

# 中國數術的演變——從科學到迷信

譚 偉

(四川大學 中國俗文化研究所, 四川省 成都市 610064)

提要: 數術作為中國神秘文化的重要組成部分, 揚之者謂之科學, 抑之者稱之迷信, 均非公正之論。本文從學術和信仰兩個層面提示了數術從科學到迷信演變的原因。

關鍵詞: 數術 科學 迷信

二十世紀初, 以梁啟超《陰陽五行說之來歷》一文為發端, 在學術界曾引起過一些對陰陽五行學說的討論, 顧頡剛編《古史辨》第五冊就收了梁啟超、呂思勉、顧頡剛、錢穆等人多篇相關討論和研究的論文。就陰陽五行學說是迷信還是科學這個問題而言, 梁啟超在《陰陽五行說之來歷》一開始就說: “陰陽五行說為二千年來迷信之大本營。直至今日, 在社會上猶有莫大勢力。”<sup>[1]</sup> 梁啟超以今人之認識能力, 今人之科學眼光, 今人之江湖詭術, 視古人之數術<sup>[2]</sup>, 因此認為陰陽五行學說是迷信<sup>[3]</sup>。呂思勉對此提出了反駁, 他在《辯梁任公〈陰陽五行說之來歷〉》中指出:

陰陽五行之說徒為後人迷信之資, 而於古陰陽數術之哲理, 一字不復能道, 此可責後人之弗克能負荷耳。醫卜星相之流徒為餬口之計, 其術恒隨世俗為轉移。書中即有陰陽五行之說, 恐漢唐時物已存十一於千百矣, 何況先秦? 執此曹之書, 而謂古陰陽數術之家其言如是, 又失實之談也。蓋古者陰陽數術之學與天文數學關係極深。此在後世, 久成專門, 通者絕鮮, 故其學不能昌大, 抑更不能改進。然執此遂謂其學盡誣則不可。<sup>[4]</sup>

呂思勉雖沒有提出陰陽五行學說就是科學, 但他反對把陰陽五行學說看成是迷信, 指出要把古代數術與後世數術分開, 把學術層面的數術與信仰層面的數術及江湖術士之數術分開, 非常有說服力。在這場討論中的關於陰陽五行學說是否是迷信的問題到現在也沒有定論, 或

[1] 顧頡剛編《古史辨》第五冊, 上海古籍出版社, 1982年, 第343頁。

[2] 由於數術以陰陽五行為骨架, 許多正史又稱之為“陰陽五行”, 並有《五行志》。本文所論, 按《漢書·藝文志》的學術分類, 稱之為數術。

[3] 梁啟超在《科學精神與東西文化》一文中認為: “有系統之真知識, 叫做科學; 可以教人求得有系統之真知識的方法, 叫做科學精神。”(《梁啟超全集》, 第七冊, 第4006頁) 在《人生觀與科學》中又說“根據經驗的事物分析綜合求出一個近真的公例以推論同類事物, 這種學問叫做科學。”(同上, 第七冊, 第4169頁) 對迷信未見其專門論述, 在《論佛教與群治之關係》中在論“佛教信仰乃智信而非迷信”時說: “夫知焉而信可也, 不知焉而強信焉, 是自欺也。吾嘗見迷信者流, 卽以微妙最上之理, 輒曰: 是造化主之所知, 非吾儕所能及焉。”(同上, 第二冊, 第906頁) 綜觀梁啟超的觀點, 迷信有兩個層面有意義: 一是學術層面, 凡不是和不能教人以真或近真的知識體系是迷信; 二是信仰層面, 盲目信仰是迷信。

[4] 呂思勉《辯梁任公〈陰陽五行說之來歷〉》, 顧頡剛編《古史辨》, 第五冊, 上海古籍出版社, 1982年, 第377頁。

揚之為科學，或抑之為迷信。總的來看，從上世紀的這場討論之後，視數術為迷信的觀念一直是學術界的主導思想，故對數術之研究不夠深入。

在中國文化裏，人們是以實用為標準，以“長”和“短”、“得”與“失”、“切於用”與“不切於用”等術語判斷學術的。如《莊子·天下篇》、司馬談《論六家要旨》、《漢書·藝文志》、《四庫全書總目》<sup>[5]</sup>等對學術的評判皆是也。而科學與迷信是近代纔有的觀念。科學(science)這個概念是從西方引進的，並很快成爲了我們判斷學術是非的標準，凡不符合科學標準的東西一概被稱作迷信。但是，“一般都承認，五四以前的中國固有文化，是以陰陽五行作爲骨架的。陰陽消長、五行生克的思想，瀰漫於意識的各個領域，深嵌到生活的一切方面。如果不明白陰陽五行圖式，幾乎就無法理解中國的文化體系。”<sup>[6]</sup>[德]馬克斯·韋伯在談到中國巫術的理性系統化時也說：“一般而言，在中國，自古以來的各種經驗知識與技能的任何種類的理性化，均朝著巫術的世界圖像這一方向運動。”<sup>[7]</sup>當人們用西方現代科學觀念判斷中國傳統學術的時候，就發現在我們傳統文化中幾乎沒有符合科學標準的學術，我們幾千年的歷史似乎就是迷信的歷史，我們幾千年的文化似乎都是迷信。這當然是不正確的。出現這種現象，還不完全在於用一種文化體系的標準評價另一種文化體系會出現不對等和錯位的情況，以及人們對科學與迷信的含義不明白或對科學與迷信的界限不清楚，而且在於缺乏用歷史觀與辯證法對所評論的物件作深入細緻的研究。所以本文還是用科學這個術語對中國數術重新評價<sup>[8]</sup>。

