

国家教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学与中国古代哲学研究中心
 国家“985工程”山东大学易学与中国传统文化研究哲学社会科学创新基地 重大项目
 山东大学儒学高等研究院
 中国周易学会

1900 ~ 2009

百丰国学研究文献大系 一

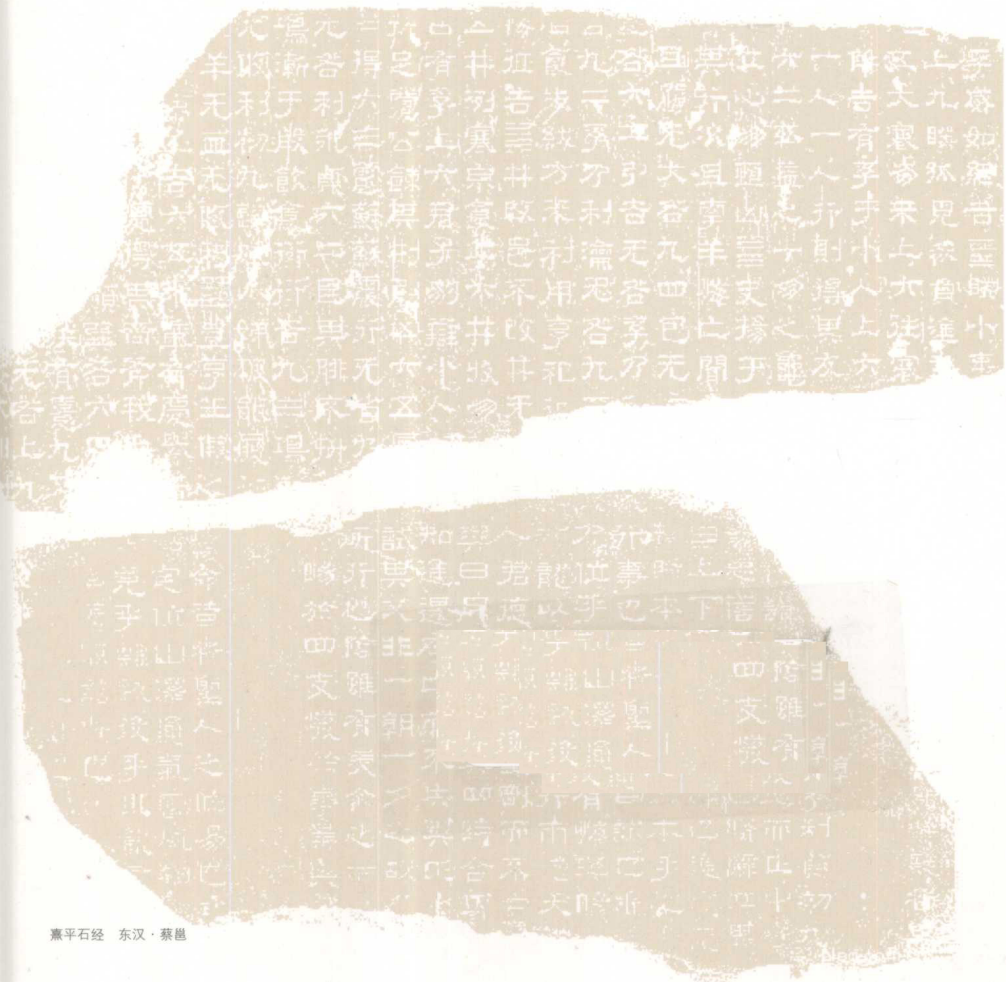
百年易学

菁华集成

初编

《周易》与术数 叁

刘大钧◎总主编



熹平石经 东汉·蔡邕

上海图书馆
 上海科学技术文献出版社

国家教育部人文社会科学重点研究基地山东大学易学与中国古代哲学研究中心
国家“985工程”山东大学易学与中国传统文化研究哲学社会科学创新基地
山东大学儒学高等研究院 重大项目
中国周易学会

1900~2009

百年国学研究文献大系一

百年易学



菁华集成

初编

《周易》与术数

卷

刘之匀◎总主编

卞 总策划

熹平石经 东汉·蔡邕

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

风水观念的非理性层面剖析

王贵祥*

风水观念与风水术是中国传统文化的一部分，有其精华也有其糟粕，近年来，一些倾向性的特点是，将“风水”加以“理性化”、“科学化”的解释，并在商业利益的催动下而出现泛滥的趋势，本文从文化人类学的角度，分析了风水的本义与要义，指出风水是古代中国人所追求的与神秘的超自然力相互联系的一种手段，虽然其中不乏合理的成份，但本质上仍属于具有传统文化特征的巫法术。

一、“风水”热及对传统中国文化的理性化诠释倾向

国内对于风水问题的关注是 80 年代以来的事情，伴随着学术思想与学术气氛的空前活跃，建国以来人们一直讳言的风水问题，也开始登上学术研究的大雅之堂。最初对于风水问题的关注与研究，主要是由一些有着良好学术功底的建筑学者们进行的。他们结合建筑实物与历史文献，对古代中国人建筑选址、建筑组群方式、建筑群体空间艺术规律等方面，做了许多探索性的工作。这些学者的研究显然带有拓荒的性质，取得的成就也是相当大的。

然而，在严肃的科学研究工作开展的同时，一股“风水”热也随之兴起。一夜之间，大大小小的书摊上突然摆满了各种各样久违多年的旧版或民间抄本的清末或民初时期的有关风水术的出版物的复制品，一些不知所云的现代风水新论也不约而同地涌上了各种各样的书摊。一些地方一夜间突然冒出了一批“风水大师”，从事投资建设的业主们也煞有介事地请人为自己的房屋看风水，选风水。商家经营失利后，最急切的事情，也往往是请一位风水师，看看自己的邸宅是否冲撞了风水的格局。

风水热也从国内刮到了国外。早在 19 世纪时，西方人就从传教士那里了解了中国风水。近些年来由于港台新加坡及韩国一些学者或学生留学欧美，进一步将风水的观念介绍到了西方。一些西方学者怀着猎奇的心情学习与研究中国风水。有关中国风水的论著在法国、荷兰、英国、美国逐渐出现。一些西方建筑院校还招纳了一些中国大陆或台湾的留学生，着意从事风水问题的研究。有趣的是，一些西方人对于中国风水的研究中，普遍有一种将中国风水理性化的倾向。如将风水与环境学、生态学相联系，认为风

* 王贵祥，北京建筑工程学院建筑系。

水观念与现代环境科学的观念是吻合的，风水观念直言“风”与“水”，恰与现代社会对空气、水源等重要环境问题的关注相合，因此是一门很超前的学科，甚至相信风水是一门“前途无量的学问”。

