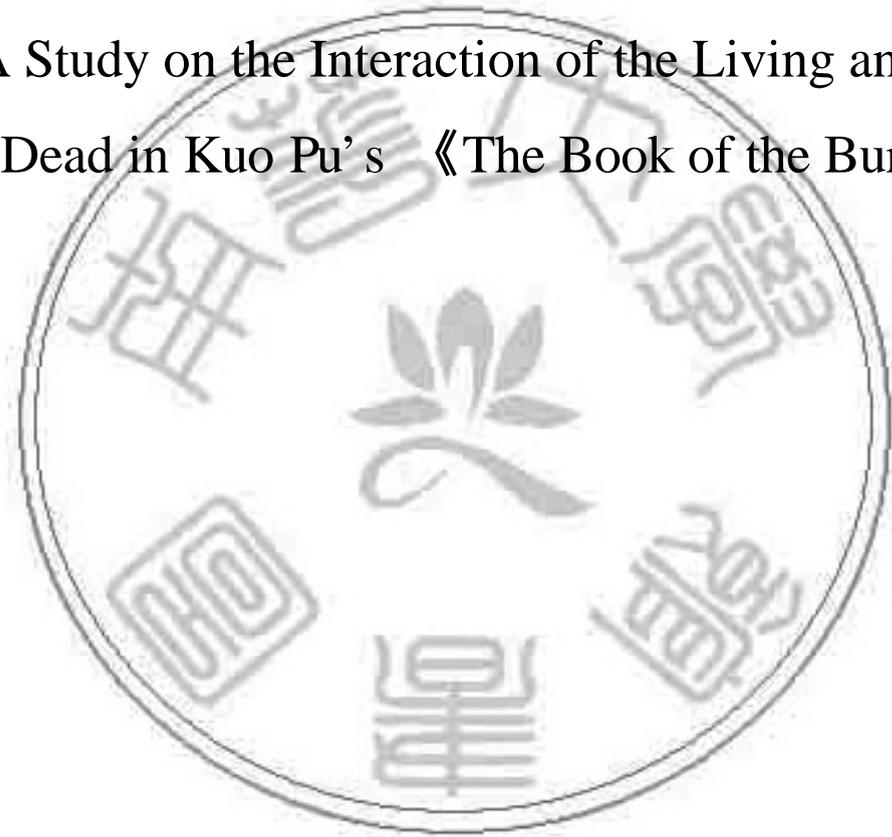


南 華 大 學
生死學研究所碩士論文

郭 璞《葬書》中生與死互動理論之研究

A Study on the Interaction of the Living and the
Dead in Kuo Pu's 《The Book of the Burial》



研 究 生：黃 文 榮

指 導 教 授：魏 光 莒

中 華 民 國 九 十 二 年 十 二 月

博碩士論文授權書

(國科會科學技術資料中心版本，92.6.17)

本授權書所授權之論文為本人在南華大學生死學研究所
九十二學年度第一學期取得碩士學位之論文。
論文名稱：郭璞〈葬書〉中生與死互動理論之研究

同意 不同意 (政府機關重製上網)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予行政院國家科學委員會科學技術資料中心、國家圖書館及本人畢業學校圖書館，得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利（未申請者本條款請不予理會）的附件之一，申請文號為：_____，註明文號者請將全文資料延後半年後再公開。

同意 不同意 (圖書館影印)

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予教育部指定送繳之圖書館及本人畢業學校圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：魏光莒

研究生簽名：



(親筆正楷)

學號：90242513

(務必填寫)

日期：民國 93 年 1 月 15 日

1. 本授權書(得自 <http://sticnet.stic.gov.tw/sticweb/html/theses/authorize.html> 下載或至 <http://www.stic.gov.tw> 首頁右下方下載)請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。
2. 授權第一項者，請確認學校是否代收，若無者，請個別再寄論文一本至台北市(106-36)和平東路二段 106 號 1702 室 國科會科學技術資料中心 黃善平小姐。(電話:02-27377606 傳真:02-27377689)
3. 本授權書已民國 85 年 4 月 10 日送請內政部著作權委員會(現為經濟部智慧財產局)修正定稿，89.11.21 部份修正。
4. 本案依據教育部國家圖書館 85.4.19 台(85)圖編字第 712 號函辦理。

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

生 死 學 研 究 所

郭 璞 《 葬 書 》 中 生 與 死 互 動 理 論 之 研 究

A Study on the Interaction of the Living and the Dead in Kuo Pu's 《The Book of the Burial》

研 究 生：黃文榮

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：張光遠

周玉

蔡品雄

指 導 教 授：張光遠

所 長：釋慧開 (陳開宇)

口 試 日 期：中 華 民 國 九 十 二 年 十 二 月 十 九 日

謝 辭

就讀碩士班是一條坎坷的路，「究生死」是我的興趣所在，除了想一窺堂奧之外，最重要的是，它跟「生命教育」息息相關，和輔導更是緊密相連，我很想探索其奧秘之處，活用生死互動的藝術，於是偕內人黃秀美老師在民國九十年二月參加了南華大學推廣教育學分班臺中分班的進修，隨紀潔芳教授學「生死教育」，跟王傳燾教授習「宗教生死學」，在兩位恩師的啟發與指導下，有幸同時考上了生死學研究所，開始了我們另一個不同領域的學習歷程，兩、三年來，在慧開所長及諸位教授的熱誠指導下，讓我們能夠對生死學有更深層的認識與感觸。

感謝蔡昌雄老師推薦本校環境與藝術研所魏光莒教授指導我撰寫論文，魏教授「望之儼然；即之也溫。」他對學生很好，不過要求也特別嚴格。所謂「寶劍鋒從磨礪出，梅花香自苦寒來」，若不好好淬礪，怎能出鋒？他曾勉勵我：「嚴格的要求，是對學術最大的尊重。」兩年多來，我深深體會魏教授「恨鐵不成鋼」的苦心，在此特別感恩，同時也感謝其夫人陳教授齡慧的打氣與關照。

撰寫論文是研究生的「生死大事」，在面臨「生死交關」，很難突破的時刻，恰似陷入「求生不得，求死不能」的困境，還好，有了蔡昌雄老師及國立嘉義大學教育學系系主任周立勳教授適時地給予打氣，讓我恢復了「元氣」，使我能「『撰』」乘生氣」，感恩他們在口試論文時給予鍼砭。

做了有關郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究，讓我得以突破時空的限制，與一、二千年來歷代的古聖先賢神交，並從祂們「萬古長青」的「精神氣場」中「乘生氣」，感恩祂們無形中指導著我如何看待生？如何看待死？如何延續「生生不息之氣」。

「人類的死亡率是百分之百」，「生之路就是死之途」，「人生的里程碑就是他的墓誌銘」，這一路走來，長短不一，情境不同，感受迥異。

「世有百年屋，屋無百年主」，「棺材裝臭不裝老」，「莫謂老來方學道，孤墳都是少年人。」在此勉勵每個人，於生死殿堂，老實做功課，期「生時如華花燦放，死時如英雄凱旋」。在「圓滿人生」之後，能夠留下不朽的精神給後代子孫景仰與懷念，若有幸的話，也能夠「葬乘生氣，以蔭子孫」，期「慎終追遠」世澤綿長。

黃文榮 謹誌

於南華大學學慧樓

中 華 民 國 九 十 二 年 十 二 月 十 九 日

摘要

近代學術界對於我國傳統生死學與風水學的論著 - - 晉朝時出版的郭璞《葬書》的研究並不多，而特別從生與死互動理論之角度切入來做研究的，迄今並未發現，因此本研究在國內外可以算是首創。

本論文的研究採取文獻探討、理論佐證的方法，以郭璞《葬書》文本的理解為經，後人對郭璞《葬書》文本的註解及當代相關研究的思想根源之探究為緯，從郭璞《葬書》中生與死互動理論之角度切入，先從先秦的哲學思想談起，再論及兩漢、魏晉及現代的哲學思想，析理出與郭璞《葬書》有關理論的來龍去脈，以逐步掌握其受到歷代各種理論思想的影響程度，並深入探討郭璞《葬書》中生與死互動理論在古往今來中，對現代生死學、生死觀、喪葬觀造成哪些影響？

茲將研究結果摘要如下：

就整體而言，「氣化宇宙論」確立了郭璞《葬書》的主要思想，而其核心概念源自於陰陽二氣，「感應哲學」則成為中心思維，「氣化宇宙論」與「感應哲學」共同建構了郭璞《葬書》的經緯。

「葬者，乘生氣也。」是郭璞《葬書》中的創新論點，書中一再強調：覓得「吉穴」的重要性，從研究中發現：「葬者，乘生氣也。」有其極嚴苛的必備條件，雖然郭璞《葬書》一再強調「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭」的血統關係之重要性，可是從研究中發現「氣感」的對象及介質並不是絕對的，而且「氣感而應，鬼福及人」並非完全是相應式的感應，而且其感應的對象與強弱，是有個別差異的。

古今中外對於葬禮的重視，充分表示人類有共同的文明，然而認為死去的人和地中的「吉穴」能產生感應作用，得以「葬乘生氣，以蔭子孫」，也只有中國郭璞《葬書》才有這種論點，西方則沒有。

本研究受限於相關研究的嚴重缺乏，以及有關風水理論以古文陳述居多，而且時空相差了一千七百年，所以花了很多時間揣摩、研究，碰到的瓶頸，幸賴指導教授的指點而得以突破。因為這是傳統中國生死學研究，而且又針對生與死互動理論做深入探討，與中、西方現代生死學的理论有大同小異及互通之處，很值得有志於研究生死學的人來探討。希望本研究能引起大家對生死教育的關注，並能審慎思考「葬者，乘生氣也。」在二十一世紀的走向，希冀「慎終追遠」能夠繼續發揚光大。

關鍵詞：郭璞、葬書、生與死互動、生死教育、生死學、風水、葬乘生氣、感應。

Abstract

In modern times, the academic circles' research on Kuo Pu's "The Book of Burial" that published in Western Chin—a book about traditional life-and-death studies and fengshui, is not much, and the research that is made from the angle of the interactive theory of life and death is not found yet. Therefore, this study is a pioneering research in Taiwan and in other countries.

The dissertation adopted the methods of document discussions and theoretical evidence, took the comprehension for the text of Kuo Pu's "The Book of Burial," the later generations' notes for Kuo Pu's "The Book of Burial," and the exploration of the origin of thought of relative contemporary studies to be the basic framework, researched from the angle of the interactive theory of life and death in Kuo Pu's "The Book of Burial," mentioned the philosophical thinking in Chun-Chiu (Spring and Autumn Period) and Chan-Kuo (Warring States Period), touched upon the philosophical thinking in Western and Eastern Han Dynasties, Wei-Chin Southern and Northern Dynasties, and modern times, analyzed the beginning and subsequent development of theories related to Kuo Pu's "The Book of Burial," grasped the influential degree of various theories and thought in all the past dynasties on it gradually, and probed into the influences of the interactive theory of life and death in Kuo Pu's "The Book of Burial" on contemporary life-and-death studies, outlook of life and death, and views of funeral and burial through the ages.

The results of the research are as follows:

As a whole, "Yin-Yang mutual responsive universe creation theory" erected the major ideology of Kuo Pu's "The Book of Burial." The core concept originated from the energy/vigor of Yin (feminine) and Yang (masculine), and "the responsive philosophy" became the central thought. "Yin-Yang mutual responsive universe creation theory" and "the responsive philosophy" constructed the basic framework of Kuo Pu's "The Book of Burial."

"The person being buried will affect the aura field of the person alive" is an innovative argument of Kuo Pu's "The Book of Burial." The book emphasizes time and again the importance of finding an "auspicious grave." From the research, I discover that there are strict requisitions "for the person being buries to affect the aura field of the person alive." Kuo Pu repeatedly placed emphasis on the significance of blood relationship that "A person gets his/ her life from father's semen and mother's blood; if the bones of the dead rest in an auspicious grave, and are influenced by the good aura from the ground, and if the descendents keep remembering and missing the dead, and even can communicate with the dead on mind and spirit, the later generations will be sheltered by the one that passed away." However, from the research, I find that the object and the medium of "affecting by the magnetic field" are not so absolute. Besides, the phenomena of "a person is influenced by the magnetic filed, and the aura from the ground, the heaven, and human beings; therefore, the dead will shelter its descendents" are not completely the responsive interaction, and there are individual differences on the objects and intensity of response.

The respect for a funeral at all times and in all countries fully represents the common

civilization of human beings. Nevertheless, only in Kuo Pu's "The Book of Burial" has the ideas that the dead can react to the "auspicious grave," and "The person being buried will affect the aura field of the person alive, and shelter the later generations." They have never appeared in the western theories.

The study is restricted by the serious lack of relevant research, and the fact that most of the fengshui theories are in ancient writings. Moreover, the space-time difference is more than one thousand and seven hundred years. I spent a lot of time researching and fathoming, and I met the bottleneck. Fortunately, with the instructions of the professor, I made the breakthrough. The research is worthwhile for those who have the aspiration to study the life-and-death studies to discuss and explore because of its being the traditional Chinese life-and-death studies, and aiming at the interactive theory of life and death to probe into, which are generally similar with the western theories of contemporary life-and-death studies but with differences in detail only, and can be applicable to all. I hope this research can arouse people's concern for the life-and-death education, and make people deliberately consider the trend of the theory that "The person being buried can affect the aura field of the person alive" in the 21st century, expecting we can keep enhancing and glorifying the spirit of "being thoroughgoing about the funeral rites for parents and the worship of ancestors."

Key words: Kuo Pu, The Book of Burial, the interactive theory of life and death, the life-and-death education, the life-and-death studies, fengshui, the person being buried will affect the aura field of the person alive, response/ interaction.

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究範圍	8
一、郭璞《葬書》相關的古代經典	8
二、當代相關研究	12
三、本論文與以往研究相較的重要性	14
第三節 研究方法與步驟	16
一、研究方法	16
(一) 從郭璞《葬書》中生與死互動理論之角度切入之層次	16
1、以生論死	16
2、以死論生	16
3、以哲學方面的論證	17
(二) 本研究的選題方式及探討重點	17
二、郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究大綱架構	19
第四節 研究目的	20
一、研究的意義與價值	20
(一) 研究的意義	21
(二) 研究的價值	21
二、研究的目的	22
第二章 郭璞《葬書》之文本分析	23
第一節 郭璞《葬書》之文本分析	23
一、郭璞《葬書》之文本	23
二、郭璞《葬書》之文本註解	25
三、郭璞《葬書》之文本分析	26

(一) 分析郭璞《葬書》文本中「氣化宇宙觀」的基本論述方式與 思維	26
(二) 分析郭璞《葬書》文本中「感應哲學」的基本論述方式與思 維	31
第二節 先秦兩漢「氣化宇宙論」與「感應哲學」溯源	34
一、《淮南子》的「氣化宇宙觀」	34
二、董仲舒的「感應哲學」	38
(一) 陰陽二氣相生	44
(二) 萬物相感	49
(三) 人副天數	51
三、魏晉玄學之由來、演變及特質	53
(一) 魏晉玄學之由來、演變及特質	53
(二) 中國藝術精神中「氣韻生動」的發展與影響	55
(三) 嵇康思想的影響	56
(四) 「感應哲學」之傳承	58
第三節 先秦兩漢「氣化宇宙論」與「感應哲學」對郭璞《葬書》 之啟發	59
一、以「氣化宇宙論」來解讀郭璞《葬書》	59
(一) 文本確實以「氣化宇宙論」為主要命題	59
(二) 郭璞《葬書》之創見：氣與土的關係	60
二、以「感應哲學」來解讀郭璞《葬書》	61
(一) 文本確實以「感應哲學」為主要命題	61
(二) 郭璞《葬書》之創見：「以死廕生」	62
第四節 郭璞《葬書》中生與死如何互動	64
一、「氣化宇宙論」：生者氣之聚 凝結者成骨 死而獨留	64
二、「感應哲學」：故葬者，反氣入骨 以廕所生之法也	64
小 結:	66

第三章 郭璞《葬書》中生死互動理念之落實與繼承	67
第一節 郭璞《葬書》中生死互動理念之落實與繼承	67
第二節 論四神	70
第三節 論龍與尋龍	72
第四節 論水與辨水	76
第五節 論砂	79
第六節 論穴	81
小 結：	84
第四章 郭璞《葬書》中生死哲學的及在現代生死學之意義	85
第一節 中、西方生死哲學的差異、互通與郭璞《葬書》	85
一、儒、道、佛的生死哲學	85
(一) 儒家的生死觀	85
(二) 道家的生死觀	86
(三) 佛家的生死觀	87
二、西方生死哲學與中國生死哲學的差異與互通	88
(一) 西方文學的生死觀與中國生死觀的差異與互通	89
(二) 西方哲學的生死觀與中國生死哲學的差異與互通	90
(三) 世界宗教的生死觀與中國在地宗教生死觀的差異與互通	93
(四) 「葬者，乘生氣也。」「氣感而應，鬼福及人。」生死觀念的 獨創論點	96
三、郭璞《葬書》與中、西方生死哲學之互通	97
(一) 生死是每個人遲早要面對的問題	97
(二) 重視生與死的尊嚴之維護	98
(三) 生與死都具有文化或宗教上的意義	100
(四) 重視不朽精神存在之意義	101
第二節 郭璞《葬書》生死互動理論在現代生死學之意義	103

一、郭璞《葬書》中生死互動理論與深層生態觀及其在生活中的應用 ..	103
(一) 深層生態觀之意涵	103
(二) 重視深層生態觀在生活中的應用	104
二、郭璞《葬書》中生死互動理論延續中國人「慎終追遠」的孝道觀 ..	105
(一) 中國人孝道觀之意涵	105
(二) 慎終追遠的孝道觀之延續	106
三、郭璞《葬書》中生死互動理論與現代人之生活	107
(一) 生命教育已受到政府有關單位的重視	107
(二) 生命教育的主要目的及內容	108
四、郭璞《葬書》中生死互動理論與生態環境保護	112
(一) 地球的資源不再是取之不盡用之不竭	112
(二) 綠色地球是全球漸趨一致的共識	113
五、郭璞《葬書》中生死互動理論與臨終關懷	115
(一) 現代生死學中的臨終關懷	115
(二) 郭璞《葬書》中生死互動理論已逐漸融入臨終關懷	116
六、郭璞《葬書》中生死互動理論與悲傷輔導	116
(一) 現代生死學中的悲傷輔導	116
(二) 郭璞《葬書》中生死互動理論與悲傷輔導	117
(三) 殯葬業者悲傷輔導的信念與悲傷調適歷程之作法	117
小 結:	119
第五章 郭璞《葬書》的批判與啟示	121
第一節 郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」如何印證	121
一、郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」如何定位	121
二、郭璞《葬書》中的「氣感理論」為何有特定對象	122
三、父母遺骸之靈氣能庇蔭幾代	123
四、郭璞《葬書》中生死互動理論根據如何溯源	124
第二節 風水吉穴何處尋	126

一、風水吉穴有何要件	126
二、風水吉穴是否人人可得	127
三、風水吉穴用於陽宅、陰宅的優先順序如何	127
第三節 時空變遷「穴場」是否還在	129
一、滄海桑田中的變異大不大	129
二、涉及重點文物保護的古墓有何重要意義	130
三、古代葬法如何了解	130
第四節 郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的省思與啟示 ..	131
一、郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的省思	131
二、郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的啟示	133
第六章 結論與建議	135
結論	135
建議	139
參考文獻	142
圖 次	19
圖一 研究大綱架構圖	19
附 錄 - - 郭 璞《葬書》書影	147

第一章 緒論

本章緒論，首先將就研究動機做相當廣泛又完整的敘述，其次針對研究的範圍、方法、步驟及目的做完整的說明，茲敘述如下：

第一節 研究動機

養生送死，是中國人數千年來的傳統文化，生死事大，是每一個人遲早要面對的問題。當一個人死了，經過一套繁複喪葬禮制的進行，便向社會告別，而進入另一個未知的世界，喪葬禮制維繫了固有的倫常，不因地域而有很大的差異。臺灣開發雖晚，然臺人之祖先多來自閩粵兩省，由此移民所構成之社會，其習自不能自外於內地而不具其共通性也，此一傳續數千年，廣佈全國之共通性，端在禮儀傳統有以見之也¹。

臺灣的殯葬習俗、禮儀，既承襲自大陸，兩、三百年來，雖然在禮儀、觀念上迭有演變，也多還能保有慎終追遠、莊嚴肅穆的精神，然而近幾十年來，隨著社會變遷，價值觀多元，臺灣的殯葬文化，令人不忍卒睹，需要好好予以正視，有鑑於此，政府於民國九十一年六月十四日在立法院三讀通過《殯葬管理條例》²，對傳統的殯葬，將做有效地規範，此時此地，研究晉朝郭璞《葬書》，希冀充分了解古人對生與死的互動及風水³的看法，並從中取法古人，將生與死同等對待的作法與精神，或可獲得最符合現代人文的想法與作法。

二十一世紀是科技與人文融合的世紀，有些過去避談如生死學，及近代認為是迷信的風水學，已逐漸在學術殿堂引起注意，並且列入課程做為專題或論文來研究。

¹ 徐福全《台灣民間傳統喪葬儀節研究》頁1

² 立法院(2002.6.14)《殯葬管理條例》總共有七章，七十六條。

³ 風水是中國通俗文化相當重要的一部份，他代表中國人對自然的看法，自明代以來，已成為中國的建築原則，今天建築家認為功能的部分，也都和風水息息相關。因此，研究風水，可增進我們對民族文化、行為模式的了解。基於實務上的接觸與研究結果，作者認為，風水是一個很有用的觀念。(漢寶德《風水與環境》封底頁)

風水學是老祖宗留給我們的珍寶，其理論、派別相當多，而中國傳統文化中對生死比較具體而微的看法或理論，肇始於晉朝郭璞所著的《葬書》，一千七百多年來，一直是研究風水對生死的影響之重要理論源頭。

郭璞《葬書》代表著古人對喪葬文化的想法與作法，這其中有「同質相應」、「氣感哲學」、「相應式的宇宙觀」，落實在生死互動理論及實踐的層面上，則不因年代久遠而消失，迄今仍然深深牽動著後代子孫的想法與作法。

郭璞《葬書》認為：埋葬的地方，一定要得穴，這樣才能夠「乘生氣」。「生氣」為「生命之氣」，是形成生命最基本的要素之一，可使不同性質的介質，顯現不同的特性⁴。由此可見郭璞最了解「氣」，最看重「氣」，「氣」成為《葬書》中最重要之核心概念之一。

筆者過去十多年來，投入傳統風水巒頭理論的研究，迄今興趣未減，尤其在理論與實務的融合程度，一直認真做深入的追蹤探討。近幾年來，又積極涉入生死學領域的研究，我發現中國人對諸如像生死這樣莊嚴的問題，早在二、三千年前就有一些具有人性化的理論與實務上的作法，並且著書加以闡述，例如：《禮記》是我國第一部各種禮俗的範本，喪禮當然包括在內，然而比較具體把風水學引入喪葬的人要算是郭璞，郭璞著《葬書》，就是一本最具代表性的中國傳統談論生死互動的論著，而且也是風水學的鼻祖。

郭璞《葬書》中最重視的就是「氣感相應」，而這種「氣感而應」有嚴格的條件限制，也就是說，一定要有「血緣」的關係，才能夠「氣感相應」。例如：父母和子女才能夠「氣感而應，鬼福及人。」而做為生死最佳互動的介質就是「陰陽之氣」。「氣」是什麼？「氣」存在哪兒？「氣」看得到、摸得到、聞得到嗎？有那麼重要嗎？我們那麼需要「氣」嗎？

自古以來，中國人最玄妙又最常掛在人們嘴巴上的就是「氣」，例如太極拳、內外丹功、法輪功及各種練功法，最普遍的稱呼叫「氣功」；中醫師望、聞、問、切，看「氣血」、「氣脈」、「氣色」、「氣相」、「氣行」；命理學家論「運氣」、「氣勢」；藝術家則論「氣韻」、「行氣」；堪輿學家就論「天氣」、「地氣」；科學家則用學術用語如「光波」、「射線」、「能量」、「離子」、「電子」、「磁場」、「微粒子」、「宇宙風」來形容「氣」。

「地運」有推移，而「天氣」從之，「天運」有轉旋，而「地氣」應之。⁵我們人類

⁴ 施邦興《葬書中的風水理論 - 環境規範體系之研究》頁 23

⁵ 《欽定四庫全書 子部七 靈城精義 術數類三》頁 808 113

挺立於天地之間，日日夜夜吸收「天氣」與「地氣」之精華，舉凡食、衣、住、行、育、樂，都在此進行，時時刻刻脫離不了宇宙氣運、天、人、地及周圍生活環境時時刻刻的影響，然而生活環境在全世界各地的分佈，則因經度、緯度、高低起伏、山川大澤、人為的開闢經營、「天氣」變化而有千差萬別的遭遇，適合人生存的生活環境，其氣運總是生生不息、陰陽調和、風調雨順、人和年豐、國泰民安，生與死的互動調和平衡，帶給人們的是氣順、平安、吉祥、舒適和幸福。如果氣運不調、性情不接，生死的互動不調和平衡，則這種不良的生活環境，終究會帶給人們生活上許多不便與疲困。

「生、老、病、死」是人生的四季，和天地氣運、周圍環境的氣勢有著十分密切的關係，氣運亨通，「福、祿、壽、喜、財」伴隨而來。形氣阻滯，「貧、困、苦、饑、寒」或不可免。

而地運之氣和天運之氣，皆在相同的時空中變易，尤以中國人所重視的風水地理，一直牽動著我們的思維，不論何時何地，都和我們的生死產生密切的互動。

過去十多年來，我熱衷於行萬里路，勤於運用各個角度去堪天輿地，我發現人群所聚集的大城市，佔了許多龍、水、砂、穴⁶的優勢。

龍、水、砂、穴，就是地球上大自然的山川形勢，亦即「巒頭」，⁷其乃天成也，在地表之上，星棋羅布，千百年來，由於有人類的活動，才漸漸地孕育了文采斑斕的生活內涵，留下了許多璀璨宏深的歷史。

風水之所以受到重視，其歷史由來相當地悠久，尤以中國人為然，不論陰陽宅之選址、座向、朝向、空間的規劃，國都、縣城、公共建築、行政大樓、廟宇、祠堂、會館、紀念館、火化場、殯儀館、納骨塔、墳墓……等之肇建，不免請地理師⁸來參與諮詢或規畫，把傳統風水巒頭理論與創新的理念融入其中，使陰、陽宅之互動，成為日常生活中的一部份。

風水除了有其實用性的一面之外，在另一種意義上，它還具有「羅塞達石」⁹(Rosetta Stone)的作用，連接人類與環境的關係，融合古代與現代的生活方式。它應用自然的形

⁶ 龍、水、砂、穴是風水的四大端也，乃屬巒頭法之範疇。將在第三章做一概述。

⁷ 所謂「巒頭」，是指自然的山川形勢，以藏風聚氣為主，專論者稱為形家。依漢竇德的說法：這巒頭的觀念，事實上構成中國人為自然環境的一種概念性架構，說他是中國人的空間觀念亦不為過。以我看來，這是中國文化中最重要精神元素之一。(漢竇德《風水與環境》頁 57)

⁸ 地理師是現代的通用名稱，其主要任務是為主家看風水地理，也就是陰宅造葬及陽宅規劃與鑑定。

⁹ 「羅塞達石」為公元一七九九年再埃及尼羅河口發現的碑石，成為解釋埃及象形文字的可靠線索。取材自羅絲巴哈原著、李煥明譯著《中國的方位藝術》頁 47。

態和現象，人造的建築物和符號，以及天上星星、月亮的運行等，來解釋風水上的學理¹⁰。這種風水上的學理，源源不斷流傳著，深深地影響著中國人的日常生活。在臺灣，民間社會人士普遍重視風水，相信祖墳風水的好壞，對後代子孫有深遠的影響，這種想法也是有其根源的。

眾所周知，自古以來，中國民間最篤信父母往生後，如果能夠葬在「龍穴」，則其「生氣感應」最強也最為直接。為父母找到一塊好「風水」，葬在「吉穴」，是為人子表達「孝思」最直接的方式，而且要在父母健在時，就要預先稟告父母，以為其身後的大事，聘請地理師「尋龍點穴」，然而「龍穴」不易尋覓，不過，再不易尋覓，最慢也得要趕在父母「臨終」之前找到「龍穴」，讓父母寬心且放心地離開，這是屬於「臨終關懷」的一部份，也具有生死教育的功能。

基於以上的種種背景與因素，中國傳統生死觀念中所關切人類與天地之間的的互動關係，古人已有著書論及，郭璞《葬書》原本為風水學上的重要論著，內容中一再強調：找到吉穴，是對死者的最大尊重，也是傳統孝道觀的具體呈現。可見找到好風水是多麼的重要，但本研究的根本要旨在探討生死學上的意義，而風水學的理論，其實是為了達到對生者與亡者做出最佳的安頓。所以，風水雖然是代表古人對喪葬文化的想法與作法，卻也是今人必須勇於面對與看重的問題。除此之外，我國的喪葬禮儀，因宗教信仰、種族及地域而有不同，其背後的倫理觀與孝道觀則大同小異，郭璞《葬書》中生與死互動理論，若還原至晉朝的場景，仍然與現今的觀念上、作法上差別不大，所謂「葬者，乘生氣也。」¹¹「人受體於父母，本骸得氣，遺體受廕。」¹²「是以銅山西崩，靈鐘東應。」¹³「木華於春，粟芽於室。」¹⁴這都希望謀葬得法，父母的骸骨，得乘天地之生氣，鬼福及人，以廕子孫。我也希望從這個角度切入，並做深入的探討。

¹⁰ 羅絲巴哈原著、李煥明譯著《中國的方位藝術》頁 45。

¹¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 12

¹² 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 13

¹³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 13

¹⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 14

有錢有勢的人，能夠憑藉其權勢為死亡作萬全的準備，一般人要拿出大筆的錢，為死後的世界鋪路是不太可能的。一般人如果能夠在「死亡觀」方面做適當的調整，則死亡不僅不是禁忌，而且還可以事先加以計畫，這也是生死教育的一部份。

死亡真的那麼恐怖嗎？其實，死亡是大自然的一部分，因為有死亡，促進新陳代謝，才能夠產生進化的動力。

其次是現代生死學中所注重的臨終關懷¹⁵，其臨終的場地，往往不易接近或不敢接近，臨終的場地，在以往來說，以自己的住家居多，然而隨著社會的進步，臨終的場地有了重大的變化，現在，如果人老了，家屬照顧不來，不得已就送養老院或養護中心接受無微不至的照顧，有病或受傷，都得送往醫院治療或搶救，礙於醫院的規定，進入加護病房探視病患，有時間及人數的規定，而且搶救的時候，也不准家屬靠近，因此很珍貴的死亡教育場地，乃成為禁地，臨終者的遺囑、遺願、家屬的關懷、送別的話語，都被阻斷了，臨終陪伴的，除了醫護人員，就是冷冰冰的三管、維生機器及無情的電擊。

人類出生的時候，有人來接生，多數是在期待之下來到人間，這是天大的喜事，而且普遍受到大家的歡迎。然而人類的死亡，往往被醜化變成鬼魂、有煞氣、有傳染病，而讓人迴避，「死」，絕大部分不被祝福，而且禁忌特別多。

除了臨終關懷外，悲傷輔導也是剛起步，目前在國內做得還是明顯不足。我們人的一生，會讓我們心痛的事情應該是很多很多的，東西掉了，也許會痛苦一些時候；失戀了，就讓悠久的歲月累積成陌生。然而最令人心痛的，莫過於親生骨肉及長期相處在一起的至親好友突然逝世，這種伴隨嚴重失落感的哀傷情緒，一般都要經歷相當長的時間，透過哀傷遞減的步驟，才能逐漸平復。從前舊社會，辦理喪事是透過親友間的互助，大家共同分擔悲傷的情緒，透過繁複的儀式，讓眼淚盡情宣洩，讓哭號訴說孝思，悲傷的輔導，就在不知不覺中進行。進入 e 世代，這種親友間的互助，已被機械化、科技化、去人性化、商業化所取代，悲傷輔導的功能有逐漸消失的趨勢。

悲傷會影響生理，不只會造成種種疾病，同時也造成心理及靈性上的種種障礙。所以，在一場喪禮之後，心力交瘁，無法調適的人，若長此處於極度哀傷的生活環境，往往會成為下一場葬禮的主角。

¹⁵ 什麼是臨終關懷？大體上來說，臨終關懷就是在尊重個體需求的情形之下，主動提供照顧，關心個體即將到達死亡過程與協助解決身、心、靈與社會各個層面相關衍生的問題（尉遲淦主編，2000）。而這些問題往往需要專業技巧及相關支持性的團隊來共謀解決之道。

當一個人失去至親好友之後，內心的悲傷是筆墨難以形容的。然而日子總是要過，如果無法處理悲傷的情緒，將會對身、心、靈及工作上產生危害，死亡是遲早會面臨的問題，而且家家戶戶不可避免，而因親人的死亡所造成的傷害，是很普遍的，隨著時代的潮流走向，悲傷輔導有其迫切的需要，現在政府深切了解喪家的現況及需求，而民間也相當重視這個問題，在經過多年的努力之後，於民國九十一年六月十四日立法院三讀通過《殯葬管理條例》，並把悲傷輔導列入法條，做為禮儀師考照及將來工作的重要項目之一，使禮儀師充分了解悲傷的必要、悲傷支持及悲傷的歷程中的調整功能。

有了以上的這些攸關生死教育的問題，就必須要配合學校教育來宣導。在國內，生死教育的推動逐漸普及，生死教育是一種生活教育，也是一種生命教育，在農業社會，一個人的生、老、病、死，絕大部分都在家裡進行，這是很自然的人生四季。到了工商業社會，土、農、工、商，各行各業的忙碌，家人間的互動就減少了許多，生死教育有了缺口，近幾年來，政府感受到自殺者對家庭對社會對國家所造成嚴重影響的壓力，有鑑於此，開始推展生命教育，並訂定民國九十年為生命教育年，把生命教育列為重要施政的一環。

親人的死亡，最是令人傷悲，死亡教育就是教導一個人如何勇敢又有自信的好好活下去，其最終的目的，是教導我們不要被悲傷所擊倒。生死教育逐步實施，政府除了要求學校要徹底配合之外，也應鼓勵民間社團、傳播媒體、宗教界做整體性的配合，使生死教育更加落實。

郭璞《葬書》裡「葬者，乘生氣也。」¹⁶就是古代最自然的生死教育，其所稱的葬法乃是一般的土葬，儀式應該是簡單而隆重的。然而隨著各朝代的更迭與興衰，民間禮俗的逐步消長演化，殯葬文化有著不同程度的改變，厚葬與薄葬，是最明顯的表徵。

臺灣的殯葬文化源自於大陸，原先還有一些禮法在，然而隨著工商業的發展，在經濟大為進步之後，殯葬文化在本質上也起了一些變化，臺灣的殯葬文化，近年來也像在辦喜事那般的熱熱鬧鬧，失去原有的莊重。

喪葬禮儀對民眾來說，是一套經由死亡所發展出來的宗教形式與生命禮儀，是民眾在現實生活中派生出來的宗教活動與社會活動，在這些儀式活動的背後，有著世代相傳的深層文化結構，是人們集體智慧的心靈結晶，繼承了豐富多姿的內在精神活動，在共同經驗下自發性的傳播與發

¹⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 12

展¹⁷

由以上可知，喪葬禮儀是點點滴滴約定成俗而慢慢形成的，「禮」是維持人倫和秩序的最大力量，世界各國無不把喪禮當作是活教材，因此在喪禮中的繁複儀節，都有其積極的象徵意義，同時也是整合人脈，凝聚向心力，做生死教育的最佳時機。

綜上所述，國內對於喪葬的意義相當重視，有識之士，應充分體認到殯葬文化向下沉淪的危機，身為生死學研究所的研究生，可取法晉朝郭璞《葬書》中生死學與風水學的理念，對生與死的互動做深入淺出的探討，以協助政府與民間推動生命教育，並正視殯葬文化的正面功能，使「葬者，乘生氣也。」¹⁸及「慎終追遠」的孝道觀能夠發揚光大，這就是我做本研究的動機。

¹⁷ 臺北市生命禮儀研習班第一期講義。鄭志明《臺灣喪葬儀式的人文意義與發展方向》頁103

¹⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁808 12

第二節 研究範圍

本論文的研究範圍，研究者先通讀郭璞《葬書》及其它相關的文本，再針對文本裡的思想源流及主要內容，做有系統的整理、分析與歸納。也就是以文本的理解為經，以與郭璞《葬書》相關的古代經典、當代相關研究的哲理基礎及思想根源之探究為緯。透過文獻探討，析理出與郭璞《葬書》及其它相關的文本有關理論的來龍去脈，逐步了解郭璞《葬書》中的哲學思維及其脈絡，並深究具有開創意義的文獻——郭璞《葬書》影響後世深遠的原因到底在哪裡？

有關《葬書》的作者是不是郭璞？歷來未有定論，《四庫全書》總目提要指出：「書中詞意簡質，猶術士通文藝者所作，必以為出自璞手，則無可徵信。或世見璞母暨陽，卒遠水患，故以是書歸之歟……。」王緯《青巖叢錄》曰：「擇地以葬，其術本於晉郭璞……後世理學者，皆以璞為鼻祖，故書雖偽託，終不得而廢歟。」¹⁹可見《葬書》的作者是不是郭璞？還是有商榷的餘地，但也找不出是誰偽託的。

本論文——郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究，乃透過文獻資料的探討與整理，把郭璞《葬書》中生與死互動理論找出來加以研究，生死的問題在日常生活中是息息相關，對家庭結構、社會功能具有重大的影響，生死成為社會問題，若能在學術研究中提出有建設性的理念或看法，並在現代生死學領域中有所開創，希冀在理論與實務中做密切的互動，則處於不斷改變的大環境中，對於生死問題的妥善處理，對家庭倫理的維繫，支持安定社會的力量，促進國家進步的動力，那是可能的積極作為。

一、 郭璞《葬書》相關的古代經典

《易經》是我國最古代的經典之一，被尊為群經之首，這本書相傳為伏羲所作，「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物」。於是作八卦，八卦是我國文字的雛形。而周文王，在被殷紂王囚禁在羑里的期間，推演六十四卦，發憤著作「卦辭」，是我國文化的開端²⁰。《易經》之道，至廣至深，涵蓋各領域，歷代的哲學思想，或多或少都會受其影響。

¹⁹ 施邦興《葬書中的風水理論——環境規範體系之研究》頁62

²⁰ 孫振聲《白話易經》頁7

《易經》以乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌這八卦，象徵世界的基本結構，代表天、地、雪、風、水、火、山、澤，八種自然現象，並根據八種自然現象順序的變化，用陰陽兩種對立勢力的互相消長和互相作用，來說明萬物的形成和變化²¹。

中國人的風水學、陰陽學、生死學中，具體參考並應用了《易經》的哲學思想。在本論文的研究，處處有《易經》的思想貫穿其間，使中國人的各種理念，更趨於人文化與生活化。

《漢書 藝文志》說：

易道深矣；人更三聖，世歷三古。天地玄黃，宇宙洪荒，原夫鴻濛未判，形氣未有，太極凝于極虛之域，蓋渾渾焉，溟溟焉，泊其氣機交動，而兩儀始分，三才方肇，氣之輕清者，上而圍天，重濁者下而為地，而日月星辰，週行不已，山嶽川澤，屹立交流，鼓之以雷霆，潤之以風雨，於是八卦以成，萬物以生而萬理森然具于其中矣。²²

《易經》哲學是以太極為主要核心，太極生兩儀，所謂兩儀，乃天、地也，一陰一陽也，舉凡宇宙間兩兩相對立者，皆屬之，換句話說，是一種「相應式」的說法。例如：男女、夫婦、君臣、大小、是非、日夜、冷熱、乾濕、軟硬、強弱、黑白、對錯、鬆緊、長短、高低、開閉、動靜、寬窄、胖瘦、愛惡、粗細、深淺、上下、左右、父母、老幼、陰陽、厚薄、快慢……等。兩儀生四象，四象生八卦，八卦包涵了整個宇宙的萬象。

傳統中國哲學思想浩瀚無邊，而實際上受到老、莊的哲學思想影響很大，《老子》提出：「道、德、有、無、玄、妙」，其最後的重要發展，就是使中國哲學，到最後完全離開了宗教的支配²³，而朝自主化、在地化的發展，其背後推力是「道」或「無」做為宇宙萬物生成的基本原理。老子的宇宙論，為二千多年來許多思想家的參考源頭，隨後的「氣化宇宙觀」、「天人合一」、「天人感應」、「氣感相應」的理論依據，無不源於此。

道家基本哲學思想的核心概念到底是什麼呢？大致上說來，乃是一氣別為陰陽，陰、陽二氣交融的概念。所謂「陰極則陽生，陽極則陰生」，陰陽互根互滲，相輔相成，當陰陽調和，天、地、人和平共存，則萬物滋生而榮茂，這就是道家的基本哲學思想。

²¹ 一 丁、雨 露、洪 涌編著《中國風水與建築選址》頁 35

²² 漢 班固撰 唐 顏師古注《漢書 藝文志》頁 1704

²³ 歐崇敬《中國哲學史》頁 7

兩漢處於中古時代，漢初，由於宮廷權力傾軋、爭名奪利、政治控制力當然不穩定，社會結構整個崩解，學術界在變動的體制中，陷入失常、失序、失控的狀態。

董仲舒能夠洞觀大局，盱衡時勢，了解漢武帝「垂問忽天人之際」的需要，應時而建立了「天人之際，合而為一」（《深察名號》，《春秋繁露》卷十），或「以類合一，天人一也」（《陰陽義》，同上書卷十二）「天人感應」的體系。董仲舒說：

