

理解天命——文天祥的命運觀與術數知識

廖 咸 惠*

摘 要

本文透過文天祥的個案，深入觀察各類術數知識如何進入士人的生活世界中、如何和其既有的儒學養成並存於一身，以及在面對命運攸關的情境時，士人如何抉擇適當的知識系統以為因應的基礎。由於文天祥本人有充分的儒學養成背景，又曾廣泛的接觸或吸收各類術數，故研究者得以觀察不同的知識系統如何並存於其生活世界中。他充滿險阻、挫折與悲劇性的生命際遇，則提供了觀察知識實踐的關鍵場景。除了對文天祥個人生命面貌有更整全的理解外，本研究也企圖對士人的知識分類與認同，有更進一步的掌握。

關鍵詞：文天祥、命運觀、術士、術數、知識交流

一、前 言

文天祥（1236-1282）是宋末著名狀元宰相，也是少數誓死抗元的忠臣。他在抗元失敗後被俘，囚禁數年而不屈，最後在刑場上慷慨為國捐軀。儘管未能扭轉南宋滅亡命運，他誓死抗敵和堅貞愛國情操卻受後世肯定，名留千古。除以文字紀念和讚頌他外，後人也透過建祠立廟等行動表達崇奉。¹ 學

2016 年 8 月 10 日收稿，2017 年 3 月 16 日修訂完成，2017 年 5 月 24 日通過刊登。

* 作者係國立清華大學歷史研究所副教授。

- 1 William Andreas Brown, *Wen T'ien-hsiang: A Biographical Study of a Sung Patriot* (San Francisco: Chinese Materials Center Publication, 1986), pp. 44-62; 蔡佳琳,〈近五十年來的文天祥研究（1957-2007）：回顧與討論〉，《歷史教育》12(2008.6): 187-204；蔡佳

界對文天祥的研究多以其政治和軍事事蹟，以及人格氣節為課題。有些學者研究他的生死觀、民族精神和人格特質；² 有些則強調他「成仁取義」的儒家風範與勇武報國行徑；³ 亦有學者將其軍事才能和氣節，與宋代忠臣名將岳飛做比較；⁴ 也有學者對其忠節形象的塑造和流傳過程加以探討。⁵ 以文天祥詩詞為對象的研究，則常將詩文中抒發的志向和其忠貞愛國行徑相連結，凸顯其道德人格的高尚和寄情詩文的豐厚力度。⁶ 這類研究明顯受到傳統忠貞論述的影響，將文天祥的一生以他最後的堅貞愛國和慷慨赴義做為總結。亦即，文天祥的人生樣貌多為「浩然正氣」的忠義形象所覆蓋，而此浩然之氣又是儒學教養的充分表現。

文天祥的「儒學風範」和「忠貞殉國」，確實有別於同時代多數人的表現。然而，這兩個特質是否足以評定他的行事風格、生死觀和歷史影響性，仍值得思考。首先，宋代科舉選才制度雖讓登第入仕者對儒學教義有嫻熟掌握，

琳，「典型在夙昔：明清時期文天祥忠節典範的形塑與流傳」（臺北：臺灣師範大學歷史學碩士論文，2009）。

- 2 戴木才，〈論文天祥的人格精神〉，《道教文化》6.3(1998.1): 7-11；鄭小江，〈論文山先生之生死觀與民族精神〉，《孔孟月刊》39.11(2001.7): 27-31；詹世友，〈以「法天不息」的精神貫通倫理與人生：文山精神世界結構層次的哲學闡釋〉，《中國哲學史》2002.1(2002.2): 122-128。
- 3 宋裕，〈丹心報國的文天祥〉，《明道文藝》246(1996.9): 111-119；王德毅，〈宋朝士大夫的仁義觀——為紀念文天祥誕辰七百七十週年而作〉，《臺大歷史學報》38(2006.12): 1-23；萬繩楠，〈文天祥〉（臺北：知書房出版社，1996）；楊正典，〈文天祥的生平和思想〉（濟南：齊魯出版社，1992）；修小波，〈文天祥評傳〉（南京：南京大學出版社，2002）；林逸，〈文信國公研究〉（臺北：臺灣商務印書館，1982）；Richard L. Davis, *Wind Against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), pp. 133-175; Jennifer W. Jay, *A Change in Dynasties: Loyalty in Thirteenth-Century China* (Bellingham, WA: Center for East Asian Studies, Western Washington University, 1991), pp. 93-136.
- 4 李安，〈岳飛與文天祥史事之研究〉，《東方雜誌》14.9(1981.3): 23-35；《文天祥史蹟考》（臺北：正中書局，1972）。
- 5 Horst Wolfram Huber, "The Hero as the Spiritual Legacy of His Culture: Wen T'ien-hsiang and His Admirers," *Analecta Husserliana* 21(1986): 309-336; 蔡佳琳，「典型在夙昔：明清時期文天祥忠節典範的形塑與流傳」。
- 6 張公鑑，〈文天祥生平及其詩詞研究〉（臺北：臺灣商務印書館，1989），頁 114-116；張肇祺，〈文天祥詩的生命與道德生命〉，《文藝月刊》35(1972.5): 53-57。

但儒學未必全然支配士人生活。以文天祥而言，除儒學養成與仕宦外，他對醫學養生、山水棋奕，或各式風水之術和談命之說，也有濃厚興趣與高度涉入，並且也和其知識技藝的承載者有密切交往。其次，文天祥的忠貞殉國事蹟，主要展現在他生命的最後階段，即蒙軍大舉入侵到南宋政權滅亡之間，大約是他 40 歲（1275）奉召勤王到 48 歲（1282）遭元廷處決時期。從他生命最後 8 年來理解和評價其一生，不僅無法全面涵蓋其生命歷程，也讓一些重要成長和遭遇，如前述多元交遊網絡和知識接觸影響就此模糊。儒學和儒學之外的知識體系與命運觀，如何並存在他的生活世界中，又如何影響他對「生死」和「性命」的看法與實踐，是理解文天祥個人生命和其從容就義行動不能忽視的面向。這類並存與實踐也是觀察宋代儒、術互動的重要窗口。

近年有不少學院外群體，對文天祥的術數興趣展現關注。⁷ 從其議論內容來看，文天祥的「忠貞殉國」和「浩然正氣」並非其重點，這點讓他們看到前一種研究取向未能察覺的面向。然而，他們特別著墨於文天祥，應該還是和其正面歷史形象有關。藉由凸顯文天祥對術數和術士的密切關注與認可，他們可以提昇或合理化術數知識的存在，並正當化術數知識承載者的社會文化地位。另外，有些學術著作雖然也討論到文天祥的術數知識，但研究者仍傾向於強調其術數知識的正統性，以及與儒家《易經》的淵源。⁸ 因此，文天祥和術士的互動或是對命運的立論，仍可說是儒學立場的展現與實踐。不過，有部分學者已注意到文天祥和各類術數及術士的密切往來，因而針對他接觸過的術士對象、術數種類，和抱持態度進行仔細耙梳。⁹ 仍待進一步探究的是，他的術數知識從何而來？如何與其儒學涵養共存？術數的接觸是否牽動他對知識的分類與認知，以及影響他的行事作為？

本文將從文天祥的思想和行動觀察其命運觀的認知來源，探究不同知識體系如何並存在他的生活中，並分析「生死」和「性命」認知如何體現在他的人生際遇中。透過這些分析，可以勾勒出文天祥複雜的生命歷程，和影響

7 多來自《易經》研究與推廣的相關單位，或與堪輿、卜算等有關的術數和宗教團體。

8 王乃俐，〈文天祥與《周易》〉，《中農學報》3(2007.6): 69-88。

9 張永堂，〈文天祥與術數〉，收入《國際易學大會大會論文集》（臺北：中華民國易經學會，1998），頁 437-457；廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》20.4(2009.12): 1-58。

其行為抉擇的多元因素；也可以同時觀看宋代士人的知識分類和態度，以及儒、術互動的形式與密度。

二、生平與命觀養成

文天祥為吉州廬陵（江西）人，21 歲（1256）初次入京赴考即以狀元登第。南宋科舉考試競爭激烈，平均登第年齡在 35 歲以上，相較而言，文天祥的科舉生涯可謂短暫又順利。¹⁰ 他的一舉中第並為理宗（r.1224-1264）親擢為第一，實非僥倖。¹¹ 從其御試策文長達萬言，文句磅礴流暢且對當前情勢提出極具見地的分析和改善，已清楚證明其能力。¹² 他在仕宦期間屢次將國家安危和人民福祉放在個人生命和利益之前，也充分體現儒家忠君愛民的美德。文天祥在登第前有什麼學習歷程，使他在初試啼聲時即脫穎而出？除舉子必讀的儒家經典和史傳外，他還接觸學習過哪些知識？這些成長過程中的學習如何形塑他對性命的認知，又對他的行事風格造成什麼影響？這些都是理解文天祥人生際遇和命運觀的重要線索，值得進一步分析。

文天祥在成長過程中曾受教於多位學者，也曾遊學鄉校和不同書院。¹³ 本文將針對他文集中述及的從學對象，和遊學處所進行探討。他最重要的從學對象是父親文儀（1215-1256）。文儀和其父祖輩一樣，並未有任何功名或仕宦經歷。但和多數追求仕宦的家庭一樣，他們都努力培育下一代朝此方向前進，因此在家中蓄積大量藏書，並禮聘名師督導子弟。¹⁴ 文天祥曾以「蓄書山如，經史子集，皆手自標序無一紊」形容其父親的藏書，和其珍視的態度。

10 John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (New York: Cambridge University Press, 1985), p. 253.

11 元·脫脫等，《宋史》（北京：中華書局，2004），卷 438，頁 12988；清·永瑤、紀昀等，《寶祐四年登科錄》〈提要〉（《景印文淵閣四庫全書》第 451 冊，以下簡稱《四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983）。

12 宋·文天祥，《文山先生全集》（臺北：清流出版社，1976），卷 3〈御試策一道〉，頁 55-73。

13 師從對象和遊學處所，參見俞兆鵬、俞暉，《文天祥研究》（北京：人民出版社，2008），頁 1-18。

14 陶晉生，〈北宋士人的起家及其家族之維持〉，《興大歷史學報》3(1993.4): 11-34。

但文儀提供給下一代更多的，是他勤勞不懈、幾近廢寢忘食的學習態度。¹⁵他對學問的投入，也表現在對文天祥兄弟的嚴格督導上。家中經濟許可時，他持續招聘「名師端友」教導兩兄弟。¹⁶家計無力負擔時，則在自己書齋——「竹居」自行教導。¹⁷在父親的嚴格督導下，文天祥兄弟絲毫不敢懈怠，無論寒暑皆從早到晚勤學不輟。從人格養成和社會化的角度來看，這些學習歷程不僅造就他日後登第的學問基礎，也形塑其臨事不苟的人生態度。

除文儀外，文天祥還從學於多位鄉里學者。在文集中清楚可尋者，包括胡鑑（1220-1282）和曾鳳（?-1277）兩人。胡鑑較文天祥年長 16 歲，是他童年時期的教師。¹⁸從其墓誌銘的描述：「讀書刻苦，竟不一舉於鄉」來看，¹⁹胡鑑應是位持續致力科考，但屢遭挫敗的鄉里讀書人。如同許多舉子一樣，他在準備科考之時，也受聘為家庭塾師以自給。墓誌中還提到：「文公早從觀洲（胡鑑）游，所詣已超越。其後秀峯（曾鳳）又以所得於東軒者，授之。」²⁰亦即，文天祥因學問已超越胡鑑，所以之後再從師於曾鳳。可以推測，胡鑑的教學內容應該不脫舉業範疇，而且是屬於比較基礎的學問。儘管如此，他應是不錯的基礎教師，所以文天祥在入仕後，為親族中年輕子弟的受教問題，誠摯修書邀請他再次擔任家族子弟的塾師。²¹

