

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於
「風水」的認知 *

洪健榮

國立臺北大學歷史學系副教授

摘要

在臺灣傳統社會，「風水」既是一種民俗現象，也是一種思維方式及詮釋系統。本文主要透過清代臺南父子雙進士施瓊芳（1815-1868）、施士洁（1853-1922）的生平著述與相關文獻，考察他們的風水觀念及其相應的實踐方式，剖析其看待這套術數文化的價值判斷，並藉以思索清代臺灣地方官紳與風水文化之間的離合關係。研究發現，施氏父子接受自清初以來關於臺地風水龍脈說的知識建構，對於陽宅地理之說幾無明顯的批評，亦未將之貼上「迷信」之類的負面標籤。相形之下，他們秉持「達人豈為形家惑」的立場，基於儒學傳統倫常孝道觀或是天理果報觀，對於民間人士仰賴堪輿形家者流進行風水擇葬的行為，士紳階層習染堪輿地學的現象，尤其是針對陰宅庇蔭觀念本身，不時表達其不以為然或是難以苟同的態度。整體而言，施氏父子面對陰、陽宅風水所具有的價值判斷，大致是隨著客體的不同、對象的差異或是因應個人的需求、外在的情勢而有所改變，呈現出一種選擇性認知的傾向。

關鍵字：風水、堪輿、儒學、士紳、文化史

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

壹、前言

關於傳統漢人社會士紳階層與通俗文化之間的互動關係，尤其是針對喪葬禮俗及其中的風水習俗層面，為近來新文化史研究所關注的課題之一。¹筆者針對清代臺灣官紳對於「風水」的態度及其離合關係，曾陸續以「開澎進士」蔡廷蘭（1801-1859）、「開臺進士」鄭用錫（1788-1858）為個案，探索傳統士紳與風水文化之間互動的可能與方式。除了考察士紳階層如何透過傳統的風水（又名堪輿、地理、青烏、青囊、形法、向法、卜宅、相宅、相墓、相地）信仰與地方社會產生連結，並藉以理解「風水」作為一種民俗現象與信仰客體，在社會實踐的層面上所具有的工具性、可操作性或是隨機選擇性。²本研究擬在過去研究的基礎上，進一步將分析的焦點集中於清代府城（臺南）父子雙進士施瓊芳（1815-1868）、施士洁（1853-1922）與傳統風水文化的歷史因緣。

施瓊芳，初名龍文，字見田，又字昭德、星階，號珠垣，嘉慶20年（1815）6月生於臺灣縣（後改安平縣，今臺南市區）。父親施菁華，國學生，始自原籍泉州府晉江縣西岑鄉遷來臺灣府治大西門外南河港（今中

* 本文為行政院國家科學委員會補助專題研究計劃「清代臺灣官紳對於『風水』的態度（II）」（NSC102-2410-H-305-015）的研究成果之一。論文初稿曾於國立臺南大學文化與自然資源學系主辦「2014文化與區域研究學術研討會：臺南人文與環境」（2014年5月17日）中宣讀，感謝系主任張伯宇教授的邀稿，以及評論人國立臺南大學臺灣文化研究所戴文鋒所長的指正。會後投稿，承蒙兩位匿名審查人提供寶貴的修改意見，特此致謝。當然，本文如有任何缺失，由筆者負責。

- 1 詳參李孝悌，〈十七世紀以來的士大夫與民眾——研究回顧〉，《新史學》，第4卷第4期（1993年12月），頁97-139；李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第19期（1990年6月），頁299-339。以及James L. Watson and Evelyn S. Rawski eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988)；Timothy Brook, “Funerary Ritual and Building of Lineages in Late Imperial China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 49: 2 (1989), pp. 465-499；張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突：以喪葬禮俗為例〉，《漢學研究》，11卷2期（1993年12月），頁69-80；何淑宜，《明代士紳與通俗文化——以喪葬禮俗為例的考察》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，2000年），頁111-130；何淑宜，〈以禮化俗——晚明士紳的喪俗改革思想及其實踐〉，《新史學》，第11卷第3期（2000年9月），頁49-100。
- 2 洪健榮，〈清代「開澎進士」蔡廷蘭與風水文化的歷史因緣〉，《古典文獻與民俗藝術集刊》，第1期（2012年7月），頁81-106；洪健榮，〈清代臺灣士紳與風水文化的互動：以「開臺進士」鄭用錫為例〉，《臺灣史研究》，19卷4期（2012年12月），頁49-79。

西區和平街）。施瓊芳於道光17年（1837）鄉試中舉，道光25年（1845）會試取中，成為清代臺南地區第一位文科進士，與澎湖蔡廷蘭同榜，二人皆為臺灣道周凱（1779-1837）的門生，而施氏亦為蔡氏主講臺南引心書院時的學生。進士取中之後，初補江蘇知縣，銓選六部主事，未就職，乞養回籍，尋任海東書院山長。施瓊芳為人方正自持，仁慈孝悌，寄情詩詞歌賦，潛心性理之學。同治7年（1868）9月，病逝於赤崁樓畔府第石蘭山館（今中西區新美街與民族路、西門路一帶），享年54歲。其著述未於生前付梓，詩文集《石蘭山館遺稿》後經學者黃典權（1924-1992）據舊抄本編刊行世。³

施士洁，名應義，字漚舫，號莞况，又號喆園，晚號耐公，咸豐5年（1855）12月生於臺灣縣，為施瓊芳次子。光緒2年（1876）舉人，次年進士取中，初點內閣中書，未赴任，歸里後掌教彰化白沙書院與臺南崇文、海東書院。唐景崧（1841-1903）任職臺灣布政使及巡撫期間，曾應聘入幕。乙未（1895）之際，清廷割臺，乃挈眷西渡，返歸泉州府晉江縣西岑故里，於1911年出任同安縣馬巷廳長。1917年，應聘入福州閩省通志局，後寄居廈門鼓浪嶼。1922年5月病逝，享年68歲。其著述於生前存家未梓，後由黃典權將其詩文集多種編刊為《後蘇龕合集》行世。⁴

施瓊芳、施士洁兩人向以清代臺灣史上唯一的父子雙進士而聞名，並擁有「海東才子」的佳評，因而受到不少研究者的注目。回顧過往學界的研究取向，多聚焦於施氏父子生平經歷、人格特質、才學識見及其文學成

3 關於施瓊芳的生平經歷及其著述，參見黃典權等主修，《臺南市志稿·卷六人物志人物傳》（臺南：臺南市文獻委員會，1958年），頁296；王振惠等主修，《臺南市志·卷七人物志列傳篇》（臺南：臺南市政府，1969年），頁286-287；施瓊芳，《石蘭山館遺稿》（臺北：龍文出版社，1992年）；余育婷選注，《施瓊芳集》（臺南：國立臺灣文學館，2013年）。

4 關於施士洁的生平經歷及其著述，參見黃典權等主修，《臺南市志稿·卷六人物志人物傳》，頁321；王振惠等主修，《臺南市志·卷七人物志列傳篇》，頁344-345；施士洁，《後蘇龕合集》（臺北：臺灣銀行，1965年）；陳香鈔註，《施芸况詩鈔》（臺北：臺灣商務印書館，1986年）；向麗婷選注，《施士洁集》（臺南：國立臺灣文學館，2013年）。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

就的探討，⁵或是專就施氏父子涉及地理風土、社會習尚、宗教信仰、民俗活動、文化現象的觀察進行分析，⁶唯獨針對施氏父子對於傳統風水文化的認知，據筆者目前所見，似乎仍缺乏此一課題的探究。

在傳統漢文化社會，緣於芸芸眾生對於生居福地、死葬吉壤以求庇蔭的重視，衍生出一種影響深廣的風水文化。根據人類學者葉春榮的研究，這項文化體系除了包括風水經典、後人對於經典的闡釋以及風水先生的實際操作之外，亦包括一般人對於風水的認識及其反應。⁷如就後者而言，主要涉及認知主體判斷外在文化現象的概念網絡與價值體系。有鑑於此，本文擬採取文化史與心態史的研究取向，透過施氏父子的生平著述與相關文獻，考察他們的風水觀念及其相應的實踐方式，剖析其看待這套術數文化的價值判斷，並藉以思索清代臺灣官紳與風水文化之間的離合關係。

5 論文方面，如盧嘉興，〈開臺唯一父子進士施瓊芳與施士浩〉，《臺灣研究彙集》，第1期（1966年12月），頁27-39；婁子匡，〈施瓊芳仁孝留名（臺澎人物傳）〉，《臺北文獻》，直字第6-8期（1969年12月），頁82-84；余美玲，〈海東進士施士浩的詩情與世情〉，《逢甲人文社會學報》，第1期（2000年11月），頁33-54；向麗頻，〈清代臺南詩人施瓊芳近體詩用韻考察〉，《東海中文學報》，第13期（2001年7月），頁183-193；王建國，〈施士浩《後蘇龕詩鈔》之鄉愁書寫〉，《文學臺灣》，第43期（2002年7月），頁244-274；謝碧連，〈府城臺南父子雙進士——施瓊芳、施士浩〉，《臺南文化》，新53期（2002年10月），頁43-63；向麗頻，〈施士浩《臺江新竹枝詞》探析〉，《東海大學文學院學報》，第44卷（2003年7月），頁204-221；余育婷，〈施瓊芳題畫詩探析〉，《東方人文學誌》，第4卷第2期（2005年6月），頁197-212；田啓文，〈一樣文章兩樣情——施士浩〈耐公六十自祭文〉與陶淵明〈自祭文〉之比較〉，《臺南文化》，新59期（2005年11月），頁28-41；陳芳汶，〈東寧才子施瓊芳及其〈蔗車賦〉初探〉，《人文社會學報》，第3期（2007年3月），頁205-224；向麗頻，〈《後蘇龕詞草》研究〉，《東海大學文學院學報》，第48卷（2007年7月），頁181-208；向麗頻，〈施士浩及其文學研究〉（臺中：私立東海大學中國文學系博士論文，2007年）；楊明珠，〈臺灣海東四子研究〉（臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，2007年）；陳淑美，〈施士浩及其後蘇龕合集研究〉（臺北：國立政治大學中國文學系國文教學碩士學位班碩士論文），2007年。專書方面，如謝碧連，〈施瓊芳與施士浩〉（臺南：臺南市政府，2005年）；余育婷，〈施瓊芳詩歌研究〉（新北：花木蘭文化出版社，2011年）。

6 相關的研究，可參見吳毓琪，〈臺南詩人施瓊芳作品中的臺灣社會面相〉，《文學臺灣》，第36期（2000年10月），頁114-143；余育婷，〈臺南詩人施瓊芳詩歌中所反映的臺灣風土面貌〉，《臺灣文學評論》，第5卷第3期（2005年7月），頁107-124；余育婷，〈臺南詩人施瓊芳及其作品中的本土關懷〉，《臺南文化》，新60期（2006年6月），頁115-133；林淑慧，〈十九世紀在地文人的風俗論述——以臺南進士父子施瓊芳、施士浩的散文為詮釋核心〉，《高雄文化研究》，2008年8月，頁189-214。

7 葉春榮，〈風水與空間——一個臺灣農村的考察〉，收入黃應貴主編，《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995年），頁97。

貳、從泉州到臺灣：風水文化的淵源及其現象

府城父子雙進士施瓊芳、施士洁二人成長於臺灣本土，其先世原籍福建省泉州府晉江縣。福建全境自中國宋元時期以來素為風水文化盛行的地區，「閩俗多惑青鳥、日家者言」，⁸而泉州首邑晉江一帶自然也不例外。⁹從歷代各類文獻資料中，我們可以窺知當地的風水文化現象。

