

正學與小道—— 真德秀的性命論與術數觀

廖咸惠*

本文以南宋著名儒者真德秀的《西山讀書記》和他對術士的贈文為主要史料，分析他如何以及為何將其對天命、理、性和命的儒學立場認知，呈現在以命運預卜和操弄為主的各類術士面前。這些技藝與術數之士的論述和實踐，多半和富貴貧賤或壽夭榮辱等個人際遇和命運密切相關，甚至也經常涉及家族發展和國家的治亂興衰，因此和儒家的性命論說不僅有類似的關注，也有不少相互抵觸之處。真德秀和這些論命術士的往來過程中，如何秉持其積極發揚理學的信念，將這些儒學論說推廣於不同知識背景的社群中，又如何在其表述中協調儒、術之間的關係等問題，將是本文探究的重點。透過他們之間的接觸與互動，我們可以從仕宦生涯與學術著述之外的不同面向觀察真德秀對於程朱學說的發揚，也能藉此窺探他的知識態度，並進一步思考其贈文與論說的社會影響性。

關鍵詞：正學、小道、真德秀、術數、性命論

* 國立清華大學歷史研究所副教授

一、前言

程朱學說在慶元黨禁罷弛後的振興和發揚，學者多認同真德秀(1178-1235)扮演相當關鍵的角色。¹他對程朱學說的發揚主要展現在幾個不同層面：一是透過仕宦之便，向統治君王宣揚儒家治國理念，從而提振程朱學說的政治地位；再則是透過大量的文本著述對程朱儒學進行衍義闡發，進而對知識群體發揮長遠影響力；三是透過個人的知識與言談，在其交遊圈中積極宣揚正學理念。²真德秀在仕宦及著述層面對程朱理學的發揚，學者已有豐富的研究，³本文不再重複探

¹真德秀和魏了翁(1178-1237)兩人皆在程朱學說的發揚上扮演關鍵角色。真德秀號西山，魏了翁號鶴山，其人生際遇以及對理學貢獻皆相仿，因而兩人常被並稱：「從來西山鶴山並稱，如鳥之雙翼，車之雙輪，不獨舉也。」黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》(北京：中華書局，1986)，卷 81，頁 2696。

²南宋時期程朱學派學人多以承襲「正學」自居，此正學概指以《中庸》、《大學》的誠敬為主，由堯舜禹湯文武周公孔子一直到北宋五子、南宋朱熹(1130-1200)等承繼的道統之學。此道統系譜亦為此學派所建構，在將程朱等人的學說與先聖前賢連結之際，達到提高其學說的歷史悠久性與神聖地位，並將其它學說排除在外的目的。身為程朱學說的重要推廣者，真德秀本人亦經常以「正學」來表稱程朱學說。例如在一篇為廷對策所寫的跋文中，他提及士子的廷對策常會隨政治風向而改變立場：「時方攻『正學』，則曰『偽黨』不可容」。顯然，他認為「正學」即是「偽黨」，而「偽黨」即是受韓侂胄貶斥的程朱之學的追隨者。另外，在一篇墓誌銘中，他提到墓主「平生尊慕『正學』，在昭武則建廉溪、河南、橫渠、晦庵五先生祠」，也顯示他所謂的「正學」即是程朱之學。真德秀，《西山先生真文忠公文集》(收入《四部叢刊》，初編，集部，第 68 冊，臺北：藝文印書館，1975，據上海商務印書館縮印江南圖書館藏明正德刊本影印)，卷 36，〈跋黃君汝宜廷對策後〉，頁 557 下-558 下；卷 43，〈提舉吏部趙公墓誌銘〉，頁 670 下-674 上。

³如 William Theodore de Bary, "Chen Te-hsiu and Statecraft," in *Ordering the*

討。值得仔細觀察的是，他如何在個人的社交網絡中，對程朱學說進行深度的發揚和推廣，並企圖說服更多潛在的對象。真德秀和同時代的許多士人一樣，有相當廣大的交友圈，除了儒學知識社群和個別的佛、道人士外，其日常生活中還和不少術數之士往來互動。這些術數之士的理論和實踐，多半和富貴貧賤或壽夭榮辱等個人際遇和命運密切相關，甚至也涉及家族發展和國家的治亂興衰，因此和儒家的性命論說有類似的關注。真德秀和這些論命術士的往來過程中，如何面對雙方觀念的歧異、是否仍秉持著積極發揚理學的信念，又如何將這些信念推廣於不同知識背景的社群中，將是本文探究的重點。透過他們之間的接觸與互動，我們可以從不同面向觀察真德秀對於程朱學說的發揚，也能藉此窺探他的知識態度，並進一步思考其社會影響性。

由於性命之說是儒學和術數共同關注的焦點，所以本文將先分析真德秀對於性命觀的基本態度；接著，觀察他和術數論命之士的往來，是在什麼情境之下發生，以及雙方的互動狀況；其次，探討他在和術士的交流互動中，如何針對自身所信奉的儒學性命觀進行宣揚；

World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China, edited by Robert Hymes and Conrad Schirokauer (Berkeley: University of California Press, 1993), 349-379; 侯外廬等編，《宋明理學史》(北京：人民出版社，1997)，頁 607-621；陳榮捷，《朱子門人》(臺北：臺灣學生書局，1982)，頁 184；林振芬，〈真德秀思想結構及其理學地位〉，收入廖名春主編，《清華大學思想文化研究所集刊》，第 2 輯(北京：清華大學出版社，2002)，頁 138-156；向鴻全，〈真德秀及其《大學衍義》之研究〉(中壢：中央大學中文研究所博士論文，2006)；何俊，《南宋儒學建構》(上海：上海人民出版社，2004)，頁 331-351；朱人求，〈真德秀思想研究述評〉，《哲學動態》，6(北京，2006.7)，頁 28-31、51；戴金波，〈真德秀研究述評〉，《湖南大學學報(社會科學版)》，22：1(長沙，2008.1)，頁 53-57；方震華，〈轉機的錯失——南宋理宗即位與政局的紛擾〉，《臺大歷史學報》，53(臺北，2014.6)，頁 1-35 等。

最後，則分析他在極力宣揚儒學性命之際，如何看待術數論命之術，以及其態度對術數論命所造成的影響。第一部分的討論將以其著作為主，特別是《西山讀書記》中對於經典中有關性命議題的闡釋，來歸納他的性命觀點。第二部分是以前文集中和術士互動的相關記載，瞭解雙方接觸的時間和原因，以及他對性命議題的立場和相關實踐。第三部分則從他給各類術士的贈文，特別是詩和序文，進行詳細的文本分析，觀察他和術士的往來應對之際，如何凸顯其自身的儒學立場，以達到說服和宣揚的目的。第四部分同樣是以真德秀的贈文為主，但觀察的焦點轉到他對術數的評價及影響上。從他和這些術士接觸的時空情境、動機，以及雙方的交流和交鋒，可以窺見真德秀對待他們的態度，也可以從中觀察並從而評估術數以及其知識的承載者，在和真德秀的互動中受到什麼樣的影響。文章的結論除了總結上述四個面向的討論外，也會針對宋代術數的發展狀況、儒學和術數的互動，以及士人對於知識的分類和評價進行省思。

二、對理學性命觀的闡釋

真德秀在理學發展過程中的重要性，主要在於對程朱之學的傳承和宣揚，而非思想上的創發。⁴他在著作中對於儒家天命和性命等觀

⁴ 清乾隆時期(1736-1795)的四庫館臣，即已指出真德秀對於朱熹理論的闡發之功。真德秀，《西山文集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第1174冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷首，提要，頁1a-2a；《四書集編》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第200冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷首，提要，頁1a-3a。明末清初的黃宗羲(1610-1695)也認為真德秀對於朱子學說相當的執著。黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，卷80，頁2650。今人研究也指出，真德秀的學術思想主要是祖述朱熹。侯外

點的呈現，主要是採取程朱的立場來進行闡釋。「天命」的概念雖然早在西周中葉即已存在，但是其存在之初主要關涉的是王權和國祚的合法性，尚未和普通個人的命運有所聯繫。儒家性命觀的形成主要從春秋戰國時期開始，由孔子(551-479 B.C.E.)、孟子(約 372-289 B.C.E.)和子思(約 483-414 B.C.E.)等人陸續建構，而其探究內容也轉而關注天與個人的性和命的關係。因此，從《論語》、《孟子》和《中庸》等經典中，可以窺見儒家性命觀的發展路徑及重要內涵。⁵此後經由儒者的反覆詮釋，特別是宋代程頤(1033-1107)和朱熹等學者的闡釋，逐步形成一套理學的性命論述。這些性、理相關的論述，在真德秀的著述中可以看到清楚地呈現。真德秀的著述豐富，除了個人文集外，還有關於帝王經世致用與正本澄源之道的《大學衍義》、編輯聖賢論心格言的《心經》、留心民瘼而編的《政經》、對朱熹《四書集註》進行詮釋刊潤的《四書集編》，以及兼言情理和治道的《西山讀書記》。⁶本文將以《西山讀書記》為主要對象，分析真德秀的性命觀點，因為他在此撰述中對性命議題有詳盡且系統性的探討。

和《大學衍義》及《四書集編》等書不同的是，⁷《西山讀書記》並非針對個別經典的內容來進行詮釋，而是以主題分類，將不同經典中涉及同一主題的記載加以臚列和闡釋。《西山讀書記》共 40 卷，

廬等編，《宋明理學史》，頁 607-621。

⁵ 丁為祥，〈命與天命——儒家天人關係的雙重視角〉，《中國哲學史》，2007：4(北京，2007.11)，頁 11-21。

⁶ 永瑤、紀昀等，《四庫全書總目》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷 92，頁 40b-41b、43b-44b；卷 35，頁 32b-34a。

⁷ 真德秀，《大學衍義》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 713 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)。真德秀，《四書集編》。

編撰始於嘉定十五年(1222)真德秀丁父憂而居鄉時，約歷時 8 年完成。⁸該書以性命議題的相關探討為發端，正如卷 1「天命之性」以及卷 2「氣質之性、性命、命」的標題所示，主要闡釋性和命的概念及其相互關係。根據參與編寫此書的真德秀門人湯漢(約 1198-1275)之敘述，這樣的編排方式並非任意的選擇，而是因為在理學家眼中，性命乃是義理的根源，所以將之放在編首來闡釋。⁹而天命之性又是「理」的根本展現，因而放在全書之首卷。真德秀的闡釋方式是先引經典中的一段話，然後將程頤和朱熹對於該文的詮釋陸續列出，有時也會將其他學者的解釋並列，然後對各種不同詮釋做出評價。在大多數的例子中，真德秀本人的主要立場即為支持與強化程朱二人的觀點。即便他也會在少數的例子中提出一些個人的解釋或補充，但基本上皆未超

⁸ 林日波，〈真德秀年譜〉(武漢：華中師範大學中國古典文獻學碩士論文，2006)，頁 117-118。

⁹ 真德秀，《西山讀書記》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 705 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，湯漢〈讀書記綱目〉，頁 1a-1b。有關湯漢及其他參與編修此書的成員，見真采，《西山真夫子年譜》(收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第 33 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清乾隆二十九年[1764]刻本影印)，頁 6b、8a。真德秀這樣的編排並非創新之舉。稍早朱熹弟子陳淳(1159-1223)，在闡釋程朱理學的重要概念時，便是從「天命」開始並以天理貫穿全書，闡釋內容基本上亦沒有超越程朱之說。Ch'en Ch'un (1159-1223), *Neo-Confucian Terms Explained* (The "Pei-his Tzu-i"), tr., ed., and with a translation by Wing-tsit Chan (New York: Columbia University Press, 1986), 1-32. 陳淳和真德秀兩人在編撰上的特色，及在道學傳承上的角色，詳見 Hilde De Weerdt, "Neo-Confucian Philosophy and Genre: The Philosophical Writings of Chen Chun and Zhen Dexiu," in *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*, edited by J. Makeham (Dordrecht; New York: Springer, 2010), 223-248; 許家星，〈理學範疇詮釋之演變——以「字義」體為中心〉，《哲學文化》，44：2(臺北，2017.2)，頁 133-147。