古之造文者，三畫而連其中謂之王。三畫者，天地與人也。而連續其中者，通道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是。（《三道通三》，《春秋繁露》卷十一）董仲舒把荀子的天、地、人三者並列，由「王」通過道，把它們貫通起來，這樣便由荀子的「天人相分」過渡到董仲舒的「天人感應」。他的所謂道，就是天（ ）人（ ）地（ ）之中的（ ），合成一個王。王就是天地人的參通者及意志的代表。這是為中央集權的大一統作論證的。²⁴

董仲舒經由「人副天數」、「同類相動」、「陽尊陰卑」把陰、陽之微妙關係和五行次序，圓說成為「天」的有意識活動，並通過陰陽、五行，把天與人的各個方面都聯結起來，於是「天人之際」便合而為一了。「天人感應」學說，就在官方的強力支持之下，終於取代了「天人相分」。²⁵

董仲舒《春秋繁露》裡的「天人合一」思想，把天和人的關係拉近了，有了陰陽之氣做為媒介，天、人之間是可以頻繁互動的。

「天人合一」的思想是儒家哲學的基本信念之一，也是一種心性的修持，必須透過實踐的工夫，一點一滴慢慢累積而成，知識份子在這時候反而要有所堅持，也必須要有所修持，更需要彼此扶持，而實際上是這樣子的嗎？兩漢時期的知識份子，於儒則不解孔孟之本旨，於道亦不解老莊之精義。²⁶也就是儒家不像儒家、道家更不像道家，因此常將陰陽刑名之學說與道家混為一談，《淮南子》一書，最具有雜家的思想在內。

《淮南子》這本書，乃由西漢時淮南王劉安（公元前一七九年—公元前一二二年）招至數千各具不同專才的賓客方術之士，集體貢獻智慧，彼此分工合作，集思廣益，

²⁴ 張立文《中國哲學範疇發展史》頁 55

²⁵ 張立文《中國哲學範疇發展史》頁 55

²⁶ 勞思光《新編中國哲學史》頁 116

門別類編寫輯錄而成的。

根據《淮南子》一書的作者，在談到他們著書的宗旨時特別指出：

「夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事。」「道論之深，故多為之辭以抒其情，萬物至眾，故博為之說以通其意。」「故著書二十篇，則天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣。」²⁷

《淮南子》是以「道」來紀綱道德，經緯人事的。《淮南子》這本書就是要獻給帝王看的。那麼何謂「道」呢？原道訓說：

夫道者，覆天載地，廓四方，柝八極，高不可際，深不可測；包裹天地，稟授無形；原流泉淳，沖而徐盈；混混滑滑，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫能窮天地之理，人事間之事故，之而彌於四海，施之無窮，而無所朝夕；舒之幪於六合，卷之不盈於一握；日而能張，幽而能明；弱而能強，柔而能剛。²⁸

可見道能覆天載地，廓及四方，柝立八極，高不可際，深不可測啊！它能包裹天地並稟授於無形；能窮天地之理，人事間之事故，也能彌於四海，施之無窮，幪於六合，日而能張，幽而能明；弱而能強，柔而能剛。其中「天地之理」，乃傳統風水巒頭理論的根源之一，而其中的「氣化宇宙觀」，便是該書的核心重點。

《淮南子》的「氣化宇宙觀」，論及「道」經「氣化」的階段，且經陰陽二氣的融合方能化生萬物。

以上古代經典，在當時的情境、背景，是一種可普遍被接受的哲學理論，同時也在實務上運用。兩漢受到陰陽家思想的影響很大，原因無他，我國先聖先賢，自古以來就喜歡論氣、論陰陽，陰陽家大體上是由騶衍、騶奭所挑起、塑造的，陰陽家思想是稷下學派的一支。²⁹其思想確實影響了漢代學者「氣化宇宙論」的思考傾向。

²⁷ 劉文典撰《淮南鴻烈集解（上）》頁2

²⁸ 李威雄《董仲舒與西漢學術》頁52

²⁹ 陳德和《淮南子的哲學》頁98

二、 當代相關研究

台南國立成功大學建築研究所施邦興所撰寫的碩士論文《葬書中的風水理論環境規範體系之研究》與矢建國著《易居天地 氣與水的原理》(其原書名為《堪輿學 形家平洋水龍之研究》)。

施邦興在環境規範理論的探討在方法上有三個重點：

- 一、價值體系，即是理論基礎，為環境好壞判斷的依據。
- 二、描述體系，為觀察事務的概念，可界定系統內的元素與關係。
- 三、推論形式，為推論的邏輯形式，使系統具有推理的能力。論文的主要內容即為此方法運用的結果。

關於價值體系的內容有二類型：一為理論，另一為經驗規則。前者包括「氣感理論」(說明生氣感應及於子孫禍福，因此葬地與吉凶有關)「氣運理論」(說明生氣的諸般行為反映與環境構成的物質、形象、區位的關係)「賦情理論」(藉由形象類比而視山川大地為具感情的有機體)「氣質理論」(說明氣質為墓葬環境諸般時體構成與非實體氣象的綜合表現，可藉此判斷葬地的吉凶)「禮德理論」(雖與生氣無關，卻能影響上述各理論所得的吉凶結果)。

為了證驗各理論是否正確，同時為理論運作的陳述，施邦興在論文的最後一章，做了檢驗的說明。

矢建國著《易居天地 氣與水的原理》，其原書名為《堪輿學 形家平洋水龍之研究》，以論「氣」與「水」為主。

論「氣」分成四大部份：

- 一、地氣的運行。
- 二、地氣的作用。
- 三、地氣的辨識。
- 四、地氣的乘用。

論「水」則以水龍的原理做詳盡的剖析。特別有創新的看法出現，頗具參考價值。

近幾年來，兩岸出版事業交流頻繁，由台北地景企業股份有限公司出版的《風水理論研究》(一)(二)，是大陸學者近年來研究風水的論文集，由王其享主編，主要對中國傳統哲學範疇如「道」、「氣」、「陰陽」、「五行」、「八卦」等對應，以及傳統哲學與

風水理論的特點等兩方面，做了歸納分析。同時也對人與自然的結合方面，整合為「天人合一」的宇宙圖式。

台灣學生書局印行的《兩漢思想史》，共有三卷，其中第二卷論及董仲舒「天人合一」思想及「天人感應」哲學。還有論述淮南子的哲學，尤其是其「氣化宇宙觀」，跟本論文研究有很密切的關聯。這是徐復觀先生的鉅作，他認為兩漢思想的研究相當重要。

徐復觀先生指出：

兩漢思想，對先秦思想而言，實係學術上的鉅大演變。不僅千餘年來，政治社會的局格，皆由兩漢所奠定。所以嚴格地說，不了解兩漢，便不能澈底了解近代。即就學術思想而言，以經學史學為中心，再加以文學作輔翼，亦無不由兩漢樹立其骨幹，後人乘其緒餘，而略有發展。³⁰

晉郭璞《葬書》即受到兩漢思想的影響，要了解郭璞《葬書》的思想源流、生死觀、風水觀，一定要深入了解兩漢陰陽五行宇宙觀、人生觀，以及天命觀，因此熟讀這本書，才能夠奠定撰寫本論文的基礎。

台灣學生書局印行的另一本書《中國藝術精神》全一冊，這也是徐復觀先生的鉅作，書中提到有怎麼樣的山形，就會造就怎麼樣的人才，這樣的理論，頗為接近「環境塑造人」的說法，也說明了由環境所發舒出來的「氣」，對人的孕育的重要性。

今人張淵量所講授《葬經圖解》，則是一本圖文並茂的專著，這本書是堪輿班的講稿，張淵量說：

在今日昌明的科學時代，凡事都要以印證為原則。現在想要突出迷信的囚室，就必須以真理來印證。」又說：「凡是一種學術，能屹立數年而不絕，不是偶然的事，必定有它的優點及其重要價值存在。從歷史文獻獲知，在周朝時期，堪輿學術就相當盛行，而且三千多年來「地靈人傑」的風水思想，非常普遍。可見其真確的效驗事實及其不可輕易推翻的真理在，否則不可能流行道現在。³¹

³⁰ 徐復觀《兩漢思想史》頁 1

³¹ 張淵量《葬經圖解》頁 5

張淵量以【經言】【註釋】【概論】【用途】【聖言】【易言】來闡述。能用現代人的觀點來舉例、剖析、點化經言，讓郭璞《葬書》艱澀難懂的部份，能活現出來。在風水地理部份，則佐以圖片加以對照，使讀者閱讀方便。

在相關的論文方面，總共有六篇：

民國七十八年，台南國立成功大學建築研究所施邦興所撰寫的碩士論文 《葬書的風水理論：環境規範體系之研究》，對氣感理論、氣運理論、氣質理論、禮德理論提出獨到的見解。

民國九十年，私立南華大學文學研究所郭國泰所撰寫的碩士論文 《六朝美學中之「形神關係」》，對「形」、「神」、「氣」之結構與詮釋，另有一番見解。

民國九十年，私立南華大學環境與藝術研究所林瓊婉所撰寫的碩士論文 《陽宅天醫方與人體之互動關係》，對宇宙全息論及氣的闡述相當地深入。

民國九十一年，國立台灣大學中國文學研究所張億平所撰寫的碩士論文 《魏晉南北朝民間信仰研究》，特別提到魏晉南北朝處於亂世，精神及文化都亟需重建，因此「天人感應」學說扣住人們的心弦，人、鬼、神之間的交流互動十分頻繁，建立了民間信仰的骨架。

民國九十一年，國立中山大學中國文學研究所蘇慧萍撰寫的碩士論文 《老》《莊》生死觀研究，特別提到《老》《莊》的生死觀對後代思想的密切影響。

民國九十二年，國立台北科技大學建築與都市設計研究所王基陵所撰寫的碩士論文 《易理陽宅水法操作原理之探討》，特別提到風水理論分巒頭與理氣兩大體系：一、巒頭法：探討龍、穴、砂、水之外不形勢，視其有否收到天地之旺氣以定吉凶。二、理氣法：根據易理之先後天八卦、河圖洛書、陰陽五行等探討外部或內部各種形局、方位及時空配合之吉凶禍福。探討陽宅應巒頭與理氣兩者兼顧。

三、本論文與以往研究相較的重要性

本論文的研究題目是 郭璞《葬書》中生與死的互動理論之研究，這樣的題目，過去並沒有人做過，尤其是針對生與死的互動理論之研究，研究者首開先例。

做了郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究，最主要顯現了以下的重要性：

一、本研究乃具體證明「氣化宇宙論」與「感應哲學」即是中國傳統生死學的前身及

主要理論基礎。

二、本研究掌握郭璞《葬書》的思維方式，並從語言的線索中證明他確實延續了「氣化宇宙論」與「感應哲學」的思想，堪稱是中國本土生死學的原典。

三、本研究發現了郭璞《葬書》應用了的「氣化宇宙論」與「感應哲學」的精要，創新提出了「葬者，乘生氣也。」的理論，把「葬乘生氣，以蔭子孫」的生互動理論，公開呈現，而且特別強調：要找到吉穴以葬父母，如此父母骨骸的靈氣，透過天氣與地氣的傳導，讓具有血緣關係的直系親屬直接受到庇蔭，因此維繫了家族的香火命脈與感情於不墜，讓「慎終追遠」的孝道，一直延續到一千七百年後的今天。

四、本研究發現了郭璞《葬書》中的一些理念，對現代生死學理論之建構與實務之推動確有催化、強化之功。

以上就是郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的重要性，和前期的研究相較之下，具有共同的研究主軸，都談「氣」，所不同的地方是，研究者特別把「骸骨」與「土」、「風」、「水」、「氣」及「人」之間的生死互動關係做一完整的探討，郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究，只是個發軔，希望能夠透過研究者的研究而拋磚引玉，鼓勵更多人投入郭璞《葬書》的相關研究產生興趣，讓傳統中國生死學的理念根植人心，更有益於現今孝道式微的多元社會，使「慎終追遠」更加落實，則「民德歸厚矣！」

第三節 研究方法與步驟

本節的研究方法採取文獻探討、佐證的方法，研究步驟是從郭璞《葬書》中生與死的互動理論之角度切入，取材的方式從先秦的哲學思想入手，再論及兩漢、魏晉及現代的哲學思想。研究的步驟則先分析郭璞《葬書》中「互動感應」的理論及內涵，再分析從現代生死學的觀點來看郭璞《葬書》生死互動的理論有何互通之管道及價值，最後確立郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究大綱架構。

一、 研究方法

(一) 從郭璞《葬書》中生與死的互動理論之角度切入之層次

1、以生論死

郭璞《葬書》認為，當父母死了，為人子女最重要的一件事就是延聘地理師儘快去找到一塊吉穴，期早日入土為安，並且能乘生氣以廕及子孫。因此，在這裡是以生者的立場，去論死者葬在吉穴之後，對子孫有何重大的影響？生者肩負著為亡者辦理喪禮、葬地選取及祭祀禮儀等重責大任，這種重責大任，是一代傳一代，代代相傳，生者為亡者所作的一切，皆心安理得，也是一種孝道的呈現。

2、以死論生

郭璞《葬書》以風水地理安頓亡者為重點，父母仙逝，若有幸得到吉穴，子孫才能夠受到庇廕，因此風水地理的選擇，成為主要的關鍵。由此可知葬地的選擇，對生者的吉凶禍福影響深遠。亡者在生與死的感應互動中的角色，顯然具有關鍵性的力量。這種關鍵性的力量隨著「葬乘生氣」而能夠發揮出來，子孫就受到庇廕。這樣「以死論生」的客觀立場，是可以被接受的。

3、以哲學方面的論證

郭璞《葬書》中生死的互動理論，若以哲學的觀點來加以論辯，例如以「氣化宇宙觀」、「天人合一」、「天人感應」、「感應互動」……等來舉證，則是合情合理，立論有據。

(二) 本研究的選題方式及探討重點

郭璞《葬書》分為內篇、外篇、雜篇。本研究特別以內篇作為研究的重點。

郭璞《葬書》內篇第一章的重點在於探討「葬者，乘生氣也。」「五氣行乎地中，發而生乎萬物。」³²「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭。」³³「氣感而應，鬼福及人。」³⁴等「氣感哲學」，指明人生終行之目標（安息之所）要合乎天心十道歸一之原則³⁵，並強調生氣在生死的互動管道中，扮演著「傳遞」的角色。

郭璞《葬書》內篇第二章的重點強調葬法要隨形體之變化，觀察其氣之變化，而乘生氣之用。

郭璞《葬書》內篇第三章的重點在於探討氣形無形，觀勢察行，知來龍發祖之地，及其結穴之處。

郭璞《葬書》內篇第四章的重點在於探討地有吉氣，土隨而起，支有止氣，水隨而比。勢順形動，回復終始，法葬其中，永吉無凶。因此，葬要「乘其所來」³⁶、「審其所廢」³⁷、「擇其所相」³⁸、「避其所害」，則氣感相應，必定神速。

郭璞《葬書》外篇第一章舉例論述有哪些參雜形勢、主客同情，不可葬的地方，應該避免。

郭璞《葬書》外篇第二章論來龍之形勢如萬馬之奔騰，有如天上降下之勢，其形體必有分陰化陽，故陰陽有合，好龍就如負陰而抱陽，水界龍止，龍行之盡處，開花結果之地。

³² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

³⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

³⁵ 張淵量《葬經圖解》頁 2

³⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-19

³⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-20

³⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-20

《葬書》外篇第三章論穴之吉者，必須藉外氣之包圍，而後內氣才能聚蓄不散，否則葬之必足以腐骨壞屍。

《葬書》外篇第四章論述葬要以左為青龍蜿蜒，右為白虎馴頰，前為朱雀翔舞，後為玄武垂頭，均要主客相迎，若形勢反此，則不可葬。

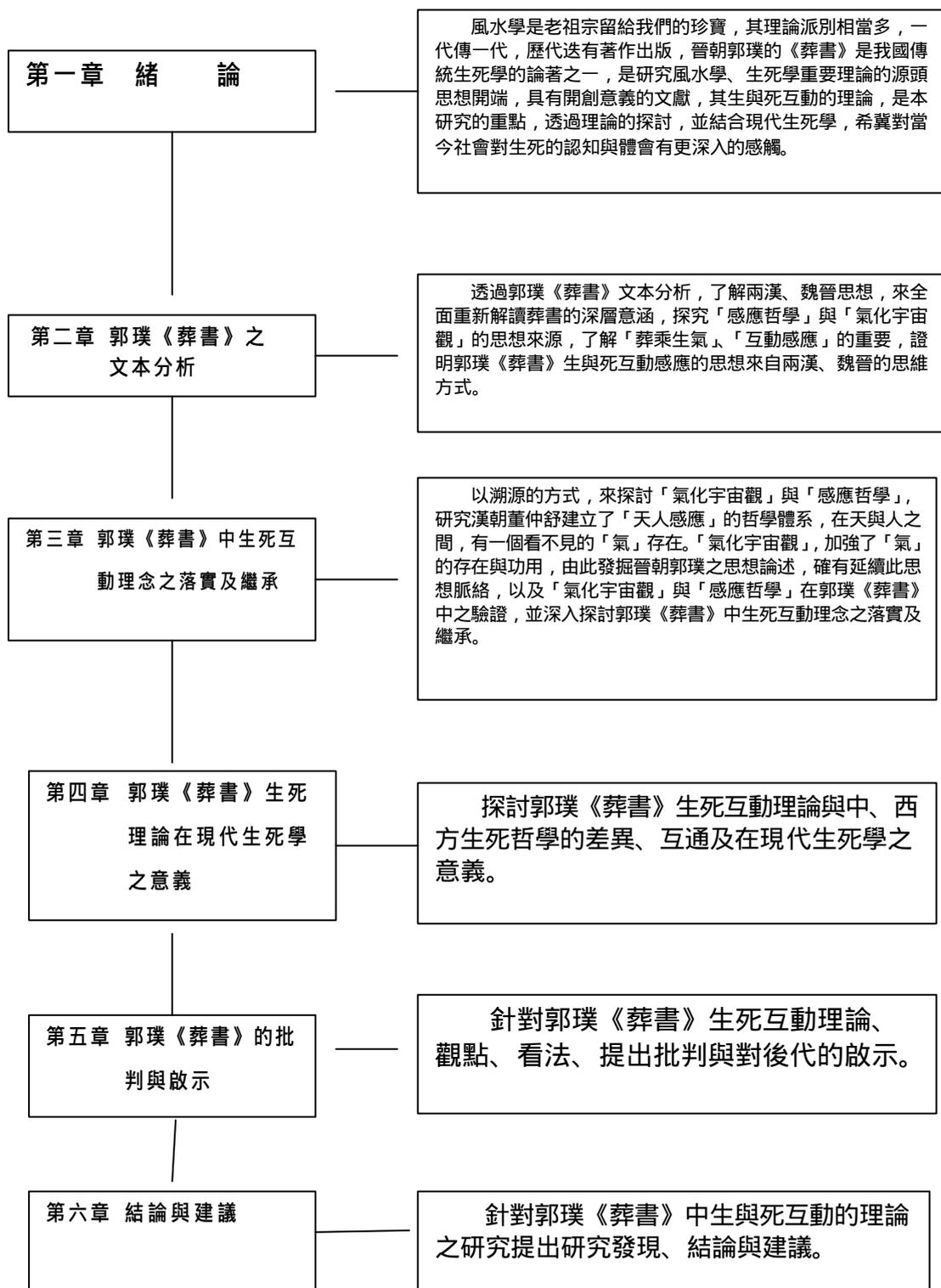
《葬書》雜篇分上、下兩章。

《葬書》雜篇上章論占山之法，以勢為難，而形次之，方又次之。

《葬書》雜篇下章論地之四勢寅申巳亥，氣從八方震離坎兌乾坤艮巽。是故四勢之山，生八方之龍；四勢行龍，八方失生。一得其宅，吉慶貴榮。

綜觀郭璞《葬書》，以「氣」作為一種介質，雖然「氣」來無影去無蹤，想得到，卻看不見、摸不著，其充塞天地之間，成為生與死的互動的最佳溝通管道，因此，不論生與死、山川大澤、巒頭風水、四勢八方，「氣感相通」的情況，在無窮無盡的虛空中是無所不在的。基於我對郭璞《葬書》的理解，我認為在「生死觀」、「感應互動」、「生死互動」的論述以內篇的第一章居多。其它篇幅則以選擇風水吉穴做為安頓亡者，使亡者能入土為安，並乘生氣以庇廕生者為重點，因此郭璞《葬書》中的風水學，處處以安頓亡者為前題，然而亡者的安頓，又必需仰賴生者，而生者的禍福又必需仰賴亡者的庇廕，亡者能不能庇廕生者又端賴吉穴是否能乘生氣？因此生者、亡者、吉穴三者之間的「感應互動」是以能「乘生氣」而定吉凶的。

二、郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究大綱架構



圖一 研究大綱架構圖

第四節 研究目的

我國傳統風水文化，具有很深的哲理，它是中國獨樹一幟的文化現象，它融合了各種學問，實際上，這都與我們的族群融合、生活環境與生活的品質，有著密不可分的互動關係。郭璞《葬書》為兩漢以來理論最完整的一本探討生與死的風水學論著。

本研究的目的是在於以傳統生死學理論的源頭——郭璞《葬書》為文本，深入探討晉朝郭璞《葬書》中生與死互動理論及其思想來源，並研究「感應哲學」在郭璞《葬書》中的建構功能，其目的希冀國人能以學術研究的立場，了解生死互動的理論及風水巒頭理論的深層含義，並在現代生死學領域中靈活應用。除此之外，在以目前西方人對生與死的看法與理解的角度，詳觀我國固有風水學中生與死的論點，是需要一些時間來觀察與比較的，我們也希望彼此都能事著以旁觀者清的態度，站在臺灣目前的時空環境中，以生者的客觀角度，來發現生與死的互動關係是如何進行的？

一、 研究的意義與價值

研究者特別選定郭璞《葬書》來研究，最主要的原因就是郭璞《葬書》在中國文化史上佔有重要的地位，它傳達了中國傳統生死學的核心觀念，其中生與死互動的理論，最具有開創的意義，是生與死互動理論的源頭，也是生與死互動思想的開端。其內容又以風水學的闡述居多，是我國最有系統的風水學論著之一，也是我國風水學的鼻祖之一，後代的風水學無不源於此。

為什麼郭璞會適時地推出風水學與生死學結合而成的鉅論《葬書》呢？因為在晉朝時空背景中，戰爭不斷，老百姓的生活很苦，生命也沒有保障，於是把不可知的未來，都寄望在先人身上，他們普遍相信死後骨骸能乘「葬乘生氣，以廕子孫」，郭璞《葬書》的提出，確實把中國傳統生死學的核心觀念傳達出來，符應當時老百姓迫切的心理需求，其實也可以說，「葬乘生氣，以廕子孫」是可以成為當時老百姓的一種信仰，有了信仰，才能把內心妥適安頓好。

本研究的意義與價值如下：

(一)研究的意義

過去一千七百年來，郭璞《葬書》的理論，一直影響我們對生與死互動的思維，我們很希望透過本研究，了解過去，檢視現在，策勵未來，使本研究更具有意義，總共分二部分來說明。

- 1、過去相關風水學的研究，比較缺乏，因此希望能以今人的生死觀點來看晉朝郭璞《葬書》生與死互動理論，從中了解其如何互動的情形，並研究其生與死互動理論發揚光大的可行性。
- 2、能引起學術界人士普遍注意到並重視郭璞《葬書》生與死互動理論的研究與運用，在現代中有何重要意義？

(二)研究的價值

晉朝郭璞《葬書》生與死互動的理論，透過深入的研究之後，能夠呈現以下五個研究價值：

- 1、能對郭璞《葬書》中生與死互動的理論提出批判，並從批判中去蕪存菁。
- 2、能從郭璞《葬書》生與死互動的理論中，了解生與死互動對現代人的必要性與重要性。
- 3、能從郭璞《葬書》中的生死哲學在巒頭理論的開創上有所突破，使生死互動在自自然然的進行中，俾有益於世道人心。
- 4、在全世界普遍重視環境保護、改善環境污染，保留更多綠地的共識下，研究郭璞《葬書》中生與死互動的理論中，選擇風水的一些生態保護理念，衡諸於最近逐漸為大家所重視的「深層生態學」，有何互滲之處？趁此借鏡反思，並探討其有何更具意義之價值存在。
- 5、研究郭璞《葬書》中生與死互動理論，從中了解古今中外在風水學、生死學的推動情形，並藉此提出檢討與改進，使得風水學、生死學成為學術研究中的顯學。

二、 研究的目的

晉朝郭璞《葬書》生與死互動理論之研究，共有三個研究之目的：

- (一) 以傳統生死學理論的源頭 郭璞《葬書》為文本深入探討晉朝郭璞《葬書》中生死互動理論及其思想來源。
- (二) 研究「氣化宇宙觀」與「感應哲學」在郭璞《葬書》中的建構功能。
- (三) 希冀國人能以學術研究的立場，了解生死互動理論及風水巒頭理論的深層含義。

第二章 郭璞《葬書》之文本分析

郭璞《葬書》中最強調的是「生氣」的感應，尤其是「天氣」、「地氣」、「人氣」對生者與死者之間的「互動感應」，「氣」成為生與死「互動感應」的主要媒介物質。最重要的是生與死「互動感應」，是有其思想的來源及屬於一種固有的思維方式。本章將先針對郭璞《葬書》之文本做分析，首先由郭璞《葬書》一再強調的「氣」有深切淵源的先秦道家哲學談論起，次論兩漢「氣化宇宙論」之影響，最後論及魏晉哲學之傳承，希冀對《葬書》中所強調：「葬者，乘生氣也。」的思想脈絡與思維方式有所掌握與呈現。

第一節 郭璞《葬書》之文本分析

有關於郭璞《葬書》之文本，歷代迭有增刪與注校，研究者蒐集到的古今有關郭璞《葬書》的論述有很多版本，不過本研究將選擇四庫全書這個官訂版本來做分析，以掌握住研究郭璞《葬書》中生與死的「互動感應」的旨意。

一、 郭璞《葬書》之文本

有關於郭璞《葬書》之文本，在「欽定四庫全書 子部七 葬書 數術類三 相宅 相墓之屬」提要部分有很詳細的敘述：

葬書一卷舊本題晉郭璞撰，璞有爾雅註，已著錄葬地之說，莫知其所自來，周官家人墓大夫之職稱，皆以族葬，皆以族葬，是三代以上，葬不擇地之明證，《漢書 藝文志》形法家以宮宅、地形與相人相物之書並列，則其數自漢始明，然尚未專言葬法也。後漢書袁安傳載，安父沒，訪求葬地，道逢三書生，指一處，當世為上公從之，故累世貴盛，是其述盛傳於東漢以後，其特以是擅名者，則璞為最著，考璞本傳載，璞從河東郭公受青囊中書九卷，遂動天文五行卜筮之術，璞門人趙載嘗竊青囊書為火所焚，不言其嘗著葬書，唐末有地脈經一卷，葬書五陰一卷，

又不言為璞所作，惟宋志載有璞葬書一卷，是其書自宋始出，其後方技之家競相粉飾，遂有二十篇之多，蔡元定病其蕪雜，為刪去十二篇，存其八篇，吳澄又病蔡氏未盡蘊奧，擇至純者為內篇，精、麤、純、駁相半者為外篇，麤駁當去而姑存者為雜篇，新喻劉則章親受之，吳氏為之註釋，今此本所分內篇、外篇、雜篇，蓋猶吳氏之舊本，至注之，出於劉氏與否，則不可考。宋志本名《葬書》，後來術家尊其說者，改名《葬經》³⁹毛晉汲古閣刻本，亦承其訛殊，為失考，今仍題舊名，以從其朔焉。

郭璞字景純，為晉朝聞喜人，他博覽諸書，好古文，尤以詞賦為東晉之冠，其又精通陰陽、五行、天文、曆算、卜筮，所卜無不準，更擅長消災解厄祈福。明帝時，王敦竄起，用璞為記事參軍，敦謀逆，問卜於璞，璞占大凶，敦怒而斬之。所撰有《洞林》，載筮驗事，又著有《爾雅注》、《山海經注》、《穆天子傳注》、《新林》、《卜韻》等。⁴⁰從以上之敘述可知，《葬書》或許真的未必是郭璞所作，很可能是其他五術家⁴¹所作，因為郭璞在當時的學術界相當有名，又精通五術，因此借用郭璞的聲譽，以增加《葬書》的知名度與信服度。

揆察《葬書》、《葬經》之名稱，在正史上是有記載的，首見於《舊唐書經籍志五行類》內列：《葬經》八卷又十卷，《葬書地脈經》一卷，不著撰者姓名，以外又有蕭吉撰《葬經》二卷。《新唐書藝文志五行類》內列：《葬經》二卷，又《葬經》十卷，又《葬書地脈經》一卷，皆不列撰者姓名。又有吾公裕撰《葬經》三卷。依此觀之，《葬書》、《葬經》的名稱，在當時只是一種普通名稱，猶如稱《相書》《相經》《算書》《算經》，乃泛指這一類書籍的名稱。⁴²

郭璞著《葬書》，見之於正史，始自「宋史藝文志」的記載。《葬書》的真正作者雖然不是郭璞，然而這本書可以說是我國一千七百年來真正屬於中國本土的生死學論著，

³⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 提要》頁 808-11

⁴⁰ 鍾進添《堪輿大鑑 - - 堪輿古籍「葬經」研究》頁 17

⁴¹ 所謂五術家泛指對山、醫、命、卜、相有所精研的預言家。五術的解釋，依鍾進添的說法如下：「山」，就是指入山修煉的術。「醫」，就是指醫治疾病與保健的術。「命」，就是指推算命運的術。「卜」，就是指占卜吉凶的術。「相」，就是指相人相地相物的術。依張耀文的說法如下：「山」，是透過心身的修鍊，以求達到完人境界的術法。「醫」，是醫療人類身體的術法。「命」，是瞭解其人命運的術法。「卜」，是預測事態的發生與處置的術法。「相」，是用眼睛觀察物體去做判斷的術法。

⁴² 鍾進添《堪輿大鑑 - - 堪輿古籍「葬經」研究》頁 18

尤其是其開宗明義所說的：「葬者，乘生氣也。」⁴³的堪輿理論，至今仍有其理論與實務上的真正價值，已逐漸為學術界所重視。

二、 郭璞《葬書》之文本註解

郭璞《葬書》既然是我國古代葬法之名著，內容簡單扼要而寓意相當深遠，是後代風水學的重要參考源頭，若非風水明師，是無法詳知其奧旨之所在，於是總有數位以天下為己任，為祖述葬法於後世之風水明師予以註釋，世傳之《葬書》原有二十篇，內容蕪雜，宋朝堪輿名家蔡季通乃刪其蕪雜，定為內外八篇。元朝時，吳澄又把這八篇再加以重新整理，其中比較至精至純者定為內篇，精粗純駁相半者，把它定為外篇，粗駁當去而姑存者，就別為雜篇，欽定四庫全書中所收錄的，就是這個版本，並且採用鄭彥淵之註釋。

關於後人對《葬經》之註釋，以個人所蒐集到的版本有以下版本：

- (一) 明朝鄭彥淵（鄭謐，字彥淵，自號玄默居士）註《葬經》，也稱為（地理四書）。
- (二) 明朝徐試可（徐之謨，字試可）註《葬經》，也稱為（天機會元），另立篇次，而分為：氣感篇、因勢篇、平支篇、山勢篇、四勢篇、貴穴篇、形勢篇、取類篇。
- (三) 明朝張仁夫（張希堯，字仁夫。）註《葬經》，也稱為（仙婆集），另立篇次，而分為：氣感篇、因勢篇、平支篇、山勢篇、四勢篇、貴穴篇、形勢篇、取類篇。
- (四) 清朝蔣宗城（蔣國，字宗城，號雲菴。）註《葬經》，也稱為（地理正宗），不分篇次。
- (五) 清朝葉九升註《葬經》，也稱為（地理大成），不分篇次。
- (六) 民國鍾進添編著《堪輿大鑑 - - 堪輿古籍「葬經」研究》。創譯出版社 1982 年 8 月出版。
- (七) 民國謝明瑞著《葬經白話新解》。成陽出版股份有限公司 2001 年 8 月出版。
- (八) 民國陳天助著《葬經青烏經白話註解》（附難解二十四問）育林出版社 1999

⁴³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

年 11 月出版。

(九) 民國沃連珠編著《地理善本葬經》。正海出版社 1999 年 7 月出版。

(十) 民國張淵量編著《葬經圖解》。三泰出版社 1985 年出版。

詳閱以上各家之註釋，其意有雷同者，也有相去甚遠，甚至相左者，雖然看法不一，但學術是可以論辯的，也沒有所謂對或錯的問題，卻讓後世有更多想像與發揮之空間，而對於「氣」的申論與肯定，則各家無不發揮得淋漓盡致。

三、 郭璞《葬書》之文本分析

郭璞《葬書》之文本，研究者特別選定欽定《四庫全書 子部七 術數類三 相宅相墓之屬》這個版本，是由明朝鄭彥淵所註釋的。

關於郭璞《葬書》之文本分析，最主要的是從「氣化宇宙觀」和「感應哲學」的角度切入，做基本的論述方式與思維的開展。以下先就「氣化宇宙觀」部分，來做概述性之分析。

(一) 分析郭璞《葬書》文本中「氣化宇宙觀」的基本論述方式與思維

「氣化宇宙觀」是在漢代十分風行的一種「宇宙哲學」思維方式，基本上它是以「氣」為中心的，而後去建構「氣化宇宙觀」這個龐大又精密的思維系統。

在兩漢，對於「氣」最有研究的要算是《淮南子》這本書，《淮南子》認為「氣」是萬事萬物的原質，而「氣」是可以產生千變萬化的，由「一氣」別化為「陰陽二氣」，然後不斷地交互激盪融合，以化生萬物，萬物有了「氣」做為根源，才得以滋生榮茂。

透過「氣化宇宙觀」的思維方式而產生的深遠影響，最重要的就是人們受到整個氛圍的涵沐，因而有了「敬天心理」之建立，這是一種「宇宙論」的思維方式。「宇宙論」者一直強調天、地、人是可以合一的，是可以互動的，而在天、地、人之中，居間貫穿的就是「氣」，也就形成《淮南子》所謂的「氣化宇宙論」的觀點。

郭璞《葬書》中處處有「氣化宇宙觀」的思維；所謂「氣」，乃是生生不息之氣，在時空中不斷地一氣別為陰陽，在繼續不停地變異而產生吉凶之剋應。所謂：

葬者，乘生氣也。⁴⁴

「生氣」是什麼呢？又如何「乘生氣」呢？

所謂「生氣」，乃是天地間生生不息之氣，其無所不在，無所不包。「乘生氣」，就是「生氣」能夠加以轉化而乘用之。

我們中國的「宇宙哲學」論者，普遍的論點就是把宇宙當作是一個「大太極」，而人身是一個「小太極」，大太極本身就含有陰、陽之氣，並且在天地之間不斷交互激盪，而成為生命的元氣，萬物的根源。「宇宙有大關合，氣運為主，山川有真性情，氣勢為先」⁴⁵，可見「氣」在宇宙、山川中呈現出氣運與氣勢的奧妙處，其中自有其真性情在。「葬者，乘生氣也。」其所強調的就是父母過世了，子孫如果能夠找到生氣所聚之處的吉穴來安葬，則骸骨會因地氣的貫注而「乘生氣」，使子孫能接收並感應到「吉氣」直接的影響。

既然能夠知道「乘生氣」，則則表示父母的骸骨能夠接收到地中陰、陽二氣的貫注。

「氣化宇宙觀」在別陰、陽二氣的方法，而其運動的型態如何呢？

夫陰陽之氣，噫而為風，升而為雲，降而為雨，行乎地中，而為生氣。⁴⁶

什麼叫做陰、陽之氣呢？所謂陰、陽之氣，就是地中之「生氣」。地中之「生氣」竄土而出，能夠噫而為風，上升為雲，降下而為雨，這就是天地之間，無中生有的玄妙處。天的屬性是屬於至剛至陽之氣，我們通稱之為乾，地的屬性是屬於至柔至陰之氣，我們稱之為坤，天以至陽之氣下臨於地，地則以至陰之氣上載於天，一升（上載）一降（下臨），不斷地互相激盪構精而化成生氣，有了生氣，就得以孕育宇宙萬物。由於至陽之氣與至陰之氣，一升（上載）一降（下臨），表示「天」與「地」之間的互動頻繁，《靈城精義》有云：「地運有推移，而天氣從之，天運有轉旋，而地氣應之，天氣動於上，而人為應之，人為動於下，而天氣從之。」⁴⁷這就證明天、地、人之間存在著彼此互動的關係，有了相應互動，生氣才能夠生生不息，並且能夠乘用之。

《淮南子》「氣化宇宙觀」是由一氣而別化為陰、陽二氣，郭璞《葬書》中也特別

⁴⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

⁴⁵ 《欽定四庫全書 子部七 靈城精義》頁 808-113

⁴⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

⁴⁷ 《欽定四庫全書 子部七 靈城精義》頁 808-116

看重「氣化宇宙觀」的思維模式，讓陰、陽二氣在「葬乘生氣」的架構中，擔當起經緯萬端的重任。

「葬乘生氣」既已成為郭璞《葬書》中的核心，則氣之聚散又是如何？

經曰：氣乘風則散，界水則止。⁴⁸

「氣」最怕風一吹就散掉，不過如果碰到有水聚合之處，則「生氣」必定能夠止聚。

《淮南子》「氣化宇宙觀」在郭璞《葬書》中的「生氣」理論中，在在顯示「聚氣」之重要，可見風藏則氣必聚，然而風與水孰重？

風水之法，得水為上，藏風次之。⁴⁹

龍之血脈就是水，入山之前觀水口，風水之法，全看是否有得水而定，其次才察看是否藏風？

《淮南子》「氣化宇宙觀」在郭璞《葬書》中的「風水」理論中呈現，在在顯示「得水」之重要。氣乘風則散，界水則止，則「氣」聚在此，「氣」聚而盛，又如何去裁減？

氣之盛，雖流行，而其餘者猶有止；雖零散，而其深者猶有聚。⁵⁰

在風水學中，「氣」就是「龍氣」，龍氣非常旺盛，雖然廣佈流行，而其餘氣尚有止聚；龍氣迤邐而行到平洋地，雖然零散，然而在深處尚有藏蓄，所以不管旺氣、餘氣，只要有藏蓄，都還可乘用之。

《淮南子》「氣化宇宙觀」在郭璞《葬書》中的「氣化」理論之實現，在在顯示「氣旺氣盛」之重要作用。風水之法，首重得水，所謂「氣者水之母」，水與氣關係到葬法，然而土地有厚薄，吉穴有淺深，我們要如何去拿捏呢？

故藏於涸燥者宜淺，藏於坦夷者宜深。⁵¹

⁴⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

⁴⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

⁵⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

⁵¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

吉穴首重「氣」之拿捏，也就是「聚氣」，以高壟之山地來說，風勢是相當猛烈的，強風一吹，水氣就散掉了，壟土因此枯涸乾燥，土裡的溼度往下降，涸燥為陽，陽為上，氣上升，因此棺木要淺葬，才能夠得「乘生氣」。而山上平支之地，比較藏風聚氣，溼度足夠，表示陰而下沉，所以要葬深一點，才能夠乘其生氣。

《淮南子》「氣化宇宙觀」中的陰、陽二氣之融合，即是指溼度相互調和到恰到好處，而可乘用，是具有很大的彈性，運用在其他地方，例如乾濕、淺深、高低、天地、上下、左右、內外、支壟……等都十分恰當。例如：

經曰：淺深得乘，風水自成。⁵²

風水如何自成？乃一淺一深，各取陰陽妙合而乘生氣之用，則風水必自成。

《淮南子》「氣化宇宙觀」中的一淺一深，各取其生氣脈息，也都是經過陰、陽二氣氣化的階段，經過氣化的氣，是生生不息之氣，那麼生生不息之氣，到底是藏在哪裡呢？

夫土者氣之體，有土斯有氣；氣者水之母，有氣斯有水。⁵³

談到「氣」，「氣」原本是無色、無臭、無味、無形的，然而氣本來就無體，必須假借土為體，有了土，才有氣。水本無母，必須假借氣為母，有了氣才有水，土與氣、水與氣之間的關係相當微妙而且密切。在《淮南子》「氣化宇宙觀」的思維中，「土」、「水」、「氣」是相互融合而氣化。「氣」一經過「氣化」的作用，即有外氣與內氣之別，應如何分別？又各有何功能呢？

經曰：外氣橫行，內氣止生，蓋言此也。⁵⁴

在《淮南子》「氣化宇宙觀」的思維中，內氣與外氣是相應而且又互根的。那麼內氣與外氣是如何分別的？其功能又如何彰顯？

⁵² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

⁵³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

⁵⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

按照一般的觀察所得，水流土上、土外，和空氣陽光接觸，我們稱之為陽，叫做外氣。氣行土內或藏於土內為陰，叫做內氣，外氣若是橫攔，則得水為上，內氣自然聚結。內外二氣如果能夠相與，必能止聚而不渙散，吉穴就因而形成了。

龍之行靠氣，氣於丘壟、岡阜中是如何奔馳的？

丘壟之骨，岡阜之支，氣之所隨。⁵⁵

丘壟高為陰當然不能自立，必須假藉石頭並負載泥土，而後才能夠堆積而高聳。岡阜土之山稱之為陽，皆有生氣相伴隨，這是尋龍的第一個先決要件。

龍行必定要有「生氣」相隨，「生氣」到底藏在哪裡？

經曰：土形氣行，物因以生。⁵⁶

生氣也就是元氣，其散播於地中，而且以土為形，故有土形即知道有氣行。因土中有氣，有「氣」表示有「水」，「土」有了「水」的滋潤，才能滋生萬物，萬物都是因有「土」和「水」才能生生不息的。

以上《淮南子》「氣化宇宙觀」的思維中，認為宇宙是運轉不已的，在陰、陽激盪相摩之中，產生無比的動力，其內氣與外氣是互相感應而且又互根的。而且因為經過「內氣與外氣」的充分激盪，所以這是屬於「動態的氣化宇宙論」，其氣化的玄妙轉折，影響了後世著書立說的思維，郭璞《葬書》顯然也處在這種氛圍中受到了相當多的啟發。

