦境的人在梦醒时分，眼前同样是一片朝晖，一片蓝天。

第九章

奇妙的文字游戏——说拆字

汉字是世界上最富表现力也最具魅力的文字。它不仅已经有几千年的历史,经历了甲骨文、金文、大篆、小篆、隶书、楷书等发展阶段,而且有象形、指事、会意、形声、转注、假借六种造字和训诂方法,六书和四体共同构成了汉字的基本内容,赋予了汉字丰富的表意功能和美学特征。尤其是六书,作为造字和训诂方法,成为汉语言有别于其他各种拼音语言的最本质的特征,对汉语言的发展起到了十分重要的作用。一些精通六书的人,根据六书的基本原则,通过分合增减等方式,对汉字进行分拆组合,形成了一种汉字游戏,如止戈为武、力田为男、背厶为公、一勺为与、大可为奇、十口为古等等,都是很有意思的文字游戏。人们把这种通过某种方式对汉字进行分合增减的游戏活动,称为拆字。

一、拆字的发展演变

一般以为,拆字在汉字开始区分偏旁部首之时就已经出现了。按照这种说法,拆字应该是东汉时期的事情,因为东汉时期的文字学家许慎在其所著《说文解字》中,第一次使用偏旁部首分类法,对汉字进行

释义。在汉语言的发展史上,《说文解字》具有非常重要的影响。正如清人孙星衍在《重刊宋本说文序》中说的那样:“唐虞三代五经文字,毁于暴秦,而存于《说文》。《说文》不作,几于不知六义。六义不通,唐虞三代古文不可复识,五经不得其本解。”

按偏旁部首分类虽然始于许慎,但在许慎之前,人们就已经认识到了汉字的这种特点,并已经出现了拆字。《春秋》中有“十四人心”为德的说法。西汉的时候,汉武帝曾经用拆字法作隐语,让东方朔来猜。当时,上林苑有新枣刚刚献上,汉武帝召见东方朔,用手杖敲打未央殿的木槛,说:“叱叱,先生束束。”东方朔是十分聪明之人,一下子就悟出了汉武帝的意思,说:“皇上的意思是说,上林苑新献上四十九枚枣吧?皇上用手杖敲击木槛,这是二木,二木成林,说明此物来自上林苑。束束二字合起来是个枣字。叱叱有两个七,七七为四十九。合起来是说上林苑献上新枣四十九枚。”汉武帝见东方朔猜中了他设的隐语,不由得笑了起来。

东汉出现的一部史书《越绝书》,原来不题作者姓名,只是在书中写了这样几句话:“去衣为姓,得衣乃成。厥名有米,覆之以庚。禹来东征,死葬其乡。不直自斥,托类自明。”这几句话其实也是隐语,基本方法也是拆字。“去衣”合起来是一个袁字,米字上面再加个庚是个康字。前四句合起来,说的是《越绝书》的作者姓袁名康。“禹来东征,死葬其乡”,是说袁康是会稽人。书中还写道:“文属词定,自于邦贤。以口为姓,承之以天。楚相屈原,与之同名。”这几句话说的是袁康的合作者。“以口为姓,承之以天”二句,合起来是个吴字;与屈原同名,则此人名平。后面四句是说袁康的合作者姓吴名平。

《说文解字》出现以后,汉字的特点为更多的人所认识,拆字在文人中间迅速流行。汉末著名文士蔡邕称赞邯郸淳为曹娥写的碑文,用了“黄绢幼妇,外孙齏臼”八个字。当时没有人明白他说的是什么意思,后来被杨修猜了出来:黄绢就是有颜色的丝,色旁加个丝字是绝字;

幼妇就是少女，女旁一个少字是妙字；外孙为女儿之子，女旁一个子字是好字；齑臼为受五辛之器，受旁一个辛字是辞字。这两句合起来就是“绝妙好辞”四字。杨修是中原名士，很善于解隐语。他为曹操主簿的时候，有人给曹操送了一盒酥酪，曹操尝了一口，就在盒盖上写了一个“合”字。杨修见了，拿起来就吃了一口，说：“曹丞相让我们每人尝一口。”众人不敢吃。杨修说：“你们怕什么，没有看见上面写着‘人一口’吗？”原来，“合”字拆开，刚好是“人一口”。还有一次，丞相府修建大门，刚刚开始上檩条，凑巧被曹操看见了，曹操什么话也没说，只是在门上写了一个“活”字，扔下笔就走了。杨修见了，立即命令工匠把大门拆了重建，重建的大门比原来小了许多。建好之后，杨修才向人们说明原委：“门中一个‘活’字，是个‘阔’。丞相嫌门太大，所以在门上写了一个活字。”杨修领会曹操的意思，前面用的是分拆法，后面用的则是组合法。这一分一合，不仅显示出杨修的机敏之处，而且显示出他对汉字的特点把握得十分准确。

魏晋南北朝时期，不少文人利用拆字法为文赋诗，其中有一种诗歌形式名为离合诗，基本方法就是拆字法。汉末孔融有《离合作郡姓名字诗》，就是用拆字法介绍自己的姓名、郡国。西晋潘岳有四言《离合诗》：“佃农始化，人民穴处。意守淳朴，音应律吕。桑梓被源，卉木在野。锡鸾未设，金石弗举。害咎蠲消，吉德流普。溪谷可安，奚作栋宇。嫣然以憙，焉惧外侮？熙神委命，已求多祜。叹彼季末，口出择语。谁能墨识，言丧厥所。垄亩之谚，龙潜岩阻。尠义崇乱，少长失序。”此诗每四句拆合为一字，合起来为“思杨容姬难堪”六字。南朝齐谢惠连、谢灵运有五言离合诗，虽属拆字一类，但写来别有情趣。如谢惠连的“放棹遵遥途，方与情人别。啸歌亦何言，肃尔凌霜节”离合“各”字；谢灵运的“古人怨行次，十日眇未央。加我怀缱绻，口咏情亦伤。剧哉归游客，处子勿相忘”离合“别”字，既独出心裁，又妙趣横生。

隋唐以后，拆字更为流行，见诸记载的拆字故事俯拾皆是。唐传奇

《谢小娥传》写谢小娥为父亲、丈夫报仇的故事，就把拆字作为一个重要的细节。豫章人谢小娥的父亲和丈夫同时被人杀害。一天夜里，谢小娥做了一梦，梦见父亲对她说："我和你的丈夫湖中遇贼，杀我的人是车中猴、门东草。"她还梦见丈夫对她说："杀我的人，是禾中走，一日夫。"谢小娥记住梦中的话，到处寻找杀人凶手，却是无人知晓。后来遇见了洪州太守李公佐，经他一解释，才知道杀父杀夫的仇人是申兰、申春兄弟二人。原来，她梦中听到的两句话，用的都是拆字法。"车中猴"是一个申字，"门东草"是一个兰字，合起来是"申兰"二字；"禾中走"也是一个申字，"一日夫"是一个春字，合起来是"申春"二字。谢小娥女扮男装，访得仇人下落，千方百计搜寻他们的证据，最后终于把杀父杀夫仇人绳之以法。

拆字起源于先秦，成形于两汉，发展于魏晋，盛行于唐宋。其方法也由最初的分拆法逐步发展演变为拆合并用，形意兼取。不过，不论怎样变化，拆字始终是文人的游戏，而且基本上属于字谜和隐语的性质。拆字的基本技巧和基本方法，则是古代汉语的六书。不论见诸文献记载的拆字有多少花样，最终都不出六书的范畴。所以，不懂得六书的人，想进行这种文字游戏是很困难的。

二、拆字与占卜

拆字本来是文人的一种文字游戏，但不知何时，拆字却和占卜联系在了一起，被用来为人占卜吉凶福祸。清代学者赵翼认为"此术不知起于何时"。他列举了《后汉书》中的两个例子，一个是公孙述的例子，说的是公孙述梦见有人对他说："八厶子系，十二为期。""八厶子系"是公孙二字拆解而成，所以公孙述以为这句话应在自己身上，于是就在蜀中称帝。可是，他只知前者，却不知后者。东汉光武帝建武十二年

(36),公孙述被汉军所杀,正应"十二为期"之数。另一个例子是东汉蔡茂的故事,说的是蔡茂梦见大殿上有三株禾苗,自己就把它取过来,得到中间那一穗,到手之后又丢失了。他把这个梦告诉郭贺,郭贺说:"禾与失合成一个秩字。所以,梦中虽然说是失去了,但实际上却是要加官增禄。"后来,蔡茂果然由广汉太守升任司徒。赵翼认为,这就是"后世拆字之权舆"(《陔余丛考》卷三四)。

假定赵翼之说可信,则拆字之术最早起于西汉末东汉初,其基本特征是把汉字的拆解组合与人的命运联系在一起,通过对与某人有关的汉字进行拆解组合,找出与人物命运相关的东西,进而预测吉凶福祸。东汉之后,拆字作为一种术数开始广为流行。它虽然不像卜筮、相术、易卦、堪舆、占梦及五行术那样在民间广为流传,但在文人之间,它却是一种十分盛行的术数。见诸记载的各种拆字故事,既有关于国家大事的,也有关于凡人小事的。

魏文帝曹丕于延康元年(220)取汉献帝而代之,改元黄初。孙权得知消息后,问群臣:"曹丕以盛年即位,寡人恐怕不能与他相比。众爱卿有什么良策?"群臣面面相觑,不知该如何回答。这时,阚泽站了出来,说:"过不了十年,曹丕就要死了。大王不必为此忧虑。"孙权问他何以知之。阚泽说:"这是根据他的名字推算出来的。不十为丕,这就是曹丕在位的年数了。"孙权听了,这才放下心来。果然,曹丕在位仅七年就去世了。

史书中有很多类似的例子。南朝梁时,侯景废梁帝,自称汉王,建元太始。梁武帝深知侯景其人,曾对人说:"侯景早晚要自己称帝,但是他坐不长久。这从他的名字中可以看出来。'侯景'二字拆开,是'小人百日天子'。所以,他虽然早晚要称帝,但也仅能称帝一百天而已。"侯景于梁简文帝大宝二年(551)称汉王,到次年兵败被杀,前后仅一百多天,与梁武帝所说没有多大出入。北齐文宣帝高洋改年号为天保。有人拆其年号,说:"天保二字拆解为'一大人只十'。看来,文宣

帝只有十年皇帝的福分。”高洋在位时间刚好十年，果如拆字者所言。唐僖宗曾经改年号为广明。有一个拆字的人拆解“广明”二字，说：“广（廣）字是人自下出，姓黄氏，左足踏日，右足踏月。天下从此就不得安宁了。”这一年，黄巢起义，率兵入长安，天下大乱。《唐书·黄巢传》则另有一说，以为唐僖宗广明年号，是“唐去丑口，而著黄家日月”，是黄巢为乱的征兆。

上述记载把拆字与国运盛衰联系在了一起，皆见诸正史。但这些拆字仍然只是一种文字游戏，而不是一种专门的术数。因为拆字的人大都是偶尔为之，他们既不是以拆字享名于世，又不是术数中人。被拆解的字，也不是像后世那样出于占卜的目的，先写一个字，然后再请术士拆解此字暗含的吉凶。尽管早在隋朝就已经出现了《破字要诀》这样的书籍，但隋唐之前，拆字主要是文人的一种文字游戏。即使用于占卜，也是偶尔为之，不具有专门的以拆字问吉凶的性质。北宋之前，没有以拆字擅名的术士，更没有因拆字而享名后世的人。

三、作为术数的拆字

拆字作为一种预测人生命运和人事吉凶的术数而出现，是两宋时期的事情。这一时期拆字不仅被用于占卜，而且出现了谢石这样的以拆字闻名于世的人物，有所谓“至谢石、胡宏之徒，直以此技为占卜，则变化其意而用之者焉”（涂山方文《字触序》）的说法。

谢石字润夫，成都人。他生当两宋之际，以拆字术为业，预言人事吉凶福祸，在当时很有名气。宋徽宗宣和年间，谢石从成都来到东京，以拆字而名震京城。谢石的名声传到宫中，宋徽宗写了一个“朝”字，派人拿给谢石拆解，试一试他的拆字术是否灵验。谢石仔细审视来让他拆字的人很久，说：“这个字不是你写的。究竟是谁写的，我现在也

不好说明。”来人说:“只要言之有据,但说无妨。”谢石这才拆解说:“朝字拆开看是十月十日。若不是这一月这一天出生的人,还有谁会写这个字呢?”原来,宋徽宗生于十月十日,所以谢石才有此说。来人听了十分惊讶,急忙去向徽宗报告。宋徽宗立刻宣谢石进宫,给后宫嫔妃随从拆字,结果是字字入情入理,福祸分明。徽宗大喜,当即封谢石为承信郎。从此以后,谢石更加声名大振,四面八方来求他拆字的人不绝于庭,一时门庭若市。(事见何薳《春渚纪闻》)

谢石为宋徽宗拆字另有一说。说的是宋徽宗微服出访,见谢石在集市上为人拆字,就来到谢石面前,举起手杖,在地上写了个“一”字,请谢石拆解。谢石看了,大吃一惊,请徽宗再写一字。徽宗就又写了一个“问”字,因地面不平,旁边的两竖朝两边飘飞。谢石看后,更为吃惊,说:“前面写的那个字,是土上一个一字,合起来正是个王字。后边写的‘问’字,两旁斜飞,左右看都是一个君字。看来,来拆字的人必定是皇上。”说罢,急忙下拜。宋徽宗次日就在便殿召见谢石,封他为承信郎。

洪迈《夷坚志》所载谢石为徽宗拆字事,与上述所载略异。传说是宋徽宗听说谢石拆字十分灵验,就写了一个‘问’字,让侍从拿给谢石。谢石见了,在旁边写了几句话,交来人带回,嘱咐他回去后才能打开来看。徽宗打开一看,上面写着三句话:“左为君,右为君,圣人万岁。”徽宗因谢石拆字灵验,任命他为承信郎。消息传出之后,有一个道士也写了一个‘问’字请谢石拆。谢石说:“这个问字,门虽大,却只有一口。”道士听了十分惊讶。原来道士所在的道观,虽然有几个童仆,但在道籍的只有道士一人。道士又写了一个“器”字,再请谢石拆。谢石说:“此字是人口空多,皆在户外。”意思是道观虽有许多童仆,但都不在道籍。道士听了,十分敬服。

宋高宗绍兴八年(1138),谢石来到临安。当时有一人名叫樊将仕,他的妻子丢失了珍珠冠,写了一个“失”字,让丈夫找谢石拆字。谢

石问樊将仕说："你家的亲戚中是不是有姓朱的？"樊说："我的妻子就是朱氏之女。"谢石又问："是不是有排行第二十八的？"樊回答说："妻子的兄长排行第二十八。"谢石说："既然这样，你就去找他要珍珠冠吧。"樊将仕知道自己的大舅子是一个行为很检点的人，家里又很富裕，怎么可能拿他家的珍珠冠呢？如果说是别人拿的，他或许会相信；说他的大舅子拿走了珍珠冠，他无论如何也不会相信。谢石说："或许被他无意中拿走，也未可知。反正东西还在，你找他要就是了。找到后，拿十千钱来谢我。"樊将仕回到家中，把谢石的话告诉妻子。妻子一听就很愤怒，以为谢石是在污蔑好人。朱氏虽然不相信，但谢石说的又那么肯定，于是就问侍婢二十八舅是不是来借过什么东西。侍婢回答说："几天前，二十八舅来这里，因急着去拜见别人，就借了一顶帽子。用完后就归还了。"朱氏于是打开柜子查看，见珍珠冠在帽子下。这时才明白是原来晒帽子时，误把珍珠冠放在了帽子下。樊氏夫妇于是对谢石的拆字术十分信服。谢石拆"失"字，由"失"演化为"朱"，又把"朱"拆为"二十八"，三者只是在字形上有相近之处，但在语意上并无任何逻辑联系，但最后竟然能够应验，确实有些玄乎。

谢石善于为人拆字，却不知最终因拆字而惹祸上身。宋高宗得知谢石善于拆字，就把他召到宫中，写了一个"春"字让他拆解。谢石看了看，说："此字是秦头太重，压日无光。"宋高宗听了，默然无语，就赏赐给他一些东西，让他出宫去了。不料这事传了出去，丞相秦桧以为谢石是在利用拆字暗中说他的坏话，就随便找了个理由，把谢石流放到岭南去了。

有宋一代，许多拆字术士都自称曾经师事谢石，得了谢石的真传。但是，也有比谢石更高明的人。传说谢石游丹阳的时候，见一道姑手持巨扇在街上走，上写"拆字如神"四个大字。谢石一见就不高兴了，心想，若论拆字，有谁能够比得上他？于是就请道姑入室，写了一个"石"字，请她拆解。道姑看了谢石一眼，送给谢石四句偈语："为名不成，得

召却退。逢皮则破,遇卒则碎。"就字面意思而言,是说石既不是名,又不是召,和"皮"组合在一起是个"破"字,遇到"卒"就是个"碎"字。谢石听了闷闷不乐,嘴上不说什么,心里却是很佩服。第二天,谢石上门拜访,道姑却已不知所往。宋高宗建炎中,谢石为利路尉,武将王进邀其共饮,写了一个"進"字,请谢石拆解。谢石说:"这个進字,是佳欲走。若图谋举事,必定失败。"后来,王进结党欲举事造反,为人告发,被捕下狱。这时,王进才想起谢石的话,后悔道:"早知如此,真应该听谢石的话。"官府因此怀疑谢石知情不举,与此事有染,就把谢石也抓了起来,削除原籍,黥面发配蓬州。谢石询问王进的出身,才知道他是沧州南皮人,由小卒而升任将军。其最终结局,一如道姑所言。

朱安国是南宋时期另一位拆字名家。他出名虽然没有谢石早,但他的拆字术和谢石却是伯仲之间。宋高宗绍兴三十二年(1162),朱安国来到鄱阳。这一年正值科场开考,学子们得知朱安国善于拆字,都来请他拆字预卜吉凶。有一个名叫段毅夫的学子写了一个"飞"字,请朱安国拆解。朱安国就在他的字条旁写了四个字"二九而升"。段毅夫不知何意,请朱安国详加解释。朱安国说:"飞这个字,从二从九从升。我只是就笔画而言,至于其所寓福祸,不是现在就能说出来的。"这年秋试,段毅夫考了个第十九名。有人向他表示祝贺,说:"十九是第二个九。你省试时必定高中。"可是,到了省试的时候,段毅夫却落选了。过了两年,又参加省试,以第十九名被选为进士。到了这时,段毅夫才明白朱安国所说的"二九而升",是说他两次十九名才能考中。

朱安国为段毅夫拆字,结果有些含混不清,直到最后才让人明白。他为王明、赵彦通拆字,就明白无误地说出了结果。王明是一个七十多岁的老奴,听说朱安国善于拆字,就写了一个"庆"字,让人拿去给朱安国拆。朱安国说:"写这个字的人,是一个地位很低下的人。他写的字,字势朝左边偏,看来他左脚不灵便,是个瘸子。不过,此人很快就有婚姻之喜。"旁人听了,说他拆得很对,只是婚姻之喜恐怕难以应验,因

为王明已经有妻子，且已经七十多岁了。朱安国笑了笑，不说什么。过了十来天，王明为人保媒嫁女，获得了丰厚的谢礼。这时人们才明白所谓的婚姻之喜，原来是指这件事。赵彦通是一个学子，他以《周易》应明经科，结果却是名落孙山，于是就想改学辞赋，改考博学宏辞科。他写了一个“易”字，让朱安国拆解，借以问吉凶。朱安国看了他写的字，说：“你该不是想改弦易辙吧？易字从且从勿。你一定不要更改。只要不改，终究会遂心愿的。”赵彦通听从朱安国的劝告，仍旧习明经科，后来果然考取了预贡。

南宋著名的洪氏三兄弟，也都请朱安国拆过字。洪适任参知政事时，上书皇上，请求辞职，未获恩准。正巧朱安国来拜访，洪迈请他拆字，预卜一下兄长的去留。他从洪适的来信中找出一个“去”字，请朱安国拆解。朱安国见信中的“去”是个草字，端详很久，说：“写这封信的人，是个贵人。不知占卜何事？”洪迈说：“此人现任职两府，正要求离职。”朱安国说：“这个去字正钻头出天上，将会位居百官之上，不要再说什么去职的事了。”过了两个月，洪适果然升任宰相。翻检《宋史·洪皓传》所附洪适传，其事与朱安国所说大体相符。

