



宋代

日常生活中的

劉祥光 著

# 卜算與鬼怪



政大出版社  
Chengchi University Press





宋代是中國歷史的大轉折時代。

令人意外的是「怪力亂神」在宋代也有了新變化。

卜算成了「全民運動」，上至皇帝任命官員，

下至一心想發財的百姓與埋首讀書的讀書人，都要借助算命。

「風水」一詞於宋代也應運而生，居所與墓地都要看風水。

風水不對，生靈與亡魂同感不適。

宋代出版了許多算命、風水書籍，讓人可以自學卜算。

鬼魂也常出現在宋人的日常生活中。

不少鬼故事反映出亡靈須小心對待，

而鬼魂招引的麻煩中，

來自於冥間異性的勾引是令男性最難招架。

與這些熱情艷美的女鬼翻雲覆雨的代價卻高得難以負擔。

以上情形今日看來雖然不無可笑之處，

然而當代的「怪力亂神」可以說和歷史上的這段發展有直接間接的關係。

ISBN 978-986-6475-31-3



9 789866 475313

GPN 1010200563



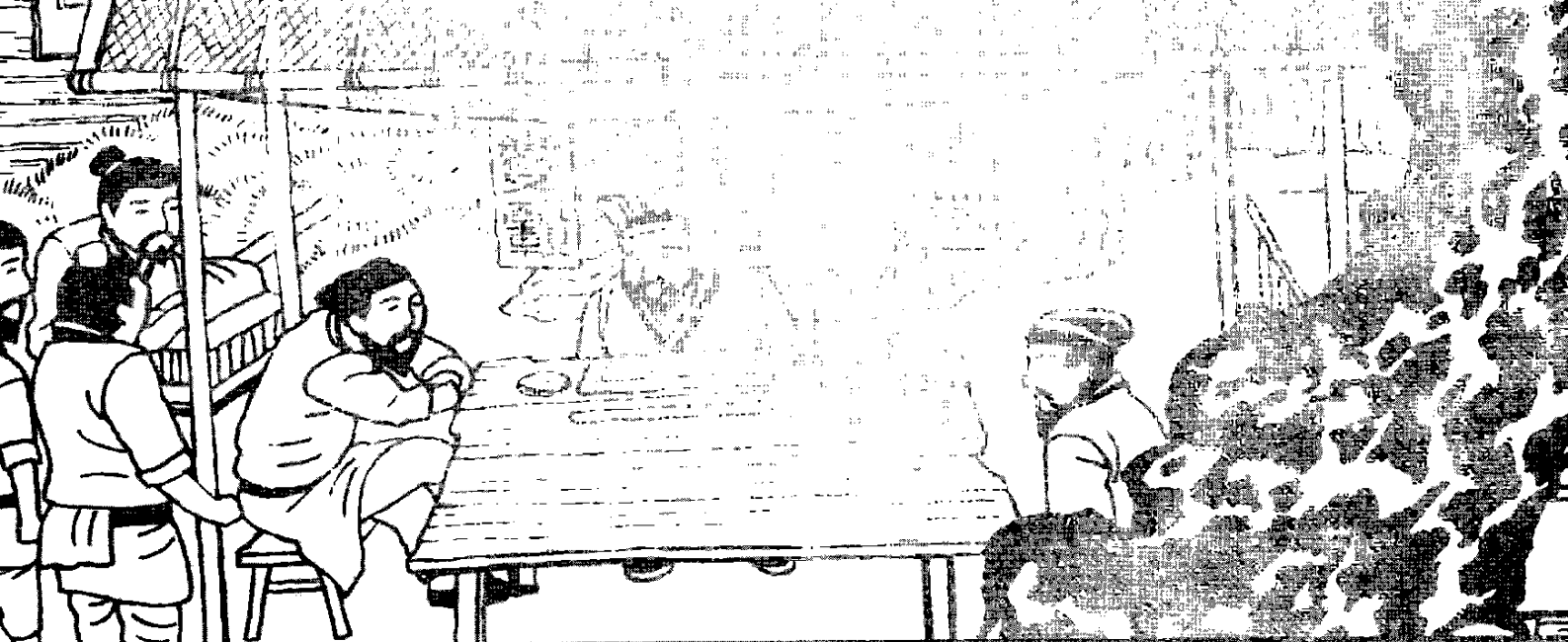
元照出版公司

地址：臺北市館前路18號5樓

電話：(02)2375-6688

網址：www.angle.com.tw





宋代

日常生活中的

怪現象



本書經國立政治大學出版委員會  
人文學門之編輯委員會審查通過

宋代日常生活中的卜算與鬼怪 / 劉祥光著. -- 初版. -- 臺  
北市：政大出版社出版：政大發行, 2013.03  
面：公分  
ISBN 978-986-6475-31-3 (平裝)

1. 術數 2. 中國文化 3. 宋代

290.9205

102005525

## 宋代日常生活中的卜算與鬼怪

著 者 | 劉祥光

發行人 吳思華  
發行所 國立政治大學  
出版者 政大出版社  
執行編輯 吳儀君  
地 址 11605台北市文山區指南路二段64號  
電 話 886-2-29393091#80626  
傳 真 886-2-29387546  
網 址 <http://nccupress.nccu.edu.tw>

經 銷 元照出版公司  
地 址 10047台北市中正區館前路18號5樓  
網 址 <http://www.angle.com.tw>  
電 話 886-2-23756688  
傳 真 886-2-23318496  
郵撥帳號 19246890  
戶 名 元照出版有限公司

法律顧問 黃旭田律師  
電 話 886-2-23913808

排 版 陽明電腦排版股份有限公司  
印 製 祥新印刷股份有限公司  
初版一刷 2013年3月  
定 價 400元  
I S B N 9789866475313  
G P N 1010200563

政府出版品展售處

- 國家書店松江門市：104台北市松江路209號1樓  
電話：886-2-25180207
- 五南文化廣場台中總店：400台中市中山路6號  
電話：886-4-22260330

**尊重著作權・請合法使用**

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換



獻給雙親

# 致謝辭

如果人情債可以被追討，本書殺青之際，就是我亡命天涯之時。

首先要感謝我在哥大的三位老師：韓明士（Robert P. Hymes）、狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）與已故的卜愛蓮（Irene Bloom）三位教授。雖然本書不在其指導下完成，但他們寬廣的視野與嚴謹的治學態度有形無形地影響我，雖然我距他們的境地還差得遠；他們溫暖的關懷不時浮上心頭。

其次，我要感謝許多傑出的同事，尤其是本校文學院「身體與文明研究中心」的成員：朱靜華、李福鐘、呂紹理、林美香、金仕起、陳秀芬、崔國瑜和楊瑞松。過去幾年，這些人平日各有所忙，遇有任務須共同努力時，都能排除萬難，相互協助，完成目標。即使和他們一起啃詰屈聱牙的洋書，也是欣悅的過程。本書部分章節曾在該中心年度工作坊中發表。這些成員的睿智與學養讓人不斷成長，他們的支持刺激我繼續前進。多年來和他們並肩作戰，實屬愉快。林美香讀過若干篇章，給過有用的建議。彭明輝也讀過第5章初稿，給我寫作建議。此外，王德權邀我參加政大人文中心「唐宋變革讀書會」，除自成員中學得新知外，與張廣達教授的討論中得益匪淺。

政大歷史系的良好環境，讓我多年來在教學與研究上可以享有自由的空間。歷屆系主任的功不可沒：業師張哲郎、林能士兩位教授在我初入系裡時，照顧良多；周惠民（現為文學院長）、薛化元、彭明輝、唐啟華、呂紹理幾位教授先後主持系務，十幾年來在多變的學術環境下努力穩住局面。感謝業師孫鐵剛教授自我大學以來即多所鼓勵。同樣地，歷史系創系以來的多位老師和系主任長久以來建立起和諧的傳統，使後人乘涼，方能有今日較安穩的教學與研究氛圍。我還要感謝多年來系裡



傑出的行政團隊，李素瓊（後轉至政大人文中心）、張曉寧、張嘉玲與張真榮四位小姐。她們的協助讓我在教研上省去許多跌跌撞撞。

台灣宋史座談會歷史悠久，自學生時代就從座談會的集體作品《宋史研究輯》獲益極多，未料多年後竟然有幸成為會員。本書有些篇章曾在座談會中發表，來自於會裡前輩、同道的批評、建議與鼓勵一言難盡，他們的溫暖催促我向前邁進。我要特別向王德毅教授致意，他讀過本書絕大部分篇章，指出其中的誤錯，提供有用的史料和意見，助益良多。梁庚堯和黃寬重教授讀過部分篇章，提供史料並給予具洞見的觀點。柳立言教授與去年過世的蕭啟慶教授也曾對本書部分篇章給予建議。黃繁光教授時予鼓勵，韓桂華教授提供我未見到的材料。賈晉珠（Lucille Chia）與魏希德（Hilde de Weerdt）二位教授邀請我參加2007年初夏在哈佛大學召開的中國早期印刷文化研討會，本書第3章雛形先發表於該場會議。我也要向伊原弘與高津孝二位教授致謝。他們邀請我參加「寧波計畫」中的一場研討會，讓我能在2009年11月下旬前往東京大學發表本書第3章的初步成果，參觀東京幾個收藏傳統中國資料的圖書館，並且熱情地帶我大吃大喝，以致痛風發作，跛足回台。其後水口拓壽教授將該篇逐譯為日文，刊載於東大的一份期刊上，在此亦表誠摯謝忱。感謝華瀾（Alain Arrault）教授邀請我訪問法國遠東學院（Ecole française d'Extrême-Orient），讓我有機會在2011年9月下旬至10月初前往該學院發表本書部分研究成果。訪問期間，得到與會學者不少的建議，尤其是藍克利（Christian Lamouroux）與汪德邁（Léon Vandermeersch）二位教授的評論和鼓勵。訪問巴黎期間，華瀾和其夫人米蓋拉（Michela Bussotti）教授熱情款待，令我萬難抵抗地飲食無度，卻能保持體重地回台。

李弘祺老師自紐約照顧我到台北，讓我參觀紐約「一石居」的書房，常贈我資料，又在紐約、台北與新竹請我客無數次，「沒齒難忘」。業師張玉法院士曾讀過第1、5章初稿，指出欠妥之處，鼓勵有加。我還要感謝蒲慕州教授。2002年夏，他在中研院史語所組織一個討論

會，允我加入，因此能從其他成員中得益甚多；即使會後餐敘，亦足增廣見聞，形而上與形而下俱向上提升。我的宋代民間信仰研究於焉啟程，本書第1章的部分成果曾在2002年冬他所主持的研討會中發表。承劉苑如教授見贈她的論文，彌補我對中古風水文化認識的不足。感謝康笑菲教授告知重要的資料，強化論述。曾双秀小姐細讀過大多數篇章，指出原稿晦澀難讀之處，給予不少寫作建議，在此謹申謝悃。

我很慶幸十年來有盡職且聰明能幹的助理協助教研工作：蔡惠如、宋仁正、姚政志、張哲維、歐朝榮、李侑儒、徐維里、李佳若與陳家弘。他們的敬業精神大為減少我的工作負擔。特別是姚政志先生，擔任研究與教學助理的時間最久，工作也最多，快手快腳。舍弟啟光不時當我資料的緊急提供人，讓我需索無度。政大出版社主任劉維開教授與吳儀君小姐大力協助處理出版事宜，省去我許多麻煩，甚為感謝。多年來，政大圖書館與社會科學資料中心盡力提供研究所需，助莫大焉。

「子不語：怪力亂神。」進入這個領域純係偶然，多年探索的過程中，行政院國科會無視風險，大力補助研究計畫，在此特誌謝忱。兩位匿名審查人「不畏八卦，無懼見鬼」，給予溫暖而嚴格的評審（甚至寄回有註記和評語的稿本），讓我的論述更為準確。我希望能當面致謝。儘管得到上述學者、朋友與家人的大力協助，本書所有錯誤皆緣個人愚駑。如果說著作殺青之際是累積遺憾的開始，此即其時。

謹以本書獻給雙親。他們的付出與這本微薄的成果，比例實屬懸殊。家父未能親睹，尤為畢生遺憾。



# 目次

致謝辭 .....	i
導論 .....	001
1 算命文化的轉折 .....	015
一、宋廷對卜算的態度 .....	021
二、北宋諸帝問卜 .....	027
三、讀書人問卜 .....	031
四、民間算命風氣 .....	043
五、術士拓展官員算命市場 .....	048
六、「知人」之明 .....	055
七、拒斥算命的讀書人 .....	061
八、南宋士人轉業 .....	064
九、算命文化的成長 .....	075
十、結語 .....	080
2 風水文化的發展 .....	083
一、風水釋義 .....	086
二、風水師增加 .....	090
三、卜陽宅 .....	104
四、風水成為議題 .....	112
五、風水、葬禮與改葬 .....	122
六、理學家接納風水 .....	134
七、元代以後的風水文化 .....	141
八、結語 .....	146

3	卜算書籍的流通 .....	149
	一、具卜算知識的讀書人	150
	二、一般的術士	154
	三、編寫卜算書籍	159
	四、卜算書籍大增	171
	五、結語	188
4	水陸法會、黃籙齋與送亡儀式的競爭 .....	191
	一、求有所歸	193
	二、水陸法會	197
	三、黃籙齋	223
	四、儀式間的相競	236
	五、「經濟的」送亡儀式	243
	六、結語	251
5	女鬼、情慾與男性的身體 .....	253
	一、納婢妾的後果	255
	二、來路不明的女子	264
	三、冥婚的影子	272
	四、露水姻緣難拒	282
	五、唐宋「好的」女鬼故事	292
	六、唐代「壞的」女鬼故事	307
	七、士人的情慾與父系的焦慮	315
	八、結語	320
6	結論 .....	323
	一、算命、風水與占卜書籍	324
	二、假冒之鬼、家鬼與女妖鬼	327
	三、兩宋之際	329



附錄一 .....	335
附錄二 .....	337
附錄三 .....	339
附錄四 .....	341
引用文獻 .....	343

#### 圖表：

圖一 王洙，〈地理新書序〉	151
圖二 王廷光、李全、釋曇瑩、徐子平， 《新編四家註解經進珞瑤子消息賦》	161
表一 唐宋卜算書籍統計表	173
表二 唐宋易學作品統計表	178
表三 郭璞作品一覽表	180
表四 楊筠松作品一覽表	181
表五 李虛中作品一覽表	184
表六 《珞瑤子》版本一覽表	186
表七 麻衣相術版本一覽表	186

## 導論

大街更有夜市賣卦：蔣星堂、玉蓮相、花子青、宵三命、玉壺五星、草窗五星、沈南天五星、簡堂石鼓、野庵五星、泰來星、鑒三命。中瓦子浮鋪有西山神女賣卦、灌肺嶺曹德明易課。又有盤街賣卦人，如心鑑及甘羅次、北算子者。更有叫「時運來時，買庄田，取老婆」賣卦者。有在新街融和坊賣卦，名「桃花三月放者。其餘橋道坊巷，亦有夜市撲買果子糖等物，亦有賣卦人盤街叫賣，如頂盤擔架賣市食，至三更不絕。<sup>1</sup>

今世俗信術者妄言，以為葬不擇地及歲月日時，則子孫不利，禍殃總至，乃至終喪除服，或十年或，二十年，或終身，或累世猶不葬。至為水火所漂焚，他人所投棄死亡尸柩，不知所之者，豈不哀哉。<sup>2</sup>

至除〔夕〕日，禁中呈大儺儀，並用皇城親事官諸班直戴假面，繡畫色衣，執金鎗龍旗。教坊使孟景初身品魁偉，貫全副金鍍銅甲。裝將軍，用鎮殿將軍二人，亦介冑裝門神。教坊南河炭醜惡魁肥，裝判官。又裝鍾馗小妹土地。竈神之類，共千

<sup>1</sup> 吳自牧，《夢梁錄》，卷13，〈夜市〉，243。引文中底線係筆者所標。

<sup>2</sup> 司馬光，《家範》，卷5，〈子下〉，10a-b。

餘人。自禁中驅祟，出南薰門外轉龍彎，謂之埋祟而罷。<sup>3</sup>

以上三段引文皆來自宋代（960-1279）的史料。第一段中的賣卦指的是算命，內容敘述南宋（1127-1279）首都臨安城裡夜市有許多算命店鋪或攤位的景況，有那麼多算命師，表示問卜的人也不少。第二段是敘述北宋（960-1126）許多人的親人亡故後，為了選擇於已有利的風水福地，相互間意見不同，而拖延下葬親人的時程。第三段是北宋京城開封每至除夕，宮廷裡都會組織大型的驅邪儀隊，掃除過去一年的鬼怪，迎接新的一年。這三段文字可反映出宋人日常生活中想望的那部分，他們卜算以尋求未來之福，驅除鬼怪以避開危險。簡言之，宋人設法尋福與避危。本書是一份討論宋代日常生活信仰的研究。

宋代（960-1279）及其前朝唐代（618-907）是中國史上兩個變動巨大的朝代。目前學界大多將這種變化名之曰「變革」（transformation 或 transition），自上世紀五〇年代以來，唐宋變革的討論有如汗牛充棟，至今這方面的論述仍不斷推出。<sup>4</sup> 雖然爭論仍未平息，但目前學界大體承認的變革，簡而言之，大概有下列幾方面。首先是人口增加，例如江南地區自北方移入的人口與本身的增加。而這個現象的背後因素是糧食供應增加，以及醫藥衛生的改進。宋代人口的增長表現得最明顯之處在於城市化的程度大增，唐代市坊制崩壞後，商業活動延伸到城牆之外的許多角落。城市與人口稠密區有賴於較長程的船運貿易輸入糧食。商業活動也滲入鄉間，農人被吸入新的定期市集，商業市鎮因此增加快速。商業活動大量增加，形成對交易媒介的需求升高。宋代中期以前，

3 孟元老，《東京夢華錄》，卷 20，〈除夕〉，253。

4 最近的檢討可見李華瑞編，《「唐宋變革」論的由來與發展》。這是本論文集，所收錄的論文涵蓋政治／制度史、社會史、經濟史、法律史、城市史、文學藝術史、思想文化史等方面的研究回顧。此外，柳立言有一文探討「唐宋變革」的內容，提醒學者在研究這段期的歷史該留意的問題，很值得參閱。見其〈何謂「唐宋變革」？〉，收入其《宋代的家庭和法律》，3-42。



宋廷曾在幾十年內數度下令造幣，卻未引發嚴重的通貨膨脹，反映出經濟擴展的實力。而王安石行變法，其中有許多項目的稅須以錢幣繳納，大可能使鄉間人口不得不進入貨幣與市場經濟。而且北宋也有官方發行的紙幣，以助貨物流通。

在工業方面，宋代某些陶瓷業製造中心，因大量生產家庭用的器具以應付所需，出現了標準化程序，而在技術上也有鉅幅進展。而由於製造武器的國防需求與製作烹飪器具及農耕工具以供私家之需，北宋的冶鐵業發達。生產絲織品的城鎮與寺院雇用大勞工，其他如生產大麻、苧麻（或棉）衣物的生產散布在鄉間個體戶，大多雇用女性勞力，以補貼農業或其他家庭收入。此外，在鄉間，小型窯廠、榨油業、釀酒鋪、製紙坊等小型作坊吸收了農閒時期的勞力。事實上，鄉間的分工變得更細，尤其是家戶之間——根據賑災官員的調查，無產或少產的編戶（多數宋代南方的編戶）必然從事非農業性活動以為副業。整體看來，宋代可說有了很初級的工業。

大量的商業活動也影響了鄉間社會階層的變化。由於區域之間與區域內部的差異，有些區域的農民變得「更自由」，以佃種土地為生，地主可找到充沛的勞力市場，找到更合己意的租金。但有些地區的農民卻被束縛得「更牢」，因為勞力市場變得相對緊縮。也就是說，地主因其不同的土地與勞力市場條件之差異，採行不同的方式，以因應社會各方面的發展。而在社會階層的另一端，宋代也見到縉紳或士大夫階層的產生。雖然目前學界對宋代社會流動的看法仍有不小的分歧，較牢靠的說法是，宋代的菁英（elite）階層（甚至按比例地）變得更大，這又和商業化（使他們變得更富裕）及印刷術（使知識的傳遞加速）有關。科舉制度又讓財富、教育或其他在地聲望較輕易地轉化成官位或政府庇佑的地位。當現存菁英一再複製本身，當識字率擴散，考生數字增長到遠非官僚體系所可容納程度。這樣一來，就廣義而言，高階社會地位（聲望）就不一定得依賴本身是否有官位。但即使地方菁英面對科舉競爭激烈的極端不利情況下，宋代國家制度仍能成功地使這些人勇往直前地去

爭取朝廷所給的功名，這個現象既明顯又重要無比。這可能是宋代中國最真實，而且是最具歷史長遠影響的成就或轉變之一。從此之後，中國社會就深深為其籠罩。<sup>5</sup>

從上面簡單的敘述裡可以看出在唐宋的各方面的變革中，宗教領域的發展鮮被提及。造成這種現象的原因不止一端，其中一個重要因素是，在過去既有的印象裡（至少在歷史教科書之類的論述中），由於唐代是個釋、道二教皆盛的朝代，相比之下，宋代在這方面顯得乏善可陳。尤其宋代理學的興起，往往被視為對佛道二教回應的結果。研究宋代理學的著作極多，有形無形給人宋代宗教發展大不如前朝的印象。事實上，造成這種印象的真正原因是這方面的研究尚未出現，但自上個世紀八〇年代以降已逐漸改變。以宋代的佛教社會經濟研究為例，在台灣，先是方豪探討佛教與宋代社會的貢獻，其弟子黃敏枝踵其後。<sup>6</sup>日本方面則在七〇年代有高雄義堅的作品，八〇年代有竺沙雅章的研究。<sup>7</sup>而在美國方面則稍晚，一直要到九方豪年代後期年代作品才面世。<sup>8</sup>2000年以後，這方面研究大增。對宋代道教發展的作品也有類似的情形。

除了宋代佛、道二教的研究在過去近30年有相當進展外，不在這二教範圍內的宋代民間宗教（popular religion）研究也有長足的發展，但多在九〇年代。台灣有沈宗憲的《宋代民間的幽冥世界觀》，美國有韓森（Valeri Hansen）的《變遷之神》及稍晚出版的《傳統中國日常生活中的協商》，其次有伊佩霞（Patricia Buckley Ebrey）與 Peter N.

<sup>5</sup> 以上論述略見 Hymes and Schirokauer. "Introduction," 1-58; Hymes, "Song China, 960-1279," 336-351。

<sup>6</sup> 方豪的研究略見宋晞編，《宋史研究論文與書籍目錄》，62-63。黃敏枝的研究，見其《宋代佛教社會經濟史論集》一書。

<sup>7</sup> 見高雄義堅，《宋代佛教史の研究》與竺沙雅章，《宋元佛教文化史研究》。竺沙之書雖出版於2000年，但書中不少篇章在八〇年代已完成。

<sup>8</sup> 見 Gregory and Getz, Jr., eds. *Buddhism in the Sung*。這是本會議論文集。

Gregory 合編的會議論文集《唐宋的宗教與社會》。<sup>9</sup> 2000 年以後，這方面研究同樣大增。<sup>10</sup>

民間宗教一詞究竟何所指？這個問題的確很難回答。在中國傳統文化的脈絡下，幾乎找不到一個神祇是受所有人或絕大多數人祭祀者。因為如果考慮到信徒間存在階級、職業、地域、性別、年齡等等的差異，這種多樣性必然使信仰分歧。<sup>11</sup> 因此民間信仰包含了許多個別神祇的祭祀，諸如關帝、媽祖、城隍、文昌君、王爺、泰山與宗教慶典活動等等，不少作品讓我們認識中國傳統民間信仰的多彩多姿。此外，楊慶堃以制度性宗教與分散性宗教兩種概念分析傳統宗教，也讓我們對民間宗教的性質有概括式的認識。<sup>12</sup> 然而民間宗教的範疇當有多於此者。學界有種看法，認為儒釋道三教是傳統信仰的三座巨峰，在這三座巨峰的底部是共同的平臺。平臺之下是民間宗教。<sup>13</sup> 那麼算命、風水和鬼魂一類的概念能否列入民間宗教？答案是，當然可以。它們唯一的差異是信仰核心少了祭祀的神祇。換言之，民間宗教的內容形形色色，除了前面提

<sup>9</sup> Ebrey and Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang and Sung China*.

<sup>10</sup> 2000 年後，僅以專書而論，佛教的研究有 Halperin, *Out of the Cloister: Sen, Buddhism, Diplomacy, and Trade*。此外，于君方研究觀音中國化的專著中，有一章討論千手千眼菩薩在宋代轉變成大悲觀音的過程。見 Yü, *Kuan-Yin*, 263-291。宋代道教研究有 Hymes, *Way and Byway*（承作者贈書，謹此致謝）與松本浩一的《宋代の道教と民間信仰》。宋代民間宗教的研究成果如後：Davis, *Society and the Supernatural in Song China*; von Glahn, *The Sinister Way*；劉黎明，《宋代民間巫術研究》；王章偉，《在國家與社會之間：宋代巫覡信仰研究》；皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》；王見川、皮慶生，《中國近世民間信仰：宋元明清》。另外，汪聖鐸的《宋代政教關係研究》亦屬之。

<sup>11</sup> 最近華文世界也有對民間信仰的討論，見復旦大學文史研究院編，《「民間」何在？誰之「信仰」》一書的各篇論文。此外，針對傳統中國社會的階層區分，華琛有一文以識字程度、財富分析之。見 Watson, "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China," 34-73。

<sup>12</sup> 見 Yang, *Religion in Chinese Society*, 294-340；中譯本：楊慶堃，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，268-307。

<sup>13</sup> 這概念是許里和（Eric Zürcher）最先提出。略見 Ebrey and Gregory, "Religious and Historical Landscape," 12。



到的各種被崇奉的祠神信仰，在這共同的平臺之下還有一些看似零碎的觀念或作法——遠離危險，預知未來，祖先崇拜、因果報應等——或多或少和三教有關係，但也有其內在的邏輯發展（如巫術），這些也都在民間宗教的範疇之內。<sup>14</sup> 本書即著重於這個尚可開發的領域。

最先和宋代算命文化有關的日本學者竺沙雅章的一篇論文，內容大約是宋代士大夫與算命術士交往的研究。<sup>15</sup> 其次是兩篇博碩士論文。廖咸惠的博士論文內容探討宋代的民間宗教與菁英宗教信命，內容包括宋代考生的心態，宋代菁英生活裡的邪祟遭遇，宋代菁英對死後世界的想像，以及宋代菁英的法術信仰與實作。這些篇章後來陸續增修成為獨立論文，將在下文談及，不在此贅述。<sup>16</sup> 另一是陳祈安的碩士論文，分析宋代的命份觀念。作者追溯儒家天命觀與先秦兩漢命份觀念的差異，並略為分析佛、道二教的果報觀，接著一轉而至宋代命份觀念的流行。作者分析宋代命份觀念的流行與當時的商業興盛、文教娛樂，農民、商人的生活壓力，士人考科舉之難與官員宦途多舛的背景。最後探討當時人認為命份有可能改變，與善惡果報有關，以及命份觀念如何影響社會。<sup>17</sup>

除了這兩份博碩士論文外，大陸學者楊曉紅也注意到宋代占卜的現象。整體說來，這篇論文屬介紹性質的作品。<sup>18</sup> 繼其博士論文的基礎上，廖咸惠有三篇論文都是研究知識階層的信仰以及他們和術士間的關係。其一是討論知識階層（包括考生與官員）的神祇崇拜。作者論證，宋代知識階層雖深受儒家教育，但他們並未完全接受「敬鬼神而遠之」的觀念。宋代民間地方信仰蓬勃發展的同時，科舉考試使大量考生捲入這個系統。地方神祇所具有的「靈力」吸引許多考生。透過「神蹟」的

14 亦見 Teiser, "Popular Religion," 378-395。尤其是 381-382。

15 竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，479-493。本文早在八〇年代即已刊出。

16 Liao, "Popular Religion and the Religious Beliefs of the Song Elite, 960-1276".

17 陳祈安，〈宋代社會的命份觀念〉。

18 楊曉紅，〈宋代占卜與宋代社會〉，94-99。

口頭與文字流傳，使祈願士人更形增多。宋代的梓潼、廣祐王、仰山神發展成科舉守護神，就是和考生的投入有密切關係。就這點而言，宋代知識階層在民間宗教的發展上，扮演相當程度的角色。其二是分析宋代知識階層的命運觀。她認為宋代知識階層在理論上支持儒家的命定論，但生活中未必如此。由於實際的需求（功名與宦途），他們求助於占卜術士，然而他們也會質疑術士的知識內容。因此他們面對卜算的態度可說是擺盪於信服與懷疑之間。另外，由於知識階層只重視卜算術是否準確，隨著這個市場的擴大，也使得術士間的宗教派別的界線逐漸模糊。另一篇也是探討知識階層與術士間的往來活動。作者論述，北宋的知識階層與術士的往來多在「買賣／供需」關係。到了南宋，除了買賣關係，還有了互惠行動：術士幫助知識階層理解或改變前程，知識階層協助術士拓展市場，甚或改善其地位。作者指出，宋代知識階層不再以「小道」評價占卜術，因此二者的社會文化距離得以拉近。<sup>19</sup> 廖咸惠的三篇論文有內在的邏輯，主要是以士人的角度觀察卜算活動在宋代的情形，讓讀者瞭解宋代讀書人階層少為人知的一面。

最近有本論文集名為《命的廣度：中國文化中的命令、命份與命運》很值得注意。該論文集的諸位學者從不同角度討論不同形態的「命」及其在中國文化裡的意義。論文的主題有先秦時代的命的傳統，先秦時期的天命觀，《日書》中呈現的命運等，時間跨度包括東漢與六朝，明清與近代中國。特別的是，在 12 篇論文中，卻不見研究唐宋二代者。這應該也反映唐宋二代的卜算是很可以探討。儘管如此，其中蒲慕州的論文〈如何操駕人生：《日書》中的談命〉頗與本研究有關。他指出，「命」的概念早在先秦時代就已出現。在現有文獻中可看到，先秦諸子一方面認為「命」是上天所賦予，無法改變，也不必去改變。

<sup>19</sup> 見廖咸惠，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉，1-43；〈祈求神啟：宋代科舉考生的崇拜行為與民間信仰〉，41-90 及〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，1-57。

另一方面，「天命」既然是上天賦予，那麼上天也可收回。至於個人的「命」，出土甲骨文中顯示出，在某些事務上，商王會求助於祖先。也就是說，如果能透過祭祀，取悅祖先，個人命運是可以被改變的。對古代中國人的「命」的概念，上個世紀後期在湖北睡虎地秦墓出土的《日書》讓我們有進一步的認識。根據研究，《日書》的主要使用者是當時的下層社會裡的中層人民，包括農民、士兵、工匠及衙役等。他認為，《日書》可被視為日常生活中的行動指南，指導人們在運道欠佳的日子哪些事別做，而好日子該做哪些事。從這本《日書》的內容反映出，古人認為「命」並不是不可改變的「宿命（fate）」。<sup>20</sup>

最早研究宋代風水議題的可能是伊佩霞。她在一篇探討宋代理學家對風水術的看法的研究中，指出北宋理學家如司馬光（1019-1086）、張載（1020-1077）、程頤（1033-1107）與張九成（1092-1159）屬於反對風水葬親的一派。朱熹（1130-1200）及其友人蔡元定則屬於贊成風水的一派。<sup>21</sup> 廖咸惠近年有一文研究宋代風水問題，此文較伊佩霞的介紹更為深入。她在文中首先指出南宋的士人、官員與風水術士之間的來往密切。接受風水術者固多，反對者亦不乏人。然而也有調解二方意見，以儒學為判準者。多數士人與官員未拒風水術於千里，甚且學習該術，區別風水書籍與風水師的良莠。在此同時，由於興趣或實際需求，也有許多士人、官員與風水師積極往來。這種交流也倒過來使風水師的社會地位與形象隨之提升。<sup>22</sup> 這兩篇論文可說是研究宋代風水文化的先驅性作品，而且焦點都在讀書人階層。

有關避開鬼怪的研究，Edward L. Davis 的《宋代的社會與超自然事物》探討宋代民間信仰的變化，驅邪自是其研究焦點之一。他首先分

<sup>20</sup> Lupke, ed., *The Magnitude of Ming*。蒲慕州的論文，見 Poo, "How to Steer through Life: Negotiating Fate in the *Daybook*," 107-125。

<sup>21</sup> Ebrey, "Sung Neo-Confucian Views on Geomancy," 75-97.

<sup>22</sup> 廖咸惠，〈墓葬と風水：宋代における地理師の社會的位置〉，96-115。

析宋代道教正一教派／天師道運動促成了教內天心正法的興起，進而形塑了驅邪法術「雷法」。作者進一步提出了宋代有三層從事驅邪的宗教專業人士的類型：道士、法師與巫覡。其中道士與法師與官員頗有聯繫，然而巫覡因朝廷有意壓制，以及在文化上被吸收入前兩個類型，他們的自主空間就多少下滑。作者也分析《夷堅志》與道教材料，說明民間信仰與道教儀式能把影響力上及宋廷。作者指出，道教中的黑煞將軍在宋代受朝廷尊崇，而受封為翊聖（保德）真君，成為宋代的護國神之一。作者同時也說明巫覡如何影響民間武神信仰與道教內部。很特別的一點是，學界長期未留意到宋代有「童子」為巫者的現象，因此本書中有所討論。此外，宗教儀式裡有些施用於被附身的病家或巫覡的「考召／考掠」法術，作者認為這是一種司法審判，有時和宋代司法體系的作法有類似之處。對於佛、道二者在宋代的關係，作者也指出，佛教對道教和民間宗教確實有很深的影響。再者，宋代受儒學教育的士人與官員事實上和百姓一樣，都會求助於巫覡。而在祭祀祖先或亡靈方面，巫覡和附身有其重要的一面，作者特別著重於「尸」如何在「召魂」儀式中扮演人鬼間的溝通橋樑。<sup>23</sup> 整體而言，這本研究大大地增加了學界對宋代民間信仰文化的內容。

有關宋代鬼怪的另一本專著是萬志英（Richard von Glahn）的《左道：中國宗教文化中的神祇與鬼怪》。嚴格說來，該書是討論整個中國史裡的宗教信仰，前面四章的標題是〈先秦時期的祖先、鬼與神〉、〈漢代的死者崇拜與救贖宗教〉、〈山魃：山裡的精怪〉及〈疫鬼與瘟神〉。由於內容和本研究關係略少，暫不摘述。但其中有三章共 127 頁（第 5 至 7 章，頁 130-256，占正文篇幅近半）是討論宋代以後的民間宗教的發展。他不同意楊慶堃提出的分散性宗教與制度性宗教的分類法，他認為中國的宗教皆屬地方宗教。只有仔細考察地方社區的歷史，我們才能

<sup>23</sup> Edward L Davis, *Society and the Supernatural in Song China*.



真正體會宗教與社會間的辯證關係。因此他以五通信仰為焦點，觀察此信仰在歷史上的變化。對於本研究而言，該書的第5章〈中國宗教文化在宋代的轉變〉最重要，其大意約略是：唐（中唐以後）、宋，尤其是宋，是個經濟發展——江南的開發、都市擴張及商業成長——的時期。在此同時，祠廟的增加應視為對於個人命運的一種焦慮，因而驅使人們尋求神助，以冀在競爭激烈，變動快速的社會裡，覓得安身之地。從中唐戴孚《廣異記》的故事中可見得世界上充滿了各式各樣的鬼怪，離家越遠，就越有機會遇上這些鬼怪。而天上的諸神好像遠在天邊的皇帝，很少管小民之不幸。一般平民遇到鬼怪時，必須從宗教專家（道士、僧或巫覡）處得到如咒語或符紙，以便自救。此外，對於陰間的恐懼也顯現在益加精緻的喪葬儀式中。例如道教的「黃籙齋」及佛教的「水陸法會」。水陸齋為陰間的孤魂野鬼超渡，自11世紀起成為佛教最重要的公開儀式，但水陸法會也可超渡個人。而對死者的深切關注及贖罪也使得在墓地建墳庵的作法流行起來。墳庵中住有僧人，處理死者的精神需求及維護墓地。士大夫家族常建墳庵或把寺院改為私人之用，祭祀祖先因而得以無間。再者，唐、宋間的墓葬品也有很大的變化。隋到唐初的墓葬品在大型的磚墓中擺的是製作精美的小型傢俱，其後流行於魏晉南北朝至初唐的墓中獸形守墓者，到了宋代就消失。宋墓中擺的是精美的日常用品，如銀或瓷製的容器、金銀珠寶及寫作用品，而非漢代墓中的陶製複製品。可能的解釋是，對於死後懲罰的畏懼漸消，而對於追求功名的熱望讓也能在陰間實現。但是形形色色對於陰間的描寫及其中的酷刑，清楚地顯示出對於陰間果報的恐懼只增無減。但是，墳墓不再被視為是死後的監禁處，也非死者靈魂的永眠地，而是個過渡場所，也是通往十王（閻王）地獄的中繼站。此外，宗教救贖與憐憫觀點的發展也使得女性神祇與大為增加，而觀音的女性形象也在宋代出現。<sup>24</sup> 總而言

24 von Glahn, *The Sinister Way*.

之，萬志英的研究，讓我們對宋代宗教文化的發展有更進一步的認識。

沈宗憲的《宋代民間的幽冥世界觀》少數探討宋代鬼怪的中文著作。在書中，作者分門別類整理了宋代筆記小說中的鬼怪，也同樣處理了人鬼關係的類型，並討論了宋代的死後世界觀。<sup>25</sup> 這本書讓我們認識宋代社會看待鬼怪及死後觀的種種面相，但其中不少議題還可以進一步專論。廖咸惠對宋代的鬼怪與死後世界的研究也有二文研究。她指出，宋代菁英對佛、道二教表面上反對，但牽涉親人的喪事之際，言行不一的情形很多，反映他們對人死後的世界觀。而菁英們與亡靈間可由不少案例中看出有報仇、報應、警示等的關係。在冥間的親人有時需要陽世的援助。此外，宋代菁英也認為，死後任冥間的官員是件恐怖的事情，因為雖然任官是菁英的理想。但在陽世出仕，不但自己、親人與家族都享受榮耀與財富。然而在冥間任官，不但因為亡靈未來會投胎，所以是短暫的，而且在冥間任官並不能享有在陽世的榮耀和財富。就這點而言，冥間的官職反而是種懲罰。宋代的菁英也因為自身對死後世界的認識，為了解脫亡故的親人罪業，也求助於釋僧與道士，舉行宗教儀式，使親人在地下少受折磨或投胎轉世。<sup>26</sup> 宋代的菁英在生活中也會遭遇鬼怪的襲擊。這些鬼怪中有復仇之鬼、游魂與色誘之鬼怪。而他們對付鬼怪的手段，除了俯首，還有以世俗之法如官印或個人德性之外，也會延請宗教人士作法祓除。<sup>27</sup> 整體而言，如她之前的作品，廖咸惠在此二文中，維持一貫對士人階層宗教觀研究，這是過去學者較少觸及者。但是民間的情形，因論述焦點，無法深入是可以理解的。

另一本與本研究有關的作品是日本學者松本浩一的《宋代の道教と民間信仰》。該書有兩章特別談論儀式與法術。第2章〈宋代の葬送儀禮と黄籙齋〉主要討論南宋時代的黄籙齋，分析其儀軌與道教的地獄

25 沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》。

26 Liao, "Visualizing the Afterlife," 399-440.

27 Liao, "Encountering Evil," 89-134.

觀，分門別類地列舉南宋黃籙齋的舉行實例。此外，作者也探討儒家的葬禮與民間的靈魂觀，說明儒家對民間喪葬習俗的態度。第4章〈道教の新しい咒術の傳統〉首先討論宋代道教的雷法成為新的咒術，並為教團採用。其次論述南宋道教正一教派逐漸成為驅邪的主流，江西龍虎山的張天師的聲名大增。其三，探討「五雷天心法」（天心正法）的內容、功用及其實作。<sup>28</sup>

雖然有以上的成果討論宋代的民間信仰，但是上述作品的討論範圍或可擴大，讓我們看到更廣的圖像；或焦點可再深入，找出更底層的因素；或還可以其他角度看出新意義。以下略述本書之內容。

本書分為卜算與鬼怪二大部分。第一部分共有三章。第1章〈算命文化的轉折〉內容討論的是算命文化在中古時期的情形如何逐漸演變成宋代的階段，進而敘述宋代社會卜算活動繁榮的情狀。這其中包括皇帝、官員、士人／考生與百姓等階層。此外，本章也分析術士何以受官員與權貴的歡迎以及他們如何拓展市場。同樣重要的是，我也在文中分析宋代算命文化與前代不同之處，而這種新現象如何影響後世。

第2章〈風水文化的發展〉內容先討論古人的「風水」究竟何所指。其次比較前代與宋代風水文化的差異，並探究當時風水流行的狀況情形。其三，論述宋代風水文化在民間被接受的情況。其四，探討為什麼北宋的理學家反對風水，也反對改葬。但即使有反對之論，為什麼官員仍改葬先人。改葬祖先的作法如何影響南宋部分理學家對風水的態度。最後，論述宋代風水文化的發展給後世帶來什麼樣的遺緒。

第3章〈卜算書籍的流通〉首先探討宋人如何學習卜算知識。這個問題分兩途回答，其一分析讀書人的學習之道，其二論述一般術士的知識是如何取得。其次研究宋代的卜算書籍的編寫、刊刻與流通，包括宋以前的卜算書籍與宋代才出現的書籍。並討論哪類卜算書籍屬較暢銷

28 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，139-245、297-402。

者。文中也利用一些唐宋的書目，統計從唐至宋卜算書籍在數量上的變化，並與唐宋二朝的《易》學研究比對。最後擇取五種在宋代知名的卜算人物或暢銷的書籍為樣本，檢視它們在宋及後世流通的情形。

本書第二部分談的是鬼在宋人生活的情形，共有二章。第4章〈水陸法會、黃籙齋與送亡儀式的競爭〉首先略論一般人死後，其亡魂須有所歸的歷史問題。其次論述宋代無所歸的亡靈會發生有什麼情形，而宋人如何讓亡魂有所歸。接著探討佛教的水陸道場（又稱水陸法會或水陸齋）自中古至宋的演變，分析此儀式的內容，在宋代被採行的情形。同樣地，本章亦探討道教黃籙齋的歷史演變，分析此儀式的內容，比較兩種版本的異同，論述此儀式在宋代被採行的情形。最後研究佛道兩種送亡儀式的關係，並探討其他儀式所造成的市場競爭，藉此理解宋代社會信仰狀況的一個面相。

第5章〈女鬼、情慾與男性的身體〉討論宋代官員或士人與婢妾往來的後果的比喻，分析何以須防外來的女子。宋代的女鬼故事似有冥婚的意味。另一方面，唐宋筆記小說中的女鬼故事雖然包括幸與不幸的結局，但兩個時代的故事的表現方式有所不同，反映其背後社會結構的差異。換言之，宋代的女鬼故事一方面反映出當時社會實際的一面，同時也反映了社會的憂懼。





## 第1章

## 算命文化的轉折

南宋後期的宰相賈似道（1213-1275）在元代編修的《宋史》中被寫入〈姦臣傳〉，下面是則關於他的傳說。

宰相賈似道和官員徐謂禮二人是姻親。謂禮平日涉獵唐初著名算命師袁天綱與李淳風（602-670）所著的相命術，自誇常可奇準地說出一個人的命運。似道年輕時耽溺青樓，喜飲酒與賭博。賈母甚是憂心其子生活荒唐，曾問徐謂禮，以他的相法，究竟似道前途如何？徐回說，不用擔心，來日可當個小地方的知縣。胡夫人聽了很高興，把這話記下來。後來似道當宰相，徐用姻親關係，向他求官。但過了好一陣子都沒結果。賈母為徐說情，似道不得已，回說：「徐親骨相寒薄，止可作小郡太守耳。」給他上饒知州了事，因為他對徐之前所說記恨在心。似道平日常騎馬遊於湖山，在棲霞嶺下休憩。忽然有一著布裘道人瞪著他表示，似道須自愛，將來功名不在韓魏公（韓琦，1008-1075，曾任宰相）之下。似道以為道人欺侮他，掉頭就走。後來他在平康地區喝醉，傷了臉。道人再遇到他，頓足大表可惜，且說將來似道難以善終。後來果然如道人預言。<sup>1</sup>

賈似道後來入了《宋史·姦臣傳》，傳記一部分的敘述即來自上述

<sup>1</sup> 周密，《齊東野語》，卷17，〈徐謂禮相術〉，333-334。關於平康，見周密，《武林舊事》，卷6，〈歌館〉，110。「平康諸坊，如上下抱劍營、漆器牆、沙皮巷、清河坊、融和坊、新街、太平坊、巾子巷、獅子巷、後市街、薦橋，皆群花所聚之地。」

故事。然而賈似道雖以蔭補官，居然能登相位，其人決不類泛泛，更非〈姦臣傳〉中所說，係憑藉其姐為理宗（1225-1264 在位）愛妾（「貴妃」）而高陞。<sup>2</sup> 後因抵抗蒙古兵的問題，被鄭虎臣所殺，的確應了那道人所說。故事裡的徐謂禮，後任信州知州，賈似道有可能應其母之請，給徐一個官職。<sup>3</sup> 就本章要旨而言，故事中有兩位懂得算命的人：徐謂禮和道人。以結果論，道人的技術應較專業，高士人一籌。不過賈似道借用算命語言，將計就計，把徐壓在小地方任官。這則故事反映宋代社會的官員，無論主動或被動，總是免不了被人以卜算之術品評。其實中國古代社會以卜決疑的情形很常見，上述故事不過其中之一。

約三個世紀後，明萬曆十年（1582），義大利傳教士利瑪竇（Matthew Ricci, 1552-1610）來華，不久就注意到當時某種奇特現象：「整個國家最普遍的一種迷信莫過於認定某幾天和某些事，因為他們所做的每一件事結果如何，都取決於時間的規定。」此處所說顯然指卜算中的擇日或算生辰八字之術。又說：

這裡的人民非常關注以出生的確切時辰來判定他們終生和幸福，……這類預告禍福的算命先生各地都非常之多，還有同樣之多的自稱懂得觀察星象或擺弄某些迷信數字的人。其中有的也相面或看手相。……這類騙局極為普遍，而新的騙術又每天層出不窮，所以頭腦簡單而又輕信的人很容易被引入歧途。

……〔算命術士〕之中有不少的人能維持一大家人闊綽的生活，有時還能積累可觀的財富。<sup>4</sup>

<sup>2</sup> 略見傅海波（Herbert Franke），〈賈似道（1213-1275）：一個邪惡的亡國丞相〉，298-324。

<sup>3</sup> 徐謂禮任知州之事，見脫脫，《宋史·列傳》，卷411，〈牟子才〉，12358。其中提及：「信州守徐謂禮奉行經界苛急，又以脊杖比校催科，飢民嘯聚為亂。」

<sup>4</sup> 利瑪竇（Matthew Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigaut），《利瑪竇中國札記》，61、62。為求譯文更通順，筆者略為更動譯文與標點符號。

利瑪竇來華後的三年，西班牙人門多薩（Juan Gonzalez de Mendoza）的作品《中華大帝國史》在羅馬出版，其中記載了當時中國人好算命的情形：

這個國家的百姓不止是迷信，他們還是大占卜者和算命者。他們把占卜術當作非常確實和必然的事，……在各個時候都使用，如要出游、幹任何大事或娶媳嫁女、借債買地、生意買賣，乃至其他結果不明或疑慮的事。<sup>5</sup>

門多薩的資料有許多是來自於傳教士的記載。上段引文說的是百姓日常生活中，常以卜算決定行動方針的情形。

到了19世紀中期，美籍傳教士盧公明（Justus Doolittle, 1824-1880）前去福州宣教。他抵達之後，把見聞以匿名書簡——名之《隨手寫寫中國人》（*Jottings about the Chinese*），投至香港出刊的報紙《中國通訊》（*China Mail*）。其後增補這些記事，撰成《中國人的社會生活》，在紐約出版。他注意到了當時中國人生活中的一個重要面相：算命。他視算命為「迷信」。書中第31章〈卜算〉列舉了他所接觸的卜算術，言簡意賅，一目瞭然，讀來亦屬有趣。<sup>6</sup> 19世紀後期來華的法國神父祿是道（Henri Doré, 1859-1931）在20世紀二〇年代出版了《中國迷信研究》（一譯《中國民間崇拜》，原書名 *Researches into Chinese Superstitions*）十卷，其中有一卷是「命相占卜」，書中所列舉的占卜術洋洋灑灑。但該書一開始就說，當時算命師大多用清廷宗人府刊印的《選擇備要》，是種可攜式的占卜指南。雖然如此，他批評這本算命書「幾乎囊括了所有騙子在安徽慣用的算命手法」。<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Juan Gonzalez. de Mendoza, *The History of the Great and Mighty Kingdom of China*, 46；中譯本：門多薩，《中華大帝國史》，第1部，第2卷，46。

<sup>6</sup> Justus Doolittle, *Social Life of the Chinese*, v. 2, 331-349；中譯本：盧公明，《中國人的社會生活：一個美國傳教士的晚清福州見聞錄》，404-410。

<sup>7</sup> Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, v. 4, 1；中譯本：祿是道，《中國民間崇

歐美社會當時仍受基督教的影響，一般人或傳教士視占卜為迷信之看法不難理解，然而這些人筆下敘述中國人喜歡算命的現象卻也是事實。中國人喜歡算命的情形早已有之，並非明清時代獨有。本章著眼於宋代相關課題的發展，試圖分析其中各面相的變化。

近年有些研究顯示，宋代士大夫階層形塑的同時，卜算之風也大為流行。宋代社會歷經卜算術士大量成長的過程。其中一個因素是宋代讀書人數量持續增加。對士人而言，科舉考試競爭激烈，鯉魚多、龍門窄。患得患失之餘，求神問卜之舉常見。對士大夫來說，功名雖在身，但職位粥少僧多，難免待闕。下個職位何在，求術士指點迷津者不在少數。<sup>8</sup>

舉例而言，北宋前葉文人黃休復的《茅亭客話》多載五代後期至真宗朝（998-1022）的西蜀事務，其中一條說到「靈池縣洛帶村民郝二者，不記名，嘗說其祖父以醫卜為業，其四遠村邑，請召曾無少暇。畫一孫真人，從以赤虎，縣〔懸〕於縣市卜肆中」。<sup>9</sup> 那位老先生生意興隆到沒有空閒，可見當時民間卜算之風。不僅如此，南宋小說家話本〈三現身〉中的一部分情節，也顯示卜算是日常生活裡常見的活動。<sup>10</sup> 然而進一步探討宋代算命文化之前，先簡敘秦漢的情形，其他將在各節敘述。

占卜的傳統在中國由來已久，殷商時代的甲骨文即是占卜文字。愛

拜：命相占卜》，1。

<sup>8</sup> 見廖咸惠，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉，1-43；〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，1-57；Liao, "Exploring Weal and Woe," 347-395。有關科舉考試競爭激烈的情形，見李弘祺，〈宋代官學教育與科舉〉，155-193、227-263；Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, 95-115；中譯本：賈志揚，〈宋代科舉〉，143-175。有關宋代官多缺少的問題，見Lo, *An Introduction to the Civil Service of Sung China*, 115-137。

<sup>9</sup> 黃休復，〈茅亭客話〉，收入《叢書集成初編》，第2723冊，卷8，〈好畫虎〉，50。引文中底線係筆者所標。

<sup>10</sup> 見程毅中輯注，〈宋元小說家話本輯〉，〈三現身〉，55-57。



爾蘭神父甘沛樹（Martin Kennelly, 1859 生）為法國神父祿是道（Henry Doré, 1859-1931）的作品《中國民間崇拜：命相占卜》寫英譯序中，簡要而清晰地追述殷商至春秋占卜流行於上層階級的情況。<sup>11</sup> 此外，近代學者容肇祖的長文〈占卜的源流〉，論述商周以來占卜術的發展與流派。從其分析中可看出，商周至隋唐的統治階層使用占卜的情況甚為常見。民間的情形，限於史料，不得而知。<sup>12</sup> 近 20、30 年來，更多研究的出現，使學界益加瞭解古代中國民間的占卜文化。其中以 1975 年在湖北省睡虎地發現的秦簡《日書》提供民間占卜風氣最直接的史料。從《日書》的內容看來，它是一本日常生活手冊，供一般人擇時日，以趨吉避凶。其範圍涵蓋農事、祭祀、生育、動土、出行、為吏、解夢、探病、問疾、占盜、逃亡等等達 48 種之多。<sup>13</sup> 換言之，《日書》中所反映的是當時人幾乎每事必問的心態。

不僅如此，古典儒家也有倚賴占卜之時，《禮記》中便有這類記載，舉數例如下：

取妻不取同姓；故買妾不知其姓則卜之。

凡卜筮日：旬之外曰遠某日，旬之內曰近某日。喪事先遠日，吉事先近日。

卜筮不過三，卜筮不相襲。龜為卜，筮為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、

<sup>11</sup> Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, trans. M. Kennelly, v. 4, 406；中譯本：甘沛樹，〈英譯版序〉，收入遠是道，《中國民間崇拜：命相占卜》，4-6。

<sup>12</sup> 容肇祖，〈占卜的源流〉，1-65。

<sup>13</sup> 關於《日書》，見劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》一書，尤見 406-426 的分析。亦見 Harper, "Warring States Natural Philosophy and Occult Thought," 813-884。蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，72-74、99-111；Poo, "How to Steer through Life: Negotiating Fate in the *Daybook*," 107-125；Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, *Passim*；Kalinowski, "Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou," 341-396。另外，最近有本綜論中國古代卜算的小書很值得參閱，見 Field, *Ancient Chinese Divination*。

定猶與也。故曰：「疑而筮之，則弗非也；日而行事，則必踐之。」（《禮記·曲禮》）

子言之：「昔三代明王皆事天地之神明，無非卜筮之用，不敢以其私，褻事上帝。是故不犯日月，不違卜筮。卜筮不相襲也。大事有時日；小事無時日，有筮。外事用剛日，內事用柔日。不違龜筮。」子曰：「牲牷禮樂齊盛，是以無害乎鬼神，無怨乎百姓。」（《禮記·表記》）

此外，《史記·日者列傳》中記載漢初長安城裡的卜肆中有位精於卜算的術士與賈誼及宋忠的談話。其中賈誼一開始便說：「吾聞古之聖人，不居朝廷，必在醫卜之中。」在這句話裡，賈誼把醫卜的地位抬得很高，透露出至少在那個時代某些卜者甚受知識階層的敬重。而同書的〈龜策列傳〉中則更進一步地記載了有關卜算的方法。<sup>14</sup> 這些訊息反映古代中國卜算在政治社會的舞台上占有一席之地。在其後的正史中，不乏有關術士或方術的記載。在這些史書裡的記載，除了描述這些人的技藝的精湛外，更重要的是他們往往和皇帝或權臣在一起。一般說來，政治人物免不了須與術士往來。<sup>15</sup>

除了正史的記載外，宋初由李昉等人編的《太平廣記》中也收錄了相當多唐代官員看相或算命的故事，其中關於「卜筮」者有兩卷（216-217 卷），「相」四卷（221-224 卷）。不僅如此，不少算命的故事也散見該書的其他主題的卷文之中。

<sup>14</sup> 司馬遷，《史記》，卷 127，〈日者列傳〉，3215-3220；〈龜策列傳〉，3223-3251。此外，關於古代的算命文化，亦請參閱祝平一，《漢代的相人術》一書。

<sup>15</sup> 略見范曄，《後漢書》，卷 82，〈方術列傳〉，2703-2751，以及劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎〉，5087-5114。

## 一、宋廷對卜算的態度

雖然包括皇帝在內的政治人物不免有求教於算命術士之時，但古人也知卜算具有煽動性，儒典《禮記·王制》就說：「假於鬼神、時日、卜筮以疑眾，殺。」這說明古人認為卜筮有混淆社會視聽的潛在危險。換言之，卜筮也具有顛覆社會的特質，必須受控制。北朝時期，政權更迭頻繁，各方政治社會勢力乘機崛起，具有預卜吉凶的「謠讖」被利用為相互鬥爭的工具，因此當時謠讖風氣極盛。整個北朝有「永寧見災」、「亡高者〔歡〕者黑衣」、「齊當興，東海出天子」、「上黨有天子氣」等謠讖動搖當時人心，影響北齊、隋與唐的政權興替。<sup>16</sup>

朝廷要控制卜算活動的企圖始終存在，唐廷對此也有所限制。《唐律疏議》記載：

諸玄象器物，天文，圖書，讖書，兵書，七曜曆，《太一》、《雷公式》，私家不得有，違者徒二年。私習天文者亦同。其緯、候及《論語讖》，不在禁限。

諸造祆書及祆言者，絞。造，謂自造休咎及鬼神之言，妄說吉凶，涉於不順者。

【疏】議曰：「造祆書及祆言者」，謂構成怪力之書，詐為鬼神之語。「休」，謂妄說他人及己身有休徵。「咎」，謂妄言國家有咎惡。觀天畫地，詭說災祥，妄陳吉凶，並涉於不順者，絞。<sup>17</sup>

這兩條規定看來是源自於上述《禮記·王制》中對占卜的限制，但北朝的歷史自然也使唐廷制訂這樣的法規。楊慶堃曾指出：「接受社會、政

<sup>16</sup> 見姜望來，《謠讖與北朝政治研究》一書。

<sup>17</sup> 長孫無忌等，《唐律疏議》，劉俊文點校，卷9，196；卷18，345。

治生活的天定論因而形成了一種『順天、應時、知足、從命』的普遍態度，這種態度最有利於鞏固統治者的權力地位。」<sup>18</sup> 此言極具洞見。然而在政治社會局勢不穩定之際，當「祆書祆言」出現時，情況有可能大不同：造反之舉可能因此出現。這個道理統治階層也十分明白。但只要民間占卜人士的言論不涉及國家社會安危，官方並不干預。

雖然防範如此，但朝廷畢竟有倚賴卜術之處，因此官方也設置司卜算的機構。根據元代馬端臨的考察，《文獻通考》中記載：「太卜署，殷官太卜為六大，周官太卜掌三兆之法，秦漢有太卜令，後漢并於太史，自後無聞。後魏有卜博士，北齊有太卜局丞，後周有太卜大夫，小卜上士，龜占中士，隋曰太卜令丞，一人。唐因之。宋以太卜隸司天臺，然不置專官。」<sup>19</sup> 依據《隋書》的記載，太卜署隸太常寺，「太卜署有卜師、二十人。相師、十人。男覲、十六人。女巫、八人。太卜博士、助教、各二人。相博士、助教各一人。」<sup>20</sup> 《舊唐書·職官志》記載：「太卜署：令一人，從八品下。丞一人，正九品。卜正二人，從九品下。卜博士二人。從九品下。太卜令掌卜筮之法。丞為之貳。其法有四：一龜，二五兆，三易，四式。皆辨其象數，通其消息，所以定吉凶焉。凡國有祭祀，則率卜正、占者，卜日於太廟南門之外。歲季冬之晦，帥偃子入宮中堂贈大儺。贈，送也，堂中舞偃子，以送不祥也。」<sup>21</sup> 從這些記載看來，朝廷頗為重視卜算一事。對宋前社會的一般占卜情形略述如上，以下將進一步探討宋代的狀況。

宋朝開國不久，太祖建隆四年（963），工部尚書判大理寺竇儀等人修成《宋刑統》，其中也有限制占卜的條目，且幾乎全抄自《唐律疏

18 Yang, *Religion in Chinese Society*, 137；中譯本：楊慶堃，《中國社會中的宗教》，137。譯文略有修改。

19 馬端臨，《文獻通考》，卷59，〈職官考九〉，499。

20 魏徵等，《隋書》，卷28，〈百官志下〉，773。

21 《舊唐書》，卷44，〈職官三·太常寺〉，1876-1877。

議》。<sup>22</sup> 宋初對這方面的禁令也可見其執行。例如李燾的《續資治通鑑長編》記載開寶五年（972）十一月：「禁釋道私習天文、地理。」開寶八年九月「除名人宋惟忠棄市，坐私習天文，妖言利害，為其弟惟吉所告故也。」<sup>23</sup> 北宋建國伊始，穩定政局係首要之務，宋廷必然禁「妖言」。其後真宗景德元年（1004），又重申「圖緯、推步之書，舊章所禁，私習尚多，其申嚴之。自今民間應有天象器物、讖候禁書，並令首納，所在焚毀，匿而不言者論以死，募告者賞錢十萬，星算伎術人並送闕下。」<sup>24</sup> 為了維持秩序，當權者嚴厲控制任何可能造成政治社會波動的因素。

太祖命修《宋刑統》，除了接續前朝法律有相關規定的作法外，也有其他考慮。根據南宋抗金名將岳飛之孫岳珂所說，唐代李淳風作《推背圖》，對後世頗有影響。五代天下大亂，各方軍閥割據，政權更替頻仍，逐鹿中原者不乏其人，因此如《推背圖》一類之說大為風行。而且宋之建國，符讖之說尤著。因此趙匡胤即位後，下令禁絕這類書籍。然而匡胤有鑑於民間藏本甚多，難以盡收。遂以紊亂其卷次的刊本百種流出，與存者並刊行，混在其中。岳珂也提到，《國朝會要》中記載，太

22 見實儀等，《宋刑統》，卷9，〈禁玄象器物〉，175；卷18，〈造祆書祆言〉，329。相關原文抄錄如下：

〈禁玄象器物〉：諸玄象器物，天文，圖書，讖書，兵書，七曜曆，《太一》、《雷公式》，私家不得有，違者徒二年。私習天文者亦同。其緯、候及《論語讖》，不在禁限。

〈造祆書祆言〉：諸造祆書及祆言者，絞。造，謂自造休咎及鬼神之言，妄說吉凶，涉於不順者。傳以惑眾者，亦如之。傳，謂傳言。用，謂用書。其不滿眾者，流三千里；言理無害者，杖一百。即私有祆書，雖不行用，徒二年；言理無害者，杖六十。

23 李燾，《續資治通鑑長編》，卷13，〈開寶五年十一月癸亥〉，290；卷16，〈開寶八年九月乙酉〉，345。另見竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，收入《東方學論集：東方學會成立四十週年紀年》，1-3。廖咸惠，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉，7。

24 李燾，《續資治通鑑長編》，卷56，〈景德元年一。正月辛丑〉，1226-1227。



平興國元年（976）十一月，諸州解到習天文人士，其中「能者補為靈臺（天文官）」，「謬者黥流海道」。<sup>25</sup> 朝廷篩選這類士，把有技術者集中管理，其他人當擾亂視聽，妖言惑眾之輩處理，永遠隔絕，避免民間私傳這類具危險性的知識。

禁「私習天文」還有一層微妙的現實考慮。政治上用天文／天象（或陰陽五行）之說的主要目的是牽制君主不受規範的權力，這方面漢儒董仲舒的學說可謂發揮到最高點。實際的情形是，漢武帝聞後大怒，仲舒差點因此丟腦袋。儘管如此，以天象變異勸誡君主的作法仍然流傳後世。中國歷史上因天象示儆，而致皇帝下詔罪己的例子所在多有。然而這種作法也容易擦槍走火，成為政治鬥爭的工具。一些研究指出，漢代天文學有其政治功能，例如天文異象出現會使君主成為批評對象，然而臣下也要為此負責，因此這類學說常成為政爭的工具。<sup>26</sup> 因天象而引起的政爭在宋代同樣可找到類似的例子。《續資治通鑑長》與《建炎以來繫年要錄》都有相關的記錄。<sup>27</sup> 換言之，禁習天文讖緯之書，是安定政局的另一考慮。

朝廷的規定雖然嚴厲，效果卻不一。北宋後期，沈括（1031-1095）《夢溪筆談》記載了一個事例，略謂江南術士鄭夬撰成一論《易》之書。沈括讀後，認為此書「皆荒唐之論」，但有一卦很特別，難以判斷

25 岳珂，《程史》，卷1，〈藝祖禁讖書〉，2-3。另外在太平興國二年，宋廷也下令：「〔十二月丁巳朔，〕試諸州所送天文術士，隸司天臺，無取者黥配海島。」見脫脫等，《宋史·太宗本紀》，卷4，57。

26 艾伯華（Wolfram Eberhard），〈漢代天文學與天文學家的政治功能〉，71-76。亦見孫廣德，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》，227-287。最近的研究，見Wang, *Cosmology and Political Culture in Early China*, 147-151, 183-198，以及馮樹勳，《陰陽五行的階位秩序：董仲舒的儒學思想》一書。

27 見李燾，《續資治通鑑長編》，卷143，仁宗慶曆三年九月，3462-3463；卷167，仁宗至和元年四月，4256；卷327，神宗元豐五年六月，7883；卷493，哲宗紹聖五年十一月，11706；卷494，哲宗元符元年正月，11738。李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷134，紹興十年正月，876；卷109，紹興七年二月，486-2；卷173，紹興二十六年七月，437。

是非。其後他與兵部侍郎秦玠談及此書。秦玠驚問鄭夬何處得此法，並表示自己曾遇異人，傳授此術。以其術推斷過去的興衰運曆，無不皆驗。而過去邵雍亦知其大略。但「此人乃形之於書，必有天譴，此非世人得聞也」。<sup>28</sup>也就是說，這類預測國運之術只能私下談談，禁止流通。但鄭夬居然「形之於書」，而且又被刊行，可見此事若非未受當局注意，就是很多人不以為意。但據《夷堅志》的記載，瞽術士王俊明「能說天星災祥」，徽宗宣和（1119-1125）初年在京師謂「汴都王氣已盡矣」，「投匭上書，乞移都洛陽」。當時國內無事，「大臣交言其狂」，結果他受旨逐出開封府。<sup>29</sup>但另一人能以曆學逆知未來事，卻未張揚，是以未受注意。<sup>30</sup>

預測時局的事件似乎容易在政治不安之際冒出，或可影響視聽，因此建炎元年（1127）五月，朝廷下詔：「自今天文休咎，並令太史局依經奏聞。如或隱蔽，當從軍法」。<sup>31</sup>又如建炎三年（1129）九月，一份來自無錫的奏疏向朝廷報告，有人以「望氣」占天象，預測金人將進攻關、陝、襄、鄧等地。高宗聽後回說：「本朝自祖宗禁星緯之學，故自太史外，世罕知者。金人不禁，其人往往習知之。」<sup>32</sup>高宗所說應屬實，因為葉夢得《石林燕語》也記載「元豐（1078-1085）中，使虜適會冬至，虜曆先一日，趨使者入賀。虜人不禁天文術數之學，往往皆精。」<sup>33</sup>再一例，王明清《揮塵錄》中記載，紹興卅一年（1161），金將顏亮率兵侵淮，江、浙一帶大為不安，處州有道士張思廉，平時預言多驗，曾寫下「昀乃在位」。次年趙昀即位，是為孝宗。所幸這是官員

28 沈括，《夢溪筆談校證》，卷7，319-320。

29 洪邁，《夷堅乙志》，卷14，〈王俊明〉，501-502。

30 見洪邁，《夷堅丙志》，卷14，〈東平龍可〉，486。

31 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷5，建炎元年五月，270。

32 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷28，建炎三年九月，1098。

33 葉夢得，《石林燕語》，卷9，133。

前來詢問，未被指為妖言惑眾。<sup>34</sup> 總之，預言天下未來之事件會因政治社會之擾動而出見。

但如果預知之術掌握在當局手上，其態度便幡然一改。據南宋筆記《春渚記聞》中記載，北宋真宗駕崩後，由時任宰相的丁謂（966-1037）與信州白雲山人徐仁旺議遷其陵墓（定陵）。但徐仁旺與丁謂的意見不合，最終採丁謂之議。徐仁旺後提出警告說，如依丁謂之議，則「坤水長流，災在丙午年內，丁風直射，禍當丁未年終，莫不州州火起，郡郡盜興」。然時人不以為意，一百多年後靖康之難即發生在丙午丁未年。<sup>35</sup> 徐仁旺此說明白地是「妖言惑眾」，但此事發生於朝廷內，自不受責罰。又如，紹興四年（1134）六月，饒州進士金覺向朝廷獻《秘要天文》、《太一遁甲兵書》，受詔「赴都堂審察」。<sup>36</sup> 再如紹興七年（1137）六月，宋廷詔隱士張大猷赴臨安。根據《建炎以來繫年要錄》記載，龍水人張大猷知天象，曾倣唐制，造「蓋天圖」，以為查驗及供軍中備用，並製成「木式」獻朝廷，後應朝廷之詔，併其書赴臨安。<sup>37</sup> 朝廷對於知天象者與其知識（書籍）必須牢牢抓緊，一方面或可用其伎，另方面不使這類知識在民間流傳。

至南宋後期，坊間出現了一本書《丙丁龜鑑》，引發一些風波。作者為衢州人柴望（1212-1280），於淳祐六年（1246）將此書呈給宋廷。根據其墓誌銘記載，柴望在嘉熙（1237-1240）時為太學上舍生，後除中書省奏名。平時喜與「當世名士相與談論古今時變及經國時務」。淳祐六年歲次丙午，元旦發生日蝕，朝廷下詔求中外直言。柴望素明象數，於正月撰成此書，上呈朝廷。然而——墓誌銘的作者特別指出——此書卻因「忤時相」，七月詔下府獄逮詰。由於有官員出手相救，柴望

34 王明清，《揮塵錄·餘話》，卷1，271。

35 何蘊，《春渚紀聞》，卷1，〈定陵兆應〉，2。

36 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷77，紹興四年六月，2451-2452。

37 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷111，紹興七年六月，3534。

隨後被釋放。<sup>38</sup> 他出獄後寫了一首詩，中有「臣子狂愚獻直言，聖明寬大度如天」二句，反映虎口餘生之情。<sup>39</sup> 此書內容看似預言書，其實是大意是說「自秦漢而下數之，至於五代，為丙午丁未者凡二十有一，上下通一千二百六十載」。<sup>40</sup> 書上所說只是鑑往。巧合的是，淳祐六年歲次恰逢丙午，次年即丁未。柴望寫此書以提醒理宗，好事者自可發揮成知來，朝「妖言惑眾」的方向解讀。主政者藉機羅織，可想而知。以上事例在在說明，宋廷和之前的朝代一般，嚴厲控制聳動視聽的言論。至於一般的算命，因社會需求甚高，不在列管之限。

## 二、北宋諸帝問卜

前面說過，有名的術士與權力靠得很近。中古時期依然如此，以三國時代（220-280）為例，《三國志·方伎傳》中記載有三位術士可為代表。其一是朱建平，他以善相術聞名於民間。曹操曾聞其名而召見其人。其後魏文帝（曹丕）向彼問己壽，後果如朱建平所斷。而其他為官員相命的事跡甚多。其二是周宣，善占夢。魏文帝與其官員都曾向周宣問夢占，「十中八九，世以比〔朱〕建平之相矣。」其三是管輅（209-256），字公明。此人善「術筮」，即以《易》之原理卜卦。《三國志·方伎傳》裡對他與官員往來的記載極多，有關事跡也最夥最詳。管輅曾以筮卜出某人兄弟三人皆跛足的原因，說：「卦中有君本墓，墓中有女鬼，非君伯母，當叔母也。昔饑荒之世，當有利其數升米者，排著井中，嘖嘖有聲，推一大石，下破其頭，孤魂冤痛，自訴於天。」結果三人皆服罪。其他奇中事跡甚多，不一一列舉。陳壽評此三人之

<sup>38</sup> 蘇幼安，〈宋國史秋堂柴公墓誌銘〉，收入柴望，《秋堂集》，附錄，2a-b。此條亦略見俞文豹，《吹劍三錄》，67。

<sup>39</sup> 見柴望，《秋堂集》，卷1，〈詔許出獄呈京尹節齋趙公〉，2a。

<sup>40</sup> 柴望，《秋堂集》，卷2，〈丙丁龜鑑序〉，3a。

術曰：「朱建平之相術，周宣之相夢，管輅之術筮，誠皆玄妙之殊巧，非常之絕技矣。」<sup>41</sup> 此外，東晉（316-420）初期，祖逖（266-321）北伐，志在恢復北方故土，頗有斬獲，深得民心。然而朝廷猜忌之心起，復有掣肘之事生，祖逖憂憤成疾。在此之前，術士戴洋即預言：「祖豫州九月當死。」祖逖果於晉太興四年（321）九月卒於雍丘。戴洋即屬當時有名的卜者，「善風角〔卜術之一〕」，「好道術，妙解占候卜數」。<sup>42</sup>《晉書·藝術傳》中「錄其推步尤精、伎能可紀者」共二十四人（包括有名的天竺僧人鳩摩羅什〔344-413〕），皆具卜術。從其中記載可知，他們均和皇帝或權貴有所往來。

屆至唐代，《舊唐書·方伎傳》中記載不少能替皇帝或官員看相、算命，甚至預測國家未來的術士。茲舉數例說明。道士薛頤在唐高祖武德（618-626 在位）時曾相時仍為秦王的李世民（627-649 在位）：「德星守秦分，王當有天下，願王自愛。」後李世民果登上帝座。其二，隋煬帝（605-617 在位）尚在藩邸時，召乙弗弘禮為自己看相。乙弗看出煬帝後將為帝，而告之；但也看出其後不得善終。不僅如此，薛大鼎嘗因事被沒為奴，但弘禮命彼解衣，視腰以下，謂「當為方嶽之任」。大鼎後出任泗州刺史。其三，袁天綱在隋末唐初即以善相聞名於官員間。天綱最有名的例子是相出武則天將來會得天下：則天尚在襁褓時，天綱至其第，見其母，謂將來必生貴子。及見則天，驚曰：「必若是女，……後當為天下之主」。<sup>43</sup> 其後則天果篡唐自立為女主。中唐以後，藩鎮也蓄養占卜人士，以為他們反叛中央的助力。<sup>44</sup>

宋朝建國伊始，開國君主趙匡胤（927-976）即有算命之說。據葉夢得（1077-1148）《石林燕語》中所說，趙為小卒時，某次酒後入南京

41 本段出處皆見陳壽，《三國志·魏書》，卷 29，〈方伎傳〉，808-830。

42 關於戴洋論祖逖之死，見房玄齡等，《晉書》，卷 62，〈列傳·祖逖〉，1697；關於戴洋之術，見同書，卷 95，〈列傳·藝術〉，2468-2476。

43 劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎〉，5089、5091-5092、5094。

44 見黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，225-227。

（宋應天府）高辛廟，見香案上有竹栢筊，取而占己之名位。結果最後占成「為天子」。<sup>45</sup>太祖即位後，曾有拓寬開封城外金明池之議。有人前訪司天監，請司天官苗光裔問卜，答曰「當遷徙」。那人離開後，數人接踵而至，皆問相同問題，光裔皆答「無害」。然而光裔甚疑，問其人為誰。回說係「金明池龜」，廣池恐及其穴。鑿池果得龜十數萬，遂下令不得傷一龜。<sup>46</sup>此事聽似不經，但反映出朝廷大興土木之前，有問卜的習慣。第三例，開寶八年（975），太祖西行，突遇當年預知他得帝位的道士。大喜之下，令人密引至宮中，並急回蹕與之見面，問己壽尚有多久。答曰：「但今年十月廿日夜，晴，則可延一紀，不爾，則當速措置。」結果至是夕，先晴，後雪雹驟降。太祖果於當夜駕崩。<sup>47</sup>事實上，太祖晚年，開封已為其弟趙光義控制。太祖西行的目的，是有意遷都洛陽，以脫離光義的控制。但光義極力反對，因此後來他得皇位，是發動宮內政變的結果。<sup>48</sup>太祖找那位道士來算己壽，很可能是感到光義的威脅迫在眉睫，而終難逃其弟毒手。

太宗（976-997 在位）即位後，曾召請華山術士陳搏（唐末宋初人）問伐河東之事。陳搏不答，後果敗。其後又命陳搏去相時仍為秦王，且任開封府尹的真宗（998-1022 在位）。然搏至其門而還，回報說：「〔秦〕王門廝役皆將相也，何必見王？……建儲之議遂定」。<sup>49</sup>根據《玉壺清話》中所說，太宗有意任錢若水（960-1003）為相：「上〔太宗〕嘗謂左右曰：『朕觀若水風骨透邁，神仙資格，苟用之，則才力有餘。朕止疑其壽部促隘，果至大用，恐愈迫之。』其後果夭。」<sup>50</sup>

45 葉夢得，《石林燕語》，卷1，2。

46 見曾敏行，《獨醒雜志》，卷5，157。

47 釋文瑩，《續湘山野錄》，74。

48 見劉靜貞，《皇帝和他們的權力：北宋前期》，62-64。

49 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷7，69。

50 釋文瑩，《玉壺清話》，卷7，74。這段說法也見於張淏，《雲谷雜記》，卷3，〈太宗識見〉，收入《宋人劄記八種》，33：「太宗天資超絕，識見夔異，……嘗顧錢若水謂左右曰：『若水風骨秀邁，神仙姿格，苟用之，則才力有餘。朕只此其算部促



意即宋太宗略知相術，並以之選任官員。而真宗尚在開封府尹任內時，也曾召街上的一瞽卜者相其左右數人。<sup>51</sup> 屆至慶曆年間（1041-1048），西夏頻侵擾西北邊境，一時局勢危殆。仁宗甚為憂心，召來餘杭術士徐復問國運。徐表示雖然西北一時不靖，將來必無事，仁宗方解去心頭之憂。<sup>52</sup> 到了至和（1054-1055）初，陳執中罷相，仁宗起用文彥博（1006-1097）與富弼（1004-1083）。時歐陽修（1007-1072）任翰林院學士，一日奏事時，仁宗問任用文、富二人，「外議如何？」歐陽修「以朝士相賀為對」。仁宗說：「自古人君用人，或以夢卜，苟不知人，當從人望，夢卜豈足憑耶？」<sup>53</sup> 這則故事固然說明仁宗在任用文、富二人方面並不依循「夢卜」的慣例。然而此例也反過來證明，在過去任用大臣一事上，常用夢卜以決定人選。北宋後期的哲宗（1086-1100 在位）即位既久，苦無皇嗣，遣宦官往泰州天慶觀問卜者徐神公（一名徐神翁）。徐但書「吉人」二字以答。還宮中後，無人能知其所指。哲宗駕崩後，徽宗以端王入承大統。原來他的名字是「趙佖」。<sup>54</sup> 而徽宗（1101-1125 在位）尚為端王時，也曾令下屬持其生辰八字往相國寺卜肆問命。而被其中一卜者指出為「天子命」。徽宗即位後，也曾密求名聞當時的術士謝石為其拆字、算命。<sup>55</sup> 政和（1111-1118）初年，他也曾於召術士王老志入宮看命。<sup>56</sup> 這些北宋皇帝或宮中卜算的故事數量雖不能算多，然而它們能自宮中流入士大夫之間，與其說對民間造成影響，不如說是民間算命風氣的一種鏡像映射。由上述故事可推知，宮中算命活動必然極多，惟深宮之內，諸事秘而不宣，外間難窺其秘。

隘，若至大用，恐愈迫之。』」

51 釋文瑩，《玉壺清話》，卷4，38。

52 蘇轍，《龍川志略》，卷下，98。

53 見歐陽修，《歸田錄》，卷1，10。引文中底線係作者所標。

54 何蘧，《春渚紀聞》，卷1，〈祐陵符兆〉，2。

55 見蔡條，《鐵圍山叢談》，卷3，41-43；周輝，《清波雜志校注》，卷6，〈賣卦陳二說〉，241-242；何蘧，《春渚紀聞》，卷2，〈謝石拆字〉，29-30。

56 岳珂，《程史》，卷12，〈乾坤鑑法〉，144-145。

### 三、讀書人問卜

算命一事，上有所好，下必甚焉。讀書人自然也在問卜之列。此處先以有功名的官員／士大夫為例說明。在宋代，有名的卜者常被延至權貴家中論命。下面舉一個宋初大臣王欽若（962-1025）的故事。王欽若通過地方考試後，前往開封要考進士。當時張齊賢任職江南轉運使，寫了封信給錢易（999 進士），把王欽若推薦給他。當時王欽若才名甚高，被視為館閣內最傑出的人。錢易正巧請一算命術士問命，「不容通謁」。欽若卡在大門外，覺得受窘，破口大罵看門人。算命術士在裡面聽見，對錢易說，不知那人是誰，「若聲形相稱，世無此貴者」，就恐怕身形與聲音不相副。他想見見這個人。錢就叫王欽若進來。王欽若孤伶伶一個從遠地而來，「神骨疏瘦，復贅於頸」，舉止有如鄉巴佬。錢易瞧不起他，術士卻另眼相看，在一旁注視。王欽若離開之後，術士嘆說：「人中之貴有此十全者！」錢易開玩笑地問說，房子裡就有這樣的宰相嗎？術士很嚴肅地回說，什麼話，宰相何時沒有，但這人不當官便罷，若當了官，「則天下康富，而君臣相得，至死有慶而無弔」，可惜此人沒有兒子。錢易又開玩笑地問，以後我們還得靠他提拔？術士說，等不到以後了，馬上可看到他發達，希望錢易別看輕他。其後錢易為翰林學士，但王欽若已當上宰相。<sup>57</sup>

這段故事又幾乎一字不漏地轉載於《西塘集耆舊續聞》中。<sup>58</sup> 這段引文的重點雖在王欽若未中第前已有人預卜出他的未來，但其中明白地指出錢易為了自己的前途，請卜者來家中算命。這位術士的卜術顯然甚受時人信任，才會被延至錢易家中。不僅如此，為了慎重，後者在算命時，甚至不許別人打擾（「不容通謁」），可見其重視的程度。北宋王闢之（1031 生，1067 進士，1097 告老還鄉）的《澠水燕談錄》中記載了

<sup>57</sup> 釋文瑩，《湘山野錄》，卷中，33-34。

<sup>58</sup> 陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，卷8，60。

一位卜者史延壽的故事。史延壽係嘉州人，以善看相在開封受歡迎。他對人不分貴賤，只要坐下來就稱「我我我」，人家叫他「史不拘」，又稱他「史我」。呂夷簡（979-1044）曾邀他看相，延壽到其宅第，但看門的不開門，他便破口大罵。看門的告訴他，這是宅相府第，就算是侍從之臣也得按先來後，才能到見他。史延壽回他說，他們去見呂夷簡，都是有求於他。我無所求，是呂夷簡想見我。不開門，那我回去了。看門的進去告訴呂夷簡，夷簡親自出來開門迎接延壽。<sup>59</sup>

類似的故事也可見於《夢溪筆談》。賈昌朝（998-1065）請卜者許我看命，看門人有眼無珠，不為通報，許我拂袖而去。儘管後來賈「又使人謝而召之，終不至。」<sup>60</sup> 無論是引文中的史延壽或是《夢溪筆談》中的許我，對公卿一副大模大樣，神氣活現的態度。有趣的是，呂、賈二人也不以為意。

本章一開始曾引利瑪竇描寫算命師收入甚豐的情形，其實這現象早在北宋已是如此。王安石（1021-1086）敘述在開封所見知名算命術士風光如下：

予嘗眎之術士若挾奇而以動人者，大祀宮廬服與食飲之華，封君不如也。其出也，或召焉。問之，某人也，朝貴人也；其歸也，或賜焉。問之，某人也，朝貴人也；坐其廬旁，歷其人之往來，肩相切，踵相籍，窮一朝暮，則已錯不可計。<sup>61</sup>

王安石的描寫很可反映出當時朝中高官不乏與算命術士往來的情況。

不僅如此，據說蔡京（1047-1126）在宣和（1119-1125）年間極禮遇算命術士「齊先生」，常向彼問其子孫前程。<sup>62</sup> 蔡京幼子蔡絛的《鐵

59 王闢之，《澠水燕談錄》，卷4，47。

60 沈括，《夢溪筆談》，卷18，〈技藝〉，177。

61 王安石，《王安石全集》，卷45，〈汴說〉，158-159。

62 洪邁，《夷堅乙志》，卷6，〈齊先生〉，231。

《鐵圍山叢談》中也記載一位劉快活者，快活「與人言，率道人吉凶，雅有驗。每自稱『快活』。喜出入將相貴人門」。<sup>63</sup>想來這位劉快活也出入蔡京之門。周輝《清波雜志》中提及北宋後期，僧人道昌在開封一帶「出入貴人門，語多奇中」。<sup>64</sup>南宋中期岳珂的《桯史》裡記載：「蜀有楊艮者，游東南公卿間。瞽而多知，自云知數，言頗不碌碌，其得失多以五行為主，不深信《珞珞》諸書。」<sup>65</sup>上述的例子只是犖犖大者，實際的情形應該更多。由此可推知，正因為許多高官關心仕途，一些術精的卜者才有一席之地，享有豐厚的利益與特殊的地位。

一般官員自然也有不少喜看命者。據南宋曾敏行（1118-1175）的《獨醒雜志》記載，向敏中（949-1020）尚在廬陵任通判時，有安城士人彭仲元「能以星歷〔曆〕知禍福」。敏中因而召問。仲元說「不出十年，位至公相」。後果如此人斷言，敏中在十年後任相。<sup>66</sup>王安石行變法與司馬光（1019-1086）站在同一立場，反對新政的范鎮（1008-1088）《東齋記事》中有段記載宋初士大夫去算命的故事：張士遜（964-1049，992進士）中進士那年，曾和寇準（961-1040）同去開封相國寺前的一個算命攤位前看命。卜者告訴他們說：「二人皆宰相也。」兩人出來後，又遇到張齊賢和王隨。四人又再去同個攤位算命。結果卜者大感驚訝：「一日之內，而有四人宰相。」四人相顧大笑而出。這位卜者聲望因此日消，窮餓以死。此四人後皆任宰相，想為此卜者作傳，卻已不在人世。<sup>67</sup>

這個故事被一字不差地轉載於南宋陳鵠的《西塘集耆舊續聞》與江少虞的《宋朝事實類苑》。<sup>68</sup>儘管這件事絕不見於上述四人的傳記之

63 蔡條，《鐵圍山叢談》，卷5，86。引文中底線係筆者所標。

64 周輝，《清波雜志校注》，卷11，〈道昌相〉，485。

65 岳珂，《桯史》，卷15〈楊艮議命〉，175。

66 曾敏行，《獨醒雜志》，卷1，119。

67 范鎮，《東齋記事》，卷3，28。

68 陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，卷7，57-58；亦見江少虞，《宋朝事實類苑》，卷49，

中，但就一再轉載的情形看來，此事的確在士大夫口耳間相傳。根據孟元老的《東京夢華錄》所說，北宋開封相國寺「每月五次開放，萬姓交易」。在後廊「皆日者貨術、傳神之類」。<sup>69</sup> 宋初相國寺開放的次數和熱鬧程度是否像孟元老筆下的北宋末年情形，難以確定。可以猜測的是，相國寺有不少以卜算為生的人在此執業，而那四人去算命時，該有些人一旁觀看。<sup>70</sup> 就如同《清明上河圖》所畫，圖中有一術士擺攤賣卦，一商人模樣者入座問卦，旁有數人圍觀。圖文互證，宋代算命之風可見一斑。

再者，徐禧（1043-1082）為御史中丞，因母喪而回洪州。當地有一老婦善看人吉凶，於是徐禧請彼看命。老婦算出他「當與兵忤」，且身首異處。徐聞之大怒，欲治以妖言惑眾之罪，幸為旁人救解。元豐五年（1082）徐禧督軍永樂城，為西夏所圍。城破之後被害，尸體為敵兵蹂踐，一如老婦之言。<sup>71</sup> 蘇軾（1036-1101）也相信算命。根據其弟蘇轍（1039-1112）所說，其兄曾被貶至黃州，後自該地起知登州，並前去見泰州天慶觀的徐三翁（即前文提及的徐神公）。徐氏謂：「君無作官即善。」蘇轍說其兄信其言而不能用，後又再被貶嶺南和海南。大詞人秦觀（1049-1110）得知此事後，也曾託蘇轍前去問徐三翁其命，且深以其言為然。<sup>72</sup> 蘇軾被貶至海南後，於紹聖五年（1098）九月又再至天慶觀，向真武神求籤，「以決其餘生之禍福吉凶」。<sup>73</sup> 話雖如此，蘇轍自己也問命。其孫蘇籀（1091 生）說：「公〔轍〕中歲歸自江南，聞鐵龜山人善術數，邀至舟中問休咎，云：『此去十年，如飛騰升進。前十年

〈卜者一日閱四宰相〉，645。

69 孟元老，《東京夢華錄》，卷3，〈相國寺內萬姓交易〉，88-89。

70 有關相國寺中有卜者執業的情形，宋末的僧人惠洪也曾提到，他說有一卜者劉跛子於北宋後期「嘗館于京師張婆店三十年，日坐相國寺東廊中，人無有識之者」。見惠洪，《冷齋夜話》，卷2，〈陳瑩中贈跛子長短句〉，2208。

71 李廌，《師友談記》，30-31。

72 蘇轍，《龍川略志》，卷10，〈徐三翁善言人災福〉，64-65。

73 蘇軾，《東坡志林》，卷3，〈信道智法說〉，63-64。

流落已過，然尚有十年流落也。」後皆如其言。」<sup>74</sup> 蔡條的《鐵圍山叢談》還記載，北宋後期有一名術士王老志甚受朝廷重視。強淵明（1085進士）在紹聖（1094-1098）年間尚為教官時，曾問其命於王老志。答曰：「淵明必貴，……時吾亦與汝相見於帝闕矣。」其後老志在政和間（1111-1118）被召至開封，館於蔡京之邸，徽宗曾遣人問事。「士大夫多從而求書字，其辭始若不可曉，後卒合者十八九，故其門如市。」<sup>75</sup> 以上是北宋官員算命的一些例子。

南宋初年，趙鼎（1085-1147）和秦檜同作左右相。當時有人向他們推薦某術者善相字，於是趙、秦二人姑且請此算命師來看命。結果卜者對趙說他當引去，而秦應該留在同中書門下平章事之位。其後二人之遭遇果如術者之言。<sup>76</sup> 此外，即使是像朱熹這樣的大儒，也卜以決疑。朱熹曾草一疏，數千言之長，欲攻宰相韓侂胄（1152-1207）。但其徒蔡元定（1135-1198）勸朱熹先卜卦決之。結果得「遁卦」，朱熹放棄上書。<sup>77</sup>

士大大和卜算術士頗有往來，還可見於宋代的官箴書。《州縣提綱》告誡出任地方官者：「親隨僕，若醫『卜』，若僧道，四者俱不宜帶。」<sup>78</sup> 北宋後期李元弼的《作邑自箴》也有類似的勸誡：「〔到任後，〕才禮上，便出榜十數，要鬧處、井鎮市，曉諭無親戚、門客、秀才、醫『術』、道僧、人力之類隨行，仍牒管下官監場務照會。」<sup>79</sup> 這兩條材料中的「卜」和「術」其實同指卜算術士。南宋的呂本中（1084-1145）在其《官箴》中也說：「當官者，凡異色人，皆不宜與之相接；巫祝、

<sup>74</sup> 蘇籀，《樂城先生遺言》，157。

<sup>75</sup> 蔡條，《鐵圍山叢談》，卷5，87-88。亦見脫脫，《宋史·方伎下》，卷462，13527。

<sup>76</sup> 王明清，《投轄錄》，3887。趙鼎後與秦檜因與金朝議和事，二人意見相左而被罷，其後又被秦檜迫害，絕食而死。見黃寬重，〈秦檜與文字獄〉，45-48。

<sup>77</sup> 葉紹翁，《四朝見聞錄》，〈乙集·趙忠定〉，51。

<sup>78</sup> 佚名，《州縣提綱》，卷1，〈四不宜帶〉，10a。

<sup>79</sup> 李元弼，《作邑自箴》，卷1，〈處事〉，4a。



尼媼之類尤宜踈絕，要以清心省事為本。」這裡「異色人」也包括了卜算術士。他也舉例說明用術士可能會有什麼弊病。<sup>80</sup> 這三個例子說明宋代官員赴任，常攜卜者同行。他們在仕途上不免遇上難題，因此卜以決疑。南宋洪邁（1123-1202）的《夷堅志》中也有這類記載。<sup>81</sup>

宋代士大夫何以如此喜歡算命？魏泰的《東軒筆錄》成書於北宋晚期，其中引用一段當時有名的卜者張衍之語，頗可說明其中一二：

〔張衍〕曰：「古有命格，今不可用。古者貴人少，福人多，今貴人多，福人少。」余問其說，衍曰：「昔之命出格者作宰執，次作兩制。又次官卿監，監司大郡，享安逸壽考之樂，任子孫厚田宅，雖非兩制，福不在其下。故曰福人多，貴人少。今之士大夫，自朝官便作兩制，忽罷去，但朝官耳，不能任子孫，貧約如初。蓋其命發於刑殺，未久即災至。故曰貴人多，福人少也。」<sup>82</sup>

南宋的余文豹也有類似記載：

有術士云：「世間貴命多，富命少。今至貴莫如宰相，不數年輒出一人。闔京城內外，藏鏹百萬者能？」此說誠然。蓋貴者出于一時際會，起徒步，掉三寸舌，可取將相封侯。若富者，非藉鎡基，歷勤苦，積以歲月，累以錙銖，則不可以驟致。<sup>83</sup>

這兩段話表面上是說高官輪換率極高，往往朝廷一紙命令就被罷去。在這兩個說法的背後，其實反映的是宋代黨爭激烈，高官難久在其位的情況。北宋中後期黨爭頻繁，清初大學者王夫之（1619-1692）在

<sup>80</sup> 呂本中，《官箴》，4a、6a-b。

<sup>81</sup> 見洪邁，《夷堅支丁》，卷5，〈潘見鬼卜〉，〈夏巨源〉，1003-1004。另見王闢之，《澠水燕談錄》，卷6，「進士李某」條，77。

<sup>82</sup> 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷16，176-177。引文中底線係筆者所標。

<sup>83</sup> 俞文豹，《吹劍錄》，30。引文中底線係筆者所標。

《宋論》中評論仁宗朝的政局變動，說：「朋黨之興，始於君子，而終不勝於小人，害乃及於宗社生民，不亡而不息。宋之有此也，盛於熙、豐〔1068-1085〕，交爭於元祐〔1086-1094〕、紹聖〔1094-1098〕，而禍烈於徽宗之世，其始則景祐〔1034-1038〕諸公開之也。」他又指出：「仁宗自明道二〔1033〕年劉后殂始親政，訖乎帝崩，三十年，兩府大臣四十餘人。」<sup>84</sup> 皇帝換宰相有如走馬燈，其他官員被牽連者亦同，這情形北宋中後期的士大夫絕對心裡有數。秦觀在元祐元年（1086）中進士後，寫了一篇〈登第後青詞〉，感謝老天幫忙。在文中他說自己「淹留場屋，幾二十年」，有幸「酬還素志」。但文末向上蒼祈禱：「伏願上真昭答，列聖顧懷，增壽考於慈親，除禍殃於眇質。私門安燕，無疾病之潛生；官路亨通，絕謗傷之橫至。」<sup>85</sup> 有幸折桂，理當歡天喜地，但新進士秦觀很清楚當時的政局。秦觀的才學大受蘇軾欣賞，後受彼提拔，是「蘇門四學士」之一。但自己也因此受黨爭的牽連，被列入「元祐黨籍」，死後居然連一篇墓誌銘都沒有。可見政爭激烈，無人敢替他寫這類文字。蘇軾詩句「我願孩兒愚且魯，一生無事到公卿」就是看到黨爭激烈，有感而發。黨爭雖非士大夫喜看命的唯一因素，但卻有激發作用。宋代從頭到尾都有黨爭，士大夫也自然不斷地問命。

還在科舉路上奮鬥的士人自然也關心前程，求神問卜在所難免。宋初太宗朝的名臣錢若水（960-1003）曾求陳搏算命。根據僧人釋文瑩的記載，錢若水少時曾求陳搏相骨。陳請他半月後再來。錢如期而往，陳邀他進山齋，見一老僧坐在火爐旁。三人默坐甚久，陳問老僧錢的情況如何。老僧擺首曰：「無此等骨。」陳要錢過二三天再來。之後錢依期前去。陳搏說：「吾始見子神觀清粹，謂子可學神仙，……特召此僧決之。渠言子無仙骨，但可作貴公卿爾。」原來這位僧人就是「麻衣道

<sup>84</sup> 王夫之，《宋論》，卷4，〈仁宗六〉，86；〈仁宗一二〉，102。

<sup>85</sup> 秦觀，《淮海集箋注》，卷32，〈登第後青詞〉，1054-1055。引文中底線係筆者所標。

者。」<sup>86</sup> 這則故事前後出現過多種版本，可見該事流傳甚廣，被士大夫引為談資。<sup>87</sup>

<sup>86</sup> 釋文瑩，《湘山野錄》，卷下，47-48。

<sup>87</sup> 歐陽修在其《歸田錄》提到：「錢副樞若水嘗遇異人傳相法，其事甚怪，錢公後傳楊大年〔億，974-1020〕，故世稱此二人有知人之鑒。」見歐陽修，《歸田錄》，卷1，3。邵伯溫（1056-1134）的《邵氏聞見錄》中也有類似的記載，但多了一些前面所沒有的說法，全引如下：

錢若水為舉子時，見陳希夷〔摶〕於華山。希夷曰：「明日當再來。」若水如期往，見有一老僧與希夷擁地鑪坐。僧熟視若水，久之不語，以火箸畫灰作「做不得」三字，徐曰：「急流中勇退人也。」若水辭去，希夷不復留。後若水登科為樞密副使，年才四十致政。希夷初謂若水有仙風道骨，意未決，命老僧者觀之。僧云「做不得」，故不復留。然急流中勇退，去神仙不遠矣。老僧者，麻衣道者也，希夷素所尊禮云。（邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷7，70）

錢若水去算命的事，到了南宋又有新的說法。根據王銍的《默記》所言，摘錄如下：

呂文穆蒙正（946-1011）少時，嘗與張文定齊賢〔943-1014〕、王章惠隨、錢宣靖若水、劉龍圖燁同學賦于洛人郭延卿。延卿，洛中鄉先生。一日，同渡水謁道士王抱一。……明日，遂見之。文穆對席，張、王次之，錢又次之，劉居下座。坐定，道士撫掌太息。眾問所以，道士曰：「吾嘗東至於海，西至流沙，南窮嶺嶠，北抵大漠，四走天下，求所謂貴人，以驗吾術，了不可得，豈意今日貴人盡在座中！」眾驚喜。徐曰：「呂君得解及第，無人可奉壓，不過十年作宰相，十二年出判河南府，自是出將入相三十年力富貴壽考終始。張君後三十年作相，亦皆富貴壽考終始。錢君可作執政，然無百日之久。劉君有執政之名，而無執政之實。」語遍及諸弟子，而遺其師。郭君忿然，以為謬妄，曰：「座中有許多宰相乎？」道士色不動，徐曰：「初不受饋，必欲聞之，請得徐告：後十二年，呂君出判河南府，是時君可取解。次年雖登科，然慎不可作京官。」延卿益怒，眾不自安，乃散去。久之，詔下，文穆果魁多士，而延卿不預。明年，文穆廷試第一。是所謂「得解及第，無人可壓」矣。後十年作相，十二年，有留鑰之命，悉如所言。延卿連蹇場屋，至是預鄉薦。……其後，錢貳樞府，未百日罷；張、王先後登庸；劉守蒲中，朝廷議除執政，命未及下而卒；延卿以文穆極力推挽登第，未久改秩，後卒。無一差者。（王銍，《默記》，卷中，32-33）

南宋另一本筆記韓澆（1159-1224）的《澗泉日記》則有如下的記載：

宋代中期同樣有這類例子。朱臨和姚闢（1050 進士）一同參加科舉考試數次，姚過去的考試成績排名常在朱之上。皇祐元年（1049）殿試後，二人同去遍問術士考試結果。他們知道一術士朱曉容，又稱容大師，相術甚靈驗，卻緣慳一面。殿試唱名日當天拂曉，禁門尚未開啟，有人說朱曉容在茶肆中。二人趕緊前去問結果。見到一白袍人和曉容面對面坐著。姚懇請曉容看二人之命，後者卻說：「狀元已在此，何勞他閱？」經不住姚的要求，才在燈火下看二人之相，一一說出兩人的榜次。之後，「復還前肆，相次辨色，入聽臚傳，皆如師所言。」而那位狀元正是馮京（1021-1094）。不僅如此，朱臨年未四十就以大理寺丞致仕，居吳興城西。某日，朱曉容來訪，臨欣然接待，並請他為最近在孫山之外的二子看相。結果其中一子被算出得高第。<sup>88</sup> 蔡確（1037-1093）與黃好謙（1057 進士）同為陳州諸生。二人聽聞楊山人善相，偕往看命。楊謂蔡將為宰相，但將遭貶，死在外地；而黃不過任散官。其後果然。<sup>89</sup>

士人關心前程，除了問命於日者外，還採用鏡聽、響卜一類的預知法。朱弁（1144 卒）的《曲洧舊聞》記載如下一事：

〔唐王建（767-830）〕《王建集》有〈鏡聽詞〉，謂懷鏡於通衢間，聽往來之言，以占休咎。近世人懷杓以聽，亦猶是也。又有無所懷而直以耳聽者，謂之響卜，蓋以有心聽無心耳。然往往而驗。曾叔夏〔琳，1100 進士〕尚書應舉時，方待省榜。

---

王公曾〔978-1038〕、張公詠〔946-1015〕、錢公若水微時，謁華山陳希夷〔搏〕求相，欲以學仙者。希夷謂王、張曰：「爾輩非仙才，王當為宰輔。」顧張，取紙筆遺之，張曰：「悟矣，推吾入閤中耶。」又謂錢曰：「余不足以知子，當見白閣道者。」錢遂造之，道者曰：「君急流中勇退人也。」其後王果拜相，張位至八座，歷試中外，以才顯。錢為樞臣。（韓流，《澗泉日記》，卷下，43）

<sup>88</sup> 方勺，《泊宅編》，卷下，93-94。

<sup>89</sup> 陳師道，《後山叢談》，卷2，14-16。

元夕，與友生出聽響卜，至御街，有士人緩步大言誦東坡〈謝表〉曰：「彈冠結綬，共欣千載之逢。」曾聞之喜，遂疾行。其友生後至，則聞曰：「掩面向隅，不忍一夫之泣。」是歲，曾登科，而友生果被黜。<sup>90</sup>

這種卜術在唐代已出現，而且看來並不需要特別技巧，人人能之。五代王定保（900 進士）的《唐摭言》中收錄了兩條響卜的故事。其中之一是記載唐相畢誠（802-864）在太和六年（832）及第前，即曾和一二入聽響卜。<sup>91</sup> 在宋代，除上例外，《夷堅志》中至少載有二例。其一略謂羅點（1150-1194，1175 進士）及第前，曾與友人同行占響卜，預知佳音。<sup>92</sup> 其二，括蒼人何湛在淳熙十四年（1187）至臨安參加省試，而下塌三橋的旅店。放榜前夕，他與友人到橋上聽響卜。忽然聽得「婆惜你得，你得」，心中大喜，因為何湛小名即「婆惜」。次日放榜，其名果在前列。<sup>93</sup> 南宋宗室趙汝鐸（1172-1246）的〈響卜辭〉描寫的是位妻子久未得夫婿音訊的心境。其中詩句「乞靈每日扣巫祝，更向靜處聽響卜」，說的就是其妻問夫婿的歸期。<sup>94</sup> 可見響卜這種預知法頗有人採行。上述諸例也反映士子關心前途，採行各種方式預知未來。

如前所言，宋代從事卜算，不乏名利雙收者。北宋沈括的《夢溪筆談》有這麼一段記載：

京師賣卜者，唯利舉場。時舉人占得失。取之各有術：有求目下之利者，凡有人問，皆曰「必得」。士人樂得所欲，競往問之。有邀以後之利者，凡有人問，悉曰「不得」。下第者常過十分之七，皆以為術精而言直，後舉倍獲。有因此著名，終身

90 朱弁，《曲洧舊聞》，卷9，〈鏡聽與響卜〉，214-215。

91 王定保，《唐摭言校注》，卷8，〈聽響卜〉，160。

92 洪邁，《夷堅支乙》，卷2，〈羅春伯〉，806。

93 洪邁，《夷堅支景》，卷10，〈婆惜響卜〉，958-959。

94 趙汝鐸，《野谷詩稿》，卷1，〈響卜辭〉，8a。

饗利者。<sup>95</sup>

沈括筆下的那些算命師看來是胡言亂語，信口開河。但此例也說明宋代參加省試的舉人多如過江之鯽，算命多問何時中第，因此是開封卜者的大宗生意。宋代科舉考試競爭激烈，士子患得患失心不言可喻，為了預知結果，求神問卦之舉常見。卜者為了能多賺錢，各有射利之道。算命師有的索價甚高，一卦萬錢。前節提到開封相國寺內有卜者為業。南宋陳鵠的《西塘集耆舊記聞》記載一段北宋後期的故事：

