

走向近代

國史發展與區域動向

《走向近代》編輯小組 編

東華書局

走向近代

中国近代史论丛

中国近代史论丛 第100卷

100-100

走向近代

國史發展與區域動向

編者

走向近代編輯小組

貴圖書館惠存

《走向近代》全體作者敬贈

東華書局

國家圖書館出版品預行編目資料

走向近代：國史發展與區域動向／走向近代編輯
小組編．-- 初版．-- 臺北市：臺灣東華，民 93
面； 公分

ISBN 957-483-293-7 (平裝)

1. 中國 - 歷史 - 近代(1600 -) - 論文, 講詞等
2. 中國 - 歷史 - 宋(960 - 1279) - 論文, 講詞等

627.07

93022616



版權所有 · 翻印必究

中華民國九十三年十二月初版

走向近代

國史發展與區域動向

定價 新臺幣伍佰元整

(外埠酌加運費匯費)

編者：走向近代編輯小組
發行人：卓 鑫 森
出版者：臺灣東華書局股份有限公司
臺北市重慶南路一段一四七號三樓
電話：(02) 2311-4027
傳真：(02) 2311-6615
郵撥：0 0 0 6 4 8 1 3
網址：www.bookcake.com.tw

印刷者：昶 順 印 刷 廠

行政院新聞局登記證 局版臺業字第零柒貳伍號

緣 起

2002 年 2 月，我們的老師張玉法教授，從他工作了三十七年半的中央研究院近代史研究所退休（不過仍繼續被聘為該所兼任研究員），過去曾得張老師指導寫作博、碩士論文的學生們，在台北為老師辦了一個退休餐會，同時致贈老師乙座名為「豐碩」的琉璃，以資紀念。

「豐碩」是王俠軍琉璃工坊的作品，一棵老果樹造型，圍成圓形向上開口，結實纍纍，恰如其分的映照老師豐碩的研究成果與桃李滿門。張老師從 1971 年開始在台灣師範大學歷史研究所講授「中國現代史研究」，後來也曾在政治大學、政治作戰學校、台灣大學等學校兼過課，開設「中國現代史」、「國民革命史」、「現代史史料分析」等課程。曾在「張門」受教（上過課）的弟子雖然不少，但老師從不招攬學生，加上退休前幾年（1995）就已停止收學生，因此，真正由張老師擔任指導教授並撰寫學位論文的學生，則只有六十九位，尚不及孔門七十二弟子之盛。

1980 年我開始在台灣師大上碩士班一年級，第一次修習張老師的「中國現代史研究」。這門課係博、碩士班合開，記得吳文星學長（當時是博一，現在是台灣師大文學院院長）也一起修課，我近史所的同事沈松僑教授當時唸台大歷史所碩士班，每堂課都來旁聽，另一位常來旁聽的是也在台大歷史所修碩士的美國學生費德廉（Douglas Fix，目前在美國奧勒岡州波特蘭的 Reed College 任教，研究台灣史）。張老師的課開壹學年，每學期課程上到一半時，修課的同學必須繳交這學期打算提交的書面報告題目，先跟老師討論一下題目或問題意識是否合宜，以及可能的參考史料等。學期結束前的最後幾次上課，每個人必須口頭輪流報告即將撰寫的書面報告內容大要，互相質問討論，張老師隨後針對每個人的問題及大家的討論作一些提示、評論與建議。壹學年下來修課的同學都必須交兩篇報告，老師規定每篇不得少於六千字。

二十多年前張老師給學生的印象是和氣中帶幾分嚴肅，授課、講解條理清晰，音調不疾不徐，從未見高亢情緒，跟學生討論問題時態度和藹、耐性十足。當時修課的學生加上旁聽者大約十來個左右，由於是博、碩士班合開，發問、討論的風氣尚稱熱烈。全寅永學長（博一、韓國籍，現在韓國梨花女子大學任教）的國語（中文）並不算好，但到了後來也勇於表示意見。

上完張老師第一學期的中國現代史研究，我寫的報告是「黃郛與濟案交涉」，竟得張老師謬賞，將該習作推薦投給中國歷史學會的史學集刊發表，翌年並將該文收入老師主編、聯經出版的《中國現代史論集》。張老師不但提攜後進，謙沖大度尤足我輩景仰學習。記得一次上課討論時，某位同學提問，張老師除了講解說明之外，並建議這位同學可以參考「我的同事張瑞德先生」的某篇文章。張瑞德學長為張老師指導的第一位博士研究生，當時剛到近史所任助理研究員，另一方面也還在師大就讀，尚未畢業。

