臺大歷史學報第 45 期
2010 年 6 月，頁 1-78

BIBLID1012-8514(2010)45p.1-78
2010.3.30 收稿，2010.6.25 通過刊登

宋代風水文化的擴展

劉　祥　光*

提　要

中國的風水文化淵遠流長，至今仍可見其影響。本文研究風水文化在宋代的擴展。本文共分八部分，第一部分為前言，略談風水在中國社會的影響力。第二部分討論宋以前風水文化的概況，以及宋以前重要的風水大師的一般情形。第三部分論述宋代風水師增加的情形，以及風水師的來源。第四部分討論宋代風水文化表現在陽宅的興修。第五部分探討風水成為討論議題，以及反對風水的言論。第六部分檢視風水信仰如何影響宋人的墓葬及改葬，以及何以有些士大夫接受風水擇地的作法。第七部分討論理學如何因應排山倒海而來的風水文化，以及部分理學家態度的改變。同時也敘述宋代風水文化的擴展如何影響後世。第八部分為結語。

總而言之，風水文化在宋代有「擴」與「展」兩方面。這兩方面的變化，深深地影響我們今日對風水的態度。

關鍵詞：風水　風水師　宋代　墓葬　理學

* 國立政治大學歷史學系副教授
11605 臺北市文山區指南路二段 64 號；E-mail: hkliu@nccu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、宋前風水文化略述
三、風水師增加
四、卜陽宅
五、風水成為議題
六、風水、葬禮與改葬
七、理學家接納風水之說
八、結語

一、前言

風水信仰在華人世界日常生活的影響力至今可見。不僅如此，其威名亦遠播海外；在國外（尤其是日本、南韓或英語世界），也有不少以「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，不以為意，然而在這文化圈之外的人常覺不解，此處不妨用明清西方人的記載以為參照。明萬曆十年（1582），義大利傳教士利瑪竇（Mattew Ricci, 1552-1610）來華，即注意到當時某種奇特現象：

> 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。[1]

1 利瑪竇（Mattew Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigaut）著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利

臺灣大學學術期刊資料庫

利瑪竇上文所指的就是中國的風水。傳教士對風水文化嗤之以鼻的態度在近三個世紀後改變有限。清同治八年（1869）來華的美國傳教士何天爵（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。[2]

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）前往廈門研究中國的宗教。儘管他筆下的風水仍帶有異國情調，但與前二者略有不同：

> 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〕儘可能地受大自然有利的影響。
> 全國都留意建造墳塋、屋宇、村鎮之際，絕對得遵循，而且也缺不了，風水理論，因為無人能免受大自然的影響。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。[3]

到了廿世紀下半葉，在殖民地如香港或華裔人口甚多的新加坡，風水問題偶爾也困擾當地政府。人類學家弗里曼（Maurice Freedman, 1904-1985）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，包括風水在內。但 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容。然而遇有市政建設動

瑪竇中國札記》（桂林：廣西師範大學出版社，2001），頁 63。

2 Chester Holcombe, *The Real Chinaman* (New York: Dodd, Mead & Company, 1895; reprint, Cambridge: Chadwyck-Healey, 1995), pp. 145, 152. 中譯本：何天爵（Chester Holcombe）著，鞠方安譯，《真正的中國佬》（北京：中華書局，2006），頁 116、121。

3 J. J. M. de Groot, *The Religious System of China: Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, 6 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1897; reprint, Taipei: Southern Materials Center, Inc., 1989), vol. 3, pp. 935-936.

臺灣大學學術期刊資料庫

土時，鄰近居民常以建設工程會破壞風水為由反對。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，以其人之道還治其身，結果那些居民被他說得瞠目結舌，無法阻攔工程進行。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，這個案例起因於當初公寓的設計是一層樓兩戶，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。對門住戶看到這情形，一狀告到住發局，說是被對面住戶攻擊。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。[4] 文化人類學家以研究的態度撰寫，因此筆下的風水看來比較沒有異國情調的嘲諷意味。

研究臺灣宗族祭祀的人類學家艾蜜莉·馬汀（Emily Martin, 即 Emily M. Ahern），1960 年代後期在臺北縣三峽溪南作田野調查，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，子孫就住得不舒服，後代會受疾病懲罰，噩運也會跟著來，或是收成欠佳，或是家裡有災禍；祖墓風水好，則造福子孫，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。[5]此外，即使中國在文化大革命「破四舊」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 年代昇上高潮，至今

4 Maurice Freedman, “Geomancy,” in his *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, selected and introduced by G. William Skinner (Stanford: Stanford University Press, 1979), pp. 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 Hugh D. R. Baker, *A Chinese Lineage Village: Sheung Shui* (London: Frank Cass & Co., 1968), pp. 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〔日〕瀨川昌久著，錢杭譯，《族譜：華南漢族的宗族・風水・移居》（上海：上海書店出版社，1999），尤其是第 4、5 章。

5 Emily M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973), chap. 3, “The Geomancy of the Grave,” pp. 175-190. 另見 Timothy Tsu, “Geomancy and the Environment in Premodern Taiwan,” *Asian Folklore Studies* 56:1 (1997, Nagoya), pp. 65-77.

臺灣大學學術期刊資料庫

未歇。[6]回過頭來看現今臺灣，風水的新聞事件亦時有所聞。從這些事實看來，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。本文即在探討這段鮮受注意的過去。

二、宋前風水文化略述

（一）風水溯源

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，《四庫全書總目・子部・數術類》扼要地提及其起源：

> 相宅相墓自稱堪輿家。考《漢志》有《堪輿金匱》十四卷，列於五行。顏師古注引許慎曰：「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》則作堪餘，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。[7]

引文清楚地指出，唐代之前，堪輿尚非風水的代名詞。《漢書・藝文志》

6 Ole Bruun, “The Fengshui Resurgence in China: Conflicting Cosmologies between State and Peasantry,” *The China Journal* 36 (1996), pp. 47-65. 這篇論文是作者於 1992-1993 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，Ole Bruun, *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003), pp. 100-196.

7 〔清〕永瑢等，《四庫全書總目提要》（北京：中華書局，1965），第 1 冊，卷 109，〈子部・數術類二〉，頁 924。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[8]堪輿成為風水的代稱之一看來是唐代以後的事。但《四庫總目》裡仍未清楚交代風水信仰究竟起於何時。

北宋熙寧四年（1071），王洙（997-1057）等人奉敕編撰成書的《地理新書》出版。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，代皆相其吉凶，然後居之。……及周公營新邑，亦使太保召公先卜宅獻圖兆。商相傅說曰：「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、表槩規日景，以極星正朝夕是也。秦漢已降，術學蠭起，占家有五行、堪輿、建除、叢辰、太一諸學，世多習者，其書寖廣。[9]

這段文字雖然指出西周之前風水概念已經出現，但似乎行於王室、貴族為多。不過王洙和《四庫總目》的編者看法相同，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未交代清楚。

對風水起源與發展說得較詳細的應是南宋遺民鄭思肖（1241-1318），他認為春秋時代已重卜葬，對漢以後的發展情形亦有說明。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

8 Michael Loewe, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 112-120.

9 〔宋〕王洙等，《圖解校正地理新書》（臺北：集文書局，1992 景印金明昌三年〔1171〕抄本；原藏臺北國家圖書館善本書室），頁 7-9。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 漸華，……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。至〔西〕晉地理之術始盛行：羊祜猶出折臂三公，陶侃葬牛眠地，郭璞葬龍耳，不三年當致天子等說，久相傳為美談。地理家謂始於赤松子《青囊書》、《錦囊書》、《狐首經》，樗里子〔卒 300 BCE〕、青烏先生〔漢人〕、郭璞、一行師、袁〔天綱〕、李〔淳風〕、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。[10]

鄭思肖主張西晉（265-316）以後風水才盛行，並舉出羊祜（221-278）、陶侃（259-334）與郭璞（276-324）等人事蹟為例說明。[11]以上所引的史料中，對於風水術何時開始盛行，仍未有統一的看法。此處有必要稍作檢討。

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。大致說來，戰國晚期即已出現風水術。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》內容屬於古代選擇時日吉凶的數術之一，《日書》甲種中有〈相宅／宅居〉一篇文字，係有關人們如何選擇居住場所之事，[12]顯見當時已出現如現今的擇

---

10 〔元〕鄭思肖，《鄭所南先生文集》，收入《叢書集成初編》（上海：商務印書館，1939），第 2406 冊，〈答吳山人問遠遊觀地理書〉，頁 9。

11 羊祜折臂三公事，見〔唐〕房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 34，〈羊祜傳〉：「有善相墓者言，祜祖墓所有帝王氣，若鑿之則無後。祜遂鑿之，相者見曰：『猶出折臂三公。』而祜竟墮馬折臂，位至公而無子。」陶侃葬家人於牛眠山事，見《晉書》，卷 58，〈陶侃傳〉：「初陶侃微時丁艱將葬，家中忽失牛，而不知所在。遇一老父，謂曰：『前崗見一牛眠山汙中，其地若葬，位極人臣矣。』又指一山云：『此亦其次，當世出二千石。』言訖不見。侃尋牛得之，因葬其處，以所指別山與訪，訪父死葬焉。果為刺史著稱寧益。自訪以下三世為益州四十一年，如其所言云。」郭璞葬龍耳事，見《晉書》，卷 72，〈郭璞傳〉：「璞嘗為人葬，帝微服往觀之，因問主人：『何以葬龍角？此法當滅族。』主人曰：『郭璞云：此葬龍耳，不出三年當致天子也。』」

12 劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》（臺北：文津出版社，1994），頁 218-225；江子今，

臺灣大學學術期刊資料庫

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（27-97）《論衡》〈四諱〉與〈譏日〉，讓人清楚理解漢代的情形。[13]為什麼鄭思肖認為西晉風水術才盛行？最有可能是因為他在元初回顧風水的歷史時，受到宋人強調東晉郭璞在風水術上的重要性，而把盛行的現象歸諸西晉。關於郭璞的重要性，下文將詳論之。

儘管前段修正鄭思肖的看法，但他引史實為據，論述風水術在宋以前的發展，因此有必要逐一檢查鄭文中所提中古墓葬採行風水之事。

（二）中古風水信仰

東晉滅亡後，《南齊書》中記載宋明帝（439-472，466 即位）忌刻蕭道成（427-482，479 即位）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」。[14]由此可見，破壞某人的祖墓可壞其前途，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。」[15]南朝梁武帝（464-549，502 即位）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，丁貴嬪墓地不利於他，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。[16]陳朝徐陵（507-583）為章昭達（517-

---

《睡虎地秦簡日書甲種疏證》（武漢：湖北教育出版社，2002），頁 328-338。兩位作者對於本篇的註解有所不同，但皆肯定該書為相宅之書。感謝匿名審查人建議參閱劉書。

13 蒲慕州，《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》（臺北：麥田出版，2004），頁 169-170、172-174。

14 〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972 點校本），卷 18，〈祥瑞〉，頁 352。

15 蕭子顯，《南齊書》，卷 31，〈荀伯玉傳〉，頁 574。

16 〔唐〕李延壽，《南史》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 53，〈梁武帝諸子〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

571）寫的墓誌中，亦曾提及「爾乃青烏相墓，白鶴標墳」。[17]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在安葬親人時，清楚地顯示葬必擇地的作法。而且為了福地，貴族間也發生搶地之事。[18]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。」[19]呂才指出，約自隋代以來，風水之說流行。原來只有一家之言，由於有利可圖，巫者各出奇說，變成百家爭鳴的局面。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（約 572-629）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。」[20]這也反映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，常受輕視，因此記恨在心。其後正倫發達，藉機塹斷京兆派的杜陵山脈，該支派數代無人仕宦。[21]此事真假，無從查考，

頁 1312-1313。

17 〔南朝陳〕徐陵，《徐孝穆集箋注》，收入《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 1064 冊，卷 5，〈司空章昭達墓志〉，頁 40a。

