

# 风水与巫术

邢春如 刘心莲 李穆南 主编



## —— 社会民俗卷 ——

《商业贸易》

《婚育习俗》

《社会经济》

《服饰文化》

《农业制度》

《饮食文化》

《古代教育》

《信仰文化》

《古代民族史》

《诞辰与丧葬习俗》

《思想文化》

《民居民俗》

《千秋教化》

《游艺文化》


《典章制度》

《中华武术》

《传统节日》

《风水与巫术》

责任编辑：孙德军 郭 醒

封面设计： 山西 华星设计

• 中国文化知识大观园 • 社会民俗卷 •

# 风水与巫术

## (上)

邢春如 刘心莲 李穆南 主编

辽海出版社

# 目 录

一、古代风水史 .....	(1)
风水起源 .....	(1)
“阴宅”启蒙 .....	(7)
风水别称 .....	(16)
汉代“坟地”勘探学 .....	(27)
郭璞与《葬书》 .....	(35)
唐代风水 .....	(41)
宋代风水 .....	(55)
元代风水 .....	(63)
明清风水 .....	(65)
八卦风水 .....	(72)
二、古代巫术史 .....	(101)
祭祀巫术 .....	(101)
驱鬼巫术 .....	(113)
招魂巫术 .....	(142)
求子巫术 .....	(170)
医疗巫术 .....	(181)



## 一、古代风水史

### 风水起源

我们现在称之为风水的东西，在远古时代并不独立存在，而只是作为一种意念和实践蒙眬地与术数共存，作为术数之中的一部分。那么中国人这包含于术数之中的风水意念究竟如何？是从什么样的生活环境或体验中产生，最初又是用怎样的文字、语言来记载表现，有什么样的实践呢？在当时社会生活中的地位若何？不言而喻，我们必须先追溯至最古老的术数。

何谓术数？《辞源》的解释是：①权术、策略，也指治国之术；②用阴阳五行生克制化的数理，来推断人事吉凶，如占候、卜筮、星命等。我们这里讨论的术数指的是第二种含义。对此《辞海》里则有更通俗而现代的解释：“以种种方术，观察自然界可注意的现象，来推测人和国家的气数和命运……除天文、历谱外，后世称术数者，一般专指各种迷信，如星占、卜筮、六壬、奇门遁甲、命相、拆字、起课、堪舆、占候等。”其中的堪舆便是我们现在通常所称的风水。

关于术数的讨论，历来众说纷纭，至清代纪昀在《四库全书总目提要》里进行了颇具权威性的总结。他先是综述术数的历史及内容：“术数之兴，多在秦汉以后，要旨不出乎阴阳五行生克制化，实皆易之支派，传以杂说耳，物生有象，象生有数，乘除推阐，务究造化之源者是为数学。”这里把易与术数紧密地联系起来，也说明了易与术数的关系。接着纪昀阐述了术数的流

传：“流传妖妄，寝失其真。”可见至清代，术数已被裹夹了许多荒诞和不实在的内容。然而纪昀仍然认为对待术数应是宽容的态度：“故悠谬之谈，弥变弥夥耳，然众志所趋，虽圣人有所弗能禁，其可通者存其理，其不通者姑存其说可也。”然而，他这里所说的“术数之兴，多在秦汉之后”，指的是作为独立学科类目的术数，那么在此之前呢？其实术数的起源，可以追溯至文献记载之前的远古巫术，经过长期的积蓄、流传和模仿才逐渐成熟的。

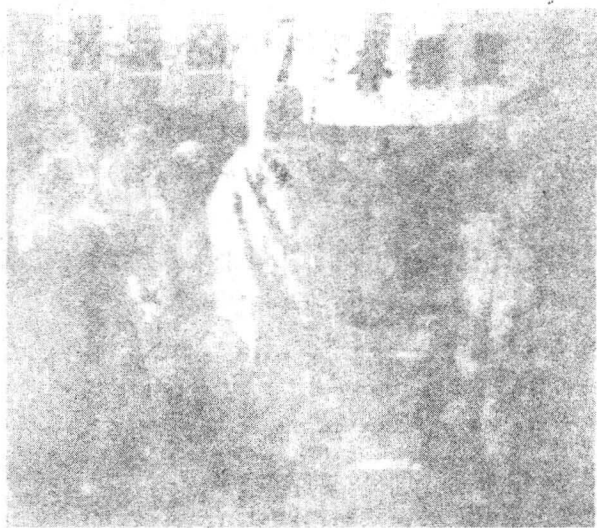
英国人类学家爱德华·泰勒在其名著《原始文化》一书中认为，作为对灵魂和精灵普遍信仰的万物有灵观是原始人类的最显著的特点：“万物有灵观既构成了蒙昧人的哲学基础，同样也构成了文明民族的哲学基础。”这种万物有灵观即认为宇宙间一切万物都像人类一样具有生命。于是将一切自然力量都人格化，并赋予以神性，对之加以崇拜和祀典。这便是原始人的自然崇拜。同时，人类也开始幻想人可以



孝子走在棺木前

借助某种神秘的超自然力量来驾驭自然控制和预知神灵，从而使人能够避凶化吉更好地生活。由此开始了原始巫术活动。因此从某种程度上说上述的万物有灵观是一切术数当然也包括风水得以形成的真正内核。而掌握和使用巫术的人便是巫师。作为人与

自然神力之间的中介，巫师在原始人类活动中被认为具有呼风唤雨的神功。在中国更是如此，巫师不仅能左右一般人的活动，甚至决定帝王的衣食住行。从字源上看，许慎《说文解字》认为巫：“女能事无形，以舞降神者也，与工同意。”显然“巫”这个字确实带有很浓重的神秘和迷信色彩，迷信可以说是“神话”，而几乎所有的自然科学都不得不通过这样一个神话阶段。同时，从《说文解字》中也可知巫与“工”具有类似的意思，而中国古代从事建筑活动的人被称作“工匠”，从事医术活动的人被称作“医工”，说明中国古代建筑及医学均与巫术具有某种渊源联系。这一事实似乎也为卡西尔的话作了注脚。而目前所能考证的有文献记载的中国巫术活动当推殷商之际的占卜。主要有两种形式，一曰卜，二曰筮。



做超度法事的和尚们

卜，即龟卜，是用龟甲或兽骨作为占卜用的工具，将之进行

钻、凿等加工处理，再在火上烧灼，然后经过专门掌管卜的太卜或卜师（实际即巫师的一种），观看这种烧灼后的龟甲或兽骨裂出的纹路和图像，由此判定人间世事的吉凶。

筮，则是以蓍草或其他可数物为工具，按照特定的方式“排列组合”，最后得出一系列数字构成卦，然后卜者（亦是巫师的一种）根据这一系列的数字来推测吉凶。故筮有时又称作数卜。

商周之际，人们要进行比较重大的活动之前皆要经过卜筮。《周礼·春官》言：“凡国之大事，先筮而后卜。”一般说包括如下事件：祭祀、战争、田猎、气候、收成、迁徙、建造等等。其中对建造房屋进行占卜的活动又被专门称作“卜宅”。

考察中国古代记录建筑活动的最早文献，其中的描述大多带有这种“卜宅”字眼，这也就是风水意念的最早的记载和实践了。此处选取一些片断以帮助读者了解最古老的风水活动。

——殷商卜辞

𠄎子卜，宾贞，我乍（作）邑？（《乙》五八三）

乙卯卜，争贞，王乍（作）邑？帝若（诺）？我从，之兹唐（《乙》五七〇）

讲的是殷王在修建城邑时，卜问上天来判断吉凶决定是否兴修城邑的故事。

——《诗经》

《邶·定之方中》：

定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室……卜云其吉，终然允臧。

……

描述的是文公迁都于楚丘后建宫室的故事，其问卜的结果是卜人（其实是巫师，也可说是最早的风水师）通过问龟，认为是真的好。

《大雅·文王之什·緜》：

爰契我龟，曰“止”曰“时”，“筑室于兹”。

讲的是亶父迁岐的故事，这里亶父同样通过占卜，决定在周原住下。

《大雅·文王之什，文王有声》：

文王有声……考卜维王，宅是镐京，维龟正之，武王成之。武王烝哉。

这里赞美文王迁都丰京、武王迁都镐京的故事，从中看出周王亦是通過占卜迁都镐京。

——《书经》

《商书·盘庚下》：

盘庚既迁，奠厥攸居，乃正厥位……吊由灵，各非敢违卜，用宏兹贲……

说的是盘庚迁都亳邑的故事，为了说服臣民搬迁，同样借用“卜”的权威。

《周书·洛诰》：

予惟乙卯，朝至于洛师，我卜河朔黎水，我乃卜涧水东，瀍水西，惟洛食，我又卜瀍水东，亦惟洛食，佯来以图及献卜。

讲的是成王营建洛邑的著名传说，依然是以卜安妥。

可见从殷乃至春秋时代，帝王在决定都城城邑的选址和兴建时都要经过占卜。《礼记·表记》里的一段话，则更为清楚地表明了这种占卜即“卜宅”的必不可少和个中意义：

子曰：大人之器威敬，天子无筮，诸侯有守筮，天子道以筮，诸侯非其国不以筮，卜宅寢室，天子不卜处大（太）庙。

这段话主要介绍何时用卜何时用筮的礼制秩序，即天刊决定国家大事时，不用筮，而要用卜的方法，但行进途中则可以用筮，诸侯在自己的国家里，可以用筮，但不在自己的领地时则不可用筮。诸侯要交易宫室时，则一定要用卜，但天子则无需卜太



庙，因为建国时已经卜定了太庙为吉祥之地。可知当时占卜程序具有一定的礼制规范，同时营建宫室算一件十分重要的事件，非要占卜不可，且占卜又具有绝对的权威而不可更改，即所谓一锤定音，故太庙无需再行占卜的道理也就明白了。



披麻戴孝的死者亲属

如果说以上的记载都是有关或天子或诸侯的事，不能以点代面的话，那么《周易》则是许多普通人占卜的总汇。据李镜池先生考察，其中涉及居室及家庭生活的占筮记载不下二十余种。这种帝王用卜普通人多用筮的事实也表明了“龟卜”的级别比“筮”的级别高。

由此可以断定卜宅活动在中国的殷商——春秋之际的广泛流行，而从上述的有关“卜宅”的描写中我们也不难发现：“卜宅”的功能是判定营建城邑及宫室住宅的时间和地点是否吉凶，其最终关心的焦点是吉凶问题，即是否顺乎天意。作为卜筮内容之一，卜宅显然是一种纯巫术的东西。

所以说：风水源于巫。

## “阴宅”启蒙

人为什么做梦，出现在梦中的物象尤其是梦中的人是怎么产生的，人为什么有生和死，是世界各民族原始人类都感受的问题，即使今天，该类问题仍令众生恍惚。而处在蒙昧阶段的原始人的解释和设想是：人的生命在空间和时间中根本就没有明确的界限，中国有句古话，即生死犹如一张纸的两面，人虽死，然“影子”犹存于世，这个“影子”便是“灵魂”，“灵魂”是永生不灭的，这便是原始人的灵魂观，大概处于低级阶段的人类的所有民族都持有此种观念。于是初民便设想为死者的灵魂提供一个继续生活的环境，这也是关于坟墓起源的最好解释。如著名的埃及金字塔便是在这种意念支配下的产物，埃及人对死后的世界尤其深信不疑，认为死后就如同活时一样，只要这个躯壳一直保存完好，就可以一直生活下去。也就是说，他们认为死亡并不中止灵魂和肉体的结合。于是埃及人发明了木乃伊，同时对下面的两件事极端重视：①学习如何用香油来涂尸防腐；②建造坟墓保护木乃伊的安全。只要做到这两点，保护住尸体，灵魂就会在三千年后复活永生于极乐世界。据考古，我国至迟在旧石器晚期已有了墓葬，如约一万八千年前的周口店山顶洞人就把居地分为“上室”和“下室”，上室是活人的住室，下室则是死者的墓地，在这些死者身上和周围则撒赤铁矿粉粒，并随葬一些燧石器、石珠等物。当然对此举学者们各有自己的解释。

然而当古代埃及人一个接一个地建造恢宏而永垂的“皇陵”——金字塔时，中国的葬制尚在“不封不树”的粗陋阶段，并没有地面上的坟台。这一方面可从字源上了解。《说文》曰：“葬者，藏也。”“墓者，没也。”《礼记·檀弓》曰：“古也，墓而不坟。”注解曰：“凡墓而无坟，不封不树者谓之墓。”另方面从诸多关于早期帝王是如何处理“葬事”的文献记载中亦可以

得到佐证：

——《吕氏春秋》：“尧葬于穀林通树之，舜葬于纪市而不变其肆，禹葬会稽，不变人徙。”

说明至夏朝时，葬制仍很简陋，无坟，更无墓上建筑，亦无殉葬，帝王与平民的葬法无异。

——《汉书·楚元王传附刘向传》：刘向曰：“殷汤无葬处，文（周文王）、武（周武王）、周公葬于毕，秦穆公葬于雍橐泉祈年馆下，樗里子葬于武库，皆无丘垅之处。”

——《政论》：东汉崔寔曰：“古者，墓而不坟，文（周文王）、武（周武王）之兆（指墓地的兆域）与平地齐。”

可见，至周代之时，仍无坟台，葬制仍然简朴。

令人惊奇的却是古代埃及之后的西方文明中，其陵墓的地位很快就被神庙、教堂体系所取代，而中国的情景若何？

始皇即位，穿治骊山，及并天下，天下徙送诣七十余万人，穿三泉，下铜而致椁，宫观百官奇器珍怪徒藏满之，令匠作机弩矢，有所穿近者辄射之，以水银为百川江河大海，机相灌输，上具天文，下具地理，以人鱼膏为烛，度之不灭者久之。

汉天子即位一年为陵，天下供赋三分之一，一供宗庙，一供宾客，一供山陵。

从此，中国帝王的陵寝便与其生前的宫殿并行不悖地发展，具有神圣的意味，在中国建筑史中占有独特的地位。同时，除帝王之外的官僚、文人乃至普通百姓也都极端重视这种死后“住所”的建造和选择，并尊称这种“住宅”为“阴宅”。

那么，既然至周代，中国人的坟墓仍然十分简陋，其“阴宅”的观念又是起于何时？为何对“阴宅”如此极端重视？这种由简到繁的转变是怎样来的？而且中国人对“阴宅”的重视与古埃及人有何区别？为回答这些问题，我们不妨对中国古代人的生死观及其发展再作一番考察。其实这是一个老题目，也曾不

断地被研究。大多数学者多是从思想史或哲学史的角度出发，且多立足于先秦、两汉的儒家经典和诸子百家的著作，一般认为古代中国人的生死观有两大对立的流派：

**相信没有死后世界** 中国古代的主要哲学流派中的儒家和道家基本都持此观点，其中最著名的是孔子的名言：“不知生，焉知死。”而先秦各家关于这方面的理论在秦汉以后不断增加影响。所以在思想史和哲学史上此种说法占主导地位，且一直被当作先进的一面，如《礼记》、《淮南子》、《说苑》、《新论》、《论衡》等名著中皆明确地否定人死之后有知觉的说法，因此也都认为绝没有所谓的“天堂”、“地狱”、“鬼神”等。

**相信死后有鬼神** 此派力量较弱，以墨子为代表人物，如《墨子·明鬼篇》中的著名论断多为此派的武器和说理工具。

然而，上述两大流派，皆为著名思想家经过“思想”化之后的书面形式，它们代表的是中国的“士林文化”阶层，可以认为这些思想并不能全面地代表中国古代社会的普通百姓的观念。因此，在讨论中国古代人的生死观时仅以一些著名哲学家或思想家的论断来概括整个社会的观念难免会失之偏颇。似乎更加适宜从民俗学的角度来看待和讨论以上问题。

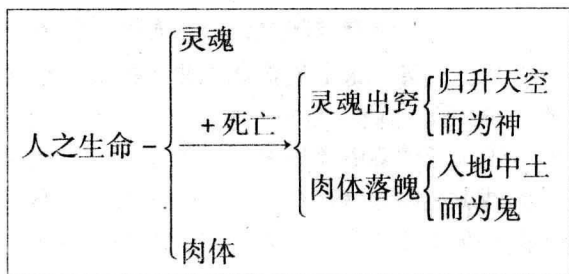
关于这一问题的民俗学材料十分广泛，主要来源于两个方面：大量的考古发掘材料；一些主要古籍、神话及传说，如《诗经》、《礼记》、《书经》、《易经》、《禹贡》、《左传》、《楚辞》、《山海经》等。所有这些材料都告诉我们，自旧石器时代产生灵魂观之时起中国的民间就一直盛行死后信仰，只是随着时代变迁，表达形式有所变异和加强而已。如夏时“夏道尊命事鬼敬神”，并时兴厚葬，考古发掘中的一些二里头夏文化遗址的墓葬中随葬品皆十分丰富，如此这般就是为了人死后灵魂可以继续享用。

殷周时期，鬼神观更盛，不仅盛行人殉、人牲，而且随葬品

丰厚且奢侈。此时的死后信仰还表现在天上有帝廷的观念上，认为先公死后，他们的灵魂便会上天，成为上帝的辅佐。随着这种灵魂不灭生命观的盛行，在中国的民间出现了以下几个影响深远的与鬼神有关的概念和民俗：

“魂”与“魄” 这种概念出现于春秋战国之际，最早见于子产的议论。即《左传·昭公七年》（公元前535年）所记子产在回答赵景子“伯有犹能为鬼乎”的疑问时，认为伯有“能为鬼”，并解释说：“能，人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂，用物精多，则魂魄强，是以有精爽。至于神明，匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。况良宵，我先君穆公之胄，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣，郑虽无碘，抑谚曰：蕞尔国，而三世执其政柄，其用物也宏矣，其取精也多矣，其族又在，所凭厚矣，而强死，能为鬼，不亦宜乎？”由此可知，此时灵魂已不仅是王公所特有，且扩大到每一个黎民——匹夫匹妇。屈原《楚辞·招魂》里“魂兮归来，君无上天些。虎豹九关，啄害下人些……魂兮归来，君无下此幽都些，土伯九约，其角鬻鬻些。”则显示出中国南方在战国时魂可以上天入地的习俗。这里的幽都便是地府、冥国。据一些学者考证，幽都也就是古代神话传说中的昆仑山。至秦汉，魂魄观念更进一步深化与明确。如《礼记·礼运》记载：人死之后“体魄则降，知气在上”。此处的气即指的是死者的魂，因此应该“升屋而号，告曰：皋某复”。即呼唤死者之名而招其魂，反映了当时招魂在民间已普遍流行。与此相对应的《郊特牲》还说：“魂气归于天，形魄归于地，故祭，求诸阳阴之义。”《祭义》则曰：“气也者，神之盛也，魄也者，鬼之盛也。”已明确地将魂魄、天地、神鬼、气形等概念相对应。至此，中国人的魂魄观念已在民间最后定形，并成为中国





中国民间灵魂观示意图

民间的普遍而坚定的信仰。认为：魂是一种气，来自天，属阳，故最后也该上升归于天；魄来自地，是有形的东西，即人体，属阴，最后应下葬归于地，因此人死后要入土。这也就是中国人盛行土葬的最深厚的背景，亦是后来阴宅风水中的“遗体受荫说”的最早源头之一。

死后地下世界——黄泉与阎王 最早的文字记载见于《左传·隐公元年》（前 722）里引用的郑庄公之语：“不及黄泉，无相见也。”《淮南子·地形训》里则进一步指明：“禹掘昆仑虚以下地，中有增（层）城九重……旁有九井……是其蔬圃，蔬圃之池，浸浸黄水。黄水三回复其源泉。”此处的黄水也就是黄泉之义。如果说上述的两段记载含有某种神话传说意味的话，则长沙马王堆汉墓帛画可谓生动而真实地再现了这一观念在秦汉时期的发展和普遍信仰。如一号墓帛画通长 205 米，共有上、中、下三部分：上部象征天界，中部象征人世间，下部则象征冥界。其中天界左右分别为月、日，其中日之间有乌鸦。下面又有八轮小太阳。扶桑树中间有蛇身神人，一女子则在中间升腾，据考证，这象征着嫦娥奔月。人世界则画有盘龙护卫着墓的主人，推测为墓主出行图。地界则有一巨人立在两条大鱼之上，双手托着象征大地的平板，巨人周围画有灵龟、鸛鸛等神物和兽类。这种“水府”式的地界，显然是“黄泉”、“九泉”观念的体现。而

帛画之上中下三段式，既有空间上天上、人间、地下的意味，又有时间上的前世、现实、来生的含义。地下黄泉正好与来世相对应，即为来世的去所。

除此帛画外，三号墓中还出土了一纪事木牍，上书：“十二年二月乙巳朔戊辰。家丞奮移主臧（藏）郎中，移臧物一编，书到先选（撰）具奏主臧君。”这片木牍文字表示当时不仅有了地下黄泉世界的概念，并且这地下世界与地面人间一样，也具有等级，“主臧君”之下有“主臧郎中”，后者要向前者具奏。这种主臧君大概也是中国人最早的“阎罗王”的概念了。无独有偶，湖北江陵凤凰山——六十八号墓也发掘出类似的竹简，文曰：“十三年五月庚辰，江陵丞敢告地下丞：市阳五夫二燧少言与大奴良等廿八人……驷马四匹，可令吏以从事。敢告主。”同样表明了当时民间的地下世界具有一最高主宰的信仰。

“魂神归泰山”及“蒿里——地下黄泉” 清代赵翼和顾炎武对这两种民间信仰都有比较详细的考证，兹录如下：

“东岳主发生，乃世间相传多治死者……其实后汉时已有此语。《后汉书·乌桓传》：‘其俗谓人死则神游赤山，如中国人死者魂归泰山也……’《三国志·管辂传》：谓其弟曰：‘但恐至泰山治鬼，不得治生人……’《博物志》：‘泰山天帝孙也，主召人魂。东方万物始，故知人生命。’《古乐府》：‘齐度游四方，名系泰山策。人间乐未央，忽然归东岳。’是泰山治鬼之说，汉魏间已盛行。”

“尝考泰山之故，仙论起于周末，鬼论起于汉末……自哀平之际而讖纬之书出，然后有如《遁甲开山图》所云：‘泰山在左，亢父在右。亢父知生，泰山主死。’《博物志》云：‘泰山一日天孙，主召人魂魄，知生命之长短者。’《后汉书·乌桓传》谓：‘中国人死者魂魄归泰山。’”

于是自赵、顾之后的学者多认为这种泰山治鬼说起于汉初。

但据何新考察，这种说法是不对的，“殊不知此说实脱胎于昆仑山下有幽都、黄泉和西王母的神话，而考其起源，则可以追溯到古华夏文明的肇始之处”。有一点赵、顾氏并没有完全说错，就是这种泰山治鬼说法在汉时的普遍流行。“蒿里”则是泰山侧的一座小山，也是一座古墓地。大概随泰山为魂神归里说而来，故蒿里也就成为地下黄泉的“死人里”了。如《汉书·武王子传》载，广陵后王刘胥死前曾作歌曰：“蒿里召兮郭门阅，死不得取代庸身自逝。”颜师古注曰：“蒿里，死人里。”《汉书·武帝本纪》蒿里作高里，颜师古注：“死人之里，谓之高里，或呼下里。”说明“蒿里”为“死人里”在当时已成为普遍的说法。

以上这三种观念便是中国民间“阴宅”得以滋生的深厚的土壤。随着这种“阴宅”与“阳宅”的分野，比“卜宅”稍晚些时，则出现了“卜墓”之说，这种“卜墓”也便是阴宅风水的最早实践。《周礼》曰：“王丧七日而葬，将葬先卜墓之茕兆。”《孝经·丧亲》曰：“卜其宅兆而安厝之。”其中宅兆即指墓地。《周礼》里则详细记载了各种掌理这种葬事的官职，如小宗伯，除了掌“建国之神位”、“辨庙祧之昭穆”等神职之外，还要“卜葬兆，甫窆亦如之”。这里甫，始也；窆，穿圹也。意思是卜葬兆，必先掘地就中封而筮其吉凶可否，甫窆的意思就是说卜葬兆开始穿圹的时候。另外，还有一种称作冢人的官职：“冢人，掌公墓之地，辨其兆域而为之图，先王之葬居中，以昭穆为左右，凡诸侯居左右以前，卿大夫士居后，各以其族。凡死于兵者，不入兆域……既有日，请度甫窆，遂为之尸。及窆，以度为丘隧……正墓位，辟墓域，守墓禁，凡祭墓，为尸。凡诸侯及诸臣葬于墓者，授之兆，为之辟，均其禁。”用今天的话解释就是：冢人掌理王者所葬的墓地，辨明坟兆界域，把地形和丘垄的位置图画下来加以保藏，先王的坟墓居中央，以昭穆分为左右，王者子孙若为畿内诸侯的，其坟墓则置于王坟的左右前方。

