

亦术亦俗

汉魏六朝风水信仰研究

张齐明◎著

风水信仰作为皇权“天命”依据的重要补充，为统治者夺取和维护政权服务，汉魏六朝时期民间风水信仰有逐步向社会上层发展的历史趋势。作者对其概况及社会历史影响进行了深刻独到的分析。

图书在版编目 (CIP) 数据

亦术亦俗：汉魏六朝风水信仰研究/张齐明著. —北京：中国人民大学出版社，2011.5
(国学研究文库)
ISBN 978-7-300-13611-0

I. ①亦… II. ①张… III. ①风水-研究-中国-汉代~魏晋南北朝时代 IV. ①B992.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 064608 号

国学研究文库

北京市社会科学理论著作出版基金资助

亦术亦俗

——汉魏六朝风水信仰研究

张齐明 著

Yi Shu Yi Su

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)		010-62511398 (质管部)
	010-82501766 (邮购部)		010-62514148 (门市部)
	010-62515195 (发行公司)		010-62515275 (盗版举报)
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京联兴盛业印刷股份有限公司		
规 格	160 mm×230 mm 16 开本	版 次	2011 年 5 月第 1 版
印 张	17.5 插页 2	印 次	2011 年 5 月第 1 次印刷
字 数	279 000	定 价	39.80 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

目 录

导 论	1
一、问题的提出	1
二、学术史回顾与反思	6
三、研究思路	12

上篇 汉魏六朝风水术考辨

第 1 章 宅法	19
一、卜宅与宅法	19
二、宅居禁忌	26
时日禁忌	27
太岁禁忌	31
“讳西益宅”	33
门的禁忌	34
三、形法	38
《日书》所见相宅术	39
“背山临流”的宅居模式	44
四、《图宅术》与五音宅法	46
风水五音之术	47
五音配五姓	49
五音宅法	56
五、本章小结	64
第 2 章 墓法	65
一、墓法的兴起	65

二、墓法及其吉凶推演模式	72
“行营高敞地”	72
“四灵”形势说	75
冈阜之气	82
五音墓法	89
时日禁忌与筮占	95
三、墓法的实证研究	105
四、《葬书》成书研究	109
汉魏六朝时期风水文献概述	109
青乌子与《葬经》	112
《葬书》的成书问题	115
《葬书》与《葬宅诀》	120
五、本章小结	124
第3章 厌胜与符镇	127
一、冢宅厌胜之术	127
宅居	128
冢墓	131
二、解土术	134
三、安宅符策	137
四、镇墓文与买地券的风水意义	139
五、石敢当	144
六、本章小结	147

下篇 汉魏六朝思想文化视野中的风水信仰

第4章 风水信仰的社会文化土壤	151
一、风水信仰的社会土壤	151
二、风水术士	164
三、风水信仰的理论基础	171
“天人之际”的道与术	171
“魂神还养”与丧葬风水	174

四、风水信仰的宗教形态	180
《太平经》所见风水观念	180
《真诰》所见风水观念	183
冢讼与风水信仰	186
道教风水观念讨论	191
佛教风水实践活动	194
《佛说安宅神咒经》所见之安宅观念与神煞	197
五、本章小结	203
第5章 批驳与辩护：风水信仰与精英思想	205
一、士人的立场	205
二、王充、王符的风水批判思想	212
王充的风水批判思想	212
王符的“吉凶兴衰不在宅”思想	216
三、玄学思潮中的“宅无吉凶论”	219
阮侃与陈留阮氏家族	219
《宅无吉凶摄生论》的两个问题	223
阮侃的“宅无吉凶”风水观	228
嵇康的风水思想	233
四、本章小结	240
第6章 风水信仰官方形态的确立	241
一、《改葬崇宪太后诏》之缘由	241
二、汉魏六朝时期皇室风水信仰	246
三、皇室风水信仰的历史动因	253
四、风水信仰合法性的历史影响	256
五、本章小结	258
第7章 结论	259
参考文献	262
后 记	270

导 论



一、问题的提出

在中国古代史研究中，风水信仰是研究者较少关注的一个领域。^①特别是汉魏六朝这一风水信仰形成和确立的时期，相关研究更为薄弱。造成这一状况的原因是多方面的，可能是这一时期可以直接运用的研究材料有限，抑或是缺乏必要的研究方法、角度和视野。但无论如何，这种研究的不足，相对于风水信仰在社会生活中的重要影响而言是不能接受的。