在 80 年代的一个时期中，国内学术界对中国古代文化即有一种理性化解释的倾向，认为中国古代文化较之具有浓厚宗教色彩的西方文化或其他文化，理性觉醒要早得多。比如中国人的历史意识、《周易》哲学、儒家思想、风水观念等等，都具有强烈的理性色彩。这一观点无疑对在中国文化的深层次探讨方面，具有一定的积极意义。然而，如果十分强调这一观点，就会对中国文化产生某种误解，从而有碍于进一步的深入研究。比如，我们常常强调西方建筑的主流是宗教建筑，是为彼岸的神灵而建造的，因而较多宗教迷惘；中国建筑的主流是宫殿建筑，是为现世的人建造的，因而较多人文理性。在周易研究中，将古代易学理性化、科学化的倾向，也十分明显。甚或将古代人修身健体的气功术，也冠之以现代“人体科学”的名目之下而大加褒扬，如此等等。

事实上，中国文化中是有许多理性的成分。比如，中国人的历史意识觉醒较早。因此，中国人对于自己远古时代的记忆与追忆，就带有较强的理性成分。如中国人相信，上古时代的人是“穴居野处”、“茹毛饮血”，并经过“燧人氏”、“有巢氏”的历史阶段，就比在欧洲占主导地位的基督教的历史观，即相信人类来自上帝的“伊甸园”的思想，要包含较多的科学与理性成分。中国传统的儒家思想，更关注现世的事物，孔夫子“敬鬼神而远之”、“不语怪力乱神”的处世态度，对中国文化的影响十分久远。

事实上，中国传统文化中，确有一些包涵有某种哲学思辩色彩或科学合理内核的东西，多被有意无意地杂糅进具有迷信色彩的巫术之中，如龟卜蓍算、易卦推演、五行演绎、星象观测、相土立宅、命相预测等等，莫不如此。因此，在中国人的空间观念中，也无可避免地掺杂了合理思维与巫术占验两方面的内涵。推衍数千年之久，至今仍然阴魂不散的“风水”及“风水术”，就是这一现象的典型例证之一。由研究所知，中国风水观念与风水术中确有一些合理的东西。如在环境选择上，注意以林木滋茂的地方作为宅居之地；或在组群方式上，注意各部分的体量关系，如普通住宅的入口部分，不能建造的过分高大等；建筑群的西北方位，应有比较隆耸的体量，以利对冬季寒风的抵御；建筑选址注意“负阴抱阳”，背后应有所依托，前部应开阔明敞，如此等等。

但是，我们不能由此得出结论：中国传统文化是一个科学理性的文化。事实恰好相反，中国传统文化中，尽管较少西方人的系统完整的宗教观念的制肘和影响，但渗透到历史上的中国文化的各个层面的繁杂细密的对神鬼天命的畏惧与迷信的观念及预防与克服的法术，就是很不理性的。在中国具有很大影响的佛教，非理性的层面更为突出。中国佛教以大乘为主，如果说小乘佛教，还立足于“觉悟”的功夫，大乘佛教则是以曼荼罗经咒为中心，并对印度教和佛教的东西加以兼容并蓄，并杂糅进土著的非雅利安的巫术崇拜而形成的。中国道教中更混杂了许多法术、拈跋、巫蛊的成分。儒家则相信天命、卦运等等，其中也包含了许多非理性的，甚至是迷信的成分。因此，在我们对特定历史时代产生的风水观念进行观察的时候，切勿以现代人的眼光，对其中可能隐含的理性成分估计过高。

古代中国的风水观念与风水术，其根基恰是在于“相土卜宅”的古代巫术。尽管历

史上一些托古作伪之人，将“风水”观念的产生，归之于远古时代的皇帝，但一般认为，作为风水术之先声的相土卜宅之法，其最早的例证，发见于周代，《诗经·大雅·公刘》篇，对公刘相地卜居的过程，作了详细地描述：所谓“相其阴阳，观其流泉，度其隰原，度其夕阳，于豳斯馆，夹其皇涧”等等的作法，已经孕育了后世风水术的胚胎。然而，周代时的宅居确定，作为一种巫术过程而言，主要还是仰赖于谋龟问卜。《诗经·大雅·绵》中所云“爰始爰谋，爰契我龟。曰止曰时，筑室于兹”，就是以龟卜的方法来确定宅居建造的时间与地点及其可能带来的吉凶祸福的。

《尚书·洛诰》中，记述的周公相地立都的过程，与上述的情况大略相似。周公先“卜涧水东，灋水西，惟洛食”，之后“又灋水东，亦惟洛食”，因之，将所卜之地，与所立之都绘成图，献与周成王。这里的所谓“卜”，即是通过龟卜的形式，确定都城的位置的。而龟卜即是人类早期普遍存在的一种以巫术判断、预测吉凶的方法之一。

秦汉时期的中国人，已经开始注意到“风”、“水”、“气”、“脉”等因素对人们生活外在影响。如《吕氏春秋》、《淮南子》、《管子》、《墨子》等文献中，多有这一方面的描述。由这些文献中所透露的消息，可以看出，秦汉时人对于建筑选址的思想中，已经夹杂了某种试图改变建筑外在环境，以期改变居住其中的人的命运巫术思想成份。

一般认为，“风水”观念的出现，与“风水术”作为一种建筑基址选择与建筑空间经营的方术与式法的流行，始于魏晋时代。如我们所知道的，汉末三国与魏晋时代，是一个战乱纷扰，世事无常的时代，转瞬之间的贫富、贵贱的起落无常，及连年不断的战争与饥荒所造成的灾难，使世人的目光，很自然地转而投身彼岸神灵或“天命”之类的超自然的力量。因而，一方面，这一时代成为由印度传入的佛教滋衍的温床；另一方面试图通过某种巫术式法的力量，以期左右无定的人生的“风水”与“风水术”，也就得以应运而生。

晋代郭璞的《葬经》中，第一次将风、水、气三者统一为一个体系化的整体：

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。风水之法，得水为上，藏风次之。

作为风水术之开山鼻祖的郭璞，一语中的，将风水观念与风水术的核心，归结为对与超自然力相关联的神秘的“气”的寻求与藏聚：

经曰：浅深得乘，同水自成。夫阴阳之气，噫而为风，升而为云，降而为雨，行乎地中，而为生气。夫土者，气之体，有土斯有气；气者水之母，有气斯有水。

如果仅仅停留在上面这两段文字上，我们还似乎很难将风水与巫术相联系。表面上看来，风水似乎只是人们对于外在于自身的自然环境的一种理解与利用形式。依照风水师的概念，对外在于人的呈自然状态的风、水、气所造成的自然环境的合理的选择与利用，将有益于人们健康地生存与繁衍。如果真是这样，则从现代科学的角度来说，这一观念似乎应该是再科学、再理性不过的了。