王者子孙中若为卿大夫士的，其坟墓则置于王坟的左右后方，各依本族体系安排坟的位置。但凡因战争而亡的人，不得入葬此坟兆界域之内。凡是有大功的，则葬在王坟的正前方，坟垄的高低大小与种植的树木各依爵位等级作为度数。大丧，决定了日子之后，即报请冢宰量度开始掘穿作滩圻穴的土地，葬毕祭墓地时为尸，到了掘穿圻地时，按照规定的高低大小长短建筑坟垄与隧道，供给下棺的器具……这里“既有时”据专家推测应该为请度甫窆的日子而非指葬日。“及窆”即是卜宅得吉择定墓地正式开工挖掘的时候。除小宗伯、冢人外还有墓大夫此职亦掌管各种葬事，可知当时对葬事已十分重视了。正如本文开头所提，世界各民族都有过死后灵魂观，为何只有中国得以发展出如此强盛的“阴宅”观念，这种人不得不去追溯中国人所特有的祖先崇拜和礼制。可以说后者正是阴宅得以盛行的催化剂。事实上，对所有的中国人来讲，奉祀祖先都是其一生生活的一个必不可少的组成部分。而尊奉祖先既表现在对于在世父母的尽孝，更重要的是对于死去的祖先显孝。因此，尽管孔子本人持着“不知生，焉知死”的无神论观点，客观上由其奠定的“礼”、“孝”、“仁”等儒家思想却对“阴宅”的发展有着推动作用。尤其是孔子答宰我的“三年之丧”的几句话，更是影响重大而深远。更为有趣的是，据说墓上起坟台也是起于孔子，如《礼记·檀弓上》记载孔子在将他父母合葬于防时曰：“吾闻之古也，墓而不坟，今丘也。东南西北人也，不可以弗识也。于是封之，崇四尺。”孔子之后的荀子又进一步发挥，认为“礼”就是讲究养生和送死的道理，所谓：“礼者，谨于治生死者也。”还说：“丧礼者，以生饰死者也，大象（像）其生，以送其死。”并主张厚槨，重随葬品，于是高大的坟丘便多起来。

然而，众所周知的是孔子为棋父母起坟台的目的，并不像后世人常以为的那种祈求祖先庇护的阴宅风水意念（西方人常称

作“互惠关系”)。其对“阴宅”的重视仅仅是出于“礼制”需要。如《礼记·檀弓下第四》曰:“葬于北方北首,三代之达礼也,至幽之故也。”这段文字说明了两个问题:最先的阴宅已考虑到方位;其方位的目的是为了“礼”。虽然秦代时有关于樗里子的“葬地兴旺”的传说,但《汉书·艺文志》及其他汉代古籍里皆无有关“葬地兴旺”的记载。这点可以从一些文学作品的描写中得以佐证,如罗贯中的《三国演义》描写三国之时的事,其中涉及到孙坚之葬、董卓之葬、曹操之葬、周瑜、刘备之葬,皆未提到与风水互惠说的相关内容,仅只涉及到择吉日厚葬等事件。可是此前有东汉袁安葬父的故事,说的是儒生袁安为父求葬地时路遇三书生,书生指一地说:葬此地当世为上公。袁安从其言,遂葬父于此,后果累世隆兴。从此之后类似的传说故事愈来愈多,说明“葬地兴旺”的观念在东汉时才开始盛行于民间,但尚未为最高统治者承认和应用。因为三国是东汉之末,三国时的首领孙坚、董卓等人的墓皆未涉及风水兴旺内容。

爱米莉·阿亨在《中国乡村的悼亡仪式》一书中认为:“在研究祖先崇拜的核心问题——生者与死者之间的‘互惠’关系时,我们将会发现,祖先崇拜习俗要求生者关心死者,以偿还他们所欠死者的恩情。除此之外,生者还希望通过关心死者进一步给自己带来好处,希望通过祖先的荫庇实现他们所向往的那种美好生活:金银成堆,五谷满仓,子孙满堂。”

然而前述的中国至东汉才开始流行“葬地兴旺”说的事实,却说明爱米莉·阿亨只说对了一半,因为这种“互惠”关系并不是一开始就自觉的,祖先崇拜的核心一开始也并不是“互惠”关系而是“礼”。通过诸多史料的对比,上述“互惠”关系的自觉与东汉末年佛教的传人具有非常紧密的关系。也许可以这么认为:是佛教所主张的轮回因果报应思想与中国民间的各种灵魂不灭的鬼神思想,以及与祖先崇拜相结合而产生出的一套生者与死



者之间的“互惠”关系。从而自东汉之后，国人对这种“互惠”关系越来越坚信不移，深深地印入每一个中国人的心灵，以至于西方学者常常误以为“互惠”关系为中国祖先崇拜的核心。也正是这种“互惠”关系，才使得葬地兴旺说法盛行不衰。“葬地兴旺”说正是阴宅风水所追求的最高目标，它还使阴宅风水得以代代相传。

### 风水别称

卜宅之后的风水活动就是相宅了。如果说卜宅尚停留在一种巫术情感和祈求的阶段的话，相宅便开始了理性的探索。最早见于文献的有关相宅的记载是《周书·召诰》：“惟二月既望，越六日乙未。王朝步自周。则至于丰，惟太保，先周公相宅。越若来，三月惟丙午朏。越三日戊申，太保朝至于洛。卜宅。厥既得卜，则经营，越三日庚戌。太保乃以庶殷攻位于洛油。”描述的是周成王决定建洛邑的故事，成王于二月二十一日（乙未）早晨，自镐京来到丰后，太保召公在周公之前，先行到洛（今洛阳）勘探了那里的环境，至下个月初三丙午新月初现，又过三天即戊申日时，太保召公又于清晨来到洛，先占卜筑城的具体位置，结果一卜得吉，于是立即开始了测量营建洛邑的工作，且选择在河流隈曲的“汭位”。这一著名故事，清代有人绘出图式，便是著名的太保相宅图。太保大概也是中国最早的见于正史记载的风水师了。那么，太保究竟何许人也？

《称谓大辞典》里关于太保的解释是：①官名，古代三公之一，位次于太傅。辅弼国君之官。《书经·周官》：“立太师、太傅、太保。”西周设置，春秋后废，西汉置，东汉废，以后各代均置，但多为勋戚文武大臣加衔赠官，无实职，又自晋代以后，成为辅导太子之官；②旧时称庙祝、巫者；③宋元间成为对一般武士、仆役等的尊称；④对绿林好汉的尊称。对照上述《周书

·召诰》里的太保相宅描述，我们不难得出结论：太保相宅的太保与上述的解释①比较吻合，是周代职位很高的辅佐周成王的一种官职，也说明最早的风水师是一种地位很高的官。但是从②、③、④的解释看太保的性质就有所变化了，而风水里也不再沿用“太保”一词。不过这种性质的变化，却也反映了“风水”在中国人文化人的心目中的地位变化——从一种职位很高且又很神圣的官职，变成一种带有巫术性质的专职人员。

据一些学者考察，江南一带至今仍存在一种称为“太保先生”或“太保书”的人，但他们的活动已与“风水”先生不太相干了。他们“一般都有师承……一般都具有初等文化水平……既非僧、道，也不同于巫师，平时在家，只在人家有祭祀仪式时才应聘前往，主持仪式，讲唱神歌……其主持的民间宗教仪式大致有三种：一为‘做社’，系祈求神佛保佑的祭祀仪式；一为‘禳解’，系为病人祛祟的巫术行为；一为‘完股’，是丧俗的一种”。可见虽然现在的太保与风水先生所营业务已完全不同，但仍有许多相似之处，就是皆为有一定文化水平的处于民间之士。其性质非同僧、道，异于巫师，界于巫与人、巫术与理性之间。

让我们再次回顾早期的“相宅”活动，还是从召诰中的那段著名的太保相宅记载看起，可知此时的相宅活动更主要的是亲临现场，进行勘察考察。从其“攻位于洛汭”看，这种勘察之后带来的城市布局安排已是十分地合乎现代的科学原理。然而最后却仍要通过“卜”对其结果进行占卜，是否吉凶。可见至此仍然是理性与巫术并存。

除太保相宅之外，《周礼·夏官司马下》里还记载了一种土方氏，亦掌管相宅之法：“土方氏掌土圭之法以致日景，以土地相宅而建邦国都鄙，以辨土宜土化之法而授任地者，王巡守，则树王舍。”其大意是：土方氏掌理土圭的官法，以测日影，量度

土地，测定方位，选择可以居住的地方建立邦国都鄙，明了土质所适宜种植和变化土质的官法。授给任土力制贡赋的载师们，王者巡守，在止宿的行宫周围树立木材为藩篱。由此，我们可以清楚地看出土方氏的“相宅”方法已初具“科学”意念了。其中以致日景的“土圭法”用于辨方正位，而“土会法”、“土宜法”则用于辨别各种土地的性质。“土圭法”、“土会法”、“土宜法”也就是早期“相宅”的基础，这些方法的运用亦开了风水中上究天文、下察地理的先河。

相宅实践在周代已十分普遍，有关的记载也十分丰富。其中最著名的要数《诗经·大雅·公刘》里的“相其阴阳”说法：“笃公刘，于胥斯原……既顺乃宣……陟则在巘，复降在原，笃公刘，逝彼百泉，瞻彼溇原，乃陟南岗，乃观于京。”“笃公刘，既溇既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉……度其隰原……度其夕阳，幽居允荒。”显然，此时的相宅已经开始了对自然山水、环境的全面巡视考察。并且已经运用了测量土地长短和日影的方法来决定建筑的基址和朝向，而“相其阴阳”的说法，也使后来风水术常被称作阴阳术、阴阳先生。

从大量的有关相宅记载看，相宅已逐渐摆脱了巫术情感，增添了实际内容，即进行实地踏勘考察，注重地质、地形等地理因素，来选择合适的地基。且根据土圭法确定建筑的朝向。这种择基与立向正是后代风水中“形法”与“理法”的萌芽，然而相宅的结果却仍要通过“卜宅”来决定是否“吉”。如盘庚迁都亳邑时，一方面通过对亳邑地质、地形考察，得出结论：亳邑比原来所居的“耿地”优越。“耿地”地质鹵鹵，不利稼穡，民不能离本，而亳邑地质好，可以依山而居，民则知力稼穡，安心务本，从而养成良好德性。但另一方面，这种踏勘的结果却要通过卜宅来进一步确定其神圣意念，从而可以说服臣民搬迁。

卜宅与相宅活动虽然十分遥远，我们却仍可以根据文献记载

来确定其内容与目标。但风水还有一种名称曰“青乌术”。此称谓出自《轩辕本纪》：“黄帝始划野分州，有青乌子善相地理，帝问之以制经。”可见青乌的传说可追溯至远古的黄帝时代。青乌子其人的活动也一直在传说的帷幕中，如传说其作《葬经》。关于青乌子是否真的存在，青乌子是否真的作有《葬经》的考证已无多大意义。但顺着与青乌子传说同时代的其他神话传说却可以让我们进一步感受到早期风水的实质和目标。

我们考察古代神话，虽不见有关青乌及青乌子的说法，却有大量的关于青乌的故事。如《山海经》中青乌为西王母的使臣。又如汉班固《汉书·艺文志》：“七月七日，上于承华殿斋，日正中，忽见有青乌从西方来集殿前。上问东方朔，朔对曰：‘西王母暮必降尊象，上宜洒扫以侍之。’”故后代人常将青乌比作传递信息的使者。著名的有唐代李商隐的《无题》诗：“蓬山此去无多路，青鸟殷勤为探看。”其实青乌除去作为使者之外，尚有另一层意思。如《左传·昭公十七年》的记载中所言的“少昊之国”，以“百鸟名百官”。其中“青乌氏，司启也”。也就是说，“青乌氏”为一种计时的天文历法之官，属于上究天文的一种官。

而风水里有时也将青乌写作青鸟，一些学者认为青鸟系青乌的笔误，或认为古代鸟与乌同义，从而得出青鸟与青乌同义的结论。但问题也许并不如此简单。据何新《诸神的起源》一书中对太阳神崇拜传说的考察，曾在拙著《风水探源》一书中推测青鸟与青乌为中国古代的太阳神崇拜传说的二个体系，即一谓太阳本身就是鸟；一谓日中有乌（黑乌、金乌或三足乌），因此青鸟或青乌的称谓皆是源于太阳神崇拜而来的两类传说。“青乌子”是掌管地理的一种官；“青鸟子”则是掌管计时历法的一种官。地域、天候正是当时中国人所关心的两大主题。

这两大方面，此后在《周易·系辞》里便演绎成了二句名

言：“仰观天文”与“俯察地理”。也成为中国传统建筑所追求的两大目标。此是后话。

从上述的关于卜宅、相宅、青乌、青鸟的称谓描述看，它们都是风水的萌芽初期，而这几者之间的共同之处也正反映了萌芽期风水的基本特征：

其一，早期掌握风水技术的人，是一种兼具巫术与神性为一种地位较高的官，如太保，如土方氏，如青乌子，如青鸟子。

其二，早期风水带有明显的巫术特征，其活动大多离不开占卜，且以“吉”、“凶”为准则。

其三，开始滋生科学的萌芽，并且以考察地形、地质与天候为两大主干，即善相地理与辨方正位计时历法。

随之而来的称谓便是堪輿了，此时已是汉代。

堪輿的记载，最早见于《史记·日者列传》：“孝武帝时，聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉……”可知此时的堪輿家是当时十分庞杂的诸多占家流派之一。但是为何称作堪輿？何谓“堪輿”？让我们先从文字的意思入手：

《辞海》里对堪的解释是：地突也，见《说文》，按谓土之突起者；胜也，任也；同龕，盛也；姓也。对輿的解释是：车輿也；肩輿也，俗称轿子；抗举也；众也；贱官也。这里除堪有地突意之外，其余的意思似乎与天道、地道等均无干。但是结合輿地、坤輿，我们可以发现輿的深一层含义。如《史记·三王世家》曰：“御史奏輿地图。”索隐：“天地有覆载之德，故谓天为盖，谓地为輿。”说明輿与地同意。《易·说卦》则云：“坤为大輿。”而坤在八卦中含义指地，以地能载万物，故輿为地的意思。

我们再看关于堪輿合称的一些文献记载：



《论衡·讥日》曰：“忌日之法，盖丙与子卯之类也，殆有所讳，未必有凶祸也，堪舆历历上诸神非一，圣人不言，诸子不传，殆无其实，天道难知。”说明堪舆是与天有关的神。——《周礼·春官·保章氏》保章氏：“掌天星，以志星辰日月之变动，以观天下之迁，辨其吉凶，以星土辨九州之地，所封封域，皆有分星，以观妖祥，以十有二岁之相，观天下之妖祥，以五云之物，辨吉凶水旱降丰荒之侵象，以十有二风，察天地之和命……”这里的分星指的是与封国之地相配当的星。郑玄注云：“州中诸国中之封城，于星亦有分焉，其书亡矣，堪舆虽有郡国所入度，非古数也，今其存可言者，十二次之分也，星纪，吴越也；玄枵，齐也；娵訾，卫也；降娄，鲁也；大梁，赵也；实沈，晋也；鹑首，秦也；鹑火，周也；鹑尾，楚也；寿星，郑也；大火，宋也；析木，燕也。”

《淮南子·天文训》曰：“北斗之神有雌雄，十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行，五月合午谋刑，十一月合子谋德，太阴所居，辰为厌日，厌日不可以举百事，堪舆徐行雄以音知雌，故为奇辰。”大致含意是：北斗神分为雌雄两类，在阴历十一月（冬至）晚八时许，北斗尖指向正北的子方位。此后，雌雄分开转动，每月分别指向十二支中的其中一支，雄由左转，雌由右转，于是，在半年后的阴历五月，雌雄相合于南方的午方位，在这里图谋杀气，到了十一月的子月，再合于北，图谋生气，而太阴所指的时辰即为厌日，此时不能举行各种事务。

这些记载证明：堪舆是与北斗有关的神名，因为分别指向十二个月，故其数十有二，且与地面的十二区域相对应。许慎在注《淮南子·天文训》时，认为：“堪，天道也，舆，地道也。”由此可知堪舆术的内容和宗旨：通过对天道和地道的观察和阐释来推断人事的吉凶。那么堪舆术的具体内容有哪些呢？

《汉书·艺文志》里五行类书目中载有《堪舆金匱》，然而

该书早亡佚，不过我们仍可从其他途径获取一点有关堪輿术的信息。六壬术为《堪輿金匱》的主要内容之一。

据东汉赵晔《吴越春秋》记载：六壬占的上文有“金匱八”字样，对照六壬盘之天盘的北斗星辰与上述关于堪輿的记载，可知其间的密切关系。另外在六壬术的测算中，亦有十二神的术语，分别为贵人、腾蛇、朱雀、六合、勾陈、青龙、天空、白虎、太常、玄武、太阴和天后。并根据这十二神所处位置的不同分别来判断事物吉凶的各种情况。其中太阴恰好与《淮南子·天文训》中的堪輿神之一“太阴”相同。

因此，从六壬术的原理可以推测当时堪輿术的情况：

《四库全书总目提要》关于“六壬大全十二卷”条目内解释了六壬的名称：“而六壬其传尤古……大抵数根于五行，而五行始于水，举阴以起阳，故称壬焉，举成以该生，故用六焉。”用今天的话解释，就是在阴阳五行学说中，水为五地之首，在十天干中，壬癸二干皆属水，其中壬为阳水，癸为阴水，依据“含阴取阳”原则，故称之为“壬”，而河图中有“天一生水，地六成之”之说，故以“六”来命名。当然在解释六壬名称时，另有一种说法就是因为六十甲子中含有壬的干支共有六个即壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌，故称为“六壬”。不论解释如何，六壬的基本法则则源于《周易》，其中对应六十四卦有六十四课，课体一定而课式却有二千九百八十五万九千八百四十种。六壬术的具体作法则根据用事时的年、月、日、时的天干、地支，运用六壬盘，按照阴阳五行变化规律，定四课，取三传，起贵人，然后占断日常生活中的吉凶祸福。在此值得我们注意的有以下二点：

六壬术名称中“壬”与水的关系；

六壬术方法中的“四课”。

对后来的风水有着某种千丝万缕的影响，如风水名称中的

“水”，以及风水中的一个大的流派“课法”。

六壬盘的发现则进一步证实六壬术与风水罗盘的渊源关系。目前已发现数个六壬盘，一般说盘由上、下两盘同轴重叠，上盘为圆形称作天盘，下盘为方形称作地盘。这种天盘地盘及其形状的方圆正好与中国古代的一种宇宙观相合——天圆地方。天盘面的正中为北斗星辰，周缘则有二圈篆文，内圈是正月至十二月的月将，以数字表示，外圈则是二十八宿。地盘四周为三圈篆文：内为八干四维，中圈为十二支，外圈仍为二十八宿。耐人寻味的是天盘与地盘上的二十八宿的顺序互错，这与风水罗盘中正针、缝针的二十四向互错的做法十分相似，另外其八干四维、二十八宿等一圈圈的表达方式亦与罗盘类同，且这些也是罗盘的主要框架。显然六壬盘对罗盘的创立有着直接的启示作用。

此处须解释的是十二月将，意思指每一月当中日宿太阳在十二宫中所处的位置。在测算中根据本月日宿太阳所在的天盘之宫加临地盘中的地支所在之宫推断吉凶。如《大六壬心印赋》注云：“月将即日宿太阳也。正月雨水后日躔娵訾之次，入亥宫，乃登明将也；二月春分后日躔降娄之次，入戌宫，乃河魁将也；三月谷雨后日躔大梁之次，入酉宫，乃以魁将也；四月小满后日躔实沈之次，入申宫，乃传送将也；五月夏至后日躔鹑首之次，入未宫，乃小吉将也；六月大暑后日躔鹑火之次，入午宫，乃胜光将也；七月处暑后日躔鹑尾之次，入巳宫，乃太乙将也；八月秋风后日躔寿星之次，入辰宫，乃天罡将也；九月霜降后日躔大之次，入卯宫，乃灭冲将也；十月小雪后日析木之次，入寅宫，乃功曹将也；十一月冬至后日躔星纪之次，入丑宫，乃大吉将也；十二月大寒后日躔玄枵之次，入子宫，乃神后将也……假令正月雨水后日躔娵訾，乃亥将登明也，如午时则用亥加午、子加未顺行十二辰是也，余仿此。”常有人将十二月将与十二神相混淆，其实《唐六典》卷十四已指出十二月将与十二神为两码事。

十二神也是六壬术里的重要概念，前已述及，六壬术中常根据它们所处位置的不同分别判断事物吉凶。如贵人，为己丑之土，主管发布征战命令，有统驭十二神之用。在六壬术中则专指钱财、喜庆、诏命之事；腾蛇，为凶神，主要指火灾、惊恐、忧疑、怪异之事；朱雀，为丙午火神，代表文书、词讼、章奏及口舌之事；六合，为乙卯木神，代表和合、成就、宴会和婚姻之事；勾陈，戊辰土神，代表征伐、战斗、词讼、争论田土之事；青龙，甲寅木神，代表财帛、米谷、喜庆之事；天空，戊戌土神，代表诈伪不实之事；白虎，庚申金神，代表道路、血光、官灾、疾病、死亡等非常凶险之事；太常，己未土神，代表筵会、酒食、衣冠、物帛等喜庆之事；玄武，癸亥水神，代表贼盗、隐私、逃亡、兵戈抢劫之事；太阴，辛酉金神，代表蔽匿、隐私、奸邪、淫乱、暧昧不明之事；天后，壬子水神，代表隐私、暧昧之事。可见六壬术的推测范围几乎囊括了芸芸众生的一切活动。我们已知六壬中的十二神正与堪輿十二神一致，由此也可以想见堪輿术所包含的内容。

《唐六典》卷十四关于六壬式的描述，还对其推测的范围作了总结：“其用式之法……吉凶悔咎，其数有九，决万民之犹豫，一曰嫁娶；二曰生产；三曰历法；四曰屋宇，五曰禄命；六曰拜官；七曰祠祭；八曰发病；九曰殡葬。”堪輿术的范围也由此了然。

有意味的是六壬盘最初只用于预卜“时辰”的吉凶，但随后逐渐开始用于判断方位的吉凶。这种变化与堪輿衍变正相吻合，而随着时代的变迁，堪輿术的范围也逐渐缩小到屋宇和殡葬两个方面。

汉代时，还有一种称作“形法”的东西，也属于风水。这一称谓见于《汉书·艺文志》。其中载有《宫宅地形》二十卷。但形法蕴含众多内容，如相地、相形、相人、相畜等等。内涵丰

富，包罗万象大概也是早期术数。当然也包括风水的特征之一。这里其实只有相地、相形属于风水一类的内容。

再往后的名称便是“风水”——这一最著名最通俗的称谓了。其时已是晋代。

据说“风水”这一名词最早出现于托名郭璞的《葬书》：“葬者，乘生气也。气乘风则散，界水则止。古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水。”显然此处涉及了三个要素：风、水、气。

郭璞是著名的术数家，关于郭璞其人与《葬书》我们将在后面详细讨论。这里只讨论风水这一名词。将风、水与气相联系，并创立这一著名定义实在是意味无穷。风与水二者确实妙不可言，早在《周易·说卦》里就已有著名的论断：“挠万物者，莫疾乎风……润万物者，莫润乎水。”而实际上风与水的连用也早见之于周易六十四卦中的“涣”卦，所谓“风行水上”，对这种“风水涣”卦，一位日本学者的解释是：

“风水涣”的“涣”，是“散”、“离”之意。此卦具有水上有风，即风在水上远远散去之象。同时，此卦还有重新聚集起散去之物的象意。其中内含着王者诣其祖庙祭祀祖灵、结集祖先魂魄的象意。

或是由于风为木气，故又可把水上的风解释为木制的舟船，这样，此卦又具有乘舟出游大河大海的意义了。

由于以上的象意，此卦可以认为是人们要建功立德，消弭祸难的卦象，可以认为是表示吉祥的卦象。

这种趋吉避凶，消灾解祸的意念也正是风水所孜孜追求的最高目标。

再细细联想风与水的出处，似乎风是从天而行，空气之流动曰风，而水则顺地势而走，乃地脉也。因此从某种意义上说，对风与水的考察乃是对天、地之考察。而将风水引入建筑，风与水

