

風水作為一種空間的實踐： 一個人類學的反思*

林開世

中央研究院民族學研究所

有別於過去多數的著作將風水視為一種文本現象，本文主張風水應當首先被視為一種空間實踐。它應用漢人傳統的宇宙觀的概念與框架，來建構一套擇址的技術。但是風水本身不應被視為一種宇宙觀。它的運作牽涉到宅位的主體與格局的規模，因此與社會權力的作用及心理層面的效果有關。過去人類學有關風水是機械論或人格論的討論，其實是混淆了風水術的理論與風水的實踐。在實踐的層次，風水師面臨的是平衡漢人多元的世界觀的要求。而風水術的理論處理的只是其中有關自然的面向。

風水實踐具有零碎、分散及自我中心的性質，但是不應該因而被視為一種有別於國家理性主義或道德主義的另類傳統。本文以十九世紀宜蘭官府運用風水建城的例證來論證：風水展現出來的雙元性是在視覺與認識取向的層次，不是在政治、社會結構的層次。因此，不論官方或民間都可以挪用風水來中介權力關係。

其後本文用當代台灣三個風水師的例證，來看風水如何在物質與社會條件都不同的城鎮與都市中，繼續轉換與適應。在這樣的脈絡中，風水實踐的主體與空間政治，都變得更為個人化與抽象化。最後，本文對風水的持續存在與跨文化傳播這樣的現象，提出一些初步的解釋。

關鍵詞：風水，空間實踐，多元宇宙觀，空間政治，清代宜蘭

*筆者首先要感謝耐心接受我訪問的多位宜蘭與台北地區的風水師，以及熱心替我介紹的邱水金老師、林進財先生。寫作過程中，感謝黃應貴先生、陳文德先生提供意見，以及助理褚榮瑩和王薇綺提供文字與編輯上的幫忙。最後，還要特別感謝本刊兩位匿名審查人的建議。

一、前 言

筆者調查的田野地所在——臺灣宜蘭縣五結鄉東半部的漢人聚落，其沿海地帶有一條平行於海岸線的蜿蜒沙丘，從清代以來就是附近鄉鎮居民的公共墓地。多年來這裡累積了上千的墳墓，透過墳墓的型制規模以及墓碑上的文字，保留了许多珍貴的家族記憶與記錄，成為筆者研究時重要的參考材料。然而筆者每次到這墓地去抄錄墓碑資料時，要想在混亂的墳地中尋找到某一個特定的墳墓，總是困難重重；每隔一陣子就會有新的墳墓擠進原本已很狹窄的墳地空間，而且規格與坐向不一，造成更大的困擾。雖然近年來管理單位（五結鄉公所）透過限制墳墓的佔地大小與高度，以及外來鄉鎮的使用者加兩倍收費等方式，試圖整理目前的墓地，但似乎效果並不彰。

這樣的現象在當前的臺灣並不算是很特別的案例。如果你去過臺灣鄉下的漢人公共墓地，特別是那些在城市外圍、空間有限的地點，觸眼所及的往往是一處個凌亂擁擠、沿地形而建的墳地，彷彿喪家只是隨便在墓與墓之間找塊空地，就硬擠進去佔塊地來安葬死者。墓的大小規格既不相同，方位走向也沒有一定，整體公墓的感覺是混亂無章、了無秩序。然而如果我們進一步檢視各個墳墓，其實就個體來說，其樣式雖然會依時代特色、經濟能力以及修墓土水師的風格而有所不同，但基本的結構與元素，例如墓碑居中、兩邊對稱、延伸形成一個環抱、墳墓背後填高形成坐山等等，都是相似的。而那些看起來雜亂無章的坐向，其實是根據死者的八字與禁忌而定，連棺木土葬的時刻都往往事先請風水師或懂地理擇日的土水師傅來預先算過的。從個別的墳墓來看，每個墳是根據清楚的，甚至可以說「理性」的計算、考量來決定對死者最合適的時空位置；然而整體加起來，公共墓地所呈現的卻只是雜亂不堪的景象。

從這個簡單的觀察出發，筆者想指出風水這個現象，做為一種空間論述的實踐，並不是像目前許多研究者所宣稱的那麼理想或和諧。風水實踐所產生的建築物、象徵、主體性及敘事，基本上是針對位在「宅位」中間的那個主體所建構出來的；只要對這個主體有利，其餘的外在脈絡，不管是社會的或物質的，都是被選擇性的納入考量，因此所謂的和諧與符合生態，其實必然是相對於所在位置而定的。沒有一個風水的格局能考慮所有應該照顧到的因素，其最後的考量必然是選擇性、獨斷性或直覺性的。也因為如此，一個墳墓或一間陽宅所講求的風水，會因所在的社會或物質環境差異，而改變它所要考慮的範圍與因

素。而風水實踐的結果，也不必然就會產生美好的環境。依照當事者的身分、能力與意志，所產生的風水操弄布置，是否與他（她）周遭社會物質環境產生和諧關係，端視這個風水格局的大小、當事者選擇考慮的因素有多少，以及執行這個環境修改工程的能力如何而定。一間間內部精心設計的房子、一座座精美合宜的墳墓，與是否就會產生整齊和諧的街道或公墓是兩回事。一間房子具有長幼有序、倫常嚴謹的空間，一座墳墓是孝子心思的完美安排，對當事者來說可以是一種道德上的奉獻與熱忱；然而其所根據的風水原則與產物，從其他的人或公共空間的角度來看，卻可能是非關乎道德甚至是自私自利、虛榮炫耀的。

這個公墓的例子，可以幫我們認識到「風水」活動這個現象的幾個重要特性，也是目前許多有關風水的研究所缺乏或逃避的議題：

- (一)風水不只是一種理論上的論述，它還是具體的實踐活動。我們不能只討論它呈現在文本之中的理想與模式，而忽略其在實際脈絡中所產生的效果與生產出來的東西。
- (二)風水必然是有關時空的框架、範圍與界線，因此它的意義與評價必然是脈絡性的 (context-sensitive)。我們無法單純從義理的層面來討論風水的真假效力，或只選擇性地使用某些它所造成的社會效果來進行抽象的理解與評估。
- (三)因為風水實踐必然牽涉到宅位主體的確立與格局的規模，它必然是與社會政治權力的運作以及心理層面的效果有關。因此對它的討論，應當著重在它製造了那些可以被辨識、理解與應用的論述性實踐 (discursive practice)，而不是它們是否能構成一套一貫而合理的體系。

風水做為一種現象，在人類學的中國研究中，是一個廣泛而受到注目的問題。人類學者在田野調查的記載中，經常提到一般的中國人時常以祖墳風水的好壞來解釋個人或家族興衰成敗的原因；而許多住宅及聚落的坐向和位置的選擇，也被歸諸風水的考量。然而風水做為一件專門的研究主題，從 Feuchtwang (1974) 以後，有很長的一段時間，卻一直遭漠視；人類學者雖然知道風水現象的普遍存在，但是如何在理論上賦予它們重要性，始終缺乏一種比較具有全面性、說服性的見解。最近 Bruun (2003) 一書對這個問題再度有了一個比較系統性的處理，並且提出一個不同的觀點，主張風水應當被視為一種另類於國家理性主義的宇宙觀式的知識傳統。

有別於過去多數的著作將風水視為一種文本現象，本文主張風水應當首先被視為一種空間實踐，它應用漢人傳統的宇宙觀的概念與框架來建構一套擇址的技術，但是本身不應被視為一種宇宙觀。它的運作牽涉到宅位的主體與格局

的規模，因此與社會權力的作用及心理層面的效果有關。本文將討論風水研究在概念上與方法論上的難題，檢討人類學過去對風水的研究，並提出一個不同於 Bruun 的理論觀點來看待風水。筆者主張，風水應當放在漢人多元性的世界觀的脈絡中來瞭解，從實踐的角度來考察社會、神靈與自然等面向的糾纏與關聯，並注意它在權力運作中的中介效用。風水實踐具有零碎、分散及自我中心的性質，但是不應該因而被視為一種有別於國家理性主義或道德主義的另類傳統，筆者用十九世紀宜蘭官府運用風水來建城的例證來論證，風水展現出來的雙元性是在視覺與認識取向的層次，不是在政治、社會結構的層次。因此，不論官方或民間都可以挪用來中介權力關係。

接著筆者用當代台灣的三個風水師的例證，來看風水如何在物質與社會條件都不同的城鎮與都市中，繼續轉換與適應，只是在這樣的脈絡中，風水實踐的主體與空間政治，都變得更為個人化與抽象化。這裡處理的主要在風水如何被風水師應用、修改與創新，至於風水的顧客是如何接受、消費或挪用這些技術與概念，則有待進一步的調查與了解，這是風水實踐的研究另一個重要而且值得繼續探究的面向。¹ 最後，筆者對風水的持續存在與跨文化傳播這樣的現象，提出一些初步的解釋。

二、有關風水的一些初步描述

風水理論的基本內容就是相信地理的形貌，無論是自然的還是人造的，都會影響宇宙中一種流動的力量——有人稱之為「氣」。如果能適時地在空間上找到流動的「氣」中順利而和諧的位置，就會帶給人許多益處；相反地，如果位處於混亂、沖煞的氣流中，就會帶來災難。因此找到一個合適的地點來下葬或生活，實攸關人們的幸福。

風水主要的應用集中在兩種居住的形式，即住宅及墳墓（或陽宅和陰宅）；也就是那些在流動的時空中，相對穩定的空間單位。居住在這些宅地中的生者或死者，會因為該地點風水的好壞，得到不同程度的利弊。可是因為影響好壞背後的道理和因素非常複雜，一般人無法理解或掌握，於是就委託給一種專家——稱之為風水師（或者風水仙、風水先生、地理先生等等）——來處理。

風水師在實際上如何看風水是一個相當不容易回答的問題，一方面歷代的

¹ 筆者感謝匿名的審查者提出這個面向的問題，也是本文沒有涵蓋之處。

風水書籍很少有對具體的案例做翔實的記載，甚至故意隱瞞細節與訣竅，以保持商業秘密；另一方面也因各地或不同派別的風水師之作法，差異性又很大。曾有學者談到宋代以來風水可分為兩大派別：江西派，又稱作巒頭、形法派；與福建派，又稱作方位、理氣派。巒頭派強調地形地貌，重視山脈流水的來龍去脈；理氣派則強調易數與八卦，講求命理與方位。² 然而，我們所看到明代以後的風水書籍，以及今天臺灣、香港或中國風水師的實際操作，都已經不同程度地混合使用了這兩派的概念與技術，無法清楚地加以區分了。

因此不論是強調巒頭或理氣的風水派別，風水師看宅位的方式都有一些基本的類似性：例如一間好的住宅應當要有正確的方位、開闊的視野，不要阻礙了氣的流通，背後則要有安全的屏障。周圍的環境中凡視野可見的水流、地形隆起、樹木及其他人造物，像房屋、煙囪，都要納入考慮，盡量求得所有元素之間的平衡或和諧。此外，何時入宅或下葬，也應當配合星象、八字或卦運，小心地計算。

看風水最重要的工具就是羅盤，透過羅盤中心的磁針定方向，再配合周圍一圈又一圈的方位盤，風水師將一個住宅與宇宙運行的各種力量關聯在一起。羅盤的形式有很多種，不同的風水流派往往依照其理論的需求，發展出不同層數及不同內容組合的形制，但它們基本的構造可以說是大同小異。羅盤的中間是所謂「天池」，內有指南針，由這一圈往外按照不同的形制，可以有數層到數十層的圈層，每一圈層代表一種對宇宙空間的分類。清代的《羅經解定》列了二十四層，現在常見的羅盤有十八層及二十四層，但也有做到三十六層（程建軍 2005）。這些圈層的內容雖然會依派別而有所取捨，但是主要的構成成分不外乎是八卦、天干、地支、五行、九星、二十八星宿等，這些由文字、符號、象徵所排比而成的空間與時間的分類框架。整個羅盤可以說是一件有意識地將所有中國古代有關宇宙的模型綜攝於一個平面的工具；因此，Feuchtwang (1974) 認為羅盤可以被稱為「在地的模型」(indigenous model)。

由於決定每個圈層的各個方位好壞，牽涉到不同的推演原則，羅盤的圈數又是如此的複雜，因此任何風水的判斷，都不可能把羅盤上所有的圈數都列入考慮，所以風水的實踐必然也只能選擇性地採取其中幾個風水師認為最重要的

² 參考何曉昕、羅雋 (1995:130-131), Field (1999:15), Bruun (2003:279), Feuchtwang (1974: 16-18)。另外有學者 (何曉昕 1990:147) 提出三大派別的说法，除了巒頭、方位以外，還加上一個宅法派。

框架來做為考量。例如三合派羅盤中有他們慣用的三層二十四山，稱做地盤正針（內盤）、人盤中針（中盤）、天盤縫針（外盤），分別用來判斷建築本身、周圍的砂山以及周圍的水流；八宅派風水強調二十四山向，配合九星（文曲、破軍、廉貞、祿存、巨門、武曲、右弼、貪狼、左輔）；即使是同為玄空派傳統的風水師，有的強調八卦原卦，有的強調六十四易卦的圈層。因此，風水的實踐永遠是要靠羅盤以外的因素，來限定可以或可能考慮的變數，有時候是對某個學派理論的權威服膺，有時是對師傅學養經驗的信任，當然還有顧客的身分、地位、財力多少或權力大小也是時常考慮的因素。也因為從風水的各種理論到實際選址之間，還有如此大的操作空間，風水實踐必然會被視為一種社會現象，它如何在不同的脈絡中，與不同的概念結合，而產生不同的應用，成為我們研究時必須面對的問題。

風水要從龐雜的理論中轉為實際應用時必然需要的選擇性與開放性，還有一個重要的涵義，那就是風水的判斷不可能是絕對正確的，因為任何推算的結果，都只是考慮了部分的因素。如果選址以後，的確給顧客帶來好運，那麼風水師便可以宣稱這些部分的因素所構成的架構是正確的；如果沒有得到預期的好處，那麼這些挫敗，便可以歸諸前次推算時遺漏的因素。如此一來，風水的理論幾乎是不可能被否認，因為所有的例外都可以在原來存在的龐大圈數中找到例外的原因。相互之間有眾多差異甚至互相矛盾的各種分類框架，為這些錯誤的推算提供了各種事後補救，或自圓其說的可能。風水這種知識既然不可能在理論上全然否定或肯定；它是否真的能找到吉地，就不是一個實證的問題，而是牽涉到參與者對風水師的信任度有多強，或者對風水術之信念的接受度有多高。換句話說，風水的實踐是風水師透過他對住宅環境的詮釋，與原本已有初步的風水常識與理解的顧客，在交互對話中逐漸建立起信任感的過程。

三、研究對象與範圍的界定

研究風水首先遭遇到的問題，是如何界定研究對象與研究範圍。一般來說，在今天無論是學者或一般人，都認為風水是有關選擇住所聚落的位置、方向及內外擺設的技術和理論；它的對象可以是陰宅（墳墓）或陽宅（住宅或聚落）；而施行的規模可以小至家戶中簡單的一花一草的擺設，大到一個國家首都位置與地點的選擇。因為它施行的範圍是如此的廣泛，應用的觀念又包括幾乎所有中國古代哲學的概念，有的學者認為它可以被理解為中國人的環境觀念架構（劉

沛林 1995；漢寶德 1998）或者是一種中國人的環境科學（尙廓 1992），或環境設計（郭中端等 1995）。

然而這些說法有許多概念上的缺點。第一，風水術使用的許多概念與分類固然是來自中國的古典哲學，而中國人卜地、相宅、擇居的行為也可以溯至先秦時代（江達智 2003:18-70），然而這些行為與概念都各自擁有其產生的理由與背景，不一定與風水有關；而它們背後的思想與技術也很難說是構成一個綿延數千年並具有系統性的傳統。我們只要先看「風水」這個詞的意義演變就可以窺知一二。

根據郭彧（2006）的考證，「風水」一詞在《周易》中的用法是指自然界的風和水，在漢代著作《黃帝內經》中，指的則是疾病，二者都無關乎選擇居址。第一本比較有系統使用「風水」一詞來指涉擇址的著作《葬經》，關心的是選擇墓地時，如何透過對地形地勢的掌握，來達到「藏風得水」、「聚集生氣」的要求。在此書中「風水」特別只針對安葬的擇址，並沒有包括陽宅的問題。另一本號稱黃帝著作，但應當是唐以後的人託名所寫的風水經典著作《宅經》，談到了許多選擇陽宅的技術，包括如何配合陰陽五行、天干地支、八卦等等，並且強調陰宅的選擇原則應當是相似的。但這本書完全沒有提到「風水」一詞。

至於風水的一些相似詞，例如「堪輿」，雖然有包含「風水」的涵義，但它的意義在西漢以前是指天地運行的道理；而堪輿術在漢代時是一種依天象的變異來預測其相應的地域災變的術數。三國以後，以堪輿為名的作品則多為以五音姓利說為基礎的相宅術。可見堪輿一詞比風水更早形成，但它所指涉的內容也隨時代而變動（史箴 1992:12-15）。至於另一個常被視為同義詞的「地理」，也意涵著對墳墓家宅之上，更大的疆域與山川形勢的考察，因此它使用的語言往往更加的客觀化，談論的空間因素也更為廣泛。墳墓與家宅本來不包括在地理討論的對象之內，要到唐代才開始見到將卜宅、卜地的書稱冠上「地理」的名稱（同上引：17）。

根據漢寶德（1998:40）的看法，「正式確定了風水的哲學基礎，為風水下了定義，為後世的風水術定下了基本的價值觀念」的《葬書》，大約成書於六朝時期；在此之前漢代所流行的納音五行等術，基本上是數的推衍，並未涉及形，因此難以說是「風水」。即便如此，有了這本經典，也不表示此時已經有了風水的社會實踐及派別。一般相信將《葬書》的原理做進一步的衍伸，發展出龍、砂、穴、向諸法，把抽象的理論與實際的操作連結在一起的人，是唐末的楊筠松，他也被後世的風水師尊為宗師。據說他是唐僖宗時的國師，黃巢作亂時，攜帶宮

中秘本逃往江西定居，開創了巒頭派的風水。以他為作者的著作甚多，但是多為託作；比較被後世所承認的只有《十二倒杖》與《青囊奧語》兩種。《十二倒杖》是一本將《葬書》中的原理，轉變為一些地貌中可以辨識的形狀與模式，幫助風水師找到下葬吉地的書。《青囊奧語》則是一本相當完備的手冊，內容除了教導人如何尋龍點穴，還包括了將星象的吉凶加到地形的判斷。如果這兩本書成書的年代可信，那麼到了晚唐，我們所說的「風水」可能才出現一些綜合性的和實用性的系統。而楊筠松所建立的理論，也因為在江西贛州傳授徒弟並建立門派，儼然成為後來風水術的主幹。然而這個說法仍然有可疑之處，因為在宋史藝文志之中，收有七十餘種堪輿著作，但楊筠松及其弟子的著作全然不在其中（漢寶德 1988:45）。有學者更認為託名為楊的風水書可能全都是宋代才出現的作品（何曉昕、羅雋 1995:114-115）。

至於其他一些號稱宋以前的風水經典，例如託名三國時代管輅所著的《管氏地理指蒙》或者前面提到託名黃帝的《宅經》，年代都完全不可靠，可能也是宋以後才問世的作品（漢寶德 1988:38）。然而即使缺乏可靠的經典，並不足以讓我們推論風水術在宋以前就不存在。但至少宋以前，風水是否已經成為一種有意識的學說傳統，是值得懷疑的。

