

體驗「小道」—— 宋代士人生活中的術士與術數

廖咸惠*

隨著社會流動窗口的開啟，操弄或預卜個人禍福及家族興衰的風水卜算之術，在宋代廣為流行，並在士人生活中佔據重要地位。儒士官僚或為提升社會地位，或為探究天人相關的實質，而與風水卜算術士接觸密切。另一方面，術士為拓展服務市場以及改善社會地位，也積極進行技藝、形式、和品味的修正與改善，以吸引更多的士人顧客和獲得更大的利益。基於儒士與術士的這種密切互動，本研究希望以文化交流的視角，來探討這個新興的社會文化現象，從中釐清士人對於「正道」與「小道」的認知更張，以及術士地位和數術內容的改變。本研究將論證在宋代政治、社會和文化的變動，以及儒術的交融下，原本被視為「小道」的風水卜算之術，不但在士人眼中變成一種可敬的學問，也是一種可供選擇的職業類別。而術士的社會地位和專業展現，也朝著士人階層和文化特質的方向邁進，成為士人交遊網絡中的一環。儒士和術士的這種認知與實踐改變，不但縮短了雙方的文化與社會距離，也重塑各自的文化面貌。

關鍵詞：宋代士人 小道 卜算 術士 交遊網絡

* 國立暨南國際大學歷史學系助理教授

前言

在內藤湖南近世說的影響下，唐宋之間的許多變化被突顯出來，並成為學界探究的焦點。¹其中又以宋代士人的身份背景和其政治、社會與文化影響性，最受學者重視。有學者甚至指出，要瞭解宋代以後的中國歷史，必須要從士人入手，因為他們在政治、經濟和社會文化發展上，扮演關鍵性角色。²儘管相關研究成果豐富，學界對於唐宋之際宗教信仰方面的關注，仍屬相對晚近之事，對於士人在其中的影響性，尚有許多等待釐清之處。³現有的研究顯示，在政經情勢的改變下，宋代的宗教領域也出現顯著變化。當時的士人也和一般大眾一樣，隨著外在環境的變化，而有各種宗教的需求，也有實際的求助

¹ 內藤湖南，〈概括的唐宋時代觀〉，《日本學者研究中國史論著選譯(一)》(北京：中華書局，1993)，頁 10-18；宮崎市定，〈東洋的近世〉，《日本學者研究中國史論著選譯(一)》(北京：中華書局，1993)，頁 153-242。

² 包弼德，〈唐宋轉型的反思——以思想的變化為主〉，《中國學術》，3(北京，2000)，頁 62-87。張國剛則是認為唐宋變革的重要面向，在士族性質的轉變上獲得清楚的呈現。張國剛，〈「唐宋變革」與中國歷史分期問題〉，《史學集刊》，1(吉林，2006)，頁 8-10。

³ 美國學者韓森(Valerie Hansen)在 1990 年出版的宋代神靈研究，被視為是這方面的重要突破。最近的研究專著則是中國學者皮慶生的宋代祠神信仰研究。Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276* (New Jersey: Princeton University Press, 1990); Richard von Glahn, "Changing Gods in Medieval China, 1127-1276 [Review]," *Harvard Journal of Asiatic Studies* (以下簡稱 *HJAS*), 53:2(December, 1993), pp. 616-641; 皮慶生，〈宋代民眾祠神信仰研究〉(上海：上海古籍出版社，2008)。美國學界近年來的宋史研究，參見 Hilde De Weerdt, "Recent Trends in American Research in Song Dynasty History: Local Religion and Political Culture," 收錄於「臺灣宋史研究網——研究討論」，網址：<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~twsung/breview/subpage/02/breview02frame.html>。

行為和接觸經驗。因此，儘管兩者在訴求上有些許不同，但宗教信仰在士庶之間的影響性，並不存在明顯區隔。⁴這樣的研究結果，與學界對於宋代士人的認知相契合，因為隨著唐宋之際，士人身份的轉變——即由門閥貴冑的壟斷轉向對平民開放，來自民間的宋代士人在生活和信仰上，自然和一般大眾共享許多元素。然而，值得進一步探究的是，除了共同的生活和信仰模式外，士人的信仰行為究竟對於當時的社會階層，和對他們自身造成什麼影響？

可以理解的是，宋代士人所以和宗教信仰有密切接觸，除了在成長環境中已經接受相關的薰陶外，更明顯的推力是來自政治、社會和經濟環境的改變。特別是當社會流動的窗口向大眾開啓時，具有操弄或預卜個人禍福、家族興衰的神鬼力量，和各類卜算術數，更在宋代傳散開來，成為士人的重要生活成分。透過神鬼或冥界力量來窺見或改變命運，雖然具有一定的權威性，但在和他界力量的溝通中，求助者也經常面對預示訊息的模糊、曖昧和不夠確定。因此，除了訴諸神鬼之外，士人也會同時求助於具有預卜能力的術士，以求解惑。特別是，為了提昇社會地位或確保家族的興盛，許多儒士官僚會尋求風水卜算術士的「專業」幫忙。有關宋代士人與風水卜算術士的接觸，學界已經有一定的關注與共識。一般認為，宋代士人所以積極和術士接觸，最主要的因素之一，是來自對個人仕宦前程和家族存續的關心。那些提供預卜服務，並獲得士人信賴的術士，也因此獲得財富、聲名和地位。⁵

⁴ 廖咸惠，〈宋代士人與民間信仰——議題與檢討〉，收錄於復旦大學文史研究院編，《「民間」何在・誰之「信仰」》（北京：中華書局，2009），頁 57-77。

⁵ 竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，收錄於《宋元佛教文化史研究》（東京：汲古書院，2000），頁 479-493；張明喜，〈洩漏的天機——中國相術

除了利益的追求和獲得外，學者也進一步從宋代的歷史情境，檢視士人和術士的互動。竺沙雅章指出，兩者的互動並不限於卜算的場合，因為宋代士人經常透過贈文、或長期館宿於家中的方式，來表達他們對術士的讚美與支持；術士則是透過卜算的服務或意見提供，與士人建立緊密聯繫。⁶廖咸惠的研究顯示，宋代士人和術士的聯繫，在空間和文化層面上，都大有增加。卜算術士不但經常出入士人聚集的場所，也刻意修正卜算方式以投後者之所好；士人則頻頻探詢流行於當時的各類術數，以求窺見或操控自己的未來。⁷劉祥光強調，宋代士人與卜算術士間，存在一種既合作又競爭的關係。亦即，卜算之術雖然有助於舒緩士人對於未來的焦慮，並經常成為士人職業的候補選項，但士人並沒有因為對卜算的依賴，損傷或犧牲自己服膺的儒家義理。⁸

上述針對宋代士人和術士在社會、文化與思想層次的互動研究，顯示兩者間確實存在複雜關係，遠非卜算場合中的短暫交流所能涵蓋。事實上，仔細檢視現存的史料可發現，士人和術士的相互關注，有可能在實際的卜算活動前，即已開始。例如，陳亮(1143-1194, 1193進士)便曾在贈給術者宣顛的序中提及，在未接觸認識前，該術者就已多次

與命學》(香港：中華書局，1990)，頁 20-29；吳鷗，〈從宋人作品中的卜筮夢兆識應看宋代文人心態〉，收錄於《國際宋代文化研討會論文集》(四川：四川大學出版社，1991)，頁 290-300；劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收錄於《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》(臺北：麥田出版社，2005)，頁 221-277；Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," *T'oung Pao*, 91:4-5 (2005), pp. 347-395.

⁶ 竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，頁 479-493。

⁷ Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," pp. 347-395.

⁸ 劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，頁 221-277。

在人前談論過他的命運：「余聞其論余命之禍福多矣，而不識其人。一日款門，謂余命來年當稍異於舊，余因以朝之貴人及平生故舊之命俾推之。言其禍福，多與吾儕之私意合。」⁹他們接觸後的互動，也可能持續數年、或是更久。徐元杰(1194-1245, 1232 進士)在給日者丘賦庵的贈文中，就透露兩人相識良久：「往來二十年，無一語不酬。」¹⁰歐陽守道(1241 年進士)和陳姓術士間，也有長達十年以上的交情：「予知某人(陳術士)且十年，前言予十年後事，今往往驗甚。」¹¹雖然現有的研究已經針對兩者的接觸多有著墨，也提到士人會以贈文或館宿的方式，來酬答術士，但他們之間的後續交遊與互動，還有待更多的關注和討論。例如：儒士和風水卜算術士的社群，在宋代各具有怎樣的社會和文化位置？當現實的需求讓兩者產生接觸與聯繫時，他們是透過什麼方式進行交遊，又如何維繫彼此的關係？更重要的是，士人和術士交遊的現象，是否隨著北宋情境的改變產生變化？這類變化對雙方的社會位置，造成什麼影響？這些問題的存在，讓我們必須對宋代士人和術士的心態、策略性行動，有新的觀察，並思考他們的互動如何反映與影響士人的交遊網絡，造成社會、文化和知識上的相對衝擊。

⁹ 陳亮，《龍川集》，收入《景印文淵閣四庫全書》(以下簡稱《四庫全書》)(臺北：臺灣商務印書館，1983)，冊 1171，卷 15，〈贈術者宣顛序〉，頁 16b-17b。同樣的，在實際求教於善相的習順偕之前，劉弇(1048-1102, 1079 進士)早已熟知他在相人方面的聲名：「客有以道士習順偕善相，名聞於吾州者言……及往來洪撫間，聞順偕名益熟。」劉弇，《龍雲集》，《四庫全書》，冊 1119，卷 25，〈送道士習順偕序〉，頁 14b-18a。

¹⁰ 徐元杰，《樸菴集》，《四庫全書》，冊 1181，卷 10，〈跋日者丘賦庵所攜舊序〉，頁 25。同樣的，王庭珪(1080-1172, 1118 進士)和日者李景也有多年的往來，並在自己棄官二十年後再次接觸。王庭珪，《盧溪文集》，《四庫全書》，冊 1134，卷 37，〈宋李生序〉，頁 5a-5b。

¹¹ 歐陽守道，《巽齋文集》，收入《四庫全書》，冊 1183，卷 11，〈贈陳術士序〉，頁 18a。

一、賣卜與士、術關係的開展

要掌握宋代士人與術士的關係，必須先瞭解「賣卜」一詞在宋代具有的意義，因為「賣卜」一詞經常作為這類術士和其業務的通稱。例如，沈括(1031-1095)曾提及：「京師『賣卜』者唯利舉場。」¹²周密則描述：「有韓慥者，『賣卜』於臨安之三橋。」¹³兩者的接觸，往往開啓於士人向卜算術士諮詢求教時，所以探究宋人對於卜算活動的認知，以及「賣卜」具有的意涵，是非常重要的動作。雖然「賣卜」一詞和賣卜的活動，並不起自宋代，但它們在宋代變得廣為流行。¹⁴按字面意義，「賣卜」意指身懷預卜之術的人，透過市肆攤位或街頭巷尾的巡迴，提供卜算服務，以換取金錢報酬的活動。這類活動無異於一般的街頭買賣，因為顧客以金錢獲得預知未來的服務，術者則以販售預卜之術，獲得金錢報償。現存的史料中，有為數不少的記載顯示「賣卜」涉及的金錢酬報。例如，精於卜筮的臨安術士夏巨源「每來卜者，一卦率五百錢」，¹⁵真州徐仲堅為人卜卦則是「日得百數十錢則止」。¹⁶文水賣卜人李一壺更是「得錢且沽酒，日晚便罷賣」。¹⁷如

¹² 楊家駱編，《夢溪筆談校證》（臺北：世界書局，1961），卷 22，頁 720。

¹³ 周密，《齊東野語》（北京：中華書局，1997），卷 8，〈韓慥奇卜〉，頁 137。

¹⁴ 張明喜，《洩漏的天機——中國相術與命學》，頁 20-29；陳祈安，〈宋代社會的命份觀念〉（臺北：國立臺灣大學歷史學系碩士論文，2001），頁 37-43；Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," pp. 347-395.

¹⁵ 袁樹珊，《中國歷代卜人傳》（臺北：新文豐出版社，1998），卷 8，頁 271-272；洪邁(1123-1202)，《夷堅志》（臺北：明文書局，1982），支志丁，卷 5，頁 1003。

¹⁶ 袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，卷 6，頁 219。

同許多宋代士人和現代學者都觀察到的，當士人顧客逐漸增加時，預卜服務也變得非常有利可圖，吸引許多不同背景的人相繼投入這個行業。從北、南宋的首都開封和臨安，都存在為數眾多的卜算攤位和術士，也證明「賣卜」在當時已經成為流行的生計方式。¹⁸

不過，必須注意的是，「賣卜」一詞和其行為，實有不同層次的意涵。由於宋代士人在談論或記載問卜事件時，鮮少強調其中的金錢交易，反而常常提及其他的回饋與互動，因此在當時的賣卜中，金錢報酬只能算是買賣雙方交易的方式之一。士人和術士的交換，非但不是預卜技術的簡單「買」和「賣」，交換的複雜性，也非日常金錢所能清楚衡量。相關記載顯示，許多士人除了支付金錢外，還熱情地提供術士各種情義、網絡甚或是知識上的贊助與支持。這樣的回饋方式，顯然也受到術士一方的歡迎。因為，許多深具企圖心的術士，確實也希望能在金錢報酬外，獲得士人顧客的進一步精神認同與支持。當這種多元、新型態的交換愈來愈頻繁和普及時，他們各自的社會文化角色和自我認同，也會隨著對方觀感與態度的改變，產生微妙變化。

要瞭解宋代士人和術士之間往來互動的複雜性，關鍵之一是要釐清士人如何看待卜算術數，和那些實踐它們的術者。在上古中國的王朝統治中，卜筮之術和負責的巫祝，曾扮演重要的角色：「卜筮者，致天命於王，以斷國是；大祝者，達王誠於鬼神示，以祈享佑，故二官皆以大夫為之，秩為最高。」¹⁹因為，自古王者之受命，必卜筮天

¹⁷ 文天祥，《文文山先生全集》（臺北：清流出版社，1976），卷 1，〈贈一壺天李日者〉，頁 12-13。

¹⁸ 朱松(1097-1143)，《韋齋集》，《四庫全書》，冊 1133，卷 10，〈送日者蘇君序〉，頁 3b-5a；Hsien-huei Liao, “Exploring Weal and Woe: The Song Elite’s Mantic Beliefs and Practices,” pp. 347-395; 劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，頁 221-277。

¹⁹ 王志長，《周禮註疏刪翼》，《四庫全書》，冊 97，卷 11，頁 34a。

命，尤以周時爲甚，因此才有太卜之官的設立。然而，這個重要性卻在漢代的道、術分流下發生變化。當儒學在漢代成爲知識分子遵奉的圭臬後，卜算和天文、地理、曆算、醫學等知識同被劃入技藝之列，成爲嚴謹學者不該致力的領域。從漢人賈誼、宋忠和卜者司馬季主的對話中，可以清楚看到，卜算之術與卜者的地位不但明顯下降，而且受到時人的輕視。因爲賈、宋兩人雖然佩服後者對天文、陰陽、仁義和吉凶的精闢講述，但卻對他以賢者而居「卑污」之業，感到疑惑。「吾望先生之狀、聽先生之辭，小子竊觀于世，未嘗見也。今何居之卑、何行之汙？」兩人所以如此提問，是基於時人對於卜算的態度：「尊官厚祿，世之所高也，賢才處之。今所處非其地，故謂之卑。言不信，行不驗，取不當，故謂之汙。夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：『夫卜者多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。』此吾之所恥，故謂之卑汙也。」²⁰顯然，在當時的評價中，賢人應居官而受高祿。相對的，無論是作爲知識或職業類別，卜算都遠不及同時代的儒學和士大夫，具有重要性和高尚風格。²¹道、術分流後，儒士和術士也開始分途而行，前者致力於通人事，後者致力於通天地。當儒學持續扮演主導的知識體系，並以「道」的主體自稱時，天文、地理、曆象和醫卜等曾經是學者必備的知識與訓練，也相對變成「小道」，²²逐漸

