

中央研究院臺灣史研究第四卷第二期
第 57-88 頁 民國八十六年十二月（八十八年六月）
中央研究院臺灣史研究所籌備處

風水中的宗族脈絡與其 對生活環境經理的影響

黃蘭翔*

摘要

為了不讓風水的複雜而抽象的面向所惑，本文刻意用歷史的觀點對風水的各種想法之起源與演變作抽絲剝繭的工作。發現在複雜的風水理論或是各種錯綜盤結的風水說法之中，其基本想法之中一直都貫有重視祖先崇拜那種「慎終追遠」的精神，遠古的祖先與後代子孫之間則用「氣會聲應」、「同類相動」的想法將祖孫的脈絡給串連起來，而發展出「脈認來龍」，一脈相承的家庭倫理觀念。從臺灣的閩粵移民對生活環境的經理，其重視祖堂的建設、謁祖尋根、興建祖墳、撰修族譜的行為都與風水的實踐有密切的關係，也可以瞭解，風水的價值觀不但影響實質環境的營塑，也活生生地流串在宗族倫理脈絡之中。

就是因為風水的觀念貫穿自然環境與宗族倫理之間關係，所以祭祀祖先的祖堂自然要重視其與風水的聯繫，當祭祀祖先的空間與子孫的生活空間結成一體時，人居的合院住宅也同樣的要被風水的論述所涉及。必然造成自然山形山勢與合院的「氣流」營圍有聯繫的關係。具體化這些想法就是正廳神明桌下的「龍神」，「龍神」是自然環境與人造環境的接續點也是臨界點。因此也無怪乎死去祖先的倫理位序與活人所居房間的排列位序是完全互相吻合，而其間又能互相連通的關係存在。

關鍵詞：風水、宗族脈絡、生活環境、龍神、合院建築、建築史

* 中央研究院臺灣史研究所籌備處助研究員。

一、前言

本文並非單純研究風水的文章，而是想指出過去漢人對生活環境的經理中，一直被忽略的宗族脈絡的關係，而這種宗族脈絡的關係其實是透過風水的操作來達成的。過去的研究或許有指出風水為「神秘地景學」，或是「氣の景觀地理學」，⁽¹⁾或是被一般江湖術士在技術性面的操作者，這些都不是本文所關心的主題。本文的主題在於風水如何與中國宗族裏的慎終追遠之價值觀，及重視世代脈絡層級關係的想法結合，而這種關係又如何透過「風水」的操作手法，實踐於自然環境與人造環境中。本文無意提昇「風水」為玄學；正好相反，企圖透過家族倫理觀念、實質可掌握的環境型式，解讀風水邏輯的理論脈絡。

風水研究雖已有一百多年的歷史，⁽²⁾但是我們特別感興趣於風水與可掌握的自然環境或是人造環境的形態的關係。前人研究中針對或涉及到臺灣住家環境者，⁽³⁾有國分直一《臺灣の民俗》中的「農家——建築と技術——」一章、⁽⁴⁾關華山的〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉、⁽⁵⁾郭中端與堀込憲二合著的《中國人の街づくり》第V章、⁽⁶⁾漢寶德的〈風水——中國人的環境觀念架構〉與〈風水宅法中禁忌的研究〉，⁽⁷⁾以及林會承在《傳統建築手冊》與〈五溝水實質環境之形式與結構〉中也有一些介紹，⁽⁸⁾至於都市尺度的生活環境有較為完整介紹的是堀込憲二的東大博士論文《風水思想と中國都市の結構——官撰地方志を中心

⁽¹⁾ 渡邊欣雄，《風水：氣の景觀地理學》（京都：人文書院，1994年初版）。

⁽²⁾ 渡邊欣雄，《風水思想と東アジア》（京都：人文出版社，1990年7月）。

⁽³⁾ 這裡所說的住家環境雖然有意將重心置於三合院、四合院等的多院落多護龍的住家上，但若沒有特別說明時，泛指城市、聚落、住宅、墳墓等等一般的人間實質生活環境而言。

⁽⁴⁾ 國分直一，《臺灣の民俗》（東京：岩崎美術社），雖然本書的出版日期是1968年7月，但從該書的序文，可知住宅與風水關連的課題，應在日治時期就已開始思考。

⁽⁵⁾ 關華山，〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉，《中央研究院民族研究所集刊》，第49期（1980），亦收錄於氏著，《民居與社會、文化》（臺北：明文書局，1992年2月再版），頁27-64。

⁽⁶⁾ 郭中端、堀込憲二共著，《中國人の街づくり》（東京：相模書房，1980年第1刷發行）。

⁽⁷⁾ 漢寶德，〈風水——中國人的環境觀念架構〉，《國立臺灣大學建築與城鄉學報》2：1（1983年6月），頁123-150；〈風水宅法中禁忌的研究〉，《國立臺灣大學建築與城鄉學報》3：1（1987年9月），頁5-55。

⁽⁸⁾ 林會承，《傳統建築手冊》（臺北：藝術家出版社，1989）；〈五溝水實質環境之形式與結構〉，收錄於陳漢珍主編，《臺灣史研究學術研討會文集》（臺灣史蹟研究中心，1989），頁127-175。

史料として——》等。⁽⁹⁾

關於風水的起源與思想問題，本文想借用漢寶德的研究成果。漢寶德對風水的研究是採取傳統歷史學的研究方法，著重在文獻資料的比對與解讀，不從一般文化人類學者從所謂的「方法論」、「認識論」著手，歷史文獻學者通常都是用實例與文獻資料經過嚴格的歷史批評之後去建構風水理論的研究。例如堀込憲二使用官撰地方志為史料再加上現場的調查，已發展出其獨特的都市史研究方法。在本文的論述中將引用實際案例說明漢人重視宗族脈絡與風水的關係，進而論述這種宗族與風水的關係體現在人造環境的三合院、四合院的合院建築之情形，更進一步指出透過風水聯繫自然環境與人造環境的「臨界點」之「龍神」。

二、風水思想的起源

有關「風水」的研究數量眾多中，有將「巒頭派」⁽¹⁰⁾重視山水地形的觀念在表面上作無限的延伸，甚至有將原始社會對山海自然崇拜也視為泛風水的理論脈絡。但是，「風水」的思想脈絡到底如何？風水形成於何時？對這些基本問題的發問，大都太急於提出自己綜合性的觀點，很難有如漢寶德所從事的嚴謹分析的工作。而漢氏的研究中最能令人信服的地方是，他所涉獵的風水著作甚廣，不僅指出各個文獻所出的年代，又能指出文獻前後矛盾之所在，對於將「風水」作抽絲剝繭工作，實有非常大的貢獻。

於〈風水——中國人的環境觀念架構〉中，漢寶德為了解釋風水的基本觀念，引用董仲舒於《春秋繁露》〈同類相動篇〉的下面兩段話。

……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，鼓其商而他商應之，五音比而自鳴，非有神，其數然也……。

⁽⁹⁾ 堀込憲二，〈風水思想と中國都市の結構——官撰地方志を中心史料として——〉（東京大學博士論文，1990）。

⁽¹⁰⁾ 據漢寶德引元代趙枋所說，風水術可分為三大部份，亦即形法（巒頭）、向法（理氣）、日法（擇時）。巒頭派又可稱為山水派，按照字面上的意思，是指山脈起伏的形勢，有山脈之起伏，就有河川之流轉。漢寶德，〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁133。

漢氏更進一步用董仲舒的下面一段話，來說明「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」的現象。⁽¹¹⁾

非獨陰陽之氣可以類進退。雖不祥，禍福所促生，亦由是也。無非已先起之，而物以類應之，而動者也……。

漢氏進一步引《葬書》（晉郭璞）與《管子》的話，說明為甚麼中國人自古重視祖先的墓葬，以吸收行乎於地的萬物「五氣」；並且相信肉體受之於父母，經由氣感相應，鬼福及於後代子孫的觀念。

葬者，乘生氣也。五氣行乎地中，發而生乎萬物。……人受體於父母，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……。（《葬書》）

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，如筋脈之通流者也。故曰：水具才也。（《管子》）

漢寶德綜合上述的引文指出：《管子》〈水地篇〉提出了大地為生氣之原的觀念，在《春秋繁露》中，提出了氣同而相感應的觀念，也把禍福相應的觀念點了出來。《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，是最自然的推論。父母的本骸若能得到大地中的生氣，我為上代之遺體所以也必能受到這生氣的感應。

漢氏雖然沒有提及儒家的孝道思想，但是想起《孝經》〈開宗明義篇〉中所言，「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身」。可以相信郭璞這種受體於父母，經由氣感相應，使得鬼福可及於後代子孫的觀念，直接引於儒家的孝道思想。

然而，漢寶德也不忘將《葬書》中的「鬼福及人」觀念作細膩的分析。他說以子孫的繁衍來解釋生氣尚可以說得通，但是以榮、貴解釋生氣就有些勉強。他認為這是典型的附會式推理：自生煞之氣而吉凶，而榮枯，而福禍，始終沾染著濃厚的世俗色彩，而脫離了哲學的範疇了。直到朱熹，才將鬼神與禍福歸納在「理」與「氣」的玄奧解釋之中。

⁽¹¹⁾ 漢寶德，〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁 144。

自天地言之，只是一個氣；自一身言之，我之氣即祖先之氣，亦只是一個氣，所以才感才應。

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；衰竭者，則卑賤。氣長者則壽，氣短者則夭折。此必然之理。

如此，朱子找到了一個「氣」字，把他盡量擴張，而成爲一包括一切空幻觀念的用語。氣是無形的，無所不在的。氣帶有價值，故有正邪，有清濁，有厚薄，有長短，有華美與衰竭。而這些氣均投射於人身，轉換到人的身上，厚薄就與福禍有關了，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。

就以上的分析可知漢寶德的研究有一個很大的貢獻，就是把許多學者將風水無限上溯中國古代的習慣作文獻上的分析檢討，明確指出漢代的董仲舒是風水理論的創始者，並指出「生氣相應」的想法導源於「同類相動」的「氣會聲應」觀念。換言之，漢氏最大的貢獻在於用歷史文獻，證明風水中的「生氣」說是衍生的觀念，不同於哲學、中醫、或是氣功的相關學者認爲「氣」自中國自古以來，存在於天地之間。⁽¹²⁾ 而筆者也認爲，因爲在中國有「同類相動」以及儒家的「孝悌」觀念，才使得祖先與子孫的生氣相連成爲可能，也才形成了風水理論的核心部份。