經過長時期的累積，擇址的術數逐漸轉化而普遍可以被應用在一般平民的生活中，但廣泛地出現在各種記載之中，應當是宋代以後的發展（何曉昕、羅雋 1995:126-134）。在宋代之前，中國已經存在一個相當複雜的相宅術傳統，而星相與占卜的技術更是源遠流長，可以溯至殷商。但是它們並沒有直接與選擇墓地連結起來，而是自成其他的範疇。然而隨著兩宋卜算文化的成長，³ 更多士人加入了這些建構術數理論的行列，這使得選擇陰宅的理論逐漸與其他傳統對話與採借，風水術也開始綜攝不同宇宙論式的框架與分類，其意義與功用亦隨之擴大。然而這樣的發展與其說是風水理論的複雜化與精緻化，不如說是這套技術越來越民間化與職業化。一批新的風水實踐者出現，他們不再是為了皇室貴族服務，而是隨著儒家禮教的普及化與平民化，將這套技術散布到一般人之中。這裡牽涉到至少兩方面的條件：一方面是新儒學的興起，提供了將儒、佛、道三教的知識綜合為一的哲學基礎；另一方面則是在禮法上，墳墓祭祖習慣的普遍化，讓墳墓的形制與地點，成為一般人關注的焦點。前者讓三種不同的世界觀與道德觀，得以用一套形上學折衷為一種抽象又多元的框架，提供了風水

3 有關卜算文化在兩宋的發展與當時文人對它們的態度，見劉祥光（2005）。

發展的理論基礎；後者開啓了平民可以建立家廟祭拜七代以上的祖先，並將墳墓修建與父系宗族的發展連結在一起，奠下了風水發展的社會基礎。⁴ 在這裡筆者同意 Feuchtwang (2002:19-25) 的看法：從漢代那種使用六壬盤的堪輿術，到宋代這種使用羅盤的風水術，其間需要一個「社會革命」；風水不是一種中國傳統固有的宇宙觀，它必須是在特殊的歷史背景與社會條件之前提下，方能逐漸成形。

把風水視為是中國人特有的環境觀或宇宙觀的第二個問題是，它理想化甚至僵化了「風水」的概念。如果風水是中國人的宇宙觀、環境觀，那麼研究者探討它們的方向就會朝向那些古代中國的形上學概念的重建與發展，風水將被視為只是這些理想概念的應用與實踐。學者往往引經據典，回溯到古代中國，特別是周、秦、漢時期的各種神話傳說、天文占星、禮儀建築等等，以證明風水思想的確是源遠流長。然而這種去歷史脈絡的回溯方式，卻經常枉顧這些表面上相似的概念、實踐與制度在它們原來的政治社會脈絡中的意義。

目前寫作有關風水問題的作者，大半是風水傳統的跟隨者、仰慕者，或者對某些或全部派別的批評者，他們探討風水的目的是為了建立一些規範性的原則來評估過去風水的理論與實踐。⁵ 綜合前人的作品，勾勒出自己學問的系譜，糾正別人的錯誤，他們關心的不是風水實際上在不同時空是如何被操作，而是操作的原則應該為何。因此，風水被視作文本現象 (textual phenomena)，而不是當作社會實踐 (social practices) 來處理。許多作者希望能透過對過去的文本分析，以建立能被廣泛接受的信念與學說，來重新定義並規範風水。

風水理論的探討，關注的是模型的嚴謹以及義理的完備；參與這項工作的人，無論古今，通常是讀書人或知識份子，他們想要藉由這些討論來替風水建立一些規範性的定義與範圍，以符合當時社會上的知識期望。至於風水實際上在民間社會是如何被別人使用或看待，很少是他們認可的對象。相反的，那些一般人所接受的各種形式的應用，往往被視為是知識不足、錯誤的、墮落的、誤解的、甚至迷信的，因此應當要接受改革、改正與指導。⁶ 而一般對風水的理論

4 對這段時期中國人對祖先崇拜的方式與概念上的轉變，見 Patricia Ebrey (1986)。

5 這樣的作品數目多得數不清，筆者在此只列出于希賢(2006)，何曉昕(1990, 1995)，俞灝敏(1991)，崔昌祚 (2006)，郭彧 (2006)，劉沛林 (1995)，March (1968)，Yoon (1976)。

6 何曉昕 (1990:4-5) 認為現在風水在鄉村的實踐已經喪失了它原來的面目，淪為迷信的一支，它的研究就是要重建其歷史上的原貌。王其亨 (1995:11) 主張風水固然有迷信色彩，但重要的是我們要「以今天科學認識論為武器，去發掘和揭示傳統建築文化的奧秘，去粗取精，去偽求真」，讓風水能對當代中國建築文化走向世界作出貢獻。類似的見解，還可見於俞灝敏(1991)，劉沛林(1995)。

建構也是朝向一種系統化的方向，將風水視為客觀有效的力量，可以經得起時代的檢驗。在清末以前，風水的著作引用儒家、道家經典以及文本考證，做為重要的佐證權威。到了近代，打著科學的大旗，各種新興的相關學科知識，例如建築學、生態學、地理學、物理學、遺傳學、數學、大氣科學和環境心理學，就不斷被引入以賦予風水一種放諸四海皆準的面貌。對這些人來說，風水的有效性就是建立在學理的正確之上。實踐時產生的差距，是學理上的造詣或詮釋有了問題，解決的辦法是更進一層的研讀，以期發展出更精確的理論以及更標準的手法。

然而，如果我們先不要做這樣的假設，而是直接看風水師是如何看風水，那我們就會發現牽涉到選擇居址、布置環境的知識與考慮非常的多，從美學、生態、經濟、交通，到家庭、個人因素等等，都可以包括在內。而實際上，風水師並不是現代意義下的建築師、生態學家、都市計畫學家或地理學家，而是將物質世界、神靈世界以及社會世界的因素，都混雜在一起討論。他們依循一些過去傳承下來的形上學概念，熟識了一個或數個風水術派別的要訣，然後在實際與顧客互動的過程中，依照顧客的需要與感受，很務實的提出他們的建議。這套風水的論述不是一種思考的框架或認知的模型（雖然必須具有這些成分），而是為了具體選定居住地點而存在的；因此在理論上，風水師雖然並不會排除經濟、生態、社會因素的考量，但是他們通常只會考慮與顧客禍福直接相關的可能力量和條件，而他們建議改善的措施，也應該是在顧客有能力做到的範圍內。由於風水師在做判斷時，不是只抽象地利用風水經典中的原理來做學理上的推演，而是要具體地替顧客找到可以居住的空間，因此他們必須隨在地人的民俗知識、社會關係，甚至個人好惡，來做實際的計算與改變。這當然不是說，風水實踐只是一種因應社會環境及客戶要求的技術，沒有其自主的施行規則與原理；但是理論與實踐之間有太多中介的概念與物質條件必須處理，單看文本當中所建立起的理想模式，並無法說明或理解風水的容貌與功能。

許多研究者往往把風水書籍上所宣稱的理想，例如天人合一、天人感應，當成風水要追求的真正目標。⁷ 這往往忽略了風水實踐的目的——無論訴諸多麼高尚的哲學，就是要替人找個趨吉避凶的住宅，而風水師所談的「天道」與「自然」，其實就是一些已經被化約為抽象的數字、符號與象徵的框架。因此，所謂

7 例如尚廓(1995)，March(1968)，Anderson(1973)，Skinner(1982)，Roszbach(1983)，Lip(1996)。

的和諧與感應，其實就是如何推算、操弄出一個符合這些框架要求的位置。這種推算的技術假定了自然運作與人事禍福的相應，但它本身卻是一種透過人為的操作去利用自然的手段，它產生的結果是否與外在於它的機械性模型之外的那個真實自然，有一個和諧的關係，其實並不必然要出現在它的考慮之內。自然的力量在此是被當作一種特殊的資源，可以透過風水專家來辨認和掌握，人們是要利用天人感應的原理所產生的效果，來獲取其自身利益。因此，有了尋求與自然力量和諧的風水思想，與能否幫忙中國人建立一個合乎生態平衡的環境，或者產生一種尊重自然、瞭解自然的世界觀，根本就是兩回事。Mark Elvin (1999, 2004) 以及 Ole Bruun (1995, 2003:248-253) 的研究已經清楚地指出：沒有證據顯示，中國人與生態環境的關係，因為有了風水術的介入就更為和諧。中國過去歷代對環境的剝削與破壞，不會輸給其他文明。至於二十一世紀的現在，那就更不用說了。

既然，風水術的各種理論是為了解址，不是為了解建立一套認識自然或理解自然的方式而生；它也不具有一貫相連的理論傳統，可以持續吸引風水師一起來為建立一套完整的知識體系而貢獻個人的努力。因此理論是否嚴謹、合乎邏輯，固然必須有一些基本要求，但已屬次要的問題了，理論不嚴謹的風水術不一定會造成他們不被群眾接受。更要緊的是，它能否產生一種空間安排的指示以及一套伴隨而來的說法，讓一群人接受它所宣稱的那些益處。這樣的論述並不必然構成體系，它的規則性往往來自重複引用過去那些具有權威的形上學概念與分類框架。因此，研究風水的重點應當轉向它們是如何被組合起來、如何被使用，以及如何繼續地演變。從這個角度來說，人類學的風水研究提供了一個更為開放和更為經驗性取向的可能，特別值得我們重視。

四、人類學對漢人風水的研究

在人類學這個研究傳統裡，最早提及中國人風水的可能是弗雷澤 (James Fraser) 的《金枝》，他利用了十九世紀荷蘭傳教士 de Groot 在福建地區所蒐集的材料來探討原始人的思考方式，而像泉州鯉魚城以築塔來對抗永春漁網城的例子，正好可以拿來做為「模擬巫術」(imitational magic) 的個案證明，風水的習慣可以被視為前科學時代的思考模式存在的證據 (Frazer 1966[1890], vol.1:170)。此外早期人類學更有名的一個的例子，就是涂爾幹與牟斯 (Durkheim and Mauss) (1963) 在他們的小書《原始分類》中對中國風水的探究。這

本書同樣利用 de Groot 的材料，嘗試證明社會分類與自然分類是平行發展出現，而其中社會模型的概念應當是基本原型，其他自然模型（例如圖騰、宇宙觀）則是建立在其上發展而成。只是在發展完成後，兩種模型會區分開而各有其自主性。風水理論中那些宇宙論式的模型分類，例如四靈、八卦、星宿、天干、地支等，都是在這一發展過程中的不同階段所出現的分類；而這些分類由簡單往複雜演進，形成一個整體、一種統合在一起的知識，這個空間分類體系的最初模型就是來自「社會」。

涂爾幹與牟斯二人的這套演化論框架之宗教起源學說，應用了中國宇宙空間分類資料來進行一個理論性的臆測，但顯然是因為他們對這些模型的發展歷史不甚清楚，導致將風水在古代中國獨立發展的多個框架，如何逐漸被整理成一個系統的過程，誤解為一種結構式的演進，而呈現出很明顯的歷史謬誤。然而他們的理論企圖卻開啓了社會科學中（特別是人類學）有關自然的宇宙論與各種社會分類之間，各種可能的比喻、轉喻及轉換關係。李維史陀的《圖騰現象》（*Totemism*）以及《野蠻的心靈》（*The Savage Mind*）等書就是繼承了這個思路，並予以修正後重新出發的例子。

社會科學中的另一位大師韋伯（Max Weber）也討論到中國的宇宙觀及風水，但是他關心的議題，是有關為何非西方的文明並沒有產生一種倫理式的理性主義，促成現代理性世界的出現。風水以及其他的占卜術數，被他視為是各種巫術，為儒家沒有發展出一神論宗教的原因、也是結果。儒家所代表的正統，未能成功地建立起理性化的宗教一元化秩序，使得巫術，例如風水，漸漸地在帝國形成後制度化，成為阻礙科學進展的力量；並因為與正統對峙的關係，而不時遭到儒家的壓制（Weber 1951:226-237）。

韋伯對風水的認識還停留在零碎的占卜與功利需求的技術，也對道教傳統在中國文化發展的積極角色缺乏比較清楚的認識。然而他的討論雖然不是直接針對風水，但是卻開啓了一種跨文化比較的觀點，讓我們對中國文化意識形態的構成與其內部概念之間的關聯有了一個新的思考方向。

韋伯以後，有一段很長的時間裡，「風水」似乎被遺忘了，鮮見研究中國的人類學家提及。這一方面反映了風水在十九世紀下半葉開始，做為中國地方政府對抗西方勢力入侵的工具，已經逐漸在維新西化的要求下失去其重要性。用破壞地方風水為理由來阻止引入西方的宗教、建築與礦業，已經不再被廣泛地接受。既然風水已經不再是中西衝突矛盾的焦點，它也就不再是西方傳教士及商人的主要關心。另一方面，當然也是因為中國的正統儒家知識份子本身，本

來就長期不信任「風水」。而當中國社會普遍接受了現代化的價值觀後，這些傳統的術數更常都被視為迷信，難登大雅之堂。在早期中國社會學家、人類學家的著作中，都把風水視為邊緣性現象，只偶爾提及，即使提及了也是以一種負面的態度來簡短地討論。在 1949 年後共產黨政權全面停止西方社會科學的研究，並將風水視為封建迷信而加強取締後，風水被迫轉入地下化，除了海外的華人社區與港臺地區還繼續有人實行之外，更是乏人問津。

傅立曼 (Maurice Freedman) 可以說是把風水帶進現代人類學討論的最重要一位學者。除了在他東南宗族的研究中，特別闡章談論風水與宗族發展的關係 (Freedman 1966)；他還將之應用在 1960 年代在香港新界的田野材料中，並寫了兩篇討論風水的專論。風水在他的研究框架下，除了是一套複雜的信仰及形上學的一些看法之外，還是人們用來適應居住地方之地景的一套技術。傅立曼注意到在香港，風水與祖先崇拜二者是相互糾結在一起，但這二者的儀式實踐所針對的對象，卻是截然不同。祖先崇拜儀式是透過對過去有成就的祖先表達尊崇，來建立倫理秩序與宗族團結。可是風水卻是透過對墳墓中的祖先遺體的操弄，來達成個人的利益追求。因此，對傅立曼來說，風水代表的是中國宗教世界的另一個面向，與祖先崇拜形成互補。在這裡，他所關心的議題是「中國宗教」的結構原則為何？是不是有一些基本的社會結構的發展，造成了這種墳墓與牌位、風水和祠堂既對立又互補的儀式表現？他指出在父系世系群發達的區域，墳墓的風水也隨之被廣泛的重視；而中國的家庭內部的權力關係與具有法人色彩的世系權威之間不同強度與張力，往往決定了「祖先」是和善還是具有敵意。因此，風水可以說是代表那種穩定、道德性很強的祖先崇拜的反面，以一種非道德和自我中心的方式來反映社會生活之中競爭的面向。

傅立曼的說法雖然受到後來一些人類學家的挑戰，但他將風水視為一種自然論式、機械論式的解釋架構，乃指出了中國人宗教生活的非道德面向，揭開了對意識形態結構分析的方向；此外他也提出風水其實是一種擇址技術，系統性地把各種因素放在一起考量，以幫助人們適應其周遭環境 (Freedman 1989: 331)。這種生態式的理解，也開啓了其他人類學者及非人類學者對風水的規範性意義的持續興趣，反而成了後來非人類學風水研究的主流；例如今天常見的建築學、都市規劃學、生態學式的風水理論，可以說都是延續這個看法的研究。

傅立曼的學生 Feuchtwang 在 1974 年出版的《中國風水的人類學分析》(*An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*)，是另一重要而且具有開創性見解的作品。這本書前半段有關風水基本理論的介紹與羅盤構造組成

的分析闡釋，至今仍是英語世界中最佳的風水導讀文獻。書中這部分討論的目的，是建立起這套宇宙觀的形貌。而後半段有關這套宇宙觀的應用，Feuchtwang 則以幾個不同的角度嘗試給予風水一個理論定位。首先從結構主義的觀點，他檢討了涂爾幹與牟斯的原始分類命題，指出風水中組成整體的那些不同的宇宙分類，不是從簡而繁演進，而是隨著中國帝國的擴張，將原本不相干的分類統合在一起而成。這套自然分類與社會分類的進展是平行的（Feuchtwang 1974:239-241）。更重要的是他指出，風水這種自然分類秩序，是「一種自我認同的方式（a method of self-identification）」（同上引：240），每個主體是依據它的所在位置出發，來與其他主體形成的小宇宙區分開來。這種自我中心的位階關係，既不同於李維史陀所說的圖騰主義，更不同於宗教性的階序與社會性的階序。

接著，Feuchtwang 指出風水在形式上所呈現的性質，可以視為心理上的投射，是依當事者的需求和印象而生。然而這些投射形成的象徵，例如青龍、白虎以及各種吉穴或凶煞，不可能是個人想像的產物，而是由文化所界定，需要靠學習才能成為一般人的知識。這種心理投射，可以讓現實上無法控制的情況，得到心理上某種程度的抒解。風水實踐中那些儀式化的展現，可以用一種客觀的、公開的力量來解釋個人或某個群體的得失，避免直接的社會衝突。

進一步來說，風水實踐也可被視為一種占卜（divination）的形式，自有其解釋上因果連結的可信性：只要你接受了一些前提，那麼風水很難被確切地反駁。當事者可以透過信念，繼續接受不符合預期的結果為例外或操作上的錯誤。因此風水往往無法用理性計算的方式或占卜的有效程度多少來反駁。此外，做為一種占卜，風水又可以客觀化、公共化、戲劇化個人決定的合法性，讓社會衝突不會表面化，可說是具有某種社會功能。

最後，風水還可以被視為一種認識並應付真實世界的知識模型。雖然是一些由自我設立的形上學概念組成，但是風水具有一些知識模型上的性質，既不同於有清楚自覺而建構的科學模型，也不只是一堆隱喻（metaphors），而比較接近所謂的「原型」（archetype）：既系統性地提供了一些解釋性的隱喻，又以一種比喻的形式來提供瞭解現實事物各種可能的假設（同上引：249-254）。

雖然這本書幾個理論的討論都還在初步嘗試性的階段，許多結論都是在經驗研究不足的情況下提出，但從不同角度的理論觀點，Feuchtwang 指出了許多未來的思考方向。風水現象不再只被當成「文化遺留」（cultural survivals）或者支持社會團結的功能性制度，而是整個中國宗教現象中的一環，與其他的知

識傳統有不同程度的關係，這為何謂「中國宗教」這樣的問題帶來了新的思考方向。

傅立曼對風水與祖先崇拜的討論，對後來的人類學者有很大的影響，特別是他認為風水信仰對於祖先遺骨的處理，基本上是一種非道德、非個人性的操弄，將祖先崇拜中對祖先的那種尊敬與孝順，倒轉為將屍體看成一種傀儡道具，用來追求個人的利益。因此，原來做為權威與團結中心的宗祠的、祖先牌位的儀式，到了以墳墓為中心的祭祀，卻出現了以競爭為主軸的風水儀式。⁸

Emily Ahern (1973) 在臺北縣三峽鎮溪南村的研究，對這種看法提出質疑，她指出在溪南的臺灣漢人，對於墳墓風水的看法與去世祖先的好惡有密切的關係；一個墳墓的風水好壞，是決定於祖先在墳裡是否舒服，而不是抽象的氣，那種神秘的力量的好壞。祖先在這個過程中也不是被動的工具，而是具有主動意志的先人，他們會透過托夢或者懲罰後人來表示他們的不滿，並要求風水的改善。Ahern 的論點是，傅立曼所談的那種機械論式的風水並不存在於溪南，風水在當地乃是為了服務於祖先的舒適；而因為子孫與祖先之間繼續存在著情感的連結，因此祖先對後人的庇祐，是趨於平等，而後代之間互相競爭搶奪好的風水的情況也不多見。

然而，Ahern 並沒有否定機械論式的風水存在於臺灣社會的這個事實，但是顯然在三峽鎮上的風水師才能比較清楚地說出這套道理，在當時的溪南鄉下（約 1969-70 年）也才逐漸有人開始具備這種概念。也就是說，風水被視為一種抽象、非人格的力量，這樣的觀念是與階層地位有關，並且可能是學習得來的。

李亦園 1971 年在南投縣竹山鎮社寮與名間鄉松柏坑兩地所做的童乩治病的記錄，大致支持了 Ahern 的部分論點：去世的祖先或親人並不是被動的傀儡，而是透過各種作祟與庇祐，繼續與子孫產生親密的關係。祖先的風水保佑後人，後人照顧、祭拜祖先，雙方形成一種互惠的關係。在此風水是具體可理解的墳墓狀態，指的是去世祖先遺體的居住環境，環境如果不如意，就可能造成祖先作祟 (Li 1976:329-337)。⁹