从谢石、朱安国等人的拆字故事中可以看出，宋代的拆字实际上是一种占卜，只不过它所采用的道具不是蓍草、龟甲之类，而是中国文化所特有的方块字。拆字术士根据汉字的造字规律和原则，对用于占卜的字进行分解、拆合、增减，找出与人事相关的字词，进而附会人事，预言吉凶。拆字的人可以不懂任何占卜的理论和技巧，但胸中却有锦绣，这就是对汉字字、词、义的理解和把握。

四、拆字的方法与技巧

拆字应遵循的基本原则，就是汉字的六书。但是，作为一种术数，

术士在进行拆字时却是可以根据需要随意发挥。他们可以根据六书进行拆字，也可以跳出六书的框架，根据需要进行必要的分合增减，有时甚至还要利用中国书法的特点，从运笔和笔势上做文章。归纳起来，术士拆字的方法和技巧主要有以下四种。

(1)分解组合法。这是拆字术最常用的方法，也是术士首选的方法。谢石拆“朝”为十月十日，拆“问”字和“器”字，朱安国拆“飞”为二九而升，拆“易”为从且从勿，都是用的分拆法。把要拆的字与其他汉字进行组合，也是常用的方法。如道姑为谢石拆“石”字所说的“逢皮则破，遇卒则碎”，用的就是组合法。此外，五代时玉局观道士为杨德辉拆“北千”二字，用的也是组合法。五代时，李皓发动叛乱，召杨德辉共同举事。杨德辉写了“北千”二字，请玉局观老道士拆解。老道士把千字移于北字之中，成一个“乖”字，说若是北上响应李皓的话，就会乖违，很不吉利。杨德辉听从老道士的建议，没有响应李皓。果然，过了不久，李皓之乱就被平定了，杨德辉因此而幸免于难。北宋仁宗时，贝州发生叛乱，文彦博请求前往贝州平叛。宋仁宗一听就十分高兴，说：“贝字加文就是个败字。卿若前往，必奏大功。”果然，不到一个月，文彦博就平定了叛乱。这里，宋仁宗用的也是组合法。

(2)增减法。所谓增减法，是在要拆解的字的基础上，经过一定的增减，得出与拆字人相关的文字信息。最为典型的例子，是谢石为某位官员夫人拆“也”字。当时，有一位夫人怀孕超过了十个月仍没有生产，就写了一个“也”字，让丈夫拿给谢石拆解。谢石看了那个“也”字，说：“这个字是你的内人写的。”那人问道：“凭什么说是我内人写的呢？”谢石说：“焉哉乎也，都是语助词，所以知道是贤内助写的。”谢石接着说：“我不仅知道是贤内助所写，而且知道贤内助今年三十一岁。因为也字上面是三十，下面是个一字。”那人听了十分佩服，就请拆解此字预示的吉凶福祸。谢石说：“你让我拆这个字，说明你是想有所动作而不能。也字加水为池，添马为驰。如今你是池运无水，陆行无马。

这样的话，你怎么能够动得了呢？也字加人是个他字，可如今却无人，表明你内人的父母兄弟及近亲都已经不在人世了。你内人家的资财已经耗尽，因为也字加土是个地字，可是如今却不见有土。不知我说的对还是不对？”那人听了连连点头，说：“这些都不是我要问的。我想问的是，内人怀孕过月了，却是至今没有生产。请先生拆字，就是想问一问有何结果。”谢石说：“也字分而为十三，因此可知你的夫人已怀孕十三个月。可不幸的是，尊夫人怀的是一个怪胎，因为也字加虫是个蛇字。你应该尽快请大夫治疗才是。”谢石又教那人治疗之法。那人回去后如法而行，其妻果产一大蛇。一个也字，在谢石手里翻来覆去，变化万端，让人如坠云里雾里。

（3）附会法。这种方法就是根据所拆之字进行附会，或从所拆之字生发开去，寻找与拆字人相关的信息。谢石拆“失”字就是这样。失与朱字形相近，从写法上来看，只有下部有区别，于是，谢石就试探性地问樊将仕家的亲戚是不是有姓朱的。得到肯定性的回答之后，他又进一步试探性地问是不是有排行第二十八的人。这正是谢石的精明之处。他先以试探性的口气问对方，得到肯定之后再继续发问，以便察言观色，决定下一步该怎么去做。如果对方否定，他也不失主动权。樊某又是肯定性的回答，并说那人是他的妻舅。这就给谢石提供了新的线索，于是，他就断定那顶珍珠冠与此人有关。他先找到一个与失字相近的字朱，再把朱拆为二十八。二十八可以是顺序，也可以是人名，根据需要它也可以变成另外的东西，比如可以合而为未或末，也可以合而为半。只要樊某作出回答，他总是能够找到一些与之相关的信息。事实上，谢石根本用不着考虑那么多，因为有“妻兄”这一回答就够了。

（4）书法分析法。中国古代的书写工具主要是便于收转提顿的毛笔，汉代以后，书法艺术受到了人们的重视，汉字的书写成了一门颇受文人重视的学问，出现了许多著名书法家。一些粗通文墨的人，也难免受其影响，写字的时候总是有意无意地注意运笔和笔势。即使是那些

无意为书法的人，由于书写工具的原因，总是会留下一些可供拆字术士利用的痕迹，这就出现了第四种拆字方法，就是根据运笔和笔势预言人事吉凶。谢石拆“申”字，就是这种情况。当时有一举子生了病，写了一个“申”字让谢石拆解，看主何吉凶。谢石见了，伸了一下舌头，只说了两个字：“也好。”等那人走后，谢石对人说：“那人写的申字，中间带有燥笔，表明其丹田已燥。其人必死无疑。”有人问那人会在什么时候死。谢石说：“过不了明天申时。”后来果如其言。谢石所说的中间带有燥笔，是从那人写字运笔中看出来的，然后就根据这中间一竖的燥笔，断定那人必死无疑。朱安国为七十老翁拆“庆”字，则是据笔势而论。老翁左腿不方便，写的字有些朝左倾。这点问题让朱安国看出来了，由此断定写字的人是个瘸子。

根据运笔和笔势拆字，更多的属于主观方面的东西。譬如说中带燥笔，则可能是润笔不匀所致，或是纸张光滑度不同所致，也可能是书写人故意写成的，与人的命运没有必然的联系。同样，字写得正还是不正，与人们的书写习惯有很大关系，如果因为写的字有些倾斜就认定写字者是瘸子，岂不是十分滑稽可笑的吗？事实上，有的人虽跛，字却写得很工整；有的人本无残疾，但习惯成自然，写字总是朝一边倾斜。若是拆字者依样画葫芦，不免要贻笑大方了。

拆字虽然有一定的方法和技巧，但精于此道的人往往能随机应变，不拘成法。他们善于根据求占者写的字，选用相应的方法。南宋时期的周生就是这样一个人。高宗南渡，车驾初到杭州，就有一个官员写了一个“杭”字，请周生占卜。周生看了，把“亢”上的一点移到“木”字上，就成了“兀术”二字。周生说：“从拆得的结果来看，恐怕将有警报。”意思是金兵将会南犯。建炎三年(1129)，金兀术果然率大军南侵，宋高宗被迫入海避其锋芒。周生拆“杭”字，不仅用了分拆法，而且还移花接木，把“杭”字变成了“兀术”二字。宋高宗绍兴初年，丞相赵鼎与秦桧不和，互相攻讦，各欲引退，每人写了一个“退”字，交周生拆

解。周生看了二人写的“退”字，说：“赵丞相写的退字，人离日甚远；秦丞相写的退字，人字密附日下，且日字左笔下连，而人字左笔斜贯之。二字兆象明显，去留已定。看来，赵丞相必去，秦丞相必留。”不久，赵鼎果然被排挤出京。在这个故事中，周生把“艮”字分成日和人两部分，以日为君，以人为臣，然后再根据日与人的远近，来判断二人的去留。这种拆字方法显然已经超出了谢石、朱安国等人拆字的方法和技巧，具有更大的随意性，但也使拆字更加玄奥莫测。

周生拆字很善于随机应变。有一次，一个考生写了个“串”字，请他占卜功名。周生看了，说：“你不仅会金榜题名，而且会连中两元。”原来，周生把“串”拆为两个“中”字。后来，那人果然连中两元。消息传了出去，有一个考生也写个“串”字请周生拆。周生对他说：“你不仅不会科场得意，而且还要谨防生病。”考生听了，问道：“为什么同是一个字，先生却得出两种结论？”周生说：“前面那个考生写的串字是出于无心，所以推断他会连中两元。你写的串字是出于有心，‘串’字下一个‘心’字是‘患’字。所以，你要谨防患病。”周生这样解释，说得那个考生哑口无言。周生拆字善于随机应变，于此可见一斑。

五、《字触》：拆字之集大成

如果从《春秋》中的止戈为武、皿虫为蛊、反正为乏、人十四心为德之类的拆字算起，拆字的历史也可以说是源远流长了。两千多年来，拆字一直在文人中间流传着，而且其方法和技巧也在不断地发展变化。到了清朝康熙年间，著名学者周亮工立足于六书，着眼于析义，总结前人有关拆字的故事、方法和技巧，“收括群籍，包罗众理”，把自《春秋》以来的拆字故事结集在一起，分成廋、外、晰、几、谐、说六部分，撰成《字触》一书。

此书之所以称作《字触》，按照周亮工的解释，是“其妙在触。触者，几也。触圆而神，几易以贡”。说白一些，就是触类旁通、触类识几的意思。涂山方文在为此书做的序中，认为“栎园周先生通才博学，无所不能，间尝取谢石之法，为人断疑，往往奇中。因捃摭古今字说之有据者，萃为一编，曰《字触》。触者，随意所触，引而伸之，不必其字本义也。”其弟子黎士宏对此书十分推崇，说：“栎下先生无书不读，间亦好析字家言。宏追随二十年，时当宾朋杂坐，酒热灯红，偶事绪踟躇，群疑如漆，随拈一字，击射分涂，理解神披，具成意义。事后，惟先生中者十，吾亦十得五。座客门生或十得三四，或得一，或尽不得，莫不抚掌欢笑，窃比神明。居常举一二事以耀同人，不谓《字触》之书，更俨然成帙也。因叹天下之事何常，人生之理何尽，鼷者安知其不为牛，角者安知其不为马？竖儒小生，泥一隅之见，胶方刻水，欲以尽天下之理，尽天下之事，岂复能有当哉？”

《字触》把能够搜集到的古人拆字故事分门别类地汇集在一起，结合传统的六书，分为六部分进行重新编排。尽管这六大部分和六书并不能完全对号，但其思路甚为新颖，可以称之为古代字书的另类之作。

第一卷为廋部，所载故事多为隐语一类。如“王安石”条记相国寺壁所题讽刺诗，就属隐语一类。其诗云：“终岁荒芜湖浦焦，贫女戴笠落柘条。阿侬去家京洛遥，心惊寇盗来攻剽。”终岁为十二月，十二月合而为青字；荒芜为草田，草田合而为苗字；湖浦焦是水去，水去合而为法字；贫女戴笠为安字；落柘条意为柘字去木，是个石字；阿侬是吴地方言，吴言合而为误字；京洛为国之都，暗含一个国字；寇盗是抢掠百姓的，暗含贼民二字。这四句诗的隐语合起来为“青苗法安石误国贼民”，讽刺王安石实行的青苗法误国害民。这种以诗歌为隐语的例子，在廋部中俯拾即是。不过，这种拆字只是一种文字游戏，与用于为人占卜吉凶的拆字有很大不同。

第二卷为外部。所谓外，就是不从字的本身去寻找答案，而是从字

面引申开去，进而寻找需要的答案，这就是所谓的“内无可称，而外可名也”。如玉局观道士为杨德辉拆“北千”二字，即属此类。就字面意义来看，北千二字没有什么意义，也没有什么联系。但是，道士将千置于北中，就成了一个乖字。这样一来，北千就具有了新的意义。这就叫“因一字而离合，连数字为引申”。

第三卷为晰部。晰就是拆解的意思，通过拆解，使其结果更为明晰，所谓“晰以剖析为名，不外离合近是”。与廋辞不同的是，廋辞都是有意为之，而晰字多是从字面出发，对汉字进行拆解。这种方法，实际上就是拆字术中的分拆法。隋炀帝有一次与宫女饮酒，令人拆字助饮。侍女杳娘拆“杳”字为十八日，众人以为拆解得很巧妙。隋炀帝让他拆“朕”字，杳娘说：“把朕左边的一画移到右边，岂不是个渊字？”有人把这个故事当成唐高祖李渊取隋朝而代之的先兆。

第四为几部。几就是征兆的意思。根据某种征兆或兆象确定要拆解的字，再根据要拆解的字占卜吉凶。这一部分内容，大多是因兆而生字，再由字而进行推论，基本上属于拆字术的范畴。在有关的故事中，兆象多为梦兆，因此可以把这一部分内容看成是根据梦兆进行拆字。三国蜀将魏延跟随诸葛亮伐魏，充当先锋。一天夜里，魏延梦见自己头上长角，不知何意，就向占梦术士赵直请教。赵直说：“麒麟有角而不用，这是不战而敌自降之兆。”等魏延走后，赵直对人说：“角这个字，拆开来看，就是刀下一个用字。刀加于头上，是大凶之兆。”果然，诸葛亮死后，魏延被杨仪以谋反罪杀害。

第五为谐部。这一部分的拆字故事多是字谜性质的，主要以诙谐滑稽取胜，让人在开颜一笑中，领悟到作者的讽谏之意，所谓“巧成杼轴，取办俄顷，可以发人慧，可以广人思”。宋徽宗曾经问蔡京：“你在杭州任职的时候，认识推官吴倜这个人吗？如今有大臣推荐，朕准备提拔他。”蔡京平常就很恨吴倜，回答说：“认识他。这个人骄傲得很，目无皇上。”宋徽宗很吃惊，问到底是怎么回事。蔡京说：“吴倜明知陛下

的名讳,却是不肯改一改,仍旧用一个圈把皇上的名讳围起来。"宋徽宗名佶,吴倜之名恰好是吉字外加一框。宋徽宗听了默然不乐。结果吴倜不仅没有升成官,反而被罢免了。岳正与夏塤饮酒,以字谜为酒令。岳正说:"伞字有五人,下列众小人,上侍一大人。所谓有福之人人服侍,无福之人服侍人。"夏塤说:"爽字有五人,旁列众小人,中藏一大人。所谓人前莫说人长短,始信人中更有人。"这类拆字故事诙谐机趣,颇见讽谏之意。

第六为说部。说部的拆字故事大多与汉字的六书有关系,所谓"观乎说,几乎六书之义焉"。如"人字具五形"条对人字的解释,就充分反映出说部的特点:

> 人字左画向上,阳也;右画向下,阴也。水火木金,皆具此二画者,盖阴阳之义也。土则何以不尔?以阴阳之义著于四物耳。故五行皆有土,而土与四物咸备焉。中央一直,非水之体乎?偏旁一点,非火之体乎?一直一横,非木之体乎?全体所具,非金之体乎?《礼》曰:"人者,阴阳之交,五行之秀气也。"周子曰:"五行一阴阳以此。"

综观《字触》一书,只有外部、晰部、几部三卷所载拆字故事与占卜有关,是拆字占卜的具体化。其中外部和几部是就字的分合拆解来占卜,几部则多和梦兆有关,是对梦兆的解释和阐发,可以视作占梦术的延伸。至于其他几部分,则是拆字游戏的成分居多,可以视作对汉字的另类解释。

六、妙趣横生的拆字诗

拆字为诗，是中国古代诗歌中一种十分独特的现象。它虽然近似文字游戏，但有些诗构思巧妙，写得甚有情趣。南朝宋谢惠连有离合诗云："夫人皆薄离，二友独怀古。思笃子衿诗，山田何足苦。"全诗离合一个"念"字，表达了诗人深深的思念之情。贺道庆的"促席宴闲夜，足欢不觉疲。咏歌无余愿，永言终在斯"诗，离合一个"信"字，构思颇为巧妙。南朝陈沈炯的《赠江藻》诗写高士闲居之乐，甚有情致：

> 开门枕芳野，井上发红桃。林中藤茑秀，木末风云高。堂室何寥廓，志士隐蓬蒿。故知云外赏，文酒易陶陶。朋友足谐晤，又此盛诗骚。朗月同携手，良景共含毫。栾巴有妙术，言是神仙曹。百年肆偃仰，一理讵相劳。

前四句离合为"闲"字，接下四句离合为"居"字，再下四句离合为"有"字，最后四句离合为"乐"字，合而为"闲居有乐"四字，很好地表达了闲居山林的高情雅趣。

离合诗有时也被用为讽刺时政，发泄不满。南朝梁萧巡有《赠尚书令何敬容》诗，借拆"何敬容"三字，发泄对何敬容的不满之情："伎能本无取，枝叶复单贫。柯条谬承日，木石岂知晨？狗马诚能尽，犬羊非易驯。效颦既不似，学步亦能真。实由紊朝典，是曰蠹彝伦。俗化于兹鄙，人途自此分。"此诗前四句离合为"何"字，中四句离合为"敬"字，后四句离合为"容"字，讽刺何敬容浅薄贪婪，紊乱朝纲。相国寺题壁诗讽刺王安石实行青苗法祸国殃民，也是很好的例子。

以离合诗为谶语，也是较为常见的现象。汉末民谣"千里草，何青

青。十日卜,不得生”,为董卓被杀之谶;北朝童谣“一束蒿,两头燃。秃头小,来灭燕”,为慕容云灭燕之谶。《孔子河洛谶》中有四句七言诗,也是以离合诗为谶语:“二口建戈不能方,两金相刻发神锋。空穴无主奇人中,女子独立反为双。”有人解释此诗说,二口建戈是个刘字;南朝刘宋继晋之后而立,晋五行属金,刘裕之姓中亦有个金字,所以说两金相刻;第三句离合成“寄”字;最后一句离合成“奴”字。全诗离合成“刘寄奴”三字,暗含刘裕(小字寄奴)将代晋而立的意思。

七、一个拆字术士的自白

自从拆字作为一种术数被用于占卜之后,就有一些人利用拆字来谋取一己之利。洪迈《夷坚志补》卷一八所载曹仁杰为人拆字的故事,无情地揭露了某些拆字术士的真实嘴脸。

曹仁杰原是闽中的一个读书人,南宋孝宗淳熙末年秋试中了进士,在京等候授职。但因家境贫寒,带的盘缠不多,很快就用光了。出于无奈,他就在大街上摆了一摊,靠给人占卜赚几个钱糊口。一天,有一人拿一张画,上面写有几个字,前来请曹仁杰占卜吉凶。曹仁杰见上面一个“事”字写得很大,而中间的一竖没有挑脚,“忧”字缺了半边,“喜”字下面没有封口,就解释说:“你可能要有大事了,恐怕是官司,其祸如天大。可是,你不必太过担心,出了这个月,还会有得财之喜。”那人请他详加解释。曹仁杰说:“你这个‘事’字写得太大,所以要有大事发生,因为中间一竖没有挑脚,可见事情并不圆满,所以没有关系。虽然有忧,但‘忧’字不全,所以也不必太放在心上,忧愁很快就过去了。忧愁既去,喜事就来了。但因‘喜’字下面缺了一画,口字没有封住,所以只能等出了这个月才会有喜事。”那人听了,高高兴兴地走了。过了十多天,那人手持两万钱来答谢曹仁杰,说:“先生您的术数真是灵验得

很，整个京城那么多算卦占卜的术士，没有一人能够比得上您。我一定要好好地为您扬名。这点谢金，稍尽绵薄，报答您的大恩大德。”曹仁杰正急需用钱，就笑纳了。等那人走后，他的朋友问是怎么回事。曹仁杰这才说出真相：“我本来不会占卜，只是略略知晓一些相法而已，认出那人是官府中人。官府中人若是没有要紧的事，是不会急急忙忙来占卜的。我看他的脸色，不像是有灾厄的样子，因此就根据他写的那些字随意说了一通。”后来暗中察访，才知道来求曹仁杰拆字的人果然是官府中人，因为审理案件受了别人三万钱的贿赂，对方把他告了。那人知道后十分害怕，就出来请人占卜吉凶。谁知上司根本不理会这件事，没有追究，那人就平安无事了。事后，他为了破财消灾，拿出两万钱酬谢曹仁杰。有一个少年写了一个“枷”字和一个“匙”字，来请曹仁杰拆解。曹仁杰看后，说，这两个字只有占卜婚姻大事才是最吉利的。少年听了他的话，二话没说，扔下酬金，高高兴兴地离开了。