三、風水環境與宗族脈絡的關係

這種無形的，無所不在的，有價值的「氣」又要如何攝取呢？換句話說，祖墳要置於何處，才能吸收天地之間華美之氣，而相應通於後代子孫呢？《葬書》中有一段，幾乎所有風水研究者一定會引用的話。

氣乘風則散，界水則止，古人聚之使不散，行之使有止，故謂之風水。風水之法，得水為上，藏風次之。……古人據之使不散，行之使有止。（《葬書》）⁽¹³⁾

就如漢寶德所言，這一段話之所以重要，乃在於把抽象的「生氣」觀念，落

⁽¹²⁾ 本文在接受審稿時，審查委員期待本文能處理環境風水的「氣」與氣功、中醫等領域中的「氣」的異同點，或許經過哲學、氣功、中醫整體性的對「氣」的分析之後，對瞭解環境風水觀應有所幫助，但是因爲與本文要討論的主要內容無直接關係，所以或許留待以後再處理。

⁽¹³⁾ 史箴，〈風水典故考略〉，收錄於王其亨主編，《風水理論研究》（天津大學出版社），頁11-25。

實到可以觀察，可以捉摸的實質元素的風與水，而好的乘生氣的方法就是藏風、得水。更具體的是俞灝敏於《風水探究》中引用南唐何溥所撰《靈城精義》中一段話，說明術家將山形地勢比喻為龍脈，然後再由龍脈走向尋求藏風得水之處的想法。

龍備五行之全，故山之形體像龍。龍極變化之神，故山之變化像龍。龍之體純乎陽，故山逢陽而化，遇陽則生。龍之性喜乎水，故山夾水為界，得水為住，龍之行御乎風，故山乘風則勝，藏風乃歇。龍必得巢棲，故山以有局有關乃聚，以無局無關為散。龍凡遇物則配，故山以有配有合而止，以無配無合而行。⁽¹⁴⁾

將盤伏跌宕的地形地勢視為龍脈的翻騰，那麼到底怎樣的場所是風水所重視的地形呢？從一般的風水師在看風水時，往往以尋找「○○穴」為目標，可以得知「穴」對巒頭派風水的重要性。於《雪心賦》中有如下的一段話。

蓋聞天開地闢，山峙川流，二氣妙運於其間，一理並行而不悖，氣當觀其融結，理必達於精微……體賦於人者，有百骸九竅；形著於地者，有萬水千山。自本自根，或隱或顯胎息孕育，神變化之無窮……地靈人傑，氣化形生。⁽¹⁵⁾

相山亦似相人，點穴猶如點艾；一毫千里，一指萬山。⁽¹⁶⁾

這兩段話說明氣與理賦於人體者有百骸九竅，形於地者有萬水千山，亦即不但將人體與自然地勢視為同類，亦由氣與理將兩者相連，由此可知為什麼風水師將觀看自然地理視為如同尋找人體的穴道的道理。然而什麼樣的地方是好穴呢？

山本靜，勢求動處；水本動，妙在靜中。靜者池沼之停留，動者龍脈之退卸。眾山止處是真穴，眾水聚處是明堂。⁽¹⁷⁾

從這一段話中可以知道山勢走向與水流聚匯的地形是重點。《雪心賦》也指

⁽¹⁴⁾ 南唐·何溥著、劉基注，《靈城精義》卷上（北京：團結出版社，1994）。

⁽¹⁵⁾ 唐·卜則巍著、張淵量主講，《雪心賦圖解》（中壢：慈恩書局，1985年9月），頁1-6。關於《雪心賦》這本風水書，據複數的風水人認為，此書是巒頭風水書中，是能夠盡錄勘察之最精之處；或是說《雪心賦》是體察地表生氣之典範，該書專言巒頭方面的學理。

⁽¹⁶⁾ 唐·卜則巍著、張淵量主講，《雪心賦圖解》，頁100。

⁽¹⁷⁾ 同上註，頁114-115。

出察看地理的要訣。「入山尋水口，登穴看明堂。」⁽¹⁸⁾而「右必伏，左必降，精神百倍；前者呼，後者應，氣象萬千。」⁽¹⁹⁾則點出了「穴」的必要條件。依風水師張淵量的註解，亦即「如貴人坐堂左右侍從斂聲下氣，則尊貴之精神自加百倍，而前後迎送之山，層層擁護，重重擺列……」。如此前後左右重重環抱的地形山勢，很明顯的這就是一般所熟悉的「盆地」地形。風水家所謂的「藏風聚氣」理想環境，就如一把舒服又安全的安樂椅；後山就是靠背，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。另外必須有「案」即几，是座椅前不可缺少的附件。

一個好的風水穴除了要滿足上述的必要條件之外，風水家還特別重視「葬乘生氣，脈認來龍」⁽²⁰⁾、「辨山者，則有同幹異枝」⁽²¹⁾的想法。也就是好風水要重視藏風得水的地點之外，也要重視一脈相承的龍脈關係。這一點常被人所忘記，只著重在「盆地」地形的尋找。也就是《雪心賦》所言「迢迢山發跡，由祖宗而生子生孫；淚淚水長流，自本根而分支分派」⁽²²⁾的意思。漢寶德引《地理人子須知》稱，自宋以來，風水家如朱子即以全國山脈的體系看龍脈，明代以來的重要著作均以此開始討論。⁽²³⁾我們有興趣的是在風水家的眼光中，到底要如何解釋臺灣的龍脈呢？

風水家說中國所有龍脈的起點在崑崙山，崑崙山之下有幹脈、枝脈、再細分為更小的枝脈，將全國的山脈網羅在同一脈絡裡，因為臺灣與中國之間有臺灣海峽分隔，中國的龍脈如何的與臺灣的龍脈相連呢？從堀込憲二與漢寶德的研究中得知，風水理論中有「渡水峽」的說法；也就是當龍脈被水所阻擋時，若是水中有岩礁、小島等的飛石聯繫時，其龍脈則可以前進無阻。堀込指出：由中國延長到臺灣來的龍脈，是經由福州渡海，由基隆山進入臺灣，其間的飛石確實存在有福州²⁴的五虎門、白犬列島，以及臺灣基隆外海的四個島嶼，但是大部份的龍脈

(18) 唐·卜則巍著、張淵量主講，《雪心賦圖解》，頁12。

(19) 同上註，頁21。

(20) 同上註，頁6。

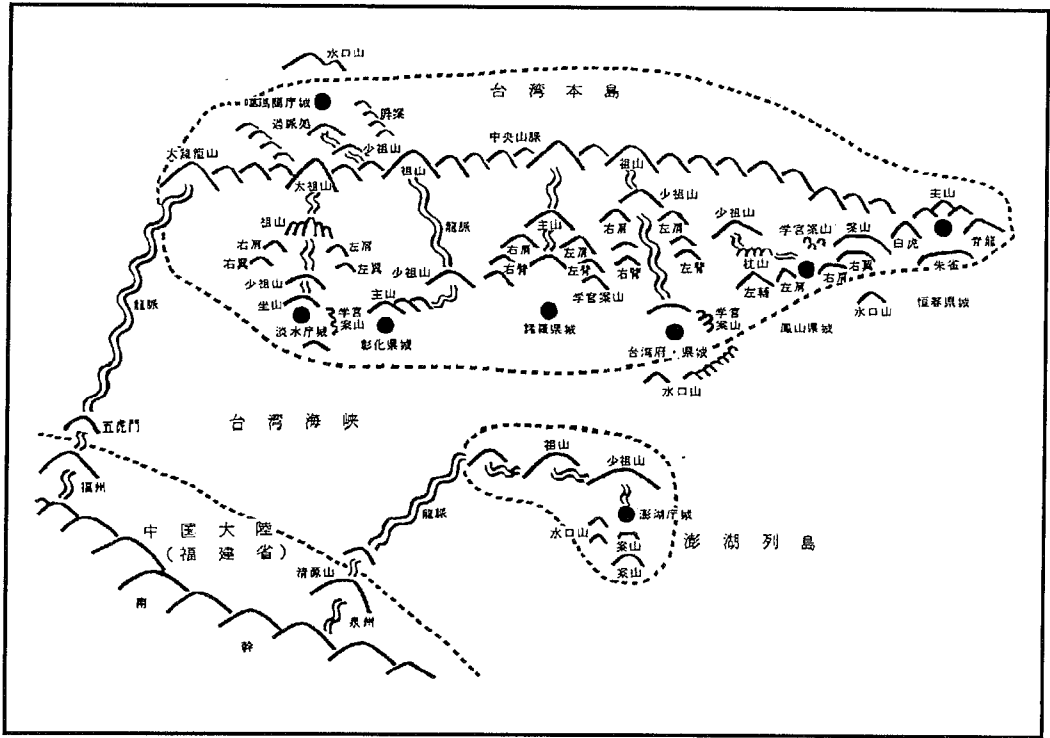
(21) 同上註，頁23。

(22) 同上註，頁10。

(23) 漢寶德，〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁148。

(24) 據本文的審查委員告知，「福州來龍」說，是指林豪所編的《澎湖廳志》（1893，收於高賢治主編，《臺灣方志集成》，頁15）中「因悟形家云：泉州清源山一支向東南入海，即如《臺郡志》稱，臺灣自福州鼓山發龍；殆非無據。或以澎湖吉貝與金門之料羅對面，謂澎湖發脈於金門太武山者，此又一說

傳來的中途都沒有飛石，到底中國的龍脈有沒有可能「渡水峽」，以及因為過了臺灣海峽，中國的風水與臺灣的風水之間到底有如何的變化與不同乃是值得進一步思考的課題。⁽²⁵⁾ (圖一)