鄭燕公居中達夫〔1059-1123〕，開封人。少遊上庠，登舍選。職學事，每休沐，常與鄭紳〔卒於1127〕遊。紳嘗為少直官，官罷，貧不事生產，公每給之。一日，同至相國寺，有日者榜卦肆，一卦萬錢，公如其數扣之。日者云：「此命大貴，與蔡太師〔京〕相類。」究其詳，則拾起卦子，不復言矣。行數步許，語鄭曰：「汝試令看。」鄭笑曰：「我有萬錢，即登旗亭痛飲，決不與此曹。」公云：「吾為償金。」強之往。日者曰：「吾每日只推算一命，要看時，可預錄下，來日見訪。」二人如期而往，日者默然良久，云：「怪咤！這五行又與孟太尉相類。」公頗不樂而去。蓋公少年馳聲學校，意氣方盛，得日者言益喜，試以鄭驗其術，何從解貴。然心懷覬望，又語鄭曰：「吾二人更各以五千令覆算。」日者不納。諭以覆看前二命，乃受，曰：「二命皆大貴。先看者，將來與蔡太師同官。後看者卻先發，大抵相去不遠。」<sup>96</sup>

故事裡，二人之一的鄭居中是後來捲入北宋後期黨爭的大臣。<sup>97</sup> 這位卜

<sup>95</sup> 沈括，《夢溪筆談校證》，卷22〈謬誤〉，720。

<sup>96</sup> 陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，卷7，55-56。

<sup>97</sup> 有關卜算鄭居中仕途的說法，亦見陸游，《家世舊聞》，卷上，187：「崇寧元年〔1102〕正二月間，有一武人調官京師，以相術自名。楚公舊在南陽識之，因其

者能一卦要價萬錢，每日只一卦，問卦者須預約，與相國寺中其他的術士隨到隨算的情形大不相同。可見當時人深信其卜術精準，當然也反映開封的卜算市場不小。開封城內除了相國寺是卜肆的聚集處外，城外汴河岸也是另一處。北宋的朱彧曾提及其父去問卜的奇遇：

先公以慶曆戊子〔1048〕八月十日生，十八歲，請解於廣文館。嘗至汴河上，聞瞽者張聽聲知禍福，公叩焉。纔聲歛，張即曰：「吾故人也！二十年不相遇。」公竊笑其誕。再詢，知鄉里，便曰：「豈朱秘丞郎君乎？」公愕然，張曰：「慶曆八年重陽，蒙秘丞置酒，次日詣謝，聞公誕彌月，又得預慶宴。秘丞令視公。彼時愛此聲，每不忘，屈指已十七年矣。」因道：「公此舉未及第，後六年當魁天下。」皆如其言。至今汴河岸常有「張聽聲」，蓋襲其名也。<sup>98</sup>

朱彧記此事時已是北宋末年。當年張聽聲因為術業甚精，聲名藉甚，其名後來竟成汴河岸邊卜肆用以招徠的廣告用語，可見汴河岸邊是開封另一處卜肆的集中地。<sup>99</sup>南宋初年，太學重建於臨安城內。有一聽聲瞽者，知此地為太學後說「不出宰相，永無火災」。其後六、七十年之情形果如其言。<sup>100</sup>此外，《夷堅志》與《中吳紀聞》各至少有一例提及諳此術之卜者。<sup>101</sup>顯見「聽聲」也是一種算命術。

算命成了宋代重要的活動，下面一項事實反映出那個社會的重要面相。南宋末年出現了一本日用百科全書《事林廣記》，作者是福建崇

---

求見，問：『朝士孰再貴？』答曰：『太宗正丞鄭居中極貴，其次，太學博士李夔，法當有子。』」

<sup>98</sup> 朱彧，《萍洲可談》，卷3，51。

<sup>99</sup> 在汴河問卜的資料亦見陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，卷7，55。（「張文定公年十六發解入京，從汴岸日者問休咎。」）

<sup>100</sup> 葉寘，《坦齋筆衡》，附錄一〈太學不出相〉，收入《愛日齋叢抄》，143。

<sup>101</sup> 見洪邁，《夷堅支庚》，卷2，〈余聽聲〉，1150；龔明之，《中吳紀聞》，卷5，〈草腰帶聽聲〉，260-261。

安人陳元靚。從該書的範圍包羅廣泛，其功用與今日的日用百科全書類似。而就內容與篇幅上來看，該書應是寫給士人階層日常生活參考之用。書中有一卷名為〈卜史類〉，內容即是告訴讀者如何卜卦，其中也包括了面相。另一卷則為〈選擇類〉，內容包括官職轉受的日期、動土日期、男女合婚法、喪葬吉日、燈花占吉凶與解夢等法。<sup>102</sup>把該書的這些部分拿給現代人閱讀，可能多數人無法理解，遑論應用。相較之下，當代的日用小百科，屬卜算這部分者有限，主要是在黃曆中加入某月某日不宜做何事以及以生辰八字論命，另再加上以十二生肖論男女婚嫁的互宜及互剋等論述。這類擇日、論命及男女配對的方法，對現代讀者而言，比起《事林廣記》書中的那部分，應用上顯然容易得多。也就是說，無論現代生活小百科或黃曆之類的書的編者是誰，都必須考慮讀者的接受程度，內容決不能深奧難懂。如果以這個角度去看《事林廣記》這本書，陳元靚在編寫說書時，必然也要考慮以讀者的一般常識為基礎，翻閱之後，即能使用。或者倒過來說，有關卜算這部分，當時的讀者可以在既有的知識基礎上，運用該書所教授的技巧自行卜算。這樣說來，至少一部分的卜算語言以近乎常識的方式，靜悄悄地進入了讀書人的日常生活之中。

#### 四、民間算命風氣

算命的風氣除了流行於上層權貴外，民間自不例外。以唐代為例，《太平廣記》中收錄不少這類事例，此處舉數例略為說明。唐貞觀年間（627-649），定州鼓城縣富人魏全之母忽患失明，前去問卜者王子貞如何處置。子貞謂來年三月一日將有著青衣者來療，必癒。其後魏全之

<sup>102</sup> 陳元靚，《事林廣記》，151-164。本書至今有兩種版本，一是元刊本，書名是《纂圖增新群書類要事林廣記》；二是日本刊本，書名《新編群書類要事林廣記》。這裡所用的是元刊本。



母果為此青衣人療癒。<sup>103</sup> 郎中裴珪的美妾趙氏曾問其年命於卜人張璟藏。璟藏謂，依相書所言，趙氏目長而慢視，為淫相，終將因姦而廢。其後果然因與人私通而被廢。<sup>104</sup> 鄧州有名書生至州南遊賞，幾個月來全無音訊。其家人問卜者書生下落。卜者用了兩三種卜法後說，此君目前如病非病，似死非死，過一年就返家。半年後，該書生果抵家。原來當時他入某穴，被某物所螫，昏沉不能動。一會兒，一隻巨龜入穴，爬上其身，「十息頃方去」。書生回想巨龜離去時，正是其家人卜出他將平安歸來之時。<sup>105</sup>

除此之外，上個世紀初在敦煌發現數萬卷手抄文書中，據學者統計，占卜文書約有二百三十件，與「儒典」文書的數目相去不遠，反映占卜在唐、五代（907-979）流行的情況。而這些占卜材料的內容和一般人的生活分不開。以擇日為例，其範圍包括公務（拜官、加官）、身體（沐浴）、喪葬、家務（掃舍、安床、裁衣）、宗教儀式、醫療（服藥、治病）、農事、婚嫁、移動（出行、遷移）、生意等等。<sup>106</sup>

到目前為止，前數節所述所舉的都是士大夫與士人求命卜的例子。這是因為史料多出自讀書人之手，他們所關心的多半為其前程，較少記錄市井問命的例子。然而如前所述，敦煌史料明白顯示唐與五代時，當地民間算命風氣極盛。到了宋代，一些零碎的史料仍可讓我們一窺民間算命盛行之一斑。這方面的史料主要來自於洪邁的《夷堅志》。試舉一例，魏州的侯栖筠幼時逢大旱，當地人不得不遷徙求食。中途魏氏父子相失，只與母寄於村民翟翁家中。不久其母亦亡故，於是被翟翁收養。翟氏見其姿性聰悟，供其讀書。大觀元年（1107）得進士，請歸宗。

<sup>103</sup> 李昉等，《太平廣記》，卷 216，〈王子貞〉，1654。

<sup>104</sup> 李昉等，《太平廣記》，卷 216，〈張璟藏〉，1654。

<sup>105</sup> 李昉等，《太平廣記》，卷 217，〈鄧州卜者〉，1663。亦見《酉陽雜俎》。

<sup>106</sup> 見黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，3；華瀾（Alain Arrault），〈9 至 10 世紀敦煌曆日中的選擇術與醫學活動〉，425-448。亦見高國藩，《敦煌民俗資料導論》一書。

後於宣和（1119-1125）中以未知其生父存亡，請還鄉尋父。栖筠於開封相國寺一術士者卜卦影，遂隨所得訊息尋人。經一番區折，終覓得老父，奉還京師就養。<sup>107</sup> 以卜術尋人的例子在王銍的《默記》尚載一例，《夷堅志》有四例。<sup>108</sup> 這種卜術早已有之，本文第二節亦舉一例為證。而宋代這類故事反映此種作法在民間頗常見，即使在近代中國社會也可見以卜算尋失物的作法。<sup>109</sup>

京師開封上國繁華，商業興盛，各方人士聚集，城內外卜算業發達，可想而知。<sup>110</sup> 南宋行在一樣有算命術士聚集處，吳自牧的《夢梁錄》中指出，臨安城裡，「大街更有夜市賣卦」，「中瓦子浮鋪有西山神女賣卦〔等〕」，「又有盤街賣卦人」，「更有叫『時來運轉，買莊田，娶老婆』賣卦者」，「其餘橋道坊巷，……亦有賣卦人盤街叫賣」。<sup>111</sup> 這些賣卦人的客源主要還是一般百姓。然而對於算命的需求並不限於城市。《夢溪筆談》中還有這麼一段記載：

潁昌陽翟縣〔今河南禹縣〕有一杜生者，不知其名，邑人但謂之杜五郎，所居去縣三十餘里，唯有屋兩間。……問其所以為生，曰：「昔時居邑之南，有田五十畝，與兄同耕。後兄之子娶婦，度所耕不足贍，乃以田與兄，攜妻子至此。偶有鄉人借此屋，遂居之。唯與人擇日，又賣一藥，以具饘粥，亦有時不繼。後子能耕，鄉人見憐，與田三十畝，令子耕之，尚有餘力，又為人傭耕，自此食足。鄉人貧，以醫卜自給者甚多，自

<sup>107</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷18，〈侯郎中〉，1718-1719。

<sup>108</sup> 見王銍，《默記》，卷中，29-31；洪邁，《夷堅支庚》，卷2，〈方大年星禽〉，1151；卷8，〈徐謙山人〉，1280；《夷堅三志》，辛卷，〈曾三失子〉，1459；《夷堅志補》，卷18，〈孫生沙卦〉，1722。

<sup>109</sup> 見李敖，《李敖快意思仇錄》，33。作者之二姐回憶幼時，其外祖母求算命先生尋家中失金之事。

<sup>110</sup> 略見李寶珠，《宋代東京研究》，337-340。

<sup>111</sup> 吳自牧，《夢梁錄》，卷13，〈夜市〉，243。

食既足，不當更兼鄉人之利，自爾擇日賣藥，一切不為。」<sup>112</sup>

引文中有二處可注意。第一，這位杜五郎竟可在離縣城三十里處以卜算與賣藥為生，雖然有時不繼。第二，在那樣的地方居然也有不少人以醫卜為業。換句話說，在那個地方有一群人賣卜與賣藥，可知市場規模不算太小。王安石曾說：「舉天下〔卜者〕而籍之，以是自名者，蓋數萬不啻，而汴〔京〕不與焉；舉汴而籍之，蓋亦以萬計」。<sup>113</sup> 安石所言確非誇大。第三，醫卜二術在唐宋（甚至更早）常在一起，本章第一節提及五代宋初士人黃休復之祖在四川即以此二術為生。即使在中國大陸，某些地方也是算命師兼醫者。鄉間居民如患疾，常至占卜先生家拿藥。

下面另有幾個例子可以反映民間的算命活動。據洪邁的記載，南宋抗金名將吳玠（1093-1139）與吳玠（1102-1167）二人之父吳晟在宣和中為熙州永洛城寨卒，前因數與西夏交戰有功，升至指揮使。後卻受所部不戰之累，為寨主撻治，頗感羞憤。一日有術士經門，漫問前程，以「陶寫抑鬱」。結果算出二子於其身後「貴不可言」。<sup>114</sup> 紹興十年（1141），明州有群不法之徒謀反，但在起事前，其中有人以首謀者的生辰八字，前去問一卜者，並問「欲圖之事可成否？」結果卜者密告官府，將此輩一舉成擒。<sup>115</sup> 不法之徒在造反前，先求卜卦之舉另有一例。<sup>116</sup> 此二例顯示謀逆之輩也信卜算。其三，淳熙年間（1174-1189）臨安某術士在一官府外設卜肆，「從而卜筮者多市廛造力，雖所言有驗，然不為士大夫所稱」。<sup>117</sup> 這例子反映算命術士之間，有市場區隔的現象，官員或士人因身分問題，不去向一般百姓出入的卜者問命。

112 沈括，《夢溪筆談》，卷9〈人事一〉，103。

113 王安石，《王安石全集》，卷45，〈汴說〉，158。

114 洪邁，《夷堅三志》，卷4，〈伊憲文命術〉，1410。洪邁在文中把吳晟寫成吳「祈」。

115 洪邁，《夷堅丙志》，乙編，卷12，〈僧法恩〉，470-471。

116 見羅大經，《鶴林玉露》，卷3，〈白羊先生〉，166-167。

117 洪邁，《夷堅支戊》，卷3，〈鐵掃帚〉，1073。

其四，饒州石門術士李天祐「常時游行他郡，不遠千里」。淳熙十五年（1188）十一月至吉州，於寮下某旅店住下。夜間遇一鬼勸其勿住此客房，因九月某一李姓客在此住一宿，「遭魘死」。次日向店主打聽，方知去年八月福州卜者章彬病死此房。徙出之後，其術大盛，住了三年乃還家。<sup>118</sup> 這故事中的饒州李天祐和福州章彬都是遊走四方的卜者。他們的顧客必然包括許多庶民。其五，饒州民朱三屬當地市井惡少輩，「能庖治素臟」，然「臂股胸背皆刺文繡」，每年城中迎神賽會時，必在「七聖祆隊中為上首」。淳熙十六年（1189），將前往閩山糴油麻，其妻勸其勿往，表示該處不潔，何況其平日所為，實不應去。其友亦多勸止。朱不聽，「又詢於卜者，其兆亦然」。其後果真出事。<sup>119</sup> 此外，《夷堅志》中記載一例，謂江西浮梁某農人之子獨嗜賭博，為了預知某日勝負，也去問卜。<sup>120</sup> 算命能預知賭博結果，可說無事不可算了。

如果我們考慮到宋代讀書人口的在總人口的比率，卜算業之發達，可能無法僅靠總人口比率不高的讀書人口支撐。我們都知道宋代社會在人口、教育、商業、經濟等方面都呈現高度成長。從另一方面說，宋代雖說是高度成長的時代，但成長的背後也表示風險，因此這也是段興盛與危機並存的時代。<sup>121</sup> 在這種背景下，可以想見會去求神問卜的人，絕不限於士人／士大夫階層而已。例如大小商人、地主、工匠，乃至各行各業，或因事業，或因婚嫁、健康，或因宅第，或因子孫、財產至等，都很有可能去問卜。在這種情況下，算命業因應整個宋代社會的需求而高漲，我們才能瞭解為什麼陽翟縣有不少人從事卜算。宋元話本的

118 洪邁，《夷堅三志·辛》，卷10，〈李天祐〉，1460-1461。

119 洪邁，《夷堅支癸》，卷8，〈閩山排軍〉，1283-1284。

120 洪邁，《夷堅支戊》，卷10，〈凌二賭博〉，1134。

121 有關這方面的論述極多，略見Hymes and Schirokauer, "Introduction," 1-58。而關於宋代商業發展的論述，見斯波義信，《宋代商業史研究》。另外，陳祈安的〈宋代社會的命份觀念〉中也利用《夷堅志》的資料說明宋代商業發展裡的風險（99-103）。

故事中有幾則裡提到了算命的術士，而且都是鐵口直斷，少有揶揄之意。從這點看來，該些故事倒是反映了當時的情形。<sup>122</sup>

## 五、術士拓展官員算命市場

從前面的論述中可知，有的卜者遊走於士大夫之間論命為生。筆記中有則北宋後期的故事，頗道出算命文化的新發展。有一術士黃生去見黃庭堅（1045-1105），並為彼相命。之後，黃生懇求庭堅寫幾個字給他，「為遊謁之資」。由此可知，這類文字在當時有廣告與推銷的作用。庭堅寫了：「黃生相予官為兩制，壽至八十，是所謂大葫蘆也。一笑。」其後這位術士懷庭堅之字遊走於士大夫間，讀過的人卻莫解其意。有人問庭堅，答曰：「一時戲謔耳。某頃年見京師相國寺中賣大葫蘆種，仍背一葫蘆，甚大，一粒數百金，人競買。至春結種，仍瓠爾。蓋譏黃術之難信也。」<sup>123</sup> 黃庭堅的書法與詩雖然名噪天下，官途卻不順遂。儘管這是則趣譚，但足見當時有一類術士是專門遊走於士大夫之間。

不寧惟是，那位黃術士向庭堅索求介紹文字是一種推銷手法，希望藉此開發更大的市場。由於史料闕漏，無法判斷這種作法前此是否已出現。但是在北宋文集內，出現了幾篇寫給算命術士的贈詩或贈序。其一是劉弇（1048-1102，1079 進士）為一相手者寫了兩篇贈詩。在其中一篇詩引中，他提到與廖相手相識十年前，而他登第後的遭遇大體符合相手之說。<sup>124</sup> 因此這篇贈詩約寫於元豐二年（1079）之後。或許較黃庭堅寫大葫蘆序文略早。李之儀（元豐年間進士）在政和二年（1112）有一贈序給戴道人，稱讚其命術「與常所論者不同學，士大夫多從授其術

<sup>122</sup> 見程毅中輯注，《宋元小說家話本》，〈三現身〉，54-55，〈楊溫攔路虎傳〉，112-113；〈刎頸鴛鴦會〉，472。

<sup>123</sup> 范公偁，《過庭錄》，〈大葫蘆種〉，364。

<sup>124</sup> 劉弇，《龍雲集》，卷3，〈贈相掌文廖生一首有引〉，11a；〈贈廖相手一首有跋〉，12a-13a。

者，所論不差毫髮，……由廬山涉江州、南康府、蕪湖縣，久之，凡沿江諸名士，待之如朋友，一皆稱其長，且譽其為人」。<sup>125</sup> 根據李之儀所說，當時許多士大夫延請戴道人看命，而道人往蕪湖途中，也有不少官員問命於他。李新（1090 進士）也有一序贈「數者」羅公弼，稱讚他「言貴賤壽夭，奇中，明驗十八九。本儒家者流而為陰陽家流」。<sup>126</sup> 這是一位由儒轉卜的例子。

朱松（1097-1143，1118 進士，朱熹之父）在靖康二年（1127）為「日者蘇君」寫贈序，指出唐代呂才（606-665）雖然痛詆算命與風水之非，但真正造詣精奧之人是殿中侍御史李虛中（761-813），他「『以人之始生年月日所值日辰支干，斟酌其人壽夭貴賤，……百不失一二。』今之譁世邀利之徒，皆祖述其書，而未聞有窺其關節機牙者……是以其言汪洋虛無，而不可執持」。然「近世士大夫束書不學，而汲汲趣合于世，唯恐不及，故此技多售，而其言亦往往而合」。由於蘇生所說「則皆有理與吾所聞于古者不甚相遠也」，因此替他寫序。<sup>127</sup> 朱松在文中指出當時官員束書不觀，心中只想著仕途，因此找算命師看自己的前途，此輩由是得以邀利。這和前段李之儀說戴道人卜術受稱讚的說辭其實是同一現象的另一種說法。換言之，當時官員雖然已躍入龍門，但誰不思更上層樓？問題在於越往上爬，職位越少，誰也沒把握。官員患得患失之心並不比士人低。從這個角度來說，為數不少的官員是一個值得爭取的卜算市場。那些算命師向士大夫邀序，可以據之進入更多士大夫之家，以覓得更大的商機。

從上所引一些士大夫為算命師的贈詩或贈序看來，我們有理由相信實際情況當不止於這些數量而已，因為有的人寫了序文，像黃庭堅一樣，自己並未留下來。士大夫為術士寫序文可說是北宋後期卜算文化的

<sup>125</sup> 李之儀，《姑溪居士前集》，卷 30，〈送戴道人序并詩〉，8a-b。

<sup>126</sup> 李新，《跨黿集》，卷 30，〈贈數者羅公弼〉，11a。

<sup>127</sup> 朱松，《韋齋集》，卷 10，〈送日者蘇君序〉，3a-4b。引文中底線係筆者所標。

新現象。這種新現象也代表一種新轉變，其中以士人轉業卜算在南宋變得更清楚。這部分將在後頭進一步討論。

官員問命的背後還有深一層的原因，以下的例子能提供一些線索。王闢之《澠水燕談錄》中記載一位為當時人所推崇的卜者，茲引於下。

欽州三靈山人程惟象，……言人貴賤壽夭多中。御史馬遵〔1011-1057〕應舉時問次惟象。言：「二十四歲當成名，不出十年，當知南方大邑。仍損初妻，再婚徵姓貴族。」皆如其言。後為御史，言事責宣城。過儀真，見惟象。言：「不久復職，定壽四十七。」俄復京本曹，數日，還臺卒，年四十七。呂景初自殿中御史出，通判江寧府，以父諱欲乞換郡，惟象曰：「不必，行別有命。」果移衛州。……慶曆中，三發運使向傳式、袁抗、許元問命。言：「二月、八月俱動，惟許動中見喜，謂動非動。」二月，袁召充省副，許至八月，自判官遷發運副使，遷而不離也仍言許終作兩制，眾以為許門蔭難登近侍，後賜出身，遂為待制。杜杞〔1005-1050〕移浙漕，惟象曰：「此去百日，三朝官俱壽盡。」乃比部陳執古、內翰蘇紳、待制滕宗諒。故贈詩云：「有驗如有神。」<sup>128</sup>

引文中的程惟象算命時的口吻極其自信，幾乎是一種保證的口氣。邵伯溫的《邵氏聞見錄》也有類似的記載，摘引如下。

長安張衍，年八十，以術遊士大夫間。其為人有忠信，識道理。章子厚〔惇 1035-1105〕、蔡持正〔確 1037-1093〕官州縣時，許其為宰相。蒲傳正〔宗孟，1053 進士〕、薛師正〔向〕未顯，皆以執政許之。……余又以同時為監司者張芸叟〔舜民，1065 進士〕、陸孝叔、邵仲恭、吳子平〔鶚？〕數公命

<sup>128</sup> 王闢之，《澠水燕談錄》，〈先兆〉，75-76。

問之，衍曰：「皆帶職正郎、員外郎耳，取進於此，即不可。獨仲恭數促。」其後芸叟為侍郎，孝叔待制。未幾，皆謫官。孝叔帥熙，子平帥秦，尋卒。仲恭帥鄆，移常州，卒，年五十五。三公皆直龍圖，無一不如衍之言者。章子厚作相，意氣方盛，因其姪緯〔1054-1119〕問衍，衍曰：「以某之言白公，命也發及八分，早退為上，不然災至矣。」子厚不用其言，亦不怒也。後遂有崖州之禍。蔡持正以門客假承務郎，奏衍，賞其術。……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。<sup>129</sup>

張衍的卜術精準，鐵口直斷，無一不驗。這是他得以「遊士大夫間」的主要原因。此例有個地方值得注意。作者邵伯溫說張衍「許」章惇、蔡確「為宰相」，「許」蒲宗孟、薛向「為執政」。邵伯溫用「許」這個字來描述張衍相術之精準，非常特別。這個動詞「許」和預言「將來會」這個動詞的份量不同。在此，「許」除了有「保證」的意思外，還有「授予」的意味。也就是說，職位的授予是在卜者的權限之內。但職位之授予應是朝廷之事，怎會握在卜者手中？邵伯溫不經意用了這個「許」嗎？

宋代筆記中談到卜算甚驗的記載，邵伯溫不是唯一用「許」字的人。吳處厚（1053 進士）《青箱雜記》中有這麼一條記事：「樞密孫公固小官時曾謁文莊〔夏竦 985-1051〕，文莊許他日當踐樞幄，今亦驗焉。」<sup>130</sup> 夏竦本人能卜算（下文將論及），因此能「許」人以職位。陳鵠的《西塘集耆舊續聞》中也有類似者，大意謂紹興（1131-1162）初年，算命術士如韓操、曹谷都有奇術。曹谷是丹陽人，有位士人已通過地方考試，想知道省試的結果。但「曹不『許』」，說要到免舉年才能登

<sup>129</sup> 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷16，176-177。

<sup>130</sup> 吳處厚，《青箱雜記》，卷4，40。



第。那士人果真落第。至免舉年，士人又再問曹谷，「又不『許』」。士子問何以與往年所說相反？曹說，若是當年「相許」，則以往日所說為準，因為當時命運通利，「所言無不中」。現在時運不如以往，所以有時會出錯。其後那士人果然登第。<sup>131</sup>

這位有名的曹谷在周密的《齊東野語》也有這麼一條。大意是，有位士人鄭時中，是三衢人。在太學讀書時，喜歡吹牛，曾和同窗說他之前能通過漕試，是術士曹谷「先『許』之」，現在曹谷又再來了。有好事之人聽了之後，表示「此必谷又『許』之」。於是一起去曹谷的卜肆，其實鄭並不曾先去拜訪過曹。曹看了鄭時中的命之後，沉吟頗久，一直搖頭，一算再算，才表示自己十年前曾「許」過那樣的命，也說來春必名列前茅。但現在看來卻不一定。儘管如此，明年春天必然得官，但不是登科。但今年秋天不會通過考試。但鄭表示其家並無來自朝廷的特賞，來年不會有郊祀，如果不通過考試，怎可能當官？但曹谷說，他所見到的結果就是如此。但當年鄭果然得官。<sup>132</sup>

再者，劉昌詩的《蘆蒲筆記》中則記載：「開禧乙丑〔1205〕，予竊太常第。敕頭毛自知同在期集所，從容問及預有朕兆否？曰無之。獨仙卜陳省幹者自應舉以至省試，皆以魁相許，而皆不驗。唱名前一日，再扣之，仍大書一魁字，即以墨塗去。續書『默而識之』四字。詰朝，果在第一。」<sup>133</sup> 周密《癸辛雜識》也提及：「番禺戴生以術游臨安，時陳聖觀為常博，戴許以必當言路。」<sup>134</sup> 最後的這兩個例子中的「許」字親口出自問者與被問者口中，足見邵伯溫等人用此字決非出於自己的詮釋。更重要的是，「許」是權力用辭。前面說過，術士和問卦者清楚地知道二造間有權力運作於其中，那表示他們，特別是問卦者，接受這種

<sup>131</sup> 陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，卷7，58。

<sup>132</sup> 周密，《齊東野語校注》，卷8，〈鄭時中得官〉，161-162。

<sup>133</sup> 劉昌詩，《蘆蒲筆記》，卷7，〈仙卜〉，54-55。

<sup>134</sup> 周密，《癸辛雜識》，〈別集上·戴生星術〉，234。

關係。也就是說，在實際情況中，當問卦者向術士買卜時，他們二造就進入一個權力場域。而在這權力場域中，權力的施展流向明顯的是從術士這方到問卜那方。因此術士斷言士人的前途時，他等於授予士人功名。在這權力關係中，「許」這個字就是如此出現。從這個角度而言，當時的買卦與賣卦雙方都共同認為卜者有力量左右士大夫的前途。

上面的例子顯示，那些術士或出於虛張聲勢，或確有所見，多是顯得自信滿滿。在文學作品裡也出現這種情形，宋代小說家話本〈三現身〉中有一段值得略述。

有位開封算命術士李杰，前去兗州奉符縣衙門前開卜肆，「用金紙糊著一把太阿寶劍，底下一箇招兒，寫道：『斬天下無學同聲。』」顯然對本身之術甚為自信。有一位縣押司名孫文走來問命，但說了生辰後，李杰表示「這命算不得」。幾經孫文請求，李杰仍表示「尊官，且休算」。孫押司謂直說無妨。李杰便寫出四句卦：「白虎臨身日，臨身必有災；不過明日丑，親族盡悲哀。」孫文問此卦主何災象，李杰說：「實不敢瞞，主尊官當死。」何時？今年。今年幾月？本月。本月何日？今日。時辰？「三更子時當死。」孫押司火大之下，說：「若不死，明日和你縣裡會。」李杰也非易與之輩，回說：「今夜不死，尊官明日來取下這斬無學同聲的劍，斬了小子的頭。」孫押司一聽，更火，「不覺怒從心上起，惡向膽邊生，把那先生掙出卦舖去」。故事後頭的發展是，後來孫押司果真死於那個時刻。但其後另有戲劇性的變化：孫押司死後，他的太太再醮，嫁給了孫押司的下屬名為小孫押司。但是後來孫押司卻三次現身，要他家裡的丫環迎兒替他申冤。結果過了幾個月透過迎兒的丈夫王興告到新任縣官包拯而破案。原來當初小孫押司在大雪中凍倒，被孫押司救回，教他識字，寫文書。然而後來卻和孫押司的太太通姦。當日孫押司算命回來，正逢小孫押司在他家。聽孫押司說當夜三更前後後當死，於是小孫押司趁機用酒灌醉他，然後把他勒死，攬入井裡。而小孫押司則到三更時假裝是孫押司，掩面向河邊去，然用塊大石頭丟入河中，引人誤以為是跳河。而那口井則用灶壓上，掩人耳目。再

假裝找人前去孫押司的遺孀提親，而後成婚。結局是姦情被揭，二人終難逃法網。<sup>135</sup>

孫押司和賣卦先生爭吵一事應進一步探究。賣卦先生預言孫押司當夜將死。孫押司不服，出言反擊說，若自己當夜不死，則第二天將和他理論一番。為了表示卜術精準，賣卦先生誇下海口說，如當夜不死，次日可拆他的招牌，砍他的頭。孫押司一怒之下便掀了術士的算命攤子。這其中原來只是就個人的未來論事，但因賣卦先生所言非問卦者所欲聞，因此有了爭論。也就是說，原來爭論的焦點只是在預言是否準確這點上，賣卦者的聲明（statement）意涵是：「我說你今夜會死，你今夜就會死。」深一層的意思是，術士保證孫押司必死。換言之，本來是「我的知識可以算出你會死」，但後來卻變成「我的知識掌握你的生死」，這其中有權力的寓涵。這是為什麼孫押司大怒的原因。換句話說，卜算是有其權力運作在其中。術士和問卦者二造之間有權力運作，當事二造是很清楚的。

不僅如此，如果注意前面幾則引文中術士的答話語氣，可以發現筆記作者筆下術士的回答語氣都很篤定，甚至可說是權威的，不容對方置疑。假使這樣的情形只出現在一位作者的筆記，可以看成是作者個人的修辭用法。但是如果出現於不同類別、不同時代的文獻，恐怕就顯示這些術士常是斬釘截鐵地回答問卜者。從問卜者的角度聽來，術士的回答可說是給問的人一個未來的官位。就這點來說，如果某個士人／官員問卜的結果是會得到某官職或中舉，而後來的際遇一如所言，那麼這個人會感謝誰？他不正認為是那位術士給他這個官職？再回頭看本章第四節中史延壽與許我的例子，他們敢那般大模大樣地對待公卿，不正因為自認可以給人官位嗎？這是術士受禮遇的重要因素之一。

就在這樣的認知下，到了徽宗時代，卜者真正有了「許」官位的權

<sup>135</sup> 程毅中輯注，《宋元小說家話本集》，〈三現身〉，55-68。

力。南宋周輝的《清波雜志》即記載：

政、宣間〔1111-1125〕，除擢侍從以上，皆先命日者推步其五行休咎，然後出命。故一時術者，謂士大夫窮達在我可否之間。朝士例許於通衢下馬從醫卜，因是此輩益得以憑依。<sup>136</sup>

此例顯示到了徽宗朝，京官問卜不但是一種流行，連徽宗本人也相信派任高官前，其人需先卜卦以確定「適任」與否。如果侍從以上的官職要經卜算「合格」才能派任，不就是說術士擁有給官的權力？到此，開封城內一些術士可說享有真正「許」人官職的權力。難怪這些人氣焰極高。

## 六、「知人」之明

如果士大夫相信卜算，他們自己也學卜術嗎？前面談到錢若水時，曾有一條引文說錢能相人。其實知相術的不只他，據說于壽亦精此術。<sup>137</sup>但更多的是大臣以「知人」著名。前面也提到歐陽修說錢若水與楊億有「知人之鑒」。而馮京（1021-1094）的父親馮式在他小時候就知道馮京將來會出任的職位。其後果然，因此被稱為「知子」。<sup>138</sup>

知人成為一種預知術的類型，並不始於宋代。根據祝平一的研究，早在春秋戰國時代，知人已成為國君、貴族或大臣擇人的條件。然而細察春秋戰國時代的知人術，不難發現其中的論述語言仍頗有卜術的氣味。<sup>139</sup>直到李昉等人編的《太平廣記》收錄兩卷以「知人」名的篇章（共54條目），包括的人物從東漢末的陳寔，到唐代的劉禹錫、韓愈等

<sup>136</sup> 周輝，《清波雜志校注》，卷3，〈日者談休咎〉，104。

<sup>137</sup> 范鎮，《東齋記事》，卷5，48。

<sup>138</sup> 范鎮，《東齋記事》，卷5，39。

<sup>139</sup> 祝平一，《漢代的相人術》，37-41。

人，才清楚地表現出那些知人術與卜術有段距離。<sup>140</sup>在這方面，宋代延續唐代的情形。

有關「知人」方面，歐陽修曾提到一個宋初的例子：薛簡奎（967-1034）任開封知府期間，明鎬（1048卒）為其幕僚，薛待之甚厚，期望他將來能成為宰相。後來薛出任秦州、益州知州，常帶著明鎬一起上任，對他特別好。有人問薛「何以知其必貴」，他說此人端肅，雖不多話，但道理都能講清楚。一個人只要簡重，就有尊嚴，這是貴臣之相。後來明鎬果真出任參知政事，「時皆服公知人」。<sup>141</sup>歐陽本人不信夢卜，此例在其筆下也無卜術的味道。<sup>142</sup>他用的形容詞是「知人」，而且引述一個道德及儀態的理由說明。

沈括也舉了一個宋初知人的例子。他一開始就說「古人謂貴人多知人，以其閱人物多也」，他舉張士遜（964-1049）和呂夷簡為例。第一例中，說張士遜與王東城交情甚篤，而王一向與楊億（974-1020）相善。東城有一茶囊，每次楊億來訪，東城就取茶囊與茶具招待楊，其他人來訪，則無此待遇。有天東城又要人取茶囊，家裡子弟都出來看楊億。等人到了，一看，竟然是張士遜。子弟都問張士遜是何人，為什麼東城待之如此？東城說士遜有貴人樣，不出十年會升上我的位置。後果如其言。第二個例子是文彥博（1006-1097）。他任兗州通判時，曾回訪呂夷簡。呂「一見器之」，曾於彥博之後「相其背」，密語彥博「異日必大貴」，結果彥博不到十年任宰相。<sup>143</sup>

在上則故事中，沈括明白地用「知人」一辭說明幾個宋初大臣受賞識的情形。可見「知人」不是歐陽修獨用之辭。更值得注意的是，沈

<sup>140</sup> 見李昉等，《太平廣記》，卷169，170，〈知人〉，1228-1250。

<sup>141</sup> 歐陽修，《歸田錄》，卷1，7。引文中底線係筆者所標。

<sup>142</sup> 歐陽修在其《歸田錄》中說自己採錄聞見的標準，大體採行唐李肇〈《國史補》序〉所說的「言報應，敘鬼神，述夢卜，近帷箔，悉去之；紀事實，探物理，辨疑惑，示勸戒，採風俗，助談笑，則書之。」見其《歸田錄》，卷2，36。

<sup>143</sup> 沈括，《夢溪筆談》，卷9，〈人事一〉，99。引文中底線係筆者所標。

括特別說「貴人多知人」。也就是說「知人」一辭用於有名的士大夫之間，泛泛無預。張士遜受知的故事還見於北宋吳處厚的《青箱雜記》，但細節不同，大意是楊億看到張士遜在門外，「知非常人」，於是請他進門談話，又讀他的文章，「以為有宰相器」。<sup>144</sup> 吳處厚在文中也是用「知人」一辭。

慶曆變法時，偽造文書陷害新黨的夏竦也傳說知人。這段史料出於葉夢得的《石林燕語》，錄於下：

前輩多知人，或云亦各有術，但不言爾。夏文莊公知蘄州，龐莊敏公〔籍 988-1063〕為司法，嘗得時疾在告。方數日，忽吏報莊敏死矣。文莊大駭，曰：「此人當為宰相，安得便死？」吏言其家已發喪。文莊曰：「不然。」即親往見，取燭視其面，曰：「未合死。」召醫語之曰：「此陽證傷寒，汝等不善治，誤爾。」亟取承氣湯灌之。有頃，莊敏果蘇，自此遂無恙，世多傳以為異。張康節公昇、田樞密沆，出處雖不同，其微時皆文莊所薦也。<sup>145</sup>

《宋史》中說夏竦「任數術」。<sup>146</sup> 雖然他論大臣之命皆如其言，但作者葉夢得並不認為夏竦知卜術或他是在為人算命。雖然他也說「或云亦各有術」，但是注意「或云」二字，陳述重點明顯地是在「知人」。前所提

<sup>144</sup> 吳處厚，《青箱雜記》，卷8，87。原文如下：

太傅張公〔士遜〕，光化軍人，……少孤貧，讀書武當山，有道士見而異之，曰：「子有道氣，可隨我學仙。」公不欲，道士亦弗強，曰：「不然，亦位極人臣。」公以淳化三年〔992〕孫何榜下及第，久因選調，年幾五十，始轉著作佐郎、知邵武縣。還朝，以文贊楊公大年。比三日，至門下，連值楊公與同輩打葉子，門吏不敢通，公亦弗去。楊公忽自窗隙目之，知非常人，延入款語，又觀所為文，以為有宰相器。未幾，薦為御史，尋充壽春王友，由此附會，遂登台輔。

<sup>145</sup> 葉夢得，《石林燕語》，卷10，151。

<sup>146</sup> 脫脫，《宋史·夏竦傳》，卷283，9572。

的呂蒙正，其知人之明不只一端。呂蒙正退修後，居於洛陽。真宗在大中祥符年（1011）間前去祭祀汾陰，路過洛陽，前去探問呂蒙正。當時蒙正還能迎接真宗。到真宗回鑾時，蒙正已臥病在牀，真宗前往其宅，問他幾個兒子之中，哪個可大用。蒙正對曰：「臣諸子皆豚犬不足用，有姪夷簡，……宰相才也。」真宗記其語，後來夷簡果受大用。除此之外，富弼年輕時家境貧窮，其父在蒙正門下為幕僚。有天其父向蒙正請求：「某兒子十許歲，令書院事廷評、太祝。」蒙正應允。那個兒子就是富弼。蒙正見到他後，大驚：「此兒他日名位與吾相似。」馬上要自己幾個兒子和富弼一起讀書，並厚待他。蒙正一生兩度拜相，其後富弼也兩度拜相。「文穆知人術如此」。呂夷簡也受其術：文彥博下兗州通判職位，夷簡一看到他就認為是奇才，後推薦他為殿中侍御史。<sup>147</sup>

上面說不僅呂蒙正「知人」，其姪夷簡也「知人」。再者，呂夷簡不僅受知於呂蒙正，馬亮（生卒年不詳）也在夷簡未第時就看出他將來能任高官。魏泰《東軒筆錄》有以下的記載：

馬尚書亮以尚書員外郎、直史館，使淮南時，呂許公夷簡尚為布衣，方侍其父罷江外知縣令，亦至淮甸，上書求見。馬公一閱，知其必貴，遂以女妻之，後許公果為宰相。馬公知江寧府，時陳恭公執中〔991-1059〕以光祿寺丞經過，馬接之極厚，且謂曰：「寺丞寺他日必至真宰。」令其數子出拜：「願以老夫之故，他日少在陶鑄之末。」曾諫議致堯性剛介，少許可。一日，在李侍郎虛己坐上，見晏元獻公〔殊〕。晏，李之婿也，初為奉禮郎。曾熟視之曰：「晏奉禮他日貴甚，但老大耄矣，不及見子為相也。」呂許公夷簡為相日，文潞公彥博為太常博士，進謁，許公改容禮接，因語之曰：「太博去此十年，當踐某位。」夏英公竦謫守黃州，時龐穎公司理參軍，英

<sup>147</sup> 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷8，76。

公曰：「龐司理他日富貴遠過於我。」而四公皆至元宰。古云  
貴人多識貴人，信有之也。<sup>148</sup>

魏泰也是用「知人」形容，而且從行文中可看出，和沈括一樣，也暗指「知人」係行於「貴人」之間。從其中可看出，北宋士人用「知人」一辭是有所選擇。雖然我們在此所看到大臣「知人」的結果和卜算幾乎一樣準確，但此二者在北宋多數士大夫心目中顯然大不同。吳處厚（966-1037）提出了他的看法：

余嘗謂風鑑一事，乃昔賢甄識人物拔擢賢才之所急，非市井卜相之流用以買驚取賞者，故《春秋》單襄公、成肅公之徒，每遇會同，則先觀威儀，以省禍福，而前世郭林宗、裴行儉又考器識，以言臧否。然余亦粗知大概，嘗與富文忠公〔弼〕論之，文忠曰：「觀子之論，多取豐厚，是則屠兒鱗鮓師皆貴矣。」余復思之，大凡相之所先，全在神氣與心術，更或豐厚，其福十全。《國語》曰：「今王遠角犀豐盈，而比頑童窮固」，則豐盈固賢哲相也。<sup>149</sup>

儘管吳處厚和富弼交換意見的結果是被澆了一盆冷水，但前者卻指出「知人」的著眼點是為國選才，造福天下。反觀卜術，其著眼點是個人的榮辱。雖然在史料中可見得士大夫知卜算的情形，但未見士大夫被鼓勵學卜術，但似乎「知人之明」是該有的。欠缺知人之明，容易引出大問題，下舉一宋初之例。寇準一開始和丁謂交情甚好，曾一再向時任宰相的李沆（947-1004）推薦丁謂的才幹，但就是不被李沆採用。有天，寇準問李沆，之前再三推薦丁謂，但他還是不受重用。是丁謂之才不

<sup>148</sup> 魏泰，《東軒筆錄》，卷3，28。引文中底線係筆者所標。有關馬亮識呂夷簡及曾堯識晏殊二故事，亦見陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，卷8，60-61。

<sup>149</sup> 吳處厚，《青箱雜記》，卷4，41。引文中底線係筆者所標。陳鵠，《西塘集耆舊續聞》（卷8，61）載有幾乎一樣的說法，但說的人變成黃朝英。



足，還是我的話不足聽？李沆說，像這樣的人，說才幹，的確有才幹，「顧其為人，可使之在上乎？」寇準說，像丁謂這樣的人，你能一直把他壓在下面嗎？李沆笑說：「他日後悔，當思吾言也。」後來寇準為了權力和丁謂相傾軋，被貶至南方，才服了李沆早年所說。<sup>150</sup>

寇準被丁謂擠出權力核心，原因不少。但寇準罷去之後，丁謂內結宦官爭權，卻是事實。在《宋史》中，他被稱為「儉狡過人」。<sup>151</sup> 無論寇準推薦丁謂的例子是否對其他的人有警示作用，要知道「退小人」卻顯得重要。另一個例子是有關王安石出任宰相。安石尚未出名時，韓絳與富弼皆愛其才，都向朝廷力薦。但安石執政後，令許多官員失望，韓與富二人既悔恨，又厭惡他。張方平（1007-1091）回應天府時，富弼知陳州。張方平便前往陳州拜訪富弼。二人喝酒聊天時，偶而談及安石，富弼就一直批評安石，但張方平一句話也沒說。富問張說，你贊成王安石？張回說，我什麼時候贊成過？是你自己「不知人」，現在有什麼好怪罪他的？說得富弼啞口無言。<sup>152</sup> 這段記載對王安石的評價並不公允，但其中所說的那三人在王安石變法時，都持反對的態度。因此在他們看來，王安石改革是禍國之舉。安石受神宗之用與富、韓二人推薦有關，因此張方平說富弼「不知人」。

然而「知〔貴〕人」的標準不易明白說出，但識「小人」的原則卻有。南宋莊綽《雞肋編》即說小人之相是「飯遲屙屎疾，睡易著衣難」，並說「無不應者」。<sup>153</sup> 這樣的說法難免附會。然而這三個例子或許可解釋為什麼士大夫不被鼓勵學習卜術，但「知人」是必須的。首先，卜術是一項專業，是另一種知識領域，不免要花時間學習。專心

<sup>150</sup> 魏泰，《東軒筆錄》，卷2，16。

<sup>151</sup> 寇準與丁謂爭權及潛結宦官之事，見劉靜貞，《皇帝與他們的權力》，152-157、167-170。並見《宋史·丁謂傳》，卷283，9569-9570，以及陳邦瞻，《宋史記事本末》，卷23，〈丁謂之姦〉，177-185。

<sup>152</sup> 范公偁，《過庭錄》，〈張安道諷富彥國不知人〉，331-332。

<sup>153</sup> 莊綽，《雞肋編》，卷上，18。

舉業的士人一般說來不易做到。也就是說此二者在很大的程度上是互斥的。其次，此二者牽涉到細微的權力問題。費孝先看出將來蔡京必敗，但什麼都不說，更不用談有什麼行動。劉跛子知道蔡京將敗，但也僅是如此，其餘的他無能為力。在士大夫看來，術士最多只能告知人以運命，禍福只及一身。但「知人」的士大夫卻能「進賢退邪」，有益於天下，何況治國平天下也正是被期許的使命。也就是說，「知人」是一組論述，這組論述是以天下為己任的士大夫該具備的知識，而卜算這組論述於天下未必有益，因此被排斥在學習領域之外。寇準因不知人，後為丁謂所傾陷，且丁謂「小人當政」，誤國甚多。就張方平而言，富弼不知人，所以有熙寧變法的風波。如果士大夫懂得「識小人」之道，如莊綽所引的，即可「退小人」；對國政，「知人」可使得上力，但卜術似乎止能用以為生；「知人」符合政治社會的主流價值，而卜術卻未必。從這點來看，這是為什麼宋代士大夫一方面可以相信術士卻又不學習卜術的重要原因。也就是說，兩組論述之間可能接近，但無法融在一起；它們之間具競爭性，自然也有排他性。

## 七、拒斥算命的讀書人

儘管信命的讀書人如此之多，但也有不為所動者。據說北宋名臣韓琦（1008-1075）任大名知府時，有術士來謁，「言能視笏文知吉凶，魏公語其人明日至」。次日，韓琦先與通判換笏，再請術士判讀。結果術士說韓琦將再任相職，通判則某日會升官，將至某職。算完命後，韓琦厚給其費。但事後通判表示那術士信口雌黃，「罪當誅」，為什麼卻給他一筆賞錢？韓反說：「琦先欺他。」<sup>154</sup> 韓琦這種人並不相信算命，以開玩笑的方式點破算命之不可靠。

<sup>154</sup> 施德操，《北窗炙輠錄》，卷上，187。

黃伯思（1079-1118）是另一位不信算命的官員。他被南宋初年的宰相李綱（1083-1140）稱讚說，彼於經史百家之書，以及「天官、地理、律曆、卜筮之說，無不精詣。」<sup>155</sup> 黃伯思卻說：「人之致力，不勝天力之為，功不若命，今昔所同知也。……所謂天命者，不大示其兆，不顯著其符，莽渺昏默，實難稽揆，豈非俾人懋勤行，競時赴功，兢業惕勵以自克耶。不然則善將惰，惡將肆，人事將惜而不修矣。」<sup>156</sup> 同樣地，李綱（1083-1140）談到年輕時有算命師前去找他算命。他卻表示「昔者屈原放三湘，〔夏〕禹錫〔賜〕謫九年而何卜？予雖不才，自信甚篤，守此拙愚，忘彼寵祿。達非我榮，窮非我辱。從吾所好，何有吉凶之於禍福」。結果「日者俯而慙，仰而歎，不得所對，逡巡而辭退」。<sup>157</sup> 相較於韓琦，黃伯思和李綱全然不信。從此可看出，同樣是對卜術有所懷疑者，其間態度仍有差異。另一種態度則是由信到不信，帶有自警的意味。

周紫芝（1142 進士）是又一個例子。他在一篇雜記中提到，紹興廿一年（1151）他的朋友張伯真曾介紹一位卜者魏紳給他，說此人「有異書，知人生死禍福」，於是找來算命。給果算過去的事，「往者其驗如神」，但算未來之事，一二年過去了卻無一靈驗。後來他想到柳宗元（773-819）提到天台道士王遠知能知人死生禍福之事。遠知嘗作一書，該書中有上天秘藏的書籍，不可泄於人間。後曝書于庭，未料雷電突來，「上帝命六丁〔人〕下取」其書。而魏紳之書「可傳于世，而不為六丁取，則其不神可知矣」。不禁自嘲此舉可笑。<sup>158</sup>

還有一種態度也值得留意。蔡條認為：「陰陽家流窮五行術數，不得為亡，至一切聽之，反棄大人事，斯失矣。是以古之人行道而委命，

<sup>155</sup> 李綱，《梁谿集》，卷 168，〈故祕書省祕書郎 公墓誌銘〉，4a。引文中底線係筆者所標。

<sup>156</sup> 黃伯思，《東觀餘論》，卷下，〈跋陳文惠公記烏君事後〉，147。

<sup>157</sup> 李綱，《梁谿集》，卷 1，〈日者賦〉，10a-b。

<sup>158</sup> 周紫芝，《太倉稊米集》，卷 50，〈辛未雜書〉，7b-9a。

不敢用億中以為信也。」<sup>159</sup> 這句話之所以重要，是因為蔡條之父蔡京和術士多有往還。但如上所示，蔡京只請術士為其子孫算命，從不為自己看命。就這點而言，許多士大夫之於算命並不是不信，只是當個參考而已。這是一種對方「姑妄言之」，自己「姑妄聽之」的態度。整體說來，宋代士大夫對於算命之事，態度林林總總，不可能一言以蔽之。

反對算命的聲音在南宋仍可聽到。陸九淵（1139-1192）的文集中有贈序給由儒轉卜的術士，共二篇，引出如下。

〈贈曾友文〉：德成而上，藝成而下。生占辭論理，稱道經史，未見牴牾，乃獨業相人之術藝。藝雖精，下矣！生書又能自悼疇昔之顛頓，稱引《孟子》「無以小害大，無以賤害貴」之言，<sup>160</sup> 年又尚少，則舍其舊而新是圖，此其時。生其勉之！<sup>161</sup>

〈贈汪彥常〉：番陽汪君彥常，挾太乙數遊諸公間，實有奇驗。然汪君本知書，一旦以老人之言，廢其業，從受此術，今又以其效驗自喜。吾觀汪君精神，有不宜止於是者。後日過我，當與汪君究其說。<sup>162</sup>

陸九淵和前述李綱的態度一樣，對算命術嗤之以鼻，認為是小技小藝，勸說此二人轉回業儒。陸九淵從儒家的角度出發，指出：「關龍逢誅死，比干剖心，箕子囚奴，〔伯〕夷〔叔〕齊為饑夫，仲尼羈旅，絕糧於陳，卒窮死於其家，顏〔淵〕冉〔伯牛〕夭疾，又皆貧賤，孟子亦老於奔走，聖賢所遭若此者眾。闔茸委瑣，朋比以致尊顯，負君之責，孤民之望，懷祿耽寵，惡直醜正，尸肆讒慝，莫知紀極。」陸九淵的意思是，從命理上說，這些聖賢人物都與富貴絕緣，但於後世的治國與風教

<sup>159</sup> 蔡條，《鐵圍山叢談》，卷3，42。

<sup>160</sup> 本句出自《孟子·告子上》，卷11。

<sup>161</sup> 陸九淵，《陸九淵集》，卷20，〈贈曾友文〉，246。

<sup>162</sup> 陸九淵，《陸九淵集》，卷20，〈贈汪彥常〉，248。

卻貢獻極鉅。而反觀有些人，就命理而言，是大富大貴，但其作為卻禍國殃民。因此卜術於世道人無甚裨益。<sup>163</sup> 很明顯的是，陸九淵是從儒家政治理念的立場而反對。

儘管如此，陸九淵也為一般的術士寫序，引一則如下：

陳正己以書導黃咨舜見吾家阿咸，甚譽其命術。

吾嘗聞當世鉅公言命，余答之曰：「道之將行也歟？命也；道之將廢也歟？命也。」鉅公瞿然曰：「足下所言者，大命也，吾所言，小命耳。此其說出於《蒙、莊》。」余因歎鉅公博洽，出言有稽據如此。小命之術，其來久矣，於今尤盛。

余又聞近時府第呼召術士，有一日之間，而使人旁午於道者。

舜咨術既精，何不導之於彼？陳廣文非忠於黃咨舜者也。<sup>164</sup>

這篇序文充滿了教訓的意味。但最後一段所說，有士大夫請術士到家裡，居然到了「一日之間，旁午於道」的程度。這情形有如舉行卜術競賽。不過，這位黃咨舜的運氣不好，遇上了不信卜術的陸九淵。

除此之外，也有讀書人對算命採不置可否的態度，而有的是從儒學的立場上，有條件地贊成算命之道。由於論述語脈的差共，這部分將放到下節討論。

## 八、南宋士人轉業

士大夫雖然不習卜術，但對於功名路上一再受挫的士人來說，轉業卜術未嘗不是一條謀生之道。前述後任相職的向敏中曾問卜於安城士人彭仲元，是值得注意之事。筆記中說此人「不吝於告人吉凶壽夭，不差

<sup>163</sup> 陸九淵，《陸九淵集》，卷 20，〈贈汪堅老〉，246。

<sup>164</sup> 陸九淵，《陸九淵集》，卷 20，〈贈黃咨舜〉，247-248。

毫髮，時人即之如市。後官於京師而卒」。<sup>165</sup>這幾句描述反映彭仲元任官前，可能以卜為業，但並未轉業。然而前面提到仁宗時期給予邊事建議的徐復則是位由儒轉業卜算的人士。據葉夢得說：

徐復，所謂沖晦處士者，建州人。初舉進士，《京房易》世久無通其術者，復嘗遇隱士得之，而雜以《六壬》《遁甲》。自筮終身無祿，遂罷舉。<sup>166</sup>

這個例子說明北宋士人的確發生轉業卜算的情形。在上述「術士拓展官員算命市場」一節中，我們看到北宋有個術士是由士子轉業。這種現象可能不僅此二例，只是記載有限。但從中不難想像一個新趨勢在北宋中後期出現了。到了南宋，袁采（約1140-1195）在《袁氏世範》中談到子弟的出路時，即主張：「士大夫之子弟，苟無世祿可守，無常產可依，而欲為仰事俯育之計，莫如為儒。……如不能為儒，則巫醫、僧道、農圃、商賈、伎術，凡可以養生而不至於辱先者，皆可為也。」<sup>167</sup>其中所說的「伎術」就包括了算命、風水等預測術。<sup>168</sup>也就是說，至少到了北宋後期一部分士大夫已將算命看成是正業。因此，一方面在北宋已見士人轉業算命的情形，另方面卜算又被視為可接受的職業，南宋士人轉業卜算的情形變得顯著。

最能看出大量士人轉業卜算的證據是南宋士大夫為他們寫贈別序的數量大增，這類序文少見於北宋文集。王庭珪（1080-1172，1118進

<sup>165</sup> 曾敏行，《獨醒雜志》，卷1，119。

<sup>166</sup> 葉夢得，《避暑錄話》，卷4，收入《宋元筆記小說大觀》，2675。

<sup>167</sup> 袁采，《袁氏世範》，卷2，〈子弟當習儒業〉。有關袁采的生平與該書之重要性，見Ebrey, *Family and Property in Sung China*, 1-171。

<sup>168</sup> 正史如《新、舊唐書》與《宋史》的列傳中有「方伎」的分類，其中記載的人物就包括算命術士。而地方志如《嘉泰會稽志》中，有「伎術」一類，其中記載也包括算命術士。此外，第一節中引述宋廷管控影響視聽的「星算『伎術』人」，而南宋的程先表示葬親如「用伎術者，流於迂」。詳見下章第六節的論述。因此「伎術」所指包括算命與風水等術。

士)的文集中有一篇為由儒轉卜的術士所寫的序文：

建安吳唐佐，值鄉閭之亂，羈遊江南，談五行卜筮之術，寢聞于人。余邂逅安成僧舍，適有疑而叩之。初布二十八宿，終易卦相出入，其言禍福如養由基之射，無一不中，特與市肆論星禽者執轍頗異。豈吳君本儒生，通易象兼以象繫之辭斷之而然耶？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。<sup>169</sup>

在這篇贈序中，庭珪對卜者讚譽有加，特別說明他的卜術與一般日者不同，希望有助其利市大發。他另有序給一位「相字」術士，並亦對其術頗有讚賞。<sup>170</sup>看來王庭珪是相信卜術。陸九淵的文集中也有贈序給由儒轉卜的術士，共二篇，並已在前一節討論過，此處不再重複。

朱熹對於卜算的看法是其技屬「小道」，他曾說：「小道不是異端，小道亦是道理，只是小。如農圃、醫卜、百工之類，卻有道理在。只一向上求道理，便不通了。若異端，則是邪道，雖至近亦行不得。」<sup>171</sup>他和陸九淵哲學立場相反，而他對卜算的態度也和後者有點差異。紹興卅二年（1162）他為一名「嘗為儒」的卜者徐端叔寫序說：

世以人生年月日時所值支幹納音，推知其人吉凶壽夭窮達者，其術雖若淺近，然學之者往往不能造其精微。……夫得於有生

<sup>169</sup> 王庭珪，《盧溪文集》，卷37，〈送卜者吳唐佐序〉，6a。作者提到吳唐佐是建安人，因避家鄉之亂，而羈旅江南。北宋建安縣屬建寧州（紹興卅二〔1162〕升為府），是倚郭縣（州治所在）。根據嘉靖《建寧府志》記載，宋代建寧地區共發生三次亂事，其中兩次在南宋初期，一次在宋末；分別是建炎二年（1128）、建炎四年七月與德祐二年（1276）。因此此文的寫作時間是南宋初年。見夏玉麟、汪佃等，《建寧府志》（嘉靖二十年，1541），卷1，〈建置沿革〉，8a-10b。引文中底線係筆者所標。

<sup>170</sup> 王庭珪，《盧溪文集》，卷37，〈贈尤生相字序〉，6b。

<sup>171</sup> 見黎靖德編，《朱子語類》，卷49，〈雖小道必有可觀章〉，1200。

之初者，其賦與分量固已如是。富貴榮顯，固非貪慕所得致，而貧賤禍患，固非巧力所可辭也。直道而行，致命遂志，一變末俗，以復古人忠厚廉恥之餘風，則或徐君之助也。雖然，與人子言，依於孝；與人臣言，依於忠，夭壽固不貳矣。必修身以俟之乃可。<sup>172</sup>

和陸九淵相比，在朱熹的態度無疑較友善。但在和善的筆調下，透露了自己的看法。他認為人的天賦和此生所可得者，在出生時就已決定。富貴非個人之貪慕可得，且貧賤禍患也非以人力所可避辭。換言之，朱熹是個宿命論者，因此人各有命。算命師的功用是告訴人自己的是什麼，該怎麼做，就怎麼做。卜算應從有益世道的角度去運作。乾道元年（1165）他在另一篇序中也表達相同的立場，期許這位卜者能「一直其辭，在我者無枉道詘身之辱，而天下無不服吾術之精，且又使吾之所愛敬慕悅而不欲其久窮者，益有以自信而忘其窮之為累。豈不真有助哉！」<sup>173</sup> 乾道五年（1169）朱熹在〈贈徐師表序〉先稱讚他說：「南浦徐君師表，論五行精極。建安今年新進士數人，大抵皆其所嘗稱許。序引具存，可覆視也。」又說：「徐君之所從遊，多吾黨之士。」這反映他的市場以這批人為主。不過其中有幾句話值得留意：「予惟人之所賦薄厚淹速，有不可易者。如此而學，士大夫猶欲以智力求之。至於義理之所當為，君子所不謂命，則又未聞其有必為者。何哉？」其中所說仍是宿命論，但他批評士大夫即使知道命在出生時已決定，卻仍以智求富貴。然而他們理該做的，卻未聽說必然要做。所以朱熹最後請徐君「坐語從容，試以是說諗之，庶乎其有益也。」<sup>174</sup> 也就是說，朱熹期待算命師的是有益世道人心，而不是開啟讀書人對富貴功名的覬覦之心。

<sup>172</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 75，〈贈徐端叔命序〉，3601。

<sup>173</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 75，〈贈李堯舉序〉，3620-3621。

<sup>174</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 75，〈贈徐師表序〉，3626。



在南宋為術士寫序的自然不僅王、朱、陸三人而已，和朱、陸差不多時代的士大夫也給算命師寫序，以下舉數例說明。洪邁的長兄洪适（1117-1184）也有一序給一位王秀才，說：「同郡王生玩心〔李〕虛中之書」，表示此人甚得其術。但他在文中也指出：「死生吉凶，莫不前定於賦形之始。」他又引文「《易》曰『君子居易以俟命』；孔子曰：『不知命，無以為君子。』古之所謂命者，修己以期於天而已。然顏子之夭，盜跖之壽，則天固有不可得而度者。」<sup>175</sup> 洪适和陸九淵的態度很像，指出歷史上就是有好人不長命，賊輩禍害無窮的情形。但他也指出，人生的確有不可測的部分，這又給算命術留下了生存空間。

周必大（1126- 1209）有篇序文是給某位不第的士人，文中先說「今士大夫至田夫野老，人人喜於談命，故其書滿天下」。這是說在當時人喜歡算命的背景下，卜算書籍大為流通的情形。接著說：「清江鄉貢進士廖中伯禮，連舉未第，乃刻意於此；會粹數十家之說，章分件析，考驗得失，較量深淺，成《精記》三卷，携以示余。」<sup>176</sup> 這位通過解試卻在進士考試連戰皆北的廖中，後來編寫算命書。由此可見宋代社會卜算風氣之盛，使廖中這類讀書人也從事卜算書籍的編寫工作（詳見本書第3章）。

周孚（1135-1177）也不信卜算，礙於情面，也寫了一篇，而寫序的理由是術士游照以術求食，但他的卜術似不算精準，因為「身之泰否視其言之中否，古之道已無驗於今，斬斬焉守而不變，則照之術蓋致窮之具也。」<sup>177</sup> 周孚出於同情，寫了此序，希望此文有助於其生計。<sup>178</sup>

<sup>175</sup> 洪适，《盤洲文集》，卷34，〈送王秀才序〉，3a-4b。

<sup>176</sup> 周必大，《文忠集》，卷47，〈跋廖中精記〉，11b。

<sup>177</sup> 周孚，《蠹齋鉛刀編》，卷25，〈贈相者游照序〉，4a-b。

<sup>178</sup> 南宋後期有一名為葉宗山的相士就至少有兩篇士大夫寫的序。但有趣的是，兩篇序對於相術的態度恰巧相反。其一見真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷27，〈贈上饒葉宗山序〉，419，另一見劉克莊，《後村先生大全集》，卷99〈日者葉宗山行卷〉，854。劉克莊另有〈贈上饒〔饒〕日者呂丙〉，其中說：「上饒呂君一日遺亡友湯晦靜詩相過。因晦靜遺言，知君又嘗為樸堊徐公所賞。」同前書，卷

吳儼（1125-1183，徽州休寧人）的族人吳壽祥早年在其祖父教導下習進士業，但其祖過世後，家道中落。為了生計，只好轉業算命。吳儼雖然甚覺惋惜，但表示自己無法對其術「窮其辭，易其好」，因此作一序予之。<sup>179</sup> 吳儼的同鄉王炎（1137-1218，徽州婺源人）也替術士寫過贈序，其中一篇是為他的同鄉齊彥邦所寫。他在文中提到乾道四年（1168），齊就預言王炎將於當年中鄉舉、次年中進士的往事。他稱讚齊彥邦的修養，不迎合，不說討喜的話，「彥邦不幸喪明，且不樂苟合，聞其言者多不悅」。而他寫這序的原因就是要別人瞭解齊之術及其為人。<sup>180</sup> 在另一篇〈送相士張舜舉序〉中，王炎首先稱讚張舜舉的卜術甚精，並舉例說明。接著他說：「然張君為人言休咎，簡而不浮，質而不諂，故挾其術以售而囊無留貲。……予雖知其術，惜其窮而無以振之。將有適，故以言贈其行，庶幾好事者肯一問焉。」<sup>181</sup> 和吳儼一樣，王炎也希望兩篇序文有助二位同鄉算命師的生計。

曾丰（1142 生，樂安人）也有贈序給術士。淳熙十五年（1188），他為其同州人鄧浩寫序，指出鄧浩「蓋出儒家子也，少世其業，壯而貧，姑假卜筮自資」。據曾丰說，鄧浩精於數術星度等曆算，「初取《易》，次取古今歷書，強力鑽研，潛心占候」，後著有一書曰《立見歷》。在序中他進一步與鄧討論曆算的問題，並勸鄧說：「持〔其書〕以應詔，不無裨歷議。顧獨用於卜筮，豈不可惜哉？……『歷〔曆〕出於數，數出於《易》。故歷雖數而近道，數雖伎而近儒。謂非美事，過自退遜耳。』」<sup>182</sup> 因此他期望鄧浩能大用其術於國事上。慶元五年（1199）有位「五行家」張德榮來訪，他在贈別序中除了照例稱許張的術精，所言皆準之外，也同樣不嫌辭費，在其中討論數術的問題及自數

101，875。由此可見這位術士游走於士大夫間的情形。

179 吳儼，《竹洲集》，卷 12，〈送宗人遊術序〉，5b-6a。

180 王炎，《雙溪類稿》，卷 24，〈送齊彥邦序〉，6a-7a。

181 王炎，《雙溪類稿》，卷 24，〈送相士張舜舉序〉，10b-11b。

182 曾丰，《緣督集》，卷 17，〈鄧氏《立見歷》序〉，14b-16b。

術算出歷史上的幾次「大厄」。<sup>183</sup>

在比較陸九淵和朱熹對卜算的看法後，不難發現二人之間在核心理念上並未有很大的差異——他們都是站在儒家立場上出發。然而朱、陸二人（甚至加上王庭珪）為術士寫的幾篇贈序從歷史上看有其重要性。在前面「術士拓展官員算命市場」一節中，筆者舉出北宋後期黃庭堅、劉弇、李之儀、李新與朱松的例子，說明術士為生計而求士大夫寫推薦文字的情形，但數量並不算多。但南宋的文集中卻大量出現這類序文。這種轉變代表什麼？筆者認為是以卜術為業的人口增加，市場競爭激烈所致。下面將進一步討論。

何以見得南宋人口增加而使卜算市場競爭激烈？北宋滅亡後，南宋在臨安倉促立國，百廢待興。但是科舉考試是政權的象徵，儘管戰火使得南宋千瘡百孔，仍要舉行進士考試。不幸的是，南宋的科舉考試因為太多的特殊考試，如牒試、別試、鎖廳試，或以太學三舍法，躲避州試，而進入官途。也就是說，一般士人想透過州試而考中進士，希望渺茫。<sup>184</sup> 朱熹就指出這個問題，而說：

今之士子，不安於鄉舉而爭趨太學試者，以其本州解額窄而試者多，太學則解額濶而試者少。本州只有解試一路，太學則兼有舍選之捷徑，又可以智巧而經營也，所以今日倡為混補之說者，多是溫、福、處、婺之人，而他州不與焉。<sup>185</sup>

在這種情況下，沒有背景的士子自然覺得前途有限。因此不少士人很快就察覺自己走在一條長夜漫漫，難見光明且生計困頓之路。轉而業卜不失為脫離這種窘境的方法之一。上述舉了許多南宋前、中期士大夫為算

<sup>183</sup> 曾丰，《緣督集》，卷18，〈贈張德榮序〉，6b-7b。

<sup>184</sup> 詳見 Chaffee, *The Thorny Gates of Learning in Sung China*, 95-115；中譯本：賈志揚，《宋代科舉》，143-175。

<sup>185</sup> 朱熹，《晦庵朱文公文集》，卷69，〈學校貢舉私議〉，3357。

命術士寫贈別序的例子。這些由儒業卜的士人多數是為了生活問題，不得不更改原有的計畫。南宋科舉考試較北宋更形競爭激烈，有人自覺終身無望，有人一再敗北，因而另尋生路。不僅如此，迫於生計而業卜的士人請士大夫作序，顯然想藉此進入讀書人的算命市場。但是請官員寫序的策略，早在北宋後期已為術士所採行。從這個事實看來，南宋士人大量轉業卜算，是和原有的職業術士競爭。宋代的算命市場可分為幾個層級，以北宋的開封為例，前面說過，有相國寺中的卜肆，有汴河旁的卜肆，更高級的是王安石筆下富敵王公的術士。到了南宋，前述吳自牧的《夢粱錄》中也描述了種種賣卦人情狀，不難想見其中競爭激烈。有序的術士看來不屬於《東京夢華錄》或《夢粱錄》中描述者。但他們有其競爭對象。南宋的《名公書判清明集》有篇案例可給一些啟發。判例中說那名術士自命「時運先生」，「挾課命之術，以浪遊州縣」，後因與一婦人爭吵，為人所訴。<sup>186</sup> 請士大夫寫序的術士或士人出身的算命師很可能屬於「時運先生」一類者，不得不「浪遊州縣」，在各地尋找可能的市場。

南宋後葉，官員為算命術士寫序的現象仍未變。和朱熹、陸九淵、洪适、周必大、王炎及曾丰等人相差近兩個世代的真德秀（1178-1235）也為不少術士寫過序。在他所寫的這類序中，有些也是從儒學的角度論述。他在〈贈錢道人序〉中，明白地指出，一般卜算僅知「升沉脩短而已。若夫辨賢愚，判淑慝，則未有出鄒孟氏〔孟子〕之右者。蓋其言曰：『胸中正，則眸子瞭然。胸中不正，則眸子眊然。』又曰：『仁義禮智，根於心。其生色睟然見於面，盎於背。』觀人之法盡於此矣。」<sup>187</sup> 類似這樣態度的序文在其文集中還有數篇。<sup>188</sup> 在〈贈華

<sup>186</sup> 中國社會科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校，《名公書判清明集》，卷14，〈賣卦人打刀鑷婦〉，530。

<sup>187</sup> 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷27，〈贈錢道人序〉，423。引文中節錄孟子的話分別來自《孟子·離婁上》，卷7與《孟子·盡心上》，卷13。

<sup>188</sup> 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷28，〈送吳正叟序〉，445；卷29，〈贈相字

相士序》中，通篇對此人的相術未有評述，而是描寫「奕遊縉紳間」的華仲仁與某位士大夫的對話，藉此烘託此人之術有益世道。<sup>189</sup>

和真德秀幾乎同個世代的劉克莊（1187-1269）也為相士寫了一些序文。但他對卜算則持不可知的態度：「余不通筭學，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。」<sup>190</sup> 這段文字顯示出當日術士和士大夫來往的情況很普遍，雖然在這樣的氛圍下劉克莊本人對卜算不聞不問。儘管如此，他還是無法免去為相士寫序的應酬。在一篇序中他說：「觀君造次之言多中，揣摩之論輒差。豈非有心於售術，不若無心而信術歟？君脰長而腰聳，面瘠而下銳，望之如鶴鶴。余雖不曉風鑑，然知君非腰錢十萬，封侯萬戶之相也。決矣！余方以實語君，君無以虛談戲我。」<sup>191</sup> 他對卜算的態度頗有趣，一方面說此位術士說人命好者皆不準，但另一方面說他的一些不討喜的說法反倒言中，然後要他照實給他算命。在另一篇序文

郭道人序》，〈送池師惠序〉，452、460。

<sup>189</sup> 真德秀，《西山先生真文忠公文集》，卷28，〈贈華相士序〉，444。原文如下：

華仁仲以相與奕遊縉紳間。或謂之曰：「夫二者，於工為賤工，於技為小技。子，書生也，而胡此焉嗜？」仁仲笑曰：「子徒知吾技之小，而未知吾法之妙也。且子亦識其所自起乎？洙泗於人，察其所安。孟氏亦云眸子。是觀足不步目，目不存體。昔人於此，知其將斃。執玉之容，一傲一卑，昔人於此，知其俱危。是非相法歟？故吾之相也，不求諸貌，而求諸心，不闕其形，而闕其神。嬉怡微笑，斌媚可親，吾獨識其不仁。拱手行步，退若處女，吾獨許其孔武。推吾之法，可以知人。不惟知人，可以用人分之畫井，有態始之，經野溝封，倉錄成之。車徒卒乘，羅布從〔縱〕衡，入可以守，出可以征。關中為基，力扼滎陽，而項籍以亡。入洛鳴鼓，委梁絕饗，而吳楚以喪。此非奕法歟？故吾之奕也，不週之攻，而遠。是圖必先其中而後四隅，據其全勢而偏仄弗計，要其成而小勝勿爭。推吾之法，可以禦敵。不惟禦敵，可覺敵。吾法之妙，若此子方賤而小之，不亦異乎？」聞者撫然曰：「昔之人因解牛而得養生法，因種樹而得養人法。今吾於子獲此二訣，姑珍藏之。將以語當世之傑。」

<sup>190</sup> 劉克莊，《後村先生大全集》，卷101，〈贈上饒日者呂丙〉，875。

<sup>191</sup> 劉克莊，《後村先生大全集》，卷99，〈朱相士贈卷〉，853。

中，他談到當日相士游走四方的情形：「太史公傳日者不三二人，……今挾術浪走四方者如麻粟，……有盤街不售，有守門不得見，有不問而告者矣。」<sup>192</sup> 劉克莊筆下，當日的術士簡直到泛濫充斥的地步。他本人就遇到這種不問而告的情形。<sup>193</sup> 然而劉克莊對於某類術士也流露出同情之意，他給術士施伯山的序中說這位術士「客四方，游三邊，進不能取一命，退不能謀把茅丘田」，希望他將來能「不以飢寒累心，術愈精，語異驗，為鐵戶限，非輦金帛而來叩者，勿納」。<sup>194</sup> 劉克莊出於同情，寫序支持施伯山。

晚劉克莊 20 多年的歐陽守道（1209-1273）並不反對算命，依然以儒家的立場論事。他給「儒家者流」羅術士一序，文中堅持「天之生斯民也，命也。『死生有命，富貴在天。』」<sup>195</sup> 君子行法以俟命而已。」<sup>196</sup> 事實上，來求序者不少，文集中一共有七篇，其中至少四篇是應同州（吉州）之術士要求而寫（其他三篇難以考出）。這四篇中長短不一，兩篇較長者都是作者在文中談卜術理論。

其一有言曰：「吉水朱月窓用《白顧書》談命，與尋常術家絕異。予所聞命術多矣，此則未聞也。」接著他便談起這位術士認為八卦與干支配合，從其中該如何算命，而一般人所謂的吉與凶事實上各有變化，不應執滯於一見。<sup>197</sup> 在另一篇中，歐陽守道稱讚一位陳術士：「〔其〕祖、父皆吾州名貢士，能世其學，其能此非徒技也。予知某人〔按：即此術士〕且十年，前言予十年後事，今往往驗甚。」他也談到了卜術：

<sup>192</sup> 劉克莊，《後村先生大全集》，卷 109，〈術者施元龍行卷〉，944。

<sup>193</sup> 見劉克莊，《後村先生大全集》，卷 99，〈送葉大明日者〉，830。在文中他一開始就說：「余晚擯於時，負謗甚醜。狗名矜術者，見其衰颯，類疏之時，嚮背者知其不復用，或訕侮而蹈籍焉。晨起，門有剝啄，出迎，則建安葉君大明也。袖〔袖〕一卷書為余設命。」

<sup>194</sup> 劉克莊，《後村先生大全集》，卷 109，〈術者施元龍行卷〉，944。

<sup>195</sup> 本句出自《論語·顏淵》，卷 12。

<sup>196</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈與羅術士序〉，596。

<sup>197</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 9，〈贈朱月窓序〉，575-576。

「六十甲子支干相配，謂之納音者，其法蓋出於律。故謂今人談三命為律星數，為歷少知律者，則三命恐未易精。……今吾儒不能言命者蓋鮮，然三命能言之，而以歷推星反少。」<sup>198</sup> 這兩篇序文都透露出在歐陽守道那個時代，許多士大夫懂得論命。在前一篇中他說「予所聞命術多矣」，在後一篇中則說「今吾儒不能言命者蓋鮮」。這可表示卜算文化到南宋後期已深入到士大夫之中了。此外，這兩篇序文充分顯示出歐陽守道支持卜算，但有個前題：卜術必須與儒家論述有互通之餘地。

而他對於那些和儒家論述原則不相干的術士，有的說：「胡卿月以鏡面滴水，推人休咎。果得其術，宜有此理。」<sup>199</sup> 有的則說：「今術家推命，儒者或不然之，彼有傳承矣，余未之敢非也。」<sup>200</sup> 有的因受請託，難以婉拒，只好說：「命非予所知也，……不可以予說廢子說。子行矣，師禹行。」<sup>201</sup> 這些例子可說明，儘管歐陽守道認可卜算，但真正受其青睞者，是那些能與儒家論述配合的術士。

從這節論述中可看出，雖然士大夫階層的算命活動在北宋甚盛，然而在正式的言論中，尚未見其蹤跡。到了南宋，由於大量士人加入了卜算的行業。由於士人出身的卜者向士大夫求贈別序，卜算進入了士大夫的正式論述。就術士而言，和北宋的情況不同的是，南宋的術士，尤其是那些士人出身者，最好使其卜算論述和儒家論述有所互通。這麼做，一方面是為了爭取士大夫階層的認同，另方面更希望能藉此打開更廣大的市場。而就南宋士大夫而言，從他們的言論中可見，卜算不僅是日常生活的一部分，更有術士直接上門拜訪，請求引介。有的官員全不理會，而對於那些認可卜算的士大夫而言，應人情而寫與欣然下筆之間，可看出其中區別。也就是說，如果在正式的文集裡，唐代李肇《國史

198 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈陳術士序〉，596-597。

199 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈術士胡月卿序〉，596。

200 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈羅陽卿序〉，594。

201 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 9，〈送術士羅師禹序〉，579。

補》所採的標準，即不「述夢卜」，是北宋多數士大夫的共識，到了南宋，由於社會的改變，已使他們無法不正視此現實，而須有所回應。<sup>202</sup>而這種回應可以術士論卜的論述來作劃分。論述和儒家立場相近者，回應就較積極，反之則否。就這個角度而言，算命行業到了南宋更形發達，但士大夫並不因為這個緣故便受其影響。相反地，他們更堅持理學的立場。這也說明兩組論述間有互斥之處。值得一提的是，宋代的儒學——借用楊慶堃之語——「寬容卜筮」。然而他說：「近代儒家學者篤信宿命論，最顯明地反映在他們廣泛採行形形色色的占卜術。」<sup>203</sup>如果這個說法是近代儒學家對占卜的態度，則南宋表現出來的現象卻與此有異。

## 九、算命文化的成長

宋代算命文化也與時推移而成長。其中一個現象是新發展的算命術大量被引用，其中之一就是「軌革卦影」。魏泰《東軒筆錄》指出，「自至和（1054-1056）、嘉祐（1056-1063）以來，費孝先以術名天下，士大夫無不作卦影，而應者甚多」。<sup>204</sup>但魏泰的說法與蘇軾所說略有差異。蘇軾指出，這種算命術是四川成都人費孝先發展出來的。至和二年（1055），費氏自成都至眉山，遊青城山，遇一老人，覺其異，遂留師事之，「老人受以《易》軌革卦影之術，前此未知有此學者」。學成之後5、6年，孝先以此致富。他死後，「四方治其學者，所在而有，皆自託

<sup>202</sup> 一個明顯的例子是王安石。王安石在公開場合裡從未讚許卜筮，但私底下卻和術士往來，為其把脈論卜。見 Liao, "Popular Religion and the Religious Beliefs of the Song Elite, 960-1276," 237-241。

<sup>203</sup> Yang, *Religion in Chinese Society*, 255, 259；中譯本：楊慶堃，《中國社會中的宗教》，235、238。筆者略為修改譯文。

<sup>204</sup> 魏泰，《東軒筆錄》，卷11，189。



於孝先，真偽不可知也。」<sup>205</sup> 然而根據南宋人黃仲則的說法，《軌革》係第二節所提三國魏人管輅所著之書，「前千萬年之已往，後千萬年之方來，興廢盛衰，治亂禍福，皆於此乎占。凡人初生年月日辰，生勝衰旺，窮通 夭，亦於此乎推。」<sup>206</sup> 若按黃仲則所說，則這種算命術接近宋代被朝廷查禁的預知術，然實際上此術並未受禁。朱彥的《萍洲可談》中也談到此費孝先此術：

熙寧〔1068-1077〕間，蜀中日者費老筮易，以丹青寓吉凶。在十二辰，則畫鼠為子，畫馬為午，各從其屬。畫牛作二尾為失，畫犬作二口為哭，……其類不一，謂之卦影，亦有繇詞，以相發明。其書曰《軌革》，費老筮之無不驗。其後轉相祖述，不知消息盈虛者，往往冒行此術，蓋中否未可知也，……又開封李昂作卦影，自云能識倚伏，每筮得象，則說諭人，亦有理趣。<sup>207</sup>

魏泰、蘇軾與朱彥在其記載中都指出，費孝先的「軌革卦影」之術後來大盛，其後用其名以廣招徠都不乏其人。據說蔡京帥成都時，「嘗令費孝先畫卦影，歷歷悉見後來，無差豪之失」。<sup>208</sup>

南宋初期秦檜為相，同樣勢燄熏人，因此陸游有下面的記載：

蔡元長〔京〕當國時，士大夫問軌革，往往畫一人戴草而祭，輒指之曰：「此蔡字也，必由其門而進。」及童貫用事，又有畫地上奏樂者，曰：「土上有音，童字也。」其言亦往往有驗。及二人者廢，則亦無復占得此卦。紹興中，秦會之〔檜〕專國柄，又多畫三人，各持禾一束，則又指之曰：「秦字也。」

<sup>205</sup> 蘇軾，《東坡志林》，卷3，〈技術·費孝先卦影〉，64-65。

<sup>206</sup> 黃仲則，《四如集》，卷2，〈命隱室記〉，9a。

<sup>207</sup> 朱彥，《萍洲可談》，卷3，51-52。

<sup>208</sup> 王明清，《揮塵錄·餘話》，卷2，406條，302。

其言亦頗驗。及秦氏既廢，亦無復占得此卦矣。若以為妄，則紹興中如黑象輩畜書數百冊，對人檢之，予親見其有三人持禾者在其間，亦未易測也。<sup>209</sup>

這段記載顯示，自北宋中期後，的確有不少人習軌革卦影之術，也有不少士大夫信其術。南宋龔明之（1091-1182）的筆記《中吳紀聞》也有兩則士大夫向「軌革卦影」術士問命的例子。<sup>210</sup>

除此之外，洪邁《夷堅志》中的一些記載也顯示此術的擴散。北宋朱諷赴開封省試時，曾問一擅軌革卦影的日者，算出此生遭遇。<sup>211</sup>北宋名將狄青之孫狄偁得到費孝先的分定書，在臨安城裡賣卜。<sup>212</sup>在四川有一日者楊抽馬，也以卦影聞名。<sup>213</sup>南宋文集中也有此記載，何夢桂（1265 進士）有篇詩文給術士，其中兩句「得醫為倉扁，得法為軌革」，也可見其擴散之一斑。<sup>214</sup>清末學者俞樾也注意到了宋代的軌革卦影之術，在其著作中也花了一些篇幅考證與討論。他的研究一方面顯示他讀書甚廣，另方面反映此術在宋代社會受重視的情形。<sup>215</sup>

然而，並不是只有新發展的算命術在宋代大受歡迎而已，某些前代留下來的算命術一樣受重視。第七節中提到的唐代中葉李虛中的算命術即其一。然而李虛中之算命術似乎突然出現。據《四庫全書總目》所載：

舊本題鬼谷子撰，唐李虛中註。……後世傳星命之學者，皆以

209 陸游，《老學庵筆記》，卷10，127-128。

210 見龔明之，《中吳紀聞》，卷2，〈軌革卦影〉；卷6，〈余良弼占卦影〉，206、275。

211 洪邁，《夷堅支甲》，卷8，〈朱諷得子〉，777-778。

212 洪邁，《夷堅甲志》，卷13，〈狄偁卦影〉，109。

213 洪邁，《夷堅三志·壬》，卷2，〈楊抽馬卦影〉，1483。另有二例，見《夷堅甲志》，卷10，〈紅象卦影〉，83-84；《夷堅志補》，卷18，〈張邦昌卦影〉，1717-1720。

214 何夢桂，《潛齋集》，卷1，〈贈術士邵易庵〉，17b。

215 俞樾，《茶香室叢鈔》，《三鈔》，卷21，〈宋時軌革之術〉，1307-1308。

虛中為祖。……〔韓〕愈但極稱其說之汪洋奧美，萬端千緒，而不言有所著書。《唐書·藝文志》亦無是書之名，至《宋志》始有《李虛中命書格局》二卷。<sup>216</sup>

覆查《新／舊唐書》的經籍志與藝文志，的確未有其書。而且宋以後的相關書目才著錄以他為名的算命書。如果李虛中身後並未有書流傳，以他為名的書從何處來？最有可能的是假託其名。不僅如此，在宋代，除了朱松給術士的贈別序中提到該術士採李虛中的命術外，還有不少士大夫在詩或文中提及此人。因此李虛中是在宋代才被形塑出來的算命大師。像這種之前未必出眾卻在宋代「暴得大名」的術士（以及以假託其名的書）還有好幾位，本書第3章將進一步討論這個現象。

宋代另一個與算命文化有關的現象是術士知名度膨脹。北宋有不少著名的算命師，其中北宋末葉的謝石名氣極高，常為時人與後世談論，前面已提徽宗遣人向彼問命。此外，日本學者竺沙雅章有一文論文謝石，堪稱仔細，此處不再贅述。<sup>217</sup>到了南宋，有一術士名為何蓑衣，知名度亦高，相關記載極多。他的故事很可說明宋代術士名氣膨脹之一斑。

根據《宋史》的記載，何蓑衣又稱莎衣道人，係淮陽軍胸山人，其祖名執禮，在北宋仕至朝議大夫。蓑衣避金人入侵，渡江南來，紹興（1131-1162）末年移到平江。他曾參加科舉考試卻不第。其後得道，能療人疾病，知人禍福生死，但舉止怪異，不慕榮華，聲名漸傳開。由於其名聲響亮，孝宗曾向他請教問題，而繼位的光宗也曾問教於他。<sup>218</sup>

<sup>216</sup> 永瑤等，《四庫全書總目》，卷109，〈子部19·術數類2〉，925。

<sup>217</sup> 竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，12-13。

<sup>218</sup> 李心傳，《建炎以來朝野雜記》，乙集，卷12，696。又見脫脫，《宋史·列傳·方技下》，卷462，13532。筆者懷疑《宋史》中有關何蓑衣的記載大部分抄改寫自李心傳的文章。洪邁的《夷堅志》和岳珂的《桯史》都收錄〈姑蘇二異人〉的故事，而且內容完全一樣。但從邏輯上判斷，岳珂不至於抄襲洪邁之文。反倒是洪邁之書其後散逸，後來之輯補者，可能把岳珂之文輯入該書之中。

朱熹聽過此人，是好朋友詹體仁（1149-1206）的朋友李沐之父李彥穎（1119-1199）由孝宗處得知。紹熙五年（1194）：

壽皇〔退位的孝宗〕曾遣一小璫，以中原事問平江何蓑衣。蓑衣授以紙筆，口誦數語，令書以進，曰〈賀新郎〉：「賀新郎，孫男拖白不終場。不終場，未便休豪雄，分裂爭王侯。爭王侯，鬧啾啾也，須還我一百州。」……後數年，金儲允恭死，金主雍亦斃，而孫璟襲位，即所謂孫男者也。<sup>219</sup>

孝宗向何蓑衣問國運之事想必從宮中流傳開來，其他人也有所聞。葉紹翁的《四朝見聞錄》有此記錄：「吳中號為『何蓑衣』者，頗能道人禍福，至聞于上。上屢遣使問之，皆有異，遂召之至京，親洒宸翰，扁通神菴。」<sup>220</sup>就上述的描述看來，何蓑衣可能是南宋最有名的算命師。此外，前面提過的韓操與曹谷也聞名士人之間。

整體而言，相較於唐代，宋代有名的算命師的數量多得多。這個現背後有幾個因素。其一，宋代的士大夫會將他們遇見或聽聞過的算命術士記載下來，尤其見諸此時的筆記小說。但相對而言，唐代的士大夫或許他們不覺得這類情事值得費筆墨，或許他們司空見慣，較不記載這類事務。造成這種差異的大原因應該是官員和士人面對的環境不同。宋代科舉考試的競爭激烈，官員的際遇起伏不定，這些難免驅使讀書人以問卜來解決其焦慮。這種現象除使更多人投入算命市場外，也使算命術士被記載下來的機會大增。其次，這現象可能與宋代崇拜異人的風氣有關。廖咸惠指出，宋代宗教信仰中，存在著「異人崇拜」。「異人」指能力特殊之人：他們面貌平凡，甚至衣衫襤褸，舉止狂野，多數不受人重視，甚遭輕視，卻能預告未來之事。<sup>221</sup>根據本節及前幾節的描述，那

219 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷71，〈偶讀謾記〉，3413。

220 葉紹翁，《四朝見聞錄》，〈孝宗朝·乙集·光皇策士二則其一〉，61。

221 見廖咸惠，〈探休咎〉，34-40。廖文中所舉的異人均屬預言型，然而就異人的定義

些著名的算命師奇準地預告士大夫將來的出處，就此而論，他們也可說是「異人」。

## 十、結語

中國有文字以來的文明就和卜算緊密地在一起，「甲骨文」又稱「占卜文字」即是明證。藉由文字及出土史料，現有的學術研究顯示秦漢以降，社會的卜算風氣甚盛。因此宋代的卜算文化是在中古時期以來的局面中，繼續發展。

宋代的皇室和前朝的皇室一般，也常以卜決疑。差別之處在於，宋代皇室會延請外間術士進宮問疑，唐代卻幾乎見不到類似的記載。這個差別可能在於中古時期由朝廷中的太卜署司其職，但宋代無太卜署，而由司天臺負責，其職不專，因此須假外求。在士大夫求卜方面，讀書人和前代一樣因前程而問卜。不同的是，宋代讀書人算命活動的記載大量增加。造成這種現象的因素有二層。首先是結構的因素：經濟發展與人口增長帶動讀書人口的增加，自然產生一個較唐代為大的算命市場。市場規模變大也倒過來刺激算命術士數量的增長。其次是文化的因素：多數人想預知前程之際，少有人能自外於此種活動。尤其是當算命師被視為可以給「未來」時，那種吸引力就更大了。在此同時，也正因為市場變大，因而致富的算命術士頗有其人。業精的術士，甚至能遊走於權貴間。有些術士預言官員生涯的程度可用「許」官位的地步。到了北宋末年，由於徽宗本人極信卜算，在選任侍從以上官員時，必先替該人問命後定奪。換言之，卜算論述在某些時候帶有決定官途的權力。

和算命論述很接近的是「知人」這組論述。就士大夫階層而言，算命屬預知個人未來禍福的知識，這種活動也是當時的流行文化。但由於

---

而言，還可包括知長生／養生之術者。如要探討「異人崇拜」，似須納入宋代醫藥文化發展的脈絡中分析較為清晰。

他們的角色與立場，多數人不學習卜術。其原因在於卜算論述畢竟只關心個人的福祉，與天下、國家的關聯甚有限。在這樣的認知下，士大夫認為「知人」反而是一組更重要的能力。也就是說，在他們看來，卜算和「知人」兩組論述放在知識天平上相較，後者對他們的意義大於前者。

儘管宋代代卜算的史料是讀書人所留下，但算命的風氣也及於一般百姓。唐與五代的史料顯示當時民間算命風氣甚盛，宋代亦如此。算命活動可見於城市與鄉間，文中也可看出，兵卒、販夫、賭徒、遊民與造反者都曾問命。若說算命活動是宋代的「全民運動」，而且占卜是宋人生活裡的一部分，應不為過。

宋代卜算文化另一特別之處是大量士人轉業占卜，這種現象約始於北宋中期，但在南宋大量出現。造成這種情形的原因毫無問和科舉有關。為了生計，他們請求士大夫替他們寫序，以招徠顧客。但職業術士一樣也請士大夫寫序。在南宋士大夫的筆下，我們的確看到術士數量增長的情形。不少士大夫，無論他們是否贊同卜術，會因請託而為術士寫序。然而儘管是為術士寫序，其間卻有差別。術士的出身如果是士人，而且如果其卜算論述和儒家的原則有接軌者，最受其青睞。因此士人加入卜算市場，導致這個市場變得更加擁擠。

宋代算命文化成長的另一現象是出現新的算命術，如從四川發展出來的「軌革卦影」。然而前代流傳下來的算命術，如李虛中之術，也大受歡迎。但仔細說來，李虛中之術前代無書，也未聞傳人，因此非常可能是假託之偽書。無論是偏房變正室的假託之術，或無中生有的新出之技，都可反映算命市場的需求甚大。再一種現象就是宋代知名算命術士的大量出現。只有市場夠大，才会有知名的品牌。著名算命師的大量出現反映宋代這方面的市場的確比前代規模更大。



## 第2章

## 風水文化的發展

義大利傳教士利瑪竇於明神宗萬曆十年（1582）來華。不久他就被中國人的一種習俗所吸引，他形容說：

下面的事例卻為中國人所特有。在選擇修建公共建築或私宅的地點以及埋葬死人的地點時，他們是按照據說地下的特殊龍頭或龍尾或龍爪來研究地址的。他們相信不僅本家而且全城，全省和全國的運道好壞全要看這些地域性的龍而定。很多最顯赫的人士也對這種深奧的學問感興趣，必要時甚至把他們從很遠的地方邀來請教。這種事可能發生在要修建公共建築或紀念碑的時候，……這些地〔理〕師根據山水田地的相對位置而算定一塊地的氣運和吉凶，而他們的卜算和觀星家的占象是同樣騙人的。<sup>1</sup>

利瑪竇上述描繪的是中國的傳統風水信仰。風水信仰在華人世界日常生活的影響力至今可見，其威名亦遠颺海外。在國外（如日本、南韓或部分英語世界），有不少以「風水」或 feng shui/geomancy 為名或關鍵字的通俗風水書籍。生長於中華文化圈內的人或許習焉不察，不以為奇異，然而在這文化圈之外的人難免不解。在利瑪竇來華近三個世紀後，傳教士對風水文化嗤之以鼻的態度仍改變有限。清同治八年（1869）美國傳

<sup>1</sup> 利瑪竇（Matthew Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigaut），《利瑪竇中國札記》，63。



教士何天爵（Chester Holcombe, 1844-1912，後任外交官）對風水術的描述如下：

中國形形色色的各種迷信裡，有一大類在某些程度上具有地形學的特點（與地形、地貌等有關係）。……中國人稱之為「風水」。

……風水雖然作為一種錯誤的幻想或者錯覺，但它卻能夠把整個中華民族置於自己的支配之下，使他們服服貼貼。<sup>2</sup>

何天爵來華後不久，年輕的荷蘭漢學家高延（J. J. M. de Groot, 1854-1921）遠赴廈門研究中國的宗教。但是他筆下的風水仍帶有異國情調：

說得誇張些，風水是種類科學體系，教導一般人如何建墓、蓋廟和造房子，以便亡靈、神祇以及生者能獨享其安置處，或是〔讓那些人〕儘可能地從大自然中得到好處。

……由於無人能免受大自然影響，舉國上下都留意建造墳塋、屋宇、村鎮之際，風水理論是少不了的，而且絕對得被遵循。無怪乎風水可將全國置諸掌中，以其無所不在，而高居其上的統治帝國。<sup>3</sup>

到了 20 世紀下半葉，在殖民地如香港或華裔人口甚多的新加坡，也會冒出風水問題，讓當地政府頗為困擾。人類學家弗里曼（Maurice Freedman）在其研究風水的論文中提到兩個例子。二次大戰前，香港殖民政府對於當地信仰採壓制態度，當然也包括風水在內。然而 1950 年中共建國後，殖民政府因微妙的政局需求，對於當地宗教信仰較能包

<sup>2</sup> Holcombe, *The Real Chinaman*, 145, 152；中譯本：何天爵，《真正的中國佬》，116、121。

<sup>3</sup> de Groot, *The Religious System of China*, v. 3, 935-936.

容。出人意料的是，市政建設遇有須動土時，鄰近居民常以建設工程會破壞風水的理由反對。主事官員是弗里曼的學生之一，為了解決這樣的問題，乾脆自己去學風水，以其人之道還制其身。結果那些居民被他說得瞠目結舌，無法阻攔工程。另一個例子發生於1960年代後期的新加坡。新加坡政府的住宅發展局有時須處理居民因風水而起的訴訟。其起因在於當初公寓的設計是兩戶一層樓，每戶都是大門對著大門。有戶人家為抵擋對門射來的邪煞，在門口貼了張符紙。對門看到這情形，一狀告到住發局，說是被對面住戶陷害。該局為了避免將來再生麻煩，不得不變更其後的公寓設計藍圖。<sup>4</sup> 文化人類學家以研究的態度撰寫，因此筆下的風水較少異國情調的嘲諷意味。

研究台灣宗族祭祀的人類學家艾蜜莉·馬汀（Emily M. Ahern）在1960年代後期的台北縣三峽溪南做田野調查。她發現當地居民非常相信風水：他們認為，如果祖墓的風水不好，後輩子孫的日子就難過，會受疾病之罰，噩運接踵而至、或收成欠佳、或家罹災禍。祖墓風水好，則福佑子孫、收成豐碩、財源廣進、家中添丁，所以那裡的居民很注重祖墓風水。<sup>5</sup> 李亦園於1970年代初期在南投縣竹山鎮與名間鄉做田野調查。他指出，當時許多人如遇麻煩或病痛，常向乩童求教。而乩童所給的答案中，有不少是指向來訪者的親人墓地有風水問題。<sup>6</sup> 新加坡、香港與台灣重視風水如此，中國大陸也不例外。即使在文化大革命「破四

<sup>4</sup> Freedman, "Geomancy," 323-324。此外，Hugh D. R. Baker 在1960年代中期於香港新界上水地區做宗族研究的田野調查，也指出風水對於當地人的重要性。見其 *A Chinese Lineage Village*, 67-68, 87-88。瀨川昌久於1980年代也在香港新界做田野調查，同樣認為風水和宗族內聚有密切關係，見瀨川昌久，《族譜：華南漢族的宗族·風水·移居》，尤其是第4、5章。

<sup>5</sup> 見 Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, chap. 3, "The Geomancy of the Grave," 175-190。另見 Tsu, "Geomancy and the Environment in Premodern Taiwan," 65-77。

<sup>6</sup> Yi-yuan Li, "Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discussion," 329-338。

舊」的狂潮中，風水信仰依然悄悄地溜過禁網，不時可見。到了 1980 年代改革開放後，對風水術的需求一波高過一波，在 1990 年代升上高潮，至今未歇。<sup>7</sup> 回過頭來看現今台灣，因風水問題而起的新聞亦時有所聞。由上述事實看來，大概沒有人會否認風水是華人社會重要的次文化。

風水信仰在中國的發展淵遠流長，有人甚至認為傳說時代即出現。前面引述西方傳教士與漢學家的看法是長久演變的結果。回溯歷史，風水文化在宋代曾有過一段擴展歷程，影響後世甚鉅。本章將探討這段鮮受注意的過去。

## 一、風水釋義

風水術在中國史上何時開始盛行和風水術的起源不無關係。目前可以找到的解釋大略四種。其一來自王洙（997-1057）的看法。北宋熙寧四年（1071）王洙等人奉敕編撰成書的《地理新書》殺青。在序文中，王洙追溯風水源自西周之前：

昔公劉居豳，大王〔亶父〕居漆沮，文王居岐陽，武王居鎬，但皆相其吉凶，然後居之。……及周公營新邑，亦使太保召公先卜宅獻圖兆。商相傳說曰：「明王奉若天道，建邦設都。」然則建邦都，營邑屋，面方辨位，以求其宜，本三王之法也。在《周禮》有建邦國都鄙之法，以水地、土圭、表槷規日景，以極星正朝夕是也。秦漢以降，術學蠡起，占家有五行、堪輿、建除、叢辰、太一諸學，世多習者，其書寢廣。<sup>8</sup>

7 見 Bruun, "The Fengshui Resurgence in China," 47-6。這篇論文是作者於 1992 至 1993 年間在江蘇和四川農村的田野研究成果。亦見其更新的研究 Bruun, *Fengshui in China*, 100-196。

8 王洙等，《圖解校注地理新書》，7-9。

這段文字雖然指出西周之前風水概念已經出現，但似乎只有王室、貴族有能力執行。其二來自《四庫全書總目·子部·數術類》的說明如下：

相宅相墓自稱堪輿家。考《漢志》有《堪輿金匱》十四卷，列於五行。顏師古註引許慎曰：「堪，天道；輿，地道」。其文不甚明。而《史記·日者列傳》有武帝聚會占家，問某日可娶婦否，堪輿家言不可之文。《隋志》作堪輿，亦皆日辰之書，則堪輿，占家也，又自稱曰形家。考《漢志》有《宮宅地形》二十卷，列於形法，其名稍近。然形法所列兼相人相物，則非相宅相地之專名，亦屬假借。今題曰「相宅相墓」，用《隋志》之文，從其質也。<sup>9</sup>

引文中清楚地指出，唐代之前，堪輿尚非風水的代名詞。《漢書·藝文志》中雖有「形法」一類，但形法仍非風水的另一代稱。而「相宅相墓」一詞直到隋代才出現。或許受到這篇短文的啟發，魯惟一（Michael Loewe）仔細檢視《史記》以下，包括《淮南子》、《論衡》，至《晉書》及《隋書》中的線索，並參照出土文物及其他二手研究，確定「堪，天道；輿，地道」的說法。同時進一步指出堪輿是種堪天輿地的工具，用以擇日行事。<sup>10</sup> 堪輿成為風水的代稱之一看來是唐代以後的事。《四庫總目》的編者看法和王洙相同，都認為秦漢以後風水信仰才盛行。但二者對秦漢以後的發展也都語焉不詳。

元代的南宋遺民鄭思肖（1241-1318）的看法略有不同。他認為春秋時代已重卜葬，對漢以後的發展談得較清楚。他在一封給風水術士的信中談到起源，茲摘取其中一段：

《莊子》曰：「衛靈公死，卜葬於故墓不吉，卜葬於沙丘而

<sup>9</sup> 永瑤等，《四庫全書總目提要》，卷109，〈子部·數術類二〉，924。

<sup>10</sup> Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, 112-120.

