

落地生根：

清代臺灣客家族群的風水葬俗

洪健榮*

* 洪健榮 國立故宮博物院圖書文獻處助理研究員。

摘要

本文主要從社會實踐的角度，考察清代遷臺客家移民重現閩粵原鄉風水葬俗的行為樣態，並探究這項傳統習俗在清代臺灣客家移墾史上的角色。整體而言，傳統風水葬俗的庇蔭觀，係以家族為中心所形成的價值觀；藉由這套價值觀念的實質運作，既維繫族親之間血濃於水的倫常關係，也攸關於遷臺移民與新闢土地之間的緊密聯繫。過往習於「處處為客處處家」的客家族群藉由風水葬俗的實踐，陸續在清代臺灣各處落地生根；透過陰宅風水的庇蔭觀念，後代子孫賦予先祖墓葬所在地一神聖化的色彩，以凝聚家族血緣認同與空間地域認同。如以海峽兩岸的歷史因緣作為思考主軸，這固然是一種民俗文化傳承的「內地化」；但若以臺灣為主體加以考量，則遷臺客家移民的落葬斯土，也可視為一種落地生根的「在地化」。

關鍵詞：風水 喪葬 民俗 客家史 移墾社會

一、前言

中國傳統風水學包括陰宅（亡者墳墓）及陽宅（生人住所）兩大範疇，對於篤信風水（堪輿、地理、青烏、相地、相宅、相墓）之說的漢人而言，生居福地，死葬吉壤，可說是他們「吾生有涯」的理想歸宿。誠如《水龍經·統論》中所謂：「人物受陰陽二氣，生有宅，死有墳。若得吉地，人安則家道榮盛，鬼安則子孫吉昌。久富之家，必有祖墳注蔭」。¹墓葬風水庇蔭觀念的影響所及，使得陰宅風水受到社會大眾的重視，造成了風水擇葬行為在傳統漢人社會的盛行。自宋元以降，由於族群遷徙與文化交融的結果，閩粵地區逐漸成為風水葬俗流傳的「佳穴吉壤」；包括客家族群在內的當地人士為先人或己身相地擇葬或洗骨遷葬的作法，概已形成一股普遍的社會風氣。²

客家研究者羅香林（1906 - 1978）指出，自古以來客家人士「頗迷信風水，這雖然亦是漢族固有的遺業，然其在客家社會，實較其他各地為尤甚，且似乎與客人上世遷移的歷史，亦有相當關係」；相形之下，「普通漢人，雖亦信仰風水，但其程度不若客人那麼厲害，其居地附近的山嶺或郊原，亦決沒像客地那麼多或大或小藍藍白白的墳墓」。³羅香林的論點，凸顯出客家社會風水葬俗的現象在傳統漢人社會中的相對明顯性；而客家族群重視陰宅風水的觀念，亦與其「處處為客處處家」的歷史經驗息息相關。臺灣在十七世紀以來成為客家族群海外移殖的對象之一，渡臺客家移民在這片新天地中實踐風水葬俗的行為樣態，以及這些行為與清代臺灣移墾社會的互動關係，實為一頗具意義的研究課題。從社會實踐與文化傳播的角度，臺灣

1 不著撰人，《水龍經》，引見顧頡主編，《堪輿集成》（重慶：重慶出版社，1994年），第2冊，頁189。

2 陳進國，〈事生事死：風水與福建社會文化變遷〉，廈門：廈門大學博士論文，2002年7月，第1章，頁20 - 37。

3 羅香林，《客家研究導論》（臺北：南天書局，1992年重印），頁174 - 175。

傳統的風水葬俗主要淵源於閩粵移民的移殖與再現，風水葬俗在臺灣本土的流傳可視為閩粵移民拓墾史的文化成果之一，以至於風水葬俗的本身，也可以作為我們考察過往遷徙頻繁的客家族群在清代臺灣社會落地生根的憑藉。

本文專論清代臺灣客家族群的風水葬俗，首先根據方志、族譜、契字、碑刻、筆記文集等文獻史料，考察明清時期閩粵原鄉客家風水葬俗的生態環境與社會影響；其次說明陰宅風水之說在清代閩粵客家移民開發臺灣過程中的傳佈方式；再次陳述遷臺客家人士將風水觀念落實在相地營葬以及擇建祠宇的情形；最後探討客家族群依違於陰宅風水禁忌所引發的社會問題。透過這些面向，以洞悉風水葬俗在清代臺灣客家移墾史上的角色。

二、閩粵客家原鄉地區的風水葬俗

十七世紀以來臺灣的客家移民，主要來自粵東潮州府、惠州府、嘉應州以及閩西汀州府，少部分來自閩南漳州府。根據明清時期方志資料的記載，閩粵客家原鄉地區風水觀念介入民眾日常相地營葬的情形，已有相當程度的普遍性。以粵東潮州府為例，如光緒十九年（1893）重刊周碩勛纂修《潮州府志》卷十二〈風俗〉中記載潮州地區的喪葬習俗：「多惑於堪輿，擇地尋龍，有停棺數十年未就窆者。其葬時，築坎用灰，掩坎用土，與江楚同。惟陋俗相沿，葬後十年或十餘年，則易其棺，而貯骨於瓷罍，名曰金罐。骨黃者，復座原穴；骨黑者，另覓佳城，不經甚矣，非一二縉紳明理之家，鮮不為俗所移者」。在志書纂修者的心目中，停柩經年而不葬的民情以及洗骸易棺、檢骨裝罐的作法，大致為當地客家葬俗的一項特色，偶亦衍生出「假窆占山，冒墳盜葬，情偽微暖，其變千狀，訟獄繁矣」的流弊。⁴

4 周碩勛纂修，《潮州府志》（臺北：成文出版社，1967年據清光緒19年重刊本景印），卷12，頁6a。

潮州府轄內各縣的情形，如雍正九年（1731）張昭美纂修《惠來縣志》卷十三〈風俗·禮儀之俗〉中記載縣民：「其葬惑於青烏家言，有停柩數十年者。邇因物力纖嗇，稍從簡略」。⁵又如乾隆十年（1745）蕭麟趾、梅奕紹纂修《普寧縣志》卷八〈風俗〉中記載縣民：「葬無定期，以形家言為主」。⁶嘉慶二十年（1815）刊李書吉、蔡繼紳等纂修《澄海縣志》卷六〈風俗〉中記載縣民：「葬必擇日，……貧不克備禮者，潛自營穴以葬，不使親友知之。其擇地營葬，酷信堪輿家言，不惜重貲求福地。然其流輩各自為說，疑而難定。葬已復遷，惑之甚矣」。⁷光緒十年（1884）刊周恒重等纂修《潮陽縣志》卷十一〈風俗〉中記載縣境：「有惑於堪輿，擇地尋龍，或停棺數十年而未就窆者。惟細民則概從簡便」。⁸光緒二十六年（1900）刊盧蔚猷、吳道鎔纂修《海陽縣志》卷七〈風俗〉中記載縣境喪葬習俗：「多惑形家言，有停棺數十年而猶不葬者，貧家則從簡質，葬不踰月」。⁹