繼胡鑑之後，文天祥又師從曾鳳。曾鳳亦為廬陵人，經由太學入仕為官，屢次遷任國子監丞職位。²²雖然文天祥受教於其門可能未達一年，²³但他一直以師道事之。最明顯的例證是，端宗景炎元年至二年（1276-1277），文天祥以樞密使、同都督諸路軍馬的頭銜負起南宋的興復大責，曾鳳曾隨同其軍

15 《文山先生全集》，卷 11〈先君子革齋先生事實〉，頁 373-377。

16 文天祥母親曾德慈（1214-1278）亦不吝變賣首飾，以支付延聘教師之費。《文山先生全集》，卷 18〈齊魏兩國夫人行實〉，頁 654-655。

17 家中經濟困難時，文天祥常隨母親到太和梅溪外祖父家。除受外祖父身教和言教外，也從學於當地學者。俞兆鵬、俞暉，《文天祥研究》，頁 12-13。

18 《文山先生全集》，卷 5〈與胡觀洲季從〉，頁 141-142。

19 元·趙文，《青山集》（《四庫全書》第 1116 冊），卷 6〈胡季從墓誌銘〉，頁 14b-15b。

20 同上註。東軒先生即胡鑑之父胡廷直（1220-1282）。

21 《文山先生全集》，卷 5〈與胡觀洲季從〉，頁 141-142。

22 《文山先生全集》，卷 16〈曾先生第一百三十六〉，頁 598。

23 《文山先生全集》，卷 5〈回衢教（致）曾鳳先生〉，頁 144-145。

馬行進。期間儘管兵馬倥傯、急需人力支援，但文天祥並未因此將曾鳳當成下屬支使，仍對他敬事爲師。²⁴ 在後人的紀錄裡，曾鳳對文天祥的影響不僅在學問知識上，也在其德行養成上。明人楊士奇（1364-1444）就指出：「曾秀峰先生，以清文粹德教授於鄉，文丞相實出其門。雖丞相非一師，而曾氏在其里塾，要其所浸漑深矣。」²⁵ 此外，從後來曾鳳的堂姪有意爲他建祠祭拜，將他和同鄉歐陽守道（1208-1273）與文天祥三人合爲三賢祠的行爲來看，曾鳳的儒學涵養應可和鄉里名人並稱。²⁶ 事實上，曾鳳和歐陽守道均曾於文天祥遭遇服喪毀謗時，書寫服喪禮制的精義爲文天祥辯護。²⁷ 因此，曾鳳後人欲將三人合祠祭拜，應是基於三人不僅有密切的師生和師友關係，而且在儒學的涵養與德行上有爲人稱道之處。

最後一位對文天祥學習歷程有明確影響者，即爲歐陽守道。文天祥 20 歲時（1255）曾赴吉州白鷺洲書院求學，因而與擔任書院山長的歐陽守道結下深厚師生情分。雖待在書院學習的時間亦不滿一年，但師生互動並未因文天祥的登第而中輟，甚至延伸到歐陽守道身後留下的遺孤身上。²⁸ 文天祥的文集中，有關歐陽守道的記載比前述兩位老師多，顯見兩人關係密切，和歐陽守道對他的深厚影響。歐陽守道不僅是貫通經史、好學論道與受人尊敬的儒學之師，教導出衆多名臣良將，同時也是大儒歐陽修的學術傳人。²⁹ 在書院期間，文天祥受到歐陽守道如家人般的眷顧，不論提出什麼問題，歐陽守道都不厭其煩地細心講解。相對的，當歐陽守道生活窘迫時，文天祥也慷慨伸出援手。³⁰ 文天祥不但詳熟歐陽守道的學問與德行，並不時將自己的詩文作品呈送給他。除了生前的頻繁書信往來，歐陽守道死後，文天祥也爲他寫

24 《青山集》，卷 2〈曾秀峯建祠序〉，頁 20b-22b。

25 明·楊士奇，《東里集》（《四庫全書》第 1238-1239 冊），卷 1〈梅溪書室記〉，頁 22b-24a。

26 《青山集》，卷 2〈曾秀峯建祠序〉，頁 20b-22b。有關南宋鄉賢祠，參見鄭丞良，《南宋明州先賢祠研究》（上海：上海古籍出版社，2013）。

27 《文山先生全集》，卷 5〈通廟堂〉，頁 137-139。

28 文天祥爲歐陽守道後人的撫卹和照顧問題，曾致信知州劉漢傳陳情。《文山先生全集》，卷 6〈與劉吉州漢傳〉，頁 216-217。

29 《文山先生全集》，卷 11〈祭歐陽巽齋先生〉，頁 396-398；卷 10〈巽齋先生像贊〉，頁 352。

30 《文山先生全集》，卷 5〈回秘書巽齋歐陽先生〉，頁 142。

像贊和祭文，處理後事並承擔輔孤之責。

文天祥在文儀和幾位老師的調教下，不只在經史知識上擁有厚實基礎，在德行薰陶上也有完整講究。這是他在登第入仕，甚至勤王就義時，能處處顯示儒家作風的原因。儒家對「天」和「天命」的立論與著重，經常出現在他對國家發展和個人際遇的探討上。在國家層次方面，他在御試策中以「法天不息」為主旨，規勸當政者行道應法天之不息，並以《大易》和《中庸》來談論不息之理。由於天道運行不息貫通萬事萬物，因此人君要效法其精神才能身修而國治。³¹ 另外，在為皇帝進講《易經》時，他也提到觀測「天文」等行動的重要。因為天文現象是人君的鏡子，透過它人君可以查察自己執政的善行或惡果。當曆算家預測到日食等異象即將發生時，執政者若能透過一己努力嚴修德行，仍能「消弭變異」。³² 由於天不僅是人世遵行的對象，也是人世命運的支配者，故當南宋有機會抵擋元軍、恢復王朝氣象，卻因人為因應失當錯失良機時，文天祥也只能感嘆天意如此：「嗚呼，豈非天哉。」³³

「天」也是個人命運的支配者，無論科舉成敗或生死際遇，都與天有密切關係。在文天祥筆下，好友胡天牖（字端逸）的懷才不遇，就是命運弄人的例子。兩人十年前定交於學校，當時他就認為胡天牖的學識能力，不日即可功成名就大展宏圖。然而，他在科舉上竟屢遭挫敗，遲遲未獲功名。面對這個矛盾現象，文天祥的解釋就是「蓋其命然」。³⁴ 同樣的，在為劉元剛（1187-1268）撰寫墓誌時，文天祥也認為他的仕宦際遇是命運所定。因為就在重獲皇帝擢用、等待磨勘前一個月，他竟然不幸與世長辭。文天祥在哀嘆之餘，也只能將其歸諸於命運使然：「嗚呼，豈非命邪！」³⁵ 在進行科舉資源的分配上，文天祥也認為「天」扮演關鍵角色。他指出負責貢士莊的運作者，

31 《宋史》，卷 418〈文天祥〉，頁 12533-12540；胡廣，〈丞相傳〉，《文山先生全集》，卷 19，頁 686-701；明·彭大翼，《山堂肆考》（《四庫全書》第 974-978 冊），卷 84〈考官奏賀〉，頁 29b；《文山先生全集》，卷 3〈御試策一道〉，頁 55-73。

32 《文山先生全集》，卷 11〈熙明殿進講敬天圖周易賁卦〉，頁 372-373。

33 《文山先生全集》，卷 16〈集杜詩·祥興第三十六〉，頁 564；卷 16〈集杜詩·張世傑第四十一〉，頁 565、577。

34 《文山先生全集》，卷 5〈與黃主簿景登〉，頁 150。胡天牖最終在度宗咸淳七年（1271）獲進士，然登第時間比文天祥晚 15 年。

35 《文山先生全集》，卷 11〈知韶州劉容齋墓誌銘〉，頁 380-382。

並不是其資源的主宰者，而是上天資源的守護者，依上天的旨意將資源提供給應得舉子。那些得到資助的舉子，其實是天所認可者。³⁶

如果天已決定一切，那麼個人應如何自處？是否只能被動等待天命降臨而無所作爲？文天祥顯然不這麼認爲，而且這也不是儒家看待命運的方式。如同國家命運雖受天主宰，人君仍應戮力修身進德以達治國之善一樣，文天祥認爲個人命運雖受天支配，但仍應盡一己之力後才聽天命所示。最明顯的是，當陪同進京趕考的父親突然病危，文天祥做出的反應即是如此。努力進奉湯藥以期療治父疾，是他的第一個動作。當父親自知病重而謝絕湯藥時，除震驚嚎哭外，文天祥轉而懇求上天能減己壽以添親齡。當此舉不獲上天應允，他又懇求上天讓他替父而亡。在盡過所有努力仍無法挽回父親性命後，他只能痛苦接受上天安排。³⁷ 這種凡事必先盡力而後才聽天命的立場，也實踐在南宋末年的國家存亡保衛上。在他爲元軍所囚、回應元丞相博羅的質問時，這個立場再次出現。對文天祥而言，明知無法挽救國家命運卻執意「立君以存宗廟」，關鍵就在於「事父」和「事君」一樣，皆須盡力而爲。唯有窮盡一切努力和可能後，才能將成敗歸之於天。³⁸

爲何天支配個人命運，和個人應如何順從天命的問題，文天祥在贈給友人卓得慶（1205-1277）的詩文中做了相關闡述。³⁹ 他提及自己深受張載（1020-1077）〈西銘〉啓發，瞭解到人的體性稟自於天而與天道相貫通，唯有體認此點並繼志踐形，才是事天之道。因此，無論順遂或苦厄皆爲天所命令，個人應如史上的伯奇和申生一樣，不逃避生死勇於服從天道安排。⁴⁰ 文天祥所以在贈文中闡述天道性命相貫通的道理，並強調順應天道安排的重

36 《文山先生全集》，卷 9〈吉州州學貢士莊記〉，頁 291-292。有關贊助舉子的經濟組織，參見楊聯陞，〈科舉時代的赴考旅費問題〉，《清華學報》2.2(1961.6): 116-130；林巖，〈宋代舉子赴考的旅費問題〉，《中華文史論叢》2012.4(2012.12): 123-152。

37 《文山先生全集》，卷 11〈先君子革齋先生事實〉，頁 373-377。

38 《文山先生全集》，卷 17〈紀年錄·己卯祥興元年〉，頁 640-643。

39 《文山先生全集》，卷 1〈贈莆陽卓大著順寧精舍三十韻〉，頁 3。

40 有關程朱學派對〈西銘〉的闡述，以及〈西銘〉的影響性，參見何炳棣，〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的《西銘》談起〉，《哲學研究》1998.12: 64-69；呂妙芬，〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？——論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》33(2008.9): 139-172。

要，主要是對卓得慶面對逆境和其應對方式做出正面回應。卓得慶因讒言而遭貶達七年，但他甘於平淡自持的生活，毫無怨懟。⁴¹ 他的樂天命不僅表現在鄉居的怡然自處和建築精舍上，也顯現在他坦然面對人生終結，不避諱預造自己的墳墓上。⁴² 文天祥對卓得慶面對逆境時的安處方式甚為敬佩，因此援引〈西銘〉來表達對他的讚許，同時也以史上前賢的例子期勉他。⁴³

文天祥優異的舉業成就和儒學命觀表現，說明他曾經對儒學經典有深刻的學習和投入。宋代以來大多數追求舉業功名者，都有類似的成長和學習過程。然而，舉業追求是否全然支配這些士人的成長過程，讓他們無暇接觸舉業外的知識？文天祥的事例說明，這樣的推測並不準確。從文天祥的學習過程和社交網絡來判斷，他接觸的知識系統，特別是涉及命運支配和決定力量的部分，並不只有儒家觀點。流行於當時的術數測命之學，也都在他接觸的範圍，甚至影響他實際生活和作為。文天祥是在什麼情境接觸和吸收儒學之外的命運知識？他如何將這些不同系統的命運觀點並存於個人生命中，成為其行事參考？他對知識系統的多元接觸和調和並用，是特例還是士人中常見的動作？這些問題都值得再做分析。