## 一、數與數術

“數術”，或稱“術數”<sup>[9]</sup>。此詞是由“數”和“術”組成的。“數”可做數目、數理和規律、必然性以及天命、天運等解釋，“術”可做方法、手段以技藝、道路及思想、學說等解釋。從字面意思理解，數術就是關於計算、推理的方法、學問。因此，從廣義方面來說，數術包括算術以及天文、曆譜等學問，舊題漢徐岳撰、北周甄鸞注《數術記遺》一卷，作爲算術書，《舊唐書·經籍志》就把它和《九章算經》《九章重差》等算術書一起歸入曆算類，《崇文總目》則列入算術類。從狹義方面來說，它不包括算術（即我們今天所說的數學）。《漢書·藝文志》在《數術略》中將數術分爲天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法六類。

在古代文獻中，“數術”又與“方技（技或作“伎”）”一起被稱作“方術”，如《後漢書》有《方術列傳》。《漢書·藝文志》在《方技略》中將方技分醫經、經方、房中、神仙四類。從《漢志》的

[5] 《莊子·天下篇》：“天下大亂，賢聖不明，道德不一。天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。”《四庫全書總目·子部總敘》將諸子分爲十四家，其中儒家、兵家、法家、農家、醫家、天文演算法“以上六家，皆治世者所有事也”。次列術數，說“百家方技，或有益，或無益，而其說久行，理難竟廢，故次以術數。”然後是藝術、譜錄、雜家、類書、小說家、釋家、道家。又，《四庫全書總目·經部·易類》：“漢儒言象數，去古未遠也，一變而爲京、焦，入於機祥，再變而爲陳、邵，務窮造化，《易》遂不切於民用。”

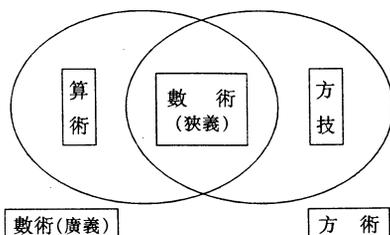
[6] 龐樸《陰陽五行探源》，向仍旦編《中國古代文化史論》，北京大學出版社，1986年10月，第77頁。

[7] 馬克斯·韋伯《儒教與道教》，江蘇人民出版社，1995年，第222—223頁。

[8] 關於科學與迷信概念，見人見智，並沒有一個確切的、統一的定義。如《中國大百科全書》中“哲學”卷和“自動控制與系統工程”卷就有不同的定義。《辭海》“科學”的定義“科學是關於自然、社會和思維知識體系”（上海辭書出版社，1979年）。本文科學概念即用《辭海》之定義。

[9] 《廣雅·釋言》：“數，術也。”

學術分類來看，數術與方技的研究範圍不同，數術是對大宇宙(macro-cosmos)，即天道或天地之道的研究，方技則是對小宇宙(micro-cosmos)，即生命、性命或人道的研究<sup>[10]</sup>。他們的關係如下圖：



從事方術的人總稱為“方士”<sup>[11]</sup>、“術士”或“方術士”。《六韜·龍韜》：“術士二人：主為譎詐，依託鬼神，以惑衆心。方士三人：主百藥，以治金瘡，以痊萬病。”<sup>[12]</sup>以“術士”指從事巫術活動的人。《黃帝內經·素問·至真要大論篇》：“余錫以方士，而方士用之尚未能十全。”<sup>[13]</sup>以“方士”指從事醫術的人。《史記·秦始皇本紀》：“始皇聞亡，乃大怒，曰：‘吾前收天下書不中用者盡去之。悉召文學方術士甚衆，欲以興太平，方士欲練以求奇藥……’”<sup>[14]</sup>則以“方士”或“方術士”指從事神仙活動的人。《史記·曆書》：“至今上即位，招致方士唐都，分其天部。”<sup>[15]</sup>《後漢書·律曆志下》：“漢興承秦，初用乙卯，至武帝元封，不與天合，乃會術士作《太初曆》，元以丁丑。”<sup>[16]</sup>則以“方士”或“術士”指從事天文、曆法的人。

《四庫全書總目·術數類》序說：“術數之興，多在秦漢以後。”<sup>[17]</sup>說數術之興盛多在秦漢以後，當然是對的。不過，用數來描述分析自然現象，很早就有了，《老子》第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”<sup>[18]</sup>《周易·繫辭上》：“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。……大衍之數五十，其用四十有九。……參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天下之文。極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？”<sup>[19]</sup>《大戴禮記·曾子天圓》：“聖人慎守日月之數，以察星辰之行，以序四時之順逆，謂之曆。截十二管，以同八音之上下清濁，謂之律也。律居陰而治陽，曆居陽而治陰，律曆迭相治也，其間不容髮。”<sup>[20]</sup>

在中國文化中，數與象是一對關係十分密切的概念，《左傳·僖公十五年》韓簡曰：“龜，象也；筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。先君之敗德，及可數乎？”<sup>[21]</sup>故常常合稱“象數”。象是形於外者，指表象或象徵；數是涵於內者，指數理關係和邏輯關係。比

