

客家的地理先生——六堆的風水與屋場

申請人：賴旭貞

完成年月：2006年 12月

本報告係接受行政院客家委員會獎助完成

目次

第一章 寫在課題之前	1
第一節 研究的意義與價值	1
第二節 相關文獻之回顧	3
第三節 研究對象和範圍以及限制	4
第四節 研究方法	5
第五節 研究架構	6
第二章 客家地理先生的地理之路	7
第一節 地理先生的一般像	7
第二節 循客家地理先生的地理足跡——遇見美濃張松和先生	14
第三章 風水篇——以美濃地區為中心	23
第一節 風水習俗與風水類型	23
第二節 風水的儀式	43
第四章 屋場篇——美濃地區的祖堂轉火	54
第一節 上燈樑儀式	56
第二節 祖堂轉火	60
第五章 地理先生、民眾與客家文化元素的對話	75

表次

【表 2-1】關書（拜師帖）	19
【表 3-1】風水日課	43
【表 4-1】老屋更新祖堂日課	54
【表 4-2】上燈樑祖宗陞座日課	55

圖次

【圖 2-1】關書	19
【圖 3-1】早期寄罐（新威苗圃）	32
【圖 3-2】現今寄罐（新威苗圃）	32
【圖 3-3】現今寄罐（新威苗圃）	32
【圖 3-4】吉葬前的寄罐（南隆溪埔寮）	32
【圖 3-5】虛置的寄罐（新威苗圃）	33
【圖 3-6】虛置的寄罐（新威苗圃）	33
【圖 3-7】泥墳（南隆溪埔寮）	34
【圖 3-8】泥墳（新威苗圃）	34
【圖 3-9】泥墳+寄罐（新威苗圃）	34
【圖 3-10】泥墳（新威苗圃）	34
【圖 3-11】泥墳（新威苗圃）	34
【圖 3-12】泥墳（新威苗圃）	34
【圖 3-13】半墳（新威苗圃）	35
【圖 3-14】半墳（新威苗圃）	35
【圖 3-15】白墳（南隆溪埔寮）	35
【圖 3-16】白墳（南隆溪埔寮）	35
【圖 3-17】白地造型	35
【圖 3-18】主字型的金斗安置	36
【圖 3-19】主字型的金斗安置	36
【圖 3-20】白地的金斗位置類型圖	37
【圖 3-21】宰相帽	38

【圖 3-22】狀元帽	38
【圖 3-23】庶民帽	38
【圖 3-24】初期家塚（南隆溪埔寮）	39
【圖 3-25】家塚（新威苗圃）	39
【圖 3-26】新式家塚（杉林月美）	39
【圖 3-27】家塚內部的金井（杉林月美）	39
【圖 3-28.1.2.3】拜南斗、北斗星君和中屯	41
【圖 3-29】祭祀供品	41
【圖 3-30】作為生基的衣物、髮、指甲	41
【圖 3-31】生基內部的金井	42
【圖 3-32】生基	42
【圖 3-33】接龍氣	42
【圖 3-34】接龍氣	42
【圖 3-35】接龍氣	42
【圖 3-36】接龍氣	42
【圖 3-37】釘中屯	50
【圖 3-38】釘中屯	50
【圖 3-39】合石	50
【圖 3-40】中屯掛紅	50
【圖 3-41】拜中屯	50
【圖 3-42】請先師	51
【圖 3-43】前、後中屯	51
【圖 3-44】夾碑	51
【圖 3-45】夾碑	51
【圖 3-46】夾碑	51
【圖 3-47】安金（美濃廣林）	51

【圖 3-48】安金（美濃廣林）	51
【圖 3-49】安金（美濃廣林）	52
【圖 3-50】安金	52
【圖 3-51】安金【圖 3-52】安金之校正方向	52
【圖 3-53】安金之校正方向	52
【圖 3-54】安金	52
【圖 3-55】安金	52
【圖 3-56】圓工之拜中屯（美濃廣林）	53
【圖 3-57】圓工之拜中屯	53
【圖 3-58】圓工之拜后土	53
【圖 3-59】新白地風水	53
【圖 3-60】新風水揭紅	53
【圖 3-61】拜爺	53
【圖 3-62】風水呼龍	53
【圖 3-63】謝先師（送神）	53
【圖 4-1】拜中屯（美濃廣林溫屋）	58
【圖 4-2】拜中屯	58
【圖 4-3】燈樑	58
【圖 4-4】退神殺	58
【圖 4-5】燈樑掛紅	59
【圖 4-6】燈樑掛紅	59
【圖 4-7】燈樑掛紅	59
【圖 4-8】燈樑掛紅	59
【圖 4-9】燈樑掛紅	59
【圖 4-10】上燈樑	59
【圖 4-11】封樑頭	59

【圖 4-12】 樑頭突出去象徵出丁	59
【圖 4-13】 拜中屯	69
【圖 4-14】 拜中屯	69
【圖 4-15】 先師之神位	69
【圖 4-16】 拜先師	69
【圖 4-17】 拜先師	69
【圖 4-18】 拜先師	69
【圖 4-19】 請天神	70
【圖 4-20】 新祖牌揭紅開光	70
【圖 4-21】 新祖牌退神殺	70
【圖 4-22】 新祖牌開光	70
【圖 4-23】 新祖牌開光點灵	70
【圖 4-24】 新祖牌開光點灵	70
【圖 4-25】 舊祖堂請祖	70
【圖 4-26】 舊祖堂請祖	70
【圖 4-27】 舊祖堂請祖	71
【圖 4-28】 舊祖堂請祖	71
【圖 4-29】 舊祖堂請祖	71
【圖 4-30】 香火放入新香爐	71
【圖 4-31】 新舊祖牌交接	71
【圖 4-32】 新祖堂請祖	71
【圖 4-33】 新祖堂請祖	71
【圖 4-34】 新祖堂請祖	71
【圖 4-35】 新祖堂請祖	71
【圖 4-36】 肖龍、虎者安門	72
【圖 4-37】 肖龍、虎者安門	72

【圖 4-38】肖龍、虎者安門	72
【圖 4-39】請龍神	72
【圖 4-40】關門	72
【圖 4-41】關門	72
【圖 4-42】謝中屯（送神）	72
【圖 4-43】發板封中屯洞象徵發財	72
【圖 4-44】開大門	73
【圖 4-45】開大門	73
【圖 4-46】開大門	73
【圖 4-47】祖公登位	73
【圖 4-48】祖公登位	73
【圖 4-49】祖公登位	73
【圖 4-50】上燈	73
【圖 4-51】上燈	73
【圖 4-52】上燈	73
【圖 4-53】拜爺呼龍	74
【圖 4-54】拜爺呼龍	74
【圖 4-55】讀祝文	74
【圖 4-56】讀祝文	74
【圖 4-57】謝先師（送神）	74
【圖 4-58】謝先師（送神）	74
【圖 4-59】土地龍神之神位	74
【圖 4-60】祖堂轉火圓滿結束	74
【圖 5-1】客家文化元素、地理先生和一般民眾關係圖	76

第一章 寫在課題之前

一、研究的意義與價值

在未切入客家風水與屋場的操作者之一的地理先生這主要課題前，必須先粗略地提示台灣客家的發展和其研究的現狀。關於台灣客家的發展，可從民間與學界二面向窺探一斑。而這兩面向的基台支撐，則是近幾年來政府成立的諸多相關客家的機制。所謂民間方面，即是由政府常設的機構，如中央的客家委員會和地方客家事務局等單位大力促銷客家，舉辦全國性和地方性的客家節等大型活動，除此之外，中央與地方更紛紛在台灣各地建設展示客家文物性質的巨大建築物，加上客家電視媒體的出現，強力積極地播放客家文化。一時之間，客家在民間鬧熱滾滾地嘩然登場，讓人有彷彿之前台灣不存在這族群似的錯覺。

而在學界方面，客家研究的相關學術單位，如客家學院、客家系所或客家研究中心，也於這幾年在各大學裡積極揭牌成立。從民間到學界的一連串客家效應，似乎可看成民間和學界要聯手促銷客家，換言之，藉由學界的人材培育，與民間推動的各項相關事務接軌，充實客家文化事業的內容。

只是在這看似蓬勃顯目的客家發展中，究實會看到台灣客家發展一凸出的特徵，即台灣的客家是在政府之大力協助下，大放異彩。而這樣的光彩是較屬即時性的，也就是說，不管是建築物或活動都能在既定政策下快速完成，這是政府能力所在，也是台灣客家的迷思所在。畢竟學界的培育較之費時耗功，要讓民間和學界接軌，必須克服兩者的時間差，這問題目前是未能處理的。

再將目光轉移到台灣客家的研究情況。就研究而言，更無法如前述政府著力之建築和活動一般有即時功效，它必須是長時費工的深耕。截至目前，雖已有多篇來自民間的撰文或學院的學術論文，數量上一直在累積中，但在質的方面，台灣的客家研究可算是剛起步。若單以歷年累積的碩士論文¹作為台灣客家研究的

¹ 參考客家論文集的網站：liouduai.tacocity.com.tw/item14/item14-menu.htm。

指標之一，依其內容來分類，佔最大部分的是客家音樂戲劇類的研究，其次是客家語言和文學的討論，再者則是客家建築空間的分析，餘者則為墾拓歷史、經濟產業、社會運動、祭祀禮俗、客家婦女樣貌等零星點綴。本研究課題的選定，即是以此台灣客家研究的現況和傾向作為出發點，也試圖藉此反映本課題具有某一程度之必要研究的意義和價值。

本研究的主要對象嘗試聚焦於客家的地理先生，主要是因為地理先生在整個客家文化中所扮演的舉足輕重角色。客家人所稱的「地理先生」是活躍於一般人的廣大生活場域中，而其場域在本研究中鎖定的是如研究題目所揭示的「風水」與「屋場」。而所謂「風水」，若廣義言之，是指墓地（陰宅）與屋宅（陽宅）的統稱，狹義單指墓地。本研究標題採客家一般的慣用稱謂，即風水意指墓地，屋場意謂陽宅²。換言之，地理先生是左右人生死歸處的操作者。因此詳究地理先生運作這生死歸處的文化手法，方能一探客家文化的深層組成，也才能得出客家思維的構成元素，這也正是此研究課題考察的最大意義和價值所在。

綜上，本研究的意義和價值有二：

(1)、本研究在客家研究的題材上仍屬冷僻的議題，但承上的敘述，雖然關於地理先生的討論是鮮見的課題，卻是了解客家文化很重要的管道。

(2)、由於地理先生是客家生活場域主要的營造者之一，為客家烙下許多指標性的文化表徵。本研究藉由對地理先生的操作文化解題，嘗試映出客家更真實具體的面貌。

二、相關文獻之回顧

誠如上述，真正有關「地理先生」的學術專論並不多見。但不因此意味著風水研究在學術界也是寂靜無聲的，恰恰相反的是，早在十九世紀前半歐美學者已為文介紹中國的風水，而日本則在二十世紀前半，由村山智順所著的《朝鮮的風

² 南台灣的客家人常會說「頭風水，二屋場」。意指人生在世有兩件大事優先重視，第一是風水即祖先的墓地，第二是屋場，也就是生者居住的生活空間。

水》(1931)一書，成爲日本風水研究之啼聲初試。之後，隨時間演進，風水研究在國外學界可謂已達百家爭鳴的狀態。只是大多數的研究傾向，皆是對風水知識學理上的說明和應用，或解析風水思想的構成與發展，或風水在宗族發展的作用與影響。而有關風水的操作者之一的地理先生的論述，大多散見於專論風水的書籍裡。如日本傾力研究風水多年的社會人類學者渡邊欣雄先生，在近幾年集其風水研究心得之大成的《風水的社會人類學》³一書，也提到中國大陸的風水師，只不過，皆是零星簡略地介紹中國大陸各地風水師在文革前後的發展歷程和中國各地對風水師不同的稱呼，以及風水師們簡易操作風水的手法和風水的認知。書中並未深入刻畫風水師們實踐風水的形貌和其文化角色的扮演。

儘管風水師們在學術的殿堂裡尚未穩而坐定，但也並不表示風水師們的面紗全是祕而未揭的，日本學者野崎充彥先生所著《韓國的風水師們》⁴一書，即是一本通俗卻不失新意、深刻地介紹韓國古今風水師的多樣面貌的著作。其內容除了訪談韓國的職業風水師外，也介紹神父和建築師等人對風水的認知與肯定，彰顯了風水思想在現代韓國的普遍且高度的浸淫。

三、研究對象和範圍以及限制

(1)、研究對象

承研究題目所標示，本研究主要考察的是，客家的地理先生之風水和屋場的操作和其表現的客家文化元素與意識。無庸贅言，研究對象主要是客家的地理先生，但同時，亦會觀照與地理先生互動的民眾的風水意識。即以地理先生爲經，帶出他與右堆地區居民的互動關係爲緯，藉此經緯二線交織成客家風水的整體面。

由於本身撰寫博士論文之相關民俗議題之需要，從事高、屏兩地客家地區的田野調查之際，在 2002 年的一次偶然機會，觀察到美濃金瓜寮風水圓工（墓地

³ 渡邊欣雄，《風水の社会人類学》，風響社，2001。

⁴ 野崎充彥，《韓國の風水師たち》，人文書院，1995。

修繕完成的儀式)，因此認識當時執行圓工儀式的「地理先生」—張松和先生，而在他的親切熱情地解說下，進入了之前仍感陌生，卻是台灣民俗中重要一環的風水領域。也由於與張先生的日漸稔熟，得知現齡七十三歲的張先生自幼習漢文、唐（堂）書，加上承其父行書寫帖（執行婚喪喜慶禮儀的先生）的家學，又在初中畢業十七歲認識來自廣東蕉嶺高齡已七十多歲的鍾少瀾地理先生，十九歲那年正式寫關書（拜師帖），拜鍾先生為師，習地理。而其間十八歲開始即行地理，至今五十多年，他的足跡除了遍及台灣各地外，也遠赴中國廣東梅州、蕉嶺等地，直到今年（2006）還應廣東梅州人之邀，去看風水。

縱觀張先生有超過半世紀的時間，幾乎都活躍在祭祀、禮俗、地理、命理、日課的場域中，不論對象是閩南或客家族群，特別關於客家，他信口說來就是「大珠小珠落玉盤」。關於風水、行婚嫁娶禮俗之事，在其家鄉美濃、六龜地區，恐無人能出其右，更甚者，以其經歷的豐富難得和客家的出身背景，張先生可說是傳統客家風水的執行代表，更是一部客家文化的活歷史書。也因此本計畫擬以張松和先生為中心，循其行地理風水的足跡，盼得客家文化中的風水傳統與傳承的雪泥鴻爪。

（2）、研究範圍與限制

以地理先生現今仍非常活躍的右堆地區為主要的研究範圍。右堆指的是屏東縣的高樹鄉和高雄縣的美濃、六龜、杉林等地。除此之外，因應研究課題之需，研究範圍亦會延伸至六堆⁵各地的風水與屋場，以利客家實像描繪的具體化和完整性。