圖一 清代臺灣全島地理形勢脈絡圖

資料來源：《風水思想と中國都市の構造》

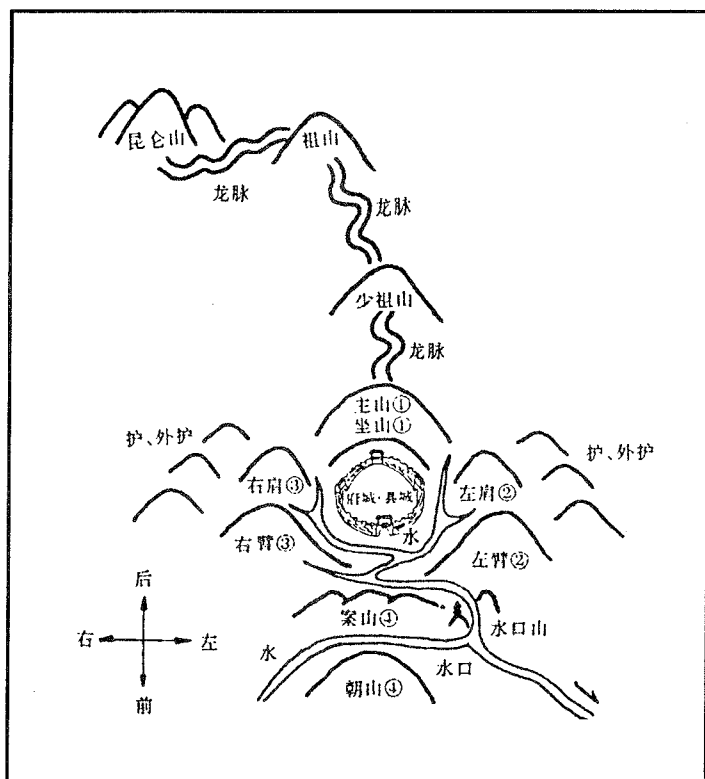
若將上述的理想的風水自然環境變換成一般可操作的分析性結構要素，我們就可以得到如下的標準的原則。⁽²⁶⁾ 即基址後面有主峰來龍山，左右有次峰或崗阜

(節《蔣氏續篇》)」所指的金門太武山、泉州清源山、福州鼓山三種說法，此三說法或與清代早期渡臺三正口，亦即金廈到鹿耳門、泉州到鹿港、福州到八里坌有關。這是很具有啟發性的暗示值得往下追尋。

⁽²⁵⁾ 堀込憲二，〈風水思想と中國都市の結構——官撰地方志を中心史料として——〉，頁 20-21。

⁽²⁶⁾ 雖然可以得到這個標準原則，但實際的應用上，從一般的地理書也可以知道有千變萬化的地理形勢。

的左輔右弼山，山上要保持豐茂的植被；前面有月牙形的池塘（宅、村的情況下）或彎曲的水流（村鎮、城市）；水的對面還有一個對景案山；軸線方向最好是坐北朝南。但是只要符合這套格局，軸線是其他方向有時也是可以的。基址正好處於這個山水環抱的中央，地勢平坦而具有一定的坡度。像這樣，就形成了一個背山面水的基址的基本格局。⁽²⁷⁾（圖二）



圖二 理想風水格局

資料來源：《中國古代風水與建築選址》

說明：(1) 玄武，後山，後庚，背山，樂山，枕山

(2) 青龍，左翼，左輔

(3) 白虎，右翼，又弼

(4) 朱雀，賓山，前山

⁽²⁷⁾ 尚廓，〈中國風水格局的構成、生態環境與景觀〉，收於王其亨編，《風水理論研究》，頁 26-32。

此外，這種以崑崙山為中心將中國及臺灣網羅在內的脈絡結構，以「樹枝狀結構」來表達的想法，正如同家譜的結構一樣，不僅表達了祖先庇蔭後代子孫的概念，也能充分感受得到追本溯源的含意。而這種「慎終追遠」的想法，也與《論語》〈學而篇〉的想法相通。所謂的：

慎終者，終謂父母之喪也，以死者人之終，故謂之終。執親之喪禮，須謹慎，盡其哀也。追遠者，遠謂親終既葬，日月已遠也。孝子感時念親，追而祭之，盡其敬也。民德歸厚矣者，言君能行此慎終追遠二者，民化其德，皆歸厚矣，言不偷薄也。⁽²⁸⁾

由此可知，中國的風水自然觀念不僅與中國古代重視祖先崇拜有關係，更與儒家講究長幼有序的一脈相承之倫理觀念相結合。

四、風水——宗族與現實環境的經理

既然風水思想之起源、實質有形之脈絡、甚至操作之手法，都與中國古代重視祖先崇拜不可分割，風水到底又如何實踐在現實生活上呢？華人對風水的實踐其實並不陌生，但是在實踐風水的同時也在重新確認長幼有序一脈相承的家庭倫理價值觀卻是過去不太被注意的部份。我們從下面幾個案例，例如新竹縣湖口鄉「戴拾和」、以及新竹縣新豐鄉黃氏宗族，以及苗栗頭屋珊瑚世家的個案中，瞭解該族人重視祖堂、祖墳的建造，甚至數次回中國去祭祖尋根等，這些社會性的文化行爲、實質環境的營塑，其實與風水觀念都有密切的關係。下面就「戴拾和祖堂管理委員會」所發行的《戴拾和簡介》，⁽²⁹⁾ 以及黃氏族人黃康寧手稿《黃氏族譜》的描述，以及實地調查苗栗頭屋珊瑚世家的個案，說明風水具有的「葬乘生氣，脈認來龍」的觀念，有如樹木一般，有幹脈、支脈、以及更小的支脈，這也是祖先居上位、優位，子孫居下位、劣位的人鬼共有的價值原則，這也是儒家的「慎終追遠」「飲水思源」「追本溯源」思想的表徵。

⁽²⁸⁾ 《論語注疏》〈學而第一〉。

⁽²⁹⁾ 戴國豐編輯，《戴拾和簡介》（新竹：戴拾和祖堂管理委員會，1991年9月）。

（一）新竹縣湖口鄉「戴拾和」

戴拾和家族的來臺始祖是戴氏遷至廣東鎮平以來第 15 世的戴南珠，於清乾隆五十三年（1788），以 24 歲之齡隻身隨同鄉親漂洋過海東渡來臺，從臺南安平港登陸，後轉至竹塹大湖口定居創業。戴南珠於 1802 年娶妻范氏生下 10 男 1 女。長男、次男、八男、十男軍功五品；三男監生；四男、六男、七男、九男從九品。於同治九年（1870）7 月 27 日鳩工建祠為祖堂，用以奉祀先人牌位，且為紀念先祖之功業，遂將祖堂取號為「大夫第」，因第 16 世有兄弟 10 人，合為 10 大房，以取團結和諧與互助合作之意，故取號為「戴拾和」，這就是「戴拾和」名稱的來源。

1. 「大夫第」祖堂的建設（照片一）

已如上述，「戴拾和」基地為 1,845 坪（6,100 平方米），堂上對聯曰：「殿下探花光世第，山中宰相著家聲」，以彰顯家族的勳蹟，弘揚其家族的祖德。據《戴拾和簡介》記載，於昭和十一年（1936）及民國五十九年（1970），先後均依原樣尺寸各再重修一次，但仍保持原的建築風貌，《戴拾和簡介》稱其建物為標準的一堂二橫式之三合院，座東向西，建地面積達 146 坪（483 平方米）。在祖堂大門上的對聯曰：「謙承德訓源流遠，國傳註禮世澤長」。「註禮」二字為鎮平開基始祖戴玉麟所興建的兩處「註禮堂」的引用，充分表達了淵遠流長與重視祖先的價值觀。而祖堂的興建與風水的關係，也可從堂內的對聯：「謙水聚鵝湖惟孝惟忠推父母，國器炙人口學詩學禮頌神童」得知。對聯點出了觸知周遭自然地理環境的「謙水聚鵝湖」，表現出「風水」的有情的自然環境觀。



照片一 新竹湖口鄉「戴拾和」祖堂

資料來源：1998 年筆者攝影

2. 謁祖尋根

臺灣漢人回歸大陸謁祖尋根的舉動自古有之，近十數年來尤為風行，戴拾和家族也不例外。據《戴拾和簡介》記載，於大正十年（1921），該族人戴雅發與戴賢慶，由基隆乘船赴汕頭，再經由韓江乘內陸船抵蕉嶺，返回原鄉祖堂，當時備以豬羊犧牲等祭品，遵循古禮，舉行三獻祭祖大典。其盛大之場景，據說原鄉的宗親連續三日不開火灶，戴拾和在祖堂宴請宗親。家族第二次、第三次回中國謁祖是在民國七十五年（1986）的戴文鑑，及民國七十九年（1990）戴文醮，「先後組團返鎮平原鄉祭祖，均受到原鄉宗親們熱忱接待，宗族之厚誼，難于言表」。這種回中國尋根的行爲無非是慎終追遠的具體表現。

3. 興建祖墳（照片二）

據《戴拾和簡介》稱，為安置其先祖之靈骸，於民國四十四年（1955），在「大夫第」祖堂右前方約 300 公尺處，興建納骨塔一座，作為「戴拾和」之先人長眠安靈之處。周邊設有水泥圍牆，為防止耕牛及閒雜人等任意入圍踐踏破壞。祖墳佔地 2,400 坪（7,930 平方米），塔內平面 1 樓可容納千罐骨骸。《戴拾和簡介》直接稱其祖塔的「風水」，背倚長崗嶺悠悠山脈，面向波羅汶案山，視野寬廣至佳。塔座秀氣凝聚之龍穴，氣勢磅礴，格局宏偉。《戴拾和簡介》稱：不少地理名師參觀後，莫不絕口稱讚，真龍穴福地也。拜亭對聯曰：「南面皇皇湖口金獅儲大器，珠光耿耿波羅錦案壯精神」。這也是將自然環境模擬成有情世界良好的例子。《戴拾和簡介》稱：祖塔公園莊嚴肅穆，園內古木參天襯托青山綠水，蘊育一股靈秀之氣。而後世子孫除獲庇蔭外兼得追思憑弔，心靈永獲寄託。



照片二 新竹湖口鄉「戴拾和」祖墳

資料來源：1998 年筆者攝影

(二) 新竹縣新豐鄉新庄子黃氏家族

黃氏宗族來臺已傳至第八代，從最近新修的族譜可知其移民來臺的大致情形。下面就根據其第 24 世代族人黃康寧所寫的《黃氏族譜》手稿，⁽³⁰⁾ 介紹於後。

1. 對族譜的重視

從該族譜之記事得知，黃氏祖先黃鳴賢為廣東省陸豐縣（現今的陸河縣）上護鎮人，於清朝嘉慶五年（1800），也以 18 歲隻身跟隨宗親，渡海來臺。當黃鳴賢登船之際，察覺舉目茫茫大海，驚濤駭浪，深覺此去不知歸期為何日，所以匆忙返回故里，簡略地抄錄族譜，作為一脈薪傳的保存根源，以流傳其後代子孫，使其慎終追遠有跡可尋。

