

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 風水（註1）－中國人的環境觀念架構

A Study of Feng-Shui as a Chinese Concept of the Environment

doi:10.6154/JBP.1983.2.007

建築與城鄉研究學報, (2), 1983

Journal of Building and Planning, (2), 1983

作者/Author：漢寶德(Pao-Teh Han)

頁數/Page：123-150

出版日期/Publication Date：1983/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6154/JBP.1983.2.007>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



# 風水(註1)——中國人的環境觀念架構

漢寶德\*

## A STUDY OF FENG-SHUI AS A CHINESE CONCEPT OF THE ENVIRONMENT

by

PAO-TEH HAN\*

### 摘 要

本文的內容大體分為兩段。第一段為研究中國讀書人對風水的看法，以及風水自漢代以來演變的大要。自研究中得知，知識份子對於風水一直持有兩種不同的態度。懷疑論者認係迷信，相信者則認係天理的一部份。自朱熹以來，持有懷疑態度者就很少了。

從文獻研究中，本文提出風水理論演變的時代分野為宋元之際，在此之前，「五音地理」一直是風水的主流，在此以後，乃有形家、向家之分。形家以郭璞的葬經為理論依據，向家則源自漢代以來天文與陰陽之合流，至宋，得到理學家理論的支持，乃大為昌盛。至明代末來，知識份子推波助瀾，風水著作泛濫，理論與實務意見紛歧，至於今日。

第二部份為本文之主體。乃分別敘述形家、向家在風水理論與實務上之基本架構，如何形成中國人的生存環境的觀念。形家的觀念，實乃中國人對大自然中山水組織形態的一種解釋，具有常識上的穩安性的生態的合理性，後被轉為神秘性的界說。至於向法，則為中國人對宇宙的一種看法，經過五行與八卦的運作而形成的一套系統。五行生剋是價值判斷的理論根據。文中討論了八卦、二十四向歸於五行系統的概念，並提出風水的系統，如何自純粹的靜態空間觀念，結合了時間的觀念，再進而與命相之學相融合，形成一種複雜的多項迷信的結合體，支配了中國人兩千年來對環境的認識與價值判斷。

### ABSTRACT

This paper is composed of two parts. The first part is a study of the attitude of Chinese intellectuals toward feng-shui and a review of feng-shui as a development from the Han dynasty. We find the attitude of the intellectuals quite divided. Skeptics think it contradicts Confucian principles. Others believe it because it is a part of the Chinese cosmological system. After the Sung dynasty, intellectuals along with a majority of the people accept it as integrated with neo-Confucian philosophy.

民國71年5月10日收稿

\* 台大土木工程研究所教授

Manuscript received May 10, 1982

\* Professor, Graduate Institute of Civil Engineering, National Taiwan University, Taipei, Taiwan, Republic of China

From this study it is pointed out that there is a breaking-point around the end of the Sung dynasty. Before that, functional theory was based on the classical five-sound system. After that, it was divided into the theory of land form and the theory of orientation. The theory of land form was acceptable to almost all feng-shui professionals. The theory of orientation was divided further into different schools.

The second part of the paper describes the two theories as a basic conceptual structure of the Chinese way of looking at the physical environment and also as a way of applying it to practical circumstances.

The land form as an interpretation of natural landscape has an ecological basis. The orientation theory developed into a kind of mystical system which used the five elements and the eight trigrams. The paper describes the process of divination using the five elements and the eight trigrams relating to space and the incorporation of the time factor with this. As time went on, this process was adopted by those diviners who dealt with personal fortunes. Thus it developed into a complicated, all-encompassing web that enveloped the whole of Chinese life.

## 一、前言

我國自現代教育制度實施以來，風水就被認定為一種迷信，一種進步的障礙，因此不被視為可以傳授的知識。受現代教育的青年，包括建築師在內，對風水一無所知是很當然的。所以風水是現代化過程中被犧牲的我國傳統觀念的一部份。

我對風水發生興趣是基於兩個理由。民國五十七年，我為一位長輩設計一座私宅，落成後，受到風水問題的困擾。開始時覺得只是一個笑話，發展的情形使我覺得這是深植年長的高級知識份子內心的強固的觀念。在開始執行業務的初期，曾以不同的方式遇到業主對風水條件的要求，使我肯定了一個事實：即風水仍然是活在我們民間的「信仰」。官方雖然認定其為迷信，官員們私下也是相信的。因此使我覺得，做為一個中國的建築師而不了解風水，不啻不夠資格，而且不免困擾。我開始有了研究風水的動機。

對於中醫人的環境觀念，我有很濃厚的興趣。於民國六十年左右，對這個問題已有了大體的輪廓（註2）。風水既然是活在現代中國社會中的一種觀念，就是不得不弄明白的一門學問。自古以來，風水是構成我們民族思想型態的一部份，在國人傳統行為模式與生活觀念裡佔有重要地位。自民族文化學的觀點，這已經不是迷信的問題，是我們文化中不可分割的一部份。

我對台灣傳統建築的研究也不時遇到風水上的問題。風水通常用來解釋很多不能了解的做法，使我發現不但不能幫助了解古老的建築，而且是一種搪塞的藉口。對於一

個認真的研究者，不了解風水是很嚴重的知性障礙，幾乎與研究英國文學不能通英文一樣。

實際上使我能夠進行這一研究，乃因東海大學在紐約的聯合董事會的協助。一說起來這就是美國人的「中國熱」所賜。在當時國際人士對中國文化及其成就甚為驚訝。針灸療術的成功使外國人對中國一切神秘古老的異術都感到興趣，而認為有研究的必要。李約瑟的大部頭「中國文明與科學」也大約出齊了。在這種氛圍下，基督教的組織出錢支助異教迷信的研究就可以解釋了。實際上，在國外的中國學者不少對風水的研究有興趣，只是因為時、空的限制無法進行而已（註3）。

何以風水對中國建築傳統的研究有不可缺少的重要性呢？因為自明代以來（註4），風水實際上是中國的建築原則，風水先生實際上是中國的建築師。匠人們負責修造，是工程師與裝修家，也要符合與星象有關的尺法寸法（註5）。但與生活環境有關的重要的決定，却是風水先生負責安排的。如建築的方位與朝向，開門安灶與定床位等，今天的建築家認為功能的部份，都與風水有關。

中國人的建築並非都是風水先生決定的。誠然，而今天的房子也不完全是建築師設計的。可是或多或少，房子的主人總風聞一些風水的原則。即使他不懂，熟練的匠人大多可以提供一些免費的忠告。這種情形與今天的營造廠商或包工向業主以建築家身份進言被接受是同樣的。風水先生們互相指責、批評的情形，與今日建築師互輕的現象亦大同小異（註5）。

但是今天研究風水，不能期望使之成為一套有用的學問。有用，是的，但只限於對民族文化，行為模式了解的

一面，而不是職業性的一面。我們把它自紊亂的發展中找出一個系統，但很難找出它在這一系統之外，與科學、技術連上怎樣的關係。

我們也許會期望自此一研究中得到一些環境計劃或設計中合乎科學的原則，但自一套迷信或前科學的系統中找科學的原理，自不合邏輯的推理過程中找合理的原則，是需要很多羅織與附會的。這是很時髦的想法，如同東京工業大學的清家清教授所寫的「家相術」（註6），把風水上的一些說法歸之於實證的觀點，大多是附會的，經不起嚴格的科學的考驗。

當然，這不證明風水完全不可能有科學的基礎，針灸到今天雖找不到科學的依據，其靈驗是無可否認的。今天的科學家至少有不排拒的雅量，即古人所說，「知之為知之，不知為不知」，也許我們的科學仍未發展到可以了解針灸的程度。我們不能向針灸挑戰，因此也很難向風水挑戰。

但是自一個研究者的立場着眼，對於風水之類非理性的推論系統，也許可以容忍其不合科學原則，却必須自效驗中求得證實。針灸已為大家所接受，即因對某些部位的治療，有屢試不爽的效果。而在風水的研究上，最遺憾的是，找不到這種靈驗的證據。

我們遇到的幾位地理行家，及所讀到的幾十本風水書作者，都是篤信風水的靈驗性的。他們大都能自經驗中建立信念。過去的著作者尤多表示曾遍走大江南北，履驗名蹟。他們在理論與方法上雖各持一說，但却能言之鑿鑿。因為風水的效果不能立竿見影，信念是非常重要的。

就我個人所接觸的風水師的說法，風水的效果只能以信念解釋之。我聽到很多風水靈驗的例證，但若自嚴格的邏輯去衡量，大多只能視為附會。所以不論多嚴肅的風水師，總予人某種江湖術士的味道。我所說乃基於信念者，因為篤信宗教者乃以同樣態度對神意與預言的解釋予以採信。

就我個人的了解，風水是一個很有用的觀念，以了解我國人對環境的看法。我們自以為是愛好自然的民族，也被外人認為係愛好自然的民族；風水是我們對自然的看法。

## 二、我國士人對風水的態度

研究中國的念書人對風水的態度是很有趣的。因為孔門的哲學不接受迷信，「子不語怪、力、亂、神」是儒者所持有的態度，也是中國古典理性的人文主義的基本精神。在這樣的思想背景下，風水這種神秘的自然觀是怎樣流

行起來，終於成為中國人思想的一部份的呢？

在「古今圖書集成」中介紹了幾篇古來讀書人對風水觀念的論辯，大體上反映了士人三種不同的態度，即反對派、贊同派與騎牆派。

先說說騎牆派。這一派人恐怕佔有士人中的大多數，具有代表性的言論，可以晉稽康的「難宅無吉凶攝生論」為例（註7）。稽康是當時的名士，為竹林七賢之首，思想很雜亂，儒、道、陰陽無所不包。騎牆派大多是持有懷疑論的，他們既不能相信吉凶可以宅相來決定，也不相信儒家用以勸世的「積善之家，必有餘慶」的觀念。他們實代表了標準士人的理性主義的精神，既不輕信，也不排除其可能性。

首先他們不十分相信命運。稽康說：

「應曰：『此為命有所定，壽有所在；禍不可以智逃，福不可力致。吳布農痛，卒罹刀鋸，亞夫忌饑，終有餓患，萬物萬事，凡所遭遇，無非相命。』然唐虞之世，命何同延？長平之卒，命何同短？此吾之所疑也。」（註8）

他們對於能否取信，要有證驗才成。大多數的讀書人自古以來就是實證主義者，稽康是很典型的代表。

「藥之已病，其驗又見，故君子信之。

宅之凶吉，其報除遠，故君子疑之。」（註9）

可是他們只能「疑」，不能否定。因為否定一件不能證實為妄的事情，也不合乎一切取決於證據的原則。不能證實的可「姑妄聽之」，不置可否。因為他們知道在他們知識範圍之外的事實在太多了。這一點，他們的態度遠較西方的實證主義者為合理，也就是基於這樣的心理，中國的知識份子才具有包容性，吸納了外來的宗教思想，稽康把這種存疑的心理說得非常動人：

「吾見溝澗，不疑江海之大；觀丘陵，則知有泰山之高也。若守藥則棄宅，見交則非賒，是海人所以終身無山，山客曰無大魚也。論曰：智之所知，未若所不知，不可妄論也。」（註10）

「吾怯於專斷，進不敢定福禍於卜相，退不敢謂家無吉凶也。」（註11）

正因為大多數的念書人持有這種態度，對於自陰陽五行家發展出來，流行於民間的堪輿術，雖不能說受到知識份子的歡迎，至少不會受到他們極力的排斥。而實際上，大家都像稽康一樣，默默的接受了。即使是一位在思想上較稽康更為純粹的儒者，同樣可以接受，因為孔子所交待的，對於怪、力、亂、神，只是不加理會，不予追究而已，並不必要反對。因此儒家思想本身就有兼容並蓄的精神。

那麼爲什麼有些讀書人會反對風水呢？

反對的立場有兩類，第一類乃是理性主義的懷疑論者。他們不同於稽康者，不過在態度上不願保留而已。不願保留的原因則着眼於迷信對於統治者有甚大的影響，使他們不務實、不愛民，在政治上避重就輕，並可藉辭推脫責任。這些人以戰國時代的亂世的儒者爲主，因爲他們親見古典卜筮被濫用，而生民受塗炭的情況，不免對支持卜筮的正統儒家提出異議。最有力的一段文字是荀子寫的，他說：

「星墜木鳴，國人皆恐。曰，是何也？曰，無何也，曰：無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之驚見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖並世起，無傷也。上闇而政險，則雖無一至者，無益也。」（註12）

荀子在同章中提到治亂與天象毫無關係，因爲天象變化在禹時與桀時同，是證其無關（註13）。這是對正統派的儒家思想的一種反抗。同樣的意見，亦見於非常理性，而帶功利主義色彩的韓非子。韓非把「用時日，事鬼神，信卜筮，物祭祀」看做亡國之徵（註14）。

風水之術到了漢朝一定是相當發達了。所以東漢時的王充在其「論衡」中數次予以攻擊。王充的這幾段文字，不但使我們了解當時流行的程度，而且可自其中看到當時風水術的點滴。他們提出的幾點都是有關陽宅的。

李約瑟讚讀王充爲一懷疑主義者，是漢代有科學頭腦的人（註15）。這樣的一位思想家，對宅相術自然是不能容忍的。他們提出的詰難，並沒有甚麼深刻的理論，也沒有與政治連在一起，只是簡單而直截了當的常識的判斷，與今天我們所能提出的問題完全相同。

比如宅相中很重門之方向，他就會問爲甚麼門特別重安葬擇時，乃因「先期而葬，謂之不懷；後期而不葬，謂之殆禮。」或「選月終之日，所以溼不懷也。」（註18）

這種解說，使我覺得很類似今日的功能主義者，用環境的觀念來解釋風水的來源，反駁其「術」，却承認其存在的價值。好像說，這些做法在古代原是很有意義的，到了近代，世風日下，竟由迷信濫蓋了原意，真理遂不顯了。使他們生氣的，尙不是安葬無影響富貴之理，而是因爲葬者「敗俗乖禮」。選用好的風水安葬，爲的是發財做官，而有些荒唐的規定，甚至需要「莞爾而受弔」，實在有碍良風美俗之養成。

由於無益於「世道人心」，真正的讀書人，爲了民族

的利益，是頗深惡痛絕的。如司馬溫公「欲焚其書，禁絕其術」（註19）。今天雖少文獻可考，相信持有此看法的人每代均有，只是屬於少數吧了。

到了明朝，有一位項喬先生寫了一篇「風水辯」，對風水術大加批評。他在文中引述了唐呂才的說法，肯定了儒家正統的立場，然而他的時代已是理學盛行的時代，單單是知識的，合禮的觀點已不足以服人，必須增加些理學的論點。他說風水之講求，

「使人順性命之理耳，非謂福可幸求，禍可幸免也。」（註20）

所謂「性命之理」，就有些理學家的口氣了。項喬所指的性命之理大約是可以理解的，凡與人民的生活有關的「理」，不是形而上的玄理。他有一段文字說：

「或曰此則天地之大數也，姑舍是而以小者論之，寬閒之野多村莊焉，或風氣環抱，則烟火相望，或山川散逸，則四顧寂寥，歷歷可指數也，而子不信之乎？」

「曰：此生地能蔭生人，予前已言之矣！然又有說焉：村落雖有美惡，其初原未嘗有人也。及人見村落環抱，乃相率而居之而成村莊，或遂村落能蔭人也。」（註21）

有人認爲地方的繁榮與風水有關，他是同意的，但他只承認好的風水是「生地」，能蔭生人。風水的意義用現在的話說，即適合人類生存的環境。這是相當新鮮的說法，一種不同於傳統界說的「理」。項喬慨嘆說：「謂有地理而無天理可乎？」就是把「好生之德」當作天理的，另一種儒家之闡釋。

自宋之後，葬書之大盛，與朱子的態度有關（註21）朱子崇信風水之說，因使該術在統治階級中漸被公然接受。據說他「兆二親於百里之遠而再遷不已」。項喬大不以爲然，譏之曰：

「嗚呼！其求之也力矣！何後世子孫受蔭不過世襲五經博士而已。豈若孔子合葬於防崇，封四尺，未嘗有意蔭應之求，而至今子孫世世爲衍聖公耶？」（註22）批評雖然刻薄，然而朱子的行爲所留下的影響十分深遠，此類評話，可以發人深省。在朱子的思想支配官辦考試的時代，也是很不容易見到的。

最後我們談談贊同派。

自古以來，儒家並不反對占卜。孔子治易，雖然是研究天道變易的道理，却也有延續遠古卜筮傳統的意思。到了漢代，儒者接納了陰陽家的說法，在觀念上已經可以接受風水了，所以相宅術就流行起來。到了後世，達官貴人們也理直氣壯的支持風水，就是本於周公、孔子的古訓。