吉。掘之數仞，得石槨焉。」則周末已重卜葬之吉凶矣。漢興，風俗漸繁華，……淮陰侯〔韓信〕布衣時，貧無以葬母，乃行營高敞地，令其旁可置萬家者。太史公聞淮陰人言，視其母冢良然，則漢初已尚地理山川之勝矣。<sup>11</sup>

以上三種材料至此都同意秦漢是風水術的發展關鍵。但出土材料卻提供另一個面貌。1975年考古學家在中國湖北省雲夢縣西的睡虎地發掘一批秦簡，包含《日書》二種。《日書》的內容屬於古代的選擇時日吉凶的數術之一。《日書》甲種中有〈相宅／宅居〉一篇文章，係有關人們如何選擇居住場所之事。<sup>12</sup>顯見此時已出現今日的擇陽宅術。到了漢代，風水文化開始盛行。蒲慕州在其研究中國古代信仰的著作裡，引證《史記·蒙恬傳》、《後漢書》〈袁安傳〉與〈吳雄傳〉以及東漢王充《論衡》〈四諱〉與〈譏日〉，讓人清楚理解漢代的情形。<sup>13</sup>

風水術在中國近世又被稱為「堪輿」、「青烏」、「青囊」、「相墓／相宅」、「地理／地里」等，前述已引《四庫全書總目》扼要地提及其起源。儘管漢代以來已見墓葬重風水之舉，至中古時期已為廣為統治階層接受，到了唐代看來更盛（下文將及），然而在上述的引文或討論裡，完全未出現「風水」、「堪輿」、「地理」等詞。也許在口語交談中，宋代之前的人會使用風水二字，但在文獻裡——無論是正式或非正式的，都不曾出現此二字。換言之，「風水」一詞在宋代之前，絕大多數是指氣候、天氣、風景或環境，幾乎和後世的風水術／相地術無關。這表示宋代之前，並未有一個詞專對應後世的風水／堪輿／地理這樣的概念。和風水這個概念最靠近的是「陰陽」和「形法」二詞。但是陰陽一詞的

11 鄭思肖，《鄭所南先生文集》，〈答吳山人問遠遊觀地理書〉，9。

12 見劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》，218-225；江子今，《睡虎地秦簡日書甲種疏證》，328-338。兩位作者對於本篇的註解有不同之處，但皆肯定為相宅之書。

13 見蒲慕州，《追尋一己之福》，169-170、172-174。另見張齊明，〈兩漢時期喪葬風水信仰〉，10-15。

指涉甚廣，且不論中國哲學中的宇宙論這部分，單就卜算一類，陰陽就包含星相、占卜、相宅、相墓等方術。當古人說陰陽一詞時，到底所指為何，須視語境而定（contextual）。《舊唐書》裡提到替李義府為了找風水福地，請「陰陽占候人」杜元紀為他「望氣」。「望氣」在指的是卜地，所以此處「陰陽」包括相地術。<sup>14</sup>

不僅如此，南宋鄭樵（1104-1162）的《通志略·藝文六》中，占卜術共分31種，一律歸於「五行類」。其中把「陰陽」與「宅經」、「葬書」、「相法」、「相字」等完全分開。此外，宋人對陰陽的內涵也不無困擾，以13世紀陳振孫的《直齋書錄解題》為例。他說《史記》中有陰陽家，其後劉歆《七略》與班固《漢書·藝文志》中也有陰陽家，但「天文」、「曆譜」、「五行」、「卜筮」、「形法」等類被歸於「數術」。

「然則陰陽之與數術，亦未有以大異也。不知當時何以別之。」因此他在書中將「星占」、「五行」、「時日」、「祿命」與「遁甲」歸為「陰陽家類」，其他數術各自為類，而風水被歸於「形法類」。<sup>15</sup>不過這不是說宋人不再用陰陽指涉風水——本文所引宋代史料中，不乏以陰陽家指稱風水師者，而是說在分類上，宋人會區分陰陽和風水術。至於「形法」一詞，雖然陳振孫以此指涉風水術，但前引《四庫提要》中也指出，該詞在《漢書·藝文志》中還包括相人相物。因此在宋代之前，「形法」也不是一個與後世風水／堪輿相對應的專有名詞。很可能是風水文化在宋代更為盛行，使風水術成為專業。不僅如此，那些風水大師的形象很可能是宋代以來，有心之士不斷加工／形塑的結果。

14 劉昫等，《舊唐書》，卷82，〈李義府〉，2769。此外，「望氣」是預測吉凶的方術之一，可預卜戰役，卜個人未來，也用以卜地。按行文看來，此處的望氣是卜地。略見李昉等，《太平御覽》，卷733，〈方術十四·望氣〉，3250-3251。

15 見陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，369-381。

## 二、風水師增加

### (一) 中古擅風水之人

中古時期自然有著名風水術士，鄭思肖給過一張名單：

地理家謂始於赤松子《青囊書》、《錦囊書》、《狐首經》，樗里子〔公元前300卒〕、青烏先生〔漢人〕、郭璞〔276-324〕、一行師、袁〔天綱〕、李〔淳風，602-670〕、曾〔文辿〕、楊〔筠松〕輩俱精其術。郭璞青囊中書已為火取去。今所存《狐首經》為第一書，邇後其書千百，議論縱橫。<sup>16</sup>

這些擅風水者都為後世所知，但在長長的中古時期，這張名單看來太短了。如果再細查鄭思肖前述引文中所提到自郭璞以下的幾位術士，不難發現他們在正史中均非專以風水著名。舉郭璞為例，《晉書》中只形容他精於卜筮，未特別指明他獨擅風水。至於其學，則是說：

璞好經術，博學有高才，……妙於陰陽算曆。有郭公者……精於卜筮，璞從之受業。公以青囊中書九卷與之，由是遂洞五行、天文、卜筮之術，攘災轉禍，通致無方，雖京房〔公元前77-前37〕、管輅〔209-256〕不能過也。……璞撰前後筮驗六十餘事，名為《洞林》。又抄京〔房〕、費〔長房，東漢人〕諸家要最，更撰《新林》十篇、《卜韻》一篇。注釋《爾雅》，別為音義、圖譜。又注《三蒼》、《方言》、《穆天子傳》、《山海經》及《楚辭》、《子虛》、《上林賦》數十萬言，皆傳於世。所作詩賦誄頌亦數萬言。<sup>17</sup>

<sup>16</sup> 鄭思肖，《鄭所南先生文集》，〈答吳山人問遠遊觀地理書〉，9。

<sup>17</sup> 房玄齡等，《晉書》，卷72，〈郭璞傳〉，1899。

這段記載所列郭璞生前的著作，無一是專為風水術而寫。《太平廣記》中有一事及他：「郭璞字景純，河東人也。周識博聞，有出世之道鑒。天文地理，龜書龍圖，爻象讖緯，安墓卜宅，莫不窮微，善測人鬼之情狀。」<sup>18</sup> 文中有「安墓卜宅」之辭，但從前後文看來，風水術只是郭璞博學多聞的一面，無法據此說他是風水大師。<sup>19</sup>

鄭思肖文中所提的一行（683-727）是佛教僧侶。《舊唐書》記載他「少聰敏，博覽經史，尤精曆象、陰陽、五行之學……一行尤明著述，撰《大衍論》三卷，《攝調伏藏》十卷，《天一太一經》及《太一遁甲經》、《釋氏系錄》各一卷，……改撰《開元大衍曆經》。」<sup>20</sup> 這段文字中只有「陰陽」一詞與風水有關，但亦非專指風水。再就唐代的袁天綱而言，《舊唐書》中只說他「尤工相術」，舉出不少例子說明其相術之精湛，未及風水之事。<sup>21</sup> 李淳風約任職於唐初太宗至高宗時代（627-683），官至秘閣郎中。《舊唐書》中形容他的語辭和一行相似：「淳風幼俊爽，博涉羣書，尤明天文、曆算、陰陽之學。」其專長，除造渾天儀，「每占候吉凶，合若符契，當時術者疑其別有役使，不因學習所致，然竟不能測也」。<sup>22</sup> 書中也未論及他在風水上有何特出之處。

上述的分析顯示，鄭思肖文中所提自郭璞以下的風水大師，在宋代以前均不以風水術著稱。有可能是那些大師不專一技，其風水術在其人多聞的形象下隱而不彰。武則天時代（685-704）的嚴善思也是一例。史書上形容他「少以學涉知名，尤善天文曆數及卜相之術」。善思在武后時任監察御史、太史令。武后駕崩後，有臣下議謀合葬武后與高宗（650-684）。善思上奏反對：

18 李昉等，《太平廣記》，卷13，〈神仙十二·郭璞〉，94-95。

19 郭璞多才多藝的一面可略見李豐楙，〈郭璞〈遊仙詩〉變創說之提出及其意義〉，93-129。

20 見劉昫等，《舊唐書》，卷191，〈方伎傳〉，5112-5113。

21 劉昫等，《舊唐書》，卷191，〈方伎傳〉，5092-5094。

22 劉昫等，《舊唐書》，卷97，〈李淳風傳〉，2717-2719。



合葬非古，著在禮經。……陵墓所安，必資勝地，後之胤嗣，用託靈根，或有不妥，後嗣亦難長享。伏望依漢朝之故事，改魏、晉之類綱，於乾陵之傍，更擇吉地，……別起一陵，既得從葬之儀，又成固本之業。<sup>23</sup>

顯然嚴善思懂風水，傳記中卻未特別指明。考查唐代的史料，不難發現這些在宋元以後被譽為風水大師的人物，在宋之前事實上是「多才多藝」。

讓我們回到鄭思肖提到的楊筠松和曾文辿。此二人在《舊唐書》中俱無傳。元儒吳澄（1249-1333）在〈《地理真詮》序〉中簡短回顧風水術的發展，表示相地之書在漢代只存於宮中，民間無其術，亦無其書。唐代楊筠松在宮中秘書得此禁術。其後避黃巢之亂（878-884）逃至江西，為贛人言地理術，江西的風水術自此始。但吳澄也指出，楊筠松倉皇逃離洛陽，不可能帶著書出奔。他或許只是口授其術，重要的體會並不在書中。然而「此術之傳漸廣，而其書之出日富，好事者增益附會之爾」。<sup>24</sup> 傳說楊著有《撼龍經》、《疑龍經》、《葬法倒杖》及《天玉經》等書。《三龍經》或係《撼龍經》、《疑龍經》及《天玉經》三書之合稱。<sup>25</sup> 然而宋代的書目中，只有陳振孫的《直齋書錄解題》收錄《疑龍經》，但說明作者是「無名氏」。<sup>26</sup> 這表示，楊筠松之名一方面可能在南宋後期流傳於術士之間，另方面《三龍經》也漸流通於市場上，此時人名和書名尚未完全結合在一起。吳澄的說辭等於是在解構宋代的「楊筠松神話」，試圖重現其人在唐末的形象。無論其根據為何，他的說法反證楊筠松在宋代的確歷經形象加工的過程。元末明初士人朱右

23 劉昫等，《舊唐書》，卷191，〈方伎傳〉，5103。

24 吳澄，《吳文正公集》，卷10，〈地理真詮序〉，204。

25 《撼龍經》、《疑龍經》、《葬法倒杖》及《天玉經》皆收入《四庫全書·子部·數術類》。

26 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，379。

(1314-1376)也有類似的說法。至於曾文迪，相傳為楊筠松之徒，然其名不見於宋元的記載。但朱右說「楊授弟子三人，曰曾智，曰鍾可期，曰僧文通。」<sup>27</sup>有可能曾智被誤傳為曾文迪，詳情不可知。

然而，唐代仍有專風水術者。《舊唐書》中記載與佛僧一行同時代「有黃州僧泓〔約 705-755〕者，善葬法，每行視山原，即為之圖」。<sup>28</sup>《太平廣記》中有數則關於僧泓為當時高官相宅相墓的故事。該書中也有多則中古時期的相墓人或士大夫相墓的記載，而屬於唐代官員者，包括徐勣（594-669）、韋安石、源乾曜、唐堯臣、張式、韓建等。<sup>29</sup>此外，在《舊唐書·經籍志》與《新唐書·藝文志》中所收錄的卜筮書目中，也可查得不少相墓相宅的書名。這也側面反映唐代統治階層重視風水。

風水是否也出現在一般百姓日常生活中？根據研究，敦煌文書中約有 270 種長短不一的占卜文書（手寫本），其數量超過「儒典」文書，其中相宅相墓者約有 30 件，絕大多數都未被《新、舊唐書》所收錄。<sup>30</sup>而余欣研究唐宋敦煌地區民間信仰生活，清楚地讓我們看到唐人修建宅舍最重要的考慮是風水問題，而非物質條件。<sup>31</sup>不僅如此，從文書可發現漢族在敦煌地區雖占相當比例，但敦煌在中古時期屬多民族居

27 朱右，《白雲稿》，卷 2，〈原墓〉，25a-b。他說：「郭氏〔璞〕既沒，學者罕得其旨，隋僧令遷傳其術於華山，行有左驗，唐太宗收其圖經入鎮內庫，禁天下不得傳。及黃巢破長安，國師楊筠松竊奔江西，江西術遂宗楊氏。楊授弟子三人，曰曾智，曰鍾可期，曰僧文通。」

28 劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎傳〉，5113。

29 僧泓為官員相墓之事，見李昉等，《太平廣記》，卷 77，〈方士二·泓師〉，485；卷 389，〈塚墓一·韋安石·源乾曜〉，3108-3109；卷 457，〈蛇二·李林甫〉，3739；卷 497，〈雜錄五·王鏐〉，4076。關於中古時期的相墓人或官員卜葬之事，見同書，卷 289，〈妖妄二·周士龍〉，2298；卷 389，〈塚墓一·舒綽·李德林·徐勣·唐堯臣·陳思膺〉，3107、3108、3110、3111；卷 390，389，〈塚墓二·張式·韓建·廬陵彭氏〉，3116、3120-3121。

30 黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》，3，72-88、212-213。

31 見余欣，《神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》，165-185。

住區。<sup>32</sup> 風水術能傳至該處，代表唐代的風水文化已普及民間，應非誇大之辭。

## （二）專業相墓相宅

宋代風水文化和前代比較，第一點不同處是風水師可被指認者大增，而且和中古時期一身通數藝的情形不同。相宅相墓變成單一的專業，兼通數藝的術士少見。<sup>33</sup> 宋人筆記裡就有不少這樣的記載，此處舉數例說明。

北宋末期有位張姓風水師，少時從里人學相墓術，頗有自悟，而號鬼靈。他單憑圖畫即能判斷風水。<sup>34</sup> 第二個例子也發生在北宋後期。閩越人黃撥沙擅長相墓。只須畫圖給他看，立斷風水好壞，而有「撥沙」之號。<sup>35</sup> 第三個例子發生在江西臨川。有位來自福建的風水師名曰賴先知山人，卜術亦精。<sup>36</sup> 這三位風水師的名字皆非本名，不是自號，就是別人給的稱號。如果是自號，風水師希望別人以此記住他的特質；如果是他人給的名號，也可見其人在他人眼中的形象。總而言之，「號」這種稱謂可以看出其中蘊藏著「招牌」或廣告的意味。然而這些不是罕見的例子。

<sup>32</sup> 見池田溫，〈八世紀中葉敦煌的粟特人聚落〉，3-67。亦見池田溫，《敦煌文書的世界》，71-74。

<sup>33</sup> 宋代仍有一人兼數藝者，見釋居簡，《北磻集》，卷6，〈贈醫卜風水方生〔池州〕〉，30b-31a。

<sup>34</sup> 何蘧，《春渚紀聞》，卷2，〈張鬼靈相墓術〉，28-29。另見同書，卷5，〈野駝飲水形〉，81。

<sup>35</sup> 陳師道，《後山談叢》，卷3，24-25。南宋也有類似的故事，見洪邁，《夷堅志》，《夷堅支戊》，卷2，〈陳魏公父墓〉，1065。

<sup>36</sup> 洪邁，《夷堅三志》，壬，卷1，〈賴山人水城〉，1470。另見《夷堅支丁》，卷4，〈楊九巡〉，993-994；《夷堅支戊》，卷2，〈葉丞相祖宅〉，1064；《夷堅支庚》，卷3，〈祝評事〉，1156-1157。

前一章指出，宋代的讀書人與算命術士的來往很常見。<sup>37</sup> 風水師的名號亦出現於宋人文集裡，特別是在書序或贈別序。北宋至少有兩個例子。其一，呂南公（1047-1086）在熙寧七年（1074）為風水師吳智伯的新作《相山新圖》寫序。<sup>38</sup> 其二，周紫芝（1142 進士）於靖康二年（1127）為枯冷道人的風水作品寫序。<sup>39</sup> 倩人作序是為了提高這書的知名度，增加銷路。

南宋文集中贈別序的數量相對增多，僅舉數則如後。王之道（1093-1169）緣其父改葬而延請風水師孫明遠相墓地。事後贈序送行，稱讚孫明遠「妙於地理，言吉凶禍福，若相人然。期以歲月，若神；今之管公明〔輅〕、郭景純〔璞〕也。」<sup>40</sup> 再如王炎（1137-1218）為曹成之寫序，表示自己本不曉風水，亦不甚信之，但有人謂彼喪子、喪偶皆因其先人墳塋不吉。他為了安葬亡妻，又擔憂一般風水師不可信，開始查閱風水書。眾多風水書中，他認為以《狐首經》和郭璞的《葬書》最可靠，但一般術士往往不讀；要不就是讀錯。然而這些人卻「專務誑惑流俗，縱橫射利，陷人於禍患者良多」。他進而說：「予察見其誕，凡登門者，多卻而不受。」儘管如此，「同郡曹成之獨不然，《狐首經》、郭璞《葬書》、《尋龍七星歌》覆誦如流，其論地理吉凶皆有依據……於地理家，鐵中錚錚者也」。可惜其「性戇直，不肯異詞色以求容，故聽其言者皆不喜。術雖精，反不如庸術能售」。<sup>41</sup> 大概曹成之售其技時，常吃閉門羹，王炎的贈序，有類今日的形象廣告。魏了翁（1178-1237）於嘉定二年（1209）丁母憂，請風水師王彥正相墓，結

37 另見廖咸惠，〈探休咎〉，1-43；同前作者，〈體驗「小道」〉，1-57。

38 呂南公，《灌園集》，卷8，〈相山新圖序〉，4a-5b。

39 周紫芝，《太倉稊米集》，卷69，〈書枯冷道人李處士序跋〉，1b-2b。原序自署「靖康丁未」年。

40 王之道，《相山集點校》，卷23，〈贈孫明遠序〉，285。

41 王炎，《雙溪類稿》，卷25，〈送曹成之序〉，17b-18a。亦見何夢桂，《潛齋集》，卷5，〈贈李景雷序〉，4b-5a。

果「主賓一語……乃克襄事」，且稱讚他「心目曠遠，善識體統……非史巫紛若之比」。<sup>42</sup>

上面三例說明士大夫會因安葬親人而延請風水術士擇地。王炎和魏了翁的文字顯示，每逢人家有喪事，總有術士主動上門。李新（1090進士）有段描寫說：「〔陳隱士〕他日卜〔其親〕塚藏，地理家互訛謫，莫知適從。君禱於雲賓山之神，夕夢神指示其所，曰『吉無逾此』，遂葬。」<sup>43</sup>這是一幅風水師紛紛上門搶生意，還互道不是的場景。洪邁的《夷堅志》中也記載江西某一梁姓高官過世後，風水術士楊九巡認為這是「一個好經紀」，「先以地圖入」。<sup>44</sup>獻寶的情狀躍然紙上。歐陽守道（1209-1273）則說，一般人家有喪事，「親友各薦所知，〔風水師〕雜然至前，非能知其所使也」。<sup>45</sup>親戚爭相熱情推薦風水人選的畫面也如在眼前。上引文獻透露出，宋代風水市場頗有競爭，這是為什麼風水師要向士大夫索求序文的原因。事實上士大夫或士人給風水師寫序的作法從宋代一直延續到元代。

有的士大夫直接寫信給朋友，推薦其人。例如姚勉（1216-1262）在給葛山人的贈別序中說「一日〔葛氏〕挾其兄德遠書」來訪。姚勉盛讚葛山人「山川名勝，歷歷足下，班班〔斑斑〕胸中，道得妙山水之理，……非閉門而學琴，按圖而求驥也」。<sup>46</sup>方逢辰（1221-1291）寫信將風水師毛伯明推薦給宋雲叟，說：「鳳林毛舉之，鄱〔陽〕人也，挾風水而往，遂家焉。今有二子，曰伯玉伯明，克世其家。……伯玉者……已識紫氣，獨伯明未獲瞻際，數字相其行。」此外，方逢辰也向另位朋友推薦毛伯玉。<sup>47</sup>贈序的讀者不明確，推薦效果有如亂石打鳥，

42 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷92，〈贈資中王彥正風水說〉，24a-b。

43 李新，《跨龍集》，卷29，〈陳隱士碣銘〉，16b。

44 洪邁，《夷堅支丁》，卷4，〈楊九巡〉，993-994。

45 歐陽守道，《巽齋文集》，卷8，〈送卜墓者覃生歸寧都序〉，11b。

46 姚勉，《雪坡集》，卷40，〈送葛山人說〉，10b。

47 見方逢辰，《蛟峰文集》，卷2，〈達宋雲叟薦毛伯明〉，〈達王翠麓薦毛伯玉〉，

冀求一中。但寫信推薦，讀信者明確，效果較好。歐陽守道於淳祐九年（1249）因丁憂而擇墓，事後他為風水師覃雲甫寫序，說明「覃雲甫之術，後林先生李侯敬愛之，某……幸而得之以安予親者，侯之使來也」。這位後林先生是李義山（1220 進士），時任吉州知州。<sup>48</sup> 意即他把覃雲甫介紹給守道。不過守道也說：「雲甫非借侯以為重，而某又非徒信侯之一言者，聽其議論，觀其指畫，有契於人心，而又感其為予盡心也。於其行也，序以贈之」。<sup>49</sup> 守道這篇序文全力推薦之意清晰呈現，和他人泛泛而言者有很大的差異。

當然，口耳相傳也是種介紹方式。《夷堅志》裡有則故事，葉顥（1100-1167）祖宅在福建仙遊，風水師羅正甫言其風水極佳，當出宰相，但「常經發洪之害，須生氣積久」，所以遲了百年。當時葉顥為上虞縣令，15 年後，官拜吏部尚書左僕射兼樞密使，其時恰巧滿百年。結果士大夫爭延羅正甫。<sup>50</sup> 現存史料只得一例，無法進一步討論，但這種介紹方式無疑有效，這種情形相信也不在少數。

### （三）風水師的來源

宋代風水術士增多，哪類人執業？其中之一是世代為業者。知識家傳的情形早已有之，《禮記·曲禮下》即說「醫不三世，不服其藥」，指的就是家傳技術有其獨特之處。就目前所知，自商代起，巫祝已是世代相傳。下至西漢，「樂、醫、卜、相」等職也有此情形。<sup>51</sup> 風水術

27b-28b。

<sup>48</sup> 見昌彼德、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，1041。

<sup>49</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 8，〈送卜墓者覃生歸寧都序〉，11b-12a。

<sup>50</sup> 洪邁，《夷堅支戊》，卷 2，〈葉丞相祖宅〉，1064。葉顥生平，略見昌彼德、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，3242。

<sup>51</sup> 見邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，21-22；晁福林，〈商代的巫與巫術〉，81-87；及其〈商代易卦筮法初探〉，58-62；林富士，《漢代的巫者》，16-17、54-55。

家傳在宋代也很明顯。除了前段方逢辰推薦毛伯玉、毛伯明兄弟的記載，還有一些例子可供說明。例如鄒浩說陳通甫「少舉進士不偶，貧甚，無以養其母，慨然取其家藏地理書學焉，且歷求一時名人以為師，莫不妙盡其長，而機圓智獨，又自得於象數之外。」<sup>52</sup> 陳通甫雖然是士人轉業，但家中有風水書，其家原先應以堪輿為業。同樣的，陸九淵（1139-1192）形容湯謨舉「舊亦應舉，屢不中，乃舍之。地理乃先世之傳，姑業之以為生」。<sup>53</sup> 這也是家傳風水術者。陳著（1214-1289）在給風水師馬元炎所著《見山說》的序文中說馬家「世業陰陽地理」。<sup>54</sup> 何夢桂（1265 進士）有篇序文給風水術士李景雷，也說他「家世是業」。另有兩篇詩文是給一對以風水為業的父子。<sup>55</sup> 殉宋的文天祥（1236-1283）有三篇序給風水師，都提到克紹箕裘之事。其一：「山人黎端吉……祖為吾鄉羅氏葬地，百年效驗翁不見，端吉食其報，又能以術世其家」。其二：「黃景文煥甫，乃祖贛風水名術也，予里大家祖地多出其手，而煥甫以術世其家。」其三：「黃璘，吾鄰人，得祖父風水之學」。<sup>56</sup> 上述的例子顯示有家學的術士可能較易得到士大大的推薦，而且推薦人把家學寫在序裡，正是希望被推薦人能因此售其術。

除此之外，巫覡也為人擇地。林富士在漢代巫覡的研究中指出，他們的職能之一是料理喪葬，包括擇地擇日之術。<sup>57</sup> 宋代的巫覡同樣料理喪葬事宜，因此通曉擇地之術可想而知。<sup>58</sup> 這方面宋代的史料偏少，目前只得兩條。其一，呂祖謙（1137-1181）曾提到「舉丘封竈窆

52 鄒浩，《道鄉集》，卷 27，〈送陳忠厚秀才還姑蘇敘〉，28b。

53 陸九淵，《陸九淵集》，卷 20，〈贈湯謨舉〉，249。

54 陳著，《本堂集》，卷 34，〈見山說〉，9a。

55 何夢桂，《潛齋集》，卷 3，〈贈地理章月岩〉，〈贈地理章月岩乃子德父〉，〈贈李景雷序〉，5a-b、36b；卷 5，4b。

56 文天祥，《文山集》，卷 13，〈與山人黎端吉序〉，〈贈山人黃煥甫序〉，〈贈黃翠微序〉，17b、26a、27b。

57 林富士，《漢代的巫者》，83-85。

58 見劉黎明，《宋代民間巫術研究》，207-216。

之柄，委之巫史」。<sup>59</sup> 其二，前面提過，魏了翁丁憂，請風水師王彥正相墓，事成之後，讚其術「非史巫紛若之比」。<sup>60</sup> 進入元代，元儒趙文（1239-1315）形容「俗師野巫方持羅經以論卦座，言人人殊」。<sup>61</sup> 元末趙汴（1319-1369）在〈葬書問對〉中設問：「今閩巫方位之說亦得葬書之旨乎？」<sup>62</sup> 這四條史料中的「巫史」、「史巫」或「野巫」等詞不無語帶輕蔑之意，未可皆等同視之為巫。其中有可能是因為該人不信風水，而把所有風水師都比擬成一般的巫覡，如呂祖謙；或讚揚某位風水師的技藝，而把其他風水師看成是巫覡，如魏了翁和趙汴。但是趙文把「俗師」和「野巫」並列，並未混在一起，表示的確有巫覡從事風水卜地之職。這也反證宋元二代巫覡除了醫治疾病和通鬼神外，也從事相墓之職。由於士大夫不太看得起這類人，相關記載很少，難得知詳細內容。值得一提的是，巫覡之中也有世代相傳者。<sup>63</sup> 這就點而言，令人不得不懷疑一些家傳的風水術士有可能來自巫覡。

另一種風水師的來源似較神秘，知識的傳遞方式或許可歸於口述傳統（oral tradition）一類。南宋中期的楊萬里（1127-1206）在一封信中勸其友人勿信風水之說，他說郭璞雖寫了葬書，尚且為王敦所殺，「子孫亦無顯者，而後世猶惑於不識字之山人」。<sup>64</sup> 這位風水師之技顯然不來自書本。南宋後期的歐陽守道提到自己曾遇到一些「庸流〔術士〕至不識字畫，逐一道塗。問其所知，則率道其童稚之時聞於其父師者，鄙俚繆妄，自謂終身抱至寶矣。」<sup>65</sup> 元代大儒吳澄回憶說：「予壯歲遇一贛葬師而與之論。彼應曰：『子，博文之通儒；吾，不識字之愚夫。若問

59 呂祖謙，《東萊集》，卷13，〈金華時雲母陳氏墓誌銘〉，18a。

60 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷92，〈贈資中王彥正風水說〉，24a-b。

61 趙文，《青山集》，卷2，〈彭應叔山家大五行論序〉，1b。

62 趙汴，《東山存稿》，卷5，〈葬書問對〉，33b。

63 趙汴，《東山存稿》，卷5，〈葬書問對〉，33b。

64 楊萬里，《誠齋集》，卷101，〈答羅必先省幹〉，10a。

65 歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈宋義甫序〉，8a。引文中底線係者所標。



吾術，無一字可傳，無一語可說，予不能答。』<sup>66</sup> 吳澄的壯年約是宋末元初，他遇到的顯然是位不識字的風水師。這幾個例子說明有些卜算風水知識是以口授方式傳遞。然而由於這類術士不識字，一般士大夫可能因「非我族類」，不太和他們往來。另方面，那些術士本身不識字，可能也不願與士大夫交往，吳澄所遇的那位術士和他談話中就表露了這種情緒，因此我們對這類術士所知有限。

還有一種術士和唐代的情形類似，是佛教僧侶。北宋名臣蘇頌（1020-1101）謀葬其父於丹徒，由僧人自真擇墓址。蘇象先回憶其祖蘇頌後來登相位，完全應了那位僧人當年預言。<sup>67</sup> 此外，范同（1097-1148，1120 進士）登第後，派任江西教官。其父不幸逝於上饒道途中，范同只得於途中小廟暫止，接受廟裡主僧的建議，葬其父於廟後半山吉地。其後范同步步高陞，位至參知政事。<sup>68</sup> 南宋初年，岳飛葬母，儀衛極盛，觀者如堵。一僧卻表示：「岳葬地雖佳，……掩壙之後，子孫須有死於非命者。然經數十年，再當昌盛。」岳飛父子果然遇害。30 年後，冤誣澄清，子孫再顯，一如僧人所言。<sup>69</sup> 紹興年間，楊存中（1102-1166）於西湖旁建宅第，亦聽僧人之言，引湖水環繞其宅（詳下節）。在宋人文集裡，這類僧人也不時出現。例如乾道三年（1167）春，周必大（1126-1209）和幾位友人在江南遊山玩水，同行者有位「地理僧淨如」，共尋風水佳處。<sup>70</sup> 此外，文集中也可有士大夫和風水僧往來的詩文。<sup>71</sup> 僧人為風水師，並非宋代的新現象，第一節中提到，在唐代早已可見，只不過宋代的數量看來似乎更多。至於道士通

<sup>66</sup> 吳澄，《吳文正公集》，卷 13，〈地理類要序〉，259。

<sup>67</sup> 蘇象先，《丞相魏公譚訓》，卷 3，55。

<sup>68</sup> 王明清，《揮塵錄》，〈後錄〉，卷 11，211。

<sup>69</sup> 王明清，《揮塵錄》，〈第三錄〉，卷 3，256。

<sup>70</sup> 周必大，《文忠集》，卷 167，〈泛舟遊山錄〉，13a-16a。

<sup>71</sup> 見劉克莊，《後村先生大全集》，卷 2，〈贈風水僧〉，2b；董嗣杲，《廬山集》，卷 2，〈風水僧善用期之不遇〉，16b。

風水者想來應有一些，但目前只尋得一例，另一為疑似之例。<sup>72</sup>

士人是否可能轉行以風水為業？前一章已論析南宋士人業卜的現象，而現有的研究亦顯示如此。<sup>73</sup> 因此士人轉業風水者自然也有。北宋有一例，即上述鄒浩提到陳通甫由士人轉業風水。到了南宋，程瑛（1164-1242）寫給同里的吳君炎贈序，形容他「儼然衣冠，鏘然容止，琅然論議，則固儒生也」，但他卻能「出入卦例，布列形勢，點龍發穴，覘風察水，則又有陰陽家、老師宿學之所不及者」。<sup>74</sup> 歐陽守道於〈贈宋義甫序〉中提到義甫是「士類」——宋義甫由士人轉而以風水為業。<sup>75</sup> 元代的吳澄在其〈《葬書注》序〉中提到「新喻劉則章，前賢之後，其上世公是、公非二生生，博極群書，靡所不究，今其苗裔兼通方技術數類，可謂不忝其先矣」。<sup>76</sup> 元代中國社會在蒙古政權的統治，和宋代的情形雖有所不同，證明士人轉業的現象依舊可見。

另一種情形是士大夫或士人撰寫或注疏風水書。13世紀陳振孫的《直齋書錄解題》中收錄《陰陰備用十二卷》，其項下載：「通判舒州新安胡舜申汝嘉撰。此書本為地理形法，而諸家選時日法要皆在焉，故附於此。」<sup>77</sup> 根據范成大（1126-1193）的《吳郡志》記載，舜申係廣西經略使胡舜陟（1083-1143）之弟，紹興（1131-1162）間自徽州績溪徙居平江府（蘇州），著有《江西地里〔理〕新法》。舜申曾就風水觀點，撰寫〈吳門忠告〉，主張重開城中的胥門與蛇門。<sup>78</sup> 再者，何夢桂（1265

72 見呂午，《竹坡類稿》，〈贈宋道士敘流〉，269，其中說：「近以善地理，游縉紳間」。洪邁，《夷堅支景》，卷4，〈榮侍郎墳〉，912：「道人徐存真」相榮蕤之墓。「道人」一詞也可能包括佛教僧侶或修道求仙之士。姑存此例，以待來者之補正。

73 見廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，1-57。

74 程瑛，《洺水集》，卷8，〈送吳進士序〉，19a-b。

75 歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈宋義甫序〉，8b。

76 吳澄，《吳文正公集》，卷13，〈葬書注序〉，259。

77 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，371。

78 見范成大，《吳郡志》，卷3，〈城郭〉，收於《宋元地方志三十七種》，2250-2252。

進士)在一篇書序中提到，王希聲原是「儒家流」，卻「少好山水，壯而益精，輯次諸家之說，斷之己意，以成一書，名曰《陰陽理學》」，因而前來求序。<sup>79</sup>此外，呂午(1179-1255)的同鄉「游君務德精于相地，手自注《狐首經》，書肆嘗為刊行。……近又稍更定其注，且設為《或問》」。<sup>80</sup>此三例所顯示的是官員與士人撰寫或注解風水書籍，但非轉業為風水師。

相較於宋代士人轉業算命的數量，士人轉業風水的人數並不多。為什麼？答案或許在風水術士的工作性質。身為風水師，勘察地形是重要而基本的工作，宋代史料也清楚地顯示此點。在本節張鬼靈和賴山人故事，以及程秘寫給吳君炎的贈序，都提到親自去看風水之事。不僅如此，前節提到魏了翁因丁憂，延請王彥正看風水。彥正至後，即與了翁表兄共同勘查山勢。<sup>81</sup>又如歐陽守道延請宋義甫相墓，「與之山行」。<sup>82</sup>履勘這件事本身已備極辛苦，即使找到合適的墓址，事情可能只完成一半，下面還有其他程序。關於這點，必須求助於近代中國人類學的研究。王斯福(Stephan D. R. Feuchtwang)探討中國風水術的研究指出，死者下葬當日，風水師必須再次帶著羅盤到墓地，小心翼翼地指揮抬棺人，將棺槨正確無誤地安置在墓穴中的方位。<sup>83</sup>然而研究香港新界的華琛(James L. Watson)卻有完全不同的觀察。他指出，在舉行葬禮當天，風水師並不會出現在墓地。原因是死亡本身是種污染，連一般人都

79 何夢桂，《潛齋集》，卷5，〈王希聲陰陽家理學序〉，16a-b。

80 呂午，《竹坡類稿》，〈或問序〉，280。不僅如此，游務德也將其風水術傳給後代。見陳櫟，《陳定宇先生文集》，卷2，〈送地理游季常〉，287-288。文中說：「婺之游氏，世精於斯〔風水術〕，其先字務德者，注《狐首經》行世，名公亟稱之。」此例亦說明有家學的術士可得士大夫的推薦。

81 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷92，〈贈王彥正〉，25b。

82 歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈宋義甫序〉，8b。另見洪邁，《夷堅支丁》，卷4，〈楊九巡〉，993。該則故事一開頭就說「術士行山者」，足見風水師須親自勘察地形。

83 Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, 178.

盡可能迴避喪禮，何況是墓地。風水師只負責選地，不參加喪禮，也不會去墓地這種有穢氣的地點。換言之，風水師在整個喪禮的執事人員中處於較高的位階。<sup>84</sup> 我們無法確定宋代在下葬時風水師是否須至墓地指揮抬棺人放置棺槨。但如果須到墓地完成下葬，其過程並不愉悅。如果不須去墓地，因為葬事而出現，也不是令人愉快的形象。也許是這類因素，使較多士人轉業算命，改行風水者明顯少得多。

還應該簡短說明的是，風水長久以來被分成江西和福建二個宗派，這個說法當然忽略了北方的派別。<sup>85</sup> 然而這樣的分法很可能源自宋代，特別是南宋。朱熹在討論宋孝宗（1163-1189 在位）陵寢的〈山陵議狀〉中說「近年地理之學出自江西、福建尤盛」。<sup>86</sup> 江西風水之盛，前面論楊筠松處，已引吳澄的說法，不再重複。至於福建風水之興，可能和唐末僧人黃涅槃、南宋風水師厲伯韶與賴文俊等人有關，也可能與北宋的宋偁有關。<sup>87</sup> 另有一說，謂閩人至江西求葬法，「不遇其人，遂泛

<sup>84</sup> Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy," 128.

<sup>85</sup> de Groot, *The Religious System of China*, v. 3, 1006-1009. Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, 16-18. Smith, *Fortune-tellers and Philosophers*, 132-138.

<sup>86</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 15，〈山陵議狀〉，收入《朱子全書》，冊 23，732。

<sup>87</sup> 劉克莊，《後村先生大全集》，卷 105，〈蔡公帖十二〉，5b-6a：「〔福建興化軍〕莆〔田〕人重黃涅槃、厲伯韶兩墓師如神，其所點穴，或在高峯，或在廣野，有鳳凰展翅，玉帶出匣之說」。有關賴文俊，《四庫全書總目提要·子部》，〈數術類三·相宅相墓之屬〉收入《催官篇》，作者為賴文俊，「嘗官於建陽，好相地之術，棄職浪遊，自號布衣子，故世稱曰賴布衣。所著有《紹興大地八鈐》及《三十六鈐》，今俱未見是書，分龍穴砂水四篇」。但余嘉錫對此有所辯明，否定賴是士大夫，是以筆者未敢斷言該書為士大夫所作。見其《四庫提要辨證》，卷 13，〈子部四·數術類一〉，622-624。有關厲伯韶，明人筆記中有兩處提到他，但和福建的關係並不清楚，見葉盛，《水東日記》，卷 14，〈厲布衣〉，142；卷 16，〈江氏譜記賴布衣事〉，168。元末明初的王禕（1322-1373）有稍略為不同的說法，見其《王忠文集》，卷 20，〈叢錄〉，45a-46a。他在文中提到：「後世之為其術者分為二宗，一曰宗廟之法，始於閩中，其源甚遠，至〔北〕宋王偁乃大

觀諸郡名蹟，以羅鏡測之，各識其方，以相參合而傳會」。<sup>88</sup> 實際如何，須再考證。但是須指出的是，宋代風水文化之盛，和前朝不同者，是南方學派的崛起：受楊筠松影響的江西學派和土生的福建學派在唐代根本尚未出現，卻在宋代大興。從此中國的風水文化就籠罩在這兩個學派之下，直至今日。

### 三、卜陽宅

#### （一）地方官學學舍

本文第一節中引秦簡《日書》甲種的〈相宅／宅居〉，說明戰國後期已出現擇陽宅之術。到了宋代，興修陽宅重風水的作法亦頗常見。在筆記小說和文集可找不少關乎科舉與風水者，最常見的就是官學學舍的工程。

宋代是中國史上第一次大規模興建地方官學的時期。官學的興修固然為養成人才提供較好的環境，實際上也與科舉難脫關係。而地方士子登龍門的數量，又易被認為與官學的風水有關。舉例而言，景祐元年（1034）九月，朝廷派范仲淹（989-1052）知常州（蘇州）。仲淹有意在南園建宅，但風水師指出，居此地者，後「必踵生公卿」。仲淹表示「吾家有其貴，孰若天下之士咸教育于此，貴將無已焉」。遂建學於此。<sup>89</sup> 元祐五年（1090），朱長文（1039-1098）在〈蘇州學記〉中談到五十多年前仲淹建學之舉，稱其遠見，未及風水之事。<sup>90</sup> 可見風水固然

---

行。……其學浙間傳之，而今用之者甚鮮。一曰江西之法，肇於贛人楊筠松，曾文迪及賴大有、謝世南輩尤精其學。」

<sup>88</sup> 趙汭，《東山存稿》，卷5，〈葬書問對〉，34a。

<sup>89</sup> 樓鑰，《范文正公年譜》，14b，收入范仲淹，《范文正公集》。范仲淹在蘇州興學之事，亦見熊慧嵐，《宋代蘇州吳學的經營及其發展趨勢》，30-32。

<sup>90</sup> 見朱長文，《樂甫餘藁》，卷6，〈蘇州學記〉，4a-10a。

重要，但不好明說。另外，慶曆變法後，范仲淹出知邠州兼陝西四路緣邊安撫使，當地州學因「夫子廟隘甚，群士無所安，因議改卜于府之東南隅，地為高明，遂以建學并其廟遷焉」。<sup>91</sup>字裡行間也透露出學校風水的重要。

北宋中葉，有官員建議在常州府衙門後開河，以利當地科舉。河成後三十年，熙寧六年（1073）相繼有人中狀元、榜眼與探花。其後河漸淤塞，至崇寧（1102-1106）初年，縣官再次濬通，次年又有人中狀元。<sup>92</sup>多年之後，曾在州學讀書中舉的鄒浩（1060-1111，1072進士）明白指出，正由於改善學校風水，當地才進士輩出，「然則形勝之助，孰謂不可信乎」。<sup>93</sup>又如烏程人朱服於熙寧六年殿試第一，然為權臣所軋，屈居第二。朱服頗為不平。其鄉有老僧開導其父，說是州治南方的道場山是文筆山，低於他州，所以出不了狀元。經由老僧化緣，就山背建佛塔，其形似筆，以代文筆峰之不足。塔成之後，大觀（1107-1110）與政和（1111-1117）年間常州州學相繼有人中狀元。<sup>94</sup>

宋人文集中也可見地方官學本身改風水的記載。紹聖元年（1094）前後，鄒浩至襄陽州學任職。見學校破敗，上書提點刑獄使，說明風水術士認為州府東南隅最利建學校，請求遷學。當年七月完成遷校之舉。事後鄒浩也為此撰學記一篇。他在記文中卻只說舊址「湫溢卑濕」，完全不提風水。<sup>95</sup>兩份史料比對之下，再次說明以風水擇地是一回事，但作者不會把這事寫在正式的記文裡。

到了南宋，地方官學遷址重風水的作法仍可見。例如乾道九年（1173）南劍州尤溪縣學重修完竣，卻因「士子用陰陽家說，為門斜指

91 范仲淹，《范文正公集》，卷7，〈邠州建學記〉，4b。

92 費昶，《梁溪漫志》，卷6，〈道鄉記毗陵後河〉，57。

93 鄒浩，《道鄉集》，卷32，〈書毗陵後河興廢〉，3b-4b。

94 朱彥，《萍洲可談》，卷3，56。類似的故事亦見何蓮，《春渚紀聞》，卷1，4。

95 鄒浩，《道鄉集》，卷22，〈上胡憲求遷學書〉，10a-b；卷25，〈襄州遷學記〉，8a-10a。

寅卯之間以出，而自門之內因短就狹，遂無一物不失其正者」。其後新任知縣才將問題改正。<sup>96</sup> 又如邵武軍光澤縣縣學於淳熙八年（1181）遷址，士人李呂（1122-1198）受託為文祭告城隍。文中提到「某等承邑大夫〔知縣〕見謂：『縣學頽敝，弗葺則壞。』又曰：『縣治之西，得隙地，于陰陽風水為勝，因此時移剏，舍其舊而新是圖……。」<sup>97</sup> 再如風水師指出浦城縣學因與「僧寺相直，且背溪山之秀」，導致當地士人屢考不第。縣學遷入新址後，真德秀（1178-1235）與楊圭皆登第。<sup>98</sup> 梁庚堯有一文研究南宋官學中包含的科舉文化價值，其中指出南宋地方官學的遷址或在校外有修建工程，往往與風水朝向有關——而且明文寫出改址的原因就是風水——目的正是為了求取地方士子在科舉上的成就。<sup>99</sup> 宋代地方官學的興修重視風水形勝，不就等於官方承認風水之說不可忽視？不也等於對已經盛行的風水文化再推波助瀾？

同時也須一提的是，書院亦重風水。魏了翁葬其母後，風水師王彥正向他建議在某處築室居，以其「氣勢之所萃」。魏了翁聽其言，於該地建白鶴書院，不久就有七人通過類省試。其後亦多人得科第者。<sup>100</sup> 南宋書院大興，和科舉的關係亦密切，書院校舍的興修重風水的情形亦屬不少。<sup>101</sup>

修建地方學校重風水的作法可能早已行於唐代，但宋代特出之處首在於大興地方學校，數量上遠超過前代，因此重風水的心態隨之突顯。<sup>102</sup> 其次，宋代重科舉取士之法，參與人數歷代空前，龍門之難登

<sup>96</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷79，〈南劍州尤溪縣學記〉，收入《朱子全書》，3718。

<sup>97</sup> 李呂，《澹軒集》，卷7，〈告城隍文〉，10a。

<sup>98</sup> 葉紹翁，《四朝見聞錄》，〈戊集〉，〈浦城鄉校芝草之瑞〉，198。

<sup>99</sup> 見梁庚堯，〈士人在城市：南宋學校與科舉文化價值的展現〉，283-291。

<sup>100</sup> 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷92，〈贈王彥正〉，26a-b。

<sup>101</sup> 梁庚堯在其研究南宋書院與科舉關係的作品中亦舉數例說明書院重風水的情形。見其〈宋元書院與科舉〉，672。

<sup>102</sup> 有關唐代的地方官學發展，見 McMullen, *State and Scholars in T'ang China*, 29-58；

前所未有。帝國內的各方人士無不想盡辦法使其子弟通過棘闈。宋代風水文化表現在教育上的，就是各地官學興修重風水，而這種擴展幅度前代未見。不僅如此，北宋地方學校遷址，記文中不明說風水因素；南宋遷學，記文裡卻完全不避諱。這是從北宋到南宋一個明顯的轉變。進一步說，如果像地方官學這種人才養成機構都重視風水，社會上還有哪個角落吹不進堪輿之風？不僅如此，堪輿之風也吹進了朝鮮。研究韓國風水文化的尹弘基指出，韓國的成均館大學就座落於首爾的風水絕佳處。而且不少地區的書院（韓文稱為「鄉校」）也建於風水勝處，例如安東道的陶山書院即以風水為人所知。<sup>103</sup>

## （二）官方建築

官府衙門亦講求風水。熙寧（1068-1077）中，改開封印經院為三司使宅。宅成不久，日官周琮謂此宅風水不利居者。元絳（1008-1183）拜職後，入住該處，不久便謫去；曾布（1036-1107）繼之，亦入住，不久亦受謫而去。章惇（1035-1105）任其職，為人所逐。其後沈括（1029-1093）亦拜為三司使，俄頃也因罪去之。李承之、安燾先後任此職，或謫去，或不終任。<sup>104</sup> 從仕宦的角度看來，北宋三司使宅自熙寧後，可戲謂凶宅。

建在城門上的譙樓，其方位也被認為與城市的命運相連，設置上須多加考慮。徽州譙樓原東向，後在南方建新譙樓，原樓改為迎和門。紹興二十年（1150）譙樓毀於大火，「市人以為承平時譙門東出，則城中列肆不耗，士子登第者眾，乃遷州榜及鼓角於迎和樓，而虛南向，譙

---

高明士，《東亞教育圖形成史論》，78-92。有關宋代地方官學發展，見周愚文，《宋代的州縣學》一書。

<sup>103</sup> Yoon, *The Culture of Fengshui in Korea*, 210.

<sup>104</sup> 沈括，《夢溪筆談校證》，胡道靜校證，卷21，〈異事〉，699。胡道靜對此條有極詳盡的註解，見699-705。



樓不用。」<sup>105</sup> 根據岳珂所說，江西九江城外有峰曰「雙劍」，風水師認為九江曾遭屠城及匪亂，就是雙劍峰所致。唐文若（1106-1165）在乾道間（1160-1173）上任後，在譙樓前起二城，以擋雙劍峰。<sup>106</sup> 這兩則記載說明城中居民關心譙樓的方位，或為生意、或為科舉、或為治安。譙樓建於城牆上，一方面供居民出入之用，另一方面，也負有治安功能，可以遠眺，如有匪盜或敵人入侵，用以示警。再者，宋代人的口成長，最清楚的現象就是城市化程度大增與城市的規模擴大。城市人口增加到內部容量不足的地步，勢必擴建城市規模。就這點而論，譙樓的更動與興修，往往就代表城市對人口成長與治安兩方面需求的回應。不僅如此，為了增加城市防禦能力（尤其是在南宋），抵抗盜匪或外族的攻擊，甕城、馬面與以磚包砌的城壁普遍出現在江南的城市。<sup>107</sup> 因此，從事這類工程時，風水雖非每一次工程的主要考慮，但決不會被忽視。不僅如此，城門的方位和存廢也受地方人士關注。前一節提及流寓蘇州的胡舜申寫〈吳門忠告〉，自風水角度奉勸地方官與當地人士重開兩座城門。幾位知府先後努力，皆無疾而終。此例顯示地方風水的更動不易，不同的人士對風水有不同的看法，利此則可能傷彼，在這麼大的城市中，很難皆大歡喜。<sup>108</sup>

舉行地方考試的貢院，關乎士子前程，興建時的考慮重心之一是風水，這在南宋中後期看得最清楚。嘉定十二年（1219），潮州貢院興復舊址落成，真德秀（1178-1235）寫記文，提及原委：「故基之廢，八十有八年，而今始復其舊也。問其所以復之意，曰：『以形勢言之，

<sup>105</sup> 羅願，《「新安志」整理與研究》，卷1，〈州郡·城社〉，22。

<sup>106</sup> 岳珂，《程史》，卷8，〈九江郡城〉，86。

<sup>107</sup> 有關宋代城市擴展的研究，見加藤繁，〈宋代都市的發展〉，263-307；梁庚堯，〈南宋城市的發展〉，收入其《宋代社會經濟史論文集》，481-590；斯波義信，〈長江下游的市場與都市化〉，47-86；斯波義信，《宋代江南經濟史研究》，291-320。有關城市防禦建築的工程，見黃寬重，〈宋代城郭的防禦及材料〉，183-224。

<sup>108</sup> Xu, *The Chinese City in Space and Time*, 203-213.

則背負五龍，前峙金鼇；大江之水回環而縈帶，雙旌鴈塔駢羅而鼎列者，昔人卜地之勝也。……況夫以人物，則昔盛而今歇，……此其復之之指也。」<sup>109</sup> 同樣地，寶慶三年（1227），徽州貢院新址落成，程瑛（1164-1242）為文記之。他在文中說明貢院占地狹窄，須遷至城外寬廣處。他並引潮州貢院的例子，說明該地科舉表現不錯，但遷至地狹處，「其後凡再舉，寂無奏名者，今又復故焉」。新履任的知州「信其說，乃躬行度之議，乃定茲大役也」。<sup>110</sup> 意即，將貢院遷至新址。梁庚堯蒐集南宋文集的貢院記文，並參閱地方志記載，指出南宋不少地方因考生人數增加，必須新建貢院。而重修者亦係因人數激增，也須擴大空間。<sup>111</sup> 雖然南宋文集中收錄的貢院記文未必全將風水擇地之事寫入，但不難推知主事者、當地居民不會忽略方位的問題。

自古以來，中國城市的設計和建築注重風水，因此宋代官方建築以風水因素而興修並非新現象。<sup>112</sup> 但不同的是，這個時期科舉大興，商業興盛，城市人口大增，<sup>113</sup> 因此城市的設計又比之前更與居民生活息息相關，他們有機會將本身的利益表達出來。

### （三）宗教建築

佛寺的興修也講求風水。例如陸游（1125-1209）在嘉定元年（1208）為會稽城外的靈祕院寫修造記，盛讚其景色說：「自門而出，直視旁覽，道路繩直，而原野砥平，一遠山在前，孤峭奇秀，常有煙雲暎帶其傍，卜地者以為在法百世不廢，且將出名僧。」<sup>114</sup> 顯然當初建此

109 真德秀，《西山先生真文忠公全集》，卷24，〈潮州貢院記〉，8b-9a。

110 程瑛，《洺水集》，卷7，〈徽州貢院記〉，21b-22a。

111 見梁庚堯，〈南宋的貢院〉，118-164。

112 見Wright, "The Cosmology of the Chinese City," 33-73；中譯本：芮沃壽，〈中國城市的宇宙論〉，37-83。

113 見吳松弟，《中國人口史》，第3卷，〈遼宋金元時期〉，588-600。

114 陸游，《渭南文集》，卷21，〈靈祕院營造記〉，13b。

寺院時，經過風水擇地。

地方社稷壇的修建也論方位，萬一風水不佳，須移他處。陳師道（1053-1102）的《後山叢談》記載，「葉表為句容〔縣〕令，縣有盜，改社稷〔壇〕而盜止。下邳故多盜，近藏遷社稷於南山之上，盜亦衰息」。<sup>115</sup> 此外，嘉定九年（1216）潼川府東關縣社稷壇改址落成，度正（1190 進士）寫記文說：「夫孟子所謂變置者，意其以為地之不吉，改卜其地，庶幾土地所安，風氣所宜，於以導和氣，致休祥云耳。」因此新任東關知縣廣其社稷壇。<sup>116</sup> 這種地方公共建築遇動土擴建，必定須先卜地，擇時日，方能著手。

私家功德墳寺也求風水。所謂的功德墳寺，是在祖墳旁所設的佛教寺院、菴堂或道觀。其功能除了平時看守祖上墳塋，須供晨香夕燈，並於每月朔望、祖先生辰及忌日獻祀，春秋二時祭掃，以明慎終追遠之心。宋代由皇帝敕頒的功德墳寺極盛，民間受其影響，經濟能力許可的士庶之家亦紛紛設功德墳寺。士大夫階層設功德墳寺的重要原因之一，是他們常年仕宦在外，且因迴避之故，難以回鄉祭掃祖墓。在此情形下，只得將祖墓委予族人或僧寺、道觀管理。至於一些能力不及或無意自行設置墳者，則將祭祀祖先之事，提供相當的田土或金錢，委請特定的寺院道觀負責其事。<sup>117</sup> 衛宗武（宋末元初）的先人於北宋在松江原建有族塚，此處「地理家謂擅風水之勝」。塚旁立庵，北宋治平（1064-1066）中「請院額為宣妙」。衛氏祖先在此處立庵，也是為了風水。<sup>118</sup> 宗教建築講求風水，可能亦非始於宋代。只是前代人不說明擇地之由，而宋人明說者較多。

<sup>115</sup> 陳師道，《後山叢談》，卷5，50。

<sup>116</sup> 度正，《性善堂稿》，卷10，〈潼川府東關縣社稷壇記〉，9b-10a。其中孟子所說的「變置」，原文是：「犧牲既成，粢盛既潔，祭祀以時。然而旱乾水溢，則變置社稷」（《孟子·盡心下》）。

<sup>117</sup> 有關宋代的功德墳寺，詳見黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，241-285。

<sup>118</sup> 衛宗武，《秋聲集》，卷5，〈修建宣妙院記〉，27b。

#### (四) 私人宅第

宋人居第講求風水，一如宋前。南宋行都臨安一向被認為有帝王氣。紹興（1131-1132）年間，善風水者以為朝天門之東望仙橋風水極好，有「鬱葱之符」。秦檜（1090-1155）為宰相時，請賜第其處。高宗如其請。<sup>119</sup> 再如楊存中（1102-1166）建新宅於臨安清湖洪福橋，有一僧善相宅，謂：「此龜形也，得水則吉，無水則凶。」於是存中上奏高宗，請准引西湖之水環其宅第。高宗亦如其請。<sup>120</sup> 以上兩例因其事特別，被人記載下來。相信宋代士大夫、地主、富商在建宅第時，為求仕途平順或家道興隆，以風水擇宅第的情形應屬常見。以風水擇居第，應不始於宋代。同樣地，前代人不明言此事，宋人較不避諱。

為了更理解風水文化的影響力，借助文化人類學的概念或許可以給我們更多啟發。近半個世紀前，文化人類學家格爾茲（Clifford Geertz）有篇論文討論宗教是文化系統，如今看來仍有價值。他認為宗教是：

一個符號體系，其目的是確立人類強而有力的、普遍的、恆久的情緒與動機（moods and motivations）；其建立方式是系統地闡述關於一般存在秩序的觀念；給這些觀念披上實在性的外衣；使得這些情緒和動機彷彿具有獨特的真實性（uniquely realistic）。<sup>121</sup>

<sup>119</sup> 岳珂，《桎史》，卷2，〈行都南北內〉，13。

<sup>120</sup> 周密，《齊東野語校注》，卷4，〈楊府水渠〉，78。

<sup>121</sup> Geertz, "Religion as a System of Culture," 90；中譯本：克里福德·格爾茲，〈作為文化體系的宗教〉，105。儘管這個定義或有缺失，仍可成為一個觀察風水文化的角度。把文化視為一個符號與意義系統寓涵一個內部結構整齊畫一，相互關聯的圖像，或是把文化視為連續體，這樣的說法很受質疑。因為文化的指涉範圍如果是整個社會，其中的符號和意義不可能是整齊的，自然不成其為系統。此外，研究者用系統／連續體的視角去觀察文化現象，容易忽略（有時微小卻重要的）異狀。但是文化也有其如公分母的整合功能，因此把文化視為鬆散的整合體，是個

風水信仰無疑是個符號系統，由於其理論鮮關乎主題，毋須於此討論。然從漢代以降的情形看來，風水術的確使相當多人的內心中有強而有力、普遍與恆久的情緒及動機。而格爾茲對「其建立方式是系統地闡述關於一般存在秩序的觀念」的解釋是，當一般人想要把握長久以來令他們困擾、難以捉摸的現象時，就會「更加穩定地用源源不絕的象徵符號來判斷它的特徵」。<sup>122</sup> 上面的討論裡就顯示，宋人傾向從風水觀點論述建築（或墓地）的方位，判斷其吉凶。風水術雖有派別之分或因術士而異，但都談論一種使人趨吉避凶的秩序。而在其中，人們無論是遇上吉事或凶厄，都歸諸風水，「使得這些情緒和動機彷彿具有獨特的真實性」。

從前幾節的討論看來，風水之所以能成為一種信仰而盛行，人們的「情緒和動機彷彿具有獨特的真實性」是很重要的條件。假使有人想反對風水，自然須自推翻那種「獨特的真實性」。

#### 四、風水成為議題

中古的讀書人大多數把風水當成日常生活的一部分，鮮有辭費謂之無稽者，但一些宋人卻把風水當成一個議題。風水成為議題，是因為有人反對。這點在宋人文集中顯示得最清楚，而那些聲音多來自理學家或飽讀儒典者。伊佩霞與廖咸惠已有這方面的研究；伊佩霞在文中詳列宋代理學家對風水的正反意見，但未列非理學人士的反對意見。廖咸惠之文雖及理學家的意見，但重點是士大夫與風水師交往的情形。<sup>123</sup> 基於此，以下仍有略加舉證與論述的必要。

---

較能接受的概念。見 Sewell, Jr., "The Concept(s) of Culture," 53-54。

<sup>122</sup> Geertz, "Religion as a System of Culture," 102；中譯本：格爾茲，〈作為文化體系的宗教〉，117。

<sup>123</sup> 見 Ebrey, "Sung Neo-Confucian Views on Geomancy," 75-97；廖咸惠，〈墓葬と風水〉，96-115。

### （一）反對風水：無稽

反對者的說法之一是指責風水無稽，司馬光（1019-1086）的言論可為代表。他曾說過一個有趣的故事。其父司馬池（980-1041）死後將葬，族人皆謂葬禮大事，問：「何不詢陰陽？」其兄司馬旦（1006-1087）只好問「良師」何在。答曰：鄰村「張生者，良師也，數縣皆用之。」司馬旦心生一計，找來張生，說明條件：若彼從其言，給錢二萬文；若不從，則另尋他師。平日相墓只有千錢的張生大喜過望。司馬旦把先前「便於事者」而選好的年月日，以及規劃好的墓地深淺及方位等交給張生，令彼「以葬書緣飾曰大吉」。張生照章辦事。族人見後，皆表滿意。司馬光在熙寧七年（1074）回憶此事說：此時其兄弟二人皆長壽，位至高官，家中人口蕃衍，仕宦者亦多，以風水擇地之家未必能及。還有，「前年吾妻死，棺成而斂，裝辦而行，壙成而葬，未嘗以一言詢陰陽家」，至今無事。<sup>124</sup> 這個例子告訴我們，宋人舉行墓葬，大潮流是採行風水；司馬光兄弟是極少數不信風水者，但也須找來風水師解圍，可見其背負壓力之大。

其後司馬光在《書儀》中更進一步質疑：

《孝經》曰：「卜其宅兆，而安厝之。」謂卜地決其吉凶爾，非若今陰陽家相其山崗風水也。……彼陰陽家謂：人所生年月日時足以定終身祿命。信如此所言，則人之祿命固已定於初生矣，豈因殯葬而可改耶？是二說者自相矛盾，而世俗兩信之，其愚惑可謂甚矣。<sup>125</sup>

司馬光反對的理由在於算命和風水的理論在邏輯上相互矛盾。張載（1020-1077）則一口否定風水術，說：「葬法有風水山崗，此全無義

<sup>124</sup> 司馬光，《溫國文正司馬公文集》，卷71，〈葬論〉，12a-13b。

<sup>125</sup> 司馬光，《書儀》，卷7，〈喪儀三·卜宅兆葬日〉，1a-2a。

理。」<sup>126</sup>不但如此，司馬光還說：「夫陰陽之書使人拘而多畏，至於喪葬為害尤甚。是以士庶之家或求葬地、擇歲月，至有累世不葬者。……欲乞國家禁絕其書而未暇也。」<sup>127</sup>他反對風水的態度可說毫無保留。

程頤（1033-1107）是另一位反對風水的重要代表，其拒斥理由與前者類似。他直接說：「世間〔間〕術數多，惟地理之書最無義理。」他和其兄程顥葬其祖父時，只用「昭穆法」，不用風水師。風水師說該穴位是「絕處」，他回說自知是絕處，「且試看如何」。多年之後，他也很得意地說「人已數倍矣」。而對於改葬，他認為：「夫葬者藏也，一藏之後，不可復改，必求其永安。故孝子慈孫，尤所慎重。」<sup>128</sup>孔平仲（1065 進士）反對的理由類似，他說：「天下之言葬者，皆宗郭璞，所謂《青囊書》是也。今之俗師，必曰：『某山某水可以求福，可以避禍。』其說甚嚴，以為百事纖悉，莫不由此。」並舉出一些歷史人物，說他們並不以風水之說擇地葬親，其後亦大貴。<sup>129</sup>這類看法在南宋依舊可見。楊萬里（1127-1206）舉例說明某高官告訴他，其家用佛教水火（葬）儀式葬親人，其子照樣官至左輔。因此楊萬里勸人：「老夫家中三世窮儒，並無風水，願勿泥此〔風水術〕。」<sup>130</sup>

司馬光和程頤等人以風水無稽為反對理由，希望一般人不要迷信。借用格爾茲的說法，這些人是在打破風水信仰所引起的「這些情緒和動機彷彿〔所〕具有獨特的真實性」。換句話說，他們想做的是打破人們長久以來信以為真的事務。

126 張載，《經學理窟·喪紀》，收入《張載集》，299。

127 司馬光，《溫國文正司馬公文集》，卷 25，〈山陵擇地劄子〉，10a-b。

128 程頤，《二程集》，卷 22 上，〈伊川雜錄〉，290；卷 10，〈葬法決疑〉，625。

129 孔平仲，《珩璜新論》，卷 2，252。

130 楊萬里，《誠齋集》，卷 101，〈答羅必先省幹〉，10a。

## （二）反對風水：不孝

第二種反對的說法指責一聽風水之說的人是不孝。這類指責的重點有二：其一在於子孫以本身的利益為選擇先人墓地為考慮，其二因擇地曠日廢時而造成「久喪不葬」的情形。《禮記·王制》對於亡者下葬有所規定：「天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人，三日而殯，三月而葬。」話雖如此，真能奉行此原則者恐無多。奉敕刪修《地理新書》的王洙雖然支持擇地葬親，卻說：

昔有一士人，病其家數世未葬，亟出錢買地一方，稍近爽塏者。自祖考及總麻小功之親，悉以昭穆之次葬之，都無歲月日時陰陽忌諱與塋穴之法。人且譏其易，而謂禍福未可知。歲中輒遷秩，後其家益盛，真達者也。今之人稽留葬禮，動且踰紀，邀求不信之福於祖先遺骸，真罪人也。<sup>131</sup>

引文中的士人，葬其前世親人之法與程氏兄弟相同。而王洙提到久喪不葬動輒過一紀（十二年）的情形令人訝異。但司馬光的描述更驚人：

世俗信葬師之說，既擇年月日時，又擇山水形勢，以為子孫貧富、貴賤、賢愚、夭壽，盡繫於此。又葬師所有之書，人人異同；此以為吉，彼以為凶，爭論紛紜，無時可決其尸柩。或寄僧寺，或委遠方，至有終身不葬，或累世不葬，或子孫衰替忘失處所，遂棄捐不葬者。凡人所貴身後有子孫者，正為收藏形骸耳。其子孫所為乃如此，曷若初無子孫，死于道路，猶有仁者見而殮之邪耳！<sup>132</sup>

<sup>131</sup> 王欽臣，《王氏談錄》，〈論陰陽拘忌〉，7。

<sup>132</sup> 司馬光，《書儀》，卷7，〈喪儀三·卜宅兆葬日〉，1a。司馬光在其他地方也提過久喪不葬的問題，見其《家範》，卷5，〈子下〉，10a-b：「今世俗信術者妄言，以為葬不擇地及歲月日時，則子孫不利，禍殃總至，乃至終喪除服，或十年或二十年，或終身，或累世猶不葬。至為水火所漂焚，他人所投棄死亡尸柩，不知



從終身不葬，到累世不葬，甚至有棄捐不葬者，一紀不葬看來是小巫了。而且司馬光視風水直如禍害，子孫若信風水，還不如沒有子孫。

痛責子孫把先人遺體當成求福工具的還包括程頤。他說：

卜其宅兆，卜其地之美惡也，非陰陽家所謂禍福者也。地之美者，則其神靈安，其子孫盛。若培壅其根而枝葉茂，理固然矣。……父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危，亦其理也。而拘忌者惑以擇地之方位，決日之吉凶，不亦泥乎？甚者不以奉先為計，而專以利後為慮，尤非孝子安厝之用心也。<sup>133</sup>

程頤和王洙、司馬光一樣，反對以「利後」為祖先擇地。但是文中說「父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危」，卻給風水信仰留下生存空間，下文將會討論。曾受學於程頤的許景衡（1072-1128）在寫給丁志夫（1066-1120）的信中持其師說，勸彼「凡世俗所謂地理陰陽禍福之說無考據者，皆不足論。……故地之美者葬之，則死者安；地之惡者葬之，則死者不安。死者安矣，生者其有不安者乎？死者不安，生者其有安者乎？」<sup>134</sup> 不僅是理學家，北宋名僧釋契嵩（1007-1072）也指出「《禮經》欲人喪葬有節，不聞求山川土地葬其親，以為富貴之資。為此說者，蓋陰陽家妄張禍福以鼓動世俗」。<sup>135</sup>

北宋久喪不葬的情形頗為常見。范鎮（1007-1088）《東齊記事》有則故事，談到三司副使陳洎（卒於1049）因久喪不葬而遭附身於小婢的報應。<sup>136</sup> 這個故事透露出高官如陳洎，死後附身於人是丟臉面的事。此事或諠於縉紳間，傳到孔平仲（1065進士）耳中，記載有點不同：「沈文通〔邁，1025-1067，曾任三司度支判官〕說：故三司副使陳

所之者，豈不哀哉。」引文中底線係筆者所標。

<sup>133</sup> 程頤，《二程集》，卷10，〈葬說〉，623。引文中底線係筆者所標。

<sup>134</sup> 許景衡，《橫塘集》，卷15，〈與丁剛巽書〉，13b-14a。

<sup>135</sup> 釋契嵩，《鐔津集》，卷11，〈與周感之員外書〉，10b。

<sup>136</sup> 范鎮，《東齊記事》，卷5，41。

泊卒後，婢子附語：『坐不葬父母，當得為貴神，今為賤鬼，足脛皆生毛。』<sup>137</sup> 以陳泊的官位，不葬雙親及祖先，應非財力匱乏，而是風水之說導致久喪不葬。

不僅如此，宋代皇親與士大夫久喪不葬者甚多，宋廷在元豐五年（1082）詔令：「不即隨葬者，徒二年，因而行用者，罪之。」<sup>138</sup> 湖南轉運判官王子韶即因久喪不葬其父母，為張商英（1043-1121）所劾，被貶。劉曷（1101 進士）知陳州，也因親喪不葬，被奪職。<sup>139</sup> 此事亦涉黨爭。若非黨爭，似亦未必被提出。可見當時久喪不葬的情形並非罕見。由此可知，朝廷雖如此規定，理會者似無多。風水擇地是造成這種情形的主因。

到了南宋，批評風水擇地之聲依然不絕。林光朝（1114-1178）引某風水師之言：「人有停柩三十年者，非其力不足也，將以求利達也。使是而可求，即陰陽家者且自為之矣。」<sup>140</sup> 朱熹（1130-1200）的好友張栻（1133-1180）任職廣西靜江時，見當地百姓「遇有灾病等事，妄聽師巫等人邪說，輒歸罪父祖墳墓不吉，發掘取棺，栖寄它處，謂之出祖。動經年歲，不得歸土」，因此嚴申禁令，理由也是反對「利後」之說。<sup>141</sup> 樓鑰引宋晉之（1126-1211）的話說，時人「或溺於陰陽家之言，以幸富貴，至累年不入土者。」<sup>142</sup> 13 世紀的理學家羅大經（1226 進士）描述其所見所聞：

<sup>137</sup> 孔平仲，《談苑》，324。該書另記載陳靖不葬父母死後附身婢子之事。由於故事內容和陳泊之事極似，疑為傳聞之誤。見同書，322。

<sup>138</sup> 脫脫等，《宋史》，卷 124，〈禮志·凶禮三〉，2911-2912。

<sup>139</sup> 二事皆見脫脫等，《宋史》，卷 329，〈王子韶傳〉，10612；卷 356，〈劉曷傳〉，11207。劉曷被貶涉黨爭之情節，見朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 71，〈偶讀謾記〉，3411。

<sup>140</sup> 林光朝，《艾軒集》，卷 9，〈承奉郎致仕回年林府君墓碣〉，16a。

<sup>141</sup> 張栻，《南軒集》，卷 13，〈諭俗文〉，15b。

<sup>142</sup> 樓鑰，《攻媿集》，卷 109，〈朝散郎致仕宋君墓誌銘〉，19a。

世之人惑〔郭〕璞之說，有貪求吉地未能愜意，至十數年不葬其親者。有既葬以為不吉，一掘未已，至掘三掘四者。有因買地致訟，棺未入土，而家已蕭條者。有兄弟數人，惑於各房風水之說，至於骨肉化為仇讎者。凡此數禍，皆璞之書為之也。<sup>143</sup>

羅大經這段話，要說是前面司馬光文字的改寫版也不為過。再者，陳著（1214-1289）於其弟死後，去信其姪，告誡說：「若曰欲利其後，則因父以求利，是大不孝。」<sup>144</sup> 周密（1232-1298）在其《癸辛雜識》中也提到南宋倪思（1147-1220）有感而發之語：「住場好，不如肚腸好；墳地好，不如心地好。」<sup>145</sup> 由相關記載看來，宋代反對風水術的聲音儘管強烈，衡諸當日情形，大多數人仍以風水葬親。下文會進一步討論這部分的發展。

有個問題無法迴避：風水文化早在中古時期就已盛行，為什麼那些讀書人（除了呂才）未曾反對（至少我們在文獻裡看不到）？這個問題須從理解中古讀書人的性質著手。近來的研究指出，唐代中後期的士大夫／文士有轉向儒學的現象，因此有必要理解這種轉向。

從上個世紀中期以來，中國思想史或哲學史的一些重要著作大多指出，唐宋之間中國思想界發生了巨大的變化。<sup>146</sup> 這個大變化在於儒學的復興，其中以韓愈（768-824）、李翱（774?-836）為代表人物，這樣的看法已廣為學術界接受。近年陳弱水的研究對這個變化有精細的討論。他指出，從初唐文士的墓誌銘看來，雖然那些人的心靈中，儒家

<sup>143</sup> 羅大經，《鶴林玉露》，卷6，丙編，〈風水〉，344。

<sup>144</sup> 陳著，《本堂集》，卷81，〈聞伯求弟死與姪深〉，13b。關於久喪不葬的情形，亦見張邦煒，〈宋代喪葬習俗舉隅〉，505-510。

<sup>145</sup> 見周密，《癸辛雜識》，〈別集上·倪氏客藏〉，260。

<sup>146</sup> 見蕭公權，《中國政治思想史》，404-422；勞思光，《中國哲學史》，第3卷上，23-38。亦見余英時，〈唐宋轉型中的思想突破〉，59-76。

仍占正統地位，但色彩並不突出。大體而言，初唐思想承續魏晉南北朝的傳統，呈現儒、釋、道三教並盛的局面。因此在精神和生活兩方面都以儒家理念為基礎的「純儒」雖非全無，卻實屬罕見。盛唐的文士在心態上也多是「外儒內佛」或「外儒內道」。詩人杜甫（712-770）生長於盛唐，在大亂中去世，其詩作流露出忠君愛國、痼疾在抱的情操。他以儒者自居，是極少數的例外。然而陳弱水也指出，杜甫的思想清楚地受道、釋二教的影響。安史之亂（755-763）後，文士開始有不同的文化省思，重振儒學價值。儘管如此，中唐以來的文士仍然是「外儒內道」或「外儒內佛」，白居易（772-846）即是一例。值得注意的是，雖然柳宗元（773-819）的思想很受韓愈影響，有鮮明經世傾向，卻依然不脫時代的氛圍。只有韓愈、李翱等人才是奉儒學大纛的文士，下開宋代理學的契機，然而在當時他們是少數。<sup>147</sup>

如果上述的摘要沒有誤讀陳弱水的研究，那麼唐代和宋代的情形對比清晰。在北宋，反對風水最力的士大夫如司馬光、張載、程頤等人，都是大儒——自然也是純儒，並且是理學家；反觀唐代，即使到了中唐以後，多數文士仍是「外儒內道」和「外儒內佛」，純儒聊聊可數，遑論注意風水的問題。換言之，北宋幾位理學家從儒學的立場，檢查出風水之不妥。

除此之外，北宋的人口成長對風水文化也有所助長。有關宋代社會經濟興盛與商業發達之研究多矣，此處毋須細論。然而在經濟與商業發展的同時，人口也大幅增長。根據研究，唐末五代中國大亂，至太平興國五年（980），人口約只有三千五百四十萬，然屆大觀三年（1109）北宋全境內的人口已達一億。相較之下，西漢平帝元始二年（公元2）與盛唐的天寶十四年（755），人口不過是六千餘萬和七千餘萬。<sup>148</sup> 也就

<sup>147</sup> 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》，98-121、164-211、246-299。另外，有關純（醇）儒在唐代的意涵，可見 McMullen, *State and Scholars in T'ang China*, 260。

<sup>148</sup> 見吳松弟，《中國人口史》，第3卷，《遼宋金元時期》，621。吳松弟的所舉的數

是說，在差不多的面積裡，人口大幅增長。如果再把經濟發展與商業興盛的背景考慮進去——許多人有能力講求風水，而人人也都想取得更多的資源，過更好的生活。在這種氛圍下，如果風水信仰有助於此，多數人沒有排拒的理由，甚至紛紛加入。於是風水信仰益加擴散。深受儒學影響的士大夫不可能無視於此，他們自然提出看法，這就使風水成了討論議題。

### （三）風水信仰的空間

雖然風水文化受理學家的批評，然而進一步思考，風水之說在宋代得以盛行，一方面和儒家思想中的慎終觀念很有關係，另方面也和宋代家族形成有關。儘管理學家對風水態度並不齊一，卻無法否認生死是大事，孔子說過：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（《論語·為政》）。先秦儒家講求厚葬，厚葬非人人可及，但態度須慎重始終如一。風水信仰至少有一點和喪禮嚴謹的態度重疊，那就是慎選墓地。儘管程頤反風水，在這點上他也是謹慎的，其擇地原則是「地之美者」。他解釋：

然則曷謂地之美者？土色之光潤，草木之茂盛，乃其驗也。……惟五患者不得不慎，須使異日不為道路，不為城郭，不為溝池，不為權貴所奪，不為耕犁所及。<sup>149</sup>

根據邵雍（1010-1077）之子邵伯溫所說：「康節〔邵雍〕謀葬大父，與程正叔〔頤〕同卜地於伊川神陰原。不盡用葬書，大抵以五音擇地，以昭穆序葬，陰陽拘忌之說，皆所不信。」<sup>150</sup> 邵雍和程頤以昭穆法葬親，

字是以何炳棣的統計為基礎而修改。見何炳棣，〈宋金時中國人口總數的估計〉，373-374。

<sup>149</sup> 程頤，《二程集》，卷10，〈葬說〉，623。

<sup>150</sup> 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷20，221。

很像前述王洙筆下那位士人的作法。但是他們仍參考風水書，用「五音擇地」，也是種卜地之術。在外人眼裡，其原則和風水擇地實在差異有限。這讓儒學裡慎終的概念容納得下風水信仰。

其次，像邵雍和程頤這樣的卜地原則對士大夫或士人或許不是問題，但有的例子卻足以讓邵雍、程頤的說法失效。李新以風水擇地合葬父母，說：「竊惟相視宅兆，昉《周官》若堂若斧之封，必慎視厥。陰陽非求利益，祈魂魄之安寧也，人子臨親喪，敢不自盡？……畚土為宅，將奉亡父母以歸藏。地理家相眡，感言吉，用之不疑。」雖然術士說「『西來之崗謂後無擁，從東南少闕，則不利長子〔即作者〕。』某曰：『蹇陋寒，乞身已爾，福及昆弟又何悲耶？』」<sup>151</sup> 李新請術士擇地，為的是使父母能安於其所，無視墓地有利乃弟，可能損及自身。孝友擇地如此，難以「利後」責備。像這樣的作法也讓儒學有部分接納風水信仰的空間。

第三，若照程頤的原則下葬親人，萬一發生「五患」如何處理？假使下葬親人之後，家中變故不斷，子孫難以全其生，是否能以「彼危則此危」的理由，另尋風水福地改葬先人？這些問題都和家／族的延續有關。過去 20 多年來，研究宋代社會史的學者指出，宋代是家族形態的轉變期。宋人採取如聯姻、參與地方事務、鼓勵子弟考科舉、建立族產等策略，以期家族延綿不墜。<sup>152</sup> 宋代筆記中不乏記載出於興旺家／族的風水故事。不僅如此，宋人文集中也有因死者「託夢」而改葬的記載。就此而言，宋代風水之說和家族的建立有密切的關係。然而這些問題在程頤的主張裡皆無法找到答案。也就是說，程頤所說的是防範未

<sup>151</sup> 李新，《跨黿集》，卷 28，〈開穴祭北斗文〉，1a-2a。

<sup>152</sup> 自 1980 年代中期以來，這方面的海內外研究甚多，無法畢舉，略見 Hymes, *Statesmen and Gentlemen*; Bossler, *Powerful Relations*; 柳立言等編，《中國近世家族與社會學術研討會論文集》；陶晉生，《北宋士族：家庭·婚姻·生活》；張邦煒，《宋代婚姻家族史論》；大澤正昭，《唐宋時代の家族・婚姻・女性：婦は女強く》；黃寬重，《宋代的家族與社會》。

然，但未及事發的「善後」。正因為如此，風水信仰在受儒學影響的士大夫間找到可以落腳之處，下兩節將討論這個問題。

## 五、風水、葬禮與改葬

### （一）擇地安葬

皇室與官員擇地安葬，自古已然，此處略回顧中古時期的情形。東晉滅亡後，《南齊書》中記載宋明帝（465-471）忌刻蕭道成（480-482）祖墓所在地「有五色雲氣，有龍出焉」，遣「相墓工」占視，後伺機派人「以大鐵釘長五六尺，釘墓四維，以為厭勝」。<sup>153</sup>意即破壞某人的祖墓，就可壞其前途應該是由來已久的看法。《南齊書》另記載，「善相墓者」看了荀伯玉之家墓，曰：「當出暴貴，而不久也。」<sup>154</sup>南朝梁武帝（464-549）之子蕭統（昭明太子，501-531）於其母丁貴嬪死後遣人求得「善墓地」，卻遭人向武帝密告，謂太子所得墓地不利武帝。蕭統只得把該地轉售他人。葬畢後，有道士告訴蕭統說丁貴嬪墓地不利自己，若施法術，便可延蕭統之壽，「乃為蠟鵝及諸物埋墓側長子位」。此舉又為人密告武帝，掘地果得蠟鵝等物，最後以處死道士結案。<sup>155</sup>陳朝（557-589）徐陵為章昭達寫的墓志中提到「爾乃青烏相墓，白鶴標墳」，說明擇墓之術也在受知識階層採行。<sup>156</sup>最近劉苑如研究魏晉南北朝墓葬習俗的論文，讓我們對這時期擇地安葬的情形有更仔細的認識。作者自正史及志怪小說如《異苑》、《搜神後記》與《幽明錄》等搜集材料，指出當時王室及世族安葬親人時，清楚地顯示葬必擇

<sup>153</sup> 蕭子顯，《南齊書》，卷18，〈祥瑞〉，352。

<sup>154</sup> 蕭子顯，《南齊書》，卷31，〈荀伯玉〉574。

<sup>155</sup> 見李延壽，《南史》，〈列傳〉，卷五十三，〈梁武帝諸子〉，1312-1313。

<sup>156</sup> 徐陵，《徐孝穆集箋注》，卷5，〈司空章昭達墓志〉，40a。

地的作法。而且為了福地，貴族間也發生搶地之事。<sup>157</sup> 這些例子可以說明東晉以後，墓葬重風水的大體情況。

選擇風水福地安葬親人的作法延續至唐代。隋末唐初人呂才（606-665）反對祿命風水之說，提及當時的情況：「暨近代以來，加之陰陽葬法，或選年月便近，或量墓田遠近，一事失所，禍及死生。巫者利其貨賄，莫不擅加防害，遂使《葬書》一術，乃有百二十家。各說吉凶，拘而多忌。」<sup>158</sup> 呂才指出，約自隋代以來，風水之說流行。原先的一家之言，巫者因有利可圖，各出奇說，變成眾聲喧嘩的局面。此語反襯當時盛行風水擇地。此外，唐初曾於高祖（618-626）時期任工部侍郎的士大夫溫大雅於改葬祖墓時，卜人占其地，謂該地利於其弟，不利大雅。大雅回說：「如子言，我含笑入地矣。」<sup>159</sup> 可見唐代的貴族階層墓葬重風水，一如南北朝的高官。再者，唐末宋初孫光憲（896-976）的《北夢瑣言》也有相關記載：唐初名臣杜正倫（約 582-656）的家族和另外一支宗派不和，常受輕忤。正倫記恨在心，發達後藉機塹斷京兆派的杜陵山脈，該支派數代無人仕宦。<sup>160</sup> 此事真假無從查考，但故事也反映唐代風水信仰之一斑。杜正倫後被李義府（約 610-666）擠出朝廷，李義府也深信風水。《舊唐書》記載龍朔二年（662），「陰陽占候人杜元紀為〔李〕義府望氣。……義府居母服，……輒微服與元紀凌晨共出城東，登古塚候望，哀禮都廢。」<sup>161</sup> 李義府理應居家服喪，卻為了張羅墓地，頻繁外出，被視為不妥。這些記載皆說明唐代官員重視風水的情形。

北宋自太祖伊始，皇陵即葬於嵩山、少室山之南，以當時流行的

157 劉苑如，〈松柏岡岑：魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀〉，349-359。蒙作者贈此文，謹誌謝忱。

158 呂才，〈五行祿命葬書論〉，收入李昉等編，《文苑英華》，卷 740，3859。

159 歐陽修等，《新唐書》，卷 91，〈溫大雅〉，3781-3782。

160 孫光憲，《北夢瑣言》，卷 12，〈塹杜氏山岡事〉，265。

161 劉昫等，《舊唐書》，卷 82，〈李義府〉，2769。



「五音利姓說」安排陵位。考古資料反映，北宋皇陵的地勢居於「東高西下為之角地」與「南高北下為之徵地」，與漢、唐皇陵皆建於高爽之地的作法有很大差異。<sup>162</sup> 換言之，北宋朝廷一開始就採行了與前代不同的風水學說擇地安葬皇室核心成員。

至於皇室以外的人欲卜地安葬，理論比實際容易。風水佳處，平時不留意，臨事只得張皇。託給術士，很可能因術士間意見不同而延宕。部分士大夫有鑑於此，生前便預留墓地。北宋至少有四條相關記載。徐鉉（917-992）說劉鄩（908-966）「葬太夫人于茅山良常洞之西，因自卜塋地，即以……葬焉」。<sup>163</sup> 劉攽（1022-1088）說曹憲（1000 進士）過逝前「先一歲，自卜墓地於宛丘縣友於鄉潘仁里葬焉」。<sup>164</sup> 蘇軾（1037-1101）說趙槩（996-1083）「以某年月日葬于宋城縣天巡鄉，地與日皆公所自卜也」。<sup>165</sup> 而《夷堅志》中也有富室預先擇地的記載。<sup>166</sup> 這些是北宋的情形。

到了南宋，預留葬地的記載可謂不勝枚舉，亦僅舉數例。胡宏（1106-1162）為彪虎臣（1078-1152）寫墓誌銘，謂虎臣丁父憂，窮無葬地，「友人譚列父奉議公極見其哀毀，惻然心動，則與已所卜地，又使用其最吉者」。<sup>167</sup> 譚列之父隆情高誼，實屬罕見。王炎給吳耀遠的挽詩說：「孤陋無如我，交親賴有君。方圖來往數，豈意死生分。自卜牛眠地，今歸馬鬣墳；不能澆斗酒，忍遽述銘文？」<sup>168</sup> 詩中明顯指出吳耀遠生前即已自擇葬地。樓鑰（1137-1213）說金式（1184 進士）為其雙親起造功德墳寺名曰顯菴，「又自卜壽藏于其側」。<sup>169</sup> 呂午

<sup>162</sup> 見秦大樹，《宋元明考古》，132-135。

<sup>163</sup> 徐鉉，《騎省集》，卷 16，〈唐故常州團練判官檢校尚書左僕射劉公墓誌〉，19b。

<sup>164</sup> 劉攽，《彭城集》，卷 36，〈尚書駕部員外郎曹君墓表〉，7a。

<sup>165</sup> 蘇軾，《蘇軾文集》，卷 18，〈趙康靖公神道碑〉，543。

<sup>166</sup> 洪邁，《夷堅支景》，卷 10，〈姚尚書〉，957。

<sup>167</sup> 胡宏，《五峰集》，卷 3，〈彪君墓志銘〉，43a。

<sup>168</sup> 王炎，《雙溪類稿》，卷 9，〈哭吳耀遠〉，14a。

<sup>169</sup> 樓鑰，《攻媿集》，卷 79，〈雙谿金君顯菴說〉，4b-5a。

（1179-1255）稱程子容（約1232）生前「好陰陽家風水之說，自營地于衢之開化〔縣〕」。<sup>170</sup>而劉辰翁（1232-1297，1262進士）形容劉可仕（1216-1285）對於墓葬「尤戒〔親友〕遠葬、僻葬、險葬、利葬、訟葬。樂丘〔劉可仕〕其所自卜……。」<sup>171</sup>衛宗武則承認自己愛看風水成癮，說「自閩管〔輅〕郭〔璞〕書，風水好成癖，維舟走雲嶠，川谷幾徧歷，晚年乃得此，……一丘有如此，萬金難買覓」。<sup>172</sup>在上述的例子裡，那些人士想以自己的墓地風水圖利後代，用心無人能非議。

南宋袁采（約1140-1195）的《袁氏世範》一書常被看成是中低階層士大夫延續家庭（族）命脈的指導性書籍。由於喪葬花費極大，所以也有相關條目論及喪禮，節引如下：

家有老人，而送終之具，不為素辦，亦稱臨時，亦無他術，亦是臨時鬻田廬，及不卹後事之不如儀也。……有於少壯之年，置壽衣壽器壽塋者，此其人必不至三日五日，無衣無棺可斂，三年五年，無地可葬也。<sup>173</sup>

袁采指出，喪禮耗費鉅大，為人子者須為年長親人預做準備。他也暗示，為了不因墓地難覓而拖累子孫，導致「三年五年，無地可葬」，最好自己未雨綢繆，先行擇地。

如果北宋已出現自卜葬地的情形，為什麼袁采要再提？最可能的原因是避免吉地難覓或子弟間意見不合而導致久喪不葬。無論原因是什麼，那種情形他見得太多。下面這個例子透露一些訊息。孫觀（1081-1169）為陳豫（1050-1117）所寫的神道碑銘中說，陳豫葬其母於潤州之五州山。陳豫死後，其四子也有意將他葬在潤州，卻遍尋不得

<sup>170</sup> 呂午，《竹坡類稿》，〈富溪程子容墓誌銘〉，312。

<sup>171</sup> 劉辰翁，《須溪集》，卷7，〈樂丘處士墓誌銘〉，21b。

<sup>172</sup> 衛宗武，《秋聲集》，卷1，〈過茶塢子舍新塋〉，36a-b。

<sup>173</sup> 袁采，《袁氏世範》，卷2，〈事實預謀後則時失〉，154。

葬處。某夜，其妻與四子都夢到陳豫出知汝州，但均不知何謂。一日，四子和風水師共行山中，途中看到一塊好地，風水師亦曰吉。問山中居民，皆謂某家主母所預留者。他們隨即拜訪那老太太，後者說該處本其預留葬地，昨夜突夢彷彿迎接新太守。新太守表示此地係其居所。才剛驚醒，便見一行人來訪。她立即表示願把墓穴讓給陳家。對方一問之下，才知本地叫汝山，便葬陳豫於此。<sup>174</sup> 此例中，原主雖有善地，但福份不足，無法「享用」。整個故事也透露出找風水是蠻費功夫的事。

巧合的是，洪邁的《夷堅志》裡也有一則類似的故事。差別在於，該地先前曾有多人出高價，地主皆未應允。<sup>175</sup> 兩則故事反映出風水文化盛行，尋地不易的境況。不僅如此，風水福地也招引眾人來葬。《泊宅編》記載：「會稽山為東南巨鎮……北出數壠，葬者紛紛，得正壠者趙、陸祖墳而已。」<sup>176</sup>「葬者紛紛」，地價便自然水漲船高了。

前面說過，擇地葬親會衍生出兄弟鬩牆的問題。朱熹的好友呂祖謙曾談及此事，他說：

〔卜地〕起射名干利之望。窀穸所卜，畔經遠祖，度越疆畛，孤峙數舍之外，服降屬疏，蓋有樵牧不禁者矣。甚者兄弟忿鬭，或謂是山於伯獨吉，或謂是水於季獨凶，狐疑相仗，暴其親之遺骨而不可檢，是可哀也已。<sup>177</sup>

無獨有偶，朱熹的學生（後為女婿）黃榦（1152-1221）也發生擇地葬親之際，兄弟意見不合的情形。慶元三年（1197）其母亡故，黃榦扶

<sup>174</sup> 孫觀，《鴻慶居士集》，卷35，〈宋故右中奉大夫致仕贈少師陳公神道碑〉，15b-16a。

<sup>175</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷9，〈應夢石人〉，441。亡靈於夢中擇地尚有一例，見《夷堅三志》，己，卷4，〈周十翁墓〉，1334-1335。

<sup>176</sup> 方勺，《泊宅編》，卷2，10。

<sup>177</sup> 呂祖謙，《東萊集》，卷13，〈金華時澣母陳氏墓誌銘〉，18a-b。引文中底線係筆者所標。

棺返家，結果卻因擇墓問題，兄弟間意見相左。據他說，其兄所擇數地「全不成形局」，「雖村夫牧童亦知其不可」。終因其兄堅持己見，葬期迫近而下葬。<sup>178</sup> 黃榦兄弟因對風水的意見不合，未提是否牽涉各房利益。不過朱熹記載徽州婺源祖墓情形時，透露祖先曾因風水鬭牆：「某家中自高祖而上，三墓埋沒草間。高祖墓又被曾叔祖以不利其房下，欲改葬。方發故壙，見其中甚溫燥，倉皇掩塞，墓面磚石狼藉，自先世皆不及整」。<sup>179</sup> 朱熹在文中未明說細節，但明顯是因風水導致某房不滿。這類因風水歧見而起的紛爭想來必定不在少數。

擇墓重風水的作法也引發盜葬、竊地的現象。淳熙十年（1183），朝廷頒布禁盜葬令：

今後人戶有分祖墓田，內或係祖來眾共山地，若眾議不許安葬，如敢盜葬，比附從盜葬他人墓田法杖六十，仍令移葬。若強葬，從不應為重杖八十科斷，亦合移葬。<sup>180</sup>

詔令背後所反映的正是盜葬情形嚴重。《夷堅志》內有一條相關記載。王淵（1077-1129）於建炎三年（1129）任樞密副使，當年即死於苗劉兵變，骸骨不存。朝廷詔招魂以葬，官給其費。其後王倫（1084-1144）亦以樞密副使留守開封，為金人所害，因尸柩不歸，亦詔招魂葬。紹興三十年（1160）其子將之葬於宜興老家，並已選定墓地。未料他們卻在掩壙當日發現王淵家人已將其父葬於該處。結果「兩下爭鬥，幾於兵刃相格」，纏訟不已。<sup>181</sup> 此外，前面提到的王炎，其族墓亦因風水而受強宗豪族的侵擾，遂上書縣令，請求主持公道。<sup>182</sup> 不僅如此，現存南宋的民事法律判決書《名公書判清明集》也有一例，故

<sup>178</sup> 黃榦，《勉齋先生黃文肅公文集》，卷2，〈與晦庵朱先生書〉，335-336。

<sup>179</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷57，〈答李堯卿〉，2704。

<sup>180</sup> 宋孝宗，〈禁盜葬強葬詔〉，收入曾棗莊編，《全宋文》，卷5288，127。

<sup>181</sup> 洪邁，《夷堅三志》，辛志，卷3，〈王樞密招魂〉，1407-1408。

<sup>182</sup> 見王炎，《雙溪類稿》，卷19，〈見洪宰〉，5a-8a。

事略謂吳氏夫婦分別在淳熙八年（1181）和慶元二年（1196）買入墓地。但因墓地在四百餘里外，難以照管，被佃戶盜葬。事發之後，訟端隨起。<sup>183</sup>《清明集》中還有一件主佃爭墓地的判決文書，也與風水良窳有關。<sup>184</sup>此數例中，有官員間相爭墓地者，有豪強與官戶爭地者，也有佃戶和地主爭墓地的情形，可見風水文化深入各階層。《清明集》裡另有數件和墓地糾紛有關的判決，雖然文書中未提風水，但看來都是因風水而起。由此可知，盜葬、爭地之事，利之所趨，自士大夫至百姓皆難免。

## （二）擇地改葬

宋代改葬之事時有所聞。以儒學的角度而言，改葬不符古典原則，《禮記·檀弓上》：「葬也者，藏也。藏也者，欲人之弗得見也。」換言之，下葬之後，入土為安。《周禮·地官·司徒下》也說：「禁遷葬者與嫁殯者。」一般說來，改葬之舉本非亡靈之意，多係親人所為，有的是因為原先貧無能葬，或後來覺得葬得不好。例如宋初太祖遷葬其父弘殷之墓，真宗遷葬太祖之祖與曾祖。<sup>185</sup>如果皇室不避改葬先祖，臣下自有理由改葬先人。尹洙（1001-1047）為任據之父寫墓誌銘，指出任據兄弟當年「顧弱且貧，力不足以襄事。危乎其不得葬也。」<sup>186</sup>再如石介（1005-1045）在慶曆元年（1041）改葬先人及族人共七十喪，並說明族裡「食常不足」，實無力舉葬。後因得助，方得改葬。<sup>187</sup>有的則因地勢改變而遷葬。歐陽修（1007-1072）為曾鞏（1019-1083）之祖曾致堯（947-1012）撰神道碑銘，即說「初葬南豐之東園，水壞其

183 不知撰者，〈盜葬〉，收入《名公書判清明集》，卷9，328-329。

184 蕭陽，〈主佃爭墓地〉，《名公書判清明集》，卷9，325-327。

185 見脫脫等，《宋史·禮志》，卷122，〈凶禮一〉，2847-2849。

186 尹洙，《河南集》，卷17，〈故將仕郎守瀛州樂壽縣尉任君墓誌銘並序〉，11b。

187 石介，《徂徠集》，卷14，〈上王狀元〉，15a-17a。

墓」，因而改葬。<sup>188</sup> 而張汝士（997-1033）死時尚年輕，兩子皆幼，歐陽修說「始君之葬，皆以其地不善又葬速，〔其〕禮不備」。<sup>189</sup> 梅堯臣（1002-1060）則說張汝士的「舊墳為潤齧」，不得不改葬。<sup>190</sup> 大概張汝士當初下葬時，迫於費短，不無急就。後兩個例子顯示，子孫較發達後，常有改葬之舉。這類例子在宋人文集還可見到。<sup>191</sup> 雖然上述改葬的情形多數無法指出有風水的因素驅使子孫改葬，但從宋代盛行風水擇墓的脈絡看來，改葬擇地，不可能不重視風水。

改葬之舉雖然常見，某些士大夫畢竟覺得不妥，因而從事此舉時須交代原因。著名的晁氏家族在北宋後期有改葬之舉，晁補之（1053-1110）在大觀三年（1109）改葬其祖母，從《禮記·檀弓上》找了依據：「孔子先反，門人後雨甚至。孔子問焉，曰：『爾來何遲也？』曰：『防墓崩。』孔子不應三，孔子泫然流涕曰：『吾聞之古不脩墓。』」《禮記》中的這段話主要是說孔子聽到家墓崩壞而淚下，因為古人有不修墓的原則。晁補之解釋，依上段話說，「夫禮可以不修，而情不得視其壞而不悲。」舊墓為水所侵，且子孫也都已遷往任城縣魚山，卜地亦吉。為便祭掃，只得改葬。最後，晁補之再度說明「〔晁〕端禮（1046-1113，補之叔父）等以違古不修墓之訓為輕，而伸泫然流涕之思為重」。<sup>192</sup> 在這篇祭文中，補之的重點與前段數例的情形相似，以墓地水患為改葬緣由，風水一事輕輕帶過。次年，祖父之墓也遷至任城魚

<sup>188</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，卷20，〈尚書戶部郎中贈右諫議大夫曾公神道碑銘〉，329。

<sup>189</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，〈河南府司錄張君墓表〉，卷24，387。

<sup>190</sup> 梅堯臣，《宛陵集》，卷53，〈張堯夫寺丞改葬挽詞三首〉，6a。

<sup>191</sup> 例如宋初的王禹偁（954-1001）及上官知十即是一例。見王禹偁，《小畜集》，卷20，〈送上官知十序〉，17b-18a；卷22，〈黃州謝上表〉，10b。

<sup>192</sup> 晁補之，《雞肋集》，卷61，〈特進改葬祭告文〉，1a-2a。研究晁氏家族的著作不少，略見張劍，〈《晁氏世譜序》的發現及其價值〉，《華南師範大學學報》2006年6期，91-93。見王德毅，〈宋代澶州晁氏族系考〉，21-28；何新所，〈宋代昭德晁氏家族文化傳統研究〉，213-217；劉煥陽，《宋代晁氏家族及其文獻研究》。

山，理由仍然是「地卑多水患」。但這次對風水擇地著墨較多：「初，補之居蓬萊縣。太君喪，始學地理，行視魚山庵中，若虎若牛，回抱踞盼勢，盤薄可喜，乃厚其賈取之，手植四松，定南北既。命〔風水〕師袁才筮地。袁徙其域稍東，纔五尺而止。」<sup>193</sup> 晁補之不避諱地指出風水的確是改葬其祖父母的重要原因。但是此處也很難斷言他們純著眼於風水。

自經書中找依據改葬，吳泳（1208 進士）是另一例。別之傑（1255 卒，1202 進士）於淳祐六年（1246）遷葬其雙親時，請吳泳寫改葬墓碑。後者從《儀禮·喪服五》的說法「改葬，總」找到根據。原書在那條下的解釋是：「謂墳墓以他故崩壞，將亡失柩者也。改葬者，明棺物毀敗，改設之，如葬時也。」吳泳還舉出歷史名人如周文王、孔子等，及近世如蘇頌、朱熹等改葬先人的前例，「孰謂改葬非禮之經歟？」又說：「卜地之不審以危其親，實人子之大痛。用負其喪，遍營改卜，得地協吉，葬有期矣。」<sup>194</sup> 別之傑於淳祐中拜參知政事，改葬之舉大約和他仕途發達後有關，此次遷墓必定涉及風水擇地。<sup>195</sup> 猜想吳泳也覺得像別之傑這樣的高官，以風水改葬，實有礙觀瞻，因此在文中替他解圍。

改葬雖係死者親人所為，有的理由卻很特別——塚中枯骨「託夢」。田況（1005-1063）死後，其妻富氏（1016-1087）葬況於潁昌陽翟縣。多年之後，富氏再三夢見田況告以墓室積水，而日夜憂心。卜筮的結果亦如是。遂請風水師前去勘察，回報結果亦同其夢。掘開墓室，果然積水。富氏大慟，將亡夫改葬河南壽安縣甘泉鄉。<sup>196</sup> 王之道於葬其父後，夢其父「持杖履立塚前，若指顧狀，俾令修之」，醒後卻忘其處。其後 15 年間，屢次修整，總若有所缺。紹興二十年（1120）

193 晁補之，《難肋集》，卷 31，〈特進改葬祭告文〉，31b-32b。

194 吳泳，《鶴林集》，卷 34，〈別少師改葬墓碑〉，4b-6b。

195 昌彼得、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，1229。

196 范祖禹，《范太史集》，卷 39，〈永嘉郡夫人富氏墓誌銘〉，1b-2a。

年春，之道又夢其父來請更葬。兩個月後，經友人介紹一位風水師，二人共同履勘，在原墓附近覓得合意處，竟如亡父夢中所指。<sup>197</sup>這兩個改葬的例子都是因為原先風水欠佳。宋代許多改葬明的不說墓地問題，事實上即因選擇風水而起。《夷堅志》中也記載北宋姚祐（元豐進士）後官至工部尚書，當年改葬原因之一就是因其父夢中數訪，衣裳為水所漬，於是謁告遷葬。<sup>198</sup>

北宋初期至中期的文集中提到相墓或改葬之事，罕見以風水不佳為主要的改葬理由，彷彿那是種默契——大家心知肚明就是風水問題。然而南宋初年，情況驟改。上述王之道遷葬父墓是一例。另外，劉才邵（1086-1158）於紹興七年（1137）改葬其母，祭文中說「伏自安厝先妣而後，禍孽相仍，術者皆以為風水乖戾，當須改卜」。雖然這說法「於理非是」，但「今者童稚數人相繼夭橫，深慮子孫之不蕃，……遂圖遷奉」。<sup>199</sup>換句話說，之道恐別人批評，特地自解：他並不信風水，然而子孫相繼夭折，不無絕後之虞，所以風水非改不可。但這不是特例。王之望（1103-1170）在南宋初年改葬其祖其父，祭文中說：

自祖考葬於高屯，家門多故，後嗣零落。諸子中絕、綽以無子絕，諸孫中之深、之美以兵禍絕；其餘口夭折者不可悉數。術者以為風水不利所致，先人常欲改卜，力有未及。念孤墳在遠，艱於看守。某游宦異鄉，歸省有時，恐子孫將來寢闕展掃。今述遺意，得宅兆於城之小黃口蔣氏故居。坎山之原，以祖妣安人、先人先妣陪葬其旁。<sup>200</sup>

這是另一個因先人風水欠佳而致家中人口凋零的例子。此外，史堯弼

197 王之道，《相山集點校》，卷23，〈贈孫明遠序〉，285-286。

198 洪邁，《夷堅支景》，卷10，〈姚尚書〉，957-958。洪邁將姚祐誤寫成姚「祐」。

199 劉才邵，《樾溪居士集》，卷12，〈改葬先妣祭文〉，3a-b。

200 王之望，《漢濱集》，卷16，〈改葬祖考開故墳祭文〉，9a-b。亦見〈改葬先考開故墳祭文〉，同書，同卷，8b-9a。



（1157 進士）改葬其祖及父時亦稱：

前所葬地，水流於寅〔即風水方位，約向東北東〕。在風水陰陽之法，當禍長。蓋頻年之間，血屬相望於死凡六人，皆長也。寅之流禍無窮，血屬之存無幾，祭祀之承，其不可以多殺，意吾二父之靈亦不得安於此土也。今改卜新兆，叶吉靈其將永寧。<sup>201</sup>