1981 年秋天我選擇張老師擔任我的碩士論文指導教授，承他一口答應。那一年他只收了我跟洪德先（現銘傳大學教授）兩位學生，或者應該說，除了我們兩位之外，沒有人要研究現代史。當時中國現代史（民國史）尚非顯學，我後來才發現，我請張老師收我為徒時，老師已經在台灣師大歷史所兼課十年，但我竟是在師大所收的第五個學生（後來我成為老師在師大指導的第二個博士生）。大約在 1982 年之後，教育部設立獎學金鼓勵研究生研究現代史，張老師指導的學生逐漸多起來，再過十年，台灣史研究成為顯學，歷史所的研究生選題從近、現代史轉向台灣史，張老師也因年紀關係，逐漸少收學生。老師指導過的學生當中，其實亦不乏以台灣史為研究主題者，最早的一位應屬目前任教世新大學的李筱峰教授。李教授才華早露，自年輕時代即為立場鮮明之「黨外」寫手，不過據我所知，他對張老師始終敬重有加。

1992 年夏天張老師當選中央研究院院士，實至名歸，我們這些入室弟子與有榮焉。那一年的教師節，散居台灣各地的「張門」弟子齊聚餐敘，為老師慶賀。之後每隔一段時間（不定期）師生總會聚首敘誼。2002 年 2 月，大家為祝賀老師榮退聚會後，我提議兩年後值老師七十壽誕，除了照例餐敘之外，可以考慮辦個小型研討會，請大家提供論文，會後結集成冊，

作為呈獻給老師的生日禮物。大家無異議贊同，經過簡單的籌備，今年 2 月 7、8 兩日，研討會在中央研究院近代史所召開，雖然提交的論文只有 17 篇，但多數同學均出席參與討論，張老師更是全程參加。事先籌劃與會議的召開進行，多賴張瑞德學長與游鑑明學姊操持出力，十分感謝。會後張瑞德、游鑑明、李達嘉、鍾淑敏及我五個人因為同在中央研究院工作，遂責無旁貸的組成編輯委員會，負責論文後續交付審查、修訂、編輯出版等工作。期間瑞德學長出國研究，我則忙於兼辦院務，真正出大力的是達嘉學長與鑑明學姊。

張老師以研究中國現代史揚名，不過他的第一篇學術論著卻屬於「先秦史」範圍；在近現代史領域中，他的清代「立憲團體」、「革命團體」，民國「政黨」等專題研究，都是政治史與革命史的經典之作；工業史、婦女史、區域研究（山東）也具有開拓者的角色；他為大學生編寫的《中國現代史》教科書，發行近 30 年（曾修訂增補）依然暢銷，足可與郭廷以先生《近代中國史綱》媲美，是台灣地區在近現代史領域內影響與貢獻最深遠的兩部通論性著作。張老師曾表示，年輕時對漢、唐歷史、南明史都甚感興趣，40 年來埋首於近現代史研究，無暇及於其他，退休後希望找時間在他人已有基礎上，回頭做一點相關研究。由此可見張老師原不以近代史自囿，只是格於客觀條件，暫時尚未開展。對於學生的研究選題，他基本上抱持開放的態度，張瑞德學長的碩、博士論文研究鐵路經濟，之後朝軍事史發展；我自己碩士論文寫中日外交，博士論文轉為區域研究，前幾年偏向台灣社會經濟發展，尤其是企業史，最近又將轉向研究 1950 年代以後的中國工商業發展史。變化最大的應屬劉祥光與廖咸惠，博士論文開始研究宋史。

這一次集結的 17 篇論文中，簡要歸類，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉（廖咸惠）、〈婢妾、女鬼和宋代士人的焦慮〉（劉祥光）、〈晚清報刊的文體形式及其社會功能〉（唐志宏）、〈晚清國粹學派的歷史教育工作〉（黃綉媛）等四篇屬社會文化史；〈清末煙台租地交涉〉（張建依）、〈清末中美商約之簽訂〉（吳翎君）屬中外關係史；〈尋找立國方針：梁啟超的聯邦與反聯邦論述〉（李達嘉）、〈運籌帷幄：黨政軍調查設計委員會與南昌行營的政策制定（1933-1935）〉（張瑞德）、〈中共的統一戰線及其與救國會