「氣化宇宙觀」在郭璞葬書中的思維分析有如上述，下面就針對「感應哲學」部分做分析。

⁵⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

⁵⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

(二) 分析郭璞《葬書》文本中「感應哲學」的基本論述方式與思維

兩漢流行「氣化宇宙觀」，這是宇宙論，另外一個屬於「自然論」的「天人感應」學說也應時被董仲舒提了出來，董仲舒借用了「天人感應」學說來制衡天子的專權，他認為人是萬物之靈，和天地是可以比擬的，「天、地、人，萬物之本也，天生之，地養之，人成之。天生之以孝悌，地養之以衣食，人成之以禮樂」⁵⁷。董仲舒顯然受到「人之與天地同，萬物之形雖異，其情一體也。」⁵⁸的影響，認為萬物之形雖異，然而屬同質、同息、同源、同理者必相互感應，這就啟發了董仲舒提出「天人感應」的思想，「天人感應」最重視的就是「氣」，「氣」即傳承自老莊哲學，也是一種「自然哲學」。

漢竇德認為：正統儒家董仲舒可能就是風水理論的鼻祖，他在《春秋繁露》的「同類相動篇」中「……百物去其所與異，而從其所與同，故氣同則會，聲比則應，其應嗷然也。……非獨陰陽之氣可以類進退也。雖不祥，禍福所促生，亦由是也。無非己先起之，而誤以類應之，而動者也。……」⁵⁹郭璞《葬書》顯然也在這種氛圍中受到了相當多的影響與啟發，所以在生氣感應方面，就論述很多，所以郭璞《葬書》的風水理論，也有可能取法董仲舒的《春秋繁露》。

關於「生氣」的感應，郭璞《葬書》是怎麼說的？

五氣行乎地中，發而生乎萬物。⁶⁰

五氣，也就是一氣分為陰、陽，析而為五行之生氣，五氣能夠化生萬物，萬物如果無氣，就不能生生不息。

我們人身是個「小太極」，全身也多充滿了氣，凡有氣莫不相感，因此「天人感應」、「天地人感應」都是極有可能的，尤其是直系血親，骨肉至親，磁場相近，更能夠相感而應之。郭璞《葬書》云：

人受體於父母，本骸得氣，遺體受瘡。經曰：氣感而應，鬼福及人。⁶¹

⁵⁷ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第六 立元神第十九篇》頁156

⁵⁸ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 紀部 第二卷 第三篇 情欲篇》頁49

⁵⁹ 漢竇德《風水與環境》頁21

⁶⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁808-12

⁶¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁808-13

郭璞《葬書》最重視的就是同源、同質之感應，我們人的身體是受到父母的遺傳，是骨肉至親，因此父母死了，如果能夠葬在吉穴，則當肉體化了，骨骸受到地氣的貫注，子孫因為與父母本是骨肉血脈，得乘父母骸骨之生氣，而受到庇廕。

關於「感應哲學」，在大自然中，是有許許多多的例子可以舉證，郭璞《葬書》特別舉例如下：

是以銅山西崩，靈鐘東應。⁶²

在漢朝時的未央宮，有一天，鐘無緣無故而自鳴。東方朔說：必有銅山崩者。沒多久，西蜀上奏：銅山崩塌了。銅山崩而鐘自鳴，自然物尚且能夠感應，更何況是有血統關係的人呢？其實在生活周遭中，還有許多能夠感應的例子可以舉例說明，例如：

木華於春，栗芽於室。⁶³

「冬去春來」，萬象回春，意味著氣候逐漸轉趨暖和，這時枯木逢春而發芽，野栗藏於室中，也受到「春回大地」的感染而發芽，這是同氣之感應，父母之骨，如同枯木，如果能夠「葬乘生氣」，也必有所感應。

由以上可知，只要「氣息相通」，必產生感應。大自然都能夠感應，人和人當然也會彼此感應，以下談到骸骨受到地氣的感應之後，是如何庇廕子孫的？

蓋生者氣之聚，凝結者成骨，既死而獨留，故葬者，反氣入骨，以廕所生之法也。⁶⁴

子孫的身體是從哪裡來的？子孫的身體是從父親之精與母親之血二氣交感而來，這是生氣的凝聚，骨肉的精華，而其中最精華之氣，則凝結成極堅硬的骨頭。父母死了，葬在土中，血肉化了，獨留存堅硬的骨骸，所以埋葬的最大立意，就是希望葬在吉穴，期使地中的生氣能夠貫注骸骨，以庇廕子孫之方法啊！

⁶² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

⁶³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

⁶⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

夫氣行乎地中，其行也，因地之勢；其聚也，因勢之止。⁶⁵

氣行乎地中，人不可見，其始也，則因因地之勢而知其行，其次也；又因勢之止，而知其聚也。

來積止聚，沖陽和陰。土高水深，鬱草茂林。貴若千乘，富如萬金。經曰：形止氣蓄，化生萬物，為上地也。⁶⁶

來山凝結其氣積而不散，陽和陰交濟。土高則水深，必為美地，而滋生鬱草茂林。氣象貴若千乘，富如萬金。經曰：形局完密而止氣藏蓄，陰陽二氣化生萬物，則為上地也。

以上是關於郭璞《葬書》之文本分析，最主要的是從「氣化宇宙觀」和「感應哲學」的角度切入，做基本的論述方式與思維的開展，有關於「氣化宇宙觀」和「感應哲學」的來龍去脈，在以下各篇章之中，將會陸陸續續會深入淺出加以敘述。

⁶⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

⁶⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-18

第二節 先秦兩漢「氣化宇宙論」與「感應哲學」溯源

「感應哲學」之形成，是有其先備之條件，基本上它是循《淮南子》的「氣化宇宙觀」、董仲舒「天人感應」及「陰陽五行學說」而來。所以要探討郭璞《葬書》之文本中「感應哲學」之驗證，必須先溯源兩漢「氣化宇宙論」。

一、《淮南子》的「氣化宇宙觀」

一談到「氣」，只要是中國人，不分男、女、老、少，不分種族、地域，不分階層、行業，大家都能夠琅琅上口，例如：「練氣」、「原氣」、「氣色」、「生氣」、「丹田之氣」、「行氣」、「提氣」。

「氣」不僅僅是形上學的思考，更是實際生活中相當重要的元素，精「氣」神充足，則神采奕奕；若「氣」不順，則黯然失色、臉上無光。

宇宙的形成，跟「氣」有很大的關係，「氣」不停地流轉，宇宙才能夠創生。

淮南子的「氣化宇宙觀」乃受到當時的時空環境所影響，「氣」是宇宙、天地、萬物的本原，因此《淮南子》在《天文》中有這樣描述：

天墜(地)未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太始。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合搏易，重濁之凝竭難，故天先生成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣久者生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣久者為水，水氣之精者為月。日月之淫氣精者為星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。⁶⁷

⁶⁷ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子 天文訓》頁 93

《淮南子》認為，在天、地形成之前，原本就存在著馮馮翼翼，洞洞灑灑的太始階段，接下來太始才生虛霏，虛霏也是呈渾沌的狀態。這樣子需要經過很長很長的一段時間，逐步演化，才產生了宇宙，宇宙內外互相激盪的結果，於是便產生了元氣，這個元氣有清陽、重濁之分，清陽者上升飄揚，很容易就形成了天，重濁者就下達，很不容易才凝結沉墜而形成了地，因此是先形成天，再形成地，地形成之後，也是經過好久好久的時間，才慢慢趨於穩定的情況，這時候有了「天光降臨，地德上載」⁶⁸：

天地融合精氣變成了陰陽，陰陽專精，又分成四時的春、夏、秋、冬，四時的春、夏、秋、冬又把精氣散開化育萬物，把陽的熱氣積聚起來會生火日，火氣的精就成了太陽；把陰的寒氣積聚起來會生金水，水氣的精就成了月亮。太陽和月亮的淫氣生精，淫氣生的精就成了星辰；天接受了日月星辰，地接受了水潦塵埃。⁶⁹

以上天地融合精氣變成了陰陽，陰陽專精，又分成四時的春、夏、秋、冬，這些自自然發展的時空過程中，可以說是變化萬千，卻先後有別、井然有序，這一切都是「道」在起作用啊！

夫道者，覆天載地，廓四方，拆八極，高不可際，深不可測；包裹天地，稟授無形，源流泉淖，沖而徐盈；混混汨汨，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮，而無所朝夕；舒之幪於六合，卷之不盈於一握，約而能張，幽而能明；弱而能強，柔而能剛。⁷⁰

也就是說，道無所不在的。道廣大無邊，無所不包的，道雖然柔弱，卻表現出剛強的一面。

這「道」的作用，是無時無刻不在進行著，它還是要經過陰、陽「氣化」的階段而生成萬物的過程。《淮南子》就這樣說：

⁶⁸ 《欽定四庫全書 子部七 雜書》頁 808-35

⁶⁹ 呂 凱《神仙道家淮南子》頁 102

⁷⁰ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子 原道訓》頁 1

道始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰：「一
生二，二生三，三生萬物。」⁷¹

《淮南子》的道，有別於老子的道，他把老子說的「道生一」改為「道始於一」，「一」是什麼呢？「一」就是物質性的道。而「二」指的就是陰、陽二氣。至於「三」，則是指陰陽合和之後，經過氣化的氣。

天地未形故曰太始。太始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生元氣。元
氣有涯垠，清揚者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。⁷²

《淮南子》的學說，是屬於宇宙自然哲學，如果以宇宙的「本體論」來說，太始就是宇宙的本質。太始生虛廓，虛廓乃生宇宙，宇宙生元氣。元氣是有涯垠的，氣清揚者薄靡上升而為乾天，氣重濁者凝滯下降而為坤地。這就是所謂的陰、陽二氣。

古未有天地之時，惟象無形有二神混生，經天營地。於是乃
別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。

73

這裡所謂的二神，所指的就是天、地，或者是陰、陽，剛、柔、煩氣、精氣，是呈現對立又融合的狀態，也都需經過氣化，才能夠經天營地。另外精神與骨骸又如何存在？

精神者，天之有也；。而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸歸其
根，我尚何存？⁷⁴

精神和骨骸有什麼分別呢？所謂精神這個東西，是上天本來就存有的；而骨骸者，是由坤地產生出來的東西。精神至精至純就進入到神門，而骨骸歸藏於地根，而我獨自如何生存？

⁷¹ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子·天文訓》頁 132

⁷² 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子·天文訓》頁 92

⁷³ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子·精神訓》頁 304

⁷⁴ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子·精神訓》頁 304

夫精神者所受於天也，而形骸者所受於地也。⁷⁵

精神為心，承之於乾天，有其入門之孔竅，；而形骸為物，藏之於坤地，必歸其本根，這是心、物合一的陰、陽二元論。

心、物合一的陰、陽二元論是有氣化的思想在裡面，換句話說，「道」必須經過「氣化」的階段，而且一定要「陰陽和合」的氣化程序，方能生萬物。陰陽是一體之氣的兩面，陰陽並不是對立，而是互轉的，其互轉的根據，是因為陰中本來就潛伏著陽，陽中亦含藏著陰，而萬物就在這種負陰抱陽沖氣以為和的過程中得到生機⁷⁶。可見淮南子的「宇宙論」是動態的「氣化宇宙論」，也就是說，陰、陽二氣在動靜的互動中，產生無比的動力。

關於「天人感應」的觀念，《淮南子》在書中涉及此者甚多；其中最顯著者，乃為精神訓篇中之內容。要略 釋精神云：

精神者，所以原本人之所由生，而曉寐其形骸九竅，取象與天。合同其血氣與雷霆風雨，比類其喜怒與晝宵寒暑，並明審死生之分，別同異之跡，節動靜之機，以反其性命之宗，所以使人愛養其精神，撫靜其魂魄，不以物易己，而堅守虛無之宅者也。⁷⁷

以上所言乃人體要取象與天，所謂的「與」字，皆就相合相配而言；說人體「取象與天」，「血氣」配「雷霆風雨」，「喜怒」配「晝宵寒暑」，皆表「人」和「天」有相應之看法。⁷⁸

由上可知，宇宙天地萬物之間，彼此存有著相生、相應、相息的微妙關係，這在當時的整個大環境中，都是這樣的氛圍。《淮南子》的「氣化宇宙論」的哲學思想，若仔細論之，則與道家與陰陽家的陰陽五行思想，應該有著很深很深的淵源。

⁷⁵ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子 精神訓》頁 305

⁷⁶ 陳德和《淮南子的哲學》頁 111

⁷⁷ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子 要略》頁 1159

⁷⁸ 勞思光《新編中國哲學史》頁 120

二、董仲舒的「感應哲學」

漢代雜家的思想，把老莊「去欲」的理念，加以吸納融合，演變成為神仙之學。他們慎重採納了陰陽五行學說，創立了「天人感應」之學說。

陰陽學說可以說是古代中國人的一種「宇宙觀」與「方法論」，是用以認識大自然並闡釋大自然的種種現象。在古代，人們在對於宇宙與自然界長期的觀察中，看到了日來月往，晝夜更替、寒暖晴雨、男女老幼等種種兩極現象及其變化，便很自然產生了陰和陽這兩個觀念。⁷⁹陰陽五行學說的發生，主要的目的是要將宇宙間紛雜的萬物萬事，歸納出一個條理，使它系統化⁸⁰。漢儒對於陰陽之看法，在董仲舒《春秋繁露 同類相動篇》提到：

天將陰雨，人之病；故為之先動。是陰相應而起也。天將欲陰雨，又使人欲睡臥者，陰氣也。有憂亦使人臥者，是陰相球也；有喜者使人不欲臥者，是陽相索也。水得夜益長數分，東風而灑湛溢。病者至夜而疾益甚，雞至幾明皆鳴而相薄，其氣益精。故陽益陽，而陰益陰，陽陰之氣固可以類相益損也。⁸¹

以上用陰、陽二氣來詮釋並反映這些相對立又相融合的事物，若衡之於天地，則頗為符合大自然客觀環境的種種自然現象。自然界的現象變化，以及各種生物的出現，都離不開陰陽的交接互補、協調和合⁸²。本來大自然的萬物生命，其本源乃來自於陰、陽的交感相應。陰、陽二氣是宇宙間最基本的兩種既對立、抗衡又合作、融合的力量。

天地之間，就因為有了陰、陽二氣的不斷激盪，所以才能形成有生氣的風，在風的微微吹拂之下，帶來了生物生長、開花、授粉、結果及再生所需的各種能量，萬物因而蓬勃生長，春耕、夏耘、秋收、冬藏，是自然的時序與人類生活的步調。

天地之間因為有了風、寒、熱、濕、燥、涼、暖這些無形的元氣，也有了木、火、土、金、水這些有形的物質，他們彼此激盪、融合、對立、消長，因此產生了各種不同

⁷⁹ 一丁 雨露 洪涌《中國風水與建築選址》頁 35

⁸⁰ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 45

⁸¹ 一丁 雨露 洪涌《中國風水與建築選址》頁 38

⁸² 陳德和《淮南子的哲學》頁 115

的能量，以供萬物生長之所需，也提供萬物滅亡之後，化為塵土或養料的催化功能，成為一種再生的基始與能量。由此可知：「氣」和「形」的相交，就生化成彩色繽紛、豐富多彩的萬事萬物了，世界上的生、老、病、死，反映了人們生活的的需求與認識大自然並尊重大自然的理念。

因此「氣」和「形」相交，基本上就是一種感應互動。最早先為「天人感應」學說做鋪路工作的，是從《呂氏春秋》開始的。這種半科學半哲學的感應理論，叫做「氣類相感論」。⁸³例如：

類固相召：氣同則合，聲比則應。鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流溼，火就燥。⁸⁴

氣的功能除了生化萬物之外，猶內在於物成為其發展的規律，同是兼具促使萬物趨於完滿化的活力義。⁸⁵所以氣具有生化與調和的作用，使萬物生機盎然，天、地、人於是成為有機的群體，大自然受到尊重，同類必然相互感召：氣息相同則合其性，聲息比和則有應，這是一種互動，也因此提供了萬物生生不息之動能。

《呂氏春秋》的作者群，將宇宙視為一有機生命的大整體，這是一種有機的氣化宇宙觀，也是天人關係綿密互動的基礎，其來源不外由太極而千變萬化。

太一出兩儀，兩儀出陰陽。⁸⁶

太一即太極，經變化而出兩儀，而兩儀又變化出陰陽。

凡人物者，陰陽之化也。⁸⁷

大凡所謂的人物，都是陰、陽二氣之變化而來。

人之與天地同，萬物之形雖異，其情一體也。⁸⁸

⁸³ 胡適《中國中古思想史長篇（下）》頁64

⁸⁴ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 覽部 第十三卷 第二篇 應同篇》頁335

⁸⁵ 曾春海《兩漢魏晉哲學史》頁15

⁸⁶ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 紀部 第五卷 第二篇 大樂篇》頁123

⁸⁷ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 覽部 第二十卷 第三篇 知分篇》頁656

⁸⁸ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 紀部 第二卷 第三篇 情欲篇》頁49

人與天地是相同的，萬物的形體雖然有相異之處，然而其內情是一體的。

由以上的論點可知：《呂氏春秋》認為：凡萬物之間，屬同質、同源、同理、同息者，必然會相互感應，「感應」意味著萬物之間涵具著有機的內在聯繫，人與天地萬物「其情一體」，則相互間有同情同理的感應性。⁸⁹這是一種新的感應理論，後來的儒家、道家及《淮南子》都充分承認這種感應理論，例如：

物類相動，本標相應。故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水。
虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬥而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶
吐絲而商弦絕，賁星墜而勃海決。人主之情上通於天，故誅暴則多飄風
，法苛則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。⁹⁰

《淮南子 天文訓》篇提到物類相動，本標相應。因此陽燧見日則燃燒而出現火光，方諸見月則津而為水。老虎在高處長嘯，不久以後谷風吹至，當龍頭高舉時，則景麗之雲全部歸屬，麒麟相鬥則會出現日月蝕，鯨魚死則彗星出現，蠶吐絲則商弦絕，賁星墜則勃海潰決。人主之衷情必上通於天，故誅殺殘暴則必多飄風，法令嚴苛則多長蟲螟，殺無辜者，則國土一片赤地，過時的法令不收回，則多淫雨，可見「氣」的感應很顯著。氣的可變性是一氣先二化為陰陽，然後藉著陰陽的互補調和，使得庶物群生⁹¹。這「氣」就是「陰陽二氣」。陰陽之氣彼此互動，彼此互動的結果，形成了寒、暑、燥、溼，同類相從；聲響有快慢，同音相應啊！物與物的互動感應如此，人跟人的互動也是如此。

因此，在天地之間，我們一定要尊重氣的流動與天、地、人的互動，尤其是天、地、人的互動，最能表現感應的力量。天、地、人的互動，在《呂氏春秋》裡，應是一個主要的重點。

《呂氏春秋》這部書，是由秦相呂不韋其手下的賓客的集體創作，其主要的思想分成「貴生重己」及「法天」兩部分。

在「貴生重己」方面：

⁸⁹ 曾春海《兩漢魏晉哲學史》頁 15

⁹⁰ 熊禮匯 侯迺慧《新譯淮南子 天文訓》頁 95

⁹¹ 陳德和《淮南子的哲學》頁 120

聖人深慮天下，莫貴於生。⁹²

《呂氏春秋》貴生篇中曾提到聖人最深慮的就是天下之春秋大業，尤其是老百姓的生存權，一定不能忽視。

今吾生之為我有而利我亦大矣！論其貴賤，爵為天子不足以比焉。論其輕重，富有天下不可以易之。論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者，有道者之所慎也。⁹³

《呂氏春秋》重己篇說：在我今生，我把對我有利的東西看得最大！論到富貴貧賤，即使爵位甚高的天子，都還比不上我呢！論到輕重，天下中我是最富有的，也沒有什麼可以來更易。論到安危，一旦失去了，是終身不復可得的。以上這三者，是有道者所戒慎恐懼的。

「貴生重己」就是要做到如何先保全自己，成就自己，如果要保全自己，首要之務，就是要少欲、去欲，所以《呂氏春秋》把常為道家所一再提倡的去欲功夫，轉化為制欲，例如：

夫耳目鼻口，生之役也。耳雖欲聲，目雖欲色，鼻雖欲芬芳，口雖欲滋味，害於生則止。在四官者不欲，利於生者則弗為(止)。由此觀之，耳、目、鼻、口不得擅行，必有所制，此貴生之術也。⁹⁴

上蒼賜以我們耳、目、鼻、口，就是要給我們使用，替我們服務的，耳朵雖然想要聽聲音，眼睛雖然想要看到漂亮的顏色，鼻子雖然想要聞到芬芳之氣，嘴巴雖然想要嚐一嚐甜美的滋味，但是一想到這是有害於生的就要停止。在耳、目、鼻、口四官都不可有非分之想，必須有所節制，各司所能，這就是貴生的方術啊！

另外在法天思想方面，《呂氏春秋》作者群，乃根據鄒衍的五德終始說，逐步發展了一套宇宙與人生彼此互動交感的原理原則，「天人感應」應該是受到了鄒衍的五德

⁹² 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 紀部 第二卷 第二篇 貴生篇》頁39

⁹³ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 紀部 第一卷 第三篇 重己篇》頁19

⁹⁴ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 紀部 第二卷 第二篇 貴生篇》頁39

終始說的深切影響，而鄒衍又為什麼要提出五德終始說？

騶衍睹有國者益淫侈，不能尚德，若大雅整之於身，施及黎庶矣；乃深觀陰陽消息，而作怪迂之變，終始大聖之篇十餘萬言。其語閎大不經，必先驗小物，推而大之，至於無垠。先序今以上至黃帝，學者所共術，大並世盛衰，因載其襍祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中國名山大川通谷，禽獸水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲；以為儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州，赤縣神州內有九州，禹之序九州是也，不得為州數，中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有裨海環之，人民禽獸，莫能相通者，如一區中者，乃為一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉，其術皆此類也。⁹⁵

鄒衍的學說，最基本的似乎就是他的宇宙論，他的宇宙論是一元的，是一個由陰陽二氣化生為水火木金土五種所混成的實體。⁹⁶其逐漸演化而成陰陽五行觀、五德終始說，用它的原理來說明上古史及中國以外的地理構造，也用以解釋宇宙間諸般現象⁹⁷，這套學說，與政治、人生有相當的密切關係，後來《呂氏春秋》就根據了鄒衍的五德終始說，一再強調帝王的種種行事作風與施政作為，絕對會影響天人之間的微妙的互動關係。例如：

凡帝王者之將興也，天必先有祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾、大螻。黃帝曰：『土氣勝。土氣勝，故其色尚黃，其事則土。』及禹之時，天先見草木秋冬不殺，禹曰：『木氣勝。木氣勝，故其色尚青，其事則木。』及湯之時，天先見金刃生於水，湯曰：『金氣勝。金氣勝，故其色尚

⁹⁵ 楊家駱《新校本史記 孟子荀卿列傳》頁 2344

⁹⁶ 王夢鷗《鄒衍遺說考》頁 144

⁹⁷ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 47

白，其事則金。』及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。文王曰：『火氣勝。火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者，必將水，天且先見水勝，水氣勝，故其色尚黑，其事則水，水氣至而不知，數備將徙於土。天為者時而不助，農於下。類固相召，氣同則合，聲比則應，鼓宮而宮動，鼓角而角動。平地注水，水流濕；均薪施火，火就燥。』

98

以上在在闡述了「天」與人之間的微妙互動關係，在人之中，以天子最具身分地位，尤其是身為一國之君，為了普天下蒼生之生計，在平常更應重視自己的言行舉止是否合乎為人君之道，是否親民？才不會遭受到天的處罰而災殃頻生，害到老百姓，這種「貴生重己」、「法天」，以及陰陽交感互動的思想，運用在「氣類相應」上，為「天人感應」之學說，預鋪了一條合情、合理又具關鍵性的道路。

中國儒家思想觀念中，基本上是十分肯定天、地、人與萬物均是息息相關的，而且是共為一體。所謂「通天地人為一體」，人和自然可以「會通感應」，不但「萬物含生」，而且旁通統貫，這才是真正的儒家氣象。⁹⁹這中敬天又與天為友的哲學，就包含了視大自然為有機體，人是有機體的一部份。

和大自然為友的哲學，是老子和莊子的哲學，老子第二十五章說：「道大、天大、地大、王亦大。」¹⁰⁰莊子也說：「為達者之道通為一」¹⁰¹。可見人與道、天、地是一體的，互為融合交感的，這種「天地人合一」而交感互動的觀念，一直傳承下來，成為我們的生活哲學。

兩漢在中國的學術思想史上是很重要且特殊的時代，它承先秦諸子及秦滅學之後，把中國文化帶入儒學的範疇，建立了以經學為主的學術體系，而董仲舒是此一時期的關鍵性人物。¹⁰²

董仲舒綜合了各家學說之精華，他以人副天數為出發點，認為天人之間在資訊感情方面存在著一個相互感應的系統，這就是「天人感應論」¹⁰³。

董仲舒適時地以《春秋繁露》來建立他的「天人感應」學說，並且透過其在學術界

⁹⁸ 林呂石註譯《呂氏春秋今註今譯 覽部 第十三卷 第二篇 應同篇》頁 333-335

⁹⁹ 馮滄祥《環境倫理學 - 中西環保哲學比較研究》頁 47

¹⁰⁰ 劉省齋《老子註解》頁 44

¹⁰¹ 葉玉麟《莊子新譯》

¹⁰² 李威熊《董仲舒與西漢學術》序文頁 1

¹⁰³ 馬勇《董仲舒》頁 75

與政治界的高度影響力，快速的宣揚及推展。董仲舒之基本價值觀念為：「以人應天」；故認為人之身體，亦與天象相應；人間之制度(如官制)亦須應天象之數；政權之得失由於天意；天意又表現於災異祥瑞之中。¹⁰⁴

董仲舒認為：春秋可以說是天道的化身，正義的代言人，他一直推崇春秋之道，是有積極的目的，也就是說，是要匡正君主的行為，所以董仲舒就把春秋之道上接於天道，利用天譴來制裁君主，這是一種很含蓄又很有說服力的思想觀，換句話說如果透過學術振振有詞的規諫，比當面的進諫高明多了。

董仲舒的「天人感應」學說，其理論基礎不外乎建立在以下三方面：

- (一) 陰、陽二氣相生
- (二) 萬物相感
- (三) 人副天數

在這三個基礎之上，天與人之間，於是漸漸有了有許許多多互動的機會。

(一) 陰、陽二氣相生

董仲舒的陰陽五行學說，是漢代學術思想的骨幹，他用陰陽來統轄天地、晝夜、男女、尊卑、動靜、剛柔……等¹⁰⁵，基本上導源於他長期對「天」的運行情形及一些自然現象做相當鉅細靡遺地觀察，這是屬於天文學的範圍，和風水學有關，董仲舒也算是風水學的鼻祖之一，董仲舒是以陰、陽二氣作為基本的骨幹及媒介，來搭起宇宙、天、地、人間運轉的間架，它更借用五行的理論架構，把它合理化、條理化、組織化、系統化、擬人化、具體化，以五行之序及四時的時令，來規範君王的行為，以防君王做一些有害老百姓的事。因此真正將陰陽五行相配合，完成其體系構造的，仍是董仲舒¹⁰⁶。就以陰陽二氣來說，例如：

天道之常，一陰一陽。¹⁰⁷

¹⁰⁴ 勞思光《新編中國哲學史》頁 37

¹⁰⁵ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 45

¹⁰⁶ 馬勇《董仲舒》頁 85

¹⁰⁷ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第六 陰陽義第十九篇》頁 156

天者萬物之祖，萬物非天不生，獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生。¹⁰⁸

陰陽二氣，由於隨著時節的變化有所消息¹⁰⁹。陰陽二氣是天道之常，天是萬物之始祖，有了天，陰陽相生交感，萬物才能發育成長。

惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽，陽為德，陰為刑。陽氣煖，而陰氣寒；陽氣予，而陰氣奪；陽氣仁，而陰氣戾；陽氣寬，而陰氣急；陽氣愛，而陰氣惡；陽氣生，而陰氣殺。¹¹⁰

陰陽二氣是相應式的對待，而且彼此消長、融合的，董仲舒認為陰陽二氣有相生相剋的現象，二者互為消息¹¹¹。例如：善 惡，煖 寒，予 奪，仁 戾，寬 擠，愛 恨，生 殺。善長 惡消，煖長 寒消，予長 奪消，仁長 戾消，愛長 恨消，生長 殺消。善消 惡長，煖消 寒長，予消 奪長，仁消 戾長，寬消 急長，愛消 恨長，生消 殺長，都反映在大自然與日常生活當中，而且以陰、陽的方式出現。

天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽出則陰入，陰右則陽左，陰左則陽右。是故春俱南，秋俱北，而不同道；夏交於前，冬交於後，而不同理。並行而不相亂，澆滑而各持分，此之謂天之意。¹¹²

由上可知，陰、陽二氣乃天道之大數，有相反之物性在，例如：在季節來說，是相當嚴格的，不得同時出現。因此：春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽。陰出則陽入，陽出則陰入，陰右則陽左，陰左則陽右。是故春俱南，秋俱北，

¹⁰⁸ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十五 順命篇第七十篇》頁 384

¹⁰⁹ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 69

¹¹⁰ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十一 陽尊陰卑第四十三篇》頁 290

¹¹¹ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 68

¹¹² 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十二 陰陽出入上下第五十篇》頁 311

其道不同；夏交於前，冬交於後，而理不同。然而春、夏、秋、冬之陰陽各持分而不相亂，這是上天之美意啊！這時候再加上了五行，其彼此之間的互動，就更加頻繁了。

金、木、水、火，各奉其所主，以從陰陽，想與一力而併功，其實非獨陰陽也。然而，陰陽因之以起，助其所主。故少陽因木而起，助春之生也。太陽因火而起，助夏之養也。少陰因金而起，助秋之成也。

太陰因水而起，助冬之藏也。¹¹³

金、木、水、火，各奉其所主，有了陰陽二氣助其所主之後，又有了微妙的互動，例如：少陽助春木之生也。太陽助夏火之養也。少陰助秋金之成也。太陰助冬水之藏也，有了陰陽之別與氣化，則四時行焉，萬物育焉，若加上了五行，則又有不同的效應與感應。

天有五行，木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金，金生水。水為冬，金為秋，土為季夏，火為夏，木為春。春主生，夏主長，季夏主養，秋主收，冬主藏。¹¹⁴

天有五行，木、火、土、金、水是也。春木主生夏火，夏火主長季夏土，季夏土主養生秋金，秋金主收生冬水，冬水主藏生春木。五行各司其職，配合四時而各顯其功，這是五行的最佳屬性，而中央土又居於何等的地位？

土居中央，為之天潤。¹¹⁵

而土剛好居中央，土為五行之主¹¹⁶。所以稱之為中央土，乃承天之潤澤，其在中央是有轉承的作用。

¹¹³ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十一 天辨在人第四十六篇》頁 302

¹¹⁴ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十 五行對第三十八篇》頁 278

¹¹⁵ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十一 五行之義第四十二篇》頁 287

¹¹⁶ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 70

土者天之股肱也，其德茂美，不可名以一時之事，故五行而四時者，土兼之也。¹¹⁷

土居中央，作為天地的內在聯繫，其股肱的轉潤作用，必然使四時榮茂生焉，這都是土德的功勞，而木又象徵了何種意義？

木者春，生之性，農之本也，勸農事，無奪民時。使民歲不過三日，行什一之稅，進經術之士，挺群禁，出輕繫，去稽留，除桎梏，開門闔，通障塞。¹¹⁸

董仲舒善於觀察天、地之間陰陽的變化的消息盈虛，就以最簡單的農事來說，也都把它條理化、制式化，春天到了，木氣旺盛，是生長的契機，也就是無奪民時的好時機，而火又象徵了何種意義？

火者夏，成長，本朝也，舉賢良，進茂才，官得其能，任得其力，賞有功，封有德，出貨財，振困乏，正封疆，使四方。¹¹⁹

董仲舒認為火就是成長、成熟，發光發熱，當政者要推舉成熟幹練的人才，安排在適當的位子，使其能發揮所長，把心力用在對國家有幫助的地方，賞罰有功人員，封有德的人，出貨財以振困乏，而土又象徵了何種意義？

土者夏中，成熟百種，君之官，循宮室之制，謹夫婦之別，加親戚之恩。¹²⁰

董仲舒認為土性至厚至柔，能夠成熟萬物，萬物生長，依四時之序，絕不違背土德，有為之主，當體認土德之情性，遵循宮室之制，謹守夫婦之別，增加親戚之恩，而金又

¹¹⁷ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十一 五行之義第四十二篇》頁 287

¹¹⁸ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 五行順逆第六十篇》頁 347

¹¹⁹ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 五行順逆第六十篇》頁 348

¹²⁰ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 五行順逆第六十篇》頁 350

象徵了何種意義？

金者秋，殺氣之始也，建立旗鼓，杖把旌鉞，以誅賊殘，禁暴虐，安集故，動眾興師，必應義理，出則祠兵，入則振旅，以閑習之，因於搜狩，存不忘亡，安不忘危，修城郭，繕牆垣，審群禁，飾兵甲，警百官，誅不法。¹²¹

董仲舒認為金充滿了肅殺之氣，正是大整頓和大改革的良機，而水又象徵了何種意義？

水者冬，藏至陰也，宗廟祭祀之始，敬四時之祭，禘祫召穆之序，天子祭天，諸侯祭土，閉門閭，大搜索，斷刑罰，執當罪，飭關梁，禁外徒。

¹²²

董仲舒認為水至陰乃冬藏之性，當政者要恭敬祭祀，並且閉門閭，大搜索奸細，決斷刑罰，逮捕罪犯，整飭關口橋梁，禁止百姓向外遷徙。

天之道，出陽為暖以生之，出陰為清以成之，是故非薰也不能有育，非漂也不能有熟。¹²³

董仲舒認為出陽為暖以生之，出陰為清以成之，陰陽之道乃生之、成之。陰陽彼此互動激盪，也就是說：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者行也。其行不同，故謂之五行。五行者五官也。相生而間相勝也。故謂治逆之則亂，順之則法。¹²⁴

五行也就是五官，其生剋制化是有一定的順序，其相生而間相勝，故逆之則亂，順

¹²¹ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 五行順逆第六十篇》頁 3351

¹²² 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 五行順逆第六十篇》頁 352

¹²³ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十二 煖燠常多第五十二篇》頁 317

¹²⁴ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十二 煖燠常多第五十二篇》頁 317

之則法。

天之常道相反之物也，不得兩起，故謂之一。一而不二者，天之行也。

陰與陽相反之物也。故或出或入，或左或右。¹²⁵

自然的天，是本著一定的規律在運行，相生與相勝，便是四時更迭及五行運轉的主要理則¹²⁶。董仲舒充分了解天道及陰陽之消長之互動關係，天地萬物有常而不會失序，就是依照大自然本來的安排，有其固定的軌道在運行，天和人都相處在同一時空中，天都有序，人更不能失序，尤其是掌生殺大權的一國之君，因此董仲舒特別用五行和政治配合，成為陰陽五行的政治哲學，期對兩漢的政治是有規範與警醒的作用，天有好生之德，身為天子，更應疼愛子民，這種學術理論，不管有沒有科學上的根據，或是合不合情理，都不重要，重要的是，這是中國知識份子的良知，對君、臣、百姓彼此的互動最有幫助的理論，是以自然來規範人間的作為，陰陽二氣相生的理論，影響所及，無遠弗屆。

（二）萬物相感

由於一般的哲學家認為，人心是能相互感通的主體，而宇宙萬物莫不有情，有情者莫不相感，如《國語越語》云：「天因人，聖人因天。人自生之，天地形之，聖人因而成之。」又云：「夫人事必將與天地相參，然後乃可以成功。」這都是天人可以交感的雛型。¹²⁷

董仲舒認為天本與人同類，既然如此，則一切可以與人相比擬，他特別從生理的結構上說明天和人的許多雷同之處，以此來解釋其相感、相應之理。例如：

天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也。數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日數也；大節十二分，副月數也；內有五臟，副五行數也；外有四肢，副四時數也；乍視乍明

¹²⁵ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十二 天道無二第五十二篇》頁 314

¹²⁶ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 70

¹²⁷ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 73

，副晝夜也；乍剛乍柔，副陰陽也。心有計慮，副度數也；行有倫理，副天地也¹²⁸。

董仲舒認為人的形體、心性，都由上天所變化而成的，不但可以相比擬，而且也可以相應呢！這是「身猶天地」的比擬。他又以大自然的氣象來比擬：

今平地注水，去燥就濕。均薪施火，去濕就燥。百物去其所與異而從其所與同，故氣同則會，聲比則應，其燕噉然也。是調琴瑟而錯之，鼓其宮則他宮應之；鼓其商則他商應之。五音比而自鳴，非有神，其數然也。美事召美類，惡事召惡類，類之相應而起也，如馬鳴則馬應之，牛鳴則牛應之。帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見，物固以類相召也。¹²⁹

董仲舒論天人交感，是先肯定天不但是一偉大的自然，而且又是一個具有人格、有權威、有意志，真正統治宇宙世人之神¹³⁰。認為天本與人之關係，因帝王而有所不同的互動，帝王的作為如果是主動積極，很體恤老百姓，一切的施政都合乎中道的原則，則會呈現一片中興的氣象，所有美好的、吉祥的成果終將顯現，如果帝王的作為，有違中道原則，難以達到老百姓的需求，則妖孽終將出現，這表示帝王與天同類，最好能夠合而為一，因此帝王要遵奉天時，不可逆天行道，如此相感應才會是美好的，這是董仲舒用災異的論點，來強調天意。董仲舒又說：

天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起；人之陰氣起，而天地之陰氣亦應之而起，其道一也。非獨陰陽之氣可以類進退也，雖步詳禍福所從生，亦由是也。無非己先起之，而物以類應之而動者也。¹³¹

¹²⁸ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 人副天數第五十六篇》頁 326

¹²⁹ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 同類相動第五十七篇》頁 330

¹³⁰ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 148

¹³¹ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 同類相動第五十七篇》頁 330

眾所週知，天有陰、陽，人亦有陰、陽，天地之陰氣起，而人之陰氣也應之而起；天和人的關係，是感應互動的關係，這種關係，既然如此密切，則一切禍福，也是呈同類相應而動的狀態，因此人君更要謹言慎行，以免受到天譴。

（三）人副天數

董仲舒把人與天的關係，看得極為密切，他認為天本與人同類，凡人之一切可比諸於天。又從生理構造上，說明天人相同之點，來解釋其相應的道理¹³²。認為不僅陰陽、萬物是呈同類相感相應，人甚至更能與天相應。

天地之精，所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有倚。物疢疾莫能為仁義，為人獨能為仁義。物疢疾莫能偶天地，為人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也；上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，山谷之象也；心有哀樂喜怒，神氣之類也。¹³³

董仲舒認為：天、地之精華，在所有生物中，人最高貴。董仲舒強調人受命於天，而且人能知仁和義。人有三百六十節，取天之象數；形體骨肉，則取地之仁厚；臉孔上有耳目聰明，則是取日月之象；身體中有空竅理脈，則是取山谷之象；心有哀樂喜怒，則是取其神氣。又說：

天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也。數與之相參，故命與之相連也。天以終歲之數成人之身，故小節三百六十六，副日之數也；大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；。外有四肢，副四時數也；乍視乍暝，副晝夜也；乍剛乍柔，副冬夏也。乍哀乍樂，副陰陽也。心有計慮，副度數也。行有倫理，副天地也。¹³⁴

¹³² 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 74

¹³³ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 人副天數第五十六篇》頁 326

¹³⁴ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十三 人副天數第五十六篇》頁 326

董仲舒認為：人身猶如一小天地，所以成人之身，因此有三百六十六小節，如同一年之日數；有十二大節，就如同十二個數；有五臟，如同五行；身體外部有四肢，就如同四季春夏秋冬；有明有暗，就如同晝夜；有剛有柔，就如同冬、夏。有哀傷有快樂，就如同陰、陽。心有計慮，如同度數。行事有倫理，就如同天地之有常。

董仲舒就是用「天人合一」、「天人感應」的學說，來約束人的行為和限制帝王的無限權限，因此：

天地之數，不能獨以寒暑成歲，必有春夏秋冬；聖人之道，不能獨以威勢成政，必有教化。¹³⁵

董仲舒認為在天人交感的前提下，應該以人心比天心，效法天道之自然。國君施政治民，慶賞刑罰，都應以天道為依歸¹³⁶。聖人之各項施政作為，必調整其腳步，考慮老百姓的需要，就如春、夏、秋、冬之時序，不僅要有強勢的威嚇作為，政令才能夠貫徹，同時也要有化育教導之功能，也就是說身為帝王，應該效法天道四時，各司其令，各建所功。

董仲舒透過陰陽二氣相生、萬物相感、人副天數這樣一個理論，集西漢思想之大成，以「道之大原出於天」為樞紐，推明陰陽之大義，並闡揚天人之關係，它用學術的方式，暗示國君要法天、則地、立綱紀、本仁義，以通人情，而達貫天道。他把「天人感應」的學說建立起來，從此天人之間可以交感，「美事召美類，惡事召惡類」、「帝王之將興也，其美祥逸先見；其將亡也，妖孽亦先見」。不管君主或百姓，行善或作惡，一切福禍自召，尤其在漢代，以這種學說為中心，建立了一個新的宇宙論，對當時的政治、社會、民間信仰，都具有很大的影響力。¹³⁷

董仲舒的這種觀念的影響力，在各個階層不斷地擴散，在漢朝足足風行兩、三百年之久，同時也對當時及後世產生很大的影響。

¹³⁵ 賴炎元《春秋繁露今註今譯 春秋繁露 卷第十一 為人者天第四十一篇》頁 282。

¹³⁶ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 147

¹³⁷ 李威熊《董仲舒與西漢學術》頁 137

三、魏晉玄學之由來、演變及特質

郭璞《葬書》成書的時空中在晉朝，魏晉玄學的生成，對他或多或少有些影響，本節首先談到魏晉玄學之由來、演變及特質。次論及魏晉南北朝「感應哲學」之傳承，最後談到郭璞《葬書》中「感應哲學」之出現及應用。

