

古建築文化叢書

主編 潘谷西 郭湖生

風水探源

何曉昕

編著

東南大學出版社



何曉昕 編著



2 021 5663 8

風水探源

東南大學出版社

序

很久以来，“风水”二字已被国人视为迷信的同义词。近年来欧美学者表现了对这门学问的浓厚兴趣——美国、加拿大、澳大利亚等国都有人进行专题研究，也许由于“外转内”效应所起的作用吧，国内也稍稍转变了对它的看法，开始有人研究起风水来。

其实，风水的核心内容是人们对居住环境进行选择和处理的一种学问，其范围包含住宅、宫室、寺观、陵墓、村落、城市诸方面，其中涉及陵墓的称为“阴宅”，涉及其他方面的称为“阳宅”。风水施加于居住环境的影响主要表现在三个方面：第一，是对基址的选择，即追求一种能在生理上和心理上都得到满足的地形条件；第二，是对居处的布置形态的处理，包括自然环境的利用与改造，房屋的朝向、位置、高低大小，出入口，道路，供水，排水等因素的安排；第三，是在上述基础上添加某种符号，以满足人们避凶就吉的心理需求。

风水产生于以农业经济为基础的社会中，是人们渴望把自身和谐地统一于自然之间而采取的一种自我完善手段，本来没有丝毫神秘之处。但是在缺乏现代地质学、气象学、水文学、建筑学知识的时代，人们只能根据当时的知识水平来认识环境，解释所遇到的种种问题。于是，“气”、阴阳、五行、八卦等中国古代解释宇宙和自然的观念以及罗盘指南针就自然而然地成了风水术的主要理论依据和操作工具；为了适应人们普遍存在的避凶就吉的心态，风水师们又编织了越来越庞杂的谎言网笼罩在它的上面，使本来具有朴素科学原理的东西变成了扑朔迷离神秘莫测的骗局。这就不得不引起人们的责难，甚至指为迷信而加以讨伐了。今天我们的研究任务就是要对之进行清理，去其荒诞的外壳，揭示其合理的内核，回复其原来意义上的古代环境工程学的面貌，

从而在一个侧面来反映悠久的中华文化的丰富内涵，这对增强国人的自信自强之心也许不是没有帮助的。

本书作者是一名刚迈入建筑历史与理论研究领域的青年学者，明知“风水”是一只难啃的硬果，却以极大的勇气毅然挑选了这个课题。从文献入手，梳理其源流脉络；继而不畏艰辛，深入到赣、皖、闽、苏、浙五省的山区、民间，调查实物，访问风水师，跑图书馆、博物馆查阅家谱、族谱和地方志，搜集了大量第一手材料。她又以青年人特有的敏感性和观察力，大胆地阐明自己的感受，热切地讨论问题，敢于提出许多能引起人们兴趣的看法，使书中既有翔实的例证，又有清新活泼的论述剖析，这是我们上了年纪的人所缺少的一种研究风貌，很是可贵。

本书论述的内容主要是我国东南地区民居、村落、城镇等方面的“阳宅”风水。由于江南多山多水，地形变化丰富，为风水的表演和发展提供了大好舞台，使这里的风水理论和实践显得特别丰沛。各地的家谱、族谱虽然在十年浩劫中遭到毁灭性的破坏，但在图博系统还幸而有相当数量的残存，这是一批弥足珍贵的历史档案，记录了大量村落和宅院形成发展的过程以及在风水理论指导下选址和布置的细节。作者不失时机地抓住了这两点，从而使本书的内容变得充实、丰满。书中所列出的许多例证资料，对进一步开展研究也有重要的参考价值。

也许由于风水曾长期是一块禁地，以往还很少有学人涉足，作者几乎是在一片荒土上进行开垦，再加上研究条件和时间的限制，使本书的加工提炼工作受到一定影响，因此书中对一些问题的分析和论述深度还显得不够，希望作者今后能进一步深入研究，为读者提供更精彩的高水平成果，为活跃建筑理论、推动对我国传统文化的科学总结作出新贡献。

东南大学建筑系教授 潘谷西

一九八九年十一月

目 录

引 言	(1)
-----	-------

第一部分 风水今昔

§ 1 风水现状	(4)
§ 2 风水的雏形与痕迹	(6)
一、青乌·青乌考	(6)
二、考古中的仰韶聚落遗址特点	(8)
三、卜宅——风水活动的最早记载	(9)
四、相宅	(10)
§ 3 汉代阳宅风水	(15)
一、环境的讨论	(15)
二、风水理论成型的哲学基础	(17)
三、“堪舆金匱”与“官宅地形”	(20)
四、汉代其他风水活动	(27)
§ 4 晋·郭璞《葬书》	(30)
一、《葬书》的理论要点	(31)
二、《葬书》的流传·作者及成书年代	(32)
§ 5 唐·宋东南地区风水	(35)
一、历史环境	(35)
二、东南风水流派	(37)
三、罗盘的发明和应用	(40)

§ 6 例·清东南阳宅理论要点	(42)
一、概况	(42)
二、阳宅风水理论要点	(43)
三、气·理·形与数的系统结合——时空合一的 罗盘	(59)

第二部分 风水与东南传统建筑

§ 1 风水·村落	(66)
一、村基的选择——相地	(66)
二、外部空间组织·隐喻·景观	(83)
三、吉凶观·村内部空间	(94)
四、禁忌·符镇·装饰	(114)
§ 2 风水·城市	(118)
一、选址	(118)
二、空间组织	(121)
三、城市住宅	(127)
§ 3 风水·宗教建筑	(130)
一、道教建筑·风水	(130)
二、佛教建筑·风水	(133)

第三部分 几点探讨——结语

§ 1 风水与人类需求	(146)
一、风水是人类基本需要的产物	(146)
二、风水有广泛的社会环境基根	(150)
§ 2 评估风水	(153)
§ 3 新建筑·风水	(155)

引 言

纵观中国传统建筑，无不附会风水之传说；

横贯现代中国乡村，比比皆见风水之残痕。

显然，在中国建筑史上，风水曾扮演过重要而特殊的角色，尤其在村舍民宅中，更是存而不显地起着思想指导与精神支柱的作用。同时也深深重重地刻印在人们的心头。

因此，风水不仅应在中国建筑史里占享重要篇章，亦该在中国文化史中立有一席之地。

长期以来，风水却因其迷信、愚昧、光怪陆离的形色，而被当成糟粕，为文化人所不齿，摈弃于中国建筑史研究范畴之外。

令人感慨的是：风水却早于70年代风靡欧美，为海外异域人士所瞩目，这种“风水热”的兴起固然杂有猎奇之因，也不无深刻的社会根源。启示吾辈：风水绝非一团糟粕，不可概之为虚无。

当今，随着对传统文化的日益重视，作为一种民俗文化观念，风水在国内已逐渐被人们谈论，并引起浓厚的兴趣，伴随着这种兴趣与好奇心而来的是亟需探究风水的读物，本书便可适合这种需求。

目前，尽管一些学者对风水的探索已获得一定的成果，但多数情形下，人们仍只将风水当作一种时髦古董，或冠之以玄学色彩，或附以种种雅号与科学等量齐观，或将之与道教揉和混杂。总之，都片面夸大了风水的深奥与魅力，给风水增覆了一层现代色彩的神秘面纱。至于风水到底是何物？如何发生、发展？其理论

基础与依据何在？对传统建筑有哪些具体影响？与道教建筑思想有何关系？在当今乡村风水复盛的形势下如何评价？现代建筑怎样面临残存的风水观念等等问题，至今仍是一片迷惘。

本文从勾勒阳宅风水理论发生发展的历史轮廓着手，借着对风水盛行的东南地区的赣、闽、浙、皖、苏等省的实地调查，试图寻找上述问题的答案，推导风水的主导思想与语言模式，以加深对祖国传统建筑内涵的认识，并企图对之作出一定的解释、论述以及评价。

风水有阳宅、阴宅之分，阳宅为生人所居的房屋及有关方面；阴宅则指亡人之墓。本书探讨以阳宅为主，有关阴宅只涉及与阳宅有关联的部分。

历史的湮没与蒙尘，使有关风水的资料鱼龙混杂，真伪莫辨，加之笔者学力浅微，实难在本书中成功地完成以上构思，幸得诸多先生的帮助，使我能寻出一点敝帚自珍的东西，权当抛砖引玉，旨在促进传统与现代建筑的结合研究。谬误之处谨希读者不吝指正。

本书系由我硕士论文补充修改，在导师潘谷西教授指导下完成的。其间还得到郭湖生、朱光亚两先生指导。梁白泉、刘叙杰、刘先觉、杜顺宝先生为本书提出不少宝贵意见，在此书出版之际，表示感谢。

何晓昕

一九八九年七月

第一部分

风 水 今 昔

§1 风水现状

风水正处于一个古老残缺却又新颖奇特而悄悄迎世的境地。

寻根热和追求乡土的浪潮对建筑领域的冲击，表现在人类生态、环境、人文与建筑学科的融合，建筑与自然的对话。这大大激发了建筑师对生态、环境、能源等问题的重视与探求，对文脉——历史与地方特色的浓厚兴趣。于是中国以其特有的思维方式和价值观念飘逸出迷人的芬芳。而其中古老风水关于房屋与天候、地域、人事相互协调的哲理及绝妙效果尤受青睐。加上醉心于此的学者们的渲染，竟一时风起，出现了当今令人瞩目的新的“风水热”。人们从思想和哲学的高度开始对风水的探幽。风水甚至被誉为“环境科学”或“环境景观学”。

然而，在风水的故土——广大乡村，它却完全是另一面目：这片土地上，对风水的尊崇与敬畏早已成为一种传统与习惯，掺进乡民们的思维与血液，风水构成了普通人起居的理论指导与精神支柱。近年来风水也迅速地从“地下”转为公开并蔓延盛行，风水地师几乎遍及每一角落。他们所行的具体内容有：

- (1) 圈定住宅风水位置及朝向；
- (2) 修改原有的住宅朝向及格局；

（3）相墓——勘察选定葬祖先的坟穴。

然而，这一切多只重视风水的虚无设想和愿望，满足于意念上的心理安慰。在建筑上仅进行一些粗浅处理，斜门、假窗、粗糙的“石敢当”以及高悬门头的八卦照妖镜等等。在这里，风水并没有按其原来面目在整体环境上给乡民们以实用价值与美的启示。长期的贫困与文化落后使人们一味地否定过去，否定自身原有的美好环境而厌倦乡土。一批批有建筑学价值的古老乡村或拆或毁，代之的却是整齐而单调的“排排式”。不觉间抛弃了原来因风水所带来的与环境协调的格局。乡民们仅受逢凶化吉、招财进宝心理的驱使才信奉风水。风水伴随着其他各种迷信活动一起复生。难怪至今风水仍被列为禁区。

这就是风水的现状，理论上的高奥晦涩与实际中的粗鄙浮浅掩盖了它的原貌。于是急需我们去寻风水的历史之脉，以确定它在建筑历史和建筑文化上的位置。

§ 2 风水的雏形与痕迹

- 青乌·青乌考
- 考古中的仰韶聚落遗址特点
- 卜宅—风水活动的最早记载
- 相宅

一般说风水指一种术数和技巧——指导人们如何确定阳宅和阴宅的位置、朝向、布局、营建等一系列的主张与方法，惟此方能获得好运。作为专有名词，“风水”二字始见于托名为晋代郭璞（公元276～324年）所著的《葬书》：“葬者，乘生气也。经曰：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”。这里所说的风水指的是关于阴宅的葬法原理。要继续追溯风水的端倪，则当着眼于商周的卜宅、相宅活动和研究神话传说及原始的聚落遗址。

一、青乌·青乌考

风水又被称作“青乌术”。这一典故出自《轩辕本纪》^①，即“黄帝始划野分州，有青乌子善相地理，帝问之以制经”。可

^① 《轩辕本纪》唐王琰撰，原书见于《云笈七签》卷一〇〇。

见风水最初是一种与地理有关的学问。

同时，风水还有另一称谓：“青乌术”。不能简单将“青乌”归为“青乌”之笔误，弄清此点可以更好地把握风水的起源与特征。

上古时代，中国曾有过以太阳为主神的崇拜和敬奉。太阳又与鸟关系特殊，其传说可分二系：一谓太阳本身就是鸟；一谓日中有鸟（黑乌、金乌或三足乌）^①。两种传说皆出于对太阳的观察体会，前者是对太阳运动的神话性解释，后者则是对太阳黑子的观察结果。这两种传说还告诉我们“青乌”与“青乌”当时在某种程度上同义，并且都与太阳有关，这也许就是风水既被称作“青乌”又被叫作“青乌”的原因吧。

我们再进一步考察“青乌”：神话中充满着有关“青乌”的传说，如《山海经》里就常以青乌作为黄帝与西王母的使臣。《左传》则进一步记载了“少昊之囿”以“百鸟名百官”。其中“青乌氏，司启也”即是说“青乌氏”为一种计时的天文历法之官。^②

上述传说，揭示初期风水与太阳崇拜有关。“青乌子”善相地理，“青乌子”计时司历法。说明风水从一开始就与天文、地理结不解之缘。天文、地理是应农业生产的需要而产生的，可见风水也同样萌芽于生活和农业生产的需要。

“青乌”、“青乌”两种称谓恰恰表明了风水的两大特征：“仰观天文”与“俯察地理”。中国古代的建筑活动也因此始终与天候、地域息息相关。

在中国，最古老的“仰观”是观测太阳，如用以定时的“辰”的确定便是通过对太阳的观测，中国古人的大地二方向定

① 《诸神的起源》，何新著，生活·读书·新知三联书店，1986年5月，P73~75。

② 《左传·昭公十七年》。

位观念①，当是源于此种对太阳运行的实际观察。在此基础上很自然地形成了中国古人“喜东南厌西北”的自然观以及“尊左”的习尚②，而这一切又给中国建筑带来了深刻的影响。中国建筑的朝向喜好——或东或南，中国陵寝的“左昭右穆”制度等等莫不由此而出。风水显然也遵从太阳的运行规律，她的仰观基于获取良好的阳光，而她的关于方位的种种限制与规定则后来是的事。

二、考古中的仰韶聚落遗址特点

1. 环境——地质条件好、近水。“遗址多位于发育较好的马兰阶地上，特别是河流交汇处……离河较远的，则多在泉近旁”③。如西安半坡遗址座落于渭河的支流浐河阶地上方，地势高而平缓，土壤肥沃，适宜生活和开垦，即使浐河水位暴涨也不致危及聚落。

2. 方位——朝阳。房屋基址大体朝南或向东，如半坡中间的大房子朝东，围绕大房子的氏族成员住的房子多朝南，这可能是上述中国古代“喜东南厌西北”的自然观的体现。

3. 分区——遗址四周有防御性壕沟。沟北或南有公共墓地，居住与墓地分开。

这些聚落对居住环境已有所选择，并且选择建立在对地理环境有所认识的基础之上。此外还具备了方位的概念，懂得方位与日照和风寒的关系。这种聚落布局模式实可归纳为四个字——“近水向阳”。这也正是后世风水孜孜以求的基本模式之一。

住地与墓地的区分则标明了阴、阳宅思想的萌芽。

① 中国古人最初的方位概念是二维的，即西北与东南。清代学者顾祖禹、阎若珩、胡渭等人均指出在研究《尚书》时发现：上古人凡地理言南者皆可与东通。而凡言北者又均可与西通。非同于后世以东、西、南、北四向所通然相反者。

② 《文史知识》，1985年第6期，黄发忠撰“尊左与尊右的源与流”P58。

③ 《新中国的考古发掘和研究》，中国社会科学院考古研究所编，文物出版社，1984年5月，P54。

三、卜宅——风水活动的最早记载

幻想、神谕、术士、占卜、预言充斥于初民的生存环境。殷商之际，术数的最高形式是卜筮。“卜”是将龟壳焙裂而观其纹象，筮是将草策揲折而观其数，通过对象、数的观察判断上天神灵的旨意，推导做某事或去某地的吉凶以便趋吉避凶。三代时期人们笃信卜筮，事无大小皆求决于卜法，建筑活动自不例外，殷商卜辞中即有大量的占卜建筑的记载。人们称这种在建屋之前进行占卜以判明吉凶的活动为“卜宅”。

宅最初多用于聚落和城邑的选址与建造。如卜辞所记，

乙子卜，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）。①

便是殷王在修建城邑时，卜问上帝以定吉凶的记录，这种占卜建筑的方法，后人亦大量采用。如古公亶父迁岐时有“爰契我龟，曰止、曰时、曰迁、曰闻。筑室于兹”②。又如成王营洛邑时有“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。俘来，以图及猷卜”③。留存至今的详细记录占筮的《周易》中，关于居处及家庭生活的占卜竟达二十余条。据李镜池先生在《周易探源》一书中所推，其中一种问卜作某事吉凶的“贞事”格式是：“卜日——卜——贞人——贞事——兆——在某月——卜地——中左右之屯聚也”④，同样讲的是聚落的占卜。从这种格式中我们推断当时卜宅的主要内容有：

1. 时间：决定动土兴建的年、月、日、辰；

① 转引自温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究——科学技术篇》，四川省社会科学出版社，1983年12月，P379~380。

② 《诗经·大雅·绵》。

③ 孔安国《尚书今古文注疏》卷十九洛诰第十九，载于《丛书集成初编》王云五主编，商务印书馆发行，中华民国二十五年十二月。

④ 李镜池《周易探源》，中华书局，1982年7月，P100。

2. 空间：选定建造的地点、范围。

可知最早的卜宅活动实际上只是占卜术的一种应用，它所解决的只是能否兴建、在何地建，并建于何时？却并未涉及到怎样建的问题。此种借助于占卜的卜宅活动，含有浓重的迷信巫术成份，给风水重重地烙上了荒谬的印记，致使二千多年来风水始终难脱迷信之笼。

四、相宅

波兰社会人类学家马林诺夫斯基(B·Malinowski)在《巫术科学宗教与神话》一书里强调：原始人的生活中既有神秘的痴狂亦有理智的科学。在与自然的抗争中，古代中国人已发明出“土圭法”、“土宜法”、“土会法”等一系列上究天文下察地理的方法^①。从而使卜宅这一迷信活动上升为一种辨方相土观水的相宅实践：“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”^②。用今天的话说就是：土方氏掌理土圭的官法，以测日影，量度土

① 土圭法——用于辨正方位，据温少峰、袁庭栋《殷墟卜辞研究》证明，殷人即已掌握这种圭表测影的技术。但最早见于记载的是《周礼·冬官考工记下》：“匠人建国，水地以悬，置槷以景，既以景，为规，识日出之景，与日入之景，景参诸日中之景，夜考之极星，以正朝夕”。这里：“槷”——“柱”“悬”——“悬绳”；“水地”——水平地面；“既”——视；“景”——日照于槷投于平地的日影。“为规”——以柱长为半径，柱立处为圆心画圆。用今天的话解释土圭法就是：在水平的地中央竖柱，并通过悬绳使之垂直于地面，然后观察太阳在日出与日落时柱子在水平地面上的投影，这两个影子与以柱为圆心、柱长为半径所画的圆的两交点连线即正东西方向(附图见本书P12)。再参考正午时的柱影或夜晚极星的方位来校正。

土会法、土宜法——用于辨别各种土地的性质、考察山川地形，《周礼·地官司徒第二》记载：“以土会之法辨五地之物生，一曰山林，其动物宜毛物、其植物宜阜物，其民毛而方；二曰川泽，……”说明当时即把土地的特性与动、植物及人的生态属性联系起来，而五地的划分很可能是五行说的影响。《周礼·地官司徒第二》亦记：“以土宜之法辨十有二之名物，以相民宅而知其利害”。十二土当是应天上星宿(十二次)而将地面划分为十二区域而来。这种天、地对应的观念启发了后世风水理论，且成为风水的主要思想之一。

② 《周礼·夏官司马下》。

地，测定方位，选择可以居住的地方，建立邦国都鄙，明瞭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作为藩篱。

“土圭法”、“土会法”、“土宜法”是生活、农牧业生产经验的结晶，已闪现出科学智慧的曙光，从而赋予相宅活动以科学的含意。

关于相宅的记载极多，其中最为后世风水地师所仰慕的当推公刘迁豳。《诗经大雅·公刘》对之有颇富诗意的描述：

“笃公刘，于胥斯原……既顺乃宣……陟则在岵，复降在沔。

笃公刘，逝彼百泉，瞻彼溇原，乃陟南冈，乃观于京”。

“笃公刘，既溥既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉……度其阴原……度其夕阳，幽居允荒”。

透过诗意，我们见到的是对自然地形、地质的充满理性的有条不紊的审视与相度。从中可知相宅的基本内容如下：

1. 全面巡视，考察自然的山、水、林木等；
2. 丈量土地，确定建筑基址范围；
3. 测量日影，确定建筑朝向。

这时相宅已逐渐摆脱初期巫术的虚幻，增添了实际内容，首先是根据自然条件选择合宜的地基，然后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，相宅实践的普及并未使卜宅活动绝迹，事实上更多的是二者的揉杂并用，表面上卜宅仍主宰建筑能否兴土动工，实则还是以相宅为重。如盘庚迁都亳邑时，为了说服臣民搬迁，借所谓的“卜稽曰：其如台……吊由灵，各非敢违卜，用宏兹贲”为由^①，实际上却是对亳邑地质、地形的考察，从而得出结论……

① 《尚书·盘庚下》。

亳邑比原来所居的“耿地”优越，“耿地”地质乌卤，不利稼穡，民不能务本，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，即所谓的“适于山，用降我凶德”①。又如周公营洛时虽有“既得卜，则经营”②的记载，其实却是派召公作初步的考察，继而又是周公本人的勘测及占卜（图1）。颇有意味的是这里的“以庶殷攻位于洛汭”③作法，

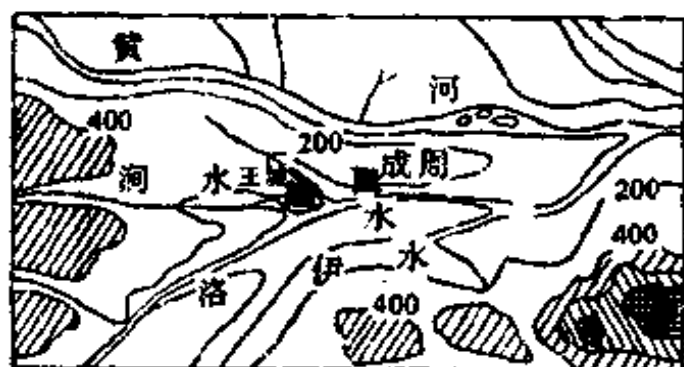


图1 王城、成周位置略图

即在洛河的隈曲中建城，竟暗合现代科学的水力惯性关系；随时光的流逝，河水冲击可以在隈位亦即汭位获得更多的基地。（图2）

考察其他早期建筑遗址都可发现同样处理。如河南安阳的殷代遗址均位于河流的凹岸（图3）。对于此种富有学科性的作法，后期风水理论作有口诀式的总结。

① 夏竦《尚书详解》卷十二，载于《丛书集成初编》王云五主编，商务印书馆发行。

② 《周书·召诰》。

③ 关于庶殷攻位于洛汭：“庶”——《释诂》云：众也；“攻”——《诗经》云：作也；“位”——郑注《周礼·天官》云：辨方正位，谓定宫位。“汭”——郑康成曰：汭，隈曲中也。故“庶殷攻位于洛河”意即众多的殷人在洛河的隈曲内作宫室。

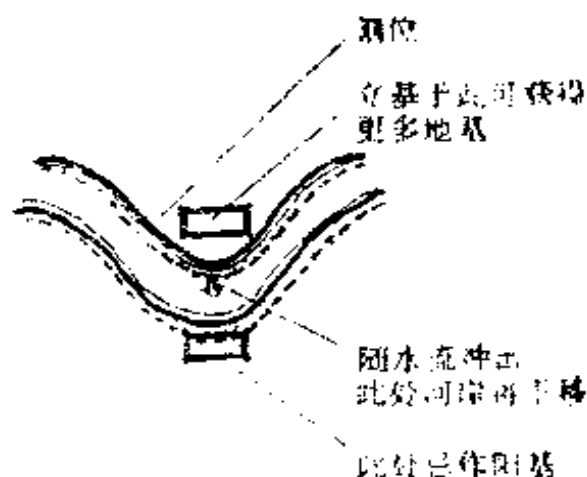


图 2 “穴位于汭”示意

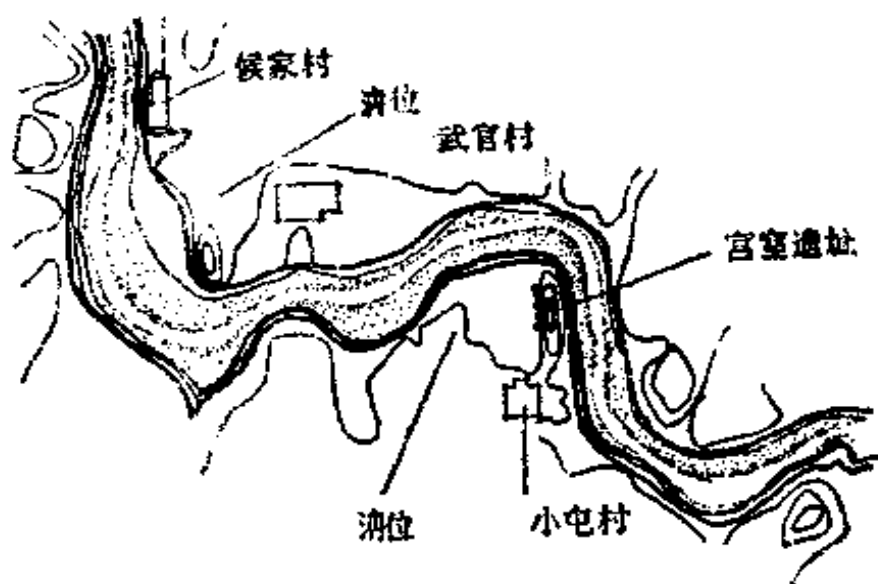
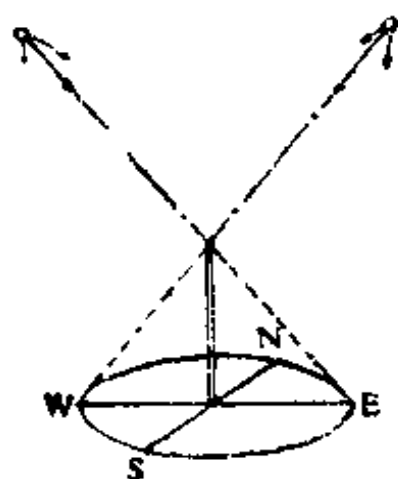


图 3 河南安阳殷代遗址

——引自刘敦桢《中国建筑史》

上述两例均向我们披露：风水所称道的“背山面水”模式与我国的以农立国的宗旨有关，该模式的推出与早期农业生产及水利建设实践不无关系。因为在有山有水的丘陵地带，背山面水之处的土地最为肥美、有利于农业耕作。

随着相宅实践的普及，对建造时间的决定，也不再单纯求决于卜筮，却更多地依赖于对星象的观察。所谓“定之方中，作于楚宫”^①，即认为当定星在正中时建房最合透，定星又名营星，这便是今日“营建”一词的由来。这种决定时间的方法亦与我国农业社会的特征有关。四时农作合乎天时的观念，反映于日常生活便是要把一切（即所谓的“百事”）事件都纳入天体运行的秩序之中。作为存身之处的建筑，其建造活动更是不能例外。



P 10 注① 土圭法示意图

① 《诗经·十五国风·定之方中》

§ 3 汉代阳宅风水

- 环境的讨论
- 风水理论成型的哲学基础
- 堪舆金匱与宫宅地形
- 汉代其他风水活动

一、环境的讨论

1. 阴阳五行说兴盛。阴阳家以五行、八卦、四方、四时、五音、十二月、十二律、二十八宿、天干、地支以及数字、色彩相互配合构成宇宙的总休构架。而阴阳统行其中使该总休构架周而复始，变化无穷而生万物。从此这个宇宙构架便成为中国思想无法回避的背景，亦奠定了风水理论的哲学基石，导致了风水对生存空间的模式化理解。

2. 春秋战国之际，上述的阴阳学说日益渗透进儒家思想，使之染上一层神秘色彩，至两汉谶纬学说的流行更催化了儒家的神学化。它不仅与阴阳五行说合流，而且吸收原始宗教的方术，使汉代儒学变成一种专讲天人感应的经学。儒家的这一变化加上此时道教的崛起，促进了民间各种迷信活动。如“气运图讖”、“占候”、“占龟”、“占筮”、“占星”“看相”、“风角”等

等。皆为风水的兴盛提供了普遍而适合的土壤。上述迷信活动又都与望观天上星象紧密相关，因而此时的风水活动亦与天象有关。风水成为众多的与观天象有关的术数之一分枝。

3. 春秋战国之际发现磁石指南的奇异功能，到汉代依此原理发明了指示方向的工具——司南（图4），这样人们对方位的感

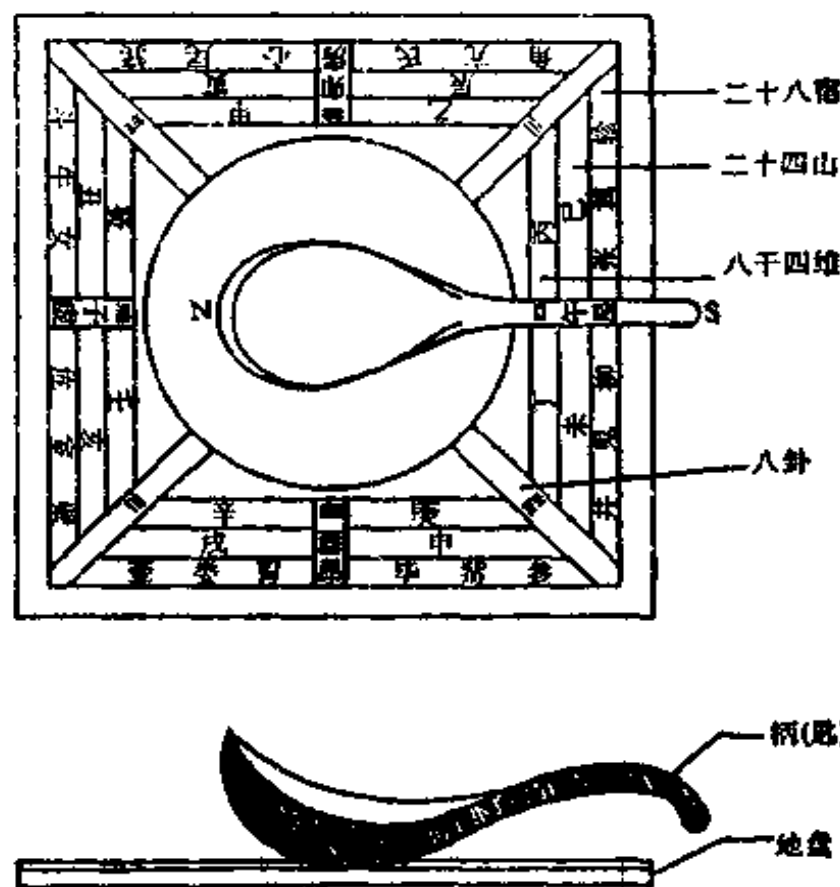


图4 汉代司南模型

——摹自南京历史博物院展厅。

汉代大司南约是用天然磁石琢成，作勺形，勺首圆，底部作半圆形，可灵活旋转。司南的底部为铜质，中央圆槽平滑，以减少司南摩擦阻力，司南在地盘上转动停止时它的柄部就自动指向南方。

受更加具体，对方向的分位也由东南西北四方演为八千四维、十二支，合称为二十四向（又称二十四山），这正是后世风水罗盘分度的基本单位（航海罗盘亦同样以此为基本分度单位）。

4. 地理学上，积累了许多关于地形、地貌的知识，如《管

子》、《孙子兵法》诸书中均有极为丰富的有关地形地貌乃至地质的科学性分析^①。尤值一提的是《史记·蒙恬列传》里谈到的“地脉”观念，可见风水“龙脉”思想的萌源甚早。

二、风水理论成型的哲学基础

汉代时人们已将阴阳、五行、八卦等互相配合形成了宇宙的总构架，这个构架对风水具有特别重要的意义，它使风水终于由卜宅、相宅的活动升华到理论阶段。

阴阳二字起源甚早，甲骨文中已见“阳”字，金文中则有“阴阳”连用，但那时的“阴阳”只简单地保持着造字时的原始意见，即“阳”为日光洒射，“阴”为阳光洒射之否定，西周末年之后，阴阳才开始想象为气，作为哲学术语，最早见于《老子》的“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”以义《易经·系辞传上》的“一阴一阳之谓道”。庞朴先生认为这种哲学的阴阳思想其实起源于中国南方部落的枚卜。^②

五行最先见于《尚书·洪范》：“水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，在爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘”。庞朴先生认为这种哲学的五行思想源于中国东方部落的龟卜。^③

八卦最初见于《易经·系辞下》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。庞朴先生认为八卦产生于中国西方部落的卦卜。^④

至汉代，经董仲舒等人之手，这三大思想紧密地结合起来，它们对风水理论的影响主要体现在以下几个方面，

① 《管子·地员》中按农业情况对地形进行了分类，丘陵分15种，山地分5种。

《孙子兵法·地形篇》提出六类地形，另外《尔雅》中有释地、释丘、释山、释水等篇，对各种地形加以注释与分析。

② 庞朴“阴阳五行探源”P75，载《中国社会科学》，1984年第3期。

③ ④ 庞朴“阴阳五行探源”。

1. 五行的相生相克原理

五行相互产生作用的次序叫“相生序”，木生火、火生土、土生金、金生水、水生木；

五行相互抑制的次序叫“相克序”，又称作“相胜序”，金克木、木克土、土克水、水克火、火克金。

“相生序”与“相克序”可用图5示意。

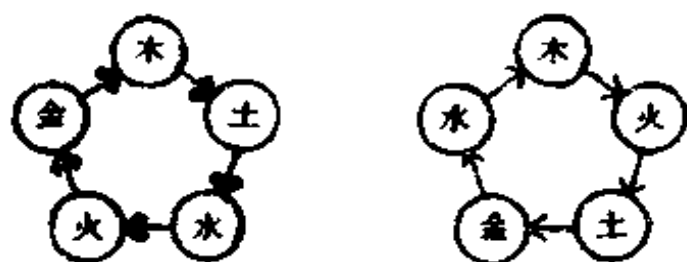


图5 五行相生相克原理

于是自然界的一切事物都可以附会上五行的属性，从而发生一种相生相克的关系。此种关系成了此后风水判别吉凶的基本的也是最高的准则之一。

2. 五行·方位·季节·色彩

——五行·方位·四时

董仲舒《春秋繁露》五行之义篇曰：“木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，……是故木居东方而主春气，火居南方而主夏气，金居西方而主秋气，水居北方而主冬气”。

五行、方位、四时的这种关系可简化为图6。

——五行·方位·色彩·四兽

班固《白虎通义》：“左青龙（木）、右白虎（金）、前朱雀（火）、后玄武（水）、中央后土（土）”。

此种关系同样可用图6表示。

——五行·数字·方位

对神秘数字的迷信，是中国传统文化的特征之一，有关数字与五行、方位关系的古籍不胜枚举，这里仅列出对风水影响较大

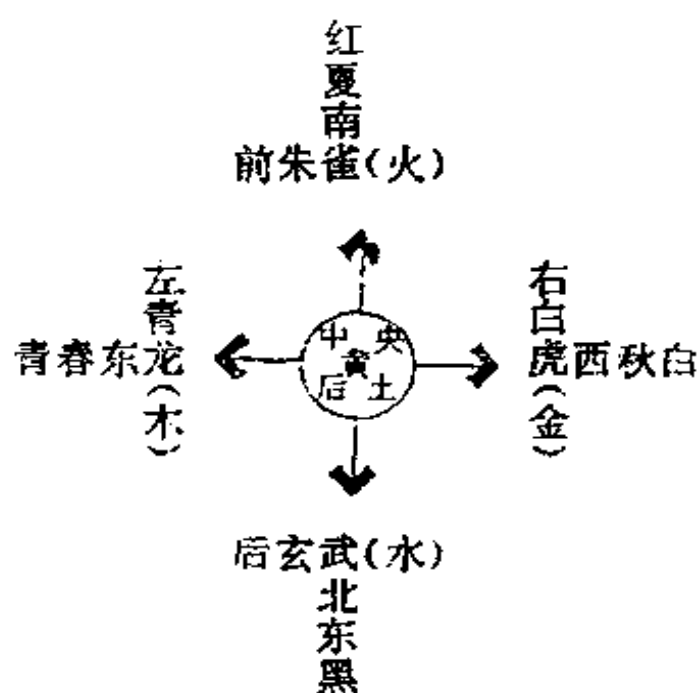


图 6 五行、四兽、方位、四时、色彩关系

的三种：

郑康成曰：“天地之气各有五，五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也……”。此即赋予数字五行之性，并且与天、地发生关系，天数为奇，地数为偶；

杨子太玄曰：“一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土，一与六共宗（范望解释曰居北方），二与七为朋（居南方），三与八成友（居东方）、四与九同道（居西方），五与十共守（居中央）”。此即将数字与五行、方位互相配合；

河图、洛书中关于五行、方位与数字的关系更为复杂而有趣。可用图 7 表示之。

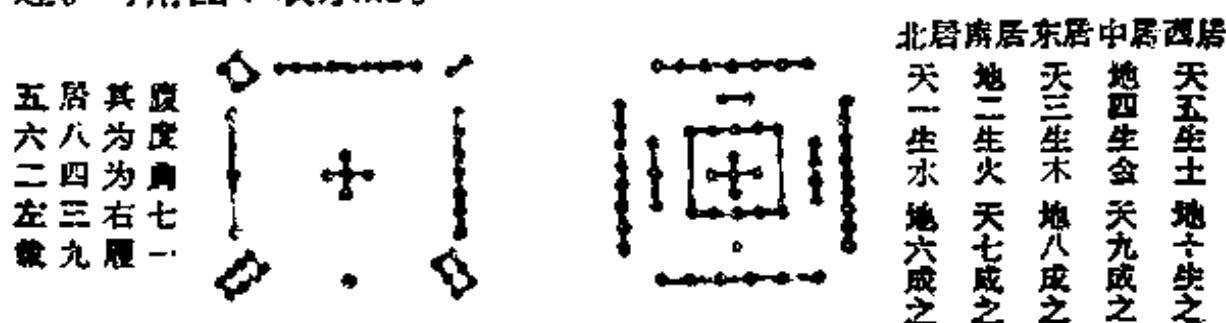


图 7 河图与洛书

——引自《阳宅奥》《五位详明》等书

风水依此几种配合关系附会出更多的说法。

3. 阴阳、五行、八卦、天干、地支、月律、五音等等总配合。
这种总配合可用图8表示。可谓风水理论的基本规则。

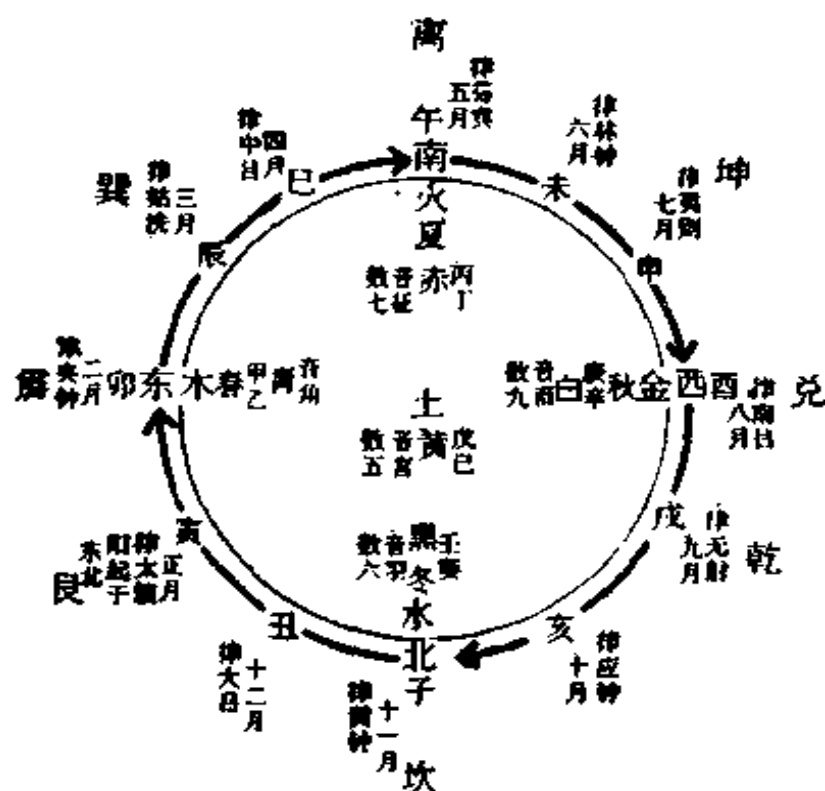


图8 阴阳、五行、八卦、天干、地支、月律、五音关系示意
——引自《阳宅觉》《五位详明》等书

由此产生的干支纳甲等也都成为风水理论中的重要概念。关于纳甲，冯友兰《中国哲学史》里解释曰：“此以震兑乾巽艮坤六卦表示一月中阴阳之消长，以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸十母表示一月中日月之地位，所谓纳甲也”。风水中则加以具体配合，曰：乾纳甲，坎纳癸申辰、艮纳丙，震纳庚亥未，巽纳辛、离纳壬寅戌，坤纳乙，兑纳丁巳丑。如《罗经会要》书中并对纳甲之法有详尽的解释和附图。（图9）

三、“堪舆金匱”与“宫宅地形”