18 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，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第 5 輯（臺北：里仁書局，2004），頁 349-359。蒙作者贈此文，謹誌謝忱。

19 〔唐〕呂才，〈五行祿命葬書論〉，收入〔宋〕李昉等編，《文苑英華》（北京：中華書局，1966 景印宋明合刊本），卷 740，頁 3859。

20 〔宋〕歐陽修等，《新唐書》（北京：中華書局，1975 標點本），卷 91，〈溫大雅〉，頁 3781-3782。

21 〔宋〕孫光憲撰，賈二強點校，《北夢瑣言》（北京：中華書局，2002），卷 12，〈塹

臺灣大學學術期刊資料庫

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）排擠出朝廷，李氏也深信風水。《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。」[22]可見李義府的確為了風水擇地而無視居家服喪的禮法。這些記載皆說明唐代官員重視風水的情形。

（三）宋前風水「大師」

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，發現他們在正史中，均非專因風水著名。以郭璞為例，《晉書》中只形容他精於卜算，未特別指明他擅風水。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〔77-37 BCE〕、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。[23]

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》中有一則關於他的記載：「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。」[24]其中有「安墓卜宅」之辭，但從前後文看來，風水術

杜氏山岡事〉，頁 265。

22 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 82，〈李義府傳〉，頁 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。見〔宋〕李昉等，《太平御覽》（北京：中華書局，1960 景印上海涵芬樓宋本），卷 733，〈方術十四・望氣〉，頁 3250-3251。

23 房玄齡等，《晉書》，卷 72，〈郭璞傳〉，頁 1899-1910。

24 〔宋〕李昉等，《太平廣記》（北京：中華書局，2003 點校本），卷 13，〈神仙十二・

臺灣大學學術期刊資料庫

只是郭璞博學多聞的一面，無法據此說他是風水大師。

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》。」[25]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，亦未及風水之事。[26]李淳風（602-670）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　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」。[27]書中也未論及他在風水上有何特出之處。

很明顯的是，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，其風水術在多能的形象下隱而不彰。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（628-683，649即位）。善思上奏反對：

> 合葬非古，著在禮經，……陵墓所安，必資勝地，後之胤嗣，用託靈根，或有不安，後嗣亦難長享。伏望依漢朝之故事，改魏、晉之頹綱，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。[28]

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

郭璞〉，頁 94-95。

25 劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎傳〉，頁 5112-5113。

26 劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎傳〉，頁 5092-5094。

27 劉昫等，《舊唐書》，卷 97，〈李淳風傳〉，頁 2717-2719。

28 劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎傳〉，頁 5103。

臺灣大學學術期刊資料庫

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」。此處有必要略論這個現象。

儘管漢代已見墓葬重風水之舉，至中古時期廣為統治階層接受，到了唐代看來更盛，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。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／地理的概念。和風水這個概念最接近的是「陰陽」和「形法」二詞。但是陰陽一詞的指涉甚廣，姑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（context）而定。前一小節提到替李義府相地的「陰陽占候人杜元紀」，可以自語境中看出此人擅風水術。此處「陰陽」包括相地術。

不僅如此，南宋鄭樵（1104-1162）的《通志略・藝文六》中，記載占卜術共分三十一種，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，以十三世紀陳振孫（約 1183-1262）的《直齋書錄解題》為例，他說《史記》中有陰陽家，其後劉歆（約 50 BCE-23 CE）《七略》與班固（32-92）《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」。[29]不過，這不表示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

29 〔宋〕陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987），卷 12，〈陰陽家類〉，頁 369-381。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，而且令人懷疑那些風水大師的形象是宋代以來加工／形塑的結果。

讓我們回到鄭思肖提到的楊筠松（834-900）和曾文迪（854-916）。此二人在《舊唐書》中俱無傳。元儒吳澄（1249-1333）在〈《地理真詮》序〉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」。[30]傳說楊著有《撼龍經》、《疑龍經》、《葬法倒杖》及《天玉經》等書。[31]不過宋代的書目中，只有陳振孫的《直齋書錄解題》收錄《疑龍經》，但作者是「無名氏」。[32]謝枋得（1226-1289，1256 年進士）曾提及某位風水師「誦楊救貧所著《三龍經》極熟」。楊救貧即楊筠松。[33]文中的《三龍經》或係《撼龍經》、《疑龍經》及《天玉經》三書之合稱。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（1314-1376）也有類似

30 〔元〕吳澄，《吳文正集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1197 冊，卷 16，〈地理真詮序〉，頁 2b-3a。

31 《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》。

32 陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》，卷 12，頁 379。

33 見〔宋〕謝枋得，《疊山集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1184 冊，卷二，〈贈地理楊南川序〉，頁 39。關於楊救貧即楊筠松，見陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》，卷 12，頁 378。

臺灣大學學術期刊資料庫

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」，[34]或許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」。[35]《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。[36]此外，在《舊唐書・經籍志》與《新唐書・藝文志》所收錄的卜算書目中，也可查得不少相墓相宅的書名，側面反映了唐代統治階層重視風水。

至於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 種篇幅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《舊唐書》、《新唐書》所收錄。[37]而余欣研究唐宋敦煌地區民間信仰生活，讓我們清楚地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。[38]不僅如此，從文書可發現漢族在敦煌地區雖佔相當比例，但敦煌在中古時期屬

34 〔明〕朱右，《白雲稿》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1228 冊，卷 2，〈原筮〉，頁 25a-25b。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。」

35 劉昫等，《舊唐書》，卷 191，〈方伎傳〉，頁 5113。

36 僧泓為官員相墓之事，見李昉等，《太平廣記》，卷 77，〈方士二・泓師〉，頁 485；卷 389，〈塚墓一・韋安石・源乾曜〉，頁 3108-3109；卷 457，〈蛇二・李林甫〉，頁 3739；卷 497，〈雜錄五・王鍔〉，頁 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〉，頁 2298；卷 389，〈塚墓一・舒綽・李德林・徐勣・唐堯臣・陳思膺〉，頁 3107、3108、3110、3111；卷 390，〈塚墓二・張式・韓建・廬陵彭氏〉，頁 3116、3120-3121。

37 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），頁 3、72-88、212-213。

38 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），頁 165-185。

臺灣大學學術期刊資料庫

多民族居住區。[39]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。

三、風水師增加

（一）專業相墓相宅與市場競爭

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。[40]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。[41]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。[42]第三個例子在江西臨川，當地有位來自福建的風水師名曰賴先知山人，卜術亦精。[43]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

39 〔日〕池田溫著，辛德勇譯，〈八世紀中葉敦煌的粟特人聚落〉，收入氏著，《唐研究論文選集》（北京：中國社會科學出版社，1999），頁 3-67。亦見池田溫著，張銘心、郝軼君譯，《敦煌文書的世界》（北京：中華書局，2007），頁 71-74。

40 宋代仍有一人兼數藝者，見〔宋〕釋居簡，《北磵集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1183 冊，卷 6，〈贈醫卜風水方生〔池州〕〉，頁 30b-31a。

41 〔宋〕何薳撰，張明華點校，《春渚紀聞》（北京：中華書局，1983），卷 2，〈張鬼靈相墓術〉，頁 28-29；另見同書，卷 5，〈野駝飲水形〉，頁 81。

42 〔宋〕陳師道，《後山談叢》（上海：上海古籍出版社，1989 點校本），卷 3，頁 24-25。南宋也有類似的故事，見〔宋〕洪邁，《夷堅志》（臺北：明文書局，1982），〈夷堅支戊〉，卷 2，「陳魏公父墓」，頁 1065。

43 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅三志〉，壬，卷 1，「賴山人水城」，頁 1470。另見同書，〈夷堅支丁〉，卷 4，「楊九巡」，頁 993-994；〈夷堅支戊〉，卷 2，「葉丞相祖宅」，頁 1064；〈夷堅支庚〉，卷 3，「祝評事」，頁 1156-1157。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

近年若干研究指出，宋代的讀書人與卜算術士的來往很常見。[44]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。[45]其二，周紫芝（1142 年進士）於靖康二年（1127）為枯冷道人的風水作品寫序。[46]倩人作序是為了提高書的知名度，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。」[47]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「專務誣惑流俗，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，

44 廖咸惠，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉，收入《走向近代》編輯小組編，《走向近代：國史發展與區域動向》（臺北：東華書局，2004），頁 1-43；廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》第 20 卷第 4 期（2009，臺北），頁 1-57；廖咸惠著，上內健司譯，〈墓葬と風水：宋代における地理師の社会的位置〉，《都市文化研究》10 期（2008，大阪），頁 96-115；劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》（臺北：麥田出版，2005），頁 221-277。

45 〔宋〕呂南公，《灌園集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1123 冊，卷 8，〈相山新圖序〉，頁 4a-5b。

46 〔宋〕周紫芝，《太倉稊米集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1141 冊，卷 69，〈書枯冷道人李處士序跋〉，頁 1b-2b。原序自署「靖康丁未」年。

47 〔宋〕王之道著，沈懷玉、淩波點校，《《相山集》點校》（北京：北京圖書館出版社，2006），卷 23，〈贈孫明遠序〉，頁 285。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，不肯巽詞色以求容，故聽其言者皆不喜。術雖精，反不如庸術能售」。[48]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」。[49]

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 年進士）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。」[50]這是一幅風水師紛紛上門搶生意，還互道不是的場景。洪邁（1123-1202）的《夷堅志》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」，[51]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」。[52]親戚爭相熱情推薦風水師人選的畫面也如在眼前。這些文獻透露出，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，士大夫或士人為風水

48 〔宋〕王炎，《雙溪類稾》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1155 冊，卷 25，〈送曹成之序〉，頁 17b-18a。亦見〔宋〕何夢桂，《潛齋集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1188 冊，卷 5，〈贈李景雷序〉，頁 4b-5a。

49 〔宋〕魏了翁，《鶴山先生大全文集》，收入《四部叢刊．初編》（臺北：臺灣商務印書館，1965），集部，第 67 冊，卷 92，〈贈資中王彥正風水說〉，頁 24a-24b。

50 〔宋〕李新，《跨鼇集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1124 冊，卷 29，〈陳隱士碣銘〉，頁 16b。

51 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅支丁〉，卷 4，「楊九巡」，頁 993-994。

52 〔宋〕歐陽守道，《巽齋文集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1183 冊，卷 8，〈送卜葬者覃生歸寧都序〉，頁 11b。有關卜算術士求士大夫寫序以提高知名度之舉，略見劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，頁 221-277。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。」[53]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，方逢辰也向另一位朋友推薦毛伯玉。[54]贈序的讀者不明確，推薦效果有如亂石打鳥，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 年進士），時任吉州知州。[55]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。」[56]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，葉顒（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。當時葉顒為上虞縣令，十五年後，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。[57]現存史料只得一例，無法進一步討論，但這種介紹方式

53 〔宋〕姚勉，《雪坡集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1184 冊，卷 40，〈送葛山人說〉，頁 10b。

54 〔宋〕方逢辰，《蛟峰文集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1187 冊，卷 2，〈達宋雲叟薦毛伯明〉、〈達王翠麓薦毛伯玉〉，頁 27b-28b。

55 昌彼得、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》（臺北：鼎文書局，1995 增訂版），頁 1041。

56 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 8，〈送卜筮者覃生歸寧都序〉，頁 11b-12a。

57 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅支戊〉，卷 2，「葉丞相祖宅」，頁 1064。葉顒生平，略見

臺灣大學學術期刊資料庫

無疑有效，這種情形相信也不在少數。

（二）風水師的來源

宋代風水術士增多，問題是由哪類人執業？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。[58]風水術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。」[59]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」，[60]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」。[61]何夢桂（1265 年進士）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。[62]殉宋的文天祥（1236-1283）

昌彼得、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，頁 3242。

58 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》第 6 卷第 2 期（1995，臺北），頁 21-22；晁福林，〈商代的巫與巫術〉，《學術月刊》1996 年第 10 期（北京），頁 81-87；晁福林，〈商代易卦筮法初探〉，《考古與文物》1997 年第 5 期（北京），頁 58-62；林富士，《漢代的巫者》（臺北：稻鄉出版社，2004），頁 16-17、54-55。