傳統風水學可分為陰宅（亡者墳墓）與陽宅（生人居所）兩大範疇，各有其特定的區位原則與趨避考量；在應用層面上，這項術數原理包辦了人生在世從生老病死、吉凶禍福到事業運勢的諸多環節。¹⁰以陰宅風水的實踐為例，民間篤信風水庇蔭與入土為安的觀念，表現在其為親屬或已身擇葬風水吉地的實際行為。如原籍晉江縣八都安平尚賢里的顏氏先祖顏夢璉，於清初與生母隨叔父顏雄立渡臺寄居。顏夢璉於生母棄世後，將其暫葬臺灣，自守母塚二年，後即扶櫬歸寄尚賢里故居。爾後，相擇後埭頭一處風水佳壤，予以安葬。¹¹再者，由於地方人士崇信陰宅庇蔭的效驗，連帶也衍生出遷葬祖骸於吉穴寶地的行為。如原籍晉江縣八都安平尚賢里的顏氏先祖顏克亮，於清順治7年（1650）卒於潮州，至15年（1658）春，族親暫將其骸骨淺葬在西安山，設立神主，其子嗣隨後遍赴各地尋覓風水

8 陳夢林，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行，1962年），卷8，〈漢俗〉，頁143。此種現象從清代延續到二十世紀初期（如《漢文臺灣日日新報》於1908年11月1日第4版〈苛求牛眠〉報導：「閩省官紳商民人等，無一不信于風水之說者。大凡家資愈富，其擇地愈苛，其父母之柩，愈停而愈久。習俗性成，牢不可破也」。又如該報於1909年6月2日第4版〈求福之害〉報導：「閩省人士迷信風水，苛求牛眠比比然也」。關於明清時期閩南地區風水之說盛行的原因、衍生的糾紛及其對於在地宗族發展的影響，可參見陳啓鐘，〈風生水起——論風水對明清時期閩南宗族發展的影響〉，《新史學》，第18卷第3期（2007年9月），頁1-43。

9 清末廣東名士康有爲（1858-1927）於〈跋黃氏古櫟山莊記〉中甚至指出：「晉江迷信風水，較他屬爲甚」。鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》，中冊（福州：福建人民出版社，2003年），頁504。

10 Bernard W. K. Lau, "Feng-Shui: An Example of Sense of Coherence in Chinese Geomancy?", *Asian Culture Quarterly*, 24: 4 (1996), pp.55-61; Ole Bruun, *Fengshui in China: Geomantic Divination between State Orthodoxy and Popular Religion* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003), pp. 3-6.

11 顏亮洲等編，《顏氏族譜》，收入北京圖書館編，《閩粵僑鄉卷》，北京圖書館藏家譜叢刊第17冊（北京：北京圖書出版社，2000年），頁807-810。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

佳穴。前後歷經數十餘年，最終相擇南安縣三十二都吳坑鄉內套角山一處吉地，風水分金方位亥向已兼乾巽，於乾隆6年（1741）10月完妥遷葬事宜。¹²另一方面，地方人士為了尋獲佳穴吉壤，偶亦引發爭葬墳地的情事，或有久停親柩而不葬的情形產生。如乾隆中期方鼎、朱升元等纂修《晉江縣志》卷一〈風俗〉中記載：「郭璞《葬經》遞相肄習，冀倖眠牛、白鶴之祥。急則牙角相攻，緩則遷延歲月，再世之葬，恬然安之曰：以俟卜吉。此近俗之不古若者也」。¹³

從泉州地區發源，傳統陰宅風水文化也隨著17世紀以來漢移民的進墾，逐漸流傳於臺灣本土。如原籍晉江縣青陽的莊德於17世紀後期渡遷來臺，卜居天興縣佳里興營頂一帶（今臺南市佳里區營頂里）。清康熙48年（1709）5月，莊德辭世，子嗣為其擇葬於佳里興西竹圍北勢潭仔墘的風水穴地上。¹⁴原籍晉江縣的臺灣縣東安坊人吳國美，平生勤儉自持，尤好施與，其生前嘗擇一廢塚為身後地，後代子孫奉遺命為其營葬，時人稱為風水吉壤。¹⁵又如現存的一份清代後期〈清明祭掃墓祝文〉，係出自原籍晉江縣西門外十九都前坑鄉遷居臺灣縣大西門外西定下坊安海港人士，文中表露出後代子孫於清明祭掃祖塋之際期待風水庇蔭的意念云：「日今醮祭之後，山迴水繞，地脉興隆，作千年之吉地，為萬代之佳城。二十四山，山山拱秀；三十八將，將將朝迎。文筆峰高，生賢出貴，堆錢山現，積谷豐財，更祈保佑後昆，人人清吉，個個均安」。¹⁶

家族成員基於先人墳骸庇蔭後代子孫的風水觀念，為了保障祖墳能長久地賜與生者福份，並實踐慎終追遠的孝道觀念，歷年的祭掃或定期修護以維持祖墳風水的完好，便成為宗族組織的要務。如自南宋以來活動於泉

12 顏亮洲等編，《顏氏族譜》，頁819-821。

13 方鼎、朱升元等，《晉江縣志》（臺北：成文出版社，1967年據清乾隆30年刊本影印），卷1，頁70a。

14 詹評仁總纂，《臺南縣佳里鎮營頂錦繡堂莊氏族譜》（臺南：營頂錦繡堂管理委員會，1992年），頁99，112-113。

15 謝金鑾等，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行，1963年），卷3，〈學志·行誼〉，頁219-220。

16 不著撰者，〈清明祭掃墓祝文〉，《臺南文化》，第4卷第3期（1955年4月），頁21。

州府晉江、永春等地的施氏宗族，在其〈族約〉中即申明：

塚塋乃先祖宅靈之所，值祀擇日會眾祭掃，尤須不時巡察，有傾頽即查方向公修；若被盜葬傷犯，盜砍墳木，子孫則嚴杖勒遷，照株賠罰；他姓則公出清理以除患害。若值年怠於巡察，有傾頽不報者，罪以獨修，無動公貯；傷犯不報者，罪以容隱杖且跪祠，嚴職守也。¹⁷

家族後裔為了防範年久日遠而致祖墳地界不明，造成他人侵葬、冒葬、混葬等問題，在族譜中往往描繪祖墳穴山的具體位置，以免外人有機可乘，危及家族運勢。如明嘉靖19年（1540），泉州晉江人張瀛溪於《鑑湖張氏族譜》的〈凡例〉中，條列「譜中所載葬地及蒸嘗、租產，俱要詳核，以防子孫之鬻祀田，異姓之爭墳界」。¹⁸此外，如清乾隆43年（1778）4月晉江青陽蔡姓家族公訂規條中提到祖山墓地，「不許恃強貪穴，混築虛堆」、「不許先葬者恃強阻擋、後葬之人傷後塞前事端」。¹⁹然而，條約的約束或是禁令的存在，往往反映出當中所指涉的特定現象具有相當程度的普遍性，以至於引起時人的關注。事實上，家族祖墳地界因他人貪圖穴吉而遭到侵葬、混葬或毀墳佔葬的情形，不僅出現於福建泉州地區，在清代臺灣社會亦是不乏其例。²⁰

再以陽宅地理的實踐為例，我們從晉江境域各姓氏開基先祖的相關記載，可以略窺風水擇居一事在地方人士心目中的重要地位。如晉江縣南關外龍塘王氏先祖王均疇，生於南宋高宗紹興14年（1144），其父王元勳原

17 施德馨等編，《濤海施氏大宗族譜》（臺北：龍文出版社，1993年據清康熙年間遞補刊本影印），頁22。

18 尹章義編纂，《臺灣鑑湖張氏族譜》（臺北：張土箱家族拓展史研纂委員會，1985年），頁54。

19 鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》，上冊，頁301-302。

20 洪健榮，〈當「風水」成為「禍水」——清代臺灣社會的風水糾紛（上）〉，《臺南文化》，新61期（2007年2月），頁27-54；洪健榮，〈當「風水」成為「禍水」——清代臺灣社會的風水糾紛（下）〉，《臺南文化》，新62期（2008年9月），頁1-46。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

居晉江錦塘茂廈里。根據龍塘王氏族譜的記載，王均疇自身「識地理，知山川之勝」，所以後來卜居龍塘故里，繁衍出王氏龍塘分派子孫。²¹晉江中山彭氏先祖，「自唐肇基於岱瑁山之前半里許，面寅背申，狀若雙鳳交下，厥子孫宅其中，而為祖祠之」。至明朝隆慶、萬曆年間該祠重修，「諸孫頗知地輿術，訝舊制太深廣，乃正堂斂上舊制淺六尺地，運貼山深入六尺，高二丈乙尺六寸，前廊、東西館皆斂上，前後賓主不相凌」，悉就風水宜忌原則調整祠堂內外形局，以資長佑家族世代。²²

自17世紀後期鄭成功（1624-1662）父子入主臺灣西部以來，原本閩南社會盛行的風水文化已逐漸蔓延於臺南地區。²³到了清代時期，伴隨著漢人定居社會的成型與發展，風水文化於臺南地區流傳既久，已然成為社會大眾習以為常的生活方式與判斷吉凶禍福的價值觀念，並轉化為其看待外在事物的解釋系統。在社會實踐方面，地方官紳既關心風水形勢的完好與否影響到區域發展的吉凶禍福，對於各種官治設施，舉凡府縣學宮、書院等各類文教空間的選址興建或維修改建，通常也會藉由堪輿學理的輔助，來強化其庇蔭地方人文蔚起及學子科考有成的效應。²⁴針對城郭的擇地興建或是官署的空間營造，也往往重視傳統相地卜宅之術的運用。²⁵以臺灣縣署為例，臺灣知府方邦基、知縣魯鼎梅於乾隆15年（1750）將縣署自東安坊移建鎮北坊紅毛樓（赤崁樓）右方，以求「心安而後事治」，即與風水宜忌有密切的關係，此事可見於乾隆17年刊王必昌等《重修臺灣縣志》卷三〈建置志·公署〉附錄一篇由方邦基撰述的移建詳文。²⁶而施瓊芳的府第石

21 王觀梓編，《龍塘王氏族譜》（1915年，臺北國立故宮博物院藏手稿本微縮資料），頁17-18。

22 鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》，上冊，頁119-120。

23 洪健榮，〈明鄭治臺前後風水習俗在臺灣社會的傳佈〉，《臺南文化》，新60期（2006年6月），頁16-52。

24 洪健榮，〈聖學空間的術數化思維：清代府城（臺南）地區文教建設的風水考量〉，《臺南文化·南瀛文獻合輯》，2011年11月，頁10-27。

25 堀込憲二，〈風水思想と中國都市の構造〉，東京：東京大學工學博士論文，1990年，第II部，〈風水思想と清代臺灣の都市〉，頁47-69；洪健榮，〈塑造境域「佳城」：清代臺灣設治築城的風水考量〉，《臺北文獻》，直字第155期（2006年3月），頁45-113。

26 王必昌等，《重修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行，1961年），卷3，頁92-93。另參見臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》（臺北：臺灣銀行，1959年），頁92-93。

蘭山館，正好位於這座新建臺灣縣署（今臺南市立成功國民小學校園）附近。

綜合以上的敘述，從官紳到庶民，從陰宅到陽宅，我們處處可以發覺到風水文化的符號瀰漫於清代臺南地區的許多角落，而這也正是施瓊芳、施士洁父子所置身的社會環境與民俗氛圍。

參、對於臺地風水形勢觀的看法

關於施氏父子針對臺灣風水文化的認知，如就目前所掌握到的文獻史料來解讀，可以從其看待臺地風水形勢觀、陰陽宅風水本身以及地方紳民習染風水之說等面向來加以分析。

首先就臺地風水形勢觀而言，傳統陰陽宅風水之學講究龍、穴、砂、水、向等元素所構成的得水、藏風、聚氣的空間格局，再配合上陰陽五行生剋及八卦易理的術數宜忌原則，即可扦點出理想化的居葬處所。²⁷因此，在特定區域中需先掌握祖山龍脈的源流，確認其與中國境域崑崙三大龍脈主幹的分枝聯結，以資辨別大地生氣的脈絡走勢，此即「地理之道，首重龍；龍者，地之氣也」的道理。²⁸至於如何精準地判斷來龍穴位，則有賴於習究堪輿形法之學者的「慧眼獨具」。長久以來，民間社會流傳各種堪輿術家對於風水形勢如何影響地域發展的鐵口直斷，既襯托出這群專業人士的權威性，同時也透露了此種術數思維的普及性。例如，泉州府晉江縣境清、紫二山對峙的形勢，在某些堪輿形家的法眼中，「秀穎甲天下，第二

27 三浦國雄，《風水講義》（東京：文藝春秋株式會社，2006年），頁18-29，110-214。關於傳統風水理論及其實務的系統性闡述，可參見Stephan Feuchtwang, *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy* (Vientiane/Paris: Vithagna, 1974).