四、研究方法

⁵ 時至今日，拜台灣客家研究的蓬勃發展之賜，筆者已無須再強調何謂六堆。簡言之，六堆是南台灣客家的代名詞。其所包括的地區，橫跨高雄和屏東兩縣，分別是高雄美濃和屏東高樹所在的右堆；前堆為長治、麟洛；後堆是內埔；竹田則是中堆；先鋒堆是萬巒；左堆則為新埤、佳冬。

以田野調查和訪談二種方式進行。田野調查方面，主要是參與觀察數個風水吉葬的整個過程（擇地→興工→夾碑→安金→圓工）和家屋建造的過程（主要是祖堂轉火的落成儀式），以及與張先生到墓地風水和屋場的實地勘察。訪談方面，除了進行與研究對象張先生的密集訪談外，也訪談張先生服務的東家（客人）。

五、研究架構

本計畫的內容，主要是探索客家的地理先生如何營造與操作南台灣六堆客家人生死歸處的場域。此場域所指為住宅與墓地，亦即是客語俗稱的屋場與風水。而以一位資深的客家地理先生為中心議題。藉考察其對風水與屋場的運作經歷，來討論地理先生本身的風水觀和其文化意識，以及地理先生在客家文化元素的形成與建構上所扮演的角色。本研究分成四個部分：第一部分是究明地理先生的養成過程與經歷。第二部分則是以六堆的右堆，即高樹、美濃、杉林等地為主要藍本，實地觀察墓地風水的吉葬過程。同時，探析六堆墓地風水的構造變化。第三部分亦是以右堆地區為主，介紹屋場的結構和表徵，以及透過祖堂的落成儀式（祖堂轉火）的紀實，檢視客家文化意涵的表現。第四部分試圖從地理先生在風水與屋場的操作手法中，篩檢出諸個客家文化元素，並藉由這些文化元素的指向，解明地理先生在客家文化的位置。

第二章 客家地理先生的地理之路

一、地理先生的一般像

承如前章所言，漢文化圈中風水的浸淫是在民間生活裡如影隨形。而其來有自是因風水本身屬數術類的性格，在中國歷代儒學當道和科舉至上的主流趨向裡，所謂數術，只被當成雕蟲小技又兼具神秘色彩的旁門左道。加上因應中國進展現代化和科學的強調，風水的神秘之說益發顯得腐朽和迷信。儘管如此，或許正是風水本身的生活化的特質，反倒為大眾百姓所接受而在民間生根和流傳。同時也呼應了「風水輪流轉」的精義，時至今日，雖然視風水為一門學問，尙未在學術殿堂中穩而坐定其位置。卻由於歐美學者對風水抱持高度的興趣，認為循風水此一路徑，是理解漢民族的社會連結和構成，甚為重要的關鍵之一。也因這項關於風水的重新認知，對現今的中國或台灣的學術研究而言，可能可以如是說，拜歐美、日、韓的學者研究之賜，將這股源發於漢民族的風水之風，重新以新形象吹入漢民族這文化圈的研究課題中。

而風水究竟是什麼。由於本課題並非鎖定風水的歷史沿革與流變之探析，故在此只是將風水的簡義概而述之。所謂風水，源於中國，在華南一地盛行，影響所及，甚至整個東亞都籠罩在風水圈裡。簡而言之，風水是漢民族對環境的概念衍生和訴求。漢民族觀察到天體運行有陰陽之分，大地亦有高低起伏之紋理變化，而人要如何在天地自然之間安頓其身，成了其最初亦是最終的追求。即是認為天地這大宇宙有「氣」的流動，而生養於其間的人類的身體為一小宇宙，同樣有「氣」的流動，要如何使「氣」能在這大小宇宙之間相互調和而生生不息，這便是漢民族的環境關懷觀。更淺白的說法，就是擇一能安居樂業的地方居住的相地術。再者，與天地陰陽相呼應的是，人的生死循環與相依，亦是一種陰陽的變化。也就是說，當生者與死者是位在同一血脈相承的連續線上時，除了衍發的孝

親倫理觀念外，更發展出倘若死者能安葬，生者即能飛黃騰達的陰陽感應思維。一言以蔽之，即「爲人子不可不知醫，爲人子不可不知山」。其中的「醫」，指的是親族在世的奉養，而「山」則是親族死後的擇地卜葬。是以日後的風水概念，即涵括了陰宅與陽宅這兩大範疇。更甚者，當擇吉地安葬蔚爲風氣時，所謂風水，即成了單指墓葬的代稱。而在本章中，時而用「地理」，時而用「風水」等的名詞，是指包含陰宅與陽宅的廣義概念之稱呼。

風水的精義既是「氣」的導引，則針對「氣」的性質，作了一規範。即「氣乘風則散，界水則止。古人聚之使不散，行之使有止，故謂之風水。風水之法，得水爲上，藏風次之」⁶。風水一詞風行，或是從此而來。而風水講究的是地形、山勢、河流的走向，更有所謂的來龍去脈，故也多稱地理，尤其民間大眾多用此慣稱。另一堪輿的稱呼，則更切合風水的探求真諦。根據日本學者牧尾良海先生推定，「堪輿」二字出現於西漢中葉以後，而東漢許慎對堪輿二字的注解是「堪，天道；輿，地道也」⁷。因此堪輿可說是風水更有古典文言的稱謂，現今亦多爲以風水開館執業的人所通用。

在風水概念裡，不論是大原則下的氣的探求，或是因此衍生出的種種繁雜的依據，例如龍、穴、砂、水的地理法則，並非一般人即能明白和操作的常識。換言之，儘管風水地理多在天地之間渾然自成，但若無人的操作與運用的專業知識產生的話，自然歸自然，人歸人，這兩者不會產生任何效應變化。所以應運而生的是，溝通這兩者的媒介，即是民間所謂的風水師、地理師、堪輿師、陰陽先生等人物的出現。而由於客家的口語中，多簡稱風水師爲「先生」，故本文也循此口語稱呼。概括之，地理先生可說是人與居住空間的氣的營造者和導引者。其依據風水的諸多法則，將無形的氣實踐在有形的生活環境裡。或許正是如此之故，其手法與運用給人既神秘又玄奇的印象。那麼在此也不禁好奇提問，地理先生究

⁶ 語出晉代郭璞的《葬經》。轉引自渡邊欣雄・三浦國雄編《風水論集》，東京，凱風社，1994，頁17。

⁷ 渡邊欣雄・三浦國雄編《風水論集》，東京，凱風社，1994，頁40。

竟有著什麼樣的面貌呈現。

關於地理先生的職掌與活動，以及其給人的印象如何，可從歷來的文獻中零星的相關記載，略窺一二。《易經》·〈繫辭上〉提到「仰觀天文，俯察地理」或《詩經》·〈公劉〉中公劉選擇都城的依據是「既景迺岡，相其陰陽，觀其流泉，…」，意思是根據日影看山岡，定它南北的方向，並觀察其水流⁸。當時是否已有專人負責這種堪輿的工作，不得而知。但很清楚的是，當時已建立了如何調和自然的擇地準則。亦即是懂得天文陰陽運行的法則和辨明山勢、水流的走向，達到天地陰陽之氣互相調和的道理。

而在《史記》·〈日者列傳〉⁹裡，對於擁有這類天地自然法則知識的人，有了一番深刻的描繪。司馬遷用心良苦地為在市集中為人卜筮的日者司馬季主作傳，主要是想藉由這位被當時士大夫認為卑微職業而處於社會底層的日者角色，來對比在朝出仕而位居上層的官吏。透過日者與士大夫的對話，指出欺君調上、投機趨利的官吏，仍不如在市肆擺攤為人卜筮的日者來得有禮有德。儘管司馬遷可能無意突顯日者在當時的地位與面容，卻也因此意外地為我們留下了相關地理先生的重要剪影。

在〈日者列傳〉中，以「方辯天地之道，日月之運，陰陽吉凶之本。…，分別天地之終始，日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符，語數千言，莫不順理。」¹⁰來描繪為人卜筮的司馬季主的專業知識形象。而司馬季主自己更言明「今夫卜者，必法天地，象四時，順於仁義，分策定卦，旋式正碁，然後言天地之利害，事之成敗」¹¹。由上可知，當時身為日者必須具備天地陰陽的知識，才能為人占卜。而關於其卜筮的服務範圍，更提到「言而鬼神或以饗，忠臣以事其上，孝子以養其親，慈父以畜其子，…而以義置數十百錢，病者或以愈，且死或以生，

⁸ 《詩經（下）》，時報文化出版，袖珍本 59 種 65 冊，1987，頁 660-661。

⁹ 司馬遷，《史記 4》，鼎文書局，頁 3215-3222。至西漢時代為止，為人卜筮占候時日的人稱日者。

¹⁰ 司馬遷，《史記 4》，鼎文書局，頁 3216。

¹¹ 司馬遷，《史記 4》，鼎文書局，頁 3218。

患或以免，事或以成，嫁子娶婦或以養生。…」¹²。從敬鬼神、忠於君、孝養其親到嫁子娶婦，都是當時卜筮者能力所能導正與補救的。而當時的日者是否就能與現今的地理先生劃上等號，或許並不盡然如此，因為在〈日者列傳〉也提到了「堪輿家」，但並沒有更多對堪輿家的描述，所以日者和堪輿家的性質有多少重疊或分野，無法得知。不過，循上述風水或堪輿本身的涵義而言，日者與堪輿家所具備的專業知識是很雷同的，這點是肯定的。所以〈日者列傳〉相當程度反映出地理先生在早期可能的職掌與活動，同時，也彰顯出天文陰陽曆法的知識的具備，是日後地理先生的必要條件之一。

另外，值得一提的是，當時對卜筮者的評價，歷千年來，竟與日後世人對地理先生的評價，有著異曲同工之妙。〈日者列傳〉透過士大夫提到「夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：『夫卜者多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。』此吾之所恥，故謂之卑汙也」¹³。

地理先生具體形象的代表人物，應可推風水一代宗師的晉朝的郭璞。在晉書郭璞列傳裡，除了充斥著其精通五行、天文、卜筮之術的神奇事蹟外，其亦擅於卜葬地。如此的描述，使得地理先生的形象日益清晰，亦愈發等同現今世人對地理先生的刻板印象。即認定其主要職務是對陰宅和陽宅的選定，尤其是在墓葬方面的擅場，連帶影響所及的是，風水成了墓葬陰宅的專稱。之後，不論風水的流派演繹出重視五行方位的理氣派，或擅長辨明地形、尋龍點穴的形法派，抑或近代所謂的三元、三合之分別，實際上，地理先生專擅於墓葬風水的既定形象是一致的。會有如此印象的產生，與漢民族盛行的族譜編寫有一定程度的關連。族譜中，除了歷代世系的記載外，祖先墓葬的地點與方位亦是族譜內容構成要件之一。亦如前述，葬地的選擇並非一般人所能知曉，這項工作多交由地理先生來完成。因此族譜恰能反映出兩個現象，一即是為何民間對地理先生的既成印象，大

¹² 司馬遷，《史記 4》，鼎文書局，頁 3219。

¹³ 司馬遷，《史記 4》，鼎文書局，頁 3216-3217。

多停留在墓葬風水上。另一是墓葬風水觀念何以能浸淫在尋常百姓的生活中的理由所在。

墓葬風水之所以被重視，不僅是子嗣繼承「父骨母血」或「父骨母肉」的生物性連結，更重要的是其衍生的社會性關係。即是強調孝親的陰陽感應之概念。而這部份恰與中國傳統儒學中所重視的孝道倫常相呼應，故歷來標榜儒學至上的士紳階層，姑且不論其對風水的好惡程度如何，或有支持，或有反對，大體而言，皆略知風水一二，甚者，精通風水者亦所在多有。除了上述的風水祖師的郭璞，亦是中國傳統儒學體系出身外，最典型的代表人物，應可推南宋的理學宗師朱熹。朱熹所上「山陵議狀」的奏文中，提及擇地的準則，諸如主勢的強弱、風氣的聚散、水土的淺深、穴道的偏正、力量的善否等。並認為地理之法如鍼灸，不容許有毫厘之差池¹⁴。而在《朱子語類》卷二〈理氣下·天地下〉，朱熹依中國境內龍脈走向和分布，分析歷代都城的風水¹⁵。由此種種明顯地展現了其對風水的精通。也因此無須再舉證贅述，如郭璞、朱熹一般的中國儒學士紳階層對風水的涉獵與實踐者，可說是比比皆是¹⁶。所以可以這麼說，在中國科舉時代結束以前，風水觀念早為士紳階層引領風騷，而上行下效的結果是，尋常百姓家的風靡。反之，換另一角度來看，當時的地理先生也有相當程度的儒學素養，而這亦是地理先生鮮為人注意的另一形容。

儘管如前所述，地理先生可能有儒學的素養，但畢竟其非士紳位階，無法頂著儒學之士的光環，而且世人對其評價也不一，甚至有延續如前面所提的日者卑下的印象。而且當科舉時代結束後，儒學教養已非國家政策所推行，教育型態已日漸西化的變革下，地理先生的儒學教養色彩逐漸褪去，其社會地位與觀感也相對隨之每況愈下。因此更多的職業地理先生，可能為求溫飽，或擺攤於肆，或奔

¹⁴ 溝口雄三·丸山松幸·池田知久編，《中國思想文化事典》，東京大學出版會，2001，頁501。

¹⁵ 參考洪健榮，《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，2003，頁79。

¹⁶ 更多的實例，可參照洪健榮，《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，2003。

走於途。據本文重要的資料提供者張姓地理先生，其常在訪談中，與筆者述及有關地理先生這行的行規倫理。即「路師不食路師肉」。其意是指不隨便批評同行地理先生所做的風水好壞，並搶同行的飯碗。姑且不論地理先生這職業的道德規範是如何，但這句話的「路師」一詞，可謂是對地理先生具體生動又淋漓盡致的形容。或許地理先生爲人所延請，致力於尋龍點穴、相地卜葬而奔走於路途上，故「路師」的稱呼不逕而走，卻也不失爲對地理先生的形象所下的最佳註腳。另一方面，與路師的稱謂相輝映的是，日後有關地理先生的傳奇故事中，所描繪的流浪性格與食客影像。

不論如何，除卻地理先生與墓葬風水劃上等號外，歷來世人並沒有放太多的目光在地理先生身上。換言之，史上對地理先生具體深刻的描述，還是寥寥無幾，最多僅止於著墨其尋得何等好的風水寶地，爲一族帶來繁盛昌隆，或因地理先生的有意捉弄，造成族親的沒落破敗。實際上，這也說明了一現象，即是對於地理先生如此簡略又帶有功利性質的描繪，是反映了漢民族傳統社會的價值觀。因爲風水營造反映了人生在世的三大欲望，即福、祿、壽（或子、財、壽）的追求與實現。