然而，古代风水师所真正想要告诉人们的，并不仅止乎如上这些浅显而直观的道理，事实上，风水师是在向人们讲述一种巫法：人们只要恰当地选择自己生前起居或死后落葬的空间环境，就有可能调动某种超自然的力量，使之服务于自身，因而，从根本上改变自己，同时改变自己的后裔们的生活环境或阶级层位。而在这一环境选择上的任何疏漏，都可能招致超自然力的某种相反的作用，并由之带来某种可怕的悲剧性的结果。郭璞在《葬经》中所说的“葬者，乘生气也。五气行乎地中，发而生乎万物。人受体于父母，本骸得气，遗体受荫”的观念及所谓“气感而应鬼福及人”的思想，其核心点就是表达的这个意思。

二、风水术的本义何在

仅从字面上讲，风水术似乎与人类赖以生存的自然环境有较多的关联，因而与现代人顺应自然、保护自然的观念似乎十分接近。一些研究者即将风水术看作一种环境选择的科学，认为古代中国人已经十分注意选择较适合人居住的自然环境，作为宅居的处所。其实，这是对风水术的一个误解，从本义上讲，风水术只是古代中国人寻求自身与超自然力之间相互沟通的一种手段而已。其对宅居或墓葬位置与环境的选择，着眼点不在对现世的自然性的需求，而在对冥冥中的超自然力的追求。

在近代意义上的科学萌生之前，由于生产力的低下，人们在自然界面前往往显得微弱无力。对自然或社会可能加诸于人类的种种灾害，显得手足无措。在对自然恐惧与崇敬的同时，人们又想象着可能存在某种高于自然之上的东西在左右着自然万物的周流运转。这就是人们早期思维中所想象的超自然力，是一种主宰自然或社会可能加诸于人类之上的灾害的心理上的需求，就变得十分必要了。事实上，各民族早期文化中普遍存在过的“巫术”行为，就是这种试图以某种方式调动超自然的力量，来改变或减弱现实面临的灾难的行为方式之一。古代中国人的祈雨、祈风、祈多子，及面临战争或灾害之前的某些巫术仪典等，都具有这样的性质。

作为西方人所称之为 Architecture 意义之上的古代建筑术，也与巫术有较多的关联。比如建筑中对空间方位的确定及基本的空间模式的选择，都是与早期文化中的方位祈祝巫术，主导方位（如东方、北方）崇拜巫术的长期演进分不开的。这种以巫术方式调动超自然力的作法，渐渐演化为种种的宗教。因而，在每一种宗教及其建筑中，都可能潜留着某些原始时代人们求助于超自然力时，曾经举行过的巫术仪典的或曾经使用过的巫术仪礼空间的痕迹。

这一痕迹的突出体现就是在许多民族的宗教建筑中，都有一个核心空间，在这一空间中，宗教信徒或祭司们以某种礼仪的形式，得以与超自然力—神灵之间进行沟通。古代希伯莱人的神殿的核心空间，是一个被称为“至圣所”的密室空间，其中放置着至圣的约柜。这是常人不能进入的地方，只有大祭司每年才能进去一次。这显然是一个人神交通的空间。

古代埃及人也相信在某一个特定的地方，人们能够与超自然的神灵沟通。比如他们相信如果接近神圣者的墓地，就能获得某种福祉。中王国时期的阿拜多斯是埃及冥神奥

赛里斯崇拜的中心。相传他的墓就在那里，当时人们的最大愿望就是死后能葬在奥赛里斯的墓旁，或是将死者的木乃伊用船运到阿拜多斯，让死者领受奥赛里斯的宠受，然后再将尸体运回农乡安葬。

也许是受了早期埃及文化的影响。中世纪的欧洲人也有类似的观念。中世纪欧洲基督教堂有许多是在基督教早期殉道者的墓地上建造起来的。最初是在墓地上建一座圣祠，后来又围绕圣祠发展了会众聚集的空间，渐形成了较为完整的基督教堂，但教堂空间中最神圣的部分，即环境圣坛的部分也往往是建造在殉道者的墓穴之上。圣坛下设一个地下墓室，有专门的通道可以供想接近圣墓的会众们进入这个地下墓室。死后能够葬在教堂内，以期能够尽可能离殉道者的墓穴近一些，也是许多基督徒所梦寐以求的事情。他们相信接近殉道者也就接近了上帝的天国。

通过某一特定的空间可以和超自然力—神灵沟通的思想，在许多早期文化中都可以发现。如古代西亚人在高大的山岳台顶端建造一座小型的神庙，那里就是人神交通之所。希腊、罗马人的内部空间很大的神庙，也具有同样的作用。印度的神庙更是如此。印度教神庙中有一个很小的空间，中间放置着林伽之类具有生殖崇拜意味的圣物。这里也是供人神交通的。中国古代的明堂中央，也有一个特殊的空间，叫做“太太室”。是供天子与超自然的“天”交往沟通的地方。汉武帝所建汶上明堂，是在上层空间的中央设一个“四面无壁”用茅草盖顶的空间，用来作为神人交会之所。值得注意的是，这一空间还被称为“昆仑”。在南北朝时期，明堂的中央空间，甚至被直呼为“通天屋”，其作为人神交通之所的意义更为明确。

问题就在于，中国古代风水观念与风水术的本义与上述这些不同文化中寻求人神交通之所的空间追求，几乎同出一辙。风水术就是为了寻求一个可以与超自然力交通的处所，在这一处所上建筑现世之人的住所或谢世之人的墓穴。这一人神交通的结合点，在中国风水术中被表述为一个经过着意选择，并将得到小心保护与供奉的神秘之所，这就是每一风水格局中具有核心意义的空间点位——“穴”。

所谓“穴”，尽管有着种种的神秘内涵，事实都是由风水师们，根据一系列“技术”与巫占的手法，所寻找到的位于风水环境中央的一个空间点位。根据风水师们的意见，这一空间点位，通过“来龙去脉”的互相衔接，可以与少祖山、祖山以及分布于中国大地之上的支龙、干龙等山脉系统相连接，相沟通，从而最终找到一种与位于世界（宇宙）之中央的宇宙之山——昆仑山相联结、相联属的神秘关系。