曹仁杰本来根本不懂得拆字，但因为穷得没有办法，就凭着自己那一点小聪明，在街上摆起了摊，大模大样地给人占卜吉凶，骗几个钱来维持生计。不过，他还算比较坦白，对朋友还能说出实情。他的话道出了部分术士的心理，那就是他们本来并没有占卜人事吉凶的本事，而只是靠察言观色，故弄玄虚，通过某些方式揣度求卜者的心理需求。求卜者无意中透露出的蛛丝马迹，就成了他们占卜的根据，然后再鼓动如簧之舌，打动求卜者，最后达到骗人钱财的目的。

由于拆字的特殊性，不了解汉字的结构特点，不熟悉六书的基本原则和方法，人们是不敢轻易染指的。求卜者随便写几个字，如果不知从哪里下手，不知如何分拆、组合、增减与演绎，是没有办法得到想要得到的信息的。也正因如此，拆字不像算卦、看相那样成为江湖术士常用的占卜方法，而主要是文人之间的一种游戏。文人熟悉汉字的特点和结构原则，随便写出一个字，他们就可以随心所欲地进行拆解组合，直到得出他们想要得到的信息为止。可是，自从拆字被赋予了预测人事吉

凶的内容之后，自从拆字被术士拿来为人占卜吉凶福祸之后，拆字就由一种文字游戏变成了一种术数，一种由文人把玩的术数。

其实，文字只是语言的一种表现形式，是人们思想行为、心路历程、社会活动的记录和载体，它只有构成与组合的不同，读写的不同，表意的不同，毁誉褒贬的不同，而没有所谓的吉凶福祸的差异。所谓的拆字可以预言人事吉凶，实际上只是文人的一种游戏，是文字游戏的延伸，以及文字游戏获得社会认同的一种途径和方式。轻信拆字可以预言人事吉凶，有了什么烦恼和不快，就去求助于拆字术士，结果只能是自寻烦恼，而不可能得到真正的帮助。

第十章
源出民俗的术数——说扶箕

扶箕也叫扶乩、扶鸾，最初只是一种民间习俗，最早出现在南北朝时期，后来在全国各地流行开来。在流传过程中，扶箕的方法和仪式不断发生新的变化，形成了南北不同的习俗。扶箕供奉和祭祀的神灵，在南方和北方民俗中则各不相同。至于扶箕所请的神灵，则因时代不同、主持者不同、求卜的事情不同等原因，也都具有很大随机性。进入现代社会，扶箕作为一种习俗已经逐渐被人们淡忘。如今，只有很少一些地方（而且主要是偏僻的农村）还保留有这种习俗。

一、来自民俗的术数

南北朝时期，在南方的一些地方流行着一种请紫姑的习俗。南朝宋刘敬叔《异苑》记载了当时请紫姑的习俗："世有紫姑神，古来相传。云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役。正月十五日，感激而死。故世人以其日作其形，夜与厕边或猪栏边迎之，祝曰：'子胥不在，曹姑亦归，小姑可出戏。'投者觉重，便是神来。"请紫姑习俗既然是古来相传，那么，南北朝之前这种民俗就可能已经在南方的一些地区流行。根

据刘敬叔的记载，紫姑神原是别人的小妾，受尽大妇的欺凌，于正月十五愤激而死。人们为了纪念她，就仿照她的样子做成草人，穿上衣服，于正月十五夜里，在厕所边或是猪栏旁祭祀她，有什么心愿，也可以借机说一说，请紫姑帮忙完成。

南朝时期，人们在正月十五夜请紫姑，就像七月初七夜乞巧一样，是一种很流行的民俗。由于在传说中紫姑已经成仙，可以知往识来，因此，人们在元宵节这天晚上，在背人之处摆上一些祭品，请紫姑下凡。因为在厕所或猪栏边迎紫姑，实在太不雅观了。南朝梁宗懔在《荆楚岁时记》中记述请紫姑的民俗时，仅“其夕迎紫姑，以卜将来蚕桑，并占农事”数语。宗懔的记载虽然很简单，但却应引起重视。因为在这段记载中，紫姑已由厕神演变为主桑蚕农事丰敛的女神。中国是一个农业大国，中国人历来信奉民以食为天，注重农业，关心农事。人们祭祀天地，求问鬼神，目的之一就是希望有一个好收成。紫姑神既是主桑蚕和农事的女神，人们自然就要恭请迎问了。

到了唐人的笔下，紫姑神才由无名氏变成了有名有姓的人物。《显异录》这样记载：“唐紫姑神，莱阳人也。姓何氏，名媚，字丽卿，自幼读书辨利。唐垂拱三年，寿阳刺史李景纳为妾，妻妬，杀之于厕，时正月十五日也。后遂显灵云。”（《天中记》卷四引）清人俞正燮《癸巳存稿》所引与此略异：“紫姑，莱阳人，姓何名媚，字丽卿。寿阳李景纳为妾。其妻妒之，于正月十五阴杀之厕中。天帝悯之，名为厕神。故世人作其形，夜于厕间迎祀，以占众事，俗呼为‘三姑’。”《显异录》虽然把紫姑神记为唐代人，但由于此前请紫姑之俗在民间早已流传，所以，把紫姑说成是唐人显然不足为信。但它首次赋予紫姑神名姓，把紫姑的身份确定为唐寿阳刺史李景的妾，并把紫姑神纳入道教诸神系列。所有这些，对请紫姑民俗的流行起到了一定的推动作用。唐代请紫姑的另一重要变化，是紫姑神由最初的主桑蚕农事的女神变成了可以求问众事的女神。这一变化为请紫姑之俗向扶箕的演变铺平了道路。

请紫姑之俗究竟是什么时候演变为扶箕之术的，现在很难说得清楚。但唐代文献中仅有请紫姑的记载，而很少有关于扶箕的内容。扶箕作为一种术数而出现，主要是两宋以后的事情。北宋苏轼《黄州子姑神记》记述的“衣草木为妇人，置箸手中，二小童子扶焉，以箸画字”请紫姑情形，与后来的扶箕十分相似，可视为请紫姑之俗转化为扶箕术的最早记载。文中所载紫姑神“诗数十篇，皆有妙思，杂以嘲笑。问神仙鬼佛变化之理，其答皆出人意”，与后世请紫姑为文赋诗的情形亦极为相似。南宋著名诗人陆游的《箕卜》诗，则第一次明确把民间流行的迎紫姑之俗与扶箕联系在一起：

> 孟春百草灵，古俗迎紫姑。厨中取竹箕，冒以妇裙襦。竖子夹扶持，插笔祝其书。俄若有物凭，对答不须臾。岂必考中否，一笑聊相娱。诗章亦间作，酒食随所须。兴阑忽辞去，谁能执其袪。持箕畀宠婢，弃笔卧墙隅。几席亦已彻，狼藉果与蔬。纷纷竟何益，人鬼均一愚！

正月十五元宵夜，陆游和家人一起，玩起了请紫姑的游戏。他取来竹箕，盖上妇人的裙子，在竹箕下插一枝笔，让两个儿子对面持定竹箕，默默祷告，请紫姑显灵。忽然，竹箕动了起来，写下了几个字。其实，陆游并不相信这些，他只想在元宵佳节之际，借请紫姑和家人好好地热闹一下。至于紫姑神写的字是否应验，则不在考虑之列，所谓“岂必考中否，一笑聊相娱”。尽兴之后，陆游则是“兴阑忽辞去”，感慨人们和鬼神一样，都是那么愚昧。从这首诗中，可以看出南宋时期的请紫姑习俗实际上已经等同于扶箕。

北方也有请紫姑的习俗，但形式与南方有很大差别。明刘侗、于奕正的《帝京景物略》记载了北方请紫姑的民俗：“（正月）望前后夜，妇人束草人，纸粉面，首帕衫裙，号称姑娘，两女童掖之，祀以马粪，打鼓歌

《马粪芗歌》。三祝,神则跃跃。拜不已者,休。倒不起,乃咎也。"这种请紫姑的民俗和南方确实有很大不同,它更像是一种祭祀神灵的仪式,从开始到结束,都认认真真,一丝不苟。尤其是打着鼓、唱着《马粪芗歌》时,人们依稀可见中国早期巫术的影子。

比较起来,南方的请紫姑像一种游戏,北方的请紫姑则像是一种仪式。作为一种游戏,看重的是过程而不是结果,因为游戏的目的是为了从中得到人们所需要的欢乐;作为一种仪式,看重的是仪式的每一个环节和它的严肃性,因为仪式本身就是程序化的,人们只能机械地按照既定的程序去做,至于这种程序有没有必要、是否合理,则不在考虑之列。从这个意义上说,北方的请紫姑与流行的扶箕之术的距离似乎更远一些。而且,从其所用祭祀物为马粪这一点来看,这种风俗似乎是从紫姑神为厕神的传说而来。

二、扶箕与道教

扶箕究竟是什么时候与道教扯上关系的,一时难以说清楚。但有一点可以肯定的是,在请紫姑的民俗流行之前,扶箕不大可能与道教有什么联系。请紫姑的民俗在南北方广为流行之后,尤其是两宋以后,扶箕之风大盛。这个时候,扶箕才可能与道教扯上关系。这从中国民间诸神的产生过程中可以看出来。

南朝梁陶弘景是中国道教史上十分著名的人物,他第一次全面编定了中国道教神谱《真灵位业图》,把道教诸神分成七个阶位,每一阶位都设有主尊,统率其他诸神。紫姑神虽然早在南朝宋时就已经享受民间香火,但她并没有被列入道教神谱中。紫姑神进入道教神谱,是明代《三教源流搜神大全》一书出现以后。在这部书中,紫姑神与神荼郁垒、司命灶君等同列于第四卷,被视为厕神。这与紫姑神最初的身份是

相吻合的。

紫姑神像

事实上，自南宋以后，扶箕所请之神就不再单纯地是紫姑神了，道教神谱中的一些神仙如玉虚真人、太乙真人以及传说中的八仙等，经常出现在扶箕术中，而且道教的符箓有时也被借用过来。这样一来，扶箕术则更像是道士把玩的一种游戏了。下面，让我们看几则扶箕与道教相关的例子。

南宋衢州有一个姓沈的财主，经常用扶箕术为人占卜吉凶福祸。他的整个扶箕过程都很神秘，先让求卜的人把所要问的事情写在一张

纸上密封起来，放在一间供奉着玉虚真人、太乙真人、南华真人等神仙牌位的小房子里，放置桌上。房子门口挂一竹帘，求卜者透过竹帘可以清楚地看到房子中的一切。占卜的时候，沈某让求卜者在外面等候，等听到有放笔的声音，再一起进去看写的是什么字。然后，沈某再根据扶箕得来的字占卜人事吉凶。有一个名叫陈亮同的人，父亲因杀人罪被捕下狱。他来请沈某扶箕，看其父是吉是凶。沈某扶箕求问神灵，得到的是“无忧当登第然须经天狱始明”12 个字。其意思是陈亮同没有什么可忧虑的，他本人将会状元及第，其父的案子必须经过大理寺审理，才能辨明冤狱。陈亮同于是亲赴京城为父亲伸冤。案子最后移交大理寺审理，陈父终于无罪开释。两年后，陈亮同赴京应举，一举夺魁，应所书“当登第”之语。

沈某为人扶箕占卜吉凶，有时还要使用道教的符箓。有一个名叫黄齐贤的人，来求沈某扶箕，看一看父亲的身体如何。沈某扶箕之后，得到的是“宜保六七之年，恐有大厄。盍配吾符，再炷香进纸”。黄齐贤按照所写，又上了几炷香。等他烧过几炷香之后，接着就出现了四道篆文符箓。只见竹箕下的筷子飞速跳动，写出来的字和平时所写完全不同。黄齐贤把四道篆文符箓拿回家去，让父亲佩带上。后来，他的父亲一直活到 76 岁，应“六七之年，恐有大厄”之语。

沈某扶箕请来的神仙不是紫姑神，而是道教尊崇的所谓真人、大仙之类。他扶箕的过程与民俗请紫姑完全不同，倒更像是道士作法。扶箕时，不仅能够得到箕仙写的字，而且还能得到箕仙赐予的符箓。如此一来，沈某扶箕和道士作法就更加相似了。

通常情况下，术士扶箕并不知请来的箕仙是何方神圣。只有得到箕仙写下的字之后，人们才知道请来的是什么神仙。明人田艺衡有一次扶箕请紫姑，不料请来的却是吕洞宾。于是，有人问箕仙：何仙姑在哪里？吕洞宾当即赋七言诗一首：“阆苑蓬莱自可人，东山人驻几千春。要知古女真消息，碧汉青天月一轮。”此诗前三句“可人”为何，“山

人”为仙，“古女”为姑，隐含“何仙姑”三字。田艺衡见箕仙叙述何仙姑的踪迹用的是拆字法，就如法炮制了一联“日月为明分昼夜”，请箕仙对答。谁知箕仙不假思索，当即写出“女生合姓分阴阳”，反应敏捷，属对甚工。

北宋著名科学家沈括在其所著《梦溪笔谈》中曾经言及当时的请紫姑之风，但请来的箕仙“多自称蓬莱谪仙”。他说：“近岁迎紫姑者极多，大率能文章歌诗，有极工者。予屡见之，多自称蓬莱谪仙，医卜无不能，棋与国手敌。”看来，迎紫姑请来的神仙不仅可以预言人事吉凶，而且还可以吟诗作赋，治病疗疾，纹枰对弈。

南宋学者周密很是相信扶箕。他在《齐东野语》中写道：“降仙之事，人多疑为持箕者狡狯，以愚旁观，或宿构诗文，托为仙语。其实不然，不过能致鬼之能文者耳。”他还用自己亲见之事，为扶箕辩护。他在《癸辛杂识》中写道：

> 有降仙者，或疑其捧箕者自为之，因命师赋笔，且令作七言律诗。顷刻辄就，云：“兔出山中骨欲仙，何人扶颖缠尖圆。拙夫堪笑堆成冢，豪客曾闻扫似椽。窗下玉蜍涵夜月，几间雪茧涌春泉。当时定远成何事，轻掷毛锥恐未然。”纵使人为，其速亦不可及也。

因怀疑术士做手脚，周密就让术士当场扶箕做诗，并规定做七言律诗，可箕仙竟然还是顷刻而就。也许是看到这一类的事情太多了，周密对扶箕深信不疑。联系沈括对扶箕的看法，不难看出宋代学人对扶箕的态度。

三、不知箕仙为何方神圣的扶箕

扶箕和道教有着十分密切的联系，有时请来的箕仙是道教尊奉的神仙，有时请来的箕仙则不知何名何姓，因而自然也就难以确定他们是不是属于道教诸神的系列。好在人们请箕仙是为了占卜吉凶福祸，而不太关心请来的究竟是何路神仙。

南宋高宗绍兴五年(1135)，南陵知县徐大伦有一朋友擅长扶箕之术。一天，这位朋友来拜访徐知县。徐知县就让他扶箕，给众人表演一番。那人也不推脱，焚香祷告，默诵口诀，当众扶箕。一会儿，只见竹箕自动，写下了“张紫微”三字。还有一次，徐知县邀请诸友聚会饮酒，拿出了平时舍不得用的金杯祝酒。那位擅长扶箕的朋友刚巧也在场，就当场表演起扶箕之术，只见箕仙写下了“此是吾家旧物”几个字。众人不知何意，徐知县一看却立刻明白了什么意思。原来，张紫微是徐知县父亲的好朋友，徐小时候随父亲至淮郡，张紫微来拜访，徐父设宴招待，劝酒用的就是这个金杯。徐父想把这个金杯赠给张紫微，可是，张紫微离开时匆忙，竟然忘了把金杯拿走。徐知县细思幼时之事，才明白箕仙写的那些字的意思。徐知县的妻子去世后，悲伤不已，就请这位朋友扶箕，借以表达对亡妻的思念。那位朋友即为其扶箕，得《鼓盆歌》一首，吊其亡妻。徐知县又问其妻现在何处，箕仙书“无过，得托生江州王太尉家三宣赞位作男子”一行字。徐知县又问其生月名第，箕仙则写下了“便为物色，明当奉告”几个字。次日，徐知县再问此事，箕仙写下了这么一段话：“吾为君御风而往，得其实。盖今年四月某日生，小名荣郎。将诞之夕，其母梦一妇人牵帏而入，觉即娩身。君或道过九江，试访之，当相顾一笑。”

南宋学者吴曾擅长扶箕。他有一个同乡吴仲权，是一个候补官员。

这个同乡知道吴曾擅长扶箕，就请他扶箕，看一看他将来要到哪里赴任。吴曾焚香设箕，给他占卜前程，结果仅得箕仙所书“龙”和“羊”二字。吴曾解释说：“龙即是皇上，羊代表官俸。看来你将有上朝面君之望。”吴仲权有些不相信，说：“我只是一个候补官员，名位卑微，哪里有登朝面君的荣幸呢？”吴曾现身说法，说：“我也曾是一介平民，尚且有朝见天子的荣幸，何况你还是一个候补官员呢！神仙言之不虚，会应验的。”后来，皇上果然召见了吴仲权，授他为龙阳县丞。

周权请沈延年扶箕之事，同样是只知请箕仙，却不知箕仙是何方神圣。周权是衢州某县的知县，他得知沈延年擅长扶箕，就前往沈家求卜。沈延年当即为他扶箕，得一首七言绝句，最后两句是“窗前接接缘何事，万里看君上豹关”。周权看了，说：“我乃区区一介知县，大仙何必如此奉承呢？”这一天，沈延年又扶箕，周权和县里一小吏持箕。忽然，竹箕跳动起来，迅速在小吏脸上写了“不洁”二字。原来，小吏持箕前没有沐浴净身，冒犯了神灵，故书“不洁”二字以示惩戒。人们见此情形，急忙来替换小吏。过了一会儿，竹箕又跳动起来，举笔向周权移动。围观者生怕像刚才那样，让县令大人下不了台。谁知竹箕徐徐落下，在桌子上写下了“三七日内有召命之喜”几个字。后来，周权因捕获伪造钱币的人有功，官升一级，被任命为都堂审察。计算一下日期，距扶箕那天还不满二十天，正应“三七日内有召命之喜”的话。

在上述故事中，不论是以扶箕为游戏，还是通过扶箕进行占卜，请来的箕仙都不知是何方神圣。所谓的请紫姑，也只不过是扶箕的代名词而已。的确，当扶箕被用做占卜人事吉凶福祸的时候，它就和其他术数一样，注重的是整个过程和最后的结果，至于能否请来神仙，请来的是不是神仙，人们都很少去管它。

四、扶箕:术士把玩的游戏

作为一种民俗活动,扶箕虽然带有某种神秘色彩,但毕竟还是局限在民俗活动的范畴之内。人们通过扶箕求神问卜,主要是关于农事和蚕桑方面的,偶尔涉及人事吉凶,也多是姑妄求之,姑妄听之,人们是不会太认真的。但是,一到了术士手中,扶箕的性质就完全变了,变成了一种由术士任意把玩的、可以预卜人事吉凶的术数。

为了取得人们的信任,打消人们的各种疑虑,术士在进行扶箕之前总是要搞一些看似很严肃的仪式,譬如沐浴洁身、焚香祷告、祝天祀神,等等。但仅凭这些是远远不够的,因为扶箕毕竟不像别的术数那样有一套较为完整的理论。扶箕只是一种操作过程,除此而外,没有任何可以借用的。它所借用的,主要的是一个竹箕和竹箕下插的一枝笔。所以,要想赢得人们的信任,就必须在这些东西上做出花样来。这就涉及扶箕为何能够在沙盘或桌面上写字的问题了。