再以粵東惠州府為例，如光緒七年（1881）刊劉淮平、鄧掄斌等纂修《惠州府志》卷四十五〈雜識·風俗〉中記載府境喪葬習俗：「擇吉壤安葬，固其常也。考之各縣，大抵相同。或有惑於風水之說，停柩期年，三年而後葬者；或有葬不數年，啟土剖棺，納骸骨於瓦罐，名曰金城，遷葬他所者；甚且委諸荒郊野寺、榛莽無人之處，風吹日炙，牛羊踐踏，久而或失其罐。此誠傷風薄俗，慘不可言」。¹⁰至於惠州府轄內各縣，如乾隆四十八年（1783）刊章壽彭、陸飛等纂修《歸善縣志》卷十五〈風俗〉中記載縣境的喪葬禮俗：「葬數歲，子孫有疾厄，則曰：葬地獨不利於我，清明歲暮發

5 張昭美纂修，《惠來縣志》（臺北：成文出版社，1968年據1930年重印本景印），卷13，頁4a。

6 蕭麟趾、梅奕紹纂修，《普寧縣志》（臺北：成文出版社，1974年據1934年鉛字重印本景印），卷8，頁5b。

7 李書吉、蔡繼紳等纂修，《澄海縣志》（臺北：成文出版社，1967年據清嘉慶20年刊本景印），卷6，頁5b-6a。

8 周恒重等纂修，《潮陽縣志》（臺北：成文出版社，1966年據清光緒10年刊本景印），卷11，頁4a。

9 盧蔚猷、吳道鎔纂修，《海陽縣志》（臺北：成文出版社，1967年據清光緒26年刊本景印），卷7，頁6b。

10 劉淮平、鄧掄斌等纂修，《惠州府志》（臺北：成文出版社，1966年據清光緒7年刊本景印），卷45，頁6b。

出之，甚而剖棺火尸，剝肉取骨，甘為殘酷，至不忍言。其納骨於瓦瓶，名曰金罐，或加以美名曰金城。遷葬他所，仍不利，又曰：墓為崇也，再出之。歲月不吉，委之荒榛，或失其瓶，不知拋棄何地。即有子孫無大患害，亦惑於堪輿家，數數遷易，雖幸免於子婦之手，不能免於其孫」。¹¹除了風水現象的描述之外，志書纂修者亦在行文之中，表達出他們對於洗骨遷葬或停柩不葬的客家民俗，相當不以為然。

粵東嘉應州境方面，如光緒二十四年（1898）吳宗焯、溫仲和纂修《嘉應州志》卷八〈禮俗〉中記載州境民眾「酷信風水，屢葬屢遷」；又引舊志稱：「葬惑于風水之說，有數十年不葬者。葬數年必啟視洗骸，儲以巨罐，至數百年遠祖，猶為洗視；或屢經起遷，遺骸殘蝕，止餘數片，仍轉徙不已，甚且聽信堪輿，營謀吉穴，侵墳盜葬，構訟興獄，破產以爭尺壤」。¹²此外，咸豐六年（1856）仲振履等纂《興寧縣志》卷四〈風俗志〉中記載縣境：「俗信堪輿，延地師備資斧，越十百里以求吉壤。甚有停柩在家，數十年不葬者」。¹³嘉應州的狀況如與潮、惠地區相互對照，顯而易見的，奉行堪輿之說而停柩經年或洗骸遷葬，圖謀風水佳穴而侵葬成風且訟爭不斷，可說是粵東客家人士實踐風水葬俗所連帶衍生的社會現象。至於閩西、閩南的情形，也大致如此。如閩西汀州府境方面，同治十年（1871）陳壽祺等《福建通志》卷五十七〈風俗〉中記載汀州府一帶的喪葬習俗：「葬則慎於築墳，灰隔石碣，堂斧隆然者，在處皆是。但惑風水，拘時日，往往停柩數十年不葬」。¹⁴閩南漳州府境方面，如康熙三十九年（1700）陳汝咸、林登虎纂修《漳浦縣志》卷三〈風俗〉中記載地方人士：「惑于陰陽

11 章壽彭、陸飛等纂修，《歸善縣志》（臺北：成文出版社，1967年據清乾隆48年刊本景印），卷15，〈風俗〉，頁4b - 5a。

12 吳宗焯、溫仲和纂修，《嘉應州志》（臺北：成文出版社，1968年據清光緒24年刊本景印），卷8，頁1b，56a - b。

13 仲振履原著，張鶴齡續纂，《興寧縣志》（臺北：成文出版社，1966年據1929年鉛印本景印），卷4，頁31b。

14 陳壽祺等，《福建通志》（臺北：華文書局，1968年據清同治10年重刊本景印），卷57，頁27a。

術數之說，自入棺，成服卒哭，必擇吉辰；又其甚者，視死者享年之數，為卒哭之期，而又促其一、二日，以為凶事宜減不宜增。家有十金之產，便不惜多費，求購吉穴，然不可必得，遂有終身不葬，亦而葬而復遷者」。¹⁵

前舉各方志的記載中，共同呈現出明清時期閩粵客家地區紳民為先人或己身相擇陰宅墳塋的營葬行為，蔚為一股普遍存在的社會風氣。地方人士篤信風水之說的心態，具體表現在後代子孫為先人洗骸檢骨及屢葬屢遷的作法，並衍生出久停棺柩以待佳穴的現象。而在民間相地營葬的環節上，堪輿地師（風水術家、地理先生）往往扮演指導性的角色且佔有權威性的地位，他們既是風水理論的詮釋者，也是風水法則的操作者。另一方面，民俗崇信陰宅風水之說的結果，也引發了一些爭葬墳地、侵毀風水之類的社會衝突，以及據墳勒索、盜葬圖利的流俗弊端。

參照族譜等相關資料的記載更可以看出，閩粵客家人士延請地師相擇吉壤，或是依據堪輿原則修造墓穴，業已成為一種社會大眾習以為常的風俗習慣。例如嘉應州鎮平縣廣福鄉大黃屋黃氏先祖黃鐸，其子孫於康熙四十九年（1710）巧遇一名地理師曾天秀，在田背嶺新扞一處穴屬「貓狸洗面形」的佳地，於是將黃鐸改葬在這處風水吉壤。¹⁶惠州府陸豐縣吉康都三溪鄉徐氏七世祖徐祝軒，明代時人，其墳地位在烏鴉洋，穴屬「流金形」，風水坐向艮山兼寅乘穿山丙寅。乾隆五十七年（1792），後代子孫曾延請堪輿時師黃俊發重修。至道光二十年（1840）復以該墓白虎砂填壅過高，而穴頂墳土培覆甚重，穴前兩畔鑿扯太開，導致氣泄難收，乃由十八世孫徐錦元主事，於同年九月十六日興工動土，「補不足，而去有餘」，依據理想的風水原則整修墳穴格局。¹⁷

15 陳汝咸、林登虎纂修，《漳浦縣志》（臺北：成文出版社，1968年據1928年翻印本景印），卷3，頁202 - 203。

16 黃守謙編，《黃氏族譜（貴立公派）》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館藏1924年手稿本景印本）。