如同舉業學習，文天祥對術數命觀的接觸和認識也是從家中成員而來。他們的具體涉入和身體力行，成為文天祥接觸術數命觀最早也是最重要的來源。除舉業之家必備的經史典籍外，父親文儀也有為數不少的「天文、地理、醫卜」藏書。文天祥在一篇給曾姓術士的贈詩中，就曾以「吾家祿書成巨編」形容這類藏書的眾多。⁴⁴ 文儀對於這類文本的重視不亞於其他藏書，或自為標序、或以手抄錄，不但仔細保管且詳細閱讀。⁴⁵ 儘管培養子弟讀書入仕是許多宋代家庭的共識，但他父親並未因此而對儒、術之書，進行刻意高下之分，或學習先後之別。因此，文天祥在書齋中受教於文儀時，應該也廣泛接觸到天文、地理和醫卜等書。文天祥日後受術士不斷上門拜訪，而且還能和

41 《文山先生全集》，卷 1〈贈莆陽卓大著順寧精舍三十韻〉，頁 3。

42 宋·劉克莊，《後村先生大全集》（《全宋文》第 330 冊，上海：上海辭書，2006），卷 7604〈順寧精舍記〉，頁 316。

43 《文山先生全集》，卷 1〈送卓大著知漳州〉，頁 4。

44 《文山先生全集》，卷 1〈贈曾一軒〉，頁 13。

45 《文山先生全集》，卷 11〈先君子革齋先生事實〉，頁 373-377。

這些風水相命之士交流辯論，甚至參與特定命書的修訂等（詳下），應與他自幼從父親書齋中獲得的知識有密切關係。

文天祥的外祖父曾珏（1191-1262），是另一位在命觀和命術上對他產生深刻影響的長輩。⁴⁶ 曾珏和文儀一樣，都是知識涉獵廣泛的學者。他曾出入佛老之學多年，至晚年時轉而為儒學。文天祥以「讀書百家，雖涉獵靡不通達」形容其外祖父的博學多聞。曾珏雖然在晚年棄佛道而轉儒學，但對命運的推算和風水地理之學並不排斥，這種兼容並蓄的立場也影響到文天祥。例如，他在臨終前曾召文天祥至床前，告知自己當日將訣別。這個即將辭世的預知，來自曾珏仔細鉤索推測和對自己體相的精準掌握。他形容自己形骸衰敗已久、精神也已渙散，且體力大衰、體內燥熱，已非「形神相合則為人」的狀態。同時，他還強調平常人不知死亡是什麼，其實死亡就是這個狀態。⁴⁷ 這種「知命」方式不乏儒家面對死亡的坦然態度，但也包含著術家和道家的技術與理論操作。曾珏以實際的技術和面對死亡的經歷，體現死亡的可預知性，陳述死亡的情境。他也以「死生如晝夜」的平常心，面對自己的死亡。⁴⁸ 這些行徑的教育意義，已經超過儒家生死理論所能闡明的境界。

曾珏對風水卜葬術的身體力行，也影響文天祥的視野和判斷。和許多批判風水造成遷葬、停葬陋俗的儒者不同，曾珏體認到風水因素在卜葬中的重要，但他拒絕受制於世俗葬師。曾家世代皆看重卜葬，但也因此受到葬師的欺騙或擺弄，造成祖先墓地經常面對必須遷葬的建議。為避免葬師的操弄及一再遷葬的困窘，曾珏和兄長曾瑾兩人決定出外訪求卜葬地理的相關知識。輾轉各地十餘年間，他們廣泛吸收學習相關學說，返家後隨即將其所學應用在祖先葬地上。從此之後，家族中的卜葬皆能順利完成，無需反覆遷葬。⁴⁹ 文天祥在墓誌中特別記錄這件外出訪求卜葬地理知識之事，足見他對此行為的

46 同上註，〈義陽逸叟曾公墓誌銘〉，頁 382-384；元·劉將孫，《養吾齋集》（《四庫全書》第 1199 冊），卷 25 〈題文山撰外祖父義陽逸叟曾公墓誌銘後〉，頁 4a-5b。有關曾珏對文天祥的人格道德影響，參見 Richard L. Davis, *Wind Against the Mountain*, pp. 133-138.

47 《文山先生全集》，卷 11 〈義陽逸叟曾公墓誌銘〉，頁 382-384。

48 由於曾珏出入佛老多年，此概念應是來自莊子：「死生，命也。其有旦夜之常，天也。」清·王先謙，《莊子集解》（北京：中華書局，1987），卷 2，頁 58。

49 《文山先生全集》，卷 11 〈義陽逸叟曾公墓誌銘〉，頁 382-384。

看重和認同，也證示他認可儒學之外其他值得學習的知識。對文天祥而言，熟悉地理卜葬的知識和技術，於人子盡孝和維持家族安定，以及避免執業者的欺瞞擺佈等，都有實際功效。上述記載顯示，文天祥對風水地理的興趣及相關知識的吸收，和儒學知識的養成是同時並進。父親對知識的態度和擁有的文本收藏，讓他自小接觸到儒學經典和各類術數知識。外祖父的身教和言教，則讓他見識到這些知識在生活中的實踐。

除了父親和外祖父皆橫跨儒、術知識範疇外，文天祥的老師曾鳳和歐陽守道也同樣兼涉其中。師生之間不只在儒學知識上有所傳授交流，與命運相關的術數理論和技術也在討論範圍內。以曾鳳為例，在一封文天祥寫給他的信中，除了禮敬和問候外，提到兩件別具意涵的事。一是與老師相別後，自己生了兩個兒子：「別後，得二子丙寅戊戌庚戌丙子、丁卯壬寅甲午丙寅命，不知孰勝？」⁵⁰此話乍看之下，不過是家常報告，然而不尋常之處在於，文天祥不但清楚寫出兩子的生辰八字，而且還在句尾提出兩人的「命」不知誰為佳的問題。以出生年月日時和干支來推算個人命運的四柱法，是宋代相當流行的測命術。文天祥為何會在信中提及此事，並詢問老師對二子之命的看法？最可能的原因是，曾鳳平素就對這類生辰命術有興趣，⁵¹而師生兩人也曾對此問題進行過意見討論。

在信中，另一件與風水有關的事亦值得留意。文天祥因曾有錯認風水寶地的慘痛經驗，所以信中提及此次所得的三塊風水地，須有銳利鑑別能力的人才能辨識其真偽：「乍嚮風水，即得三地，此需具眼，以為然則然。向牛肉坑所結砌者，今知其為大謬，為棄屣矣。」⁵²我們無法判斷曾鳳是否就是文天祥所指具有銳利洞察和鑑別能力的「具眼」，但會向老師提出此問題，顯見曾鳳平素對風水問題有所偏好。文天祥在信末邀約老師來訪的動作，更顯示其對曾鳳風水鑑別能力的肯定：「行日可得聞否？春和景明，其間一造盤谷，亦可遍觀先生所謂寶者。」文天祥邀約老師來訪的處所，是他罷歸期間，在

50 《文山先生全集》，卷 5〈回衢教（致）曾鳳先生〉，頁 144-145。

51 曾鳳好友周密（1232-1298）有兩則曾鳳深信夢境和術士預示的記載，顯示曾鳳對相關知識及其執業者的接觸和認同態度。宋·周密，《齊東野語》（北京：中華書局，1997），卷 14，頁 264；《癸辛雜識》（北京：中華書局，1997），續集卷上，頁 124。

52 《文山先生全集》，卷 5〈回衢教（致）曾鳳先生〉，頁 144-145。

文山盤谷中開闢興建的宅館。由於闢宅在山林中，大自然的勝景不少，信中以「遍觀先生所謂寶者」做邀約誘因，實可滿足曾鳳對風水地理的興趣。這些風水議題的討論顯然並非新鮮課題，而是長年交換意見的結果，從文句中甚至也可推論，曾鳳極可能就是具有洞察和鑑別能力的「具眼」。

歐陽守道對命術、風水的涉獵，以及和文天祥的互動，在史料上更是清楚可見。歐陽守道曾提及風水術在處理親人喪葬的重要和影響其成功的因素，他重視的部分包括：如何找到值得信賴的卜葬者，如何辨識其良庸，如何在平日即培養自己的鑑別能力，並且要和相關專業人士保持聯繫。⁵³ 他的精闢分析源於自己的經歷。在其師友李義山（1220 年進士）的推薦下，他認識堪稱良卜的覃姓卜葬者，並在其幫助下完成親人的葬禮。除李義山的推薦外，歐陽守道也仔細觀察這位卜者，確認其態度、議論和規劃確有契合人心之處，才放心將親人卜葬之事交付給他。⁵⁴ 歐陽守道不只贈詩序給師友引介的風水命術之士，也和其他管道結識的術士有類似聯繫。在宋代他是典型兼涉儒、術知識，並和兩者保持熱絡關係的儒者。如同和李義山經常交換風水卜算的訊息和想法，歐陽守道和文天祥的交流，也交織著風水命術議題在其中。例如，在文天祥和朱月窗、彭叔英兩位命術專家的互動中，歐陽守道都是重要的參與者。⁵⁵ 歐陽守道透過文天祥的引介認識朱月窗，也對文天祥讚揚朱月窗其人其術深表贊同。此後，朱月窗穿梭於師生之間，成為他們的共同話題與互動橋樑，三人最終成為頻繁交往的朋友。彭叔英則是師生兩人數度聯手進行命術辯論的對象。師生兩人對命術家有讚賞也有激辯，同時透過他們的中介，與命術界有更廣泛的接觸和交流。

上述說明，儘管文天祥有深刻的儒家認同，他的成長學習和實際行為並沒有因此而為儒學知識所籠罩。在進行儒學知識的學習時，他也同步展開對各類術數知識的接觸。而且，其學習管道本身即存在儒、術重疊並立的現象。文天祥的親長和師友既是其儒學知識的傳授者，也是他接觸和吸納術數知識

53 宋·歐陽守道，《巽齋文集》（《四庫全書》第 1183 冊），卷 8〈送卜者覃生歸寧都〉，頁 10b-12a。

54 廖咸惠，〈墓葬與風水：宋代における地理師の社會的位置〉，《都市文化研究》10（2008.3）：96-115。

55 詳細探討，參見廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，頁 1-58。

的引導者。他兼涉儒、術知識的能力和關懷，和其成長環境中普遍存在儒、術知識並立的現象密切相關。文天祥其實不是少數的例外，因為他的親長和師友已然有類似的涉獵和興趣。我們可以推論，儒士群體中，將儒、術同時視為安身立命的知識在當時甚為普遍。但不同知識系統之間是否存在理論和觀點的歧異與衝突？特別在命運的議題上，儒學與術數各自的立場為何？涉獵者如何將之兼容並存？這些是本文接下來要討論的問題。

三、儒、術命觀的對話

在探討儒、術命觀如何並存於文天祥的生活世界前，我們需要先思考兩種命觀究竟有何異同？特別在宋儒眼中兩種命運觀是否可能並存，又各自呈現怎樣的價值觀？宋代儒學儘管吸納許多佛道形上思想，並再次成為知識分子尊奉的義理，但在心靈和情感方面，仍無法滿足士人的實際需求。面對生活中各種壓力和欲求，不少士人嘗試向宗教和術數領域尋求援助。近年的研究顯示，神靈和巫醫信仰在宋代的興盛，以及風水卜算術士的增加，士人都扮演重要支持角色。⁵⁶ 雖然儒學也有一套「知命、俟命、立命」原則，做為士人看待命運的座標，但透過各種人為方式來預見或操控命運，仍是具有吸引力的生存方式。⁵⁷ 思想發展和現實背道而馳的情況，自然會引發儒學衛道者的憂慮和批評。這種落差也可能對涉足其中的士人造成壓力和挑戰。正是在這些批評聲浪和士人企圖合理化自身行為的說辭中，我們看到儒、術命觀的基本差異，和各自的價值意涵。

