

# 清代臺灣士紳與風水文化的互動： 以「開臺進士」鄭用錫為例\*

洪健榮\*\*

## 摘 要

本文主要從清代後期以來竹塹地區關於「開臺進士」鄭用錫（1788-1858）功成名就的風水聯想，及其對陰、陽宅風水或是堪輿地師的態度，來探索傳統士紳與民俗信仰之間的互動情形。從道光 5 年（1825）淡水廳儒學之風水庇蔭鄭用錫科考有成的說法問世起，鄭用錫的一生即與「風水」結下了難分難捨的文化因緣。民間社會關於他的各種風水傳聞，也逐漸成為竹塹人士共享的歷史記憶。相形之下，鄭用錫本人對於風水之說的質疑與批評，與大眾視其為境域風水靈氣之應驗者的社會氛圍之間則互有出入。這項個案研究的結果，使我們體會到官紳階層如何透過傳統的風水文化與地方社會產生連結，以便形塑出一種利益共同體的集體意識；與此同時，也讓我們見識到傳統士紳與民俗文化之間，存在著一種看似複雜卻又有跡可循的離合關係。

**關鍵詞：**風水、民間信仰、集體意識、新竹鄭家、士紳階層

---

\* 本文為行政院國家科學委員會補助專題研究計畫「清代臺灣官紳對於『風水』的態度」(NSC100-2410-H-305-045) 的研究成果之一。初稿原題〈清代竹塹進士鄭用錫的風水因緣〉，曾在 2011 年 11 月 8 日，於私立佛光大學歷史學系主辦的「歷史、儀式與文獻：民間信仰與地域社會國際學術研討會」宣讀，承蒙評論人國立臺灣海洋大學海洋文化研究所吳蕙芳教授的指正；會後投稿，承蒙兩位匿名審查人以及三位編輯委員提供寶貴的修改意見，並蒙 Günter Whittome（張君德）先生代為英譯摘要，國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士生陳東昇先生協助相關資料的搜集，在此一併致謝。當然，本文如有任何缺失，由筆者負責。

\*\* 國立臺北大學歷史學系助理教授

來稿日期：2012 年 2 月 20 日；通過刊登：2012 年 9 月 4 日。

- 一、前言
- 二、竹塹社會關於鄭用錫的風水文本
- 三、鄭用錫對於風水民俗的態度
- 四、結論

---

## 一、前言

近年來，關於傳統士紳與民間信仰或通俗文化之間的互動關係，逐漸成為文化史與人類學研究的熱門課題。其中的研究焦點之一，即指向「風水」在傳統漢人社會所扮演的角色，或是在特定的時空環境中如何成為官紳階層隨機操作的對象。<sup>1</sup> 大致說來，風水作為一種信仰文化，其所以能盛行於傳統漢人社會的因緣，以及這類社會現象的特質，可以從兩個面向來加以考察：

一、從信奉主體的層面來看，由於風水之說傳達一種如何透過空間元素的掌握以達到趨吉避凶、祛禍納福的方便法門，並且提示一種丁財兩旺、富貴滿堂的未來保證，與儒家傳統的孝道倫理或釋、道兩教的基本觀念亦有互通之處，是在傳統漢人社會廣受注目，成為上至皇親貴胄、下及庶民百姓普遍奉行的信仰內涵。風水信仰跨越了菁英文化（大傳統）與通俗文化（小傳統）之間的模糊界域，在地方社會成為官紳與庶民所共享的價值系統。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 相關的研究回顧及學術對話，可參見 Ole Bruun, *Fengshui in China: Geomantic Divination between State Orthodoxy and Popular Religion* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), pp. 1-33; Ole Bruun, *An Introduction to Feng Shui* (New York: Cambridge University Press, 2008), pp. 84-99; 渡邊欣雄，〈風水の社会人類学：中国とその周辺比較〉（東京：風響社，2001），頁 17-81；陳進國，〈信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索〉（北京：中國社會科學出版社，2005），頁 3-28；洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2003），頁 4-9；林開世，〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，《臺灣人類學刊》5: 2（2007年12月），頁 63-122。

<sup>2</sup> 在傳統中國喪葬文化（包含相墓擇葬的風俗）的層面上，代表官紳大傳統的「禮」與民間小傳統的「俗」之間所形成的滲透關係或交融過程，參見王明珂，〈慎終追遠：歷代的喪禮〉，收於藍吉富、劉增貴主編，〈敬天與親人〉（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1982），頁 307-357；James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1988)。

二、從實踐客體的層面來看，由於傳統風水學包含陽宅與陰宅兩大範疇，兼顧生者與亡者居住空間的營造原則，如清代學者魏源（1794-1857）在〈地理綱目序〉中所謂「形家陰陽之用，其大者建都立邑，其次立宮室，其次營兆域」，<sup>3</sup> 從城邑營造、宅居修建到陰宅擇葬，風水之說可供應用對象的廣涵性及多元化，提昇了這套術數法則的實用效能，也強化其既深且廣的社會影響力，以至於受到士紳階層的關注。

十七世紀以降，伴隨著閩粵渡臺移民的居葬擇地、聚落形成與地域拓墾，逐漸在臺灣這塊海外新天地擴展漢族風水信仰的文化版圖，並形成一種「在地化」的生活方式。而在風水信仰發揮其文化效能的歷史過程中，地方人士可以因應個別的需要或不同的情境，針對風水現象本身或其「應驗」與否的結果，作出因時地而制宜的自由心證或隨機詮釋，以便解決現實人生的各種問題。此種作法，適與風水理念及其實踐層面的「趨避」特質互為表裡，並突顯出一種價值選擇性。<sup>4</sup> 如就清代臺灣士紳對待風水文化的態度上，我們也可以看出此種價值選擇性的某些端倪。基於史料掌握與相關情境的考量，本文擬以清道光年間竹塹進士鄭用錫（1788-1858）為例，從「風水」的信仰本質與社會實踐的角度切入，來探索傳統士紳與地方社會的連結方式及其與通俗文化的互動情形。

鄭用錫，字在中，號祉亭，淡水廳竹塹（今新竹市）人，祖籍泉州府同安縣金門。嘉慶 23 年（1818）舉人，道光 3 年（1823）進士，後以「開臺黃甲」之名，譽冠全臺。<sup>5</sup> 過去學界關於鄭用錫的研究，主要著重於探討其生平經歷、科考成就、教育貢獻、文學表現、人際網絡、政商關係、社會參與、地域角色等議題，<sup>6</sup> 或是

<sup>3</sup> 魏源，《魏源集》（北京：中華書局，1976），頁 233。

<sup>4</sup> 洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉，頁 326-330。

<sup>5</sup> 在鄭用錫之前，臺灣舉人會試取中者，有諸羅附生王克捷（乾隆 22 年）、鳳山廩生莊文進（乾隆 31 年）二人。鄭用錫於道光 3 年的中式，係首位臺字號保障名額的本土籍進士，故有「開臺進士」之名。參見尹章義，〈臺灣↔福建↔京師：「科舉社群」對於臺灣開發史以及臺灣與大陸關係之影響〉，收於尹章義，《臺灣開發史研究》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1989），頁 570-572。

<sup>6</sup> 較具代表性的研究，可參見謝志賜，〈道咸同時期淡水廳文人及其詩文研究：以鄭用錫、陳維英、林占梅為對象〉（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1995）；黃美娥，〈一種新史料的發現：談鄭用錫「北郭園詩文鈔」稿本的意義與價值〉，《竹塹文獻雜誌》4（1997 年 7 月），頁 31-56；黃美娥，〈清代臺灣竹塹地區傳統文學研究〉（臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，1999）；薛建蓉，〈清代臺灣本土士紳的角色扮演與在地意識研究：以竹塹文人鄭用錫與林占梅為探討對象〉（臺南：國立成功大學臺灣文學系碩士論文，2005）；鄭藩派編撰，《開臺進士鄭用錫》（金門：金門縣政府文化局，2007）；范文鳳，〈淡水廳名紳鄭用錫暨其《北郭園全集》研究〉（臺中：白象文化事業有限公司，2008）。

分析鄭氏家族的在地發展、產業經營及其家族特性等等，<sup>7</sup> 罕有論及鄭用錫本人與風水民俗之間的歷史文化因緣。然而，從相關資料顯示，由於鄭用錫身為首位本土籍進士的光環極度耀眼，頓時成為當時地方社會注目的焦點，連帶也激起了各種關於他這一生如何功成名就的風水聯想應運而生。再者，時人或後世透過風水之說的後設詮釋，將鄭用錫個人的科考成就擴大為竹塹社會地靈人傑的應驗成果，進而形塑出一種「命運共同體」的地域文化意識，<sup>8</sup> 甚至成為清代後期以來竹塹地方人士若隱若現的歷史記憶。而在風水信仰普及化的社會文化網絡中，鄭用錫如何看待這類術數文化的價值意識本身，也有助於我們理解一名深具儒學素養的地方士紳與傳統民俗之間的離合關係。透過這項個案研究，既可觀察到官紳階層與庶民百姓在面對風水文化之際所產生的認知差異，亦可具體看出傳統士紳表現在態度及行為上的複雜面向。

本文選擇鄭用錫作為研究對象，一方面係就身分的代表性來看，由於鄭用錫擁有「開臺進士」的桂冠，實為清代臺灣士紳階層中的極佳人選；另一方面，則就資料的多元性而言，鄭用錫與風水文化的相關史料，既可見於地方志書與碑碣紀錄，亦可見於家譜、筆記文集以及其他傳說故事等文本，實為筆者目前所見關於此類課題的難得案例。全文的論述架構主要呼應前述的問題意識，首先將焦點放在鄭用錫作為被認知的客體，考察其生平成就如何被地方社會置於風水文化的脈絡中加以詮釋；其次，再將焦點放在鄭用錫作為認知的主體，探討他的風水文化觀念以及相關的行為實踐，藉此觀察清代臺灣士紳與風水民俗之間互動的可能與方式。

<sup>7</sup> 較具代表性的研究，可參見張炎憲，〈臺灣新竹鄭氏家族的發展〉，收於中國海洋發展史論文集編輯委員會主編，《中國海洋發展史論文集（第二輯）》（臺北：中央研究院三民主義研究所，1986），頁199-217；蔡淵潔，〈清代臺灣的望族：新竹北郭園鄭家〉，收於聯合報文化基金會國學文獻館主編，《第三屆亞洲族譜學術研討會會議紀錄》（臺北：該館，1987），頁545-556；黃朝進，〈清代竹塹地區的家庭與地域社會：以鄭、林兩家為中心〉（臺北：國史館，1995）；鄭華生口述、鄭炯輝整理，《新竹鄭利源號典藏古文書》（南投：國史館臺灣文獻館，2005），第2章，〈北門鄭家的興起與發展〉，頁23-36；楊詩傳，〈開臺進士鄭用錫家族之研究〉（金門：自刊本，2007）；羅永昌，〈新竹鄭氏家廟祭祀活動及祭祀空間之研究〉（宜蘭：佛光大學文化資產與創意學系碩士論文，2010）。

