

「非葬骨也，乃葬人之心也！」 論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謐注之 風水理論

水 口 拓 寿

一、風水是「人子須知」的學問，還是「與道德無關」的技術？

宋代既是儒學中興的時代，同時也是「士大夫」、「士人」這些儒教知識人對風水，特別是陰宅風水（即墓地風水）十分熱衷的時代。這股風水熱潮的形成，是受社會結構變動所致。當時世襲官職的社會形態已經走入歷史，在具有流動性的新型社會中，「近世知識階層」必需面對科舉與宦途的激烈競爭，因而有不少人向卜算之術尋求指點迷津。卜算之術中，風水特別受到注目，因為它具有其他占法無法取代的二個特徵：一，它不僅能占斷個人的前途，又能占斷整個家族的興衰；二，它不但能使人預知未來，又能提供回避危難的方法。¹ 儒教知識人沉迷風水的狀況，

* 本文為筆者博士論文《風水思想と儒教知識人：言說史の觀點から[風水思想與儒教知識人：以言說史觀點探討二者關係]》（東京：東京大學大学院人文社會系研究科博士論文ライブラリー[叢書]，2009）第2部第2章改編而成，部分主題與拙著〈簡述宋明理學家對風水的關心〉（收入賈磊磊、楊朝明[主編]，《第四屆世界儒學大會學術論文集》，北京：文化藝術出版社，2012）、〈試論宋明理學家對風水的改造〉（收入《宋代文化研究》第19輯，成都：四川大學出版社，2012）重複。其初稿曾發表於2013年9月27日國立臺灣師範大學（臺北）主辦，該校東亞學系承辦的「2013年東亞文化變遷國際學術研討會」中。筆者衷心感謝大會邀請與該校國文學系鄭燦山教授的指正。

¹ 劉祥光（筆者日譯），〈宋代における卜算書籍の流通[宋代卜算書籍の流通]〉（收入《中國：社會と文化（中國：社會與文化）》第25號，東京：中國社會文化學會，2010）54-55頁；廖咸惠（上內健司日譯），〈墓葬と風水：宋代における地理師の社會的位置[墓葬與風水：宋代地理師在社會上的位置]〉（收入《都市文化研究》第10號，大阪：大阪市立大學大学院文學研究科都市文化研究センター[中心]，2008）96頁、101-102頁。

在此後一直延續至清代末年。

不僅如此，宋明的理學家朱熹（1130-1200）、蔡元定（1135-1198）、丘濬（1418-1495）等，還承認風水為儒教知識人遂行喪禮時不可缺少的作法。《儀禮·士喪禮》、《禮記·雜記篇》等儒教經典規定：喪禮應依據「卜筮」選定墓處。卜筮即是龜占與筮占，顯然為異於風水的占法，但這些理學家認為：正經的卜筮技法不幸早已失傳，因此尚可由風水取代之。風水原本並非儒教經典所公認的占法，但經由他們「禮失而求諸野」的論法獲得了喪禮的正經作法之地位，而被納入儒教禮儀的體系之中。另一方面，既然《孝經·喪親章》將「卜其宅兆【筆者注：即墓處】而安措之」列為孝行之一，他們認定風水為喪禮的正經作法，就無非同時宣言了風水為孝行的正經作法。易言之，倘若儒教知識人認定風水就是一種透過替祖先選定墓處，以實踐孝行的具體作法，就必須讓風水可臨時或永久取代卜筮的地位，成為人們遂行喪禮的具體作法。他們在禮與孝的脈絡上，將向來被藐視為「小道」的風水列為「為人子者，不可不知」²的一門學問。這意味著，他們對風水的態度不是消極默認或輕易跟隨風水的流行現象，而是依據儒學的邏輯，以較為冷靜的態度承認風水，以謀求將它納入儒教文化的一大體系之中。

但正如 Maurice Freedman 依其所謂的 20 世紀東南中國（Southeastern China）之風水習俗的研究提出的見解，風水的本質或原形是「與道德無關（amoral）」的「技術（technique）」³ 因為如此，人們對風水的信仰屢屢引起不合乎儒教規範的行為，譬如：長期拖延埋葬祖先的時日，直至獲得吉地或良辰的來臨。這些做法不但是違背《孝經·喪親章》規定：「卜其宅兆而安措之。」的不孝行為，亦是無視《禮記·王制篇》規定：「天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人三日而殯，三月而葬。」的僭越行為。相較於 Freedman，北宋司馬光

² 蔡元定於〈玉髓真經序〉（又稱〈玉髓經發揮序〉）登載其父蔡發（1089-1152）的教誨：「為人子者，不可不知醫藥、地理【筆者注：即風水】。父母有疾，不知醫藥，以方脉付之庸醫之手，誤殺父母，如已弑逆，其罪莫大。父母既歿，以親體付之俗師之手，使親體魂魄不安，禍至絕祀，無異委而棄之以壑，其罪尤甚。至於關生人之受蔭，冀富貴於將來，特其末耳。」

³ Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwantung* (London: Athlone, 1966), p.127.