将风水信仰纳入历史研究的视野是非常必要的。作为一种在中国社会上长期盛行的术数，就其趋吉避凶的基本“功能”而言，风水与占卜、风角、命相、星占、式占、望气等其他术数并无本质不同。但从其信仰形态上来看，风水有其特殊性。这种特殊性，就体现在它是为人类的基本营建活动——住宅和坟墓（风水术中一般称做阳宅、阴宅）的吉凶趋避提供理论解释和实践指南。因此，风水与社会生活的关系更为密切，其信仰的阶层也更为普遍。而且，风水术在其理论构建的过程中，不断兼容不同时代的思想、知识、社会风俗、宗教信仰等因素，承担和表达了人们对命运的

^① 风水，作为中国传统术数之集大成者，又名堪輿、地理、卜宅、相宅、图宅、青乌术、青囊术、阴阳等。风水乃后起称谓，一般认为“风水”一词出现在北宋时期，清人丁芮朴在《风水祛惑》中以司马光《葬论》、张载《张子全书》及程颐《葬法决疑》中提到“风水”，认为“风水”二字“始见于宋儒之书”。其实，“风水”一词的出现可能要更早。由王洙等奉诏校正的《地理新书》中所录《风水说》、《照幽记》等风水文献中已经出现“风水”一词，而据《地理新书·序》所称其书的主要内容多为北宋之前风水之书的汇编，其中许多内容甚至可以上溯至吕才所编的《阴阳书》，因此，有理由相信“风水”一词的出现可能要早于我们通常所认为的北宋时期，但鉴于文献无征，很难明确界定其出现的具体历史时期。就汉魏六朝时期而言，见于文献记载的名称为图宅术、卜宅、图墓、安墓、相冢、相宅、安宅、形法等。虽然本书的研究时段界定为汉魏六朝时期，但为了叙述方便，通以风水名之。可参见史箴：《风水典故考略》，见王其亨主编：《风水理论研究》，天津，天津大学出版社，1992。

一些基本祈求与向往，这些都极大地丰富了风水信仰的历史内涵。风水信仰的这些特征，使得人们能够超越术的层面，从一个更为宽泛的视野和角度，来分析和考察风水信仰的历史形态。

本书之所以将研究界定于汉魏六朝时期，则是基于如下考量：

第一，汉魏六朝是风水理论体系的构建、形成时期。《四库全书总目提要》在论述术数时说：“术数之兴，多在秦汉以后。要其旨，不出乎阴阳五行生克制化。实皆易之支派，傅以杂说耳。”^① 尽管今天看来，许多术数可能有更早的渊藪，并非兴起于秦汉之后。但是它也说明了一个事实，中国古代术数的理论构建的确受到了汉代思想学术特别是易学象数思维的深刻影响。风水术也不例外，它正是在汉魏六朝时期逐步摆脱单纯禁忌形态，引入阴阳、五行理论，开始理论化和体系化的历史进程，初步形成了体系较为完备的风水术理论形态。可以说，风水术及其信仰形态基本上是在这一时期确立的。但是，关于这一时期的风水术的理论形态的许多问题却有待进一步廓清，比如，这一时期风水术的吉凶推演模式是怎样的？其理论形态又是什么？这一时期的风水术对后世特别是隋唐时期的风水术产生了怎样的影响？凡此种种都有待人们在研究中加以解决。也就是说，汉魏六朝时期风水信仰的研究有助于我们了解、认识风水术及其信仰的早期历史形态。

由于文献的缺失，现在很难准确地断言风水术出现的具体时间。但至少战国时期，宅法就已经有了较为系统的吉凶判断体系，这一点，在相关考古发现中已经得到了证明。^② 进入汉魏六朝时期，丧葬风水吉凶观念逐渐兴起，风水术基本上完成了从早期的以宅法为主到以墓法为核心的吉凶推演体系的转变，这一转变标志着风水术理论体系的基本形成。就术的层面而言，宅法、墓法与厌胜、符镇之术，构成了这一时期冢宅吉凶趋避的基本理论体系。研究表明，源于先秦时期的宅居种种禁忌在汉魏六朝时

^① 《四库全书总目提要》，2757页，石家庄，河北人民出版社，2000。

^② 相关研究可参考饶宗颐、曾宪通：《云梦秦简日书研究》，香港中文大学中国文化研究所中国考古艺术中心专刊（三），1982；刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》，台北，文津出版社，1994；吴小强：《秦简日书集释》，长沙，岳麓书社，2000；王子今：《睡虎地秦简日书甲种疏证》，武汉，湖北教育出版社，2003。类似的内容还见于湖北江陵九店楚墓出土的编号为45~54、56~59号竹简，参见湖北省文物考古研究所、北京大学中文系：《九店楚简》，北京，中华书局，2000；刘乐贤：《九店楚简日书》，华学第2辑，广州，中山大学出版社，1996；晏昌贵、钟炜：《九店楚简〈日书相宅篇〉研究》，第55卷第4期，417~422页，载《武汉大学学报》（人文科学版），2002。