不少人以为,扶箕能够在沙盘或桌子上写字,是神灵的旨意,是神灵通过扶箕这种形式来向人们暗示吉凶。其实根本不是这回事。术士利用竹箕和笔在沙盘或桌子上抖动几下就能写出字来,不是什么神灵的驱使和启示,更不是神灵的旨意,而是一种技艺和技巧。参与扶箕的人首先要有一种默契,尤其是两个相对扶箕的人要配合得十分巧妙,能够根据主持者的暗示来行动,且又可以不露马脚。一旦得到暗示,他们就可以装出鬼神附体的样子,十分默契地抖动竹箕,把主持者的意思表达出来,而且可以做到天衣无缝,不留痕迹。由于对象十分复杂,持箕的人有时会错误地领会主持者的意图,未必能够完整准确地把主持者的意思表达出来,这个时候,主持者必须善于随机应变,根据求卜者的心理和需求,巧妙地把沙盘或桌子上的笔痕勾画和连接起来。不仅如

此，主持者还必须具有较为丰富的社会生活阅历和一定的心理学方面的知识，必须反应敏捷，善于察言观色，善于附会，甚至还要巧舌如簧。不然的话就无法附会，或者是虽然附会却言不及意，与求卜者的愿望相去甚远。

扶箕作为术士玩弄的一种游戏，不仅需要主持者有一定的文化水平，而且需要一定的技巧，以及必须具备的察言观色和随机应变的能力。尤其是主持者与持箕人之间的默契，更是不可缺少的。从这个意义上说，与其把扶箕说成是一种占卜术，倒不如说是一种技巧或技艺更为合适。

术士手中的扶箕，实际上是披上了鬼神外衣的技巧或技艺。术士假借鬼神之名，只不过是为了使这种技巧或技艺更为神秘，更为玄奥，更能掩人耳目而已。在整个扶箕过程中，除了焚香祷告、书写和析疑之外，有三个环节至关重要。一是两个持箕人的熟练程度和技巧，以及他们对主持者发出的信息的悟性和配合的默契程度。如果他们聪明伶俐且又能准确无误地理解和表达主持者传递过来的信息的话，就可以不露痕迹地写出主持者需要的字句。二是主持者对求卜者心理的推估和把握。这一点最为关键。主持者若不能准确地把握求卜者的心理需求，对所书之字的解释就可能露出马脚，而这很可能导致整个扶箕功败垂成。三是主持者的应变能力。扶箕是建立在对求卜者的心理需求的推估之上的，因此难免会出现错误的推估，这就要求主持者必须能够随机应变，临危不乱，牢牢地把握住主动权。主持者若缺少随机应变的能力，就有可能前功尽弃。至于扶箕前所做的焚香献祭、祈天祷神等仪式，只是为了粉饰和神化扶箕过程，以便从中做手脚。遗憾的是，正是这些东西迷惑了许许多多的求卜者，许多人信以为真，以为是鬼神在告知他们未来之事。这样，一些人就在不知不觉中对扶箕之术迷信起来。

对于扶箕，不能像沈括、周密那样偏听偏信，而应区别对待，加以分析研究。对于文人记载的许多扶箕的故事，也不能偏听偏信，更不应该

迷信。且不要说其中有不少是道听途说的故事,即使是所谓亲身经历的故事,也不能迷信。因为,许多记载更像是志人志怪小说。譬如《夷坚支志·庚志》中记载的台州黄岩祝姓少年扶箕的故事,就完全可以当志怪小说来读。故事说的是祝姓少年擅长扶箕之术,有一次,他扶箕请紫姑的时候,忽然一女仙翩然而至。此女容貌艳丽,堪称国色,美中不足的是肌肤不太白。祝家子迷恋女色,留其同宿。女仙慨然应允,豪无羞涩之感。自此以后,女仙每晚必至。半年以后,祝家子已是形容枯槁,土木形骸,眼看不久人事。父母怀疑他是迷恋青楼女子,让人暗中盯梢,发现每到晚上,祝家子就一人在室内窃窃私语。其父唤子严责,询问详情。祝家子无奈,只好如实相告。父母怀疑那女子是精怪,令儿子尾随看个究竟。当晚,女仙又来。祝家子说要到她那里看一看。女仙即携其手而出,穿越荆棘丛生的杂草地,来到一处宽敞华丽的住宅。女仙置酒招待,侍者八九人皆穿皂衣,男女混杂,吃相可恶。回家后,祝家子把见到的情况告诉父母。其母怀疑是家里饲养的那头老母猪成精所致,打算第二天把它卖给屠户。当晚,女仙又来与祝家子相会,说:"我们缘分已尽,就此作别。"次日天亮,祝家的那头老母猪连同那些猪崽忽然都不见了,祝家子自此遂安。在这个故事中,扶箕只是祝家子与那个化作女仙的老母猪精相会的媒介和桥梁,除此而外,其他情节则完全是志怪小说的写法,因此只可当志怪小说来读,而不必信以为真。

五、文人扶箕显才华

在术士手中,扶箕是一种为人占卜吉凶的技艺。在文人这里,扶箕却成了他们呈才使气显露才华的游戏。它虽然不像拆字那样在文人中间十分流行,但自宋代开始,借扶箕为文赋诗、联句作对者,却是代不乏人。文人借扶箕之名,行为文赋诗之实,且往往不乏名篇佳构。

上面说到的沈延年就是一个善于扶箕做诗的人。周权升任都堂审察之后，准备礼聘乡僧智勇住持小院，他请沈延年代为写一请柬。沈延年不是自己操笔，而是扶箕请箕仙代写。他当庭扶箕，箕仙援笔立成，其中有几句对仗甚工："指下七弦，弹彻古来之曲；局中一着，深明向上之机。"词既藻丽，又深通禅理。还有一次，某通判请客，周权让沈延年即席扶箕赋诗，侑酒助兴。通判有意为难沈延年，指瓶内一捻红牡丹为题，令作《瑞鹤仙》词，并用捻韵。"捻"为入声，且是寻常人很少用的韵。通判指明要用此韵，显然是要试一试沈延年扶箕的本领到底如何。沈延年不慌不忙，只见竹箕抖动，笔锋飞舞，词不加点，一挥而就。其词云："睹娇红细捻，是西子，当日留心千叶，西都竟栽接。赏园林台榭，何妨日涉。轻罗慢摺，费多少，阳和调燮。向晓来，露邑芳苞，一点醉红颊。双靥，姚黄国艳，魏紫天香，依风羞怯。云鬓试插，便引动，狂蜂蝶。况东君开宴，赏心乐事，莫惜献酬频叠。看相将，红药翻阶，尚余侍妾。"其词既咏牡丹又写人，摹态传神，花与人俱见娇丽。宾客见之，无不称奇。

南宋洪迈《夷坚志·支志》载有一些扶箕为诗的故事，其中"陈元紫姑诗"和"咏手诗"颇有诗意。陈元在科举考试中名列榜眼，甚为荣耀，四邻八舍都来祝贺。在家候选时，陈元又喜结良缘，真可谓是"金榜题名时，洞房花烛夜"。不料天有不测风云，人有旦夕祸福。陈元结婚仅一个多月，还没有等到朝廷授予他官职，就一命归西了。两年后，乡里有人请术士扶箕，先得"陈元"二字，接着又写下一首七言绝句："月桂曾攀第二枝，绿袍得意拂丹墀。不沾雨露空归去，折断连理多少悲。"前两句说陈元中举后的得意景象，后二句言其未得官职就撒手而去的悲哀，与陈元当时的情形相当吻合。"紫姑咏手诗"是由某漂亮女子观看扶箕引起的。说的是吉州某人家正在请术士扶箕，一美丽女子忽然挤到前面来观看。有人就请写一首诗赞美这个女子的手。只见竹箕抖动，立即写出了一首七言诗："笑折夭桃力不禁，时攀杨柳弄春荫。

管弦曲里传声慢，星月楼前敛拜深。绣幕偷回双舞袖，绿衣闲正小眉心。秋来几度挑罗袜，为忆相思放却针。”此诗把玩女子素手，含情带意，三分矜持，七分娇羞，颇有六朝宫体诗的味道。

明朝梅鼎祚《才鬼记》一书用了三卷的篇幅，记述扶箕为文赋诗、联句作对的故事。其中有关李白的几则故事很有意思。有一则故事，说的是明朝大文士李梦阳小时候曾经学习扶箕请紫姑，刚开始的时候需要念咒语，后来熟练了，就不用再念咒语，只要一运竹箕，就可以立刻招来紫姑仙。有一天，他扶箕请紫姑，不料请来的却是诗仙李太白，并写下了一首七言诗：“我是唐朝李翰林，蓬莱归路已千层。君家有事来相问，浓淡须磨墨数升。”有人请他预言吉凶之事，他起初不肯答应，后来做七律一首：“辽鹤归来语正呢，五云楼外鼓三椎。穷阴易落阳初转，化日舒长夜半迟。灯火漫劳供凛冽，文章无怪不葳蕤。仙才岂是于尼鬼，不与庸人作筮龟。”言外之意是说这些请他预言吉凶的人都是庸人。何景明当时也在场，看了这首诗，大笑道：“此鬼真是诗仙李太白。李太白的个性气质，死后还是这个样。高力士之流当初被李太白戏弄，看来是理所当然之事。”另有一事，是梅鼎祚亲历之事。他扶箕请箕仙，结果却请来了诗仙李白，所作“枝头梅子半传黄，看剑论诗引兴长。谪仙翘首蓬莱上，却笑君房醉里忙”一诗，颇堪玩味。

箕仙不仅善于做诗，而且擅长联句作对。有一学官到某县视学，临走时留下了“鼓振龙舟，惊起鼋鼍之窟”一个上联，让在学诸生来对。众人冥思苦想，却是对不出来。于是有人提议扶箕请箕仙来对。大家以为这个主意很好，就扶箕请箕仙来对。只见竹箕抖动，立刻对出了下联：“火焚牛尾，冲开虎豹之关”。诸生请箕仙留写姓名，仅是写下“可怜可怜”四字。江西有一提学，为显示自己的学问，出了“雨洒芭蕉，恰似千手佛摇折叠扇”一联，让学子们对下联。诸生苦对不出，就请箕仙来对。诸生扶箕，只见箕仙写下了“我是李太白，何事来请我”几个字。诸生就把提学的上联写下来，请他来对。箕仙即书“风翻荷叶，浑如独

脚鬼戴逍遥巾”为下联，属对甚工。（事见《才鬼记》卷一四）

扶箕不仅可以做诗，还可以填词。前面引用的《瑞鹤仙》就是以扶箕填词的例子，这里再看一个扶箕填词的例子。金主完颜亮虽是北方部族的首领，但他也会扶箕，每遇重大事情需要作出决定时，他就要扶箕请示神灵的旨意，然后再决定是否行动。据说他准备南下进攻宋朝的时候，令童男童女持箕，请示箕仙作出决断，结果得到一首《望江南》词。其词云：“才举意，玄象照离宫。坎女离南金水火，几多铁骑漫英雄，最苦是云中。辽东鹤，惊起老苍龙。四海九州沾惠泽，狼烟影里弄清风，堪作主人公。”完颜亮看了不太高兴，问“铁骑漫英雄”所指何人，竹箕遂书一个“亮”字。谁知，完颜亮看了，越发恼怒，问箕仙是何方神圣，只见竹箕飞快地写下“清源真君”四字。（事见《才鬼记》卷一五）

明朝风流才子唐伯虎擅长扶箕，曾扶箕联对。一次，他出“雪消狮子瘦”为上联，请箕仙对出下联。箕仙即书“月满兔儿肥”为下联。唐伯虎接着又出了一联：“七里山塘行到半塘三里半”。此联好似绕口令，有山有塘，而且后半句之数是前半句的半数，十分难对。孰料箕仙立即对了出来：“五溪蛮洞经过中洞五溪中”。洞对塘，中对半，甚是工整。

扶箕虽然起源于请紫姑这一民俗，但由于在后来的发展过程中逐渐演变为一种用文字占卜吉凶的术数，通过扶箕得到的文字成为占卜的重要依据，所以，扶箕渐渐地就与拆字一样，成为文人玩的一种游戏。需要的时候，可以通过扶箕占卜吉凶福祸，闲暇无聊的时候也可以通过扶箕搞些文字游戏，见诸记载的那么多的扶箕诗词及对联，很可能都是文人进行扶箕游戏的记录。

扶箕有时候也可以反映民众的思想情绪，如南宋陶宗仪的《南村辍耕录》所载扶箕诗《魔军诗》，就反映出当时人们渴望社会公平、天下太平的心声：“天遣魔军杀不平，不平人杀不平人。不平人杀不平者，

杀尽不平方太平。”有的扶箕诗则具有警示愚顽、惩戒恶人的意义。如明朝有一太守，携重金进京，贿赂宦官刘瑾，不料刘瑾事发被诛，太守亦被革职查办。传说他进京行贿前，曾扶箕请示神灵的旨意，紫姑仙赋一诗赠之：“几树甘棠种未成，使君何事苦经营。雷霆怒击冰山碎，只恐钱神也不灵。”太守不听，至有此败。扬子江边有一船工，渡富商过江时，趁大风把富商挤落江中，将其财富全部攫为己有。船工后生有一子，虽待之甚好，却视之如仇人。船工搞不明白，想扶箕问个究竟。箕仙以七言诗回答他：“八月强风何大恶，扬子江心波浪作。二十年前即此人，请君试把心头摸。”船工想起了当年之事，以为此子是索债鬼转世，就把财产全部留给儿子，只身一人逃往他乡。

作为一种民俗，从请紫姑到扶箕都有其存在的价值，都曾发挥过不同的作用和影响。因此，对于作为民俗的扶箕，要正确对待，不应一味地视为陋俗。作为一种术数，扶箕的目的是为了占卜人事吉凶，所以，不论是扶箕的过程还是最后的结果，都具有封建迷信的性质，都是不可相信的。作为文人的一种游戏，扶箕更多的是文人呈才使气的一种手段，是展示其才华的一种途径。关于这一点，可以从扶箕诗辞采华丽、属对工整、韵律和谐等方面看出来。所以，对于中国古代曾经广为流行的扶箕，要认清它们的文化属性，区别对待，而不应不加区别地一笔抹杀。

第十一章

问讯东南西北风——说风角

风角也是一种古老的术数。它根据风向、风力、风速、风色及起风的时间等等，来预测人事吉凶福祸。古人并不懂得空气的流动形成风的道理，执著地以为风是天地的产物，是上天意志的表现，故有“风者，天地之使也”、“大块噫气，其名为风”、“阴阳散而为风”、“阴阳怒而为风”等诸多说法。古人把风看成是阴阳二气的产物，认为如果二气失衡或失和，就会形成风。风既然是天地和阴阳二气的产物，自然就与天地、万物、社会、人事等有着某种内在的联系。基于这样一种认识，古人在很早的时候对风就有了很细致的观察，对风与季节、气候、农事的联系，有了较为深入的认识。

古人对风的认识，最早可以追溯到伏羲。据说，中华民族的始祖伏羲，就是受了八风的启发而作八卦，史家所谓“调和八风，以作八卦”。八风之说出现之后，人们自然而然地把风与社会变化、人事吉凶等联系在一起，根据风产生的时节、时辰、方位、大小、强弱、颜色等，来预测人事休咎。周朝已经设立了负责占风的官员——保章氏。保章氏“以十有二风，察天地之合和，乖别之妖祥”(《周礼·春官》)。经过数百年的发展，到了西汉，则出现了专门的根据自然界的风来预测人事吉凶的风角术，当时的一些术数名家，如京房、翼奉等都撰有这方面的著作，京房

有《风角要占》三卷，翼奉有《风角要候》十一卷、《风角鸟情》一卷，章仇太翼有《风角》七卷、《风角要候》一卷。风角术著作的大量出现，说明风角术在西汉时期十分流行。到了东汉，风角术盛极一时，甚至表现出直凌其他术数之上的强劲势头。

东汉安帝时，有一个叫郎宗的人，擅长风角、星算之术。他任吴县令时，有暴风忽然而至。郎宗根据暴风所来的方向，得知京师有大火。人们把他说的失火的时间记下来，派人去验证，果然如其所说。于是诸公向安帝上表，举荐郎宗。安帝遂任命郎宗为博士。可郎宗以占卜升官为耻，挂冠而去。其子郎顗亦精通风角之术。《后汉书·方术传》载有方士34人，其中精通风角之术的有任文公、谢夷吾、杨由、李南、李郃、段翳、樊英等7人。这些人都有利用风角术占卜吉凶的事例，有的还颇具传奇色彩。如任文公，汉哀帝时为巴郡从事。当时有人传说越嶲太守准备谋反，刺史听了很害怕，派任文公等五位从事以巡回检视的名义到越嶲边界，私下窥探虚实。任文公和其他人一起，夜里住宿在驿站。这天夜里忽然刮起了暴风，任文公急忙起来，催促其他人赶快离开这里，说将有非常之事发生，走得慢了就来不及了。众人不相信有什么事，慢腾腾地不肯起床。任文公无奈，只好一人驾车离开。剩下的人见任文公真的走了，以为宁可信其有，不可信其无，这才准备出发，结果还没有来得及动身，就被越嶲太守派来的刺客杀害了，只有任文公一人离开得早而幸免于难。（事见《后汉书·任文公传》）

魏晋南北朝时期，风角术依然十分流行。这从《隋书·经籍志》所载风角类著作中可以看出一些端倪。《隋书·经籍志》著录风角类著作24部105卷，如果再加上梁朝尚存的13部98卷，风角类著作已多达37部203卷。隋唐以后，由于其他术数迅速发展，风角术的市场越来越小。宋元以后，风角术主要为兵家所用，人们要了解风角术，只能到兵家行军布阵的有关记载中去寻找了。风角术著作亦所剩无几，元朝丞相脱脱等人撰写《宋史》，仅收录《风角鸟情》三卷、《金鉴占风诀》

一卷、《定风占诗》三卷。至此，风角术已是强弩之末了。

一、风角术与相风仪

和其他术数一样，风角术要想赢得人们的信任，赢得更大的市场空间，也必须有自己的一套理论来征服或说服人们。但是，由于流传下来的风角类著作大多局限于术的范畴，较少言及其理论体系，甚至也很少对其理论依据加以说明或论述，因此无法根据有关的文献对其理论依据进行梳理和分析，而只能根据有关风角术的具体事例加以说明。

风角术最为基本的理论依据，就是古人对风的认识，即“阴阳散而为风”和“风者，天地之所使”的观念。风既然是阴阳之气的产物，是天地所驱使，那么，它自然就是上天意志的表现，是上天对人事吉凶的警示。这种观念在今天看来显然是十分可笑的，但在天人感应和君权神授观念流行的古代社会，它却是为许多人自觉认同、自觉接受的。

风既然是阴阳二气的产物，那么，自然界的风也就有了阴阳之分。有了阴阳之分，也就具有了五行的性质。如此一来，阴阳五行的生克制化理论，也就成了风角术最为重要的理论依据。根据这一理论制作的相风仪，鲜明地体现出人们对风角理论的认识。

为了观测风向和风力，早在西汉时期，人们就发明了观测风的仪器——相风。传说黄帝与其妃子娥皇、女英泛舟海上，以桂枝为表，结熏茅为旌，刻玉为鸠，放置在桂枝上方，用来观测风向和风力（见王子年《拾遗记》）。有人则以为，夏禹时就出现了用于观测风向和风力的测风仪——司风乌（见崔豹《古今注》）。到了西汉，人们把观测风向风力的仪器统称为相风。皇帝出行时，车驾都配备有相风，不仅用来观察风向和风力大小，而且还用以预测吉凶福祸。东汉郑玄有一篇《相风赋》，对相风的原理和用途作了介绍：“昔之作相风者，其知自然之极

乎？其达穷变之理乎？上稽天道阳精之运，表以灵乌，物象其类；下凭地体安贞之德，镇以金虎。玄成其气，风云之应，龙虎是从。观妙之征，神明所通。夫能立成器，以占吉凶之先见者，莫精乎此。乃构相风，因象设形。蜿盘虎以为趾，建修竿之亭亭。体正直而无挠，度径挺而不倾。栖神乌于竿首，候祥风之来征。”（引自《太平御览》卷九）相风既然可以占吉凶、候祥征，则其作用就与风角术很接近了。

到了西晋，相风前引变成了皇帝出行的一种制度。帝王出行时，前面要先有相风引导。当时一些著名文人如张华、傅咸等人都撰有《相风赋》，就与这种“相风前引”的制度有很大关系。这时的相风，基本上是一种定式，即以虎形为底座，虎背上立有长竿，长竿的顶端置有灵乌，作为风向标，与郑玄所说很接近。