28 趙九峰，《地理五訣》（臺北：武陵出版社，1998年據清光緒2年刊本影印），卷1，〈風水論〉，頁56。另參見俞灝敏，《風水探究》（香港：中華書局，1991年），第3章，〈飄忽的游龍〉，頁71-107；趙建雄，〈龍脈：中國傳統之山脈的地景隱喻〉，《民族學研究所資料彙編》，第13期（1999年1月），頁19-50。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

山之支如兩垂手，至水口不相管攝，故人文盛而財賦損也」。²⁹

17世紀後期，臺灣始為大清帝國收歸版圖，通曉形家之學的治臺官員隨即從堪輿學的視野，援依中國傳統崑崙三大龍脈說的架構，建構出龍渡滄海、雞籠發祖的風水格局，鋪陳全臺山川地理形勢的基本脈絡，據以體現大陸疆域與臺灣島域一脈相承的地理聯繫，在意識上延伸為大一統帝國的權力象徵，作為其將臺灣納入帝國版圖的具體宣示，夾雜著政治正統化的思維色彩。³⁰這套說法，首見於康熙中期首任臺灣知府蔣毓英所纂《臺灣府志》卷二〈敘山〉的一段文字：

臺灣之山，……其形勢，則自福建省之五虎門蜿蜒渡海，東至大洋中，起二山曰關同、曰白畎者，是臺灣諸山腦龍處也。隱伏波濤，穿海渡洋，至臺之雞籠山，始結一腦。扶輿磅礴，或山谷，或平地，繚繞百餘里，直抵東北，而諸山頓起，聳出雲霄矣。龍巒之勢，不可紀極。……如是者起伏二千餘里，到郎嬌、沙馬磯頭，而山始盡。³¹

引文中主要根據傳統崑崙三大幹龍之南龍東行落脈、注結於福建省會福州鼓山的風水架構，³²推演當時轄屬於福建省的臺灣島，自當歸屬於崑崙南支尾端分入海洋的餘脈。此脈東經大洋中關同（潼）、白畎二山（今馬祖列嶼），至北臺雞籠山始結一腦龍，臺灣山脈自此發源。臺境幹龍從北

29 黃任等纂修，《泉州府志》（泉州：泉州志編纂委員會，1984年據泉山書社民國16年乾隆版補刻本影印），卷20，〈風俗〉，頁5b-6a。

30 洪健榮，〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（上）〉，《臺灣風物》，50卷3期（2000年9月），頁25-68；洪健榮，《龍渡滄海：清代臺灣社會的風水習俗》（新北：花木蘭文化出版社，2015年），頁105-122。

31 蔣毓英，《臺灣府志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993年），卷2，頁13。

32 徐善繼、徐善述，《地理人子須知》（臺北：武陵出版社，1986年據明萬曆11年重刻隆慶3年本影印），卷1上，〈總論中國之山〉，頁1a-2b；榮錫勳，《撼龍經疑龍經批注校補》（臺北：武陵出版公司，1995年據清光緒18年刊本影印），頁229-230，723-727。另參見三浦國雄，《風水講義》，第三講，〈三本の大龍脈〉，頁56-79。

境雞籠山起祖，蜿蜒南行至全島最南端鳳山縣內沙馬磧（今恆春鵝鑾鼻）而盡。

在這段清代官修臺灣方志定於一尊的正統範例之後，巡臺御史黃叔璥（1680-1758）於乾隆元年（1736）刊《臺海使槎錄》卷四〈赤嵌筆談·紀異〉中的一段文字，更將臺地來龍之說與南宋名儒朱熹（1130-1200）登福州鼓山的預言加以連結，來解說清代臺灣漢人社會蓬勃發展的因緣際會云：

有言朱文公登福州鼓山，占地脈曰：「龍渡滄海，五百年後，海外當有百萬人之郡」。今歸入版圖，年數適符。熙熙攘攘，竟成樂郊矣。³³

臺灣風水龍脈說的形塑及其與宋儒朱熹的歷史淵源，經由清代中後期各類文獻的傳鈔與強化，逐漸成為臺地官紳習以為常的堪輿通論，反映出漢文化傳統風水觀念在臺灣本土的移植與再現。在朱熹本人兼具儒學宗師與地學巨擘之雙重身份的光環加持下，³⁴無疑也提昇了這項觀念在當時臺灣知識界的神聖性與能見度，為諸多地方士紳所傳頌。施士洁友人竹塹文士鄭鵬雲（毓臣，1862-1915）於〈登鼓山天風海濤亭望臺灣〉一詩云：「滄溟龍渡海之東，地脈占祥記晦翁。百萬人家成島郡，十年刻火可憐紅。（宋朱子登鼓山望臺灣云：滄溟五百年後，當有百萬人之郡）」。³⁵鄭鵬雲在溯古詠史、撫今追昔之餘，亦寄寓懷鄉故地之思於龍渡滄海傳聞之意

33 黃叔璥，〈臺海使槎錄〉（臺北：臺灣銀行，1957年），卷4，頁78。

34 前引明代中葉堪輿名著《地理人子須知》卷1上〈總論中國之山〉中，即曾援引朱熹的說法，審度崑崙三大幹龍的南支尾端，係延伸至閩粵地區。關於朱熹的風水素養與堪輿事蹟，以及他在後世堪輿學系譜中的權威地位，可參見Patricia Ebrey, "Sung Neo-Confucian Views on Geomancy," in Irene Bloom and Joshua A. Fogel eds., *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought* (New York: Columbia University Press, 1997), pp. 75-107；周志川，〈朱子與地理風水思想〉，《元培學報》，第7期（2000年12月），頁183-191。

35 毓臣，〈登鼓山天風海濤亭望臺灣〉，《新竹文獻會通訊》，第15號（1954年6月），頁3。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

中。

光緒年間，施士浩於〈臺灣雜感〉的一段詩句和其註釋，當中即引用了前述朱熹預言「龍渡滄海」之說，以及前明延平郡王鄭成功的福建泉州南安縣故里「五馬奔江」的風水傳聞，³⁶藉此表達個人對於臺灣地理形勢與過往歷史滄桑的感觸云：

布衣夢蝶人何處（明遺老李茂春有園曰「夢蝶處」）？石鼓游龍氣未降（宋朱文公登石鼓山，占地脈曰：「龍渡東海，五百年後海外當有百萬人之郡邑」）。信有山川妙鍾毓，至今五馬說奔江（成功高祖葬處，形家號為「五馬奔江」）。³⁷

由此可見，施士浩對於這些風水典故並不陌生。實際上，關於臺灣地理特徵或風水形勢的種種概念，往往成為施士浩詩文之中的創作元素，觸動他對於特定人事時空場景的文化想像。如其〈潤菴來詩有「後學私淑」之稱，如韻答之〉中，即有「我家七鯤身，東有少祖山，木岡孕靈壤，鯨生蟲其間」的詩句。³⁸而在〈臺澎海東書院課選序〉中，施士浩更有一段針對臺地風水形勢與書院文風氣運之間相互關聯的論述。該文首先敘說自清初以來臺灣文教發展的大勢云：「吾臺版籍，自吾先靖海侯襄壯公削平鄭氏，至康熙23年始隸本朝；其時絕島手闢，未遑文教。而至於今二百餘年，經列聖人休養之澤，絃誦彬雅，固已駿駿乎日進矣」。緊接著，施士浩再次徵採朱熹登福州鼓山預言龍渡滄海的風水傳聞，並援引風水思想中

36 關於泉州南安縣石井安平地方「五馬奔江」（或云「五馬朝江一馬回」）的龍脈形勢，如何應驗出鄭成功家族的霸業興衰等相關的風水典故，可參見江日昇，《臺灣外紀》（臺北：世界書局，1985年），頁1-2；楊瑟恩，〈鄭成功傳說研究〉（臺北：私立輔仁大學中國文學系碩士論文，1997年），頁129-132；蔡蕙如，〈與鄭成功有關的傳說之研究〉（臺南：臺南市立文化中心，1998年），頁51-63。

37 施士浩，《後蘇龜合集》，頁53-54。

38 施士浩，《後蘇龜合集》，頁194。關於木岡山為臺灣縣境少祖山的說法，可參見王必昌等，《重修臺灣縣志》，卷2，〈山水志·山〉，頁31；余文儀等，《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行，1962年），卷1，〈封域·山川〉，頁8。

的氣行觀念，推闡臺地文風蔚起的其來有自，來為教育體系的發展現狀尋求一神聖性的支撐點，進而凸顯出書院的設置對於臺灣本土社會朝向文質化的重要性云：

況扶輿旁薄之氣，自閩之五虎門蜿蜒渡海而來，其間有關童、白刪，形執起伏，如蛛絲馬跡，礪然可尋；至然繚繞二千餘里，水環山障，極東南之奧焉。昔子朱子登石鼓山占地脈，曰：「龍渡滄溟，五百年後，海外當有百萬人之郡」。又安知此後靈秀所積，人文不更勝於海內耶？竊惟人文之興，在於學校；而書院則視學校為尤切。³⁹

這段出自於傳統文化意識層面的主觀認定，體現出施士浩的心目中，官治作為、風水庇蔭與臺灣人文之間存在著一種緊密的聯繫。「龍渡滄海」的風水典故在此，不僅為臺灣漢文化社會的發展脈絡確立一合理化的基礎，也成了他預見臺地人文蔚起的先驗保證與後設詮釋。

肆、對於陰陽宅風水本身的態度

「風水」為傳統術數文化的一環，也是一種空間實踐的方式；⁴⁰風水原理的實踐，主要透過天人感應的觀念、陰陽五行的法則與八卦屬性、山向方位的推算，進行人事時空秩序的安排，以達成趨吉避凶及納福招財的效驗。而風水的具體化，則表現為陰、陽宅的形制及其位向，小至亡者墳墓、生人屋宅與公共建築，大至街道、村落、城市、區域以及國家，皆有風水居葬之術可以發揮的空間。傳統漢文化社會的堪輿學理論及其實踐，

39 施士浩，《後蘇龜合集》，頁353-354。

40 林開世，〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，《臺灣人類學刊》，第5卷第2期（2007年12月），頁63-122。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

多以相陰宅為主流。⁴¹

施氏父子對於陰陽宅風水本身的態度，茲以臺人的祖墳風水習俗為例，在風水觀念籠罩的社會氣氛中，延請地師為親屬相擇一處吉壤佳穴，遵依風水原則處理營葬事宜，無非是一般民眾實踐陰宅風水之學的日常行為模式。由於陰宅風水信仰連結了祖先崇拜與家族意識，更推促世人的依賴及奉行。⁴²對於墓主後代子孫而言，風水擇葬的作法不僅為孝道實踐的方式，體現仁人孝子事死如生與慎終追遠的孝思；經由風水先生認證下的風水福地，也是一種維繫家族丁財兩旺與富貴滿堂的保障。然而，此種既富且貴的保障對於外人來說，卻也是一種現實利益的誘惑。⁴³在風水資源有限的環境之下，客體的誘惑若是轉變為主體的企圖，難免在盛行風水葬俗的地方社會衍生各類爭葬墳地、盜葬墓塋或毀墳冒葬的糾紛，甚至演變成武力衝突與對簿公堂的局面。

施瓊芳於道光25年（1845）進士取中之後，於翌年（1846）返歸泉州府晉江縣祭祖省墓，其間竟發現八世祖施仁峯位在惠安縣谷口舖埔兜鄉獅塔山的墳塋，於去年為當地土豪王添、王賢、王諒、王文、王田等人「見墳山石質堅美，且貪地近工省，起意將石開鑿，蓋造房屋，致將墳左手砂洗毀一空」，此事見於〈施氏先墳被毀呈控文卷〉的記載。斯時，到墳謁拜的施瓊芳，「見砂石戕殘，墳脈已斷」，令他悲憤不已。為此，他除了續留故里重修祖墳風水，並於同年閏五月初六日向官府呈控先墳被毀一案，希冀能透過司法力量的伸張，以懲惡罰奸，為祖墳風水形局遭毀情事

41 王爾敏，〈明清時代庶民文化生活〉（臺北：中央研究院近代史研究所，2000年再版），頁124-135。另參見Maurice Freedman, "Geomancy," in *The Study of Chinese Society* (Stanford: Stanford University Press, 1979), pp. 313-333；Ole Bruun, *An Introduction to Fengshui* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pp. 59-83, 100-110.