(一) 魏晉玄學之由來、演變及特質

大漢王朝潰亡之後，魏晉南北朝時期，群雄爭霸，天下也相當混亂，狼煙四起，社會形態更迭快速，民生困頓，百姓生活艱困，人命如草芥，時人深感得失急驟，生死無常，乃捨章句訓詁之學而轉治《周易》《老子》《莊子》謂之三玄以求心靈之寄託。「《老》《莊》、《周易》，總謂三玄」《顏氏家訓 勉學》，三玄之學即稱為玄學。¹³⁸

魏晉玄學的生成有兩個因素：(一) 研究《周易》《太玄》……等而發展出的一種「天道觀」；(二) 是當代偏於人事政治方面的思想，如現存劉邵《人物志》一類那時所謂「刑名」派的理論，並融合三國時流行的各家之學。玄學是很有深邃之意境，往往飄忽幽遠，令人為之神迷的一門學問，尤其是魏初的清談，與漢代清議¹³⁹的性質相差不遠，其後慢慢演進成為玄學之清談。什麼叫做玄學呢？

王弼曰：「玄，謂之深也。」

《老子指略》：玄者，冥也；默然無有者也。

《老子著第一章》：玄也者，取乎幽冥之所出也。

《老子指略》玄深幽明。《老莊》崇無尚虛。《周易》玄妙深邃，乃魏晉人士談玄論道之主要經典，魏晉玄學即論究此三書之義理。¹⁴⁰本來談的都是具體的人事，不過談論既久，就慢慢的談到更抽象¹⁴¹的玄理方面去，這其實也是各種學問演進的必然趨勢。

「天人之際」成為玄學家們談天道自然與社會人事及其互相關係的話題。「天人之際」不僅為玄學之中心觀念，亦為中國傳統思想之概念，自先秦、兩漢，亦皆以此觀念

¹³⁸ 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 6

¹³⁹ 所謂清議，乃漢代的一種關心朝政的方式，他們非議朝政，月旦當時人物，其識鍵之事而總論其理則，故可稱為形名家言。

¹⁴⁰ 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 6

¹⁴¹ 所謂「更抽象」的玄理，乃是漢代瑣碎的言論，一直談，談到最後就成為專門的學問，例如論才性。然而肆無忌憚，有時也會惹上殺身之禍。自東漢的黨禍之後，曹氏與司馬氏善猜忌，名士少有全者，士大夫為明哲保身乃不評論時事、臧否人物。於是談者由具體而抽象，甚至「更抽象」的玄遠理則，亦是時事所造成的。

為時代思想之重心。就漢代而言，其天人問題乃由陰陽五行、吉凶禍福而立論，魏晉玄學則側重在「天人之際」的義理。¹⁴²魏晉玄學之演變略分四期：

正始時期，在理論上多以《周易》、《老子》為依據¹⁴³。何晏、王弼是這時期的代表人物，他們崇尚老子無為而治之思想，認為「名教」為末為有，乃出於「自然」是本無。「名教」須符合「自然」，始能夠發揮其作用。¹⁴⁴因此而有「貴無」之論。

竹林時期，阮籍、嵇康除闡揚老學之外，也特別重視莊子的逍遙之思想，因此其表現出來的精神就有兩者放達曠逸之風，流為時尚，且成為由老學過渡到莊學的媒介。

元康時期，在思想上多受《莊子》學的影響¹⁴⁵，向秀、郭象是代表人物，他們轉入莊子調合了「有」「無」之論，並認為名教世務即自然，與逍遙遊外是並行不悖的，把儒道之學加以融合而為一。

玄佛合流時期，道家的「無」與佛家的「空」，有相通之義，「佛與老子，無為志也。」（《牟子》理惑論），佛家云：「一切皆本無，亦復無本無。」《道行經 本無品》，「本無」即「性空」。佛門大德為謀佛法之弘揚，乃以老莊哲學之辭彙與義理加以比附與解釋，認為可以量度經文正義，故成「格義佛學」。¹⁴⁶

魏晉玄學雖然承繼先秦老莊哲學，卻有不盡相同之處，其特質如下：

- 一、魏晉玄學不言天神，並認為宇宙事物不斷改變，藉大自然四季的消息盈虛、陰陽寒暑的變化，來闡釋生老病死、順逆得失及深究天道與人事之關係或天人之際的問題¹⁴⁷。
- 二、魏晉玄學謀求對「天人關係」賦予新義，非常重視宇宙本體的種種問題，排除兩漢宇宙生成論。宇宙論乃如董仲舒所說的：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。」¹⁴⁸
- 三、魏晉玄學代替了兩漢經學，以有無本末之辨，取代天人感應之學。以名教與自然問題為其目的。「天人關係」實際上是魏晉玄學的內在本質及中心問題，以本體論來探究宇宙之體用、動靜、有無及本末，尤其以老莊所重之有無為核心問題，並調和儒道學說，佐以玄學之發展，終致儒道學合流，「儒道兼綜」，亦為魏晉玄學之基本

¹⁴² 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 7

¹⁴³ 湯用彤《魏晉玄學》頁 166

¹⁴⁴ 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 17

¹⁴⁵ 湯用彤《魏晉玄學》頁 166

¹⁴⁶ 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 6

¹⁴⁷ 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 19

¹⁴⁸ 湯用彤《魏晉玄學》頁 173

特質¹⁴⁹。

魏晉玄學逐漸擺脫宇宙生成論的說法，若從哲學的世界觀而言，魏晉玄學逐漸由漢代以宇宙生成論為中心的課題，轉向形而上學或本體論。¹⁵⁰ 這種形而上學有老莊思想的成份，在亂世中，物質生活與精神生活都不是很充實，對當時的人心是有很大的淨化與撫慰的作用，同時也對當代的思維及後代的生死觀產生深遠的影響。

（二）中國藝術精神中「氣韻生動」的發展與影響

我們人類精神文化，最早出現的，可能是原始的宗教；更可能的是原始藝術。而音樂在人類中是出現得很早的藝術¹⁵¹。從論語來看，孔子對於音樂的重視，可以說遠出於後世尊崇他的人們的想像之上¹⁵²。論語曰：「子曰，知之者，不如好之者；好之者，不如樂（讀洛）之者。」禮記樂記：「故曰，樂者樂（讀洛）也。君子樂得其道，小人樂得其欲。」由此可知樂是養成樂（讀洛），或助成樂（讀洛）的手段。道德理性的人格，至此始告完成。¹⁵³ 其實孔子不僅表現在音樂方面，他對文學也有偉大的啟示，例如在孔門「四科」中所謂的「文學」，就是「言語」這一門，論語季氏：「不學詩，無以言。」我想，這是注重語言的藝術性；推廣了說，也即是注重文學的藝術¹⁵⁴。

除了孔子之外，中國的藝術精神的表現，是以老子、莊子的自然無為、尊重自然的思想觀，對後世的影響較大，人與自然的逐步融合，常常在有意無意間與莊子無限寬廣的精神世界相知相契，甚至可以說，中國的飄渺玄遠的山水畫和莊子的清靜精神世界，其實就是一幅人生圖畫。

其實我國正式的畫論，或當以張彥遠歷代名畫記中所保存的晉顧愷之的論畫為最早。但以簡單地文字，說出一個完整地輪廓，構成一個素樸地系統，奠定中國爾後畫論基礎的，則非南齊謝赫莫屬。¹⁵⁵ 謝赫云：

一曰氣韻生動，二曰骨法用筆，三曰應物象形，四曰隨類傅彩，五曰經營

¹⁴⁹ 周紹賢 劉貴傑《魏晉哲學》頁 21

¹⁵⁰ 曾春海《魏晉玄學通論》頁 145

¹⁵¹ 徐復觀《中國藝術精神》頁 1

¹⁵² 徐復觀《中國藝術精神》頁 5

¹⁵³ 徐復觀《中國藝術精神》頁 13

¹⁵⁴ 徐復觀《中國藝術精神》頁 33

¹⁵⁵ 徐復觀《中國藝術精神》頁 144

位置，六曰傳移模寫。六法精論，萬古不移，……楊子曰：「言，心聲也；書，心畫也。聲化形，君子小人見矣。」¹⁵⁶

關於六法精論，除了傳移模寫是臨摹他人地作品之外，其餘的都是創作時與內心有必要的關連。

現在有一個令人感興趣的問題，那就是在我們中國人的心靈中其實與生俱來都有「藝術精神」為什麼到魏晉的時候，才在文化中有普遍地自覺？其實這是時代使然的。這是與東漢以經學為背景的政治地實用主義的陵替，及老莊思想的抬頭，有密切的關係¹⁵⁷。老莊思想確實貼近了人類的心靈。

漢代人善於由人的外貌來推知其體內五行之不同，後來逐漸重視「神氣」，逐步發展到最後，乃進入「氣相」之域，「神氣」很難去捉摸，「神氣」在日常生活當中無時無刻影響著我們，不論音樂、美術、文學，都處處受到「神氣」理論的影響。

老莊的思想，其實際既然是藝術精神；則魏晉玄學對藝術的啟發、成就，乃是很自然的事¹⁵⁸。因此竹林這些名士，在思想上當然受到莊子很大的影響，思想上受到影響，在行為上就不時的表現出來，他們懷才不遇，行事作風雖然放浪形骸，無所忌諱，不過行為舉止，卻也處處流露出含有藝術的真性情，尤其當時曹劉之爭、曹氏與司馬氏之爭、八王之爭，政治情勢危急混亂，人心惶惶不可終日，知識份子即使想在政治鬥爭的夾縫中獲得片刻的喘息與精神的慰藉，是很危險的，其內心不時掙扎，卻不能發洩，他們對大時代、對人生，都有相當刻畫入微的感受，又怕說出來導致人頭落地，因而只好透過藝術的「氣韻生動」，把自己的心靈先安頓好，把其不安的情緒加以轉化，則其精神生活就昇華了，這種超凡的思維，雖不食人間煙火，卻也豐富了人們的心靈世界。

（三）嵇康思想的影響

魏晉南北朝是一個動盪的時代，很多人為了保命，為了保障妻兒安全，不敢說真話，只得隨波逐流，苟延殘喘，過著沒有尊嚴又痛苦的日子。當時的知識份子只好超越形質

¹⁵⁶ 王進祥《中國美學史資料彙編（下卷）》頁 24

¹⁵⁷ 徐復觀《中國藝術精神》頁 150

¹⁵⁸ 徐復觀《中國藝術精神》頁 150

而重精神，棄塵世而取內心，其思想中心不在社會而在個人，不在環境而在內心，其期望在超世之理想，其嚮往為精神之境界，其追求為玄遠之絕對，其所在意欲探求玄遠之世界，脫離塵世之苦海，探得生存之奧秘¹⁵⁹。然而知識份子為動亂時代中的明燈，總有少數人敢說敢作，仗義執言，擎著正義的火炬，置死生於不顧。這其中嵇康是其中極少數具有知識份子骨氣者。

嵇康，字叔夜，曾做過曹魏的中散大夫，故世稱「嵇中散」。出生於魏文帝（曹丕）黃初四年（西元二二三年），魏元帝（曹奂）景元三年（西元二六二年）被司馬氏殺害，指活了四十歲。

嵇康是曹魏的女婿，其所處的時代，在名義上還是曹魏的天下，而實際上軍政大權、乃至經學名教的解釋權、控制權，全部落入司馬氏集團的手中。以阮籍、嵇康為代表的「竹林名士」們，整天逍遙於林泉之間，曠放不羈，「得意忘形」¹⁶⁰，嵇康的志向並不是要建立功業，留名青史，也不是要享受榮華富貴，他說：「權智相傾奪，名位不可居。榮名穢人身，高位多災患。」¹⁶¹他清楚環境之艱難，強力躲避司馬氏集團的攏絡、威逼利誘，很清楚表明不與之合作，雖然司馬氏集團再三給他機會，寬以他時間慎重考慮，他還是「浩氣凜然」，不肯妥協，表現出讀書人的風骨，結果惹來殺身之禍。

嵇康的思想中，特別強調全方位的養生，想要全方位的養生，就需要外部自然環境的和諧順調，並且追求最高的和諧——自然之和，即「大和」、「天和」、「大順」，一切要順和於天，也要順應自然之造化玄機。

嵇康又強調：「智之所知，未若不知者眾。」他主張對未知的事物要勇於探索，勇於突破。

嵇康全心投入「自然無為」的老莊境界，看起來雖然虛無，其實包含了一股「浩然之氣」¹⁶²，與虛偽的世俗、聖人的名教及司馬氏集團相對立，其人格特質所塑造出來的文風，「氣」、「韻」、「形」、「神」，這些英氣凜然的特質，對郭璞《葬書》的思想精神的影響很大，其中最主要的就是他所提的宅與性命，有緊密之關聯，這種關聯就是「氣」，就如同陰宅的「葬乘生氣」，與陽宅之納氣，都攸關子孫禍福。

¹⁵⁹ 湯用彤《魏晉玄學》頁 500

¹⁶⁰ 崔富章《新譯 中論》

¹⁶¹ 崔富章《嵇中散集》頁 14

¹⁶² 崔富章《嵇中散集》頁 14

(四)「感應哲學」之傳承

「感應哲學」最重視的是「氣」，魏晉南北朝的「感應哲學」即傳承自老莊哲學。這時候的「感應哲學」已經位處在盛極而衰的後期，不過仍然對當時的思想家，提供了先入為主的觀念。

王弼認為氣運動變化，無所不在。氣具有可入性，氣與事物之間可相互滲入，包括固體的東西，所以氣的力量與彈性相當的大。

王充認為氣有自然無為的性質，氣自然而然的存有，氣消失了也是自然而然的事。

阮籍則認為氣是天地成物的中介，缺乏了氣，天地人之間的互動就不能順暢。

嵇康說：「夫元氣陶鑠，眾生稟焉。」¹⁶³嵇康最重視人的元氣，他認為元氣能夠使人生氣凜然，活的心安理得，不畏惡勢力。

「氣」的思想，瀰漫在兩漢魏晉，其基本的架構與人們的接受度，都引起廣泛的討論，不管「氣」用什麼方式來呈現，表現在文學上、藝術上、為人處世或生死觀方面，都很可觀的，它的影響層面在時空上、人事上、思想上、觀念上既寬且廣，郭璞著《葬書》時，整個時空大環境是如此的氛圍，也就處處受到這種「氣」論的影響，也就是「感應哲學」的影響，因此，在書中不時流露出「氣感而應」的理念，這也是很正常的一件事。

郭璞著《葬書》裡所談及的感應哲學，並不是很深奧的哲學，基本上他是參酌了當時的大環境之中，普遍流傳，也是人人可接受的感應觀念，因為氣息相通才會感應，因為有感應，所以更相信感應是合情合理的。

王充認為氣，氣自然而然的存有，然而存有的東西並不是能永遠留存的，因為氣會流動，氣會為萬物所乘用，因此氣消失了，也是自然而然的事啊！消失了，並不表示以後就沒有氣了，因為萬物是由有到無、由無到有，其中的變化是有其道理在。

阮籍的看法和郭璞對氣的處理方式有神似之處，阮籍認為氣是天地生成萬是萬物的中介，如果缺乏了氣作為中介的物質，天地人之間的互動，就不能夠順暢的。

而氣的可入性，和郭璞著《葬書》中所提的「夫陰陽之氣，噫而為風，升而為雲，降而為雨，行乎地中，而為生氣。」這種論點有相通之處，和王弼認為氣運動變化，無所不在且具有可入性，與事物之間互滲，並包括固體的東西，顯現出氣的力量與彈性及可入性是相當的大。

¹⁶³ 崔富章《嵇中散集 明膽論》頁 326

第三節 先秦兩漢「氣化宇宙論」與「感應哲學」對 郭璞《葬書》之啟發

先秦是指漢朝之前，哲學大儒有孔子、孟子、老子、莊子、荀子、管子、韓非子……等人，這些大儒的思想，主導著當時的學術界，而「道」、「氣」哲學是當時的主流思想之一。「道」和「氣」是很玄妙的東西，幾乎是同質的東西，而且是很古老的哲學，本節將從先秦道家哲學論起，包括「道」、「氣」與萬物的生成、先秦的「氣觀」及《內經》對郭璞《葬書》之文本的影響，以歷史的回溯法導出並證明「氣化宇宙觀」與「感應哲學」之基本論述方式與思維。

一、以「氣化宇宙論」來解讀郭璞《葬書》

先秦兩漢的「氣化宇宙論」是時代的產物，主導著當時的思潮，同時也影響到後世的思想，郭璞《葬書》也受到這種思潮的影響。

(一) 文本確實以「氣化宇宙論」為主要命題

郭璞《葬書》內篇裡所提到的：

「葬者，乘生氣也。」¹⁶⁴

「夫陰陽之氣，噫而為風，升而為雲，降而為雨，行乎地中，而為生氣。」¹⁶⁵

「經曰：氣乘風則散，界水則止。」¹⁶⁶

「風水之法，得水為上，藏風次之。」¹⁶⁷

「故藏於涸燥者宜淺，藏於坦夷者宜深。」¹⁶⁸

「經曰：淺深得乘，風水自成。」¹⁶⁹

¹⁶⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

¹⁶⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

¹⁶⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

¹⁶⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

¹⁶⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

¹⁶⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

「夫土者氣之體，有土斯有氣，氣者水之母，有氣斯有水。」¹⁷⁰

「經曰：外氣橫形，內氣止生，蓋言此也。」¹⁷¹

「丘壟之骨，岡阜之支，氣之所隨。」¹⁷²

「經曰：土形氣行，物因以生。」¹⁷³

從以上所列的葬書內篇中之內容可看出，「氣」是理論的核心重點，「氣」在葬書中的重要性可想而知，其思想來源無不跟「氣化宇宙論」有很大的密切關係，以下將針對「氣」加以詮釋。

（二）郭璞《葬書》之創見：氣與土的關係

在郭璞《葬書》未發表之前，「天人合一」的思想，確實主導著當時人們的觀念，在天和人之間，做密切的互動。地中的土及死去的人，也可以跟生人做互動，這種想法確實引起人們高度的興趣。也就是說，我們發現了郭璞《葬書》在「氣化宇宙論」之洞見，他看到了「氣」與「土地」之密切關係。

所謂「夫土者氣之體，有土斯有氣，氣者水之母，有氣斯有水。」¹⁷⁴「經曰：淺深得乘，風水自成。」¹⁷⁵「經曰：土形氣行，物因以生。」¹⁷⁵若以上文所述，我們可以加以整理出彼此的關係：土者 氣之體 氣者 水之母。土形氣行 物因以生。「土」成為「氣」、「水」之母，「氣」依附在土而存在，無中生有，有中轉無，萬物因此生生不息。

《易經》曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」（坤卦彖辭）《管子》：「地者，萬物之本原，諸生之根莖也。」後人從實際的觀察中發現，生命現象在地表上、下附近都表現得非常活潑，於是更進一步明確的指出，「地氣」存在於「土膚之際」，若在今日來說，應該是指適合生物存在的地表附近¹⁷⁶，可見「土」為萬物之母。既然「土者氣之體」、「氣者水之母」，「土」與「氣」的關係密切可見一般。

¹⁷⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

¹⁷¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-15

¹⁷² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

¹⁷³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

¹⁷⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

¹⁷⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

¹⁷⁶ 矢建國《易居天地 - 氣與水的原理》頁 8

二、以「感應哲學」來解讀郭璞《葬書》

「感應哲學」受到「天人感應」思想的影響，天、地、人及死人都會彼此互動與感應，郭璞《葬書》中就特別強調「感應」。

(一) 文本確實以「感應哲學」為主要命題

《易經》乾卦文言提到：「同聲相應，同氣相求」。繫辭上傳也說：「方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。」董仲舒在《春秋繁露 同類相動篇》也提到萬物一體、同類相動的思想觀念。¹⁷⁷這些「感應哲學」深深影響到郭璞《葬書》。舉例如下：

「五氣行乎地中，發而生乎萬物。」¹⁷⁸

「人受體於父母，本骸得氣，遺體受廕。」¹⁷⁹

「經曰：氣感而應，鬼福及人。」¹⁸⁰

「是以銅山西崩，靈鐘東應。木華於春，栗芽於室。」¹⁸¹

「蓋生者氣之聚，凝結者成骨，既死而獨留，故葬者，反氣入骨，以廕所生之法也。」

182

「夫氣行乎地中，其行也，因地之勢；其聚也，因勢之止。」¹⁸³

「來積止聚，沖陽和陰。土高水深，鬱草茂林。貴若千乘，富如萬金。經曰：形止氣蓄，化生萬物，為上地也。」¹⁸⁴

以上皆在形容「氣的感應」，這些感應，實際上是由生到死，由死到生的過程，茲簡述如下：

由生到死的過程：生者氣聚（生） 凝結成骨（生） 死而獨留（死）

¹⁷⁷ 矢建國《易居天地 - 氣與水的原理》頁 18

¹⁷⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

¹⁷⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

¹⁸⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

¹⁸¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13 14

¹⁸² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

¹⁸³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

¹⁸⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-18

由死到生的過程：地氣凝聚（生） 反氣入骨，（死） 以廕所生（生）

由生到死的過程：生者乃氣聚而有肉體（生） 而最精華的部份就凝結成了骨（生）
人死了之後肉體腐爛而獨留骸骨（死）

由死到生的過程：把骸骨（死） 葬在地氣凝聚之處（生） 地氣入骨（死） 以廕所生（生）

以上的解讀方式，由生到死的過程及由死到生的過程，對生與死的尊嚴都加以考慮與維護，這是郭璞《葬書》中的敘述重點。

（二）郭璞《葬書》之創見：以死廕生

「以死廕生」，是社會建構的一部份，也是郭璞《葬書》最精微的心法，也是讓中華民族「慎終追遠」能流傳下去的最大根源。

由死到生的過程：地氣凝聚（生） 反氣入骨，（死） 以廕所生（生）

由死到生的過程，其實就是一種「氣的感應」的乘用，因為骸骨反氣入骨，要納氣給生者，生與死在時空來說是天人永隔，然而「以死廕生」的感應作用，是沒有時空的限制，而生與死互動更需要「有感應的靈氣」來貫穿。生與死的互動，若是少了「氣的感應」，就談不上互動，換句話說，不管有沒有血統關係，若是能夠「內乘生氣，外假子孫思慕一念與之吻合，則可以復其既往之神萃，其已散之氣，蓋神趨則氣應，地靈而人傑，以無為有，借偽顯真，事通陰陽，功奪造化，是為反氣入骨，以廕所生之法也。」¹⁸⁵「感應」就是陰、陽二氣在地中的種種變化，注入生氣予骨骸，骨骸才能「乘生氣」以廕子孫。以骨骸（死）乘生氣以廕生者，「以死廕生」是郭璞《葬書》的創見，他把骨骸活化了，也就是乘地氣之用，反氣入骨，骨骸變成有生氣作用的實體，然後發射「吉氣」之波，而子孫則接收「吉氣」之波，這是一種「氣場感應」，深入探討乘生氣，要「以死廕生」，是有主客觀的條件，根據鄭彥淵的說法，是要「外假子孫思慕一念與之吻合」，這是「心氣相通」，也是生與死的互動的另一條通路。若以科學的說法，父母與

¹⁸⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14 鄭彥淵註釋

子女間，是以 DNA 來建構生命信息的密碼。因此，父母與子女間骨肉相連的關係，是既密切也相連相依，在先天的遺傳上具有「同氣相應」的優勢條件，在心氣相通方面，心電感應也是時常被提及的。

第四節 郭璞《葬書》中生與死如何互動

一、「氣化宇宙論」：生者氣之聚 凝結者成骨 死而獨留。

我們人的肉體骨架，乃是所有生氣的凝聚，最主要的是由父母之精、血二氣感合所賜給的，也就是所謂的親「骨肉」，因此「生者氣之聚」，而最精華的部份就「凝結成骨」，骨骸是最堅硬的了，因此當一個人死了，埋在土裡，血肉最先腐爛，惟獨骨骸留存，然後因葬在吉穴，地氣很旺，當旺盛的地氣貫入骨骸之後，原先沒有生氣的骸骨變成有生氣了，然而要發揮其作用「以蔭子孫」，一定要有互動感應的線路，這一條線路就是「心氣相通」的路，也就是「子孫思慕一念」¹⁸⁶。這一條「心氣相通」通路，也成為「乘生氣」的一部份。

二、「感應哲學」：故葬者，反氣入骨 以蔭所生之法也。

如果以自然界「生、老、病、死」的推演，生就是生，死就是死，生和死是截然不同的，甚至是對立的，生死不能並存，這樣的看法因為郭璞《葬書》的出版而有了鬆動，郭璞《葬書》中最注重生與死的「感應」，他能夠說服後代的人去相信生與死之間還是有很多互動的可能，而這種可能，不管適用科學的說法如：「銅山西崩，靈鐘東應」¹⁸⁷「木華於春，栗芽於室」¹⁸⁸，或者用哲學上的說法如：「內乘生氣，外假子孫思慕一念與之吻合，則可以復其既往之神萃」。¹⁸⁹其最終的目的，就是「葬者，反氣入骨，以蔭所生之法也。」¹⁹⁰也就是透過骨骸，吸取地中之吉氣，然後再傳送給子孫，子孫受到「神趨氣應」之感應，就能夠受到庇蔭。

¹⁸⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

¹⁸⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

¹⁸⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

¹⁸⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

¹⁹⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

郭璞《葬書》充分了解「感應」的原理原則，活用生與死互動的技巧，他把不可能化為可能，其主要理念很簡單，那就是把中國人固有的「孝心」加以美化、神化、科學化、學術化。我們中國人都期許自己是一位孝子，也希望自己死後，也能對子孫加以庇廕，生者與死者都有這樣的期許與需求，也因為如此，才能夠藉著「心氣相通」及「葬乘生氣」的一個理念，橫跨陰陽兩界，搭起頻頻互動往來的橋樑。

小結：

對於生死事大的這個問題，我們能夠操控的實在很有限，很多人都把生死的問題交給上帝、天主、佛菩薩，生死的事情落實在現實的社會，尤其是在多變、必變、常變的時空中不斷交湊，更是令人頻頻受到重重的一擊，其實不管生死如何，只要我們用了心、盡了力就好，只是人為萬物之靈，是具有感情、有靈性的高等動物，對於人類的死，人們常常不能平復其傷痛，不能忘懷其生前相處的種種事跡，這就是「異於禽獸者幾稀」的地方。

人之為人，必有生死，人死則肉體必將腐化，而死前之衣物事跡仍可憑弔追念，使死者與生者有著密切不可分的關係，人雖死，仍可同在，對死者之埋葬便不可不慎。¹⁹¹因此「葬」成為我們人類的一件大事，也逐漸累積成文化，維繫著生與死之間的感情，這種生與死的互動，在中國的「生死觀」中顯得很特別，又有其深層的意義。

魏晉南北朝是中國歷史上發生鉅大改變的時期之一，戰亂飢疫、朝代更迭、遷徙流離，讓人分外感覺生命的脆弱、個人的渺小，對於安穩生活的企求與命運乖違的解釋，便強烈反映在民間信仰中，而兩漢以來盛行且穩定的「天人感應」與「讖緯體系」便在魏晉南北朝遭遇劇烈的擾動。¹⁹²

在這章當中，我們充分了解時代的背景，仔細分析了郭璞《葬書》文本及郭璞《葬書》文本註解，也剖析了「氣化宇宙觀」與「感應哲學」的基本論述方式與思維，然後對郭璞《葬書》之啟發有了深入的認識，同時我們發現郭璞《葬書》之創見：氣與土的關係及乘生氣。這其中的變化，都因有「天道」的運動，才產生各種「氣化」，有「氣化」才能「感應」，有了「感應」，萬物相感滋生，才能促進生與死的良性互動。

郭璞《葬書》成書前的時空中，《淮南子》的「氣化宇宙論」，董仲舒的「天人感應」，魏晉玄學及嵇康思想，是一系列的氣化與感應的脈絡，其勢澎湃洶湧，很難抵擋，提供了郭璞著作《葬書》的充分條件與環境，因而郭璞《葬書》有了重要的發現：生者氣之聚 凝結者成骨 死而獨留。故葬者，反氣入骨 以廕所生之法也。

郭璞《葬書》之所以能夠流傳一千七百多年而不衰，獨創的見解，應時而生，給時人無窮的想像空間，給生人與死人賦予責任，這才是其過人之處與高明之見。

¹⁹¹ 郭國泰《六朝美學中形神關係之研究》頁 27

¹⁹² 張億平《魏晉南北朝民間信仰研究》頁 10

第三章 郭璞《葬書》中生死互動理念之落實及繼承

本章將以郭璞《葬書》中的風水理論作為研究的主要依據，並探討其如何因應時代的需要而做現代的詮釋，事實上後代之風水理念，均源自於郭璞《葬書》，欽定四庫全書收錄郭璞《葬書》，代表著官方對郭璞《葬書》的肯定，郭璞《葬書》成為風水學的鼻祖當之而無愧。風水的形成，是古代人類從生存經驗中得來的，當風水逐漸訴諸於文字時，於是分成「形勢」(巒頭)和「理氣」兩派。

- 一、巒頭派：專論大自然山脈、河川走勢，與平原、樹林、池湖各種不同的分布位置，以判斷住地吉凶的一門學問。
- 二、理氣派：以河圖、洛書、陰陽、五行、八卦、九星、十天干、十二地支、二十八星宿、納音、納甲等理論為基礎，搭配「元運」與「二十四山」的時空因素，以論斷宅地吉凶的學問。¹⁹³

有關巒頭派與理氣派各有其相關的理論，郭璞在《葬書》的風水，以巒頭為主，以下針對巒頭部份做闡述。

第一節 郭璞《葬書》中生死互動理念之落實及繼承

為什麼後代風水學家繼承了郭璞《葬書》中的「巒頭基本理念」？風水學有陰宅和陽宅，其中陰宅的重點就是造葬，郭璞《葬書》中開宗明義就說：「葬者，乘生氣也，五氣行乎地中，發而生乎萬物。」¹⁹⁴這裡的生氣，不但能夠滋生萬物，同時對陰宅造葬的影響也很大，所謂：「人受體於父母，本骸得氣，遺體受廕。」¹⁹⁵也就是說，如果能夠葬在充滿生氣的地方，骨骸受到地中生氣之貫注，就能夠「氣感而應，鬼福其人。」¹⁹⁶「蓋生者氣之聚。凝結者成骨。既死而獨留。故葬者，反氣入骨，以廕所生之法也。」

¹⁹³ 陳怡魁《生存風水學》頁 43

¹⁹⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

¹⁹⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 13

¹⁹⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 13

¹⁹⁷這裡所呈現的就是人與土的關係，骨骸與土的關係，骨骸與子孫的關係。

除了土之外，「氣」的關係也很大，例如：「夫陰陽之氣，噫而為風，升而為雲，降而為雨，行乎地中，而為生氣。」¹⁹⁸然而「生氣」不是憑空而生的，「生氣」的源頭從哪兒來的？「夫土者氣之體，有土斯有氣；氣者水之母，有氣斯有水。經曰：土形氣行，物因以生。」¹⁹⁹可見「土」是氣的源頭，「氣」是水的源頭，萬物因之以生。所以若是「土高水深」，必然「鬱草茂林」。因而「貴若千乘，富如萬金。」²⁰⁰

為什麼為什麼後代風水學家繼承了郭璞《葬書》中的「巒頭基本理念」？經曰：「形止氣蓄，化生萬物，為上地也。」²⁰¹「夫葬以左為青龍，右為白虎，前為朱雀，後為玄武。玄武垂頭。朱雀翔舞。青龍蜿蜒。白虎馴頰。形勢反此，法當破死。」²⁰²後世所謂的四神：左青龍，右白虎，前朱雀，後玄武，均源自於郭璞《葬書》中的「巒頭基本理念」，因此，後世有關風水的造作，我們可以視之為生死互動理論之落實及繼承。

郭璞《葬書》開啟了後代有關風水學的理念，因為有此理念，讓後代子子孫孫相信風水學，風水學是中國人的生存哲學，也因為相信風水學，才能夠尊重死去的先人，對於葬地的選擇無不慎重其事，對於龍、水、砂、穴及「藏風聚氣」的重視，亦是一種孝心之具體呈現，其子子孫孫紹承祖宗遺訓與典範，讓「慎終追遠」之風得以代代相傳。

郭璞《葬書》開啟了後代風水學的理念，這理念足以讓後代對風水學的了解更加深入，而且應用於實際生活之中。

劉進榮指出：風水學在現代中仍有其廣大的支持者，雖然國內仍有部分風水研究者，試圖以物理學原子中更微小的量子力學相互撞擊的力量，來作為風水論述的分析基礎，然而在中國風水的傳統典籍中，是以「氣化宇宙論」、「天人感應哲學」作為風水論述與空間實踐的系統脈絡基礎。因此風水原型是以人體的感覺作為基礎而構成，在人體之中流傳氣血的血脈，就如風水中的龍脈，「穴場」如人體中的「穴道」，同理「地氣」即「穴道」，通常中醫「針灸」是在調整人體內「穴道」的「氣」，始達到健康的效果，相同地，在地理上尋找好的龍、穴、砂、水，作為陰陽宅居住來安身立命的地點，是地氣能帶來吉凶禍福的根源，因此風水研究在科學上不是預言，而是調查與診斷，及空間設計與地景規劃中，成為專業領域可援用的資源。地理即天理，地理即人道，是在中

¹⁹⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 14

¹⁹⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 16

¹⁹⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 16

²⁰⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

²⁰¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

²⁰² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 29

國傳統血緣中，人為道德規範合理化的思維模式，在「百善孝為先」的美德中，建立起漢人宗族的倫理秩序，及保障傳統社會更深化成薪火相傳的原動力²⁰³。劉進榮呼應了郭璞《葬書》中的「巒頭基本理念」的某些看法，而後代風水學的理念，無不繼承了郭璞《葬書》中的「巒頭基本理念」。

²⁰³ 劉進榮《慶祝創會十一週年獻詞》頁2

第二節 論 四 神

龍、水、砂、穴，四後代研究風水學時的一個重要的參考依據，也有人把它稱為四神，晉朝郭璞在《葬書》中特別提到四神的神態，使後代在尋龍、辨水、消砂、立穴時，有所依據，郭璞《葬書》這樣論四神：

夫葬以左為青龍，右為白虎，前為朱雀，後為玄武。玄武垂頭，朱雀翔舞，青龍蜿蜒，白虎伏俯。²⁰⁴

郭璞《葬書》是言葬法的，所以他十分注重形局，這形局是取四正方中，也就是左、右、前、後對稱方中，中央最為尊貴，為穴之所在，穴所在的地方要藏風聚氣。穴的形狀就如同有靠背及左右扶手的座椅一樣。其特別要求後面為玄武之主要靠山，要緩緩而降，才能束氣結穴，才能夠擋住從北方吹來的冷風，因為吉穴最怕風來吹襲，風吹氣就散。前面視野寬廣的地方就是明堂，稱之為朱雀，亦即穴前之岸山要秀麗峰聳，如鸞翔鳳舞，環抱有情。就如同人的左手稱為青龍蜿蜒，要環環抱顧才是有情之左砂。如同人的右手為白虎之砂，要馴伏俯臥，才不會傷人。這就是四神，也叫做四象的理論，也就是後玄武、前朱雀、左青龍、右白虎就在我們人的前後左右層層護抱，這樣才能夠藏風聚氣。也就是說，玄武的位置在後，朱雀的位置在前，青龍的位置在左，白虎的位置在右。

前、後、左、右象徵著什麼樣的意義？對基址的選擇產生哪些影響？基址的選擇，基本上有幾個步驟：覓龍、觀砂、察水、點穴，把氣從山上引下來，聚之於穴，即「山氣茂盛，直走近水，近水聚氣，凝結為穴。」²⁰⁵郭璞《葬書》有云：「氣乘風則散，界水則止」。²⁰⁶近水才能夠聚氣，生氣凝結才能結為為穴場。反過來說，透過後玄武、前朱雀、左青龍、右白虎來找吉穴，這才是重點。

著名天文學家數學家張衡在其名著《靈憲》裡對這四象進行了富於詩意的描述：「蒼龍連蜷於左，白虎猛踞於右，朱雀奮翼於前，靈獸圈首於後。」²⁰⁷四象在中國文化史中具有十分重要的意義：

²⁰⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-29

²⁰⁵ 王其享主編《風水理論研究（二）》頁55

²⁰⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 14

²⁰⁷ 亢 羽《易學堪輿與建築》頁 252

四神在後世的風水理論中的重要性，乃在於不管是陽宅或陰宅，都需要玄武有靠，有左青龍、右白虎來環抱，前朱雀明堂要有照，所謂照就是要開闊，開闊當中要有半月池，也就是照中要有泡，在如此的藏風聚氣的環境中，氣被環環抱住了，才不會散，才算是陰宅陽宅的好位址，如此才能夠「土高水深，鬱草茂林，形止氣蓄，化生萬物。」²⁰⁸如果我們仔細觀察，台北市和台中市就有這樣的條件。

四神也叫四象、四獸，其最主要的用意乃在形容吉穴前後左右附近的地形，若能夠藏風聚氣，得水為上，則就是好風水。郭璞《葬書》中「葬者，乘生氣也。」²⁰⁹這「生氣」，需要止聚，有云：「氣乘風則散，界水則止」²¹⁰，能夠界水的地方，其四獸必定十分完整，四獸十分完整的地方，也就是陰陽宅選擇的地方，換句話說是好風水、好地理之處。

²⁰⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

²⁰⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

²¹⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 14

第三節 論龍與尋龍

我們中國人對大自然都有一份眷戀與依賴，所以常常會把大自然擬人化，因此有山龍與水龍，不但能奔能止，同時又充滿了生氣，充分發揮了中國人的藝術精神，龍的傳人，就這樣一直傳承下來。

在風水上，有所謂「山年尋龍，十年點穴」，尋山龍於浩遠千里，細察龍脈之剝換、過峽、束氣、開帳、頓跌。²¹¹有龍脈的地方就有龍氣，有龍龍氣的地方就會化生萬物，也就是上地之處。

郭璞《葬書》云；「形止氣蓄，化生萬物，為上地也。地貴平夷，土貴有支，支之所起，氣隨而始；支之所終，氣隨而鍾。觀支之法，隱隱隆隆，微妙玄通，吉在其中。地有吉氣，土隨而起，支有止氣，水隨而比。勢順形動，回復終始，法葬其中，永無吉凶。」²¹²就是在形容龍的行止。郭璞《葬書》認為，要找到「形止氣蓄，化生萬物。」²¹³的「上地」，就必須尋龍，龍在哪裡呢？龍在平夷寬廣之平地，有幹龍之支，也就是平洋龍，平洋龍在行走時，地中之吉氣也就隨著開始；平洋龍走道終止處，氣就隨後跟隨而鍾靈毓秀。因此觀平洋支龍之密法，在於微見起伏，微妙玄通吉氣就在其中。吉氣存在地中，是隨土堆而而升起的，平洋支龍有止氣之功能，水為氣之母，必隨幹龍兩側而行。平洋龍勢順形動，回顧環抱有終有始，如果能法葬其中，一定永無吉凶。後人了解了郭璞《葬書》對於論龍與尋龍的要旨之後，對於論龍與尋龍，都以郭璞《葬書》的論述為範圍。

有關於龍的講法，《靈城精義》提到：「陰勝逢陽則止，陽勝逢陰則住，雄龍須要雌龍御，雌龍須要雄龍簇」。以上是講龍勢必得陰陽雌雄媾會之處而始成胎，認氣者所當審也，《青囊經序》就說：「楊公養老看雌雄，天下諸書對不同，先看金龍動不動，次察血脈認來龍，龍分兩片陰陽取，北望，江西龍來望江東」。穴場能夠葬乘生氣，其穴必有「天光下臨，地德上載。」²¹⁴天光下臨乃指天之陽氣下降，地德上載乃指地之陰氣上升，陽氣和陰氣必得交媾；水法也是講陰陽交媾，所謂水火既濟是也。《靈城精義》又說：「龍備五行之全，故山之形體象龍，龍極變化之神，故山之變換象龍，龍之體純乎陽，故山逢陽而化，遇陽則生，龍之性喜乎水，故山夾水為界，

²¹¹ 林俊寬《集集明新書院 - 文昌穴》頁 5

²¹² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

²¹³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

得水為住，龍之行御乎風，故山乘風則騰，藏風乃歇，龍必得巢乃棲，故山以有局有關乃聚，以無局無關為散，龍凡遇物則配，故山以有配有合而止，以無配無合而行。」²¹⁵以上所說的就是論龍必須深得龍之性情，才能夠得其精神血脈。凡龍有生氣則吉，風水最重生氣，因此地理師一定要能夠認生氣，所以來龍是否生氣蓬勃，是很重要的。

什麼是龍呢？龍就是山脈。山脈為何以龍為名，因龍矯健活潑，變化莫測，忽隱忽現，忽大忽小，忽東忽西，忽而潛藏於深淵，忽而飛騰雲霄，忽而現首不現尾，忽而興雲而佈雨，而山脈亦然，踴躍奔騰，聚散無定，或起或伏，或高或低，或轉或折，或則迤延千里，或則支分片改，或則穿田而過水，或則截斷而另起，龍不欲令人全見，而山脈過峽處，必有掩護。²¹⁶龍脈，即山脈，包括山脈的走向和起伏變化。因山脈在形態上多方面與龍相似，故中國風水學將山脈比作龍。土是龍的肉，石是龍的骨，草木是龍的毛。²¹⁷所謂龍脈就是山脈，對基地或穴位來說稱來龍、來脈或後龍。要求山勢層疊羅深遠，要「重巒疊嶂，秀麗森然」，「煙霧雲氣，郁郁靄靄」，不宜孤峰獨秀，最好後龍背後還有少祖山、祖山幾層。²¹⁸山脈稱為龍，乃取其活潑生動，飛躍奔騰，有如古代傳說中的龍一般。傳說中，龍「現而在於田，飛而在於天，躍而在於淵」，變化莫測，若隱若現，和山脈乍高乍低，疊疊落落之情勢，差可比擬，所以以龍比喻山脈。²¹⁹因此龍是生氣的代表，有動有靜，能行能止，在地表上營造出各種不同的地形，不同的地形造就了不同的生活方式。