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謚注之風水理論 水口拓壽 (1019-1086) 這位全面排斥風水的儒學知識人在約 900 年前已對此現象抱有危機意識。⁴ 不僅如此，於《大學衍義補》中對風水表明支持的丘濬，其實亦不得已於該書大力批判：風水的流行在明代的江、浙、閩、廣地區使人三年、五年乃至七年在於家放置祖先的靈柩。⁵ 對承認風水的理學家而言，風水宛如一把雙刃劍。因此，他們肯定風水於儒教禮儀體系中之存在價值時，往往小心翼翼地附言：以風水替祖先選定墓處的目的是為了實踐孝行，並非為了子孫自己趨吉避凶。但如此勸導的儒教邏輯，對為趨吉避凶而對風水入迷的人來說，只是近乎本末倒置的空言，因此未必能有效牽制「與道德無關的技術」。⁶

於是，為了徹底解決「人們對風水的信仰引起不合乎儒教規範的行為」的難題，宋明時期的理學家陸續出現了改造風水理論，將之施以「儒教化」⁷的人。當中既有自己執筆風水文獻的人，也有對既存的風水文獻加以注釋的人，他們以此二種方式宣揚「正經的」風水理論。筆者在本文中，舉明代初期成立的《劉江東家藏善本葬書》鄭謚注，一窺理學家改造風水理論的做法。

二、《劉江東家藏善本葬書》與明初鄭謚注的成立過程

《劉江東家藏善本葬書》鄭謚注（附有洪武 6 年 [1373] 跋）是明代初期的鄭謚⁸ 對《葬書》的一個版本所附加的注釋。

⁴ 司馬光，〈葬論〉：「今之葬書，乃相山川岡嶽之形，考歲、月、日、時之支干，以為子孫貴賤、壽夭、賢愚皆繫焉，非此地，非此時不可葬也。舉世惑而信之，於是喪親者往往久而不葬。……至有終身累世而不葬，遂棄失尸柩，不知其處者。嗚呼，可不令人深歎啟哉？」

⁵ 丘濬，《大學衍義補·治國平天下之要·明禮樂·家鄉之禮上之下》：「近世江、浙、閩、廣民間多有溺於風水之說，及欲備禮以徇俗尚者，親喪多有留至三、五、七年，甚至累數喪而不舉者。前喪未已，後喪又繼，終無已時，使死者不得歸土，生者不得樂生，積陰氣於城郭之中，留伏屍於室家之內。」

⁶ 關於以上內容，更細密的討論，請參閱拙著〈儒教知識人による風水思想の「發見」：朱熹以前から朱熹以後へ〔儒教知識人「發現」風水的過程：從朱熹之前到朱熹之後〕〉（收入《武藏大學人文學會雜誌》第 44 卷第 1-2 號，東京：武藏大學人文學會，2012，該文為筆者博士論文第 2 部第 4 章改編而成）。

⁷ 廖咸惠氏亦於〈墓葬と風水〔墓葬與風水〕〉99-101 頁將宋代的「土」改造「末流小道」（含風水）的作為稱作「儒化」。

⁸ 一般的書目資料以鄭謚為元人，但因為《劉江東家藏善本葬書》鄭謚注成立於明初，筆者在本文中姑且將他列入明人。

《葬書》又稱《葬經》、《錦囊經》，相傳為東晉郭璞（276-324）所著的風水文獻。《晉書·郭璞傳》、《南史·張裕傳》等史書記載郭璞於相墓方面的若干功業，但《晉書·郭璞傳》中的關於郭璞著作的記敘沒有提及《葬書》，而在史籍《宋史·藝文志·子類·五行類》首度出現了「郭璞葬書一卷」這樣的記錄。載於清代《欽定四庫全書總目·子部·術數類》（1782）中的《葬書》解題，根據這個事實判斷：「其書，自宋始出。」⁹然而該書在以郭璞為風水一大祖師的傳統中，被稱為郭璞的代表作，並且作為風水的重要經典長年受到重視。譬如，大體上與鄭謐同一時期的人物王禕撰寫的《青巖叢錄》在以「堪輿家【筆者注：風水家】之說、原於古陰陽家。」開始的條目中：

後世之為其術者，分為二宗。一曰：「宗廟之法」，始於閩中。其源甚遠，至宋王伋乃大行。其為說，主于星卦，陽山陽向，陰山陰向，不相乖錯，純取五星、八卦，以定生剋之理。其學浙閩傳之，而今用之者，甚鮮。一曰：「江西之法」，肇于贛人楊筠松、曾文迪，及賴大有、謝子逸輩，尤精其學。其為說，主於形勢，原其所起，即其所止，以定位向，專指龍、穴、沙、水之相配，而它拘忌，在所不論。其學盛行，于今大江以南，無不遵者。

如此說明當時的風水家分為二大派系後，再敘述：「二宗之說，雖不能相同，然皆本郭氏者也。」不僅如此，《欽定四庫全書總目·子部·術數類二·相宅相墓之屬》中的《葬書》解題也在引用此文之後，再討論《葬書》一直冠以郭璞之名流

⁹ 宮崎順子氏根據關於《葬書》的現存刊本與相關文獻的研究，認為：該書的原型於北宋時期成立的蓋然性很高。見宮崎順子，〈傳郭璞『葬書』の成立と變容[傳郭璞《葬書》の成立與變容]〉（收入《日本中國學會報》第58集，東京：日本中國學會，2007）18-23頁。

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謐注之風水理論 水口拓寿布的理由：「後世言地學者，皆以璞為鼻祖。故書雖依託，終不得而廢歟。」¹⁰