59 〔宋〕鄒浩，《道鄉集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1121 冊，卷 27，〈送陳忠厚秀才還姑蘇敘〉，頁 28b。

60 〔宋〕陸九淵，《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981 點校本），卷 20，〈贈湯謨舉〉，頁 249。

61 〔宋〕陳著，《本堂集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1185 冊，卷 34，〈見山說〉，頁 9a。

62 何夢桂，《潛齋集》，卷 3，〈贈地理章月岩〉、〈贈地理章月岩乃子德父〉，頁 5a-5b、

臺灣大學學術期刊資料庫

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。」[63]上述的例子顯示有家學的術士可能較易得到士大夫的推薦，而且推薦人把家學寫在序裡，也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。[64]宋代的巫覡同樣料理喪葬事宜，因此通擇地之術亦可想而知。[65]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「舉丘封窀穸之柄，委之巫史」。[66]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」。[67]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」。[68]元末趙汸（1319-1369）在〈葬書問對〉中設問：「今閩巫方位之說亦得葬書之旨乎？」[69]這四條史料中的「巫史」、「史巫」或「野巫」等詞，不無輕蔑之意，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，如魏了翁和趙汸。但是趙文把「俗師」和「野巫」並

36b；同書卷 5，〈贈李景雷序〉，頁 4b。

63 〔宋〕文天祥，《文山集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1184 冊，卷 13，〈與山人黎端吉序〉、〈贈山人黃煥甫序〉、〈贈黃翠微序〉，頁 17b、26a、27b。

64 林富士，《漢代的巫者》，頁 83-85。

65 劉黎明，《宋代民間巫術研究》（成都：巴蜀書社，2004），頁 207-216。

66 〔宋〕呂祖謙，《東萊集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1150 冊，卷 13，〈金華時澤母陳氏墓誌銘〉，頁 18a。

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

68 〔元〕趙文，《青山集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1116 冊，卷 2，〈彭應叔山家大五行論序〉，頁 1b。

69 〔元〕趙汸，《東山存稿》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1221 冊，卷 5，〈葬書問對〉，頁 33b。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[70]就這點而言，令人不得不懷疑一些家傳的風水術士有可能原為巫覡。

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」。[71]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」。[72]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。若問吾術，無一字可傳，無一語可說，予不能答。』」[73]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。另一方面，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，因此後世對這類術士所知有限。

還有一種術士和唐代情形類似，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。[74]此外，范同（1097-1148，1120

70 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），頁 216-220。

71 〔宋〕楊萬里，《誠齋集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1160 冊，卷 101，〈答羅必先省幹〉，頁 10a。

72 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈宋義甫序〉，頁 8a。

73 吳澄，《吳文正集》，卷 23，〈地理類要序〉，頁 11b。

74 〔宋〕蘇象先撰，儲玲玲整理，《丞相魏公譚訓》，收入朱易安、傅璇琮等主編，《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2008），第 3 編第 3 冊，卷 3，頁 55。

臺灣大學學術期刊資料庫

年進士）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。[75]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。三十年後，冤誣澄清，子孫再顯，一如僧人所言。[76]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。[77]此外，文集中亦可見士大夫和風水僧往來的詩文。[78]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，只不過宋代可知之例似乎更多。至於道士通風水者可能也有一些，但目前只尋得一疑似之例。[79]

再者，士人是否可能轉以風水為業？現有研究顯示，自南宋起，由於科舉競爭益形激烈，不少士人生計困難，轉而加入算命行業。[80]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，程珌（1164-1242）寫給同里的吳君炎贈序，形容他「儼然衣

75 〔宋〕王明清，《揮麈錄》（北京：中華書局，1961 點校本），〈後錄〉，卷 11，頁 211。

76 王明清，《揮麈錄》，〈第三錄〉，卷 3，頁 256。

77 〔宋〕周必大，《文忠集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1295 冊，卷 167，〈泛舟遊山錄〉，頁 13a-16a。

78 〔宋〕劉克莊，《後村先生大全集》，收入《四部叢刊・初編》，集部，第 69-70 冊，卷 2，〈贈風水僧〉，頁 2b；〔宋〕董嗣杲，《廬山集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1189 冊，卷 2，〈風水僧善用期之不遇〉，頁 16b。

79 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅支景〉，卷 4，「榮侍郎墳」，頁 912：「道人徐存真」相榮蕞之墓。筆者感謝匿名審查人指出，「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。

80 劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》，頁 221-277；廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》第 20 卷第 4 期，頁 1-57。

臺灣大學學術期刊資料庫

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」。[81]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。[82]

另一種情形是士大夫或士人撰寫或注疏風水書。十三世紀陳振孫的《直齋書錄解題》收錄《陰陽備用》（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。」[83]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。[84]再者，何夢桂在一篇書序中提到，王希聲原是「儒家流」，卻「少好山水，壯而益精，輯次諸家之說，斷之已意，以成一書，名曰《陰陽理學》」，因而前來求序。[85]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》」。[86]此外，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，今其苗裔兼通方伎術數類，可謂不忝其先矣。」[87]此五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者，轉業風水的人數並不多。為什麼？答

81 〔宋〕程珌，《洺水集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1171 冊，卷 8，〈送吳進士序〉，頁 19a-19b。

82 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈宋義甫序〉，頁 8b。

83 陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，頁 371。

84 〔宋〕范成大，《吳郡志》，卷 3，〈城郭〉，收入《宋元地方志三十七種》（臺北：國泰文化事業有限公司，1980 景印本），第 4 冊，頁 2250-2252。

85 何夢桂，《潛齋集》，卷 5，〈王希聲陰陽家理學序〉，頁 16a-16b。

86 〔宋〕呂午，《竹坡類稿》，收入北京圖書館古籍出版編輯組編，《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京：書目文獻出版社，1988），第 89 冊，〈或問序〉，頁 280。

87 吳澄，《吳文正集》，卷 23，〈葬書注序〉，頁 12a。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，以及程珌寫給吳君炎的贈序，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。[88]又如歐陽守道延請宋義甫相墓，「與之山行」。[89]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，後續還有其他程序。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櫬安置在墓穴裡正確無誤的方位上。[90]然而研究香港新界的華生（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，一般人都盡可能迴避喪禮，何況是到墓地。風水師只負責選地，不參加喪禮，也不會去墓地這類「不淨」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。[91]我們無法確定宋代在下葬時風水師是否須至墓地，指揮抬棺人放置棺櫬。但如果須到墓地完成下葬，其過程並不愉悅；如果不需去墓地，因為葬事而出現，也不是愉快的經驗。這最有可能是較多士人轉業算命，改行風水者明顯少得多的重要原因。

此外，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。[92]然而這樣的分法很可能源自宋

88 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷 92，〈贈王彥正〉，頁 25b。

89 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈宋義甫序〉，頁 8b。另見洪邁，《夷堅志》，〈夷堅支丁〉，卷 4，「楊九巡」，頁 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。

90 Stephan D. R. Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* (Vientiane, Laos: Vinthagna, 1974), p. 178.

91 James L. Watson, "Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy," in James L. Watson and Evelyn Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 128.

92 J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, vol. 3, pp. 1006-1009. Stephan D. R.

臺灣大學學術期刊資料庫

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」。[93]江西風水之盛，前面論楊筠松處，已引吳澄的說法，不再贅述。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。[94]另有一說，謂閩人至江西求葬法，「不遇其人，遂泛觀諸郡名蹟，以羅鏡測之，各識其方，以相參合而傳會」。[95]實際如何，須再考證。

四、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。

Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*, pp. 16-18. Richard J. Smith, *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society* (Boulder, Colo.: Westview, 1991), pp. 132-138.

93 〔宋〕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》（上海：上海古籍出版社，2002），第 23 冊，卷 15，〈山陵議狀〉，頁 732。

94 劉克莊，《後村先生大全集》，卷 105，〈蔡公帖十二〉，頁 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。見余嘉錫，《四庫提要辨證》（昆明：雲南人民出版社，2004），卷 13，〈子部四・數術類一〉，頁 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〔明〕葉盛，《水東日記》（北京：中華書局，1980 點校本），卷 14，〈厲布衣〉，頁 142；卷 16，〈江氏譜記賴布衣事〉，頁 168。

95 趙汸，《東山存稿》，卷 5，〈葬書問對〉，頁 34a。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[96]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。[97]可見風水固然重要，但不宜明說。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」。[98]字裡行間也透露出學校風水的重要。

宋人文集中也可找到地方官學本身改風水之事。約在紹聖元年（1094）前後，鄒浩至襄州州學任職，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，記文中卻只說舊址「湫溢卑濕」，完全不提風水。[99]兩份史料比對之下，再次說明以風水擇地是一回事，但作者不會記錄在正式的記文裡。

到了南宋，地方官學遷址重風水的作法仍然可見。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

96 〔宋〕樓鑰，《范文正公年譜》，頁 14b，收入〔宋〕范仲淹，《范文正公集》，收入《四部叢刊．初編》集部第 45 冊。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〉（新竹：清華大學歷史研究所碩士論文，2008），頁 30-32。

97 〔宋〕朱長文，《樂圃餘藁》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1119 冊，卷 6，〈蘇州學記〉，頁 4a-10a。

98 范仲淹，《范文正公集》，卷 7，〈邠州建學記〉，頁 4b。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

任知縣才將問題改正。[100]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：『縣學頹敝，弗葺則壞。』又曰：『縣治之西，得隙地，于陰陽風水為勝，因此時移刱，舍其舊而新是圖……。』」[101]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。[102]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。[103]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予推波助瀾？

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。[104]南宋書院大興，和科舉的關係密切，書院校舍的興修重風水的情形亦屬不少。[105]

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

100 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 79，〈南劍州尤溪縣學記〉，收入朱傑人等主編，《朱子全書》，第 23 冊，頁 3718。

101 〔宋〕李呂，《澹軒集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1152 冊，卷 7，〈告城隍文〉，頁 10a。

102 〔宋〕葉紹翁撰，沈錫麟、馮惠民點校，《四朝見聞錄》（北京：中華書局，1989），〈戊集〉，「浦城鄉校芝草之瑞」，頁 198。

103 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》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2002），頁 283-291。

104 魏了翁，《鶴山先生大全文集》，卷 92，〈贈王彥正〉，頁 26a-26b。

105 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。見梁庚堯，〈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》（東京：東京都立大學出版會，2002），頁 672。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[106] 其次，宋代重科舉取士之法，參與人數為歷代空前，龍門之難登，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，古代韓國的學校或書院也重視風水方位。[107]

（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。[108]從仕宦的角度看來，北宋三司使宅自熙寧後，可戲謂凶宅。

前面談過，地方官學建置重風水。其實周圍的風水也常被認為能影響學校的科舉成就。北宋中葉，有官員建議在常州府衙門後開河，以利

106 有關唐代的地方官學發展，見 David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 29-58; 高明士，《東亞教育圈形成史論》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 78-92；有關宋代地方官學發展，見周愚文，《宋代的州縣學》（臺北：國立編譯館，1996）一書。

107 例如，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。見 Hong-key Yoon, *The Culture of Fengshui in Korea: an Exploration of East Asian Geomancy* (Lanham: Lexington Books, 2006), p. 210.