8 另外有一批受傅立曼影響的風水研究，以中國東南區域的例證來探討風水與宗族發展及房支派系政治的關係，像 Watson (1988)，瀨川昌久 (1999)，但他們的討論基本上都沒有超出傅立曼所設定的議題，我在本文就不再細加討論。

9 李亦園在後來的另一篇文章中，更清楚地將中國人的各種祖先崇拜儀式中的親族關係分為三種成分：(1)親子關係，(2)世系關係，(3)權力關係。祖先墳墓的風水其實在不同的脈絡，會展現出不同的親族關係。例如 Freedman 所談的那種機械論式的風水觀，其實是宗族中的權力關係面向，強

余光弘在一篇全面重新檢驗 Ahern 在溪南的資料的文章中，犀利地指出她的資料與討論根本就沒有辦法支持祖先的意志與墳墓的舒適與否是風水好壞的最重要的因素。一般人本來就擁有比較少的風水知識，他們講不出一套「宇宙之氣」影響人事的道理，因此他們往往會用表面看得到的墓地舒適與否來回答，但這並不表示他們就沒有有一些相關靈力的概念。事實上在 Ahern 所描述的葬禮中的「打五穀」儀式，就是一種風水師用來注入靈力啟動墓穴的過程。而有關羅氏兄弟爭奪風水利益卻遭受厄運，被村人解釋為因去世父母被拆散而不悅所引起的那個案例，不但沒有否定機械觀的風水存在，反而證明了一般人與風水師都清楚地知道有「氣」的力量存在，而且也知道透過某些操作，不同的兄弟房份會得到不同的後果(余光弘 1987:144-153)。顯然溪南人的風水觀，絕對不是單純的一種祖先人格論，而是更為複雜的混合；而機械觀的風水，應該還是具有最權威的位置。

葉春榮在後續的一篇文章中，用九十年代臺南縣葫蘆村的例子，指出當地的村民的確有祖先的骨骸會影響後代的禍福這種機械論式的觀念，但這種觀念只是部分的因素，反而是天理與報應這些道德性的解釋才是最重要的因素。祖先是否有自主性，並不是關鍵所在，因為祖先的舒適與否，不是單憑風水就能決定，而是天理昭彰的結果(葉春榮 1999)。

有關祖先是否在風水實踐中扮演一個自主的角色這個爭論，渡邊欣雄有一段相當有洞識的討論。他指出傅立曼等人主張的風水做為一種機械論的世界觀，或者 Ahern 等人以為的風水具有人格論的色彩，其實不必然是兩種牴觸的理論；也不必將它們視為是香港與臺灣地區性的差別。這兩種世界觀其實是互補的，我們在兩地的民族誌材料中都可以見到人們不同程度的接受了這兩種風水觀。這是一種複合性的世界觀，漢人社會對風水的看法中，同時可以存在多種不同的模式。渡邊欣雄引用韓籍學者崔吉城對韓國人祖先崇拜的研究指出，韓國人的祖先崇拜是三種模式所構成的複合狀態。第一種是類似 Freedman 所說的機械論式的「風水」模式，由外在的、自然的「氣」，透過死者而傳給子孫，不牽涉到人的情感或人格因素。第二種是「祭祀」模式，指的是子孫孝道的延長，祖先與子孫之間有一種道德性的義務存在，不會因一時的喜好而改變；雖然雙方可能因為這種祭祀關係而各蒙其惠，但關係的運作方向是單方面的由子

調的是分枝、競爭、對抗與併合。至於他所指出來的這種比較有人性論的風水觀，則是親子關係中的撫養／供奉，疼愛／依賴以及世系關係中的家系傳承要求的混合(李亦園 1986:54-56)。

孫往上。第三種為「巫俗」模式，是生前子女父母關係的延續，但他們之間的關係是以一種互惠的形式出現，必須相互間有來有往，有祈求有報答，才能繼續。因此，如果子孫虧待了祖先，就可能受到報復。這三種模式，在理論上可以區分開來，但在實際生活中卻可以同時存在並混合在一起(渡邊 1999[1990]: 64-66)。渡邊認為像 Ahern 所討論的那種人格論式的風水觀，可以被視為是一種「祭祀」模式與「巫俗」模式的混合。

換句話說，在看「風水」這個廣義的範疇下，其實包含了多種形式的知識：包括由風水專家所擁有的那種具有自然論、機械論色彩的「風水」模式，還有由當事者以及風水專家依各地方的民俗知識與傳統習慣，所做的各種選址上的判斷；這裡牽涉到的已經不是那種風水觀才是正確的，而是風水的權威與其在各地實踐時的合法性是如何構成的。

Ahern 所引起的有關風水到底是機械論式或人格論式的爭論，其實是混淆了風水理論的層次與風水實踐的層次的問題。在風水的理論層次，有關藏風納氣的說法，基本上是為祖先墳墓的擇址，提供一套自然論與機械論式的解釋。這種思考模式或知識觀認為透過祖先的陰宅影響後代福祉的自然力，具有一些客觀、非人格化的規律，可以透過一種特別的知識（稱之為風水）去掌握。可是一個人在實際照顧風水的時候，必須考慮的因素，就不只是這種機械論式的知識。他必須要顧慮到死者所在的當地風俗習慣與宗教信仰。當人們若認為祖先應當要像生前一樣被看待照顧，墳墓就該像一間陽宅，必須讓住的人感覺舒服，那麼祖先的墳墓除了要有好的地點與正確的方位，還要注意墳墓的美觀與舒適。此外，祖先的靈魂、當地的神明都可能透過各種管道，例如托夢、童乩，來指示或批准風水的選擇或改造。這些種種不同的考量是因為，在漢人的世界觀中，祖先可以同時是社會存有、自然存有與超自然存有。風水的理論只處理自然存有的那個部分，但是風水的實踐卻可能牽涉到其他的層面。因此，一個祖先墳墓的完成，固然要應用處理物理環境與物質身體的風水理論，也有可能要處理祖先做為父母、兄弟、姊妹等等這些人格角色的社會要求。機械論與人格論的說法，其實可以是並存的，只要我們注意到，當我們談到祖先墳墓的「風水」時，有兩個層次的意義。狹義的風水，指的是機械性的風水理論；廣義的風水，指的是選址或修改墳墓時的其他層次的各種考量。

然而這個看法馬上就會引發一連串的問題，等待我們繼續探究。如果複合性的世界觀的確存在，那麼這是漢文化影響下的社會所展現的特點，還是更為普遍地存在於複雜社會之中？不同的世界觀之間的關係為何？如果行動者會因

脈絡的不同而有不同的解釋模式，這些不同模式之間是如何構成並存的關係？這些問題牽涉到我們如何定義所謂的「文化」，而這種複雜社會中的文化概念和以往人類學的那種相對上具有一貫性的文化概念顯然是不同，我們再也無法假定這些不同的世界觀能構成一個一致性的系統，反而是不同的知識傳統如何同時產生文化的統一性與差異性成為主要的問題。風水的研究需要脫離過去那種觀念史的作法，轉向知識社會學的問題，也讓風水實踐如何在具體的社會效用與功能要求下，展現出文化的動態面成為重要的課題。

Bruun 在 2003 年的著作，是繼 Feuchtwang (1974) 之後又一本對風水做比較系統性研究的專書，他的理論立場也相當的不同於前人。Bruun 認為「風水」不是一個自成系統的整體，而是更大的文化構成之一部分。它在不同時代、不同區域會有不同的面貌。因此想要將它定義成有清楚的範圍的整體，只會更加矮化風水，壓抑它的可能意義。比較重要的問題反而是風水在各地的脈絡中如何被認識？如何被實踐？它與其他概念與制度如何連接？為什麼它在中國社會中會如此重要？

對 Bruun 來說，風水是一種存在於一般群眾之中的鬆散傳統，它不斷的從古代經典、宗教、儀式以及道德哲學中吸取元素，因此讓歷代的中國人有一些可以認同的原則；它在各地呈現不同的種類與面貌，而且這些差異，因不同地方的脈絡，發展出不同於主流正統論述的生活視野。Bruun 認為風水的知識與理論本來就無法構成一套一貫完整的系統，反而是在各地的脈絡中，不同類型的世界觀及思考模式，如何互動及組合，才是應當關心的問題。

風水所代表的是一種正統之外，繼續與國家抗衡的傳統，它可以繼續存在是因為它一直能滿足一些地方上的需求，並同時保持其適應性及彈性。國家那種強調社會道德或理性主義的傾向，會與風水產生一種競爭、對話而又時時衝突的關係，雙方一直持續互動著。國家雖然不斷地想滲透、壓制或管理風水的發展，但風水沒有清楚的制度與系統性理論，反而使得它得以繼續轉換、跨越界線，不被國家單方面的消滅或同化 (Bruun 2003:6-9)。

Bruun 反對將風水視為全中國人的宇宙觀，相反的它是特定歷史環境中，與正統、菁英、國家所對立的那種民眾意識形態中的一環，有時它會被放縱或承認，例如清朝政府在十九世紀時，借用民間的風水習俗來牽制西洋的傳教士活動與資本家的投資。而等到後來中國政府接受了現代化的路線後，風水就不再被重視。政府開始動員各種資源來教育群眾、批判所謂「迷信」，風水又再度地被邊緣化。1949 年共產黨取得政權後，夾著無神論、現代化的意識形態，以

及國家滲透力量的增強，開始有計畫的壓抑宗教。然而這種壓制的措施雖然能有效的排除外國宗教與制度性宗教的影響力，但卻無法消滅本來就是零碎、分散而且無組織的風水。在正式的制度性宗教以及廟宇被鎮壓後，「風水」反而成為中國鄉下地方最主要的一種分類性、宗教性的思考模式。

利用 1990 年代中國四川及江蘇的例子，Bruun 描述了在這些鄉村地區，風水仍然繼續發生作用。這些地方的風水師主要的工作是去「看」以及「改」那些家裡有厄運、有凶死或發瘋生病的人的房子風水。而不是像傳統最常見的去擇墓址、算吉時、指導下葬。從當前這些農民所面臨的經濟及健康衛生體系的背景入手，他指出在風水實踐所勾勒出來的世界觀中，物質的、社會的面向是用一套非人、又是非道德的 agencies 緊密結合在一起；而回應以前的研究者像 Feuchtwang、傅立曼的看法，Bruun 進一步指出風水代表的是一種以自我為中心的世界觀，它們或透過風水的展現來合理化並炫耀私人的成就，或將自我居家環境中感受到的不滿，投射到外在世界，成為不吉利的風水。在社會生活中所遭遇的困頓或失調，也可能轉化為個人身體的疾病痛苦，然後交由風水師來處理。風水繼續與主流的宰制式的意識形態對話。中國鄉村地區在 1990 年代開放以後所面臨的社會經濟壓力，以及國家社會福利、醫療服務在鄉村地區的退步，更使得風水在鄉村的社會功能益形重要。

五、人類學可能的貢獻

從以上的討論中我們可以看到人類學對風水獨特的貢獻，在於透過直接對風水如何實際在社會的脈絡中運作來進行經驗研究，它逐漸地擺脫以西方知識傳統假設為前提的一連串虛假的問題：風水到底具有多少的的合理性與實用性？是不是一種原始心理學還是環境生態學？可不可以視為一種科學或雛型科學？或者根本就是迷信？而開始將在地人的觀點放入討論的框架中，探索「風水」這種知識模式在漢人文化中到底扮演什麼樣的角色，它與其他知識模式之間的關係為何？¹⁰

歷史學或建築學式的研究，主要將風水看做一種文本的現象，以考證風水起源發展，重建系統性的風水理論以及評估風水在當前的實用價值，做為它們探究的關懷。但如果我們不假定風水是一個自成一格的宇宙觀，可以孤立起來

¹⁰ 對於宗教、巫術與科學這種西方範疇的反省與批判，見 Tambiah (1990)。

討論它的系統性與貫通性 (coherence)，而是透過對風水實踐與社會文化脈絡的關係的觀察與分析，我們反而能更清楚地認識到它是如何在不同的時空中，繼續改變與適應社會需求，並持續在文化上的具有重要性。

把風水放在具體的社會脈絡中研究的另一個重要的後果是，就如同渡邊欣雄指出的，我們立刻會面對風水的實踐應當被視為多元或者複合式宇宙觀下的產物的現實。因為人類學者在對具體的風水實踐觀察中，會發現其實它往往只是漢人一套複雜的儀式叢結中的一環。風水師只是漢人在其「宗教生活」中，尋求諮詢協助的許多管道中的一種；在許多儀式中，風水師與其他性質的儀式專家一同出現，扮演一種互補的角色。因此，風水的意義往往要透過與其他領域的關係，才能清楚地理解。

以當前臺灣鄉下的葬禮為例，¹¹ 一場完整的喪事從彌留、買棺、入殮、出山、安葬到完墳，往往請來多種儀式的專門人員來參與幫忙。主要包括：打點所有喪葬期間大小細節，主持指導喪家處理遺體與製作喪服，並在出殯後淨身善後的「婆仔」；舉行科儀，引渡亡魂，帶領出殯行列，指導下葬程序，並在返家後舉行除靈與安神位儀式的「道士」或「司公」；修築墳墓，豎墓碑的「土水師」；找墓地、指導下葬的「風水師」；主持告別儀式的「司儀」。當然依喪家的意願與財力，這些人員沒有一個是必須的；而他們所從事的工作，也往往重疊，甚至可以互相替代。喪家中如果有人熟悉喪禮儀式，就不必請婆仔來招呼；道士或經驗老到的土水師，常常也會看風水；沒有錢請道士來做完整的法事的人，也可以讓婆仔以簡單的誦經儀式來取代。但無論儉樸的或繁複的喪葬儀式，這些人要處理的事物，可以區分為三個面向：第一是有關死者及其家人社會生活秩序的確認與重整；第二是有關死者靈魂的歸宿與安寧；第三是有關死者的身體與墳墓的處理和安排。這三個面向皆與漢人多重性的世界觀有密切的關連。

婆仔指揮死者家屬搬動遺體，誰負責擡腳擡頭、誰負責替死者穿著壽衣、遺體要移往那裡、面對那個方向，都有規定；在喪儀中，指導眾人該站那裡，要做什麼事；在出殯前，幫忙指導喪家製作各種孝服及頭帛，並按照親屬關係正確地穿戴。司儀則在告別式中，負責安排家祭與公祭的程序與秩序，由近而遠、由私而公，確認死者的親屬關係與身分、地位。這些工作都是要透過儀式安排，來嘗試處理死亡對死者及其家屬社會關係上的衝擊，並按照祖先崇拜以及親屬

11 這裡有關當代臺灣的喪葬禮儀的描述，乃綜合筆者在宜蘭縣五結鄉與冬山鄉一帶的觀察，並配合黃文博（2000）的描述。在此，筆者沒有討論火葬方式的喪禮，只談常見的土葬的標準葬禮。

關係的原則，宣示家族成員之間的權利和義務關係，以及繼嗣傳承的延續。

道士從事的工作，雖然會依喪家的花費多少而有所差別，有時也有人以僧尼來取代，但他們處理的事情，基本上就是透過誦經與符令，替死者加持，以便順利地引導死去的靈魂，一步步通過往陰間的各種關口。這些儀式專家要處理的是，死者與神明、鬼靈世界的關係，他們運用各種積功德的儀式與展現法力的技術，替死者應付各種人格性的超自然個體與群體所訂下的規矩與難關，使死者能安然前往另一個世界。

至於風水師與土水師的工作，就是推算出好的時間與方位，替死去的遺體找到一個適當的下葬地點。他們要處理的問題是死者遺留下來的物理存在，與自然環境之間的關係。將自然視為一些客觀、沒有意志的、機械論式力量的來源，風水術嘗試透過時空分類的推演，取得最有利的位址。

社會、神靈、自然世界這三個面向，構成漢人社會在遇到死亡時，同時要面臨的三種互相重疊、交互感應，但又各自有其秩序原則的領域，而風水主要處理的就是其中的那個自然世界的面向。雖然在處理風水的過程中，我們往往會發現有一些風水的力量被生物化或擬人化，例如龍脈化身為龍神，並接受祭拜；有些地方習俗在為墳墓勘定「分金」時，還要擲茭問神明；¹² 但風水師不同於道士或僧侶，他不在社會與神靈世界間擔任中介，他是個具有特別知識的專家，關心的是當下這個世界中的自然環境（透過死者遺體）對人的影響。因此，就這個觀點來說，風水好像是一種知識傳統，沒有牽涉到神明與超自然的信仰，並不能算是「宗教」的一部分。

然而，就是因為這三個領域都在一個喪葬禮儀中被連結在一起，而且往往被混在一起處理，我們面臨的「漢人宗教世界」，顯然不能以西方宗教範疇為思考的框架而從自然／超自然、神聖領域／世俗世界這樣單純的二元角度來理解。在這個多元的世界觀中，存在有許多不同的知識、宗教傳統，嘗試來瞭解、操弄不同面向的力量；但從個人的觀點來看，個人乃透過一些儀式性的行為將社會、自然、超自然三方面的力量都放在一起來處理。在這個宇宙世界裡，神明、鬼怪與祖先也存在於風水影響下的環境中，自然力與靈異力並存，人力與非人力（personal and impersonal forces）被交互應用，形成了一種比一般「宗教教義」還更加世俗、更加具有操弄意願的行動觀。也是因為對這些力量的認識

¹² 黃文博（2000:61）指出臺南沿海有這樣的習俗，導致很多地理師覺得不受尊重，都不願意來此地看風水。

與處理，例如道家法術、風水術、儒家的家禮，在它們實踐的脈絡中，各有其有效的規則與標準，既無法完全地概括其他面向的力量，又無法否認它們的存在。漢人的「宗教生活」就成爲一種多元、折衷，既不是完全的有關信仰，又需要在特定脈絡中，相信某些形上學或神靈存在的假設。這樣的世界觀對一神教信仰的信徒，也許會造成某些困惑，但對那些活在像中國這種多元世界觀的複雜社會中之人，這是日常生活的常態，也是世界現實的面貌。

六、另類的世界觀還是雙重性的視野？

假如人類學的風水研究避免了只探討文本的重建與知識系統性追求，而轉向對具體脈絡運作的考察，那麼我們應當如何來解釋，在如此廣大的地方性與時代性的差異下，風水仍然維持了一個相對上清楚的傳統，而且繼續地吸引許多中國人相信，並認真地實踐它的各種理論？Bruun (2003:6-9) 提出了一個相當複雜而大膽的看法，認爲風水具有自利傾向與抗拒性，可以視爲一種對立於國家理性主義的傳統，透過與統治意識形態的抗拒，風水得以繼續發展與改變，並吸引漢人的鄉民繼續相信它與使用它。接下來這段，筆者將以十九世紀臺灣官方利用風水的例證來反駁 Bruun 的觀點，並建立另外一種理解風水的角度。

Bruun 一書的主要貢獻在於他把風水的研究從追求靜態的規範性的系統定義，轉向動態的、實踐的，以及具體意義與社會功能；但是這不是採取一種唯名論的立場，只是讓不同時代、不同區域的風水實踐，呈現其各自的面貌與功用，而不去討論其共通一貫的性質。他想透過對各種差異版本的考察，去瞭解這背後更大的文化構成。風水在這樣的研究取向中，不被視爲具有自主發展的系統性知識，可以讓研究者依照他個人的見解或偏見，定義、規範出一個或幾個理想性的模型或理論，以決定某些風水理論或實踐是正確或錯誤。風水的理論與實踐被視爲一種繼續變動發展的傳統，它不斷的與所在的社會脈絡中的各種傳統、思想、制度對話，因此我們必須同時考察當時其他並存、互動的知識傳統與政治力量。換句話說，風水這套論述實踐，不必然要符合某些理想性的原則而存在，它可以依各時代與不同地區的需求而變化。而它之所以能讓這些各地的變異繼續被應用風水者及其研究者視爲共同相通的現象，就是因爲風水的實踐，應用了中國人熟悉的象徵與形上學的概念，建構了一個另類的世界觀，而持續與國家理性和正統倫理對立。