要，堂與廳竟不重要。又如五行中的南方火之說，他會問，火都自南方來嗎？再如太歲不可相「衝」之說，他會說「王者之位在中也，東方之民張弓西射，人不謂之射王……」（註16）。

這類的問題看上去很簡單，但用簡單的常識去推翻一套迷信的系統，是很不容易的，只要看明清以來的士人如何被牢牢的套在這系統之內，就可知道觀念上的枷鎖是多嚴重的思想障得了。

到了唐朝以後，風水已經成爲中國人生活的一部份，但仍然不時有些讀書人對它發生懷疑，而且著論批評。唐朝的博士呂才，看到當時陰陽之術靈巫者利用以牟利，「……遂使葬書一術，乃有百二十家，如使吉凶，拘而多忌」（註17）。照他的說法，風水之所以大爲流行，竟是因爲術者借着大衆的迷信，因牟利而濫造的了。「葬書」今天認係晉郭璞之著作，當時竟有「百二十家」，幾乎是一個大騙局。新、舊唐書的藝文志中，有關堪輿的著作不過十餘種，這些「家」都是不登大雅之堂的了。

唐代以後反對風水的論調，與漢代以前大不相同。古代是自絕理性反迷信的，只證明其不合理爲己足。但唐代以來，儒家的思想支配了中國人的生活，故反迷信的論調大多以儒家的立場發言。換言之，他們不再完全自「理」上去反駁，而是自「禮」上去批評。對於他們，不合理固然是不對的，不合禮是更重要的理由。這一點，與韓愈反對佛教是站在同一直足點上的。

儒者反駁風水的理論有些麻煩。因爲到了唐朝，風水葬法已可附會儒家的經典，諸如易經、孝經等。比如孝經上說「卜其宅兆而安厝之。」使風水師們振振有詞。而選日擇時更是有古代典籍可徵的「禮」法。所以呂才在其「五行祿命葬書論」中，要批評葬法對古籍文意之誤解，表示古來的選擇均依禮，而非求吉避凶之意。比如古人周公洛邑之營，夫子有宅兆之訓，是明代以來的風水著作序言中常引用的。

「古昔聖人握造化之樞，探陰陽之竅，仰視俯察，以關天文地理之蘊。……」（註23）

這幾句話在意理上很容易把風水與中庸的儒家哲學連爲一體，把風水術的歷史推到三代以上。但要落實到風水與葬法的理論，還有一段距離。

李約瑟在談到風水的時候，引「管子」的話，「地氣與人之筋脉相通」，似乎在點出風水之理論基礎（註24），但該書的「水地篇」，開章明義是這樣說的：

「地者，萬物之本原，諸生之根苑也；美惡、賢不肖、愚俊之所生也。水者，地之血氣，如筋脉之通流者

也。故曰：水具材也。」

這段話的意思並沒有把地氣與人之筋脉連起來，只是類比水與地的關係爲血與人的關係而已。在觀念上，水爲地之血氣，特別是用了這「氣」字，與後世的風水論是相當接近的，但充其量，這種思想只能看做風水發生的背景，尚沒有直接關連。又管子這本書，胡適之先生認爲產生於戰國末期（註25）。可是讀其「水地篇」，似乎有漢朝五行陰陽家的意味了。他在該篇中，說明各地區水性與民性的關係，係有人文地理學的看法，很值得深思的。

依我看來，正統儒家董仲舒可能是風水理論的鼻祖，他在「春秋繁露」的「同類相動篇」中有一段話，幾乎可直接導出葬書的原則。

「……百物去其所與異，而從其所與同，故氣同則會，聲比則應，其驗皦然也。試調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之，鼓其商則他商應之，五音比而自鳴，非有神，其感然也。……」（註26）

這段話說明萬物聲氣相投的現象，還沒有直接提到「氣同聲比」爲何有超自然的力量，下面一句就更清楚了：

「非獨陰陽之氣可以類進退也。雖不祥，禍福所促成，亦由是也。無非已先起之，而物以類應之，而動者也。……」（註27）

爲了讀者比較上的方便，下面是幾句郭璞「葬書」上的話，可知其觀念爲何與上引諸文相通，郭璞開章明義說：

「葬者，乘生氣也。五氣行乎地中，發而生乎萬物。……人受禮於父母，本骸得氣，遺體受蔭。經曰：『氣感而應，鬼福及人。』是以銅山西崩，靈鐘東應；木華于春，栗芽于室。……」（註28）

在管子「水地篇」中，提出了大地爲生氣之原的觀念，在「春秋繁露」中，提出了氣同而相感應的觀念，而且把禍福相應的觀念也點出來了。葬書或更早的青囊經，只是把這些觀念利用到人體上而已。人體受之父母，父母與我之間互相感應，是最順理成章的推論。父母的本骸若能得到大地中的生氣，我爲上代之遺體必能受到這生氣的感應。葬書上舉的例子，銅山與靈鐘相應，木華與栗芽相應，不過進一步引伸了董仲舒，宮應宮，商應商的意思而已。

這裡值得討論的是「鬼福及人」的觀念的產生。照葬書的文字推論，似乎乘生氣就是福。這是很難令現代人接受的型式，恐怕也是正統的儒者所不能默認的。以子孫的繁衍解生氣尚可以說得通，但是以榮、貴釋生氣就有些勉強了。這是典型的附會式的推理：自生煞之氣而吉凶，而

榮枯，而福禍，終於沾染著濃厚的世俗的色彩，脫離哲學的範疇了。

也許因為這種迷信的色彩，所以葬書「自齊梁至唐，君子不道。」（註29）。到了宋朝，却受到理學家的鼓勵，大大的流行。不但世俗之士深信之，政府上下，飽學之士也大多在「理」上接受。為後世常常引用的文字是程子與朱子的話，而程、朱二氏都是根據孔子「卜其宅兆而安厝之」的話所發揮的。

程子說：

「卜其宅兆者，卜其地之美惡也，地之美者則神靈安，子孫盛；若培植其根而枝葉茂。」他又說：「祖父子孫同氣，彼安則此安，彼危則此危。」（註30）

朱子說：

「葬之為言，藏也。所以藏其祖考之遺體也。以子孫而藏其祖考之遺體，則必致其謹重誠敬之心，以為安固久遠之計，使其形體全而神靈得安，則其子孫盛而祭祀不絕。」（註31）

連與朱子有異見的陸象山也有一段話：

「通天地人曰儒。地理之學雖一藝，然上以盡送終之孝，下以為啓後之謀，其為事亦重矣！親之生身體髮膚皆當保愛，況親之歿也。奉親之體厝諸地，固乃付之庸師俗巫，使父母體魄不得其安，則孝安在哉！（註32）

朱熹為後世的各風水家們崇拜，除了言論之外，也因有具體行動，他自己安葬父母，覓地甚苦，後世傳說甚多，而在正史上，他為孝宗陵之擇地上了「山陵議狀」，因而丟官，是很有名的事。時在光宗紹熙五年，朱子已六十五歲（註33）。這一次論戰，並不是爭執應不應該看風水，而是爭執看風水的原則。當時負責為孝宗選地的官員持有老派的風水觀念，以「國晉」取向（註34）。而朱熹力主較有自然主義意味的，當時流行的風水擇地方式，即後期的巒頭派，朱子以大儒的身份為風水理論宣揚，影響是很深遠的。

朱子能接受風水的觀念，今天看來，似乎很難置信，然而以宋理學的思路，則是很順理成章的。在朱子之前，幾位學者，邵周、二程，已對天地自然與生命之理，做了很多玄學的思考，所謂性、命，所謂理、氣，已經成為思想的遊戲，這些學者用來教授學生與世人如何修身養性。所以朱子相信鬼神與禍福，只是把它們歸納在理與氣的玄奧的解釋中而已。下面引用他的一些話，不必深解，讀者即可一目了然矣！

「自天地言之，只是一箇氣；自一身言之，我之氣即

祖先之氣，亦只是一箇氣，所以才感才應。」（註35）  
「敬，只是冥氣之節候，大率只是一箇氣。……人之生活遇其氣，有得清者，有得濁者。貴、賤、壽、夭均然。故有參錯不齊如此。」（註36）

「人之所生，理與氣合而已。」（註37）

「（敬子問自然之數，曰：）有人稟得氣厚者，則福厚，氣薄者，則福薄。稟得氣之華美者，則富盛；衰颯者，則卑賤。氣長者則壽，氣短者則夭折。此必然之理。」（註38）

在這些引文中可以看出朱熹找到了一箇氣字，把它盡量擴張，包括了一切空幻觀念。氣是無形的，無所不在的。氣是有個性的，氣是動態的，如電、磁一樣有交流之可能，連結之作用，氣帶有價值，故有正邪，有清濁，有厚薄，有長短，有華美與衰颯。而這些氣均投射於人身，轉換到人的身上，厚薄就與福有關了，清濁就與賢愚有關了，長短就與壽夭有關了，美醜就與富貧有關了。這是一種很武斷的三家村老夫子的邏輯，而朱子實其始作俑者。

朱子的這種說法，同時把「生氣」的觀念大加延展，既是「生氣」，就可以人格化。這氣要推演起來，就強化了「生死有命，富貴在天」的人生哲學，因為理是天命，氣為人命，地為天人之媒介。人之賢愚、貧富，為氣之所稟，氣又為天所命，我們除了在大地這媒介上，找天命所鍾的精英之氣，還有甚麼更好的，創造我們的命運的辦法？自宋以後，我國積弱，讀書人缺乏鬥志，耽於安樂，趨炎附勢，無非自風水的哲學基礎上來。這一點朱子當時恐怕沒有想到吧！

朱子之後，反對風水的人就很少了。大家意見的不同只是程度與派別的問題了。如上文所提元代的趙枋寫了「葬書問對」一文，可以代表幾百年來一般知識份子的看法。他是相信風水的道理的，但認為因為吉地難求，故一般的葬師並沒有「奪神功，改天命」的本領。吉地之取得非命也，乃先世之陰德也，這樣的看法勉強把風水之術與儒家崇信的修德以改福的觀念連結起來。

一般說來，他們都是多因素的崇信者，是折衷派，他們認為葬地與積善修德，氣數都有關係。而君子「秉禮以葬親，本仁以厚德，明理以擇術」，以遂「性命之常，慎終之教。」葬親成爲一種多功能，多意義的行爲，可以一舉而數得，一事而數解，即使最理智的儒者也可以坦然接受而熱心的進行擇地計劃了。

趙枋在另一篇文章中則同樣支持風水上擇日的重要性。世人修德未能充份顯示在壽、夭，賢、愚，貧、賤、富貴上，他不懷疑兩者間的關係，却怪罪一般風水術士無知。（註

39) 這種說法反而把風水看成執行儒家「獎善懲惡」原則的法官了，實在顛倒常理，然而元以後的讀書人逐漸有這類的看法。

在本節的最後，我引明代風水學者徐善繼的一段序言，可以了解讀書人如何把孝道、理學、甚至國策與風水連在一起，以自別於以風水為生的術士。

「擇地一事，人子慎終切務也。孔子有卜宅兆之訓，孟子謂比化者無使土親膚，程子有避五患之戒，朱子謂必慎必誠，不使稍有他日之悔。聖賢垂教，其慎為此，欽惟我皇朝以孝治天下，迄今二百餘年，聖聖相承……親親之教，視古尤加。試以生事死，葬禮之大焉，且事死如事生，而葬必慮夫親魄之安危。又天性有不可解者，豈惟拘之于彼術家所謂禍福之說哉。但死者既寧，則生者自昌，先正謂由根達枝，斯定理也。……」（註40）

對於他自己的著述，則說「上可以歎聖君賢相降及枯骨之仁，下可盡肖子賢孫厚本慎終之孝，吾儒窮理盡性，分內事也。」他把自己的責任與聖賢之教誨連結起來，希望讀者們不要把他當做普通的風水先生，只是兩者之間有什麼分別呢？

### 三、風水的古與今

風水的流行，如前所述，自漢代及其以前就開始了。但風水與我國文化的其他現象一樣，經過二千年以上的演變，名雖存，實已不同了。我國人有述古的傾向，有託古的毛病，喜歡挾古以自重。因此對歷史的研究就非常重要，但也十分困難。

我國至今並沒有人寫風水術的歷史（註41），想來因為讀書人並不認為值得花這些時間。本節所談的「古今」有一點歷史的意味，但不是歷史，因為我並沒有認真的去研究風水的歷史，也沒有足夠的資料，寫不出可稱之為歷史的文章，但近若干年來所涉獵的一些文字中，隱約可看出自漢以來風水發展的大要。乃就我筆記所得，略加整理，寫出來供有志風水研究者參攷。除了所謂「術家」之外，相信大家對演變之情形略有所知是很有幫助的。

遠古的風水當然不可知了。

漢代已有風水，可自漢書藝文志中列有堪輿的著作為證明，當然前文中所引王充的批判則為更具體的例證。後代偽託秦、漢的風水著作，如青羊經、青烏經等等宋代以前並無任何記錄。

自「論衡」中知道，當時的風水與今未盡相同，但大體的意思却很接近。風水開始時即連結了時間、空間、人物三重要元素，形成一種禍福判定的系統。茲將王充所指

出的幾點說明於後，以窺豹於一斑。

王充自現已不傳的「鬪宅術」中，簡要的說明了當時的宅法。這兩段文字是這樣的。

「宅有八術，以六甲之名數而第之。」

「第定名立，宮南殊別，宅有五音，姓有五聲。宅不宜其姓，姓與宅相賊，疾病死亡，犯罪遇禍。」

「商家門不宜南向，徵家門不宜北向。則商金，南方火也。徵火，北方水也。水勝火，火賊金，五行之氣不相得，故五姓之宅，門有宜向，向得其宜，富貴吉昌；向失其宜，貧賤衰耗。」（註42）

第一段開始的一句很不容易明白，有兩個名詞，一為「八術」，一為「六甲」，今均已失傳。「六甲」尚可勉強用甲子、甲戌、甲午、甲辰、甲寅解釋。在王充之後約一千的宋堪輿官書中，葬法的冢體、冢穴方向的吉凶判斷，有所謂「六甲置爽庭冢穴法」，收冢穴依六甲分為六類（註43）。這可能是同類的名詞，其內容是否相同，已無法推斷。至於「八術」，更無從了解了。「八術」也許即八卦，因在同一來源，有所謂五姓「六甲八卦冢穴步數」，以度量墓地長濶與面積之吉數。但到了宋代，這「六甲」與「八卦」冢的意思，已經弄不清楚，所以張謙的注中駁批了當時過份簡化的新解。

自這幾句話看，定宅先以「六甲」之名數第之。第之就是予以次第，「名、數」的意義難解，在上引之金代所註宋書中，「六甲」以一三七九為數，是否漢代的原意，亦無法推斷，大概是自運算中得到一個數，有了數，就有了音律，屬不同的音。五音就是宮、商、角、徵、羽，宅主必有姓，而姓亦可分為五聲。宅與姓之音必須相「宜」，不能相「賊」。禍福就是這樣判辨的。可惜他語焉不詳，除了生剋之外，我們無法知道如何才是相宜，如何算是相賊。

第二段就比較容易了解。在這裏他沒有提宅第的音律，只說五姓之音，知道了姓之音律，即將此音與五行比對，如商音為金，金怕火，而南向為火，就不可南向；向北為宜，因北為水，金水相生，這是很簡單易解的辦法，好像是後世納音五行之術。在這裏說明了五行生剋的觀念，已是風水系統的理論基礎了。

我認為納音五行的直接使用，是古典的風水學，今已不傳（註44）。隋書的藝文志中所載風水著作僅三種，尚有「五姓墓圖」一書。宋書藝文志中堪輿之著作已多達七十餘種，出現大量托古之作，而五音地理仍佔有相當之份量。到南宋，這種正統的風水為宮廷中崇信，故引起前文中所說朱子「山陵議狀」的激辯。朱子的見解在當時是一

種新派的風水。我認爲就是朱子的力量把正統「五音地理」消滅了的。

我把納音說爲正統，乃因它與儒家的形而上的理論完全符合。董仲舒的看法我們已在前文談過，在儒家經典之一的「禮記」上，暗含着樂音與天地造化之間的關係，自這種形而上的觀念推行到納音是很方便的。

「天高地下，萬物散殊，而禮制行矣。流而不息，合同而化，而樂興焉。……樂者敦和，率神而從天，禮者別宜，居鬼而從地。故聖人作樂以應天，制禮以配地。禮、樂明備，天地官矣！」（註45）