期得到了进一步强化，并逐渐发展成为以“五音”为核心的宅法理论体系。“行营高敞地”、“四灵”、“冈阜之气”及“五音”吉凶推演模式，则是这一时期墓地选择的基本方法。更为重要的是，汉魏六朝时期的风水术，在理论和实践上奠定了后世风水术发展的基本取向，因此，研究汉魏六朝时期风水术的具体吉凶推演模式是非常必要的。

第二，汉魏六朝不仅是中国风水理论和吉凶推演体系逐步完善的时期，同时也是风水信仰阶层逐步扩大并不断上移的时期，并最终确立了风水术官方信仰地位，因此，汉魏六朝是中国社会风水信仰形成和确立的关键阶段。汉魏六朝时期，风水术在其理论构建中，逐步融合了天人感应、孝道、命运观念等主流思想，而这一时期阴阳、五行、八卦以及四时、四方、天干、地支等知识和思想体系则为风水术吉凶推演模式提供了基本框架。风水术所提供的改变命运的种种许诺，迎合了人们“趋吉避凶”的心理需求，术士的风水活动及佛、道二教对风水术的吸收与移植，则进一步强化了人们的风水意识，这些都为风水信仰阶层的逐渐上移提供了动力。风水信仰的官方地位的确立，即风水信仰合法化，是一个渐进的历史过程，是多方合力的结果，但作为最高统治阶层的皇室无疑是实现其合法性的最重要推动力。宋明帝泰始四年（公元468年）颁发的《改葬崇宪太后诏》，在历史上第一次以诏书的形式确立了风水信仰的合法地位，标志着以葬地选择为核心的风水信仰正式被皇室接受，作为皇权“天命”依据的重要补充，为统治者夺取和维护政权服务。风水信仰官方地位的确立，是国家政治权力与民众信仰相互融合的结果，这对风水信仰走向产生了极为重要的影响。探讨和展现风水信仰合法性的历史细节，不仅有助于认识和理解风水信仰的历史形态，也为考察汉魏六朝时期社会风貌提供了一个新的视角。

第三，精英思想与汉魏六朝时期风水信仰之间的互动关系，也是本书选题的一个重要因素。以王充、王符、阮侃、嵇康为代表的知识精英关于风水信仰的批驳和辩护，折射了汉魏时期思想文化演进的历史轨迹。“宅无吉凶”成为玄学命题，既是东汉社会批判思潮的一种自然延续，也是风水信仰阶层上移过程中必要的理论思辨准备，因此，这一选题也具有思想史意义。

近年来，国内的思想史研究正在发生着方法和研究范式的深刻变化，其中一个突出的方面就是一些过去长期无人关注的所谓“民间信仰”逐渐

纳入研究视野，一些长期支配着人们生活方式和行为模式的基本信仰受到了关注。也就是说，研究者已经充分认识到思想史的研究不能仅仅局限于思想家个人生平、思想和学术研究，还必须关注整个社会的思想意识和知识水平，这些不仅是思想家活动的历史舞台，其本身也是思想史的重要组成部分，理应成为研究对象。但是，好的研究设想不能取代研究本身。由于历史文献的缺失，如何去研究、挖掘这些所谓的“小传统”是一个十分突出的难题，正如本杰明·史华兹（Benjamin I. Schwartz）所指出的：“人们缺乏那个时代的能够直接见证民间文化的原始材料。”^①

中国古代社会中非常盛行的各种术数就可以在某种程度上化解这一难题。国内外许多学者都已经注意到了术数在中国古代社会中的重要作用，纷纷提出要将其纳入历史研究，把术数纳入到巫术、礼仪、宗教的背景去考虑，借以恢复古代思想的知识体系。^②史华兹在评述弗里德曼的风水信仰研究时，曾经指出：“在研究堪舆术的时候，弗里德曼把根据抽象的相关性宇宙论所作的解释归结为共同宗教的精英版本，而把根据鬼神实体所作的解释归于共同宗教的民间版本。尽管从总体上讲我同意弗里德曼的观点，即邹衍和董仲舒的那种相关宇宙论有可能起源于高层文化，但是对于它根本没有渗透到民间文化中的看法，我持保留的态度。……在历史进程之中，相关性宇宙论的范畴逐渐吸收到民间文化的结构中，在堪舆术、医药、算命术、星占术以及其他的日常生活关怀中，它们极大地影响了人们的生活。阴阳和五行并没有从民间宗教的话语中消失，并且在某种程度上还为精英与民间共享的许多信仰提供了一种（解释性的）理论。”^③

人们注意到了风水术的民间信仰形态，也充分认识到了这种民间信仰与精英思想之间千丝万缕的联系。因而，风水术的研究对思想史特别是研究大、小传统的互动关系就具有特别重要的价值。具体到汉魏六朝时期的风水信仰研究来说，这一时期正是风水理论的建构和形成阶段，这种互动关系就显得尤为突出。本书的研究就是力图揭示精英思想对风水理论的重要影响，可以说，风水术正是精英思想和民间方术相结合的长期互动结