對卜算的撻伐與批評，理由十分豐富。較明顯的有，深信個人命運既不

56 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990); 廖咸惠,〈祈求神啟：宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉,《新史學》15.4(2004.12): 41-92; 王章偉,《在國家與社會之間：宋代巫覡研究》(香港：中華書局, 2005); 劉祥光,〈兩宋士人與卜算文化的成長〉,收入蒲穆州編,《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》(臺北：麥田出版社, 2005), 頁 221-277。

57 此傾向在明清依然存在，甚至更明顯，參見李孝悌,〈儒生冒裹的宗教生活〉,收入《昨日到城市：近世中國的逸樂與宗教》(臺北：聯經出版公司, 2008), 頁 135-155; 何淑宜,〈時代危機與個人抉擇：以晚明仕紳劉錫玄的宗教經驗為例〉,《新史學》23.2(2012.6): 57-106。

可測也不可改，對卜算術士素質和能力的質疑，擔憂卜算術數造成消極宿命觀，和期望提升道德修養與儒學的正統地位等。這些批評中，最強烈的立場來自儒家的基本信念，即個人不應為物質私利而企圖以預卜方式改變一己的命運。這樣的企圖不只偏離正統儒學思想，而且也註定失敗。⁵⁸ 在許多儒家批評者眼中，卜算活動背後傳達的命運觀，和儒家的知命、俟命、立命理想有根本差異。前者認為命運可以預知也可以操控，以符合個人的世俗欲望；後者認為「天」是命運主宰者，個人唯有戮力修身以俟天命，不應隨個人際遇的變化而改變心志。除了將卜算視為逐利之徑或操弄命運之術，是個人荒廢修身和德行講究的元凶外，許多衛道人士也感受到它們是儒學權威的潛在威脅。因為隨著卜算術士在士人命運上佔據的發言地位增加，儒學和其支持者對「命」的發言權，也逐漸受到侵蝕和削弱。⁵⁹

儒家捍衛者對卜算氾濫的撻伐，是否對熱中卜算的士人產生壓力或不安？這個問題可以從既有的書寫中窺見一些線索。以王安石（1021-1086）為例，即便他曾數度公開批評時人追逐卜算術士的風潮，並將術者大增的原因歸咎於士人患得患失與汲汲求利的心態，但他本人並未因此堅守儒家「君子修身以俟命，守道以任時，貴賤禍福之來，不能沮也」的原則，遠離卜算術數和術士。他不但與這類人士往來密切，也多次企圖窺見自己和家人的命運。這種將兩種立場並存於一身的現象，也透露出批判聲浪的影響有其侷限性。對位居政治與學術要津的王安石而言，批判卜算和其背後隱含的利益追逐行為，劃定儒士應守的分際，這個動作較像是一種公開表態，而非其個人生活準則的實踐。⁶⁰ 同樣地，蔡京（1047-1126）的例子也說明，個人私領域作為不一定和其公開的立場宣稱一致。他一方面廣邀術士入京將其館宿家中，以邀寵於皇帝並管探自己的命運；一方面卻又在面臨批評時，強調賞罰操之於君主，士大夫不應向術士探詢個人禍福以自清。⁶¹ 這個動作顯示，私

58 Liao Hsien-huei(廖咸惠), "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," *T'oung Pao* 91.4-5 (2005): 347-395.

59 詳參劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，頁 221-277。

60 Liao Hsien-huei, "Exploring Weal and Woe," pp. 347-395.

61 宋·蔡條，《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1983），卷 5，頁 88。

領域的算命逐利較不易受到公開批駁，即便因個人身分特殊而遭到質疑，仍可透過公開宣示和表態來進行掩飾或辯解。

然而，許多北宋士人隱藏於私領域的風水卜算行為，到南宋後逐漸成為可以被公開言說的話題，甚至是士人間重要的訊息分享對象。學者的研究已指出，風水和卜算已普遍融入當時的生活中，成為不可或缺且可以公開討論的課題。又或者，風水和卜算背後的逐利意圖，在當時的士人，特別是朱熹一派的理學家重新詮釋下，逐漸與家族興衰、人子盡孝等概念連結起來。這個合理空間的建構使其變成士人可以自在，甚至自傲提及的話題。⁶² 在逐利、改運和其他現實考量外，南宋士人和風水卜算術士的往來，也有出於對術數理論和邏輯的好奇與興趣。⁶³ 整體而言，南宋士人和風水卜算接觸更為密切，形式更為複雜，動機也更加多元。隨著接觸方式和目的的不同，士人看待術數的態度也有差異，由此產生對儒學教養的肯定、調和或打折，也有程度差別。這是我們分析文天祥橫跨儒、術命運觀時，必須留意之處。

現存文天祥贈給風水和卜算術士的詩文約有 50 篇，⁶⁴ 文中透露出他們的往來情形，和文天祥看待命運的態度與立場。首先，他並非為科舉功名或仕宦通達而和術士往來。他在贈詩中反覆表達，自己對功名利祿的追逐興致不高。例如，當閻丘相士說他將「遇水則發」，文天祥表示自己無意追求發達，反而嚮往隱居和遨遊四方的生活。⁶⁵ 劉矮跛相士透過相形預卜他的命運，文天祥表示透過學力仍有不斷變化的可能，自己不會受術士預卜的影響。⁶⁶ 類似的回應也出現在他對其他術士的贈文中，包括：「矢口莫輕談禍福」、「未來不必更臆度，我自存我謂之天」、「袖中莫出將相圖，盡洗舊學讀吾書」，以及「我方簑笠立釣磯，萬事浮雲都勘破」等。⁶⁷ 文天祥對個人命運的無意窺探和

62 劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》45(2010.6): 1-78；《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013），頁 83-148。

63 廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，頁 1-58。

64 若計入贈給僧道的詩文則超過 50 篇以上，約佔其早期詩作的五分之一。張公鑑，《文天祥生平及其詩詞研究》，頁 114。

65 《文山先生全集》，卷 1〈贈閻丘相士〉，頁 7。

66 同上註，〈贈劉矮跛相士〉，頁 8。

67 分見《文山先生全集》，卷 1〈贈彭神機〉，頁 11；〈贈曾一軒〉，頁 13；〈贈葉大明〉，頁 11；卷 2〈贈林碧鑑相士〉，頁 50。

追逐，在他的舉業和仕宦歷程中不難印證。由於他 21 歲便一舉得第，沒有冗長的舉業困頓，因而也沒有多數舉子藉助卜算以窺探和操弄成敗的渴望。在仕宦方面，從文天祥幾次上書直諫皇帝，立即處斬濫權誤國的寵宦董宋臣以挽救國政的行為，以及忤逆權相賈似道而遭罷職可知，⁶⁸ 他早將個人仕宦前程和生死置之度外，因此更不可能為仕途順遂求助卜算術士。

他和術士往來並贈予詩文，不在於對一己禍福貴賤的在意，而是有其他更複雜因素。首先，他自幼接觸風水卜算知識和親長體現的現實效用，以及長成後對於是類知識和技術的持續關心，都使他成為術士喜於造訪的對象。其次，他和各類術士接觸最頻繁的時期，是 20 至 40 歲間仕宦和罷歸交錯時期。⁶⁹ 仕宦不遂往往是士人求助術士最積極的階段之一，許多術士可能因此而試圖向文天祥展技以求報償。再者，罷歸期間文天祥在文山關宅倘佯於山水之間，讓他對各種風水和禁忌議題有高度敏感和親身體驗機會。對許多術士而言，這也是前往展技賣藝的好機會。最後，文天祥的狀元頭銜和歷任中央與地方官員的資歷聲望，也使其贈文具有社會價值，登門訪求詩文者自然不在少數。文天祥經常出於鄉里之誼，或對這些術士為求餬口而奔忙的同情，而同意他們的訪謁與詩文的索求，即便這些索求常讓他窮於應付。

除了出於人情和被動對術士贈文外，他也對不少風水卜算之士表現積極的興趣，主動與之進行探討、合作和辯論。⁷⁰ 例如，他和山人黃煥甫的往來，即包含風水理論的探討和實際地形的探查兩方面：

煥甫遊從日以密，講辨日以多，今也而後探其胸中之所存，果有大異乎時人者。……煥甫常與予上下阡隴，凡予動心駭目，以為奇詭雄特，輒掉頭不謂然。至淡然平夷，漫不起人意，往往稱不容口。予甚訝之，久而服其為名言也。大概煥甫之術，以為崇岡復嶺，則傷於急。平原曠野，則病於散。觀其變化，審其融結，意則取其靜，勢則取其和，地在是矣。⁷¹

68 《文山先生全集》，卷 3〈己未上皇帝書〉，頁 73-86；〈癸亥上皇帝書〉，頁 86-90。

69 張公鑑，《文天祥生平及其詩詞研究》，頁 114-116。

70 他對風水的興趣和認識，最終實踐於自己的墓葬規劃上（詳下）。有關南宋墓地與風水關係，參見鄭嘉勵，〈浙江南宋墓葬的地表塋園制度述略〉，收入浙江省文物考古研究所編，《浙江宋墓》（北京：科學出版社，2009），頁 154-160。

71 《文山先生全集》，卷 9〈贈山人黃煥甫序〉，頁 328-329。

和這位術者的密切互動中，文天祥釐清許多原本一知半解的知識，因而大感佩服。他原本的知識可能來自文本記載，或是外祖父的口述，但是應用在實際地形觀察時卻出現歧異和不足。明瞭自己在這方面理解的不足，文天祥在文中感慨風水寶地不易獲得，以往因無法明辨，故「爲山人所欺者，多矣。」面對這位令他折服的風水專家，文天祥非常希望能和他有更多相處時間。他的目的並非以風水寶地福佑子孫後裔，而是滿足自己探索自然奧秘的好奇：「使煥甫安居一年，必能時發天地之藏，以使予欣然而不厭。」⁷²

文天祥對窺見禍福機制的興趣遠高過對一己命運的關懷，也表現在他和京師著名的拆字術者仰顛峯的對話中：

顛峯仰宗臣，以拆字之術行京師。諸公贈言，陳往驗甚悉。予未即信，試之且數年，每言輒酌，奇矣哉。予問顛峯曰，禍福將至，必先知之，吾聖人則有教矣。就字而言，字心畫也，得於心，應於手，夫固動乎四體之一也，由此而推，資稟之強弱，操術之邪正，生死壽夭，貧賤富貴之理，於其字畫之大體，而夫人之平生，可一言而盡，是則予固能知之。今夫卒然而遇人曰，請所欲書，夫人者，亦倘然應之，曾不經意，而子於其偏旁上下之間，紬繹解說，曰某宜禍，某宜福。則其臨書之際，豈亦有鬼神壓乎其下，誘其中而運之肘歟。不然字而字耳，何靈之有。⁷³

和爲窺見一己命運而追逐術者的士人不同，文天祥出於懷疑和好奇而接觸這位靈驗卓著的術者，並測試其拆字術多年。即便測試結果皆應驗，文天祥仍未因此輕易相信。相反的，他提出儒家預知理論質問術者，因爲儒家聖典中有「禍福將至，必先知之」，故預知是有可能的。就拆字而言，他認爲「字」乃心透過手傳達出來的反映，所以從一個人的書寫中，確實可以看見此人的資性、操守和富貴貧賤。但他質疑，從不知情者隨機寫下的一字即能窺見該人禍福的可能性。他對這位拆字術士的懷疑、測試和質問，顯示他對預卜之術的興趣在於其背後的道理，以及該道理和儒家學說的異同。

文天祥所以對這位拆字術者提出質詢，除因他深受士大夫推崇外，也因他是可以對談、進行知識交流的對象，這點從術者的回答內容清楚可見：

72 同上註，頁 329。

73 同上註，卷 9〈贈仰顛峯拆字序〉，頁 329-330。

未也，天下禍福之占，於其動而已。木之榮枯，康節不能索之於其靜。一葉之墜，算法生焉。世人見墜葉多矣，誰知大化，寄此眇末。子之觀字也，於其心，某之觀字也，於其心之動。是法也，得之異人。異人誠勿言，君退思之。⁷⁴