17 徐勝一、徐元強編，《新庄子東海堂徐氏族譜》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，2001年），頁24 - 25。

堪輿地師介入閩粵客家人士的喪葬過程，除了先前的選定吉地一事之外，通常也為亡者家屬卜擇棺槨或金甕入土的良辰吉時，並在落葬完墳之際舉行一些神聖化的儀式，以確保往生者得以感應這處風水吉壤的生氣，進而降福於後代子孫。例如粵東一帶的客家聚落流傳一種「呼龍」的儀式，主要是當落葬時辰已屆，即由堪輿地師（或道士）在墳墓前方呼龍，來替當事人求取各路神明暨風水龍脈的護佑。張祖基等著《客家舊禮俗》中載有一篇嘉應州興寧縣境慣用的呼龍口訣，可為例證：

伏以日吉時良，天地開張。楊公命弟子，羅經監四方，金葬牛眠地，聽我說言章：左邊青龍來擁護，右邊白虎轉通祥，前面朱雀朝拱列，後面玄武照墳堂。太陽星到，太陰星到，文曲星到，武曲星到，白鶴仙師到，九天玄女到中宮，恭迎郭璞與楊公，四水朝迎，萬龍協從。是我扞聽我斷：葬著龍頭生貴子，葬著龍尾出富翁。日吉時良，時候正當，福主扶金，祿位高陞，房屋發福，戶口添丁。¹⁸

引文中所謂的楊公即唐代著名的堪輿師楊筠松，與晉朝郭璞同被後世堪輿界推尊為一代宗師。在這段口訣中，地理先生請出這兩位前代風水大師及其他神祇當下降臨，以明證其所扞點的墓葬地點擁有絕佳的風水格局，必能為亡者子嗣帶來福祿雙全的庇蔭結果。

墓葬地點如經堪輿師的扞點，對於奉行風水觀念的社會大眾而言，無疑是一種「品質保證」，所謂「凡謀陰地，宜先培心地，而所重者，尤在擇明師也。有明師自有吉地」。¹⁹這段話雖然不乏「堪輿從業者」的自我吹捧，但多少也反映出民間人士對於「堪輿明師」的倚賴心態。如明初活躍於潮州府潮陽縣境的「蝨母仙」，精通青烏之術，相傳他「為人擇地，而多不扞

18 張祖基等，《客家舊禮俗》（臺北：眾文圖書公司，1986年），頁232。

19 程前川，《地理三字經》（臺北：武陵出版公司，1992年據清乾隆年間刊本景印），卷上，頁70。

穴，聽人自得之，矢口成讖，後吉凶皆如券。每遇其蹲坐處，則多吉地，故人往往陰識之，以為驗」。²⁰清初活動於潮州府澄海縣境的南洋人余執中，精通堪輿之術，相傳他「所言輒中，人號曰半仙。嘗為許龍祖卜穴，時龍尚幼，余語之曰：願富貴，無忘余。自卜穴，穴前有大隄，或以為嫌。余笑曰：無慮，我葬後，當有為我改之者。後龍貴，往省余墓，聞其遺言曰：先生其命我矣。因改築焉」。²¹在前述的風水傳聞中，特別凸顯出堪輿師所擇佳地必然應驗的形象，這種形塑的技巧，頗足以反映民間集體對於擇葬風水寶地的渴望。

在傳統中國社會，理想的風水吉穴，通常被冠以擬人化或擬物化的名稱，這種方式在堪輿學上稱為「喝形」，藉此將自然分佈的山川形勢，轉化成具體可徵的風水格局。如繆希雍《葬經翼·難解篇》中指陳「諸家喝形，蓋欲寓理寄法，俾人易曉爾」。²²茲以潮州府潮陽縣境為例，如光緒十年（1884）周恒重等纂修《潮陽縣志》卷五〈塋墓〉中記載歷代墓塚，位於縣西衡山的宋代莆田知縣陳通直墓，穴名「犀牛望月」；葬在峽都數錢阮的宋代知夔州軍州事鄭慈珍墓，為「兆藍穴」；元代提領陳文治墓「在古戍穴，名石筆硯」；元代循州教授趙光祖墓「在峽都穴，名把水獺」；座落於縣西赤嶺的明代副使蕭鑾墓，穴名「雲底月」；位在千山寮香燈仔的清代贈保定通判鄭維藩墓，穴名「登壇點將」。²³前述這些穴名，皆可視為堪輿學所謂的風水寶地。流風所及，閩粵客家原鄉地區各族姓開基始祖墳穴的風水形勝及其方位，每成為後世子孫所關注的對象。這個部分，在各姓氏族譜中多有記載。²⁴

20 周恒重等纂修，《潮陽縣志》，卷13，〈雜錄〉，頁48a。

21 李書古、蔡繼紳等纂修，《澄海縣志》，卷19，〈方技〉，頁54a-b。

22 王玉德，《中華堪輿術》（臺北：文津出版社，1995年），頁269-270。

23 周恒重等纂修，《潮陽縣志》，卷5，頁18a-25a。

24 除了本文以下徵引的譜系資料外，更多的例證，可參閱羅香林，《客家史料匯篇》（臺北：南天書局，1992年重印）。

汀州府上杭縣藍氏開基祖藍廣遠，生於元順帝至元四年（1338）九月，明太祖洪武三十一年（1398）四月辭世後，擇葬於扶陽李坊村，穴屬「龜形」。至憲宗成化二十二年（1486），藍廣遠嗣孫奉其「金骸」，遷葬盧豐村宋公坪，穴屬「仙人現掌形」，風水方位坐乾向巽（坐西北向東南）。²⁵

嘉應州鎮平縣桂嶺黃氏開基祖黃庭政，原籍浙江寧波府慈谿縣，元文宗天曆元年（1328）遷居廣東梅州程鄉縣（後改嘉應州鎮平縣）石窟土名寨背一帶，卒後葬於寨背田中蓮葉蓋，穴屬「龜形」，又名「黃龍吐珠形頂心穴」，風水方位壬山丙向兼亥丁巳分金。黃庭政元配吳氏葬於其墓穴左側，穴屬「出洞蛇形」。乾隆三十二年（1767）十二月，後代子孫將先祖妣吳氏骨骸洗起，遷葬於薯村內一處穴屬「醉翁倒地地形」的右側來龍山崗，坐向為癸山丁向兼子丙子午分金。黃庭政長子黃日新於元末順帝年間辭世，葬於鎮平縣薯村大密徑口，穴屬「醉翁倒地地形穴」，風水方位寅山申向兼甲庚寅庚申分金；其元配陳氏葬於薯村內另一處風水吉壤「石筍穴」，側室李氏則葬於松口墟邊崗上「牛角塘蟹形穴」。黃日新三子黃文寶卒於明太祖洪武年間，與元配梁氏合葬於員子山路亭背田中，穴屬「蜈蚣形」，又名「烏鴉落田形穴」，風水方位寅山申向兼艮丙寅丙申分金。²⁶