由此可以推知，所谓风水格局中的“穴”的真正含义，是在每一个特别选定的环境中，确定一个具有特殊意义的空间点位。这一点位，就是可以使居者与死者能够与古代人所相信的位于世界中心的宇宙之山——昆仑山——相联属的关节点。正如我们所知道的，在诸多文化中的宇宙之山，在观念上都具有连接天地、交通人神的超自然的作用。因而，各种早期文化中的宇宙之山，是联系人类世界与超自然的彼岸世界的一个总枢纽。因此，只要找到了与宇宙之山相联属的关节点，也就找到了此岸世界沟通彼岸世界的“门”与“路”，因而使得具有这样一个关节点的特定的小环境，具有了与超自然力相联属的功能。从而能够调动起超自然的力量，改变居于这一特定小环境中的人的一生及其后代们的命运，因此，风水格局中的“穴”应即是风水师（巫师）们，颁发给每一

位“乐善好施”之人进入天国俱乐部的一张会员卡。凡获得这一张会员卡之人，就有资格享受由昆仑山传导而来的冥冥天国超自然力的福祉荫护的殊荣。

以风水术的说法，“穴”的这种连接凡世与超自然世界的的能力，来源于经由穴而引导的“真气”或“生气”。按照风水师的见解，这些神秘的“生气”或“真气”之源头，藏孕于位于中国西北的昆仑山内。作为世界中心与宇宙之山的昆仑山，向四周延伸的条条巨大的山脉，构成了风水术中的所谓“干龙”。根据风水理论，在中国境内有三条干龙，北龙为阴山、贺兰、太行、燕山一脉；中龙为秦岭、嵩山、泰山一脉；南龙则经云贵，走衡山、匡庐并支分黄山、天目与天台、武夷等脉。由柱立天地之间的宇宙之山——昆仑山内，源源涌出的“生气”或“真气”，通过三大干龙，无数小龙的引导，被输送到分布在神州大地上的每一个穴口，从而滋育一方土地山水，也滋养一方民众。

因而，由如上的分析，不难得出结论：即基于风水观念的中国建筑之空间创造中，最核心的问题是“气”的问题，所谓：“气乘风则散，界水则止，古人聚之使不散，故谓之风水。”然而，这里所说的气，决不是一般概念中自然意义上的气，而是某种具有超自然意义的东西——谷，谓之“真气”。所以，所谓风水术即是对神秘的“气”的寻求与经营的巫法术：

山水者，阴阳之气也。……动静之道，山水而已，合而言之。总名曰气；分而言之，曰龙，曰穴，曰砂，曰水。有龙无水则阴盛阳枯而气无以资，有水无龙则阳盛阴衰而气无以生。——《青囊海角经》

地有佳气，随土所生：山有吉气，因方而止。气之聚者，以土沃而佳；山之美者，以气止而吉。——《青乌先生葬经》

水无山则气散而不附，山无水则气塞而不理……山为实气，水为虚气。土愈高其气愈厚，水愈深其气愈大。土薄则气微，水浅则气弱。——《管氏地理指蒙》

在风水师看来，所谓风水术，在很大程度上，就是对于“真气”或“生气”的引导与经营之术。风水师对于“穴”的选择过程，是一个如何将“真气”引导到人的居室（或墓室）的过程：

建筑房屋必先扞定屋基……其法先以罗盘格人首细脉，取清纯之气，一线牵到正盘作堂房……——佛隐 1927：5（转引自台湾关华山：《民居与社会、文化》，第 37 页）

不问阳宅阴地，至结穴处必有一线小脉，细细察定，即以罗盘格之。——《协纪辨方书》，卷 33。

既然传送“真气”的穴有如此重要的意义，就容不得有丝毫的差失。风水师们往往调动一切的手段来寻求与判断穴的准确的位置。所谓“穴不虚立，必有所依”，“三年寻龙，十年点穴”，并要“以龙证穴”、“以砂证穴”、“以水证穴”、“因形拟穴”等等。

风水师们还用人体的穴位来譬喻风水之穴：“盖犹人身之穴，取义至精。”有如医生

对人体穴位，来不得半点差错一样，风水师们对自己选定的穴位，也往往以一些特殊的手段如埋设“金井”等方式加以确认与呵护。一些历史文献中披露出的风水故事中，往往将由风水师确认的穴的位置加以神化。如元人所著《湖海新闻坚志》中记述宋代苏洵家的墓地选择中，风水师在选定穴址后，让人取灯一盏，放在穴址之上，四面风来，灯火纹丝不动。风水师即认定，此是正穴之所在。同书中亦记载，风水师为蜀士杨巨源选择墓址，确定穴位，并警告说“第穴小差，恐不久有丧身之祸”，而杨氏匆匆，使穴有差，果然遭致横祸。

对穴的神化，即是对超自然的神力加以神化的一种。穴即是风水巫术中，联结凡世与超自然世界的枢纽与交接点。因而，每一个有着经过严格选择的穴的墓葬与住宅，也就都具有了这种枢纽与交接点的作用。当风水师们在说“夫宅者，乃是阴阳之枢纽，人伦之轨模”之时，已经隐涵了这一观念于其中。

概而言之，中国传统风水观念与风水术，将关注的目标分为：当世之人居住的阳宅，与谢世之人落葬的阴宅，这样两个全然不同的方面上。事实上，仅从风水著述的名目上就可以看出，依据已成系统的风水理论对于阴宅空间环境的选择与利用，不仅早于对阳宅空间环境的选择与利用，而且，至少在风水师看来，其可能造成的结果对于改变人的命运，具有更为重要的意义。显然，在这里风水及风水术对于现世之人及其生存环境的关注，远不及对于辞世之人的墓穴及其外在环境的重视。其中的原委，恐怕很难用现代理性的环境观念所能解释。风水及风水术所真正关注的不是人及其自下而上环境，而是人对于自身未来的神秘叵测的命运。然而，可能影响或改变这一命运的不是由风水术所确定的外在环境本身，而是由该一环境所可能引发的神秘的超自然力及其表述形式——气——的作用。

三、风水术的要义何在

由此，我们可以得出如下推测：既然我们将风水术理解成为一种巫术行为，则其作用的顺逆与结果的成败，就必然借助于某种超自然的力量，而仰赖超自然力量的建筑空间环境，也就必然会与某种源之于原始思维的，许多民族的早期阶段都可能存在过的宇宙模式、宇宙山之类的空间观念相联属。而如果我们对中国传统的风水观念与风水术，作一番深入的考察，就会发现这一推测还是有着一定的依据的。