儘管術者宣稱預卜之法得之於異人，但從簡短又略帶保留的回答中，仍可看出他的理解能力和知識背景並不遜於當世知識分子。在對話中，他掌握文天祥提問的關鍵和其疑惑。文天祥認為觀字能窺見未來，主要是在字從「心」出。但這位術者清楚表明，他的拆字法講究的是掌握「心之動」，因為宇宙萬化之妙都顯現在「動」之中，所以應從「動」來窺見人心與世界。再者，透過邵雍（1011-1077）的思想，這位術者巧妙地以儒者的理論回應文天祥的儒者之說，闡明變化之妙都蘊含在「動」之中。⁷⁵ 這番說法，和其建議文天祥「退而思之」，讓後者即便不能完全理解也不敢輕易推翻。文天祥只能將拆字測命歸為儒家先賢存而不論的對象，不再因其與儒家學說不同而質疑。

但在某些議題上，文天祥則是堅守儒家立場，與術者的論點進行強勢辯論。例如，他和出身知識分子的彭叔英，在推命上便針鋒相對。彭叔英以星命推度，指出文天祥剛星居多，他日將會為國家擔當重任。此說不為文天祥贊同，他的老師歐陽守道也有意見，後者甚至以術家「三命」之說和彭叔英辯論。⁷⁶ 文天祥認為此說僅適用於項籍、關羽、高昂和韓擒虎等人，不能解釋史上所有將帥。雖然在陰陽造化下人性不出剛柔兩類，但他認為還是有改變可能：契機在於「學力」，即透過努力不懈的學習，個人還是可以變化氣質改變個性。假如一切都聽天命，那麼前聖先賢就不需著述如此多論性之書。文天祥最後以自己為例，說明自知本性剛烈，所以朝夕都戒慎恐懼努力修為

74 同上註。

75 邵雍以動靜談宇宙萬物的形成和變化，詳見其著作《皇極經世書》（《四庫全書》第803冊），卷11，特別是〈觀物篇五十一〉，頁1a-2b。邵雍對前知的哲思，參見 Anne D. Birdwhistell, "The Philosophical Concept of Foreknowledge in the Thought of Shao Yung," *Philosophy East and West* 39.1(1989.1): 47-65.

76 以王充（27-97）的理論而言，「三命」所指為「正命」、「隨命」和「遭命」。東漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁46-49。從唐宋開始，「三命」也常泛指當時以人之生辰八字所屬干支進行算命的方式。例如，珞瑤子，《三命指迷賦》；徐子平注，《珞瑤子三命消息賦》。

以免爲惡，他堅信命是可改變的。⁷⁷

文天祥會和彭叔英辯論，除不同意他的推算方法和邏輯外，也因他具有儒者背景：如「彭叔英以秀才精躋度」、⁷⁸「彭叔英，儒者也」⁷⁹等敘述，都顯示文天祥將其視爲儒學社群的一分子。而彭叔英的儒者能力，也清楚顯示在他簡短犀利的答辯中。他既能明確掌握文天祥的問題，又能精準回應其關鍵。他的回答絲毫不讓文天祥處於優勢：彭叔英一針見血地指明，兩人的歧異在於關注焦點不同，自己談的是「命」，文天祥談的是「性」。他強調就「命」的層面而言，自己所談並無不實。可能因爲沒有適當理由可以駁倒彭叔英，文天祥最後以自己的志向並非彭叔英所能窺見，匆匆結束這次論辯。⁸⁰

因爲文天祥仍想證成自己的立場，並反駁彭叔英的論點，因此在隨後贈給彭叔英的跋文中，他繼續之前未竟的辯論。⁸¹這次他明顯不再將「性」與「命」混合而談，而專就「命」的議題進行申論。「命者，令也」是跋文的重點，也是文天祥想要申論之處，而這個論點在儒者間本就具有共識。它強調的是，個人的命運只能由天來主宰。⁸²由天所主導決定之事，就是「令」，是不可改變的自然之命。生命中是否遭逢軍事災難、是否因此功成名就，都是天所決定，非個人所能追求或逃避。因此，士大夫不應爲了成就功名而「喜言兵」，也不應爲了逃避殺身之禍而「諱言兵」。一切都應聽由君命指揮，因爲君命即天命。

文天祥在跋文中的辯駁與序文有何不同？序文中，他企圖以性命可以透過「學力」來改變，以此反駁彭叔英的命定之說。然而，當彭叔英以「性」、「命」有別爲回應時，文天祥的論點就失去著力點。爲此，他在跋文中改絃易

77 《文山先生全集》，卷 9〈送彭叔英序〉，頁 321-322。

78 同上註。

79 《文山先生全集》，卷 10〈跋彭叔英談命錄〉，頁 349-350。

80 《文山先生全集》，卷 9〈送彭叔英序〉，頁 321-322。

81 《文山先生全集》，卷 10〈跋彭叔英談命錄〉，頁 349-350。

82 相關討論參見 Michael Puett, "Following the Commands of Heaven: The Notion of Ming in Early China," in Christopher Lupke, ed., *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture* (Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2005), pp. 49-69; Lisa Raphals, "Languages of Fate: Semantic Fields in Chinese and Greek," in Christopher Lupke, ed., *The Magnitude of Ming*, pp. 70-106.

策，以「命者，令也」重新出發，承認許多事情的確是天定，非人力所能更張。但是，他也強調天定之命並不是彭叔英以「星翁曆家」之說而預見的命。原因有兩個，一個涉及星翁曆家預示機制的原理問題，一個涉及天命的本質問題。星象家以生辰遇到的星象來推估人的命運發展，在文天祥看來既不符合邏輯也沒有道理。因為天上星宿運行不止，地上的人物亦不斷出生，世上必然會時常出現同樣具有主兵之象者，但卻不能由此概推他們都會成就功勳事業。另外，一個人的功業興衰只關係到個人本身，若將其視為影響人世安危的關鍵，將有擴大解釋之嫌，在道理上站不住腳。⁸³

文天祥反駁彭叔英的第二個原因，則是和天命的本質問題有關。他說明「知命、俟命、致命」中所指的命即是天命，也就是「天理之當然者」。因為是天理之當然者，所以不是世俗天文占星者能知曉的範疇。以天文星象理論進行推命的彭叔英，自然不能掌握箇中道理。利用跋文的寫作，文天祥對整個辯論過程進行總結。他批評彭叔英身為儒者卻不能遵從儒家的命觀，反倒執著於星翁曆家之說。此外，他也希望此次的辯論內容能讓歐陽守道知曉，形成分享。⁸⁴ 整體來說，文天祥和歐陽守道二人對於彭叔英運用的星命法則都持批判態度。他們的批判依據兼採術家的「三命」之說和儒家的「學力」與「天命」理論。就其外顯成分來看，儒家的命觀似乎成為文天祥辯論的依據，但這不意味他將儒、術兩種知識進行對立看待。相反的，師生二人都對儒、術知識有所涉獵，他們刻意批判的是星命之法而不是所有的論命之術。

文天祥雖極力支持儒家的天命說，並反駁星曆之法能夠一窺天命，但天命究竟為何、如何預知還是個未解的問題。文天祥對談命者的興趣，亦來自這個好奇心的驅使。透過不同命術專家的往來接觸，他不斷尋找推知禍福、窺見造化之跡的可能管道。在和拆字術者仰顛峯對話時已經顯露如此動機，但他顯然沒有找到滿意答案。在反駁彭叔英時，他則是明確否認星命之法能夠窺見造化之跡。在文集中，最令他滿意的是談命者朱斗南所懷有的《白顧山人秘傳書》：

天下命書多矣，五星勿論，若三命之說，予大槩病其泛，而可以意推出入，

83 《文山先生全集》，卷 10〈跋彭叔英談命錄〉，頁 349-350。

84 同上註。

禍福特未可知也。惟太乙統紀，鈎索深遠，以論世之貴人，鮮有不合。然閭閻賤微，有時而適相似者，倉卒不可辨。予曾謂安得一書，為之旁證，以窺見造化之庶幾哉。最後得朱斗南出白顧山人秘傳書一卷，以十干十二支五行二十七字，旁施午豎，錯綜交互之中，論其屈伸，刑衝六害，察其變動。……其言親切而有證，予切愛之。⁸⁵

文天祥所以對此書讚賞有加，是因為現有的命書雖多，但卻無法提供具有說服性的方法。此書與眾不同的地方是，它提供精準的預測方法。在給朱斗南的贈序中，文天祥不只否定星曆推命之法，也批評三命之說太過籠統無法精確推知個人禍福。《太乙統紀》雖受到稱讚，但他還是期望能找到其他命書以為佐證。《白顧山人秘傳書》的出現讓文天祥大為驚喜，因為該書是從天干、地支和五行縱橫交錯的關係中，細緻掌握個人命運。此書不但可佐證《太乙統紀》，甚至使預測失誤率大幅降低到百分之二、三。

上述的討論顯示，儘管儒學和術數對命運的觀點大不相同，在現實生活上仍有不少士人兼涉儒、術兩個知識系統。有些人刻意區隔公私領域，將兩者並存於個人的生活世界中。有些人則以現實功能合理化術數的採用，並強調其存在必要性。也有人從儒學觀點出發，將術數知識納入探究和實踐範圍，文天祥即屬這一類。在看待國家和個人命運時，儒家命觀是他服膺的對象，但這並不妨礙他和術士與術數的接觸交流，因為他無意窺探或操弄自己的禍福命運，因此和儒家的命運天定，以及壽夭不二原則並不衝突。在比較不同知識系統的預測原理，和尋找理解天命的方法以窺見造化之機時，他也對儒家的命觀有進一步理解。面對難於理解的預測方法時，他努力觀察並向術者提問；遇到不合理的卜算術數時，他和對方辯論並進行批判；發現能夠幫助他窺見造化之機的命書時，他如獲至寶，雀躍不已。在他的生命中，儒學和術數兩套知識系統並非水火不容：它們時而交鋒，時而交融，時而互相發掘。在文天祥和他的親長、師友身上，都可以發現類似景況。這個共通性讓我們對儒學支配士人生活的命題與範圍，有更多謹慎。

85 《文山先生全集》，卷9〈贈談命朱斗南序〉，頁326。

四、儒、術知識與命觀的實踐

文天祥認為國家和個人命運都受天支配，而且也用儒家的天命觀解釋國勢發展和親友遭遇。他是否用同樣的理念和態度看待自己生命遭遇，特別是身處仕宦逆境或性命受威脅時？在仕宦過程中，文天祥有兩次因臺臣所諫而遭罷職，一次在度宗咸淳元年至三年（1265-1267），另一次是咸淳六年後半至咸淳九年初（1270-1273）。罷職期間他都選擇回歸故里，投身山林野趣的賞析。第一次罷職時他開始開闢故里文山，第二次則在文山建築宅邸。在開闢文山期間，他享受不問世事、和朋友日夕聚宴尋幽訪勝的生活。他安於這種隱者之居，並希望以此為終。⁸⁶ 文天祥面對逆境的態度，與前述贈給友人卓得慶詩文表達的立場十分一致。他稱讚卓得慶因讒言而去職七年卻能無怨懟，安於隱居生活，甚至預作後事安排，是看破生死順從天命的表現。當類似逆境降臨自己身上時，文天祥也以同樣的心態應對，這說明他不只將儒家的天命觀視為理念，也將這份理念實踐於生活中。

在生死交關之時，文天祥更將儒家天命觀發揮到淋漓盡致。他在《指南錄》⁸⁷ 中，詳載自己在恭帝德祐二年（後改端宗景炎元年，1276）正月奉旨赴蒙營談判，遭受蒙營留置，最後成功逃回溫州的情形。這段期間遭遇的生死威脅，顯示出他面對死亡的態度和反應。根據《指南錄》〈後序〉的記載，在不滿三個月的時間中，他至少面對 18 次生死威脅。其中包括對敵帥的爭辯、斥責和怒罵可能引發的殺機，對自己所做的自絕打算，和逃亡途中來自敵軍與宋軍的追捕與獵殺等。⁸⁸ 他用「死生，晝夜事也」來總結自己面對生死威脅的態度。這個態度明顯受到外祖父曾珏的影響，因為曾珏臨終前也有同樣的表述。這個不逃避生死而勇於承擔責任的態度，也顯示張載〈西銘〉

86 《文山先生全集》，卷 16〈集杜詩·思故鄉第一百五十六〉，頁 605；卷 17〈紀年錄·乙丑年〉，頁 619-620；〈紀年錄·辛未年〉，頁 622；卷 6〈回寧國陳節推容〉，頁 179。

87 相關分析詳見 William Andreas Brown, *Wen T'ien-hsiang*, pp. 10, 16-17; Jennifer W. Jay, "Memoirs and Official Accounts: The Historiography of the Song Loyalists," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50.2(1990.5): 589-612.