因為龍指山脈，有時亦稱龍脈，詳推「龍脈」二字，則「龍」指顯著之形勢，「脈」指隱藏之地氣，猶如人身，脈絡是氣血運行的路線，善醫者，察人之脈而知其健康情況；同理，善地理者，審山之脈而識其吉凶美惡。也就是察其來，知其止，並詳審其中變化。²²⁰如《管氏地理指蒙》：「指山為龍兮，像形勢之騰伏」；「借龍之全體，以喻夫山之形真」山之延綿走向謂之脈，如《地理人子須知》：蓋取像「人身脈絡，氣血之所由運行」。²²¹也就是說龍要真。趙夢麟註曰：龍必要真，何為真？廉貞發祖，書云：好地若非廉作祖，為官永不至三公，個字中坤，辭樓下殿，穿帳過峽，鋒腰鶴膝，倉庫旗鼓，文筆衙刀，

²¹⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁808 26

²¹⁵ 《欽定四庫全書 子部七 靈城精義 術數類三》

²¹⁶ 佛 隱《陰陽風水講義》卷三頁1

²¹⁷ 亢 羽《易學堪輿與建築》頁207

²¹⁸ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁63

²¹⁹ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁3

²²⁰ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁63

²²¹ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁105

羅列峽中，纏護重重，迎送疊疊，忽大忽小，轉東轉西。曲曲活動，束氣起頂，尖圓方正，左右兩大水交合環抱有情，即是真龍。²²²因此真龍必需交合環抱有情。

龍脈審辨之法，如《地理人子須知》就這麼認為：「以水源為定，故大幹龍則以大江大河夾送，小幹龍則以大溪澗夾送，大枝龍則以小溪小澗夾送，小枝龍則惟田源溝洫夾送而已。觀水源長短而枝幹之大小見矣。²²³龍脈又好像一棵樹，有大幹，有小幹，有大枝，也有小枝，各有其護送，表現出大自然的倫理與有情。

幹龍，地域延綿千百里，山脈必然是名山，如崑崙山；大江大河必是名江名河，如《地理人子須知》所云：「以水源為定，故大幹龍則以大江大河夾送，小幹龍則以大溪澗夾送，大枝龍則以小溪小澗夾送，小枝龍則惟田園溝洫夾送而已。」

龍可分山地龍及平洋龍，其葬法如巒頭心法所云：「高山平地總一般」。無論高山或平地，皆以藏風得水為上。²²⁴

風水的基本思想之一，就是龍脈思想。所謂龍脈，是指山的起伏連綿，……龍脈各個幹脈派生出支脈，支脈又派生出支脈，如是繁衍，恰如人體的血管和神經系一樣，龍脈遍佈於中國全土。²²⁵

覓龍就是對山脈的觀察選擇，要五勢九龍，分清走向，確定陰陽向背，論定吉凶宜忌，以選定具體地點。²²⁶夫尋龍貴格，不遠千里，眼光兼收數百里，事在致廣大，審穴脈，……察土壤中生氣，剝蕉心抽繭絲，事在盡精微。²²⁷

什麼叫五勢九龍呢？五勢、九龍就是龍脈走向的宏觀概括，本身沒有絕對的吉凶區別，常常要配合天象、形象、人、生肖動物及陰陽五行學說來評斷。

如何審山之脈，即察其來，知其止，並詳審其中的變化。²²⁸

擬人化的龍脈，就如同萬里長城，時而攀上頂峰，時而奔竄、趨緩，甚至峰迴路轉，飛龍、潛龍，山龍、平洋龍，忽顯忽沒，生生不息，亙千秋而貫日月。

龍脈的理論有如上述，在郭璞《葬書》因為氣之流行，而使龍脈高起潛藏，在一升一降之中，「支之所起，氣隨而始；支之所終，氣隨而鍾。」²²⁹也因為氣，讓地形千變

²²² 趙玉材《精校地理五訣》

²²³ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁105

²²⁴ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁6

²²⁵ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁178

²²⁶ 亢羽《易學堪輿與建築》頁208

²²⁷ 沈鎬《地學》頁4

²²⁸ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁3

²²⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁808 18

萬化，所謂「地有吉氣，土隨而起，支有止氣，水隨而比。」²³⁰

龍脈講求順逆，所以「勢順形動，回復終始，法葬其中，永無吉凶。」²³¹

郭璞《葬書》賦予龍脈擬人化，貼近人世間對山脈的畏懼與不解，當山龍、平洋龍勢順而伏，有始有終，龍脈是活的，是可親近，可運用的；有龍的地方就是地氣旺盛的地方。

郭璞《葬書》中有關「生氣」的論述，無非就是龍的行止，龍行氣奔，龍止氣聚，如果龍脈思想運用到現代，則街道、排水溝就是水龍，路兩旁的建築群就像山龍，如龍的奔走一樣，大龍有大排水溝相伴，小龍有小排水溝相伴，如果我們看空照圖，就可以看到這樣的壯觀場面，這種擬人化的說法和大地的巒頭配合起來，其所講求的無非是暢通的排水設施與陰陽宅的共生共榮關係。

²³⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

²³¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

第四節 論水與辨水

郭璞《葬書》有云：「風水之法，得水為上，藏風次之。」²³²又云：「土高水深，鬱草茂林。」²³³因為風生於水，水者氣之母，因此風水之法，以得水為上，藏風次之。也就是說，葬乘生氣要看風水之來去。水流去則風自來，水流來止聚則風自去，在者土高水深之處，鬱草必茂林，這都因為有了水的緣故。可見郭璞《葬書》洞見「水」在風水中的重要性。後代有關於水的論法，雖各有不同的看法，也都源自於郭璞《葬書》的理念。

水指水源、水流、水勢。水源源源不絕、水流彎曲有情、水勢壯大豐沛，水源（水權）往往成為人類爭取生存的一個「理由」、「藉口」，有時甚至成為一場殺戮的戰爭。

爭取到水源之後，就要觀察水源。舉凡水色、水質、水的礦物質含量、水溫、水量、水的三態、水的利用、水權的分配、水對動、植物、礦物及天氣、溫度、溼度的影響，水質的污染……等等。

觀水，實際上是考察地上、地下水源和水流的形態和水質。中國風水學家認為：山不能無水，無水則氣散，無水則地不養萬物。水能「載氣納氣」，這已被現代科學所證實。大山脈能「迎氣生氣」，山環能「聚氣藏氣」，水能「載氣納氣」，由此，中國風水學在長期的實踐中形成了「山主富貴」、「水主財」的共識。²³⁴

水者，龍之血脈，穴之外氣，龍非水送，無以明其來，穴非水界，無以明其止，外氣橫行，內氣止生，凡屬龍穴，端賴水為證驗。²³⁵

以上所敘述的，乃水的種種界定與質用，攸關著我們的生活環境與品質。

因為山就是龍脈，山高表示造山運動之「氣」很旺，山中有巨石，「石者龍之骨」，乃大地之精核，乃貴氣集結，石者乃活物之物，能在雨中吸水，在晴天時才釋出水份。如果活水源源不斷，表示地氣甚旺，於是植物茂盛，植物之根又能蓄養水源，使萬物化生，因此有了「山主富貴」、「水主財」的說法。水既然有那麼多的用途，可見水在龍、水、砂、穴中的重要性。

要如何辨水？鑑水歌云：「龍為根本水為用，兩者原來無輕重，尋龍立穴水為先。」

²³² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 15

²³³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

²³⁴ 亢 羽《易學堪輿與建築》頁 211

²³⁵ 佛 隱《陰陽風水講義》卷六頁 1

何以尋龍立穴以水為先？因山水相隨，水分即之龍行，水交即知龍止；是水源之長短，而龍之遠近可卜；察水勢之大小，而龍之枝幹可分。故楊公云：「未看山，先看水，有山無水休擇地。」廖公云：「尋龍點穴須仔細，先須看水勢。」皆言尋地之法，水最重要。²³⁶

何以立穴以水為先？龍非水送則無以知其來，龍非水界則無以明其止，因水界之處氣必聚？氣聚之處穴始成，乃大自然之奧妙；因此立穴之時，視界水於何處。故曰立穴之法，水最重要。談地理，不可不論水，因水可用來尋龍、辨氣、立穴等，看水之大小，可知龍為幹龍或枝龍，水源長則龍長，水源短則龍短，水多則氣旺，水少則氣衰；有抱水、界水或水聚明堂，始可點穴，故曰可立穴。²³⁷

然而如果用地理風水的角度來論水法，彎曲有情是重要的經驗之談。

論水法者，則有三叉九曲。三叉者，謂穴前左右有三交叉會水於明堂。九曲者，謂之玄水出入明堂前。楊公云：三叉九曲來對面，子息朝金殿，大貴地。²³⁸古云：第一金城水，富貴永無休，玉帶纏腰，貴如裴度。金城環抱，富比石崇，砂環水抱，重重疊疊，千里來龍，千里繞抱，乃謂真結，謂之水抱。²³⁹以上所說的可以歸結為「水要抱」，水有環抱視為有情。賦云：「不得水為失度」，什麼叫得水？得水為上者是指靜水而藏風不散也。好水者是指水行之形勢要彎環玄曲，清靜儲蓄，上分下合，朝我顧我欲留，眷戀不忍別者為吉，反之得水不得法。²⁴⁰

要如何辨水？中國風水學有謂：「地理之道，山水而已。」水被視為「地之血脈，穴之外氣。」「覓龍點穴，全賴水證。龍非水送，無以明其來；穴非水界，無以觀其止。」「風水之法，得水為上。」「未看山時先看水，有山無水休尋地。」「吉地不可無水。」水法主要是論證水的功用利害及其形式、質量、以及水與生態環境，即所謂「地氣」，「生氣」之間的關係。²⁴¹

先人早已堪天輿地，觀察水、辨水、運用水，他們最後有共同的想法：「缺了水」，龍、砂、穴豈能完美，因此「吉地不可無水」，「覓龍點穴，全賴水證。」水直洩無擋易氾濫成災，水要環抱，減少沖擊，又能拉長距離，自然不會氾濫成災，並充分照顧到河

²³⁶ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁 61

²³⁷ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁 93

²³⁸ 張淵量《雪心賦圖解》頁 24

²³⁹ 趙玉材《精校地理五訣》頁

²⁴⁰ 張淵量《葬經圖解》頁 33

²⁴¹ 亢 羽《易學堪輿與建築》頁 212

岸左右的子民。

郭璞《葬書》中對於水的選擇與詮釋是相當嚴苛的，如前上所云：「風水之法，得水為上，藏風次之。」²⁴²水擺在前面，表示水的重要性，萬物的生長，人類的活動都需要水來滋養，所以「土高水深，鬱草茂林。」²⁴³可見水在風水中「乘生氣」的重要性。

郭璞《葬書》對水的深刻了解，乃是精其「氣乘風則散，界水則止」。²⁴⁴「氣乘風則散」可以表示「風」。「界水則止」可以表示「水」。風水好不好？有賴水證。

水既然那麼重要，水藏在哪裡呢？郭璞《葬書》有云：「夫土者氣之體，有土斯有氣；氣者水之母，有氣斯有水。」²⁴⁵可見土與氣，氣與水，水與萬物彼此之間的密切關聯。

「水」，也是一種「氣」，所以「溼度」要剛剛好，在陽宅、在陰宅，都很重視「溼度」的控制及水的去來。

²⁴² 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 15

²⁴³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 18

²⁴⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 14

²⁴⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書 》頁 808 16

第五節 論 砂

郭璞《葬書》有云：「龍虎抱衛，主客相迎。」²⁴⁶龍者為砂名，在穴之左方，青龍要抱顧有情方吉，反弓必凶，應長房敗。虎者，砂名，在穴之右方為白虎，白虎要環衛親切有情方吉，反之必凶。

砂者，就如同我們人的左右手。砂要秀，何謂砂秀？左旗右鼓，前帳後屏，峨眉山眠弓案，誥酌花開，金箱玉印，前官後鬼，左纏右護，帶倉帶庫，執圭執笏，文筆高聳，貴人觀榜，貴人展誥，大馬小馬，銀屏蓋簪枕靠端然。朝對分明，現世笏圭，數鋒插天，朝拜到堂，為秀砂。²⁴⁷

砂者，穴之前後左右山也，凡前朝、後樂、左龍、右虎、羅城、侍衛、水口諸山皆屬之。²⁴⁸

砂者，泛指穴之環衛諸山，反映山之群體關係；隸屬來龍之主山。《地理人子須知》說：「砂者，古人授受，以砂堆拔山形，因名砂爾。」在風水格局中，砂乃統指前後左右環抱城市的群山。²⁴⁹

砂為龍穴之護神，龍穴若無砂，則風不能避，氣不能聚，龍穴風吹氣散，則不成地矣。²⁵⁰龍穴若有砂，則能避風，也能聚氣，能夠藏風聚氣，才是構成吉穴的要件。

所謂「砂」，是指穴之前後左右山，包括前朝（朝山、案山）後樂、左輔（青龍崗阜）右弼（右虎崗阜）案山背後托出之官星崗阜，穴後托應主山之鬼星崗阜，穴前水口或穴前左右禽星崗阜，左右青龍白虎背後托出之曜星崗阜。²⁵¹砂者，乃硬體之物。用現代的解釋，除了山崗高阜外，人為之建築物亦屬之。

砂有吉砂和凶砂之分，吉砂有多種好處，要如何消砂？所謂消砂就是把把風水學上的凶砂（缺陷）加以遮掩或轉化，例如：

- 一、點綴在穴之前後左右的崗阜或亭台樓閣，除了增加美觀之外，也可以擋住（消除）一些有礙景觀的破碎物或曜煞。
- 二、吉砂也可以擋掉（消除）一些凶風，例如北風、東北季風、海風、落山風、溪河海

²⁴⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 24

²⁴⁷ 趙玉材《精校地理五訣》頁 16

²⁴⁸ 趙玉材《精校地理五訣》頁 16

²⁴⁹ 亢 羽《易學堪輿與建築》頁 208

²⁵⁰ 王德薰《山水發微》頁 157

²⁵¹ 林俊寬《風水景觀藝術與科學》頁 10

口之風，能夠讓這些風的威力減弱，並把「招風」轉化為「引氣」。

三、在穴前左右之吉砂是可以當作瞭望台、觀景台，對社區的潛在危機做出事先的警戒與防護作用。

另外凶砂有哪些影響？例如：在都市中的一些超大形建築物的後方幾公尺內，為「滯水帶及死水帶」，是藏凶風及凶氣的地方，灰塵和細菌在此處打轉，而在更遠的地方則為急風帶，皆不適合人居住，因此在超大型建築物附近都有標示：注意強風。因此，吉砂與凶砂的分野由此可知。

砂之作用，在於護龍身、衛區穴、布局勢，龍無砂護則孤卑，穴無砂護則氣散，局若無砂，無以為佈置。如明堂之大小，水之緩急、停蓄、環拱、屈曲，皆因砂之長短重抱，層層關鎖所致。故地理琢玉斧云：「龍來原有眾山隨，穴結自有砂來會，水會亦也要砂關。」即說明砂的重要性。²⁵²

郭璞《葬書》有云：「龍虎抱衛，主客相迎」²⁵³，龍者 - - 砂名也，在穴之左方，名為青龍也，青龍要抱顧有情方吉。虎者 - - 砂名也，在穴之右方，名為白虎，白虎要環衛親切有情方吉，反之必凶。

砂，具有擋水使氣凝聚之功能，水流到哪兒，只要下手砂有起來，則結成美穴亦不是難事，砂的重要性由此可知。

郭璞《葬書》為了「葬者，乘生氣也。」²⁵⁴必須找到吉穴，而吉穴必須用砂來護衛，若左砂右砂都能夠發揮護衛的功能，則氣聚於吉穴將不至馬上流失。

²⁵² 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁 95

²⁵³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 24

²⁵⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

第六節 論 穴

《葬書》提到：「葬者，乘生氣也。」²⁵⁵其先決的條件就是找到吉穴，找到吉穴成為為人子孫的重責大任，吉穴如何尋找？有云：「夫氣行乎地中。其行也，因地之勢；其聚也，因勢之止。」²⁵⁶氣行無形，觀勢察形，氣行於地中，肉眼不能見，可見者地之形勢也。如龍行踴躍，奔騰有力，就知其氣行強旺。見其行勢停留頓止，龍虎二砂及三水交合之處，環抱拱朝，即知龍行氣止，聚氣藏風之所大地（也就是結穴之所在）也。

257

「葬者原其起，乘其止。」²⁵⁸精其葬法者，必先觀其原來，起祖之形勢，故有觀龍以勢²⁵⁹（勢者神之顯也，神者氣之凝也）。

「勢來形止，是謂全氣，全氣之地，當葬其止。」²⁶⁰勢來（行龍之勢）形止（結穴之處），是謂全氣（上下左右、前後六合之氣，全部集中於一處。），全氣之地（結穴又止於至善之地），當葬其止²⁶¹（屍骨葬於其中，則為生福以蔭子孫）。

什麼叫做穴？穴是一個氣場，穴無所不在，例如：針灸時有得穴，則會發麻或像觸電一般。穴一定是四面八方藏風聚氣的地方，就如同我們在高山上紮營，一定會選則一個不風吹氣散的地方，能夠防風、防雨、防野獸，是一個易守難攻，能夠平安的地方。

地理家稱葬口曰穴，猶如鍼科灸艾之孔竅，絲毫不能有勉強，其成也原有天造地設既有生成之龍，必有生成之穴，真龍的穴既具，則砂水自然應副，龍虎明堂，羅城水口，自然處處合法相應，此為造化天然之妙用，今古不易者也。²⁶²物以類推，穴由形取。²⁶³中國風水學論穴，來自於人體脈絡穴位的比擬。認為地理脈絡與人體脈絡具有相同的規律。認為「穴者，山水相交，陰陽融凝，情之所鍾處也」。比喻為“穴”，即如針灸中人體上的穴，一般是三面或四周山巒環護、地勢北高南低、背陰向陽的內斂型盆地或台地；甚至人工經營的地形，也是準此模式。這種“穴”的典型模式，被認為是“藏風聚

²⁵⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

²⁵⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 16

²⁵⁷ 張淵量《葬經圖解》頁 39

²⁵⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 16

²⁵⁹ 張淵量《葬經圖解》頁 41

²⁶⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 17

²⁶¹ 張淵量《葬經圖解》頁 43

²⁶² 佛 隱《陰陽風水講義》卷四頁 1

²⁶³ 張淵量《雪心賦圖解》頁 197

氣”、利於生態的最佳風水格局。²⁶⁴

穴指的是具體的基址，是一個選定了的範圍較大的區域中的一個點。²⁶⁵這一個點的龍、水、砂、穴，絕對符合形局。

陽宅、村鎮、城池大格局選址中，其穴場以「區穴」、「堂局」代名之。因地之勢；其聚也，因勢之止。這裡的「區穴」、「堂局」，實為內斂圍合的場所。²⁶⁶因為有圍合，就如同碟形天線，所以才能夠「藏風聚氣」。

氣從龍脈直下，兩砂夾持，直入穴中，「夫山止氣聚名之曰穴」，所以「穴」是聚氣的焦點。²⁶⁷在陰宅學上，「穴」則是指一個適合理葬祖先遺骸的地理位置。先民陽宅有洞穴土室，居處稱為「穴」，後人在為祖先營葬時，很自然的亦將安置祖先遺骸的地方稱為「穴」。²⁶⁸「穴」成為生與死互動，也是發展文化之重要據點。要結成穴，一定要龍真、水真、砂真。

若是龍真，即龍須靈動活潑，有過峽、有剝換、有開帳等。水真，即水須在穴前界水或抱水，水神有情方為真。砂真，即砂須開面有情，重重護穴。必為真穴。²⁶⁹

林俊寬認為穴者，天地氣之吐納處也，所謂「天光下臨，地德上載，人居其中」，即在穴處，能有更強之氣。而在此活穴，必有下列各種較易見之現象。例如：

- 1、太極氣旺。天地之氣吐納，由水氣、地氣、能量、電子所組成之一股氣，常在早晨天剛亮時，形成一「太極暈」。
- 2、藏風聚氣而不悶。「氣」是活的，是一再利用排走並一再產生的，因此在穴區是感覺十分舒暢的，冬天引來一股暖流，夏天一尺高之內，傳來一清涼之氣。
- 3、穴區之植物一定茂盛，正負電荷均衡而生生不息，磁場均衡，陰離子特多，能量場充足，動物亦多繁生。
- 4、多雷穴區。(打雷會製造不少氮肥)

²⁶⁴ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁5

²⁶⁵ 亢羽《易學堪輿與建築》頁215

²⁶⁶ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁216

²⁶⁷ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁55

²⁶⁸ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁141

²⁶⁹ 郭芬鈴《探巒頭之奧》頁142

5、 多彩虹及山嵐，土質土色佳良、地多美石且穴區有情。²⁷⁰

因此，形成吉穴的條件，一定是藏風聚氣之處，天氣與地氣相交，經常打雷，製造氮肥，有益於植物之生長，有了植物之生長，動物種類必繁多，且易於生存，形成食物鏈，而成為一個穩定的生活環境。

以上穴之選擇，相當接近大自然的事實情況，不管陽宅或陰宅，只要是穴場，「氣」必聚而「旺」。

郭璞《葬書》有關「吉穴」之選擇，確實是相當慎重，找到「吉穴」，才能夠「葬者，乘生氣也。」後代地理師無不以找吉穴為畢生的必修課題。

²⁷⁰ 林俊寬《風水景觀藝術與科學》頁 7

小結：

風水以「藏風聚氣」為理想目標，藏風隱密之處即為聚氣之地，其形必與風水學所述之龍脈綿延，地形完整，龍虎護穴，也唯有如此之地形，才能夠藏風聚氣，「風吹氣散」之處即非良好之風水也。所謂的「空間屏蔽效應」就是地形隱密，不至於「風吹氣散」，而且能夠防風避日，「藏風聚氣」之風水寶地。²⁷¹

陰宅是先人長眠之地，宜取靜，陽宅是生者活動生養的空間，宜取動，不管陽宅或陰宅，皆取「藏風聚氣」之地為佳，龍、水、砂、穴是風水中所謂的四神，各有其採取之道。

「風水」的詮釋，王基陵有獨到的見解，他說：「看風」即是欲找到從地氣之流向，此流向聚集之處即為「穴」，為避免從「穴」湧出之「生氣」被風吹散，還必須分辨環伺在該地周圍之山形、高度、方位等以掌握風向，此即「砂」之作用。「看水」即是找出流通於「穴」前之「水」……「水」就是「大地之生氣」。²⁷²

風水在中國已有數千年的歷史，其和人類的生活環境結合，形成天、地、人互動的磁場。天、地、人互動的磁場是具有生命力的，因為有風、有水，風和水的流動，產生了時空磁力的效應，有空間必有磁場，所以風水是動態的磁場。

風水在大自然，大自然是有靈性的有機體，人必須尊重大自然，和大自然互動，才能夠乘生氣，能夠乘生氣，才能永續經營。

中國人以天地為友、為師的觀念，實際上就是最佳的風水觀，龍、水、砂、穴所代表的意義，其實就是對大自然的一種尊重，是我國人對所處的居家環境或祖墳葬地的選擇之法，我們可以從這個方法中發現到有陰陽的哲學在，其象徵有情、有進、有退，有護，這也是一種安全的哲學，處世的藝術。

龍、水、砂、穴是需要保護的，魏光莒認為：我們有解讀大地的能力與知識，不過最重要的是要盡到人類應盡的一份責任，這個責任就是「尊重生命、保護大地的生命脈絡。」各個山水巒頭形勢、各個「穴」點形局、地氣匯集之處，應該皆是萬物眾生賴以生存的生命能量來源。²⁷³因此我們應該有保護環境的使命感，如果每個人都能夠關心環境之保護，龍、水、砂、穴與我們和平共存，則我們人類賴以生存的能量將是源源不絕，並且能夠永續運用。

²⁷¹ 林瓊婉《陽宅天醫方與人體之互動關係》頁 23

²⁷² 王基陵《易理陽宅水法操作原理之探討》頁 2

²⁷³ 魏光莒《風水與環境知識的發展》頁 13

第四章 郭璞《葬書》中生死理論在現代生死學之意義

郭璞《葬書》雖然是中國固有的傳統生死學論著，不過其中有許多理念和現代的中西生死哲學是有諸多互通之處，在學術上仍有彼此互動的空間。本章將分成二大節來加以論述與探討。

第一節 中、西方生死哲學的差異、互通與郭璞《葬書》

本研究雖然針對中國傳統生死學《葬書》中的生與死的互動做研究，然而對於西方的生死哲學，亦有必要做深入的探討，以了解西方人對生與死的看法，並從中發現差異與互通之處。因此本節先從儒、道、佛的生死哲學談起，再談西方的生死哲學與中國生死哲學的差異與互通，最後談郭璞《葬書》與中、西方生死哲學的差異與互通與應用。

一、儒、道、佛的生死哲學

自古以來，我們中國人就與大自然存在著夥伴關係，這種關係就是「天人合一」的思想，我們中國人普遍相信大自然、欣賞大自然、融入大自然、運用大自然，與大自然做朋友，以天地為師，視大自然是一個學習的教室，是相信天、地、人合一的快樂民族，我們從大自然中觀察到春、夏、秋、冬，二十四節氣的遞嬗，對於生與死，有特別深入的見解與平靜的心情看待，不過也和西方人一樣，都喜歡談生，忌諱談死。然而還是有少數思想家，他們對於生與死有深入研究，並且能夠著書立說，公開談論，成一家之言，這些有學問的人，我們都稱呼他為哲學家，以下我們將提到他們的生死觀。

（一）儒家的生死觀

人生不如意事十之八九，生命是一條長流，也有可能是伏流，更有可能斷流，其長短不全然是掌握在我們的手中，有許多不可測的危機，總是四伏在我們的身邊，幸運的人，必能逢凶化吉，倒楣的人，就被撿倒，因此，我們經常會聽到有人老是說：「死生

有命，富貴在天。」²⁷⁴一切聽天由命，把生死和富貴都交給天。孔子是比較務實的思想家，對於生死的問題，他說：「未知生，焉知死。」²⁷⁵來形容生死的問題是很複雜，生是一個未知數，又怎能去談死呢？生死是不好掌握的，是有很多個別差異的，這是儒家的說法，儒家是「敬鬼神而遠之」，他們不否認神的存在，但也不迷信神，他們比較注重活在當下，儒家很強調，我們要透過每天的修身，修心，以期待生命的圓滿完成，這就是「修身、齊家、治國、平天下」的安身立命之道，透過修持的功夫，身、心、靈才有了增長，也就活化了現世的生活品質。安身立命之道，是孟子最注重的，也是極力倡導的，孟子在《盡心篇》中有段極為深刻的哲理：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不二，修身以俟之，所以立命也。」²⁷⁶最能凸顯這種修心養性的精神，也就是說，一個人最重要的就是把自己的內心修持好，使自己的心靈澄明，這樣子就能夠曉得自己的本然個性，能夠曉得自己的本然個性，就知曉天之道理了。要保守自己澄明的心靈，要好好培養自己的本性，這就是事奉本源的天啊！因此，不管夭壽或長壽，心裡都不會有所疑慮，我們只要一心一意修養自己的身心，來等待那個命數，這就是立天命啊！

（二）道家的生死觀

道家通常以老、莊為代表人物，在老子看來，天下萬物並作，但最後仍是回歸它的根源；此其所謂：「夫物芸芸，復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」²⁷⁷這是「落葉歸根」的由來，表示老子的生死觀是法自然的，也就是後代哲學家把它歸類為所謂的「自然論」。落葉歸根已成為中國人臨終前最大的願望。

對於生死，老子的看法如何？「人法地，地法天，天法道，道法自然。」²⁷⁸這是老子勉勵人要勇敢面對生死的看法，一切都以順從自然的發展為最高原則，自然的發展就是依著自然的軌道，順其自自然然的變化，從生到死，順其道，不偏不倚而行，這也就是順自然之勢的常道，這也就是自然論的說法。

《老子》思想所呈現的生死觀，即是順其自然，並內化成無所強為的涵養為其中

²⁷⁴ 徐伯超《四書讀本 論語 顏淵篇》頁 149

²⁷⁵ 徐伯超《四書讀本 論語 先進篇》頁 140

²⁷⁶ 徐伯超《四書讀本 孟子 盡心篇》頁 449

²⁷⁷ 劉省齋註譯《老子註解 第十六章》頁 28

²⁷⁸ 劉省齋註譯《老子註解 第二十五章》頁 44

心理念，所謂「出生入死。生之徒，十有三；人之生，動之死地，亦有十三。夫何故？以其生生之厚。」〈老子第五十章〉生死本是自然之事，天命之定，實無需強為，故生死之徒，皆順任自然而受生就死，本是自然而然；若因人事強為而置之死地，則非養生之道。²⁷⁹

道家莊子認為「死生命也」，但也強調，應用平等心看待生死，因為「生死如一」，最能凸顯超越精神。²⁸⁰

根據莊子的看法，死生只是一體之兩面，都是大自然的精心安排，又何足懼？其實，世間的萬事萬物，總是循著成、住、壞、空自然地進行，由無到有，從有到無，人死了，回到大地坤土的懷抱，也就復通為一，人和萬物都是如此，絕對沒有例外，死亡率是百分之百，誰能逃避？因而面對死亡，我們根本不用焦慮，心裡有了這樣的認知，還不能坦然面對嗎？

老子和莊子對死亡的看法雖然有些不同，然而到最後都仍然逃不過大自然的規律，人不免一死，死了，肉體回歸了自然，化為泥，化為塵，生取之於大地，死了就歸還大地，成為大地元素的一分子，一切又從頭開始，也因此才能夠始萬物得以生生不息。

（三）佛家的生死觀

佛家對於生死的看法是從死的觀點來論生的，所謂：「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂？當勤精進，如救頭燃，但念無常，慎勿放逸。」（佛門日課）就是時時刻刻了解到生命的無常，因此要提早準備資糧，當勤精進，慎勿放逸，大限來時，才不會慌張。

「生死事大，無常迅速，應求解脫」（蓮花生大事，1993）。《法華經》（後秦 鳩摩羅什譯）：「佛以一大事因緣出現於世。」所謂一大事因緣，即是普渡一切眾生，皆得解脫生死，成就佛道。²⁸¹佛家對於生死問題的看法，就是建立在「生死事大」的層次，基本上認為人生是苦海，苦海茫茫，看不見彼岸，芸芸眾生，每一個人遲早都要面臨生、老、病、死、苦的過程。尤其特別重視人生最大的一件事——「死亡」，特別是在「臨命終時」，有否「一心不亂」，帶業往生西方佛國，已成為每一位正信佛教徒的信仰與必

²⁷⁹ 蘇慧萍《老》《莊》生死觀研究 頁 31

²⁸⁰ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 005

²⁸¹ 林綺雲主編《生死學》頁 156

須要面臨的重大課題，因此解脫生死的大事，不是一天、兩天臨時抱佛腳可完成的，必須解行並重，一心不亂，念念相續。

二、西方生死哲學與中國生死哲學的差異與互通

西方的哲學家對於死亡的看法，有很深入的研究，因為時空背景的不同，個人的師承有異，加上領悟與發展的方向極具多元性與多樣化，西方的生死哲學思想，影響西方人的生活文化甚深。

著有《理想國》一書的柏拉圖（Plato）曾經明白強調：「人生的最高目的，就是在追求真、善、美，但永恆的真、善、美，只有在死亡之後。」因此，「哲學就是對死亡的練習」。（柏拉圖《斐多篇》）²⁸²所以追求真、善、美是人生的大事，這件事是沒做好就會影響到死亡後永恆的真、善、美。另外他也認為：「死亡是靈魂從身體的開釋。」死亡是不死的靈魂「離開肉體監獄而獲得釋放，重新進入理念世界。」²⁸³叔本華又進而把死亡看作是「哲學靈感的守護神」，斷言：「如果沒有死亡的問題，人們便幾乎不會進行哲學思考了。」²⁸⁴所以死亡的本身是一種生死哲學，也是一種日常的功課，我們總要記得把功課做好。

柏拉圖並主張靈魂不死論，其學生亞里斯多德（Aristotle）雖然否認靈魂不死，但也肯定「神聖理性不死」，並強調「我們應盡力過理性生活，使自己不朽」。到了康德（I Kant）採折衷說，康德認為靈魂不死，雖然「沒有邏輯的確定性」，卻有「道德的確定性與必要性」，因而他提倡「精神越用越出」的道理，「想得越多，做得越多，就活得越久」。黑格爾（Hegel）更是直言「死亡是一種揚棄」。存在主義者海德格（Heidgger）則明言，「人生觀」即「人死觀」，人生既然註定是「邁向

²⁸² 馮滄祥《中西生死哲學》頁 006

²⁸³ 段德智《死亡哲學》頁 75

²⁸⁴ 段德智《死亡哲學》頁 2

死亡的存有」，因此，如何能在平日盡心盡責，才是面對生死最好的態度

。 ²⁸⁵

從以上的論點可知，死亡均被哲學家賦予重要的意義。

（一）西方文學的生死觀與中國生死觀的差異與互通

文學家的作品刻劃人性，彰顯生命的尊嚴，重視人性的價值，有血也有淚，常引起一般人的高度興趣，以下所舉一些文學家對生與死的看法，也可稱之為生死觀，有卡洛、紀伯倫、頁德頁夫及塞萬提斯，主要取材自馮滄祥《中西生死哲學》第二章的部分篇章內容，由研究者加以簡述並申論之。

卡洛改寫自佛經的寓言故事²⁸⁶，敘述有位婦女名叫高黛美，她本有一位獨生子，但不幸過世，她因為拒絕承認孩子已經過世的事實，還是抱著孩子到處求醫，家家戶戶無不認為她是個瘋子，都不理會她，最後她找到佛陀，佛陀叫他去向從沒有死過人的人家求藥方，才讓她覺醒。卡洛認為人一出生，就伴隨著死亡的命運，既然死亡是無法避免的，而且每個人遲早都會死，明知會死，就不必去悲傷。郭璞《葬書》鼓勵人在死之前就能認識地理、了解地理，進而選擇地理，因為他讓大家知道死亡是無法避免的，因此若是先找到吉穴，心裡就早作準備，就不會太悲傷。

紀伯倫（Gibron）在《先知》中提及：「死亡除了是赤裸的融入風中，和融入陽光之外，別的還是什麼？」²⁸⁷從這兒可以讓我們了解到，死亡後，人類就回到大自然。這種觀念，和我國道家老子的「自然論」看法很接近，老子曾說：「既知其母，以知其子，既知其，復守其母，終身不殆」他以母子關係來比喻大道與宇宙萬物彼此關係。也就是說，代表一切宇宙萬物，其根源都來自於母親，就像樹上的落葉，飄來飄去都掉落到大地，化塵土，變為養料，回到大地的根本，孕育再生的開始。老子第十六章說：「夫物芸芸，復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」²⁸⁸和猶太教所說的：「一切來自塵土，歸於塵土。」²⁸⁹的說法十分接近。郭璞《葬書》帶給人們的觀念就是勇於面對死亡，其第一

²⁸⁵ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 006

²⁸⁶ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 067

²⁸⁷ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 066

²⁸⁸ 劉省齋《老子註解》頁 28

²⁸⁹ 猶太教《舊約》

句話「葬者，乘生氣也。」²⁹⁰就是一種不避諱，勇於面對死亡，是一種負責任的態度，人生的最後，還不是回到大地的懷抱，沒有什麼可怕的，和紀伯倫（Gibron）：「死亡不足為慮」，在心理的層面上是有互通之處。

貝德頁夫（N Berdyaev），曾經強調：「人如果永生不死，那生命並沒有意義可言。」²⁹¹生是無憂無慮，然而因為我們人類有了死亡的威脅，所以生命就更加彌足珍貴，更需要認真踏實地過每一分每一秒的日子，一定要活出生命的意義來。郭璞《葬書》了解了人生的壽命極限，因此重視「乘生氣」，讓生者過有意義的生活，讓死者死得有尊嚴，而且在死了以後，對子女仍然能夠關照到，其尊嚴就是能夠「本骸得氣，遺體受廕」，如此的死亡，就顯得更有意義。

《唐吉訶德》一書的作者，西班牙作家塞萬提斯寫唐吉訶德曾對他的侄女說：到了最後的死亡關頭，應該要面對現實，迎接死亡。並且要共同關心一件事：「身後留名會如何？」²⁹²唐吉訶德認為既然死亡如影隨身，就要趁活著的時候，活出意義來。身後留名會如何？當然是要留下英名，在我們中國，也很重視身後的留名。中國人最重視的是：立德、立言、立功為三不朽。這是古聖先賢對子弟的殷切期勉，孟子曰：「浩然正氣，配義與道。」又說：「充實之謂美，美而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」²⁹³皆言氣與神之重要，需從內心加以修練。郭璞《葬書》強調的是立功，也就是「氣感而應，鬼福及人」，讓後代子孫能夠永遠受到「葬乘生氣」的庇廕。

（二）西方哲學的生死觀與中國生死哲學的差異與互通

西方哲學的生死觀是多樣化的，「對黑格爾來說，生命並不是一生物的過程，而是心靈和思想的精神活動。」²⁹⁴心靈和思想是屬於心靈層次的氣場並不是一生物的過程而已。斯考特說：「靈魂使身體完美，只有當身體恰當地為它而設的，而「這個」靈魂，對「這個」身體亦有偏好的。」²⁹⁵靈魂就是一種看不見的氣場，不因為看不見，而否定它的存在，有了靈魂，才能使身體完美，而不成為行尸走肉。郭璞《葬書》中強調：「氣

²⁹⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

²⁹¹ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 069

²⁹² 馮滄祥《中西生死哲學》頁 072

²⁹³ 徐伯超《四書讀本 孟子 盡心篇》頁 479

²⁹⁴ Richard Kroner 著 關子尹譯《論康德與黑格爾》頁 234

²⁹⁵ 莊雅棠翻譯《西洋哲學史 2 中世紀哲學》頁 733

感而應，鬼福及人。」²⁹⁶這裡頭強調「靈」氣的聚散與生死的互動，鬼與神原是一物，靈聚而為神為生，靈散而為鬼為死，生與死的互動，靠靈氣（生氣）之感應，因此，生命並不是一生物的過程而已，在另一個心靈空間仍然十分的寬廣。

赫拉克利特（Heracleitos）認為：「弓的名字是生，它的作用是死。」又說「在我們身上，生與死、醒與夢、少與老，始終都是同一東西。後者變化了，就成為前者；前者再變化，又成為後者。」²⁹⁷赫氏認為「對靈魂來說，死就是變成水」甚至說「死屍比糞便更應當拋棄」。²⁹⁸可見他並非主張靈魂永恆不滅，死了，對靈魂來說，就是變成水，甚至比糞便更應當拋棄。郭璞《葬書》承認人死了，肉體是會腐爛的，因為肉體的腐爛而化為塵，和骨骸分離，地氣貫注入骨骸，才能夠讓骨骸有「乘生氣」機會。

蘇格拉底（Socrates）認為：「對於死亡本性，我不自命知之。」²⁹⁹他對死抱著樂觀的希望。郭璞《葬書》許死人一個希望，孰好孰壞，只有自己知道。如果修為好，就能夠「葬者，乘生氣也。」³⁰⁰以廕子孫，所以生死是應是樂觀的。

柏拉圖（Plato）曾經說：「我們要永遠遵從天道，永遠履行正義和道德，認靈魂為不死，有能耐忍受一切美的、惡的事物，那樣，我們就可以活得為人所愛，為神所喜。」³⁰¹既然永遠遵從天道，永遠履行正義和道德，就可以活得為人所愛，為神所喜，因此無需恐懼。郭璞《葬書》認為死亡是自然現象，生前既已尋到吉穴，死了也能葬在吉穴，骨骸的靈氣（生氣）發揮了效用，對子子孫孫就有實質的幫助，又有何憂？

叔本華在《柏林手稿》中提到：「對於人生之苦，人們以死亡來寬慰自己，對於死亡，人們又以人生之苦來寬慰自己，這倒是一種很舒適的地位姿態。」³⁰²威爾 杜蘭認為：「在生命以外祇有死亡，在死亡以外祇有腐朽嗎？ - - 我們無法知道。但是只要人類有痛苦，教堂的這些尖塔將仍然存在。」³⁰³死亡的恐懼如影隨身，讓我們的身、心、靈不能安住，在西方，教堂恰好給予人們精神上的依靠，使降低死亡的恐懼，這是莫大的安慰。在東方，郭璞《葬書》用尋找吉穴來安慰將來會死的人，這種尋找吉穴，基本上也是一種信仰，用「葬者，乘生氣也。」³⁰⁴的信仰來安慰後代子孫。

²⁹⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 14

²⁹⁷ 段德智《死亡哲學》頁 51

²⁹⁸ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 130

²⁹⁹ 段德智《死亡哲學》頁 57

³⁰⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³⁰¹ 侯 建 譯 柏拉圖《理想國》頁 500

³⁰² 袁志英《叔本華傳》頁 269

³⁰³ 威爾 杜蘭著 胡百華譯《哲學的趣味》頁 470

³⁰⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

伊比鳩魯（Epicurus）認為人和萬物相同，均由原子偶然聚合而成，稱為「生」，但當它們離散，就稱為死，所以死亡和人本身其實並不相干，這些基本的原子可能在人死後，又重新透過偶然因素，形成另一個人或動物，所以這些和人也是毫不相干。³⁰⁵伊比鳩魯把神看做似人型態之人類思想。神、精神都由原子成立，都受因果的自然法則，即原子之集合離散生滅。³⁰⁶郭璞《葬書》特別強調有血緣關係的氣場感應，死亡是很自然的，當肉體腐爛了，和生死不相干。柏拉圖認為：「宇宙、星辰、萬物都有魂，人有靈魂。……靈魂比肉體高貴的原因，是因為它是精神體不死不滅。它與神同類，其屬於無形的精神世界。」³⁰⁷阿那克西米尼對天文學和氣象學頗有研究，它同泰勒斯和阿那克西曼德一樣，在物質的東西中尋找世界萬物統一性的基礎，明確提出「氣」是萬物的始基，認為萬物都由氣產生，消滅時又都復歸於「氣」。³⁰⁸郭璞《葬書》裡的「乘生氣」是要等肉體腐化，骨骸出現，貫入地中之生氣，這時候骨骸才能夠「乘生氣」，生氣就成為感應之源。