越或違背程朱的詮釋立場，這也是為何許多學者認為他的貢獻主要在於傳承和宣揚程朱理學，而非思想上的創發之原因。

書中卷 1 的〈天命之性〉既然是義理之根源，那麼它所指究竟為何，以及真德秀如何呈現各家闡釋，值得仔細觀察。真德秀從《書·湯誥》的「惟皇上帝，降衷于下民。若有恒性，克綏厥猶惟后。」開始，¹⁰陸續羅列六經中涉及「性」的重要經文，並附上以程朱為主等各家解釋。程朱的立場在於性是由天所賦予於人、人從天所接受者，所以是天命之性。¹¹又因為命出自於天，所以是固定而無法變更的。¹²在《中庸》的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的條目下，則可窺見朱熹一方面將天命之性與「理」聯繫起來，另一方面則指出在天命之性外，還有一種「氣稟之性」。亦即，人之本性有兩個層面，一種是從「理」的角度而言的天命之性；另一種是從「氣」的角度而言的「生之謂性」。¹³程朱等學者特別強調天命之性，此性為天所降於人，眾人所受為同一理，所以程頤主張「性即理」。朱熹在認同「性即理」之際，提出天命之性(或本然之性)需透過氣稟而存在，二者不離不雜。簡言之，在真德秀援引程朱之闡釋下，天命之性呈現以下四個基本特質：首先，此性的來源是天、是人從天所接受到的；其次，因為此性由天所賦予，所以不可更易；第三，由於眾人受天所賦予的性是相同的，所以這個共通的性就是「理」；第四，在天命之性外，還有一種「氣稟之性」，程頤視其為與天命之性的對立，而朱熹則認為

¹⁰ 他認為這句話是六經中最早談及「性」者。真德秀，《西山讀書記》，卷 1，〈天命之性〉，頁 2b。

¹¹ 真德秀，《西山讀書記》，卷 1，〈天命之性〉，頁 1a-3a。

¹² 真德秀，《西山讀書記》，卷 1，〈天命之性〉，頁 4b-5a。

¹³ 真德秀，《西山讀書記》，卷 1，〈天命之性〉，頁 12b、17a-b。

氣稟之性兼乎理氣兩方面。¹⁴

卷2的部分接著對「氣質之性」、「性命」和「性」等概念進行闡釋。首先，氣質之性就是卷1所提及的「氣稟之性」或「生之謂性」。在《論語·陽貨》「子曰：『性相近，習相遠』」的條目下，可見程頤和朱熹各自對天命之性和氣質之性的理解：

朱子曰：此所謂性，兼氣質而言也。氣質之性固有美惡之不同矣，然以其初而言，則皆不甚相遠也，但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠爾。

程子曰：此言氣質之性，非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也，何相近之有哉。¹⁵

從上述解釋可知，程朱兩人的立場確實有些許不同。程頤認為孔子這句話所談及的性是氣質之性，因為它會因人而有好壞之異，所以和前述眾人所受為同一的天命之性不同。此外，天命之性和氣質之性兩者之間還存在著本與末、甚至隱約的優劣之別，因為他說孔子這句話所談到的是氣質之性，而不是性之「本」也。性的根本就是理，而理都是善的，就無需用「相近」來形容。朱熹的觀點則是如上所述，氣質之性是理與氣雜而言之，與天命之性並非截然對立二分。儘管程朱二人對天命之性與氣質之性理解不盡然相同，但對天命之性的重視是程

¹⁴ 有關朱熹與程頤在天命之性與氣質之性理解上的異同，參見張凱作，〈論朱子哲學中的氣質之性〉，《東方論壇》，2012：1(青島，2012.2)，頁30-35、64；李想、文碧方，〈朱子的「氣質之性」及其工夫論意義〉，《井岡山大學學報(社會科學版)》，39：2(吉安，2018.3)，頁48-54；張錦波，〈氣質以言性——朱熹「氣質之性」概念的哲學分析〉，《安徽大學學報(哲學社會科學版)》，2015：4(合肥，2015.7)，頁27-33；李明輝，〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》(臺北：中央研究院文哲所籌備處，1993)，頁551-580。

¹⁵ 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈氣質之性〉，頁1a-1b。

朱理學的根本。

由於卷 1 和卷 2 前半部談的主要是性，著重在天命之性和氣質之性的意義上，但並未說明「性」和「命」之間的關係為何，因此，真德秀在卷 2 的後半部，就對「性命」和「命」的概念進行分析。他一方面將性與命結合而為「性命」，另一方面又將「命」獨立出來探討。究竟「性」、「命」和「性命」等名詞之間的關係為何，以及是否有意涵上的差別，也是理解程朱學說性命觀必須面對的問題。在性命的條目下，真德秀以《易經》「乾道變化，各正性命」為開場，援引程頤的詮釋來說明性命的意涵：

程子曰：乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也。天所賦為命，物所受為性。¹⁶

從程頤的解釋可清楚看出，性命雖然是「性」和「命」兩個概念的連稱，但事實上二者所指的是同樣的內容，只不過因為主詞的轉換，而有不同的敘述方法。亦即，在「天所賦為命」這句話中的主詞是「天」，它描述天道流行從上而下貫注於人物者，稱之為「命」；而在「物所受為性」這句話中主詞轉為「人物」，描述人和物接受上天的賦予，稱之為「性」。很明顯的，這裡雖然條目是「性命」，但其內容所強調的仍不脫首卷所談天命之性的重點。程頤的解釋顯示天在理學論述中的重要性，以及天人之間密不可分的關係。

仔細分析列在卷 2 的另一個條目——「命」，可以發現同樣的道理，即理學家著重的焦點在於「天」、「理」和「性」、「命」，而且各個概念之間在根本上是相通、甚至是相同的。真德秀所列與「命」有關的經典記載是《易大傳》的「窮理盡性，以至於命。」程頤和朱熹對此句經典的詮釋如下：

¹⁶ 真德秀，《西山讀書記》，卷 2，〈性命〉，頁 16b。

程子曰：窮理盡性以至於命，其序不得不然，其實能窮理便盡性至命。又曰：三事一時並了，元無次序，不可將窮理作知之事，吾實窮得理，即性命亦可了。又曰：窮理盡性矣，曰以至於命，則全無着力處。又曰：理也、性也、命也，三者未嘗有異，窮理則盡性，盡性則知天命矣。天命猶天道也，以其用而言之，則謂之命，命者造化之謂也。

朱子曰：窮理，是理會得道理窮盡；盡性，是做到盡處。¹⁷

真德秀在此書中探討的概念，是先從天命之性開始談，然後談到性命，最後再談到命，這樣的排列順序其實是具有階序關係的。當我們以這樣的順序作為理解程頤詮釋的認知背景時，就比較容易了解他的意涵。從之前已討論的天命之性和性即理的概念來看，該觀點隱含著由「天命」到「性」，再由「性」到「理」的階序關係。而程頤此處所說的「窮理盡性以至於命」，可以說是上述這個概念階序的反向推理，也就是從窮「理」可以盡「性」，然後可以知「天命」。不過，程頤似乎不想過分強調三者之間的先後的順序，所以他緊接著又提出三者之間的通同性，認為理、性和命三者之間沒有差別，個人只要能窮盡事物的道理就能勉力發揮上天的賦予，能勉力發揮上天的賦予，就能知道自然的法則和規律。

朱熹對於程頤的觀點應無異議，因為他對這句話的詮釋很簡短，僅就「窮理」和「盡性」兩詞做進一步的闡釋，而沒有多加著墨。再者，若從真德秀所引朱熹對「天」與「命」、「性」與「理」四者之別問題的回答來看，朱熹與程頤觀點的一致更是顯然可見：

問天與命、性與理四者之別。天則就其理之自然言之，命則就其流行而賦於物者言之，性則就其全體而萬物所得以為生者言

¹⁷ 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈命〉，頁19b-21a。

之，理則就事事物物各有其則者言之。合而言之，則天即理也，命即性也，性即理也，是如此否？朱子曰：然！¹⁸

上述的引文是提問者試著對天、命、性、理四個概念分別做出解釋，然後歸結出四者之間的通同性，並以此來請朱熹對其分析進行仲裁和解惑。提問者的解釋和前述程頤的說法有些微差異，程頤將天和命合併起來，主張理、性和命三者之間沒有差異，而提問者則將天和命分別開來，推論出「天即理也，命即性也，性即理也」的四者同一。雖然兩人在概念上有分成三和四類的差別，但是他們都認為這幾個概念之間是通同一致的。而朱熹簡潔有力地回答一個「然」字，不僅表示他對提問者分析內容的贊同，也顯示出他對於理、性、天／命的理解，是延續和支持程頤的觀點。

真德秀對於「命」的探討並不止於此，因為若只談它和天、性、理之間通同的義理部分，顯然會與當時人普遍關注的「富貴窮達」之「命」形成巨大落差。況且朱熹也曾對這個時人所關注的窮達之命有所論述，因此在《論語·為政第二》的「五十而知天命」條文下，真德秀除了援引程朱等人以「天道之流行而賦於物者」來詮釋天命之論述，也將朱熹對於時人關注富貴窮達之命的相關分析納入：

然或者又以天命為窮達之命，則所知云者又若別有所屬也，然則命有二乎？曰：命一也，但聖賢之言，有以其理而言者，有以其氣而言者。以理言者，此章之云是也。以氣言者，窮達有命云者是也。讀者各隨其語意而推之，則各得其當，而不亂矣。¹⁹

由於不少人關注自身的「窮達」，但涉及窮達的命和前述的「天命謂性」之命在內容上似有顯著的差別，因此衍生出了「命」是否有兩種

¹⁸ 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈命〉，頁23b-24a。

¹⁹ 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈命〉，頁25b-26a。

的疑問。朱熹在這個問題上給予了明確的答案：「命一也」，即命只有一種，但其內容會隨著聖賢談論的角度而有不同，有些是從「理」的角度談命，有些則是從「氣」的角度來談。從「氣」的角度來談，就會涉及窮達有命的層面。兩者的分別要靠讀者梳理談論者的語意，才能有確切地了解 and 掌握。

為了進一步證明聖賢的確也經常論及富貴窮達和吉凶禍福之命，真德秀陸續羅列了二程和朱熹對於《論語》、《孟子》等經典中相關記載的詮釋，說明他們對於以「氣」而言「命」的態度。如朱熹對於《論語·雍也》中「伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也，斯人也而有斯疾也。』」的解釋，可以看出雖然聖賢有以理和以氣言命之別，但命只有一種而非兩種：

朱子曰：命謂天命，言此人不應有此疾，而今乃有之，是乃天之所命也。或問曰：命者何如也？曰：有生之初，氣質之稟，蓋有一定而不可易者。孟子所謂莫之致而致者也。²⁰

伯牛染惡疾這件事是屬於個人的壽夭問題，因此朱熹在解釋孔子所言「命矣夫」的這個命時，就是從「氣」的角度來說明。然而，儘管此處涉及的命是「氣質之稟」，但因為它是「天之所命」，所以和前述的「天命謂性」之命是相同的，兩者皆無法以人為方式對它進行更改。

朱熹對於上天之賦予者不得更改的立場，反覆出現在他對其它相關經典的詮釋上，因此也為真德秀納入「命」的條目之下。除了闡明命不得更改的原因外，朱熹也對個人應該如何面對這種不得更改的天命，提出明確和一致的看法：

朱子曰：命稟於有生之初，非今所能移，天莫之為而為，非我

²⁰ 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈命〉，頁27a。

所能，必但當順受而已。²¹

朱子曰：人物之生，吉凶禍福皆天所命然，惟莫之致而至者，
乃為正命。故君子修身以俟之，所以順受乎此也。²²

在第一個引文中，朱熹強調個人的命在初生之際即已為天所定，個人無法對它進行任何的改變，因此面對這個既定之命的最好方式就是「順受」——順從地接受天的安排。朱熹在第二個引文中也同樣表明，個人的吉凶禍福「皆天所命然」，不過他對於身為君子者的應對方式有更高的要求。除了「順受」的一般原則外，他指出在順受之前君子還要進行陶冶身心及涵養德行的自我修養，亦即「修身以俟之」。