的組織關係探討〉(王玉)、〈抗戰勝利後廣東的復員工作 (1945-1947)〉(吳淑鳳)等四篇屬民國時期政治史範疇；〈婦女雜誌 (1915-1931) 對近代家政知識的建構〉(游鑑明)、〈二十世紀前期女子留學生與中國體育的拓展 (1900-1937)〉(王惠姬)、〈戰後初期台灣的婦女議題——以《台灣婦女》週刊為中心的探討〉(林秋敏)、〈張任飛及其所創刊的《婦女雜誌》(1968-1994)〉(謝蕙風)等四篇為婦女史研究，也是社會文化史議題；〈日治時期台灣人在廈門的活動及其相關問題 (1895-1938)〉(鍾淑敏)、〈農業社會時期台南地區的移民、婚配與社會流動——以家譜為例觀察〉(謝國興)是比較典型的台灣史研究論文、〈王陽明「知行合一哲學」與蔣中正「力行哲學」之旁通統貫〉(盧國慶)比較難歸類，或可代表張老師曾指導過的一種特殊研究類型。

這本論文集的編輯出版，有兩層主要意義，第一是作為張玉法老師的70歲賀壽禮，聊表我們對張老師多年來教導、提携、關懷的感恩與感謝；第二，我們這些「張門」子弟平常散居各地，聯誼除了跟老師吃吃飯、噓寒問暖之外，還可以以文會友（說以文會「師」也未嘗不可），用這樣的方式不定期開同學會，聯絡感情之外彼此互相砥礪，共同成長，是一件非常有意義的事。至於大家的論文是否彰顯「師門」特色，我個人是看不出來，也不認為重要。

書名《走向近代：國史發展與區域動向》是大家共同討論決定的，其中當然也包括張老師的意見在內。我們研究的都是廣義的近代史（近代社會文化史上溯宋、明是容易理解的），無論歷史學研究趨勢、方法、理論如何變化，近代史作為其中的重要領域，殆無爭議，「走向近代」說明大家對於這個研究領域的認同，也代表這是當代歷史學的一大走向。近代史除了以各專門史呈現不同層面的國史發展動向外，整合性的區域研究也是一大特色，張老師自己研究山東，他的學生研究台灣，也是順理成章的事，這不是「張門」特色，而是近代史研究的共性。這本論文集只是一個起點，我們期望未來能夠繼續發展不同型式、不斷提升研究品質的以文會友活動。

目 錄

緣 起	iii
目 錄	vii
探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行爲	廖咸惠 1
婢妾、女鬼和宋代士人的焦慮	劉祥光 45
清末煙台租地交涉——兼論煙台模式在租界史上的意義	張建偉 85
清末中美商約之簽訂——中國市場、條約利益與現代化意義 的考察	吳翎君 109
晚清報刊的文體形式及其社會功能	唐志宏 139
晚清國粹學派的歷史教育工作	黃綉媛 163
尋找立國方針：梁啟超的聯邦與反聯邦論述	李達嘉 191
《婦女雜誌》(1915-1931) 對近代家政知識的建構：以食衣住 為例	游鑑明 233
二十世紀前期女子留學生與中國體育的拓展 (1900-1937)〈	王惠姬 253

王陽明「知行合一哲學」與蔣中正「力行哲學」之旁通統貫	盧國慶 305
運籌帷幄：黨政軍調查設計委員會與南昌行營的政策制定 (1933-1935).....	張瑞德 329
中共的統一戰線及其與救國會的組織關係探討	王 玉 351
抗戰勝利後廣東的復員工作 (1945-1947)	吳淑鳳 379
日治時期台灣人在廈門的活動及其相關問題 (1895-1938)	鍾淑敏 399
農業社會時期台南地區的移民、婚配與社會流動 —— 以家譜 為例觀察	謝國興 453
戰後初期台灣的婦女議題 —— 以《台灣婦女》週刊為中心的 探討	林秋敏 487
張任飛及其所創刊的《婦女雜誌》(1968-1994)	謝蕙風 527