关于汉代风水理论，我们只能从《汉书·艺文志》里寻得一点踪迹——《堪舆金匱》与《宫宅地形》。前者直接归于六术之



图9 纳甲图

一的五行类，后者归于形法类。后世风水理论的理法与形法的分类大概就肇始于此。需要注意的是，这里的“堪舆”和“形法”要比后世的“堪舆”和“形法”范围广得多。

1. 堪舆：

《史记·日者列传》记曰：“孝武帝时，聚会占家问之，某日可取妇乎？五行家曰可，堪舆家曰不可，建除家曰不吉，……”。看来堪舆家是诸多占家流派之一。

那么，为什么称作堪舆，堪舆最初是指什么？

《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”。可见堪舆是神，从“天道难知”我们可推知堪舆是一些与天有关的诸神。并且“堪舆历历上诸神非一”，说明在当时关于堪舆具体是些什么的神问题上，诸家说法已不一致。

我们再看下面的文献：

《周礼占梦疏》曰：“堪舆天老曰：假令正月阳建于寅，阴建在戌”。又引郑志：“堪舆黄帝问天老事云：四月阳建于己破于亥，阴建于未破于癸”。

《周礼·春官·保章氏》里保章氏以星辨九州之地，郑注云：“大界则曰九州，州中诸国之封域于星有分焉，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，……析木，燕也”。

《淮南子·天文训》则谓：“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”。

这些记载进一步证明堪舆最初为神名。而且其数十有二，并与地面的十二区域相对应，故称作堪舆，以表示天与地的对应。后来大概因为占家中有一派专以这十二神判吉凶，故称这种占家为堪舆家；又因该类占卜主要是通过观察天象判断地域的吉凶，故许慎在注《淮南子·天文训》时，将“堪舆”二字的意义作了引伸：“堪，天道也，舆，地道也”。清人朱骏声在《说文通训定声》中又进一步发挥：“盖堪为高处，舆为下处，天高地下之义也”。这种引伸恰如和分地表达了堪舆术追求天、地、人协调的理想，亦成为后人对“堪舆”二字的理解。

《史记》里的记载还表明汉代时的堪舆家不仅仅占卜建筑的吉凶，亦占卜其他的各种活动。但对建筑活动的吉凶判断占据了堪舆术的很大部分，所以堪舆逐渐也就成为风水的代名词。隋朝时又称作堪余”。

《堪舆金匱》早已散失，我们已无法领略其理论的全部，只作如下推测：

——六壬术①当为《堪舆金匱》的主要内容之一。

东汉赵晔所撰《吴越春秋》记载：六壬占的上文有“金匱第八”字样，对照六壬盘之天盘的北斗星辰与上述关于堪舆的记载，我推测此“金匱第八”可能就是《堪舆金匱》中的第八卷。

汉代完整的六壬盘已发现数个。这些发现证实了盘的存在并

① 《四库全书总目提要》关于《六壬大全十二卷》条目内曰：“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”。

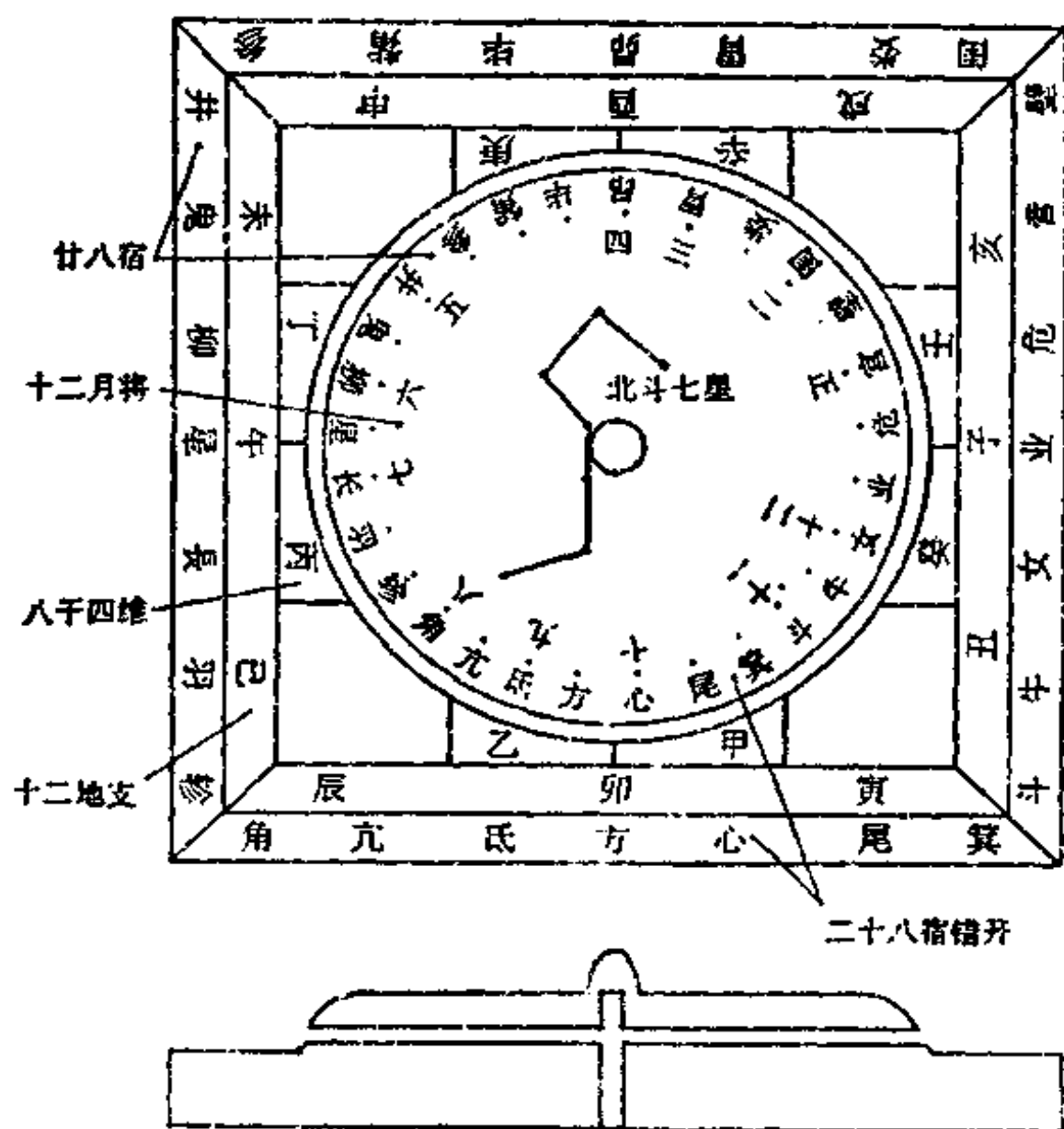


图 10 汉代式(六壬式盘)

——引自《考古》1979.5, P340

提供了细节(图10)。盘由上、下两盘同轴重叠,上者圆形称作天盘,下者方形称作地盘,如此安排显然是象征天圆地方。天盘面的正中是北斗星辰,周缘有两圈篆文,内圈是正月至十二月的月将,以数字表示,十二月将又名十二神,它们是:征明,亥将,正月将,天魁,戌将,二月将,从魁,酉将,三月将,传送,申将,四月将,胜先,未将,五月将,小吉,午将,六月将,

太一，巳将，七月将；天罡，辰将，八月将；太冲，卯将，九月将；功曹，寅将，十月将；大吉，丑将，十一月将；神后，子将，十二月将①。外圈是二十八宿。地盘四周为三层篆文：内层为八干四维，中层为十二支，外层仍为二十八宿。正是当时人们脑中的宇宙模式的缩写。值得注意的是这里天盘与地盘上的二十八宿的顺序互错。与后来风水罗盘的正针、缝针的二十四向互错的现象十分相似。或许此时已有关于磁偏角的无意识的体验？尚需进一步考证。

另外从六壬盘之天盘的内圈十二月将或十二神来看，非常可能当时的堪輿神即此十二者。

六壬术的使用范围较广，如《唐六典》卷十四关于六壬式记曰：“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，九曰疾葬”。进一步证明了六壬术为堪輿的内容之一。

六壬盘最初只用于卜算做某事日子的吉凶。其用法以转动天盘、较验上、下盘对位的干支时辰定吉凶。并从六十甲子②中选用了壬申、壬午、壬辰、壬寅、壬子、壬戌作为六壬，推衍成四课三传，最后依四课三传判别日辰的吉凶。③

随历史的发展，六壬盘逐渐开始用于判断方位的吉凶。最先用于军事上，如宋祝密《六壬大占》中有一篇六壬兵机三十占，

① 《唐六典》卷十四认为十二月将与十二神为两码事：“……又辨十二将，十二月之神，十二将以天一为首，前一日腾蛇，前二曰朱雀，前三曰六合，前四曰勾陈，前五曰青龙，后一日天罡，后二曰太阴，后三曰玄武，后四曰太常，后五曰白兽，后六曰天空。前尽于五，后尽于六。天一立中为十二将。又有十二月之神：正月登明，二月天魁，三月从魁，四月传送，五月小吉，六月胜光，七月太卜，八月天闾，九月太冲，十月功曹，十一月大吉，十二月神后”。

② 我国用天干、地支纪年，是依次把这两组符号各取一个字，一一搭配起来。这样从甲子年至癸亥年，正好是六十年一个循环，称为六十花甲子，简称六十甲子。

③ 元壬盘用法具体推衍，可参见1978年第五期《考古》严敦杰先生《关于西汉初期的式盘和占盘》。

就说到：“大将居方取亥宜”，即指安营方位的决定。以月将加时看天盘上亥子落在何方，假如三月将未时，则天盘上的正月将亥落在地盘酉上，便是在正西方安营为妥，其余类推。又如《六壬军帐赋》中有“昏濛失路，执式天盘”、“泥陷之地，天罡指处以堪行”等句，说明式盘又可作方向盘用。

比较汉代司南、六壬盘、风水罗盘（图4、图10、图11），很容易发现其间的亲密关系，由此，我推测风水罗盘当是六壬盘与司南结合的产物。并且这种结合很可能是在以磁针代替司南中间的

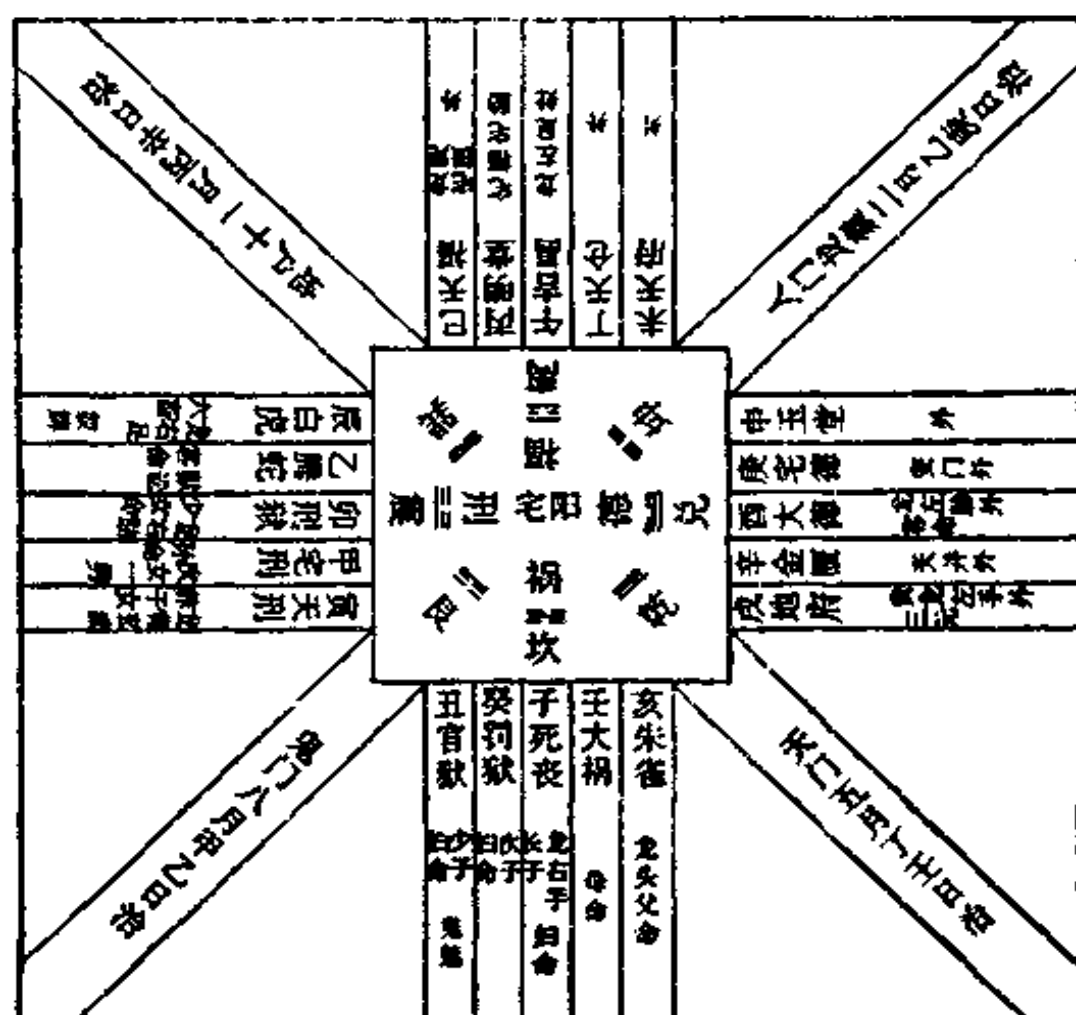


图 11 宅经理论要点表
——引自《宅经》

“柄”（又称作“匙”）之后开始的①。罗盘是风水地师的首要工具，其原理及用法将在后面进一步探讨。

——“图宅术”亦为《堪輿金匱》的内容之一。

《论衡·诂术》对“图宅术”有所记叙：“图宅术曰：宅有八术，以六甲之名（按：六甲之名即神名：甲子、甲寅、甲辰、甲午、甲申、甲戌）数而第之，第定名立，官商殊别，宅五有音，姓有五声②，宅不宜其姓，姓与宅相贼则疾病死亡，犯罪遇过。……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，门有宜向，向得其宜，富贵吉昌，向失其宜，贫贱衰耗”。

可见“图宅术”理论要点是将宅与住屋主人的姓氏联系起来，其理论基础与依据，正是五行之气的相生相克原理，与《堪輿金匱》（亦归于五行类）的理论性质一致。而且该术所用六甲神名与六壬的说法颇相类似。故推测“图宅术”也为《堪輿金匱》的内容之一。

2. 形法

《汉书·艺文志》解释：“形法者，大举九州之势以立城廓室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短，而各徵其声，非有鬼神，数自然也”。可见形法包括相地、相宅、相人、相物等等。

《宫宅地形》是其中关于相地与相宅的部分，可称得上风水

① 李约瑟《中国对航海罗盘研制的贡献》P502~508认为：“或许就是大约在五世纪时用磁针代替了磁石……在（从司南到罗盘）可疑的连接关系上有许多关于针的资料，从而使我们能够对提到磁石吸铁的史料作一次调查统计。这样，也就很容易看到大约在公元450年以前，人们总说磁石吸铁，而在这之前，人们普遍地说磁石吸针了”。载于《李约瑟文集》，潘吉星主编，辽宁科学技术出版社，1986年。

② 关于五音的辨别：台南坤元《姓名学副记》引《三命通九》之末所附的五音看命法云：“其辨五音：舌为徵，齿为商，牙为角，喉为宫，唇为羽。以人之姓氏呼之。如其音在舌则为徵姓，余类推”。显然这里包含着音韵学。一般人只需按五音姓利表中查询其姓所属的音。《鳌头选书》中即有此种表。

形法理论的始祖。顾名思义，它的内容是关于选择自然地形以立城市、宫室的理论。令人遗憾的是该书同样散失，只能推测它是一部对春秋、战国以来考察山川地形、选取城市、宫室位置的经验总结的书。

四、汉代其他风水活动

1. 禁忌，

《论衡·四讳》曰：“俗有大讳四：一曰讳西益宅，西益宅谓之不祥”。所谓西益宅就是向西边增建房屋。对此，《风俗通》亦以为是，并进一步解释曰：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》亦有类似说明：西方隅谓之奥，尊长之处。这些都是汉代对方位的另一种理解。

除了这种方位的禁忌之外，还有一个大的禁忌便是“太岁”。《论衡·难岁》对此亦有记述：“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。假令太岁在甲子，天下之人皆不得南北徙，起宅嫁娶亦皆避之”。接着，王充驳斥了这种说法。认为：“令太岁恶人徙乎？则徙者皆有祸；令太岁不禁人徙，恶人抵触之乎？则道上之人南北行者皆有殃”。

其实，早在《荀子·儒效》中就有关于“太岁”的记载：“武王之诛纣也，行之曰，以兵忌东南而迎太岁”。但太岁到底是什么？历来众说纷纭，总的看与岁星^①关系密切。如宗力、刘群合著的《中国民间诸神》一书即有如下解释：“太岁是中国民间信仰中有名的凶神，……我们认为它与天体崇拜有直接关系，但它并不代表任何星体或象征某种天象，这是一种颇为特殊的信仰，比较而言，它与岁星的关系较为密切”。而当时的堪舆家则以为太岁为对应于天上岁星的地上凶神，可以根据岁星的位置推测地上太岁所在的方位，并认为如果在此处兴工动土，便会掘

^① 关于岁星，参见郑文光《中国天文学源流》，科学出版社，1979年12月。

到蠕动的球样的土块，徙宅者应当避忌，否则遭灾。这种土块就是民间常说的太岁土，无怪有谚云：“太岁头上不能动土”。

尽管王充极力驳斥这种“俗说”，汉代之后仍有关于太岁土主凶的记载。其中《续夷坚志》、《酉阳杂俎》里的描述最为绘声绘色：

“何信叔，许州人，承安中进士，崇庆初，以父忧居乡里……率僮仆掘之，深丈余，得肉块，如盆盎大，家人大骇，亟命埋之，信叔寻以病亡，妻及家属十余人继歿，识者谓肉块太岁也”。①

“莱州即墨县有百姓王丰兄弟三人，丰不信方位所忌，尝于太岁上掘坑，见一肉块，大如斗，蠕蠕而动，遂填，其肉随填而出，丰惧弃之。经宿，长塞于庭。丰兄弟奴婢数日内悉暴卒，唯一女存焉”。②

我国1986年12月新华社一则电讯，甘肃省永登县连村有三位农民起土打坯时，从十米深的地下挖出一个肉乎乎滑溜溜的上白下黄如坛子一般的怪物，直径14cm，高17cm，此即上述的太岁土。经兰州大学专家鉴定，原来所谓的太岁土中的肉块竟是一种世界上罕见的白膜菌新种，现已正式命名为“太岁菌”。现代科学证明太岁土并非子虚乌有之谈，而是一种巧合的经验。只因当时无力解释才附会太岁凶神的臆说。不过，是否能根据岁星在天上的方位来推测这种“太岁菌土”的位置仍有待于科学的发现。

2. 厌胜

厌胜法亦是古来有之，杜甫有诗云：“自古虽有厌胜法，天生江水向东流”。汉代的厌胜法则主要的是为了逃避太岁凶神。

“见食之家作起厌胜，以五行之物悬金木水土。假令岁月食西家，西家悬其金，岁月食东家，东家悬炭。设祭祀以除其凶，或空亡徙，以辟其殃，连相仿郊，皆谓之然。如考实之，虚妄迷也”。③

① 元好问《续夷坚志》

② 《酉阳杂俎·续集》卷二

③ 《论衡·诋时》

这种“虚妄”甚至走进了皇宫：“（哀帝）元寿三年，单于来朝，上以太岁厌胜所在，舍之上林苑薄陶宫”①。足见影响之大。

3. 解除

“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，安能得吉？……世闻善治宅舍，凿地掘土，功成华毕，解谢土神，名曰解土。为土偶人，以象鬼形，令巫祝延以解土，神已祭之后，心快意善，谓鬼神解谢，殃祸除去”②。据钱大昕《十驾斋养新录》考证：这十二神与六壬家所说的十二神无异，即贵人、腾蛇、朱雀、六合、勾陈、青龙、天空、白虎、太常、元武、太阴、太后，这进一步说明了六壬术与堪舆风水的关系。至此，我们可以确认，“堪舆”的十二神名即六壬术中的十二神。因为有十二月将和十二神名称的不同，故《论衡》认为“堪舆历史上诸神非一”。

① 《汉书·匈奴传》

② 《论衡·解除篇》。

§ 4 晋·郭璞《葬书》

- 葬书的理论要点
- 葬书的流传作者及成书年代

在进一步探讨阳宅风水发展之前，这里有必要略述阴宅的发展。仰韶部落遗址中便有了阴、阳宅的区分，然而孔子时代尚无祈求祖宗庇护的观念，当时对坟墓的安置仅出于礼制的需要，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”。春秋战国之末，礼崩乐坏，墓葬才全面走出不封不树阶段。随之，庇护的概念日渐显露，秦时即传说有栲里子之“葬地兴旺”的说法。不过《汉书·艺文志》里尚无关于葬说理论的记载，只是到后汉时这种葬地兴旺的说法才开始盛行。最神奇的莫如后汉袁安葬父的故事：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，遂葬父于此地，后果然累世隆盛。故事虽载于《汉书》，但传奇味极浓，当不足信，却从侧面表明此时葬地说已风行，而且风水地师为文人书生，追求葬地的目的亦十分明确——为了死者后代繁昌。另外还传说此时有青乌先生（又写作青鸟）作《葬经》。不过关于这部《葬经》，清朝的纪昀在《四库全书总目提要》卷一百十一，

子部二十一，术数类存目二中已推测为伪书：“题云青乌先生《葬经》，大金丞相兀钦仄注。考青乌子名见《晋书·郭璞传》，《唐志》有《青乌子》三卷，已不知为真古书否？此本文义浅近，经与注如出一手，殆又后人所依讹矣，郭璞《葬经》引经曰者若干条，皆见于此本。然字句颇有异同，盖作伪者猎取璞书以自证，而又稍易其文，以混剽袭之迹耳，未可据为符验也”。但不管怎样，在托名晋郭璞《葬书》出现之前一定有一部关于葬说的经书，否则就不好解释托名郭璞《葬书》里多次出现的“经曰”字样。

总之，阴宅的兴起虽晚于阳宅，但发展迅猛并反过来影响阳宅理论的发展。最突出的便是托名为晋代郭璞的《葬书》，此书被后世风水书推作经典。几乎所有的风水理论都标榜由此演绎而出，并拜郭璞为始祖。

一、《葬书》理论的要点

1. “气说”——“葬者，乘生气也”。乘生气是选择葬地的大纲，其余的一切都围绕着怎样乘得生气而展开，何谓生气？后世的一些风水家对此有进一步解释：“经着春风吹拂后的花木，自不期然而然的有欣欣向荣之概，——这便是所谓生气。那么生气的定义，就是这样说：凡宇宙间的大自然的现象，新兴而生茁，与萧杀相对的叫做生气”①。其实就是追求自然界的生机勃勃，这导致了风水阳宅理论的以“气”为主的宗旨。

2. “藏风得水说”——“藏风聚气，得水为上……故谓之风水”。这是乘生气的首要保证，藏风就是避风，这导致阳宅理论的“水龙”说法。

3. “形势说”——“千尺为势，百尺为形，势来行止，是为全气”。这也是阳宅形法理论中觅龙的主要方法之一。同时还作为对建筑的远、近景观的尺度标准，其实也是关于自然界的尺度与建筑景观的协调理论，在今天仍有积极的意义。对这种“形

① 高星权、高视明《葬经注疏》P5。

势说”，王其亨先生在《清东陵研究》中有比较详尽的解释。

4. “四灵说”——“故葬者以左为青龙，右为白虎，前为朱雀，后为玄武”。这也成为阳宅风水关于住屋周围环境述描的理想模式。其它的有关地形、地貌的审理标准皆由此进一步发挥。

这里有必要说明的是“四灵说”的来源，诸多学者的考察表明它们亦来自于星辰信仰，其源远至《尧典》中四仲星的记载。文献记载及考古均证明，至迟在周代就有了将四灵作为方位的属性，象征四方色彩，并且用于建筑。但何时开始用四灵来象征地形？从我在福建《陶江林氏谱》所见的“比干墓铭”铭文对地形的描述“左林右泉，前冈后道，万世之灵，于焉是宝”看，写作该铭时，尚未用四灵来描述地形，又据河南名胜古迹丛书《比干庙》考证，该铭非“殷比干”墓中铭，乃“汉时大廷尉何比干”之墓中铭，由此知汉时尚未用四灵来描述地形。就目前所知，以四灵比拟地形最早的记载见于《三国志·魏书·管辂传》：“辂，随军西行，过毋丘俭墓，倚树哀吟，精神不乐，人问其故，辂曰：林木虽茂，无形可久。碑言虽美，无后可守，玄武藏头，苍龙无足，白虎衔尸，朱雀悲哭，四危以备，法当灭族。不过二载，其应至矣”。推测管辂是在行军时受军布阵队列的启发而作如是联想和感慨。因我国古代四灵表示行军布阵的队列。如《礼记·曲礼上》记载：“行前朱雀而后玄武，左青龙而右白虎，招摇在上（按：招摇即北斗星），急缮其怒”。管辂是著名的术数家，风水《葬书》中的四灵说当承袭管辂之说。

5. “方位”——“土圭测其方位，玉尺度其遐迩”。看来，《葬书》是一部既论山川形势又述方位理气的综合性书籍。而且其关于定方位的方法仍用土圭法，说明《葬书》成书时代，罗盘尚未使用。

二、《葬书》的流传作者及成书年代

关于《葬书》，《四库全书总目提要》曰：“旧本题晋郭璞

撰，……考璞本传载，璞从河东郭公受青囊（即布袋，后世又称风水术为青囊术）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》，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。蔡元定病其芜杂，为删去十二篇，存其八篇，吴澄又病蔡氏未尽蕴奥，择至纯者为内篇，精粗纯驳相半者为外篇，粗驳当去而姑存者为杂篇。新喻刘则章亲受之吴氏为之注释，今此本所分内篇外篇杂篇，盖犹吴氏之旧本……书中词意简质，犹术士通文义者所作。必以为出自璞手，则无可徵信，或世见璞葬母暨阳，卒远水患，故以是书归之欤。……是后世言地学者①，皆以璞为鼻祖，故书虽依托，终不得而废欤。据宋志本名《葬书》，后来术家尊其说者，改名《葬经》”。②

显然，《葬书》的作者并非郭璞。对此，清光绪戊寅年出版的《风水祛惑》③已作有详细考证，此处不再赘言。但是，诚如纪昀所言，尽管众所周知《葬书》非郭璞所著，一些风水地师及理论界至今仍将郭璞当作《葬书》的作者，几乎已成公理。郭璞是有名的术士：“璞好经术，博学有高才……好古文奇字，妙于阴阳算历……由是遂洞五行天文卜筮之术，攘灾转祸，通致无方”④。同时他又是著名的学者，以他为风水的祖师既可获取一般人的尊崇又可赢得风水在“知识界”及上层人物里的市场，故而以讹传讹直至今日。

事实上，澄清《葬书》的作者与成书年代确非易事，这里只能作极为粗略的估推：

1. 关于作者

① 地学即风水的又一称谓，大约唐代时开始有此称呼。

② 纪昀《四库全书总目提要》卷一百九十，子部十九，术数类二。

③ 书载《月河精舍丛钞四种》，（清）丁宝书辑，光绪戊寅苍溪丁氏刊本。

④ 《晋书卷七十二》列传第四十二。

从《葬书》的内容看，以“气”说为理论核心，与庄子的气说有相通处，如《葬书》曰：“葬者，乘生气也”，《庄子·知北游》曰：“人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死”。说明《葬书》的作者承受了庄子思想，据此推测作者很可能是推崇道家思想的南方隐士。中国的隐士是一个独特的阶层，影响大，常常混乱了历史事实的记载，他们大多饱读儒经，却又旁左于道释之门，隐没山林，讥世厌俗，沉入三教九流之中，狂之所至，便伪托前人或他人之名而作“伪书”。其实，这种伪书的思想大多颇为深刻，只是假托他人罢了。

2. 成书年代

有两种可能：

(1) 成书于南北朝，但只作为一种秘籍流传于隐士之间，并未为正史所录。魏晋南北朝之际，虽然官方正统关于“气说”的议论极少，但隐士们却大谈“气”说，阮籍《达庄论》说：“天地生于自然，万物生于大地……升之谓阳，降之谓阴；在地谓之理，在天谓之文，蒸谓之雨，散谓之风，炎谓之火……一气盛衰，变化而不伤”。嵇康《明论》中说：“夫元气陶铄，众生禀焉”。杨泉说：“盖气，自然之体也……风者，阴阳乱气激发而起者也……方士异气，疾除不同，和平则顺，违逆则凶，非有使之者也”。这种将“风”与“气”相联系的说法与《葬书》的理论颇为吻合。故推测《葬书》成书于此种时代。

(2) 成书于唐代：唐代以前各种经典史书均未有 关于《葬书》的记载，特别是唐史馆编撰的《晋书》广采各种杂著怪诞之说，却并不收录《葬书》，说明晋时尚不存在《葬书》，《隋书》所谈的《葬书》内容又不脱“五音相墓”，与《葬书》显然两回事，说明隋时亦未出现《葬书》，又从《葬书》所记述的观测方位的方法看，它成书于罗盘发明之前，假如我们将证明罗盘至少出现于唐末约公元800~900年之间，那么我认为《葬书》可能成于公元800年之前的唐代。

§ 5 唐宋东南地区风水

- 历史环境
- 东南风水流派
- 罗盘的发明和应用

唐宋时代，风水最突出的表现便是上述《葬书》的流行以及罗盘的广泛使用，并且作为一种理论，风水已经有了一定的体系和流派，这显然与此时特定的历史环境分不开。

一、历史环境

1. 晋室东渡，中原世族避乱江南，从此中国的政治、经济、文化中心南移，东南多山多水，风土温润，有“山泽多藏，背，土风清且嘉”之美称，其巍峨的山脉，起伏的丘陵为风水新理论的诞生提供了实验基地，而避乱之民所特有的以安全为第一的心理，使得《桃花源记》所描绘的防御性空间成为人们对居住环境的理想追求。至唐宋时代，东南繁荣，于是这种理想便有可能化作人们居住的环境空间模式。表现在风水理论中便是“水口论”“四灵说”的流行。

2. 科学发达，在天文学方面，隋末时即有王希明作《步天

歌》，隋末至唐时又有李播、李淳风父子作《天文大象赋》、《大衍历》，李淳风还负责编纂了《晋书》、《隋书》中的天文志，诸多的天文书籍皆对天上各大星座作了非常详细的描写，使风水将天与地相对应时更加便捷，地理学上则兴起一股对山川地形进行野外考察的热忱，从而促进了风水对山川地形的踏勘。所有这一切最有意义的是唐代高僧一行在公元710年对磁偏角的叙述。李淳风、一行也因此被后世风水术士尊为二代宗师。

3. “图宅术”式微。唐朝吕才(公元600~650年)因职务原因，奉命整理当时社会上流行的各种算命、看相、测八字、选风水葬地以及住宅风水等方面的书籍，他曾写“五行禄命葬书论”，驳斥了“图宅术”的理论，吕才的行为促使汉代起盛行的“图宅术”迅速式微，吕才也因此博得“无神论”的桂冠。其实吕才并未从根本上否定“图宅术”，因为他并没有反对用人之姓的五音来配属住宅方位，只仅仅从音韵学角度就人“姓”的发音到底以什么标准来确定其属五音中的何种而提出质疑。所以尽管“图宅术”从此式微，却并未断绝其理论的根基，反而促使堪舆家寻求新的理论。

4. 佛、道二教盛行。两教所宣扬的神秘性与风水合拍并互相渗透，尤其道教之徒所爱谈的“气”说，《易经》、阴阳八卦、太极等正是后期风水理论的核心，一些道士本身就是风水大师。

5. 宋明理学兴起并占主导地位。这种新儒学虽以继承孔孟道统自居，其哲学实建立在佛教禅宗和道教《参同契》的基础之上，以儒为其表，以释道为其里。因而宋明理学与风水的新理论颇有一种亲和关系，虽然尚无确切依据说明其间的直接因果关系，但周敦颐的太极图说、张载的气说、朱熹的理说以及诸多代表人物对天文地理及事物的讨论均与风水的新理论并行不悖。特别是周敦颐的《太极图说》使的阴阳八卦、太极等理论成为后期中国思想的主要内容，其太极图说来源于道家，但倘若没有其他儒家代表人物如朱熹等人的发挥与强调从而引起关于太极八卦理论的激烈讨论，就不可能象今天这样影响深远，而在此之前，风

水理论是以“五行之气说”作为核心的。不过从历史的整体看，唐末时期，“五行说”在风水中的核心地位已开始动摇，代之的却是阴阳之气说以及八卦学说。这显然与此时的宋明理学大谈特谈阴阳八卦有紧密关系。

客观上，宋明理学所强调的“格物致知”以及出于礼制目的而倡导的葬说，也都促进了风水的盛行和发展。如朱熹、二程等均有文章强调要研究葬法，尤其是二程的“葬说”中所提到的“葬法五患”，更是被后来的风水术士推崇备至，并模仿派生出各种各样的“儿患”说。

二、东南风水流派

新的风水理论杂乱纷呈，主要在东南地区发展^①，并且以江西、福建为中心。这些地区一方面文化发达，一方面又却普遍信鬼、尚祀、重浮屠之教，呈现出十分有趣的局面，风水由此获得良好的生存气候。《古今图书集成》所收集的自唐宋以后的堪舆名流也以此两地人士居多，足见风水在这两地的盛况。《青岩丛录》、《陔余丛考》两书均对江西、福建两地的风水活动有相类似的描述，并称作两大流派。

1. 江西派：又称为形势派、峦体派。

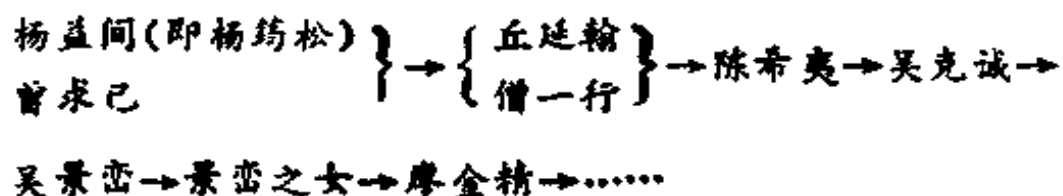
清赵翼《陔余丛考》云：“一曰江西之法，肇于赣州杨筠松、曾文迪、赖大有、谢子逸辈，其为说主于形势，原其所起，即其所止，以定向位，专指龙、穴、砂、水之相配”。

由此，杨筠松一直被视为风水历史上的重要人物，关于此人，《四库全书总目提要》认为：“筠松不见于史传，惟陈振孙《书录解》题载其名氏，《宋史·艺文志》则称为杨救贫，亦不

^① 北方地区同样盛行风水，如宋徽宗的艮岳便是听方士之言而建的，此据宋朝人张洎《艮岳记》云：“徽宗登极之初，皇嗣未广，有方士言：‘京城东北隅，地协堪舆，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”。

详其始末，惟术家相传，以为筠松名益，虔州人，掌灵台地理官，至金紫光禄大夫，广明中，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”。①

纵观目前所能见到的有关风水历史渊源关系的书籍，术家所传说的江西派发展的传递关系可简化成下表：



分析该表可见一明显的矛盾，作为始祖的杨筠松为僖宗时人，而其徒丘延翰却是高宗时人。看来我们已无法把握江西派传承的具体脉络，只能了解一个大概。

不管怎样，后来标榜为江西派的术士皆奉托名为杨的风水理论为至宝，主要论说有《疑龙经》、《撼龙经》、《葬法十二杖》、《青囊奥语》等。如《风水祛惑》中关于杨、曾的书引《文山集》云：“黄景文焕甫乃祖贻风水名术也，大概焕甫之术以为崇冈复岭则伤于急，宽平旷野则病于散，观其变化，审其融结，意则取其静，势则取其和，地在是矣”。此处“祖贻风水”指的便是以杨、曾之法为祖。从此也可看出杨、曾之法以“形法”为主。《永乐大典》记载：“世传黄巢之乱，杨筠松窃秘府之书，遁地江南，传其术者如万伯韶、范越风辈是也。今考万、范所传之术与此书相表里，信或然矣”。②

《四库全书总目提要》对主要三本书的理论要点作了简明归纳：“《撼龙经》专言山龙脉络形势，分贪狼、巨门、禄存、文典、廉贞、武曲、破军、左辅、右弼九星，各为之说。《疑龙

① 《四库全书总目提要》P2246。

② 《永乐大典》卷一四二一八，P6251。

经》上篇言干中寻杖，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……”。

这些理论奠定了形法理论的主干。其中“九星”说正是后来《八宅周书》的主要理论依据之一。《风水祛惑》“杨曾书”条中认为这种“九星”说法来源于道教：“其所谓九星者，特取譬之假象耳，《汉书·翼奉传》有贪狼、廉贞之交而非星名。王逸注《楚辞》中有九魁，谓北斗九星之语，而不详其名。惟道书所有北斗九星之名与此俱同，盖龙经所本也”。

上述以杨筠松为代表的江西派形法理论皆以阴宅为主，阳宅则多借用阴宅之说。

2. 福建派：又称宗庙法、屋宅法。

《陔余丛考》又云：“一曰屋宇之法，始于闽中，至宋王伋乃大行，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”，从此知福建派讲究的是宅法原理。

王伋即王赵卿，作有针法诗：“虚危之间针路明，南方张度上三乘”，依王振铎先生考证，该诗中所据之历法，不能早于公元1199年，可见王伋当为南宋时代之人，说明福建派在南宋时大行。

《宋史·艺文志》中所录的研究宅法原理的书很多，如《二宅赋》、《行年起造九星》、《宅心鉴式》等等。《四库全书总目提要》认为其中归于五行类的《相宅经》一卷即是盛传的《黄帝宅经》。亦即《四库全书》所录的《宅经》二卷。是书可谓福建派理论的重点。对此，纪昀亦曾有论述：“旧本题曰：黄帝宅经……然《隋志》有《宅吉凶论》三卷，《相宅图》八卷，《旧唐志》有《五姓宅经》两卷，皆不云出黄帝，是书盖依托也……其法分二十四路，考寻休咎，以八卦之位向，乾、坎、艮、震及巽为阳，巽、离、坤、兑及戌为阴，阳以亥为首，巳为尾，阴以巳为

首，亥为尾。而主于阴阳相得，颇有义理，文辞亦皆雅训，《宋史·艺术志》五行类，有《相宅经》一卷，疑即此书，在术数之中，犹最为近古者矣”。

今天我们在《道藏》里尚能寻得该书，考其理论，的确渊源悠远，其图表的表达方式与汉代司南及六壬盘颇相似（图12），所用的十二神正是钱大昕所说的六壬家的十二神，其二十四位则与司南的二十四山相合。比较图14与图7不难看出此点。

特别令人惊叹的是其天门、地户、鬼们、人们的提法，竟可追溯到《山海经》里的传说：“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”。之后又有《周礼·大司徒疏》引《河图括地象》曰：“天不足西北，地不足东南，西北为天门，东南为地户，天门无上，地户无下”。《易乾凿度》曰：“乾为天门，巽为地户”。《吴越春秋·勾践归国外传》曰：“西北立龙飞翼之楼，以象天门，东南伏漏石室，以象地户。…是古以西北为天门，东南为地户，西南为入门，东北为鬼门”。

“天门”、“地户”在后世风水中特别用来比喻水口，极有意味，而东北方为“鬼门”的概念也日益深入，特别影响了福建一带城市的城墙形状。

说到江西派与福建派的后传问题，《青岩丛绿》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。考察明清的风水理论书籍，沿用《宅经》理论的确实甚微，但福建派以八卦方位配合八干四维的方法却是后来理法的主要理论框架。

三、罗盘的发明和应用

虽然唐代大天文家高僧一行早在约公元710年就作出了磁偏角的叙述，却未能得到进一步的证实，此后相当长一段时间里也没有得到文献的进一步记载。但我们却能在风水中看到许许多多的有关磁偏角的描述：

已经证明为晚唐时期的《管氏地理指蒙》曰：“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。体轻而径所指，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”。①

比《管氏地理指蒙》稍晚些的《九天玄女青囊海角经》记：“浮针方气图说”中则谈到了罗盘的型制，以及因磁偏角而带来的“缝针”、“正针”之别。“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，是以得分方定位之精微。始有天干方所，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”。②

这些记载表明：

(1) 晚唐时期罗盘已发明出来，并有所应用，而且盘为铜制，这与王振铎先生考察的结果比较一致。③

(2) 磁偏角的发现、磁罗盘的发明与堪舆家有密切关系，罗盘用于堪舆远早于应用于航海。

不过，更多的有关磁偏角的叙说却出现在北宋之后，而且北宋时期李诫1097年奉敕重修的《营造法式》中，仍以传统的圭表法测向或依照极星测向方法衍生的景表板、望筒、水池景表来测向，却并不用罗盘。这些现象又说明罗盘用于测向当是北宋之后才盛行起来。

① 转引自《古今图书集成》卷665。

② 转引自《古今图书集成》卷661。

③ 王振铎“司南指南针与罗盘”下，载于《中国考古学报》第五册，1951年，P 149。

§ 6 明清东南阳宅理论要点

- 概况
- 阳宅风水理论要点
- 气理形与数的系统结合——时空合一的罗盘

一、概况

象宋明理学一样，风水在这时也发展至极点，风水活动遍及民间乃至皇室。

皇帝的青睐，致使风水理论“正规化”，如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》都收录了风水理论，并以托名为郭璞的《葬经》、托名黄帝的《宅经》，托名杨筠松的《撼龙经》、《疑龙经》、《青囊奥语》等书为风水理论之经典。当考据风猛刮之时，纪昀在《四库全书总目提要》里还对当时流传的一些有代表性的风水书籍如《天机素书》、《内传天皇璽极镇世神书》、《地理玉函纂要》、《天玉经外传》、《九星穴法》、《玉尺经》、《披肝露胆经》、《地理大全》、《地理总括》、《堪舆类纂人天共宝》、《山法全书》等书的作者、年代提出质疑与考证。对这些书的内容则作简