以上從天命之性、氣質之性、性命到命的詮釋，可見真德秀對程朱論說的發揚，強調個人性命和天道、天命之間的密切聯繫。也由於人的本性和命運皆受之於天、來自於天道的貫注，因此如何將天所賦予的性／理進行徹底的理解和發揮，便成為人立身處事的重要指標和方向。在此核心理念下，性命觀點的本末形成，其中受到「理」所影響的性和命是義理之「本」，也是人們努力追求和發揮的目標；而受「氣」所影響的性和命則是「末」。隨著性命內容的不同，應對它們的方式也不相同：在「氣質之性」方面會有剛柔善惡的不同呈現，人們可以透過學力以返回性之本，但在「氣稟之命」方面的吉凶禍福等，則因受之於天所以只能順受。真德秀對程朱性命觀的一脈相承和宣揚，可從其著述中看到清楚地呈現。引人好奇的是，同樣的執著和投入是否也展現在他的日常社交網絡中，特別是和同樣在「命」的議題上扮演重要發聲角色的各式卜算術士互動時。究竟是在什麼樣的情境下，他和論命術士有了交遊往來？當論命術士為他預卜功名和富貴，

²¹ 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈命〉，頁27b。

²² 真德秀，《西山讀書記》，卷2，〈命〉，頁28b。

或是提供趨吉避凶的方法時，他的回應是否和他所宣揚的程朱性命觀相符？以下段落即將從真德秀和論命術士之間的往來入手，對上述這些問題進行深入的觀察和探討。

三、與術士互動的場景

雖然真德秀積極宣揚儒家的性命觀，強調個人的壽夭禍福皆受到天的支配而不可更易，但值得注意的是，他並未因此而和論命術士保持距離。相反的，他在日常生活中經常和各類論命術士往來互動。從其文集可查詢到互動的論命之士至少有 23 位，而贈與他們的詩文有 28 篇。²³假如順從上天的賦予是儒學的基本立場，那麼真德秀何以會和那些號稱能窺探或操控命運的術士往來，甚至還有書信聯繫或頻頻致贈詩文給他們？這些往來互動的行為，是否意味著他對自身窮達的在意，因而與他宣揚的儒學性命觀相抵觸？又或者是他如何調和儒學理論和日常實踐之間的距離，使兩者得以並存於他的生活中？要解答這些疑問，我們必須要對真德秀和術士互動的場景，以及互動的方式進行深入的瞭解。唯有釐清他是在什麼生命階段和術士有接觸，出於什麼理由和術士往來，又如何回應術士對命運的預卜等問題，才能更精確地分析他和術士互動所代表的意義。同時，我們也才能掌握真德秀個人的論命行為，以及儒學性命觀對他所具有的影響性。

由於術士的專業技能在於預示、或操弄個人的壽夭禍福和貴賤窮達，因此他們最受歡迎或最能發揮影響力的，往往是在人們面臨這些需求的時候。就宋代以來的士人而言，在準備舉業、仕宦遷轉，以及

²³ 其中包含贈給葉宗山的詩 3 首及序 1 篇，徐碧鑑和張童子各詩兩首。另外，僅獲贈一篇者，也可能在收受贈文前和真德秀有不只一次的接觸，如下文提及的池姓術士、或顧涇等即為例證。

處理親喪事務等各個時期，經常是他們和術士互動較為頻繁的階段。²⁴不令人意外的是，在真德秀的這幾個生命階段中，我們也看到各類術士活躍的身影。首先，在求取科舉功名的階段，現有資料並沒有真德秀向術士問命的記載。這也許和他 22 歲時(1199)即順利進士及第有關，因為比起同時期的大多數士人而言，他的科舉生涯可說是相對短暫且順利。²⁵不過，他後來在投考博學宏詞科時，確實曾和一位池姓論命術士有過接觸，並且也談及未來的功名發展。這個接觸是發生在考試的前一年春天(1204, 時 27 歲)，當時這位兼善五行和星數的術士，預測真德秀隔年將會在詞科考試中獲得中選：「君年時既合，而星辰行度偕會於吉，歲在乙丑。君其以詞學冊勳呼！」²⁶果然，真德秀在開禧元年(1205)的博學宏詞考試中，成為該榜兩位獲選人之一，應驗了池姓術士的預測。之後，真德秀將兩人見面和對話的內容記錄下來，作為給這位術士的贈序。

²⁴ 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(臺北，2009.12)，頁 1-58。

²⁵ 雖然真德秀並非一舉及第，而是第二次赴考才獲得通過，但他 22 歲的及第年齡與當時及第的平均年齡在 35 歲以上相比，仍算是極為年輕與順利。John W. Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations* (New York: Cambridge University Press, 1985), 253. 另外，根據真德秀的自述，他初次赴考之所以失敗，主要是因為經濟拮据，僅能徒步前往考場，故在身心疲憊下而落第。第二次赴考則受惠於鄉里中「過省會」及親友的資助，才得以免除之前困境順利及第。因此，經濟因素或許也是他此前未曾向術士問命的原因之一。真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈萬桂社規約序〉，頁 420 下-421 上。有關「過省會」這類互助組織和當時士人群體意識的形塑，參見黃寬重，《藝文中的政治——南宋士大夫的文化活動與人際關係》(新北：臺灣商務印書館，2019)，頁 28-33。

²⁶ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送池師惠序〉，頁 461 上-461 下。

真德秀和池姓術士的接觸，後來成為他被責難未能忘卻富貴利達的原因。據真德秀的敘述，嘉定初年(1208)因在朝任官之便，有機會從游於當時任職秘書郎的楊簡(1141-1226)。真德秀非常崇敬這位心學大師，²⁷期待能夠從學於他以探究其學術的精微。正是在這段從游時期，真德秀曾受到楊簡的責難，並把這段師生對話的過程記錄下來：

一日見謂曰：「希元(真德秀)有志於學，顧未能忘富貴利達，何也？」某恍然莫知所謂。先生徐曰：「子嘗以命訊日者，故知之。夫必去是心而後可以語道。」²⁸

楊簡的質疑是，既然真德秀有志於追求學問而非功名利祿，為何仍然心繫富貴利達。他之所以如此質疑是有根據的，因為真德秀曾向術士詢問個人命運的相關問題，所以顯然並未放下富貴利達之心。而他的質疑也是有原因的，由於真德秀有意於向楊簡學習，所以楊簡的這些話其實是在暗示真德秀，唯有去除對功名利祿的追逐之心，才能夠真正學習根本的道理和原則。真德秀在當下如何回應楊簡的質疑和訓誡，由於記載中沒有提及所以我們無法得知，事後只見他把楊簡的這番話視為是老師對他「愛之深而教之篤」的表現。

儘管真德秀沒有記載他如何回應楊簡的質疑，但是我們可以從幾個方向來觀察他對於功名利祿的態度，以及和術士接觸的原因。首先，真德秀在獲得進士功名後又參與博學宏詞考試的行為，是否是出自於功名利祿的追逐？根據學者分析，南宋博學宏詞科登科人數很少，每榜只取一到兩人，而登科者後來有不少人得以升任高官，²⁹可

²⁷ 楊簡師從陸九淵，是陸九淵心學的重要發揚者。黃宗義原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，卷74，〈慈湖學案〉，頁2466-2467。

²⁸ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷35，〈慈湖先生行述〉，頁541下-542上。

²⁹ 林瑞翰，〈宋代詞科考〉，收入許倬雲等著，《中國歷史論文集》(臺北：

以說這個考試的確有助於提升功名利祿。不過，若我們觀察真德秀參與詞科考試的原因，可以了解到功名利祿或許並非他主要目的。他之所以參與詞科考試並順利獲選，還和他本身卓越的文采、對詞章的高度興趣，以及曾獲得淳熙五年(1178)詞科中選人倪思(1147-1220)的賞識提點等諸多因素密切相關。³⁰其次，他和池姓術士接觸的情境，也顯示他並未如楊簡所說存著富貴利達之心。根據他的贈序內容：「嘉泰甲子春，延平日者池師惠袖刺來謁」，³¹可知真德秀之前並不認識這位術士，也未主動招他前來，而是池姓術士自己帶著名帖上門來拜謁。兩人對談過程中，這位術士積極自我推銷，聲稱自己與一般術士不同，能夠兼善五行和星數論命之法，並主動預測真德秀即將獲得詞科功名。隔年，當真德秀果真通過了博學宏詞科後，池姓術士前來恭賀並請他贈序。因此，真德秀把兩人的互動寫下來贈送給這位術士。

若從真德秀回應池姓術士的內容來看，更清楚顯示他個人並不在意壽夭貴賤或功名利祿，也未曾背離儒家的命運天定和順受命運的基本立場：

然則死生休戚、富貴貧賤，莫不素定於有生之初。蓋天之所為，非人之力也，而世之君子猶欲以智力求勝，非惑歟？使此義苟明，則於爵祿不必競而得，患難不必避而免，安時委順，致命遂志，一無所用吾力焉，夫然後謂之知命。³²

很明顯的，真德秀在贈序中重述了儒家命運天定的信念，強調個人命

臺灣商務印書館，1986），頁 29-46。

³⁰ 有關他在詞科考試的準備，以及倪思對他的賞識和指導，見林日波，〈真德秀年譜〉，頁 43。

³¹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送池師惠序〉，頁 461 上-461 下。

³² 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送池師惠序〉，頁 461 上-461 下。

運在初生之際就已經受到上天的安排。在這種狀況下，如果君子仍然執意要操弄或改變它，不是很令人困惑嗎？他指出真正瞭解命定於天這個道理的人，不會刻意去趨吉避凶，而會順從的接受上天的安排，展現出「知命」的智慧。真德秀的回答，不僅表達了他個人對於儒家命運觀點的認同，也輾轉地告訴這位術者他無意於窺見自己未來的吉凶發展，也不會因為相關的預測而改變心志。序文中的這些訊息，可以進一步說明真德秀並未因為在意個人的富貴利達，而主動找術士問命。³³或許也因為他不曾刻意追逐富貴利達，所以當楊簡如此責難他時，他才會感到「恍然莫知所謂」。而他之所以未在楊簡質疑他時及時辯白，看來也並非是對該責難的默認。反倒可能是因為心中坦蕩，所以才會把它記載下來；此外，還有可能是因為這件事是記載在楊簡身後的行述之中，主要是凸顯他對於知識學問的堅持，因而沒有必要寫入太多與自己有關的部分。

其次，真德秀在仕宦遷轉的生命階段中，也和不少術士有互動往來。觀察他和這些術士往來的場景以及自身所抱持的立場，可以發現他多半仍是被動的接待來訪術士，並且在命運的論述上向他所宣揚的程朱立場靠攏。真德秀和他在江東轉運副使任上(1215-1216)所認識的術士葉宗山(宋寧宗時人)之互動，就是一個顯著的例子。據真德秀的贈文敘述：「葉君宗山，上饒人，通五行書，朴直自將，其論人壽夭亨窮十不失一二。丙子(1216)謁予於金陵」可知，這位以五行論命的葉宗山，也是一位主動上門拜謁的術士，而且也在真德秀面前論及命運議題。真德秀與他的對話中，依然清楚顯示出他固守儒家命為天定的觀點：

余語之曰：昔孔子嘗言命矣，曰不知命無以為君子；孟子嘗言

³³ 然而，當術士上門拜謁論命時，他並沒有斷然拒絕。這或許是出於對術士預言的好奇，也或者是出於知己知彼的動機，未必是出於追逐功名利祿之心而與術士有所互動。下文將有進一步的分析。