本身又是自然界十分重要的基本元素。至此，风、水、气与建筑紧紧结合，最终达到建筑之中人的福、吉、贵、昌盛。

让人深思的是，在中国，风水成为一种建屋与墓葬的术数，而在日本对风和水的信仰却表现为另一种形式——两大著名的祭祀活动，“依扎依贺哦”与“那基开”。

而风水中的那种对天、地之考察也是从卜宅、相宅就开始的一贯传统。

因为风水的名词传说始于郭璞，而传说郭璞又是从师于一个背青囊的老者，故风水又常被称作青囊术。

又大概因为建屋和墓葬都立于地之上，与地具有更亲密的关系，对山川地形的踏勘也占了风水的一大部分，因此“地形家”、“地理家”、“地师”等亦成为风水先生的代名词。

如宋代赵彦卫《云麓漫钞》卷四：“地理家不知起于何时，自黄帝令大挠甲子以干支相配而分五行，今地理家则有大五行之说，如壬属水，地理家曰属火之类。”说明地理家的名称至迟在宋时已出现。

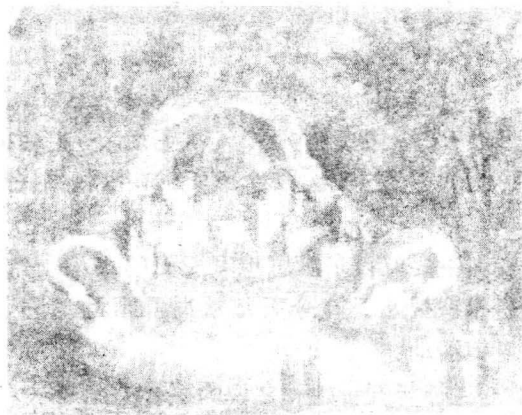
不过鲁迅先生在《中国小说史略》第二十五篇里也提到地形家，其出处在《蟬史》，可见地形家的说法更为古老：

《蟬史》首即言闽人桑蠋生海行，舟败堕水，流至甲子石之外澳，为捕鱼人所救，引以见甘鼎。鼎官指挥，方奉檄筑城防寇，求地形家，见生大喜。

不管怎样，这种地形家、地理家、地理先生、地师等称谓多见于宋代之后的笔记野史之中。如明谢肇淛《五杂俎》、李贽《初潭集》、凌蒙初《初刻拍案惊奇》，清薛福成《庸盦笔记》等书中就多次提到地理家等术士。所以当今民间对风水的称谓除了风水之外，最普遍的称呼也就是地形、地形家、地理家、地家等。而卜宅、青乌、青乌、青囊、堪舆等名词已不多用了。这种称谓的变迁也间接地反映了风水理论及其地位的发展和变化。

## 汉代“坟地”勘探学

对于中国早期的历史，世人已有如此的结论：在社会制度上秦代起定向作用，奠定中国“大一统”局面，汉代则有承上启下之功，所谓“汉承秦制”。在思想意识上，汉代的哲学却远没有先秦诸子丰富多彩，也不具备后来的魏晋玄学那样的思辨性，但是汉代却起着强烈的文化定向作用，奠定了“儒家传统”的根基，我们在前文里所讨论的中国风水的哲学之根和巫术科学之根皆正是在此时生根发芽并走向民间的。



这样的马蹄形坟墓又叫椅子坟，

直到现在还在一些地方流行

汉代之初便盛行黄老思想，崇尚老子的清静无为，凡事托名黄帝之言，这一切都开始了哲学上的神秘主义之先河，逐渐的“罢黜百家，独尊儒术”，但此时的儒术却是以董仲舒为首的神学化儒学，如上章所讨论，这种儒学将阴阳五行学说与儒家学说合流形成一种专讲天人感应的经学。稍后又出现了谶纬之学，所谓谶即是当作神灵启示人们行为的一种预言，而纬则是对经而言

的，纬而谓之讖纬，即总结过去所有的具有一定性质的预言，而用以解释一般性质的儒家经典，使那些预言与儒家经典相交织，从而使圣人的教条与上天的启示合而为一，这一切加上汉代道教的崛起，使得民间广泛流行各种各样的术数活动，如“气运图讖”、“占候”、“占星”、“看相”、“望气”、“风角”、“迁徙之法”以及各种各样的具有迷信意味的禁忌。当时的堪舆之学正是在此基础之上摆脱早期单纯的占筮或相宅形式而发展出一套以阴阳五行学说为基础的理论学说。

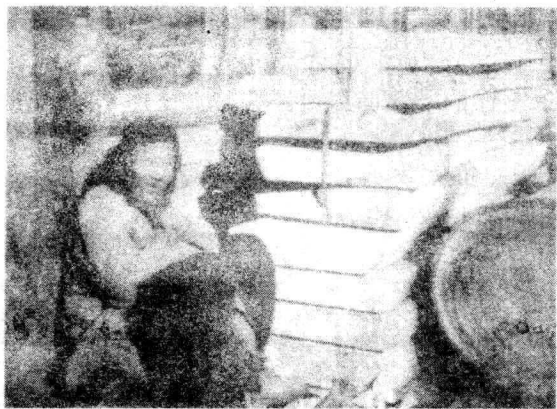
我们在前文也曾追溯过风水名称的演变，汉代时称作堪舆，堪舆学说的提出使风水从占卜巫术的母胎中脱颖而出，成为一个独立的学派。堪舆名称及其内容，我们在前文也作过专门讨论。我们从《汉书·艺文志》里列举的术数书目中推测当时的堪舆主要有两个方面：《堪舆金匱》和《宫宅地形》，这正是后世风水的理法与形法的正式分野。那么堪舆术在汉代到底有哪些具体的活动和影响呢？

我们的资料主要取自东汉思想家王充的《论衡》，当然《论衡》的目的是批驳风水，在今天却从反面帮助我们了解和考证当时主要的堪舆活动：

### 1. 以甲乙之神与五音姓利之说为核心的图宅术

王充《论衡·诂木》篇云：“《图宅术》曰：‘宅有八术，以六甲之名数而第之，第定名立，宫、商殊别。宅有五音，姓有五声，宅不宜其姓，姓与宅相戕，则疾病死亡，犯罪遇祸。’”另又云：“《图宅术》曰：‘商家门不宜南向，徵家门不宜北向。’则商金，南方火也；徵火，北方水也。水胜火，火贼金，五行之气不相得，故五姓之宅门宜有向，向得其宜，富贵吉昌；向失其宜，贫贱衰耗……”由此推知图宅术主要根据五行的相生相克原理，将住宅主人的姓氏及住宅方位都附会成五行的属性，即宅有五音，姓有五声，在安排住宅朝向时，要求住宅主人姓氏的五





棺材铺外的老人

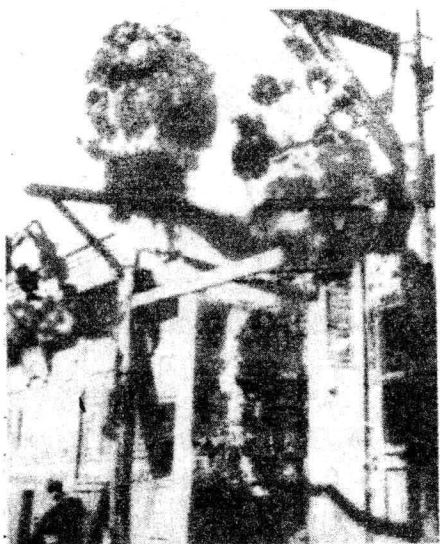
声宫、商、角、徵、羽与住宅方位的五音属性相协调。具体方法是先根据住宅主人的姓氏推出其所属的五声，即属于宫、商、角、徵、羽中的哪种，再据此推出其五行的属性，最后按五行的相生相克原理判断门向的方位。如田姓属徵音，徵属五行中的火，而火由木生，火克金，木在方位中属于东方，金在方位中属于西方，因此按照图宅术，田姓人的住宅门宜向东，而忌讳朝西。再从王充称其“宅有八术”看，似乎当时已有八种方法，不过今天已难以了解其具体内容了。

在《风水探源》一书中，列举了两点推测图宅术为《堪舆金匮》的内容之一：图宅术原理与堪舆金匮原理一致，同属于五行类；图宅术所用六甲之神与六壬的作法颇相呼应。从王充的《论衡》看，图宅术在汉代时已十分流行。由此可进一步推测图宅术的活动当为堪舆术的主要组成部分。而图宅术的核心又是五音姓利之说，这种五音姓利之说的盛行显然与汉代的阴阳五行说法分不开。由此也证明风水与中国文化历史的轨迹十分一致。王充虽然对图宅术进行了批驳，但该说却一直盛行到唐代，宋时仍

有余波，如著名的巩县宋陵便是依此原理所建。

## 2. 迁徙法或迁移法——太岁禁忌

王充《论衡·难岁》篇曰：“《移徙法》曰：‘徙抵太岁凶，负太岁亦凶。’抵太岁名曰岁下，负太岁名曰岁破，故皆凶也。假令太岁在子，天下之人皆不得南北徙，起宅嫁娶亦皆避之；其移东西，若徙四维，相之如者皆吉，何者？不与太岁相触，亦不抵太岁之冲也。”这里岁下即太岁所处的方位，岁破即太岁相对相冲的方位。可知迁徙法包含的范围很广，“起宅嫁娶”



各式各样的冥物

皆考虑在内，而其实质则主要是设法避开太岁。如前所述，太岁最早是一种为了便于纪年而设想出的行星，但是随着堪輿术的出现，太岁便演化为一种地上凶神。其实远在汉代之前就有一些关于太岁的记载，如《荀子·儒效》篇记曰：“武王之诛纣也，行之日，以兵忌东南而迎太岁。”说的是武王伐纣的故事，据说当时有大臣劝谏武王，不要与太岁相逆而向东南方进军，可是武王不听，仍命军队行到汜水，其时汜水猛涨，再走到怀水，怀水亦猛涨，遂即军心动摇，后多亏诸神相帮，始化凶为吉。这里迎太岁虽然不吉，尚能化凶为吉，但至汉代，太岁却已成为一个千万不可触犯凶神，并由此产生出一种专门避之的迁徙法，其间是如何转变的尚待探讨。

关于太岁主凶的说法，后来一直盛传，民间乃有“太岁头上不能动土”之谚之俗。认为太岁每年所在的方位为凶位，如果在太岁方位兴工动土，便会掘到蠕动的球样的土块，凡遇之，必死无疑。这在《酉阳杂俎》、《续夷坚志》等书里皆有详尽记载。

其实，现在太岁土已被证明并非虚妄，而是一种世上罕见的白膜菌种，已正式名为“太岁菌”。只是像汉代所流传的那种太岁每年所在的方位对应地上太岁土的说法仍有待证明。今天的事实表明，有些在民间盛传不衰且被认为是迷信的东西，往往却也有一定的事实根据，只是诸多传说由于其“极端灵验”而被蒙上了层层迷雾，附上了许多人为的迷信色彩。唯有通过新的科学予以证明，使人们明白其中的原理，才能使人们了解真相，才能破除这种神秘，倘若一味的是口头上批驳和理论上压制那只会适得其反。如太岁的禁忌虽经王充等多人驳斥却终难匿迹便是一最好例证。那么今天人们了解其为“太岁菌”后，便会释然，原来是如此。

### 3. 西益宅

《论衡·四讳》篇曰：“俗有大讳四。一曰讳西益宅。西益宅谓之不详……”这里西益宅就是指在住宅的西边扩建新房。对此王充认为实际土是一种义理之禁，而非吉凶关系：“夫西方，长老之地，尊者之位也。”此一解释可在其他文献里得到印证。如《风俗通》说：“宅不西益，俗说西者为上，上益者妨家长也。原其所以。”有《礼记》曰：“南向北向，西者为上。”《尔雅》也说：“西方隅谓之奥，尊长之处。”不管解释如何都向我们展示了汉代人对室内外方位的一种信仰和处理原则——以西方为禁忌方向，不可建造，宜空缺。也说明堪舆的理论与实践皆与当时的礼制及习俗不悖。或者干脆说堪舆中某些说法就是由礼制和习俗总结而来，其间有着某种渊源关系。不过后来的风水却

以东北方为鬼门，认为在东北方宜空缺，这又说明了随着时代的变迁，人们对方位的理解和信仰也有所变更，风水学说亦随之作出相应的调整从而产生新的认识理论。

#### 4. 择时、日

《论衡·讥日》篇曰：“世俗既信岁时，而又信日。举事若病死灾患，大则谓之犯触岁月，小则谓之不避日禁。岁月之传既用，日禁之书亦行……《葬历》曰：‘葬避九空地穴及日之刚柔、月之奇耦。日吉无害，刚柔相得，奇耦相应，乃为吉良。不合此历，转为凶恶。’……又曰：‘雨不克葬，庚寅日中乃葬。’”可以看出彼时择时日的流行，并且也以阴阳五行为原理，要刚柔相合，对于墓葬尤其注重时日，且有专门讲选日子的《葬历》出现。《葬历》的内容今已不得而知，但可以想见，当时已经颇具系统。对于起宅盖屋的选日，亦有书籍论之：“工伎之书，起宅盖屋必择日。”

#### 5. 葬地兴旺说

我们在前文里曾分析，中国墓葬的初期仅是出于礼制之需，并无后来风水所大肆提倡的人死后代受荫于尸体的“葬地兴旺”之说。“葬地兴旺”说到底起于何时尚需考查，目前一般认为最先见于樗里子（前？—前300年）。据《辞海》历史分册介绍，樗里子为战国时秦国贵族，秦惠王的异母兄弟，名疾，居于樗里（一作楮里，在今陕西渭南），故称作樗里子。初任庶长，因战功封为严君，秦武王时，与甘茂为左右丞相。为人滑稽多智，秦人称为“智囊”。据《史记》记载，樗里子死后，葬于渭南章台之东。他生前曾预测自己的墓地两侧将有天子的宫殿，后果应验。因为至汉时，恰好长乐宫在其东，未央宫在其西，武库正值其墓。也许由此传说，樗里子也成为风水中的传奇人物，后世风水也都认为葬地兴旺论起于樗里子。实际上，樗里子的“应验”说法并未直接涉及兴旺子孙。我们在前面也已考证过，从秦到汉

初均无类似的葬地兴旺之说。因此可以断定，这种说法兴起于汉。结合上面提到的汉代《葬历》的出现，推测此时已有一些较为系统的有关葬说的理论出现。无怪有传说说汉代有青乌子作《葬经》，有朱仙桃作《搜山记》，推想或许传说中青乌子所作的《葬经》实际可能就是王充所提到的《葬历》。

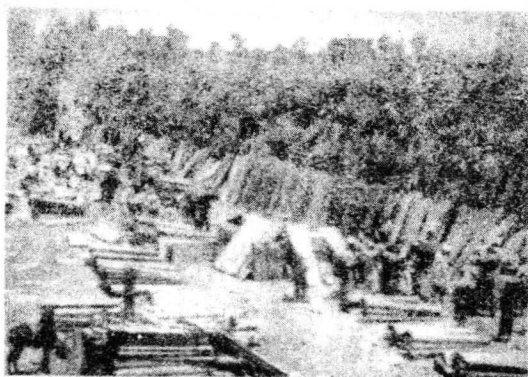
## 6. 符镇

从以上逐条所述，可知汉时所有的堪輿活动都可以归结到禁忌。人们在避讳这些禁忌的同时，自然也渴望着能够摆脱这些凶恶，于是“发明”了一系列的符镇方法：

**解除** 《论衡·解除》篇曰：“世信祭祀，谓祭祀必有福。又然解除，谓解除必去凶……宅中主神有十二焉，青龙白虎列十二位，龙虎猛神天之正鬼也……有十二神舍之，宅主驱逐，名为去十二神之客，恨十二神之意……世间缮治宅舍，凿地掘土，功成作毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以象鬼形，令巫祝延以解神，土已祭之后，心快意喜，谓鬼神解谢，殃祸除去。”这里有祝延主持，可见解除之法实际是一种巫术活动。然而这种带有巫术意味的活动，却逐渐演化成为一种民俗流传至今。实际上今天开工动土时所行的一种奠基仪式，就是这种民俗的余韵流风。

**厌胜** 汉代的厌胜之法，主要是为了逃避太岁凶神，并且所依据的原理也仍是阴阳五行的相生相克之理。如《论衡·涧时》篇曰：“见食之家，作起厌胜，以五行之物悬金木水火。假令岁月食西家，西家悬金，岁月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙以辟其殃。连相仿效，皆谓之然。”运用厌胜之法最著名的例子要数单于舍上林苑之举了。据《汉书·匈奴传》载：“（哀帝）元寿三年，单于来朝，上以太岁厌胜所在，舍之上林苑蒋陶宫。”帝王亦采用此法，足见其在当时的威力。

**镇墓兽** 镇墓文、买地券等。现代考古发掘表明，汉代出土



庞大的木材交易，木材的主要用途是做棺材的墓中有大量的镇墓兽，镇墓文以及买地券等，尤以东汉为最，这些实际上都是符镇手法的一种。

镇墓兽由鹿角、头面、立座三部分组成，头面有多种，鹿角多非真鹿角，状如一种似鹿的“桃枝”，一角者称作天鹿，两角者叫辟邪。据王瑞明《镇墓兽考》考证，这是古山神的造像，与上古护灵的“灵”意思相似。

镇墓文及镇墓瓶则都是以“天帝使者”之类的名义书写的一些文字，从而使死者的亡灵在坟墓中得到安宁，保证生者的家宅平安。

买地券则是起源于东汉的以地契形式置放于墓室中的一种物品，又称作“券别”、“地券”、“地契”。主要是受生人的买地契的启发而来。其目的是使死者在阴世的生活能够得到保障，使墓地的所有权不被侵害，从而不来烦扰生者，使生者平安。如《贞松石集古遗文》卷十五记载，延熹四年（公元161年）的一方买地券上书写如下文字：“延熹四年九月丙辰朔，卅日乙酉直闭。黄帝告丘丞、墓伯、地下二千石、墓左、墓右、主墓狱吏、墓门亭长，莫不皆在。今平阳偃人乡茆富里钟仲游妻薄命蚤死。

今来下葬，自买万世冢田。贾直九万九千。钱即日毕。四角立封，中央明堂，皆有尺六桃券，钱布，钿人。时证知者先口曾王父母口口口氏知也。自今以后，不得干扰生人，有天帝教，如律令。”这种买地券此后一直流行。据宿白先生考证，地券文字自唐末渐成定格，如记四界必云：“东至……南至……西至……北至……”可见这种记载已带有明显的风水色彩，如1961年在江西分宜一座宋墓中出土的一买地券中即是按此格式：“……买得本县化全乡德全里地名长塘村申山艮寅向受地一穴，东至甲乙青龙，南至丙丁朱雀，西至庚辛白虎，北至壬癸玄武。上至青天，下至黄泉……”

总之，汉代阴、阳宅理论皆已出现雏形，深入到民间。其理论学说则以阴阳五行学说为主导框架。五行的相生相克原理尤为当时风水中判别吉凶的最高准则，因此带来五音姓利说的盛行。另外汉代时葬地兴旺说也开始出现，并盛于东汉。

### 郭璞与《葬书》

提起风水两字，几乎所有的风水先生都称其为郭璞发明，那么郭璞何许人也？

郭璞（276~324），字景纯，河东闻喜（今属山西省）人。《晋书·卷七十二》对郭璞的家世作过这样的介绍：“父，瑗，尚书都令史。时尚书杜预，有所增损，瑗多驳正之，以公方著称。终于建平太守。”可见郭璞出自名门，而璞本人却“好经术，博学有高才，而讷于言论。词赋为中兴之冠。好古文奇字，妙于阴阳算历”。只是郭璞的这些本领的来历富于神奇色彩：“有郭公者，客居河东，精于卜筮，璞从之受业。公以青囊中书九卷与之，由是遂洞五行天文卜筮之术，攘灾转福，通致无方。”于是民间盛传郭璞占筮、相墓、相地的故事，如《太平广记》卷十三记载称其“鉴天文地理，龟书龙图，爻象讖纬，安

墓卜宅，莫不寄微善测人鬼之情况”。据考察，郭璞虽然为河东闻喜人，其从事占墓相地的活动却多发生在江浙福建一带的南方地区，兹列举数件：

**卜地** 据《晋书·郭璞传》记载：司马睿镇守建邺时，王导请郭卜地，得咸卦之井卦，郭璞据此断言，东北方向带有“武”名的郡县，可得铜斧，西南方带有“阳”名的郡县井水会沸腾。后来果然武进县的田中发现了五枚铜铎，历阳县的井水沸腾了一天。司马睿为晋王时，又让郭璞卜地，遇豫卦之睽卦，于是说会稽的井口将得钟，上有勒铭，意即大功告成，待司马睿即位时，果然在会稽剡县井口得到一钟。

**择墓活动** 《晋书·郭璞传》记载，郭璞曾为其母在暨阳择一块墓地，却离水只有百步之远，有人认为墓地离水太近，水会淹没墓地，不吉，但郭璞却预言水会退去，后来果然沙土上覆，墓周围几十里都成为桑田。《世说·术解》篇记载，晋明帝想了解葬坟的事，听到郭璞在为人葬坟，就化装前去观看，问坟主为什么葬到龙角上？这种葬法是要灭族的。主人答：“郭璞说这是葬在龙耳上，不出三年当招引天子。”帝又问：“是葬后可出天子吗？”答曰：“非出天子，但能招引天子来问。”《南史·张裕传》称，张裕的曾祖父澄准备葬父，郭璞为其选坟穴，对他说，葬某地，你可活到一百岁，做位极人臣的三司大官（注：太尉、司徒、司空），但子孙不旺。葬某地，你只活到五十多岁，官职就下降多了，但后代显贵。澄选择了后者，官做到光禄（注：主管皇帝膳食的官），活到六十四岁逝世，子孙遂昌盛。

**为温州城选址** 据乾隆年修纂的《浙江通志》介绍，郭璞曾在浙江一带选择城址，温州市即传说为璞所选。开始郭璞准备选城址于江北一带，但是取土称过之后，发现土轻了，遂过江，登上西北带的一个山峰（该山由此得名郭公山），见“数峰错立，状如北斗，华盖山锁斗口”。于是确定该处为城址，并说：



“若城绕山处，当聚富贵，但不免兵戈水大，城于山，则寇不入斗，可长保安逸，因城于山，号斗城。”说明郭璞已有称土之举，并且选址时已将安全防卫放在首位，这可能与当时战争频繁的背景有关。

**对福建城址的论述** 据传郭璞还著有《迁州记》、《迁城记》等书阐述城市选址，如《闽中摭闻》在关于福州府的条目中引说晋郭璞《迁州记》有铭云：“泰康之载，迁卜瓠基四色，牢城层峦，三迳洪浒，南流瑞龙，西应其主，螺友对现，花峰千载……其城形状如龙如凤势，气盘拏，遇兵不掠，遇荒不饥，逢灾不染，六十甲子满废而复用。”又郭璞《迁城记》里描述福州市云：“左旗右鼓，全闽二绝，旗山在洪塘山之西，山巔欹侧，其形如旗，鼓山屹立海滨……”由这些记载和议论推测郭璞曾在福建一带有过多次卜城活动。

以上逐项皆说明郭璞有过大量的卜宅、占墓、相地活动，无怪他被后世风水师尊奉为风水的鼻祖，而这种屡验的传奇色彩也说明了郭璞作为风水宗师是当之无愧的。

郭璞的确十分特殊，从纵的方面看，他不仅精通术数，并且通读了历史上大量正宗儒家经典。博闻强记，且不泥于古人，发出自己的新见。如《晋书》所载，他注有《尔雅》、《三苍》、《方言》、《山海经》、《楚辞》、《穆天子传》等书。从横的方面看，他又善于搜集身边各种占筮之事，曾将所闻的筮验的六十多件事汇编成《洞林》，作为占筮之参考书籍，显然他是一个集儒、术为一身的人物。所以风水推他为理论的始祖，既可使风水的地位提高，获取风水在上层知识界的信仰，又可满足普通人渴求智者的心理愿望。

制造出郭璞的神秘受师途径，也确实高明，使得从神话传说到郭璞这一巨大的时代和空间间隔得以填平。风水术士一方面有了一个神通广大的真实人物作为祖师爷，同时其祖师爷的神秘受

学途径又使之与神话传说中的神圣人物相关联，从而产生出一圈神圣的光环。这种手法是中国民间历史上最喜用的方法之一，我们考察任何一种术数以及各种手工业行业如木匠、漆匠等行业的宗师的受业莫不如此。