探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為*

廖咸惠**

一、宋代的卜算

卜算之術在宋代的士大夫之間非常流行，因而學者很少質疑他們在士大夫生活世界中所扮演的角色。¹雖然有些學者認為士人的卜算行為太過普遍，故不值得一提，²但是多數學者則將宋代卜算術數的普及，歸因於士人的積極參與和贊助。³近年來的研究趨向還針對士人的卜算行為進行細部的分析，例如竺沙雅章在一篇探討宋代士人與術士關係的論文中指出，宋代士人主要是在追求仕進的動機下而訴諸卜算之術，而卜算術士則從服務這些社會菁英中獲得財富、名聲和社會地位。⁴另外，吳鷗在研究宋代的卜筮夢兆時，也認為宋代士人之所以熱中於卜算之術，主要導因於科舉與仕進

* 作者感謝張玉法教授、匿名審查人和與會學者對本文的批評與指正。本文論點如有誤謬，由作者個人負責。

** 國立暨南國際大學歷史學系助理教授

¹ 本文所使用的「卜算」二字，採取較為廣義的解釋，包含夢兆、乩筆、靈籤、神啓、入冥、附身、推命、拆字、卜卦、星占和相術等各種流行於宋代的預卜方式。惟因作者已在它文探討過其中數種與鬼神及死後世界有關的預卜方式，故本文探討的卜算行為，僅著重於宋代士人與那些具有「預卜」能力的各類術士、宗教人士或異人的接觸與諮詢活動上。結論部份將會就宋代士人的各類預卜行為，進行一個概略性的比較。

² Kidder Jr. Smith, Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt, *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (New Jersey: Princeton University Press, 1990), pp. viii, 234.

³ 張明喜，《洩漏的天機：中國相術與命學》（香港：中華書局，1990），頁 20-29；W. A. Lessa, *Chinese Body Divination* (Los Angeles: United World, 1968), p. 187；竺沙雅章，〈宋代的術士と士大夫〉，收入《宋元佛教文化史研究》（東京：汲古書院，2000），頁 479-493；吳鷗，〈從宋人作品中的卜筮夢兆識應看宋代文人心態〉，收入《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〉，未刊稿，頁 1-29。

⁴ 竺沙雅章，〈宋代的術士と士大夫〉，頁 479-493。

所造成的焦慮和不安。⁵儘管現有的研究已顯示宋代士人曾和各種卜算術數有密切接觸，但是對於他們的命運觀以及卜算行為的較整全理解，則還有待進一步的研究與圖寫。其中特別值得注意的議題包括：他們的命運觀和卜算信仰之間可能的矛盾與緊張，他們對於預卜術的採用與態度的變化，以及他們的卜算行為所造成的社會影響性等。

在深入探究這些議題前，先以北宋蘇軾 (1036-1101) 為例，概述宋代士人與卜算術數的密切關係。根據蘇軾本人以及其周遭同僚的記載，他從少年時代開始便和卜算術數有接觸，並且終其一生都未曾中斷。早在他 14 歲時 (1049)，就曾在一個夢兆中預見自己的科舉成功。⁶六年後當他到成都（今四川成都）旅遊時，又從一個術士口中得知未來的科舉功名。⁷雖然科舉所帶來的焦慮隨著他順利進入仕途而消解，但蘇軾對於卜算之術的需求卻未因此而減低，因為在他長年的仕宦生涯中，各式各樣的卜算術數仍扮演著重要角色。例如，他至少有三次為預卜來事而訪求以預卜靈驗著稱的特異道士徐守信；⁸他也曾在遭貶謫時，多次造訪道教宮觀祈求靈籤的指示，並利用《易經》卜算失聯親人的近況。⁹而他對於卜算的信任與看重，也可從他致贈給卜算術士的詩文、¹⁰對異人的讚頌，¹¹以及積極參與扶乩儀式等實

⁵ 吳鵬，〈從宋人作品中的卜筮夢兆識應看宋代文人心態〉，頁 290-300。

⁶ 佚名，《新編分門古今類事》（《叢書集成初編》，上海：商務印書館，1937），第 7 卷，頁 90-91。

⁷ 此術士為李士寧，時人常以「異人」、「道人」或「方士」稱之。他是蓬州（今四川蓬安縣）人，後遊歷至北宋都城開封，並在北宋仁宗（1023-1063）和神宗（1068-1085）時期，享譽士人圈。蘇軾，《東坡志林》（北京：中華書局，1997），第 2 卷，頁 45；劉邠（1022-1088），《劉貢父詩話》（《百川學海》版，台北：新興出版社，1969），頁 16a。