^① 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，刘东校，420页，南京，江苏人民出版社，2004。

^② 参见葛兆光：《中国思想史》（第一卷），上海，复旦大学出版社，1998；李零：《绝地天通——研究中国早期宗教的三个视角》，见《中国方术续考》，北京，东方出版社，2001。

^③ 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，424页。

果，知识精英的态度、观念和立场，直接影响了风水术的发展轨迹及风水信仰的历史形态。此外，风水信仰和这一时期的佛教、道教、玄学思潮、儒家的孝观念等都有非常密切的互动关系，对这些互动关系的揭示，可以从另一方面帮助我们更好地理解汉魏六朝时期思想史演进的历史进程。

第四，本书的研究从时间跨度上来说，是一种长时段的历史研究。^①这种研究选择，既是由风水术数自身的发展脉络所决定，同时也反映了历史研究中文献匮乏的无奈。任何一种社会信仰，都是长时段的大众心态的集中反映，具有很强的历史延续性，不会凭空产生，也不会立即消亡，这是民间信仰的重要特征之一。也就是说，民间信仰相对于政治、经济与思想文化的变革来说，有其滞后性，而且信仰研究并不能严格地按照王朝更替的时间去加以界定。民间信仰的这种特性，就决定了在考察其信仰形态时，人们可以也必须从一个较长的历史时段来观察。具体到汉魏六朝时期的风水信仰来说，学界一般都认为汉魏六朝时期是中国风水理论构建和形成的阶段，它上承先秦时期的巫术禁忌形态，下启唐宋时期理气、峦头两派的理论分野。因此，汉魏六朝时期的风水信仰和风水术发展本身就是一个相对独立的历史阶段。

另外，术数知识体系的相对稳定性，也使得风水信仰研究可以界定在一个相对较长的历史时段。就宅法体系而言，我们会发现一个非常有趣的现象，那就是《日书》中有关住宅禁忌，在《黄帝宅经》和宋代官修的《地理新书》中，甚至到了明清时期的风水典籍中，仍然存在。当然，在承认术数知识体系的稳定性和传承性同时，也不能否认自身也有其发展变化的一面。而且，这种变化不仅体现在纵向的历史坐标上，也体现在横向的历史坐标中。也就是说风水术会随着时代的发展而有所变化，在同一时段的不同地区和阶层，风水信仰也会有所区别。但是由于相关文献的不足，使得许多研究无法进一步深入，而要解决这一问题，只好将研究时段延伸，使得我们能够在一个更为广阔的历史背景中去研究问题。

^① 费尔南·布罗代尔（Fernand Braudel）曾提出将历史研究中的时间区分为三种：一是长期的、几乎停滞不动的“地理时间”（geographical time），用于描述人与环境的历史；二是中程的、变动缓慢的“社会时间”（social time），用于描述经济、政治和社会结构的历史；三是短期的、变动迅速的个人时间（individual time），用于描述事件的历史。就本书所论的风水信仰而言，可以视为一种变动相对缓慢的社会时间。

需要指出，本书在研究时间界定上使用了“六朝时期”，而非“南北朝”。^①这是基于风水信仰在这一时期所表现出的鲜明地域性特征而言，无论是就风水术本身的发展，抑或风水信仰的社会影响而言，北朝均可置之不论。

此外，本研究也具有一定的现实意义。风水作为一种趋吉避凶的术数，不仅对古代中国社会产生了重要影响，对当代社会仍具有深刻的影响，并且这种影响有日益扩大的趋势。^②有关风水信仰形态的历史研究，有助于人们客观地认识当代社会风水信仰的一些问题。

二、学术史回顾与反思

风水术作为一种仍然在当代社会流行的术数，一直受到来自各个学科研究者的关注。即使将那种基于信仰基础上的单纯“术”的研究抛开，有关风水术和风水信仰的研究仍然是一个非常“繁荣的”学术领域。具体来说，当前围绕风水的研究主要来自三个方面：一是来自建筑学领域，他们关注的是风水术中的所谓实践意义，将风水术作为一种景观的科学和中国古代的建筑理论加以研究^③；二是来自人类学领域，他们将风水信仰作为观察中国社会的一个视角，作为一种文化的特殊性加以研究，关注风水信仰在社会中的功能，并试图就风水术和风水信仰建立起一种解释体系；第三个领域就是哲学、思想和历史研究的领域，他们关注的主要是风水术的