明扼要的介绍，为我们今天研究风水提供了途径。

在民间，各式各样的风水书籍纷纷出笼，驳杂混乱，或为儒士所著，或为高术所书，或为俗师所作。有的托名贤者古人，有的则又标榜承传仙师、异人，迷信色彩也愈演愈烈。恰如清乾隆时吴元音在《葬经笺注》凡例一文所云：“地理之说以伪乱真，甚于他书十倍。盖自《青乌》、《孤首》而后代有传文，其见于《人天共宝》、《仙婆集》、《天机会元》、《地理统宗》、《地理大全》、《山法全书》、《人子需知》等集者不下百十余种，而别刻单传，为各集之所未载，又不啻千百余家”。

二、阳宅风水理论要点

1. 理论总则——乘气、聚气、顺气、界气……

自从托名郭璞的《葬经》中提出“生气”之说以后，“气”的理论便成为风水理论的中心与总则：

“凡看地……总以气为主”。①

“凡地气，从下荫人，力深而缓，天气煦育人身，力浮而速。故阳宅下乘地之吉气，尤欲上乘天之旺气也”。②

“居处据坤灵之正位，脉络穴情，乘地气也，顺阴阳以开辟，水局门向，纳天气也”。③

“顺阴阳之气以尊民居”。④

“人之居处犹游乎二气之间，有所顺逆则寿”。⑤

“四正四隅，八方之中，各有其气，气之阳者，从风而行，气之阴者，从水而行。理寓于气，气囿于形”。⑥

总之，风水理论与活动皆以“气”为中心。恰是，“盈两间

① 《穿透真传》厄言，（清）张凤藻撰，清光绪五十七年刻本。

② 《相宅经纂》卷四“消纳气运流行”，（清）高见南撰，道光二十四年刻本。

③ 《宅谱指要》“老基纳气”，（清）魏青江撰，乾隆三十八年怀德堂刻本。

④ 《阴阳二宅全书》序，华亭姚瞻寰手辑，传餐霞道人辑，通行本。

⑤ 《阳宅觉》弁言。

⑥ 《相宅经纂》原序。

皆气也，天地所以絪縕者此气，生气所以荫育者亦此气”。①

“气”是中国思想里的一个重要概念，它是从云气、水气、烟气以及人的呼吸之气概括而来的，与生命有很大的关系：人身内之气保持生机和力量，使身心得以持续稳定，大地之气维持万物生长和代谢。风水对“气”给予特别重视，并引出“天气”、“地气”、“阴气”、“阳气”，“风气”、“水气”，等成对范畴，实质就是追求人身的小宇宙之“气”与周围环境的大自然宇宙之“气”相协调、统一，以保证人的生理健康和心理平和，从而有能力获得“滚滚财源”，故风水特别忌讳“死气”、“煞气”、“泄气”、“漏气”。这一点可在中国传统医学中得到佐证。如《黄帝内经》中即把“邪气”的入侵作为人致病的外因之一。

风水的这种对“气”的高度关注实是中国古老哲学命题“天人合一”精神的实际体现和应用，但风水却把“气”说得玄之又玄，认为生气只可言传，不可目识。无怪有人认为风水是一门寻找生气的艺术。

2. 理论流派及其要点

风水的驳杂理论却不外乎两大类：形法与理法。

第一类：形法，又称峦头。

此派承袭江西派之说，认为“气者，形之微；形者，气之著。气隐而难知，形显而易见。经曰：地有吉气，土随而起，化形之著于外者也。气吉，形必秀润、特达、端庄；气凶，形必粗顽、欹斜、破碎”②。这就在抽象的“气”与自然环境具体形态之间建立了沟通的桥梁，只要认真深入观察自然形态便可知“气”之吉凶顺逆，从而推导宅之祸福，选出佳地。

形法的理论又分山川形式与宅形格式两类。前者指住宅外部

① 《阳宅辟邪》“辨八宅”，梅清老人撰，载于《丛书集成初编》王云五主编，商务印书馆。

② “解难二十四篇”载《古今图书集成》六百七十卷，堪舆部汇考。

视线所及甚至不能及的总的山川地势的配属，比如何方有山，何方有水、道路、坑凹等。其理论要点可归纳为所谓的“地理五诀”——龙、穴、砂、水、向。因此“地理五诀”常被风水术师视为风水理论的入门，其实就是把自然环境要素归纳为龙、穴、砂、水四大类，根据这四大类本身的条件及其相互间的关系决定建筑基址及位向的布置。所以对这四大类要素的考察和踏勘构成了风水形法活动的第一步也是最主要的内容。称为“觅龙、察砂观水、点穴”。

(1) 觅龙——“地脉之行止起伏曰龙”①。“龙者何？山之脉也……土乃龙之肉、石乃龙之骨，草乃龙之毛”。②

如何觅得好“龙”？

——首寻祖宗父母，审气脉，别生气，分阴阳；

这里，祖宗指山脉的出处，亦即群山的起源之处，父母山即山脉的入首处，参见图12，山脊的起伏轮廓线为脉的外形，审脉时先

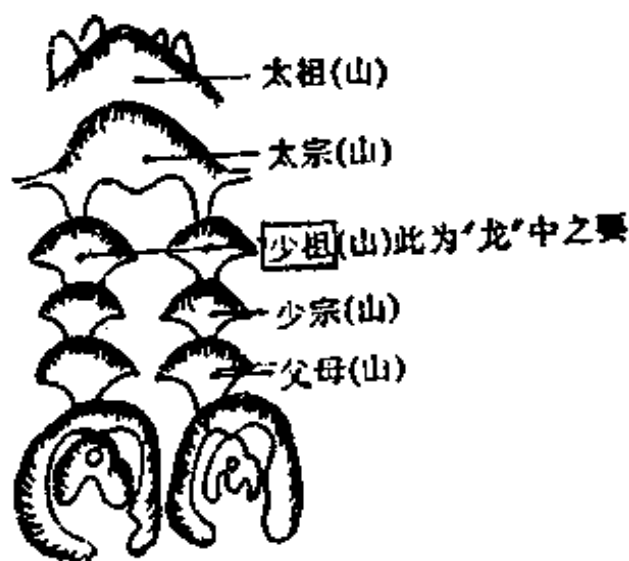


图 12 风水中山的“宗族”关系示意

——引自《阴阳二宅全书》卷上

① 《阴阳二宅全书》卷一“龙脉”。

② 《地理大成·山法全书》，叶九升撰。

粗观是否曲屈起伏,再细察山的分脊、合脊处是否有轮有晕,①起伏有晕者则脉有生气,吉,否则为死气,凶。分阴阳即是考察山的向背。阴阳是风水里一对极重要的范畴,可表征各种各样相对立的概念,不同的条件下说法相异,在此,形家将之简单化,对于一座山而言,以南有阳光照射的山面为阳,朝北的山阴面为阴。对于住宅而言,以阳宅的正面(多为南面)为阳,背面为阴。而对于山和住宅而言,山为阴,住宅为阳。为了能“负阴抱阳”,房屋(阳)的阴面与山(阴)的阳面相对。如图13所示。虽是推衍之说,带有浓厚的附会硬凑成份,却决定了房屋基址的位置以“山阳”为理想,从而使建筑获得良好的朝向与通风条件。



图 13 山与建筑的“负阴抱阳”关系示意

——观势喝形，定吉凶衰旺；

对于“势”的说法颇多，最著名的有“千尺为势，百尺为形，势居乎粗，形在乎细”、“左右前后兮谓之四势，山水应案兮谓之三形”②。可见势指的是群峰的起伏形状，一种远观的写意效果，形则指单座山的具体形状，近观写实景象。所谓“有势然后有形”，故“欲认三形，先观四势”③。正反映中国人的思维

① 风水中称这种图为太极图。估计是地质的纹理式样，风水中却用了一大堆玄妙古怪的术语，除太极图外又有球、息、胎、化生脑等，掩盖了其考察地理地质的合理性。

② 《管氏地理指蒙》“四势三形第八十五”，载于《古今图书集成》卷六百六十四。

③ 《管氏地理指蒙》“毫厘取穴第九十三”。

方式和观察问题的特点是由大到小，由粗到细。怎样观势？方法同样多而杂，有“寻龙先分九势说”①即：

回龙——形势蟠迎朝宗顾祖如舐尾之龙回头之虎，第一龙；

出洋龙——形势特达发迹蜿蜒如出林之兽过海之船；

降龙——形势耸秀峭峻高危如入朝大座勒马开旗；

生龙——形势拱辅支节楞层如蜈蚣槎爪玉带瓜藤；

飞龙——形势翔集奋迅悠扬如雁腾鹰举两翼开张凤舞鸾翔双翅拱抱；

卧龙——形势蹲踞安稳停蓄如虎屯象驻牛眠犀伏；

隐龙——形势磅礴脉理淹延如浮排仙掌展诰铺毡；

腾龙——形势高远峻险特宽如仰天壶井盛露金盘；

领群龙——形势依随稠众环合如走鹿驱羊游鱼飞鸽。

观势还有五势说：

“辨五势，龙北发朝南来为正势；龙西发北作穴南作朝为侧势；龙逆水上朝顺水下此乃逆势；龙顺水下朝逆水上此乃顺势；龙身回顾祖山作朝此乃回势”。②

不管采取什么方法，殊途同归，都是希望来龙要山势奔驰远赴，因为“势远形深者，气之府也”。而山之入首处则要山碧水环，左右盘旋以形成曲折的入口，显然是出于山区居地要避风的生存需要，同时也满足人的安全防御心理以及审美趣味。

所谓“喝形”就是凭直觉观测将山比作某种生肖动物：狮、象、龟、蛇、凤等。并将生肖动物所隐喻的吉凶与人的吉凶衰旺相联系。实际上，这种隐味并非真的把山川比作动物，而是借助动物建立人与自然之间的比拟关系，由此确定人在自然界的居住位置。这种隐喻手法比较直接，既方便又合乎中国人特有的对特定动物的崇拜心理。因而流传极广，在江西、皖南等地所见的任何一本族谱的村基图上，都可发现“喝形”的痕迹。

① 《管氏地理指蒙》“九龙三应第九十八”。

② 黄妙应《博山篇》，载《古今图书集成》卷六百六十六。

对山形的吉凶判断还有许多方法，如赋予山形以特定的象征——五星说、九星说等。五星者，金木水火土也，金头圆而足阔，木头圆而身直，水头平而生浪平行则如生蛇过水，火头尖而足阔，土头平而体秀，分别如图14示。



图 14 五星示意

——引自《地理直指原真》

九星者，贪狼、巨门、禄存、文曲、廉贞、武曲、破军、左辅、右弼也，其形状如图15示。此外还有三台、华盖说等等。（图16）

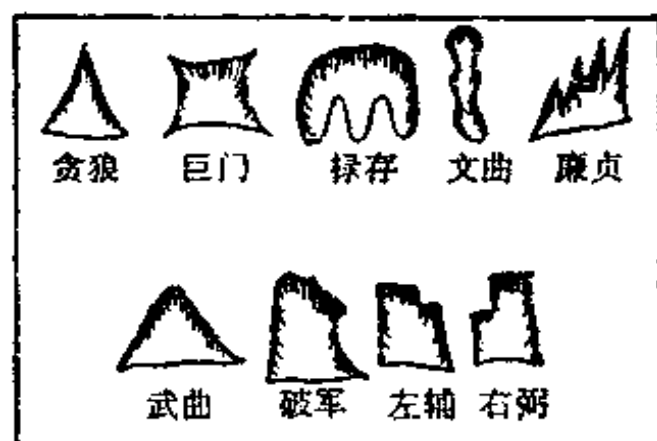
在观察山形时，还好作拟人化的比喻，所谓“相山如相人”就是将山的各部分与人体的部位分别对应进行考察：“因龙首尾以辨肢足爪鬣，因臂腕以辨腰脐液乳，因浅深以辨腹肠，因露藏以辨胃腑，因高下以辨颧角……盖有坐龙腕、镇龙脚，避龙爪……”①。还把山的轮廓线与“三才”（天、地、人）对应：“额为天，欲阔而圆；鼻为人，欲旺而齐；颊为地，欲方而阔”。②自然与人的尺度相类，于是大自然成为一种通人性的有灵机体，有首有尾，有耳有手，并且按人的比例组合，这种比拟极为天真幼稚，却使一切都洋溢着生机。这种环境空间的有机观念与中国特有的“天人合一”、“以天地为庐”的宇宙观察密切相关。

——察分合向背，分主客正从，主龙四周要有帐幕；

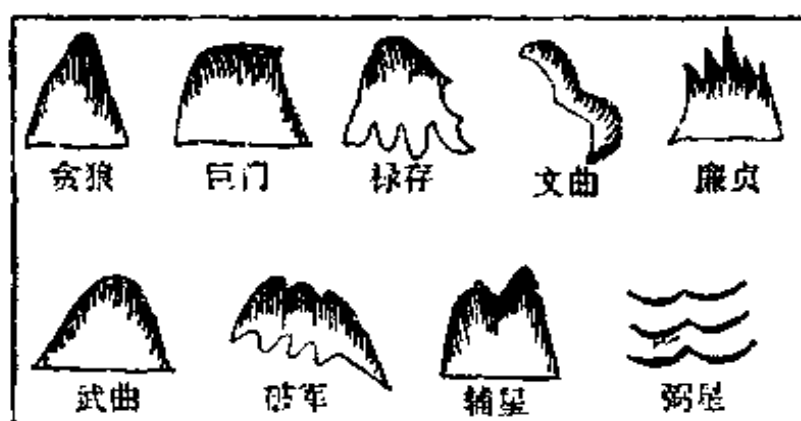
帐幕指主龙山之前后左右的小山，形法认为无帐幕则主龙孤单，所谓“真龙”应居中。“后有托的有送的，旁有护的有缠

① 《管氏地理指蒙》“寻龙经序第四十六”。

② 《管氏地理指蒙》“天人交际第七十四”。



(a) 引自《阴阳宅全书》



(b) 引自《地理大全·法合书》卷首上

图 15 九星示意

——引自《地理大全·山法全书》卷首上



图 16 三台、华盖等示意

——引自《阴阳宅全书》

的，托多护多缠多，龙神大贵”。①

(2) 案砂——砂即主龙四周的小山，与帐幕同意。

黄妙应《博山篇》根据其前后的位置将砂分为侍砂、卫砂迎砂朝砂等。足知砂与龙之间存在着一种“主仆”关系，并且这种“主仆关系”与中国的宗法制度颇相吻合。(图17)

通常，看砂时先认星体，即根据砂山的形体来判断吉凶，以尖圆方正呈珍贵之物类状者为吉，歪斜破碎似凶晋之器品者为凶。

对于阳宅来说，形家在观砂时还特别地注重左右护砂，且根据风的来向分为上砂、下砂。若风从右边来则右边之砂为上砂，反之为下砂。《阳宅会心集》卷上“阳宅总论”根据东南地区的地理环境和气候特点认为该地区最应注意上砂，要长、高、大。

“盖收气挡风落头结构全赖乎此”。至于下砂在一里之内虽不可全无，但要低平，忌高大湾环，一里之外则便无所顾忌。这里同样出于避风、通风和回风等方面的考虑，可用简图分析之。(图18)

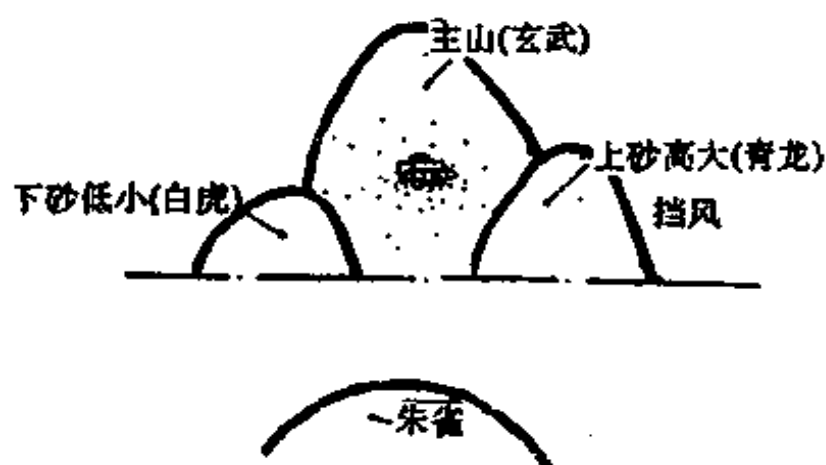


图 18 上砂与下砂关系

依此可体会到为什么风水口诀中有“青龙要高大，白虎不

① 黄妙应《博山篇》“论龙”。

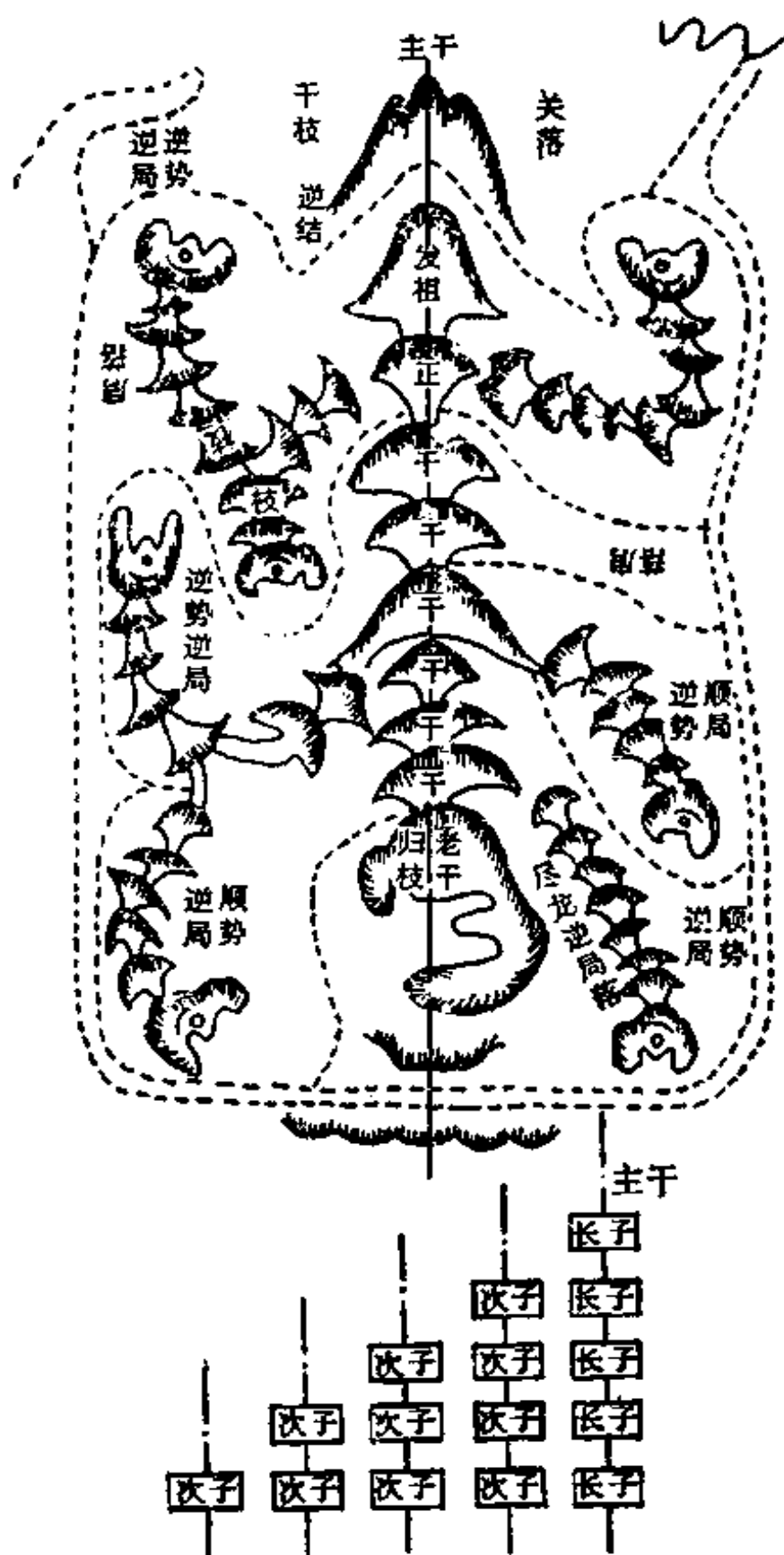


图 17 风水与宗法礼制比较

——摹自《阴阳二宅》全书

能抬头”的说法。

此外，对主龙之前的砂（山），则根据距离的远近分为朝向（远）、案山（近）。对它们的形状要求是“三台、玉几、横琴”。

（3）观水

“水随山而行，山界水而止”^①，水与山不可分离，故观水往往比觅龙更为关键。

何以观水？

“入山首观水口”。

水口理论在明代已十分盛行，清代的《地理大全》、《地理五诀》、《入地眼图说》、《阴阳宅》等书也都明确提出水口概念及其作用意义。如《入地眼图说》卷七“水口”一节曰：“托长者曰：入山寻水口，……凡水来处谓之天门，若来不见源流谓之天门开，水去处谓之地户，不见水去谓之地户闭，夫水本主财，门开则财来，户闭财用不竭”。由此知水口本有两种：一为水流入之处，一为水流出之所。对这两种水口的要求也不一样，前者要开敞，后者当封闭。即“源宜朝抱有情，不宜直射关闭，去口宜关闭紧密，最怕直去无收”。^②

接着便是观察水城，所谓水城指的是水的形局。先祖观大致：“凡到一乡之中，先看水城归哪一边，水抱边可寻地，水反边不可下”^③。即是说村落要定在水环抱的一边，亦即水的隈曲的一边，也就是古人所说的“汭位”。

再接着便是审理水的具体形态。“若方圆平正有澄凝团聚之形，无歪斜倾泄之患，则水法便是七八分好了”。

至于水的流向则以由西向东流为最妙，显然又是从中国的西北高东南低的大地形地貌特点推衍而出的。

① 《管氏地理指蒙》“山水会遇第三十九”。

② 《地理大书·山法全书》卷首上。

③ 《堪舆泄秘》卷三“风水分真假”，（清）熊超碣。

(4) 点穴——阳穴的穴指的是住穴所立之基，称作阳基。点穴便是确定阳基的范围。

阳基与阴宅之穴迥然不同。总的说，阳基“喜地势宽平，局面阔大，前不破碎，坐得方正，枕山襟水，或左山右水”①。通常阳基又与明堂合而论之：“阳宅之穴场，宜铺毡展席，明堂宜宽畅大聚，案山宜远，分合宜宽，盖铺展则穴场阔大，宽聚则容纳百川，案山远则土牛唇厚，分合宽则界水不缠身”②。这里的明堂即阳宅大门之前方的范围。《地理五诀》卷一“地理总论”中对明堂的定义是：明堂“乃众砂聚会之所，后枕靠，前朝对，左龙砂，右虎砂，正中曰明堂”。

这种对阳基的要求实际是出于一种“环境容量”的考虑，却限定了阳基的基址形状——扁矩形，而忌纵深方向长的狭长形。此外对于穴位还要“龙首当镇，龙尾当避”，故中国山地村落古建筑群多布置于半山腰或近山脚处的中心部位。

有趣的是形法理论还附会礼制观念，对上述几大要素设立“三纲五常”的审理标准，所谓三纲即“一曰气脉为富贵贫贱之纲，二曰明堂为砂水美恶之纲，三曰水口为生旺死绝之纲”。五常即“一曰龙，龙要真；二曰穴，穴要的；三曰砂，砂要秀；四曰水，水要抱；五曰向，向要吉”③。其实不过是对形法理论的提要式总结。

伴随上述四大内容往往还有望气、尝水、辨土石等事件：——望气 即望山川所升之气，以辨其龙之结作也。

风水认为太祖山之上，于夏秋之交、雨霁之后、丑寅之时，必有上升之气，宜于此时望之。“气之发从山巅，直起冲上，下小上大如伞，此为真气，若横于山腰者，乃云雾之气，非真气之发

① 《阳宅会心集》卷上“阳宅总论”，林枚撰，嘉庆十六年致和堂藏板。

② 同①。

③ 《地理五诀》卷一“地理总论。”

也。气清奇者贵，肥浊者富，端正者出文，偏斜者出武”①。善望气者还能辨出气的色彩，以赤黄色为上，青白黑色次之。

——尝水 品水味可知地脉之美恶，故有尝水之法。

风水的作法是：平阳平冈地区尝其涧水以及井泉，高山地区则尝其溪涧水。水的味以香为贵，若带酸苦则为不吉之地。另外，还对水的色、温有所考察，喜清忌浊，冬宜温夏宜冷。

——辨土石土 石决定阳基的取舍。

风水认为：凡石要细腻可凿，土要坚实难锄。石若刚燥，土若松散则不吉。土石的颜色以红黄白为上，青次之，黑为下。

宅形格式则考虑住宅附近的细节问题，如宅基地形、宅旁树木、池塘、宅本身之平面布置等等。这部分的做法多遵循一定的格式。如《阳宅十书》、《鲁班经》等书就列有大量的准则。

总之，形法注重观察自然、了解自然，而且许多理论本身就是出于实际考察的结果，含有极丰富的合理的东西。

第二类：理法，又称作理气。

此派主要承袭福建派说法，认为“地径是山川，原有形迹之可见，天纪是气喉，未有形迹之可窥，故必罗经测之，定其位而察其气……阅冈峦而审龙定气，验地中之形类，鉴砂水之吉凶”②。可见理法在考察山川形气之时，特别注重罗盘。在宅内亦以罗盘定方位，并依据《周易》的原理以八卦、十二支、天星、五行为其理论的四大纲。

理法的理论更是驳杂，常见的有以下几种：

(1) 八宅周书：又称作八宅明镜，该说至清代才开始盛行。是一种以“大游年”变爻的方式来推导“宅”与“命主”（即主人的命数）的配属吉凶的理论。具体说就是将住宅的方位赋予“文王八卦”的特性，各方位的数字则依“洛书”之数安排，如图19所示。

① 《地理大成·山法全书》卷首上。

② 《天机索书》转引自《罗经会要》卷一“罗经总论”。

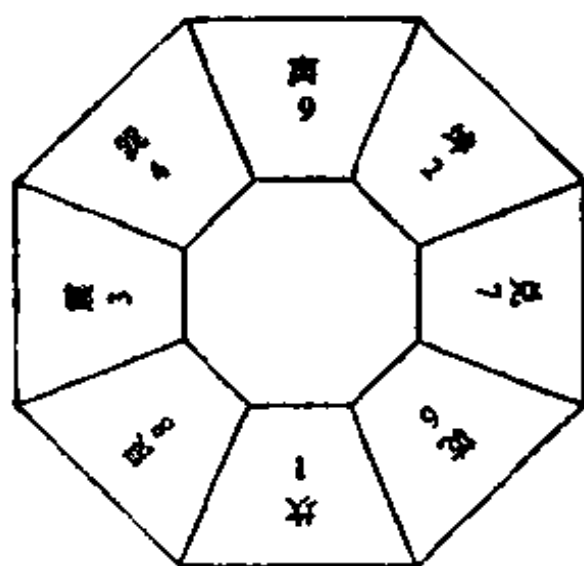


图 19 《八宅周书》的八卦方位与数字关系

八卦中又根据“阴阳之气”被分为两组，

乾、兑、艮、坤为一组，称作西四宅，

离、震、巽、坎为一组，称作东四宅，

在布置住宅平面时，先根据住宅的坐向推导宅的属性，即属于八卦中的何卦，如坐北朝南的住宅称为“子山午向”。便可依据“野马跳涧”等口诀^①判断出此类住宅属“坎”性，称为“坎宅”，对照上面两组，知其为东四宅故只能住属于东四命的宅主人。宅主人的命亦可归属为八卦的属性，一般根据主人的出生年月推算，多采用三元法。即以六十甲子为一元，共上、中、下三元。多数情形下风水按此法列出数表，据表即可查出宅主人的八卦属性，同样根据上述的两组分为东四命和西四命。最后根据宅的属性采用“变爻”的大游年法推断住宅各个方位上“九星”的流布见图20。

这种流布便决定了住宅各个方位的吉与凶。从而决定住宅的平面布局乃至空间组织，最基本的规则是：门、床、高大的住屋

① “野马跳涧”口诀：“野马跳涧走，从寅数到狗，一年隔一位，不用亥子丑”。并有图示，但该口诀晦涩难懂。（见图20）

配于吉方，厕所、低小屋置于凶方。

下面介绍变爻大游年法：

八卦的每个卦有三个爻，每变一爻即变成另一卦，同时产生一个新的术语，即九星，由此判断吉凶。每卦爻变可有七种不同形式，七变而循环回复原状。兹以乾卦之例：

1. 变第三爻称为“祸害”，则乾☰变为巽☴，凶；
2. 变第二、三爻称为“天医”，则乾☰变为艮☶，吉；
3. 变第二爻称为“绝命”，则乾☰变为离☲，凶；
4. 变第一爻称为“生气”，则乾☰变为兑☱，吉；
5. 变第一、二爻称为“五鬼”，则乾☰变为震☳，凶；
6. 三爻皆变称为“延年”，则乾☰变为坤☷，吉；
7. 变一、三爻称为“六煞”，则乾☰变为坎☵，凶；
8. 本卦则称为辅弼（又叫伏位），吉。

一般属某宅就以该卦为“本卦”推算九星。共有八种形式，如图20所示。

九星即上述变爻时所产生的术语：

生气“贪狼”木——上吉；
延年“武曲”金——上吉；
天医“巨门”土——中吉；
伏位“左辅”木——小吉；
绝命“破军”金——大凶；
五鬼“廉贞”火——大凶；
祸患“禄存”土——次凶；
六煞“文曲”水——次凶；
右弼——不定；

这种以八卦、九星等为依据的推理方式是阳宅风水中更晦涩难懂的部分，却表示了人、天地、建筑之间的错综关系。尤其依据此原理所推出的门的最佳方位如坎宅门的方位或南或东南的结论（见图20）又恰恰符合我国的地形、气候特点，能为住户带来

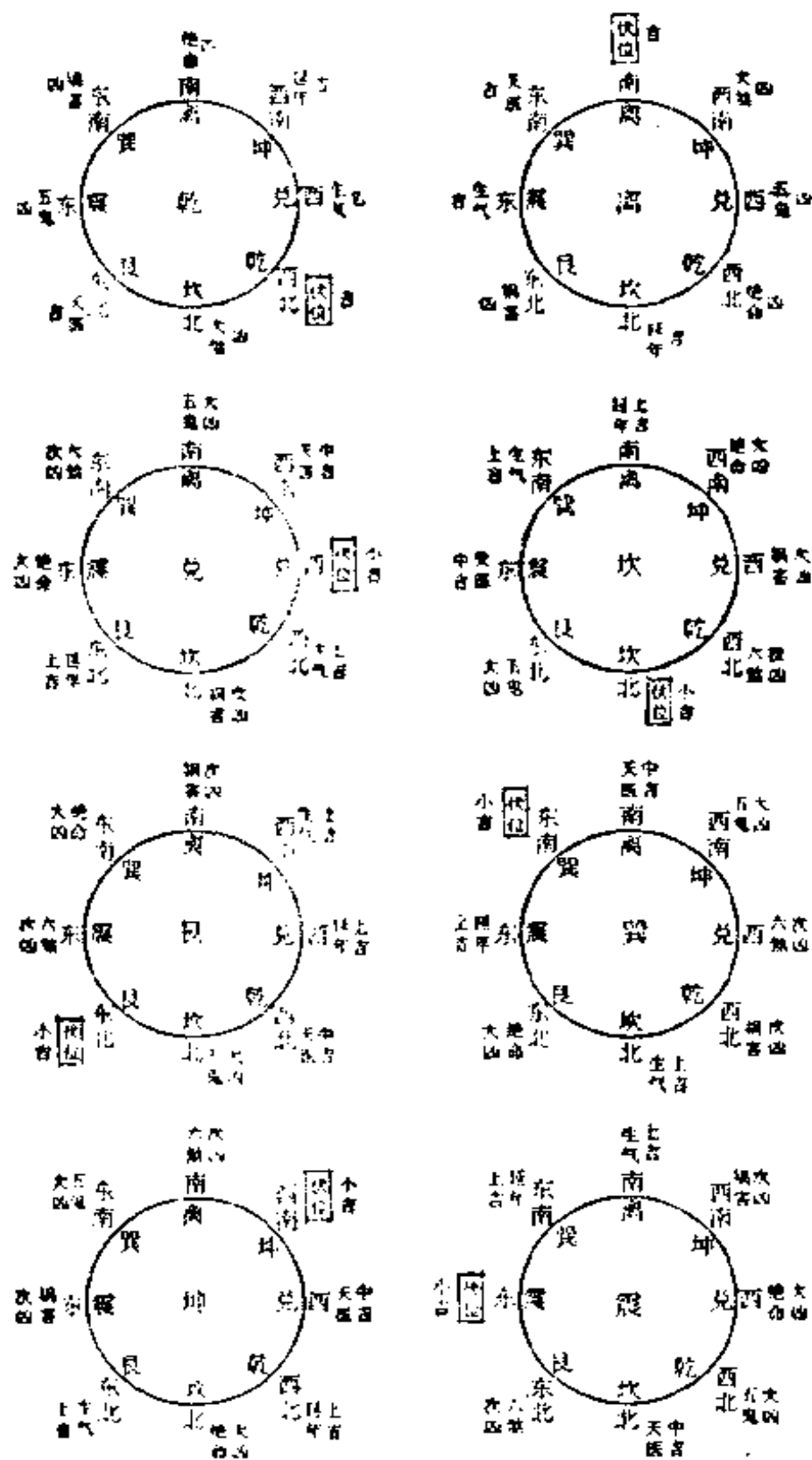


图 20 《八宅周书》之九星分布原理

充足的阳光。因此可以肯定地说，在这貌似“虚无”原理的背后一定是大量的经验累积和统计的结果。

(2) 紫元飞白：此法明初才开始出现，同样是以人的命运与宅的卦位相配推导吉凶，常配合《八宅周书》一起使用。其推理的方式更加难懂。

(3) 阳宅三要及阳宅六事：前者以主、门、灶为住宅的主要元素，后者以门、灶、井、路、厕、碓磨作为主要元素。此二种提法都是在宅内按“元素”的特点进行系统布置，类似于今天的建筑平面设计，其安排也多从实际功能的要求出发，如灶不能靠厕等等。考察阳宅三要及六事的理论来源，可追溯至古代原始崇拜的五祀。如下表所示。

出 处	五 祀 的 对 象	备 注
礼记·月令	户、灶、中雷、门、行	
礼礼·祭法	户、灶、中雷、国门、国行	
郑玄注	户、灶、中雷、门、行	曲礼、礼运、王制
白虎通	户、灶、中雷、门、井	
又郑注	勾芒、祝融、后土、蓐收、玄冥	大宗伯
左 传	勾芒、祝融、后土、蓐收、玄冥	昭公二十九年

(4) 三合宅法：此法尤其晦涩，大致说来即是以一种称为“双山五行”的五行推论作为立论根据。所谓“三合”即是：

申、子、辰——三合“水”局，
 寅、午、戌——三合“火”局，
 巳、酉、丑——三合“金”局，
 亥、卯、未——三合“木”局。

总之，理法中杂有大量的虚无玄妙的奥理，但还不能因为我们目前无力对之作出解释而简单将理法全部归结为迷信。

形法与理法常常互相对抗，如《山洋指迷》中即认为只有峦头派才能解决问题。但更多的则是主张二者合而用之。如《入地眼图说》例言中，即驳斥了只言形法或只言理法的作法，《山法全书》中则提出“峦头为体，理气为用”的观点。

三、气·理·形与数的系统结合——时空合一的罗盘

到明清时，罗盘已是风水地师的必用之物。据钱文选《钱氏所藏堪輿书提要》看，自明永乐天启以来，代有专书论述罗盘用途。明代成书的《鲁班经》中测量方向的方法也由北宋《营造法式》的土圭表一变而用罗盘。

风水地师取罗盘之包罗万象、经纬天地之义，又尊称罗盘曰罗经。他们认为罗盘具有“呼风唤雨”的神力。既能相天——“乘气、立向、消砂、纳水”，又能测地——“测山川生成之纯爻，以辩其地之贵贱大小”^①。还能推时——何时凶何时吉于是赞叹曰：“凡天星、卦象、五行、六甲也，所称渊微浩大之理莫不毕具其中也”。^②

的确，罗盘集阴阳二气、八卦五行之理、河图洛书之数、天星卦象之形的大成，然而说法繁多，单就“五行”而言就有老五行（又名正五行）、双山五行、小玄空五行、洪范五行、宿度五行，其实就是金木水火土五种要素的不同关系排列。而八卦又有先天八卦、后天八卦；谈六十四卦则有方卦、圆卦，至于阴阳二气更八静阴静阳、红黑阴阳等等；真是晦涩难懂，令人眩惑，尤其一圈又一圈的一时难识的字、数更让人望而生畏，风水的神秘气息更浓。（见本书末插页图）

罗盘的类型亦是数不胜数，有的只有二三圈，有的则多至四

① 《罗经解》，（清）叶泰撰，清刻本。

② 同①。

十几圈，对于罗盘的分类，王振铎先生认为如果以制造地域划分有沿海与内地两大式，前者如福建之漳州，广东之兴宁，后者如安徽之休宁，江苏之苏州，可窥见罗盘盘面之复杂。

但是，深入分析并将之简化，罗盘的基本框架不外乎三盘三针，其余的则是些微调辅佐的数据。三盘三针即正针、缝针、中针（图21），

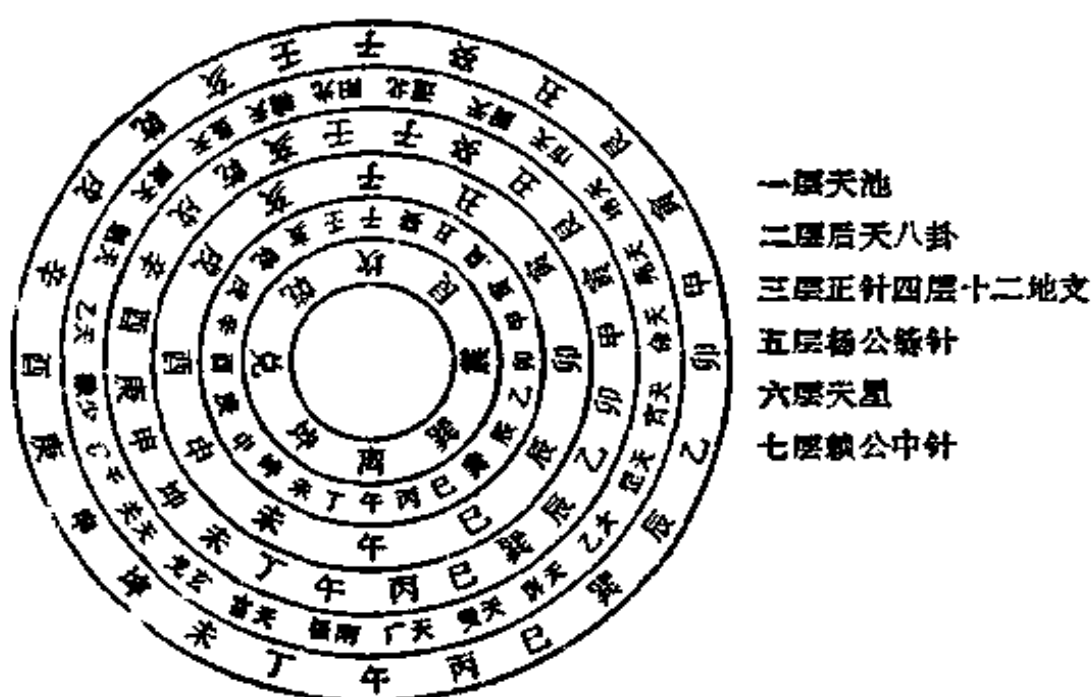


图 21 罗盘正针、缝针、中针示意

——引自范宜其《罗经解》

正针——天池内浮针所指南北方位即磁极子午，风水里用此针“格定来龙”，起指南针功用，测定山的具体方位；

缝针——二十四山方位向左错开半格，即指巢影子午；

中针——二十四山方位向右错开半格，指北极子午。

正针与缝针错开半格实出于对磁偏角的校正。现代物理学告诉我们磁针所指南北，非地理之子午线，其间存在着一个角度即地

磁偏角，此偏角之值各地不同，随时亦有微小差异。但风水却凭直觉来解释这一现象，如《罗经会心集》以为：“盖针体属金，虽经火炼，终不能胜南离真火之气，因避真火之气，故不能指其正位而偏于左，乃五行之气使然”；《罗经会要》卷一则解释道：

“古人春分之日，树八尺之臬，以测太阳出入之景表而定东西，再架十字线以分南北，四正定而八方之正位皆得矣。圣人以不便民用，仿元女针法，制土圭代之，即罗经也。……然天之气与地之气常略参差，臬所测较浮针而偏丙，于是适其变，立内、处两盘，以浮针所指之子午曰正针。臬所测值壬子丙午之间曰中针”

①。大概因为直观看来指南针（浮针）所测之南北是基于地球上的方位故曰地盘，而臬影所测之南北是基于天上太阳的光影，故称天盘。而北极之子午则称为人盘以示与天、地盘相呼应。用五行之气、天地之气解释磁偏角有其简单幼稚的一面，而且容易发生如《罗经会要》那样的错误，但天、地、人盘之设却颇有科学道理与哲学哲理，蕴藏着人们对地磁偏角与人体的某种心理、生理联系的认识及处理。是中国哲学的天、地、人合一思想在建筑上的实际应用。