20 司馬遷，《史記》（臺北：鼎文書局，1979），卷 127，〈日者列傳第六十七〉，頁 3215-3220。

21 賈、宋二人的這段話，在反應時人認爲賢人應居高位的觀點時，其實也藉由司馬季主這樣的賢人在野現象，同時暗諷了當時居高位者並非皆爲賢者，或真正的賢者可能不屑於尊官厚祿。

22 「小道」乃相對於「正道」之外的知識系統。當「正道」所指的是儒家的經典學說，「小道」的內涵卻隨著時代和解讀者之不同，而有不同的指涉。例如，有的士人將它定義爲佛道等學說，有的則認爲是技藝之學或是農

被排除於儒者的學習範疇外。²³隨著時間的發展和儒者的刻意，儒士和醫卜、地理、天文等技術之士的社會、文化和知識鴻溝也愈益放大。

把風水卜算視為「小道技藝」的刻板印象，在宋代開始產生一些微妙改變。儘管仍舊標舉著子夏對知識的區別：「雖小道必有可觀者焉，致遠恐泥，是以君子不為也。」²⁴許多宋代士人已經體認到，風水卜算並非只是實用的技藝。它能和自身的所學互補，是值得深究的知識和學問。朱熹弟子真德秀(1178-1235, 1199 進士)，便曾幾次提出他的體驗，也曾婉轉的表達他的認同。例如，他曾為精醫卜、明地理的張宗昌(字曜之)辯護，認為不應將後者的能力，以「小道」貶廢之：「然則曜之所能，其可以小道廢之乎！」²⁵另外，當他看到善相與奕的華仁仲，在被譏為「賤工」後，能提出深具說服力的自我辯護時，大感震撼，並進而珍視之：「子徒知吾技之小，而未知吾法之妙也。……推吾之法(相法)，可以知人。不惟知人，可以用人。……推吾之法(奕法)，可以禦敵。不惟禦敵，可以蹙敵。……今吾於子獲此二訣，姑珍藏之，將以語當世之傑。」²⁶會產生這樣的觀念改變，原因之一是，透過各種數字的展演和推算，或山水地形的觀察和分析，這類知識能夠窺探個人的未來和家庭的禍福。對許多儒士而言，這些方法和知識都不是

國、醫卜等知識，更有甚者將之解釋為異端。儘管指涉對象不同，而且知識份子之間對「小道」的內涵也仍有爭論，但是「小道者，君子不為」似乎是士人在進行論述時的習慣用語。有關「小道」的意涵與影響方面，作者將於另文處理。

²³ 程瑛(1164-1242, 1193 進士)，《洺水集》，《四庫全書》，冊 1171，卷 8，〈送吳進士序〉，頁 18b-19b。

²⁴ 阮元，《十三經論語注疏》(臺北：藝文印書館，1976)，卷 19，頁 2a。

²⁵ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，《四部叢刊初編》(臺北：商務印書館印行，1975)，冊 68，卷 29，〈送張宗昌序〉，頁 449。

²⁶ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈贈華相士序〉，頁 445。

他們熟悉的範圍。²⁷促使他們將目光和心力投注於這類「小道」之上的，還包括其他同樣重要的問題，如個人命運是否可以改變？如何改變？以及與祖先溝通的理論基礎和方式等。這些其實也都是儒學所關懷的面向。另外，對於努力提升社會地位，以光耀家族的士人而言，風水卜算之術經常能對他們的成就，提供預示、確認或神靈認可的作用，因而引起他們的注意、關心和學習。²⁸對於致力重振儒家義理的士人而言，風水卜算之術在社會上的流行，有可能威脅或挑戰儒家抱持的人性本質和對個人命運的觀看。差異的立場，也引發雙方在理論層次上的交鋒與辯論。²⁹

宋代士人對於風水卜算術士的態度，繫於他們對這類術數的看法。因此，當宋代士人不再將這類術數貶抑為小道技藝，開始體認到它們不但具有實際效用，還能引發智識的挑戰和啓迪時，他們對於這些技藝的承載者，便出現態度上的轉變。有些士人對他們展現高度的好奇、興趣或倚重；有些則是透過理念的交鋒，對他們的知識基礎進行瞭解、批評或辯護。現有的史料顯示，許多宋代士人會在關鍵的時刻求助於這類術士，而且，常在短暫的接觸後，就能有效解決他們面對的社會、政治或情緒難題。除此之外，士人們還有許多其他動機，促使他們和術士維持一種親近、穩固的關係。例如，士人可以在遭遇其他新的難題或困境時，尋求術士的建議和協助。他們也可以透過介

²⁷ 當然，還是有部分的宋代士人是兼通儒、術，而且頗有心得的。沈括即是其中一例：「博學善文，於天文、方志、律曆、音樂、醫藥、卜算，無所不通，皆有所論著。」袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，卷7，頁246-247；脫脫，《宋史》（北京：中華書局，2004），卷331，頁10653-10657。

²⁸ 在宋代「神啟」也扮演了相似的功能，詳見廖咸惠，〈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（臺北，2004.12），頁41-92。

²⁹ 劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，頁221-277。

紹可靠、善於預卜的術士，強化親朋好友之間的紐帶關係。更重要的是，出於好與同類為友的習慣，不少士人也開始因為知識上的賞識，與術士交遊並建立關係網絡。無論動機為何，許多宋代士人已經開始修正以往對風水卜算術士的鄙夷態度，朝向與他們建立一個兼具知識和朋友關係的網絡邁進。

當宋代士人認識到風水卜算術士的社會和知識重要性時，術士也開始對自己的身份和職業訴求，進行新的認定。許多術士不再把賣卜當成是一種維生的方式。他們把它視為有助於重塑自己社會和文化地位的利器。因為具有獨特的知識和預卜未來的技能，他們能夠和社會上的政治與文化菁英進行接觸或對話，縮短彼此之間的距離。由於風水卜算術士的社會劣勢，主要來自士人階級的偏見和打壓，因此重新獲得士人階級的支持和認可，是提升他們的社會和文化價值必要的步驟。³⁰不過，術士並不能光憑對預卜術數的純熟掌握，就成為廣受歡迎的風水卜算者，風靡眾多達官顯貴或活躍於士人社群中。沒有適當的時機來讓他們展示實力，適當的管道來傳播他們的聲名，以及和士人共享一些關懷，拉近彼此的距離，宋代的風水卜算術士其實很難對自身的邊緣性位置進行根本性改變。因此，對許多風水卜算術士而言，和士人社群建立密切的聯繫和交遊網絡，是改善自身社會位置時必要的策略。

上述的討論顯示，宋代士人和術士的密切互動，有一部份原因是來自於雙方理性計算下的結果。雖然關懷的重點不盡相同，他們都體認到，彼此之間建立起來的關係網絡，能讓彼此都獲得好處。對宋代士人而言，這種透過關係網絡強化個人或家族影響力的作法，並非新

³⁰ 有關宋代的社會流動狀況，以及一般人得以改善社會地位的管道，詳見廖咸惠，〈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(大阪，2008.9)，頁 96-115。

鮮之舉。在許多不同的情境中，他們都理解，關係網絡對拓展個人或家族實力的重要。許多宋代的官僚士大夫，就是透過和其他大臣的人際關係網絡，擴展自己的政治力量，插手國家政策的決策。³¹同樣的，許多地方菁英也是藉由與地方上有權勢的家族，進行婚姻結盟或文化活動參與，提升自己在科舉考試中的成功機會，擴大自己的社會聲望與地盤。³²值得注意的是，宋代士人也開始將關係網絡的建立對象，擴展到士人與家族之外的術士社群。術士社群也爲了自身的利益，運用相同的思考模式，向士人社群接觸和靠攏。相似的思維和行動方向，促使雙方在宋代的歷史情境下，產生密切的交集和互動。這是非常特殊而且值得探討的歷史現象。不過，正如同社會上的人際網絡，常有各種樣態的存在一樣，宋代士人和術士的往來，在理性計算之外，也有超越利益考量的其他各種因素參雜其中。因此，仔細檢視宋代士人和術士的互動、互惠連結，將有助於釐清雙方的心態和策略性行動，以及產生的歷史影響。

³¹ 陶晉生，〈北宋士人的起家及其家族之維持〉，《興大歷史學報》，3（臺中，1993），頁 1-34；Beverly J. Bossler, *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279)* (Cambridge: Harvard University Press, 1998), pp. 35-77; 王善軍，〈宋代真定韓氏家族研究〉，《新史學》，8：4（臺北，1997.12），頁 113-142。

³² 梁庚堯，〈家族合作、社會聲望與地方公益——宋元四明鄉曲義田的起源與演變〉，《中國近世家族與社會學術研討會論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998），頁 213-237；黃寬重，〈人際網絡、社會文化與領袖地位的建立——以宋代四明汪氏家族為中心的觀察〉，《宋史研究集》，33（臺北，2003），頁 327-372；Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung* (New York: Cambridge University Press, 1986); Takatoshi Endo, "Migration and Network of Elite during the Song Dynasty," paper presented at 18th IAHA, Academia Sinica, Taipei, Taiwan, 2004.

二、預卜、報酬與士、術之間的互動

由於宋代士人經常用「能以術遊公卿(士大夫)間」，來指稱著名的風水卜算者，³³因此，那些廣受歡迎又常能獲利豐厚的術士，往往是以預卜之術引起上層階級的好奇心，並且成功說服或幫助他們達成各自的目的。不過，這個形容並不在於說明當時的風水卜算之術，只流行於士人社群之中。因為當時社會上的各階層，對卜算之術都有極大的需求。無論是在城市或鄉間，都可以看到眾多以相術為生、或是因貧窮而以醫卜自給之例，顯示當時的卜算需求相當大、術士的服務對象相當廣泛。³⁴另外，再從宋代著名道教隱士徐守信(徐神翁，1033-1108)的例子，也能看出在眾多向他求助者中，士人只是諮詢的客群之一，真正的主體是泰州當地的庶民大眾。³⁵相對的，這個形容所傳達的訊息在於，術士在當時所能獲得的最大報酬，除了當時擁有資財的商人

³³ 例如，宋錢塘人張介「以命術遊公卿間。……士大夫率為詩贈之」。袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，卷 7，頁 248。相似的例子亦可見邵伯溫(1056-1134)，《邵氏聞見錄》(北京：中華書局，1997)，卷 16，頁 176-177；魏了翁(1178-1237)，《鶴山先生大全文集》，《四部叢刊初編》，冊 67，卷 92，〈贈太素陳純〉，頁 775；方勺(1066-?)，《泊宅編》(北京：中華書局，1997)，卷 4，頁 24。

³⁴ 陳祈安，〈宋代社會的命份觀念〉，頁 37-43；劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，頁 221-277。

³⁵ von Glahn 指出，宋代士人求教於徐守信的相關記載，並不足以代表徐守信的卜算活動全貌。因為徐守信的顧客來源大多數是泰州本地的居民，而且許多是不具識字能力的庶民。Richard von Glahn, "Changing Gods in Medieval China, 1127-1276 [Review]," pp. 620-621. 有關徐守信的顧客種類，參見朱翌(1098-1167)、朱宋卿等編，《虛靖沖和先生徐神翁語錄》，收錄於明長春真人編，《正統道藏》(臺北：新文豐出版公司，1985)，冊 54，頁 613-636。

外，主要還是來自於菁英和士人的階層。³⁶事實上，沒有士人的肯定和持續的支持，許多著名的宋代術士可能無法達到當下的「成就」，也不會在歷史上留下清楚的活動痕跡。因此，我們必須追問，宋代術士究竟是如何接近他們的士人顧客，吸引他們的注目並獲得他們的青睞？另外，為什麼宋代士人對待術士和其持有的術數，常與他們對待其他士人社群的方式，有不少類似之處？隨著社會和政治情境的改變，宋代士人和術士的互動，又產生怎樣的轉變？這些問題是以下這節要探究的課題。

和之前的術士一樣，許多宋代的風水卜算者也認為士人群體，特別是身任官職或來自皇室家族的成員，是他們最佳的潛在顧客。不過，因為歷史情境的不同，宋代術士的卜算演出和受到的對待，與其前輩相較，有明顯的不同。例如，和之前朝代的預卜術士相較，宋代術士雖然持續在政治或軍事行動中，扮演指導或建議的角色，³⁷但隨著社會流動的增加，他們更常扮演的角色是為士人預示個人或家族的命運。另外，和之前的朝代相比，宋代術士以技能獲得官職，成為國

³⁶ 商人在宋代術士的服務對象中，究竟佔有怎樣的地位，學界目前並未進行相關研究。考量商人在當時已為重要的財富擁有階層，而且為開拓事業和鞏固財源，他們經常祈求神靈福祐並慷慨投資相關廟宇的建設，可以推測具有預示和操控命運能力的術士，也會成為他們不吝諮詢和求助的對象。例如，一位在南宋臨安設肆的卜算術士，就曾因為準確預示一位商賈的歸期，而得到一萬錢的慷慨酬謝。《夷堅志》，志補，卷 18，頁 1721-1722。有關商人在宋代神靈崇拜中的影響，詳見 Valerie Hansen, *Changing Gods in Medieval China, 1127-1276*.