在对历史文化的考察中，我们注意到在一般文化的早期阶段，对外在于人的宇宙充满了种种的猜测。人们经历了漫长的时代的观察，并结合原始神话的种种界说，对于宇宙的基本空间形式积淀了一些不同的认识，因而形成各自文化中的宇宙模式观念。比如，中世纪西方人倾向于一个立体的垂直向延展的宇宙模式。古代中国人则更倾向于一个平面上铺展的宇宙模式，并将外在世界按照环绕中央的五个方位或九个方位的形式布列。这些宇宙模式观念，又渗透并影响到社会生活的各个方面，包括建筑方面。

在确定了与超自然力交接的空间点位之后，风水术的要义之一就是在这个点位（穴）的周围创造一个与人们观念中的宇宙模式对应相似的空间形式，即创造一个与大宇宙对应同构的小宇宙。建筑组群外观构成的要点，也是要以充分体现家宅小宇宙与外

在大宇宙的同构关系为主旨，任何有违这种同构关系的组群都会招致不吉的后果。不适当的建筑外形处理，如门的过于高大与正房的偏于矮小，或左右两厢建筑之某一处不适当地侧重等，乃至建筑物向西（西益）或向东（东益）的盲目扩展等等，都会破坏人们观念中的宇宙的基本模式，因而都可能带来一种破败之气。而严格按照风水观念建造的严谨方正、四位八方、高下适度的空间，则会为房屋的主人带来福祉之“气”。

首先，值得我们注意的是，在诸多的风水著作中，所不厌其烦地向人们陈述的最佳风水格局，其实就是一个古代中国人所推崇的，在平面上展开的，五方位或九方位的空间图式。这是一个与中国的宇宙模式观念最相契合的空间形式。如我们所知道的，对于五方位空间图式的重视，几乎渗透到中国文化的所有方面，尤其是带有传统色彩的神秘主义文化方面，如以中原地区为中心的五岳的设置，医学之五脏对应五行、相学之面部五个部分对应于山之五岳，等等。甚至在人的装束上，也以能够对应五方位空间图式为宜。在这样一种文化氛围下，风水格局的布置，自然也不能脱离其窠臼。或者说，风水师们所极力要向中人们推荐的风水宝地，其首要的条件之一，就是要有一个与大的宇宙空间模式相契合的小宇宙——一个符合五方位或九方位空间图式的，小的环境格局。用一种时髦的现代术语来讲，在这两者之间应当存在着某种同构关系。

三国时曹魏的管辂，是一位比郭璞时代更早的风水师。后世的所谓《管氏地理指蒙》即是托名管辂而作。然而，在所知的管辂所提出的不多的有关风水预测的见解中，却十分明确地表述了对五方位空间图式的关注。据《三国志·管辂传》载，管辂经过毋丘俭家的墓地时，曾倚树而叹曰：

林木虽茂，无形可久；碑谏虽美，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。

在管辂看来，林木繁茂之类的自然环境，并不是最主要的因素，影响风水格局的主要因素是：环绕墓穴四周的表征青龙白虎朱雀玄武四神的四个主要方位的山形、水势的“有形可久”。显然，这是基于中国传统宇宙观念的五方位而言的。郭璞也取了与管辂同样的空间观念，来判断风水格局：

夫葬，左为青龙；右为白虎；前为朱雀；后为玄武。玄武垂头，朱雀翔舞，青龙蜿蜒，白虎驯頔，形势反此，注当陂死。——《葬经》

《阳宅十书》中，则将这一五方位平面空间图式，作了一种符合当世人起居生活的新的诠释：

凡宅左有流水，谓之青龙；右有长道，谓之白虎；前有淤池，谓之朱雀；后有丘陵，谓之玄武。为最贵地。——《阳宅十书·论宅外形》

所谓“论宅外形”者，通篇所涉，无非是这四个主要方位的山水地形及建筑设置的

高下起伏、狭阔曲直、敞闭开合的关系。从根本上而言，也仍然是一个如何更好地经营小宇宙五方位空间图式，以使之与大宇宙空间模式相互契合与同构的问题。实际上，一个典型的最佳风水格局，就是一个完整而向内聚合的层层环绕的五方位空间格局。这样一个风水格局一般包括：1. 祖山；2. 少祖山；3. 主山（又称来龙山，相当于玄武位）；4. 青龙（左辅）；5. 白虎（右弼）；6. 左右护山；7. 案山（相当于朱雀位）；8. 朝山；9. 水口山。以及连接祖山与主山的龙脉，与位于主山前的“穴”，以及穴之前的开阔地——明堂。（见《风水理论研究》，P27）

这是一个负阴抱阳、后高前低、两侧透迤、四周环绕、中穴平正、明堂开阔、来龙蜿蜒、周砂拱卫、内敛向心、水流曲缓、林木繁盛、阴阳和顺的，相对比较封闭而完整的人间环境。按照风水术的说法，任何对这一空间环境的完整性的破坏，都会产生与建筑选址之初衷相反的悲剧性的结果。如对盲目在一个方位上扩展宅居范围的所谓“西益宅”或“东益宅”可能带来的灾难性后果的禁忌之说，即是一例。因为在风水术中，这种着意布置的小宇宙的空间环境，是一个独立自主的整体，必须保证其自身平面五方位的完整与统一。所谓“西益宅”、“东益宅”恰恰是对这种完整性的一个破坏。

事实上早在汉代时，人们在确立宫室选址与空间组群方式时，就十分明确地表述了以小宇宙之“城廓室舍形”来象征大宇宙之“九州之势”的观念：

形法者，大举九州之势以立城廓室舍形……以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短，而各征其声，非有鬼神，数自然也。——班固《汉书·艺文志·数术略》（转引自《风水理论研究》，第15页）

在这里的所谓“城廓室舍形”的小环境与“九州之势”的大环境之间，显然也存在着一种相互契合与同构的关系。而这里所引的汉代人的所谓“形法”之说，实际上，也就是魏晋以来日渐兴起的“风水”一语的同义词。

按照“风水”观念，在天地四方这一基本的大宇宙空间背景之下，由散布在各地山川河流所形成的风水术中的龙、穴、砂、水的格局，构成了一个个大小不等的涵有五方位空间图式的自然空间环境。在这些小环境中，不乏一些与大宇宙空间环境全然同构的理想的小宇宙环境，这些理想的小宇宙习境，则渐渐结而成为都会、郡邑、村落之所，以作为“大家世族”们累世相传的宅居与墓葬之地：

风水可遇不可求，尚矣！看来天壤间大地，自正结都会外，如郡邑，如村落，其大家世族皆——占定，占得者累代相传，即中衰必复兴。——朱国桢《涌幢小品》（转引自《解开风水之迷》，第205页）