嘉應州鎮平縣金沙鄉塘福嶺陳氏開基祖陳調，明中葉辭世，擇葬於村內烏石崗，穴屬「祥雲蓋月形」，風水方位寅山甲向庚寅庚申分金。相傳此穴風水頗佳，後來曾有一名「廖炳國師」喝形為眠羊倒草水庵穴。後世子孫於萬曆二十四年（1596）、乾隆二十五年（1760）依舊制重修，陳氏族譜中並刊載一段有關祖墳風水格局的文字：「坐尾十四度，合七步成兼十五度，

25 藍日照等編，《藍氏續修族譜》，收入《北京圖書館藏家譜叢刊·閩粵僑鄉卷》第25-26冊（北京：北京圖書館出版社，2000年），卷1，頁27a。

26 黃康鳳編，《黃氏族譜》（臺北：國立故宮博物院藏1952年手稿本微縮資料），頁3-4；黃文新編，《苗栗黃氏總族譜》（苗栗：黃氏宗親會，1973年），頁102-106。

合天子重臣明堂，放坤水入口參八度，正庚水出口畢八度」。²⁷這段記載，無疑也透露出後人援引風水原則為先祖修造墳墓的事實。

在傳統漢文化社會，子孫滿堂且富貴昌達的情景，可說是一般大眾終身所嚮往的福分。對於奉行風水習俗的閩粵客家人士而言，為先人擇葬於風水寶地，不僅是符合事死如生的孝道觀念，更是為了追求祖墳風水的庇蔭，以使子孫享有「丁財兩旺」的榮華富貴。如嘉應州鎮平縣廣福鄉大黃屋黃氏先祖黃永泰，明時卒葬於程鄉縣灘下，穴屬「鳳形窩」，風水方位未山丑向（坐西南向東北），康熙五十年（1711）六月重修。墓前有後人題詩一首，文中刻劃該祖墳的風水格局，並流露出風水擇葬的庇蔭意識：「鐘鼓嶺頭打一坐，回頭望見鳳形窩。左邊青龍如束帶，右片白虎水如遶；離山坎位龍跡起，水流乾去本比和。有福之人葬得著，他年父子早登科」。黃氏族譜在該詩文之後，另有一段涉及風水葬法的術語，同時也顯示了一種風水庇蔭的保證：「下穴宜七尺六寸深，見雙石印為證，三十年七接橫財出雙貴」。²⁸

傳統風水之說標榜趨吉避凶的功效，而能滿足芸芸眾生的心理需求。在這種風水庇蔭觀念的影響下，民間普遍將祖墳風水與後代子孫的際遇聯繫起來。如光緒十六年（1890）王崧、李星輝纂修《揭陽縣續志》卷三〈雜記〉中，記載明季將領郭忠節的「祖墓在普寧縣山步鄉後，青烏家謂之麒麟章光穴。其父擇地至此，疑穴不佳，聞山間小兒相與歌曰：麒麟吐火光，赫赫時師誤認退田筆。明日郭公來至此，牧童為我傳消息，心知有異，因卜葬焉。有識者見之曰：屏角出旗槍，末朝將相也。後忠節生卒如其言」。²⁹此外，清代潮州府揭陽縣人程定山，自幼精通青烏術。民間相傳程定山一見車

27 陳標乾編，《塘福嶺陳氏族譜》（臺北：國立故宮博物院藏重抄本微縮資料）。

28 編者不詳，《黃氏族譜（頭份鎮）》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館藏手稿本景印本）。另參閱黃毓蘭主編，《黃氏族譜（其滯公派系）》（編者自刊，1986年），頁96。

29 王崧、李星輝纂修，《揭陽縣續志》（臺北：成文出版社，1974年據1937年重印本景印），卷3，〈雜記〉，頁90b。

頭坪上大埔人楊洪的墓葬風水，宣稱此墓若不儘速遷葬，子孫必然遭殃。後來果如其言，楊洪四子盡以奢侈或結交匪人而致覆敗，楊洪因此絕後。程定山亦曾為大埔人楊淮相擇下坑石一處佳穴，營造壽域（預先築造的墳墓），程定山對楊淮說明：「公得此佳城，子孫富貴綿遠，弟恐丁男稀少耳」；隨即指示近山一穴，預名為「百子窠」，建議楊淮「亟圖之，丁旺必矣」。相傳當楊淮落葬下坑石，其子楊墩義下葬百子窠，「後果繁昌，皆如定山言」，該處於是成為大埔楊氏家族的發祥地。³⁰

由於風水庇蔭觀念的深入人心，如果後人認為先祖葬後不發，或是子孫近來禍難頻傳，一旦追究問題的由來，難免將現實生活的不順，歸咎於祖墳風水的不妥。這時，正本清源的辦法，惟有從起骸遷葬、另謀佳地一事著手。誠如廖文炳等編《廖氏族譜》卷一〈墓志〉所言：「惜慕風水者，每以先骸為徼福之具，家有不吉，輒指墓宅為殃，或聽信訛言，數遷不已」。³¹另據清代後期嘉應州鎮平縣人黃釗所撰《石窟一徵》卷四〈禮俗〉中的說法，粵東檢骸改葬的風俗，「其初意原為珍護遺骸之義也，非全為禍福起見也。而其流弊，則至於家有疾病，或不如意，歸咎于地之不吉，又復起骸；一時不得吉地，而寄于田庵巖穴之間」。³²根據近來民俗學者的研究，洗骸收骨（二次葬）為古代華南地區土著民族通行的傳統葬俗，自晉、宋以來，逐漸與南渡漢人所習有的風水葬俗產生互動；而漢人傳統「落葉歸根」、「歸葬故土」的思鄉情懷，也強化了南方洗骨盛骸之喪葬習俗的流傳。³³黃釗《石窟一徵》卷四〈禮俗〉中曾推測：「按盛骸于罌，不知作俑何時，疑當日多從他處遷居，負其親骸來此相宅，遂以罌盛而葬之，嗣又以流移轉徙

30 周碩勛纂修，《潮州府志》，卷30，〈人物·方技〉，頁19b-20a。

31 廖文炳等編，《廖氏族譜》，收入《北京圖書館藏家譜叢刊·閩粵僑鄉卷》第45-46冊（北京：北京圖書館出版社，2000年），卷1，〈墓志〉，頁1a。

32 黃釗，《石窟一徵》（臺北：臺灣學生書局，1970年），卷4，頁15a。

33 畢長樸，〈試論洗骨葬文化的起源〉，《臺灣風物》，20卷3期，1970年8月，頁5-9；畢長樸，〈洗骨葬制的起源與發展〉，《臺北文獻》，直字第76期，1986年6月，頁85-114。

之不常，恐去而之他，故相傳為檢骸之法，以便攜帶歟」。³⁴如從文化交流的歷史視野加以思考，這極可能是遷居閩粵地區的漢人受到南方傳統民俗影響後的結果。大致說來，風水葬俗與洗骨遷葬的交融，既呈現出中原文化與南方文化接觸之後的「涵化」（acculturation）現象，也可視為風水之學在江南社會長期傳佈的過程中，所形成的一種「因地制宜」的地域特色。在漢籍人士崇信風水庇蔭心態的推波助瀾下，遷葬祖骸的行為，蔚為宋代以降閩粵地區風水習俗的常態。我們從不同時期的客家族譜資料中，可以看到家族子孫將祖骸遷葬於風水吉地的實例。