<sup>8</sup> 關於風水地理傳聞如何反映或是凝鑄「命運共同體」的地域文化意識，此係借鏡人類學者林美容的見解。參見林美容，〈由地理與年籤來看臺灣漢人村庄的命運共同體〉，《臺灣風物》38: 4（1988年12月），頁123-143。

## 二、竹塹社會關於鄭用錫的風水文本

從功能的角度來看，風水既是一種指引世人如何趨吉避凶的術數法則，具有前知性或先驗性的特質；另一方面，這項術數法則也是一種解釋系統，可以為現狀提供一種「事後諸葛」式的說明，以便於因應特定社會網絡及權力結構中的人心需求。鄭用錫置身於風水文化瀰漫的社會氛圍中，由於其在地方上聲名顯赫，深具傳奇性的色彩，難免激起時人或後世無數的風水聯想，衍生出各種關於他一生為何能揚名科場、出類拔萃的傳說軼聞。在這些形形色色的歷史文本或敘事模式中，傳達出官紳階層或庶民社會針對他的平生際遇所產生的想像、意會或解讀。

### （一）科考中式與廟學風水相應的官方說法

在傳統漢人社會，士紳階層與風水文化的互動情形，本身也形成一種文化現象。自宋代以來，緣於科舉制度的推行，地方官學的興修相當注重風水元素的考量。主政官員顧慮到官學的風水格局攸關學子的科考成就，故用心於文教設施的風水營造，以謀求學子考運順遂且自身官運亨通的福佑。<sup>9</sup> 由於風水之說講究禍福感應的核心價值，原與科舉制度提供正途出身及名利雙收的現實功能相互呼應，也因此，傳統漢人社會普遍認為廟學、書院等文教設施的風水有助於科舉功名的求取，而地方學子的功成名就亦得利於學校風水的庇護。<sup>10</sup> 諸如此類的觀念，也映現在鄭用錫身上。

鄭用錫於道光 14 年（1834）完成的《淡水廳志稿》卷一〈祠廟〉中，記載嘉慶 8 年（1803）淡水廳同知胡應魁（?-1807）延請堪輿師林時珍相擇廳城東門聖廟邊土地，肇建文昌宮，主祀文昌帝君，「自後淡水人文迭興」。<sup>11</sup> 鄭用錫指出主政官員參照堪輿家言創建這處廟宇〔按：此廟並非後來的淡水廳廟學〕，有助於地方文教風氣的提昇，而他本人在不久之後，接連於嘉慶 23 年鄉試中舉、

<sup>9</sup> 劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》45（2010年6月），頁25-28。

<sup>10</sup> 關於傳統士紳援引風水觀念構建地方文化空間的初衷及其具體作為，可參見陳進國，《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》，頁522-590。

<sup>11</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），卷1，頁53。

道光3年會試取中，成為清代臺灣首位以臺字號保障名額取中的本土籍進士。其「前無古人」的科考成就，事後也被解讀為淡水廳學宮文廟的風水庇佑所致，這也是我們在現存清代臺灣各地碑碣紀錄中所看到的唯一例證。

清代初期，竹塹地區本為原住民的生活領域。自康熙五〇年代福建泉州同安籍墾首王世傑（1661-1721）率眾入墾後，漢人的移墾活動接續而來。至清代中葉，伴隨著農商產業經濟的發展與漢人定居社會的成型，作為北臺淡水廳行政中心的竹塹地域，也逐漸興起了設學以便學子就地考試的需要。<sup>12</sup> 嘉慶21年（1816），同知張學溥鑑於淡水廳自設治以來並無儒學文廟之設，於是邀集地方紳商家族勸捐倡建，籌設事宜由總理林璽、林紹賢（1761-1829）、副總理鄭用錫、郭成金（1780-1836）以及吳振利、羅秀麗、陳建興、吳金吉等共同掌理。在選址方面，主事者考慮到文廟風水「關於文運之盛衰，非扶輿磅礴之所結，山川靈秀之所鍾，無以為卜吉地也。」<sup>13</sup> 在傳統風水觀念的影響下，廟學風水被視為地方社會人文蔚起的依託，維繫著紳民的集體利益。聖學空間如能座落於風水福地上，足以提昇其「地靈人傑」的信度與效度，對於學子功名的取得更提供了「靈上加靈」的雙重保障。就在鄭用錫等人為求慎重其事之際，根據彰化縣知縣吳性誠（?-1826）於道光5年（1825）2月撰著的〈捐建淡水學文廟碑記〉中指出，先前竹塹地區有位精通堪輿術數的郭尚安，曾指點地方士紳進行學宮擇地創設的相關事宜：

塹有郭尚安者，邃於堪輿之術，諸紳士以設廳時，曾選學宮基址，在於城內較場地方，因就其地請而籌之，深得許可，凡大小之規模，坐向之方位，皆其指畫。郭君為人輕財重義，諸紳謝之金，不受，且曰此：「此廟一築淡之科甲蟬聯，余之名亦不朽矣，金何足慕哉？」<sup>14</sup>

<sup>12</sup> 陳國揚，〈清代竹塹漢人社會之發展〉（臺中：國立中興大學歷史研究所碩士論文，1995），頁21-35、121-148。

<sup>13</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，〈淡水廳志稿〉，卷2，〈藝文〉，頁175。

<sup>14</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，〈淡水廳志稿〉，卷2，〈藝文〉，頁175。該碑碣目前已遺佚，其全文另可參見臺灣銀行經濟研究室編，〈臺灣教育碑記〉（臺北：臺灣銀行經濟研究室，臺灣文獻叢刊〔以下簡稱「文叢」〕第54種，1959），頁37-39；黃旺成主修，〈新竹縣志·藝文志〉（新竹：新竹縣文獻委員會，1976），頁129-130；邱秀堂編著，〈臺灣北部碑文集〉（臺北：臺北市文獻委員會，1986），頁79。

當時，地方官紳接受郭尚安的這項堪輿見解，確定廳治廟學的設置地點。新建工程於嘉慶 21 年 12 月 15 日肇工，至道光 4 年（1824）4 月 10 日竣工，座落於廳城內東南營署左畔（今新竹孔廟前身舊址）。<sup>15</sup> 由此可見，淡水廳儒學文廟的建制地點及其方位坐向，可視為地方官紳依循風水觀念而具體落實的產物。

所謂無巧不成書，正當廳學文廟倡議修建之後、竣工落成之前，其間鄭用錫接連於嘉慶 23 中舉人、道光 3 年中進士，功成名就，享譽全臺，不免讓地方官民直覺地聯想到，此項前所未有的創舉應為廟學風水應驗的結果。在前揭吳性誠所撰〈捐建淡水學文廟碑記〉中，針對時人將鄭用錫揚名科場歸諸於風水庇佑的心態，以及廟學風水與竹塹文風漸趨鼎盛的關係，有一段相當精要的敘述：

越二年戊寅科，鄭子用錫果登賢書，為淡學倡。迨癸未科，且冠東瀛而成進士焉。自鄭子登科啟甲兩次以來，轉瞬纔八九年耳，踵其後者，文武聯鑣，齊名蓋榜，繼繼繩繩，淡疆煥然丕變，郭堪輿之言，信乎其不謬也。<sup>16</sup>

吳性誠在行文中追溯鄭用錫與淡水廳廟學的風水因緣，無非是一種關聯性思考的發揮，或說是一種集體意識的投射。文中推崇郭尚安先前論斷竹塹地區人文蔚起的可信度，則讓我們見識到堪輿形家對於境域風水格局的點劃，在清代臺灣某些官紳心目中所具有的權威性。當然，此種權威性的存在與否，仍須建立在事後有無「應驗」——是否滿足官紳特定需求的情形上。換句話說，類似郭尚安這類民間堪輿術士之流能夠在公領域的範疇中曝光，其身分地位通常是依附於儒學的主流脈絡或是科考的價值意識中，才取得了一種「工具性」的位置。而風水的工具性或是可操作性，亦表現在地方官員透過政治權力的隨機運作，選擇性地將這套術數文化納入帝國統御的文化秩序中，使其成為國家力量伸入地方社會的中介或憑藉。

當十九世紀前期清朝統治者推動北臺文教事業的過程中，鄭用錫的會考中式適得其時，既為地方社會樹立了一個風水庇蔭的典型，也為日後竹塹地區的文教發展，製造出一種推波助瀾的社會效應。在官方意識形態的觀照下，治臺官員藉由風水之說，來連結鄭用錫的功名與地方文教設施的因果性，以強化廟學所在位

<sup>15</sup> 陳培柱纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編輯，《淡水廳志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2006），卷 5，〈學校志·學宮〉，頁 206-207。

<sup>16</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》，卷 2，〈藝文〉，頁 175-176。

置及其風水形制的妥適性，進而提昇這處淡水廳轄境「最高學府」的神聖性及其功能性。<sup>17</sup> 此舉具有極佳的宣傳效果，亦為官員本身的治臺政績更增添一筆光彩。在心理層面上，既滿足了主政者自我的成就感，也符合了地方民意的需求。

如就地方社會的人事脈絡而言，鄭用錫本人為學宮創建的主事者之一，由於他自身的科考成就並積極參與地方公共事務，其家族成員也持續在科場上有所建樹，<sup>18</sup> 再加上淡水廳自設立專學以後科甲迭興，人文蔚起，<sup>19</sup> 讓鄭用錫一躍成為清代後期竹塹地區文教漸盛的指標性人物，<sup>20</sup> 並奠下了「浯江衍派，竹塹發祥」的北門鄭家後來的在地勢力，以及「傳家簪笏，科甲名揚，鄉賢節烈，史策留芳」的家族聲望，<sup>21</sup> 從此成為家族後人與地方人士共同追思的典範。直到日治時期，鄭用錫在竹塹社會空前的文教地位，仍然深受時人的推崇。<sup>22</sup> 曾任《臺灣日日新報》漢文筆政的臺南舉人羅秀惠（1865-1942），<sup>23</sup> 於昭和12年（1937）題撰〈重修新竹城隍廟碑〉（嵌於今新竹都城隍廟後殿天井左壁）中提到：

竹地雄偉軟闊，海水天風，地相學者推為靈秀所鍾，代有破荒人物，自來地靈人傑，而神之靈爽，實式憑之。以故人文薈萃，黃甲開科，孝友鄉賢，畢臻其盛，論人傑者，當以鄭氏為冠冕，梅鶴後人實次之。<sup>24</sup>

<sup>17</sup> 當然，這是就認同廟學風水有所庇蔭的地方官員而言，相形之下，臺灣道姚瑩（1785-1853）撰於道光4年的〈臺北道里記〉中，對於竹塹官紳聽從郭尚安的堪輿之說而擇定境域廟學的地點，卻罔顧其座落於營署旁側的不妥之處，相當不以為然：「都司署前較場不甚大，學宮即在其南，每逢操閱，鎗砲轟震，殊非妥侑先聖之所。而土人士以地理家言，貪較場地吉而置，有司惑而從之，過矣。」姚瑩，《東槎紀略》（文叢第7種，1957；1832年原刊），卷3，頁90。