除了上述车用相风之外，还有一种固定在地面或城墙上的相风。晋代著名文人张华和傅咸的《相风赋》，对这种相风作了描述。张华《相风赋》写道：“太史候部有相风，在西城上，而作者弗为。岂以其托处幽闭，远众特立，无羽毛之饰，而丹漆不为之容乎？”这种相风置于西城之上，由太史负责管理。但由于它处在偏僻之处，平时无人管理，竿顶的羽毛等饰物已经脱落，也没有人把长竿漆一漆，给它打扮一下。值得注意的是，这一时期，相风已经进入民间，成为人们占卜吉凶的一种器具。当时的太仆丞孙武君在自己家的庭院前立了一根竹竿，竿顶设有一些机关，插上羽毛，用以占卜未来之事。相风的这些发展变化，不仅使风角术的流行成为可能，而且普及了风角术方面的知识，使原来只能由朝廷官员掌握的风角术成为民间的一种占卜方式。

由于官方和民间使用的相风大多属于固定之物，携带出行很不方便，术士就根据相风的基本原理，自制了相风仪，用于占卜吉凶休咎。唐李淳风的《己巳占》“候风法”对术士使用的相风仪作了介绍。这种相风仪，使用长达五丈的长竿，用八两鸡毛做成一个称为羽葆的风向标，系在长竿顶上。风刮来的时候，如果能够把羽葆吹得与长竿成直角

时，就可以占卜吉凶了。另有一种相风仪，是在长竿上设置一个圆盘，盘上有一个三足木乌，两足外斜连在圆盘上，一足向下，系有羽葆。风刮来的时候，木乌就会转动。木乌口中衔有花朵，花朵转动的时候，就可以占卜吉凶了。

制作相风仪，为何要用鸡羽、木乌？长竿为何必须长五丈？羽葆为何必须用八两鸡毛？《己巳占》作了解释。占风的主要依据就是风，而古人以为，鸡属巽，巽为风。巽为号令之象，鸡有先知之能。用鸡羽，是取鸡属巽、鸡有先知之能。羽葆重八两，是为了仿效八风。长竿达五丈，是为了符合五音。竿顶用木乌，因为乌为日中之精，虽居巢穴而不动，却能先知何时刮风。这种解释把风角术与八卦、五音、八风等联系在一起，既是在为风角术寻找理论依据，同时也是术士自神其术的一种手段。

二、风角术与八风

唐朝章怀太子李贤在为《后汉书·郎顗传》作注时说："风角，谓候四方四隅之风以占吉凶也。"四方四隅，就是通常所说的八方，四方四隅之风就是八风。风角术因是有风而占，据风而觉，所以又称风觉。魏晋南北朝时期的风角术通常要使用一种叫相风的测风仪，因而又称风角为相风。又因测风仪上有灵乌或玄鸟，一有风吹过来，灵乌或玄鸟就会随着风向而转过头来，迎风而立，所以又称为风角鸟情。风角术是根据风来占卜吉凶，因而又称为占风。名称虽然各不相同，但基本方法都是根据八风占卜吉凶。

八风之说起源甚早。传说伏羲当初作八卦，就是受到了八风的启示。《春秋左氏传》的作者左丘明把八风和音乐舞蹈联系在一起，说"舞所以节八音而行八风"。但他们只是提到八风，并没有对八风作出

具体的解释。第一次对八风之名作出具体说明的是《吕氏春秋·有始览》:

> 何谓八风?东北曰炎风,东方曰滔风,东南曰熏风,南方曰巨风,西南曰凄风,西方曰飂风,西北曰厉风,北方曰寒风。

这里所说的八风,是根据风向所来的方位而确定的,其中有些说法至今还在使用,如熏风、凄风、寒风等。到了西汉初年,八风出现了新的说法。《淮南子·天文训》一改以方位来界定八风的习惯,根据四时节气,对八风作出了新的解释:"距冬至四十五日条风至,条风至四十五日明庶风至,明庶风至四十五日清明风至,清明风至四十五日景风至,景风至四十五日凉风至,凉风至四十五日阊阖风至,阊阖风至四十五日不周风至,不周风至四十五日广莫风至。"这种解释方法,实际上是以四节四至来确定八风的。冬至后45日是立春,以后每隔45日依次是春分、立夏、夏至、立秋、秋分、立冬。因此,这里所说的八风,实际上是季节风,立春至春分间是条风,春分至立夏间是明庶风,立夏至夏至间是清明风,夏至至立秋间是景风,立秋至秋分间是凉风,秋分至立冬间是阊阖风,立冬至冬至间是不周风,冬至至立春间是广莫风。

值得注意的是,《淮南子》第一次把八风和国家大事联系在一起,指出:"条风至则出轻系,去稽留;明庶风至则正封疆,修田畴;清明风至则出币帛,使诸侯;景风至则爵有位,赏有功;凉风至则报地德,祀四郊;阊阖风至则收垂悬,琴瑟不张;不周风至则修宫室,缮边城;广莫风至则闭关梁,决刑罚。"《淮南子》把八风和国家大事联系起来,虽然意在说明在不同的季节里国家应该做的大事,但它把八风与人事联系在一起,为风角术的流行提供了理论依据。

东汉著名文字学家许慎在解释八风时,调和了《吕氏春秋》和《淮南子》的说法,取《吕氏春秋》所说之八方,用《淮南子》所说八风之名,

将八方与八风对应起来，这就是以东方之风为明庶风，东南之风为清明风，南方之风为景风，西南之风为凉风，西方之风为阊阖风，西北之风为不周风，北方之风为广莫风，东北之风为融风。《说文解字》流行之后，八风与八方的对应关系基本上被固定下来。

东汉高诱在为《吕氏春秋》和《淮南子》作注时，把八卦引入了八风。在注《吕氏春秋》所说的八风时，高诱以为，炎风是艮气所生，滔风是震气所生，熏风是巽气所生，巨风是离气所生，凄风是坤气所生，飂风是兑气所生，厉风是乾气所生，寒风是坎气所生。在为《淮南子》作注时，他以为条风是艮卦之风，明庶风是震卦之风，清明风是巽卦之风，景风是离卦之风，凉风是坤卦之风，阊阖风是兑卦之风，不周风是乾卦之风，广莫风是坎卦之风。高诱不仅通过八卦把《吕氏春秋》和《淮南子》所说的八风统一起来，而且无意中为风角术的流行提供了另一理论依据，对风角术的发展演变产生了重大影响。

风角术十分讲究风的季节，看重起风的日子和时辰。特别是正旦和八节，在风角术中占有相当重要的地位。正旦即正月初一，是一年之始，为一年之主。古人以为，这一天所发生的事情，对一年的人事都有很大影响，观正旦之风，可以知一年之丰敛、吉凶、安危、治乱，所以有“凡候岁美恶，谨候岁始”和“正月旦，为王者以占四时之始”等各种说法。风角术士以为，正月初一这天，风若是从西北乾方来，又下着小雨，表示将有战事起于戎狄；风从正北坎方来，这一年就会多雨，表示将可能发生洪水；风从东北艮方来，这一年庄稼就会大丰收；风从正东震方来，这一年将会发生涝灾；风从东南巽方来，预示着这一年将会流行瘟疫；风从正南离方来，表示这一年将会发生大旱；风从西南坤方来，将会有小旱。

正旦主一年，八节则是主四季。风角术士以为，八节之日如果有暴风，多为不吉利之兆。立春那天如果有风从西北乾方来，将会有大霜冻袭击春季作物，五天之后，粮价会暴涨；如果有风从正北坎方来，将会气

温骤降，天气大寒，预示着将有北方夷狄人侵；如果有风从东北艮方来，这一年将会五谷丰登；如果有风从正东震方来，庄稼十有八九没有好收成；如果有风从东南巽方来，春季会多风，虫灾泛滥；如果有风从正南离方来，预示着将会发生大旱；从西南坤方来，将会发生倒春寒，六月会发生洪水；从西方兑方来，将会发生旱灾，或有战事发生。八节中的其他节气如果有暴风，同样也是多灾多难之兆。

三、风角术与五音六情

古人以为，风声与自然之五音相符合，与人之六情相对应。所以，占风之人应该能够听出风所对应的五音，感受到风所对应的六情。五音即宫、商、角、徵、羽，它是根据声音的长短、高低、清浊来确定的。有人对五音作过这样的描述，说宫风之声如牛鸣牢中，隆隆如雷；商风之声如离群之羊，如扣铜钟，如飞集之羽，如流水汲汲，咨嗟声感人；角风之声如千人语，谙谙然令人悲哀，如人叫啾啾，如千人呼啸，如鸡登木；徵风之声如奔马，如缚彘骇起；羽风之声如击湿鼓，如流水扬波，激气相嗟，如麋鹿之呼唤幼崽。对应人事，宫为人君、为自身，商为人臣、为吏仆，角为疾病、为死丧，徵为宗庙、为先人、为鬼怪，羽为境界、为妻财。

唐人李淳风《己巳占·五音风占》以为，五音之风若是怒风，毁坏房屋，折断树木，则为不祥之风。如果是宫风把房屋刮倒，把大树刮折，预示着国家将发生内乱，时间近则十日，远则不会超过百日，并且还会有十万火急的命令，权贵之人相互斫杀，天下兵起，遍地都是盗贼，人民饥饿难当，车马奔驰不已，百姓流离失所；如果是徵风把房屋刮倒，把大树刮断，少则三日，多则三十日，就会发生大的灾难，官吏自相骚扰，边境告急，或者会发生火灾，人们惊魂不定；羽风把房屋刮倒，把大树刮断，少则五日，多则五十日，就会发生大的饥荒，粮价暴涨，如果遇有国

丧，皇后将会被废黜；商风刮倒房屋，刮断大树，少则七日，多则七十日，必定有紧急之事，或是发生战争，或是发生饥荒，粮价暴涨，边境关闭，乱从中起；角风刮倒房屋，刮断大树，少则九日，多则九十日，就会盗贼四起，天下大饥，粮价暴涨，人相饥食，还会有瘟疫流行。

有人还根据风之五音来判断风起之处的远近距离。西汉京房以为，宫风起处，近者十里，中等距离为百里，远一些可达千里之外；商风起处，近者九里，中九十里，远九百里；角风起处，近者八里，中八十里，远八百里；徵风起处，近者七里，中七十里，远七百里；羽风起处，近者六里，中六十里，远六百里。

判断风起之处的远近，是一种生活常识，也是一种经验。风角术却把这一点作为最为基本的技能。一般的经验是，如果风刚起的时候，风力小，风速慢，但后来越刮越大，风速越来越快，那么，风起之处就很远。如果风刚起的时候，风速很急，但很快就变缓了，那么，风起之处就比较近。这是根据风力大小和风速快慢来判断风起之处的远近。但这只是一种经验之谈，实际上是一种比较模糊的方法，一般人很难作出准确的判断。

另一种判断风起之处远近的方法是，根据风力的大小和风力对树的影响程度。风力若能吹动树叶，风起之处在十里远；能吹动树枝发出响声，风起之处在百里远；能使树枝摇动，风起之处在二百里远；能吹落树叶，风起之处在三百里远；能刮断小的树枝，风起之处在四百里远；能刮断大的树枝，风起之处在五百里远；能够飞沙走石，刮断树木，风起之处在千里之外；能够刮倒大树，把大树连根拔起，风起之处在五千里远。

此外，还可以根据刮风时间的长短来判断风起之处的远近。如果风非常大，接连刮了三天三夜，则是天下皆风；刮了二天二夜，天下有一半的地方有风；如果只是刮了一天一夜，则是万里之外有风，所以有人又把一天一夜的风称为“万里风”。

风角术常常把风人格化，将人的七情六欲与各种各样的风对应起

来。六情即好、恶、喜、怒、哀、乐。六情本于好恶，好则喜乐，恶则怒哀。可是，风角术却把它借用过来，将自然之风人格化，使其具备了好、恶、喜、怒、哀、乐的情感，并把它作为推论风之吉凶的一种依据。术士判断风之六情，是根据相风仪上的木乌遇风时发出的声音来定的。有风吹来的时候，木乌就会发出不同的声音。术士把这些声音和六情对应起来，推断属于何种风，然后再根据风声所代表的情感，推论人事吉凶。两汉时出现的《风角鸟情》一类的书籍，就是根据风之六情来推论人事吉凶的。

四、司风之神：风伯与封姨

在风角术中，风是上天意志的表现，是上天对人世间将要发生的重大事件的警示。这种警示通常是由风伯这位神灵来实施的。古代社会，人们对许多自然现象缺少科学的了解，不由自主地将自然界的许多现象神秘化，把风、云、雷、电等自然现象都看做是上天意志的表现，于是就有了雷公、电母、风伯、雨师之类的神圣。

风伯就是传说中的司风之神，原是蚩尤手下的大臣。黄帝战蚩尤时，黄帝命应龙攻冀州之野。应龙畜水，准备用水攻。蚩尤就命令风伯和雨师作法，于是狂风大作，暴雨倾盆，冀州成一片泽国。（事见《山海经·大荒北经》）但在《韩非子》中，风伯却成了黄帝的臣子。黄帝在泰山上与鬼神相会时，乘坐象牙雕成的车子，由六条蛟龙拉着，蚩尤在前开路，风伯在前清扫尘埃，雨师冲洗道路，虎狼跑在最前面，鬼神跟在最后面。（事见《韩非子·十过》）

风伯又称风师，即箕星之神，为二十八宿之一。东汉应劭《风俗通义·祀典》说，风师就是箕星，箕星主簸扬，能致风气。《周易》以巽为风，巽又为长女，长就是伯，所以又把风师称为风伯。风师的使命是鼓

之以雷霆，润之以风雨，进而养成万物，供人类使用。所以帝王祭祀风师，是希望他能够多为人类做好事。风伯后来又成为道教诸神中的一员，与雷母、雨师等同列。在神魔小说中，时常可见风伯的身影。

风伯像

唐代之前，无论风伯还是风师，都是男性之神，可是，到了唐代，风伯忽然变了性，由一个长髯大汉变成了一个楚楚动人的女子。在唐徐坚等人所撰《初学记》引述的《太公金匮》中，称“风伯名姨”，风伯第一次有了自己的名，人们因此而称风伯为风姨。到了唐人笔记小说中，风姨则由男性变为女性，并且其姓也改成了封。故事说的是唐朝天宝年

间，处士崔玄微到嵩山采灵芝，一年之后，回到洛阳故宅时，只见宅中空无一人，蓬蒿满院。时值春季，夜里崔玄微辗转反侧，难以入睡。三更后，有一青衣女子来到院中，声称要到上东门表姨那里，请求暂借此院歇息。崔玄微就答应了她。不大一会，青衣女子领着十几个人进来，其中穿绿衣的女子姓杨，穿红衣的女子姓石名阿措。众人月下环坐，忽然有人来报告说："封家姨驾到！"众人急忙出迎。崔玄微也出来和封家姨相见。封氏和众人交谈时，言语淡淡地，缺少热情，大有林下之风。众女子都向封家姨敬酒，封氏却很傲慢，把酒打翻，弄脏了石阿措的裙子。阿措很生气，拂袖而去。封氏也离开了，走时显得不太高兴。第二天夜里，众女子又来到崔玄微的住处，仍说要到十八姨那里。阿措很不高兴，说："何必再到封氏老太婆那里，有事情只管求崔处士，不知可不可以？"崔玄微问她们有什么事。石阿措说："请先生每年正月初一，做一面红色旗幡，上面画上日月五星，树立在花苑东边。这样就可以免除我们姐妹的灾难。过了初一，可于每年这个月的二十一日天刚亮的时候，一见东风刮起，就把旗帜树起来，我们姐妹的灾难或许可以幸免。"崔玄微答应了阿措的请求。到了那天，他在东苑树起红旗。这一天，东风怒吼，飞沙走石，许多树木都刮断了，可是东苑中盛开的鲜花却没有受到损害。崔玄微此时才恍然大悟，明白聚集在他家院子里的石、杨、李诸女乃是众花之精，封十八姨乃是风神。她们请求封姨，是为了保护她们在开花的时节不受狂风的损害。只是因为请求封姨得不到允准，她们才转而请求崔玄微帮忙。崔玄微无意中充当了一次护花使者。（事见唐传奇《崔玄微》）

在后来的小说中，也有关于封姨的描述。清朝李汝珍的《镜花缘》第二回，写三月三日王母娘娘寿诞之时，百花仙子和嫦娥等众女仙都来祝寿。嫦娥让百花仙子发个号令，使百花一齐盛开，为王母娘娘祝寿。百花仙子则说没有天帝的御旨，不敢随便让花朵开放。封姨本来就与百花仙子不和，也故意撺掇，说愿意助几阵和风，成此胜会，并说如果天

帝怪罪下来，情愿与百花仙子一同承担罪责。百花仙子说百花皆有时节，不是时节，不能开放。她说："即如姨姨职司风纪，四季不同，岂能于阳和之候，肆肃杀之威；解愠之时，发刁萧之令？"这里所说的"职司风纪"的封姨，实际上与道教诸神中的风伯一样，都属于传说中的风神。

不论是风伯还是封姨，都是民间故事传说中的风神，享受民间香火。他们虽然属于诸神系列，但在风角术中他们却没有太大的市场。因为风角术主要是根据风力、风向及其相对应的五音、六情、八风、八卦等来推论吉凶，风神在风角术中充当的角色远不及阴阳五行、五音、六情重要。

五、用于战争的风角术

风角术既然是一种占卜吉凶的术数，自然就和其他术数一样，可以根据需要随时进行占卜。在风角术广为流行的两汉时期，许多人都擅长这种术数，甚至包括闺中女儿，也有擅长这种术数的。丹阳句容人李南擅长风角之术，和帝永安年间，丹阳太守马棱因受盗贼事牵连，皇上让他进京把事情说清楚。百姓听说之后，都为他捏一把汗，只有李南前去祝贺。马棱以为李南是来看他的笑话。李南说："大人多心了。今天早上有善风，大人明日中午时分就会有好消息，所以特意前来祝贺。"第二天一早，马棱就在府中静候佳音，直等到天晚还没有消息。到吃晚饭的时候，才有传驿使者捧着诏书来到，诏书说不再追究马棱的罪责。李南问使者因何迟到。使者说乘船时马伤了脚，不能快行，所以迟到了。马棱听了，对李南的风角术十分信服。李南的女儿像父亲一样，也精通风角术。她出嫁之后，一天早晨来到厨房，忽然有一阵疾风刮来。见此情形，她立即去见婆婆，请求回娘家一趟。婆婆不答应。她

就跪下哀求，说："我家祖传有风角术，媳妇我也略知一些。早晨有疾风吹进厨房，接着又朝井边刮去。这种风祸应在妇女，主丧掌灶之人。媳妇因此知有不测之事。"婆婆记下她说的日期，就让她回娘家了。到了那天，李南的女儿果然去世了。（事见《后汉书·方术传》）

三国时期的术数名家管辂也擅长风角术。有一次，他到王弘直家，刚进王家门，见有飘风（即平地而起的旋风）三尺多高，从西方刮来，在院子中回旋一会儿就没有了。过了一会儿，旋风又起，很久才停下来。王弘直问管辂此风是何征兆，管辂说："很快会有骑马的官员从东方来，告诉你丧子的消息。这都是没有办法的事啊！"第二天，果然有官员从胶东来，向王弘直报告丧子的消息。王弘直问管辂为何见有旋风起，就知他将丧子。管辂说："飘风起的时间是乙卯，乙卯为长子之兆。乙卯又为木，落在西方申位，为金所克，是死丧之兆。风起于午时，午为马，又在离位，离为文章，是官吏之兆。申为虎，虎为大人，是父亲之兆。"管辂根据干支对应八卦和五行生克，来解释王弘直院子里的旋风，虽然层层相转，却也能自圆其说。有一次，清河太守请管辂算一算何时下雨，管辂就说了个日子。到了那天，从早到晚，天上连一片云也没有，人们都耻笑管辂。管辂却不动声色，说："树上已有少女微风，树间又有阴鸟和鸣，又有少男风起，众鸟和翔，雨很快就要下了。"不大一会，果然风起云涌，黑云压顶，接着就是倾盆大雨下个不停。清河太守开玩笑说："你这是误打误撞上的。"管辂回答得很巧妙："误打误撞竟然能够与上天不谋而合，难道不是一种本事吗？"管辂这里所说的少女风和少男风，也是据易卦而言。艮为少男，对应方位为东北，所谓少男风就是东北风；兑为少女，对应方位为西方，所以，少女风就是西风。西方为金，金生水。所以，当少女风转为少男风时，管辂断定很快就要下雨了。