42 中國學者陳進國指出：「基於祖先崇拜的風水信仰，不僅為家族的多元發展提供了一種合理化的意義模式（諸如族繁全賴祖墳庇蔭、先靈世世妥侑之類），而且為家族的多重整合提供一種工具化的互動模式（諸如促進家族的統合或分化）」。陳進國，〈信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索〉（北京：中國社會科學出版社，2005年），頁619。另參見瀨川昌久，〈族譜：華南漢族の宗族・風水・移居〉（東京：風響社，1996年），頁129-163。

43 Maurice Freedman, *Lineage Organization in Southeastern China* (London: University of London, Athlone Press, 1958), chapter 10.

討回公道。地方官員據報之後，一面飭差查勘，一面拘訊察究。此案經過數月的往還偵訊，最後經生員饒世宗、監生陳金堦等公親的居中調處，雙方於11月初和解息訟。⁴⁴施瓊芳為了防制日後祖墳再遭他人侵毀，於12月初2日特向官府呈請示禁云：

為墳傷待補，害弭仍防，懇給示嚴禁，勒垂杜弊事。八世祖
誥贈懷遠將軍、晉贈榮祿大夫仁峯墳，在憲轄谷口鋪獅塔山，墳庭
前買田交佃，以顧風水，墳山後沿溝嵌石以防坍壞。……自老成徂
謝，不類者恣其侵漁；重以辛未工程之費，存者益絀；往者益稀，
即往矣亦氣黯淡：適招外侮。始而受田看墳之佃聽其避匿也，漸而
砂石之戕不問矣，甚而墳庭之塌亦不問矣！⁴⁵

從施瓊芳的行文中，不難看出他所擁有的風水觀念，以及他本人對於護墳保脈以防外力傷碍的審慎態度。在這份文卷最後，有一段施瓊芳於道光27年（1847）3月有感而發的追記文字：

夫山川之清氣既萃為佳，壞則其濁氣旁散。於土著之人固宜
冥頑不靈，憑吾先塋為城社。獨怪墳山雄勁，而一脈遞傳，至今亦
多閼弱。……惜以福田失蔭，嘉植因之而不蕃！今雖委曲彌縫，僅
免於蠶食益深；而所謂羅漢之石朝護者已渺乎莫追，氣機而可復
乎？則視乎先德留貽，與後賢之自立耳。芳敢掠以為功哉！⁴⁶

施瓊芳本於倫常孝道的初衷，重視祖先墳宅本身的維護，在安慰自我之餘，對於傳統陰宅風水庇蔭的觀念似乎有所保留。他指出「先德留貽」

44 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，附錄，頁116-119。

45 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，附錄，頁119。

46 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，附錄，頁120。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

再加上「後賢自立」的作為，才是人生在世蒙受福氣的保障；既然如此，又何必過於在乎祖先墳塋遭受外力戕傷而致生氣受損的影響？

施瓊芳為了祖墳被毀而對簿公堂一事，類似的案例，其實在當地社會早有先例。例如，晉江縣蔡氏先祖明成化進士蔡清的墳墓位於鑼鐘山內，原以古坑水為界，與田姓祖墳毗鄰。乾隆初期（田姓越界侵佔蔡清墓地。至乾隆37年（1772），縣邑舉人張源德率同地方士紳出面，將蔡、田兩姓爭墳事件呈告縣令徐之寬處置。經過官員履勘之後，飭令田姓將侵佔墓地歸還蔡姓族人。⁴⁷另據光緒20年（1894）6月〈趙氏墳山示禁碑〉的記載，晉江縣趙氏世家位於塗關外三十六都粉壁山的祖墳塋地，先後於乾隆年間遭黃姓盜葬、道光及同治年間又被陳姓盜築虛堆，族人業經呈控前知縣示禁有案。為恐年久「奸人復圖盜葬」，遂僉請當時知縣再行示禁，「毋許在趙姓界內仍前盜葬，以及縱放牛羊踐踏滋事」。⁴⁸有心人士貪圖別家穴吉而侵地佔葬，為求己利而罔顧他人喪葬權益的行為，既難見容於受害家屬，也引來了地方官紳的批判。如《（乾隆）晉江縣志》卷十五〈雜志·宅墓〉登錄當地先賢祠宇墳墓，有如下的一段按語：「奈賢宦後裔，不無式微；市井無行之人，每聽土棍、地師指引，妄希吉穴，或誘一二不肖子孫寫給，或藉鄰山影佔，竟將前賢邱壘掘斬迫傷，道路之人莫不嗟憤」。⁴⁹《（道光）晉江縣志》卷六十八〈塚墓志〉序辭亦謂：

墓者，慕也。孝子思慕聖父之墳，以崇後人思慕。柳下之壘禁採，乃以賢哲棲魂官爵埋骨之區，而比隣侵之，近轄侮之，地師謀之，豪姓欺之，斬脈斷砂，墜碑毀界。……甚至挖滅遷移，控則賄囑廷擋，死者抱痛，生者含冤，傷何如之？⁵⁰

47 尹章義，《張士箱家族移民發展史——清初閩南士族移民臺灣之一個案研究》（臺北：張士箱家族拓展史研纂委員會，1983年），頁53-54。

48 鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》，上冊，頁454-455。

49 方鼎、朱升元等纂修，《晉江縣志》，卷15，頁13a。

50 周學曾等纂修，《晉江縣志》（福州：福建人民出版社，1990年），卷68，頁1625。

在清代臺灣社會，類似的現象也所在多有。如嘉慶18年（1813）臺灣縣廩生翁守訓買過黃續位於小東門外石頭坑園內小浮崙的一塊荒地，方位坐壬向丙（坐北北西向南南東），以安葬父骸。翁守訓為防葬後為外人損傷，特於墳外多買餘地，叵料後來仍遭縣民陳狗盜葬。翁守訓呈稟臺灣縣令予以究懲，並出示嚴禁。至道光25年（1845）2月，翁守訓以告示經久損壞，復稟請官府重新出示禁令，「不許奸民盜葬」，以維護其祖墳風水。⁵¹又據同治2年（1863）3月臺灣縣民蔡振益所立〈祖墳界址〉碑文中的記載：「祖墳坐乙向辛，因咸豐11年間，張德賢向張文滔求地葬母，混築在益祖墳界內。益呈控，蒙邑主章嚴究，經賢遷還，滔立約絹案，以後四方遠近人等，不得再行混築」。⁵²蔡氏子孫為保先人墳塋完好，於是呈請官方出面遏止。這類的作法，概可視為護墳保脈以防外力戕傷的風水觀念具體實踐的結果。

返觀平生以孝行仁義聞名的施瓊芳對於祖墳風水的慎重其事，基本上是一種寓風水觀念於孝道思想的表現，最終還是不脫儒家倫常本位的訴求。相較於世俗一味以祖墳風水作為子孫謀利納福的籌碼，⁵³施瓊芳重視的是以祖墳所在的適宜狀態，作為子孫緬懷先人德澤以及表達敬祖意念的媒介。在〈太高祖暨妣氏連太叔祖德沛公墳塋修竣祭告文〉中，施瓊芳對於祖先崇拜與家族傳衍之所繫的墳宅風水，有如是的看法：「況復地當窀穸，神所憑依。木華粟芽，氣本聯乎一體；芝榮檜茂，象蘄應夫千祥。凡屬宗傳，尤懷慎重」。⁵⁴在〈先府君墳塋修竣敬告祭文〉中，施瓊芳也表明：「鬱鬱佳城，我公是宅。……宰木興懷，懷深世澤。……卜兆鄉山，

51 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌·臺南市篇》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992年），頁133-134。

52 何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌·臺南市篇》，頁72。

53 如英國人類學者佛里德曼（Maurice Freedman）的研究指出，漢人習於將祖先墳穴骨骸作為傀儡來加以操弄，以謀求現實的風水利益，此種作法與祖先崇拜的本意有所抵觸。Maurice Freedman, “Ancestor Worship: Two Facets of the Chinese Case,” in *The Study of Chinese Society*, pp. 298-299.

54 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷3，頁101。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

先疇舊德。……簫隴梅尖，吉符玉尺」。⁵⁵子孫相擇吉穴而令先人得葬福地，既可報答先人恩澤，亦可透過尊祖敬宗與慎終緬懷之意，來凝聚家族成員的向心意識，進而提昇祖先崇拜的道德意涵。類似的意念，在施士浩的相關著作中亦可窺見端倪。如其於〈王迪臣觀察祖妣顧太夫人葬日祭后土文〉中敘說：

隆隆丹穴，穆穆黃祇，龍游六幕，鼈奠四維。嘉禾毓秀，神實相之，屬當寐月，用迓蕃釐。牛眠卜兆，格爾孝思；吉蠲牢醴，祠祭瘞靈。青囊玉尺，瑞蔡靈蓍，貢忱坤媯，祝史陳辭。⁵⁶

從字面上看來，施氏父子一概重視祖墳風水的存在；但這種重視還是以「格爾孝思」為優先，自有其不違儒學核心價值與堅守孝道倫理的底限。如果套用北宋名儒程頤（1033-1107）於〈葬說〉中的論點，施氏父子的態度係出自孝子為先人擇地安厝的用心，要以「奉先」為計，非以「利後」為慮，亦不拘泥於方位、時日吉凶之說。⁵⁷某些時候，施氏父子看待風水之學與堪輿地師的立場，緣於儒者理性的思維，偶亦對陰陽宅風水庇蔭觀念與堪輿地師的角色，抱持一定程度的保留態度。如施瓊芳於〈太高祖暨妣氏連太叔祖德沛公墳塋修竣祭告文〉中，以「陰堂雖奧，何殊陽宅之求安；地脈有靈，亦賴人工為善助」的說辭，⁵⁸揭示人生在世懷有風水蔭佑的心態之際，亦當努力作為，表達出一種如何平心看待世人重視陰陽宅風水的意念。而在他為友人陳嘉穀（修亭，1807-1866）所題墓誌銘記中，也

55 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷1，頁19-20。文中「玉尺」或指《玉尺經》、《平砂玉尺經》，為中國古代堪輿名著。

56 施士浩，《後蘇龜合集》，頁390。文中「牛眠」的典故，出自《晉書·周訪傳》中記載陶侃（259-334）為尋找家中失牛而偶得牛眠山中吉壤葬處一事，至後世演變為風水佳穴的通稱。房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974年點校本），卷58，頁1586。「青囊」概指《青囊經》或《青囊奧語》，與《玉尺經》皆為中國古代堪輿名著。參見王玉德，《神秘的風水》（南寧：廣西人民出版社，2009年3版），頁93-94，105-106。

57 程頤、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，1981年），卷10，〈葬說〉，頁623。

58 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷3，頁102。

宣稱陳氏子孫若日後發達，首要在於其先祖積德有成，未盡為風水地脈餘蔭所致：「昔所諛，資君識；今所諛，恃君德。地脈難，憑天鑒，赫裴俠桑智興策，為孫詒謀子燕翼，後有昌者視茲石」。⁵⁹此外，如施士洁於〈小春望日，櫟谷蛻叟六十壽詩六十韻〉中所云：「祠墓相鄰況咫尺，死生聚族計良得，一色青山盡姓黃，達人豈為形家惑」。⁶⁰在這段詩意之中的反省與自期（也可視為此種理性思維的發揮）。