汀州府上杭縣太平里洪源村簡氏先祖簡德潤，生於元順帝元統元年（1333）四月，至正十一年（1351）起遊學漳州府南靖縣永豐里梅壘一帶，設帳教授生徒。其間曾巧遇一名原籍江西贛州府興國縣三寮村的堪輿師曾巡官，簡德潤竭誠予以款待，曾巡官乃默指枋林九龍埔後一穴「走馬攀鞍形」的風水吉地，以資報答。簡德潤隨即返回洪源村，起出其曾祖簡宇遠的骨骸（原葬背坑塘，坐乙向辛），落葬此穴，風水方位坐癸向丁（坐北北東向南南西）。而簡德潤本人於明成祖永樂九年（1411）八月辭世後，則葬在鄉內小坡峻一處佳地吉穴，形若風吹羅帶（或幢幡寶蓋、仙人舞袖），風水方位坐丙向壬（坐南南東向北北西）。³⁵

原籍汀州府寧化縣石壁都的丘氏先祖丘效錫，北宋進士，原葬上杭縣勝運鄉盧豐隔馬婆嶺頂，穴屬張天海螺形。嗣後陸續於明憲宗成化八年（1472）十二月、世宗嘉靖八年（1529）十二月、神宗萬曆三十五年（1607）六月更葬，呈現出屢葬屢遷的情形。³⁶

汀州府上杭縣太平里洪源村簡氏先祖簡進興（1297 - 1366），原葬雙

34 黃釗，《石窟一徵》，卷4，頁15b - 16a。

35 簡清章編，《溯源堂簡氏家譜》（臺中：臺灣省文獻委員會藏1948年重抄本景印本）。

36 丘秀強等編，《廣東省饒平縣丘氏來臺祖作立公脈下家譜》（臺北：作立公脈下宗親會，1990年），頁48，60，88。

車山下芹菜坑牛欄崎，風水方位坐庚向甲（坐西南西向東北東）。至康熙四十年（1701），後代子嗣以其墳穴風水不美，乃於施洋龍口張家厝後林麓另擇一處佳壤，穴屬「真武踏龜形」，是年十二月將骸骨遷葬至此，風水方位坐壬向丙分金丁亥丁巳。³⁷

總結以上的論證，在風水觀念籠罩的社會氣氛中，明清時期閩粵客家族群慣於延請地師為先人相擇吉壤佳穴，並援引風水原則處理營葬事宜。這些相地營葬的風水行為樣態，也透過十七世紀以降閩粵客家移民拓墾臺灣的過程中，逐漸散播在這片海外新天地上。

三、風水葬俗在清代臺灣客家社會的傳佈媒介

十七世紀後期明鄭治臺前後，傳承自閩粵地區的風水葬俗，業已隨著漳泉人士與部分閩西汀州籍與粵東潮州、惠州籍客家人的移墾，逐漸在臺灣本土蔓延開來。³⁸至清代初期，為數不少的客家移民陸續加入墾殖的行列，在拓墾土地與形成聚落的過程中，也將其原鄉的生活方式及風水葬俗帶進臺灣。雍正二年（1724）刊陳夢林等《諸羅縣志》卷八〈風俗志〉中，記載縣境內客籍村莊的喪葬風俗：「葬不過七七，間三歲則挖視之，土燥、棺完好、色鮮則掩之。或俟九年，拾其骸於瓦棺而復葬之。否則，遷於他處」。³⁹乾隆二十九年（1764）刊王瑛曾等《重修鳳山縣志》卷三〈風土志〉中，涉及縣境內原籍潮州大埔與嘉應州程鄉、鎮平等客家聚落喪葬習俗的記載，與《諸羅縣志》大致相同。⁴⁰此種葬後數年起視骸骨、洗骸檢骨而盛於瓦棺復葬或另尋他處遷葬的習俗，與廣東潮州、惠州與嘉應州等客家原

37 簡清章編，《溯源堂簡氏家譜》。

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

39 陳夢林等，《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行，1962年），卷8，頁144。

40 王瑛曾等，《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行，1962年），卷3，頁54。

鄉的傳統風水葬俗，大體上並無兩樣。

另一方面，由於不同族群各具特有的歷史文化背景，反映在清代臺灣客家、福佬村落的風水葬俗，亦略顯分歧。例如竹塹竹北一堡六張犁（原稱東興社圓堡莊，今新竹縣竹北市東平里六家）林氏聚落，主要組成分子為乾隆前期遷臺的潮州府饒平縣籍客家人。林氏位於金面山（今新竹市仙水里附近）一帶的若干座祖墳，龍神居於墓左，后土則稱福神，居於墓右，與臺北盆地泉州籍的墳地佈局頗為不同。⁴¹然而，即使客家、福佬的風水葬俗本身存在著些許的差異，但相對於閩粵原鄉而言，不論是福佬人也好，客家人也罷，他們在臺灣這塊土地上的落地生根及入土為安，也等於是擴張了中國傳統風水葬俗的文化版圖。

根據學者莊吉發的研究指出：清代臺灣客家族群重視祖先墳地，不僅與風水信仰或孝道觀念有關，也與傳統科舉制度息息相關。依照《學政全書》的規定，凡入籍二十年以上，其祖先墳墓田宅確有印冊可據者，方准考試。清代前期臺灣隸屬於福建省，粵籍客家移民應福建省城鄉試，多被指為冒籍考試，俱照條例革去生員衣頂。早期遷臺的廣東客家族群相當重視子弟教育，鼓勵子弟參與科考以提昇社會地位。客家人士在臺生長，其祖墳產業俱在臺灣，符合入籍臺地的規定，即可應試，而非冒籍。⁴²經由科舉制度的運作，加深了粵東客家移民重視祖墳風水及其在臺灣本土落地生根的意念。

從臺灣現存各姓氏族譜中有關各家族開臺始祖墳穴坐向的記載，即可看出當初客家遷臺先民依舊延續大陸原鄉的風水葬俗，以及他們對於祖墳風水的重視。例如原籍潮州府饒平縣邱氏家族二十二世祖邱章壽，生於康熙五十年（1711）六月，乾隆二十年（1755）八月辭世後，其元配詹氏因家計困

41 林保萱編著，《西河林氏六屋族譜》（臺中：臺灣省文獻委員會，1982年），頁1-2。

42 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，收入氏著《清史論集（十二）》（臺北：文史哲出版社，2003年），頁267-270。文中引據《明清史料》戊編中一則乾隆37年（1772）10月初5日的供詞史料，具體說明遷臺客家族群重視風水墳地與傳統科舉制度的關聯性。