對於死亡，少數人是不怕的，他們建立了正確的生死觀。培根說：「死亡也威脅不了性格高強與意志堅定的人，這種人直到生命的最終一刻，都表現得始終如一。」³⁰⁹在中國如康、岳飛、文天祥、史可法，脅他們面臨哲學家尼采（F Nietzsche）強調人生必須勇於創造「成就之生」，以達到「成就之死」，並應避免「失敗之生」與「失敗之死」。³¹⁰黑格爾認為：「生命的個體，是有機的整體。反之，如果個體的各個部分處於機械性的外在關係，那就談不上生命的存在，這種個體就是一個死的東西。」³¹¹黑格爾又說：「……理念……以其直接性和外在性之死亡為起點……而提昇至精神的存在。精神存在是自然的真理和最後目的，也是理念的真正實現。」³¹²赫拉克利塔斯說：「世界中無任何固定不動的，一切常流轉不停止。」³¹³郭璞《葬書》也充分理解到這一點，生生死死，死死生生，流轉不停，郭璞《葬書》以自自然然的觀點去處理人生的問題，期勉我們人要知道「藏風聚氣」的地方，過有人性的正常生活，生死問題是每天始終如一的功課，面臨死亡，對社會要有交代，這樣的死，如

³⁰⁵ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 146

³⁰⁶ 洪耀勳《西洋哲學史》頁 67

³⁰⁷ 唐華《中國與西洋哲學概論》頁 340

³⁰⁸ 段德智《死亡哲學》頁 42

³⁰⁹ 培根著 楊耐冬譯《培根論文集》頁 24

³¹⁰ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 160

³¹¹ 王樹人《思辨哲學新探》頁 161

³¹² 沈清松 孫振青《西洋哲學家與哲學專題》頁 279

³¹³ 洪耀勳《西洋哲學史》頁 13

果能夠「葬乘生氣」，應該是了無遺憾的。

懷海德（A N Whitehead）曾經勉勵人應該多多發揮高貴的宗教的情操，也就是對宇宙真神上帝的讚美。在中國，我們普遍敬畏天，子曰：「祭神如神在」。「至誠若神」³¹⁴「為天地至誠，故能盡其性。能盡其性，故能盡物之性，能盡物之性，則能贊天地之化育，則能與天地參」³¹⁵。「質諸鬼神而無疑，知天也」³¹⁶。對於天，中國人是十分敬畏的，天壇就是最典型的敬天之所。在台灣，對天公的信仰也是敬天的表現。郭璞《葬書》所強調的是天、地、人之氣要貫通，這樣才能夠「葬乘生氣」，同時子女與父母之心氣要相通，才會有所感應，這也是一種類似於西方宗教的「高貴的情操」。

海德格(Heidgger)基本上肯定人是「被拋擲的存在」，也是「邁向死亡的存有」(Zeit zum tode)；所以，「人生觀」即「人死觀」，人應面對死亡，完成責任，才不會枉度一生。³¹⁷又說：「死亡是此在最本己的可能性」、「向死而在」和「向死的自由」。³¹⁸郭璞《葬書》強調人人會死，為人子女要為父母找到吉穴，父母死後要葬在吉穴，這是「人生觀」及「人死觀」取得和諧與互動的最佳形式。

羅素(B Russell)基本上排拒形上學，他認為生死並不屬於哲學問題，而是屬於科學與宗教的問題。但它仍然認為，哲學有責任，使人免於死亡的恐懼。他認為讓死亡的恐懼纏住心情，是一種奴役。應把一些不朽的東西，投入到人生。³¹⁹郭璞《葬書》用「氣化宇宙觀」與「感應哲學」來作為基本的理論架構，透過「氣化」，使人面臨生與死都能夠有心理的準備，也有盼望，當心裡有準備，也有盼望，又何必恐懼死亡呢？

（三）世界宗教的生死觀與中國在地宗教生死觀的差異與互通

佛教特別強調輪迴或發願往生西方極樂淨土，因此在平時就要開始修持，佛教對於生死最是了澈，若有親人往生是不必悲傷的。道教取法佛教的一些觀點，人死不是上天堂就是下地獄，傳說地獄有十八層，道教用地獄來教化眾生，四川酆都鬼城就是地獄的具體象徵。

印度教的基本教義是來自於四韋陀經（Vedas）奧義書（Upanishads）與薄伽梵歌

³¹⁴ 徐伯超《四書讀本 中庸 第二十四章》頁 41

³¹⁵ 徐伯超《四書讀本 中庸 第二十二章》頁 40

³¹⁶ 徐伯超《四書讀本 中庸》頁 46

³¹⁷ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 162

³¹⁸ 段德智《死亡哲學》頁 6

³¹⁹ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 167

(BhagavadGita), 這是印度教的三部重要經典。³²⁰

奧義書強調「梵我不二論」、「業論」(Karma) 與「輪迴」。不過目前在印度的宗教中是以「數論派」和「瑜珈派」比較活躍。「瑜珈派」是透過養生來修持，功夫到了，面對死亡時，能夠從容不迫。若平時就做了功德，死亡之後會到比較好的地方。佛教十分強調「放下屠刀，立地成佛」，成佛要靠自己，不靠外力。道教認為「好人上天堂，壞人下地獄。」，這是人人可接受的觀念，基督教認為：「信我者得永生」，要進入上帝的救贖，才能復活。

佛教的生死觀可以用最淺顯的苦、集、滅、道四聖諦來說明。

星雲大師根據了四聖諦，很中肯的用六種比喻來說明「死」。第一個比喻是「死如出獄」。第二個比喻是「死如再生」。第三個比喻是「死如畢業」。第四個比喻是「死如搬家」。第五個比喻是「死如換衣」。第六個比喻是「死如新陳代謝」。³²¹

星雲大師的比喻很淺顯，卻也很貼切，死就像出獄那麼的快樂，死就像再生那麼快活，死就像畢業那麼高興，死就像搬家那麼灑脫，死就像換衣那麼輕鬆，死就像新陳代謝那樣自然。

911 事件之後，回教的走向受到矚目，回教的生死觀在《可蘭經》第三章第一三九節有說：「生命的期限是上帝規定的，所以死亡是歸依於上帝的意旨，他的到來，也必須經過上帝的允許。」³²²因此回教對於生死是看得開，需要他們時，他們是可以獻出生命的。《可蘭經》第二章第一五一到一五六節就提到：「當信徒受到災難的折磨時，要說：我們屬於阿拉，我們將回到祂那裡。」³²³阿拉是回教徒的最終依靠，所以當我們看到回教徒的那種宗教狂熱、視死如歸的態度，就可以知道，有比活著更更重要的東西存在，那就是為教殉難，去見阿拉真神，而且那是回教家族世世代代無上的榮耀。這種生死觀實在令人敬畏，911 事件，孰對孰錯，牽涉到宗教，就難分難解，若非他們有虔誠的信仰，為教殉難的決心，怎敢勇於從容面對死亡？

亞當和夏娃吃了禁果，是原罪開始，「因為有這種罪行，所以他們來自於塵土，也要回到塵土。」³²⁴於是被逐出伊甸園作為賞罰，這是一種道德的約束。善、惡之別，對基督教來說是作為得生與定罪之標準，所謂行善就是行公義的事。根據基督教義，《約

³²⁰ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 108

³²¹ 星雲法師《有情有義》

³²² 回教《可蘭經》

³²³ 回教《可蘭經》

³²⁴ 猶太教《舊約》創世紀

翰福音》第五章：「行善的復活得生，做惡的復活定罪。」³²⁵然而復活的權利不在於個人，而在於主耶穌基督，《約翰福音》第十一章第二十五節提到：「復活在我，生命也在我，信我的人，雖然死了，也必復活。」³²⁶復活是一種善惡之鑑別標準，一定要相信主耶穌基督，靠祂來救贖，《約翰福音》第十一章第二十六節提到：「到最後的時候，死人要復活，屍首要興起，睡在塵埃的，要勤起歌唱。」³²⁷因此親人有幸「蒙主寵召」、「安於主懷」，就不必過於悲傷，反正每個人到最後都會死，以後大家遲早都會回到天家，死亡有那麼可怕嗎？死亡經過審判以後，就是永生的開始啊！只有死亡，才有永生，誰先死，誰就先帶著滿行囊的公義，到上帝那兒接受審判，這是最公平的一件榮耀的事。

從以上之敘述可知，不管面臨死亡時是不是很恐怖，或者是令人歡欣接受，宗教是指引人生終點的另一盞明燈，宗教是一種信仰，郭璞《葬書》雖然不是宗教，但其「葬者，乘生氣也。」³²⁸毋寧說也是一種信仰，當一個人有了信仰，在面臨死亡時，他的心裡是有準備的，他知道死了以後，會面臨什麼樣的情況，在我們中國，而如果死了以後，真的能夠「氣感而應，鬼福及人。」³²⁹則又有何遺憾，又恐懼什麼？「葬者，乘生氣也。」³³⁰是一種美麗的盼望，也因此成為我國一千七百年來最普遍的風水信仰。

³²⁵ 基督教《聖經》

³²⁶ 基督教《聖經》

³²⁷ 基督教《聖經》

³²⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³²⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 13

³³⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

(四)「葬者，乘生氣也。」「氣感而應，鬼福及人」生死觀念的獨創論點

國別或宗教別	生前的規劃或生死觀	對死亡的看法或賦予特別的意義或任務
中國 孔子	「未知生，焉知死？」 ³³¹ 死生有命，富貴在天。 ³³² 「不知命無以為君子。」	「知命」非「認命」，更非「宿命」。
中國 孟子	「吾善養浩然之氣」 ³³³ 「天受不貳，修身以俟之，所以立命也」。 ³³⁴	自然的生命有定數，人文的生命卻可以永恆。
中國 老子	夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。 ³³⁵	在老子看來，天下萬物，萬物並作，落實在生死問題上，這就產生了中國文化特色「落葉歸根」的傳統。 ³³⁶
中國 莊子	死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。 ³³⁷	死也，生之始；生也，死之徒，孰其紀？ ³³⁸ 死生只是一體之兩面，連生與死皆相通。其生也天行，其死也物化。 ³³⁹
中國 晉朝 郭璞	孝順的子女，要在父母死亡之前，為其尋找到吉穴，以讓父母放心。	「葬者，乘生氣也。」「人受體於父母，本該得氣，遺體受蔭。氣感而應，鬼福及人。」 ³⁴⁰
蘇格拉底	我不肯背義而屈服於任何人，我不怕死，寧死不屈。 ³⁴¹	對於死亡，並不恐懼，為正義而死，心中很坦然地去面對。
柏拉圖	哲學是死亡的練習。 ³⁴²	練習死亡是哲學。
亞里斯多德	我們應該盡力使我們自己不朽。 ³⁴³	人生的目的就是使自己不朽。
中國 佛教	是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂，當勤精進，如救頭燃，但念無常，慎勿放逸。	人生如幻化，終當歸空無。六道輪迴。
中國 道教	注重精、氣、神三寶。能透過守一而旺盛，不致任其渙散而衰亡。 ³⁴⁴	有靈魂、三魂七魄、天堂、地獄之說。
基督教	賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華。	在耶穌基督中復活。我們藉耶穌基督得勝。在亞當裡，眾人都死了，在基督裡，眾人都活了。
回教	生命的期限是上帝規定的，所以死亡是歸依於上帝的旨意，它的到來，也必須經過上帝的允許。 ³⁴⁵	在最後的審判日，每個人將依自身確切的評價，而獲得報償。 ³⁴⁶

³³¹ 徐伯超《四書讀本 論語》頁 140

³³² 徐伯超《四書讀本 論語》頁 149

³³³ 徐伯超《四書讀本 孟子 公孫丑篇》頁 271

³³⁴ 徐伯超《四書讀本 盡心篇》頁 449

³³⁵ 劉省齋《老子註解 第十六章》頁 28

³³⁶ 馮滬祥《中西生死哲學》頁 220

³³⁷ 郭象著《莊子 大宗師》頁 458

³³⁸ 郭象著《莊子 知北遊》頁 239

³³⁹ 葉玉麟編著《莊子新釋 天道》頁 146

³⁴⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12 13

³⁴¹ 馮滬祥《死亡哲學》頁 003

³⁴² 段德智《死亡哲學》頁 76

³⁴³ 段德智《死亡哲學》頁 84

³⁴⁴ 馮滬祥《中西生死哲學》頁 248

³⁴⁵ 回教《可蘭經》

³⁴⁶ 回教《可蘭經》

從上表可看出，郭璞《葬書》「葬者，乘生氣也。」³⁴⁷「人受體於父母，本骸得氣，遺體受瘳。氣感而應，鬼福及人。」³⁴⁸確實是中、西方所沒有的創新論點，郭璞《葬書》用純「物質論」來對宇宙做根本的了解，不像其他宗教或哲學家是以「精神論」來認識這個宇宙，郭璞《葬書》中沒有佛、沒有神、沒有上帝、沒有阿拉、沒有因果、沒有輪迴，只有大自然之「生氣」與「感應」規律，除此之外，我們也可以從上表看到郭璞《葬書》特別強調的「倫理觀」，它把父母該給子女的庇廕，以及子女該盡到的責任，都界定的非常清楚，這也是「孝道觀」的傳承。

郭璞《葬書》全書中充滿了天、地、人彼此生死互動的敘述，尊重很實實在在的大自然，運用能量源源不絕的大自然，保護生機盎然的大自然，在一千七百多年前，竟然沒有受到當時的宗教所影響。

郭璞《葬書》用「葬者，乘生氣也。」³⁴⁹做為全書的核心概念，這種概念相當創新，因為幾乎所有的宗教或哲學家的論點，都會把人的死當作一種昇華，也就是輕肉體骨骸而重精神靈魂之層次，因此，或昇天為神或投胎轉世，就沒有談到「骨骸」的功能，郭璞《葬書》一再強調「骨骸」受到生氣的貫注之後的種種功能。

三、郭璞《葬書》與中、西方的生死哲學之互通

郭璞《葬書》是我國傳統的生死學叢書，其「葬乘生氣」、「氣感哲學」、「風水巒頭理論」如何與中、西方的生死哲學之互通？分成以下四個子題來討論。

（一）生與死是每個人遲早要面對的問題

「喜歡談生，忌諱談死」是中西皆然的心態，郭璞《葬書》在一千七百年前，就突破了重重的禁忌，把生死的問題用學術論辯的方式，加以討論。其實，中國人對生死大事是看的很開的，所謂：「死生有命，富貴在天」³⁵⁰。只要在生的時候能夠了解此生的任務，也就是所謂的「樂天知命」³⁵¹，樂於知道自己所負的使命，則能夠修己善群，敦

³⁴⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³⁴⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 13

³⁴⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³⁵⁰ 徐伯超《四書讀本 論語》149

³⁵¹ 馮左明《易經集註 繫辭上》頁 95

品力行，把自己的生命發揮到完美的地步，如此他的生活將是日日充實的。子曰：「不知命，無以為君子。」³⁵²「之人曰哲」³⁵³。可見懂得生活的人，就是所謂的哲人。然而生命的長短不一，好人不長壽，往往英年早逝，讓人很不捨，歷史上不乏這樣的例子，顏回英年早逝，孔子高呼：「天喪予！天喪予！」³⁵⁴冉求染上惡疾，孔子說：「斯人也，而有斯疾也！」³⁵⁵孔子是聖人，猶不能釋懷，充分表現出戀戀不捨，自然流露出師生之情。

死亡來臨時，好像很恐怖，很多臨死的人，是無法度過等死的那每一分每一秒，培根要我們人調整面臨死亡時的心態，既然死亡像歸宿，倒不如冷靜看待。黑格爾《哲學史講演錄》「任何人都要死，自然的死亡是一種絕對的法律，但這是自然對人所執行的法律。」³⁵⁶任何人都要死，死亡率是百分之百，不管是不是自然對人所執行的法律，反正違不違法，都要執行，也惟有如此，才能夠促進新陳代謝，使萬物生生不息。

郭璞《葬書》把死的意義無線延伸，也因此減少了對死亡的恐懼，當「氣感而應，鬼福及人」，父母之靈氣與子孫相通，生與死的距離並不會很遠，當生與死成為常態，是每一個人都要面臨的問題，則生何足憂，死又何足懼？莊子快死時，其學生要為他厚葬，他趁機向學生講授生死教育，他說：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送，吾葬具豈不備耶？何以加此！」³⁵⁷莊子如此通達，把生死看成平等的，真是大思想家的風範，這是最好的身教，他真正把生死融入生活當中，所以即使是遲早要面對的問題，也沒有特別需要張羅的，生死是那麼地自由自在，只要自由自在，就沒有什麼負擔。

（二）重視生與死的尊嚴之維護

郭璞《葬書》在一千七百年前就把生死的問題看得很透徹，當時也流行厚葬，除了盡到禮儀節之外，對生者與亡者的負擔都很大，如果打腫臉充胖子，死者地下若有知又怎能心安？

對於生死的問題，自古以來就有很多人感到興趣，並提出問題請教，子路問生死，

³⁵² 徐伯超《四書讀本 論語》

³⁵³ 曹運乾《尚書正讀》頁 31

³⁵⁴ 徐伯超《四書讀本 論語》

³⁵⁵ 徐伯超《四書讀本 論語》

³⁵⁶ 馮滬祥《中西生死哲學》頁 004

³⁵⁷ 葉玉麟編著《莊子新譯》

孔子答：「未知生，焉知死？」³⁵⁸孔子勉勵子路好好的活下去，要懂得生存的意義與生命的意義，「物有本末，事有先後」，既已生，就要發揮生命的潛力，好好把做人的本分做好，當危急時，「仁人志士，無存生以害人，有殺身以成仁。」³⁵⁹殺身成仁就是做人的原則，社會衡量道德的標準，「天受不貳，修身以俟之，所以立命也」³⁶⁰。在平時就要接受到陶冶，修身以立命。「生，我所欲也，義，亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。」³⁶¹當面臨生與義的兩難困境時，一定要有非常的魄力去決定取捨，對於生死，岳飛、文天祥、史可法，他們可是看得很清楚的。

有人說：「鐵人最怕病來磨」，人生病了，身、心、靈馬上受到嚴厲的挑戰，病中磨練功夫是王陽明常談及的，他在《傳習錄》中提到：「常快活，便是功夫。」³⁶²許多患了絕症的人，無不把死馬當活馬醫，有的人因而驅逐了病魔，多活了好幾年，因為他們永不放棄自己，他們是生命的鬥士。王陽明在《傳習錄》又提到：「人于生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去。若于此處見得破，透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性至命之學。」³⁶³他勉勵人在生死處要見得破，透得過，才能懂得盡性至命之學。憨山大師曾提及：「生死大事。」³⁶⁴佛法是在生死中苦參苦修而來，尤其時常要理解生死是不可測的，只有佛法能了生脫死。王船山在《讀通鑑論》中說：「生之與死，成之與敗，皆理勢之必有，相為圓轉而不可測者也。」³⁶⁵所以要時常把生死念頭掛在心頭，也就是要懂得生活的哲學。柏拉圖在《斐多篇》說：「哲學是死亡的練習。」³⁶⁶也就是勉勵我們要熟悉生死之大事，了解自己的使命，一切的努力，無不是死亡的練習。康德在《實用人類學》一書中說：「我的使命就是論證真理……，我為真理而死於職守。」³⁶⁷為了真理而死於職守，就不憂不懼，叔本華在《做為意志和表象之世界》一書中說：「我們無所懼於死亡，正如太陽無所畏於黑夜一樣。」³⁶⁸因為生死大事既然是人生的歷程，如同太陽無所畏於黑夜一樣。「人生觀」即是「人死觀」，生死是那麼接近，相依相存，人生注定是「邁向死亡的存有」，所以在生前要做好本分的工作，為真理而忠於職守，

³⁵⁸ 徐伯超《四書讀本 論語》頁 140

³⁵⁹ 徐伯超《四書讀本 論語 衛靈公》頁 85

³⁶⁰ 徐伯超《四書讀本 孟子 盡心篇》頁 449

³⁶¹ 徐伯超《四書讀本 孟子告子篇》頁 423

³⁶² 馮滄祥《中西生死哲學》頁 221

³⁶³ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 213

³⁶⁴ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 115

³⁶⁵ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁶⁶ 段德智《死亡哲學》頁 76

³⁶⁷ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁶⁸ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 004

做為子孫的，更要為父母盡一分心力，除了要克盡孝道之外，更要為父母的後事早做準備，預先找到吉穴，讓父母寬慰，將來往生以後，能夠如郭璞《葬書》所期望天下蒼生的：「葬者，乘生氣也。」³⁶⁹生與死的彼此關切就是最好的互動，多麼自然，多麼人文啊！

而在西方，對於生與死的尊嚴之維護，更是不遺餘力，「臨終關懷」更成為世界的潮流。「對臨終者應該如何安其心？」「死後是否有靈？」「人生是否有因果循環？」都引起西方人高度的興趣。另外因喪親而心靈受創，如何給予「悲傷輔導」之支持，也成為新興的專業輔導問題。

（三）生與死都具有文化或宗教上的意義

生與死是陰、陽兩界，呈對立形態，如果以物質世界來詮釋生與死，那似乎是如此的說法。不過人之所以成為萬物之靈，異於禽獸者，乃在於人類具有感情與文化的行為，生與死成為對立又互動的相處模式，郭璞《葬書》中特別賦予生人和死人都有其重要的任務，或許這就是命也。「死生，命也。其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」³⁷⁰莊子最是把生死的問題，看得那麼的自然，生死結為一體又是朋友。「孰知死生存亡之一體者，吾與之為友矣。」³⁷¹。既然生死像是朋友的關係，則始生終亡又有何界線存在？「有生者必有死，有始者必有終，自然之道也。」³⁷²生死是自然之道，其中也必有盡其道理在，《朱子語類》提及：「人受天所賦許多道理，自然完具無欠缺。須盡得這道理無欠缺，到那死時，乃是生理已盡，安於死而無愧。」³⁷³因此中國人注重生時的無欠缺，到死時才會圓滿並萬古流芳。文天祥《正氣歌》：「人生自古誰無死，留取丹心照汗青！」³⁷⁴所以在活著的時候要想多一點，想一想對國家是否盡忠？對父母是否盡孝？天天去想，也時時去做。康德在《實用人類學》中提到：「想得越多，做得越多，你就活得越久。」³⁷⁵活得越久，可以做更多有益於社會的事，又何樂而不為？雅士培在《哲學 序言》中提及：「學習如何去生，和學習如何去死，是實際上是一回事。」

³⁶⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³⁷⁰ 葉玉麟《莊子新譯 大宗師》頁 72

³⁷¹ 葉玉麟《莊子新譯 大宗師》頁 77

³⁷² 叢書集成 揚雄《法言》頁 521

³⁷³ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁷⁴ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁷⁵ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 004

³⁷⁶基督教對死亡是不害怕的，因為「復活在我，生命也在我，信我的人雖然死了，也必復活。」³⁷⁷回教認為生命完全由神所決定的，「直到復活日，又重新再和人體結合。」³⁷⁸這種寄望於未來的復活日，是生與死在某方面互動的詮釋。

郭璞《葬書》早已揭示生與死其實是同樣的一件事情，所以把風水的選擇列為有益於人生的要事，期待「葬者，乘生氣也。」³⁷⁹「氣感而應，鬼福及人」。³⁸⁰這在在證明：生與死雖然對立，卻可以互動感應，生與死雖然陰陽兩隔，卻因「葬者，乘生氣也。」

381

促進陰陽兩界生與死的互動有暢通的聯繫管道。

（四）重視不朽精神存在之意義

郭璞《葬書》為什麼那麼注重風水？因為風水的好壞，影響到陰宅與陽宅的吉凶，陰宅與陽宅的吉凶，影響到不朽精神之永世傳承。

什麼叫不朽，所謂不朽就是：「立功、立德、立言」謂之三不朽。也就是一個人在一生之中，生死大事、人格、進德修業的完成。

荀子很重視人格之完成，「生，人之始也；死，人之終也；終始俱善，人道畢矣。」生死都要俱善，人道才得以畢矣。³⁸²同樣的，在西方的蘇格拉底也認為人要行義，蘇格拉底《柏拉圖 自辯篇》云：「我不肯背義而屈服于任何人，我不怕死，寧死不屈！」³⁸³不肯背恩忘義，寧死而不屈，多令人動容啊！這就是一個人能夠分別善惡，而且不計安危的最具體說法。又說：「稍有價值的人，不會只計較生命的安危，他唯一顧慮的，只在于行為之是非善惡。」³⁸⁴是非善惡是一種普世的價值觀，基督教的復活，也就是以善惡作為分判。亞里斯多德《倫理學》「我們應該盡力使我們自己不朽。」³⁸⁵要讓自己不朽，絕對不是延長人的壽命。又說：「長的生命不一定比短的生命好，除非其他事情是

³⁷⁶ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 004

³⁷⁷ 基督教《聖經》

³⁷⁸ 基督教《聖經》

³⁷⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³⁸⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 13

³⁸¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 12

³⁸² 王忠林註譯《新譯荀子讀本 正名篇》頁 288

³⁸³ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁸⁴ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁸⁵ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

相等的。」³⁸⁶因此「生命的價值並不在於他的長短，而在於我們怎麼樣利用它。」所以尼采《查拉圖斯特拉如是說》「當你們死時，你的精神和道德，當輝燦如落霞之環，照耀著世界；否則你們的死是失敗的。」³⁸⁷所以精神和道德是值得追求的最高成就。又云：「我示你們以成就之死，那對於生者是一個刺激一個期許。」³⁸⁸因此自然的生命雖然有定數，人文的生命卻可以永恆。

基督教相信，既然每個人都是耶穌基督精神共同體的一部份，都因為信仰耶穌基督而得到永生，所以在今後的天國裡，大家都會再見面的，死亡並不可怕，死亡是永生的開始，是進入上帝殿堂的開始，沒有死亡便沒有永生。³⁸⁹

在佛教，佛法的根本要義，就是究生死，了生脫死，以解決生死問題。

在儒家，孔子在：「未知生，焉知死？」³⁹⁰給我們的生死想像的空間加大，而且重視不朽精神之之創造，一定要永世傳承祖德，期「葬乘生氣」，留給子孫永遠的庇蔭與懷念，郭璞《葬書》的本意，我想也在此。

在郭璞《葬書》還沒成書之前，有關「葬乘生氣」的觀念，均未形成共識，然而在郭璞《葬書》成書以後，「葬乘生氣」逐漸成為普遍的觀念，既然能夠庇蔭子孫，則父母死亡之後，手足之間，都希望能夠「葬乘生氣」，有時候卻為了私利，爭執不下，久久不葬其親，為社會鄰里所不齒，而達走火入魔的地步，難道這是郭璞《葬書》的罪過嗎？

³⁸⁶ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 003

³⁸⁷ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 004

³⁸⁸ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 004

³⁸⁹ 馮滄祥《中西生死哲學》頁 106

³⁹⁰ 徐伯超《四書讀本 論語》頁 140

第二節 郭璞《葬書》生死互動理論在現代生死學之意義

郭璞《葬書》是中國固有的傳統生死學論著，經過一千七百多年的推演與運用，其生死互動的理論在現代生死學中，應具有其積極的意義，以下分成六要項來探討。

一、郭璞《葬書》中生死互動理論與深層生態觀及其在生活中的應用

郭璞《葬書》中能妥為運用地理之法來照顧生人及先人，所謂地理之法就是重視大自然、瞭解大自然、運用大自然，使地能盡其利，善用地道的手段，以厚澤於民，以促進生與死之間良性的互動，這種重視山川靈氣，以化育萬物，頗為符合現代深層生態觀。

(一)深層生態觀之意涵

郭璞《葬書》所關心的對像是天、地、人、先人、氣、萬事萬物，人本身正是大自然的一份子，是大自然的一個組成部份；人的生命體與大自然這個完整的有機生命體，原本有一種深層的關聯性與互動性。³⁹¹

郭璞《葬書》裡，「乘生氣」是全書的重點之一，人居於天地之中間，上運氣於天，下運氣於地，中運氣於人，而成三運合一之氣，歸中舒為大用。對人生化育發揮最大的功效，所以人居於天地之間，一切生命運，都繫於天地變化之中。可見人的生命體與大自然這個完整的有機生命體，有一種深層的關聯性與互動性。書云：「順自然者昌，逆自然者亡。」為順應天地自然之變化，我國歷代聖人發明堪輿學，供人應用，以作造化之規則，作為自然優生之準繩。³⁹²

外國人的優生方法用科學，中國人的優生方法用地學，地學就是地理學，是科學也是哲學，其根源於陰陽之氣，陰陽之氣是萬物的化機，「氣稟是因，形體是果，能盡地理，纔能盡人理，能盡人理，纔能合天理，不能識地理，而想要盡人理、合天理者，自古以來，未之有也。」中國人在綜合地學的運用，最重要的就是創立倫理之基本倫理關係，為了幸福的家庭、社會的安寧、國家的興盛、人類的改進、新生命的改良，採取積

³⁹¹ 魏光苕《深層生態觀與傳統五術學問》頁7

³⁹² 張淵量《葬經圖解》頁1

極的方法，善用地道的手段來改造人類幸福，使下一代，廕生善良的優秀品種。³⁹³

要廕生善良的優秀品種，除了以上的方式之外，一種「深層生態」觀也必須加以正視。

我們需要藉由「深層生態」相關學問的建立與發展，才可以讓人類積極地去掌握到創生大自然的這一套根本內在生物規律，有效地去掌握到這天地間自然的變化與生命秩序。老祖宗們對這個自然天地，有一種深入且本質性的理解與掌握，他們認為，天地間存有同一組基本的「生物能量(氣)之規律與秩序」，主導了大自然與萬物生命的生旺衰頹的能量狀態

³⁹⁴

。

因此，不管我們是否藉地表之萬物賴以維生，運用「葬乘生氣，以廕子孫」，我們都不可忽略「生物能量(氣)之規律與秩序」，因為它主導了大自然與萬物生命的生旺衰頹的能量狀態，雖然它很難用肉眼看到，但天下萬事萬物的旺、相、休、囚、死，都是它的造作。

(二)重視深層生態觀在生活中的應用

風水學的研究無中西方之分，然而在傳統思想及理論的探索方面，中西存在著很大的差異，在西方，人與環境的交互感應是抽象的；在東方，人與環境的關係是具體的，直接的，是以彼此之間的關係作基礎的。西方人對自然作戰，東方人以自身適應自然，並以自然適應自身。歷代風水專家審慎周密考察自然環境，順應自然，有節制地利用和改造自然，創造良好的居住環境而臻於天時、地利、人和諸吉咸備，達到天人合一的至善境界。³⁹⁵

深層生態觀中所提到的生物能量(氣)無遠弗屆的影響力，其實就是使「生物能量(氣)」能夠天時、地利、人和而達到互滲與融合的至善境界，因此在創造生與死良好環境之時，一定要以虔敬的心理，自自然然乘生氣以蔚為我用。

深層生態觀的落實，需要大家共同來配合，政府及民間都在做的綠建築、垃圾不落地、廚餘回收、生態工法、有機肥料、減少污染、資源回收在利用……等，也都是深層

³⁹³ 張淵量《葬經圖解》頁19

³⁹⁴ 魏光苜《深層生態觀與傳統五術學問》頁9

³⁹⁵ 王其享主編《風水理論研究(二)》頁3

生態觀的一環，這種尊重，都是為了與我們共存共亡的芸芸眾生。

若我們的環境思維，進而再能以「關懷、照料」為其「根本心念」，來對待與之共存的整體環境及萬物眾生，則這個世界將會「相由心轉」。³⁹⁶也就是說，才能夠讓我們人類「長住久安」。

二、郭璞《葬書》中生死互動理論延續中國人「慎終追遠」的孝道觀

郭璞《葬書》所要傳導的，乃我儒家思想「慎終追遠」的孝道觀，孝在《說文解字》解釋為：善事父母者，從老省，從子，子承老也。所以孝道已成為一種傳承與習慣。

(一) 中國人孝道觀的意涵

我國儒家孝道是根據久已存在的孝觀念、孝行為、孝習俗，在孔子的倡導下，經由其弟子及歷代的儒學家不斷加工、豐富而更為系統化、倫理化、甚至法律化的。³⁹⁷孔子認為孝與悌是人的根本，只要人有孝悌，則不會犯上作亂，因此要求弟子入則孝、出則悌；並在行為上做到無違。那麼什麼叫無違呢？所謂無違就是生，事之以禮、死，葬之以禮，死，祭之以禮。對死人的孝就是要重視喪葬及喪葬的質量。「養生者不足以當大事，惟送死可以當大事。」³⁹⁸

孟子所強調的以死生的禮數最大。禮數成為中華文化之根本，也是現代社會的精神文化之根本。

若父母歿，卜其宅兆而安厝之，則孝子仁人，人人得以自盡，故曰為人子不知地，聽俗巫指畫，置其親於水泉螻蟻之鄉，此與委之溝壑以與狐狸食之者同罪。³⁹⁹

可見人和禽獸的差別在於人懂得卜其宅兆而安厝之。因此郭璞《葬書》中所傳達的無非是「生事之以禮，葬之以禮，祭之以禮。」這種慎終追遠的孝道觀。

³⁹⁶ 魏光苜《風水與環境知識的發展》頁14

³⁹⁷ 陳華文《喪葬史》頁7

³⁹⁸ 徐伯超《四書讀本 孟子》離婁篇362

³⁹⁹ 沈 鎬《地學》自序 頁3

(二)慎終追遠的孝道觀之延續

「慎終追遠」是我國固有傳統文化的一環，也是我國人們的價值觀之一，「慎終追遠」的孝道觀如何延續？我國素以禮樂著稱於世，風俗習慣成於社會群眾之約定俗成，且或因山川地理環境之不同而互異，或以時移世異而隨之轉變，而政治體制之改變亦或導致風俗習慣之改變；我國自姬周之世，即有文武周孔諸聖，根據當時之習俗，衡以人情義理，制定禮樂，垂諸載籍，儀禮十七篇即其類也，雜記曰：「恤由之喪，哀公使儒悲之孔子所學士喪禮，士喪禮於是乎書。」是其證也。⁴⁰⁰

對死人的孝，從本質意義上來說，就是重視喪葬和喪葬質量。《論語》說：「慎終追遠」，《中庸》則強調「事死如生，事亡如存」。所以淮南子說：「厚葬久喪以送死，孔子之所立也」。⁴⁰¹可見喪禮的進行有其一定的禮制及積極性的孝道觀存在。

《易經 繫辭下》說：「厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹」。葬，原意為藏，這是一種區別於「委之於壑」的方式，將死者埋藏於原野之中。儒家的事死如生，事亡如存的觀念，既然成為一種禮制，也就是所謂的：敬始而慎終，終始如一，是君子之道，禮義之文也。⁴⁰²

安葬不僅是出於人們對親人之死的特別處置，也是因為原始人相信死者的靈魂需要有一個寄居的處所，這個處所在哪裡呢？《禮記 祭義》說：眾生必死，死必歸土，此之謂鬼。⁴⁰³人死了之後，只有埋入地下，靈魂的升天才有可能的。同時古時候的人們也相信陰間在地底下，死者以另一種方式獲得新生。因此「入土為安」成為心靈的慰藉與信仰。

若以郭璞《葬書》的看法，在葬之以禮的部份，則非土葬不可，一千七百年來也都如是進行，是最佳的殯葬管理的方式。然而隨著時代的變遷，喪葬觀的改變，以及承受到糧食與生存空間日益減少的壓力，再加上臺灣地狹人稠，土葬的墓地也十分有限，因此政府特別提倡火葬，火葬能不能葬乘生氣？其實不管土葬、火葬、樹葬、海葬、空

⁴⁰⁰ 徐福全《台灣省喪葬禮儀研究》頁 1

⁴⁰¹ 陳華文《喪葬史》頁 10

⁴⁰² 陳華文《喪葬史》頁 17

⁴⁰³ 王夢鷗註譯《禮記今註今譯》頁 757

葬都是葬，到最後還不是都受到地心引力的影響，又回到土地，葬的目的達到了，「慎終追遠」之心保有著，必能「乘生氣」。

三、郭璞《葬書》中生死互動理論與現代人之生活

郭璞《葬書》中所形容的好風水之所在，很像圍合式的生活空間，相當悠閒，有如世外桃源，已很難在現代水泥叢林中尋覓。現代人的生活，已因時代的進步及國際村的來臨，而無法避免頻繁的互動，尤其是生與死的互動更是每天的功課。以下分三方面來加以說明。

(一)生命教育已受到政府有關單位的重視

隨著時代的進步，科技的發達、物質文明蓬勃發展，人類的心靈也越來越空虛，越來越多人已對人生的價值產生疑問，已回過頭來反思並追求「生而為人的意義」。

生命的價值何在？其實，「生命的本身就是價值」。生命為何？蕭伯納說：「生命是一連串的偶然」；「生命有生理生命、內涵生命及超越生命三種不同的幅度。」⁴⁰⁴就是因為生命的不確定性，人們尋求「活著的意義」，找出「因應的方法」；因而生命的有限性（生理生命的死亡），才能突顯它的價值，人們必須充實生命的內涵，尋求超越生命之不朽。

生死教育的推廣，實際上是生計教育的延長，因此人人需要生死教育，時時需生死教育，處處需要生死教育，在學校、在家庭、在工作場所、在每一個角落，都必需徹底實施生死教育。

郭璞《葬書》裡所強調的「木華於春，粟芽於室，蓋生者氣之聚。」就是一種大自然的生命教育。人為萬物之靈，氣之合聚成為精神，古人對於生命之愛惜，不時在日常生活中自然流露，例如：身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，而且心心相繫，不曾稍離。例如：春秋時的曾子，養母至孝，有一次，曾子外出，其母親有事要找他，那時候沒電話、也沒手機，用喊的也聽不到，曾子的母親靈機一動，咬了手指，曾子瞬時心痛，知道母親在想他，於是趕快回家，母子連心可見一般。可見生命多麼的可貴，倫常多麼的

⁴⁰⁴ 高雄市政府教育局《生死教育手冊》頁 1

獲重視。生命教育 (Life Education)⁴⁰⁵就在「母親關心孩子，孩子想到母親」的「心氣相通」情境中潛移默化。

所謂生命教育，簡單的說，就是研究生命的起源、發展與終結，以及人與自己、人與社會、人與自然彼此互動的對待關係。在古時候，生命教育是融入在生活當中的，例如在希臘哲學最興盛的時期（西元前六世紀到三世紀之間），以有一種普遍的趨勢，就是對宇宙、生命及人的關懷，因此當蘇格拉底（Socrates 469-399 B.C.）為了追求真理獻出自己的生命時，生命教育實際上已是當時最熱門的課題了。⁴⁰⁶

生命教育之所以重要，就是因為人在受教的過程中，將自己的生命不斷提升，不斷自我發展，不論是自我實現、自我尊重或是自我要求、自我反省下，其意義都是建立在對生命的體認和肯定上，所以，命教育的目的，是在幫助我們自己及我們的學生們，甚至讓我們整個社會都因為能有完整的生命教育，而能夠建立起一個不但包括我們人類生活的理想，也是整個社會發展的完成。⁴⁰⁷台灣推動生命教育始自民國八十六年底，由當時台灣省政府教育廳長陳英豪先生提倡，在學校或得師生與家長的熱烈回應；歐美的生命教育約於1970年代開始，各具特色，英國的生命教育富宗教教育的色彩，美國的生命教育與社區教育相整合。⁴⁰⁸生命教育已成為二十一世紀最重要的教育之一。

（二）生命教育主要目的及內容

國內學者張淑美（1996）綜合許多專家的看法，把死亡教育定義為：係指探究死亡、瀕死⁴⁰⁹與生命關係的歷程，能增進吾人覺醒生命的意義，並提供吾人檢視死亡的真實性及其在人生當中所扮演的角色與重要性。其目的在於幫助吾人以虔誠、理解及莊嚴的態度面對死亡及死亡的準備，其實應具有目標性的正式或非正式的死亡相關主題的教育活動。期宗旨在於使人掌握健康而積極的生命觀，以創造積極而有意義的人生。另外黃天中（1996）則是認為：死亡教育乃是教育每一個人明白和接納死亡，使每個人有知識、

⁴⁰⁵ 在哲學史上或教育史上有關生命的課題有許多不同的標題，如：人生哲學（The Philosophy of Life）、生命哲學（Life Philosophy or Philosophy of Life）、價值哲學（The Philosophy of Value）、倫理學（Ethics）、道德教育（Moral Education or The Education of Moral）、生死教育（Life Education or The Education About Life and Death）、終極關懷（Ultimate Concern）等等名詞雖有不同，但所牽引的核心，都是以人的生命為內涵。

⁴⁰⁶ 國立教育資料館 26 教育資料集刊 - 生命教育專輯，2001 頁 2

⁴⁰⁷ 國立教育資料館 26 教育資料集刊 - 生命教育專輯，2001 頁 26

⁴⁰⁸ 國立教育資料館 26 教育資料集刊 - 生命教育專輯，2001 頁 61

⁴⁰⁹ 瀕死的定義：（一）醫學上的解釋：「瀕死病人是指以接受治病性或緩和性至醫療後，雖然意識清醒，但病情加速惡化，各項跡象顯示生命即將結束。」；（二）學者 Kastenbaum 認為瀕死開始於：1.當事人將要死亡的事實已經確認；2.此事實已經傳達當事人；3.當事人已經瞭解或接受此事實；4.沒有方法可以再維持當事人的生命。