³⁷ 例如以善相聞名的江都人妙應方，曾受大臣張浚之邀而館於其家。南宋初因預示金兵將至之兆，而促使張浚力勸當時駐在維揚的高宗盡快南渡。袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，卷 5，頁 205。另一個更直接的例子是李國用，據載：「巴延軍中有相士李國用者，能祭風，風遂大起。」《宋季三朝政要》，《四庫全書》，冊 329，卷 4，頁 15b。

家官員的機會，也許沒有明顯增加，³⁸但許多的卜算術士卻能從士人顧客那裡，獲得豐厚的物質報酬，和必要的尊重、認可與情誼。這些新面貌，和他們與士人群體的互動方式，可以從個別的例證中觀察到清晰的細節。以下從北宋時期，幾個以卜算之術遊走於公卿士大夫間的術士，作為分析例證。在體現雙方的互動方式時，其與南宋時期的差別和變化，也可以漸次顯露。

北宋時期著名的術士，通常不只活躍於首都開封，他們在官僚士大夫或皇室家族中，深具影響力。現有的史料清楚顯示，許多深受預示專長吸引的士人，在各種關鍵議題上，經常向他們求教。在這類的記載中，術士的預卜結果多半精確無誤。這使得他們能夠吸引更多顧客。無論出身多麼卑微，這些術士通常都受到士人顧客以禮相待，精準的預示也能換得各種的禮敬與回饋。其中最引人注目的回饋之一是，士人以詩文的書寫和餽贈表達自己對術士的敬佩、讚賞和感激。由於這些文學作品在贈送給術士時，也常被書寫者保存在個人的文集中，因此，我們可以從中觀看到這類贈文在當時的流行，這裡頭又以贈詩最為普遍。其他類型的贈文，如「序」、「跋」或「傳」，³⁹在

³⁸ 其實宋代能以這類技術而入官的機會也不少，如江都人荊大聲以精曉天文而得以入太史局，德興人吳景鸞則以精陰陽而獲授司天監正。袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，卷 5，頁 205；卷 16，頁 549-550。所謂沒有明顯增加，主要就比例而言，即史料記載中，術者以技入官和未入官者的比例。這並非歷史事實的精確反應，因為史料本身就有偏頗。在宋代以前，有機會以術入官者，他們的事蹟最常被記載下來。但入宋之後，隨著士人數量增加、各類書寫大為頻繁，再加上印刷術的普及，因而有更多活躍於士人生活中之術者的記載。

³⁹ 「贈序」作為一種推重、讚許或勉勵的獨立文體，已在中唐以後形成，並且也成為士人對僧道之間的贈與，但直到宋末時才大量出現在士人對術士的贈文中。劉祥光的說法是，這類「贈序」在北宋末開始增加，因為卜算市場的擴大以及卜算文化深入士大夫階層，故卜者求序現象和士人的贈序

北宋時期還不算普及，到南宋時期，才有明顯增加。這些都是宋代士人用來向他們諮詢過的術士，表達感謝的方式。

宋代士人所以會對風水卜算術士極度禮遇，不時以詩文餽贈來表達自己的感謝，作為雙方交往的方式，其背後原因有很多。其中之一是，許多宋代的術士具有和士人類似的文學背景、素養和傾向。例如，宋代初期著名的道教隱士，同時也深諳相術的陳搏，就經常以不凡的智慧和高深的文學素養，讓接觸過的王公大臣印象深刻，大為佩服。據傳，陳搏本為後唐長興年間(930-934)的士人，雖然屢次在科舉考試中挫敗，但他和所有士人一樣，都曾浸潤在儒家義理的薰陶中，也曾經歷過詩文的訓練。在放棄仕宦的追求後，陳搏選擇徜徉於山水間，在遇到知名的隱士指導後，開始進行道教的修練。陳搏廣博的知識背景和曲折的人生歷練，使他成為對皇室和知識分子都極具神秘感與吸引力的術士。據載，後周的世宗(954-959)和北宋的太宗(976-997)，都曾以高度禮遇的方式迎請他入宮，賜與他榮耀的頭銜，和他進行詩文的酬

意願都增加。劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，頁 237。本文將論證序文本身的特質，和士人對術士、術數態度的轉變，也是重要的因素（詳見下節）。有關序文的演變，參見梅家玲，〈唐代贈序初探〉，《國立編譯館館刊》，13：1（臺北，1984），頁 197-214；姜明翰，〈中唐贈序文研究〉（臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，1995）；李珠海，〈唐代序文研究〉（臺北：國立臺灣大學中國文學系碩士論文，1995）；薛峰，〈贈序之誕生及文體實踐〉，《南陽師範學院學報》，11（河南，2005），頁 56-60；曾棗莊，〈論宋代的贈序文〉，《宋代文學與宋代文化》（上海：上海人民出版社，2006），頁 106-124。在元代士人文化的研究中，陳雯怡(Chen Wen-yi)指出「序」的書寫以及士人之間的「贈序」行為，在當時扮演著士人之間溝通、凝聚共識和形成共屬社群的角色，因而與之前朝代的贈序大為不同。Wen-yi Chen, *Networks, Communities, and Identities: On the Discursive Practices of Yuan Literati* (Ph. D. diss., Harvard University, 2007), chapter 4, pp. 324-403. 不過劉祥光的研究和本文後半的討論顯示，「序」在宋代士人和術士之間已扮演了部分類似的角色。

唱。他對後周世宗求問其術(飛升黃白之術)的反應,更凸顯出他的儒家背景:「陛下爲四海之主,當以致治爲念,奈何留意黃白之事乎?」⁴⁰此外,也有幾位宋代士人爲他的前知能力所吸引,受惠於他在詩文中透露的預示訊息。例如,在給張詠(946-1015)的贈詩中:「征吳入蜀是尋常,鼎沸笙歌救火忙。乞得江南佳麗地,卻應多謝腦邊瘡。」⁴¹陳搏已透露對方未來的命運,包括兩次入蜀定亂,又急移餘杭,剪妖僧之禍,以及向朝廷屢乞閒地,直因腦瘡才獲應允等事件。而張詠也曾多次寫詩贈給陳搏,如在赴蜀途中寫道:「性愚不肯林泉住,強要清流擬致君。今日星馳劍南去,回頭慚愧華山雲。」⁴²在他由蜀地被召回時,又書寫了另一首詩相贈:「世人大抵重官榮,見我西歸夾路迎。應被華山高士笑,天真喪盡得浮名。」⁴³從陳搏的例子看來,術士本身的學識背景,和他們採取詩文方式預示人的命運禍福的作法,是宋代士人對其贈文的重要原因。

當然,許多宋代士人也體認到,他們書寫的「詩文」本身,在社會上具有相當的象徵價值,因此可以作爲金錢之外,對術士的另類酬報與回饋。之所以如此,一來是因爲當時的術者踴躍向士人「求詩」,讓士人感受到他們的詩文有市場價值。而術士所以向士人求詩文,則

⁴⁰ Livia Kohn, "Chen Tuan in History and Legend," *Taoist Resources*, 2: 1 (June, 1990), pp. 8-31; 袁樹珊,《中國歷代卜人傳》,卷27,頁933-936;王闢之(1031-?, 1067 進士),《澠水燕談錄》(北京:中華書局,1997),卷3,頁27;邵伯溫,《易學辨惑》,《四庫全書》,冊9,頁1a-19a。《宋史》,卷457,頁13420-13421;王稱,《東都事略》,《四庫全書》,冊382,卷118,頁1b-4b。

⁴¹ 釋文瑩,《湘山野錄》(北京:中華書局,1984),卷上,頁4;江少虞,《事實類苑》,《四庫全書》,冊874,卷47,頁4b-5a。

⁴² 吳處厚(1053 進士),《青箱雜記》(北京:中華書局,1997),卷10,頁107-108。

⁴³ 趙令時(1061-1134),《侯鯖錄》(北京:中華書局,2002),卷8,頁204。

是因為詩文的贈與，意味書寫者對受贈者的賞識和肯定，附加的背書和推薦意涵是術士在意的部分(詳見下一節的說明)。當然，詩文的贈與也成為雙方建立起聯繫的堅實證據。在劉弇(1048-1102, 1079 進士)贈給善相掌紋的廖相士詩文中，可以看到相者對士人詩文的看重，將他們看得比物質報償還珍貴：「曾聞物外償，不若君家詩。」而當劉弇以「一詩何補為？」來質疑詩文的用處時，相士的答案說明，對士人而言微不足道的詩文，卻是他們極度渴求的對象：「生云等詩爾，我則如渴飢。」⁴⁴另外，在北宋末、南宋初的士人鄭剛中(1088-1154, 1132 年進士)贈給蔡姓相士的序文中，可以看到士人以「詩文」贈與，取代金錢報酬的幾層意涵：

紹興辛亥冬十月，有相士姓蔡者，自號碧雲道人，訪予於金華。予時已冒禮部，蔡道人云：「廷試當在第三，春試當為第一。」留小詩一絕，其末云：「學館色如藍，不作鰲頭亦第三。」余不敢領，又坐貧無以酬之，因其求詩，謾書以付之。俟道人術信，則持此書以見余。⁴⁵

在這篇序文中，我們看到，如同前述的陳搏一樣，蔡姓相士也是以詩文的方式，預示其士人顧客鄭剛中的科舉功名。這樣的預示服務，在當時應該是要收費的，否則後者不會因為阮囊羞澀、乏錢可為酬謝而苦惱。其次，儘管鄭剛中為乏錢可資酬謝而苦惱，但蔡姓術士似乎不以金錢酬報為要求，反而希望他的士人顧客能以詩文見送。此要求背後的目的不難推測，很可能是因為鄭剛中即將成為鴻圖大展的新科進

⁴⁴ 劉弇，《龍雲集》，《四庫全書》，冊 1119，卷 3，〈贈相掌文廖生一首有引〉，頁 11a-b。

⁴⁵ 鄭剛中，《北山集》，《四庫全書》，冊 1138，卷 5，〈送相人蔡道人序〉，頁 7b-8a。

士，因此，他的贈文價值和認同意義會隨之高漲。⁴⁶最後，我們還可看到，書寫者把自己的贈文權充信物或契約，因為他允諾若預測成真，蔡姓道人可以持贈文來見。⁴⁷

在陳搏的例子裡，我們無法將他的科學失利和宗教追求，做明確的因果關連，但類似的「棄儒從卜」現象在宋代卻經常出現。如北宋建州(浙江)人徐復，就是「舉進士不中，退而學易」，並在自筮得知並無祿命後，「遂無進取意」。後來因精通「陰陽、天文、地理、遁甲、占射諸家之說」，曾成為范仲淹諮詢「四夷無變異乎？」以及仁宗皇帝詢問「天時人事」的對象。⁴⁸另外，根據北宋士人李新(1090 進士)的形容，數者羅公弼也是儒家出身，「本儒家者流，而為陰陽家」。⁴⁹這種現象在南宋時期持續出現，士人楊萬里(1127-1206)在給這類儒學出身的術士贈文中，曾做了明確的描述。如在贈給曾相士的詩中，形容他

⁴⁶ 除了這位蔡姓相士向鄭剛中求詩外，同一時間還有另外一位曾在家鄉為他相過命的術士張某，也來向他求詩。可見隨著優越的科舉表現，他的詩文成為術者爭相收藏的對象，價值也隨之增高。鄭剛中，《北山集》，卷5，〈送相士張允序〉，頁8a-8b。

⁴⁷ 在何夢桂(1265年進士)贈給唐樂天星翁的詩文中，清楚看到詩文和金錢的對價關係：「術高價難酬，索詩抵千金。」何夢桂，《潛齋集》，《四庫全書》，冊1188，卷1，〈贈給唐樂天星翁〉，頁2。同樣的，在給相士廖生的贈文中，劉弇也提及在術士眼中，士人詩文的價值遠高過物質報償：「曾聞物外償，不若君家詩。」劉弇，《龍雲集》，卷3，〈贈相掌文廖生一首〉，頁11a-11b。

⁴⁸ 《宋史》，卷457，頁13434。

⁴⁹ 李新，《跨黿集》，《四庫全書》，冊1124，卷30，〈贈數者羅公弼〉，頁11a-11b。更極端的例子是，任官之士也有因好風水卜算，而「棄職浪遊」者。處州士人賴文俊即為一例，據載他「常官於建陽。好相地之術，棄職浪遊，自號布衣子」。《欽定四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，1989)，卷109，頁9a-10a。

是「拋了儒書讀相書，卻將冷眼看諸儒」。⁵⁰贈詩給善於星命的許術士時也有類似的描述：「許子儒冠恐誤身，如今投筆說星辰。」⁵¹這個發展傾向究竟有什麼社會意涵，值得稍做討論。首先就「棄儒」、或更精確的說，「放棄舉業」的現象而言，顯然和是時科舉考試的制度化，以及考試的競爭愈來愈激烈有關。當透過科舉以入仕的機會逐漸降低時，不少舉子被迫放棄舉業的追求，投入其他的行業發展。對他們而言，這不是一個隨意的選擇，因為其中涉及到轉業的難易程度、轉業後的發展，和心態與身份認同上的轉換。與舉業最接近的行業是教育，因為兩者間無銜接上的困難，也無身份轉換的問題。再加上，投入科舉的考生有增無減，社會上對教育的需求也隨之增加，所以教育成為不錯的職業選項。到了南宋，「學、教循環」甚至成了士人社群中的生活典型。⁵²也有不少人選擇投入醫學領域，因為醫學具有濟世救人的功能。隨著士人的參與其中，也逐漸形成「儒醫」的概念，大幅提昇醫學和醫者的地位與形象，這也提供後繼者進入此行業的合理性。⁵³比較特別的是，有許多士人在「棄儒」之後，選擇「從卜」。這個現象的出現，和從卜的有利可圖、足以資生，以及社會阻力的降低，特別是士人心態和身份認同的轉變，有直接關係。投向卜

⁵⁰ 楊萬里，《誠齋集》，《四庫全書》，冊 1160，卷 5，〈贈曾相士二首〉，頁 2a。

⁵¹ 楊萬里，《誠齋集》，卷 14，〈送談星辰許季升〉，頁 21a。類似的例子，如善太乙數的汪彥常也曾從事舉業：「然汪君本知書，一旦以老人之言，廢其業，從受此術。」陸九淵，《象山集》，《四庫全書》，冊 1156，卷 20，〈贈汪彥常〉，頁 9b-10a。

⁵² 陳雯怡，《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版事業公司，2004），頁 291-339。

⁵³ 陳元朋，〈宋代的儒醫——兼評 Robert P. Hymes 有關宋元醫者地位的論點〉，《新史學》，6：1（臺北，1995.3），頁 179-203。

算術數，不僅透露士人對術數的接受，也顯示術士的社會地位已然有所提升，故士人願意將其當作職業選項。

不過，儒學背景或文學素養並非術士必須具備的條件，因為只要能表現精準的預測能力，再加上適當的時機和管道，未曾飽讀詩書的術士，也能贏得士人的禮遇、親近和贈文。例如，出身四川的術士李士寧，即是一位幾近文盲的術士。他憑著精準的預示能力，在宋仁宗(1023-1063)和神宗(1068-1085)期間，以術遊京師開封，大受官僚士人的歡迎。⁵⁴據載，李士寧宣稱曾經致力於道教的鍛鍊，不過沒有跡象顯示，他有類似於士人的知識訓練背景。更令人訝異的是，他本來沒有任何的預測能力，而且還是個接近目不識丁的文盲。直到他從鄰人處獲得一面神奇的銅鏡後，在銅鏡的作用下，他才突然變成能以口述詩文的方式，為人占示未來。然而，他的平庸背景和半文盲程度，並沒有阻礙士人對他的注目。反而，因為他的預示總是以符合士人品味的詩文呈現，又具有異乎尋常的準確性，所以吸引許多達官顯貴，以極為尊敬的态度對待他。有些人以贈詩的方式表達對他的感謝，有些人熱情的將他館宿於自己家中，並且將全家的福祉託付於他。

贈詩給李士寧的著名士人不少。例如，北宋士人歐陽修(1007-1072, 1030進士)和王安石(1021-1086, 1042進士)的文集中，都收錄了他們各自的贈詩。歐陽修在詩中除了敘述李士寧的出身背景和行事作風外，還特別強調他雖然筆不能寫，卻具有以口占詩的能力：「蜀狂士寧者，不邪亦不正。混世使人疑，詭譎非一行。平生不把筆，對酒時高詠。初如不著意，語出多奇勁。傾財解人難，去不道名姓。金錢買酒醉高樓，

⁵⁴ 有關李士寧的討論，詳見竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，頁479-493；Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," pp. 347-395.