108 〔宋〕沈括著，胡道靜校證，《夢溪筆談校證》（上海：上海古籍出版社，1987），卷 21，〈異事〉，頁 699。胡道靜對此條有極詳盡的註解，見頁 699-705。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[109]多年之後，曾在州學讀書中舉的鄒浩（1060-1111，1072年進士）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」。[110]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，湖州州學相繼有人中狀元。[111]

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，而虛南向譙樓不用」。[112]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。[113]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

109 〔宋〕費袞撰，駱守中校注，《梁溪漫志》（西安：三秦出版社，2004），卷 6，〈道鄉記毗陵後河〉，頁 57。

110 鄒浩，《道鄉集》，卷 32，〈書毗陵後河興廢〉，頁 3b-4b。

111 〔宋〕朱彧，《萍洲可談》（上海：上海古籍出版社，1989），卷 3，頁 56。類似的故事亦見何薳撰，張明華點校，《春渚紀聞》，卷 1，頁 4。

112 〔宋〕羅願撰，蕭建新、楊國宜校著，《《新安志》整理與研究》（合肥：黃山書社，2008），卷 1，〈州郡・城社〉，頁 22。

113 〔宋〕岳珂撰，吳企明點校，《桯史》（北京：中華書局，1981），卷 8，〈九江郡城〉，頁 86。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[114]因此，從事這類工程時，風水雖非重要考慮因素，但必然有其影響力。同時應指出的是，城門的方位和存廢也為地方人士關注。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，利此則不利彼，在這麼大的城市中，共識不易建立。[115]

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，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。』」[116]同樣地，寶慶三年（1227），徽州貢院新址落成，程珌為文記之。他在文中說明貢院佔地褊狹，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

114 有關宋代城市擴展的研究，見〔日〕加藤繁，〈宋代都市的發展〉，收入氏著，《中國經濟史考證》（臺北：華世出版社，1976），頁 263-307；梁庚堯，〈南宋城市的發展〉，收入氏著，《宋代社會經濟史論文集》（臺北：允晨文化，1997），第 1 冊，頁 481-590；〔日〕斯波義信著，李今芸、劉靜貞譯，〈長江下游的市場與都市化〉，收入 John Winthrop Haeger 編，陶晉生等翻譯，《宋史論文選集》（臺北：國立編譯館，1995），頁 47-86；斯波義信著，方鍵、何忠禮譯，《宋代江南經濟史研究》（南京：江蘇人民出版社，2001），頁 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〉，收入氏著，《南宋軍政與文獻探索》（臺北：新文豐出版公司，1990），頁 183-224。

115 Yinong Xu, *The Chinese City in Space and Time: the Development of Urban Form in Suzhou* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000), pp. 203-213.

116 〔宋〕真德秀，《西山先生真文忠公全集》，收入《四部叢刊・初編》，集部，第 68 冊，卷 24，〈潮州貢院記〉，8b-9a。

臺灣大學學術期刊資料庫

復故焉」。新履任的知州「信其說，乃躬行度之議，乃定茲大役也」。[117]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。[118]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。[119]但不同的是，這個時期科舉大興，商業興盛，城市人口大增，[120]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。」[121]顯然當初建此寺院時，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

117 程珌，《洺水集》，卷 7，〈徽州貢院記〉，頁 21b-22a。

118 梁庚堯，〈南宋的貢院〉，收入氏著，《宋代社會經濟史論文集》，第 2 冊，頁 118-164。

119 Arthur F. Wright, “The Cosmology of the Chinese City,” in G. William Skinner ed., *The City in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 1977), pp. 33-73. 中譯本：〔美〕芮沃壽（Arthur F. Wright），〈中國城市的宇宙論〉，收入施堅雅（G. William Skinner）編，葉光庭等譯，《中華帝國晚期的城市》（北京：中華書局，2000），頁 37-83。

120 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），頁 588-600。

121 〔宋〕陸游，《渭南文集》，收入《四部叢刊・初編》，集部，第 66 冊，卷 21，〈靈祕院營造記〉，頁 13b。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔壇〕而盜止。下邳故多盜，近藏遷社稷於南山之上，盜亦衰息。」[122]此外，嘉定九年（1216）潼川府東關縣社稷壇改址落成，度正（1190 年進士）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。[123]這種地方公共建築遇動土擴建，必須先卜地、擇時日，方能著手。

私家功德墳寺也求風水。所謂功德墳寺，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，則提供相當的田土或金錢，將祭祀祖先之事委請特定的寺院道觀負責其事。[124]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。[125]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。

122 〔宋〕陳師道，《後山叢談》（上海：上海古籍出版社，1989），卷 5，頁 50。

123 〔宋〕度正，《性善堂稿》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1170 冊，卷 10，〈潼川府東關縣社稷壇記〉，頁 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》）

124 有關宋代的功德墳寺，詳見黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，收入氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：學生書局，1989），頁 241-285。

125 〔宋〕衛宗武，《秋聲集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1187 冊，卷 5，〈修建宣妙院記〉，頁 27b。

臺灣大學學術期刊資料庫

（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。[126]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。[127]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，宋人則較不避諱。

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）。[128]

126 岳珂，《桯史》，卷 2，〈行都南北內〉，頁 13。

127 〔宋〕周密撰，朱菊如等校注，《齊東野語校注》（上海：華東師範大學出版社，1987），卷 4，〈楊府水渠〉，頁 78。

128 Clifford Geertz, “Religion as a System of Culture,” in his *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), p. 90. 中譯本：克里福德・格爾茲（Clifford Geertz）著，納日碧力戈等譯，〈作為文化體系的宗教〉，收入氏著，《文化的解釋》（上海：人民出版社，1999），頁 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，自然不成為系統。此外，研究者用系統／連續體的視角觀察文化現象，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，是個較能接受的概念。William H. Sewell, Jr., “The Concept(s) of Culture,” in Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt eds., *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (Berkeley: University of California Press, 1999), pp. 53-54.

臺灣大學學術期刊資料庫

風水信仰無疑是個符號系統，由於其理論鮮少關乎主題，本文不予討論。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」。[129]上面的討論就顯示，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，自然須推翻那種「獨特的真實性」。

五、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（Patricia Buckley Ebrey）已有這方面的研究，其中詳細地討論宋代理學家對風水的正反二面態度。[130]儘管如此，此處仍有略加舉證的必要。

---

129 Clifford Geertz, “Religion as a System of Culture,” in his *The Interpretation of Culture*, p. 102. 中譯本：克里福德・格爾茲著，納日碧力戈等譯，〈作為文化體系的宗教〉，收入氏著，《文化的解釋》，頁 117。

130 Patricia Buckley Ebrey, “Sung Neo-Confucian Views on Geomancy,” in Irene Bloom and Joshua A. Fogel eds., *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought: Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 75-97.

臺灣大學學術期刊資料庫

（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，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。[131]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。[132]

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。[133]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

131 〔宋〕司馬光，《溫國文正司馬公文集》，收入《四部叢刊．初編》，集部，第 46 冊，卷 71，〈葬論〉，頁 12a-13b。

132 〔宋〕司馬光，《書儀》，收入《文淵閣四庫全書》，第 142 冊，卷 7，〈喪儀三．卜宅兆葬日〉，頁 1a-2a。

133 〔宋〕張載，《經學理窟．喪紀》，收入氏著，《張載集》（臺北：漢京出版社，1983 點校本），頁 299。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。」[134]而張載（1020-1077）則一口否定風水術，說：「葬法有風水山崗，此全無義理。」兩人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。」[135]孔平仲（1065 年進士）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。」然後舉出一些歷史人物，說他們葬親人，並不以風水之說擇墓地，一樣大貴。[136]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〕。」[137]

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」。

（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作為選擇先人墓地的考量，其二因擇

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

135 〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981 點校本），卷 22 上，〈伊川雜錄〉，頁 290；卷 10，〈葬法決疑〉，頁 625。

136 〔宋〕孔平仲撰，池潔整理，《珩璜新論》，收入朱易安等主編，《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2006），第 2 編第 5 冊，卷 2，頁 252。

137 楊萬里，《誠齋集》，卷 101，〈答羅必先省幹〉，頁 10a。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。自祖考及緦麻小功之親，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。歲中輒遷官秩，後其家益盛，以此觀之，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。[138]

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，猶有仁者見而殣之邪耳！[139]

從終身不葬到累世不葬，甚至有棄捐不葬者，一紀不葬似乎不足為奇。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，

138 〔宋〕王欽臣撰，儲玲玲整理，《王氏談錄》，收入朱易安等主編，《全宋筆記》，第3編第3冊，〈論陰陽拘忌〉，頁7。

139 司馬光，《書儀》，卷7，〈喪儀三．卜宅兆葬日〉，頁1a。司馬光在其他地方也提過久喪不葬的問題，見司馬光，《家範》，收入《文淵閣四庫全書》，第696冊，卷5，〈子下〉，頁10a-10b：「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，他人所投棄失亡尸柩，不知所之者，豈不哀哉。」引文中底線為筆者所加。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 則其神靈安，其子孫盛。若培壠其根而枝葉茂，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。[140]

在這段話中，程頤和王洙、司馬光一樣，反對以「利後」目的為祖先擇地。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？」[141]理學家之外，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」。[142]

北宋久喪不葬的情形頗為常見。范鎮（1007-1088）《東齋記事》有則故事，談到三司副使陳洎（卒於 1049）因父母久喪不葬，死後遭附身於小婢的報應。[143]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 年進士）耳中，記載有點不同：「沈文通〔遘，1025-1067，曾任三司度支判官〕說：故三司副使陳洎卒後，婢子附語：『坐不葬父母，當得為貴神，今為賤鬼，足脛皆生毛。』」[144]以陳洎的官位，不葬雙親及祖先，應非財力匱乏，而是風

140 程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》，卷 10，〈葬說〉，頁 623。引文中底線為筆者所加。

141 〔宋〕許景衡，《橫塘集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1127 冊，卷 15，〈與丁剛巽書〉，頁 13b-14a。

142 〔宋〕釋契嵩，《鐔津集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1091 冊，卷 11，〈與周感之員外書〉，頁 10b。

143 〔宋〕范鎮撰，汝沛點校，《東齋記事》（北京：中華書局，1980），卷 5，頁 41。

144 孔平仲撰，池潔整理，《談苑》，收入朱易安等主編，《全宋筆記》，第 2 編第 5 冊，頁 324。該書頁 322 另記載陳靖不葬父母、死後附身婢子之事，由於故事內容和陳洎之事極似，疑為傳聞之誤。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。」[145]湖南轉運判官王子韶即因父母久喪不葬，為張商英（1043-1121）所劾，被貶。劉昺（1101 年進士）知陳州，也因親喪不葬被奪職。[146]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。」[147]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。[148]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」。[149]十三世紀羅大經（1226 年進士）描述其所見所聞：

> 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。[150]

145 〔元〕脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977 標點本），卷 124，〈禮志・凶禮三〉，頁 2911-2912。

146 二事皆見脫脫等撰，《宋史》，卷 329，〈王子韶傳〉，頁 10612；卷 356，〈劉昺傳〉，頁 11207。

147 〔宋〕林光朝，《艾軒集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1142 冊，卷 9，〈承奉郎致仕回年林府君墓碣〉，頁 16a。

148 〔宋〕張栻，《南軒集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1167 冊，卷 15，〈諭俗文〉，頁 15b。

149 〔宋〕樓鑰，《攻媿集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1153 冊，卷 109，〈朝散郎致仕宋君墓誌銘〉，頁 19a。

150 〔宋〕羅大經撰，王瑞來點校，《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983），卷 6，丙編，〈風水〉，頁 344。

臺灣大學學術期刊資料庫

羅大經這段話，若視為前述司馬光評論之改寫版也不為過。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」。[151]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。」[152]由這些記載看來，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 20 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。[153]這個大變化在於儒學的復興，其中以韓愈（768-824）、李翺（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，儒家仍佔正統地位，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

151 陳著，《本堂集》，卷 81，〈聞伯求弟死與姪深〉，頁 13b。關於久喪不葬的情形，亦見張邦煒，〈宋代喪葬習俗舉隅〉，收入氏著，《宋代政治文化史論》（北京：人民出版社，2005），頁 505-510。

152 〔宋〕周密撰，吳企明點校，《癸辛雜識》（北京：中華書局，1988），〈別集上・倪氏窖藏〉，頁 260。

153 蕭公權，《中國政治思想史》（臺北：華岡出版有限公司，1977），頁 404-422；勞思光，《中國哲學史》（香港：友聯出版社，1980），第 3 冊，第 3 卷上，頁 23-38。亦見余英時，〈唐宋轉型中的思想突破〉，收入余英時著，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》（臺北：聯經出版公司，2008），頁 59-76。

臺灣大學學術期刊資料庫

大亂中去世，其詩作流露出忠君愛國、痌瘝在抱的情操。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、李翺等人才是揮舉儒學大纛的文士，下開宋代理學的契機，然而在當時他們是少數。[154]

如果上述的描繪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」，純儒寥寥可數，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 3,540 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），人口不過六千餘萬和七千餘萬。[155]也就是說，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，

154 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），頁 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*, p. 260.