<sup>18</sup> 包括鄭用錫在內，清代時期鄭家經科舉正途而取得功名者達22人之多，若再加上捐納等異途出身者共計70餘人，堪為全臺之冠。蔡淵掇，〈清代臺灣的社會領導階層（1684-1895）〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1980），頁202-203、212-214。

<sup>19</sup> 陳培桂纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編輯，《淡水廳志》，卷11，〈風俗考〉，頁390。關於淡水廳設學之後竹塹地區文風漸盛且科名增長的具體分析，可參見張懷文，〈清代竹塹儒學發展之研究〉（臺北：臺北市立教育大學社會科教育學系碩士論文，2008），頁97-111。

<sup>20</sup> 關於鄭用錫對清代後期竹塹地區文教發展的貢獻，可參見范文鳳，《淡水廳名紳鄭用錫暨其〈北郭園全集〉研究》，頁151-168；張懷文，〈清代竹塹儒學發展之研究〉，頁63-66。

<sup>21</sup> 〈浯江鄭氏宗祠春祭文〉，收於鄭毓臣輯，《浯江鄭氏族譜》（臺北：國家圖書館藏），1923年刊印本微縮資料，頁碼不詳。

<sup>22</sup> 《臺灣日日新報》，1914年5月14日，第37版。

<sup>23</sup> 張子文、郭啟傳、林偉洲撰文，國家圖書館特藏組編輯，《臺灣歷史人物小傳·明清暨日據時期》（臺北：國家圖書館，2003），頁801-802。

<sup>24</sup> 何培夫主編、林文睿監修，《臺灣地區現存碑碣圖誌·新竹縣市篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1998），頁185-186。



此段論述，反映了堪輿形家對於新竹一帶地靈人傑的權威論斷，也突顯出鄭用錫擁有的「開臺進士」桂冠，讓他在地方社會中擁有無人能及的傑出地位。鄭用錫與竹塹風水之間的關聯性，儼然成為清代後期以來竹塹地方人士共享的歷史記憶。<sup>25</sup> 另一方面，這段出自於臺南人士羅秀惠筆下的讚譽，也或許反映出日治前期關於鄭家的風水傳說，已然超越了竹塹地方社會的範圍，進而流傳於臺灣島內的其他角落，具有更為深廣的文化意義。

竹塹進士鄭用錫的功名由來，堪稱是清代臺灣社會關於廟學風水庇護學子科考有成的說法中，最負盛名的一項例證。地方官民透過廟學風水庇蔭的意識建構，分享了鄭用錫非比尋常的榮耀，恍若在心態上共同參與其名揚科場的過程；與此同時，也讓鄭用錫的功成名就與地方社會產生了緊密的連結。如此一來，鄭用錫「開臺進士」的光芒已不僅只於個人的成就，而是地方社會與有榮焉的成果，彼此之間形成了禍福與共的「命運共同體」，反過來也強化了地方社會對於文廟風水的信任或是信仰，此舉對於竹塹地區的文教風氣直接或間接地產生了增值或加分的作用。

## （二）反映地方社會集體意識的風水傳聞

鄭用錫成為淡水廳儒學之風水受益者的「官方說法」，最足以代表官紳階層的意識形態。而這項說法的產生，既夾帶著一種特殊化或排他性的意識區隔，也使得鄭用錫獨享廟學風水的人生際遇在集體心態的層面上，逐漸成為地方社會共享的文化資源與共有的歷史記憶。此外，如同治 9 年（1870）9 月，《北郭園全集》的編輯者福州侯官舉人楊浚（1830-1890）在〈北郭園詩鈔序〉中，以北郭園所在位置「萬峯環峙，秀甲瀛壖，宜其得江山之助，不求工而自工矣」，來贊揚鄭用錫歸田之後的詩作風格。<sup>26</sup> 同治 11 年（1872），臺灣府海防兼南路理番同知閩縣進士梁鳴謙（1826-1877）為《北郭園全集》題序時，亦秉持淡水廳境域先天

<sup>25</sup> 再者，前引碑文亦記載鄭用錫及其堂弟鄭用鑑曾於道光 8 年（1828）參與該廟重修工程，而鄭用錫另於咸豐 2 年（1852）仲冬為該廟題贈「理陰贊陽」之匾額（目前置於正殿神龕上），概透露出早期北門鄭家與城隍廟之間關係密切的線索。此種歷史淵源，似乎也為後來的風水文化因緣埋下了伏筆，「鯉魚穴」的竹塹地理傳說即為其中的顯例（詳後）。

<sup>26</sup> 楊浚，〈北郭園詩鈔序〉，收於鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》（臺北：龍文出版社，1992），上冊，頁 51。本文引用舊籍時，其標點均為筆者所加，以下不一一注明。

上「地靈人傑」的思維，來為「開臺黃甲」鄭用錫的不同凡響，尋求一種合理化的解釋：

臺陽，東南一大都會也。其屬邑曰淡水，去郡數百里，帶山襟海，巖壑雄秀，尤據全臺之勝，氣之磅礴鬱積，……往往出英絕瑰偉之士。邇來風氣日開，材彥蔚起，幾與三山埒，而通籍者，則自鄭祉亭先生始。<sup>27</sup>

這類說法，概將鄭用錫的個人才氣推本於山川靈氣的影響，極富天人感應的思維色彩，亦可視為一種風水氣論觀念的展現。

相較於士紳階層著眼於人文氣運的關聯性，民間社會的各類風水傳說，主要將焦點集中在鄭用錫功成名就的背後所具有的風水因素。如成書於日治初期的恠我氏《百年見聞肚皮集》一書中，描述嘉道年間竹塹才子鄭用錫與郭成金、許超英等人齊名，「竹塹文風於斯時為盛，人莫不以地理風水、山川鍾秀、地靈人傑有以致也。」<sup>28</sup> 同書另根據一則自清代以來關於竹塹境域是為「鯉魚穴」的風水傳聞，來解說清代後期當地文風漸興且人才蔚起的其來有自，而鄭用錫自然是個中佼佼者：

當設汛〔按：汛〕堡時，以揮竹成塹，掘土為濠，故名竹塹。後有監州先〔按：堪輿師〕到竹塹踏勘地理，稱竹塹為鯉魚穴，如遇有風雲際會，禹門吸浪，可化為龍，主山靠十八尖峰，將來可出十八枝涼傘，不出五十年，必能成殷富萬戶大都市。果於乾隆年間，議置淡水廳治，人文物采，文運天開，五方雜錯，儼然殷富萬戶市區矣。歷任淡水廳同知府知事，俱廉明簡潔，至陳培桂蒞任竹塹時，文風大振，有鄭用錫、許超英、郭成金等出焉。<sup>29</sup>

姑且撇開通篇敘述中人事時空的誤記處不論，如果我們從社會需求的角度來看待這段敘述，其間透露出風水庇蔭觀念的價值取向是相當明顯的。存在的本身自有其合理性，此類傳聞既是地方社會集體意識的一種投射，也是一種反映群眾

<sup>27</sup> 梁鳴謙，〈北郭園全集序〉，收於鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，頁19。

<sup>28</sup> 恠我氏著、林美容點校，《百年見聞肚皮集》（新竹：新竹市立文化中心，1996），頁74。

<sup>29</sup> 恠我氏著、林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁71。

意念的「歷史事實」。如據《百年見聞肚皮集》的成書時間來推斷，「鯉魚穴」的傳說至遲在日治初期即已出現；而其內容本身，也體現了竹塹地區關於鄭用錫等人的風水傳聞，逐漸趨向於神奇化或通俗化的情形，由此更強化了當時作為文化符號的「鄭用錫」在地方社會的能見度或接受度。<sup>30</sup>

另一方面，當地方官紳藉由天人感應的堪輿思維，來理解竹塹文風蔚起、人才輩出的同時，我們也可以看到，民間的集體意識亦嘗試運用風水觀念，來為當年與鄭用錫同赴春闈的郭成金最終不幸落第的原因，<sup>31</sup>留下了一個令人惋惜的問號。如恠我氏《百年見聞肚皮集》中敘述：

先是郭成金之父，少壯為人誠實厚道，……其宗族中富有者，迷醉風水，聘監州先在家，覓吉地。監州先慕其父誠慤〔按：懇〕，……兩甚相得，間有詢其要求風水否，其父曰：「誰不要好風水，然古人有云，福地福人居，雖有福地，知我有福能消受乎？若然，敢請指示。」監州先果為指出某山某地址有好穴，此穴卻不是尋常穴地，葬後不過卅年後，必能出一榜成名，雖不受大實富貴，亦得虛榮不少。噫！地理風水果有其靈乎？世有尚地理、迷醉風水者，多談有寅葬卯發，言之鑿鑿，此皆監州先藉口自炫以惑眾，未必其然，豈其然哉？<sup>32</sup>

郭氏先人若真得好風水，為何「小時了了」的郭成金，卻無緣會試取中以光耀門楣？郭成金的科考失利，難道真是無福消受風水靈驗的結果？堪輿從業人士的鐵口直斷，莫非只是一張光鮮亮麗卻無法兌現的空頭支票？民間人士關於鄭、

<sup>30</sup> 「鯉魚穴」的風水傳聞在新竹地區流傳已久，可參見臺灣省文獻委員會採集組編校，《新竹市鄉土史料》（南投：臺灣省文獻委員會，1997），頁186。前新竹縣立圖書館館長郭韻鑫於1967年所著〈談新竹城隍廟〉一文中，也傳達了類似的歷史記憶：「新竹古稱竹塹，地方遼闊，山川秀麗，人文蔚茂，北臺文化之古都，地相學者推為『鯉魚穴』，地靈人傑，城隍神靈，乃吉祥之地，應有人才輩出。後果黃甲開科，孝友鄉賢畢臻其盛。」此文收於新竹都城隍廟編，《新竹都城隍廟簡介》（出刊年月不詳），頁10。此外，今新竹都城隍廟口右前方廣場立有一〈鯉魚穴的典故〉碑，其文謂：「新竹舊稱竹塹，自古即有鯉魚穴的傳說。相傳此處即為鯉魚穴口部附近，鯉魚之尾部在十八尖山，幾乎貫穿整個市區」。

<sup>31</sup> 郭成金，字甄相，號貢南，年少有「神童」之稱。嘉慶24年（1819）中舉，晚鄭用錫一年，其才氣高妙為時人所稱羨。然而，由於當年會試的失利，使得他後來在地方社會的歷史記憶中，與鄭用錫的進士光環相較之下，不免黯然失色。參見黃旺成主修，《新竹縣志·志餘》，〈郭成金隨父入公堂〉，頁1。

<sup>32</sup> 恠我氏著、林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁75-76。

郭這對「竹塹雙璧」卻有不同科場際遇的解讀方式，顯示出這類的風水庇蔭之說，到頭來不過是一種只看結果的推理邏輯，傾向於目的論的思維模式。在這類風水感應論或墳宅決定論的傳說內涵中，通常也夾雜著一種「命中有時終須有，命中無時莫強求」的宿命觀。就此層面而言，鄭用錫的脫穎而出，在地方社會的集體認知中，自是命中有時的必然結果。