筆者同意風水的論述實踐無法與它所在的社會歷史脈絡中的主流論述分開

來考察，風水的研究不應該一直圍繞在文本傳統的考據與理論的重建；而過去有關風水的討論，時常忽略了風水論述的社會脈絡與政治意涵。但因為這套論述實踐時時受到國家的監控與壓制，而它在地方脈絡又往往以一種不同於官方論述、非道德甚至自私的觀點，來處理個體在空間上的使用與布置，Bruun 就認為風水可以構成一種長期與國家的理性主義力量對抗的傳統。筆者覺得 Bruun 在這裡又掉入了另一個二元論的框架：一方面簡化了國家力量的多元性與複雜性，另一方面則理想化了底層群眾的對抗性與一致性。

如果風水真的代表與統治階層對抗的另一種底層農民的世界觀，那麼我們要如何解釋明朝的皇帝從朱元璋開始，都一再使用風水師來相度都城，營建宮殿呢？為何清朝在修建皇家陵墓時，還要由欽天監負責勘定風水（王玉德 1994: 57-59；馮建達 1995:62-96）？如果風水只是代表自我中心主義的世界觀，那麼我們要如何解釋，一個地方的書院或學堂的風水，往往被視為地方集體利益和團結的象徵？

Bruun 所觀察到的當代中國鄉村的現況，風水的地方性實踐與國家理性主義呈現對抗與緊張的互動關係，固然是社會主義式的現代化意識形態，嘗試全面性的壓制各種宗教組織與信仰的結果。然而風水是否就真的只存在於在地的、另類的實踐傳統，而不見於國家的建築與官員的計畫中？他看到的可能只是侷限在偏遠的鄉村。

2006年1月24日的中國新華社的《半月談》有一篇文章談到中國現在到處興起一股「風水熱」，特別引人注意的是根據被訪談的風水師指稱，他們的顧客除了影藝界人士，企業老闆，最多的就是政府官員。文章宣稱現在中國的許多政府部門每換一次領導，就要更改一次辦公室的佈局；部分官員上任後第一件事就是找風水師看自己辦公樓與辦公室的朝向，有的甚至對整個建築大興土木。而舉出來的一些官員「迷信」風水的例證，從山東、遼寧、河北到山西，各級政府與法院都有。報導並說「專家指出，風水作為一種民間信仰，可能還談不上有多大的危害，但如果成為官員的信仰，且利用職權，把它強行拖入公共生活領域，那就是非常可怕的事情。」這些政府官員使用風水來求得好運的例證，被解釋為是個人貪腐或迷信的行為。¹³

然而進一步追究，其實政府官員的動機不一定全然是自私的，2007年09月27日四川重慶晚報報導，當地居民、大學教授、地理學者、民俗專家共同呼籲

13 見中國人民網網站 <http://politics.people.com.cn/BIG5/30178/4057842.html>。

要保護重慶市從平頂山至佛圖關、鵝嶺這條海拔不到 500 米，長 10 公里左右的山脈。它自古以來被稱為重慶龍脈，是城市核心區的脊梁。而市規畫局也表示已經規畫隔離帶，成立禁建區與控建區，以保護這段山脈的綠地，確保重慶市的生態平衡。¹⁴ 地方政府透過對龍脈的保護，來安定市民的不安，追求全市的福祉，只是現在要動用學者製造輿論並以科學的術語來包裝。

這些報導都顯示在當代中國風水實踐，已經不能簡單的歸類為另類的、在地的傳統。而政府機構與官員與風水關係，也不是絕然對立。特別是當國家理性主義的熱潮減弱後，風水又再度被用來協助有權勢的人，展現與合法化他們的治理。

從歷史上來看，許多研究指出，宋朝以後的官方對風水的態度，其實是相當曖昧。雖然歷代都有官府取締風水的記錄，但風水的知識卻是不論天子、平民都時時仰賴和參照的技藝。民間社會固然時時必須在不同層級的國家所設定的政策限制下，從事風水的實踐，但是這些知識及觀點並不一定會與官方權威衝突。事實上在大部分的情況下，風水並不構成政權積極取締的對象，它與國家政權的摩擦往往是在社會政策或禮俗實踐的效果上。例如在明清帝國時期，風水最常被抨擊的原因是因為它造成喪家為了尋找更好的葬地，長期停柩不葬，違背儒家禮制；但很少士人官員會去質疑「風水」主張背後的那套地理與人的命運互相感應的原理。風水的習俗被正統儒家嫌惡的原因，像造成大量金錢浪費、引起家族之間或之內的衝突、延遲下葬而不符合喪禮規定等等，都不是因為意識形態上直接的對立，而是憂心它可能對社會秩序產生的負面影響。至於「風水」是不是有效？它有效或無效所根據的理論為何？這些理論的假設是否合理？這一類基本的義理辯論則泰半闕如。換句話說，統治階級與平民看待風水概念背後的假設，其實並沒有太大的差異，差別的是在其社會效果的評估。¹⁵

風水的崛起與中國帝制晚期的社會文化發展有密切的關連。根據 Rawski (1985) 的研究，這段時期因為新的傳播媒介的出現與普及、資本主義式商業網絡的增加，以及識字率與城市化的成長所帶來的社會流動，為中國帝國帶來前所未見的文化整合，但也造成國家對地方社會前所未見的滲透。矛盾的是，在儒家的禮教更為平民化、教化更加深入民間各階層的同時，我們也目睹了民間對統治的抗拒，也更為多樣、複雜與強烈。Gates and Weller (1987) 指出了

14 見重慶晚報網站 <http://cq.qq.com/a/20070927/000023-1.htm>。

15 有關風水及各種術數在清代的重要性與意義，見 Smith (1991)。

這段期間各種民間教派、齋堂林立，抗拒正統的形式也從最直接的武裝起義，到個人採用溫和的方式來排拒社會倫常。在一個逐漸整合的時空參考框架下，對於什麼構成文化意義與社會價值卻發展出更多不同的詮釋與行動的思想及方案。雖然透過科學的制式化、管制印刷與查禁書籍、鎮壓民間教派、強化社會、教化機制等方式，國家所建構的禮教正統變得更為森嚴，但經濟規模的擴大、教育識字的普及、社會資源與文化意識的強化，讓各種另類的抗拒性、自主性的知識傳統得到更大的發展空間。風水可以說是在這樣的背景下，吸收古代的各種宇宙觀的分類概念與符號而逐漸發展形成的。它的視野與社會功能，強調個別主體自我中心主義，不同於正統儒家的道德主義與理性論；因此從歷史的角度來看，風水的確與抵抗性的、另類性的世界觀的發展有密切的相關。

然而 Bruun 將風水運用的傳統與國家的理性主義對立起來的看法，認為中國歷代的國家都以正統自居，不論是帝制政權、國民政府或者共產主義中國都站在一種道德的、階序性的位置，對結構上與生活經驗不同的鄉民 (peasants) 階層所展現出來的另類秩序觀，特別是風水這種綜攝各種自然、神靈與祖先力量的思考模式，採取一種敵對甚至壓制的立場，就過度地簡化了兩種世界觀複雜辯證的關係，忽視了風水這套論述實踐所具有的雙重性格。

在此筆者要借用宗教地理學家 Jonathan Z. Smith 的一組觀念來闡明風水這種論述實踐與既存的權力結構之間的關係。雖然筆者必須先聲明，這種採借是有意的誤用，其目的是將他原本過分兩極化的觀念，轉變為一段比較能隨脈絡而變的動態過程。

Smith 在一系列有關古典宗教歷史的討論中，提出了烏托邦視野 (utopian vision) 與定位式視野 (locative vision) 兩個觀念來描述兩種不同傾向的世界觀。前者是開放性、破壞性、邊緣性 (peripheral)，具有離心傾向的視野，無法在空間上被定位；後者則是保守性、規範式、秩序性，具有向心取向的視野，強調「各在其位」的重要 (Smith 1978:101, 160-166, 169-171, 308-309)。這兩種取向會牽涉到兩種不同性質的文化，定位式視野是一種像李維史陀在 *The Savage Mind* (1966:10) 一書中所描述的那種「所有的神聖事物都必須在其位」的世界觀。在這種文化中，神聖物本身的神聖性反而沒有它的脈絡重要，我們甚至可以說，是正確的位置給事物帶來神聖性。如果事物不在它應有的位置，則宇宙的秩序會隨之崩潰，因此神聖的物品位在恰當的位置與文化秩序的維繫不可分離。這種世界觀存在了一個中心點，從這個策略性的位置，往外建立界限、範圍、階序，並時時舉行儀式性的活動，來更新或重複各種神話或經典所描述、

規範出來的時空安排。

另一種烏托邦視野是對宇宙秩序的合理性或道德性喪失信心的一種世界觀。在其中的文化成員，不論何種原因，對現實世界秩序產生不信任甚至譴責，不再願意接受或肯定既有的那套組織世界的模式。這種視野有強烈的叛逆及否定權威的傾向，將「真實」的世界，投射在另一個超越既定秩序的境界，想要脫離掙脫現實的束縛。

這兩種視野當然是一種「理想型」的建構，Smith 也提到在現實世界中它們是無法被截然二分，不同社會的人群會依照他們對現實世界的體驗，採納不同的取向。許多文化都在某一段時期會以某一種視野傾向為主導，但二者其實是並行存在的。

Feuchtwang (1974:240-241) 曾經指出風水理論所建構出來的世界模型，是以當下世界的自然為對象，沒有牽涉到宗教或政治的階序結構，因此它是一個水平面式的秩序，不必對應於任何社會結構。這些建構起來的風水模型，內部元素之間的關係也是一連串互動與循環的過程，而不是以上下尊卑的方式來建立階序。正因為風水的這套模型不是政治秩序或社會結構的投射，而是一些抽象互動的分類，它與實踐的脈絡中那些已經存在的社會文化秩序之間的關係是緊張的。這種筆者稱之為烏托邦式的視野，具有超越脈絡的抽象架構，的確具有否定既有權威的傾向。歷代的統治階層都有注意到風水的這個潛在的威脅性，而這也是為何風水常被官方猜忌和管控的原因。

然而如果我們把風水這樣的實踐，放在具體的脈絡與歷史的過程來看，這種烏托邦式的視野與各種權力之間的關係，其實是更為複雜。這可以分兩點來看：第一，風水的理論固然是一種抽象的視野，但它的實踐是為了產生一件具體的成果——建構一間可以居住的好住宅。而這個從抽象框架到選址的過程中，最重要的因素就是這個宅位的主體，也就是顧客的社會身分與認同。值得注意的是，這個主體固然以個人最為常見，但也可以是商家店號、廟宇神明或官府衙門。因此，一個依照宅位主體的身分與要求定下的好風水，固然是自我中心取向，但它與既存秩序的關係，端看這個主體的地位而定。風水做為一個政治社會實踐，不必然與既存的權威結構有所衝突，衝突與否要看我們從那個層次來看，以及實踐所服務的主體為何。在個人的層次，一般的老百姓透過風水來追求福、祿、壽，也許對正統儒家文人來說，是自私與庸俗或者愚笨與迷信，但只要他們的野心沒有大到成王稱帝，那麼他們所僭越的只是在道德理想的層面，而與既存的政治階序之間的衝突則是相當的間接而遙遠。衝突與競爭的層次通

常在同階層或同地域，不會直接挑戰政治秩序。然而如果追求風水利益的主體是政府的官員或擁有軍隊的武將，這種自我中心主義對既有的政治秩序的威脅性就立刻提高，一個距離秩序中心愈近、擁有愈多資源與權力的主體，取代權威中心的可能性比起一般的平民當然要高得多。這也是為什麼清朝的律令對政府官員與風水師的接觸會施予嚴厲的懲罰。

更有趣的是，如果這個風水服務的主體不是個人而是官府衙門或代表地方的神明，那麼風水的這種烏托邦視野會呈現一個相當諷刺性的反轉。因為這種抽象性、破壞性的傾向，對內會轉變為擴張性、侵略性的視野，將由風水所建立起來的地理格局內部，那些原本為定位性視野傾向的地方性秩序，予以重新組織或破壞。當主體是一個宰制性的中心，那麼風水所具有的抽象、互動性的視野，將會把這個主體所要管理的空間範圍內的各種原本已存在的空間，依照風水師的推算，重新賦予意義，並且透過命名、分類、建築、立碑、轉向等等方式，干涉既有的地景，來確認主體的權威。在此，這種由外來看是一種自我中心、自利傾向的視野，對內卻變成了一種具有破壞原有秩序的視野。

第二，風水的這種破壞性的另一面就是它具有再度建立權威的能力。筆者認為這是 Smith 的烏托邦視野這個觀念所沒有注意到的面向。這種具有普遍性、抽象性的視野固然是具有激進的、破壞性的傾向，但視野不可能永遠停留在抽象的目光，即使是最極端的宗教運動，也有其先知或領導者講道、悟道、施展奇蹟的地點，這些地點往往會發展成朝聖、紀念碑或教堂的所在。本來是背棄既存世俗秩序的視野，無可避免又會在空間中留下痕跡，成為建構另一套階層秩序的節點。風水嚴格來說雖然不是一種宗教視野，但它利用宇宙論式的符號與象徵所建構的視野，也是具有普遍性的、烏托邦性的性格。它與一般宗教視野最大的不同，是它所關懷的是在這個世界中，自然力量對世俗利益的影響。因此，從那個破壞性的時刻，到建立空間中心點的時刻幾乎是同步進行。風水那個自我中心主義的取向，一旦在宅位確立後，它也同時可以成為集中性、階層性取向的運作點。從個別風水擇穴的角度來看，風水的實踐是為了建立一個以自我為中心的小宇宙，因此它可以是自私性、競爭性的政治社會行動。然而，一旦具體成為一個空間上的中心，這個小宇宙可能做為將周圍可見和不可見的空間重新組成階層化的秩序的參考點。

也就是說，風水實踐所賴以運作的宇宙論式的時空分類框架，是由一些抽象、不見脈絡性的數字、符號、象徵物所組成。它們投射在具體的地理空間之上，將原本可能已經有在地意義的多個地方 (places)，在概念上轉變為一種同

質性、均質性的空間 (space) 單位，然後再透過風水師的推演，重新去確立在一個空間單位的中心點。¹⁶ 然而這個中心點的確立，將原本是抽象框架所構成的隱形空間，再度轉化為一個具體可見的地理宅位，在地景中留下物理的痕跡與節點 (traces and knots)。一旦這種原本為普遍性視野的空間轉化為在地性的地方，這個中心本身就可以成為打造集中性、階層性權力關係的焦點，成為 Smith 所說的定位性的視野。因此風水的論述實踐其實在不同層次是包括了兩種視野。

回到 Bruun 的論點，筆者要指出來的是，如果像他所主張的，風水的自我中心主義對政治或正統權威會帶有挑戰或蔑視的意義，那是指風水師在擇址時，既存的階層結構 (無論是政治的、社會的或者宗教神明的) 會與這種自主性、自利性的行動之間，存在一種競爭性、對抗性。而風水框架的那種互動性、水平性的結構，可以不尊重既有的政治以及宗教 (神明) 的階序，而自行建構空間秩序。然而從另一個角度來說，就服務主體來看，風水師固然擁有一種對當權者而言具有威脅性的力量，但是他通常是服務於某一個特定的顧客，上至天子下至平民，都可以找風水師來替他占地卜宅。在此風水有沒有威脅性，其實不完全來自風水的實踐本身，還要看那個利用風水的主體的身分。如果主體是當權者甚至是地方政府本身，那麼風水不但不是對既存的政治權威結構的威脅，反而是一種助力。從另一方面來說，風水對既定秩序的威脅，不應只是針對國家及正統，它同樣對在地與邊陲的秩序具有破壞性。因此，它不該被視為一種與國家正統對抗的另類傳統，而是一種開放性的技術，針對在既有的社會力量以及宗教性的超自然力量之外，還存在的另一種自然力量 (真實或想像的) 進行推算與操作，為特定的主體謀求利益。接下來，筆者要用十九世紀清朝政府在臺灣宜蘭建立統治秩序時，如何利用風水為例，來說明風水如何既可以是自我中心取向，又可被用來做為治理的技術。

七、噶瑪蘭城的例證

當清帝國在 1810 年正式將臺灣東北部的噶瑪蘭收入版圖時，這塊潮濕肥沃的沖積平原上已經有大量的漢人在此武裝開墾。他們由北而南持續地擴張，迅速地佔領原住民所居住的土地，引入灌溉渠道與集約的水田耕作，逐步地將此

¹⁶ 有關 space 與 place 的轉化，筆者受惠於 Faure (1987) 的討論。

地變成一塊漢民族熟悉的生活空間。

噶瑪蘭的開發與臺灣西岸平原最大的差別在於民間社會在這個過程中所扮演的積極性角色。位於臺灣後山的噶瑪蘭平原，長期都被官方認定為番地，禁止漢人跨界開墾與交易；然而它優越的戰略位置與豐饒的土地卻一直被多方的勢力所覬覦。1796年，一個長期與噶瑪蘭原住民有來往的漳浦人吳沙，在淡水商人柯有成、何績、趙隆盛等的資助下，組織漳泉粵三籍移民數千，鄉勇二百餘人，有計畫地由平原北邊的烏石港進入，展開非法入侵開墾的活動。他們沿著開發路線，逐步建立頭圍、二圍、三圍、四圍等堡壘，抵禦當地原住民的反抗；並且以移墾的土地分配單位為基礎，逐漸的形成居住的聚落。雖然，率領開墾的墾首一直希望清朝政府能在此設官經營，合法化他們的墾地，但設治的決定一拖再拖，一直到1806、1807年海盜蔡牽、朱瀆相繼入侵噶瑪蘭之後，才引起朝廷的重視，籌建直隸廳的工作便在1810正式展開。

收入版圖、建立行政體系的第一項主要建設就是營造一座城，建築官署，確立統治的中心。¹⁷ 這個工作是由一個經驗老到的幹吏，即籌辦設治的特使楊廷理主持。在測量土地、相度地形後，楊廷理建議在濁水溪（今蘭陽溪）北岸，即噶瑪蘭平原的中央，配合已經存在的五圍城堡，坐西向東，建築新的城牆與官府。這個籌建計畫送到臺灣鎮總兵武隆阿那裡複驗，鄰近的淡水同知朱潮為了慎重，特別請了一個風水師梁章讀來共同勘驗。結果，梁章讀同意了五圍這個地點，但強烈地建議將城基改為坐北朝南，以下是他的風水圖說：

按此地乃臺灣山後極東之區，其西南諸峯，環繞朝護，北起雞籠尖峯，從遙暗拱，東面海岸復有沙堤，百里為關攔。且海水汪洋中，特起龜山，蔚然青秀，居於寅位。龍氣從乾轉辛而發，落脈平陽，突起員山，居於申方，從庚而轉。拓開平原數十里，真大有為之地也。其水源支分兩派，從坤、申方來，一由艮方出烏石港，一由乙方出濁水溪，若坐西向東，則山頭打碎賓主無情，坤申之水，血汗淋頭，上無分而下無合，前案低微，龍虎反背，前水過旺，寅申暗貴，二峯反為劫地，大局水分八字出口，誠恐將來俗悍民刁，有不虞之患也。必須坐坎向離，為四正四極之位，水倒青龍方去，兼寅申二位暗貴得宜，倉庫在寅申之方，後主端照前賓朝顧，雖然青龍水分，但龍山善合法交度有情，微

17 有關清代在臺灣的築城與風水的關係，見賴仕堯（1993）、輻込憲二（1995[1985]）。

砂暗護。背依元武，高聳一峯，面向朱雀隱微秀案，青龍水既旺盛，白虎子山兼寅申星峯。自坎離者，水宮旺地，是官祿帝旺，長生居中最喜。白虎近盛高聳，而西方金旺生水，扶主身強，青龍一方水去從金，會佳期己方劫位，乃金母是金初生之位，更得天官照臨，就此建造城郭，土鎮中央，四星四壁，水在東方旺於城。官祿顯耀，文武和衷，物阜民安，文運中興，化行俗美，仁讓之風，計日可待。（陳淑均 1968: 94-96）

這段話夾雜了許多風水術語，讀來不易。但如果我們取來一個羅盤，按圖索驥，再配合一些三元風水的知識來解讀，其實並不難理解。除了一般的四靈四位的概念，這段圖說運用了後天八卦、二十四山來定方位，然後在判斷吉凶時，加上了十二長生位以及五行為基礎的三合原理（請見圖 1）。