既然郭璞为祖师，必然要有他的理论，于是便将《葬书》托名于郭璞。

对此，早就有学者提出质疑，并加以考证和否定。如清代的考据专家纪昀在《四库全书总目提要》中指出：“《葬书》一卷，旧本题晋郭璞撰。璞撰有《尔雅注》已著录。葬地之说，莫知其所自来。《周官·冢人》、《墓大夫》之职皆称以族葬，是三代以上葬不择地之明证。《汉书·艺文志·刑法家》始以宫宅地形与相人相物之书并列，则其术自汉始萌，然尚未专言葬法也。《后汉书·袁安传》载安父没，访求葬地，道逢三书生，指一处当世为上公，安从之，故累世贵盛。是其术盛于东汉以后，其特以是擅名者，则璞为最著。考璞本传，载璞从河东郭公受《青囊中书》九卷，遂洞天文、五行卜筮之术。璞门人赵载尝窃《青囊书》，为火所焚，不言其尝著《葬书》。《唐志》有《葬书地脉经》一卷，《葬书五阴》一卷，又不言为璞所作。惟《宋志》载有璞《葬书》一卷，是其书自宋始出，其后方技之家竞相粉饰，遂有二十篇之多……”另外，清光绪戊寅年版的丁芮朴的《风水祛惑》里亦有与纪昀相似的说法和考证。目前多数学者认为《葬书》当是唐宋时期的作品。

从《葬书》所记述的观测方位的方法看，其采用的仍然是“土圭法”。“土圭测其方位，玉尺度其遐迩”。说明《葬书》成书于罗盘的发明和使用之前。目前我们可以断定罗盘至少出现于唐末约公元800~900年之间，则《葬书》的成书年代可缩小至公元800年之前的唐代。尽管如此，清代之后的风水术士仍尊称郭璞为鼻祖，并认定郭璞作《葬书》。

考察《葬书》内容，全文不足二千字，言简意赅，不似一般俗鄙术士所作。其作为风水理论的经典和基石是当之无愧的。兹介绍其主要内容如下：

“乘生气说” 为《葬书》的核心，全书开篇的第一句话便是：“葬者，乘生气也。”于是选择墓葬的一切活动便围绕着怎样乘生气而进行。何谓生气？后世风水家的解释是：凡宇宙间的大自然的现象，新兴而生苗，与萧杀相对的叫作生气。这种生气，在天则周流六虚，在地则化生万物，天以生气为资，地以生气为载，生气聚于地中，即所谓“五气行乎地中，发而生乎万物。”《葬书》的气说构成了以后风水理论的总纲要。

遗体受荫的感应说 “人受体于父母，本骸得气，遗体受荫……气感而应鬼福及人。”认为人的身躯受之于父母，父母死后的骸骨如果能得到生气，便可以荫庇子孙，父母之气感乎地则子孙之气应乎父母，即父母子孙，本同一气，可以感应，生人若因此受到父母之气，便可以旺盛。这种说法可谓葬地风水盛行不衰的最强大的心理源泉，也是风水理论中最蛊惑人心的部分，其迷信和毒害也最深重。

“得水藏风”之说 “气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，行之使有止，故谓之风水，风水之法，得水为上，藏风次之。”这里提出风水名词，并阐述风水的原则，以得水为最妙，避风次之。风水名词确实绝妙，“得水为上，避风次之”这一准则也非常有道理，如世界文明的起源皆离不开河流，尼罗河、底格里斯河、幼发拉底河、恒河、黄河、长江都是最早文明的发源地。中国古代的都城更多是依水而筑。但上述原则用于“阴宅”时不免令人费解，因为从中国古代墓葬看，最忌讳蝼蚁水蚀，若葬在多水地区，尸体肯定腐烂，怎么能够得水呢？而此处的原则显然又是针对“葬事”而言，故推测所谓的“得水”指的该是墓葬周围的大小的山川形势要“得水”为上，非指墓穴处“得

水”。

“形势说” “地势原脉，山势原骨，委蛇东西，或为南北。千尺为势，百尺为形。势来形止，是谓全气，全气之地，当葬其止。”就是说平地要看土垠之脉，山地要看峰岭之骨，地势委蛇变化，或东西或南北，没有定势，远来之山为势，近处之山则为形，看地形既要考察远山之势，亦要细究近山之形。形势翕合之处，便是全气之地，可以在此安葬。吉。

“童、断、石、过、独”五不可不说 “山之不可葬者五：气以生和而童山不可葬也，气因形而来断山不可葬也；气因土行而石山不可葬也，气以势止而过山不可葬也，气以龙会而独山不可葬也……经曰：‘童、断、石、过、独生新凶而消己福。’”这里具体指出五种山不可以下葬：

没有草木的山——童山（无冲和之气）

中断之山——断山（气不能续接）

长满石头的山——石山（无土则无气）

没有气势的山——过山（无情无义则无气）

孤独无群体的山——独山（没有来龙去脉则无气）

实际上反映了一种对山的种植能力及审美的观察标准。在此段文字之后，《葬书》里使用了很多篇幅来说明好的地形应该如何如何。指出上好的地势要山势起伏连绵，如水波荡漾，如万马奔腾，等等。

“四灵地形说” “夫葬以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武……玄武垂头，朱雀翔舞，青龙蜿蜒，白虎驯狎，形势反此，法当破死。故虎蹲谓之衔尸，龙踞谓之嫉生，玄武不垂者扼尸，朱雀不舞者腾去。”讲的是关于风水地形的判断准则。一定要前后左右都有山，并且玄武方位的山要垂下，主峰亦低短，朱雀方位的山应翩翩起舞，青龙方向的山要起伏绵亘，白虎方向的山则应俯伏柔顺，否则就凶。这一准则后来成为风水中

判别地形和选择阴阳宅基地的最高标准。

“方位”说 “土圭测其方位，玉尺度其遐迩……‘经曰：地有四势，气从八方，寅申己亥，四势也，震离坎兑乾坤艮巽八方也，是故四势之山生八方之龙，四势行龙，八龙施生，——得其气，吉庆尊贵。’”采用阴阳法则与八卦原理讲述风水的方位理气，用寅申己亥代表四个方位，又以震离坎兑乾坤艮巽表示八方，即八龙要得寅申己亥四方的五行之生气方能施生。例如震龙属木，木生于亥，则亥方就可以得到生气。另方面，这里用于定方位的方法仍是土圭之法，丝毫不提罗盘，说明《葬书》成书时代，罗盘尚未使用。

总之，《葬书》中所述各节，已经奠定了后世风水的根基。如“藏风得水”，如“四灵说”，如“地势说”等等，皆是后世风水的核心。由东方文化书局发行，姜子匡教授主编的中国民俗学会民俗丛书专号《堪輿篇》里，则将《葬书》新编出如下目录总结之：葬乘生气、气感而应、谓之风水、风水自成、土形气行、行止气蓄、支葬垅葬、祸福之差、避其所害、若怀万宝、若器之贮、若龙若鸾、朝海拱辰、龙虎抱卫、山之不可葬者、吉势凶势、四势八方、三吉六凶。

## 唐代风水

唐代是风水从蓬勃发展走向成熟的时期，当时出现了各种各样的风水书籍，如吕才所云：“遂使葬书一术，乃有百二十家，各说吉凶，拘而多忌。”而且尽管汉代王充就已经极力反对过五音姓利的堪輿说，唐代却仍流行此说。据晁公武《昭德先生读书后志》卷二五行类记载，当时的大师之一僧一行曾撰《五音地理新书》，以人姓五音验八山之十八将吉凶之方。如此等等。那么为什么会出现如此繁复的局面呢？

我们在考察唐代风水之前，不得不追溯一下唐代的一个重要

制度——科举制。中国政治在秦汉以下，早已脱离了贵族政治与军人政治的阶段，全国官吏，由全国各地分区选推，应该说已属于一种平民政治。但是汉代时名义上虽是乡举里选，其实权却仍操纵于地方长官即太守的手中，仅由地方长官采纳乡里舆论，而最后却由地方长官决定。因此从表面上看全国的政治人员均来自民间，但渐渐地却不免仅仅来自民间的一个狭小的圈子里，于是在民间逐步形成了一种特殊的阶层，这便是东汉末年以下的门第，用今天的话说是一种变相的新贵族。至三国魏晋时期，由于兵荒马乱，地方政治解体，选举便无法推行，乃临时创设九品中正，即由地方在中央政府服务的大官吏中选出一人为中正，使之代表其所在地方人士的一般意见，并将其乡土人才分列为九等——上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下，造成簿册，上报中央成为政府选用人才的标准，这一制度实与汉代之乡举里选制相差不远。加上当时的门第势力愈来愈盛，所以中正的九等，也都以门第高下为标准来划分。九品中正也成了门第势力的护符。

然而，到了隋唐，却从根本上改变了上述局面，将这一切的所谓“选举制”改进成为一种公开竞争的考试制度，地方人士不管出身如何，凡有志在政治上活动的，皆可向地方官吏亲自报名参加考试，地方官负责将这些应试者申送中央政府，中央派特别官更加以一种特定的考试，凡中第合选的人便取得了一种做官参政的入场券。这种考试在审理标准上也发生了变化，如汉代的选举考察偏重的是乡里之舆论，且以日常道德以及在地方政府的服务成绩为主，标准是才德笃实。而唐代，除应试者出身清白外，其余的皆以才智测验为标准，虽然开始时的考察，也曾注重考验应试者对于实际政治问题之理论的论述，以及对古代经籍进行解义等方面，但是逐渐地则变为专重于诗赋一项。这种变更的原因有二：一是诗赋命题可以层出不穷，天地间形形色色事物皆

可作为题目命之；二是诗赋以薄物短章，应试者可以不即不离的抒其胸襟抱负、理想趣味。并且促使应试者对自然界的一切事物都达到精深的理解，使之有才而兼有情，有学而兼有品，否则才虽高，学虽博，而情不深，品不高，依然不能为官。

这便是隋朝开始、唐代成型的科举制，此制为后来各代传袭，成为中国政治的一根中心柱和文人书生的一块敲门砖。该制度不断刺激全国各地人才朝向同一文化目标而努力，既重视历代儒家经籍典故，又重视自然山水之情趣。同时，全国各地的优秀人才，也持续地由此制度选送到中央，如此唐代中央政府在政治上不断新陈代谢，维持一个平民性的文化和精神。此一制度在唐代时不失为一先进之举，不过后来其产生出的许许多多的陋习和悲剧则又另当别论了。

一方面，我们知道中国应科中举的读书人中，有不少是拔起于乡村的，这群人的人生轨迹多半是由农村转到政府，再由政府退乡归里。如历代一些著名人物在政治上成就了他们的一番惊天动地的事业之后，往往平平淡淡退归乡村。由于他们饱读诗书，对自然山水有着精深的见解，在从政时是平天下的儒者，而在退位之后特别是遭贬谪时，却又是满腹的黄老、庄子等道家学说。这时风水说便与之心灵合拍（当然对于有些人是无意识的），于是他们多半去选择一块山清水秀、石美树俊的宝地去卜宅终老。随之也将传统文化和风水观念一起始终如一地保留在中国的乡村，使中国的乡村住宅散发出一种深厚的哲理意趣和神奇迷离的与风水相混杂的文化气息。于是上述的上层人物对山水的理解和评述，反过来也就滋润和丰富了风水理论。

另一方面，科举制的出现使人们产生了一个根深蒂固的念头，以为读书中举便可做官，做官便可发福发财。为了中此之举，几个最方便的保佑方法便是：一、受风水遗体受荫说的影响，认为受荫于已故的先祖，便可发，于是坟墓之厚葬风愈刮愈

烈，这种厚葬之风又反过来刺激促进风水。无怪唐代开始，葬书有如此之多，出现了我们在文中开头所说的那么一种繁复局面。二、认为吉利的住宅可以发人，遂之对于住宅的吉凶也异常重视。三、运用一种特殊类型的建筑，即风水与宗教建筑相融和而成的一种乡村公共建筑——文楼，奎阁，文塔等等来达到振兴文风、昌盛文运目的。这种独特的人文建筑往往成为一乡之标志，含有种种的象征意味。此类建筑的出现无疑也丰富了风水理论，唐代之后的风水书中，多有专门的篇幅来阐述如何建奎楼、文阁，在何方位，运用何种手法等等，故唐代的风水与科举制达到了相得益彰的地步。而科举制也和风水一样，其劣根性也随着时日而逐渐暴露，至明清时则日显突出，不过这是后话了。

上述科举制加上唐代的背景如佛教的广泛流行、道教的极端重视、天文地理学的发展等等都使唐代风水盛极一时。这种盛况也可从一些传说故事窥出。据《太平广记》中有关项下记载：唐朝苏州吴县有个叫汪风的人，住在离码头不远处，其家宅中时常发生怪异事件，十多年间妻儿奴仆陆续亡故，疑心是由于住宅的不吉，遂将宅卖给同乡的盛忠，不料盛家亦在几年间家破人亡。于是盛忠又折价卖宅，可四邻八舍均无人愿买，足见当时风水说的强大威慑力，结果这座住宅许久也未曾卖掉。最后县衙小吏张励，因路经此宅前，常见宅内有两道箭杆粗的青气冲天，便以为宅中藏有珠宝，于是贪心买下，立即迁入，晨起又见两道青气，由于贪宝，便在冒气之处拚命挖掘，挖至六七尺时，果见一圆形石盘，下有精雕细刻的石柜，柜缝用铁汁浇固，并加石灰密封，外又加铁链固定。石柜四面还有七方朱印，张励便以为真的有宝，用锤砸开，见柜里有一铜釜，上覆铜盘，铅锡固缝，印有九方紫文，遂揭去朱印打开铜盘，不料却有大猴跳出，倏忽间不知去向。再观釜中仅有一方石铭，上书：“禎明元年（587年）七月十五日，茅山道士鲍知远囚猴神于此，其有发者，发后十二



年，胡兵大扰，六合烟尘，而发者俄亦族灭。”结果第二年张励家便遭灭族之祸，而第十二年后则应验安禄山造反。该故事离奇且不足信，然却生动地表现了当时民间对风水的尊崇和敬畏，同时也向我们透露，道士参与风水，唐时即有。此说明道教与风水的关系是十分密切的。

据《古今图书集成》堪舆名流列传以及一些民间传说，当时有这样一些风水大师：李淳风、张燕公、一行禅师、司马头陀、刘白文、浮屠弘云、陈亚和、杨筠松、丘延翰、曾文遄、范越凤、万伯超、刘森、叶七、邵庭监、赖文俊等人。这里像李淳风、一行禅师、丘延翰等人皆为见于正史的真实人物，不过正史里这些人是集天文、地理、算学、术数为一身的神圣人物，而较少谈及他们所从事的风水事业。另一些人物则较难考察其真实和可信了，其中以杨筠松为最突出的代表。在风水的自身谱系中，该人是除郭璞之外的第二号人物了，且其影响和体系比起郭璞更显庞大，但是却不同于郭璞。因杨筠松并不见于正史记载，只是传说其为唐僖宗（874～888）国师，官金紫光禄大夫，掌灵台地理事，后断发入昆仑山步龙。这种传说却被《四库全书总目题要》所否定：“筠松不见于史传，惟陈振孙《书录解》题载其名氏。《宋史·艺文志》则称为杨济贫，亦不详其始末，惟术家相传，以为筠松名益，窦州人，掌灵台地理，官至金紫光禄大夫，广明（880年）中，遇黄巢犯阙，窃禁中玉函秘术以逃，后往来于虔州，无稽之谈，盖不足信也。”不过，这种否定并不能抹去杨筠松在众多的风水术士心目中的真实存在，如在考察中所遇到的任何一位风水地理先生都会提到杨济贫，并奉为祖师。赣、湘、闽一带至今还流传许多有关他的传说。如湘中地区便传说杨济贫曾来到宝庆一带即现在的邵阳，察看风水，见到竹鸡坡处上面是悬崖，下面是资江，中间是一张虎口，便惊叹竹鸡坡为风水宝地。然而此处崖陡山峭，无法安葬，遂回到家中苦思之后

想出妙策，便每天玩泥巴砣，搓一粒用竹枝甩至一定高处，如此练了三年，竟能百发百中。于是将自家祖坟的遗骨灰搓成泥巴砣，带到竹鸡坡，在悬崖下将其不偏不斜地用竹枝甩进虎口。因为他相信杨家先祖葬在竹鸡坡上之后杨家必有富贵，果然，宋代时出了杨家将（杨家将实际有许多传说），显赫四方。据说后世还时常有杨姓人到竹鸡坡挂坟，当然后来有些杨姓人又发现鄱阳湖风水更好，就流传开了“早知鄱阳湖，免葬竹鸡坡”的民谚。这种将杨筠松神秘化且与杨家将相扯的说法虽有些牵强，也不足信，然杨筠松的事迹却一直印在百姓心中，即便直到科学发达的今天。

事实上，在风水术士心中，杨筠松不仅真实存在，而且有一系列长长的徒弟传承名单，他是江西派的始祖。如明洪武四年（1371）秋八月朔金华胡翰在《葬书》序中即云：“唐文皇帝取其国经人内腐，也不复传，及黄巢破长安，国师杨筠松窃奔江西，授弟子三人，其一日曾智，智授廖高及其甥赖文进，禹三传而上牢刘子先得之。”看来杨不仅是形法派的直接始祖，又是从郭璞那儿传承而来，可谓风水中承上启下的关键人物。此一关键人物的存在却无从证实，真有点类似西方基督教中的耶稣了。

我们综合目前所见到的有关杨筠松师徒传承渊源的书籍，杨筠松的师徒传承可以简化如下：

曾智→廖高→赖文进

杨筠松（即杨益间） 丘延翰→陈希夷→吴克诚→吴景鸾  
→ 景鸾之女→廖金精→曾文迪→僧一行

不难发现作为始祖的杨筠松为僖宗（874～888）时人，而其徒之一丘延翰却是高宗（650～683）时人，徒弟之出生日期居然早于老师二百年左右，可见其谱系之混乱。

不过，所有这一切并不影响后来江西派的所有人士奉杨为风水形法派的始祖，且认为杨的代表著作有《疑龙经》、《撼龙

经》、《葬法十二杖》、《青囊奥语》、《青囊序》等。其中《青囊奥语》、《青囊序》堪称代表和理论总则。其要点是讲如何寻龙，且以推五运、辨阴阳、详三合、察生旺四者为寻龙之要诀。前面曾提到的民俗丛录专号《堪舆篇》里将现存《青囊奥语》的主要内容整理出如下目录：刘伯温作的序、总论、养老看雌雄、金龙动不动、龙分两片、龙寻龙去、二十四山、阴从左、阳从右、圣人卜河洛、阴阳流水位、朱雀发源、罗经十二位、母子公孙、二十四山双双起、五行拨配、精微五行、步水量山、龙神不上下、阴阳、祖宗、生死、坐向、来向、一生二、二生三、净阴净阳之谬、收山出煞之法、阴山入穴立向、阴阳与穴中殊、明堂并朝水、高峰尖秀方圆、坐向生克制化、生克出、生克人、进神得位大旺、二十八宿五星、消息水音之法、沟壑明堂方隅、奇贵、贪狼、禄马、双山、四经、五行、三合联珠局法、颠倒、逆顺、廿四山、雌雄、三合、元空、合元空、用元空。可知《青囊奥语》中的寻龙之理论已十分完备了，其中提到罗经十二位等与罗盘有关的东西，显见此书出现年代当在罗盘使用之后。值得一提的是，这里对二十四山有较多论述，如：“颠颠倒，二十四山有珠宝；顺逆行，二十四山有火坑；二十四山分五行，知得荣枯死与生。”对此王振铎先生认为：“这种以二十四山，四十八局之分向，以先天十二支为古制，信干维为后加，世传杨筠松尚有《天玉内传》三卷，考郑樵《通志·艺文略》，陈振孙《书录解题》，杨曾二家书，无《天玉经》之名。传杨氏师弟秘之，不行于世，至宋吴见诚遇真人，始授此经。其子景鸾，乃发明其义。是书亦至宋始出，原文多神其说，故做隐奥之词，使人恍惚迷离，骤不得其指要，方技之譎智，往往如斯。”从王先生这段议论看，托名为杨的风水书似乎都是宋代之时才出现的。不过，不管其年代如何，在风水谱系里，它们是形法理论的精华。

《四库全书总目提要》里则对《疑龙经》、《撼龙经》、《葬

法十二杖》的内容进行概括：“《撼龙经》专言山龙脉络形势，分贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、左辅、右弼九星，名为之说。《疑龙经》上篇言干中寻枝，以关局水口为主；中篇论寻龙到头，看面背朝迎之法；下篇论结穴形势，附以疑龙十问，以阐明其义。《葬法》（指《葬法十二杖》）则专论点穴，有倚盖撞沾诸说，倒杖分十二条……”

对于风水中这种屡见的托名为某人之书的作法，我们其实也不必过多地指责，实际上这是任何一门民间术数中都常遇到的问题。我们目前需要研究的更应该是其书籍的内容及其对风水理论创立的影响和作用。从这种立场出发，上述所列的诸本托名为杨的书仍不失为风水理论的经典，尽管其中杂有大量的“隐奥之词”和迷信成分，尽管其年代也并非出在唐代。

目前，能被考定证明是为出于晚唐的风水书籍则有托名为管辂的《管氏地理指蒙》。全书共分十卷，每卷十个条目，总共一百条，兹录述如下：有无往来第一，山岳配天第二，配祀第三，相土度地第四，三奇第五，四镇十坐第六，辨正朔第七，释中第八，乾流过脉第九，象物第十，开明堂第十一，支分谊合第十二，释子位第十三，离窠八路第十四，形势异相第十五，朝从异相第十六，三经释微第十七，四势近形第十九，应案第二十，拟穴第二十一，得穴第二十二，择向第二十三，复向定穴第二十四，承祖宗光第二十五，五方旗第二十六，左右释名第二十七，五鬼克应第二十八，次舍祥疹第二十九，克人成天第三十，二道释微第三十一，易脉崇势第三十二，日者如旋第三十三，五行五兽第三十四，方圆相胜第三十五，诡语第三十六，心目圆机第三十七，释名第三十八，山水会遇第三十九，盛衰改度第四十，择术第四十一，三五择微第四十二，山水择微第四十三，降势住形第四十四，离实亲伪第四十五，寻龙经序第四十六，望势寻形第四十七，水城第四十八，阳明造作第四十九，择日释微第五十，

迷徙寡学第五十一，饰方售术第五十二，亨绝动静第五十三，师聪师明第五十四，贪奇失险第五十五，通世之术第五十六，三停释微第五十七，企脉第五十八，凭伪丧真第五十九，过脉散气第六十，左右胜负第六十一，晨辰释微第六十二，预定灾福第六十三，五行象德第六十四，阴阳释微第六十五，差山认主第六十六，五行变动第六十七，逾宫越风第六十八，五行正要第六十九，夷天发越第七十，四穷四应第七十一，三气从违第七十二，积气归藏第七十三，天人交际第七十四，夷险同异第七十五，形势逆顺第七十六，盛衰证应第七十七，孤奇谲诡第七十八，五方应对第七十九，气脉体用第八十，贪峰失宜第八十一，支亲谊合第八十二，因形拟穴第八十三，得法取穴第八十四，四势三形第八十五，三吉五凶第八十六，会宿朝宗第八十七，荣谢不同第八十八，三家断例第八十九，回龙顾祖第九十，驱五鬼第九十一，纯粹释微第九十二，毫厘取穴第九十三，阖辟循环第九十四，释水势第九十五，阴阳交感第九十六，五气详诊第九十七，九龙三应第九十八，形穴参差第九十九，望气寻龙第一百。

书的内容包罗万象，是一部风水理论的综合性书籍，认为：“卜兆营室二事，一论山一论向为堪舆家第一关键。”而其中关于山形地势的描述与《葬书》有明显的联系，也可说是《葬书》的展开部分。并且进一步认为气者，轻清者上为天，重浊者下为地，中和为万物。然后书就山龙、水龙等展开讨论，认为人性与自然山水相通。所以，对山水的审理和考察十分重要，故被称为寻龙。其方法和标准与《葬书》的“藏风聚水”也趋一致，并有所发展：“高山低山之优劣在水之聚，故以明之，而水为最重”、“山必以水为防，水必以山为主”。还认为山水似阴阳之道互不可缺，如“水随山行，山界水而止……山为实气，水为星气，土逾高，其气逾厚，水逾深，其气逾大”等等即是。在《释名》第三十八中还提出水城、水口等概念，认为水口“得

岩，关锁则无变迁”，这大概是风水中最早涉及水口的论述。此外书中还仔细讨论并阐述了寻龙法的逐条细则，而以阴阳五行为总纲：“故寻龙之术，惟贵识五行之盛衰，辨二气之清浊。”除讨论了寻龙法之外，还对形势、方位，择向等问题作了表述，这些都是涉及风水理论之核心问题。最后书以“望气寻龙第一百”，作为收尾，可谓首尾呼应。有趣的是书中多次引用李淳风的观念，如第十三、第二十、第二十九、第三十一等篇中都有李淳风曰字样，也由此推知《管氏地理指蒙》应为李淳风之后的唐代书。