又說：

「……禮者天地之別也……樂者天地之和也。」

「化不時則不生，男女無辨則亂升，天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而則深厚。樂者大始而禮居成物。著不息者天也；著不動者地也，一動一靜者，天地之間也，故聖人曰禮樂云。」（註46）

再推就到五行的協調了。

「是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懣，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。」（註47）

再推下去，樂就是生命力了：

「是故大人學禮樂，則天地將爲昭焉。天地訖合，陰陽相得，煦燠覆育萬物，然後草木茂，區萌達，羽翼奮，角觫生，蟄蟲昭蘇，羽者嫗伏，毛者孕孳，胎生者不殞，而卵生者不殞，則樂之道歸焉耳。」（註48）樂的力量可以保證生命的成長，難怪風水家會以音相和爲禍福之判斷。

不僅樂音之和象天地之造化，可感應人間之禍福，在空間與時間的觀念上，儒家的正統學術，禮記的月令篇已爲堪輿家立下範例。月令篇實際上爲天子在一年中的各季節，應住何室，坐何樣的車，何色馬，乃至衣著、裝飾均有規定。這些規定除了與五行方位、色彩相關之外，看不出甚麼明顯的理由（註49）。顯然屬於一種原始時代王朝半宗教性的儀禮的遺留。禮記不是風水著作，所以不會說明如不照辦會有大禍臨頭，但早期文獻中「禮」字與占卜、鬼神等糾纏不清，我們可以假定當時的禮制是帶有禍福的現象的，是具有宗教性的強制性的。

「是故夫禮必本於大一，分而爲天地，轉而爲陰陽，變而爲四時，列而爲鬼神，其降曰命，其官於天也。」（註50）

在王充的「論衡」中，提到當時流行的風水上的禁忌，與納音的系統性風水不完全相關，與今天的風水具有兩種性質是一樣的。系統性的解釋也許不合乎科學原則，但是一種前科學，有自圓的邏輯，禁忌則爲自民間無中生有流傳起來的，而其影響力却尤爲廣大。

他提到的一個例子是「西益宅」之忌。左傳上魯哀公會就此忌問大臣，可見來源是很古老的，到漢時已流傳了幾百年了。「西益宅」即向西方新加建住宅的意思，爲甚麼要忌這樣很普通的事，王充雖有義理上的解釋（註51），却很難令人取信，只能把它看做古老的迷信，與後世不可面對山牆是一樣的。

這是空間上的禁忌，後世流行的時空相關的禁忌，當時已流行了，即太歲不可移徙。他說：

「太歲在甲子，天下之人皆不得南北徙，起宅、嫁娶亦皆避之……不與太歲相衝，亦不抵太歲之衝。」（註52）

太歲是木星，近代的農民曆上均以太歲爲凶方，不可動土與建築，而木星繞行，約十二年一周，乃以時間改換爲空間的禁忌。論衡上的說法與今天略異，但觀念是相同的。擇時是古來的傳統。

綜合以上的討論，即知漢代已有一種相當系統化的風水之學，根據儒家禮樂代表的哲理，及儒家所傳古代對方位與時間的占卜，這套東西很容易爲大眾接受，但無疑的，自上層社會的禮，下到民間，失去了嚴肅的形式，就成爲迷信了。知識份子，居於兩者之間，態度是很曖昧的。

自漢而後，風水的發展只能靠一些推測。李約瑟說風水之說自三國時代開始成爲體系（註53）。他的根據是管輅所著的「管氏地理指蒙」。該書收在「古今圖書集成」中，其年代實際上是完全不可靠的（註54）。他又說，到第五世紀的劉宋時代，有王微其人，著黃帝宅經，今日尚存。此書亦收入「古今圖書集成」，但李氏所根據的資料與所下之論斷似很脆弱，「黃帝宅經」以我看來也是明人所託。

李氏接着說：「唐代有名風水家楊筠松所作之『青囊奧旨』，配合明代傑出術數家劉基所著之『堪輿漫興』，而達於高潮。」這是聊備一格的話。自唐而後的風水著作汗牛充棟，發展脈絡的爬疏整理，需要一段嚴肅的工作。

李氏懷疑郭璞對「葬書」的著作權。懷疑是有理由的。但與「管氏地理指蒙」、「黃帝宅經」比較起來，「葬書」的時代性較不成問題，大多數明代以來的堪輿家都承認「葬書」的地位，雖未經現代科學的考據，他們可感受到在儒家與陰陽家、道家大融合的時代裏，產生這一篇文

章是合理的，可以接受的。中國的念書人有一種直感，有時去的不遠。比如很少人相信偽託漢人著述的青烏經與青囊經的真實性。清初葉九升寫「地理六經註」（註55）時，把「葬書」列為卷首，可為一證。「葬書」中引用了很多較早的著作，疑為失傳之葬經。

據葉氏說，「舊傳葬書二十篇，西山蔡氏惡其訛錯之甚，定為六篇，草廬吳氏，又病蔡氏之未精，又定為內外雜篇。」但葉氏對吳氏之編訂亦不滿意，又「細加考校，復為訂定，但詳其意義之序次，不復分為篇章」。他承認得不到郭氏舊章的全文是很可惜的，但他認為郭氏的此書「理玄而詞古，言簡而意多」。（註56）

我認為我們可以把六朝定為「葬書」的時代，「葬書」正式確定了風水的哲學基礎，為風水下了定義，為後世的風水術定下了基本的價值觀念，雖然很多論斷是用「經曰」的口氣說出來的。

「葬書」建立了哲學與形相之間的關係。「葬者，乘生氣也。」可說是風水的理論基礎。而風水的定義則為「氣乘風則散，界水則止，故謂之風水。風水之法，得水為上，藏風次之。」（註57）這段話的重要性，就是把很抽象的「生氣」的觀念，落實到可以觀察，可以捉摸的風與水，而好的乘生氣的方法就是藏風、得水。

風與水都是自然界的事物，要藏風、得水就要有一定的地理的環境，「古人聚之使不散，行之使有止。」上句是指風，下句乃指水，就是提示了良好的山川形勢的法則。難怪後來的術家都被稱為形家了。

自漢代流行的納音五行基本上是數的推衍，並未涉及於形，嚴格說來，還不能稱為風水。到了六朝，南朝的地理環境，山水形勢，把乘生氣的觀念具體化了，站在山頭上，俯視丘陵起伏的原野，感到萬馬奔騰，大自然的氣勢萬千，所以「丘隴之骨，岡阜之支，氣之所隨。」「地有吉氣，土隨而起」，這樣生動的想像就產生了。

東晉以來，正是我國山水詩畫創生的時代。所以今傳之「葬書」是否全為郭璞所著不甚重要，此種基於山水形勢的觀念與繪畫、文學上的觀念相通，可以互相參照，引為證。我在數年前曾提到風水之形勢與陶淵明「桃花源記」空間構想的關係（註58）。在繪畫方面，六朝所傳之作品不多，大英博物館所藏顧愷之的作品，可顯示正以稚拙的表現方式，表達出當時的山水組合的觀念。自此而唐代，藏聚與圍護是我國畫家筆下山水的主要構成原則，李約瑟提到風水之發展與美學有關，是一種非常表面的，西方人的看法。（註59）

「葬書」的時代地位，可以自隋唐以後的風水發展看

出來，唐呂才在批評風水術時，用「葬書」一詞代表陰宅風水，可見自「葬書」的原則發展而為繁複、瑣細的術家之言，同時，唐代之後的藝文志，「葬書」均被列入，亦可旁證它是源遠流長的一本書。

風水到了唐代，情形大約為呂才所說，是很混亂的，連呂才本人居然也著有「陰陽論」（註60）。所謂混亂，是自廣、深兩方面說的。廣，乃指當時的葬法可能與其他的星相占卜之術產生了橫的連繫，因此在基本理論架構之上，增加了很多術法，使人眼花瞭亂。我這些話是推測，但在隋書藝文志中，已見有很多三元、九宮等著作，却未見有「葬書」。這可能說明命相學較風水學發展早，並廣受大眾注意。我推想術家是身兼數業的，與今天的風水先生無異，橫的混淆幾乎是無可避免的，比如把元運、九宮等法用到風水中來，很可能始自唐代。

五行家本是自天文、曆象中來。漢代以來，我國正史一直把天象變化與人間的災禍連結在一起。這也是星相學的理論基礎。所不同的，史書所載，表示天象與國運或群眾禍福有關，而星相占卜，則指其與個人之命運有關。術家要想出辦法來，把個人的資料與星象的流轉建立直接轉換的關係。這個過程是相當混亂的，後世的著作顯示非常分歧，無一定論。

唐代有兩位大天文學家，一為撰寫晉書與隋書天文志的李淳風，定下了三垣二十八宿的名稱，另一為發現星宿移動的一行（註61），都被後人指為撰寫堪輿著作。「一行」甚至被認為假造後世風水理論的罪魁，因為他故意假造學說以「滅蠶」（註62）。天文學家是否崇信風水，今天很難推測，但後日風水術中，以各種層面結合天象，他們有某種影響是無可否認的。

自縱深的方面看，在唐代似乎已把「葬書」的原則性的說明，做進一步的引申，龍、砂、穴、向諸法具備，到達可以實用的程度。這個工作是由晚唐國師楊筠松所完成的。在正史中，楊既無堪輿著作列入藝文志，亦無事蹟記載。但後世的堪輿家均尊為「謫仙」，每一派別均需上溯至楊為其宗師。他的神奇的事蹟，成為民間的傳說。

在江西通志上，楊曾為唐僖宗的金紫光祿大夫，黃巢亂時，携宮中秘本逃往江西定居，潛心學術，傳授藝業，因而為歷代宗師，開江西一派之先河。在後世著作中指為出他之手的書籍至少有九種（註63），一般說來，「十二倒杖」與「青囊奧語」較廣受承認。不幸今天所傳的「青囊奧語」每本均有所不同。如葉九升所註與蔣國所註，僅有幾句相同，餘均南轅北轍（註64），因此為後世作者依其己意刪改，假託楊意之情形甚為嚴重。

「十二倒杖」是把「葬書」的觀念引申，可以「喝形點穴」，以幫助術者找出下葬的點。這是把理想的山水形式綜合而為十二種，以便於識別。「青囊奧語」則結合了星象的吉凶觀念。如果我們接受它是楊的著作，則可以說，到了晚唐，具有包容性的一套新的系統已經出現。

從「古今圖書集成」的資料中，顯示自楊之後，形成一師承明顯的系統。楊之弟子有六人，以曾文遄最為有名，著「青囊敘」，而曾之女婿即賴文俊，世稱賴布衣，著有「權官篇」或謂係宋人，想係唐宋之間者。又再傳弟子中，廖禹最為有名，世稱廖金精，著有「十六葬法」。江西通志中亦稱為宋時人。廖又有名弟子六人，均出於江西寧都。江西儼然為風水術之總匯。古人對這一系統的時代不太理得清楚，如以楊為唐末人，則其再傳弟子必為五代人或宋人無疑了。總之，楊筠松在唐宋之間的江西派構成了風水術的主幹，寫出了大部份的風水著作。

到了宋朝，風水更加流行了，「古今圖書集成」中，宋之名家近唐之倍數，而宋史藝文志中，堪輿著作有七十餘種，但令人驚訝的是，上引唐代的著作均不載（註65）。我推測也許因宋史為元人所著，而元人所收之著作則多為宋代，尤其是北宋、金朝宮廷中所藏。所以收入之著作多為正統派之納音五行，而少江西派比較近期之作品。除了一些元運、九宮之著作外，宋史中出現了很多托古的著作，黃帝、孫臏、張良、赤松子等均出現，可見唐代以來，堪輿著作之泛濫。

這個時代流傳下來的文獻，除了理學家們語錄中的片言隻語外，有一本現存中央圖書館善本室中的「校正地理新書」，這是我所見到的，連繫漢唐與明清風水學的唯一可靠的典籍。從宋翰林王洙的序言看，「地理新書」是北宋仁宗命司天監等官員根據宮中「地理」舊籍，抉訛摘誤，修訂而成。為了慎重，曾三度重訂，到王洙手上才完成，可以說是具有歷史地位的著作。

這書自徽欽兵災之後，官書失散，正本不傳。到金代，有畢履道者，「訪求善本」，加以訂正，增加了圖樣。最後由一位不作官的風水迷，將畢本再予校正，並參攷了很多名士們的「家藏善本」補訂而成，所以更其書名為「精加校正補完地理新書」。根據這些說明，可知這已不是宋官書的原貌了，好在張謙是一位很負責任的校書家，他在每一段文字之後都註明出處。如所採用的資料不出於官書，除註明外，並請讀者參官書之用，與官書所載不矛盾者才可以使用。

正因為如此，本書除了保留了古典五音地理的風貌之外，可以看出當時風水禁忌與各種系統雜陳的混亂情形，

序中指出，他已經是著眼於當時「野俗之流」，「只習一家偏見之文」，「傍門小說不根之語」，或「專排斥五音姓利」，收進書中的文字，態度算是很嚴謹的了。他所引的書，至少有數種是在宋史藝文志中提到的。又本書在楊家駱編：「金代藝文志補編」中分別以畢履道與張謙二人之名列入，實際張謙校正畢書而已，而宋史藝文志中有「地理新書」，王洙著，共三十卷。

在第二節中，我們曾提到理學對風水之影響。理學家，自邵雍的圖書象數之學，張載的西銘，到朱熹的義理之學，都與風水的哲學基礎出乎同源。風水家們得到了理論上的支持（註65），更加理直氣壯，而理學家們先天就有相信風水的傾向。因此，到了宋代，風水在體用兩方面都很完備了。

古今圖書集成中所載托古的「元女青囊海角經」（註66），自易卦之解說開始，敘述全套的卦向吉凶，五行生剋的關係，可能是明代人的著作，但其圖象之理論為自宋初理學易數所衍出，幾乎是毫無疑問的。這一套東西，後世稱為「理氣」的，盜用了理學家喜用的名稱，實際上取代了古典風水術的納音法，演而為納甲法（註67），成為新的古典風水術的基礎，一直流傳到現代。

但是朱子一派的理學家，有窮理致知的觀念，對於外在的自然現象是很有興趣的。自觀察自然以求理之所安，在風水上，就會追隨郭璞的葬書，走上山川形相的路子，自山脈水流中找理氣。這就是後世所稱「巒頭」派（註68）。前文提到的朱子的「山陵謫狀」乃以「葬書」的原則批評古典納音的原則。郭璞之於朱子，如同在文學上陶潛之於蘇東坡一樣，在思路與意趣上是一脈相承的，只是隔了一個積極的、進取的唐代而已。

到宋代，風水積近千年的歷史，已經非常複雜了。有葬書的山水論，有天文家的星象論，有八卦五行之說，有三元、九宮之理，有古典的五音地理。而這些論調又均因人而異，即使是絕頂聰明的風水家，也無法把一切理論都歸納起來，使無所遺漏，又不相抵觸。而術家的聚訟紛紛，莫衷一是，可以想像其混亂之情形。

相信風水的讀書人一直在反抗這一大混亂的情勢，那就是走葬書的路綫，以山川形勢為主證。據說為唐人卜則窺所著的「雪心賦」，是一篇非常動人的文章，以性情描述山水，淋漓盡致，是否為後人所假托或刪改，甚難辨明，清人孟浩為之註，並辨之。他說：

「論曰：『俯以察地理』，察則詳於觀視，道眼、法眼之稱，都從『察』中生出來，地理者，條理也，即文理脈絡之理也。山脈細分縷析，莫不各有條理之可

察。自羅經製成，方位之說立，始以地理之理，瀹為方位之理。……」（註69）

這是標準的道學家的看法，相信朱子會同意的。但中國人是兼容並包的民族，每有一說法出現，常被收納到既有的系統中，宋代是融合佛道與儒學的時代，純以「巒頭」為理路的風水，恐怕僅限於少數人。

元代的趙枋，在其「葬書問對」中有幾點看法，對於風水的發展有所啓示，而且說明了當時讀書人的立場（註70），第一，他認為「葬書」不一定出於郭璞之手，但「乘生氣」確實是葬理之所在。第二，五行與形法有關，為乘生氣之機；肯定的接受了五行的體系。第三、方位之說非葬書之旨，始於閩。又表示方位不知何所起，盛於閩嶺。第四，他很看不起方位之術。他認為以方位擇地，如以人相術相畜，不倫不類。他又認為「方位者，理晦而事易。」（註71）

在問對中，趙枋提到「中原土厚水深，地不可擇。江南水土淺薄，不擇之患，不可勝道。」這一點可以意會到葬書為擇地之法，產生於江南的道理。（古典的納音實際上只是向法。）自擇地而講求形勢，遂於山林文學與山水畫異途同歸。他們強調的是一個「擇」字。