同样基于地磁力的影响，风水中根据罗盘天池内磁针的晃动情况判断地质的优劣及有无“杂物”在旁。此种方法称为“罗盘八奇”——搪、兑、欺、探、沉、遂、侧、正。具体如下：

搪——惧也，浮而不定，不归中线。说明地下有古板古器；

兑——突也，针横水面，不归子午。其下必有金属矿质或铁器；

欺——诈也，以磁石引之，针转而不稳；

探——击投也，落针而半沉半浮，上不浮面，下不沉底，或一头沉一头浮；

① 至明清关于三针的讨论颇混乱，这里的以臬影为中针即与前述的臬影为缝针相矛盾。

沉——没也，说明下面有铜器，
遂——不顺也，针浮而乱动，
侧——不正也，偏东偏西，不归中线。

以上七者皆不吉地，
只有正——收藏中线为吉地。

这些在今天看来极为滑稽，难以发现其真正原因。

同样，对于罗盘的一圈又一圈，目前亦无力作进一步探讨，但不能因此而否定它的价值。我认为罗盘的意义不仅仅止于它的一些带有哲理的经验总结，还在于其建立模式系统的逻辑思想，罗盘具备模式的基本功能：

（1）时空合一，是宇宙图案的移写，并把宇宙分成天、地、人三大关系，在这三大系统之间通过气、理、数、形等建立类比关系，并以此判断三者是否协调，为各式各样的状况提供了共同的准则要素；

（2）一圈又一圈的表达方式，较简洁地提供了数理的内在涵意和哲学的辩证思想，在新的情况下，又出现新的内外相联的统一整体性；

（3）使人们能对营建的过程或结果进行预测，为推算各种不同结局的概率提供依据，与现代的模糊数学方法相类似。

从本质上看，风水产生于生活和农业生产的需要。其理论来源于观察自然和改造自然地理环境的实践。从形式上说它发端于卜宅这一带有巫术内容的迷信活动，而继之面世相宅活动又使它充溢着科学的经验。再以后的发展是表面上愈来愈荒诞不经，弥漫着阴阳五行的吉凶气息，传说纷纭，却终未离开中国社会及文化的发展轨迹，体现在以下几方面：

1. 与天文学、地理学及哲学关系尤为密切：如天学文的天干、地支、二十八宿、十二舍、七曜；地理学的地形、地貌知识；哲学里的阴阳、五行、气说、八卦、“天人合一”等等，构成了风水理论的主骨。可以说没有中国的天文、地理与哲学，就

没有风水。而风水又是这些学科在建筑上的实例应用。

2. 与时代合拍：当汉代以五行学说为主时，风水流行的是“五音相宅”的“图宅术”，而宋代之后，随着道家、宋明理学对八卦的深入研究，风水亦建立起阴阳、八卦、九星系统，出现了以《八宅周书》为代表的学说。

3. 与中国的宗法礼制并行不悖。随着中国宗法制度的日臻坚固，风水理论也穿凿附会，建立起许多“礼”的秩序。

自晋之后，风水便在中国盛行，特别东南地区以江西与福建为中心发展更快，并形成了形法与理法两大派系。形法，其实就是考察建筑四周的水上结构以及建筑本身的布局安排，理法则是从时间和空间上考察人体与地理气候、地极磁波变化的关系。这两大派系长期左右着山青水秀的东南方域。使数千万的普遍人产生了执着的追求以及希望与寄托，却也带来了神奇的迷惘乃至荒唐的迷信。而客观实际上则限定了中国东南地区传统建筑的定型格局，装点了连绵的河山，使中国东南部的文化景观呈现出独特魅力。

第二部分

风水与东南传统建筑

§ 1 风水·村落

- 村基的选择——相地
- 外部空间组织·隐喻·景观
- 吉凶观·村内部空间
- 禁忌·符镇·装饰

一、村基的选择——相地

选址，也就是对客观物质环境的取舍，可谓建筑的前提。

“理想的基地取决于一族的目标、理想、价值观和他们的时代，一个‘好’基地——不论是湖、是河、是山、是岸——根据文化来定义和解释”。^①

在深厚的传统文化涵育下的国人津津乐道的是对自然的审视相度，视自然为有机的生命体，并对人与自然的感应关系投以热切的关注，同时还赋予自然高度的精神象征意义。认为自然环境的优劣会直接导致人命运的吉凶祸福。这在极力追求人与自然协调的今天格外令人惊服。不禁要问：这种选址思想源于何处？如何实现这等理想？曾有一部分人认为：中国建筑的选址精神主

^① 拉普普《住屋形式与文化》，张致致译，澳与象出版社，1976年，P 39。

要来源于道教，其实谬矣。诚然，道教作为中国文化的一支，我们不排除它对建筑选址的积极影响，但是，我以为中国建筑的选址更多的是受“风水”这一世俗文化的支配。相地选址，一直是风水的主题和首要使命，堪舆风水所追求的也正是建筑、环境、天候、人事的某种对应关系。

乡村，位于自然之怀，既是人类居息的场所，也是人类农耕生产的基地。因而乡村之址既要方便生活又要满足生产环境。

在中国，农耕生产对气候条件和自然环境有着强烈的依赖，乡民本能地体察到天地万物四时节气的神秘变化，并且这种变化以其强大而不可逆转的力量镇慑了众人，人们不敢违背这种力量。另方面，这种生产方式又加强了人们聚族而居的心理，村民们往往视宗族人口的繁昌、财源茂盛、人文发达为追求的目标，所有这些恰巧与风水的原理及使命相合。风水所标榜的正是如何顺从自然力以保持人的好运。事实上，风水正是在乡村这样的土壤中滋生的，于是乡村建筑的各个方面，尤其是选址，都受着风水的主宰，可以从任何一族宗谱里的“卜居”二字以及“村阳基图”中窥见此斑。

风水称村基为阳基，阳基何求？有否一定的模式？这里选取东南地区作为研究的对象。

（一）积极的选择

1. 方法与步骤

村基选择一般多由风水地师觅龙、察砂、观水、点穴等一系列步骤，此时以形家最能用武。各地宗谱里皆可看到类似的记载，如：“邀形家者流出外观山水，寻龙穴，以为卜筑”。“宽五（按：某形家名）细观之，喟然曰：此吉壤也……众闻言相与腾龙而看者竟日复考龙穴砂水悉与罗经相符”^①。其实就是建造之前的踏勘观测活动。观测完毕，形家即框定村址范围并画

^① 江西《邱氏重修族谱》，卷首下“鼎成祠源流”。

出村基图，有的又称作地图、舆图，显然，形家对我国的地图绘制有过贡献。浙江吴兴《双林镇志》卷首所附的“释道元双林镇地图说”中，风水先生还就其本人作图经过作了记叙：“予尝博游群艺而于青乌之术独有祖沿，……丙申之岁，适行脚于东，双林诸君交予者，咸以堪舆见推，越戊戌吴子匡东增修双林志，以其镇之形下问，因命予图之，并附以说……”。

我们今天于此类图中所能见到的最深重的风水痕迹是“喝形”，其中又以图 22 宗谱中的喝形江西、皖南为最。图 23 为

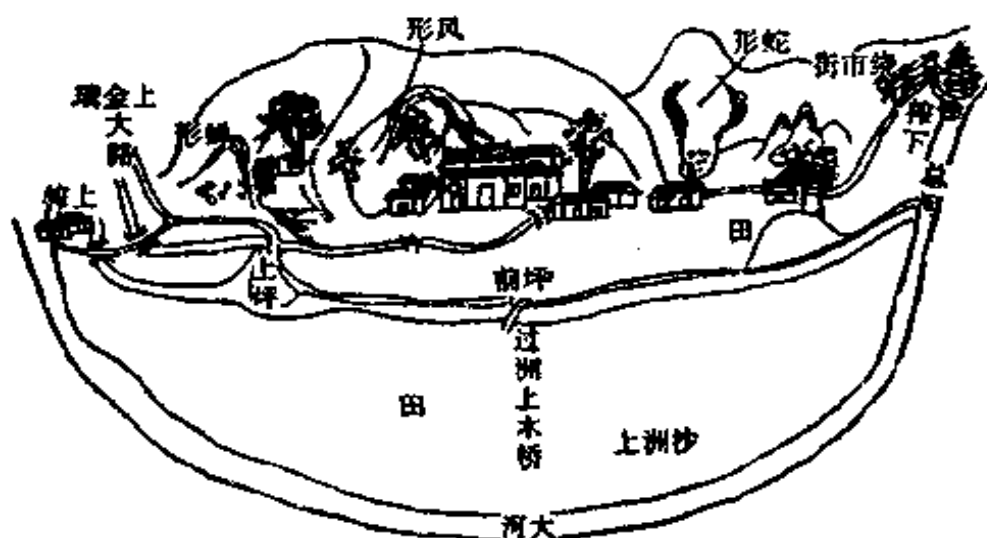


图 22 宗谱中的喝形

——摹自《宜春陈氏大陈宗谱》

福建地区则除“喝形”之外还有用“八干四维”的方位来表示山名。这说明一些先人村址的选择无疑又是理气派作用的结果。

2. 阳基的理想模式为：

—— { 枕山、环水、面屏
背水、面街、人家

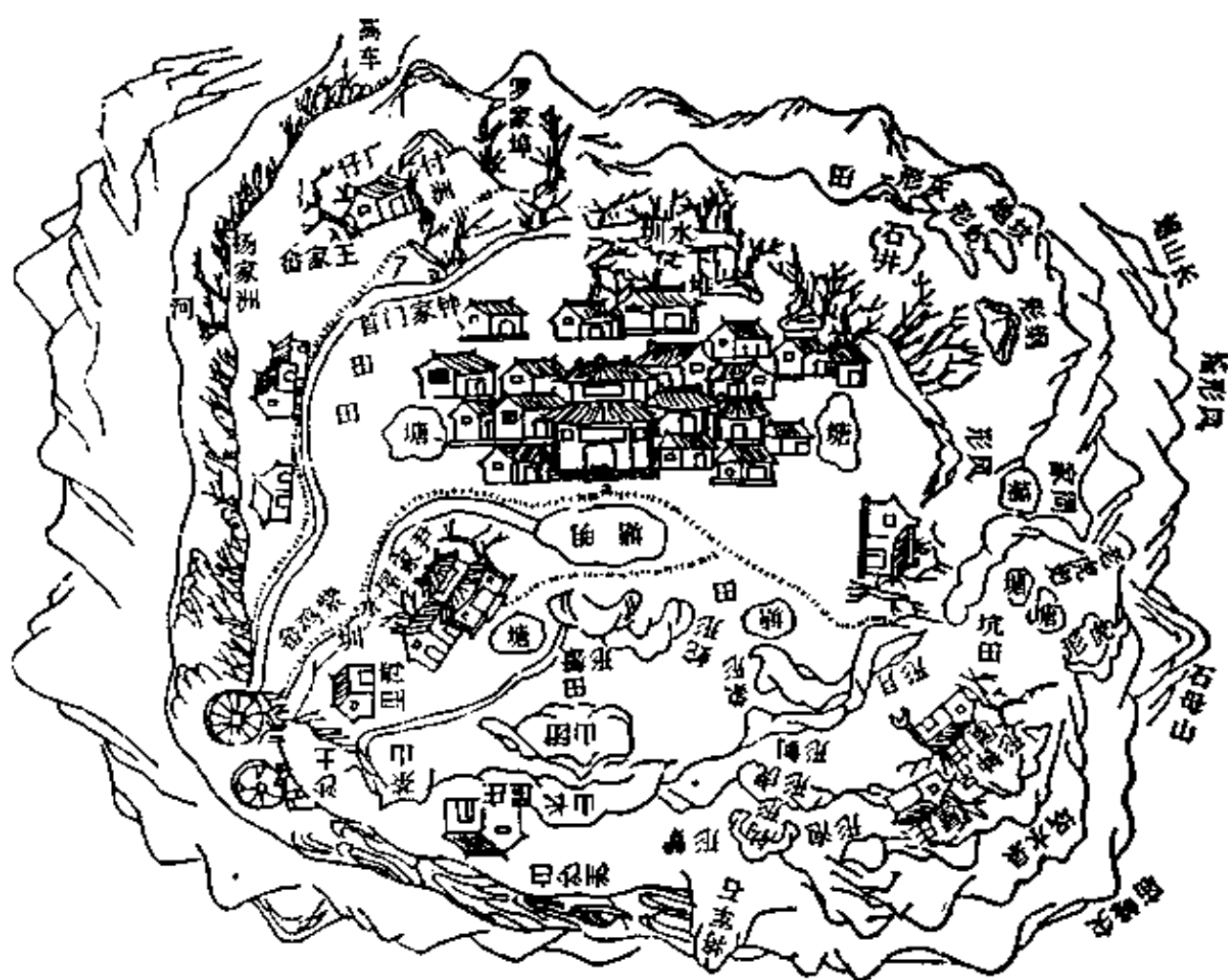


图 23 宗谱中的喝形

——事自《福建银溪王氏族谱》

上述方法遍行于东南地区。从而使该地区村落的外部空间呈现出同构的模式。请看以下的一系列记载及附图：

——“蓬岛者，武荣以北之极陬也……四面皆岭，引基其上……大抵蓬岛据万山之上而福坪居正其中，势若太极之图，形如莲花之心。双髻后插，钟昆前峙……且码山为墓苍特朝，而钟昆山则祠宇为诸茔域俱向焉”。①（图24）

——“慕山水之胜而卜居焉……阡陌纵横，山川灵秀，前有山峰

① 福建晋江县蓬岛《蓬岛郭氏宗谱》序“蓬岛形胜记”。

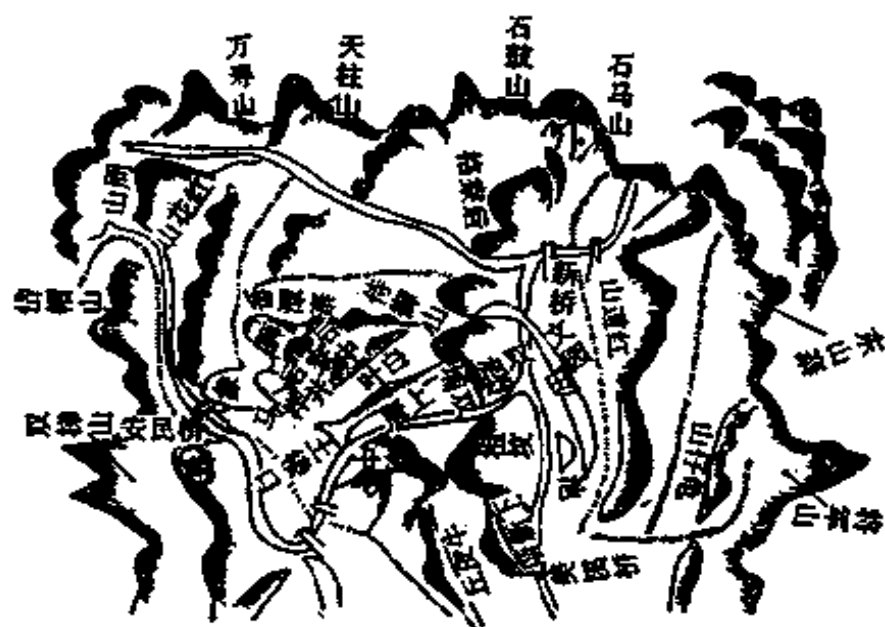


图 24

——取自福建《蓬岛郭氏宗谱》

耸然而特立，后有幽谷窃然而深藏，左右河水回环，绿林阴翳“……”。①（图25）

——“鹤山之阳踞北之胜地也，面亭子而朝印山，美景胜致，目不给赏，前有溪清波环其室，后有树葱茏荫其居，悠然而虚，渊然而静……惟裴氏相其宜，度其原，卜筑于是，以为发祥之基”。②（图26）

这种空间模式恰如一首风水歌谣所吟：“阳宅须教择地形，背山面水称人心，山有来龙昂秀发，水须围抱作环形，明堂宽大斯为福，水口收藏积万金，关煞二方无障碍，光明正大旺门庭”。③于此，我们领会了东南地区乡村选址的浓厚的风水吉凶色彩。

① 徽州《尚书方氏族谱》卷之三“荷村派基田小引”。

② 徽州《考里裴氏宗谱》卷二“鹤山图记”。

③ “丹经口诀”，载于清姚廷璜《阳宅集成》卷一“基形”。

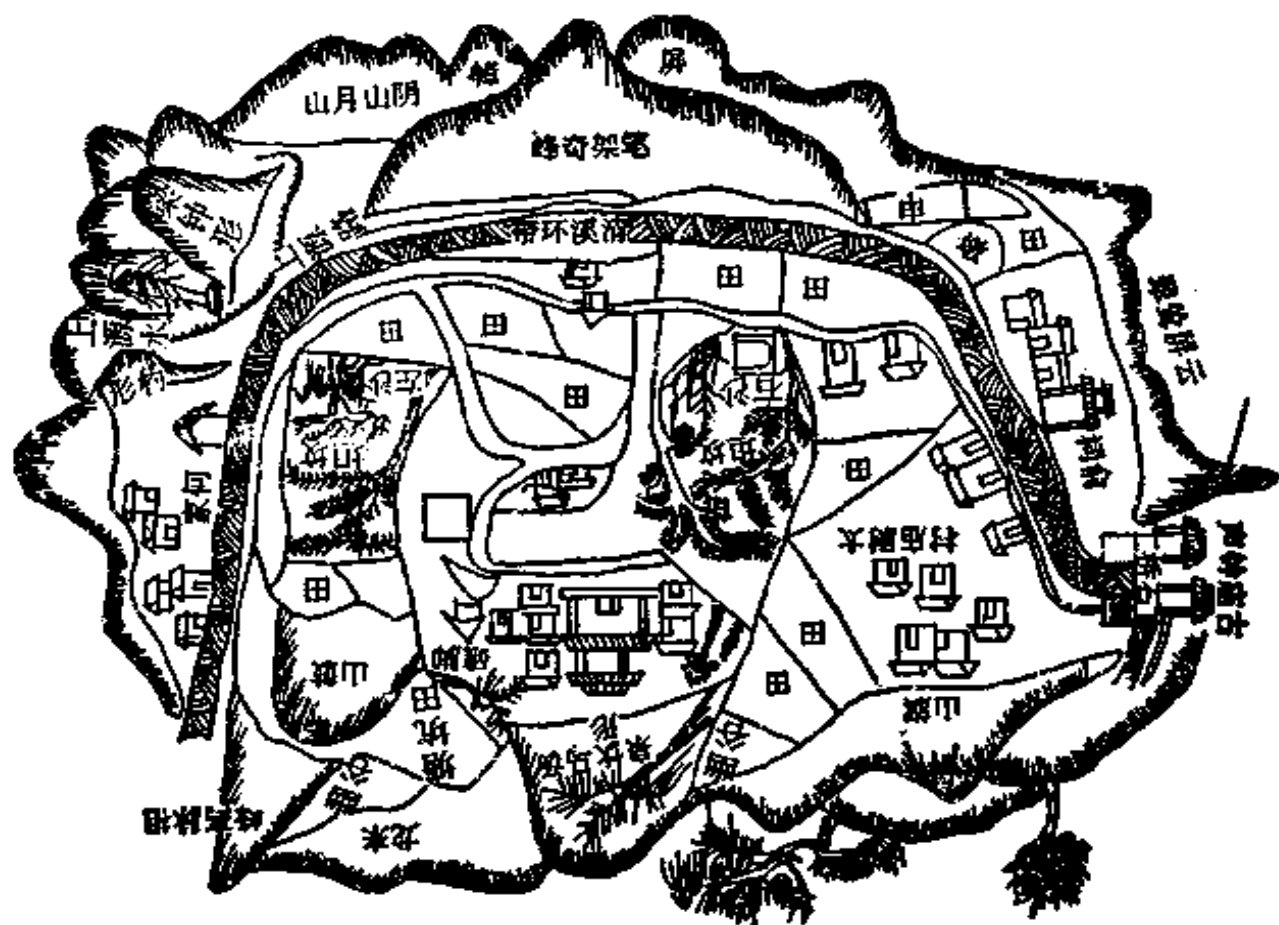


图 25 ——摹自徽州《尚书方氏宗谱》

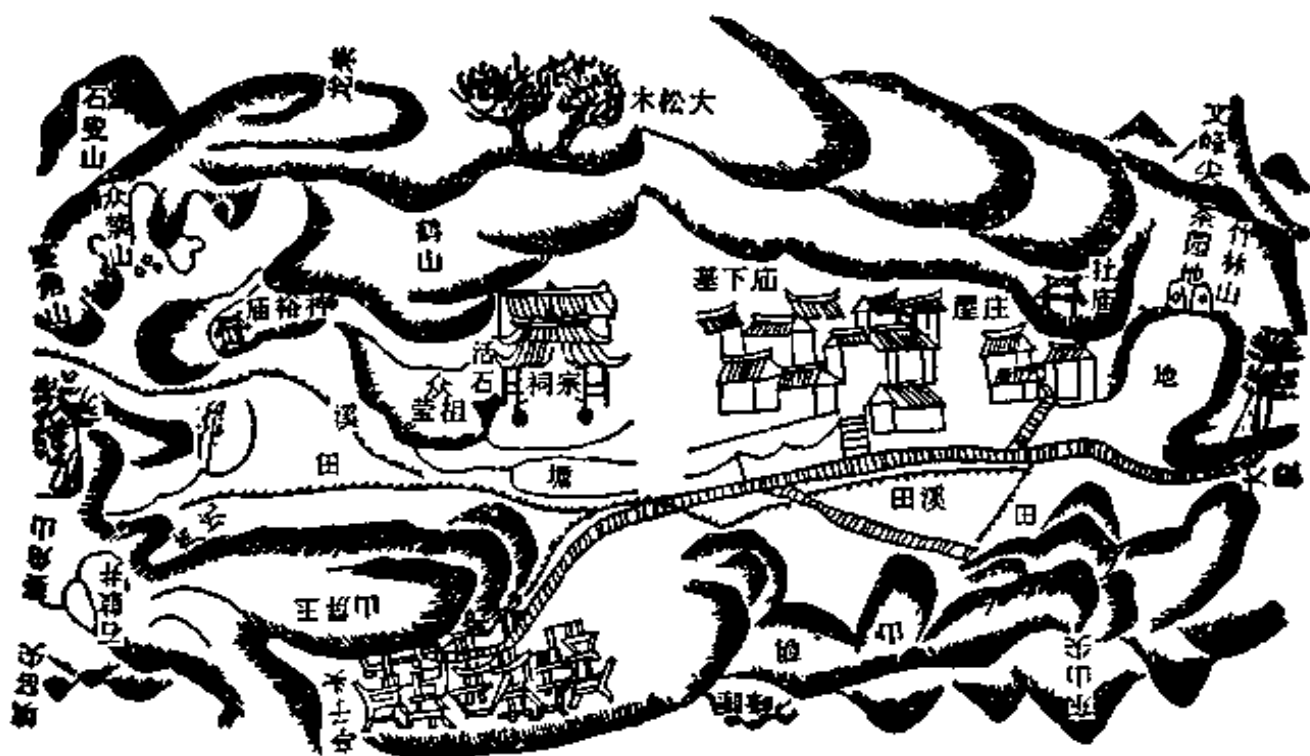


图 26 ——摹自安徽黟北《湾里裴氏宗》谱

我将这种村址的空间模式简化称作：“枕山、环水、面屏”。用图 27 示之。

在风水的长期熏陶下，该模式仿佛嵌入人们的思维深处，无论普通百姓还是文人隐士，抑或达官贵人，都有意无意地陷入对此模式的热切追求之中。图 28 所示的陶渊明墓及屋，就是此种格

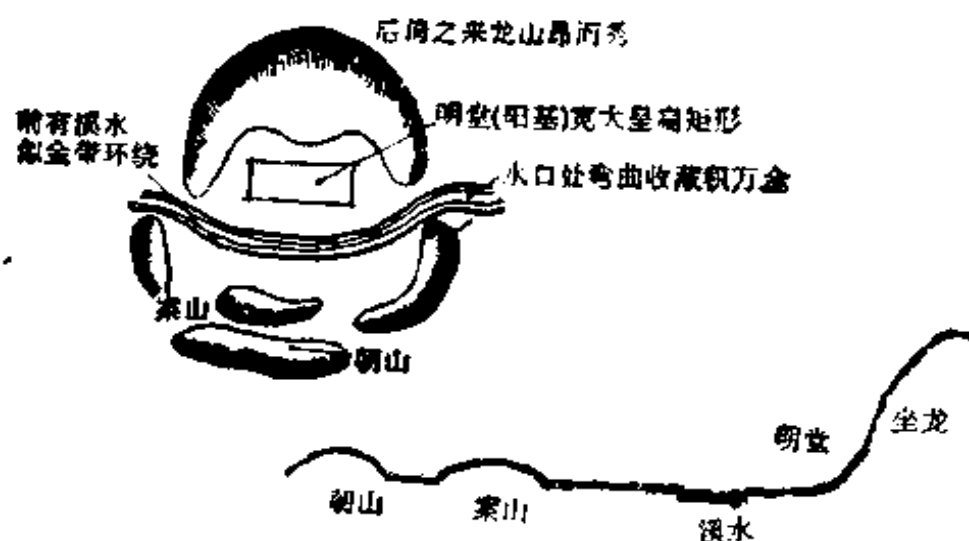


图 27 风水的居住空间理想模式示意

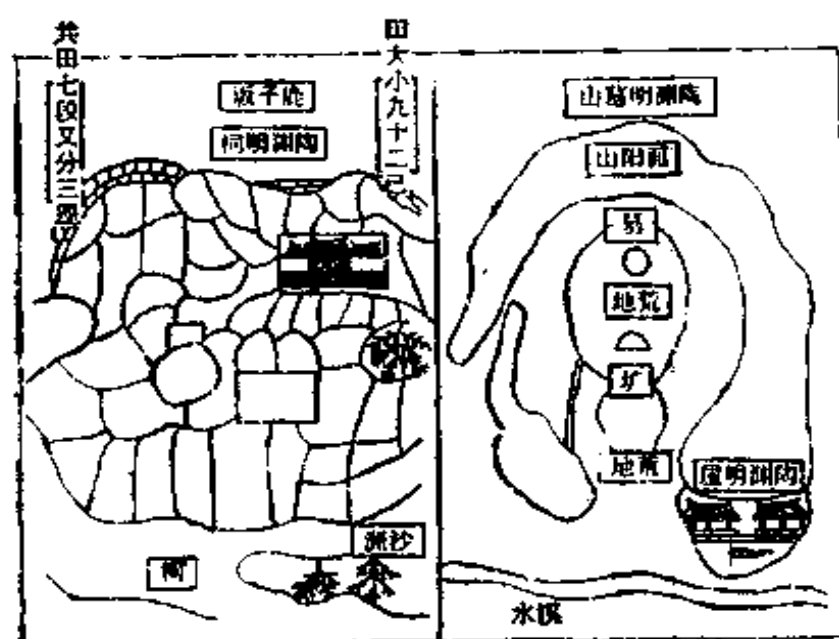


图 28 陶渊明屋及墓

——摹自《四部备要·集部·靖节先生集》

局。

这里，龙脉为第一关键，所谓龙脉就是村落所倚之山，其山势要蜿蜒起伏宛如行龙，则此村基始有生气，村落才能发达兴旺。一些宗谱每每在卷首就自豪地宣称：“吾乡之脉自……来”或“吾村基之脉起于……”。脉作为一村生命之源，故而引起整个村落的极度关注，多数村落都通过祠规来保护这神圣的龙脉：

“来龙为一村之命脉，不能伐山木”^①。然而上述模式只适用于山区及丘陵地带，那么在没有山（龙脉）的平原地区又是如何呢？有曰：“山地观脉，脉气重于水；平地观水，水神旺于脉”。^②

“山地属阴，平洋属阳，高起为阴，平坦为阳，阴阳各分看法不同，山地贵坐实朝空，平洋要坐空朝满，山地以山为主，穴后宜高，平洋以水作主，穴后宜低”。^③

“平洋地阳盛阴衰，只要四面水绕归流一处，以水为龙脉，以水为护卫”。“平洋莫问龙，水绕是真纵（踪）”。^④

于是形成了东南平原地区村落外部空间的另一种模式：以水为龙脉，水是一村的保护神，住宅背河而建。龙以江、浙一带的水乡为典型。如江苏吴江县同里镇、浙江吴兴县乌青镇和双林镇等地，均呈“四湖环绕于外，一镇包涵于中”^⑤的家家尽依河的格局。其方志的记载也以水为骄傲：

——《乌青镇志》记：“两镇之水，乌镇之水自顾家塘分一股入三里泾下……总出太师桥……是乌镇之水分于坤申而合于丑艮，所谓斗牛纳丁庚之气也，尤妙在西烂溪一水，自北逆上与太师桥之水合，此乌镇大得力处；青镇水由白马塘一股……是青镇之水分于丙丁而合于乾戌，所谓乙丙交而趋戌也，尤妙在东青石桥之

① 江西婺源（古徽州）《钟麓齐氏族谱》卷一“祠规”。

② 《宅谱指额》一卷“问阳基作用”。

③ 《地理五诀》卷八。

④ 同③。

⑤ 《同里镇志》。

水，又下北过西出六里坝，此青镇大得力处。……而其大会大交
 “至分水墩则东者归西，西者归东，南流下北，北流上南，皆合
 聚于此，故分水墩为两镇之大关键大组合”。（图29）

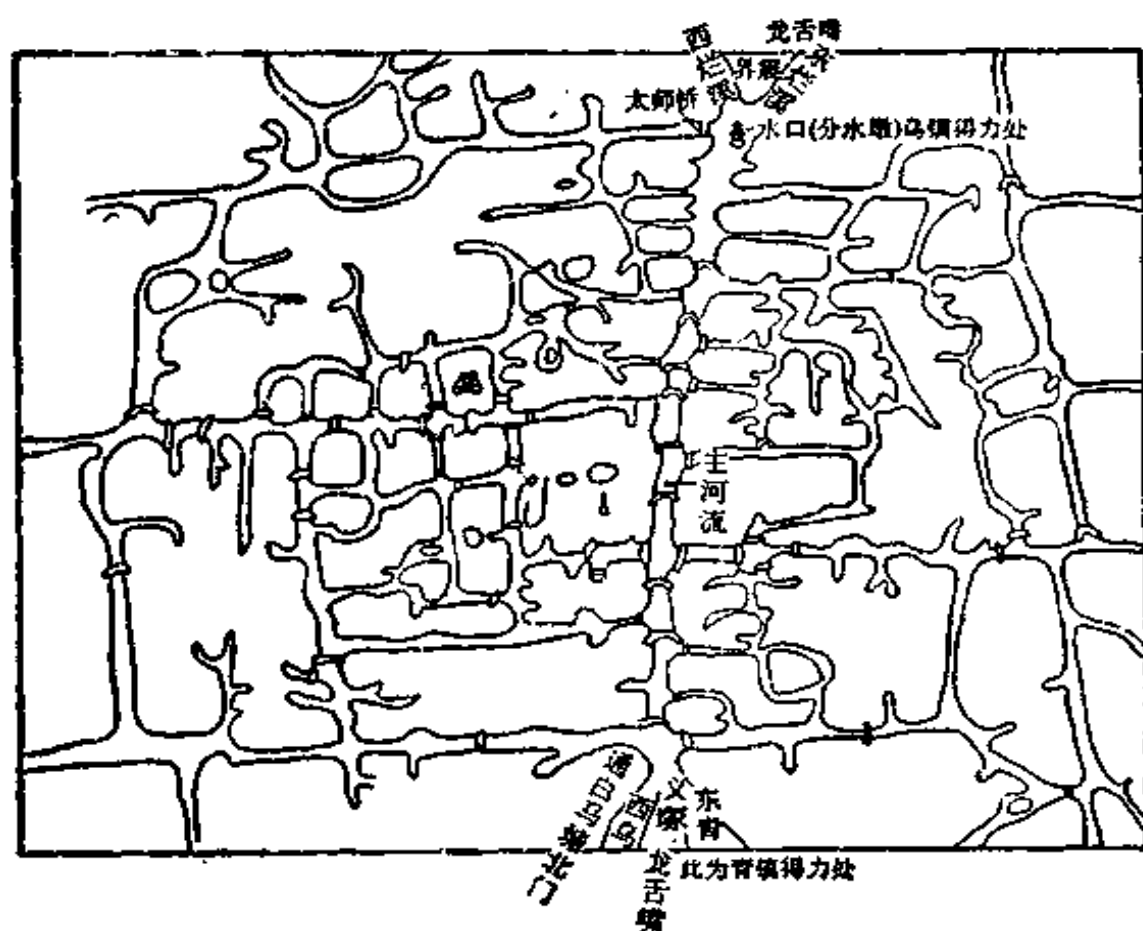


图 29 吴兴乌青镇水系及水口示意

——摹自《乌青镇表》

——《同里镇》记：“西有庞山湖，郡邑之路由此达也，南有叶泽湖，乡明而治文教之所以日昌也，东有同里湖，水望东流有所归也，北有九里湖，言地势无不自北而南，且诗礼大姓多居北隅也”。（图30）

我们将此种空间模式概括为“背水、面街、人家”。

其实，风水所倡导的两种空间模式是因地制宜的结果，正所谓：“靠山吃山，靠水吃水”。

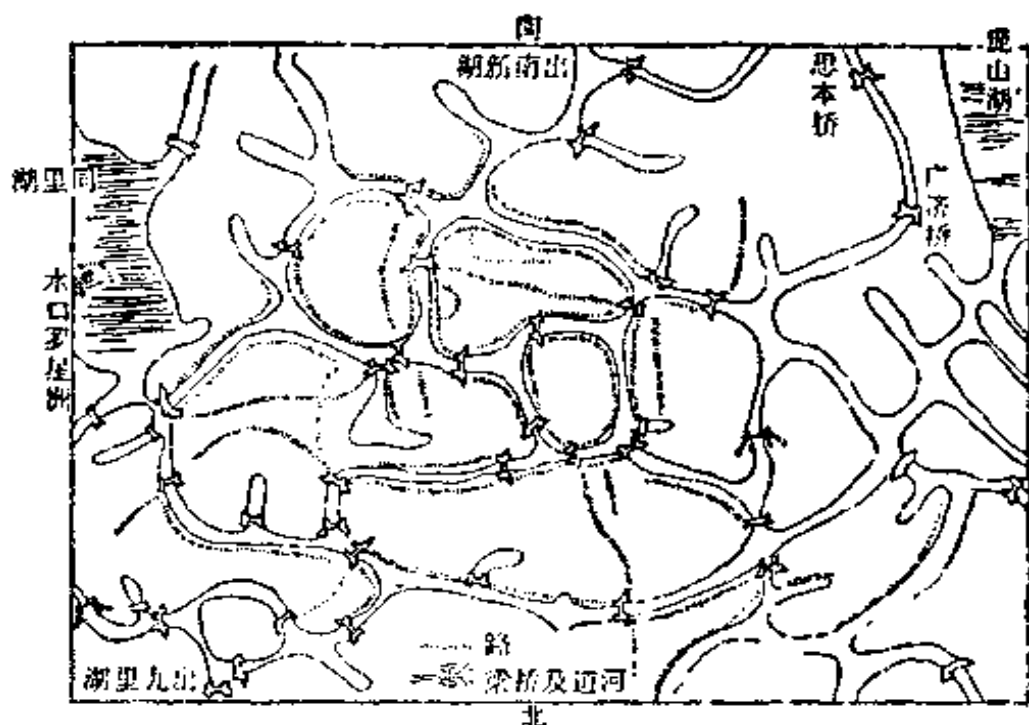


图 30 吴县同里镇水系及水口示意
——事自《同里镇志》

3. 非理想基地的完善

大自然姿态万千，并非都是佳境，面对不理想地形，风水既不一味放弃也不完全“顺应”自然。却认为“以地气之兴，虽由天定，亦可人为”，即在“顺天”的同时对地形进行积极处理，使之趋于上述的理想模式。

最常用的有以下几种方法：

(1) 引水：“人身之血以气而行，山水之气以水而运”①。水是关系到气的一大要素，因而在风水中水又是财源和吉利的象征。所以对于不理想的地形，引水补基为第一要义。如何引水？其方法恰如福建《龙岩县志》所云：“水之利大矣……古之智者因自然之势而导之，淤而蓄之曰塘；壅而积之曰陵；防而障之曰堤曰坝；引而通之曰沟曰圳”。

① 引沟开圳：此法最多用。其实是为了疏通一村之给排水，具有强烈的实际功用，但风水却借助水能带来“财气”的观点使人们乐意实施。

① 《阴阳二宅全书》华亭姚瞻慎手辑。

古徽州《钟麓齐氏族谱》记载：“吾里山林水绕……而要害尤在村中之一川；相传古坑族祖渊公精堪輿之学，教吾里开此圳，而科第始盛……自圳塞而村运衰焉……故培补村基当以修圳为先务……务使沟通，永无雍滞，此我里之福也”。（图31）真是立竿见影的功效。至今该圳尚存，位于村头处的圳口，既供灌溉又为洗濯之地，仿佛村之“公共广场”。



图 31
——摹自古徽州《钟麓齐氏族谱》

引水补基最负盛名的例子当推地处皖南山区的宏村，明永乐时听从休宁国师何可达之官开挖月塘：“定主甲科，延绵万亿子孙千家”。至明万历年间又因为有：“内阳之水”，还不能使子孙逢凶化吉，于是在村南开南湖作为“中阳之水”以避邪。这种水系的变化说明了人追求理想模式的顽强。（图32）

② 挖塘蓄水：风水认为：“塘之蓄水，足以荫地脉，养真气”^①。但要开挖得宜，常在以下三种情况下进行，——顺局宽旷，则取塘以凝聚之；（图33）

① （清）林牧《阳宅会心集》卷上“开塘说”，清嘉庆十六年刻本。

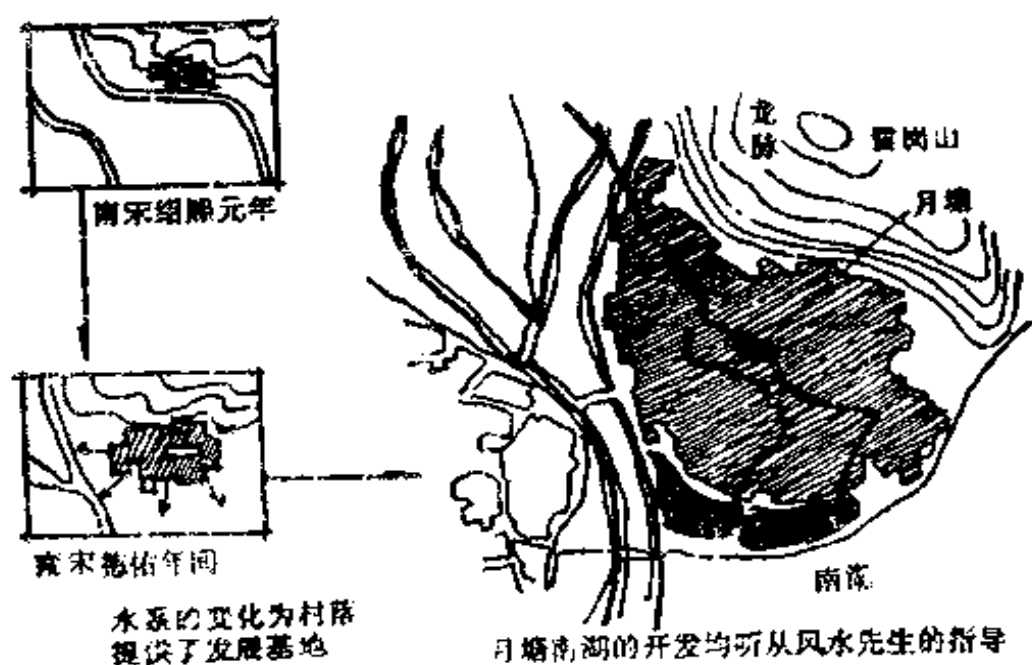


图 32 皖南宏村水系变迁示意

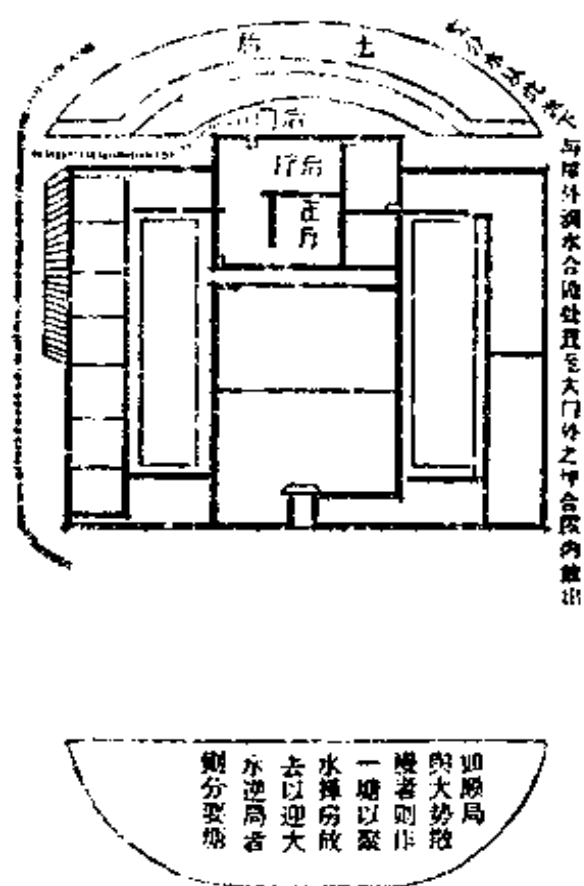


图 33

——取自《阳宅会心集》

——来水躁急，则取塘以静注之；（图34）



图 34 皖南宏村水系成因

——值煞曜之方，有高山逼压，阴煞射来，取塘以纯之。（图35）

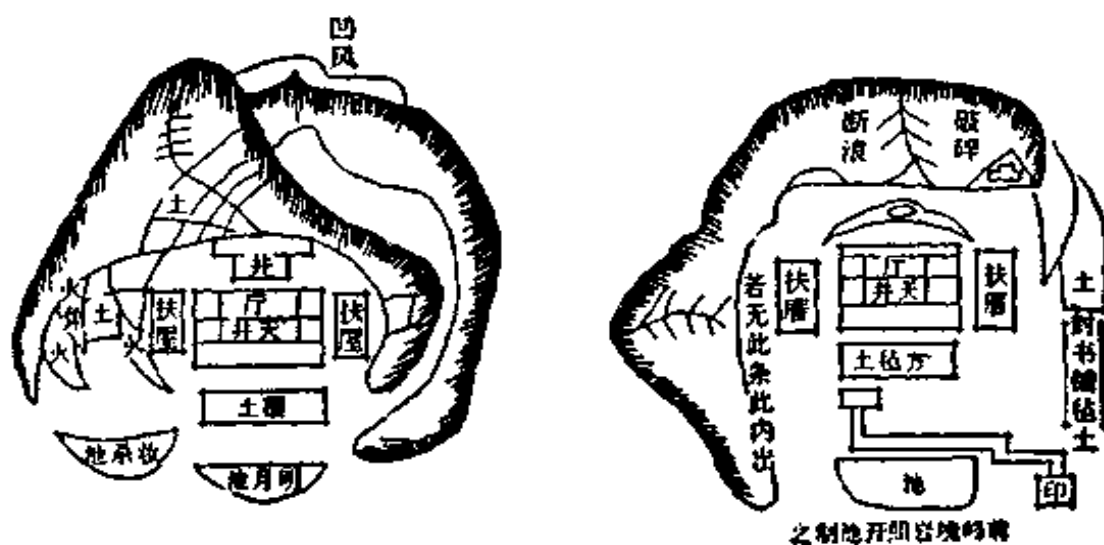


图 35

——事自《五位详明》

其实这几个方法皆有实际功效，如来水急湍之处挖塘既缓冲水势又可以防洪，同时景观上有所对比，并且所蓄之水还可供居民洗濯、饮用、审美和灌溉。

但在乡间有江河近绕，堂局逆水朝入静聚者或在地基毡唇之

上时则不能挖塘。

对池塘的形状和离住宅的距离亦有规定：不能上小下大如漏斗状，不能小塘连串如锁链状，不能在宅前开方形塘（谓方形池塘为“血盆照镜”凶）等等。距离则要在三、五米之外，否则招灾。这些规定既有心理上的因素，亦符合功能需要，池塘太近易产生不安全感，也使地基受潮。