另一本托名为黄帝的风水经典——《宅经》，也在唐时广泛流传于民间。

《宅经》在风水史上与《葬书》具有同等地位，据一些专家考证，该书应该为唐代成书。其理由有二：一是《旧唐书·经籍志》载有《五姓宅经》二卷，《宋史·艺文志》载有《相宅经》一卷。《宅体经》一卷，《四库全书总目提要》的作者“疑即此书”，并声称此书“在术数之中犹最为近古者矣”。二是敦煌发现的唐代文献中有《宅经》，除少数字句与《黄帝宅经》不同外，内容基本相同，足证《黄帝宅经》在唐代已经盛传于民间了。

《宅经》的内容主要包括序、总论、凡修宅次第法、阳宅图说、阴宅图说。其序言曰：“今采诸秘验，分为二十四路，八卦，九宫，配男女之位，定阴阳之界，考寻休咎，并无出于阴阳之宅，此即养生灵之圣法也。”可知其理论依据也是以阴阳为纲，配以天干、地支加上八卦中的乾艮坤巽，组成二十四路，从而形成阳宅图与阴宅图，且以八卦定位向，乾坎艮震辰为阳；巽离坤兑戌为阴。阳以亥为首，巳为尾；阴以巳为首，亥为尾。所有的方位都与吉凶相联。可见该书的中心是卦理之法，恰与上述托名为杨筠松的形法相对应，唐时已有明显的江西派（形法）与

福建派（理法）之分野了。

与《葬书》同理，《宅经》也以“气”为核心展开：“凡之阳宅，即有阳气抱阴；阴宅即有阴气抱阳。阴阳之宅者，即龙也。”接着还提出一些相宅的具体原则，如“五实”、“五虚”说等，皆具有一定的道理，但是书中涉及的“阴阳”方面的文字则比较晦涩。

此处需要特别一提的是其阳宅图说和阴宅图说，也许其图说对今天的实践已无多大意义，但顺着其图中的“天门”、“地户”、“人门”、“鬼门”的说法，却可以发现风水与神话与中国人的宇宙观与中国独特的易学、哲学等有着绝妙的关系，非常有趣。在《风水1探源》里提出“天门”、“地户”等说法可以追溯至《山海经》里的神话传说：“沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门。”说明风水的理论来源与神话有所牵连。

神话中八天门名称表

方位	四座主山	甲骨文所记 四方神名	四座副山	方位
东	东极山—开明门	析	方士山—苍门	东北
南	南极山—暑门	炎（因）	波母山—阳门	东南
西	西极山—阖全门	夷	编勺山—白门	西南
北	北极山—寒门	伏	不周山—幽都门	西北

我们深究之，《山海经》的神话传说实际上反映了早期中国人的一种宇宙观，此点何新曾用图示意作了说明。其中风水与昆仑山发生关系，昆仑山也属于风水说中的一个神圣地方，风水认为它是中国众山众川的发源处。而上述宇宙观中又有“八门”之说，这种八门之说对风水中的“天门”、“地户”等说法也无影响。当我们从阴阳五行及易理的角度考察时，又会发现

“天门”、“地户”、“人门”、“鬼门”的另一种意义。

《五行大义》里早就有关于这四门的说法：“兵书云，阳生甲子，不足戌亥，仍为天门。阴生甲午，不足辰巳，仍为地户。阳界甲寅，不足子丑。仍为鬼门。阴界甲申，不足午未，仍为人门。”恰好与六十甲子的空亡相吻合。六十甲子，我们已作过介绍，是我国的一种纪年法，六十为一循环，且在月、日里亦存在此循环，即到六十日、六十年归于原来的干支。在计算年时称为还历，在计算日时，又常用十天为一起点单位，称为一句。我们知道，由于天干是十个，地支是十二个，故在一句中便有两个地支没有相应的天干与之相配，于是被称作“孤”、“空亡”。如“甲子”旬里，空亡是“戌亥”。“甲戌”旬里，空亡是“申酉”。“甲申”旬里，空亡是“午未”。余此类推。再从天干、地支对应的八卦方位看戌亥是乾，意指天，而空亡之意是虚、空，正好与建筑上“门”的虚空同义，故“戌亥”被称作天门。同样在“甲午”句中，“辰巳”是“巽”，由于其在后天八卦中与乾正好相对，故引申为“地门”（后又称作“地户”）。不过这里将“午未”作为“人门”，“子丑”作为“鬼门”，却与风水里的说法不合。我们从方位图上推测风水里这种对“人门”、“鬼门”的变动可能与四隅有关，因为八卦方位中，东西南北为四正，东北、东南、西北、西南为四隅，如果戌亥、西北、乾为天门，与它相对的“辰巳”、东南、巽为地户，则余下的两隅便应该为西南、“未申”与东北、“丑寅”了。于是将上面“五行大义”里的“人门”、“鬼门”分别顺时针移动一格，成为四隅之配制。在方位上错格，移位也是风水中常用的“改造”手法之一。“未申”又与“乾”、“天”相对，于是其意为“地”、“人”，故称作“人门”，而活着的“人”又与死者相对，故“丑寅”称作“鬼门”。不过这种对“人门”、“鬼门”来源的推测不免有些牵强附会。



十六甲子干支顺序										空亡	
甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉	戌亥	天门
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未	申酉	
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳	午未	人门
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯	辰巳	
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑	寅卯	地门
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥	子丑	鬼门

如果我们将再考察八卦方位的相生相克关系，则会有更奇妙的发现，其中八卦，方位、五行、数字色彩相配如下：

东	震	三碧木气	> 木旺木
东南	巽	四绿木气	> 木生火
南	离	九紫火气	> 火生土
西南	坤	二黑土气	> 土生金
西	兑	七赤金气	> 金旺金
西北	乾	六白金气	> 金生水
北	坎	一白水气	> 土克水
东北	艮	八白土气	> 木克土
东	震	三碧木气	

显然只有东北“艮”位土气与其相邻的两位水气和木气处于相克关系，而其他的方位皆处于相生或同气的关系。因此这一“艮”方属于应该禁忌的方位，为“鬼门”。更有意味的是如果我们将“方艮”除去直接将“坎”方与“震”方相联的话，则一切方位皆处于相生相顺之序了。而这种截面方式与我国福建一带城市东北面一堵斜墙是何等相似。

以上我们是从八卦方位的五行相生相克关系予以分析的，我们还知道在阴阳五行易理之中，空间与时间互相交织，于是我们不妨将上述的空间方位关系图转换成时间。可知：“丑寅”在一

天当中对应——丑时、寅时，即凌晨一点到五点之间；在一年当中对应——丑月、寅月，即阴历十二月至阴历正月之间；在四季之中对应——冬终春始。从中国的历法看，丑时是以凌晨2点为中心的两小时，是阴气开始完结之时，而寅时是凌晨4点为中心的两小时，拂晓之际，为阳气开始升发之时。可见“丑寅”在时辰上为阴阳二气交替之时，同理丑月是阴历十二月，寅月是正月，为新旧年的转换点，亦为阴阳相替之月。从季节上看，丑月是冬之末阴气趋于完结，寅月是春之始，阳气开始上升之际。从时间上看“丑寅”皆象征阴阳交替之时，是令人敬畏的时间，因此对应于这个时间的空间方位便衍化成了令人禁忌的“鬼门”了。

综上所述，我们已经发现了风水中的一些理论深厚的基础，这绝非偶然和牵强，乃是从侧面向我们展示了风水说中的十分真切的东西。而东北方为鬼方、鬼门的观点也日益渗透到中国文化的各个方面，如《穹窿山志》即记有一种“破狱”方法，便是“从东北方破起，东北方乃鬼路也”。

据英国学者李约瑟博士考证，另一本风水书《九天玄女青囊海角经》也是晚唐时期的作品。这种考证对我们推测罗盘的时代具有关键作用。因为该书中已涉及对罗盘的记述：“玄女昼以太阳出没而定方所，夜以子宿分野而定方气，因蚩尤而作指南，是以得分定位之精微，始有天千方所，地支方气。后作铜盘合局二十四向，天干辅而为天盘，地支分而为地盘，立向纳水从乎天，格龙收砂从乎地。今之象占，以正针天盘格龙，以缝针地盘立占，圆者从天，方则从地，以明地经。”再结合前述《管氏地理指蒙》中对磁针的叙述：“磁者母之道，针者铁之戕。母子之性以是感，以是通。受戕之性以是复，以是完。体轻而经所指，必端应一气之所召。土曷中，而方曷偏。较轩辕之纪，尚在星虚，丁癸之躔，惟岁差之治，随黄道，而占为见成象之昭

然。”为此，作出如下推测：

其一，晚唐时期已发明出罗盘，且盘为铜制。即是王振铎先生所考察的盘：“不分层位，仅俱正缝针位之廿四分向之铜罗盘，亦必属堪輿罗盘之祖型。”

其二，磁偏角的发现，磁罗盘的发明与堪輿家的关系尤为密切，有关它们的记载也最先见于堪輿风水书中。

其三，罗盘之用于堪輿远早于应用于航海。

## 宋代风水

与中国的文化史发展的轨迹一致，风水在汉代成型，唐代走向成熟，至宋代则达鼎盛。从皇家到百姓普遍地对风水坚信不疑。

著名的宋代皇家园林艮岳便是采堪輿风水术士之建议而建。据说，宋哲宗元符三年（1100），有茅山道士刘混康进言：“东京东北隅也，叶堪輿，倘形势加以少高，当有多男之祥。”这里再次出现茅山道士，可知风水与道教的相混。同年正月宋徽宗即位，便十分相信这种道士之言。据宋张淏《艮岳记》云：“徽宗登极之初，皇嗣未广，有方士言：‘京城东北隅，地协堪輿，但形势稍下，倘少增高之，则皇嗣繁衍矣。’上遂命工培其冈阜，使稍加于旧，已而果有多男之应。”艮岳之名也因其城市的艮位方向而得。而在艮位加高的做法肯定也与前述艮位为鬼门有关，故而需要在此方“障”之。

宋代帝王信奉风水的另一举则数河南巩县的陵墓了。墓葬全部按五音姓利风水说而建，还采用称作贯鱼葬的昭穆葬制（当时此制盛行于河北、河南一带），如《宋会要辑稿》记云：“乾兴元年（1022）二月二十二日，命宰臣丁谓为山陵（真宗永定陵）……今请用一行之说。”“真宗景德三年（1006）五月二十五日按行使刘承珪言得司天监史序状：（明德皇太后）园陵宜在

元德皇太后陵西安葬……其地西稍高，地势不平，按一行地理经：地有庞不平，拥塞风水宜平治之，正在永熙陵（即太宗陵）壬地，如贯鱼之形，从之……”至今，河南巩县宋陵仍呈现出北高南低的独特形态。

皇帝如此，权贵相信风水更是顺理成章地争相宝地，从而企望获取更多富贵。据陆游《老学庵笔记》卷十记载：蔡京之父的墓地，即请过风水术士参谋，其地平山似骆驼形，风水先生谓骆驼要背负东西方能行走，为此在山之驼峰上建塔，于是蔡京父之墓便以钱塘江为水，秦望山为案，可谓占据了最佳之地。又据《齐东野语》介绍，北宋偏安杭州时的将领杨和王所建私宅宫殿宏丽恢广，但一相宅术士却说其形似龟（龟），要有水才吉，否则凶，于是杨和王便私自“募民夫夜以继昼”，引湖水入其私第，耗资巨大。又如唐宋之后，福州浮仓山以“孤峰”突起，远山环抱的地理形胜，被堪舆家视为风水吉地，是营坟墓的最佳“区域”，如宋代词人黄昇墓即位于此山之北坡上。

至于普通人崇信风水的例子，更是不胜枚举。最突出的便是葬地求得荫庇和由此而来的迁葬之风。如施耐庵的名著《水浒传》中所描写的宋朝四大造反人物（宋江、田虎、方腊、王庆）之一的王庆，便是风水中荫庇说的产物。《水浒传》第一百零一回写道：“……那王庆原是东京开封府内一个副排军，他父亲王耒是东京大富户，专一打点衙门，攬唆结讼，放刁把滥……他听信了一个风水先生，看中了一块阴地，当出大贵之子，这块地就是王耒邻家葬过的，王耒与风水先生设计陷害……”王耒夺了那块坟地，葬过父母，妻子怀孕弥月，王耒梦虎入室，蹲居堂西，忽被狮兽突人，将虎衔去，醒来，其妻便产了王庆。又据《夷坚支志》庚卷第三记载：北宋时，有位姓傅的秀才父丧之后，求江山县风水先生祝评事卜葬，祝告之：“附近有一山，房宿直穴，昂宿守水，上合天星，真佳城也，急买勿失。”于是傅

秀才便买下此地葬父，祝同往，指墓说：“壬午年当生贵子，位至侍从，后代子孙冠冕不绝。”至壬午年，傅秀才果生子，取名楫。宋徽宗建中靖国元年（1101），楫位至中书舍人龙图阁待制。傅楫死后，又有风水先生对其家人说：“先墓合出宰相，可惜穴低了。”家人遂将墓穴迁至高处，后来傅家一孙去临安，路过江山县，便去拜访原先请为卜葬的那位祝先生，祝评事早已故世，家人招待傅氏孙，谈话间问傅家祖墓后来可搬迁过，傅氏孙便告曰：后来信一术士言，重新迁过了。又问后来家族中可有犯徒刑的人，随即祝氏后人取出当年祝评事卜葬的记录，上书：“仙游傅秀才营葬后，当于壬午年生贵子，或移而趋高，则出徒刑人。”并劝祝家速将墓迁回原处，于是傅氏孙速返家又将墓迁回原处。对风水的信仰由此可见一斑，而那位祝评事也算得上当时的堪舆高手了。再如宋代方勺《泊宅编》卷下记载：“钱遯婺州浦江农家子，少力学举省殿榜皆占上等，虽历华要不妨治生；浦江宅在深村，众山环绕一水萦带，阴阳家云：法当富贵而得后又侈大其宅，买田至数万亩……”

从上述记载看，风水故事多发生于南方一带。这与南方特定的背景：地理、人文、气候等不无关系。再据《古今图书集成》收录的堪舆名流列传介绍，此时著名的风水师有：唐九仙、陈希夷、胡矮仙、张子微、谢子逸、蔡神兴、刘七碗、丘公亮等四十几人。可见术士之多，且这些人又多为南方人士。如果说上面的是“野史”不足凭信的话，则《宋史·张煦传》说的“煦历西上阁门，使知磁州，煦明术数，善相宅，时称其妙”便为正史了。而一代理学宗师朱熹也对风水笃信无疑。朱熹原籍福建婺源，北宋末，其父朱松仕于闽，任建州（今建瓯）政和县尉，曾经过建阳，以为考亭溪山幽邃静明，是卜居的佳地，遂有日后在此安度晚年的打算。并入建阳户籍，这一决定对朱熹一生的影响十分重大。朱松去世之后，朱熹十四岁便携母祝氏到崇安。而

朱熹四十岁时，其母在崇安逝世，为了举家定居建阳，朱熹在建阳为其母择好墓地，第二年营葬其母时，又把其父朱松之遗骨也迁葬至此。六十二岁时，其居于建瓯的长子塾去世，朱熹便辞去漳州知州，回到建阳，在考亭买地营宅，且将塾归葬于建阳营口大同山。又据说朱熹曾梦见龙居后塘，于是认为后塘是他自己的归葬之所，其妻刘氏死后，朱熹便将她安葬在建阳黄坑后塘大林谷，亦嘱自己死后与之合葬，该墓至今犹存。

除了实际行动外，朱熹还有一些关于“风水”说法的论述。如《朱子全书》中就有卜居、山陵议状等条目。其山陵议状中谈及了许多的风水葬地说法，虽然他也反对五音姓利之说，但是却不反对择葬，并且还谈到了江西、福建盛行风水：“臣窃见近年地理之学出于江西、福建尤盛。”可知他对风水颇有研究。而《朱子语类辑略》卷一中，对于冀都形胜之议论则表明朱熹也十分精通风水：“冀都是天地中间好个风水，山脉从云中发来，云中止。高脊处，自脊以西之水，则西流入于龙门、西河。自脊以东之水，则东流入于海。前面一条黄河环绕，右畔是华山，耸立为虎。自华山东来为嵩山，是为前案。遂过去为泰山，耸于左是为龙。淮南诸山是第二重案，江南诸山及五岭，又为第三、四重案。”朱熹的此番论述也被后来的风水术士奉为至言。

而宋代风水中最有意义的事，便是汉代开始萌芽唐代开始分野的形势说与理气方位说，至此时风水已成为正式流派和体系，这便是著名的江西派与福建派。《青岩丛录》、《陔余丛考》等书均对这两大派的风水活动及理论有同样的概述：“一日江西之法，肇于赣州杨筠松、曾文迪、赖大有、谢子逸辈，其为说主于形势，原其所起，即其所止，以定向位，专指龙、穴、砂、水之相配；一曰屋宇之法，始于闽中，至宋王仅乃大行，其为说主于星卦，阳山阳向，阴山阴向，纯取五星八卦，以定生克之理。”江西派的始祖为杨筠松，上章已有述及。而屋宇之法便是福建

派。从其名称为“屋宇”以及原理可知该派的理论渊源可追溯至唐代的《宅经》。据一些专家考证，王仅乃王赵卿，约为南宋人，据说他对罗盘有过研究，曾作过针法诗：“虚危之间针路明，南方张度上三乘。”也被认为是较早的注意到磁针偏角的堪舆家。

对于江西派与福建派的后传，一般认为江西派流传得更为广泛，而福建派仅传于浙中，用之者鲜。这一点也可从《古今图书集成·堪舆部》所辑录的风水书目得到佐证。如收录的托名为宋代的风水书有：廖珣的《十六葬法》（廖珣传说为赣雩都人，十五岁通五经，建炎中以茂异荐，不第，遂转精堪舆，得金精山善地）、胡矮仙的《至宝经》（真名不传，据说长于堪舆穴道，另著绘有“三十六穴图”）、谢和卿的《神宝经》（谢和卿，字珏斋，别具玉元子）、刘见道的《天宝经》（又名渊则，字叔云，亦为雩都人）、孙百刚《瑤林国宝经》（名毅臣，号讷斋，宁都人），另外还有一些托名为宋赖太素的《催官篇》、刘唐卿的《囊金》、蔡元定的《发微论》等等。对这些书的内容作过较为仔细的考察，其中多数都是论述形法原理的，作者也多称己为杨筠松之传人，而对于王伋却较少提及。另外还有一本名为《博山篇》的风水书，作者为黄妙应，多数称其为五代人。但据《古代风水术注评》考证，黄妙应为宋时人，并且很可能就是当时人称“曹仙师”的一个著名风水师。该书包括概论、相地、论龙、穴、砂水、阳宅、平地等，主要也是讲的形势之说，可谓形法的代表作品。

从以上的风水著作，我们可以发现：虽然宋代时江西、福建派已各成体系，风水理论也十分丰富，但与此同时，宋代的风水书籍也已经开始混杂而繁乱，语言也远比风水的经典著作《葬书》、《宅经》、《管氏地理指蒙》要粗糙得多。也许可以下这个结论：一方面宋代的风水活动及理论已经盛极一时，广人人心；

另一方面风水的理论也开始进一步走入歧途，混入了更多的迷信色彩，具体表现在诸如疯狂的迁葬之风以及由此引起的纠纷等等。

目前我们可以肯定其作者和年代的另一本宋代风水书则为《荃原总录》。

该：书现在尚存元代刻本。对于书的作者，《中国善本书提要》云：“按是书不见著录，惟《文渊阁书目》卷十五载之，注云：‘一部，一册，阙。’疑即据此本。卷端有司天监杨惟德《上表》，知为宋杨惟德撰述者。惟德撰述之书颇多，景祐间有《乾象新书》、康定间有《崇文万年历》，是书则上于庆历元年（1041年）。全书凡十一卷，今仅存卷一至卷五。《进书表》后有校定雕印衔名，第一行：‘秘阁承阙写御书楷书臣陈□□’；第二行：‘御书祗候臣成□□’；第三行：‘御书，祗候臣马□□’；第四行：‘御书祗候臣费□□’；第五行：‘儒林郎宁司天录台郎充翰林天文院臣周□□’；第六行：‘管勾雕印朝奉郎守内侍省内府局丞臣韩□□’；第七行：‘都管勾朝奉郎守内侍省内府局知大口博士住国臣裴□□’，以后似有阙叶。”可知书为杨惟德所撰，另从上述记载的众多行也可从侧面看出当时风水书籍的地位还是很高，且司天监里有专门研究风水的人员，如杨惟德即供职于此，一般认为杨惟德为宋初天文学家，精于星占，写有许多有关术数的书籍，如《太一福应集要》、《七曜神气经》、《乾象新书》等，他善于堪輿当不足为奇。

《荃原总录》全书共十一卷。目前北京图书馆藏书为元代刻本之残本，兹录其残缺目录如下：

卷一，共有十四篇：四折曲路法篇第一，诞道命祗法篇第二，葬杂忌篇第三，镇墓法篇第四，改葬开旧墓篇第五，葬后谢墓法第六，接灵除灵篇第七，雌雄杀法篇第八，传符之篇第九，殃杀出去日时方位篇第十，岁杀历篇第十一，禳除仪物篇第十二，择师篇第十三，伪书篇第十四。这里还专门列有改葬开旧墓



篇，说明当时迁葬之风的盛行和对迁葬的慎重，另外还有伪书篇，则一一指出当时所流传的一些风水地理书的伪异之处。

卷二，有十篇：地吉凶篇第一，筮地吉凶篇第二，初终篇第三，庭丧论篇第四，送丧避忌篇第五，野外年历篇第六，神杀地上合禁步数篇第七，三镜六道篇第八，上下利方篇第九，交射论篇第十。其中上下利方篇谈到“凡论上下姓利，常以河魁加五音墓维得功曹为上利，传送为下利”，讲的便是五音姓利之说。此说宋代时流传于河南、河北一带，而朱熹之《山陵议状》则认为该法，近已不流行（于南方），从而推知《莹原总录》是一部关于北方风水的书籍。

卷三，择葬年月避忌篇第一，推魁刚法篇第二，择凶葬篇第三。中缺。择葬取八法篇第八，立明堂法篇第九，祭神祇立坛法篇第十，卜立宅北破土祭仪篇第十一。其中第一篇中还列表讲到五音所属。说明《莹原总录》中多次涉及五音姓利说。

卷四，地合四兽法篇第一，丧庭冢穴篇第二。中缺。八卦冢开面闭十法篇第四，天履地载法篇第五。中缺。龙虎行法篇第七。中缺。座冗次序篇第十。中缺。封树高下法篇第十二，幽冗浅深篇第十三。中缺。丧葬之制篇第十五，棺槨之制篇第十六。

卷五，目录基本全缺，只存葬后讲墓法篇第六。

从上面极其混乱的残存目录看，《莹原总录》是一本专讲葬法风水的综合性书籍，其理论以阴阳为纲的理气法为主，且杂有许多禁忌，符镇和遁甲的内容，十分庞杂。

如其中涉及禁忌、解除的内容有：“凡葬造墓有犯山川地祇触伤禁忌，葬事毕日宜须择日往物谢之，一如斩草设坛其礼。坛上设后土位，次设五方五帝位，又次设十二元神位，坛东南设岁月主者位，坛西南设正符蒿里位，延道口设幽堂长位，西南垣下设冥路阡陌位，于姓上步取元曹位□□在其上色随本音之处各有座彩茶酒果饌钱绿弃物，后土以牲……”书中还总结出至宋代

为止的八种葬法：“古葬之论其法有人地亦有八焉。一者阡陌平原法，将□冗白丘陵坑坎或沟涧道路起步作法，如东向西四十步呼甲建，二十步呼乙除，如西向东十步呼壬建，二十步呼癸除，皆四望以十干与十二祗直次第顺行，周而复始。（二缺）。三者窆葬，谓在山冈腹胁中……郭氏云葬山用窟。四者突葬，谓山有隆□蹙气，突然而来，欲向平地住者或平地有突形而起者。（五缺）。六者□□葬，谓地上窄，秋不得已者……七者卧马葬，谓旧墓是一冗之地，别无茔域亦无明堂……八者昭穆葬，亦名贯鱼，先人茔下冗即左昭右穆，后有死□者连如贯鱼。”（按：□为缺字）尽管残缺不全，却仍可看出当时的几种葬法。

由于风水书籍多是托名他人，因而既有著者又能确定年代的《茔原总录》对我们今天研究风水具有非常大的帮助。特别是其中涉及有关指南针及磁偏角的记述，可说是继前述《管氏地理指蒙》，以及《九天玄女青囊海角经》之后的又一本论及罗盘的堪舆书。书中如是云：“客主取的，宜匡四正以无差，当取丙午针于其正处中而格之，取方直之正也。盖阳生于子，自子至丙为之顺；阴生于午，自午到壬为之逆，故取丙午壬子之间是天地中，得南北之正也。丙午针约而取于大概，若究详密，宜曲表垂绳，下以重物坠之，照重物之心，□而□□一如□□之晕，绳以占号，二晷渐移，逢晕致桢，自辰巳至□未，申□□□□，其东西也，半拆之，望坠物之下，则□南北之中正也。”由此可知罗盘在宋时已广泛运用。王其亨先生据此认为指南针的发明应归功于风水术士。后人广为引用的、沈括《梦溪笔谈》中所提到的运用指南针的“方家”，正是堪舆风水家。