一般人注目的是，風水擇地後所帶來的莫大神奇效應。是以世人目光皆聚焦於什麼樣的地方才是風水寶地，而對地理先生的要求和形塑也僅限於尋龍點穴的能力。再者，又因爲這項功夫並非人人能習得，又爲地理先生增添幾重的神秘面紗，益發令百姓不解與好奇。憑藉這股好奇和地理先生本身所具神秘氛圍的催化下，有關地理先生的形象有了更傳奇的描寫。爲了讓神秘的尋龍點穴功夫更顯真實與合理，民間百姓會刻意描寫高明的地理先生化身爲衣衫襤褸的乞丐，如何爲有福之人指出風水寶地的傳奇故事情節。諸如此類，風水寶地相應於流浪討食形象的地理先生，形成一強烈的對比印象。這恰恰更能反映出地理先生形象的邊緣化，以及一般世俗心態的強調，即認爲福地福人居，積德行善即能獲得好風水。至於地理先生是何等模樣，是否真有如「神龍見首不見尾」的神秘，就變得不是那麼重要了。

以上是地理先生的一般印象速描。儘管總體而言，地理先生有既定的刻板形象，但漢民族這龐大的族群裡分有許多下位的民系，諸如閩南、客家等族群。而其風俗習慣也有區域性和族群性的差異，這種差別因素也連帶影響和形塑了地理先生的不同面貌展現，以及地理先生的負責業務也因族群文化的需求差異而有不同。而這樣的差異性和族群性，即本文的旨趣所在。下一節且循一位客家地理先生的地理之路，一窺客家地理先生的面容。

二、循客家地理先生的地理足跡——遇見美濃張松和先生

如前一章已略微提到的研究對象，是現齡七十三歲（民國二十三年次）的張松和先生¹⁷。從其十八歲開始幫人看地理，至今超過半世紀的時間，他仍舊非常活躍於為人看地理這途上。若要解明客家地理先生的形影，個人認為張先生是不二人選，只要探尋張先生的生命軌跡，不僅能深刻勾勒出客家地理先生的形貌，也能得知地理先生在客家文化構成中扮演的角色，以及透過地理先生這面鏡子，某種程度映照出六堆客家的文化面貌。

張先生在其自撰的〈世居〉、〈生平回憶〉¹⁸二文裡，鉅細靡遺地提及其家族的淵源和成長教養歷程。其曾祖父世居於今日的高雄縣六龜鄉新寮村打鐵坑，以務農幫傭維生，而至其父親這代則是泥水師父，並在日治時期遷到美濃境內的河床新生地——南隆地區，開墾農地。由於其父親的勤儉篤實，墾有三甲六分的土地，因此定居在南隆。張先生的父親平常務農兼做泥水師父，又因其上過私塾，讀過堂書，接受過漢文的教育，故也兼做客家的婚喪喜慶、祭祀禮儀的行書寫帖的先生。也因為這點，後來張先生十來歲時也在父親的要求下，同南隆九穴的邱傳福先生讀堂書，之後又在十穴繼續跟隨溫阿新先生¹⁹讀堂書。直到張先生初中

¹⁷ 本文只要提到張松和先生時，皆簡稱其為「張先生」。

¹⁸ 張松和，〈世居〉、〈生平回憶〉，2004。

¹⁹ 張松和先生說因為他向邱傳福先生學習僅半年的時間，所以為他在少年時期扎下漢文根基的是溫阿新先生。另外，到了青年時期，與南隆地區的末代老詩人朱和松先生交遊頻繁，經常在一起吟詩作對，成了忘年之交，更使得張松和先生在作對聯方面更精進。有助於日後張先生不僅精

三年級爲止，所讀內容，從四書中的論語學而、先進和增廣文、行書禮儀、六十甲子命理基礎，以及幼學、千家詩等，其範圍幾乎可說是傳統儒學的基本教育。這樣的漢學教養，爲日後張先生在行地理或行客家祭祀禮儀埋下很深的根基。加上，張先生的父親其平日喜與算命師、地理師、泥水、木匠等人交往，而且又在日治時期擔任保正一職和光復初期的第一、二屆的里長。故平常敦親睦鄰，到了農閒時期，晚上閒暇之時，多有老人家到其家拜訪，而當時已初中畢業的張先生就負起照顧已雙目失明的父親和接待客人之責。這段經歷也意外又似宿命地開啓了張先生的地理之路。關於這經歷，張先生本身自己撰寫的自傳裡有生動的描述。摘錄於下：

畢業後，奉父親令，在家務農，同時也可照顧雙目失明之父親。吾父係地紳士，雖雙目失明，行動不便，到了晚上農閒時，很多老人家到訪，談天說古，請教婚嫁、行祭禮儀，無所不談。我大哥、二哥已結婚，有他們的新天地。客人來訪或來找我父親，一定是我照顧，客人來時，煮茶、泡茶奉人客，必須到人客散席，父親入睡，才可以安息。晚上父親外出，更不方便，我一定奉陪到散去帶屋家。日子也算苦得很，但是日久一長，也感覺苦中有樂，吸入了不少老人經驗談，做人處事之要領，尤其談婚喪喜慶、祭祀禮儀，更加愛聽，地理師說風水日課，算命師說命理四柱，泥水師說建祖堂、開橫屋、風水佳城要領，木匠師說木匠規矩尺寸等，行書寫帖先生談祭祀禮儀、婚喪禮俗。有時講到行喪事宜，對我青少年來說，真的有一點怕怕。地理師看龍脈、點龍穴經歷，算命師如何斷流年、命運，老人家講古講傳、說笑話、做人處事經驗、禮貌智識，在我聽起來像獲得寶藏。俗語說「年青人要多同老人家聚談，多親近，進入他們生活圈。老年人要同年輕人多接近，多交談，吸取社會新知識。」前者我已感覺出來，多同老輩人座談，無形中得到思想上老成、老練，做事、想法比較實在。

吾十七歲時，民國三十九年初中畢業後，在家隨兄長學習務農技術，犁田、刈鉞、插秧樣樣都可以做，時間外，放牛到龜仔山空地吃草，日出而作，日入而息。其實對小孩子的我，哪來休息，人客一來，老規矩煮茶、泡茶、奉待人客。當時鄉下無水電設備，大家點油燈、瓦斯燈，煮茶用木柴，也沒有收音機、電視機，一點娛樂設施都無，枯燥無味。我只能在苦中尋樂，聽聽老人家講古講傳，談今說古。有時自己也會想，年輕人在家務農、耕田、種禾，雖然生活可以過，但是日長月久，遠長的路要如何打發，要如何成家立業，再想下去真的會發呆，也無人幫上我一點智慧，只有一月又一月的過下去，有時拿出讀堂書書本複習，消磨時間。我初中畢業後，有一個冬天，上河壩堂親張鳳祥結婚請客，我父親要參加喜宴。因父親雙目視力不好，必須由我引導步行前往參加。我父親年邁，知名度也算不差，主人一定請他坐上桌，我要奉待我父親飲食茶水，也必須同桌共坐。當時同桌坐之人，全部老一輩年長之人，我也一併奉待，待人客是我本行，平常待客習慣了。全部年長人談天文說地理，在座有年邁老地理師，原鄉先生，所談內容聽起來確實和眾人不同。我當然照樣奉待，飯後茶水、毛巾，樣樣到。大家吃飽後，閒談時，我直口對那老先生說：『先生我向您學習地理、日課好麼？』老先生聽了也無立即回答，在座客人雙目直直看我，使我很難堪，面紅耳赤，很不好意思。隔了一天，那位老先生用步行來我家，我一方面招待，一方面煮茶、泡茶、奉待，開始才了解這位老師傅老先生係廣東省蕉嶺縣徐溪鄉龜形人，年邁七十多歲的鍾少瀾先生。

20

關於這位日後成為張先生老師的鍾少瀾先生的生平簡歷，於張先生的生平回憶裡，有提到「少瀾先生日治時代有來過台灣行地理、點風水、看日課，當時被日本人趕回歸大陸。民國三十四年台灣光復後，再重遊

²⁰ 摘自張松和先生自撰之〈生平回憶〉一文，2004。

台灣，做未完成之風水等。繼之，國軍就撤退到台灣來，從此少瀾老先生無法再回老家鄉，就在台灣南部替人看風水、點龍穴、看日課，得來庚金（紅包）度三餐過日子」²¹。這樣的描述，除了歷史不可抗拒的因素，使得鍾少瀾先生不得不滯留台灣外，其從事地理的日常身影，可能是近代一般地理先生的寫照。

而張先生步上地理之路的前後歷程軌跡，在其回憶裡是如此描述：

老先生來我家也是時來時往，來時，一住就六至七日，聽我說平常我對漢文方面，對婚書、拜天公禮儀等立了基礎，他聽了後，非常高興，一口就答應教我看風水龍穴。最先教我查看日課、命理、地理、婚書、寫帖、尋龍點穴星，實地學習看山峰、來龍去脈、山情藏風聚氣、水路繞迴等。茲因平素我的基礎建立了正確，進度非常快，約半年下來，我十八歲時就開始替人家拜天公、請神，再來風水圓墳時，呼龍、謝土等。老先生非常高興，有一日同我父親談起學習地理進度時，當然吾父亦很高興，同時也談起要叫小孩寫關書（拜師帖），正式要收我做門徒。民國四十一年農曆壬辰年十一月十九日我十九歲正式寫關書（拜師帖）拜師，就開始師徒相稱呼。農忙時，我要下田工作，農閒時，就同先生老師遊山尋龍、看風水，開始傳授陰宅（墳墓）定局、消峰納水、吉葬喪葬的結構尺寸、陽宅平房、樓房、圍龍屋精華、安門、放水要訣、查閱日課之要訣。……民國四十三年老師父雙腳患了腳氣病，行動有點不便，往後所有工作，風水興工、立碑、安金、圓墳等等，全由我代勞，使之學習技術更加精練，加速了學業成功出師、謝師。老先生身體欠佳，平常日常生活及經濟上困苦，金錢、糧食等，由我家幫助金額已超量謝師金數倍。民國四十三年農曆甲午年十月六日我結婚第二個月老師父往生。」²²

日後，張先生在與我講述其地理經歷的種種時，他會強調自己是有正式拜師

²¹ 摘自張松和先生自撰之〈生平回憶〉一文，2004。

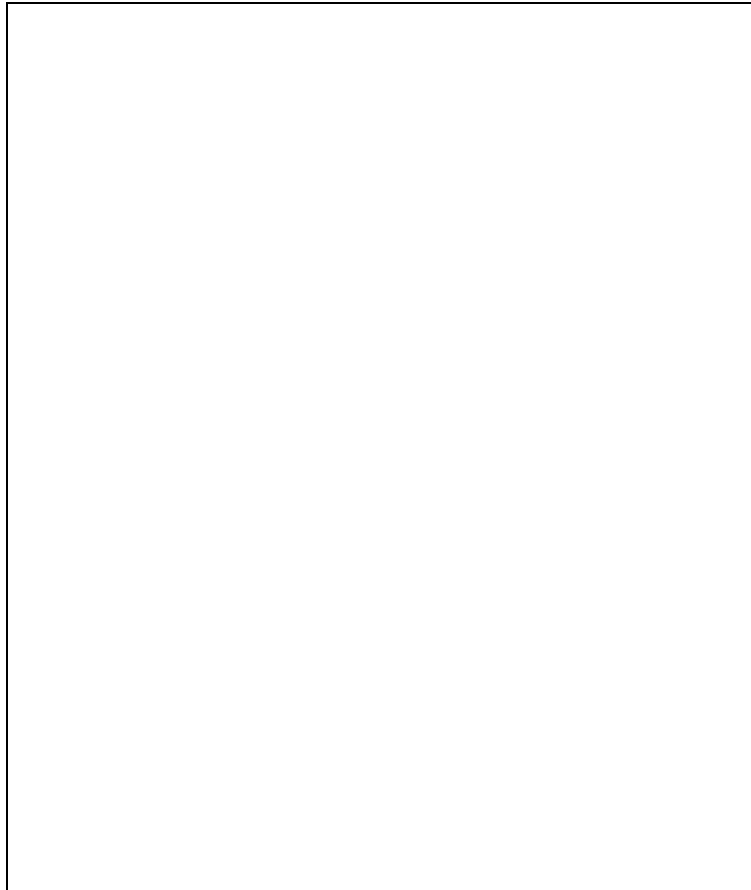
²² 摘自張松和先生自撰之〈生平回憶〉一文，2004。

的，一如他的生平回憶所說的「我一生最值得安慰的，就是對地理、日課、命理、祭祀禮俗業，雖然不是百分之百高明能幹，我有拜師學藝，有師父教導，不是無師自通，自作聰明得來。」²³由此不禁令人好奇，關書的內容為何。茲附張先生的關書如後：



【圖 2-1】關書

²³ 摘自張松和先生自撰之〈生平回憶〉一文，2004。



【表 2-1】關書（拜師帖）

從前述的生平回憶和這份關書中，張先生一再言明學習地理的功課內容，大概不離地理的種種基本構成。其中，提到日課是最先習得的部分。所謂日課是指依個人的生辰八字去排定合宜的時日。當被視為查閱日子的工具書的通書尚未普及時，張先生必須要在鍾少瀾先生的口傳下，背誦算日課的口訣。諸如月德貴人的口訣是「亥卯未月在甲，己酉丑月在庚，寅午戌月在丙，申子辰月在壬」。天德貴人則是「正丁二坤宮，三壬四辛同，五乾六甲上，七癸八艮逢，九丙十居乙，子巽丑庚中」，以及歲德貴人的「甲己甲兮乙庚庚，丙辛尊丙丁壬壬，戊癸歲德戊是德，歲德陽兮不在陰」等²⁴。依據此類日課口訣的規律法則去排算出良辰吉日或凶煞時日等月、日、時的屬性。

張先生對日課做了一番解釋。他認為日課即是依人的生辰八字來排算日子。

²⁴ 根據張松和先生口述。

儘管可說日課是地理與命理的基礎，之後再分支發展成地理與命理各有專擅領域，但仍須區分成地理日課和命理日課的不同。所謂地理日課，是指看地理時，用羅盤立磁場、山家、分金（宿度），再配合主人（東家）的生辰八字，決定日子。而命理日課則是純粹以生辰八字來看日子，不使用羅盤，因此命理日課可發揮處是用在嫁娶的擇日上，但與地理日課相形之下，命理日課顯得較為狹隘。

依據張先生的說法，也可以如是說，地理日課與命理日課的差別，在於是否使用羅盤。也由於羅盤和日子的交相搭配作用，使得地理日課更形複雜與變化。所以張先生對日課的解釋是有使用羅盤推演的，因此其更強調日課是地理的專職，而命理無須用到羅盤，所以日課並非命理的專職。張先生的另一種說法是，地理不能離開日課，而命理可以離開日課，若純粹算命卜卦，是用不到日課。或許可以這麼理解，日課是行地理者所須具備的技藝，所以屬命理日課中的嫁娶擇日，對地理先生而言，還是駕輕就熟，理當會的技能。並且從地理動輒一定要做日課這點來看，命理日課只用在嫁娶擇日上，日課對命理來說，就顯得沒有如地理一般的被需求。由此清楚知道，日課在地理與命理所佔的比重是不同的。