窘，乃於翌年（1756）攜二子渡臺往依親屬，初居彰化縣深坑子塗庫，其後移居東螺保三十張犁庄，是為東螺邱氏開臺始祖妣。詹氏卒於乾隆四十八年（1783）九月，長子邱華循為其擇葬於三十張犁庄頭埔，穴屬「蝙蝠博蚊地形」，風水方位甲山庚向兼寅申。⁴³原籍嘉應州鎮平縣羅經垣的林氏家族，其十八世祖林錦秀於康熙末年遷渡至臺，擇居竹南中港頭份莊（今苗栗縣頭份鎮田寮里一帶），成為當地林氏開臺始祖。嘉慶初期林錦秀辭世後，葬於竹南大埔庄西邊小坡塘面上，穴屬「眠羊形」，風水方位甲山兼寅三盤丙寅一線分金。其子林尚檀卒於嘉慶十七年（1812），葬於頭份上埔山塘面上，穴屬「半壁掛龜形」，風水方位巽山兼辰庚辰庚戌分金。⁴⁴

對於墳地穴局（喝形）及其羅盤坐向（分金）的講究，正是傳統風水葬俗的一項特徵。而家族子嗣延請堪輿地師為其開臺先祖相地營葬或擇地遷葬，更具體標幟出閩粵原鄉的風水行為在臺灣本土的重現。原籍嘉應州鎮平縣廣福鄉大黃屋的黃其滯，於乾隆年間攜子渡臺，至淡水廳灣里庄（今臺北市內湖區）開基。乾隆末年辭世，擇葬於淡水錫口街灣里庄，穴屬「出海龜形」，風水方位卯山兼甲分金。相傳此穴地係經大陸堪輿師的扞點。黃其滯子黃朝賢後因閩粵械鬥之故，於嘉慶十七年（1812）移居竹南一堡中港頭份番婆庄蕭屋（今苗栗縣頭份鎮蟠桃里）。黃朝賢辭世後，子嗣先為其擇葬河背下坪頂細坑仔尾，爾後遷葬興隆庄細坪頂，風水方位乾山兼亥分金。⁴⁵前述例證既體現堪輿地師介入亡者擇葬的過程，也令我們見識到清代初期渡臺客籍移民所傳承的原鄉遷葬習俗。⁴⁶

43 邱萃英等編，《邱氏族譜》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館藏手稿本景印本）。

44 林蘭生等編，《西河堂忠孝堂林氏族譜》（1970年），頁14。

45 編者不詳，《黃氏族譜（頭份鎮）》；黃毓蘭主編，《黃氏族譜（其滯公派系）》，頁81-83，107-109。

46 如前所述，後代子孫在祖墳葬後多年，擇日啟棺檢骨裝罐，復改葬於風水佳穴（或稱二次葬、洗骨葬、撿骨葬），此種作法，帶有中國大陸南渡漢人的風水擇葬行為與南方土著的洗骨遷葬習俗相互交融的色彩，自宋元以降，逐漸成為閩粵客家地區喪葬習俗的常態，而清代渡臺客家人士也大多傳承了這項慣例。日人佐倉孫三在《臺風雜記》（1903）之〈墓地〉條中記載：「臺人之喪，先選良材製棺槨，形如剝木舟，藏屍於其中。鑿地僅二、三尺置棺，粘土塗其上，如土饅頭。經過三、四年，而開棺洗骨，改葬於墳穴，建碑標」。佐倉孫三，《臺風雜記》（臺北：臺灣銀行，1961年），頁5。

傳統風水習俗一方面經由大量閩粵移墾者的辛勤耕耘，在臺灣本土散佈開來；另一方面，士紳階層習染風水之說的現象，也是值得我們留意的對象。士紳泛指傳統中國社會具有科舉功名、監貢生出身或曾出仕為官者的集合體，通常在地方上佔居意見領袖及社會菁英的地位，擔負起傳播知識和教化民眾的職責，亦扮演著上情下達與官民溝通的橋樑。⁴⁷在傳統中國社會，士紳階層研習堪輿術數的背後，可說是具有多重性的動機。除了「為人子者，不可不知醫藥、地理」的孝道觀念之外，儒學傳統講究仰觀天文、俯察地理的博學取向，經綸世務者移風易俗、經世濟民的教化初衷，以及身居朝野期間卜居擇建、相地營葬的現實需要，皆足以驅策士紳階層一窺堪輿之說的表象與實質。⁴⁸

清代臺灣的客家移民主要來自閩粵兩地，根據相關文獻的記載，明清時期當地士紳緣於知識偏好而習染風水之說的例證，如潮州府澄海縣人王文禮，為人孝友端方，平日攻讀舉業之際，並旁及地理、星曆諸書。⁴⁹汀州府長汀縣人蔡承謙，世居宣河蔡家莊，其「生質穎異，幼業儒，洞徹易理，遂精堪輿。目窮千里，推測皆符應，故人稱為神僊。著有《博古集》、《知來集》、《龍穴砂水辨作法總訣》等書。凡各鄉斷記事，無不驗者」。⁵⁰我們知道，儒學傳統博究天地宇宙道理的周易之學，至後世為堪輿術數加以吸納，學子若能深明易經所論吉凶休咎的卦理，便易於掌握堪輿之學所述趨吉避凶的堂奧，這也是博通經書的傳統士紳易於習染風水觀念的內在成因之一。

47 參閱Chung-li Chang, *The Chinese Gentry: Studies on Their Role in Nineteenth-Century Chinese Society* (Washington: University of Washington Press, 1955) 一書。

48 徐善繼、徐善述，《地理人子須知》（臺北：武陵出版社，1986年據明萬曆11年重刻隆慶3年本景印），序言，頁1a-3a；劉謙著，謝昌註，《地理囊金集註》（臺北：武陵出版公司，1995年據明刊本景印），序，頁1a-4b。

49 周碩勛纂修，《潮州府志》，卷29，〈人物·文苑〉，頁30b-31a。

50 劉國光、謝昌霖等纂修，《長汀縣志》（臺北：成文出版社，1967年據清光緒5年刊本景印），卷24，〈人物·方技〉，頁4a。

閩粵客家籍士紳研習風水之學的動機，不僅止於滿足個人格物窮理的求知慾望，他們往往也將所學到的理論原則，實際應用在日常生活的擇居及營葬。如潮州府揭陽縣霖田人陳玉猷，「通經史，兼涉藝術，尤精青烏家言。凡卜兆建祠，就其誠度，皆不憚勞臨視，盡言以告，人敬禮之」。⁵¹此外，弱冠渡臺寄籍淡水廳銅鑼灣樟樹林莊（今苗栗縣銅鑼鄉樟樹村）的吳子光（1819 - 1883），原籍嘉應州白渡堡神岡社，其父吳纘謨嘗選為國子監生，並曾於祖居山麓構闢書塾，延聘宿儒教學。凡有外地豪士來遊，吳纘謨必盛情招待，通宵長談，日久遂通曉青烏之術。吳纘謨生前蓄藏多部青囊、玉尺等堪輿類書，且於「先世墳墓，常自經營負土，不堅美焉不止」；平日居家之時，亦嘗效法「司空圖自營壽葬故事，頗多吉穴存焉」。⁵²