155 吳松弟，《中國人口史》，第 3 卷，《遼宋金元時期》，頁 621。吳松弟所舉的數字是以何炳棣的統計為基礎而修改。何炳棣，〈宋金時中國人口總數的估計〉，收入何炳棣著，葛劍雄譯，《明初以降人口及其相關問題，1368-1953》（上海：三聯書店，2000），附錄五，頁 373-374。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，甚至紛紛受其影響。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）風水信仰的存在空間

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，另方面也和家族期盼延綿不墜有關。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。即使程頤反風水，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，不為貴勢所奪，不為耕犁所及。[156]

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。」[157]邵雍和程頤以昭穆法葬親，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

156 程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》，卷 10，〈葬說〉，頁 623。

157 〔宋〕邵伯溫撰，李劍雄，劉德權點校，《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983），卷 20，頁 221。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。地理家相甿，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？』」[158]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。過去二十多年來，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。[159]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說法中皆無法找到答案。也就是說，程頤所說的是防範未然，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。

158 李新，《跨鼇集》，卷 28，〈開穴祭北斗文〉，頁 1a-2a。

159 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 Robert P. Hymes, *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung China* (New York: Cambridge University Press, 1986); Beverley J. Bossler, *Powerful Relations: Kinship, Status and the State in Sung China (960-1279)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997)；柳立言等編，《中國近世家族與社會學術研討會論文集》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992）；陶晉生，《北宋士族：家庭・婚姻・生活》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2001）；張邦煒，《宋代婚姻家族史論》（北京：人民出版社，2003）；〔日〕大澤正昭，《唐宋時代の家族・婚姻・女性：婦は女強く》（東京：明石書店，2005）；黃寬重，《宋代的家族與社會》（臺北：東大圖書公司，2006）。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、風水、葬禮與改葬

（一）擇地安葬

擇地安葬，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。一些士大夫有鑑於此，生前便預留墓地。北宋至少有四條相關記載。徐鉉（917-992）說劉鄴（908-966）「葬太夫人于茅山良常洞之西，因自卜塋地，即以……葬焉」。[160]劉攽（1022-1088）說曹憲（1000 年進士）過世前「先一歲，自卜墓地於宛丘縣友於鄉潘仁里葬焉」。[161]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」。[162]而《夷堅志》中也有富室預先擇地的記載。[163]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，則與己所卜地，又使用其最吉者」。[164]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？」[165]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 年進士）為其

160 〔宋〕徐鉉，《騎省集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1085 冊，卷 16，〈唐故常州團練判官檢校尚書左僕射劉公墓誌〉，頁 19b。

161 〔宋〕劉攽，《彭城集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1096 冊，卷 36，〈尚書駕部員外郎曹君墓表〉，頁 7a。

162 〔宋〕蘇軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷 18，〈趙康靖公神道碑〉，頁 543。

163 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅支景〉，卷 10，「姚尚書」，頁 957。

164 〔宋〕胡宏，《五峰集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1137 冊，卷 3，〈彪君墓志銘〉，頁 43a。

165 王炎，《雙溪類稾》，卷 9，〈哭吳耀遠〉，頁 14a。

臺灣大學學術期刊資料庫

雙親起造功德墳寺，名曰顯菴，「又自卜壽藏于其側」。[166]呂午（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〕」。[167]而劉辰翁（1232-1297，1262 年進士）形容劉可仕（1216-1285）對於墓葬，「尤戒〔親友〕遠壟、僻壟、險壟、利壟、訟壟。樂丘〔劉可仕〕其所自卜……」。[168]衛宗武則承認自己愛看風水成癮，說：「自閱管〔輅〕郭〔璞〕書，風水好成癖，維舟走霅嶠，川谷幾徧歷，晚年乃得此，……一丘有如此，萬金難買覓。」[169]上述例子中的那些人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。[170]

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。

如果北宋已有自卜葬地的情形，為什麼袁采要再提？最可能的理由是避免久喪不葬和子弟間意見不合，但也有可能是吉地難覓。來看下面這個例子。孫覿（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

166 樓鑰，《攻媿集》，卷 79，〈雙谿金君顯菴說〉，頁 4b-5a。

167 呂午，《竹坡類稿》，〈富溪程子容墓誌銘〉，頁 312。

168 〔宋〕劉辰翁，《須溪集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1186 冊，卷 7，〈樂丘處士墓誌銘〉，頁 21b。

169 衛宗武，《秋聲集》，卷 1，〈過茶塢子舍新塋〉，頁 36a-36b。

170 〔宋〕袁采，《袁氏世範》，卷 2，〈事貴預謀後則時失〉，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985），第 33 冊，頁 154。

臺灣大學學術期刊資料庫

州，卻遍尋不得葬處。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。她表示願把墓穴讓給陳家。一問之下，才知本地叫汝山，便葬陳豫於此。[171]此例中，原主雖有善地，但福份不足，無法「享用」，也透露出福地難覓的情形。

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。[172]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。」[173]「葬者紛紛」，地價上漲係可想而知者。

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。甚者兄弟忿鬬，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。[174]

無獨有偶，朱熹的學生（後為女婿）黃榦（1152-1221）兄弟也曾在擇地葬親時，發生意見不合之事。慶元三年（1197）其母死後，他扶棺返家，卻因擇墓問題，兄弟間意見相左。其兄所擇數地「全不成形局」，「雖

171 孫覿，《鴻慶居士集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1135 冊，卷 35，〈宋故右中奉大夫致仕贈少師陳公神道碑〉，頁 15b-16a。

172 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅丙志〉，卷 9，「應夢石人」，頁 441。亡靈於夢中擇地尚有一例，見同書，〈夷堅三志〉，己，卷 4，「周十翁墓」，頁 1334-1335。

173 〔宋〕方勺撰，許沛藻、楊立揚點校，《泊宅編》（北京：中華書局，1983），卷 2，頁 10。

174 呂祖謙，《東萊集》，卷 13，〈金華時澐母陳氏墓誌銘〉，頁 18a-18b。引文中底線為筆者所加。

臺灣大學學術期刊資料庫

村夫牧童亦知其不可」。終因其兄堅持己見，葬期迫近而下葬。[175]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，則透露祖先曾因風水鬩牆：「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」。[176]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實不在少數。

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。[177]

這條詔令背後所反映的就是盜葬情形嚴重。《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，因屍柩不歸，亦詔招魂葬。紹興三十年（1160），其子將之葬於宜興老家，已選定墓地，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。[178]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，求其主持公道。[179]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，故事大約是吳氏夫婦分別在淳熙

175 〔宋〕黃榦，《勉齋先生黃文肅公文集》，卷 2，〈與晦庵朱先生書〉，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，第 90 冊，頁 335-336。

176 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 57，〈答李堯卿〉，收入朱傑人等主編，《朱子全書》，第 23 冊，頁 2704。

177 〔宋〕宋孝宗，〈禁盜葬強葬詔〉，收入曾棗莊、劉琳編，《全宋文》（上海：上海辭書出版社，2005），第 256 冊，卷 5268，頁 127。

178 洪邁，《夷堅志》，〈夷堅三志〉，辛志，卷 3，「王樞密招魂」，頁 1407-1408。

179 王炎，《雙溪類稾》，卷 19，〈見洪宰〉，頁 5a-8a。

臺灣大學學術期刊資料庫

八年（1181）和慶元二年（1196）買入墓地。但因相距四百餘里，難以照管，被佃戶盜葬，事發之後，訟端隨起。[180]《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。[181]此二例中，佃戶和地主爭墓地，可見風水文化普及民間。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。再者，鄭德銘有一文專論《清明集》中的墓地糾紛的問題，其中除「掘墓糾紛」直接涉及風水外，其他墓地爭訟也使人懷疑背後多少與風水有關。[182]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。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。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」。[183]再如石介（1005-1045）在慶曆元年（1041）改葬先人及族人共七十喪，就說明族裡「食常不足」，實無力舉葬。後因得助，方得改葬。[184]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，水壞其墓」，因

180 〔宋〕不知撰者，〈盜葬〉，收入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），卷 9，頁 328-329。

181 〔宋〕莆陽，〈主佃爭墓地〉，收入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 9，頁 325-327。

182 見鄭銘德，〈《名公書判清明集》中所見墓地相關問題〉，收入宋代官箴研讀會編，《宋代社會與法律：《名公書判清明集》討論》（臺北：東大圖書公司，2001），頁 251-265。筆者感謝匿名審查人推薦本文。

183 〔宋〕尹洙，《河南集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1090 冊，卷 17，〈故將仕郎守瀛州樂壽縣尉任君墓誌銘並序〉，頁 11b。

184 〔宋〕石介，《徂徠集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1090 冊，卷 14，〈上王狀元〉，頁 15a-17a。

臺灣大學學術期刊資料庫

而改葬。[185]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」。[186]梅堯臣（1002-1060）則說張汝士的「舊墳為潤齧」，不得不改葬。[187]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。[188]雖然上述子孫改葬先人的情形多數無法指出有風水的因素在內，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。

雖然改葬之事常見，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）於大觀三年（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，主要是說孔子門人防的家墓崩毀，因修墓而遲到。孔子聽到這理由，三次不應其說，暗示不贊同其行為，最後流涕回應說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」。[189]在這

185 〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷 20，〈尚書戶部郎中贈右諫議大夫曾公神道碑銘〉，頁 329。

186 歐陽修，《歐陽修全集》，卷 24，〈河南府司錄張君墓表〉，頁 387。

187 〔宋〕梅堯臣，《宛陵集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1099 冊，卷 53，〈張堯夫寺丞改葬挽詞三首〉，頁 6a。

188 例如宋初的王禹偁（954-1001）及上官知十即是一例。見〔宋〕王禹偁，《小畜集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1086 冊，卷 20，〈送上官知十序〉，頁 17b-18a；卷 22，〈黃州謝上表〉，頁 10b。

189 〔宋〕晁補之，《雞肋集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1118 冊，卷 61，〈特進改葬祭告文〉，頁 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 年第 6 期（廣州），頁 91-93；王德毅，〈宋代澶州晁氏族系考〉，收入劉子健博士頌壽紀念論集刊行會編，《劉子健博士頌壽紀念

臺灣大學學術期刊資料庫

篇祭文中，補之的重點與前段數例的情形相似，以墓地有水患為改葬緣由，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，行視魚山崦中，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。」[190]這段話很明顯地指出風水的確是晁氏家族改葬其祖父母的重要原因，但是很難斷言他們純粹著眼於風水。

自經書中找依據改葬，吳泳（1208 年進士）是另一例。別之傑（1255 卒，1202 年進士）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，緦」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。」[191]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。[192]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。[193]另有王之道於葬其父

宋史研究論集》（東京：同朋社，1989），頁 21-28；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，鄭州），頁 213-217。

190 晁補之，《雞肋集》，卷 31，〈特進改葬祭告文〉，頁 31b-32b。

191 〔宋〕吳泳，《鶴林集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1176 冊，卷 34，〈別少師改葬墓碑〉，頁 4b-6b。

192 昌彼得、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，頁 1229。

193 〔宋〕范祖禹，《范太史集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1100 冊，卷 39，〈永嘉

臺灣大學學術期刊資料庫

後，夢其父「持杖履立塚前，若指顧狀，俾令修之」，醒後卻忘其處。其後十五年間，屢次修整，總若有所缺。紹興二十年（1120）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。[194]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》中也記載北宋姚祐後官至工部尚書（元豐進士），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。[195]