明月空牀眠不醒。」⁵⁵王安石因為和李士寧非常親近，所以不但贈詩給他，還常將他館宿府中，與家人熟識。他所贈的詩文至少有兩首，其中一首主要在表達心情：「樓臺高聳開晴霞，松檜陰森夾柳斜。渴愁如箭去年華，陶情滿滿傾榴花。自嗟不及門前水，流到先生雲外家。」⁵⁶另一首明顯可見他對李士寧的讚賞：「季主逡巡居卜肆，彌明邂逅作詩翁。曾令宋賈歎車上，更使劉侯驚坐中。杳杳人傳多異事，冥冥誰識此高風。行歌過我非無謂，唯恨貧家酒盞空。」⁵⁷根據李壁(1157-1222)的註解，前兩句詩中提到的漢代名卜司馬季主和唐代的軒轅彌明，是要將他們作為李士寧的比喻。第三句前半則是包含李士寧因為獲得銅鏡，而有預示的能力，以及這些能力展現於士人蔡襄和張方平等人的靈驗事件。第三句後半和第四句主要是呼應歐陽修所寫的詩文，描述李士寧的奇特能力並非明顯外露，而是隱藏在一些難於捉摸的行徑中。⁵⁸

另外，同樣具有預示能力的庶民劉信(人稱劉快活)，他的遭遇更是突出。據載，劉信本來只是一個默默無聞的逃兵，但是在和一位異人奇遇後，他變得善於預卜人的命運禍福。當池州太守滕元發(1020-1090, 1053 進士)在一次抓逃兵的行動中將他逮捕後，他的生命歷程就出現戲劇性轉變。⁵⁹因為窺見他的奇異能力，滕元發非但沒有對他施以逃兵

⁵⁵ 歐陽修，《居士集》，收錄於楊家駱編，《歐陽修全集》(臺北：世界書局，1991)，卷9，〈贈李士寧〉，頁62。

⁵⁶ 王安石，《臨川先生文集》(長沙：商務印書館，1939)，冊2，卷13，〈寄李士寧先生〉，頁92。

⁵⁷ 王安石，《臨川先生文集》，冊3，卷25，〈贈李士寧道人〉，頁80。

⁵⁸ 李壁，《王荊公詩注》，《四庫全書》，冊1106，卷38，〈贈李士寧道人〉，頁6a-7b。

⁵⁹ 根據宋史記載，滕元發「會婦黨李逢為逆，或因以擠之，黜為池州，未行改安州」。亦即，滕元發似乎並未到池州上任。所以上述由王明清所記載

的嚴厲懲處，反而提供舒適的居處安頓他。更令人意外的是，在滕元發的安排下，他被介紹給當時位居要津的王安石。也許是出於政治的考量，王安石雖然和他言談契合，但並未應允將他館之於家。⁶⁰之後，劉信被滕元發介紹給另一位曾參與青苗、助役和保甲等新法的大臣曾布(1035-1107, 1057 進士)。曾布不但將劉信館宿於自家，而且，這一留宿長達十餘年。其間曾布對劉信「事之如神」，而劉也不負期望，屢次在關鍵情況下出手相助，包括將曾布於病重中治癒、預示他的年壽，以及透露他後來的貶謫等。透過曾布及其家人，許多曾布的親朋與同僚也都親眼見識到或受惠於他的預示能力。⁶¹從現存的記載判斷(由曾布的曾外孫王明清所留)，劉信的逃兵身份，和他的預示多半以簡單的話語表達，他顯然是個出身平庸的文盲。即便如此，他的靈驗預測，以及滕元發的引介，再加上曾布的人際網絡，還是讓他成為高官貴胄的

的這個事件，其發生時間和地點，有尚待斟酌之處。《宋史》，卷 332，頁 10673-10676。

⁶⁰ 王安石家和前述的李士寧常有往來，王安石本人也曾館宿李士寧，並讓李士寧為家人預示命運，所以他應該不是出於對卜筮術士的反對或厭惡，而不肯留下劉信。但比較令人困惑的是，史書上記載滕元發曾多次批判新政，並因此而受到政治壓抑，若此記載為真，那他為何會向王安石推薦劉信呢？參《宋史》，卷 332，頁 10673-10676；龔明之(1091-1182)，《中吳紀聞》，《四庫全書》，冊 589，卷 2，頁 5b-7a；有關王安石和李士寧的關係，詳見竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，頁 479-493；Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," pp. 347-395.

⁶¹ 王明清(1127-1214 後)，《投轄錄》，《四庫全書》，冊 1038，〈劉快活〉，頁 16b-17a；《玉照新志》，《四庫全書》，冊 1038，卷 2，頁 14a-15a。關於劉信的相關記載，還可見於蔡條(卒於 1147 年之後)，《鐵圍山叢談》(北京：中華書局，1997)，卷 5，頁 86-87。至於王安石和曾布在當時所屬的官僚類型，可參見劉子健，〈王安石、曾布的與北宋晚期官僚的類型〉，《兩宋史研究彙編》(臺北：聯經出版事業公司，1987)，頁 117-142。

座上賓。

令人好奇的是，術士對於士人的贊助和支持、特別是熱情的款待和詩文的贈與，究竟有怎樣的回應？很明顯的，許多術士(如上述的劉信)受惠於和士人之間建立的關係網絡，因為後者幫助他們將影響力，拓展到士人社群中的其他人身上。士人所贈的詩文，同樣有利於其能力的傳播，吸引更多的士人顧客上門。北宋時期，術士的影響力往往是透過士人社群的口傳和書寫而得以擴展。這個現象在首都開封特別明顯，因為那裡聚集大量潛在的士人顧客，包括皇室成員、高級官僚和來自各地追求科舉功名的學生。⁶²這也是為什麼北宋時期，許多卜算術士選擇群聚開封，以及當時最有名的術士總是出現於開封的原因。例如，被稱為新昌(江西)三奇之一的鄒元佐(奇於命)，在開封時便因精通五行推命，大受歡迎而致富：「京師諸貴人，爭造其門而問焉。因致家大富。」⁶³同樣的，以相字擅長的成都(四川)術士謝石，在宣和年間(1119-1125)到汴京時，以相字靈驗而名聞九重，受到皇室的賞賜與補官，並因此「四方來求相者，其門如市」。⁶⁴同為四川(嘉州)人的史延壽，也在以術遊京師時，受到朝貴的歡迎：「以善相遊京師，貴人爭延之。」⁶⁵當然，當時士人對京城中到處充斥卜算術士的抱怨，也是

⁶² 有關北宋開封在社會、文化和政治上的重要性，詳見 Beverly J. Bossler, *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China, 960-1276*, pp. 35-77.

⁶³ 袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，卷 15，頁 517-518。新昌三奇中，除了鄒元佐奇於命外，還有洪覺範奇於詩、彭淵材奇於樂。彭大翼(1552-1643)，《山堂肆考》，《四庫全書》，冊 974-978，卷 103，頁 30a。

⁶⁴ 蔡條，《鐵圍山叢談》(北京：中華書局，1997)，卷 3，頁 42-44；何遠(1077-1145)，《春渚紀聞》(北京：中華書局，1997)，卷 2，頁 29-30；洪邁，《夷堅志》，再補，卷 1，頁 1788-9。

⁶⁵ 王闢之，《澠水燕談錄》，卷 4，頁 47。

有力的佐證。⁶⁶

除了為術士帶來物質報酬外，士人在詩文和行動中表達的支持，也為企圖提升社會和文化地位的術士，帶來實際助益。北宋著名術士程惟象對於士人詩文餽贈的反應，是最顯著的例子。據載，婺源(在今安徽省)出身的他，年輕時從一位異人處學習到前知的秘術後，就擅於預測人的命運禍福。英宗在位期間(1064-1067)，他不但活躍於士人社群中，也廣受他們的喜愛和敬重。事實上，程惟象可能是北宋時期，最受歡迎的一位預卜術士，因為沒有人像他一樣，曾經從士人手中收到這麼多的詩文贈與。除了宋英宗曾賜贈「御書」給他外，程惟象還從許多官僚士大夫那裡，獲得各種讚美詩文。⁶⁷例如，王安石在贈詩中，形容他熟悉郭璞之書，推崇他的占筮之術：「家山松菊半荒蕪，杖策窮年信所如。占見地靈非卜筮，算知人貴自陶漁。久諳郭璞言多驗，老比顏含意更疎。祇欲勒成方士傳，借君名姓在新書。」⁶⁸梅堯臣(1002-1060, 1051進士)和王珪(1019-1085, 1042進士)的文集，也各收錄他們贈

⁶⁶ 王安石，《臨川先生文集》，冊7，卷70，〈汴說〉，頁78-79；楊家駱編，《夢溪筆談校證》，卷22，頁720。

⁶⁷ 在眾多的讚賞之外，程惟象也曾間接遭到士人的批評，因為在當時的知識份子中，還是有人認為為官主政者，應該為國家和君王廣納賢才，而遠離像程惟象這類能測候災變，窮占吉凶之徒。例如，趙抃(1008-1084)便曾累次彈奏宰臣陳執中(990-1059)，指其不學無術、引用邪佞、招延卜祝。而程惟象就是遭點名批評的卜祝之一：「而執中之門，未嘗待一俊傑，禮一賢能，所與語者，苗達、劉抃、劉希叟之徒；所預坐者，普元、李寧、程惟象之輩。奈何處台鼎之重，測候災變，窮占吉凶，意將奚為，眾所共駭。」李燾，《續資治通鑑長編》(北京：中華書局，2004)，卷178，頁4308-4309。

⁶⁸ 王安石，《臨川先生文集》，冊3，卷20，〈次韻平甫贈三靈山人程惟象〉，頁40；李壁，《王荊公詩注》，卷31，〈次韻平甫贈三靈程惟象〉，頁2a-3a。

給程惟象的詩。⁶⁹同樣有跡可循的是，有些士人曾爲他書寫個人傳記或序文。⁷⁰據說，歐陽修也和他熟識，兩人還有密切的書信往來。⁷¹不過，更多的詩文內容，或詩文贈與者的身份，至今已無從查考，因爲很多士人是在折服於他的精確預示後，直接將贈詩題寫在他居住的閣樓，⁷²沒有留下相關的文本。

程惟象把這些士人的詩文餽贈，當成撰寫個人傳記的珍貴資料。如同他的傳記作者程祁(1082年進士)所言，程惟象所以請他作傳，是因爲他憂心一旦身故後，沒有能留下聲名和記錄。因此，就在他死前數月，他把撰寫傳記的責任託付給程祁，希望後者能將他的生平事蹟和成就忠實記錄下來，以留給後世子孫做遺產。爲了達到這個目的，他把士人贈給他的詩文、序文和傳記等各類書寫，全部交給程祁，作爲傳記書寫的參考：「子於我厚者，惟象老且死，恐一旦先朝露，不及相屬也。因袖出朝賢記贈詩刻，并故工部楊侍郎佐、左丞皇甫泌、理寺丘丞濬所爲傳序，願子異時爲我銘墓，俾我實迹有傳于後，是在子也。」⁷³我們無法得知，程惟象希望他的傳記如何被書寫，但從他提供給撰者的資料來看，我們可以推測，它的內容焦點應該離不開凸顯他和士人社群的緊密關係，以及士人和官僚對他的歡迎與支持。從他將傳記書寫託付給程祁，和傳記的內容方向來看，我們可以觀察到一

⁶⁹ 梅聖俞，《宛陵先生集》，《四庫全書》，冊1099，卷10，〈程山人歸歙州〉，頁9a；王珪，《華陽集》，《四庫全書》，冊1093，卷1，〈送山人程惟象東歸〉，頁4b。

⁷⁰ 例如，楊佐、皇甫泌和丘濬(1027年進士)等人，就曾爲他作傳或寫序。程祁，收入程敏政編，《新安文獻志》，《四庫全書》，冊1376，卷100上，〈三靈山人程惟象傳〉，頁12b-17a。

⁷¹ 程祁，《新安文獻志》，卷100上，〈三靈山人程惟象傳〉，頁12b-17a。

⁷² 王闢之，《澠水燕談錄》，卷6，頁75-76。

⁷³ 程祁，《新安文獻志》，卷100上，〈三靈山人程惟象傳〉，頁13b。

些線索。首先，程惟象和程祁各自所屬的程氏家族，已經數代維持密切的互動，所以程祁可以根據個人的見證、體驗，或是家人的口傳，清楚交代程惟象的人生成就。其次，因為程祁本人和他的父親程筠和伯父程節，先後獲得榮顯的進士功名，由他來執筆作傳，可以提升程惟象傳記的可信和可敬度。⁷⁴最後，在傳記的內容上，除了一小段提及傳主獲得預卜技能的過程外，其他都是傳主如何為個別士人提供精準預示的例證。這些事實說明，程惟象非常看重士人對他的支持和認同，也深知這樣的表態有助於提升他的社會和文化地位，成為留給子孫的珍貴遺產。

三、預卜、贈文與術數的評價

與北宋術士常以卜算之術遊走京師而得以迅速成名致富不同，許多南宋術士在自己家鄉或鄰近地區活動時，透過與當地的官僚和儒士往來，而能夠在聲名、權力和地位上有初步的斬獲，並以此作為挾技遊走四方時的憑藉。不可否認的是，南宋的京城臨安，仍是卜算術士蜂擁聚集的重要場合，特別是城中著名的瓦市，由於是人潮往來頻繁之處，有許多術士擺攤設肆其中。⁷⁵只是當京師以外的地方菁英大幅成長時，⁷⁶以士人為重要服務對象的術士，也將各個地方社會視為其

⁷⁴ 程祁的父親程筠在 1057 年獲得進士功名，伯父程節則於 1061 年獲得進士功名。有關程氏之傳記，見楊本，〈程待制節傳——弟筠、姪祁、子鄰〉，《新安文獻志》，卷 80，頁 16b-18a。

⁷⁵ 據馬可波羅的形容，臨安城中有「大市十處，小市無數」。A. J. H. Charignon 著，馮承鈞譯，《馬可波羅行紀》（上海：商務印書館，1948），第 151 章，頁 579；有關卜算術士在瓦市中的擺攤設肆狀況，可見吳自牧，《夢粱錄》，收錄於《東京夢華錄外四種》（臺北：大立出版社，1980），卷 13，頁 242-243。

⁷⁶ 有關南宋地方菁英大幅成長的討論，詳見 Beverly J. Bossler, *Powerful*

重要的活動舞臺。另外，隨著南宋士人對於地方事務的關懷與認同增加，再加上將自己的詩文書寫，以及和同僚友人的書信往來保存下來的現象，在南宋士人之間愈來愈普及，因此我們可以從他們的作品中，找到許多活躍於南宋地方社會的術士訊息，包括他們的預卜理論、技術和關係網絡。⁷⁷相關的記載顯示，與北宋著名術士以京城為中心，建立起全國性聲名不同，不少南宋術士以特定區域的地方官僚和士人，作為其卜算的客群與事業的先聲。他們的聲名也由此而逐步向其他地區開展。他們和士人顧客接觸的方式，和預卜服務的內容，也產生相應變化。對他們而言，士人菁英對地理和卜算知識的接受與認可，有助於他們獲得聲望和地位，這也是他們和士人之間，形成關係網絡的關鍵。

讚美性文本的書寫和贈與，仍然是南宋士人和術士溝通，表達對後者酬謝之意的重要媒介。不過，此時士人書寫的文類，和書寫的動機，卻較北宋時期更為複雜。例如，和北宋比較，南宋有愈來愈多兼具讚美和介紹性的序文，被書寫送給士人接觸過的術士。這類作品蘊

Relations, pp. 35-77; Robert Hartwell, "Demographic, Political and Social Transformations of China, 750-1550," *HJAS*, 42 (1982), pp. 365-442; Robert Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-Chou, Chiang-Hsi, in Northern and Southern Sung* (New York: Cambridge University Press, 1986); John W. Chaffee, "Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279) [Review]," *HJAS*, 60: 1 (June, 2000), pp. 277-289.