⁸ 在北宋神宗元豐八年（1085）當他前往登州（今山東蓬萊縣）赴任前，曾親自造訪泰州（今江蘇泰縣）天慶觀，向徐守信探問未來運勢。而在哲宗元祐七年（1092）和紹聖元年（1094），他則分別派遣親信及自己的兒子，前去向徐守信探求預言。蘇轍（1039-1112），《龍川略志》（北京：中華書局，1997），第 10 卷，頁 64-65；朱翌（1098-1167）、朱宋卿等編，《徐神翁語錄》（《道藏》，HY《哈佛燕京道藏引得》1241 號），上卷，頁 10a-b；陸游（1125-1210），《家世舊聞》（北京：中華書局，1997），下卷，頁 217。有關徐守信的研究，詳見 Richard von Glahn, "Changing Gods in Medieval China, 1127-1276[Review]," *Harvard Journal of Asiatic Studies* (以下簡稱 HJAS) 53: 2 (1993), pp. 620-621.

⁹ 蘇軾，《東坡志林》，第 3 卷，頁 63-64；蘇軾，〈年譜〉，《蘇東坡全集》（台北：河洛圖書公司，1975），頁 15-17。

¹⁰ 蘇軾，《蘇東坡全集》，前集，第 18 卷，頁 251-252；後集，第 7 卷，頁 537。

際例證中看出。¹²

雖然蘇軾在道觀祈求靈籤與向道士探求來事的行徑，可視為他和道教淵源下的一種行爲反映，¹³不過，由於他也透過各種非道教的方式來預卜未來，所以他的卜算行爲不全然屬於道教，而應是兼容並蓄的。在此需要強調的是，蘇軾這種持續且兼採各類術數的行徑並非特例，而是普遍見於當時士人階層的一種行爲模式，因為類似的例子隨處可見。此外，宋代士人藉以窺探未來休咎禍福的方式繁多，蘇軾所接觸的只是其中一部份而已。諸如謁廟祈夢、向死者或冥界探詢夭壽禍福，或是堪輿之術等，也都流行於當時的士人之間，被視為操弄或預測個人與家族禍福興衰的手段。¹⁴

從蘇軾以及其他諸多類似的例子顯示，宋代士人經常參與各種的卜算之術，無論是儒學思想家、官僚士大夫或是一般士人，都透過不同的書寫方式，公開表達其對於訪求卜算術士與術數的熱中。¹⁵此外，儘管《易經》

¹¹ 葉夢得 (1077-1148)，《避暑錄話》（《四庫全書》，台北：台灣商務印書館，1983，第 863 冊），上卷，頁 10a-11a；洪邁 (1123-1202)，《夷堅志》（台北：明文書局，1982），支乙，第 4 卷，頁 825。

¹² 孔平仲 (?-1101 以後)，《談苑》（《寶顏堂秘笈》，繡水沈氏尚自齋刊本），第 2 卷，頁 2a-b；蘇軾，《蘇東坡全集》，續集，第 37 卷，頁 378-379。

¹³ 有關蘇軾與道教之間互動關係，詳見鍾來因，《蘇軾與道家道教》（台北：台灣學生書局，1990）；李慕如，〈東坡與道家道教〉，《屏東師院學報》，第 10 期 (1997)，頁 319-353。

¹⁴ 廖咸惠，〈祈求神啓：宋代科學考生的崇奉行爲與民間信仰〉，《新史學》（出版中）；Hsien-huei Liao, "Visualizing the Afterlife: The Song Elite's Obsession with Death, the Underworld, and Salvation," 《漢學研究》，第 20 卷第 1 期 (2002)，頁 399-440；何蓮 (1077-1145)，《春渚紀聞》（北京：中華書局，1997），第 1 卷，頁 4-5；第 2 卷，頁 28-29；〔元〕佚名，《湖海新聞夷堅續志》（北京：中華書局，1986），前集，第 2 卷，頁 82；袁文 (1119-1190)，《甕牖閒評》（上海：古籍出版社，1985），附錄，第 8 卷，頁 86。有關中國的堪輿術，詳見 Stephan D. R. Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* (Vientiane: Vithagna, 1974)；Derek Walters, *Chinese Geomancy* (Longmead: Element Books Limited, 1989)。