關於地理與命理的微妙差異，張先生如是說，看地理者，亦會看命理、排八字，但不見得會排星盤、算流年等。而算命者可能只會命理日課，不見得會看地理。至於地理與日課的關係，張先生更有其獨特的譬喻。他說地理如車子，而日課則像司機（開車者），是故地理不會傷人，日課才會傷人，也就是日課決定地理的意思。總言，地理的整個流程，即是以日課決定地理（尋龍點穴），再以羅盤定山家和立局。

儘管如張先生所言，有人不見得能地理與命理兩者皆精通，但張先生自十八歲開始接觸地理，之後，因緣際會到命理館兼差，對原本就會排八字的張先生而言，在命理方面因此更加精進。所以張先生是難得地理與命理皆精通的人。加上他幼年時期的漢文教養，以及其父教授的客家禮俗中的行書寫帖技能，讓他在地理、命理、客家祭祀禮儀這三方面無往不利。由於行書寫帖是屬禮俗類，諸如完神（拜天公）、行禮（三獻禮、九獻禮等禮儀）、祭孔、祭聖（善堂）等，非屬地

理。客家的婚喪喜慶皆需要行書寫帖的先生執行禮儀祭祀和書寫對聯等文字的工作。而日課（即婚喪喜慶的時間行程表）則由地理先生負責。所以張松和先生不管是婚喪喜慶中的禮俗類或地理類，都能一手包辦，可以說是位全方位的「先生」（客家對從事這類工作的人，尊稱先生）。

張先生的足跡就如他生平回憶所記，「民國六十三年一月轉調美濃鎮公所服務，職務也是村里業務里幹事之職。此時堪輿業進入了高峰期，全台每縣市都有我的堪輿業腳印。到了民國八十九年一月十五日公職命令退休，退休後，無公職在身，堪輿業發展到全台灣及大陸廣東省梅州地區」²⁵。至今年（2006）夏天，張先生還應廣東梅州人之邀，到廣東幫人看風水。

就張先生超過半世紀的行地理經驗，對地理究竟是抱持什麼樣的看法。他認為地理的有無與真假，是可以透過時間和實地的檢驗而得到印證的。換言之，地理的好壞不是一時之間便能看出其端倪，而是要看其地理的主家人的家勢，在長時間的變化與發展來定奪。淺白地說，只要所做地理風水使得主家家庭和諧順遂，禁得起時間的考驗，加上主家多出男丁，便能證明地理的存在與真實。

接著，即要透過張松和這位資深的客家地理先生，對六堆客家所重視的人生大事的「頭風水，二屋場」的地理操作與實踐，來探析客家文化元素的構成與流動。並且藉由文化元素的呈現，檢視地理先生在客家文化中所扮演的角色。而承如前面所言，「風水」一詞，日後多單指墓葬陰宅，這樣的稱呼也反映在文中重複提及「頭風水，二屋場」的六堆客家俗諺。所以以下兩章分別以風水和屋場代表陰宅與陽宅兩方面來討論之。

²⁵ 摘自張松和先生自撰之〈生平回憶〉一文，2004。

第三章 風水篇——以美濃地區為中心

一、風水習俗與風水類型

(1)、六堆的風水習俗

在未談及客家風水營造前，必須先了解客家喪葬習俗中所盛行的二次葬。而二次葬的處理，其間則要經過撿骨的步驟。關於撿骨的風俗，就目前史料文獻和學者專家的研究看來，可以肯定的是，撿骨之風行於中國華南地區。在清朝趙翼所著《陔餘叢考》卷三二中提到洗骨（即是俗稱撿骨）葬²⁶：

又有洗骨葬者，江西廣信府（上饒縣）一帶風俗。既葬二三年後，輒啟棺，洗骨使淨，別貯瓦餅內埋之。是以爭風水者，往往多盜骨之弊。

又，在十九世紀末（1897）的福建廈門地區，透過外國傳教士之眼，也記錄了當地的撿骨習俗。傳教士Macgowan如此描述「為防止死者作祟，將置於地下約十五年左右的棺木挖出，並撿起骸骨，……放入大型的陶製壺中，再將壺埋入地下，而且有先將壺露出地面少許，並在其上塗有白色水泥的習慣」²⁷。而在廣東蕉嶺的撿骨習俗，清末當地文人黃釗記有「俗父母葬十年，皆議改葬，改葬者以罌易棺，撿骸而置之。罌亦有虞氏瓦棺之義也，撿骸曰撿金，故罌曰金罌」²⁸。另外，日本學者可兒弘明在香港新界的調查，當地的撿骨風俗是於清明節前後，請仵作工挖掘祖先墓葬的封土，打開棺木，取出先祖的遺骨，將骸骨排成蹲坐的姿勢，

²⁶ 轉引自窪德忠，《沖繩の習俗と信仰》，東京大學出版會，1971，頁6。

²⁷ 轉引自M・フリードマン著，瀨川昌久譯，〈風水と祖先崇拜〉，（載於渡邊欣雄・三浦國雄編著，《風水論集》，凱風社，1994，頁438-439）。

²⁸ 黃釗，《石窟一徵》，卷四・禮俗。（參考版本為臺灣學生書局出版，1970，頁185。）

放入樽型的陶器裡，再移到祭祀的墓中，謂之洗骨或執金的習俗²⁹。

至於撿骨的起源，有學者認為原是同為華南地區土著民族的喪葬習俗，此俗後為南遷的漢族所接受而融於其墓葬活動上³⁰。撿骨之俗的流動是否真為土著民族流向漢族，姑且不論。頗耐人尋味的倒是，日後漢族本身與研究者是如何解釋與看待此撿骨風俗的現象與流行。前面所提過的廣東蕉嶺人黃釗，有一不離士大夫角度，卻也不失簡明寫實的解釋：

按盛骸于罌，不知作俑何時，疑當日多從他處遷居，負其親骸來此相宅，遂以罌盛而葬之，嗣又以流移轉徙之不常，恐去而之他，故相傳為撿骸之法，以便攜帶歟。乃爾宅爾田已安居樂業于數百年之久，猶不能變此陋俗，抑又何也，此其權又非官長之所能禁，而在知禮之士大夫有以變之矣。³¹

亦多有研究者從漢人篤信風水的角度分析撿骨的動機，是在於墓地風水不佳，因而掘墳將先人骨骸取出，放入骨壺，再移至新的墓中。

而作為中國大陸漢族文化線延伸的台灣，一如華南地區有撿骨習俗，並且關於撿骨的發生成因，在《台灣省通志稿》卷二的人民志禮俗篇作了如下的簡短扼要式的歸納：

台地尚有洗骨改葬之俗。凡親屬去世，土葬後，經五至七年，其屍已化，乃擇吉開墳，洗拾遺骨，裝入高約二尺、直徑約一尺之圓形陶罐，俗稱「黃金甕」，再由堪輿家卜地，擇時安葬。此俗之發生，或因惑於風水，或因便於移葬，人死土葬經年，墓地浸水，或有蟲害，則拾骨遷葬，此又一因也。³²

關於撿骨的動機，如上述所言，或有為遷徙故。但若為遷徙計，亦如黃釗所

²⁹ 可兒弘明，《民眾道教の周邊》，風響社，2004，頁6。

³⁰ 可參照洪健榮，《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，2003，頁24。

³¹ 黃釗，《石窟一徵》，卷四·禮俗。（參考版本為臺灣學生書局出版，1970，頁186-187。）

³² 轉引自窪德忠，《沖繩の習俗と信仰》，東京大學出版會，1971，頁6-7。

言，撿骨之法歷經數百年之久，人多已生根定居，不再遷移，為何撿骨之俗尚在。由此可知，撿骨之初，或有可能是因應遷徙不定的變通之道，但日後撿骨是爲了風水不佳的理由使然，抑或是已納在風水運作的體系內，這是必須重新檢討的重要課題。若因風水不好而進行的撿骨，充其量只是爲尋得好風水的非常態性質的手段，並不能視爲一風水習俗。不過，這樣的撿骨意義是反映了風水對「骸骨」的執著，即是先祖透過骸骨對子孫的感應與影響的傳統風水觀。無獨有偶，對「骸骨」執著的不止於風水本身，連帶大部分的風水研究者對撿骨的論述，也是相當執著在「骸骨」的作用，而忽略了「撿骨」本身的性質與其在風水上的位置。

誠如人類學者Freedman在 1960 年代香港新界所做的入微觀察，他認爲「至少在新界，骨壺是複葬的理想體系中的一階段。這體系運作是死者最初的安息地，大部分只被視爲暫時性的墓，經過數年後，將骸骨全部取出，放入骨壺，骨壺最終葬於馬蹄型的墓（福建與廣東代表性的墓）」³³。由此可知，撿骨並不是純粹爲風水的非常手段，它亦可以是風水習俗的一平常環節。只是令人不免好奇提問，撿骨在什麼情形下會變爲風水營造過程中的一項必要手續。換言之，撿骨成爲一種習俗，是地域性造成，抑或是另外因素導致。筆者認爲要釐清撿骨究竟是風水的手段，抑是風水的手續，不僅要考慮到地域性的關聯，更必須貼近漢族內部的下位民系（諸如閩南、客家等地域集團），探析其對風水的操作與處理，方能得知。

現在即將目光轉回台灣的場合。台灣撿骨的情形，作爲同是漢族的閩南，遠遠不及客家撿骨之盛行。通常在客家地區，地理先生在爲主家所寫的風水日課中，第一項目即是撿骨的吉日良時，而撿骨多雅稱「啓攢拾金」或口語的「起金」。從這事例很清楚地說明了客家視撿骨爲風水運作體系中的一環節。也由於客家視撿骨非風水手段，而是風水的必要手續，故將撿骨後的二次葬視爲「吉葬」，從撿骨到吉葬多是位於一直線的連續過程。不僅如此，也正因爲有否慣於撿骨，其

³³ 轉引自 M・フリードマン著，瀨川昌久譯，〈風水と祖先崇拜〉，（載於渡邊欣雄・三浦國雄編著，《風水論集》，凱風社，1994，頁 439-440）。

衍生的風水操作與概念亦不盡相同。接著即根據張姓地理先生操作風水的經歷和其對風水的解釋，嘗試透過對照客家和閩南在有無撿骨的喪葬處理方式中，所演繹的風水擇地原則差異，來表現客家風水營造上的風水思維與概念。

所謂喪葬，前面所提的張松和先生的解釋是，人死直接入土，謂之喪葬。由於閩南大多為一次葬，對多為二次葬的客家而言，仍屬喪葬的階段。也因為喪葬模式的有無階段性的差異，連帶影響到選擇風水的程序與根據的不同。據張先生指出，因為閩南多是一次葬，其安葬後立即就做風水，而且一旦安葬就永久不變，除非家運不順，才會撿骨遷葬。因此特別重視葬地風水的選擇，所以其風水的運作程序是先尋地，再看日子下葬。而其相地的依據是用羅盤和仙命為準。仙命是指死者的生辰八字。也因為以日就地的限制性較高的緣故，即為等好的日子去配合已定的地理風水，往往必須停棺經久不葬。舉例來說，若今年的年方不利南北向，而依死者的仙命所選定的風水坐向恰巧宜為南北向，則必須等來年年方利南北向時才可下葬。

而客家的喪葬只是風水營造的一階段，換句話說，喪葬是客家風水的未完成式。是以其安葬的準則順序是先看日子，再尋地，立山家（定磁場方向）。而日子的挑選是依據死者的仙命和在世子孫的生辰八字，並且只要避開三喪日、重喪日、重服日這三日不用，並在其他可用之日注意煞方即可，所謂煞方是指年、月、日、時等其中不利的方向。然後再以日子去找山家坐向，由於地理中有二十四山的磁場變化，所以較為容易找到可以搭配已選定日子的山家。由此可發現，客家在喪葬階段的擇地條件制約較閩南寬鬆與彈性。而且因為以日子來決定葬地的位置與坐向，因此容易在短時間內擇到吉日出殯。故在客家地區往往停棺三日至七日內即出殯的事例，司空見慣。之後，經過三、四年便可開棺撿骨³⁴。而撿骨後的吉葬風水選擇依據，主要是以做風水的主事人的生辰八字為準，死者的化命（生

³⁴ 據張先生說明以前封棺是用糖膏和牛皮紙層層密封之，故而大約經過三、四年後就可撿骨。但後來封棺是用樹脂，空氣不易進入，屍體經久不化，必須要五、六年左右方可開棺撿骨。又現齡 82 歲的邱炳麟先生，其有四十幾年的撿骨經歷，他認為隨著時代的不同，經濟發達的結果，死者服裝材質愈好愈不容易腐化，造成撿骨時間必須往後延長。

辰八字) 僅為參考值。即以主事者的生辰八字為依準來尋地、立風水坐向。

之所以用主事者的生辰八字為基準，而卻非是死者的生辰八字為據的原因，據張先生的地理經驗所得有二，一是仙命與化命對風水的感應強弱的差異。實際上，所謂仙命與化命，所指皆為死者的生辰八字，但依死去時間(或言埋葬時間)長短的差別而衍生出的不同稱謂和風水概念，也因此對風水產生不同的作用力。換言之，仙命代表的是死者去世不久，即入土做成風水，其三魂七魄還未消散，故其風水對子孫的感應強度很高。至於化命，是指埋葬已過好幾年，死者血肉早已化去，且三魂七魄也隨之消散不見，故稱死者的生辰八字為化命。而化命這名稱即用在客家的撿骨吉葬的風水概念裡。也就是說，因為這樣的生物自然變化，其風水感應力不如仙命之三魂七魄尚在的強烈，換句話說，死者對在世親族已較無影響力，故客家在此彈性詮釋成用在世親人的生辰八字去呼應風水的感應。

另一原因，可能是客家多習慣將許多世代的祖先骸骨葬在一起，而無法以哪個世代祖先的化命(生辰八字)為準，更關鍵的是，隔了許多世代，祖先們的化命已無從得知，更加不能作為風水的依據。因此最好的變通之道，即是以在世的後裔子孫之主事風水者們的生辰八字為準則。而以筆者在美濃參與的風水營造為事例，更能感受到民間百姓的風水認識。受訪者認為人死已無靈魂，做風水要依照其子孫的生辰去排風水的日課，這樣祭拜才會應驗。也就是看子孫的生辰日課是否會與死者相沖，倘若相沖，則死者無法保佑其子孫，若不相沖，死者與在世子孫才可互相感應，而達到庇佑的目的。而且不能依照死者的生辰八字的原因，是認為死者已去世許久，其靈魂早皆消散無蹤，無法產生作用，因此重要的是還在世的生者，風水好不好，影響所及是在世的子孫³⁵。