明初的學者劉基也是葬書的崇信者，他寫了一篇「堪輿漫談」說明他的態度（註71）。他同時也旁證了宋元以來卦例之風盛行的情形。他說：

「堪輿要領不難知，後要崗來前要溪。穴不受風堂局正，諸般卦例不須疑。」

「諸般卦例不須疑，穴正龍真便可處。水不須關有案拱，縣縣瓜瓞與人期。」

劉基不僅是風水的信仰者，而且是職業風水師，所以他的著作才用諷語體，以便後人背誦記憶。

但一般說來，明代的風水術是走集大成的路線。凡前代有著作，有理論的，就一體納入。正式把風水術劃分為三大部份，即形法（巒頭）、向法（理氣）、日法（擇時）（註72）。到了明代，集大成的著作就問世了。明史藝文志中，列堪輿書籍二十五類，顯然不過當時著作的九牛一毛。如何知道呢？因為這二十五類竟與清初「古今圖書集成」所收的二十類沒有幾類是重複的。而明末出版的「地理人子須知」中載有參考書約八十種，亦僅有少數與明史重複。明史與「古今圖書集成」的著作年代是差不多的。從兩書中均見有集成式的著作。在葬法中，明史列有「地理人子須知」，「地理天機會元」這種大部頭的著作，而「古今」中則收有文字比較簡約，而內容涵蓋相類的「元女青囊角經」與「管氏地理指蒙」，在宅法方面列有「陽宅十書

」中甚至包含了符咒。真可說包羅萬象，早已超出風水原有的範疇，顯示了文化末流的徵象。明末賊寇之亂大熾時，崇禎帝恐慌之極，下令挖掘米脂李自成之祖墳（註73）。可以具體說明風水的影響力，及其深透統治階層的程度。

風水成為集迷信大成的東西，自然引起知識份子的惡感，而知識份子不理睬風水的固然不少，大多均半信半疑，甚至有插手予以整理者。讀書人比較能接受的風水觀念仍以葬書中的「形法」為主。然而在明末，有蔣大鴻其人者，揚棄唐末以來繁複、雜亂的術士之說，直接上推至周易，與邵、張等圖象理學家連上關係，使用先天八卦與六十四卦討論向法。這是傳統知識份子玩弄數字遊戲的典型例子。到了清代，有蔣國其人，編「地理正宗」，繼續發揚蔣大鴻之說。該書有周六松之序，可說明蔣氏一派的看法。

「地理之學安親之要道也。……宋元以下，略說爭鳴。而楊曾傳授心法，旋而隱晦。自地理辨正（大鴻之著作）敷論宇內，百家之作庶漸寢聲。時之能不惑於詖淫邪遁之辭者，林陵之力也。……地理之道，莫甚於易；山川衍底，伏羲畫卦象之也。……」（註74）

這一派盛然後起，却有相當的影響，即今人所謂三元地理。但是蔣氏的理論未必為大眾所接受，却很快為業已浮濫的風水術所吸納，成為與傳統葬法同樣複雜而不懂的法術了。近代的三元為名的風水著作不少，却很少有完全相同的。

至遲在明末，風水的「術」已到了繁雜不可收拾的地步，因此「有心之士」就研製了「羅經」（註75）。「羅經」之用實即將風水上向法之一切規定集中於一盤，中置南針，便於察看者。所以羅經有三十餘環之多，鮮有術士能熟記者。傳統「羅經」有兩種，一為三合羅經，即明代集大成之羅經，但至遲在清初，三元派亦繁複至於製作羅經之程度（註76）。

很有趣的是純形勢派與易卦派雖處於相敵對的地位，由於都反對浮濫的迷信與粗淺的法則，所以也有相同之處。他們都歸宗於理學，相信一個「氣」字。這在陽宅上面特別明顯。他們都反對流行的「大遊年訣」（註77），而主張「開門納氣」，與「宅相端方」的說法。

形勢派的孟浩說：

「陽宅有重大門者，以大門為氣口也。……人之門正，便於順納堂氣，人物出入。」（註78）

易卦派的蔣大鴻說：

「第一要訣看宅命，虛處動來實處靜。空邊引氣實邊



這一原則說明這胎息所在的生氣之源所以必須備護的道理。要藏風、要得水。藏風即避風，以免把生氣吹散，得水即聚水，因生氣遇水即止。在龍脉磅礴迴轉，水流蜿蜒的大自然中，找藏風聚氣之處，就是生氣之穴的所在。這樣的所在，大約是山脉近乎末梢，枝角廣佈的地區，所以他說：

「夫氣行乎地中，其行也因地之勢，其聚也因勢之止。葬者原其起，乘其止……勢來形止是為全氣」

如放棄古代幼稚的說明，用現代環境的觀點來解釋，風就是空氣的流動，水就是河川、溪流。這兩者在自然環境中都屬於動態的元素，與靜態的山勢成一對比。環境的滋養生命的條件乃由空氣與水來決定。藏風止水，對空氣而言，其意義是不會暴露在勁風激流之下，因而形成一種平和、溫文的生存環境。對水而言，其意義是不傾流直瀉，因而形成一婉轉而滋養的生存環境。所以葬書上說「形止氣蓄，化生萬物」。

郭璞並沒有把理想環境構成的實質勾畫得十分清楚，只提到「環抱」的觀念而已。但是在前文中我們提到，六朝是發生這樣理想山川形勢的時代。這也是陶淵明寫他的「桃花源記」的時代。風水家所構想的福地，實在就是桃花源記中的樂園。它是一個理想的國度，在群山環繞之中，而屏障嚴密，颯烈的山風到此化為溫馨的氣息。這山巒之間，河川緩緩蜿蜒，阻止了山勢，開拓了盆地，也孳養着盆地中的沃土。這裏不是急湍的峽谷，故不會冲刷兩岸，帶走美壤。尤其理想的條件，則是對外交通不易而孤立世外的桃源，所以風水家說：

「入山尋水口，登穴看明堂。」（註85）

「明堂」就是指這盆地。他們所希望的是一個很狹窄的水口，一個很廣闊的盆地，他們希望「明堂容萬馬，水口不通舟。」（註86）而陶淵明的故事中所說正是這樣：

「晉太原中，武陵人捕魚為業，緣溪行，忘路之遠近，忽逢桃花林……復前行欲窮其林，林盡水源，便得一山，山有小口，髣髴若有光。便搭船從口入，初極狹，纔通人，復行數十步，豁然開朗，土地平曠，屋舍儼然，有良田美池桑竹之屬……」（註87）

在這柳暗花明的境界中，必有一點為靈氣所鍾，生氣所聚，凝而為「穴」的。

像這樣一種生氣環境觀念，古人有很多比喻來說明。前文中提到過「胎」。如果用現代人的眼光看，「胎」，或者子宮，或者女性生殖器，都是最恰當的比喻。但是古人因忌而未加申論。而他們可以用近於「胎」的花蕊來比喻，也是很恰當的。卜則巍說：

「重重包裹紅蓮瓣，穴在花心。紛紛拱衛紫薇垣，尊居帝座。」（註88）

這花蕊是未來成果的所在，這藏蘊的山脉，只是層層的花瓣，所以風水家們都稱穴為「結作」，表示結果的意思。

在他們的心目中，山脉與一株樹沒有兩樣。其主幹粗糙，但雄壯而有力，可輸送生命到枝葉。健康而有生氣的樹本，才能有高揚的生命力。纖小而瘦的樹木所含蘊的生命力亦微弱。然而花木生命之所聚乃在結蕊開花之處。出現在生命奇蹟的尖端，其枝葉是鮮嫩的，是秀麗的。自粗壯的主幹到花蕊之間，一株樹要經過層層的粗幹細枝。此枝節愈小，則素質愈嫩，襯托着鮮艷動人的花朵。卜則巍說：

「根大則枝盛，源深則流長。要龍真而穴正，要水秀以沙明。」（註89）

這樣去看自然環境是很明智的。山石陶嶙的主脉是一種奇觀，却不適於居住。它的意義只是在形成源遠流長的河流。主脉一定要經過幾次跌宕，自石山落到土山，風水家說，把殺氣脫卸，成為可以孕育生命的場所才成。山脉漸落到平洋，也就是水流漸滙為江河的所在，丘陵起伏，脉支迴抱。這裡林木葱鬱，山形秀麗，鳥鳴花開，虫獸棲息其間，才是有生氣的環境，所以高山峻嶺之中，風水家很難找到福地。

在風水家的心目中，這「穴」結作的形狀也如同花朵，花梗自主枝上長出，如同龍脉自「祖山」起層層跌落。風水家所謂「過峽」，「入首」，乃指山脉到收尾處下伏，然後揚起而成丘。這時「氣脉緊縮」而聚集，凝而為「穴」，如同花萼下之細收頭，這一主脉在入首的前後，必須有層層護衛，向內彎轉擁圍，以免「受風」。

讓我們談談山、水之間的關係。

以葬書為主的山水派風水，乃以山為討論的對象。山為龍，為氣。外國的學者很重視「水龍」，因為他們不能掌握風水的自然環境，而在表面上河川彎曲近龍，使他們比較容易接受以水為龍的觀念（註90）。其實「水龍」之說大概產生於明代，是因為江南一帶，水渠穿流，而少山嶺，改以水代山的。「水龍」遠不如「山龍」有哲理的意味，具有環境整體的觀念。

自地理形勢上看，山與水與陰陽相同，是並存的。山脊之存在乃因排水之谷所襯托；水流之存在，乃因山脊所界定，所以龍脉盤旋之處，亦即水流蜿蜒之地。所以有這業解釋：所謂水者，不一定是无形的河流，而是指雨來時的水流，即今日所說的排水綫。葬書上「龍界水則止」的

觀念是很有道理的，山勢停住的原因正是排水綫繞過，有了這樣正確的概念，風水家們在一片平原中仍然可以看出龍脉之所在，而不需要現代測量儀器，凡是水繞過的地方，必然是隆起之點。所以雖然持水龍說的人批評正統的理論（註91），大部份人仍然是遵從郭璞的看法。

理想的福地大概是到了山脉的末梢，山勢平緩，山嶺犬牙交錯，山谷排水曲折，速度大減，經久而逐漸淤為盆地的地方。這裡可能是很多排水道集中之處，匯而為主流而出海或再匯入更大之河流，河川在盆地中曲折蜿蜒，緩慢流過，出了這範圍又奔流起來。只有在這種情形下，群山圍繞之中，才有沃野可言。

反過來說，如果某地之水入處為一條河流，竟分數口流去，或雖未分流，開口寬濶，如大肚溪、大甲溪口，則必冲刷而無蓄。水來則一片汪洋，水去則石谷嶙峋，是沒有甚麼生氣可言的。不用說作為人類定居的環境，或祖先藏骨之處，即使花木、鳥獸都很難棲身。所以短促、急湍的河流不會有福地，風水家說，「水走之玄莫問方」（註92），就是希望水流緩慢，如一條河流能如「之」字或玄字形前進，如同台北盆地的基隆河，則可不必考慮方向問題，必然大吉大利了。

這樣理想的境界，初創於六朝，愈到後代，空間的架構愈為明確，逐漸脫離了實質環境的意義，形成一種中國人宇宙的縮影，一種概念的空間。葬書中只提到圍護的觀念，提到龍、虎兩翼的觀念，至遲到宋朝，今天我們所了解的巒頭架構就完成了。朱子曾向他的學生說明北京在古代為首都的氣勢，就是用這架構來解釋的。

由「祖山」層層下跌到盆地，這胎穴在一個小平台上，後面必然有靠山，是與高大的山脉連在一起的。面對着盆地，這盆地亦是愈廣大愈好。盆地上的水流繞穴前而過。左右兩翼有僅次於後山高度的護衛：青龍白虎；在比較大規模的局面中，龍虎可能有多重。這還不夠。自胎穴所在地方望，遠處必須有山嶺屏障，使水流出去時曲折而行，又可藏風。這類屏障在近處者不可太高，所以稱為「案」。

對於希望了解中國傳統「天人合一」觀念的人可能很高興知道，風水中的「巒頭」的結構，有很強烈的「人間」的意味，我們國人觀察自然環境不是完全客觀的看自然，而是以人為出發點，這是我國人文主義精神的一部份。

要理解自然環境時，我們不自覺的以人所站立的位置為中心，建立自然景物與我們之間的相對關係。所以我們心目中「藏風聚氣」的所在，就是一把舒服又安全的安樂椅。靠山就是靠背，左右的圍護等於臂靠。盆地為明堂。

如同椅前的空間，以便舒服的伸開雙腿。「案」即几，是座椅前不可缺少的附件。

如果我們比較這一空間架構與傳統中國住宅的關係，就覺得擬人的意義更明確，台灣三合院的正身與護龍實際上是身體與兩臂的關係，擁圍着院庭。院落實即「巒頭」中的明堂，在大門必有影壁，即等於明堂遠處的案山，以免「直冲」，使水流曲折。很有趣的是，台灣的農村大宅常有多重護龍（註93），為大陸所未有，特別符合此一空間架構的觀念。我必須說明，風水中的宅法並沒有強調這一觀念，而有另一套價值系統。正因如此，愈覺概念空間對民族思想行為的重要性了。

我們判斷地理的構成，不但在形勢上是擬人的，而且完全依賴目光判斷。風水家走到現場，並不用測量儀器，也不參考航照圖，而是靠視線判斷。因此在視覺上可能產生的偏差很大，受透視的影響，距離的判斷很不正確。在風水術中的「砂」，即龍身構架主體之外的一些山頭。據風水上的說法，它們對穴之吉凶有很大的影響（註94）。但它的影響與否，完全視其能否「照」穴。所謂「照」，就是用人眼可以看到的意思。一個根據人體坐姿所營造的環境，又用眼睛去測度，就是合乎「人類尺度」的理想環境架構了。

這樣的環境觀雖未必能與我國的詩文精神完全符合，但與我國後期園林藝術確屬同一原則；曲折的、隱藏的、懸奇的空間觀念貫穿於環境的美術中，成為中國精神具體表現的重要的一部份。

讓我們用台灣的例子來說明風水巒頭原理如何在實質上與概念上把環境與禍福連在一起。依照風水家觀察「龍脉」的走向，我國的山脉自崑崙山而下，分為三支，台灣雖為一海島，却可說是南支中的尾端，南支是長江與粵江的分水嶺，自川黔而來，蜿蜒於湘贛、粵桂之間，到福建的武夷山俯瞰東海（註95）。台灣不是漂在大洋中的孤島，那樣就沒有福澤可言了。台灣是南支龍脉自武夷入海「過峽」再昂首躍起所形成的寶島。

自風水上看台灣的條件就再明白也沒有了。台灣島「過峽」躍起時打橫收身頓住，回首顧主（註96）。又因「祖山」力長，奮起的高峯插入雲霄，為東南亞第一高山，福力雄厚、深長。

這些話解釋成可以了解的語言，只要有反面說明就可以了。台灣如不過峽自然就不能成為海島，不用說美麗的寶島了。「過峽」可以脫「煞」，成為秀麗的形貌。大陸上南支的山勢龍蟠虎據，氣象雄偉，如金門太武山，但談不上秀麗。如果台灣連在大陸上，不過是南脉之枝脚，就

談不上成大器了。

台灣島躍出水面後，與大陸海岸綫略呈平行狀，是轉身的姿態。轉身而似回頭遙望大陸上的祖山，由於轉身，台灣的龍脊在東，平原在西，面向大陸。很顯然，這是決定台灣為寶島的基本環境條件。它不僅造成了與大陸合一的局面。只要假想台灣西部平原改到東部，會成甚廣情狀，就可知此一條件的重要性。若本省的農業區暴露在常年海風侵襲之下，或在未經中央山脈阻隔的颶風肆虐之下，還有甚麼寶島可言呢？又如果這龍勢順行打住，沒有打橫，又會有甚麼結果呢？必然在中央山脈的兩側受風，全島無可聚蓄之處，也就無理想的生聚之處了。

中央山脈高聳是台灣有別於一切亞熱帶海島的特色。它不但使本省包含了各種氣候的地區，而且屏障了西部平原，使島上龍脈起伏，枝腳糾結，在實質環境上出現了多樣的變化，形成了大小不同的各種「福地」的局面。設若我們的台灣如同一般海洋島嶼，則其情況可與目前澎湖比較，必然有秃山濯濯的味道。即使沒有海風肆虐，亦必如南海島嶼，經年潮濕，或瘴澤彌漫，大家只好住在樹枝上，摘菓子為生，還有甚麼發展可言？