除此之外，竹塹社會另流傳一則「福地福人居」的傳說，其大意为：鄭用錫於淡水廳後壠溪州出生後，天天哭鬧不停，鄭崇和（1756-1827）夫婦攜子前赴竹塹求醫，當他們走出北門外時，鄭用錫立即停止哭泣，不藥而癒。夫婦倆經過幾次的試驗後，認定竹塹北門為長居久安的福地，其子命中註定與竹塹結下善緣，於是舉家遷居於此。鄭用錫這位福人在這片得天獨厚的福地中成長，因有地利庇佑之助，其科考之路極為平順。<sup>33</sup> 此則傳聞將鄭用錫的科考成就歸因於宅居地點的風水氣運，其實是一種帶有附會性成份的後設詮釋；在自圓其說的同時，也展現出風水信仰之目的性或工具性的特質。

士紳在傳統漢人社會是一群「能見度」頗高的公眾人物，也是一種特權階層，在國家與社會之間扮演著上情下達的角色。<sup>34</sup> 他們的平生作為或家世背景，通常是社會大眾注目的對象。自清代以來，臺灣社會關於鄭用錫功名的地理傳聞或風水聯想，即透露出如此的歷史訊息。恠我氏《百年見聞肚皮集》中總評鄭用錫：「其生也榮，其死也榮，論其富貴，堪稱竹塹富貴中人之一人。其科甲稱全臺灣，為全島開臺黃甲第一人，……是竹塹人人所欣羨。」<sup>35</sup> 我們從各種環繞於鄭用錫一生因緣際會的風水傳聞中，也可以體會到「開臺進士」的形象在地方社會的文化網絡及權力結構中所擁有的獨特地位。

置身於風水文化瀰漫的社會環境中，鄭用錫既是風水文化的被詮釋者（作為文化符號或民俗象徵的客體），也是風水文化的認知者（作為知識建構及行為實踐的主體）。鄭用錫自身對於這類民俗信仰及術數系統的價值意識，即為本文以下單元所要探究的課題。

<sup>33</sup> 鄭枝田撰文，鄭桓圭、鄭淵哲攝影，《竹塹鄭氏家廟》（新竹：新竹市政府文化局，2008），頁194-195。

<sup>34</sup> 關於士紳階層在傳統社會的組成、角色及其功能，可參見 Chung-li Chang, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Seattle: University of Washington Press, 1955)。

<sup>35</sup> 恠我氏著、林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁65。

### 三、鄭用錫對於風水民俗的態度

地方官民將鄭用錫的功成名就，納入風水信仰結合廟學功能的文化氛圍及權力網絡中，至於鄭用錫本人如何看待這項傳統的趨避法則？對於風水術數的操作者——堪輿地師又抱持著何種態度？由於「風水」在理論與應用上具有陰宅（亡者墓穴）與陽宅（生人住所）的區別，傳統士紳面對不同的實踐客體通常具有不同的價值判斷，從現存文獻中我們也可以看出鄭用錫具有類似的傾向。有鑑於此，以下分別就鄭用錫對於傳統陰、陽宅風水之說的態度，加以分析。

#### （一）陽宅地理的層面

如前所述，鄭用錫與竹塹士紳共同主持淡水廳儒學的創建工程時，即曾聽從堪輿術家的權威論述。學宮興建期間，鄭用錫順利考中進士，成為當時公認廟學風水的最佳受益者。再加上鄭用錫先前對於塹城東門文昌宮風水有助於地方文風的推崇，另於咸豐3年（1853）與族親在竹塹北門外創建鄭氏家廟，其外觀形制亦具有明顯的風水佈局。<sup>36</sup> 從這些例證看來，他本人並不排斥這類的術數文化。大致說來，只要是有利於地方文教發展的堪輿營造或是與儒學價值觀相輔並行的風水觀念，概可獲得他的肯定。

當然，不排斥並不代表通盤接受，鄭用錫對於陽宅風水文化的態度，往往也隨著對象的不同或情境的差異而有所改變。在道光前期淡水廳城的改建過程中，參與其事的鄭用錫即曾對於主政官員聽從堪輿家言將廳城「定為棗形」的作法，提出他個人的質疑。

淡水廳於雍正元年（1723）設治，廳治位在竹塹（今新竹市），管轄大甲溪以北的區域。雍正11年（1733），淡水同知徐治民環植刺竹為衛；嘉慶18年（1813），同知查廷華開拓基址並增築土堡。道光6年（1826），淡北承受閩粵分類械鬥的騷擾，候選知縣進士鄭用錫與候選員外郎林國華（1802-1857）、監生林紹賢等人以

<sup>36</sup> 鄭枝田撰文，鄭桓圭、鄭淵哲攝影，《竹塹鄭氏家廟》，頁30；羅永昌，〈新竹鄭氏家廟祭祀活動及祭祀空間之研究〉，頁59、111-112。

境域地居北路要區，「雖有城之名，無城之實，即築有土堡，未免日就傾頽」，乃稟請署理淡水同知李慎彝（1777-1855）轉呈斯時蒞臺處理械鬥案件的閩浙總督孫爾準（1770-1832），允准當地官紳改建城垣以資捍禦。李慎彝隨即會同地方士紳鄭用錫等人實際勘查城址形制，籌措改建事宜，其間曾援依堪輿形家以竹塹地勢「宛若棗形」的說法，來調整城週丈量尺度與各城門之間的相對距離，同時也參酌風水學上方位吉凶與年月宜忌的原則，擬定是年11月擇吉巽方（東南方）動土，於道光7年（1827）6月正式興工，至道光9年8月石造廳城竣工。<sup>37</sup> 事後，總理城工的鄭用錫在其纂輯的《淡水廳志稿》卷1〈城池〉中質疑：「堪輿家以為城係棗形，此不過因其有圓銳之勢耳，固不必定為何形也，若定為棗形，於義何取乎？」<sup>38</sup> 基本上，他並不能認同此種未經究明堪輿家意有所指的盲從行為。

幼年曾讀書於竹塹北門外「水田福地」（今新竹市北門街水田福德宮）的鄭用錫，晚年對於自家宅第「北郭園」的看法，也透露出某種關於陽宅地理之說的價值意識。道光17年（1837），鄭用錫辭官後，返歸竹塹故里，嘗求一勝地以終老。至道光30年（1850），擇居名勝佳境以安身立命的心意，始得如願以償。鄭用錫在〈北郭園記〉中追記此段因緣：

適鄰翁有負郭之田，與余居相近，因購之為卜築計。而次子如梁亦不惜厚貲，匠心獨運，構材鳩工。……鑿池通水，積石為山，樓亭花木，燦然畢備。不數月而成巨觀，可云勝矣。……而次子復藉此區區，相其陰陽、因其形勢，欲極一時之盛。……余既爽然喜，復惕然憂。顧今已老矣，無能為好山好水之遊，而朝夕此地，亦足以杖履逍遙；仰而觀山，俯而聽泉，尋花看竹，聞鳥觀魚，豈不快哉！至於盛衰之道，祇聽後人之自致，非予敢知也。<sup>39</sup>

<sup>37</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》，頁31-32、177-179；臺灣銀行經濟研究室編，《淡水廳築城案卷》（文叢第171種，1963），頁4-7。有關造宅葬墳的方位時日宜忌，如明代甘時望《羅經秘竅》卷7〈按曆書敘象大概〉中謂：「凡造墓修方，必要年分、山向、方隅通利，方可興工。」參見甘時望，《羅經秘竅》，收於劉永明主編，《增補四庫未收術數類古籍大全·第六集：堪輿集成》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1997），第11冊，卷7，頁29a。

<sup>38</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》，卷1，頁32。「棗形」的說法，在風水學上即所謂的「喝形取象」，其作用主要為城垣本身風水格局的一種點劃，藉此將外在形勢加以擬物化，以便具體可徵。

<sup>39</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園文鈔·北郭園記〉，頁45-46；鄭鵬雲、曾逢辰編，臺灣銀行經濟研究室編，《新竹縣志初稿》（文叢第61種，1959；1897年原刊），卷6，〈文徵〉，頁246。

鄭用錫將這處位於竹塹城北門外的園邸命名為北郭園，蓋以其所在位置「諸山拱峙、翠若列屏」，與唐朝詩仙李太白（701-762）之「青山橫北郭」的詩句相吻合。<sup>40</sup> 從這篇文章中可以看出，鄭用錫留心於庭園周遭的居家條件與風光景致，以獲取心靈上的坦然舒懷，<sup>41</sup> 對於次子鄭如梁（1823-1886）之「相其陰陽、因其形勢，欲極一時之盛」的意圖，以及宅居本身所將應驗的「盛衰之道」，他則輕描淡寫地以「祇聽後人之自致，非予敢知也」的話語帶過。

北郭園與林占梅（1821-1868）所創「潛園」齊名，同為清代後期碩學名士聚會吟遊的竹塹名園，對於北臺文學風尚的推進居功厥偉。<sup>42</sup> 在北郭園創建之初，鄭用錫認為一切事在人為，後代子孫毋庸過慮其形勢布局可否庇佑家族的運勢。有別於鄭用錫的觀點，傳統陽宅地學講究宅居的風水格局，既是為了滿足人們卜居佳地的心理需求，也是為了追求地脈靈氣可以為家族成員帶來現實的福份。如陽宅風水學經典《黃帝宅經》於序言中所云：「夫宅者，乃是陰陽之樞紐，人倫之軌模，非夫博物明賢，未能悟斯道也。……故宅者，人之本。人以宅為家居，若安，即家代昌吉；若不安，即門族衰微。」<sup>43</sup> 《陽宅十書》卷1〈論宅外形〉開宗明義亦宣稱：「人之居處，宜以大地山河為主，其來脈氣勢最大，關係人禍福最為切要。」<sup>44</sup> 相較於傳統陽宅地理之說所具有的功利性、工具性或是可操作性，如果我們沒有解讀錯誤的話，鄭用錫在他的北郭園論述中，大致上是持一定的保留態度。

從聖學空間的風水考量到自家宅第的順其自然，鄭用錫看待不同的陽宅客體而有不同的價值判斷，流露出一種選擇性認知的色彩。而此種選擇性，也表現在其所撰《淡水廳志稿》山川門類中的地理分析，特別是關於淡水廳轄區來龍去脈

<sup>40</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》上冊，〈北郭園文鈔·北郭園記〉，頁46。

<sup>41</sup> 鄭用錫於〈北郭園即景〉的詩意中，也流露出如此這般的心思：「北郭郊原地，家園正落成。避囂仍近市，卜築恰當城。雉堞門前拱，鴉鋤隴上耕。畦通環帶繞，山遠列屏橫。花木先春發，樓臺待月明。窗虛風氣爽，院靜竹陰清。積石峯能聳，穿池水自盈。此間消受樂，坐聽讀書聲。」參見鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園詩鈔：卷2〉，頁105。