③ 开湖：原理与挖塘相似。常常在来水躁急时为之。

——如新安《金紫胡氏家谱》记载：“孟闸闸下之水盘旋至包村港，实巽水所汇处，为汇潮之咽喉，水口之关锁，而地势仰高若泻，直走姚江，宁惟一方旱涝是虞，实四境风气攸关则莫如闸包村是急者，余乃次第经营既为修筑沙湖，畜一邑之水源，又为更新横坝……”。借风水达到防洪抗旱之目的。

——又如宏村南湖，可参见图32及图34。

④ 筑堤坝、造桥：“坝以卫局，桥利往来，处置得宜，亦足以固一方之元气”。①

——如浙江桐庐浮桥铺里徐家村，修造大坝拦住了从村落方向流出之水后，村庄旺盛起来。实际上是修坝之后，避免了水土流失，故而地肥人富。

——又如江苏《同里镇志》记载：“《续先哲》记明神庙，时顾公振鲁精形家言谓：吴淞淞水由庞山湖东下抱镇，南北屈曲分流汇于东溪以入同里湖。此洲当湖之口，砥柱中流，一方之文运系焉。虑为风涛冲激渐至沦没，乃倡议捐金累石筑基，环以外堤，植以榆柳，创建圣祠以为之镇压”（图30）。这里为了防洪而筑坝的思想却通过风水观念发出倡议，也许更容易收得乡民们的捐金吧。

至于造桥，风水认为在村落之吉方的桥宜高大牢固，而在村庄之凶方则宜木桥，低小，以本乡人不会望见为妙。如此，一村之中造桥必有讲究，如安徽省安庆地区的汪河村，位于一河岸边

① （清）林枚《阳宅会心集》卷上“筑堤造桥说”。

的平地上，形状似河边一木排，遂得名汪家排行，于是按风水说法，木排之上只能搭木跳板而不能用石板，因为石板相压木排即沉没，故解放以前该村只修木桥而不能用石板桥，近来虽建一石桥，却也修得离村较远。

(2) 植树、培补龙背砂山：就是在特定的地带如村落之下砂水口处、村落背后及龙山等地段，广种树木或修建筑，或挑土增高山的高度或改变山的形状等等。

——如福建龙岩县银湖在村背后种植树木；（图36）

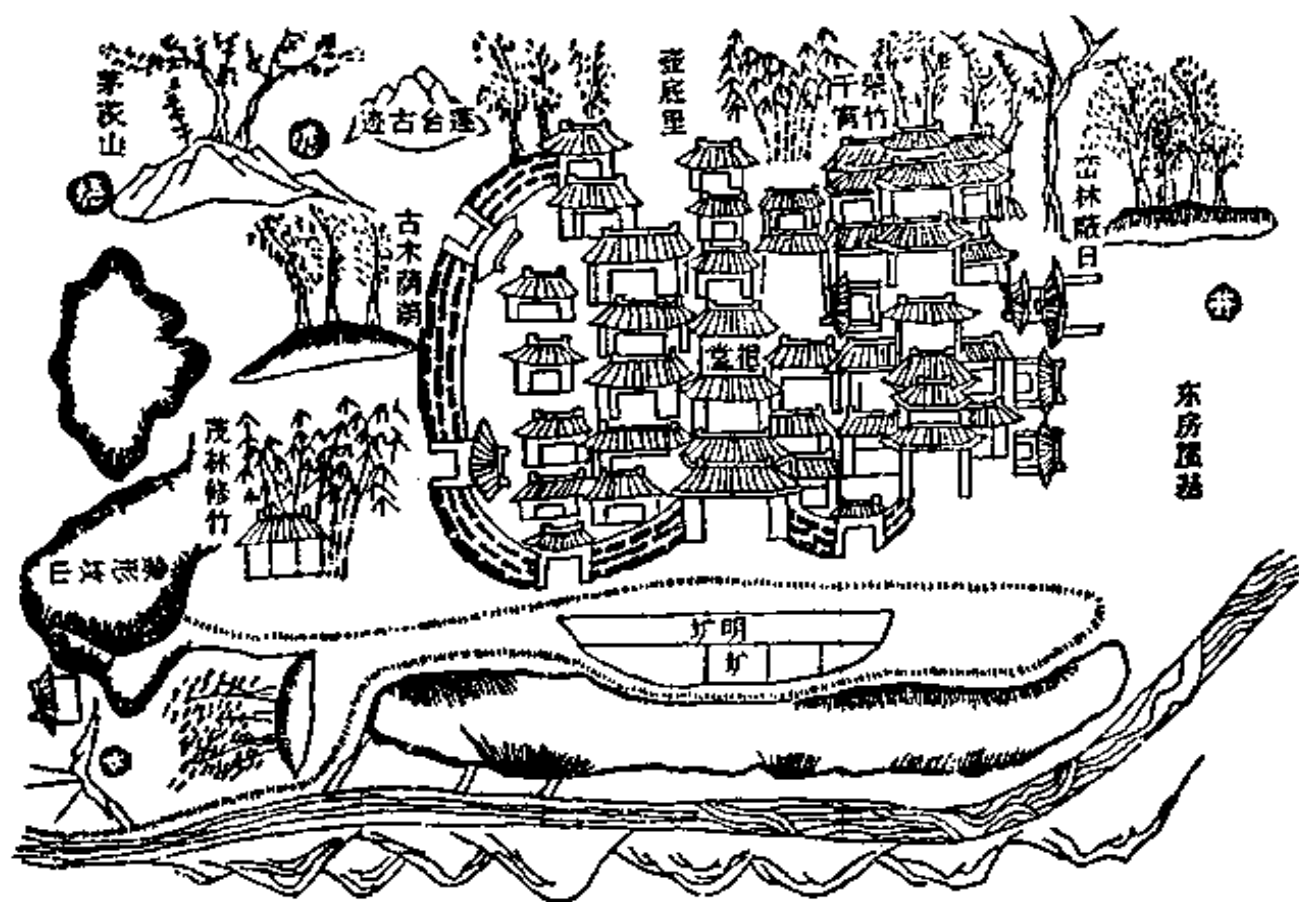


图 36 村后种树补基

——事自福建《银湖王氏族谱》

- 广东四合县在其主要山脉金冈山上修亭并遍植松树；
- 广东高要县将其来脉处的沙冈整治为三峰状。
- 福建仙游县的天马山之山背部分，即根据形家的说法象征贵

人乘马而增填。

——福建的建甌则在水口处种植树木，形成大片的水口林。

（二）被动的选择——庐墓、茕庄

这是封建宗法制度与风水的混合产物，一种特殊的村庄，即在先人墓地之旁建宅，其后逐渐发展成村落。尽管坟地经过精心的选择，其自然条件一般都很好，然而在此建住宅却是一种选择之后的无选择，加上阳宅与阴宅在择地标准上的差异，这种“无选择”更显得被动，故作如是称谓。

最常见的一种是死者的子孙在其旁建宅即“结庐守墓”的庐墓。

——“徽州歙县黄墩，“新安始祖……自晋元帝时来守新安，卒，葬姚家境，（其子）庐墓于此，遂家焉，后子孙蕃衍更名黄墩”。①

——徽州昌溪太湖，“吾家宗派始自歙西溪南，自宋时，由九世祖一之公者卜有吉地，歙南太湖畔安葬，十世祖愿玉公，结庐守墓，终不忍去，迁居是焉”。②

因庐墓而成的村庄很多，最有意思的当推福建浦城县詹氏村以及江西婺源县的理坑，前者村落围绕祖坟而建，且与之朝向一致，呈众星拱月之势（图37），后者则将整个村落立于祖坟的“龙脉”之上，建筑朝向也与祖坟一致。

庐墓而成的村庄虽然因“环境容量”局限，规模不大，但在被动之时，尚有审理之机，如皖南昌溪子孙庐于祖先墓旁：“居岁余，视其地平夷，草木丛茂，前拥太平峰峦，后列西山屏障……山水回环，左右拱卫，且美产肥而价易，可以兴家，及时而出货，可以生殖，遂构宅而居焉”。

另一种则因佃户看守坟墓而在墓侧就地而居，称作茕庄。一

① 《歙县黄墩黄氏族谱》。

② 徽州《昌溪太湖吴氏宗谱》卷一。

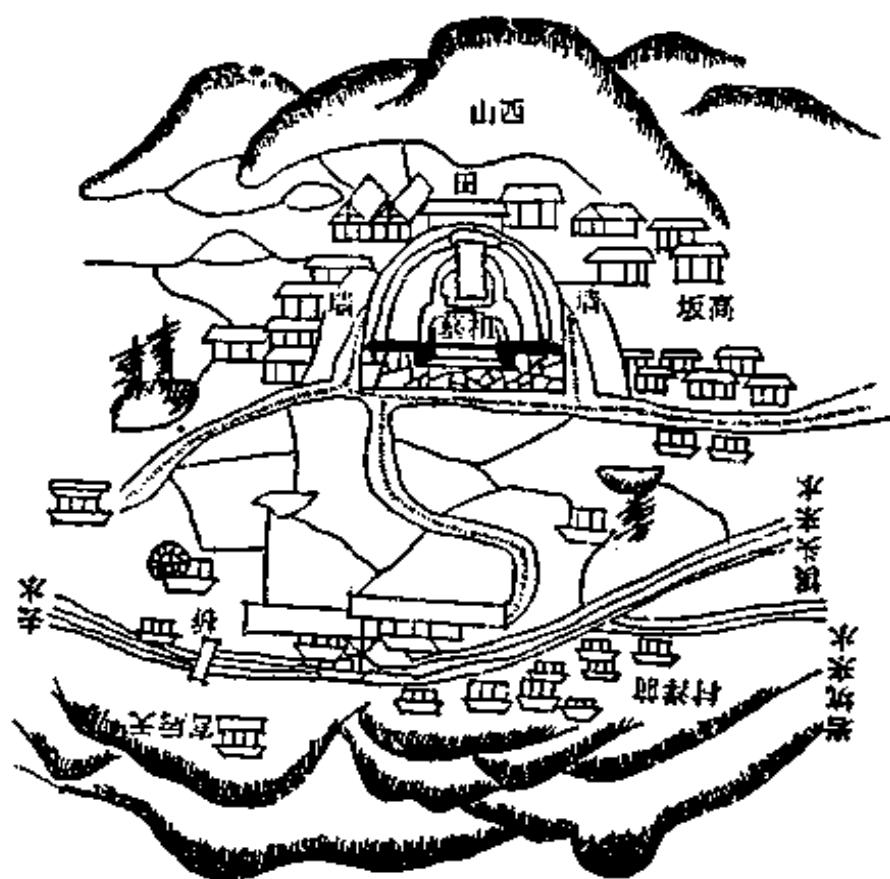


图 37 福建浦城詹氏村

——事自福建《浦城詹氏族谱》

般只有两三户人家，规模小极，图 38 所示。徽州潭度的守坟庄：

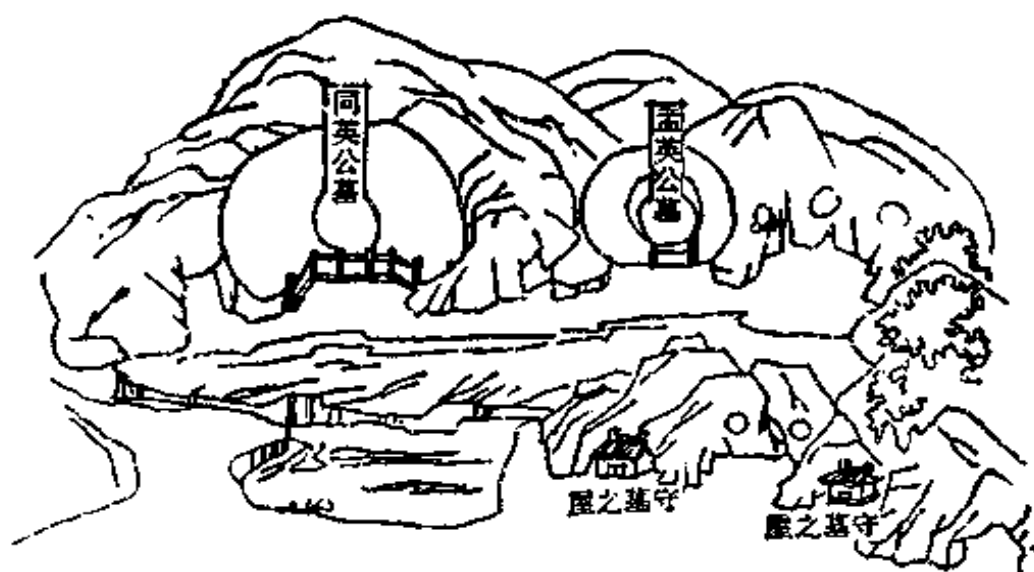


图 38 茔庄

——事自《棠樾鲍氏族谱》

“于山之西建屋八楹，以左三楹居守墓者二家，以右五楹为堂”。这种小庄太近墓地，很难达到理想模式。

二、外部空间组织·隐喻·景观

1. 水口——村落的门户与灵魂

在风水的影响下，水口不仅具有入口的功用，更重要的是一村居民生死、前程的象征。于是，人们不惜一切，在这里营建、劳作、寄托无限的希望。最典型的莫过于徽州冯村的“天门”、“地户”之设：“设村自元代开族以来隅隐庐豹隐，尚未能大而光也。后世本堪舆之说，因地制宜，辟其墙围于安仁桥之上，象应天门，筑其台榭于理仁桥之下，象应地户。非徒以便犁园，实为六厅（族分六支，支各有厅）关键之防也。所以天门开，地户闭，上通好国之德，下是泄漏之机。其物阜而丁繁者，一时称极盛焉”（图39）①。这“天门”、“地户”便界定了整个村

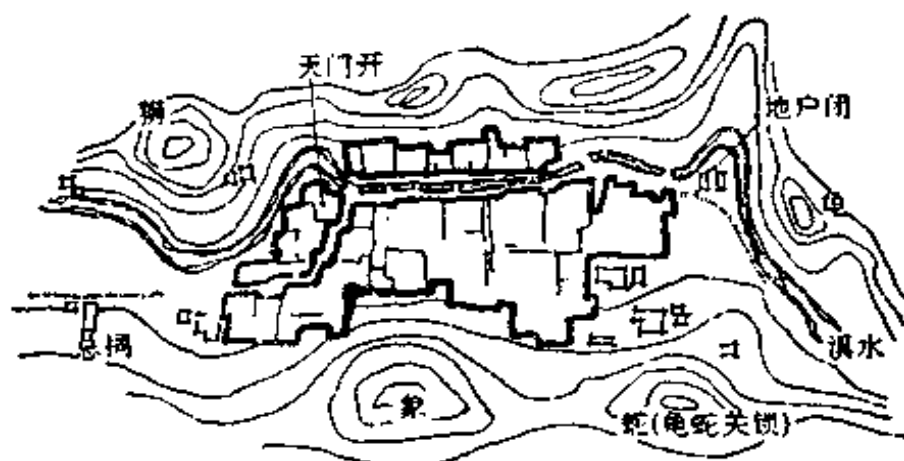


图 39 安徽绩溪县冯村平面示意

落的外部区域，再衬以四周的龟、蛇、狮、象几座山，极为强烈地烘托出村落的安全感。同时借助风水，表达了一种神圣的吉凶观。

可以说这种通过风水吉凶观念表达出的水口空间系列普遍存

① 徽州《冯氏族谱》。

在于东南地区。

(1) 水口的位置：

一般说，风水理论中水口的位置有二种：一种为一村水之流入口处，一种为一村水之流出口处。但在实际中，一村流水的入口多从山上或地势高处居高临下流来，自能成开敞之景，只需稍加疏理即可通畅，而水流出口则常与村之入口方向一致，故显得更为重要。因此，逐渐风水里称“水口”就专指这水流出口之处，定义为：“水口者”一方众水所总出处也”^①。本文以下所涉及的乡村中的水口皆属此种。

水口的具体位置则依山势、山脉的走向而定，一般多选在山脉的转折或两山夹峙清流左环右绕之处。我国地形地貌的特点是西高东低，主要河流流向多自西向东，故一村之水多在“龙脉”的东或东南方向流出，因而水口的大致方位也多在一村之东南或南或东方，又以东南方为最多，即“巽位”吉方。类似于“巽位……为江湖之咽喉，水口之关锁”的记述不胜枚举，读者也可在本书以下所举水口例子的记载及示意图中发现这一规律。

现代建筑理论家诺伯格·斯卡尔兹(Christian Norberg-Schulz)在《实存·空间·建筑》一书中阐述“路径”时曾转引Rudolf Schwarz《Von der Bebauung der Erde》书中一段话：“我们将景观比之为住宅，则山岳是墙壁，……而山区的最低点则为门”。这与风水的以地形的最低处东南方“巽位”为水口作为一村之门户的作法有同曲之妙。

当然小范围的地形，尤其是平原泽国又不一定都是自西向东倾斜，故水口的位置也不绝对都在上述的三个方位，但可以肯定的是，水口多位于一村的最底处的方位。

水口距村庄的距离，按风水理论说法似在一里至六、七十里之间不等，“自一里至六、七十里或二、三十余里，而山和水有情，朝拱在内，必结大地；若收十余里者，亦为大地；收五、六

^① 缪希雍《葬经翼》，水口篇十，载《古今图书集成》六百七十卷，堪舆汇考。

里七、八余里者，为中地，若收一、二里者，不过一山一水人财地耳”^①。但实际中，一般村落的水口大多在离村一、二里处。或许风水理论中的大地是指城市或大村镇而言吧，从这段话可知水口离村庄的远近还可反映出“地气”的大小，据之可以决定村落的发展规模，“地气”实际就是指地的承载实力，用今天的科学衡量，我称之为“环境容量”。

（2）水口的营建。

风水认为水即是财富，为了留住财气，除选中好的水口位置外，还必须建筑桥台楼塔等物，增加锁钥的气势，彻底扼住关口。

① 最常见也最普通的是以桥为主作“关锁”，辅以树、亭、堤、塘等。

皖南黄田村：“近两山环拱，成狮象形，堪舆家谓守门户”。在如此有利的自然条件下只设小桥一架关锁，同时以桥镇村，如图40示。

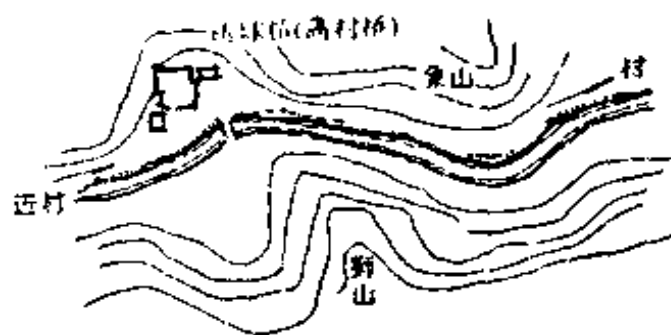


图 40 (a) 黄田村水口位置平面示意

皖南休宁古林：“……东流水口桥，建亭其上以扼要冲，而下注方塘以入大溪为村中一大水口，桥之东有长堤绵旦里许，上有古松树十株”^②。这里建桥之同时辅以堤、树。

① 《入地眼图说》卷七“水口”。

② 徽州休宁古林《黄氏重修族谱》卷首下。



图 40 (b) 宗谱中的黄田村水口

——事自皖南《张香都朱氏续修支谱》

福建蓬岛：“安民桥，我蓬岛之关键也，左收新桥龙州诸水而过于面，右收后寮新官诸水而入于怀，盖以东北之水润而冲，东南之大涧最有关系于我郭之风者也。……邻乡听地师之讹言，以为此桥利于郭不利于邻，遂以逼近伊乡为嫌，力阻挡，致讼公庭”。以桥而诉讼治律，足见桥之地位。①（图24）

福建武平县：“武之邑……东西北三面负山，惟南一阙以桥锁之，厥名东安，层楼矗霄”，“斯桥为风水之悠关”。②

其实，抛去风水的吉凶观，桥无论在组织村落的外部入口序列的路线还是在景观上，都起有良好的作用。对此，诺伯格·斯卡尔兹也给予了高度关注：“需要对方向作一个选择的时候，而‘桥’就是一个有特殊意义的路径。因为它将两个范域连在一起，并还拥有两个方向，因此常处于动态平衡的强烈感觉中”。

① 福建《蓬岛郭氏宗谱》。

② 福建《武平城北李氏族谱》卷一“东安桥记”。

他还进一步说：“桥梁使得人之占有‘河流空间成为可能，在这里他同时感觉到外部及内部、自由且被保护，在属于同一整体中的两个范域内来回移动”。①

② 有较高人文层次的地区则以文昌阁、奎星楼、文风塔、祠堂等高大建筑物为主，辅之以庙、亭、堤、桥、树等。

——徽州考川仁里：“……水口两山对峙，涧水匝村境，……筑堤数十步，栽植卉木，屈曲束水如之字以去，堤起处出入孔道两旁为石板桥度人行，一亭居中翼然，……有阁高倍之……榜其楣曰：文昌阁”。②（图41）

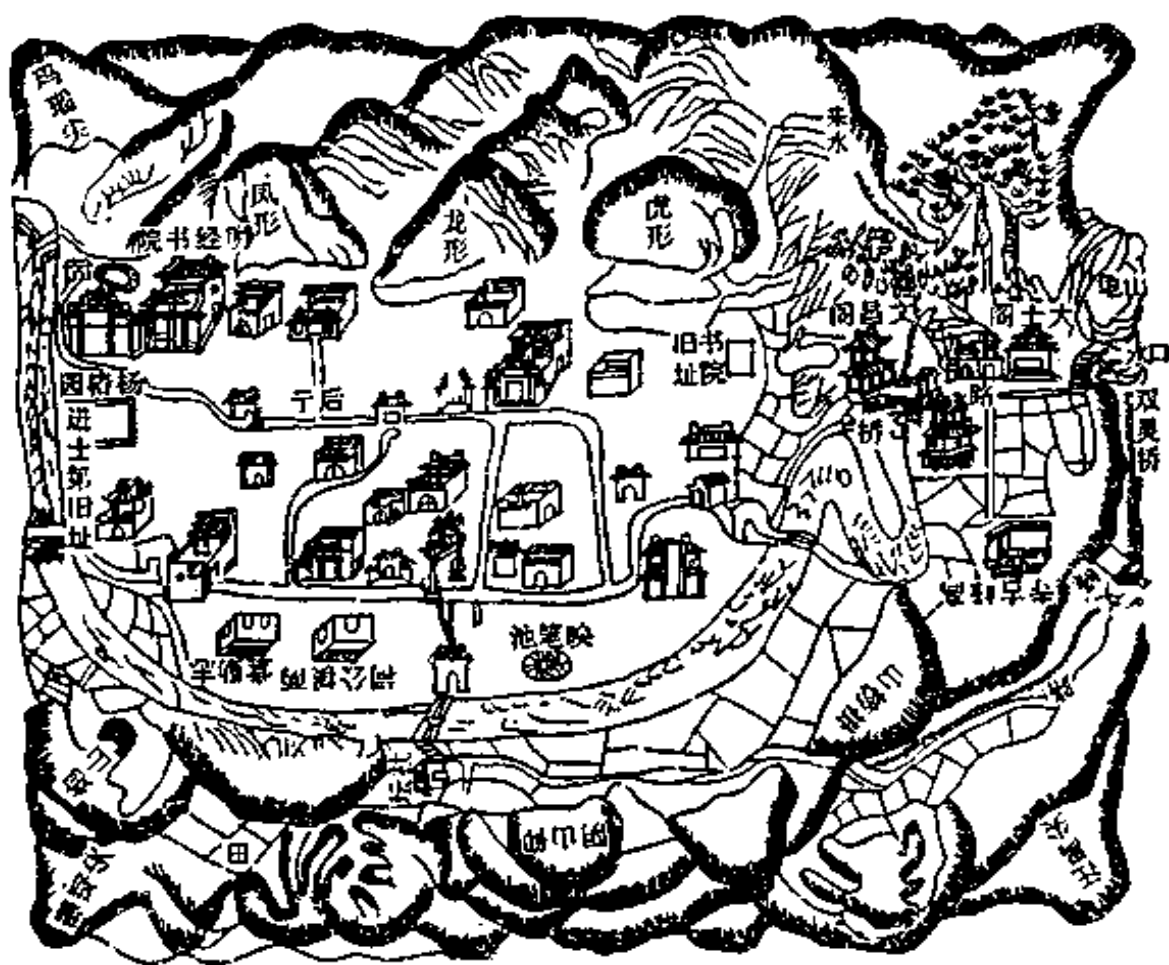


图 41 考川阳基水口

——事自徽州《仁里明经胡氏宗谱》

① 诺伯格·斯卡尔兹《实存·空间·建筑》P26，王淳隆译，台隆书店出版，民国69年。

② 徽州《仁里明经胡氏支谱》序“文昌阁记”。

——徽州桂溪水口处有奎星楼、多宝塔等。

——徽州西递水口有文昌阁、魁星楼、风水塔、观音庙等。

(图42)

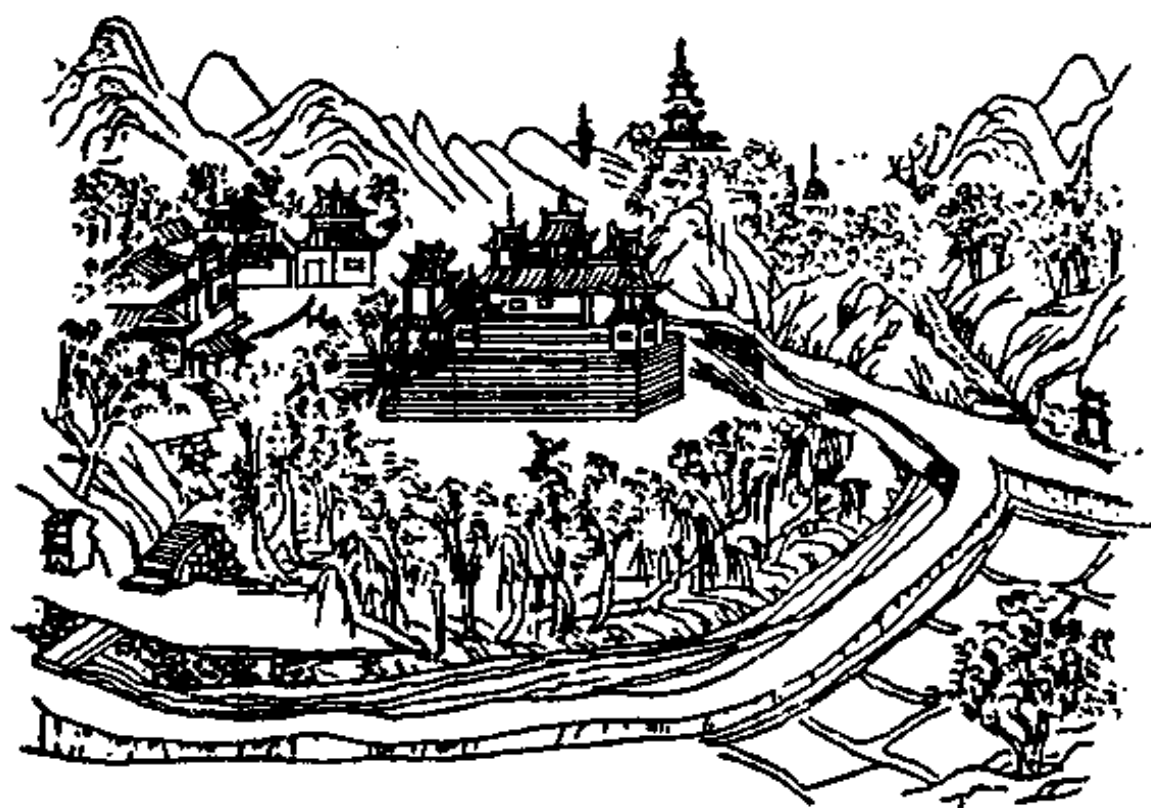


图 42 南谿县西递水口

——摹自《明经王派胡氏家谱》

其实,这种建高大建筑物于水口的营造,与其说出自一种象征意味的目的,不如说是为了弥补自然环境,使景观趋于平衡与和谐,以满足一种“格式塔”心理的需要。

江西《芳溪熊氏青云塔志》云:“水口之间宜有高峰耸峙,所以贮财源而兴文运者也……芳溪四面皆山,东有桐冈相台,西有狮岭风坡,北有牛洞太山,南有炉峰笔架,其镇密之势列如屏墙,惟东南隅山势平远,……自雍正乙卯岁依形家之理于洪源、长睦二水交汇之际特起文阁以镇之,又得万年桥笼其秀,万述桥砥其流,于是财源之茂、人文之举,连绵科甲”。

③ 平原地区的水口则常在去水中央立州（多称之曰罗星洲）或土墩，并在其上建阁或庙。

此作法恰合风水理论中的“平洋之结无高山大岭作捍门华表镇居水口，亦须去水之玄，……若水中有玉印金箱、一字三台文笔进神之类者，尤为贵重”。

——江苏同里镇的罗星洲及其上的关圣祠、文昌阁为“一方之文运系焉”①（图30）。罗星洲至今依存，可惜祠阁皆毁。

——浙江乌青镇的分水墩为两镇的大关键并且也在墩上建阁：“今又于水墩之左建一杰阁则风水愈固，财源愈美”。②

（图29）

——浙江南浔镇同样在水口处立墩，亦称“分水墩”。“镇之东半里有分水墩，踞苕水之委，若砥柱”、“浔镇与江南震泽接壤，其东兀立于水之中者为分水墩，上有文昌阁焉”。③

（图43）

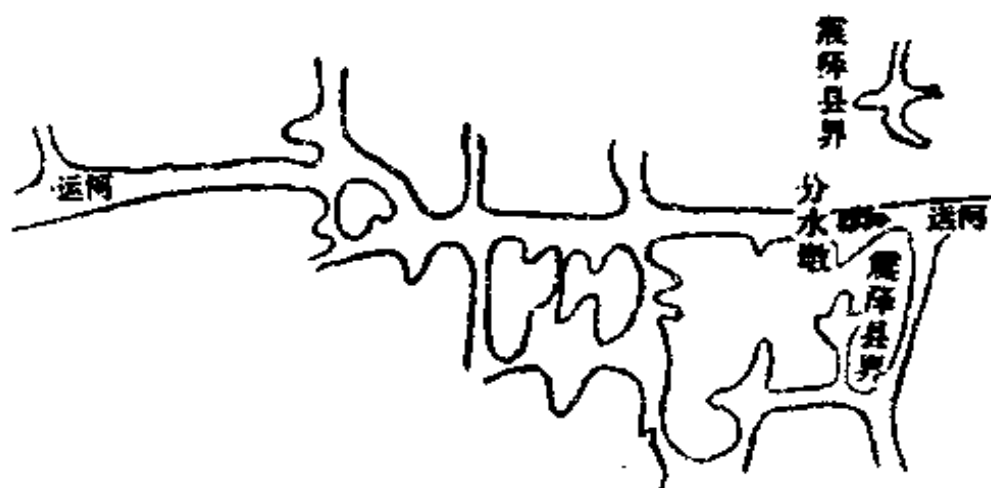


图 43 浙江南浔镇之分水墩示意图

——浙江吴兴双林镇：“形家亦嫌去逝之水去路杂议，关锁未

① 《同里镇志》。

② 《乌青镇志》。

③ 《南浔镇志》卷八“寺庙”文昌阁。

紧，乾隆辛卯汤在文、俞厚村等始延杰塘、沈朗亭定其于此，募资筑基，建阁西向（即文昌阁），四面轩窗，正对万元桥中洞，癸巳落成，上奉文昌武曲神像，水镜寺寺僧主之”。①

（3）水口的意义

水口的理论与营建构成了风水中最具魅力的部分，水口是村落外部空间的重要标志，也是村落内涵的灵魂，制约着整个村庄的“吉凶祸福”。它类似现代建筑中的给排水，但作用与象征意义又远非给水排水所能比及。水口很值得现代建筑学、建筑美学、建筑心理学、建筑环境景观学乃至建筑卫生学来共同探讨和发掘。

① 从建筑技巧上看

· 为一村开辟了丰富的入口序列空间，其特点是：欲扬先抑，幽致自然与建筑揉和协调，导向性强。在幽静山乡或莽莽原野，当你沿一湾溪水却遇叠障屏山，正无从觅路之时，突然一抹尖塔、一幢楼、一座阁、一丛林木，一潭碧水又引你再行，充当你的空间向导，并将你在全然不觉中由自然引入到村的怀抱，再回头时，只隐隐记起走过了一条风景走廊。

· 这入口序列上的诸多建筑如文塔、奎楼等体现出生活追求的目标，寓隐喻于路径及建筑之中；

· 为一村提供了公共活动场所，“父老兄弟出作入息，咸会于斯”颇似西方村市的中心广场，其间大量的人文景观又为村落创造了一个具有团体聚合意义的传说基地，构成一村之全体成员的共同回忆。

· 为一村发展规模的预测提供了直观的具体依据，即根据水口与村落距离的远近，判断该地“地气”的大小，由此推测村落的规模，保持村落与自然“环境容量”的协调。

· 平衡了自然景观的构图；在低短的水口处树立高大建筑，

① 《双林镇志》卷九，“庙寺”奎文阁。

使得自然的构图趋于稳定，获得一种平和感，满足人潜意识之中的“格式塔”需要。

- 为一村之天然屏障，满足了一村之民的防卫心理。

② 从观念上看

- 对村落的盛衰与危安起精神主宰作用。

一个贫瘠的山村，只要水口得当，尽管那里居住、生产环境略逊，人们也终能安居下来，尔后也必能子孙繁盛兴旺发达。反之，即使处在肥沃的地段，如果水口不当，人们对村落的期望终会熄灭。村落的结局不是衰败就是搬迁。可见一村之枯荣危安均离不开这个使人“杰”的神魔。

- 对中国传统文化起巩固发展与保存的作用，同时也造就了中国特别是中国农民的保守性格。

水口是一村的保护神，它对于村落而言是抵御外界侵犯的总影壁，使一村之民具有共同的安全感，其当关之势，硝烟难入，邪气无侵。这种封闭的“小一统天下”的居住空间环境有利于保存祖先的人文教化与物事，中国文化二千年的一条线发展与此种居住环境不无关系。但此种环境同时也养成了中国的人保守性格。而当我身临其境时，只觉得水口是村落的眼睛，它凝视四周，飞彩流盼，观天象、望远方，寄托着悠悠情思。那深邃的眼底，浸透着历史的悲欢，却又有近世的风尘。我想，若没有这神奇的水口，风景只会流于单调、停滞而失去活力，若没有这水口，村落会是无珠之龙。难怪这水口引起众人的惊叹与遐思！

2. 景观·象征·村周建筑小品

入得村来，放眼四望，郁郁葱葱，建筑小品隐约其间，俨然自然风景之区，而建筑小品又常常带有奇妙的传说，具有极为浓烈的象征意义，隐含了人们对善的美好意愿。这一切也多直接来自风水的影响。

首先是风水对绿化的处理态度，

“村乡之有树木，犹人之有衣服，稀薄则怯寒，过厚则苦

热，此中道理，阴阳务要冲和”。①

“如四应山环局窄，阳气不舒，不可有树以助其阴，即或堂局宽平而局外有低山护卫者，亦不可种树，惟于背后左右之处有疏旷者则密植以障其空，若上手不是障空，不必种树以闭天门”。②

在此观念影响下，东南地区乡村的外部呈现出一种既封闭（四周为山屏）又开敞（树的种植疏密有致）的园林化空间。

风水最反对伐树：“乡中有多年之乔木，与乡运有关，不可擅伐，……或有高密之树，当位之不吉而应伐者，……于随年岁官交承之际，渐减去之，不可一旦伐清。盖树之位吉者，伐则除吉，位凶者，动亦招凶”。③

赋予了树木如此浓郁的圣性，以树象征人命运的吉凶，当是上古自然崇拜的余流，却在客观上保护了自然环境，这种观念反映在大量宗谱的祠规条目之中。

风水观念往往通过宗祠的族规来实施，说明宗法制度与风水的并行不悖。

再就是风水的“龙首当镇”以及“兴文运”的观念使得东南地区的几乎每一座村落四周山峰或顶或腰部都有塔、庙、阁或亭之类的建筑“小品”，成为乡村的另一种奇特的具有神圣意味的文化景观，为一村人带来另一种希望。

（1）龙首当镇：

——普陀山的“镇莽塔”；

——天童山的“镇莽塔”；

——浙江龙游的横山宝塔：“横山宝塔镇于张祠面山之巔，山形如天马驯槽，塔與家嫌其首不内顾……因建塔镇之山”；

——皖南横溪的玉屏峰塔。

（2）“兴文运”

“凡都省府州县乡村，文人不利，不发科甲者，可于甲、巽、

① ② ③ （清）林牧《阳宅会心集》卷上“种树说”。

丙、丁四字方位上，择其吉地，立一文笔尖峰，只要高过别山，即发科甲。或于山上立文笔，或于平地建高塔，皆为文笔峰”。①

——徽州《尚书方氏宗祠》中的文峰山，（图44）

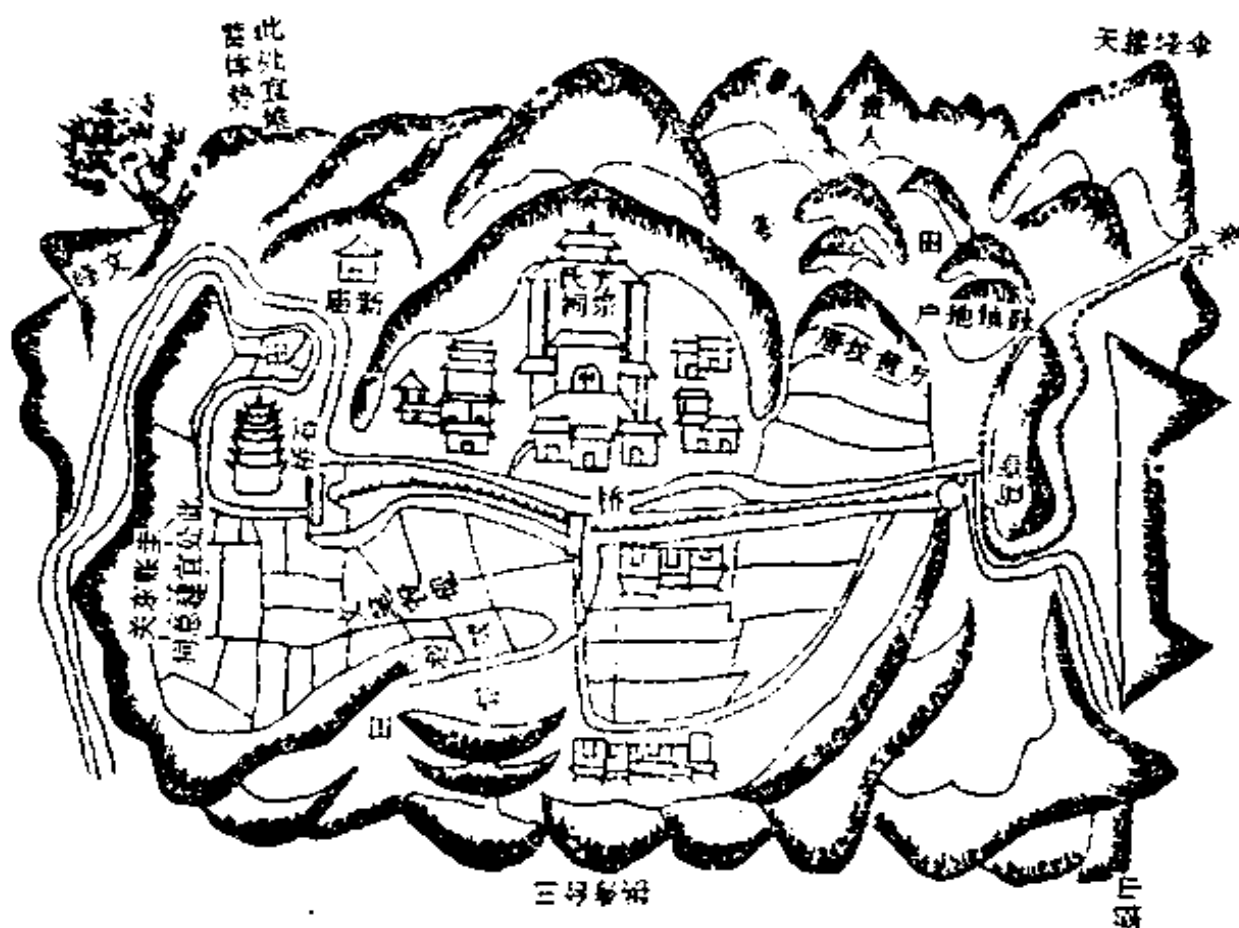


图 44 方氏宗祠地势图

——摹自徽州《尚书方氏宗祠》

——徽州黟北湾里之文峰山，（图26）

文峰塔更是不计其数。

这种堆文峰或建文峰塔高于别乡的作法满足了突出自我的视觉心理。今天的人们仍然具有这种心态，如一些城市规划中对建筑高度的限制即新建建筑不能超过某一重要建筑等等做法，便是