風水家大多認為台北市是台灣島上最大的福地，做為我國的戰時首都，真是再恰當不過，而且在形勢上保證了我國光輝燦爛的前途。怎麼解釋呢？

以玉山為脊的中央龍脈，起伏騰躍，向北方奔去，到了北部分為兩支，一走宜蘭、基隆，轉而西向，自金山至陽明山，至圓山入首，外支則到關渡起頓而壁立。另一支走苗栗、新竹北上，略向東轉，形成一列山，再迤邐東向，到觀音山入首，與關渡隔淡水河形成對峙的局面。這兩支在進行中，均「披甲、帶庫」，沿途形成了不少的小局面，在近台北平原時，北投、天母一帶及木柵、永和等地，均為形勢大好的福地，結「地」連綿。但真正的大地乃台北盆地本身（註97）。

新店溪會淡水河後，河面加寬，蜿蜒曲折，形成盆地的主體，同時也形成台北市正向之環抱水。基隆河為上支龍脈之界水，之玄委宛，至圓山強渡，斷開水門，匯入淡水河。

風水家認為圓山下之中山橋為台北市封閉緊嚴的內水口，已有獅象守護之貌，而觀音山與關渡為台北盆地之主水口，左獅右象，形像宛然，水口之守護尤為動人（註98）。我國在此大時代中有這樣好的福地為戰時首都，風水家們對我們反共復國的前途，莫不有堅定之信心。

對於台北市的推斷，自然很難求證。但以自然的環境來看，台北盆地雖頗有水患，然其為北部僅有的水流舒展

，山勢秀麗的地帶，是無可置辯的。成為全省的首善之區，雖有很多人文條件可以解釋，風水家完全歸之於地理的形勢，似亦言之有理。

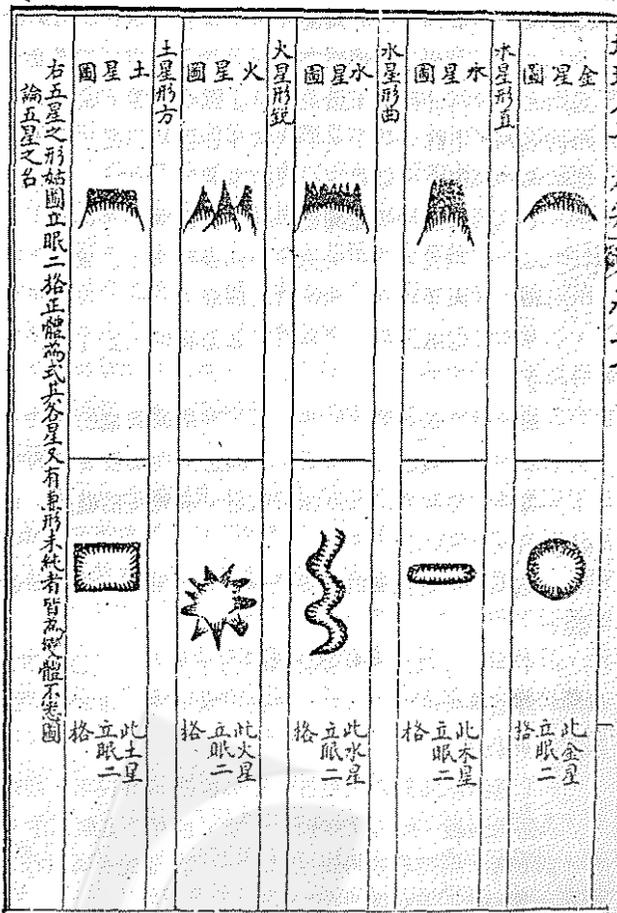
巒頭派的風水，雖然以山川形勢為主，但也重視理氣，所不同的乃是他們解釋理氣的角度。孟浩說：

「巒頭者山形也，形者氣之著，氣者形之微，氣隱而難知，形顯而易見。蓋氣吉則形必秀麗，端莊圓淨，氣凶則形必粗頑，欹斜破碎。以此驗氣，氣何能逃？以此推理，理自可測。實必泥方位之理氣以為吉凶也。……殊不知陰陽五行之理氣即寓於巒頭之中…形即理氣之著也。故觀巒頭而理氣可知。」（註99）

在下文中，我們將討論方位與理氣的關係。在這裡，孟浩不承認形勢之外更有理氣，可以稱為形勢理氣一元論。然而怎樣自形勢中看出理氣來呢？

還是自形勢上找。形家們把山形水貌按照五行，分為五類，所謂「在天成象，在地成形，星之所臨，地之所鍾

圖2



資料來源：新刻地理用括要天機會元正篇葬經卷之三

。』通過五行，就把天星的「理」反映到山形與穴形上了。圓為金，尖直為木，平方為土，三角為火，波形為水等，可以看出某一理想地理環境中的性質。在傳統風水術中，天星與山形有很複雜的生剋關係，但標準的巒頭派則取以形相地的態度，前引文中說「氣吉則形必秀麗，端莊圓淨；氣凶則形必粗頑，欹斜破碎。」這話反過來說，即表示形秀麗者即吉，粗頑者即凶，這也是「相地如同相人」（註100）的道理。甚至「脩竹茂林，可驗盛衰之氣象」（註101），不但山形秀麗要緊，其上植物的生長可看出生氣之所在，就完全與「桃花源」相符合了。

在這種觀念下看山形，則五行、九星所代表的意義，恐怕也不過是形式的和諧而已。事實上，天星反映在地勢上的形狀，其吉凶就可以其外觀的醜惡來看的（註102）。

### 五、天象的縮影：易卦與數理

風水中的原則除了「巒頭」之外就是「理氣」，也就是「向法」。我在前文中推斷，向法開始在先，且一直是通俗風水術中的主流，與易卦與卜筮星相關係密切，到宋朝以後，受理學家的影響才套上「理氣」這樣哲學意味的名稱。「理氣」就逐漸與「形法」脫離關係，成為卦向專用的名詞了（註103）。「理氣」怎麼解釋呢？北宋以演易聞名的理學家邵康節有一段故事說：

「先是於天津橋上聞杜鵑聲，先生慘然不樂曰：『不二年，南土當入相，天下自此多事矣。』或問其故，曰：『天下將治，地氣自北而南；將亂，自南而北，今南方地氣至矣，禽鳥得氣之先者也。』」（註104）

這段故事雖與風水無關，可知理學家對氣的看法。一天下之治亂與氣之行向有關；二氣之形向影響禽鳥的鳴聲；三鳥鳴的聲音可以傳達此種消息。有這樣的觀念，風水的理論就可以成立了。

然而風水上依據的理氣是照朱熹的解釋。朱子語錄中說：

「問：『理在氣中發見處如何？』曰：『如陰陽五行錯綜不失條緒便是理。若氣不結聚時，理亦無所附著。』」

「理氣本無先後之可言，然必欲推其所從來，則須說先有是理。然理又非別為一物，即存乎是氣之中。無是氣，則是理亦無掛搭處。……有理便有氣流行，發育萬物。」（註105）

他指出「陰陽五行錯綜不失條理」就是理，是相當近

乎科學的看法（註106）。這理表現在氣上，因氣能發育萬物，就是「生氣」了。而他更進一步，提到「理」與「數」的關係。

「問：理與數。曰：『有是理便是有氣；有是氣便是有數。蓋數乃是分界限處。』」（註107）

照這段話，則氣表現在數上。數既為理、氣的代表，它又是甚麼呢？它不是數學，而與後世所說的「命」較近似。他又說，「氣則為金木水火」（註108），則又回到五行的關係，可見他說的「數」是相當抽象的。然而在宋代，理學家們開始演「數」。那就是他們所推演的河圖、洛書之說。「河出圖，洛出書，聖人則之。」是中國很古老的傳說（註109）。所謂圖、書，只是兩個數字排列的縱橫圖而已。這兩個圖就成為古人玩弄數字遊戲的推斷命相吉凶的依據，與五行生剋佔有同樣重要的地位。

邵雍著「先天圖說」，也是自數之理求天道之理。所不同者，易卦有順序觀念與空間（位）觀念，不盡為算術之數。周敦頤之太極圖與邵雍之先天圖，據說均傳自陳搏，為後世風水與命相家之理論根據。至此可以明白何以「

圖3

資料來源：重鵞官板地理天機會元正篇體用括要卷之一

理氣」竟轉為陰陽、五行、河洛、八卦之繁複的推演與運算，又被稱為「向法」的道理。

所以這「數」是冥冥中支配萬物運行的一種原則。若隱若現，有時會為賢者所掌握，一般人是無法了解的（註 110），當它出現時乃出之於易卦、圖、書數字的形式。而其運作則要以陰陽交會，五行生尅、數字合十等觀念來達成。

陰陽是生生不息的力量之源，「二氣交感，化生萬物」（註 111），是理學宇宙論中最基本的觀念。「孤陽不生，獨陰不成」，不生就是凶兆了。但陰陽是一種自經驗中悟得的觀念，雄雌交配而生後代為切近的經驗，要推之而論萬物就不很容易。比如日為太陽，月為太陰，兩面並不相交。所以陰陽的價值系統是不很清楚的。後來的風水術中，有純陽、純陰之說就是觀念混淆的結果。

五行說是傳統中國最重要的思想體系，自然也是風水術立論的基礎。今天看來是一種前科學的思想：一種宇宙萬物元素化的理論，與古希臘的四元素說沒有兩樣。（他們的四行是水、火、空氣、土）（註 112）。然而有了元素尚不夠，更重要的是找出它們之間的關係。「關係」是我國思想最重視的。事實上，我們要建立元素論，乃因尋求宇宙萬物間的關係，以解開生、死之謎。這關係就是生尅論。

從今天的環境理論看，五行生尅論實在就是一種概念性的生態理論。我們古人觀察萬物，發現物物之間，有相生相成的關係，也有相尅相制的關係，因而萬物之間才存在着和諧與均衡。雖然我們好生惡尅，然宇宙間只生不尅就不能維持平衡。故這生尅的關係正是宇宙生機的奧秘，中國人稱為「天機」。

五行乃指木、火、土、金、水，順序有多種，李約瑟曾加詳細討論（註 113）。上面所提的順序乃相生序，即木生火，火生土，土生金，金生水，水生木。這大約都在我們的經驗範圍之內。（金生水可能因為古人見到金屬器皿上易凝水珠而推想的。）相尅的順序則為木尅土，土尅水，水尅火，火尅金，金尅木。這些亦大體在我們的常識範圍內。（土尅水，乃我國以堤治水所推演出的。我國有句話是「水來土掩，兵來將擋」）。

五行生尅的關係乃我國自古到今最被普遍接受的價值觀念。萬物均有五行的屬性，人亦均有與生俱來的五行的屬性，五行間的生尅，無形中成為事物與人間現象內在的動力，在風水術中，無時無刻不參攷此一關係，任何吉凶的判斷必先經歷此一運作過程。

至於「數」，宋代以來，哲學家們亦演而為吉凶判斷

的準則，其解釋至為繁雜（註 114）。大體上乃自河圖、洛書推演而來。由於大家所玩弄的不過是一至十的十個數字，所以各人的解釋均不甚相同。比如前文說過，奇數為陽，偶數為陰，但自陽儀、陰儀的關係看（註 115），一二三四為陰，六七八九為陽，五與十是成數，不計在數字運作內。很難想像學者們如此認真的研究這些原始的玄學的遊戲。在理氣中，「數」大多傾向於陰陽相配為吉的觀念。據說河圖中出現的十個數字，是兩數成組出現的：一六在下，二七在上，三八在左，四九在右，五十居中。一組不論以奇、偶釋陽陰，或以左右儀釋陽陰，均為陰陽相配，請注意這些成對數字之間大小之差均為五，這就是相生相成的關係（註 116）。除此之外，兩數之和等於五，或十，或十五者，都是相生相合的關係，否則就是不吉利的關係。洛書乃是縱橫各十五的方陣（註 117）。

前面簡單的介紹風水中吉凶判斷的基準。這些怎與「向法」發生關係呢？要通過八卦。

八卦是遠古時代，混合了信仰與實用價值的象徵。有一種說法是伏羲氏觀察鳥獸之文而畫卦（註 118），是把卦視為文字起源，而術數家多認為「卦為自河圖發展而來，持有數、卦同源的說法（註 119）。

在今天看來，數、卦同源似乎是一種附會，因其性質完全不同。易卦乃由陰爻、陽爻錯綜排列而成，以描寫大自然的一些基本現象。它與五行的性質類似，只是因為發明的時代早，利用的元素較不抽象而已。天、地是人類生存的大環境，水、火是原始人即賴以生存的元素；山、澤是生存環境的表象；風、雷是作用於環境之上，使原始人震驚的自然力。所以用三畫卦排列成的「先天八卦」，實在是自然環境的描寫。所以才說：「天地定位，雷風相薄，山澤通氣，水火不相射。」其中只有水、火是與五行重覆的。

為了具體說明先天八卦的概念，我們可以把它看做主體的宇宙的座標。我們假想一個垂直軸，即乾坤定位；上為天，下為地。然後假想一個水平軸，一端為水，一端為火，而坎、離，代表冷熱之兩極，與這兩軸成四十五度的兩條斜綫，一條代表着動態天象的震、巽，即雷與風，另一條代表着靜態的地象的艮、兌，即山與澤；它們是發生在這座標上的現象，並沒有空間意義。所以有人說，「先天是宇宙萬物之體象。」（註 120）。

有人說，後天八卦是文王所演的。所謂「後天」，不過把「先天」直接的形象描寫加以推演，使其抽象化，符號化，以便代表更多的意思，使用到更廣泛的對象。這與中國文字的發展是相同的。為了達到這目的，一方面推演

了三畫卦的涵意，同時又重覆了三畫卦，構成六十四卦，成為占卜的依據。

自先天到後天之變，對我們所關心的風水，最重要的是在觀念上，後天卦位的安排，開始代表了方位。

據說後天卦的來源是根據易經上的一句話：「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。」這話的解釋頗費思量，然而後人就把它當做一種順序，重新排列了八卦的位置。由於來自空間的順序，後天八卦已明顯的在一個平面上運行了。（註 121）

我們可以假想這後天卦同樣形成了座標軸，在重新安排之後，只有「坎離」尚在同一軸上。由於傳統的解說，「帝出於震」是自東方開始（也許受日出的暗示！），坎離恰好落在南北軸上。水火原暗示冷熱，故後天卦的方位觀念就很具體了。

這後天八卦有了方位，自然是風水家所依據的，可是吉凶的判斷又根據上述的三個原則。所以他們必須把陰陽五行與數與八卦連上關係才成，我們在下面分別略加解說。

陰陽的原則比較簡單。卦爻中有一陰一陽，故八卦中內在就有陰陽的觀念。自一陰一陽，到四個二劃卦，是太陰太陽，少陰少陽，再演而為三劃的八卦。所以其中在在都與陰陽有關。中國人以家庭為重，就把家庭組織投射到八卦上。理想的八口之家，父母之外，三男三女，恰好說明了八卦的關係。「乾為父，坤為母」是一切關係的基礎。

但到了後來，在卦爻的應用上，這原有的關係並不受尊重。所以到明代，有少數術數家反對使用後天卦。（註 122）失掉了基本原則，陰陽的分配就顯得亂了。通常的分配法是根據先天八卦上的陰陽二儀來的，在八卦上畫一斜綫，右為陰，左為陽。而坤艮坎巽四卦的最下一爻均為陰爻。同理，在陽儀一邊的四卦，最下一爻均為陽爻。其他的原則必須與「數」連起來才有意義。

在「數」上，原則以奇、偶分陽陰，但把洛書之數與先天八卦配列後（詳見後），則發現一二三四為陰性卦，六七八九為陽性卦，故河圖上一六、二七等關係，就是陰陽配合的關係。

五行配卦，就有很多周折：八個方位要用五個元素填滿。照說以五行的性質定卦向，並決定其生尅的關係，是說不出道理的，只是一種純粹理數的推演。勉強解釋，亦可自大自然現象中尋求。比如太陽自東方升起，向西方墮落，比如西南者熱，西北者涼。至於生尅，則純為推論了。

易經本無五行之說，宋代以後，學者們開始設法結合二者。他們的觀念是在河圖的數字關係上，一舉而把卦位與五行解決。河圖是五對數，成十字形排列。五對數就配上五行，很順理成章，因為漢代就有五行配四向的觀念。（東木、南火、西金、北水、中土）如果把後天八卦與方位五行疊在一起，則已得坎水、離火、震木、兌金四種關係。以太陽運行的路綫看，東南與東相近，西與西北相近，勉強可以解釋巽木、乾金的道理。至於土，原居中央，成卦之後，坤為地，艮為山，故這兩卦屬土就似理所當然了。