有能力處理死亡所帶來的種種問題。⁴¹⁰ 其實死亡所帶來的種種問題，往往讓人無法釋懷，往往讓人不知所措。

郭璞《葬書》理論中的內容，皆與生死有關，處理生死問題的過程就是生死教育，也是生命教育。生命教育及生死教育是人生必須講的話題。雖然我們永遠需要『生死教育』，但是『生命教育』比較算是事先預防(Pro-active)的工作。而『生死教育』難免會比較算是事後求救(re-active)的工作。⁴¹¹我們為什麼要做生死教育？因為我們會成長，在成長的過程中，隨伴而來的，還有一連串來自內在身心與外在環境的壓力、挑戰與考驗。至於如何面對壓力，迎接挑戰，通過考驗，則是課題中的核心課題。⁴¹²成長的課題不只是生理的發育，心理的調適，還包括知識的探索，以及靈性的修養。⁴¹³所以知識的探索，以及靈性的修養已成為很重要的功課。

生命教育的主要目的在提醒教育界重視學生價值改變，關心全人發展的初衷⁴¹⁴。也就是「透過教育的實施，使人更懂得珍惜人生，更知道生命的意義、責任和人性的慈愛之美」。⁴¹⁵所以生命教育所追求的應該是一種完美人生的教育。

生命教育的主要目的在於教育兒童與青少年，使之對生命的起源、孕育、出生、成長、發展、衰弱、病痛、死亡等人生課題，有較深刻之體認，以便能愛惜生命、豐富人生、珍惜自己、尊重別人、愛護環境、崇尚自然，使學生能在生理、心理、社會、精神等各方面有健全完整的發展，過幸福美滿的人生。⁴¹⁶所以生命教育沒有固定的課程，在生活中處處是生命教育。

生命教育的主要目的在於協助學生認識生命的意義、尊重生命、尊重自己、尊重他人、善待別人、增加挫折容忍力；進行情緒教育與情意教育、瞭解人生的意義、目的、價值、功能與限制、對死亡有正確的認知、進而珍惜生命與人生、學習面對生命中的常

⁴¹⁰ 高雄市政府教育局《生死教育手冊》頁 18 - - 張淑美「死亡教育」

⁴¹¹ 國立彰化師範大學創校三十週年《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 - - 7 馬邁克(Dr.Mark Manno, 2001「生命教育與博愛的精神」。

⁴¹² 國立彰化師範大學創校三十週年《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 - - 28 慧開法師，2001「少年十五二十時」 - - 青少年的成長課題。

⁴¹³ 國立彰化師範大學創校三十週年《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 - - 28 慧開法師，2001「少年十五二十時」 - - 青少年的成長課題。

⁴¹⁴ 國立彰化師範大學創校三十週年（2001）《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 - - 133 廖秀霞 蔡育霖「生死教育在國小課程中融入教學之設計」引自（林思伶，2000）

⁴¹⁵ 國立彰化師範大學創校三十週年（2001）《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 133 - - 廖秀霞 蔡育霖「生死教育在國小課程中融入教學之設計」引自（傅偉勳，1993）

⁴¹⁶ 國立彰化師範大學創校三十週年（2001）《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 185 - - 黃德祥「青少年的自殺防治與生命教育」。

與無常、對生命的終極關懷；能愛護環境及自然、熱愛生命、欣賞生命、愛惜自己、勇於面對挫折；具有求生應變技能、敬業樂群、信仰與人生、社會關懷與追求正義。⁴¹⁷ 由此可知，生命教育應該是一種全民的教育，是一種終身的教育。

關於生命教育的主要內容，Gibson 等人（1982）提出適合中小學階段的教育內容有十項：

- 1、自然的生命循環，植物及動物的生命循環。
- 2、人類的生命循環：出生、生長、老化及死亡。
- 3、生物的層面：死因、死亡的界定。
- 4、社會和文化的層面：喪葬風俗及有關死亡的用語。
- 5、經濟和法律的層面：保險、遺囑、葬禮安排事宜。
- 6、有關於哀傷、喪禮、守喪等層面。
- 7、兒童在文學、音樂及藝術中的死亡描寫。
- 8、死亡的宗教觀點。
- 9、道德和倫理的主題：自殺及安樂死（euthanasia）等。
- 10、生死相關的個人價值。⁴¹⁸

關於生命教育的主要內容，有如上述，這也是今後學校、家庭、社會必須面臨且成為共同的努力目標。

那麼我們要如何全面推展生死教育以促進生死的良性互動？

生命教育是全人的教育，有賴教育行政主管機關、學校與家長、社區與民間團體共同來推動，是一種跨領域、跨行、跨區的全民教育。

在教育行政主管機關方面，一定要和有關單位取得共識，才能夠捐棄成見，消除本位主義，化阻力為助力，否則將使政策停擺。政策的推動，更需要加強宣導及整合資源。讓全民透過電視、電台、報章雜誌、網路、戲劇演出來深入瞭解。師資的培訓必須長久的、短期的、集體的、個別的、有系統、有層次，兼重教師個人生命節奏與風格的差異，強調人類共同意向的真善美聖價值。另外也要在實施的過程中勤加視導與協助。⁴¹⁹

在學校與家長的角色扮演方面，學校要把「生命教育」融入課程及各項活動之中，讓學

⁴¹⁷ 國立彰化師範大學創校三十週年（2001）《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 193 - - 黃德祥「青少年的自殺防治與生命教育」。

⁴¹⁸ 高雄市政府教育局《生死教育手冊》頁 23

⁴¹⁹ 國立彰化師範大學創校三十週年《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 - 211 林思伶，2001「生命教育的理念與作法」。

生參與並體驗。同時也要營造一個親師生都能夠有被尊重的校園文化，建構一個可以共同終身學習的求知、增能與尊重的學習環境。另外也要協助家長建立一個「愛與關懷」、信任、開放的家庭氣氛與教育的環境，透過家庭成員所分享的生命力與關懷，孩子從而可以建立其生命旅途中迎接各種人生的挑戰，面對挫折的復原力(resilience)。⁴²⁰

在社區環境的營造與民間團體資源的結合方面，以學校為主體，透過家長會、愛心義工隊人員之整合，並結合社團及宗教界的關心與助力，從講習中培訓人才，從推動生死教育中學習與成長。

郭璞《葬書》其實就是我國一千七百年來傳統的「生死教育」，「生死教育」是全人的教育，需要有堅強的網絡來共同推動。「生死教育」也是活的教育，活的教育一定是「生氣」蓬勃，充滿無限的生機，即使身陷「危機」處，也會有「轉機」的可能，因此，「生死教育」也是一種「化危機為轉機」的教育。

郭璞《葬書》中「葬者，乘生氣也。」的理論，主要是強調萬一父母親死了，其安息之所一定要善加選擇，屍骨必葬於「龍穴」，並得以乘地靈之生氣，以獲枯骨得以蔭子孫，這是把死亡的這種「危機」，因葬在「龍穴」，得以乘地靈之生氣，而有「轉機」的可能，因此，親屬的哀傷獲得輔導，而恢復「生」活下去的元「氣」，這也就是「生氣」之所用以益人生的最大妙用。從這而可知，人死不能復生，然而生前就念念不忘將來死了還能庇蔭子孫的這種觀念，就是「生生不息」的最佳寫照，也是最負責任的積極作為。

郭璞《葬書》期望人死了還能庇蔭子孫，使子孫「生生不息」，萬代榮昌，生命的可貴和價值就這樣凸顯出來，生命也更具有意義。所以，在珍惜生命、尊重生命的前提下，任何有危害生命的作法，是不被允許與認同的。生死教育的可貴處就在不違背自然的情況下，自自然然進行，生死互動之妙，就在尊重生命裡的「內在價值與尊嚴」中洋溢著燦爛的光輝。

郭璞《葬書》是一千七百年前就已發展出來的生死教育理念，生者時時刻刻接受到死亡教育，死者在生前也很清楚地瞭解到死後的任務是多麼的神聖，生與死的互動就在生活中隨時隨地實現了。

⁴²⁰ 國立彰化師範大學創校三十週年《台灣地區國中生生死教育教學研討會》頁 - 211 林思伶，2001「生命教育的理念與作法」。

四、郭璞《葬書》生死互動理論與生態環境保護

郭璞《葬書》中不時流露出對大地的關切之情，只要環境是「藏風聚氣」的地方就是吉穴。只要是五不葬的地方，就不能葬在那裡，以免再度破壞生態環境。以下論述郭璞《葬書》生與死互動的理論是如何逐漸融入生態環境。

(一) 地球的資源不再是取之不盡用之不竭

郭璞《葬書》中「夫陰陽之氣，噫而為風，升而為雲，降而為雨，行乎地中，而為生氣」的理論，主要是強調陰陽兩氣的互動情形，陰氣者地中之氣也，陽氣者是空中之氣也，陰陽相合變為風，升上空中變為雲，而雲相擦變為雨而降，此氣行乎地中而為生氣。氣能隨水而行，而滋生萬物也。⁴²¹

萬物有了生氣，必然風調雨順，自然物阜民豐，一片生機盎然，在天人合一，與天地同參的大化流行之中，資源循環不斷，天、地、人不斷交相互動，取得共生共榮的美麗遠景，這種自然祥和的生活環境，千百年來，即使有變化，也變化不大。然而在工業革命之後，機器逐漸取代了大部份的人力，工廠如雨後春筍般的林立，噪音、廢氣、廢水、輻射塵排山倒海而來，綠色的地球蒙塵了。二十世紀，由於科技經濟的飛躍進展，製造了許許多多的環境污染，因為沒有適時加以教育，造成人類心靈汙濁腐化，破壞了人與自然和諧密切且共生共榮關係。所以為了賺錢，導致環境污染、臭氧層破洞、溫室效應、酸雨、熱帶雨林消失、海洋污染、物種滅絕……。「天作孽，不可為，人作孽，不可活。」自然的反撲，帶給人類各種病變、氣候異常、乾旱缺水、土地沙漠化、海水倒灌、暴風雨雪、山洪爆發、土石流、土壤液化及酸化、森林枯死、建物腐蝕、能源匱乏、食物鏈破壞生態失去平衡……，種種惡果皆是人類自己種下惡因所致。⁴²²一九八一年，美國直屬總統的「環境品質委員會」(Concil on Environmental Ouality)指出：地球上的森林，在一九八〇年代，已經正以每年一千八百萬到到二千萬公頃的速度急劇的消失中。若按此速度損失下去，地球上貧窮落後地區的森林面積，到二十一世紀，將比一九七五年減少百分之四十。除此之外，空氣污染的直接影響及其間接造成的酸雨，更是

⁴²¹ 張淵量《葬經圖解》頁36

⁴²² 張建民《巒頭風水大破譯》頁6

世界性的問題。加上熱帶雨林的迅速消失，造成「溫室效應」的災難。地球臭氧層的破壞，使皮膚癌的病例大幅增加，而這種病變的治癒率只有百分之二十，因為上述氣候改變，也將使一百五十萬到二百萬種生物在西元二千年來臨之前絕種，約佔地球上生物品種的百分之十五到二十。更嚴重的是物種的滅絕，直接影響到整個地球生物體系的平衡與穩定，間接也加速了人類絕滅的時間。⁴²³物種的滅絕，其實也是文化與環境的滅絕，人類在這前所未有的危機當中，難道無動於衷嗎？是否該覺醒，是否應該清楚瞭解到：地球的資源，不再是取之不盡，用之不竭，如果我們能夠留給大地有永續經營的能量，我想地球仍然能夠生生不息，蔚為我用。

(二)綠色地球是全球漸趨一致的共識

郭璞《葬書》中：「夫土者氣之體，有土斯有氣；氣者水之母，有氣斯有水。」的理論，主要是強調土與氣，水與萬物的互動關係。水是生命的源泉，文明之花有賴水的灌溉。古今中外，文化蘊育於江河湖泊，它的形成和發展都和水密切地聯繫著。⁴²⁴

地球因為有土與氣，水與萬物的互動，才能「氣感而應」，滋生萬物。郭璞《葬書》中曾提到「童山不可葬。」「童山」就是不生草木的山，也就是無衣的山，如果地球到處都是「童山」濯濯，則這種生活環境，將造成人類失去生養的來源。自古以來，中國天人合一的觀念，和綠色地球和平相處的經驗，代代相承。近二、三十年來，西方在地球開始反撲之際，也回過頭來保護地球，以減少對地球的種種傷害。

郭璞《葬書》很重視地理的永續利用，只要是吉穴，「土高水深，鬱草茂林」其周圍一定是綠草如茵，樹木蒼翠。近幾年來，人們以覺醒到綠色地球的重要性，綠色地球是全球漸趨一致的共識，這也是一種環境保護的概念。美國總統約翰 甘迺迪(John F.Kennedy)很早就曾呼籲「及早擴大保育的觀念」，俾能因應「新時代環境危機」，並為後代「保存綠意盎然的純淨空間」。我國政府有鑑於此，於民國七十六年八月二十二日，成立行政院環境保護署，對環保問題全力以赴。⁴²⁵保護生態環境、綠化美化大地已成為政府施政的重點，同時也形成全民的共識。

其實在中國，長久以來，均以「天人合一」為深厚傳統，強調人與天地萬物本為一

⁴²³ 馮滄祥《環境倫理學》頁 51

⁴²⁴ 鄭國銓《水文化》頁 1

⁴²⁵ 馮滄祥《環境倫理學》序言頁 1

體，所以很能兼天地、備萬物，深具「尊重自然」的仁心，也極具「萬物含生」的慧見。

⁴²⁶「萬物含生」的慧見，讓大地有了起死回生的機會。

中國人自古以來就有環境保護的理念，在西方的觀念中，他們是以先進的機器征服大自然為能事，很少給地球有休養生息的機會，尤其是十九世紀以來，西方高度開發工業與經濟蓬勃發展，造成大量的污染公害，不但危害人類的生活品質與身心的健康，更影響到全球的生態平衡與後世代子孫的生存空間！不過在大量的污染危害之後，西方人已嘗到苦頭了，他們開始有了反思，並逐漸對中國人與大自然共生共存的理念與事實，發生了高度的興趣。中國這種「萬物含生論」與西方的「環境保護」，隨著政府與民間的不斷努力及相互觀摩的機會，已經逐漸建立起互滲互通的契機。

挪威著名生態學家奈斯博士(Arne Naers)首創「深層生態學」(Deep Ecology)極能吻合中國傳統哲學的自然觀。奈斯博士針對生命的本質，曾歸納八點「深層生態學」的基本共識⁴²⁷，這種觀念和魏光莒的看法十分接近，魏光莒認為大自然中所充沛蘊藏的有機生物能量，將可以成為人類在世定居的優良基礎；或成為人們長期在生存問題上奮鬥時最佳的資源與幫助⁴²⁸。中西方對於深層生態有共同的認知，也有更進一步把理念化為行動的見識。地球是我們共同活動的空間，近代以來，由於人類科技高度的發展，過度的開發地球的潛藏資源，導致生態景觀受到嚴重甚或不能彌補的破壞，例如核能廢料污染、臭氧層的破洞、溫室效應、冰山的融化、動植物物種的急速滅絕，這些都與天氣、地氣、人氣有關，因為天、地、人不能合一，就使我們人類生活起來事事不能如意，人類能否在未來仍保有繼續生存下去的能量，最重要的是要具有「深層生態觀」的情懷，而且要力行實踐，使地球恢復生氣，這也就呼應了郭璞《葬書》「乘生氣」的理念。

⁴²⁶ 馮滄祥《環境倫理學》頁 2

⁴²⁷ 1、地球生生不息的生命，包含人類及其他生物，都具有其自身的價值，這些價值不能以人類實用的觀點去衡量。
2、生命的豐富性與多樣性，均有其自身存在的意義。這裡所說的「意義」，並不能夠完全用文字來解釋，因為大自然生生不息的力量，每一種生命存在的價值，均不能夠用狹隘的觀點加以定位。
3、人類沒有權力去抹煞大自然生命的豐富與多樣性，除非他威脅到人類本身的安全及基本需要。
4、目前人類文化與生命的繁衍，必須配合人口壓力的減少，才能趨於平衡，而其他生命的衍生也是如此。
5、目前人類對其他生命干擾過度，而且有愈來愈糟的趨勢。
6、政策必須作必要的修改，因為舊的政策一直影響到目前的經濟、科技，及基本意識型態，使得結果成為現在這個樣子。
7、生活品質的訴求，應該優於物質生活的訴求。生活水準的富裕，不能確保生活品質的好壞。
8、凡是接受前述說法的人，有責任不論直接或間接，促進現狀的進步與改善。

奈斯博士的上述論點，「再次提醒一些我們中國人本來就擁有的氣質」。馮滄祥《環境倫理學》頁 117

⁴²⁸ 魏光莒《深層生態觀與傳統五術學問》頁 9

郭璞《葬書》提出了「土高水深，鬱草茂林」⁴²⁹來強調生氣磁場的特性，以及生態保護的重要，其理念和奈斯博士及魏光苜的上述論點，有許多契合的地方。地球上擁有生生不息的多樣化生命，人類必須高度認同這一塊地，以確保我們人類的生活品質。

五、郭璞《葬書》中生死互動理論與臨終關懷

從郭璞《葬書》中所言及：「葬者，乘生氣也。」由此可知，如果事先為父母找到吉穴，以表達孝思，就是臨終關懷的作法之一。現代生死學的臨終關懷，層面比較廣，作法上也很專業，已成為現代生死學的重要一環。

(一)現代生死學中的臨終關懷

郭璞《葬書》中所作的臨終關懷是事先為父母找到吉穴，以表達孝思，在現代則鼓勵提早規劃，預作安排。例如：預立遺囑或填具意願書。⁴³⁰簽定「書面契約」(生前契約)。⁴³¹預立遺囑是生前針對臨終前的搶救事宜作明確的註記、對子孫有什麼鼓勵性的遺言交代、葬禮的安排(中式、西式，土葬、火葬或其他葬法，奠禮的進行方式……等)、遺產的分配、墓誌銘的撰寫、或填具意願書(要不要放棄維生機器的三管搶救及無情的電擊?是否要捐贈器官?)簽定「書面契約」(生前契約)，讓子孫不要為喪禮的各種繁文縟節而煩惱，也讓自己走得風風光光。

現代生死學中的臨終關懷除了上述之外，其實對臨終者的身心靈照顧，是用了許多的方法與苦心，即將臨終的人，也是不容易相信接近、照顧他的人，他們的靈性世界是寬廣的，有無限的可能，如果找到切入點，則即使是短暫的日子，也將使臨終者感受到溫馨的相伴與祝福，當然並非所有的臨終者都能夠受到周全的照顧，然而在安寧病房中的臨終者，確實得天獨厚。

臨終代表許多意義，例如臨終有許多不同的方式、臨終地點的差異、照互者的心態、家庭經濟狀況、臨終者的心願是否已了?臨終者的宗教信仰，都會對臨終的品質構成有利或不利的因素，若要維護臨終者的尊嚴，是需要多方面的配合。

⁴²⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 18

⁴³⁰ 立法院《殯葬管理條例》第四十五條。

⁴³¹ 立法院《殯葬管理條例》第四十三條。

(二) 郭璞《葬書》中生死互動理論已逐漸融入臨終關懷

郭璞《葬書》的臨終關懷，是在父母未死之前為之，例如：了解「葬乘生氣」的重要性，因此對風水學的認知與學習，在生前已有一定程度的認知。現代生死學中的臨終關懷，重視人性化的照顧，當父母搶救無效、或已非醫藥所能救助時，應徵求當事人、家屬及醫師的意見，讓無益的醫療行為減少，而採取人性的方式，來陪伴其生命的最後階段。不過，如果在父母還清醒的時候，能夠了解萬一不幸辭世，是否也重視「葬乘生氣」？子女是不是可以及早效勞？我想這都是可以透過溝通的方式來圓滿完成。

六、郭璞《葬書》生死互動理論與悲傷輔導

現代生死學中的悲傷輔導，講求的是階段性分次逐步遞減的方式，讓悲傷逐漸的消弱，郭璞《葬書》生與死互動的理論，則是以「慎終追遠」的方式，透過「葬乘生氣，廢及子孫」的期望，消滅悲傷，這也是很實際又積極性的悲傷輔導。

(一) 現代生死學中的悲傷輔導

現代生死學中的悲傷輔導有其專門的技巧，然而要融入郭璞《葬書》生死互動的理論，也不會太困難，最重要的就是心態的問題，郭璞《葬書》重視的就是讓死者對子孫沒有虧欠，因此一直強調要「氣感而應，鬼福及人。」⁴³²也因為子孫有了這樣的保證，所以才能夠減輕悲傷。亡者已矣，其身後事有勞子孫及親朋好友來籌辦，因此透過參與的方式，付出每人的孝思及敬意，以撫慰遺屬的心靈，要安慰死者在天之靈，失去親人是很遺憾的，在殯、殮、葬期間，有至親、好友、長官、同事頻頻來關心，以同理心傾聽您的聲音，肯定您的孝心與關心，和您同悲同苦，讓您宣洩最傷感悲痛的情緒，用陪伴、握手、擁抱來支持您，並協助處理身後的一些法律上的問題，將是現代生死學中最實用的「悲傷輔導」。

⁴³² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808 13

(二) 郭璞《葬書》中生死互動理論與悲傷輔導

從本質意義上來說，埋葬死者，只是為了生者從死亡陰影中得到解脫，並使生者的精神得到安慰。因此，喪葬是活著的人對希望的一種寄託，對生命的一種理解⁴³³。雖然一般人會認為：喪葬是撫慰死者的一系列活動，殊不知有一些直接的喪俗是為了生者的自我慰藉而設，透過許多儀項，同樣可以發現，喪俗是生存者的鎮定劑與麻醉藥，他給生者以面對現實的勇氣和膽量，繼續活下去並重複上一代的生命知識。⁴³⁴

喪禮是報答父母恩情的具體表現，其目的在盡哀與報恩，讓孝子賢孫能在各種儀式中抒發心中的哀痛，並藉以安頓死者的身心與魂魄，也是教化世人盡孝表現在外的一種禮儀。⁴³⁵

現代生死學中悲傷輔導已漸融入郭璞《葬書》生與死互動理論，有的在葬儀部份來發揮，也有的是在悲傷陪伴中進行，而且是不分對象、不計較時間，只要對悲傷輔導有益，都可以持續。

例如：民間送終和禮制中的「復」，是人們對死者的一種感情回報和表達挽留、惋惜，希望死者重生的儀式，這種注入親人真實感情的儀式，除了出於真情之外，還在於人們可以透過他發現親情的無價，從而使生者獲得活下去的慰藉。⁴³⁶其他如報喪、訃告，迅速將死訊傳出，可以立即獲得物質上及精神上的支援。而後通過繁複的喪禮，來克服死亡所帶來的煩惱與恐懼。

所以子女體貼親心又親自規劃的喪禮，可以是簡單隆重。治喪期間陸陸續續有有許多親朋好友來拈香、慰問，顯得人氣旺又不失莊嚴的氣氛，以及出殯奠禮時，哀樂或懷思音樂的播放，必定能將喪親之痛稍加家撫慰，其內心的寂寞、孤獨、不安、內疚，也將因親友的支持而逐漸平復。

(三) 殯葬業者悲傷輔導的信念與悲傷調適歷程之作法

在過去，由於生死大事大部分在家裡進行，家屬很清楚瞭解殯殮葬的一切思維。然而近代的工商業社會，生死教育並不普遍，也不知土葬和火葬的主要意義與區別。

⁴³³ 陳華文《喪葬史》頁 205

⁴³⁴ 陳華文《喪葬史》頁 206

⁴³⁵ 陳瑞隆《台灣喪葬禮俗源由》頁 3

⁴³⁶ 陳華文《喪葬史》頁 206

喪葬的本身就是一種信仰，人們採取土葬是相信大地是人類的母親，死亡不過是一種回歸，回到母親的懷抱，入土為安的回歸便是最符合規範的葬法。郭璞《葬書》中「葬乘生氣」，實際上就是「入土為安」，讓亡者能永遠安息，並能「葬乘生氣，以蔭子孫」，子孫能把父母葬在能「乘生氣」的吉穴，其因喪親的極度悲傷，也因其孝思而漸漸獲得舒緩。⁴³⁷

郭璞《葬書》中的「葬」法，並沒有提到火葬，依當時的時空，應該以土葬居多。現代的殯葬，則以火葬為主，贊成火葬的人，相信靈魂會隨著火葬而升入天國，因為肉體是會腐朽的，靈魂才會不朽。火葬檢骨後，父母之骨灰罈要晉塔，「塔葬」也要「葬乘生氣」，因此，如果能找到靈氣旺的納骨塔，對遺屬來說是最大的安慰。

舉喪期間，禮儀透過親切的關懷，「視體如親」，讓遺屬的悲傷逐漸減輕，透過喪葬的儀式，並經司儀的精心主持安排，在莊嚴哀傷的氣氛中，表達最後的孝思，家屬慌亂的心，也將漸漸趨於正常，喪禮結束後，禮儀師應該不定時拜訪或電話問候，並提醒做百日、對年、三年、合爐，使家屬「慎終追遠」的心，能夠逐漸安頓下來。

當然禮儀師也可以協助遺屬處理一些財產分配、保險理賠、就學、就業及冷靜解決一些疑難雜症，讓遺屬受創的心，能夠定下來，也讓因失去了一位至親的家庭結構，獲得適當的重整，以便重新再出發。

⁴³⁷ 陳華文《喪葬史》頁 208

小結：

本研究雖然針對中國傳統生死學《葬書》中的生與死的互動做研究，研究者也試著深入了解西方的生死哲學，探討西方人對生與死的看法，並從中發現差異與互通之處。

人類從出生到死亡，期間約莫數十年到近百年光景，就生命存在宇宙而言，可視之為偉大，也可視之為渺小；可視之為永存，也可視之為瞬逝。因為肉體會腐化、精神可常存，一切只緣生命本身表現所顯出之價值而定。但不管如何，人的生命仍是世間珍貴的資產，不論長短都該被重視。⁴³⁸基於以上的論點，讓我們了解到如何生存下去而且注重到生活的品質與生存的尊嚴之維護的重要性。

西方人雖然沒有葬乘生氣的觀念，然而他們對於生與死的尊嚴相當重視。

西方人的精神世界，絕大部分是以宗教來安撫人心，他們在靈性上的修持，是十分虔誠的。

中國人最懂得與大自然做朋友，相信「天、地、人合一」的重要，所以對四季的遞嬗，視為自然的運作，對於生與死來說，沒有有特別的界線，生死是循環不已的，生生不息之氣，因有生而存在，新陳代謝，因有死而不斷進行。

中國人的生死觀，其實已有風水觀在內，注重「葬乘生氣」，因而我們從陰宅與陽宅的選擇中，我們看到中國人運用「天氣」與「地氣」的巧妙，「乘生氣」促進了生與死的互動，在「慎終追遠」不斷傳承下去時，保護生存環境的誠意與實際作為，也因而繼續發揚光大。

生和死是分不開的，每天有人出生，也就有人死亡，如果沒有了死亡，這個社會就會停止進步，所以生與死的互動，也就是人類進步與進化的最大動力，生與死的互動的重要性由此可知。

郭璞是讀書人，在亂世中有特別的感受，他不迷信宗教，他也不把死去的先人神格化，作為一個有良知判斷的知識份子，他選擇中道而行，他適時出版《葬書》，把「葬者，乘生氣也」的理念傳達出來，讓「氣感而應，鬼福及人」撫平生者的傷痛，用「人受體於父母，本骸得氣，遺體受廕」來安慰死者，鼓勵生者，這種生與死的互動理論，有「孝心」、「親情」在裡面，有中國人最尊重的「倫理觀」在裡頭，比宗教更能打動人們的心，我們有必要發揚光大，因為這是我國所獨有的「生死觀」之一，研究者選擇這樣的主題來研究，也就是肯定郭璞《葬書》中生與死的互動之理論，的確具有普世的價

⁴³⁸ 李亞南《黃春明放生中之老化問題及臨終現象研究》頁 7

值。期望透過本研究，讓先人的「生死觀」、「倫理觀」、「孝道觀」、「風水觀」的智慧不斷發光，讓「慎終追遠」繼續傳揚。

第五章 郭璞《葬書》的批判與啟示

郭璞《葬書》有其時空背景，以下將分成四節來敘述，第一節為郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」如何印證？第二節為風水吉穴何處尋？第三節為時空變遷「穴場」是否還在？第四節為郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的省思與啟示。

第一節 郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」如何印證？

生與死，在古代豁達的哲學家看來，是一種同質的平等關係，「不知死，焉知生？」生死是相依的，「有生才有死」，反過來說，「有死才有生」。因此，對於最高境界領悟人生的人來說，生是死的必要前提，死是生的最高歸宿，是一種意義上的再生。在民間，大部分的人相信，死是生者到了另一個世界，是另外一種生，一種永生。郭璞《葬書》中「葬者，乘生氣也。」⁴³⁹其主要的前提是要找到吉穴土葬，如此才能夠葬乘生氣。

一、郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」如何定位？

郭璞《葬書》中「葬者，乘生氣也。」⁴⁴⁰主要是強調父母的屍骨必葬於「龍穴」，才得以乘地靈之生氣，以獲枯骨得以廕子子孫孫。「五氣行乎地中，發而生乎萬物。」⁴⁴¹其葬在「龍穴」，乃屬土葬之範圍，土為地，地為坤，坤有母德之儀，能生養天地萬物，既生為人，「生」不能離「土」，離「土」即無生無養。死了，當然也要回歸到坤土大地母親的懷抱裡，以期早日入土為安。屍骨埋入了土中，為何會安？因為「葬」字是從艸、死、土三字所組成的，從這個象形去觀察，人死了，不能讓他曝屍於野，因此埋入土裡，用草蓋住，草木能遮陽，而且能調節土中之氣，讓屍骨在土穴中能夠「乘生氣」。地中會有哪些氣呢？郭璞《葬書》中提到：「五氣行乎地中，發而生乎萬物。」⁴⁴²什麼是五

⁴³⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

⁴⁴⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

⁴⁴¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

⁴⁴² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

氣？五氣有兩種的說法：

第一種就是五行之氣，也就是金、木、水、火、土。

第二種就是春、夏、秋、冬和辰、戌、丑、未四季土。

以上這些氣之運行，因時空支配而有不同，若「穴吉葬凶，與棄屍同。」⁴⁴³也就是說葬不得時，或者是葬法有差錯時，等同於拋棄屍體於溝壑一樣，可見土葬的重要性。但是從另外一個角度來看，除了「土葬」能夠「乘生氣」之外，郭璞《葬書》並沒有特別提及其他的葬法例如：火葬、海葬、天葬、崖葬、樹葬、太空葬是否也能「乘生氣」？

依郭璞《葬書》所言，如果要葬乘生氣，就要確實能找到能「乘生氣」的吉穴。吉穴是天地自然形成的，要如何才能找到吉穴，又如何能葬在吉穴？

經常有人說，有德之人，才能夠葬在吉穴，然而如果因找到庸師，誤葬在「凶穴」，有德之人的骸骨，會不會發凶？

無德之人，照道理說，是絕對不可能葬在吉穴的，萬一葬於「吉穴」，會不會招福？

普通人家，若請不起明師，因而找不到「吉穴」，又怕埋葬在「凶穴」，這時候又能葬在哪兒？古人到底有沒有這方面的困擾，今人怎會明白？能否得到印證？又能印證多少？

二、郭璞《葬書》中的「氣感理論」為何有特定對象？

郭璞《葬書》中「人受體於父母，本骸得氣，遺體受蔭。」⁴⁴⁴主要是強調父母的骸骨，為子孫之本源，子孫之形體，是得父母之氣而蔭生。所以一脈相通，一氣相承者，祖骸親人之靈氣也。靈魂直接與直系相同血親之子孫相通，子孫必得靈氣之感應，而受蔭發福。

因此「氣之相應」，以有「血緣關係」的才會「相通相承」，若非親生骨肉，則無法獲得感應，蔡季通特別舉證加以說明⁴⁴⁵。

若以此推論，養子就沒有相應，養子要相應，必需靠生父母。問題是「生的撥一邊，養的卡大過天。」(閩南語發音)。這是台灣人的俗諺，道出了生、養的極大差異性。

中國人最重視孝道了，子曰：不孝有三，無後為大。倘若傳無其人，養子必須義不

⁴⁴³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-37

⁴⁴⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

⁴⁴⁵ 蔡季通曰：生死殊途，情氣相感，自然默與之通，今尋暴骨，以生人刺血，滴之而滲入，則為親骨肉，不滲，則非氣類相感，有如此者，則知枯骨得蔭生人受福，其理顯然，不待智者而後知也。(欽定四庫全書。子部七。葬書。內篇。頁 808-13)

容辭，紹承萬代香火，養父母並視同己出，亦無不可啊！養子視養父母如同生父母，依然如親生子一樣，晨昏定省，克盡人子之道，「心氣」必然交通也。若以此角度論之，養子雖未能獲養父母遺骸「靈氣」之直接庇廕，至少「心氣」能夠交通，亦能受到庇廕⁴⁴⁶。如此說來，和蔡季通所說的又有些出入，甚至矛盾。假若不能庇廕養子，其又能庇廕誰？或者沒有子孫可以庇廕，其骸骨之靈氣就白白流失了，所以有血緣關係才能相交感應的論點，又豈能服人？

郭璞《葬書》中「氣感而應，鬼福及人」的理論，對養父母及養子而言是很不確定又很不公平對待的一件事情，這件事情，很值得去深入再研究。

三、父母遺骸之靈氣能庇廕幾代？

郭璞《葬書》中：「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。既死而獨留。故葬者，反氣入骨，以應所生之法也」⁴⁴⁷的理論，主要是強調一定要有「血緣關係」者，才有相應。

父母子孫本同一氣，互相感召，如受鬼福，形穴既就，則山川之靈秀，造化之精英，凝結而融會於其中已，苟道其精英，竊其靈秀，以父母遺骨藏於融會之地，由是子孫之心寄托於此，因其心知所寄，遂能與之感通，以致福於將來也，是知人心通乎氣，而氣通乎天，以人心之靈合山川之靈，故降神孕秀以鐘於生息之源，……嗚呼非葬骨也，乃葬人之心也，非山川之靈，亦人心自靈耳，世有往往以遺骨棄諸水火而無禍福者，蓋心與之離故也。⁴⁴⁸因此要相應，也要得吉穴，更要得時才對。

不過，如果我們以物理現象來推論，銅鐘有其使用之期限，而父母遺骸亦有腐朽並回歸天地大自然之時，當其遺骸因悠久的歲月而逐漸風化，乃至腐蝕消失時，其靈氣是否依次遞減呢？是故父母遺骸靈氣之相應，是否也一代不如一代？郭璞《葬書》中並未言及，因為未言及，故令人起疑，也因為令人起疑，更值得再追蹤此一問題。

⁴⁴⁶或謂抱養既成，元非遺體，僧道嗣續，亦異所生，其何能蔭之有？而不知人心通乎氣，心為氣之主，情通則氣亦通，義絕則蔭亦絕，故後母而能蔭前母子，前母亦發後母兒，其在物則蠶蠶螟蛉之類是也，尚何疑焉？（欽定四庫全書。子部七。葬書。內篇。頁 808-13）

⁴⁴⁷《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

⁴⁴⁸《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

四、郭璞《葬書》中生死互動理論根據如何溯源？

從郭璞《葬書》中的一些遣辭用字，以及有關氣的論述與《內經》可能有深厚的淵源。

《內經》是集傳統醫學之大理論，大約是戰國至西漢的醫學總匯，早於郭璞《葬書》數百年。文中特別重視人與大自然的關係。它的基本觀點，可以反映出中國老祖宗的這套知識體系的一個梗概：

- (一) 大自然被視為是一個有機性的整體人。
- (二) 人體與大自然被視為是「一體同構」的天道與地運，兩者的變化是密切相連的。
- (三) 氣候及物候(包括人的生理狀態)，兩者的狀態是密切呼應的。
- (四) 人應積極順應自然變化規律，以達養生功效或提振生命境界之目的。

以上這個深層的宇宙生態觀，掌握到了一個常變不易的、宏大無限的生物能量的運作規律。除了養生或醫療方面，舉凡人事變化之掌握或空間場域之能量調節，都可以藉積極掌握天時、地利、物候之變化與人的感應互動，來達到朝正面方向發展之理想。⁴⁴⁹由是郭璞《葬書》中所要傳達的乃是乘天地氣激盪之力，營蓄吉穴的氣場，讓先人之遺骸，能獲得來自大自然的能量信息，經過地中土氣之傳導，使子子孫孫直接獲得能量，大自然的能量場由此可略知一二。

大自然的能量場既然如此的強大，可見其對萬世萬物的影響。有關浩瀚大自然的無窮無盡之變化，對人體的影響，在《內經》的《四時調神大論》、《生氣通天論》、《月丈氣法時論》、《陰陽應象大論》、《異法方宜論》、《著致教論》等都有論述。⁴⁵⁰《內經》的《素問 生氣通天論》即依「天人相應」的觀點，討論人體生命活動力(生氣)與自然界相應貫通之理，故取《生氣通天論》作篇名。另外《素問 陰陽應象大論》：「故清陽為天，濁陰為地，地氣上為雲，天氣下為雨；雨出地氣，雲出天氣。」因此筆者認為有理由推論《葬書》所言之「生氣」，可能是沿用《內經》中「地氣」大化流行的觀念與「生氣」通天相應之義，而將堪輿學所論的地氣中，對人有利，適宜乘用的部份，藉名稱「生氣」耳。⁴⁵¹

⁴⁴⁹ 魏光苕《深層生態觀與傳統五術學問》頁7

⁴⁵⁰ 矢建國《易居天地 - 氣與水的原理》頁4

⁴⁵¹ 矢建國《易居天地 - 氣與水的原理》頁5

「生氣」不只對人產生影響，同時對遺骸也會造成影響，我們的身體及來自父母(亦即祖先)的遺傳基因，全身都有著「血緣」(遺傳基因)的關係，有了血緣的關係，就如同頻率相同而有感應的無限通路，很自然地會起感應的作用，於是天氣、地氣、吉穴之氣、骨骸之氣、土氣、子孫之生氣，形成傳導的通路，接受感應的作用，而形成生與死的互動。

第二節 風水吉穴何處尋？

有利於生與死互動的風水吉穴，就存在於大自然之中，待有識者覓之，有緣者得之，郭璞《葬書》裡亦提及吉穴的必備要件，請看如下所述。

一、風水吉穴有何要件？

郭璞《葬書》中詳列了吉穴的要件，例如：

勢如萬馬，自天而下，其葬王者。⁴⁵²（這種上成的吉穴之地，葬之必出王者，甚少見也，非常人可得，欲得此地者，必須多積善德，才能遇明師而卜點，葬之而出王者也）
勢如巨浪，重嶺疊嶂，千乘之葬。⁴⁵³（其穴四面山水眾多，又重重疊疊包護，藏風聚氣，以水為界，為大吉穴之地。）

勢如降龍，水遶雲從，爵祿三公。⁴⁵⁴（其穴有水雲繞，四環腰之玉帶，為吉穴之地。）

勢如重屋，茂草喬木，開府建國。⁴⁵⁵（萬物受天地氣之潤澤而生長，只要草木欣欣向榮，表示有生氣感應。）

形如負宸，有壟中峙，法葬其止，王侯崛起。⁴⁵⁶（展平又開肩之地，乃行氣止蓄之吉穴，有貴龍拱揖。）

形如燕巢，法葬其凹，胙土分茅。⁴⁵⁷（穴在凹槽內，藏風聚氣，葬之貴為分茅稱王）

形如側壘，後岡遠來，前應曲回，九棘三槐。⁴⁵⁸（穴後來龍遠，穴乾知山水又曲玄回顧，龍虎環抱，葬正生氣必三公九貴。）

形如覆釜，其嶺可富。⁴⁵⁹（頂上之穴如窩，窩能藏氣，氣藏則聚，聚則富也。）

⁴⁵² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-32

⁴⁵³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-32

⁴⁵⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-32

⁴⁵⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-32

⁴⁵⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-32

⁴⁵⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-33

⁴⁵⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-33

⁴⁵⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-33

形如植冠，永昌且歡。⁴⁶⁰（節穴之形如官帽，法葬其帽花之處，則永昌且歡。）

「夫勢與形順者吉，勢與形逆者凶。勢吉形凶，百福希一；勢凶形吉，禍不旋日」⁴⁶¹。像這些勢與形順的吉穴，就隱藏在大自然的某一個角落，或者是某一個區塊，真能找到，也是非常不容易啊！

二、風水吉穴是否人人可得？

郭璞《葬書》中最重視的就是父母的骸骨一定要葬對地方，如果葬錯地方就會發凶。

郭璞《葬書》曾論：

山之不可葬者五。氣以生和，而童山不可葬也。氣以形來，而斷山不可葬也。氣因土行，而石山不可葬也。氣以勢止，而過山不可葬也。氣以龍會，而獨山不可葬也。⁴⁶²

郭璞《葬書》認為童山不可葬，是因為不生草木，謂之無衣。斷山不可葬，是因為崩陷、斷斷，氣脈斷了。石山不可葬，是因為頑應之石，焦壇、麻黑、青板，不化之地。過山不可葬，是因為山勢已去，多為破碎枝腳，不成星體。獨山不可葬，是因為單山孤露，山水不會，風不藏，水不得，乃無情之地。這五種地，雖然不可葬，總會有不知情的人或無德的人，把父母葬在不可葬的地方，那就有待時間證明一切了。