《劉江東家藏善本葬書》與鄭謐注的現存刊本收錄於《琳琅秘室叢書·第二集》（清代咸豐3年[1853]、光緒13年[1887]刊）、《十萬卷樓叢書·初編》（光緒5年[1879]刊）、《續金華叢書·子部》（民國13年[1924]刊）等叢書，後二者題為《地理葬書集註》。¹¹ 共分為〈內篇〉一至四、〈外篇〉一至四、〈雜篇〉上下的10篇，僅於《琳琅秘室叢書·第二集》本中，〈內篇一〉附有「氣感」二字，作為副題。¹² 依據《琳琅秘室叢書·第二集》光緒刊本中的清代董金鑑續校，正文共有1244字。¹³ 部分刊本附上宋濂（1310-1381）、胡翰（1307-1381）、葉儀等人作的序、跋。¹⁴ 鄭謐與宋濂、胡翰、葉儀，皆以所謂「金華朱學」成員的身分記載於《宋元學案·北山四先生學案》中。宋濂的序文含有鄭謐的簡介：

彥淵【筆者注：鄭謐的字】，名謐，北山先生忠愍公【筆者注：鄭剛中[1088-1154]】之七世孫，自號玄默居士。通儒書而能文，其於性命之學，尤有所得云。¹⁵

宋濂在序文亦說明了《劉江東家藏善本葬書》正文的刪訂梗概：元代吳澄

¹⁰ 嚴格說來，根據劉祥光氏對唐宋以來卜算書目的研究，郭璞可能在唐末宋初有算命家、風水家兩種形象，但大約從北宋起，其風水師形象益加突出，算命的形象漸形淡化。到了明代，郭璞算命術士的形象似乎已消失。劉氏表示：「以郭璞為名的卜算書在唐宋以降流通的情形呈現『滾雪球』效應。意即，如果把唐宋書目中郭璞的幾種作品視為小雪球，這顆小雪球滾入長長的歷史坡道後，一方面滾得更大；另一方面，原來在雪球裡的『舊雪』也滾掉了一些。到近代，郭璞成了風水術中的『大宗師』。」見劉祥光，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013）178-179頁。

¹¹ 上海圖書館編，《中國叢書綜錄》（北京：中華書局，1959-1962）第2冊899-903頁；翁連溪編校，《中國古籍善本總目》子部（北京：線裝書局，2005）914-917頁。

¹² 此副題與《新刊名家地理大全錦囊經》元代刊本、收錄於明代《地理天機會元》的版本、收錄於清代《地學新傳》的版本共通。這些刊本中，該書第1至第8篇的篇名同為〈氣感〉、〈因勢〉、〈平支〉、〈山勢〉、〈四勢〉、〈貴穴〉、〈形勢〉、〈取類〉。

¹³ 本文所引用之《劉江東家藏善本葬書》序、跋與正文，皆出自《琳琅秘室叢書·第二集》光緒刊本。

¹⁴ 宋濂序亦以〈葬書新注序〉之名載於宋濂的文集《宋學士全集·翰苑續集》中。

¹⁵ 嚴格說來，載於《宋學士全集·翰苑續集》中之〈葬書新注序〉的文字與此稍微不同：「彥淵，名謐，北山先生忠愍公之九世孫，自號玄默居士。通儒書而能文，其於內丹之訣，尤有所得云。」按此說法，鄭謐可能是位鑽研儒學，並通曉道教之人。

(1249-1333) 在入手了相傳是由宋代蔡元定自當時的通行本(共20篇)中刪除8篇,以除去「後世葬巫」所「妄增」之言詞的版本後,吳澄再重新以「擇至精至純者為內篇,精麤純駁相半者為外篇,麤駁當去而姑存者為雜篇」的標準,基於自己的價值判斷改編其文本。¹⁶ 嚴格說來,鄭謐於洪武3年(1370)執筆跋文時,他過眼的吳澄刪訂之《葬書》其實有二種。他先入手了稱為「杜待制所傳」的版本,之後再入手了稱為「王伯昌手錄孫院判本」的版本。這二個版本都附有吳澄的識語,正文開頭之處相同,但中間相異之處頗多,他認為「孫院判本」內容精密,於是以此為注釋的對象,但同時也採用「杜待制本」部分內容修訂其正文。因此鄭謐既是對《劉江東家藏善本葬書》附加注釋的人物,又是最後一個對其正文施以更動的人物。附帶一提,他於跋文中亦報告:「孫院判本」上有「劉江東家藏善本」七字,表示這叫「劉江東」的人物舊藏的版本。一言以蔽之,《劉江東家藏善本葬書》先由宋代蔡元定、元代吳澄(與明代鄭謐)刪訂正文,¹⁷ 再由明代鄭謐附加注釋,是一部由歷代理學潮流上之人物形塑的風水文獻。

三、《劉江東家藏善本葬書》鄭謐注中的陰宅風水理論

儘管如此,歷經蔡元定、吳澄、鄭謐三位理學家之手的《劉江東家藏善本葬書》正文,仍然僅記載「與道德無關的技術」的相地手法,以及判定地形、景觀之吉凶善惡的準繩。依據陰宅風水的宗旨,祖墓風水條件的優劣會影響子孫的禍福。關於

¹⁶ 此記述可以於吳澄文集《臨川吳文正公集》中的〈葬書敘錄〉、〈葬書注序〉證實。〈葬書敘錄〉亦附錄於《劉江東家藏善本葬書》的部分刊本中。

¹⁷ 但對蔡元定刪訂《葬書》之說,宮崎順子氏根據《新刊名家地理大全錦囊經》元代刊本提出了異論:這個《葬書》刊本由20篇構成,附有出於「宋牧堂居蔡成禹」等人的注釋,正文前面8篇的內容與《葬書》的其他現存刊本大同小異,後面12篇的內容則未見於其他現存刊本中。而且在前面8篇之後刊載〈牧堂蔡成禹辯〉一篇,表示後面12篇非郭璞所作,因此未加注釋。宮崎氏認為:這個刊本保留《葬書》的古形,但排斥後面12篇的人物不是蔡「元定」,而是蔡「成禹」。見宮崎順子,〈傳郭璞『葬書』の成立と變容[傳郭璞《葬書》の成立與變容]〉25-27頁、29頁。附帶一提,「宋牧堂居蔡成禹」對《葬書》附加的注釋,以及〈牧堂蔡成禹辯〉,後來以《錦囊經註》、〈辯錦囊經下非郭氏著〉之名收錄於明代蔡有鵠編,清代蔡重重編的《蔡氏九儒書·牧堂公集》,即蔡元定之父蔡發(號牧堂)的文集。這個事實代表:蔡發與蔡元定的後代認為蔡成禹就是蔡發。