大致說來，我們從施氏父子平生著作尤其是墓誌銘的資料中可見，在面對至親友朋的身後事依從堪輿形家擇葬的行徑，或以尊重亡者得葬吉地而能入土為安的前提，傾向於申明為善者當能福及後代子孫的理念。如施士洁為大正11年（1922）擇葬於金山之麓的新竹士紳鄭兆璜（1855-1921）所題墓誌銘中，即有類似的表述：

穴用形家法，首艮趾坤，……洪範五福，貴不與焉；謀之者人，成之者天，晚福如君，亦幾乎全。十儒九寒，自昔已然；窮而後工，乃以詩傳。君則異是，祖硯為田，父作子述，代有象賢。嗟今世宙，陵谷幾遷，衣冠塗炭，仕宦腥羶！急流勇退，老作頑仙，白頭真樂，不負林泉。考終攸好，佳宅牛眠。我為君銘，表此新阡。⁶¹

表面上，施氏父子並不排斥形家術士之流介入墓穴相擇的喪葬環節之中；然而，不排斥並不代表他們完全接受或是沉溺於風水福蔭的趨避觀念。舉凡涉及地方紳民仰賴堪輿形家者流進行風水擇葬的環節，施氏父子除了某些僅止於現象描述而不予置評的行文之外，如有針對葬地吉凶與風水禍福之說的評論，則偶有微詞，甚至是不以為然。

59 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷2，頁91-92。

60 施士洁，《後蘇龕合集》，頁283。

61 施士洁，《後蘇龕合集》，頁429-430。

伍、對於紳民習染堪輿學的觀感

長久以來，「風水」與傳統漢文化社會的祖先崇拜與民間信仰關係密切，加上陰宅蔭佑觀念與現實功利意識的推波助瀾，祖墳骸骨所在地點的擇吉扦葬不僅為祖先崇拜的重要環節，亦為堪輿術數的核心課題。⁶²置身於流俗熱衷「佳城蕙鬱卜牛眠」⁶³的文化生態環境之下，作為社會現象的觀察者與評論者，施氏父子對於陰陽宅風水本身，或是民間人士普遍性的相地擇葬行為，並不陌生。如施士洁於〈石翁學文六十又一壽言〉中，針對臺灣割讓之後日本新政府與風水民俗之間的調適問題，即指出「習形家語」的臺灣民眾對於墳墓風水的重視，並稱許臺南紳商石學文（石謨記，宮後街布莊錦榮發店主）出資協助地方民眾遷葬祖墳的善舉云：

臺之政府，經畫布廩，外而郊塍塋兆，凡有系於農林藝樹者，雖馬鬣牛眠之舊，必亟徙之；而別指一區，以為叢葬所。臺人習形家語，安土重遷，莫不相顧動色。翁蹶然奮號召同志，醵巨金上之政府，遂僉贖其地，俾各妥其藏焉。跡翁生平所為，此其犖犖大者。⁶⁴

除此之外，在施士洁為彰化鹿港族親施唐契（1790-1871）、施而益（1829-1871）父子所題墓誌銘中，也提到施家後人延請堪輿先生相地改葬的情形云：

62 Francis L. K. Hsu, *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1949), pp. 43-52 ; Maurice Freedman, "Chinese Geomancy: Some Observations in Hong Kong," in *The Study of Chinese Society*, pp. 208-211 ; Emily M. Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973), pp. 175-190 ; 渡邊欣雄，《風水思想と東アジア》（京都：人文書院，1990年），頁68-99。

63 施士洁，〈穹賓旋滙，來詩兼及國家情事，次韻答之〉，《後蘇龕合集》，頁305。

64 施士洁，〈後蘇龕合集〉，頁424。從這段敘述也可以讓我們見識到，自清末至日治初期臺灣社會風水民俗的延續，並未隨著政權的轉移而有明顯地中斷。

茲得施名師，素善堪輿，相岡陵之形勢，察天地之精華，為賢之先祖父，改葬佳城於南投廳北投堡南埔，土名土城庄之麓。定乙卯年安其幽宅，穴坐亥向己兼壬丙，正針辛亥辛巳分金。

施士洁於該篇墓誌銘最後，祝福亡者得葬牛眠吉地，而生者得享福蔭昌隆云：「天降其庥，自今伊始。鬱鬱佳城，纍纍芳址。死者安妥，生者昌熾。相彼牛眠，永綏福祉」。⁶⁵再者，施士洁為施而益三子施學賢元配林宜人（干娘，1872-1920）所題墓誌銘中，也有類似的表述：「故今乃得天賜異人，瞰山川之靈秀，察天地之精華，爰擇佳城於南投堡萬丹山之陽，定庚申年正月初八日午時，安葬其穴，坐乙向辛兼卯酉，正針乙卯乙酉分金。……建茲宅兆，本支百世。鬱鬱佳城，天戴地履」。⁶⁶對於漢文化社會為族親卜吉擇地以求陰宅庇蔭的心態，施士洁著實也瞭然於心，並同以慶幸之意來面對往者得葬吉地與生者相地營葬的結果。

在不否認風水現象存在的同時，擁有清代進士功名、傳統士紳身份且諳習儒學禮教規範的施氏父子，當他們標榜「達人豈為形家惑」的立場之餘，對於地方社會的士紳階層習究堪輿術數或是篤信風水之說的情形，又抱持著何種態度？

自中國宋代以來，士紳階層從事陽宅擇建與陰宅擇葬的行為，以及接受堪輿相地之說與結交風水卜算術士的現象，甚至於已身通曉風水知識與具備風水技藝的情形，已然行之有素、相習為常。⁶⁷在傳統漢文化社會，士紳階層研習堪輿術數的背後，可說是具有多重性的動機。儒家傳統以孝悌為本的價值觀念，重視仁人孝子事死如生的道德實踐，此舉為風水學說滲透到儒學體系預留了空間，也激起了歷代儒者一窺究竟的意念，或是基於儒學的立場重新詮釋堪輿理論的內涵，並試圖導之為正，「以裨政治，

65 施義崧主編，《臨濮堂錢江施氏族譜》（臺北：編者自印，1988年），頁57。

66 施義崧主編，《臨濮堂錢江施氏族譜》，頁60。

67 劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》，第45期（2010年6月），頁1-78；廖咸惠，〈體驗「小道」——宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》，第20卷第4期（2009年12月），頁1-58。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

保生民躋於壽域，惠亡者安於下泉，示愛民廣博之道」。⁶⁸進而言之，儒學傳統講究仰觀天文、俯察地理、中盡人事的博學取向（通天、地、人謂之儒），經綸世務者移風易俗、經世濟民的教化初衷，以及身居朝野期間卜居擇建、相地營葬的現實需要，亦得以驅策官紳階層關注風水之說的表象與實質，甚至於汲取當中的觀念與作法，作為其導化民俗與入世濟世的施力點，援以強化「儒學世俗化」的影響力。⁶⁹

施氏父子平生交遊中，不乏已身習究堪輿之學與風水之說的士紳階層或術士者流。在日常實踐方面，施瓊芳於臺南府城期間，曾有就教於通曉堪輿之學的陳嘉穀（修亭）以相擇亡弟葬地的紀錄。施瓊芳不僅心儀陳嘉穀其人其術，並推崇陳氏接受戚友委託相地的行徑，此事見於施瓊芳題撰〈宣德郎修亭陳君墓誌銘〉中的記載：

歲己未，余以弟喪未葬，數問地於陳君修亭，晨夕過從，略悉梗概，心重其為人。……君雖世務經心，能於本業之餘，旁涉方技、醫卜而外，尤精青烏家言。其葬太翁於鋪山也，規勢經方，自出手眼。戚友延之相地，真率相待，不以為嫌，人尤欽其才而服其量。⁷⁰

同樣的，施士洁於二十世紀初寓居閩南期間，亦曾有過延請堪輿地師以辦理喪葬事宜與遵行擇日宜忌的紀錄。⁷¹施士洁於〈楊墨侯太翁配郭太夫人合窆墓志銘〉中，在追憶閩地友人楊墨侯（1833-1909）的生平行誼

68 王洙等，《圖解校正地理新書》（臺北：集文書局，1992年據國立中央圖書館藏金明昌3年抄本影印），序，頁1。

69 前述士紳階層習究堪輿之學的各類動機，參見徐善繼、徐善述，《地理人子須知》，序言，頁1a-3a；劉謙著，謝昌註，《地理囊金集註》（臺北：武陵出版公司，1995年據明刊本影印），序，頁1a-4b。中國歷代士紳的具體實例，可參見袁樹珊編著，《中國歷代卜人傳》（臺北：新文豐出版公司，1998年重印）。關於「儒學世俗化」的觀點，係借鏡王爾敏、吳倫霓霞，〈儒學世俗化及其對於民間風教之浸濡——香港處士翁仕朝生平志行〉，收入氏著，《明清社會文化生態》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），頁37-69。

70 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷2，頁87，90。

71 施士洁，〈後蘇龜泉廈日記〉，《臺南文化》，第8卷第2期（1966年6月），頁80-81，88-89。

之際，極力讚揚其曾無償替人相擇風水葬地的善舉云：「翁又博聞彊記，若有異稟，嘗汎覽堪輿、卜筮、方伎諸書，為人指畫佳城，笠屐徒步山谷間，勞不受酬，耄而忘倦」。而楊氏自身亦是風水擇葬的具體實踐者，在他與夫人合葬的墓塋，「穴用形家法，首某趾，其兼某某分金」。⁷²

施氏父子筆下陳嘉穀與楊墨侯的堪輿形象頗為類似，大抵為傳統漢文化社會介於士紳階層與平民百姓之間的術士之流（specialists, geomancer），具備基本的文字素養以及提供地方人士風水居葬與擇吉趨避訊息的能力，通常擁有相當程度的聲望。⁷³在施氏父子的心目中，由於楊、陳二人的作為皆符合儒家傳統講究學以濟世、仁心助人的善行，所以獲得他們形諸文字的稱許，有如施瓊芳於〈陳修亭像題贊〉中「撥沙相地，謀為人忠。勞而不伐，流譽鄉邦」的正面評價。⁷⁴換句話說，施氏父子或許不排斥紳民習染堪輿術數本身，如果行止得宜，有利民情風教，自是無可厚非；但若假借風水之學惑世圖利，淪為江湖術士之流的庸俗謀生伎倆，恐非他們所能苟同。一念之間，為善為惡；水能載舟，亦可覆舟，這項價值判準，或可視為他們心目中對於士紳階層兼習風水以及堪輿術數之操作用意的一條不容逾越的界線。根據學者王爾敏的研究指出，中國傳統官紳以業餘身分習究術數來啟示民眾，不似江湖術士藉此職業以謀取名利，兩者之間自有深淺雅俗之別。⁷⁵此種見解，亦可用來解釋清代臺灣知識階層評判儒士官紳傳習風水的行為與專職風水術士之間的差別分際。

除了這條判別儒者本位與江湖術士的界線之外，如先前本文所強調的，在施氏父子看待士紳階層與風水文化的價值意識中，尚有一更要緊的道德標準。如施瓊芳於〈承德郎砥柱施公墓誌銘〉中，記載鹿港族親施孔彰（1783-1860）的葬地「穴首未，趾丑兼坤艮，分金辛未、辛丑」的風水

72 施士洁，《後蘇龜合集》，頁367-369。

73 Maurice Freedman, “Geomancy,” pp. 323-324, 328-330; James Hayes, “Specialists and Written Materials in the Village World,” in David Johnson, Andrew J. Nathan and Evelyn S. Rawski eds., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp. 75-111; Ole Bruun, *An Introduction to Fengshui*, pp. 71-73.