①（清）高见南《相宅经纂》卷二“文笔高塔方位”，清道光二十四年刻本。

该心理的具体体现。

我国许多州县都建有神圣的宗教建筑——佛塔，这既世俗性又有意味的建筑物，是我国封建社会长期科举制的产物。为什么用佛塔来象征文风昌盛？恐怕也只有风水才能自圆其说：“形家之言以为畅山气，挹川流，因起文心之富有者，莫过于释氏之浮屠，于是分曹任职，鸠工庀材，卜基于溪云山，……当是时也，占诸大易，位乎天位以正中也，考诸经……级则准乎七，以象天人。天以七为为枢纽，人以七政崇洪范，塔以七级观数成宰塔波”。①

还有将庙置于特定的地段，或钟灵气，或挡煞气。

——福建《武平城北李氏族谱》记：“家庙位居武平城北之中央，由县龙左脉正干而来，灵气所钟，至家庙尽结焉”。

——福建龙岩新泉村一小巷之端头设土地庙以挡煞气。

三、吉凶观·村内部空间

1. 村落的细胞——住房的形式和寓意

(1) 宅周小环境

整个村庄阳基选定之后，每一组住宅的位置选择仍听从风水指导，就是审度宅基的形状和地质特性，宅四周的地形、水流、水质、建筑、树木等要素及其配属关系。

风水中常用辨土法与秤土法来判断宅基地质的好坏，实则为科学考察地基的承载力。《相宅经纂》卷三“阳基辨土法”曰：于基址中掘地，周围阔一尺二寸，深亦如之，将原土筛细，复还坑内以平满为度，不可按实，过一夜，次早起看，若气旺，则土拱起，气衰，则凹而凶；“秤土法”曰：“取土一块，四面方一寸秤之，重九两以上为吉地，五、七两为中吉，三、四两凶地，（按：此处似有误疑为“四面方一尺”）或用斗量土，土击碎，量平斗口，秤之，每斗以十斤为上等，八九斤中等，七八斤中

① 江西《芳溪熊氏青云塔志》。

等”这一系列的数据显然由大量的经验总结而来。

《阳宅十书》、《鲁班经》诸书则以图解的方式列出诸多不同类型的基地情况，略知风水的住户只要按图便可知宅的吉凶。这里选取《阳宅十书》中的一些图示之（图45）。

下面仅谈谈风水对住屋与周围环境的两种处理：

① 邻里关系：风水在讲求自然地形之吉的同时，也十分重视相邻建筑在位置及向度上的相互关系。总的要求是合乎情理，忌背众，即忌与众人的屋向相反（风水称与众向相反的建筑为“众抵煞”，“烦恼皆因强出头”）。对于屋前空地（称作地台）不能两边低而自己独高，只可人高而已略低，过低又不可，这正是中国人“中庸”、“平均”思想在建筑上的表现，却利用风水有效地限定了人们的建筑活动，在客观上也合理调节了住宅组团之间的空间关系，使东南地区的乡村住屋呈现出一致的朝向位属，也使一村的空间秩序井然。而对于方位不同的相邻建筑群则通过门来实现各建筑的协和关系。

总之，在邻里关系上，风水追求的是秩序的有条不紊与协调。这与宗法制度亦是不谋而合，抑或是有谋而合？

② 绿化：风水对绿化有许多特殊规定，树木种植的总规则是为了舒适，借此减少来自大路上的嘈杂混乱，给人以宁静的环境，但树木又不可太多，如不可在大门前种大树，因为大树在门前不但隔挡阳光阻扰阳气生机进入屋内，同时屋内的阴气也不易驱出。联系实际生活，此说颇有道理，如门前有大树不但出入不便，而且易招雷击，冬秋季又有落叶易入室内。在树种选择上，风水认为：“东种桃柳（益马）、西种梔榆、南种梅枣（益牛）、北种柰杏”。又“中门有槐，富贵三世，宅后有榆百鬼不近”、“宅东有杏凶，宅北有李、宅西有桃皆为淫邪”、“门庭前喜种双枣，四畔有竹木青翠则进财”①。等等，这些规定貌似无稽，却颇有科学道理。既符合树种的生植特性又满足了改善宅旁小气

① 《相宅经纂》卷四“阳宅宜忌”。

林	吉宅	山冈	断曰	宅前有林木在两旁 若居此地家豪富 后代儿孙贵显扬
水	吉宅	水	断曰	此宅安居正可求 西南水向东流 虽然重娶别无事故 三公九相近王侯
水	凶宅	坟	断曰	宅前有水后有丘 十人遇此九人忧 家财初有终耗散 牛羊倒死祸无体
高阜	吉宅	水道水道水道	断曰	前有高阜后有冈 东来流水西道长 子孙世世居富位 紫袍金带拜君王
道	凶宅	道	断曰	东西有道直冲怀 定主风病疾伤灾 从来多用医不可 儿孙难免哭声来
道	凶宅		断曰	南来大路直冲门 速避直行过路人 急取大石宜改镇 免教后人哭声烦

图 45 《阳宅十书》图表示意

候以观赏的要求：

——桃树、柳树喜欢温暖和阳光，树冠小，因此这两种树宜于种在住宅的东面。反之，既不利于树的生长，亦不能起遮阳避暑的作用。

——梅树树干不大、不阻阳气虽有岁寒三友之称，故宜种于住宅的南边，既有利于树的生长又便于观赏。

——杏树不耐涝，如积水时间过长，就会落叶枯死。一般说住宅的东面水分较足，故杏树多不种于宅东，而杏树却十分耐寒，故可将之栽于宅北。

——李树素有“向阳石榴红似火，背阴李子酸透心”之谚。它对水分的要求极高，只能栽在土壤湿润、阳光充足的朝南地带才能结出色艳味美的果实，若栽到背阴地，则果实色劣或迟熟、酸性强、品质差。故宅北忌种李。

——槐树喜光不耐荫，故宜种于住宅南面。

——榆树速生，枝叶繁茂。种于宅后有利于防风、御寒。特别有意味的是榆树具有极强的吸附毒气、烟尘的性能，种于宅后能够净化空气保护环境，故有“百鬼不近”的说法。

——枣树在我国的栽培历史悠久，古人常将之作为祭祀宗庙的珍品和初婚见面的礼物，因而将之栽于门前象征吉祥，给人慰藉。

（2）立宅坐向、宅内平面布置、空间组织

选定住宅地基之后，再由风水地师以其对外在环境、天时的观察、诠释来决定整栋屋宇的朝向。若屋主人未请地师，则由大木师傅定向。风水中称这种决定住屋朝向的方法为“向法”。有步骤如下：

①“丈量”：即将“屋基”及“层数”（此层数是指住屋院落的进数）逐一量明丈尺，画在一张大纸上，成为平面简图。比例多为1：100，然后将此总图分作八卦九宫，写明二十四方位，这样便于了解某方位为某间房，以推断吉凶。

②根据自然地形、地貌、水流方向、气候特征等决定“大

向”，即大致朝向。一般规则是坐北朝南的“负阴抱阳”格局。一些特殊的村落则因禁忌、避煞、自然条件的限制以及礼制上对方位的要求而朝东或西。较少有朝北的村落。

③ 最后用罗盘“格定”准确方位

下罗盘的方法与说法繁多，通常分静宅与动宅两大类，所谓静宅指只有一进院落的住宅，动宅指两进以上、五进以下的住宅。逢静宅时，只需将罗盘置于天井十字正中心的位置上，动宅则先在大门内、二门外、院之正中用十字线分开，再下罗盘，下盘时要注意清除周围的金属物，同时伴有严肃的仪式并在罗盘下垫一个三寸厚的米盘作取平之用，然后移动罗盘使其天池内的磁针与天池下边的海底线平行相叠，如图46所示，等指针稳定时，方盘上的十字红线就在圆盘上有相应的读数，据此读数根据罗经的一系列原理便可推知所定方位的吉凶，若为凶，便仍要调整罗盘方向，直到吉时方罢。有时仅几度之差，这时一般多保持屋宇正身的朝向不变而只将门稍作偏移。

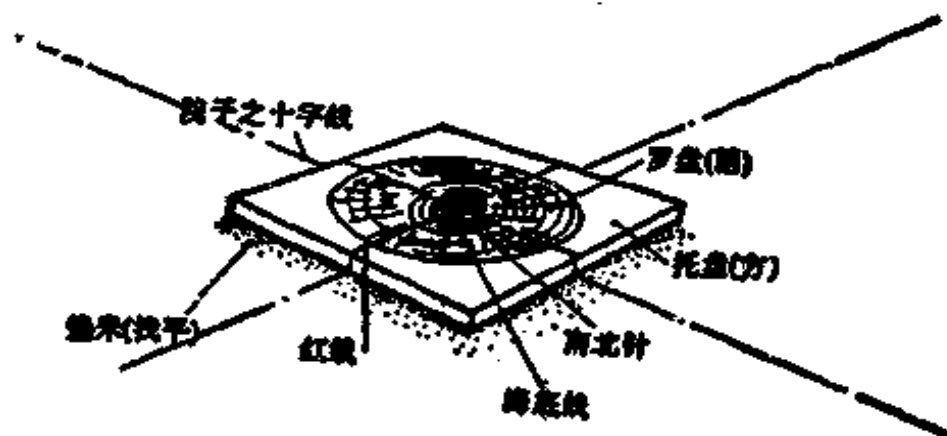
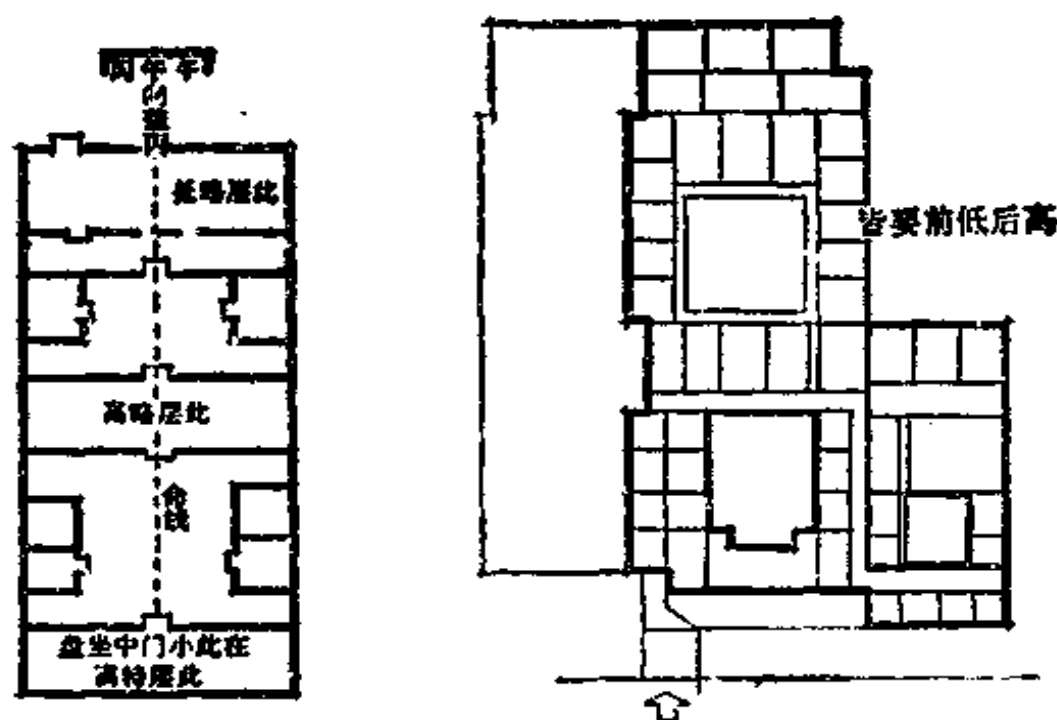


图 46 罗盘用法示意

转动圆罗盘使磁针与天池海底线平行，读方盘红线在圆盘上的读数。

随着住宅朝向的确定，宅的一切属性也被确定，根据《八宅周书》或类似的方法便能推导出住宅的平面布局、门的方位乃至空间组织如主厅、卧室、厨房、厕所的位置以及某处高、某处低等等，如图47示。



(a) 风水中的住宅布局

(b) 东南常见民居示意

图 47 风水理论与东南住宅布局

这一系列步骤带有很浓的虚无气息，却左右了东南民居的布局。比较图47-(a)与图47-(b)便可看出它们的亲密关系。

对于平面处理和空间组织，形法还有一些详细规定：“屋式以前后两进，两边作辅弼护屋者为第一，后进作三间一厅两厢，或作五间一厅四房，以作主屋，中间作四字天井，两边作对面两廊。前进亦作一厅两房，后厅要比前厅深数尺而窄数尺（按：以象征昌字），前厅即作内大门，门外作围墙，再开以正向或傍向之外大门，以迎山接水。正屋两傍，又要作辅弼护屋两直，一向左一向右，如人两手相抱状以为护卫，辅弼屋内两边，俱要作直长天井。两边天井之水俱要归前进外围墙内之天井，以合中天井出来之水，再择方向而放出其正屋地基，后进要比前进高五、六寸，屋栋要比前进高五、六尺，两边护屋要作两节，如人之手有上、下两节之意，上半节地基与后进地基一样高，下半节地基与前进地基一样高，两边天井要如日字，上截与内天井一样深，下截

比上截要深三寸，两边屋栋，上半截与前进一样高，下半截比上半截低六、七寸，两边护屋，墙脚要比正屋退出三尺五寸，如人两手从肩上出生之状，……此为最上格，其次则莫如三间两廊者为最，中厅为身，两房为臂，两廊为拱手，天井为口，看墙为交手，此格亦有吉凶”^①。这两种格局如图 48 所示，可知风水所

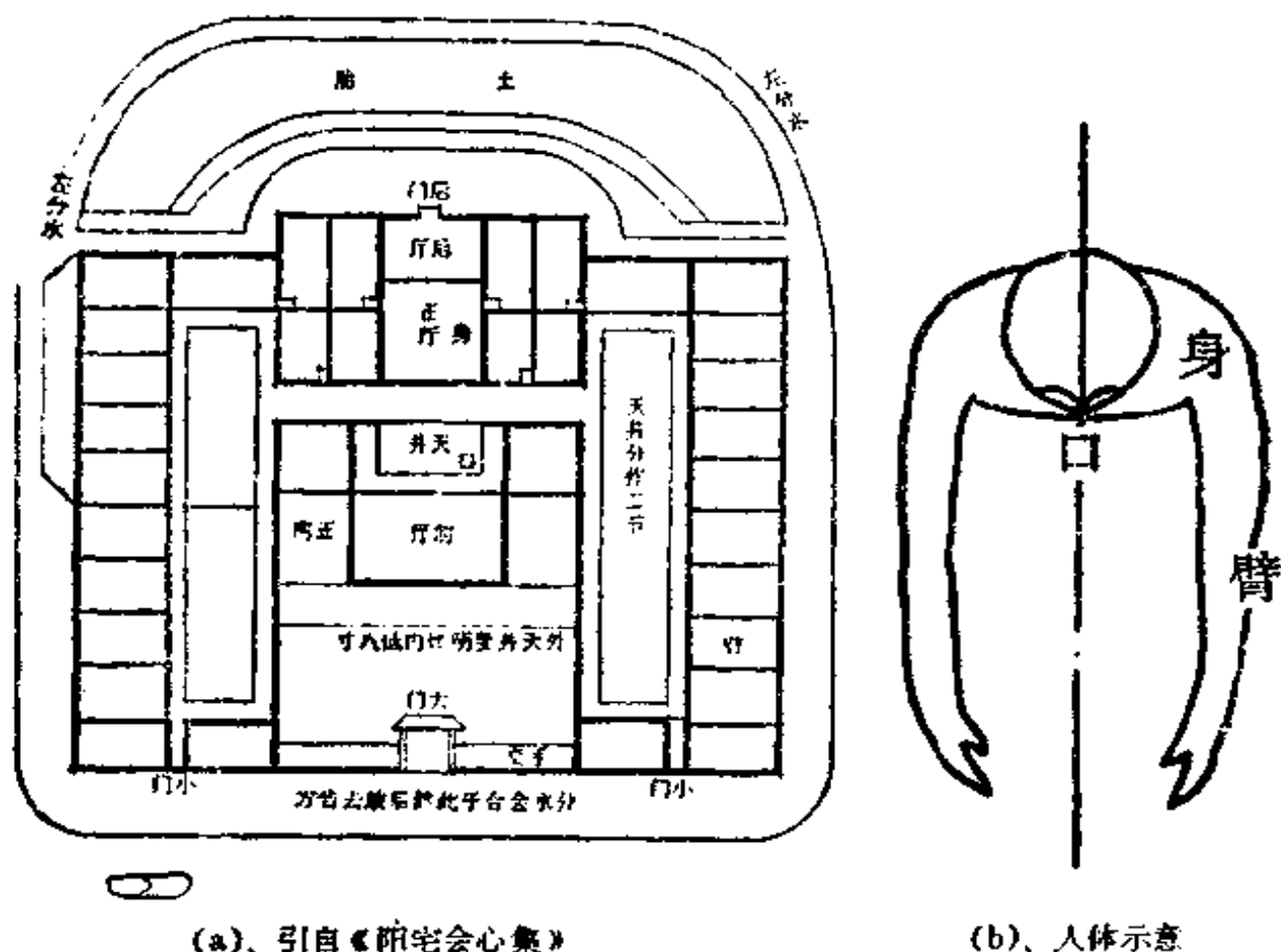


图 48 风水·住宅·人体

推崇的民居的平面格局恰似东南一带绝大多数民居的真实写照，已难分清是风水理论导致了这等形式还是风水根据此一实际存在而作如是总结，不过风水的倡导促进了这种格局的普遍采用却是可以想象的。

① 《阳宅会心集》卷上“格式总论”。

前述风水常常比自然作人体，此处又将住宅比拟人体，以人体的比例决定住屋的比例及平面关系。由此，人、自然、建筑三者的关系紧密结合起来，又以活动其间的人为中心。

在一些特定地区，风水还有特殊的规定。如福建民居的左右护厝在原则上应相同。如图49示，所谓护厝指的是主庭院左右两侧的对称性的生活用房，后来福建人又泛称护厝为民居。若因地形或其他条件制约，左右护厝不能作到相同时，则要求左护厝长于右护厝，否则就要设法在左护厝的端部栽植树木，因为按风水



图 49 福建民居正身与护厝

的讲究，左方代表青龙，象征阳，右方代表白虎，象征阴，阴阳力量原则上理应平衡，或者阳可稍胜阴，阴却不能超阳。考察福建民居，很明显地发现这种吉凶观对住屋形态的影响，那里，几乎没有右护厝长于左护厝的民居。

在风水观的左右下，福建民居特别是泉州地区，民居极少在后厅开门的，因为开后门就要漏气，为不吉。在厅与房的关系上也都采用明厅暗房。

在空间建造上，风水特别重视正厅中脊的高度，认为中脊的尺寸与吉凶有直接的因果关联，一般中脊高度要稍稍大于正厅面阔的尺寸。还有阴阳边的作法，即屋顶两坡泻水面前后长度不应相等，同时前面立面的檐口高度要比背面的高。如图50所示。如

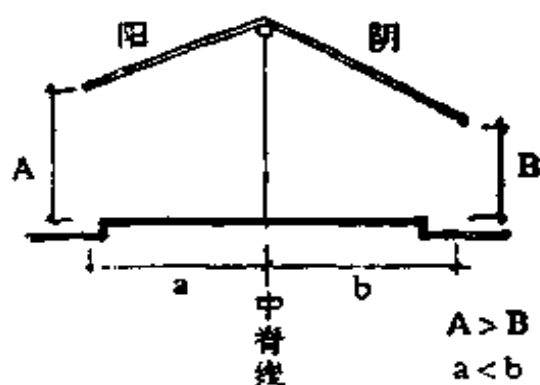


图 50 民居中阴阳边关系

此多的细则详见《鲁班经》，过去匠人严格依之建架。

出于“气”的考虑，风水还对走廊颇为关注：“两廊要接厅堂……”、“屋三间左右无廊，两边房门直出巷为漏气宅”①，反映了对住屋的通风、交通、疏散等方面的考虑。

分析风水对住宅布局的总要求，可知它与封建礼制及伦理道德观的一致：“屋式要四周端正整齐，不可尖偏斜……屋式不论几间，香火要居中厅，香火堂前不可开天窗”②。诸如此类的规则，其实是为祭祀活动制造一种庄严肃穆的气氛，这种种要求使得乡村住宅多呈规则的合院形态而绝少标新立异的特殊形状以及外形变化复杂的住屋形式。

(3) 门、墙、路

门是内外空间分隔的标志，是迈入室内的第一关口，中国人历来重视各种门的处理，曾有人发出慨叹：中国古典建筑是门的艺术。其实，在寻常民居里，门岂止是“艺术”，还认为关系到人的吉凶祸福，故风水更是对之投以深切的关注：“宅之吉凶全在大门，……宅之受气于门，犹人之受气于口也，故大门名曰气口，而便门则名穿官”③、“地理作法……全藉门风路气，以上接天气、下收地气，层层引进以定吉凶”。④而阳宅“三要”及“六

①、② 《阳宅心集》卷上“格式总论”。

③ 《相宅经纂》卷一“宅有三要”。

④ 《相宅经纂》卷二“作法不可拘泥”。

事”中皆将门置于首位。

这一切带来了对门的奇特处理，也限定了住宅的室内、外空间。

① 门位置的安排

“门门相接为引气内之路”^①，风水将住宅内众多的门分为大门、中门（又称作二门）、总门、便门、房门。位置不同规则亦异。

大门——合宅之主要入口，一般民居多坐北朝南，风水称此种坐向的住宅为坎宅，其三吉方为离（南）、巽（东南）、震（东），门应位于此三方，又以东南为最佳，俗称青龙门。对照传统民居的大门位置，多与此说相合。

比较大门的三吉方与水口在村落中的方位，不难发现其间的同构关系，水口的位置也多位于东南方、东方或南方，完全因自然空间地形而来，而上述住宅的大门最佳方位却纯粹依风水《八宅周书》的推理而出，说明这种按《八宅周书》所推导的住宅空间形态与自然界的空间模式有着强烈的同构关系。因此我们不得不认为在《八宅周书》的背后是人们对自然的深层体验及天才般的考察，否则就难以解释这种关系，因为这种关系不是偶然的，可惜的是其玄奥晦涩的表达形式使这一理论始终沦为粗鄙的口诀形式而流行于社会的底层，至于上层“达者”却仅仅是把玩而已。

中门——在大门之内，厅之外，又称作仪门，比大门较次要，除震宅忌兑门、巽宅忌乾门外，其余从厅直出即可，

总门——在厅之内，各栋卧房之总门路，当屋少时可不考虑此门的位置吉凶，而当屋多时，则以单栋房定出三吉方，门位于所定出的三吉方为吉；

房门——各卧室之前后户，风水认为卧室是一非常重要的部位，为一宅的子孙繁衍之地，因此，房门要特别注意，位于三吉

① 《阳宅贯》卷下“随门定势第三十二”。

方。

便门——合房之通柴水左右小门，宜开在西角之三吉方。

除满足上述各门的要求外，一些特别讲究而有经济实力的住户还请风水地师逐门下罗盘较对，符合“步步从旺方引入”，方为吉门（图51）。另外从大门到便门，各门不能位于同条直线上，因为气是沿直线从前门到便门的，若所有门均在一直线上，则气就会太盛而漏掉，影响屋主的运气，至于相对两门之间的关系则以“相生”为原则。否则要将门偏转或设屏墙，此类规定和作法同样繁杂，在客观上有力地限定了住宅的室内空间，使我国东南地区

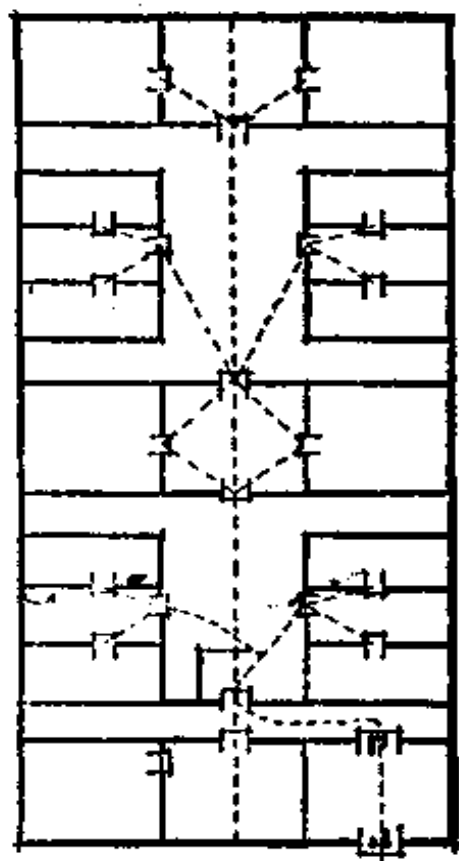


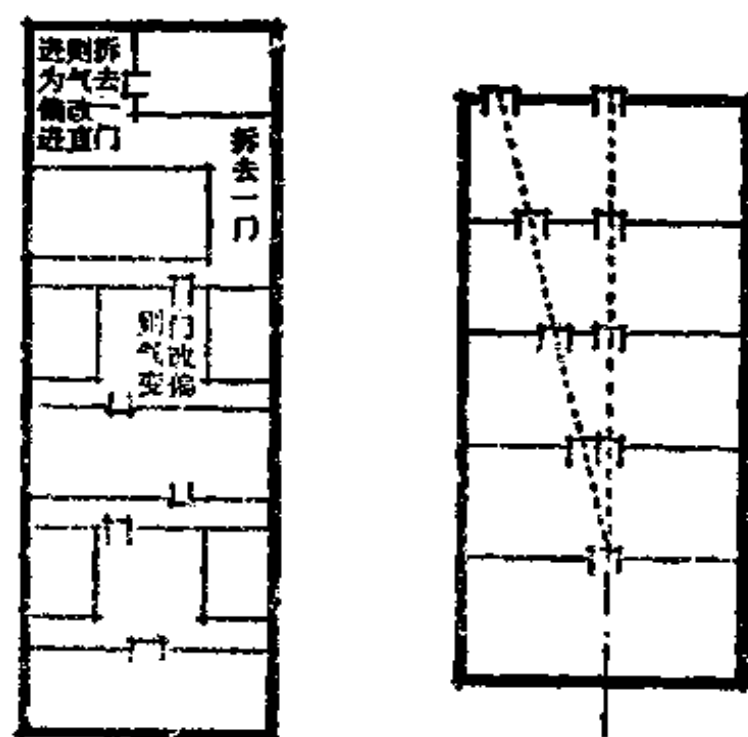
图 51 随门定挂图式

民居的室内空向量现出如下特点：

• 曲幽 门以“偏正为第一法”①必然导致空间的曲折幽

① 《阳宅览》卷下“轴及换象第二十八”。

致（图52）；



(a) 转折改移

(b) 偏正改移图

图 52 风水中改移图式

江苏苏州东山镇某宅室内各门均不相对，使空间十分丰富、有趣；

• 多屏墙 避免气冲的最简洁的方法便是在门边置屏墙一堵，或直或曲，如图 53 示。但另一方面又要保持“气畅”，因而屏墙多是不封闭的，如入口处的影壁等，使得内部空间还呈现出与室外相融合流通的意向。

室内与室外的沟通与融合还常常通过大门来完成。

风水认为大门为气口，除应位于本宅之吉方外还要避凶迎吉，方能导吉气入宅。山、水是自然界中之极至的祥物，故住宅的大门总是朝向山峰、山口（近处的山口又不可对，谓之煞气）或迎水而立。实质上就是借助门建立建筑与自然的良好关系。

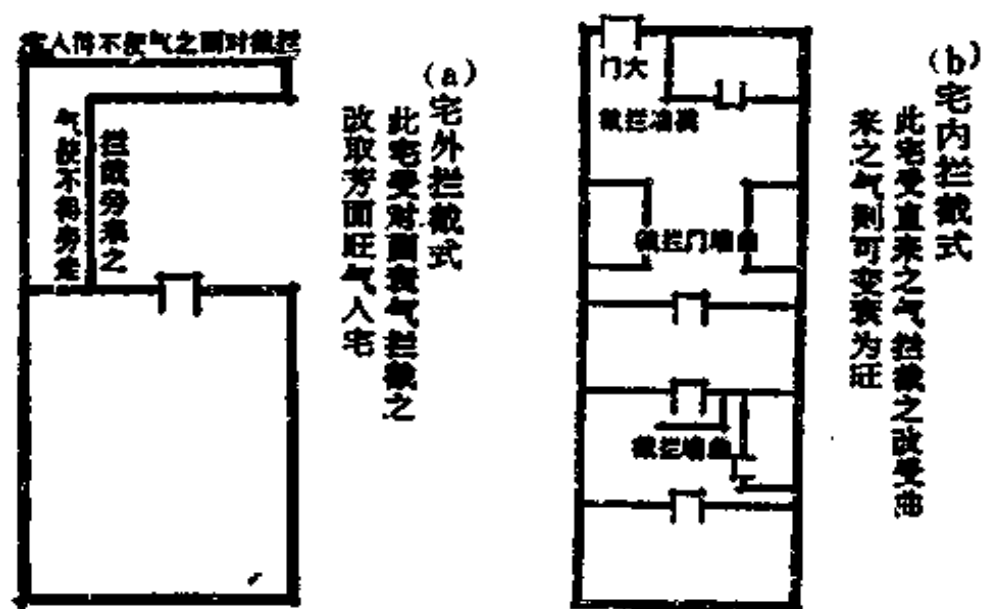


图 53 拦截改移图式

——浙江桐庐朱村某宅为避开山凹吹来的谷风（“煞气”）将门转向，面对山峰。（图54）

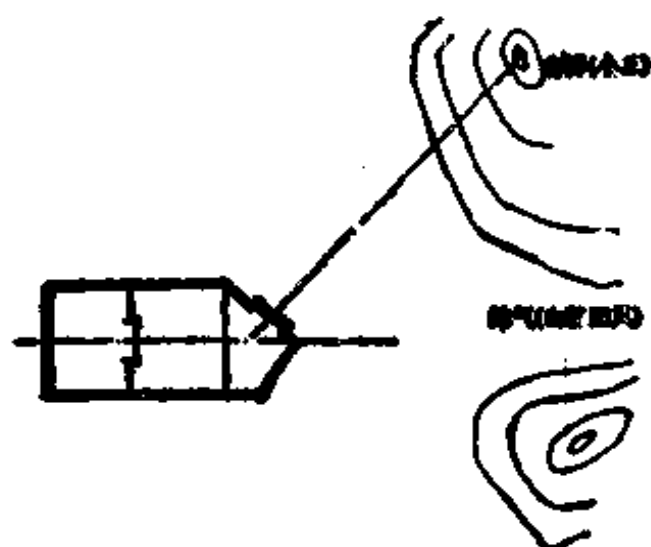


图 54 浙江桐庐朱村某宅

——徽州歙县渔梁某宅因门正对紫阳山上一怪石，故将门偏斜朝

向紫阳峰，同时还在门前安“泰山石敢当”一尊。（图55）

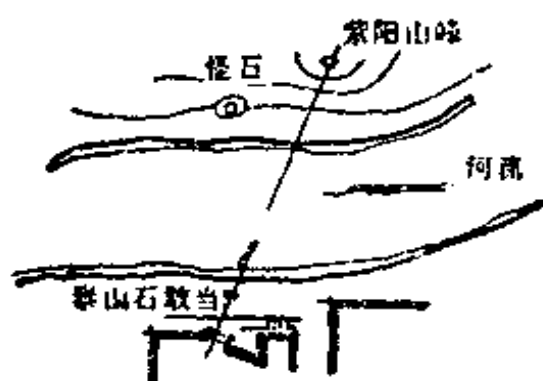


图 55 歙县渔梁某宅

——福建新泉某宅为使大门迎水，特将门设在宅之一角，而且面向西北（图56）也无所顾忌。

风水还利用大门朝向的转换使住屋与四周的其他建筑取得良好关系。

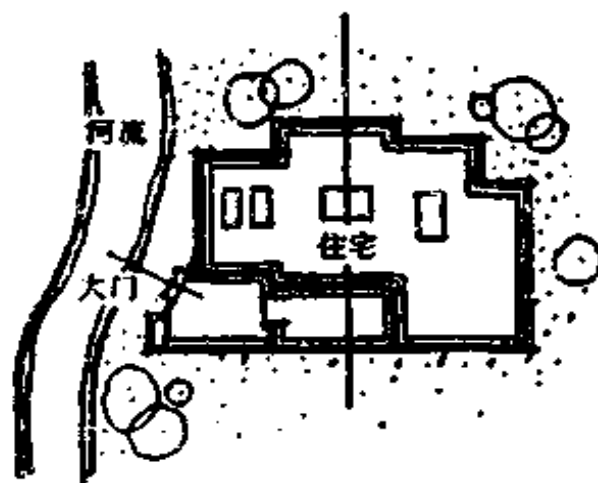
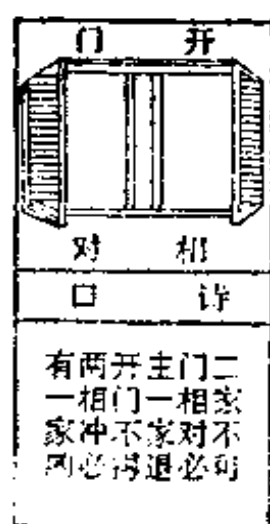


图 56 福建新泉某宅

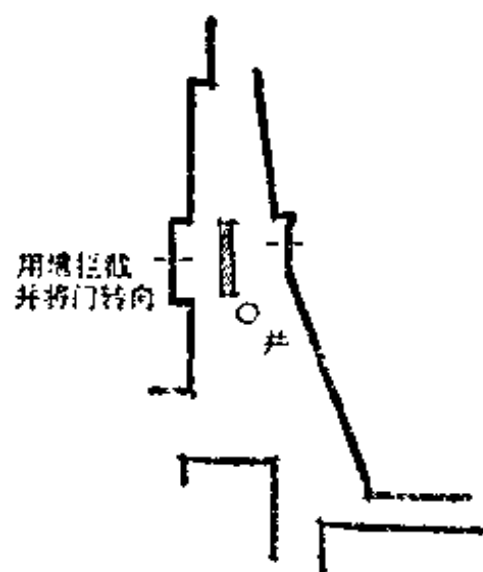
• 互相尊重关系，封闭性原则；

——“门不相对”使建筑互不干扰。如图57-(a)，又如歙县呈村，

不但两门不相对，还在两门之中列屏墙一堵（图57-b）。



(a) 引自《鲁班经》



(b) 歙县呈村某宅

图 57 门不相对原则

——“门不直冲巷”原则使住宅能避开喧乱的气氛，而对于冲巷之门则设立种种符镇之物，如“泰山石敢当”、“镇山海”、小镜子等等。

——歙县北岸将门远离冲巷之处，而直冲巷的墙面处立“泰山石敢当”（图58）。

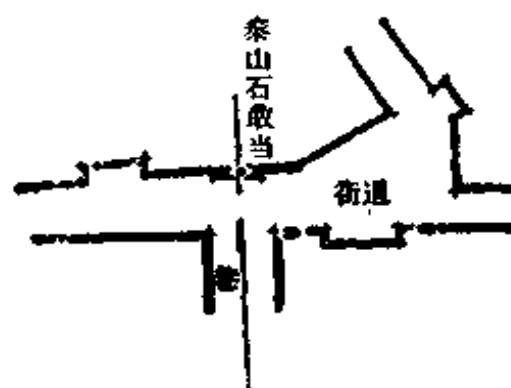


图 58 歙县北岸某宅

——歙县渔梁某宅将冲巷之处的门斜开（图59）。福建新泉村中凡是冲巷之门必定斜开，不论是传统建筑还是新建的房屋。足见风水观念之顽固。



图 59 歙县渔梁某宅

这种封闭性原则给住宅的外部空间以种种界定与暗示，使一般人不敢随意侵入。一系列的符镇小品既丰富了住宅的外部空间层次又引人联想，充当了人文景观，这一小片空间也就带上了一层神圣的吉凶意义。而门之斜开、石敢当石等又带来了门之形象的多姿。

• 互相调和关系，开敞性原则：

——由门的位置建立起邻里建筑之间的对话，如福建永定抚市的一组建筑，将门位置偏移，在门前建小院从而使住宅组团共享一大片空间。

风水在关注门的同时，对路亦感兴趣，在中国门与路总是并在一起称呼的。“门路”如今竟演变成另外一种意义上的专用语。

“路者，兼言内路外路也，外路为宅外之路，内路者，宅内门向斜正之线”^①。对于内路，“步步与门同，有一门始有一路也，惟墙角与屏风转弯处，须审其何边脚步重，即是路也”。^②

对于外路：总要从吉方来，且曲曲折折，这样可导吉方之

① 《阳宅觉》卷上“五要第五”。

② 同①。

气。“既辨门时更辨路……弯弯曲曲抱门前，形似金鞭玉带护”。①

有趣的是，一些地区为求得“好风水”，还将大门前路的处理与当地传说与习惯相联系。如福建新泉以张姓为最，该地地形颇似鲤鱼，故对鲤鱼特别崇尚，逢年正月十五便以纸扎的红色大鲤鱼替代他乡的龙船绕河一周，以求“年年有余”。

② 门的营建

门本身尺寸的确定，最基本原则是门之广阔（高、宽）尺寸不能相克。风水将尺寸的数值转成河图、洛书之数，然后附会五行的属性判断吉凶，如栋高一丈五尺五属土，阔一丈四尺四属金，金土相生，故吉。这样的转换极繁琐。通常使用特定的尺，如鲁班尺、门光尺等，原理是将尺分为八寸即分成“财、离、义、官、劫、害、病、本”八个间隔（图60），度量门尺寸时，以落

本			官			劫			官			义			离			财			財										
灾旺	进宝	登科	财至	口舌	病临	死地	天罗	财失	凶乡	进门	死到	高貴	进益	横財	禄科	大吉	贵子	益利	添丁	失脱	官鬼	劫財	长庚	美富	平快	公事	进財	进福	六合	宝成	財德

42.76公分

图 60 门光尺

在“财、义、官、木”四字为吉，否则即是凶门。这种尺与今天公制的换算关系是1门光尺=42.76公分，1鲁班尺=29.7公分，所以我们今天考察民居而用公尺去量度许多门的尺寸时，常莫名其妙地带有小数。

门与周围的尺寸关系，亦有许多细微规定：如门板的高度不能超过厅堂，不能超过两边的墙壁。实际皆是为了满足因礼制而带来的特殊心理要求。

③ 门神的禁忌

即在门上张贴神像以避凶煞，此种观念起源甚早，传说众

①《相宅经》卷三“辨路”。

多。总之，随历史的发展对门神的理解也五花八门，最初是猛兽尔后是人间虎将——成庆、神荼、尉迟敬德、秦琼、钟馗等。最后又有用喜盈门图案或门联替之，这时已有很强的审美意趣，而流为更广泛的民俗。

(4) 排水、天井

排水在民宅中占非常重要的地位，常与开门并称，如图61，其具体布置几乎绝对受控于风水，称作“放水之法”。

“只论入口出口，入口处定一椿，出口处定一椿，以罗盘格定方位，总宜曲折如生蛇样，出去便佳，水不宜直流，为水破天心，不宜横过，亦为水破天心；亦不宜八字分流，“回”为散财耗气；亦不宜门下穿出，主耕散贫穷；或斜出“回”或直出

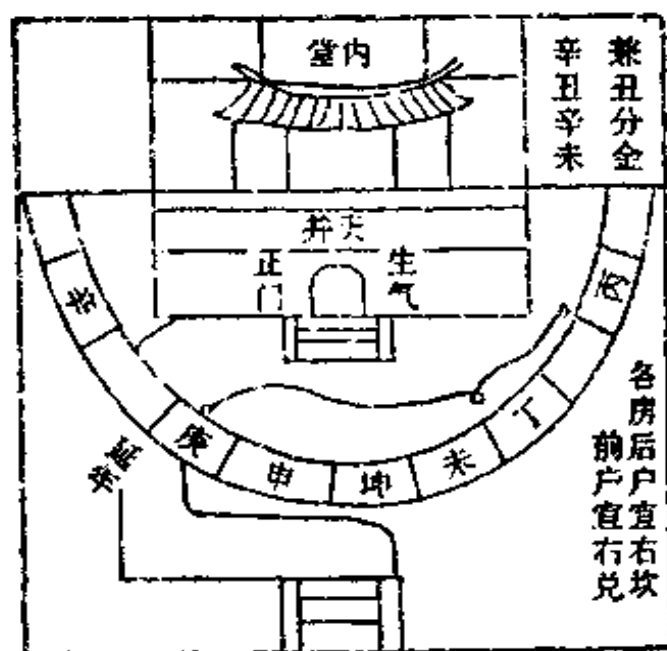


图 61 民宅开门放水图

——引自《相宅经纂》

“回”而不曲者，名抱枪煞，凶。犯卯字位者。忌穿房，宜从厅边出，不宜从房间出。一穿房，则此屋难住。亦忌穿厅梁正中及门下直出，则虚耗。穿大门更凶。俱应绕边而去，顺直去则无情，反而曲尺“回”则带煞，宜之玄位折而去，遇格略曲而抱