<sup>42</sup> 黃美娥，〈北臺文學之冠：清代竹塹地區的文人及其文學活動〉，《臺灣史研究》5:1（1998年6月），頁91-139。

<sup>43</sup> 不著撰人，《黃帝宅經》，收於顧頡主編，《中國神秘文化典籍類編·堪輿集成》（重慶：重慶出版社，1994），第1冊，〈序〉，頁1。

<sup>44</sup> 不著撰人，《陽宅十書》（臺北：萬有善書出版社，1987），卷1，頁2。

的形勢建構。我們知道，傳統風水理論（尤其是巒頭派、形勢派）強調「地理之道，首重龍；龍者，地之氣也。」<sup>45</sup> 尋龍、望氣、察砂、觀水、點穴為其基本法則，「凡欲擇地，先辨來龍」、「既已識龍，方可言穴」。<sup>46</sup> 針對特定區域的風水格局，首要掌握龍脈的主幹分枝及其方位走向，以利於最終的定穴——確認最適合的居葬地點。堪輿地師、形家之流涉及境域來龍去脈的風水論述，如果除卻人事吉凶禍福的色彩，也可視為一種針對山川形勢的地理觀察。清代福建地方志書的輿地、封域、山川或勝蹟門類中，往往於群山脈絡或境域名勝的條目下，附帶某些「堪輿家云」、「形家者言」之類的記載，成為一種習以為常的書寫傳統。如康熙年間陳汝咸、林登虎纂修《漳浦縣志》的凡例中，曾檢討既往福建地區方志的撰述成例，其中之一為：「語山川，多涉形家。」<sup>47</sup> 藉由堪輿學專業人士的認證，來呈顯出山川形勢的特殊性或地理名勝的優越性。

返觀鄭用錫纂輯的《淡水廳志稿》也傳承了此種寫作風格與價值理念，該書卷1〈山川〉的開宗明義，即延續清初以來各臺灣志書中關於龍渡滄海、雞籠發祖的臺山龍脈說，<sup>48</sup> 敘述「淡水之山起自雞籠，雞籠者，全臺之大祖山」，其後再以廳治所在竹塹為中心，依序點劃出廳治來龍祖山五指山、少祖山金山面山以及左右護砂層巒環抱、相互拱衛的風水形勢。行文之中，偶有旁徵堪輿形家的言論以資參考，如廳治南側天馬峰，「兩峰相駢，頭高尾低，形家謂之天馬峰，與五指山皆在聖廟案前」；金山面山西側平原中有出粟湖，「其水不溢不竭，形家謂

<sup>45</sup> 趙九峰，《地理五訣》（臺北：武陵出版有限公司，1998），卷1，〈風水論〉，頁16b。

<sup>46</sup> 劉謙著、謝昌註，《地理叢金集註》（臺北：武陵出版有限公司，1995），頁1a、7a。

<sup>47</sup> 陳汝咸修、林登虎等纂，《漳浦縣志》（臺北：成文出版社，1968），〈凡例〉，頁35。

<sup>48</sup> 關於雞籠龍脈說的知識建構及其社會影響，可參見洪健榮，〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（上）〉，《臺灣風物》50:3（2000年9月），頁15-68；洪健榮，〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（下）〉，《臺灣風物》50:4（2001年1月），頁155-188。  
〔按：這項龍脈建構的由來，與民間相傳南宋理學宗師朱熹（1130-1200）登福州鼓山占地脈預言「龍渡滄海，五百年後，海外當有百萬人之郡」一事，有密切的關係。參見黃叔瓚，《臺海使槎錄》（文叢第4種，1957；1736年原刊），卷4，〈赤嵌筆談·紀異〉，頁78。福州侯官舉人楊浚在〈新修淡水廳志序〉中也提到：「爰溯臺山，發源五虎；滄海渡龍，考亭有語。關潼白畝〔按：畝〕，蜿蜒東聚；結腦雞籠，淡為初祖。派別支分，式廓土宇；南離輿區，中流砥柱。」參見陳培桂纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編輯，《淡水廳志》，頁615。值得一提的是，侯官進士林鴻年（1805-1885）為《北郭園全集》題序時，也曾追記這則風水傳聞，藉以襯托出鄭用錫的傑出才學：「海山蒼蒼，海水茫茫，百萬人郡入版圖，又數百年矣。若有人兮卓自樹立，守紫陽之道，以培地脈，興人文乎。」參見林鴻年，〈北郭園全集總序〉，收於鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，頁9。朱熹學說與臺灣地脈之間的文化因緣，似乎成了清代某些閩臺文人共同的歷史記憶。〕



之仰天湖，今為耕種者掘溝引灌，水已竭矣」。另延續前志有關觀音、大屯兩山作為「淡水鎮山」的見解，再增添堪輿形家所謂「淡水庫藏」的說法：

西北為觀音山，內為獅頭岩山，外為八里坌山。觀音山為港口山，與大屯山為淡水內港之鎮山，兩山對峙，關鎖海口周密，中夾一港，包羅原隰，以形家言之，則淡水之庫藏也。<sup>49</sup>

如此現象，或許反映出鄭用錫順理成章地遵循傳統志書的寫作慣例，因而將地理風水之說收編入山川門類的論述脈絡中；或是根據民間口耳相傳的內容，直接登載於志書之中以存真紀實；抑或是在特定情境上，肯定堪輿形家論斷境域山水脈絡的某種權威性。當然，就論述主體的價值立場而言，這終究還是一種選擇性的表現。

鄭用錫針對陽宅地理的價值選擇性，也表現在他看待陰宅風水的概念網絡上。

## （二）陰宅風水的層面

儒家傳統強調慎終追遠、事死如生的倫常觀念，為先人「卜其宅兆，而安措之」（《孝經·喪親章》），係後代子孫的重責大任，也是他們實踐孝道思想的具體表現。鄭用錫自幼窮究儒家經籍以備舉業，「淹通經史百家」，亦深習儒學傳統的價值意識。<sup>50</sup> 在鄭用錫家譜《浯江鄭氏家乘》的發凡起例中，即明載鄭氏一脈重視葬親而戒停柩不葬的家訓：

一重葬親。子孫安葬父母，本非奇行，必謹書年月日地方，以戒停柩；墳墓久遠，按乘可考。<sup>51</sup>

咸豐3年5月，鄭用錫徵於淡水廳轄境艋舺、新莊等地「自分類興而元氣剝削殆盡」，「干戈之禍愈烈，村市半成邱墟」，遂作〈勸和論〉一文，希望能凝聚臺人一體同仁的地緣共識，以化解同室操戈的械鬥亂象。<sup>52</sup> 不料次年（1854），鄭用錫亡母陳素（1765-1845）原葬寶斗仁山的墓塋，竟於北臺分類械鬥期間被

<sup>49</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》，卷1，頁2-7。

<sup>50</sup> 陳培柱纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編輯，《淡水廳志》，卷9，〈列傳二·先正〉，頁364。

<sup>51</sup> 鄭毓臣編，《浯江鄭氏家乘》（臺北：國立故宮博物院藏），1913年刊印本微縮資料，頁8b。

<sup>52</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園文鈔·勸和論〉，頁41-43。

盜發。在其所題〈慈塋為盜所發，遺體如生，慟紀其事〉一詩中，流露出對於亡母遺骸不得安息一事的悲痛：

我母歿十年，馬鬣營高壘。何來意外遭，樁木痛傷毀！衣服幸無虧，毛髮亦條理。譬彼枯樹春，精氣尚存矣。當其環觀時，眾論紛比擬。為考古遺書，一一道原委。相傳乃尸解，集仙傳曾紀。冥冥造化間，孰為主宰是？大哉聖人言，知生焉知死！<sup>53</sup>

鄭用錫於清代後期歷經波折終得改葬先人墳塋後，亦曾題詩以誌，表達出他為先人妥理喪葬事宜的孝思：

牛眠欲卜幾盤桓，劫火連天淚暗彈。生有寶田傳世在，死無石槨護身難。  
一坏骨肉仍同穴，百代衣冠擇所安。此後兒孫應稍慰，天長地久共漫漫。<sup>54</sup>

鄭用錫秉持儒學傳統的孝道倫理，重視入土為安的喪葬觀念，並發揮推己及人的精神，化為具體的行動，投入地方義塚墳地的維護事宜。嘉慶 22 年（1817）6 月，鄭用錫與竹塹監生林紹賢、廩生郭成金、林長青以及當地生員、鋪戶、耆老等，向淡水廳同知張學溥呈告塹城東南金山面、大崎、雙溪口至鹽水港、老衢崎一帶的墳山塚地，應由官方出面，確實維護民眾擇穴葬墳的權益，並嚴禁外人以築隘為名佔墾界內埔地，以致傷礙久葬墳塋；其餘坑澗谷地堪以開作田園的荒埔，在無礙已葬墳塋的前提下，始可聽任建隘之人拓墾為業。<sup>55</sup> 此外，民間相傳道咸時期，鄭用錫於竹塹城北門外興建北郭園之際，發現園外附近廢棺堆疊，骨骸散亂，遂令人收拾後妥置北壇（厲壇，今北門街水田福德宮的前身，其對面為鄭氏家廟）義塚，以安枯骨並慰幽魂，隨即呈請於 7 月中元迎淡水廳城隍神像至北壇賑濟孤魂，由地方官員主祭，嗣後歷年奉行成案。<sup>56</sup>

<sup>53</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園詩鈔：卷 1〉，頁 66。關於陳氏墓塋被盜發一事，另可參見陳培桂纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編輯，《淡水廳志》，卷 10，〈列傳四·列女〉，頁 370。

<sup>54</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園詩鈔：卷 3〉，頁 137。

<sup>55</sup> 《淡新檔案》（臺北：國立臺灣大學圖書館藏），編號：17301-42。

<sup>56</sup> 恠我氏著、林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁 41-45；《漢文臺灣日日新報》，1908 年 8 月 14 日，第 4 版；鄭枝田撰文，鄭桓圭、鄭淵哲攝影，《竹塹鄭氏家廟》，頁 189-192。

鄭用錫在〈聞有司置盜塚者於法感作〉一詩中，亦曾痛斥不法之徒盜墓謀利卻妨害往生者安息的惡劣行徑，同時警戒世人厚葬先人的作法，或將面臨「懷璧其罪」的後患，反令先人不得安寧而有悖孝道：

生者與死者，陰陽分兩界；生或能互仇，死必無相害。如何發邱壑，攫金肆無賴？乃知厚葬非，斯世何昧昧！或言晏殊與張者，禍出人意外。有盜掘張墳，漆城多珠貝；既償其大慾，畚土為掩蓋。繼乃掘晏塋，僅一木胎帶；羣盜一何憤，棄之雜塵吹〔按：場〕。此語殊不然，懷寶多自壞。犀角及象齒，古今同垂誠。煌煌有司言，所見何其大！<sup>57</sup>

從以上的論述可見，鄭用錫基本上接受入土為安、慎終追遠的營葬行為，致力於保障民間人士的喪葬權益，並批評各種有違儒家禮教觀念或妨礙他人喪葬權益的不當作法。相形之下，針對傳統陰宅風水庇蔭的觀念，以及堪輿地師介入民間喪葬事宜的情形，鄭用錫也有他的立場與見解。