74 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷2，頁61。

75 王爾敏，《明清時代庶民文化生活》，頁111-113。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

形局之後，有如下的一段銘記：「湖山青，湖水碧，青烏術難憑，餘慶積善得。錢江南北數十村，耕鑿相安誰之德？」⁷⁶基本上，他強調堪輿術數並不全然可靠，惟有為善積德，才是獲得現世福報的最佳憑藉。針對士紳階層倚賴風水擇葬以求庇蔭的意念，大致秉持著保留或存疑的態度。

施士浩於〈黃氏古槩山莊序言〉中，亦曾表達自我對於類似現象的見解。文中首先回顧中國歷代名人的相地營葬事蹟云：

昔太公反葬而及五世，淮陰營地而置萬家。表聖三休之歌，詠觴於潛闥；邠卿四賢之贊，圖象於佳城。子建望魚山為羨門，安昌乞牛亭為賜域，姚勗卜兆萬安麓，別署化臺；李適樂終灞陵原，自支寢榻。士謂之達，世服其高。⁷⁷

而當時，施士浩的泉州晉江原籍友人旅菲僑商黃秀娘（1859-1925），「因念荀卿有冀本之思，尼父有首禾之義，冉子有息壤之語，姬公有族葬之經。爰相槩谷，得佳壤焉，鉢巖傍背，靈源踞顛；左縈玉湖，右拂石井」。從字裡行間可見，黃秀娘以晉江原鄉槩谷周邊形勢，堪為一處名勝佳地，特於該處營造家族陵園古槩山莊。⁷⁸對此，施士浩客套地讚譽：「為問今之玉尺錦囊，青烏赤電，心醉撥沙之術，耳食卻泗之奇者，能如是之寵辱不驚、形神俱適否耶」。在該序文的後半段，黃秀娘以「生不信疑龍家書，老不卜臥牛阡地，又何必環會稽為范少伯邑，旌綿上為介之推田

76 施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷2，頁85。

77 施士浩，《後蘇龜合集》，頁413。

78 黃秀娘，字猷炳，泉州晉江人，早年旅居菲律賓經商致富，曾向清政府捐獻巨款而封贈官爵。1910年代，於祖籍東石鎮槩谷村北營建古槩山莊，仿倣中國古代《周禮》族葬之制，以使「後世之子孫念祖宗經畫之勤，其毋惑於形家者言，而冀別葬以徼福者哉」（黃猷炳〈古槩山莊家塋記〉），此舉頗獲時人佳評。期間，黃秀娘曾邀集海內外學界名士與政商名流180餘人，為其家族陵園題贈詩文碑銘，共得190餘篇，於1932年彙輯為《古槩山莊題詠集》，施士浩〈黃氏古槩山莊序言〉即收錄其中。晉江市人民政府編，《古槩山莊題詠全編》（杭州：浙江古籍出版社，2006年）；李燦煌、粘良圖選編，《古槩山莊題墨選萃》（廈門：廈門大學出版社，2005年）；粘良圖選注，吳幼雄審校，《晉江碑刻選》（廈門：廈門大學出版社，2002年），頁82-83，208-226；鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》，頁477-547。

也哉」的一段話，反問施士浩對於勘擇宅地的看法。施士浩深有同感地答曰：

揣摩形勢，將以郭璞為神乎？拘忌災祥，必為呂才所哂矣！
而況乞靈於壘塊，求福於骷髏。貴人讀海角之經，易世而朱棺在
殯；豎子訪金精之穴，經秋而石櫛生苔。喚大夢而不醒，置天親於
無著，伊可痛也，謂之何哉？⁷⁹

在此段引文中，施士浩先以後世推尊的中國晉代風水學宗師郭璞（276-324）與唐代批判風水宅葬術數之名士呂才（600-665）的典故作為對比，⁸⁰來質疑風水擇葬的投機心態，並駁斥墳宅庇蔭的功利觀念；緊接著，更以嚴正的語氣，呼籲世人應有所覺悟，正視風水之說求福於枯骨墳骸的無稽之處，以免衍生出子孫為謀陰宅佳穴竟使先人難以入土為安的流俗弊端。基於如此立場，施士浩於序言最後表示：

卒成翼燕之謀，寧假灼龜之卜？而予也，鳥飛三匝，繞樹無
枝；鳩拙一生，安巢何地？他日狐丘首正，馬鬣封高，李沖鄰杜預
之塋，梁鴻傍要離之冢。息壤在彼，附趙佗神宅以千秋；山靈有
知，對傅永壽藏而一笑。⁸¹

施士浩反躬自省，與這位通曉堪輿觀念卻又拒斥風水葬俗的友人黃秀

79 施士浩，《後蘇龕合集》，頁413-414。文中「海角之經」應指《青囊海角經》，為中國古代堪輿名著。「金精之穴」寓唐宋之際堪輿名師廖瑀（號金精山人，相傳為唐代風水學巨擘楊筠松的傳人）的典故，引申為風水吉地之意。參見王玉德，《神秘的風水》，頁50，65，69-70，91-93。世傳題名廖金精的堪輿專論多種，可參見徐試可編，《地理天機會元》（臺中：瑞成書局，1970年據舊刊本影印），卷6、23-31。

80 關於郭璞、呂才的事蹟及其在中國風水文化史上的地位，可參見王洙等，《圖解校正地理新書》，頁263，270-271，489-492；王玉德，《神秘的風水》，頁47-50，256-257。

81 施士浩，《後蘇龕合集》，頁414。以上引文另參照晉江市人民政府編，《古巒山莊題詠全編》，第4冊，頁4b-5a。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

娘共勉，在溯及中國歷代名人的身後典故之後，彼此坦然地看待人生在世的長眠之處，不用過度執著風水吉凶宜忌的趨避觀念。施士浩透過這段引經據典的序言，稱讚黃秀娘銳意闢建古槺榔山莊、履行《周禮》族葬古法以杜絕風水擇葬惡習及其流弊的用心，正好呼應了前舉其曾為自卜生墳於古槺榔山莊的黃秀娘所作〈小春望日，槺榔谷蛻叟六十壽詩六十韻〉中「一色青山盡姓黃，達人豈為形家惑？古有姚勗及李適，笑入壽藏浮大白。識者見之稱嘖嘖，此舉到今炳史冊」的推崇。⁸²與此同時，施士浩也為古槺榔山莊留下了一段言簡意賅的題聯云：「間氣千年鍾槺榔谷，枕南寺，傍西橋，公墓法周官，不須地卜牛眠，始稱佳城」。⁸³對照古槺榔山莊的創建緣由，此聯當中的寓意，自是呼之欲出了。⁸⁴

通觀前述施氏父子的說法，己身的道德修養與善行作為，陰地好不如心地好，「積善之家，必有餘慶」（語出《周易·坤卦》），或許才是他們心目中最能符合天理昭彰的趨避之道。而此種看待天理、地理與人事之間果報關係的概念網絡，無非是承繼了漢文化傳統講究天道公理、積德納福的價值意識。

陸、結論

在臺灣傳統社會，「風水」既是一種民俗現象，呈現出芸芸眾生對於

82 施士浩，《後蘇龜合集》，頁283-284。

83 晉江市人民政府編，《古槺榔山莊題詠全編》，第2冊，頁91a；許書紀等選注，《晉江楹聯選》（廈門：廈門大學出版社，2002年），頁164。

84 另一位晚清臺灣縣（臺南）進士陳望曾（1853-1929）於1917年所作〈黃氏古槺榔山莊家塾記〉，亦表達相似的論點，茲摘錄於後作為參照：「族墳墓之制，肇自《周禮·大司徒》，所由來者遠矣。後世葬經遞出，青囊、赤苞之說，玉尺、金斗之書，附會支離，其術遂蔓延而日以盛。……迷信風水之習，錮蔽已深，而吾閩之漳泉為尤甚。……欲如古所謂同宗之墓，以親相近，非有精心毅力，而具卓越之識者以開其先，亦何能矯茲末俗哉？余友黃君秀娘，以所作《古槺榔山莊家塾記》並附圖說見示。莊在槺榔谷鄉之原，實先世發祥所自始。其地山水佳勝，氣象鬱蒼。君既營生墳於其間，復為規畫井然，何者為昭，何者為穆，序世次以別等差，俾後之子孫祭斯墓斯，相承而無或紊。其庶幾古族葬之遺乎？可謂知本矣」。晉江市人民政府編，《古槺榔山莊題詠全編》，第1冊，頁43a-b；鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》，頁491。

這類術數觀念具體實踐的結果；再者，「風水」也是一種思維方式及詮釋系統，反映出認知主體對於客體對象的理解、判斷與評價。清代臺灣官紳置身於風水之說瀰漫的社會氛圍中，如何看待這類的趨避觀念、價值體系或行為模式，其本身也成為一種值得關注的文化現象。從施瓊芳、施士洁父子的相關論述中，我們可以看出他們在面對陰陽宅風水所具有的價值判斷，大致是隨著客體的不同、對象的差異或是因應個人的需求、外在的情勢而有所改變，展露出一種選擇性認知的傾向。

施氏父子的情形，在傳統漢文化社會並非特例。中國學者陳進國從道術、義利之辨的角度分析宋元以來福建地方士紳的風水信仰根源及人文心態，其中即指出：「不同身份或地位的士紳對於風水往往有不同的認知態度，同一士紳對於不同場域的風水實踐的態度也不一致」；「在積極參與公共場域的風水活動之際，士紳卻常常對非公共場域的風水活動（特別是喪葬風水活動）表現出既愛又恨、看似矛盾的心態」。⁸⁵而此種貌似矛盾的心態，卻似士紳階層對待傳統社會風水文化生態的常態。追根究底起來，「士紳話語所呈現的所謂矛盾心態，其實並不矛盾，基本上是他們靈活地根據社會角色的變換而作出理性抉擇的結果」。⁸⁶

綜括本文所論，施氏父子接受自清初以來關於臺地風水龍脈說的知識建構，對於陽宅地理之說幾無明顯的批評，亦未將之貼上「迷信」之類的負面標籤。此舉除了自身的價值判斷之外，或許也與傳統漢文化社會的風水理論及其實踐多以陰宅為主，因而較易有切身的體會。相形之下，他們秉持「達人豈為形家惑」的見解，對於民間人士仰賴堪輿形家者流進行風水擇葬的行為，士紳階層習染堪輿地學的現象，尤其是針對「本骸得氣，遺體受蔭」、「氣感而應，鬼福及人」之類的風水庇蔭觀念本身，不時表達其不以為然或是難以苟同的態度。在祖先崇拜與風水信仰相互連結的民俗場域中，他們往往試圖過濾掉風水葬俗的違禮悖理之處，從而萃取出與

85 陳進國，《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》，頁573。

86 陳進國，《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》，頁589。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

儒家禮教相符合的部分來加以強調，並排拒世人動輒將祖先墳骸作為謀利工具的意圖及手段，汲汲於滿足個人的私慾，卻迷失了為人子者究習地理以「奉先」的仁孝本意。針對傳統陰宅庇蔭之說，他們主要傳承儒學傳統的倫常孝道觀或是天理昭彰的善惡果報觀，加以存疑或否定。

相較於流俗盲目地追求地理福蔭而罔顧天理報應的傾向，施氏父子的言論中關於天理人心與道德意識的取向，映現出傳統漢文化社會的福報觀念與勸世用意，「餘慶原從積善來」。⁸⁷實際上，傳統風水理論亦會強調：「積善必獲吉扦，造惡還招凶地。莫損人而利己，勿喪善以欺天」。⁸⁸這類的價值取向，有如歷史上傳聞南宋大儒朱熹出任福建同安主簿期間，「民有以力強得人善地者，索筆題曰：此地不靈，是無地理；此地若靈，是無天理。後得地之家不昌」。⁸⁹天理公道的存在，而非地理靈氣的應驗，才是決定善惡到頭終有報的最高判準。臺灣俗諺有云：「心肝若好，風水免討」，或云：「有天理，才有地理」、「無天理，就無地理」，⁹⁰以警惕世