⁷⁷ 現存北、南宋史料分佈的不均，有可能導致我們對於歷史現象的誤判。然而，這個問題並非本研究所特有，而是所有研究宋代學者所必須面對的共同問題。本文在處理術士相關議題時，除了參考其他有關北南宋變化的研究成果外，也透過對史料內容的仔細分析，希望能將史料不均的影響減至最小。有關宋代研究、材料和方法問題的討論，參見皮慶生，〈材料、方法與問題意識——對近年來宋代民間信仰研究的思考〉，收入復旦大學文史研究院編，《「民間」何在·誰之「信仰」》，頁 78-89。

含濃厚的「推薦」性質。南宋時期，許多術士在接觸或開發潛在的士人顧客時，經常會以其他士人贈送的序文、或其他類型的書寫，作為引介工具。因為確實具有引介效果，這類的策略動作持續被術士使用。現存的記載顯示，術士在拜訪潛在的士人顧客時，若能展示其朋友，或其他知名士人贈予的詩文，通常都能獲得友善和熱情的款待，進而獲致接受與認同。在對地理卜算之術沒有興趣，或抱持懷疑與批判態度的士人面前，這些受贈的詩文也能發揮和拜訪對象見面與對話的機會。幸運的話，有些術士還能從後者獲得贈文，增加其造訪其他士人的引薦籌碼。

南宋士人徐鹿卿(1189-1250, 1223 年進士)、歐陽守道和熊禾(1253-1312, 1274 年進士)，就是對身懷士人詩文的來訪術士，予以熱情款待的例子。在和這些術士接觸後，他們認同詩文中對這些術士的讚美，同時也樂於像其他士人一樣，書寫類似的推薦詩文給這些術士。甚至，他們也利用術士的遊走特性，作為自己和其他士人交換理念、溝通聲息的管道。例如，徐鹿卿在一篇送給來訪相者的序文中，就有上述的反應和企圖心。首先，一位永嘉的相者王仲父，在來訪時攜帶一份徐鹿卿友人曾君的贈文，所以他「亟見之」。徐鹿卿隨即發現，此人正如曾君所形容「其容泊如，其論鏘如」。在欣然贈序時，他也在序文中對這位相者提出特殊請求。他希望後者能幫他訪求世上的賢者：「余方欲觀賢者於世，煩仲父助余訪之。」他會對一個卜算術士提出這樣要求，原因是他認為對方過著高度流動性的生活，穿梭於不同的人群中，有豐富的識人經驗：「仲父足跡半天下，閱人多矣。」⁷⁸另一個隱而未見的原因，也是當時士人文化的趨勢，是他本身和其他想訪求的賢士

⁷⁸ 徐鹿卿，《清正存稿》，《四庫全書》，冊 1178，卷 5，〈贈相者王仲父序〉，頁 25a-26a。

益友，可能都定著於自己家鄉所在的社會，或因仕宦的羈絆而未能有互動接觸的機會。透過遊走四方的術士為媒介，為自己打開廣結賢士的窗口，這是術士在當時的新功能。

同樣的，熊禾提筆贈序給同里的地理師吳竹澗，也有多種原因交織其中。除了同里之誼，和欣賞他儉樸誠懇的個性外，熊禾顯然也受到其他士人對此地理師的贈文影響，才寫序贈之。他在序文中提及，此人與他敬重的前輩士人謝枋得(1226-1289, 1256 年進士)一家熟識，謝家的葬地長久由他卜兆而得，而他也深得謝本人的稱賞，所以作者在觀察之餘，「亦喜其為人」。另外，這位地理師也做了一些策略性動作，讓自己在熊禾面前，以更具份量的姿態出現。他把先前獲得的士人贈文集結成冊，請後來的題贈者逐一撰寫在同一本冊子上，藉此讓後來的題贈者，有機會翻閱且見識到其他士人對他的肯定，提高題贈者對他表達認同的可能性。熊禾在為他題贈序文時的反應：「徧閱題卷，敬書其後，而歸之。」也透露出之前士人所贈的詩文，不但對隨後的閱讀者傳送「引薦」的訊息，同時，堆疊的讚美文字也會產生「美化」受贈術士的效果。⁷⁹

歐陽守道寫給吉水(今江西省)日者朱月窗(斗南)的序，明白提到士人所贈的詩文，對於術士的社會地位和聲望具有正面效用。序中記載，他會注意到朱斗南和他擁有的命書，完全是因為他的弟子兼好友文天祥(1236-1283, 1256 年進士)的介紹。朱月窗先為文天祥所認識，後者為他的命書進行校正和作序，並把這份讚揚的序寄給歐陽守道。歐陽守道拜讀後大感驚異，刻意將朱月窗留宿月餘，不斷驗證他的卜算理論是否真有效度：「以所記賢愚貴賤、貧富壽夭之命，百數十雜然試之。」

⁷⁹ 熊禾，《勿軒集》，《四庫全書》，冊 1188，卷 1，〈贈地理吳竹澗序〉，頁 25a-26a。

幾經驗證的結果，他發現朱月窗的談命法不但和一般術家不同，在推測人的禍福命運時，還能達到高度準確性。歐陽守道讚揚其談命法，遠優於其他命術：「月窗俯首默思，俄頃間較量剖析，皆如熟見其人，有不中者寡矣。談命至此，真當為諸說之冠。」在這樣的發現下，歐陽守道意識到，能和這位深知談命法的人悠閒暢談，實為難得機會。當時，只有他讀到文天祥所作的序，所以能奢侈地把他留在身邊，盡情進行各種理論與方法的討論。一旦文天祥的序文公開出版，朱月窗必然會聲名大噪，屆時要再暢談，恐怕就沒有機會了：「若盤之中主人(即文天祥)之序一出，月窗聲名焱起，予欲與之縱言，不可得矣。」⁸⁰顯然，士人也體認到他們對術士的贈文和肯定，對後者的聲名傳播、形象和地位提昇，有相當重要性。

文天祥寫的序文是否真如歐陽守道所言，對朱斗南的名聲產生重大推升作用？雖然缺乏直接證據，不過從後來的文人記載中可以窺見，文天祥的贈文對術者而言，確實有正面的影響。明末清初的士人李世熊(1602-1686)，在給賴姓術士的贈文中，就謙虛的提及自己的贈文價值，遠不及宋末的文天祥。因為，許多和文天祥往來並獲得贈詩的術士，都因此名垂不朽：「文山(文天祥號文山)浩氣橫塞，……故特喜談星曆之學，以推驗事變。如王金斗、蕭巽齋、彭叔英、蕭才夫輩，皆與論難酬答，不一而足。……惜乎！賴君不遇文山而遇予，不得如王金斗輩，附文山以不朽也。」⁸¹此外，文天祥對朱斗南的贈序，也在後世的士人間廣為流傳，序中的觀點和看法，也成為他們談卜論命的觀點。例如，明彭大翼(1552-1643)、文翔鳳(1610進士)、明末清初的來

⁸⁰ 歐陽守道，《巽齋文集》，《四庫全書》，冊 1183，卷 9，〈贈朱月窗序〉，頁 7a-8b。

⁸¹ 李世熊，《寒支集》，《四庫禁燬書叢刊》(北京：北京出版社，2000)，冊 4-89，初集，卷 10，〈題賴鼎臣像〉，頁 51a-52a。

集之(1604-1682)和清袁枚(1716-1797)，都曾引用文天祥給朱斗南的贈序，探討以四柱之法(即人之生年、月、日、時)推命是否可信的問題。⁸²就此而言，歐陽守道對文天祥序文影響的描述，並非誇飾，而是有其基礎。

必須注意的是，術士造訪的士人，不一定都對風水卜算抱有正面看法。不過，他們擁有的贈文仍在一定程度上，為他們和持批判態度的士人進行接觸時鋪路。南宋文人劉克莊(1187-1269)對於術士的態度和反應，就是明顯的例子。劉克莊曾自言，他對算學、陰陽、談命等說法向來無興趣，也無任何相關知識，所以術者鮮少造訪其門：「余不通算學，聞人說陰陽、運限、干支之類，漫不省為何物。語于世之談天者，尤不能辨其工拙中否，故挾此技訪余者實少。」⁸³他也曾宣稱，自己對命運的預測毫不信任，也不喜歡那些極盡諂媚之能事，以討好顧客的卜算術士：「余素不曉支干，又不信吉凶禍福之說，且厭夫世之挾技者，諂諛以求悅，揣摩以幸中也。」⁸⁴然而，現有的史料卻顯示，他也曾贈文給幾個前來造訪的風水卜算術士。更引人注目的是，他的詩文並不如他所宣稱的那般，對術士抱持鄙夷的態度。讓他改變立場和態度的原因是這些術士的人格特質，與他們擁有的士人贈文。例如，他曾不止一次撰文送給一位錢姓的術士。根據他的說法，這位

⁸² 彭大翼，《山堂肆考》，《四庫全書》，冊 974-978，卷 165，〈四柱皆同〉，頁 22b-23a；來集之，《倘湖樵書》，《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，2002-2003)，冊 1196，初編，卷 6，〈看命用生年不用生日〉，頁 61a-65b；袁枚，《隨園隨筆》，卷 28，〈算命〉，收錄於《袁枚全集》(杭州：江蘇古籍出版社，1993)，冊 5，頁 482-483；袁枚，《小倉山房文集》，卷 18，〈答滋圃中丞論推命書〉，收錄於《袁枚全集》，冊 2，頁 308-309。

⁸³ 劉克莊，《後村先生大全集》，《四部叢刊初編》，冊 69-70，卷 101，〈贈上饒(饒)日者呂丙〉，頁 877。

⁸⁴ 劉克莊，《後村先生大全集》，卷 99，〈日者葉宗山行卷〉，頁 856。

錢姓術士不僅預測神準，更特別的是，他總是維持儉樸，過著對財富毫無欲求的生活：「除了布裘外，都無物自隨。跣能行大雪，飢但嚙華池。說相言多驗，嫌錢事更奇。」與其他術士相似的是，他的背囊中總是裝著許多「貴人」贈送的詩文。⁸⁵

當術士葉宗山上門造訪，和他討論命運的議題後，劉克莊也感佩此人的談命風格，改變自己對他的態度，也認同其他士人對他的讚譽。在初次見面時，他認為葉宗山只是一個想迎合顧客，從中獲利的術士。後來卻發現他的預卜非常率直，毫無一般術士諂媚求悅的動作。後者的表現可以比擬，或超越史上許多著名的賢能術士，稱得上是「益友」。因此，在贈文中，劉克莊對之前真德秀將他比擬為漢代著名術士嚴君平的說法，深表贊同：「西山先生(真德秀號西山)以嚴君平比之，豈虛言哉？」⁸⁶即便是一般平凡的術士造訪者，劉克莊也會因為他們曾獲得自己友人的贈文，而願意贈文給他們。在送給日者許澄之的書寫中，他就表明，因為此人擁有許多自己友人的贈文，想必有過人之處，才予贈文：「卷中多吾故人，……亦足以見許子之術，有以動人。否則賈誼、宋忠輩人，安肯過問之乎。」⁸⁷他在送給日者呂丙的書寫中曾表示，自己並不為禍福所動：「余年耳順，視世榮利，無一可忻。君言禍，余未必驚且怒；君言福，余豈必喜哉？」既然如此，他為何還要提筆贈文給對方呢？答案也和這位日者擁有其他文士贈文，有密切關係：「上饒呂君，一日遺亡友湯晦靜詩相過。因晦靜遺言知君，又嘗為媒楚徐公所賞，湯、徐皆古遺直，其有取于君，必

⁸⁵ 劉克莊，《後村先生大全集》，卷1，〈贈錢道人〉，頁7。

⁸⁶ 劉克莊，《後村先生大全集》，卷99，〈日者葉宗山行卷〉，頁856。真德秀對葉宗山的贈詩：「只今誰似君平術，唯有南陽賣卜人。」見真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷1，〈贈葉子仁〉，頁61-62。

⁸⁷ 劉克莊，《後村先生大全集》，卷101，〈日者許澄之〉，頁879。

以其有山林朴野之氣，如呂鑿山人之流。」由於故友賞識此人，劉克莊也不好拒絕，只好「姑書此附於晦靜詩後」。⁸⁸

由於詩文具有如此的引薦力，因此曾發生術者上門時，不以其技來說服士人，反而先將蒐集到的士人贈文擺現出來，向拜謁的士人索求詩文的怪現象。鄭剛中就有過這樣的經驗：「相士毛生之來，未露見所挾，而先出其集詩，又要余同賦。」⁸⁹不過，要讓士人的贈文發揮明顯的引薦效果，登門的術士不只要蒐集相當數量的士人贈詩，這些贈文最好還是來自政治、社會或學術份量的士人，或者是來自與被拜謁者有交誼的士人。上述讓歐陽守道、熊禾、徐鹿卿和劉克莊等人提筆贈文的術士，多少都掌握到這個竅門。⁹⁰即便贈文內容不必然是讚賞，贈文行為本身已經某種程度顯示書寫者對受贈者的認可，同時，也證明兩者之間有過接觸。這些行為足以為術士增添一些榮譽和聲望。就此而言，這些預卜技術者並不只是被動地為士人所召喚和諮詢。為致力於士人客群的開發和鞏固，他們也積極地掌握士人的生活需求、品味和人際網絡。

隨著以地方為發展基礎之士人的增加，以他們為服務對象的術數內涵，也產生變化。具有風水地理專業的術士，變得愈來愈受到歡迎。因為，大多士人不只對個人的命運有強烈關注，他們對整個家族的發展也非常重視。對許多南宋士人而言，風水地理已經成為處理喪葬事務，和家庭建築工事，不能缺少的知識。這些知識不只確保死者的安適，也能為家族帶來繁榮。南宋名儒朱熹(1130-1200)的理論支持，也助

88 劉克莊，《後村先生大全集》，卷 101，〈贈上饒(饒)日者呂丙〉，頁 877。

89 鄭剛中，《北山集》，卷 5，〈相說〉，頁 14a-15a。

90 類似的例子也可見於劉宰(1166-1239, 1190 進士)給術士的贈序中。劉宰，《漫塘集》，《四庫全書》，冊 1170，卷 19，〈宋史星官〉，頁 15b-16a。

長風水地理在士人間的流行，促使許多人相繼投入此行業。⁹¹例如，南宋時期，江西和福建就同時成為風水地理興盛的區域。這些地方不但出現許多負有盛名的風水術士，也各自發展出一套風水理論，形成中國風水理論的兩大派別。⁹²以下從幾個江西士人和風水術士的互動例子，來說明風水地理在士人生活中的重要，並討論雙方發展出來的密切關係。

前述江西吉州士人歐陽守道，就和家鄉及鄰近地區的風水地理師，維持密切的往來。他清楚指出與他們維持密切互動的原因。首先，風水地理在當時已經成為喪葬處理的一部份，因此對痛失親人者而言，如何將卜地和擇日的事情，託付給值得信賴的風水術士，是非常重要的事情。因為不能清楚辨別卜者的良庸，就無法為死去的親人和整個家族帶來安適。其次，當某人家中有喪亡事件發生時，他的親友總會熱心前來介紹各種的風水術士，這種現象往往對當事人造成困擾。因為，對當事人而言，如何在有限的時間內，特別是在對風水知識認識有限的情況下，對蜂擁而至的介紹進行選擇，實在不是容易之事。它所造成的困擾與壓力，也是歐陽守道曾經經歷過的情境。因此，只有在平日即培養鑑別的能力，並和他們保持聯繫，才能克服上述的

⁹¹ 有關朱熹對於風水地理的支持，詳見 Patricia Buckley Ebrey, "Sung Neo-Confucian Views on Geomancy," In *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought, Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 75-107.