同樣地，這也是祖墓方位不利後代，子孫相繼夭折的例子。上述文字可謂道盡生者憂懼之情與改葬先人之委曲，明白指出改葬正是為了改風水。雖然程頤說過「父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危」，但這樣明著說祖先風水不好，折了子孫福壽，在北宋簡直不可思議。

簡而言之，從本節所列的記載反映出這種情形：一些士大夫憂心家族存續問題，表現在葬禮上的，就是風水擇墓。一般說來，無論是安葬或改葬，北宋士大夫在墓誌中很少明白寫出是風水因素。這情形即使不全是因為司馬光與程頤等人的反對所致，以古典儒家的角度而言，亦屬不宜，而改葬尤為不妥。到了南宋，出於對家族延續的憂慮，某些士大夫不得不改葬先人，也使他們把改葬原因明確的道出。必要時，甚至抬出儒家經典以為根據。換言之，不僅風水成為議題，也進入了墓誌銘的文字中。我們在這裡很清楚地看到了風水文化在兩宋間的轉變。

為了能更清楚的理解宋代的風水信仰，第四節最後引格爾茲的看法以為參考。筆者特別著眼於其文化定義中的「情緒與動機似乎具有獨特的真實性」。格爾茲解釋，所有的人，或許缺少審美意識或宗教熱忱，但都多少有些常識，因而有習性。他說：「宗教儀式所喚起的習性（disposition），具有超越儀式之外的極重要影響，因為它可以反過來影響個人對建立在事實真相之上的既定世界的觀念。」又說：「宗教……

<sup>201</sup> 史堯弼，《蓮峰集》，卷 10，〈徙墳祭文〉，8b。

有如環境、政治力量、財富、法律義務、個人好惡及美感一樣，塑造了社會秩序。」<sup>202</sup> 風水信仰正是能使人的「情緒與動機似乎具有獨特的真實性」，可以「影響個人對建立在事實真相之上的既定世界的觀念」，也可以「塑造社會秩序」。

說得具體些，如果人們覺得一地的科舉表現不佳，立刻想到官學的風水；如果官學建築須興修，也立刻想到與科舉的關係。同樣地，假使一般人要安葬親人，立刻留心風水問題；假使家中多有變故，他們也會聯想到親人墓地風水，有意改葬。這樣的例子還可繼續列舉下去。如同19世紀來華的法國神父祿是道（Henri Doré, 1859-1931）所形容：「當人們需要修築墳墓，建造房屋時，他們會立刻請來風水先生。」<sup>203</sup> 處在這種時機，人們的「情緒與動機似乎具有獨特的真實性」。也就是說，風水信仰「影響個人對建立在事實真相之上的既定世界的觀念」。當絕大多數人都贊同風水之說，這樣的信仰也就「塑造了社會秩序」——人們相信這世界上葬親與建房子就應依循風水理論。

倘若上述對風水信仰的分析並未落入削足適履的陷阱，那麼不難想像司馬光、程頤及一些反對風水的士大夫所從事的是多麼艱鉅的工作：他們挑戰人們具有獨特真實性的情緒與動機，挑戰人們的習性，挑戰人們「對建立在事實真相之上的既定世界的觀念」，也挑戰一個被塑造成的社會秩序。此項使命之困難可以上文提到的晁補之為例。補之逢「太君喪」，開始學風水，其後又聽風水師的建議葬其祖父。以補之學問淵博的程度，一定讀過司馬光、程頤等人反風水的言論，但是他為了葬親人，仍然細讀風水書籍，也請地理師卜地。如果連晁補之這種明理之儒都採行風水之說，有多少人會接受司馬光、程頤等人的看法？因此

<sup>202</sup> Geertz, "Religion as a System of Culture," 119；中譯本：格爾茲，〈作為文化體系的宗教〉，136。譯文經筆者稍予修動。

<sup>203</sup> Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, v. 4, 406；中譯本：遠是道，《中國民間崇拜：命相占卜》，61。

這些反對風水的人有點像塞萬提斯（Premio Miguel de Cervantes）筆下的唐·吉訶德（Don Quijote），他們面對的是一個不可能的任務。在這種氛圍裡，一些理學家的態度開始改變了。

## 六、理學家接納風水

### （一）人子須知風水

風水文化盛行的社會裡，無論是贊成或反對，在安葬親人方面，多數人很難不受其影響。晚司馬光一個世代的士人謝逸（1115 卒）的友人之父葬後 11 年，「卜之日者不吉，將遷之吉地」，而託其撰寫墓誌銘。其文開始就說「始余不喜地理學，家有郭璞、一行諸書，以覆醬瓿，罵日者一錢不直〔值〕」。然而他讀了《詩經》中有關古公亶父、公劉及周公相陰陽之事，嘆「地理書不可泯也如此哉」。<sup>204</sup> 謝逸從不信風水到認為不可無該類書籍，顯見流風對他頗有影響。

在這種氛圍裡，理學家不可能視而不見。在宋代理學發展上，通常把程頤和朱熹視為一派，名曰「程朱學派」，而且朱熹於北宋諸儒中，最尊二程。<sup>205</sup> 但是在風水議題上，朱熹卻選擇一條不同於程頤的路徑。伊佩霞的研究中已呈現朱熹的風水觀。此處要指出的是，朱熹為了圓其說，擴張解釋程頤的風水觀，說程頤也選風水：「程先生亦揀草木茂盛處，便不是不擇。伯恭〔呂祖謙〕卻只是胡亂平地上便葬。若是不知此理，亦不是。若是知有此道理，故意不理會，尤不是。」<sup>206</sup> 不但如此，乾道五年十二月（應為 1170 初），朱熹於曾請精風水術的朋友蔡元定（1135-1198）為其母擇改葬之地。<sup>207</sup> 此外，其妻於淳熙三年（1176）

<sup>204</sup> 謝逸，《溪堂集》，卷 8，〈陳府君墓誌銘〉，10a。

<sup>205</sup> 略見陳榮捷，〈朱子道統觀之哲學性〉，收入《新儒學論集》，128-130。

<sup>206</sup> 黎靖德編，《朱子語類》，卷 89，〈冠昏喪〉，2386。

<sup>207</sup> 見束景南，《朱熹年譜長編》，卷上，421。

過世後，朱熹以風水擇地，曾使反對風水的張栻來信說：「卜其宅兆，固當審處。然古人居是邦，即葬是邦，蓋無處無可葬之地，似不必越它境，費時月，泛觀而廣求也。」<sup>208</sup> 朱熹也曾因選擇光宗（1190-1194）陵寢之事上奏朝廷，指出當時「士庶稍有事力之家欲葬其先者，無不廣招術士，博訪名山，參互比較，擇其善之尤者然後用之」。如果風水欠佳，「子孫亦有死亡絕滅之憂，甚可畏也」。因此在建皇陵一事上，「雖術家之說，然亦不為無理」。<sup>209</sup> 顯然在風水問題上，他和司馬光、程頤及張載等人背道而馳。這是南宋理學面對風水文化的第一次重要轉折。不僅如此，朱熹信風水的態度對後世的理學家有很大的影響。

在此同時，另一種聲音是主張士人應略知風水。讀書人從堪輿書籍中汲取風水知識，最晚在北宋後期已出現。陳孝嘗（1015-1082）事親至孝，其父死，「將葬，患葬師多拘，因自究其書，有所去取，無違於禮。」<sup>210</sup> 而前面也提過，北宋後期晁補之為了祖父的葬地而讀風水書；謝逸反對風水，家中卻有風水書籍；南宋的王炎大量購進風水書閱讀，增進自己的風水知識。可見讀書人手邊多少有些堪輿書籍。在這背景下，朱熹好友蔡元定之父蔡發（1089-1152）告誡他說：

為人子者不可不知醫藥、地理。父母有疾，不知醫藥，以方脈付之庸醫之手，誤殺父母，如己弑逆，其罪莫大。父母既歿，以親體付之俗師之手，使親體魂魄不安，禍至絕祀，無異於委而棄之於壑，其罪尤甚。至於關生人之受蔭，冀富貴於將來，特其末耳。

上述說辭等於給學習風水術一個理論基礎。元定因此「凡諸家葬書，古

208 張栻，《南軒文集》，卷33，〈答朱元晦書〉，14a。

209 朱熹，《朱子文集》，卷15，〈山陵議狀〉，730。

210 劉摯，《忠肅集》，卷14，〈陳仲明墓誌銘〉，298。

今莫不備覽」。<sup>211</sup> 程頤曾說：「疾而委身於庸醫，比之不慈不孝，況事親乎？」<sup>212</sup> 蔡發顯然把程頤的說法挪用至慎選墓地安葬親人。他自己也曾撰《地理發微》與《天文星象》二書。<sup>213</sup> 元定遵從父親的指示，其後並撰《地理發微論》，克紹箕裘。蔡元定曾從學朱熹，但朱熹卻視之為老友，而非學生，可見元定在程朱理學中的地位。元定上述所說可代表南宋儒學對風水態度轉變的指標：第一、元定廣閱風水書，而司馬光要「禁絕其書」，程頤斥風水書「最無義理」。第二，司馬光自行擇地，程頤用「卜地之美惡」來解釋《孝經》中的「卜其宅兆」，並用土色光潤和草木茂盛為標準；蔡元定卻要以風水知識為卜地根據——為人子者，具備風水知識是孝道的表現之一。這是理學對風水文化的第二次重要轉折。

蔡元定的看法並非特例。曾從學於朱熹的程先（約 1180）比蔡元定更朝前一步，自編風水書。他在書跋中說明編書的理由：

送死大事也，「不欲速朽」，聖門嘗明辨而深言之。然用伎術者，流於迂；竊吾道者，過於矯。迂者惑禍福，則幾有遷延而不葬；矯者昧物理，則必至忽畧而妄為。二者過猶不及。嘗讀地理書，自青烏而降，幾汗牛充棟，皆後世伎術者為之，不足信也。然無此，又無以使後世為人子者知慎終之義，識者當如《孟子》所謂武成取二三策可也。暇日取其書之近古者，手鈔之。<sup>214</sup>

程先說全恃風水師相墓是「迂」：「迂」導致久喪不葬。但他也批評不卜地者是「矯者」、「竊吾道者」，因為儒家也卜地。拒絕風水之說是斷

211 蔡元定，〈玉髓經發揮序〉，收入曾棗莊、劉琳編，《全宋文》，第 258 冊，卷 5817，401。

212 程頤，《二程集》，《河南程氏粹言》，卷 1，〈論事篇〉，1221。

213 見昌彼德、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，3793。

214 程先，〈跋地理書〉，收入程敏政編，《新安文獻志》，卷 22，18a。

章取義，是「忽略而妄為」，暗指呂祖謙之輩的作法不對。為了中道而行，也為了因應需求，他從眾多風水書中找出他認為可信可行的部分，編成這本書給天下人子參考。也就是說，他和蔡元定的看法相同，人子應具備風水知識。此二人的看法正式在理學打開了風水信仰的生存空間。宋代以前的儒士並未注意到風水問題，北宋的理學家卻嚴厲譴責，但南宋的理學家承認流風所及，很難正面拒斥，選擇有條件地接受風水術的使用。

基於這樣的理由，生活於 13 世紀的歐陽守道就是以讀風水書而補充知識。他說：

地理之書富甚，予雖淺陋，目中所見亦不下二十餘家，而鄙俚繆妄，一見而棄之者不計其數。自郭景純〔璞〕《葬書》之外，有一書最可人意，意其出於明理之儒者，每愛玩之。非特予愛玩之，四方士大夫之能知地理者，與之縱言及此，則每每誦之如流也。<sup>215</sup>

引文中有二處可留意。第一，那本受不少士大夫之喜愛的風水書係出自「儒者」之手，可惜書名不得而知。第二，「四方士大夫之能知地理者」說明，守道所處的時代，許多士大夫已具備風水知識。

風水書籍愈來愈多之時，元代大儒吳澄回顧宋末江西的情況，說了一段重要的觀察。

其〔風水〕書之出日富，好事者增益附會之爾。極于宋末，儒之家，家〔家〕以地理書自負；塗之人，人人以地理術自售。……余評諸家地理書，郭氏《葬書》雖不敢必其為景純之作，而最為簡當；俗本亦復亂之以偽。余黜其偽，存其真才千餘字。若建安書市所刻《地理全書》，繁蕪穢雜，豐城儒流所

<sup>215</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈宋義甫序〉，9a。

撰《玉髓經》假託欺誑，奈之何？舉世惑焉而莫之察也。<sup>216</sup>

吳澄此處所說江西每家都有風水書，有其他說法可參看。13世紀陳振孫《直齋書錄解題》中收錄《二十八禽星圖》該條項下注說：「以上七種皆無名氏。并前諸家，多吳炎錄以見遺。江西有風水之學，往往人能道之。」<sup>217</sup>再者，吳澄文中提到福建建安的書商刊行的《地理全書》竟然「書盈一車」，可見其巨帙。<sup>218</sup>這套書歐陽守道也曾見過。<sup>219</sup>福建建安是宋代坊刻印書中心之一，出版書籍以獲利為優先考慮，足見他們認為刊刻該書有利可圖。<sup>220</sup>而依據曾受教於吳澄的貢師泰（1298-1362）所說，「《玉髓經》世傳張子微受之蔡元定，復為之發揮。其於卜葬定宅之法固為詳矣，然其浩博而精深，非專門地理者未易觀也。」<sup>221</sup>雖然師徒二人意見不一致，此書有銷路是不爭的事實。有理由相信，風水信仰的盛行，刺激風水書籍的刊刻。而風水書籍的刊刻也倒過來促使風水文化的流行，互為因果。

像蔡元定、程先和歐陽守道這種看法雖不可能成為理學主流，但無疑是一股伏流。這股伏流再度浮現，就是元代吳澄「評諸家地理書」，而且進一步考訂刪修郭璞的《葬書》，「黜其偽，存其真」。他又說：「世所傳《葬書》被庸謬之流妄增猥陋之說以亂其真，予嘗為之刪定，擇至精至純者為〈內篇〉，其精粗純雜相半者為〈外篇〉，其粗駁當去而姑存之者為〈雜篇〉。」<sup>222</sup>吳澄的說辭證明《葬書》在宋代不斷地被加工，

<sup>216</sup> 吳澄，《吳文正公集》，卷10，〈地理真詮序〉，204-205。引文中底線係筆者所標。

<sup>217</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈卜筮類〉，379。

<sup>218</sup> 吳澄，《吳文正集》，卷13，〈地理類要序〉，259。

<sup>219</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈宋義甫序〉，9a。文中說：「書肆所謂《地理全書》者，乃獨遺此不刊。」

<sup>220</sup> 有關宋代建安的刻書業，見張秀民，《中國印刷史》，88-92，以及 Chia, *Printing for Profit*, 65-146。亦見 Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China*, 45-59。

<sup>221</sup> 貢師泰，《玩齋集》，卷8，〈題玉髓經後集〉，24a。

<sup>222</sup> 吳澄，《吳文正公集》，卷10，〈地理真詮序〉，204；卷13，〈葬書注序〉，259。

而郭璞的風水大師地位也就不斷地往上升。吳澄注解的《葬書》後被收入《四庫全書·子部·術數類》。現今所見的《葬書》（包括市面上可購得的各種版本）就是吳澄的刪訂本。

此外，吳澄所說《葬書》被好事者穿鑿附會、畫蛇添足的情形還發生於其他的卜算書籍。例如王觀國（1119 進士）就說：「世又有《廣濟百忌曆》，所載一舉措，無不惟五姓音徵是從，蓋此書乃日者哀聚諸家陰陽之說，務欲部帙厚大，而鬻書籍之家賴以得利多。其書假呂才之名，而猥釀泛雜，不足取信，世俗多為此書所誤。」<sup>223</sup> 陳振孫《直齋書錄解題》中也指出該書「本初固已假託，後人附益，尤不經。」<sup>224</sup> 宋代風水文化盛行，加上印刷術推波助瀾，卜算書籍市場需求隨之加大。書坊在已有的文本上添加篇幅以廣銷路。上述二書應該是冰山一角而已。

一般說來，吳澄被視為「尊陸」的思想家，但也有學者認為他在調合朱陸異同。<sup>225</sup> 無論如何，他在元代理學的地位已為公認。從上面的論述中可知，宋代風水書籍在書肆隨手可得，他這麼做的意義重大：吳澄刪定郭璞的《葬書》可說是理學家認可風水術的高峰。

## （二）人子須識風水師

歐陽守道除了主張人子須知風水，又進一步主張須識風水師。

程子〔頤〕言：「親有疾，委之庸醫，為不慈不孝。」<sup>226</sup> 夫人子不可以不知醫，而親沒卜墓，其事尤重，委之庸卜可

<sup>223</sup> 王觀國，《學林》，卷5，〈五姓〉，199。

<sup>224</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，370。其書名為《廣濟陰陽百忌曆》。

<sup>225</sup> 見 Gedalecia, "The Life and Career of Wu Ch'eng," 606；亦見其 "Wu Ch'eng's Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking," 279-323。

<sup>226</sup> 原文是：〔程〕子曰：「疾而委身於庸醫，比之不慈不孝，況事親乎？」見程顥、程頤，《二程集》，《河南程氏粹言》，卷1，〈論事篇〉，1221。



乎？……愚謂術有疎密，擇墓地而術疎，猶之庸醫也。……人子當知醫，此語有二義：證治略通，大概不致為庸醫之所誤，一也。業醫者不一，平日與之接識，且以所見聞，劑量其高下，二也。不幸親沒，而墓所用術家亦猶是矣。古人附於棺者，必誠必信，勿之有悔，況安厝之所而可以容悔乎？親存而安其體，親沒而安其體，擇醫擇卜，求安一也。嗚呼，人子當親安時，誠於茲事諱道。不幸有變，親友各薦所知，雜然至前，非能知其所使也。外惑於薦者之所主，內迫日月之定制，而所謂地理，又非己之所素講求，其不誤難矣哉！<sup>227</sup>

歐陽守道認為人子平日須認識一些風水師——程先筆下的俗師，以自己平日所讀到的風水知識去測試那些人的風水術，心裡先有個譜。否則臨事倉皇，安葬不周，亦屬不慈不孝。換言之，歐陽守道強調以「安其體」為選擇風水術士之原則。

歐陽守道認同「利後」嗎？絕對不是。他也說：「妄意富與貴於葬親之時，是誠何心？然使體魄得安，子孫綿延，則非特存者此心，逝者亦此心也。」<sup>228</sup> 這句話並不違背前引程頤說的「父祖子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危」的原則。「安其體」是守道要強調的重點，「子孫綿延」或家道興旺是跟著安其體而來的結果。

儘管某些理學家反對「利後」之說，風水文化聲勢不減。當大多數人都重視風水是否利後，反利後的聲音顯得微不足道，乃至不識時務。如果社會現實是如此，為什麼不教人一些「合情合理」的風水知識？為什麼不宣揚「安其體」為首要的風水擇地原則？程先從各種風水書中輯出「近古者」成為一編，原因在此。蔡元定和歐陽守道則在類似程先想

<sup>227</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷8，〈送卜墓者覃生歸寧都序〉，10b-12a。底線係筆者所標。

<sup>228</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷8，〈送歐陽山人序〉，8a-b。

法的背景下，主張一般人平時就須有風水知識，以免倉促之下做出錯誤決定。而要有風水知識，則須讀相關書籍。既然要知道最正確的風水知識，以當時的認知而言，應直接讀風水老祖宗的著作，即郭璞的《葬書》。這應該就是吳澄要刪修《葬書》，並為之作注的主要原因。

## 七、元代以後的風水文化

元代理學家對風水的批評之聲依然未止。元儒陳櫟（1252-1334）被稱為「朱子忠臣」，卻對朱熹重風水的作法不以為然。他批評「《葬書》非惟無益于人，反深貽禍于人；《葬書》非惟不靈于人，亦未嘗靈于己」。<sup>229</sup> 話雖如此，但仔細分析他的言論，卻發現有改變的跡象。他給楊筠松後代的贈序中指出，兩位對風水之說意見相反的理學家「朱文公，理學宗師，亦信地之有理。地之無理，文公肯信之乎？謂地理之可疑，至誠齋〔楊萬里〕而極知；地理之可信，至晦菴而定。然地之有理，知之非艱，守之惟艱。知之矣。不守之，苟且以求合，遷就以謀利，雖知，猶不知爾。」<sup>230</sup> 換言之，陳櫟反對風水的看法應是針對當時一般人以利後擇地者而說。整體而言，他仍然傾向南宋蔡發、蔡元定與程俱的風水觀點。

一些士人在墓誌銘中也有條件地贊成風水，試舉其一。謝應芳（1296-1392）給謝炳的《族葬圖》作序，說：「河南保定趙先生所著《族葬圖》，其說本於《周官》，參諸眾論，尊卑昭穆，粲然有倫，使觀之者心生孝悌，……如是以葬其親，以祛其風水之惑於名教，豈小補哉！」<sup>231</sup> 元末明初的理學家趙汴（1319-1369）的看法略有不同：「或問：葬地之說理有是乎？對曰：有之。然則其說孰勝？對曰：《葬書》

<sup>229</sup> 陳櫟，《陳定宇先生文集》，卷9，〈青可墓表〉，371。

<sup>230</sup> 陳櫟，《陳定宇先生文集》，卷2，〈送楊叔昭序〉，284。

<sup>231</sup> 謝應芳，《龜巢稿》，卷14，〈跋族葬圖〉，6b。

至矣。」但他也指出：「《葬書》獨曰：神功可奪，天命可改。嘻，其欺天罔神，謗造化而誣生民也，甚矣。」又說：「夫家之將興，必先世多潛德，陰善厚施，而不食其報。若是者，雖不擇而葬，其吉土之遇與子孫之昌，固已潛符默契，蓋天畀之也。」<sup>232</sup> 趙汭認為是先世的果報使後代得福。

然而風水擇地之風盛行如昔。元儒劉秉忠（1216-1274）在中統四年（1263）替忽必烈擇地建上都（原開平府），考慮因素之一即因該地駐龍，利其政權。<sup>233</sup> 再如王惲（1227-1304）重修父母之墓時，就說明「再釐風水，郭以周垣」。<sup>234</sup> 令人意外的是，上段提到的陳櫟雖然批評風水，但也為術士寫序。他雖然說「行年八十，雖不知老之將至，而於景純〔郭璞〕之學，未知問津」，但也說「國師〔楊筠松〕遠孫叔昭君，號萬谷，世其學以遊。予聞其為士大夫卜佳城甚夥，恨未得一拭目」。<sup>235</sup> 顯見在元代風水文化盛行之下，陳櫟很難拒絕為風水術士寫序。同樣的，李祁（1299 生，1333 進士）也無法拒絕術士的請託寫序。他稱讚龍朋遠說：「大抵朋遠之學，其傳之也有其宗，其求之也有其要，故其得之也直，足以上追古之作者，而無愧焉。」又稱譽劉濟川「豈淺淺之為術者哉」。<sup>236</sup> 顯見到了元代中後期，風水文化依然盛行。到了元代後期，吳海（約卒於明初）因其父葬地為水所侵。痛心之餘，

取古今葬家之言，掇其向於理者彙為四卷，以示子孫使不為邪說所蠱。而與我同病者，或將覽焉，必能棄其慕利圖福之心，

<sup>232</sup> 趙汭，《東山存稿》，卷 5，〈葬書問對〉，29b、30b-31a、35a。

<sup>233</sup> 見孫克寬，〈元代上都考略〉，收入其《蒙古漢軍與漢文化考研究》，191、194-195；Chan, "Liu Ping-chung (1213-1274)," 253。

<sup>234</sup> 王惲，《秋澗先生大全文集》，卷 64，〈修治新阡告成文〉，6a。

<sup>235</sup> 陳櫟，《陳定宇先生文集》，卷 2，〈送地理游季常序〉，288；〈送楊萬谷公侯契券圖序〉，283。

<sup>236</sup> 李祁，《雲陽集》，卷 4，7a；卷 5，〈贈地理劉濟川〉，2b。

而專求必信無悔之道，則亦可以自悅乎，庶不為淫巫瞽史眩也。<sup>237</sup>

換言之，吳海也是主張人子須有風水知識，以求先人遺體之安。這幾句話的含意和前所引蔡元定、程先及歐陽守道等人所說的幾乎相同，可見他們對風水所持的態度被後世一些人接受了。

此外，《元典章》內記載大德七年（1303）三月江行西省咨臨江路新淦州指出，有士民家聽信風水師之說，以致「有一墓屢遷不已者。又有子孫不肖，貧窮不能固守，從而墮師巫之誘，但圖多取價鈔，掘墓出賣剖分者有之，其富稅之家貪圖風水，用錢買誘，使之改掘出賣者有之」。<sup>238</sup> 這些記載告訴我們，風水信仰在元代並不因改朝換代而有所改變。

到了明代，反風水的聲音並未止息，起因仍是風水葬親之舉極多，久喪不葬（停棺不葬）的情形猖獗，爭地之事亦未稍歇。<sup>239</sup> 明代風水文化盛行的同時，蔡元定、程先與歐陽守道主張人子須知風水的伏流又再度冒出。嘉靖四十三年（1564）出現了一本風水書——《人子須知資孝地理心學統宗》，書名一見可知是受了他們三人的影響。作者之一的徐善述在序中一開始就說：「予嘗觀宋儒牧堂蔡〔發〕先生家訓云：『為人子者，不可不知醫藥地理。』惕然心動。」其兄徐善繼也說明編寫此書的體例和目的：

合形勢方位于一家，以龍穴砂水為四例，輯成一書，簡易明切，頗有便於慎終者之探索。目曰「人子須知」，蓋欲天下之為子者，各親其親，而吾之所知，不獨為一人之知云。……若

<sup>237</sup> 吳海，《聞過齋集》，卷1，〈葬書敘〉，6a-b。

<sup>238</sup> 《大元聖政國朝典章》，卷50，〈刑部十二·典章五十·諸盜一·發塚·禁子孫發塚〉，1689。

<sup>239</sup> 明代因風水而久喪不葬的情形可見何淑宜，《明代士紳與通俗文化：以喪葬禮俗為例的考察》，111-128。宗族間爭地情形，可見陳啟鐘，〈風生水起：論風水對明清時期閩南宗族發展的影響〉，1-41。

概視為術家之說，非予兄弟蒐輯之本意矣。<sup>240</sup>

故事並未在此結束。如前言中所說，萬曆十年（1582）來華傳教的利瑪竇很快就留意到風水在當時流行的情況，指出當時人認為「不僅本家而且全城，全省和全國的運道好壞」端視風水良窳。而清末來華的傳教士何天爵也看到這種情形，說風水「能夠把整個中華民族置於自己的支配之下，使他們服服貼貼」。除此之外，清光緒二年（1876）年輕的荷蘭漢學家高延前往廈門做田野調查，研究中國的宗教。他驚訝地發現當地

每位飽讀詩書的人都自認精通它〔風水〕。……人們甚至認為在道德上有必要具備這項專長，流行的說法是：「為人子不可不知山，不可不知醫。」……無怪乎連受過最低教育的人都表現出驚人的風水知識。<sup>241</sup>

宋儒提倡的人子當知醫、知風水的觀念必然為相當一部分人接受。引文中「為人子不可不知山，不可不知醫」無異是蔡元定及歐陽守道說法的通俗版。造成清末廈門讀書人知風水的現象顯然是受了南宋理學家對於風水態度轉變的影響。宋代受理學介入後的風水文化的痕跡顯露於此。

南宋部分理學家因應社會狀況而正視風水文化，進而一步步去「合理化」該信仰。不過，我們也須從另一角度發問：理學家的介入到底對風水文化有多大影響？從本節的討論看來，那些理學家所做的，主要是談士大夫要用什麼態度接納風水。他們的論述毫無疑問地被後代一些士大夫接受。但這個事實卻只能說是那些理學家在讀書人圈子裡激起的漣漪。這個漣漪擴散到圈子之外的幅度很有限。雖然他們批評某些流行

<sup>240</sup> 見徐善繼、徐善述，《重刊人子須知資孝地理心學統宗》，〈自序〉，14。此書有台灣景印本，《精校地理人子須知》。

<sup>241</sup> de Groot, *The Religious System of China*, vol. 3, 938-939。引文中底線係筆者所標。

的風水理論，但是被他們拒絕的理論，自有其他人（所謂的「民間」）採行。明末清初的理學家陳確（1604-1677）嚴責風水之說：「今天下異端之為害多矣：葬師為甚，佛次之，老又次之。」又說：「凡書之言禍福者，皆妖書也。而葬書為甚，凡人之言禍者，皆妖人也，而葬師為甚。」<sup>242</sup> 收入在《陳確集》中反風水的言論多達兩卷的篇幅，反風水之功較司馬光、程頤等人有過之。可見當日風水盛行之情況。此外，比高延晚到中國研究宗教的法國神父達是道在其研究中也談到當時民間反對風水術的情形，並引四行詩（「地理先生慣說謊，指南指北指東西，山中若有王侯地，何不尋來葬乃翁？」）以為傳神的描寫。但他也說：「儘管在風水術得到廣泛傳頌的時刻，同樣有這些普遍的反駁意見，但是這些絲毫不會動搖風水理論的邏輯，也無法使這些騙子〔按：風水師〕得以安靜。」<sup>243</sup> 換言之，反對自反對，採行者大有人在。不僅如此，在民國12年以前所做的中國習慣調查中，有人發現江西贛南有「血葬」與「筋葬」之別。所謂的血葬，即一般的棺木葬。而筋葬則類似台灣目前仍可見的「揀骨」再葬習俗。其中解釋筋葬的理由是：

此筋葬之習慣，大都因迷信風水而發生。蓋贛南人民最迷信風水，謂祖宗墳墓經年累月，地氣已過，不成吉壤。……遂主張遷地為良，將祖宗墳墓遷葬兩三次，或四五次者，所在多有耳。<sup>244</sup>

即使是到了民國時期，「利後」仍然是一般人採行風水的主要考慮。顯然理學家介入風水信仰，試圖導正一般人的功利心態，但效果非常有限。換言之，風水信仰有其自身的運作邏輯，外部力量很難發生作用。

<sup>242</sup> 陳確，《陳確集》，別集，卷7，〈葬書下·甚次〉，489。

<sup>243</sup> Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, v. 4, 412；中譯本：達是道，《中國民間崇拜：命相占卜》，66。

<sup>244</sup> 法政學社編，《中國民事習慣大全》，〈墳墓分血葬筋葬·江西贛南各縣習慣〉，160-161。

## 八、結語

中國風水文化歷經長久的演變，流傳至今，宋代是一個關鍵時期。如同算命文化一般，宋代的風水文化亦非平地崛起，而是在中古時期的基礎上繼續發展。簡而言之，宋代的風水文化有擴與展兩方面。

就擴張的角度而言，宋代的相墓相宅變成了單一專業，而非如宋以前的知名大師身懷多藝。此外，風水師較之前在數量上增加，而且有不少是可指認出來。這種增加無疑是因為需求擴大。而從士大夫寫給風水師的贈序，或為他們寫介紹信的情形可知，市場競爭亦屬激烈。再者，擴張的另一現象是風水文化從此成了理學的議題之一。表現得最清楚的是北宋理學家如司馬光、程頤、張載等人反對風水擇墓的聲音。他們雖然是極少數，卻讓其後不少的士大夫不得不考慮其說法，從而使南宋的理學家須正視風水在墓葬所該扮演的角色。

宋代風水文化的擴張還表現在地方官學的興修。宋廷以科舉取士，北宋中期大力推行地方建學。一般人認為地方官學的風水與士子中舉的關係密切，官學在興修方面就須考慮風水方位。如果官學原先的方位被認為有問題，亦可見遷址之舉。此外，貢院係舉行地方士子考試所在地，地方人士和官員會因士子的科舉表現不佳而遷移貢院的方位，直到有所改善為止，南宋貢院遷址重風水的情況特別明顯。官學和貢院重風水，也是風水文化擴張下的新發展。

北宋以來風水文化益形擴張，久喪不葬與人子求「利後」的情形顯著。北宋的理學家不能無視於此，對這類現象大力批評。換言之，風水成了一個被討論的議題。北宋對時人採行風水的批評一直持續入南宋，這種流行卻不受其影響。不僅如此，不少士大夫仍以風水擇地安葬親人，甚至自卜墓地。而他們改葬親人時，也多是以風水為考量。然而，北宋的士大夫在墓誌銘或改葬記文中不太明說改葬與風水有關。這種情形到了南宋有所變化。南宋若干士大夫改葬先人之際，明言祖先風水不善，致後代子孫早逝，必須遷葬。士大夫為延續家／族的香火和福祉，

有必要採行風水之說。除此之外，面對如此流風，部分理學家的態度也改變了，朱熹可為代表人物。朱熹把程頤描繪成一個信風水的人，而且也說風水之說不可視為無據，也不認同呂祖謙葬不擇地的作法。

不惟寧是，有些人如王炎、蔡元定、程先與歐陽守道更指出人子須有風水知識。他們的看法從「安其體」的角度將程頤的「人子不可不知醫」以求父母體安，與「人子不可不知風水」以求父母死後體安二者結合在一起。換言之，他們加重詮釋《孝經》中「卜其宅兆，而安厝之」之句，認為如要使父母死後體安，人子必須具備風水知識以擇地，那也是人子盡孝的方式之一。從北宋到南宋，理學人物對風水看法的改變，說轉了一百八十度是誇大其實，但說有大幅度的修正應屬適切。理學家用安其體把風水信仰和儒學聯上關係，結果就成了理學中的一股伏流。當這股伏流再度浮現時，就是元代吳澄刪定《葬書》之舉。後世所傳郭璞《葬書》的版本來自於此。而人子須知風水的看法在元代也可見。

雖然不少元代理學家對風水仍採批判態度，然而宋代傳下來的風水文化依然未戢。此風繼續挺進明代，久喪不葬的情形在明代也甚為普遍。然而，理學中認可風水信仰的伏流第三度浮現，明代中後葉《人子須知資孝地理心學統宗》的刊行是具體的例子。明末利瑪竇來華傳教，立刻就注意到中國的風水文化。把目光移到清末，同樣地，當時來華的傳教士何天爵也注意到了風水信仰的巨大力量。其後，來華研究中國宗教的高延在其研究中指出，廈門的讀書人都自認精通風水，而且認為「為人子不可不知山，不可不知醫」。這些現象都告訴我們，宋代經歷了一段風水文化擴展的過程，理學家的影響一直到近代都清晰可見。

最後，讓我們後退一步，遠觀風水文化。風水信仰的核心價值是「利後」，因此在北宋，風水信仰遇上社會、經濟、文化與人口等方面的增長，順勢更加深入各個公私領域，其擴展幅度與深度皆遠高於前代。雖然北宋理學家大力反對其說，但從格爾茲的文化概念而來的啟發是，他們的反對事實上是挑戰一般人受風水信仰刺激而起的「似乎具有獨特真實性的情緒與動機」。在風水文化盛行的氛圍下，他們的看法要



能被接受，可說戛戛乎難矣。部分南宋的理學家開始有條件的接納風水。有些更積極地試圖去除這個信仰中「利後」的因素，改以從孝道的出發點，求取其合理性。這樣的企圖不能說白費，卻收效有限。證諸元明清乃至近代的史實，「利後」始終在風水信仰中占據核心地位，無人能撼動。也就是說，風水信仰有其極強的自主性——「利後」正好不偏不倚地居於核心位置。也正好是這種自主性，讓風水信仰在歷史上物換星移，歷經政權更迭與經濟變動之餘，至今仍挺立於華人世界，而且將繼續流傳於後世。

## 第3章

## 卜算書籍的流通

宋代卜算文化之盛行，物質條件的配合亦屬不可或缺者。就這部分而言，宋代印刷術普及，自然使讀書人口大增，但印刷術的方便也有利於卜算書籍的流通。衡諸實際，卜算之風和印刷術之間有相互影響的關係。過去這個角落較少受學界注意，本章即在於補此空白。

前兩章已交代卜算知識在宋之前流傳的概況，此處不再重複。不過根據學者的研究，戰國秦漢以來，占卜可分為三大系統，其一是和天文曆算相關的星占、式占；其二是與動、植物崇拜有關的龜卜、筮占；其三是人類的心理、生理、疾疫、超自然力量（如鬼怪）有關的夢占、厭劾、祠禳。而在這三個系統之下再分類。唐宋以降，占卜的分類變得更為繁複。敦煌文書中的占卜文書，共分為10類或13類。到了南宋，鄭樵（1104-1162）在《通志略》中，又將占卜術分為30類。<sup>1</sup> 這種情形一方面說明這個領域愈到後世，內部知識的發展愈多樣，分類愈繁複，另方面也顯示分類不是一件容易的事。本文主要談論占卜文書在宋代發展的現象，並不涉及各種理論，在分類上採取較為簡單的形式，即分成以卜「人」為主的算命或卜卦，以及以卜「地」為主的風水。<sup>2</sup> 此處首

<sup>1</sup> 李零，《中國方術考》，35-88；黃正建，《敦煌占卜文書》，〈附錄一〉，208-218；Kalinowski, "Mantic Texts in Their Cultural Context," 114, 116-117；鄭樵，《通志略》，卷68，〈藝文六〉，11b-43b。

<sup>2</sup> 承一位匿名審查人提醒是否把卜算書籍分為「算命書」與「風水書」是否妥適。筆者在前一章第一節「風水釋義」中已稍做解釋分類之困難，此處再做說明。依據《宋史·藝文志五》記載，在「小說家類」後就是「天文類」，其後依序為「五

先從「宋代的卜算術知識是如何流傳」作為問題的起點。

## 一、具卜算知識的讀書人

卜算知識在宋代是如何流傳？本節先檢視官員的卜算知識。儘管第1章論知人一節指出，讀書人不被鼓勵學卜術，然而宋代士大夫具卜算知識者頗不乏人。此處先從官員的墓誌銘或行狀中可找尋這類訊息。北宋中葉歐陽修形容王洙（997-1057）「至於圖緯、陰陽、五行、律呂、星官、算法，……無所不學，學必通達，如其專家。」不僅如此，王洙另奉敕刪修《地理新書》，該書後被收入《宋史·藝文志》，今天台北國家圖書館藏有該書的元刊本（見圖一）。此外，歐陽修為劉敞（1019-1068，1046進士）寫的墓誌銘中稱讚他：「公於學，博；自《六經》、百氏、古今傳記，下至天文地理、卜醫數術、浮屠、老莊之說無所不通。」<sup>3</sup> 掌禹錫（990-1066）在墓誌銘被形容「讀書無所擇，經史之外，至于五行星曆、占筮、地理、百家之說，世有傳者，無不鑽鑿推求，畧習皆通……後刪修《地里〔理〕新書》……平生篤好推命之術，自撰《周易流演遁甲圖》一卷。」掌禹錫刪修的《地理新書》

---

行類」與「著龜類」。從書籍的標題看來，算命書與風水書是被收入「五行類」。「天文類」書籍未被列入卜算書籍，因為許多書名看來是討論天文天象者。《新唐書·藝文志三》的記載則是「小說家類」之後依序為「天文類」、「曆算類」、「兵書類」、「五行類」與「雜藝術類」等。其中曆算類中有一些書，從書名看來，像是卜算書籍，但其他多數是曆書，因此無法歸入該類書籍。同樣令人不無困惑的是，在兵書中，如《出軍占怪曆》、《風角占》、《兵書出軍雜占》、《行軍周易占》等，看來像卜算書籍，卻分類為兵書。這種情形在《宋史·藝文志》和《新唐書·藝文志》裡都有（後者較少）。就這點而論，只得分為「算命書」與「風水書」二類。

<sup>3</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，卷32，〈翰林侍講學士王公墓誌銘〉，472；卷35，〈集賢院學士劉公墓誌銘〉，526。台北國家圖書館藏《地理新書》的版本是（元）畢履道校補，（金）張謙附補《重校正地理新書》十五卷。元刊本根據的是金明昌壬子（三年，1192）張謙刊本。此書在《宋史·藝文志》登錄為三十卷。



圖一 王洙，〈地理新書序〉

資料來源：（元）畢履道校補，（金）張謙附補，《重校正地理新書》。台北國家圖書館藏（已得授權）。

大有可能就是王洙之手的版本。再者，蘇頌（1020-1101）稱許趙溫瑜（997-1057）「公平生好讀書，至老不倦，尤喜星曆、五行之學」。<sup>4</sup> 周

<sup>4</sup> 蘇頌，《蘇魏公文集》，卷 57，〈工部侍郎致仕掌公墓誌銘〉，869；卷 58，〈朝散大夫累贈戶部侍郎趙公墓誌銘〉，885。

紫芝（1142 進士）則形容其妻曾祖高惠連（約 1020）嘗為廬陵知縣，該地科舉表現不振，為郡學卜地另遷至他處，其後劉沆（995-1060，1030 進士）與歐陽修皆中進士。此外，其人「博學多聞，晚喜陰陽地理書，頗窺其妙」，自卜其父及其墓地。<sup>5</sup>墓誌銘的內容自然帶有稱譽傳主的色彩，但形容其人好讀卜算書或通卜算的說法，並非出現在多數墓誌中，所以不能以純讚譽視之。這些例子顯示，北宋士大夫卜算的知識多數得自書本。

類似的情形也出現於南宋。在第 2 章裡，筆者也舉例說明南宋的官員如王炎、曾丰、程子容與劉可仕等人諳風水術。南宋費袞在其《梁谿漫志》（序於 1192）中曾指出：「近世士大夫多喜譚命，往往自能推步，有精絕者。」<sup>6</sup>此語應非誇大，謝枋得（1226-1289，1256 進士）即是一例。元初絕食殉宋的謝枋得於德祐元年（1275）被宋廷派為江東提刑使，抵抗蒙古軍隊入侵。戰事失利後，偕母逃往福建，拒不仕元，後於建陽驛橋旁以「依齋易卦」之名賣卜為生。<sup>7</sup>從以上南宋士大夫通卜算的例子大致可看出，他們也是自書籍學得卜算知識。除上述所舉，本章第四節論讀書人編寫卜算書籍部分亦可讀得更多事例。這也反映當時情況之一斑。

沒有功名的士人之中具備卜算知識，甚至轉業賣卦者的情形相當不少，第 1、2 章中已有所分析，本小節僅簡述大概，稍予補充前所未及者。士人轉業卜算者，最早顯示的例子是徐復。北宋慶曆年間（1040-1048）西夏一再侵擾邊境，仁宗皇帝深以為憂。范仲淹（988-1052）見此情形，引薦精通《京房易》的卜者徐復，讓仁宗預知可能的發展，以安其心。這位徐復便是科舉不第的士人，後轉業卜

5 周紫芝，《太倉稊米集》，卷 7，〈高公墓并引〉，2b。

6 費袞，《梁谿漫志》，卷 9，〈譚命〉，83。

7 謝枋得，《疊山集》，卷 5，佚名，〈疊山先生行實〉；李源道，〈文節先生謝公神道碑〉，4b-10a。

算。<sup>8</sup> 另外，北宋後期的晁說之（1059-1129，1082 進士），尚為諸生時，亦撰有卜算書。下文將進一步討論。

第1章裡曾分析不少南宋士人因生計困難，不得已輟學，賣卜為生。此處再舉數例。王庭珪（1080-1172）為卜者寫了數篇這類文章。他在其中一篇稱「饒子本書生，挾命術遊四方，……多學占驗之術，兼用相人之法」。在另一篇則說「吳君本儒生，通易象，兼以彖繫之辭斷之」。<sup>9</sup> 這兩位賣卜人都是從書本中學得其技。洪邁《夷堅志》亦有一例，略謂臨川士人楊証中，「數能談命，所見出他術士意表」。<sup>10</sup> 但他後來得第，未因此轉業。汪應辰（1118-1176，1135 進士）遇到一位卜者徐朝卿，說他「本業儒」，由於「生理益落，家世傳河圖〔洛〕書」，將藉此以餬口。<sup>11</sup> 這位卜者較特別，其家頗有可能世代業卜，卜術來自世代流傳的卜算書學來。這類情形甚多，不再列舉。

讀書人具卜算知識，或能賣卜，當時人似乎不引以為異。南宋的程秘（1164-1242）在給一位轉業卜算的吳進士的序中引漢代揚雄（公元前53-公元18）之說，謂「揚子雲有言：『通天地人，曰儒；通天地而不通人，曰技。』故天文地理、歷〔曆〕象術數、風雲占候、醫藥卜筮，古之儒者未嘗不兼通之」。<sup>12</sup> 這是說儒者應該是多才多藝，因此讀書人通卜算乃自然之事。第1章也提過讀書人不被鼓勵學習卜術，但如果因生計問題而學得占卜之技，實在沒有苛責的必要。或許就是這類原因，宋代士大夫才對讀書人懂卜算一藝不以為意。

8 見李燾，《續資治通鑑長編》，卷131，〈仁宗·慶曆元年〉，四月，3116-3117。亦見葉夢得，《避暑錄話》，卷4，2675；蘇轍，《龍川別志》，卷2，98。有關徐復傳記，見脫脫等，《宋史·隱逸傳》，卷457，13434。

9 王庭珪，《盧溪文集》，卷37，〈贈饒子序〉，〈送卜者吳唐佐序〉，3a、6a-b。

10 洪邁，《夷堅支乙》，卷2，〈楊証知命〉，806-807。

11 汪應辰，《文定集》，卷9，〈贈徐朝卿序〉，7a-b。

12 程秘，《洛水集》，卷8，〈送吳進士序〉，18b。其中所引揚雄之語原出揚雄，《法言》，卷9，〈君子篇〉。

## 二、一般的術士

由於士人轉為術士之例不少，他們有可能轉為術士之後，掩蓋自己曾為儒的過去，因此二者間的界線未必非此則彼。為了討論方便，仍以史料字面上的呈現為判準。也就是說，此處根據術士的自我標記是術士，或是以別人標記他們是術士為歸類標準。

### （一）口述傳統

那麼一般非士人出身的卜算者如何學得其技？<sup>13</sup> 毫無疑問的是，不少術士也是自卜算書中取得技能。舉例而言，汪應辰就說：「世之推步五行以談禍福者，皆祖李虛中。」<sup>14</sup> 也就是說，當時有不少卜算術士是自卜算書籍學得其技。第1章也指出，李虛中（761-813）是唐朝人，據《四庫全書總目》所載，他註有鬼谷子的《命書》三卷。《四庫全書總目》中說：「後世傳星命之學者，皆以虛中為祖。」然而此書直到宋代才被提及，《新唐書·藝文志》未見著錄。<sup>15</sup> 因此引文中的李虛中作品，是指他註解的《命書》。此外，呂午（1179-1255）提到宋姓風水師「獨以《狐首經》、郭璞《葬書》為祖」。<sup>16</sup> 這也是術士自書中取得其技

13 本節標題所指「一般術士」只是個籠統的歸類，這個類別內除了包含以此營生的專職人士外，事實上還包括佛、道二教的僧侶以及巫覡。但因文獻中並未顯示其知識來源，只得歸於此類別。道士為算命者可見姚勉，《雪坡集》，卷17，〈贈相道士梁彌僊羅浮人〉，16a-b；道士為風水師者，見呂午，《竹坡類稿》，〈贈宋道士敘流〉，269，其中說：「近以善地理，游縉紳間」。釋僧為風水師者，可見蘇象先，《丞相魏公譚訓》，卷3，55；王明清，《揮塵錄》，《後錄》，卷11，211；周必大，《文忠集》，卷167，〈泛舟遊山錄〉，13a-16a。釋僧能算命者，見方勺，《泊宅編》，卷2，17。

14 汪應辰，《文定集》，卷9，〈贈杜術士〉，7b。

15 永瑤、紀昀等，《四庫全書總目》，卷109，〈子部七·數術類五·命書相書之屬〉，925。

16 呂午，《竹坡類稿》，〈贈宋道士敘流〉，269。

的證明。

不過在這領域裡，應該存在著口述傳統（oral tradition），意即長久以來，用口耳相傳的方式流傳訊息的作法。前章曾論及南宋後期的歐陽守道與元代的吳澄都曾遇過以口述傳卜算知識的風水師。歐陽守道提及自己曾遇到一些「庸流〔風水術士〕至不識字畫，逐一道塗。問其所知，則率道其童稚之時聞於其父師者，……自謂終身抱至寶矣。」<sup>17</sup>雖然在歐陽守道眼中，那些技術「鄙俚繆妄」不入流，然而吳澄的看法較平衡。他說風水術的流傳有若禪宗內部的情形：佛教禪宗北派的神秀（606-706）博覽群書，南派的慧能（638-713）卻不識之無，而兩位都是禪學大師。風水知識的流傳情況亦相似，「術家之有神秀，又有慧能也，二術未知其孰優？」<sup>18</sup>顯然吳澄承認這種方式傳遞的風水術有其效驗。這兩條記載說明有些卜算知識乃透過口授而傳遞。

另有一種卜算知識的來源很神秘。南宋前期，有位術士雷陽父

年十五，辭謝交舊，躡其〔鳳鸞山〕巔而廬焉。居六年，忽焉若與神人遇，授之神符、易象數，使之下人間活眾生，俟十年盡責業而後至。陽父歸試其法，則麾叱鬼神，噓呵風雨，無不如意。至於談吉凶，驗福禍，特其遊戲餘技耳。<sup>19</sup>

這種知識的傳授顯然也屬口傳，看來其效驗更大，因此受人注意。<sup>20</sup>不

<sup>17</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈宋義甫序〉，9a。引文中底線係筆者所標。

<sup>18</sup> 吳澄，《吳文正公集》，卷13，〈地理類要序〉，259。

<sup>19</sup> 何夢桂，《潛齋集》，卷6，〈雷陽父序〉，4b-5a。

<sup>20</sup> 另有一種也很特別。歐陽守道曾為鄧山寫一序，說此人有異能，「至人家，輒能見人之先靈」。守道想知是否為真，「一日試與俱往七八家，無不見者。其言丈夫之位行，婦人之姓氏與其容貌衣冠言笑，教戒子孫聽之，未有不然者也」。在稱讚其技其德之餘，曰：「安得有術他人不見而我獨見？正自不知其故耳。」又問：「可授之子孫乎？」則茫然曰：「予何說以傳之？」這位鄧山人之術來自何處，實成問題。就守道所說，這種奇術和上述一樣，都極神秘。見歐陽守道，《巽齋文集》，卷7，〈贈鄧山人序〉，12a-13b。



過上述證據所顯示的圖像看來仍然模糊，不足以明白其中緣由。其實口述傳統在中國由來已久，研究中國傳統醫學的學者也注意到「禁方」絕不輕易流出的口傳之術。<sup>21</sup> 不僅如此，道教文化裡也有這種知識傳遞方式，某些煉丹術的傳授即須有「丹訣（文訣、口訣）」。<sup>22</sup> 學者探討中古道教裡「成仙」問題的研究指出，「仙術」知識的流傳有其秘傳文化（culture of esotericism）。其中神授（divine revelation）和上古（如得自黃帝或大禹）兩種形態的遙遠起源是秘傳文本常見的說法。這種秘傳知識外人難得，也難理解。其流傳的方法之一是，除了文本要傳給對的人，還須傳授「口訣」；沒有口訣，就無從理解文本。有時這種口訣會被寫下來，但只由師父口授徒弟。而秘術之所以為秘術，在於它包含了天地間至真的道理，也隱藏宇宙秩序的力量，因此不能外洩。弔詭的是，秘術如果無法顯示其效果，也就無法證明其真理與隱藏的力量。<sup>23</sup> 換言之，秘術必須適時的顯露於世。前述三個例子中的卜算知識顯然是秘傳的，但握有知識的人為了營生，必須顯現出來。不一樣的是，一旦其卜術展現出來，就流傳在民間，再也收不回去。這點和道教的「仙術」傳遞原則不盡相同。不過，如果卜算傳統中有「類秘傳」文化，應是可接受的看法。

上一章論風水文化中，筆者舉張鬼靈與賴山人為例，說明他們的風水知識大多來自口述傳統。這也暗示「口訣」是理解其文字的關鍵。此二例也證明，如同道教的仙術一般，卜算文化中也有類似秘術的口述傳統。<sup>24</sup>

21 見范家偉，《六朝隋唐醫學之傳承與整合》，92-95。李建民，〈中國古代「禁方」考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68 卷 1 期，117-166。

22 見陳國符，《中國外丹黃白考》，1-2。

23 Campany, *Making Transcendents*, 88-129。在此感謝康笑菲教授告知筆者參閱本書。

24 宋之前至少有兩個例子說明卜算術有口述傳統。見李昉等編，《太平廣記》，卷 223，〈周玄豹〉，1716-1717；卷 224，〈常袞〉，1722。

## (二) 家傳知識

另一種性質和秘術相近的是家傳。知識家傳的情形並不始於宋代，《禮記·曲禮下》即說「醫不三世，不服其藥」，指的就是家傳技術的重要。再者，至少自商代起，巫祝之技已是世代相傳。下至西漢，「樂、醫、卜、相」等職也有世代傳習的情形。<sup>25</sup> 卜算術家傳的例子在宋代依舊可見。陸九淵形容湯謨舉「舊亦應舉，屢不中，乃舍之。地理乃先世之傳，姑業之以為生」。<sup>26</sup> 筆者在第2章裡也列舉了一些風水知識在家庭成員中傳遞的例子。從所舉的例子可看出，那些術士的職業是世襲。

然而無可否認的是，知識家傳和口述傳統有重疊之處。其中差異或許在傳授對象有別。<sup>27</sup> 而前面所說的卜算知識的流傳，無論是民間的口

25 見邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，21-22；晁福林，〈商代的巫與巫術〉，81-87；及其〈商代易卦筮法初探〉，58-62；林富士，〈漢代的巫者〉，16-17、54-55；劉黎明，〈宋代民間巫術研究〉，39-49；王章偉，〈在國家與社會之間：宋代巫覡信仰研究〉，101-102。

26 陸九淵，〈陸九淵集〉，卷20，〈贈湯謨舉〉，249。

27 醫療人類學者發現，當代傳統中醫知識傳遞模式中，有種「知識的個人傳授（the personal transmission of knowledge）」方式。這種傳遞方式和氣功醫療知識的傳遞方式有若干相似之處。許小麗（Elizabeth Hsu）指出，氣功醫療知識的傳布是一種「秘密傳授（secret transmission of knowledge）」方式，即「人傳人」的方式：傳授者幾乎不用任何現成書籍當教本，完全以口授傳述。師父最多只有不輕易示人的筆記。學徒該做的只是一再重複師父的指示，模倣師父所為，直到師父讓他出山為止。知識的個人傳授模式和「秘密傳授」模式有重疊之處。在個人傳授模式中，書籍中的知識或許重要，但更重要的是學習者也須重複及模倣師父所傳，直到他能「悟」為止。二者間最大的不同在於，在秘密傳授中，師父的知識是有限且可傳授的。但在個人傳授模式中，師父的知識高深是多年經驗累積出來的，因此是極度個人的，很難教給他人。根據她的研究，有名的中醫師常被稱為「經驗老到」，而非「學問很大」或「很懂理論」。因此學生能學到什麼地步，端視個人特質而定。關鍵之處在於，師父和學徒二人間須相互信賴；二者間的關係有如守護人（patron）和被保護者（client）。許小麗對秘密傳授的描述未必符合卜算的口述傳統，但對個人傳授的分析，比較接近家學的傳遞，因為祖孫或父子間的互信問題較少，而且上述的例子顯示那些卜算者的父祖輩都是經驗豐富者。見 Hsu,

述傳統或是家傳之學，都以秘傳的面貌出現，用意不無顯示其權威性。從市場角度說，採行秘術也是一種策略。在競爭者為數眾多的卜算市場中，想要突顯自己，就必須強調本身所具備的知識與眾不同。在這種認知下，有些卜算術士不說自己的技術是秘傳的，而是說自己用的書是外間所無的秘本。南宋前期的汪應辰提到術士徐朝卿「家世傳河圖〔洛〕書，不知其所從來，以人之始生歲月，按圖而攷其禍福，無不驗」。<sup>28</sup> 徐朝卿如此宣稱，正可以顯示其術有別於他者。再如，有人介紹卜者魏紳給周紫芝，且謂彼「有異書，知人生死禍福……盡發其篋得三百餘帙」。魏紳以其書準確地算出周紫芝丁憂之年。<sup>29</sup> 其三，歐陽守道在一篇贈序說：「吉水朱月窓〔斗南〕用《白顧書》談命，與尋常術家絕異。予所聞命術多矣，此則未之聞也。」<sup>30</sup> 這些例子也都表明秘術在社會上可以受到不同的注意。

整體而言，宋代的卜算市場中，算命與風水兩個不同領域內各有其競爭，而且看來競爭激烈。換言之，算命術士以各種方式宣稱其知識的權威性，用廣招徠；同樣地，風水術士也各自宣稱其知識效力，以受喪家或尋地之人所用。其中有不少卜算知識原先在口述傳統中以師傳徒的方式，或只保存在家族之內，隨著印刷術的普及，也隨著宋代社會卜算市場的競爭加劇，這類知識逐漸傳布得更廣。下一節將會探討這方面的問題。

---

*The Transmission of Chinese Medicine*, 23-57, 88-104。在此感謝 T.J. Hinrichs 教授見告此書。

28 汪應辰，《文定集》，卷9，〈贈徐朝卿序〉，9a。

29 周紫芝，《太倉稊米集》，卷50，〈辛未雜書〉，8a-9a。

30 歐陽守道，《巽齋文集》，卷9，〈贈朱月窓序〉，7a-b。此外，文天祥也為朱斗南寫了兩篇序，也提到後者用的是「白顧山人秘傳書」。見文天祥，《文山集》，卷13，〈贈談命朱斗南序〉，〈又贈朱斗南序〉，22b-25b。有關朱斗南，亦見廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，48-52。

### 三、編寫卜算書籍

#### (一) 朝廷編寫卜算書籍

編寫卜算書籍不限於私人，朝廷也有此舉。現存台北國家圖書館由北宋王洙等人所編寫的《地理新書》是一個適切的例子。前面所提王洙奉敕編寫《地理新書》，由國子監發行。王洙為該書寫了一篇長序，其中提及成書經過的部分值得節引如下：

唐貞觀〔627-649〕中，太常博士呂才〔606-665〕奉詔撰《陰陽書》五十篇，其八篇地理也。至先朝〔真宗朝〕更命，司天監史序〔935-1010〕等分門總輯為《乾坤寶典》四百五十篇，其三十地理也。……學者挾其訛謬凡三千五百。景祐〔1034-1037〕初，司天監丞王承用又指摘闕誤一千九百，始詔太子中允集賢校理嵇穎、冬官正張遜，太卜署令秦弁，與承用覆校同異，五年而畢，詔付太常，命司天少監楊惟德與二宅官三十七人詳其可否。惟德洎遜斟酌新曆，修正舛鑿，別成三十篇，賜名曰《地理新書》，復詔鉤覈重複。至皇祐三年〔1051〕，集賢校理曾公定領其事，奏以淺漉疏略，無益於世。有詔臣洙、臣禹錫、臣義叟洎公定置局刪修，以司天監主簿亢翼改正其舊，觀文殿學士丁度〔990-1053〕典領焉。度薨，臣洙寔掌其屬。於是具閱三館〔昭文館、集賢院與史館〕所藏，及古今占術驗忌，披其奧突，詰其苞柢，……勒成三十二篇。闡之以經義，辨鑿空也；質之以史傳，信休咎也；廣之以異聞，求成敗也；巫史所傳，則存其可據者，不顯新見也；辭質而易曉，便于俗也。……自有詔校正，距今二十一年。<sup>31</sup>

31 王洙，〈序〉，收入王洙等，《圖解校正地理新書》，11-14。

從上段引文可看出北宋朝廷對《地理新書》的編纂頗為慎重其事。王洙強調他為了編纂此書，不僅查閱宮廷內的三館所藏，而且蒐集民間「古今占術驗忌」及「巫史所傳，則存其可據者」。最後這兩句話也反映當時民間流通的風水書籍不少，何況三館所藏也可能包含了過去宮中蒐羅到的民間書籍。就此而言，刊行該書的用意一方面表示其知識主要來自於過去的權威——呂才，另一方面說明其內容也包羅流傳在民間的風水術，暗示此書是風水書籍中最權威、最值得參考，也是極淺顯易明（「辭質而易曉，便于俗也」）的風水書。序文中明顯地帶有與其他風水書籍競爭的意味。

另一例是現存台北國家圖書館善本書室的元刊本《新編四家注解經進珞瑤子三命消息賦》，由北宋官員王廷光（保義郎監內香藥庫門）所註解，序於宣和五年（1123），上呈徽宗皇帝御覽（見圖二）。在序文中，王廷光說當時算命書極多，而「議論有合於聖賢畫卦重爻立法，而得其指歸者，《珞瑤子三命》而已。」<sup>32</sup> 該書的出現實有其背景。緣徽宗尚是端王時，即已崇信卜算。至政和、宣和（1111-1125）年間，第1章裡提過，徽宗在拔擢侍從以上職位的官員前，皆先命術士卜之，合者再任命。一時之間術士甚受朝廷官員的重視。就在這種情形下，王廷光編寫該書進呈，用意之一顯然是向朝廷表示，如果朝廷要以卜算結果的準確與否為任命官員的標準，應該用他所編的《珞瑤子》。換言之，只有此書才是可靠的、權威的。這也反映出算命書市場的競爭情況。在宋代，以《珞瑤子》為名的算命書不少，詳見下節分析。

32 王廷光，《新編四家注解珞瑤子三命消息賦》，〔元刊本〕，台北國家圖書館藏，〈序〉，無頁碼。



圖二 王廷光、李全、釋曇瑩、徐子平，

《新編四家註解經進珞琖子消息賦》

資料來源：台北國家圖書館藏（已得授權）。

## （二）讀書人編寫卜算書籍

除了王洙等數人，其他士大夫也編寫這類書籍，如前述掌禹錫自撰卜算書及刪修《地理新書》的例子。南宋大儒朱熹的文集中也有這類記載。淳熙四年（1177）冬，他拿到一本名為《麻衣心易》（又名《麻衣

易說》)的算命書。他翻閱之後，指出該書文辭「凡近」，與「五代、國初時人文字言語質厚沉實」者不同，必非出於宋初著名僧麻衣之手。而且其內容皆「近年術數末流道聽塗說，掇拾老佛、醫卜諸說之陋者，以成其書」。兩年後，朱熹調任南康，一位曾任湘陰主簿名為戴師愈者來訪。戴隨即談到《麻衣易說》，但朱熹卻說，「其言暗澀，殊無倫次」。問其師傳，說是來自一位不欲人知的隱者。後朱熹問當地人此書何自，皆言獨出戴氏，莫知其來。朱熹再訪戴氏，在彼几案見戴氏所著雜書，取而閱之，發現其中詞語氣象宛如《麻衣易說》，「其間雜論細事，亦多有不得其說，而公為附託以欺人者」。朱熹大悟，認為《麻衣易說》出於戴師愈之手。<sup>33</sup> 戴氏曾任湘陰主簿，無疑是士大夫。

這個例子所以值得注意，不僅因作者係士大夫，而且此書還託名麻衣。朱熹解釋說，近世談象數者，皆祖說北宋的邵雍（1011-1077），邵雍之學出於陳搏，陳搏又甚敬麻衣道者。因此書以麻衣為名，質疑者便少。<sup>34</sup> 陳搏與麻衣之間的關係須回溯北宋的一段故事。本書第1章提到，宋初名臣錢若水（960-1003）未中第前，曾向陳搏問命。陳搏帶錢去見佛僧麻衣，後者一語卜出錢若水的前途。<sup>35</sup> 這段故事流傳甚廣。故事中，麻衣的道術顯然高於陳搏。該書假託麻衣所作，有意托高自身地位，以顯示其權威。由於朱熹在看過此書後，曾和門人數次提及，並說其友李椿（111-1183）「最好麻衣《易》」，可見《麻衣心易》一書在當時應該頗有流通。<sup>36</sup> 此例亦可反映書商或作者為了爭取市場，假託是種重要的是廣告方式之一。下節將再分析以麻衣為名的算命書籍的流通。

33 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷81，〈書麻衣心易後〉，〈再跋麻衣易說後〉，收入《朱子全書》，冊24，3833-3835。

34 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷81，〈書麻衣心易後〉，收入《朱子全書》，冊24，3833。

35 其事請參見釋文瑩，《湘出野錄》，卷下，47-48；邵伯溫，《邵氏聞見錄》，卷7，70。

36 黎靖德編，《朱子語類》，卷67，〈易三·綱領下·論後世易象〉，1678、1680-1681。

士人寫卜算書的情形在文集中可見者較少，目前只見三例。曾丰於淳熙十五年（1188）寫給鄧浩的贈序中說：

鄧浩，……儒家子也，少世其業，壯而貧，姑假卜筮自資。初取《易》，次取古今歷〔曆〕書強力鑽研，潛心占候，蓋六七年始悟，又六七年其學始成。惟寫《百中經》，終於淳熙癸卯〔1183〕，厥後未有述者，迺自為一書，……曰《立見歷》，……獨用於卜筮。<sup>37</sup>

鄧浩寫此書的目的和文中提到的《百中經》有關。13世紀陳振孫的《直齋書錄解題》中著錄了《信齋百中經》和《怡齋百中經》二條。在《信齋百中經》下註說「不著名氏。安慶府本。術士言最善」。在《怡齋百中經》下註明「東陽術士曹東野〔著〕。自言今世言五星者，皆用唐顯慶曆曆法，更本朝，前後無慮十餘變，而《百中經》猶守舊曆，安得不差？於是用見行曆法推算。」<sup>38</sup>很清楚的是，《百中經》是當時廣為術士所用的卜算書。鄧浩撰寫《立見歷》不無挑戰《百中經》的意味。第二個例子是，歐陽守道提及，有位「贛〔鄉貢〕進士」廖老菴利用郭璞《葬書》中的原理，編寫一本風水書，圖錄歷史上數百個佳風水墓穴，編為一書。<sup>39</sup>第三個例子是文天祥為以星曆論命的術士彭叔英的《談命錄》作跋，提到「彭叔英，儒者也」。<sup>40</sup>這三條史料說明士人也參與卜算書的撰寫。

讀書人除自撰書籍，編書或註書是另一種創造卜算知識的方式。筆者在第2章中已討論過蔡元定受其父之訓學習風水之術，並自編風水書籍。此外，13世紀的歐陽守道談到他曾過目的風水書極多，一見而棄

37 曾丰，《稼軒集》，卷17，〈鄧氏《立見歷》序〉，16a-b。

38 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，370-371。

39 歐陽守道，《巽齋文集》，卷18，〈題廖老菴地理書〉，9a-10b。

40 文天祥，《文山集》，卷14，〈跋彭叔英《談命錄》〉，23a。



之者更多，但「有一書最可人意，意其出於明理之儒者，每愛玩之。非特予愛玩之，四方士大夫之能知地理者，與之縱言及此，則每每誦之如流也。」<sup>41</sup>但歐陽守道並未提到書名，所以無從得知是何書。元初的吳澄則說「豐城儒流所撰《玉髓經》，假託欺誑」。<sup>42</sup>此外，何夢桂說王希聲原是「儒家者流」，「少好山水〔風水〕，壯而益精，輯次諸家之說，斷之己意，以成一書，名曰《陰陽理學》」。<sup>43</sup>

另外，筆者在上一章指出，南宋的呂午於寶祐元年（1253）說士人游務德「精于相地，手自注《狐首經》，書肆嘗為刊行……近又稍更定其注，且設為《或問》」。他還說：「夫明地理者莫如《狐首經》；得《狐首經》之奧者莫如郭景純〔璞〕。今游君又為之發明，其說得矣。」<sup>44</sup>游務德注解《狐首經》，有點像讀書人注解儒家經典一般，《狐首經》的地位顯然因此提升，更何況過去尚無人注解該書。根據陳振孫的《直齋書錄解題》記載，《狐首經》傳係由東晉郭璞作序，「亦依託也」。<sup>45</sup>而北宋孔平仲（1065 進士）曾說：「天下之言葬者，皆宗郭璞，所謂《青囊書》是也。」<sup>46</sup>換言之，郭璞的名聲在北宋就已流傳。新舊《唐書》中均未著錄郭璞之書，其人其書大概是到五代或北宋才出現。前一章指出，郭璞風水術的權威是在宋代逐漸被「認定」，到了南宋地位更形鞏固，而這其中印刷術也幫了大忙（詳見本章第五節的討論）。

士大夫或士人編寫卜算書籍的情形在陳振孫的《直齋書錄解題》中

<sup>41</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈宋義甫序〉，9a。引文中底線係筆者所標。

<sup>42</sup> 吳澄，《吳文正公集》，卷 10，〈地理真詮序〉，204-205。引文中底線字係筆者所標。《宋史·藝文志》（卷 206）中著錄的是《金英玉髓經》一卷，作者是庾肩吾；鄭樵《通志》（卷 68）中也收錄此書，但說明作者是連肩吾。元代的貢師泰（1298-1362）則說「《玉髓經》世傳張子微受之蔡元定，復為之發揮，其於卜筮定宅之法固為詳矣」。見其《玩齋集》，卷 8，〈題玉髓經後集〉，24b。

<sup>43</sup> 何夢桂，《潛齋集》，卷 5，〈王希聲陰陽家理學序〉，16a-b。

<sup>44</sup> 呂午，〈或問序〉，《竹坡類稿》，280。引文中底線係筆者所標。

<sup>45</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷 12，〈形法類〉，377。

<sup>46</sup> 孔平仲，《珣璣新論》，卷 2，252。

也有所記載。例如《三曆撮要》項下註說：「無名氏。又一本名《擇日撮要曆》，大略皆同。建安徐清叟宜翁云，其尊人尚書公應龍所輯，不欲著名。」在《陰陽備用》項下註云：「通判舒州新安胡舜申汝嘉撰。此書本為地理形法，而諸家選時日法要皆在焉，故附於此。」在《五行精紀》註明：「清江鄉貢進士廖中撰。周益公為之序。集諸家三命說。」另外，本章第二節提到的晁說之（1059-1129，1082 進士）亦撰成《京氏易說》。再如《諸家相書》項下註解：「知莆田縣昭武黃唐毅夫撰集。」又如《集馬相書》項下註解：「光祿寺少卿孫闔撰。」<sup>47</sup> 從這些史料看來，一些宋代士大夫和士人從事撰寫、編輯卜算書籍的工作，使得這類書籍有所增加。<sup>48</sup>

讀書人編寫卜算書籍是南宋中後期的新現象，北宋文集中不曾出現這種事例。為什麼會有這種新現象？其中一個原因是與此時卜算文化的改變，因而刺激讀書人的這方面的意識有關，例如蔡元定和程先二人編寫書籍的目的是出於讓親人在地下能安適。但原因絕不僅此，限於篇幅與討論焦點，這個問題須另文探討。然而有個原因可立即判明，就是卜算書籍的增加，顯示加入這個市場有利可圖。換言之，宋室南渡，在穩住陣腳之後，雖然未能恢復北方半壁江山，但在經濟、社會、文化上的活力逐漸恢復，且有超前之況：商業活動更興盛，參與科舉的人數更多，理學吸引更多人的注意，書院紛紛建立，而卜算書籍的數量在此同時也再度增加。

<sup>47</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，371、374；〈卜筮類〉，377。晁說之精《易傳》，其生平略見昌彼得，王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，冊3，1954。

<sup>48</sup> 此外，《四庫全書總目提要·子部》，〈數術類三·相宅相墓之屬〉收入《催官篇》，作者為賴文俊，「嘗官於建陽，好相地之術，棄職浪遊，自號布衣子，故世稱曰賴布衣。所著有《紹興大地八鈴》及《三十六鈴》，今俱未見是書，分龍穴砂水四篇」。但余嘉錫對此有所辯明，否定賴是士大夫，是以筆者未敢斷言該書為士大夫所作。見其《四庫提要辨證》，卷13，〈子部四·數術類一〉，622-624。

### （三）術士編寫卜算書籍

如前所述，士人有可能轉為術士之後，才開始撰寫卜算書。為了方便討論，筆者還是以字面上的認定將他們歸於此類。術士編寫卜算書的例子在宋人文集至少有兩則記載。呂南公（1047-1086）在熙寧七年（1074）替風水師吳智伯的新作《相山新圖》寫序，稱讚他：「學者之才識有明暗之參差……李泰伯〔？李觀，1009-1059〕嘗稱其能明所學者也。」<sup>49</sup> 周紫芝在靖康元年（1126）為李姓術士的書寫序，說：「世俗之人急於富貴利達，為墓師所欺久矣。又其所傳之書，鄙陋荒怪，期在符〔附〕會俗人意旨，皆不待攻而可破。今龍谿李君獨能去近時諸家地理書，時時自出新意，頗有奇中，可謂不傳之妙也已。」<sup>50</sup> 後一條史料說明，多數風水師為了迎合時人，不無曲學阿世。但這位李姓術士卻獨創新說，其技亦不差。替本書作廣告的意味表露無遺。

除此之外，《直齋書錄解題》收錄了一些術士編寫的書籍，也透露一些訊息。例如《五命秘訣》一書，陳振孫註明為北宋術士林開所撰。另外，前節所提的《珞瑤子》一書，陳振孫註說：「此書祿命家以為本經。其言鄙俚，閭巷賣卜之所為也。」換言之，這是街頭賣卜術士把本身所知者轉成文字予以刊行。再如《五星三命指南》的註解：「不著名氏。大抵書坊售利，求俗師為之。」<sup>51</sup> 這三例很明顯地告訴我們，當時書坊瞭解卜算書有市場，延請一些術士撰寫這類書籍。

同樣地，有些家傳知識到了宋代變成以書籍的方式流布。例如方逢辰（1221-1291）在一篇風水書的序中就說，洪家通曉堪輿之術，自視高於「俗說」。數世以來，本家墳塋皆自卜，「其家福祿昌熾，本支盛

<sup>49</sup> 呂南公，《灌園集》，卷8，〈相山新圖序〉，4a-5b。

<sup>50</sup> 周紫芝，《太倉稊米集》，卷69，〈書枯冷道人李處士序後〉，2a。

<sup>51</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，371、372。雖然晁公武認為《珞瑤子》是唐代的作品，但《舊唐書·經籍志》中未見此書，或許是以抄本流傳在民間。見晁公武，《郡齋讀書志》，卷14，〈五行類〉，617。

大，又有非他人所可及」。其族人「圖其先塋之山川形勢，及其家世福澤之奇，名之曰《地理心機》，將予刊行」。<sup>52</sup> 這個例子可謂自家風水術大揭密。

再者，有些看來是假託古人之名的卜算書也在宋代出現。例如王觀國（1119 進士）就說：「世又有《廣濟百忌曆》，所載一舉措，無不惟五姓音徵是從，蓋此書乃日者哀聚諸家陰陽之說，務欲部帙厚大，而鬻書籍之家賴以得利多。其書假呂才之名，而猥釀泛雜，不足取信，世俗多為此書所誤。」<sup>53</sup> 陳振孫《直齋書錄解題》中也指出該書「本初固已假託，後人附益，尤不經。」<sup>54</sup> 王、陳二人都指出這書是假古人之名的偽作。同樣重要的是，偽書出現後，還被後人增加篇幅。換言之，這是假上加假。此外，謝枋得在一篇給風水師的序中說：「楊君南川挾風水之術游富貴家，……誦楊救貧所著《三龍經》極熟。」<sup>55</sup> 引文中的楊救貧是唐代風水師楊筠松。筆者在第2章指出，此人正史無傳，據說是唐僖宗（874-887）國師，後因避黃巢之亂，出奔江西，江西風水術之興自此始。因此「楊筠松神話」大約也是從唐末宋初開始成形。市場上也逐步看到以楊筠松為名的風水書籍。此例顯示，宋代新出的卜算書甚多，連《宋史·藝文志》也未能收入。宋代出現這類假託之作，顯示書坊借用大師之名，期有助增加銷路（詳見本章第五節）。

前面說過，卜算術士之所以要宣稱他們用的是「秘本」係市場使然，使用秘本，可讓他們與其他術士不同。有不少術士，無論知識管道為何，在外人看來具有「獨傳」且「神秘」的特性，以彰顯其權威。這種廣告作法也出現在刊本。例如《直齋書錄解題》中《六壬洞微賦》下

<sup>52</sup> 方逢辰，《蛟峰文集》，卷6，〈跋洪智堂地理心機〉，13b-14b。

<sup>53</sup> 王觀國，《學林》，卷5，〈五姓〉，199。

<sup>54</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，370。其書名為《廣濟陰陽百忌曆》。

<sup>55</sup> 謝枋得，《疊山集》，卷2，〈贈地理楊南川序〉，39a-b。

的註解：「不知名氏。瞽卜劉松年所傳。」<sup>56</sup> 意即，這書原作者是誰已不可考，書坊找劉松年口授，刊刻流通。不僅如此，前面曾說過，《直齋書錄解題》中登錄了《信齋百中經》，該條目項下指說「不著名氏。安慶府本。術士言最善」。「不著名氏」代表神秘，「術士言最善」代表口碑，也就是權威。再如《遁甲選時圖》項下云：「紹興府所刻本，亦無名氏。」<sup>57</sup> 由這些證據可知，書坊或地方官府刊行這類書，一方面固然承認這些書籍的權威性，另方面也反映出版者認為這些書有市場需求。

元朝初年，科舉考試雖已停辦，卜算之風仍未衰，有位士大夫即說「今之談天者，有《百中經》即可言星命，有《排日曆》即可言躔度」。<sup>58</sup> 雖然語帶輕蔑，也可反映一般情形。另一位元初的士大夫形容一位由儒轉卜的術士「舊業《三元賦》，新功《百中經》」。<sup>59</sup> 儘管無法確定這二者所說的《百中經》是《直齋書錄解題》中的《信齋百中經》或《怡齋百中經》，但以《百中經》為名的卜算書籍顯然頗為流通。《百中經》的例子告訴我們，過去術士內部流傳的知識——無論是口授知識或家傳秘本，有部分因印刷術普及，變成了刊本，流通市面。這麼一來，讓更多人可以跨過卜算市場的門檻。

#### （四）較暢銷的書籍

元代的吳澄見證印刷術對書籍流通的助力。他回顧過去的歷史，指出：「宋三百年間，鋟板成市，板本布滿天下，而中秘所儲，莫不家藏而人有。不惟是也，凡世所未嘗有與所不必有，亦且日新月光，書彌多而彌易。學者生於今之時，何其幸也。」<sup>60</sup> 此處「中秘所儲」指的是典

<sup>56</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈卜筮類〉，377；〈形法類〉，377。

<sup>57</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷12，〈陰陽家類〉，370、373。

<sup>58</sup> 趙文，《青山集》，卷2，〈劉肖巖觀星序〉，11a。

<sup>59</sup> 方回，《桐江續集》，卷31，〈夏推官仁玉談星詩序〉，3b。

<sup>60</sup> 吳澄，《吳文正公集》，卷19，〈贈鬻書人楊良甫序〉，353。

藏於宮廷內部，不為外間所知的文獻。研究宋代政府文件流通至民間過程的魏希德（Hilde de Weerdt）也說明，宋廷典藏的檔案、實錄、會要等文件，原先只有一些高級官員可調閱、抄錄，而得窺其秘。但是印刷術的普及，科舉考試的需求，以及士人／士大夫關心當代政治等因素，書坊見其利基所在，找人將這些文件偷抄出來，將之刊刻流通。這樣一來，原本僅有少數人能接觸的資料，到南宋以不同的形式流傳出去。<sup>61</sup>同樣的道理，印刷術的廣泛使用，促成秘傳及家傳的卜算知識較透明化，成為刊本，而較容易取得。

最後，我們要問：在競爭激烈的卜算書籍市場中，是士大夫／士人編纂的書籍較受歡迎，抑或術士／非讀書階層編纂的書籍銷路較廣？遺憾的是，這方面的統計數字無從查考，但有兩條史料透露出訊息。第一，前一小節中提到周紫芝給某風水師序文中所說「世俗之人急於富貴利達，為墓師所欺久矣。又其所傳之書，鄙陋荒怪，期在符〔附〕會俗人意旨」。這句話明顯地指出，一般風水師所用之書儘管「鄙陋荒怪」，但這些風水師卻甚受歡迎。也就是說，一般人擇地，絕大多數只想得利，風水師之術是否「鄙陋荒怪」並非其關心重點。這是至少自北宋（甚至中古）以來的情形。第二，歐陽守道曾經批評說，一般的風水術士不知去讀合於儒家傳統的「明理之書」，

寧從事於鄙俚繆妄之書，其徒易於傳習，又便於田家市人之聽，其取信常眾，得利常速。而明理之書，探山川融結之情，引經援史，遠及四方郡邑之大勢，可與識者道，難與俗人言也。<sup>62</sup>

同樣地，這段話說明，一般人要相墓，往往找用「鄙俚繆妄之書」擇地的風水師。而他們所用的技術，有可能包含了秘傳的知識，也可能包括

<sup>61</sup> de Weerdt, "Byways in the Imperial Chinese Information Order," 145-188.

<sup>62</sup> 歐陽守道，《巽齋文集》，卷11，〈贈宋義甫序〉，8b。

家傳秘技，但絕非儒家「明理之書」。這也反映從北宋到南宋，被廣泛使用的風水知識多數出自「鄙俚繆妄」之書。這個情形也反映出受儒家影響的士人的作法／想法是一回事，宋代社會的實際狀況是另一回事。

此種現象還可從另一個角度理解。根據研究，印刷術普及後，在 16、17 世紀的英國，賣得最多的是廉價書（chapbooks），尤其是流行歌謠、宗教畫像，其大小有時只有單面印刷一大張紙（broadside）而已。這是因為紙張就占了書籍成本的百分之七十五，而當時紙張不如後世便宜，因此篇幅多的書籍不易販售。<sup>63</sup> 周紹明（Joseph McDermott）研究中國近世以來印刷文化，認為宋代刊本的紙張成本及人工成本並不低，因此在許多書籍是以手抄本方式流傳。一直要到 15 世紀後，印刷成本才大幅降低。因此他認為明代中葉以後，印刷術的影響力才真正發揮出來。<sup>64</sup> 但是魏希德卻舉出宋代的證據，認為宋代刊本流行甚廣，因而一些宋代書目作者在其目錄著作中未區分稿本和刊本之別。她認為明代刊本的發展事實上是回到了宋代早期發展的模式。<sup>65</sup> 從本文前述討論宋代卜算書籍以刊本形式大量出現看來，筆者較同意魏希德的看法。儘管如此，無可否認的是，書籍的紙張成本仍占某個比例。卜算書籍如須普及，大部頭的書如《地理新書》（三十卷），由於價格較高，市場競爭力勢必不如輕薄短小者。不僅如此，如果再考慮閱讀群眾的使用，除了士大夫、士人與部分術士，多數人寧可選擇較符合他們知識水準的「鄙俚繆妄」之書。這也就是為什麼歐陽守道有上述之歎的重要原因。

如果風水市場的競爭情形是如此，不難想見算命市場內也呈現類似的競爭狀態。這就表示，帶有儒家標記（或以士大夫／士人身分編寫）的卜算書籍並不保證市場前途。

<sup>63</sup> Watt, *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*, passim.

<sup>64</sup> McDermott, "The Ascendancy of the Imprint in China," 55-70.

<sup>65</sup> Weerdt, "Byways in the Imperial Chinese Information Order," 178-184.

## 四、卜算書籍大增

### （一）數量上的比較

宋代卜算書籍的流通甚多。多到什麼地步呢？此處再以前節提過的《地理新書》為例。現存的《地理新書》是影抄金朝明昌三年（1192）刊本，而經平陽（今山西臨汾）人畢履道在金大定年間（1161-1189）圖解校正。畢履道在其序文中說，原書「兵火之後，失厥監本，於是俗所傳者甚有訛謬，至於辭略而理乖，名存而實革」，因此他訪求善本，「較以正之者僅千餘字，添補遺闕者幾十處」。<sup>66</sup> 這段話明確指出，北宋的國子監刻本發行後，民間即有坊刻本，但校勘不精，甚或有刪改極多者。結果因監本發行有限，加上兵燹，坊刻本的流布反而壓過監本。到了明昌三年，張謙又「精加校正」此書。他在序中描述當時風水書籍的刊行說：「伏睹古唐夷門（開封古稱）、蒲坂（今山西永濟縣舊稱）等處，前後印賣新書，未嘗有不過目收購者，終莫能見其完本。」又說：

今野俗之流，有專執星水之法，或只習一家偏見之文；又有不經隨代進用，頒行傍門小說不根之語，或與官書相害者。執而行之，兼又不能與五姓參用，而專排斥五音利姓，良可舉哉。僕今見平陽數家印賣此書，雖有益於世，竟未見完者。<sup>67</sup>

從這兩個人的序文中可看出《地理新書》在北宋刊行後，坊間會以同名或類似書名，但內容有異的方式流布。而平陽一處就有數家書坊印賣該書，可見其風行的程度。《地理新書》一種就有如此多的衍生本，加上其他想和此書競爭的書籍，單是風水書籍的流通數量就已可觀，不難推想其他卜算書籍的流布。

<sup>66</sup> 畢履道，〈圖解校正地理新書序〉，收入王洙等，《圖解校正地理新書》，1-2。

<sup>67</sup> 張謙，〈精加校正補完地理新書序〉，收入王洙等，《圖解校正地理新書》，4。



此外，宋初王堯臣（1003-1058）等人編的《崇文總目》就收有卜筮書 276 種之多。相較於《舊唐書·經籍志》收錄的 111 本與《新唐書·藝文志》的 160 本，宋初即見卜筮書籍流通的增長（見下面的討論）。北宋中後期，呂南公在熙寧七年（1074）就指出，「墓宅之師專門，其書之多與儒同，而祖習之人或悟或迷，亦與學於儒者同，此歷古以來圖牒論撰之所以相望而出也。」<sup>68</sup> 理學大儒程頤（1033-1107）排斥風水之說，說：「世間〔間〕術數多，惟地理之書最無義理。」<sup>69</sup> 第 1 章裡也提到周必大（1126-1209）有篇序文中說：「今士大夫至田夫野老，人人喜於談命，故其書滿天下。」<sup>70</sup> 歐陽守道的弟子文天祥亦提及當時「天下命書多矣」。<sup>71</sup> 此外，第 2 章第六節中引蔡元定、程先、歐陽守道及吳澄的例子說明當時這占卜書籍已不少。從這些描述看來，卜筮書籍在宋代有愈來愈多的趨勢。

士人、士大夫，乃至於理學家之所以會編寫、註解與刪校卜筮書籍，還可以從另一個角度來看。宋代印刷術的普及固然促使文本流傳大增，但也造成文本的差異。由於商業印刷有競爭，求速求利的情形下，必然會造成同個文本間印製精粗與錯誤的問題，前述的《地理新書》和《珞瑤子》即是著例。學者研究宋代書籍文化的結果指出，宋代大量且日益增多的刊本取代了原有的手抄本，卻使得文本的權威受損。另一方面，文本抄寫難免有舛誤之處，校勘事業早在春秋時代就已出現。漢代以降，歷代學者對校勘繼續探索其方法。但是宋代拜印刷術普及之賜，書商競相求利，各種刊本精麤不一，當時學者更覺有必要校勘書籍。<sup>72</sup>

<sup>68</sup> 呂南公，《灌園集》，卷 8，〈相山新圖序〉，4a-5b。

<sup>69</sup> 程頤，《二程集》，卷 22 上，〈伊川雜錄〉，290。

<sup>70</sup> 周必大，《文忠集》，卷 47，〈跋廖中精記〉，11b。

<sup>71</sup> 文天祥，《文山集》，卷 13，〈贈談命朱斗南序〉，22b。

<sup>72</sup> 參見 Cherniack, "Book Culture and Textual Transmission in Sung China," 5-125，尤其是 57-102。亦見程千凡、徐有富，《校讎廣義：校勘編》，1-9；及其《校讎廣義：版本編》，131-132。

也正因為書籍市場上有許麼多卜算書籍，接下來筆者將試圖從有限的統計數字來探討這種現象。

儘管宋代的史料中並沒有出版統計數字，目前海峽兩岸亦皆無宋本卜算書籍，所幸我們可以找到一些數據，用來探討宋代印刷術的普及和卜算之間的關係。表一是筆者從宋、元、明三朝數種書目中得到數據，說明如後。

表一 唐宋卜算書籍統計表

出處	收錄數	分類
《舊唐書·經籍志》	113	五行
《新唐書·藝文志》	160	五行
《崇文總目》	276	卜筮（60）、天文占書（51）、五行（165） <sup>*</sup>
《郡齋讀書志》	33	五行
《直齋書錄解題》	69	陰陽家（33）、卜筮（11）、形法（25）
《文獻通考》	92	五行、占筮、形法 <sup>**</sup>
《宋史·藝文志》	888	五行（853）、蓍龜（35）
《明史·藝文志》	104	五行

說明：<sup>\*</sup> 各分類欄內放在括弧內數字為該類書籍的數據。

<sup>\*\*</sup> 《文獻通考》中並未在各小分類下另列書目。

資料來源：劉昫等，《舊唐書》，卷 47，〈經籍下〉，2041-2045；王堯臣等編，錢東垣輯釋，《崇文總目》，卷 4，〈卜筮類〉，〈天文占書類〉，〈五行類〉，235-265；歐陽修、宋祁等，《新唐書》，卷 59，〈藝文三〉，1552-1559；晁公武，《郡齋讀書志》，卷 14，〈五行類〉，610-630；陳振孫，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，〈卜筮類〉，〈形法類〉，369-381；馬端臨，《文獻通考》，卷 220，〈經籍考 47〉，1781-1785；脫脫等，《宋史》，卷 206，〈藝文五〉，5236-5266；張廷玉等，《明史》，卷 98，〈藝文三〉，2441-2444。

首先要指出的是，表一內的數據只能視為有啟發性（heuristic），並非精確的訊息。就數據而言，本表中《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》與《明史》的數字皆出自各書〈經籍志〉或〈藝文志〉本身的統計，《崇文總目》的數據出自卷四各分類的統計，其他則為筆者統計。但在這些書目中，只有《郡齋讀書志》和《直齋書錄解題》對本身所著錄的書籍有所說明外，其他書目多數未錄各書作者之名，很難確認哪些書是當朝

人所編、寫的卜算書籍。少數雖有作者名，也很難確定是否為該朝人。不僅如此，書名也會更動。<sup>73</sup>

正由於上述的困難，本表只能列出概數，無法給予更細緻的數據。儘管如此，這些數據仍然可讓我們略窺究竟。《舊唐書·經籍志》中收錄的書目，在「五行」類中，只有113部，在《新唐書·藝文志》中有160部，在《崇文總目》中有276部，但《宋史·藝文志》中所收高達888部。這個數字近乎《舊唐書》的八倍，《新唐書》的五倍強和《崇文總目》的三倍強。而從上面所說《宋史·藝文志》闕漏的情形看來，宋代實際的數字應超過其記載的數目。最後，《明史·藝文志》中著錄的卜算書籍只及明代的著作，猜想是《明史》的編纂者考慮到當時這類書籍充斥市場，因此只登記明人的著作。

其次可注意的是《郡齋讀書志》和《直齋書錄解題》二書數據上的

<sup>73</sup> 例如，元初吳澄提到的《葬經》，在《新唐書》中就有三部以此為名，惟卷數不同。但在上述宋代四種書目裡卻全無登錄。《新唐書》中所收的三部《葬經》有可能是不同的書，而在宋代被改名了。見《新唐書·藝文志》，卷59，1556。此外，筆者比對日本靜嘉堂文庫所藏明初刊本的《地理葬書集註》與朝鮮木活字刊本的《郭璞錦囊經》，發現內容完全相同，即同書異名。這也顯示單以比較書題很可能產生錯誤的印象。見靜嘉堂文庫編，《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》，〈子部·術數類·相宅相墓〉，465。承日本鹿兒島大學高津孝教授的協助，筆者在2009年11月19日訪問該文庫，因得以翻閱相關資料。在此誌謝。

比對的困難還在於即使是同一朝代的書，也不一定就被收錄於較後出的書目。例如，收錄於《直齋書錄解題》的《三曆撮要》、《五行精紀》、《晁氏易說》、《集馬相書》等書均不見著錄於《宋史》。這情形有可能是元代修《宋史》的歷史學家在編撰時，未及參考陳振孫的書。《宋史·藝文志》登載的書目問題頗多，陳樂素的《宋史藝文志考證》有詳細考證。該書第一篇〈宋史藝文志考異〉（258-296）中考訂出許多書在別種書目裡的書名略為不同，而且即使考證出該書亦收錄於某些書目（如《崇文總目》、紹興改定《秘書省四庫閣書目》、《通志》），也難以判幾是哪朝人所撰著，因此無法精細比對。不僅如此，作者比對登錄圖書，列舉各種重出書目，大多有五行類（見646-676）。又說：「《宋志》編者水平低，潦草粗疏」（695）。前此匿名審查人指引筆者參閱本書，特此致謝。最後一點，《舊唐書·經籍志》、《新舊書·藝文志》與《宋史·藝文志》並未註明其中所收錄的卜算書籍，有哪些是印刷品，哪些是手抄本，否則這些數據會更有用。

差異。在《郡齋讀書志》中，有關卜算書目記載於卷十四的「陰陽類」中，一共收錄了33本。而在陳振孫的《直齋書錄解題》中的卷十二〈陰陽家類〉，〈卜筮類〉及〈形法類〉則共收錄了69本。在數量上，13世紀中葉編的《直齋書錄解題》多出12世紀後期的《郡齋讀書志》一倍以上。數量上的差距或許可看成是二位作者蒐集書籍地區的不同。但如果考慮到晁公武長期出仕的四川也是宋代重要的印刷中心，則這種差異就可能代表隨時代的推移，數量上有顯著的增加。<sup>74</sup>和前代相比，宋代卜算書籍以五至八倍的數量成長，差距極大。何況前面說過，這類書籍因市場需求大，刊行量多，價格便宜。

不僅如此，有三方面證據讓我們相信卜算書籍在南宋中後期的增長似乎又大過北宋。第一，前述談到讀書人編寫卜算書籍之事，絕大部分發生在南宋中後期。這個現象很可以反映市場上的卜算書籍甚多，多到刺激他們也想介入的地步。但在北宋，我們幾乎看不到這個現象。第二，依據前面王炎、程先、歐陽守道、文天祥與吳澄等這些從南宋到元代的文士，為卜算書籍作序，或給術士寫序，多數在文中提到卜算書籍數量之多，這也是北宋罕見的情形。再加上《郡齋讀書志》和《直齋書錄解題》這兩本書目中登錄的卜算書籍數量上的差異，頗可代表從前一個時代到下一個時代書籍的成長。卜算知識的傳播較北宋更廣且更深，造成吳澄所說宋末江西，「儒之家，〔家〕家以地理書自負，塗之人，人人以地理術自售」。

## （二）《易》學和卜算

宋代出現大量的《易經》研究是另一個反映卜算書籍成長現象的例子。《易》學到了宋代與前代有極大之不同，其中發展非三言兩語可盡，此處僅略述梗概。《易》學有漢學與宋學之分。近人周予同指出，

<sup>74</sup> 有關五代與宋四川印刷業，見張秀民，《中國印刷史》，43-44、83-86。

《易》學至宋所呈現的，既非兩漢象數學的面貌，也非魏晉玄學的立場，「而自具宋學之特有見地。」宋代《易》學大致分為二派：圖書派與義理派。圖書派源自前面提到的陳搏，陳搏之學又分二支，其中一支後傳至邵雍。其後邵雍的《易》學盛行，另一支漸衰。南宋的朱熹有意調合義理與圖書二派，不免雜引邵說，「結果這道士式的《易》學在宋、元、明三代竟成為《易》正統」。<sup>75</sup>換言之，朱熹間引邵雍之說論《易》的結果，使《易經》更有卜算的色彩。

宋代《易》學大盛，在清代被收入《四庫全書》的宋人《易》學著作即達五十餘種，遠超過研究其他四經著作的數量，可見《易》學在宋代學術史中的重要性。雖然《易經》的內容充滿哲學思維，但同樣明顯的是，其內容也具預言性質，因而易被視為卜筮之書。歐陽修就主張「《易》六十四卦不言性，其言者動靜得失吉凶之常理也」。<sup>76</sup>換言之，歐陽修認為《易經》有預卜的性質。筆者引歐陽修的例子為說明，是因為他在其《歸田錄》中說自己採錄聞見的標準，大體採行唐李肇〈《國史補》序〉所說「言報應，敘鬼神，述夢卜，近帷箔，悉去之；紀事實，探物理，辨疑惑，示勸戒，採風俗，助談笑，則書之。」<sup>77</sup>這表示，如歐陽修近乎無神論者的學者，尚且不否認《易經》的卜筮性質，遑論他人。前面提過，歐陽修為王洙寫過墓誌銘，稱讚他「無所不學，學必通達」。而王洙即以《易》學出名，在仁宗朝任翰林院學士、知制誥。他曾編過《古易》，是宋代《易》學的重要人物。

宋代《易》學影響到卜算的情形也可以前面提過的晁說之為例。他也是宋代《易》學的重要人物，於北宋後期試圖調合宋代義理與圖書二派之爭。<sup>78</sup>前面提到，《直齋書錄解題·卜筮類》中錄有《京氏易說》，

<sup>75</sup> 周予同，《經學史論著選集》，《群經概論》，226-227。

<sup>76</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，卷47，〈答李詡第二書〉，669。

<sup>77</sup> 歐陽修，《歸田錄》，卷2，36。

<sup>78</sup> 見王鐵，《宋代易學》，95-104。王鐵將宋代《易》學分為義理與「象數」二派。為使名稱一致，本文將「象數」改為「圖書」。此外，南宋倪思（1147-1220）對

註明是他的作品。其實他早年另有一本《京氏易式》，是用以自行算命。他在政和六年（1116）回憶說，這本書是他在元祐三年（1088）在兗州初學《京氏易》時，「乃據其傳為式，以便其私，何敢示人？其後在江淮間，有好事者頗傳。」看來這本書流傳甚廣，其後不得不予以修訂。而《京氏易說》是他在政和五年完成的作品。<sup>79</sup>《京氏易說》就是前面仁宗時期的卜者徐復所宗的《京房易》，又稱《京氏易傳》。《京氏易說》本身即以具預卜性質的「明災異」為特色。<sup>80</sup>到了南宋，朱熹甚至直說《易經》就是卜筮之書。<sup>81</sup>這些證據說明宋代的《易》學確實與卜算有密切關係，因此比較《易》學研究在唐至明的數量有其必要。

在此須先說明表二的數據。表中第二列「《易》學研究」的數據屬於正史部分，來自於各書〈經籍志〉或〈藝文志〉中的統計，而《郡齋讀書志》與《直齋書錄解題》之數據則由筆者自行統計。此外，第三列「當朝《易》學研究」正史中的數據亦係筆者統計，其方法是前項數據減去非該朝《易》學研究的數據而得。筆者利用元朝胡一桂的《周易本義啟蒙翼傳·中篇》〈傳注〉中所列歷代《易》學名家，用以比對《舊唐書》、《新唐書》與《宋史》中所列而得。然而唐代之前的《易》學研究書籍（即作者）不易完全比對出來，難免有些許出入，但應不會有大幅差異。

---

《易》學的看法亦值參考：「《易》以理寓象數，因象數以明理。漢儒多明象數，而于理或泥而不通。自王弼以玄理注《易》，儒者于談理日勝，乃復盡略象數。二者皆得《易》之一偏。至本朝言理則程伊川〔頤〕為最，兼象數則朱晦庵〔熹〕為詳。今集二書為一，庶幾理與象數兼得之云。」見其《經鉅堂雜志》，卷2，〈程朱《易》〉，47。

79 晁說之，《景迂生集》，卷17，7a-b；卷18，〈記京氏易傳後〉，3b-7a。

80 略見郭彙，《京氏易傳導讀》，〈京房生平事跡及著作〉，3-11。

81 詳見Joseph A. Adler, "Chu Hsi and Divination," 169-205；中譯本：艾思周，〈朱熹與卜筮〉，304-348。此外，川原秀城認為邵雍的《皇極經世書》也有助於宋代卜算之風的興盛。朱熹指出該書是術數之書。蔡元定引該書中的易圖來註解

表二 唐宋易學作品統計表

資料出處	《易》學研究	當朝《易》學研究	百分比
《舊唐書·經籍志》	78	27	34.6%
《新唐書·藝文志》	88	34	38.6%
《郡齋讀書志》	50	30	60.0%
《直齋書錄解題》	90	74	82.2%
《文獻通考·經籍考》	105	77	73.3%
《宋史·藝文志》	213	180	84.5%
《明史·藝文志》	222	222	100.0%

資料來源：劉昫等，《舊唐書》，卷46，〈經籍上〉，1966-1969；歐陽修、宋祁等，《新唐書》，卷51，〈藝文一〉，1423-1426；晁公武，《郡齋讀書志》，卷1，〈易類〉，4-47；陳振孫，《直齋書錄解題》，卷1，〈易類〉，1-25；脫脫等，《宋史》，卷202，〈藝文一〉，5034-5042；張廷玉等，《明史》，卷96，〈藝文一〉，2344-2351。

從上表可看出，由於《明史·藝文志》只收錄明代的作品，因此比例是百分之百。唐人對《易經》的研究（包括註解），不超過全數的百分之四十。但是到了宋代，無論是哪種書志，均超過百分之六十。其中《直齋書錄解題》與《宋史·藝文志》皆超過百分之八十。這個數據自然說明宋代《易》學發達，而且也顯示卜算書籍成長的同時，《易》學研究也有大幅的增加，看來兩者互為因果。

### （三）卜算書籍刊刻舉隅

以下將把唐宋時代的卜算書目和近代海峽兩岸這方面的書目比對，其演變有值得注意的地方。筆者以掛名郭璞、楊筠松、李虛中與麻衣的作品，以及《珞瑤子》五種宋代著名的卜算作品為例，一一列表比較。

首先以郭璞為例。表三中在唐宋的書目裡，掛在郭璞名下的卜算書共有九種，其中只有四種（《周易括地林》、《青囊補注》、《八五經》

《易經》，對後世的卜算理論有所影響。見其〈數と象徴：皇極經世學小史〉，357-394。另見水口拓壽，《風水思想を儒學する》，28-42。

與《葬書》)是風水書，其他五種看來是算命書籍；而且除了《葬書》、《葬經》，其他的書名都未見於唐、宋書目。但是目前海峽兩岸收藏的卜算書籍都是以郭璞為名的風水書籍，不見任何非風水的書籍在他名下。換言之，如果郭璞在唐末宋初有兩種形象（算命師和風水師），從第四節的討論中可推知，大約從北宋起，郭璞的風水師形象益加突出，算命術士的形象漸形淡化。到了明代郭璞算命術士的形象似乎已消失。儘管我們無法確定郭璞是否寫過唐、宋書目中所收的那些書，但除了吳澄刪定的《葬書》（雖然《新刊地理五經四書解義郭璞葬經》之名像是書坊為廣銷路而加），宋以後出現的那些書大有可能是託名之作。但此處所謂託名之作，並非全指憑空杜撰，也有可能是後世從其宋代書中摘取部分編製成書。總之，以郭璞為名的卜算書在唐宋以降流通的情形呈現「滾雪球」效應。意即，如果把唐宋書目中郭璞的幾種作品視為小雪球，這顆小雪球滾入長長的歷史坡道後，一方面滾得更大；另一方面，原來在雪球裡的「舊雪」也滾掉了一些。到近代，郭璞成了風水術中的「大宗師」。造成這種滾雪球效應的主要原因是，郭璞之名在宋代一直和風水術在一起，且在第二、三節的討論中也可見郭璞在風水術的地位極高，這種權威地位使得不少風水師或寫風水書之人欲借以自重，後世託名之作於焉出現。

其次以楊筠松為名的書籍做比較。如前所說，楊筠松之名可能到南宋才有所記載，因此其作品未在宋代以前的書目中出現。依據表四所列，他在宋代只有四種作品，再加上前面提到的《三龍經》，不過六、七種。然而宋之後，只有《撼龍經》尚流傳，其他或係新出，屬託名之作，或係編輯者自舊書中摘錄新編，其中可能包括編者摘出舊書片段再加入己意論說者。以楊筠松為名的卜算書籍在歷代刊行的情形也反映出滾雪球效應。這也是因為他在風水術中的權威地位所致。