這圖說是以五圍城為中心，也是其主體的所在，從這個位置往外看，將整個蘭陽平原納入一個風水格局之中。由於主體是官府的所在，圖說所關懷的地理範圍，就是它的行政管轄區域。在這個格局中，最主要的問題是要看境內主要的河川與山脈，如何透過一個抽象的、想像的互動安排，達到一種平衡、和諧的狀態。

首先，梁章讀先將全區放在整個臺灣的地理脈絡中，強調這裡為後山地區，圍繞在西邊與南邊的山脈，其龍脈來源是北邊的基隆（鷄籠）山。如此，把此地的地理與全臺灣地理，連在一個與中國大陸的龍脈相通的想像當中。然後選出他認為本區最重要的幾個地貌座標：東邊海岸南北狹長的砂堤；位於海上寅位（東北偏東）的龜山島；而全區的山脈是由乾位（西北）轉辛位（西偏西北）而來，往平原展開，然後在申方（西南偏西）形成一個員山，並繼續往坤方（西南）轉。兩條主要河流，一條從坤方、另一條從申方出山，繞過五圍城後，一條由艮方出烏石港，一條則由乙方出濁水溪。

整個風水的爭議點就是在如何處理格局中的兩條河流以及兩座山（龜山與員山）之間的關係。原本噶瑪蘭通判楊廷理建議在平原中央建立五圍城，配合民間業已形成的南北走向的市街，建立東西向的城門與官署，面向東面的大海。但是這個方向被風水師梁章讀解讀為「山頭打碎、賓主無情」，「俗悍民刁，有不虞之患也」。因為城面東，從坤、申方向來的河流，就像從後面來往頭上澆水，接著直往艮、乙方向而去，上游沒有分、下游沒有合，成八字出口，看來十分無情。面對東方，不但前方面對海岸砂丘，案山低微，兩座平原最主要地標：龜

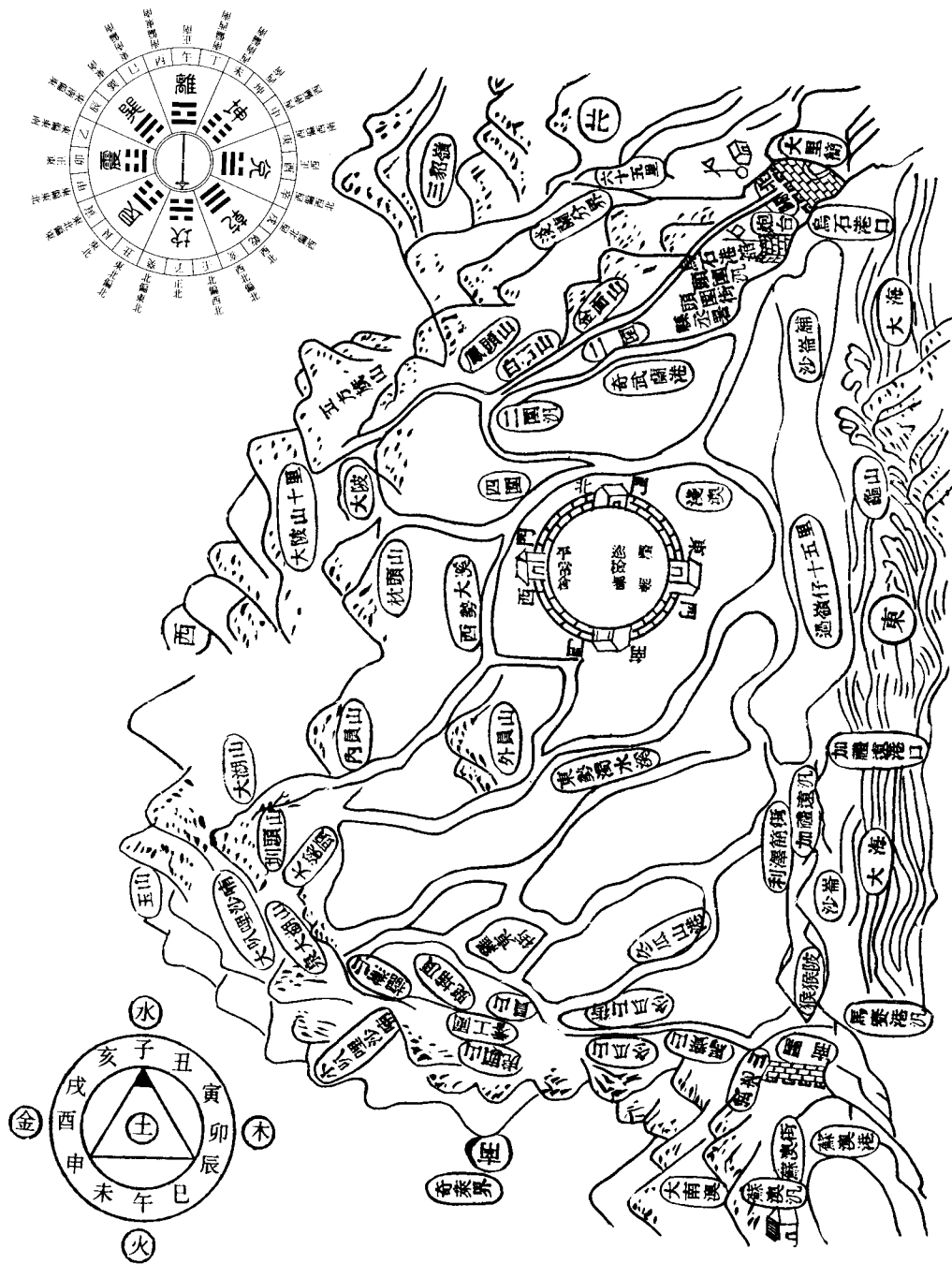


圖 1 噶瑪蘭城風水對照圖

資料來源：筆者整理自陳淑鈞(1968)噶瑪蘭廳誌。宜蘭：宜蘭文獻委員會；何曉昕，羅雋(1995)風水史，頁85。上海：上海文藝；沈溪居士，圓銘居士(2003)二〇〇三話羊年：陽宅風水指南，頁36。高雄：高雄復文。

山與員山，也因為方位不正，無法形成左右龍虎邊的輔弼，反而在寅申方向，成為劫位。

梁章讀建議將噶瑪蘭城的方向改為傳統上坐北朝南(坐坎向離)的正位。如此一來，北方玄武向有高聳的金面山在背後可供倚靠，南方朱雀向在遠方有矮的案山朝拱。原來無情的水流，由白虎方往青龍向流去，變成「龍山轟合法」，由坤申方向的倉庫位置流過來，到了海邊又有砂堤守護，減緩速度留住氣，成為氣運的來源。這個轉向還有兩個好處：一個是符合十二長生位的安排，城池背後為臨官、帝旺的方位，員山便在長生的位置；¹⁸ 第二個是因為坎離方位的城池，是二十四山方位中的子位(正北)，三合風水中的水宮位；由申位開始生的水，到了子位為旺，最後到了辰位為暮(死)，這三合的週期，正好符合此地，由坤、申來的河水，到了噶瑪蘭城時正是旺，然後往東入海為暮。然而因為水流出去後，在十二長生位的劫(絕)位會流出口，那個位置又剛好是三合週期中金宮位的生位——巳，而金在五行相生相剋原理中又是生水，於是整個水的三合週期又可以從此地繼續循環，源源不絕。總之，如此一來風水師就可以得意的宣稱「官祿顯耀，文武和衷，物阜民安，文運中興，化行俗美，仁讓之風，計日可待」。

這個風水解釋說服了楊廷理，築城的計畫就如同梁章讀所建議，改為坐北朝南。楊廷理還高興地賦詩慶祝這個廳城得到合適的定位：「南北移來助若神，員山龜嶼宛相親，天然佳境開金面，蕞爾方隅荷玉綸」(陳淑均 1968:622)。注意這首詩中，楊廷理顯然也是頗具有風水素養，他理解為何轉為南北向，會有如此重大的差別。

梁章讀建議的風水方案，其實並沒有實質地改變了整個噶瑪蘭城的位置，但把方位反轉，在一個抽象的空間架構中，卻造成了其中各個地理成分之間的關係被重新組織，尤其是它們與中心主體的關係更因此而翻轉。有人也許認為這只是「想像」式的解決問題，一種象徵性的姿態，一種統治階層的心理慰藉，其實並沒有改變任何現況。但是放在當時設治時的脈絡，官方面臨的是一個民間的商業與農墾都已經有其自主性的發展，漳州籍移民與泉籍、粵籍還有從西海岸遷來的此地的武裝平埔族群之間的械鬥蠢蠢欲動，建設新的行政系統卻又必須仰賴地方提供大量的稅收。在如此困難的狀況下，把建城的方向改為與已經

¹⁸ 十二長生位為：長生、沐浴、冠帶、臨官、帝旺、衰、病、死、墓、絕、胎、養。通常配合五行來斷吉凶，臨官、帝旺兩個方位是屬武曲星，吉位宜來水。

存在的市街發展走向相反的作法，其實已經有節制地方利益、重新把政治的主導權掌握在廳縣衙門手裡的意義。梁章讀的圖說中就清楚地指出，官方所關心的正是放任目前的局勢發展，將來勢必不可免地會導致「俗悍民刁，有不虞之患也」。

五圍城的發展原來是以往頭圍烏石港方向的街道為主幹，連接本城市街與北邊的主要對外貿易港口。當時宜蘭主要的郊行都集中在頭圍，以緊鄰的烏石港為門戶，出口以稻米、油、苧麻為主，進口布匹、百貨等(同上引：366-368)。而主要的農墾地主、業戶，也都集中在濁水溪以北，這條五圍通頭圍道路的沿線上。溪南的開發才剛起步，羅東還未形成重要的市集，若想確保稅收的穩定，必須仰賴控制業戶勢力的擴張，以及溪南的迅速開墾。楊廷理把廳治設在五圍的一個用意，就是取其在全平原的中間，一方面方便管理已經開發的溪北，一方面又由此處，官府得以繼續監督、鼓勵移民墾耕溪南。官府如果配合既有的街道走向，面對東邊，那麼官署建築就與通衢大街的商行平行，官府在本地區積極的腳色反而不清。把官署建在東西大街上，俯視南方即將開拓的荒埔，避開繁忙的商業街市活動，帶給官署更大的自主空間。難怪，楊廷理看了梁章讀的圖說，立刻明瞭這個轉向在治理上的意義。

這個新的風水視野，還有另外一層意義，那就是取代其他已經存在的視野。並不是只有官方才運用風水來為開發、經營新的土地提供策略。根據廳志記載，在官府尚未進入本地之前，其實已經有一位名喚蕭竹友的風水師，對這個區域做過診斷。他是在咸豐六年(1801)左右進入平原，被當時已經開墾土地到三圍的吳沙家族奉為賓客。他對噶瑪蘭平原的評價非常高，「故國名山，未能勝此」。在細細觀察全局以後，他標出此地的勝景十六處，並向當時的吳家提出繼續往南開發，在四圍建城的建議。指出該城所在是「千山競秀，萬水朝宗，內納一大陽基」(同上引：87, 593)。雖然蕭竹友對本區的風水看法與後來的梁章讀有許多相似之處，但兩個人的客戶不同，判斷的中心點也不同，自然他們所重視的地標也有差別。方位上，四圍建城採取的是坐乾向巽(西北—東南)，青龍邊取龜山島，白虎邊取五方旗山，海邊的砂堤為案山。這是一個以民間武裝集團為主體，以當時開發的城堡為中心所推算出來的視野，當然要誇耀這個地點的優越，以及其周圍配合的山水。到了設立廳治以後，重心移到五圍，整個地理格局就被官方的風水版本所重構。

然而，不論是那一套風水的解讀，我們都見到風水師是使用一系列的抽象框架，套在具象的地形地貌之上；再以格局的中心點為主體所在，檢查格局範

圍內各種地標是否能在框架中構成一些對居住的主體有利的元素。在判斷風水好壞的過程中，這些地標地物都被抽離成符號或數字，並賦予新的意義。例如原來是土地貧瘠、不宜人居的龜山島與海邊的沙崙，在風水師的眼光中都是此地最重要的風水寶地；而湯圍關帝廟的靠背——五方旗山，到了蕭竹友的四圍風水格局中，就變成了白虎邊的輔弼。一個新風水格局的形成，都可能與已經存在的格局，無論是社會空間的、神明空間的或是其他主體為中心的風水格局互相競爭意義。

官方所建構的風水格局，在官府的支持下，當然具有最大的可能性成為影響力最大的版本。然而我們不要忽略風水的格局畢竟不同於行政組織或民間祭祀圈的結構，官方當然希望「地理即人道」，最好的風水地就是最好的行政中心。地理所形成的秩序如果可以平行於政治的階序，那權力就可以被「自然化」，其正當性就更難以受到質疑。然而地理的秩序卻不是可用階序性的框架就可以馴服的，河流的流動不會因為行政界線的劃分而停止，山脈的延展也不會配合行政單位而增減。藏風納氣的風水寶地，不一定合適作為要抽查賦稅、管理商業流通的縣城；好的風水也不會配合行政層級大小來排定高低。地理的好壞不是隨著官階的大小或財富的多寡就可以取得，就像民間的叛亂或暴發戶的興起，好的風水常常出現在沒有人預料到的地方，它被發現的邏輯常常是在地性、即興式、直覺式。

正因為沒有任何一個階級能壟斷風水的使用與詮釋，也沒有人能掌握所有地貌地形的變數，風水的詮釋往往持續地被各種其他的說法所懷疑。在方志中，我們讀到《噶瑪蘭廳志》的主編陳淑均，數次想為這個官方版本的風水辯護，特別是因為梁章讀的這個圖說所應用的風水理論是比較接近「理氣方位」派的看法，強調方向、宅位，而少談「巒頭派」的來龍去脈，因此明顯的不同於臺灣西岸縣城的風水說法：¹⁹

夫海疆之地，既以海為宗，自不必尋山作主，譬之瀾水可以名省，而不必以仙霞為望，洞庭可以分湖，而不皆以衡岳為宗，而又何疑於蘭乎。即蘭之峻嶺，豈無陸陸，蘭之高嶼，豈無龜山，而當開闢之初，詳

19 有關臺灣的山脈是源自福建省福州的五虎門，龍脈渡滄海千里到臺灣北部的雞籠嶼結成龍腦，開啓全臺由北而南的地形地勢，這種說法普遍存在臺灣的方志之中。詳細的討論可見 Kai-Shyh Lin (1999:314-332)、洪健榮 (2003:71-84)。

淮梁堪輿改議，已不肯鑿求主山，毋亦以蘭踞臺山之後，猶齊既處山陰，即不必與魯爭泰山，而獨以泱泱表海者為大耳。諸君多來自漳泉，試問漳泉形勝之大，在山乎海乎，而又何疑於蘭乎。（陳淑均 1968:80）

這個「以海為宗」的風水說法，其實還是有談到龍脈從員山的方向而來，但沒有提到有沒有在此地結成一個好的穴，也沒有談及祖山、少祖山等龍脈的走向，如何與縣城的風水對應。顯然在平原中間建造的行政中心，要談來龍去脈確實有些牽強，所以梁章讀是以當地的河流走向與山脈的方位，來確認好的風水地。但是這種以在地的定點直接來考察周圍環境條件的作法，等於否定了全臺龍脈在此的重要性。雖然噶瑪蘭的山脈還可以說是與龍脈相通，但是好的風水格局，卻不必攀附在其上。當一個行政單位中的勝景的形成，不必來自遙遠的帝國想像連結，而是要看當地實際的山川形勢。這會在全臺龍脈與地方風水之間，產生一個斷裂；這是用風水來作為統治正當性的輔助時，往往要面臨的矛盾。相對於中央，地方城市的風水也是一種在地的視野，它關心的是主體所在的福祉，如果山川的秩序不同於政治的秩序，它仍然是會先考慮那些自然的、機械論式的風水因素。²⁰

我們在噶瑪蘭建城的例證中，看到風水這種論述性實踐，在此不但沒有成為國家統治要壓迫的對象，反而被地方政府用來做為鞏固統治合法性的工具。而且不論是政府或民間，都廣泛地運用風水來認識與詮釋地理環境，並透過一套論述，來合理化他們的存在地位。然而風水不是一種任由客戶主觀地隨意操作的工具，將理論框架運用到具體選址的過程中，其實一直有兩套不同的視野不斷地在辯證。Bruun 將風水傳統與國家理性對立起來的看法，其實是混淆了不同層次的問題。在風水的實踐過程，我們的確看到兩種對抗性、矛盾性的視野同時出現。但這種競爭與差異不是哲學上或儀式傳統上的對立，就像大傳統／小傳統，國家宗教／民間宗教等等理論框架，所呈現的二元結構，而是一種視野與認識論傾向上的分野。這種分野不必與階級、階序構造相吻合。一個社會之中往往允許有不同的視野並存，甚至在不同地域及不同個人的身上，都可以

20 另外一個有關這種低層行政單位的風水與高層行政單位的風水相抵觸的例證，可見於《臺灣府志》與《諸羅縣志》中有關山川風水秩序的描述。臺灣府做為上級，就把其管轄境內的縣視為輔弼，因此諸羅縣境內的大山就成為圍繞在外的屏障。但從諸羅縣的角度來看，以其為中心展開的風水，是以境內大山為祖山，反而是臺灣府城境內的山成為分支，行政上的階序與山水的階序在此產生了裂縫。

見到不同的傾向並存。這種不同視野的傾向允許風水的實踐一方面具有烏托邦式的反道德正統的破壞性，另一方面又具有結合既存的空間安排，重構一個新的、與社會政治權威相結合的空間結構的保守性。因此，它的時空分類既不與社會、政治分類相重疊，卻又可以在具體化為地景一部分時，成為權力運作的中介機制。

國家理性主義與普遍性道德在理論的層次，與風水的宇宙論式的分類範疇，都是一種抽象、普遍的烏托邦視野。它們共同面對是一個多元、異質、在地性視野，這兩種視野在抽象的層次是對抗、競爭的。但絕對主義式看待世界的方法，若要將它們的意向轉換為社會現實，則必須要仰仗既存的權威結構來執行與實現。一個地方政府必然是烏托邦視野與在地性視野的混合與妥協，無論多麼狂熱或激進的政治圖像，像中國文化大革命的無產階級專政或晚清太平天國革命共產的天國，面對不同的人群與不同認識世界的方式，只有依靠在地秩序的調節才可能重新組織時空，建立權威的中心。相似的，一場風水的實踐，不能只是停留在抽象的羅盤框架中。要選址就需要配合客戶的身分、地位與財勢大小，以及修築住宅的工匠或建造墳墓的土水師的施工，才能完成。換句話說，在實際的層次，兩種視野是一體兩面，牢不可分。

因此，這種烏托邦式與在地性的二元對立矛盾是在視野傾向的層次，既不是在社會或政治結構的層次，也不是在禮儀或思想內容的層次。這是 de Certeau (1984) 所說的那種戰略性 (strategy) 與策略性 (tactics) 使用空間的對立，是不同認識世界的方式，不同使用空間的方法。它們沒有必要像 Bruun 所以為的是一種統治階層與農民的二元對抗，也不是道德主義與自利主義的二元衝突。統治階層常標榜一種普遍性、合理性的道德視野，用之四海皆準。但是它們的政治實踐，卻往往是接受各地的風俗習慣與文化差異，而想辦法將它們納入一個階層性框架來馴服。同樣地，一般人也許表面接受了正統儒家的孝道觀念，但他們卻倒過來，以為父母盡孝、尋找舒適的墳墓的理由，追求好的風水地來裨益自己。從一種思考方式跳到另一種思考方式之間的轉換往往發生在同一群人的頭腦內，甚至連當事者都不會自覺到這個細緻的改變。烏托邦式的視野不一定就與國家的道德理性對立，在地性視野也不一定就代表反抗性的傳統，二者可以並存，且在不同層次與不同時刻運作。在噶瑪蘭建城的例子中，風水的烏托邦視野，表面上看來是自我中心，並具有與政府競爭的傾向；但事實上，它抽象地重構空間的方式，也可以被官方利用來作為統治地方時的助力。風水的在地性視野，在官方的掌握下時，好像成了統治者的目光。但從高一個