^① 六朝有两个层次的概念：一是专指孙吴、东晋、宋、齐、梁、陈六个定都建康的政权；二是将整个魏晋南北朝时期笼统称为“六朝”，特别是日本学者多用此概念。本书所用的概念是前者，主要是考虑到风水信仰的地域性特征。可参见许辉、李天石：《六朝文化概论》，1~6页，南京，南京出版社，2003。

^② 比如黄树民在《林村的故事：一九四九年后的中国农村变革》一书中就特别提到了在经过无数次政治运动后，风水仍然是农民建造阴阳宅时重要的考虑因素，风水术仍然是人们解释家族祸福的主要依据。（黄树民：《林村的故事：一九四九年后的中国农村变革》，素兰、纳日碧力戈译，北京，三联书店，2002。）庄孔韶的《银翅：中国的地方社会与文化变迁》（北京，三联书店，2000）一书中也指出内外世界的日新月异的社会与文化的变迁都“几乎未能动摇‘金翼’山谷乃至更广泛地区人民的风水实践”。至于2005年以来媒体上关于风水“科学”之争也从另一方面反映了当代社会对风水术的热切关注。

^③ 国内相关的研究论著主要有王其亨：《风水理论研究》；程建军：《风水与建筑》，南昌，江西科技出版社，1992；亢亮、亢羽：《风水与城市》，天津，百花文艺出版社，1999；刘沛林：《风水——中国人的环境观》，上海，上海三联书店，1995；于希贤：《中国古代风水的理论与实践：对中国古代风水的再认识》，北京，光明日报出版社，2005。

哲学基础、风水信仰的思想价值及历史意义。这三个主要研究领域，尤以建筑学和人类学领域的相关研究较为成熟，已经初步具备了学科体系。至于第三个领域，目前还仅仅处在开拓阶段。本书的研究，从其实质上来说是一种历史的研究，应该属于第三个领域。因此，构成本书研究基础的学术史，基本上可以排除基于建筑学理论的相关研究，这种排除，并不意味着可以无视他们的研究成果，相反，他们关于风水术的研究成果可以构成本书研究的一些知识基础。

对风水真正意义上的研究始于 19 世纪的前半叶，早期的研究者是一些来华的传教士。传教士的特殊身份，决定了研究取向和立场上的基督教倾向，多将中国风水定位为一种巫术行为。^①当然也有例外，如英国的 E. J. Eitel 在其 *The Science of Sacred Landscape in Old China* (1883) 一书中，将中国的风水作为中国古代科学的萌芽。荷兰学者 de Groot 在其 *The Religious Systems of China: Its Ancient Forms, Evolution, History, and Present Aspect Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith* (1897) 一文中，同样将风水和西方科学做了比较，而称其为“疑似科学”。他们的研究对 20 世纪的西方风水研究产生了重要影响。著名的中国科技史研究专家李约瑟就认为中国的风水有助于中国人产生科学观念。^②应该说，这些研究者都注意到了风水术中具有某种经验上的合理因素，但是我们不能放大这种经验因素，更不能将其上升为所谓的现代意义上的科学。^③ 马克斯·韦伯在其《佛教与道教》一书中也较为详细地讨论了风水术，将其定性为“作为一种上层建筑的巫术性的‘理性’科学”。韦伯指出：“一般而言，在中国，自古以来的各种经验知识与技能的任何种类的理性化，均朝着巫术的世界图像这一方面运动。”^④ 弗雷泽也以其“类感巫术”理论对中国的风水信仰做出了解释。^⑤

进入 20 世纪 60 年代，西方的一些学者开始跳出巫术和科学的二分研究，开始注意到风水信仰在社会群体中的行为模式和意义，并将其纳入中

① 如 Yates, M. T., *Ancestral Worship and Fung-shuy*, 1868, *Chinese Recorder*, 1-3.

② 李约瑟对风水的研究确实产生了很大影响，其提出的所谓前科学和罗盘与风水的关系等无不得到了很多研究者的响应，但其倡导的科学认识的方法论却演化为在风水中寻找科学的研究取向，这种倾向较多地体现在 20 世纪 80 年代后期国内的一些研究风水的论著中。

③ 国内外很多研究者提出的所谓“景观风水学”、“生存风水学”等都是如此。

④ 马克斯·韦伯：《佛教与道教》，洪天富译，156~162 页，南京，江苏人民出版社，2003。

⑤ 弗雷泽：《金枝》，徐育新译，北京，中国民间文学出版社，1987。

国文化的特殊背景中加以思考。弗里德曼就是这种研究的突出代表。弗里德曼在其一系列的论文和著作中，对中国社会的风水信仰做了深入讨论，他分析了风水理论的世界观前提与风水理论的具体构成，并特别关注祖先崇拜和阴宅风水关系，认为阴宅风水和祖先崇拜虽然有关，但在根本上是不同的，认为坟墓不过是“因风水上的利益而被子孙所利用和操纵的‘傀儡’”^①。应该说，弗里德曼的分析揭示了中国社会风水信仰的某些外在形态，但他忽视了风水信仰可能有一个更为复杂的思想文化背景。