表三 郭璞作品一覽表

編、註者	書名	卷冊數	刊本	資料來源
	《周易洞林解》	3 卷		《舊唐書·經籍志》 《新唐書·藝文志》
	《洞林》	1 卷		《崇文總目》
	《周易竅書》	3 卷		《崇文總目》
	《周易括地林》	1 卷		《崇文總目》
	《青囊補注》	3 卷		《郡齋讀書志》
	《八五經》	1 卷		《直齋書錄解題》
	《三命通照神白經》	3 卷		《宋史·藝文志》
	《周易玄義經》	1 卷		《宋史·藝文志》
	《葬書》	1 卷		《宋史·藝文志》
	《九天玄女青囊海角經》	不分卷 4 冊	明刊本	《國家圖書館善本書志初稿》
	《元經》	10 卷	明刊本	《國家圖書館善本書志初稿》
	《葬經》	1 卷	明鈔本	《北京圖書館古籍善本書目》
鄭謚注	《地理葬書集註》	1 卷附錄 《葬書問對》1 卷	明刊本	《北京圖書館古籍善本書目》
吳澄刪定	《新刊地理五經四書解義郭璞葬經》	1 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》
無著輯， 吳承明刪定	《地理玉鏡鈎玄》	2 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》
	《水龍經》	5 卷續 4 卷	清鈔本	《中國古籍善本總目》
	《陰陽宅》	2 卷	清鈔本	《中國古籍善本總目》

資料來源：劉昫等，《舊唐書》，卷 47，〈經籍下〉，2041-2045；王堯臣等編，錢東垣輯釋，《崇文總目》，卷 4，〈卜筮類〉，〈天文占書類〉，〈五行類〉，235-265；歐陽修、宋祁等，《新唐書》，卷 59，〈藝文三〉，1552-1559；晁公武，《郡齋讀書志》，卷 14，〈五行類〉，610-630；陳振孫，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，〈卜筮類〉，〈形法類〉，369-381；國家圖書館特藏組編，《國家圖書館善本書志初稿·子部》，〈術數類〉，326-362；北京圖書館編，《北京圖書館古籍善本書目·子部》，〈術數類〉，1303-1328；翁連溪編校，《中國古籍善本總目·子部》，〈術數類〉，904-917。

表四 楊筠松作品一覽表

編、註者	書名	卷冊數	刊本	資料來源
	《地理口訣》	1 卷		《直齋書錄解題》
	《楊公遺訣曜金歌》 并《三十六象圖》	1 卷		《直齋書錄解題》
	《正龍子經》	1 卷		《宋史·藝文志》
楊筠松撰，宋吳景鸞圖解，明吳嵩集註	《龍經》	3 卷 5 冊 3 卷 3 冊	明 萬曆壬子（四十年，1612）婺源吳氏刊本 舊抄本	《國家圖書館善本書志初稿》
	《倒杖十二法》	1 卷 2 冊		《國家圖書館善本書志初稿》
楊筠松撰，李思聰訂	《十二杖法》	1 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》
邵礪溪撰	《新刻楊救貧祕傳陰陽二宅使用統宗》	2 卷	明種德堂熊冲字刻本	《中國古籍善本總目》
	《新鈔楊救貧宅寶經》	1 卷	明抄本	《中國古籍善本總目》
甘霖輯	《新刻楊筠松秘傳開門放水陰陽捷徑》	2 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》
楊筠松撰，李思聰、朱汝賢訂次	《青囊奧旨控龍制水神經》	1 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》
	《撼龍經》	1 卷	明鈔本	《中國古籍善本總目》
	《楊筠松安門樓玉輦經》	1 卷	明鈔本	《中國古籍善本總目》
楊筠松口訣，譚寬祕傳，劉基注述，王廷玉圖形，王乳泉輯釋	《傳家真寶一粒粟》	1 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》
楊筠松撰，吳景鸞圖解，吳嵩集註	《龍江》	1 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》

編、註者	書名	卷冊數	刊本	資料來源
	《楊筠松畫筌圖》	1 卷	明刊本	《中國古籍善本總目》

資料來源：陳振孫，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，〈卜筮類〉，〈形法類〉，369-381；脫脫等，《宋史》，卷 206，〈藝文五〉，5236-5266；國家圖書館特藏組編，《國家圖書館善本書志初稿·子部》，〈術數類〉，326-362；北京圖書館編，《北京圖書館古籍善本書目·子部》，〈術數類〉，1303-1328；翁連溪編校，《中國古籍善本總目·子部》，〈術數類〉，904-917。

第三個要討論的是李虛中。第 1 章的最後一節中曾說明其術在宋代極受歡迎。他的情形和楊筠松類似，在正史中無傳，也是在宋代「暴得大名」。二者唯一的不同是，中唐的韓愈（768-824）曾為李虛中作傳，這是後代瞭解此人唯一的根據。韓愈在墓誌銘說：

〔虛中〕喜學，無所不通，最深於五行書。以人之始生年月日所直，日辰支干，相生勝衰死，斟酌推人壽夭。貴賤、利不利。輒先起其年時，百不失一二。其說汪洋奧義，闢節開解，萬端千緒，參錯重出。學者就傳其法，初若可取，卒然失之，星官厯翁莫能與之校得失。<sup>82</sup>

這段話應該是後代算命術士以李虛中為祖師的重要根據。宋人文集或筆記中不少地方提到他。例如晁補之（1053-1110）就說「李虛中，深於五行書，……斟酌推人壽夭貴賤，百不失一。虛中之術，蓋至今猶傳也」。<sup>83</sup> 這是對李虛中之術的推崇，而其根據清楚地來自韓愈。王明清的《揮塵錄》中記載，朱弁（卒於 1144）曾受晁說之（1059-1129）之青睞，以其侄女嫁之，「又以李虛中之術，較量休咎，游公卿間」。<sup>84</sup> 在字裡行間，也可見對李虛中的讚譽。吳曾在《能改齋漫錄》曾說：

<sup>82</sup> 韓愈，《昌黎文集》，卷 18，〈唐故殿中侍御史李君墓誌銘〉，2021-2022。

<sup>83</sup> 晁補之，《雞肋集》，卷 35，〈送醫李寅序〉，19a-b。

<sup>84</sup> 王明清，《揮塵錄·三錄》，卷 3，328 條，253。

「今諸命書，如唐李虛中，本朝林開之，大論五行十二位。」<sup>85</sup> 12世紀晁公武（1132進士）的《郡齋讀書志》中著錄《李虛中命書三卷》。<sup>86</sup> 曾丰有一詩給由儒轉卜的李熙載，稱他「參到五行劉子政〔向，約 77 BCE-6 BCE〕，轉為三命李虛中」。<sup>87</sup> 前面提到的洪适，在給王秀才序中說，李虛中之術「若脉之診疾，鑑之燭形，了然洞見，無毫釐差。駕其說者日益滋，而後之言命者始叛於古」。<sup>88</sup> 周必大給一位儒生出身的術士的算命書寫序，他說：「五行所寓有常焉，有變焉。常易推也，迹也；變難推也，理也；自非心通意悟，不足以盡此。古稱善其事者，莫如李虛中；萬端千緒，參錯重出。學者就傳其法，初若可取，卒然失之，茲豈易哉？」<sup>89</sup> 汪應辰（1119-1176）則說：「世之推步五行以談禍福者，皆祖李虛中。」<sup>90</sup> 陳杰（1250進士）在贈詩中提及「借我干支作正鵠，驗渠高福似蓍龜。李虛中術曾無失，絳老人年漫不知。」<sup>91</sup> 以上所引的一些文字很清楚的顯示李虛中在宋代若干士大夫心目中有其地位。由此可見，李虛中在宋代逐漸被形塑為算命大師。此外，表六列出宋元二代書目中以李虛中為名的算命書也可顯示這個現象。雖然明代焦竑的《國史經籍志》仍著錄其作品，然而自宋以降，李虛中的作品未見登錄於兩岸善本書目錄，或因被其他算命術取代，有待詳考。

85 吳曾，《能改齋漫錄》，卷5，〈辨誤三·五行無絕理〉，110。

86 晁公武，《郡齋讀書志校証》，卷14，〈五行志·李虛中命書三卷〉，620。

87 曾丰，《緣督集》，卷7，〈李熙載業儒未效轉為五行家〉，4a。

88 洪适，《盤洲文集》，卷34，〈送王秀才序〉，4a-b。

89 周必大，《文忠集》，卷47，〈跋廖中精記〉，11b。

90 周必大，《文忠集》，卷47，〈跋廖中精記〉，11b。

91 陳杰，《自堂存稿》，卷3，〈贈張慈寶五行精到奇中〉，19a。

表五 李虛中作品一覽表

編、註者	書名	卷冊數	刊本	資料來源
李虛中	《命書》	3 卷		《郡齋讀書志》
李虛中	《命書》	3 卷		《文獻通考·經籍考》
李虛中	《命書格局》	2 卷		《宋史·藝文志》
李虛中	《命術》	1 卷		《通志·藝文略》
李虛中	《命書補遺》	1 卷		《通志·藝文略》

資料來源：晁公武，《郡齋讀書志》，卷 14，〈五行類〉，620；馬端臨，《文獻通考》，卷 220，〈經籍考 47〉，1781；脫脫等，《宋史》，卷 206，〈藝文五〉，5236；鄭樵，《通志略》，卷 44，〈藝文六·五行三〉，35b。

第四本要檢查的是宋代算命書《珞瑤子》。朱弁在《曲洧舊聞》中說：「世傳《珞瑤三命賦》，不知何人所作，序而釋之者，以為周靈王太子晉，世以為然。……今其賦氣質卑弱，辭語儂淺，去古人遠甚，殆近世村夫子所為也。……士大夫亦有信而不疑者。吁，可駭也。」<sup>92</sup> 前段提到晁補之欣賞朱弁，把姪女嫁給他。而且朱以李虛中之術「游公卿間」。或許出於對李虛中之術，所以認為《珞瑤子》其書不值一顧。但在《郡齋讀書志》中，晁公武對《珞瑤子三命》條的部分註解是：「〔該書〕視他術淵源獨遠。且小運之法……多有所自來，故精於其術者，巧發奇中最多。」<sup>93</sup> 看來晁公武是朱弁筆下的「信而不疑者」。有趣的是，陳振孫在《直齋書錄解題》中卻和朱弁的意見相同，說《珞瑤子》「祿命家以為本經。其言鄙俚，閭巷賣卜之所為也。」<sup>94</sup> 看來《珞瑤子》非常可能是宋代才出現的假託書。雖然朱、晁與陳對該書的評價兩極，但三人都不否認這本書在當時許多算命術士眼中的價值。不僅如此，岳飛之孫岳珂（1183 生）在《桯史》中提到「蜀有楊良者，游東南公卿間。瞽而多知，……其得失多以五行為主，不深信《珞瑤》諸

<sup>92</sup> 朱弁，《曲洧舊聞》，卷 8，〈珞瑤三命賦非周靈王太子晉作〉，201-202。

<sup>93</sup> 晁公武，《郡齋讀書志》，卷 14，〈五行類〉，618。

<sup>94</sup> 陳振孫，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，371。

書」。<sup>95</sup> 由此可知該書在當時甚有市場，且以《珞瑤子》為名的書在北宋不只一本。在表五中以《珞瑤子》為名之書，大約六種，大體反映晁、陳二人所說該書重要的看法。近代的書目中有金、元二代的刊本，表示這書的註解版可能首現於北宋，至金、元二朝仍有所刊刻流通。但從近代書目看來，元代之後《珞瑤子》的重要性似乎下降許多。換句話說，可能和李虛中算命書籍的情形相似，《珞瑤子》在宋、元的重要性看來大於後代，明以後漸被其他的卜算書籍取代。這或許可說明海峽兩岸只有清抄本而無明刊本。另方面而言，其書名也相對穩定而少變，幾無託名或衍生之作。

最後一項要檢查的是麻衣之術。麻衣是五代宋初人，第1章與前節曾論宋初人士提及他在算命術上頗為著名。從表七中所列不難看出，宋以後以麻衣為名的作品有可能是偽託——朱熹所指的《麻衣心易》，但卻很著名。這個例子也說明麻衣被形塑為算命大師的時間正是在宋代。此外，兩岸的善本書目均著錄以麻衣為名之書，顯示麻衣之術在宋元之後仍流傳於世。然而很特別的是，麻衣之法在宋代是以《易》術聞名，前面朱熹討論麻衣之術也指明是麻衣《易》。但表七中清楚地顯示，至少自明代萬曆年間之後，麻衣《易》不見流傳，反而是前所未見的麻衣「相法」轉而出之。其原因有待進一步探尋。儘管如此，明代白話小說《金瓶梅》、《三遂平妖傳》與《醒世恆言》中都提到了麻衣相法。這個情形可以和本表所列互證。即使到了近代，宋代的命術仍被後人挪用。筆者偶而走在台北街頭，也能看到以麻衣為名的相命館。

<sup>95</sup> 岳珂，《程史》，卷15，〈楊艮議命〉，175。

表六 《珞瑯子》版本一覽表

作者、註者	書名	卷冊數	刊本	引用文獻
	《珞瑯子三命》	1 卷		《郡齋讀書志》
李全、東方明撰	《珞瑯子疏》	5 卷		《郡齋讀書志》
	《珞瑯子》	1 卷		《直齋書錄解題》
李企〔全〕注	《珞瑯子賦》	1 卷		《宋史·藝文志》
	《珞瑯子三命消息賦》	1 卷		《宋史·藝文志》
	《珞瑯子五行家國通用圖錄》	1 卷		《宋史·藝文志》
	《珞瑯子五行疏》	5 卷		《宋史·藝文志》
李全注，東方明疏	《新雕注疏珞瑯子三命消息賦》	3 卷 1 冊	金刊本 清影金抄本	《北京圖書館古籍善本書目》
王廷光、李全、釋曇瑩、徐子平撰	《新編四家註解經進珞瑯子消息賦》	6 卷 3 冊 6 卷 2 冊	元刊本 清影元抄本	《國家圖書館善本志初稿》 《北京圖書館古籍善本書目》
珞瑯子撰，岳珂述，徐子平注	《新刊補注得祕訣指迷賦》	1 卷	清抄本	《中國古籍善本總目》

資料來源：晁公武，《郡齋讀書志》，卷 14，〈五行類〉，610-630；陳振孫，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，〈卜筮類〉，〈形法類〉，369-381；脫脫等，《宋史》，卷 206，〈藝文五〉，5236-5266；國家圖書館特藏組編，《國家圖書館善本書志初稿·子部》，〈術數類〉，326-362；北京圖書館編，《北京圖書館古籍善本書目·子部》，〈術數類〉，1303-1328；翁連溪編校，《中國古籍善本總目·子部》，〈術數類〉，904-917。

表七 麻衣相術版本一覽表

編、註者	書名	卷冊數	刊本	資料來源
麻衣道者	《正易心法》	1 卷		《宋史·藝文志》
麻衣道者	《正易心法》	1 卷		《直齋書錄解題》
麻衣道者	《正易心法》	1 卷		《文獻通考·經籍考》
鮑栗之輯	《麻衣相法》	7 卷		《明史·藝文志》
袁忠徹輯	《新刻校正增釋合併麻衣先生人相編》	10 卷 3 冊	明萬曆十五年（1587）唐氏益軒刻本	《北京圖書館藏古籍善本書目》 《中國古籍善本書目》

編、註者	書名	卷冊數	刊本	資料來源
	《新鍤圖像麻衣相法》	4 卷 1 冊	明書林劉龍田刻本	《北京圖書館藏古籍善本書目》
	《新鐫柳莊麻衣相法》	4 卷 1 冊	明萬曆四十五年（1617）書林余雲波刻本	《北京圖書館藏古籍善本書目》 《中國古籍善本總目》
	《新刊圖相麻衣相法》	2 卷 2 冊	明刻本	《北京圖書館藏古籍善本書目》
	《新鍤圖像麻衣相法》	4 卷	明書林劉龍田刻本	《中國古籍善本總目》
	《新刊圖相麻衣相法》	2 卷	明刻本	《中國古籍善本總目》
	《麻衣道者正易心法》	1 卷	清初抄本	《中國古籍善本總目》
	《新刊圖相麻衣相法》	2 卷	明刻本	《中國古籍善本書目》
陸位崇編	《新刊校正增釋合併麻衣先生人相編》	10 卷 10 冊	明萬曆丁亥（1587）金陵唐氏益軒刊本	《國家圖書館善本書志初稿》

資料來源：陳振孫，《直齋書錄解題》，卷1，〈易類〉，15；馬端臨，《文獻通考》，卷176，〈經籍考三〉，1524；卷220，〈經籍考四十七〉，1781；脫脫等，《宋史》，卷202，〈藝文一〉，5040；張廷玉等，《明史》，卷98，〈藝文三〉，2457；國家圖書館特藏組編，《國家圖書館善本書志初稿·子部》，〈術數類〉，頁326-362；北京圖書館編，《北京圖書館古籍善本書目·子部》，〈術數類〉，1303-1328；翁連溪編校，《中國古籍善本總目·子部》，〈術數類〉，904-917。

整體說來，宋代的卜算書籍大量成長，表一的統計數字約略反映其情況。此外，如果我們只看表三、表四、表五、表六與表七共五種卜算書籍在宋代流布的情形，掛名在郭璞、楊筠松、李虛中、《珞珠子》與麻衣的作品在宋代開始變得知名。其中郭璞與楊筠松的風水書籍在宋代的重要性並不那麼突出。然而前幾節分別對上述列表中的書或作者的分析，那麼很清楚的是，透過印刷術，某些作者或書籍漸受重視。也就是說，在眾聲喧嘩的競技場中，慢慢地產生了一些勝出者。那些勝出者又



因為印刷術的普及，地位更形鞏固。經過了多次競爭，大師於焉出現，落敗者便從歷史中消失。

## 五、結語

本章從宋代卜算知識的流傳方式分析起，探討宋代印刷術的普及和卜算書籍的流通有何關係。從相關證據顯示，對於士人及士大夫而言，學習卜算似乎不難，一些宋代士大夫甚至知道如何卜算。不僅如此，有些士人和士大夫甚至自己撰寫或註解卜算書籍。他們親身編、寫書籍，目的在從市場眾多卜算書籍中，爭取該書在此領域內的權威。這種論述與商業競爭狀態使宋代卜算書籍市場呈現成長情況。

然而以秘密傳授方式的卜算知識仍可見於術士之間。這種傳授方式大致可分為兩種，一種以口授為主，書本的重要性並不高。另一種傳授方式是所謂的家傳秘學。這種方式或多或少涉及書本（抄本）的流傳。宋代的卜算書籍市場成長的過程中，有不少書籍是來自「秘本」或「家傳本」的刊行。無論學習的方式是哪種，他們往往強調自己卜算知識的獨出，以建立本身的權威。因此從這個情形看來，在卜算的場域中，術士和士大夫彼此競爭，都在爭取發言權。這種競爭自然也牽涉到卜算市場的競爭。

宋代印刷術的普及對卜算書籍流通的影響大概有下述二方面，第一，卜算之術因印刷術而得以流通，方便更多人擁有這個領域的知識。這部分可分兩點說明。首先，過去只在某個管道內秘傳的知識，部分經由印刷術而變得較透明——秘術以印刷品的方式公開了。一般人可以經由這類書籍學得卜算知識。其次，士人與士大夫撰寫的卜算作品也同時經由印刷術而流通。然而儘管士人和士大夫在法律上受優遇，卻無法保證他們的作品在卜算市場或書籍市場較有影響力。第二，比較《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》與《宋史·藝文志》中所收書目的數量，宋代的卜算書籍是唐代的八倍以上，顯示宋代卜算市場與卜算書籍

之間相互影響。<sup>96</sup>

宋代卜算書籍的大增也反映各種卜算技術相互競爭的情形。這種競爭可以郭璞的著作為例，他雖以風水術出名，宋代的私人書目中卻也著錄不少算命書籍。然而激烈競爭之下，郭璞的算命師形象逐漸不敵其風水師權威。換言之，郭璞的算命地位被其他人（或書）取代，因此被淘汰了。大約在元明以後，郭璞以風水大師的形象進入了一般人的認知，而且以他為名的著作也愈來愈多。這種競爭的情形也可從楊筠松和《珞璣子》的例子見到。從這裡我們可看出，宋代卜算書籍快速成長，形成百家爭鳴的局面。

仍有些問題須進一步探討，此處僅舉其一。從出版史的角度而言，在印刷術尚未發明或未普及之前，知識的流傳除了口述之外，必然有手抄本的存在。歐洲在未有印刷術前，科學知識就是以手抄的方式流通。不少宗教機構設有「繕寫室（scriptorium）」，其中有抄寫人員為本身的或其他宗教中心的圖書館抄寫所缺的書籍。許多宗教中心的繕寫室專門抄寫書籍，提供學校或圖書館所需。<sup>97</sup> 至於手抄本的問題在於流傳有多廣，端視市場大小。以唐代的科舉考試為例，進士科首重詩賦，用韻正確與否至關重要。從中唐起，韻書大為流行，市場需求甚大，一些年輕女子能以抄售《切韻》為生。<sup>98</sup> 此外，海峽兩岸重要圖書館的善本典藏中，也都不乏手抄本。從這些例子來看，卜算書籍在印刷術普及前必然也以手抄本方式流傳，一如本文前言中提到的敦煌文書中的卜算書籍。它們是如何被流傳的？目前我們對抄本在知識流傳上的認識有限，將敦煌文獻中的卜算書籍抄本內容與目前可以找到的卜算刊本比對，或許可以透露一些曙光。此外，把唐（及之前）的卜算書籍與宋代出現的卜算

<sup>96</sup> 此外，《新唐書·藝文志》與《宋史·藝文志》有史部的書籍數量分別是 857 與 2147，只有 2.5 倍的差距。顯見宋代卜算市場的確刺激了卜算書籍的大增。

<sup>97</sup> McKitterick, "Books and Sciences before Print," 13-34.

<sup>98</sup> 見傅璇琮，《唐代科舉與文學》，182-185。

書籍內容做比對，研究宋代卜算書中受宋之前的卜算書影響的內容，也有助於吾人瞭解卜算知識的演變與交互影響。

跟著上個問題而來的另一個研究線索是明代以降出現的卜算書籍。前面說過，《明史·藝文志》中收錄的都是明代出版的卜算書籍，不收前朝出版品。這大可能表示明代卜算書籍極多，多至《明史·藝文志》的編纂群只想收錄同朝作品。換言之，明代有另一波不同於宋代的卜算文化的上漲。因此，將宋明二代同一類——甚至同一系譜——的卜算書籍的內容相互比較，找出其間差異，可以顯現明代的術士如何在激烈競爭中別出心裁，試圖和使用宋代卜算書籍的同業有所區分，以爭取自己的市場。

## 第4章 水陸法會、黃籙齋與送亡儀式的競爭

現存宋代的鬼故事中，有一類的鬼魂大概可稱為假冒之鬼。蘇軾（1037-1101）的《東坡志林》就有這麼一則：有位男子將遠行，欲知其妻是否真心待他，便把金釵藏於壁中，卻忘了告訴她。男子出門旋即得病，似乎不久人世，遂將此事告知僕從。然而其後病癒。某天，其妻忽然聽到丈夫的聲音，說：我已經死了。如不信，金釵藏在某處，可去取出。其妻得金釵後，便發喪。之後男子本人返家，其妻反倒以為見了鬼。<sup>1</sup>

假冒之鬼並不是宋代獨有，早在東漢（25-220）應劭的《風俗通義》中就有這樣一則。內容節引如下：

陳國張漢直，到南陽從京兆尹延叔堅讀《左氏傳》，行後數月，鬼物持其女弟言：「我病死喪在陌上，常苦飢寒，操一量不借，掛屋後楮上，傳子方送我五百錢，在北墉中，皆亡取之。又買李幼一頭牛，本券在書篋中。」往求索之，悉如其言。婦尚不知有此妹，新從婿家來，非其所及。家人哀傷，益以為審。父母諸弟，衰經到來迎喪，去精舍數里，遇漢直與諸生十餘人相隨，漢直願見其家，怪其如此。家見漢直，謂其鬼也，惻惻良久。漢直乃前為父拜，說其本末，且悲且喜。<sup>2</sup>

1 蘇軾，《東坡志林》，卷2，〈辯附語〉，47。

2 應劭，《風俗通義》，卷9，〈世間多有亡人魄持其家語聲氣，所說良是〉，409。

故事中的假冒之鬼偽裝成張漢直，附身於漢直的妹妹身上。這兩則故事有一共同的訊息，即他們都通知對方自己所藏的錢財，以取信於家人，之後才發喪。這是巧合的故事嗎？

有一個根本問題須先回答：鬼從何處來？儒家傳統常採取孔子不可知的態度。孔子在《論語·雍也》中說：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣」《論語·先進》中也有段與鬼神相關的談話，大意是子路問孔子事奉鬼神的道理。孔子回答：「未能事人，焉能事鬼？」但子路繼續問死亡之事，孔子回道：「未知生，焉知死？」孔子認為志於道的士應該把心力放在改善人間秩序，不該操心於難以確知的另一個世界。這樣的說法像是迴避、搪塞，不能算是答案。

同屬經典的《爾雅·釋訓》說明：「鬼之為言歸也。」但「歸《左傳》中也有幾則關於厲鬼的故事，反映出死後的世界的確是生者關心之事。其中一則（襄公七年）談到鄭國殺伯有，伯有死後為厲。其後子產立公孫洩與良子，厲乃止。「子大叔問其故。子產曰：『鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。』」換言之，當時人認為人死後變為鬼，如果無所歸，則為厲。這則故事出現於春秋時代——遠在道教成立之前，也早於佛教傳入之際。顯見這種看法是土生的想像。

近30年前，余英時的一篇研究提供吾人另一角度對鬼的去處的觀點。他指出，漢人普遍相信，人在世時，魂與魄一起存在於人體內；人死後，二者與身體脫離。大致說來，魂是精神（包括心）的主宰，如「氣」，較輕；人死後，魂氣升天。相對之下，魄是身體感官（如身聰目明）的主宰，較重；人死後，魄入地。漢代雖然無天堂與地獄的想像，但卻有天廷與地下世界的看法。也就是說，人死後，魂升上天界，魄和屍體由地下世界掌管。不過在仙人不死之崇拜（即求仙）的流行卻讓魂魄的去處有很大的改變。仙人崇拜的觀念和作法在戰國時期的貴族與秦漢的君主間流傳。約到了西漢末年，這種觀念由皇室與貴族階層中擴散到一般人之中。不死的仙人屬得道者，與魂是兩種不同的存有；只有前者才能進入天界，因此魂須另尋去處。這麼一來，地下世界便須擴

大，於是陰間政府機構便擴展開來。而在公元前一世紀末，泰山府君是陰間最高統治者的看法逐漸產生。換言之，泰山府君一開始是管理亡魂的地下官員，其後發展出「泰山信仰」，人死後之魂歸泰山掌管。<sup>3</sup> 余英時的研究顯示，在佛教進入中國前，中國已有本土的天堂和地獄的來世概念，因此佛教傳入中國後，能迅速地被中國人接納。同樣重要的是，中國人很早就理解鬼魂當去之處是哪裡。

除此之外，近半個世紀以來，地下出土的墓葬文物讓今人得以一窺漢代人對於死後世界的想像。蒲慕州分析漢代文獻及各類漢墓中的出土文物，認為當時人對死後世界的想像大體和生前差不多，只是加進了不少誇大的期望，希望死者在另一個世界活得更好。然而對死後世界的快樂、無慮的想像背後，卻有其焦慮。死後的想像世界裡的政治社會組織和生前一樣，那些生前為中下階層的百姓，死後在地下仍有交賦稅、服勞役的義務，而且他們也有可能犯過，受牢獄之災。因此漢人發明了各種隨葬品，一方面替死者解決這類問題，另一方面也保護生者，讓死者不會回到人間向生者求取援助。換句話說，儘管當時人對於親人的離去悲痛萬分，但他們也認為生死異路，死者不該回來干擾生者。他們對死者和死亡仍抱著拒斥的態度——生死之間有條不可跨越的界線。<sup>4</sup>

如果子產的說法是被後世接受，那麼上述兩則故事中的假冒之鬼看來是求一個儀式，好讓他們「有所歸」。求有所歸一直是人死後對另外一個世界的理想想像，也是各種宗教為招來信眾的重要應允。但如何實現？本章分析宋代求有所歸的儀式。

## 一、求有所歸

宋代假冒之鬼的故事不僅上述一則。蔡絛（約 1150 卒）的《鐵圍

<sup>3</sup> 見余英時，〈「魂兮歸來！」〉，129-153。

<sup>4</sup> 見蒲慕州，〈《墓葬與生死》〉，205-225；蒲慕州，〈《追尋一己之福》〉，206-225。

《山叢談》中也記載這樣的鬼。其友任宗堯係名族之後，於北宋徽宗大觀（1107-1110）末年隨尚書王寧、中書舍人張邦昌（1081-1127）出使高麗，由四明（今寧波）出洋。不到十天，四明忽聞其船半途沉沒。宗堯行前，將自己一向珍好的琴與書寄於故舊家中。沉船消息傳出後，其故舊痛惜難過不已。某天家中女奴忽然暴病不省，被宗堯附身而說道，自己原想藉此行求得尺寸之賞，未料葬身魚腹。於是便交代寄放的百物，區處明白，其中一部分轉給這位故舊。老友聞言大驚，為之「奠哭」。次日，此事傳遍四明，都相信真的發生船難了。未料其後出使者自高麗回四明，全都無恙。宗堯的老朋友看到他後，懽喜竊笑異於平常。宗堯進而問他緣由。故友把事情和盤托出，才知道是被「黠鬼所侮」。<sup>5</sup>

在上則故事中，看來這位黠鬼求的是「奠祭」。同樣地，在前面蘇軾提供的故事裡，那位假冒之鬼得到「發喪」的待遇。筆者蒐得宋代數則類似的故事，茲列表於下。

發生時間	作者	篇名	史料來源	備註
北宋	蘇軾	〈辯附語〉	《東坡志林》，卷 2	
北宋政和間	蔡條		《鐵圍山叢談》，卷 4	
約北宋末	張知甫	〈崇詐人〉	《可書》	
南宋初	洪邁	〈寶氏妾父〉	《夷堅乙志》，卷 3	
南宋	洪邁	〈詹小哥〉	《夷堅丁志》，卷 15	
南宋	洪邁	〈季元衡妾〉	《夷堅志補》，卷 17	

在這六則故事裡，除了張知甫（1065-1147）所說的例子中的鬼，都得到了喪禮或超度。換句話說，舉行喪禮或超度是使亡者得以到另一世界的必要程續。

這樣的看法即使在後來的佛教傳入與道教出現後也沒有多大改變。例如，北宋陳泊（1049 卒）官至三司副使，死後常附身於某人身上處理家事。當時的三司使是薛向。薛對泊之子說，如果泊再附身，希望告知一聲。有天夜裡二更，陳家通知說，陳又附在某人身上了。薛立刻前

<sup>5</sup> 蔡條，《鐵圍山叢談》，卷 4，66。

去，才到廳上，泊就請薛入內。薛問說，以陳泊平生為人處事，可享高壽，登大位。為何仍附身於人？泊回說，冒犯上帝和不孝的人才會受如此懲罰。薛問他平生未嘗冒犯上帝，也末有不孝之事，為什麼會受罰？泊答說，他不曾冒犯上帝，但祖先卻三世不葬。<sup>6</sup> 這個故事明顯地透露出附身於人乃有傷清譽之事。也就是說，宋人一樣認為人死後就應該到另一個世界去，留在人間是不對的。

前述幾則故事中的鬼顯然跨越了陽世與冥間的界線，留在人間干擾生者。由於那些鬼無所歸，所以假冒他人。而無所歸的原因，是他們去不了另一個世界。去不了的原因，主要是因未獲「超度」或安撫。然而不僅是這些假冒之鬼未受超度而留在人間，一般人未被超度同樣去不了另一個世界。下面這則故事便可說明。

〈阮公明〉：臨安府於潛縣士人阮公明入太學為生員，其人平生不拘小節。一天往臨平鎮娶婦，因醉酒持竹篙誤擊水手落水致死。當地廂兵將他交付仁和縣獄。按法應是誤傷，罪不至死，卻因繫獄過久而亡故。十年後，同舍生王質（1135-1189，1160 進士）自外州教授受代於中都，晚在旅店休息，一僕人持名刺來，說是阮上舍拜訪。王視其名，是公明。二人相見，悲喜交集，且敘舊暢談，又到酒肆共飲。酒過數行，公明說他墮鬼籍已久，然天年未盡，陰間官員不收，而被拘管於城隍神處；白天可外出，晚上被關在吳山枯井中。像他那樣的鬼，在城裡甚多，每到黃昏之際，城裡凡是繫黃裹肚，低頭匍匐而走的人，就是鬼。公明也回頭指其僕，表示他也是鬼。這些人隨其貴賤，各司其職，和人間一樣，不足為異。公明喝完酒便辭去，行前握著王質的手說，我還必須留在此處十年，尚未能轉世。有勞寫封信告訴我的父親，請他修水陸道場，我可以減去六七年的時限。請不要忘記。公明長揖後就消逝不見。次日，王寫信告知其父，但未被採信。他便自掏腰包，辦佛教道

6 范鎮，《東齋記事》，卷5，41。



場儀式。此後公明未再出現。<sup>7</sup>

這位倒楣的太學生死於獄中，未被超度，因此其魂要求舊日同窗轉請其父舉行水陸道場，讓他得以超度。水陸道場是佛教的超度儀式，又稱為水陸法會、水陸大會、水陸大齋或水陸供齋。然而在宋代，並非只有佛教的水陸道場才能超度死者，道教的黃籙齋也是超度儀式。下面這則故事就是黃籙齋醮超度死者的經過。

〈王雙薦橋宅〉：邢孝陽為太尉，南宋初年，家住湖州德清縣。其屋狹小低下，無法容納家人，急著在臨安找房子。後買到薦橋門內王雙太尉宅第，只要價三千緡。有人告訴他說，都城裡這樣的房子，應該值五萬緡。但這房子久為妖物所占，一般人住不下去，才賤價賣他。邢之妻和其母都表示不能住。邢孝陽也覺得不妥，稍稍和其妻表示自己要查查。於是攜二婢前去。他們在宅中前後一共留了半個月，裡裡外外都仔細查過。夜裡則睡在正堂，全無可怕之處。邢孝陽回家和家人說這事，極力表示流言不可信，於是舉家遷入。搬家那天，怪物叢生，家人在閨房密語，則有聲在屋樑上應答，且嬉侮譁褻，未曾間斷，乃至於蠱惑姬妾，全不避人。邢甚為後悔遷居，急招宋安國，替他們作法考治變怪。宋捕獲一鬼，帶上枷鎖，送拘北方。不久又冒出十鬼，宋安國又再捕治。不久，同樣的情形又出現。被捕的鬼說，他共有兄弟四人，還有宗族眷屬以及同輩多人。宋已術窮，亦感厭倦，於是告訴邢說，這個地方遭受過金人南侵的戰火，死人無數，實在無法根治，不如建黃籙大醮超度他們。他可主其事，超度那些鬼魂，讓他們去投胎，這也是上策。邢孝陽同意所說，給錢三百萬文辦理齋醮。舉行超度之夜，置大瓮於架上，上覆一塊布，將所有的鬼魂召入瓮中。宋又約邢前來，結果邢無法抬起那瓮，只覺得瓮中發出嗦嗦如螃蟹爬行聲。儀式結束後，用八名強壯的兵卒合抬出門，都說肩負甚重，每人有若扛百斤重物。將大瓮深埋

<sup>7</sup> 洪邁，《夷堅支丁》，卷3，〈阮公明〉，988。

在竹園坎下後，其宅此後一切安然。<sup>8</sup>

《夷堅志》中的〈蔡侍郎〉也提到了黃籙齋：宣和七年（1125），戶部侍郎蔡居厚疽病發於背部而死。死後他的晚輩王生之魂被追逮至陰府，三日後復甦。他表示到了陰府被審無罪後，站在一旁，一會兒，西邊的小門開啟，獄卒護著一囚。那囚犯帶著全身桎械，站在庭下，另有二卒扛著一桶血，朝他的頭上澆下去。囚犯大叫，痛苦萬分。王生仔細一看，那人正是蔡侍郎。主官退堂，囚犯又被押還小門。蔡回首看著王生，告訴他目前堂上在審鄆州一事，交代他回去後，要蔡妻做功德來救蔡。原來蔡去年於鄆州誅殺五百名降賊。其妻知後，招請路時中作黃籙齋超度蔡侍郎。<sup>9</sup>

上述故事很清楚地反映宋代至少有兩種大型的宗教儀式被用在超度亡魂：道教的黃籙齋與佛教的水陸道場。以下將分別討論為什麼這兩種宗教儀式會在宋代被採行。

## 二、水陸法會

前面幾則故事顯示，佛教的水陸道場和道教的黃籙齋在宋代被用以超渡亡者，而被超度的亡者包括親人、朋友與橫死者。不過這些都是出自筆記小說的故事，但宋人文集中的這類訊息也不可忽視。首先須瞭解水陸道場和黃籙齋的大致起源，再進一步討論這兩種儀式在宋代被採行的情形。本節先探討水陸道場的源起和被採行的情形。<sup>10</sup>

用佛教水陸法會（又稱水陸道場）一類的大型法會追薦死者的作法並不始於宋代，依據在南宋成書的《施食通覽》所載，其起源須遠溯南朝梁武帝蕭衍（503-549）大同三年（537）為追薦親人，舉行佛教

<sup>8</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷17，〈王雙薦橋宅〉，1710-1711。

<sup>9</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷6，〈蔡侍郎〉，232。

<sup>10</sup> Davis 在其專書中有一章論及宋代水陸法會的施行大概，但其重點也包括黃籙齋。見 Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, 171-199。

無遮大會。有些學者認為水陸道場源於此。「無遮」指的是「普世無遮廣大供養」，即「寬容無遮」，沒有分別之意。當時並未有「水陸」之名。<sup>11</sup>《資治通鑑》中記載朝廷舉行水陸法會者有好幾處：自南朝的梁（502-556）、陳（557-589），至隋煬帝（605-617 在位）、武則天與唐懿宗（860-874 在位）時代，都有所記載。此外，敦煌文書的發現使我們得以一窺水陸道場在唐五代舉行的情形。唐五代的「冥道無遮大會」與梁武帝時期的無遮大會的內容和儀軌有很大的不同。其一，法會的施主包括君主在內的社會各階層人士；其二，受施者不止僧侶和社會上的受苦難者，冥間的各類亡靈也同樣在拯救之列。<sup>12</sup>然而在《全唐文》中絕不見水陸法會或水陸道場之名，這或可說明水陸法會尚在形成階段。<sup>13</sup>由於南宋宗曉（1151-1214）編輯的《施食通覽》蒐集了元以前有關水陸法會的資料，也是目前理解該儀式最原始的根據，以下將逐一分析其中收錄的重要文獻。

### （一）《水陸齋儀文》

從現有的證據看來，水陸法會之名似乎在五代至北宋間才出現，或許這與水陸法會相關文獻的編輯有關。《施食通覽》中收錄了北宋僧人宗曉（約 1056-？）的〈水陸緣起〉一文。其中提及

11 見宗曉，〈水陸緣起〉，收入宗曉，《施食通覽》，輯入《卮言藏經》，冊 101，442。另見洪錦淳，《水陸法會儀軌》，31-33。此外，道昱對水陸法會起於何時有不同的看法，認為較可靠的資料顯示是唐末五代才開始。見道昱，〈水陸法會淵源考〉，1-8。

12 見謝生保，〈甘肅河西水陸畫簡介：兼談水陸法會的起源和發展〉，8-9；謝生保、謝靜，〈敦煌文獻與水陸法會：敦煌唐五代時期水陸法會研究〉，40-42；李小榮，〈水陸法會源流略說〉，42-43；洪錦淳，《水陸法會儀軌》，19-27。

13 唯一的例外見李昉等編，《太平廣記》，卷 72，〈許君〉，452-453。依其中記載，許君是位道教「仙人」，卻傳「水陸醮法」。或許本條顯示道教受佛教之影響，但須進一步研究方能確定。

本朝東川楊鏐，祖述舊規，製《儀文》三卷行於蜀中，最為近古。然江淮所用，并京洛所行，皆後人踵事增華以崇其法。至於津濟，一也。<sup>14</sup>

在《施食通覽》目錄中可查得楊鏐（又作楊諤）的〈水陸大齋靈跡記〉，〈初入道場建水陸意〉、〈宣白召請水陸上下堂〉與〈水陸齋儀文後序〉等四篇作品。據學者侯沖的考證，他所寫的《水陸齋儀文》三卷已佚失。<sup>15</sup>但〈後序〉中說：「按蕭氏〔梁武帝蕭衍〕建無遮齋，其儀甚簡。今所行者，皆後人踵事增華以崇其法。至於津濟，一也。」<sup>16</sup>由於史料無徵，此處只能猜測楊鏐的《水陸齋儀文》三卷可能收錄了「後人踵事增華」的部分。

如果把編寫的《水陸齋儀文》視為水陸法會的形成階段之一，此處須略為檢視其內容。〈水陸大齋靈跡記〉記錄的是這個儀式在南朝梁武帝的起源及經過，略謂梁武帝於天監四年（505）在潤州澤心寺（後為金山寺）行水陸齋，但陳隋二朝「其文堙墜」，其後至唐朝咸亨年間（670-674）再興，自此該儀式即被「吳僧」（蘇州僧侶）流傳。<sup>17</sup>〈初入道場敘建水陸意〉主要闡明水陸法會的用途在於救贖眾生。而與法會儀式最有關的應是〈宣白召請上下堂〉。水陸法會儀式中須召請神祇，以救拔身在冥界的亡魂；文中列出「上堂八位聖眾」：佛陀、達摩、僧伽、大菩薩、大辟支佛、大阿羅漢、五通神仙與護法天龍。其次須召請亡魂，以受救贖。這些亡魂被稱為「下堂八位聖凡」，文中也一一列出：官僚吏從眾、三界諸天眾、阿修羅道眾、人道眾、餓鬼道眾、畜生道眾、地獄道眾與六道外者眾。<sup>18</sup>我們有理由相信，楊鏐列出這些神祇

14 宗蹟，〈水陸緣起〉，收入《施食通覽》，443。

15 見侯沖，〈楊鏐《水陸儀》考〉，3。

16 楊鏐，〈水陸齋儀文後序〉，收入《施食通覽》，450。

17 見楊鏐，〈水陸大齋靈跡記〉，收入《施食通覽》，441-442。

18 見楊鏐，〈宣白召請上下堂〉，收入《施食通覽》，446-450。

與待救拔的亡魂並不是他的創發，而是整理文獻的結果。楊鏐的《水陸儀》雖然佚失，侯沖自後來的史料考證出不少篇幅出自其手，對水陸法會的推廣之功甚著。經過他的整理，整個儀式應該變得更清晰，更容易執行。<sup>19</sup>

此外，自〈水陸大齋靈跡記〉中可知，楊鏐曾於熙寧四年（1071）舉行水陸法會。<sup>20</sup> 他撰成《水陸齋儀文》後，似乎行於四川。例如蘇軾於元祐八年（1093）即因悼念亡妻，舉行水陸法會，寫成〈水陸法像贊〉16篇。其中啟請的上下堂八位神祇及亡魂與楊鏐書中所說一致，可見該書在四川確曾被援用。<sup>21</sup>

在四川之外，宋廷舉行水陸法會，除用在超度已故的皇帝或太后，也用於超度死於戰爭、勞役或疫病的士卒和百姓。在超度皇帝和太后方面，英宗（1064-1067在位）過世後，神宗（1068-1085在位）曾在福寧殿舉行水陸道場，追薦其亡魂，由王安石（1021-1086）與劉摯（1030-1098）撰寫齋文。<sup>22</sup> 英宗小祥以及宣仁聖烈皇太后（1023-1093，英宗皇后）去世，朝廷皆為之舉行法會追薦，由劉摯撰寫齋疏。此外，范祖禹（1041-1098）也曾為宣仁聖烈皇太后寫過水陸道場齋文。<sup>23</sup> 神宗過世後，哲宗（1086-1100）也為他在福寧殿舉行水

19 見侯沖，〈楊鏐《水陸儀》考〉，3-34。

20 見楊鏐，〈水陸大齋靈跡記〉，收入《施食通覽》，441。

21 見蘇軾，〈水陸法像贊并引〉，收入《蘇軾文集》，卷22，631-634。這條資料可對照楊鏐的〈宣白召請上下堂〉，收入《施食通覽》，446-450。亦見李小榮，〈水陸法會源流略說〉，43-44；牧田諦亮，〈水陸法會小考〉，350-352；周叔迦，〈法苑談叢〉，1030-1031；〈楊鏐《水陸儀》考〉，6-7。

22 王安石，《王安石全集》，卷15，〈中元節福寧殿水陸道場資薦英宗皇帝道場齋文〉，18。劉摯，《忠肅集》，卷10，〈追薦英宗皇帝疏〉，215。范祖禹，《范太史集》，卷32，〈崇慶宮為大行太皇太后正旦設水陸道場齋文〉，1a。

23 劉摯，《忠肅集》，卷10，〈英宗小祥齋疏〉，〈追薦宣仁聖烈皇太后疏〉，216，217。范祖禹，《范太史集》，卷31，〈大行太皇太后諡號冊寶奏告天地景靈宮等處青詞〉，15a-b。

陸道場，由蘇軾與劉摯分別撰寫齋文。<sup>24</sup> 屆至南宋紹興二年（1132），高宗為昭慈獻烈皇后舉行三次水陸道場，由綦崇禮（1083-1142）撰寫齋文。<sup>25</sup> 此外，朝廷在徽宗皇帝和皇后死後二年舉行過大祥水陸道場。<sup>26</sup> 以上的記錄皆來自於宋人文集，非官書記載。可想而知，追薦已故皇帝皇后的水陸法會活動未顯示於現存史料者應該更多。

朝廷以水陸道場追薦戰士及百姓方面的例子也有一些。大中祥符八年（1015）三月，棣州因修造城牆，頗有役夫及兵卒亡故，真宗遣使舉辦水陸齋，超度死者。慶曆八年（1048）一月，仁宗下詔於開封普安院設水陸齋，追薦恩州戰死的將士。熙寧六年（1073）十月，神宗因熙河路常年用兵，陣亡將士甚多，「誅斬萬計，遺骸暴野。可差……多方究尋，如法收瘞，……作水陸齋會」。熙寧九年二月，神宗因邕、欽、廉三州受交州土著叛亂殺害極眾，令經略司收葬骸骨，並在桂州設水陸道場超度死者。元豐元年（1078）九月，宋廷因邕州官民死於交州土著叛亂者甚多，癘疫水火繼起，令知州及鄰近地區地方官設水陸道場，追薦死者。<sup>27</sup>

南宋初年，將士、百姓死於金兵入侵者極多。建炎元年（1127）五月，高宗詔赦所在各地寺院埋瘞無人認領的骸骨，每及一百人，給度牒一道。其後在建炎四年、紹興元年、二年、四年、九年、十一年等

24 蘇軾，〈冬至福寧殿作水陸道場資薦神宗皇帝齋文〉，〈正旦於福寧殿作水陸道場資薦神宗皇帝齋文〉，收入《蘇軾文集》，卷44，1280。劉摯，《忠肅集》，卷10，〈追薦神宗皇帝疏〉，216。

25 綦崇禮，《北海集》，卷19，〈昭慈獻烈皇后前寒食節道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前寒食節水陸道場齋文〉，〈御前寒食節於昭慈獻烈皇后几筵前建水陸道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后筵几前中元節道場齋文〉，〈昭慈獻烈皇后几筵前作水陸道場齋文〉，〈御前為昭慈獻烈皇后几筵建水陸道場齋文〉，7a-9b。

26 劉一止，《茗溪集》，卷22，〈徽宗皇帝顯肅皇后大祥就法慧寺修水陸道場齋僧疏語〉，5b-6a。

27 見徐松輯，《宋會要》，〈食貨五九·恤災〉，1；〈方域八〉，14；〈瑞異二·火災〉，34。李燾，《續資治通鑑長編》，卷162，〈仁宗〉，慶曆八年閏正月乙巳，3907；卷273，〈神宗〉，熙寧九年二／三月，6690。

多次詔赦，或令以「黃籙、水陸」致祭。<sup>28</sup> 紹興十年（1140）金人入侵順昌、淮陽等地，守土兵卒戰亡甚多。宋高宗於同年閏六月「令逐處設奠，仍作浮屠水陸法事，以慰忠魂」。<sup>29</sup> 宋廷啟用水陸道場，超度亡故的皇帝、皇后，並令地方用同樣儀式追薦為國捐軀的忠魂，在在顯示這種儀式確實受官方重視。

除了朝廷舉行水陸法會追薦亡靈，某些地方官員也用此儀式追祭、祈福。如前所說，南宋初年，金人仍不時南侵，潭州士卒與百姓起而抵禦。戰火過後，李綱為陣亡者舉行水陸法會，超度亡魂。<sup>30</sup> 水陸法會也可以用來祈福。淳熙元年（1174），福州經久不雨，當時知州史浩（1106-1194）設水陸道場祈雨。而從後來他為的祈晴文看來，這次祈雨的確盼到甘霖。<sup>31</sup> 然而水陸道場仍以追薦亡靈為主。洪邁的長兄洪适（1117-1184）任地方官時，常有怪異之事發生，在一篇水陸疏中的一段文字和前述〈王雙薦橋宅〉頗有相類之處：

伏念荆門頃遭厄會，或家屠於劇盜，或命絕於凶年，或析骸於竈觚鼎耳之旁，或蹠血於車輪馬足之下，……凡此遺民，殆非平日竹籬苑舍，常濫餒之相驚，白叟黃童亦四時之有疾。欲求不盡之福，迺肅無遮之筵。伏望一切虛空，四維上下，廣大雲之法蔭，同作證明；變甘露之珍羞，率令飽滿。一郡得沾於樂果，三塗永脫於迷津，仰冀覺慈，曲垂洞鑒。<sup>32</sup>

荆門指的是荆門軍，轄境約當今湖北荆門市與當陽市一帶，南宋初

28 徐松輯，《宋會要》，〈食貨六八〉，120。

29 熊克，《中興小紀》，卷28，335。

30 李綱，《梁谿集》，卷165，〈潭州薦陣亡水陸疏〉，17b-18a。

31 史浩，《鄮峰真隱漫錄》，卷23，〈福州祈雨設水陸疏〉，9b-10a；〈福州謝雨祈晴疏〉，10b-11a。

32 洪适，《盤洲文集》，卷70，〈水陸疏〉，9a-b。洪适守其父洪皓（1108-1155）之喪後，被派往荆門任職，見許及之，〈宋尚書右僕射觀文殿學士正議大夫贈特進洪公行狀〉，收入同書，〈附錄〉，3b。

年遭金兵入侵，且群盜蜂起。文中說的「肅無遮之筵」，即水陸道場。從其內容看來，洪适所轄之地似常鬧鬼，常有人受驚，當地老人、小兒亦由此得疾。鬧鬼的地點是在眾人經過之處。從其〈水陸疏〉看來，地方官似有責處理這類事務。感謝洪适的責任感，舉辦水陸法會，並親自撰寫疏文，讓我們可一窺當時情形。

上例中喪命之人或死於盜匪，或命絕於凶年，或死於兵燹，皆屬橫死。橫死之鬼常為厲，危險的隱喻不言自明。人類學研究焦點雖然是當代，但一些概念或有啟發之處，或可讓我們對此看更清楚。武雅士（Arthur Wolf）於1960年代中後期在台灣三峽做田野調查，研究農民的宗教觀。他的研究發現之一是，對當地人來說，鬼魂是危險的象徵。因為鬼對於一般人代表陌生人、乞丐、土匪、流氓、危險與噩運。鬼像乞丐，雖然乞丐要的是施捨，但那並不是真的乞討，而是種要脅。如果不從，麻煩可能跟著來，所以乞丐也像土匪。<sup>33</sup> 武雅士所說的情形，

33 見 Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 169-175。武雅士指出，三峽村民的宗教觀念中最顯著的特點之一是，把官員視為皇帝與國家的代表，而家庭與宗祖代表祖先，陌生人、外來的人、盜匪與乞丐則代表鬼。換言之，官員代表神祇，族裡長老是祖先，陌生人是鬼（175）。須說明的是，這樣的分類自然有問題，僅舉一例，官員不是村內唯一的權威，他們本身也會出差錯，神祇亦然。但是把陌生人、外來者、盜匪與乞丐看成是危險的鬼魂則是可資利用的概念。武雅士進一步說，他發現對於農民而言，神祇、祖先與鬼魂各有不同的象徵意義。其中鬼對於一般人代表陌生人、乞丐、土匪、流氓、危險與噩運。鬼像乞丐，雖然乞丐要的是施捨，但那並不是真的乞討，而是種要脅。如果不從，麻煩可能跟著來，所以乞丐也像土匪。武雅士指出，當地人有這種看法，與其外在環境相關。日本統治台灣前，此地是農村社會，村莊內的居民彼此熟識，而村莊外則常是有敵意的環境。像三峽這種地方由於族群不同，往往成為械鬥的大熱鍋——當地居民須防範原住民出草，也會和客家籍移民械鬥，而閩南籍住民間也會因爭奪土地與碼頭而械鬥。當地的社會秩序實際上是落在自大陸來的土匪頭目與逃犯手中。村民為了自保，常圍起竹籬。他們的經驗是，圈內住的是自己人，圈外的是土匪和乞丐。因此他們對鬼魂的認知來自於本身的經驗；鬼魂之所以危險，因為鬼魂是陌生的——經驗顯示鬼魂是危險的。應付鬼魂的辦法就是順其所求，一如施捨乞丐。武雅士對乞丐的看法有所本，其中盧公明（Justus Doolittle, 1824-1880）在福州傳教時，看到當地乞丐的情形，寫入書中，成為前者論證的根據。見其 *Social Life of the Chinese*, v. 2, 259-263；中譯本：盧公明，《中國人的社會生活》，372-375。



特別是鬼魂是危險的，很像是上述某些例子中的鬼魂。洪适在其〈水陸疏〉中說那些鬼魂「殆非平日竹籬茆舍」，就表示當地人視那些鬼魂是危險的。何況那個地區盜匪肆虐、飽經戰亂，因此那些被鬼魂「騷擾」的人舉行水陸法會。我們無法確定當地人是否視那些鬼魂如乞丐或土匪，但如引文中洪适所說「變甘露之珍羞，率令飽滿」，「施食」那些來需索的餓鬼，順其所求，好讓「一郡得沾於樂果」。這樣的方式的確有點像是「順應所求」。

除了官方舉辦水陸法會外，民間亦時而舉行。北宋中葉，司馬光（1019-1086）如此描述當時的喪俗：

世俗信浮屠誑誘，於始死及七七日、百日、期年、再期〔第二年〕、除喪〔三年期滿〕，飯僧，設道場，或作水陸大會，寫經造像，修建塔廟。……世人親死而禱浮屠，是不以其親為君子，而為積惡有罪之小人也。何待其親之不厚哉！

他還說有些人為了辦這類水陸大會，甚至「傾家破產然後已」。<sup>34</sup> 司馬光所說的是當時的流行，反映一般人的信仰狀態，地獄的觀念已遍及人心。

目前尚無法找到直接證據能證明上述例子與《水陸齋儀文》的出現有關。然而很有可能是因為類似上述諸多例子，且不少水陸法會的儀式並不「完整」，一般人的認知也可能不「正確」，使得楊鏐覺得有必要整理出一套程序。可以這麼說，《水陸齋儀文》是當時氛圍的產品。不過，我們也不否認楊鏐的作品出現後，也影響有意採行水陸法會之士。

最近的研究也指出水陸法會的儀式有北南之分——雖然南北之差的內容有待進一步釐清。<sup>35</sup> 而楊鏐的《水陸齋儀文》也自然不是北宋至南宋初舉行的水陸法會的唯一根據，否則無法解釋在該書出現之前的法會

34 司馬光，《司馬氏書儀》，卷5，〈喪儀一〉，9b、10a。張邦煒也注意到宋人舉辦喪事之際，喜建道場的作法。見張邦煒，〈宋代喪葬習俗舉隅〉，510-514。

35 見戴曉云，《佛教水陸畫研究》，13-27。

所本。為了更寬廣，也深入地明瞭水陸法會在北宋被闡釋的情形，我們有必要再檢視其他文獻。

## （二）遵式與其他宋僧的貢獻

細閱《施食通覽》的目錄，還可見其他北宋僧人，如遵式、智圓與仁岳，對該法會的詮釋。以下逐一分析他們對水陸法會的貢獻。

遵式（964-1032）是宋初佛僧，傳天臺教法。其一生有關淨土懺儀之著作甚多。<sup>36</sup>《施食通覽》收入其作品共七篇（見附錄一）。第一篇是〈佛說救拔焰口〔餓鬼〕陀羅尼經序〉，而《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》主要是論以施食方式，救拔陷於地獄的「百千恆河沙數餓鬼」及「婆羅門仙」。但遵式在序中的重點卻在救贖「徹窮泉、包九野、塵沙莫數焰口之鬼」。<sup>37</sup>「焰口」即「餓鬼」，也就是一般說的「孤魂野鬼」。

第二篇是〈施食正名〉。遵式指出：「《施食》一經，凡兩譯，共三名。一曰《救面然》，一曰《救拔焰口》，一直云《施餓鬼食》。」而這三種名稱都可在《施食通覽》的目錄中查得。他又說：「今吳越諸寺多置別院，有題榜水陸者，所以取諸仙，致食於流水，鬼致食於淨地之謂也。」由這句話可看出，水陸法會很可能自唐末五代，甚或更早，已行於江南一帶。為什麼要施食？他解釋：「唯其鬼黨，伺人廟食，故大慈誨以密教，詛少令多而博濟之。至若山海之仙莫貴，匪人莫高，匪天不我類焉，且能顯晦，饗夫粒食于以求之，但小出鬼之上。」<sup>38</sup>因此本篇主旨在於解釋施食的目的。

其後數篇都與儀式有關。〈施食法〉與〈施食文〉顧名思義係儀式執行時的一些注意事項與應宣讀之文；〈施食法式〉的內容甚短，是舉

36 見慈怡編，《佛光大辭典》，〈遵式〉，6317。

37 見遵式，〈佛說救拔焰口陀羅尼經序〉，收入《施食通覽》，420。《佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經》現收入《大正新脩大藏經》，冊21。

38 遵式，〈施食正名〉，收入《施食通覽》，427。

行儀式時須用的呪語。<sup>39</sup>〈施食觀想〉實際上是遵式回答士大夫崔育材之函。這篇文章討論的是施食者應有的心態。例如有人問，何以「取一鉢香飯，偏飽三萬二千，無所乏少」？答曰：「此法名陀羅尼，令誦以呪之，呪句與色味法性相應，能令鬼神見食無量。」又如起道場時，

至施食處，安祥而立，先起慈心，憫彼飢渴。……先想其處廣博嚴淨，其地平正，作一施場，能容受無量餓鬼之眾。次想食器，隨我呪力，如摩伽陀國大斛之量滿中，甘美飲食如天甘露。一器為無量器，滿其施場，罌塞周徧，一一鬼前，皆有我身誦呪，彈指慈心，展臂授器，施與隨意滿足想。<sup>40</sup>

總而言之，施食者須有慈悲心，方能布施眾鬼。

最後一篇〈改祭修齋決疑頌〉是問答體的文章，共有十道答問，解答一般人的疑問。茲將所舉十問列於下。<sup>41</sup>

1. 有鬼無鬼？能禍能福耶？	2. 現見世人病患，祭祀獲安，何言無福耶？
3. 家眷死後祭祀，得食不得食耶？	4. 祭祀之法廣在《禮經》，天子七廟，諸侯五廟，大夫卿士，至於庶人，皆同祭祀。圓丘方澤，上下神明，國之常典。云何勸令斷祭，柰太傷國風乎？
5. 祭祀之家及彼師巫得何罪報耶？	6. 今若改祭，自古已來還有報驗耶
7. 改祭之後，忽遇災禍，既已捨神，求誰救護耶？	8. 自來殺生祭祀，所有罪業，作何功德而得消滅耶？
9. 凡修齋福，并讀誦經典，當迴向家宅何等神明？凡有幾位耶？	10. 既不許祭祀，或家眷死亡，墮在鬼趣，云何施其飲食耶？

上述每個問題之後，遵式皆附上引經據典的答案。例如第三個問題（「家眷死後祭祀，得食不得食耶？」）之後，答曰：

<sup>39</sup> 見遵式，〈施食法〉，〈施食文〉，〈施食法式〉，收入《施食通覽》，428-430。

<sup>40</sup> 遵式，〈施食觀想〉，收入《施食通覽》，430-431。

<sup>41</sup> 遵式，〈改祭修齋決疑頌并序〉，收入《施食通覽》，432-436。

釋曰：若墮餓鬼，祭祀之時，或有得食，若在焰口之鬼，雖祭亦不得食。《阿含經》云：若為死人布施祭祀者，若死入餓鬼中，得食若生，餘處必不得食也。六道萬品，受報差殊，父母死亡，豈皆作鬼？世人不識，一向祭祀，甚無理也。

每個答案之後也有五言絕句，名之曰「頌」，例如緊接著上個答案後，「頌曰：人死隨前業，升沈〔沉〕六道殊，如何純祭祀？須道世人愚。」<sup>42</sup> 仔細閱讀所舉的十道答問，可說每道均係當時人所關心者，而且有些答問——例如上引第三題——直接挑戰當時祭祀信仰的核心。另如第二題（「現見世人病患，祭祀獲安，何言無福耶？」）反映出當時巫風盛行，百姓患病後，求巫不求醫的一般情形。再如第十題（「既不許祭祀，或家眷死亡，墮在鬼趣，云何施其飲食耶？」）其解答暗指著舉行水陸法會才是正途。實際上，所有的解答都直接間接與水陸法會有關。

雖然目前無法確知遵式的作品如何流布於民間，但以其在天臺宗的地位，這些宗教作品無疑有助於水陸法會的推廣。除了他之外，其他佛僧的作品也有助益。例如天臺宗山外派大師智圓（976-1022）撰〈出生圖紀序〉。智圓是一位通儒典的僧人。在該文中他試圖調合儒釋：

儒禮，食必祭其先君子，有事不忘本也。釋氏之出生，具云：出眾生食。蓋祭曠野鬼神及鬼子母。沙門用心，憫異類也。不忘本，仁也。憫異類，慈也。兩者同出而異名。<sup>43</sup>

然而這篇文章的重點是他引述兩個故事，說明施食的來源。其一為「祭曠野鬼神」，大意是「佛游曠野聚落，有一鬼神，即以曠野為名，食肉殺生，復於其聚，日食一人」。佛陀勸說不聽，即以神力降服曠野鬼神，令彼受不殺戒。是日曠野村中有一長者當死，曠野鬼神得之以施

42 遵式，〈改祭修齋決疑頌并序〉，收入《施食通覽》，432。

43 智圓，〈出生圖紀并序〉，收入《施食通覽》，426。

佛陀。佛陀名之「手長者」。但曠野鬼神告佛謂「我及眷屬，唯仰血肉以自存」。然今因受戒，何以自生。佛命其弟子「隨有修行佛法之處，悉當令其施汝飲食」。此處的曠野鬼神也是指所有的孤魂野鬼。

其二為祭「鬼子母」，大意为鬼子母發願要吃盡王舍城所有兒童。其後母生五百子，「日飡王舍城男女」。佛陀見此，遂藏其幼子，其母苦覓。佛謂彼，汝子五百，失其一尚且如此，何況其他人失其子。因令受五戒。但鬼子母問佛，「我兒五百今何食焉？」佛曰：「我令苾芻等，隨所寺院住處，日日常設祭食，令汝等充飡。」因此西方（天竺）寺廟往往在房門或廚邊塑畫一母抱一兒之像，有的則畫三或五兒於膝下。每日在像前供奉豐盛食物。凡有疾病或無子者，皆前去供食祈拜。而今日佛寺前皆於門上畫二神，二神之後有一女子，該女子即鬼子母。而繪居士像者，則為「手長者」。<sup>44</sup> 智圓此文雖然起頭說明儒釋的祭祀同出，但其重點顯然是強調施食——這是一種博愛的憐憫心。

仁岳（1064 卒）著〈施食須知〉，內容亦談及施食的來源。其一與前智圓所引的故事相同，其二則為梁武帝行無遮大齋的故事。唯一的不同是加進了第三則故事，略謂佛陀之弟子阿難修佛法，夜裡見一餓鬼名曰焰口，告訴他其壽三日後將盡，亦將淪為餓鬼。阿難心生大恐，問如何方得免此苦。答曰：如果他明日能「以摩伽陀國所用之斛，各施一斛飲食」，給予如恆河沙數的餓鬼及婆羅門仙，並且為他供養三寶，令他脫離此苦，俾得生天上，則阿難即得增壽。阿難遂問佛陀何能辦此大量飲食。佛告以如能誦「陀羅尼」（真言），「即能充足餓鬼及仙，上妙飲食皆得摩伽陀國七七斛食」。甚至一般人欲得長壽與福榮，也可誦陀羅尼，只須「每於晨朝及一切時，悉無障礙，取一淨器，盛以淨水，置少飲麩及諸餅飯等，以右手按器，誦呪七徧加持已，彈指七下於淨地上，展臂瀉之。」<sup>45</sup> 總而言之，本篇重點在於勸人施食，只要有心，有方法

<sup>44</sup> 智圓，〈出生圖紀并序〉，收入《施食通覽》，426-427。

<sup>45</sup> 仁岳，〈施食須知〉，收入《施食通覽》，436-437。

（誦呪），必然可達成心願。

淨土、雲門宗僧人宗蹟（約 1056-？）著〈水陸緣起〉，其內容大部分與上述智圓及仁岳所說者相同，且其他部分已於前一小節論及。值得引述的是他指出水陸法會在當時盛行之一斑：

所以江淮、兩浙、川廣、福建，水陸佛事今古盛行，或保慶平安而不設水陸，則人以為不善；追資尊長而不設水陸，則人以為不孝；濟拔卑幼而不設水陸，則以為不慈。由是富者獨力營辦，貧者共財修設。感應事迹，不可具述。<sup>46</sup>

雖然水陸法會盛行於江南及華南一帶，但宗蹟「恐此方之人，或未知本末」，因此撰就此文。此外，宗蹟在上段引文中說：「追資尊長而不設水陸，則人以為不孝；濟拔卑幼而不設水陸，則以為不慈。」此話確非虛語。下面將討論水陸法會被實行的情況。

### （三）宋人採行情況

在宋人文集中可尋到水陸法會的例子，除了前述蘇軾追薦亡妻之外，其弟蘇轍（1039-1112）也以之追薦其父蘇洵（1009-1066）。<sup>47</sup> 范仲淹（989-1052）要求家人在寒食祭祖時，用水陸齋追薦祖先。<sup>48</sup> 同樣地，呂陶（1031-1107）在其母過世後，也舉行水陸大供，「覲享冥福」。<sup>49</sup> 傅察（1089-1126）於宣和七年（1125）十一月奉命出使金國，次年在北方遇害殉國。其遺骨後被脫逃者攜回，其父在開封明聖觀音院舉行水陸大會追薦亡魂。<sup>50</sup>

<sup>46</sup> 宗蹟，〈水陸緣起〉，收入《施食通覽》，442。

<sup>47</sup> 蘇轍，〈樂城集·後集〉，卷 18，〈東塋老翁井齋僧疏一首〉，12a。

<sup>48</sup> 范仲淹，〈范文正公集〉，〈尺牘·家書〉，卷上，4a-b。

<sup>49</sup> 呂陶，〈北海集〉，卷 14，〈聖興寺僧文爽壽塔記〉，12a。

<sup>50</sup> 晁公休，〈宋故朝散郎尚書吏部員外郎贈徽猷閣待制傅公行狀〉，收入傅察，〈忠肅集〉，卷下，56b-59a。

南宋也有一些士大夫以水陸法會追薦親人，如洪适追薦其母、其妻及其弟，皆以水陸法會為之。<sup>51</sup> 周必大（1126-1204）、孫觀、洪适、陳著（1214-1289）、與牟璦（1227-1311）等人皆以水陸法會超度親友。<sup>52</sup> 宋代士大夫設水陸法會追薦親人亡靈的例子不能算多，但舉辦者未必親撰疏文，而未被收入文集，實際上應該有更多士大夫舉行水陸法會。這些事例都可證明宗賾所說者，反映出一般人的心態。

宋人採行水陸法會無疑和地獄的觀念密切相關。人死後會因生前所作所為而入冥世的概念遠自佛教傳進中國時便有。但是關於地獄裡的種種描寫到了唐末卻有重大的改變，這就是「十王信仰」（又稱「十殿閻羅」）的出現。太史文（Stephen F. Teiser）指出，在佛教教義裡，人死後可否投胎再生或永墮地獄，和個人生前作為有關，即一般人熟知的「業報（karma）」。人死後到再生之間的這個階段被稱為「中有」，又稱「中陰」或「中蘊」，而人的因果業報會反映在「中有」這段時期。死者在生前所犯諸般惡事，會使在中有的「識身」受懲罰；懲罰之類別與多寡全視其罪業。此外，在中有階段，亡靈每七天就有機會投胎。在這階段，生者可為亡靈作法會，讓死者早日超脫，免受陰間苦痛。這就是多數人所知的做頭七、二七、三七，一直做到七七。早在6世紀正史中就有做七七的記載，雖然我們無法確知其地理分布。大約在唐中後期中有的階段變得更複雜，此即《十王經》的出現。依《十王經》的描寫，死者在冥世裡須經秦廣王、初江王、宋帝王、閻羅王等十位法王在十殿的審判，死者依其罪業在十殿受懲。《十王經》中記載亡靈在各殿受罰

51 同上書，卷70，〈代為母還水陸疏〉，〈代為妻還水陸疏〉，〈樞弟水陸疏〉，〈諸子為母氏水陸疏〉，11b-12b、15b-16b。

52 周必大，《文忠集》，卷37，〈薦尚氏姐水陸文〉，〈焚黃水陸疏文〉，7a-b；孫觀，《鴻慶居士集》，卷29，〈薦亡女水陸文〉，〈薦亡妻章氏淑人水陸疏文〉，〈代四七姪薦李氏女水陸疏文〉，5b-7b；洪适，《盤洲文集》，卷70，〈代為母還水陸疏〉，〈代為妻還水陸疏〉，〈諸子為母氏水陸疏〉，11b-12a、16a-b；陳著，《本堂集》，卷93，〈代族姪孫興六薦母水陸疏〉，〈代姪孫昌七薦水陸疏〉，10b-12b；牟璦，《牟氏陵陽集》，卷24，〈野翁禪師塔銘〉，15b。

的恐怖萬狀，歷歷如繪，令人讀之喪膽。為了讓死者早日脫出地獄，其親人須努力地做超度。五代時期敦煌文書材料顯示一位名為翟奉達（約902-966）的地方官為超度亡妻，親自抄寫《十王經》，反映十王信仰的擴散。<sup>53</sup>

南宋龔明之（1091-1182）的《中吳紀聞》裡有則地獄十王的故事。其祖父死後的第「五七日」前夕，其祖母夢彼還家取公裳（官服）。原因是他隔日要見范仲淹，而范仲淹死後成為閻羅王。<sup>54</sup>按十王信仰中各殿次序，死者在五七日恰須經閻羅王殿。可見十王信仰已為人熟知。再者，前面說過司馬光反對為親人設水陸法會。他進一步反問：「自佛法未入中國之前，人死而復生者亦有之矣，何故無一人誤入地獄見閻羅等十王者耶？」<sup>55</sup>上舉二例說明，宋代水陸法會的流行和十王信仰的深入人心有關。這個觀念直接間接促使宋人採行此儀式超度亡靈。

為了更深入地理解超度儀式，此處再參考人類學的研究。前節所提武雅士的研究指出，1960年代後期的台灣三峽農民認為鬼魂代表危險，然而桑格瑞（P. Steven Sangren）對此提出修正。1970年代後期，他在台灣大溪做田野調查，其研究指出武雅士的「神祇＝官員；鬼魂＝土匪與陌生人」的比擬不足以解釋現象。更好的解釋是「神祇：鬼魂；社會秩序（如社區）：無明顯特質的孤魂野鬼」。換言之，神祇和鬼魂是陰陽相對的一類，社會秩序和孤魂野鬼是另一類。其中神祇與社會秩序屬陽性，（祖宗）鬼魂與孤魂野鬼屬陰性。他以傳統陰陽的概念為分析基礎而指出，相對於在陽世擾騷生者的鬼魂，地獄裡的孤魂野鬼因為全然屬陰，所以並非惡靈，而是一群面目不清的鬼魂（芸芸眾「鬼」）。把

<sup>53</sup> 見 Teiser, *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, 23-25, 102-121, 223。蕭登福認為佛教十王信仰係受道教影響而成，見其《道佛十王地獄說》，239-453。有關十王，見慈怡編，《佛光大辭典》，〈十王〉，406。

<sup>54</sup> 龔明之，《中吳紀聞》，卷5，〈范文正為閻羅王〉，258。

<sup>55</sup> 司馬光，《司馬氏書儀》，卷5，〈喪儀一〉，10a。引文中底線係筆者所標。



秩序強加於失序群眾（孤魂野鬼）的鬼魂才是惡靈。<sup>56</sup>

桑格瑞以陰陽解釋不同類型的鬼魂不算突發奇想，宋人有類似的看法。朱熹的弟子陳淳（1159-1223）被老師稱讚「南來，吾道喜得陳淳」。他著有《北溪字義》，得當時人甚高的評價。在解釋鬼神一節中他說：「天地間無物不具陰陽，陰陽無所不在，則鬼神亦無所不有。大抵神之為言伸也，伸是氣之方長者也；鬼之為言歸也，歸是氣之已退者也。自天地言之，天屬陽，神也；地屬陰，鬼也。」他在說明祭祀方面，引用孔子所說「吾不與祭，如不祭」為據，並解釋說「蓋緣誠意既不接，幽明便不交」。他稱讚范祖禹（1041-1098）所說「有其誠則有其神，無其誠則無其神」是「此說得最好」。而在祭祀祖先方面，他

56 桑格瑞進一步指出，從陰陽以及層級相對的角度而言，鬼魂可分為四種：一、供在祖先牌位裡的靈魂；二、不在牌位裡的親人靈魂（又可再分為新近死去的與被遺忘的）；三、橫死的親人靈魂；四、無親人的鬼魂，他們因此被遺忘且未受祭祀。而就民族誌的實地調查而言，台灣人認為被遺忘的鬼魂，以及橫死或早夭的鬼魂最「靈」（作怪，危險）。乩童常將其病人的病因歸於他們漠視了死去的親人所致。這類親人很容易被忽略，因此常回來騷擾生靈，這些鬼魂包括小孩子、無子嗣的旁系親人、未嫁的姑媽與在室女。這兩類鬼魂進不了父系結構，未能得到後代的祭祀，所以他們無法被除「陰」。不過相較於被遺忘的鬼魂，他們並不全然屬陰性。簡而言之，他們介於陰陽之間。相較於非親屬的鬼魂，所有死去的親人都屬陽。但相較於在父系結構裡有一席之地祖先，無父系後代祭祀的親人屬陰性。同樣道理，相較於親屬的鬼魂，非親屬鬼魂屬陰。但橫死的親屬有人記得，所以屬陽性；被遺忘的陌生人則屬陰。因此子孫須盡祭祀祖先的本份，免得他們淪為被遺忘的親人或鬼魂。就祭祀祖先的角度而言，陽世的子孫以禮典和牲品提供祖先所需，這是活著的人對亡靈發揮出效力或力量。但就未受祭祀的祖先或橫死的鬼魂而言，是以這類鬼魂為厲在世的親人。

桑格瑞又說，第四類鬼魂是帶雙重陰性的冥間孤魂野鬼，因為無人祭祀他們，也非親人。這些孤魂野鬼在農曆七月中元普度開鬼門之後，在陽世飄來盪去。除此之外，他們不具威脅。同樣地，陽世的人們透過中元普度「施食餓鬼」，是生者對孤魂野鬼發生作用，而非孤魂野鬼倒過來干擾世人。我們可用同樣的架構分析生者在中元普度撫慰逝去的親人與鬼魂的中介角色。後代子孫必須代表新逝的親人，積極地將他們轉到屬陽的祖先地位。透過喪禮，新逝的親人就會被除陰，而變得秩序井然。如果未執行適切的儀式，這些逝者的鬼魂會帶陰，變成失序，無特色，甚至是厲鬼的狀態。見 Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, 133, 141-148。

指出：「人與天地萬物，皆是兩間公共一箇氣。子孫與祖宗，又是就公共一氣中有箇脈絡相關係，尤為親切。謝上蔡〔良佐，1050-約1120〕曰：『祖考精神，便是自家精神。』故子孫能極其誠敬，則己之精神便聚，而祖宗之精神亦自來格。」為了說明這點，他舉《春秋繁露》中的一個例子。有一西漢人家祭，用巫祝請祖先降臨享用牲品。祭完後，巫祝說剛看到一件怪事。有一官員穿著正式官服，徘徊在外，不敢進來。但有一鬼，蓬頭垢面，手提屠刀，大模大樣的享用牲品。那人是誰？其家主人不知緣由。旁邊的長老說，這家人過去沒有子嗣，從外頭抱養一個異姓屠家之子，就是這主人，所以他只感召得屠家父祖。而其原來要繼承的本家祖先，因為「非其氣類」，「自無交接感通之理」。<sup>57</sup> 陳淳舉的例子用來說明抱養異姓子為繼嗣並不能延續香火，因為父親與繼子的氣脈不同，無法享其所祭。但如果從神屬陽，鬼屬陰的角度來看，子嗣誠敬地祭祀祖先，可以感召其靈來享祭，他們便不至淪為無血食的孤魂野鬼，也不會永隔人世而永沉陰界。

雖然桑格瑞的觀點有可修正之處，但以他的分析（及陳淳的解釋）來看水陸法會（或類似儀式），或可使鬼魂救離地獄的概念看得仔細一些。依據桑格瑞的論述，所有的祭祀都是讓亡靈提升到屬陽的領域，遑論水陸法會。子孫最盼望的是，祖先最好永留牌位裡，絕不淪為孤魂野鬼。但是他說孤魂野鬼不具威脅，此說法卻頗有疑問，至少上面洪适的〈水陸疏〉中顯示那些孤魂野鬼會擾騷當地居民。下面會再進一步討論這個問題，而在室女變為女鬼的部分將移至下章分析。

前述北宋僧人闡明水陸法會可救拔「曠野鬼神」的概念，也可在史料裡找到事例。例如《夷堅志》中的〈滄浪亭〉：姑蘇城中滄浪亭本是蘇舜欽（1008-1054）的宅第，後為韓咸安所有。金人南侵，當地人避

<sup>57</sup> 陳淳，《北溪字義》，卷下，「鬼神」，57、59、60。陳淳所引《春秋繁露》的例子不見於今本。根據《四庫全書總目》，宋代共有四種不同版本的《春秋繁露》，因此陳淳所見者與今本有異。見 Chan, *Neo-Confucian Terms Explained* (the Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un, 151 n. 35。

入該宅的後花園，皆死於池中。此後該宅多不安寧。韓氏遷入後，每逢月夜，必見數百人出沒池上，如僧人、道士、婦人與商人，叫喊嘈雜許久，每每哀歎後才止息。某晚，守夜老卒方寢，旋即被數十人抬走。該卒是陝西人，向有膽勇，知道這些是鬼。當他快被抬入池，正經地對那些鬼說，他們這些人死於此處多年。他可去和主人商量，把他們的骸骨取出，改葬高處，並作佛事解救。可否請他們不要再留滯此池害人。那些鬼愧謝說極好，便放了他，逕自入池。第二天守卒告訴主人，主人即叫十部車來把池水汲乾，掘出污泥，撿拾朽骨，以大竹籬盛裝。前後裝滿了八個，一同置入大棺中，準備要埋葬。當天晚上，有一男子將老卒引入竹叢，對他說其他的人都要走了，但他還有兩臂在池中，希望能幫忙找到。於是遣人在該處尋獲其臂，才將大棺葬在城東，並於靈巖寺舉行水陸齋。自後宅中不再有怪事發生。<sup>58</sup>

在文集中也找到類似的例子。洪适自家買山闢為花園，卻挖到無主之骨，因此舉行水陸法會，追薦孤魂野鬼。他在疏文中說：

買山作園，雖久閱於歲，時畫地種花，已粗成於畦逕。念開鋤於積土，或傷犯於遺骸，常懷不忍之心。茲肅無遮之會，伏願  
 慧炬燭於潛壤，法雲登彼沉魂，使之捐蓬顆之居，往生樂國。  
 於此飽伊蒲之饌，早脫迷津。<sup>59</sup>

此例證明宗頤前述引文「感應事迹，不可具述」的說法，被洪适等人採信。因此他重葬為這些無主之骨，舉行水陸法會，施食餓鬼。

水陸法會既然是「施餓鬼會」之一，自然也招來孤魂野鬼。例如北宋的筆記小說《搜神秘覽》的〈楊漢傑〉：楊籌字漢傑，曾任光化軍、眉州、棣州、南劍州知州，年八十四卒。他少年時遇叔父病危，往別州求醫，因夜歸走錯路而迷途。適逢暴風雨，無法前行，暫憩於路邊。當

<sup>58</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷17，〈滄浪亭〉，331。

<sup>59</sup> 洪适，《盤洲文集》，卷70，〈芝山水陸疏〉，9b-10a。

時鄉人設無遮大會（即水陸法會），楊籌見鬼物數百，或身上長翅，或頭上長角，獸首人身，千態萬狀。每鬼皆手執一火炬。有聲若鐘磬者，有聲若蚊蚋者，相互叫囂而過，好似前去法會，與他相距甚近。突然有聲大叫：知郡（指楊籌）在此，大家避走。鬼物一聽，隨即繞道遠路而去。<sup>60</sup>南宋類似的例子至少還有四則，皆出自《夷堅志》。其一是〈施三嫂〉，大意是說已故的施三嫂利用前往一位知州辦水陸法會的機會，來向一位生前欠前的債務人取債。故事中的施三嫂之魂就是被法會吸引而去。其二〈張主簿墓僕〉，大意是一位稱胡三者在淳熙十三年（1186）八月某日因採菱角而夜歸，半途遇上一群前去水陸法會的野鬼，誤認胡三也是鬼，共邀前去。但胡三拒絕，結果被縛於樹上痛毆至昏迷。其三〈石頭鎮民〉：慶元元年（1191）冬，石頭鎮胡大夫家修設水陸齋。市民龔三每日來賣蒸芋頭。到判斛（施食）之夜，回家較晚。走到燈火盡處，好像被人推一把，仆倒在地，昏過去。其妻持火炬找到了他，把他抬回家。回家後稍蘇醒，漸能說話，表示遇到鄭十五和孫山東幼兒，他們說要去胡知府家設的水陸齋，又說尋找龔三許久，並立刻把他推倒，拳打腳踢，要把他拉去。龔盡力抗拒，不肯去。他們怕天亮，便離開。但鄭已死十多年，而孫才剛死。龔說完，就死了。其四〈鬼迎斛盤〉：慶元四年（1198）四月某夜，鄱陽城內永寧寺大殿舉行水陸法會，寺前居民聽到男女相喚之聲。至齋食畢，眾僧鳴鑪擊鼓，奉斛出三門，語聲頓息。僧人過了慶善橋，則又嘈嘈雜雜。聲音隨至城外江邊，僧人將齋食拋散盡後，才恢復寂靜。〈鬼迎斛盤〉中所說佛門施食的程序和宋初天台僧人遵式（964-1032）寫的〈施食法式〉所言甚近。<sup>61</sup>

60 章炳文，《搜神秘覽》，卷下，161。

61 洪邁，《夷堅丙志》，卷11，〈施三嫂〉，457；《夷堅支庚》，卷1，〈張主簿墓僕〉，1142；《夷堅支癸》，卷5，〈石頭鎮民〉，1259-1260；《夷堅三志》，辛，卷2，〈鬼迎斛盤〉，1398。有關施食，見遵式，〈施食法式〉，收入宗曉編，《施食通覽》，輯入《卮續藏經》，429。

然而就上述鬧鬼的例子看來，桑格瑞的田野調查結果和宋代史料有不同之處：大溪住民認為孤魂野鬼並不具威脅，但上述的例子卻說明孤魂野鬼會騷擾世人，使人生病或喪命。為什麼有這種差異？答案可能不止一端，最明顯的是社會環境不同。1960至1970年代的台灣已歷經日本殖民，並在國民黨統治之下，社會秩序相對穩定。然而南宋對外須面對金兵隨時可能侵入的威脅，內部又有盜賊出沒的問題。換言之，人們得隨時準備對付突發而至的危險。<sup>62</sup> 那些隨時降臨的危險就不時騷擾居民的鬼魂沒有太大的差別。兩個不同時代的社會秩序差異，使得不同時代的人對鬼魂的看法有明顯的差別。就這點而言，武雅士說鬼象徵危險與宋人的理解一致。

施食雖然用以供應冥界的游魂，但應該也有其照顧「人世」的一面。關於這點，唐宋史料裡較難呈現這一面，然而參閱近代來台傳教士的記載可讓我們有點想像空間。19世紀後期來臺的加拿大籍傳教士馬偕（George Leslie Mackay, 1844-1901）在其回憶錄中有一段對施食的特寫。他提到中元普度是他所見過最盛大、最嚇人的宗教儀典。祭鬼的施食儀式結束後，圍在場邊數以千計等待已久的「乞丐、騙子、亡命之徒」爭先恐後地衝入儀式廣場，相互搶奪牲品。場面駭人。<sup>63</sup> 回顧前

<sup>62</sup> 黃寬重認為宋代是雖無大動亂，但小變亂層出不窮，是中國史上變亂最多的朝代。有學者統計，光是高宗朝（1127-1162）就有330、340起變化。見黃寬重，〈宋代變亂研究的探討〉，225-263，特別是263註1。韓明士研究南宋撫州菁英，發現當地菁英面對金兵的入侵與盜匪劫掠的危險時，會組自衛武力以保護當地。這也可側面說明南宋變亂甚多，逼使當地人籌組武力以自衛。見Hymes, *Statesmen and Gentlemen*, 136-150。

<sup>63</sup> Mackay, *Far From Formosa*, 129-131；中譯本：馬偕，〈台灣六記〉，54。原文如下：

「中元普度」是我所見過規模最大，最駭人的景況。農曆七月〔半〕是祭祀所有孤魂野鬼的時刻，節慶盛大，情緒激昂。這個習俗在北台灣的城鄉之間非常流行。人們在數英畝之廣的空地上，用竹竿搭起圓錐形的高塔，底座直徑有5至10呎，而高度有時可到50至60呎之譜。圍繞著這些高塔，從底座到頂層，綁著許多給亡魂的祭品；有鴨和其他家禽，

面〈張主簿墓僕〉、〈石頭鎮民〉與〈鬼迎斛食〉中冥界餓鬼爭食的情形，有點像馬偕筆下的那群活餓鬼混戰的翻版。此外，水陸法會「有慈心」，「憫異類」地施食孤魂野鬼，那麼是否也會在儀式結束後也施食人間「餓鬼」？文獻中從未提這部分，但如果施食以鬼魂為主，儀式後散食給活人似乎也合情合理。馬偕的描述多少像是過去舉行水陸法會後，有一堆乞丐、流浪漢、亡命之徒與窮人搶食祭品的情形。換言之，馬偕的描述的確讓我們看到施食有某種「社會救濟」的寓意，這點可以讓吾人對宋代的情形多些延伸地理解。<sup>64</sup>

---

死活都有，還有豬肉、魚、糕餅、香蕉和鳳梨，各式各樣的當令佳餚都有。典禮中，到處都掛著數以百計的大型爆仗。有一回在艋舺的儀典中，我看到多達50座的高塔，那光景可真恐怖。夜幕低垂，即將召請亡魂之際，幾十支蠟燭燒照亮了高塔。道士圍站在高臺〔法壇？〕上，邊拍手，邊敲著一面大銅鑼，召喚孤魂野鬼前來享用陳列的食物。「從黑夜和冥界」的亡魂會有時間前來吞下祭品裡最精華的部分，這倒很符合陰間的要求。另一方面，陽世的烏合之眾——數以千計的飢餓乞丐、浪蕩之輩、騙子及各類亡命之徒等等；他們有來自於小鄉鎮的，也有來自於城裡的貧民窟，也有隱匿於山裡的，全都一湧而上，把廣場塞得滿滿的，恨不得換他們來吃。等孤魂野鬼吃過了「看不見」的部分，「看得見」的那部分可就是這群人的份兒了。等待的時間似乎拖得老長，亡魂們終於吃飽了。鑼聲又響，這是敲給那活餓鬼聽的。就在第一記鑼錘落下之際，只見到無數的胳膊、大腿和舌頭。像陰間的鬼魂一樣，這些人一下子就罵將開來，又哭又笑。他們衝向尖塔，最靠近的人逮著食物，一下子往這頭拉，一下子往那邊扯。掛著重物的龐然高塔開始搖來晃去，結果一座一座地倒向眾人，把他們壓在地上。此時人人自顧不暇。某回爭奪的場景裡，呻吟、咆哮之聲不絕於耳。失足的人被又踩又踏，或被倒蹋的高塔壓得喘不過氣。人們大打出手，撕來扯去，就像瘋狗一樣，都想搶到令人垂涎的食物。那兒簡直鬧翻天，此起彼落的爆仗聲，把局面搞得更亂，而垂死的呻吟讓亂糟糟的場面看來又更慘。竭盡所能搶到東西的人，都想溜出重圍，緊緊抓著到手之物。在外圍沒啥機會的群眾，自然樂得劫掠這些人。殺出重圍的傢伙，盤算自己隨時可能被搶，馬上衝回家。因為有些人認為與其加入廣場裡的混戰，不如撿便宜，堵劫手上有貨的落單客（為求順暢，上述引文經筆者大幅修改）。

<sup>64</sup> 附帶說明的是，1960年代後期，筆者家鄉苗栗竹南曾舉辦19年一次的大型齋醮，醮壇之多幾遍全鎮，可謂滿載盛哉，也有些恐怖。齋醮前一二日，鎮上來了許多乞丐。齋醮那幾日，到處是乞丐。筆者一輩子未見過如此多的乞丐。

但是那些遊魂並未因這類大型儀式的施食被超度。如要被超度，他們的名字必須在超度的名單之中。以下兩則故事可為證明。

〈吳旺訴冤〉：紹興十五年（1145），陳祖安任吳縣縣令，其甥女陸氏因被鬼附身而病困。陳請道士作法考治，那鬼卻說，他在陰間含冤，近20年不得申訴，所以來此告冤。陳問其故，他表明自己是吳旺，以賣繩索為生。有次和同鄉人蔡生一起飲酒，沿河夜歸。蔡因酒醉墜河溺死。巡夜的守卒恰巧看到，懷疑是他推入河，將之解送府裡。他在獄中被拷訊，只得自誣。法官判他死刑，被杖死於雍熙寺前的石塔下。於是他把判官、獄卒及行刑人的姓名都告訴陳。他並向陳言求辦一場水陸法會，讓他可投胎。陳表示水陸法會耗費極大，非他之力可辦。吳說，只須要在一般的水陸法會中加入他的名字，再令人到石塔前密呼吳旺，這樣他就可以託生。次年，恰逢王葆（1098-1167，1124進士）前往楓橋作水陸齋，陳祖安自掏俸錢為吳旺設牌位。<sup>65</sup> 整個故事在此結束，想來吳旺自後不再出現。

〈金山婦人〉：有位士大夫自浙西前往官湖外。<sup>66</sup> 其妻絕美。舟過揚子江時，金山寺突然颳起大風，其船翻覆，其妻與子都溺斃，只有他登上小艇而倖免於難。他停於寺中，哀慟數日才離開。三年任滿後往東回，又回金山寺設水陸會，超度妻與子。他向佛陀禱求其妻能早日投胎。儀式至四更才結束。過一會兒，僮僕打掃時，見一婦人全身好似沾滿口水，裸身抱柱，如醉如癡，叫她也不應。天明之後，寺僧圍觀，那位士大夫也在場。仔細一看，嚇呆了，竟然是其妻。於是請人把她烘暖，給她湯藥，並予看護。過一陣子，她才回過神過來，夫婦二人相擁而泣。婦人說，船沉時，好像有人拉她的腳往下，吞了數口水後，變成水族，被一著綠衣的官員攜入又高又深的洞穴，安置在土室中。那官人每晚都帶糕餅之類的東西給她吃，從未吃過葷食。問食物哪來？等二人

<sup>65</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷12，〈吳旺訴冤〉，465-466。

<sup>66</sup> 官湖在蘇州之北，有大運河流經。

相互熟識後，才說是從水陸法會拿到。婦人便對他說，自己在此悶壞了，可否請他帶她去看法會，讓她感覺舒服些？但官人堅拒。求了他好多次後，有天晚上便領她上高梯，到了寺中，看見燈燭通明。到了香案邊，聽僧讀疏文，竟是丈夫的官位姓名。我想丈夫一定在這裡，於是故意逗留，不理綠衣人苦催。法會結束後，官人硬要拖我走。我聽到丈夫的咳嗽聲，緊抱廊柱不放，被綠衣人毆打得幾乎昏去。那官人怕天明，才離去。我落入九泉之下不知多久，幸賴丈夫才能再生，全都因佛力廣大。說完後，二人皆哭。於是夫婦和好如初。滿寺之人，莫不驚異。<sup>67</sup>這則故事中，疏文裡應該有那位士大夫妻子的名字，她才能被救拔。這可說明名字在法會中的人才受超度。《堅志》中另有一類似之例。<sup>68</sup>

親人超度亡故的親人，道理不難瞭解。但在〈吳旺訴冤〉裡的一般水陸法會施食亡魂，顯然是為該社區的所有亡魂所舉行。如果祖先和孤魂野鬼是兩類不同的亡魂，為什麼一個社群要以中元普度拯救孤魂野鬼？桑格瑞認為，台灣人相信普度對祖先和孤魂野鬼都有好處。但這麼一來，舉行普度的人就把自己是子孫與自己是社區一員的角色混在一起，也就把祖先和鬼魂混在一起。桑格瑞認為這種情形不難理解：無論是子孫或是社區成員的角色，他們都是中介者，目的在防止亡魂淪入全屬陰性的狀態，確保陽性的秩序之穩定。<sup>69</sup>也就是說，普度之能在台灣流行，和當地人想維持陽界的穩定關係密切。這樣的想法宋人應該也有，所以水陸法會受採用。

此外，宋代的宗教氛圍也有助於水陸法會的擴散。多數人耳熟能詳唐朝是中國佛教發展史上的一個高峰，然而宋代的佛教也甚興盛。宋太祖（960-945）立國後，下令停廢後周世宗（955-959）打擊佛教的政策，普度行童八千人，用以安定北方局勢，同時也能取得南方吳越等

<sup>67</sup> 洪邁，《夷堅支庚》，卷9，〈金山婦人〉，1209-1210。

<sup>68</sup> 見洪邁，《夷堅支癸》，卷3，〈鬼國續記〉，1239。

<sup>69</sup> Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community*, 133, 141-148。相對而言，桑格瑞較不採用當地人相信的佛教積功德的概念去解釋這種情形。



諸崇佛之國擁戴。再以宋太宗為（976-997）例，在位期間留心佛教事務，關心叢林動向；修建寺廟，卻不任其發展過度；重視佛典迻譯，創建譯經院，進行佛經翻譯計畫。太宗對佛教的態度影響後來皇室的佛教政策。此外，北宋士大夫與佛教有關係者亦所在多有，著名的如王欽若（962-1205）、楊億（974-1020）、范仲淹、王安石（1021-1086）、蘇軾、蘇轍、李公麟（1049-1106）、黃庭堅（1045-1105）、張商英（1043-1121）等。<sup>70</sup> 這種氛圍有助於水陸法會在宋代社會的盛行。

整體而言，從北宋幾個僧人的論述看來，水陸法會的發展似乎與天臺宗特別有關，但卻很難說是一脈相傳。比較能確定的是，這些僧人一再的宣揚施食的理念，反映儘管當時人的確願採行此儀式超度亡魂。然而俗世之人對於儀式的核心觀念並非完全理解，同時對於儀式可能亦不十分了了。然而僧人努力的結果，加上民間的需求，隨著時間的推移，水陸法會在民間變得更廣受採用，其中宗頤的說法即屬有力證據。

#### （四）《施食通覽》

前一節檢視北宋至南宋中葉水陸法會被採行之一斑後，應該能理解宗曉在嘉泰四年（1204）編成的《施食通覽》有其背景，並且也成了後世舉行水陸法會的重要依據。既然僧人如遵式、仁岳與宗頤，教徒如楊鏐等人已寫了相關的文獻，為什麼宗曉還要編此書？在其序文中有以下這段話：

余竊見遐方近處，若縉若俗，遵行此法者雖眾，然昧厥由者亦復不少。遂於披閱教典之次，儻有關於施食者，悉謄錄

<sup>70</sup> 見杜繼文編，《佛教史》，405-425；黃啟江，〈宋太宗與佛教〉，〈北宋的譯經潤文官與佛教〉，〈北宋汴京之寺院與佛教〉，〈從范仲淹的釋教觀看北宋真、仁之際的儒釋關係〉，31-152。Huang, "Elite and Clergy in Northern Sung Huang-chou: A Convergence of Interest," 295-339；最近的研究見張培鋒，《宋代士大夫佛學與文學》，尤其是第4章〈佛教對宋代士大夫影響個案研究〉，138-239。

之。……暇日銓次成帙，因目之曰《施食通覽》。而今之後，或有睹於斯文者，願興悲智之心，益廣無相之施云爾。<sup>71</sup>

前小節中也引文說明宗曉早在北宋時已指出上段話中所說的現象。而第一小節也引楊鏐所說「蕭氏建無遮齋，其儀甚簡。今所行者，皆後人踵事增華以崇其法」，反映他的確採行了「踵事增華」的部分。換言之，儘管前人已經對法會儀式有所增補，可能也為後世採行，但宗曉有鑑於水陸法會在南宋廣受採行，但許多人（僧侶）並不瞭解正確的儀式，因此編成此書，使後來者知有所本。

那麼除了前述談到的宗教作品，宗曉還編入了哪些文獻？檢視《施食通覽》收錄的文獻，大致可分為四類。從附錄一可看出，第一類是與施食相關的經文，也可說是水陸法會的理論基礎。例如，前一節提及仁岳講述佛陀之弟子阿難修佛法，夜裡見一餓鬼名曰焰口，謂其壽三日後將盡，亦淪為餓鬼。阿難大懼。佛陀指示他須施食。這個故事即來自《佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經》。此外，前二節所提北宋僧人的作品內容絕大部分是闡釋這些經文的主旨。

第二類是佛教僧人對施食／水陸法會的闡釋。例如天臺宗先驅慧思（南嶽慧思大師，515-577）的〈受食呪願偈〉與天臺智顗（智者大師，538-597）的〈觀心食法〉，以及前已論述之北宋諸僧作品。這些僧人的作品有許多是指導儀式進行的規定或章法。正由於有這些規定——所謂後人的「踵事增華」，才使得水陸法會得以具體、有所依據地執行。反之，執行儀式若只有經文，一切恐仍屬空中樓閣。

第三類是舉行水陸法會或施食會而寫的疏文、贊文與施食文。這類作品是由士大夫撰寫，如蘇軾、史浩與陳舜俞的作品皆見收入。蘇軾的〈施餓鬼食文〉討論施食的方法，包括準備何種食物與器皿，如何誦咒與誦何經。令人注意的是，原本施食前應齋戒，但他卻說：「能不食

<sup>71</sup> 宗曉，《施食通覽》，〈序〉，416。

酒肉，固大善。不能，當以淨水漱口，誦《淨口業真言》七遍。」<sup>72</sup>或許因為當時有不少人以行齋戒為苦，蘇軾提出變通之道。史浩的〈士大夫施食文〉是為了這個階層的人施食而作。他在文中提醒士大夫，當思其所食皆得來不易，「吾之一飽，未嘗不思報天地鬼神君相祖先之功德，又未嘗不思念下人之勞苦」。最後，「以此清滌香杭之薦，敢用致告山川、陵谷、城邑、郊墟，有祀無祀之威靈，有知無知之魂魄，冀聞斯語，享于克誠」。他在文末加上說明：「吾儒飲食，必祭與浮圖施食同義。然浮圖有文，世已盛行。吾儒此法，或未盡用。豈為無文以表出之耶？」<sup>73</sup>宗曉收錄史浩之文，頗有向士大夫階層推廣水陸法會之意。

第四類的作品是一些「感驗」／果報故事。這一類宗教作品早在南朝即出現。佛教靈驗的故事數量甚多，其來源約有以下數種：一、佛典流傳過程裡所產生一系列相關的故事。二、佛教大師與僧人的著作中包括許多史傳，其中即有大量相關例子。三、士大夫或讀書人蒐集這類故事，編撰成冊（如劉宋劉義慶的《幽明錄》與《宣驗記》、唐張鷟的《朝野僉載》與劉餗的《隋唐嘉話》等）。四、佛教的大部頭文獻（如唐代的《法苑珠林》），與世俗類書如（北宋的《太平廣記》與《冊府元龜》）也大量蒐集南北朝至五代的靈驗故事。其他如敦煌文書、各種史部論著裡以及金石文字也有類似例子。<sup>74</sup>其內容多是宣揚禮佛得到善報的故事，目的在於以實際例子宣傳佛教義理，強化說服力。總而言之，佛教有很長的靈驗記傳統。《施食通覽》蒐集靈驗故事並非獨創，而是來自於這樣的傳統。不同的是，這些故事有的與施食有關（如〈崔伯易施食感驗〉），有的與水陸法會有關（如〈佛印禪師加持水陸感驗〉和〈歐陽文忠公宿採石聞鬼聲〉），有的則是與誦咒有關（如〈誦破地獄

<sup>72</sup> 蘇軾，〈施餓鬼食文〉，收入宗曉，《施食通覽》，433。

<sup>73</sup> 史浩，〈士大夫施食文〉，收入宗曉，《施食通覽》，439-440。

<sup>74</sup> 見劉亞丁，《佛教靈驗記研究：以晉唐為中心》，5-12。亦見張國剛，《佛學與隋唐社會》，184-191。

偈感驗》和〈誦破地獄呪感驗〉)有關。那些故事有來自於《夷堅志》者，也可來自於一般宋代筆記小說者。宗曉把這些故事納進書中，用意自然是以名士大夫的事實例子（至少是傳說）強化讀者的印象。

綜觀《施食通覽》的章節安排，宗曉大致以經文在先，北宋發展出來的儀式規章其次，士大夫之作品其三，末以著名士大夫的故事強化信仰。換句話說，該書是有系統的編輯。然而，此處要指出的是，此書是「編成」——甚或說是「拼成」，並不是有系統的「編寫」。宗曉幾乎沒有加入自己的文字。如果說《施食通覽》是時代的產品，為什麼是在13世紀初出現？這就要檢查大環境是什麼。下節會討論這個問題。

### 三、黃籙齋

前面提過，道教的黃籙齋也是宋代重要的超度儀式之一。然而與水陸法會不同的是，黃籙齋儀有清楚的指導手冊問世。現今最為人所知的黃籙齋儀有兩個版本：杜光庭（850-933）在唐末五代編集的《太上黃籙齋儀》（以下簡稱《太上儀》）與南宋蔣叔輿（1156-1217）根據杜光庭的底本而編修的《无上黃籙大齋立成儀》（以下簡稱《立成儀》）。在進一步討論黃籙齋前，有必要約略說明唐代道教和朝廷的關係。

李唐建國伊始就和道教關係密切。唐初，高祖李淵（618-626 在位）曾於武德七年（624）十月至樓觀，拜謁老子祠。其後提高道教地位的策略，以抑制自隋朝以來高漲的佛教力量。而太宗李世民（627-649 在位）在玄武門之變前即與道教中的著名人物有密切往來。例如道士王遠知即曾向李世民預示符命，而滑州道士薛頤也對世民說「王當有天下，願王自受」。<sup>75</sup>太宗即位後，仍然尊重、禮遇道教上層人物，並藉由道教鞏固政權。屆至高宗（650-683 在位）中晚期，因與

<sup>75</sup> 關於薛頤與王遠知，分別見劉昫等，《舊唐書》，卷191，〈列傳·隱逸〉，5089；卷192，〈列傳·隱逸〉，5125。

武后共同執政，且受後者把持朝政的影響，崇道活動進入新高潮。武周時期（690-704），雖然佛教的地位有所增高，但道教繼續發展。到了玄宗開元（713-741）、天寶（742-756）年間，出現了道教鼎盛的局面。屆至武宗會昌年間（841-846）的滅佛——歷史上的「三武之禍」之一，是另一波崇道的高潮。因此道教的勢力可說縱貫整個唐朝皇室。唐代晚期，國勢已日薄崦嵫，終於在乾符二年（875）爆發了黃巢之亂。唐廷除調兵遣將外，也乞靈於道教神祇，希冀消滅亂事。杜光庭也在此時成為僖宗（874-888 在位）最信任的道士。<sup>76</sup> 僖宗死後三年，杜光庭完成了《太上黃籙儀》。從這個背景看來，該書有許多篇章和朝廷／皇室／官員有關是不難理解。略述道教在唐代的情形後，我們比較能夠理解黃籙齋何以被發展出來。