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謚注之風水理論 水口拓壽
陰宅風水的作用原理，《劉江東家藏善本葬書》的正文如此說明：

葬者，乘生氣也。五氣【筆者注：即五行之氣】行乎地中，發而生乎萬物。人受體於父母，本骸得氣，遺體【筆者注：子孫】受蔭。《經》【筆者注：待考】曰：「氣感而應，鬼福及人。」是以銅山西崩，靈鐘東應，木華於春，粟芽於室。蓋生者氣之聚，凝結者成骨，死而獨留。故葬者，反氣入骨，以蔭所生之法也。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》全文）

地中的氣隨著龍脈流至龍穴附近建造的墳墓，而祖先的遺骨就安放於墳墓之中。骨頭是人生前組成氣最堅硬的要素，逝世後，在其他要素消亡之後，仍獨留了下來。然後，在同氣的人物（即共有同一之氣的人物，譬如：祖先與子孫）之間才能成立感應關係。地中之氣，於是通過祖先之氣（即構成祖先遺骨的氣）與子孫之氣（即構成子孫的氣）的感應關係，影響子孫的命運。《劉江東家藏善本葬書》正文所陳述的陰宅風水理論中，祖先遺骨的角色可說是完全被動且機械式，易言之，完全缺乏主動性與人格。¹⁸

鄭謚藉此文在注釋中提出自己的主張，他首先以來源於〈太極圖〉的陰陽五行論改造風水理論關於氣的認識：

此章【筆者注：〈內篇一〉】乃《錦囊》【筆者注：《葬書》】一書之關鍵也。已下諸篇不過註腳而已。生氣者，即一元運化之氣也。在天則周流六虛，在地則發生萬物。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「葬者，乘生氣也。」條的注釋）

五氣，即五行之氣，乃生氣之別名也。夫一氣分為陰陽，析而為五行，雖運於天，實出乎地。其行則萬物發生，聚則山川融結。融結者，亦二五【筆者注：即陰陽、五行】之精妙合而凝也。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「五氣行乎地中，發而生乎萬物。」條注釋的全文）

¹⁸ 如此的遺骨觀幾乎與 Freedman, *Chinese Lineage and Society*, p.118-154 所表示的見解（即「機械性風水論」）符合。

這些言詞顯然根據如下的宋代理學著作：

陽變陰合而生水、火、木、金、土。五氣順布，四時行焉。五行，一陰陽也。陰陽，一太極也。太極，本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物。(周敦頤 [1017-1073]，《太極圖說》)

陰陽，氣也，生此五行之質。天地生物，五行獨先。……天地之間，何事而非五行？五行、陰陽七者袞合，便是生物底材料。(朱熹 [述]，《朱子語類·周子之書·太極圖》)

接著他開始說明陰宅風水發揮作用之原理。

父母骸骨為子孫之本，子孫形體乃父母之枝。一氣相蔭，由本而達枝也。(《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭。」條的注釋)

豈不曰：「人之心通乎氣，心為氣之主，情通則氣亦通，義絕則蔭亦絕；後母能蔭前母兒，前母亦蔭後母子。」(同上)

嗚呼，非葬骨也，乃葬人之心也！非山川之靈，亦人心自靈耳。(《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「《經》曰：『氣感而應，鬼福及人。』」條的注釋)

他認同：陰宅風水的效果，基本上由正文所述的原理對子孫產生作用。此外，他認為祖先在墓中仍有「人之心」、「情」，主動掌握使風水技術生效或失效的權限。易言之，陰宅風水發揮作用的原理經由他的擴張，具備了二層式構造：一，通過祖先之氣與子孫之氣的機械性感應關係，地中之氣間接影響子孫的命運；二，在地中僅留遺骨卻未失人格的祖先，主動打開或關上該機械性感應關係的開關。

筆者於是意識到：理學魁首朱熹對於陰宅風水作用之原理的見解，與鄭謐相同，

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謚注之風水理論 水口拓壽
並未將墓中的祖先視為機械性的媒介物，而將其視為具有「神靈」（即靈魂）的存在：

蓋臣聞之，葬之為言，藏也。所以藏其祖考之遺體【筆者注：照字義】也。以子孫而藏祖考之遺體，則必致其謹重誠敬之心，以為安固久遠之計。使其形體全而神靈得安，則其子孫盛而祭祀不絕。此自然之理也。（朱熹·〈山陵議狀〉）

但嚴格說來，其實鄭謚還主張：墓中的祖先於埋葬之初尚處於不具知覺的狀態，因此不具人格，亦無控制自己與子孫之間機械性感應關係的能力：

及其死也，神氣飛揚，血肉消潰，骨雖獨存，而無知。上智之士，圖葬於吉地之中，以內乘生氣，外假子孫思慕之一念與之脗合，則可以復其既往之神，萃其已散之氣。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「蓋生者氣之聚，凝結者成骨，死而獨留。故葬者，反氣入骨，以萌所生之法也。」條的注釋）