之”。①

对于出水口的流向，总的要求是与外部水的流向互逆，外水到左则沟口向右。“盖水为气之母，逆则聚而不散，水又属财，曲则留而不去也”②。《阳宅秘旨》中有对排水方向的详细规定。

上述种种，实在是我国传统审美观的折射：屈曲、含蓄而有情，其中对内、外水的区别又含有对清、浊水的认识，在某种程度上保证了水的清洁度。但目前民居里已较难看到这种排水措施的完整构思。

天井在一屋之中既是通风见阳光之所，又是排水的最佳出处，故风水予以特殊对待：

“凡第宅内厅外厅，皆以天井为明堂、财禄之所，……横阔一丈，则直长四、五尺乃以也，深至五、六寸而又洁净乃宜也，房前天井固忌太狭致黑，亦忌太阔散气，宜聚合内栋之水，必从外栋天井中出，不然八字分流，谓之无神。必会于吉方，总放出口，始不散乱。天井栽树木者不吉，置栏者不吉，……又房门不宜正对天井，一屋而平分三天井者，左右二天井，俱宜会于大厅天井中吉方出水……”。③

这些同样是为满足心理和功能的需要：不栽树是为避免遮阳挡光，不能积水是防止所排之水长驻天井，腐臭并孳生蚊蝇。

左右天井落水俱会于大厅吉方，保证了排水体系的井然有序。这也与现代排水系统的方法一致。

2. 公共建筑——宗祠、书院、奎楼、文阁与吉凶

“君子营建宫室，宗庙为先，诚以祖宗发源之地，支派皆源于兹”④。因而风水也特别地注重这类建筑。

① 《相宅经》卷三“放水定法”。

② 同①。

③ 《相宅经》卷三“天井”。

④ 《阳宅会心集》卷上“宗祠说”。

问祠基宜在何处？曰：“自古立于大宗子之处，族人阳字四面围位，以便男妇共祀其先，切不可近神坛寺观”。①

又曰：“坐下龙脉，有形势，有堂局，有上砂，有结构，有明堂，有水口”，“不论上手下手，村中总要三面抽阔之巷，面前要有宽聚之堂，不可建于无气之上，以作障空，不可建于界水之地，不可前空后缺……”。②

风水的这些准则，为宗祠提供了一村之中的最佳地段。

——福建陵海吴氏宗祠：“四旁砂垄环辅，堂前横案紧收，体态圆成，案外两鞠”。

——福建蓬岛郭氏宗祠：后倚双梯山，前对将军峰。（图62）



图 62 福建蓬岛郭宗祠

——事自《郭蓬岛宗谱》

① 《字源指要》卷四“宗祠”。

② 同①。

占尽了好山好水，使人们在祭祀先祖的同时能体验到美的自然与建筑。

至于书院、奎楼、文阁，风水则认为“此事主动，切忌逼近”。因而这些建筑常在村中形成一独立的建筑群，另外，风水对这类高大建筑的位置还有一特定要求，就是要将之布置于住字的下手方（即下风向）借以助“气”。

不能逼近住宅的说法虽本于迷信，却含有一定的道理：公共建筑与生活空间应有一合适的距离作间隔。书院、奎楼、文阁也成了人们炫耀文风高尚的标志。

四、禁忌、镇符、装饰

一切民俗都潜在着禁忌，同时又渴望着消除这种禁忌。在中国的乡村，这种消除常常借风水来完成，特殊的数字、色彩、形体以及有力的符镇手段——石敢当、太极八卦图、镇山海、照妖镜、符镇图案与文字等等，都足以平抚人们的恐惧心理。在客观上却带来了中国乡村浓郁的民族和地方特色。

1. 石敢当、山镇海

石敢当即一块长方体石碑，或嵌入墙中或独立而置，上刻石敢当三字，有的又刻作泰山——石敢当，或泰山石敢当。石敢当三字意味着所向无敌，可镇百鬼、厌灾殃。山镇海与石敢当相似，只是上刻山镇海三字而已。

一村之中，石敢当与山镇海常布置于以下三处：

- ① 村落入口处，河川池塘岸边；
- ② 门前巷口，三叉路口直冲处，此类最为多见，（图58）
- ③ 凶宅附近正对吉方处。

抛去它们的巫术特征，可以发现其以下几方面意义：

——激发出观者的敬畏情感，使前方空间具有一种引人入胜的魅力而牵人前往，空间神圣化。“点景”，
——一种空间改变，表示空间性质、方向的转换。“变景”，

——一种风格的标志，透过石敢当可以看出地方特色，不同地区的石敢当具有明显的差异。“识景”。

关于石敢当有传说源于黄帝时代，蚩尤残暴，头角无人能敌，所向之物，玉石难存，黄帝屡遭惨败，某次蚩尤登泰山而渺天下，自称天下谁敢当，女娲遂投炼石以制其暴，上铭“泰山石、敢当”，终致蚩尤溃败，黄帝乃遍立泰山石敢当，蚩尤每见此石，便畏惧而逃，后在涿鹿被擒，囚于北极，从此“泰山石敢当”成为民间辟邪神石。又说源于周朝，石敢当即是神名“石将军”。因姜子牙辅佐西岐文、武二王灭商纣有功，死后遂被谥封“泰山——石敢当”，其神权主执守鬼门关道。因东岳泰山雄伟富有神气，被视为具有无边法力的神，能镇压任何厉鬼，此后便衍化为驱邪之神。又据《姓源珠玑》记，五代刘智远为晋祖押衙，潞王从珂反，愍帝出奔过于卫州，智远遣力士石敢当袖铁链侍，晋祖与愍帝议事，智远拥入，石敢当格斗而死，智远尽杀帝左右，因烧传国玺。石敢当生平逢凶化吉，御侮防危，故后人凡桥路冲要处，必刻石志书其姓名，以捍卫居民。有诗赞曰：“甲冑当年一武臣，镇安天下护居民，捍卫道路三叉口，埋没泥土百战身”。

这些传说便被风水师抓住，加以使用，同时也予以神秘化，《鲁班经》曰：“凡凿石敢当，须择冬至日后甲辰、丙辰、戊辰、庚辰、壬辰、甲寅、丙寅、戊寅、庚寅、壬寅，此十日乃龙虎日，用之吉，至除夕用生肉三片祭之，新正寅时立于门首，莫与外人见，凡有巷道来冲者，用此石敢当”。故而一般人不敢随便立此石。

2. 图象、象征

——“S”母题，太极图案广泛运用于建筑物各部位：门上、正梁中、屋顶等等。

——一根S形线分出了一虚一实，一阴一阳，象征着旋转不已，生生不息。又衍生出多少美的构图。（图63）

——“符镇图案及文字”(图64)



图 63 太极母题



图 64 符镇图形

——引自《古今图书集成》艺术典第 678 卷

具有震撼凡人的神力，亦带观者进入神秘的境界。

——“谐音”图案：用图案巧妙地表现出民间的吉祥语言。

“连中三元”——用箭射中三个铜元；“五福捧寿”——五只蝙蝠围绕一个寿字；“余裕”——鱼；“长寿”——龟鹤；“避邪”——狮子，大门前石狮；“善”——扇子。

3. 数字、色彩

风水不仅借河图洛书，将数字进行戏剧般的组合，还把数字与色彩紧密地联系起来：一白二黑三碧四绿五黄六白七赤八白九紫。对此，风水先生振振有词：关于配色问题，大都以河图为主，既可以本方配，如子为一，即以一六配，既都是白色（不着色的本色）用在南方为佳，如南方民居多为本色的灰调子。也可以用对方配，即子为一，对面为九，九又与四为河图合，即坐子的房子用九四配色，此用于北方为合适，如北京天安门坐子向午，子为一，午为九，用九四配色，即红紫色配绿色，红墙绿瓦①。不难看出，其间多属牵强附会之词。

① 福建龙岩某风水师所言。

§ 2 风水·城市

- 选址
- 空间组织
- 城市住宅

古代中国的城市建设与政治、军事、经济密切相关，很早就有官方的城市规划理论，而且一切又都纳入到礼制之中。但是这些规划理论在具体实践中就必然要与军事地理、人文地理联系起来，于此风水才有了用武之地。

一、选址

1. 理论规则

风水在对城市进行选址时，总的规则与乡村选址相同，同样基于对四周的山川、地理形势的审视，对地质情况的考察。地形各要素之间的关系亦受“阴阳”之支配：“欲知都会之形势……必先考大舆之脉络，朱子云：两山之中必有一水，两水之中必有一山，水分左右，脉由中行，郡邑市镇之水旁拱侧出似反跳，省会京都之水横来直去如曲尺，……山水依附，犹骨与血，山属阴，水属阳……故都会形势，必半阴半阳，大者统体一太极，则

其小者亦必各具一太极也”①。所不同的是城市选址时更多地与“量”有关，“气”要大，“龙”要旺，“脉”要远，“穴”要横阔。也就是说“环境容量”要大。请看如下理论规则：

——“至若都省府州县邑，必有旺龙远脉，铺张广布”、“乾龙尽为州府，支龙尽作市村，气大亦大，气小亦小。龙气大则结都会省郡，气小则结县邑市村”。②

——“凡京都府县，其基阔大，其基既阔，宜以河水辨之，河水之弯曲乃龙气之聚会也，若隐隐与河水之明堂朝水秀峰相对者，大吉之宅也”。③

可见对于城市而言，选址时水比山显得更重要，就目前我国城市分布的规律看，也的确多沿江、河或近海。实际上，充足的供水是城市选址最重要的必备条件之一，任何城市都很难没有水源而生存下去。

2. 基地模式

基于上述环境容量的考虑，不同等级城市的基地模式亦有些许差别：

县镇与乡村无异，“依山者甚多，亦须有水可通舟楫，而后可建，不然只是堡寨去处”④。却仍比乡村更突出“水”的需求。

大城市则有所变化：“至于督藩大府，京都畿甸，皆平野旷阔，水为缠绕，不见山峰，盖不如此则气象不宽，堂局不展。如头面窄，规模狭，止可作小小县镇，亦不可作大县也。盖龙到大尽处必是被大江大河拦截无处，方得他住。及到此田地，必皆是平田旷野，非常人之所能收拾。望之无限，不见所际，据之无凭，不见所倚，然百十里间，皆是环卫。无一山不顾盼，无一水不萦回，虽别处数百里外山水，莫不来此交会”⑤。但这里尽

① (清)清江子《宅潜问答指要》一卷，“问宅其取法有何证据”。

② 《阳宅集成》卷一，“论阳基之龙”。

③ 吴鼎《阳宅撮要》卷一“总论”，载于《借月山房丛钞》。

④ 《玉髓经》，载于《平阳全书》卷之九。

⑤ 同①。

管强调的是不见山的总环境，却仍要有“环卫”，只不过环卫的范围要博大宽阔而已。考察长江一条线上的几大城市的地势环境莫不如此。

3. 实践

历史上因风水的指导而选定城址的例子不胜枚举。公刘迁豳之“相其阴阳”、周公营洛之“太保相宅”、伍子胥建阖闾大城之“相土尝水”等等。如果这些记载皆因年代的久远或因附有传奇色彩而不为人们所理会的话，郭璞在浙江一带的选择城址活动当令人感叹。如温州市：“初谋城于江北（今新城），郭璞取土称之，土轻，乃过江，登西北一峰（今郭公山）见数峰错立，状如北斗，华盖山镇斗口，谓父老曰：“若城绕山外，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”^①。这里温州城的规模较小，仍依山而建。由上段记载还看出：郭璞选该城址的总原则是为了安全。此外，明代南京城的宫城基址同样是在风水的指导下选取的^②。不过关于南京的“风水”尚有别的说法，如周漫士《金陵锁事》上卷“形势”条目云：“郑淡泉谓金陵形式：‘山形散而不聚，江流去而不留，非帝王都也，亦无状元宰相者，因世禄之官太多，亦被他夺去风水’。余极喜其论”。纵观南京城的历史，虽数次作为帝都，但皆为短命之朝，似乎为此话作了注脚。

我们今天常能在一些城市志乘中见到关于城的龙脉记载，显然也是风水作用的结果，以福建省为例：

——《光泽县志》记云：县城之龙脉发端于南干，经邵武的马岭而来。故此处严禁挖掘。

——《永安县志》云：县城之龙脉经祖山之紫云洞、少祖山之天斗山，终止于城东侧的东山，东山便相当于该城的主山。

① 乾隆年修《浙江通志》。

② 参见南京工学院张泉硕士论文《明初南京城的规划与建设》。

——泉州市则有“天台山、八卦水”①之美称。

二、空间组织

1. 水口

某些城市中同样也有水口的建造，只因离城市的距离较远，故常被人忽视。比较著名的有泉州市的三大水口——以三塔层层引入（图65），形成了城市的极为丰富的外部空间形态。



图 65 福建泉州府水口

第一水口：溜江之塔：最初为明万历年间郡守蔡继善为了平衡地势而建，即与凌霄、宝盖二山成鼎足之势。后塔废。至清朝时，有堪舆家云：此地当郡城巽位，又为笋溜两江水口故在此建塔，可遥瞰双江，昌兴文运，故将西门定兴宫内石塔移于此地再建。②

第二水口：石湖之塔。

第三水口：石狮镇东南五里的宝盖山上的姑嫂塔。又名“关锁塔”——“盖泉郡关锁水口镇塔也”。③

① （明）王世懋《闽部疏》。

② 曾乃《桐阴旧迹诗记》转引自《泉州文史》六、七合刊。

③ 《晋江县志》。

其实这三处水口塔都有着重要的实际功用——海港的航标，形如泉州之门户。

至于城市水口的位置（方位）与环境要求与乡村水口无异。如福建明溪县城的水口位于城的东面，河右畔为象山、左侧是狮山，左右呈两山对峙状，形家称之为狮象交牙。

2. 城市框架与“阴阳风”

（1）城墙的设置及形状

《易经》中以阴代表人的皮肤，阳代表人体的血液循环。风水则将此种关系附会成墙与墙所围护的空间之间的关系，所谓墙为表面，代表阴；内部空间象征血液组织，代表阳。阴阳不可缺少。这也许是中国城市不可缺少围墙的主要原因之一吧。

这种阴阳关系的进一步推衍，决定了一些城市的城墙乃至整个城市的空间形态与平面形状。

① 墙代表阴，阴又与地相关，故城墙要与城市四周的地形发生关系，一般的作法是：使城墙东、西两墙的透视灭点指向城市龙脉主峰的顶点。如图 66 所示的台北市即符合此种关系。

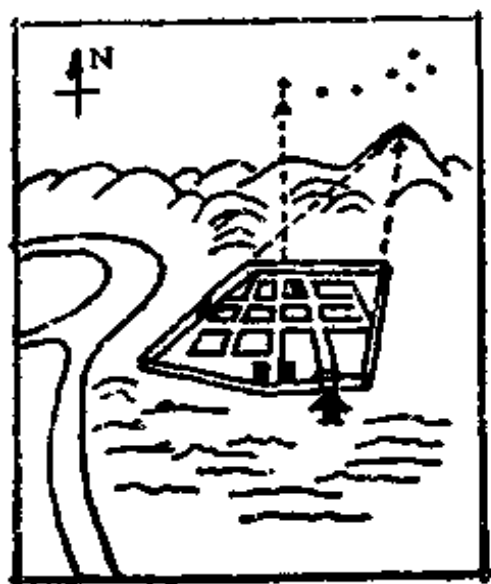


图 66 台北市方位原理

②根据《宅经》说法：东北为鬼门，邪气、煞气多由此方来，故须在此方一完整墙面抵挡，这种说法对福建地区的影响极大。福建地区的许多城市的城墙皆呈此态。如图67。进一步证

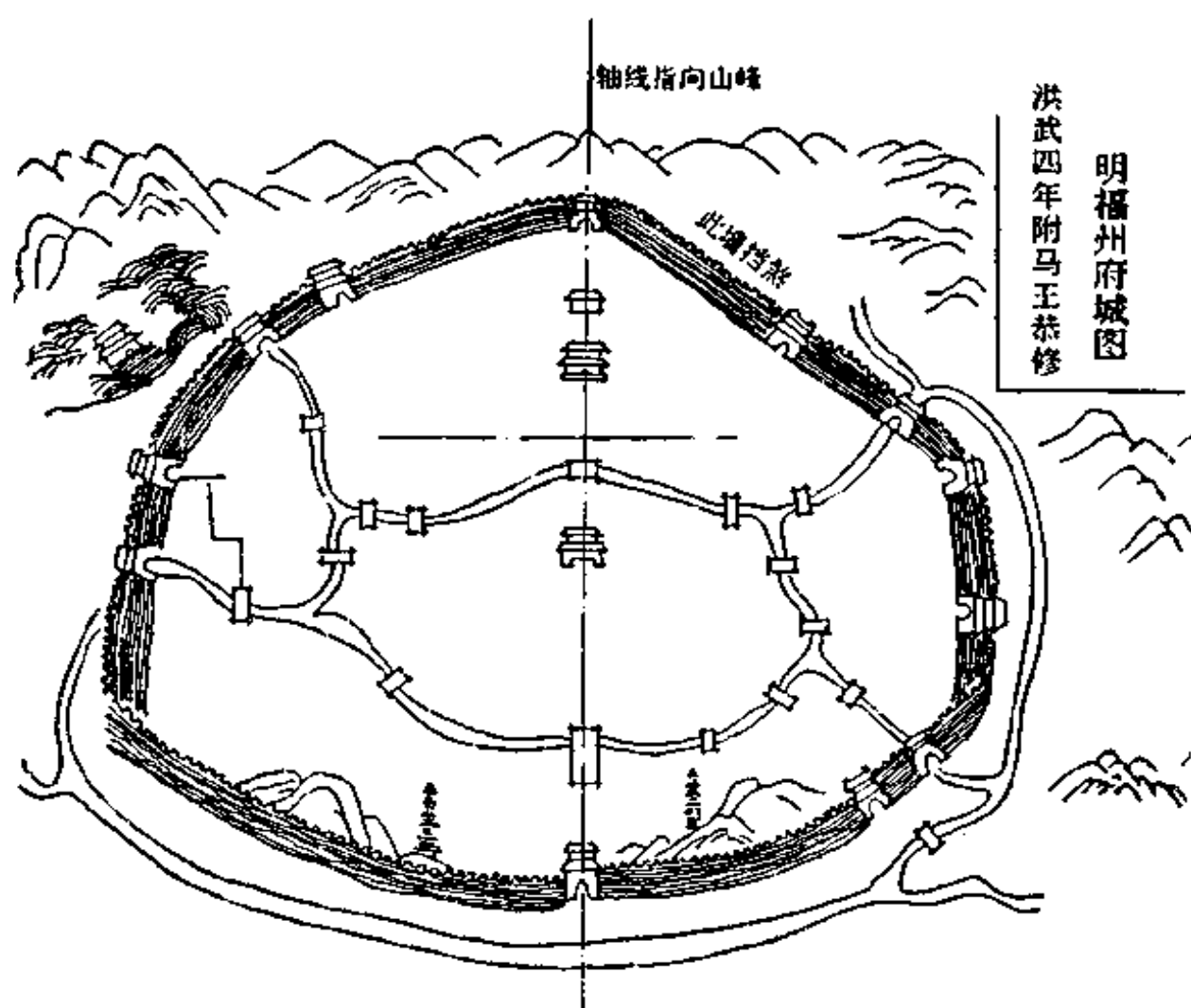


图 67 福州府平面示意

——引自《格城考古略》

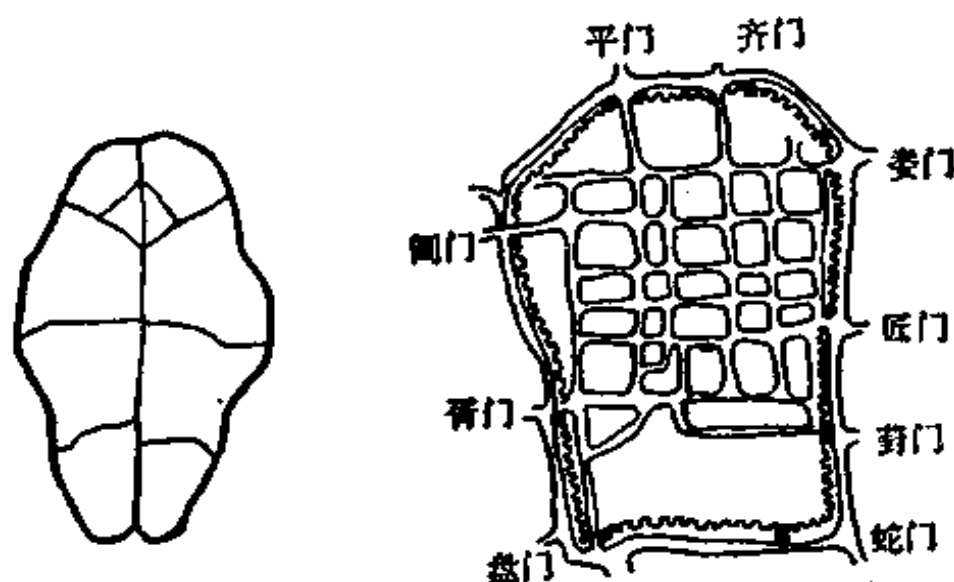
明了《宅经》在福建的广泛流传。因为这些地区的东北风强烈，故设墙挡风。如泉州市民居为了避东北风，竟宁愿取西向而不愿东北向。

对于城墙的形状亦有一些特定的喜好，也是追求“好风水”的结果。

• 龟城：古代筑城常与龟有关联，这恐怕与“龟卜”选址有关；另方面，在中国，龟为灵物，故而随年代的变迁，有关龟与城市的传说也日益增多，并形成一种爱好——以城市模拟龟的形状。

——秦惠文王二十七年（公元311年），张仪、张若筑成都，时“初张仪、张若城成都屡坏，不能立，忽有大龟出于江，周行旋走，巫言，依龟行处筑之，城乃得立”。①

——南宋平江城（今苏州市城厢区）的布局渊源于春秋的吴阖闾城，据记载，该城平面即作“凸”（亚字形）形，象龟，亦称作“龟城”。（图68）



(a) 龟腹甲

(b) 南宋平江府图

图 68 姑苏城形状示意

• 鲤城：谚云：“鲤鱼跳龙门”，意指文风昌盛之地，故人们也常常模拟鲤鱼之形状筑城，以求文风昌盛。

——福建汀州府形似鲤鱼；

① 同治年修《重修成都县志》。

——泉州市因似鲤鱼而有鲤城之称。

对于泉州还有很有意思的传说，因为与之相邻的永春县城的城墙平面形似一鱼网，故而泉州就有被永春所捕的危险，为此，听从风水师，在城市的中心建立两座塔，不让鱼网落下。英国人类学家詹·乔·弗雷泽在其名著《金枝》一书中将此种作法归结为一种顺势巫术。

另外，风水中认为流水象征着财源的观点也影响了中国城市的水系，中国多数城市都在围墙外绕以护城河，河水流过城市的正门象征着财源滚滚。

（2）风水与“城门”

象对待民居的“门”一样，风水非常注重城市之门的设置，“城门者，关系一方居民，不可不辨，总要以迎山接水为主”①。

风水认为，一城的东南西北四个方向中，以西方之门较难与水势及山势相合，所以常常是先观看大致地形，然后“如有月城者，则以外门收之，无月城者，则于门外建一亭或做一阁，以收之”②。如果实在无法弥补就只好关封。如福建政和县城的西门即长期关闭，虽然重开过一些时候，却终听从形家的劝告而关闭。

风水中还常常以某一城门作为城市的“保护神”。

对城门楼的作法也有规定：南门之楼，宜作水星，又不可太高，如太高，或作木星，则主民奢而防火；西门之楼宜作土星，亦不可太高，高则属金，主民俗凶悍而多浮荡；惟东门之楼必作木星，又要比西南高些……至于北门则必要作土星，又要高大，盖北门为迎气门，不独要接得小水，又必要迎得生气入城，故此门楼要高要大，可以枕为乐，以就其势，方为全吉”③。这种城门楼高低的说法所依据的原理，仍不外乎阴阳五行的相生相

① 《阳宅会心集》卷下《开城门论》。

② 同 ①

③ 《阳宅会心集》卷下“开城门论”。

克，同时又暗合“四灵”说法，青龙（东）要高于白虎（西）。

（3）内部空间构架

① 南北中轴线 内部空间代表阳，阳与天相关，故城市内部的中轴线要指向天体的北极星座，如图66，因而中国城市多有强烈的南北中轴线。

② 道路格网 内部道路格网的比例亦要符合阴阳之理，即不能有1:1的方格状，一般多呈9:8或5:4或3:2的矩形，这可从中国东南地区所有格网城市乃至全国的城市中找到印证。

③ 城市中心布置 风水称城市中心为“正穴”，“城市之地，其正穴多为衙署诸基用，余者不论东南西北，四向总以高地吉，低处为界水，不可居，城边高地，乃为护砂，单弱偏斜不可住”①。京都，以皇殿内城作主；省城，以大员衙署为主；州县，以公堂作主”。②

这种规定迎合了我国封建的宗法礼制也是中国城市中心的总特征。

《玉髓经》里对城市中心的布置方法步骤及具体安排有翔实的记载。其实是官方规划思想的转录：“建国之法，先营宗庙，次营宫殿，次营府署，省部等官治；建州县之法先营正治，次营府库、牢狱……”。

3. 特殊类型建筑

（1）文笔塔

同乡村的要求一致，多立于城市的甲、巽、丙、丁四字方位上，成为一城的文化景观与标志。

（2）文武庙、文昌阁、奎楼

“文庙建艮、甲、巽三方，为得地，庙后宜高耸，如笔如枪，左宜空缺明亮，一眼看见文阁奎楼，大利科甲”③，盖文东

① 《阳宅会心集》卷上“城市议”。

② 《相宅经纂》卷一“阳宅总纲”。

③ 《相宅经纂》卷二“都郡文武庙吉凶论”。

武西，以与礼制相符。

文昌阁、奎楼等亦应在上述的几种吉方。

——如清代南京夫子庙近处的魁星阁，“建自乾隆乙未，是后科甲日盛，形家所谓巽方文峰特秀也”^①。今阁已毁。

风水忌讳文、武庙与公衙相近，忌讳于十字路口建土地庙。

其实，以上种种多出自礼制及世俗心理的需要。

(3) 衙署：一般位于城市的中心部位，其布置跟一般住宅无异，仅在一些细部处理上附合一些风水规定。同样出于一种世俗心理。

三、城市住宅

《三元地理》将住宅分为三格，即三类：一曰井邑之宅；二曰旷野之宅；三曰山谷之宅。城市住宅即属于第一类井邑之宅。

“夫井邑之宅或居城郭，或居市镇，万井囊烟重闺北户，地脉朝向大略相同，而考其吉凶，判然各别。此其所重街巷道路为先，方隅门风为要，而水次之。盖车马人迹，咽叱嗔叱，乡振尖飞，无非动气，此基……不同岭嵩之乡，若更水法得宜，舟帆交横，充为出洛之局，得其元者，富贵骤至”。

可见城市住宅应注重街道的处理，即邻里之间关系的处理。

《阳宅集成》卷一“看龙”条目中的城市喝涛云：“万瓦鳞鳞市井中，高连屋脊是来龙，虽曰汉（同旱字）龙天上至，还须滴水界真踪”。就是以万家属之屋脊比拟为乡村之自然山峦的“龙脉”。寓“邻里关系”于龙脉之中。

如何处理这城市之中的街道及邻里关系？

《阳宅觉》里将城市街道比作乡村住宅四周的“水”要素，于是一切都依村落中“水”的方法：

“城市之中，万家比户，虽有来龙，则为公共之物，可验大

^① 朱慎《金陵古迹图考》，P233，商务印书馆发行。

局之兴衰，不关一家之祸福，此等之宅，又不以脉脊论龙，只以街巷割截论气，如南北街顶东西巷，我居于街西巷南之东北角，则收西南之来气。我居于街西巷北之东南角，则收西北之来气矣。如此有南北街，我居于街西，则收正西之来气……收来气之法，盖以街巷作水论”。

《阳宅会心集》里则进一步把“龙”、“穴”、“砂”、“水”四大要素与城市住宅四周的各部分相配合：

“一层街衢为一层水，一层墙屋为一层砂，门前街道即是明堂，对面屋宇即为案山”。

于是城市住宅与四周的关系一如乡村之“龙”、“穴”、“砂”、“水”间的关系，“立门前不宜见街口，（按：如同乡村之宅前不宜有大水直对冲来。）顾宅后不宜有直脊，（按：如同乡村之龙脉不应僵直而要蜿蜒起伏。）地气顺下，高处来而低处去，宜避低以就高，天气从空缺处入而障处回，乘入以收回……街衢微抱，脉气钟灵”。

至于城市住宅本身如何布置，风水亦有规定，大致与乡村住宅相同。如泉州市某住宅先是因为避凶在门头钉两块太极图案的石块，后来仍不放心，遂将砖石封住门面（图69）。只开一扇小窗。

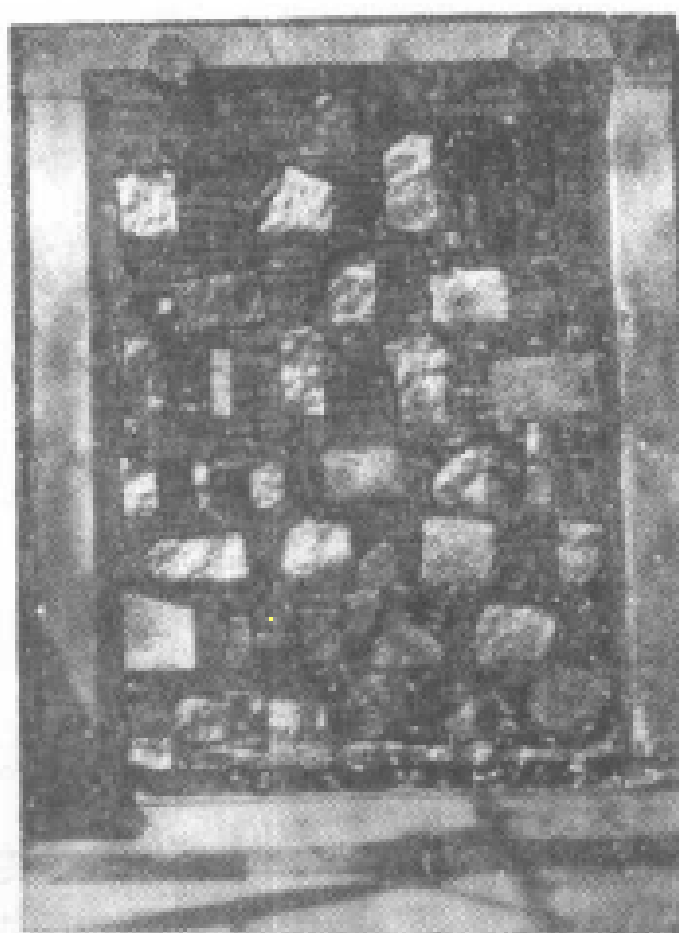


图 69 泉州市某宅门之处理

§ 3 风水·宗教建筑

- 道教建筑风水
- 佛教建筑风水

在中国，宗教不仅仅止于哲学和思想的观念，更多的是一系列的礼法、仪式、献祭、禁忌乃至巫术。由此中国的宗教融进了大量的世俗。风水也便有了可乘之隙，往往还能左右寺院的有无与盛衰。这里主要论述道教与佛教建筑。

一、道教建筑·风水

1. 道教·风水

作为中国土生土长的宗教，道教与风水关系奇特，

共同的生成背景与思想基础，如古代的民间巫术、神仙传说、阴阳五行八卦学说等等。《易经》更是它们之间强有力的纽带。使它们在诸多方面吻合：对自然之“生气”的热烈向往；对宇宙图案的神秘附会；对色彩、方位、数字的特殊处理；对人体结构的抽象模拟……，甚至风水的经典之一《宅经》也被罗入《道藏》。而风水关于最佳环境模式的描述中所用的四灵——青龙、白虎、朱雀、玄武，则又是道教的保护神。尤为人晓的是两者对巫

术的一致运用，道教的斋醮、祝咒、符篆同时流行于风水之中。可以说风水的符镇手法与道教的“符篆”同出一辙，都是将神力以“符号”的形式附在所要保护的物品之上。如道教、风水中都注重镜子的使用，道士以为镜子有神秘功能，故将之收入道教万宝囊中，烧丹、作法皆要悬镜，并有不少道士写书说明镜子的用法；风水同样觉得镜子有奇特魔力，常将之悬于住房的门头，谓之曰神鉴或照妖镜，可以驱凶避恶。如此等等巫术的运用不可胜数，无怪许多地区都称看地相墓的风水地师为“道士”，而真道士呢，往往也使用如上的一些巫术替人探望风水去灾消病。特别是一些营建祭祀仪式，竟非道士主持不可。

但是，决不可因此简单断定它们之间有一种渊源关系而误以为风水源于道教，事实上它们如同姊妹般平行发展，互相渗透。这种渗透给我们今天研究“风水对道教建筑的影响”这一课题带来很多困难，因为有许多理论在今天已无从分辨是风水耶？道教耶？同时风水和道教又保持各自的特性。表现在以下几方面：

① 宗旨不同 道教信仰的宗旨是追求长生不死、得道成仙，笃信通过修炼而超凡入仙，其特性说到底超世俗的；而风水追求的却是地地道道的人间尘世，是家代的繁昌，其永恒性通过一代代的繁衍实现，故住宅要六十年有一次修建，称作续气。从而保证家道的传承。

② 思想方法不同 道教视“道”为超越形器的宇宙最高法则，突出“道”的超越性，绝对性和神秘性。“道”变成具有无限特性的抽象形态；而风水的思维方式总是要化抽象为具体，其最高原则“生气”，终究要转变成具体之理、具体之形。

③ 对象不同 道教讲究摄生养身、烧丹羽化，从而获取人心与身的健康长寿以达到白日升仙，故特别着重于人身的内部“研究”。以为人身即通乎宇宙的生命流行，人身之中已有阴阳八卦演变的法规。其道观选址考虑的青龙白虎等四神兽式地形，只不过是求升仙的守护神的象征，其对自然环境的取舍亦是围绕着

能否成真人而展开，一旦修成真人，便可舍去一切，而风水则着重于自然界与人的协调，通过对人的外部世界——居住环境的考察，建立人与自然界的良好关系从而保证人的健康与心理满足，其核心是如何选取人在自然界中生存的最佳位置，以获取大自然的庇护与恩宠。

这么一种奇特关系，致使一方面道教藐视风水，一方面又与风水有着天然的缘分。主要表现在道观选址附会风水说法，风水则利用道教在民间的神圣影响借道教的斋醮仪式、画符念咒以及道观、青坛、素塔作为符镇。

下面择要而谈道观的选址。^①

2. 选址

道观的选址几乎无一不以“四灵兽”式为准则，如安徽齐云山的太素宫，左有钟峰、右有鼓峰、背倚翠屏峰、前视香炉峰（图70）。江西龙虎观左为龙山、右为虎山。尽管道教里以四神兽为

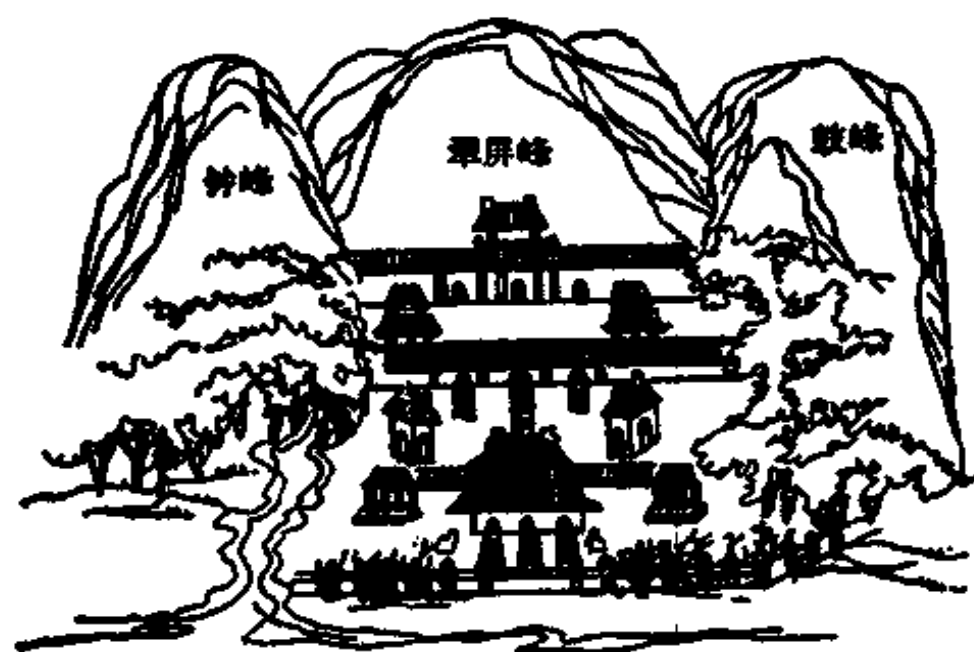


图 70 安徽齐云山太素宫

① 至于道教建筑的布局，同样善于附会星象、五行、八卦等，难以辨出是否受风水的影响，故从略。

保护神，但我们仍以为这种地形模式的选取与风水的影响有关。前述早在管辂时代，风水即开始将四神兽比拟四周地形、而道教以四神兽作为保护神却在李唐之后^①。事实上，在一些有关道观四周环境的描述中堆满了风水名词，如《穹窿山志》卷四“形胜”中关于大矛、二矛、三矛峰的描写即是。如三矛峰为戍龙结穴，“大峰刚直，二峰峻急，开帐出峽，顿断再起，星峰体秀身圆土石和美者是三矛峰，右臂石骨东行转身作白虎案是名，岗上真观三楹，旧基在三峰之下，压于当胸之白虎，向为庚申，堂局倾泻，香火几绝”。于是施师苦行，“就峰前高处立基，而以尧山最高峰为对眉之研，明堂开旷，白虎伏降……左臂就本山势迥拱如抱，故以山口入者不见殿场，从殿场出者不见水口，……前以尧峰、皋峰、九龙诸山为列屏，而上方一山固捍门锁钥也，……而香山胥口则巽水从入之路也”（图71）。虽然没有明确说明是否受风水指导，但其思想来源明显出自风水。细观《穹窿山图》，感触愈深，尤其是水口的设置亦位于巽位。

但道教的特性和使其基址在如下几方面超脱于风水，

（1）名山：道教的特殊活动如烧炼外丹，使得道观追求基址落位于名山，因为非名山无以成仙丹：“凡古之士，合作神药，必入名山福地、不止小山之中，何则？小山无正神，谨按山经云，可以精思合作神药者，华山、泰山、霍山、恒山、嵩山，有正神在其中……其药必成”。^②

（2）山巅：道教以为山巅与天接近，山峰的凸点是天与地的交汇处最利于升仙，因此道教赋山以种种神秘色彩，亦爱建道观于山巅，此时并不受风水关于落位于山之重心位置说法的限制。

二、佛教建筑·风水

佛教是一种外来宗教，正因为如此，我们更易于发现风水在

① 参见《中国民间诸神》。

② 《西岳华山志》



图 71 穹窿山三茅峰

——摹自《穹窿山志》

佛教寺院所留下的痕迹，可以说是俯拾皆是。

1. 选址

几乎每一佛寺志中都有关于其寺后倚之山的“风水式”的详尽描写，请看如下二例：

——《慈溪保国寺志》卷一“形胜”条曰，古灵山：“推其发脉之祖，乃从四明大兰而下，至陆家埠过江百余里凸而为石柱山，为慈邑之祖山，转南折东崔嵬而特立者，贸山之顶也，顶之下复

起三台，若隐若伏，越数百丈为寺基……又名八面山，堪輿家谓是山乃西来之结脉处”。

——《虞山兴福寺》卷一“李杰重建空心亭记”条曰，虞山“为海隅之镇发脉，自北而西迤邐南迈，其首则邑治在焉，其中支最为深秀，以山形磅礴，环抱灵气所钟也。旧有寺曰破山，今称兴福”。

如果说这种有关龙脉的记载只表明风水的一种无形的影响，则《普陀洛迦新志》卷八向我们展现了风水对佛寺龙脉保护的直接作用：“后山系寺之来脉，堪輿家俱言不宜建盖，常住特买东房基地，与太古堂相易，今留内宫生祠外，其余悉栽竹木，培荫道场，后人永不许违禁建造，其寺后岭路亦不得仍前往来，踏损龙脉。……犯者擒治”、“凡本寺前后左右山场，不但不可侵渔，且风水悠关，竹木务悠久培荫、斫石取泥，俱所当慎”。

更为奇特的是《天台山方外志》与《明州阿育王山志》中关于山源的考察几乎是对风水理论中的名言“乘风则散、界水则止”的注解和进一步论证：“山有来脉，水有来源，犹人身之有经络，树木之有根本也，水以地载，山以水分，考山犹当考水，知水之所由，后能知山之发脉也。故堪輿家之言风水云：乘风则散，界水则止。山岂为风水之止散？盖山之为气，风则散，水则止耳”。①