由上述地理先生的理解和一般人的認知可以知道，客家風水的概念裡，不僅「骸骨」理所當然地被賦予是風水感應的憑藉，並且從仙命與化命在風水的運用界定來看，「魂魄」亦是風水感應說的重要力量媒介。除此之外，從撿骨到吉葬

³⁵ 資料報導者是美濃廣林的溫姓叔姪兩位先生。

的風水營造過程，更能顯現出客家風水有彈性且柔軟的概念。即客家原初可能因其經常性遷徙的歷史背景，演變成日後執著於撿骨的習慣，又進一步多衍生為祖先合祀的吉葬風水，而發展出應合其情理需求的彈性風水觀。換言之，儘管因撿骨而看似最重視的應是死者的骨骸，卻又演繹出不拘泥骸骨的靈魂概念解釋和重視生者的感應，合理地滿足其歷代祖先合葬的風水營造原則。

（2）美濃地區的風水類型

如上一小節所述，從喪葬、撿骨到吉葬是客家風水的完成，但因時代所產生的種種因素，不見得人人都能達到這理想境界，又或是為了風水的追求或訴求不同，展演出各種階段或進化的風水型態。關於客家的風水類型的區別與分類，本小節是以美濃地區的風水為研究範例。在此，除了探析風水的營造類型外，亦一併檢視其生成背景與風水營建之軌跡。總體而言，區分以下四種：

1、寄罐

所謂寄罐，顧名思義，是將撿骨後的骨甕暫時寄放在某處之意，而客語稱為「寄罐」，閩南語則稱作「寄金」。再者，張先生說四十年前將金斗（骨甕）放於岩壁下，故又稱「寄岩」。一如上述撿骨可以是風水的手段，亦可能是風水的手續，因此隨撿骨的性質有別，寄罐的動機或訴求也不同。如十九世紀末的外國傳教士在福建的寄罐見聞「這個國家各地皆然，特別在福建省，頻頻見及將大約二十英尺高的壺集中放在岩壁陰暗處，這些壺中都放有骸骨。這些都是依據死者的家族發生任何災難來判斷墓之風水不好，而從墓中挖掘出來的。壺和其內容物（外國人很失禮地稱作「裝在壺中的中國人」，但他們自己則稱為「黃金」）在風水師決定改葬於無可挑剔的環境之前，常常數年間就這麼被擱在地上」³⁶。由此福建事例，可以清楚知道當地的撿骨寄罐，是因家道不順而為了重新覓得一好風水的過渡手段。

然而在客家方面，無庸贅言，如前所述，客家撿骨是營造風水前的一階段性

³⁶ 轉引自 M・フリードマン著，瀨川昌久譯，〈風水と祖先崇拜〉，（載於渡邊欣雄・三浦國雄編著，《風水論集》，凱風社，1994，頁 439）。

步驟，然後將骸骨以人的坐姿依次排列放入「金罐」中，金罐亦稱為「金斗」³⁷，之後，請地理先生擇日將金斗放進風水中，謂之「安金」，而在撿骨到安金的過程裡，會有一過渡階段，即是將金斗暫放某處，一般俗稱寄罐。故而可視寄罐為風水營造前的手續之一，也可以說是風水的前身。儘管如此，鳥瞰整個六堆地區的墓地場景觀，並不見得寄罐是普遍現象，而是有區域性的流行。特別在美濃地區，其異於其它六堆地區的風景之一，即是寄罐之風的盛行。

大體而言，在美濃地區，一般對金斗的處理，並不會馬上放入風水中，有其約定俗成的民間風俗考量和有無建造風水的現實因素影響。其民間的風水認知有二，一是如前所述客家風水大多採多位先人合葬模式，撿骨後的金斗要安置於既有的風水中時，必須依據其在世親人的生辰八字，而須經由地理先生再擇日吉葬。另一認知是，撿骨後須讓骸骨吸足陽氣之後再擇日安金³⁸。

而在美濃地區出現蔚為風氣的寄罐景觀的原因，除了上述所說的一地方之約定俗成的民俗觀念所致外，主要是經濟因素。根據張先生的說法，在民國四十年代以前，美濃地區屢屢見及寄罐的原因是，因為在昔日百姓一般窮苦的年代裡，撿骨後尚無能力建風水者，只得暫時寄罐。再者，由於客家習俗多夫妻同墳，雖已有現成風水者，仍會因為沒有日子可安金而暫時寄罐。另外，也因為經濟因素，當時房屋型的家族墓塚並不多見，一般俗稱白地的墓塚空間容量有限，寄罐即成為司空見慣之事。

綜上可知，從撿骨到安金，快則或可一年半載，慢則可能是一條漫漫長路，若一直未建有風水者，許多年經過，金斗仍然暫放在某處。但不論時間長短，撿骨後總會習慣性地先寄罐一段時日成了美濃的風俗景觀。

至於寄罐的擺放地點，是無須經過地理先生的擇地程序，只要由主家人自己決定即可。早期除了寄於山壁下方的寄岩方式外，若在一般平地公墓場合，則多

³⁷ 俗稱骸骨為「金」，所以裝「金」的容器就多稱為「金罐」或「金斗」。而「斗」多指為圓柱型的容器，又一般也多使用圓筒狀的陶瓷裝骸骨，故稱「金斗」。

³⁸ 關於讓骸骨吸收陽氣的說法是引自美濃廣林的溫家阿婆的講述。

將金斗放於樹叢下，金斗上方蓋有板塊狀之硬物以作為緩衝保護之用。但是不論何種形式，並非將整個金斗埋入地底下，而是將金斗半露一部分在地面上。也因此據張先生說，金斗以放在俗稱的「火焰仔」或「番仔刺」的樹種之下為佳，因為「火焰仔」所分泌的樹乳汁和「番仔刺」的刺，都使得放牧在墓地場的牛隻不敢接近，而不致於踏壞金斗。之後，經濟日好，演變成將金斗置入水泥製的圓筒中。

現今這樣的水泥筒之寄罐情景，在美濃地區的諸多公墓場仍是所見多有。只是現在美濃的房屋型家塚普及，所以放眼所及水泥筒的寄罐已多是為其它目的而虛置其間。即裡面無放金斗的水泥筒，虛有其表地作為佔地或與其它墓塚做一緩衝區隔之用途。

寄罐除了有別於埋於地底的墓葬方式外，連帶發展的祭祀型態也與一般掃墓掛紙不同。也就是說，寄罐是不掃墓的，只在清明時節到寄罐處，將雞血紙或紅紙壓放在水泥筒上，然後拿香祭拜告知祖先回家做清明。做清明是指清明前後在家中準備牲禮敬奉祖先（客語俗稱「阿公婆」）。張先生指出，客家禮俗中需要做清明的有三種情形，一是有寄罐者，二是孩童早逝，用草席而不用棺木埋葬者，三則是找不到骨骸者，換言之，無骸靈者。總言，無風水者就要做清明。

至於寄罐不在墓地場祭祀的理由，據張先生的解釋，是因為寄罐不設后土，倘若在墓地上用牲禮祭拜，則因為無后土神管理緣故，牲禮會被附近的孤魂野鬼所爭食，祖先即搶不到，所以不如在家中拜，家裡有門神駐守，不致被孤魂野鬼所爭食。而張先生更以其行地理五十多年的經驗所得和其對為何寄罐不直接整個「入土為安」的寄放方式的思索，解釋了寄罐的象徵意義。他認為寄罐的模式是有其警惕作用，而且是同時警惕著去世的陰人與在世的陽人。在陰人方面，由於寄罐是不在現場以牲禮祭拜之，而被寄罐的先人（陰人）年年見及左鄰右舍的風水皆有豐盛的祭品可用，藉此刺激先人會庇佑子孫賺錢，得以儘快做好風水而有祭品享用。在陽人方面，則是年年到寄罐處告知先人回家做清明時，見及自己的先人仍無風水可住，便會不時提醒自己趕快為先人做風水。

儘管寄罐是風水營造過程中的一過渡環節，但從上述美濃地區的寄罐風氣和寄罐祭祀方式，甚至於地理先生本身對寄罐涵義的詮釋，皆相當程度反映出寄罐的風行與風水的重視，兩者是位在同一線上的緊密連結的關係。



【圖 3-1】早期寄罐（新威苗圃）



【圖 3-2】現今寄罐（新威苗圃）



【圖 3-3】現今寄罐（新威苗圃）



【圖 3-4】吉葬前的寄罐（南隆溪埔寮）



【圖 3-5】虛置的寄罐（新威苗圃）



【圖 3-6】虛置的寄罐（新威苗圃）

2、白地

上述的寄罐是風水營建的一過渡類型，真正稱為風水的即是客語俗稱的「白地」，並從張先生將其稱為家塚風水型，更清楚地知道白地是一般普及的風水型

式，因此風水成了白地的代稱。然而白地的型式也有其階段性的演進。簡言之，是從泥墳到半墳，再演進為型制完整的白墳（白地）。所謂泥墳是指將金斗埋入用子泥石腳圍成的坑穴中，金斗上方置塊覆蓋石（客語諧音為「富貴石」）以保護金斗，再覆蓋上泥土，並就地取材用石頭或磚塊為墓碑，並設有后土之簡單的風水建造。再者，若隨時代演進，經濟許可，便會用混凝土之類的來修飾墓碑為準的前方或後方區域，謂之半墳。而白墳，顧名思義，即是整個風水外表全部用混凝土覆蓋而成。從泥墳→半墳→白墳的演變過程看來，主要也是因為時代經濟因素使然。

【圖 3-7】泥墳（南隆溪埔寮）



【圖 3-9】泥墳+寄罐（新威苗圃）

【圖 3-8】泥墳（新威苗圃）



【圖 3-10】泥墳（新威苗圃）



【圖 3-11】泥墳（新威苗圃）



【圖 3-12】泥墳（新威苗圃）



【圖 3-13】半墳（新威苗圃）



【圖 3-14】半墳（新威苗圃）

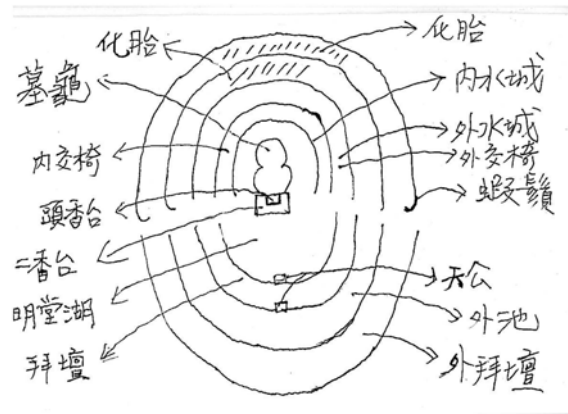


【圖 3-15】白墳（南隆溪埔寮）



【圖 3-16】白墳（南隆溪埔寮）

儘管白墳有其建築結構面的實際作用，但本節旨趣所在是白墳形體所反映出的族群文化意涵和地理先生的風水詮釋投射。因此藉由張先生對白地型式的解說，嘗試手繪一白地簡圖如下：



【圖 3-17】白地造型

如上圖的白地造型樣式，張先生特別指出其整體宛如一尊彌勒佛，墓龜是彌勒佛的頭部，香台則為彌勒佛的嘴，天公的位置相當於彌勒佛的肚臍，蝦鬚處是彌勒佛的膝蓋。並且張先生強調這般的風水是客家所獨有的造型。

再者，墳墓內部放置金斗的地方稱為「金井」，金井之金斗的擺放規制，是最能看出家族輩份倫常如何表現在風水上。換言之，一家族的成員結構和人倫秩序皆反映在金斗的擺放位置。由此更彰顯出家族的重視與風水的發達兩者互為表裡的密切關聯。關於金斗擺放位置的樣態，如以下的圖示：

【圖 3-18】土字型的金斗安置

【圖 3-19】土字型的金斗安置



【圖 3-20】白地的金斗位置類型圖

上圖表中的金斗擺放位置類型，只是列舉出的幾種類別，又圓形內所嵌之文字序列，亦僅是列舉出應合幾種家庭或家族之清況的型式排列。綜言，從其金斗的陳設，不論是「品」、「丁」、「王」、「主」等字皆顯示了人生想望與追求的象徵意涵，並進而透露了其家族的內部結構和輩份倫常的秩序。舉例正品字型，可能上方位置是男主人，下方則可為其妻妾的位置，或兄弟之位。其白地內部的金斗陳設最大的遵循原則在於左為尊（大），不似日後家塚的內部陳設，除了仍維持左為大的原則外，其金井數是限為單數，即所謂單為吉，偶為凶的禁忌原則。

另外，值得附加說明的是，在美濃地區的白地的墓碑造型與其它六堆地區的墓碑形體有所不同。美濃墓碑的外框稱為「觀音面」，其觀音面的造型，大致上有三種類別。據張先生指出，分別有「宰相帽」、「狀元帽」、「庶民帽」等三種造型。但是前兩者較為少見，最普及的是「庶民帽」的觀音面。至於這些的形體是否有其實質意義，據美濃從事風水建造的泥水師父的資料提供，僅是美觀效果的訴求。儘管如此，從其觀音面的稱謂亦可嗅出濃厚的中國傳統科舉制約的文化象徵意味，而且這樣的風水意念表現也內化成美濃地區的客家文化元素象徵。

【圖 3-21】宰相帽

【圖 3-22】狀元帽

【圖 3-23】庶民帽

3、家塚

根據張先生的說法，美濃地區的房屋式的家族墓塚（這種型制的風水，在美濃地區稱為「家塚」），大概是在民國四十九年左右（1960）第一代家塚

已出現。日後美濃家塚歷經幾種形制的演進，主要是因為改進前代的缺點而做的演變，至今美濃地區已演進到第五代的家塚樣式。其家塚發展過程，主要是為因應金斗保存的功能性訴求而演進。換言之，為避免家塚裡面過於潮濕悶熱，或金井設計不良而造成金斗裡的骸骨和金斗本身損壞，而演進發展出內部通風且隔成格子狀的金井之家塚形制。是以張先生自豪地認為美濃地區的家塚是最完善的墓制形式。

美濃一地的家塚形制較之於六堆其他地區的確是來得完善與成熟。其主要的理由，可能是在於美濃地區風水觀念的發達，影響所及是風水營造的盛行，故家塚的建構也相對地日臻完善。



【圖 3-24】初期家塚（南隆溪埔寮）



【圖 3-25】家塚（新威苗圃）



【圖 3-26】新式家塚（杉林月美）



【圖 3-27】家塚內部的金井（杉林月美）

4、生基

所謂生基，指的是生者尚在世時所建造的墳塚，其營建目的是生者為求身體健康，延年益壽。據張先生所述，生基又名「墳墳」，而且其要與埋葬死者墓塚所慣用的「佳城」稱謂有所區別，故在生基的墓碑上所題為「壽藏」。而關於壽藏稱謂的歷史考證，有見於前述蕉嶺人黃釗所著之《石窟一徵》，其簡