在清代福建漢人社會，民俗普遍追求陰宅風水的庇蔭，以謀取現實人生的福份。<sup>58</sup> 鄭用錫的父親鄭崇和於乾隆中期遷居苗栗後壠溪洲之前，原籍泉州府同安縣金門。自明清以來，金門當地的風水葬俗頗為盛行。如清代後期同安歲貢生林焜熿等纂輯《金門志》卷 15〈風俗記·冠婚喪祭〉中，有一段關於金門境內喪葬風俗的說明：

葬地惑堪輿家術，盡誠致敬，聽憑指揮；又必合乎年命，均其房分。故常寄厝多年，強者每貪吉地，恣意佔葬，牙角交訟，虛詞限遷，破耗貲產不恤。近山鄉纏，藉傷煞為詞，挾制阻撓，捐索賄賂，不厭不止，最當痛懲。<sup>59</sup>

引文中除了批評堪輿地師巧言惑眾的作風，對於地方民眾佔葬墳地的爭端以及有心人士假借風水為惡的流弊，亦有所指責。鄭崇和既是出身於這處堪輿風氣瀰漫的社會環境中，對於這類的風俗習慣應該不會陌生；惟獨在態度上，鄭崇和卻有

<sup>57</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園詩鈔：卷 1〉，頁 76。

<sup>58</sup> 陳進國，《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》，頁 38-130。

<sup>59</sup> 林焜熿纂輯、林豪續修，《金門志》（文叢第 80 種，1960；1882 年原刊），卷 15，頁 391。

其不以為然的看法。根據鄭用錫《淡水廳志稿》卷2〈行誼·鄭崇和傳〉中的記載，鄭崇和生平通經達禮，持身謹嚴，並堅守儒學傳統「敬鬼神而遠之」的立場，向來杜絕僧道術士之流，堪稱為儒家知識分子的典型。當其病危臨終前，特遺命諸子，人生在世，禍福自取，切勿輕信陰宅風水庇蔭之說：

作善降祥，作禍降殃，天之理也，吾見今人受祖父生前蔭庇，沒〔按：歿〕後又妄信風水，乞靈枯骨，不亦慎〔按：慎〕乎？吾沒〔按：歿〕後，爾輩勿惑堪輿家言，貪尋吉地，為福利計。吾後壠山中田有老屋地焉，營而葬之，吾願足矣。將來為吉為凶，爾輩自取之，何與墳塋。<sup>60</sup>

從鄭崇和這段義正詞嚴的臨終遺囑中，我們可以看出傳統風水庇蔭思維的功利本質，以及民間風水葬俗與堪輿地師之間的因果聯繫。與此同時，也可以體會到晚年「好宋儒書，尤守紫陽家訓」<sup>61</sup>的鄭崇和，在生死關頭之際依舊抱持儒學本位的立場，不輕易與社會流俗相妥協。而此種形象，應該也在其子鄭用錫的內心深處留下深刻的烙印，並得詳載於其所編纂的《淡水廳志稿》中。鄭崇和逝世後，鄭用錫等人即「遵命治喪葬，事事依禮，味其臨終數言，足徵道力堅定。始終罔間，有曾子易簣之風矣。」<sup>62</sup>自生至死，鄭崇和與鄭用錫父子以言論及具體行動，實踐了傳統儒家知識分子的禮教規範。

另一方面，鄭崇和的「關風水」言論，也反映出傳統士紳階層對於堪輿地師的某種價值判斷。由於堪輿地師在民間社會所具有的權威性及影響力，難免引起通經達禮之書香子弟的側目，招致一些恪遵儒學傳統「不語怪力亂神」的知識分子所發出的批評。在鄭用錫所作〈論青烏法〉一詩中，即明顯地表露出此種批判意識：

<sup>60</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》，卷2，頁110。〔按：此傳作者雖由「己丑科進士工部主事黃驥雲」署名，但鄭用錫本人在資料提供或是內容撰述方面也應有所著力。〕

<sup>61</sup> 連橫，《臺灣通史》（文叢第128種，1962；1921年原刊），卷34，〈鄉賢列傳〉，頁966。

<sup>62</sup> 鄭用錫纂輯、林文龍點校，《淡水廳志稿》，卷2，頁110。另根據恽我氏《百年見聞肚皮集》中的描述，鄭崇和臨終前囑咐鄭用錫：「栽培兒孫，惟積德可以裕後人。」鄭崇和逝世後，「及葬之日，滿城官紳人士，踵門弔祭。儀式用葬以士禮，用錫蹣跚哭泣，哀感至情，觀者大悅。安厝反主，設靈奠祭，用祭以大夫禮。……葬式後，用錫在家守孝思親，能盡生事愛敬，死事哀感，孝子之事親可謂備矣。」參見恽我氏著、林美容點校，《百年見聞肚皮集》，頁34。在這段野史記載中，突顯出鄭崇和生平強調積德為要的教化理念，以及鄭用錫遵依古禮以治父喪的孝道實踐，概無迷信於風水擇葬的相關敘述，可與廳志稿中鄭崇和傳的內容相互參證。

吾豈異人情，尊生而賤死？不分地吉凶〔按：凶〕，但論人臧否。嗟彼堪輿家，羣逞謀生技。愚者墜術中，指揮任所使。區區土一坏，千金棄敝屣。福利以惑人，罪魁此為始。在昔范公墳，萬弩石齒齒；山靈倏變幻，朝天千笏倚。郭璞著葬經，天乃斬其祀。可憑不可憑，興衰難盡恃。豈知相陰陽，岡原隨所止；處處有佳城，何必誇奇詭。枯骨可蔭人，生者胡為耳？一卷青烏經，歸根在天理。<sup>63</sup>

鄭用錫抨擊堪輿地師操弄陰宅風水之術以迷惑蒼生的作風，呼籲世人應以自然而然的角度來看待墳地墓穴的存在，不要輕易地墮入風水從業者妄言葬地禍福子孫的誘拐伎倆中，竟是將先人骨骸作為一己謀利的工具，而不計亡靈可否入土為安。鄭用錫語重心長地質問，如果枯骨葬得吉穴即可決定人生在世的富貴騰達，那又何需後天的努力？人生的意義又何在？為了矯正風水擇葬的功利思想，強化葬地不可主宰禍福的說服力，鄭用錫特舉出傳說中東晉堪輿宗師郭璞（276-324）自身卻落得難以善終的下場，<sup>64</sup>以反證祖骸墳塋足以庇蔭後代子孫的風水福報之說，畢竟是虛縵難憑，不足為深明事理者所信從。

鄭用錫從弟鄭用鑑（1789-1867），字明卿，號藻亭，道光5年乙酉科拔貢，掌教明志書院30年。同治元年（1862）舉孝廉方正，年少時與鄭用錫於「水田福地」同窗共讀，二人同為清季竹塹地區儒學名士，共同為《淡水廳志稿》創稿，後皆崇祀文廟鄉賢祠。<sup>65</sup>鄭用鑑曾撰〈地理說〉一文，與鄭用錫同樣針對陰宅風水之說提出質疑或批判。該文開場白根據宋儒的卜宅相地舊說，來檢視儒學傳統本於孝道初衷與風水術數基於庇蔭需求之間的差異性，強調先儒講究如何為祖先尋求一處適當的死後居所，重視葬地周遭的環境條件可否讓親人遺體獲得安息，免受風土及蟲蟻的損傷，而不在於擇葬吉穴以蔭子孫的禍福考量。基於這樣的前提，鄭用鑑緊接著援引南宋大儒朱熹《家禮》論葬法以儒家禮教規範為依歸的理

<sup>63</sup> 鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，〈北郭園詩鈔：卷1〉，頁65-66。

<sup>64</sup> 關於郭璞精通陰陽術數之學，卻為東晉大將軍王敦（266-324）所殺而不得善終之事，可參見房玄齡等撰、吳則虞點校，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷72，〈郭璞傳〉，頁1909。

<sup>65</sup> 陳培桂纂輯、詹雅能點校、臺灣史料集成編輯委員會編輯，《淡水廳志》，卷9，〈列傳二·先正〉，頁366-367；陳朝龍著、林文龍點校，《合校足本新竹縣采訪冊》（南投：臺灣省文獻委員會，1999），卷10，〈鄉賢上〉，頁492。

念，來過瀘陰宅風水經典——託名郭璞所著《葬書》的理論內涵，以建構出自己理想的喪葬觀念，並藉此批判後世風水葬師因誤解擇葬要旨而致誤導蒼生的流弊：

是故子朱子為《家禮》，必曰：「擇地之可葬」者。而郭氏《葬書》，於卜法不傳之後，固不得而廢之也。顧世之葬師，往往昧於郭氏之本旨。郭氏書旨，簡易而精微；內必誠以信，外不侈以夸；又合於朱子之禮，不使人子溺於拘忌而久不葬。蓋明於理，非徒陰陽家之術者。吾願世之葬親，勿惑禍福之說可也。<sup>66</sup>

由此可見，鄭用鑑抨擊風水葬師與陰宅庇蔭觀的本意，主要是警惕為人子孫者不要過於迷信陰宅擇葬的趨避原則，以至於久停親柩以待吉壤佳穴，來滿足自我求吉納福的私慾，卻違背家禮三月而葬的規範，罔顧儒家傳統擇地葬親以安亡靈的孝道倫理，此點與前引鄭用錫的見解可謂異曲而同工。再者，鄭用鑑的關風水論述帶有一種特定對象的選擇性，在他反葬師的同時，亦非全盤否定風水學說存在的價值。從鄭用鑑略帶保留的語氣之中，我們依稀可以體會到，《家禮》所論擇地可葬的本意與《葬書》所云葬藏生氣的真諦，未嘗不可並行不悖或相互為用。事實上，鄭用鑑對於這套術數系統亦有相當程度的掌握。如道光 11 年（1831）春，竹塹東勢庄鄭琛（字章含，1792-1839）以鄭用鑑「頗諳形家言」，曾委託其為亡母朱氏（1774-1830）相視窀穸穴局，並撰述墓誌銘。鄭用鑑於文中描述南勢山葫蘆鳴這處墓葬「吉地」的風水坐向分金，且於文末銘曰：「相彼高岡，地脈孔長。……擁星插漢，五指岐旁。礪山帶水，環顧回翔。捍門交鎖，鬱鬱蒼蒼。……鍾靈毓秀，寢熾寢昌。」<sup>67</sup> 即明顯地透露出一種關於風水形勢的觀念。

風水術數的功能，主要是為了彌補人們對於有窮生命中的不確定感，並滿足世人納福消災的現實需要而成立。對於奉行風水信仰者而言，透過堪輿地師——掌控風水原則之專業人士的指導，無疑是獲得確定感的簡便方式，以及因應居葬吉凶的有效途徑。由於此種社會文化背景與心理訴求的影響下，使得堪輿地師在民間相地營葬的環節上，大多佔有權威性的地位，並扮演指導者的角色。士紳階