但是五行與數的關係沒有改變，北，一六，屬水；南，二七，屬火；東，三八，屬木；西，四九，屬金；中，五十，屬土。

洛書是一至九排列成的縱橫均為十五的方陣，古人視為神奇的天機。中國古人的排法是九上一下，左三右七，左斜為四與六，右斜為二與八，中央為五，如圖。與先天八卦排起來，就得到坤巽離兌，艮坎震乾的陰陽序。卦與數字的關係，就是坤一巽二，離三兌四，艮六坎七，震八乾九。很顯然這卦位與數字與河圖中的數字五行互有出入。這就是風水術中眾說紛紜，人人均有依據的道理。

讓我們以傳統宅法風水說明以上原則的運用。

風水家習於把住宅分為東四宅，西四宅，東四宅者即以坎與居東、南角的震巽離為坐山的住宅。西四宅即以居西巽的坤、兌、乾與居東北的艮為坐山的住宅（註 123）

圖 4

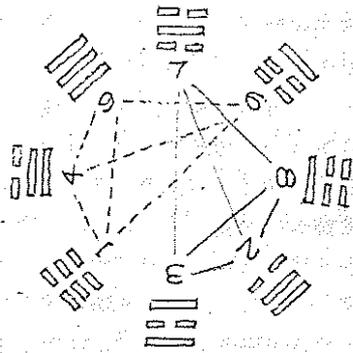
先天八卦

兌	乾	巽
離		坎
震	坤	艮

4	9	2
3	5	7
8	1	6

洛出方陣

圖5



。陽宅的風水以坐山為主卦，如坐北朝南，就是坎宅。而自古以來，開門立向以納氣，就是風水上的基本原則，所以宅法之吉凶，主要考慮該宅卦與主向卦是否相合。其考慮的原則正是五行生尅，與數字合十或合五（註124）。

先以五行來說。東四宅的卦位關係，主要是木與火與水與木的關係。坎離雖似相尅，却是先天定位的關係。西四宅的卦位關係更爲單純，完全是金與土的關係。如東、西相混，就造成卦氣（註125）的不適，形成金木相尅，或木土相尅的情形。這樣解釋似說得通，但如我們問，坎爲水，金水相生，爲何坎不能與西四中的乾兌相合呢？這就要找「數」的理由了，只有五行相生是不夠的。

自圖5上，我們可看到後天卦的每一位均有一數。這是自先天卦與洛書相疊時得來的，兩卦數相加，凡合於河圖上相成的關係的（亦相差爲五）爲上上大吉。凡合於成十的關係的，亦即先天八卦成對的關係（乾坤、坎離、震巽、艮兌），亦爲吉利的。凡合於成五或十五的關係者，爲次吉，至於本卦自身的關係，是沒有吉凶的意義的。爲篇幅所限，我們就不去討論相尅的卦數了，其凶的程度亦因不適當的數來決定（註126）。

在傳統的社會中，一切吉凶的推斷歸之於天。所以數是天數。爲了使天的形象具體化，風水家把陽宅中的生尅關係起了幾個星象的名子，使人充滿了神秘感與恐懼感（註127）。那就是使相生的三種關係各爲「生氣貪狼星」，「延年武曲星」，「天醫巨門星」；把相尅的四種關係稱爲「絕命破軍星」，「五鬼廉貞星」，「六煞文曲星」與「禍害祿存星」。總計爲七星，這七星就影射環繞北極旋轉的北斗，是古人觀察天象，推想天人關係的依據，七星加上北斗柄旁的二顆小星，又稱爲輔弼，共爲九星，在八卦各方面上，輔弼合稱一星，又叫伏位（註127）。

以坐北朝南的住宅爲例，坎爲伏位。七星運轉，貪狼星落在東南方，亦即巽方，貪狼爲生氣，爲上吉，故於東南方開門，以納生氣，這就是北方的住宅大多於東南方開門的原因。以數而言，河圖上二七同宗，坎爲七，巽爲二，故爲上吉，南方之住宅多正面開門，即坐北朝南開南門，北爲武曲星，爲延年吉星，而數爲合十，亦爲吉向。如在西南，則爲廉貞星，爲五鬼凶向，爲最凶之關係。在傳統的陽宅風水中（註128），灶是很重要的因素，故要與門、主相生無尅，故也要座落吉方。如房子坐北朝南，即坎主巽門，灶以東南向、東向、北爲宜。其道理是相同的（註129）。

到後來，這九星的形象脫離了數理，後世的風水家與命相家合流，把它們各賦以五行的屬性，如貪狼爲木，武曲爲金，巨門爲土，破軍爲金，廉貞爲火，文曲爲水，祿存爲土等，使他們如星辰一樣，運行於洛書與八卦的九宮之上。星在上運行，宮爲地上方位，儼然一種天象的縮影。

到此，讓我們談談時間因素的介入。

前文我們使用最普通的陽宅卦例，解釋理、數在環境吉凶判斷上的意義。而風水學之繁雜則在於後世的好事之徒把環境中諸多物象與方位的錯綜關係無不納入，而又無不具有象徵吉凶的意義。依他們看，細微之差，禍福立現，雖不免予人以故神其說之嫌，而人生遭際中之機微，却亦藉此表露無遺。

風水之吉凶加入時間的觀念乃爲必然之事。在常識中，我們知道「禍福不常」，而實質環境則不變易。如吉宅有絕對性，何以主人之際遇有變？所以俗語說，「風水輪流轉」，古人研究風水，自然注意到這一點。

古人稱時間的吉凶關係爲「日法」，亦稱爲「選擇」（註130）。其起源至少可上溯至周代。但早期的「選擇」，僅在於算（或卜）某一時間與某一行動之間的關係，所以嚴格說，與風水的關係不大。我們可以想像，早期日法與葬法或宅法發生關係，在於下葬、遷宅、動工、上梁等行動與時日吉凶的推算。這一關係直到今天仍然是存在，而且爲很多人信守不渝。

時間成爲風水觀念中不可分割的一部份，不知自何時開始。我推想，自使用二十四向盤時就隱約的結合時空的向度了。二十四向盤始用於何時沒有明確的記載，然而我國自商殷時代已用天干、地支紀日（註131），結合干、支與八卦可能於漢代已開始了（註132）。

也許用十二地支表示空間的十二方位，比後天八卦還早，所以二十四向盤是以十二地支爲基礎構成的。地支就

是中國傳統計時的十二個時辰，本身兼有空間與時間的性質。子時乃指半夜，子位乃指北方；午時乃指日中，午位乃指南方。

天干與地支相對，其來源應該與日行有關，本身就有時間順序的意味。後來受易數思想的影響，與河圖十數同樣排列，自東方順日行的方向，而南，而西，而北，並把戊己二干置於中央。因此天干不但有了方向，而且跟着方位亦有了五行的屬性，與八卦相通。這種時間與空間的重疊，與西人喜用鐘錶面計方位是一樣的（註133）。

後世把後天八卦，天干中的八干重合在十二地支的向盤上，得到二十四向盤。二十四向為八卦的三倍，為地支的二倍，對於辨向計時自較精確。用二十四做為地球自轉一周的計時竟與西方一致，使我們的計時方法實際上可在現代使用。

自八卦到二十四向，依照風水與星相，同樣要予每一方位以五行屬性。其中最重要的一個步驟，即是納甲。把八卦與天干中的八干（除戊己）依先天八卦之順序納之，即乾納甲，坤納乙……等。其理論甚多，在此不贅。（註134）八卦與八干之外，尚有八支，則以「三合」的觀念，使東西南北四正向各吸納二支，如寅午戌，即由正南吸收寅、戌為同類，而「三合」是自時間中轉來的觀念（註135）。

總之，使用二十四盤之後，在風水中隨時就有時間的觀念介入，自深一層看，我國哲學家非常重視宇宙中常變的道理。堪輿術中的形勢是靜態的，卦數之理也是靜態的，如何因應常變的觀念？「易」就是變，反映在八卦或六十四卦上，應該以闡明變的道理為主，古人觀察天象，發現星斗轉移，益見變必有常理可推，所以在上文介紹的九星九宮等，已有星因時流轉的觀念。

時間正式成為風水中的主角，乃從「三元」派興起時始（註136）。「三元」是起源甚早的一種觀念，在隋書藝文志中已有以此為名的著作了。後代三元派的風水家認定自己為正統派，乃上溯至漢初，並將歷代名家均歸於該派（註137）。但依本文前面的討論，漢代以來，曆書結合五行，有選擇之法，由於使用同樣的干支符號，使得空間、時間的連結順理成章。至於直接使用時間吉凶於地理，而形成一種嚴密的系統，恐怕是後代的事了。

時間在風水上的應用，先要定一吉凶判斷系統。講究元運的人，認定時間的流逝也是一種循環，所以我國的時間觀念，「分久必合，合久必分」是環狀的，與西方基督教的綫型空間觀念有很大的差異（註138）。元有循環的意思，運有衰旺的意思。我們可以想像，國人心目中的時

間在環狀運轉中，每有所轉動，均影響二十四向盤上的吉凶關係，因此使得吉凶的推算變得十分複雜。

時間的環有一個現成的系統，那就是干支紀年的系統。這是自漢代開始的（註139）。每一甲子是六十年，就是風水家所稱的一元，三元即一周天。在一周天中，元有上中下之分。每元又分為三運，每運二十年。我國「古代治曆，首重曆元，必以甲子朔旦夜半冬至齊同為起算之端。當斯之際，日月五星又須同度，如合璧脫珠之象，謂之上元。緯書名曰開關。」（註140）說明元運的開始，原與天文學的理想有關。中國天文學乃以求得上元為目的。找到一個「開關」的年代，然後順甲子等推下來。在天文上，一元即首尾均為「甲子朔旦夜半冬至齊同」，要四千五百六十年（註141）。但風水、星相上使用的，則自黃帝紀元起算。如此六十年一元推下來，到民國七十三年為中元，七十三年甲子為下元的開始（註142）。

時間在循環，用元運來分成段落，各段落必須賦予不同的屬性，才能影響空間中的二十四向。一般的辦法是把前面討論到的九星，按着洛書的宮位排列起來（即一貪木、二巨土、三祿土、四文水、五廉火、六武金、七破金、八左土、九右金），每一星座一運。在這裏九星不只有五行的屬性，而且有「數」，就可以生剋與數理來判斷了。「地理玄龍經」有一段話說明九星元運的觀念，與星相同源：

「北斗七星居中。樞、璣、璣、權四星為魁，玉衡、開陽、搖光三星為杓。魁為斗身，杓為斗柄，斗柄所指為天罡，天罡所指，衆殺潛形。然則輔為天皇，弼為紫薇，貪為天樞，巨為天璣，祿為天璣，文為天權，廉為玉衡，武為開陽，破為搖光，皆所以旋轉造化，斟酌元氣，發生萬物者也。……」（註143）。

這九星，一二三主上運，四五六主中運，七八九主下運，每運之主星為當運（請注意，本文上章所提九星有吉凶之分，在此則無此意，僅以當運之星為吉），比如自民國七十三年以後為下元上運，破軍金當運。在卦位上原為吉利的格局，今因不當運而變凶，而凶位亦可因「時來運轉」而成為吉地。合運即在「數」上合十、合五的關係，由時間的運數，配空間的運數。

空間的運數即二十四向盤上當運的方位，說法不一，其中較合「理數」的說法是將方位與洛書九宮的方位重合，如坎為一，壬癸亦為一（一卦管三向）。只是每卦之三向，分為天、地、人三元，其中又有些不可解的規則，在此不多述了。

講究元運的風水家，很注意尋求能綿延富貴的方向，

以免命運很快衰敗。最理想的風水，就是所謂「三元不败之地」，可保永久富貴。在常識上，這是不可能的，也是不存在的。故風水家發明了「換星」法，即在取山定向的時候，雖定於本運之盛向，却可兼有對本運並無不利，而可在下運中昌盛的方向，所兼之運愈久，則主人之發運亦愈久。

元運的觀念發展到極端，就是明末蔣大鴻的三元派，第三節中曾指出他是學院派的風水家。他的理論完全上推至易經，連接理學之傳統，不採用術數家數百年所推演出的神秘難解的複雜系統，完全放棄二十四向羅盤，改用六十四卦之圖圖表示空間方位關係。其吉凶之判斷則根據河圖之數。這種革命性的看法，雖得到少數人的共鳴，但脫離一般作業的依據，難為大多數人所接受。所以把這套原理，再套回二十四向盤，終於演為非常繁複的今天所見的三元羅經了（註144）。

我國在文化的性格上是具包容性的，不同的派別，在當時也許針鋒相對，互不相容，但到後世，均納而一體，儒、道、佛在早期雖有激辯，至宋以後，漸難細分，形成國人多層面的性格，富適應性的人生觀。風水之發展也是如此，故愈至後世，術家盡納前代之理論，希望融為一體，因此風水的體系不但龐雜，而且支離，為常識所不能理解（註145）。

不但在風水術內部有兼併的趨勢，且有與星相、命理術兼併的傾向，因為在三元風水中，以洛書數序為基礎的紫白九星，把年、月、日均予以星化，不斷循環，對應着卦盤，依洛書的順序來移動，就與星相的觀念很接近了。所以到了清朝，就把命相拖進風水中來（註146）。

中國人論命，雖有孔子所說「五十而知天命」的意思，但根本上，是一種對人生定命的看法，在態度上是很消極的，以政治背景看，知識份子認「命」，至遲在秦亂的魏晉南北朝時代就發生了（註147）。一生際遇依靠風水，在觀念上已經是放棄自己對命運的控制，歸之於自然的奧秘，宋明理學盛行，文化歸於內向，國人生命中對抗外在環境的奮鬥精神為自我反省，自我安頓的性命說所取代，除了少數剛毅之士以孟子的浩然之氣為修身養性之本旨外，大多走向認命之一途。到了下層社會，風水就成為純粹升官發財的工具。所以楊筠松被稱為楊救貧，因其能以風水使人發財。宋賴文俊的催官篇大為流行，因其葬法聲稱可決定官運，甚至官職。

把「命」引入風水中，更加强了我之禍福實為天定的觀念，非努力所可致。明末政治腐敗，天災人禍頻仍，可能加深了士大夫與社會大眾相信命運，普遍講求風水的需

要，在通俗的著作中，道德的價值觀被引入，勉強維持儒家的尊嚴。他們認為，沒有好命的人，即使有大富大貴的吉地，也會失之交臂，他們編出一些故事，證明有德行的人才有好命，會不期而遇吉地。有些風水書籍簡直有勸人為善的意思，但整個說起來，人的行為不過是一些幌子，命與風水在技術上不可分割，漸為風水師所普遍接受。

在觀念上，「命」之價值比時間之價值更容易被接受，同一住宅，有人住之則吉，有人住之則凶，非住宅之罪也，乃主人之「命」不合也。這樣固然使風水術之推演更加複雜，過程更加紛歧，但也很巧妙的為風水先生解釋了很多不靈驗的原因，使一個原就不能證實的藝術，更加撲朔迷離，真偽難辨了。

在技術上，結合風水與命，並沒有很大的困難，因為命相學已經很成熟了，命相學告訴我們，每人因生年、月、日、時辰，就有一個命，可用來推斷我們的一生際遇。在清代著作中，顯示當時的風水中談命，只要生年就可以了，叫做「三元命卦」。

方法是以生年的上中下元，推定屬於何命，命用洛書九宮代卦，自甲子起，「倒數順飛」（註148），算出該命屬於何數，亦即何卦，亦即何命。如為一宮，即屬坎卦，即為坎命。在陽宅上，已具有水、陽性等屬性，傾向於離、巽、震三卦。這樣選擇住宅的坐向，就有所依據了。

事實上，這方法是相當古典的，後世的風水師大多兼營命相，其融合命相與風水的程度，視術者個人的認識與修為而定。他們使用的原則大同小異，在細節上與廣舍的程度上，相去則甚遠。一切依靠他們的解釋而定。後世的風水師多為江湖術士，迷信重於理性，使堪輿原為自天象、地理觀察入手的前科學，未能進一步為科學之探索，而淪為迷信，與命相之併入風水不無相關。

## 附註

註1：風水，或稱堪輿，或稱地理。「堪輿」之名稱較古，初見於漢書藝文志，辭源中引數家之解釋，許慎以堪為天道，輿為地道，最為後世接受。故乃「仰視天象，俯察地理」的總稱。「地理」一詞因「相地」術以地為對象之故，據張謙說來自唐呂才。「風水」則因葬書中「乘風則散，界水則止」一語而來，仍以相地為主，但金代張謙所注之「地理新書」卷一中，則定義為「出處為水，入處為風」，與葬書所傳不同。此處用「風水」一語，乃因此詞通行我國之數百年，且具有現代環境的觀念，較古語「堪輿」更能傳達相地術之精神。