略的記述「俗以生壙爲壽墳，按漢書注壽藏謂冢墳也。稱壽者，取其久遠之意。蓋古無生時築墳，故壽藏謂冢也。稱生壙爲壽墳，猶稱棺木爲壽具，人子之不忍言者也。又唐書姚勗自作壽藏於萬安山南，則生壙名壽藏之始」³⁹。

至於生基的建造過程，實際上是與一般風水建造如出一轍，其形體造型上也是一模一樣。只有最後階段的圓工的祭祀儀式有些微的差異，以及日後的有無祭拜之差別。在生基完成在圓墳、謝土時，主事者要準備穿過的衣服、帽子、鞋子和剪下的手指甲與頭髮（掉落的牙齒亦可），而地理先生要準備生基符令，將其放在臨時設置的北斗星君和南斗星君之神位前祭祀之，請北斗、南斗星君賜予延年益壽。之後，將生者的衣物和符令放入金井中，謂之「安生基」。

生者衣物擺放在金井的方式，根據美濃的泥水師父的說法，生基與風水的不同在於生基的衣物必須放在用磚石墊高的金井內，不與地氣直接接觸，而風水的金斗則須直接放於金井中接龍氣。但張先生則認爲不論是生者衣物或金斗都必須接龍氣（客語稱爲「托地氣」），而衣物放在墊高的磚石上，主要用意是避免衣物較快腐化。

另外，理解張先生對生基的操作，事實上，生基與風水最大的不同點，是在於日後祭祀的有無。一般風水每年固定時節要掃墓祭祀，而生基則無須掃墓，只要閒暇時，在早上陽氣充滿的時間裡（忌下午時間），坐在生基的墓碑前，背緊靠著墓碑以接龍氣，則延年益壽的效果更好。

上一小節曾提及美濃地區家塚建造的發達，而由於生基與家塚形體一樣，故相對地某一程度也影響到美濃的生基營造較六堆其它地區風行。而且生基內部的結構與家塚風水的結構完全一致，是故生基只是將家塚的功能提前啓用。只不過，現今一般的墳塚慣稱爲佳城，於是「壽藏」與「佳城」稱謂，成了生基風水和墓葬風水最顯明的區分界線，亦是風水中生與死的象徵界線。

³⁹ 黃釗，《石窟一徵》，卷四·禮俗。（參考版本爲臺灣學生書局出版，1970，頁 187-188。）

【圖 3-28.1.2.3】拜南斗、北斗星君和中屯



【圖 3-29】祭祀供品



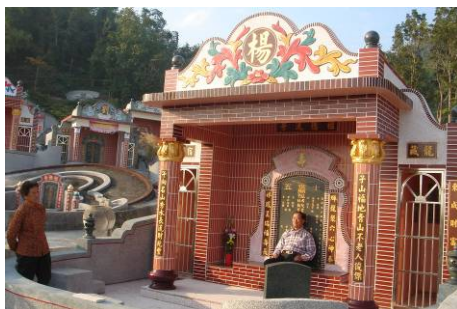
【圖 3-30】作為生基的衣物、髮、指甲



【圖 3-31】生基內部的金井



【圖 3-32】生基



【圖 3-33】接龍氣

【圖 3-34】接龍氣

【圖 3-35】接龍氣

【圖 3-36】接龍氣

二、風水的儀式

當進入風水本體的營造時，必須經過幾項步驟，而這幾項程序皆需要仰賴地理先生的操作，也因此表現在地理先生所寫的風水日課。將一風水日課範例和其程序步驟的說明，列於下：

風水吉課	
福坎甲山兼卯爲老坎更新家塚吉課。	
正體：木。龍運：金。宿坐：心月狐五度	
主事：己巳生。	
揀取乙酉年農曆十一月二十戊寅日未時興工啓攢拾金、整地大吉。※興工時：十四、三十三歲勿近吉。	
揀取丙戌年農曆正月初十丁卯日辰時興工動土吉。	
※動土時：二十六、四十九歲勿近吉。	
揀取丙戌年農曆二月初四辛卯日辰時立碑、放水吉。	
※立碑時：六十、六十一歲勿近吉。	
揀取丙戌年農曆三月十一丁卯日卯時安金大吉。	
※安金時：二十六、五十歲勿近吉。	
揀取丙戌年農曆三月十八甲戌日卯時圓坎、謝土吉。	
丙戌年	天德合日。
壬辰月	課 月德合日。
丁卯日	取 天恩貴人。
癸卯時	彩兔雙遊。
陳府	女士 福鑿
美濃九穴：張松和選	

【表 3-1】風水日課

從上面的風水吉課中，一目了然地知道，風水建造的第一步驟是前面分析過的「撿骨」程序。撿骨當天，通常地理先生只負責揀選撿骨之吉日，並不出席。進入第二步驟的興工動土時，地理先生和負責風水工程的泥水師父即務必出席，然而在興工動土前，地理先生必須先相地，選擇一處適合做風水的好地理。在興工動土的這項程序的主要的工作，是由地理先生依羅盤訂方位。由於泥水師父已預先將選好的位址予以整地平基，所以興工動土的順序是地理先生拿出羅盤確定風水的面向，而泥水師父即拿出事先預備的兩隻竹竿立於風水預定地的前後，並在其兩端綁線拉出風水的中心軸，並用羅盤微調出正確的方向，中心軸線的位置確定後，即在地上嵌埋入兩塊磚，以其合併的中間縫隙作爲軸線的記號，其兩塊磚謂之「合石」，而用合石標記中心軸線的動作，稱爲「種合石」。張先生說明合石的重要性，在於合石相當於羅盤線，而且是固定無誤的，可便於日後風水施工的風水坐向準確依據。

以上這一整個程序，統稱為「釘中屯」。一前一後的兩隻竹竿謂為前中屯、後中屯。而中屯在日後整個風水的祭祀儀式中扮演重要的角色，其原因在於地理先生會賦予其神祇的象徵和作用，亦即是將與風水有關的神明請至中屯，作為風水興建過程的監督。除此之外，張先生解釋了中屯其本身所具的神格，並且是有其人格化到神格化的演繹經過。前、後中屯所代表的原是牽牛郎的張堅固和李丁度二位，由於曾經協助地理先生奉為先師的楊筠松地理師拉中軸線，故後來楊筠松神格化為楊公先師後，兩位牽牛郎也神格化為前、後中屯。張先生解釋昔日在興工動土時，會在後中屯附近建有一祭祀楊公先師的小屋，後來在其開始行地理這職業時（大約在民國四十年前後），已不見設有楊公屋之俗，故而將楊公先師請至於後者為大的後中屯處⁴⁰，故接下來的「請先師」的祭祀儀式是在後中屯處舉行。當簡單的祭品（水果或三牲和茶）擺置好，請先師的地理儀式即開始。由地理先生唸以下的請先師文：

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，歷代陰陽、地理、伏羲、大禹、文王、朱公、孔子五大聖賢，八卦祖師，杜氏九天玄女先師，楊、曾、賴、廖四位先師，曾文迪、曾安一郎、賴布衣、廖禹金精、廖華、廖炳公國師，再來拜請，前代、後代尋龍點穴、立碑放水、消砂納水、撥砂傳教、九牛破土、九宮八卦、東震西兌、南離北坎、青龍朱雀、白虎玄武，再來拜請，荷葉先師、魯班先師、巧聖先師，以及各位先師，五方的土公，本方的福德正神，張堅固、李定度，再來拜請，本方的福德正神，本轄的山神、土地龍神、福神，虛空過往，見聞等眾，一切神祇到座，有事同請，今有台灣省高雄縣杉林鄉□□□□□□□□沐恩信女陳□□統帶合家人等，揀取丙戌年正月初十辰時興工重建祖上佳城，山家甲山兼卯的吉度分金，先師到此，眾神

⁴⁰ 雖然張松和地理先生強調後中屯為大，但據筆者田調過程中，聽聞美濃泥水師父另有一說法。即是後中屯代表地理先生，而前中屯代表泥水師父。

到座，任工師為，百無禁忌，先師到宮，百殺閃藏，開工大吉，
大吉大利，大吉大昌。

並於地理先生請來先師後，請主事者或泥水師父代為到暫放金斗處點香祭拜，告知祖先。

日課的第三步驟是「立碑、放水」，即是風水本體的雛型大致看得出來，重要的是墓碑的基台完成，可將墓碑立於其上，這過程謂為立碑，俗稱「夾碑」。而所謂放水，是指墓地所集雨水之流出口的確定位置。

風水建造的第四步驟為安金。即前面所提及的，將金斗放入已完成或接近完工的風水中之儀式流程。根據張先生在排定風水日課的原則，首重安金的時間。地理先生會將安金的日子訂下，請泥水師父務必配合。不論風水建造工程的進度如何，一定要如期安金，其他後續工程可延期，但安金之日不可更動。由此可了解安金與風水的密切關聯。換言之，安金是啟動風水的鑰匙。

安金的儀式過程，先將金斗暫放在風水明堂前安位，這一動作稱為「落馬」⁴¹，並且將金斗蓋打開，讓其後代子孫見祖先最後一面，順便檢查祖先的骸骨姿勢是否擺放正確。接著地理先生即唸文展開祭拜儀式。其文如下：

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，二十世顯祖考□□公以及□母□大儒人，再來拜請，二十一世□□公、□儒人、二十二世□□公在座五位先人，今有你們兒孫□□統帶各房人等，揀取吉日良時，乙酉年九月二十九申時，好時好日，重建佳城，敬請你們來進金登龍位，誠心敬請在座五位先人，含香到座來降臨，來登龍位，登位以後，庇佑你們的子孫以及子嗣親友親朋、大家出外之人，房房吉利，到處多逢貴人，求財者，庇佑他們財源滾滾，男添百福，女納千祥，大家身體健康，再來拜請，二十世□□公以及□儒人，你們的骸靈暫時不在這，當空

⁴¹ 安金前的準備工作稱為「落馬」，甚至完神（拜天公）祭祀前的準備工作，亦如此稱呼。故不論是在風水或祖堂的儀式中，「落馬」一詞都為地理先生的張松和先生頻繁使用。

邀請本身的靈骸到座來降臨，打有銀牌，到這佳城來登龍位，同時，庇佑兒孫大家房房發達，房房平安。

接著是「暖金」，也就是將預備要放金斗的金井燒金紙予以除濕。張先生說暖金不一定要用金紙，用木柴或草結亦可，只要能達到除濕目的即可。

當暖金完畢，即開始安金。地理先生一面說好話（客語稱為「呼龍」），一面指揮主事者等幫手搬運金斗，從墓之左側走向依地理先生事先分配過的金井位置安放。地理先生呼龍的內容如下：

土神旺相吉事盛興旺（主家人要應答：有），吉日時來進金富貴
斗糧金（有），各位先人進墳堂，榮華富貴萬年長（有），三位先
人進墳堂，三年及第壽年長（有），四位先人進墳堂，子孫房房
大吉昌（有），五位先人進墳堂，五子登科狀元郎（有）。

從地理先生的呼龍內容可知，除了有各個地理先生臨場反應的文學素養展現外，也相當程度反映出，在時代背景中客家尋常百姓對人生的企求和生命的終極關懷。

風水營造的最終階段，即是日課中的「圓墳、謝土」，也就是風水建造完成的落成儀式。因此「圓墳」或「謝土」，又或「風水圓工」之名稱，在六堆各處都有使用。而整個風水圓墳的流程，以地理先生的職權和主導為中心，分別描述如下：

1、拜中屯

圓墳的第一步驟由地理先生帶領主家代表和泥水師父到風水本體後方的中屯處⁴²祭拜。地理先生即領頭唸以下文句：

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，歷
代陰陽、地理、伏羲、大禹、文王、朱公、孔子五大聖賢，八卦
祖師，杜氏九天玄女先師，楊、曾、賴、廖四位先師，曾文迪、

⁴² 這時的中屯，已將風水前面的前中屯，請至後中屯一起祭祀。

曾安一郎、賴布衣、廖禹金精、廖華、廖炳公國師，再來拜請，前代、後代尋龍點穴、立碑放水、消砂納水、撥砂傳教、九牛破土、九宮八卦、東震西兌、南離北坎、青龍朱雀、白虎玄武，再來拜請，荷葉先師、魯班先師、巧聖先師，以及各位先師，張堅固、李定度、朱文龍，再來拜請，東方土公張子貴、西方土公蔡子傑、南方土公姚伯夷、北方土公陳敬忠、中央土公陳敬先師，再來拜請本方福德正神，本轄山神、土地龍神、福神，虛空過往，見聞等眾，一切神祇到座，有事同請，今有台灣省高雄縣杉林鄉□□□□□□□□□沐恩信士林□□統帶合家人等，情因揀取乙酉年五月二十五巳時興工建造祖上佳城，揀取乙酉年六月十三卯時立碑、放水，又揀取乙酉年九月二十六酉時進金，揀取乙酉年十月初五巳時圓墳、謝土，合家誠心敬意，虔備五牲禮物來敬奉，誠心敬請各位先師、各位尊神含香到座來領受，庇佑圓墳以後，人丁昌熾，富貴萬年，男添百福，女納千祥，大吉大利，大吉大昌。

2、拜后土

中屯祭祀完畢，即在地理先生的帶領下，主家所有參與者一起朝向風水的后土祭拜。

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，后土福神香座位，今有台灣省高雄縣杉林鄉□□□□□□□□□沐恩弟子林□□統帶合家人等，情因揀取乙酉年五月二十五巳時興工建造祖上佳城，揀取乙酉年六月十三卯時立碑、放水，山家巽山兼巳吉度分金，又揀取乙酉年九月二十六酉時進金，揀取乙酉年十月初五巳時圓墳、謝土，合家誠心敬意，虔備五牲禮物來敬奉，誠心敬請后土福神，含香到座來降臨，到墳前來見證，以及

來監守，土神旺相，子孫就興旺（主家應答有），龍出龍藏，世代榮昌（有），神守吉穴，地靈人傑，吉穴吉墳，世代興榮（有）。

3、風水呼龍

后土祭祀過後，即面向風水正體的墓碑前祭拜。地理先生此時便要說好話，即是呼龍。

天開地別陰陽分，山勢川流納五行，楊公弟子尋到此，青龍山上葬牛眠，三台花蓋重重獲，六秀探郎步步迎，來龍疊疊尖峰起，秀水滔滔朝穴中，我把羅經照一照，二十四山盡皆頭，羅經照開凶神去，合石牽轉吉星臨，登位畢理當三拜，一拜四面朝山，二拜安葬老先人，三拜大富大貴，第一萬年富貴（主家應答有），第二金玉滿堂（有），第三田庄廣置（有），第四大降吉祥（有），第五文星及第（有），第六富貴盈門（有），七要八要財丁旺（有），九要十要世代朝官（有），大吉大昌，地久天長（有）。