世人往往以遺骨棄於水中而無禍福者，蓋心與之離故也。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「《經》曰：『氣感而應，鬼福及人。』」條的注釋）

子孫使本來處於「無知」狀態的祖先挽回「既往之神」（即已離體的靈魂），聚合「已散之氣」（即已飛散的氣），才能使祖先成為握有陰宅風水生效關鍵的存在。鄭謚進而闡述：子孫將遺骨埋葬於「吉地」，使其享受地中之氣之外，還要思慕祖先，才能使被動的「遺骨」轉為主動的祖先。他如此立論的前提，無非是認為：曾經構成祖先的氣，經由祖先與子孫之間的感應現象才能再度集結。筆者於是又意識到：朱熹將氣的理論應用於祖先與子孫的關係論，而鄭謚所提出的「子孫思慕祖先→於祖先之氣與子孫之氣之間發生感應現象→祖先之氣於墓中再度集結」模式，可說是將朱熹的祖先祭祀論用於陰宅風水的理論上：

畢竟子孫是祖先之氣。他【筆者注：祖先】氣雖散，他根却在這裏【筆者注：子

孫】，盡其誠敬，則亦能呼召得他氣聚在此。如水波樣，後水非前水，後波非前波，然却通只是一水波。子孫之氣與祖考之氣，亦是如此。（朱熹〔述〕，《朱子語類·鬼神》）

人死雖終歸於散，然亦未便散盡，故祭祀有感格之理。先祖世次遠者，氣之有無不可知。然奉祭祀者，既是他子孫，必竟只是一氣，所以有感通之理。（同上）

問：「祖考精神既散，必須『三日齋，七日戒』，『求諸陽，求諸陰』，方得他聚。然其聚也，倏然其聚。到得禱祠既畢，誠敬既散，則又忽然而散。」曰：「然。」（同上）

朱熹在此說明祖先降臨祠堂牌位上之原理，並主張：當祖先與子孫之間處於「心相通」的狀態，才能成立彼此的感應關係，甚至在不具同一之氣的人物（譬如：古聖先賢與宋代的朱熹）之間，只需確立「心相通」的狀態，亦能成立「氣相通」的關係，故彼此之間亦發生感應現象：

祖考亦只是此公共之氣。此身在天地間，便是理與氣凝聚底。……今行聖賢之道，傳聖賢之心，便是負荷這物事，此氣便與他相通。……人家子孫負荷祖宗許多基業，此心便與祖先之心相通。（朱熹〔述〕，《朱子語類·鬼神》）

鄭謐認為：「後母」與「前母兒」，以及「前母」與「後母子」皆本非同氣的人物（因為後者不是前者親生的孩子），但彼此之間若有「情通」、「義不絕」的紐帶，就成立「氣通」的關係，故「後母」能由陰宅風水的作用保祐「前母兒」，「前母」亦能同樣保祐「後母子」。如此的見解，似乎立基於朱熹將祖先視為「公共之氣」的看法上。

附帶一提，對身為儒教知識人的鄭謐而言，如此改造風水理論，將之施以儒教化的行為不是他為善導人們之風水信仰從事的「副業」：

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謚注之風水理論 水口拓壽

古人葬遺骨而蔭子孫富貴者，蓋亦多矣。天下之名墓，在在有之。倘言其妄，則其效驗有不可掩者。謂為信然，則必有其理以明之。是【筆者注：探討風水理論之行為】亦士君子格物致知之一端也。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「《經》曰：『氣感而應，鬼福及人。』」條的注釋）

在鄭謚的意識中，依據儒學（尤其理學）的理論與價值觀探討風水理論的行為就是實踐「格物致知」，以將他打造成「士君子」的一個方法。在此特地提及《大學》的「格物致知」概念一事，似是為了表達他理學家的立場。

四、《劉江東家藏善本葬書》鄭謚注所陷入的苦境

鄭謚在朱熹之祖先祭祀論的影響下提出的「子孫思慕祖先，才能使被動的遺骨轉為主動的祖先」論理，到底是否完全克服了「人們對風水的信仰引起不合乎儒教規範的行為」的難題？筆者於是再度注意鄭謚彷彿說溜了嘴的一句：

世人往往以遺骨棄於水中而無禍福者，蓋心與之離故也。（《劉江東家藏善本葬書·內篇一》中「《經》曰：『氣感而應，鬼福及人。』」條的注釋）

鄭謚舉出了如此極端的事例時，這一句的重點必定在鼓勵人們思慕其祖先，以使墓中的「遺骨」轉為具有「心」的祖先，並使之打開讓風水技術生效的開關。若人們遵照鄭謚的本意，在如此的脈絡上解釋這一句，這句話就帶有牽制「與道德無關的技術」的力量。但若人們以「被子孫忽視的遺骨並不會影響子孫的禍福，因此子孫不顧遺骨也無所謂」的心態解釋這一句，這句話就使人們輕視「墓中祖先」的存在與其對子孫的影響力。從客觀的立場來看，無論鄭謚改造風水理論的目的為何，他建立的陰宅風水理論反正無法否定在「世人」之間流行的，認為「人們可以將遺骨投棄於水中，因為它並不會給子孫帶來災禍」之看法。被投棄於水中的遺骨無非是被子孫忽視的遺骨，因此永遠無法轉變成具有「心」、「神」、「情」的祖先，所以子孫不需害怕「被投棄於水中之祖先」的復仇或懲罰。