唐宋以后，风角术较多地用于古代战争。那些领兵打仗的将领在决定是否开战、何时开战的时候，常常让随军谋士观察天象，根据天象

决定是否出兵，而风角术就是观察天象的一种方法。《己巳占》有根据风来占卜战事吉凶的内容，如诸解兵风占、诸陷城风占、占入兵营风、四方夷狄侵郡国风占等，都属于把风角术用于战争的内容。如其论诸伏兵风："有旋风从三刑五墓上来，有伏兵，勿战，战则不胜。行者急走，坐者起避之。诸出军行师之时，有大风从三刑上来，其兵不可当。若大风起五墓上来，避之吉。三四日诸行军出征，水战时，有大风从三刑上来，其兵不可当。若大风起五墓上，避之吉。"这里所说的三刑五墓，属于阴阳五行说的范畴，可参见本书第五章。

古典小说中有许多把风角术运用于战争的事例。《三国演义》第七回"袁绍磐河战公孙，孙坚跨江击刘表"写孙坚围攻襄阳，忽然有一天，狂风骤起，把军中帅字旗杆刮断，孙坚手下大将韩当以为"此非吉兆，可暂班师"。第四十八回"宴长江曹操赋诗，锁战船北军用武"写周瑜在江南山顶观察曹营战船，"忽见曹军寨中，被风吹折中央黄旗，飘入江中"，禁不住哈哈大笑，说："这是不祥之兆！"《水浒传》写晁盖率领三军下山，准备攻打曾头市。宋江、吴用等人为其饯行：

> 饮酒之间，忽起一阵狂风，正把晁盖新制的认军旗半腰吹折。众人见了，尽皆失色。吴学究谏道："此乃不祥之兆，兄长改日出军。"宋江劝道："哥哥方才出军，风吹折认旗，于军不利。不若停待几时，却去和那厮理会，未为晚矣。"晁盖道："天地风云，何足为怪！趁此春暖之时，不去拿他，直待养成那厮气势，却去进兵，那时迟了。你且休劝阻我，遮莫怎地要去走一遭！"宋江哪里违拗得住？晁盖引兵渡水去了。宋江怏怏不已，回到山寨，再叫戴宗下山去探听消息。

吴用是梁山好汉的军师，上知天文，下识地理，对天气变化特别警觉，故而见风吹折认军旗，马上想到了这是不祥之兆，劝晁盖暂时不要

出兵。谁知晁盖是一个不信邪的人，不听他那一套，坚持要出兵，结果却是出师不利，被曾头市的军师史文恭一箭射中面门，临死前留下了“若是那个捉得射死我的，便教他做梁山泊主”的遗言，便一命呜呼了。

七星坛诸葛祭风图

在一些公案类的戏曲小说中，风常常成为冤屈之人鸣冤示警的先兆。《包公案》、《刘公案》、《狄公案》等公案小说都有不少这样的事例。但此类故事大多属于阴魂起阴风，借以引起人们的注意，与风角术关系不大。

六、风与气象谚语

风是一种自然现象，对人们的生活与生存环境产生着不同程度的影响，因此，人们一直试图了解它，把握它，利用它，以求趋利避害。但是，由于当时的科学技术还比较落后，人们对自然现象的认识还存在着很大的局限性。西周时期的保章氏“以十有二风，察天地之和合，乖别之妖祥”，就是认为风与人事之间存在着某种必然的联系。保章氏这种职责后来被太史、天官、钦天监、司天监继承下来，又经术士的发展变化，遂形成了一种根据风来预测国家和人事吉凶的术数——风角术。

毋庸置疑，风对人们的社会文化生活的影响是多方面的，与社会、人事变化有某种因果关系。譬如庄稼快要成熟的时候，一场大风就可能使人们半年的劳动付诸东流，进而影响人们的生活与生存；乘船出海渡江，若是遇到突如其来的暴风或台风，乘船的人八成是在劫难逃。在类似的情况下，说风与人事存在着因果关系，大概是不会错的。但是，这种情况的出现，影响的不是一个人，而是一群人或一个地区的人。这个时候，如果把风和某个人的命运联系起来，就显得有些牵强了。如同暴雨、洪水、冰雹、海啸等自然灾害对人们的影响一样，风对人们的影响也有一定的区域性。只是对某一个人产生的风，只能说是特殊的个例，不具有普遍意义。所以，根据风向、风速、风力等来预测人事吉凶，即使不能说是完全唯心的，但它至少并不完全属于人事吉凶的范畴，相反，它更多地属于对自然现象的认识和把握。

古人在对天气的异常现象进行长期观察的同时，积累了大量的天文知识，总结出气象变化的一些规律性的东西，为人们的生产和生活服务。古人有关风的一些经验总结，虽然都与国家、社会、人事发生某种联系，但它并不等同于风角术。关于这一部分内容，可以看做是劳动人

民生活与生产经验的总结。明人周履靖辑录的《天文占验》和《相雨书》,以及托名东方朔的《探春历记》、韬庐子的《云气占候》等书,都有占风的内容。但这些内容大多属于生产与生活经验的总结,属于人们对自然现象的某些规律的认识。关于这一点,可以从《天文占验·占风》看出端倪:

> 秋冬东南起,两下不相逢。春夏西北风,夏来雨不从。讯头风不长,讯后风雨毒。春夏东南风,不必问天公。秋冬西北风,天光晴可喜。长忧风势轻,舟船最可行。深秋风势动,风势浪未静。夏夜连夜倾,不昼便晴明。雨过东风至,晚来越添巨。风雨朝相攻,飓风滩将避。初三须有飓,初四还可惧。望月二十三,飓风君可畏。七八必有风,讯头有风至。春雪百二旬,有风君须记。二月风雨多,出门还可记:初八及十三,十九二十一。三月十八雨,四月十八至。西北风大狂,回南必乱地。六月十一二,彭祖连天忌。七月上旬来,争秋莫船开。八月半旬时,随潮不可移。

这些内容虽名占风,实际上是根据风与季节的关系,判断阴晴雨雪,可以视为占风谚语。《天文占验·十二月占》中的占风,也大多属于占风谚语,如三月占"风雨相逢初一头,沿村瘟病万人愁。清明风若从南至,准拟农家多有忧",四月占"立夏东风少病疴,晴逢初八果生多",五月占"夏至风从西北起,瓜蔬园内受熬煎",十一月占"初一西风贼盗多,更兼大雪有灾魔",十二月占"初一东风六畜灾,若逢大雪旱年来",等等,根据刮风的季节、时日以及风力大小、风势强弱等,来预卜年成丰敛、天气好坏以及是否有瘟疫流行,凝聚了古代劳动人民的生活经验,有一定的可信性,迷信成分较少。

民间关于风与天气、年成、疾疫的谚语,虽然也不尽可信,但它却是劳动人民千百年来生活与生产经验的总结,是劳动人民智慧的结晶,其

中有些谚语至今还在流传。而用于占卜人事吉凶的风角术虽然有一定的合理成分，但它的主要内容则充斥着封建迷信和唯心主义。包括风在内的种种自然现象的变化，对社会、历史、人事会产生某种程度的影响，但并不是决定性的影响，更不是惟一的影响（当然，一些人力无法抗拒的重大自然灾害，如地震、海啸、飓风等除外）。风角术却把风这一自然现象与社会治乱、人事吉凶等硬扯在一起，把本来属于自然现象的东西神秘化，把一些偶然现象视为必然的进程和结果，把自然现象的作用强化到极致，否定了一切社会活动的主体——人的主观能动性，因而很难让人信服。风角术自宋元以后就渐趋衰落，应该说与此有很大关系。

第十二章

绵绵一气贯阴阳——说望气

公元前206年，汉王刘邦攻占咸阳，派兵把守函谷关。项羽对刘邦此举十分恼怒，攻破函谷关，将40万大军屯居在新丰鸿门，准备消灭驻扎在灞上的刘邦的10万人马。项羽的重要谋士范增看出刘邦“志不在小”，对项羽说：“刘邦没有入关的时候，贪图财物，喜爱美色。如今入关之后，却是财物无所取，妇女无所幸。这表明他的志向非常远大。我让人观望刘邦所居之地的云气，都是龙虎之形，呈五彩之色。这就是所谓的天子之气。大王应该迅速进攻刘邦，趁他羽毛未丰之前，把他消灭。大王千万不要错过这样一个机会。”项羽怀有妇人之仁，没有采纳范增的建议，以至于后来兵败于垓下，自刎于乌江。

范增所说的观云望气，就是中国古代颇为流行的望气术。这种术数最初由朝廷专设的官员负责。西周的时候，朝廷设有眡浸氏一职，“掌十辉之法，以观妖祥，辨吉凶”。眡浸氏的职责就是观云望气，通过十种方法来辨别云气，进而占卜国家大事和人事吉凶。第一种方法称作浸，指的是观察阴阳五色之气；第二种方法是象，指的是观察呈一定形状的云气；第三种方法是镌，指的是观察太阳发出的光芒；第四种是监，指的是观察临近太阳的云气；第五种是阅暗，指的是观察日食和月蚀；第六种是瞢，指的是观察昏暗无光的云气；第七种是弥，指的是观察

弥天贯日的白虹;第八种是序,指的是观察位居太阳上方的形状如山的云气;第九种是晕气,指的是观察太阳和月亮周围的晕气;第十种是想,指的是观察五色彩云的形象。从上述十种方法来看,这一时期的望气术侧重点在观察与太阳、月亮相关的云气,观察的内容则是云气的颜色、形状、所处位置等等。

在古人的观念中,望气和占星一样,都是关涉国家大事的术数。换句话说,只有和国家大事相关的人或事,才可能使用占星和望气之术进行预测。所以,自有文献记载以来的各种望气的事例,几乎都是和国家大事相联系的,譬如帝王生死、朝代更替、社会治乱、国运兴衰、兵火战事,等等,都在望气术的占卜之列。

一、阴阳五行与望气术

望气术最初虽有所谓"十辉之法",但它主要是观察云气的颜色、形状、高低、远近,观察它们对太阳、月亮及相关天象的影响。其方法是先验地把某种颜色、形状的云气定义为帝王之气、天子之气、大将之气、卿相之气、胜军之气、败军之气,等等,然后再根据云气的颜色和形状来占卜人事吉凶。所以,这一时期的望气术实际上是一种先验论,并没有较为严格的理论依据。随着战国时期阴阳五行说的流行,望气术找到了自己的理论依据。

传说秦始皇的时候,有人自称从很远的地方来到中国,求见秦始皇,他对秦始皇说:"我的国家距离轩辕之丘有十万里,少典之子采首阳山的铜冶铸大鼎。我先望见其国有金火气飘动,急忙前去探视,见个大鼎已经铸成;又望见冀州有异常之气,应该有圣人出生,后来庆都果然生尧;又望见红云进入酆镐,急忙又去察看,果然有丹瑞朱雀这样的祥瑞。"黄帝为少典之子,其铸金鼎时,天空有金火气;西周将兴,酆镐

先有赤色云气出现。看来,在传说时代,人们不仅注意到了云气变化与人事的关系,而且还开始流露出云气与五色、五行相联系的迹象。

班固《汉书·天文志》对西汉之前流行的望气术做了总结,并对各种云气对应的人事作了介绍。他写道:"凡望云气,仰而望之。三四百里,平望;在桑榆上,千余里;二千里,登高而望之;下属地者,居三千里。云气有兽居上者胜。自华以南,气下黑上赤;嵩高三河之郊,气正赤;常山以北,气上黑下青;勃碣海岱之间,气皆黑;江淮之间,气皆白。徒气白,土功气黄。车气乍高乍下,往往而聚;骑气卑,而布卒气搏。前卑而后高者疾,前方后高者锐,后锐而卑者却。其气平者,其行徐。前高后卑者,不止而反。气相遇者,卑胜高,锐胜方。气来,卑而循车道者,不过三四日,去之五六里。见气来高七八尺者,不过五六日,去之十余二十里;见气来高丈余二丈者,不过三四十日,去之五六十里。将捎云精白者,其将悍,其士怯;其大根而前绝远者,战。精白其芒低者,战胜;其前赤而昂者,战不胜。"班固还专门介绍了日旁云气的形状与人事吉凶的对应关系,指出:"日旁云气,人主象,譬如其形以占。故北夷之气如群畜穹闾,南夷之气类舟船幡旗。……若烟非烟,若云非云,郁郁纷纷,萧索轮囷,是谓庆云。庆云见,喜气也。若雾非雾,衣冠不濡,见则其城被甲。"此外,班固还对各种形状的云气对应的人事吉凶作了总结,尤其是对云气与战争胜负的关系的描述,为望气术用于战争提供了文献依据。

在班固对云气的描述中,云气的形状、色彩、高低、远近以及行进速度,同帝王、国家、战争、人事等都对应了起来,成了预卜吉凶的一种符应,一种参照,一种象征。更应引起注意的是,班固已经把阴阳五行与云气联系在一起,如以南方之气为下黑上赤、北方之气为上黑下青、江淮之气为白、土功气黄,都是以五行对应云气五色。

东汉以后,望气术广为流行,有关望气的著作也逐渐多了起来。班固《汉书·艺文志》仅著录一种望气术书籍——《汉日旁行气占验》。

到了《隋书·经籍志》,望气术著作已蔚为大观,计有《气经上部占》、《天大芒雾气占》、《鬼谷先生占气》、《五行候气占灾》、《用兵秘法云气占》、《乾坤气法》等六种,另有用于占卜人事吉凶的望气术著作八种。这一时期的望气术对各种云气的划分也更为细致,有所谓的帝王气、将军气、军胜气、军败气、城胜气、屠城气、伏兵气、暴兵气、战阵气、图谋气、吉凶气、九土异气等等。《隋书·天文志》还对各种云气作了介绍。它这样描述天子之气的颜色和形状:"帝王气,内赤外黄。正四方所发之处,当有王者。若天子欲有游,往处其地,亦先发此气,或如城门,隐隐在雾气中,恒带杀气森森然;或如华盖在气雾中,或有五色,多在晨昏见,或如山镇。苍帝起,青云扶日;赤帝起,赤云扶日;黄帝起,黄云扶日;白帝起,白云扶日;黑帝起,黑云扶日。或如气象青衣人垂手,在日西,天子之气也。敌上气如龙马,或杂色郁郁冲天者,此帝王之气,不可击。若在吾军,战必大胜。凡天子之气,多上达于天。"

发展到后来,望气术则纯以阴阳五行生克论吉凶。韬庐子的《云气占候》在论及云气的颜色和人事吉凶的关系时说:"望气之道,只论生死。若分颜色,亦有常理。黄吉青祥,白锐黑藏。加赤过猛,偏赤血光。焦为军疲,灰为死丧。绿为蛟患,黑润龙翔。如天阴晦,只看天色,以分顺逆。青黄为德,喜色则黄,怒色则赤,丧色则白,哀色则黑。"这是以云气的五色论吉凶。该书还把云气五色与四季及五行生克对应起来,指出:"候气之术,兼参王相。四时宜忌,验之军上。春夏青赤,是为王气。春黄夏黑,秋苍冬赤,上不属天,下不属地。丰上锐下,水波山楫。如见此气,俱为不吉。黄气临营,北向利征。东西并忌,准于五行。"按照五行与四季、五色的对应关系,春绿(青)、夏赤、季夏黄、秋白、冬黑为正色,如果在相应的季节里得到相应之色的云气,则为王气。反之,如果春黄、夏黑、秋苍、冬赤,则是相克,所以被视为不吉利。"黄气临营,北向利征",也是根据五行生克而言的。黄为土,北方为水,水色黑,黄气临营而北征,对应五行则为土克水,所以被视为大吉。

《云气占候》以阴阳五行生克论云气吉凶。如其论五色云气吉凶时举的例子："黄紫之气，从未至酉，为土生金，大庆必有。"黄紫之气五行为土，未五行亦为土，未时升起的黄紫之气，一直到酉时，是从未到酉，为土生金之象，所以说"大庆必有"。其论云气形状时举例说："气形似树，日辰在金。金能克木，攻击从心。敌之胜气，青高而锐，是谓木王，逢金气退。我若击之，必以金时。五行相克，由此类推。"云气形状似树，五行为木，如果日辰为金，则是金克木之象，是为凶象。如果是敌方上方有此云气，则敌方为木。因此我方必须在金时进攻，取金克木之意，这样才能取胜。这样的解释虽与阴阳五行生克的原理相一致，但是却就把瞬息万变的战场形势简单化、形式化了。

望气术很讲究时日、气色、方位和主客关系。一般说来，干支与所属方位的云气五色相生，利于主，反之则利于客。《己巳占·吉凶气象占》论及云气吉凶时说："甲乙日青气在东方，丙丁日赤气在南方，庚辛日白气在西方，壬癸日黑气在北方，戊己日黄气在中央。四季日战，当此日吉，逆之必败。甲乙日平旦，所向有白云，不可攻；丙丁日所向有乌云，皆为城坚，不可攻。他仿此。"甲乙日属木，被进攻的一方上有白云，白色为金，金克木，所以准备进攻的一方不能发动进攻。丙丁日属火，如果被进攻的一方上有乌云，则黑色为水，水克火，所以，准备进攻的一方同样不能发动进攻。

除阴阳五行生克之外，太乙九宫、奇门遁甲等所谓的秘术，有时也被望气术借用过来。《开元占经》、《武备志》、《奇门微义》、《心略火攻》等古代文献中都有这方面的内容，这里不再一一述及。

二、望气术与古代战争

早期的望气术主要是用来预测军国大事的。如西汉时期的几则事

例，都和帝王有关。西汉文帝十五年（前165），赵人新垣平擅长望气之术，因见有云气升起，遂劝说文帝设立渭阳五庙。汉武帝巡狩河间时，有一个望气术士说河间有奇女子，汉武帝于是就让人把那个奇女子召来。女子双手握成拳头状，汉武帝亲自给她掰开，那女子的手立即伸缩自如。汉武帝因此把她收入宫中，号为“拳夫人”，后封为婕妤，居钩弋宫，生汉昭帝。最为著名的例子是汉武帝时发生的一件事，戾太子之孙刘询刚生下来几个月，其母王夫人遭“巫蛊之祸”而遇害。刘询虽在襁褓之中，也被投进长安大牢。这时，有望气者对汉武帝说，长安监狱中有天子之气。汉武帝害怕汉朝江山被他人篡夺，就下令把监狱中的犯人统统处决。内谒者令郭穰夜里来到邸狱，不料廷尉邴吉已经关闭监狱大门，不许使者入内。第二天，汉武帝明白过来，收回成命，刘询因此得以保全一条性命，后来即帝位，是为汉宣帝。

但比较而言，望气术运用于战争的情况更多一些。在战国时期，望气术已经开始用于战争了。战国时期著名思想家墨子是把望气术用于战争的第一人，他说：“凡望气，有大将气，有小将气，有往气，有来气，有败气。能明此者，可知成败吉凶。”（《墨子·迎敌祠》）墨子是主张非攻的，可他对战争还是很有研究，认为开战之前要先望气，根据敌人上方的云气来观察敌方虚实，判断对方有多少兵马，是准备进攻还是准备防守。他肯定地认为，善于观察云气的人，才可以知成败吉凶。由此可知，春秋战国时期，望气术不仅已经广为流行，而且已经用于战争。

两汉以后，望气术主要用于军国大事，尤其是用于战争。《隋书·天文志》中介绍的各种云气，与战争有关的约占十分之八九，将军气、军胜气、军败气、城胜气、屠城气、伏兵气、暴兵气、战阵气等等，都和战争有关。如其言战气：“凡战气，青白如膏，将勇；大战气，如人无头，如死人卧。敌上气如丹蛇，赤气随之，必大战，杀将。四望见云，见赤气如狗入营，其下有流血。”其言降人气：“凡降人气，如人十十五五，皆叉手低头，又云如人叉手相向。白气如群鸟趣入屯营，连接百余里不绝，而

能徘徊,须臾不见者,当有他国来降。气如黑山,以黄为缘者,欲降服。敌上气青而高渐黑者,将欲死散。军上气如燔生草之烟,虽前锐,后必退。黑气临营,或聚或散。如鸟将宿,敌人畏我,心意不定,终必背逃,逼之大胜。"