行政層次的觀點來看，這個在地性的視野，又成爲一種自我中心的芒刺，威脅到階序化的政治與意識形態組織。

八、風水術的實踐：當代臺灣的三個個案

Bruun (2003) 指出 1949 年以後，在中國大陸的鄉村地區，由於正式的宗教、宗族祠堂以及具有廟宇的民間信仰被長期的鎮壓，因此那些零碎、分散的民間宗教往往被迫改以一種更個人、不見清楚集會所、不需崇拜對象的方式繼續運作。「風水」這種沒有組織、沒有公開儀式，又不需神明的術數，便成爲鄉村地區非常重要的諮詢、解釋吉凶病痛的管道。80 年代的改革開放以後，中國政府不再對宗教信仰活動採取絕對負面的看法，風水更加有發展的空間。而經濟擴張所帶來的貧富差距與競爭壓力，讓許多地方亟需有一些炫耀財富與宣洩衝突的管道。還有鄉村醫藥與福利結構的遽減與衰退，使得許多身體與心理的苦痛也需要透過非正式的方式來紓解。這在在都讓「風水」的應用在當代中國的鄉村地區更爲普遍，且更具社會重要性。

然而筆者觀察的北臺灣風水師所面臨的狀況，就相當的不同。在當前臺灣的鄉村，風水師往往只是多種有關個人際遇的諮詢對象中的一種，而且也很少是最重要的一種。臺灣從清代以來，除了日治末期的皇民化運動與戰後國民黨政權的早期，國家會短暫對民間宗教做過比較直接的鎮壓外，其餘時期對民間的各種宗教活動基本上都介入地不深，干涉的層面也集中在財富管理與組織登記上。²¹ 村廟仍然是臺灣鄉村社群最普遍的凝聚象徵，而圍繞著村廟的年例儀式也是村民表達社會認同最明顯的公共活動。因此，廟裡的神明與中介神明的籤卦以及童乩，往往是一般人遇到不幸時，常去尋求解答的對象。除了正式的神明外，許多個人設立的私壇，有童乩與扶鸞，提供了另一種更加個人性、私密性及體驗性的管道，也成爲一般人會去諮詢的對象。相對之下，請風水師的時機往往局限在生命儀禮，特別是葬禮時，以及找新房子的場合。就這個角度來說，在臺灣鄉下，風水師的重要性顯然是比不上 Bruun 在當代中國大陸鄉下的例子。但這並不表示看風水的活動就越來越少。相反的，筆者所訪問的風水師都認爲，因爲民間經濟情況的改善、收入的增加，在重要的場合找人擇日看

²¹ 有關日治的宗教政策，見陳玲蓉 (1992)；有關國民黨在臺灣對民俗宗教的政策，見何鳳嬌 (1996)。

風水的情形是越來越多；只是風水師並沒有壟斷有關命運與命理的知识，必須與其他的管道競爭。

至於在臺灣都會區的情況，就更為複雜。近年來，隨著知識程度的提高，風水書籍大量的發行，加上收音機與電視臺命理節目的推波助瀾，相信風水的人與具有某種程度風水知識的人越來越多，各種半吊子的業餘風水師也到處可見。八字算命、西洋占星、塔羅牌、撲克牌、測字、面相、命名學與風水都混在一起成為許多推測命運的選擇，有一些所謂的「命理專家」，更是身兼多種技術，交叉配合使用。純粹的風水師也許是少見了，但風水的傳聞與風水的使用卻是有增無減。特別是在市鎮中的小資產階級，找個命理專家替新的辦公室、商家店號或私人住宅討個吉位，已經成為許多公司老闆的正常開銷。

利用「臺灣社會變遷基本調查」計畫中 1985、1990 和 1995 三次有關宗教與術數行為的資料，瞿海源（2006:267-290）發現臺灣自 1985 年以來，重要的術數行為（包括算命、安太歲與改運、看風水）有越來越流行的趨勢；1990 至 1995 年間，甚至連巫術性的行為（包括收驚、安胎神、牽亡、找童乩醫病）都有明顯增加的跡象。教育程度高雖然有抑制這種傾向的效果，但是擔任行政主管以及買賣工作人員，這些工作不確定感較高的人，卻有比其他行業的人更接受算命與風水的傾向。以 1995 年的資料來看，相信風水會影響身體健康的人有 51.0%，會影響財富的有 49.7%，會影響事業的有 50.4%；認為住宅方位會影響家庭平安的人有 65.3%，認為住宅格局會影響的有 55.1%，認為神位位置與布置會影響的有 69.2%。而相信風水的人，在 1990 年的資料顯示，以兩種人最多，一種是傳統取向的農林漁牧工作人員，另一種則是前面提到的行政主管以及買賣工作人員。其中又以眾多的男性高級白領階級找人看風水最引人注目，而他們最常請人來看的是辦公室內的布局和商店的方位（瞿海源 2006:236-238）。

風水不是一種穩定、系統性的宇宙觀，它相當地多變而敏感，時常必須隨著社會文化的狀況而因應。由於風水解釋只是眾多理解周圍世界理論中的一種，而不斷變動的現實又有太多因素與力量在其中作用，看風水的人既無法控制也難以全盤理解掌握，他們能做的只有以宅地所在的地點為中心，將視野所及的所有地理表面形貌，納入一個想像中的小宇宙秩序來整體性的考量得失。隨著顧客的身分、地位及財富大小、社會關係的好壞，一個人所能做的事或所推薦的改進措施，以及他們能考慮的問題，都會因地因時而受到極大的限制。因此，雖然風水使用的是整個宇宙的框架與概念，但是談的通常只有一個看風水的人能看得到、感覺得到的小範圍空間。對於外在的大環境，例如政府政策或市場

走向，風水通常既沒有能力，也沒有語言來進行探討。

然而風水所依循的概念與框架，有相當一大部分是抽象的符號與數字，例如五行、八卦、九星、天干、地支、二十四山，可以允許風水師繼續地把這套技術應用到新的環境與新的狀況，只要人們還相信人的命運與其空間位置所在有某種程度的關聯。至於「巒頭派」風水所講的來龍去脈，因為它的實踐牽涉到具體的山形與地貌，常常難以應用在平坦的地方或地脈不明的市鎮房屋，就必須發展出新的比喻、符號、禁忌來克服各種過去風水經典沒有交代的情形。這些抽象的符號與數字讓看風水的人將各種在地社會文化的差異遮蓋，而以相同的語言來談論原本可能是意義上差距甚大的事物；也讓風水的面貌、功能與地位隨著時代與社會脈絡演變。

下面筆者要用當前臺灣的幾個風水師的案例來說明，風水術如何因空間環境的不同、師承派別的差別、與客戶的需求而呈現不同的面貌。在當代臺灣有關風水的人類學研究，大都集中在鄉下地方（葉春榮 1995, 1999；林瑋嬪 2000），最近則有宋世祥（2004）提供了一個在台北都會中的風水調查研究。筆者的例證來自鄉下的市鎮與都市中的風水師，他們對風水的見解當然不能代表一般人的看法，而是一種風水實踐者嘗試用他們的專門知識對變動中的環境提供一些解釋與診斷。他們所在的社會與居住環境已經都是高度商業化而且土地取得不易的地區，因此他們需要考慮的社會、神靈與自然三方面的因素就相當不同於過去；這也使得風水在其中中介的權力關係因地而異。在此，筆者沒有處理顧客方面的實踐狀況，一方面是因為那會牽涉到相當複雜的各種社會背景與個人喜好的問題，已經超出本文能夠涵蓋的範圍；另一方面風水的消費與效果的討論，牽涉到心理與認知方面的理論問題，需要另文重新討論。

第一個例子是一位為比較傳統取向的風水師，他仍然認為風水是以判斷地形地貌為主的學問，地理的靈氣透過祖先的遺骨與祖先的牌位來影響人，好的風水可以作為維繫家族與良好的社區關係力量。但是正因為他的傳統取向，他對風水的前景特別的悲觀。

第二例也是一位在市街上的風水師，但是他的三元風水術引入了許多去脈絡化的方位與年運的框架與概念，使得他不覺得受制於傳統陰宅風水沒落的壓力。他的客戶大部分都不與他同住一個村子內，他的風水術也比較不會去考慮住屋周圍的社會與神靈的關係，造成他在社區內特立獨行的聲譽。

第三位風水師在臺北都會區執業，他的客戶已經超出社區範圍，而以超地域的顧客網絡為主。他的風水術相當的龐雜，並與各種命相術都混在一起；更

重要的是在這種制式的住宅公寓為主的都市，風水與外在環境的關係減弱，反而是房子的內部配置如何與個人的身分、地位相結合，成為風水運作的場域。

(一) 宜蘭縣冬山鄉的楊先生個案

楊先生是宜蘭冬山鄉一位家學淵源的風水師，他的父親曾經是宜蘭南部最負盛名的風水師之一，蘭陽溪以南的許多重要的廟宇都是請其父去看方位、定廟址、安神位，但已經在數年前去世。目前也已經年過七十的楊先生自認為沒有學到他父親的全部真傳，他比較在行的只有一小部分，特別是在看陰宅部分。雖然也有不少的顧客來請教他有關陽宅以及命相八字的問題，但他的主要工作，還是集中在幫人家選擇墳墓地點、算好時辰、指導下葬的程序，然後還包辦建造墳墓的工程。可能因為他一直在他父親的龐大陰影下發展他的風水師生涯，他走了一條範圍較小，並且不會直接與他父親競爭的路。這種身兼風水先生與做墳的土水師兩個角色的情形在宜蘭地區並不少見，但筆者在臺灣其他地區的經驗，風水師與土水師兩種職業分工可以相當地清楚，而且雙方還有私下批評對方、互相較勁的味道。²²

楊先生開業的地方就在冬山鄉的鄉治所在、冬山村大馬路邊，他們家族在當地的名氣相當響亮，所以他的地理擇日館不需要掛招牌，就自然會有人上門來求教。冬山村是冬山鄉全鄉的商業及行政中心，有兩條主要的大道，擁有百貨行、銀樓、餐廳、冷飲店、媽祖廟、五金建材行、冷飲店、香紙舖、鄉公所、郵局、戲院等設施可以滿足周遭地區鄉民辦公、購物、娛樂、消遣的需求。位在這個熱鬧又交通方便的地點，楊先生的客戶來源以冬山鄉為中心，往外可以遍布到宜蘭溪以南的羅東、蘇澳。然而單單看風水及修建墳地，就已經佔據了他大部分的時間，那些替人擇日、批八字、入宅的工作，只能在中午以及黃昏後的空檔，在他的辦公室中接見客戶後，查通書推算。這些客戶大部分都是舊識或鄰居，他們諮詢的問題除了有關結婚、喪葬各種事宜，有時還會請他幫忙排解糾紛，解答最近的一些厄運。

楊先生的主要工作場所是在公墓。他雇有兩位助手，開了一輛小卡車，上面載著建墳需要的工具、水泥、繩索、木模，還有一臺他引以為傲的雷射光束機，可以幫忙他在建造過程中，更加精確地掌握墳墓兩翼的直線及曲線。他對

²² Gary Seaman (1992:77-78) 提到他研究臺灣南部的客家人，就清楚地區分風水先生與土水師，而且雙方針鋒相對，各自奉拜不同祖師。

冬山鄉一帶的山陵龍脈如數家珍，幾次指著面前起伏的丘陵，向筆者解釋那一座山從那個角度看是什麼形、好的穴應該在那個位置等等。而且強調這種本事必須要勤跑勤看，累積多年的經驗才能取得。但接著，他很感慨地說，這些本領現在是越來越沒有用了。現在的土地那麼貴，政府又限制了可以設置墳墓的地點，對一般人來說，只剩下一些有限的公墓地還可以下葬。以冬山第一公墓為例，你能找到一塊空地就不錯了，還能講究什麼吉穴？現在，他看墳墓的風水，只能問死者的生辰八字，然後在墳墓前後豎木柱，拉線分金，對準羅盤求個好的方位。再確定墓碑正前方的直線朝向，不會去沖撞到附近地形地物的銳角或突出物就算完成了。公墓附近的山陵其實不缺好的風水，他隨手就指著對面山頭，勾畫出一個螃蟹穴的形狀，並指出螃蟹鉗夾使力之處，就是一個下葬的吉點，但是那已經不是楊先生或楊先生的客戶能夠要求使用的地了。

近二十年來，臺灣各地，特別是都市附近，都已經呈現葬地嚴重不足的現象。縣市政府大力鼓吹民眾採取火葬、海葬，甚至樹葬，來取代傳統的土葬。但其中還是以火化後的骨灰放置在骨灰罈中，然後儲放在靈骨塔或家族墓園中，這種方式最為常見。筆者特別問楊先生，火葬後的骨灰罈要安置在靈骨塔內，不是也要講究風水嗎？對此，他採取一個懷疑的態度。楊先生認為好的地理所帶來的氣，是必須經過祖先的遺骨而傳承到後代；遺體一但火化成灰，所有的靈氣就沒有媒介可以傳播，那裡還有什麼風水可以談呢？靈骨塔內再來講究骨灰罈的方位與時辰，恐怕只是求個心安，卻於事無補。因此，他以為風水這一行是越來越沒落，特別是陰宅的風水術，在火葬逐漸地取代了土葬後，就開始沒落了。

筆者訪問楊先生時，剛好北宜高速公路通車不久，我們的談話很自然就轉到這條高速公路的施工，特別是雪山隧道的工程，截斷許多山脈與水脈，是不是會對宜蘭的風水造成破壞？楊先生顯然對這個問題覺得很不自在。他一方面強調這種工程當然會破壞風水，使地方靈氣受損；但另一方面，他又說高速公路的開通可能會帶來地方的繁榮，所以應當要接受。這個模稜兩可的回答，反映了楊先生本人複雜的社會關係。他的兒子是前任縣議員與現任鄉民代表，自己也在冬山鄉地方政治中扮演一個頗有分量的角色。楊家投資了不少房地產，高速公路通車後，不但享受到了這一波的土地漲價，現在更積極推動宜蘭縣議會放寬民進黨執政以來嚴格的房屋建蔽率。他本人很清楚高速公路所帶來的即時利益，以及一般宜蘭民眾對這項工程的期待。因此，在這個有關風水的問題上，他嘗試把政治上、經濟上的力量與風水的力量區分開來，二者各有其有效的範

圍；可是這種區分基本上與他作為一個風水師所要強調的那種用風水來全面性地解釋人世禍福的宣稱有所抵觸，因此造成他自身的矛盾與不自在。

楊先生對風水的看法可以歸類為比較老派的，這也可以反映在他對陽宅風水的見解。楊先生替人看房子，基本上是不問個人的生辰八字；他強調一個房子的風水，應當是就這房子本身與其周圍環境的關係來看，風水的好壞應當是對所有住戶都會有影響，如果在住進去了以後再來依個人的命格來調整，那未免是權宜之計，也許壓得住壞運一時，但終究要出問題。一間房子是要建給好幾代的後人使用，因此本身的風水的重要性要超過住進去的各別個人的運勢。楊先生對現在在電視上那些算命節目所談論的陽宅風水，也是抱持著懷疑的態度。這些銀幕上穿著時髦、口若懸河的所謂「命理專家」，談的風水大都是有關個人的八字或命格，如何搭配屋子內部的各種宅位；如何透過一些簡單的裝置或移動家具，來改變自己的氣運。他們的主要觀眾群顯然是居住都市內的上班族與小資產階級，而他們教授的風水技巧，大半是針對公寓式的建築或商舖店面的需求。這種強調個人的命格與室內空間關係的風水，在楊先生看來是捨本求末。楊先生在概念上區分了相命擇日與風水地理，雖然二者在實際操作上適用的概念與技巧往往互相重疊，而他自己也同時具有雙方面的知識，但是在宅位的吉凶判斷上，他還是強調客觀的「地理」具有其優越性。這也顯現在他認為風水先生比一般的算命師地位高，需要的學識也更多。

楊先生看的陽宅多數都是市街上的新式洋樓，沿著既定的街道而建，空間位置上已經是固定，一間緊接著一間，在房屋的方向上也沒有什麼可選擇，因此就風水上來說，其實已經沒有擇址的問題。如果風水不好，只剩下有沒有改善的可能；不可能，他就建議客戶不要買，如果已經住進房子的人，最好趁早搬家。

在過去建的農家「大厝」，一定會找風水師或至少有「大木師傅」幫忙看風水，查看地形、水流、坐向，要分金定位，還要擇日上樑。目前在市街上建房子，找來的土水師、水電師與裝潢工人大都不懂風水，屋主也只是依各自需要以及財力決定要建幾層樓、格成幾間房，很少有風水師加入參與建屋的過程。因此，來找楊先生看陽宅風水的人，不是想要買一間房子前，找他去幫忙勘查有沒有問題；就是房子住了以後覺得有問題，找他來診斷一下。因此，就風水理論所宣稱的那些能讓客戶致富或當大官那些傳說，在這些陽宅的例子中，就顯得薄弱了。在這裡風水已經成為一種修補運氣的技术，而不是直接地接納強大龍氣，戲劇性地改變一個人或一個家族的命運。

就這一點來說，我們可以理解，市街陽宅的風水其實不太可能對現在那種世俗主義的國家政治權威構成任何威脅；它們處理的是各種無所不在的氣在這個特定地點的整體關係，而不是一種由特定的龍脈所形成的各種靈力不一的好穴。因此，在權力意義上，陽宅風水只是在處理住宅與周圍環境的人、神靈與抽象的自然力之間的關係，不會超出當事者社會經濟關係及能力以外的想像。

從陽宅的內部構造來看，傳統的三合院建築具有清楚的階序關係。透過空間上的中軸原則 (axiality)，左右對稱，中間為公廳，然後個別的房間則以左尊右卑的秩序往兩邊擴張；廚房與用餐的地方以及倉庫、豬寮等則在更加邊緣的位置。透過高低，例如中廳高於兩廂、祖先牌位的神桌高於其他的家具，來表現尊卑；透過門進與廂房層次的多寡，以及屋頂與牆壁的雕飾，來顯示家族的政治與財富地位。²³ 這種形式的建築是一種將父權繼嗣權力編織在其中的機制，而公廳祖先牌位的位置，也就是風水師下羅盤、定住宅方向的點，乃家戶秩序的中心點，家庭的倫理關係與大小尊卑，從這裡往外延伸。因此，風水師所扮演的功能是将地理的靈氣與家族的住所連結在一起。至於傳統房子內部的空間配置，雖然我們可以找到一些符合巒頭風水的原則，例如祖先高於子孫、青龍（左）優於白虎（右），但基本上，風水理論不會去處理這些問題。

楊先生的風水概念延續著這種比較傳統的模式。住宅的風水處理的是有關住戶所在的位置與周圍鄰居或物質環境之間的關係。住宅的內部，除了神明公媽還有灶的位置，其餘的都是次要。一間房子主要看的是有沒有和道路或巷道沖撞；有沒有與其他鄰屋的屋角、門戶對煞；避開墳場、廟宇、政府機關、還有高壓電線等。房子內部的事，固然不是不重要，但是那些是可以依照個人的命相，用一些符咒或安太歲等方式補救，不是風水的問題。

這裡我們可以看到楊先生把風水和一種社區性生活環境的好壞關聯在一起。他對住宅風水的建議，往往強調鄰里環境的互相和諧與互不侵犯。從這個角度來說，風水對他而言是與維繫傳統社區性生活方式有關的技術。他的風水假定了家戶內部的空間秩序；仍然是以神明公媽為中心，而一個家的風水好壞是全家的人一起承擔，沒有再區分男女老幼或流年好壞。

風水的烏托邦視野在楊先生所在的市街，被局促的空間與固定的方向所限制，不但無法隨意開展，而且必須與緊鄰的住屋交叉重疊地去競爭空間視野的

²³ 有關漢人民宅的空間結構的研究，可見 Wang(1973)，Ahern(1979)，Seaman(1992: 87-88)，Bray (1997: chapter 2)，Knapp and Lo (2005)，黃蘭翔 (1997)，關華山 (1981)。