如筆者於第一節所提及的，對朱熹等承認風水的理學家而言，風水宛如一把雙

刃劍，因為人們對風水的信仰能誘使他們遵循喪禮及孝行的正經作法，卻也可能導致不合乎儒教規範的行為。鄭謐為了克服風水這種雙刃劍的性質而建立的陰宅風水理論，其實可謂帶有另一種雙刃劍性：能使追求陰宅風水之效果的人們熱烈思慕祖先；卻也可能使不重視陰宅風水的人們，或是只追求陰宅風水之效果，勢利地挑選「值得尊重的某些祖先」與「不值得尊重的某些祖先」的人們視（某些）祖先的遺骨為「無知」的物體，不在乎墓中的（某些）祖先，甚至將遺骨投棄於水中，而不害怕（某些）祖先的憤怒。另外，鄭謐在《劉江東家藏善本葬書》的注釋中，對「風水信仰使人們長期拖延埋葬祖先的時日，直至獲得吉地或良辰的來臨」這個長年困擾儒教知識人的問題並無發表任何意見，但他的陰宅風水理論也一定無法約束人們如此的想法。根據他的理論，若子孫於停棺不下葬的期間中，視遺骨為「無知」之物，只要在築墓入土之後，透過「誠敬的思慕」使它轉為轉變為具有人格與主動性的祖先，就能避免「尚未入土的祖先」的復仇或懲罰，照樣能無所顧忌地享受陰宅風水的效果。

《劉江東家藏善本葬書》鄭謐注陷入的這等苦境，亦無非來源於宋代以來儒教知識人，尤其朱熹對知識人的死者觀、靈魂觀，以及祖先與子孫的關係論給予的變化。山田慶兒氏曾對朱熹徹底根據氣之感應理論而構想的祖先祭祀論做出如下評論：「我們可由此窺見：朱子的氣之理論，使祭祖這項最要緊的社會倫理陷入多麼煞風景的局面了。」¹⁹ 呂理政氏、松本浩一氏更具體地指出：朱熹的禮學著作《家禮》與當時民間對死者的信仰不同，其關於喪禮、祭禮的記述完全缺乏含恨的「鬼」危害其子孫的恐怖，以及對死後世界之生活的想像；松本氏還指出：在南宋朱熹之前，北宋司馬光的禮學著作《司馬氏書儀》，以及北宋朝末年的國家祀典《政和五禮新儀》早已呈現如此的特徵。²⁰ 嚴格說來，朱熹在《朱子語類·鬼神》中其實也承認：死於非命者、含恨而死者等會危害生人或鬧事作亂，因為他們的氣還留在人間遲遲不散。相對於這些少數的橫死者、冤死者，朱熹對絕大多數的「安於死者」（即壽終正寢者，包括上古聖賢）的觀念，可謂與呂氏、松本氏自《家禮》中讀取

¹⁹ 山田慶兒，《朱子の自然學[朱子的自然學]》（東京：岩波書店，1978）431頁。

²⁰ 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（臺北：稻鄉出版社，1992）118頁；松本浩一，《宋代の道教と民間信仰[宋代的道教與民間信仰]》（東京：汲古書院，2006）227-243頁。

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謚注之風水理論 水口拓壽的死者觀相通：

人有不伏其死者，所以既死而此氣不散，為妖為怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散。若聖賢則安於死，豈有不散而為神怪者乎！如黃帝、堯、舜，不聞其既死而為靈怪也。（朱熹〔述〕，《朱子語類·鬼神》）

問：「有人死而氣不散者，何也？」曰：「他是不伏死。如自刑自害者，皆是未伏死，又更聚得這精神。安於死者便自無，何曾見堯舜做鬼來！」（同上）

光祖問：「先生所答崧脚書云云。如伊川又云：『伯有為厲，別是一理。』又如何？」曰：「亦自有這般底。然亦多是不得其死，故強氣未散。要之，久之亦不會不散。如漳州一件公事：婦殺夫，密埋之。後為祟，事才發覺，當時便不為祟。……以是知刑獄裏面這般事，若不與決罪償命，則死者之冤必不解。」（同上）

《劉江東家藏善本葬書》鄭謚注將不關心人死後靈魂的生活，又不害怕懷恨之「鬼」降災於子孫的，「煞風景」的朱熹祖先祭祀論，以及「與道德無關」之風水理論中的，將遺骨視為完全被動且缺乏人格之機械性媒介物的觀念，密切結合在一起，結果使墓中的祖先成為像「阿拉丁神燈裡的精靈」一般的存在，呼之則來，揮之則去，甚至給「人們可將遺骨投棄於水中，或長期拖延埋葬遺骨的時日，因為它並不會給子孫帶來災禍」的想法提供了論理上的保證。一言以蔽之，在鄭謚這位理學家構築的陰宅風水發揮作用之理論，以及他在陰宅風水的脈絡上建立的祖先與子孫之關係論中，「使祖先掌握陰宅風水生效的關鍵」、「鼓勵人們思慕其祖先」二個要素也源自朱熹，「未為子孫所關心的遺骨不能操縱子孫的命運（既不帶來福澤，又不帶來災禍）」這個要素也源自朱熹。

五、代結

宋明的理學家費盡心思改造風水理論，試圖防止人們因風水信仰引起不合乎儒教規範的行為，但事實上防堵的效果十分有限。譬如：

凡有喪之家，必須依禮安葬。若惑于風水，及託故停柩在家，經年暴露不葬者，杖八十。（《大明律·禮律二·儀制·喪葬》）

14世紀後半，開國不久的明朝以刑法典禁止人們因風水信仰多年停柩的習俗，在約250年後，入關直後的清朝又於《大清律例·禮律·儀制·喪葬》載入一模一樣的條文。此史實表示：不論歷代理學家如何煞費苦心，「惑于風水」的人們還是不斷重複不孝且僭越的行為。