吉穴既然難尋，因此想要得到吉穴，可遇不可求，是否要有德？是否要找對地理師？是否要有吉穴可找？更何況真正的吉穴也是鳳毛麟角。

三、風水吉穴用於陽宅、陰宅的優先順序如何？

郭璞《葬書》所論述的吉穴，有山龍，也有平洋龍穴場，有大穴場，也有小穴場。陰宅主靜，以山龍之穴場較適宜。陽宅主動，以平洋龍之穴場較恰當。

⁴⁶⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-33

⁴⁶¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-34

⁴⁶² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-21

如果以巒頭和理氣來論之，陰宅和陽宅的取法是又不相同的地方，「陰宅求一線，陽宅求一片。」陰宅求一線，指的是陰宅一線分金的重要，所謂「分金差一線，富貴不相見。」因為千里江山一線間。陽宅求一片，系指陽宅所講究的是一片陽和，必須開闊舒緩平坦，如果選在山區，也必須能容下數十戶之聚落居住，彼此互相照顧，才是好陽宅之所在。

陽宅為人之所居，子孫繁衍之所寄，其重要性可想而知，而陰宅之「葬者，乘生氣也」(《葬書》)，能夠庇廕子孫，亦不能忽略。陽主動，陰主靜，熙來攘往，為生活奔波的人，陽宅為其生活的依靠與避難所，當階段性的任務完成，壽命該終，葬下去之後，能乘生氣來必廕子孫，生死之間，就存在著微妙的互動關係，亡者的精神不死，俎豆馨香，祖德流方，長留給子孫無盡的哀思與感召，因思念、想念、懷念、追思、祭拜、掃墓的關係，生與死之間，有著溝通的管道，彷彿沒有什麼距離。

第三節 時空變遷「穴場」是否還在？

「世有百年屋，屋無百年主」，可見生命還是有其極限，也證明他的無常。

「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與！芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸，古之道術，有在於是者，莊周聞其風而悅之。」⁴⁶³以上是莊子「兆於變化」的變化觀，萬事萬物唯一不變的就是「變」，每一天的時空，都是無常的，「今月曾經照古人，今人不見古時月」。人、事、時、地、物的變動，是唯一的不變。《繫辭》提到：「易窮則變，變則通，通則久。」時空無時無刻不變遷，變遷的時空，「穴場」是否能永遠存在？

一、滄海桑田中的變異大不大？

滄海桑田是形容地貌、地層的改變及人世的變化。

經濟地質學博士王鑫先生在《台灣的地形景觀》書中指出：「人類對大地環境的干擾破壞，主要有七種：1、土木工程 2、水利工程 3、社區開發 4、坡地果園 5、採石採礦 6、森林開發 7、墓地開發」。⁴⁶⁴可見墓地的開發，也是人類對大地環境的干擾破壞。

郭璞《葬書》中所論述的吉穴，在山川、大地、平洋所在皆有，然而隨著板塊運動、風化作用、沖刷、水流搬運、人工建築改造及前上所述……等人為因素，經年累月之後，地形、地貌、水流方向及氣場難免滄海桑田，有了這些變異，龍、水、砂、穴難免會改變，龍、水、砂、穴若改變，「穴場」是否還在？「氣」是否散失？或者又重新形成了另一個穴場？

曾經有人懷疑過，921 集集大地震之後，台灣的穴場是否因地層變動、地氣改變而無法「住氣」？這個問題有待時間來證明，不過也不要太悲觀，災區學校即因為地震而重生。比較具體的實例是民國六十五年在大陸死了二十五萬人的唐山大地震，當時也有人認為大陸的龍脈被震得肝腸寸斷，經濟會從此一蹶不振，然而從最近的一些實況來看，大陸的經濟並沒有因此倒退，反而翻了好幾番，成為全世界舉足輕重的經濟大國呢！

⁴⁶³ 葉玉麟《莊子新譯》

⁴⁶⁴ 張建民《巒頭風水大破譯》頁 20

二、涉及重點文物保護的古墓有何重要意義？

郭璞《葬書》所論述的吉穴，即使後人都能夠善加利用，以葬父母，然而在這一千七百多年的時空流轉中，地層變動時時刻刻都在進行，無一日停止，滄海桑田就是這樣形成的。在人事方面，限於壽命的關係，有多少人死了，而且其中少部份的亡者有幸得吉穴而葬。而且這些墳墓，都已成為古墓，古墓都是歷代所留下來的上上風水經典之作，然而物換星移，江河陵遷，人事全非，歷經五、六十代，其後代子孫如今安在？若有後代子孫，是否人人皆受到庇蔭？頗值得考證。近年來，因配合發展觀光之需要，陸陸續續發現了許多古墓，又涉及產權及重點文物的保護，若要挖掘考證，或作田野調查，也是困難重重。

三、古代葬法如何了解？

郭璞《葬書》裡有許多的風水理論，眾所週知，風水理論的形成，是歷代先師從大自然中「堪天輿地」逐漸演進而成，而且派別之多，很難勝數，其葬法各異，是真穴、偽穴，因各家說法、論斷方法不同，也實在很難去了解。若想要了解，就必須要了解「生氣」二個字。

凡為地理師，要了解「生氣之所在，其形色土石，亦有可見者。其形則生動而不蠢死，其色則光彩而不晦暗，其土則堅潤而不鬆散，其石則細膩而不燥燄。此其可言者也。與不可言者，亦可從此而漸明。凡龍有生氣則吉，穴有生氣則真，砂有生氣則清，水有生氣則澄聚。故生氣為要也，堪輿者能認生氣，則地理無餘事矣！」⁴⁶⁵因此一位地理師，必須有辦法去辨識到：龍吉，穴真，砂清，水聚。也就是以認生氣為第一要義。

⁴⁶⁵ 葉九升《地理大成山法全書》頁31

第四節 郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的省思與啟示

郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究有哪些省思？有哪些啟示？將在下面提出個人的見解。

一、郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的省思

生與死在古代豁達的哲學家看來，是一種同值的關係，不知死，焉知生？生死是相依的，只有生才有死，反過來只有死才有生。因此，對於最高境界領悟人生的人來說，生是死的必要前提，死是生的最終歸宿。生死就是那麼自然的一件事，也不用那麼去強調，太強調，未必是好事，《相地指迷》序就提到：

漢魏以前，未有因之而擇葬地者，古葬序，昭穆族有兆域，期則三月，踰月何後世紛紛者，為自龍穴沙水向背之說起，而乃有終身不葬其親，陷子孫於不孝者，自左右房分之說起，而乃有長幼阻葬其親，構兄弟於不悌者，嗚呼！景純之罪為不可逭矣。⁴⁶⁶

漢魏以前，沒有擇葬地之舉，自從郭璞《葬書》提及龍、穴、砂、水向背之說，於是有終身不葬其親，陷子孫於不孝者，而自從有左右房分之說，乃有長幼阻葬其親，構兄弟於不悌者，這難道是郭景純的罪過嗎？郭璞（景純）真的那麼壞嗎？詳細看一看其《葬書》的內容，文筆流暢，理論十分平易近人，也沒有什麼特別妖言惑眾及敗壞社會風氣的艱深理論，為什麼會演變到偏差的地步去？也許是後人不懂地理，以及堪輿師希望從中牟利，再者，群眾利慾薰心，無不希望「葬乘生氣」，而且能夠庇廕到自己，因此用父母的骸骨當作升官發財的籌碼，在兄弟擺不平的情況下，致使父母之骨肉無法歸於土，真是不孝啊！

《相地指迷》勸葬說亦提及：

⁴⁶⁶ 蔣大鴻《相地指迷》頁3

古者葬禮，大夫三月，士踰月，皆有定期。俗信堪輿之說，既擇山水形勢，又論年月日時，展轉牽延，至有終身不葬，或累世不葬，或子孫衰替，忘失處所，遂棄捐不葬者，可不令人深探，溘耶！人所貴於身後有子孫者，為能藏其形骸也，……孝子慈孫，重先人遺體，求其不為蟲蟻所蝕，風水所侵，耕犁所及，他日不為道路溝池，足矣。⁴⁶⁷

古代葬禮，皆有定期，但自從民間風俗相信堪輿之說，既要擇山水形勢，尋覓吉穴，又要擇日而論仙命、山頭、年、月、日、時，經過這麼樣的輾轉牽延，以致有終身不葬，或累世不葬，或子孫衰替，忘失處所，遂棄捐不葬者，可不令人深歎啊！人之所以可貴，乃在於身後有子孫能藏其形骸，有了孝子賢孫來重視先人的遺體的處理，其所求的乃是不為蟲蟻所蝕，為風水所侵，為耕犁所及，他日不為道路溝池，能夠這樣就滿足了。

若論吉凶禍福，則地道承天，天道福善，欲為祖宗墳墓計，久遠者惟務積德，以自結於天，一念合理，百神歸向，擇地論穴，特其次也。德不修而責效於先人之遺骨，適足以取譴於造物，故何益哉！⁴⁶⁸

在「葬乘生氣」的風氣推波助瀾之下，能有幸找到吉穴是很重要的一件事，若論到吉凶禍福，則「地道」乃承天所賜，「天道」是何等的福善啊！如果想要為祖宗墳墓的長久之計來營謀，若要福蔭百代，可長可久，最重要的就是要勤於服務並積德，以自結於天，一心念念不忘行為舉止能合天理、地理、人理，若擇百神之歸向，擇地理論佳穴，乃是其次的問題。若是道德不修，汲汲營營於功利之途，而卻要指望功效於先人之骸骨，本末倒置，適足以遭受造物者的天譴，那又有什麼用呢？

其實葬之厚薄並不能和孝順畫等號，大家總是希望隨個人的經濟能力及個人所應盡的本分，趕快把「葬之以禮」這件大事辦好，所謂「入土為安」，如此生死都兩相安。既葬之後，則要按照規定省視，春秋祭掃，希望不要成為虛文才好。

⁴⁶⁷ 蔣大鴻《相地指迷》頁 263

⁴⁶⁸ 蔣大鴻《相地指迷》頁 264

在古代，一些貧戶人家，因沒錢重金禮聘地理師尋龍點穴，自己也沒有能力找到吉穴，既然找不到吉穴，又不能亂葬，結果後來相沿火葬成習，用「薪火灸節燒筋，碎首分骨，化為灰燼，於人且慘，何況我親」，因為在當時的想法就是希望大家還是不要採取殘忍的火葬，最好用土葬的方式才是合乎人倫之道。

二、郭璞《葬書》中生與死互動理論之研究的啟示

蔣大鴻在《相地指迷》序也提到他為什麼要編輯這本書，他說：願世之不忍於其父母者，推廣其意，以無悖於聖賢也⁴⁶⁹。他編這本書的最重要意義在於不忍心看到有些父母死了，其子女為了擇葬地而爭論不休，以致於父母一直不能入土為安，這樣就有違倫常。

我們知道，「聖賢之道無他，求其放心而已矣！」也就是說，對於生養我們的父母，我們一定要能夠遵行我國固有傳統的倫理道德，「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」⁴⁷⁰這種最起碼的要求應不為過吧！

然而隨著時代的變遷迅速，工作機會不平均，個人的專長也很有限，求職相當不容易，生活成為沈重的負擔，工作的壓力，讓新新人類自顧不暇，哪有能力、餘力去做許多「生，事之以禮」的工作。反而因找不到工作或徒然死了，他沒有能力，也不知道如何依古禮來料理後事，於是任憑殯葬業者處理，有時反而失去莊嚴的禮制，「死，葬之以禮。」在沒有充分的準備之下，無形之中失去了不少人生價值觀反省的機會，也無法在父母死亡停喪在家的這段期間盡點最後的孝心。安葬以後，「祭之以禮」的禮制，則因時間的因素，工作的關係或個人的理念不同，更是不可能早晚一柱香，而且「祭之以禮」如果成為行禮如儀之公式化，則「慎終追遠」將逐漸式微，怎不令人擔憂。

郭璞《葬書》是我國一千七百年來一直流行不衰的葬法依據，其書中提及龍、穴、砂、水向背之說，其實是一種「深層的生態觀」，所謂深層的生態觀，就是以天地為師為友的「天地人合一」的觀念和態度，其最主要的是把大自然看作是一個有機體的大宇宙，而生人與死人是個小宇宙，人類生活其間，受到天地氣之影響甚大，要把人類的生

⁴⁶⁹ 蔣大鴻《相地指迷》序

⁴⁷⁰ 徐伯超《四書讀本 論語 為政篇》頁 61

活安頓好，就要先保護我們生存的脈絡，讓我們生存的脈絡有源源不絕的生氣，以彼此共享，共存共榮，這生存的脈絡，就是我們賴以維生的地球。

地球在宇宙中受到宇宙磁場的影響，其天氣與地氣不斷交流互動，人生活期間，當然時時刻刻受到「生氣」之感應，郭璞《葬書》裡的核心概念「乘生氣也」，就是我們人類必須追求且保有的能量源，這種能量源是促進生與死的互動的最大動力。

郭璞《葬書》理不強調鬼神，他只強調感應，這種務實的理论，普遍為後代所接受，雖然他並沒有舉實例說明哪些人葬了有廕及子孫的實例，然而從後代一直相信他的說法可知，其實郭璞的生死學與風水學的觀念，已經超脫了世俗功利的範圍，他已經成為我中國人的一種生活文化，是一種與我們息息相關的生死文化。

我們欽佩郭璞的睿智，郭璞《葬書》確實對生死學與風水學做出貢獻，不管過去、現在、未來，仍將不斷發光。

第六章 結論與建議

結 論

從研究中發現，郭璞《葬書》中「葬者，乘生氣也。」³⁷¹的創新論點，只有中國有，西方沒有。

另外，研究者發現，郭璞《葬書》中「氣感而應，鬼福及人」³⁷²並非全然是「相應式」的感應。所謂「相應式」的感應，就是「有來有往」、「對等」的感應。

「氣感而應」，到底是什麼氣？「蓋生者，氣之聚，凝結者成骨，死而獨留。」³⁷³所以骸骨中有「生氣」，才能感應。

「氣感而應，鬼福及人。」³⁷⁴如果要把禍福感應子子孫孫，骸骨就是最佳又最直接的媒介，骸骨與穴場的地氣及萬物之間，必須要起感應的作用。論到「感應」，基本上是有兩方面的向度去思考。

第一方面，感應是對等的³⁷⁵，地吉人吉，地凶人凶。也就是說地吉則必然庇廕子孫。地不吉，則子孫就不受庇廕。

第二方面，是從另外一個角度來看，人吉並不能夠使地為吉³⁷⁶，人不吉也不會使地為不吉，天地之氣，乃自然之造化，人類稟天地之氣而生，無法對天地之吉凶產生一絲一毫之影響的作用，人類實在是太渺小了。「氣感而應，鬼福及人」並非全然是相應式的感應，純然是強勢者在主導，也就是要真能夠「葬者，乘生氣也」³⁷⁷。這也難怪真正能夠「氣感而應，鬼福及人」的個案因而並不多見。

談到「氣感相應」的對象與強弱，應該有個別差異，在郭璞《葬書》中，最強調「氣」的「感應」，骸骨的「氣」是依附在土，所謂「夫土者氣之體，有土斯有氣，氣者水之母，有氣斯有水」³⁷⁸，如果沒有土，就不會有氣，然而有土也不代表有氣，最主要的還是要看「來龍去脈」。

³⁷¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁷² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

³⁷³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

³⁷⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

³⁷⁵ 施邦興《葬書中的風水理論環境規範體系之研究》頁 25

³⁷⁶ 施邦興《葬書中的風水理論環境規範體系之研究》頁 25

³⁷⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁷⁸ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

穴場因藏風而聚氣，「氣」因此被儲存，然而「氣乘風則散」³⁷⁹，因此「氣」會慢慢流失的。「氣」會不會「聚」(住)，成為「氣場」強弱的關鍵。而「氣」「界水則止」³⁸⁰，因此穴場若有水橫攔，生氣就不致很快流失於地中。

至於「氣感相應」的對象與強弱，應該有個別差異，例如穴場本身的磁場夠強，則被感應者也會接受到很強的氣。穴場本身的磁場若是很弱，則被感應者接受到的氣也將是弱的。

從研究中發現，郭璞《葬書》中「夫陰陽之氣，噫而為風」³⁸¹，「風」是氣的循環之動力。郭璞《葬書》「夫陰陽之氣，噫而為風，升而為雲，降而為雨，行乎地中，而為生氣」³⁸²。氣的變化，從土中到空中又回到地中，到底是什麼動力在推動？深究之下，原來是「風」，「風」是看不見的物质，「氣」又最怕風吹而氣散，然而沒有「風」，「氣」又不能自走。

「風」如何形成呢？「風」的形成，其實就是冷氣團與熱氣團的位差及高氣壓與低氣壓之互動所產生的結果，換句話說，是在陰陽之氣激盪之下，「由無生有，由有生無」，於是形成了風，有了風，就有了速度，也就是有了動態的勢能，於是把「陰陽之氣」從土中帶出，變成了「風」，升到空中去，就成為「雲」，遇到冷氣團的作用，又降下變成液態的「雨」而回到地中，行乎地中，而為「生氣」。這種陰陽之氣的循環，促進了動植物的生長作用，而「風」應該就是氣的動態循環之主要動力。所以風在某些方面並不是殺手，所謂「氣乘風則散，界水則止」³⁸³，那只是氣聚的禁忌，風在這兒是不宜的，除此之外，風³⁸⁴的作用，促進了許多美好的事。

從研究中發現，「葬乘生氣」是郭璞《葬書》中的創新論點，在郭璞《葬書》出版之前，還沒有「葬乘生氣」的說法，當時社會所流行的乃是厚葬之風，厚葬需要花錢，不管有錢人或貧窮人，都很愛面子，都很怕人家嘲笑，在他們的內心裡面都存有厚葬的觀念，然而果真能夠做個很體面的厚葬，不是高官就是有錢人，普通老百姓也只好量力而為了，喪葬的文化在這種經濟能力懸殊之下，造成資源分配不均，社會地位懸殊太大，文化傳承也有精緻與粗俗之別，再加上兩漢盛極而衰，整個社會結構大大的改變，文人

³⁷⁹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

³⁸⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

³⁸¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

³⁸² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-16

³⁸³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-14

³⁸⁴ 古人認為，好的風水就是要「藏風聚氣」，風速要維持在每秒 15~25 公分左右。取材自陳怡魁《生存風水學》頁 142

哲學家這群知識份子，當國家重視他們，他們真能好好為社會國家做一點事情，然而在國勢衰弱，民心浮動，政治又不穩定，隨時有人頭落地之虞，為保命必須獨善其身，因而消極避世的學風於焉形成，人人既無法有美滿的未來期待，倒不如寄望於不可知的來世，活著既無法大展雄圖，死了還可以庇蔭子孫，這種想法，對活人或死人都是一種美麗的期待，尤其當時的「氣化宇宙論」與「感應哲學」正方興未艾，於是郭璞參酌了大環境的需要，瞭解了民心的熱烈期待，創新出版了中國有史以來的第一本完整的生死學論著——《葬書》，並以「葬者，乘生氣也」³⁸⁵為核心論點，不久以後，成為一般人普遍能接受的觀點，這種創新的觀點，只強調：孝順的兒孫，要早一點為父母找到吉穴，父母不幸仙逝，要葬在吉穴，當肉體腐朽，骸骨留存，骸骨是基因遺傳的結晶，透過吉穴的感應作用，發射出磁波，直接影響到有血緣關係的直系血親，這種「葬者，乘生氣也。」³⁸⁶能夠「鬼福及人」³⁸⁷，確實能夠讓子孫很謹慎又敬重的處理父母的喪葬事宜，讓「生，事之以禮，死，葬之以禮，祭之以禮」³⁸⁸能能夠延續，使「慎終追遠」之風，得以世代傳承下來。

中國有悠久的歷史文化，其中喪葬文化是我國最豐富的文化遺產之一，今天能列入全世界遺產的文化，有許多跟喪葬文化有關，然而喪葬文化能夠形成理論，編輯成專書，並且享譽中國一千七百年，郭璞《葬書》是第一人，凡是一種學術，能夠普及到各階層，為大家所認同接受，而且持續不減其熱度，屹立數千年而不絕，這絕對不是偶然的一件事，必定有他的優勢條件及可接受度的價值存在。

風水之學源之於易經，其內容包羅萬象，可以參天地之化育，涵蓋天地人之道，以道濟天下。易曰：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」孔子曰：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽冥之故。」³⁸⁹由此可知風水出於易經。郭璞《葬書》裡也有風水學，透過觀察天體日月星球的運行，彼此陰陽互動，產生對立與融合的變化作用，造成時空中的各項吉凶因素等等千變萬化，也要瞭解四季及日月陰晴圓缺之人、事、時、地、以及山川水勢巒頭理氣磁場引力等等變化，更重要的就是在陰陽之氣在時間與空間「陰、陽宅」的互動，產生的「氣」的變化，對人發生種種

³⁸⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁸⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁸⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-13

³⁸⁸ 徐伯超《四書讀本 論語 為政篇》頁 59

³⁸⁹ 馮左明《易經集註》

的影響。因此不管生人、死人，我們都能夠「乘其生氣」，以為所用。

郭璞《葬書》以「葬者，乘生氣也。」³⁹⁰為創新的論點，以「氣化宇宙論」確立主要思想，而陰陽二氣是核心概念，「感應哲學」影響郭璞《葬書》的主要思維，在環環相扣，陰陽互動頻繁之下，讓當時以及後人對喪葬觀的建立及喪葬行為的管理，有了很清楚的依據，確立了我國一千七百年來生死教育與殯葬管理的方針。

另外我們也發現，郭璞《葬書》對生與死的態度所顯現的不外乎兩個方向：

第一、「氣」「先天地而長存，後天地而固有」。³⁹¹「在天周流六虛，在地則發生萬物」。³⁹²「氣」的位格顯然是在天地之上，而天地的位格又在人之上，人既然是大自然的一份子，則當好好把握父母子孫本同一氣，確立「生涯規劃」之機制，把握「土高水深，鬱草茂林」³⁹³之優勢條件，做為葬乘生氣以庇廕子孫的生存之居所，如此才能「貴若千乘，富如萬金」³⁹⁴。

第二、郭璞《葬書》「葬者，乘生氣也。」³⁹⁵點出了人類的壽命是有期限的，因此要有「危機管理」的意識，什麼叫「危機管理」呢？所謂「危機管理」，就是體認到人的生命是危在旦夕，什麼時候會被死亡，誰也無法預測，為了好好把握存在的意義與價值，因此要提早建立「生涯規劃」與「危機管理」之機制，對於陽宅中的生人，與陰宅中的死人，其所居住的環境，要慎重地選擇，要「乘其所來、審其所廢、擇其所相、避其所害」³⁹⁶，另外在無生氣的地方絕對不可葬，例如：「童山、斷山、石山、過山、獨山」，這「五凶」會「生新凶而消己福」³⁹⁷。其實這「五凶」就是現代生態學中所謂的不穩定的地形，草木難生、地層不穩、土質鬆散、礫石焦燥、無以水界、風吹氣散……等不毛、孤漏、地基不穩之地也，這些地方，若逢地震、刮大風、下暴雨，很可能就產生土石流，對我們的生活產生威脅，因此我們要有「危機管理」之機制，像這樣的地方都不適合人居住或埋葬先人。

總之，古人類學家可從歷史整體中遺留下來的極小的人體成份，如一顆牙齒或一根毛髮來獲知當時的整體信息。³⁹⁸一千七百年前，郭璞《葬書》率先提出從先人的骨骸中

³⁹⁰ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁹¹ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁹² 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁹³ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-18

³⁹⁴ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-18

³⁹⁵ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-12

³⁹⁶ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-20

³⁹⁷ 《欽定四庫全書 子部七 葬書》頁 808-22

³⁹⁸ 林瓊婉《陽宅天醫方與人體之互動關係》頁 70

「乘生氣」，傳承了我國「慎終追遠」的文化，除了要感謝他之外，也要向我們的先人致敬，因為他們從沒懷疑郭璞《葬書》中生與死的互動理論。

我們知道，歷史上有許許多多的思想家把他的理念和看法筆之於文，期待其銘山事業能左右春秋大業或影響後人，然而因時空的變遷，其影響力能持續一千七百多年的並不多見，郭璞《葬書》是其中之一，郭璞《葬書》為什麼能夠有如此的影響力，我想郭璞是一個聰明的文學家與思想家，更是一位心理學家，因為他抓住了我中國人的「孝心」，不管過去、現在、未來，身為中國人都不願意做個「不孝子」，郭璞《葬書》所呈現的就是透過「葬者，乘生氣也」對父母盡孝及對祖先的「慎終追遠」，同時也特別重視對滋養我們的大地父母要飲水思源與維護，這就是郭璞《葬書》精微的「心法」，也由於郭璞《葬書》示現了精微的「心法」，融合「氣化宇宙觀」與「感應哲學」的精萃，創新生與死的互動方式，才讓我們保存了儒家所強調的「孝道觀」與「倫理觀」，因而維繫了中華民族命脈於不墜，讓大地有了休養生息的機會，讓炎黃子孫命脈能夠淵遠流長。

以上就是針對郭璞《葬書》葬書中生與死互動理論之研究所提出的結論。接下來提出建議。建議分成三點：

建 議

一、加強結合並運用學術界與傳統五術界之資源，一起做理論與實務之研究工作，重新整理加註中國傳統生死學原典——郭璞《葬書》，使其成為人人可讀的一本書，以建立郭璞《葬書》在學術界的地位。

歷代以來對葬書之加註，有欽定四庫全書 子部七 術數類三 相宅相墓之屬，《葬書》之版本，今人鍾進添編著《堪輿大鑑——堪輿古籍葬經研究》，裡面有收錄 地理四書（明鄭彥淵注《葬經》）、地理天機會元（明徐試可注《葬經》）、仙婆集（明張仁夫注《葬經》）、地理正宗（清蔣宗城注《葬書》）、地理大成（清葉九升注《葬書》）等，是一本值得參考的書。

最近幾年來學術界與傳統五術界之互動頻繁，其原因乃是從事五術工作的人，其教育程度很高，而且又考進相關研究所接受學術殿堂的洗禮，而另一方面，學術殿堂的學

者也走出教室，一起投入五術的研究，成果輝煌，因此五術界與學術界兩股勢力的結合，針對《葬書》的理論與實務，做深入的探討，在保留原典之美意，再加上創新之現代詮釋，俾重新整理加註中國傳統生死學原典——郭璞《葬書》，使其成為人人可讀的一本書又古老又現代的生死學論著，以建立郭璞《葬書》在學術界的地位，將不是難事。

二、建立郭璞《葬書》網站，彙整學術研究成果，分享中國傳統生死學的觀念，宣揚郭璞《葬書》中生與死的互動理論如何融入現代生死學中並加以應用。

隨著 e 世代的來臨，學術網站林立，學術界和五術界有必要攜手合作共同建立郭璞《葬書》網站，彙整學術研究成果，分享中國傳統生死學的觀念，以宣揚郭璞《葬書》中生與死的互動理論是如何融入現代生死學中並加以應用。

關於郭璞《葬書》中生與死的互動理論是如何融入現代生死學，並加以應用，各報章雜誌、學術論文、考證資料、照片、專書……等不同的角度分析與報導或論述，都可上網分享彼此的看法。

真理是越辯越明，學術是越研越真，論辯是一種雙向的互動，彼此互惠互利互助，當郭璞《葬書》葬書被引上檯面，有一千七百年的時空可供揮灑，歷史上千古人物栩栩如生出現在眼前，列祖列宗的懿行，重新被提起、被懷念，「慎終追遠」將越追越遠而淵遠流長，百世流芳。

三、重新形塑郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」的理論，並建立其新時代的價值體系，並與西方生死學做密切連繫與互動

人死了，埋葬的方式，中西方大同小異，例如：土葬、火葬、水葬、海葬、天葬、樹葬、空葬、太空葬、防腐葬、塔葬、缸葬、崖葬、風葬、藝術葬……等，然而因文化背景的不同，宗教信仰的差異，以及國情的迥異，「葬」代表了多重的意義。

郭璞《葬書》中的「葬者，乘生氣也。」的理論，確實是我國傳統生死學的重要論著，其「氣化宇宙論」及「感應哲學」的確是與西方的思維方式不同，思想內容也不同。其運用在現代生死學的領域，是可以歷久而彌新，對現代孝道式微、殯葬亂象有振弊起衰的作用。郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」的理論最主要的是要在生與死之間搭起一座

互動的橋樑，這座橋樑透過生與死的互動機制「葬乘生氣」，把為人子對親情的眷顧與懷念「慎終追遠」鞏固住了，並成為孝道的起點與朗現。「孝」是中國人家庭的倫理，也是一種教育，在滾滾如紅潮般的西化速食功利文化的重擊下，中國的家庭維繫力量已鬆動了，如果身為中國人都相信「葬乘生氣，以廕子孫」是絕對的可能，則生與死的互動將是持續的，而且必能如同過去一樣，成為一種生命、一種價值，甚至是一種信仰，因此 我們若能重新形塑郭璞《葬書》中的「葬乘生氣」的理論，建立其新時代的價值體系，並與西方生死學之連繫與互動，則生的尊嚴和死的尊嚴都能獲得最起碼的尊重，人性的價值與死後精神慧命的延續，中西是可以趨於一致的，這就是人文的普世價值。

參 考 文 獻

- Richard Kroner 著 關子尹譯 (1985): 論康德與黑格爾。台北: 聯經股份有限公司。初版。
- 一丁、雨露、洪涌編著 (1999): 中國風水與建築選址。台北: 藝術家出版社。初版。
- 亢 羽 (1999): 易學堪輿與建築。北京: 中國書店。初版
- 王士峰 (2002) 第四屆生命教育與管理研討會論文集。大同商專、雲嘉地區技職學校教育與管理資源整合中心主辦。
- 王其亨主編 (1995): 風水理論研究 (一)。台北: 地景企業股份有限公司。初版二刷。
- 王其亨主編 (1995): 風水理論研究 (二)。台北: 地景企業股份有限公司。初版二刷。
- 王忠林註譯 (1991): 新譯荀子讀本。台北: 三民書局股份有限公司。
- 王基陵 (2003): 易理陽宅水法操作原理之探討。台北: 國立臺北科技大學建築與都市設計研究所碩士論文。
- 王進祥 (1983): 中國美學史資料選編 (下卷)。台北: 漢京文化事業有限公司。初版。
- 王夢鷗註譯 (1984): 禮記今註今譯。台北: 臺灣商務印書館股份有限公司。修訂二版。
- 王德薰 (1976): 山水發微。台北: 文武有限公司。
- 王樹人 (1987): 思辨哲學新探 - 關於黑格爾體系的研究。台北: 谷風出版社。
- 司馬遷 (漢朝): 史記 孟子荀卿列傳。
- 矢建國 (1995): 易居天地 氣與水的原理。台北: 明文書局股份有限公司。初版。
- 立法院 (2002): 殯葬管理條例。台北: 立法院。初版。
- 回 教: 可蘭經。
- 佛 隱 (1988): 陰陽風水講義。新竹: 臺灣竹林書局。第八版。
- 呂 凱 (1998): 神仙道家淮南子 (上) (下)。台北: 時報文化出版事業有限公司。四版。
- 李亞南 (2002): 黃春明《放生》中之老化問題及臨終現象研究。嘉義: 南華大學生死學研究所碩士論文。
- 李威熊 (1978): 董仲舒與西漢學術。台北: 文史哲出版社。
- 沈 鎬 (2000): 地學。台北: 武陵出版有限公司。初版二刷。
- 沈清松 孫振青 (1991): 西洋哲學家與哲學專題。台北: 國立空中大學印行。初版。
- 周紹賢 劉貴傑 (1996): 魏晉哲學。台北: 五南圖書出版有限公司。初版。

- 林呂石註譯 (1985): 呂氏春秋今註今譯 紀部 第二卷 第三篇 情欲篇。台北: 臺灣商務印書館股份有限公司。初版。
- 林俊寬 (1994): 風水 景觀 藝術與科學。台北: 國際道家學術基金會。初版。
- 林俊寬 (2003): 集集明新書院 - - 文昌穴。台中: 台中縣陽宅教育協會。鰲龍第卅七期。初版。
- 林綺雲主編 (2001): 生死學。台北: 洪葉文化事業有限公司。初版二刷。
- 林瓊婉 (2002): 陽宅天醫方與人體之互動關係。嘉義: 南華大學環境與藝術研究所碩士論文。
- 星雲法師 (1997): 有情有義。台北: 圓神出版社。
- 侯 建 譯 (1986): 柏拉圖理想國。台北: 聯經股份有限公司。1986 第五次印行。
- 威爾 杜蘭著 胡百華譯 (1983): 哲學的趣味。台北: 協志工業叢書出版股份有限公司。72 年 21 版。
- 施邦興 (1998): 葬書中的風水理論 - - 環境規範體系之研究。台南: 台南國立成功大學建築研究所所碩士論文。
- 段德智 (1999): 死亡哲學。台北: 洪葉文化事業有限公司。初版二刷。
- 洪耀勳 (1982): 西洋哲學史。台北: 中國文化大學出版部印行。
- 胡 適 (1997): 中國中古思想長篇(下)。台北: 遠流出版事業股份有限公司。
- 唐 華 (1982): 中國與西洋哲學概論。台北: 大中國圖書公司印行。初版。
- 孫振聲 (1991): 白話易經。三重: 晨光出版社。
- 馬 勇 (2001): 董仲舒。香港: 中華書局有限公司。初版。
- 徐伯超 (1974): 四書讀本。台南: 綜合出版社。再版。
- 徐復觀 (1998): 中國藝術精神。台北: 台灣學生書局。初版十二刷。
- 徐復觀 (2000): 兩漢思想史卷一、二、三。台北: 台灣學生書局。初版六刷。
- 徐善繼 徐善述 (2000): 地理人子須知。台北: 武陵出版有限公司。三版三刷。
- 徐福全 (1999): 臺灣民間傳統喪葬儀節研究。台北: 徐福全。初版。
- 袁志英 (1993): 叔本華傳。台北: 業強出版社。初版。
- 高雄市政府教育局 (1998): 生死教育手冊。高雄: 高雄市政府教育局。
- 基督教: 聖經。
- 國立教育資料館 (2001): 26 教育資料集刊 - 生命教育專輯。台北: 國立教育資料館。
- 國立彰化師範大學 (2001): 台灣地區高中職學校生死教育教學研討會。彰化: 國立彰

化師範大學。

國立彰化師範大學 (2001): 台灣地區國中生生死教育教學研討會。彰化: 國立彰化師範大學。

猶太教: 舊約。

培根著 楊耐冬譯 (1988): 培根論文集。台北: 志文出版社。再版。

尉遲淦 (1990): 生死學概論。台北: 五南圖書出版有限公司。一版一刷。

崔富章 (1998): 新譯嵇中散集。台北: 三民書局股份有限公司。初版。

張文初 (1996): 死之默想。台北: 新視野圖書出版公司。初版一刷。

張立文 (1996): 中國哲學範疇發展史 (天道篇)。台北: 五南圖書出版有限公司。初版一刷。

張立文 (1996): 中國哲學範疇發展史 (人道篇)。台北: 五南圖書出版有限公司。初版一刷。

張建民 (2000): 巒頭風水大破譯。台北: 武陵出版有限公司。初版一刷。

張淵量 (1985): 雪心賦圖解。桃園: 三泰出版社。二版。

張淵量編著 (1985): 葬經圖解。桃園: 三泰出版社。二版。

張億平 (2001): 魏晉南北朝民間信仰研究。台北: 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文。

曹運乾 (1975): 尚書正讀。台北: 洪氏出版社初版。

莊雅棠翻譯 (1998): 西洋哲學史 2 中世紀哲學。台北: 黎明文化事業有限公司。

郭芬鈴 (1995): 探巒頭之奧。台中: 瑞成書局。初版。

郭國泰 (2001): 六朝美學中形神關係之研究。嘉義: 南華大學文學研究所碩士論文。

郭象著: 莊子 大宗師。台北: 藝文。

陳怡魁 (2001): 生存風水學。台北: 財團法人易學研究發展基金會出版。

陳華文 (1999): 喪葬史。上海: 上海文藝出版社。初版一刷。

陳德和 (1999): 淮南子的哲學。嘉義: 南華管理學院。初版。

陳瑞隆 (1999): 台灣喪葬禮俗源由。台南: 世峰出版社。初版。

勞思光 (2001): 新編中國哲學史(二)。台北: 三民書局股份有限公司。

勞思光 (2001): 新編中國哲學史。台北: 三民書局股份有限公司。

曾春海 (2002): 兩漢魏晉哲學史。台北: 五南圖書出版股份有限公司。初版一刷。

欽定四庫全書子部七堵 靈城精義 術數類三。初版。

- 欽定四庫全書 子部七 術數類三 相宅相墓之屬 (清): 葬書。初版。
- 湯用彤 (2001): 魏晉玄學。台北: 佛光文化事業有限公司。初版。
- 馮左明 (1991): 易經集註。台北: 文化圖書公司。初版。
- 馮滄祥 (2001): 中西生死哲學。台北: 博揚文化事業有限公司。初版一刷。
- 馮滄祥 (2002): 環境倫理學 - - 中西環保哲學比較研究。台北: 台灣學生書局。初版二刷。
- 楊家駱 (1980): 新校本史記 孟子荀卿列傳。台北: 鼎文書局。
- 葉九升 (2001): 地理大成山法全書 (下)。台北: 武陵出版有限公司。二版一刷。
- 葉九升 (2001): 地理大成山法全書 (上)。台北: 武陵出版有限公司。二版一刷。
- 葉玉麟編註 (1980): 莊子新譯。台南: 大夏出版社。
- 漢 班固撰 唐 顏師古注 (1960): 漢書 藝文志。洪氏出版社。
- 漢寶德 (1998): 風水與環境。台北: 聯經出版事業公司。初版。
- 熊禮匯 侯迺慧 (1997): 新譯淮南子。台北: 三民書局。初版。
- 臺北市政府 (2001): 臺北市生命禮儀研習班第一期「殯葬禮儀研習講義」。台北: 臺北市政府。
- 趙玉材 (1991): 精校地理五訣。台北: 樂群文化事業有限公司。初版。
- 劉文典 (1997): 淮南鴻烈集解 (下)。北京: 中華書局。
- 劉文典 (1997): 淮南鴻烈集解 (上)。北京: 中華書局。
- 劉省齋註譯 (2001): 老子註解。台南: 大行出版社。初版。
- 劉進榮 (2003): 創會十一週年獻詞。台中: 台中縣陽宅教育協會。鰲龍第卅七期。初版。
- 歐崇敬 (2001): 中國哲學史 先秦卷。台北: 洪葉文化事業有限公司。初版。
- 蔣大鴻 (1996): 相地指迷。台北: 武陵出版有限公司。
- 鄭國銓 (1998): 水文化。北京: 中國人民大學出版社。初版。
- 賴炎元 (1992): 春秋繁露今註今譯。台北: 臺灣商務印書館股份有限公司。初版第三刷。
- 叢書集成 揚雄: 法言。北京: 中華書局。新一版。
- 魏光莒 (2002): 深層生態觀與傳統五術學問。台中: 台中縣陽宅教育協會。鰲龍第卅四期。初版。
- 魏光莒 (2003): 風水與環境知識之發展。台中: 台中縣陽宅教育協會。鰲龍第卅七期。

初版。

蘇慧萍 (2002):《老》《莊》生死觀研究。高雄：國立中山大學中國文學研究所碩士論文。

羅絲巴哈著 李煥明譯 (1987): 中國的方位藝術。台北：明文書局股份有限公司。初版。

鐘進添 (1982): 堪輿大鑑 - - 堪輿古籍「葬經」研究。台中：創譯出版社。初版。

附錄

郭璞《葬書》書影

欽定四庫全書

子部
葬書

詳校官中書臣李采

覆校官日倪廷梅覆勘

總校官編修臣王燕緒

校對官編修臣朱攸

謄錄監生臣丁瑞麟

欽定四庫全書

子部七

葬書

術數類三葬書

提要

臣等謹案葬書一卷舊本題晉郭璞撰璞有

爾雅註已著錄葬地之說莫知其所自來周

官冢人墓大夫之職稱皆以族葬是三代以

上葬不擇地之明證漢書藝文志稱法家以

宮宅地形與相人相物之書並列則其數自

欽定四庫全書

葬書

漢始明然尚未專言葬法也後漢書袁安傳

載安父沒訪求葬地道逢三書生指一處當

世為上公安從之故累世貴盛是其術感傳

於東漢以後其時以是擅名者則璞為最著

考璞本傳載璞從河東郭公受青囊中書九

卷遂洞天文五行卜筮之術璞問人魏載嘗

竊青囊書為火所焚不言其當著葬書唐末

有葬書地脈經一卷葬書五陰一卷又不言

為璞所作惟宋志載有璞葬書一卷是其書
 自宋始出其後方技之家競相粉飾遂有二
 十篇之多蔡元定病其蕪雜為刪去十二篇
 存其八篇吳澄又病蔡氏未盡蘊奧擇至純
 者為內篇精麤純駁相半者為外篇麤駁當
 去而姑存者為雜篇新喻劉則章親受之吳
 氏為之註釋今此本所分內篇外篇雜篇蓋
 猶吳氏之舊本至注之出於劉氏與否則不
 可考矣宋志本名葬書後來術家尊其說者
 改名葬經毛晉汲古閣刻本亦承其譌殊為
 失考今仍題舊名以從其朔焉乾隆四十六
 年十月恭校上

欽定四庫全書

葬書

卷一

總纂官臣紀昀陸錫熊臣孫士毅
 總校官臣陸費瑔

欽定四庫全書

葬書

晉 郭璞 撰

內篇

葬者乘生氣也

生氣即一元運行之氣在天則周流六虛在地則發

生萬物天無此則氣無以資地無此則形無以載故

磅礴乎天化貫通乎品彙無處無之而無時不運也

欽定四庫全書

葬書

陶侃曰先天地而長存後天地而固有蓋亦指此云

耳且夫生氣藏于地中不可見惟循地之理以求

之然後能知其所在葬者能知其所在使枯骨得以

乘之則地理之能事畢矣

五氣行乎地中發為生氣萬物

五氣即五行之氣迺生氣之別名也夫一氣分而為

陰陽析而為五行雖運于天實出于地行則萬物發

生聚則山川融結融結者即土脈之精妙合而為地