88 《文山先生全集》，卷 13〈指南錄·後序〉，頁 436-438。

對他的啓發和影響。他表明自己在逃亡途中記錄並保存每一幕驚險的場景，是希望後人看到自己對國難的盡心，和忠孝無法兩全的無奈。

《指南錄》〈後序〉是文天祥歷險後所書寫，序文中透露的是他事後的心態。⁸⁹ 從《指南錄》的各篇中，則可以仔細觀察他對每一個死亡威脅的反應。第一種反應是「無畏生死」。因為深信生死皆為天所安排，因此他勇往直前，將個人生死交由上天決定。例如，在逃出敵營時，他深知南宋揚州守將懷疑其忠貞而欲殺害他，但他仍決定前往並希望與其共商復國大計。除救國心切外，對命運天定的堅信也是原因：「予委命於天，只往揚州」、「只往揚州，莫管。信命去！」「生則生，死則死，決於揚州城下」。幾次面對敵哨追緝時，文天祥也表明「天」是他的生死仲裁者：「聽死生於天矣」、「生死信天緣」。當他驚險躲過死亡劫難時，文天祥衷心感謝「天」的幫忙：「其不死於兵，豈非天哉」、「豈亦有天意行乎其間」。值得注意的是，文天祥眼中的「天」，不只是宋儒抽象性的天理天道原則，「天」還以信仰中的神靈型態出現：「若有神功來救助」、「疑有神明相之」、「如佛下降」、「莫是神明遣汝否」等。⁹⁰

文天祥多次感謝上天幫助他免於死難，這個感謝也透露出他對死亡的體認。在不畏生死的前提下，文天祥面對死亡還有特殊考量：他懼怕的不是「死亡」本身，而是無法「死得其所」。在倉皇逃到高沙時，文天祥驚魂甫定，對日前差點慘遭不幸於荒野仍心有餘悸。他希望自己壯烈殉國，而非莫名死在荒野：「委骨草莽，誰復知之」。⁹¹ 對「死得其所」的渴求，也多次表現在和元軍的互動中。當遭到敵方留置、遣送北方甚至囚居燕都時，他對於自殺的時間和地點都有刻意考量。在兵敗被俘期間，他一直想在遣返隊伍跨出南宋邊境前，找機會自盡殉國。然而事與願違，他先服毒自殺不成。⁹² 後來又以絕食方式在行經故鄉廬陵時自盡，以示忠貞和歸葬故鄉之意，但也未獲成功。

89 寫於歷險回來的次月，即景炎元年（1276）五月份。

90 分見《文山先生全集》，卷 13〈指南錄·出真州〉，頁 461、461-462；〈指南錄·至揚州〉，頁 466；〈指南錄·高沙道中〉，頁 471；〈指南錄·出真州〉，頁 463；〈指南錄·至揚州〉，頁 468；〈指南錄·高沙道中〉，頁 468、470；〈指南錄·海船〉，頁 478。

91 同上註，〈指南錄·至高沙〉，頁 472。

92 《文山先生全集》，卷 14〈指南後錄·臨江軍〉，頁 493-494；卷 16〈集杜詩·南海第七十五〉，頁 579；卷 17〈紀年錄·戊寅年〉，頁 636。

在這之後，考量到與其「委身荒江」無法表明節操，不如再找適當時機從容就義。⁹³ 從文天祥後來的行為可知，他在元廷君臣面前表現自己對故國的忠義，這才符合他對「死得其所」的期待。

從奉旨進行談判到囚禁燕都，文天祥面對生死的第三種反應是「刻意求死」。在元廷的威逼下不屈而死，不只是「死得其所」，也可名留青史獲殉國美名。在赴北營談判期間，他曾以死自誓，所以能無畏地指斥對方失信、條數其罪狀。⁹⁴ 在囚禁燕都時，他也一再表明自己身為宋朝宰相，理應與國家共存亡，這種堅持就像薑桂或金石之性一樣，只會愈老愈辣愈久愈硬。⁹⁵ 堅持三年後，元廷終於如其所願將他處斬。在囚禁時期書寫的詩文中，文天祥一再表示他渴望以死殉國：「以身殉道不苟生」、⁹⁶「自憐今死晚，何復望生還」、「雖生得似無生好，欲死其如不死何」、「得死似登仙」。在盼望殉國時，他也準備好面對人生終點的到來。在囚禁燕都後不久，他即寫好遺書。⁹⁷ 因兩子皆在動亂中罹難早夭，他預立姪子文陞為繼子以接續宗祧香火。⁹⁸ 在預期死亡將至時，他開始書寫絕筆與訣別信函給家人。⁹⁹

當元廷下令處斬時，文天祥表現第四種對死亡的反應，即「欣然接受」。他在絕筆文中表示，自己兵敗被俘早該殉國而死。元廷的處斬是上天賜予他實現孔孟「成仁取義」之道的機會，也是飽讀聖賢書後應有的力行，這是展現自己無愧於天地的時刻。¹⁰⁰ 簡短數行文字，說出他對死亡的盼望和賦予死

93 同上註，卷 14〈指南後錄·臨江軍〉，頁 493-494；卷 15〈吟嘯集·告先太師墓文〉，頁 539-540；卷 16〈集杜詩·至南安軍第七十八〉，頁 580；〈集杜詩·過臨江第八十三〉，頁 581。

94 《文山先生全集》，卷 16〈集杜詩·出使第五十六〉，頁 570-571。

95 《文山先生全集》，卷 17〈紀年錄·己卯年〉，頁 641-643；卷 16〈集杜詩·發京師第五十七〉，頁 571；卷 16〈集杜詩·至燕城第九十六〉，頁 584。

96 分見《文山先生全集》，卷 14〈指南後錄·言志〉，頁 488-489；〈指南後錄·高郵懷舊〉，頁 502；〈指南後錄·自嘆〉，頁 520-521；卷 15〈吟嘯集·除夜〉，頁 551。

97 《文山先生全集》，卷 14〈指南後錄·七月二日大雨歌〉，頁 524。

98 《文山先生全集》，卷 17〈紀年錄·辛巳年〉，頁 646-647；卷 18〈拾遺·與方伯公書〉，頁 653。

99 同上註，〈紀年錄·己卯年〉，頁 644-646；〈紀年錄·辛巳年〉，頁 646-647；卷 18〈拾遺·與方伯公書〉，頁 653。

100 《文山先生全集》，卷 17〈紀年錄·壬午年〉，頁 647。

亡的意義。死亡對他來說，是肉體和心靈的解脫，體現儒家教義的應當結果。其中沒有流露懼怕，也沒有對人世的眷戀和不捨。文天祥臨刑時是否與其絕筆信中表示的立場一致？從與他共患難的同鄉好友，也是文天祥指定的墓誌銘撰寫者鄧光薦（1232-1303）的描述中可以獲得印證。¹⁰¹ 鄧光薦描述的三個動作，生動記錄文天祥臨刑時的心情與意志。當宣告赴刑場的使者到來時，文天祥「欣然」回答：「吾事了矣」。在動身前往刑場時，文天祥「顏色不少變」。到達刑場時，文天祥問明南方的方向後便恭敬朝南敬拜，並說：「臣報國至此矣」，然後從容就刑。¹⁰² 這些描述說明文天祥面對死亡時，確實沒有絲毫緊張、害怕、反悔和抗拒。他的愛國情操和視天為命運主宰的信念，讓他看破生死，並以無愧於天地的尊嚴面對死亡。無論身處安逸和平或危亡動亂，他的信念看來都沒有改變。

文天祥對理念的堅持與對處事之道的實踐，也表現在他對術數知識的接觸和學習上。在家庭環境和師友互動的過程中，文天祥接觸不少術數文本和應用場景。這些涉獵和瞭解引發他日後對術數知識的興趣，也促使他做一些實踐。他對術數有支持也有批判，評判的標準主要在理論分析和實證操作上。對人人稱許的風水或算命術士，他會仔細觀察並親身驗證，甚至也會向這些人求教或進行辯論，以瞭解其技術可信度和背後的理論基礎。從他和擅拆字術的仰顛峯與擅星命術的彭叔英互動中，可以看到這些驗證。隨著接觸面的擴展和操作經驗的累積，文天祥意識到自己能力的增長，並不斷修正自己對於某些術士或術數的評價，但是偶而也會感嘆自己的無知與不足。

文天祥的文集中記載許多他對風水的學習和實踐，以及從中累積的知識與技術。除了從親長和師友得來的文本知識和實踐外，兩度罷歸故里的山林生活也讓他得以「日在山間搜奇剔怪」，¹⁰³ 探究和實踐風水理論。文集中至少有四篇贈給風水術士的詩文。根據詩文內容，他和這些術士的接觸應該都在罷歸時期。不過，他在贈文中表露的態度，隨風水術士和其理論技術的不同而有差別。在〈贈魏山人〉詩中，他流露的是對該名風水術士不盡認同的

101 文天祥以鄧光薦「具知吾心事」，而請其撰寫墓誌銘。同上註，〈紀年錄·壬午年〉，頁 647。有關鄧光薦，參見 Jennifer W. Jay, *A Change in Dynasties*, p. 64.

102 同上註，〈紀年錄·壬午年〉，頁 649。

103 《文山先生全集》，卷 5〈與胡端逸〉，頁 149。

態度。這位術士企圖以宅地風水和仕宦興衰的關連，來展技賣藝。對淡薄仕宦名利的文天祥而言，這樣的訴求顯然無法引起其共鳴，故僅贈以簡短的詩篇，並對其風水理論提出質疑。詩文指出，剛直的人臣可能因觸犯天怒而下場淒涼，隱居不仕者卻可能承天之恩澤享受山水之樂。由於出仕不必然帶來富貴榮顯，而仕途不順遂也未必意味貧賤失意，因此，能培育出仕宦後代的宅地是否風水必佳，反之，是否風水必差，他認為仍有商榷餘地。¹⁰⁴

另外三篇對象都是文天祥的同鄉，且皆出身世代傳承的風水之家。基於同鄉情誼，文天祥和他們互動較為親近，贈文內容也較為豐富。儘管如此，對三人的評價仍隨個別風水知識和技術而有差別。黃璘是一位年輕氣盛、銳意進取的術士。文天祥期許他要更下工夫，以體會風水術數的隱微之處。¹⁰⁵ 此言顯示，文天祥不只以同鄉長輩身分訓勉這位術士，更以嫻熟風水知識的專家口吻來對年輕新手進行指導。黎端吉是另一位獲得文天祥贈序的風水師。文天祥對他極為讚許，甚至表明和他「恨相見晚矣」。黎端吉吸引文天祥之處在於，他有通達的風水知識，也有精湛的風水觀察技術。他不但能在短時間內讓人清楚瞭解百年間的人事變化，進行地形觀察時，也能快速對山川地脈有鉅細靡遺掌握，彷彿是生長於廝地之人。文天祥遺憾的是，就在他準備實地觀察黎端吉所獻之地時，黎卻因其他邀約而必須離開。文天祥只能在臨別贈文中表達，希望對方能夠再度造訪之意。¹⁰⁶