命矣，曰求之有道，得之有命。夫所謂命云者，豈日辰支干生勝衰歇之末哉！出處有道，語默有時，臨死生，處利害，不惑不變，而惟義之歸，此其所以謂知命也。³⁴

真德秀援引孔孟的說法，說明理解個人命運的重要性，同時也強調唯有堅守原則而不受外在情境的左右，才是對命運真正的理解。此外，他也聲明個人的命運，絕非世俗以生辰或五行變化的方法可以窺探而得的。儘管對術士論命之法有所質疑，真德秀和這位葉姓術士的往來並未中斷。幾年後(1225)當真德秀在朝任官時，葉宗山曾寫信規勸他盡快改調外地。不久，真德秀果然遭到彈劾而貶官離京。雖然他仍然認為這種進退得失之事，早在上天既定的安排之中，但還是讚嘆葉姓術士的預知技術相當神奇，並在之後葉姓術士來訪時寫了三首詩送給他。³⁵

真德秀在仕宦沈浮期間，還和許多術士有過接觸，也從他們的口中獲得各種不同的命運預測。儘管有些互動的場景無法確認，還有一些互動顯示真德秀對術士論命的稱讚，但是他基本上沒有刻意召請術士問命，而且在命運的觀點上亦未偏離儒家的立場。例如，真德秀記載他和術士顧涇(宋理宗時人)的兩次接觸，一次是「予乙酉(1225)遇之於衢梁」，另一次是「後四年(1229)謁予粵山之下」，³⁶可見兩人的互動或是出於偶遇或是由術士上門拜謁，皆非出自真德秀的主動召請。真德秀後來因為顧涇對他即將遭貶謫的預測獲得應驗，而讚嘆他的技術

³⁴ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈贈上饒葉宗山序〉，頁 420 下。

³⁵ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 1，〈贈葉子仁〉，61 下-62 上。有關真德秀此次的貶謫，見真采，《西山真夫子年譜》，頁 7b-8a；林日波，《真德秀年譜》，頁 109-115。

³⁶ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈贈顧涇序〉，頁 424 上-424 下。

神奇，但這並不表示他因此有意透過術士來窺探自己的命運。事實上，真德秀經常在和術士的互動中，表達無意於窺探自己的窮通。如他在贈詩中曾提到：「我亦鐵心人，不把窮通來問汝」³⁷、「但應內省無所疚，何必從君問休咎」³⁸，或是「予生故多奇，榮枯聽諸天」³⁹等詩句都鮮明表達命運為天所支配，無須透過世俗途徑來窺探的態度。他更不斷強調命既然為天所定，所以不可更改也無須強求。這樣的觀點出現在好幾篇他給術士的贈序之中，如〈贈羅一新序〉中寫到：「然富貴貧賤一定而不可易者，此氣之所為，無所用吾力者也。」⁴⁰〈贈歐陽可夫序〉則說：「故夫富貴貧賤不安於定命，而求以易之者，惑也。」⁴¹以及〈贈張元顯序〉中提及：「死生福禍繫之於天，非苟求之可得，苟避之可免。」⁴²在在顯示出他對儒家命運論述的認同。

再者，在面對親人喪葬事宜的階段，真德秀也和許多士人一樣，因為需要風水術士的幫助而與他們有密切互動。當然，這也是風水術士主動蜂擁而至的高峰期，所以如何從中選擇適當人選，對遭喪者而言是一項重大考驗。據真德秀的敘述，43歲時(1220)母親吳氏過世，在處理母親喪葬以及後來遷葬其他親人時，都有無數術士前來展技賣

37 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷1，〈贈小鐵面王相士〉，頁54下-55上。

38 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷1，〈贈岳相師〉，頁55上。

39 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷1，〈贈梓潼袁君西歸〉，頁57下-58上。

40 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷28，〈贈羅一新序〉，頁443上-443下。

41 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷28，〈贈歐陽可夫序〉，頁442下-443上。

42 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷28，〈贈張元顯序〉，頁441上-441下。

藝：「夾圖書、矜技能以登吾門者，無慮什伯數。」⁴³很巧的是，最後在處理母親和親人葬事上提供協助的，都是同鄉的術士鄭彥祥(宋寧宗時人)。真德秀在贈序中只有簡單提到這位術士「善錦囊玉函之術」，並沒有明確說明選擇他來幫忙的原因。序文的重點在於鄭姓術士的自謙，以及「偶然」的概念上，因為他聲稱能夠為真德秀所用，完全是出於偶然。有感於此，真德秀便以《莊子·逍遙遊》中的一段記載，將偶然之說加以申論。這段記載提到古時有漂洗絲絮為業者，發明了在寒冬中保護手不龜裂的藥。後有人以高價買了這個神奇的藥，並且將之用於保護冬季士兵的手，因此間接促成戰爭的勝利也為自己贏得君王的土地封賞。為何同樣是讓手不龜裂的藥，有人只能用於漂洗絲絮以賺取微薄收入，有人卻能因此而獲得土地封賞呢？《莊子》原文的說法是因為用法不同，所以會有不同結果。但是真德秀認為這都是出於偶然，並強調唯有將得失都交付於上天，才能事事都悠然自得。

真德秀究竟如何和風水術士互動，其互動方式與和其他論命術士是否相同？顯而易見的是，他和風水術士的互動中展現出更多的主動性。因為處理喪葬事宜所需，他必須要對風水術士進行「選擇」。上述鄭彥祥的例子中，我們看到專業技術和術士本身的性格作風是真德秀選擇時的考量。若從序文敘述比例來看，術士性格作風似乎更甚於其專業技能。不過，若我們觀察真德秀和另一位術士顧涇的互動狀況，會發現他對於技術本身的重視並不亞於性格作風。前文已經提到，顧涇在宋理宗寶慶元年(1225)準確的預測，讓真德秀讚嘆其技術之

⁴³ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈送偶然居士序〉，頁 429 上-429 下。稍後的歐陽守道(1209-1273)也有類似的經驗和敘述。歐陽守道，《巽齋文集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1183 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷 8，〈送卜葬者覃生歸寧都序〉，頁 10b-12a。

神奇。事實上，真德秀除了敬佩顧涇的論命技術外，對於他的風水相地能力也十分讚賞。他曾稱讚顧涇是這兩方面專業的佼佼者：「廬陵顧君涇邃於陰陽五行之學，以之占天則神，以之相地則不苟。凡今之以術名，未有能過之者也。」⁴⁴真德秀之所以如此高度讚揚顧涇，是因為他曾在宋理宗紹定二年(1229)顧涇來訪期間，親身體驗過他對於相地理論和方法的精闢掌握。過程中，真德秀不僅了解到顧涇的相地能力，也觀察到他與一般汲汲於求售的術士不同，因而對他極為佩服。真德秀將自己身後的葬處託付給顧涇，並期盼兩人能夠保持互動的行為，清楚展現對他的信賴和認同：「予老矣，方將從君求藏骨之地，屬其有東瀨之役，故書此遺之，且堅其再至之約云。」⁴⁵

前面曾經提到，從真德秀和論命術士的接觸多出於被動的方式，可以推論真德秀基本上並未存著富貴利達之心。那麼，他和風水術士互動中常出現的主動行為，包括選擇適合的專家幫忙、對他們高度讚許，甚至請求對方保持聯繫，並委之以身後事等，是否意味著他涉及了富貴利達的追求？就風水理論而言，擇葬的目的不僅在於提供已逝親人適當妥妥的棲息地，更常在於能為在世子孫帶來福祐。為了尋找風水吉地以福祐在世子孫而延宕親人入土時間的例子，在宋代極為普遍，也因而經常受到當時士人的批評。⁴⁶真德秀請託風水術士處理親人喪葬以及自己的身後事之舉，是否也有類似的求利心態在其中，值

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

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

46 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，2008.3)，頁 96-115；劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》，45(臺北，2010.6)，頁 1-78；劉祥光，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》(臺北：政大出版社，2013)，頁 83-148。

得進一步觀察。從贈給鄭彥祥和顧涇兩篇涉及卜葬擇地的序文看來，他以風水來追求福祐的可能性或許不高。因為序文中絲毫沒有提及任何特定的地形地勢，也沒有牽涉到地理和吉凶禍福之間的關係。此外，他對兩人相地技術的描述，如「善錦囊玉函之術」和「邃於陰陽五行之學……以之相地則不苟」，強調的是他們在這個專業上的知識和態度，而非具體的功績。而他對他們人格的書寫，如「彥祥之言謙矣」和「知其非苟於求售者」，則是清楚區別他們和一般誇技以求售之術士的不同。再加上他向來堅持命運天定的立場，更可說明他以風水福祐子孫的可能性極低。⁴⁷

從本節的分析可知，儘管真德秀的生命歷程中曾和為數不少的術士往來互動，也不時涉及壽夭禍福等相關命運議題的對話，但他認同的是命運為天所安排、非個人能夠改變的儒家立場。同時，他也數次駁斥個人的命運可為世俗的論命之法所窺見或操弄。他對儒家命觀的認同，清楚顯示在他對術士的贈文中，而且從最早 27 歲受術士池師惠的拜謁，到 55 歲離世當年對論命郭君之贈言中，立場都沒有改變。⁴⁸但引

⁴⁷ 不過，由於在南宋朱熹一派的重新詮釋下，風水逐漸與家族興衰、人子盡孝等概念連結起來，而獲得了存在的合理性，故真德秀或有可能心存這兩方面的期待。劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，頁 1-78；《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》，頁 83-148；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*, edited by Irene Bloom and Joshua A. Fogel (New York: Columbia University Press, 1997), 75-107.

⁴⁸ 目前可清楚定年的贈文，最早的對象即是池師惠，而最晚的是莆陽論命之士郭君。其它無法定年的，特別是贈詩部分，其所呈現的立場也都與儒學性命觀一致。相對的，真德秀在政策立場方面，則常見變化。相關研究可參見鄭丞良，〈謀國？憂國？——試論真德秀在嘉定年間歲幣爭議的立場及其轉變〉，《成大歷史學報》，43(臺南，2012.12)，頁 177-210。

人好奇的是，如果他並不認同一般的術數論命，為何還和各種論命術士頻繁往來互動？雖然，這些術士並非由他召請而來，而經常是不請自來，但是他仍然可以對他們的上門拜謁採取避不見面，或是直接拒絕的方式，以表示對他們的理論和實踐的不認同。現實的狀況卻是，他常和這些術士保持友好往來，甚至還有書信往返以及寫詩序相贈的關係。顯然，他和術士之間的互動，不能單純的以他對術數論命的認同或反對來理解。在他和術士的互動背後，應該還有其它更複雜的因素存在。

四、宣揚理學命觀

仔細分析真德秀對術士的贈文，可以窺見他和論命術士之間往來互動的更多面向。根據前人的研究，宋代士人贈文的類別和內容會隨著時間而產生變化。在贈文的類型方面，北宋時多半以詩文為主，而北宋末到南宋時期贈序的風氣則愈來愈盛。⁴⁹再就贈文的內容而言，北宋士人的贈文多以表達致謝為主，文中常會強調術士預言的技巧和靈驗度。南宋士人的贈文則顯示出較為多元的內容，除了致謝外，也可能出現對於預測技術和理論的探討、辯論或批評，顯示贈文者除了以受惠者的角色來書寫贈文外，也常會因自身對於命理、命術的興趣或認知，而和相關術士進行學理層次上的交流和互動。⁵⁰本文主角真德秀主要身處南宋的中後期，他對術士的贈文中有相當高的比例是採

⁴⁹ 劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版社，2005），頁 221-277；曾棗莊，〈論宋代的贈序文〉，收入曾棗莊，《宋代文學與宋代文化》（上海：上海人民出版社，2006），頁 106-124。

⁵⁰ 廖咸惠，〈體驗「小道」〉，頁 1-58；廖咸惠，〈理解天命——文天祥的命運觀與術數知識〉，《漢學研究》，35：2（臺北，2017.6），頁 225-260。

取序文形式，與現有研究成果所示相符。然而，若從贈文內容來觀察，則真德秀表現出許多與眾不同之處，包括序文中陳述的內容、企圖凸顯的立場，以及序文所針對的讀者，和欲達到的目標等，更增添當時贈文內容的多樣性。下文將探討這些贈文的特殊之處，如何與他本身熱中支持並宣揚的理學立場密切相關。