黃籙齋儀起於何時，現不易確知。然而這和道教中的「靈寶派」有關，該派和其他如「上清派」及「天一派」有類似之處，但在齋戒儀式上為各派之最，尤其著重勸人為善與濟度亡靈。屆至南朝，道士陸修靜（406-477）改革天師道，最重要的貢獻是制訂齋醮科儀。他在〈洞玄靈寶五感文記〉提到：「洞玄靈寶之齋，有九法。以有為為宗。其大法，金籙齋，調和陰陽，救度國王。其二法，黃籙齋，為同法拔九祖罪根。」<sup>77</sup> 這應該是黃籙齋的重要起源之一。到了隋代，據《隋書·經籍志》論道法之傳授，謂「其潔齋之法，有黃籙、玉籙、金籙、塗炭等齋」。<sup>78</sup> 這是黃籙齋在中古正史裡首度出現。第二次出現是在《舊唐書》：唐哀帝天祐二年（905）五月，由於天變示儆，在具唐代家廟性質的太清宮裡舉行過一次。<sup>79</sup> 當時唐朝國勢已岌岌可危，此次齋儀應是為

<sup>76</sup> 見王永平，《道教與唐代社會》，18-21、22-27、29-56、69-75、94-102、107-109。

<sup>77</sup> 陸修靜，〈洞玄靈寶五感文記〉，收入《道藏》，冊 32，620。引文中底線係筆者所標。

<sup>78</sup> 《隋書》，卷 35，〈經籍志四〉，1092。

<sup>79</sup> 薛居正等，《舊唐書》，卷 20 下，〈哀帝本紀〉，天祐二年，793。有關太清宮的性質，見丁煌，〈唐代道教太清宮制度考〉，73-156。

消災祈福而做。

從其他史料中可知黃籙齋儀被採用的情形並不少見。唐高宗顯慶年間（656-661），道士葉法善（616-720）曾奉命於天台山修黃籙齋。<sup>80</sup> 天寶八年（749）正月，茅山紫陽觀奉敕修造落成。因經費未充，特由修功德使支供黃籙齋。<sup>81</sup> 元和（806-820）初年，潭州大旱，郡守請南嶽道士田良逸建黃籙齋祈雨，已而弟子又請祈晴，皆如所求。<sup>82</sup> 唐中書舍人韋顏因食魚而被冥間追逮問罪，醒後求其修黃籙齋，以寬其刑辟。然其友不深信，經旬日，韋生果卒。<sup>83</sup> 再者，唐末詩人李商隱（約812-858）為官員或官夫人寫過六篇黃籙齋文。<sup>84</sup> 另外，依據《全唐文》的收錄，唐代的黃籙齋有用於超度道教中之高道者，有用於超度官員者，有用於超度官員之妻者，有用於慶祝道觀之修建者，也有用於中元節超度亡魂者。<sup>85</sup> 不僅如此，有學者自唐末道士杜光庭的《道教靈驗記》所載，統計出隋唐時期民間修齋者有17則，其中黃籙齋占12則，皆為超度、祈福之用。<sup>86</sup> 這些事實部分反映黃籙齋在唐代被採用的概況，實際情形應該更多。

有關黃籙齋的研究不算少，但純研究唐宋黃籙齋的作品有限。張澤洪在其出版的博士論文《道教齋醮科儀研究》中有若干篇章討論黃籙齋。數年後他又出版《道教神仙信仰與祭祀儀式》，從內容上看來，這是前書的增修版，且對黃籙齋的探討篇幅隨之加大。日本學松本浩一的

80 李昉等，《太平廣記》，卷26，〈葉法善〉，173。有關葉法善的生平與事業，見丁煌，〈葉法善在道教史上地位之探討〉，收入其《漢唐道教論集》，157-232。

81 陳希烈，〈修造紫陽觀敕牒〉，收入周紹明編，《全唐文新編》，第1編，冊1，卷345，3956。

82 李昉等，《太平廣記》，卷67，〈田良逸蔣含弘〉，482。

83 李昉等，《太平廣記》，卷423，〈崔道樞〉，3445。

84 見林雪鈴，〈唐代官場道教文化側記：李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考異〉，1-20。

85 據筆者統計，《全唐文》中的黃籙齋文，共43篇，其中杜光庭所寫者占了29篇，其他人所撰者占14篇。

86 劉枝萬，〈修齋考〉，收入其《台灣民間信仰論集》，44-51。

《宋代の道教と民間信仰》中有一節研究黃籙齋及其在南宋社會實施的情形。<sup>87</sup> 這些研究都對本章助益甚多，但因焦點不全相同，以下仍有必要稍加探討。

### （一）《太上黃籙齋儀》

真正使道教黃籙齋更廣泛地被後世舉用的正是唐末五代道士杜光庭（850-933）。有鑑於實際上的需求，他廣蒐材料，編集刪定從南朝陸修靜以來的各種齋儀，約於唐大順二年（891）編成《太上黃籙齋儀》58卷，係各類黃籙齋儀的彙編。此書「拯救幽靈，遷拔飛爽，開度長夜，昇濟窮泉，固其大旨也；然祛災致福，謝罪希恩，人天普修，家國兼利，功無不被矣。」因此黃籙齋並不限於民間度亡之用，且能濟生與祈福。<sup>88</sup> 就這點而言，其功能可說與水陸／無遮法會相同。《全唐文》中的黃籙齋文，共43篇，其中杜光庭所寫者就占了29篇，應是在他整理黃籙齋儀式前後所作。由此可見杜氏推廣之功。

杜光庭的《太上黃籙齋儀》內容相當反映他與當道的關係，筆者將各章篇名列表即可看出端倪。前九卷是黃籙齋三日儀式中每日「清旦」、「中分」、「落景」（又稱「三時」）的祭祀規定，這些是黃籙齋儀式的核心。接下來的三卷是為「太子降誕」祈福的三時儀式。這三篇顯然是為了皇室編集。卷13至15是〈特勅為臣下消災清旦／中分／落景行道〉，其中有一段說：「以某官災運所纏，用希消解。」<sup>89</sup> 這句話顯示此齋儀係皇帝或朝廷用以為大臣消災——不論這位大臣是誰，他的官階

<sup>87</sup> 請參見張澤洪，《道教齋醮科儀研究》，63-79、151-172、189-224；及其《道教神仙信仰與祭祀儀式》，222-246、264-277；松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，139-221。

<sup>88</sup> 任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》，三修版，224。亦見張澤洪，《道教齋醮科儀研究》，170-173。

<sup>89</sup> 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷13，〈特勅為臣下消災清旦行道〉，216。

必然甚高。卷16至18是〈特勅為臣下遷拔清旦／中分／落景行道〉，用意在於「以是功德，歸流某官，即時冥界。伏冀齋功上達，聖力下通」。<sup>90</sup> 同樣地，此儀是皇帝或朝廷用以超度去世官員。卷19至21是〈人臣為國消災清旦／中分／落景行道〉，其用意明顯：臣下為皇室祈福消災之用。此外，卷47〈人臣為國五段懺悔〉又出現為朝廷服務的儀式。此外，卷五十五的〈投龍壁儀〉由於須用到「〔金〕龍〔玉〕壁」，事畢投諸山水，所以也是為朝廷而制訂的。<sup>91</sup> 從以上簡單描述可知，《太上黃籙齋儀》中有不少內容是為朝廷與達官貴人所制訂。原本儀式的起源就不脫為權力服務的目的，杜光庭只是在唐朝崇道的背景下，進一步刪集科儀。

然而就另一角度而言，杜光庭與朝廷關係良好，也有利於道教進一步的傳播和黃籙齋儀式之推廣。再者，卷42〈士庶消災二十方懺悔儀〉與卷43〈士庶消災五方懺悔儀〉兩篇清楚表明給一般人所用。這兩章應該能說明他也考慮到民間的需求。此外，不少篇章並未指明特定對象，如卷22至39各種安宅、消災、懺禳疾病、三元、普度幽魂、遷祓等齋儀雖皆未特別指明適於採行之對象，但看來是一體適用。《太上黃籙齋儀》某種程度上反映了唐末五代對道教儀式需求的情形。

到了北宋，黃籙齋儀仍被朝廷採用。事實上，宋代也是道教發展史上的另一個高峰。開國的宋太祖（960-975在位）和太宗（976-997在位）皆尊崇道教，真宗（998-1022在位）更是大力贊助。一個明顯的例子是景德二年（1005）澶淵盟約簽訂後，遼和北宋以南北朝互稱，二國君主原則上以兄弟相待，雙方從此開啟長期和平。然而這麼一來，也使北宋立即面臨「天有二日」的統治危機。為了證明本朝才享有「天命」，於是有了「天書」，道教「聖祖」降臨的事件，以及恭謝天地之儀。據史料記載，真宗在天書出現之前，曾夢見神人相告，於是在正殿

<sup>90</sup> 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷16，〈特勅為臣下遷拔清旦行道〉，225。

<sup>91</sup> 略見杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷55，〈投龍壁儀〉，361。



舉行黃籙法會一個月。<sup>92</sup> 這是黃籙齋第一次出現在宋廷之中，也是宋朝對道教大力贊助的起點。

就目前可查到的史料，至和二年（1055），宋廷首次為已故皇帝皇后設黃籙法會，為真宗及章懿皇后超度、祈福。宋代中葉的兩條線索出自歐陽修的文集，卻不見於《宋會要輯稿》或《續資治通鑑長編》，實際的情形應該不止於此。<sup>93</sup> 另一方面，黃籙齋在超度以外的功能仍然可見。元豐三至六年（1080-1083）間建昌南城旱象嚴重，當地人請巫祝禱雨皆無成。熙寧七年，知縣改請道士祈雨，舉行黃籙齋，終致雨有效。<sup>94</sup> 這個例子可說明黃籙齋醮「祛災致福，謝罪希恩」的功能仍為所用。杜光庭的《太上黃籙齋儀》應該是北宋黃籙齋醮的儀式根據。

杜光庭《太上黃籙齋儀》編成之後，以黃籙齋為名的道書有所增加。目前收錄於《正統道藏》中以黃籙齋儀式為名的道書，除了杜光庭之書外，多是宋代所出。舉例而言，《無上黃籙大齋立成儀》57卷是南宋道士蔣叔輿所編撰。該書被稱為是「黃籙齋法全書，包羅甚富」，對於歷來的齋醮儀式也加以「詮考辨證」。再如《黃籙救苦十齋轉經儀》，其書雖只有一卷，卻是用以超度死者。其他如《黃籙十念儀》、《黃籙五老悼亡儀》、《黃籙齋十天尊儀》、《黃籙齋十洲島拔度儀》及《黃籙九幽齋無礙夜齋次第儀》等道書，儘管篇幅不多，皆為度亡之用，均成書於宋或宋元之際，且都無法確認編修者。<sup>95</sup> 換言之，黃籙齋到了宋代，似乎轉變成超度亡者為主的儀式。雖然那些道書的編成並不一定廣為當時

<sup>92</sup> 見劉靜貞，《皇帝和他們的權力：北宋前期》，126-130。真宗崇奉道教，自然不限在朝廷舉行黃籙齋事，還包括修建宮觀、制定道教節日、編修《道藏》等。略見卿希泰、唐大潮，《道教史》，161-166。此外，最近汪聖鐸研究宋代政教關係，對於朝廷的贊助與抑制佛道的過程有較全面、深入的分析。見其《宋代政教關係研究》一書。

<sup>93</sup> 歐陽修，《歐陽修全集》，卷83，〈景靈宮奉真殿看經堂開啟真宗皇帝忌辰黃籙道場青詞〉，〈景靈宮奉真殿看經堂開啟章懿皇后忌辰黃籙道場青詞〉，1207。

<sup>94</sup> 呂南公，《灌園集》，卷9，〈黃籙祈雨記〉，16b-19a。

<sup>95</sup> 任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》，224-227。

人所用，但它們的出現反映當時社會對於黃籙齋的確有所需求。

然而道教科儀中，並非僅黃籙齋具濟度功能，金籙齋看來更適合皇室之用。按照《唐六典》所說，金籙齋的作用在於「調和陰陽，消災伏害，為帝王國土延祚降福」。<sup>96</sup> 其功能毋寧更符合統治者的目的，而道教在中國中古時期得以推廣，某種義意上說，和道士向君主推薦金籙齋不無關係。因此唐宋的皇帝如唐玄宗、唐武宗、宋真宗及宋徽宗均曾在禁中令人修金籙齋。<sup>97</sup> 儘管如此，相較於黃籙齋，金籙齋的適用範圍畢竟只限於皇室，這是為什麼經過杜光庭的整理後，黃籙齋在宋代為朝廷用以消災、度亡、祈福。

值得提出的是，比較《施食通覽》與《太上儀》的內容，不難發現後者比前者更為詳細具體。

## （二）從《太上儀》到《立成儀》的背後

如果將杜光庭的《太上儀》視為黃籙齋儀的強化版，把蔣叔輿的《立成儀》視為黃籙齋儀的完成，則兩者之間背後的歷史值得探究。

如前所說，杜光庭刪集黃籙齋儀之前，黃籙齋已被採用，而他刪集之後，黃籙齋儀也為宋人所用。前一小節已討論過相關記載。除此之外，宋人文集的記載似乎反映出黃籙齋到了宋代，尤其是南宋，最被重視的是其度亡的作用。例如紹興六年（1137）十二月，叛軍劉麟、劉猷侵犯淮西，百姓死於兵災者甚多，後被敕平，宋廷令建康府差茅山道士27人修黃籙齋醮三晝夜追薦。<sup>98</sup> 這是官方正式以黃籙齋醮超度死者。現有的史料似乎顯示，官方用黃籙齋追薦亡者，以南宋為多。<sup>99</sup>

<sup>96</sup> 唐玄宗敕撰，《唐六典》，卷4，〈祠部〉，23a-b。

<sup>97</sup> 見周西波，《杜光庭道教儀範之研究》，73-74。另見向仲敏，《兩宋道教與政治關係研究》，65-72。

<sup>98</sup> 徐松輯，《宋會要輯稿》，〈食貨六八〉，122。

<sup>99</sup> 見松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》，200-212。

在地方追薦亡靈方面，孫覲（1081-1169）在南宋初年為人寫黃籙青詞，其中說道兵燹之後，「積骸蔽野，釀血流川，走燐宵明，遊魂夜哭」。因此舉行黃籙齋，希望死者能「破昏暗鎖而永離九地之幽，乘逍遙遊而共集諸天之上」。<sup>100</sup> 同樣地，潭州被金兵南侵後，李綱（1083-1140）舉行黃籙齋醮，寫了一篇〈潭州薦亡青詞〉，超度死於戰禍者。<sup>101</sup> 有鑑於南宋初年金人不時入侵，地方盜賊橫行，百姓受兵火、盜賊、疾疫、饑寒而死者甚多，張綱（1083-1166）舉行黃籙齋大醮，祈望「萬里潛消鬼哭之聲，六道四生永脫輪迴之苦」。為了防止金人再度南侵，他另有一篇〈禳兵災黃籙青詞〉，在最後寫出期望：「伏願高穹悔禍，厚載流謙，錫景祐於皇家，蕩兵氛於紫塞，坐令廣宇，悉陶至治之風，下及私門，長享安居之樂」。<sup>102</sup>

地方官以黃籙齋超度死於兵燹、水旱、疾疫之士卒或百姓的活動延續至南宋末年。例如陸游（1125-1210）因家鄉紹興發生飢饉、癘疫之災，舉行黃籙齋，他寫〈紹興府眾會黃籙青詞〉以濟度亡魂。<sup>103</sup> 真德秀（1178-1235）撰寫的黃籙齋青詞數量極多。他任地方宰臣時，曾數舉黃籙齋，有的是祈求地方豐收，有的是超度被盜賊殺害的百姓，有的則為了祈晴。<sup>104</sup>

民間也舉行黃籙齋以超度亡靈。南宋的文集中可見到為人子而舉行黃籙齋醮超度雙親者，為人姪者追薦伯叔者，為兄者追薦其弟等等。其中真德秀為追薦其母，前後寫了三篇黃籙齋青詞，這些尚不包括其他追

<sup>100</sup> 孫覲，《鴻慶居士集》，卷 29，〈代黃籙青詞〉，1a-b。

<sup>101</sup> 李綱，《梁谿集》，卷 165，〈潭州薦陣亡青詞〉，14b-15a。

<sup>102</sup> 張綱，《華陽集》，卷 30，〈眾會黃籙青詞〉，1a；同卷，〈禳兵災黃籙青詞〉，9a。

<sup>103</sup> 陸游，《渭南文集》，卷 23，〈紹興府眾會黃籙青詞〉，4b-5a。

<sup>104</sup> 真德秀，《西山文集》〔文淵閣四庫全書本〕，卷 49，〈謝雨青詞〉，〈黃籙醮青詞〉，〈普度青詞〉，〈黃籙祈晴青詞〉，〈正醮青詞〉，〈太乙青詞〉，15a-b、23b-25b、32b-35a。《四部叢刊》中的《西山先生真文忠公文集》內並未收錄這些作品，頗令人不解。

薦青詞。<sup>105</sup> 由這些例子可看出，南宋士大夫設黃籙齋追薦其親人的情形也不少。

雖然黃籙齋在宋代廣被採行，但反對的看法不是沒有。其一來自司馬光。《資治通鑑》記載唐末光啟三年（887）呂用之意圖利用舉行黃籙齋時，謀害高駢。司馬光在「黃籙齋」一詞後自注「黃籙大齋者，普召天神、地祇、人鬼而設醮焉，追懺罪根，冀升仙界，以為功德不可思議，皆誕說也。」<sup>106</sup> 司馬光對黃籙齋嗤之以鼻，不認為能達到超度的目的。其二來自朱熹。在一次談話中，有人提到其鄉「李三者，死而為厲，鄉曲凡有祭祀佛事，必設此人一分」。所以凡有祭祀，必設此人一份。但某次設黃籙齋醮，未設此人，於是所供齋食盡為所污。後因該鬼依憑之樹被人放爆竹，自此不見。朱熹回說，此人枉死，氣未散，所以為厲，但被爆竹驚散了，「以此見得設醮無此理也」。<sup>107</sup> 朱熹也是對道、佛之設齋醮之事嗤之以鼻。司馬光和朱熹二人都以古典儒家「不語怪力亂神」的觀念看待這類儀式，而且也大力建議以儒家儀式送終。

然而以道教，特別是知悉科儀的人士看來，對黃籙齋嗤之以鼻或認為「設齋醮無此理」的人，有可能是因為他們不懂，或執行的儀式有誤所致。熟稔此道的人士認定，如果不懂或儀式有誤，齋醮怎可能有效？南宋蔣叔輿正是持這種看法的人。他在《立成儀》〈儀範門·序齋第一〉中清楚指出，齋法雖古已有之，且經天師陸宜靜進一步修撰，其後又經張萬福（約 684-755）與杜光庭的編修，但中唐以來，少有人知悉正確的齋法：

<sup>105</sup> 張綱，《華陽集》，卷 30，〈追薦皇考黃籙青詞〉，〈追薦皇妣黃籙青詞〉；劉克莊，《後村集》，卷 30，〈代追薦工部弟大祥黃籙青詞二首〉，20a-b；姚勉，《鐵菴集》，卷 33，〈六十弟薦父黃籙〉，〈選姪薦父黃籙〉，18a-b；真德秀，《西山文集》，卷 48，〈黃籙正醮青詞〉，〈黃籙醮青詞〉，〈黃籙十王表〉，32a-b、36b-37b、39a-b。

<sup>106</sup> 司馬光，《資治通鑑》，〈唐紀〉，卷 257，僖宗光啟三年，8370。

<sup>107</sup> 見黎靖德編，《朱子語類》，卷 3，〈鬼神〉，39。

庸庸師之不學，憫流俗之無識，非非相承，其失不悟：以簡便為適當，以古法為難行，則自張萬福天師以來嘗病之矣。今世醮法徧區宇，而齋法幾於影滅跡絕。間有舉行之士，又復不師古，始信末師，而哂前哲，是流俗而悖經教，壇儀乖疎，科式舛謬，甲造乙習，遂成舊章。<sup>108</sup>

在蔣叔輿看來，黃籙齋如果無效，和上述所說的有密切關係。換言之，宋代懂得醮法的人可能很多，但少數舉行齋法的人所採行的儀式不正統，因為他們聽信知識有限的道士所說，儘管壇儀錯誤百出，科式荒腔走板，但卻被因襲流傳。蔣叔輿對這種積非成是深感痛心，因此編次黃籙齋，讓人有所遵循。

綜上所說，我們大概可歸納出幾個因素促使蔣叔輿在南宋編集黃籙齋儀。一、北宋以來，黃籙齋被用來超度、祈福的情形甚多。二、對於黃籙齋持懷疑或否定態度的人也時有所見，尤其是那些人在社會上有其地位。三、許多執行黃籙齋儀的宗教人士並不瞭解正確的作法，甚至背離原本的意旨。但那種因陋就簡的作法卻被流傳下來。

### （三）《无上黃籙大齋立成儀》

為了改善這種情況，南宋蔣叔輿進一步整理黃籙齋儀式，編修《无上黃籙大齋立成儀》，成為南宋以降最重要的黃籙齋醮的根據。根據該書末的附錄〈修書本末〉所說，蔣叔輿為永嘉人，其父名行簡，曾知處州。叔輿於紹熙三年（1192）以郊恩補揚州戶掾，後曾任信州弋陽縣令。其平生「雅淡自得，其趣志不安於小成，旁羅百氏，天文地理，運氣律曆，倉技俞方，甘星巫學，靡不研蹟深造，而於混元道德之旨，尤所耽味」。以他在黃籙齋方面的造詣看來，此話應非諛詞。至於在該儀

<sup>108</sup> 蔣叔輿，《无上黃籙齋立成儀》，卷1，〈儀範門·序齋第一〉，378。

式的編修方面，受頗受道士留用光的影響。用光曾於慶元元年（1195）前往括蒼訪問叔輿，二人論古齋法，志趣甚合，遂定交。慶元五年（1199）與嘉泰二年（1202）曾再訪留用光。由於叔輿受用光賞視，後者把平生學於四川方士者，盡傳叔輿。從此開啟了他長達 20 年的編修工作，直到嘉定十六年（1223）完成為止。<sup>109</sup>

蔣叔輿能完成《无上黃籙大齋立成儀》，道士留用光功不可沒。根據用光的傳記所說，留氏在五代時遷至泉州晉江，宋初再遷至江西貴谿。其父發得龍虎山之道教秘文。用光後受法於道士蔡元久，入道後「抗志精堅」，「凡金簡玉字，瓊篆琅函之目，十洞要訣，三皇內文，能盡究旨歸，別條緒焉。諸法書靡一不練，專以玉府五雷法、正一法為宗主」，因此其法術甚靈。孝宗時（1163-1189 在位）數遇天旱、缺雪，用光禱求即應。高宗皇帝（1127-1162 在位）劉貴妃薨，用光行黃籙齋醮，夜見其人，如漢武帝見李夫人事。<sup>110</sup> 孝宗禪讓後，偶或違和，用光以法祓禳而愈，賜號冲靖先生。據說他居臨安竹宮時，「王侯諸公貴人家延見，盡禮建齋，露禱問道，受法者皆傾誠竭力，人人得歡。以符水濟人，危厄無告者，戶外屨如織」；至於「不給鬻餌者，資之」，因而「江浙間建黃籙大齋會者萬計」。可見他在當時頗為知名。<sup>111</sup>

蔣叔輿和留用光二人的關係除了可從彼此傳記中看出外，還可從在《无上黃籙大齋立成儀》中找出許多證據。筆者將該書篇名製表如附錄二，內容共分 57 卷，其中卷 51 至 56 舉行儀式前，眾神位的安放次序與位置，最末一卷是附錄，因此共有 56 卷是關於各種科儀的內容。但在其中有 31 卷蔣叔輿註明「留用光傳授，蔣叔輿編次〔或重修〕」。換

<sup>109</sup> 見蔣熒、蔣焱，〈修書本末〉，收入《无上黃籙大齋立成儀》，卷 57，727-728。蔣叔輿卒於嘉定十年（1217），此書後應由其徒續修。

<sup>110</sup> 李夫人死後，漢武帝思念不置，有方士進謂可見其人，「乃夜張燈燭，設帷帳，陳酒肉，而令上居他帳，遙望好女如李夫人之貌，還幄坐而步」。見班固，《漢書》，卷 97 上，〈外戚傳·孝武李夫人〉，3952。

<sup>111</sup> 高文虎，〈宋冲靖先生留君傳〉，收入《无上黃籙大齋立成儀》，卷 57，728-729。

言之，有一半以上的篇幅是用光的功績。除此之外，〈科儀門〉中有三篇是註明「陸修靜撰、張萬福補正、李景新集定、留用光傳授、蔣叔輿編次」，以示其來有自。

不僅如此，《立成儀》中，直接移自杜光庭的《太上黃籙齋儀》（簡稱《太上儀》）的篇目只有三篇，分別是〈科儀門〉的「禁壇儀」、「投龍壁儀」和「陸壇轉經儀」，二者間的差異相當明顯。要全面仔細比對分析此二者的異同，勢須另撰專書的討論，非本文所可處理。然而我們似可就二書部分內容結構稍加比較。

首先，翻開二書目錄，其中最顯著的不同是《立成儀》中完全不見為皇室祈福的篇章，也不見朝廷為臣下消災或遷拔的篇章，而臣下為國消災或懺悔的篇章亦皆不見納於其中。也就是說，從目錄上來看，《太上儀》至少有 13 篇從《立成儀》中消失了。這麼一來，《立成儀》中為朝廷服務的味道大大地減低，而適用於所有人的印象顯著地增高。

其次，我們可以略為分析蔣叔輿重新編次的理由。例如杜光庭的《太上儀》中，有〈投龍壁儀〉（卷 55）。這個儀式的目的是在舉行黃籙齋後，須告天才算完成。投龍壁儀中使用的法器是「金龍」與玉簡。杜光庭引《玉匱明真科》說明金龍以「上金三兩鑄三龍，龍各重一兩〔國家用上金，公侯大臣次金，士庶人銀銅塗並可〕，副以玉簡〔即玉札也〕，投於名山大洞靈泉龍穴，及齋壇或住宅之中，以告盟天地水三府使監」。對於使用金龍的解釋為「龍者，乘雲氣，御陰陽，合則成體，散則成章，變化不測，入地昇天，……可以驛傳。」杜光庭對於用玉簡的說法也是引《玉匱明真科》：「簡者，告也，紀也，札也。……國家以玉為之。玉有九德，可以為禮天地神祇之信，故用玉焉。公侯臣庶通用槿木，以其潔白纖緻，可比玉矣，明尊卑之殊也。」<sup>112</sup> 換言之，這些是解釋投金龍與玉壁都有告天的功能，並且說明其製作規格。《立成儀》

<sup>112</sup> 杜光庭，《太上黃籙齋儀》，卷 55，〈投龍壁儀〉，361。

中也收入了「投龍璧儀」(卷20〈儀式門·投龍璧儀〉)，卷首並註明係「杜光庭集」。但二者間有差異：《太上儀》中一開始是說明金龍與玉璧的製作格式、數量與功用，並覓良日詣恰當地點(「水洞」、「山門」)舉行投簡儀式，同時規定行禮者。在此解釋之後，才說明儀式的程續，如洞府神位，「各禮師存念如法」、「衛靈」、「發爐」等。但是在《立成儀》中，前述部分都被刪去，直接進入儀式本身，規定詣「洞天」或適當位置以設醮位，擺設獻品，接著說明「投山簡法」，接著是投「水簡」與「土簡」以及隨之而來的儀節。<sup>113</sup> 至於那段對金龍與玉璧的解釋，以及製作格式與數量則被修改編入同書卷35〈齋法修用門·釋投龍簡〉。<sup>114</sup> 由上述的比對可看出，蔣叔輿(與留用光)對杜光庭的版本做了分門別類的編修，把如何準備儀式與如何進行儀式兩部分各自分開，便於使用者參閱，也較不易出錯。如果把二書其他篇目作比較，並深入比對內容，我們也可發現類似的情形。

不僅如此，《立成儀》有些篇章很考究細節。舉行宗教儀式，法器(道具)的擺設原本就是不可忽視的一環，但蔣叔輿說得更仔細、具體。以蔣叔輿編集的卷50〈雜門〉為例，內容主要是一些看似細碎的規定。該文一開始就說明齋壇的布置須有上中下三層：「上層方廣二丈浙尺〔淮尺丈一尺六〕，中層方廣三丈二尺〔淮尺二丈六尺〕，下層方廣四丈〔淮尺三丈二尺〕，每層高一尺二寸或一尺五寸為則」。又如獻祭亡者的「正薦亡位」一條中註明：「符簡二面，符誥籙券黃絹二丈，黃紙十幅，黃綾一尺〔誥籙表首用之〕，經帶〔青綾簽〕，浴具，冥衣，雲廚法食，冥財，駝轎，金銀綵繒，經幡〔自餘亡位及經轉等並隨齋主意【簿?】〕」。<sup>115</sup> 這部分在杜光庭的《太上儀》中並無類似者。其中留意及淮浙兩地度量之差異，尤可見其細心。像這類細節，在《立成儀》的

<sup>113</sup> 蔣叔輿，《无上黃籙齋立成儀》，卷20，〈儀式門·投龍璧儀〉，502-505。

<sup>114</sup> 見蔣叔輿，《无上黃籙齋立成儀》，卷35，〈儀式門·釋投龍簡〉，584-585。本卷卷首註明是「留用光傳授，蔣叔輿撰集」。

<sup>115</sup> 蔣叔輿，《无上黃籙齋立成儀》，卷50，〈雜門·經費帳狀〉，659、661。



其他篇章也可見。以儀式進行的角度而言，這些細部規定讓執行者很快就能抓住要訣，不至發生「壇儀乖疎，科式舛謬」的問題。

《立成儀》在 13 世紀完成後，黃籙齋在南宋後期被士大夫採行的情形依然可見。真德秀在〈黃籙醮青詞〉中說「三日九朝，用道家最盛之典」。<sup>116</sup> 劉克莊（1187-1269）知袁州時，即曾因地方雨水不足而建黃籙齋，寫〈啟黃籙齋疏〉。<sup>117</sup> 李曾伯（約 1225-1270）則為了超度死於戰火的百姓與士卒寫過兩篇黃籙齋青詞。<sup>118</sup> 我們無法確定這幾個例子裡的黃籙齋都是使用《立成儀》，但明顯的是，真德秀所指「三日九朝」之典，必然是三日九時儀式，也就是杜光庭《太上儀》中的規定。

#### 四、儀式間的相競

有個問題值得留意：在前提到李綱在潭州舉行水陸法會，超度死於宋金戰爭中的士卒和百姓（見本章第二節）。然而另在前述黃籙齋一節中又提到他舉行黃籙齋，超度同一批亡靈（見本章第三節）。如果一種儀典就可超度亡魂，為什麼他採行佛道兩種超度儀式？此外，為什麼朝廷一方面用黃籙齋超度士兵與百姓，另一方面也舉行水陸道場追薦？這種情形應該是佛道二教相互競爭的結果。

佛教進入中國後，雖然在中古時期受到統治者的贊助，但道教也有其發展。換言之，釋道二教一直爭取統治者的贊助，因此二教在政治上受寵的情形是高高低低，全視統治者的需求。以唐代來說，略有中國史常識的人都知道這是佛教大盛的時代。但這只是用大筆粗描的畫像。我們可以唐高宗時代（649-683）做具體的說明。高宗尚為太子時，曾為

<sup>116</sup> 真德秀，《西山文集》，卷 49，〈黃籙醮青詞〉，24a。

<sup>117</sup> 劉克莊，《後村集》[文淵閣四庫全書本]，卷 30，〈啟黃籙齋疏〉，2a-b。

<sup>118</sup> 李曾伯，《可齋雜稿》，卷 24，〈黃籙普薦陣亡〉，9a-10b；《可齋雜稿·續稿》，前卷 5，〈甲寅黃籙普薦陣亡〉，20b-21b。

其母建弘福寺，另一座則是在顯慶元年（656）建的西明寺。儘管高宗將玄奘留在身邊，也盡力支持佛經的翻譯。但是對於玄奘（602-664）的支持是有保留的。例如他曾於永徽三年（652）建議造高三百尺的石塔，以保存他自印度攜回的佛經。但高宗表示應更簡樸，只須一半高度，也用價廉的磚砌造，此即大雁塔。不但如此，高宗對佛學缺乏興趣。而在玄奘去世後，高宗對道教的興趣愈來愈濃。在他死去的前幾年，他努力提升道教的地位，以抗衡佛教的勢力。<sup>119</sup> 但是武則天掌權後，情況丕變，反而是道教受抑，佛教勝出。儘管如此，武則天仍利用道教鞏固自己的政權。這種情形在宋代仍然未變，宋真宗對道教的贊助是宋初三帝之最，其後的仁宗、神宗則偏向佛教。但到了徽宗，情勢卻一路倒向道教。北宋亡國，南宋人士追究起原因，佞道成了代罪羔羊之一。南宋因前車之鑑，採取較平衡的策略。

佛道之爭並不限於政治領域，在教理上也出現這種情形。其中佛道二教都有十王信仰是個很好的例子。如前所說，太史文的研究指出，佛教十王信仰大約在唐末五代時期出現。這種新地獄觀讓水陸法會在宋代更受採用。然而也有研究指出道教也有十王信仰。根據蕭登福的研究，北宋仁宗年間，道士淡癡傳其《玉曆至寶鈔》，內容中明載地獄十王各殿情狀。此書是否真如蕭登福所說，取代了唐後期的《佛說十王經》的地位，或說今日民間十王像的各殿情形因此書之出而有所改變，可能均須進一步研究。此外，《玉曆至寶鈔》雖未見收於《正統道藏》（收入《藏外道書》），但以上所說反映道教也受佛教十王信仰的影響。<sup>120</sup> 大約到了十二世紀，道教之中出現了道書《地府十王拔度儀》，其中載明

119 斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein），《唐代佛教》，張煜譯，29-38。

120 蕭登福，《道佛十王地獄說》，375-453。蕭登福還指出，佛教自中古以來的地獄觀實際上受道教影響甚大。他認為是道教影響佛教，而不是倒過來。另外，在許多記載裡，《玉曆至寶鈔》往往被寫成《玉歷至寶鈔》，應是清人將此書收入《藏外道書》時，避乾隆名諱，將「曆」改成「歷」。這種情形在《四庫全書》中常見。

道教的十王。<sup>121</sup> 換言之，道教受了佛教十王信仰的刺激，起而與之競爭。而實際上，道教十王信仰的出現應更早於此。杜光庭撰《太上黃籙齋儀》的背後很難說沒有針對同個時期佛教十王信仰回應的用意。因此釋道二教間的競爭也出現於教理上。

佛道二教在度亡儀式上的競爭還出現於朝廷之中。前文提到建炎紹興年間，朝廷令以「黃籙水陸」致祭之中。<sup>122</sup> 南宋志磐的《佛祖統紀》有段記載透露重要訊息：

崇寧五〔三〕年〔1106〕十月，〔徽宗〕詔曰：「有天下者尊事上帝敢有弗虔，而釋氏之教，乃以天帝置於鬼神之列。瀆神逾分，莫此之甚。有司其除削之。」又敕：「水陸道場內設三清等位，元豐〔1078-1085〕降詔止絕，務在檢舉施行。舊來僧居多設三教像，遂為院額殿名。釋迦居中。老君居左。〔四〕聖居右。非所以奉天真與儒教之意。可迎其像歸道觀學舍以正其名。」<sup>123</sup>

引文中的三清是指玉清「元始天尊」、上清「靈寶天尊」和太清「道德天尊」，皆係道教諸天界中的最高神祇，而老君指的是「太上老君」，即老子（道德天尊）。這段記載清楚的反映出北宋中期以前，水陸道場中已出現了道教的神祇。出現這種情況，大概不是佛教僧侶的自作主張，因為任何神職人員在舉行儀式時，採用外教的元素即代表他信道不篤，有叛教之嫌。但是教外百姓的考慮便不一定如此，所以這種現象最可能是來自於民間的要求，使僧侶不得不應其求，加入道教神祇。這也說明舉行超度儀式，對於一般人而言，重點在於「超度」，是哪種宗

<sup>121</sup> 見 Teiser, *The Scripture of the Ten Kings*, 28-29, 226; Teiser, "The Growth of Purgatory," 115-143。有關地府十王，見任繼愈、鍾肇鵬編，《道藏提要》，90-91。

<sup>122</sup> 徐松輯，《宋會要》，〈食貨六八〉，120。

<sup>123</sup> 志磐，《佛祖統紀》，卷46，〈法運通塞志〉13，〈宋·徽宗〉，收入《大正新脩大藏經》，卷49，〈史傳部〉，1/2035、419-1。

教儀式可能不是最重要的考慮。如果加入其他教派的神祇有助於超度，在要求舉行的人看來，似乎並無不可。因此這也才能理解前所說建炎紹興年間，朝廷令用「黃籙水陸」追薦亡靈，目的是超度，用哪種儀式皆可。南宋後期，俞文豹談到一件喪事，很可上面的論述做一註腳：「江西尚理學，臨川黃少卿塋〔1151-1211〕卒，其子塋欲不用僧道，親族內外群起而排之，遂從半今半古之說：祭享用葷食，追脩用緇黃〔佛、道儀式〕。」<sup>124</sup> 那些好事親戚的態度是送亡儀式，用佛用道皆可，但是不能沒有。在此例中，是用「緇」又用「黃」；緇指的是僧，黃是道。

必須指出的是，佛道間的競爭會產生彼此界線模糊的結果，茲舉數例說明。第一個例子是張商英（1043-1121）。北宋後期徽宗崇信道教甚篤，因而有排佛之舉。但在那個年代，張商英維護佛法最力，著有《護法論》，主張儒釋道三教中，佛法最優。然而他也另撰《黃石公素書》、《息諍論》、《金籙齋三洞讚詠儀》、《金籙齋投簡儀》和《三才定位圖》等與道教有關的著作。<sup>125</sup> 張商英例子顯示，在他心中，佛道二教並非截然互斥的宗教。像他如此努力護法的士大夫，認知尚且如此，遑論他人。實際的情形最有可能是，在超度儀式上，許多宋人覺得佛道二教名稱上的差異遠大於效力上的差異。也就是說，佛道二教的超度對於宋人來說並沒有太大的差別。上段俞文豹舉的例子即是一例。

第二個例子是〈常羅漢〉：嘉州僧人常羅漢是位異人，由於好勸人設羅漢齋會，而有此稱號。楊老太太嗜吃雞，一輩子吃過的雞不知幾千百隻。她死後，家人以黃籙齋儀式做六七。正當道士宣讀章文，常羅漢忽至，向其子說要來為他做懺。楊家人甚高興，就請他進來。僧人要僕人去買隻花雌雞。於是要僕人宰雞煮熟以為食。楊氏子泣說，他並非愛惜一隻雞，但現正設醮奠祭，全家吃素已久，請把這隻雞送給鄰家。

<sup>124</sup> 俞文豹，《吹劍四錄》，在《吹劍錄全編》，125，收入《宋人劄記八種》。《四錄》成書於淳祐十年（1250），見《吹劍錄全編》，89。

<sup>125</sup> 見黃啟江，〈張商英護法的歷史意義〉，402 註 29。

常羅漢拒絕，說一定要這麼做。雞煮熟，他就在廳上踞坐，把雞分成九盤，擺在九位上真前，把剩餘的全下肚。儀式結束後，不揖而去。當夜，賣雞的家人與楊家人都夢見老太太，謝罪表示由於平生罪業，讓她死後變成雞。感謝常羅漢把雞吃了，她現在才能解脫。從此之後，全州要作佛事追薦亡魂的人，都以能請到常羅漢來，幫助亡魂得救。常羅漢於紹興末年過世，肉身尚在。<sup>126</sup> 僧人常羅漢在黃籙齋的儀式上出現，要其家供雞給他食用，目的是超度楊老太太。這樣的作法顯然蔑視道教科儀，其中二教相與競爭意味一見可知。

第三例是洪邁說自家的故事。前面提到的洪适，上面說過，買到一片有無主枯骨的山地，用水陸法會超度孤魂野鬼，似乎表示對佛教儀式較有好感。但是據其二弟洪邁說，宣和七年（1125）家中鬧鬼，其父洪皓有位素侮鬼神的侍妾被鬼附身。其父逮到那野鬼拷問一翻，並表示自己平日供奉真武神極靈，又拜佛、土地和灶神，何以鬼竟能竄入其家。那鬼回說菩薩不管這種事，真武每夜仗劍飛行屋上，避開即可，問題出在家旁的土地神怠職。洪皓大為光火，表示自己每月燒紙錢給土地，沒想到卻怠惰如此，明日即毀其祠。<sup>127</sup> 故事的結尾並非此處重點，但這則故事說明洪邁家中供奉釋道二教的神祇，目的就是求靈驗。這個例子明顯地反映出一般人對佛道二教的態度。換言之，信什麼教並不是重點，是否靈驗才是重點：能給他們好處的神祇就會被供奉。

第四個例子是魏良臣（1121進士）的元配趙氏於紹興21年（1151）過世。四七那天，其女婿胡元質（1148進士）延請洞真法師黃在家中舉行九幽醮。由於效果甚好，所五七日再舉行黃籙醮。但在三天前，魏家的幼子叔介在睡夢中走入一個大門，進了冥間，遇上一個將軍，為其父舊日同僚。這位將軍領著叔介觀看地獄的各種審判。將軍說：「每見世人設水陸，請地府諸司，稱崔判官、李判官之類，皆不肯

<sup>126</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷3，〈常羅漢〉，385-386。

<sup>127</sup> 見洪邁，《夷堅乙志》，卷8，〈秀州司錄廳〉，250。

赴，不若只稱第幾司，第幾判官便了。」後來叔介看到其母趙氏被地府赦出。將軍又對叔介說，其父常嘲笑叔介懶惰不讀書，他可以讓叔介變聰明。於是唸呪：「無礙無遮廣聰明，喬律莎訶無緊揭〔偈〕。」又唸「聰明偈」：「大廣天地無礙遮，三界遲奇比江海。一磨二磨轉不覺，才管一覺無礙空。」後來叔介醒來，告訴家人在地獄所見，並要人改正儀式中擺設有誤之處。<sup>128</sup> 這個故事反映出佛道儀式既相競又相合的現象。陰司將軍先是說一般人舉行水陸齋儀式有誤之處，表示儀式不靈。但在黃籙齋的儀式中，他又用佛教的呪偈使叔介變聰明。宋代釋道儀式在被一般人選擇方面呈現相競現象，但儀式內容上卻有挪用的狀況。

上述四例反映佛道二教在宋代的競爭，使得一般人產生了界線模糊的認知現象。在這樣的氛圍裡，至少明代後葉，雲棲株宏重修的《水陸儀軌》的記載中清楚顯示，水陸法會中不僅有設有道教神祇，也包括了道教的科儀和符籙牒文。<sup>129</sup> 就此而言，水陸道場以及道教強化十王信仰而廣受採用的黃籙齋兩相競爭下，使宋代以降二教在超度儀式上有相互挪用之處。

佛道儀式間的競爭有當時的見證者。陸游在晚年曾說：

升躋神明之說，惟出佛經；黃老之學，本於清淨自然，地獄、天宮，何嘗言及？黃冠輩見僧獲利，從而效之。送魂升天，代天肆赦。鼎釜潘煎，謂之煉度。交梨火棗，用以為修。可笑者甚多，尤無足議，聊及之耳。<sup>130</sup>

陸游清楚地指出，僧侶的確從度亡儀式中獲利不少，所以「黃冠」（道

<sup>128</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷10，〈黃法師醮〉，449-451。引文中底線係筆者所標。

<sup>129</sup> 《水陸儀軌》中下堂所名神祇多來自道教，如月星天、天曹、北極、紫微大帝、當境城隍等等，無法畢舉。見Stevenson, "Text, Image, and Transformation in the History of the *Shuilu fahui*, the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land," 30-70；亦見洪錦淳，《水陸法會儀軌》，236-256。

<sup>130</sup> 陸游，《放翁家訓》，149。

士)也隨著倣倣。道士是否如陸游所說,跟著照作,一言難盡。但陸游看出二教儀式的競爭。韓明士(Robert P. Hymes)研究宋代道教的發展,曾說明宋代宗教競爭現象,指出宋代的道士身處「一個不斷成長的全國性宗教服務市場」,競爭是常態。他更明確的說:「宗教是在相對自由的市場〔裡〕流通的商品。」<sup>131</sup> 道教如此,佛教亦然。佛道二教的超度儀式自然也是商品,提供給有需要的人購買。有競爭,就有倣倣。

必須一提的是,中國歷史上有亡者不受佛、道二教地獄審判與輪迴之苦,並長為後世子孫奉祀者。最明顯的例子是君主的家廟。君主的家廟至少自漢代以來就很明顯,而隨著時代的遞嬗,這個作法也擴及貴族、官員,然庶人無及。以官品為基準的唐代家廟制是現在可以看得清楚的政治社會制度。<sup>132</sup> 在這樣的制度下,這些貴族、官員的祖先可長受祭祀。到了宋代,儘管家廟制尚未清楚,官員的祖先也可在家廟內受祀。<sup>133</sup>

就反對佛、道二教地獄審判與輪迴之說而言,儒家是其中最者,前文已提及司馬光駁斥水陸道場與黃籙齋的看法。為了有力拒斥佛、道等不經之說以及讓一般理解正統的禮儀,他寫了《書儀》以為遵行的依據。朱熹在《書儀》的基礎上編了《朱子家禮》以為一般人遵行的根據。儘管《家禮》在後世甚得讀書階層的重視,證諸當時卻未必。<sup>134</sup> 例如,洪邁家中雖有家廟,如前所述,其兄洪适卻寫以水陸法會追薦其母、其妻及其弟(見本章第一節第三小節)。此外,前面也引了13世紀中期俞文豹所說,「江西尚理學」,但黃犖死後,其子不欲用僧道葬其父,結果親族「群起而排之」,不得已之下,「祭享用葷食,追脩用緇

<sup>131</sup> Hymes, *Way and Byway*, 197-198; 中譯本:韓明士,《道與庶道》,217。

<sup>132</sup> 見甘懷真,《唐代家廟禮制研究》一書。

<sup>133</sup> 見洪邁,《堅乙志》,卷8,〈秀州司錄廳〉,251。洪皓問鬼:「曾見吾家廟祖先否?」另外,《朱子家禮·祠堂》中說:「君子將營宮室,先立祠堂於正寢之東。」

<sup>134</sup> 這部分可見 Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China*, 68-101。

黃」。這兩個例子說明，無論是《書儀》或是《朱子家禮》，在當時都是不具競爭力的送亡儀式。

## 五、「經濟的」送亡儀式

回頭再看本文一開始談到的假冒之鬼。很清楚的是，那些故事中的假冒之鬼並不是被水陸道場或黃籙齋所超度。為什麼？很可能和超度的儀式規模有關，也和儀式間的競爭有關。

此處再檢視幾則假冒之鬼的故事。第一則來自張知甫（1065-1147）的《可書》：宜興縣有一官員赴遠地任官。某天，其妻被鬼附身。家人問鬼何以來此。鬼說，他在那位官員任內被打拷致死，所以來求「功德追薦」。其家人就寫信問那位官人。他回信說無此事。能以符水治病的官員胡紡聞訊，前去其家取信示鬼。那鬼看了，號哭三聲，慚惶而退。<sup>135</sup> 故事中的鬼假冒官員不成，未能得到功德追祭。但為什麼假冒之鬼可以被「送走」？是否表示，如果他騙成，便能到另一個世界？雖然他被逮，是否表示有別的鬼「技倆」得逞？下面這個例子說明假冒之鬼的騙術的確可得逞。

〈李氏婢〉：國傅賈大冲曾說，有位李姓官員數次出任知州。過世之後，家人遷回開封。在此之前，家裡有位老婢對於開封城裡的大街小巷摸得一清二楚，所有家中的買賣、飲膳、衣著，甚至和親家往來都靠她辦事。李姓官員待之如自己的兒姪輩。雖然知道春季是城裡淘溝渠的日子，還是要她去親家問候，但她卻一去至暮未歸。家人尋訪數日無結果。李姓官員說，這老太太平日即為風眩所苦，一定是疾病發作，掉下溝渠死了。於是要家中的婢女設靈座奠祭她。而那老太的亡魂來也會來

<sup>135</sup> 張知甫，《可書》，〈崇詐人〉，418。胡紡於宣和四年（1122）任杭州府富陽縣令，紹興十一年（1141）總領淮東軍馬錢糧。見潛說友，《咸淳臨安志》，卷38，〈山川十七·富陽縣〉，收入中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》，3698；徐松輯，《宋會要輯稿》，〈職官四十一·總領所〉，43。



家裡報吉凶。李姓官員泣說，老太太雖死，仍不忘吾家。次年春天，老太太從外頭回來，家人都以為見鬼了。但老太太拜說，去年要我去親家傳話，走到某處，風眩發作，摔下溝中。某宅的老女主人看到了，要人把我救出來，替我洗去穢污，給我醫藥，活了下來。所以我發誓要做一年傭人以為回報。現在已滿一年，就辭其家而歸。李姓官員要人去問那家有其事否，果然沒錯。當天夜裡，李姓官員夢到有一表巾男子對他說，自己是清衛卒，之前死在巷左。一年前聽到府上有女使走失，設了靈位祭奠她，於是他便「假其名竊享焉」。現在聽說她回來了。「乃拜辭而去。」<sup>136</sup> 這個故事清楚地說明的確有鬼魂「奸計」得逞，因此以騙術遂其所欲的情形應該不少。瞭解這個故事後，其他的事例便不難明白。類似的故事在南宋洪邁的《夷堅志》也有一些。以下舉出數則。

〈竇氏妾父〉：北宋靖康年間（1126）徐州人竇松邁買一妾，來自於滑州。不久，金兵南下，該妾因父母音訊相隔，憂心至極，幾乎廢寢忘食。某天她突然僵仆於地，狀似被附身。然後說，他是此妾的父親。遭逢兵亂，全家被賊所害，遊魂無所歸。想要向女兒「丐食」，但神明不許，守在竇氏之門年餘。後因土地神憐憫，才得入門。竇氏承諾要其女為他作佛事並備食祭祀。許完諾，婢妾隨即蘇醒。竇氏遵守承諾，私下和那鬼約定，不讓婢妾得知此事。又過了一年，婢妾之父自鄉里來，表示並未遭害。<sup>137</sup> 故事中，那名鬼冒充婢女之父，要的是女子給他祭食，而那主人答應作佛事。有趣的是，鬼原先只是「丐食」，讓他不致挨餓，而不是要超度。但是主人竇松卻答應附身之鬼，要其女給他祭食並作佛事。

〈詹小哥〉：撫州南門黃柎路居民詹六、詹七以轉賣縑帛為生。其季弟稱小哥，嘗賭博欠債，畏其兄箠責，獨自溜至他處，久而不返。其母思之心切，而且夢中所見及占卜的結果都不祥，以為已死。中元盂蘭

<sup>136</sup> 張師正，《括異志》，〈李氏婢〉，57。

<sup>137</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷3，〈竇氏妾父〉，205-206。

盆節前夕，詹家備妥紙錢焚燒。黃昏時刻，似若有人在外歎息，母親說小哥真死了，現在前來告知。於是取了一捆冥紙，拜說如是我兒，就把這錢拉出，才能確定是他，也才能替他辦陰間的事務。一會兒，陰風肅肅，有一人形探出，把紙錢拉出。小哥之母與其兄痛哭失聲，立刻請僧人「誦經拔度」，不再盼望他會回來。數月之後，小哥返家，大哥一見，就說是鬼，要取刀把他趕走。二哥連忙攔住，並稍探前去確認，問小哥生死。小哥說，當時怕被責打，所以跑去宜黃受雇，並未死去。這才知道幾個月前發生的事情是被鬼騙了。<sup>138</sup>

中元盂蘭盆節係佛教節日，每年陰曆七月十五舉行。南宋初年孟元老的《東京夢華錄》中對北宋開封的中元節如是記載：「中元節，先數日，……以竹竿斫成三腳，高三五尺，上織燈窩之狀，謂之盂蘭盆，掛搭衣服冥錢在上焚之。」另據元初吳自牧的《夢粱錄》記載南宋後期臨安，中元節時「諸宮觀設普渡醮，與士庶祭拔。宗親貴家有力者，于家設醮飯僧薦悼，或拔孤魂。」<sup>139</sup> 詹家雖在撫州，但他們在中元節的所做所為和大城市頗有相似之處。詹家準備冥紙，大概是要在盂蘭盆上焚燒。詹母在假冒之鬼出現後，立刻請僧人誦經，極有可能是他們「于家設醮飯僧薦悼，或拔孤魂」。這名假冒之鬼在中元節出現，有可能是求超度，以有所歸，而詹小哥的家人也請僧人誦經超度該鬼。這樣看來，那名鬼是被以「拔孤鬼」的方式送走了。

〈季元衡妾〉：南壽縉雲人季元衡（1135 進士），登進士後調台州教授，將前往建康拜見知府。然其家有侍妾，因元衡之妻不相容，常欲自盡。元衡出發前告知其妻，表示他走後，萬勿體罰其妾。若有不測，很費周章。如實無法相容，侍妾契約期滿，再予遣散。其妻保證絕不撻

<sup>138</sup> 洪邁，《夷堅丁志》，卷 15，〈詹小哥〉，664-665。

<sup>139</sup> 孟元老，《東京夢華錄》，卷 8，〈中元節〉，211-212。吳自牧，《夢粱錄》，卷 4，〈解制日〉，160。有關中元節的歷史，見太史文（Stephen F. Teiser），《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，23-99。然而有學者證明中元節是中土節日，佛教受了道教的影響，才有盂蘭盆節，見蕭登福，《道教與佛教》，231-293。

楚其妾。數日後元衡抵建康，行李解下，忽聽耳邊如有啾唧聲，聲如其妾，卻不見人。問是誰，泣訴說，季氏方出門，她就挨打，已上吊自盡了。元衡聽後欲回家探視，但人已到此；想不信，又於心不忍。姑且遣僕回鄉查看，也可為家人作牒，辦理喪葬費用。其後僕人自家裡返回，謂家中無事，自己到家時，該侍妾還拿飯給他吃。當晚那鬼又來，元衡正色責備，問是何方妖厲，竟敢行騙？不快走，將請人作法治鬼。那鬼自承實非侍妾，因季氏上路時，常無故生疑心，乘隙作假。她只想從季氏處得到幾卷佛經，燒一些冥紙之類，就會離開。於是元衡照其所說去做。<sup>140</sup> 在這則故事中，假冒之鬼所要的是「數卷佛經」。換言之，請僧人誦念佛經，也能送走亡者。以上的故事顯示，送亡儀式是喪禮中不可或缺的程續，有了這道程續，亡靈才能離開該處。

上述（及本章一開頭）的例子都顯示假冒之鬼的目的是要「奠祭」、超度或佛事。不過有個問題還在：人世間的騙子得逞之後，還是會繼續行騙天下，直到他騙不動為止。冥界的假冒之鬼是否離開故事中的場所後，繼續騙下去嗎？故事中沒說，但看來可能無法超度，還是會故計重施。

在宋代，陌生的鬼魂也會要求祭奠或儀式。以下四則故事足可說明。第一則來自北宋張師正《括異志》中的〈冀秘丞〉：冀膺於皇祐（1049-1054）中任河南府緱氏縣令，後接任者將至，他先把家搬到洛陽，一個人在縣府的正寢室。一夜，夢見二位女子再拜於床前。冀膺問有何事，她們回說，二人是前任縣令的女奴，由於犯錯被鞭死，埋在冀膺的寢榻之下。然過去冀氏全家居此，不敢隨便出來，恐怕嚇到大家。今夜才敢誠心相告，乞求冀膺能把她們遷到野外。冀膺答應其求。次日挖開那地方，果然找到枯骨二具，紅梳繡履仍在。於是冀膺命人以衣絮裹好，備好酒飯祭奠，並焚紙錢，把她們葬在近郊。數夕後，他夢到二

<sup>140</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷 17，〈季元衡妾〉，1706-1707。

人前來拜謝而去。<sup>141</sup> 送走二女的儀式應屬小者，花費不算大。

第二則來自於李石（1108 生，1151 進士）的《方舟集》，其大意如後。李石的朋友楊深的家人在紹興十六年（1145）被鬼騷擾，其妻胡氏在夢中見到馮氏三鬼，要求楊家一定要葬他們。同時又驚嚇他的兒子，夜啼不止。而其乳母亦似見三鬼。其妻和乳母畏而拜禱之，但仍夢到他們，且兩人夢中所見相同，而向楊深訴說。楊深雖不信，其妻和乳母又一再說明有其事。楊深於是向鬼表示，三鬼不應驚嚇其妻兒，請告訴他姓名與骸骨或棺柩所在。三鬼便在夢中告訴他們在何處。次日一早，有一名為母（母）丘者來訪，楊深心中甚怪。他和母丘談話之後，母丘臉色淒然說，那三鬼是已故的姐夫馮，初娶某氏，再娶某氏，皆死而不葬。二人同去察看，見到三柩俱在草棘間，與昨夜夢裡所見相符。楊深問馮氏的後代今何在，得到的答案是均已故。楊「憫其終無歸，具衣衾如禮，坎而窆焉。」<sup>142</sup>

和前一則〈冀秘丞〉的故事不同，三鬼出來嚇了楊深的家人。故事裡的三鬼已置柩中埋入土裡，並非曝屍野。然而未經過「妥適」的儀式，仍屬無所歸。雖然無法得知這次整個喪禮內容包含哪些儀節，但「具衣衾如禮」一句表示儀式過程必定有一些為當時多數人接受的方式，其中即包括唸（佛或道）經超度，但楊深顯然未以黃籙齋或水陸道場追薦他們。李石的這篇記載明顯地透露出，不必用大型儀式也可送走孤魂野鬼。

第三個例子來自於張邦基（約 1148）的《墨莊漫錄》中〈吳伴姑〉：胡元質侍郎曾出任利州及知州，一日在書房晝寢，突然驚起，喚吏卒來問說，剛才有人投訟狀，自稱吳伴姑。吏卒回說沒有。過一會兒，又作同樣的夢。醒來又喚吏卒問說，通判廳的廚房在何處？窗戶面向何方？吏卒回報後，立刻命座駕到該處，並要通判同看。他指著一個

<sup>141</sup> 張師正，《括異志》，〈冀秘丞〉，48。

<sup>142</sup> 李石，《方舟集》，卷 18，〈馮氏三鬼求葬〉，22a-23b。

角落，命人挖掘該處。不到幾尺，即得婦人的屍體，頭下腳上的被埋在土中，身上衣服仍在。原來是前任通判之子家裡的婢女，受體罰致死，埋於該處，無人知曉。胡於是遣人購備棺材和壽衣，用佛教儀式超度那婢女。其後夢該婦人來謝，並表示要去告陰狀。<sup>143</sup> 胡氏不可能為一婢女大張旗鼓而羅鉅費，可見佛教中有較間單的超度儀式。

再以《夷堅志》中的〈解脫真言〉為例。故事大要是：吳周輔的僕人操全於慶元三年（1197）突然無疾而卒，其魂魄仍然在原處徘徊，附近走動的人依舊可聽到他說話的聲音和平日無差。顧念其人在世時任事老實謹慎，不忍請巫師將之逐走。吳的館客徐聖俞傳習《西天三藏法師金總持釋迦往生三真言》，其一是「唵牟尼牟摩賀牟尼牟曳莎賀」，其二是「唵逸律呢娑縛阿」，其三是「唵似呢律呢娑縛訶」，據說「凡世人死而未解脫者，或為誦之，或為書之，無不獲應」。於是徐聖俞勸周輔刊印《三真言》，貼於操全生前作息之處。從此以後，不再聞操全的聲音。<sup>144</sup> 以《三真言》來超度死者可說是最經濟的追薦儀式。

較簡單的儀式是否有效？陸游晚年告誡子孫：「以佛經考之，一四句偈，功德不可稱量。……吾死之後，汝等必不能都不從俗。遇當齋日，但請一二有行業僧誦《金剛》、《法華》數卷，或《華嚴》一卷，不啻足矣。」這段話說明陸游認為如果要超度，請一二位有道行的僧侶唸幾卷經文就夠了。所以他又說：「每見喪家張設器具，吹擊螺鼓，家人往往設靈位，輟哭泣而觀之。僧徒銜技，幾類俳優。」<sup>145</sup> 這種的情形看在南宋後期的俞文豹也不以為然，歎說：「今京城用瑜珈〔佛教〕法事，只從事鼓鈸，震動驚撼，生人尚為之頭疼腦裂，況亡靈乎？」<sup>146</sup> 換

<sup>143</sup> 張邦基，《墨莊漫錄》，卷1，〈吳伴姑〉，45-46。

<sup>144</sup> 洪邁，《夷堅三志·辛》，卷5，〈解脫真言〉，1419。《三真言》是《毗盧遮那佛大灌頂光真言》、《無量壽如來根本陀羅尼》（即《往生淨土廣咒》）與《摩利支天菩薩真言》。

<sup>145</sup> 陸游，《放翁家訓》，149。

<sup>146</sup> 俞文豹，《吹劍四錄》，125。

言之，他們都認為喪家為亡靈舉行水陸法會或其他大型佛教儀式實有舖張之嫌，似無此必要。有這樣想法的人應該不少，所以也有不少喪家以此方式安撫亡靈。宋代的筆記小說中還有一些以簡單儀式超度亡靈的故事，此處不再贅述。<sup>147</sup>

以上的例子說明，宋代的孤魂野鬼的確是——如武雅士所說，但和桑格瑞的看法相反——危險的象徵。他們騷擾陌生人，頗有需索，希望被滿足。就這點來看，這些無主之鬼反倒像是乞丐、流氓或土匪，屬「無所歸」的厲鬼。因此我們不難理解上述那些鬼及之前所說的假冒之鬼為什麼沒有得到「高級的」超度，因為所費不貲，無此必要——只要能打發，就打發過去。換言之，這種孤魂野鬼是以比較「經濟」的儀式超度。宋人的態度明顯地是以「打發」的態度為之。

宋人文集不乏舉行這類較「經濟」、花費較低的道場的線索。如洪适寫〈薦張正甫疏〉，〈薦亡嫂趙氏疏〉，〈薦趙監廟疏〉等疏文中，也都未提採行何種大型儀式追薦，但確定不是用水陸道場，也不是黃籙齋。<sup>148</sup> 再如陳著（1214-1297）為其鄉里所寫的〈代里社祈雨疏〉與〈代里人上元醮疏〉中完全未提所設的是什麼法會，但應非水陸道場。<sup>149</sup> 顯然當時人認為，其他「經濟」的追薦或祈請儀式也可以被接受。如能設水陸道場或黃籙齋這類大型、昂貴、儀式繁複的道場超度亡靈，自然最佳。但對大多數無法負擔高昂費用之家，或對無法以分攤費用的方式舉行喪葬的人們，只要有追薦儀式，亡魂便得超度。更何況上節說過，宋代法師數量大增，他們能以其他儀式超度死者，且其費用較道士為低。

<sup>147</sup> 詳見張邦基，《墨莊漫錄》，卷9，〈張氏婦託夢求遷葬〉，245-246；章炳文，《搜神秘覽》，卷下，159-160；洪邁，《夷堅支丁》，卷7，〈郭節士〉，1020-1021。

<sup>148</sup> 洪适，《盤洲文集》，卷70，〈薦張正甫疏〉，〈薦亡嫂趙氏疏〉，〈薦趙監廟疏〉，12b-14a。

<sup>149</sup> 見陳著，《本堂集》，卷93，〈代里社祈雨疏〉，〈代里人上元醮疏〉，10a-b、13a-b。

儘管如此，儀式的競爭決不限於佛道之間。韓明士以宋代的道士為例，說明他們面對的競爭情況：「在這個宗教市場中，道士主持齋醮，驅邪治病，超度亡靈，溝通神祇，他們面對的是一個強大的競爭隊伍，既有道士本身，也有巫覡和其他力量。」<sup>150</sup> 換言之，道士之間有競爭，但道士、僧侶、法師與巫覡彼此之間也互視為競爭者。<sup>151</sup> 以巫覡為例，長久以來，巫覡也料理民間喪葬之事。宋代有不少地區「尚巫右鬼」，巫覡即居於一般聚落之中；有的被稱為「村巫」、「里巫」，反映出他們是生活中常見的人物。此外，在祠廟、叢祠與社等地方宗教祭祀場所也可見其蹤影。儘管他們在宋代的活動空間一直受到醫者、僧侶、道士和法師的壓縮，但仍占有一席之地。根據研究，宋代巫覡安撫亡靈的方式有「放魂」、「洗屍」、「腰坑」、置「鎮墓石刻」與擇墓址等。雖然這些不屬超度儀式，但只要能使亡魂不來騷擾生靈，經濟能力有限的喪家似無理由拒絕，所以巫術儀式也有其市場。<sup>152</sup> 但究竟市場有多大？又據一份在湘西南所做的田野調查，直到 19 世紀中葉的湘西南，巫覡是令民間欽羨的職業。其中被認為法術高強、香火鼎盛的巫覡，往往得

<sup>150</sup> Hymes, *Way and Byway*, 199；中譯本：韓明士，《道與庶道》，218。譯文稍經修改。

<sup>151</sup> 此處要特別說明的是，據 Davis 的研究，傳統中國社會的宗教人員可分為三個層級：道士、法師（或稱術士、方士）及巫覡（事實上還應該加上僧侶）。作者指出，法師的大量增加是宋代民間宗教發展上的一個特色。他們與道士（及僧侶）不同，法師沒有度牒，也不屬於任何道教宮觀（或佛教寺院），但卻具有主持宗教或驅邪儀式的知能，能治療因邪祟所引起疾病。法師也和巫覡不同：雖然二者都仰賴某個特定的地方神祇以為驅邪的根據，但巫覡定居於一地（鄉村及城市），法師卻不受地域與信仰的限制。也就是說，巫覡只在一個社區內活動，且僅以各自崇奉的神祈為作法依據。然而法師可遊走四方，從鄉村、市鎮到大城市，依情況所需，祈請不同的神祇驅邪。法師作法越靈驗，就越會被邀去作法。見 Davis, *Society and the Supernatural in Song China*, 43-86。同時要指出的是，宋代有不少僧侶或道士也被稱為「法師」，因此法師究竟指哪類人物，須視史料而定。

<sup>152</sup> 見林富士，《漢代的巫者》，83-85；劉黎明，《宋代民間巫術研究》，207-216；王章偉，《在國家與社會之間》，81-109；李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》，57-156。

以其職業收入購入田產，躋身小康之境。法術稍差者，也可以此養家活口。<sup>153</sup> 宋代的巫風較清代中葉為盛，如果 19 世紀湘西南的巫覡收入狀況如上所言，那麼宋代巫覡的收入亦可能不差，反映他們的市場不小。由此看來，宋代安撫亡魂的市場競爭甚為激烈。

從宋代種種超度／安撫儀式看來，當時人認為亡魂也須要被好好的照顧，他們需要讓他們安然離去的儀式。與前代相較，如果說宋代的人口突破一億，可反映出宋代在「養生」（包括糧食生產、飲食與醫藥）方面的進步，則在宗教商品化的洪流之中，各種喪葬儀式相競，反映出宋人「送死」意識也強化了。換言之，從上述度亡儀式看來，宋人較前代人更強調「人鬼殊途」——他們要將亡魂送得越遠越好，防止亡魂干擾生靈。很重要的是，安撫亡靈的各種儀式競爭更強化了送死意識。

## 六、結語

在許多社會裡，鬼通常象徵危險，或至少不是一個受歡迎的符號。人鬼同處並非好事，二者應該隔離。宋人和前朝人一樣，相信人死後會成為鬼，應去另一個世界，因此以某種宗教儀式送別亡靈。親人死後，儘可能以最好的儀式將他們送走；留在陽世是不正常的，且使生靈害怕。那麼假冒之鬼呢？他們是騙子，就像生活裡也會遇到詐騙之徒一樣。騙徒的目的是錢財，假冒之鬼求的是能到該去的世界。有時候這些冥界騙子會被揭穿，然而得逞者說不定更多。另一種鬼成群嘯聚，有時好似無賴之徒。對於無賴鬼輩，如果驅逐不盡，只得打發了事。但若是他們鬼數眾多，必須用大型儀式送走。當然，無論是佛教或道教都有大型超度儀式可供採用。

和前朝不同的是，無論是佛教或道教，大型度亡儀式在宋代有了新面貌，其中水陸法會和黃籙齋兩種儀式在宋代的變遷最為顯著。

<sup>153</sup> 李懷孫，〈湘西南的巫師葬喪儀式送亡師〉，79-96。



佛教水陸法會與道教黃籙齋的出現可說是唐宋轉變的好樣本。此二儀式在唐末五代均可見被採用的情況，但在宋代採行的人更多，因此被釋僧、道士或世俗信徒增修得更完善。宋代以降，這兩種宗教儀式成了民間最重要、最大型的超度儀式之一。但在水陸法會與黃籙齋兩種超度儀式的背後卻有濃重的競爭意味：他們都宣稱自身的靈驗，爭取「顧客」，同時擴張市場。佛道二教的競爭早在魏晉南北朝就已出現，一直到宋代都可見其痕跡。不同的是，過去的競爭多半見於朝廷或達官貴人之間，在民間的競爭不是沒有，而是呈現得不夠清楚。然而到了宋代，上自朝廷，下至民間，此二儀式均廣受採行，這是極大的差異。到了南宋，此二儀式的競爭因儀式的修訂，攀上了新高峰。

有競爭，自然也有模倣。無論是水陸法會或黃籙齋，都有相互倣效對方的儀式之處。因此在實際執行上，常可見另一儀式的痕跡。相互倣效的結果也導致彼此間的界線模糊。但對於消費者來說，無論是朝廷或民間，靈驗是他們最關心者，用何種儀式並非最重要；就如同向天界諸神禱求一般，人們奉祀任何靈驗的神祇。佛道的影響力是如此的鉅大，稍有能力者如喪禮不以二教儀式之一舉行，往往引起非議。

然而競爭尚不止於二教之間的儀式，教內也有競爭。大型儀式花費鉅大，無力負擔者仍有送亡之需，僧侶可提供較水陸法會更便宜的儀式；同樣地，道士也可提供一些較黃籙齋更經濟的儀式，所以其間必然有競爭存在。除此二教內的競爭，教外仍有競爭。最明顯的是宋代大量出現的法師，他們為人驅邪、治病，游走於城市與鄉村間，所用的儀式也較低廉。另外就是長久以來廣存於社會中的巫覡，他們所用的儀式也在價格上有競爭力。總而言之，宋代的商業化大潮也撲進了宗教市場，競爭明確地存在於宋代的超度或送亡的儀式市場裡。這個發展也可為唐宋變遷下個小註腳。

## 第5章

## 女鬼、情慾與男性的身體

本章仍然以一則來自洪邁《夷堅志》的故事說起。〈趙良臣〉：趙良臣，縉雲人，南宋高宗紹興十五年（1145）與同學在離城15里的山上僧舍讀書。傍晚回郡城途中，遇到一位著青衣紅裳的女子在路旁哭甚哀。趙問其故，女的答說不見容於後母，每日挨打，但又不敢求死，所以哭於道旁。趙說，如果是這樣，可否跟他回去。女子同意，就和他回去了。到家後，趙向妻子說明經過，表示家中正好少個傭人，可把這女人「婢妾畜之」。趙妻一向柔順，不起妒心，就要她進門。而趙家素貧，室惟一榻，晚上只能三人同寢。第二天又同盤而食。不過趙妻和這女人說自己晚上摸到她的身體，非常地冷，何以如此？那女人面露慚色，答不出話，放下筷子就走。趙責其妻失言，隨後出門找那女子。趙妻停下筷子等了一天，不見其夫回家，於是求鄰里相與尋找。三天後在門外溪旁才覓得其夫，身子半在水中、半在沙灘，已死了。趙的同學一起把他抬回家，但終究不知是什麼害死他。有人說是魚蛟精作祟。<sup>1</sup>

故事裡，趙良臣只是把外面的女人帶進家裡，視為婢妾，結果卻因這女子而喪命。宋代留傳至今的鬼怪故事中，有一類與家外的女性有關的鬼怪故事。其中收錄最多的是洪邁的《夷堅志》，但其他文人的筆記小說中也有若干記載。這些為數眾多的故事裡的女性有相當大的比例可歸類為婚姻以外的女子，或不在婚配計畫內的對象。如果說鬼怪故事

<sup>1</sup> 洪邁，《夷堅甲志》，卷18，〈趙良臣〉，163-164。

的訴說對象是人，這些故事應該有其背後的寓意。分析故事的內容或結構，應可反映該時代對這類女子的看法，或許還可聽到一些弦外之音。

在進一步探討之前，有必要先說明本章所用的主要材料。本章所採資料大部分來自洪邁（1123-1202）的《夷堅志》。對於研究者而言，沒有所謂完整的史料，任何史料都有其侷限，因此《夷堅志》也不例外。然而洪邁對此書的撰寫投注極大的功夫，執筆的時間自南宋紹興十二年（1142）以前，至慶元四年（1198）止，耗時近一甲子。此書雖然多載神異鬼怪之事，但他仍以「傳信」的態度寫書。他認為前代（主要是唐代）的志怪作品「虛無幻茫，不可致詰」，而自己記的均屬近事，「耳目相接，皆表表有據依者」。此書出版後，很快就成了當時的暢銷書。受此鼓勵，洪邁下筆更勤，提供他素材的人更多，結果資料量越滾越大，該書續篇也就一本本地出版。雖然如此，本書也有侷限與缺點。就地域而言，材料多數為南宋的故事，北宋事例偏少。在時間上，大約含蓋北宋中晚期至南宋中期的記載。除此之外，「四百二十卷之巨，五六千故事之多」，整體而言，文學性／藝術性難望唐傳奇之項背，而相較於宋代小說如《青瑣高議》、《雲齋廣錄》等書，也有一段距離。其中最被批評的一點是「貪多務得」，因此質量有時難以兼顧。然而《夷堅志》的優點亦實難忽略，其中取材廣泛即其一；而藝術性／文學性不高，反而相對保留了口述的原貌，也不能不說是另一優點。他在《夷堅丁志》的序中說有人譏嘲他的材料「非必出於當世賢卿大夫，蓋寒人、野僧、山客、道士、瞽巫、俚婦、下隸、走卒，凡以異聞至，亦欣然受之，不致詰」。從這點看來，消息來源多元正是該書成為巨帙的重要原因之一。另一方面，很多故事也往往在眾口間流傳，屬當時的民間傳說，因而從這類記載裡，吾人更能窺見宋代社會的一面。<sup>2</sup>

2 本段敘述主要來自李劍國，《宋代志怪傳奇敘錄》，335-358；王年双，《洪邁生平及其《夷堅志》之研究》，80-93。另見 Hymes, "Truth, Falsity, and Pretense in Song China," 1-23。

## 一、納婢妾的後果

過去以男性為主的社會中，婚配以外的女性以婢妾或妓妾最為常見。經濟能力許可的官員或百姓因不同理由而蓄妾的情形在正史、軼聞或文學作品中不難發掘。宋朝士大夫納妾或蓄妓妾的情形亦甚常見。舉例而言，蘇軾（1036-1101）於元配過世後，有愛妾朝雲（1063-1096）相伴，二人情深，多數人耳熟能詳。力主真宗親御駕親征以抗契丹入侵的寇準（961-1023）平日喜好夜宴，家中亦蓄有不少妓妾以娛賓客。高文虎（1134-1212）鰥居 27 年後，暮年納妾以照應其生活。南宋的士大夫劉克莊（1187-1269）因為悼念亡妻，不願再娶，而納妾以侍巾櫛。<sup>3</sup>過去的研究證明，宋代有婢妾的買賣市場，文獻中的「牙婆」或「女僧家」某種意義上就是人口販子。<sup>4</sup>在一般的傳記或士大夫的論述裡，我們不太看得出來當時人對妾的看法，但是在下面幾則故事裡，官員納妾的後果都是禍事上身：輕或生病或丟官，重則喪命。

《夷堅志》中有關官員蓄妾的記載不少，茲列舉一例如下：

閩人王某〔原注：不欲名。〕為南豐主簿，惑官奴龍瑩，遣妻子還鄉，獨與瑩處。知縣孫慤諫止之，不肯聽，終竊負以逃。繼調湖南教授，瑩隨之官，飲食菜茹皆資於外庖。一日，瑩攜粥來，勤渠異常時。王未暇食，忽有煤塵落內，命撤之。瑩曰：「但去其污處足矣，何必棄？」強王必使食之，王怒曰：「既不以為嫌，汝自啖之。」瑩亦不可，王愈忿。適一犬自前

<sup>3</sup> 見 Ebrey, *The Inner Quarters*, 225-227; Bossler, "Shifting Identities: Courtesans and Literati in Song China," 5-37。另見陶晉生，《北宋士族：家族、婚姻、生活》，197-208；陶晉生，〈歌姬舞妓與金蓮〉，151-136。另外，亦見朱瑞熙等，《遼宋西夏金社會史》，105-108；王書奴，《中國娼妓史》，153-158。

<sup>4</sup> 關於宋代的人力媒介與買賣，見斯波義信，《宋代商業史研究》，398-400。婢妾的買賣則見 Ebrey, "Concubines in Sung China," 1-11。

過，乃翻粥地上，縱使食，須臾間，犬吐黑血，宛轉而死。王詰其事，瑩曰：「粥自外入，非知其然也。」命呼庖者。庖者曰：「每日實供粥，旦獨卻回，云宅內已自辦之。元粥尚在，可具驗也。」遂窮搜室中，得所煮鉢，瑩始色變。執送府訊鞠，與候兵通，欲置藥毒主翁，然後罄家貲以嫁。及議罪，以未成減等，杖脊而已。此可為後生之戒，非落塵賜祐，王其不免。<sup>5</sup>

此事起因於其妾私通兵丁，打算毒死主人，取其貲財再嫁那位候兵。但如果王姓官員不惑於官奴（妓）龍瑩，納彼為妾，就不至於有這般周折。值得注意的是引文中的最後一句：「此可為後生之戒，非落塵賜祐，王其不免。」此語的道德勸誡意味表露無遺，而且完全是作者自己的意見。從這裡可看出洪邁在寫這故事時，顯然寓道德教訓於故事。他在乾道二年十二月的〈《夷堅乙志》序〉中說：他的《夷堅甲志》出版後，「士大夫或傳之，今鏤板于閩、于蜀、于婺、于臨安，蓋家有其書。」<sup>6</sup>他清楚地瞭解讀者在哪裡，而且對他的作品很感興趣，因此把自己的意見加了進去。從這點看來，作者記上述故事的用心一目了然。也就是說，這是一篇警世之文。

再看下面幾個例子。

〈小溪縣令妾〉：南宋孝宗乾道元年（1165），有位四川士大夫押送綱船（官府漕運）往東去，過了成都後，暫泊靠於一名為江濱廟處。天未明時，入廟拜謁，見正殿內已有一位婦人。過一會兒確定這女人不是鬼後，便倚窗窺之。只聽到婦人焚香一拜再拜，泣禱說自己原是京師臨安人，早年喪父，隨母親西到四川，嫁給成都人某氏，至今已七年，

5 關於宋代的人力媒介與買賣，見斯波義信，《宋代商業史研究》，398-400。婢妾的買賣則見 Ebrey, "Concubines in Sung China," 1-11。

6 洪邁，《夷堅乙志》，〈序〉，185。

生了一男一女。她的丈夫去年赴敘州小溪接縣令，並未帶全家同行，也沒有書信報來。最近聽說負約別娶。她獨自一人很難久待此處，而四顧伶仃，舉目無親。想來想去，只有一死，願神能見證其心。說完拔刀自刎，登時仆地。那位官員見狀大驚，卻恐暗昧遇此事，無法解釋清楚而累己，立刻上船離開該地。等他過小溪後，得知縣令是同鄉，於是二人會於江亭。那官員從容地談及縣令的家事。縣令表示曾買一妾，但留在家鄉，好久一段時間沒空迎來。那官員向她形容其妾。縣令驚說他怎麼知道？於是他就把在江濱廟中所見告訴縣令。縣令嚇了一跳，低首不語。過一會兒，縣令表明要告退，喚湯至時，<sup>7</sup>已無法舉杯，並說那官員才剛說完，就看到那妾就在旁邊，並知道自己死期已近。於是立刻上車，打道回府，到了縣治即嚥氣。<sup>8</sup>

〈姚宋佐〉：郴州人姚宋佐，南宋孝宗乾道八年（1173）登第，官派為靜江府學教授。其人在家鄉負詩文之名，但舉止「失之輕易」。某日赴一位經略司幹官宴席，席間主人勸酒。恰巧主人該加酒，姚見酒色變黑，且見侍妾所拿的酒杯並非剛才主人所用者，懷疑是加的是紫蘇水，因此拉下臉表示為什麼客人喝酒而主人飲水。主人回答說這也是酒，沒有問題。姚把懷疑的原因告訴主人，但主人無論如何不信有什麼問題。姚則另給主人酒，自己拿那杯黑色的酒一飲而盡，才知道是酒。但回說酒的味道比剛才喝的差。不久，覺腹大痛，立刻回家。到家後大瀉，臟腑俱下，之後排出的是血，天明即死。一城的人都傳姚教授為幹官所毒害。知府得知此事後，覺得非常可疑，認為幹官將調京任新職，但被姚搶先一步，心中怨恨難消，遂加害姚教授，因此劾罷那位幹官。經調查後才知，那位斟酒之妾原本是專寵於幹官，其後寵愛稍弛。侍妾

7 根據朱彥，《萍洲可談》中所記載：「茶見於唐時，……今世俗客至則啜茶，去則啜湯，……此俗遍天下」（卷1，2），轉引自孟元老，《東京夢華錄》，卷3，〈天曉諸人入市·煎點茶湯〉，118。

8 洪邁，《夷堅丙志》，卷4，〈小溪縣令妾〉，398-399。

由愛生恨，謀害主人，在酒裡下藥。豈料姚卻成了替死鬼。那位侍妾雖然被處死，但幹官不久也因病而成了廢人。<sup>9</sup>

〈蔣教授〉：永嘉蔣教授，南宋高宗紹興二年（1132）進士登科，被派緡雲主簿，再調信州教授，而回鄉里等候通知。離家百里處行山中，聞嶺上二人哭聲絕悲。見一老人帶一女子在路旁哭泣。蔣問其故，老人表示從軍二十年而退伍，不幸遇盜，把證明文件給搶走。如須去吏部申請補發，非費五十萬錢不可。為此，他不得不賣女兒，因捨不得而哭泣。蔣說他可把隨身財物都給他們，就不用賣女兒了。但是罄其所有纔十萬，老人表示仍不濟事。於是蔣說，如果老人信得過他，女兒可以跟他回家。老人則攜此錢往臨安辦事。如果沒辦成，還可回來接走女兒。他將善待此女，不會把她當「姬妾」。老人應允，約來春再見。於是父女二人拭淚而別。蔣至家後，告知母妻此事。其妻認為美事一樁，樂見其成，而蔣母則視之如己出，夜與其同寢處。這女孩偶而至外舍與蔣遊戲，「或相調謔」。這女孩初來時不過是平常女孩，但此後愈發動人，婷婷玉立。某晚，蔣喝醉酒，便和她發生關係，而那老人也沒再來。臨赴官前，妻子不肯同行，妻謂蔣有了那女孩，自己就不用一起去了，而蔣母也表示，他係受人所託，照顧小孩，但二人卻發生關係，其前程不保已可知。她拒絕和蔣一同赴官，決定老死鄉里。蔣雖力請，最後只與那女孩到信州。幾個月後的一天傍晚，蔣要女孩替他梳髮，女孩一面梳，一面揮淚。問之，不答。蔣罵說是否想念父親，打算離開他？女孩說，她不是想她自己，而是替蔣難過。人的壽命不可逆料，現在他壽數將盡，請他趕快寫信告訴他太太。蔣又罵說為什麼說這不吉利的話？女孩答說情況已經很緊急，過一下就來不及了，她沒有騙人的意思。於是要下面的小史拿筆札來，強要蔣寫。蔣又氣又好笑地問要寫什麼？女孩說，你只要寫得暴疾，將畢命於今日。蔣不得已，寫十數字

<sup>9</sup> 洪邁，《夷堅支景》，卷9，〈姚宋佐〉，954。

後，問說妳怎麼知道？女孩忽然變色厲曰：「君知縉雲有英華者乎？我是也。」說完拍掌就消失。蔣隨即仆地而死，七竅皆流血。小史見一狐狸從室內穿牖爬上屋頂而走。當時人都說蔣為義不終，因而有此結果。<sup>10</sup>

〈潘統制妾〉：興元統制潘璋在臨安時買一妾，攜入漢中。其妾為人嫵媚柔和，得全家之憐愛。兩年後得疾，好似懷孕。一開始幾天不進食，逐漸變成整個月都空腹。過了一百天左右，突然產下一男。三個月後又懷孕了，過了四個月再產子。當年連生三子，知道的人都甚為詫異。從此以後，她進食不定，有如被附身。她能預言家中禍福，往往多中。於是告訴統制和其妻，求一淨室學道，並請不要打攪她。日夜都閉門。有人從縫隙偷看，只見她趺坐誦經。潘璋曾強行進入看個究竟，只見四壁都是佛典，甚至有天竺與外國所刊板籍。問她這些書從何而得。說是「天女與見」。淳熙八年（1181），兵帥彭果選潘璋所部西軍前往殿岩，並向上級推薦其材幹。其妾想跟著去。但璋表示規定不准。其船行至果州津澗，拜訪知州後，在馬上看到一女子在沙上誦經。走近一看，居然是其妾。驚嚇之餘，問他從哪裡來。妾回說：「思君之極，不覺魂飛。」潘璋也很高興，就載她一起東行。到了鄂渚，其表弟秦奎在此處理軍務，順道相訪。他尚未至，妾已先知，告訴璋「秦都幹至矣」。璋請妾取一小尊酒給秦飲用，那尊酒才三升，但各飲十杯，居然還有一半。怪而問她，回說最近學了一樣小技，無足道。次日，秦邀他們至官舍。言談間提及玉津櫻桃，該妾要了一個盒子，不久變出玉津櫻桃滿盒。後又提及建溪新茶，妾也是不久變出。其後一起至都城，潘璋登岸而返，那妾卻走失了。正在猜疑尋人之際，一位老翁和一位老嫗前來探望那妾，而璋無以對。於是潘璋被逮進官府，被奏劾。結果犯了帶婦從軍之罪，勒停官職，責付本隊自效。而推薦他的兵帥彭果也以舉官不當

<sup>10</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷2，〈蔣教授〉，195-196。



削秩。三年多後，有人打聽潘璋的下落，說是該妾生子皆傑出，能讀書，其妾現在父母家，一切都安。<sup>11</sup>

〈舒榷貨妾〉：南宋孝宗淳熙十二年（1185），孫紹遠自鄱陽縣令除授提舉福建常平，在回江南的路上經建康，因與故舊監榷貨務（榷茶場監官）舒從義留飲。當晚舒把新買的美妾喚出，以歌舞娛賓客，而其妻亦同坐。舒很寵愛這個美妾，但其妻卻很忌諱她，一直想把她給趕走。結果孫於席間極為稱讚那位美妾的歌藝舞技，舒妻見狀便說，孫看來是喜歡這妾，如果能把這一大杯酒喝下去，就把她送給孫。舒雖然錯愕失措，但因家居建陽，想到孫要去老家福建任官，不能不答應。宴席過後，便送她去津亭，臨走前告訴她第二天會把衣衫冠珥之屬送過去。但當夜孫的船就出發了，舒的僕人一直追到丹陽才見到該妾。妾見僕來，哭訴自己在孫家只被當成庖婢之流，怎麼待得下去？僕人回去後把這話轉告給舒。舒聽了大為感傷，立刻向上司告假，乘小舟往平江。到當地後，船就泊靠於孫船之旁。恰巧孫外出，而該妾看到舊主來，登其船泣訴種種。不久孫回船，怒其擅自離船，遠遠地就罵起來。該妾見狀躍入水中，大家急忙救人。人救上岸後，冠履皆失，狼狽如落水狗。孫立刻令二小兵把該妾押送府內，要知府辦人。知府答應等孫離開後「痛撻之」。舒雖然上了車，但還偷留在該地，想知道結果。知府喚來杖卒，準備箠打。但該妾卻毫無懼色，反倒要求給張紙，讓她吐實。她寫說自己出身並不算差，後被舒省幹以厚價買為妾，卻不到一個月就被遣給孫。其後路上忽遇舊主人，歡喜出迎。正想跨過船時，沒注意到一陣風把船吹開，所以墜入水中。她本未犯罪，怎可能隨便尋死？如果這樣也有錯，那她就受杖。知府讀了她的狀子後，很欣賞她說的頭頭是道，只把她判交給女僧家，並傳來其父，擇婿嫁之。而那位舒省幹原先只請假三日，卻因一再流連，反遭劾罷而歸鄉。<sup>12</sup>

11 洪邁，《夷堅支庚》，卷6，〈潘統制妾〉，1179-1180。

12 洪邁，《夷堅三志》，辛，卷7，〈舒榷貨妾〉，1434-1435。

〈范斗南妾〉：范斗南，甌寧人，南宋孝宗淳熙二年（1175）登第，正等待派發某州教授。他買了一妾，甚為寵愛，卻不容於其妻。於是詒其妻說明年他要赴任，但因家貧，盤纏無著落。正巧浦城有一趙姓人家遣僕持書來，以月給三十千邀他去教書，機不可失，因而帶著愛妾上路。到了該縣境內，在一村租得山寺一僧房後，稍加修整以為寓舍。臨遷居時，該妾到了屋前，彷徨不肯入內。問她看到什麼，說是房中有人，不敢進去。范說豈有此事，莫非她眼花？於是強要她進房。不久該妾得病而亡。等到撤去床帳後，范看見後面壁畫古暗，隱隱中有一青帳，內有一婦人，蓋著彩紋絲被而臥，正和其妾一個模樣。他才想到一直以來所看到的愛妾，就是畫中的這個女人出來作祟。之後，他變得鬱鞅不樂，並得了痰嘔之疾，病情愈來愈重。後來靠朋友鼎力相助，服下特效藥才痊癒。<sup>13</sup>

在上面故事中，官員與軍官納妾的結果都不好：夫妻失和是常事，其他或險遭謀財害命，或生大病、或丟官，最嚴重的是喪命。這些故事中的妾，有的是一般人，有的是鬼怪。洪邁在記錄這些例子時心裡所想的是什麼？前面說過，他知道他的書受歡迎，所以他記載這些故事是有用意的。讀了這些故事，讀者會有什麼想法？其中一點很清楚，暗示（或明告）讀者娶妾是件危險的事——如果你想娶妾，有可能最後會碰到類似上述的不幸遭遇。

「妾」在過去的社會裡是個泛稱，其來源不一。如前所說，女僮或牙婆是人力仲介，雇入妾、婢、乳婢等，可找她們。而家中的藝伎如果得主人寵愛，成了貼身侍從，自然成為妾。<sup>14</sup> 此外，家中的婢女如為主人青睞，成為「女使」，也具有妾的身分。<sup>15</sup> 宋代政府設有為官員服務

<sup>13</sup> 洪邁，《夷堅支丁》，卷8，〈范斗南妾〉，1029-1030。

<sup>14</sup> 見齊東方，〈濃妝談抹總相宜：唐俑與婦女生活〉，326。

<sup>15</sup> 見王宇平，〈《名公書判清明集》中所見的女使訴訟：傳統婦女法律地位的一個側面〉，213-236。

的官妓和為軍人服務的營妓，把官妓帶回家，如上面故事中官奴龍瑩，自然也成為妾。<sup>16</sup> 甚至路上遇到的婦女，只要對方願意，也可納為妾。換言之，納妾的管道甚多。但是在作者——無論作者洪邁或是傳述這故事的人——看來，娶妾容易惹來麻煩。故事中的道德勸誡寓涵很清楚。南宋袁采的《袁氏世範》裡即論及納妾可能生出諸般問題，茲摘錄如下：

〈婢妾常宜防閑〉：婢妾與主翁親近，或多挾此私通。僕輩有子，則以主翁藉口，畜愚賤之裔，至破家者多矣。凡有婢妾，不可不謹其始，亦不可不防其終。

〈侍婢不可不謹出入〉：人有婢妾，不禁出入，至與外人私通有姙，不正其罪而遽去者，往往有於主翁身故之後，自言是主翁遺腹子，以求歸宗，旋致興訟。世俗所宜警此，免累後人。

〈婢妾不可供給〉：人有以正室妒忌，而別宅置婢妾者；有供給娼女，而絕其與人往來者。其關防非不密，監守非不謹，然所委監守之人，得其犒遺，反與外人為耳目，以通往來，而主翁不知，至養其所生之子為嗣者。又有婦人臨蓐，主翁不在，則棄其所生之女，而取他人之子為己子者。主翁從而收養，不知非其己子，庸俗愚暗，大抵類此。

〈暮年不宜置寵妾〉：婦人多妒，有正室者少蓄婢妾，蓄婢妾者多無正室。夫蓄婢妾者，內有子弟，外有僕隸，皆當關防。制以主母，猶有他事，況無所統轄，以一人之耳目臨之，豈難欺蔽哉？暮年尤非所宜，有意外之事，當如之何？

〈婢妾不可不謹防〉：夫蓄婢妾之家，有僻室而人所不到，有便門而可以通外；或溷廁與廚竈相近，而使膳夫掌庖；或夜飲

<sup>16</sup> 有關宋代政府經營的官妓與營妓，略見張邦煒，〈兩宋時期的性問題〉，454-455。

在於內室，而使僕子供役，其弊有不可防者。蓋此曹深謀，而主不之猜，此曹迭為耳目，而主又何由知覺。

〈美妾不可蓄〉：夫置婢妾，教之歌舞，或使侑樽，以為賓客之歡，切不可蓄資貌黠慧過人者，慮有惡客起覬覦之心。彼見美麗，必欲得之，逐獸則不見泰山，苟勢可以臨我，則無所不至。綠珠之事，在古可鑒，近世亦多有之，不欲指言其名。<sup>17</sup>

一般說來，傳香火是納妾的重要目的之一，這類故事在宋代也有。<sup>18</sup> 此種用心當時人並不陌生。人類學家在分析中國近代家族人口差異研究中指出，就經濟實力而言，的確出現「富人多子」的現象。其中重要原因之一是，富人有能力納妾，也有能力養活出生的男童，因此生子之數多於經濟情況較差的家族，所以納妾的用意在於多子。<sup>19</sup> 但是上引《袁氏世範》諸條看來，卻完全無法顯示納妾是為了嗣續無間。相反的，在袁采看來，納妾是男性情慾作遂的結果。把《夷堅志》及《袁氏世範》合在一起看，不難看出人類學家以族譜為主要研究素材的不足之處。富人多子是固然是經濟能力許可，但娶妾是因為男性無法控制本身情慾，不是為了多子——多子是納妾的結果，不是原因。袁采在任官三十年後致仕，這本《袁氏世範》是他一生所見所聞的累積，如前幾章裡所說，原來的用意是要給子孫以為治家的勸誡，但其後來他人見其中所言甚的當，因此傳布開來。<sup>20</sup> 上面引文中所說，都是告誡士大夫最好不要置婢妾，因為置婢妾只會帶來不必要的麻煩。而如果已置婢妾，那

<sup>17</sup> 以上諸條見袁采，《袁氏世範》，卷3，156-157。

<sup>18</sup> 例如，見劉斧，《青瑣高議》，〈後集〉，卷3，〈時邦美〉，114-115。其中說：「時邦美，陽武人也。父為鄭州衙校，補軍將，吏部差押綱到成都，時父年已六十四歲，母亦四十餘，而未有子。母謂父曰：『我有白金百星，可攜到蜀，求一妾以歸，庶有子以續後。』」

<sup>19</sup> Steven Harrell, "The Rich Get Children," 81-109; Arthur Wolf, "Fertility in Prerevolutionary China," 154-185.