據第 24 世黃康寧所重修的《黃氏族譜》中〈來臺重修族譜編後序〉，言其來臺始祖黃鳴賢渡臺迄今已傳八代子孫，為了深怕後裔子孫，親疏未明失去聯絡。為感念其先祖渡臺之時的虔誠，抄錄族譜攜帶來臺，才有今日之族系可尋。黃康寧於 1997 年攜黃鳴賢所抄之族譜，返回祖居地，比對其祖出第 1 至 17 世之故居地。黃康寧又於民國八十七年（1998）重修族譜，於族譜中闡明修族譜的目的。亦即「所重修者，悉依舊例，以世系一圖，書公妣生卒年月、葬處，其功德一一登載，可讓數眾裔孫在披閱之下，親疏明，禮義別，而且葬祭之依禮，則連繫族誼，尊祖敬宗之念，世遠代移，將有續於上者，得斯譜而存之。並且，各房人手一冊，善守遺世，取以便覽，俾子孫咸錄一篇，知世澤所自也。庶無負祖宗垂裕之志焉」。

2. 謁祖尋根

據黃康寧所述，黃氏後裔子孫感念其先祖渡臺時之虔誠，簡略一一抄錄族譜攜帶身上，方有今日之族系可尋。於 1997 年，黃康寧攜譜返回祖居地，廣東省陸河縣上護鎮大各村謁祖時，得到 17 世崇粵派下第 24 世黃德湖，提供族譜比對，加以比對無誤，完整銜接上其祖先之脈絡，黃康寧認為：家譜祖德，淵源悠遠，一脈薪傳，光前裕後，「吾世代裔孫之眾等，慶幸而不忘也」。在此可以體會，黃氏後代在祖先渡臺近 200 年後的今天，發現自己的根源的喜悅之情。

3. 來臺祖先墳墓的營造

對新竹一帶的客家人而言，近年來有族人合力營建來臺祖塋的趨勢，黃氏家族也不例外，於民國七十七年（1988）購得新竹縣峨眉鄉復興村復興小段 429 之

⁽³⁰⁾ 黃康寧，《黃氏族譜》手稿（出版中）。

2 與 429 之 7 號兩筆之土地，佔地共計 170 坪基地，建造黃鳴賢派下之祖墳，作為派下裔孫永遠奉祀之用。原本黃賢鳴葬於柯子湖自己山業上。各大房以輪值方式進行清明祭祀，但甚感諸多不便，乃於民國六十六年（1977），倡議於寶山鄉大崎公塚，建造其宗族的來臺祖墳，以求統一掃墓奉祀之方便。後又因其宗族裔孫眾多，感到其塔基狹隘，才又於民國 77 年加以重修。從這些重修的活動中，可見整理清楚的宗族脈絡，與自己源出之正確，追思祖先之德澤，一直都是重要的臺灣漢人之價值觀。

因位於峨眉鄉復興村之墳塋在風水上之講究，對於漢人如何應用風水觀念於大自然環境之中有很大的幫助，在此值得進一步說明此一案例。《黃氏族譜》說：吉穴坐乾山兼亥，吉爻分金。民國 77 年戊辰歲 5 月 28 日未時興工；6 月 22 日亥時立碑；戊辰歲 8 月 28 日辰時進金；戊辰歲 11 月 11 日竣工圖塔」。其中據黃康寧告知於其來臺祖塋，作有如下之對聯，說明如下。

「鳴孝思親千秋祀，賢繩祖武萬世昌」（對聯的起頭取其來臺祖黃鳴賢中之二字）

「富積忠孝秉天地正氣安先祖，興行仁義納山川毓秀蔚人文」（對聯的起頭取其墳塋位於復興村的地名）

「江漢發祥一脈薪傳陳俎豆，夏塋挹瑞萬枝蘭桂紹書香」（對聯的起頭取其黃氏的堂號為江夏堂）

「八國羅城呈瑞靄，一湖山水獻禎祥」（對聯的起頭取其八、一為八卦之數理）

「旗曜五峰龍突兀，蘸砂一筆鳳來儀」（取其五指山之來龍）

「和平巨象魁北海，大造舞獅曜南天」（取其南面獅頭山的地勢）

這五組對聯將祖塋的山水情懷之「風水觀」表現得淋漓盡致。「鳴孝思親千秋祀，賢繩祖武萬世昌」，意思是說稱孝思親永不間斷，後代子孫跟隨先人足跡奮發圖進，自然萬事昌榮。「富積忠孝秉天地正氣安先祖，興行仁義納山川毓秀蔚人文」雖然意思單純指出墳塋所在復興村的位置，但是指出了祖先吸收天地之間的「天地正氣」與「山川毓秀」，而相通於後代子孫的意義。

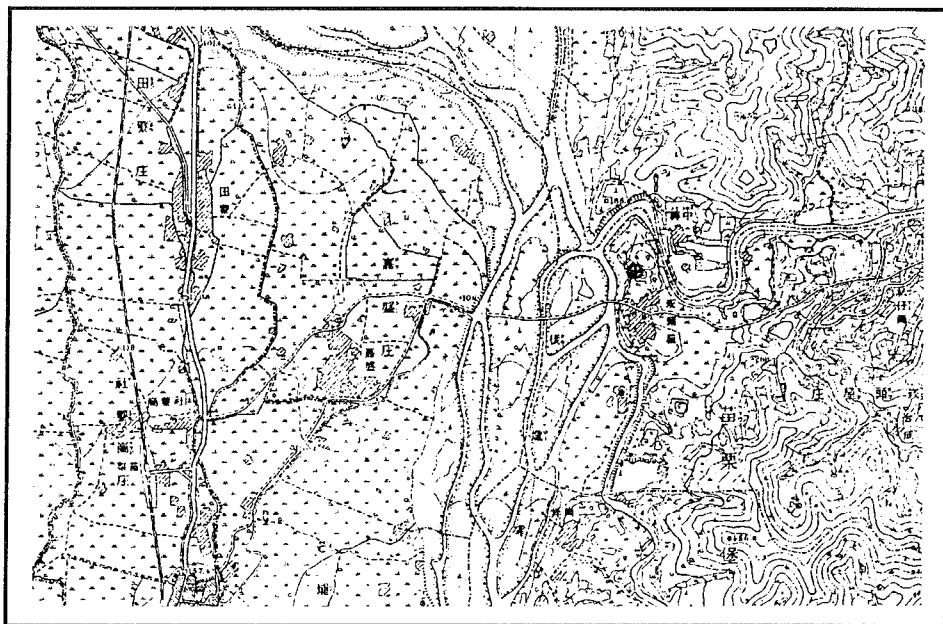
而「江漢發祥一脈薪傳陳俎豆，夏塋挹瑞萬枝蘭桂紹書香」，卻指出了江夏堂的黃氏發源於中原，並且重視一脈相承以發萬枝的「脈認來龍」的想法，亦如同風水書《雪心賦》中所言的「迢迢山發跡，由祖宗而生子生孫；淚淚水長流，自本根而分支分脈」的意思，當然也就類似於風水家所說的，中國的所有龍脈均

起源於崑崙山，崑崙山之下有幹脈、枝脈、再細分為更小的枝脈的想法。

「八國羅城呈瑞靄，一湖山水獻禎祥」則更指出了此地乃八卦羅城的神秘地理，更有一湖山水來應證所言不差。「旗曜五峰龍突兀，蘸砂一筆鳳來儀」此地的龍氣乃導源於五指山之來龍，更與五指山上的灶君堂同享一龍脈，墓塋前面非但有案山。更令人神往的是，湖中有砂洲，一如神來之筆浸霽香墨之意，真是如神如畫。而「和平巨象魁北海，大造舞獅曜南天」，更進一步指出了南面著名的獅頭山亦為此門塋塔所用，相對的，此塋基地理的寧靖平和，如同巨象穩穩當當的座落於北邊。

（三）苗栗頭屋珊瑚世家

這個案例是經由長期以來關心風水課題，也是上述的新庄子黃氏家族的成員黃康寧與其親戚劉阿五兩位所推薦的。據訪談得知徐宅地形為「鯉魚穴」；徐宅正位於後龍溪與其支流老田寮溪交匯口處（圖三），該宅正好位於後龍溪自左邊的青龍邊來，支流正好從背後玄武曲折繞過轉彎向前的位置。若查諸《雪心



圖三 苗栗頭屋珊瑚世家位置圖

資料來源：《臺灣堡圖》。

說明：⊕為珊瑚世家位置。

賦》，正好符合「發福悠長，定是水纏玄武；爲官富厚，必然水繞青龍。」⁽³¹⁾的記載。從正廳門聯也可以充分瞭解徐宅對此「水繞玄武」與「水繞青龍」的四周環境觀察入微的現象。亦即「上聯：東海堂；右聯：山水舊迴環乾坤一局、左聯：門庭新彩耀日月重光」，其中「山水舊迴環乾坤一局」，無非意指老田寮溪與後龍溪。另外從山門的門聯「上聯：珊瑚世第；右聯：近視硯山新景色、左聯：遙思筆架舊家聲」，其中「硯山」「筆架」無非就是風水中的朝山、案山的意涵了。（照片三、四、五）

徐宅的廳堂之內還有「上聯：承先啓後；右聯：回顧轉薦高才孝行永垂模範、左聯：敢好還教下榻賢名所到馨香」以及「左聯：興廢總關情賭龍潭鳳穴墨硯礮坑風景宛然爲昨、右聯：古今終一瞬想創自前人繼承〇〇氣象又見維新」「左聯：創造實維難畢生莫報、右聯：裔孫崇祀奉永世不忘」。基本上這些對聯所表達的價值觀，都如《雪心賦》所言的「迢迢山發跡，由祖宗而生子生孫；淚淚水長流，自本根而分支分派」的風水想法一致。