- 註2：曾於中原理工學院建築系做過一次演講。該演講稿未經修飾刊於該校「中原青年」，後來部份為「房屋與市場」所轉載。
- 註3：如地理學界的教授即常提到風水的原則，見「境與象」5期譯文。  
但系統性的研究必須長期與風水術師相處，故至今仍以民前外國傳教士之紀錄為詳盡。
- 註4：自明代以來，風水時見於士人之筆記，亦見於正史。大部份風水著作均為明代僞托或整理。明末李闖為亂，崇禎帝命令前綫將領挖掘其祖墳，李闖亦以破鳳陽明室發源地為目標。
- 註5：我們在修理古建筑時，常請教木工老師傅，知他們大多使用「紫白九星」等法，事實上木工亦多懂風水，以便為人修造。至今流通者有「魯班寸白集」與「繪圖魯班經」，皆由台灣瑞成書局翻版。前者木匠使用之風水手冊，故內容紊亂無組織。後者為經過整理之木工建築手冊，包括風水原則。  
金代出版的「校正地理新書」卷一，以營造定向，定本開始，與李誠之營造法式相同。又明末之「地理人子須知」卷七下，亦有定向之法，可大體說明風水與營造間之關係。
- 註6：見清家清：「房屋相的科學」，陳啓東譯，台中新企業出版社，民國六二年初版。
- 註7：稽康在當時的自然主義者中最有現代讀書人的矛盾心理。他與魏公主結婚，並非無意於仕進，而時值司馬當權，心性乃趨消極。其生平與學說見容肇祖：「魏晉的自然主義」，頁四三，商務人人文庫，台民六九年六月二版。以下引文均為古今圖書集成之「藝術典」中所載。
- 註8：見稽康：「難宅無吉凶攝生論」，載於台北鼎文版古今圖書集成，藝術典，卷六八〇。
- 註9：同書同卷稽康「答釋難宅無吉凶攝生論」，當時稽康與友人對此問題頗有所爭辯，故另有一文答辨，亦載圖書集成中，可參閱，見集成藝術典，同卷。
- 註10：同上文。
- 註11：同註8。
- 註12：荀子天論篇，見葉衡選註：「荀子」，頁七十八，商務人人文庫，民五九年台一版。
- 註13：同上引，頁七十六。
- 註14：王先慎：「韓非子集解」，卷五，亡徵第十五，頁一，商務人人文庫民六〇年一月台二版。
- 註15：杜維運等譯，李約瑟著，「中國之科學與文明」，卷三，頁三七：「王充之懷疑哲學」。
- 註16：王充：論衡「歲難篇」，見集成藝術典堪輿部。
- 註17：見呂才：「五行祿命葬書論」，古今圖書集成，藝術典，堪輿部。本文亦被收入「校正地理新書」之卷尾。呂才，據云為風水三合派之祖，不知何據，見王德薰，「山水發微」，頁十一，民五十七年自印，台北。
- 註18：同上引。
- 註19：司馬光反對風水之態度為後人多所引證，此處為元代趙方的引語（「風水選擇」序，見集成收文），在明代所刊「地理人子須知」之瑣言中，亦討論司馬溫公之意見。著者僅要求後世之為人子者要警惕而不可過份。北宋的儒者歐陽修，對於理學家玩弄圖書，斥為怪誕，對於其後世風水影響於士人思想之嚴重性，可謂有其先見。
- 註20：項喬：「風水辯」，見古今圖書集成，藝術典，堪輿部收文。
- 註21：見項喬上引文。  
宋代帝王相信風水，命大臣編書，以「納民於富壽」，原不自朱子始，見「校正地理新書」，宋翰林王洙「地理新書序」，朱子顯有推廣之功。
- 註22：同上引文。
- 註23：余銘：地理人子須知序。見台灣竹林書局翻版「地理人子須知」頁三。余氏為明代官吏（奉直大夫，南京刑部）。該書有明代序五，包括明萬曆間首相徐階之序。
- 註24：李約瑟：中國之科學與文明，中譯商務版，第三冊，台北第三冊，頁二四。見唐敬果選註：「管子」，水地篇，商務人人文庫，民國六十一年台三版，頁一四六。
- 註25：胡適之在「哲學史大綱」中認管子一書中的政治思想非常進步，不是春秋時代可以產生的。他認為該書為戰國末期之產物。
- 註26：在李約瑟的上引著作中，有「中國科學的基本觀念」一章，討論董仲舒此段文字的意義，表示中國人的宇宙為一有機體，其間的相互作用，並非因果關係，而為神秘的共鳴，也可用來解釋風水的觀念。
- 註27：從萬物之感應與共鳴而及於禍福，及於祥瑞徵兆，為漢代以後二千年中國正史所尊奉的觀念。各代正史均有五行志以記載此種感應。自古以來，國人均為元首編造祥瑞神話。
- 註28：「葬書」之著作者尚有疑問，但為後世廣泛轉引，

- 此處引者見清代葉九升註：地理六經註「葬書」，卷一，頁一，民國六二年華成書局翻印版。
- 註29：元趙枋：「葬書問對」，見古今圖書集成，藝術典，堪輿部收文。
- 註30：程子此語為堪輿家引用，亦為批評家所指責。此處轉引自徐維志，地理人子須知，瑣言之，「不可不知地理」。
- 註31：朱子此語亦轉引自上文。
- 註32：陸子此語亦見上引文。
- 註33：王懋竑纂：「朱子年譜」考異附錄，商務人人文庫，民國六十四年台一版，卷之四上，頁二〇一。
- 註34：「國音」即宋代帝王趙姓之音，趙音屬「角」，照五音地理，必坐丙向壬，亦即坐南朝北。故有宋諸陵均坐南向北，朱子辨此為非。因當時為孝宗陵寢覓地於高宗陵旁，穴中有水泉之害，朱子上議狀以辨利害，見朱子文集。
- 註35：見張伯行輯：「朱子語類」，商務人人文庫，民國五十八年台一版，頁十五。
- 註36：見上引書頁四。
- 註37：見上引書頁廿四。
- 註38：見上引書頁三十。
- 註39：元趙枋「風水選擇序」，於古今圖書集成，藝術典堪輿部。
- 註40：徐維志，嘉靖甲子「自序」，地理人子須知。見上引同書，頁一。
- 註41：傳統的風水著作多有簡短的歷史的敘述，但均為無實證的術家之言，李約瑟對風水發展的研究，限於思想觀念方面，李對羅盤的發展是很有幫助的，我們已可以說，羅經始於漢代，與占卜同源，至於李約瑟認為風水中羅盤的使用，自唐以後，乃發生於福建派，恐係因福建近海，將航海羅盤與風水羅盤相關連的純意會之論斷，沒有具體的根據。李氏這一段討論，見上引李氏著作之中譯本，第七冊，「磁的方向與極性」，頁三九三。
- 註42：見「論衡」詰術篇，收在古今圖書集成，藝術典，堪輿部，六七九卷。
- 註43：據辭源，「六甲」即釋為「時日干支」，與文義較近之解釋為「五行方術」。本文的解釋，根據金張謙註「校正地理新書」，為據宋官書所編。所引「六甲」、「八卦」等條，見該書卷十二。
- 註44：上引張謙註「校正地理新書」，可以為此說的最有力佐證。該書的立論幾全以五音為基礎，第一卷開宗明義先介紹姓氏之音。然其吉凶判斷已非常繁雜，顯示唐代以來俗說之流傳，該書可證明宋代以前風水之系統與近代幾完全不同。
- 到近世，納音五行在整個風水系統中佔有的份量很輕，但音形的關係仍有人注意，如清末出版之「羅經活圖解」中，道光年間張睢屏寫的序，有一句話說：「陰陽五行不外一理，李子躍門夙究音學，由音轉形，於博求約……」
- 註45：葉傳選：「禮記選註」，商務人人文庫，民國六十一年台二版，頁九一。「天地官矣」，註為天地各得其所。
- 註46：同上引，頁九二。在這一段文字中，提到「在天成象，在地成形」的觀念反應「禮」，而其間的和諧關係則為「樂」。
- 註47：同上引書，頁九六。
- 註48：同上引書，頁一〇一，此段引文之後，禮記的作者指出，這裡所說的「樂」是形而上的，並不是指黃鐘、大呂等音韻，也不是指樂師之演奏，又提到音與樂不同，指出「德音之謂樂」。
- 註49：對禮記月令的禮制，盧毓駿氏曾認與季節及日照有關，希望能有詳細之研究。實則天子居明堂之「禮」與居住無關，為純象徵性之活動。盧氏試圖以居住功能解釋，無法自圓其說，盧氏論述，見氏著「明堂新考」。
- 註50：見上引禮記選註，頁五〇。
- 註51：王充對「西益宅」的古忌，解釋為古制以西為上，如加添新室於西方，則易於破壞上位的制度而失禮。這種義理的解釋，頗類今人的思想方法。
- 註52：王充論衡「歲難篇」。
- 註53：見李約瑟，上引書中譯本第三冊，頁二六。
- 註54：「管氏地理指蒙」之文字似甚古樸，但所敘述之方法與觀念均為後代之所有，且長篇大論，與六朝以前之類似文獻大不相同。又該書自隋至宋，均不見於藝文志中。
- 註55：如古今圖書集成中即收有「青烏經」，地理人子須知於卷首亦列有「青囊經」與「青烏經」，均稱為秦人所著，然而葉九升以「葬書」為經首，且於例言中，逕稱之為「葬經」。
- 註56：見葉九升，「地理六經註」，卷一，頁八。他認為要讀通葬書，須讀兩漢三國諸文，然後可以通其文理。
- 註57：均「葬書」中語，「葬書」有多種堪輿書籍註釋。筆者所見者文字均大同而小異。註釋則南轅北轍。

圖書集成中所收稱郭璞「古本葬經」，無註釋。此處所引，為各本所同有者。

註58：見漢寶德講述，林新寶整理：「風水」，中原青年二十八期，民國六十五年六月出版，頁八一。該文若干細節為林新寶增入，但僅為潤飾講詞紀錄大體正確。

註59：見李約瑟上引書中譯本第三卷，頁二十七。李約瑟此說影響 Feuchtwang，在其風水研究 *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* 中，有一章專論風水與山水，其實這是在讀風水書籍時，看到一些景色描寫的文字，所聯想得到的結論。其實我國山水畫的傳統僅到明末之後才受風水的影響，且其影響僅及於理論。其關係之討論，見漢寶德刊於聯合副刊「談中國畫之中鋒」一文。

註60：見新、舊唐書之藝文志。新唐書並無新資料，此部份想係參照舊唐書所寫。又王德憲在其「山水發微」中提到呂才為「三合」派宗主之一。不知何據。見該書頁十一。就上引「五行祿命葬書論」一文看，呂氏實為一具有理性的學者，反對葬書甚為堅決，似無再創堪輿新說之理。依「校正地理新書」畢履道序，呂才似整理過風水。

註61：李淳風一行為我國大天文學家，對曆法之貢獻甚大，見朱文鑫：「天文學小史」。商務人人文庫，民國五十九年台一版，頁三六。

註62：明代以後風水之流派甚多，互相指責、辱罵，貶斥之風甚盛，最通用之指斥法，為對方乃「滅蠶」經，即風水家故意用錯誤的理論欺騙外國人，使其敗滅，後流傳中土，遂正誤不分。大家認定一行僧為滅蠶經之撰寫人。

註63：被托為楊筠松的著作，自古今圖書集成的堪輿人物介紹中列有五種，但在該集成中所介紹的「十二倒杖，青囊輿語」却不在其中，可見紊亂之一斑。在「人子須知」引用書目中列有八種，僅有四種與圖書集成所列出者相符，其餘四種不見於其他書籍。楊為神話型人物，後托者多。總計恐不下十數種。

註64：見蔣國：地理正宗，卷五。原出版於清嘉慶年間，今據台灣竹林書局民國五十六年翻印版。請比較上引葉九升之地理六經註中所引同文。

註65：宋代的理學家大多相信氣、數，故亦相信風水。其中自以朱熹之影響為大。除了在理論上，思想上相通外，他直接支持風水。

註65：宋史藝文志中有「楊敦貧正龍子經」，後世著作中未見引用。

註66：該書見於古今圖書集成，藝術典。在他處均未見引用或載錄。「海角經」之名較常見，如宋書藝文志與「地理人子須知」中均有「天涯海角經」，想係明人結合古人所傳名稱而偽託，故其名包括元女、青囊、海角等三獨立名稱。

註67：納甲法，見後文 頁之說明。於上引之「校正地理新書」中，至少在宋代已經出現，可見其理論上的解釋有數種，然以月之盈虧為正統之解釋。據云自漢代以來即已有之。後代解釋較明白者，如明代田汝成著「西湖遊覽志」（世界版頁二八八）。氏對杭州之風水有所說明，釋納甲甚為平易。清代江永則以河圖洛書之數，升降而推演之，詳釋見王德憲，前引書，八〇頁，「以升降數明納甲之理」。以今人看來，似均無堅實之理由，然為風水家必用之工具。

註68：在語錄中有一段談到「冀都」的，他說：「冀都，是正天地中開好箇風水。山脉從雲中發來，雲中止。高脊處，自脊以西之水，則西流入於龍門、西河。自脊以東之水則東流入於海。前面一條黃河環繞。右畔是華山，聳立為虎。自華來至中為嵩山，是為前案。遂過去為泰山，聳於左是為龍。淮南諸山是第二重案，江南諸山、及五嶺、又為第三四重案。」見張伯行輯：朱子語類，第十頁。商務人人文庫，民國五十八年台一版。

朱子的這段話有幾種含意。他用葬書的觀念解釋全國的自然地理，打破了「葬書」以葬為主的限制，使「巒頭」正式成為一種環境觀念，不一定拘泥於禍福，同時，朱子的話說明傳至今天的，風水的自然環境架構，在宋代確實被廣泛流傳。他在本文中所提到的冀都，係今之北京城。該城在宋時雖曾為金代之首府，但尚未形成元、明、清兩代六百年的宏大規模。朱子此語，實為北京城之未來下預言也。想來喜好風水的人十分願意引述此語，明代人所以尊崇朱子，對北平風水的預言亦有幫助吧！

註69：孟浩：雪心賦辨偽正解：「地理辨」。原著於清康熙，台灣竹林書局，民國四十七年翻版，頁一。

註70：見上引趙枋：「葬書問對」。

註71：見劉基：「堪輿漫談」，收於古今圖書集成，藝術典堪輿部中。劉基為明人，此文應屬可靠。

註72：此亦為元代趙枋於「風水選擇序」中提出，足證「

日法」於元代之流行。然而傳統之風水直至今日仍以「形法」與「向法」為主。

註73：見明史列傳一五〇汪喬年傳。

註74：周六松：「附錄天元九略序」乃蔣國著，「天元九略」之序，收於蔣著地理正宗一書中，見該書台灣竹林書局，民國五十六年版，頁一。

註75：羅經為一很古老的發明。根據李約瑟之研究，羅經的雛形自漢代即出現，即漢代的占卜盤「式」。今觀察「式」之復原圖，似即羅經中心的三環，於何時開始用在風水上，雖古人有說，却無以為據。李約瑟自今風水羅經上的正針與縫針、中針間角度之差，認為天文學家觀察當時磁向與正子午向偏差所創，並判定其年代。其說雖為推斷，其深研之態度實令人敬佩。詳見李氏上引書中譯本，第七冊，第四八五頁。李氏採清代吳天洪所著「羅經指南撥霧集」之說，以唐初邱延翰使用正針，唐末楊筠松創用縫針，宋賴文俊創用中針。今日所見之羅經，在明代必已流行，因「羅經解」，「羅經正解」等專為羅經所寫之書多為明人所著。

註76：在大英博物館中所收藏的羅經，為清初所製，為今之三元羅經。見 Feuchtwang：上引書所印出之照片。

註77：「大遊年訣」為陽宅風水中，開門與主房之間的關係的吉凶訣，見下文的說明。後人不深究其運算的道理，只背誦歌訣。

註78：孟浩：見前引書第二一頁。

註79：蔣大鴻：「陽宅指南」，於趙唯曾著，「地理玄龍經」中，該書有民國十三年鈍根野叟序，此處引自台灣竹林書局民六十年翻印版，卷四，頁五。

註80：所以「巒頭」更適當的名稱可能是「山水」，傳統上以山勢之高低包容山水，高者為山，低者為谷，谷即水。

註81：在我國畫論中，直到清初才明顯的牽連到風水的理論。畫家系出道家，思想隱逸，對於世俗以禍福為重的風水術，應該是相排斥的。直到後世，世俗的思想滲入士大夫的生活觀念中，才勉強結合在一起。直到今日，山水畫尚不能表達風水的空間架構的觀念，如在國畫中，瀑布為十分受喜愛之題材，而風水中不喜「水響」雪心賦中說「山秀水響，終為絕穴。」