[10] 參李零《中國方術考》，東方出版社，2001年，第19頁。

[11] 《周禮·秋官司寇》：“方士掌都家，聽其獄訟之辭，辨其死刑之罪而要之。”其“方士”與從事方術的“方士”義不同。

[12] 《百子全書》，第二冊，浙江人民出版社，1984年5月。

[13] 《黃帝內經》，《二十二子》，上海古籍出版社，1990年5月，第981頁。

[14] 《史記·秦始皇本紀》，中華書局，1985年10月，第一冊，第258頁。

[15] 《史記·曆書》，中華書局，1985年10月，第四冊，第1260頁。

[16] 《後漢書·律曆志下》，中華書局，1982年8月，第十一冊，第3082頁。

[17] 永瑤等撰《四庫全書總目》，中華書局，1987年7月，上册，第914頁。

[18] 《老子道德經》，《二十二子》，上海古籍出版社，1990年5月，第5頁。

[19] 《周易正義》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第81頁。

[20] 清王聘珍《大戴禮記解詁》，中華書局，2004年5月，第100—101頁。

[21] 《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第1807頁。

如相術，我們說“看相算命”就是象、數結合的明證。數具有客觀、精確、抽象的特點，其變化具有規律性，對數的重視並用數對客觀事物或現象進行觀察和分析，有助於客觀、準確地描述和分析客觀事物或現象，並揭示其運動規律，這無疑是科學的。所以《漢書·律曆志上》說：“數者，一、十、百、千、萬也，所以算數事物，順性命之理也。”<sup>[22]</sup>《後漢書·律曆志上》則對數的產生及其作用進行了深入論述：

古之人論數也，曰：“物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。”然則天地初形，人物既著，則算數之事生矣。記稱大撓作甲子，隸首作數。二者既立，以比日表，以管萬事。夫一、十、百、千、萬，所同用也；律、度、量、衡、曆，其別用也。故體有長短，檢以度；物有多少，受以量；量有輕重，平以權衡；聲有清濁，協以律呂；三光運行，紀以曆數。然後幽隱之情，精微之變，可得而綜也。<sup>[23]</sup>

數術是以天文、曆法、樂律等科學知識為基礎，以“天人合一”“天人感應”為理論，以陰陽五行學說為骨架，以數為手段，以種種方法觀察自然界可注意的現象，並以此推知人事，趨吉避凶，推測人和國家的氣數命運的方法或技術、手段。它包括望氣、占卜、看相、風水、星相、算命、測字、圓夢、謠讖等等，從學術上說，這些屬於中國古代“現象學”和“未來學”的知識體系，從信仰方面來看，也可統歸於民間的預兆信仰，對中國政治、經濟、軍事、科學、文化及民衆心理、倫理道德等方面產生了深遠的影響。《漢書·藝文志》錄數術類共有 190 家（實 109 家），加《諸子略》中的陰陽 21 家、《兵書略》中的兵陰陽 16 家<sup>[24]</sup>，佔《漢書·藝文志》全部 603 家的五分之一。從《漢志》以後之書目記載來看，數術文獻之相對數量是減少了，但絕對數量却是在不斷增多。《隋書·經籍志·諸子》錄天文 97 部，歷數 100 部，五行 272 部，共計數術文獻 469 部，占所記諸子 853 部的一半以上。改革開放以來，這類書籍又大量充斥書刊市場，網絡上也到處有看相、算命、預測等服務。可見，數術無論在中國古代還是當代社會中都極其廣泛地存在著。其原因在於“冀福畏禍，今古同情。趨避之念一萌，方技者流，遂各乘其隙以中之，故悠謬之談彌變彌夥耳。”真是“衆志所趨，雖聖人有所弗能禁”<sup>[25]</sup>。

## 二、科學與迷信

李零先生談到方術的流傳時說：“由於在中國近代化的過程中，這種學術傳統、知識體系和概念術語往往被淘汰、替換，‘全盤西化’，惟一得以倖存的只有中醫。”<sup>[26]</sup>其原因在於人們對方術有著截然不同的理解，從消極的方面講，可以叫它“偽科學”（pseudo-science）；從積極的方面講，可以叫它“原科學”（proto-science）<sup>[27]</sup>。

英國人類學家弗雷澤從積極的角度談巫術與科學的關係時說：

巫術與科學在認識世界的概念上，兩者是相近的。二者都認定事件的演替是完全

[22] 王先謙《漢書補注》，中華書局，1983年，上册，第389頁。

[23] 《後漢書·律曆志上》，中華書局，1982年8月，第十一冊，第2999頁。

[24] 《四庫全書總目·子部·兵家類》：“《風后》以下，皆出依託，其閑孤虛王相之說，雜以陰陽五行，風雲氣色之說，又雜以占候。故兵家恒與術數相出入，術數亦恒與兵家相出入，要非古兵法也。”兵家之陰陽更接近數術，故計於此。

[25] 永瑤等撰《四庫全書總目》，中華書局，1987年7月，上册，第914頁。

[26] 李零《中國方術考》，東方出版社，2001年，第20頁。

[27] 同上，第17—18頁。

有規律的和肯定的。並且由於這些演變是由不變的規律所決定的，所以它們是可以準確地預見到和推算出來的。一切不定的、偶然的和意外的因素均被排除在自然進程之外。對那些深知事物的起因、並能接觸到這部龐大複雜的宇宙自然機器運轉奧秘的發條的人來說，巫術與科學這二者似乎都為他開闢了具有無限可能性的前景。於是，巫術同科學一樣都在人們的頭腦中產生了強烈的吸引力；強有力地刺激著對於知識的追求。它們用對於未來的無限美好的憧憬，去引誘那疲倦了的探索者、困乏了的追求者，讓他穿越對當今現實感到失望的荒野。巫術與科學將他帶到極高極高的山峰之巔，在那裏，越過他腳下的滾滾濃霧和層層烏雲，可以看到天國之都的美景，它雖然遙遠，但卻沐浴在理想的光輝之中，放射著超凡的燦爛光華！<sup>[28]</sup>

數術是從巫文化的氛圍中孕育和分化出來的，顯然比巫術進步了許多，並有了質的變化，更系統化和理性化，更科學。(德)馬克斯·韋伯在談到中國巫術的理性系統化時說：“由此可見，作為一種上層建築的巫術性的‘理性’科學，諸如時測法、時占術、地卜術、占候術、編年史、倫理學、醫學、以及在占卜術制約下的古典的國家學說，囊括了早期簡單的經驗技能，並且正如各種‘發明’所證明的那樣，在技術上具有可觀的才能。這種經驗技能的殘餘至今仍到處可見。”<sup>[29]</sup>正如顧頡剛先生所說：“予嘗謂科學發端於迷信，其始巫覡，握知識界之威權，任意放言天地鬼神，以博取蚩蚩者之信仰，其後接觸實際日多，遂得據之以為人民服務。”<sup>[30]</sup>