在人类学领域对风水的关注，不仅来自欧美的一些学者，一些日本和中国的学者也对此进行了深入探索。20世纪40年代，林耀华在其著作《金翼》中就提及了风水对宗族变迁的影响。^②台湾的著名学者李亦园对欧美人类学关于风水信仰相关研究进行了批判性反思，他特别强调“空间和谐的风水观念实在是传统文化最基层的宇宙信念，它不但连接大小传统于其间，也自然成为华人社会的一个共同特征”。“命相风水的宇宙观”是界定“文化中国”的三项关键指标之一。^③他还提出了“致中和”的风水理论解释模式，他说：“传统文化中的空间和谐观念，仍然以阴阳为肇始，然后再及于五行，再进而有八卦，这些因素的综合，表现出来的就是‘风水堪舆’行为。”李氏对中国风水信仰认识的意义不在于他提出的理论的正确与否，而在于他努力跳出西方的理论解释体系，试图用中国传统理论体系来解释中国的风水信仰，这无论如何都是值得肯定的。日本学者濑川昌久和渡边欣雄也提出了类似的观点。^④应当说，人类学领域对风水信仰

^① 可参见莫里斯·弗里德曼：《中国东南的宗族组织》，刘晓春译，王铭铭校，上海，上海人民出版社，2000；*The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*, Selected and Introduced by G. William Skinner, Stanford, California, 1979。严格地说，弗里德曼的风水研究仅仅是风水术的一个方面：阴宅风水。

^② 林耀华：《金翼——中国国家制度的社会学研究》，北京，三联书店，1989。相关的研究近年来很多，如黄树民：《林村的故事：一九四九年后的中国农村变革》；庄孔韶：《银翅：中国的地方社会与文化变迁》；王铭铭：《逝去的繁荣——一座老城的历史人类学考察》，杭州，浙江人民出版社，1999。

^③ 李亦园：《李亦园自选集》，227~232页，上海，上海教育出版社，2002。还可参见李亦园：《文化的图像——文化发展的人类学探讨》，台北，允晨文化实业股份有限公司，1992。

^④ 如渡边欣雄提出的“从风水本身去理解风水”、“中国的信仰需要中国的理论来解释”等。他们在研究方法上一个显著的特点就是重视田野调查。可参看渡边欣雄的《东方社会之风水思想》（台北，台湾地景企业股份有限公司，1999）、濑川昌久的《族谱：华南汉族的宗族·风水·移居》（上海，上海书店，1999）等著作。

的相关研究成果是非常丰富的。^① 对此，必须给予足够的重视和敬意，这些思考对本书的研究具有重要的启发意义。

在近代学科体系建立之前，风水就受到了一些知识精英的批判，如汉之王充、王符，曹魏时的阮侃，唐代的吕才，宋之司马光，元代的赵汭，明代的张居正，明末清初的黄宗羲等。然而，自汉迄清，批者自批，信者自信，风水观念不仅没有动摇，反而愈加根深蒂固。但这一局面，到了近代发生了变化。受到关注的动因是风水观念对近代工程的种种阻碍，这和当时正在发展的洋务运动有直接关系，在某种程度上可以说是洋务运动诱发了思想界对风水的批判。^② 批判固然反映了当时思想界对风水的一种思考，但他们的立论基础和论证仍没有超越传统的观念和方法论。20世纪50年代，宿白先生结合宋代的墓葬考古发掘研究探析风水理论，运用风水术对宋代的墓葬制度进行了深入的探讨。^③ 但由于众所周知的原因，风水的研究一度中断。直到20世纪80年代后，风水研究又进入了一个相对兴盛时期。一个显著的标志就是一大批风水著作涌现。^④ 这些研究，大多没有完全摆脱“科学、迷信”的二分思维，多流于宏观的理论分析，很多问题都尚待进一步细致和深入的探讨。

另外，从历史和思想文化角度研究中国风水信仰，日本学界在这方面起步较早，相关著述较多，特别是牧尾良海先生从思想史角度对中国风水信仰进行了拓荒性的研究。^⑤

应该说风水研究无论从哪个领域来说，都是不充分的，在历史研究领

① 可参看渡边欣雄：《作为东洋理论的风水思想——社会人类学的研究成果及试论》，见《汉族的民俗宗教——社会人类学研究》，285~313页，天津，天津人民出版社，1998。

② 参见郭双林：《论晚清思想界对风水的批判》，载《史学月刊》，43~51页，1994（3）。彭南生：《论洋务活动中“风水”观的影响》，载《甘肃社会科学》，91~94页，2004（6）。