87 施士洁，《後蘇龕合集》，頁101。類似的思維與作爲，如施瓊芳曾於咸豐4年（1854）自泉州印送清代著名善書《敬信錄》一批，該書主要彙編《太上感應篇》、《文昌帝君本願真經》等中國歷代宣揚忠孝節義與因果報應的善書，以神道設教的方式傳達「諸惡莫作，眾善奉行」、「善惡之報，如影隨形」等道德意識。施瓊芳後來更爲此書增輯內容以廣流傳，並作〈增輯敬信錄序〉中云：「庶幾善言、善藥，與諸君子共循孟同州之遺意云」。施瓊芳，《石蘭山館遺稿》，卷1，頁7-8。另參見鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》，第33卷第3期（1982年9月），頁14。關於《敬信錄》的內容、版本、流通情形及其在清代善書文獻史上的地位，可參見酒井忠夫，《增補中國善書の研究》，（下）（東京：株式會社國書刊行會，2000年），頁179-194。

88 徐試可編，《地理天機會元》，卷1，〈雪心賦〉，頁28a-b。又如徐善繼、徐善述《地理人子須知》所錄〈瑣言〉第十條「不可不脩陰德」中云：「蓋欲陰地好，先要心地好。……脩德以俟天，擇地以盡人，並行而不悖，仁人孝子之為心也」（頁4b）。

89 林學增、吳錫璜等纂修，《同安縣志》（臺北：成文出版社，1967年據民國18年鉛印本影印），卷41，〈雜錄〉，頁3b。明代凌濛初《二刻拍案驚奇》卷12〈硬勘案大儒爭閒氣 甘受刑俠女著芳名〉中描述，精通風水的朱熹聽信福建當地小民誣告富豪大姓倚勢強奪其風水吉地，竟將墳地斷歸該小民，事後方知落入該小民的詭計欺瞞而致誤判。悔恨無及的朱熹，遂對天祝下：「此地若發，是有地理。此地不發，是有天理」。次日，該風水墳墓即遭雷雨沖毀。凌濛初，《二刻拍案驚奇》（臺北：世界書局，1978年），頁263-265。如此情節雖與前舉志書記載略有出入，但天理報應之說及其警世之意並無二致。清代《福建省例》之〈田宅例·嚴禁爭墳〉記乾隆24年（1759）2月奉前巡撫部院吳憲示中云：「朱子人子須知載云：此處不發，是無地理；此地若發，是無天理」。臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》（臺北：臺灣銀行，1964年），頁436。又該書〈刑政例·速葬棺柩〉記乾隆30年（1765）正月13日奉巡撫部院定憲牌中云：「豈知風水一說，事屬渺茫，卜之地理，誠不如求諸人心、天理之安」。同前書，頁873-874。

90 莊秋情編著，《臺灣鄉土俗語》（臺南：臺南縣政府，1998年），頁109, 244。

人行善必得福佑，若是劣行敗德，有違天理良心，則無法獲得風水福地的庇蔭。不論士紳階層也好，庶民階層也罷，在天理重於地理的道德意識上取得了某種程度的文化共識。凡此，亦為施氏父子乃至於其他清代臺灣官紳看待風水文化的基本立場。

另外值得一提的，根據學者吳炳輝的研究，有關清代臺籍文科進士的事蹟，「文獻史料所載較為片段，但民間傳說卻頗為豐富，其題材以風水居多，另觸及諸多怪異現象之描述」。其中，尤以鄭用錫、蔡廷蘭或是首位客籍進士黃驥雲、鹿港回族進士丁壽泉（1846-1886）等人的風水傳聞，較為豐富多元。⁹¹返觀施氏父子，在筆者目前所瀏覽的各類文獻史料中，尚未得見與他們生平事蹟相關的風水傳聞。此種現象，反倒成了相對特殊的案例。個中的玄機奧妙，尚有待未來進一步地追究。

關於清代臺灣知識階層與風水文化的互動，筆者先前已完成竹塹進士鄭用錫與澎湖進士蔡廷蘭的兩篇個案研究。如將前述個案與施氏父子相互比較，可以看出他們面對陰陽宅風水學理及其相應的文化現象，多帶有選擇性認知的價值取向；而在駁斥風水庇蔭觀念的違禮悖理及其對於社會秩序造成的負面影響，試圖將風水擇葬的行為歸本於倫常孝道意識的實踐，乃至於強調天理優先於地理的部分，施瓊芳、施士洁父子與鄭崇和（1756-1827）、鄭用錫父子以及蔡培華、蔡廷蘭父子的立場更為類似，此種意念在傳統儒家知識社群中應有相當程度的普遍性。⁹²本文探討施氏父子對於傳

91 吳炳輝，〈清代臺灣文科進士流傳事蹟舉隅〉，《明新學報》，第30期（2004年11月），頁77-85。

92 如果以過往海內外學界探究風水文化而形成「機械論」與「人格論」的觀點來看，前述清代臺灣士紳的思維比較傾向於「人格論」的風水觀。按：「機械論」的風水觀源於英國學者Maurice Freedman於《中國的宗族與社會》（*Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, 1966）中的見解，強調漢人將祖先的骨骸作為傀儡來加以利用，以謀求現世的風水利益；「人格論」的風水觀係由美國人類學者Emily M. Ahern於《中國村落的亡者崇拜》（*The Cult of the Dead in a Chinese Village*, 1973）中提出，作者根據自己在臺北縣三峽鎮溪南里的田野調查結果，強調祖先擁有自主的意志與感情來決定子孫的幸與不幸，而非氣或墳墓風水的力量所致。這項風水話題，後續由臺灣學者李亦園、葉春榮、余光弘、林開世等人加以辨駁與商榷，成為臺灣社會人類學界的風水課題中主要的研究典範之一，同時也引發了日本學者渡邊欣雄、瀨川昌久等人研究東方風水文化之際的迴響。相關的研究回顧與對話，參見林開世，〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，頁73-84；渡邊欣雄，〈東洋理論としての風水思想——社會人類學的研究成果と試論〉，《iichiko》，第38號，1996年1月，頁99-120；瀨川昌久，《族譜：華南漢族の宗族・風水・移居》，頁187-199。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

統風水文化的認知，期能為這項研究課題堆砌另一塊磚石。為能更深入理解這類態度在臺灣傳統社會的普遍性，或是其相較於庶民階層的同異性，未來擬透過更多案例的實證研究，來考察清代臺灣知識階層看待風水文化的概念網絡所具有的共通性（共相）與特殊性（殊相），從「風水」的層面具體而微地觀察精英文化（雅，大傳統）與庶民生活（俗，小傳統）之間的分際、互通與交集，⁹³進而建構出清代臺灣官紳的風水觀念及其行為實踐的基本模式。

93 關於傳統漢文化社會之中雅、俗之別的見解，詳參王爾敏，〈明清時代庶民文化生活〉，頁1-8，209-221。關於大、小傳統的概念，係根據西方人類學者雷德菲爾德（Robert Redfield, 1897-1958）的界說。所謂大傳統（Great tradition）為國家與城鎮的知識階層所傳習的文化傳統，小傳統（Little tradition）則為鄉間村落的庶民階層所傳習的文化傳統，兩者之間互有差異，但亦有相互滲透與依存的情形。詳參Robert Redfield, *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1956)、*The Little Community and Peasant Society and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1960)。

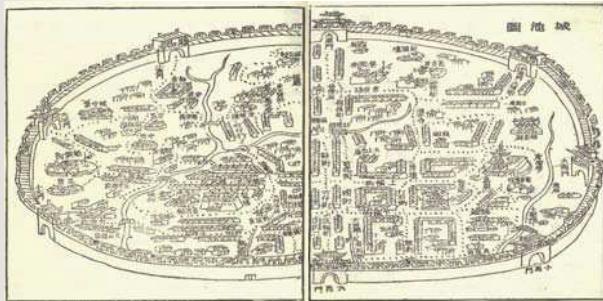


圖1：19世紀中期臺灣縣「城池圖」，圖中府儒學右側海東書院，曾為施瓊芳、施士洁父子講學之處。

資料來源：謝金鑾等，《續修臺灣縣志》（臺北：臺灣銀行，1963年）。



圖2：臺南市中西區忠義國民小學武德殿，前身為海東書院。



圖3：臺南孔廟樂器庫內國朝文進士題名錄，最右行記施瓊芳。



圖4：今赤崁樓西邊石精臼米街廣安宮北側、新美街延伸至西門路一帶，為施家進士第（石蘭山館）舊址。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知



圖5：進士施瓊芳神主牌（現保存於臺南市中西區赤崁街15巷施宏銘先生寓所）



圖6：臺南市中西區海安路二段79巷施氏大宗祠內進士施瓊芳、施士洁父子圖像牌位。



圖7：臺北市中山區劍潭古寺中的施士洁題刻



圖8：進士施瓊芳墓（位於臺南市南區南山公墓蛇仔穴），列為市定古蹟。

參考書目

一、原始文獻

不著撰者，〈清明祭掃墓祝文〉，《臺南文化》，4卷3期（1955年4月），頁21。

方鼎、朱升元等纂修，《晉江縣志》。臺北：成文出版社，1967年據清乾隆30年刊本影印。

尹章義編纂，《臺灣鑑湖張氏族譜》。臺北：張士箱家族拓展史研纂委員會，1985年。

王必昌等，《重修臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行，1961年。

王洙等，《圖解校正地理新書》。臺北：集文書局，1992年據國立中央圖書館藏金明昌3年抄本影印。

王振惠等主修，《臺南市志·卷七人物志列傳篇》。臺南：臺南市政府，1969年。

王觀梓編，《龍塘王氏族譜》。臺北：國立故宮博物院藏1915年手稿本微縮資料。

江日昇，《臺灣外紀》。臺北：世界書局，1985年。

向麗婷選注，《施士洁集》。臺南：國立臺灣文學館，2013年。

李燦煌、粘良圖選編，《古巒山莊題墨選萃》。廈門：廈門大學出版社，2005年。

何培夫主編，《臺灣地區現存碑碣圖誌·臺南市篇》。臺北：國立中央圖書館臺灣分館，1992年。

余文儀等，《續修臺灣府志》。臺北：臺灣銀行，1962年。

余育婷選注，《施瓊芳集》。臺南：國立臺灣文學館，2013年。

房玄齡等，《晉書》。北京：中華書局，1974年點校本。

林學增、吳錫璜等纂修，《同安縣志》。臺北：成文出版社，1967年據民

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

國18年鉛印本景印。

周學曾等纂修，《晉江縣志》。福州：福建人民出版社，1990年。

施士浩，〈後蘇龜泉廈日記〉，《臺南文化》，8卷2期（1966年6月），頁68-92。

施士浩，《後蘇龜合集》。臺北：臺灣銀行，1965年。

施士浩原著，陳香鈔註，《施芸況詩鈔》。臺北：臺灣商務印書館，1986年。

施義崧主編，《臨濮堂錢江施氏族譜》。臺北：編者自印，1988年。
施德馨等編，《濤海施氏大宗族譜》。臺北：龍文出版社，1993年據清康熙年間遞補刊本景印。

施瓊芳，《石蘭山館遺稿》。臺北：龍文出版社，1992年。

凌濛初，《二刻拍案驚奇》。臺北：世界書局，1978年。

晉江市人民政府編，《古檗山莊題詠全編》。杭州：浙江古籍出版社，2006年。

徐善繼、徐善述，《地理人子須知》。臺北：武陵出版社，1986年據明萬曆11年重刻隆慶3年本景印。

徐試可編，《地理天機會元》。臺中：瑞成書局，1970年據舊刊本景印。

袁樹珊編著，《中國歷代卜人傳》。臺北：新文豐出版公司，1998年重印。

粘良圖選注，吳幼雄審校，《晉江碑刻選》。廈門：廈門大學出版社，2002年。

連橫，《臺灣通史》。臺北：臺灣銀行，1962年。

許書紀等選注，《晉江楹聯選》。廈門：廈門大學出版社，2002年。

莊秋情編著，《臺灣鄉土俗語》。臺南：臺南縣政府，1998年。

陳文達等，《臺灣縣志》。臺中：臺灣省文獻委員會，1958年。

陳夢林等，《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行，1962年。

黃任等纂修，《泉州府志》。泉州：泉州志編纂委員會，1984年據泉山書

社民國16年乾隆版補刻本景印。

黃典權等主修，《臺南市志稿·卷六人物志人物傳》。臺南：臺南市文獻委員會，1958年。

黃叔璥，《臺海使槎錄》。臺北：臺灣銀行，1957年。

程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》。北京：中華書局，1981年。

詹評仁總纂，《臺南縣佳里鎮營頂錦繡堂莊氏族譜》。臺南：營頂錦繡堂管理委員會，1992年。

臺灣日日新報社編，《漢文臺灣日日新報》。臺北：臺灣日日新報社。

臺灣銀行經濟研究室編，《安平縣雜記》。臺北：臺灣銀行，1959年。

臺灣銀行經濟研究室編，《福建省例》。臺北：臺灣銀行，1964年。

趙九峰，《地理五訣》。臺北：武陵出版社，1998年據清光緒2年刊本景印。

榮錫勳，《撼龍經疑龍經批注校補》。臺北：武陵出版公司，1995年據清光緒18年刊本景印。

劉謙著，謝昌註，《地理囊金集註》。臺北：武陵出版公司，1995年據明刊本景印。

蔣毓英，《臺灣府志》。南投：臺灣省文獻委員會，1993年。

鄭振滿、丁荷生編纂，《福建宗教碑銘彙編·泉州府分冊》。福州：福建人民出版社，2003年。

謝金鑾等，《續修臺灣縣志》。臺北：臺灣銀行，1963年。

臨時臺灣舊慣調查會，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書·臺灣私法》。東京：東洋印刷株式會社，1910-1911年。