在如此的狀況下，清代乾隆年間成立的《欽定四庫全書》於其子部·術數類·相宅相墓之屬共收錄了8部風水著作，其中包含《葬書》。《欽定四庫全書總目·子部·術數類二·相宅相墓之屬》中的《葬書》解題將其底本僅稱「通行本」，並未記載注釋者的姓名，但其內容無疑是源於《劉江東家藏善本葬書》的正文與鄭謚注，雖然正文、注釋皆與《劉江東家藏善本葬書》稍有不同。²¹《欽定四庫全書》亦收錄了以蔡元定或其父蔡發的名義流傳的風水著作《發微論》，身為儒教知識人（清代考證學家）的四庫館臣在載於《欽定四庫全書總目》的該書解題中，給予該書相對上高度的評價：「蓋術家惟論其數，元定²²則推究以儒理，故其說能不悖於道。」但可謂與《發微論》同樣「以儒理推究風水理論」的《劉江東家藏善本葬書》鄭謚注，卻未為四庫館臣所評論。載於《欽定四庫全書總目》的《葬書》解題僅對其正文的內容給予正面的評價：「書中詞意簡質，猶術士通文義者所作。」……「如『乘生氣【筆者注：論選定墓處的竅門】』²³一言，其義頗精。又所云：『葬者，乘生氣也。』

²¹ 《欽定四庫全書》本的正文、注釋大體上皆與收錄於明代末期《地理大全》的版本相同。

²² 《欽定四庫全書總目·子部·術數類二·相宅相墓之屬》中《發微論》解題：「勘核諸本，題『元定撰』者為多，今故仍以元定之名著於錄焉。」

²³ 《劉江東家藏善本葬書·內篇一》：「葬者，乘生氣也。」

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謐注之風水理論 水口拓壽龍脈，即氣於地中流動的路線」起，乘其止。²⁴、『乘風則散，界水則止。【筆者注：論氣的性質】²⁵ 諸條，亦多明白簡當。」

鄭謐所附加的注釋，為何被四庫館臣棄置不顧了？他們於《葬書》解題中表示：

其【筆者注：《葬書》】中「遺體【筆者注：子孫】受蔭」²⁶之說，使後世惑於禍福，或稽留而不葬，或遷徙而不恆，已深為通儒所闢。

他們一方面，對這部重要的風水經典所敘述的部分世界觀表明一定的承認，給予「詞意簡質」、「其義頗精」、「明白簡當」的評語；但另一方面，將該書中的「『遺體受蔭』之說」（即陰宅風水作用之原理，以及祖先與子孫的關係論）視為長年使人們「惑于風水」，不斷引起不合乎儒教規範之行為的元凶。筆者於是推測：他們可能於鄭謐的注釋中發現了如筆者於第四節所提及的漏洞，因此在該書的解題中特意淡化處理，暗示他們對鄭謐改造該書「『遺體受蔭』之說」的做法，不是很滿意。

參考文獻

一、《葬書》的各種版本

1. [晉]郭璞，[明]吳澄（刪），[明]鄭謐（注），《劉江東家藏善本葬書》，收錄於《琳琅秘室叢書·第二集》清朝咸豐3年（1853）刊本、同光緒13年（1887）刊本、《十萬卷樓叢書·初編》光緒5年（1879）刊本、《續金華叢書·子部》民國13年（1924）刊本。（後二者題為《地理葬書集註》。）
2. [晉]郭璞，[唐]張說（注），[宋]蔡成禹（注），《新刊名家地理大全錦囊經》，國家圖書館（臺北）所藏元代刊本。
3. [晉]郭璞，《葬經》，收錄於[明]顧乃德（編），[明]徐之鏞（重編），《地

²⁴ 《劉江東家藏善本葬書·內篇三》：「葬者，原其起，乘其止。」

²⁵ 《劉江東家藏善本葬書·內篇二》：「《經》曰：『氣乘風則散，界水則止。』」

²⁶ 《劉江東家藏善本葬書·內篇一》：「人受體於父母，本骸得氣，遺體【筆者注：即子孫】受蔭。」

理天機會元》，清朝光緒6年（1880）刊本、同光緒16年（1890）刊本。

- 4 [晉]郭璞，《葬書》，收錄於[明]李國木（編），《地理大全》，山西大學圖書館所藏明朝崇禎年間（1628-44）三多齋刻本（收入《四庫全書存目叢書·子部》第63-64冊，臺南：莊嚴文化事業，1995）。
- 5 [晉]郭璞，《葬經》，收錄於[清]汪思廻（編），《地學薪傳》，清朝乾隆35年（1770）刊本。
- 6 [晉]郭璞，《葬書》，收錄於《四庫全書》（收入《景印文淵閣四庫全書》第808冊，臺北：臺灣商務印書館，1983）。