我們說數術是古人的科學，原因在於數術是專業性、系統性都極強的學問，它的科學性表現在：(1)它以天文、曆法、樂律等為基礎。(2)引入了數的思想(前已論及)。(3)它信仰的是具有自然力而不是具有人格意義的天命，呂思勉說：“古之言天言命，蓋有二義：儒道諸家所說，以宇宙之原為一種動力。……墨家則不然。《天志》《明鬼》諸篇所謂天神所謂人鬼者，皆有喜怒欲惡如人，而能賞善罰惡。”<sup>[31]</sup>秦漢之際，墨子思想影響不大，沒有被數術所用(以後民間數術纔加入)。陰陽五行觀念正是對這種自然力的深化和具體化。“五行相克關係是古人對大量經驗事實所作的理論概括，在某種程度上近似反映了木火土金水的基本屬性關係，對古代認識活動有一定指導意義。”<sup>[32]</sup>王鐵先生說：“漢代的數術之學，與商、周和後世都有所不同，它的宗教鬼神信仰的成分很少，它主要建立在陰陽五行思想的基礎上。古代人認為，既然天、地和其間的萬物都是由元氣生成的，那麼它們必然都遵從共同的規律。”“漢代及其以後一個時期，數術中鬼神的觀念非常淡薄。”<sup>[33]</sup>王先生沒有解釋“不同”的原因。其實，在商、周之時，數術只能說是原始數術，有濃厚的巫文化色彩。在漢代，數術是一門學術；“後世”之數術又因多“非其人”而流於了迷信。(4)數術是通過對自然現象的仔細觀察，運用歸納推理解釋其原因，然後運用演繹推理發現其變化的規律，從而作出其對人類吉凶的判斷。它的操作過程、認識過程、推理方法與現代科學的理論與方法是基本一致的。

[28] [英]弗雷澤《金枝》，徐育新等譯，大眾文藝出版社，1998年，第76頁。

[29] 馬克斯·韋伯《儒教與道教》第225頁，江蘇人民出版社，1995年。

[30] 顧頡剛《中國數術學綱要·序》，參陳維輝《中國數術學綱要》，同濟大學出版社，1994年5月。

[31] 顧頡剛編《古史辨》，第五冊，上海古籍出版社，1982年，第273—274頁。

[32] 胡化凱《論五行說的歷史批判》，《社會科學戰線》1997年1期，第186頁。

[33] 王鐵《漢代學術史》，華東師範大學出版社，1995年，第51—52頁。

操作過程	自然現象	→	原因	→	規律	→	吉凶
認識過程	觀察		解釋		發現		判斷
推理方法		歸納推理		演繹推理		綜合	

不過，在現存的文獻中，我們看到大多只是自然現象與吉凶判斷的直接關係，看不到它的操作過程、認識過程、推理方法，因而也就不知道自然現象與吉凶判斷之間的必然聯繫。因此，在人們的印象中，自然現象與吉凶判斷似乎是術士們隨意為之的，缺乏科學的根據。造成這種誤解的原因大致兩方面：一是普通人只關心某種自然現象對其吉凶的影響，不太注重為什麼。二是術士們為增加其神秘性，以及口傳心授的內學<sup>[34]</sup>傳播方式而對其操作過程、認識過程、推理方法秘而不宣。此外，後世一些學者在進行學術分類時，以數術為詭說，將科學性強的文獻單列出來，不太科學的文獻歸入數術。《四庫全書總目·子部·天文演算法類》就說：“今仰遵聖訓，考校諸家，存古法以溯其源，秉新制以究其變。古來疎密，釐然具矣。若夫占驗機祥，率多詭說。鄭當再火，禘灶先誣。舊史各自為類，今亦別人之術數家。”<sup>[35]</sup>也導致了人們對數術缺乏全面認識。

馮友蘭先生對數術有這樣一段評論：

術數本身是以迷信為基礎的，但是也往往是科學的起源。術數與科學有一個共同的願望，就是以積極的態度解釋自然，通過征服自然使之為人類服務。術數在放棄了對於超自然力的信仰並且試圖只用自然力解釋宇宙的時候，就變成了科學。這些自然力是什麼，其概念在最初可能很簡單，很粗糙，可是在這些概念中却有科學的開端。<sup>[36]</sup>

把數術中科學與迷信的關係提示得較為清楚，但“術數本身是以迷信為基礎的”這種說法，還是以今人之眼光視古人之學術與信仰。事實上，我們應“把科學理解為一個歷史地演化的知識體系”<sup>[37]</sup>，即科學發展史是人類認識發展史的一部分，它受到社會和整個人類認識發展的制約，科學自身因而也有一個歷史的演化歷程。科學與迷信是一對孿生兄弟，他們是一對相對的而且是變化的概念，在一定條件下是可以互相轉化的。任何科學結論，都是一定認識條件或能力下的產物，當認識能力或條件發生改變後，科學結論也就會發生相應的改變。如果認識能力或條件發生了改變，還堅持原來的科學結論，這種科學結論就會成為迷信。如地球中心說是古人的科學，當哥白尼提出太陽中心說而且被證明是正確的時候，還相信地球中心說，就成了迷信。實際上，數術是古人在當時的對天文曆法的認識基礎上產生的科學。我們今天視古人的科學為迷信，後人也完全有可能視我們今天的科學為迷信，正所謂後之視今，亦猶今之視昔。