和文天祥互動時間最長，並且也獲得最多肯定的是前述的黃煥甫。在贈給他的序文中，文天祥提及兩人認識十三、四年，並曾兩度贈詩給他。每次和黃煥甫互動後，文天祥都覺得他和先前所知稍異，因而主動更易贈詩文字。但直到贈序的接觸時刻，文天祥才自覺對他有比以往更深刻的認識。這次，兩人有較長時間對風水知識進行密集討論，也到山林野地進行地形地貌觀測。過程中，文天祥發現黃煥甫在掌握山川地貌上確有過人之處，也體認到自己風水知識的不足：

山人之獻地者，日至吾門。予使煥甫往觀，常不滿一笑。煥甫曠數年始獻

104 《文山先生全集》，卷 1〈贈魏山人〉，頁 14。

105 《文山先生全集》，卷 9〈贈黃璘翠微序〉，頁 329。

106 同上註，〈與山人黎端吉〉，頁 322-323。

一地，所獻真如其說。予為山人所欺者，多矣。若煥甫，真不欺我者。¹⁰⁷

根據序文內容，文天祥和黃煥甫接觸後產生四個重要體會：第一，風水寶地的選擇往往曠日廢時，非短時間可完成；第二，以往風水師所獻之地，經黃煥甫驗證後，皆非風水寶地；第三，因為自己無知，被不少登門的風水師欺騙過；第四，只有黃煥甫才是誠實不欺的風水師。

我們無法明確判斷四篇贈文的撰寫年分和先後順序，不過，從贈黃煥甫的序文內容可推測，它應是寫於贈黎端吉的序文之後。儘管他對兩人都抱讚揚態度，但對黃煥甫的讚揚和對黎端吉的肯定間有一定矛盾，這些矛盾正是天祥對自己認知不足的反省。例如，從黃煥甫身上，他意識到風水寶地的獲得並非指日可成，但黎端吉的獻地卻費時甚短。他在贈給黎端吉的序文中沒有提及黎的擇地理論，也沒有和他一起實地觀測山川地貌。這些敘述顯示，文天祥認為自己以往「為山人所欺者，多矣」，或許也包括黎端吉在內。無論如何，文天祥和風水術士的互動，既是驗證他自幼所學所聞的機會，也是他從中學習、修正自己理解和辨識能力的場合。他的探究動機是從理論和實踐中，驗證這類知識的內涵和實際操作的可行性。在他看來，風水不只是一種擇地技術，也是蘊含著宇宙和自然奧妙的知識。

風水知識的累積和實踐中驗證的認識能力，是否像儒學理念一樣最後都體現於其自身？文天祥在最後動盪和囚居歲月中，留下許多抒發個人心志的詩文，其焦點大多是對家事和國運不濟的感嘆，以及對於殉國和無愧於天地的渴求。有意思的是，即便受到儒家教義的深刻影響，文天祥並未將平日關懷的風水術數拋諸腦後。在與親友的訣別書信中，他對自己的身後葬處有特別交代，而且也將平日對風水的探究應用到自身。在給舅舅的訣別信中，他除懺悔不能忠孝兩全，並懇請對方代為教誨繼子外，特別提到自己身後藏骨之事。因為往日曾獲得舅舅指示的一處風水吉地，文天祥因此在信末交代日後要以該處做為自己的葬身所在。但自料死後屍骨難以返歸故里，他表明將以該處做為自己的衣冠塚。¹⁰⁸

另外，從他寫給弟弟文璧的訣別信中，更加顯露他對風水知識的掌握和

107 同上註，〈贈山人黃煥甫序〉，頁 328-329。

108 《文山先生全集》，卷 18〈拾遺·與方伯公書〉，頁 653。

重視。¹⁰⁹ 他在信中交代文璧的諸多事項之一，就是要幫他處理身後的喪葬事宜。雖然信中也提及舅舅所獻的風水地，但他表示那不是一塊風水吉地，不希望死後葬身該處。他舅舅所獻之地位於「潭廬之西坑」，應屬於平坦或低下之地勢。根據《葬經》所言：「藏於涸燥者，宜淺；藏於坦夷者，宜深」的原則，¹¹⁰ 在坦夷地勢者應深藏。然而，該地卻地表淺露，無法符合「深藏」原則，因而文天祥認為不適合做為藏身之所。他建議文璧改買該地右邊山上的另一塊地做為他身後的葬地。雖然沒有說明原因，根據前後文判斷，應該是另一塊地有風水上的優勢才會為文天祥所青睞。信中他同樣提到自己死後骸骨未必能夠歸返故里，因此建議其弟，可以改為「招魂以封之」。這封信不只顯示他對風水知識的在意與認知，也透露出他曾經仔細觀察過舅舅所獻之地。因為發現那塊地有風水缺陷，才會另找合適的身後葬處。

為何文天祥在給兩人的信中，對這塊地顯示不一樣的態度：對舅舅表明要以該地做為衣冠塚，又指示弟弟要另購他地做為身後處所？由於兩封信都寫於接近行刑期間，臨時改變心意的可能性不高。文天祥的舅舅在其父親曾珏和伯父曾瑾的調教下，對風水擇地應有相當掌握。他提供的建議必然經過一定觀察和比較，不是任意之見。文天祥所留的記載無法提供我們明確答案，在此只能做一些合理推測。首先，昔日舅舅獻地時，文天祥可能覺得那是一塊風水吉地，因此承諾未來將藏骨該處。但隨著風水知識和技術的累積，他可能發現該地的缺陷，故而在其附近另覓更佳之處。其次，基於不辜負舅舅的好意，文天祥在信中表示自己骸骨恐無法留存，因此將以該地作為衣冠塚。但是在交代實際處理其身後事的弟弟時，他就直接表明該地風水不佳，指示另購他地作為藏骨之處。即便他的骸骨最終無法歸鄉，也要弟弟招魂以封之。¹¹¹ 儘管二者皆為其藏身處，但就風水而言，藏骨或封魂處要比衣冠塚更

109 《文山先生全集》，卷 17〈紀年錄·辛巳〉，頁 646-647。

110 晉·郭璞，《古本葬經》，收於《欽定古今圖書集成》（臺北：鼎文出版社，1985），卷 665〈博物彙編·藝術典〉，頁 1a。清代學者吳元音指出，此句話在不少《葬經》版本中被扭曲。清·吳元音，《葬經箋註》（上海：博古齋，1920），〈凡例〉，頁 1b-2b、3a、10a-10b。

111 文天祥最終埋葬地點——「富田東南二十里木湖之原」，究竟是上述哪塊地，還是文璧所聘葬師王仁山另選之地，因史料欠缺我們難於確認。同上註，頁 646-647、647-650。

具影響性，¹¹²如此安排既不辜負舅舅心意，也符合自己對風水的探究。

文天祥對《白顧山人秘傳書》的重視和修訂，則顯示他對命運的推算必須理論與實際並重的立場。在他看來，這本書可補足《太乙統紀》之缺漏，大幅降低其失誤率。然而，要掌握《白顧書》的重點，將兩部命書相互參照應用仍有一定困難，因為其中許多文字只能內心領會，無法用文辭表明。另外，兩部書的編輯體例不同，亦增加參照應用的困難。基於這些原因，文天祥決定對兩部書進行修訂：目的是希望透過一人之手，以一致的體例將兩書呈現於世，以解決其歧異難解之處，達到互補的效用。¹¹³南宋時期有不少儒者投入術數書籍的編修和刪訂，但是文天祥的目的顯然不同。多數儒者因發覺坊間這類書籍常「被庸謬之流，妄增猥陋之說」，¹¹⁴或是「病其蕪雜」，¹¹⁵所以企圖透過刪修來「去其邪誕之言」，使民間「不惑於異說，不溺於他岐」。¹¹⁶他們刪修的標準往往以符合「儒家之言」，¹¹⁷或是「明理之書」，¹¹⁸做為去取原則。相對於這些維護正統和正當思想的立場，文天祥並不是從儒家的教化需求出發，而是從肯定和推廣的角度對兩部命書進行修訂。

文天祥為何對《白顧書》如此肯定，並致力於對它的釐清和推廣？除該書具有高度準確的預測性外，還有什麼原因讓他既為之寫序，又為之進行編輯？從文天祥贈給該書擁有者朱月窗的序文中，可窺見一些端倪。在序文的最後，文天祥提到：「天命之至矣，出於人之所俄度者，不可一言而盡也。吾所見斗南論命，就其一家。真白眉哉！是為序。」¹¹⁹前面已經提及，文天祥對命書和命術的興趣，在於對操控禍福之機制的探究。序文的結語清楚表示，所謂操控禍福之機制即是「天」。「天命」之深奧，並非人力推測所能窮盡。

112 《葬經》有言：「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭」，顯現骸骨在風水影響上的重要性。郭璞，《古本葬經》，卷 665，頁 1a。

113 《文山先生全集》，卷 9〈贈談命朱斗南序〉，頁 326。

114 元·吳澄，《吳文正集》（《四庫全書》第 1197 冊），卷 23〈葬書注序〉，頁 12a-12b。

115 清·永瑤、紀昀等，《葬書》〈提要〉（《四庫全書》第 808 冊），頁 1b-4a。

116 明·柯尚遷，《周禮全經釋原》（《四庫全書》第 96 冊），〈周禮通今續論〉，頁 17a-17b。

117 清·朱彝尊，《曝書亭集》（《四庫全書》第 1317-1318 冊），卷 35〈地理徑序〉，頁 14a-15a。

118 宋·歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11〈贈宋義甫序〉，頁 6b-8b。

119 《文山先生全集》，卷 9〈贈談命朱斗南序〉，頁 326。

唯獨朱月窗的論命之說，能夠掌握到百分之九十七、八的精準度，這已是命術中的佼佼者。這是他撰寫序文的重要原因。換言之，在文天祥的認知裡，儒家命觀和術數論命之間不必然存在矛盾和鴻溝；儒家未能言明何以「知天命」的問題，可透過術數論命之法來回答。能夠精準預測個人禍福的術數理論，自然對天命的理解有所幫助。朱月窗擁有的命書，不只讓文天祥對操控命運機制的探求獲得一些答案，也讓他發出「命書可廢也耶」的感嘆。做為一位有氣節的儒者與忠臣，他讓術數和命書的存在獲得實質認可。¹²⁰

五、結 論

文天祥不只是學術成就優異的儒者，也是國難時少數能夠表現勇武氣節的忠臣。除了知識分子必讀的儒家經典，他的學術成就和興趣也表現在風水、論命等術數知識和技術上。從漢代開始，許多儒者將「儒」和「術」視為不同層次的學問。前者是能成就遠大目標的「知識」，是君子應該積極學習的對象；後者只是一種「技術」，雖具有實用價值但無助於成就大業，君子不應投身其中。高下之分在此明顯可見。在命運的議題上，儒學和術數也有鮮明立場差別。儒家強調人的稟賦受命於天，非人力所可更動，個人不應因禍福榮辱而改變心志。術數知識則認為，透過風水和術數的操弄編排，可以對個人甚至家族的命運產生具體影響。與這些既存論述不同的是，文天祥並未對儒學和術數進行刻意區分，或做高下之別。相反的，他對兩者同時進行吸納和實踐，將它們視為值得投入的知識領域，也意識到兩者之間可互相發明和補充。在他遭遇仕宦逆境而退隱山林時，儒家順從天命的理念讓他安於恬淡，而觀察自然山水奧秘的風水之學，則讓他的恬淡生活充滿知識探索興味。在他信服儒家天命之說、但又困惑於人如何能「知天命」之時，各種術數論命之說，提供他解答禍福命運機制的知識。

文天祥「忠君愛國」、「成仁取義」、「浩然正氣」和「順從天命」的表現，和儒家教義如出一轍。不過，他面對生死的態度、對天命的認知和關注身後葬處的方式，顯示他也受到儒學之外知識體系的影響。來自外祖父的道家生