首先，就真德秀給術士的贈文內容而言，讀者可以明顯感受到有不少充滿濃厚儒／理學信念的書寫。前文所引他給葉姓術士的序文即為一例。整篇序文中除了簡短介紹葉的里籍、專長及兩人接觸的時間和地點外，主要的篇幅都是他對儒家命觀的敘述。他指出從孔子的「知命」到孟子的「得之有命」，都強調命由天定，唯有坦然面對上天對個人命運的支配，才可稱為知命。在申論儒家命觀的同時，他也批評透過五行干支等方法來知命者，只能窺見命的表象，而無法了解其根本道理。更有甚者，在給羅姓術士的贈序中，真德秀只在序文開頭用「丹丘羅君一新以星度之學推人壽夭亨窮，若指掌間」⁵¹，介紹他的技術專長，並在結尾提及「羅君方薄游閩浙間」的簡短個人訊息，完全省略兩人接觸的場景以及術士的論命操作細節。整篇序文的主要內容是在宇宙萬物生成的原因，影響人物貴賤枯榮的力量，以及人在其中的應對方式：

予嘗思之，盈乎天地之間者，五行而已……其氣則有陰陽之別，其質則有剛柔之異，而其流行運動則或綱緼而醇釀，或偏駁而舛雜，故凡得之以生者，其分有滋槁焉，其數有贏縮焉，其性有通窒焉。造物豈有意於豐嗇哉？各隨其所值焉爾。然富貴貧賤一定而不可易者，此氣之所為，無所用吾力者也。至於

⁵¹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈贈羅一新序〉，頁 443 上-443 下。

柔強明闇雖或不同，繇學以反之，皆可造其極，此性之所存，人之得用吾力。今也世之人於其不可易者，往往求多於分割之表，而於可致其力者，顧漠然不以槩諸心，非惑歟？⁵²

文中提到在宇宙萬物的生成上，陰陽和五行扮演重要的影響因素，隨著組合方式的變化，人物的命運也會不同。這些不同命運的形成，並非造物者刻意的區別，而是受到人物生成時所處情境的影響。人們可以透過學力讓剛柔明暗不同之性得以反本窮原，不能改變的則是既定的貴賤之命。真德秀感嘆的是，人們往往漠視可以反本窮原之性，而執著於不可改變的命運上。

在另一篇送給張姓術士的序文中，真德秀奉儒家命觀為圭臬的立場更加明顯，因為他從贈文一開頭就直接引經據典的鋪陳儒家的命觀。此外，他在此篇序文中，將儒家對天在個人命運的支配力量，以及個人應如何面對自己的命運上，有更加清楚地勾勒和強調：

「我生不有命在天」、「得之不得曰有命」，其為委之命均爾，然一為獨夫之言，一為聖人之言，何哉？蓋命一也，恃焉而弗修，賊乎天者也，安焉而弗求，樂乎天者也。其言雖似，而其指不同，此聖狂之所以異也。今五行家者流，其工於推算者衆矣。然其於人也有益焉，有損焉。死生福禍繫之於天，非苟求之可得，苟避之可免，吾惟盡吾所當為，以聽其自至，其順乎天孰大焉，非益乎？以回之仁亡揀於貧且天，以跖之不仁亡害其富且壽，惠迪未必吉而從逆未必凶，苟焉以自恣可也，其悖乎天孰甚焉，非損乎？⁵³

⁵² 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈贈羅一新序〉，頁 443 上-443 下。

⁵³ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈送張元顯序〉，頁 441 上-441 下。

文中真德秀表達了幾個承襲自程朱的命運觀點：一是個人命運為天所定；二是透過史上兩種委命於天的實例，來呈顯面對命運的正確方法：倚恃天命而放任自恣的獨夫行為應受到批評，而聖人安於天命之態度則受到嘉許；三是再次強調死生禍福皆繫之於天，非個人能夠求得或避免。正如顏回(521-481 B.C.E)這樣賢明的人卻面臨貧困且早夭的命運，而像盜拓(春秋時人)這樣橫暴的人竟能富貴又長壽的例子所示，個人的命運早已為天所安排，無法透過努力而改變。個人在面對命運之際只要盡力而為，至於結果如何則聽任和順從天的安排即可。

上述幾個例子清楚顯示真德秀對於儒家命觀的堅持，因為即便是在給論命術士的贈文中，他亦不改對於儒家命觀滔滔不絕的宣揚和支持。除了表達對儒家命觀的認同和支持外，他這種獨特的書寫方式，是否還具有其它的意涵和目的？之所以如此提問，是因為這種引經據典、反覆論證的述說方式，比較像是和有相同知識背景的人對話，而非以世俗論命術士為對象的書寫。因為我們很難想像，這些受贈的術士，究竟對於儒家的經典文本有多少接觸，又對他們能有多少瞭解。儘管近來的研究指出，南宋時期卜算術數已逐漸成為士人的職業選項之一，而且也有不少「棄儒從卜」的例子，⁵⁴但是有儒學背景的術士比例，應該還不至於高到讓真德秀完全以儒家口吻和立場來和他們互動。至少，目前所蒐集到和真德秀互動的術士中，只有早年曾涉獵書傳的張宗昌(宋理宗時人)、被稱為書生的華相士(宋寧宗時人)，和曾舉童子科但後來放棄儒業的王相士(宋寧宗時人)三人有明確儒學背景。⁵⁵可是，

⁵⁴ 廖成惠，〈體驗「小道」〉，頁 1-58。

⁵⁵ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送張元顯序〉，頁 441 上-441 下；卷 28，〈贈華相士序〉，頁 445 上-445 下；卷 1，〈贈小鐵面王相士〉，頁 54 下-55 上。

真德秀引經據典的贈序對象，卻是其他術士而不是這幾位。⁵⁶那麼到底是什麼原因讓他以這種方式書寫贈文，而他又想藉此達到什麼目的？要解答這個問題，就要從贈文中仔細觀察他在贈文對象之外，究竟還有什麼其他預設的對話對象，以及他想傳遞的訊息為何。

前述對葉姓和張姓術士的贈序仍是很好的觀察起點，因為緊接著引經據典的對儒家命觀的長篇敘述後，真德秀分別對兩篇序文進行簡短但卻富含深意的結尾。在〈贈上饒葉宗山序〉中，他的結尾是：「余方區區誦所聞以信，君往矣，見世之役役權利，顛冥而弗悟者，其以是告之。」⁵⁷乍看之下，真德秀是以葉姓術士為對象，把自己所學習到的知命和順命理念說給他聽。然而仔細往下閱讀會發現，葉姓術士其實只是他對話的一個橋樑。透過這個術士的中介和轉達，真德秀對於命與知命的敘述，其實是要傳遞給那些「役役權利，顛冥而弗悟者」，也就是那些汲汲於名利的追求，並沈湎其中而不知悔悟的人。⁵⁸同樣的，在〈送張元顯序〉中，真德秀也表明他以儒家性命觀來勸誡的對象不只是張姓術士而已，還有許多可能的對象存在：「予

⁵⁶ 在宋末元初士人熊禾(1247-1312)對術士的贈文中，也可見到長篇談論儒家命觀的書寫，不過他在文末清楚指出如此書寫乃因對方的儒者身分：「君儒者也，故作命說。」熊禾，《勿軒集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第1188冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷1，〈贈熊雲岫挾星術遠遊序〉，頁24a-25a。

⁵⁷ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷27，〈贈上饒葉宗山序〉，頁420下。

⁵⁸ 南宋徐鹿卿(1170-1249)也曾以術士為橋樑，不過他不是透過術士來向汲汲求利者傳遞儒家命觀，而是藉由術士的閱歷和周遊四方的流動性，來達成自己「方欲觀賢者於世」的志願。即以術士為媒介，為自己打開廣結賢士益友的窗口。徐鹿卿，《清正存稿》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第1178冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷5，〈贈相者王仲父序〉，頁25a-26a。

欲其勉人以毋命之恃而惟命之安，故為之說如此，張君亦謹其所以言也哉！」⁵⁹因為他希望這位術士能夠勸勉人們，不要仰仗命運而恣意而為，應該要安於上天所賦予個人的命運。雖然兩篇序文中都沒有指明勸勉的對象是誰，但可以推測真德秀指的應是所有上門向兩位術士問命的顧客。據真德秀的形容，葉姓術士論命的靈驗度達「十不失一二」的程度，而張元顯則是「五行家之巨擘」，因此上門向兩人問命者必定不少。

再從他贈給羅姓和池姓術士的序文中，可以更清楚看到真德秀確實是將那些向術士問命的人當作他論說的對象。在〈贈羅一新序〉的結尾，真德秀寫到：「羅君方薄游閩浙間，有訊於子者，其試以是質之，當必有與予言合者。」⁶⁰文中提到的「訊於子者」，就是指向羅姓術士問命的人。真德秀希望羅姓術士在周遊閩浙地方展技賣藝時，能把他對於命運天定的觀點，以及對於世人錯將努力放在不可改變之命運上的批評，拿來詢問那些前來問命的人。他相信一定會有不少人認同他的看法，因而產生影響效果。同樣的，在〈送池師惠序〉中，真德秀在論述貴賤壽夭都受到天的支配，唯有順從天的安排才是知命的表現後，也希望池姓術士能將之轉達給上門的問命者：「有問於子者，其以是告之，庶乎其有益也。」⁶¹他認為將這些對命運的認知和應對方式，廣為傳述給那些上門的問命者，將是一件對他們有助益的事。同樣的，這兩位術士的論命技術亦有過人之處：真德秀以「推人

⁵⁹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈送張元顯序〉，頁 441 上-441 下。

⁶⁰ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈贈羅一新序〉，頁 443 上-443 下。

⁶¹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送池師惠序〉，頁 461 上-461 下。

壽夭亨窮，若指諸掌」形容羅姓術士，而池師惠預測的靈驗度則是真德秀曾親身體驗。因此，上門找他們問命的顧客必定也不少。透過他們的轉述，真德秀可以更有效的將儒家命觀傳遞出去。綜合上述幾篇序文的結尾，我們不難瞭解真德秀為術士書寫贈文時，不只是以受贈術士為對象，更將那些為了功名利祿而頻頻向術士問命的人也預設為讀／聽者。真德秀本人未必能廣泛的接觸到這些人，但是透過論命術士的中介，他還是有機會能達到說服和改正人心的目的。

真德秀筆下這些汲汲於名利追求而頻頻向術士問命的人，指涉的究竟是誰？為什麼他要以他們為勸誡的對象，反覆的述說儒家的命運觀點？以宋代的情境而言，這些頻繁向術士求教且汲汲於功名利祿者，並不是指一般的平民百姓，而是致力於科舉仕宦、和真德秀有相同儒學教養的讀書人。從北宋開始，士人為了名利而熱中問命的現象就已經明顯存在，而且也不斷引起儒者的關注和批判。例如王安石(1021-1086)就曾經批評當時的任官者，雖然受到儒家經典的教養，但是對修身治平的努力卻遠不及對利祿的追逐。因為對利祿抱持著強烈的得失心，他們經常向術士探求未來的吉凶禍福。也因為他們熱中於向術士問命，所以造成論命術士大增：「舉天下而籍之，以是自名者蓋數萬不啻，而汴不與焉。舉汴而籍之，蓋亦以萬計。」⁶²按王安石的說法，當時在首都以外以卜算為業者有數萬人之眾，而汴京城本身就達上萬人。當然，這只是王安石個人的粗略估計而非精確調查下的數字，但是他的觀察顯示，論命術士的大量增長，與士人重視名利而頻頻問命有密切關係。同樣的，南宋士人孫應時(1154-1206)也觀察到，士人為求名利而向術士問命，以及其對卜算術數的影響：「世

⁶² 王安石，《臨川文集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第1105冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷70，〈汴說〉，頁5b-6b。

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。」⁶³在孫應時看來，當時士人熱中問命的行為，不僅促成術士人數大增，也刺激卜算術數在內容及方法上的不斷創新和變化。