宋代风水的另一发展是“营建”风水，即开始注重建筑及家具等构件的营建尺寸要符合阴阳五行之理。南宋陈元靓《事林广记》中对此有所介绍：“《阴阳书》云，一白二黑三绿，四碧五黄六白七赤八白九紫，皆星之名也。惟有白星最吉，用之

法，不论丈尺，但以寸为准，一寸六八寸乃吉，细合鲁班尺，更须巧算，参之以白，乃为大吉，俗呼之压白，其尺只用一寸一尺。”可知宋时已经运用“压白”方法以及鲁班尺了，且原理来自阴阳之书。《事林广记》中还列有具体用尺方法的口诀：

一寸合白星与财，六寸合白又合义

一尺六寸合白财，二尺一寸合白义

二尺八寸合白吉，三尺六寸合白义

五尺六寸合白吉，七尺一寸合白吉

七尺八寸合白义，八尺八寸合白吉

一丈一寸合白财，推而上之算一同

## 元代风水

元代是中国历史也是风水史上的一个独特时期。此时有关的风水传说与记载远比宋代要少，甚至官方还下令禁止风水。据《新元史·礼志》记载，元泰定二年（1325）官方即下令禁用阴阳相地邪说：“泰定二年，山东道廉访使许师敬，请颁族葬制，禁用阴阳相地邪说，时同知密州事杨仲益撰用周制国民族葬昭穆图，师敬赅其言，奏请颁行天下焉。”此时正值元代中期。

我们还可以《鲁班经》最早藏本天一阁本，以及其后版本的对比中窥出元代风水的大致情况。天一阁本《鲁班营造正式》内容比较古朴，含有较多的宋元做法，其插图尚用平面表示，即散点透视。郭湖生先生曾推测其可能为元末明初时期成书。该本几乎没有涉及到风水及符镇方面的内容，而后于天一阁本的明代版《鲁班经》的最大变化，就是增加了如下几个方面：各工序的吉日良辰、门的尺度、建筑构件及家具的尺度和要点，压镇禳解的符咒与镇物等阴阳风水内容。于是可以推测，元代风水并不盛行，抑或可以这么说，元代是风水历史上的低潮期。风水的这种衰微也可从元代风水书的数量之少得以印证。

目前我们能查到的有关元代的风水书目，大致有如下几种：朱震亨的《风水问答》、《新刊阴阳宝鑑克择通书》、《阴阳备用三元节要》，有关营建的《鲁班营造正式》，以及传说为元代刘秉忠所著的《玉尺经》。

刘秉忠是元代有名的政治家和城市规划家，元代的京都规划大多出自他手，其通风水堪輿说是可以想见的，但《玉尺经》是否真为刘秉忠所作已不可考。《玉尺经》的内容与《博山篇》基本一致，但杂有一些理气说，全书包括审势篇第一，审气篇第二，审龙篇第三，审穴篇第四，审砂篇第五，以外还含有审向、纳音、消水等内容。

《新刊阴阳宝鑑克择通书》及《新刊阴阳正理论》则主要涉及阳宅内容。《新刊阴阳宝鑑克择通书》则除住宅外，还涉及仓库、殿塔、宫观、神庙、社坛等。并且主要与修造相关，如其中涉及住宅的尤其重视门、路等处理，还特别提到一种“九天玄女装门法”，即“以玄女尺算之，每尺止得九寸有零，却分财、病、离、义、官、劫、害、本八位，其尺寸长短不齐，惟本门与财门相接最吉，义门惟寺观斋舍义聚之所可装，官门惟官府可装，其余民俗只装本门与财门，相接最吉，大抵尺法各随匠人所传”。其总论中说：“装门法凡装财义官本门依用尺寸无不吉利，黄泉门路天机诀云：‘庚丁坤向是黄泉，乙丙须防巽水先，甲癸向中觅见艮，辛壬水路怕当乾……’”可见该书主要是供工匠修造之用。

《阴阳备用三元节要》署有王履道撰，主要分宅元、婚元、莹元三个方面，其中宅元、莹元便是风水的阳宅与阴宅。宅元的内容有九宫建宅、九宫命宅、八卦游年、十八天设、六路抵向、八宅方位吉凶、八宫数、八卦二十四气交游立成等内容，显然其理论是属于《八宅周书》的范围。莹元中则以五行、九星、四神、五音等为理论的主干。

《新刊阴阳正理论二卷》主要涉及阳宅中的一些修造禁忌问

题，且推崇的是五音姓利说：“凡五姓所居宅舍后，于八方修展各有凶吉之位，应吉路而展修，其凶则止，此为修宅之最上法也……须要顺宅顺姓者吉，夫宅有八方而有四吉四凶。”

从上述诸书看，元代风水的特点是以营建修造为主，另外附有许多禁忌、解除等内容。

## 明清风水

到了明代，朱元璋霸主中国之后，崇尚汉唐的宏大气派，最主要的目标便是复兴汉族文化。与此同时，修建了大量的城堡、公路、桥梁、庙宇和神龛、塔、坟墓、牌楼和花园假山，约有五百个城市的城墙全部重建，大运河也经过修理并全部挖深。

此时的哲学领域盛行的是所谓新理学，虽以继承孔孟的道统自居，但其哲学体系却建立在佛教禅宗和道教《参同契》的基础之上，以儒为其表，释道为其里，冶三教为一炉，五行、阴阳八卦等理论也已十分丰富而完备，成为中国思想文化的核心。当时社会不仅下层民众崇信菩萨神仙远胜于对孔夫子的尊敬，即使仕宦人家，也是既参予文庙的祀典，更乐于拜奉佛寺和道观。总之，整个社会精神世界的支柱是菩萨神仙，此外还有形形色色数不清的迷信信仰，如算命、看相、起课、扶乩、拆字等。于是以五行之气说、阴阳八卦、太极等为理论基础和主干的风水，便如鱼得水般地浮游于民间。同时亦受某些士大夫之青睐，如著名人物魏源，便是个堪舆迷。他在江苏做官时，便在镇江找到一块“宝地”，竟不惜一切地把他在湖南安葬多年的父母骸骨，千里迢迢迁葬过来。又如著名的哲学家王阳明，也自己根据风水原则选定墓地，当地人称作“仙虾八斗”。而明代文人的一些笔记、史料中，也含有大量涉及风水地师内容的记载。如谢肇淛《五杂俎·人部一》记曰：“一日，至余斋中，坐客不期而集者二十余人，或文学，或布衣，或掾史、贵郎、丹青、地师。”李贽

《初潭集·师友·学道》中也称：“此鸠胜地理师。”朱国桢《涌幢小品》中则有大量的有关风水传说的实例，既有普通百姓，亦有宦官仕人，在一系列事实与传说面前，朱国桢如此感慨：“风水可遇不可求，尚矣！”而李诩所撰的《戒庵老人漫笔》第六卷“论堪輿”篇里，则转引了空青先生《风水论》中的“阳宅三十六吉祥相”的话。其标准可为儒家礼义的另一种表现形式，即：“居家尚义理，一也；子孙耕读，二也；俭勤，三也……闺门严肃，十二也；尊师重医，十三也……能忍，三十五也。常畏清议，畏法度，畏阴鹭，三十六也。”读来仿佛儒氏家书，这足说明儒理对风水的渗透。而风水所涉及的最高领域，莫过于帝王风水了。其一是京城的选择，据说明代的南京城址便是刘基据阴阳原则所选；其二便是皇陵，当时首先集中在皇陵选址上，选址过程一般包括，先由皇帝指派一大臣率领钦天监官员及风水术士选定几处“吉壤”，绘图贴说，进呈御览，之后皇帝本人便趁拜谒视陵之机，亲临现场，详细审查，最后选择其中尤佳者为自己的“寿陵”。据孙承泽《春明梦余录》载，明成祖的长陵便由江西风水师廖均卿等人所选，长陵可谓十三陵整个陵区的关键。由此可见风水在明代所起的作用，也可见当时江西派的受宠于皇宫。

这一切至清代，更是泛滥成灾，一些笔记野史中的风水记载数不胜数，如褚人获《坚瓠四集》中有专论风水的章节；薛福成《庸盒笔记》卷三“轶闻·鬼神默护吉壤”条里也涉及风水：“……故凡稍有力之家，咸汲汲焉寻觅吉壤。”同时也认为风水应与良好的德性相结合：“……而地理家稍有学识者，亦往往诵阴地好，不如心地好……凡人之获吉壤，必其德足以居之。”该书还提到当时称作“铃记”的风水流派：“地理家有所谓铃记者，大抵集古地师之言，谓得非常吉壤而默识之，其说似出于唐宋以前，攻此业者转相钞习，流传至今不替。”从书中知这种流

派在江南一带活动甚多，且以选择吉壤为主要业务：“铃记所登无锡金匱两县境内非常吉壤有二十余处，或出王侯将相或葬王侯将相而以鸿山泰伯墓居第一……吴塘山滨临太湖，两峰夹峙，为吾锡形胜之地，谓之吴塘门，铃记有云：‘吴塘东，吴塘西，玉兔对金鸡，代代出紫衣。’”因此南宋名臣文简公自葬于此地后，其子孙后代皆登科人宦。清代官方设立的司天监相度风水也成为定制。当时皇家的一些重大工程皆由司天监负责。据《大清会典》记，司天监在处理工程过程中多“相度风水……相阴阳，定方向，谏吉兴工，典至重也”。

而清代另一突出的现象就是，一些著名小说中也广涉风水，说明风水在当时现实生活中已成为一种普遍的民俗。一些作家的体验便是。如《金瓶梅词话》中第六十二回写李瓶儿死后，西门庆便请“阴阳先生”来选择葬日：“这徐先生向灯下打开青囊，取出万年历通书来观看，问了姓氏并生时八字，批将下来：‘已故锦衣西门夫人李氏之丧，生于元祐辛未正月十五日午时，卒于政和丁酉九月十七日丑时。今日丙子，月令戊戌，犯天地往亡日，重丧之时，煞高一丈，向西南方而去，遇太岁煞冲迎斩之局，避本家，忌哭声，成服后无妨，人殓之时，忌龙、虎、鸡、蛇四生人外，亲人不避。’……西门庆教徐先生看破土安葬日期，徐先生请问：‘老爹，停放几时？’西门庆哭道：‘热突突怎么就打发出去的，须放过五七才好。’徐先生道：“五七里没有安葬日期，倒是四七里，宜择十月初八日丁酉时破土，十二日辛丑巳时安葬，合家六位本命都不犯。’”故事虽然描写的是宋代时事，却反映了作者对风水一定的认识，也表明了风水与命理的结合。

另一本不得不提的小说便是《歧路灯》了。该书共一百零八回，六十余万言，可谓一部描写十八世纪中国封建社会普通百姓生活的百科全书。作者为清朝的李绿园，字孔堂，绿园为其

号。河南汝州宝丰县人，康熙四十六年（1707）生，乾隆五十五年（1790）卒，几乎与十八世纪共始终，比曹雪芹早生十六年，《歧路灯》可与《红楼梦》、《儒林外史》在文学史上达到齐名，《歧路灯》描写历史社会的深广度可谓达到丰满深刻。书中铺写的故事，发生于河南当时的省会祥符县（今开封市），主人公，一个青年后生谭绍闻，在丧父之后，受母溺爱，被同辈浮浪子弟引诱吃酒赌博、斗鸡走狗终至倾家荡产。此外，书中描写了二百多个人物，有官绅、豪吏、幕僚、书办、清客、帮闲、门斗、衙役、武弁、兵丁、商贾、市贩、赌徒、游棍、官媒、女监、变童、面首、庸医、相士、艺人、戏霸、土财主、人贩子、假道学、酸秀才、老童生、刀笔师爷、风水先生、江湖术士、世家公子、纨绔弟子、牙行经纪、市井无赖、抖能婆娘、师姑道婆、绿林好汉，等等，三教九流无所不包。而其中尤其突出了风水活动的描写，诙谐生动，颇有讽刺意味。河南是宋以来的理学名区，我们知道理学与风水的关系很特殊，客观上理学促使了风水的流行，但主观上却反对风水，作者李绿园便是以后者的态度，着重揭露了风水的欺骗性，但从中却帮助我们了解到清朝年间北方等地区风水流行的大致情况，同时也可看出当时大多数读书人对风水的认识。由于风水的流毒日渐显露，至清代上层知识分子对之可谓群起而攻之。此是后话。

尽管力遭众议，风水却一如既往地发展，但终归是强弩之末，风水理论中的迷信成分也愈来愈浓。下面我们看看当时风水本身的情况。

由于明代皇帝和某些上层人物的青睐，风水理论从某种程度上得到“规范化”，官方组织编纂的大型丛书《永乐大典》、《四库全书》、《古今图书集成》等，都收录了风水理论。且以托名为郭璞的《葬经》、托名为黄帝的《宅经》、托名为杨筠松的《撼龙经》、《疑龙经》、《青囊奥语》等为风水之经典。但在民



间则出现了纷纭杂乱局面，明清之际，各种风水书籍纷纷出笼。主要有两大类型：

第一类，以丛书的面目出现，多集录前人的风水理论，较典型的有明崇祯年间刻本《选择丛书》五集二十九卷、徐维志和徐维事合编的《人子须知》三十九册列有前人风水书百余种，徐试可册补顾陵冈所辑的《天机会要》三十五卷，不过这里主要讨论理气，专主正针一盘，后人多有指责，不过其中所论形势部分则比较扼要。

第二类，单行本。种数繁多，不及细述。其中民国三十一年（1942）八月出版的钱文选所编的《钱氏所藏堪輿书提要》能以概全，比较权威。钱文选将当时流行的众多风水书籍加以综合分类，编成六大类目：峦头、理气、水龙、宅经、罗盘、选择、钳记。为了帮助读者较为详尽地了解当时的单行本情况，兹转引钱氏所辑书目如下：

### 第一类 峦头

地理醒心录	入地眼全书	形气元珠
地理啖蔗录	谢氏地理	地理玉髓经
地理八窍	卜兆真机	地理精微集
撼龙经批注	闢径集	地理心法
地理括要	地理三字经	杨公倒杖法
一贯堪輿	地理仙婆集	地理拾铅
地学求真	历史基础	地学
人子须知	扒砂经	地理钱案
兆域微机	阴宅集要	地理大成
地理人天共宝	地经图说	倒杖图说
地学形势集	琢玉斧	地理四家
天机会元	地理指掌	雪心赋
阴阳二宅全书	地理四弹子	地理大略

地理正义六种

赖公葬法秘旨

第二类 理气

地理理气秘旨

地理三会集

玉尺经全书

天心正运

玉尺经

心眼指要

地理辨正

堪輿指

堪輿正论

催官篇注

地理铅弹子

阴阳撮要

地理六经注

理气择要

直指原真

四课水法

理气三诀

沈氏玄空学

穿透真传

堪輿小志

天玉经说

阴阳指正

地理四秘全书

地理辨正集注

第三类 水龙

地理正宗臆解

地理度金针

图书奥义

地理考思集

地理小补

正义六种

辨正发秘初稿

乾坤法窍

原地理仁考必读

堪輿正传

阴阳捷径

地理五诀

堪輿理气秘决

山洋宝镜

堪輿辑要

堪輿一贯

地理撮要

山洋指注

辨正氏新解

阴阳五要奇书

玄空古义四种

阴宅镜

地理指南

天惊诀补义

地理金丹

理气图说

地理葬书

地理录要

地理说略

羲经秘旨

地理辨正合璧

地理金锁秘

地理一盘珠

辨正直解

拨砂真诀

天元五歌

堪輿闢谬真传

周易葬经

地理存菁

地理元文

许氏辨正释义

杨曾地理元文

金氏地学粹编

地理一贯集

钱氏辨正参解

风水一书

天玉经注

定向指原

地理新知錄

青田刻氏心书

第四类 宅经

宅法全书

阳宅修方召吉

八宅断诀

阳宅入山断诀

阳宅便览

第五类 罗盘

罗经顶门针

罗经秘窍

第六类 选择

三式秘窍全书

玉镜正经

崇正闢謬

选择正宗

第七类 钳记

卧云地图

赖刘越中钳记

地纪图说

地钳杂记

水龙经

地理正经

阳宅要诀

阳宅三要

阳宅指掌

八宅明镜

阳宅爱众篇

罗经解

象吉备要通书

选择辑要

谏吉便览

安徽各地钳记

澈浦钳记

越中钳记

休宁钳记

地理千里眼

辅星水法

立宅赋

宅法定论全书

相宅新编

宅谱述言

都天滚盘珠

易学蒋针

协纪辨方

选择通德类性

董公选要览

桐城龙脉总论

苏州大地记略

苏州来龙记

浙中钳记

由此可知当时风水书流传之多。其实还有许多种未被钱氏所录，如涉及阳宅的《相宅经纂》、《阳宅会心集》、《阳宅十书》、《鲁班经》等书即是。

另外，明清时南方各地的方志和氏族宗谱中都涉及大量风水做法和图形，特别耐人寻味的是某些方志中对风水的信奉和对风水中重要人物的尊崇，已到了神化的地步。如安徽芜湖旧志“古墓”条中，即对唐朝的史学家、天文学家、数学家、阴阳学

家李淳风给予特别记述：“唐太史令李淳风，墓在江滨半里许。明洪武初，邑令李行素渡江，一棺沿江流下，视之，上镌字云：‘唐朝李淳风，洪武水来冲，芜湖李知县，载我过江东。’遂载之，至江岸高埠处，力举不能动，乃葬焉。”查《旧唐书·李淳风传》才知道，李淳风一生都在京城长安做官，与芜湖毫无关系，其棺也不会在明洪武年间，冲到长江水系而下芜湖，这分明是明代时人们对风水的狂热信仰和对风水人物的迷信膜拜所使然。芜湖旧俗每年四方的算命瞎子都定期集中到李淳风墓前来团拜，此也表明风水与占卜算命的亲缘关系。

## 八卦风水

风水起源于古老的占卜术，与术数共存。随着历史的演进，风水逐渐从术数中脱胎而出成为一支独立的学说。与此同时，以占卜术为源头和核心的术数亦代有发展和分化，与风水相辅相成，如秦汉之前有龟蓍卜及各种占卜法、相术、占梦、占星、《易卦》等。秦汉之后，随着五行术的出现和干支纪年法的运用，又出现了九宫、建除、丛辰、六壬、太乙、风角、奇门遁甲、天人、气运图讖等，可谓奇术迭出。所有这些都成为风水广阔的生存背景和理论根基。一些术数的代表人物或在风水里倍受尊奉或者干脆也就是风水术士，如管辂、郭璞、袁天纲、李淳风、僧一行等人。而一些术数的方法及理论也或多或少地对风水理论产生影响和渗透。因此有必要对这些术数作一简单叙述，以加深对风水理论来龙去脉的认识。

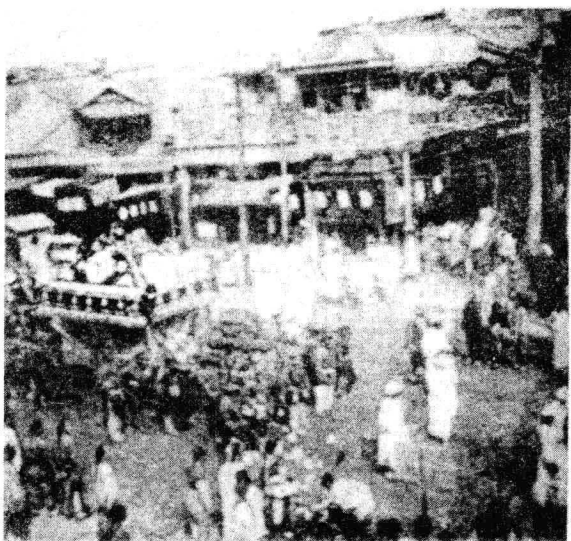
最古老的龟蓍卜之后则出现了蠡卜、虎卜、鸡卜、鸟卜、樗蒲卜、十二棋卜、竹卜、牛蹄卜、瓦卜、羊骨卜、钱卜、掷茭卜等多种卜筮方法。虽然难以看出它们的方法及实践与风水有什么明显的传承关系，但是发明这些方法的传说人物皆被后世风水先生视为风水的传说始祖，如蠡卜的创始人苏秦的老师鬼谷子、樗

蒲卜的创始人老子、十二棋卜的创始人黄石公及其传人东方朔、钱卜的创始人京房等，皆为风水中的传说人物。而这些占卜方法的实质——通过破译既定的信息符号同人事的对应关系来预测人事的吉凶，也正是风水永远所无法摆脱的特性之一。

### 相术与命学

相术是通过对人的形、声、气等的观察分析来预言人命运吉凶的一种术数，据记载，该术始于春秋战国时代。相传，春秋末年就有著名的大相术家姑布子卿，其相术之法既注重局部，更重“神”韵，传说他曾对孔子之貌进行观测，认为孔子之相从面部的细节看，具有帝王之形，所谓得尧之颡、舜之目、禹之颈、皋陶之喙，然而从背后观其形态却高肩弱脊羸乎若丧家之犬。这种重“神”的说法，对风水中的形法颇具意义。《史记》中亦有大量的相术记载，如《淮阴侯列传》便记有齐人蒯通，知天下权在韩信，欲为奇策而感动之，便派相士劝说韩信：“仆尝受相人之术。”韩信便请他为自己观相，对曰：“贵贱在于骨法，忧喜在于容色，成败在于决断，以此参之，可不失一。”并且认为韩信的面相是：“相君之面，不过封侯，又危不安，相君之背，贵乃不可言。”显然这位相士与姑布子卿如出一辙。《汉书·艺文志》里将相术称作“相人”，与相地、相形、相畜等合称作形法类，相地、相形可说是风水的内容，足见相人术与早期风水的“亲缘”和同类关系。

与风水一样，相术之理论也始于汉而成于魏晋六朝之际，鼎盛于宋。六朝时出现了许多著作如《相人法》、《相经》等。至宋代出现重要的相术著作《麻衣相法》，该书又被人称为相术理论的代表和权威性著作，书通过对人的形体、面貌、声音、骨骼等外在特征进行观察评判来预测人命运的吉凶、祸福、贵贱、寿夭、穷达、休咎等等。全书凡四卷，卷一为总论，画出人体的具体图例，确定人体各部位的对应关系；卷二为相画，将人的面部



颇为隆重的灵柩通过街头

分作头、额、眉、目、鼻、口、唇、人中、舌、齿、耳若干部分，具体阐述每一部分与人的命运的关系；卷三，对人体各部分在相术中的作用进行分析；卷四，论气色与人的命运的关系等。这些理论和方法与风水中形法将地形与人的命运相联系的方法颇为一致，只不过面相术的对象是人体及其各个部位，而风水中形法的对象是“地形、地貌、地质”及其各个部位的关系。更为奇妙的是相术中还有一种称作飞禽走兽相法的相面方法，将人的面部相貌与飞禽走兽相附会对应，列出几十种不同类型，如飞禽类有凤形、鹤形、鹰形、燕形、鸽形、鹅形、孔雀形、鸳鸯形、鹊形、鸡形、鸭形等；走兽类则有龙形、虎形、狮形、象形、龟形、蛇形、猴形、马形、羊形、熊形、狗形、狐形、蟹形等，并据此对人的命运加以附会、概括。此种做法恰与风水中将地形比拟作各种飞禽走兽的形法中的“喝形”十分一致。这些做法与

上古的动物神祇崇拜不无关系。

与面相术相应的还有“命学”，又称作“四柱命学”、“子平命学”、“子平术”、“八字”、“生辰八字”等。具体方法即用天干、地支相配标出一个人出生的年、月、日、时四项，分别称为年柱、月柱、日柱和时柱，故得名“四柱命学”。每一柱由一个天干和一个地支组成，据此来分析人的命运吉凶。“命学”的方法与理论与风水十分密切，风水中的一个重要流派“课学”或“日学”，就常常运用“命学”的方法来判断住屋主人与建筑的施工时间、方位等要素之间的关系，而“命学”中的一个重要术语“流年”就被风水所借用。流年指一年的运道，算命之年便称作流年，可以根据人出生日辰的天干与流年天干的五行关系来判断当年的吉凶。风水之中的流年，即指建屋或营墓的那一年，同样根据住屋主人出生日的天干与流年天干加上住屋或坟墓的坐向位序等五行关系来判断该主人住该屋或营该墓是否吉凶。