### 三、從科學到迷信

雖然數術被當作迷信是提倡科學的時代纔開始的，但它逐漸被蒙上迷信的外衣比較

[34] 蒙文通先生在《經學導言》、《經學訣原》中將讖緯、災異這類屬於數術的學術稱內學，見《蒙文通文集》第三卷第20頁、第84—86頁，巴蜀書社，1995年9月。

[35] 永瑤等撰《四庫全書總目》，中華書局，1987年7月，上册，第891頁。

[36] 馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社，1985年，第157頁。

[37] 查爾默斯《科學究竟是什麼》，商務印書館，1982年，第44頁。

早就開始了，主要原因有以下幾個方面。

### (一)人類與自然的遠離

最初，人與自然的關係極為密切，自然的變化常常影響甚至左右人們的生活及其思想。因此，“天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之”<sup>[38]</sup>。“觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下”<sup>[39]</sup>。這使得中國古代科學具有濃厚的人文精神，即在中國古人的認識中，不存在一個與主體無關的客觀的自然界。就是說，不存在與人事條理無關的認識客體。那麼，人們的認識物件是什麼，自然而然就指向了主體自身，因而通常進行的認識活動是自我反思而不是物件性認識。“天人合一”表述出中國古人認識活動的這一特點——對天的觀測也指向了人事，即以人事為認識的出發點和歸宿<sup>[40]</sup>。數術正是古人通過構建一大批各種各樣的模式，以之來溝通天人之間的“資訊”，指導自己行動的學說。所以，數術在國家的政治活動中具有十分重要的地位和作用，“自古受命而王。王者之興，何嘗不以卜筮決於天命哉！其於周尤甚，及秦可見。代王之入，任於卜者。太卜之起，由漢興而有”<sup>[41]</sup>。“自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善！唐虞以上不可記已。自三代之興，各據禎祥”<sup>[42]</sup>。中國文化的元典——“五經”中就反映了大量數術意識，如《尚書·洪範》就有一段文字相當集中地反映了古人的數術精神：

立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從，龜從，筮從，卿士從，庶民從，是之謂大同。身其康強，子孫其逢吉。汝則從，龜從，筮從，卿士逆，庶民逆，吉。卿士從，龜從，筮從，汝則逆，庶民逆，吉。庶民從，龜從，筮從，汝則逆，卿士逆，吉。汝則從，龜從，筮逆，卿士逆，庶民逆，作內，吉；作外，凶。龜筮共違於人，用靜，吉；用作，凶。<sup>[43]</sup>

這段話中有關吉凶判斷的文字可作如下列表：

卜	筮	卿士	庶民	乃心	吉凶判斷
龜從	筮從	卿士從	庶民從	汝則從	吉
龜從	筮從	卿士逆	庶民逆	汝則從	吉
龜從	筮從	卿士從	庶民逆	汝則逆	吉
龜從	筮從	卿士逆	庶民從	汝則逆	吉
龜從	筮逆	卿士逆	庶民逆	汝則從	作內，吉。作外，凶。
龜、筮共違於人					用靜，吉。用作，凶。

我們清楚地看到，對吉凶的判斷主要依據具有天命意義的卜、筮的結果。《禮記·表記》：“夏道尊命，事鬼敬神而遠之。……殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。……周人尊禮

[38] 《周易正義》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第82頁。

[39] 同上，第37頁。

[40] 參孫宏安《中國古代科學發展的文化背景》，《遼寧師範大學學報》(社科版)1999年第5期，第57—58頁。

[41] 《史記·日者列傳》，中華書局，1985年10月，第十冊，第3215頁。

[42] 《史記·龜策列傳》，中華書局，1985年10月，第十冊，第3223頁。

[43] 《尚書正義》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第191頁。

尚施，事鬼敬神而遠之。”<sup>[44]</sup> 從周開始，由於對人類活動的日益重視，對自然的關注也就相應減少。先秦諸子對自然大致有二種觀點，一是順天命而用之，如孔子“不語怪、力、亂、神”，並不是不信天命與鬼神，他說：“吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。”而是更注重人事，“季路問事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’敢問死。曰：‘未知生，焉知死？’”“務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。”<sup>[45]</sup> 孟子更是明確說：“天時不如地利，地利不如人和。”<sup>[46]</sup> 二是制天命而用之，《荀子·天論》：“天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。……大天而思之，孰與物畜而制之？從天而頌之，孰與制天命而用之？望時而待之，孰與應時而使之？因物而多之，孰與騁能而化之？思物而物之，孰與理物而勿失之也？願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。”<sup>[47]</sup> 隨著生產力的提高，人類的能動性逐漸加強，對自然的依賴就漸漸減小，對自然的恐懼也逐漸降低，人類離自然也就越來越遠。由於人類與自然逐漸遠離，加之王權戰勝了神權，則對探討自然與人類關係的數術這門學術也就越來越不被重視了。這門學術也就逐漸失去了其創新的精神，從而淪為一種迷信。

## (二) 苟非其人，道不虛行

數術是需要專門知識的學問，關鍵問題是看有沒有真正懂得它的人，聖人、賢人、君子為之，纔能發揮其有益的作用，小人為之就會成為迷信，所以《周易·繫辭下》說：“苟非其人，道不虛行。”<sup>[48]</sup> 因為任何一種學說都有其所長與所短。司馬談《論六家要旨》說：

《易·大傳》：“天下一致而百慮，同歸而殊塗。”夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。……夫陰陽、四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡。未必然也，故曰“使人拘而多畏”。夫春生、夏長、秋收、冬藏，此天道之大經也。弗順則無以為天下綱紀，故曰“四時之大順，不可失也”。<sup>[49]</sup>