对山、水关系的表述也与风水理论相合，尤其是关于气非在山之位置最高处相聚的说法颇有道理，也许用此可以解释为什么佛教建筑很少立于山顶之上。

在佛教对风水名言推崇的同时，风水也对佛教的“四大”倍加赏识：“夫火水风皆气之化，而地形实孕焉，释氏四大假合之论，其穷格非世儒所能悉，可谓精矣”。②

佛寺选址的总原则亦是“四灵兽”式模式，可用下面两句话

① 《天台山方外志》第一卷“山源考第二”，光緒岁次甲午年佛院真觉寺原刻。

② 熊起龙《堪輿泄秘》“序”，嘉庆思补堂刻本。

形容其特点：“环若列屏，林泉青碧”、“宅幽而势阻，地廊而形藏”。图72所示的一些佛寺环境莫不如此，这种追求固然与佛教所追求

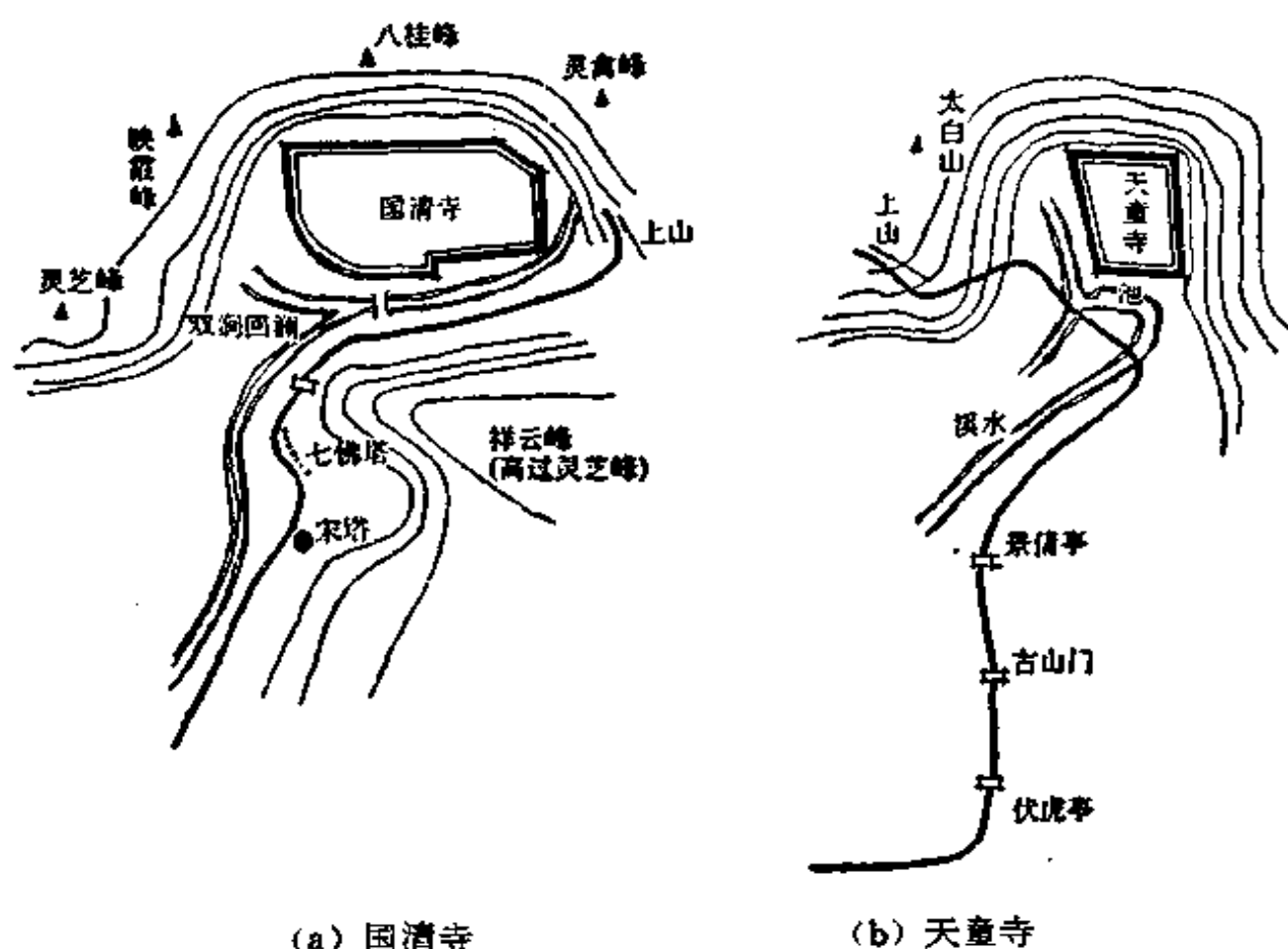


图 72 佛寺环境

的静修教义及佛教徒的生存需要有关，却也离不开风水潜移默化的观念上的影响。事实上，借助风水确定寺址的例子很多。如天台山之僧听大智寺：“师拽杖如之，而溪山排闥，一峰孤秀，赏而面势宽广，远山矗立，绝喧尘，离溃闹，卜之曰：吉”^①。又如宁波保国寺址的选择虽然没有明确记载是否受风水的影响，但观其形势，不得不佩服其选址者的风水修养。过石牌坊之后沿山势迥转，跨仙桥，却是象峰狮岩，而寺却仍只若隐若现于云雾之中（图73）。此种格局至今依然。

① 《天台山方外志》。



图 73 保国寺形势

——摹自《慈溪保国寺志》

另外，还有两种佛教建筑的选址也颇值一谈：僧徒的居住处（庵）以及僧徒的舍利塔。

——庵 如普陀法华洞庵：“北京正音和尚来，欲卜居此山，……此后为正音之子孙世守焉”。又如普陀吉祥庵：“明万历五年，明潭以内臣出家，卜筑居焉”①。还有慈溪保国寺：“显斋禅师……与曾孙唯庵卜居于法华之侧”。②

——舍利塔 如天童寺寄禅和尚：“维持天童，十有二年，向爱此山……每欲择地藏骨，以了夙愿，曾卜塔基于玲珑岩下，……越二年，有汾山僧者云善青乌术，来游天童，寄公闻之，喜，请再择地寻穴，至青龙岗，指为吉地，寄公亦以为可”③。之后在

① 《普陀洛迦新志》卷五“梵刹门第五”。

② 《慈溪保国寺志》。

③ 《天童寺续志》卷下“稽古考第十九”。

此附近又有净心上人“卜地放羊山，营建堵坡，为将来大寂灭场”。又如虞山藏海寺大觉禅师“因卜葬海禅院之后，建塔，而是院遂开法接众”。①

尽管佛教标榜“净法界身，本无去来，大悲愿力，故现生死，去来不落于常情”，但佛教圣徒们却仍然为自己的寂灭之场大费心力，也说明了风水对佛教的强烈冲击与渗透。而且僧人善风水者也不乏其人，可知佛教与风水合流。

2. 布局

风水对佛寺布局的作用从两个层面上展开：

(1) 寺院的世俗性部分：“安灶与俗家作灶同，监斋司不可朝内逆供，须奉祖为吉，如逆供主有口舌，出人忤逆……”。可惜对于这一部分今天已无从考察。只知与世俗的民居要求无异。

(2) 神性部分：尽管佛教持其无上的神性往往不屑于风水，风水却固执地干预其寺院布置：“寺院又为护法山，或有竹木高墙尤为得宜，一切寺观庵宇以大殿为主，大殿要高，前后左右要低，如后殿高于大殿者，为之欺主……殿内法象以佛相为主，故佛相宜大，护法菩萨相宜小，若佛相小亦为欺主”①。考察明代之后寺院布局的演变正是佛殿的地位日趋突出。虽无足够理由把这种演变的原因全部归于风水，但这种提倡佛殿为主，要体量高大的说法，至少有促进这种演变的作用。另外风水还对寺院的开门之法有所规定：“亦依《八宅周书》例，然佛门坎艮震巽离坤兑七山可开正门，惟乾山一局，辰，巽、巳三向不可开正门，或从青龙首乙位出入，或从白虎首巳土开门，谓之福德门，最吉”。②

我们今天也同样很难找到此种规制的完整遗留，但可从一些寺志的记载里，从残旧的庙宇里拾取半鳞却也分外有味：

——关于“门向”

① 《虞山藏海寺志》卷下“法统三”

② 目讲僧《地理直指原真》下卷下页“天井放水、作灶要诀”。

浙江普陀法雨寺，“旧入寺者，路从西，地家谓生气东旺，故改于东首，建高阁三间，供天后像，凭栏一望，海天万里……”^①，这种改动的客观效果大大增强了寺庙入口的序列感，越桥过溪后，步层层石级，曲曲折折进入高阁，转而再入寺，如图74所示，如此丰富的外部入口空间将寺与自然的山、海融为一体。

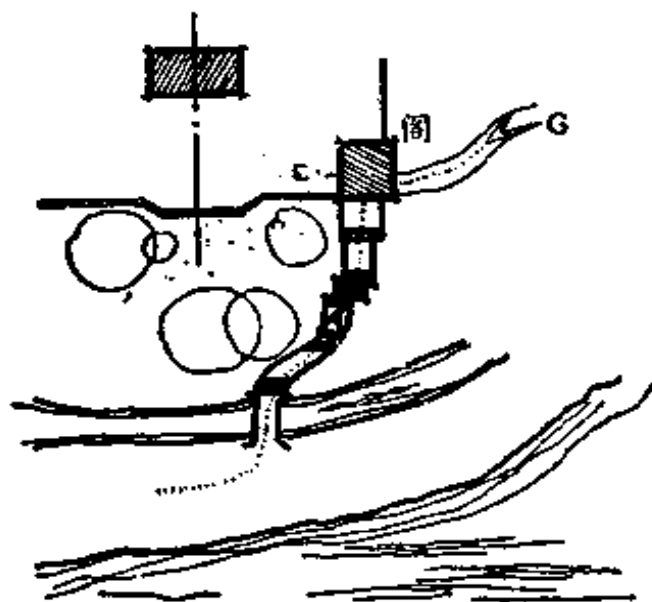


图 74 法雨寺入口平面示意

浙江天台山国清寺，与普陀法雨寺颇有异曲同妙之感，同样将寺的门偏向东南，如图75示，不过这里的说法却是因为祥云峰

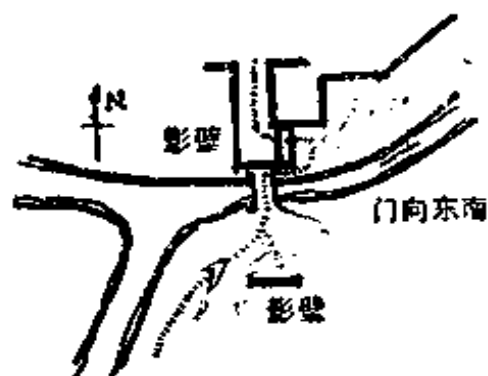


图 75 国清寺入口示意

① 《普陀洛迦新志》卷五“梵刹门第五”黄应雄撰“重建普陀前后两寺记”。

较高，故而将门侧偏。

不管说法如何，这种改变门向的作法确实能够使建筑群体与自然相融。

关于“门向”的决定，还常常与当地的风水观念相合：

风水观念中，为了保证“气”的通畅，“门向”与“气口”关系密切，即门向总是要朝向“气口”。所谓“气口”指的是寺院前方群山的开口处或低凹处。风水认为正是此处为一寺院希望的希望。为了追求这个希望，最方便而最常用的方法便是通过门向的偏转使门与这一开口处相对。如安徽九华山古拜经台寺，背倚天台峰，左鹰峰，右金龟峰，前对观音峰，四面环山，只在观音峰与金龟峰之间有一狭窄的谷口，因地势所制，该寺的平面狭长并且朝向无法正对此谷口，这时依照“风水”说法将寺门偏斜朝向这一谷口（“气口”）（图76）。又如九华山后山六庙田广安

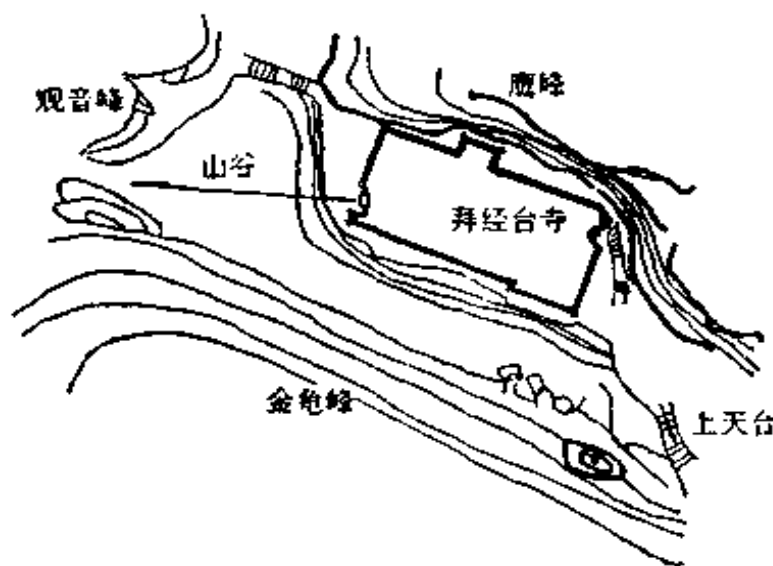


图 76 九华山拜经台寺“斜门”

禅院的大雄宝殿入口，亦作偏转，以遥对远处的低凹山峦（“气口”）（图77）。这种转换门向的作法，无疑为众山所围的僧人们提供了一个可以赏景的立足点，并且从这种开敞中得到无穷的启示。也使建筑、自然、人协调起来。



图 77 九华山广安禅寺大雄宝殿“斜门”

——关于建置

浙江天童寺：“太白一峰高压千岭，雄尊突秀，为一郡之望，绍兴初，宏智师正觉欲撤其寺而新之，谋于众。有蜀僧，以阴阳家言自献曰：此寺所以未大显者，山川宏大而栋宇未称，师能为层楼杰阁从发越淑灵之气，则此山之名，且将震耀于时矣。觉突然之，乃招旧址，谋兴作内外鼎新……极崇侈，门为高阁，延袤两庑，铸千佛列其上，前为二天池，中立七塔，交映澄澈”。对于这天池与七塔，有文进一步描述：“路径如斗形，双池并突，中筑七塔以象斗”、“形家云：两池象斗，七塔乃七七星之象”、“七塔，四白三赤，白以生水，赤以厌火①。原来这七塔还有厌胜的作用，至今七塔尚存。如图78示。另外我们考察天童寺还有一奇怪发现，该寺无鼓楼，同样归之于风水：“禅堂在迺光阁东，凡七间，两偏各一间，高广溢于西制，中设初祖像，钟楼在佛殿东廊外，高与天王殿等对峙，欲建鼓楼，已庀材鳩工矣，以形家言中止”②。至于为什么形家作如此言，目前尚无发现进一步记载。我伫立该寺院当中，也无能发现这不能建鼓楼的原因。却在离天童寺不远的阿育王寺发现同样的不建鼓楼的形

① 《天童寺志》卷二“建置考”、卷七“塔象考”。

② 《天童寺志》卷二“建置考”。

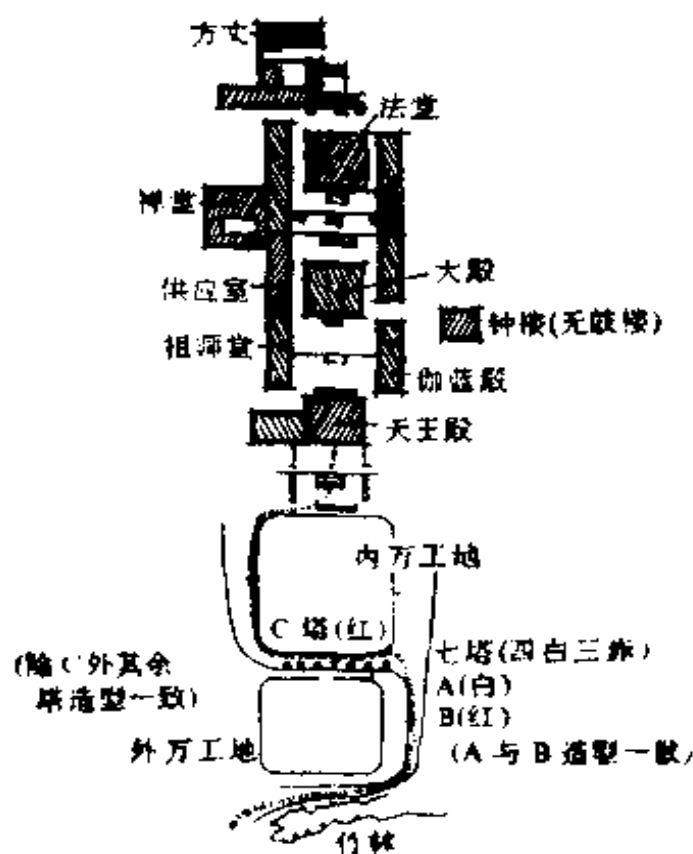


图 78 天童寺平面

制，抑或出自同一形家之言。

安徽九华山万年禅寺基址偏右处突出一浑圆岩石，当地人称为“龙头石”，形家谓之为地脉的源头，故予以保留，并将神圣的佛龛建于石上，随之殿堂内部以此石为中轴线，为保证室内空间的对称，在左边以板壁隔出一间作为客堂（图79）。从图中可

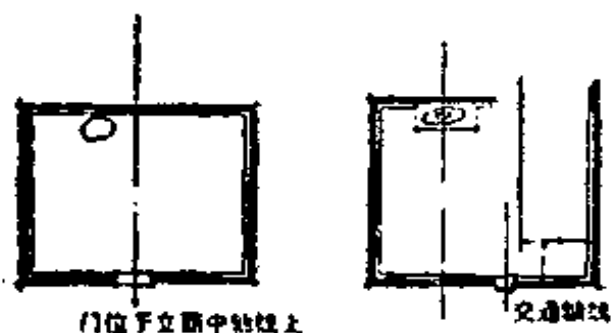


图 79 九华山万年禅寺门的特殊处理

看出该寺室内外的矛盾：外部对称，门位于建筑立门中央，而从内部看，门又偏于大殿一角，风水与伦理等级观点各行其是。

浙江南浔镇之东藏内无头塔（已毁）：“明董份建，浮图功成大半，格于形家言不为合尖，俗称无头塔，亦称半塔”。①

一些寺庙还受风水“水口”观念影响，同样设置类似于村落水口的“水口寺”、“水口庵”等，对水口处地形要求亦与乡村的水口要求类似。同样要有两山把守、碧流环绕等等。

——关于建造“时间”

佛寺不仅在布局上、选址上听风水指导，就连营建的时间也时常经风水术士推算。

浙江普陀前后两寺：“卜秋九月十有九日是吉”。

浙江莫干山天池寺：“明抱璞禅师创修天池寺，某月日时大殿上梁，日者言不利于师，当避，其夕返宿净名庵中，夜分兴起盥与上天池，以为时已过矣，甫至山中，闻工师高唱，正上梁时也，果以是日疾，仍还庵中，数若先定”。②

以上简单叙述风水对东南地区佛寺的影响，至于北方寺院与风水的关系，笔者限于研究条件，此处从阙。

“风水”是强有力的，在广大的东南地区，它以乡村为中心漫延渗透进传统建筑的各个方面，就连不食人间烟火的宗教圣地，也免不了风水的熏陶。这不仅导致了东南地区乡村村落外部环境的同构、内部空间布局的相似，也使传统建筑的各种类型都呈现出同构倾向。

风水促进了建筑、人与自然的融合，
风水赋予建筑隐喻、象征，
风水给建筑带来美妙传说，
风水更让人生出无限的希望。

① 《南浔镇志》

② 周庆云《莫干山志》卷五“寺庙”

第三部分

几点探讨——结语

§ 1 风水与人类需求

- 风水是人类基本需要的产物
- 风水有广泛的社会环境基根

一、风水是人类基本需要的产物

1. 生存需要

亚伯拉罕·马斯洛的基本需要理论认为：“人的需要中最基本、最强烈、最明显的一种就是对生存的需要”^①。正是这种对生存问题的急切关注，构成了风水的内在基质，风水关于地形的理想模式，便是在中国特定的历史地理环境条件下为求生存的最佳选择。

（1）人与自然界是一个动态变化着的整体，在这一整体即在人与动植物、水、空气、土壤组成的大气生物圈中，大气对人类的影响最大，气流即风。故风水从选址到布局都考虑到是否通风，又如何避风等问题。

（2）除空气外，人类生存最基本的资源为水，清洁纯净

① 弗兰克·戈布尔《第三思潮：马斯洛心理学》，吕明、陈红雯译，上海译文出版社，1987.2，P46。

之水实为开发其他一切资源的保证，人类深深地依赖着水。考古证明最初的聚落遗址皆滨临于水。风水对水的密切关注最初当源于这种人对饮用水的本能需要。风水中所谓好的“龙脉”，都是容易获得泉水的地段，这里有着水文、地质方面的科学道理。地质学还表明，一般山顶处无地下水，而风水的阳基也忌讳被选在山顶。后来随着历史的演进风水中，才逐渐扩展出水为“血脉”、“财气”之类虚妄的象征。

(3) 中国以农立国的特点，决定了人的生存惟有依赖土地这一物质基础。所谓“地者，底也。其体底下载万物也，亦言帝也”、“山、产也，产生物也……山下根之受溜处曰田川。田川、吮也，吮得山之肥润也”^①。这些议论是针对我国众多的丘陵地带而发的，于是在这丘陵地带“山下根之受溜处”也便很自然地成了最佳居住处。风水关于阳基明堂落位的理论就是立足于此。

(4) 四时农作要合乎时令，为了生存，就必须遵守天的时令秩序，风水的处处追求天、地对应的观念即萌芽于此。

(5) 为了满足上述几点，风水创造出“背山、面水”即有利于接受阳光、避风，与天上的星象对应的“四灵兽”式地形。即使在技术发达的今天，此种模式依然是人们向往的居住环境。(图80)

2. 安全需要

一旦生存需要得到满足，人们就开始对安全需要的追求，最初聚落遗址四周的防卫壕沟便是这种需要的遗迹，而使人获得安全依托感的莫过于天然屏障——四周群峰屏列，前有门户把守，后有背山所倚的闭合式地形。风水中的“水口”、“龙脉”理论则是为了加强这种对安全的心理需要。如有关水口的记载中总有“捍卫”、“关锁”字样。从《乌青镇》的描写中很容易看出水口的防卫功能：“镇地四望如砥似无厄隘可守，而别港可抄近以

^① 《释名》卷一。

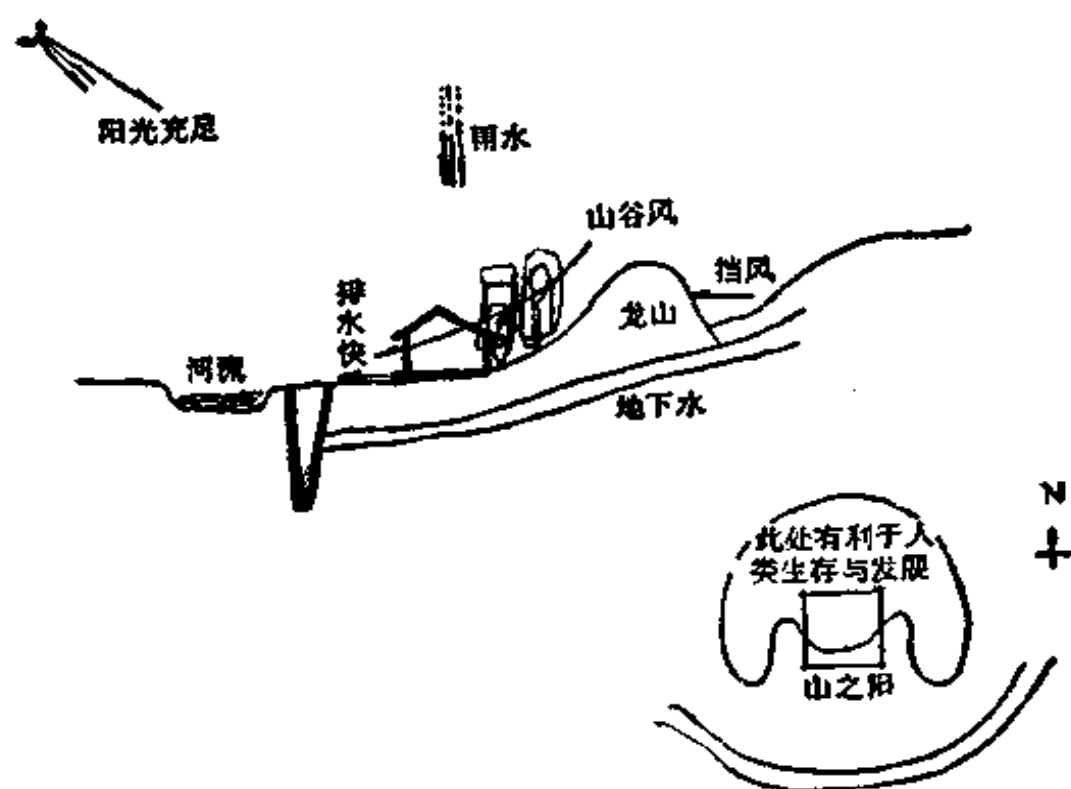


图 80 山之阳与阳基分析

通舟，宋建炎间金人窥行在淮浙，宣抚使周望遣张俊、陈思恭等统兵收复，涉间道，潜军乌墩以观变”，乌墩即乌青二镇之水口。

3. 精神需要

(1) 山水美的需要：也许是山水养育之恩的关系吧，对山水的热爱与向往，构成全体中国人的最高精神追求，即所谓“仁者乐山，智者乐水”。惟有中国涌现出影响悠远的山水画与山水诗，在国人的心里，山、水均脱离了它们本身的物质意义而染有强烈的象征意味。与山、水对应的是人的隐密禀性和喜怒哀乐：

“山水质有而趋灵”、“宇宙之间惟山川为大”、“于山有穆然之思焉，于水有悠然之旨焉，与吾共处者，或欲登高而作赋，或欲临流而咏诗”。上述一系列的描写均带有深沉的人情味，也显现出人对山水美的需求，一些地区的命名也竟或以山名，或以水名。的确，面对优美的山峦，谁不发出由衷的赞美，又有谁忍心去破坏这美妙的“龙脉”呢？

风水教中国乡村民众俯于山之怀，倚在山之趾，与山融为一体。

(2) “格式塔”需要 格式塔心理学家认为，当人的视觉区域出现一个不规则、不完整或有缺陷的图形时，人们将其“组织”的“需要”便大大增加，即人要努力使之变成完美的图形。风水中的水口理论，立高塔、楼阁、种树等等的“障空补缺”理论的实质，就是为了满足这种“格式塔”需要。比如大量的关于水口的记载中都有“……四面皆山……惟东南隅山势平远……于是依形家言建塔……”。

(3) “礼制”需要 《荀子·礼记》曰：“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也；……敬礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师是礼之三本也”。风水追求天、地、人（三才）的协调理论，符合了这一礼之三本的目标，特别是祖宗崇拜，使得风水葬说为儒家正统所认同，阳宅风水理论在发展过程中也日趋宗法礼制的规范系统，如乡村中建筑之间的朝向要一致、（体现宗法的秩序）建筑内部要有堂有厅（体现家族的威严）等等都与封建宗法礼制的要求相符。

(4) 填补人的特殊心理 即对神秘的向往与对趋吉去灾的渴求，马斯洛认为精神健康的一个特点就是好奇心，人往往对神秘的、未知的、不可预测的事物总心驰神往。的确，风水的种种理论又玄又神，颇能引人半信半疑，而在这半信半疑时，风水能产生意想不到的效果；如某人听从风水指导从而得以繁荣，某村因形家言而立文塔奎阁故科举大兴等事实，便足使一般人对风水深信无疑。对他们来说，风水所解决的每一个问题似乎都是真实的，都是他们在某个地点和时间所体验过的。在考察风水的过程中所闻所见到的最多的两个字便是“屡验”，风水似乎在任何人心里都能激起某种潜在的意念，激起希望奇迹的憧憬之心。人们不喜欢完全嘲弄风水，他们总是会自我安慰地解释说：这没有害处，却没准儿会神秘地魔法般地对我们有所得益。尤其当生活处

处碰壁之时，人们更会产生强烈的趋吉去灾心理渴求，于是标榜以此为目的风水，就成了人们希望寄托的焦点。目前乡村以住户遭逢不幸、人丁不旺、财源不济尤其是凶病暴死时最能引起人对风水的敬畏，住户往往为此负债累累亦在所不惜，这无疑是利用了风水中的巫术成份。

如何看待这种巫术的心理效果？

借用马林诺夫斯基关于巫术的描述：

“我们可见巫术的举动是在某种条件下产生特殊的力量，这条件使那举动整个成为超自然的性质，且使全部空气变为神话式的，同时使一切手段与目的相同化，而让无出路的情感得到戏剧性的发泄……我们知道，它是不能用‘曼那’来解释，亦不是原始人类的愚蠢，因为我们已见就是我们自己所谓文明人中也脱不了它，若这是愚蠢，则这愚蠢是普遍的，但这愚蠢却又是这样不能缺少，它决不能只是一种劣根性而已”。①

然而，当人们赴浙江一带的寺庙如天台山的国清寺、高明寺、宁波的天童寺、阿育王寺，普陀的普济禅寺、法雨寺、慧济禅寺时，都能深深地感受到这种巫术的力量及其某种程度上的劣根性。我甚至认为中国民间的一切信仰都离不开追求好运，去灾趋吉的巫术，只能用迷信二字来描述。

如何破除这种迷信呢？

压制与命令只能适得其反。

我认为最很本的办法乃在提高整个社会的文化水平及经济状况。

二、风水有广泛的社会环境基根。

1. 集体无意识·风水

表现于两个层次上，一是风水的理论基础；二是风水理论本

① 马林诺夫斯基《文化论》、费孝通等译，中国民间文艺出版社，1985年，P65。

身。

我们知道风水理论“道”，可归结为“天人合一”、“天人感应”、“气说”等等；风水理论的应用规则，可归结为阴阳，五行，八卦，天干，天星，地支等。这种中国人对宇宙模式化的学说，构成了中国社会的总环境。虽然世界上任何一个民族都有崇拜、禁忌与巫术，建筑上也都杂有巫术手法，却只有中国发展出一套影响深远风水理论。在中国，任何学派任何阶层都渗透着这种对宇宙的抽象化理解，即使是外来宗教也免不了被同化，佛教自不必说，就连对国人影响较小的伊斯兰教也倍受影响，如泉州清净寺所立之碑记载：“……砌石三环以象天，……中环象太极，左右二门象二仪，西四门象四象，而南八门象八卦，……”^①。寺的布局完全附会阴阳八卦及天干地支二十四节气等等。

渐渐地这种思想“沉淀”到每个人的潜意识深处，代代相传，变成一种“集体无意识”。所以一当以此作为理论基础的风水说应用于实际，便会引起人们强烈的心理共鸣而被认同并产生强烈的感染力。

另外，风水理论本身也产生诸多的固定模式，成为一种“集体无意识”。生活在中国的人均会不由自主地向往风水所倡导的模式，并以此作为评判环境价值的标准。

背山面水的居住环境对任何一个中国农民来说都是一个最佳模式，也是理所当然的事。

文人雅士同样深谙此理，如曹雪芹在《红楼梦》里借宝玉之口评稻香村时，就是以风水的模式为标准而来评价建筑环境的，

“此处置一田庄，分明是人力造作而成，远无邻城，近不负郭，背山无脉，临水无源，高无隐寺之塔，下无通市之桥，峭然孤出，似非大观，那及先处，有自然之理，得自然之趣呢？虽种竹引泉亦不伤穿凿”。

对于国人的禀性，林语堂曾赞云：“因为人人知道择居之道，

^①（明）李光缙《重修清净寺记》。

要点不在所见的内部什么样子，而在从这所屋子望出去的外景是什么样子，所着眼者实在在屋子的地位和四周的景物……所以中国人对于房屋和花园的见解都以屋子本身不过是整个环境中的极小部份”。

2. 社会基础

群众基础：尽管中国的宗教以儒、释、道三教为主，然而在中国的人民中间却长久不衰地保持着祖先崇拜、自然崇拜、动物崇拜、植物崇拜等等原始信仰。而且在某种意义上后者对中国民俗文化与社会生活的影响远甚于前者^①。这种种信仰与风水理论有着很强的亲和力，因而风水如鱼得水般地浮游于民间社会之中，尤其在乡村，想从风水中找岔子的人总要遭到众人的反对。

另外，风水这还帝王结不解缘，它几乎自始至终地受宠于宫廷。在这点上要比宗教幸运的多。

还有说来可笑的一点就是笼罩于整个中国社会的“当官”意识^②，大大促进了风水的流行。如个人对祖先坟墓的偏极重视、各地组织修建的文笔塔、文笔峰、文昌阁等等大多出于此种意愿。

① 中国儒、释、道三大宗教往往还助长上述的原始崇拜，这在西方是绝不可能的，西方宗教的绝对控制性使民间崇拜得以限制。

② 李约瑟《李约瑟文集》，潘吉星主编，辽宁科学出版社，1986年，P59：“中国古代的科学与社会”一文指出：“当官的概念在中国根深蒂固，大约世界上没有其他任何文明可以与之相比……到处可以发现它的踪迹，甚至在民间故事中，欧洲的民间故事大多讲的是男女主人公变成国王和公主，中国民间故事却不同，它总不离金榜题名、升官封爵或嫁与商官显贵之类，要知道，这是获得财富的唯一途径。有一句名言流传至今即‘升官发财’”。

§ 2 评估风水

分析风水纵横交错地表现出的许多具有信仰色彩的事实，不难发现：

其中有不少对事象因果关系的歪曲认识或歪曲处理，如一有灾难便转换门向、挂悬小镜子等等作法，都明显地带有巫术的气息。但仔细考察却发现风水中更多的是富有科学意味的经验总结，它凝聚着中国古代哲学、科学、美学的智慧，隐含着国人所特有的对天、地、人的大智大勇的真知灼见，有其自身的逻辑关系与因果关系。如“四灵兽地形”模式，如“水口”序列，如“罗盘”系统，如“穴位于汭”基地，如绿化的布置及对树种的选择等等，都有着极其深刻而合理的理性思想。它们已不是迷信或原始信仰，只不过以信仰的面目出现而已，在实际中这种智慧逐渐演化为信仰中的俗性部分。作为俗性部分的风水，早已挣脱出迷信桎梏而变成一种传统习惯，千百年来担任着中国古代建筑的指导工作。

西方，在古罗马时代便有类似于建筑师手册的《建筑十书》，而在古代中国的浩如烟海的经史群书之中竟无一本专谈建筑。因此，在某种意义上说，最初的有关风水理论的书籍便是最早的中国建筑理论的专书。

风水把中国的古老哲学、科学（特别是天文学、地理学）引

入建筑，充当中国哲学、科学与建筑的中介。但在引入的过程中却掺杂着大量的巫术，从而赋予中国建筑以特有的哲理意趣与巫术气息。可以说风水是中国古代哲学、科学、巫术礼仪的混合；还可说风水作用下的传统建筑同样体现着中国古老哲学、科学、巫术礼仪混合的特征，因而风水具有不容忽视的价值。

不过，由于中国文化的“道”、“器”相分，中国传统建筑中除园林外无不归之于“器”之行列，因而风水理论也就自始至终地被笼罩在“器”的氛围之中而终未能完全走出巫术迷信的帐幔，而且其对自然、建筑、人的考察在任何场合都被五行主义、神秘主义刻板地投上了阴影。其直观外推的思维方式，产生出似是而非的解释，往往令人感到滑稽可笑而忽视了它的理论价值，闪光的思想蒙上了污垢，再加上它为了迎合世俗的琐碎、庸俗文体，风水也就历遭智者雅士们的鄙视和抨击。也许这就是为什么在风水的黄金时代的明清之际，园林艺术却很少被风水所左右的主要原因吧。

但是，不论人们多么鄙视风水，风水的本质却不在于它的庸俗可笑的表达方式，而在于它所展示的优良结果、实际作品，正是此等效果吸引了中外学者。

§ 3 新建筑·风水

在关于中国现代建筑往何处去问题的讨论上，常常表现出两方面的偏离：一种是以守旧面目出现的对传统主线的偏离，以为传统建筑就是大屋顶、斗拱；一种是以创新面目出现的对传统主线的偏离，将古来的传统一律视为陈旧的、腐朽的东西，主张抛弃旧时的一切，这两种偏离均带来了今日中国建筑界的迷惘。

我们且不谈传统与创新的功过是非，只需要明确不论传统与创新的矛盾多么地不可调和，我们仍能找到它们的聚合点——回归自然。何以复归自然？让我们把目光投向风水罢，或许这古老的理论能给我们以启迪。

风水的核心便是探求建筑的择地、方位、布局与天道自然、人类命运的协调关系。它将中国古老哲学命题“天人合一”等引入建筑，其注意力不是放在人类行为如何制约环境上，而是注重人类对环境的感应，并指导人如何按这些感应来解决建筑的选址乃至建造。在这里，位置的选择、平面安排以及空间布置，无不遵从某种“图案”与“秩序”——“天”的秩序、“地”的秩序、“人体”的秩序。如此，人才能与住屋、与整个自然环境融为一体。从而获取心理上的平衡。所谓“天时、地利、人和”，

建筑也由此得到了一种勃勃生机。

我们再谈谈传统，人不可能完全摆脱传统。而中国古代建筑理论不仅仅是大屋顶，风水理所当然地是传统建筑理论的一部分，在新的技术和知识面前，古老风水的习惯和迷信终会匿迹，但古老的思想观念却会以新的形式出现。这种出现分两方面：一种是无形的思想、气氛，如上述风水的寻求自然秩序的谦逊态度，这是最重要的，风水教我们走出象牙之塔去亲近自然，了解自然，与自然共呼吸。这种“天人合一”的思想将是建筑创作永恒的主题与使命；另一种则是某些有形的处理手法及具体理论，它们的改头换面也会丰富当代新建筑的创作手法。

这里试举感受较深的几点：

1. “水口”理论——适用于建筑入口处理，通过路径安排体现出生活的目标。“画龙点睛”。

2. “门”的艺术——人们大谈特谈空间，却往往忽略了实体。其实，门作为实体的艺术又兼具强烈的组织空间能力，风水中对门的态度及手法，值得现代建筑借鉴；风水中通过各种门位置的变化，组织室内空间，又以大门位置的转换使住屋与外部的自然景观建立轴线关系，从而实现建筑与自然的对话，外部景观通过门层层折射入内，门交融了内、外空间，也交融了自然与建筑。而门上及门旁设置的种种象征性小品与图案，既限定了住屋附近的私人空间又满足了人的视觉审美需要，同时作为一种符号又给出一种解释、暗示与联想从而将人引入历史的情感空间之中，增强建筑艺术的感染力。

3. “障空补缺”的种树说——回归自然的呼声使人们寄梦想于“绿色”建筑，以为建筑四周的树木多多益善。风水却提醒我们：“障空补缺”、“不薄不厚、阴阳务要冲和”。

4. 高层建筑·方位·回风返气——风水对高塔、楼、阁的方位有一定的规定，如甲、巽、丙、丁四个方位易立构筑，是否可以从此受启发，在城市规划时将现代高层建筑布置于城市的上述市

位？当然，在没有得到现代化科学的证明之前，此说不免显得荒诞，不过，风水中的回风返气说却是有一定道理的，体形高大的建筑容易生产回流风，在其附近不宜再有建筑。西方城市中高层或超高层建筑大量兴建，已出现这种“风”危的端倪。

上述的种种，均有待于实践中的摸索与体验。我相信，随着现代科学的发展，随着对传统文化的更深的反思，风水中有价值的思想及手法都会融入新建筑的波涛之中。

The Source of Feng Shui

—He Xiao-xin

Feng Shui has accompanied Chinese traditional architecture for more than two thousand years. Now the west sets a fashion of studying and imitating it while in China it is almost neglected.

This book based on the on-the-spot investigation in the south-east district where Feng Shui is very popular, and the author has done some detailed work in probing into the historical development of its theory of the living house.

It consists of three parts. The First part expands the historical development of Feng Shui and the characters of the two main schools in the south-east district. The Second part analyses Feng Shui's influence on the south-east traditional architecture and discusses in every respect the architectural designs of villages, cities and religious temples. The third part elaborates why Feng Shui has been so popular in every part of China and how its useful things could be absorbed. It also gives apt evaluation about Feng shui.

From this, one may learn that Feng Shui originally came into being from the request of daily living and agricultural production. Its theory developed from observation and practice. It seems superstitious but in fact it has remarkable scientific reasons. It is an embodiment of ancient Chinese philosophy, science and aesthetics. It has permeated through every aspect of the traditional architecture and has become a medium in Chinese philosophy, science and architecture. In a word, it gives Chinese architecture its special philosophical meaning and unique splendor.

内 容 提 要

风水伴随我国传统建筑二千余载，因其迷信、粗鄙、被当成糟粕，她却在欧美为人瞩目，风靡于海外异域。然而在我国，研究风水的专著至今仍属阙如。

本书从勾勒阳宅风水理论发生、发展的历史轮廓入手，借着对风水盛行的东南地区实地考察之所得，试图对风水作一初步探讨研究。

本书第一部分阐述风水的历史发展及其在东南地区两大流派的理论特点；第二部分分析风水对东南方域传统建筑的影响；第三部分探求风水之所以在中国长期流行以及如何借鉴风水中的精益，并作适当的评估。

风水来自生活与农业生产的需要，其理论主要来源于观察和改造自然的体验。其间凝聚着中国古代哲学、科学、美学的智慧。充当着中国哲学、科学与建筑的中介，从而给中国建筑注以特有的美妙传说和哲理意趣。

风 水 探 源

何 晓 昕

东南大学出版社出版（南京四牌楼2号）

江苏省新华书店发行

南京长江印刷厂印刷

开本 850×1168 毫米

1/32

印张 5.375

字数 137 千字

1990 年 6 月第 1 版

1990 年 6 月第 1 次印刷

印数 1—30000

ISBN 7-81023-334-0 / TU·22

定价：2.96 元