使用權與解釋權。風水雖仍然是以家屋自我為中心，但並沒有能力去任意主導視野所見的空間。至於風水的在地性視野，在這裡仍然透過楊先生的操作，繼續在家屋內部扮演一種維持祖先為中心的秩序觀。

(二) 宜蘭縣五結鄉的游先生個案

筆者訪問的這一位宜蘭風水師，是現年七十三歲、五結鄉利澤村的游先生。他替人看風水已經有四十多年，其風水師承是三元派的大師曾子南，這在宜蘭各地普遍以三合派為主的情形算是比較少見。游先生初中畢業後，隨著父親學習建蓋傳統三合院式的老厝，此後還在南方澳築過漁槽、在五結建磚寮，後來也開始學習建造新式的國民住宅。然而因為公家的計畫屢次拖欠，賺不到錢，三十幾歲起，他便慢慢的改行作風水。先期是自行閱讀各種風水書籍，再透過函授班與曾子南師傅學習初步知識，最後還進一步到臺北上課、正式拜師。游先生的三元風水知識相當地系統而簡潔，以運勢配合方位，機械性的將一個住宅（包括陰宅、陽宅）納入羅盤之中，立即能夠判斷吉凶。因此他的風水術比較不需像村子附近三合派風水師那樣問生肖、問八字，而是以玄空飛星法的二十年地運，配合非常精密的易卦星運盤，就直接斷定一間房子的基本好壞。如果確定房子坐向不是太差，再進入屋子內部看九宮方位，配合卦運來決定各個吉凶位置的所在。

這種相當客觀、機械性的風水術，基本上可以將所有方位的可能性做成簡易的羅盤圖解，然後依照每間房子的坐向以及當年的地運，就立即做論斷，把「人」的因素簡化到很小。然而強調精密的方位度數分析，有如數學推演的技術，對利澤村當地的人來說相當陌生，甚至有點不近人情。現在他在自己所居的村子裡，反而很少有人找他看風水，他的顧客以來自南方澳、三星等外地人居多。然而他的這套機械性、客觀性的風水技術，卻很合適用來教學。前幾年，他在眼睛還沒開刀時，還應宜蘭縣道協會邀請，開班教授三元風水，頗受好評。所以他的名氣反而在外地比較響亮，常有外地人會慕名而來請教。

游先生也是一位風水師兼土水師。利澤村這一帶過去許多村民的墳墓都是由他看過風水後並負責帶領工人修建；但是近年來，因為公墓土地已經飽和，採取火葬的人增多，土葬看風水的工作越來越少，因此現在他主要轉向看陽宅。這幾年他的眼力較差，行動又不便後，許多工作包括看墳、監工建墳、看陽宅等都傳交給他的兒子處理，只有特別的情況，他才會親自出馬。他們開業的地方就在自宅，位於利澤村主要大街的後面，沒有掛出風水、擇日的招牌，所以不

是認識的老主顧或他們介紹來的朋友，根本就不得其門而入。

游先生對風水的看法不同於冬山鄉的楊先生。他對風水的前景仍然非常樂觀，也對他擁有的三元風水技術非常自豪。雖然他理解隨著火葬的普及和擁擠的公墓，陰宅的風水一定會越來越不重要，但陽宅的風水隨著大家財富的增加、房子的興建，仍然會繼續受到歡迎。對他來說，以羅盤為本，替陰宅、陽宅定位，是最能顯示風水的用處。尋龍點穴的功夫已經是次要，而且可能隨著陰宅的沒落，會逐漸被淘汰。但配合理氣看方位，將繼續發揮功效。

由於他的風水知識是來自於臺北一位戰後才從中國大陸移民至臺灣的風水名師，與一般宜蘭鄉下所常見的三合派風水差異甚大，為了爭取顧客，他會在三元派風水中加一些三合派的道理來說服別的村民。但是他時常強調自己這套技術的客觀性和準確性，不同於一般鄉下的風水知識。加上他的顧客還是以來自外地的居多，他與自己所居住的村子的關係，比起冬山鄉的楊先生就比較疏離。而他對一般宗教儀式與知識的嫻熟，讓他在地方廟務上有相當的影響力，曾經被選為媽祖廟管理委員會的副主任委員。但是他時常會特立獨行，發表一些與多數人相反的意見，反而讓他在本村頗受到爭議。

例如去年（2006）開始，村子正在辛苦籌募基金，想要重建年久失修的媽祖廟。游先生卻發表評論，說根據風水的推斷，本村的道路走向與廟宇方位註定在地運週期上，還要再衰敗二十多年，所以重建村廟的事難以成功。這種「唱衰」村內眾人努力成果的論調，當然會引起許多人的不滿，但是他仍然堅持自己的風水術絕對是正確的。只是最近他對媽祖廟的廟務已不再過問。

游先生對風水的運用與冬山鄉楊先生有一些不同，雖然家仍然是風水運作的基本單位，但家屋的好壞是有抽象普遍的方位、卦象、年運可以推算，立即的周圍環境反而是次要的因素。至於家屋的內部，他強調要配合年運，然後依照九宮格來找出吉凶位；而屋主的個人卦運也開始列入考量，但仍然是配合屋宅本身的運盤來做評估。他強調風水的客觀性，具有超越社區與個人意願的能力，因而風水是否能促進社區和諧，就不是他關懷的焦點了。

在游先生的風水實踐中，烏托邦式的視野開始轉化為更為抽象的方位與理氣，其理想空間不再是感官視覺可以完全掌握，這使得他的風水有去地域化的傾向。而在權力的運作上，他的風水仍然以家屋為一個整體考量，繼續以一種家屋內的在地性視野來維繫家庭關係。但秩序的起點，已經開始以家中男主人的卦氣為中心。因此以祖先牌位做為家屋中心的地位，業已動搖。

(三) 臺北市松山區的張先生個案

比起前面的兩位，筆者在臺北市松山區訪問的張姓風水師可說是一個相當大膽創新、也積極地對他的顧客推銷自己能力的例子。在一個處處高樓林立、商業競爭激烈、生活步調快速的大都市，風水師必須能跟隨環境變化，滿足顧客的需求，才能在此立足。

張先生的年紀約四十多歲，大學畢業，主修數學。據他說原來在臺中一家電子公司上班，業餘時幫忙朋友算算八字、擇日、看風水。約在七、八年前才專心從事現在的工作。可是他並沒有正式掛牌開館或做廣告，只是憑著過去的朋友以及請他看過風水的顧客介紹，維持了數個顧客的關係網絡。他的顧客來源基本上不受地緣關係的限制，分別來自臺北市、臺中、桃園、宜蘭以及臺北郊區的一些衛星城鎮，例如汐止、永和、新店、南勢角。而且一旦信服了他的技術後，這些顧客會尊稱他老師，繼續回來找他諮詢其他事物。他的基本風水知識，是來自年輕時父親的教導，他的父親曾在宜蘭的一家廟裡當過廟公，跟一位道士學過一點消災解厄的符咒以及八卦風水的道理。但是根據張先生透露，年輕時所學的非常膚淺，只能用來唬唬學校同學。他認真地對風水產生興趣是在大學畢業後開始上班，擔任一些公司的廠房、工地監工的事務時，因為時常碰到必須替這些建築看風水的需要，才著手積極地研究。他曾跟隨過兩個臺灣的三元風水名師學習，但是卻發現兩位師傅的說法有眾多的矛盾，於是便自己研讀易經八卦，配合幾本風水經典，發展出一套「更符合現代科學原理」的說法。

張先生面對顧客時與其他前面兩位風水師有一些顯著的差別。首先在衣著上，他身穿復古式的唐裝，頸上掛著一塊玉佩，同時又攜帶一個西式的公事包。這點與前面兩位執業於比較鄉下地方的風水師，穿著家常服，以一個簡單的布袋裝著羅盤，與一般他們熟悉的村民之間沒有顯著的差異，形成一個對比。張先生這種比較戲劇性的外表，當然是要區分他與一般常人，強調具有傳統的知識素養。但仔細看他的唐裝剪裁，其實是一種新的材質配合流行款式的改良裝，加上皮質的公事包所帶來的專業聯想。他想要塑造的不是一個傳統的形象，而是一個能結合傳統與現代，又具有專業能力的都市技術人員。

此外，他面對臺灣籍顧客時的談話用語，雖然以臺語為主，卻不時夾雜著「國語」的風水術語，甚至一些英文字。他標榜的是一種專業性的服務，特別拿手的是室內設計與裝潢，與一家建築公司有長期合作關係，幫忙該公司客戶的

新公寓量身打造特別符合他們風水需要的裝潢、隔間與擺飾。在與客戶談屋內風水時，張先生會使用電腦印刷出來的建築設計圖，配合方向與顏色，替顧客全家安排房間，決定床位、灶位、財位等等。他本人除了風水命相的知識外，還懂一些室內設計，以及建築上的法規與施工的技術，可以替客戶做各種施工改建以及裝潢費用的估價。

以一個筆者觀察到的例子來說：有一對夫妻請他幫忙在兩間公寓中決定那一間比較合適他們居住，他取得兩間公寓的平面圖，掃描成電腦圖檔，然後根據元運、方位、五行、九星，配合門窗開的方向，替客戶規畫主臥室、小孩房間、廚房、客廳、廁所的位置，然後進入房間內部去安排每個人的床位以及廚房的灶位；並建議依照五行在九宮格中的位置，在祿位擺魚缸，在凶位擺風水飾物。然後再配合男主人的生辰，改換大面窗戶的顏色。兩間房子坪數格局不同，需要依這些原則裝潢修改的花費也不同。張先生將他依風水設計完成的兩張彩色平面圖印出來，配合著估價單，交給這一對夫妻，然後耐性地為他們說明背後的道理以及可能的花費。整個過程他就像一位專業的建築顧問，而風水也像是一種當然的、客觀的技術問題，是買房子必須考慮的因素。值得注意的是，張先生在這裡不是直接回答那間公寓比較合適，而是看各自公寓內部可以如何透過風水原則來操弄、設計、改善，並配合經濟預算考量，來做建議。公寓外部的環境，例如別的公寓對角沖的問題，已經是次要的問題，可以透過鏡子、八卦或其他寶物來克服。

張先生宣稱他也會看陰宅的風水，但是現在幾乎已經不再看了。在臺北都會中，基本上已經沒有任何新的墓地可供土葬，葬禮的儀式也幾乎是全由葬儀社包辦，現在多數人又採取火葬，因此實際上這種需求也非常的低。他的客戶還會來請教有關喪葬過程當中的一些擇日、擇時與生辰禁忌的問題，但我們可以說他基本上已經是個專看陽宅風水的專家。

張先生的風水與前面兩位非都會型的風水師在陽宅的看法上最明顯的差異是，在此風水不只是有關屋外的環境，而且把重點轉入房子的內部，並與個人的命相完全的結合在一起。這裡至少有三個因素影響這樣的發展：第一，在都會中的客戶，多數的住宅都是事先由建商規畫設計隔間而成。就住宅外部而言，位置與方向都已經固定，只可改善而不能變動，因此一旦選定了住宅，就只剩下屋子內部可以做積極的風水變動。

第二，大部分住在都市公寓中的人，與其鄰里的關係與鄉下地方相當的不同；大家平常見面，點頭打招呼，相敬如賓，但基本上互不往來，只有在發生

住戶公共安全或糾紛的時候，才有機會互相多認識一點。住戶們雖然住在同一間建築物內，但他們各自的禍福吉凶、事業成敗，往往主要是被通勤上班的公司行號，甚至國外市場、跨國公司所決定。住家與他鄰近的環境和家的命運產生了相當程度的脫鉤。而在這個高度流通、競爭激烈的市場經濟當中，主導他們成功失敗的力量，變得更加的不穩定、更加的抽象、更無法掌握，也距離他們的住居環境越遠。

第三，現在夫妻都在上班，各有自己的事業、生活步調和行程；小孩往往有自己的房間、零用錢以及消費習慣；每個家人在空間上都越來越有能力來表達其自己的個性與需求。房子內每個房間的功能與分化，越來越清楚，需要各自在風水上予以處理。

在這樣的脈絡中，住宅風水不但與周圍環境的關係減弱，而且每一個住戶成員的生辰八字與從事的職業都成為重要的考慮。例如生年配合九星、洛書及顏色，每個人的流年都不同，應當用來輔助的風水物也不同，當年的氣運方向也必須隨之調整。學生、律師要特別在文昌位加持，男主人要留意桃花位等等；風水不但進入家戶內，而且已經個人化、特殊化，可以因時空差異和客戶特殊需求而應用。風水要處理的事物，也變得更加細微、複雜，與其他的命相學也越難區分了。

此外，談論這套風水的語言也變得更為抽象與複雜。特別是在張先生與客戶的對話中，不斷出現「運」、「命」、「氣」這些字，這在非都會的風水師與其客戶之間，很少會聽見。張先生最常用的字是「運」，強調風水就是要替他的客戶改運勢。他說人的「命」是天生的無法改變，但是「運」卻是流動不定，可以透過風水來介入引導。²⁴ 他強調風水比相命卜卦更為積極，因為它不只是找出事物成敗背後的「定數」，而且更積極地要用知識與智慧來掌握目前可以被理解的那些力量，然後透過空間方向、家具布置或風水寶物的運用，來達到「趨吉避凶」的目的。

張先生會用像磁場、力場或能量的概念來解釋風水，並且指出有許多看不見、摸不著的宇宙力量會影響人；這些力量有的好、有的壞，風水術就是要讓人們能夠避開凶煞之氣，吸納吉氣。這些氣有的因方位、有的因流年、有的因五行、有的因本人的生辰八字而來；它們無所不在，又超出個人的感官可以掌握，成為既無法完全肯定又無法全然否定的說法，相當程度反映了這些在都市

²⁴ 有關漢人的命運觀，見 Harrell (1979)。

中工作的人，感受到的那種被強大、但又抽象的力量左右的生活經驗。

除了風水應用的範圍與技術的不同，張先生的客戶的種類與要求，也與非都會的風水師有明顯的差異。張先生的顧客不但來自北臺灣各地，不限於他所在的社區，而且除了個人的住宅，還有許多公司行號。更特別的是有些建築開發商會介紹一些客戶上門來請教，有些甚至會請他擔任某個大樓計畫的風水顧問，提供服務給所有的買主。

宋世祥(2004:99-102)指出風水的概念一般在臺灣的建築教育中是缺席的。但是民眾卻在選屋、購屋時有大量的要求，因此住宅大樓的設計，除了事先有一些初步的風水考量，往往必須在購屋前後，透過室內設計師與屋主之間的溝通來做改進。但是基本上設計師與風水師之間仍有清楚的分工，完工的房子也往往需要再請風水師來補正。從張先生的例證來看，他具備兩個領域的知識，並將它們靈活應用，可能可以視為是個中介室內設計與風水兩個領域的先驅者，也可能是未來風水繼續在都會中發展的一個重要類型。

在張先生的都會風水實踐過程中，比起前面游先生的作法，更進一步的抽象化。這種風水的主要操作空間在住屋的內部，範圍更狹窄，但他的烏托邦視野已經幾乎脫離其外在鄰里環境。因此，他的視野不再是過去那種中心／邊緣的圖像，而是每間住屋成爲一個個具有自主性的小宇宙，透過看不見的氣，連接到那個更大的宇宙。在住屋的內部，每個人的主體性都開始被重視，但仍然有一個秩序的中心點。這個中心點，在住家通常是以男主人的卦運爲準，但最近也開始有以家中主要收入來源的人（無論男女）爲準。在商家店號或公司的辦公室，中心點則通常以老闆或董事長的卦運爲準。在地性的視野繼續在房屋的內部發揮建立階序的功能，只是這個秩序的中心，已經開始有分散與分化的可能。

整體來說，我們可以看到隨著政府的土地政策，以及葬地的不易取得，風水的面貌在臺灣已經發生了重要的改變。傳統風水當中最具權威性的尋龍點穴功夫，已經因爲埋葬形式的改變和與土地取得的不易，逐漸地沒落而無用武之地。鄉下的風水師現在的工作有一大部分與擇日師並無二致，也就是替顧客在重要的生命儀禮時，計算最恰當的時間與方向。然而風水師這個身分仍然保留了一些過去「讀書人」不是「相命師」身分那種味道。他們都強調自己是幫助別人逢凶化吉、消災解難，因此收費是隨顧客意願，沒有固定的規費。然而他們與一般算命卜卦者最大的差別，其實就是在羅盤的使用。無論是三元派、三合派或者擇日派，他們都把羅盤當成相地、相宅最重要的工具；而複雜的盤輪、

晦澀的古文以及困難的計算，也的確賦予風水一種深奧神秘的色彩，讓風水師的地位相對上比較受到尊重。

而高度不確定的生活經驗、風水知識大量的普及以及對風水曖昧的態度，讓風水成爲臺灣當代都會生活中越來越重要的一部分。但是就像前面的例證顯示，在鄉下地方，陽宅的好壞仍然與周圍的環境有密切的關聯。整個社區的風水氣運如何，仍然是一般人時常談論的課題。可是在都會地區，風水則已經成爲服務家戶與個人的技術。一般公寓住戶，一旦搬入後，既不能干涉別人的建築形式，更不可能改變整個大樓的座向來符合自己的運勢變化。風水的活動便轉入室內，成爲個人確認自我、管理自己生活形式的一種技術。

九、風水在當代的擴張？

這裡我們可以見到，風水在當代臺灣的都會中，的確有越趨發達的傾向，而造成這種發展的主要動力，不是來自國家或理性主義的壓力，而是高度競爭的商業社會與生活形態的改變。然而值得注意的是，雖然前面的社會調查已經指出，風水的利用在都會中有明顯的擴張，但這是否代表了人們比以前更「相信」風水？問卷上的數字並無法告訴我們這些「相信有影響」的「相信」是什麼意思。

筆者訪談過幾位都會中的商家老闆與公司主管，問他們爲何找風水師來替店面或辦公室看風水。他們的回答雖然各有差異，但是除了一兩位非常相信風水的特例外，多數的人對風水的態度都是曖昧的。比較堅定的人認爲風水應該是有效，並舉出他的那位親戚朋友因爲風水師的幫忙，如何改變了他們的運勢；抱持比較懷疑態度的人，會說因爲別人都有請風水師，他也覺得應該要找一個來看看。但是即使如此，最常聽見的一句話還是「寧可信其有，不可信其無」。不論信與不信，找風水師來看風水成爲一種保險的策略：如果有效最好，即使無效，反正也花不了多少錢。在一個高度競爭與不確定的環境中，如果有可能得到一點額外的優勢，不論是多麼不可靠，也往往不能輕易忽視。

這樣的曖昧態度，其實不是都會中才有的現象。在非都會的地區，筆者觀察到的市鎮村民，他們對風水的看法也保持某種程度的懷疑。有的人問過風水師有關一間房子的意見後，會自己判斷要不要全然採信。如果有所懷疑，會再尋找其他風水師諮詢。有的人雖然按照風水師的意見選擇房子，但是還會再去找神明問卜確認。這種似信不信的態度，我們需要放在漢人多元性的世界觀的

脈絡中來理解。

前面已經提到風水理論所處理的主要是漢人宇宙觀中的自然面向的問題，它宣稱可以掌握到宇宙世界演變背後的法則。但因為這個宇宙演變的過程是「自然」生成，不必牽涉到神或其他人格性存在的意志力，所以可以被「聖人」或「能人異士」所發明的各種術數，推測出運行的趨向與道理。但不同於一般社會文化理論想要追究現象背後的規則與機制，術數推算的是一種事物變化本身的道理，它們設計出來的各種符號、象徵與模型，就是要模擬變動本身，而不是尋找變動現象層面的規律。易經的卦象模型，就是這當中最有影響力的一種，風水羅盤的運行道理也是基於這套模型發展而成。