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——大家心知肚明是風水問題。然而南宋初年，情況驟變。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，禍釁相仍，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」。[196]才邵的意思是，他並不信風水，但子孫相繼夭折，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。諸子中綰、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，恐子孫將來寖闕展掃。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、祔先人先妣陪葬

郡夫人富氏墓誌銘〉，頁 1b-2a。

194 王之道著，沈懷玉、淩波點校，《《相山集》點校》，卷 23，〈贈孫明遠序〉，頁 285-286。

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

196 劉才邵，《梅溪居士集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1130 冊，卷 12，〈改葬先妣祭文〉，頁 3a-3b。

臺灣大學學術期刊資料庫

其旁。[197]

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（1157 年進士）改葬其祖父及父親時也說：

> 前所葬地，水流于寅〔即風水方位，約於東北東〕。在風水陰陽之法，當禍長。蓋頻年之間，血屬相望于死凡六人，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。[198]

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不太會寫出是風水因素。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道出。必要時，甚至抬出儒家經典以為根據。換言之，風水不僅成為議題，也出現在墓誌銘的文字中。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

197 〔宋〕王之望，《漢濱集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1139 冊，卷 16，〈改葬祖考開故墳祭文〉，頁 9a-9b；亦見同書，卷 16，〈改葬先考開故墳祭文〉，頁 8b-9a。

198 〔宋〕史堯弼，《蓮峯集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1165 冊，卷 10，〈徙墳祭文〉，頁 8b。

臺灣大學學術期刊資料庫

響個人對建立在事實真相之上的既定世界的觀念。」又說：「宗教之在社會學上令人感興趣，……它像環境、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。」[199]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。這樣的例子不勝枚舉。如同十九世紀來華的法國神父祿是遒（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。」[200]處在這種氛圍中，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」。

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、程頤以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，其後又聽風水師之建議葬其祖父。以補之學問的淵博程度，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

199 Clifford Geertz, “Religion as a System of Culture,” in his *The Interpretation of Culture*, p. 119. 中譯本：克里福德・格爾茲著，納日碧力戈等譯，〈作為文化體系的宗教〉，收入氏著，《文化的解釋》，頁 136。

200 Henri Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, trans. M. Kennelly (Shanghai: T’u-se-wei Printing Press, 1917; reprint, Taipei: Ch’eng-wen Publishing Company, 1966), v. 4, p. 406. 中譯本：〔法〕祿是遒（Henri Doré）著，陳海燕據甘沛樹（M. Kennelly）英譯本譯，《中國民間崇拜：命相占卜》（上海：上海科學技術文獻出版社，2009），頁 61。

臺灣大學學術期刊資料庫

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，這些反對風水的人有點像塞萬提斯（Miguel de Cervantes Saavedra, 1547-1616）筆下的唐・吉訶德（Don Quijote），面對的是一個不可能的任務。一些理學家在這種氛圍裡，他們的態度開始改變了。

七、理學家接納風水之說

（一）人子須知風水

身處在風水文化盛行的社會裡，無論贊成或反對，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，士人謝逸（1115 卒）友人之父葬後十一年，「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」。[201]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。

理學家身處這種環境，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。[202]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。」[203]不但如此，

201 〔宋〕謝逸，《溪堂集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1122 冊，卷 8，〈陳府君墓誌銘〉，頁 10a。

202 陳榮捷，〈朱子道統觀之哲學性〉，收入氏著，《新儒學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995），頁 128-130。

203 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 89，〈冠昏喪〉，頁 2386。

臺灣大學學術期刊資料庫

朱熹即曾因選擇光宗（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」。[204]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。

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」。[205]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，朱熹的好友蔡元定（1135-1198）之父蔡發（1089-1152）告誡元定：

> 為人子者不可不知醫藥、地理。父母有疾，不知醫藥，以方脉付之庸醫之手，誤殺父母，如己弒逆，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。[206]

這等於提供世人學習風水術一個理論基礎。元定因此「凡諸家葬書，古今莫不備覽」。[207]程頤曾說：「疾而委身於庸醫，比之不慈不孝，況事親乎？」[208]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

204 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》，卷 15，〈山陵議狀〉，頁 730。

205 〔宋〕劉摯撰，裴汝誠、陳曉平點校，《忠肅集》（北京：中華書局，2002），卷 14，〈陳仲明墓誌銘〉，頁 298。

206 〔宋〕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，頁 401。

207 〔宋〕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，頁 401。程頤，〈論事篇〉，收入《河南程氏粹言》，卷 1，《二程集》，頁 1221。

208 程頤，《河南程氏粹言》，卷 1，〈論事篇〉，收入程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》，頁 1221。

臺灣大學學術期刊資料庫

曾撰《地理發微》與《天文星象》二書。[209]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）比蔡元定更進一步，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。[210]

程先說全恃風水師相墓是「迂」：「迂」會導致久喪不葬。但他也批評不卜地者是「矯者」、「竊吾道者」，意思是儒家也談卜地，拒絕風水之說是斷章取義，是「忽畧而妄為」，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。此二人的看法正式為風水信仰在理學中打開了生存空間。

生活於十三世紀的歐陽守道就是以讀風水書而補充知識。他說：

---

209 昌彼得、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》，頁 3793。

210 〔宋〕程先，〈跋地理書〉，收入〔明〕程敏政編，《新安文獻志》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1375 冊，卷 22，頁 18a。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 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。[211]

這段引文有二處值得注意。第一，那本受不少士大夫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。

風水書籍越來越多之時，元代大儒吳澄回顧宋末江西的情況，記載了一段重要的觀察：

> 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，豐城儒流所撰《玉髓經》假託欺誑，奈之何？舉世惑焉而莫之察也。[212]

吳澄此處所說江西每家都有風水書，有其他說法可參看。十三世紀陳振孫《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。」[213]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。[214]歐陽守道也曾見過這套書。[215]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。[216]而依據曾受教於吳澄的貢師泰（1298-1362）所

211 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 11，〈贈宋義甫序〉，頁 9a。

212 吳澄，《吳文正集》，卷 16，〈地理真詮序〉，頁 2b-3a。

213 陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》，卷 12，〈卜筮類〉，頁 379。

214 吳澄，《吳文正集》，卷 23，〈地理類要序〉，頁 11b。

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

216 有關宋代建安的刻書業，見張秀民，《中國印刷史》（上海：上海人民出版社，1989），

臺灣大學學術期刊資料庫

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。」[217]雖然師徒二人意見不一致，此書有銷路是不爭的事實。我們有理由相信，風水信仰的盛行，刺激風水書籍的刊刻；而風水書籍的刊刻亦促使風水文化的流行，兩者互為因果。

像蔡元定、程先和歐陽守道這種看法雖難轉變為理學主流，但無疑已成為一股伏流。這股伏流再度浮現時，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〉。」[218]這就說明《葬書》在宋代不斷地被加工，而郭璞的風水大師地位也就不斷地往上提升。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 年進士）就說：「世又有《廣濟百忌曆》，所載一舉措，無不惟五姓音徵是從，蓋此書乃日者裒聚諸家陰陽之說，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。」[219]陳振孫《直齋書錄解題》中也指該書「本初固已假託，後人附益，尤不經」。[220]宋代風

頁 88-92，及 Lucille Chia, *Printing for Profit: the Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries)* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), pp. 65-146. 亦見 Denis Twitchett, *Printing and Publishing in Medieval China* (New York: Frederic C. Bell, 1983), pp. 45-59.

217 〔元〕貢師泰，《玩齋集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1215 冊，卷 8，〈題玉髓經後集〉，頁 24a。

218 吳澄，《吳文正集》，卷 16，〈地理真詮序〉，頁 3b；卷 23，〈葬書注序〉，頁 12b。

219 〔宋〕王觀國撰，徐時儀、鄭曉霞整理，《學林》，收入朱易安等主編，《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2008），第 4 編第 1 冊，卷 5，〈五姓〉，頁 199。

220 陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》，卷 12，〈陰陽家類〉，頁 370。

臺灣大學學術期刊資料庫

水文化盛行，加上印刷術推波助瀾，卜算書籍市場的需求隨之加大。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。[221]無論如何，他在元代理學的地位已為公認。從上面的論述可知，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。」[222]夫人子不可以不知醫，而親沒，卜葬其事尤重，委之庸卜可乎？……愚謂術有疎密，擇葬地而術疎，猶之庸醫也。……人子當知醫，此語有二義：證治畧通，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，而葬所用術家亦猶是矣。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！[223]

其書名為《廣濟陰陽百忌曆》。

221 David Gedalecia, “The Life and Career of Wu Ch’eng: A Biography and Introduction,” *Journal of the American Oriental Society* 99:4 (1979), p. 606. 亦見 David Gedalecia, “Wu Ch’eng’s Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking,” in Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary eds., *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols* (New York: Columbia University Press, 1982), pp. 279-323.

222 原文是：「〔程〕子曰：『疾而委身於庸醫，比之不慈不孝，況事親乎？』。」見程頤，《河南程氏粹言》，卷 1，〈論事篇〉，收入程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》，頁 1220。

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

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

這表示歐陽守道認同「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。」[224]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，風水文化卻依然壯大。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。

元代的理學家對風水的批評之聲仍可聽聞。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」。[225]元末明初的理學家趙汸（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》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

224 歐陽守道，《巽齋文集》，卷 8，〈送歐陽山人序〉，頁 8a-8b。

225 〔元〕陳櫟，《定宇集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1205 冊，卷 9，〈青可墓表〉，頁 35a。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。」[226]對風水的批評也可見於墓誌銘之中，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！」[227]

上述批評風水的言論反映出風水信仰依然流行不輟。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。[228]再如王惲（1227-1304）重修父母之墓時，就說明「再釐風水，郭以周垣」。[229]王俑（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，而專求必信無悔之道，則亦可以自恔乎，庶不為淫巫瞽史眩也。[230]

換言之，王俑也是主張人子須有風水知識，以求先人遺體之安。這幾句話的意思，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。

---

226 趙汸，《東山存稿》，卷 5，〈葬書問對〉，頁 29b、30b-31a、35a。

227 〔元〕謝應芳，《龜巢稿》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1218 冊，卷 14，〈跋族葬圖〉，頁 6b。

228 孫克寬，〈元代上都考略〉，收入氏著，《蒙古漢軍與漢文化考研究》（臺北：文星書店，1958），頁 191、194-195；Chan Hok-lam, “Liu Ping-chung (1213-1274),” in Igor de Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch’i-ch’ing et al. eds., *In the Service of the Khan: Eminent Personalities of the Early Mongol-Yüan Period (1200-1300)* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993), p. 253.