<sup>20</sup> 有關袁采的生平，見 Ebrey, *Family and Property in Sung China*, 11-21。

麼就要格外小心，避免生出事端，否則不利於家的發展，甚至可能「破家」。袁采在上面所說的，很清楚的是對「家」要延續下去的策略。兩相對照之下，《夷堅志》的故事明顯的言有所指。

## 二、來路不明的女子

讓我們回到故事本身。上面所引蔣教授的故事中，那位女子最後變成了「縉雲英華」(女鬼)，並且問蔣是否聽過此事。《夷堅志》中也記載了縉雲英華的故事。原文引出如下：

處州縉雲鬼仙，名英華，姿色絕艷，肌膚綽約如神仙中人，居主簿廨中。建炎間〔1127-1130〕，主簿王傳表弟齊生者與之相好，交歡如夫婦。簿家亦時見之，以詰齊，齊笑不答。一日，與英偶坐，而簿至。英急入帳中，簿求見甚力。英曰：「吾容色迥出世人，若見我，必有惑志。子有家室，恐嫌隙遂成，非令弟比，決否可得見也。」居無何，簿妻病心痛，瀕死，更數醫，莫能療。英以藥一劑授齊生云：「以飲爾嫂，當有瘳。世間百藥不能起其疾，若不吾信，則死矣。」齊先以白簿，簿曰：「人有疾而服鬼藥，何邪？」妻雖病困，然微聞其言，亟讓藥服之，少頃即甦，明日而履地。舉室大感異之。踰年，齊辭歸，英送到臨安城外，曰：「帝城多神明，不可入，將告別。」英泣曰：「相從久，不忍語離。觀子異日必死於兵，吾授子一炷香，願謹藏去。脫有難，焚之，吾聞香煙即來救子。但天數已定，恐不可免爾。」既別，而齊生從張王〔浚〕軍淮上，與李成戰，竟死。久之，他盜犯縉雲，吏民奔竄。及盜去，堂吏某中奉者，據主簿官舍，簿乃居山間。英至山間，問簿妻何以未反邑，具以告。英曰：「吾能去之。」盛飾造中奉宅，因稱主簿侍兒，厲聲譴責，忽不見。中奉大恐，急徙出。

嘗有部使者至邑，威嚴凜然，官吏重足，正坐廳事，一婦人緩行廡下，歷階阼而升。訝之，以詢從吏，皆不敢對。會邑官白事，語之曰：「諸君婢媵，不為隄防，乃令得至此。」眾以英為解，懼甚，即日治行。後轉之丞廳，丞為所染，沿檄按〔按〕行經界，英亦同塗。丞未幾死。邑令趙道之欲去其害，齋戒數日，將奏章上帝。英已知之，語令曰：「吾非下鬼比也，若我何！」俄齋室振動，令家大小皆病，遂不敢奏。至今猶存。聞丘寧孫叔永說。<sup>21</sup>

這則人鬼故事解讀角度不一。如僅就男女情愛關係來看，女鬼英華只和未婚的齊生來往。她有自知之明，知道自己絕美，如在主簿前現身，主簿將惑於其美色，易引起家庭糾紛，因此堅拒現形。從這點來說，她的考慮未必不是忠於齊生，並拒絕介入他人家庭。

而反過來看蔣教授的故事，這位官員起先收留那位女孩是因義助人，而且他的母與妻也樂見此善事。但日久生變，這位女子愈來愈動人，和他也走得愈近，後來他和這位女子有了關係。等他要上任時，母與妻都不願與他同赴職所。蔣妻的理由是，他有這個女人，就不須她去了。蔣母的直接理由是，他原先「受託人子」，但發生關係後，其前程已不保。但如果深一層去看其中的隱喻，蔣母視此女為己出，然而蔣背離了原先的承諾（不以「姬妾」待之），和她發生關係，迹近亂倫。因此在蔣教授和那位女孩發生關係後，這個家等於不存在了。換言之，蔣無法克制自己，不僅造成家破，還因此而人亡。

再看女鬼英華。在蔣教授的故事中，她後來變成了妾，結局悲慘。而上則故事裡，她和齊生的關係只是男女關係。而如果她出見主簿，迷惑了後者，則至少她成了後者精神上的妾，麻煩將從此起。和上述例子很不同的是，〈潘統制妾〉中的潘統制是軍官。雖然其妾得全家歡喜，

<sup>21</sup> 洪邁，《夷堅甲志》，卷12，〈緡雲鬼仙〉，101-102。

但後來實在分不清她是人是鬼。結果潘統制因為她而丟官。前面說過，在這些故事中，納妾是一切問題的開始。但其隱喻不僅如此。讓我們再看三則故事。

〈無足婦人〉：關子東說，其兄太學博士關演在京師時，曾看過一個婦人在街上乞食，衣衫破舊，身體垢污，缺兩足，只能用手行走，但是容貌絕美。某個京官看了很喜歡，停下馬問她有無父母。答說沒有。有姻戚嗎？也說沒有。那能縫製衣服嗎？答說還算不錯。於是那京官就說，與其這樣辛苦地乞討，為人妾不是更好嗎？那婦人皺著眉頭說，長得這樣子，自己都無法照顧自己。如果為人婢子，是要服侍別人，哪能要別人服侍自己？何況誰要用她？這京官就回家告訴其妻這情形，其妻也很同情那婦人。於是京官就把這女的帶回家，家人為之沐浴更衣，調視其飲食，教她針線之事。而這女的倒也手巧，做得又快又細，很得一家人憐愛。而這京官後來也偶和她有親密關係。這樣同住了一年多，一天那京官出遊相國寺，遇到一個道人。道人很驚訝地對他說，你身上的妖氣很重，怎會如此？那京官以為道人在騙自己，氣得不想理他。改天，又遇那道人。道人又說，你身上的妖氣到了危急的地步。我對你無所求，你老實告訴我。你家裡有像是斷足的鐺鼎之類的古器嗎？答說沒有。而道士接著一問再問。京官掩飾不下去，才說有一妾。道士說，就是她，就是她，趕快躲開！明天就躲到百里之外，假使不到百里，姑且拼一日所及地躲遠。要借宿人家，把門窗牢牢緊閉。如果夜半聽見敲門聲，不可開門。這樣或許可以避過一劫。不這樣，沒有其他辦法。京官聽了，才覺得可怕，不等回家告知，立刻上馬，急馳而去。到了傍晚，投宿在一家旅店。氣還沒喘定，就看到路上塵土飛揚，有旗幟前導，見得一高大男子騎黑馬而來。下馬之後，對京官長揖而坐，並指對面一房間，表示要投宿，一句話都沒說。京官更覺恐懼，關緊門不敢睡。到了中夜，外面突然有人大叫說，你家突遇喪事，要我帶信給你。當時燈火未熄，京官從門縫窺視，原來是那無足婦人，背上有青色肉翼一對。京官嚇得汗如雨下。這時那高大的男子開門而出，揮劍直擊，婦人長嘯而

逃。第二天早上，京官見到那高大男子，拜謝說，如果不是你，我不知道會死在哪裡。請問您是誰？那男子說，你不認得我？我是那相國寺道人。我早就告訴你有危險。我就是你的本命神。由於你平日虔心奉拜我，所以前來救護。說完，人和車馬都消失。<sup>22</sup>

〈王千一姐〉：隆興府樵舍鎮富人周生，平日樂把大錢花在歌舞與飲酒上。紹興四年（1134）六月，有位自稱王七公的賣藝老父路經其宅，帶著一位年輕女子王千一進見他。此姝姿色甚美，善鼓琴弈棋，能書大字，也能畫梅竹。給她歌詞，也唱得妙合音律。女子的技藝絕眾，周生也很被其外貌吸引。但他對老父說自己已有妻室，能委屈這女子能當其側室嗎？老父說，這女子年已二十二，亦無家眷。如果周生要納為侍女，實屬大幸。周生感謝老父應允，並以官券千緡酬謝。老父表示其女有所歸即足矣。於是找來牙儉，立了契約，老父即留女而攜走契約。次年八月，有一如道人樣貌的路人經過其門，覺得這家有怪氣，他要作法為之祛除。於是看門的通報主人，周出門接待。給他百錢，不肯收；給他酒，也不肯飲。道人反而問周，府上有幾口？煩請全出來，我要給他們相命，決定誰將大貴。周府一家二十七口全到了廳上。道人注視著一女子，立刻作手勢掐訣，吹氣喝道「速疾」。一會兒雷火從袖而出，霹靂震響，煙氛蔽面，又一會兒煙雲全散。女子王千一變成白面狐狸，仆倒在地，道人也隨之不見。<sup>23</sup>

〈程喜真非人〉：新淦縣民王生雖是一般老百姓，但略知書，常日最喜讀《靈怪集》、《青瑣高議》、《神異志》等書。紹熙二年（1191）三月某日出郊游春，忽起妄念，自謂古往今來多少靈異之事，自己未親身經歷。現在此孤材曠野，甚想一睹。想著想著，一美女走到面前問安。王生問其姓氏，說是城裡程虔婆家女，小名喜真。其母管教甚嚴，每日須給五千錢，否則必遭箠打。她受不了這苦，想要逃家，但不知去處。

22 洪邁，《夷堅丙志》，卷8，〈無足婦人〉，428。

23 洪邁，《夷堅志補》，卷22，〈王千一姐〉，1754-1755。



有幸遇到王生，不知彼可否將她留在家中作婢妾使喚。王生才二十六歲，此女正好合己所願。但因父母在堂，不敢隨便帶入。於是告訴她能否暫在守墳之僕家留幾日，他去找盤纏，帶她一起去外頭。女子應允。於是帶她到那守墳僕家。王生自其父處竊得百千貫，雇了小舟，和女子東下，而留在豫章。他們看情形做買賣以度日。但一陣子後就用光錢了。女子向來精女紅，自繡襯墊之類的飾品出售。至三年八月，二人在市店裡閑坐，有一雲遊的馬道人過其處而回顧，對王生表示那女子不是人，恐怕對王生不利。王生現在充滿妖氣，大禍將至，要想點辦法。而道人能行五雷法，書符救人，常做此事。說完就寫了一朱符給王生，告訴他回家後在「司命」（竈神）前焚化。王生遵其命，把號符塞入灶中。那女子立刻發抖，面色大變。不一會兒，雷火大作，從灶而出，徑入房間。突然霹靂一聲，女子大叫。王跑去看，完全寂靜無人。<sup>24</sup>

有趣的是，佛教寺院也有出家人遇上女鬼的事例。〈北塔院女子〉：淳熙七年（1180），鄱陽人吳濤和二、三位友人在樂平縣西禪寺的北塔準備科舉考試。一位詹姓童行（未有度牒的少年出家人）住在鄰室，夜晚可聽見少年與人飲酒談笑。吳濤在牆上打洞窺視，看到屋內有一紅衣女子，模樣極為年輕美麗。吳濤猜想是他從外間帶了一位藝妓。但轉念一想，縣城裡並無這等人。女子每夜皆至，有時少年還會夢魘呼喊。吳濤曾問其故，詹姓少年不敢隱瞞，說這女子每夜都帶著酒漿菜穀共享。若喝醉，就留宿於此。她只穿乾紅衫，不曾替換過，但也都很乾淨。手上捧著水精盒，宴會結束就藏在袖中，不肯給人看。幾個月後，詹姓少年瘦成一把骨頭。心裡想自己再也受不住了，遁離此處，結果竟然死了。在此之前有一僧也是這樣死的。其後，有位行者吳五戒來此，不久也見到該女子，立刻遷至別處。兩年後，應寺丞之子到縣，聽聞此事，才說十多年前家裡有位待嫁之女病故，其靈柩停放在房裡。自己前往嶺

<sup>24</sup> 洪邁，《夷堅三志》，卷2，〈程喜真非人〉，1315-1316。

南。現正要北還，計畫要火化其骸骨。後開棺檢查，見到一水精盒，而紅衫也在。<sup>25</sup>

再舉一例，〈寧行者〉：樂平縣明溪甯居院為一般人舉行水陸法會，並請五十里外杉田院的寧行者寫水陸文疏。他待在甯居院的寢室小房內。此處地遠，村子和寺院都寥落，旁無人煙。此時節已是暮春，黃昏時刻覺得窗外有女子站著，寧行者以為是向來住在旁邊與寺僧私通的「淫奔」之人，出門去看。只見一女子頭戴魚枕冠，說起話來流利悅耳，打扮不像田家女。女子相視而笑，表示自己所居離此不百步，平常和廟裡上下都很熟識。寧行者一向住在鄉下，平日沒遇過這光景，唯恐怠慢，很殷勤地招待女子，請她入房後，閉門點燈。寺裡小童送來一甕酒，感謝行者之勞。他開門收納，女子便躲在床下。他和小童說，文書甚多，過半夜才能寫完，那時再喝。便又關了門。女子出來後，與寧對坐飲酒。寧注意到女子胸前挂一小鏡，她表示是喜愛此物，常隨身把玩。女子的衣著新潔，但襖摺處明顯地不熨帖。寧問她，為什麼衣衫有土潮氣。她回說，衣服放在箱子裡太久，沒有拿出來晾晒，所以有潮濕氣味。不久這女子便就寢。當晚月色甚明如白晝，顯得女子看來更動人，攪得寧一夜沒睡好，她卻睡得打呼。天將明，女子離去前，指著某處說，她居該處，如果寧還未走，會再來看他。女子才走，寺裡主僧前來問安，嚇一跳，和他說，燈下寫東西，不過是耗目力，為什麼會搞得這麼憔悴困頓的樣子。寧支支吾吾，沒說實話。主僧看到壁上插著一支玫瑰花，吃驚地說，寺後有一墳，其中葬的是趙通判女，墳前種玫瑰。當花開之時，如有人採摘，那人一定會遇上女子，其至有麻煩。這情形已很久了。寧遇上的，一定是這女鬼。趕快離開這裡。寧面紅耳赤地離去，回家後臥病甚久才癒，其後無事。<sup>26</sup>

25 洪邁，《夷堅支癸》，卷5，〈北塔院女子〉，1256。

26 洪邁，《夷堅支甲》，卷8，〈寧行者〉，774。此處行者應指寺院中服雜役尚未剃度的出家人。

本章一開始引〈趙良臣〉的故事裡，趙生只是把外面遇到的無助的女人帶回去，當成是家中的婢妾，其妻並未反對，但第二天他就喪命。而在〈無足婦人〉中則是把看來可憐的婦人接回家住，進而有男女關係，結果那京官差點喪命。〈程喜真非人〉故事中，程喜真是看似可憐的逃家女子，亦屬來路不明。如不是那位道人作法，王生可能罹大禍。〈北塔院女子〉與〈寧行者〉故事的男主角俱為出家的佛教徒，謹差剃度而已。詹姓童行和女子上床，而後得身體日衰，終致亡故。而寧行者只是和女子同處一室，卻也染上病。如果把前面所談的幾則以及這些故事合起來看，其中的隱喻是，外面的女人不可進門，也碰不得。而更重要的是，尤其要小心來路不明的女人。在蔣教授的故事裡，英華原是來路不明的女孩，而在上個故事裡，她是女鬼，自屬來路不明。不過齊生和王生並沒有發生什麼事，看起來是倖倖。而對於來路不明的婢妾的疑懼也反映在袁采的《袁氏世範》中：

〈婢僕得土人最善〉：蓄僕婢，為本土人最善。蓋或有病患，則可以責其親屬，為之扶持。或有非理自殘，既有親屬，明其事因公私，又有質證。或有婢妾無夫子兄弟可依，僕隸無家可歸，念其有勞，不可不養者，當令預經鄰保自言，併陳於官；或預與之擇其配，婢使之嫁，僕使之娶，皆可絕他日意外之患也。

〈買婢妾當詢來歷〉：買婢妾，既已成契，不可不細詢其所自來，恐有良人子女，為人所誘略。果然，則即告之官。不可以婢妾還引來之人，慮殘其性命也。<sup>27</sup>

袁采勸誡士大夫找當地人為婢僕，因為她們出身很清楚，較不易出問題。買婢妾要知來歷，則出於道德、法律及階級的考慮，但也是一種

<sup>27</sup> 以上二條見袁采，《袁氏世範》，卷3，158。

防患於未然。這樣的態度也是基於保護「家」的作法。對於來路不明的女子的戒慎，很可見於下面這則故事。

蔡條的《鐵圍山叢談》中有這麼一則故事，內容大約是：蔡條的朋友李佩在北宋徽宗政和（1111-1117）初年被派到河中府芮城（按：今陝西省境內）任縣尉。有次因公過河鎮，晚上與當地官員聚會，「相與共徵鬼神事」。當地鎮官說河中府有一姚姓大戶十三世不分居，累世為政府旌表，被稱為「義門姚家」。一天，這戶家人忽逢大故，全戶大小死得只餘兄弟二人。不久，弟婦又卒，其弟只得照顧幼兒。約百日後，其家人中夜忽聞其弟房裡傳出男女語笑。哥哥不信，於是自往聽之，果然。過兩天哥哥告誡其弟說，我們家號稱「義門」，你剛喪婦，連喪服都未除，就讓外面的女人進門。可否稍等些時日，不然恐有辱家聲。其弟答說，在我房間的不是外面的女人，是亡婦回來乳其幼子。其兄不信，心想家人死得只剩兄弟二人，現在又來這女鬼，看來是欲亡其弟。既然其弟不忍絕於那女鬼，自己就其弟不知的情況下，夜持大刀躲於門後，俟鬼來，盡力刺之，那女鬼大呼而去。等天明後，兄弟二人檢查房間，只見血流塗地。二人便跟蹤血跡直至墓地，看到弟婦的屍體橫在墓外，傷重而死。恰巧其婦家也來墓地，一見這情形便告到官府。官府開棺檢視，只見棺中已空，是以無法究治。不久兄弟二人死於獄中，姚氏一門遂絕。李佩聽了之後謂大謬不然，鎮官即令手下調出獄牘，他才相信。30多年後李佩把這事告訴蔡條。<sup>28</sup>

在這故事裡，姚家遭逢大變故，全族死亡殆盡，那位哥哥之所以會出手殺人（鬼），主要是半夜進門的女子來路不明，不能不產生懷疑。很明顯地，為兄的考慮是出於對「家」（或「族」）的延續。

28 蔡條，《鐵圍山叢談》，卷4，64-65。

### 三、冥婚的影子

在前述的例子中，女鬼作祟，傷害男性。宋代的一條史料讓人有興趣追下去：

北俗：男女年當嫁娶，未婚而死者，兩家命媒互求之，謂之「鬼媒人」。……既已成婚，則或夢新婦謁翁姑，壻謁外舅也。不如是，則男女或作祟，見穢惡之迹，謂之男祥、女祥鬼。兩家亦薄以幣帛酬鬼媒。鬼媒每歲察鄉里男女之死者，而議資以養生焉。<sup>29</sup>

上文中說未婚而死的男女若不為之冥婚，「則男女或作祟」。上舉《夷堅志》故事中五位作祟的女子均為在室女，其所求顯然是冥婚，或求有人陪伴。冥婚之俗起源甚至可溯及先秦時代，《周禮·地官》即載：「禁遷葬者與嫁殤者。」「嫁殤者」指的就是女子嫁早殤的男性。禁俗是一回事，實際又是另一回事。而這種作法一直延續到現代中國。

上述女鬼怪的故事與上段引文中，兩點訊息須指出：鬼怪是危險的，以及那些女鬼是在室女的亡魂。前節提及人類學家的看法：鬼象徵危險——如武雅士所說鬼是危險的。桑格瑞也進一步提出在室女的亡魂因無法進入原生家庭的父系（patrilineality 或 agnatic kinship）結構，容易被遺亡。而她們未出嫁，無子嗣，也無法進入夫家的父系結構。但因為在室女是家人，屬性亦非全陰，而是處於陰陽之間，因此會在人世為厲。只有讓她們冥婚，生活才得平靜。就這點而言，人類學家在 20 世紀中期對中國冥婚的研究值得參考。

當時人類學家仍值冷戰期間，田野調查被限於台灣、香港與新加坡。在香港和新加坡，冥婚的情形都是由早夭的男方家庭提出娶「鬼

<sup>29</sup> 康與之，《昨夢錄》，92。引文中底線係筆者所標。

妻」的要求，好讓男子在地下有個伴。但男子似乎未作祟。<sup>30</sup> 但中國大陸改革開放後，有學者在廣東珠江三角洲（順德）做研究，得到的訊息異於前者：有死去在室女的家庭須為其女找一位亡故的未婚男性冥婚，謂之「鬼嫁鬼」。否則在室女的亡魂將給家裡帶來大麻煩。<sup>31</sup> 台灣冥婚的情形讓我們看得更清晰。李亦園在彰化找到的例子是，早夭之女託夢，女方家庭因此將紅包置於路上，撿到的人須娶其女。王崧興在龜山島的田野調查中找到兩個例子。其一是已故在室女的父母「代為物色男人娶其『香煙』或『神主』」，「男方只把該女子的名字題在該家的『公媽牌』上」。娶鬼妻的男子可得到一筆錢財。其二是貧窮人家夭折之女，「常變成家人恐怖的對象」。該女孩五、六歲時在二戰中死於盟軍空襲，至其二十六、二十七歲時「作祟」，攪得小孩夜裡哭鬧不停，「大人也身體不適」，最後才為女子立了一個「神主」，放在廚房供奉。可能因為家境貧窮，該女並未「嫁」出去。<sup>32</sup> 焦大衛（David K. Jordan）在台南西港蒐集的兩個例子是，在室女的鬼魂作祟，要求嫁人。在不遂其願的情況下，兩個例子中的家庭成員都患了病。而當完婚後，兩家都平安無事。另一位在三峽溪南做田野研究的人類學家蒐集到的例子也是如此。<sup>33</sup> 人類學的研究明確地指出，冥婚背後的原因是未婚男子沒有香火，而在室女的亡魂則無法進入父系結構。把前面宋代冥婚的史料與人類學研究冥婚的例子相對照，那些女鬼明顯地是因未完成冥婚而作祟。

不僅如此，人類學家研究的例子還顯示，台灣的在室女死後淒涼，被草草下葬。由於她無法進入父系結構，其神主牌被放置在屋內偏僻

<sup>30</sup> 見 Topley, "Ghost Marriages Among the Singapore Chinese," 29-30; "Ghost Marriages Among the Singapore Chinese: A Further Note," 71-72。

<sup>31</sup> Stockard, *Daughters of the Canton Delta*, 82-83.

<sup>32</sup> 王崧興，《龜山島：漢人漁村社會之研究》，76-77。

<sup>33</sup> 見 Jordan, *Gods, Ghosts, and Ancestors*, 140-155; Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, 236，但 Ahern 說明，這個案例在她離開溪南時，雙方還在協調中，尚未完婚。

處，或置於某扇門後。久而久之，容易被家人遺忘。<sup>34</sup> 然而這種容易被遺忘的情形不只限於台灣，前述紅衣女子被停放在寺院中，趙通判之女不也被葬於寺後？這也是致使她們作祟的原因之一。值得指出的是，兩位女子暫放或下葬佛教寺院，一般情形下，她們應受水陸法會之薦。然而她們並未離開，仍然騷擾／色誘男性。由此可看出，水陸法會對在室女亡魂的安撫效用有限。

《夷堅志》中記載北宋末年、南宋前期的一位著名法師路時中（又稱路真官）有個作法的案例明顯地就是冥婚的故事。建炎元年（1127）他自開封東下到了靈壁縣。當地縣令畢造將離職，雇了船，尚未啟程。畢縣令聽說路時中到縣，前來求見，告訴其次女被鬼纏身，找了幾位道人法師驅邪，不是被辱罵，就是被打走。現在病得更深，希望時中能蒞船救治。時中到後，次女立刻著衣起身，全無病態，凝立於旁，卻以大姐身分說自己是前母所生，次女是今母所生。次女因得二媽寵受，常欺負大姐。過去在開封時，有人來提婚事。婚事就快談成，惟欠金釵一雙。但次女就是不給，無法成婚，心鞅鞅而死。但死後因命未盡，無法進陰間入籍，魂魄漂流無所歸。遇九天玄女出遊，憐憫自己，授以秘法。就在法將成之際，又被次女破壞。自己生前死後都被次女所困，所以必須與之俱亡。有冤報冤，請真官（時中）不要再說了。說完次女又病如初時。原來玄女授的秘法被破壞是因為過去一段故事。畢造的長女死後，暫時安放在開封城外僧寺。寺旁有一士人居住。某夜一女半夜而至，說是得罪婆婆，被趕回娘家。但家在城裡，希望能借住一晚。士人不得已，只好應允。進門之後，兩情繾綣。自後每夜必至，有時白晝亦來。有天，這女子送了他一面鏡子。並時時為士人補治衣服，但就是不肯說她是誰家女兒。後來當寒食節祭掃，畢氏全家都去僧寺祭拜。士人鎖門外出。畢家次女卻開鎖進士人屋內窺視，看到那面鏡子，認出是長

<sup>34</sup> Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village*, 127-128.

女的陪葬物，告官捉拿士人。士人莫名所以，在官府裡把前面的事情仔細道出。但次女說是胡扯，必須開棺驗證。開棺後，撤去蓋板，見到長女「正疊足坐，縫男子頭巾，自腰以下，肉皆新生，……腰以上猶是枯脂」，才覺悔恨，蓋上之後，釋放士人。所謂的玄女之法係道教的「回骸起死」，就是要亡故的女子與生人久處，便可復活。但被開棺後，即無法繼續。所以說長女死後，又被次女破壞回生之法。次女不久即因長女的報復而病故。<sup>35</sup>

由於故事的焦點是畢氏長女的冤屈，所以士人與之有床第之歡並未得疾。這個例子說明長女因無法嫁出，抑鬱而死。死後鬼魂「作祟」，與士人發生關係，想藉此復生。一旦復生，很可能就與士人結為連理。畢縣令的長女所求是有所歸，雖然她想還陽，但故事結構明顯地是有冥婚的影子在其中。

可以一提的是，畢氏長女想死後回生卻以失敗告終的故事在魏晉南北朝的作品裡也有類似的例子。<sup>36</sup> 不同的是，相較於中古時期故事的內容結構，〈畢氏女〉更為複雜。中古時期的故事並沒有次女欺壓長女的情節，只有女鬼之棺被開啟，或提早見光而無法復生。

還須一談的是冥婚。前面曾引《周禮·地官》：「禁遷葬與嫁殤者。」證明冥婚之俗很早就出現。但東漢經學大家鄭玄對「嫁殤」注曰：「殤，十九以下，未嫁而死者，生不以禮相合，死而合之。」冥婚明顯不合於古禮原則。此外，根據清人趙翼（1727-1814）的查考，從中古時期曹操為亡子冥娶，到唐代韋后之弟的冥婚，男女二造都是亡魂，即所謂的「鬼嫁／娶鬼」。<sup>37</sup> 但在此處及以下看到的例子中，有許

35 洪邁，《夷堅乙志》，卷7，〈畢令女〉，237-239。

36 見干寶，《搜神記》，卷16，〈漢談生〉，202-203；佚名，《搜神後記》，卷4，〈李仲文女〉，收入王國良，《搜神後記研究》，64-65。王國良之作品附上對《搜神後記》之點校版。

37 趙翼，《陔餘叢考》，卷31，〈冥婚〉，590-591。亦見王國良，〈六朝志怪小說中的幽冥姻緣〉，133-158；顏慧琪，《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，61-62；陳惠



多卻是「人嫁／娶鬼」。不僅如此，根據研究，魏晉時代的神女傳說中，神女嫁凡男的故事也有冥婚的影子。<sup>38</sup>也就是說，其一，冥婚雖於禮不合，但私下實行者不少。其二，冥婚的對象由原先的「鬼嫁／娶鬼」逐漸出現「人嫁／娶鬼」的選項。

如果未婚而亡故的男女死後會作祟以求冥婚，下一個問題是：為什麼宋代未婚男子亡魂不作祟以求冥婚？如果從上引史料來看，一定有男子作祟的例子，只是記載得很少。路時中還有個案例是一則自述的故事，使人懷疑正是男性求冥婚。有次他途經嚴州村落，訪舊友方氏家，備受禮遇。黃昏時分，里豪葉氏託主人表示，他有一女未嫁，為魅所惑撓。請了許多能作法的人，都無效，因此想請路時中幫忙。時中至其家作法，但未見效果，立刻上轎令僕人抬至十里外的道觀，在此過夜。等他精神稍稍恢復後，向北斗星下焚香，百拜謝其在舊友家飲酒之過，退而焚奏章以達天庭。過了兩天，覺得似乎有作用後，要一道士前往葉氏家中探聽消息。道士回來後說，昨晚葉氏花園中堂起大火。時中知道昨晚的奏章有效，就回葉氏家問個究竟。恰巧其家長賀說，其女經日冥冥不知人，今天好像從醉中醒來。並說去年在房裡見一老翁來作媒，四進四出。幾天以後，帶著金珠幣帛數盒來。不久迎進一位少年，與我為夫婦，次日挾我去見公婆，而其他稱伯叔者又十餘人。老翁年紀甚大，對一千人等說，老翁家受葉氏香火數代，你們這些後生卻肆為不義，禍必及他。請他們到別處去。但少年卻表示，這是憑媒納幣而娶婦，婚禮之義明白，無須畏懼。之後有幾個術士來作法，都被男子全家合力抵抗，往往勝過術士。後來老翁警告大家，說路時中法力通神，不比尋常人。結果大家還在用餐時，路時中作法，致門內突然起火，火勢衝天。老翁拊膺痛哭，表示大禍降臨，並用手把葉氏女推出，說：「為汝滅吾家。」葉氏女才得回家。當時附近的房子幾十間以及土地小廟都燒燬。

萍，〈唐代冥婚習俗初探：從敦煌書儀談起〉，160-161。

38 見李豐楙，〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉，473-513；特別是 479-489。

而所謂的媒人，就是土地神。<sup>39</sup>

這則顯然是男子作祟求冥婚的故事。故事中出现女子受惑的情節，讀來幾乎就是女鬼故事類型的男性版。而在這個故事裡，搞鬼的居然是土地神全家。換言之，宋人並不喜歡冥婚，因此把這類故事看成是妖異作祟。

此外，男性求冥婚的例子如此之少的另一個重要原因是，男方家庭可用過繼、抱養等方式以延續其香火。南宋的法律文書《名公書判清明集》中，因過繼與抱養而引起的財產訴訟案例實不在少數。就這點來說，男性看似較無必要以作祟方式以求在父系結構中得到位置。

從上述的例子看來，台灣冥婚的例子最靠近宋代女鬼的故事。為什麼這麼說？因為她們在宋人眼中是「為厲」、「作祟」——讓男人受禍。

如前所提，冥婚的故事早在中古時期已出現。根據研究，六朝冥婚的故事共 16 例，其中 13 例是女鬼，三例是男鬼。在所有事例中，有的是鬼求復生，有的是兩造有一段男女之情，有的只是相遇，然而沒有一例是男性受女（鬼）禍的故事。<sup>40</sup>到了唐代，一樣有冥婚之的故事，但寫法不同，而且還有「驚竦」的結局，舉三例如後。其一〈季攸〉：天寶（742-756）初年，會稽主簿季攸帶著自己的兩位女兒與一位外甥孤女赴任。遇有人來求婚盟，主簿就把自己的女兒嫁出去。兩位女孩都嫁掉後，外甥女尚在室。外甥女心生遺憾，含怨而死，被葬在東郊。幾個月之後，主簿買了一個胥吏姓楊，是大族之子。其家富有，他也長得俊美。某天其家忽然不見胥吏，尋覓不得，猜想為魅所惑。他們前往墟墓尋找。時值大雪，見到外甥女的墓室中有衣裾在外。於是家人用力拉衣裾，卻聽到裡頭胥吏叫聲。但墓室卻很完整，他們想不出人怎能進入。一千人等走告主簿，後者使人發棺，見女在棺中，樣貌如生，與胥同

<sup>39</sup> 洪邁，《夷堅丁志》，卷 18，〈路當可〉，684-685。

<sup>40</sup> 筆者根據的是顏慧琪的統計，見顏慧琪，《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》，86-94。另見賴雅靜，〈六朝志怪小說中的死後世界〉，25-39。

寢。家人把胥吏帶出，修復墓室。胥吏出後，有如癡人般，數日方癒。但這位女子附身某人，表示主簿只在乎自己的女兒，無視外甥女未嫁，所以她「氣結而死」。但老天要她嫁給胥吏，所以常常要我與之同衾。既然縣裡都知道此事，她就必須嫁出去。下個月一日可以冥婚。但恐主簿屆時未辦此事，有違上天之命。請告知主簿，接受男方之聘，以女婿之禮待之。至該月一日，準妥宴席，我將迎楊郎。主簿大驚之餘，召來楊郎一問。於是楊納錢數萬，其父母皆來會見。季攸為其外甥女製作衣裳帷帳。至當月一日，又準備盛大的宴會。那女的又現身說，很高興能把她嫁出去，她今日來此親迎楊郎。說完了，楊郎暴卒。於是雙方準備冥婚禮，二人合葬於東郊。<sup>41</sup>

其二，〈長洲陸氏女〉：長洲縣丞陸某家道素貧。某年三月三日全家遊虎丘寺。有一女年約十五、十六，因無適當衣飾，無法同去，獨自與一婢留家中。父母走後，她慨嘆不已，便投井而死。父母知道後，悲泣數日，暫時將她安置在該縣內。一年多後，有位姓陸的男子去拜訪姑媽，而姑媽家和女子葬處相近。男子經過墓地，有一小婢在其後說，有女子想和她見個面。那男子不得已，只得跟隨到她家。其家的大門甚小，女子打扮得很漂亮，容色婉麗。女子表示自己是陸丞女，是鬼不是人。請男子傳話給其父，就說臨頓李十八求婚，但自己是在室女，無法自嫁，請把言事轉告其父。若其父贊許，再請回報。不一會兒，該州坊正從墓地過，見有衣帶露出。一看之下，見到女子，即通報縣丞。縣丞親身前往查明，並要人敲開墳壁，把那男子帶回官衙廳中。數日後那男子才能說話。縣丞問他何以至該處，男子將遇到女子的經過告知。縣丞於是派人去找臨頓李十八，果然有其人，但卻活得好好的。當初李十八不信這回事，數日後即患病，又過數日便去世。縣丞全家甚覺遺憾，最後為其女和李十八舉行冥婚。<sup>42</sup>

41 李昉等，《太平廣記》，卷333，〈季攸〉，2644。

42 戴孚，《廣異記》，〈長洲陸氏女〉，85-86。

第三個的例子是〈王乙〉：臨汝郡有家官渠店，店北約半里處是李氏莊。有位王乙因赴考試，自莊門過，遙見一女子約十五、十六歲。女子看著王乙，也頗表好感，要婢女傳話給他。王乙因此徘徊槐樹下不走，至日暮時分前往莊園求宿。二人相見甚歡，莊主招待亦豐。二更時分，婢女前來傳話，表示夜未深，請留燭相待。那女子不久便至，兩情綢繆。男歡女愛之後，女子忽然得病。王乙問女子，二人一夜夫妻，恩義至重，為何不暢？女子表示，自己沒有不快，但剛爬牆而至，腳踩到牆角的鐵耙，痛不可忍。並舉腳出示，離去時，女子說，自己必死。他若有情，改日過訪，「以慰幽魂」。其後王乙得官東歸，路經李莊，聽說女孩已死。於是私下和李莊女婢備酒食，前去其墳痛哭祭奠。一會兒，見女孩自墓裡走出，而王乙伏地而卒。婢女見王乙魂魄與女孩一同走入墓裡。兩家遂為二人冥婚。<sup>43</sup>

上面三則故事裡，季攸的甥女欲嫁人而未果，含恨以死。死後看上楊郎，勾引他同衾。最後楊郎暴卒，二人終成婚。季攸的外甥女的確死後作祟。在〈長洲陸氏女〉的故事中，已故的在室女表示要嫁李十八，結果李十八病故而冥婚。這位女子也是以「作祟」的方式出現，但故事卻未以危險的象徵撰寫。在〈王乙〉中，女子與王乙相悅，生前無緣結為連理。女子死後，王乙訪其墓祭奠，女子走出墓室，將王乙帶入。二人終於完婚。其情節有若上個世紀六〇年代的風靡港台的香港電影《梁山伯與祝英台》。而相較於魏晉南北朝的冥婚故事，結局頗為「驚竦」。何以如此則有待研究中古時期人鬼姻緣的學者進一步分析。整體而言，三則故事（也包括魏晉南北朝的同類故事）訊息結構與台灣的冥婚很像——都出現了女性求偶的聲音。不僅如此，其內容顯然被寫成愛情故事。我們當然不能說其中完全無危險的隱喻，但不明顯。然而如果從宋人的角度看來，會用「女鬼是危險的」觀點對待這樣的故事：女鬼把男

43 戴孚，《廣異記》，〈王乙〉，87。

子「捲走」了。相較之下，宋代女鬼的故事中，卻一再地以女鬼作祟致病或亡身的危險的喻指涉。

此外，冥婚故事中的某個細節似乎透露出某種社會現實。按傳統習俗，男婚女嫁必須經過提媒的程序，經兩家同意，即使是在近代台灣的冥婚也須經過媒合。但（包括宋代的）故事中的女性卻打破了社會常規，直接找上男性。這是文學幻想還是反映實際？南宋紹興二十五年（1155）朱熹任福建同安縣主簿時，有鑑於當地風俗欠妥，寫了一篇〈申嚴昏禮狀〉，茲節錄於下：

竊惟禮律之文，昏〔婚〕姻為重，所以別男女，經夫婦，正風俗，而防禍亂之原也。訪聞本縣自舊相承，無昏姻之禮，里巷之民，貧不能聘，或至奔誘，則謂之引伴為妻。習以成風，其流及於士子，富室亦或為之，無復忌憚。其弊非特乖違禮典，瀆亂國章而已。至於妒媚相形，稔成禍釁，則或以此殺身而不悔，習俗昏愚，深可悲憫。<sup>44</sup>

朱熹這篇禁論文效果如何，自是可疑。但其中描述可說明當地開放的男女關係。其中所描述的「奔誘」、「引伴為妻」，說穿了就是自由戀愛。其中說「富室亦或為之」的情形，有可能是自古以來就是如此，就如同上引三則唐代冥婚故事中，男女相戀而雙方同意成婚那般。但是到了宋代，某些地方的風氣可能仍屬「開放」或有類似自由戀愛的情形，《夷堅志》中許多「一夜情」的記載也反映宋代男女關係也有自由的一面。然而看在父系的眼裡，這類作法（或這種開放）是「奔誘」、「引伴為妻」，殊屬欠妥。

不僅如此，《夷堅志》中還有一則〈永康倡女〉也說明這種對失序的憂懼。永康軍有某倡女（藝伎？）某日前去當地的靈顯王廟，見到門

<sup>44</sup> 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷20，〈申嚴昏禮狀〉，收入《朱子全書》，896。王懋竑，《宋朱子年譜》，卷1上，10-12。

外馬卒長得高大好看，頗為心動而眷戀不肯離開。其家人強拉回家，她卻若有所失，心情不快。過一夜，有客人求宿，一看居然是她前一天思慕的男子，歡喜不已。男子第二天天亮才離開，黃昏時又來。這樣留連幾夜，忽然泣訴說，他不是一般人，而是廟中馬卒。由於倡女喜歡他，所以犯禁來找她，一次次地耽誤了值夜，被主人糾正而犯罪，明日將杖脊流配。屆時會過其家門，希望倡女能多買紙錢給他。倡女如期應所求。他日再去廟裡，見馬卒立像已仆倒在地。<sup>45</sup> 這則故事並非女鬼找上男性，而是女性找上神祇的侍從（馬卒，男神或男鬼），誘彼一親芳澤，卒致得罪被譴。就父系的之場看來，向男性主動表情的女性的危險象徵一覽無遺。

再從冥婚的角度考慮那些故事。近代台灣社會裡要求冥婚的在室女是主動地要求婚配，卻仍須有媒人在雙方走動。但是上述宋代女鬼故事中的女性並未透過媒合，而是直接找上男性，很快地有了性關係。這些女性較前者更為積極主動找尋愛情／激情；這點和唐代冥婚的故事相同。此處我們從女鬼的故事看到了女性的抗議聲音：「誰說男女關係上女性應該是被動的？誰說男女關係上，一定要經過媒合？」特別的是，這些鬼故事皆出自男性之口／筆下，卻暗地裡透露出男性／父系的焦慮。他們擔心男女關係上的錯位——應該是男方家庭上門提親，現在變成女性主動找上男人——可能會引起失序，因此無形中讓這些女性以妖異的姿態出現。就如同康笑菲在研究唐代狐仙的故事中指出，唐代世族勢力龐大，聯姻強調門當戶對，寒門士人因實際生活中的焦慮，將本身的自卑感投射在狐狸身上。而藝妓的出身不正，就像雌狐來自於牲畜。她們只有在士人的社交生活中才有地位。只要藝妓／（雌）狐仙安於在文人家庭的邊緣，無損於他人，也不挑起事端，「那雌狐就是唐代文人鮮明的自我形象的配角」。同樣地，在唐代，將「狐」類比「胡」

45 洪邁，《夷堅甲志》，卷17，〈永康倡女〉，146。

也是因焦慮而起。<sup>46</sup>

換句話說，魏晉南北朝的社會並不認為女追男的冥婚有何不對，唐人也不認為是異常，不把陰間在室女帶走陽世的男性視為作祟。<sup>47</sup>但到了宋代，來自於男性／父系的焦慮使這種「女追男」的冥婚故事描繪成男性禁不住女鬼「色誘」的悲慘結局——宋代冥婚的故事被硬生生地掐頭去尾，改寫成「女鬼誘姦，男性倒楣」的恐怖故事。男性／父系的焦慮努力地壓抑女性，把她們變成厲鬼。這種焦慮反映出當時男女關係的開放程度與魏晉、唐代相去不遠。但是女性擇其所愛、勇於追求愛情（甚至看上了沒有度牒的出家人）<sup>48</sup>的聲音真把宋代男性／父系嚇破膽了——他們用「女鬼（怪）」來形容這樣的女性。

#### 四、露水姻緣難拒

讓我們繼續看一個故事。

平江士人徐廣，習業僧寺，見室中殯宮有婦人畫像垂其上，悅之。纔反室，即夢婦人來與合。自是，夜以為常。未幾，遂死。家人有嘗聞其事者，至寺中蹤跡得之，其像以竹為軸，剖之，精滿其中。魏志幾道說。<sup>49</sup>

殯宮指的是人死後入棺，一時無法下葬，而予以暫放的房舍，宋代不少寺廟提供類似的服務。而當時士人徐廣只是看到女子的畫像，心有所感，結果就「引鬼上身」而亡。這個女子顯然來路不明。這則故事

<sup>46</sup> 康笑菲，《狐仙》，43-53。

<sup>47</sup> 魏晉人士不認為女鬼求冥婚為危險的象徵，亦可見謝明勳，〈六朝志怪「冥婚」故事研究：以《搜神記》為中心考察〉，39-62。

<sup>48</sup> 柳立言有一文分析宋僧犯罪的原因，甚值得參考，見其〈紅塵浪裡難修行：宋僧犯罪原因初探〉，576-634。

<sup>49</sup> 洪邁，《夷堅甲志》，卷19，〈僧寺畫像〉，166。

寓意之一就是小心身分不清的女人，她可能讓人萬劫不復。被圖像所惑的故事還有一則，〈馬先覺〉：官員馬肅夫次子馬先覺曾與其友前往某神祠游玩，見壁間所繪樂妓中一人特別漂亮，戲說得此女為妻，「素願足矣」。當夜婦人即來，耽溺甚久，習以為常。一開始，先覺猶畏人知，後無所忌憚，室中常有切切私語之聲。有時外人入房，遇到二人在室，先覺即說：「家人在此。」其父母甚以為憂，用各種方式除魅都無效。先覺後因此而死。<sup>50</sup> 這則故事也是因為男性見圖有所感，就引來女鬼。看來男性連心動之餘都會出問題。

北宋張師正的《括異志》中也有一則這類記載。〈曹郎中〉：曹元舉於治平中（1064-1067）任福建路轉運使。其住宅中有池與亭，因此早晚都來。其家人覺得身體一天天地瘦下去。問何以如此，回說有一李家娘子長得出眾，且有兩位婢女一起服侍他。其家人都認為他們是物怪，於是找來醫者與巫覡治療，皆無效驗。最後他們把池水汲光，抓到三隻鱧魚，一大二小。曹立刻大叫勿傷害李家娘子，但家人最後把三隻都宰了，丟進火裡燒掉。元舉也因病回維揚，一年多後就亡故。<sup>51</sup>

不只是《括異志》、《夷堅志》這類神怪小說才記載這類故事，北宋筆記小說《可書》也有這麼一段故事：

平江陳祖安兄，待秀州司戶。於其家有一美婦人，素衣而來，久與之處，形神俱瘁。婦人每來，異香滿室。後年餘，其兄卒，婦人復相媚祖安。渠一旦頓悟，乃園中一古酴醾為妖，遂以鋸斷，血為之流。<sup>52</sup>

陳祖安警覺那個女人有問題，確認是園中的酴醾（一種有香氣的花）為怪而除之，所以保住小命。也就是說，他知道那樣的女人很可能是鬼怪

<sup>50</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷7，〈馬先覺〉，426-427。

<sup>51</sup> 張師正，《括異志》，卷4，〈曹郎中〉，43。

<sup>52</sup> 張知甫，《可書》，429-430。



的化身。事實上，宋人很清楚鬼隨時會出現在生活中。很特別的是，這樣的故事也出現在秦觀（1049-1100）筆下。根據秦觀的記載，熙寧九年（1076），秀州嘉興縣令陶彖一子得怪病，整副樣子和平日迥異。縣令擔心之餘，花大錢找來巫祝作法，用盡各種辦法，就是無效。恰巧天臺教派辯才法師（釋元淨，龍井 1011-1091）當年也到了秀州。縣令前去找法師求助，告訴他其子初得病時，見一女子自外來相調笑。過了好一陣子才離開。那女子走到水濱，留下一首詩：「生為木卯人，死作幽獨鬼。泉門長夜開，衾幃待君至。」其後女子屢來，並留下話：「仲冬之月，二七之間，月盈之夕，車馬來迎。」縣令表示「妖期」將屆，務請法師協助。辯才次日至其家，設壇作法。當夜陶氏子安然入睡。隔天法師又來，陶氏子顯然被附身，辯才問彼來處，答說：「會稽之東，卞山之陽，是吾之宅。古木蒼蒼。」又問其是否姓柳。後者微笑以對。辯才說，你長久以來迷於逐外物，又為物轉溺於淫邪，無法解脫，「入魔趣中」，成為災害，傷及無辜。現在我給你宣說《楞嚴祕密神呪》，以返原來清淨覺性。陶氏子聞後號泣。當夜，女子與陶氏子表示要離開此處，兩天後便不再出現。秦觀早已聽過此事，元豐二年遇辯才法師，問其事。辯才回答確有其事。<sup>53</sup>

下面再舉五個例子：

〈王上舍〉：建康人南宋初樞密使王綸（1135 進士）曾說過一個故事。北宋徽宗政和 6 年（1116）元旦晚，他和朋友同出建康府觀花燈。三位朋友爬上戲棚玩耍，唯獨他的王姓朋友（時為上舍生）在棚下不肯上來。他們邀他上來，卻被拒絕，心裡在想別的事。他看到一位女士身旁有一女僕，緩步而行。那女郎衣服並不華麗，臉上淡妝，很有特色。女郎羞赧地看著王姓朋友，整了一下衣冠，好像要迴避他。王生走進一窺，於是這女的撒下首巾，回頭一笑。王生想和她說話，但有朋友在，

<sup>53</sup> 秦觀，《淮海集箋注》，後集，卷 7，〈錄龍井辯才事〉，1526-1527。

說不上話。於是一起走入小巷內，行人稀少，而那女郎又出現，但是王生的朋友全無所睹。王生藉口上廁所，輕手輕腳走到女郎那兒和她說話。女郎表示自己獨身一人，唯有一妾。如果王生有心，改天希望他來住處走走。王生說他方寸已大亂，哪等得到改天？於是二人走到橋下偷歡，「野合而別」。女郎臨走時還告訴王生自己住處。第二天，王就去找那女郎，女郎出迎，買酒留王通宵。自此之後，王生每日都去。如果那天不果去，他就變得茶不思，飯不想，身體也變得愈來愈瘦、越差。過去和他一起去玩的三人問他那晚到底去哪裡，要他一五一十的說出。朋友們說，不問可知，他碰上妖異了。要他千萬不要再沉迷，這樣還可保住性命。王生大夢初醒，努力克制自己。但那晚上女郎突然去找他，責問：「我不幸失身于子，奈何中道相棄？」王生只好謝罪，晚上又和女郎交歡如初。但王生覺得身體負荷不了，想要和那女郎斷絕關係。於是到朋友家寄住，但夜裡又夢到那女郎來，最後因「風淫」而死。<sup>54</sup>

〈京師異婦人〉：北宋徽宗宣和年間（1119-1125），開封城裡有一士人在元旦夜出遊，走到美美樓下時，觀看的人潮過於擁擠，無法向前，只得停下步來。突然間，他看到一美婦人張皇失措，若有所失。他問婦人何以在此。婦人答說自己和一群人出來看燈火，人多擁擠，就走失了。那士人出言引誘，婦人居然同意，說自己在此久了，不免會被人抓走賣了，不如跟他回去。於是二人攜手回男的家裡。那士人極寵幸這婦人，這樣過了半年，也沒有人來找她。一天，這士人招待朋友宴飲，而要那婦人侍酒。幾天後，他的朋友又來，問士人在哪認識那婦人。士人說是買的。朋友說，前幾天他喝酒時，看到那女子每次經過燈燭，顏色必變，決非一般人，不能不小心點，請他老實招出那女人哪來的。士人說，他們同居有好幾個月了，哪有問題？朋友見無法說服他，就說葆真宮王文卿法師善符籙。不妨去找他看看，如果是鬼祟，他必能看出

<sup>54</sup> 洪邁，《夷堅支庚》，卷8，〈王上舍〉，1194-1195。

來。如果不是，也無大害。於是就去找法師。王文卿一見到士人，大吃一驚說，他身上妖氣極濃，將不可治。這鬼祟絕非尋常之比。於是王法師對在座其他客人說，以後他們都要為此事作證。所有的人都覺得害怕。士人早聽朋友說王文卿的本事，便和盤托出。王法師問這婦女平時有什麼特別喜愛的？士人說她有一小錢盒，非常精巧，常佩腰間，不以示人。王法師就用紅筆劃了二道符，要他等婦人睡著後，把其中一張放在頭上，另一放在錢盒裡。士人回家後，婦人大罵他負心，把她當成鬼，要用道士符治她。士人無計可施，一查之下，原來是僕人先告密。當晚婦人並未就寢，整夜張燈製衣。第二天士人走訪王法師，告訴他昨夜如此這般。王法師聽了很高興說，那女人只能撐過一晚，今晚必睡，就照他的話去做。當夜婦人果然熟睡，士人於是如所戒置符。到了天明，便不見婦人。兩天後，開封府遣獄吏逮捕王法師下獄，理由是：「某家婦人療疾三年，臨病革，忽大呼曰：『葆真宮王法師殺我。』」遂死。家人為之沐浴，見首上及腰間篋中皆有符，乃詣府投牒，云王以妖術取其女。」王法師把這一切在堂上供呈，追到士人及那天在座的所有人，一一問證，清楚無誤後，王法師才免去刑責。<sup>55</sup>

〈錢炎書生〉：錢炎是位廣州書生，住在城南的薦福寺。其人好學苦志，每天都讀到午夜時分才就寢。一天晚上，有個美女穿著紅裙綠袖，自外秉燭而入，面帶笑容向錢作揖說，她本來生在貴戚家中，不幸流落風塵中。自己愛慕錢生已久，所以前來相就。錢生一人獨處而且又窮，突然看到佳麗，以為是天神授與，就和美女共宿，且約好要成為夫妻。這女人待到天明才離開，錢生不敢跟隨而出，因此不知道其去向。這美女擅謳歌，錢生甚覺性靈娛悅。從此以後，錢炎就廢了學業，好像受惑，得了心病一般。二人如此往來好一段時間，美女懷了胎。有天同郡的一位卜者周子中和錢生交情很好，經過其他家時，看到錢生羸瘦憔悴。

<sup>55</sup> 洪邁，《夷堅甲志》，卷8，〈京師異婦人〉，65-66。

悴的樣子，很是訝異。於是問他怎麼變成這副模樣？錢生就一五一十的道出。子中告訴他說，按這道理，那美女必定是妖祟。他知道正一宮法師劉守真奉行「太上天心五雷正法」，能扶危濟厄，功驗彰著。表示要帶錢生去拜見劉法師，求得符水，好保住小命。不然的話，死在眼前，後悔莫及。錢生聽了很害怕，不敢再坐，急忙往劉法師住處去。劉法師見了，立刻弄了盆水，用符術一照之下，看到一條巨蟒盤旋室內，很畏縮的樣子。於是劉法師研磨朱砂，書符於紙上，交給錢生，對他說，等到那女人靠近後，出示之。錢生回家後，到二更才睡，而美女進來，樣子和初見時一樣。錢生對她說，妳本是蛇精，我現在知道了，並出示符書。那女人默默無語。過一會兒她化為二條蛇，一大一小，一前一後爬出去。錢生又驚又怕。之後他搬至別處，而那物怪也不再出現。<sup>56</sup>

〈建昌王福〉：建昌州郡兵王福於乾道年間（1165-1173）在衙門後圃值夜班巡邏。某天夜半，在宅堂北便車外遇一年少美麗的女子。她笑言自己是軍宅婆婆之女，仰慕王福已久，趁夜偷跑出來，要陪他睡覺。王福大喜過望，馬上帶著他回鋪所，天明女子才離開。自此他眷戀女子不捨，即使應值夜，也找人守夜。數月之後，王福消瘦憔悴如鬼，大白天也在睡覺。其父母甚為憂心。其父因而往其住所，藏在眾人裡觀察。見到女子來找王福，二人一副兩情歡悅，濃情蜜意之狀。次日其父叫來王福問話，又問其病。王福只說沒有病。其父動怒後，他才實情相告。於是父親為他請假，要他在家休養治病，又私下詢問郡舍老兵，果真有嫖娼之女。但其父奇怪女子怎能常常外出，心裡半信半疑。某夜王福輪值夜班，其父又去查看。女子果然又出現，其父持燈追捕。女子狼狽逃走，跑進天王祠而消失。天明他去查看，見到女子祠中一旁持裝奩的侍女。於是叫王福來看，後者見了之後低頭不語。王父便把偶像擊碎，王福卻掩面嘆惜流淚。十天後便死了。<sup>57</sup>

<sup>56</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷22，〈錢炎書生〉，1755-1756。

<sup>57</sup> 洪邁，《夷堅支甲》，卷7，〈建昌王福〉，766。

〈黟縣道上婦人〉：浮梁縣民程發平日以勞力受雇於人，常往來江浙間。淳熙十四年（1187）九月，他自臨安回鄉，經過黟縣境內。清晨在途中遇見一位樣貌憔悴慘淡之婦人。她告訴程發說，其夫甚惡，常鞭笞她。其婆婆性情更嚴暴，自己不曾有過一日安好。昨夜又把她趕出門，害她無處可去。如果他能帶她同行，就嫁給他。程發表示自己已有家室，也很照顧自己的母親，決不可能無故捨棄她，另外再娶。而且與她同行，路人必視二人為姦盜，此事不妥。婦人說，果真如此，他便先去。自己熟悉此路，等晚上找到住所，再去找他。程發隨便答允，就先走了。晚上到了旅店，婦人已等在房裡，極力邀他睡在一起。程發起先不肯，婦人說她要去告都保，說程發擄掠她來，強姦了她。程嚇壞了，又看婦人長得較其妻好看，便順其所求。快天明時，婦人又和他說，自己其後一定到程家去。如果其妻不從，自己會再近處找間房子住下來。只要程發常常來看他就可以了。臨走前，從巾帕內拿出一件衲襖給程。程發返家後，沒向母親與其妻提這事。有天程發去五里外一處稱作廣平的虛市，卻突然得病，才向母親提及所見之事，說那婦人恰巧進房來探望他，坐在床上有一個時辰，才剛出門。其母嚇住了，因為她什麼也沒看到。隔天早上，程發即病故。其母用衲襖為程發入殮，再下葬。其妻後來改嫁，程發只有一女，嫁人後，其母前去依孫女。<sup>58</sup>

在秦觀的例子與這五則故事裡，那些和女鬼怪有性活動的男性都得病，甚至喪命。其中有個訊息須要細思量：男子和女鬼怪上床後得病——宋人明顯認為女鬼怪是危險的。如果扣掉「怪」的因素，女鬼的訊息透露出那些故事與冥婚有密切關係。根據武雅士在台灣的冥婚研究指出，受訪者告訴他，冥婚儀式中的新娘從頭到尾被看成是在場的人。在婚宴裡，新娘的牌位被安置在新郎旁的座位上。婚宴結束後，她被安置在洞房內。當地人相信，新婚之夜，鬼妻會和新郎行房。結果第二天，

<sup>58</sup> 洪邁，《夷堅支丁》，卷5，〈黟縣道上婦人〉，1008。

新郎總是累得要死。有一位參加婚宴的受訪者說，鬼妻和男子「不只做愛一二次，而是很多次，所以第二天新郎無法上工。亡魂〔的性質〕很陰的，很厲害呀！」武雅士又問他，亡魂會再回來嗎？那人向武雅士保證那是不可能的，因為「第二天牌位就被擺在祖先供桌上，變成神了。那以後，鬼妻就無法再回來和新郎睡在一起。」<sup>59</sup> 宋代的故事與台灣冥婚的例子中的男性都在和女鬼發生性行為後身體不適。有趣的巧合！不同的是，宋代的男性和女鬼翻雲覆雨後，往往生病或喪命；但台灣男性和鬼妻行房後，只是元氣大耗，過兩天就沒事。相較之下，宋代那些把持不住的男性的身體看來欠佳。但為什麼那些宋代男性身體那麼差？答案應該和當時社會環境有關。

前面多則故事中的婦女多來歷不明，後來都被指出是鬼祟，危險的隱喻不言可知。這樣的故事在《夷堅志》中並不少。不過我們倒可以問：為什麼那些士人、苦力和兵卒會和剛認識的婦女有性關係？如果那些男性未婚，他們當然很難抵抗這種誘惑。如果他們已婚，則一般情況下，男性無法主導婚姻對象。宋代男女成婚前，二人是見不著面。南宋初孟元老的《東京夢華錄》記載有關娶婦的程序，其中說道除了媒婆在雙方走動外，男家要相媳婦，「即男家親人或婆往女家看中，即以釵子插冠中，謂之插釵子」。<sup>60</sup> 根據柏文莉（Beverly Bossler）的研究，從唐到宋的士人婦女墓誌銘中對婦女的形容有很大的差異。其中一點是，唐代婦女的墓誌銘中，對婦女的容貌有所著墨，形容她們如玉、如彩虹、如芙蓉。到了宋代，對於婦女容貌著墨的興趣消失了。另外一點差異是，唐代婦女的墓誌銘會形容她們和丈夫琴瑟和弦的樣子。但宋代的墓誌銘最多是說她在德性上配合其夫（如「事夫能成其忠」），或說能盡婦道。除此之外，絕少在夫妻上關係著墨，反倒強調女子能與夫家和睦相

<sup>59</sup> Wolf, "Gods, Ghosts, and Ancestors," 151.

<sup>60</sup> 孟元老，《東京夢華錄》，卷5，〈娶婦〉，144。

處。<sup>61</sup> 這一方面固然是修辭上的差異，但也反映出社會現實的改變。過去 30 多年來的研究顯示，宋代恰巧是近代家族形態逐漸成形的一個時期。由於貴族門閥的消失，科舉考試競爭激烈，因此社會地位變動的可能性也大增，因此如何延續家／族就成為關心的焦點。<sup>62</sup> 在這情形下，對於一個家（或族）而言，娶婦必須按照其家（或族）的最大利益進行。換句話說，嫁進來的女性，必須為這個家（或族）「服務」，符合這個家的要求。就此而言，容貌及是否能與丈夫和諧相處就不是最重要的考慮因素。因此男性所娶到的女子是家裡決定的結果，並非自己所擇，遑論感情基礎。什麼樣的兩性關係是自己可以做主而又能有（至少一些）感情／激情基礎的？外間遇到的（美麗）女子！這是為什麼《夷堅志》中這類故事中的男性之所以——從說故事者的角度看來——無法拒絕婚姻以外的女性的重要原因之一。

然而這樣的女鬼故事在魏晉南北朝時期亦已出現：在《太平廣記》中收錄了幾則女性「自薦枕席」（投懷送抱）的事例。根據學者的研究，這種人鬼戀的愛情故事有所謂的「三部曲」，即女鬼自薦枕席，二人同居，結局是二人分開。故事中的女鬼多數屬來路不明，而男性並未有得病或亡故者。<sup>63</sup> 相較之下，宋代同類故事的背後嚴防露水姻緣的寓意就很明顯了。

<sup>61</sup> Beverly Bossler, *Powerful Relations*, 18-19。有關唐代小說中著重對女子容貌姣好的描述，見妹尾达彦，〈「才子」與「佳人」：九世紀中國新的男女認識的形成〉，收入鄧小南編，《唐宋女性與社會》，695-722。

<sup>62</sup> 有關宋代是近代家族成形期的說法，略見Ebrey, "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization," 16-61; Hymes, "Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou," 95-136。另有二文是探討唐宋變革中家族形態的轉變，見Johnson, "The Last Yeas of a Great Clan," 5-102；中譯本：詹森，〈世家大族的末落：唐末宋初的趙郡李氏〉，231-339。孫國棟，〈唐宋之際社會門第之消融〉，211-308。另外，亦見Watson, "Chinese Kinship Reconsidered," 589-622。最近柳立言的研究指出，宋人仍然以「家」的延續為主要考慮。見柳立言，〈宋代明州士人家族形態〉，289-362。

<sup>63</sup> 葉慶炳，〈魏晉南北朝的鬼小說與小說鬼〉，119-122。

是誰在嚴防呢？顯然是宋代的父系結構。從父系的角度看來，男性除了要提防外面的女子，同等重要的是，必須拒絕「露水姻緣」。前面所舉的徐廣、陳祖安、王姓士人、開封城裡的士人、郡兵王福及廣州書生錢炎都有過露水姻緣。不僅如此，男性和妾之間也偏向露水姻緣。怎麼說呢？這是和明媒正娶的婚姻做比較。一般說來，明媒正娶要經過正式的手續，考慮門當戶對，中間要有媒人穿梭，雙方須商量聘財和妝奩，然後有一連串的儀式。但是納妾只須經過女僮（或牙婆），商量好價錢，法律文書備妥就可以。許多情況下——前面的例子顯示——似乎一拍兩合也行。換言之，男性在這事上有自主空間。當然，來自於人性的情欲使男性難以拒絕露水姻緣也是不容忽視的原因。宋代小說家的話本及前面所舉的例子都顯示出宋人的生活中是有鬼神的；宋人很明白生活裡鬼怪隨時會作祟。如果鬼怪能化身為一般人，出現在身邊。二人魚水交歡之際，男性不知不覺間受害，那麼從男性的角度而言，要怎麼去防？遠離色誘，拒絕露水姻緣！故事中的道德勸誡立場無疑是自「家」（或「族」）的立場出發。從這點而言，故事裡宋代男性的脆弱身體是因為這層對保家（或保族）的憂懼所造成。

除此之外，宋代另一個新起的現象形成對這種故事的形成也有所影響。前一節的〈王千一姐〉、本節的〈京師異婦人〉與〈錢炎書生〉中，為受禍男性除魅的是道人、道士與法師。而在秦觀所寫的故事裡，為得病的縣令之子除妖的是僧侶。最近的研究顯示，宋人遇病求療治時，常發生「信巫不信醫」的情形，許多人因誤醫而致死。宋代朝廷力矯此弊，極力推廣醫藥治病，廣印醫藥書籍，強化醫學教育，提高一般人的醫藥知識。在此同時，官方也大力彈壓巫覡，甚至逼令他們轉業。<sup>64</sup> 儘管如此，宋代的巫風仍然極盛。但宋代與前朝不同之處在於驅

64 探討宋廷推廣醫藥學政策及成效的研究可見以下的研究：陳元朋，《兩宋的「尚醫人士」與「儒醫」：兼論其在金元的流變》；Hirichs, "The Medical Transformation of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960-1279 C.E.)";



邪的宗教人士的變動，前章即指出，傳統中國社會的宗教人員可分為四個層級：道士、僧侶、法師及巫覡。其中法師的數量大增是重要現象。<sup>65</sup> 例如前一章第一節中提到的兩名法師路時中與宋安國即是著例。根據《建炎以來繫年要錄》中記載，路時中有名於當世，於紹興元年曾任「朝散郎，……榦〔幹〕辦諸司審計司。時中，開封人，常以符錄為人治病，世號路真官」，因此他也是位士大夫。另一位有名的法師宋安國在《夷堅志》中有多處記載其事跡。不過他屬於「方士」或「術者」之流，並非士大夫。<sup>66</sup> 像路時中、宋安國與前一章曾提到的法師胡紡之流的除魅宗教人士在宋代變多了。如果說撫慰亡靈的宗教儀式在宋代呈現競爭狀態，驅邪市場也是如此。換言之，宋代的法師、巫覡、僧侶與道士四者間形成競爭關係。無論他們是誰，只要他們「治癒／驅除」邪病的例子愈多，其傳播效果愈大，結果就愈有可能使男性因女性而得病或亡身的故事往驅邪的解釋傾斜。來自於父系的憂懼驅使他們尋求宗教除魅人士的幫助。反過來說，父系的憂懼也更會因為祓禳的效果而因此強化。

## 五、唐宋「好的」女鬼故事

不過宋代史料中也有男子和女鬼往來後無事者，辜且名之曰「好故事」。取四則故事如下。

第一則是北宋張師正（約北宋中期）親耳聽來的故事。〈高舜臣〉：高舜臣說了一個其兄的故事。其兄在祥符年間任衙校，曾帶卒數百人在西山伐木。某日入山監督工作而迷路。他聽到山谷裡有音樂聲。尋聲去

Goldschmidt, *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty*, 960-1279。

<sup>65</sup> 見前一章註 142。

<sup>66</sup> 李心傳，《建炎以來繫年要錄》，卷 43，〈紹興元年四月〉，1540。有關宋安國，見洪邁《夷堅乙志》，卷 16，〈韓府鬼〉，322；《夷堅丁志》，卷 18，〈唐蕭氏女〉，691。另外，《夷堅志》中也有多處談到路時中。

看，只見穿著華麗的婦人數十位，坐在礮石上吹笙竽。居首席的女士示意舜臣之兄坐其旁，請他享用菜餚，並對他說自己有意服侍他，能接受嗎？其兄窘著回拒。她又要其兄先回軍寨，她隨後就到。當夜這女士果然來訪，哥哥茫然不知如何是好。其後她每夜皆至，而帳內寢具都備齊，但天一明又不見。如此情況約有一個月。那些役兵伐完木後，和哥哥一起回家。高的雙親得知此事後大驚，說兒子「為石妖木魅所惑也」。他住在東邊的耳房，其家人過去看一下，見到寢具和衣冠等物都已擺好。但家人幾乎看不到女子，有時僅看到她的冠珮，有時只看到她的衣服。大家既擔心又憂慮，恐長此以往要出問題，因此請巫覡作法，用符水呪術驅邪。那女子笑著對其兄說，自己又不是妖怪，何必多疑。她完全視作法為無物，高家人也無可奈何。半年後，高家宴客，宰牛為饌。那女士見狀大驚說，我以為府上是積善之家，所以願服侍你，也想降福於你家。天曉得你們竟會做這壞事！我不該留在你家，快送我回去。高把這事告訴父母，他們大喜，要他立刻陪這女子近百里，好回西山去。當夜這女子就未出現，而其兄也不敢再去找她，只是看著那座山，遺憾地回家。其兄後來無恙，舜臣後來官至州長史。<sup>67</sup>

〈胡氏子〉：舒州人胡永平說過一個故事。他的叔父胡頃在四川的某縣任通判。到官數日後，他的小兒子到後園去遊玩。見到牆角有一小屋，如神祠般地垂著簾幕。有老兵出拜說，前通判的女兒十八歲未嫁人就死了，葬在此處。現在那官員已在某地任職。那年輕人便問這女子長得如何？老兵答說，他從沒見過她。但聽幾個倡女說，自前後幾任太守到幾個小官員的家中，沒有看過婦女像她這麼美麗的。那年輕人才剛滿二十歲，尚未婚娶，聽了這話很心動，指著香案上的香火說，這也太冷清了些。第二天，從家裡拿了薰爐花壺去供奉，而且親自酌酒奠祭，神志晃動，心中思見女子一面之幸。從此以後，年輕人天天前去，精誠至

67 張師正，《括異志》，卷8，〈高舜臣〉，86-87。

極，乃至夜裡都作夢，這樣持續了二個月。有天，他又再去祭拜。見得屋簾微動，聽見好像有人聲呼嘯。稍間，一女子盛裝而出，艷光動人。這男子心裡明白是怎回事，直往前去。女孩說，你不用怕我，我就是室中人。有感於你一再眷戀我，所以出來一見。男子欣喜欲狂，就和女子一同進房，直到夜半時分才離去。從這天起，日日如此，於是年輕人便完全荒廢學業。他的家人也少見其面，而男子也不再到後園去。但是他的精氣消鑠，飲食愈來愈少。父母親私下憂心忡忡，暗地裡問夜裡值班的小兵有何異狀，小兵說，聽到男子晚上和人切切笑語。於是把自己的兒子找來問話。兒子不敢隱瞞，供出實情。父母說，這是鬼，我們會幫你處理。兒子卻說，不是，我們相交以來，一開始我也很懷疑，到現在有好一段時間了。我細察那女子的起居出入，言談動靜，沒有一點和常人不同，怎麼會是鬼？父母問，那她有什麼和一般人不同的地方嗎？兒子說，只是每次飯菜擺好後，她不會動筷子，只飲酒吃果實而已。父母說，等下次她再來時，要她吃東西，他們會在一旁觀察。男子回到書房，女子已在房內。男子要她吃點東西，再三要求，但都被拒絕。她說，平時往來無所阻礙。如果吃了這些，身體有所沾染，就回不去了。男子又再強要她吃，不得以之下，才吃了一筷子，男子父母就從外而入。女孩驚起，想躲起來，但身形無法隱藏，蹣跚慙窘，向二人泣拜謝罪。胡氏一家圍住整個房間，問她何以能如此？她說，自己也無法察覺。一向都可以想來就來，想走則走。沒想到現在變成這樣子。父母又問她，既然無法離去，那現在是人？是鬼？答說，身子在這裡，留下來就是人了。如不信，可開棺檢驗。於是就照著她所說挖開墳墓後，看到棺柩有一條像指頭大小的縫隙，而裡面卻是空的。胡氏一家大喜，說：「冥數如此，是當為吾家婦。」於是讓她住在靠外面的房間，選了謹厚的婢女服侍她，並且找中間人走告其家，同時下了聘財。女方父親遣長子和家人來看真偽，果真是其女，於是雙方成禮而去。其後這女孩生了

數男女，聽說現在還在。那女孩姓趙。<sup>68</sup>

〈茶僕崔三〉：崔三是黃州市民李十六的僕人，在觀風橋下的茶肆顧店。淳熙八年（1181）某個春夜，茶店已鎖門，但崔三尚未就寢，聽到有人敲門，以為是主人回家，急忙開門。不料是位長得甚美的少女。崔大驚，以為是她弄錯了。但少女表示自己是左邊孫家新婦，因觸怒婆婆，被趕出門。希望能在此過一宿。崔回說不敢擅自作主。但女子以死哀請，泣不肯離。不得已之下，崔只得領她至店旁一角，給她一席就眠。過了好一會兒，女子起身到崔臥舖旁，謂不慣孤眠，有意思和她睡嗎？崔三喜出望外，便共眠，雞鳴才走。自此女子常來，而崔因自己是僕人，竟然有漂亮女子相伴，當然高興得所願，不再追查其來歷。某晚，這女子和他說，崔每月所得不過千錢，不夠花用。就拿了官券十千緡送他，此後又常常給他點錢。崔三這下子更快活了。崔有一兄崔二，善戈獵，常往他州。有天突然來看他，共住十多日。這段期間女子便不出現，崔三思念甚切，甚至夜裡夢到她。於是向其兄吐實。其兄說，此地多鬼魅，恐怕會要人命，得快點想辦法。崔三說，和她在一起半年，而且又靠她資助，道義上如同夫妻，難誣她是鬼。崔二說，但為什麼我一來，她就不見了？崔三說，這就是兄弟妨嫌，見面不合禮法。其兄問，平常她都從那裡進出？回說，從外門進來，由樓梯而下。於是崔二當晚離去，攜帶獵具和捲網數枚散布開來。到了晚上，崔二找個地方藏起來。三更後，立刻點火炬照明，抓到一隻三尺長的斑狸，已經斷氣了。崔二表示這就是迷惑崔三的怪物，便剝了皮，把肉煮了。崔三見狀，傷心欲絕。後來有天夜裡，崔三一人獨在屋內，覺得有濃烈異香，只見那女子已在燈下，大罵他說，我和你兩情相好如此，又幾次接濟你，為什麼聽你行事魯莽的哥哥！還好當時我尚未離家，只死了一個婢女，弄壞一件衣衫而已。崔三立刻道歉。女子笑說，我知道不是你幹

<sup>68</sup> 洪邁，《夷堅乙志》，卷9，〈胡氏子〉，255-256。

的，不怪你。因此又留在那裡，至今猶在。<sup>69</sup>

〈崇仁吳四娘〉：臨川貢士張 赴省試，旅途行經玉山，夜晚投宿於一家旅店。進房之後，掀開被子，發現有幅絹畫，展開一看，是美女寫真圖，傍題「四娘」二字。張生持著畫問店主畫是誰的。答說，畫不是自家的。近來士人東下考進士，每晚都有客人。大概是好事少年客人帶來而忘了拿走的。張生旅懷淫蕩，注目不已，於是拿起筆來寫道：「捏土為香，禱告四娘，四娘有靈，今夕同床。」並把畫挂在壁上。他買了酒來，一人獨酌，拿著杯子放到美女的嘴邊，說：能為我喝這杯嗎？燈光下恍惚覺得畫軸中的女子應聲莞爾微笑。張生醉後，倒頭便睡。不久，有女子臥在他身邊，搖醒他，並表示自己即畫中人，有感於張生對彼多情，前來相伴。於是盡情男歡女愛。快天明時，女子告離，並說自己到張生的下一處等候。那晚之後，女子夜夜必來，即使到了臨安也是如此。不過她始終不肯透露自己的籍貫和姓氏。張擲曾問女子說：妳既然能通靈，能溜進貢院探題目嗎？答說：不行。那地方有神人守衛，防察完備，無路可進。張生考完試後便西回，女子追隨如初。快至玉山時，女子慘然對張生說：明天就要到二人當初邂逅之處。到那地方時，時間尚未晚，她將和張生訣別。至當夜，張生抓著她的手，表示自己尚未娶婦，打算帶她一道回家，向母親說明這一切，下聘禮娶之。女子說：我和你的確有夫妻之緣，但現在不是時候。今年張生考試不順利，明年會結婚。所以二人分開之期不會太長，以後他就明白。說完告別而去。張生當年果然未中進士。不久便和崇仁縣吳氏訂婚盟，約好隔年春天完婚。張妻的容貌幾乎和畫中人一樣，而且在家也排行第四。有天，張生和其妻戲說：當日媒婆還在評議時，自己暗地裡要畫工去畫妳的模樣。其妻不信。於是張生取出畫軸給她看，吳氏一家大小都看到了。全都讚嘆那圖裡的女子無一分不似張妻。<sup>70</sup>

69 洪邁，《夷堅支乙》，卷2，〈茶僕崔三〉，805-806。

70 洪邁，《夷堅志補》，卷10，〈崇仁吳四娘〉，1637-1638。

上面四則故事中的男性所交往的都是女鬼，四人也都和女鬼上了床。不同的是，他們之中只有一人沾染上「妖邪」之氣。更特別的是，四者結局均以喜劇收場。和之前的故事形態相比，這四則故事顯得很特別。為什麼與女鬼發生性關係的男子事後無災異？先從前一節後面的四則宋代與女鬼交往後無事的例子說起。四則故事中的女子看來都是無子嗣的女子。〈高舜臣〉中的女子是樂團首席，可能暗示她是藝妓；〈胡氏子〉中的十八歲少女是通判未嫁之女（且和上面的趙通判女一樣地葬在偏僻處〔牆角〕）；〈茶僕催三〉中的美少女是被婆婆趕出來的新婦；〈崇仁吳四娘〉中的女子原在畫裡，可能暗示是已故之女。除了〈高舜臣〉中的女子選擇離開，暗示高舜臣之兄非齊偶，其他三則故事的結局不是成婚，便是與男子共同生活。從冥婚的角度而言，成婚的兩位女子自然得以進入男方的父系結構。至於最後和催三共同生活的美少女，也算是找到了伴。她至少不至淪為無主之鬼。由於她有錢——曾以官券十千贈男子（可能是她的陪葬物），之後二人也許成婚。要特別指出的是，四則故事中，有三則裡的女性被指是女鬼或妖異；危險的象徵很清楚。

從前幾節女鬼象徵危險的故事脈絡看來，上述四個故事可說是逸出常軌。如果說在宋代，外面來的女人所代表的多是危險，那麼有個問題自然浮現：把外面來的女人看成是危險的象徵這種寫法，是傳奇小說中的慣用手法？還是僅發生在宋代？要回答這個問題，必須稍稍翻查唐代這方面的資料。現存唐代傳奇小說中，戴孚（757 進士）的《廣異記》載有這方面的故事。這本書被視為唐代傳奇文學興盛前期的作品，不無其代表性。<sup>71</sup> 該書中有數則是男子奇遇女子的故事。另外，牛僧孺（779-847）的《玄怪錄》則是被歸為唐代傳奇文學興盛後期的作品。<sup>72</sup> 其中有兩則故事的確將女子視為危險的符號。<sup>73</sup> 李復言（775-833）的

71 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，463-464。

72 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》，609-612。

73 牛僧孺，《玄怪錄》，卷4，〈尹縱之〉，〈王煌〉，111-114。

《續玄怪錄》則未見類似記載。段成式（約 803-863）的《酉陽雜俎》中有二條類似故事。<sup>74</sup> 故事的多寡自然不能據以說明唐人不把女子視為危險的符號，因為現存的版本並不全。較妥當的方式是檢查故事的內容與結構。在《玄怪錄》和《酉陽雜俎》中有關女子危險的故事和宋代的寫法很相近。倒是在《廣異記》中有幾則故事是記載男子奇遇來路不明女子。下面舉幾個例子以為說明。

〈汝陰人〉：汝陰許姓男子自少為孤兒，人長得白皙，有才能，喜歡鮮衣良馬，遊蕩無度。平日常牽一黃犬在荒澗中打獵。一天，他覺疲倦，就靠在大樹下休息。大樹高百餘尺，粗數十圈，枝葉繁茂，蔭可蔽連數畝。他仰視枝間，看到一五色綵囊掛在樹上，以為是有人不留意掉的，於是取下帶回家。但是綵囊的結打不開。許生很喜愛這綵囊，放在自己的巾箱中。到了傍晚，綵囊化為一女子，手上拿著一張名刺向許生走去，說：「王女郎令相聞。」放了名刺即離開。一會兒，異香滿室，漸聞車馬之聲。許生出戶一看，見列燭成行。一少年乘白馬，跟著在前的十餘騎，直向前來對許說，其妹粗野，暗慕其盛德，想嫁給他。許生意下如何？許生看著少年神態，不敢堅辭。於是少年命左右灑掃另一房間。又過一會兒，女孩的車駕至，光香滿路。侍女乘馬數十人，皆有美色。她們手上拿著階梯，擁女郎下車。把女孩延入別室，室內擺設幃帳茵席一應俱全，許家人大驚，都看得見一切。那少年敦促許生沐浴，進新衣，再由侍女扶入女室。女孩年十六、十七，絕色無雙，身著青色大禮服，戴翠玉珠冠，下階答拜。二人共升堂後，少年即離開。房中擺設雲母屏風，芙蓉翠帳，用鹿瑞錦幃掛四壁。大設宴席，席上諸多異果，甘美鮮香，人間所無。所用食器有七子螺、九枝盤、紅螺杯、藻葉碗，都隱隱可見黃金打造的胎底，其上並有瑰碧交錯。另有玉罍，內盛車師葡萄酒，散發濃烈芬馨。座上放著連心蠟燭，都用紫玉為盤，室內光

74 段成式，《酉陽雜俎》，〈續集〉，卷 2，〈支諾皋中〉，209，第 21 及 22 條。

明如畫。許生一向輕薄不檢，又看到這些物品，快樂極了。二人坐下之後，許生問說，自己見識有限，寒舍又濕又小，竟能深受眷顧。喜悅交加，不知所措。女孩答說，父親是中岳南部將軍，不嫌她「幽賤」（來路不明，地位低下），想把她嫁給許生。二人能相互砥礪，有幸共在一起，實在是願事。許生又問南部將軍是今天何官？答說是嵩山神君別部所治，如古時的四鎮將軍。酒酣之際，女孩歎說「今夕何夕，見此良人？」詞韻清麗媚人，世間不聞。之後，又拿古箏彈《飛鴻別鶴》曲，一面宛頸而歌，一面為許送酒。她的歌聲哀暢，容態奔放，幾乎無法自持。許生再也按捺不住，向前擁抱她。女孩側著看他而笑說，自己模仿詩人，有所感悅而紓發心志，既做這樣的事會令人譏笑，又在他家掛纓，這也是受人嘲諷的事情。下一步該怎麼辦？於是命下面的僕人撤去筵席，吹滅燭火，二人同入帳中。女孩身材豐肌弱骨，皮膚柔滑如飴，二人縱情親暱之歡。隔天，她遍召許生家人，隆重地執行婦人初嫁夫家須行之禮，賞賜家人甚厚。過三日，那位少年又來，說家父內心甚為感愧，希望能見許生，特前來奉迎。於是許生一同前去。到了前次狩獵之處，已看不到大樹。只見朱門素壁，正如當時的大官府。其中左右列兵衛，都向許生行拜。少年引他入堂，見主人頭戴平天幘，著大紅紗服，高坐殿上。庭中列戟杖張大旗。許生向彼拜謁，主人起身答拜，作揖請他上階，並問他，小女幼年喪母，有幸能得許生照顧，感到無限歡欣。不過這也是「冥期神契」，如非精誠相感，何以至此？許生致謝後，二人相與入內。庭內門宇幽深，環廊曲閣，連互相通。中堂正有大聚會，宴飲正歡。於是主人命設樂助興。樂團絲竹繁錯，曲調新奇，娛悅賓客的歌妓數十人，個個妍冶異常。宴會過後，主人厚贈許生金帛，並給僕人車馬，於是家道豐贍。主人乃為其家在里中建宅，富麗堂皇。女孩一向擅長「玄素養身之術」（房中術），許生得以體力精爽，倍於往常。因此而確知女孩是神人。其後每次回女家，都是女郎相隨。而主人也總是饋贈豐厚。數十年間，女郎生子五人，卻姿色無損。許生死後，才攜子



歸去。<sup>75</sup>

〈華嶽女神〉：近些年有個士人因進京趕考，途經關西，在當地的一家旅店歇腳，選了個小房間過夜。一會兒有數名貴人的奴僕進門表示公主將來過一宿，便把旅店和其他四五家店用幕圍起來。店裡旅客嚇了一跳，全沒來得及搬出去。過一會兒公主座車聲勢浩蕩而至，所有人都下車，店裡的人統統關起門，不敢出戶。公主在戶前沐浴，令人至屋內察看。一婢女說戶內不應有人，卻見到那士人，於是其他婢女大罵。公主要那士人出來，仔細端詳後，表示這人還令她滿意，不要挫辱他，令之進房。公主洗浴後召見士人，二人相談甚洽。於是要侍婢給他沐浴，並供他華麗的衣服。接著施設絳帳，地鋪錦茵，並有其他寢玩之具，極世之奢侈。隔天二人一同回京。公主豪宅座落懷遠里，內外奴婢數百人，榮華富貴無人可及。公主家人稱士人為駙馬，出入所用器服車馬與王公一般。士人有父母在故鄉，公主令婢女至其居，賜錢億貫，並給其他物品。士人家突獲重賜，頓時榮貴。這樣過了七年，二人生下二男一女。一天公主突然說要為士人娶婦，士人為之愕然。公主說，自己本非凡人，不應久為士人婦。而士人也該有婚媾，但她知道這不是取代他們二人間的恩愛。其後士人別娶，和公主間仍往來不絕。但是女方家人因士人往往一出就數日不歸，於是使人跟蹤。只見士人總是進一廢宅，家人恐怕他被鬼神所惑。某天，家人故意讓士人喝醉，找道士畫符，放在他的衣服裡，並且也在他身上畫遍符咒。士人改天再訪公主家時，公主要家人出來阻止他進入。士人起先不明其故，倚門惆悵。公主一會兒出門相見，大罵他說，你本一貧士，由於她的拉拔才有今天，可說待你不薄。為什麼要婦家寫符隔離二人？以為自己殺不了他嗎？士人檢查自己的身體，才知道有符，趕忙誠心謝罪。公主說，她能瞭解其中緣故，但符咒已發生作用，她無法再住下去。於是喚出兒女與父親訣別，士人為

75 戴孚，《廣異記》，〈汝陰人〉，55-56。

之涕泣哽咽。公主命左右立刻整裝，即日出城。士人問公主要住哪裡，並問其姓名。公主答說：「我華嶽第三女也。」說完道別而去，轉身消失。<sup>76</sup>

〈張果女〉：唐玄宗開元（713-741）年間，易州司馬張果的女兒十五歲病死。張果不忍心葬在遠處，於是暫瘞於東院閣下。之後，他調任鄭州長史，因路遠須再葬女兒，於是將之留下。不久有一劉乙來代他的職位，劉的兒子常到東院閣。日暮時分，劉生仍在門外走動，見一女子，容色豐麗，自外而來。劉生懷疑她與人私奔，於是走上前去。但這女孩欣然和他談話，居然同留共宿。該女情態纏綿，舉止嫵婉，劉生很是愛惜。這晚之後，女孩夜暮即來，天明而去。幾個月後，她忽然對劉生說自己是張司馬的亡女，不幸早夭，靈輓停在這附近。她命裡應再活，並與劉生結為夫妻。三天後劉生可開棺看她，等待她回復氣息，千萬不要驚傷她。並指出自己葬處而去。劉生到那天非常高興，自己和另一個貼身奴僕在晚上挖墓。掘了四五尺，見一漆棺，慢慢開啟。女孩的臉色鮮潤，肢體溫軟，衣服和妝梳完好。二人把張女抬上床後，她漸漸有鼻氣。一會兒，口裡也有氣息，便灌以薄粥。張女稍能吞下，至天明而復活，逐漸能言語坐起。數日後劉生恐父母知道，以專心讀書，不便出房為藉口，而要家人把飯菜送進來。劉乙覺得不對勁，趁劉生在外送客時窺視其房，瞅見了那女子。於是劉乙問女孩何以至此。張女就一五一十地說出，並表示棺木還在床下。劉乙與其妻聽了大為歎息，說這樣冥冥中的約期何不早說？等劉生回來後，劉乙對他說這種千載所無的際會向他說有什麼關係？於是遣人到鄭州向張果說明這一切，並請結婚。於是二人成佳偶，之後生了幾個孩子。<sup>77</sup>

〈劉長史女〉：吉州劉長史無子，獨養三女，都長得出色，因此很得喜愛。長女十二歲那年病死在官舍，劉一向和司兵掾高廣相善，二人

<sup>76</sup> 戴孚，《廣異記》，〈華嶽女神〉，60-61。

<sup>77</sup> 戴孚，《廣異記》，〈張果女〉，73。

任滿後一同回鄉。劉帶著亡女上路，而高廣有一子二十餘歲，人很聰明，長得也好。經過豫章時，由於冰封河道，無法前行，二船相隔百餘步，早晚相互往來。一天晚上，高廣的兒子獨自在船上讀書，二更後，有一婢女約十四、十五歲，長得很漂亮，走上船來對高生說自己船上的燭火用完，想來借火。高生很喜歡她，就出言調戲，而那婢女也欣然表示，自己不算好看，家裡的小娘子絕色無雙。她可為高生通款曲，一定可邀到小娘子。高生心裡很高興，以為那小娘子是沒死的女兒，因此和這婢女約定而別。第二晚，婢女又來，表示約見之事已成，請稍待。高生非常興奮，等在船邊。當晚明月高照，天無片雲，不久遠遠看到一女孩從後面的船走出，跟著這婢女前來。走近十步之距，那女孩光彩映發，馨香襲人。高生再也把持不住，便前去牽她。女孩投入高生懷裡，姿態更加嬌媚。於是二人一起到船上，益愈纏綿。此後女孩夜夜都來，二人情意更深。這樣過了個把月，一天忽然對高生表示有密事商量，問他會嫌麻煩嗎？高生回答就直接說了吧。女孩說，她原是長史的亡女，命裡註定重生，要侍奉他。假使他也想得到她，就去和他爸爸說。高生大喜，說這般幽明契合之事，千載未有，正當永在一起。女孩又說，三日後她將復生，請人開棺。晚上讓她的臉接霜露，給她喝薄粥，就會活過來。高生一口答應。第二天高生就和父親說這事。但高廣並不相信，只因這事太離奇，走訪劉長史，告訴他這一切。劉長史的太太聽了很生氣，表示女兒的屍體都已腐爛，哪有玷辱亡靈到這地步之事？當場一口回絕。但高生苦苦哀求。那天晚上劉長史和他太太都夢到亡女對他們說，她命裡當重生，心想假如上天配合，父母一定很高興而答應。未料現在拒絕的態度如此，難道不願意我再生嗎？劉長史和太太醒來之後，猛然驚覺。同時因為女孩在夢裡的樣子和所著的衣服一如高生所說，就應允了。到那時候，大家一起開棺，看到女孩姿色鮮明，身體漸回暖。女孩家人大為驚喜，便在岸邊設幃幕，把她放在其中。夜晚讓她的臉受霜露，白晝則給她喝粥，父母都守在一旁看著。一天，女孩轉而有氣息，稍微睜開眼睛，到了晚上便能開口說話，這樣維持了幾天。不久兩

家選了一個好日子為兩人成婚。二人後來生數子，於是稱此地為「禮會村」。<sup>78</sup>

以上是有好結局的故事。但結局不好不壞者也有，舉二例如後。

〈王玄之〉：高密人王玄之容貌年少，有風彩。他曾任蘄春縣丞，秩滿回鄉里。其家在城西。一日晚靠在城門外，見一婦人從西邊來，姿色絕美，約十八、十九歲，要入城去。次日，玄之出門又見到她。這樣子共發生了四次，日暮就出現。玄之戲問她說，家在何處，每日暮就來此？女的笑說，我家近在南岡，有事所以進城。王挑逗她，女子竟然答應了，留宿其家，非常火熱。次日女子便離去。過了幾晚，女子又來訪，其後夜夜來宿。玄之極端寵愛女子，曾問她說家住得近，可否前去拜訪？女子答，家屋狹陋，無法待客，而且她和亡兄之女同居，恐有招嫌。玄之便相信她所說，對她更加寵愛。女子的女紅尤其精妙，玄之的衣服都出她手，看到的人沒有不讚賞。女子身旁有一婢，也長得美，常隨其後。即使是大白天，也不離去。玄之問她，亡兄之女不想她嗎？不須干預人家的事，女子回道。如此生活有一年之久。有一夜女子突然出現，很難過的樣子，只是啼泣。玄之何故如此。她回說，之前承他相愛，接納她，現在不得不離開。說完哭個不停。玄之大驚，問為什麼。女子說，不要為難她。她本是前高密縣令之女，嫁為任氏妻。但因丈夫品行甚差，父母同情其處境，把她帶回家，後來得病過世，暫葬在此處。現在家裡要為辦喪事，明日就要離去。玄之愛戀她，不再嫌忌，很是悲惋，問她，明日何時辦喪事。說是日暮時分。二人一夜敘別不眠。次日臨別時，女子送他金縷玉杯及玉環一對以為紀念，玄之以繡衣回贈，二人握手揮涕而別。至次日那時，玄之到南岡查看，果然有家人迎喪。發櫬時，看到女子顏色如常，粉黛如故。又看到繡衣一箱在棺中，但沒有金杯和玉環。家人才覺奇怪，玄之便向他們說明原委，並出示杯

78 戴孚，《廣異記》，〈劉長史女〉，152-153。

和環，捧在手上悲泣。玄之於是問說，兄女是誰？回說，是家裡二郎之女，十歲病故，也暫葬其旁。婢女是帳中的木偶，面貌恰和那隨侍女相似。玄之乃臨柩悲泣而別，旁人皆感傷。玄之其後想起女子，恍惚成病，幾天方癒。但每次念起她，往往寢食皆忘。<sup>79</sup>

第二例〈朱敖〉：杭州別駕朱敖舊日曾隱居河南少室山。天寶初年，陽翟縣尉李舒在嶽寺，驅騎兵招朱敖前往。朱敖上馬便快奔，僕從跟在後，一會兒到少姨廟下。當時盛暑，見一綠袍女子，年約十五六，姿色極美。朱敖想是人家奴婢，但也訝異她在夏天穿綿衣，於是騎過去問她。但那女子笑而不答，直接走入廟中。朱敖也下馬入廟中，卻看不到人，於是欣賞壁上的畫。見到畫裡有一綠袍女子，就是剛才路上看到的，嘆息良久。到了嶽寺，詳細陳述所見，李舒等人非常歎異。那晚入睡後，夢到女子來訪，「把被欣悅」，精氣蕩出，好幾個晚上都如此。嵩嶽道士吳筠畫了一道符給朱敖，以辟該女，但無效。吳又以法術制住女子，也無效。有一天，朱敖夜宿程道士房裡。程道士於法清淨，女神才不來。朱敖後在河南府應舉，又和渭南縣令陳察微一同拜訪道士程谷神。程道士為他們設薯藥（山藥）餐，不用佛法，用胡麻做菜。一行人留連談笑，日暮方歸。離開少室五里的地方，忽見嵩山黑雲翻騰，其中有雷火，一下子就黑暗四布，大雨狂瀉。朱敖、陳察微與一名隨從伏在樾林之下，旁邊是深谷。過了許久，有異光，與日月不同。突然在光中滿是松林，只見天女數人持一舞筵，周圍居然有數里之大，覆於松林之上。有天女數，狀如天仙，在筵上對舞。同時還有諸神如觀世音，最後跳了兩支舞。大概過了半天，才曲終。有數人狀如俳優，收捲舞筵回去，天地又暗下來，又不見人影。朱敖等人循路而回，至夜半方回到家。<sup>80</sup>

此處應進一步看這些故事對男子背景的描寫。第一則〈汝陰人〉故

<sup>79</sup> 戴孚，《廣異記》，〈王玄之〉，89-90。

<sup>80</sup> 戴孚，《廣異記》，〈朱敖〉，90-91。

事中的男子是孤兒，素行可謂「輕佻儇薄」，且生活沒有目標。不料天上掉下來美女，暴得富貴，一生享盡魚水之歡，天倫之樂，終老以死。第二則〈華嶽女神〉故事裡的男子是個趕考士人，也是意外得美女，富貴逼臨，兼享齊人之福，家人亦隨之雞犬升天。後來士人和公主分開，卻是自己的妻家作梗。雖然未得惡果，但娶妻在此反而成了一個破壞好事的一個變奏。前二則故事是中古時期「夫以妻貴」的類型。第六例〈朱敖〉雖然屬不好不壞的結局，但遇上綠衣女神而無結局卻顯得不同於魏晉時期的故事。細看故事細節，朱敖是在未中舉前遇到綠衣女神，有了火熱的性關係，被道士認為是危險的，以符及法術治之但無效。後來因某位道士持法清淨，所以女神並未再來。行文中透露女神是佛教神祇，顯然其中牽涉佛、道之爭。這個例子很特別。第三、四則（〈張果女〉與〈劉長史女〉）故事中的男子有二位是官家子弟，但並未說明當時在做什麼或將來的目標，而結局都是有情人終成眷屬。如果從冥婚的角度觀察另兩則故事，其結局均屬圓滿；兩位女性是女鬼，並未以「作祟」的方式出現，她們並未被描寫成女鬼或妖異，而男性與女子有了性行為後也未得病。而且相較於冥婚中男女都去了陰間，兩則故事中的女子都「還陽」了。第五則〈王玄之〉儘管無好結局，但女子的情狀和前二則一樣，無危險訊息。也就是說，故事中有好結局的男方家人都知道她們是女鬼，不但不反對，反而促成好事。換言之，女鬼並未有危險的隱喻，因此故事中沒有宋代故事中的勸誡或警告意味。

上述例子中，有兩則是男性與神女交往的例子，另兩則是冥婚的故事，而這兩類型故事自魏晉以來即有，可見這些故事是承接魏晉六朝的餘緒。研究魏晉南北朝志怪小說的學者大多肯定，人神姻緣與冥婚的故事與當時背景有關。在魏晉門閥社會中，仕宦及通婚重視門第，有些寒門子弟若為神女看上，富與貴皆得大為提升，因此會有這種故事的產生。冥婚故事中，如女方家庭高於男方，所反映的和人神姻緣者相

同。<sup>81</sup> 換言之，從有好結局的神女與冥婚的故事自魏晉六朝至隋唐一直存在，也反映當時的社會實際。而有好結局的宋代女鬼故不能算是完全逸出常軌，應保有中古時期的特色。但其中有不同之處，四則宋代好故事裡，有三則的女性／女鬼被描寫危險的，而中古時期則甚少。不僅如此，六則故事中也沒有如中古的神人姻緣或冥婚故事中，男性因獲神女及女鬼而大為提升其（政治或經濟）地位的訊息。值得特別說明的是，宋代社會裡有皇室、官員與富商把女兒嫁給有前途的士人的情形，甚而有「榜下捉婿」之事，但是這種實際卻從未反映在宋代冥婚的故事裡，遑言神人姻緣。<sup>82</sup>

我們還可就上述唐代故事的訊息結構來看，這五則故事裡的女孩都被形容成妍麗或艷美，其中三則故事中的女孩被描述成絕色無雙，且對容貌著墨甚多。整個故事看起來似乎暗示美貌是好故事不可或缺的條件，而且男性想要得到美女為偶的慾求是正當的。因此美貌對故事有加分的作用。但在宋代故事中，對面貌姣好的女子的形容只說是美麗，如此而已，未多加筆墨。而且女子的美貌背面隱藏著危險的訊息——美貌給男人添加許多麻煩，甚至亡身。因此美貌對整個故事（或對男子）而言，有減分的效果。如果就故事情節的描寫而言，唐代的故事裡，特別是後二則故事，性關係的發生先是男女互相吸引，二人的情慾逐漸升高，繼而纏綿，然後暗示女子裸露出軀體的細節，魚水交歡，最後的結果是兩個肉體的歡愉因雙方的結合而得以延續。其中情色的敘述飽滿豐厚。相對於宋代壞結局（男性受禍）的故事，男女二人性關係的發生卻像是二個早已情慾高漲的肉體尋求宣洩一般，尤其是故事中的男

81 見李豐楙，〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉，508-509；賴雅靜，〈六朝志怪小說中的死後世界〉，30-33；顏慧琪，〈六朝志怪小說異類姻緣故事研究〉，59-62；梅家玲，〈六朝志怪人鬼姻緣故事中的兩性關係：以「性別」問題為中心的考察〉，100-101；謝明勳，〈六朝志怪「冥婚」故事研究〉，39-62。

82 有關皇室、官員與富商把女兒嫁給有前途的士人，略見 Bossler, *Powerful Relations*, 156-175。有關榜下捉婿，見黃寬重，〈從科舉取士到榜下擇婿〉，375-380。

子看來像急色鬼。而偷歡之後，男子幾乎墮入了萬劫不復的深淵。其中情色的描繪看似重墨勾勒，但往結果看，卻是虛空的，罪有應得的。不僅如此，唐代故事裡男女雙方的身體是自由的，人們循著身體的節拍行事——身體是被祝福的。宋代的故事中，男子的身軀看起來像是情慾亂竄的載體。循著身體節拍行事，後果堪虞，甚至可怕，因此他們的身體並不自由。讀者閱讀這類故事的之後的感覺——特指那種「讀後感」，好像在男人身體的週圍布下一道圍籬，防範他們衝動行事。整體說來，中古時期與兩宋之間有關女鬼（或女神）故事儘管或有數量上的差異，但更重要的是寫法和結構上的差異。這種差異和當時的政治社會脈絡有關，下一節會更仔細地討論這個問題。

## 六、唐代「壞的」女鬼故事

那麼中古時期是否有視女鬼為危險符號的故事？答案：當然有。干寶《搜神記》就至少有一則，敘述如下。

〈鍾繇〉：鍾繇，字元常，曾數月不參加朝會，性情與平日不同。有人問他原因，說是常有一位極端漂亮的婦女常去看他。問的人說，那一定是鬼物，可以殺掉。那婦人後來去看他，並不立刻進門，留在門外。鍾繇問她為什麼不進門。女的說，鍾有相殺之意。繇說無此事，並一直要她進來。於是婦人進門。繇很光火，雖有不忍之意，卻仍然砍下去，傷了那婦人的髀。婦人立刻逃出，用新綿擦拭，流血滿路。次日，鍾繇要人尋血跡追蹤。眾人找到了一大塚，而棺木中有一漂亮女性，樣子像活人。她著白練衫，襖襠有丹繡。婦人的左髀受了傷，用襖襠中的綿絮擦拭傷口。<sup>83</sup>

戴孚《廣異記》也有對女鬼持負面看法的故事，下面是幾個例子。

<sup>83</sup> 干寶，《搜神記》，卷16，206。



〈李陶〉：天寶年間（742-755），隴西李陶寓居於新鄭縣，常寢其室。睡夢中有人搖他，李生大驚而起，見一女穿袍袴，容色甚美。李問她如何到這裡來？婢女答說有一位鄭女郎想來拜見。過一會兒，湧來異香一陣，有一美女從西北隅壁中出來，行至床對陶再拜。李生知她是鬼，不和她交談。婦人頗覺慚愧而轉身離開。婢女一再罵陶是田舍郎，讓她的女主人極感羞愧，怎可如此待人！李生一方面喜歡女郎的美色，同時也覺得驚訝，於是假裝說，女郎現在何處？他剛才沒看到，請她再來。婢女再請女郎進來，並對李陶說，女郎珍惜舊緣，馬上會再來，而且很快就可和剛才的情形一樣，陶生應多獻慇懃。女郎再來後，李陶下床致敬，請她上床共坐。不一下子，二人使相互親近。這女郎長得風華絕代，李陶大為傾倒，二人在房裡留連十多日。後來陶生的母親親自窺視，而後多次叫身邊的人去喚陶。但李陶恐怕母親反對他和女郎的交往，始終沒出門。女郎對李陶說，為什麼你母親喚你去，你都不去？這樣她會怪罪我，因此他才去看母親。母親流著眼淚對他說，李生有傳香火的责任，怎麼會和鬼婦在一起？李陶說他會改過。但從此之後他仍然留連於女郎有半載之久。之後，李陶為了參選官位而至上都（長安），把女郎留在房裡。不久李陶得了重病，女郎在房裡對婢女說，李生病得很嚴重，該如何是好？她應當前去照顧。女郎到了潼關被鬼關司所阻，數日不得前行。後來恰巧遇上李陶的堂兄，也是要進京赴選官職，因而女鬼（女郎）得以隨之入關。那天晚上女郎來到李陶住所，二人相見甚歡。李陶問她何以到此。女郎答說，看到他病得很厲害，便來探望，然後把自己一向帶在身邊的藥調配給他喝。他的病立刻痊癒。那年他得選為臨津縣尉，和女郎一同至官舍去。幾天後，李陶應上任視官，但女鬼拒絕一起去。李陶問其緣故，答說他們二人的緣份已盡，不能再同去。說了道別的話後，二人同覺悽愴，從此女郎就不見了。<sup>84</sup>

<sup>84</sup> 戴孚，《廣異記》，〈李陶〉，84-85。

〈楊準〉：唐代有個人名為楊準，宋城人，出身士族名流。有天到郊外，見一婦人，容色殊麗。楊準見了，出言挑逗，於是二人野合。這樣一個多月後，每次來書室，就要求楊準和她一起出去。楊準不從，突然心痛不可忍，於是說如果實在不得已，就會跟她去。何必苦苦逼人？於是病就好了。他隨著婦人走了十餘里路，進了一座宅舍，建構嚴整，卻門戶低小。婦人為楊準備食物，每端起碗，整碗一口而盡。他心裡覺得奇怪，但並不知道婦女是鬼。後來才曉得她是鬼。每次楊準隨婦女而去時，都會關上門。他的身體臥在床上，要六七天才會再活過來。這樣子過了兩三年。楊準的哥哥對他說，楊生身為人子，應當繼承香火，奈何與鬼為友？楊準聽了很慚愧，於是出家穿僧服，鬼便不再來。之後，楊準又還俗，入選為縣尉，別娶人家女兒。一年後，他在官廳裡批公牘，忽然見到婦人從門而入，一副盛怒狀。楊準很害怕，下階求饒。婦人說這次絕不放過他，並一面大罵一面打。結果楊準生病而亡。<sup>85</sup>

〈河間劉別駕〉：河間人劉別駕，常說：「世間無婦人，何以適意。」後來到了西京（長安）通化門，見一車上婦人有美色，心裡暗慕，而跟隨至其宅舍，就在資聖寺後的小巷裡。婦人連續幾晚留他在處所，彼此都很愉快。劉不覺有什麼不對的，只是覺得半夜特別冷，即使蓋了好幾幢毯子，身體依舊不煖，私底下覺得奇怪。有日天將明時，忽然婦人和宅舍都不見，發現自己身臥荒蕪的園裡，身上亂葉數層，於是得了難治的病。<sup>86</sup>

〈冀州刺史子〉：唐朝冀州刺史有個兒子，說這故事的人忘了那人的姓名。有天，他的父親要他去京城求改任別官。他兒子便出發，還沒出州境，看到有富貴人家賓客侍從甚多。其中有一女子長得很美，於是刺史子就問是誰。那富貴人家頓感錯愕，老婢生氣地罵說：你是什麼

85 戴孚，《廣異記》，〈楊準〉，86。原文有句「汝為人子，當應紹續」。從上下文看來，筆者懷疑「紹續」是「紹續」之誤，否則這句話很難解釋。

86 戴孚，《廣異記》，〈河間劉別駕〉，88-89。

人，如此狂妄！我們是幽州盧長史家，娘子最近新寡，要回京去。你又不是州縣官吏，為什麼一直問？那男子說父親在冀州任官，想來求姻盟。對方一聽，非常驚駭，而後才答應。幾天後這男子和那娘子野合，然後便中途返家。刺史夫妻甚愛其子，就沒有再問什麼。但是這個新嫁娘進退應對都有條理，刺史家人也都不生疑心。此外，女家來的人馬眾多，全家人都感忻悅。這樣過了三十多天。有天晚上，新婦家來的馬相互踐踏，刺史家派了幾個婢女前去查看。這樣一來，新婦便把門關上。天明之後，刺史家人到其子的住處，既不見奴婢，走到馬廄，也看不到馬。心裡頗覺不對勁，於是走告刺史。刺史夫婦來到房前，呼喚其子，卻無回應。令人破壞門窗之後，一隻大白狼衝出人群而去，而刺史的兒子幾乎被食盡。<sup>87</sup>

第一則李陶的故事讀來較像是好聚好散型故事，對女鬼未持負面的看法。李陶雖然知道那女人是鬼，但並不畏懼，並進而和她有了性關係。但是她的母親卻知道那女人是鬼，以有礙於香火接續的理由反對二人交往。這點當然是出於延續家庭命脈的考慮。然而儘管女子是鬼，但其後李陶生病時以藥療癒其病，反而幫了李陶。最後李陶要走馬上任視官事，女鬼才離開。整個故事並不以男性受禍為結局。因此就故事結構而言，李陶的艷遇反而較類似前面一類故事，較不接近後一類的故事。而後三則故事結構最像宋代女鬼的故事。楊準在無意中結識一來路不明的女子，二人發生性關係。之後，那女子要求楊生和她一起去個地方，如果拒絕，則心痛難忍。楊生出家後，女鬼便消失。然而他還俗娶妻並得選派一官後，女鬼又找上門來，最終病故。換言之，楊準遇到了一位嫉意十足的女鬼。劉別駕的故事也一樣，同樣遇到一位來路不明的女子，二人有了親密關係。最後發現自己在一荒蕪的園裡，又得了難治之症。而冀州刺史之子的故事較不同，故事中的那位女子看起來不像是來

87 戴孚，《廣異記》，〈冀州刺史子〉，189。

路不明，但後來顯示是物怪（一頭狼）。後三則故事中的女人都長得美麗，但作者對其美貌只以簡短的形容帶過，而那些貌美的女人都危險。

戴孚的《廣異記》中同時有二種不同描述結構神女與女鬼的故事，在這兩類故事的分界線清楚。有艷遇而有好結局者，故事都較長、較曲折，並花了篇幅說明二人相識的過程，有的甚至把調情的過程都寫出來。而結局不好者，故事顯然較短，除了李陶的故事外，二人相識過程較像是一拍即合。該如何解釋這種差異？其中有些線索可能透露一些訊息。

首先注意男性的出身。除了二則和女神有關的故事外，其中的男性都稍微交代背景。〈張果女〉的故事裡，張果是易州司馬。司馬一職在唐代是府州上佐，其品級視該地行政等級之高低，自「從四品下」到「從五品下」，但並無具體職務，品高祿厚，多用以安置貶謫大臣。無論張果是否因被貶而任司馬，都說明他的職位不低。之後他轉任長史之職。而長史在唐代為幕僚之長，品級亦視該地行政等級高低，自「從四品下」至「從六品下」，職位亦屬高者。後來娶張果女的男子是劉乙的兒子，而劉乙是來接張果的司馬職位。因此劉乙之子娶張果女，可說是門當戶對。而〈劉長史女〉中的劉的職位甚高，前面已說過。和劉長史相善的高廣是司兵掾。司兵掾在唐代是府州主管軍政的官員的佐官，品級約為「從七品下」，位階尚可，因此兩家聯姻上落差較大，純就職位高低來看，是高廣高攀劉長史。另就劉別駕而言，別駕的職等和長史類似，屬府州高級佐官，也是中高級官職。而冀州刺史之職，位階更高，品級自「從三品」至「正四品下」。而與冀州刺史之子通婚的幽州盧長史，前面已說過是高官，雙方也算門當戶對。<sup>88</sup>〈李陶〉中的李陶出身隴西李氏，和李淵李世民父子同個郡望，在當時社會上可能比不上如趙

<sup>88</sup> 有關唐代官職高低，筆者參考的是中國歷史大辭典·隋唐五代史編纂委員會編，《中國歷史大辭典·隋唐五代史卷》，133、212、219。另外，亦見楊樹藩，《唐代政制史》，222-229。

郡李氏那樣的世家大族，但也屬望族。下一個故事中的楊準，書中也說明是士族出身。換言之，那些故事裡的主要人物不是望族就是高官。

那麼這些線索告訴我們什麼？這和當時的政治社會有關。中國中古史上壟斷當時政治舞台晉陞管道的是世家大族。為了限制門閥的影響力，隋代開始採行科舉考試，唐代在這方面更進一步地加強。科舉考試在唐代的確使寒微之士能躋身新貴，造成了部分社會流動。<sup>89</sup> 不過也有學者指出，世家大族在漢代是鬆散的宗族團體，由於政治上的變化，到了北魏演變成爲較緊密的貴族世家。但科舉取士的結果，使得那些世家到了唐代變成四散各地的血緣團體，和原居地已脫離關係。儘管如此，現有的研究也顯示，相較於寒素，世家大族在科舉路上仍有更有利之處，包括家學、聯姻、恩蔭等因素。<sup>90</sup> 就這部分來看，上面唐代的故事反映了這樣的社會現實。唐代規定五品以上官員之子與孫可蔭入政府。如果官職是刺史，品級視該州之上中下而由從三品至正四品下，那麼其子及孫進入政府的管道可藉恩蔭而達成，並不一定非通過考試不可。其他如長史及司馬也是如此。可能正是由於本身官階不低，子孫可通過蔭補入官，因此冀州刺史對於兒子自作主張娶新婦並未有任何抱怨。而且冀州刺史的兒子所看上的是幽州長史的女兒，並非平民女子。在李陶故事中的男主角李陶本身系出望族，從故事中看來，李陶似乎是因蔭補得官。我們也可用同樣的道理來看〈張果女〉的故事。

那麼如何看唐代這兩種對女鬼不同形態的故事？筆者認為這很可

<sup>89</sup> 見陳寅恪，《唐代政治史述論稿》，上篇〈統治階級之氏族及其升降〉，中篇〈政治革命及黨派分野〉，1-93。

<sup>90</sup> 見 Denis Twitchett, "The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang," 32-48；中譯本：崔維澤，〈從敦煌文書看唐代統治階層的成份〉，87-130；詹森，〈世家大族的沒落〉，251-262。Herbert, "Civil Service Selection in China in the Latter Half of the Seventh Century," 1-40. Johnson, *The Medieval Chinese Oligarchy*, 121-152; Ebrey, *The Aristocratic Families of Early Imperial China*, 87-115; Mao Han-kuang, "The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families," 73-109。

能反映出那個時代的情形。前已提及，世家大族的子弟在科舉考試上比起寒微之流較有保障，看起來較有保障，因此像〈張果女〉、〈劉長史女〉、〈李陶〉三則故事——甚至包括〈冀州刺史子〉，對於女鬼或身分不明的女子的描寫並不負面。而對女鬼或女子作負面描寫的故事則代表，即使名門之後，也未享有絕對的保障。換言之，唐代世家大族在通往仕宦之路上，儘管保障較多，仍須面臨寒素的競爭，一不小心就落敗。再者，儘管你是寒微之流而爬上了高階官職，兒子的出路有所保障，一不留神，也是會失去所有。從這個角度去看，我們比較能夠理解為什麼唐代會同時存在這兩種截然不同類型的女鬼故事。

從這個角度看來，前一節所舉宋代的四個有好結局的故事（〈高舜臣〉、〈胡氏子〉、〈茶僕崔三〉及〈崇仁吳四娘〉）和唐代有好結局的女鬼故事——姑且名之為「好故事」——相似。〈胡氏子〉的故事裡，男子和女鬼交往後，身體變差，學業荒廢，這是在唐代「好故事」中所沒有的訊息。因此〈胡氏子〉的故事結構可說揉合了唐代「好故事」和「壞故事」二者的特色。而〈高舜臣〉、〈茶僕崔三〉與〈崇仁吳四娘〉的故事較偏向唐代的「好故事」。然而仔細看這三則中的訊息結構，不難發現男歡女愛的細節變簡單了，全無唐代女鬼故事裡所具備按步就班的調情過程。換言之，宋代故事裡的兩情相悅的部分被刪除了。這似乎也符合前引柏文莉之說，謂唐代女性墓誌銘中會描寫夫妻二人感情，但宋代的女性墓誌銘省略了這部分。

探索中唐文學的研究也提供一個側寫。宇文所安（Stephen Owen）指出，唐代中期在男女關係上浪漫文化崛起。所謂的浪漫指的是男女之間自行選擇且不被認可的關係，這種情形在唐代傳奇小說中最明顯。他以〈霍小玉傳〉為例證。故事中的男女都不受外在社會的制約，有獨立自主的選擇權。故事的結局是霍小玉遭李益被叛，絕望而死。但社會的

公共眼睛卻是站在霍小玉這邊。<sup>91</sup> 其他如〈任氏傳〉與〈李娃傳〉也都反映出這種浪漫特色。

這種浪漫的特色也反映在墓誌上。唐代墓誌銘的基本格式中，一定會提及傳主的家世。而且無論傳主是男女、老少、隱居或通達，他們被稱揚的德性都會被描寫成家（族）所致。簡單說來，唐代的墓誌是財富與地位的映射。在少數非世族出身的女性的墓誌中，她們一般被頌揚的是對菁英家庭的貢獻。約在 8 世紀後葉至 9 世紀，這種情形有所改變。一些菁英家庭中的妾在其墓誌裡並不因德性或生子被稱揚，而是因其特有的浪漫情懷，或作者本人向愛妾表示出的優雅浪漫情懷。例如八世紀後期，崔倬所寫的〈郝氏女墓誌銘〉中，特別描繪身為妓妾的郝閨，其驚世的絕色與傑出的技藝。第二個例子是 9 世紀的沈亞之所寫的〈盧金蘭墓誌銘〉。盧金蘭「本良家子」，但「欲學伎，〔母〕即令從師舍」。結果回家之後，「諸姊不為列矣」，「因悲泣，謂其母曰：今不等我，不若從所當耳。」變成了藝妓。其後被沈亞之納為愛妾。雖然盧金蘭為他生了一男一女，但亞之欣賞的是她勇於追求其志的浪漫情懷。第三個例子是 9 世紀後葉，源匡秀為藝妓沈子柔寫的墓誌銘。匡氏在文中說她「善曉音律，妙攻絃歌」，「凡洛陽貴人，博雅名士，每千金就聘，必問答辛勤，品流高卑，議不降志」。但她獨與源秀相互欣賞。他在墓誌銘的最後說：「火燃我愛愛不銷，刀斷我情情不已」，用以表示自己對沈子柔的深情。在三則墓誌銘裡，作者都基於浪漫情懷——而不是其家世或社會地位——建構其認同，藉此將藝妓的人生加上了新的意義。從 8 世紀後期至 9 世紀，寫給藝妓背京的女性墓誌銘增加了。從另一個角度而言，文士透過以浪漫情懷的優點來審視香消玉殞的女性，讓文士得以用新的方式來建構他們的自我認同。<sup>92</sup> 而其中所呈現的差異，事實上說明了宋代社會的發展影響了故事的結構。

<sup>91</sup> Owen, "Romance," 130-148; 中譯本：宇文所安，〈浪漫傳奇〉，133-153。

<sup>92</sup> Hong, "Romantic Identity in the Funerary Inscriptions (*muzhi*) of Tang China," 33-62.