《云气占候》一书的作者韬庐子以为,云气占候,用于行军打仗十分灵验,因为云气就是上天对胜负的一种暗示,能够了解上天这些暗示,就可以在未开战之前料知胜败。古代兵家以为,每当两军对阵的时候,必定伴有云气或日晕之类的自然现象,敌军阵上必定有云气升起,根据敌军阵上的云气,就可以判断敌人的兵力多少、意图是什么、士气如何,以及敌方将领的心态。该书把与战争有关的云气分为德将之气、智将之气、猛将之气、劲兵之气、胜兵之气、伏兵之气、诡兵之气等28种,对不同云气的形状、颜色及其蕴涵的主客吉凶之意,都作了说明。如其言袭兵之气:"袭兵之气,黑气盘旋。从敌上来,到我军前。彼必来袭,速备勿延。如狗如虎,如匹练明。牵连而来,必有偷营。四方无云,弥天急起。贼兵起意,其至速矣。或于夜间,阴云来盖。恐受虚惊,防其劫寨。黑云渐薄,定占兵退。"

古代著名军事家和谋略家大都通晓望气之术,可以根据云气判断敌我双方的优劣,进而决定如何排兵布阵,如何运筹帷幄。中国古代一些著名的兵法著作,如《李卫公兵法》、《太白阴经》、《武经总要》等,都对云气与行军打仗的关系有论述。有关这方面的事例,则主要见诸各类史书。下面略举数例加以说明。

西晋时期,历阳有一个名叫陈训的人,精通望气之术。三国吴末帝孙皓时,钱塘湖决口。孙皓以为不吉利,向陈训问吉凶。陈训说:"臣只知望气,而不能预测湖决口还是不决口这样的事情。"事后,陈训私下对人说:"这是大凶之事。"果然,孙吴不久就灭亡了,孙皓也成了西晋的俘虏。西晋时,陈敏作乱,派遣其弟陈宏出任历阳太守。陈训对乡人说:"陈家无王气,很快就会被消灭。"陈宏听了大怒,把陈训抓起来,

准备杀头。有人对陈宏说："陈训精通望气之术，可以试一试。如果不灵验，再杀不迟。"这时，陈宏正准备围攻历阳城，就问陈训能否攻下来。陈训登上牛渚山，观望城中云气，说："城中不过五百人，但是却不可以进攻，否则必败无疑！"陈宏听了，又是大怒，说："城中有五千人，我还准备进攻，如今只有五百人，为什么不能进攻？"于是立即命令攻城，结果却是大败亏输。至此，陈宏才相信陈训的望气术。（事见《晋书·陈训传》）

东晋有一个名叫戴洋的人，也精通望气之术。石冰起兵造反，占领了扬州。戴洋观望扬州云气，说："视贼云气，四月当破。"到了戴洋所说的日期，石冰果然被打败了。庾亮代替陶侃出任征西将军，镇守武昌，向戴洋问云气如何。戴洋说："天有白气，丧必东行。过不了几年，这种云气就会应验。"这天夜里，有人看到城中有许多火炬状的东西，用白布幔遮盖着，越城而出，向东北而去，来到江边就熄灭了。戴洋听了，叹息说："这就是我所说的白气。"东晋将领毛宝守邾城，听说贼兵要来攻城，问戴洋贼兵何时会来。戴洋回答说："十月丁亥夜半时。"毛宝问他何以得知。戴洋说："干为君，支为臣，丁为征西府，亥为邾城，功曹为贼，神加子时。十月水王木相，王相气合，贼必来。寅数七，子数九，所以贼兵多则九千，少则七千。从魁为贵人，加丁下克上，有空亡之事，所以，贼兵不敢进攻武昌。"后来发生的事情，皆如戴洋所言。（事见《晋书·艺术传》）

十六国时，前燕有一个名叫黄泓的术士，擅长望气之术。前燕慕容皝听说后赵石季龙准备前来进攻，担心抵挡不住，准备远逃辽东避难。黄泓劝阻说："贼兵有败气。陛下不必顾虑重重。过不了两天，贼兵必定溃败。陛下应整顿军马，作好追击贼兵的准备。"慕容皝却不放心，说："如今贼兵的势力如此强大，你却说贼兵必败。朕希望如此，但是却不敢相信你的话。"黄泓说："陛下说的强大，指的是人事。我说贼兵必败，指的是天时。陛下不必有什么疑虑。"后来石季龙果然是虚张声

势一阵子,就主动退兵了。(事见《晋书·艺术传》)

五代后周的蒋升精于望气之术。西魏文帝大统二年(536),东魏派遣大将窦泰攻打潼关,宇文泰命令大军驻扎在牧泽,准备迎战。有一天,西南方向忽然有黄紫气抱日,从未时一直到酉时。宇文泰问此云气主何吉祥。蒋升说:"西南未地,主土,土王四季,又是秦之分野。如今大军既然已经出征,却有喜气下降。这预示着将有大喜。"宇文泰于是进兵,与窦泰交战,结果是一战而擒之,大获全胜。(事见《周书·蒋升传》)

各种史书叙述望气术时,语句都十分简略。比较起来,历史小说在描写望气术时,就显得比较生动多彩了。如《三国演义》第八十四回"陆逊营烧七百里,孔明巧布八阵图",对望气术就有很精彩的描写:

> 却说陆逊大获全胜,引得胜之兵,往西追袭。前离夔关不远,逊在马上看见前面临山傍江,一阵杀气冲天而起,遂勒马回顾众将曰:"前面必有埋伏,三军不可轻进。"即倒退十余里,于地势空阔处排成阵势,以御敌军。即差哨马前去探视,回报并无军屯在此。逊不信,下马登高视之,杀气复起。逊再令人仔细探视,哨马回报前面并无一人一骑。逊见日将西沉,杀气越加,心中犹豫,令心腹人再往探看。回报江边止有乱石八九十堆,并无人马。逊大疑,令寻土人问之。须臾有数人到。逊问曰:"何人将此乱石作堆?如何乱石中有杀气冲起?"土人曰:"此处名鱼腹浦。诸葛亮入蜀之时,驱兵到此,取石排成阵势于沙滩之上。自此常有气如云,从内而起。"

陆逊是三国名将,熟知兵法战阵,见江边有杀气冲起,料定必有埋伏,再三派人打探,经历了不信、犹豫、大疑这样三种心理变化过程,最后才从当地人的口中得知,江边那些乱石堆原来是诸葛亮入川前布下的。这

些乱石堆就是著名的八阵图，八门循环，变化多端，反复无常，常有云气从中而起，故虽无一兵一卒，却能抵十万精兵。陆逊熟知兵法，精通天文，对兵书上说的伏兵之气了然于胸，故而见有杀气，立即想到诸葛亮在那里埋伏有兵马。事后虽然查明是一场虚惊，但陆逊已经从中领教了诸葛亮行军布阵的奥妙。

三、充满神秘的天子气

受君权神授思想观念的影响，古人把帝王看成是真龙天子，是上天意志的体现者和实现者。既然如此，天子的出现必定伴有非常气象，表现在云气方面，就是时时伴随的天子气。从神话传说中的三皇五帝到历朝历代的帝王，几乎每一个人都有所谓的“帝王之气”的故事传说。而且，由于他们符应的五行不同，伴随着他们的云气也就有了很大差异。传说黄帝与蚩尤战于涿鹿之野的时候，常有五色云气相伴随，呈现出金枝玉叶或花朵形状，环绕在黄帝上方，黄帝因此而作华盖。尧的母亲庆都出生的时候，上有黄云覆盖。尧为君主的时候曾经把白璧沉于黄河之中，白云随之而起。舜之时有庆云出现，百工见庆云而载歌载舞。舜将兴的时候，有黄云在其堂外环绕。商朝将兴，有白云进入汤居住的房间。此时虽然没有望气之术，但人们已经有意识地把云气和帝王联系起来，用云气来神化帝王。

望气术流行之后，云气更成为神化帝王出身的一种手段。汉高祖刘邦小的时候好酒色，没有钱买酒，就经常到卖酒妇人王媪处赊酒喝。王媪见其上常有龙怪之气，以为刘邦不是寻常人物，就经常留他饮酒。秦始皇统一天下之后，见东南方有天子气，于是就东巡封禅以镇压之。刘邦知道后，就隐居在芒砀山中。其妻吕雉和人们一起来找他，一找就能找见。刘邦很奇怪，问吕雉是怎么找到他的。吕雉说：“你所在的地

方，上方常常有云气，所以，哪儿有云气就到哪儿找你，自然是一找一个准。”刘邦听了，心中暗喜。楚汉战争中，项羽的谋士范增善于望气，说刘邦有天子气，他说：“沛公上方有云气，皆为龙虎之形，或者是五彩祥云。这是天子之气。”他有一次对项羽说：“我使人观察沛公上方的云气，其气冲天，五彩相掺，有时云气如人形。这些都不是人臣之气，而是天子之气。”范增所说的天子气，归纳起来有四点，一是为龙虎之形，二是五彩相掺，三是云气如人形，四是其气冲天。这四点成为后来望气术中帝王之气的主要依据。

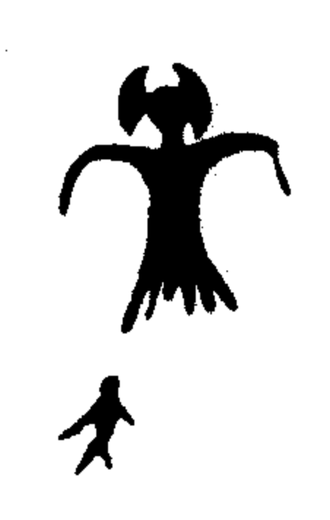
在各种正史、野史的记载中，帝王的出生及重要活动，通常都伴有异常云气。汉武帝封禅泰山，夜有光芒，昼有祥云，封禅之后，云气呈现出宫阙之状。汉武帝拜迎汾阴鼎至甘泉宫，始终有黄云覆盖其上。魏文帝曹丕出生时，沛郡谯县上方有青色云气，其状如圆盖，终日不散。有望气术士以为，这是贵人之气，非人臣之气。三国蜀帝刘备小时候在家乡大桑树下玩耍，桑树上就有云覆盖，其形如帝王车驾上的伞盖。有望气者因此而知刘备将来必定会有一番作为。南朝宋武帝登基之前，有望气者说其父所葬之地有天子气。南朝齐高帝父亲的坟茔上常有云气，郁郁葱葱，直入云天，有望气者称此地有天子气。五代后梁太祖朱温生时，砀山县午沟里朱家宅院上方赤气腾空。人们都以为是朱家失火了，左邻右舍急忙跑来救火，来到朱家一看，房屋好端端的，没有什么异常，却是朱温刚好降生，于是人们都以为朱温不是凡人。宋太祖赵匡胤出生在洛阳夹马营，他出生的时候，红光绕室，异香经宿不散。上述诸多和帝王相关的云气，虽然形状不同，颜色不同，出现的地点也不同，但这些所谓的帝王之气，不是红光紫气，就是如宫阙伞盖，不是出现在宅院上空，就是出现在祖先的坟茔上空。

所谓的天子之气常常与风水术相互呼应。秦始皇的时候，有一望气术士说五百年后金陵将有天子气。秦始皇幻想能够将其基业传之万世，哪里容得天子气出现？为保秦家王朝传之万世，秦始皇往东南巡

狩，试图镇压金陵王气，他命令把金陵改为秣陵，又调派工匠挖凿金陵北山，以求断绝其王气。尽管如此，秦王朝还是很快就灭亡了。三国吴大帝孙权自以为应金陵王气之说，在金陵称帝。但此时距离秦朝灭亡仅四百多年，望气术士以为这与五百年必有王者兴之说不符。到了东晋，司马睿偏安江南，定都建业（即金陵），建立了东晋，史家才以为“真人之应在此矣”。

受正史、野史及民间传说的影响，中国古代的一些望气术著作都把天子之气作为一项重要内容，对天子之气或帝王之气加以概括和描述。如《己巳占·帝王气象占》对所谓的帝王气象作了这样的描述：“凡天子气，内黄外赤，正四方所发之处，当有王者。若天子欲有游往处，其地亦先发此。气远近数里，如法计之。吉凶以日辰相克相生决期，亦如支干数法。天子气如城门，隐隐在气雾中，恒带杀气森森然。天子气如华盖在气雾中，或有五色，又多在晨昏见。天子气如千石仓在气雾中。凡王者气发，常以王相日，多与时及日辰相生，其法并在略例中。天子气五色如山镇。天子气如高楼在雾中。《洛书》云：苍帝起，青云扶日；赤帝起，赤云扶日；黄帝起，黄云扶日；白帝起，白云扶日；黑帝起，黑云扶日。又云：气象青衣人垂手，在日西，天子之气。敌上气如龙马杂色，郁郁冲天者，此皆帝王气，不可击。若在吾军，战必大胜。范增云：汉祖气皆为龙虎或五彩，此天子之气也。又云：吾使人望沛公，其气冲天，五彩相掺，或似人，此非人臣之气也。又云：气如龟凤大人，有五彩其形，随王时发者，皆天子之气，多上达于天。”这里所说的天子气，就颜色而论，内黄外赤为常色，此外亦有五彩相杂。就形状而论，如城门，如华盖，如千石仓，如山镇，如高楼，如青衣人垂手，如龙虎，如龟凤。

《云气占候》将史书、兵书中有关帝王之气的各种说法归纳在一起，指出：“王气所在，如千石仓，如城门楼，黄赤正方。军上紫气，未易可当。紫气如虹，北斗征祥。紫气伞盖，贵在下方。青气变紫，贵未可量。贵云厚重，圆润含滋。如龙如虎，五彩纷披。”



到了小说家的笔下，天子之气则是另一番景象。明人郭勋《英烈传》这样写朱元璋之母陈氏分娩时的情形：

> 不移时，只听得一村人是老是少都说："天上的日头，何故比别日异样光彩？"长老同众人抬头齐看，但闻天上八音齐振，诸鸟飞绕，五色云中，恍如十来个天娥彩女，抱着个孩儿，连白光一条，自东南方从空飞下，到朱公家里来。众人正要进内，只见朱公门首，两条黄龙绕住，里面大火冲天，烟尘陡乱。众人没一个抬得头，开得眼，各自回家而去。长老也慌张起来，却好朱公出来说："蒙师父送药来，我家婆婆便将去咽下，不觉异香遍体，方才幸得生下一个孩儿，甚是光彩，且满屋都觉香馥侵人。"长老说："此时正是未牌，这命极贵，须到佛前寄名。"朱公允诺。

因为朱元璋是明朝的开国君主，作者写到他的出生，就平空增加了许多神奇的色彩。云气在朱元璋出生时也充当了重要角色，先是天娥彩女驾五色云来送子，接着是一道白光从空飞下，最后是红云直冲云天（大火冲天）。经过云气的反复烘托，朱元璋的出生才变得如此神奇，如此壮观。

四、望气与占候

根据云气的颜色、形状、走向等来预测国运盛衰、战争胜负、人事吉凶，显然是没有什么科学依据的。但这并不等于说云气对人事没有影响，也不等于说不能根据云气来观察和预测天象。云气的变化会影响自然环境和气候，当然也会对人事产生影响，这是毋庸置疑的。比如在科学性很强的天气预报中，云气就是重要的观测对象。如果说古人通

过对云气的观察来预言人事吉凶更多地属于封建迷信的话，那么，古人通过对云气的观察来预测天气，就具有一定的科学意义了。

云气变化必然对气候产生影响。所以，古人对云气变化与气候的关系有很细致的观察，古代的天文著作，包括正史中的《天文志》，对云气变化与气候的关系都有描述和记载。其中最为重要的内容是根据云气变化预测阴晴风雨。唐人黄子发的《天文占验·占云》，用诗歌的形式对云气与气候的关系作了描述：

早起天无云，日出光渐明。暮看四边朗，明日定晴明。游丝天外飞，九晴便可期。清朝起海云，风雨霎时辰。风静郁蒸热，云雷必震烈。东风云过西，雨下不移时。东南卯没云，雨下巳时辰。云起南山暗，风雨辰时见。日出卯遇云，无雨必天阴。云随风雨疾，风雨霎时息。迎云对风行，风雨转时辰。日没黑云接，风雨不可说。云布满山低，连宵雨乱飞。云从龙门起，飓风连急雨。西北黑云生，雷雨必声訇。云势若鱼鳞，来朝风不轻。云钩午后排，风色属人猜。夏云钩内出，秋风钩背来。晓云东不虑，夜雨愁过西。雨阵两双煎，大飓连天恶。恶云半开闭，大飓随风至。乱云天顶绞，风雨来不少。风送雨倾盆，云过都暗了。红云日出生，劝君莫出行。红云日没起，晴明不可许。

黄子发根据云起的时间，云的颜色、形状、高低，以及云与太阳和风的关系，来预测阴晴风雨，既是对自然现象仔细观察、认真总结之后得出的经验之谈，又反映出他对云气与气象关系的深刻认识。

《相雨书》是一部由气象谚语汇集而成的书。在这部书中，汇集者对云气与阴雨的关系有深入观察和深刻体认，其中有不少可以说是劳动人民生活和生产经验的总结。如“视日出气正白、日入气正赤者，皆飞沙走石”，“视黑气于日下如覆船者，立时遂雨”，“气从下上于云汉

者,雨数日”,“远视十里外有青黑气者,大雨将至”(《相雨书·候气》),“云在山下布满者,连宵细雨数日”,“日出红云见,申刻有雨”,“云如覆船者,皆雨”,“月下有黑云如龟者,次日有雨”,“日午刻有风动帷幕者,立时雨至也”(《相雨书·观云》),等等,都是云气与阴雨关系的总结。

应该指出的是,《相雨书》在根据云气来预测阴雨时,有意识地把云气的颜色、形状与阴阳五行对应起来,并以干支配五行,用五行生克来推断风雨。这样就把气象谚语变成了以五行生克来预测风雨,又走上了传统的望气术之路。如下一些内容,就具有浓厚的望气术色彩:“常以戊申日,候日欲入时,日上有别云,不论大小,视四方黑者大雨,青者小雨;以丙丁辰之日,四方无云,惟汉中有云者,六日中风雨交加;以六甲日,平旦清明,东向望日始出时,如日上有直云大小贯日,青者以甲乙日雨,赤者以丙丁日雨,白者以庚辛日雨,黑者以壬癸日雨,黄者以戊己日雨;六甲日,四方云皆合者,即雨。”《相雨书》把望气术最基本的东西拿了过来,把云气的颜色、形状和阴阳五行、干支生克对应起来,根据五行相生相克的理论,推算阴晴风雨。戊为土,申为金,如果戊申日四方有黑云,则是土生金、金生水,故而断定将有大雨;再如六甲日日出之时,若有云直贯日中,云为青色则甲乙日有雨,云为红色则丙丁日有雨,云为白色则庚辛日有雨,云为黑色则壬癸日有雨,云为黄色则戊己日有雨,都是根据天干与五色的对应关系作出的推论,可以视为望气术在预测风雨中的具体运用。

《云气占候》也把望气术用于占卜风雨。它总结前人占卜雨气的经验,对各种雨气作了较为详细的描述:“凡占雨气,参合尤祥。奔如飞鸟,黑似群羊。云行杼柚,细润而苍。晦朔弦望,蔽日月旁。五日必雨,未雨知防;跃鱼云起,雨下随方。迟者雨少,急疾流滂;日出云覆,四方黑云,占有大雨,雨小云青。东南云黑,巳刻雨零。云如海涛,风雨即兴;云厚雨润,雨来急迅。苍蛇直冲,风雨从东。朝东夕西,云掩日规。

昏黄惨淡，风雨应之。四方无云，且看天河。三枚如狶，翌日滂沱。”

上述诸多预测天气的谚语虽然有许多都是劳动人民生活与生产经验的总结，是他们长期观察与积累的心得，但由于已经经过了必要的整理和加工，因而还是不可避免地表现出某种与古代术数相吻合的特征。尤其是根据云气观察天气变化，预测风雨阴晴，与望气术不谋而合，异曲同工。

五、摆脱偏见，走出误区

云有云气，水有水气，地有地气，山有岚气。气是自然界呈现出来的一种形态，一种可以探求与寻觅其相关事物的形态。根据不同的气，可以推知不同的事物。譬如，根据云气可以预测天气变化，根据水气可以了解水的温度高低，根据地气可以预测地面湿度，根据岚气可以判断山中何处有风、何处有雨。毫无疑问，云气可以作为人们观察天气及其他自然现象变化的重要依据和参照。所以，对于古人观云望气的方法、技术和经验，应该辩证地、实事求是地来看待，不应该一概否定。即使是对望气术，也应该区别来看。