註82：中國文化精神以人為本，以人體為宇宙之縮影，對

自然環境之解釋，雖有「葬書」的架構，却亦不離人體。此引見卜則巍著，雪心賦，見前引孟浩註，卷一，頁一。在思想上與朱熹甚近，使人懷疑此書是否為唐人所著。宋元學案之晦翁學案中提到「人生初間是先有氣，既成形，是魄在先。」

註83：楊筠松的「十二倒杖」為尋穴的經典作，後世因之，有著作多種，但內容重覆甚多。如古今圖書集成中收有「十二倒杖」，又收有其他著作，包括十二倒杖在內者。」

註84：此處及以下兩段引文，均引自葉九升，地理六經註中之郭璞「葬書」。

註85：引自卜則巍之雪心賦，見上引書，卷一，頁四。

註86：此為傳統之說法，徐善繼說：「夫明堂者，天子之堂，向明而治，百（原「石」字，想係刻誤）官考績之所聚，天下朝獻之所歸也。地理家以穴前之地借名於此，亦以山聚水歸，其象殆相彷彿焉。」見徐善繼，「地理人子須知」卷六上之三「論明堂」。該文中亦提到明堂分內、外，明堂萬馬乃指外明堂而言，內明堂指穴前之小明堂。

註87：陶淵明：桃花源記，見古文觀止等書。

註88：卜則巍：雪心賦，前引書卷一，頁一〇。

註89：見前引書。「沙」在風水上為主脉之分枝，形成圍護之形勢者。故沙即山，所以最後一句話，實即「山明水秀」。形家論地，以龍、穴、砂、水四項分別相之（沙同砂）。卜氏此語可概括風水之大要。

註90：筆者曾於一博士論文中讀到以水為龍的說明。外國人一知半解指水為龍者甚多。

註91：此說特別為蔣大鴻派的風水家堅持之。在蔣大鴻著之「天元五歌」中，特列「水龍」一章，強調世人混淆山水之誤。又收「歸厚錄」一卷，明冷謙註，亦強調平洋與高山論龍不同。以上均見前引蔣國訂：「地理正宗」中。

註92：亦為雪心賦中之語。但說法雖略有差異，而同一觀念之文字甚多，如雪心賦中「論水法者，則有三又九曲」，註中則云「九曲者，謂之玄水」。在「葬書」中最後一句話，「法每一折，滯而後泄，揚揚悠悠，顧我欲留。」其意思是相同的，均見前引書。

註93：台灣的大宅見 Dillingham，「台灣傳統建築的勘查」一九七〇，及漢寶德、洪文雄：「板橋林家宅園的調查，研究與修復計劃」。一九七〇，台灣台中，境與象出版社。

註94：「砂」的重要性有不同的說法，或以龍為主，砂較次要，或以「砂」為決定禍福之依據，一般說來，愈到後代，對禍福之判斷愈求精確，砂之重要性愈增，繁複之處，使風水終成為不可解之迷信。風水家稱「消砂」，即為後代論砂漸忌大凶煞，因煞、砂同音，故以「消」其凶煞為首要。

註95：自宋代以來，風水家如朱子即以全國山脉的體系看龍脉。明以來的重要風水著作均以此開始討論，其要者，如上引之「地理人子須知」，分析了歷代首都之形勢。

註96：風水中之山水，貴在交纏，必須「山大曲水大轉」。如山脉一綫直落，水不可能交結，所以「回龍顧祖」是很必要的。見上引「地理人子須知」上册卷一，第十頁。

註97：對台北市的解釋，可見於多位現代風水家的著作，本文所記為劉星垣先生之說明，其意約略相近，雖細節略異。

註98：風水中對砂形十分重視，與國人裝飾方面之象徵完全一致。左龍右虎是最尊貴的護衛。葬經中即有一節以形判斷穴之吉凶，至後世則推至砂形。雪心賦中卷四專言「形」，開卷第一句就是「物以類推，穴由形取。」可說是以形判吉凶的理論基礎。本文因以環境架構為主，未曾仔細討論，將於另文中申論之。

或以巒頭為「形象」，可知形之判斷雖不免附會，却被認為最重要之準則。

註99：孟浩：「巒頭天星理氣辯」，見上引卜著「雪心賦」前言「辯論三十篇」，頁十。

註101：見上引書，卜則巍著「雪心賦」，卷二，頁十。

註102：同上引，卷三，頁二。

註103：風水中，吉星之形象即端莊圓淨，如貪狼木、巨門土、武曲金，形高大，或平寬，或圓渾，均以端莊勝，而破軍金，祿存土，廉貞火等山形均粗糙破碎，複雜之山形亦可以形貌相之以定吉凶，因與本文主旨無關，故略。

註104：理氣就是後世所稱之「向法」。但持「向法」者均同時相信「形法」，故向法不能獨立於山水形象架構之外，乃於形象之上運用卦向也。

註105：見上引書「宋元學案」「百源學案」第五六頁。

註106：同上書「晦翁學案」第二五四頁。

註107：見上引李約瑟：「中國之科學與文明」譯本第三册，頁二一八。朱子有一定的科學頭腦，所以可

以推想到宇宙的起源與地球為圓形。

註108：見上引張伯行輯，「朱子語類輯略」卷一。

註109：同上引書第二頁。

註110：李約瑟，上引同書譯文第四册，第一〇一～六頁中討論河圖，洛書的時代甚詳，但究竟何圖為十數，洛書為九數，抑二者相反，到後世一直未有定論，一般均接受洛書為九之說，排列見後文。

註111：後世民間相信有才能的人就是能陰陽數術的人，如對諸葛亮與劉伯溫等神化，即存有此心理。

註112：為周敦頤「太極圖說」承「易繫辭傳」中之觀念。天以「陽生萬物，以陰成萬物」亦為周之說法。周以陽、陰為仁、義。見上引「宋元學案」頁七十四，然宋儒對陰陽之看法亦有差異。如二程認為陰陽為氣，為形而下者（見上書頁八六與一一二），對易「一陰一陽之為道」提出解釋，張載強調陰陽之循環變化（上書頁一四三），朱熹則認為陰陽為一元，「陽之退便是陰之生」（上書頁二五五）。宋儒討論陰陽用心思在理上，風水家引用，就覺通俗，然確反映他們不同的看法。

註113：見李約瑟對東、西「行」之討論，見譯書第二册頁四〇五。

註114：見上引書頁四一八，古人論者亦多，如朱元昇「三易備遺」亦談五行異同，見圖書集成經籍典，頁五九一。

註115：數之於吉凶，似自宋陳搏、劉牧等人始，他們把孔子贊易之用意，在「舉天地之極數，成變化而行鬼神之道」。見劉牧：「易數鉤隱圖序」，古今圖書集成，經籍典，河圖洛書部，台北鼎文版，卷五五，頁五四七。

註116：如將先天八卦與洛書九數重疊，則三畫卦之下爻為陽者為陽儀，下爻為陰者為陰儀，則一六七二為陰，八三四九為陽。同時，如以三畫卦中之學爻決定陰陽，則一二三四為陰，六七八九為陽，即以男女分合於河圖生成數之說。數有河圖、洛書之排列，卦有先天後天，又有橫圖、圓圖，因此數與卦重合之機會很多，以之定數之陰陽都可言之成理。

註117：子華子，「天道」篇說：「天地之大數莫過乎五，莫中乎五，五居中宮以制萬品，謂之實也。」見古今圖書集成，經籍典河洛部第五十五卷，鼎文版，頁五八四。

註118：宋儒討論數字，對十與五有特別看法。又以河圖之數和為五十五，洛書數之和為四十五均有特別意義，不斷加以討論，又易曰，大衍之數為五十，頗令宋儒費解，蓋五十五為天地之數，何以大衍為五十？見「朱子易說」，古今圖書集成，鼎文版，五八七頁。

註119：八卦之來源或曰來自河圖、洛書，或曰包犧氏仰視俯察而作，又曰出於著，歐陽修據以認八卦非聖人所創，見歐陽修：「童子問」，古今圖書集成，經籍典，河洛部，頁五八四。

註120：漢書五行志認係劉歆的說法。

註121：即「先天為體，後天為用」之說，為術家的看法見王德薰「山水發微」，頁三八第八節，「先、後天之區別」。又見蔣國「後天說」見「地理正宗」。

註122：後天卦之推演有很多說法。宋朱元昇之「三易備遺」但先天由河圖而來，後天卦由洛書而來，但朱以十數為洛書，九數為河圖，見上引古今圖書集成經籍典第五十二卷，即鼎文版卷五五第五五七頁。亦有後天乃自先天推演而來的說法。

註123：蔣大鴻以先天六十四卦為玄空大五行，但是派的著作中仍以後天八卦羅經為用。

註124：宅之主卦有三說，一為以坐山為主，一為以門向為主，一為以命宮為主，以三者必須相合，故吉凶推斷相差不大。

註125：「卦氣」實即陰陽之分，數字之治合。辭源「卦氣」條「藝術家用八卦配洛書數，以奇偶分陰陽，亦為卦氣。」其說並不完備，氣通數，以數解釋較佳。

註126：詳論見前引王德薰「山水發微」第三三五頁。王氏該書對卦數之討論最為詳盡，與一般術書中僅重歌訣不同。

註127：筆者迄未能找到九星名稱之來源。把生尅關係訂名為星象，乃筆者為方便計所假定，至少在傳統陽宅風水中可溝通卦氣與術家俗說，國人重關係甚於個體，此假說似亦可通。

：宋代以前雖有九星之名，其吉凶們並未完全定位，故有九星變之說，代表吉凶意義之「生氣，天醫」等，為「八變」，見前引張謙著「校正地理新書」。

註128：傳統陽宅風水的代表為趙九峯「陽宅三要」，該

書出版於清康熙，有台灣瑞成書局翻版，該書之原則簡要而明確，但後人顯然認為太簡單，各有新說。如趙九峯以門、主灶相配為之，而有人認為灶之位置應設凶方，以壓凶，等等不一而是。在傳統風水中亦有分別。如趙九峯以「門」為陽光之首要，而在乾隆末期出版之「八宅明鏡」以「主」為首要，對灶之看法都不相同，他的說法是灶的位置要壓住凶方。

註129：即使這樣簡單的原則，在實際操作起來，仍然有很多不同的看法。比如判斷一座住宅的吉凶，與羅盤上的方向有關，而羅盤放在何處，會有相當大的不同。有人主張放在天井中央，現代有人主張放在住宅的幾何中心，真是不一而是。蓋一種不能證明的前科學的方法，瀕于操作者個人之判斷，而均能言之成理。

註130：在明代「陽宅十書」中，選擇佔有相當的篇幅，但其「日法」仍然是行動吉凶的推算。見古今圖書集成藝術典，堪輿部，「陽宅十書」。

註131：干、支紀日至少可上推至殷代，春秋戰國所紀干支均與後代連續。見朱文鑫：天文學小史，第十三頁。

註132：李約瑟在其「中國之科學與文明」物理學部分，曾用相當長的篇幅討論磁盤在中國之發展。該文中引用了王振鐸的研究，指出漢代有一種占卜盤名曰「式」，是方形的盤子與較小的圓形盤子的交疊，方盤上最外圈為二十八宿，然後為地支，再內為天干與八卦。圓盤則以北斗七星居中，其外為北斗七星的名稱，再外為二十四向，後於圓盤之上加以勺狀指南針，方為地盤，圓為天盤。天盤之碎片曾在朝鮮臺中發現，如此為實，則漢代確已有今天所見之羅經，只是其用途不同，見譯文第七冊四百頁以後。

註133：有關干支與曆數的關係及其起源的討論，見李約瑟前引書第五冊，頁三五九起，「六十甲子循環」一節。

註134：參看第二十七註，納甲的目的在給予廿四向的各向以卦義，而便推演其吉凶。廿四向中計有卦四，天干八，地支十二。卦本身無問題，天干八均以八卦納之。所餘地支十二，其中子午卯酉即後天八卦中之坎離震兌，亦無問題，所剩八個地支，即以「三合」連通之。三合者，即甲子辰合，寅午戌合，亥卯未合，巳酉丑合。

註 135：辭源「三合」條有二種解釋，其一即上註所釋，以生、旺、墓三者合局，生旺墓原為命相中的用語，轉為風水中的水法者。這三向在羅經上呈三角鼎立。如甲子辰均屬水。其二為引自「月令廣義」，為年月日三合。如申年子月辰日相合，又舉「齊東野語」中故事：「淳熙中，孝宗及皇太子朝上皇於清壽宮，周公益詩：『一丁扶火德，三合羣皇極。』蓋高宗生於丁亥，孝宗生於丁未，光宗生於丁卯也，陰陽家以亥卯未為三合，用事可謂切當。」不僅如此，宋為火德，周公益的詩極盡阿諛之能事。這故事一方面可說明三合原自時間中轉來，同時亦說明至少在宋代，三合的觀念已經很流行了。

註 136：「三元」風水以甲子配九宮開始，後又加上「天、地、人」的觀念，以天為上元，人為中元，地為下元。後來的風水家，又把三元的觀念用在向盤上，稱「子午卯酉乾坤艮巽」為天元卦，「寅申巳亥乙辛丁癸」為人元卦，「甲庚丙壬辰戌丑未」為地元卦，則「三元」亦自時間轉變為空間矣。見前引趙魯源：地理玄龍經。

註 137：如楊筠松等為各派爭奪之宗主，故後世偽託之著作甚多，或有同書異解之情形，如楊著「青囊奧旨」即為一例。

註 138：這是傳統的界說，李約瑟是反對的，他認為中國人有很深刻的歷史感，與西方具有同樣的綫型空間觀念。但本文作者認為元運的觀念適足以說明中國人的時間觀確有環形的性質，雖然在正統的儒家思想中也許不存在，李之說法，見 Joseph Needham "Time and Knowledge in China and West" in Fraser ed: The Voices of Time George BraJiller, N.Y. 1966。

註 139：用干支紀年從王莽開始，先於此，僅用以紀日。

註 140：見前引朱文鑫：天文學小史，商務人文庫，民國五十九年版，頁十四。

註 141：全上引，頁十六。

註 142：這種上、中、下元的推算，顯然很久前已經開始，明代以來的風水著作，均標明其所著作年代的元。此處所引見前引王德薰「山水發微」頁三二八。

註 143：見前引趙魯源：地理玄龍經，第一卷第三頁，台灣竹林書局翻版。

註 144：三元派的風水常有所謂「天機不可洩漏」的秘密

法子，上引「地理玄龍經」中卷一頁十五中說：「按挨星之圖，只有無極子授蔣大鴻順子局一圖。其中尚多隱謎，按圖索驥，則反失之。……古人之如斯鄭重，如斯秘密者，實恐洩天機而遭天譴也。」今之三元派作家，如曾子南，唐正一等均以蔣大鴻傳人自居，說法既不相同，在訣竅處均秘而不宣。舊重「向法」者，知其法則甚簡單，不得不秘之，使人神秘莫測也。

註 145：三元派的風水著作中顯然已融合了甚多傳統風水的原則，因此吉凶判斷的方式宜顯分歧，以王德薰先生所著「山水發微」為例，極具包容性，而幾乎承認前代一切說法，歸納而用之，有時不免矛盾。

註 146：明代周繼著的「陽宅大全」中已有命相的觀念，該書卷三「論福元」節，然仍以修造時日等為主要論命的目的。至乾隆末年出版之「八宅明鏡」，則直以「命」為論陽宅之基本矣。兩書均見台灣竹林書局翻印版。

註 147：魏晉以來的消極的無為的思想，就是一種認「命」的思想，就是「樂天知命」的人生觀。「樂天」是不得已的，要經「養生」才能去悲存樂。故郭象的「逍遙遊注」中說：「夫悲生於累，累絕則悲去。而性命不安者，未之有也。」悲從何來？從紊亂的政治局面中來，參攷容肇祖：魏晉的自然主義，商務人文庫，台民國六十九年版。

註 148：這是「排掌」所使用的名詞。過去的命相家為了「捏算」方便，將三元、九宮、八卦全排在掌上，如上圖。「倒數」即反時針方向數，「順飛」即順時針方向飛，數與飛，都是談干支紀年，倒與順有男女之別，欲知其詳，見上引「八宅明鏡」。