⁹² 南宋的士人和現代學者都持此看法，認為江西和福建是當時風水地理最為發達的兩個地方，並各自成為風水理論中「形勢派」和「理氣派」的重鎮。歐陽守道，《巽齋文集》，卷8，〈送歐陽山人序〉，頁8a-8b；Wing-tsit Chan, *Chu His: Life and Thought* (Hong Kong: The Chinese University press, 1987)；何曉昕、羅雋，《風水史》（上海：上海文藝出版社，1995），頁89-135；王玉德，《神秘的風水》（廣西：廣西人民出版社，1991），頁43-60。

問題，避免在急需時為庸卜誑騙。這個關係網絡，也能在親友有需求時提供幫忙，免除庸卜誑騙的可能。⁹³

另一位江西士人文天祥，也對風水理論和實踐非常注意。在罷官返歸故里，闢宅於文山期間(主要在南宋度宗咸淳年間 1265-1273)，⁹⁴他經常和術士往來，並對其中有能力和可信賴的術士寫詩贈序。在接觸過並為他所認可的術士中，以黃煥甫最令他印象深刻。據文天祥的描述，黃煥甫生於當地享有盛名的風水世家，後來也繼承家業。文天祥和他認識的時間非常長，早在十餘年前就曾寫過詩贈送給他。隨後幾年，因為感覺到黃煥甫的改變，也對贈詩做了修改。由於後來的接觸和討論，才發現他的風水知識非常獨特，與之前接觸過的術士大為不同。他非常遺憾自己沒有更早認識這個事實。他的折服來自於他曾隨這位風水專家，進行過無數地形地貌的勘查，確認後者的風水分析具有堅實的基礎和價值。也因為隨著黃煥甫勘查，文天祥才理解真正的吉地，並非輕易就能發現，往往得耗費數年時間，才能發掘得到。他也因此感嘆之前被其他術士所欺，毫不自知。他相信只要能夠提供這位風水師一家生活所需，讓他無後顧之憂，必定能「發天地之所藏」。無奈他自己一時之間沒有這個實力，只希望自己寫的序文，能為這位術士爭取到他人的認同和賞識。⁹⁵

士人和術士的往來，並不限定在自己的鄉里。例如，真德秀是浦

⁹³ 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 8，〈送卜葬者覃生歸寧都序〉，頁 10b-12a；卷 11，頁 6b-8b。

⁹⁴ 文天祥於度宗咸淳元年(1265)年 30 歲時，罷官返歸故里，開始開闢文山之宅。36、37 歲時(1171-1172)，又因與賈似道為忤，而遭免官回歸故里，因而更進一步建築亭臺，悠遊山林，飲酒吟詩，翕然自得。有關文天祥生平，參見李安，《文天祥史蹟考》(臺北：正中書局，1972)，第 14 章，〈年表〉，頁 196-212；〈附錄〉，頁 213-222。

⁹⁵ 文天祥，《文文山先生全集》，卷 9，〈贈山人黃煥甫序〉，頁 328-329。

城人(今福建)，在和廬陵(今江西)術士顧涇會面後，對他留下深刻印象。真德秀發現，顧涇有豐厚的陰陽五行知識，其預卜和風水能力皆為其他術士所不及。這是真德秀本人的親身體驗，因為顧涇曾在理宗寶慶六年(1225)和紹定二年(1229)，分別為他做過準確預示，也和他討論過風水地理之法，讓他大為信服。有別於對其他術士的批評，真德秀對顧涇展現高度的敬意，甚至決定把自己死後的葬身之處，託付給他尋覓：「予老矣，方將從君求藏骨之地。」由於顧涇已有既定行程，真德秀只能以贈序的方式，來表達對他的讚賞，也事先向這位術士預約，期望他能再來幫忙：「故書此遺之，且堅其再至之約云。」⁹⁶同樣的，邛州(今四川)士人魏了翁(1178-1237, 1199 年進士)也不只一次贈文給術士王彥正。這位術士曾為他卜得宅居之地(即後來「白鶴書院」所在地)，也曾為他解決親人的葬地問題。魏了翁第一次請王彥正處理卜宅問題時，並不認識他，而是因為王的聲名卓著，因而「具書幣致之」。⁹⁷這次的接觸經驗讓魏了翁在遇到類似需求時，均委託王彥正來幫忙。贈文顯示，魏了翁對他的風水地理知識極為讚賞，認為他遠勝過其他術士，「非史巫紛若之比」。魏了翁所以大力推薦王彥正，是因為他能夠在人們為眾多的風水理論所困惑時，給予需要的人最好的指引，確保死者獲得安適的居所。⁹⁸

除了對術士表達支持和推薦外，南宋士人也經常批評術士的行徑。和漢代的賈誼、宋忠一樣，他們的批判經常聚焦在術士為貪得財富，向顧客極盡諂媚的行徑。那些登門求詩文的術士，被視為其中的典型。例如，鄭剛中在一篇寫給故鄉術士的贈文，就做過如此評論：「大凡挾術之士，求覓詩序自粥者，皆其術之不至，欲假借好語，為

⁹⁶ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈贈顧涇序〉，頁 424。

⁹⁷ 魏了翁，《鶴山先生大全集》，卷 92，〈贈王彥正〉，頁 775。

⁹⁸ 魏了翁，《鶴山先生大全集》，卷 92，〈贈資中王彥正風水說〉，頁 774。

道路取容之資。」⁹⁹李昉英(1201-1257, 1226 年進士)不僅指責術士貪婪成性，也把贈文給他們的士人批評一頓：「士大夫贈相者之言多譽，喜其美己也。相者對士大夫之言多佞，望其利己也。彼此交相悅，遂無是非之心。」¹⁰⁰這類的負面評價不只見於士人的書寫中，也影響到術士的自我定位。因為，只有將自己和士人印象中的術士形象，做出明顯區隔，他們才有機會獲得士人的賞識。江西術士曹子政就以此為策略，成功獲得文天祥的贈文：

「江西劍客」，吾鄉曹子政算命標榜也。予曰：子卜也，而取劍何居？曰：世人賣卜，事諂媚、捐苦口，皇皇於一食之末。予恨其道之不直也，如是而福、如是而禍，一無所回護。故予剛者之為也，予言必剛者，而後能聽，劍是以得名。¹⁰¹

顯然，在標榜「江西劍客」的名號下，曹子政將自己和一般諂媚以求食的賣卜人，做明顯區隔。在表達自己對他們行徑的不齒時，曹子政也用劍來代表自己直言不諱的剛正立場。如此的宣示，不只讓文天祥出面為他辯護，強調他並非旁人質疑的口蜜腹劍之人，還寫序相贈。

令人好奇的是，既然有這些負面刻板印象，為什麼還有許多士人要贈文給術士，甚至贈文的現象還有增無減？此時期的贈文是否和北宋時期一樣，大多是對受贈者無異議的讚賞與認可？若從贈文的增加來看，其背後的原因之一是，術士絡繹不絕的前來向士人提出「求詩」或「請言」的動作。例如，真德秀和友人進行學術討論時，就有「岳相師來索詩，遂直書以贈」。¹⁰²何夢桂(1265 年進士)贈序給地理家李景

⁹⁹ 鄭剛中，《北山集》，卷 5，〈送相士張允序〉，頁 8a-8b。

¹⁰⁰ 李昉英，《文溪集》，《四庫全書》，冊 1181，卷 12，〈送相士朱杞〉，頁 10。

¹⁰¹ 文天祥，《文文山先生全集》，卷 9，〈贈曹子政劍客序〉，頁 328。

¹⁰² 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 1，〈贈岳相師〉，頁 55。

雷，是因為後者「將挾所得，以汗漫四方，請余言」，所以他便「於其行也，贈之以言」。¹⁰³魏了翁對持太素術的陳生贈言，也是應其請求：「陳生挾此以遊諸公間，……今自遂而歸成都也，索余言，又書此以勉之。」¹⁰⁴如何處理這些應接不暇的請求，已成為南宋士人常有的困擾。困擾之因，一方面在於難以斷然拒絕，否則他們將難以維生。不少士人就基於同情和憐憫，允諾為術士題詩贈文。這類例子，在南宋時期並不少。文天祥給他的老師歐陽守道的書信，就清楚顯示這個立場：「彼誠求飽暖於吾徒之一言，吾徒誠閔其衣食之皇皇，則來者必譽。」¹⁰⁵這也難怪李昉英會批評：「士大夫贈相者之言多譽」了。

造成困擾的另一方面是，術者前仆後繼的前來，其素質往往良莠不齊，士人在苦於應付之外，也感到難於下筆。這種共同的經歷，在文天祥寫給他老師的另一封信中，有生動描繪：「干請者紛然，多不相亮，甚以為苦。先生昔者於應酬亦苦之，今猶苦此否？嘗蒙見示，每許人作一文，如置一針胸次。」¹⁰⁶信中提到的苦於應酬，指的是絡繹不絕的干請者造成的困擾。而「每許人作一文，如置一針胸次」，透露的是下筆時的艱難。因為既要提筆贈言，又要無愧於心，兩難的情況自是難免。類似的例子中比較好處理的是，請求贈詩文的術士已證明自己的靈驗度，或者是已獲得受託士人的肯定。後者只要直書不諱即可，既有利於術者，又不違反自己的原則。例如，魏了翁贈文給王彥正，就是要感謝後者幫他順利處理卜葬事宜，而他也認為王生之術有利於世人，因此就在「王生辭去，請余言以信其說」時為

¹⁰³ 何夢桂，《潛齋集》，卷5，〈贈李景雷序〉，頁4b-5a。

¹⁰⁴ 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷92，〈贈太素陳純〉，頁775。

¹⁰⁵ 文天祥，《文文山先生全集》，卷5，〈與前人(巽齋歐陽先生)〉，頁142-143。

¹⁰⁶ 文天祥，《文文山先生全集》，卷5，〈與前人(巽齋歐陽先生)〉，頁143-144。

文贈之。¹⁰⁷姚勉(1216-1262, 1253 進士)雖然沒有完全相信拆字先生仰巔峰的預卜術，但因為他曾到後者的卜肆求教，而事實的發展也印證後者的預測準確無誤，所以當「巔峰揖於馬前，謂其言驗，明日來期會所，求予詩之」時，姚勉就將兩人接觸的過程書寫下來，作為對後者求詩的回應。¹⁰⁸

另外，較為婉轉的贈文則是，透過術者值得讚揚的面向，來合理化自己的贈文行動，舒緩書寫中可能存在的猶豫或矛盾。要達到這個目的，書寫者不能只針對預卜技藝的精深部分做強調，因為那是任何挾技以遊的人應具備的條件。要顯示筆下的術者確有值得贈文之處，就需要彰顯術士的人格特質和行事風格，尤其是要有不流俗、不貪、不求和直言不諱的態度。文天祥給鏡齋徐相士的贈詩，雖然只有短短一句，強調的正是他無求於人的風格：「君以無求游公卿，勿令此鏡生瑕滓。」¹⁰⁹孫應時(1154-1206, 1175 進士)為日者黃朴的贈序，清楚點出該術士特殊和值得尊重之處：

世道益下，士大夫汲汲惟利與名是謀，故奔走於占。而業之者亦益出新奇，往往得志斯世，可歎也夫。然黃生為人疎野，喜面折、不顧忌、不候伺人詞色為高下，或逢盛怒終不改，久而皆信。又時時能指切心術，行事得失，為勸戒類，有益於人，不與他日者比。余以是賞焉，於其行也，胡君子實為之請序，乃書以遺之。¹¹⁰

¹⁰⁷ 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷 92，〈贈資中王彥正風水說〉，頁 774。

¹⁰⁸ 姚勉，《雪坡集》，《四庫全書》，冊 1184，卷 40，〈贈仰巔峰先元二字說〉，頁 8b-9b。

¹⁰⁹ 文天祥，《文文山先生全集》，卷 1，〈贈鏡齋徐相士〉，頁 9。

¹¹⁰ 孫應時，《燭湖集》，《四庫全書》，冊 1166，卷 10，〈贈日者黃朴序〉，頁 4b-5b。

和李昉英一樣，孫應時在批評術士為投人所好，標新立異地四處奔走時，也不忘非難士人本身，因為這些也是士人為追逐名利，四處求占造成的結果。¹¹¹另外，在形容黃生的行事風格時，他也對比此人和阿諛諂媚的術士不同之處，因為他不看人詞色而言語，也不因人盛怒而改變立場。更重要的是，他強調黃生的預卜分析，有勸誡人心的效果，不能以一般日者視之。而自己友人的推薦，也讓他確信贈文對象有值得讚賞之處。

有趣的是，當書寫者與術者之間存在著觀點差別，或立場迥異與對立時，他們要如何來進行贈文書寫？陳元晉(1211年進士)贈序給善易數的胡一鑒，反映一種當時可能的解決方式。因為陳元晉不同意術者的卦相分析，甚至提出自己的分析來反駁他，後者在表達自己的不足與虛心態度時，仍然請他贈書。於是，陳元晉就把兩人的討論記錄下來，作為贈文內容：「一鑒曰：吾乃今知，連山首艮，而受之震，其至矣乎！請書此以為贈。」¹¹²但也有不少的贈文，只有書寫者的表達，看不出受贈者是否接受的痕跡。這些例子多半觸及「命」的議題，因為儒家強調「安身立命」，和術士企圖為人求福避禍的「算命」、「改運」立場，相當不同。何夢桂給善推星命的胡達翁贈詩，就婉轉表達自己推崇儒家的立場：「達翁言命未為達，安命方知是達人。」¹¹³熊禾贈給即將挾星術遠遊的術士熊雲岫的序，通篇都在談論儒家的命

¹¹¹ 王廷珪(1080-1172, 1118進士)就曾坦承年少時因急於進取，故動輒求教於卜算術士：「余少年時急於進取，欲與四方豪英爭得失，唯恐不蕪然以出也，是時有日者李生名景，嘗為言得失輒中，由是賓興州里，升辟廱、試禮部，皆往問焉。」王廷珪，《盧溪文集》，《四庫全書》，冊 1134，卷 37，〈送李生序〉，頁 5a-5b。

¹¹² 陳元晉，《漁墅類稿》，《四庫全書》，冊 1176，卷 4，〈贈易數胡一鑒序〉，頁 10。

¹¹³ 何夢桂，《潛齋集》，卷 3，〈贈星史胡達翁〉，頁 35a。

觀，絲毫沒有觸及該術士的為人、行事或技藝：

孔子罕言命，又曰：不知命，無以為君子。孟子不謂命，又曰：得之有命。然則將孰從？蓋命有二，以性言，則理一而已；以氣言，則分有萬之不齊，智愚賢否一類也。以理制數，以性御氣，愚可明，柔可強，勤之可以不匱也，仁義之可以得天爵也，修養之可以延年，為善之可以獲福也，孰謂其不可變乎？是故君子但當言理，不當言數；但當論性，不當論命，當然在我，適然在天。敢問三代盛時，家有受田，阡陌未裂，陰耗之星，夫何居？里有公選，科目未興，科名科甲之星，夫何麗？皇極不建君相，不以造命自任，聽天下之人，如醯蚋之在甕盎中，自起自仆，不得順受其正者亦多矣。君儒者也，故作命說以贈。¹¹⁴

在文末，作者表明，贈該術士以「命說」是因為這位術士是一位「儒者」。作者並未說明他稱這位術士為「儒者」，是因為他具有儒者的風範、還是有儒者的養成背景，但他企圖以儒家的命觀來說服後者。透過雄辯和對比，作者不只將儒家和術者的命觀歧異突顯出來，也為兩者的適切性做了仲裁：「是故君子但當言理，不當言數；但當論性，不當論命。當然在我，適然在天。」顯然，南宋時期士人贈文的意義，要比之前複雜。贈文不只是對個別術者的讚頌，也可能蘊含「性」、「命」議題的角力和攻防。

從本節的討論，我們可以做一些初步的歸納和引申。首先是贈文形式的改變。如同學者指出，南宋時期贈詩給術士的情形依舊存在，但序文的書寫則有增加的趨勢。有哪些可能的因素造成這種改變？士人如何選擇贈與的形式？基本上，作為推薦的媒介，詩的侷限性比較