望气术中有关云气与天气的内容，有不少都是劳动人民天文经验的总结，反映出古代人民对云气与气象变化关系的认识，其中有一些具有农谚的性质，对人们了解云气变化对天气变化的影响、对研究古代气象、对继承和发扬优秀的传统文化，都有一定的参考价值，具有一定的积极意义。对这部分内容，是应该予以肯定的。譬如《相雨书》，虽然有人把它划归到古代术数类中，但它主要是根据天气变化（包括云气变化）来预测风雨阴晴，有其合理的、科学的成分，因此可以说是一部很有价值的著作。即使是《己巳占》和《云气占候》这样以占卜人事吉凶为指归的著作，其中有些内容也具有一定的参考价值，譬如它们对云

气与天气的关系以及风与天气的关系的描述，有许多合理的成分，其中一些类似气象谚语的内容至今仍在民间流传。这一方面说明了它们的文化价值，同时又表明它们具有很强的生命力。

望气术和风角术一样，都是根据自然界的物象来预测人事吉凶。从这个意义上说，它们确实属于古代预测术一类。但是，如果从它们观测的对象——云气和风——来看，这些自然物象与人们的日常生活、生产活动乃至生命历程，确实有某种必然的联系。乘船出海若遇飓风，就会有生命之虞；沙尘暴肆虐的天气，会对人们的健康造成极大危害；黑云压城会带来大雨和暴雨，而大雨和暴雨又会对人们的生产和生活造成破坏性的影响。如果能够通过某种途径、手段和技术对它们作出预测，就会最大限度地减少自然灾害造成的损失，挽救许许多多的生命。现代的气象预报，实际上从事的正是这种工作。而在中国古代，朝廷虽设有司天监之类的官员，但他们的主要职责是对皇帝负责，而不是对全民发布天气预报。占星术、风角术、望气术等术数就自觉地承担起这样一种职责，它们把对天象的观测作为自己的一项重要内容，根据天象变化预测风雨阴晴，预测意外灾害，为人们提供了一条了解天气变化的途径，并发挥了一定的作用。这同样也是应予以肯定的。

但同样应该指出的是，不论望气术、风角术还是占星术，它们观察气象的主要目的不是预测天气变化，而是从天气变化中寻找与人事吉凶相关的内容，预测天气变化与人事吉凶的对应关系。这样一来，望气术就和占星术、风角术一样，在最为关键的时刻走上了歧途。它使一些人把对未来的希望寄托在云气变化所蕴涵的吉凶福祸的预测上，使本来具有朴素唯物主义内容的望气术变成了充满唯心主义和形而上学的东西。而且，由于这些内容是望气术的主体，在望气术中占有很大比例，对人们具有一定的欺骗性和迷惑性。对这些内容，必须加以明辨，认清它的危害性。

余　论
古代术数与神秘文化解析

科学的发展和人类的进步，使人们破解了许多神秘现象，认识了产生这些神秘现象的自然或文化原因。但是，随着人类社会的进步，随着人们认识自然、改造自然的能力不断得以加强，人们总会发现新的神秘现象源源不断地在出现，在不断地向人们提出新的挑战。如何认识自然界和人类自身出现的暂时无法得到科学解释的神秘现象呢？今人在思索，古人也曾经在思索。只不过由于他们缺少科学的世界观和方法论，在思索这些神秘现象的时候陷入了不自觉的迷惘状态。用术数解释自然界和人类自身存在的神秘现象，就是这种迷惘状态的表现形式之一。

用术数破解各种神秘现象，并不为我们的前人所独有。在世界上许多国家和地区，以破解神秘为主要特征的术数都曾广泛地存在和流行过，只不过由于文化的差异，术数的表现形式各有不同而已。在古代中国，曾经流行过较长时间、产生过较大影响的术数，不下几十种，如果加上那些流行时间不长、范围不广的区域性术数，中国古代术数究竟有多少种，确实难以说得清楚。即以影响较大、流传时间较长、流行范围较广的术数而论，除前面已经说到的十多种之外，还有被称为古代“三大秘术”的太乙、六壬和奇门遁甲，以及九宫术、轨革卦影、谶语、预言，

还有根据《周易》的象数关系发展起来的象数学派的各种术数(如梅花易数、铁板神数、邵子神数、河洛真数等)。限于篇幅,本书对这些术数就不再一一介绍和评析。这里仅对古代术数与神秘文化的关系作一简要的分析评述。

一、神秘文化的基本特征

要准确地为神秘文化下一个定义是困难的,这不仅因为人们对神秘一词的理解存在着较大差异,而且更为重要的是人们对文化的界定至今没有形成共识。所以,这里不准备拘泥于对神秘文化的定义问题,而只是结合具体的事例对神秘文化的特征进行概括的描述和总结。

结合古今中外的各种神秘文化现象,我们可以把神秘文化的特征概括为以下四点。

(1)神秘性。这是神秘文化最为基本的特征。在论述这一特征之前,让我们先来看一个十分有趣的故事。故事出自《后汉书·方术传》,说的是南阳有一个名叫樊英的人,自幼学习京房易传、河洛之数和风角等术数。长大成人之后,他不求仕进,隐居于壶山之阳,传道授业。官府知道他很有学问,多次请他出来做官,他都婉言谢绝了。一天,他正在给学生讲课,忽然有暴风从西边刮来,他说:"不好,成都城中起了大火,烧得正旺!"说罢就含了一口水,向西喷去。然后,他让学生记下这个时间。后来,有客人从成都来,说有一天成都城内失火,人们都去救火。这时,忽然有黑云从东方而来,不大一会儿就大雨倾盆,将熊熊燃烧的大火浇灭了。学生们听了,对照老师说的时间,刚好相吻合,于是都暗暗称奇。这就是有名的樊英噀水的故事。另有栾巴噀酒的故事,与这一故事的内容差不多。这一故事有两点十分神秘。樊英身在壶山,距成都有千里之遥,为何能从西方刮来的一阵暴风中得知成

都街市起了大火呢？这是其一。其二，樊英得知成都失火的信息之后，为何含一口水朝西边一喷，就能把远在千里之外的成都街市上的大火浇灭？这两点都很神秘，很难找到合理的解释。类似的神奇故事在20世纪80年代也曾发生过。当年大兴安岭那场原始森林大火，火势蔓延，难以控制。传说某气功大师在北京发功降雨，大兴安岭火灾现场立即大雨滂沱。这种传说曾经风靡一时，很多人深信不疑。此类故事之所以能够传之久远，很大程度上得力于故事本身的神秘性。一件事情，一个故事，能否流传，能够流传多久，主要看其是否具有神秘性。神秘文化之所以称之为神秘文化，原因之一就在于它所具有的神秘性。神秘性是神秘文化的主要特征。不具备神秘性的文化，是不足以称为神秘文化的。

(2)新奇性。神秘文化是各种文化形态中最具魅力和吸引力的一种文化形态。它的魅力和吸引力主要来自它所具有的神秘性和新奇性。仍以樊英噀水为例，它不仅让当时的人们感到新奇，惊叹不已，使得“天下称其术”，而且即使是后人听到这个故事，也不会因为时光的流逝而觉得它平淡无味，相反却是对其充满新奇感。它像一坛陈年老酒，时间越久，酒香越醇，虽经时光的磨砺，其新奇性却是丝毫不减，令今人听来依然是那么新鲜，那么惊奇。新奇性作为神秘文化的一个基本特征，它不会因时光的流逝而消失，不会因岁月的磨砺而淡出。不论什么时候，只要它一出现，人们就会立刻感受到它所具有的神秘性和新奇性，而且常常不由自主地为其魅力所折服。古今中外的各种神秘文化能够历久不衰，常说常新，魅力常存，主要就是因为它所具有的神秘性和新奇性。

(3)非理性。当人们考察神秘文化现象并试图对它作出合理的解释时，人们就会惊奇地发现，要寻找神秘现象或神秘事件的内在逻辑竟是那么的困难。人们不仅无法找出它们的逻辑关系和因果关系，甚至根本无法用理性思维加以阐释，因为几乎所有的神秘文化现象都存在

着一个十分重要的特征——非理性和无序性。樊英获得成都街市大火的信息,能够用理性思维加以解释吗?樊英向西噗水和成都上空的大雨有什么内在逻辑联系呢?很显然,用形式逻辑和理性思维,是无法对这样的事情作出合理而圆满的解释的。再譬如传之甚广的当代某些气功大师的一些神奇故事,对屡屡见诸报端的人体特异功能,对许多至今仍未得到合理解释的神秘现象,都曾有人试图用理性思维和逻辑思维加以解释和证明,但不论其最终结论是肯定的还是否定的,都很难让人信服。究其原因,则是没有把握住神秘文化现象的非理性和无序性的特征。

(4)再塑性。神秘文化的许多内容,如自然界出现的各种至今无法加以科学解释的神秘现象,都具有较强的可塑性。由于受天人感应和宿命观念的影响,人们习惯上根据自己的主观认识,把自然界出现的各种神秘现象分为灾异和祥瑞两大类,以为祥瑞出现上天就会降福,灾异出现上天就会降祸。于是,自然界出现的各种神秘现象都被赋予了新的文化意义。同时,又由于人们的认识存在着各种各样的差异,对灾异与祥瑞的理解也各不相同,因而也就为神秘文化的再塑造留下了相当大的空间。神秘文化获得的各种不同的社会文化意义,就可以视为是对神秘文化现象的再塑造。没有这种再塑造,自然界出现的各种神秘现象如所谓的灾异或祥瑞之类,就无法与人们的文化观念发生联系,就不可能得到传统文化观念的认同,因而也就不可能对社会历史文化产生直接或间接的影响。所以,神秘现象如果要和人类社会发生联系并且对人类社会产生影响,再塑造是一个必不可少的过程。一般而言,对神秘文化现象的再塑造,往往是一种集体无意识的行为,是下意识的和不自觉的。至于有人利用自然界出现的神秘现象大做文章,那就是别有用心了。

二、神秘化了的术数

要了解神秘文化，仅仅把握神秘文化的基本特征是不够的，还应对神秘文化现象进行类的划分。有的研究者采取分解法，将神秘文化分解得支离破碎，乍一看似乎很细致很全面，实际上对人们了解神秘文化并无太大的帮助。根据神秘文化的基本特征，作者以为可以将其大致分为两部分，一是属于自然界的，一是属于人类自身的。自然界的神秘现象和神秘事件，又可依据其发生的地域和空间分为地表型、海洋型和太空型。发生在人类身上的神秘现象和神秘事件，则主要包括人体特异功能、超常思维，以及由人类创造的各种神仙鬼怪、神秘宗教、巫术和祭祀活动，等等。此外，记述自然和人类发生的种种神秘现象和神秘事件的典籍和故事传说，也属于神秘文化的范畴。

如果用现有的科学文化知识重新审视既有的各种神秘文化现象，可以发现，原有的许多神秘现象，如雷鸣、闪电、海啸、地震、飓风等自然现象，在今天不仅已无任何神秘可言，而且已经成为人所尽知的科学知识。而另外一些神秘现象，如神秘的百慕大三角、特立尼达和多巴哥的沥青湖、经常传闻不断的不明飞行物，等等，人们至今仍无合理的解释。发生在人类身上的许多神秘现象，如心灵感应、特异功能、梦游、失忆等，现有的科学技术尚且无法揭示其秘密，仍有待深入研究和探讨。这些神秘文化现象的存在，对人们的文化心理和文化行为时时刻刻在产生着影响。至于那些曾经十分神秘而现在已经被科学证明不再神秘或者干脆就是封建迷信的东西，对人们的社会文化心理的影响或许已经相当微弱，但作为一种历史文化现象，它们对中国社会和中国人曾经产生的深刻影响，同样也是不容否认的。

中国古代术数是由专门的术士或官员来掌控的，都有一定的方法

和技巧,因而可以说是属于方术或方技的范畴,所以有的史书把这部分内容归入《方技传》。但就其内容而言,却应划归神秘文化的范畴。首先是这些术数在古代中国曾经被视为与神灵沟通、获得神灵旨意的有效管道,是心理慰藉的有效方法;其次是那些以术士面目出现的人都擅长某种方术,而且这些方术在不论在当时还是在今天来看,都具有神秘性和新奇性;再次是有关他们的故事大多具有神秘色彩,其中相当多的故事都具有非理性和无序性的特点。最后一点是,当它们作为一种历史文献留存下来的时候,后人似乎从中感受到了那些神秘的事件,目睹了那些神秘的现象,触摸到了那神秘的空间。因此,把术数划归神秘文化的范畴是有道理的。

中国古代术数表现出来的神秘性、新奇性、非理性和无序性,不仅为自己蒙上了一层神秘的面纱,而且令许多人对其十分迷信。为求富贵利达,或是遇有不顺遂之事,或是有了某种心理障碍,人们常常不由自主地寻求术士的帮助,希望他们能够指点迷津,破解命运之谜。有些术士深知人们这种文化心理,或挟术自重,或以术邀宠,或以术求官,或以术谋财,招摇过市,欺蒙无知。当权者出于不同的目的,常常是推波助澜,故意张扬,有意识地把人们引上神秘文化之途。在各种合力的共同作用下,术数得以登堂入室,上自天子公卿,下迄平民百姓,多有借重术数和求助于术数者。中国古代的术数因此而越发神秘,人们因此也就越发迷信。之所以会出现这种情况,除了作者在本书开篇说到的诸多原因之外,人们缺少对术数的必要了解和基本的认识,不清楚术数是怎么一回事,也是一个不容忽视的原因。

三、剥除神秘去迷惘

不可否认,世界上曾经出现的各种神秘现象和神秘事件,有不少是

别有用心者故意制造的。对这些所谓的神秘现象和神秘事件，只要弄清楚制造者的真实目的所在，种种神秘自然也就不复存在。比如北宋真宗时出现的所谓“天书事件”，就是一件不折不扣的别有用心者制造的神秘事件。

1004年，辽圣宗率大军南下攻宋。宋真宗采纳宰相寇凖的建议，御驾亲征，与辽军达成“澶渊之盟”，宋辽以兄弟相称，宋每年向辽国输银十万两、绢二十万匹。宋真宗一向主张与辽议和，故而以为“澶渊之盟”是大宋的胜利。但是，朝中不少大臣却把“澶渊之盟”视为丧权辱国的和议。为平息众议，一向倾心于道教的宋真宗在大中祥符元年(1008)正月的某一天，先命道士制作天书，悬挂在左承天门屋南角上，然后召集王旦、王钦若等朝中大臣，说他先后做了两个梦，梦见神人降天书大中祥符三篇，梦醒之后，皇城司前来奏称，发现左承天门屋南角上悬挂有黄帛。于是，他暗中派人前去察看，发现悬挂的黄帛有二丈多长，密封一物如书卷，缄封处隐隐约约有字。他仔细想了想，这大概就是神人所说的天书了。王旦等人立即附和，说这就是神人所赐的天书，于是齐齐跪下，山呼万岁。王旦等人还建议真宗启封时，宜屏蔽左右。真宗于是步行至左承天门，拜受天书。迎请天书之后，宋真宗将年号改为天书名——大中祥符，改左承天门为左承天祥符门，并令将天书刻成石碑，特建昭应宫供奉天书。不久，天书再降于泰山，真宗准备去迎接时，大殿上空忽现五彩祥云，并伴有黄气上升。真宗去泰山封禅时，前面忽然扬起天书，真宗于是下诏将天书下降日定为天庆节。“天书事件”在当时是一件颇为神秘的事件，不少不明真相的人天真地以为“天书事件”是上天对皇帝的嘉奖，是国家之幸，社稷之幸。但是，只要看一看天书的内容，再联系当时的情况，就不难发现这个神秘的事件是如何出现的了。这些名为大中祥符的天书都是称赞真宗至孝至道、清净简素、有德于世，显然是为了平息世人因“澶渊之盟”对真宗的各种议论，让人们相信真宗所做的一切都是在执行上天的旨意，体现上天的意

志。明白了这些,所谓的神秘不过是一场闹剧而已。

作为神秘文化的一部分,中国古代术数确有一些是披着神秘外衣的闹剧或喜剧,如果剥去其神秘的面具,让人们看清其真实的面目,不少人可能会一笑了之。比如流传甚广的扶箕,不少人都觉得很神秘:两个人对面持一竹箕,不见有什么异常举动,桌面上怎么会有字出现?这些字怎么会和人们的命运联系起来呢?关于这些问题,如果了解扶箕是从民间请紫姑的习俗演变而来,以及扶箕都是由文人操作的,就不难明白扶箕这种术数的奥妙所在了。事实上,只要看一看陆游的《扶箕诗》,就很容易理解什么叫扶箕了。扶箕既是一种于己昏昏又使人昏昏的把戏,又是一种"人鬼均一愚"的游戏。至于拆字术,则是根据汉字的特点对汉字进行分解组合的一种文字游戏,是文人显示自己对文字的理解能力的一种方式。它们和人生命运的结合,只是术士为了使其术数神秘化而进行的一种必要操作过程。

破解神秘最好的办法,就是让人们了解事实真相,知道神秘现象或神秘事件究竟有哪些神秘的地方。本书对中国古代广为流行的一些术数进行梳理,勾勒其发展演变过程,对其主要特点进行简略介绍,目的之一,就是让人们明白一向以神秘示人的中国古代术数究竟是怎么一回事,明白中国古代术数哪些是迷信的东西,哪些是唯心的东西,哪些是可资借鉴的东西,哪些是有一定价值的东西,哪些是有积极意义的东西。这些问题弄清楚了,人们对中国古代术数也就有了基本的了解,自然也就不再轻易上当受骗,不论是对古代文献中的术数还是对现今街头仍在出现的占卜算命一类的东西,人们都会多问一个为什么,增添几分清醒几分警觉。即使是那些仍然深陷迷惘、试图请算命先生指点迷津的人,如果对中国古代术数有了一定的了解和认识,也许就不会那么痴迷和执著。这样的话,那些属于封建迷信的东西自然也就没有多少可乘之机了。

尊重科学,反对迷信,是我们的基本态度。经过历史或实践证明是

科学的东西，是对人类的发展进步有价值的东西，就应该尊重，应该提倡；反之，如果经过历史和实践证明是伪科学、反科学甚至是封建迷信的东西，就应该剥去其华丽的外衣，还其本来面目，让人们认识到它的虚伪性、欺骗性和危害性。迷信——包括对自然、人类、历史和名人的迷信，对社会的发展进步、对人类文明的提升、对新的精神文化的构建、对个人心灵的净化，都是极为有害的。因此，应该毫不留情地抛弃一切迷信的东西，尊重科学，提倡科学，热爱科学。对那些介于迷信和科学之间、一时尚无法证实或证伪的东西，应允许存在，允许争论，允许发表不同意见。真理愈辩愈明，科学不排斥争论。相信随着社会的进步和科学技术的进一步发展，经过必要的争论和辩驳，中国古代术数中那些尚未取得一致认识和尚未得到合理解释的东西，会逐步为人们认识和了解，取得接近一致的看法，甚至可以期望达成共识。如果因为中国古代术数具有封建迷信的内容而把它封闭起来，隔绝起来，那不仅不是尊重历史、尊重事实的态度，而且于事无补，甚至还会引起人们探求神秘的兴趣，千方百计地去寻觅神秘文化的踪迹。所以，最好的办法还是把神秘的东西打开给人们看，使其彻底暴露在人们的视野之下，让人们去品评，去探索，去研究。这或许更加有利于人们正确认识包括中国古代术数在内的神秘文化。

[General Information]
书名=神秘与迷惘：中国古代方术阐释
作者=卫绍生著
页数=269
SS号=11567150
出版日期=
地址=http://bookbj.5read.com/300-04/diskqby/qby31/05/
JPG地址=http://image1.5read.com/image/ss2jpg.dll?did=b18&pid=686C69696666D689DA2ACA4AA9BB268AA9BB26C6A68696E686C666A6C686B6B7A6E6E7F6B6C696A7169697A7F7B7C7E7D7A7069 7D6C6B6E6E7D7B727C6A68B3ADA06868313237383931343 9&jid=/

封面
书名
版权
目录
正文