二、其他傳統文獻

1. [漢]鄭玄（注），[唐]賈公彥（疏），《儀禮注疏》，收錄於《十三經注疏》清朝嘉慶20年（1815）南昌府學刊本（收入《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1976）。
2. [漢]鄭玄（注），[唐]孔穎達（疏），《禮記正義》，收錄於《十三經注疏》清朝嘉慶20年（1815）南昌府學刊本（收入《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1976）。
3. [唐]房玄齡等，《晉書》（點校本，北京：中華書局，1974）。
4. [唐]李延壽，《南史》（點校本，北京：中華書局，1975）。
5. [唐]玄宗（注），[宋]邢昺（疏），《孝經注疏》，收錄於《十三經注疏》清朝嘉慶20年（1815）南昌府學刊本（收入《重刊宋本十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1976）。
6. [宋]周敦頤，〈太極圖說〉（收入陳克明點校，《周敦頤集》，北京：中華書局，1990）。
7. [宋]司馬光，《司馬氏書儀》（收入《叢書集成·初編》第1040冊，據《學津討原》本排印，北京：中華書局，1936）。
8. [宋]司馬光，〈葬論〉，收錄於《溫國文正司馬公文集》（收入《四部叢刊·初編》第180-182冊，常熟瞿氏所藏南宋朝紹興年間刊本影印，上海：上海商務印書館，1936）。
9. [宋]蔡發，〈錦囊經註〉、〈辯錦囊經下非郭氏著〉，收錄於[明]蔡有鵬（編），

「非葬骨也，乃葬人之心也！」：論《劉江東家藏善本葬書》明初鄭謚注之風水理論 水口拓壽

- [清]蔡重(重編)，《蔡氏九儒書》，遼寧省圖書館所藏清朝雍正11年(1733)蔡重刻本(收入《四庫全書存目叢書·集部》第346冊，臺南：莊嚴文化事業，1997)。
10. [宋]朱熹，〈山陵議狀〉，收錄於《朱子文集》(收入郭齊、尹波點校，《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996)。
 11. [宋]朱熹，《家禮》(收入朱傑人等主編，《朱子全書》第7冊，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002)。
 12. [宋]朱熹(注)，《大學章句》(收入《四書章句集注》，北京：中華書局，1983)。
 13. [宋]朱熹(述)，[宋]黎靖德(編)，《朱子語類》(王星賢點校，北京：中華書局，1986)。
 14. [宋]蔡元定，〈玉髓真經序〉，收錄於[宋]張洞玄，《玉髓真經》，寧波市天一閣博物館所藏明朝嘉靖29年(1550)福州府刻本(收入《續修四庫全書》第1051冊，上海：上海古籍出版社，1997)；亦收入曾棗莊、劉琳主編，《全宋文》第258冊(上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006)，題為〈玉髓經發揮序〉。
 15. [元]吳澄，〈葬書敘錄〉、〈葬書注序〉，收錄於《臨川吳文正公集》，明朝成化20年(1484)刊本(收入《元人文集珍本叢刊》第4冊，臺北：新文豐出版公司，1985)。
 16. [元]脫脫等，《宋史》(點校本，北京：中華書局，1977)。
 17. [明]《大明律》(收入懷效鋒點校，《大明律：附大明令；問刑條例》，瀋陽：遼瀋書社，1990)。
 18. [明]宋濂，〈葬書新注序〉，收錄於《宋學士全集》(收入羅月霞主編，《宋濂全集》，杭州：浙江古籍出版社，1999)。
 19. [明]王禕，《青巖叢錄》，收錄於《學海類編》清朝道光11年(1831)刊本。
 20. [明]丘濬，《大學衍義補》，收錄於《四庫全書》(收入《景印文淵閣四庫全書》第712-713冊，臺北：臺灣商務印書館，1983)。
 21. [清]《大清律例》(鄭秦、田濤點校，北京：科學出版社，1990)。

22. 〔清〕永瑤、紀昀等，《欽定四庫全書總目》，清朝乾隆 54 年（1789）武英殿刻本（收入《景印文淵閣四庫全書》第 1-5 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983）。

三、近人著作

1. 上海圖書館編，《中國叢書綜錄》（北京：中華書局，1959-1962）。
2. 翁連溪編校，《中國古籍善本總目》子部（北京：線裝書局，2005）。
3. 呂理政，《傳統信仰與現代社會》（臺北：稻鄉出版社，1992）。
4. 劉祥光，《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013）。
5. 山田慶兒，《朱子の自然學 [朱子の自然學]》（東京：岩波書店，1978）。
6. 松本浩一，《宋代の道教と民間信仰 [宋代的道教與民間信仰]》（東京：汲古書院，2006）。
7. 宮崎順子，〈傳郭璞『葬書』の成立と變容 [傳郭璞《葬書》の成立與變容]〉（收入《日本中國學會報》第 58 集，東京：日本中國學會，2007）。
8. 廖成惠（上内健司日譯），〈墓葬と風水：宋代における地理師の社會的位置 [墓葬與風水：宋代地理師在社會上的位置]〉（收入《都市文化研究》第 10 號，大阪：大阪市立大學大學院文學研究科都市文化研究センター [中心]，2008）。
9. 劉祥光（水口拓壽日譯），〈宋代における卜算書籍の流通 [宋代卜算書籍的流通]〉（收入《中國：社會と文化 [中國：社會與文化]》第 25 號，東京：中國社會文化學會，2010）（華語版載於 http://www.ihp.sinica.edu.tw/~twsung/scholar_latest_writings/LHK/LHK_2010.7.pdf，最後瀏覽日：2014 年 9 月 25 日）。
10. 水口拓壽，〈儒教知識人による風水思想の「發見」：朱熹以前から朱熹以後へ [儒教知識人「發見」風水的過程：從朱熹之前到朱熹之後]〉（收入《武藏大學人文學會雜誌》第 44 卷第 1-2 號，東京：武藏大學人文學會，2012）。
11. Maurice Freedman, *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwantung* (London: Athlone, 1966).