唐宋以来，风水术渐渐衍为两大流派，如由丁芮朴《风水祛惑》所云：“风水之术，大抵不出形势、方位两家，言形势者，今谓之峦体；言方位者，今谓之理气。”即可知其中的一派称之为形势派，又称峦体派，其核心的内容，是根据山川的走向（龙）、宅居或墓葬所在的位置（穴），及与宅居或墓葬四周的山峦体势（砂）或与宅居或墓葬位

置相关的水体位置与水流方向（水），等四个方面来判断该宅居或墓葬所处之空间环境的优势，以及由之引发的人的吉凶祸福。因而，这一流派比较重视静态的空间因素。选择恰当的风水格局，亦即最佳的龙、穴、砂、水等空间性的配置关系，成为这一风水流派的主要内容。

风水术的另一派称之为理气派，亦称方位派。这一流派并不十分着眼于龙、穴、砂、水之类的客观地理态势，而是将地理方位与宅居或墓葬的主人所与生俱来的姓氏名称、生辰八字等因素，与星神、八卦、五行生克等等因素相联属。这里显然加上了更为复杂的因素，尤其是“生辰八字”等时间因素。宋代时流行的“五音姓利”之类的风水观念，亦是这一派的源流之一。

理气派的重要观念之一即是：如果不能恰当地解决宅居或墓葬的主人自身因出生时辰及方位等因素所与身俱来的星神、卦气，与所在环境中诸方位上固有的星神、卦气之间的生克关系，则即使是再好的风水格局，对于人的命运的改变不惟无济于事，甚至会带来灾难性的结果。显然，理气派更多地运用了传统中国文化中的神秘主义内涵。同时，也更多地具有了巫术占验之类的色彩。

除了形势派风水师所提出的龙、穴、砂、水，以及青龙、白虎、朱雀、玄武等等与平面五方位空间图式有关的的空间局势之外，理气派风水师们，更融合了河图、洛书、五行、八卦、九宫、天干、地支等等观念。将阳宅与阴宅分为二十四路（二十四山）并与宅（墓）主的五音姓氏、游年星神、五行生克等相联属，构成一个动态的，因人而异的，包含时间因素的，以平面五（或九）方位空间图式为基本形势的空间局势。

理气派风水师用所谓大游年推断宅居的吉凶，即采用所谓“后天八卦”为基本方位格局，以乾兑艮坤为西四宅，以离震巽坎为东四宅，并结合每一住宅的朝向方位，辨析该住宅应属于八卦中的哪一卦，再根据所属之卦，结合居住者的生辰八字、星神命相，用卦爻的变化推算各个不同方位的吉凶祸福。所谓的吉凶祸福，又是用天干地支配合九宫八卦方位，再结合二下四路方位并加临星神，根据五行生克的原理而确定，因而比之形势派静态的择吉方式远要玄虚复杂的多。不同是，形势派更关注空间上与宇宙的同构，而理气派则着意于使每一个人在空间与时间两个方面，与宇宙的周流运转相契合。人们在房屋营造等活动中，要推算的所谓“黄道吉日”等，就是这种结合时间因素的巫占术。生辰时间与八字命相不同的人，应该依据不同的时间，居住（或落葬）在方位与自己生辰八字相合的阳宅或阴宅之中。

其实，这种出于巫术因素考虑的结合时间因素的起居思想，并不是风水师们的独创之物。早在中国的上古时代，作为“大祭司”的天子，为了人神交通的巫术需要，也要在特意建造的明堂中，对应于天界的星象流转变而依时起居。《吕氏春秋》的说法，天子按照一年四季与十二个月的时间，顺序由东而南，由南而西，由西而北，由北而东，在明堂的不同房间里起居，吃不同的食物，穿不同的衣服，听不同的音乐。每年完成一个完整的循环。这一切都是与每个月太阳在天空星象图中的位置，以及谐日昏星与辰星的不同显现相对应的。这四个季节与十二个月在空间上，又同平面空间图式中的四个正方位，东、南、西、北，与四个亚方位，东南、东北、西南、西北相对应，使天子的起居，在时间上空间上和整个宇宙的流逝运转相吻合。

据《吕氏春秋》与《周书·明堂月令》，古代天子在一年的十二个月内，所不断变换的在明堂中的起居位置，是与太阳在当月的天象图中所处的位置相对应的。按古代天文星占学的说法，太阳自孟春之月开始，由位于北方七宿的室宿，按逆时针方向依序变换其在天空中的位置，其顺序为北方室宿；西方奎宿、胃宿、毕宿；南方井宿、柳宿、翼宿；东方角宿、房宿、尾宿；然后，再回到北方斗宿、婺女宿，与之相应诸日昏星与旦星也有与之相对应的不同变化。

与太阳在天象图中的位置相对应，在这十二个月中，春季的孟春、仲春与季春，天子分别住在明堂中的青阳左个、青阳太庙与青阳右个，服青色衣服，挂青色的旗子；夏季的孟夏、仲夏与季夏住明堂左个、明堂太庙与明堂右个，服朱色的衣服，挂白色的旗子，冬季的孟冬、仲冬与季冬，住玄堂左个、玄堂太庙与玄堂右个，服黑色的衣服，挂玄色的旗子。

如果说天子的故弄玄虚，是为了保持他可以交通人神的“大祭司”的特权。则后世风水术中，结合人的生辰八字、星神命相等，以作选择宅居位置及方位朝向的依据，在很大程度上可能是为了模仿上古天子，以期能够与超自然的力量之间，找到某种联系，并最终影响到居住者（或冥居者）当世或后世的命运。因而，将其看作是一种更为赤裸裸的巫法术，是不为过的。在这一意义上的风水观念与风水术，其可能蕴涵的理性层面，就更微乎其微了。

参考文献

- 1 郭璞，（晋），葬经。
- 2 （佚名），（清），阳宅十书。
- 3 关华山（台湾），民居与社会文化。台北：1989年。
- 4 刘沛林，风水——中国人的环境观。北京：三联书店，1995年。
- 5 王其亨，风水理论研究。天津：天津大学出版社，1992年。
- 6 王贵祥，东西方的建筑空间。北京：中国建筑工业出版社，1998年。

《北京建筑工程学院学报》1999年第1期

唐宋阴阳相宅宗初探

——以敦煌写本宅经为考索

陈于柱 魏万斗*

敦煌本宅经是唐五代宋初敦煌地方师卜文士为适应当地民众的相宅需要而抄汇成的实用性占卜文献。唐宋时的相宅著述很多，但大多都已佚失。敦煌本宅经的问世，则为我们研究这一时期中国相宅术文化的内涵特点以及发展变化提供了一个样本。

在敦煌本宅经中，有较多内容谈及阳宅阴宅。这样的宅经残卷有 P. 2615a、P. 2632v、P. 3492、P. 3507、P. 3281vb、P. 3865、P. 4522va、P. 4667va、Дх. 01396+01404+01407 共九件。