在釐清真德秀以儒家知識分子為間接對話對象後，我們就可以比較合理的解釋他在贈文中引經據典、極力抒發儒家命觀的寫法之原因。由於這些潛在的對話對象，和他一樣皆為嫻熟儒家經典的知識分子，所以援引經典的書寫方式並不會造成任何溝通上的障礙。另外，他之所以保持和術士的互動，並且在贈文中採取這樣書寫方式的原因也因此而清晰起來。亦即，由於許多儒家知識分子出於對名利得失的掛念，而紛紛求教於卜算術士，期望能預見甚至操控未來，但是這樣的心態和行為卻完全背離了他們所受的儒家教養。對真德秀這樣一位堅持儒家理念，並且努力推廣程朱學說的儒士而言，這些捨本逐末的行為是必須要受到修正的。但是，真德秀個人顯然不可能一一接觸到這些以追逐名利為重的士人，反倒是論命術士最常有機會和他們互動。因此，真德秀企圖透過術士之口，重新強調儒家命運的觀點和相應的行為，以說服這些儒士重新回歸儒家的命觀。讓他們認同個人命運受到天所安排的法則，以及體現「順受」的樂天知命行為。和同時代大多的贈文相較，真德秀獨特的書寫方式和其中蘊含的目的，顯然和他熱中執著於程朱儒學的宣揚有密切關係。他對程朱儒學的宣揚因

⁶³ 孫應時，《燭湖集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1166冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷10，〈贈日者黃朴序〉，頁4b-5b。類似敘述亦可見於李昉英（1201-1257），《文溪集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1181冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印），卷12，〈送相士朱杞〉，頁10a。

此可以說是遠超過政壇和著述的層次，因為透過直接和間接的人際網絡他也發揮無遠弗屆的影響力。

五、評價術數與術士

儘管在真德秀和術士的互動中，表明自己的儒學認同以及勸誡汲汲於名利的士人是很重要的部分，但是這樣的互動無疑也會透露出他看待儒學和術數知識的態度，並且對術數和術士社會位置的可能影響。真德秀在世時，就是一位在政治、學術思想和社會等各個領域都顯現出重要影響性的人物。例如，在政治和社會領域，他在仕宦期間先後批判韓侂胄(1152-1207)、史彌遠(1164-1233)等權相的作為、勇於對君王提出中肯的建言，也多次為地方百姓消除災害和寬減稅徵，因此贏得許多臣民的讚賞，同時也受到反對勢力的排擠和彈劾。在學術思想方面，真德秀對程朱儒學的闡述以及親身講學和勸勉，讓他成為理學擴展的重要推手，在知識社群中具有一定的影響性。⁶⁴以真德秀在當時各個領域所具有的指標性地位而言，他對論命術士的贈文必然會產生相當的社會效應。尤其是他的贈文內容，指涉對象不僅是受贈術士個人而已，還間接包括無數向術士問命的士人，因此影響層面可說普遍及於當時的知識分子。此外，收受這些士人贈文的術士，通常也樂於將這些著名士人所贈的詩文展現給潛在的士人顧客看，以誇顯自己

⁶⁴ 脫脫等，《宋史》(上海：中華書局，1977)，卷 437，〈儒林七·真德秀〉，頁 12957-12965；魏了翁，《鶴山先生大全文集》(收入《四部叢刊》，初編，集部，第 67 冊，臺北：藝文印書館，1975，據上海商務印書館縮印烏程劉氏嘉業堂藏宋刊本影印)，卷 69，〈參知政事資政殿學士致仕真公神道碑〉，頁 556-562；劉克莊著，辛更儒校注，《劉克莊集箋校》(北京：中華書局，2011)，卷 168，〈西山真文忠公行狀〉，頁 6497-6530。

在士人社群的人際網絡以及受到的認同，增加自己在術數領域的社會聲望以及獲利機會。⁶⁵所以真德秀對於術數知識及術士的分類和隨之而來的褒貶，值得仔細地觀察和分析，一方面可以瞭解儒學和術數之間的相對位置，以及術數知識和其承載者存在的空間。另一方面，也可以思考他的立場對士人看待這類知識的態度，以及對於知識的分類概念可能造成的影響。

從真德秀給術士的贈文中可以看到，他通常會採取好幾種不同的角度來對術數和術士進行分類，並隨著分類的結果而決定對他們的態度和評價。換言之，他和術數及術士的關係，並非絕對的拒斥或接受、或是褒揚或貶損等簡單的二元對立態度可形容。我們必須要先瞭解他是從什麼角度來區分他們，才能知道他為什麼接受或反駁他們，也才能更全面的評估他對術數和術士的態度以及可能造成的影響。首先，我們觀察他為何以及如何反駁術數及術士。前文已經指出一種批評的類型，即當他企圖宣揚儒學而以其命運觀作為論述的核心價值時，往往就會將術數知識所涉及的命運預知技術當作潛在的競爭對象，故而刻意進行高下或優劣的比對，以便彰顯儒學命觀的合理性。例如在給葉姓術士的贈序中，真德秀提到君子知命的重要性時，就強調這個「命」並非世俗論命之術所能窺見和理解：「豈日辰支干、生勝衰歇之末哉！」⁶⁶明顯有將儒家所言之命視為「本」，而術數所論之命貶為「末」的評比。同樣的，他在贈錢姓術士的序文中也做了類似的比較，強調一般的善相者只能夠預知一個人的貴賤壽夭，而無法像先賢孟子那樣從眼神便能夠分辨一個人的賢愚和善惡：「能知升沉修短而

⁶⁵ 廖咸惠，〈體驗「小道」〉，頁 1-58。

⁶⁶ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈贈上饒葉宗山序〉，頁 420 下。

已，若夫辨賢愚，判淑慝，則未有出鄒孟氏之右者。」⁶⁷

另一種反駁的方式是直接批評術士論命的合理性，或是婉轉的拒絕向術士探求自身的命運。在 55 歲那年(1232)寫給郭姓術士的序文中，真德秀提到兩個他不認同的論命例子，並以「竊笑」來形容對論命內容的回應。一個是長沙的術士彭師右為他所預測的命運：「謂其兼陽仁陰義之全，予竊哂之。」⁶⁸他認為天道變化使萬物各得性命之正，因此仁與義是普遍共有的特質，而非他個人所獨有。這位術士的預測明顯與儒學經典的認知不同，所以讓他感到毫不苟同。另一個是以星辰論命的莆陽術士郭君，他的預測內容同樣讓真德秀感到好笑：「金白水清，相為夾輔，故其性好潔濁而惡垢污，予復哂之。」⁶⁹由於郭姓術士指出真德秀生逢金星和水星，所以具有清和白的特質，本性偏好純潔而無污點。但真德秀卻認為這樣的說法不符合常理，因為清和白是士人應有的節操，並非只有出生之時逢金星和水星的人才會具備。儘管這兩位術士對真德秀的命運預測結果都極為正面，但是真德秀並不因此而高興或領情，因為在他看來，這些預測缺既乏理論的支撐又與既有的認知有很大落差，所以他完全不能接受。⁷⁰另外，他也曾用比較婉轉的反駁方式，表明自己順從天命的立場，而不向術士

⁶⁷ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈贈錢道人序〉，頁 424 上。

⁶⁸ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈論命郭君序〉，頁 458 上-458 下。

⁶⁹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈論命郭君序〉，頁 458 上-458 下。

⁷⁰ 劉克莊曾對真德秀的此篇贈序文做跋，跋文中不僅贊同真德秀的觀點，也建議郭姓術者遵從真德秀之言好好精進自己，則能在技藝與道德皆獲得提升：「不獨技進而道亦進，藝成而德亦成矣。」劉克莊著，辛更儒校注，《劉克莊集箋校》，卷 99，〈跋西山贈日者郭公序〉，頁 4166。

問命。例如第二節提到的，真德秀常以「不把窮通來問汝」、「何必從君問休咎」和「榮枯聽諸天」等這類的句子作為贈詩內容，一方面表達無意於窺探自己的窮通，另一方面更表示對術士論命的婉轉拒絕之意。

不過，我們若將真德秀對術士的贈文做整體的觀察，會發現在對術數和術士的批評之外，他亦常從不同的角度，表達對他們的肯定，以及認同其存在的合理性。促成他給與對方肯定評價的原因有很多，從贈文中明顯可查知的有：術士的性格特質符合儒家論理、論命技術的靈驗、論命方式與理相符，以及術數知識具有實際功用等面向。在術士葉子仁(葉宗山)的例子裡，我們可以看到真德秀對他的肯定，出自於他的技術精湛和言談行事符合儒家論理等兩個原因。在贈給這位術士的三首詩中，其中第一首就將這兩個因素包含在詩句中：「《易》象推占妙入神，勸人忠孝更諄諄。只今誰似君平術，唯有南陽賣卜人。」⁷¹葉子仁推占技術的出神入化，是他受到讚賞的原因之一。在詩後附的註文裡，真德秀清楚解釋了讚賞這位術士的另一個原因，在於他每次論命時，都會以孝悌忠信等善道，懇切的勉勵上門問命者，其作風可與漢代著名的卜算相士嚴君平相比擬。這個評語廣為後來的士人所熟知，劉克莊(1187-1269)和文天祥(1236-1283)等人都有類似的說法。⁷²同樣因為技術和性格原因而受到真德秀肯定的，還有前述的鄭彥祥和顧涇。真德秀既描述了鄭彥祥

⁷¹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷1，〈贈葉子仁〉，頁61下-62上。

⁷² 劉克莊著，辛更儒校注，《劉克莊集箋校》，卷99，〈日者葉宗山行卷〉，頁4153；文天祥，《文山先生全集》(收入《四部叢刊》，初編，集部，第71冊，臺北：藝文印書館，1975，據上海商務印書館縮印烏程許氏藏明本影印)，卷1，〈贈蕭巽齋〉，頁28。

對於風水擇地之術的擅長，也稱讚他在為人處事上的謙虛態度。而真德秀對於顧涇的論命和相地技術，則因為都有親身的觀察和體驗，再加上相處後發現他並非自誇以求推銷自己的術者，而給予高度讚揚，甚至將自己身後擇地之事也託付給他。

另外，在孫守榮(?-1225)的例子中，真德秀的讚賞則受到更多重的原因交織而成。孫守榮是一位自幼因病而致眼疾的盲人卜筮者，也擅長透過聽覺以預知未來。真德秀在 47 歲(1224)任職潭州時和他接觸，並在幾次聽取他的卜卦、解說和互動後，對他大表讚賞：

富春孫生又為予筮得《臨》之六二，曰「咸臨吉，無不利。」……昔之君子尊《易》而重卜，信哉其不誣。孫生名守榮，少而喪明，故其技專以確聽，其言往往中理，殆過於世之有目而盲於心者。聞余方買田以養衿寡廢疾之在吾上者，感然嘆曰：「守榮盲，故念人之盲也，其將歸發其橐，聚同類而幼者日食焉，且傳之以學。」嗚呼！守榮一筮師耳，能因己之疾而悼人之窮，使世之在位而有力若有力而不在位者，皆以是焉存心，其所濟不既多乎！予重其術，感其言，而惜其去，故書以遺之。⁷³

真德秀對這位術士讚賞並贈文的原因至少有三，可從文末的這句話窺見：「予重其術，感其言，而惜其去，故書以遺之。」首先，在技術上，孫守榮採取《易經》卜卦的方式預測未來，而《易經》卜卦向來受到君子的尊重，⁷⁴真德秀因而也表示認同。真德秀雖然沒有特別強調他的靈驗度，但根據現存史料的記載，孫守榮在卜筮和音律推命上都靈驗卓著，曾準確預測地方叛亂事件，而受到朝士爭相延請

⁷³ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 27，〈贈富春子孫守榮〉，頁 422 下-423 上。