不僅如此，前面略為提過，這四則宋代的好故事中，有三則以危險的隱喻描寫女性。但唐代的好故事裡，完全沒有這種危險的隱喻訊息——好故事就是好故事。好故事中把女性比附危險可說是宋代重要的特點。也就是說，即使是愛情故事，也因唐宋二代社會發展之不同，而顯現出二者寫法的相異處。

## 七、士人的情慾與父系的焦慮

讓我們回到宋代的故事裡。前面說過，拒絕露水姻緣這樣的觀點，是一種勸誡。而這種勸誡的基礎是什麼？顯然這是來自於家（或族）的觀點使故事這樣的描寫。換言之，如果男性和外面的女子有了關係之後，或喪命，或生病，或惹上官司，從家（或族）的角度而言，是對其延續造成極大的干擾，甚至斷絕。因為和宋代之前的情況不同，相較於唐代，甚或更早，宋代科舉所造成的社會的流動相對較大，一個士人家（或族）的成敗，有相當大的程度繫於士人在科舉仕宦上的表現。科舉仕宦上的顛簸可能造成「破家」。<sup>93</sup> 如果「露水姻緣」會造成這種後果，無疑是應該拒絕的。

這樣看來，拒絕露水姻緣的背後，除了是保住婚姻外，另有一種忠於家（或族）的寓涵。下面幾則故事就說明了這點。

〈童蘄州〉：童蒙是南城人，還未中進士前，住在城郭北方一處名塔步的地方。由於生計窘困，以訓蒙為生。童生一表人才，鄰家的女孩一直暗戀著他，日子久了，受不了。一天晚上，這女孩推門而入，見面就抱著他，說自己是某家女兒，暗戀童生已久，只恨沒法接近他。今晚父母都出門去，偷跑來相會，千萬不要拒絕她。說著就用手拉著童生，要他上床。童生使力拒絕，說女孩還沒嫁人，如果二人上床，「則壞汝

<sup>93</sup> 有關因科舉不成而造成破家的情形，見陶晉生，《北宋士族》，第2章〈宦海浮沉〉，27-64。



處子之身」，誰還要娶她？若二人成為夫婦，將窮困無以度日。況且如果別人得知此事，二人都會吃上官司，萬萬不可。童生勸女子儘速返家，並保證絕口不提此事，也請她向人提及。但這女子不肯走，表示如果童生不要她，她就死在童生處所。童生大感困擾，百般安撫勸解，終沒有發生什麼事。女孩自忖無法遂其所願，流淚嘆息而回。童生堅坐待旦，其後藉口搬離該地。雖然他從未提起這事，但當地人也稍有所聞。他後來登政和五年（1115）進士第，後知蘄州。知道這事的人說，童生不欺暗室，得此福報。<sup>94</sup>

〈費道樞〉：廣都人費道樞於宣和二年（1120）進京。一天要往長安去，在燕脂坡的一家旅店暫住。解下行李時，天色已暮。店家主婦嬌媚地靠在窗邊，看著他微笑，並且訴說自己店內的辛勞。到了半夜，她獨身而至，表示愛慕之意，「願奉頃刻之歡」。費生愕然，問她是誰，所為何事？那婦人說父親是開封某里賣絲帛的主人，把她嫁給這店家主人。丈夫死後，貧無所歸，無法忍孤寂之苦，壓抑羞恥之心親近他。費生表示他不想做非禮之事，但能瞭解她的情形。又說他到開封後會去拜訪女子的父親，請其父來把她接回去。還請她不要怨他。婦女羞愧而去。費生回開封後，有天經過某里，知道那位賣絲帛的主人所在，便走訪其家。他告訴主人說認識他女兒後，主人急忙出迎說，前幾天晚上，他夢到有神告訴他說，我的女兒將失身於人。如果不是遇到這位士人，一切都完了。請把詳情告訴他。於是費生道出來龍去脈。主流涕拱謝說，夢裡神還說你會是貴人，應當不假。之後，那老人把作夢的時間日子一算，果然是費生見到他女兒的那晚。於是他立刻遣長子把女兒接回來，找人再嫁出去。第二年，費生中進士，後來官至大夫，出任巴東的郡守。<sup>95</sup>

〈楊希仲〉：蜀州新津人楊希仲，未中進士前在成都某家當教師。

<sup>94</sup> 洪邁，《夷堅志補》，卷9，〈童蘄州〉，1628-1629。

<sup>95</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷3，〈費道樞〉，384。

主人的小婦（妾）年輕且放蕩，到學舍和他調情，欲與之發生性關係，卻被希仲正色拒絕。楊妻在家鄉，當晚夢到有人告訴她說，妳的丈夫獨自一人在他鄉，卻能把持住自己，不欺暗室。神明完全知悉，會幫他取得考試第一名，以為有德之報。楊妻醒後，不瞭解其中緣故。那年歲末，楊回家後才說明一切。在第二年舉行的全四川類試中，希仲得了第一名。<sup>96</sup>

〈聶從志〉：儀州華亭人聶從志是一名良醫。熙寧（1068-1077）初年，縣丞妻李氏病危，聶為之醫而得生。李氏美而淫，愛慕聶的風貌。有天縣丞到別州去，李氏假稱有病，遣人邀聶來看病。聶到後，李氏對他說，如果不是他救治，自己已入鬼錄。想到世間沒有什麼足以報答他，「願以此身供枕席之奉」。聶既驚又懼，只能辭謝。但李氏「垂涕固請，辭情愈哀」。聶不敢答，趕快離開，直接回家。李氏再招，他也不去。當夜，李氏盛飾艷妝，叩門找他，並抓著他的手說聶一定要從她。聶甩袖而去，婦人才停止。但聶也從未把這事告訴任何人。一年多後，儀州推官黃靖國生病，病中陰間胥吏把他逮到冥世去作證。回來時，一吏請他稍留，要他看一事。他們走到河邊，見一獄吏抓著一婦人，用刀剖其腹，把腸子拉出來洗濯。旁邊有個僧人說，這婦人原是某官之妻。她想和聶醫生私通，但被聶拒絕。見美女示好而不動心，可謂善士。聶的陽壽原只有六十，卻有此陰德，可增一紀（十二年），且世世代代都賜給子孫一人當官。婦人則減壽一紀，而洗其腸胃，「除其淫」。黃靖國和聶一向頗有交情，甦醒之後，密訪聶，問其事。聶大驚，說這事無有第三人知，黃從何而得？黃從頭到尾地說出所見所聞，於是此事漸漸傳開。聶死後，有一子中進士，其孫圖南於紹興（1131-1162）中葉，任官漢州雒縣丞。<sup>97</sup>

〈劉堯舉〉：南宋紹興十七年（1147）京師人劉觀任秀州許市巡

<sup>96</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷3，〈楊希仲〉，384-385。

<sup>97</sup> 洪邁，《夷堅丙志》，卷2，〈聶從志〉，379-380。

檢，其子堯舉雇舟到州城參加流寓試。堯舉很欣賞舟人的漂亮女兒，早晚都出言挑逗，而那女孩也似乎對他有好感。此事為女孩父母察覺，緊緊地防備二人往來。即使是到了州城，二人仍留在船上休憩。如果父親上岸，則母親留在船上；母親上岸，則父親留在船上，因此堯舉無計可施。考試當天，出的題目是《垂拱而天下治賦》、《秋風生桂枝詩》，都是他平日做過的。只不過賦韻不同，要加修飾，因此到黃昏才出試場。第二天的考試也是一樣，他運筆疾書，無所竄改，不到中午就交卷回來。舟人夫婦以為這天的考試和昨天一樣，堯舉要到傍晚才回來，所以一同上岸往城裡去，船上只留女孩。堯舉回來後，直接去那女孩的地方，二人便發生關係。當晚，堯舉的父母都夢到有人持榜來，報堯舉為榜首。但旁有一人說，不對，府上郎君做了錯事，上天罰他要下次才能中舉。二人醒來後和對方說自己的夢，也都覺得驚訝。堯舉回家後，父母責問，他卻閉口不言。不久，他的試卷因犯避諱而落榜。之後，舟人到他家來，這事才傳出去。又過三年，他隨父親到淮西任官，參加當地考試，果然得第一名。但是，他一輩子沒有中進士。<sup>98</sup>

上述幾則故事裡，凡是拒絕易得的性關係者，都得到了正面的報應：有的是本人在科舉上有所表現，有的是多壽且福澤子孫。反過來說，劉堯舉為色所誘者，下場就是科舉落第。其中的果報關係躍然紙上。同時應該指出的是，從故事裡可清楚看出，男女兩情相悅是不被鼓勵的。有學者指出，在宋代對於治家的想法，可分為如何維持基本經濟單位的「家」，和如何延續父系的「宗」兩種取向。持前者想法的人可以陸九韶和袁采為代表，而後者可以張載、程頤、朱熹等人為代表。<sup>99</sup>在本文所引的故事中，看來都是從「家」的角度記述。但是我們也可理解這是撰寫或傳述者看事情的角度，未必反映實際情況是如此。而無論是哪種想法，重心都放在「延續」上。而對於士人或士大夫而言，科

<sup>98</sup> 洪邁，《夷堅丁志》，卷17，〈劉堯舉〉，683。

<sup>99</sup> Ebrey, "Conceptions of the Family in the Sung Dynasties," 219-243.

舉仕宦是一條「延續」家或族的重要途徑。根據李弘祺和賈志揚（John W. Chaffee）的研究，由於印刷術的普及和經濟發達，宋代士人的數字膨脹得很快，科舉考試有如鯉魚躍龍門，鯉魚多、龍門窄，大多數終其一生在龍門之外，甚至連地方層級的考試都難通過。<sup>100</sup> 在此考試結構中，考不上進士被視為常態，而中進士的人反被視為特殊。因此一個人能否中進士就有很多因素可以解釋，而拒絕外間女子，不與之發生「非正常」的性關係，就被納入了解釋的範圍。這種果報解釋之出現於這類故事中，明顯地是從延續家（或族）的概念出發。

不僅如此，從上面宋代女鬼的故事看來，拒絕外間女子的態度背後顯示的是一種焦慮——在一個地位快速變動時代裡，如何治家的焦慮。但是哪些人的焦慮呢？如果注意故事裡男主角的背景，屬於士大夫階層的，官職多是知州、縣令、縣丞、巡檢、教授、主簿或榷貨務幹官，這些都是中下階五品以下官員；其他的則是還在科舉路上奮鬥的士人。北宋慶曆變法（1042-1043）時，范仲淹上仁宗《十事疏》中的「抑僥倖」就是要裁減高官蔭補子孫的數字，因為高官子孫在政府中所占的名額極大，妨礙一般人的仕進之路。雖然其後對恩蔭的限制也常更動。但無論如何改動，文官須五品以上方得任子的規定始終不變。<sup>101</sup> 因此上述故事中的官員皆無任子的特權。此外，根據賈志揚的研究，宋代——尤其是南宋——科舉的公正性已受破壞，因為政府為高級官員子弟舉行特殊考試（迴避試、別院試）。由於這類考試參與的人數較少，因而錄取率大大地高於一般考試。<sup>102</sup> 換言之，宋廷舉行這類考試等於以官階

<sup>100</sup> 見李弘祺，《宋代官學教育與舉科》，第8章〈社會意義：公正、平等和社會流動〉，227-263。Chaffee, *The Thorny Gate of Learning in Sung China*, 157-181；中譯本：賈志揚，《宋代科舉》，第7章〈通過棘闌〉，231-269。有關北宋科舉競爭激烈的情形，陶晉生有詳實的描寫，見其《北宋士族》，第2章〈宦海浮沉〉，27-64。

<sup>101</sup> 詳見游彪，《宋代蔭補制度研究》。

<sup>102</sup> Chaffee, *The Thorny Gate of Learning*, 95-115；中譯本：賈志揚，《宋代科舉》，143-175。

高低區分官員間特權之有無。在這情況下，中下階官員沒有蔭補子孫的特權，更要為子弟的出路努力。他們不是要為自己的仕途拼命，以躋身高官之列，就是要為子弟的教育費心。無論他們奮鬥的途徑是哪條，一個穩定的家是不可或缺的條件。至於還在科舉路上的士人，擺在他們前面的是長夜漫漫路迢迢，經不起任何的風吹草動。如果是因為外面的女人而出了差錯，無論是對於宦途中的中低階官員，還是科舉路上的士人，都是絕大的傷害，《夷堅志》與其他文獻中這部分女鬼的故事可說充分透露出這批人的焦慮。而這批人卻是士人群裡的大多數。就這點而言，這種焦慮飄浮於多數讀書人的心中，這是那個時代士人社會的現象。

也就是說，唐宋二代男女關係開放的程度實際上並沒有太大差別——唐宋二代的男人一樣地衝動，一樣地急色，唐宋二代的女子同樣地艷麗，也同樣地主動。不同的是，在宋代對於士人前途未定的焦慮及對於家庭（或家族）延續的憂心——而不是儒學禮教或理學規範，使得這類故事中的女鬼（人）的形像變得看起來危險，具有破壞力。

## 八、結語

宋代留下來的鬼怪神異的故事極多，對這些故事能說明什麼，有相當大的部分不容易解讀。本章試圖從女鬼的故事來談那個時代的心態。藉由比較和分析宋代女鬼的符號，也透過比對唐宋時代故事內容與結構之不同，我們可看到兩個社會的差異，反之亦然。如果把文本看成是社會的產物，經由仔細的分析，可看到的不僅是文本的表面陳述，也可發掘那個社會的其他面相。

本章自宋代的婢妾（外面來的女性）著手，進而論及露水姻緣引發的問題，再討論至女鬼怪的故事。透過其他史料與人類學的研究，發現這類故事與冥婚有關。宋代這類故事是未完成（或被破壞）的冥婚故事，但中古時代的這類故事卻是完成的冥婚故事。這種差異的背後就是

兩個時代的不同。

如前幾章中所說，宋代常被看成是中國歷史上「近世」的開端，宋人面對的是一個歷史上從未出現過的變局，如何在這樣的變局中安身立命成了讀書人關心的焦點。而延續家或族的生命，是父系的焦點落處。參加科舉或在政府裡爬上較高的職位則是可以使家或族延續的方法。然而在他們前面的是一條充滿夢想卻荊棘遍布的道路，在這條路上，他們見到了他人夢想的果實，但也看到了別人在這路上理想的幻滅。在自己的夢想和別人的幻滅之間，憂懼之感油然而生。而在邁向目標的路上，外間女子的介入非常有可能絆倒他們，外間女子因而被視為有危險的女鬼。特別的是，中古時期，在室女亡魂作祟常被視為他們釋出求偶的訊息，而多數得其所願，完成冥婚。但宋人出於父系的憂懼，只見作祟，只見危險，卻在有意無意間乎略了在室女的要求。

相對之下，本章裡中古時期的女鬼故事讀來像是較純粹的愛情故事。特別的是，故事多發生於中高階官員或世族的家中，似乎反映出中古時期（尤其是唐代）的士人或士大夫並不擔心不期而遇的女子可能造成的威脅。這方面和他們的仕途較有保障有關。這種安全感也反映在冥婚的故事。在唐代，冥婚的故事相對完整。

但是唐代這類的故事裡，也有像宋代一樣把外來的女人（女鬼）視為危險符號的例子。這也說明那個社會的競爭是激烈的，無論是新進寒素抑或世家子弟，都要小心謹慎——憂懼也存在於那個時代。就這點來說，從唐到宋，父系的憂懼始終存在，讓外來的女性變成女鬼（偶而成為怪）。要特別指出的是，在宋代，受女鬼之禍的也包括富室、出家人與雇傭人，所以這種憂懼或焦慮存在於所有的階層，並不限於知識階層。正是這種憂懼或焦慮，使男性的身體變得異常脆弱。對於當時人而言，這類故事有如一道藩籬，圍住衝動卻脆弱的男性，防止他們情慾四竄的身體做出後悔莫及的「蠢事」。也就是說，某些唐代及宋代男人的身體並不自由，而是被家或族綁住。在這種情況下，出於對家或族的保

護，外來的女人被「妖魔化」了。<sup>103</sup> 儘管父系心中理想的女性不能流露情欲，但就在父系的憂懼想像中，宋代女性嚮往愛情的一面也表露無遺。

上個世紀七〇年代，楊慶堃指出，傳統中國家庭的威權性結構（父系）的特色之一就是「包辦婚姻」，因此兩情相悅不是婚姻的基礎。但是男女之情畢竟無法完全隔絕，而由於鬼怪不是人，不受人間道德或戒律的限制，因此鬼怪故事可滿足這種浪漫的需求。雖然如此，由於女鬼最後「化作一陣輕煙」（消失），這類故事仍與儒家義理一致，因此幾乎沒有人沒聽過人鬼戀的故事。<sup>104</sup> 此論有其洞見之處，不過這裡要指出的是，這種父系的威權結構卻是在宋代被大大地強化。

---

<sup>103</sup> 近年蔡九迪（Judith T. Zeitlin）的研究明清文學，指出女鬼故事中的女性卻正面得多。這是一個有趣的發展，而且值得做一宋元明的跨朝代討論。見 Zeitlin, *The Phantom Heroine* 一書。

<sup>104</sup> Yang, *Religion in Chinese Society*, 57；中譯本：楊慶堃，《中國社會中的宗教》，65。

## 第6章 結論

說完故事後，輪到結論的部分。本書以卜算與鬼兩個主軸談宋代社會信仰的部分面貌。這兩個軸線看似無重疊之處，卻是當時人關心的「尋福避禍」心態，且散入宋人的日常生活中。如果以楊慶堃的「制度性宗教」與「分散性宗教」的分類法來說，上述兩種信仰自然非制度性信仰，似較靠近發散性。

以占卜而言，其活動、其意識均深深地嵌入中國社會。人為什麼要算命？可想而知，關心自己的未來，關心家人的未來，甚或關心天下運勢。想預知未來是人性深處的基本想望。同樣地，以風水擇地也是出於這類知欲。在充滿變數的社會裡，多數人想讓自己、家人或同社區的人對未來有多點保障。

對於鬼怪的態度某種程度上說也和預知未來有關，用以確保穩妥。宋人和前代人一樣，相信人死後會到另一個世界。亡魂如果還留在人世，就會生出麻煩。為了確保亡魂安穩到離開人世，佛教、道教和巫術都有送亡靈的儀式。但在宋代，釋道二教的送亡儀式都重新被整理過，原因是當時人為了更穩妥地送走亡魂。不過商業化的潮流沖入宗教市場的結果，讓送走亡靈的儀式呈現空前的競爭。此外，如果亡魂仍在人世，特別是化身為男性難以抗拒的美女，卻帶來危險，又該如何？在這種情況下，來路不明卻艷美的女性常被視為危險的符號，警告容易上當的男性。這種想法也是基於關切未來而產生。



## 一、算命、風水與占卜書籍

算命活動在中國起源甚早，而且始終流行。宋代算命文化與前代有別處之一在於數量上造成的差異。首先，整體人口的增長造成算命市場擴大。其次，參加科舉的人口大增，關心前程的士子前去算命，因此我們對算命活動的細節瞭解得更多。而同樣地，由於市場變大，算命術士大增，也出現了許多知名術士。另一方面，科舉考試使讀書人有了前此未有的翻身機會，但在龍門之外的人占絕大多數。名落孫山者為了生計，不少人轉業算命，這是由量變到質變的結果。有幸躍入龍門的人卻因為宋代官僚系統並不保障仕途順遂，患得患失之餘，他們很難不去算命，這也讓我們看到宋代算命文化的另一面。

風水信仰也是如此。宋代風水文化承繼前代的遺產，但同樣因為量的因素而呈現不同的面相。首先，和前代風水術只是術士技藝之一的情況不同，風水在宋代成為專業名詞，風水師變為專業人員，現今所用的「風水」一詞也就是在宋代成為專指輿地之術的特有名詞，而聞名中外。再者，風水大師的形象也因市場的需求，在宋代被加工打造而出現。

宋代之前，無論是相墓或相居室，風水擇地之學早已存在。但因為這類民間宗教的相互競爭，宋代風水文化透露出更多的細節。以擇陽宅而論，我們可以清楚地觀察到，宋代的官署、城門、學校、書院、貢院、宗教建築與私人宅第都行採風水術擇方位。儘管前代的人也這麼做，不同的是宋代社會呈現出來擇陽宅的數量很大，尤其是當時人採行風水擇地修建教育機構的作法，其影響可謂無遠弗屆。

和算命術士一般，宋代的風水術士的面貌也較前代清晰，對其來歷也有較多的描述。最能顯現宋代風水文化的特點在於擇墓地方面，而受重視的風水師或風水大師也以相墓知名。在前代，擇地下葬幾乎無人反對。但北宋中後期，因儒學復興，不少理學家如司馬光、程頤、張載等人大力反對。儘管如此，大潮流仍是擇地葬親。雖然有些士大夫不能無視反對的聲音，然而由於不一而足的理由，不少理解反對之說的士大

夫卻仍以風水改葬先人，反對聲音的效度漸弱。到了南宋，儘管仍有人反對，但朱熹一派的理學家卻支持風水擇地。如此一來，儘管反對之聲仍有，但不少南宋理學家對風水的態度丕變。情況演變的結果理學中出現了接納風水擇墓的空間，並以尊重親人的身體為唯一前題，以約束其作法。這種觀點是：人子應以父母親死後之安適為擇地的最終考慮，而不是以有利後代子孫為相墓的著眼點。風水術因此在儒學中有了棲身之地。

然而南宋理學有條件地接納風水術並未改變社會上以利後為擇地的首要考慮，畢竟風水「利後」的因素太誘人了。這也是為什麼盜葬之事時有所聞，自士大夫之家至平民百姓，皆有盜葬、搶葬福地之例。也正因為「利後」始終處於風水文化最核心的位置，萬難撼動，宋代之後來自於理學的批評始終不絕。不過言者諄諄，聽者藐藐，風水文化屹立不搖。屈至廿世紀初，儒學殿堂崩毀，只有西方的科學稍能與之較量。

從另一角度觀察，宋代的卜算活動也有物質條件為基礎，條件之一即為卜算書籍的刊行。印刷術的普及不僅使宋代社會的讀書人口大增，也使卜算知識廣較前代更廣為流傳。一般人學習卜算知識大約有三種管道：口述、家傳與閱讀書籍。宋代由於卜算市場的擴大，卜算書籍的需求也增加。過去只存在於私人間流傳的口述知識有部分被寫下而刊刻問世；同樣地，也有一些原先只能家傳的卜算知識以書籍的方式流通世面。除了由這兩個管道流通的知識被刊刻外，也有更多的書籍面世。有些卜算書籍是由術士編寫，有的是由士人或士大夫編寫，有的是由士人為舊本作註。這些現象都是在前代所無者。統計著錄於各種唐宋書目裡的記載，明白地顯示出卜算書籍在宋代大為增加。不僅如此，拜宋代印刷術之賜，卜算書籍的市場除呈現琳琅滿目的情況，也出現熱銷書。一些魏晉、唐代或北宋知名的術士本身並未有作品，市場上卻流傳以他們為名的書籍。不少宋代術士也樂於假託其術賣卜。換言之，市場上出現了偽書。正因為受這類偽書之助，幾個世代下來，一些前朝的術士便成了大師，其名流傳至今。

儘管士人與士大夫在宋代享有法律特權，在社會上也受尊重。但他

們編寫、註解的卜算書籍並不特別受歡迎。百姓和讀書階層使用的語言畢竟有距離，這種隔閡反映在他們所使用的文字資料。讀書階層所編寫的卜算書籍或許其文辭典雅，或許較有理論，屬「明理之書」。然而對於一般百姓，他們只在乎是否能讀懂其中所說，「鄙俚謬妄」反而更明白曉暢。因此同屬卜算書籍，其間仍然有被接受度的差別。現今海峽兩岸善本卜算書籍中，自宋以降流傳者多屬非讀書人所編寫者即充分顯示這個現象。

現有的研究顯示，宋代是一個理性與知識抬頭的時代。宋代官僚機構變得更理性與精緻，政府選才的管道更嚴密，經濟、商業的發展更是達到新高點，科技與醫藥更進步，教育更普及，儒學的影響力更加擴散。而就在這樣的發展中，卜算文化更為發達。從當代的角度看來，卜算業的發展似乎與理知的抬頭這個趨勢背道而馳。這是因為當代人受過近代科學主義洗禮，視卜算為迷信——迷信無法和理知並存。然而宋人並沒有如此清楚的二分法。

如果稍微仔細一想，今日台灣城鎮的街頭不難看見各類算命、風水、擇日的招牌和店家，有人甚至招生授課，而許多媒體也有這類節目或廣告。平常日子裡，也可以聽到人們用紫微斗數或西洋星座一類的說辭論命。風水似乎離我們遠一些，但因風水產生的問題仍不時出現於新聞中。也就是說，卜算若隱若現地在人們的日常生活裡。如果說這些是所謂的「迷信」，那麼當代社會裡的各種經濟成長率、選前調查、股價預測、趨勢評估、國際情勢走向、甚至氣象預報等等，利用各種數字為依據，提出各種假設或預估，不也是一種卜算？不也是為國家占卜，為社會算命，為一地卜卦？各式各樣的專家不就是卜算術士？<sup>1</sup> 歷史在當代仍然繼續。

<sup>1</sup> 這個觀點來自於2010年9月27日法國遠東學院的座談會中，藍克利（Christian Lamouroux）與汪德邁（Léon Vandermeersch）二位教授給筆者的評語之一。

## 二、假冒之鬼、家鬼與女妖鬼

和前代的人一樣，多數宋人很瞭解自己身處於有鬼的世界。假冒之鬼的故事的人間映射是騙徒；生活中難免遇到騙子，冥界也有不軌之徒。同樣地，就像人世間有盜賊，冥界裡也有嘯聚的無賴之鬼會干擾生靈。如果人鬼殊途是長久以來的看法，那麼如果驅除不盡那些不速之客，以宗教儀式安撫那些是另一種解決之道。但倘若送走的亡魂是自己的親人，送行的家人還要設法除去亡靈生前的罪業，減少其痛苦，希冀他們安然到達另一個世界。佛教和道教在宋代之前已有這類送亡的宗教儀式，到了晚唐、五代之際，出現了水陸法會與黃籙齋。屆至北宋，十王信仰的地獄觀念深入民間，這兩種宗教儀式都廣受採行，彼此相競的意味甚明。

最能說明水陸法會與黃籙齋競相爭取「度亡」市場的是，兩種儀式的內容都在宋代由釋道的教內專家進一步增修。儀典內容的增修意味著，由於採行者大增，識者發現其中有不夠完善之處，因此著手改進。從北宋到南宋，兩種儀式都各自在教內被一再地增修，二者最終都在13世紀的前25年完成。

黃籙齋與水陸法會也可安撫孤魂野鬼，因此這兩種儀式也被地方上採行。而舉辦這兩種超度儀式的地區，有許多是經歷盜匪或兵燹蹂躪者，橫死的冤魂有待超度，因此這兩種儀式也有安定「鬼情」的作用。另一方面，日常生活中，鬼魂明顯象徵危險。舉辦大型宗教儀式，施食或濟拔孤魂野鬼，一方面可安定「鬼情」，另方面也可穩定人心。安定鬼情就是穩住人情。換言之，舉行大型宗教儀式之目的，既以悼逝者，復用慰生靈。此外，商業化的浪潮也撲進了宗教市場，其間的競爭並不限佛道二教。宋代社會有全國性的宗教市場，佛道大型度亡儀式也面臨鉅大的競爭。如果考慮到類似性質的商品有不同價格，消費者必然依其所求及能力而選擇。度亡儀式也會有類似情況。因此能提供較便宜儀式的人包括教內的僧侶、道士與法師，以及已長久存在中國社會的巫覡。

那些宗教人士提供更多送亡儀式的選擇，讓有需求的消費者可以比價，擇其所需。

宋代的女鬼怪是另一種面貌的危險象徵。女鬼怪化身為婢妾、藝妓或外間的美女，接近男性。但反過來說也成立——前三種女性會變成女鬼怪。兩造有了親密關係後，男性或染病、或亡身。但是這樣的故事在中古時期卻呈現相對不同的結尾，兩情相悅的結局通常是有情人終成眷屬，有情人是被祝福的。此外，這類故事裡的妓妾在中唐以後，往往是士人理想匹配，或是自己的投射。但在宋代，兩情相悅是被勸阻的，悲慘結果也說明了有情人是被詛咒的，也可說是唐宋轉變的另一個面相。

宋代女鬼的故事還反映出冥婚的變形。早在中古時期，有情人終成眷屬的故事也有以冥婚方式完成者。在不少案例中，冥婚常來自於女性的要求，男性只是順其意而行。從魏晉到唐代，鮮有人認為女性自主地接近男性是不合時宜的舉動，也少有人以為男子跟隨女性到冥間的結局是恐怖的。到了宋代，整個情形改觀。宋代不是沒有冥婚的事實，但我們能看到的案例近乎零，代之而起的是女鬼怪作遂的故事。也就是說，宋代女性情欲的展現被視為不正常，女性情欲的展現通常被妖魔化為女鬼怪作遂。造成冥婚故事變形的是宋代父系的概念。在這種父系概念下，女性被認定為應屬被動的，而由男性站在主動的地位。其中非婚配女性的主動尤其危險，往往必須禁斷。也就是父系的介入，讓故事裡的男性遇到主動的女性時，身體變得極其脆弱。宋代女鬼的故事也可從另一個角度觀察。外面的女性是許多男性的機會；機會出現，就須抓住。然而這類機會就像就像宋代人口增長，經濟發達與商業興盛之下，也充滿了各式各樣的機會一般。但是機會雖多，陷阱也不少，一個閃失，結局不堪設想。

從避危的角度而言，宋代所顯現出來的是，宋人努力地拉遠人與鬼間的距離，藉由宗教儀式或故事，他們想確保自己的生活不受另一個世界的騷擾。

那麼我們如何理解上述宋代種種新現象在中國史的意義？大致說

來，宋代是個從量變到質變的時代。宋代除了領土之外，各方面都較前個時代為「大」，包括人口、經濟、商業、教育、印刷書籍等等的成長量都大增。卜算文化亦是如此，在量方面的大增很明顯。宋代的富裕讓更多的人口捲入了這個文化：前所未有的卜算術士出現，前所未有的人口前去算命，前所未有的人口階層找尋風水吉地，前所未有的卜算書籍數量被流通、閱讀。不僅如此，佛、道二教在宋代更深入民間，其中度亡儀式的發展是二教深入民間的證據之一。二教在宋代發展出的大型儀式被採用的情形也是前所未見。度亡儀式的市場競爭還加入了宋代新出現的法師所主持者，並且也有原來就在的巫覡儀式。因此儀式的商業化而起的市場競爭也是空前。再者，父系對於女鬼怪的憂懼更是前代少見。所有這些量的增長現象中都可看到質的變化幾乎同時發生。同樣重要的是，儘管物換星移，西風幾乎吹遍當代社會的每一個角落，但仍可看到宋代留下來的印記。

### 三、兩宋之際

近 20 多年來，兩宋變化是一個重要的議題。有學者認為，除了皇帝仍姓趙之外，北宋和南宋的政治社會性質不同。在此之前，宋史研究鮮有將兩宋分開為二階段者。此外，1990 年代之前，在中文世界的研究裡，探討北宋者多，南宋者偏少。其中的重要原因是南宋有近半疆域淪入金人之手，其後又亡於蒙古的鐵蹄，在漢民族主義以及當時的政治氛圍有形無形地影響下，南宋並不是個受鼓勵探索的時斷，因此這方面的研究無形間較少，而海峽對岸的情形大致差不多。然而這樣的研究趨勢逐漸改變。

在台灣，最先研究南宋史的研究約在 1970 年代已在研究生群中出現，如梁庚堯的《南宋的農地利用政策》（1977）。到了八〇年代，至少有黃寬重的《南宋時代的抗金義軍》（1980）、梁庚堯的《南宋的農村經濟》（1984）與黃寬重的《南宋史研究》（1985）等三書問世。在此

同時，海外學人劉子健也指出南宋史研究的重要。<sup>2</sup> 此外，日本學界對南宋史的研究也在七〇年代問世。那些研究都強調學界須重視南宋史。但真正強調兩宋差異的可能是郝若貝（Robert Hartwell）與韓明士（Robert P. Hymes）兩位學者。

郝若貝在其長篇論文中指出，從北宋到南宋，菁英的性質改變了。北宋的菁英是以仕宦為主的專業菁英，而南宋則轉變為地方菁英，其間最重要的差異之一是聯姻的方式轉變：北宋的菁英和自己家人前途有利的家族聯姻，南宋則和地方菁英家族聯姻。<sup>3</sup> 韓明士進一步發揮郝若貝的觀點，他以江西撫州的菁英家族為探討範例，提供了更多細節。在其《大臣與鄉紳》（*Statesmen and Gentlemen*）一書中，他指出南宋撫州的菁英家族不僅聯姻的模式與北宋不同，對地方事務的態度也很不同。當地的菁英家族積極組織當地自衛武力，同時參與社會救濟，如立社倉、賑助災荒、修建灌渠道與築陂、埭與塘。他們也參與當地釋道二教寺廟與宮觀的興修，並支助當地的宗教活動。<sup>4</sup> 撫州菁英家族在南宋在性質上的轉變，某種程度上，與明清鄉紳有相似之處，也像孔飛力（Philip A. Kuhn）筆下組織團練（後變為湘軍）的地方士紳名流，與太平軍對抗。<sup>5</sup> 換言之，明清時期鄉紳的起源可遠溯回南宋。

事實上，韓明士對兩宋的變化有更多的說明。在一篇很少受此間注意的短文中，他以「現代性」（modernity）為論述基點，指出北宋王安石推行新法，目的不僅要增加國家的稅收，以及由國家來擴張地方秩序。王安石還明顯地主張國家的規模要變大，把日益富有，且知識程度

<sup>2</sup> 見劉子健，〈略論南宋的重要性〉，79-85。

<sup>3</sup> Hartwell, "Demographic, Political, and Social Transformations in China, 750-1550," 495-425.

<sup>4</sup> Hymes, *Statesmen and Gentlemen*, 136-199.

<sup>5</sup> 見 Kuhn, *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China*, Chapter 4；中譯本：孔飛力，〈中華帝國晚期的叛亂及其敵人：1796-1864 年的軍事化與社會結構〉，第 4 章。筆者須聲明，這是個人的解讀與聯想，韓明士從未宣稱二者間的直接關聯。

愈來愈高的菁英納入擴張的官僚體系之內。但是隨著王安石一派的失敗，南宋以降的理學家未再回到這個理想。朱熹調整了國家與菁英的新關係，將鄉紳的美德與地位放在仕宦之外，同時用個人或私人與貢獻地方的實際行動的脈絡取代全盤改革天下的想法。朱熹的理念清楚地為後人的遵循，直到 19、20 世紀前，讀書人不再有企圖建構國家的計畫，也不再有以國家為中心的想法。韓明士最後指出，如果「現代性」的主要特色指國家的滲透、官僚化、標準化與同質化，而且如果國家權力在工業化過程中扮演重要角色，那麼在政治空間上，宋代（特別是南宋）標誌著與現代性不同，且具中國特色的變化方向的起點。<sup>6</sup> 郝若貝與韓明士之說發表後，學界意見紛紛，贊成與反對者皆有。<sup>7</sup> 但韓明士所說理學在南宋的改變無可否認的確是歷史性的。

以本研究而言，是否能觀察到兩宋差異？答案是有此跡象。以占卜來說，轉業算命的士人在北宋已出現，卻在南宋大增。在南宋，士人轉業卜算，考慮市場問題，常請士大夫作序。類似的作法也出現在職業術士身上，不過他們向官員索序的情形在北宋末年已出現。宋代風水文化的發展也有相似的情形。北宋的大潮流是接受擇地之術，只有少數的知識階層有異議，其中理學家的反對最力。然而到了北宋末期，有些士大夫遷葬親人之際，心中難掩忐忑，在記文或墓誌銘中說明不得不這麼做的原因。到了南宋，理學家的態度轉變了，他們有條件地接受了風水之說。特別是 12 世紀中後葉，蔡發蔡元定父子以「安父母之體」的概念接受相墓之術，從此這樣的觀點就成為理學接納風水擇地的門檻。占卜書籍的發展似乎與前二類的發展相類。有一些書不見於前代，似在北宋

<sup>6</sup> Hymes, "Song China, 960-1279," 348-349.

<sup>7</sup> 其中包偉民評論韓明士的《大臣與鄉紳》中的一點很重要。他指出，兩宋的撫州菁英家族婚姻資料「存在極大不對稱性」，因此韓明士論點的可靠性有問題。見包偉民，〈精英們「地方化」了嗎？試論韓明士《政治家紳士》與「地方史」研究方法〉，653-672。亦見包偉民，〈視角、史料與方法：關於宋代研究中的「問題」〉，23-24。姑且不論包偉民對韓明士的批評如何，「史料不對稱」的問題值得再思。



出現，而到了南宋大受歡迎。大師級占卜術士之出現，過程亦類似。他們的身後之名因假託之作而在北宋受到注意，在印刷術的推波助瀾下，他們的名聲在南宋水漲船高，終於被目為占卜大師，登上歷史舞臺。但是這些變化似乎難以目之為方向上的轉變，而是一種逐漸的改變。

就宗教儀典的出現來看，水陸法會和黃籙齋俱流行於宋代社會，可說是那個社會的產物，我們大致可以看到它們從北宋到南宋逐漸被完成的過程。不過這種變化也是漸變，不是突變。在度亡儀式的競爭上，南宋的圖像呈現得較為清楚：佛道二教除了有大型儀式，教內有各式小型儀式的競爭。而在教外，他們也要面對法師與土生巫覡的競爭。整個看來，這個市場表現出眾聲喧嘩的面相。而女鬼的故事所顯示的是一種憂懼，這種憂懼似乎自宋代中後期就占據父系的心頭。這個現象反映了北宋中後期科舉考試競爭激烈的現實，也反映了當時一般官員在官僚體系內起伏不定的現象。然而其中也看不出兩宋之際的變化。

整體說來，在本研究中，的確觀察到兩宋的變化。然而那些變化，除了士人業卜與理學有條件地接納風水之說外，其他的很難說有什麼是屬於方向轉變的範疇。從人類社會演進的過程而論，某些領域、觀念、路線會變化較大，某些自然就較小，有些又好像幾乎不動。

如果說女鬼的故事有預警的意味，這種警告的對象不限於士人或士大夫階層，而是所有階層。這樣的警告不可能來自於宋代的佛教或道教，因為釋道二教早就在宋代以前就告誡過信徒戒欲。因此除了來自於父系以外，最有可能的是來自於宋代發展起來的理學。但是理學在宋代仍然以士人階層為訴說對象，一直要到明代中葉以後的王陽明（1472-1529）以「良知」之說「覺民行道」，才有這種想法。余英時解釋，造成朱熹與王陽明在修身與治國理念上的差別的原因之一是宋明二代政治文化不同。朱熹治天下的理想以「得君行道」為方向（也是儒家二千年來的方向），王陽明則是以「覺民行道」。而朱熹的「格物致知」以當時的士人為施教對象，王陽明提出的「致良知」之說擴及士人以下的所有百姓，而其弟子王艮（1483-1541）更進一步發揮師說，主張

「百姓日用即道」。<sup>8</sup> 因此宋代女鬼故事中的預警顯然也不來自於理學。

如果這種警誡在宋代的理學中找不到根據，那麼是從何處來？這其中最值得思考的是，相較於明代王學將所有人納入啟蒙範疇的觀點，宋代這種向所有階層提出的訴說至少提早三個世紀。換句話說，宋代社會的某種意識全民的產生比儒學更早出現。然而這是「靈光一閃」，還是「曙光初現」？還有賴更多的研究說明。

---

<sup>8</sup> 見余英時，《宋明理學與政治文化》，297-332。對王艮與泰州學派思想的詮釋，可見 de Bary, *Learning for One's Self*, 155-202。



# 附錄一

## 《施食通覽》目錄

篇名	作者或出處	備註
佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經	出《大藏》羊字函	
佛說救面然餓鬼陀羅尼神呪經 （并附施乳海水輪觀陀羅尼等）		與《佛說救拔餓口餓鬼陀羅尼經》同
佛說施甘露水陀羅尼		
佛說救拔焰口陀羅尼經序	天竺沙門遵式	
佛說救拔焰口餓鬼陀羅尼經	出《大藏》槐字函	
佛說佛化曠野鬼神緣	出《大藏》壹字函	
佛化鬼子母緣	出《大藏》別字函	
比丘乞食分施鬼畜	《大藏》艸字函	
受食呪願偈二章	南嶽思大禪師	
觀心食法	天台智者大師	
出生圖紀	孤山沙門智圓	
施食正名	天竺沙門遵式	
施食法	同前	
施食文	同前	
施食法式	同前	
施食觀想	同前	
改祭修齋決疑頌（并序）	同前	
施食須知	霅川沙門仁岳	
施餓鬼食文	文忠公蘇軾	
施食放生文	賢良陳舜俞	
崔伯易施食感驗	出夷堅志	
士大夫施食文	文惠公史浩	
水陸大齋靈跡記	東川推官楊鏐	
水陸緣起	長蘆沙門宗頤	原書誤為宗「蹟」
水陸法像贊一十六首	文忠公蘇軾	
修水陸葬枯骨疏	同前	
初入道場敘建水陸意	出楊鏐水陸儀	
宣白召請水陸上下堂	同前	有後人增補部分

篇名	作者或出處	備註
水陸齋儀文後序	同前	
斛前召請啟白文		
歐陽文忠公宿採石聞鬼聲		
佛印禪師加持水陸感驗		
誦破地獄偈感驗		
誦破地獄呪感驗		
附錄		

## 附錄二

《太上黃籙齋儀》篇名一覽表

卷次	篇名	適合使用對象	備註
1	〈第一日清旦行道儀〉		
2	〈第一日中分行道儀〉		
3	〈第一日落景行道儀〉		
4	〈第二日清旦行道儀〉		
5	〈第二日中分行道儀〉	所有人	
6	〈第二日落景行道儀〉		
7	〈第三日中清旦道儀〉		
8	〈第三日中分行道儀〉		
9	〈第三日落景行道儀〉		
10	〈太子降誕清旦行道儀〉		
11	〈太子降誕中分行道儀〉	皇子	
12	〈太子降誕落景行道儀〉		
13	〈特敕為臣下消災清旦行道〉		
14	〈特敕為臣下消災中分行道〉		
15	〈特敕為臣下消災落景行道〉		
16	〈特敕為臣下遷拔清旦行道〉		
17	〈特敕為臣下遷拔中分行道〉	大臣	
18	〈特敕為臣下遷拔落景行道〉		
19	〈人臣為國消災清旦行道〉		
20	〈人臣為國消災中分行道〉		
21	〈人臣為國消災落景行道〉		
22	〈安宅清旦行道〉		
23	〈安宅中分行道〉		
24	〈安宅落景行道〉		
25	〈安宅三時通用行道〉	所有人	
26	〈消災清旦行道〉		
27	〈消災中分行道〉		
28	〈消災落景行道〉		
29	〈饑饉疾病清旦行道〉		

卷次	篇名	適合使用對象	備註
30	〈饑禳疾病中分行道〉		
31	〈饑禳疾病落景行道〉		
32	〈三元清旦行道〉		
33	〈三元中分行道〉		
34	〈三元落景行道〉		
35	〈普度幽魂遷祓中分行道〉		
36	〈普度幽魂遷祓落景行道〉		
37	〈遷祓清旦行道〉		
38	〈遷祓中分行道〉		
39	〈遷祓落景行道〉		
40	〈解考三時行道〉	官員	
41	〈懺悔〉		
42	〈土庶消災二十方懺悔〉	所有人	
43	〈土庶消災五方懺悔〉		
44	〈安宅行道方懺〉		
45	〈安宅方懺〉		
46	〈荷恩感瑞五段懺〉	官員	
47	〈人臣為國五段懺悔〉		
48	〈解考懺方〉		
49	〈言功拜表〉	官員（州縣官）	
50	〈散壇設醮〉		
51	〈拔苦度濟方懺〉		
52	〈轉經〉		
53	〈讀導〉		
54	〈鎮壇真文玉訣〉		
55	〈投龍壁儀〉		
56	〈禮燈〉		

# 附錄三

《无上黃籙大齋立成儀》篇目一覽表

卷次	篇名	適用對象	備註
1	〈儀範門〉		
2	〈壇幕第五〉		
3	〈預告門〉		
4	〈天樞院繳狀〉		
5	〈正奏門〉		
6	〈奏〉		
7	〈正申門〉		
8	〈牒笏門〉		留用光傳授、蔣叔輿編次
9	〈章奏門〉		
10	〈上章所詣逐月宮分〉		
11	〈表詞門〉		
12	〈開經疏〉		
13	〈榜牒門〉		
14	〈禮成奏謝門〉		
15	〈醺謝請獻門〉		
16	〈科儀門一〉		陸修靜撰、張萬福補正、
18	〈科儀門二〉		李景新集定、留用光傳
19	〈科儀門三〉		授、蔣叔輿編次
20	〈科儀門・禁壇儀〉		
21	〈科儀門・投龍壁儀〉		杜光庭集
22	〈科儀門・陸壇轉經儀〉		
23	〈科儀門・正一飛章謁帝儀〉		
24	〈科儀門・請光分燈儀〉		留用光傳授、蔣叔輿修
25	〈科儀門・九幽神燈儀〉		



卷次	篇名	適用對象	備註
26	〈科儀門・廳幡儀〉		
27	〈科儀門・召靈儀〉		
28	〈科儀門・鍊度亡靈請降水火醮獻儀〉		
29	〈科儀門・靈寶大齋傳授戒符昇度亡靈儀〉		蔣叔輿修
30	〈科儀門・靈寶普度大齋加持斛食儀〉		
31	〈科儀門・上清尚宮鍊度幽魂儀〉		
32	〈齋法修用門・釋龍綵〉		
33	〈齋法修用門・釋安鎮真文〉		留用光傳授、蔣叔輿撰集
34	〈齋法修用門・釋出官啟事〉		
35	〈齋法修用門・釋言功拜表〉		
36	〈修奉應用門〉		留用光傳授、蔣叔輿重修
37	〈讚道節次門〉		留用光傳授、蔣叔輿撰集
38	〈聖真班次門〉		
39	〈圖式門〉		留用光傳授、蔣叔輿重修
40	〈符命門〉		留用光傳授、蔣叔輿編集
41	〈符命門・五方真文玉字〉		
42	〈符命門・玉清開通道路符〉		蔣叔輿編集
43	〈符命門・五帝玉司符〉		
44	〈符命門・救苦符告文〉		
45	〈五方真文〉		留用光傳授、蔣叔輿編集
46	〈白語次第門〉		
47	〈白語次第門・開啟齋壇文〉		
48	〈附壇追度門〉		蔣叔輿編集
49	〈齋直須知門〉		
50	〈雜門〉		
51	〈神位門〉		
52	〈神位門・左二班〉		
53	〈神位門・左三班〉		
54	〈神位門・右一班〉		
55	〈神位門・右二班〉		
56	〈神位門・右三班〉		
57	〈附錄修書本末〉		

## 附錄四

### 本書接受國科會研究補助與部分章節出處一覽

#### 一、國科會研究補助：

1. NSC 90-2411-094-009
2. NSC 92-2411-H-004-019
3. NSC 94-2411-H-004-024
4. NSC 95-2411-H-004-012
5. NSC 96-2411-H-004-010

#### 二、部分章節出處：

1. 第1章原名〈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》，221-277，台北：麥田，2005。
2. 第2章原名〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》45期（2010），1-78。
3. 第3章原名〈宋代における卜算書籍の流通〉，水口拓寿訳，《中国——社会と文化》25期（2010），50-99。
4. 第5章原名〈婢妾、女鬼與宋代士人的焦慮〉，收入《走向近代：國史發展與區域動向》，45-84，台北：臺灣東華，2004。

以上各文在收入本書前，均經大小幅度不一的增修。第4章專為本書而撰。



# 引用文獻

## 一、一手史料文獻（依作者筆畫排序）

### （一）中文史料

干寶，《搜神記》，汪紹楹校注。台北：里仁，1999。

不著編人，《景印元本大元聖政國朝典章》。台北：國立故宮博物院，1975，據元刻本影印。

中國社會科學院歷史研究所宋遼金元史研究室點校，《名公書判清明集》。北京：中華書局，1987。

尹洙，《河南集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1090冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

孔平仲，《珩璜新論》，池潔整理，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第2編第5冊。鄭州：大象出版社，2006。

——，《談苑》，池潔整理，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第2編第5冊。鄭州：大象出版社，2006。

文天祥，《文山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1184冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

方勺，《泊宅編》，許沛藻、楊立揚點校。北京：中華書局，1983。

方回，《桐江續集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1193冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

方逢辰，《蛟峰文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1187冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

牛僧孺，《玄怪錄》，程毅中點校。北京：中華書局，2006。

王之望，《漢濱集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1139冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

王之道，《相山集點校》，沈懷玉、凌波點校。北京：北京圖書館出版社，2006。

- 王夫之，《宋論》。台北：九思，1977。
- 王安石，《王安石全集》。台北：河洛文化，1974。
- 王廷光、李全、釋曇瑩、徐子平，《新編四家註解經進珞璣子消息賦》，元刊本。台北：中央圖書館縮影室，1981。
- 王定保，《唐摭言校注》，江漢春校注。上海：上海古籍出版社，2003。
- 王明清，《揮塵錄》。北京：中華書局，1961，點校本。
- ，《投轄錄》，收入《宋元筆記小說大觀》，冊4。上海：上海古籍出版社，2001。
- 王炎，《雙溪類稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1155冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 王禹偁，《小畜集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1086冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 王洙等著，張謙附補，畢履道校補，《圖解校正地理新書》，15卷，元刊本據金明昌壬子（三年，1192）張謙刊本，台北國家圖書館藏。景印本。台北：集文，2003。
- 王庭珪，《盧溪文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1134冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 王偁，《聞過齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1217冊。台北：臺灣商務，1983。
- 王堯臣等編，《崇文總目》，錢東垣輯釋。台北：臺灣商務，1978。
- 王欽臣，《王氏談錄》，儲玲玲整理，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第3編第3冊。鄭州：大象出版社，2008。
- 王惲，《秋澗集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1200冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 王銍，《默記》，朱杰人點校。北京：中華書局，1981。
- 王懋竑，《宋朱子年譜》。台北：臺灣商務，1987。
- 王闢之，《澠水燕談錄》，呂友仁點校。北京：中華書局，1981。
- 王觀國，《學林》，徐時儀、鄭曉霞整理，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第4編第1冊。鄭州：大象出版社，2008。
- 司馬光，《家範》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第696冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- ，《書儀》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第142冊。台北：臺灣商

- 務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- ，《溫國文正司馬公文集》，收入《四部叢刊·初編》，集部第46冊。  
台北：臺灣商務，1965。
- 史堯弼，《蓮峯集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1165冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 永瑤、紀昀等，《四庫全書總目》。北京：中華書局，1987。
- 永瑤等，《四庫全書總目提要》。北京：中華書局，1965。
- 石介，《徂徠集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1090冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 朱右，《白雲稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1228冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 朱弁，《曲洧舊聞》，孔凡禮點校。北京：中華書局，2002。
- 朱松，《韋齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1113冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 朱長文，《樂圃餘藁》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1119冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 朱彥，《萍洲可談》，李偉國點校。上海：上海古籍出版社，1989。
- 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，第23冊。上海：上海古籍出版社，2002。
- 江少虞，《宋朝事實類苑》。台北：源流文化，1982。
- 牟璣，《牟氏陵陽集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1188冊。台北：臺灣商務，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。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 何蘧，《春渚紀聞》，張明華點校。北京：中華書局，1983。
- 佚名，《州縣提綱》。台北：藝文，1965，景印百部叢書集成本。
- 吳自牧，《夢梁錄》，收入《東京夢華錄外四種》。上海：古典文學，1956標點本；台北：大立景印本，1980。
- 吳泳，《鶴林集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1176冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 吳處厚，《青箱雜記》，李裕民點校。北京：中華書局，1985。
- 吳澄，《吳文正公集》，收入《元人文集珍本叢刊》，第4冊。台北：新文

豐，1985。

呂午，《竹坡類稿》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第89冊。北京：書目文獻出版社，1988。

呂本中，《官箴》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第602冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

呂南公，《灌園集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1123冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

呂祖謙，《東萊集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1150冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

呂陶，《淨德集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1098冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

志磐，《佛祖統紀》，收入《大正新脩大藏經》。東京：大正一切經刊行會，1924-1934，卷49，〈史傳部〉。

李之儀，《姑溪居士前集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1120冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

李元弼，《作邑自箴》。台北：臺灣商務，1981，四部叢刊本。

李心傳，《建炎以來繫年要錄》，清光緒庚子年（1900）廣雅書局刊本；景印本。台北：文海，1980。

——，《建炎以來朝野雜記》，徐規點校。北京：中華書局，2000。

李石，《方舟集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1149冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

李呂，《澹軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1152冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

李延壽，《南史》。北京：中華書局，1975點校本。

李昉等，《太平御覽》。北京：中華書局，1960景印上海涵芬樓宋本。

李昉等，《太平廣記》。北京：中華書局，2003點校本。

李昉等編，《文苑英華》。北京：中華書局，1966景印宋明合刊本。

李曾伯，《可齋雜藁》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1179冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

李新，《跨鰲集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1124冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

李廌，《師友談記》，孔凡禮點校。北京：中華書局，2002。

- 李燾，《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，2004。
- 杜光庭，《无上黃籙齋儀》，收入《道藏》。北京：文物出版社，1988，冊9。
- 沈括，《夢溪筆談校證》，胡道靜校證。上海：上海古籍出版社，1987。
- 汪應辰，《文定集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1138冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 周必大，《文忠集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1295冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 周密，《齊東野語校注》，朱菊如等校注。上海：華東師範大學出版社，1987。
- ，《癸辛雜識》，吳企鵬點校。北京：中華書局，1988。
- ，《武林舊事》，傅林祥注。濟南：山東友誼出版社，2001。
- 周紹明編，《全唐文新編》，第1編。長春：吉林文史出版社，2000。
- 周紫芝，《太倉稊米集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1141冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 周輝，《清波雜誌校注》，劉永翔校注。北京：中華書局，1994。
- 孟元老，《東京夢華錄》，鄧之誠注。台北：漢京文化，1978。
- 宗曉，《施食通覽》，輯入《卍續藏經》。台北：新文豐，1983，冊101。
- 岳珂，《桯史》，吳企明點校。北京：中華書局，1981。
- 房玄齡等，《晉書》。北京：中華書局，1974點校本。
- 林光朝，《艾軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1142冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 法政學社編，《中國民事習慣大全》。台北：文星，1962景印本。
- 邵伯溫，《邵氏聞見錄》，劉劍雄、劉德權點校。北京：中華書局，1983。
- 長孫無忌等，《唐律疏議》，劉俊文點校。台北：弘文館，1986。
- 俞文豹，《吹劍錄全編》，收入《宋人劄記八種》。台北：世界，1980。
- 俞樾，《茶香室叢鈔》，貞凡等點校。北京：中華書局，1991。
- 姚勉，《雪坡集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1184冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 度正，《性善堂稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1170冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 施德操，《北窗炙輠錄》，收入朱易安、傅璇琮編，《全宋筆記》，第3編，冊8。鄭州：大象出版社，2008。



- 段成式，《酉陽雜俎》。台北：漢京文化，1983。
- 洪邁，《夷堅志》。北京：中華書局，1981；台北影印版：明文，1983。
- 胡宏，《五峰集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1137冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 范公偁，《過庭錄》，孔凡禮點校。北京：中華書局，2002。
- 范成大，《吳郡志》，收入《宋元地方志三十七種》，第4冊。台北：國泰文化，1980景印本。
- 范祖禹，《范太史集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1100冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 范鎮，《東齋記事》，汝沛點校。北京：中華書局，1980。
- 倪思，《經鉅堂雜志》。長沙：岳麓書社，2005。
- 張說、張九齡等撰，《唐六典》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第595冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 孫光憲，《北夢瑣言》，賈二強點校。北京：中華書局，2002。
- 孫觀，《鴻慶居士集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1135冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 徐陵，《徐孝穆集箋注》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1064冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 徐善繼、徐善述，《重刊人子須知資孝地理心學統宗》，收入《故宮珍本叢刊》，第411冊。海口：海南出版社，2000影印嘉靖43年〔1564〕刊，萬曆11年〔1583〕重刊本。
- 徐善繼、徐善述，《精校地理人子須知》。台北：武陵，2000。
- 徐鉉，《騎省集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1085冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 晁公武，《郡齋讀書志》。上海：上海古籍出版社，1990。
- 晁補之，《雞肋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1118冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 晁說之，《景迂生集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1118冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 柴望，《丙丁龜鑑》，收入王雲五編，《叢書集成初編》。上海：商務印書館，1936。
- ，《秋堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1187冊。台北：臺灣

- 商務，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。台北：臺灣商務，1965。
- 秦觀，《淮海集箋注》，徐培均箋注。上海：上海古籍出版社，1994點校本。
- 袁采，《袁氏世範》，收入《叢書集成新編》，第33冊。台北：新文豐，1985。
- 貢師泰，《玩齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1215冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 馬端臨，《文獻通考》。上海：商務印書館，1935，萬有文庫本；北京：中華書局景印，1986。
- 康與之，《昨夢錄》，湯勤福、張麗點校，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第4編第3冊。鄭州：大象出版社，2008。
- 張廷玉等，《明史》。台北：洪氏，1975點校本。
- 張邦基，《墨莊漫錄》，孔凡禮點校。北京：中華書局，2002。
- 張知甫，《可書》，孔凡禮點校。北京：中華書局，2002。
- 張栻，《南軒集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1167冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 張載，《經學理窟·喪紀》，收入其《張載集》。台北：漢京，1983點校本。
- 梅堯臣，《宛陵集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1099冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 脫脫等，《宋史》。北京：中華書局，1977標點本。
- 許景衡，《橫塘集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1127冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 陳元靚，《事林廣記》。北京：中華書局景印，1999。
- 陳師道，《後山談叢》。上海：上海古籍出版社，1989點校本。
- 陳振孫，《直齋書錄解題》，徐小蠻、顧美華點校。上海：上海古籍出版社，1987。
- 陳淳，《北溪字義》，熊國楨、高流水點校。北京：中華書局，1983。
- 陳著，《本堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1185冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 陳壽，《三國志》。北京：中華書局，1959點校本。

陳確，《陳確集》。北京：中華書局，1979 點校本。

陳鵠，《西塘集耆舊續聞》，鄭世剛點校。上海：上海古籍出版社，1993。

陳櫟，《陳定宇先生文集》，收入《元人文集珍本叢刊》，第 4 冊。台北：新文豐，1985。

陸九淵，《陸九淵集》。台北：里仁，1981 點校本。

陸游，《渭南文集》，收入《四部叢刊·初編》，集部第 66 冊。台北：臺灣商務，1965。

——，《家世舊聞》，孔凡禮點校。北京：中華書局，1993。

——，《放翁家訓》，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第 5 編第 8 冊。鄭州：大象出版社，2012。

章炳文，《搜神秘覽》，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第 3 編第 3 冊。鄭州：大象出版社，2008。

傅察，《忠肅集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1124 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

惠洪，《冷齋夜話》，收入《宋元筆記小說大觀》。上海：上海古籍出版社，2001。

曾丰，《緣督集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1156 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

曾敏行，《獨醒雜志》，朱傑人整理，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第 4 編第 5 冊。鄭州：大象出版社，2008。

曾棗莊、劉琳編，《全宋文》。上海：上海辭書出版社，2005。

程政編，《新安文獻志》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1375 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

程秘，《洺水集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1171 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。

程毅中輯注，《宋元小說家話本輯》。濟南：齊魯書社，2000。

程頤、程顥，《二程集》，王孝魚點校。北京：中華書局，1981。

費昶，《梁溪漫志》，駱守中校注。西安：三秦出版社，2004。

黃休復，《茅亭客話》。北京：中華書局，1991，叢書集成初編本。

黃幹，《勉齋先生黃文肅公文集》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》第 90 冊。北京：書目文獻出版社，1988。

楊萬里，《誠齋集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1160 冊。台北：臺

- 灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 葉盛，《水東日記》。北京：中華書局，1980 點校本。
- 葉紹翁，《四朝見聞錄》，沈錫麟、馮惠民點校。北京：中華書局，1989。
- 葉真，《愛日齋叢抄》，孔凡禮點校。北京：中華書局，2010。
- 葉夢得，《石林燕語》，宇文紹奕考異，侯忠義點校。北京：中華書局，1984。
- ，《避暑錄話》。上海：上海古籍出版社，2001，宋元筆記小說大觀本。
- 董嗣杲，《廬山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1189 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 鄒浩，《道鄉集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1121 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 熊克，《中興小紀》，顧吉辰、郭群一點校。福州：福建人民出版社，1985。
- 趙文，《青山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1116 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 趙汝鐸，《野谷詩稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1175 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 趙汭，《東山存稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1221 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 綦崇禮，《北海集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1134 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉一止，《苕溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1132 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉才邵，《樹溪居士集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1130 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉克莊，《後村先生大全集》，收入《四部叢刊·初編》，集部第 69-70 冊。台北：臺灣商務，1965。
- 劉辰翁，《須溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 1186 冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉斧，《青瑣高議》。台北：河洛圖書標點本，1977。
- 劉昌詩，《蘆蒲筆記》，張榮錚、秦呈端點校。北京：中華書局，1985。

- 劉敞，《彭城集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1096冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉昫等，《舊唐書》。北京：中華書局，1975點校本。
- 劉宰，《漫塘集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1170冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 劉摯，《忠肅集》，裴汝成、陳曉明點校。北京：中華書局，2002。
- 樓鑰，《攻媿集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1153冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- ，《范文正公年譜》，收入范仲淹，《范文正公集》，收入《四部叢刊·初編》，集部第45冊。台北：臺灣商務，1965。
- 歐陽守道，《巽齋文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1183冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 歐陽修，《歸田錄》，李偉國點校。北京：中華書局，1981。
- 歐陽修等，《新唐書》。北京：中華書局，1975標點本。
- 歐陽修，《歐陽修全集》，李逸安點校。北京：中華書局，2001。
- 潛說友，《咸淳臨安志》，收入中華書局編輯部編，《宋元方志叢刊》。北京：中華書局，1990。
- 蔣叔興，《太上黃籙齋立成儀》，收入《道藏》。北京：文物出版社，1988，冊9。
- 蔡條，《鐵圍山叢談》，馮惠民、沈錫麟點校。北京：中華書局，1983。
- 衛宗武，《秋聲集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1187冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 鄭思肖，《鄭所南先生文集》，收入《叢書集成初編》，第2406冊。上海：商務印書館，1939。
- 鄭剛中，《北山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1138冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 鄭樵，《通志略》。台北：中華書局，1965，四部備要本。
- 黎靖德編，《朱子語類》，王星賢點校。北京：中華書局，1994。
- 蕭子顯，《南齊書》。北京：中華書局，1972點校本。
- 應劭，《風俗通義》，王利器註。台北：漢京文化，1983。
- 戴孚，《廣異記》，方詩銘輯校。北京：中華書局，1992。
- 謝枋得，《疊山集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1184冊。台北：臺

- 灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 謝逸，《溪堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1122冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 謝應芳，《龜巢稿》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1218冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 韓澆，《澗泉日記》。上海：上海古籍出版社，1983。
- 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，收入《四部叢刊·初編》集部第67冊。台北：臺灣商務，1965。
- 魏泰，《東軒筆錄》，李裕民點校。北京：中華書局，1983。
- 羅大經，《鶴林玉露》，王瑞來點校。北京：中華書局，1983。
- 羅願，《《新安志》整理與研究》，蕭建新、楊國宜校著。合肥：黃山書社，2008。
- 竇儀等，《宋刑統》，薛梅卿點校。北京：法律出版社，1999。
- 蘇象先，《丞相魏公譚訓》，儲玲玲整理，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》第3編第3冊。鄭州：大象出版社，2008。
- 蘇軾，《東坡志林》，王松齡點校。北京：中華書局，1981。
- ，《蘇軾文集》，孔凡禮點校。北京：中華書局，1986。
- 蘇頌，《蘇魏公文集》。北京：中華書局，1988。
- 蘇轍，《龍川別志》，俞宗憲點校。北京：中華書局，1982。
- ，《樂城集·後集》，收入《四部叢刊·初編》集部第46冊。台北：臺灣商務，1965。
- 蘇籀，《樂城先生遺言》，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第3編，冊7。鄭州：大象出版社，2008。
- 釋文瑩，《湘山野錄》，鄭世剛、楊立揚點校。北京：中華書局，1984。
- 釋居簡，《北磻集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1183冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 釋契嵩，《鐔津集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1091冊。台北：臺灣商務，1983，據國立故宮博物院藏本影印。
- 龔明之，《中吳紀聞》，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》，第3編，冊7。鄭州：大象出版社，2008。

## (二) 譯著史料

- [美] 何天爵 (Chester Holcombe) 著，鞠方安譯，《真正的中國佬》。北京：中華書局，2006。
- [法] 祿是道 (Henri Doré)，《中國民間崇拜：命相占卜》，陳海燕據甘沛樹 (M. Kennelly) 英譯本譯。上海：上海科學技術文獻出版社，2009。
- [義] 利瑪竇 (Matteo Ricci)、金尼閣 (Nicolas Trigaut)，《利瑪竇中國札記》，何高濟、王遵仲、李申譯。桂林：廣西師範大學出版社，2001。
- [美] 盧公明 (Justus Doolittle)，《中國人的社會生活：一個美國傳教士的晚清福州見聞錄》，陳澤平譯。福州：福建人民出版社，2009。

## 二、近人論著

### (一) 中文文獻

- 丁煌，〈唐代道教太清宮制度考〉，收入其《漢唐道教論集》，73-156。北京：中華書局，2009。
- ，〈葉法善在道教史上地位之探討〉，收入其《漢唐道教論集》，157-232。北京：中華書局，2009。
- 中國歷史大辭典·隋唐五代史編纂委員會編，《中國歷史大辭典·隋唐五代史卷》。上海：上海辭書出版社，1995。
- 內藤湖南，〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文編，《日本學者研究中國史論著選譯》，第1卷，《通論》，10-18。北京：中華書局，1992。
- 太史文 (Stephen F. Teiser)，《幽靈的節日：中國中世紀的信仰與生活》，侯旭東譯。杭州：浙江大學出版社，1999。
- 方彥壽，〈宋明時期的圖書貿易與書商的利益追求〉，收入韓琦、米蓋拉 (Michela Bussotti) 編，《中國和歐洲：印刷術與書籍史》，42-57。北京：商務印書館，2008。
- 孔飛力 (Philip A. Kuhn)，《中華帝國晚期的叛亂及其敵人：1796-1864 年的軍事化與社會結構》，謝亮生、楊品泉、謝思煒譯。北京：中國社會科學出版社，1990。

- 王平宇，〈《名公書判清明集》中所見的女使訴訟：傳統婦女法律地位的一個側面〉，收入宋代官箴研討會編，《宋代社會與法律：《名公書判清明集》討論》，213-236。台北：東大，2001。
- 王永平，《道教與唐代社會》。北京：首都師範大學出版社，2002。
- 王兆乾，〈五猖信仰與古代的殤祭：安徽沿江一帶靈魂信仰的一種表現〉，《民俗曲藝》118期（1999），217-234。
- 王見川與皮慶生，《中國近世民間信仰：宋元明清》。上海：上海人民出版社，2010。
- 王年双，《洪邁生平及其《夷堅志》之研究》。台北：花木蘭文化，2010。
- 王書奴，《中國娼妓史》。上海：上海書店，1992影印，原修訂版序於1933。
- 王國良，〈六朝志怪小說中的幽冥姻緣〉，收入國立成功大學中文系編，《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，133-158。台北：文史哲，1991。
- 王國良，《搜神後記研究》。台北：文史哲，1978。
- 王崧興，《龜山島：漢人漁村社會之研究》。台北：中研院民族所，1967。
- 王章偉，《在國家與社會之間：宋代巫覡信仰研究》。香港：中華書局，2005。
- 王德毅，〈宋代澶州晁氏族系考〉，收入劉子健博士頌壽紀念宋史研究論集刊行會編，《劉子健博士頌壽宋史研究論集》，21-28。東京：同朋舍，1989。
- 王德毅，李榮村，潘柏澄編，《元人傳記資料索引》。台北：新文豐，1979。
- 王鐵，《宋代易學》。上海：上海古籍出版社，2005。
- 加藤繁，〈宋代都市的發展〉，《中國經濟史考證》，263-307。台北：華世，1976。
- 皮慶生，《宋代民眾祠神信仰研究》。上海：復旦大學出版社，2008。
- 包偉民，〈視角、史料與方法：關於宋代研究中的「問題」〉，《歷史研究》6期（2009），18-24。
- ，〈精英們「地方化」了嗎？試論韓明士《政治家紳士》與「地方史」研究方法〉，《唐研究》11卷（2005），653-672。
- 北京圖書館編，《北京圖書館古籍善本書目》。北京：書目文獻出版社，



1987。

任繼愈、鐘肇鵬編，《道藏提要》，三修版。北京：中國社會科學出版社，2005。

向仲敏，《兩宋道教與政治關係研究》。北京：人民出版社，2011。

甘懷真，《唐代家廟禮制研究》。台北：臺灣商務，1991。

宇文所安（Stephen Owen），〈浪漫傳奇〉，收入其《中國「中世紀」的終結：中唐文學文化論集》，陳引馳、陳磊譯，133-153。台北：聯經，2007。

朱瑞熙等，《遼宋西夏金社會史》。北京：中國社會科學出版社，1998。

江子今，《睡虎地秦簡日書甲種疏證》。武漢：湖北教育出版社，2002。

池田溫，〈八世紀中葉敦煌的粟特人聚落〉，辛德勇譯，收入其《唐研究論文選集》，3-67。北京：中國社會科學出版社，1999。

——，《敦煌文書的世界》，張銘心、郝軼君譯。北京：中華書局，2007。

艾伯華（Wolfram Eberhard），〈漢代天文學與天文學家的政治功能〉，劉紉尼譯，收入《中國思想與制度論集》，25-76。台北：聯經，1979。

艾思周（Joseph A. Adler），〈朱熹與卜筮〉，王德岩譯，收入田浩（Hoyt C. Tillman）編，《宋代思想史論》，304-348。北京：社會科學文獻出版社，2003。

何炳棣，〈宋金時中國人口總數的估計〉。收入其《明初以降人口及其相關問題，1368-1953》，葛劍雄譯，〈附錄五〉，356-375。上海：三聯書店，2000。

何淑宜，《明代士紳與通俗文化：以喪葬禮俗為例的考察》。台北：師大史研所，2000。

何新所，〈宋代昭德晁氏家族文化傳統研究〉，《中州學刊》總 151 期（2006），213-217

余欣，《神道人心：唐宋之際敦煌民生宗教社會史研究》。北京：中華書局，2006。

余英時，《宋明理學與政治文化》。台北：允晨文化，2004。

——，〈「魂兮歸來！」——論佛教傳入以前中國靈魂與來世觀念的轉變〉，收入余英時，《東漢生死觀》，侯旭東等譯，129-153。上海：上海古籍出版社，2005。

——，〈唐宋轉型中的思想突破〉，收入其《人文與理性的中國》，程嫩生、

- 羅群等譯，59-76。台北：聯經，2008。
- 余嘉錫，《四庫提要辨證》。昆明：雲南人民出版社，2004。
- 克里福德·格爾茲（Clifford Geertz），〈作為文化體系的宗教〉，收於其《文化的解釋》，納日碧力戈等譯，101-147。上海：人民出版社，1999。
- 吳松弟，《中國人口史》，第3卷，《遼宋金元時期》。上海：復旦大學出版社，2000。
- 宋晞編，《宋史研究論文與書籍目錄》。台北：文化大學華岡出版部，1983。
- 東景南，《朱熹年譜長編》。上海：華東師範大學出版社，2001。
- 李小紅，《宋代社會中的巫覡研究》。北京：光明日報出版社，2010。
- 李小榮，〈水陸法會源流略說〉，《法音》4期（2006），42-52。
- 李弘祺，《宋代官學教育與科舉》。台北：聯經，1993。
- 李建民，〈中國古代「禁方」考論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》68本1分（1997），117-166。
- 李豐楙，〈魏晉神女傳說與道教神女降真傳說〉，收入國立成功大學中文系編，《魏晉南北朝文學與思想討論會論文集》，473-513。台北：文史哲，1991。
- ，〈郭璞〈遊仙詩〉變創說之提出及其意義〉，收入其《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》，93-129。台北：臺灣學生，1996。
- 李敖，《李敖快意恩仇錄》。台北：商業周刊，1998。
- 李華瑞編，《「唐宋變革」論的由來與發展》。天津：天津古籍出版社，2010。
- 李零，《中國方術考》，修正版。北京：東方出版社，2001。
- 李劍國，《唐五代志怪傳奇敘錄》。天津：南開大學出版社，1993。
- ，《宋代志怪傳奇敘錄》。天津：南開大學出版社，2000。
- 李懷蓀，〈湘西南的巫師葬喪儀式送亡師〉，《民俗曲藝》118期（1999），79-96。
- 李寶珠，《宋代東京研究》。開封：河南大學出版社，1999。
- 杜繼文編，《佛教史》。南京：江蘇人民出版社，2006。
- 沈宗憲，《宋代民間的幽冥世界觀》。台北：商鼎文化，1993。
- 汪聖鐸，《宋代政教關係研究》。北京：人民出版社，2010。
- 邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》6卷2期（1995），1-44。

- 周予同，《經學史論著選集》，朱雲錚編。上海：上海古籍出版社，1996。
- 周西波，《杜光庭道教儀範之研究》。台北：新文豐，2003。
- 周叔迦，《法苑談叢》，收入其《周叔迦佛學論著全集》，1030-1031。北京：中華書局，2006。
- 周愚文，《宋代的州縣學》。台北：編譯館，1996。
- 昌彼德、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，增訂版。台北：鼎文，1995。
- 林雪鈴，〈唐代官場道教文化側記：李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考異〉，《文學新鑰》5期（2007），1-20。
- 林富士，《中國中古時期的宗教與醫療》。台北：聯經，2008。
- ，〈中國六朝時期的巫覡與醫療〉，收入其《中國中古時期的宗教與醫療》，423-466。台北：聯經，2008。
- ，《漢代的巫者》。台北：稻鄉，2004。
- 牧田諦亮，〈水陸法會小考〉，方廣鋁譯，收入楊曾文、方廣鋁編，《佛教與歷史文化》，343-361。北京：宗教文化出版社，2001。
- 門多薩（Juan G. de Mendoza），《中華大帝國史》，何高濟譯。北京：中華書局，1998。
- 芮沃壽（Arthur F. Wright），〈中國城市的宇宙論〉，收入施堅雅編，葉光庭等譯，《中華帝國晚期的城市》，37-83。北京：中華書局，2000。
- 侯沖，〈楊鐸《水陸儀》考〉，《新世紀宗教研究》9卷1期（2010），1-34。
- 姜望來，《謠讖與北朝政治研究》。天津：天津古籍出版社，2011。
- 柳立言，〈何謂「唐宋變革」？〉，收入其《宋代的家庭和法律》，3-42。上海：上海古籍出版社，2008。
- ，〈紅塵浪裡難修行：宋僧犯罪原因初探〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》79本4分（2008），576-634。
- ，〈宋代明州士人家族形態〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》81本2分（2010），289-362。
- 洪錦淳，《水陸法會儀軌》。台北：文津，2006。
- 范家偉，《六朝隋唐醫學之傳承與整合》。香港：香港中文大學出版社，2004。
- 卿希泰、唐大潮，《道教史》。南京：江蘇人民出版社，2006。
- 孫克寬，《蒙古漢軍與漢文化考研究》。台北：文星，1958。

孫國棟，〈唐宋之際社會門第之消融〉，收入其《唐宋史論叢》，211-308。

香港：龍門書店，1980。

孫廣德，《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》。台北：臺灣商務，1993。

容肇祖，〈占卜的源流〉，收入其《容肇祖集》，1-65。濟南：齊魯書社，1989。

晁福林，〈商代易卦筮法初探〉，《考古與文物》5期（1997），58-62。

——，〈商代的巫與巫術〉，《學術月刊》10期（1996），81-87。

祝平一，《漢代的相人術》。台北：臺灣學生，1990。

秦大樹，《宋元明考古》。北京：文物出版社，2004。

翁連溪編校，《中國古籍善本總目·子部》。北京：線裝書局，2005。

馬偕（George Leslie Mackay），《台灣六記》，馬克勒諾編，周學普譯。台北：臺灣銀行，1960。

高明士，《東亞教育圈形成史論》。上海：上海古籍出版社，2003。

高國藩，《敦煌民俗資料導論》。台北：新文豐，1993。

國家圖書館特藏組編，《國家圖書館善本書志初稿·子部》。台北：國家圖書館，1998。

康笑菲，《狐仙》，姚政志譯。台北：博雅書屋，2009。

崔維澤（Denis Twitchett），〈從敦煌文書看唐代統治階層的成份〉，收入陶晉生等譯，《唐史論文選集》，87-130。台北：幼獅，1990。

張秀民，《中國印刷史》。上海：上海人民出版社，1989。

張邦煒，〈宋代喪葬習俗舉隅〉，收入其《宋代政治文化史論》，500-517。北京：人民出版社，2005。

——，〈兩宋時期的性問題〉，鄧小南編，《唐宋女性與社會》，447-464。上海：上海辭書出版社。

張國剛，《佛學與隋唐社會》。石家莊：河北人民出版社，2002。

張培鋒，《宋代士大夫佛學與文學》。北京：宗教文化出版社，2007。

張齊明，〈兩漢時期喪葬風水信仰〉，《南都學壇》27卷6期（2007），10-15。

張劍，〈《晁氏世譜序》的發現及其價值〉，《華南師範大學學報》6期（2006），91-93。

張澤洪，《道教齋醮科儀研究》。成都：巴蜀書社，1999。

——，《道教神仙信仰與祭祀儀式》。台北：文津，2003。

- 梁庚堯，〈士人在城市：南宋學校與科舉文化價值的展現〉，收入劉翠溶、石守謙編，《第三屆國際漢學會議論文集：經濟史、都市文化與物質文化》，265-326。台北：中研院史語所，2002。
- ，〈宋元書院與科舉〉，收入中國史學會編，《第一回中國史學國際會議研究報告集：中國の歴史世界——統合のシステムと多元的發展》，649-689。東京：東京都立大學出版會，2002。
- ，〈南宋城市的發展〉，收入其《宋代社會經濟史論文集》，冊1，481-560。台北：允晨文化，1997。
- ，〈南宋的貢院〉，收入其《宋代社會經濟史論文集》，冊2，118-164。
- 馮樹勳，《陰陽五行的階位秩序：董仲舒的儒學思想》。台北：清大出版社，2011。
- 梅家玲，〈六朝志怪人鬼姻緣故事中的兩性關係：以「性別」問題為中心的考察〉，收入洪淑苓、鄭毓瑜、蔡瑜等，《古典文學與性別研究》，95-127。台北：里仁，1997。
- 郭彧，《京氏易傳導讀》。濟南：齊魯書社，2002。
- 陳元朋，《兩宋的「尚醫人士」與「儒醫」：兼論其在金元的流變》。台北：臺大文學院，1997。
- 陳祈安，〈宋代社會的命份觀念〉，國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，2001。
- 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》。桂林：廣西師範大學出版社，2009。
- 陳寅恪，《唐代政治史述論稿》。台北：中研院史語所專刊，無出版年代。
- 陳惠萍，〈唐代冥婚習俗初探：從敦煌書儀談起〉，《敦煌學》26輯（2005），155-176。
- 陳啟鐘，〈風生水起：論風水對明清時期閩南宗族發展的影響〉，《新史學》18卷3期（2007），1-41。
- 陳國符，《中國外丹黃白考》。上海：上海古籍出版社，1997。
- 陳榮捷，〈朱子道統觀之哲學性〉，收入其《新儒學論集》，128-138。台北：中研院文哲所籌備處，1995。
- 陳樂素，《宋史藝文志考證》。廣州：廣東人民出版社，2002。
- 陶晉生，《北宋士族：家族、婚姻、生活》。台北：中研院史語所，2001。
- ，〈歌姬舞妓與金蓮〉，收入其《歷史的瞬間：從宋遼金人物談到三寸

- 金蓮》，115-136。台北：聯經，2006。
- 傅海波（Herbert Franke），〈賈似道（1213-1275）：一個邪惡的亡國丞相〉，收入賴特（Arthur F. Wright）編，《中國歷史人物論集》，中央研究院中美人文社會科學合作委員會譯，298-324。台北：正中，1973。
- 傅璇琮，《唐代科舉與文學》。台北：文史哲，1994。
- 勞思光，《中國哲學史》。香港：友聯，1980。
- 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。
- 斯坦利·威斯坦因（Stanley Weinstein），《唐代佛教》，張煜譯。上海：上海古籍出版社，2010。
- 斯波義信，〈長江下游的市場與都市化〉，李今芸、劉靜貞譯，收入 John Winthrop Haeger 編，《宋史論文選集》，47-86。台北：編譯館，1995。
- ，《宋代商業史研究》，莊景輝譯。台北：稻鄉，1997。
- ，《宋代江南經濟史研究》，方鍵、何忠禮譯，291-320。南京：江蘇人民出版社，2001。
- 游彪，《宋代蔭補制度研究》。北京：中國社會科學出版社，2001。
- 程千凡、徐有富，《校讎廣義：校勘編》。濟南：齊魯書社，1998。
- 華瀾（Alain Arrault），〈9至10世紀敦煌曆日中的選擇術與醫學活動〉，李國強譯，《敦煌吐魯番研究》9期（2006），425-448。
- 黃正建，《敦煌占卜文書與唐五代占卜研究》。北京：學苑出版社，2001。
- 黃啟江，〈宋太宗與佛教〉、〈北宋的譯經潤文官與佛教〉、〈北宋汴京之寺院與佛教〉、〈從范仲淹的釋教觀看北宋真、仁之際的儒釋關係〉，收入其《北宋佛教史論稿》，31-152。台北：臺灣商務，1997。
- 黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，收入其《宋代佛教社會經濟史論集》，241-285。台北：臺灣學生，1989。
- 黃寬重，《南宋軍政與文獻探索》。台北：新文豐，1990。
- ，〈宋代城郭的防禦及材料〉，收入其《南宋軍政與文獻探索》，183-224。台北：新文豐，1990。
- ，〈宋代變亂研究的探討〉，收入其《南宋軍政與文獻探索》，225-307。台北：新文豐，1990。
- ，《宋史叢論》。台北：新文豐，1993。
- ，〈秦檜與文字獄〉，收入其《宋史叢論》，41-72。台北：新文豐，

1993。

——，〈從科舉取士到榜下擇婿〉，收入其《宋史叢論》，375-380。台北：新文豐，1993。

慈怡編，《佛光大辭典》。高雄：佛光出版社，1989。

楊慶堃，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，范麗珠等譯。上海：上海人民出版社，2007。

楊曉紅，〈宋代占卜與宋代社會〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》29卷3期（2002），94-99。

楊樹藩，《唐代政制史》。台北：正中，1967。

葉慶炳，〈魏晉南北朝的鬼小說與小說鬼〉，收入其《古典小說論評》，101-141。台北：幼獅，1985。

詹森（David Johnson），〈世家大族的末落：唐末宋初的趙郡李氏〉，耿立群譯，收入陶晉生等譯，《唐史論文選集》，231-339。台北：幼獅，1990。

賈志揚（John W. Chaffee），《宋代科舉》。台北：東大，1995。

道昱，〈水陸法會淵源考〉，《普門學報》37期（2007），119-149。

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卷4期（2004），41-90。

——，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉，收入其《走向現代：國史發展與區域動向》，1-43。台北：臺灣東華，2004。

——，〈墓葬と風水：宋代における地理師の社會的位置〉，上内健司譯。《都市文化研究》10期（2008），96-115。

——，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》20卷4期（2009），1-57。

熊慧嵐，《宋代蘇州吳學的經營及其發展趨勢》。新竹：清華大學歷史研究所碩士論文，2008。

蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》。台北：麥田，2004。

——，《墓葬與生死：中國古代宗教之省思》。台北：聯經，1993。

齊東方，〈濃妝談抹總相宜：唐俑與婦女生活〉，收入鄧小南編，《唐宋女性與社會》，322-337。上海：上海辭書出版社，2003。

劉子健，〈略論南宋的重要性〉，收入其《兩宋史研究彙編》，79-85。台北：聯經，1987。

- 劉亞丁，《佛教靈驗記研究：以晉唐為中心》。成都：巴蜀書社，2006。
- 劉枝萬，《台灣民間信仰論集》。台北：聯經，1983。
- 劉苑如，〈松柏岡岑：魏晉南北朝志怪中的墓葬習俗與文化解讀〉，收入國立成功大學中文系主編，《第五屆魏晉南北朝文學與思想國際研討會論文集》，323-362。台北：里仁，2004。
- 劉煥陽，《宋代晁氏家族及其文獻研究》。濟南：齊魯書社，2004。
- 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》。台北：文津，1994。
- 劉黎明，《宋代民間巫術研究》。成都：巴蜀書社，2004。
- 劉靜貞，《皇帝和他們的權力：北宋前期》。台北：稻禾，1996。
- 蕭公權，《中國政治思想史》。台北：文化大學華岡出版部，1977。
- 蕭登福，《道佛十王地獄說》。台北：新文豐，1996。
- ，《道教與佛教》。台北：東大，1995。
- 賴雅靜，〈六朝志怪小說中的死後世界〉。台北：國立政治大學中文研究所碩士論文，1990。
- 戴曉云，《佛教水陸畫研究》。北京：中國社會科學出版社，2009。
- 韓明士（Robert P. Hymes），《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》，皮慶生譯。南京：江蘇人民出版社，2007。
- 顏慧琪，《六朝志怪小說異類姻緣故事研究》。台北：文津，1994。
- 謝生保，〈甘肅河西水陸畫簡介：兼談水陸法會的起源和發展〉，《絲綢之路》S1期（2004），8-11。
- 謝生保、謝靜，〈敦煌文獻與水陸法會：敦煌唐五代時期水陸法會研究〉，《敦煌研究》2期（2006），40-48。
- 謝明勳，〈台灣地區近三十年（自1980年起）六朝志怪小說研究策略之省思〉，《國立中正大學中文學術年刊》第2期總第12期（2008），241-258。
- ，〈六朝志怪「冥婚」故事研究：以《搜神記》為中心考察〉，《東華漢學》5期（2007），39-62。
- ，〈台灣近五十年來六朝志怪小說研究論著目論〉，《東華漢學》2期（2004），293-309。
- 瀨川昌久，《族譜：華南漢族的宗族·風水·移居》，錢杭譯。上海：上海書店出版社，1999。



## (二) 日文文獻

- 川原秀城，〈數と象徴：皇極經世學小史〉，《中國——社會と文化》12期（1997），357-394。
- 水口拓壽，《風水思想を儒學する》。東京：風響社，2007。
- 竺沙雅章，〈宋代の術士と士大夫〉，收入其《宋元佛教文化史研究》，479-493。東京：汲古書院，2001。
- 高雄義堅，《宋代佛教史の研究》。京都：百華苑，1975。
- 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰》。東京：汲古書院，2006。

## (三) 西文文獻

- Adler, Joseph A. "Chu Hsi and Divination." In. *Sung Dynasty Uses of the I Ching*, eds. By Kidder Smith, Jr., Peter K. Bol, and Joseph A. Adler et al., 169-205, Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Ahern, Emily M. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Baker, Hugh D. R. *A Chinese Lineage Village: Sheung Shui*. London: Frank Cass & Co., 1968.
- Bossler, Beverly. *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.
- . "Shifting Identities: Courtesans and Literati in Song China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 62 (2002): 5-37.
- Bruun, Ole. "The Fengshui Resurgence in China: Conflicting Cosmologies between State and Peasantry." *The China Journal* 36 (1996): 47-65.
- . *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Campany, Robert Ford. *Making Transcendents: Ascetics and Social Memory in Early Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.
- Chaffee, John W. *The Thorny Gates of Learning in Sung China: A Social History of Examinations*. New edition. Albany: State University of New York, 1995.

- Chan, Hok-lam. "Liu Ping-chung (1213-1274)." In *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200-1300)*, eds. by Igor de Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch'i-ch'ing et al., 245-269. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993.
- Chan, Wing-tsit. *Neo-Confucian Terms Explained (the Pei-hsi tzu-i) by Ch'en Ch'un*. New York: Columbia University Press, 1986.
- Cherniack, Susan. "Book Culture and Textual Transmission in Sung China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54 (1994): 5-125.
- Chia, Lucille. *Printing for Profit: The Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.
- Davis, Edward L. *Society and the Supernatural in Song China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- De Bary, Wm. Theodore. *Learning for One's Self: Essays on the Individual in Neo-Confucian Thought*. New York: Columbia University Press, 1991.
- De Groot, J. J. M. *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*. Leiden: E. J. Brill, 1897; reprint, Taipei: Southern Materials Center, Inc., 1989.
- De Mendoza, Juan Gonzalez. *The History of the Great and Mighty Kingdom of China*. Trans. R. Park. Originally published: 1854, reprint, New York: Burt Franklin, 1970.
- De Weerd, Hilde. "Byways in the Imperial Chinese Information Order: the Dissemination and Commercial Publication of State Documents." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 66 (2006): 145-188.
- Doolittle, Justus. *Social Life of the Chinese: With Some Account of the Religious, Governmental, Educational, and Business Customs and Opinions. With Special but not Exclusive Reference to Fuchchau*. 2 vols. New York: Harper & Brothers, 1895; reprint, Singapore: Graham Brash, 1986.
- Doré, Henry. *Researches into Chinese Superstitions*. Trans. M. Kennelly. Shanghai: T'u-se-wei Printing Press, 1917; reprint, Taipei: Ch'eng-wen

Publishing Company, 1966.

Dudbridge, Glen. *Religious Experience and Lay Society in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Ebrey, Patricia Buckley. *The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-ling Ts'ui Family*. New York: Cambridge University Press, 1978.

———. “Conceptions of the Family in the Sung Dynasties.” *Journal of Asian Studies* 43 (1984): 219-243.

———. *Family and Property in Sung China: Yüan Ts'ai's Precepts for Social Life*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

———. “The Early Stages in the Development of Descent Group Organization.” In *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, eds. by Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, 16-61. Berkeley: University of California Press, 1986.

———. “Concubines in Sung China.” *Journal of Family History* 11 (1986): 1-11.

———. *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

———. *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*. Berkeley: University of California Press, 1993.

———. “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*, eds. by Irene Bloom and Joshua A. Fogel, 75-97. New York: Columbia University Press, 1997.

Ebrey, Patricia Buckley and Peter N. Gregory, “Religious and Historical Landscape.” In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, 1-44. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.

Field, Stephen L. *Ancient Chinese Divination*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

Feuchtwang, Stephan D. R. *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vientiane, Laos: Vinhagna, 1974.

- Freedman, Maurice. "Geomancy." In *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, selected and introduced by G. William Skinner, 313-333. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- Gedalecia, David. "The Life and Career of Wu Ch'eng: A Biography and Introduction." *Journal of the American Oriental Society* 99 (1979): 601-641.
- . "Wu Ch'eng's Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking." In *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, eds. by Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary, 279-323. New York: Columbia University Press, 1982.
- Geertz, Clifford. "Religion as a System of Culture." In *The Interpretation of Culture*, 87-125. New York: Basic Books, 1973.
- Goldschmidt, Asaf. *The Evolution of Chinese Medicine: Song Dynasty, 960-1279*. London: Routledge, 2009.
- Harper, Donald. "Warring States Natural Philosophy and Occult Thought." In *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, eds. by Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, 813-884. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Harrell, Steven. "The Rich Get Children." In *Family and Population in East Asian History*, eds. by Susan Hanley and Arthur Wolf, 81-109. Stanford: Stanford University Press, 1985.
- Hartwell, Robert. "Demographic, Political, and Social Transformations in China, 750-1550." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42 (1982): 365-442.
- Herbert, P. A. "Civil Service Selection in China in the Latter Half of the Seventh Century." *Papers on Far Eastern History* 13 (1976): 1-40.
- Hirichs, T.J. "The Medical Transformation of Governance and Southern Customs in Song Dynasty China (960-1279 C.E.)." Ph.D. Dissertation, Harvard University, 2003.
- Holcombe, Chester. *The Real Chinaman*. New York: Dodd, Mead & Company, 1895; reprint, Cambridge: Chadwyck-Healey, 1995.
- Hsu, Elizabeth. *The Transmission of Chinese Medicine*. New York: Cambridge University Press, 1999.

- Huang, Chi-chiang. "Elite and Clergy in Northern Sung Huang-chou: A Convergence of Interest." In *Buddhism in the Sung*, eds. by Peter N. Gregory and Daniel Getz. Jr., 295-339. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.
- Hymes, Robert P. and Conrad Schirokauer. "Introduction." In *Ordering the World: Approaches to State and Society in Sung Dynasty China*, eds. by Robert P. Hymes and Conrad Schirokauer, 1-58. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Hymes, Robert P. "Marriage, Descent Groups, and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou." In *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940*, eds. by Patricia Buckley Ebrey and James L. Watson, 95-136. Berkeley: University of California Press, 1986.
- . *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung China*. New York: Cambridge University Press, 1986.
- . "Song China, 960-1279." In *Asia in Western and World History: A Guide for Teaching*, eds. by Ainslie T. Embree and Carol Gluck, 336-351. Armonk: M. E. Sharpe, 1997.
- . *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- . "Truth, Falsity, and Pretense in Song China: An Approach through the Anecdotes of Hong Mai." *Chūgoku shigaku* 中國史學 (Tokyo) 15 (2005): 1-26.
- Johnson, David G. "The Last Yeas of a Great Clan: The Li Family of Chao Chun in the Late T'ang and Early Sung." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 37 (1977): 5-102.
- . *The Medieval Chinese Oligarchy*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1977.
- Jordan, David. *Gods, Ghosts, and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- Kalinowski, Marc. "Mantic Texts in Their Cultural Context." In *Medieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts*, eds. by Vivienne

- Lo and Christopher Cullen, 109-133. London: RoutledgeCurzon, 2005.
- . “Diviners and Astrologers under the Eastern Zhou. Transmitted Texts and Recent Archaeological Discoveries.” In *Early Chinese Religion, Part One, Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, eds. by John Lagerway and Marc Kalinowski, 341-396. Leiden: Brill, 2009.
- Kuhn, Philip A. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796-1864*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- Li, Yi-yuan. “Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discussion.” In *Ancestors*, ed. by William H. Newell, 329-338. Chicago: Aldine, 1976.
- Liao, Hsien-hui. “Exploring Weal and Woe: The Song Elite’s Mantic Beliefs and Practices,” *T’oung Pao* 91 (2005): 347-395.
- . “Popular Religion and the Religious Beliefs of the Song Elite, 960-1276.” Ph. D. dissertation, University of California-Los Angeles, 2001.
- . “Visualizing the Afterlife: The Song Elite’s Obsession with Death, the Underworld, and Salvation.” *Han-hsüeh yen-chiu* 漢學研究 20 (2002): 399-440.
- . “Encountering Evil: Ghosts and Demonic Forces in the Lives of the Song Elite.” *Journal of Song Yuan Studies* 37 (2007): 89-134.
- Lo, Winston W. *An Introduction to the Civil Service of Sung China: With Emphasis on Its Personnel Administration*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1987.
- Loewe, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Mackay, George Leslie. *Far From Formosa: The Island, its People, and Missions*. New York: F. H. Revell, 1895.
- Mao, Han-kuang. “The Evolution in the Nature of the Medieval Genteel Families.” In *State and Society in Early Medieval China*, ed. by Albert E. Dien, 73-109. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- McDermott, Joseph. “The Ascendance of the Imprint in China.” In *Printing and*

- Book Culture in Late Imperial China*, eds. by Cynthia Brokaw and Kai-wing Chou, 55-104. Berkeley: University of California Press, 2005.
- McKitterick, Rosamond. "Books and Sciences before Print." In *Books and Sciences in History*, eds. by Marina Frasca-Spada and Nick Jardine, 13-34. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- McMullen, David. *State and Scholars in T'ang China*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- McNeill, William H. *The Pursuit of Power: Technology, Armed Force, and Society since A.D. 1000*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Owen, Stephen. "Romance." In *The End of Chinese "Middle Ages": Essays in Mid-Tang Literary Culture*, 130-148. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Poo, Mu-chou. "How to Steer through Life: Negotiating Fate in the Daybook." In *The Magnitude of Ming: Command, Allotment, and Fate in Chinese Culture*, ed. by Christopher Lupke, 107-125. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005.
- Sangren, P. Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford: Stanford University Press, 1987.
- Sen, Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: The Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Smith, Richard J. *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder, Colo.: Westview, 1991.
- Stevenson, Daniel B. "Text, Image, and Transformation in the History of the *Shuilu fahui*, the Buddhist Rite for Deliverance of Creatures of Water and Land." In *Cultural Intersections in Later Chinese Buddhism*, ed. by Marsha Smith Weidner, 30-70. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Stockard, Janice E. *Daughters of the Canton Delta: Marriage Patterns and Economic Strategies in South China, 1860-1930*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
- Teiser, Stephen F. "Popular Religion." *Journal of Asian Studies* 54.2 (1995): 378-395.

- . *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1994.
- . "The Growth of Purgatory." In *Religion and Society in T'ang and Sung China*, eds. by Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, 115-143. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993.
- Topley, Marjorie. "Ghost Marriages Among the Singapore Chinese." *Man* 55 (1955): 29-30.
- . "Ghost Marriages Among the Singapore Chinese: A Further Note." *Man* 56 (1956): 71-72.
- Tsu, Timothy. "Geomancy and the Environment in Premodern Taiwan." *Asian Folklore Studies* 56 (1997): 65-77.
- Twitchett, Denis. "The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang." In *Perspectives on the T'ang*, eds. by Arthur F. Wright and Denis Twitchett, 47-85. New Haven: Yale University Press, 1973.
- . *Printing and Publishing in Medieval China*. New York: Frederic C. Bell, 1983.
- Von Glahn, Richard. *The Sinister Way: The Divine and the Demonic in Chinese Religious Culture*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Watson, James L. "Chinese Kinship Reconsidered: Anthropological Perspectives on Historical Research." *The China Quarterly* 92 (1982): 589-622.
- . "Communication, Class, and Consciousness in Late Imperial China." In *Popular Culture in Late Imperial China*, eds. by David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski, 34-73. Berkeley: University of California Press, 1985.
- . "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy." In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, eds. by James L. Watson and Evelyn Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Wang, Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.



- Watt, Tessa. *Cheap Print and Popular Piety, 1550-1640*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- William, H. Sewell, Jr. "The Concept(s) of Culture." In *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, eds. by Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, 35-61. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Wolf, Arthur. "Gods, Ghosts, and Ancestors." In *Religion and Ritual in Chinese Society*, ed. by Arthur P. Wolf, 131-182. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- . "Fertility in Prerevolutionary China." In *Family and Population in East Asian History*, eds. by Susan Hanley and Arthur Wolf, 154-185. Stanford: Stanford University, 1985.
- Wright, Arthur F. "The Cosmology of the Chinese City." In *The City in Late Imperial China*, ed. by G. William Skinner, 33-73. Stanford: Stanford University Press, 1977.
- Xu, Yinong. *The Chinese City in Space and Time: The Development of Urban Form in Suzhou*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.
- Yang, C.K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley: University of California Press, 1970.
- Yoon, Hong-key. *The Culture of Fengshui in Korea: An Exploration of East Asian Geomancy*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- Yü, Chün-fang, *Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2001.
- Yue, Hong. "Romantic Identity in the Funerary Inscriptions (*muzhi*) of Tang China." *Asia Major 3rd series* 25 (2012): 33-62.
- Zeitlin, Judith T. *The Phantom Heroine: Ghosts and Gender in Seventeenth-Century Chinese Literature*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.