<sup>66</sup> 鄭用鑑，〈地理說〉，收於鄭用鑑著、詹雅能編校，《靜遠堂詩文鈔》（新竹：新竹市政府，2001），頁 58。

<sup>67</sup> 鄭用鑑，〈世訓媽墓誌銘〉，收於鄭用鑑著、詹雅能編校，《靜遠堂詩文鈔》，頁 108。

層在地方社會既擔負著移風易俗、導民為正的職責，對於他們心目中的各種「流俗弊端」自然不會坐視不理。反觀鄭用錫等人攻擊堪輿地師介入民間風水擇葬事宜而從中獲利的言論，縱然持之有故，言之成理，然而，在風水文化盛行的社會環境中，在芸芸眾生大多屈從於現實利益的誘使下，未免顯得有些曲高和寡。更何況，在傳統中國社會，富有理性批判意識的儒家知識分子在面臨生死大事之際，偶而也不免「從俗而行」，遷就民間陰宅擇地的喪葬習俗，身陷於風水文化的社會網絡中而難以自拔。<sup>68</sup>

值得注意的是，鄭用錫批評陰宅風水庇蔭之說，並抨擊堪輿地師操弄這項法則以惑世愚民的行徑，此舉與前述其針對陽宅地理（特別是地方公共建設的部分）的態度，有相當程度的落差。除此之外，鄭用錫本人對於陰宅風水的看法，似乎也與其後人處理他身後事的作法，產生了某種程度的落差。在清代臺灣社會，源於閩粵原鄉「二次葬」的傳統民俗，或是基於墳穴不妥、葬後不利或另謀佳穴等因素，遷葬親墳風水的情形概為民間喪葬習俗的常態。<sup>69</sup> 如前所述，鄭用錫不僅曾為先人改葬墓塋，在他本人往生之後，也承受過後人為其遷葬的待遇。根據前淡水廳同知代理臺灣知府朱材哲（1795-1869）所撰墓誌銘的記載，鄭用錫於咸豐8年（1858）2月7日寅時辭世，次年（1859）葬於竹塹香山麓，子孫後來將其改葬塹南關外竹仔坑鄉（今新竹市東區光鎮里客雅段），風水方位坐己向亥兼巽乾分金丁巳丁亥。<sup>70</sup> 其墓碑年代，題為同治己巳年（8年，1869）菊月，次男如梁立石。<sup>71</sup> 儘管遷葬的動機或擇地的過程在該墓誌銘的行文中未有明示，但想必有「風水」考量的成份在內。

實際上，目前所見苗栗後龍鄭崇和墓塋、新竹市東區鄭用錫墓塋的規模佈置及其周圍形勢，縱然時移世換，明眼人仍不難察覺其間山環水抱、藏風聚氣的風水穴局，由此可以想見當初鄭氏子孫的用心。<sup>72</sup> 論者或謂，同治年間「北郭園」

<sup>68</sup> 張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突：以喪葬禮俗為例的探討〉，《漢學研究》11: 2（1993年12月），頁69-80。

<sup>69</sup> 臨時臺灣舊慣調查會編，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書·臺灣私法》（臺北：該會，1911），第2卷上冊，頁92-94。

<sup>70</sup> 朱材哲，〈員外郎社亭君鄭君墓誌銘〉，收於鄭用錫著、楊浚編，《北郭園全集》，上冊，頁25-30。

<sup>71</sup> 何培夫主編、林文睿監修，《臺灣地區現存碑碣圖誌·新竹縣市篇》，頁173，248。

<sup>72</sup> 楊仁江研究主持，《苗栗鄭崇和墓之調查研究》（苗栗：苗栗縣政府民政局，1994），頁53-69；楊詩傳，《開臺進士鄭用錫家族之研究》，頁44-53。

主人鄭如梁與「潛園」主人林占梅因佃戶械鬥而結下嫌隙，彼此對簿公堂，纏訟多時，對於內、外公館的打擊甚大。在這段危機時刻，鄭如梁先於同治6年（1867）偕同族人重修先祖鄭崇和的墓塋；兩年之後，再遷葬其父鄭用錫墓塋。如此作法，或許是為了獲取祖墳風水的庇蔭，以求力挽狂瀾，重振家族聲勢。<sup>73</sup> 而民間集體意識中陰宅風水所具有的工具性作用，也若隱若現地飄浮在這些改葬修墳的舉動之中。

由於陰宅風水觀念的落實往往與祖先崇拜的信仰互為因果，連帶強化了這套術數文化在民間社會的普及性和影響力。從現存的歷史文獻中，我們也可以發現竹塹北門鄭家其他成員的風水擇葬情形，以及某些關於陰宅墳地的經營活動。例如，在《浯江鄭氏家乘（浯江鄭氏族譜）》中，即記載了不少自明清以來鄭氏家族於閩臺兩地的祖墳分金位向以及改葬、遷葬等風水行為。在《新竹鄭利源號典藏古文書》中，則收錄10餘份清代後期鄭用錫堂兄鄭用謨（1782-1854）派下的風水交易字據，當中顯示其涉及風水經營的概略情況。<sup>74</sup> 此外，根據清末陳朝龍《新竹縣採訪冊》卷10〈孝友〉中的記載，鄭用鑑次子鄭如城（1827-1883）於父母歿後，「延堪輿卜窆窆」。<sup>75</sup> 鄭用鑑於同治8年（1869）12月落葬竹塹城北邦僚山，風水穴局坐癸向丁兼丑未，羅盤分金庚子庚午。後來遷葬新竹八股山。<sup>76</sup> 就表面上來看，鄭用鑑生前諭示世人葬親勿惑葬師禍福之說，其身後之事似乎也與其堂兄鄭用錫一般的身不由己。然而，不容否認的是，或許在鄭如城的心目中，延請堪輿地師妥擇佳穴以葬親，正是他實踐孝道的方式之一，此舉也獲得了方志修纂者的認同，故將其生平事蹟歸入孝友列傳。在明清時期閩粵地區的志書中，這類的節孝行誼可說是不乏其例，體現出風水擇葬與孝道觀念之間互通的可能與方式。<sup>77</sup> 前述鄭用鑑所揭示的道理，亦可作如是觀。

整體而言，鄭用錫對於陰陽宅風水術數以及堪輿地師的態度，基本上帶有一種隨機選擇的價值取向。如其諮詢堪輿家言以擇建地方公共設施，或是徵引形家之說來作為志書山川門類的參證；相形之下，對於各種有違儒家禮教規範或天地

<sup>73</sup> 范文鳳，《淡水廳名紳鄭用錫暨其《北郭園全集》研究》，頁134-137。關於這場竹塹內外公館訟爭的來龍去脈，另可參見林文龍，《林占梅傳》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁1-2、113-129。

<sup>74</sup> 鄭華生口述、鄭炯輝整理，《新竹鄭利源號典藏古文書》，頁256-271。

<sup>75</sup> 陳朝龍著、林文龍點校，《合校足本新竹縣採訪冊》，卷10，〈孝友〉，頁514。

<sup>76</sup> 〈鄉賢藻亭公墓誌銘〉，收於鄭用鑑著、詹雅能編校，《靜遠堂詩文鈔》，頁114-115。

<sup>77</sup> 洪健榮，〈清代臺灣社會的風水習俗〉，頁89-92。



自然原理的風水葬俗，以及操弄陰宅風水之說而在民間社會上下其手、妄言惑眾的堪輿地師，則難以苟同。鄭用錫對於風水文化的選擇性認知，特別是其間的落差，不僅發生在他個人的自我意識裡，也發生在前一單元所述地方人士對於他的一生所作出的風水聯想或是各種附會之中。

## 四、結論

本文主要從地方社會關於「開臺進士」鄭用錫功成名就的風水聯想，以及鄭用錫本人對於陰陽宅風水之說或是堪輿地師的態度，來理解傳統士紳與民俗信仰之間的互動情形。

從道光 5 年淡水廳儒學之風水庇蔭鄭用錫科考有成的說法問世起，鄭用錫的一生即與風水文化結下了難分難捨的歷史因緣。清代後期，正值治臺官員致力於北臺文教事業的倡導之際，鄭用錫因緣際會地成了樣板人物，並成為官方意識形態規範地方社會秩序的憑藉。「開臺進士」的榮銜及其後詔祀淡水廳文廟鄉賢祠的光環，為竹塹地區的文教發展掀起了推波助瀾的作用，使其成為地方社會凝聚廟靈人傑之共同體意識的代表，也強化他個人與風水文化的連結，激起了時人或後世無盡的聯想。在地方人士的心目中，鄭用錫平生的榮華富貴也與淡水廳轄境山川形勢或文教設施的風水福蔭，脫離不了關係。民間社會關於鄭用錫的各種風水傳聞，主要是藉由感應觀念來解釋他一生功名榮顯的理所當然，這些「後見之明」在神聖化的同時，通常不脫「附會之說」的色彩，但日後也成為竹塹人士共享的歷史記憶。<sup>78</sup>

誠如法國社會學家霍布瓦克（Maurice Halbwachs, 1877-1945）所強調的，記憶是一種集體性的社會建構行為，集體記憶係由特定對象基於我群利益所記憶的過去或是其所創造的歷史，以便為現在而服務。<sup>79</sup> 通觀鄭用錫一生風水文化因

<sup>78</sup> 在這種只以成敗論英雄的思考模式下，當初同為淡水廳儒學創修主事者且與鄭用錫同年赴京會考但卻名落孫山的郭成金，卻是無由沾光，事後被地方社會排除在文廟風水庇蔭的思維邏輯之外，遭受到選擇性的遺忘。

<sup>79</sup> 關於「集體記憶」說的主要論點，詳細內容請參見 Maurice Halbwachs (Author), Lewis A. Coser (ed. and Trans.), *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992)。

緣的各種聯想，既來自於官方，也出自於民間，形成了一種官民之間的集體共識，並形塑出一種命運共同體的地域意識，使得「鄭用錫」的形象被加以文本化，成為地方社會共有的文化資源。

另一方面，當鄭用錫從被詮釋的客體轉換成認知的主體時，我們可以看到，鄭用錫有條件地接受陽宅地理之餘，對於陰宅風水之說則有所保留；在他抨擊風水地師操弄風水墳地的作法之際，亦於地方志書的內文脈絡中，載錄了某些堪輿形家對於淡水廳境域山川形勢的專業評點。如就公、私領域的分際而論，鄭用錫對於陰陽宅風水的態度大致可區別如下：

（一）私領域的範疇：針對自家墳穴的風水議題，基本上接受入土為安的觀念甚至是相地營葬的作法，但對於停柩以待佳穴或因過於迷信風水葬師陰宅庇蔭之說所造成的流俗弊端，亦有所批評。