顏亮洲等編，《顏氏族譜》，收入北京圖書館編，《閩粵僑鄉卷》，北京圖書館藏家譜叢刊第17冊。北京：北京圖書出版社，2000年。

二、近人論著

尹章義，《張土箱家族移民發展史——清初閩南士族移民臺灣之一個案研究》。臺北：張土箱家族拓展史研纂委員會，1983年。

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士浩對於「風水」的認知

- 王玉德，《神秘的風水》。南寧：廣西人民出版社，2009年3版。
- 王建國，〈施士浩《後蘇龜詩鈔》之鄉愁書寫〉，《文學臺灣》，第43期（2002年7月），頁244-274。
- 王爾敏，《明清社會文化生態》。臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 王爾敏，《明清時代庶民文化生活》。臺北：中央研究院近代史研究所，2000年再版。
- 田啟文，〈一樣文章兩樣情——施士浩〈耐公六十自祭文〉與陶淵明〈自祭文〉之比較〉，《臺南文化》，新59期（2005年11月），頁28-41。
- 向麗頻，〈清代臺南詩人施瓊芳近體詩用韻考察〉，《東海中文學報》，第13期（2001年7月），頁183-193。
- 向麗頻，〈施士浩《臺江新竹枝詞》探析〉，《東海大學文學院學報》，第44卷（2003年7月），頁204-221。
- 向麗頻，〈《後蘇龜詞草》研究〉，《東海大學文學院學報》，第48卷（2007年7月），頁181-208。
- 向麗頻，〈施士浩及其文學研究〉，臺中：私立東海大學中國文學系博士論文，2007年。
- 吳炳輝，〈清代臺灣文科進士流傳事蹟舉隅〉，《明新學報》，第30期（2004年11月），頁73-85。
- 吳毓琪，〈臺南詩人施瓊芳作品中的臺灣社會面相〉，《文學臺灣》，第36期（2000年10月），頁114-143。
- 余育婷，《施瓊芳詩歌研究》。新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- 李孝悌，〈從中國傳統士庶文化的關係看二十世紀的新動向〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第19期（1990年6月），頁299-339。
- 李孝悌，〈十七世紀以來的士大夫與民眾——研究回顧〉，《新史學》，第4卷第4期（1993年12月），頁97-139。
- 何淑宜，〈以禮化俗——晚明士紳的喪俗改革思想及其實踐〉，《新史學》，第11卷第3期（2000年9月），頁49-100。

何淑宜，〈明代士紳與通俗文化——以喪葬禮俗為例的考察〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，2000年。

余育婷，〈施瓊芳題畫詩探析〉，《東方人文學誌》，第4卷第2期（2005年6月），頁197-212。

余育婷，〈臺南詩人施瓊芳詩歌中所反映的臺灣風土面貌〉，《臺灣文學評論》，5卷3期（2005年7月），頁107-124。

余育婷，〈臺南詩人施瓊芳及其作品中的本土關懷〉，《臺南文化》，新60期（2006年6月），頁115-133。

余美玲，〈海東進士施士洁的詩情與世情〉，《逢甲人文社會學報》，第1期（2000年11月），頁33-54。

林開世，〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，《臺灣人類學刊》，5卷2期（2007年12月），頁63-122。

林淑慧，〈十九世紀在地文人的風俗論述——以臺南進士父子施瓊芳、施士洁的散文為詮釋核心〉，《高雄文化研究》，2008年8月，頁189-214。

周志川，〈朱子與地理風水思想〉，《元培學報》，第7期（2000年12月），頁183-191。

洪健榮，〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（上）〉，《臺灣風物》，第50卷第3期（2000年9月），頁15-68。

洪健榮，〈當「礦脈」遇上「龍脈」：清季北臺雞籠煤務史上的風水論述（下）〉，《臺灣風物》，第50卷第4期（2001年1月），頁155-188。

洪健榮，〈塑造境域「佳城」：清代臺灣設治築城的風水考量〉，《臺北文獻》，直字第155期（2006年3月），頁45-113。

洪健榮，〈明鄭治臺前後風水習俗在臺灣社會的傳佈〉，《臺南文化》，新60期（2006年6月），頁16-52。

洪健榮，〈當「風水」成為「禍水」——清代臺灣社會的風水糾紛

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

- (上)〉，《臺南文化》，新61期（2007年2月），頁27-54。
- 洪健榮，〈當「風水」成為「禍水」——清代臺灣社會的風水糾紛（下）〉，《臺南文化》，新62期（2008年9月），頁1-46。
- 洪健榮，〈聖學空間的術數化思維：清代府城（臺南）地區文教建設的風水考量〉，《臺南文化·南瀛文獻合輯》（2011年11月），頁10-27。
- 洪健榮，《龍渡滄海：清代臺灣社會的風水習俗》。新北：花木蘭文化出版社，2015年。
- 俞灝敏，《風水探究》。香港：中華書局，1991年。
- 妻子匡，〈施瓊芳仁孝留名（臺澎人物傳）〉，《臺北文獻》，直字第6-8期（1969年12月），頁82-84。
- 張壽安，〈十七世紀中國儒學思想與大眾文化間的衝突：以喪葬禮俗為例〉，《漢學研究》，11卷2期（1993年12月），頁69-80。
- 陳芳汶，〈東寧才子施瓊芳及其〈蔗車賦〉初探〉，《人文社會學報》，第3期（2007年3月），頁205-224。
- 陳啟鐘，〈風生水起——論風水對明清時期閩南宗族發展的影響〉，《新史學》，第18卷第3期（2007年9月），頁1-43。
- 陳淑美，〈施士洁及其後蘇龕合集研究〉，臺北：國立政治大學中國文學系國文教學碩士學位班碩士論文，2007年。
- 陳進國，《信仰、儀式與鄉土社會：風水的歷史人類學探索》。北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 葉春榮，〈風水與空間——一個臺灣農村的考察〉，收入黃應貴主編，《空間、力與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1995年，頁317-350。
- 楊明珠，〈臺灣海東四子研究〉，臺北：中國文化大學中國文學研究所博士論文，2007年。
- 楊瑟恩，〈鄭成功傳說研究〉，臺北：私立輔仁大學中國文學系碩士論

文，1997年。

趙建雄，〈龍脈：中國傳統之山脈的地景隱喻〉，《民族學研究所資料彙編》，第13期（1999年1月），頁19-50。

廖咸惠，〈體驗「小道」——宋代士人生活中的術士與術數〉，《新史學》，第20卷第4期（2009年12月），頁1-58。

劉祥光，〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》，第45期（2010年6月），頁1-78。

鄭喜夫，〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》，第33卷第3期（1982年9月），頁7-37。

蔡蕙如，〈與鄭成功有關的傳說之研究〉。臺南：臺南市立文化中心，1998年。

盧嘉興，〈開臺唯一父子進士施瓊芳與施士洁〉，《臺灣研究彙集》，第1期（1966年12月），頁27-39。

謝碧連，〈府城臺南父子雙進士——施瓊芳、施士洁〉，《臺南文化》，新53期（2002年10月），頁43-63。

謝碧連，〈施瓊芳與施士洁〉。臺南：臺南市政府，2005年。

三浦國雄，《風水講義》。東京：文藝春秋株式會社，2006年。

酒井忠夫，《增補中國善書の研究》。東京：株式會社國書刊行會，1999-2000年。

堀込憲二，〈風水思想と中國都市の構造〉，東京：東京大學工學博士論文，1990年。

渡邊欣雄，《風水思想と東アジア》。京都：人文書院，1990年。

渡邊欣雄，〈東洋理論としての風水思想——社會人類學的研究成果と試論〉，《iichiko》，第38號（1996年1月），頁99-120。

瀨川昌久，《族譜：華南漢族の宗族・風水・移居》。東京：風響社，1996年。

Ahern, Emily M. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford

清代臺南父子雙進士施瓊芳、施士洁對於「風水」的認知

- University Press, 1973.
- Brook, Timothy. "Funerary Ritual and Building of Lineages in Late Imperial China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49: 2 (1989), pp.465-499.
- Bruun, Ole. *Fengshui in China: Geomantic Divination between State Orthodoxy and Popular Religion*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.
- Bruun, Ole. *An Introduction to Fengshui*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Bloom, Irene and Joshua A. Fogel eds. *Meeting of Minds: Intellectual and Religious Interaction in East Asian Traditions of Thought*. New York: Columbia University Press, 1997.
- Feuchtwang, Stephan. *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vientiane/Paris: Vithagna, 1974.
- Freedman, Maurice. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: University of London, Athlone Press, 1958.
- Freedman, Maurice. *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*. London: Athlone Press, 1966.
- Freedman, Maurice. *The Study of Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 1979.
- Hsu, Francis L. K. *Under the Ancestors' Shadow: Chinese Culture and Personality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1949.
- Lau, Bernard W. K. "Feng-Shui: An Example of Sense of Coherence in Chinese Geomancy?" *Asian Culture Quarterly* 24: 4 (1996), pp. 55-61.
- Redfield, Robert. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- Redfield, Robert. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Watson, James L. and Evelyn S. Rawski eds. *Death Ritual in Late Imperial and*

華文文獻 66卷第4期

Modern China. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1988.

The Cognition toward “Feng-shui” of the Tainanese Chin shih
Shih Chiung-Fang and his son Shih shih-ji in Ch’ing Period
Chien-jung Hung*

Abstract

In the traditional society of Taiwan, “Feng-shui” was not only a set of the folklore phenomenon, but also a set of the mode of thought and the system of interpretation. The main purpose of this thesis is to explore the Tainanese Chin shih Shih Chiung-Fang and his son Shih shih-ji’s ideas and practices of Feng-shui in Ch’ing Period, analyzing their value judgements toward this geomancy culture. Furthermore, it also allows us to ponder that there exists a complex relation of divergence and convergence between the traditional gentry and Feng-shui culture. In this research, we can understand that Shih Chiung-Fang and Shih shih-ji accepted the construction of knowledge concerning the Dragon veins of Taiwan from the early Ch’ing period, and they scarcely criticized the Feng-shui of human habitation. On the Contrary, they often opposed the ways by which the gentry adopted the practices of Feng-shui without obeying the rituals of Confucianism. In the same manner, they despised the Feng-shui specials those who confused the gentry and the ordinary people for their own benefits. Moreover, they also refuted the belief of Feng-shui which could enhance good fortune and keep away bad fortune. To sum up, Shih Chiung-Fang and Shih shih-ji’s value judgements toward the Feng-shui culture were often changed along with the different objects or the private needs and external situation, so as to their attitudes ultimately tended to be a set of the alternative Cognition.

Keywords: feng-shui, geomancy, confucianism, gentry, cultural history

* Associate Professor, Department of History, National Taipei University.

基層文獻

66卷第4期