¹⁵ 宋代士人最常以詩賦、序或是傳記等文體，來表達他們對於卜算術士的情誼、讚揚或是回應其求字書的要求。宋代愛國詞人文天祥 (1236-1283) 是一個最顯著的例子。他本人不僅和許多卜算術士有頻繁的接觸，而且還曾為其中數十人寫詩、贈序或作傳。相關作品可見文天祥，《文山集》（《四庫全書》，第 1184 冊），第 1 卷，頁 9a-18b；第 2 卷，頁 25b、32a-b；第 13 卷，頁 15b-16b、22b-28b；第 14 卷，頁 22a-23b、27b-28a。袁樹珊，《中國歷代卜人傳》（台北：新文豐出版社，1988），第 7 卷，頁 249-250；第 9 卷，頁 316-317；第 11 卷，頁 370-371；第 13 卷，頁 433；第 15 卷，頁 493-494、頁 497-505、510、520；第 18 卷，頁 595。有關宋代士人為卜者寫序的分析，可參見劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，頁 21-28。

為符合儒家正統的一種卜算術，但是宋代士人並不獨尊易經卜卦之術，而只把它視為眾多卜算術數中的一種。因為他們經常廣為採用各種流行於當時社會的預卜術，包括夢兆、乩筆、靈籤、神啓、入冥、附身、堪輿、推命、拆字、星占和相術等。其中有些預卜術是需要透過術士的居中仲介，但是有些則是可由士人獨自執行。總的來說，士人和一般人所採用的卜算術數並無明顯區別。

本文在探討宋代士人的卜算行為時，將以下列三個問題作為討論的重心。首先，卜算術作為一種窺見未來、決疑或改運的手段，它和宋代士人的宇宙命運觀論述是否能相容不背呢？現有的研究並未針對這個問題進行分析，因為有些學者往往從士人的哲學思維及公開論述來理解其命運觀，認為士人的行徑必然與其理念一致，而鮮少注意到其觀點未必如實的體現在真實的生活中。¹⁶同樣的，另外一些學者則專注於士人對於卜算信仰與實踐的熱中，特別是他們的心理需求與情感反應，而忽略士人的卜算行為與其自身觀點之間存在的矛盾與差距。¹⁷要縮短這兩種研究的距離，並確實掌握宋代士大夫對於命運和卜算的態度，本文將會把他們的觀點與踐行同時納入考量，並且從當時的歷史脈絡來作檢證。

其次，宋代士人參與卜算的活動，在多大程度上是受到民間宗教信仰的影響或對民間宗教造成影響？要對這個問題有較整全的解答，研究者必須跳脫士人卜算行為的基本過程，深入瞭解他們在接觸卜算術數時的諸多細節。例如，為何他們要訴諸卜算之術？他們對卜算術士提出哪種的請求？他們根據什麼標準來選擇卜算術？詢問卜算術士的活動通常在何處發生？以及他們如何回應卜算術士的預測等問題，都有助於掌握宋代士人和民間信仰之間的互動關係。透過這些細節的探討，也能使我們進一步分析，士

¹⁶ 陳寧，〈漢晉時期思想界的命運觀〉，《新史學》，第8卷第4期（1997），頁1-34；陳寧，〈漢魏六朝思想界對報應多爽問題的討論〉，《中國文哲研究集刊》，第13期（1998），頁293-356；Hsu Cho-yun, "The Concept of Predetermination and Fate in the Han," *Early China* 1(1975), pp. 51-56; Anne D. Birdwhistell, "The Philosophical Concept of Foreknowledge in the Thought of Shao Yung," *Philosophy East & West* 39: 1(1989), pp. 47-65.