《後漢書·方術列傳》云：

夫物之所偏，不能無蔽，雖云大道，其核或同。若乃《詩》之失愚，《書》之失誣，然則術數之失，至於詭俗乎！如令溫柔敦厚而不愚，斯深於《詩》者也；疎通知遠而不誣，斯深於《書》者也；極數知變而不詭俗，斯深於數術者也。故曰“苟非其人，道不虛行”。<sup>[50]</sup>

只有聖人、賢人、君子為之，纔能用其所長，避其所短，從而“不詭俗”，不“使人拘而多畏”。《漢書·藝文志》在《數術略》中將數術分六類，《諸子略》中的陰陽家、《兵書略》中的兵陰陽亦

[44] 《禮記正義》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第1641頁。

[45] 《論語注疏》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第2483頁、第2461頁、第2499頁、第2479頁。

[46] 《孟子注疏》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第2693頁。

[47] 《荀子》，《二十二子》，上海古籍出版社，1990年5月，第327頁。

[48] 《周易正義》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第90頁。

[49] 《史記·太史公自序》，中華書局，1985年10月，第十冊，第3288—3289頁。

[50] 《後漢書·方術列傳》，中華書局，1982年8月，第十冊，第2706頁。

屬數術<sup>[51]</sup>，作者逐一評述聖人爲之與小人爲之的不同：

天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也。《易》曰：“觀乎天文，以察時變。”然星事悍，非湛密者弗能由也。夫觀景以譴形，非明王亦不能服聽也。以不能由之臣，諫不能聽之王，此所以兩有患也。

曆譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。……此聖人知命之術也。非天下之至材，其孰與焉！道之亂也，患出於小人而強欲知天道者，壞大以爲小，削遠以爲近，是以道術破碎而難知也。

五行者，五常之形氣也。……其法亦起五德終始，推其極則無不至。而小數家因此以爲吉凶，而行於世，浸以相亂。

著龜者，聖人之所用也。……及至衰世，解於齊戒，而婁煩卜筮，神明不應。故筮瀆不告，《易》以爲忌；龜厭不告，《詩》以爲刺。

雜占者，紀百事之象，候善惡之徵。《易》曰：“占事知來。”衆占非一，而夢爲大，故周有其官。……然惑者不稽諸躬，而忌詖之見，是以《詩》刺“召彼故老，訊之占夢”，傷其舍本而憂末，不能勝凶咎也。

形法者，大舉九州之勢以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度數、器物之形容以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有其形而無其氣，有其氣而無其形，此精微之獨異也。（以上《數術略》）

陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者爲之，則牽於禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神。（《諸子略》<sup>[52]</sup>）

《隋書·經籍志》將諸子分爲十四家：儒、道、法、名、墨、縱橫、雜、農、小說、兵、天文、歷數、五行、醫方，其中天文、歷數、五行三家爲數術家。其對三家的評述爲：

天文者，所以察星辰之變，而參於政者也。……《周官》，馮相“掌十有二歲、十有二月、十有二辰、十日、二十有八星之位，辨其敘事，以會天位”是也。小人爲之，則指凶爲吉，謂惡爲善，是以數術錯亂而難明。

歷數者，所以揆天道，察昏明，以定時日，以處百事，以辨三統，以知厄會，吉隆終始，窮理盡性，而至於命者也。……其在《周官》，則亦太史之職。小人爲之，則壞大爲小，削遠爲近，是以道術破碎而難知。

五行者，金、木、水、火、土，五常之形氣者也。……是以聖人推其終始，以通神明之變，爲卜筮以考其吉凶，占百事以觀於來物，觀形法以辨其貴賤。《周官》則分在保章、馮相、卜師、筮人、占夢、視祲，而太史之職，實司總之。小數者纔得其十抽，便以細事相亂，以惑於世。<sup>[53]</sup>

《漢書·藝文志·數術略》與《隋書·經籍志·諸子》在總論中說：

[51] 呂思勉先生在《先秦學術概論》中說：“數術與陰陽家相出入，所以別爲一略，蓋以校書者異其人。”又說：“《漢志》陰陽，爲諸子十家之一，數術則別爲一略，蓋由校書者之異其人，說已見前。論其學，二家實無甚區別。蓋數術家陳其數，而陰陽家明其義耳。”（中國大百科全書出版社，1985年，第15頁、第142頁）

[52] 王先謙《漢書補注》，中華書局，1983年，上冊，第885頁、第898—899頁、第901—904頁。

[53] 魏徵《隋書》，中華書局，1973年8月第四冊第1021頁、第1026頁、第1039頁。

數術者，皆明堂義和、史卜之職也。史官之廢久矣，其書既不能具，雖有其書而無其人。（《漢志》）<sup>[54]</sup>

《易》曰：“天下同歸而殊途，一致而百慮。”……世之治也，列在衆職。下至衰亂，官失其守。或以其業遊說諸侯，各崇所習，分鑣並騫。（《隋志》）<sup>[55]</sup>

二史論數術之失都不約而同，即在衰世“官失其守”“無其人”。《漢志》“所謂無其人”即《易傳》之“非其人”。“其人”就是聖人、賢人、君子，即真正懂的人。“無其人”的根本原因是“官失其守”。“官失其守”大致有二方面的含義：一是指國家沒有設專門之官管理或從事相關的工作；二是指國家雖設有專門之官，但並不真正重視或沒有真正懂的人。這點我們從中國官制的發展可以看到。

《漢書·藝文志》：“數術者，皆明堂義和、史卜之職也。”<sup>[56]</sup>明堂，即古者天子宫室之初名也；義和，指上古唐虞時代掌天地四時之官；而史卜則為太史、太卜的統稱。《周禮》之“春官宗伯”主要是“掌建邦之天神人鬼地示之禮，以佐王建保邦國”。在國家的官制中具有重要地位。其中“大卜”一類官多從事數術活動，這些官有：