114 熊禾，《勿軒集》，卷1，〈贈熊雲岫挾星術遠遊序〉，頁24a-25a。

大。原因是詩的篇幅有限，文句也婉轉，是一種「意在言外」為主的「含蓄」美典，¹¹⁵較少實質的內容和鏗鏘有力的語言，以表達當事人的特殊之處。例如，謝枋得(1226-1289, 1256進士)贈給相士郭少山的詩：「崇蘭生深林，澹泊一點芳。江梅倚修竹，韞藉萬斛香。肌骨抱金玉，精神貯冰霜。若以色見我，照紅還海棠。」¹¹⁶詩中提及的蘭、梅、竹等植物，雖然都有著隱喻當事人風格清高之意，¹¹⁷但這些間接的人格讚美，能為術士發揮多大的推薦效力，則很難評估。同樣的，文天祥贈給鑑湖相士的詩，也讓人難以精確掌握其中的意涵，或看到當事人在術數方面的專長：「瘦竹凌風弄碧漪，山光雲影共熹微。月黃昏裏疎枝外，認取半天孤鶴飛。」¹¹⁸對於受贈的術士而言，能獲得士人的贈與，代表他們獲得後者某種的認可，提供他們遊走四方的敲門磚。不過，他們是否會計較獲贈詩文的形式，因為缺乏相關的記載，我們無從得知其反應。但對書寫者而言，詩的書寫是極具彈性的表達。由於文句簡短，內容解釋具有彈性空間，我們可以推斷，士人可以用它來贈送給認同的術士，也可以用它來應付頻頻上門干請，但又難令人信服的術士。寫詩既省時、省事，也可避免與自己的立場相違背。相對的，若要對自己熟識且欣賞，而且能交流與辯論的術士贈文，序文是較恰當的選擇。

其次是贈文的內容。南宋士人對術士的贈文，不必然是推崇或賞識。有的詩文雖然推崇當事者，但也同時批評其他一般的術士；有的

¹¹⁵ 蔡英俊，《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》(臺北：臺灣學生書局，2001)，頁113。

¹¹⁶ 謝枋得，《疊山集》，《四庫全書》，冊1184，卷1，〈贈相士郭少山〉，頁4b。

¹¹⁷ 有關動、植物或礦物在中國詩學中的隱喻性，參見黃永武，《中國詩學——鑑賞篇(新增本)》(臺北：巨流圖書公司，2008)，頁110-142。

¹¹⁸ 文天祥，《文文山先生全集》，卷1，〈贈鑑湖相士〉，頁9。

則是在陳述術者的分析時，表達自己的不同觀點；有的還強力護衛自己的儒家立場，企圖反駁或說服對方。對於贈文中的紛雜態度，我們應該如何解讀比較恰當？和北宋的較多讚美與推崇相比較，南宋的賞識、批評與辯論性贈文的並存，是否意味術士在士人眼中的地位正逐步下降？筆者認為不然。這些分歧反應，與其說是對術士和術數的貶抑，不如說是對他們的理解與看重。這個解讀的理由有幾個：首先是，士人對術士的批評從來沒有中斷過。它不是南宋才有的特殊現象。北宋士人的批評，雖然沒有明顯表露在給特定術士的贈文裡，卻頻繁出現在其他的場合或文本中。有時候，稱讚和批評是來自不同的士人，有時候卻是同一士人在不同場合中，表達出對術士和其技藝的毀譽交錯。王安石就曾大力稱讚，並熱情館宿術者李士寧，但在文集中也大肆批評當時的術者與術數。¹¹⁹這種區分情境以表達立場的方式，顯示士人只著力於自我表述，既無意和術士進行正面交鋒，也認為雙方沒有交流的必要。他們讚賞的，只是對其有助益的部分術數和術士，並沒有將其全體視為對等的知識和群體。南宋時期，則已有所改變。士人會在讚賞和推崇外，在贈文中進行批評、論理或說服，是要清楚表達他們認可的標準。他們已經將對方視為值得交鋒和辯論的對象，甚至也感受到對方在一些重要議題上造成的威脅，因此才透過對話，進行辯護和防衛。比較北宋、南宋時期士人對待術士態度，可以看出術士和術數地位的提升，其中的一個關鍵是，南宋士人把術士視為值得「對話」和「辯論」的對象。兩者之間開始有明顯兼具知識交流和人際互惠的關係網絡。

¹¹⁹ Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," pp. 347-395.

四、交流、互惠和人際網絡

士人和術士的交流，在北宋時已相當普及，南宋時則更為廣泛，有不少超越以個人命運禍福為焦點的互動方式。¹²⁰從徐鹿卿和相者王仲父的互動中，我們看到這種超越的可能和方向。對徐鹿卿而言，王仲父的長處不在於他的相人技術。至少在他的贈序中，沒有這類的強調。反而是後者的個性、閱人能力，和他周遊四方的流動性，深深吸引徐鹿卿的注目。徐認為自己「方欲觀賢者於世」的志願，可以透過後者為媒介來達成。所以序文的大部分，是徐鹿卿向後者說明，什麼樣的賢者是他希望認識和往來的對象，請託即將遠行的後者為他留意和訪查：

或端居渾穆，而胸中自有丘壑；或退然如不勝衣，而智慮足以籠絡宇宙；或其外介然，而襟度粹夷，吞吐雲夢，而略不芥蒂；或野服草履，一瓢一簞，而軒冕之貴，不足以動其心。若是者，皆余之所願師，且願交焉者也。仲父足跡半天下，閱人多矣。今又將踰梅關，觀南海，所至亦遠，所見當益高。苟於是有得

¹²⁰ 當然，在北宋仍有少數超越個人命運的類似例子，只是就現存記載所見，他們出現的頻率似乎遠比南宋時期來得低。例如，邵伯溫(1056-1134)就曾提及他在長安任官時，與遊於士大夫間的術士張衍，有相當程度的互動。邵本人是否曾請他算過命已不得而知，但是他們二人確曾針對時人命運進行過討論，而且邵也在該術士生病時，前去探過病。顯然兩人的互動關係，已超過單純的個人命運禍福的追求：「長安張衍，年八十，以術遊士大夫間。其為人有忠信，識道理。……紹聖初(1094-1097)，余官長安，因論范忠宣公命，衍曰：『范丞相命甚似其父文正公，……』衍病，余見之，則曰：『數已盡，某日當死，凡家事悉處之矣，公其記之。』已而果然。」邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷16，頁176-177。

焉，還以告余，余將許仲父具一隻眼。嘉定甲申(1224)季夏。¹²¹徐鹿卿寫這篇序文，是在他考中進士的隔年(年約 35 歲)，此刻的他應當是充滿理想，並要大展宏圖之時。提出要和天下賢者結為良師益友，是他實現理想的其中一步。識見悠遠、智慮深廣、胸襟開闊、安貧樂道是他期盼找尋到的師友。這個所求和一般計較功名利祿之士，明顯不同。不過，他竟然把期望託付給一個相者，慎重期待後者能為他帶來實質成果。後者在其眼中，顯然已非尋常術士。除了遊走四方的條件外，這個術士必然也具有獨到的識人之能，同時還能精確掌握徐鹿卿傳達的要求，才能成為對方慎重託付的對象。

現存的史料中，類似徐鹿卿倚重術士的人際網絡和能力的例子並不少。有些士人不只和術士辯論與命有關的議題，也策略性地藉由他們的媒介，傳播和鞏固自己的儒學理念。例如，真德秀送給五行家張元顯的序文，就申論儒家安命的道理，也質疑工於推算的五行家是否真能有益於人。在他看來，個人的福禍不能輕易求得或避開：「死生福禍，繫之於天，非苟求之可得，苟避之可免。」¹²²不過，透過稱讚張元顯的特異與不同，真德秀順勢表達，希望後者能以安命的態度勸勉他的顧客：「括蒼張君元顯，五行家之巨擘者也。予欲其勉人以毋命之恃，而惟命之安，故為之說。」¹²²有一些士人則在給術士的贈文中，提出自己遇到的問題或困惑，藉此引來其他可能閱讀該文的士人注意。¹²³士人透過贈文勸導隱士出仕治國，或回應友人的問候等，也是

¹²¹ 徐鹿卿，《清正存稿》，卷 5，〈贈相者王仲父序〉，頁 25a-26a。

¹²² 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈送張元顯序〉，頁 441；類似的勸說，也可見於朱熹贈給徐師表的序文。朱熹，《晦庵先生朱文公文集》（臺中：中文出版社，1979），卷 75，〈贈徐端叔命序〉、〈贈徐師表序〉，頁 4a-4b、17b-18a。

¹²³ 周孚，《蠹齋鉛刀編》，《四庫全書》，冊 1154，卷 25，〈贈相者游照序〉，頁 3a-4b。

經常可見的例子。南宋初年，王庭珪贈給卜者吳唐佐的序文，就盛讚後者以五行卜筮言禍福，無一不中，和一般市肆術士的卜算頗為不同。序文末也期盼他能在周遊四方時，勸說賢人出仕輔國，因為金人南擾的動亂已告一段落：「今將徧歷江南窮山巨麓，有賢士君子隱於其間者，假君之術以問之曰：厄運將亨，明天子在上，可以出而仕矣。」¹²⁴和之前術士積極利用士人的交遊網絡，拓展一己的卜算事業相比較，上述的例子勾畫一幅相反的圖像。士人也注意到術士具有的人際網絡，積極運用它來達到自己的目的。

從個別的例子中，我們確實看到士人和術士擁有的人際網絡，與各自從對方的網絡得利的情形。從北宋到南宋，我們也看到士人對待術者的方式，有實際的改變。但如果士人和術士的接觸與互動模式，只是個別出現在不同的例子裡，我們還是很難想像兩者間的交流、互惠和交遊網絡，可以發展到如何複雜、多元和深入的狀態。另外，我們也需要對純粹出於欣賞，主動積極為術士引薦的例子，稍加著墨，以平衡目前強調利益考量的互動形式。以下將以歐陽守道和文天祥為對象，觀察術士在他們互動過程中扮演的角色。歐陽守道和文天祥為師生，兩人年紀相差 27 歲，後者在 20 歲那年(1255)進入吉州(今江西)白鷺洲書院就讀，曾受教於正擔任山長的歐陽守道。雖然文天祥在書院的時間不滿一年(他隔年即考中進士)，但他一直尊歐陽守道為師，後者也將他視為家人，教誨不倦，兩人持續保持密切的往來。文天祥為歐陽守道寫的祭文透露：「某弱冠登先生之門，先生愛某如子弟，某事先生如執經，蓋有年於茲。先生與他人言，或終日不當意，至某雖拂意逆志，莫不為之解頤。」¹²⁵兩人的親近，也可以從他們在經濟上的

¹²⁴ 王庭珪，《盧溪文集》，卷 37，〈送卜者吳唐佐序〉，頁 6a。

¹²⁵ 文天祥，《文文山先生全集》，卷 11，〈祭歐陽巽齋先生〉，頁 396-398。

相互支援看出。文天祥形容，歐陽守道的生活極為貧困簡約，以致於死時，家中竟無餘財可辦喪事：「登科三十年，獨處環堵。……捐館之日，橐無贏貲，諸生爲集喪事。」¹²⁶由於歐陽守道常困於財力，文天祥還曾慷慨將自己任太子府教授獲得的金盃借給他，讓他拿去質押換錢。¹²⁷

兩人密切的互動中，知識的交流與切磋自然是重點。不過，有趣的是，在他們嚴肅的知識交流和切磋中，卻有幾個卜算術者側身其間，成爲引發他們談論的對象，也成爲他們觀點交流的媒介。這些術者也是兩人共同的朋友。其中以五行論命的朱月窗(斗南)，和善談星命的彭叔英最爲醒目。前面提過，歐陽守道和朱月窗的認識，是透過文天祥的介紹。在經過一個多月的體驗後，歐陽守道印證了朱月窗五行論命的精準，也慶幸自己能在文天祥的序流傳開來前，有機會和他盡情談命。在動心之餘，歐陽守道也寫序相贈，給予朱月窗高度評價。¹²⁸從這個簡短的互動，我們看到士人主動將術士推薦給自己的師友。朱月窗的例子所以醒目，非僅止於此，因爲文天祥推薦他的原因與方式都很特別。這樣的推薦，除了爲朱月窗多獲得一份贈序外，也開啓三人之間更多的互動，值得仔細觀察。

除了〈贈談命朱斗南序〉外，¹²⁹文天祥在引薦朱月窗給歐陽守道時，還專程寫了一封有力的引薦信：

某尋常於術者，少所許可，而江湖之人，登門者日不絕。彼誠求飽暖於吾徒之一言，吾徒誠閔其衣食之皇皇，則來者必譽，是故不暇問其術之真何似也。先生之於應酬也亦然。今是書之

126 文天祥，《文文山先生全集》，卷6，〈與劉吉州漢傳〉，頁216-217。

127 文天祥，《文文山先生全集》，卷5，〈回秘書巽齋歐陽先生〉，頁142。

128 歐陽守道，《巽齋文集》，卷9，〈贈朱月窗序〉，頁7a-8b。

129 文天祥，《文文山先生全集》，卷9，〈贈談命朱斗南序〉，頁326。

作，為一星士姓朱，名元炳、字斗南、號月窗，則非前者之謂，是誠有取於其術矣。斗南吉水文昌鄉人，去吾里三十。起田間，談命高妙精絕，盡奄同袍。試以百十命，應對如流，而人品之大概皆不差。異哉，術也。問其所得何書，則當汗漫於十數家，而其末也，會歸於李吉甫、林開之說。吉甫之書，人多有之，以其深而不能詰。若林開，則人未有得其本者也。斗南會二為一，而又以所得於數十家者，間出而證之，斯其所以獨步也。某既與之訂正二書，又詩之以見意其別也。欲詣門下求品題，某告之曰：「先生品題甚易，至之日，為先生請十數命，某也如此、某也如彼、為先生鋪陳之。即先生疊疊，豈惟品題，先生心肯轉相汲引，即子命通矣。」斗南曰：諾。探其中，欣然殊無憚色。他人泛泛得先生增重多矣，未有如斗南，肯以術而取先生之知者也。是書也，某何為而不作，事出專白，故不他及。¹³⁰

前面提到，不少士人因同情心，對術者總是「來者必譽」，這其中也包括文天祥。因此，為了表明此次的稱讚乃出自肺腑，文天祥在信的開頭，就以朱月窗「非前者之謂」，使其與一般術士有所區隔。和士人經常針對術者的品行、道德或儒學背景進行讚美不同，文天祥明言，他看重的是朱月窗的命術：「是誠有取於其術矣。」文天祥的判斷，可能源於年少時對卜算的接觸與認識，因為他小時候隨著父親讀書，他父親的書齋就有不少這類的藏書。¹³¹不過，除非師生都對卜算

¹³⁰ 文天祥，《文文山先生全集》，卷5，〈與前人（巽齋歐陽先生）〉，頁142-143。

¹³¹ 據文天祥描述：「先君子幼穎慧，器質端重。……嗜書如飴，終日忘飲餐。……蓄書山如，經史子集，皆手自標。……至天文、地理、醫卜等書，游鶩殆徧，手錄積帙以百。」文天祥，《文文山先生全集》，卷11，〈先君子革齋先生事實〉，頁373-377。

術數有共同的興趣，否則做學生的大概不會直率表明。信中除了讚嘆朱月窗命術精妙靈驗外，文天祥也指出，其術會通諸家之說，其中包括深奧難懂和常人未嘗得見的李、林兩種命書。文天祥在讚嘆之餘，也自己投入兩書的訂正工作。當言及朱斗南想要獲得歐陽守道的贈文時，文天祥則以朱斗南勇於接受任何對他命術的測試，來凸顯其人和其術的特殊。爲了顯示朱斗南確實是個值得贈文之人，文天祥在信尾又提及，他所以寫這封引介信，是因爲像朱斗南這樣願意以實力來取得士人認可者，在當世並不多見。