¹⁷ 王啓屏，〈北宋士人生活〉（台北：國立台灣大學歷史學碩士論文，1995），頁111-115；趙淑敏，〈明代科學命運觀之研究：以筆記小說為線索〉（嘉義：國立中正大學歷史學碩士論文，2002），頁29-123；陳祈安，〈宋代社會的份份觀念〉（台北：國立台灣大學歷史學碩士論文，2001）。

庶的卜算活動在動機與回應方面的異同之處。唯有仔細檢視這些議題後，我們才能釐清卜算術數在宋代的社會影響性，在士庶生活世界中所扮演的角色，以及宋代士人對卜算術的演變與民間信仰的形貌所造成的影響。

最後一個問題是，從宋代士人的卜算活動中，我們對於士人在士庶文化交流中所扮演的角色能有多少的理解？有關中國文化的統合與分化問題，數十年來已經引發中國史研究者的濃厚討論興趣，而在研究宗教文化的學者之間，更是一個重要的中心議題。強調中國文化趨向統合的學者，主要著重於那些促使理念與價值觀在不同社會階層流動的機制與過程。其中有些學者將文化的統合，歸因於政府與士人由上而下的將單一的信仰與價值觀強加於社會大眾；有些學者則認為宗教術士、說書者、儀式專家以及卜算術士等，才是促成文化統合的中介者。例如，研究清代卜算的學者 Smith 就指出卜算術士具有重要的文化中介角色，因為在卜算的論述中，可看到一套建立在共同文化認知基礎上的共同語法。¹⁸其實，許多宋代士人雖是從各種卜算術士口中得知他們的運勢，不過，由於他們並非全然仰賴術士來預卜未來，也並未被動地接受預卜的所有內容，因此我們不應太過強調卜算術士的文化中介角色。倒是宋代士人本身由於不時進行預卜之術，可以說也經常扮演著重要的文化調和角色。因此，透過檢證他們的卜算信仰與行徑，將有助於修正我們以往對於其文化角色的片面認知。

二、卜算與命運觀

要對宋代士人的卜算行徑有較為整全的理解，必須要對他們的命運觀進行分析。理論上，卜算術是建立在命運前定的概念上，因為假如個人的命運會隨著個人行為或外力的介入而改變的話，那麼卜算術的作用將會大打折扣。依此推論，宋代士人應是抱持著命定論的，因為他們不但對卜算興趣濃厚，而且經常沉浸其中以窺探未來。但是，實際上宋代士人的命運觀和卜算行徑之間的關係卻是複雜得多。一則因為卜算術的開展，並非奠

¹⁸ Richard Smith, *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society* (Boulder: Westview Press, 1991), p. 10.

基於命定的單一理論上；再則宋代士人對於命運的論述，亦非具有內在的一致性。例如，命定論雖然是卜算術得以發揮作用的基礎，但是趨吉避凶的信念則是使卜算廣受歡迎的因素。同樣的，士人基於對命運操縱者的不同理解，以及對於自身所處情境的變換，也常會改變他們對於命運的表述與觀點。

耐人尋味的是，儘管宋代士人對卜算術非常執著與熱中，但是他們卻經常公開表達對卜算術的反對與撻伐。他們反對的理由繁多，包括深信命不可測或不可改，鄙視卜算術士本身的無能，¹⁹擔憂卜算術造成消極的宿命觀，²⁰以及期望提升道德修養與儒學的正統性等。²¹然而，最強烈的駁斥主要來自於儒家的基本信念，亦即個人不應該為了物質私利而企圖預卜以及改變一己的命運。因為這樣的企圖不但偏離正統的儒學思想，而且也註定會失敗。在儒學的傳統中，理想的命運觀應如朱熹（1130-1200）所言的修身「立命」。亦即個人應該戮力實踐上天的賦予，而不應為世俗的利益企圖改變其自身的命運。²²

此外，當時的政府措施方面，也因為顧及卜算術可能會被有政治企圖心的人挪用，而不時對相關的術數進行嚴格控管。從宋初到仁宗（1023-1063）

¹⁹ 司馬光（1019-1086），《司馬文正公全集》（《四庫全書》，第 845 冊），第 67 卷，頁 9b-10a；邵雍（1011-1077），《漁樵問答》（《百川學海》版），頁 6a-b；王令（1032-1059），《廣陵集》（《四庫全書》，第 1106 冊），第 20 卷，頁 1a-4b；景說之，《景迂生集》（《四庫全書》，第 1118 冊），第 14 卷，頁 18b-20a；莊綽（1090-1150 左右），《雞肋編》（北京：中華書局，1997），上卷，頁 14、22-23；王磐（元），《群書類編故事》（《宛委別藏》，台北：商務印書館，1981），第 14 卷，頁 7b-8a；李季可，《松窗百說》（《宛委別藏》版），頁 31b-32a。