⁷⁴ 廖咸惠，〈性命之說、禍福之占？——宋代士人的《易》卜實踐〉，《新史學》，30：4(臺北，2019.12)，頁 1-53。

論命。⁷⁵其次，在言談上，真德秀認為這位術士對於事情的預示，比世上大多眼不盲卻心盲的人，更能夠切合事理，所以也令人敬佩。更重要的是，孫雖身為盲人，但卻能將心比心的打算對其他弱勢同類傾囊相助，其存心與作為令人感動，也讓真德秀感嘆世上的有能力者卻無法具有同樣的存心和作為。最後，真德秀之所以會惋惜這位術士的離去，顯然是因為他已將這位術士看作是一位值得相交的朋友。

除了上述這些原因外，真德秀也注意到術數所具有的實用價值，並因此勸勉和期許術士能謹慎的操作。正如他在〈送張元顯序〉中的這句話所示：「今五行家者流，其工於推算者眾矣。然其於人也，有益焉，有損焉。」⁷⁶他對工於推算的五行術士並未全盤否定，因為他

⁷⁵ 根據記載，孫守榮的靈應名聲，主要是在宋理宗寶慶元年(1225)潘丙之亂的相關預測後廣為人知。詳細記載可見脫脫等，《宋史》，卷 462，〈列傳〉，頁 13533，並廣為之後的著作收錄轉載，如柯維騏，《宋史新編》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1974)，卷 181，〈列傳〉，頁 707-708；邵經邦，《弘簡錄》(收入《續修四庫全書》，第 307 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據復旦大學圖書館藏清康熙二十七年[1688]邵遠平刻本影印)，卷 195，〈雜行·宋十二之二·藝學方技〉，頁 344；徐象梅，《兩浙名賢錄》(收入《續修四庫全書》，第 543 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據明天啟刻本影印)，卷 48，〈方技·富春子孫守榮〉，頁 642；褚人穫，《堅瓠集》(收入《續修四庫全書》，第 1261 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據上海圖書館藏清康熙刻本影印)，壬集，卷 4，〈解鳥獸語〉，頁 19a-20a。不過，《宋史》中的記載亦有值得存疑之處，特別是文中提及孫守榮出入當時丞相史嵩之(1189-1257)宅邸，並為其預言的敘述。由於孫守榮傳記記載中環繞著宋理宗寶慶元年(1225)潘丙之亂(或稱雲川之變)、當時的丞相，以及丞相與李全(?-1231)的互動等人物與事件，故無論從時間(1225-1231)或人事(雲川之變、李全歸附及叛逃、丞相)上看，都與文中所載之丞相史嵩之關係不大，反倒是與史彌遠(其任相期間為 1208-1233)關係密切。故孫守榮若真如史料所記曾為當時丞相預言，那麼該丞相或許應是史彌遠而非史嵩之。

⁷⁶ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈送張元顯序〉，頁 441

認為這種推算既可能造福於人，也可能對人有損害，端看他們的論命方式來決定。由於如何正確拿捏命運的推算和敘述，關係到他們能造福還是有害於人，所以真德秀指出談命並非易事：「然則以命語人，亦豈易乎哉！」⁷⁷能夠造福於人的方式就是，術士在論命之際將命受天定、既不能強求也不能避免的道理告訴問命者，讓問命者盡力而為，並將一切交付上天的安排。⁷⁸這個正面的評價，明顯和他企圖宣揚儒家命觀有密切關連。因為當術士在論命的過程中能夠推廣命運天定的理念，那麼儒家的命運觀就能修正世人對名利無謂的追求，所以也就展現了術數存在的價值。另外，他對於術數能在現實的軍事行動中發揮克敵致勝的功能，也持著相當肯定的態度。在〈送張宗昌序〉中，真德秀不但稱讚張宗昌對於相地、占卜和治疾等各種技術都有深入研究，而且也親身驗證過他在相地和治疾方面的靈驗度，更指出他的推占之術，曾有效的幫助官員打敗賊兵：

紹定三年冬，招捕使陳公提師出劍、汀間，曜之(張宗昌)實從，用其推占之術，曰某日出師，某日破賊，其應若響達然。它如相地，如治疾，又皆予嘗試而驗者。⁷⁹

序文中提到宋理宗紹定三年(1230)福建中部盜賊為亂，在術士張宗昌的推占幫忙下，當時知南劍州兼福建路招捕使的陳韡(1179-1261)得以掌握精準的出師時效，成功打敗作亂的賊兵。由於陳韡是真德秀的老友，

上-441下。

⁷⁷ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈送張元顯序〉，頁 441上-441下。

⁷⁸ 這是真德秀對張元顯的期勉：「予欲其勉人以毋命之恃，而惟命之安，故為之說如此。」《西山先生真文忠公文集》，卷 28，〈送張元顯序〉，頁 441上-441下。

⁷⁹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送張宗昌序〉，頁 449上-449下。

再加上張宗昌拜謁陳韓前，真德秀曾寫詩為他餞行，所以上述這件以推占技術來幫忙平定賊亂的事情，若非目睹也應該是真德秀直接從他們口中得知，具有相當的真實性。也因為如此，真德秀才會在贈文中特別加以敘述，並賦予術數存在的正面價值。

除了對個別論命術士的肯定或讚賞外，真德秀的認可更因此而擴大到術數的知識層面上。他不僅開始反省既有的儒、術知識分類的合理性，也對於隸屬小道的術數知識給予不少有力的辯護。我們可以從〈送張宗昌序〉中，觀察他對知識分類，以及對各類知識態度所抱持的看法：

大道隱而百家之學興，人各以其所長爭驚於世，太史談、劉歆所敘至於儒者並列。夫儒道之大猶天地也，百家眾技之流，則穹壤間一物爾，可儕而論之耶？談、歆所敘蓋失之矣。而後之學者，遂謂吾所知者道，它非吾屑也。不知陰陽卜筮皆《易》之支流餘裔，微而百工之事，亦聖人實為之，一能一藝，莫非世用所急，而一切薄陋之可乎？⁸⁰

真德秀在序文的前半部，明顯抱持著以儒學為尊的立場。他指出春秋戰國時期出現的百家學說，在西漢初的司馬談(?-110 B.C.E)和西漢後期的劉歆(約 50-23 B.C.E)兩位學者的典籍分類下，都成為與儒家並列的知識系統。這樣的分類方式他並不同意，因為在他看來，儒道地位的重要性可與天地相比擬，而其它的百家眾技只能算是存在天地之間的一項事物而已。不過，值得注意的是，接下來他馬上筆鋒一轉，開始批評這種以儒道獨大的觀點，對後來學者所造成的偏見。由於後世學者只在意於儒道的學習，而對其它一切都採取不屑的態度，因此忽略了

⁸⁰ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送張宗昌序〉，頁 449 上-449 下。

陰陽卜筮等這些微小但卻重要的知識技術。之所以要批評學者這種偏頗的態度，是因為他認為陰陽卜筮之類的知識是從《易》分支繁衍出來的，因而有其知識上的正當性。此外，它們也是實際生活不可或缺、聖人也會操作和實踐的技術，因此不應該輕易的鄙視它們。

真德秀這種既大力尊儒、又不願輕易貶低術數的態度，不僅出現在他對術數知識的分類上，也反覆顯現在他對個別術士的評價上。之前的討論已經述及他會因為觀看的角度不同，而對術數和術士有不同的評價。在張宗昌的例子裡，我們可以看到隨著正反兼具的知識態度，再加上張宗昌個人的技術和特質等幾種不同因素的交雜之下，真德秀對這位術士時而讚賞、又時而嘆息的口吻：

括倉張宗昌曜之幼嘗涉獵書傳，以貧不得盡力，而於洞林之要指，錦囊之秘訣，秦、扁治療之法，甘、石巫咸之占，皆究心焉，甚哉其富於技也！以吾道律之，故不免至遠恐泥之譏，而就其所長，亦有不可廢者。……然則曜之所能，其可以小道廢之乎？雖然，以曜之之敏悟，使獲畢力余學，其所就詎止於此，良可惜也！然曜之雖貧，能遣其子負笈從師，文辭日贍以蔚，是將變方技為儒者之門，又可喜也。⁸¹

真德秀在這段序文中，對張宗昌的評價在讚賞和嘆息之間來回轉折了好幾次。他先是讚賞張宗昌自小遍學相地、醫療和占卜等多種技術，是一位富於各種技藝之學的術士。隨後則嘆息的說，若以儒家的觀點而言，張宗昌的所學所能因為都屬於小道的範圍，所以難免會受到「致遠恐泥」的譏笑。然而，接下來他又把口氣轉回來，說以張宗昌所擅長的技術而言，還是有重要的存在價值而不能把它們視為小道而輕言

⁸¹ 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷 29，〈送張宗昌序〉，頁 449 上-449 下。

廢除。當談到張宗昌因家貧而被迫棄儒轉術數時，真德秀又再次顯出嘆息之意，認為張宗昌若能繼續向學，那麼以他的聰敏應該會有更好的發展。不過，看到張宗昌不因貧窮而努力培植下一代，讓他們能夠隨師學習，即將可以把方技之家轉回為儒學之家後，真德秀最後又表示極度的肯定和喜悅。

我們應該如何理解真德秀在面對術數和術士時，這種看似矛盾、但又可隨時轉變而深具彈性的立場？更重要的是，他多元並存的態度對於術數和術士的存在及位置可能產生什麼影響？不可否認的是，真德秀明確的表示他對儒家命觀的支持和堅持，同時也將之貫徹於自己的行為中。也因為對儒家命觀的支持，他不時批評術數企圖窺見和干預命運的作法。但是他也清楚的瞭解到，並不是術數論命讓當時的士人偏離儒家的義理，而是士人本身對功名利祿的得失之心太重，才會向論命術士靠攏。因此，他的批評著重於凸顯儒家命觀的合理性，而不是要抵制或排除術數做為一門技術或知識的存在空間。相反的，他對於術數和術士的存在表示肯定，因為透過他們的中介，真德秀才可以將儒家命運天定的觀念，輾轉傳遞給那些汲汲於名利而背離儒家教義的士人，並達到說服和勸勉的效果。而他對於個別術士的技術和行事風格的認同和稱讚，事實上也等於是對五行占算或風水地理等術數的存在、甚至其可信度予以間接的認肯和背書。最後，他對術數的辯護，特別是不要以「小道」來蔑視它們的說法，更是從知識分類的本身對它們長久以來所處的邊緣地位進行反駁。因此，在真德秀宣揚正學的行動下，術數和術士不但沒有被邊緣化，反而意外的得到更多的認可及存在的空間，而士人與其接觸可能引發的疑慮也得以緩解。

六、結語

本文從真德秀和論命術士的交遊互動入手，論證他在程朱學說的振興和發揚中的貢獻，比之前研究所顯示的更為寬廣。除了政壇和著述兩個已為學界探討的領域外，他在個人的社交網絡中亦秉持著積極宣揚的態度，將儒家基本命觀不僅傳遞給不同知識系統的論命術士，更企圖將其影響力擴及所有向術士求教的儒家知識分子。他對儒家命觀的發揚，雖然有助於儒家勢力在不同社群中的拓展，但卻未必因此而對論命術士及術數造成貶抑或排斥的效應。相反的，許多贈文的例子顯示，他以儒家權威的發聲者姿態對個別術士所表達的讚賞、對其所承載之術數的親身驗證和認可，以及從知識分類的角度重新思考術數的位置等行為，既有助於術士地位的提升，也為長久被儒者視為小道的各類術數作了有力的辯護。當小道術數的存在獲得更堅實的存在價值和合理性時，士人看待它們的態度也可能隨之逐漸改變，並且重新思考歷來以正道和小道所做的知識區分之適當性。

在南宋時期與論命術士有密切交遊的士人並不少，真德秀和這些術士的互動方式以及他的贈文內容，和其他士人相較呈現怎樣的異同？由於相關的研究非常有限，目前很難進行全面性的比較。⁸²不過，若從真德秀和文天祥兩人與術士往來的狀況觀察，還是能夠對此時士人的性命觀點、社交網絡，和知識態度得到一些初步的瞭解，並提出

⁸² 針對個別南宋士人和術士互動及贈文進行深入分析的研究，可見 Beverly J. Bossler, "Yao Mian and the Occult," paper presented at the Second Conference on Middle Period Chinese Humanities, Sept. 14-17, 2017, Leiden; 廖咸惠，〈理解天命〉，頁 225-260。