③ 参见宿白：《白沙宋墓》，北京，文物出版社，1957。

④ 比较有代表性的著作有：何晓昕：《风水探源》，南京，东南大学出版社，1990；何晓昕、罗隽：《风水史》，上海，上海文艺出版社，1995；高友谦：《中国风水》，北京，中国华侨出版社，1992；刘晓明：《风水与中国社会》，南昌，江西高校出版社，1994；王玉德：《神秘的风水——传统相地术研究》，南宁，广西人民出版社，2004；詹石窗：《道教风水学》，台北，文津出版社，1994；卫绍生：《揭开风水之谜》，郑州，中州古籍出版社，1996；汉宝德：《风水与环境》，天津，天津古籍出版社，2003；郭彧：《风水史话》，北京，华夏出版社，2006。

⑤ 田崎仁义：《风水说》，载《东亚经研》；竹岛卓一：《风水说与支那历代的帝王陵》，载《东亚学》；三岛格：《石敢当》，载《民俗台湾》；牧尾良海：《风水思想论考》，东京，山喜房佛书林，1994；道端良秀：《墓上风水》，载《东方宗教》，1~16页，1973（4）；牧尾良海：《道教的风水思想》，见《青冈博士还历纪念道教研究论集》，213~224页，1977。

域尤其显得冷清与薄弱。但这一状况，近年已经有所改变，国内的相关研究已经渐趋丰富，表现出越来越强劲的研究势头。^①其中，余欣博士的《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》和陈进国博士的《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》两本著作具有一定的学术影响，代表了关于风水信仰研究的最新成果。

余欣博士的研究就其地域来说属于敦煌地区，就历史时期而言是唐宋时期，就研究对象来说是他本人所谓的“民生宗教”，其实质仍然是属于传统的敦煌学范畴。该书的第二篇利用敦煌文献中有关术数文献，对敦煌地区的卜宅安居等风水信仰进行了分析。他说：“本书没有过多地纠缠于风水术或者说相宅术的术数史考辨，而是直接切入其根本观念……无非是想把对生活空间的观察提升到信仰作用下的礼俗层次。”^②余著试图将风水信仰纳入其构建的所谓“民生宗教”这一概念体系中，按照他自己所言民生宗教与民间信仰的不同在于：“不是仅仅考察民众有什么样的信仰，而是这些信仰如何作用于他们的生活方式和思维方式，进而考察作为意识形态和社会行动的信仰在国家政治、地域社会、利益集团、精英阶层和普通大众之间的互动关系。简而言之，重心落在宗教实践层面。”^③这种思考反映了作者注意到了风水信仰在中国古代社会生活中的重要影响，而且这种影响仅仅用单纯的民间信仰这一概念是无法加以解释的。然而，以民生宗教来取代民间信仰的叙述模式并没有从根本上改变风水信仰的研究定位。而且，作为一种术数体系，风水信仰在多大程度上具有所谓的宗教特征也是值得怀疑的。还必须指出的是，敦煌文献中的风水术数文献并不是一种地域性的文献，因而在考察这些文献时，如果仅仅限定于敦煌这个相对狭窄的区域范围，就无法廓清许多关于风水信仰的历史认识。

陈进国博士的《信仰、仪式与乡土社会：风水的历史人类学探索》一

^① 如蔡达峰的博士论文《宅术略论》、余健的博士论文《堪輿考源》；陈进国的博士论文《事生事死：风水与福建社会文化变迁》，厦门大学，2002；周蓓：《宋代风水研究》[硕士学位论文]，上海师范大学，2003；肖民：《葬书考辨》[硕士学位论文]，浙江大学，2003；冯静：《〈黄帝宅经〉考》[硕士学位论文]，浙江大学，2004；朱俊鹏：《敦煌风水类文书初探》[硕士学位论文]，首都师范大学，2002；金身佳：《敦煌写本宅经葬书校注》，北京，民族出版社，2007；陈于柱：《敦煌写本宅经校录》，北京，民族出版社，2007。

^② 余欣：《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》，251~252页，北京，中华书局，2006。

^③ 同上书，2页。

书主要是从风水信仰出发，以文献资料和田野调查为基础，应用历史人类学的方法，对福建地区的风水信仰的历史状况、社会生活和信仰世界进行了深入讨论。这些讨论主要围绕以下几个方面：一是风水与社会生活的关系；二是风水信仰的民俗化过程；三是风水信仰与士绅、家族的关系。这些讨论的理论基础仍然是秉承西方的人类学框架，只不过是研究的对象从社会现实变为一种历史文献的研究，也就是作者所称的“历史人类学”探索。