4、謝先師（送神）

風水呼龍後，便要送回先前請至中屯的眾神祇，象徵其風水監督任務已完成。此時地理先生與泥水師父偕同主家代表一起至中屯祭拜送神。

再來拜請，眾位先師、眾位尊神，吃得登分飽醉，含笑喜歡，少少酒煙不敢久列座前，點酒落地，眾神皆醉，來有請，歸有送，稽首奉送，各歸原位，後有所請，復望降臨，來則香煙靄靄，去則降福綿綿。

5、發糧米的呼龍

這是整個圓墳儀式的結束。原先是由地理先生一面在風水前呼龍，一面將裝在斗中的五穀和錢幣、釘子分發予主家參與的親朋好友。而在美濃地區已省略此

步驟，改以純粹為地理先生呼龍的簡易儀式。不過，在六堆其他地方仍多保有此一風俗。

天門開地門開，財丁富貴一齊來（有），吉日安下吉星地，先發人丁後發財（有），一發房房來降福（有），二發房房斗糧金（有），三發房房發科甲（有），四發房房永富貴（有），五發房房福千秋（有），六發房房福無疆（有），七發房房開科甲（有），八庇兒孫福壽長（有），九發房房富興貴（有），十發房房富貴兩雙全（有），大吉大昌，地久天長（有），財丁富貴全部帶回家。



【圖 3-37】釘中屯



【圖 3-38】釘中屯

【圖 3-39】合石

【圖 3-40】中屯掛紅

【圖 3-41】拜中屯



【圖 3-42】請先師



【圖 3-43】前、後中屯

【圖 3-44】夾碑

【圖 3-45】夾碑

【圖 3-46】夾碑



【圖 3-47】安金（美濃廣林）



【圖 3-48】安金（美濃廣林）

【圖 3-49】安金（美濃廣林）

【圖 3-50】安金

【圖 3-51】安金



【圖 3-52】安金之校正方向

【圖 3-53】安金之校正方向



【圖 3-54】安金

【圖 3-55】安金



【圖 3-56】圓工之拜中屯（美濃廣林）



【圖 3-57】圓工之拜中屯



【圖 3-58】圓工之拜后土



【圖 3-59】新白地風水



【圖 3-60】新風水揭紅



【圖 3-61】拜爺



【圖 3-62】風水呼龍



【圖 3-63】謝先師（送神）

第四章 屋場篇——美濃地區的祖堂轉火

正如前述六堆客家俗諺「頭風水，二屋場」所反映的是人生兩大事的重視與追求。因此解構這兩件大事，亦是重繪客家的文化諸像重要的憑藉，故而前面已將客家風水部分作了一細部的描繪，現在將視野轉向客家屋場部分，本章對屋場的討論，主要是以祖堂為中心，並且是以祖堂建造過程中，地理先生的著力與操作的祭祀儀式為描述重點。

在未對整個祖堂興建過程中相關的祭祀儀式詳細描述前，先將地理先生對建造祖堂所排定的日課樣式，以表圖示於下：

福宅甲山兼卯為老屋更新祖堂吉課	
正體：木。斗首：水。宿坐：心月孤五度	
主事：癸酉、乙亥、丙子、丙子、庚辰、甲午、壬辰生	
天德、母倉	揀取丙戌年農曆正月十八乙亥日辰時
丙戌年	興工、拆卸、平基吉。
庚寅月	※拆卸時：十八、七十三歲勿近吉。
丁亥日	揀取丙戌年農曆正月三十丁亥日辰時。
甲辰時	興工動土、行牆砌石大吉。
不將、六合	※動土時：六十六、四十九歲勿近吉。
溫府	先生 福鑒
	張松和 選

【表 4-1】老屋更新祖堂日課

祖堂癸山兼丑爲上燈樑祖宗陞座吉課	天月恩吉日	棟取乙酉年農曆十二月初八丙申日
乙酉年	酉時上燈樑吉。	
己丑月	棟取乙酉年農曆十二月二十三辛亥日	
辛亥日	未時神祖開光吉。	
丙申時	申時神祖陞座大吉。	
太陽、天帝全到山	※陞座時：四十一、五十六歲勿近吉。	
鍾府	先生	福鑒
		張松和 選

【表 4-2】上燈樑祖宗陞座日課

從上表的祖堂建造日課中，不難理解祖堂的興建流程。而其中重要的相關祭祀儀式，除了與上一章風水興工動土時，同樣祭祀模式的立中屯外，還有重頭戲的上燈樑儀式和祖堂轉火儀式。由於立中屯的儀式是與風水的操作完全相同，是以本文不再贅述。下文分別記述上燈樑和祖宗陞座儀式的過程。而這些儀式的進程內容，全部是以地理先生在其中的操作爲主軸呈現。

一、上燈樑儀式

原本祖堂建造的結構裡，不論是建築構造或文化意涵層面，棟樑都扮演很重要的角色，也因此祖堂建造過程所演繹出的配合每個環節的祭祀儀式中，關於棟

樑的祭祀與安置，即祭樑和上樑就成了祖堂建造步驟裡的重要祭祀儀式，並且由此衍生出棟樑的文化象徵意涵。據張先生對棟樑的文化概念詮釋，認為棟樑不用扛力，要閒置在桁樑下方，扛力桁樑負責即行，棟樑不使力象徵一家族清閒太平。又，桁與樑之間的距離不可超過量米的米斗，或許這規定有其建築結構力學的意義存在，只是反映在衍生的地理風水概念時，又別具一番象徵意味。再者，上棟樑時，要掛上用紅布包裹的五穀，象徵日後的五穀豐收。上樑後要用糰粑（糯米搗成的黏性米食）封住棟樑兩頭，象徵家族團結。諸如此類表現在棟樑上的文化意象，透露了棟樑的重要性不僅止於在建築力學的實際面上，更展現了一族群的文化思維。

儘管棟樑有其重要的文化象徵，然而現今的建築多為鋼筋水泥，因此在屋宇的棟樑處理上也多是用鋼筋水泥替代了昔日的樹木。也因此棟樑的祭樑和上樑祭祀活動也隨之省略。雖然如此，客家祖堂建築的諸項結構裡，另一文化意味濃厚的燈樑構造，至今仍是不為鋼筋水泥所能取代的結構。「燈樑」，顧名思義是懸掛燈籠的樑柱，而「燈」諧音「丁」，有人丁興旺的象徵意涵。客家嫁娶禮俗中，女方進門時要帶一對繡燈來男方祖堂懸掛。故而上燈樑成了祖堂建造過程中重要的祭祀儀式。以下即是由地理先生主導的整個上燈樑的祭祀流程。

(1)、拜中屯

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，歷代陰陽、地理、伏羲、大禹、文王、朱公、孔子五大聖賢，八卦祖師，杜氏九天玄女先師，楊、曾、賴、廖四位先師，曾文迪、曾安一郎、賴布衣、廖禹金精、廖華、廖炳公國師，再來拜請，前代、後代尋龍點穴，安門放水，消砂納水，撥砂傳教，九牛破土，九宮八卦，東震西兌，南離北坎，青龍朱雀，白虎玄武，再來拜請，荷葉先師、魯班先師、巧聖先師以及各位先師，虛空過往，見聞等眾，一切神祇到座，有事同請，今有台灣省高雄縣美濃鎮廣林里□□□□□□□□，沐恩信士溫□□、溫□□、溫□

□、溫□□、溫□□統帶各房人等，情因揀取丙戌年九月初一未時吉日良時上燈樑，敬請各位先師、各位尊神，含香到座來降臨，庇佑上燈樑以後，人丁昌熾，富貴萬萬年（有）。

(2)、退神殺→掛紅

在上燈樑前，地理先生必須指示泥水師父將已做好的燈樑架在祖堂屋前，這樣的動作稱為「請樑」。接著，地理先生一面要手持燃燒的壽金退燈樑的神殺，一面口中唸退神殺咒。主要用意是去除燈樑本身的煞氣，予以神聖化。之後，在燈樑兩頭各纏繞一紅布條，謂之「掛紅」。

此木原來是姓黃，生在深山萬丈長，魯班先師親彫刻，今日請您做燈樑。大吉大利，大吉大昌。

東君受我一匹紅，玉手接得在手中，今日拿來樑上掛，蔭有裔孫富石鐘。左片掛來生貴子（有），右片掛來狀元紅（有）。

(3)、上燈樑呼龍

天門開地門開，財丁富貴一齊來，吉日良時樑陞座，添丁又進財，學而第一天開張，吉多相榮照玉皇（有），為政第二吉星照，二龍地中跟棟樑，八佾第三登寶位，三元及第壽年長（有），里仁第四富興貴，四季八節降吉祥，公冶長第五堆金玉，五子登科狀元郎。

從上燈樑時，地理先生的呼龍內容，不難發現地理先生將論語的篇章鑲嵌在說好話的四句⁴³中，亦顯露出客家文化內涵裡儒家的因子。

⁴³ 客語稱說好話的押韻對仗文句為「四句」。



【圖 4-1】拜中屯（美濃廣林溫屋）



【圖 4-2】拜中屯



【圖 4-3】燈樑



【圖 4-4】退神殺



【圖 4-5】燈樑掛紅



【圖 4-6】燈樑掛紅



【圖 4-7】燈樑掛紅



【圖 4-8】燈樑掛紅



【圖 4-9】燈樑掛紅



【圖 4-10】上燈樑



【圖 4-11】封樑頭



【圖 4-12】樑頭突出去象徵出丁

二、祖堂轉火

所謂「祖堂轉火」，即是祖堂落成的祭祀活動。而客語慣稱的「轉火」是指點燈，意思是祖堂已興建完成，堂內燈火可正常運作。所以祖堂轉火成了祖堂落成的通稱，又因為祖堂完工，祖先要登祖牌安座，故又稱祖宗陞座(或祖先陞座)。以下的祖堂轉火流程是美濃溫家的個例記錄。

(1)、拜中屯

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，歷代陰陽、地理、伏羲、大禹、文王、朱公、孔子五大聖賢，八卦祖師，杜氏九天玄女先師，楊、曾、賴、廖四位先師，曾文迪、曾安一郎、賴布衣、廖禹金精、廖華、廖炳公國師，再來拜請，荷葉先師、魯班先師、巧聖先師，以及各位先師，東方土公張子貴、西方土公蔡子傑、南方土公姚伯夷、北方土公陳敬忠、中央土公陳敬先師，再來拜請，張堅固、李丁度，本方福德正神、本

轄山神、土地龍神、福神，虛空過往，見聞等眾，一切神祇到座，有事同請，今有台灣省高雄縣美濃鎮廣林里□□□□□□□□，沐恩信士溫□□、溫□□、溫□□、溫□□、溫□□統帶各房人等，情因揀取吉日良時興建祖堂，又揀取丙戌年九月二十九申時入□，申時神祖開光以及陞座，合家誠心敬意虔備五牲禮物來敬奉，誠心敬請各位先師、各位尊神含香到座來降臨，庇佑陞座以後，人丁昌熾，富貴萬年（有），男添百福，女納千祥（有）大吉大利，大吉大昌（有）。

(2)、請先師

祖堂轉火的準備工作中，主家會在地理先生的引導下，設有一奉楊筠松為首的地理諸位先師神位的祭桌。地理先生即在此進行「請先師」的儀式。

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，歷代陰陽、地理、伏羲、大禹、文王、朱公、孔子五大聖賢，八卦祖師，杜氏九天玄女先師，楊、曾、賴、廖四位先師，曾文迪、曾安一郎、賴布衣、廖禹金精、廖華、廖炳公國師，再來拜請，前代、後代尋龍點穴，安門放水，消砂納水，撥砂傳教，九牛破土，九宮八卦，東震西兌，南離北坎，青龍朱雀，白虎玄武，再來拜請，南無大慈大悲觀世音菩薩殿下、左金童、右玉女、敕符童子、畫符童郎、先天符教、當年太歲、齒德尊神，再來拜請，荷葉先師、魯班先師、巧聖先師以及各位先師，本家司命灶君，虛空過往，見聞等眾，一切神祇到座，有事同請，今有台灣省高雄縣美濃鎮廣林里□□□□□□□□，沐恩信士溫□□、溫□□、溫□□、溫□□代表各房人等，情因揀取丙戌年正月十八辰時興工建造祖先的祖堂，山家甲山兼卯吉度分金，又揀取丙戌年九月二十九申時入屋、轉火，又揀取同日申時神祖開光以

及陞座，誠心敬請各位先師、各位尊神含香到座來降臨，到堂上來見證，庇佑陞座以後，男添百福，女納千祥，大吉大利，大吉大昌（有）。

(3)、請天神

請來先師後，地理先生會站在祖堂大門前請天神降臨。

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，香煙沈沈神必降臨，香煙□□神□萬里，拜請傳香童子、奏事童郎代明轉奏，上天昊天金闕玉皇大帝陛下開列九天滿瀚星君，再來拜請，上元一品□□天官、中元二品殺歲地官、三元消災解厄水官，以及三界公，虛空過往，見聞等眾，一切神祇到座，有事同請，今有台灣省高雄縣美濃鎮廣林里□□□□□□□□沐恩信民溫□□、溫□□、溫□□、溫□□代表各房人等，情因揀取吉日良時，在該地址建有祖堂，揀取丙戌年九月二十九申時神祖開光，同時敬請神祖登龍寶座位，誠心敬請三界公，含香到座來降臨，到堂前來見證，庇佑信士合家人等，男添百福，女納千祥（有），出外者，房房吉利，大吉大利，大吉大昌，在家者，身體健康，年年如意，日日平安（有）。

(4)、祖牌開光

在新祖牌未開光前，必須用紅布或紅紙覆蓋住，故準備為祖牌開光時，則地理先生要先唸一揭紅口訣。

新做祖牌樣樣新，揭開紅蘿現金身，揭開紅蘿魁點斗，榮華富貴萬年興。

當地理先生唸完如上的揭紅口訣後，地理先生便會一面手持燃燒的壽金在新

祖牌前揮動，一面口中不斷唸開光咒語。接著地理先生便手拿銀珠筆⁴⁴為新祖牌開光點灵，其開光點灵的口訣如下：

東君受吾金筆一條龍，玉手接得在手中，今日拿來祖上祭，蔭有
裔孫富石鐘（有），開東東方甲乙來降福（有），開西西方庚辛斗
糧金（有），開南南方丙丁發科甲（有），開北北方壬癸永富貴
（有），開中中央戊己富千秋（有）點天天久長（有），點地地無
疆（有），點左裔孫登科早（有），點右代代出賢良（有），點主
主神在（有），太原堂溫氏歷代高曾祖考妣神位、左昭右穆之神
位，點位福無疆（有）大吉大昌，地久天長（有）。

（5）、請祖公→新舊祖牌交接→請祖

由於溫家是重建新祖堂，所以須至舊祖堂將祖先們請到新祖堂，這一連續過程，謂之「請祖」。(a) 和 (b) 即是從舊祖堂請出祖先到新祖堂請來祖先，地理先生所進行的祭祀儀式。