### 三式：太乙、奇门与六壬

传说太乙九宫、奇门遁甲、六壬神课三种占卜术极端灵验，因此自古便有“三式合一乃为神”之说，又被称作中国的三大秘术，并被广泛地运用于择日和占卜人事的吉凶休咎。其择日的方法则常常被风水所借用，来决定何时建阴阳宅，何时迁徙等。

**太乙九宫** 又称作太乙数，简称太乙，为三式之首。太乙即太一，北极神也。古人认为天上的星宿皆为神祇，且与地面相对应，北极神为诸多星神之主，统治一切，故又被称作“中宫大帝”、“天皇大帝”或“昊天上帝”。而太乙作为术数，其法主要源于易理，将太乙神与九宫联系起来，如《易纬·乾凿度》认为：“一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九息也，阴变八之六消也，合于十五，故太一取其数以行九宫。”九宫实际上是古代的一种算法，即取一至九共九个数组成方阵。可以从中看出九宫与“洛书”颇相符合，知道其起源亦十分古老。后人因为

“太一取其数以行九宫”，故称太乙术为太乙数或太乙九宫。太乙九宫对风水的影响有两方面：

其一，九宫图本身成为风水的理论基础。如堪舆家将九宫与九色相配，成为“一白、二黑、三碧、四绿、五黄、六白、七赤、八白、九紫”。九色又称作九星，于是风水中认为九星中属于紫白星的为吉，余皆凶。并以此制成九星图，根据“流年”的变化来判断吉凶。同时风水中还将八卦与九宫相配，创立所谓八宅格局，这便是明清盛行的《八宅周书》或《八宅明镜》的阳宅风水理论的基础。

其二，太乙九宫术的一些细节上的手法也对风水不无启示。太乙术的方法大致如下：采用五元六纪，三百六十年一大周期，七十二年一小周期作为推算依据，太乙每宫居三年，不人中五宫，二十四年转一周，七十二年游三周。但太乙与遁甲方法不同，遁甲采用后天方位数，乾卦为六宫，巽卦为四宫，而太乙则将宫位按逆时针旋转 $45^\circ$ ，从而变为乾卦为一宫，巽卦为九宫。太乙有阴阳遁局。年、月、日采用阳遁局；时则采用阴遁局，冬至后用阳遁局，夏至后用阴遁局。阳遁第一局太乙始于一宫；阴遁局之太乙与之相对，第一局始于九宫。岁太乙从上元甲子为起始，主公元零年，积岁有10153977和10153917两种说法。太乙以一为太极因而生主、客二目，二目又生主客大小将与计神共八将，实际仿自太极分阴阳两仪，两仪生四象，四象生八卦原理。再以太乙八将所临十六神方位之相互关系而定掩、迫、囚、击、关、格之格局，从而占内外祸福；又临四神之分野占水旱疾疫，再推三基五福大小游二限，从而预测社会治乱，演算易卦又可推出某年之年卦、月卦；另据太乙与五运六气的关系预测天时变化与疾疫，风水中的课法便常借用这些手法。

其三，太乙九宫还将各宫与地面九州对应：一宫乾天门对冀州；二宫离火门对荊州；三宫艮鬼门对青州；四宫震日门对徐



州；六宫兑月门对雍州；七宫坤人门对益州；八宫水门对兖州；九宫巽风门对扬州。一宫为绝阳，九宫为绝阴，二宫、八宫为易气，四宫、六宫为绝气，三宫、七宫为和，这种天门、火门、鬼门、日门、月门、人门、水门、风门等与风水中的天门、人门、鬼门的提法颇有关系。而在太乙术中为了与九宫之数相符，又特在北斗七星之上增加了两颗对应坤、坎阴宫之数的星为第八、第九二星。于是九宫与八卦、阴阳五行等发生联系，八卦配八宫，中央的则为中宫，八卦配五行，再与天干相对应八方，则有震东甲乙木，离南丙丁火，兑西庚辛金，坎北壬癸水，中央戊己土等，此种与易理、五行、八卦相关联的作法是中国一切术数的共同点，也是风水的常用手法。

当然，太乙九宫术除用于选择吉日良辰等事外，最著名的应用还是在古代战争中常常出现的“九宫八卦阵”。

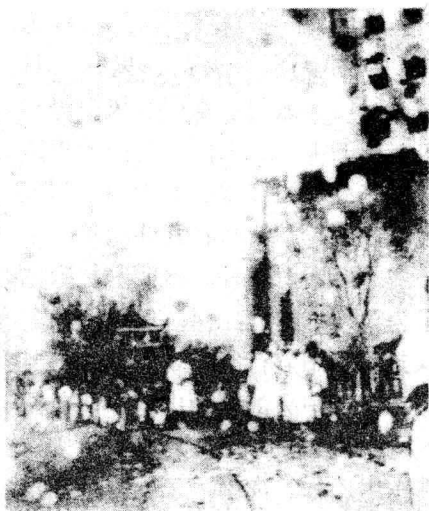
**奇门** 又称作遁甲，奇门遁，全称奇门遁甲。其法以天干中乙、丙、丁为三奇，又以休、生、伤、杜、景、死、惊、开为八门，故而得名“奇门”，十大干中以“甲”为至尊，又因《后汉书·方术传》序中注云：“推六甲之阴而隐遁”故名“遁甲”。意为顺应阴阳之变化规律而隐避人目、趋吉避凶之术。不过据宋赵彦卫《云麓漫钞》考证：“遁甲”应作“循甲”。所谓“世传遁甲书，甲既不可隐何取名为遁，及读汉郎中郑固碑有云‘遂遁退让’，遁即循字，盖古字少借用，非独此一碑也，则知遁甲



喇叭是很能够贴切表达  
中国人感情的乐器

尝云循甲，言以六甲循环，推数也”。一般说，奇门遁甲一术用于推占天、地、人事的吉凶，并多用于战争之中，似乎与风水的应用范围不太密切，但考察该术的渊源与规则，则其与风水的亲密关系便显而易见。

首先，从其渊源的传说看，关于“遁甲”之起源有两种传说，一说传自黄帝、风后及九天玄女，所谓“大挠造甲子，风后复演为遁甲”，著术于夏禹，盛行于南北朝。一说起源于《易纬·乾凿度》太乙行九宫法，与洛书、八卦关系密切，且以“甲”统领“三奇”、“六仪”（即戊、己、庚、辛、壬、癸）及八门的变化，配合九宫，而甲独占一宫，六甲则隐藏于六仪之中。“六甲”、“六仪”互相推演。这两种说法所涉及的传说人物和理论皆与风水起源的传说相一致。如风水传说也常常托名黄帝或九天玄女，其理论也以易为主干。



漫天飞舞的纸钱是很有中国特色的景象

再从遁甲术的方法看：其推算方法采取造式三重法，上层像天，名“天盘”用来排列九星即天蓬、天任、天冲、天辅、天英、天内、天禽、天柱和天心；中层象人，名“人盘”，用于排列八门，即休门、生门、伤门、杜门、景门、死门、惊门、开门；下层象地，名“地盘”，用于排布九宫八卦，即坎一，坤二，震三，巽四，中五，乾六，兑七，离九。随冬夏二至立阴阳

二遁，一顺一逆以布“三奇”、“六仪”。观察其所临之处来推占吉凶。这里天盘、地盘、人盘之设与风水罗盘中的天盘、地盘、正针、人针、缝针之设十分相似。而遁甲术中的许多术语，如九星、天三门、地四户等皆用于风水。不过含义有所变化而已，如在遁甲术中“天三门”指用“月将”加本时而定出的从魁、小吉、太冲这三个位置，用以判断吉凶祸福，“地四户”指用月建加本时的地支而定出的除、危、定、开位置用以判断吉凶祸福。而风水中却以“天门”、“地户”用来表示“水口”的位置。

六壬 关于六壬术与堪舆术的亲密关系，前文已作过较为详尽的分析。与奇门遁甲的传说一样，六壬术起源的传说亦上推至黄帝、九天玄女等人，其理论也皆与八卦、五行相关，如清俞正燮在《癸巳类稿》卷十中的“六壬古式考”条目中考证曰：“六壬之起，《道藏》谓之黄帝，名六壬者，神机制胜。《太白阴经》云：‘玄女式者，一名六壬式，玄女所造，主北方万物之始。因六甲之壬，故曰六壬。’《武经总要》云：‘六壬之说，《大衍数》谓天一生水，始于北方。’许慎《说文》：‘言水者，准也。生数一，成数五，以水数配之成六壬也。’”黄帝、九天玄女等人可谓一切术数的始祖，且都传说是在动乱中突然降神传授给某某人，其与易经八卦、阴阳五行理论一起构成了中国所有术数的强有力的纽带，同时也使得中国的术数格外趋于扑朔迷离。

(表中所开列的有关事物起卦时一般可作为上卦)

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦数	一	八	四	五	六	三	七	二
五行	金	土	木	木	水	火	土	金

系统	天风垢 天山遁 天地否 风地观 山地剥 火地晋 火天大有	地雷复 地泽临 地天泰 雷天大壮 泽天夬 水天需 水地比	雷地豫 雷水解 雷风恒 地风升 水风井 泽风大过 泽雷随	风天小畜 风火家人 风雷益 无妄 火雷噬嗑 山雷颐 山风蛊	水泽节 水雷屯 水火既济 泽火革 雷火丰 地火明夷 地水师	火山旅 火风鼎 火水未济 山水蒙 风水涣 天水讼 天火同人	山火贲 山天大畜 山泽损 火泽睽 天泽履 风泽中孚 风山渐	泽水困 泽地萃 泽山咸 水山别 蹇地山谦 雷山小过 雷泽归妹
----	--	--	--	---	---	---	---	--

续表

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
	天	地	雷	风	水	火	山	泽
天时	冰、雹 霰、日	云阴 雾气	雷	风	雨、月、 雪、霜 露	日、电、虹 霓、霞	云、雾、 山岚	雨、泽、 星、新月
地理	西北方、 京都、太 郡、形胜 之地、高 亢之所	西南方、 田野、乡 里、平地、	东方 树木 闹市 旅途 竹林草木 茂盛之所	东南之地 草木茂秀 之所、花 果菜园	北方 江湖 溪涧、 泉井 卑湿之地	南方、干 亢之地窑 灶、炉冶 之所、刚 燥厥地、 其地面阳	东北方、 山径路、 近山城、 丘陵、坟 墓	西方、泽、 水际、缺 池、废井、 山崩破裂 之地、其 地为刚卤。
人物	君父 大人 老 人 大 宦 官 名 公 门 人	老母 后 农 夫 乡 人 众 大 腹 人	长男	长女 秀 寡 木 仙 道	中男 江湖 舟 盗 之 人 贼	中文 大腹 目疾 人 介胄 之士	少男 闲 山 中 人	少女、 妾、歌 伎、伶 人、驛 人、巫 师
人事	刚健武 勇、果 决、多 动、少 静、高 上下 屈	吝啬、柔 顺懦弱、 众多	起动、怒、 虚惊、鼓 躁、多动	柔和、不 定、鼓舞、 利市三倍、 进退不果	隘陷卑 下、外示 以利、内 存以刚、 漂泊不 成、随波 逐流	文画之 所、聪明 才学、相 见虚心、 书事	阴隔、守 静、进退 不决、反 背、止住 不见	喜悦、口 舌、谗毁 谤说、 饮食

## 建除术

该术以建除十二辰配十二地支，以定方位时辰的吉凶，其十二辰又称作建除十二神即建、除、满、平、定、执、破、危、

成、收、开、闭。建除术的方法大抵有两大类：其一以岁数，如《越绝书》所云：“黄帝之亢，执辰破巳，霸主之气，见于地户。”其二，从月数，如《淮南子·天文训》云：“由月数，寅为建，卯为除，辰为满，巳为平，主生；午为定，未为执，主陷；申为破，主衡；酉为危，主构；戌为成，主少德；亥为收，主大德；子为开，主太岁；丑为闭，主太阴。”又如《汉书·王莽传》亦从月数：“十一月壬子直建，戊辰直定。”

据载，建除术主要起自于西汉，但由于其术过于外露，不似上面的三大秘术那样秘密和神圣，故而魏晋六朝之际，建除术已基本少见。但由于建除术实际上是择日法的一种，其方法对风水中的选定建房时辰有一定的影响，但仍一直起着作用。

### 梅花易数

该术始于北宋的邵雍。据说邵某日观梅，忽见二雀争枝坠地，遂设计卦位布算。故该术又称作“观梅占数”，实际上属于一种筮法。主要结合《周易》卦爻辞体用互变、五行生克等原理断卦，做法灵活，应用范围十分广泛。其中涉及大量有关风水的内容，即所谓的家室占，这对宋代以后的风水有较大的启发。

“观梅占数”中“八卦万物类占”一张表，引自《易学大辞典》。

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
卦数	一	八	四	五	六	三	七	
五行	金	土	木	木	水	火	土	金
身体	首、骨、肺	腹、脾、骨、肉	足、肝、发、声音	肱股、气、风疾	耳、血、肾	目、心、上焦	手指、骨、鼻、背	舌、口、肺、块、涎

时 序	秋、九月之交、戊亥年月日时、五金年月日时	辰戌丑未月、未申年月日时、八五十月日	春三月、卯年月日时、四三八月日	春夏之交、三五八月日时、三月、四月辰巳年月日时	冬十一月、子年月日时、一六月日	夏五月、午火年月日时、三二七日	冬春之月十二月、丑寅年月日时、七十五数月日	秋八月、金年月日时、金年月月日、二四九数月日
动物	马、天鹅、狮、象	牛、百兽、牝马	龙、蛇	鸡、百禽、山林中之禽虫	鱼、水中之物	雉、龟、螺、蟹、蚌	虎、狗、百兽、黔喙之物	羊、泽中之物
静物	金玉、宝珠、圆物、樑、剧物、冠、镜	方物、柔物、布帛、丝锦、五谷、瓦器、斧	木竹、竹木乐器、花草繁鲜之物	木香、绳、直物、长物、竹木、工巧之器	水带子带核之物、弓轮之物、酒器水具	书、文、申胄、干戈、槁衣、干燥之物、赤色之物	土、石、瓜果、黄物、土中之物	金刀、金类、乐器、废物、缺器

续表

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
屋舍	公所、楼台、高堂、大厦、西北向之居	村居、田舍、矮屋、土阶、西南向之居	山林之处、楼阁、东向之居	寺观楼阁、山林之居、东南向之居	近水、水阁、红楼茶酒肆、宅中湿地、向北之居	阳明之宅、明窗、虚空、南向之居	山居近石、近路之宅、东北方之居	近泽之居、败墙壁宅、户有损、西向之居
家宅	秋占宅兴隆、厦占有祸、冬占冷落春占吉利	安稳、多阴气、春占宅舍不安	宅中不时有虚惊、春占吉、秋占不安	安稳利市、春占吉、秋占不安	不安、暗昧、防盗	安稳、平善、冬占不安、克体防火灾	安稳、诸事有阻、家人不睦春占不安	不安、防口舌、秋占喜悦、夏占家穿宅有祸
婚姻	贵官之眷、有声名之家	宜税产之家、乡村之家或寡妇之家	可有成、声名之家、长利男之婚	可成。利长女之婚	利中男之婚、利北方之婚、不可婚辰戌丑未月	不成。利中女之婚	阻隔难成。成亦迟。利少男童之婚	不利、恐有损胎、或者生女

饮食	马肉、珍珠、多骨、肝肺、干肉、木果、诸物之者、圆物、辛辣之物	牛肉、土中之物、甘味、野味、五谷、芋笋、腹苦恼之物	蹄肉、肉林野火、鲜肉、果酸味、菜蔬	鸡肉、山林之味、蔬菜、酸味	猪肉、酒、冷味、海味、羹汤、酸味、宿食、鱼、带血、腌物、带核之物	雉肉、煎炒之物、烧炙之物、干脯之类、熟肉	土中物味、诸兽之肉、墓畔竹笋之属、野味	羊肉、泽中之物、宿味、辛辣吐
生产	易生。坐宜向西北、秋占生贵子、夏占有损	春占难产。或不利于母、坐宜西南方	虚惊。胎动不安。头胎必生男、坐宜向东	头胎产女。秋占损胎。宜向东南坐	难产有险。宜次胎。辰戌丑未月有损	易生。产中女。坐宜向南	难生有险之阻。宜向东北	恐有损胎。或则生女
求名	有名。宜随朝内任刑官、武职掌权、宜西北、天使、驿官	有名。宜西南方。或教官。农官守土之职	宜东方之任。旋号发令之职。掌刑狱之官有茶竹木税课之任	宜乐南方任。宜文职。宜茶课竹木税货之职	艰难。恐有灾陷。宜北方之任。鱼盐河泊之职	宜南方之职。宜文职。宜炉冶坑场之职	阻隔无名。宜东北方之任。宜工官、山城之职	难成。因名有损。利西之任。宜刑官、武职、伶官、译官

续表

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
谋望	有成。利公门。宜动中有财。夏占不成。冬占多谋少遂。	乡里求谋。静中求谋。或谋于妇人。	可望可求。宜动中谋。	有谋望。有财。可成。	不宜谋望。不宜成就。秋冬占可谋望。	可以谋望。宜文书之职	阻隔难成。进退不决。	难成。谋中有损。秋占有喜。夏占不遂。
交易	宜金玉珠宝。易成。夏占不利。	宜田土交易。宜五谷利。贱货	利于成交。动而可成。山林木竹茶货之利	可成。进退不一。交易之利。山林木茶之类	恐防失陷。宜水边交易或点水人之交易。	宜有文书之交易。	难成。有山林田土之交易	不利。防口舌。有争竞。

出行	利出于行。宜人京师。利西北方行。夏占不利。	可行。宜西南行、往乡里行、陆行。春占不宜行	利于东方。利山林之人	有出入之利。宜向东南行	不宜元行、宜涉舟、宜北方之行。防盗。恐遇险阻之事。	宜动向南方、有文书之行。不宜舟行。	不宜远行。有阻。宜近陆行。	不宜远行。防口舌。宜西行。秋占宜行有利。
谒见	利见大人。有德行之人官贵。可见	可见。利见乡人、亲月阴人。春不宜见。	利见山林之人。利见宜有声名之人	利见山林之人。利见文人秀士。	难见。宜见江湖之人。或水有傍姓氏人	可见南方人。冬占不顺。秋见文书教案才士	不可见。有阻。宜见山林之人。	和行西方见。有退咒
疾病	头面之疾、肺疾、筋骨疾、上焦病。	腹病、脾胃之病、饮食停伤、谷食不化	足疾。肝经之疾。惊恐不安。	股肱之疾。风疾、肠疾、中风、寒邪	耳疼心疾。感寒。贤疾、胃冷、水泻、痼冷之病。	目疾、心疾、上焦、热病、夏占伏暑。时疫	手指、脾胃之疾	口舌咽喉之疾。气逆喘疾。饮食不调。
方道	西方	西南	东	东南	北	南	东北	西
五色	大赤色玄色	黄黑	青、绿、碧	青绿碧洁白	黑	赤紫	黄	白

	乾	坤	震	巽	坎	离	艮	兑
姓名	带金傍者、商音、行一四九	宫音。带土行人。行位八五十	角音。带木姓氏。行位四八三	角音。草木水傍之姓氏、行位五三八	羽音。点水傍之姓氏、行位一六	征音。带次及立人傍姓氏。位行三二七	宫音。带土傍姓氏。行位五七	商音。带口带金字傍姓氏、位行四二九
数目	一四九	八五十	四八三	五三八	一六	三二七	五七	二四九

### 火珠林法

又叫“六爻卦法”，俗称“文王课”，是《周易》之后影响



较大的一种筮法，大约流行于唐宋时期。火珠林占筮法主要有二步：画卦、装卦及断卦，其做法与理论皆深奥难懂，与风水的联系也无从考察，其中的多数著作都涉及风水中的阴阳宅内容，且诸多的说法都与风水理论并行不悖。当然，由于这一术数起源较晚，故推测其中涉及的阴阳宅说法是从风水中借来，但作为一种独立的术数，其涉及阴阳宅内容之多，实为少见，因此这一现象可以从侧面证实这样一个结论：风水最盛行于唐宋。

这里简单介绍火珠林法中涉及风水的一些重要著作：

《火珠林》有占家宅、占起造迁移、附阳宅，另外还有占坟墓。其中占家宅条中认为占家宅，以财福为重：“卦之家宅，专用财福，上卦如无财福，便是平常之宅。无刑冲克制，有青龙龙德临宅，乃是大吉之家。”反映了当时人的价值观念。而其具体的占筮原则是：“以印绶为堂屋，妻财为厨灶，子孙为廊庙，官鬼为前厅，合亦为门，冲乃为路，五为梁柱，上为栋墙，旺相为新，休因为旧，青龙为左，白虎为右；朱雀为前，玄武为后，坎蛇为论中。”其中关于门、路、青龙、白虎、朱雀、玄武皆为正宗风水理论的核心。有意味的是此处还以“坎蛇论中”。

占起造迁移条目中认为：“起造迁移，财静人安；鬼发招祸，迁动俱难。”该条中还附阳宅条目认为：“鬼墓方为圣堂，子墓方为牲畜，财墓方为仓库，绝为厕，兄墓得直方水生旺处为井，应为屋，鬼为厅，福为廊，财为房屋橱柜，兄为门，身持兄得，五事俱全，不可空，无刑冲克，上等屋也，内有一爻被冲克，主有损坏，得空为妙。”看来其筮法用语颇为神秘，但实际上是对阳宅之内诸要素进行分解，再分别占筮断卦。并且其对阳宅之内要素的划分基本上与风水中的阳宅三要和阳宅六事重叠，如门、厕、井、厅等。

占坟墓条目中认为：“以鬼为尸，要无气；父母为坟，皆宜静，以财为禄，以子为祀，要旺相、出现、持世。世为风水，应

为棺槨，皆宜静。”这种“宜静”的主张与占起造迁移条目中“财静人安”相一致。另外该条目中还涉及对时日择选的占法：“战葬年，如身在卯、酉年占，卯数至酉成七年不七年，或卯酉二七十四年，或用月数，如变爻冲卯爻，必地既狭窄，无气同。”

《阐奥歌章》 其中涉及风水内容的有住居宅第章（附：风水）、迁徙章、坟墓章。其中住居宅第章条目，开始为四十二句七字一句的口诀，无外乎财、旺、衰、福等内容。末尾一些内容则与五行原理相关。接着介绍具体的占爻方法：“凡占家宅之凶吉，初井二灶三床席（井乃在内之物，故初爻见之，灶又在井之处，故二爻见之，床席又在灶之外，故三爻见之），四为门户五为人（门户又在床席之外，故四爻见之，乃屋之主，故五爻见之），六为栋宇兼墙壁（栋宇墙壁至外之物，故六爻见之），六爻但静之宅安（占家宅，若得主爻安静，未论其他吉凶，居住定然安稳）。”对阳宅构成要素的分析和占筮面面俱到，而其对井、灶、床席予以特别重视的心理也与正宗风水一致。迁徙章中先介绍占爻方法：“迁居先以动爻求，动爻旺相决无忧。初爻旺相乡村吉，二爻旺相好居州，三爻市井四坊镇，五近京师住最优。上爻好向山林住，龙扶子动获祥休。白虎当头休妄动，坎蛇缠足莫狂谋，朱雀交重防口舌，玄武迁移被贼偷……六爻安静休搬动。”再一次运用朱雀、玄武、白虎、青龙以及坎蛇，且亦主张“静”。坟墓章里亦是七字为一句的口诀，共三十四条，亦主张静，即“若占坟冢静为强，发动之时便反常”。

《天玄赋》 其中涉及风水的有家宅章和地理章。其中家宅章的内容与《火珠林》、《阐奥歌章》一致，也是对住宅的各个要素进行占爻，所谓：“初观住宅之根基，相连井位；次睹华堂之境界，兼接灶司，三门若值官爻，不离五行分割；四户倘临鬼杀，须加六兽参详，五为道路之爻，六为栋梁之位。”与《阐奥