229 〔元〕王惲，《秋澗集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1200 冊，卷 64，〈修治新阡告成文〉，頁 6a。

230 〔元〕王俑，《聞過齋集》，收入《文淵閣四庫全書》，第 1217 冊，卷 1，〈葬書敘〉，頁 6a-6b。王俑曾從學於元儒胡炳文（1250-1333），或係卒於明初。見王德毅、李榮村、潘柏澄編，《元人傳記資料索引》（臺北：新文豐出版公司，1979），頁 104。

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，《元典章》內記載大德七年（1303）三月江西行省咨臨江路新淦州指出，有士民之家聽信風水師之說，以致「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」。[231]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。[232]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再度浮現。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。……若槩視為術家之說，非予弟兄蒐輯之本意矣。[233]

故事並未在此結束。如前言中所說，萬曆十年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，

231 〔元〕不著編人，《景印元本大元聖政國朝典章》（臺北：國立故宮博物院，1975 景印元刻本），〈典章五十・刑部十二・諸盜二・發塚・禁治子孫發塚〉，頁 7a-b。

232 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》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，2000），頁 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〉，《新史學》第 18 卷第 2 期（2007，臺北），頁 1-41。

233 〔明〕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》（海口：海南出版社，2000 影印嘉靖 43 年〔1564〕刊，萬曆 11 年〔1583〕重刊本），第 411 冊，〈自序〉，頁 14。此書有臺灣景印本：徐善繼、徐善述，《精校地理人子須知》（不知刊印版本及刊印年）（臺北：武陵出版社，2000）。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。[234]

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。宋代風水文化受理學介入後的痕跡顯露於此。

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，主要是談讀書人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。」[235]收入《陳確集》中反風水言論的篇幅多達兩卷，反風水之功較司馬光、程頤等人有過之，亦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祿是遒，在其研究中也談到當時民間反對風水術的情

234 J. J. M. de Groot, *The Religious System of China*, vol. 3, pp. 938-939.

235 〔清〕陳確，《陳確集》（北京：中華書局，1979 點校本），別集，卷 7，〈葬書下・甚次〉，頁 489。

臺灣大學學術期刊資料庫

形，並引四行詩（「地理先生慣說謊，指南指北指東西，山中若有王候地，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。」[236]換言之，反對者自反對，採行者仍大有人在。不僅如此，在民國十二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，而筋葬則類似臺灣目前仍可見的「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。[237]

此二例顯示，「利後」仍然是一般人採行風水的主要考慮。不僅如此，如前言中所討論，當代的人類學研究也顯示出「有利生者」是一般人找風水師卜地最重要的考量。[238]由此可見，理學家介入風水信仰，效果非常有限。換言之，風水信仰有其自身的運作邏輯，外部力量的介入較難發生作用。

八、結語

中國風水文化歷經長久的演變，流傳至今，其中宋代是一個關鍵時期。宋代的風水文化並非平地崛起，而是在中古時期的基礎上繼續發展。

---

236 Henri Doré, *Researches into Chinese Superstitions*, v. 4, p. 412. 中譯本：祿是遒著，陳海燕譯，《中國民間崇拜：命相占卜》，頁 66。

237 法政學社編，《中國民事習慣大全》，收入吳相湘主編，《中國現代史料叢書》第 6 輯（臺北：文星書店，1962 景印本），第 6 編第 4 類，〈墳墓分血葬筋葬・江西贛南各縣習慣〉，頁 160-161。

238 特別參閱 Ole Bruun, *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*, pp. 112-197.

臺灣大學學術期刊資料庫

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，風水師數量較之前增加，而且有不少是可指認出來，人數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應該扮演的角色。

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，官學興修時就須考慮風水方位。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到南宋，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。

不寧惟是，有些人如王炎、蔡元定、程先與歐陽守道更指出人子須

臺灣大學學術期刊資料庫

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，但有大幅度修正應屬適切。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，就出現元代吳澄刪定《葬書》之舉。後世所傳郭璞《葬書》的版本，即來自於此。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。當我們把目光移到清末，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，稍微遠觀風水文化。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。南宋的部分理學家開始有條件地接納風水。有些更積極地試圖去除這個信仰中「利後」的因素，改從孝道的出發點，求取其合理性。這樣的企圖不能說無效，卻很有限。證諸元明清乃至近

臺灣大學學術期刊資料庫

代的史實，「利後」始終在風水信仰中佔據核心地位，無人能撼動。也就是說，風水信仰有其極強的自主性，而「利後」恰恰就處在核心位置。也正好是這種自主性，讓風水信仰在歷史上物換星移，歷經政權更迭之後，至今仍然頑強地存在於華人世界，而且將繼續流傳於後世。

*筆者特別感謝本刊兩位匿名審查學者給予寶貴的評審意見，指出拙文中許多疏漏、謬誤與模糊之處。初稿曾發表於國立政治大學文學院身體與文明研究中心工作坊（2009 年 8 月 12 日，臺北木柵），承會中諸教授給予有用的建議。李侑儒、姚政志與歐朝榮三位先生先後提供各種協助；友人 RR 數讀全稿，提出建議，在此併誌謝忱。文中所有舛誤均係筆者學力淺陋。研究期間曾受行政院國家科學委員會補助（計畫編號：NSC 96-2411-H-004-010）。謹以此文紀念先父劉松榮先生（1926-2010）。

（責任編輯：吳立仁　校對：吳喬同　陳冠辰）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、文獻史料

〔南朝梁〕蕭子顯，《南齊書》。北京：中華書局，1972 點校本。
〔南朝陳〕徐 陵，《徐孝穆集箋注》，收入《文淵閣四庫全書》第 1064 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔唐〕房玄齡等，《晉書》。北京：中華書局，1974 點校本。
〔唐〕李延壽，《南史》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔宋〕孔平仲撰，池潔整理，《珩璜新論》，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。
〔宋〕孔平仲撰，池潔整理，《談苑》，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。
〔宋〕尹 洙，《河南集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1090 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕文天祥，《文山集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1184 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕方勺撰，許沛藻、楊立揚點校，《泊宅編》。北京：中華書局，1983。
〔宋〕方逢辰，《蛟峰文集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1187 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕王 炎，《雙溪類稾》，收入《文淵閣四庫全書》第 1155 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕王洙等，《圖解校正地理新書》。臺北：集文書局，1992 景印金明昌三年〔1171〕抄本（原藏臺北國家圖書館善本書室）。
〔宋〕王之望，《漢濱集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1139 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕王之道著，沈懷玉、淩波點校，《《相山集》點校》。北京：北京圖書館出版社，2006。
〔宋〕王明清，《揮麈錄》。北京：中華書局，1961 點校本。
〔宋〕王禹偁，《小畜集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1086 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕王欽臣撰，儲玲玲整理，《王氏談錄》，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。
〔宋〕王觀國撰，徐時儀、鄭曉霞整理，《學林》，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。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔宋〕史堯弼，《蓮峯集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1165 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕司馬光，《家範》，收入《文淵閣四庫全書》第 696 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕司馬光，《書儀》，收入《文淵閣四庫全書》第 142 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕司馬光，《溫國文正司馬公文集》，收入《四部叢刊・初編》集部第 46 冊。臺北：臺灣商務印書館，1965。
〔宋〕石　介，《徂徠集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1090 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕朱　彧，《萍洲可談》。上海：上海古籍出版社，1989。
〔宋〕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。
〔宋〕朱長文，《樂圃餘藁》，收入《文淵閣四庫全書》第 1119 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕何薳撰，張明華點校，《春渚紀聞》。北京：中華書局，1983。
〔宋〕何夢桂，《潛齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1188 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕吳　泳，《鶴林集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1176 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕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。
〔宋〕呂南公，《灌園集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1123 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕呂祖謙，《東萊集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1150 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕李　呂，《澹軒集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1152 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕李　昉等，《太平御覽》。北京：中華書局，1960 景印上海涵芬樓宋本。
〔宋〕李　昉等，《太平廣記》。北京：中華書局，2003 點校本。
〔宋〕李　昉等編，《文苑英華》。北京：中華書局，1966 景印宋明合刊本。
〔宋〕李　新，《跨鼇集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1124 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕沈　括著，胡道靜校証，《夢溪筆談校証》。上海：上海古籍出版社，1987。
〔宋〕周　密撰，朱菊如等校注，《齊東野語校注》。上海：華東師範大學出版社，1987。
〔宋〕周　密撰，吳企明點校，《癸辛雜識》。北京：中華書局，1988。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔宋〕周必大，《文忠集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1295 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕周紫芝，《太倉稊米集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1141 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕岳　珂撰，吳企明點校，《桯史》。北京：中華書局，1981。
〔宋〕林光朝，《艾軒集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1142 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕邵伯溫撰，李劍雄，劉德權點校，《邵氏聞見錄》。北京：中華書局，1983。
〔宋〕姚　勉，《雪坡集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1184 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕度　正，《性善堂稿》，收入《文淵閣四庫全書》第 1170 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕洪　邁，《夷堅志》。臺北：明文書局，1982。
〔宋〕胡　宏，《五峰集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1137 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕范　鎮撰，汝沛點校，《東齋記事》。北京：中華書局，1980。
〔宋〕范成大，《吳郡志》，收入《宋元地方志三十七種》第 4 冊。臺北：國泰文化事業有限公司，1980 景印本。
〔宋〕范祖禹，《范太史集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1100 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕孫　覿，《鴻慶居士集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1135 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕孫光憲撰、賈二強點校，《北夢瑣言》。北京：中華書局，2002。
〔宋〕徐　鉉，《騎省集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1085 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕晁補之，《雞肋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1118 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕真德秀，《西山先生真文忠公文集》，收入《四部叢刊．初編》集部第 68 冊。臺北：臺灣商務印書館，1965。
〔宋〕袁　采，《袁氏世範》，收入《叢書集成新編》第 33 冊。臺北：新文豐出版公司，1985。
〔宋〕張　栻，《南軒集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1167 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕張　載，《經學理窟．喪紀》，收入氏著，《張載集》。臺北：漢京出版社，1983 點校本。
〔宋〕梅堯臣，《宛陵集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1099 冊。臺北：臺灣商務印書館，

臺灣大學學術期刊資料庫

1983。
〔宋〕許景衡，《橫塘集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1127 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕陳　著，《本堂集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1185 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕陳師道，《後山談叢》。上海：上海古籍出版社，1989 點校本。
〔宋〕陳振孫著，徐小蠻、顧美華點校，《直齋書錄解題》。上海：上海古籍出版社，1987。
〔宋〕陸　游，《渭南文集》，收入《四部叢刊・初編》集部第 66 冊。臺北：臺灣商務印書館，1965。
〔宋〕陸九淵，《陸九淵集》。臺北：里仁書局，1981 點校本。
〔宋〕程　珌，《洺水集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1171 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校，《二程集》。北京：中華書局，1981 點校本。
〔宋〕費　袞撰，駱守中校注，《梁溪漫志》。西安：三秦出版社，2004。
〔宋〕黃　榦，《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。
〔宋〕楊萬里，《誠齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1160 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕葉紹翁撰，沈錫麟、馮惠民點校，《四朝見聞錄》。北京：中華書局，1989。
〔宋〕董嗣杲，《廬山集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1189 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕鄒　浩，《道鄉集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1121 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕劉　敞，《彭城集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1096 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕劉　摯撰，裴汝誠、陳曉平點校，《忠肅集》。北京：中華書局，2002。
〔宋〕劉才邵，《檆溪居士集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1130 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕劉克莊，《後村先生大全集》，收入《四部叢刊・初編》集部第 69-70 冊。臺北：臺灣商務印書館，1965。
〔宋〕劉辰翁，《須溪集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1186 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕樓　鑰，《攻媿集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1153 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕樓　鑰，《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。臺北：臺灣商務印書館，1965。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔宋〕歐陽守道，《巽齋文集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1183 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕歐陽修等，《新唐書》。北京：中華書局，1975 標點本。
〔宋〕歐陽修著，李逸安點校，《歐陽修全集》。北京：中華書局，2001。
〔宋〕衛宗武，《秋聲集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1187 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。北京：中華書局，1994。
〔宋〕謝　逸，《溪堂集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1122 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕謝枋得，《疊山集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1184 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕魏了翁，《鶴山先生大全文集》，收入《四部叢刊・初編》集部第 67 冊。臺北：臺灣商務印書館，1965。
〔宋〕羅　願撰，蕭建新、楊國宜校著，《《新安志》整理與研究》。合肥：黃山書社，2008。
〔宋〕羅大經撰，王瑞來點校，《鶴林玉露》。北京：中華書局，1983。
〔宋〕蘇　軾著，孔凡禮點校，《蘇軾文集》。北京：中華書局，1986。
〔宋〕蘇象先撰，儲玲玲整理，《丞相魏公譚訓》，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。
〔宋〕釋居簡，《北磵集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1183 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕釋契嵩，《鐔津集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1091 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕不著編人，《景印元本大元聖政國朝典章》。臺北：國立故宮博物院，1975 景印元刻本。
〔元〕王　惲，《聞過齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1217 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕王　惲，《秋澗集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1200 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕吳　澄，《吳文正集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1197 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕貢師泰，《玩齋集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1215 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕脫脫等，《宋史》。北京：中華書局，1977 標點本。
〔元〕陳　櫟，《定宇集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1205 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔元〕趙　文，《青山集》，收入《文淵閣四庫全書》第 1116 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕趙　汸，《東山存稿》，收入《文淵閣四庫全書》第 1221 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕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。
〔元〕謝應芳，《龜巢稿》，收入《文淵閣四庫全書》第 1218 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕朱　右，《白雲稿》，收入《文淵閣四庫全書》第 1228 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕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。
〔明〕徐善繼、徐善述，《精校地理人子須知》。臺北：武陵出版社，2000。
〔明〕程敏政編，《新安文獻志》，收入《文淵閣四庫全書》第 1375 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕葉　盛，《水東日記》。北京：中華書局，1980 點校本。
〔清〕永瑢等，《四庫全書總目提要》。北京：中華書局，1965。
〔清〕陳　確，《陳確集》。北京：中華書局，1979 點校本。
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。
法政學社編，《中國民事習慣大全》。臺北：文星書店，1962 景印本。
曾棗莊、劉琳編，《全宋文》。上海：上海辭書出版社，2005。
〔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）著，陳海燕據甘沛樹（M. Kennelly）英譯本譯，《中國民間崇拜：命相占卜》。上海：上海科學技術文獻出版社，2009。原著：Henri Doré, *Researches into Chinese Superstitions*. Translated By M. Kennelly. Shanghai: T'u-se-wei Printing Press, 1917. Reprint, Taipei: Ch'eng-wen Publishing Company, 1966, v. 4.
〔義〕利瑪竇（Mattew Ricci）、金尼閣（Nicolas Trigaut）著，何高濟、王遵仲、李申譯，《利瑪竇中國札記》。桂林：廣西師範大學出版社，2001。