前四件为同一抄本，P. 2615a 则是这四件当中较为完整的一件。其中 P. 2632v 正面有咸通十三年（872）《手诀一卷》写本，所以高国藩先生与《敦煌学大辞典》均将之定为唐末抄本；^①P. 3492 卷末有《光启四年戊申岁具注历日》一段，《敦煌学大辞典》据此认为该卷抄于唐末；^②P. 3507 中与宅经连抄的是“淳化四年（993）具注历日简本”，尽管字体大小不一，但从笔迹行文来看，似乎与宅经为同一人所书，因此 P. 3507 中的宅经内容，亦应抄于宋初淳化四年（993）左右。

关于 P. 3281vb《宅庭梁屋法》，郑炳林先生认为“就其抄写文字形式来说，与（同卷）《周公解梦书》相近，疑出一人之手”。并详细论证出《周公解梦书》是“归义军节度使张议潮在任或稍后时期的作品”，那么 P. 3281vb 宅经残卷也应是抄于这一时间，即大中五年（851）到咸通八年（867）左右。^③

P. 3865，《敦煌学大辞典》曾作介绍：“作者不详。存总序部分，内序占葬、占卜尤其是占宅的重要性。下列二十四种宅经目录，如‘三元宅经’、‘孔子宅经’、‘文王宅经’等，有些是托名作品。本卷作者认为，诸家宅经主旨均大同小异。由所列宅经目录，可知古代堪舆著作十分丰富。”并根据写卷中有“吕才宅经”和“李淳风宅经”，推知此卷成于唐中叶或稍后。^④

在 P. 4522va“推镇宅法第十”两边绘有若干幅头像画稿，这些画稿很可能是在宅经完成之后，穿插绘画于其中的。从头像所戴幞头来看，具有明显的晚唐风格。^⑤又，

* 陈于柱，兰州大学敦煌学研究所；魏万斗，甘肃省博物馆。

写本行文不避“虎”字，因此 P. 4522va 大致为晚唐之抄本。

P. 4667va 抄写在藏文写本背面，与书有“咸通六年（865）七月五日”的《益算经》连着倒抄在一起，所以在抄写时间上也可能是在咸通六年（865）前后。

俄藏 Дх. 01396+01404+01407，孟列夫在年代上定为 9—10 世纪写本。^⑥黄正建先生根据写本对“丙”、“虎”等字的避讳，进一步指出本件写本“抄于唐代甚至可能是撰于唐代的著作”。^⑦

总之，阴阳二宅在唐至宋初的敦煌写本宅经中均有涉及。

中国风水术的传统观点认为阳宅为生人之住宅，阴宅则是埋葬死者的墓穴，阴与阳分别指代着阴间与阳间。那么宅经中的阴阳宅是否等同于这一传统观点，则是我们今这里首先要讨论的问题。

法国学者茅甘最早意识到敦煌本宅经对住宅地势的阴阳划分^⑧；随后黄正建先生也提出宅经写本中的阴阳宅不含有阴间阳间之意。^⑨阳宅阴宅在古代相宅术中究竟代指何物，作为相宅理论的宅经对此又有何论述，已上两位学人并没有给予回答。还有的学者认为宅经中的“阴阳宅”是“夫为阳，妻为阴组成的小型住宅”^⑩，笔者对此观点并不同意。我们认为，敦煌本宅经残卷中的阳宅阴宅，是唐五代宋初民间相宅术以阴阳为基本概念对建筑住宅的一种特定分类，并不包含有阴间阳间之意，宅经中有关阴阳宅的论述正是对这种分类方式的理论总结。

人类学研究者指出卜筮的第一步是分类，相应于每一种卜筮系统，便有一种分类方式。而卜筮者的工作便在于道出一分类系统下各类属间的关系。^⑪秦汉以来，阴阳、五行、八卦构成了中国风水思想中最为重要的三大分类系统，而且彼此融会交叉。其中“阴阳乃为一相对性的分类方式，必须视其所相对之物乃能确定其属性。以阴阳来为事物分类，则其位置与其属性必须同时确定。凡事物偏离其位置或其属性则引起灾祸。”^⑫《周易·系辞》云“一阴一阳之谓道”，“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。古代先民很早就将阴阳概念运用在相宅卜居活动中，《诗经·大雅·公刘》记“笃公刘，既溥既长，既景乃冈，相其阴阳，观其流泉。”汉代晁错也主张在择址时要：“相其阴阳之和，尝其水泉之味，审其土地之宜，观其草木之饶，然后营邑立城，制里割宅，通田作之道，正阡陌之界。”^⑬诚如唐人吕才所言“迨于殷、周之际，乃有卜宅之文，故《诗》称‘相其阴阳’，《书》云‘卜惟洛食’，此则卜宅吉凶，其来尚也”^⑭。以阴阳概念来分类居宅的例子我们最早见于南朝梁《春秋内事》中的一段佚文：“阴宅以日寄，阳宅以月偶，阴宅先内男子当令寄，阳宅先内女子当令偶乃吉。阴宅内男子三人，阳宅内女子二人。”^⑮如果我们将敦煌宅经 P. 3281vb 中的“初入宅法”与之相较：“初入宅法，欲入宅先以五谷遗户屋庭宜子孙。入阴以寄日，入阳以偶月。第一童女二人，一人擎水，一人举烛。童男三人，二人擎水，一人执烛。男人阴，女人阳。”（其中的“阴”与“阳”显然是指阴宅和阳宅。）不难看出，《春秋内事》佚文所述与“初入宅法”在基本内涵上是一致的，即都是讲述如何入宅之法，两者只是在个别文字和表达方式上略有差异罢了。既然是讲如何入宅的，那么其中的阴宅阳宅理应指的是人居住宅，否则就不会有“以五谷遗户屋庭”之说。

居宅在相宅术中分阴宅阳宅的现象在唐代依然可以看到，唐宣宗时（846—859），

术士柴岳明洞晓阴阳术数，在公卿官僚间很有名气，宣宗欲为子孙建宅，请柴岳明为之相地。柴岳明称：“人臣迁移不常，有阳宅、阴宅。入阴宅阳宅者，祸福刑克，师有传授。今陛下居深宫，有万灵护卫，阴阳二宅不言帝王家，臣不敢奉诏。”^⑧事在《资治通鉴》中也有记载：“上欲作五王院于大明宫，以处皇子之幼者，召术士柴岳明使相其地。岳明对曰：‘臣庶之家，迁徙不常，故有自阳宅入阴宅，阴宅入阳宅。刑克祸福，师有起说，今陛下深拱法宫，万神拥卫，阴阳书本不言帝王家。’上善其言，赐束帛遣之。”^⑨（胡三省注云：阴阳家所谓三刑，谓寅刑巳，巳刑申，丑刑戌，戌刑未，未刑丑，子刑卯，卯刑子，辰刑辰，午刑午，酉刑酉，亥刑亥。克，谓金克木，木克土，土克水，水克火，火克金。）