從本節的敘述，可知客家人或漢人在實際生活的體現上，著重於祖堂的建設、營建祖墳、謁祖尋根，甚至重視族譜的撰修與來臺祖墳的營造。而這些行爲



照片三 苗栗頭屋鄉珊瑚世家

資料來源：1998年筆者攝影

⁽³¹⁾ 唐·卜則巍著、張淵量主講，《雪心賦圖解》，頁59。



照片四 苗栗頭屋鄉珊瑚世家前案山
(隱約可見)

資料來源：1998年筆者攝影



照片五 苗栗頭屋鄉珊瑚世家後面的老田
寮溪

資料來源：1998年筆者攝影

幾乎與他們講究風水又是不可分。更直接的說，這完全與風水的「氣會聲應」「人受體於父母」「鬼福及人」「藏氣得水」「脈認來龍」「自本根而分支分派」的理論脈絡完全符合。也可以體會出，遠祖→近祖、祖先→子孫、年長→年幼等由上位、優位往下位、劣位價值觀的體現。也就是說上一節中所說明風水觀對自然環境的詮釋，這一節可充分體認到風水觀與實際環境營造之間密切結合之現象。接下來我們更仔細的看看風水與宗族長幼有序嚴格排列之價值觀，亦即其與純粹的人造環境三合院與四合院的關係。

五、風水觀念與閩粵三合院空間

關華山在〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉中，除了提及一般常見到的，風水對臺灣傳統民宅於選擇基地、屋宅軸向重大門及其他的一些觀念之外，特別令人感到興趣的是，他引用了佛隱於 1927 年《陰陽風水講義》中的這一段話。

蓋穴前明堂，亦猶衙署大堂前之拜臺，後布大堂暖閣、二堂抱廳，如明堂後之穴星靠山，少祖屏帳也。拜臺前左右分列吏書六房，明堂前左右要有龍虎砂，層層環抱。拜臺前有儀門、大門、照牆。明堂前要有壇唇餘氣，對案朝山，羅

城四維。⁽³²⁾

這或許就是關氏應用自然風水的地形概念來解釋實際營建建築時的配置起點。並且由此出發更進一步將風水觀念用來解釋三合院等典型的民宅中的對稱、正背、以及層層相抱的作法原則。

臺灣傳統民宅的正背、對稱、層層相抱的原則，……它們的作用皆在凝聚生氣不讓風吹走，亦即藏風。聚生氣的穴使祖先尸身保佑子孫；一如聚生氣的廳堂使牌位象徵的祖靈呵護後代。其實臺灣民宅的「護龍」一詞即明白的顯示了風水的含意；左右廂也俗稱「左龍右虎」。林安泰古厝正身左右有龍、虎池，護龍天井稱日、月井；一般稱住宅屋宇為「龍身」。⁽³³⁾

其實，最先將三合院的建築形態直接說成是風水觀念的表達者的是國分直一，他的直接證據是「護龍」與正宸⁽³⁴⁾稱「厝龍」的稱法，亦即建築本身就是龍脈的本身的意思。⁽³⁵⁾ 見聞淺陋的筆者尚未見過「厝龍」與「龍身」的稱法，但是

⁽³²⁾ 佛隱，《陰陽風水講義》（臺灣竹林書局，1975年3月），頁17。

⁽³³⁾ 關華山，〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉，頁38。

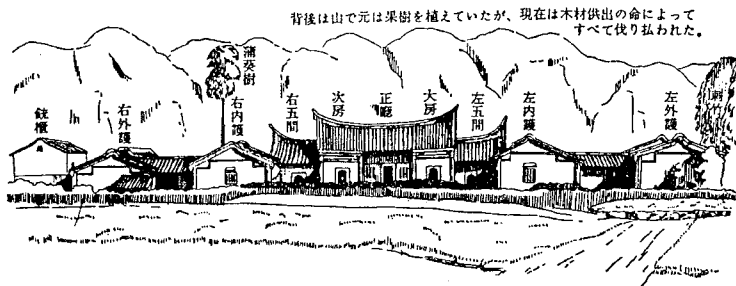
⁽³⁴⁾ 原來在學界都將「正宸」寫成「正身」，若是以客家人的觀念將護龍稱為兩「伸手」，則用「正身」是有意義的。經筆者友人吳國安（澎湖天后宮交趾陶修復師父，也是一位知識相當淵博的知識份子）的告知，但與護龍連用時，恐寫成「正宸」較有房屋的意涵。按《中文大辭典》，「宸」是屋宇的意思。所以除非是前人的引用文，否則一切改成「正宸」。

⁽³⁵⁾ 國分直一，《臺灣の民俗》，頁194-197。從整體農宅建築來看，正宸的一廳二房的屋頂最高，兩端的梢間屋頂低下一段，自左右兩端伸出的護龍三間中，最末一間的屋頂又更低。這種中央高，並隨著左右向外伸，屋頂逐漸低下的農宅形態乃基於風水地理的龍脈思想所致。例如伸手被稱為「護龍」，正宸被稱為「厝龍」，就是這種龍脈思想的證明。還有當時的海山區中和鄉的林宅前的前庭，於第一伸手的延長線上，於左右對稱的位置上種有龍眼樹。將龍眼樹種於門口，就是一種避邪的用意使然。

將農宅蓋於龍脈之上的佳例是，日治當時位於臺北盆地東北端山麓的臺北市下內埔392番地的陳財旺宅。（圖四）於背後有延延不斷的山頭，一方面可作為防衛上的需要，另一方面是屬於龍脈的地理上有重大的意義。於當時的農民們對住宅的形態，於五行思想、龍脈思想、長幼有序的道德觀已經失去知識性的考量，而已趨向形式化了。但是於新建住宅時，仍請託地理師（堪輿師）來選擇地脈，或是由匠師隨著古老的習俗建造之。

王崧興在“Taiwanese Architecture and the Supernatural”⁽³⁶⁾ 文中，指出了更具說服力的暗示。相較於國分氏，王氏進一步指出「聚生氣的穴使祖先尸身保佑子孫；一如聚生氣的廳堂使牌位象徵的祖靈呵護後代」。將三合院的廳堂比擬成藏風聚氣的穴，一如墳墓的祖先尸身可以保佑子孫，而使風水觀念更直接轉化在三合院的空間上。王氏與關氏的這種將廳堂牌位與祖墳尸身視為可以吸收天地生氣以保佑子孫的想法，的確是極具啟發性的新觀念。這裡有一題兩問的課題待解答，亦即「家廟」與「祖墳」、或是一般的「民宅」與「家廟」有何不同？家廟是祭祀放置依附祖先靈魂牌位之空間，按照風水的觀念，與祖墳一樣需要講究風水地理，是完全可以理解的。民宅雖然不同於家廟，但其差別只在於祭祀空間規模的不同，以及是否有附屬後代子孫居家的生活空間而已，只要於民宅的正廳放置祖先牌位，民宅講究風水也就可以理解了。

另外，關氏還提出了一張重要的陰陽宅擬人圖；（圖五）這是關氏參考了常見純一〈ヤオ族の移住と村落の形成——マーン=ラーン=トン（「國見」）を中心として——〉⁽³⁷⁾ 的村落人體象徵圖（圖六）所作成的。若是關氏瞭解客語的用法，就不必向少數民族的傜族轉借村落人體象徵圖來解釋單一住宅了。畢竟人造的建築空間與依自然地形地勢配置的村落之間尚有一段落差，過去也是因為這個差距，使得一般將風水觀念直接用於建築物的解釋上會有所保留。客家人稱兩

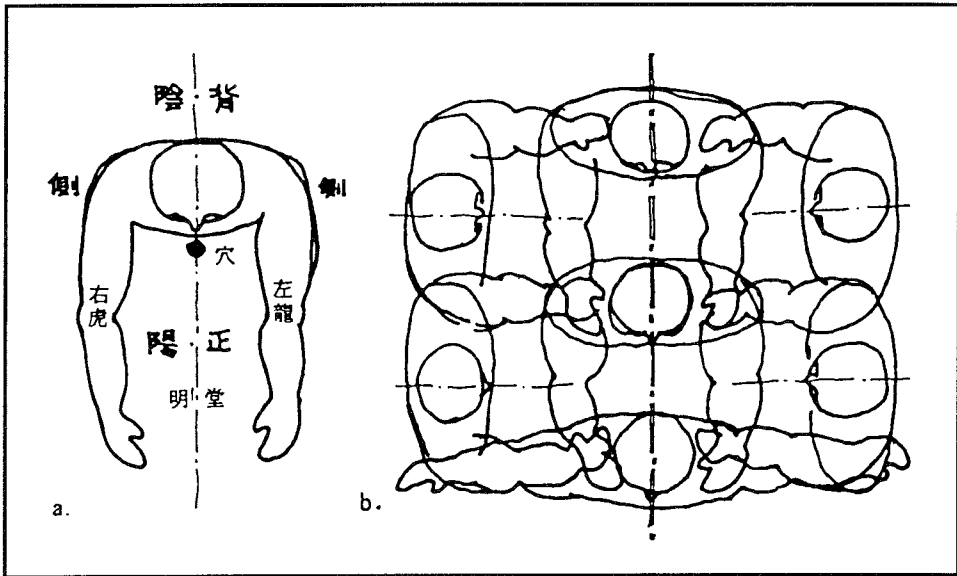


圖四 日治時期臺北下內埔陳宅旺宅正面圖

資料來源：《臺灣の民俗》。

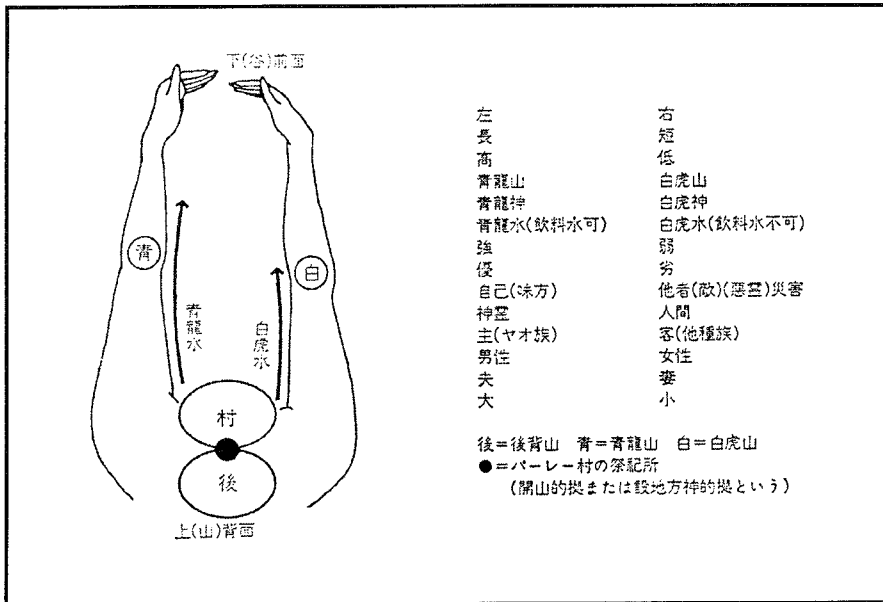
⁽³⁶⁾ Wang Sung-Hsing, "Taiwanese Architecture and the Supernatural," *Religion and Ritual in Chinese Society*, Edited by Arthur P. Wolf. 1974, pp. 183-192.