大卜，下大夫二人。

卜師，上士四人。卜人，中士八人、下士十有六人、府二人、史二人、胥四人、徒四十人。

龜人，中士二人、府二人、史二人、工四人、胥四人、徒四十人。

蕤氏，下士二人、史一人、徒八人。

占人，下士八人、府一人、史二人、徒八人。

筮人，中士二人、府一人、史二人、徒四人。

占夢，中士二人、史二人、徒四人。

視祲，中士二人，史二人，徒四人。<sup>[57]</sup>

此外，還有：

馮相氏中士二人。下士四人。府二人。史四人。徒八人。

保章氏中士二人。下士四人。府二人。史四人。徒八人。<sup>[58]</sup>

用今天的術語來說，他們都是具有神職一類的人員。隨著社會的發展，王權戰勝了神權，從事數術活動的這一階層也就逐漸不被重視，甚至受到種種限制。比如，漢代沿秦之官制，雖設有太常之官，《漢書·百官公卿表》上：“奉常，秦官。掌宗廟禮儀，有丞。景帝中六年更名太常。屬官有太樂、太祝、太宰、太史、太卜、太醫六令丞。”<sup>[59]</sup>但其地位已不甚高了，司馬遷《報任安書》就說：“僕之先人非有剖符丹書之功，文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。”<sup>[60]</sup>後之國家官制亦大略如此。《唐會要》卷六十七《伎術官》：“故事，伎

[54] 王先謙《漢書補注》，中華書局，1983年，上册，第904頁。

[55] 魏徵《隋書》，中華書局，1973年8月，第四册，第1051頁。

[56] 王先謙《漢書補注》，中華書局，1983年，上册，第904頁。

[57] 《周禮注疏》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上册，第1641頁。

[58] 同上，第1641頁。

[59] 王先謙《漢書補注》，中華書局，1983年，上册，第297頁。

[60] 同上，下册，第1239頁。

術官皆本司定。……唯得本司選轉，不得外敘。……神功元年十月三日敕：自今以後，本色出身。解天文者，進官不得過太史令；音樂者，不得過太樂鼓吹署令；醫術者，不得過尚藥奉御；陰陽卜筮者，不得過太卜令。”<sup>[61]</sup>據《舊唐書·職官志》，從事數術的人官階相對都不太高，太史令為從五品下階，太樂鼓吹署令為從七品下階，尚藥奉御為正五品下階，太卜令為從九品下階，極大地影響了人們學習研究的積極性。

由於國家“官失其守”，導致“無其人”傳遞數術之精髓，“雖父子疇官世世相傳，其精微深妙多所遺失”。導致朝廷不時到民間求專門之人才，“至今上即位，博開藝能之路，悉延百端之學，通一伎之士咸得自效，絕倫超奇者為右，無所阿私，數年之間太卜大集”<sup>[62]</sup>。進而，由於學術的衰落，“騶衍以陰陽主運，顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也”<sup>[63]</sup>。或是“夫卜者多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己”<sup>[64]</sup>，使數術成爲一種詭俗的迷信。

### （三）數術的民間文化

隨著王權對神權的代替，王權不允許有其他的東西對它挑戰，因此數術在民間和在官方的發展是不平衡的。總的來看，在官方是逐漸衰弱，而在民間則是持續發展。從官方來說，數術兼有學術和信仰兩個層面，而在民間則主要表現爲一種信仰。在官方，數術更多的是學術，其信仰也是在學術支持下的信仰。隨著文明的進步，靠數術來決定國家大事的情況逐漸不普遍。《漢書·西域傳下》記漢武帝自責之辭曰：

古者卿大夫與謀，參以蓍龜，不吉不行。乃者以縛馬書遍視丞相、御史、二千石、諸大夫、郎、爲文學者，乃至郡屬國都尉成忠、趙破奴等，皆以“虜自縛其馬，不祥甚哉”。或以爲“欲以見強，夫不足者視人有餘”。《易》之卦得《大過》，爻在九五，匈奴困敗。公車方士、太史、治星、望氣，及太卜龜蓍皆以爲“吉，匈奴必破，時不可再得也”。又曰：“北伐行將，於繡山必克。”卦諸將，貳師最吉。故朕親發貳師下繡山，詔之必毋深入。今計謀、卦兆皆反繆。重合侯得虜侯者，言：“聞漢軍當來，匈奴使巫埋羊牛所出諸道及水上以誚軍。單于遺天子馬裘，常使巫祝之。縛馬者，誚軍事也。”又卜“漢軍一將不吉”。匈奴常言：“漢極大，然不能飢渴，失一狼，走千羊。”乃者貳師敗，軍士死略離散，悲痛常在朕心。<sup>[65]</sup>

漢以後，像漢武帝這樣信仰數術的帝王便不多見了，也難以見到如下的這種熱鬧場面：

孝武帝時，聚會占家問之，某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太乙家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：“避諸死忌，以五行爲主。”人取於五行者也。<sup>[66]</sup>