一些有待探究的方向。⁸³首先，兩人和論命術士往來的過程中有不少相似之處。例如，他們看來都廣受術士歡迎，經常受到各類術士上門拜謁及求詩贈序，生活中有不少與他們互動的場景。類似場景也經常出現在其他士人的生活中，可說是當時一個普遍現象。⁸⁴同樣的，贈詩序給論命之士、或和其中部分術士建立長久的情誼，亦是從北宋以來持續存在的士人行徑。不過，他們對這些積極論命賣藝之士的回應，則和許多北宋士人較為不同。因為相較於常見的讚賞，他們還經常對術士的論命表現出不為所動，甚至明白表示自己尊崇命運天定的立場。如從真德秀的「何必從君問休咎」、「榮枯聽諸天」，和文天祥的「矢口莫輕談禍福」、「未來不必更臆度，我自存我謂之天」，可看出兩人皆企圖在贈文中凸顯自己對儒學命觀的堅持。⁸⁵可以進一步探究的是，這種堅守儒家命觀的表態，在南宋士人對術士的贈文中是少數特例，或是經常可見？它是個別士人的生命期待，或是士人群體的普遍行為，若是後者那為何如此？

其次，兩人最大的相異之處，在於贈文書寫的方式。文天祥在給術士的贈文中，經常會花很多的篇幅描述論命或相地的技術及其背後的運作邏輯，顯示他對術數預測本身有高度興趣。而文中與術士的往復交流和辯論，則透露出他將術數視為值得探究的知識領域，而部分

⁸³ 有關文天祥的研究，參見廖咸惠，〈理解天命〉，頁 225-260。

⁸⁴ 廖咸惠，〈體驗「小道」〉，頁 1-58；Liao Hsien-huei, "Critique and Recognition: Mantic Arts and Practitioners in Song Literati's Writings," in *Handbook of Prognostication and Prediction in China* (Leiden: Brill, forthcoming), part one.

⁸⁵ 類似例子亦可從其他宋代士人對術士的贈文中見到。如何夢桂(1229-1303)，《潛齋集》(收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1188 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印)，卷 3，〈贈星史胡達翁〉，頁 35a；劉克莊著，辛更儒校注，《劉克莊集箋校》，卷 101，〈贈上饒日者呂丙〉，頁 4240。

術士為其知識辯論的對象。相對的，真德秀在贈文中鮮少涉及詳細的術數技術層面，或是與術士的知識對話。除了少部分關於術士個性、行事風格的描寫外，他常將大部分的篇幅放在儒家命觀的陳述和宣揚上。這些儒家命觀的滔滔講述，對象不僅是受贈的術士，更是指向那些未來可能向這些術士問命的儒家知識分子。換言之，他除了本人展現對儒家命觀的堅守外，也企圖說服其他仍汲汲求利的士人能回到儒學正道上。真、文兩人不同的書寫風格，或可從其各自的生命歷程理解：前者生平努力宣揚程朱學說，即便在與術士的社交網絡中亦不懈怠；而後者則在親人與師友博通儒、術的薰陶下，體現兩者在生活中的融通。最後，兩人行文側重的不同，對術數知識與術士地位造成怎樣的影響？真德秀雖堅守儒家命觀，但也不時肯定那些符合儒學理論的論命方式和術士；而文天祥雖將論命術數提升為知識範疇，但仍會批評其中與儒學認知不同者。顯然，兩人對術數和術士的評價會隨關注對象的不同而改變，其影響也很難以正反二分來簡化與區別。

(本文於 2020 年 2 月 16 日收稿；2020 年 6 月 16 日通過刊登)

* 本文為國科會研究計畫「宋代士人的知識追求與身份認同」(NSC100-2410-H-260-036-MY2) 成果之一。初稿曾發表於 2014 年 6 月美國哈佛大學主辦的“Conference on Middle Period China, 9-15th Centuries,”及 2019 年 12 月新竹清華大學主辦的「宋代文獻新視野：研究課題及方法的反省與前瞻」國際學術研討會，感謝與會學者的評論與意見交流。《新史學》兩位匿名審查人的指正與建議，讓本文得以更清晰的樣貌呈現，謹此致上謝忱。

徵引書目

一、傳統文獻

- 文天祥，《文山先生全集》，收入《四部叢刊》，初編，集部，第 71 冊，臺北：藝文印書館，1975，據上海商務印書館縮印烏程許氏藏明本影印。
- 王安石，《臨川文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1105 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 永瑤、紀昀等，《四庫全書總目》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 何夢桂，《潛齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1188 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 李昂英，《文溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1181 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 邵經邦，《弘簡錄》，收入《續修四庫全書》，第 307 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據復旦大學圖書館藏清康熙二十七年(1688)邵遠平刻本影印。
- 柯維騏，《宋史新編》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1974。
- 孫應時，《燭湖集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1166 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 徐鹿卿，《清正存稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1178 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 徐象梅，《兩浙名賢錄》，收入《續修四庫全書》，第 543 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據明天啟刻本影印。
- 真采，《西山真夫子年譜》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》，第 33 冊，北京：北京圖書館出版社，1999，據清乾隆二十九年(1674)刻本影印。
- 真德秀，《四書集編》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 200 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 真德秀，《大學衍義》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 713 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

- 真德秀，《西山文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1174 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，收入《四部叢刊》，初編，集部，第 68 冊，臺北：藝文印書館，1975，據上海商務印書館縮印江南圖書館藏明正德刊本影印。
- 真德秀，《西山讀書記》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 705 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 脫脫等，《宋史》，上海：中華書局，1977。
- 黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》，北京：中華書局，1986。
- 褚人穫，《堅瓠集》，收入《續修四庫全書》，第 1261 冊，上海：上海古籍出版社，2002，據上海圖書館藏清康熙刻本影印。
- 熊禾，《勿軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1188 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉克莊著，辛更儒校注，《劉克莊集箋校》，北京：中華書局，2011。
- 歐陽守道，《巽齋文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1183 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，收入《四部叢刊》，初編，集部，第 67 冊，臺北：藝文印書館，1975，據上海商務印書館縮印烏程劉氏嘉業堂藏宋刊本影印。

二、近人論著

- 丁為祥，〈命與天命——儒家天人關係的雙重視角〉，《中國哲學史》，2007：4(北京，2007.11)，頁 11-21。
- 方震華，〈轉機的錯失——南宋理宗即位與政局的紛擾〉，《臺大歷史學報》，53(臺北，2014.6)，頁 1-35。
- 向鴻全，〈真德秀及其《大學衍義》之研究〉，中壢：中央大學中文研究所博士論文，2006。
- 朱人求，〈真德秀思想研究述評〉，《哲學動態》，6(北京，2006.7)，頁 28-31、51。
- 何俊，《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社，2004。
- 李明輝，〈朱子論惡之根源〉，收入鍾彩鈞編，《國際朱子學會議論文集》，臺北：

- 中央研究院文哲所籌備處，1993，頁 551-580。
- 李想、文碧方，〈朱子的「氣質之性」及其工夫論意義〉，《井岡山大學學報(社會科學版)》，39：2(吉安，2018.3)，頁 48-54。
- 林日波，〈真德秀年譜〉，武漢：華中師範大學中國古典文獻學碩士論文，2006。
- 林振芬，〈真德秀思想結構及其理學地位〉，收入廖名春主編，《清華大學思想文化研究所集刊》，第 2 輯，北京：清華大學出版社，2002，頁 138-156。
- 林瑞翰，〈宋代詞科考〉，收入許倬雲等著，《中國歷史論文集》，臺北：臺灣商務印書館，1986，頁 29-46。
- 侯外廬等編，《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997。
- 張凱作，〈論朱子哲學中的氣質之性〉，《東方論壇》，2012：1(青島，2012.2)，頁 30-35、64。
- 張錦波，〈氣質以言性——朱熹「氣質之性」概念的哲學分析〉，《安徽大學學報(哲學社會科學版)》，2015：4(合肥，2015.7)，頁 27-33。
- 許家星，〈理學範疇詮釋之演變——以「字義」體為中心〉，《哲學文化》，44：2(臺北，2017.2)，頁 133-147。
- 陳榮捷，《朱子門人》，臺北：臺灣學生書局，1982。
- 曾棗莊，〈論宋代的贈序文〉，收入曾棗莊，《宋代文學與宋代文化》，上海：上海人民出版社，2006，頁 106-124。
- 黃寬重，《藝文中的政治——南宋士大夫的文化活動與人際關係》，新北：臺灣商務印書館，2019。
- 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，2008.3)，頁 96-115。
- 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(臺北，2009.12)，頁 1-58。
- 廖咸惠，〈理解天命——文天祥的命運觀與術數知識〉，《漢學研究》，35：2(臺北，2017.6)，頁 225-260。
- 廖咸惠，〈性命之說、禍福之占？——宋代士人的《易》卜實踐〉，《新史學》，30：4(臺北，2019.12)，頁 1-53。
- 劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》，45(臺北，2010.6)，頁 1-78。
- 劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》，臺北：麥田出版社，2005，頁 221-277。

- 劉祥光，〈宋代日常生活中的卜算與鬼怪〉，臺北：政大出版社，2013。
- 鄭丞良，〈謀國？憂國？——試論真德秀在嘉定年間歲幣爭議的立場及其轉變〉，《成大歷史學報》，43(臺南，2012.12)，頁 177-210。
- 戴金波，〈真德秀研究述評〉，《湖南大學學報(社會科學版)》，22：1(長沙，2008.1)，頁 53-57。
- Bossler, Beverly J. "Yao Mian and the Occult." Paper presented at the Second Conference on Middle Period Chinese Humanities, Sept. 14-17, 2017, Leiden.
- Chaffee, John W. *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- Ch'en, Ch'un, translated and edited by Wing-tsit Chan. *Neo-Confucian Terms Explained* (The "Pei-his Tzu-i"). New York: Columbia University Press, 1986.
- de Bary, William Theodore. "Chen Te-hsiu and Statecraft." in *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*. 349-379. Edited by Robert Hymes and Conrad Schirokauer. Berkeley: University of California Press, 1993.
- De Weerd, Hilde. "Neo-Confucian Philosophy and Genre: The Philosophical Writings of Chen Chun and Zhen Dexiu." In *Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy*. Edited by J. Makeham, 223-248. Dordrecht; New York: Springer, 2010.
- Ebrey, Patricia Buckley. "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*. Edited by Irene Bloom and Joshua A. Fogel, 75-107. New York: Columbia University Press, 1997.
- Liao, Hsien-huei. "Critique and Recognition: Mantic Arts and Practitioners in Song Literati's Writings." In *Handbook of Prognostication and Prediction in China*. Edited by Michael Lackner and Zhao Lu, part one. Leiden: Brill, forthcoming.

Orthodox Learning and the Lesser Arts: Zhen Dexiu's Views on *Xingming* and Mantic Arts

Hsien-huei Liao

Institute of History, National Tsing Hua University

This study analyzes how and why Zhen Dexiu, famous as a promoter and synthesizer of *lixue*, associated himself with diviners and geomancers and shared with them the Confucian ideas of *tianming*, *li*, *xing*, and *ming* by examining his *Xishan dushu ji* as well as the prefaces and poems that Zeng bestowed on them. While these mantic practitioners' theories and practices, closely related not only to such personal fortunes as prosperity and longevity, but sometimes even to family fortunes and national prospects, shared similar concerns with the Confucian discourse of nature and fate, significant tensions also existed between them. A close examination of his interactions with these mantic practitioners helps elucidate how, while consistently devoted to promoting *lixue*, Zhen Dexiu disseminated its values in social groups with a different knowledge background and negotiated contradictions between Confucian and mantic approaches to human fate. This inquiry will not only bring to light his efforts to advocate Cheng Yi and Zhu Xi's learning beyond the political and academic circles, but thereby render visible Zhen's attitude towards mantic knowledge and the social impact of his dedicatory writings.

Keywords: orthodox learning, the lesser arts, Zhen Dexiu, mantic arts, discourse on nature and fate