閩粵客家籍士紳妥為先人卜擇風水葬地以安骸骨的作法，在慎終追遠的價值層面上，也與儒學傳統「送死足當大事」、「卜其宅兆而安厝之」的孝道觀念並行不悖。如前述嘉應州白渡鄉人吳纘謨在其父吳鳴濬病逝他鄉之後，奉其骸骨歸葬故鄉，卜葬南樹坳山中一處峰環水繞的佳穴，形家稱譽該處係風水吉壤。在墳塋風水的營造過程中，皆由吳纘謨親自完成。後世子孫認為，吳纘謨對於先人相地營葬事宜的慎重，具體表現出為人子者的孝思。⁵³另一方面，倫常孝道觀念的影響所及，在閩粵志書列傳的書寫體例中，也形塑出一套擇地葬親以顯孝行義舉的價值標準；凡子孫及早為先人妥擇佳地令其入土為安，往往成為志書中所標榜的節孝典型。例如潮州府揭陽縣梅岡布衣謝如誨，「性孝友，早喪父母，以不逮養為恨，遍歷名山，擇吉壤，負土成塋，三年廬於其側，士大夫慕其行誼，多宗仰之。卒祀

51 劉葉勤纂修，《揭陽縣正續志》（臺北：成文出版社，1974年據1937年重刊本景印），卷6，〈懿行〉，頁10a。

52 吳子光，《一肚皮集》（臺北：龍文出版社，2001年據清光緒元年吳氏雙峰草堂自刊本景印），卷4，〈先考守堂公家傳〉，頁17a - 22a。吳子光另在〈芸閣山人別傳〉中自述其「先君素慷慨，好賓客，喜營造與陰陽家言」。同前引書，卷5，頁21b - 23b。

53 吳子光，《一肚皮集》，卷4，〈先大父禹甫公家傳〉，頁11a - 12a。

鄉賢」。⁵⁴龍巖州漳平縣人陳原吉，「性至孝，親沒既葬，結廬墓側，悲號三年。將歸，有山人指其墓左曰：此吉壤也。及已歿，遂葬焉，其後裔果貴顯，人稱為孝感墓」。⁵⁵在這則「孝感墓」的記載中，反映出傳統社會對於人子孝感可獲風水庇蔭的心態；孝行義舉的形象與風水葬親的行為，於此達成一體兩面的交互聯繫。清治時期落籍臺灣的某些客家籍士紳，無疑也延續了閩粵原鄉的這項傳統風氣。例如苗栗縣銅鑼灣監生曾在江，原籍廣東梅州，少時曾師事鍾國麟。鍾國麟辭世之後，曾在江秉承粵地傳統的風水習俗，為其師洗葬，並三遷葬地，以求「擇吉而後安」。⁵⁶

士紳階層在傳統漢人社會是一群「能見度」頗高的公眾人物，他們的言行舉止通常是社會大眾仿效的對象。隨著清代臺灣南北各地陸續從移墾社會轉型為文治社會，士紳階層逐漸成為臺灣社會的中堅分子，更強化了他們的集體影響力。⁵⁷由於士紳階層具備社會領導者的身分，他們對於風水術數的習染，往往在傳播風水觀念的過程中，發揮了推波助瀾的效果。

除了士紳階層之外，在風水觀念傳習流佈的過程中，堪輿師更扮演著關鍵性的角色。堪輿師或稱堪輿、地師、葬師、形家、相家、地理先、地理師、陰陽家、風水師、風水先生、青烏家、青烏先生、看山先生，是傳統社會中一群以尋龍點穴、卜擇宅墓為生的專業人士。就堪輿師的社會地位而言，至清代後期臺灣各地在社會階層相沿成習的劃分上，有所謂的「上九流」與「下九流」，其中的一項說法是：上九流為舉子、醫生、相命、卜者、地理先（堪輿師、堪輿先生）、道士、和尚、農人、商人，下九流為開嫖間、班頭、剃頭、戲班、跟班、扛轎、麵店（搬碗）、奴婢、噴鼓吹。前

54 周碩勛纂修，《潮州府志》，卷29，〈人物·孝友〉，頁17b。

55 彭衍堂、陳文衡纂修，《龍巖州志》（臺北：成文出版社，1967年據清光緒16年重刊本景印），卷12，〈孝友列傳〉，頁31a。

56 沈茂蔭等，《苗栗縣志》（臺北：臺灣銀行，1963年），卷16，〈志餘·紀人〉，頁250。

57 李國祁，〈清代臺灣社會的轉型〉，收入《認識臺灣歷史論文集》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系，1997年），頁111-148。

舉各項具體職業項目的劃定，往往隨著區域的差異而互有出入；縱然如此，地理先（堪輿師、堪輿先生）的行業仍多躋身上九流之列，⁵⁸在清代臺灣社會應是具有一定的身分地位。

根據相關文獻的記載，在清代臺灣漢人社會中，堪輿師通常受到有力人家的倚重，使其擁有相對優越的社會地位。地方紳民基於現實因素的考量，在延請堪輿師卜居擇建或相地營葬的過程中，大多備加款待，不敢輕忽怠慢；甚至平日即長期奉養堪輿名師，來為先人或己身尋覓風水佳穴。地方人士表達他們對於堪輿地師的尊重，除了生前禮遇備至之外，有時也會在堪輿地師往生之後，為其處理營葬事宜並加以奉祀。由於堪輿地師通常孤身絕嗣，南來北往，遊走四方，身後之事往往有賴於富家的安排。例如清中葉墾殖於貓裡頭份南湖肚（今苗栗縣頭份鎮興隆里）的林氏家族，曾延請一名來自大陸的曾姓地理師，為族人造葬祖墳數穴。曾姓地理師辭世後，葬於下大埔莊。林氏後裔為感念這名地理師的德澤，乃按時祭掃其墳地。另一名曾為林氏擇造祖墳數穴的嘉應州籍地理師林作禎，去世之後林氏後裔亦比照曾姓地理師的前例，為其入土安葬，並不忘祭掃，以示感恩圖報，同時也寄望這兩位地理師能於冥冥之中，持續護佑林氏子孫。⁵⁹原籍嘉應州長樂縣的黃南球（1840 - 1919），清代後期於竹南二堡南坪（今苗栗縣三灣鄉大坪村）一帶拓墾有成後，曾將其位於南庄（今苗栗縣南庄鄉）的田業撥出一片良田，酬謝當初為其亡父黃梅怡勘尋風水墓穴的唐山堪輿師謝李壽，這名堪輿師也因而致富。⁶⁰

清中葉後拓墾於今中港流域的苗栗頭份陳氏家族，其開臺祖陳鳳逯

58 臺灣慣習研究會原著，李榮南編譯，《臺灣慣習記事》（臺中：臺灣省文獻委員會，1993年），第7卷，頁274；鈴木清一郎，《臺灣舊慣冠婚葬祭と年中行事》（臺北：臺灣日日新報社，1934年），第1編，頁12 - 15。