⁽³⁷⁾ 常見純一，〈ヤオ族の移住と村落の形成——マーン=ラーン=トン（「國見」）を中心として——〉，收錄於山本達郎博士古稀紀念論叢編集委員會編《山本達郎博士古稀紀念 東南アジア・インドの社會と文化 下》（東京：山川出版社），頁 185-211。



圖五 陰、陽宅擬人圖

資料來源：《民居與社會、文化》。

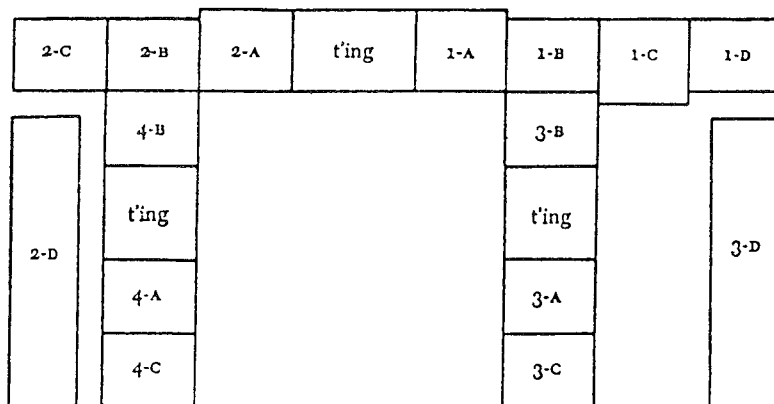


圖六 傜族村落擬人圖

資料來源：《東南アジア・インドの社會と文化》。

「護龍」為兩「伸手」，稱主屋部份為「正身」（或「正宸」），所以這是一不折不扣的擬人體含意的意象圖。而且客家話對於正身中央三間較高，梢間屋頂較低，再加上屋頂更低的兩伸手形式，稱為「五虎下山」。明顯的客家話用語裡直接將三合院的建築實體視為「山」的意象。所以客家對民宅的建築形態之認識，非但有人體意涵，亦視建築實體為「山」形走勢的龍脈。

這種用風水觀念解釋三合院建築形態，非但因為祖先牌位所需藏風聚氣的需要，也可以從世俗的人世間，子孫被指派的實際生活空間的配置秩序中得到聚焦式的投影。亦即從王氏引用李亦園與陳中民所採集的彰化縣伸港鄉的案例中的空間配置來看。（圖七）1-A 原來是第二代大兒子夫婦的房間，一旦他們的第三代大兒子結婚之後，就讓給大兒子夫婦，而老夫婦就移到與他們的未婚第三兒子同住在 1-B 的房間，而第二兒子的夫婦則住在 1-D 的房間。老大的兒子們雖有些已經成家，但仍共同使用 1-C 的廚房。第二代老二夫婦住在緊鄰正廳右側 2-A 房間，他們的小孩住 2-B 房間，而 2-C 則是他們的廚房。左護龍是第二代老三及其家庭的生活空間，右護龍則是第二代老四及其家庭的生活空間。3-A 是第二代老三夫婦房間，3-B 是小孩們的房間 3-C 是廚房。4-A 是第二代老四夫婦的房間，4-B 是倉庫，4-C 是廚房。左外側 3-D，是一較不重要的空間，作為第二代女兒與



圖七 彰化伸港鄉民宅

資料來源：“Taiwanese Architecture and the Supernatural”。

夫婿的生活空間。2-D 則是第二代老二所蓋的牛欄與倉庫。⁽³⁸⁾ 據王氏所稱，如同伸港鄉的案例普遍存在於彰化平原與臺北盆地。筆者本身回憶兒時父母輩的生活空間分配，基本上也同上例，所以我們可以把伸港鄉案例視為臺灣中北部普遍存在的例子。

也就是在伸港鄉的案例中可以看出人世間的空間配置秩序與前述常見純一的傜族村落人體象徵圖相類似。亦即左邊的青龍與右邊的白虎相較之下，要位居於上位、優位，山脈要長、要高。這與男左女右，與男尊女卑的觀念是相符的，也與長幼有序、祖尊孫卑的觀念一致。確實令人聯想渡邊欣雄在《風水思想と東アジア》中說，包括琉球、臺灣、中國、韓國在內的東亞地區，其祖先牌位（陽祖）、現世成員社會組織的人際關係（人世間）、墳墓內或同地點不同墳墓間的關係（陰祖）三者具有共通的原則。而這共通的原則就是「風水」的思考方式，亦即透過祖先影響子孫的「氣」之作用，常可見到來世與現世之間的向量、現世的親子關係，或是出身家族的構成原理，以及其基本原則共有的現象。換言之，總括遠祖→近祖、祖先→子孫、舊家（老家・本家・生家）→新家（支細分家）、父母→子女、年長→年幼等關係，規定為由「老的」向「新的」，賦予上下、優劣的價值之基本原則，這與「風水」上的「氣」之作用有完全平行的關係。⁽³⁹⁾

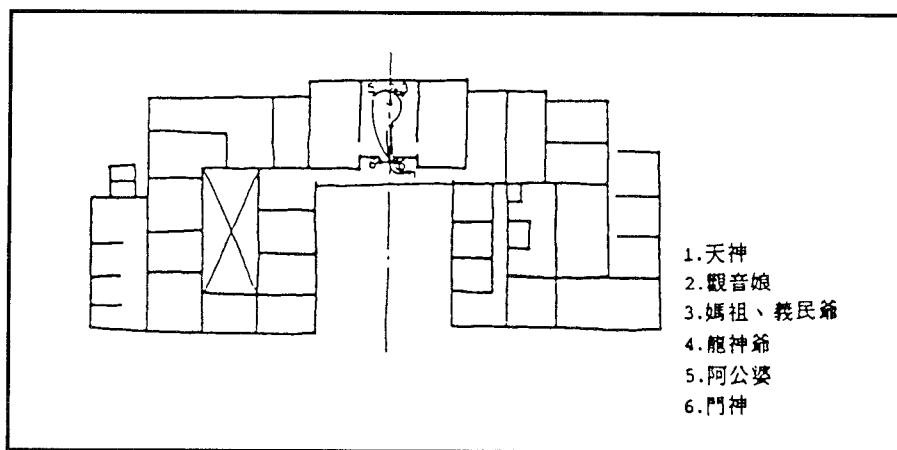
這種上下、優劣的秩序觀，亦被應用於東亞地區的墳墓與社區（都市・村落）、墳墓・墓地與住家・基地的關係上。例如，子孫居住在平地或是低地地區，墳墓位於山區，或是含蓋整座山。另外，即使是在同一社區之中，其上下、優劣的社會關係也投影在地理位置上。亦即大致上祖宗家族、神聖空間、公共機關都位於上位，支細分家、日常生活空間、一般住宅都位於下位。

綜合而言，三合院的正宸三間屋頂較高、稍間次之、兩護龍更次之，這種建築形態與風水的觀念，也與人世間的倫理秩序完全符合。若更進一步，把過去常被提到的客家人住宅，祖先桌或神桌下的龍神也放進來思考，再加上《中文大辭典》：「正宸」的「宸」，其實是「天地之交宇也」，所以可以想像「龍神」就是自然界的風水環境與人造三合院風水環境的接續點，也是傜族村落人體象徵圖中，村落與後山的臨界點。從圖八中，可得知新埔劉宅內日常的祭祀行為。圖中對觀音娘、媽祖、義民爺的祭拜優先於龍神爺與祖先靈位的阿公婆，當然我們也

⁽³⁸⁾ Wang Sung-Hsing, "Taiwanese Architecture and the Supernatural," pp. 184-186.

⁽³⁹⁾ 渡邊欣雄，《風水思想と東アジア》，頁 162-166。

知道前後兩組的信仰屬於不同系統，然而我們也可從徐明福師生們的調查，知道客家人對自然大地與住家的風水龍神的重視，將其列入每天祭拜的對象之一。透過龍神，也讓我們更清楚人造三合院與巒頭風水緊密的關係。



圖八 新竹新埔劉宅日常祭祀行為圖

資料來源：《臺灣傳統民宅及地方性史料之研究》。

六、自然風水與合院建築風水環境的接續點

上文已經提及，似乎目前研究風水與人造合院建築之間的關係時，客家的用語如稱護龍為「伸手」，稱主屋部份為「正身」，正身五開間加對稱的兩護龍為「五虎下山」，這些都與風水的論述「山脈」或是「氣流」的想法一致，似乎舉客家人的居住環境為例討論較為恰當。下面就以客家人的合院建築為中心，論述這自然環境與人造環境的「接續點」之意義。

客家人住宅的「正宸」（正身）祖先桌或神明桌下的「龍神」是自然界的風水與人造三合院風水環境的接續點。在桃園縣觀音鄉、龍潭一帶所做的調查結知道，客家民居的「龍神」之設是非常普遍的現象。近年來，中國的個案研究逐漸增多，已有多處有關「龍神」的風水概念之報導可資整理。如南華管理學院的謝