（二）公領域的範疇：針對地方公共建設的風水考量，亦存有彈性的空間，或是從俗而行，或是就境域形勢肯定「地靈人傑」之類的看法。

同樣是鄭用錫，在面對陰陽宅風水所具有的價值判斷，大致是隨著客體的不同、對象的差異或因個人的需求、外在的情勢而有所改變。更值得注意的是，鄭用錫對於風水之說的質疑與批評，與大眾視其為風水靈氣之應驗者的社會氛圍之間亦是互有出入。如此若即若離的現象，也映現在地方社會附予鄭用錫承受風水庇蔭的形象，以及他個人對於這類民俗文化的態度之間所產生的落差，其間亦透露出一種在價值意識上的隨機選擇性。

這項個案研究的結果，既使我們體會到官紳階層如何透過傳統的風水文化與地方社會產生連結的可能，以至於營造出一種利益共同體的概念；與此同時，也讓我們見識到傳統士紳與通俗文化之間，存在著一種看似複雜糾結卻又有跡可尋的離合關係，以及彼此之間如何游移於大傳統與小傳統之間的交集地帶，或是擺盪在理想與現實之間的模糊界域。<sup>80</sup>

<sup>80</sup> 本文初步以鄭用錫為中心，來探討清代臺灣士紳與風水民俗之間的互動情形。除了鄭用錫的案例之外，更多的例證，乃至於通論傳統士紳與庶民百姓看待「風水」的同異之處，筆者將另文處理。

## 引用書目

- 《淡新檔案》，編號：17301-42。臺北：國立臺灣大學圖書館藏。
- 《漢文臺灣日日新報》
- 《臺灣日日新報》
- 新竹都城隍廟編，《新竹都城隍廟簡介》，出刊年月不詳。
- 鄭毓臣編，《浯江鄭氏家乘》，1913年刊印本微縮資料。臺北：國立故宮博物院藏。
- 鄭毓臣輯，《浯江鄭氏族譜》，1923年刊印本微縮資料。臺北：國家圖書館藏。
- 不著撰人
- 1987 《陽宅十書》。臺北：萬有善書出版社。
- 不著撰人
- 1994 《黃帝宅經》，收於顧頡主編，《中國神秘文化典籍類編·堪輿集成》，第1冊。重慶：重慶出版社。
- 尹章義
- 1989 《臺灣開發史研究》。臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 王明珂
- 1982 〈慎終追遠：歷代的喪禮〉，收於藍吉富、劉增貴主編，《敬天與親人》，頁307-357。臺北：聯經出版事業股份有限公司。
- 甘時望
- 1997 《羅經秘竅》，收於劉永明主編，《增補四庫未收術數類古籍大全·第六集：堪輿集成》，第10-11冊。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社。
- 何培夫（主編）、林文睿（監修）
- 1998 《臺灣地區現存碑碣圖誌·新竹縣市篇》。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。
- 房玄齡等（撰）、吳則虞（點校）
- 1974 《晉書》。北京：中華書局。
- 林文龍
- 1998 《林占梅傳》。南投：臺灣省文獻委員會。
- 林美容
- 1988 〈由地理與年籤來看臺灣漢人村庄的命運共同體〉，《臺灣風物》38(4): 123-143。
- 林焜熿（纂輯）、林豪（續修）
- 1960(1882) 《金門志》，臺灣文獻叢刊第80種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 林開世
- 2007 〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，《臺灣人類學刊》5(2): 63-122。
- 邱秀堂（編著）
- 1986 《臺灣北部碑文集成》。臺北：臺北市文獻委員會。

姚瑩

1957(1832) 《東槎紀略》，臺灣文獻叢刊第7種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

恽我氏（著）、林美容（點校）

1996 《百年見聞肚皮集》。新竹：新竹市立文化中心。

洪健榮

2000 〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（上）〉，《臺灣風物》50(3): 15-68。

2001 〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（下）〉，《臺灣風物》50(4): 155-188。

2003 〈清代臺灣社會的風水習俗〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。

范文鳳

2008 《淡水廳名紳鄭用錫暨其《北郭園全集》研究》。臺中：白象文化事業有限公司。

張子文、郭啟傳、林偉洲（撰文），國家圖書館特藏組（編輯）

2003 《臺灣歷史人物小傳·明清暨日據時期》。臺北：國家圖書館。

張炎憲

1986 〈臺灣新竹鄭氏家族的發展〉，收於中國海洋發展史論文集編輯委員會主編，《中國海洋發展史論文集（第二輯）》，頁199-217。臺北：中央研究院三民主義研究所。

張壽安

1993 〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突：以喪葬禮俗為例的探討〉，《漢學研究》11(2): 69-80。

張懷文

2008 〈清代竹塹儒學發展之研究〉。臺北：臺北市立教育大學社會科教育學系碩士論文。

連橫

1962(1921) 《臺灣通史》，臺灣文獻叢刊第128種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

陳汝咸（修）、林登虎等（纂）

1968 《漳浦縣志》。臺北：成文出版社。

陳國揚

1995 〈清代竹塹漢人社會之發展〉。臺中：國立中興大學歷史研究所碩士論文。

陳培桂（纂輯）、詹雅能（點校）、臺灣史料集成編輯委員會（編輯）

2006 《淡水廳志》。臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司。

陳朝龍（著）、林文龍（點校）

1999 《合校足本新竹縣採訪冊》。南投：臺灣省文獻委員會。

陳進國

2005 《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》。北京：中國社會科學出版社。

渡邊欣雄

2001 《風水の社会人類学：中国とその周辺比較》。東京：風響社。

黃叔瓚（著）、臺灣銀行經濟研究室（編）

1957(1736) 《臺海使槎錄》，臺灣文獻叢刊第4種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

黃旺成（主修）

1976 《新竹縣志》。新竹：新竹縣文獻委員會。

黃美娥

- 1997 〈一種新史料的發現：談鄭用錫「北郭園詩文鈔」稿本的意義與價值〉，《竹塹文獻雜誌》4: 31-56。  
1998 〈北臺文學之冠：清代竹塹地區的文人及其文學活動〉，《臺灣史研究》5(1): 91-139。  
1999 〈清代臺灣竹塹地區傳統文學研究〉。臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文。

黃朝進

- 1995 《清代竹塹地區的家族與地域社會：以鄭、林兩家為中心》。臺北：國史館。

楊仁江（研究主持）

- 1994 《苗栗鄭崇和墓之調查研究》。苗栗：苗栗縣政府民政局。

楊詩傳

- 2007 《開臺進士鄭用錫家族之研究》。金門：自刊本。

臺灣省文獻委員會採集組（編校）

- 1997 《新竹市鄉土史料》。南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣銀行經濟研究室（編）

- 1959 《臺灣教育碑記》，臺灣文獻叢刊第 54 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。  
1963 《淡水廳築城案卷》，臺灣文獻叢刊第 171 種。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

趙九峰

- 1998 《地理五訣》。臺北：武陵出版有限公司。

劉謙（著）、謝昌（註）

- 1995 《地理囊金集註》。臺北：武陵出版有限公司。

劉祥光

- 2010 〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》45: 1-78。

蔡淵掇

- 1980 〈清代臺灣的社會領導階層（1684-1895）〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。  
1987 〈清代臺灣的望族：新竹北郭園鄭家〉，收於聯合報文化基金會國學文獻館主編，《第三屆亞洲族譜學術研討會會議記錄》，頁 545-556。臺北：聯合報文化基金會國學文獻館。

鄭用錫（著）、楊浚（編）

- 1992 《北郭園全集》。臺北：龍文出版社。

鄭用錫（纂輯）、林文龍（點校）

- 1998 《淡水廳志稿》。南投：臺灣省文獻委員會。

鄭用鑑（著）、詹雅能（編校）

- 2001 《靜遠堂詩文鈔》。新竹：新竹市政府。

鄭枝田（撰文）、鄭桓圭、鄭淵哲（攝影）

- 2008 《竹塹鄭氏家廟》。新竹：新竹市政府文化局。

鄭華生（口述）、鄭炯輝（整理）

- 2005 《新竹鄭利源號典藏古文書》。南投：國史館臺灣文獻館。

鄭藩派（編撰）

- 2007 《開臺進士鄭用錫》。金門：金門縣政府文化局。

鄭鵬雲、曾逢辰(編),臺灣銀行經濟研究室(編)

1959 《新竹縣志初稿》,臺灣文獻叢刊第61種。臺北:臺灣銀行經濟研究室。

臨時臺灣舊慣調查會(編)

1911 《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書·臺灣私法》,第2卷上冊。臺北:臨時臺灣舊慣調查會。

薛建蓉

2005 〈清代臺灣本土士紳的角色扮演與在地意識研究:以竹塹文人鄭用錫與林占梅為探討對象〉。臺南:國立成功大學臺灣文學系碩士論文。

謝志賜

1995 〈道咸同時期淡水廳文人及其詩文研究:以鄭用錫、陳維英、林占梅為對象〉。臺北:國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文。

魏源

1976 《魏源集》。北京:中華書局。

羅永昌

2010 〈新竹鄭氏家廟祭祀活動及祭祀空間之研究〉。宜蘭:佛光大學文化資產與創意學系碩士論文。

Bruun, Ole

2003 *Fengshui in China: Geomantic Divination between State Orthodoxy and Popular Religion*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

2008 *An Introduction to Feng Shui*. New York: Cambridge University Press.

Chang, Chung-li 張仲禮

1955 *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society*. Seattle: University of Washington Press.

Halbwachs, Maurice(Author), Lewis A. Coser (ed. and Trans.)

1992 *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Watson, James L. and Evelyn S. Rawski (eds.)

1988 *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press.

**Interaction between the Gentry of Ch'ing Dynasty  
Taiwan and the Culture of "Feng Shui":  
The Example of the Pioneering Taiwanese *Chin Shih*  
Cheng Yung-hsi**

Chien-jung Hung

**ABSTRACT**

This paper explores the interaction between the traditional gentry and popular belief. In doing so, it focuses on the successful career of the pioneering Taiwanese *Chin Shih* Cheng Yung-hsi (1788-1858) and his association with Feng-shui (geomancy) in the Chu-ch'ien area (modern day Hsinchu) since the late Ch'ing Dynasty and on Cheng's attitude towards the Feng-shui method of determining residences of deaths and living persons as well as his attitude towards practicing geomancers. Ever since 1825, when word spread that Cheng Yung-hsi's success in the imperial examination was allegedly due to the fact of protection by the favourable Feng-shui of the official Confucian school in Tamsui T'ing that he had attended, Cheng Yung-hsi's life became inexorably intertwined with the culture of "Feng-shui". The stories passed on within the populace regarding his merits in geomancy gradually evolved to a generally shared historical memory among the people of Chu-ch'ien. By contrast, Cheng Yung-hsi himself proved to be doubtful and critical of the theory of Feng-shui, which stood in discrepancy with the social climate that attributed his success to the favourable effects of Feng-shui. From the results of this case study, we can gain an understanding of how the gentry class established links with local society through the traditional culture of Feng-shui and thus shaped a collective identity of a certain community of interest. Furthermore, it also allows us to gain a deeper insight into the relationship between the traditional gentry and popular culture and to understand that there exists a complex though indeed traceable relation of divergence and convergence between the two.

**Keywords:** Feng-shui (Geomancy), Popular Belief, Collective Identity, Cheng Family of Hsinchu, Gentry Class