通过以上对国内外风水研究的简单回顾，就会发现这些研究无论是建筑学还是人类学，甚至包括近年逐渐兴起的历史学领域研究，仍存在许多值得开拓的领域。许多研究者割裂了风水信仰与古代中国社会的天然血缘关系，将风水研究置之于一学科的壁垒之中。其实风水信仰在其构建和发展中，兼容了不同历史时期的思想、知识、宗教信仰等众多的社会文化因素。如果离开这些具体的历史环境，而将其加以抽象和隔离，就不能准确而完整地理解和认识中国古代的风水信仰。

具体到本书的研究对象——汉魏六朝时期风水信仰研究，尚未见到国内外的相关论著。^① 这种研究的薄弱状况，在很大程度上增加了本研究的挑战性。

本书定位为历史研究，但不会限定于风水术的单纯历史描述，而要将其放入汉魏六朝时期的政治、文化和思想的背景中综合分析。所以，构成本书学术基础的相关研究领域就有可能需要进一步的扩大，比如，关于中国古代的术数研究、汉魏六朝时期民间信仰的研究、佛教、道教、思想史、政治史、社会史、学术史等都是本书要涉及的领域，这些领域的相关研究也是本书重要的学术基础。^② 但对这些研究成果的回顾是一件颇为困难的事情，一方面，这些研究中直接讨论风水信仰问题的几乎没有；另一

^① 当然并不否认在一些较为宏观的著作中会提及这一时期的风水术，如：何晓昕的《风水探源》、高友谦的《中国风水》、汉宝德的《风水与环境》等。

^② 限于篇幅所限，不再做一一评述，仅列举相关研究论著，如李零：《中国方术考》（修订本），北京，东方出版社，2000；李零：《中国方术续考》；李零：《简帛古书与学术源流》，北京，三联书店，2004；刘乐贤：《睡虎地秦简日书研究》；刘乐贤：《简帛数术文献探论》，武汉，湖北教育出版社，2003；吴小强：《秦简日书集释》；赵益：《古典术数文献述论稿》，北京，中华书局，2005；刘枝万：《中国民间信仰论集》，台北，“中央研究院”民族学研究所，1974；蒲慕州：《墓葬与生死：中国古代宗教之省思》，台北，联经出版事业公司，1993；蒲慕州：《追寻一己之福：中国古代的信仰世界》，上海，上海古籍出版社，2007；张荣明：《方术与中国传统文化》，上海，学林出版社，2000。

方面，本书研究可能要涉及的相关问题的研究又难以尽举。这些研究领域的学术史回顾，将在具体问题的讨论中加以展开。

三、研究思路

本书研究的主要目的在于初步梳理汉魏六朝时期风水术的发展脉络，展现风水信仰的历史形态，探讨风水术理论构建的过程，从而揭示风水信仰与社会生活、政治、宗教和思想文化之间的互动关系。一方面，本书从研究对象上来说，是一种术数研究；另一方面，本书又不会单纯停留在术数层面，而是将其纳入汉魏六朝时期历史背景中加以分析。因此，本书就其总体上来说就分为两大部分，一部分是风水术的考察，另一部分是风水信仰形态的历史研究。这两个部分相互联系而不可分割，前者是后者的立论基础，后者是前者的理性提炼。

本书的上篇，主要讨论汉魏六朝时期的风水术，分别从宅法、墓法和厌胜、符镇三个方面展开。宅法与墓法的区分，固然有调适对象不同的原因，但更为重要的是二者本身就具有不同的渊薮。厌胜、符镇之法则是一种对既有宅、墓的禳解之术，因此，它是风水术的重要补充。上述三个方面，构成了汉魏六朝时期风水术的基本内容。由于汉魏六朝时期的风水术数文献都已经亡佚，使得汉魏六朝时期的风水术知识和理论体系一直陷于历史迷雾之中。因此，在分析汉魏六朝时期风水术时，只能通过相关文献的梳理，并借助一些传世的风水文献，在某种程度上复原汉魏六朝时期的风水理论体系。陈寅恪先生在《冯友兰中国哲学史上册审查报告》一文中曾经指出：“吾人今日可依据之材料，仅为当时所遗存最小之一部，欲藉此残余断片，以窥测其全部结构，必须备艺术家欣赏古代绘画雕刻之眼光及精神，然后古人立说之用意与对象，始可以真了解。”^①对于汉魏六朝时期的风水术来说，这种“残余断片”性就更为突出，文献的辑佚、考辨和分析也就显得更加重要。对于这些非直接的风水术文献，由于缺乏文本之间的联系，在研究中有必要使用后世的一些风水文献，比如对《葬书》、《宅经》、《地理新书》等进行比对、分析，从而才能勾勒出汉魏六朝时期风水术理论体系。正是基于这一理由，文中在分析五音宅法、五音墓法

^① 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，247页，上海，上海古籍出版社，1980。