二、近人論著

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、李榮村、潘柏澄編，《元人傳記資料索引》。臺北：新文豐出版公司，1979。
王德毅，〈宋代澶州晁氏族系考〉，收入劉子健博士頌壽紀念論集刊行會編，《劉子健博

臺灣大學學術期刊資料庫

士頌壽紀念宋史研究論集》。東京：同朋社，1989。
江子今，《睡虎地秦簡日書甲種疏證》。武漢：湖北教育出版社，2002。
何炳棣，〈宋金時中國人口總數的估計〉，收入何炳棣著，葛劍雄譯，《明初以降人口及其相關問題，1368-1953》。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》。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，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，鄭州。
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，〈唐宋轉型中的思想突破〉，收入余英時著，程嫩生、羅群等譯，《人文與理性的中國》。臺北：聯經出版公司，2008。
余嘉錫，《四庫提要辨證》。昆明：雲南人民出版社，2004。
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。
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》第 6 卷第 2 期，1995，臺北。
周愚文，《宋代的州縣學》。臺北：國立編譯館，1996。
昌彼得、王德毅等編，《宋人傳記資料索引》。臺北：鼎文書局，1995 增訂版。
林富士，《漢代的巫者》。臺北：稻鄉出版社，2004。
法政學社編，《中國民事習慣大全》，收入吳相湘主編，《中國現代史料叢書》第 6 輯。臺北：文星書店，1962 景印本。
柳立言等編，《中國近世家族與社會學術研討會論文集》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，1992。
孫克寬，〈元代上都考略〉，收入氏著，《蒙古漢軍與漢文化考研究》。臺北：文星書店，1958。
晁福林，〈商代的巫與巫術〉，《學術月刊》1996 年第 10 期，北京。
晁福林，〈商代易卦筮法初探〉，《考古與文物》1997 年第 5 期，北京。
高明士，《東亞教育圈形成史論》。上海：上海古籍出版社，2003。
張 劍，〈《晁氏世譜序》的發現及其價值〉，《華南師範大學學報》2006 年第 6 期，廣州。
張秀民，《中國印刷史》。上海：上海人民出版社，1989。
張邦煒，《宋代婚姻家族史論》。北京：人民出版社，2003。
張邦煒，〈宋代喪葬習俗舉隅〉，收入氏著，《宋代政治文化史論》。北京：人民出版社，2005。
梁庚堯，《宋代社會經濟史論文集》。臺北：允晨文化，1997。
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》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，2002。
梁庚堯，〈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

臺灣大學學術期刊資料庫

集：中國の歷史世界——統合のシステムと多元的發展》。東京：東京都立大學出版會，2002。
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》第 18 卷第 2 期，2007，臺北。
陳榮捷，〈朱子道統觀之哲學性〉，收入氏著，《新儒學論集》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995。
陶晉生，《北宋士族：家庭・婚姻・生活》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，2001。
勞思光，《中國哲學史》第 3 冊。香港：友聯出版社，1980。
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。
黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，收入氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》。臺北：學生書局，1989。
黃寬重，〈宋代城郭的防禦及材料〉，收入氏著，《南宋軍政與文獻探索》。臺北：新文豐出版公司，1990。
黃寬重，《宋代的家族與社會》。臺北：東大圖書公司，2006。
廖咸惠，〈探休咎：宋代士大夫的命運觀與卜算行為〉，收入《走向近代》編輯小組編，《走向近代：國史發展與區域動向》。臺北：東華書局，2004。
廖咸惠著，上內健司譯，〈墓葬と風水：宋代における地理師の社会的位置〉，《都市文化研究》10 期，2008，大阪。
廖咸惠，〈體驗「小道」：宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》第 20 卷第 4 期，2009，臺北。
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》。臺北：麥田出版，2004。
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，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第 5 輯。臺北：里仁書局，2004。
劉祥光，〈兩宋士人與卜算文化的成長〉，收入蒲慕州編，《鬼魅神魔：中國通俗文化側寫》。臺北：麥田出版，2005。
劉樂賢，《睡虎地秦簡日書研究》。臺北：文津出版社，1994。
劉黎明，《宋代民間巫術研究》。成都：巴蜀書社，2004。
鄭銘德，〈《名公書判清明集》中所見墓地相關問題〉，收入宋代官箴研讀會編，《宋代社會與法律：《名公書判清明集》討論》。臺北：東大圖書公司，2001。
蕭公權，《中國政治思想史》。臺北：華岡出版有限公司，1977。
〔日〕大澤正昭，《唐宋時代の家族・婚姻・女性：婦は女強く》。東京：明石書店，2005。
〔日〕加藤繁，〈宋代都市的發展〉，收入氏著，《中國經濟史考證》。臺北：華世出版社，1976。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔日〕池田溫著，辛德勇譯，〈八世紀中葉敦煌的粟特人聚落〉，收入氏著，《唐研究論文選集》。北京：中國社會科學出版社，1999。

〔日〕池田溫著，張銘心與郝軼君譯，《敦煌文書的世界》。北京：中華書局，2007。

〔日〕斯波義信著，李今芸、劉靜貞譯，〈長江下游的市場與都市化〉，收入 John Winthrop Haeger 編，陶晉生等翻譯，《宋史論文選集》。臺北：國立編譯館，1995。

〔日〕斯波義信著，方鍵、何忠禮譯，《宋代江南經濟史研究》。南京：江蘇人民出版社，2001。

〔日〕瀨川昌久著，錢杭譯，《族譜：華南漢族的宗族・風水・移居》。上海：上海書店出版社，1999。

〔美〕克里福德・格爾茲（Clifford Geertz）著，納日碧力戈等譯，〈作為文化體系的宗教〉，收入氏著，《文化的解釋》。上海：人民出版社，1999。

〔美〕芮沃壽（Arthur F. Wright），〈中國城市的宇宙論〉，收入施堅雅（G. William Skinner）編，葉光庭等譯，《中華帝國晚期的城市》。北京：中華書局，2000。

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, Beverley J. *Powerful Relations: Kinship, Status and the State in Sung China (960-1279)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997.

Bruun, Ole. “The Fengshui Resurgence in China: Conflicting Cosmologies between State and Peasantry.” *The China Journal* 36, 1996, Canberra.

Bruun, Ole. *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2003.

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)*, edited by Igor de Rachewiltz, Hok-lam Chan, Hsiao Ch’i-ch’ing et al. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1993.

Chia, Lucille. *Printing for Profit: the Commercial Publishers of Jianyang, Fujian (11th-17th Centuries)*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002.

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, vol. 3.

Ebrey, Patricia Buckley. “Sung Neo-Confucian Views on Geomancy.” In *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought: Essays in Honor of Wing-tsit Chan and William Theodore de Bary*, edited by Irene Bloom and Joshua A. Fogel. New York: Columbia University Press, 1997.

Feuchtwang, Stephan D. R. *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vientiane, Laos: Vinthagna, 1974.

臺灣大學學術期刊資料庫

Freedman, Maurice. “Geomancy.” In his *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman.* Selected and introduced by G. William Skinner. 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* 99:4, 1979, New Haven.

Gedalecia, David. “Wu Ch’eng’s Approach to Internal Self-cultivation and External Knowledge-seeking.” In *Yüan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*, edited by Hok-lam Chan and Wm. Theodore de Bary. New York: Columbia University Press, 1982.

Geertz, Clifford. “Religion as a System of Culture.” In his *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.

Holcombe, Chester. *The Real Chinaman*. New York: Dodd, Mead & Company, 1895; reprint, Cambridge: Chadwyck-Healey, 1995.

Hymes, Robert P. *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fu-chou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung China*. New York: Cambridge University Press, 1986.

Loewe, Michael. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

McMullen, David. *State and Scholars in T’ang China*. New York: Cambridge University Press, 1988.

Smith, Richard J. *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*. Boulder, Colo.: Westview, 1991.

Tsu, Timothy. “Geomancy and the Environment in Premodern Taiwan.” *Asian Folklore Studies* 56.1, 1997, Nagoya.

Twitchett, Denis. *Printing and Publishing in Medieval China*. New York: Frederic C. Bell, 1983.

Watson, James L. “Funeral Specialists in Cantonese Society: Pollution, Performance, and Social Hierarchy.” In *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, edited by James L. Watson and Evelyn Rawski. Berkeley: University of California Press, 1988.

William, H. Sewell, Jr. “The Concept(s) of Culture.” In *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, edited by Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt. Berkeley: University of California Press, 1999.

Wright, Arthur F. “The Cosmology of the Chinese City.” In *The City in Late Imperial China*, edited by G. William Skinner. 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.

Yoon, Hong-key. *The Culture of Fengshui in Korea: an Exploration of East Asian Geomancy*. Lanham: Lexington Books, 2006.

臺灣大學學術期刊資料庫

Development of the Culture of Geomancy in Song China

Liu, Hsiang-kwang*

Abstract

The culture of geomancy has a long history in China, and still exerts influence there today. This paper focuses on its development in the Song Dynasty, and is divided into eight parts. The first section gives a general description of the influence of geomancy (*fengshui*, 風水) in Chinese society. The second section discusses the use of geomancy in pre-Song China, including analyses of geomantic "masters" during this period. The third section studies the growth of geomancers in the Song and where they came from. The fourth section analyzes how geomancy influences the siting of human structures, including school, government, religious, and private buildings. The fifth section examines how geomancy became a topic of discourse among Neo-Confucian scholars, analyzing why they were against geomancy. The sixth section discusses how burials and re-burials were influenced by geomancy and why some scholar-officials accepted geomancy. The seventh part examines how, encountering the overwhelming impact of geomancy, Neo-Confucians scholars responded to this challenge, how their attitude changed, and how the development of the culture of geomancy in the Song influenced later periods. The eight section gives concluding remarks.

In sum, "growth" and "change" occurred in the culture of geomancy in the Song. These developments deeply influenced the attitude of contemporary Chinese society toward geomancy.

Keywords: geomancy, geomancer, Song Dynasty, burial, Neo-Confucianism.

---

* Associate Professor, Department of History, National Chengchi University.
No. 64, Sec. 2, ZhiNan Rd., Wenshan District, Taipei City 11605, Taiwan R.O.C.;
E-mail: hkliu@nccu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