²⁰ 蔡條（?-1147 以後），《鐵圍山叢談》（北京：中華書局，1997），第 3 卷，頁 42；周輝（1127-1198 以後），《清波雜志》（北京：中華書局，1994），第 3 卷，頁 104-105；程頤（1033-1107），《二程集》（台北：里仁書局，1982），第 25 卷，頁 36；晁說之（1059-1129），《晁氏客語》（《百川學海》版），頁 31a；永亨，《叟探異聞錄》（《稗海》版，台北：新興書局，1968），第 5 卷，頁 4a-5a。

²¹ 王安石（1021-1086），《臨川文集》（《四庫全書》，第 1105 冊），第 70 卷，頁 3b-4b；朱松（1097-1143），《韋齋集》（《四庫全書》，第 1133 冊），第 10 卷，頁 3b-5a；徐松（1781-1848），《宋會要輯稿》（台北：新文豐出版社，1962），刑法，第 2 卷，頁 55。

²² 天與命之間關係的探討，詳見 Robert Eno, *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery* (Albany: State University of New York Press, 1990); C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1967), pp. 247-253.

時期，朝廷陸續對卜算術制訂許多的規範，以防止其廣為流傳與應用。²³這些法條規定民家不得操弄任何的卜算之術，或私藏任何有關星占的書籍、圖簿和讖緯等設備。同時，也禁止任職於政府天文星象部門的官員，私自為士庶人家進行任何卜算服務。違反者將會被處以財物充公、放逐，甚至斬首等刑罰；而舉發不法者則可獲得豐富的獎賞。在那些被舉發的人之中，除了極少數以技能見長者，能幸運的被網羅為相關政府單位的成員外，大多須面對嚴厲的懲處。雖然我們無法從這些法條內容來評估它的實際影響性，但是一些個別的例證顯示，當時還是有一些人因此避免和善於卜算者有密切的接觸。²⁴而這樣的政府禁令，即便是到了以偏好各式宗教密術與道教儀典而著名的徽宗朝（1101-1125），仍然持續的進行。²⁵

以上的敘述讓我們必須提出這樣一個質疑：當宋代士人的觀點與政府政策都明顯反對卜算術數時，為何宋代的士人仍然不減其對卜算術的興趣與投入呢？究竟是什麼原因讓他們能在如此不利的情況下，還能頻頻接觸卜算術數呢？現有的研究已隱然觸及其中的一些可能性。例如，有些學者認為儒家學者只是反對人們為利益而行善的想法，而非全盤否定卜算術的理論基礎，或是其中所包含的報應觀。另外一些學者則認為，宋代士人的批評多半是針對個別的卜算術士，而非卜算術數本身，而且即便他們批評卜算術數，也多半是針對某一特定種類而言，而非全盤否定。此外，大多數的學者也都意識到，其實政府對卜算活動的管控並不夠嚴密，因為官員的無能、無權和執法不力，或者是皇帝個人對密術的偏好等，往往都會導致管制的成效不如預期。

雖然這些學者的分析，有助於解釋某些士人看似批判，實則支持卜算術的矛盾現象，但是他們所提出的理由並不足以適用於所有類似的例子，

²³ 李燾（1115-1184），《續資治通鑑長編》（台北：世界書局，1961），第13卷，頁13a；第17卷，頁15b；第18卷，頁20a；第56卷，頁3a-b。佚名，《宋大詔令集》（台北：鼎文書局，1972），第198卷，頁733；第199卷，頁734。徐松，《宋會要輯稿》，刑法，第2卷，頁19。

²⁴ 脫脫（1313-1355），《宋史》（台北：鼎文書局，1983），第461卷，頁13500；李燾，《續資治通鑑長編》，第17卷，頁12b-13a；袁樹珊，《中國歷代卜人傳》，第22卷，頁782。

²⁵ 有關徽宗的宗教信仰與活動，參見金中樞，《宋代學術思想研究》（台北：幼獅文化事業公司，1989），頁425-616；宮川尚志，《宋的徽宗と道教》，《東海大學紀要》，第23期（1975），頁1-10；宮川尚志，《林靈素と宋の徽宗》，《東海大學紀要》，第24期（1975），頁1-8。