劍〈宗族組織與居住模式：梅縣丙村客家溫姓圍龍屋的個案研究〉⁽⁴⁰⁾中引用房學嘉的研究，指出了鄉村相信「風水龍脈」，遇天災人禍則認為本村「龍氣衰落」，便請道士或覘公「安龍」。其活動儀式據謝劍在梅縣畚坑羅村所作的考察：道士或覘公帶領全村人聚於祖祠後面的山岡即龍脈之所在唸咒語、要法術，用刀取土少許，然後引帶著族人從山頂順勢而下，把土捧回到祠堂，倒在祖宗神龕下面的土地伯公神位前之香爐內。人們說「安」了「龍」，全村人就平安無恙，丁財兩旺。⁽⁴¹⁾

這種儀式，由道士或覘公到祖祠後山，念咒語、要法術，用刀取少許的土，將其倒在祖宗神龕下面的土地伯公（龍神）神位前之香爐，具體而微的說明了龍神是自然風水環境與人造環境的接續點的意義。

另外，從張應斌、謝癸卯的〈客家「圍龍屋」的宗教與哲學〉⁽⁴²⁾中，對於客家建築形態之一圍龍屋的風水有極清楚的調查與論述，在此直接引用張氏與謝氏的研究成果，就足以清楚龍神在圍龍屋住家中的重要角色。

客家的神龕上有「天地」神的神位，客家上一代的人在逢年過節時還以香蠟紙燭敬龍池神和龍臺神。最為明顯的是，神龕之後那五塊代表五行符號的神石也被人格化，納入了宗教實踐的範疇。在梅縣張氏「留餘堂」裡，這五塊石頭被稱作「龍神」，中間最大那塊是主神，被稱作「龍神伯公」，在它兩側的四塊是次神，被稱為「龍神叔公」，是龍神伯公的親兄弟。在它們前面陳列著香爐鉢和其他祭品，逢年過節，它們都享受香火之奠。⁽⁴³⁾

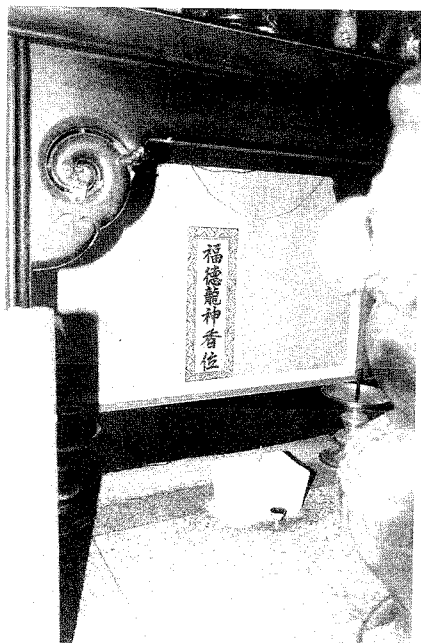
堂屋是圍龍屋的核心所在，大型的圍龍屋有上、中、下三個大堂屋，堂屋之間以兩個天井隔開，加之以比兩廂格外高大的建築格局，使它顯得寬敞、明亮。上堂是祭祀祖先的地方，上堂的上方是神龕，神龕上供奉該族歷代列祖列宗的神主，並書「天地君親師位」。神龕前是祭臺香案，顯出莊嚴的宗教神靈氣氛。在一堂式圍龍屋中，堂屋就是神堂；在三堂式圍龍屋中，上堂是神堂，中、下堂是

⁽⁴⁰⁾ 謝劍，〈宗族組織與居住模式：梅縣丙村客家溫姓圍龍屋的個案研究〉，臺灣省文化處、桃園縣政府主辦，「客家民俗文化研討會」宣讀論文，1998年5月1-2日，頁8。

⁽⁴¹⁾ 據謝劍的引文注解，知這段話出自房學嘉的《客家源流探奧》（梅州：廣東高等教育出版社，1994年3月出版），但是筆者重查該書，卻找不到出處。

⁽⁴²⁾ 張應斌、謝癸卯，〈客家「圍龍屋」的宗教與哲學〉，收錄於嘉應大學客家研究所，《客家研究輯刊》1995：1（總第6期），頁40-55。

⁽⁴³⁾ 同上註，頁48-49。



照片六 新竹湖口鄉「戴拾和」祖堂龍神

資料來源：1998年筆者攝影

上堂的補充，是該族大典的專用性場所，從建築形式和建築規格上均顯出它高於兩廂的宗教神靈價值。更為明顯的是，堂屋都建在圍龍屋的中軸線上，其他居室，廚房則對稱地排列在堂屋兩側；代表五行和龍神的五塊神石也依中軸線排列，而「龍神伯公」處於中軸線正中；在圍龍屋後圍最高處的那間房屋，叫「龍廳」，也不准住人，作貯放祭祀用品的專用房間，它也居於中軸線正中。（圖九）

而中軸線的確定，以子午線為準。子為北方，午為南方。子午線規定了圍龍屋坐北朝南的方向，而且子午線被認為地脈龍神的所在之線。圍龍屋的中軸線與子午線重合，就能使居室主人子孫興旺，家業發達。中軸線是圍龍屋的神經線，因而也是宗教宗教神靈性建築的分佈線。⁽⁴⁴⁾

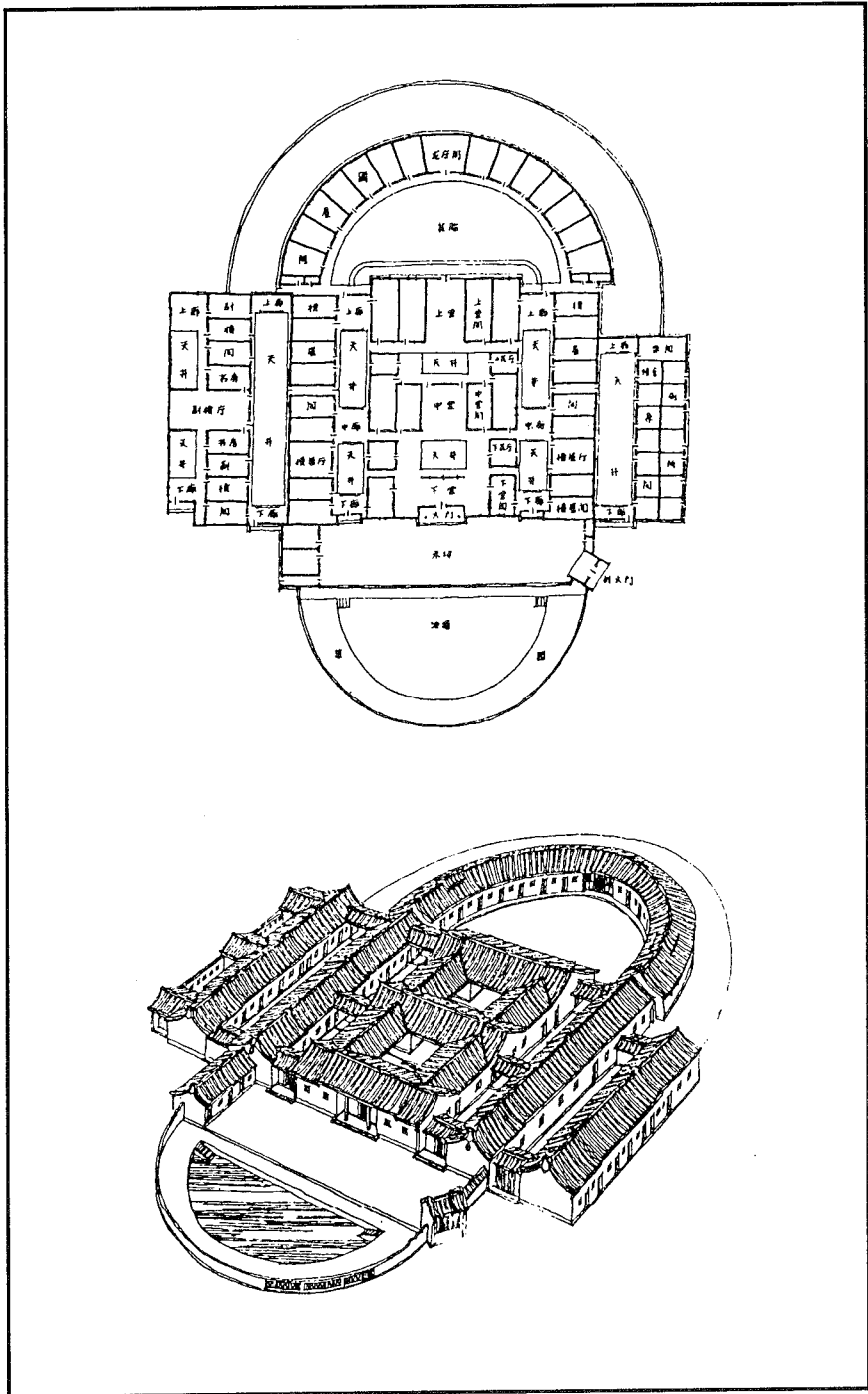
福建省建築設計院副院長黃漢民在調查對圍龍屋時，也有相當有趣的發現：圍龍屋依山坡建造，在圍屋與堂屋之間形成一塊半圓形的斜坡地，當地稱為「花胎」，含胎息之意，是風水要地，圍屋後植有林木。大門前為曬坪與半圓形的水池。整座建築群前低後高，層次分明，頗有氣勢，俗稱「太師椅」式。⁽⁴⁵⁾舉例而言，有廣東省梅縣白宮鄉的棣華居，圍屋當中的一間開間較大，俗稱「龍廳間」，是祭祀天神、風水神的場所。⁽⁴⁶⁾

可以見得由客家人居住環境所代表的自然環境與人造合院建築之間有接續的關係是非常強烈而清楚的，而這個接續點被「龍神」所具體化與象徵化。在中國客家原鄉部份雖被提及但是沒有系統性的與天地、人倫、歷史演變結合在一起，而在臺灣部份，過去缺乏如此的觀點是一遺憾的現象。