120 同上註。

死觀，讓他以「死生如晝夜」的態度面對生死關卡。以「神明」、「神功」和「佛」來表達「天」對他的命運影響，也說明他的天命概念有其他宗教元素融合其中。在與親友的訣別信中，風水學說也從他日常探究的知識興趣，轉而變為他規劃身後葬處的重要考量。他的動機不在於以風水寶地來達到福佑子孫的目的，而比較接近程頤的立場：「卜其宅兆，卜其地之美惡也，非陰陽家所謂禍福者也。」¹²¹但他不是按照程頤的「土色光潤、草木茂盛」和當避「五患」的方法來擇地，而是根據風水學說來選地。

以後人的角度來觀察文天祥的一生，會發現他的立場時有不一。有些矛盾他本人已意識到並做了解釋，如他在風水判斷和評價上的變化，有些矛盾則仍待進一步分析。例如，最令人好奇的是，他的人生遭遇與論命者所預測的是否一致？彭叔英曾預言他將「為國當一面者」，但文天祥極力駁斥星命之說，並批評他將世道興衰寄託於個人的說法。但諷刺的是，文天祥的現實際遇確與彭叔英的預測相仿，這是否改變他對彭叔英的評價？很可惜，文天祥最後幾年的作品中沒有這方面記載。不過，他在〈紀年錄〉中記錄和江萬里（1198-1275）見面的一段往事，透露出一些對個人擔當國家重任角色的感慨：

（咸淳九年）是年夏，見古心先生江公萬里於長沙。公從容語及國事，惘然曰：「吾老矣，觀天時人事，當有變。吾閱人多矣，世道之責，其在君乎！」居一年而難作，公家番易，城陷。義不辱，自沈而死。予灑血攘袂，顛沛驅馳，卒以孤軍陷沒，無益於天下。追念公言，輒為流涕。¹²²

江萬里是文天祥非常敬重和景仰的儒者，也是歐陽守道到白鷺洲書院擔任山長的推手。兩人的會面中，他說了和彭叔英一樣的話，亦即世道興衰的責任就在文天祥身上。由於此言發自其敬重的長者，文天祥的反應不像之前對待彭叔英那般激動。不過，在國破家亡之際，擔當世道之責的話語確實讓文天祥感慨流涕。無論他是否改變自己對彭叔英的評價，他對於無法如江萬里囑咐成功擔負起世道之責，顯然有難以釋懷的愧疚。

文天祥的科舉成就和他的慷慨殉國，都讓他在南宋末年的士人社群中顯得與眾不同。不過，他跨領域的知識涉獵和研究興趣，以及在生活中實踐它

121 宋·程頤、程頤，《二程文集》（《四庫全書》第1345冊），卷11，頁4a-5b。

122 《文山先生全集》，卷17〈紀年錄·癸酉〉，頁622。

們的作為，卻不是少數特例。他所以涉獵廣泛並勤於驗證，是因為他周遭的親人和師友都有類似的學術追求和生活方式。他父親對儒、術知識的泛覽博通，外祖父從佛、道轉入儒學的過程，都讓知識的「博通」變成平常之舉。曾鳳和歐陽守道不但教導文天祥儒家教義，也經常和他交換術數研究心得，讓他充分體會兩者在生活上的融通。從文天祥的例子可知，儒學雖是當時知識分子生活中很重要的部分，但並未完全支配其學術活動。當風水論命等學說隨著社會流動的開啓而逐漸興盛時，它們也吸引不少有志提昇個人與家庭地位的知識分子追逐。儒士和術士的接觸，讓相關議論從榮辱興衰的窺探和操弄，逐步擴展到理論的探究和辯論。在文天祥所屬的南宋末年，許多知識分子已將術數視為知識與生活的一部分，不再只聚焦於其窺見未來的技術層面，或簡單將之貶抑為「小道」，宣稱其為「君子不為」之學。

引用書目

一、傳統文獻

- 東漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 晉·郭璞，《古本葬經》，收於《欽定古今圖書集成》，臺北：鼎文出版社，1985。
- 宋·文天祥，《文山先生全集》，臺北：清流出版社，1976。
- 宋·周密，《齊東野語》，北京：中華書局，1997。
- 宋·周密，《癸辛雜識》，北京：中華書局，1997。
- 宋·邵雍，《皇極經世書》，《景印文淵閣四庫全書》第 803 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·程顥、程頤，《二程文集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1345 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·劉克莊，《後村先生大全集》，《全宋文》第 330 冊，上海：上海辭書，2006。
- 宋·歐陽守道，《巽齋文集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1183 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·蔡條，《鐵圍山叢談》，北京：中華書局，1983。
- 元·吳澄，《吳文正集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1197 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元·脫脫等，《宋史》，北京：中華書局，2004。
- 元·趙文，《青山集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1116 冊，臺北：臺灣商務印書館，

1983。

元·劉將孫，《養吾齋集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1199 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明·柯尚遷，《周禮全經釋原》，《景印文淵閣四庫全書》第 96 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明·彭大翼，《山堂肆考》，《景印文淵閣四庫全書》第 974-978 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

明·楊士奇，《東里集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1238-1239 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·永瑤、紀昀等，《寶祐四年登科錄》，《景印文淵閣四庫全書》第 451 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·永瑤、紀昀等，《葬書》，《景印文淵閣四庫全書》第 808 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·朱彝尊，《曝書亭集》，《景印文淵閣四庫全書》第 1317-1318 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

清·吳元音，《葬經箋註》，上海：博古齋，1920。

清·王先謙，《莊子集解》，北京：中華書局，1987。

二、近人論著

王乃俐 2007 〈文天祥與《周易》〉，《中農學報》3(2007.6): 69-88。

王章偉 2005 《在國家與社會之間：宋代巫覡研究》，香港：中華書局。

王德毅 2006 〈宋朝士大夫的仁義觀——為紀念文天祥誕辰七百七十週年而作〉，《臺大歷史學報》38(2006.12): 1-23。

宋 裕 1996 〈丹心報國的文天祥〉，《明道文藝》246(1996.9): 111-119。

李 安 1981 〈岳飛與文天祥史事之研究〉，《東方雜誌》14.9(1981.3): 23-35。

李 安 1972 《文天祥史蹟考》，臺北：正中書局。

李孝悌 2008 〈儒生冒裹的宗教生活〉，收入《昨日到城市：近世中國的逸樂與宗教》，臺北：聯經出版公司，頁 135-155。

何淑宜 2012 〈時代危機與個人抉擇：以晚明仕紳劉錫玄的宗教經驗為例〉，《新史學》23.2(2012.6): 57-106。

何炳棣 1998 〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的《西銘》談起〉，《哲學研究》1998.12: 64-69。

呂妙芬 2008 〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？——論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》33(2008.9): 139-172。

- 林 逸 1982 《文信國公研究》，臺北：臺灣商務印書館。
- 林 巖 2012 〈宋代舉子赴考的旅費問題〉，《中華文史論叢》2012.4(2012.12): 123-152。
- 修小波 2002 《文天祥評傳》，南京：南京大學出版社。
- 俞兆鵬、俞暉 2008 《文天祥研究》，北京：人民出版社。
- 陶晉生 1993 〈北宋士人的起家及其家族之維持〉，《興大歷史學報》3(1993.4): 11-34。
- 張公鑑 1989 《文天祥生平及其詩詞研究》，臺北：臺灣商務印書館。
- 張永堂 1998 〈文天祥與術數〉，收入《國際易學大會大會論文集》，臺北：中華民國易經學會，頁 437-457。
- 張肇祺 1972 〈文天祥詩的生命與道德生命〉，《文藝月刊》35(1972.5): 53-57。
- 萬繩楠 1996 《文天祥》，臺北：知書房出版社。
- 楊正典 1992 《文天祥的生平和思想》，濟南：齊魯出版社。
- 楊聯陞 1961 〈科舉時代的赴考旅費問題〉，《清華學報》2.2(1961.6): 116-130。
- 詹世友 2002 〈以「法天不息」的精神貫通倫理與人生：文山精神世界結構層次的哲學闡釋〉，《中國哲學史》2002.1(2002.2): 122-128。
- 廖咸惠 2004 〈祈求神啟：宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉，《新史學》15.4(2004.12): 41-92。
- 廖咸惠 2008 〈墓葬と風水：宋代における地理師の社會的位置〉，《都市文化研究》10(2008.3): 96-115。
- 廖咸惠 2009 〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》20.4(2009.12): 1-58。
- 蔡佳琳 2008 〈近五十年來的文天祥研究（1957-2007）：回顧與討論〉，《歷史教育》12(2008.6): 187-204。
- 蔡佳琳 2009 「典型在夙昔：明清時期文天祥忠節典範的形塑與流傳」，臺北：臺灣師範大學歷史學碩士論文。
- 劉祥光 2005 〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲穆州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，頁 221-277。
- 劉祥光 2010 〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》45(2010.6): 1-78。
- 劉祥光 2013 《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，臺北：政大出版社。
- 鄭小江 2001 〈論文山先生之生死觀與民族精神〉，《孔孟月刊》39.11(2001.7): 27-31。
- 鄭丞良 2013 《南宋明州先賢祠研究》，上海：上海古籍出版社。

- 鄭嘉勵 2009 〈浙江南宋墓葬的地表塋園制度述略〉，收入浙江省文物考古研究所編，《浙江宋墓》，北京：科學出版社，頁 154-160。
- 戴木才 1998 〈論文天祥的人格精神〉，《道教文化》6.3(1998.1): 7-11。
- Birdwhistell, Anne D. 1989. "The Philosophical Concept of Foreknowledge in the Thought of Shao Yung." *Philosophy East and West* 39.1(1989.1): 47-65.
- Brown, William Andreas. 1986. *Wen T'ien-hsiang: A Biographical Study of a Sung Patriot*. San Francisco: Chinese Materials Center Publication.
- Chaffee, John W. 1985. *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. New York: Cambridge University Press.
- Davis, Richard L. 1996. *Wind Against the Mountain: The Crisis of Politics and Culture in Thirteenth-Century China*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hansen, Valerie. 1990. *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Huber, Horst Wolfram. 1986. "The Hero as the Spiritual Legacy of His Culture: Wen T'ien-hsiang and His Admirers." *Analecta Husserliana* 21: 309-336.
- Jay, Jennifer W. 1990. "Memoirs and Official Accounts: The Historiography of the Song Loyalists." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50.2: 589-612.
- Jay, Jennifer W. 1991. *A Change in Dynasties: Loyatism in Thirteenth-Century China*. Bellingham, WA: Center for East Asian Studies, Western Washington University.
- Liao, Hsien-huei(廖咸惠). 2005. "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices." *T'oung Pao* 91.4-5: 347-395.
- Puett, Michael. 2005. "Following the Commands of Heaven: The Notion of Ming in Early China." In Christopher Lupke, ed., *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, pp. 49-69.
- Raphals, Lisa. 2005. "Languages of Fate: Semantic Fields in Chinese and Greek." In Christopher Lupke, ed., *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, pp. 70-106.

Exploring the Mandates of Heaven: Wen Tianxiang's Concepts of Fate and Mantic Knowledge

Liao Hsien-huei*

Abstract

Based on the case of the late Song literatus Wen Tianxiang 文天祥, this study aims to explore how various mantic arts played a part in, and became juxtaposed with, Confucian teachings in the lives of literati, and how Song literati reacted when faced with life crises. Given that Wen was deeply involved in both mantic arts and Confucian teachings, his life experiences serve as a window through which we investigate how the juxtaposition of these two systems of knowledge came into being. One may also examine how Wen Tianxiang reacted, and which part of his knowledge associations became embodied, during the final stage of his heroic, yet tragic life. This study also goes beyond Wen Tianxiang himself, and probes into the ways in which Song literati in general classified knowledge and identified with it.

Keywords: Wen Tianxiang 文天祥, fate, mantic practitioners, mantic arts, knowledge exchange

* Liao Hsien-huei is an associate professor in the Institute of History at National Tsing Hua University, Hsinchu.