1、舊祖堂請祖

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，太原堂溫氏歷代高曾祖考妣神位、左昭右穆之神位、堂上血脈中心祖公祖婆，以及各位阿公阿婆，今有你們堂下裔孫□□、□□、□□、□□、□□代表各房人等，揀取丙戌年正月十八辰時建有新祖堂，揀取丙戌年九月二十九申時轉火，申時做有新祖牌開光點灵，同時敬請你們原奉祖公祖婆、溫氏歷代高曾祖考妣神位、左昭右穆之神位、堂上血脈中心全部到新祖堂來登龍位，同時老祖牌換新祖牌，大家來共享，誠心敬請溫氏歷代高曾祖考妣神位、左昭右穆之神位含香到座來降臨，隨香火與子孫大家來新祖堂來

⁴⁴ 客語稱的「銀珠筆」，也就是紅砂筆，是沾有一種特製紅墨水的毛筆。

入神登龍位，以聖筊給裔孫為證。

2、新祖堂請祖

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請，傳香童子、奏事童郎代明轉奏，太原堂溫氏歷代高曾祖考妣神位、左昭右穆之神位、堂上血脈中心，以及祖公祖婆開列各位尊神，今有你堂下裔孫□□、□□、□□、□□、□□統帶各房人等，揀取丙戌年正月十八辰時興工建造太原堂祖堂，山家甲山兼卯吉度分金，揀取丙戌年九月二十九申時轉火，申時神祖開光點靈，同時陞座登龍位，誠心敬請各位歷代祖先含香到座來降臨，到得祖堂登龍位，登位以後，庇佑裔孫房房有富貴，房房有財丁，同時庇佑合家平安，心想事成，萬事如意，大吉大利，大吉大昌，到座降臨來聖筊給裔孫為證。

當擲出聖筊時，地理先生指揮主家奉香斟酒，又接著唸以下呼龍口訣：

一支清香奉祖宗，今有裔孫富千鐘（有），二支清香奉祖宗，裔孫代代永無窮（有），三支清香奉祖宗，裔孫房房富興隆（有）。
一巡美酒奉祖先，蔭有裔孫出財丁（有），二巡美酒奉祖先，裔孫珠寶堆滿間（有），三巡美酒奉祖先，榮華富貴萬萬年（有）。

(6)、安門

到了安門這階段，地理先生會請主家選出其家族兩位成員，分別生肖屬龍和屬虎者，與地理先生一起祭祀安門。地理先生的安門口訣如下：

伏以龍門丈尺合天機，出入行長食樺仔，左片安門金雞叫，右片安門鳳凰啼，從此吉日安門後，滿門及第大顯榮（有）。

(7)、請龍神

安門後，地理先生和兩位屬龍、屬虎者，隨即進入正廳，屬龍屬虎兩位分別站於大門左右側，而地理先生則到神桌下方的土地龍神處，請龍神：

伏以日吉時良，天地開張，躬身下拜，立地焚香，焚香拜請土地龍神香座位，今有台灣省高雄縣美濃鎮廣林里□□□□□□□□
沐恩弟子溫□□、溫□□、溫□□、溫□□、溫□□統帶合家人等，揀取丙戌年九月二十九申時敬請祖先溫氏歷代高曾祖考妣神位登龍位，誠心敬請土地龍神含香到座來降臨，到堂上來鎮守，庇佑陞座以後，人丁昌熾，富貴萬年。

祭祀完畢，地理先生指示屬龍、屬虎者將正廳的門窗關閉，並請他們暫時待在廳堂裡。

(8)、謝中屯（送神）

接著地理先生與泥水師父，以及主家代表到祖堂後方謝中屯，即送神。

再來拜請眾位先師、眾位尊神，吃得登分飽醉，含笑喜歡，少少酒煙不敢久列座前，來有請，歸有送，稽首奉送，各歸原位，後有所請，復望降臨，來則香煙靄靄，去則降福綿綿。

送神後，泥水師父將中屯拔起，或放長流水，或妥善丟棄，而地理先生會請主家代表將祭品中的圓粿和發粿倒入原立中屯時留下的洞中，再以土覆蓋之。象徵團圓、圓滿、發財之意。

(9)、開大門→祖公登位

聽聞地理先生面對祖堂關閉的大門唸完如下的口訣後，此時人在廳堂內屬龍與屬虎的兩位家族成員，必須即刻把大門打開。接著，手捧新祖牌和香爐，以及各種祭祀禮物的家族成員們，在地理先生的指揮下，依序進入新祖堂。

門面紅光大吉昌，選擇吉日開門方，門前綠水彎彎秀，門後春山疊疊圍，門外長榮庇□□，門下黃金榮華堂（有），福門扇門皆

吉利，戶門貴門齊發祥（有），從此吉日開門後，滿門吉慶大顯榮（有），龍門大開，龍門大開，財丁富貴一齊來（有）。

（10）、上燈呼龍

祖公登位後，就要將代表主家的一對燈和家族中媳婦的娘家送來慶賀的繡燈（又稱為「宮燈」）一起掛在燈樑上。此時的上燈儀式，也是在地理先生的呼龍口訣中進行。

天門開地門開，財丁富貴一齊來（有），吉日祖公來陞座，添丁又進財（有），一對龍燈照廳堂，榮華富貴萬年昌（有），二對龍燈照廳堂，榮華富貴萬萬年（有），龍燈上去照廳堂，榮華富貴萬年昌（有），三對龍燈照廳堂，三元及第壽年長（有），龍燈上去照廳堂，四季八節降吉祥（有），龍燈上去照廳堂，五子登科狀元郎（有），龍燈上去照廳堂，六部尚書坐中堂（有），龍燈上去照廳堂，七篇文章隨君王（有），龍燈上得高，十子九登科（有），龍燈上得平，十子九狀元（有）。

（11）、拜爺呼龍

上燈就緒後，一家族即在地理先生的帶領下向新祖牌拜爺祭祀。理所當然地，地理先生此刻必須說好話。

天開地別陰陽分，山勢川流納五行，楊公弟子尋到此，青龍山上見華堂，三台華蓋重重獲，六秀探郎步步迎（有），來龍疊疊尖峰起，秀水滔滔朝穴中（有），座下華堂牽不動，能知此地出三公（有），登位畢理當三拜，一拜四面朝山，二拜太原堂溫氏歷代高曾祖考妣神位，三拜大富大貴（有），第一萬年富貴（有），第二金玉滿堂（有），第三田庄廣置（有），第四大降吉祥（有），第五文星及第（有），第六富貴盈門（有），七要八要財丁旺（有），

九要十要世代朝官（有），大吉大昌，地久天長（有），財丁富貴樣樣有（有）。

（12）、讀祝文

地理先生呼龍畢，便在祖牌面前讀祝文。以下是祝文全文內容：

祝文

維

中華民國九十五年歲次丙戌月建己亥望日戊戌越祭日壬子之良辰今有堂下裔孫承昌、振昌、仲仁、國文、炳寅、炳諒、炳文、明樺、明錦、錦春、錦秋、坤德、榮德、城德、國源、智弘、智雄、玉坤、玉堅、一凡、志強、寂宏、建章、文海、昱科、治中、一中統帶合家人等，情因揀取九十五年正月十八日在美濃鎮廣林里□□□□建有祖堂，又揀取九十五年九月二十九日申時神祖陞座，合家人等謹以豬首五牲，鮮花水果，清酌凡儀

致祭于

太原堂溫氏歷代高曾祖考妣神位

而言曰

惟祖有神，先宗是皇，自古在昔，休有烈先，裔孫沾德，恩並彼蒼，千年有賴，永懷不忘，茲我上祖，分居台疆，遷移斯地，安駐此方，憶念木本，源遠流長，後裔旺盛，財富榮昌，祖宗陞座，集福迎祥，福星拱照，玉鳳呈祥，茲具香楮，敬備微醬，拜獻上祖，喜氣盈堂，男婦老幼，俱獲安康，皇祖鑒核，降福降祥。

尚饗

（13）、謝先師（送神）

整個祖堂轉火，在謝先師的送神儀式中圓滿完成。

再來拜請，眾位先師、眾位尊神，來有請，歸有送，少少酒煙不敢久留，稽首奉送，各歸原位，在天歸天，在地歸地，在水歸水，在宮歸宮，有宮歸宮，無宮歸空，有壇歸壇，無壇歸所，各歸原位，後有所請，復望降臨，來則香煙靄靄，去則降福綿綿。

從以上祖堂轉火的各步驟儀式展現，不僅可一窺地理先生在屋場方面的文化實踐，更藉由地理先生所請來的天神、門神和土地龍神，建構出客家祖堂的基本空間配置與文化意象。



【圖 4-13】拜中屯



【圖 4-14】拜中屯

【圖 4-15】先師之神位

【圖 4-16】拜先師



【圖 4-17】拜先師

【圖 4-18】拜先師



【圖 4-19】請天神

【圖 4-20】新祖牌揭紅開光



【圖 4-21】新祖牌退神殺



【圖 4-22】新祖牌開光



【圖 4-23】新祖牌開光點灵



【圖 4-24】新祖牌開光點灵



【圖 4-25】舊祖堂請祖



【圖 4-26】舊祖堂請祖

【圖 4-27】舊祖堂請祖

【圖 4-28】舊祖堂請祖

【圖 4-29】舊祖堂請祖



【圖 4-30】香火放入新香爐



【圖 4-31】新舊祖牌交接



【圖 4-32】新祖堂請祖



【圖 4-33】新祖堂請祖



【圖 4-34】新祖堂請祖



【圖 4-35】新祖堂請祖

【圖 4-36】肖龍、虎者安門 【圖 4-37】肖龍、虎者安門 【圖 4-38】肖龍、虎者安門

【圖 4-39】請龍神

【圖 4-40】關門

【圖 4-41】關門



【圖 4-42】謝中屯（送神）

【圖 4-43】發板封中屯洞象徵發財

【圖 4-44】開大門

【圖 4-45】開大門

【圖 4-46】開大門



【圖 4-47】祖公登位



【圖 4-48】祖公登位



【圖 4-49】祖公登位



【圖 4-50】上燈



【圖 4-51】上燈



【圖 4-52】上燈



【圖 4-53】拜爺呼龍



【圖 4-54】拜爺呼龍



【圖 4-55】讀祝文



【圖 4-56】讀祝文



【圖 4-57】謝先師（送神）



【圖 4-58】謝先師（送神）



【圖 4-59】土地龍神之神位



【圖 4-60】祖堂轉火圓滿結束

第五章 地理先生、民眾與客家文化元素的對話

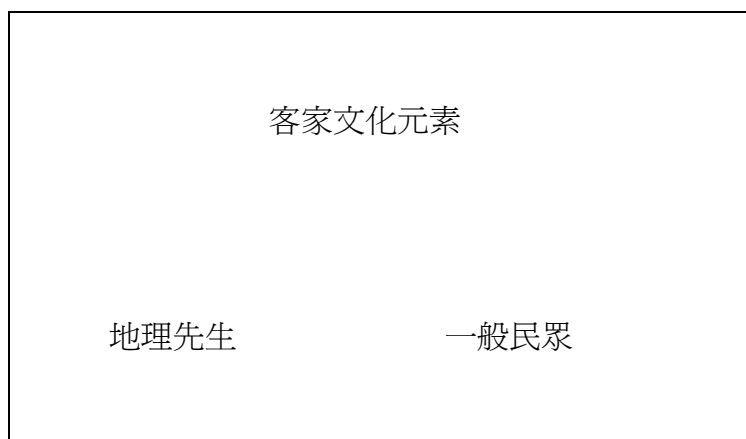
循本文各章節的討論理路，一言以蔽之，本文主要的課題，即是嘗試解析地理先生和一般平民百姓，以及客家文化元素三者之間的連結關係與發展動向。並且試圖從幾個層面來分析之。在地理先生方面，未聚焦於一位客家地理先生的身影前，先檢視一般地理先生的歷史形象之演變更移。從其天文陰陽曆法的稔熟到陰、陽宅風水的專擅，這股風水之風之所以吹入尋常百姓家，某一程度與漢民族

盛行族譜的編纂和傳統孝親倫常觀念有著密切的關聯。而亦是地理先生與一般民眾對話的建立與展開的平台。

接著，嘗試將目光轉向漢民族的下位支系的客家族群，來觀察一位客家地理先生的養成與客家文化元素構成的關係。儘管一位地理先生的地理足跡個例不具全面的代表性，但仍相當程度顯現了客家地理先生的文化特色和縮影。就本文各章節中對美濃張先生的地理行跡的素描，不難發現其烙印下的客家文化元素，諸如祖堂空間配置的天神、門神、土地龍神的信仰，而客家文化內涵的儒學概念，同樣也匯入地理先生的地理概念和操作中。儘管張先生因其成長背景緣故，使之成為熟知客家禮俗和地理知識的全方位的客家先生，但其也不是特例，因為在客家社會的背景與需求的可能因素作用下，不論是婚喪喜慶禮俗的行書寫帖或屬地理類的擇日相地，大多的客家地理先生，即使無法知之甚詳，也皆能略通一二的兼備。是以透過對客家地理先生的刻畫，看到了客家文化元素在其身影間的穿梭與構成。

在墓葬風水方面，地理先生和一般民眾以及客家文化元素的頻頻對話過程更顯露無遺。舉例而言，在美濃地區，不論是地理先生或一般民眾，對仙命與化命的詮釋是否有具體的認知，但同樣都有著骸骨和靈魂交相作用的風水感應概念，並且將其衍繹出的重視生者感應的觀念，柔軟且彈性地運用在客家慣常的諸位先人合葬的吉葬風水中。另外，從美濃地區盛行寄罐和家塚流行，亦可看出美濃一般民眾高度的風水認知與美濃多有地理先生是互為表裡的激盪結果。

總結目前事例所呈現的地理先生和一般民眾，以及客家文化元素的動態關係與可能連結，由以下簡圖表示：



【圖 5-1】客家文化元素、地理先生和一般民眾關係圖

儘管地理先生和一般民眾，以及客家文化元素的連結動向，是如上圖所示的循環流動。但這樣的圖示僅是三者對話的可能表現型態之一。實際上，三者的文化對話，並非一時半刻之間能究極聽畢，餘者，留待作為未來課題的延伸。

參考書目

(一)、中文

《詩經（下）》，時報文化出版，袖珍本 59 種 65 冊，1987。

司馬遷，《史記 4》，鼎文書局。

黃釗，《石窟一徵》，（參考版本為臺灣學生書局出版，1970）。

張松和，〈世居〉、〈生平回憶〉，2004。

洪健榮，《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，2003。

(二)、日文

可兒弘明，《民眾道教の周邊》，風響社，2004。

窪德忠，《沖繩の習俗と信仰》，東京大學出版會，1971。

溝口雄三・丸山松幸・池田知久編，《中國思想文化事典》，東京大學出版會，2001。

渡邊欣雄，《風水の社会人類学》，風響社，2001。

渡邊欣雄・三浦國雄編著，《風水論集》，凱風社，1994。

野崎充彦，《韓国の風水師たち》，人文書院，1995。