⁽⁴⁴⁾ 張應斌、謝癸卯，〈客家「圍龍屋」的宗教與哲學〉，頁 49-50。

⁽⁴⁵⁾ 「太師椅」的比喻，就如同《雪心賦》所言「右必伏、左必降，精神百倍；前者乎，後者應，氣象萬千。」的風水「盆地」地形。

⁽⁴⁶⁾ 黃漢民，《客家土樓民居》（福州：福建教育出版社，1995年10月），頁 79-85。



圖九 廣東梅縣白宮鄉「華棣居」平面圖、鳥瞰圖

資料來源：《客家土樓民居》。

七、結論

有關「風水」的綜合體的起源或許已經很難探求，亦即有所謂的占卜、《易經》、八卦、陰陽五行、以及天人感應等等，要能抽絲剝繭這些錯綜複雜的中國古老文化恐非易事。但若我們只鎖定於巒頭風水（當然實際情形無法將巒頭與理氣作如此簡單的劃分），可依漢寶德的研究，知道董仲舒是風水理論的創始者。董仲舒提出了萬物氣會聲應與禍福及人的想法；晉朝郭璞則將儒家的「身體髮膚，受之父母」的想法聯繫到風水觀念上，而提出了祖先與子孫氣感而相應，鬼福及於後代的想法。從此以後，風水最重要的生氣觀念於焉誕生；後來透過宋朝大儒朱熹幫風水找到了「理」與「氣」的根本元素，風水中的「理」與「氣」，就成為知識份子可接受的哲學思想了。

具體而言，這種天人相通的理、氣，經由郭璞「氣乘風則散，界水則止」的推演，將抽象的「生氣觀念」落實到可以捉摸的「藏風得水」的自然地理形勢上去。風水家又將自然地形視作為龍脈走向的思想，尋找可以聚氣得水的方法比喻成「相人點艾」，亦即將尋找自然界的「穴」道的具體方法上。更清楚的就是「貴人座堂，左右侍從歛聲下氣」，也就是前後左右環抱的地形地勢，也是一般所熟悉的「盆地地形」。另外，風水更具「葬乘生氣，脈認來龍」的觀念，風水有如樹木一般，有幹脈、支脈、以及更小的支脈，這也是祖先居上位、優位，子孫居下位、劣位的人鬼共有的價值原則，這也是儒家的「慎終追遠」「飲水思源」「追本溯源」思想的具體的表徵。

所以風水觀念與宗族一脈相承的組織有不可分的關係。本文實際收集戴拾和、新豐黃宅、苗栗珊瑚世家的個案，瞭解其重視祠堂與祖墳的興建，以及著手族譜的編撰與回原鄉謁祖尋根，這其實與風水所左右的價值觀完全吻合。而風水的理想環境則可從新豐黃宅的黃康寧，在來臺祖塔上所做的對聯完全表達出來。亦即「鳴孝思親千秋祀，賢繩祖武萬世昌」、「富積忠孝秉天地正氣安先祖，興行仁義納山川毓秀蔚人文」、「江漢發祥一脈薪傳陳俎豆，夏瑩挹瑞萬枝蘭桂紹書香」、「八國羅城呈瑞靄，一湖山水獻禛祥」、「旗曜五峰龍突兀，蘸砂一筆鳳來儀」、「和平巨象魁北海，大造舞獅曜南天」。這些對聯指出了不但對當地的人文、地理的場所環境有完全的了解與結合，讓人感受到人與自然環境契合的有情世界。

因為風水這一脈相承的觀念，具體表現在祖先牌位或是墳墓內的位序、或是

現世上人的生活空間上。亦即臺灣的三合院或是四合院建築中的空間分配，例如正宸（正身）中央放置神明與祖先牌位，左邊第一間為父母房或是大房，右邊第一間為二房；三房位於左伸手的位置，四房位於右伸手位置。甚至這種三合院・四合院的建築外型，正宸中間高，依兩伸手的方向，逐次降低屋頂高度，也是這種觀念的如實反映。從三合院的名稱，正宸為「厝龍」，兩伸手為左右「護龍」，所以也是風水青龍白虎左右龍脈的象徵，而客家人民居正廳神桌下的「龍神」是自然風水環境與人造三合院環境的臨界點。

在本文的最後，整理了臺灣、廣東、福建客家人的三合院、圍龍屋的設置龍神與實際祭拜龍神的儀式。不管它的名稱叫做「龍神」也好，或是「龍神伯公」，都可以清楚瞭解龍神在住家中重要性。而且這是自然風水環境與人造的風水環境結合的接續點。就如同配置以子午中軸線為準。子為北方，午為南方。子午線規定了圍龍屋坐北朝南的方向，而且子午線被認為地脈龍神的所在之線。圍龍屋的中軸線與子午線重合，就能使居室主人子孫興旺，家業發達。也如同「安龍」儀式，由道士或覲公到祖祠後山，念咒語、要法術，用刀取少許的土，將其倒在祖宗神龕下面的土地伯公（龍神）神位前之香爐，具體而微的說明了龍神是自然風水環境與人造環境的接續點的意義。

行文到最後想再度強調的是風水的思想哲學或是理論架構，其實都如影隨形的存著中國的宗族倫理長幼有序、慎終追遠、一脈相承的宗族價值觀。而且這種混和著風水與宗族脈絡的理念，貫通了自然環境與人造環境，形成了一個整體，這種風水、宗族關係與實質環境三者結合的關係是往後必須注意的重要課題。

引用書目

- 唐·卜則巍著、張淵量主講
1985 《雪心賦圖解》。中壢：慈恩書局。
- 史箴
〈風水典故考略〉，收於王其亨主編，《風水理論研究》。天津：天津大學出版社。
- 佛隱
1975 《陰陽風水講義》。臺灣竹林書局。
- 南唐·何溥著、劉基注
1994 《靈城精義》卷上。北京：團結出版社。
- 尚廓
〈中國風水格局的構成、生態環境與景觀〉，收於王其亨編，《風水理論研究》。天津：天津大學出版社。
- 房學嘉
1994 《客家源流探奧》。梅州：廣東高等教育出版社。
- 林會承
1989 〈五溝水實質環境之形式與結構〉，收於陳溪珍主編，《臺灣史研究學術研討會文集》，頁 127-175。臺中：臺灣史蹟研究中心。
- 林會承
1989 《傳統建築手冊》。臺北：藝術家出版社。
- 林豪編
《澎湖廳志》，收於高賢治主編，《臺灣方志集成》。1893 年原刊。
- 國分直一
《臺灣の民俗》。東京：岩崎美術社。
- 常見純一
〈ヤオ族の移住と村落の形成——マーン=ラーン=トン（「國見」）を中心として——〉，收於山本達郎博士古稀紀念論叢編集委員會編，《山本達郎博士古稀紀念 東南アジア・インドの社會と文化 下》，頁 185-211。東京：山川出版社。
- 張應斌、謝癸卯
1995 〈客家「圍龍屋」的宗教與哲學〉，收於嘉應大學客家研究所，《客家研究輯刊》1995 (1)〔總第 6 期〕：40-55。
- 郭中端、堀込憲二
1980 《中國人の街づくり》。東京：相模書房。
- 堀込憲二
1990 〈風水思想と中國都市の結構——官撰地方志を中心史料として——〉。東京：東京大學博士論文。

渡邊欣雄

1994 《風水：氣の景觀地理學》。京都：人文書院。

渡邊欣雄

1990 《風水思想と東アジア》。京都：人文出版社。

黃康寧

《黃氏族譜》手稿。

黃漢民

1995 《客家土樓民居》。福州：福建教育出版社。

漢寶德

1983 〈風水——中國人的環境觀念架構〉，《國立臺灣大學建築與城鄉學報》2 (1)：123-150。

漢寶德

1987 〈風水宅法中禁忌的研究〉，《國立臺灣大學建築與城鄉學報》3 (1)：5-55。

戴國豐編輯

1991 《戴拾和簡介》。新竹：戴拾和祖堂管理委員會。

謝劍

1998 〈宗族組織與居住模式：梅縣丙村客家溫姓圍龍屋的個案研究〉，臺灣省文化處、桃園縣政府主辦，「客家民俗文化研討會」宣讀論文，5月1-2日。

關華山

1992 〈談臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉，《中央研究院民族研究所集刊》，第49期 (1980)，亦收於氏著，《民居與社會、文化》，頁27-64。臺北：明文書局。

Sung-Hsing, Wang

1974 "Taiwanese Architecture and the Supernatural." In Arthur P. Wolf, ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, pp. 183-192.

Taiwan Historical Research
Vol. 4, No. 2, pp. 57-88, Dec. 1997 (June 1999)
Preparatory Office, Institute of Taiwan History
Academia Sinica

The lineage context in feng-shui, and its impact on the cosmic order of the living environment on the Chinese

*Lan-shiang Huang**

Abstract

To avoid confusion caused by the complex and abstract aspects of feng-shui, this article intends to apply a historical perspective on the effort of analyzing and revealing the various origins and evolutions of feng-shui ideas. It finds that with these various theories and thoughts of feng-shui, there have always been spirit of old-time Chinese “funerary and commemorative solemnities” in the practice of ancestral worship, inherent in its basic concept.

With such concepts of the “gathering of *Chi* and echoing of utterances” and the “resonances within the same sort,” ancient fathers and then latter-day offsprings were able to be brought together within their lineage context, hence develop into ‘a recognition of the same descending bloodline’ i.e. a heritable familial ethic.

In Taiwan, early immigrants from the areas of Kwangtung and Fujian provinces tended to critically regard the erection of their ancestral halls, the observation of the pilgrimage to the ancestral sites, the keeping of the ancestral bury grounds, and the passing down of the genealogical records, etc. By setting such a cosmic order for their environment, these customaries kept close ties with feng-shui practices. The formation of the physical environment is understandably influenced by the existence and the practices of the feng-shui value system which is alive and well in the context and the tradition of

* Assistant Research Fellow, Institute of Taiwan History, Preparatory Office, Academia Sinica.

the lineage ethic.

Because the concept of feng-shui has come to dwell on the relations between the natural and the clan ethic, for an ancestral hall used in the clan worship, it is only natural that its relation to feng-shui has been regarded so much. While the space where people live in and the space where they worship the ancestors are to become one, the courtyard houses they live are likely covered in the feng-shui discourse, as is the way in how the ambient current of *Chi* in these house courtyards come to be in terms with the shape and force of the Earth. The “dragon god” situated underneath the house altar in a residential main hall, however, is the concretization of this conceptual practice. “Dragon god” is the representation of the point of continuation and mediacy between the man-made and the natural. Therefore, it is not surprising that the ethic order of the deceased forebears and the precedential arrangement of the house rooms of the living are not only in complete correspondence and perfect match, but also in an interlinking relation.

Keywords: Feng-Shui, Lineage Context, Living Environment, Courtyard House, Architectural History