這封信的效果和歐陽守道的反應，在他和朱月窗接觸後所贈的序文中可以明顯看到：

吉水朱月窗，用白願書談命，與尋常術家絕異。予所聞命術多矣，此則未之聞也。不知白願書何人作，既探索五行，幽隱如此，何以不傳於人，不知月窗何以獨得之？月窗初入文山盤之中，盤之中主人爲校其書，而序之以寄予，曰：「此當在太乙統紀之上，太乙統紀雖精，必得此法乃活。」予驚焉，留月窗踰月。以所記賢愚、貴賤、貧富、壽夭之命，百數十雜然試之，月窗俯首默思，俄頃間較量剖析，皆如熟見其人，有不中者寡矣。談命至此，真當爲諸說之冠。願月窗足未出郡境，今之知之者少，故予亦得以淹留之。若盤之中主人之序一出，月窗聲名焄起，予欲與之縱言，不可得矣。¹³²

顯然地，歐陽也認爲朱月窗的命術非常特別，和他接觸過的術者大不相同。他的說法，加上他未對文天祥介紹術士一事表示訝異，顯示這對師生對命術應該都有涉獵，也可能對此交換過看法。¹³³而歐陽接待

¹³² 歐陽守道，《巽齋文集》，卷9，〈贈朱月窗序〉，頁7a-8b。

¹³³ 除了和文天祥交換卜算術數的看法外，歐陽守道和他所敬重的師友李義山（1220年進士），也經常有相關的訊息往來和討論。可惜的是，李義山的著

朱月窗的方式，也正如文天祥告知的，是以實際例子來測試他的命術。結果也不出所料，朱月窗以準確的推算證明自己的實力，讓歐陽佩服的說：「談命至此，真當為諸說之冠。」歐陽非常珍視這次的相處，慶幸自己能在朱月窗聲名大噪前，有時間和他切磋命術。這個反應除了證明士人序文的推薦功效外，也顯示歐陽確實對命術有相當的興趣和研究。

顯然，歐陽守道和文天祥對朱月窗的讚美，不是因為後者對自己命運的預示，也不是出於同情心理，而是後者在命術上的獨到表現，因此對他有高度的評價和知識認可。這種認可不只表現在師生各自的贈文中，也影響他們三者之間的互動。一來，分隔兩地的師生可以透過書信，介紹和談論朱月窗及其命術；二來，朱月窗也成為師生之間共同的話題和溝通橋樑。文天祥文集中收錄的三封給歐陽守道的信，都提到朱月窗。第一封是上面提及，特地為朱月窗寫的引介信。信中，朱月窗是以主角的身份出現。第二封是給歐陽守道的回信，信中提及收到由朱月窗攜來的老師信函，感受到老師對自己和弟弟文璧的關愛：「某因朱月窗來，伏拜誨帖，辱問璧弟，意極拳拳。」¹³⁴根據信中敘述，朱月窗扮演兩人之間的信差角色。我們無法確定這次的角色扮演，是否是朱月窗拜訪過歐陽守道後，返回文天祥的住處時發生的，但可以確定的是，他確曾在師生二人之間往返，歐陽守道才能藉此捎信給文天祥。第三封信中，文天祥敘述上封寫給老師的信時，順帶提到朱月窗：「某前月二十八日，因朱月窗來遠迓，草草一帖致起

作皆已亡佚，因此無法進行深入的分析和比對。歐陽守道，《巽齋文集》，卷 8，〈送卜葬者覃生歸寧都〉，頁 10b-12a；卷 18，〈題廖老庵地理書〉，頁 9a-10b。

¹³⁴ 文天祥，《文文山先生全集》，卷 5，〈回秘書巽齋歐陽先生〉，頁 142。

居，不知是日，正先生到家日也。」¹³⁵儘管朱月窗在此信中不具重要性，但文中的字句顯示，他再次扮演師生間的信差角色。這些情形說明，朱月窗在師生之間的往返不止一次。隨意提及的形式，也透露朱月窗已為兩人所熟稔，成為他們生活中的一部分。

相對於三人之間的密切交流和互動，歐陽守道和文天祥兩人與談命者彭叔英的互動，則是兩人合力向後者進行挑戰和辯論。¹³⁶辯論的起因是彭叔英以星曆之法為文天祥推命，但師生二人並不完全認同他的分析，因而反覆和他進行論辯：

彭叔英以秀才精躋度，推予命，謂：「剛星居多」，意若他日可為國家當一面者。巽齋歐陽先生以三命折之，具為之說，與叔英辨予命。叔英既錯下一算，又累先生齒頰，顧區區何足以當之。抑叔英所以許予，謂主命得火，行限得金、木、羅、計，故至於有主殺伐等語。雖然，此以論項籍、關侯、曹操、擒虎之流則可，而世固有不必如此而為名將帥者矣，非叔英之所知也。予獨以為：陰陽大化，絪縕磅礴，人得之以生。其為性，不出乎剛柔，而變化氣質，則在學力。如叔英之說，某星主剛、某星主柔，得剛者必不能柔，得柔者必不能剛，則是學力全無所施，而一切聽於天命，聖賢論性等書俱可廢已。予性或謂稍剛，殆柳子厚所謂「奇偏」者。凜焉朝夕，惟克治矯揉，懼陷於惡，敢以命為一定不易之歸乎！叔英憮然曰：「予言命，君言性。命之矣，抑予所以為君言者，自謂不誣。士固各有志，子之志，願聞所向，請轉與巽齋直之。」諸葛孔明與石廣元、徐元直、孟公威遊學荊州，嘗曰：「卿三人仕進，可至郡守刺

¹³⁵ 文天祥，《文文山先生全集》，卷5，〈與前人(巽齋歐陽先生)〉，頁143-144。

¹³⁶ 文天祥和歐陽守道這種對待術士的態度會因人而異的現象，亦值得深入探討。本文限於篇幅無法進一步論析，將待未來另文處理。

史。」三人問其所志，孔明笑而不言。予非孔明也，予之志，豈叔英得窺哉！¹³⁷

儘管彭叔英推算文天祥將有為國獨當一面的發展，可是，文天祥對這個預示並不領情。歐陽守道似乎也對此心存疑惑，原因是彭叔英用的理論和方法不為兩者採信。彭叔英以星曆之法推命，得出文天祥之命以「剛星」居多，斷言他將成為國之棟梁。對此，歐陽守道以自己熟知的三命理論，¹³⁸和彭叔英辯論文天祥的未來。我們無法得知彭叔英是在什麼情況下為文天祥推命，亦不知推命的過程中，歐陽守道是否在场，但歐陽確實對他的推命提出質疑，而文天祥也知曉此事，並企圖和彭叔英的說法進行辯論。他認為，彭叔英以星曆為基礎的推命，對史上如項羽、關雲長等將帥或許適用，但未必所有的將帥都可以如此解釋。因為人的天生之質有剛柔之別，透過「學力」還是能變化氣質，所以自己雖然本性稍剛，但努力克制，還是能進行改變。有趣的是，彭叔英並未屈服於這種說法，反而遺憾的指出，兩人的歧異在於談論的重點不同：他談的是「命」，文天祥談的是「性」。他認為就命而言，自己所言並無不實，只是人各有志罷了。他希望歐陽守道能就此做評斷。不過，文天祥還是不接受彭叔英的辯解，在序文的結尾，他仍然堅持自己的志向並非彭叔英所能窺見。

三人對「命」和「命術」的辯論，並未就此結束。文天祥在贈序給彭叔英之後，又在贈給對方的一篇跋文中，針對之前的歧異進行辯說。由於彭叔英認為兩人的歧異是出自認知層次的不同，即彭叔英談

¹³⁷ 文天祥，《文文山先生全集》，卷9，〈送彭叔英序〉，頁321-322。

¹³⁸ 相較於星曆之學，歐陽守道看來對於三命的瞭解是比較多的，因為他曾說：「今吾儒不能言命者蓋鮮，然三命人能言之，而以歷推星反少。……予未學此(星曆)，不曉所謂。」歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈陳術士序〉，頁17a-18a。

的是「命」，自己談的是「性」，因此，在這篇跋文中，文天祥特別針對「命」進行論說：

命者，令也。天下之事，至於不得不然，若天實使我為之，此之謂令，而自然之命也。自古忠臣志士，立大功業於當世，往往適相解后，而計其平生，有非夢想所及。蓋不幸而國有大災大患，不容不出身扞禦，天實驅之，而非夫人之所欲為也。當天下無事，仕於是時者，不見兵端，豈非命之至順。蓋至於不得已而用兵，犯危涉險，以身當之，則命之參差，為可閔矣。士大夫喜言兵，非也；諱言兵，亦非也。如以為諱，則均是臣子也，彼有王事鞅掌，不遑啟居，至於殺身，而不得避，是果何辜？吾獨何為而取其便。如以為喜，則是以功業為可願，鯁鯁然利天下之有變，是誠何心哉？是故士大夫不當以為諱，亦不當以為喜。委贄於君，惟君命所使，君命即天命，惟無所苟而已。星翁曆家之說，以金、火、羅、計、字皆為主兵之象，遇之者即以功業許人。十一曜之行於天，無日不有，無時不然。人物之生，亦無一日可息，是適相值者，亦時而有之也。治亂本於世道，而功業之顯晦，關於人之一身。審如其說，則人之一身，常足為世道之軒輊，有是理哉？聖賢所謂知命、俟命、致命，皆指天理之當然者而言，是故非甘石所曉。彭叔英儒者也，而星翁曆象之說，尚不免膠固。歐陽巽齋先生既具為之辨，予復備論之。叔英持以復於先生。¹³⁹

文天祥談的命，是儒家立場下的命觀，即天定自然而非人為之命。這個命既然是「天實為之」，那麼遇災難而出身扞禦，甚至遭殺身之禍，或因仕太平，能不見兵端之事，都是天命安排的結果。個人只能如聖

¹³⁹ 文天祥，《文文山先生全集》，卷 10，〈跋彭叔英談命錄〉，頁 349-350。

賢所言，戮力實踐上天的賦予，無法做任何操縱或干預。因為深信聖賢的知命、俟命和致命之說，他認為星翁曆家之說不足採信。以彭叔英的說法，凡生時遇金、火、羅、計、孛等主兵之星者，未來皆能有功業，那麼以十一星不斷周行於天，人不斷出生於地的現實來說，總會有人的出生時刻和主兵之星相遇。對文天祥而言，這種「相遇」只是機率問題，沒有特別之處。這是為什麼他暗批彭叔英作為一個儒者，卻固執於星翁曆象之說的原因。在分析論說之末，文天祥特別交代彭叔英將此文持與歐陽先生，因為之前彭叔英做辯解時，曾請歐陽先生做評斷。文天祥希望歐陽能看到他這次的陳述。

沒有確切的證據顯示彭叔英和朱月窗一樣，穿梭於兩位師生之間，但從字裡行間還是可以察覺，彭叔英也是頻繁往來於師生兩人間的談命者。既是他們談論的焦點，論理的對象，也是彼此間意見交流的橋樑。會有這樣的互動和交遊，除了因為朱、彭等談命者常以術遊於公卿士大夫間，過著流動的生活外，也因為雙方的社群結構和認知產生了變化，以致原本存在的社會和文化區隔，逐漸產生模糊。因為生活所迫，不少士人投入卜算的行業，也有不少士人開始關注卜算的說法和其理論基礎。這些都讓兩者間出現接觸和交流。另一方面，談命者的儒學出身，和其行事風格與知識背景，也引發不少士人的好奇與賞識，形成對話和交流的機會。即便沒有儒學出身的背景，很多術士也因為掌握窺探命運的知識和技術，成為士人注目和接觸的對象。這些動作促使士人和談命者密切往來，進行知識對話，雙方之間的身分區別也因之逐漸淡化：士人可能就是談命者，談命者也有不少儒者出身或具有儒者風範的人。士人看待術士的刻板印象或許仍然存在，但現實生活中，士和術的社會文化鴻溝已經越來越縮小，二者間的交遊也愈來愈密切。

結論

透過對士人和術士互動的分析，我們看到兩者在單純的「買賣／供需」關係外，逐漸發展出密切和長久的聯繫。他們會和對方建立並維持密切的互動，是由不同原因所構成。這些密切的互動，隨著時代的變化略有不同。在北宋時期，兩者的互動和人際網絡形成，常建立在互利的基礎上。士人藉助術士的預卜能力來窺知、操控命運；術士透過士人的支持，擴大服務市場並改善地位。因此，這時的贈文，往往以受惠者的立場表達自己的讚賞和感謝。批評的看法雖然存在，但多出現在其他場合或書寫中。著名的術士(或者說，史上留下較多記載者)即使不是京城人士，也往往因為活躍於京城開封而聞名。南宋後，兩者間的互動更普遍出現在各地方社會。這可能是因為留在地方的菁英增加，或是士人的地方關懷增強，因而，透過他們的記載浮現較多活動於地方社會的術士身影。不過，觀察他們的互動情形，還是可以看出部分的變化。術士希望能以一己之長，獲得士人的認可，因此願意接受對方的挑戰和辯論；士人也透過術士的人際網絡，達到各種學術交遊的目的。另外，贈文方式的複雜化和內容的多元化，也說明兩者間的交流，已經超越個人命運禍福的關注，進入一個兼具知識探究的層次。

這些變化中，以「知識」和「認同」的互惠交換最引人注目。由於術士在社會和文化上的邊緣位置，和漢代以來儒家學者將儒學之外的其他知識，都貶為「君子不為」的小道之學有關。長期的排擠，讓醫卜地理、天文曆象等知識只能具有實用意義，不為士人所看重。因此，重新獲得儒士的支持和認同，對術士地位的提昇具有舉足輕重的意義，也有助於雙方建立起平等往來的關係。從北宋到南宋的互動變

化來看，術士已不再是一味追求利益的小道之士。他們經常以具有窺見未來的豐富知識，吸引士人的目光。當多數的士人對於風水卜算知識還不熟悉時，術士的活動和其實踐的方法與理論，已經開始對儒家權威提出挑戰。隨著時間的演變，許多宋代士人也逐漸將他們視為和自己一樣的知識承載者，開始和他們進行學術交流和辯論。士人也逐漸改變過去將風水卜算等術數，一概以小道技藝名之，不願接觸與肯定的態度。風水卜算成為可敬的學問和職業選項，是這時期的重要變化。這些發生在士人和術士社群的變化，不但縮短兩者的社會文化距離，也重塑兩者的各自文化面貌。這個認知改變也解釋，為何當時會有不少士人願意棄儒從卜。到了異族入主的元代，更有大量不願意或無法改仕新朝的士人，選擇卜算作為安身立命之所。

(本文於 2009 年 7 月 3 日通過刊登)

(校對：黃怡君)

Experiencing the “Lesser Arts”: The Mantic Arts and Practitioners in the Lives of Song Literati

Hsien-huei, Liao

Department of History, National Chi Nan University

As potent ways of manipulating family fortune and prophesying individual fate, geomancy and prognostication became extremely popular during the Song, a time when social mobility was very dynamic. Men with skills in geomancy and prognostication were frequently consulted by the educated elite, who hoped to improve their status and ensure the perpetuation of their families. Through examining the close contacts between the educated elite and mantic experts, this article highlights the reciprocity that characterized their interactions. I argue that while diviners' mantic knowledge helped alleviate the elite's anxiety over the future, justify their achievements, and incite academic debate, the elite's recognition of mantic knowledge also enabled diviners to obtain wealth, reputation, and social status. Motivated by these mutual benefits, mantic experts and educated elites tended to develop a tighter social network that in turn helped shorten the perceived social and cultural gap between them, and ultimately reshape the cultural characteristics of each group.

Keywords: Song literati, lesser arts, divination, diviners, social networks