如果这里所说的阴宅有阴间之意，术士柴岳明怎会“迁徙不常”，并“自阳宅入阴宅，阴宅入阳宅”？难道因为“迁徙不常”就会在阴间与阳间不断往反？因果关系在这种情况下不能成立。况且在宣宗想为子孙建宅的情况下，柴岳明又怎敢提及与死人有关的阴间之宅，岂不是有冒犯圣意之嫌？显然，这里的阴宅阳宅还是指人居住宅。另外，根据这则材料，我们可以得出以下两点认识：1. 从术士柴岳明拒绝为宣宗相宅所提出的理由“阴阳二宅不言帝王家”来看，阴阳二宅说似乎在民间比较遵行；2. 从“入阴宅阳宅者，祸福刑克，师有传授”来看，阴宅阳宅是当时相宅术传授知识体系中的重要组成部分。

从以上材料可以看出，至迟在南朝，人居住宅在相宅术中可能就已有阳宅阴宅之分，其中并不包含有阴间阳间之意；而这种分类方法在晚唐依然为阴阳术士在占宅相地活动中所运用。敦煌本宅经本身关于阳宅阴宅的论述，则可以进一步证明上述观点。

我们以上述九件写本中的 P. 2615a、P. 4522va 与 P. 4667va 为代表来进行阐述。各家对 P. 2615a 定名不一，《敦煌遗书总目索引新编》为“□帝推五姓阴阳等宅图经一卷”；^⑩黄正建先生认为该卷则是 P. 3492 “诸杂推五姓阴阳等宅图经”一个比较完整的版本；^⑪日本学者菅原信海在《占筮书》文中将之定名为“新集推五姓阴阳等宅图经”。^⑫关于此卷的定名问题，笔者将另文探讨。这里所要关注的是虽然各定名不同，但在写本中“五姓阴阳等宅周经”诸字依然是清晰可见的；另外，本卷第二行写有“大夫太常卿博士吕才推三十六宅□并八宅阴阳等宅”，写本后半部分还有“五姓阴阳宅图同看用之”的图文。（见图 2）而 P. 4667va 中亦写有“阴阳五姓宅图经一卷”。不难看出，阴阳宅与八宅或五姓宅在宅经中经常是并列而提的。P. 4522va 中的“镇宅法”也可以印证这一情况：“推镇宅法第十，凡人家虚耗，钱财失，家口不健，官职不迁，准九宫八宅及五姓宅阴阳等宅同用之，并得吉庆。”

我们知道，五姓宅是古代相宅术按照五音分配姓氏之法把人居住宅分为宫、商、角、徵、羽五种，并通过五音与五行的相配，以五行间的生克扶抑来推定各姓宅居的吉凶福祸。此种分类方式早在东汉时期就已存在，^⑬唐时在民间依然广泛流传。^⑭又，八宅之说在 P. 2615b “八宅经一卷”中论述较详。黄正建先生曾指出“‘八宅经’或应与《八卦宅经》有某种联系。从写本的内容看也与八卦有关”。^⑮从写卷所述来看，住宅以八卦之名分为八类，根据主人出生之年推算出宅主的命宫，命宫共有八种，也与八卦相配，然后利用八卦与五行的搭配，以推断宅卦和命卦间的吉凶与否。^⑯总之，这两种宅

型均是相宅术以五行或八卦作为基本分类方式而对人居住宅的特定划分。阴阳宅与前两者在宅经中反复并论的现象，首先说明它与五姓宅、八宅一样，均指的是建筑住宅，在这一前提下，阴阳概念如同五姓宅中的五姓、八宅中的八卦，在此充当的则是一种二元化的分类方式。因此，敦煌本宅经中的阴阳宅是没有阴间阳间之意的，也非所谓“夫为阳，妻为阴组成的小型住宅”。

二

根据上文可以看到，在唐宋的相宅术中确实存在一个以阴阳为基本分类方式的相宅宗派，我们将之称为“阴阳宗”。有关阴阳相宅宗的吉凶评价系统和理论内涵在正史或笔记小说中是鲜有记载的，敦煌本宅经中的相关内容则为这一问题的探讨提供了可能。由于上述九件写本对此都有或多或少的论述，所以我们下面主要根据宅经所涉及建筑空间的不同，将 P. 3281vb、P. 4522va、P. 4667va 除外的六件宅经分为如下两组来对上述问题进行讨论。（P. 3281vb、P. 4522va 主要涉及的是入宅和镇宅之法，P. 4667va 则只有一句话涉及阴阳宅）

第一组：P. 2615a、P. 2632v、P. 3492、P. 3507。这组写本对阴阳宅的记述显得较为凌乱不集中，如 P. 2615a 的开头和后半部分都有或多或少的表述，而中间主要是关于五姓占宅的图文。如果将这些表述集中起来，有关阴阳宅的规定主要体现在如下几方面：

（一）居住环境的阴阳界定

地势地形的阴阳划分。“地形高处为阳，下处为阴，见日多处为阳，见日少处为阴。”“山东山南为阳，山西山北为阴，水东水南为阴，或府或成（城）或县或宫观为居东及南为阳，居西及北为阴。移徙从北向南为阳，从西向东，从东从西从南向北为阴。”“凡市内为阴，市外为阳”。（P. 2615a）

民居住宅的阴阳界定。也就是在当时实际生活中，什么样的住宅被占宅术称为阳宅，什么样的住宅被称为阴宅。首先是里中住宅的划分。关于这一点 P. 2615a 与 P. 2632v、P. 3492、P. 3507 都有所论及，但均残损不全。我们通过对这四件写本的互相补较，可以得出完整的表述为：

里中东行北入门为阳宅，南入门为阴宅。

西行北入门为阴宅，南入门为阳宅。

南行东入门为阳宅，西入门为阴宅。

北行东入门为阴宅，西入门为阳宅。

其次是移徙往来与阴阳宅的关系：“山东山南水西水北，从乾、坎、艮、震上移来皆名阳宅……山西山北，从巽、离、坤、兑上移 [来] 皆名阴宅，一云从东来向西，从北来向南皆名阴宅。”（P. 2615a）这正可以解释术士柴岳明为什么要说“臣庶之家，迁徙