歌章》相同，每讲一爻之后，附括号解释分析其所述内容。并通过五行的属性分析吉凶：“初爻属土，则浑浊，水则清冷盈溢，木则井上有树，火则泉水常干，金则沉莹香洁。”同时还多次运用白虎、朱雀、青龙、勾陈、坎蛇等术语。另外，这里也以“静”为好，主张两门不能相对：“有两门相穿不生财。”地理章中则主要涉及阴宅风水，简直就是正宗的风水理论。首先涉及占风水的总纲：“凡占风水，漫求玄妙与玄微，且把卦爻端详，是地不是地，六合则风藏气聚，六冲则走沙飞。”并加括号解释六合与六冲之意：“夫六合者阴阳相配而不相离，初四、二五、三六更相朝顾，是为有情。凡地理不过山环水抱，四兽朝迎，拱卫有情，罗城无缺，似此卦中六合之义也，大吉之地，若卦无六合，世在内象四兽有情者，乃次吉之地也。世爻虽在外象，去得宾主有情，左右回顾，明堂宽广，水口关阑，乃小结局，亦可用也，若遇六冲卦，乃山飞水走之地，不必更详。”接着便论及水口、明堂、向位等具体的断卦方法，亦与正宗风水一致：“入山寻水口，不宜六位空亡，到穴看明堂，喜见间爻旺相。”又：“明堂容万骑，水口不通风，大吉之地，明堂众水所聚，宜静不宜动，静则聚高，动则倾泻，水带吉神生克间爻，乃四水入明堂也。”风水对火珠林法的影响由此了然。

《黄金策》 该书题为明代刘基所著。刘基，字伯温，明朝开国重臣，精通术数，亦善风水，曾传其为朱元璋选都南京立下汗马功劳。《黄金策》为火珠林卦法的集大成之作，明清术士奉为圭臬，亦流传于民间。其中涉及风水的有“家宅”与“坟墓”两条，家宅条内容与上述几部著作中的家宅条内容相似，其开头亦讲占爻法，分六爻，不过这里除以住宅的构成元素为占爻的依据外，加入了住屋的主人等因素，与风水中《八宅周书》相一致。《八宅周书》是明代起流传的风水理论，正与《黄金策》年代一致，可见其互相之间的影响。坟墓条目内容则较少，无外乎

穴、山、水等。有趣的是其中写有“龙蟠虎踞”字样，也正是自古以来人们形容南京地势的字眼。

纵观上述四种火珠林占法著作，可知其涉及风水的内容实谓同出一辙，都不离家宅与坟墓两大项，有的则加有迁移。而其断卦法皆以住宅的构成元素为占爻之根据，且多离不开门、灶、井、床等主要元素。具体规则又多以五行和青龙、白虎、朱雀、玄武、坎蛇为判别吉凶的标准，同时在判断家宅和坟墓是否吉凶的总规则上皆以“静”为吉。说明风水理论对火珠林法有一定的影响，如一些风水术语——水口、明堂、穴等皆从正宗风水借来。另方面包含于火珠林法中的风水原则具有自己的系统和规律。这种独立的系统和原理肯定会反过来对风水有一定的渗透和影响。

### 占星术

早期巫术的形式如占卜术、占梦术、手相术、占星术等皆存在于世界各民族原始文化之中，而占星术在诸巫术形式中尤为重要。所谓占星术，系根据星宿方位隐现而占卜未来之事。其实也就是关于灵魂和天体神灵的系统而周密的基本原则，在很大程度上以直接象征为基础，将自然界或人的生死兴衰与日月星辰关联起来。这种做法对中国的风水理论影响十分重大。也许从某种意义上可以说，占星术是风水的先河。

占星术的历史十分久远，根据对殷代甲骨的考古分析，可以断定我国古代的占星活动起始于远古时期蒙昧的原始社会，自伏羲时代就已经出现了河图、洛书，传说是伏羲或黄帝根据黄河水中的神龟龙马的背纹所画。此说似乎颇有道理，因为在大量的古代典籍中有许多关于黄帝及其大臣观天象制器皿的传说，而据一些专家考证，黄帝与伏羲乃同一神。

河图、洛书不仅年代久远，且对我国古代术数有着深远的影响，对占星术尤其意义重大。河洛之辞，最早见于《尚书·顾

命》：“大玉、夷玉、天球、河图在东序。”《易·系辞上传》则云：“河出图，洛出书，圣人则之。”此圣人过去被认为是伏牺（羲）或大禹。中国的多数易学家皆认为八卦起源于河图、洛书，大概从汉代起就有较多学者推崇此说：

《易·系辞下传》：“古伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则取法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”

《尚书·顾命》引伪孔安国传：“伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文，以图八卦，谓之河图。”

《汉书·五行志》：“刘歆以为伏羲氏继天而王，受河图，则而图之，八卦是也。”又言：“刘歆以为，禹治洪水，赐洛书，法而陈之，九畴是也。”

……

不过，关于河图、洛书及八卦来源，至今说法颇多，尚无定论，但应重视这样一种观点，即它来源于对天河即银河星象的观测，或通过对古代气候、方位的观测而来。如今人高亨就认为河图、洛书可能是古代的地理书。故而在关于占星术一节里讨论河图、洛书时，因其涉及古天文学、地理学知识，因此相信它对古代占星术以及古代风水有着较大的影响。

史书中关于占星的最早记载见于《周易·系辞上传》：“天垂象，见吉凶，圣人象之。”但到汉代时，关于占星的记载已十分丰富了。值得注意的是，著名史学家司马迁在其巨著《史记》中，则完全按照星象和天体变化来记载汉代发生的重大事件：“汉之兴，五星聚于东井，平城之围，月晕参，毕七重；诸吕作乱，日食，昼晦；吴越七国叛逆，彗星数丈，天狗过梁野……此其荦荦大者。至若委曲小度，不可胜道。”另外，他还把“北斗七星”看作“齐七政”，认为南极老人星见则地下治安，不见则兵起等等。显然像司马迁这样伟大的史学家也十分相信日月星辰

与人间有着某种吉凶对应关系，足见当时上层知识人士对星占的崇拜和信仰。从上面的记载我们还发现司马迁将之与星辰相对应的人事皆是关于国家兴亡的重大事件，反映了当时星占的特点——主要用于判断国家社稷江山、帝王将相、天候、收成等大事的吉凶。因为普通人是没有“功力”来上应星象的，因此，与中国古代其他术数相比，占星术较少涉及社会下层的普通百姓。据此我们可以得出这样一个结论：占星术对风水的主要作用不在于其具体的判断细则，而在于其总体手法和观念，即天地相对应的观念以及其中所涉及的许多天文知识和术语，这些对风水具有直接的指导意义，其中最主要的当推分野理论了。

所谓分野，就是将地面上的州国等区域与天上星空的区域相互匹配对应来判断人间的吉凶祸福，因为天区有十二次、二十八宿等不同的划分方法，故分野的方法也有多种。《易学大辞典》总结为，历史上曾先后有过三种大的分野学说，共七种模式：

干支说。把地域的划分与干、支和月令相对应，包括十干分野、十二支分野和十二月分野三种模式；

星土说。把地域的划分与星辰相对应，包括单星分野、五星分野、北斗分野、十二次分野、二十八宿分野四种模式；

九宫说。把地域的划分与九宫相对应，仅九宫分野一种模式。

这三种学说都被风水所借用过，如最初的堪舆术就是采用干支分野模式来推导吉凶的——天文。

日月星辰的分布与运行对于判别时间、季节和方位十分重要，而最初的农业生产对时间、季节的依赖尤其特别。可以说，定向和辨季是组织与进行农业生产和土木建筑所必备的知识，因而远古时代世界的各民族，从畜牧时代进入农业社会，都必然伴随着对天文的观测。

天文学是世界性的最古老的科学之一。

古代中国由殷商进入春秋时代，农业社会也进入到一个相对

发达和稳定的阶段，其天文学亦十分发达。早在《周易》中即出现“天文”一词，如《周易·贲卦》：“观乎天文，以察时变。”而且中国古代的天文观测主要涉及星象，即日月星辰等天体在宇宙间分布及运行规律，如先秦时，人们就不仅能比较准确地描述行星的变化和恒星的位置，而且还根据星位的变化发明了最早的纪年法——星岁纪年。这一系列天文知识构成了中国所有术数的一大理论基石，中国术数的神秘有一半也来自这神秘莫测的天文，风水当然也不例外。兹列举古天文学说中对风水影响最大的几种：

**宇宙结构说** 把宇宙即天、地作为一个整体，讨论天和地的关系，叫做宇宙结构理论，从汉代起中国天文学关于这种理论的学说便有六大类：盖天、浑天、宣夜、昕天、穹天、安天。从我们今天的科学角度分析，这六种学说的先进性和科学性是依序逐次增加的，然而在中国历史上却仍以盖天说的影响为最。

盖天说最早出现于殷末周初，主要观点是：天在上，地在下，天为一个半球形的大罩子，所谓“天似穹庐，笼盖四野”是也。具体的说，盖天说又有两类，第一类“天圆地方”说，《晋书·天文志》对其有如下概括：“周髀家云：‘天员（圆）如张盖，地方如棋局。’”对这方形的地，战国时著名阴阳家邹衍作了进一步解释，认为其上有九州，中国是其中之一，曰赤县神州，每州四周被一个稗海所围，九州之外，再有一个大瀛海所围，一直与下垂的天的四周相接，穹庐般的天穹有一个极，天就像车轱辘一样绕此“极”旋转。但该说最终难以自圆其说，因为半球形的天穹与方形大地之间不能相合，于是修改为天并不与地相接，而像一把大伞一样，高悬在大地上空，有绳子缚住其枢纽，四周由八根大柱所接，天空有如一座顶部为圆拱的凉亭。第二类盖天说则将方形大地改为拱形大地。虽比第一类要进步些，却远没有“天圆地方”说的影响深远。在以上诸说中只有“天

圆地方”说对中国风水及中国传统建筑产生独特的意义。

**五纬与七曜** 中国古代天文学将实际观测到的金、木、水、火、土五个行星合起来称作五纬，“纬”字的意思为织物的横线，因为上述五星在天空中的布置像纬线一样由东向西（注：此为视运动，实际上是由西向东）穿梭运行，故而得名五纬，亦称作五曜。其中，东方木星，亦称岁星；西方金星，亦称太白；南方火星，又称荧惑；北方水星，又称辰星；中央土星，又称镇星。占星家认为其中木星（又称岁星）是吉星，它运行到某个星区时，与之相对应的地面州国就会五谷丰登。火星为灾星，当其运行到某个星区时，与之相对应的地面州国便会发生灾变。将日月同五星合而称之则为七曜，又称作七政或七纬。

五纬、七曜也常被借用于风水之中。

**三垣、北斗、四象、二十八宿** 中国古代天文学还把天空分为三十一个天区，这就是三垣二十八宿。三垣指紫微垣——北极星周围约 $36^{\circ}$ 星区。太微垣——紫微垣的西南天区。天市垣——紫微垣的东南天区。每垣都有若干颗星作为框架，标志这三个天区的范围，似围墙一般，故得名“垣”。

北斗是由天枢、天璇、天玑、天权、玉衡、汗阳、摇光七星组成。因为根据观测将这七星连接之后，其形状恰似舀酒的斗形，故中国古代天文学将之称作北斗。北斗常被用于辨方向，定季节，故风水理论中对北斗极为信仰，一些风水指导下的传统建筑亦常常附会北斗之形，如著名的汉长安城便有斗城之称。

为了进一步观测日月和五星的运行变化，中国人经过长期的实践，先后选泽了赤道、黄道附近的二十八个星宿作为参照体系，这就是角亢氐房心尾箕；斗牛女虚危室壁；奎娄胃昂毕嘴参；井鬼柳星张翼轸。二十八宿又称作二十八舍，共为四个星区，每区七星，构成不同形状。于是人们设想将东方的角亢氐房心尾箕七宿联系起来，比拟成苍龙；西方的奎娄胃昂毕嘴参七宿



联系起来，比拟成白虎；南方井鬼柳星张翼轸，比拟成朱雀；北方斗牛女虚危室壁，比拟成玄武。还将这四种动物形象称作四象。著名的天文学家、数学家张衡在其名著《灵宪》里对这四象进行了富于诗意的描述：“苍龙连蜷于左，白虎猛踞于右，朱雀奋翼于前，灵兽圈首于后。”

四象在中国文化史中具有十分重要的意义：

其一用于军事。按此四象在天上的布列来排练军队。《礼记·曲礼》记曰：“行，前朱雀而后玄武；左青龙而右白虎。”便是讲的军队行军时的情况。

其二用于建筑。宫阙殿门多按此四象命名布置，且在方位上分别对应东南西北。《三辅黄图·汉宫》曰：“苍龙，白虎、朱雀、玄武，天之四灵，以正四方，王者制宫阙殿阁取法焉。”如此这般的布置还有很多。

其三广泛地用于术数中。尤其是风水，不仅用四象来判别吉凶，还常常据其评判地形之善恶。“故葬者以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武。”并以此衍化出许多细则。

而上述的二十八宿也成为风水理论中必不可少的框架，特别在风水罗盘中，二十八宿是其必需的一圈。

又二十八宿中的室宿和壁宿二星相连组成长方形，像古代锄的形状，古代农具锄又称作“定”，故该两宿合称作定星。据记载，古代定星中天时为营造建设房屋的大好时光，如《诗·邶风·定之方中》云：“定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室。”汉郑玄笺注：“楚宫，谓宗庙也，定星昏中而正，于是可以营制宫室，故谓之营室。”这大概是最早的关于建筑择日的具有科学意味的记载，也是营建一词的由来。

十二辰、十二次与星岁纪年 十二辰是中国古代天文学对一周天的划分方法，大抵是沿天赤道从东向西将周天  $365\frac{1}{4}$  度等分

为十二个部分，每部分约三十度，用地平方位的十二支来表示，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥。因古代将三十度称作一辰，故而得名“十二辰”，与二十八宿有对应关系，当星宿南中天时，十二辰与地平方位的十二支恰好一一对应。

十二辰、十二次、二十八宿等对应关系配置表

十二辰 由东向西	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳	辰	卯	寅
分野	吴越	齐	卫	鲁	赵	亚	秦	周	楚	郑	宋	燕
十二次 由西向东	星纪	玄枵	娵訾	降娄	大梁	实沈	鹑首	鹑火	鹑尾	寿星	大火	析木
州	扬州	青州	并州	徐州	冀州	益州	雍州	三河	荊州	兖州	豫州	幽州
二十八宿	斗·牛·女	虚·危	室·壁	奎·娄·胃	昂·毕	猪·参	井·鬼	柳·星·张	冀·轸	角·亢	氏·房·心	尾·箕

此外，古代中国天文学为观测日月五星的位置和轨道，还把黄道带自西向东划分为十二个部分，称作十二次。十二次与宿为同一意义，即止、停留、住的意思。也就是说，十二次为日月五星所停留之处所，因一年之中太阳与月会合十二次，故名为十二次，其具体名称依次是：星纪、玄枵、娵訾、降娄、大梁、实沈、鹑首、鹑火、鹑尾、寿星、大火、析木。

十二次、十三辰、二十八宿之间皆有对应关系。

值得特别一提的是十二辰的一种实际应用——星岁纪年。所谓星岁纪年，就是根据岁星和太岁星的运行变化及所在位置来纪年。此处的“星”即岁星，也就是木星。“岁”即太岁星，是一种假想的星名。木星和太阳及月亮的运行相反，是由西向东运行，所以中国古代人为了方便就假设一个可称作木星反映物的假想行星，让它由东向西运行，这种想象出的行星逐步被神化后，称作“太岁”星。其在一年之中的停留之处，则分别为子、丑、

寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥十二支。此种神化的“太岁星”，又逐渐演化为民间信仰中有名的凶神。风水中则更随之出现了一种“太岁土”的凶神，认为“太岁土”为对应于天上岁星的地上凶神，可以根据天上岁星的位置推测其在地上的方位，如果在这种“太岁土”上建屋，便会掘到蠕动的球块，应当避忌，否则遭灾。这里奇怪的是在中国古代，岁星曾被认为是吉利的星辰，为什么之后又演变为与主凶相关的星辰？大概与假想出的太岁有关。

**立表测影** 中国天文学最大的贡献之一。所谓“表”最初即是直立于平地上的一根杆或柱，古代文献中除称作表之外，又常称作“臬”、“桲”、“髀”“碑”或“牌”。可用于三个方面：一、定方向；二、定时刻；三、定节气（冬夏二至），这三件事对风水都是十分有意义的。

### 历法

《尚书·尧典》里便有关于历法的记载：“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授民时。”《大戴礼记·曾子天圆》曰：“圣人慎守明之数，以察星辰之行，以序四时之顺逆，谓之历。”这里的历也是指的历法，可见历法是一种判别节气，记载时日，确定时间计算的标准方法，与天文学具有十分密切的关系。从某种意义上说也是天文学的一种具体运用。由于中国以农业为主，对季节的变化异常敏感，所以中国的历法亦十分发达。这对风水中的“择日”影响较大。其中被风水视为理论基石的历法的基本规则主要有如下几种：

**二十四节气** 即把周年  $365\frac{1}{4}$  日平分为立春、雨水、惊蛰、春分等二十四个节气，以便较为准确地划分四季、气温、物候等变化，其具体名称和顺序为：正月，立春雨水；二月，惊蛰春分；三月，清明谷雨；四月，立夏小满；五月，芒种夏至；六

月，小暑大暑；七月，立秋处暑；八月，白露秋分；九月，寒露霜降；十月，立冬小雪；十一月，大雪冬至，十二月，小寒大寒。今人对二十四节气与农作物的种植关系大多十分理解，但对二十四节气与建筑动工的日子关系可能就难于领会了。然而，几乎每一个风水先生都能准确无误地背出二十四节气的歌诀，说明在看风水过程中二十四节气是一个必须考虑的因素之一。风水罗盘中也都有一圈二十四节气圈，用于推五运明六气。

七十二候 即把二十四节气的每个节气分为三候，一个候五日有奇，每候还填有应时而生的自然现象，叫候应。风水罗盘中所设的穿山七十二周，即六十甲子加八干四维共七十二称作穿山七十二，便是应这种七十二候而设立的。

天干本意表

天干	《史记·律书》	《汉书·律历志》	《说文解字》
甲	万物剖符， 甲而出也	出甲于甲	东方之孟 阳光萌动
乙	万物生轧轧	奋轧于乙	像春草木冤曲而出， 阴气尚强，其出乙乙也
丙	阳道著明	明炳于丙	往南方，万物生，炳然， 阴气动气，阳气将亏
丁	万物丁壮	大盛于丁	夏时万物皆丁实

续表

天干	《史记·律书》	《汉书·律历志》	《说文解字》
戊		丰茂于戊	中宫也，像六中五龙相拘绞也
己		理纪于己	中宫也
庚	阴气庚万物	敛更于庚	往西方，象秋时 万物庚庚有实也
辛	万物之辛生	悉新于辛	秋时万物成而熟

壬	阳气化养于下也	怀妊于壬	往北方也， <sup>1</sup> 阴极阳生， 像有怀妊之形
癸	万物可揆度	陈揆于癸	冬时，水土平，可揆度也， 像水从四方流入地中之形

干支 为古代历法中用以记录时间的一套专门的序数系统。干指十干，又称作天干、十母、日干，即甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸的总称。一些古代文献如《史记》、《汉书》、《说文解字》等都对之作过具体的解释。总之，天干的原始意义及其排列顺序都包含着万物的荣枯盛衰之象——代表万物由产生、发展、壮大到消弱、灭亡、更生的全过程。支指十二支，又称作地支，十二子，即子、丑、寅、卯、辰、巳、午、未、申、酉、戌、亥的总称。同样《史记》等古代文献亦对地支有具体的解释。实际上地支与天干同义，也象征着植物由开始到繁荣到藏伏的轮回过程。干支按照顺序两两相配，至六十循环一周，称为一个甲子，因其为插花相配，故又称花甲子，六十花甲子。

地支本意表

地支	《史记·律书》	《汉书·律历志》	《说文解字》
子	言万物滋于下	孳萌于子	十一月阳气动，万物滋
丑	纽也，言阳气在上未降，万物厄纽未敢出	纽牙于丑	纽也，十二月万物动用事，像手五形
寅	言万物始生，蟄然也	引达于寅	正月阳气动，去黄泉欲上书，阴尚强也
卯	言万物茂也	冒萌于卯	冒也，二月万物冒地而出，像开门之形
辰	言万物之蜺也	振美于辰	震也，三月阳气动，雷电振，民农时也，物皆生
巳	言万物之已尽	已盛于巳	已也，四月阳气已出，阴气已茂，万物见，成文章

午	阴阳交，故曰午	咒布于午	幅也，五月阴气幅逆阳，冒地面出也
未	万物皆成，有滋味也	昧暖于未	味也，六月滋味也，像木重枝叶也
申	言阴用事申则万物	申坚于申	神也，七月阴气成体，自申东
酉	万物之老也	留执于酉	就也，八月黍成可为酿酒
戌	万物尽灭	皆入戌	天也，九月阳气微，万物毕成，阳下入地也
亥	该也，阳气藏于下也	该闾于亥	亥也，十月微阳起接盛阴

天干、地支的起源也十分古老，其发明和运用对中国文化产生深远影响。中国任何一门术数都离不开对干支的应用。而且干支在中国历史中除用于纪年之外，还用于月、日、时、刻、四季以及方位次序等，这在风水中尤为重要。

甲子	乙丑	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉
甲戌	乙亥	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳	壬午	癸未
甲申	乙酉	丙戌	丁亥	戊子	己丑	庚寅	辛卯	壬辰	癸巳
甲午	乙未	丙申	丁酉	戊戌	己亥	庚子	辛丑	壬寅	癸卯
甲辰	乙巳	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑
甲寅	乙卯	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥

### 地理

与天文学相对应，我国的地理学亦有着悠久的历史，有关零星的地理资料，可以追溯至《诗经》，“地理”名词也与“天文”一词同时见于《易经·系辞上》：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”关于“理”字的含义，唐孔颖达疏曰：“地有山川原隰，各有条理，故称理也。”说明地理应是关于山川原隰之条理及规律的学问。中国人还喜好将天文与地理合而论之：“天有日月星辰谓之文，地有山川陵谷谓之理，地理

上向，天文下向，天地合气，而万物生焉。”耐人寻味的是风水的别称也叫地理学、地学等，而正宗的地理学则有时被称作舆地，舆恰与风水的另一种称谓“堪舆”的舆相同，风水与地理学的关系可从这种名称上的“亲缘”想见。据考察，地理学对风水的影响可谓两个层面：

其一是一些具体的地形、地貌知识对风水的形法理论具有指导和参考价值，如先秦时人们就已掌握了许多有关河流和山脉的系统知识。《禹贡》中有“导山”、“导水”的篇章，且有了九州的概念。《考工记》则曰：“天下之地势，两山之间必有川焉，大川之上必有涂焉。”说明其时人们已经认识到山、川之间的制约关系，秦汉之后还出现了许多以水系为纲的地理著作或水文地理著作。如《史记·河渠书》、《水经注》、《水道提纲》、《行水金鉴》、《西域冰道记》等对水系都予以特别重视，这也成为中国地理学的特点，对风水不无影响。反映在风水中便是“得水为上”。另外管子还将地形、地貌与城市建筑选址、城市容量等相联系。如《管子·乘马》篇指出：“凡立国都，非于大山之下，必于广川之上，高毋近旱而水用足，下毋近水而沟防省。”《度地》篇则说：“圣人之处国者，必于不倾之地，而择地形之肥饶者，乡山左右，经水若泽。”《八官》篇则进一步说：“夫国城大而田野浅者，其野不足以养其民。”将城市规模与其四周的农村相联系考虑，类似于今天的环境容量观点。另外《管子·地水》篇则曰：“地者，万物之本原……水者，地之血气，如筋脉之流通者也。”这一切都对风水的形法有直接的影响。尤其是《史记·蒙恬列传》里谈到“地脉”观点，可谓是风水“龙脉”思想的最早源头。还有关于地理方位的观念，随着地理学的发展，中国人由二维方位观向四方乃至五方演进。这种对方位的细微体验对风水也具有较大的促进。

另一个层面就是地理学说中的一些重要理论和观念对风水的

影响，著名的有九州说。九州说最早由邹衍提出，《史记》里曾引其学说：“先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹……以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。”晋代张华《博物志》里所引的汉代纬书《河图括地志》里的九州说，则在邹的基础上进一步具体化：“地南北三亿三万五千五百里。地部之立（原作位）起形高大者有昆仑山，广万里。高万一千里。神物之所生，圣人仙人之所集也。出五色云气，五色流水，其泉南流入中国，名曰河也。其山中应于天，最居中，八十国布绕之。中国东南隅，居其一分，是好国也。”这种“中国东南隅……是好国也”的观念，反映了当时中国地理学中对东南方位的偏好。这一观点也十分明显地表现于风水理论中，如风水中以东南方为巽位，则“水口”、门向多位于此方为吉。这种对东南方的偏好也反映在不少的传说故事中。如罗贯中的《三国演义》里对刘备的描写中也提到：“其家之东南，有一大桑树，高五丈余，遥望之，童童如车盖，相者云：‘此家必出贵人。’”

关于中国地理学，人们一向认为在制图学方面比较简陋。然而风水中却有着大量的某地区、某村庄的详细图形，其图表之表达方式亦十分独特，这也许可说是风水对地理学所作的一种贡献。