這種瞭解或推算自然的模型需要一個中心，一個主體的位置來掌握萬物無窮的變動。而又因為所有能看到的事物都只是外表面貌，所有建立起來的模型秩序必然依主體的位置所在，只能是暫時性與有限性的。所以每個模型的建立，從個人的身體開始，家庭、城市、區域到世界，每一個層次的秩序模型都必須靠人有意識的努力來推算，而且往往是不斷地要隨時空位置的變動而繼續改變。這種對自然的掌握方式，必須要靠人為意志的不斷介入才能建立秩序，使得自然的那種非人格、機械性的變動道理，既宣稱是天道無私，卻又靠人或神明的「德」或「靈」，才能知悉。而至於那一個人或神明知道的道理是比較正確，這不但牽涉到當事者的主體位置，也會牽涉到這個道理是要處理多大範圍的問題。換句話說，自然的道理可能是客觀、無私的，但瞭解自然的方式卻又牽涉到人與神的靈力或道德的高低。術數是可能掌握宇宙運行的道理，但它只能從某一個相對的位置來處理部分的真實。²⁵

風水作為術數的一種，它的可信度不是完全的。當事者道德的高低可能是相關的因素（所謂「福地福人居，福人居福地」）；具有更大智慧或法力的神靈也可能掌握了更進一步更深奧的風水，可以介入來改變。因此，風水的判斷總是有後設的條件，不能只看客觀風水所顯現出來的模式來做最後的定論。也因為風水具有這種不定與曖昧的性質，使得一般人「相信」風水的同時，也往往保持一種懷疑的態度；但也因為這種可能——有其他力量介入改變的可能，使得風水的說法無法被完全地否認，這反而使它更能持續被接受。因此，風水既不必是一種信仰，也不必只是一種知識，它是介在二者之間的領域。

²⁵ 有關中國古代的空間觀，筆者受益於 Lewis (2006) 精采的討論。有關中國古代的自然觀，見 Yoshida (1973), Blair (1993)。

風水與術數在都會中的擴張，常被解釋為神秘主義的擡頭，甚至是一種反科學、反理性的傾向(瞿海源 2006: 289)；但是如果我們將這種發展放在漢人多元性的世界觀中來看，其實這種現象不是一種理性的撤退，而是應付多重現實的知識與技術互相糾纏與牽制，既無法否認又無法確信別的領域的有效性，隨著物質、財富的增加，造成各個領域的投資也隨之增多與複雜化。神明、自然與社會三個面向的世界觀繼續維持其各自的自主性，風水與術數仍然是一種曖昧的存在。

十、結 論

如果「風水」不是因為對照、抗拒國家理性或普遍性的道德主義來取得其統一性，那我們如何解釋它長期以來仍能維持高度的吸引力與說服力？特別是當它所宣稱掌握的地理知識，已經被那麼多種現代學科知識，例如地理學、建築學、都市計畫學、生態學等所挑戰、否認或取代？當然不同時代、不同地區的人會繼續應用風水來達到不同的需求。但風水這套知識傳統是否有一些特性，使得它能繼續被廣泛地應用在許多場合，而不會因為應用效果與意義的差異，而被其他知識所取代？綜合前面的討論，筆者建議從幾個方向來回答這個問題：

第一，風水理論的抽象性：基本上風水這種抽離時空脈絡是由一些數字、符號與象徵所組成，可以跳出社會文化的脈絡來看待空間的現象。但必須指出來的是這個抽象性是從我們研究者的角度來看，因為這種抽象性的框架與現實世界的關係，對當事者來說，不是一種抽象，反而是具有一種神祕或神聖不可懷疑的關聯。風水理論中所應用的各種符號象徵系統，是各自具有循環性與自主性，像天干、地支、五行、八卦、陰陽這些模型，它們的秩序原則是完整而全體，自己解釋自己，卻又在面對經驗世界時具有開放性。所以，不論在有山有水的山村、地勢平坦的海邊漁村或者看不到山看不到河流的都市叢林，只要有方向、有位置、有人、有天、有地，這些模型都能應用。它們需要的就是當事者對這些模型與發生其中的事物之間有一種關聯的信念。

第二，是風水在應用上，對不同社會文化背景的人的文化翻譯要求其實並沒有我們想像的高。風水的理論也許非常的複雜難懂，但是它那些組成的數字、符號與象徵其實是可以隨著在地人的理解方式，嵌入各種社會文化脈絡。它最主要的障礙就是能否找到語言上相應意義的字詞。只要在地的人能把原來具有特定社會意義的事物，翻譯成爲風水框架中的象徵符號，那麼整套循環、對應、

對位、相對等等關係就可以依照建構框架的數學規則，開始推演。與這種現象相關的一個恰當的類比就是象棋。只要瞭解下棋的規則，不論你是那一國人、屬於那一種文化、住在那裡，懂不懂將、士、象這些名稱的意義，都可以玩這個遊戲。風水的許多框架，例如八卦、天干、地支、五行，如何相互配合與感應或相剋與牴觸，基本上都是在一些數學上很簡單的規則下，所做的一些演算遊戲。即使不是很懂背後高深的哲理，也可以就表面的意符，作各種推演。此外，風水中的許多象徵符號，例如青龍、白虎、朱雀、玄武的四靈、季節的四季、天上星辰九星的循環，都是取之於那些超越社會文化詮釋之外的自然現象，更使得它們具有高度被翻譯為在地的意義之可能性。人們可以以感官經驗來對照理解這些象徵符號與現實世界之間的相關性。²⁶ 因此我們不只可以看到風水隨著漢文化的擴張，從城市往鄉村傳播，近年來，搭上歐美那種生態主義與神祕主義的新潮流，風水更是許多西方人熱衷的一種大眾環境哲學與室內設計藝術。

第三，是風水具有高度彈性的視野，在應用上可以依當事者的權力、財力大小與主體的認同與意願，來調整其需求。看風水的遊戲規則非常簡單，只要你能確認你要以那一種身分主體當成中心，要照顧的地理格局範圍有多大，它的應用幾乎是無止盡。但要提醒大家的是，表面上來說，這似乎是很簡單，但要確定其主體本身往往會牽涉到個體意識的覺醒與物質空間條件的配合。所以風水具有一種自我中心的取向，並不是可以隨意傳播或採借的。舉例來說，直到今天的臺灣，對女性來說，算命比起風水還是更受歡迎的術數。這是因為算命只需要有最基本的個體意識，可是風水卻需要有「一個人自己的空間」(a room of one's own)。

第四，是風水是一種無法否證的解釋模式。前面已經提到過的風水多元性框架，本身其實是由許多互相不一致的遊戲規則所組成，歷代的風水專家已經用各種方式來調整、改變與遮掩，例如五行、四象及八卦之間的對位上的矛盾，

²⁶ Makoto (1995) 舉出中國江蘇省的兩個例子，一個漢人村，一個畚族村都有風水的習俗，雖然畚族村才從鄰近的漢人村學習到風水的知識不久，但是反而因為他們沒有像漢人村將風水與其他風俗習慣整合得很緊，在國家取締的壓力下，仍然對風水保持正面的評價，將其視為純粹的擇址技術。而漢人村在國家的壓制下，對風水的態度就反而很緊張，至今還是不願承認風水在村子生活中的重要性。這兩個案子顯示，風水做為一種術數，仍然繼續以不同方式傳播到別的社會文化；至於它會在當地產生什麼樣的影響，則端視該文化對這種知識接受的方式為何。接受者也許只採用甚至挪用了風水理論中的一小部分，但是我們很難說他們的風水，就是比較膚淺或誤用。即使在漢人長期居住的村莊中，風水實踐也是充滿矛盾與各種變異，不同的社會群體應用風水的方式也是各有深淺與偏好。

九宮與八卦之間的不一致等等。這些具有不同規則的框架，被全部放在羅盤這樣的裝置中，得到一種形式上的統一，而實際應用時則是選擇性的採取可以對應的幾個盤圈來做風水解釋。因此，沒有一個解釋是最終而且完整，任何推斷上的失敗都可以找到其他沒有考慮到的框架來補救。換句話說，這是一個不可能全然被否定或肯定的解釋框架，它的說服力雖然牽涉到風水當事者（包括風水師與風水受益者）的學問多少、口才好壞、權力大小、道德高低，或者就是簡單的成功與否。但它的先決條件還是在於它能具有這個曖昧的性格，讓願意相信的人有這個繼續相信的可能。

參考書目

于希賢

2006 法天象地：中國古代人居環境與風水。北京：中國電影出版社。

王玉德

1994 神秘的風水。臺北：書泉。

史 箴

1995 風水典故考略。刊於風水理論研究(二)：景觀、建築、風水。王其亨編，頁 13-31。臺北：地景。

江達智

2003 先秦兩漢的擇居文化與風水術之形成。國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。

何鳳嬌

1996 臺灣省警務檔案彙編。民俗宗教篇。臺北：國史館。

何曉昕

1990 風水探源。南京：東南大學出版社。

何曉昕，羅雋

1995 風水史。上海：上海文藝。

余光弘

1987 沒有祖產就沒有祖宗牌位?: E. Ahern 溪南資料的再分析。中央研究院民族學研究所集刊 62:115-177。

宋世祥

2004 臺灣當代社會陽宅風水中的「物」與「氣」：試論漢人命運觀念於物質空間之體現。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

李亦園

1986 中國家族與其儀式：若干觀念的檢討。中央研究院民族學研究所集刊 59:47-61。

尙 廓

1995 風水格局的構成、生態環境與景觀。刊於風水理論研究(二)——景觀、建築、風水。王其亨等著，頁 32-39。臺北：地景。

林開世

2003 風景的形成和文明的建立：十九世紀宜蘭個案。臺灣人類學刊 1(2):1-26。

林會承

1995 臺灣傳統建築手冊：形式與作法篇。臺北：藝術家。

林瑋嬪

2000 「風水」是什麼？：一般人的觀點。刊於儀式、親屬與社群小型學術研討會。清華大學人文社會學院。

湫溪居士, 圓銘居士

2003 二〇〇三話羊年：陽宅風水指南。高雄市：高雄復文。

俞灝敏

1991 風水探究。香港：中華書局。

洪健榮

2003 清代臺灣社會的風水習俗。國立臺灣師範大學歷史學系博士論文。

崛込憲二

1995(1985) 風水思想和中國的城市：以清代城市為論述中心。刊於風水理論研究(二)：景觀、建築、風水。王其亨編，頁 176-184。臺北：地景。

崔昌祚

2006 地之理與人之道：韓國的風水思想。韓梅譯，臺北：小異出版。

郭中端

1995[1980] 風水：中國的環境設計。刊於風水理論研究(二)：景觀、建築、風水。王其亨編，頁 169-175。臺北：地景。

郭彧

2006 風水史話。北京：華夏。

陳志梧

1988 空間變遷的社會歷史分析：以日本殖民時期的宜蘭地景為個案。國立臺灣大學土木工程研究所博士論文。

陳玲蓉

1992 日據時期神道統制下的臺灣宗教政策。臺北市：自立晚報社。

陳淑均

1968 噶瑪蘭廳誌。宜蘭：宜蘭縣文獻委員會。

渡邊欣雄

1997 中國風水與東亞文明：社會人類學的觀點。刊於象徵與社會：中國民間文化的探討。王銘銘、潘忠黨編，187-215。天津：天津人民。

1999 東方社會之風水思想。楊昭譯，臺北：地景。

2000 風水、氣的景觀地理學。索秋勁譯，臺北：地景。

程建軍

2005 中國風水羅盤。南昌：江西科學技術出版社。

馮建達

1995 清代陵寢的選址與風水。刊於風水理論研究(二)：景觀、建築、風水。王其亨編，頁 62-96。臺北：地景。

黃文博

2000 臺灣人的生死學。臺北：常民文化。

黃蘭翔

- 1997 風水中的宗族脈絡與其對生活環境經理的影響。中央研究院臺灣史研究 4(2): 57-88。

葉春榮

- 1995 風水與空間：一個臺灣農村的考察。刊於空間、力與社會。黃應貴編，頁 317-350。臺北：中研院民族所。
- 1999 風水與報應：一個臺灣農村的例子。中研院民族所集刊 88:233-257。

劉沛林

- 1995 風水：中國人的環境觀。上海：上海三聯書店。

劉敏耀

- 1998 澎湖的風水。澎湖縣馬公市：澎縣文化。

賴仕堯

- 1993 風水：由論述構造與空間實踐的角度研究清代臺灣區域與城市空間。國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

瞿海源

- 2006 宗教、術數與社會變遷(-)：臺灣宗教研究、術數行為研究、新興宗教研究。臺北：桂冠。

瀨川昌久

- 1999[1996] 族譜：華南漢族的宗族、風水、移居。錢杭譯，上海：上海書店。

關華山

- 1981 臺灣傳統民宅所表現的空間概念。中研院民族所集刊 49:175-215。

Ahern, Emily M.

- 1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.
- 1979 *Domestic Architecture in Taiwan: Continuity and Change*. In *Value Change in Chinese Society*. R. W. Wilson, A. A. Wilson, and S. L. Greenblatt, eds. Pp. 155-170. New York: Praeger.

Anderson, E. N.

- 1973 *Feng-shui: Ideology and Ecology*. In *Mountains and Waters: Essays on the Cultural Ecology of South Coastal China*. E.N. Anderson, ed. Taipei: The Chinese Association for Folklore.

Blair, John G.

- 1993 *Change and Cultures: Reality Presumptions in China and the West*. *New Literary History* 24:927-945.

Bray, Francesca

- 1997 *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

Bruun, Ole

- 1995 *Fengshui and the Chinese Perception of Nature*. In *Asian Perceptions of Nature: A Critical Approach*. O. Bruun and A. Kalland, eds. Pp. 173-188. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- 2003 *Fengshui in China: Geomantic Divination Between State Orthodoxy and Popular Religion*. Copenhagen: NIAS Press.

- Certeau, Michel de
1984 *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.
- De Groot, Jan Jakob Maria
1897 *The Religious System of China, Vol. III*. Leiden: E. J. Brill.
- Durkheim, Emile, and Marcel Mauss
1963 *Primitive Classification*. R. Needham, trans. Chicago: The Chicago University Press.
- Elvin, Mark
1999 *The Environmental Legacy of Imperial China*. *China Quarterly* 1999:733-756.
2004 *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*. New Haven: Yale University Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evan
1937 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Faure, Bernard
1987 *Space and Place in Chinese Religious Traditions*. *History of Religions* 26(4):337-356.
- Feuchtwang, Stephan
1974 *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vietnam: VItagna.
1993 *Historical Metaphor: a Study of Religious Representation and the Recognition of Authority*. *Man* 28:35-49.
2002 *An Outline History of Fengshui*. In *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Pp. 17-33. Bangkok: White Lotus Press.
- Frazer, James
1966 *The Golden Bough*. New York: St. Martin's Press.
- Freedman, Maurice
1966 *Geomancy and Ancestor Worship*. In *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: The Athlone Press.
1967 *Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case*. In *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*. Pp. 85-103. Chicago: Aladine.
1979[1964] *Chinese Geomancy: Some Observations in Hong Kong*. In *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. G. W. Skinner, ed. Pp. 189-211. Stanford: Stanford University Press.
1979[1968] *Geomancy*. In *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. G. W. Skinner, ed. Pp. 313-333. Stanford: Stanford University Press.
- Gates, Hill, and Robert P. Weller
1987 *Hegemony and Chinese Folk Ideologies: An Introduction*. *Modern China* 13(1):3-16.
- Harrell, S.
1979 *The Concept of Fate*. *Journal of Asian Studies* 38(3):519-528.

Knapp, Ronald G., and Kai-Yin Lo

2005 *House Home Family: Living and Being Chinese*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Lewis, Mark Edward

2006 *The Construction of Space in Early China*. New York: State University of New York Press.

Li, Yih-yuan

1976 Chinese Geomancy and Ancestor Worship: A Further Discussion. *In* *Ancestors*. W. H. Newell, ed. Pp. 329-338. The Hague: Mouton.

Lin, Kai-shyh (林開世)

1999 *The Frontier Expansion of the Qing Empire*. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

Lip, Evelyn

1996 *Fengshui: Environments of Power. A Study of Chinese Architecture*. London: Academy Editions.

March, Andrew L.

1968 An Appreciation of Chinese Geomancy. *Journal of Asian Studies* 27(2): 253-267.

Oguma Makoto

1995 The Village of "Two Dragons" and the Village of "Dragon and Tiger": A Field Study of Fengshui in Two Zhejiang Villages. *In* *Perspectives on Chinese Society: Anthropological Views from Japan*. Suenari Michio, J. S. Eades, and C. Daniels, eds. Pp. 120-135. Canterbury, England: Centre for Social Anthropology and Computing, University of Kent at Canterbury.

Rawski, Evelyn

1985 Introduction. *In* *Popular Culture in Late Imperial China*. D. Johnson, A. J. Nathan, and E. Rawski, eds. Berkeley: University of California Press.

Rossbach, Sarah

1983 *Feng Shui: The Chinese Art of Placement*. New York: Penguin Books.

Seaman, Gary

1992 Winds, Waters, Seeds, and Souls: Folk Concepts of Physiology and Etiology in Chinese Geomancy. *In* *Paths to Asian Medical Knowledge*. C. Leslie and A. Young, eds. Pp. 74-97. Berkeley: University of California Press.

Skinner, Stephen

1982 *The Living Earth Manual of Feng-Shui: Chinese Geomancy*. London: Routledge & Kegan Paul.

Smith, Richard J.

1991 *Fortune Tellers and Philosophers*. Boulder: Westview Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wang, Sung-hsing (王崧興)

- 1974 Taiwanese Architecture and Supernatural. *In* Religion and Ritual in Chinese Society. A. P. Wolf, ed. Pp. 183-192. Stanford: Stanford University Press.

Watson, Rubie S.

- 1988 Remembering the Dead: Graves and Political in Southeastern China. *In* Death Ritual in Late Imperial and Modern China. J. L. Watson and E. S. Rawski, eds. Pp. 203-227. Berkeley: University of California Press.

Yoon, Hong-key

- 1976 Geomantic Relationships between Culture and Nature in Korea. Taipei: The Orient Cultural Service.

Yosida, Mitukuni

- 1973 The Chinese Concept of Nature. *In* Chinese Science: Explorations of an Ancient Tradition. S. Nakayama and N. Sivin, eds. Pp. 71-90. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- 2006 透視部分官員“風水病”公款埋單成公開的秘密。中國人民網。網路資源，<http://politics.people.com.cn/BIG5/30178/4057842.html>，2007年10月15日。
- 2007 “水泥森林”會不會淹沒重慶城核心“龍脈”。重慶晚報。網路資源，<http://cq.qq.com/a/20070927/000023-1.htm>，10月15日。

林開世

中央研究院民族學研究所

11529 臺北市南港區研究院路二段 128 號

openlin@gate.sinica.edu.tw

Fengshui as a Spatial Practice: An Anthropological Reflection

Kai-shyh Lin

Institute of Ethnology, Academia Sinica

Unlike the majority of recent studies on fengshui, I argue in this paper that it should not be treated simply as a textual phenomenon. Fengshui is foremost a spatial practice with an intention to produce a dwelling site for the living or the deceased. It employs complicated symbols and schemes from classical Chinese cosmological thought, but itself is not a Chinese cosmology or conception of nature. Its operations include setting boundaries and centering subjectivities, and thus it is subjected to political maneuvering and involves the personal psychological dynamics of the parties involved.

The debate within Chinese anthropology over whether the treatment of ancestral bodies in fengshui is mechanical or personal has confused fengshui practice with fengshui theory. Fengshui theory deals only with the world of "nature," but a fengshui master needs to operate with a multi-dimensional view of the world in practice.

Fengshui practices are often fragmentary, dispersed and self-centered, and thus potentially subversive. However, they should not be interpreted as an alternative tradition of knowledge parallel to state rationalism or monolithic moralism. I use the example of the city building of Kavalan in nineteenth century Taiwan to illustrate how both local government and local people deployed fengshui to organize and re-organize colonial space. The dualistic dynamic between domination and subversion in the fengshui practices was manifest at the level of consciousness and visual orientation, not at the level of social and political structure.

Using fengshui practices from three contemporary fengshui masters in urban Taiwan as examples, I demonstrate how the forms of fengshui continue to adapt and transform in a fast-growing and land-scarce environment. As new spatial arrangements and diversified subjectivities emerge within the household, fengshui has become more personalized and more abstract. Finally, I offer some reflections on the continuous popularity of fengshui and its emergence as a cross-cultural phenomenon.

Keywords: Fengshui, spatial practice, multiple cosmologies, spatial politics, Qing Yilan