[61] 王溥撰《唐會要》，上海古籍出版社，1991年。

[62] 《史記·龜策列傳》，中華書局，1985年10月，第十冊，第3224頁。

[63] 《史記·封禪書》，中華書局，1985年10月，第十冊，第3369頁。

[64] 《史記·日者列傳》，中華書局，1985年10月，第十冊，第3216頁。

[65] 王先謙《漢書補注》，中華書局，1983年，下冊，第1634頁。

[66] 中華書局，1985年10月，第十冊，第3222頁。

數術民間化經歷過一個較長的時期，春秋末至戰國，周室衰微，諸侯力政，掌管術數的官員的政治地位逐漸下降，而兼併戰爭中被滅國的史卜之官，則淪為平民。他們為了個人生計，不得不以自己的術數知識謀生，從事為人占卜、相宅、相面等活動，於是術數在民間逐漸傳播。秦統一後，術數的民間化趨勢更加明顯，秦始皇下令焚書時，明令醫藥卜筮種樹之書（《史記·秦始皇本紀》）不在焚燒之列，這便進一步加強了術數在民間的傳播。秦末農民起義時，天下大亂，各階層都在為自己的命運擔心，由於術數聲稱自己可預知凶吉禍福，因而得到了前所未有的發展，其在民間的影響進一步擴大。入漢之後，術數已經成為社會生活的重要內容，為各階層所深信不疑。“術數自春秋戰國至漢初，逐步地實現了民間化。”<sup>[67]</sup>在民間，雖然歷代都不乏數術高手，如賈卜成都的嚴君平（《漢書·王貢兩龔鮑傳》），賈卜長安的司馬季主（《史記·日者列傳》），但主要是一種信仰。由於缺乏學術的支撐，因而也就難免流於迷信。

為什麼數術在民間缺乏學術的支撐呢？一則是國家對相關書籍的流通有十分嚴格的限制，如《唐律疏議》卷九：“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。其緯、候及論語讖，不在禁限。”<sup>[68]</sup>二是歷代對從事數術之人的嚴格控制，如《明史·職官志三》：“（天）監正、副掌察天文、定歷數、占候、推步之事。凡日月、星辰、風雲、氣色，率其屬而測候焉。有變異，密疏以聞。……監官毋得改他官，子孫毋得徙他業。乏人，則移禮部訪取而試用焉。”<sup>[69]</sup>《萬曆野獲編·曆學》：“國初，學天文有厲禁，習曆者遣戍，造曆者殊死。至孝宗弛其禁，且命征山林隱逸能通曆學者以備其選，而卒無應者。”<sup>[70]</sup>

雖然歷代官府對數術都有嚴格的限制，但數術作為一種信仰一直沒有停止過。這並不難理解。在上文，我們說：“由於人類與自然逐漸遠離，加之王權戰勝了神權，則對探討自然與人類關係的數術這門學術也就越來越不被重視了。”這是就人類文明的發展趨勢而言的。可是相對於官僚體系來說，民間特別是下層民衆與自然的距離則沒有我們想象的那樣遠，而是相當的近。為了說明這一點，我們不妨舉一個現代的極端例子。比如一個人住在有空調的別墅裏，坐在有空調的交通工具中，工作在有空調的大廈內，另一個人則住在破爛的茅屋裏，奔波在崎嶇的山路上，勞累在酷暑的大地上，哪一個人更接近自然，會對日月運行、四季替換、寒來暑往、風雨雷電、鳥叫蟲鳴有深切的感受呢？因此，數術信仰在民間有著極大的市場，必須對之進行清理，給予引導。

總之，從學術的層面講，數術的根本目的是對自然與人類活動的關係作系統、深入的研究，尋找其規律性，以指導人類的活動，因此可以說數術是科學。後世流於迷信，不在於數術本身，而在於研究和運用它的人及其使用的方法，正如前引《後漢書·方術列傳》所云：“極數知變而不詭俗，斯深於數術者也。故曰‘苟非其人，道不虛行’”。如果能“極數知變”，它就是科學（至於數術沒有發展成為現代科學，那是因為後人沒有將它發揚光大）；如果用它來“詭俗”，它就成為了迷信（後世江湖術士之作為即是此類）。

[67] 參岳廣騰《試論術數的民間化及其影響》，《聊城大學學報》（社會科學版）2004年第2期，第144頁、第147頁。

[68] 《四部叢刊》三編，第27冊。

[69] 張廷玉等《明史》，中華書局，1974年4月，第七冊，第1810—1811頁。

[70] 明沈德符撰，中華書局，2004年，中冊，第524—525頁。

從信仰的層面看，數術信仰作為民間信仰的重要組成部分，在中國社會中的價值與作用具有二重性：一方面，數術信仰對增強民族的憂患意識、指導人們尊重客觀規律、按客觀規律辦事等方面起到了一定的積極作用。人對自然力的敬畏，在許多情況下表現為一種憂患意識，並促使人們按客觀規律辦事。《墨子·明鬼下》：“若使天下之人，借若信鬼神之能賞賢而罰暴也，則夫天下豈亂哉？”<sup>[71]</sup>梁啟超在《子墨子學說》第一章第二節《鬼神教》中對墨子明鬼學說評價說：“鬼神之有無，實古今中外學者劇烈爭辯之一問題也。……雖然，墨子之所以明鬼者，本非如野蠻時代之絕對的信仰，不過借以檢束人心改良社會之法門耳。”<sup>[72]</sup>歷史上，一些所謂的唯物主義者不信天命、不信鬼神，不按客觀規律辦事，給國家、人民造成了無數的災難，正如孔子所謂：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。”<sup>[73]</sup>另一方面，它的迷信外衣對民衆又有一定的迷惑和欺騙作用，甚至導致社會動亂。因此，我們一定要正視這一客觀現實，在大力批判其荒謬的思想觀念，防止其對民衆的毒害性，對社會的破壞性的同時，也要看到它在現代社會中的正面價值，注意發揮其積極的社會作用，從而為促進現實社會的穩定與發展服務。

四川大學“985 工程”文化遺產與文化互動創新基地項目

譚偉(1964—)，男，四川達州人，四川大學中國俗文化研究所專職研究員、文學院副教授。

[71] 《墨子》，《二十二子》，上海古籍出版社，1990年5月，第248頁。

[72] 《梁啟超全集》，北京出版社，1999年，第七冊，第3164頁。

[73] 《論語注疏》，《十三經注疏》，中華書局，1983年11月，上冊，第2522頁。