59 編者不詳，《林氏族譜》（臺北：國立故宮博物院藏手稿本微縮資料）。

60 黃卓權，《跨時代的臺灣貨殖家：黃南球先生年譜（1840 - 1919）》（臺北：國立中央圖書館臺灣分館，2004年），頁19，96 - 97。

原籍嘉應州鎮平縣，乾隆三十九年（1774）夥同族人渡海來臺，擇居淡水廳竹南一堡頭份隆恩佃番婆庄。陳鳳述孫陳春龍（1834 - 1903）於耕稼之餘，自行潛修堪輿日課之學，積數十年而有成，同治十三年（1874）於頭份蟠桃庄開設福安堂擇日館，為人踏勘地理風水與擇日、算命，收入優渥，以致家產日裕，人脈漸廣，加上農產事業經營妥當，家族聲望與社會地位也逐漸提升。陳春龍曾輯錄《陳氏地理全集》、《堪輿短論》、《地理歌訣集》等書傳家，辭世之後，其四子陳展鴻（1866 - 1938）承繼福安堂堪輿家業，持續為地方人士相地擇日。自清代以來苗栗頭份陳家仰賴家傳的堪輿日師行業，使其從下層被領導者轉變為宗族團體的頭人，進而躋身社會領導階層的行列，成為家族上升流動的主要關鍵。⁶¹這個例證讓我們見識到了，堪輿明師在客家聚落所享有的知名度與影響力，堪稱是一種高利潤的特殊行業。

由於傳統風水理論強調祖墳風水的好壞，直接關係到家族運勢的興衰，因此，家族成員往往仰賴堪輿地師尋找吉壤佳穴，根據堪輿原則營造墳墓葬地的風水格局，希望能透過祖墳風水的庇蔭，以促成親屬的飛黃騰達，或是維繫世代的富貴昌盛。如原籍嘉應州程鄉縣畚坑新化橫逕塘羅屋的羅氏族人，於清中葉渡臺，先居淡水廳銅鑼，後遷咸菜礮（今新竹縣關西鎮）。第十八世羅應鈞精通醫術，並擅於堪輿、命卜、擇日。羅氏家譜記載其元配謝氏於光緒二十年（1894）去世後，羅應鈞偕同大陸來的堪輿先生，自咸菜礮「穿草鞋背行囊，尋龍跟脈苦行數日，發現龍脈，結在紅毛港（今新竹縣新豐鄉）王爺宮右側小山坡」，吉穴既扞，遂落葬於斯。羅氏後人認為該墓風水極佳，必定能庇佑子孫。⁶²

清代臺灣不同時期的個人或家族透過堪輿師卜擇陰宅的日常行為，既是

61 陳運棟編著，《頭份陳家福安堂堪輿學向陽書院詩存手稿》（苗栗：財團法人陳運棟文教基金會，2003年），頁8 - 23，34 - 81。

62 羅時雍等，《羅氏十七世祖萬史公派系家譜》（1990年6月），頁4 - 5，10 - 13。

風水觀念影響下的結果；這樣的結果，亦使得堪輿地師成為推廣風水葬俗的觸媒，強化了他們掌控風水之說的權威地位。清代渡臺客家移民對於堪輿地師的信任，適與其重視風水庇蔭的觀念互為因果，並直接轉化為日常生活中的風水擇葬行為。

四、遷臺客家移民的風水擇葬行為

對於漢文化社會奉行風水信仰的民眾而言，子孫家運的盛衰與祖墳風水的好壞有密切的關聯，好的祖墳風水可以庇蔭子孫富貴滿堂；反之，祖墳風水如果有所不妥，將會作祟子孫，為後代帶來災禍。有鑑於此，篤信風水之說的子孫在長者生前或過世之際，通常會延聘堪輿地師相度一處適當的墓葬地點，並卜擇良辰吉時來「作風水」。陰宅庇蔭觀念的影響所及，清代遷臺客家移民涉及開臺始祖的擇葬傳說，往往將家族的昌盛與子孫的富貴，歸功於祖墳風水的庇蔭效應。

原籍嘉應州長樂縣尖山的黃人玉，於清代初期隨兄弟渡臺，至北部諸羅縣竹塹一帶拓墾創業，偕妻蘇氏傳下七房子嗣。乾隆年間黃人玉辭世後，其長子黃福興（1748 - 1798）聘請一名賴姓地師為其父相地營葬，最終卜擇於今苗栗縣頭屋鄉二岡坪沙河一處穴屬「飛鵝偏頸形」的風水佳地。黃氏族譜記載當賴姓地師擇定墳穴後，曾向黃福興表示：「此穴風水好，將來子孫繁衍，富貴發展，但虧長房」。黃福興聽聞這席話後，隨即答稱：「虧長房無妨，只要兄弟有，我也有」。爾後，黃福興單傳黃鳳揚，黃鳳揚單傳黃達生，因早夭而告絕嗣。黃氏另六房子孫為了感念先祖黃福興捨己利他的恩德，歷年春按例前往黃福興的墳地前祭掃。⁶³這則家族的風水傳說，反映出

63 黃錦煥編，《江夏堂黃氏族譜（廣東五華尖山開基分派）》（苗栗：祭祀公業黃人玉公嘗，1980年）。

後世子孫以祖墳風水的應驗，來解釋各房的發展現狀，其核心觀念仍是風水庇蔭的傳統意識。

原籍惠州府陸豐縣新田鎮橫隴寮前村的葉氏開臺始祖葉春日，於雍正十三年（1735）攜弟葉春時及兩子葉特孝、葉特鳳渡海來臺，先於諸羅縣大莆林（今嘉義縣大林鄉）落腳。後葉春日、葉特鳳父子北遷淡水廳竹北二堡觀音庄三座屋，最終於竹北二堡大牛欄庄（今桃園縣新屋鄉永興村）建立基業。葉特鳳與妻張氏育有大榮、大華、大富、大貴、大春五子，此五大房號稱「五美」，日後各房子孫繁衍，蔚成當地旺族。葉特鳳妻張氏於嘉慶七年（1802）辭世，至道光七年（1827）後人為其擇葬於大牛欄庄下埔頂後湖嶺溪仔墘，相傳墓地為鯉魚穴，係一藏風納氣的風水寶地，故裔孫得其庇蔭，而能世代昌盛。⁶⁴

竹塹彭氏開臺始祖彭開耀，原籍惠州府陸豐縣吉康都五雲洞駱布寨，於乾隆三十年代初期攜眷渡臺，最初落腳於竹北頭前溪王爺壟附近。乾隆三十六年（1771），遷居竹塹枋寮，旋因此地僻處山間，復受到原住民的威脅，乃舉家南移至樹杞林（今新竹縣竹東鎮）一帶，從事農稼墾荒事業。數年間拓地百甲，家道大興。爾後彭氏子孫秉承祖業，而能世代昌隆、人才輩出，除了自身的努力之外，更將現世的成就歸功於祖宗的護佑。彭氏後人流傳如下一則開臺始祖的風水傳說：據傳彭開耀定居枋寮之際，偶收容一名自大陸逃難至臺人士，供應食宿，款待週到。某日，這名人士欲返歸故里，臨去時表明其地理師的身分，為了回報彭開耀的恩惠，乃扞點出附近一塊穴屬「美人獻花」的風水寶地，並聲稱彭氏先人如能安葬於斯，後代子孫必能累世興旺。至乾隆四十五年（1780）四月彭開耀生母黃氏辭世後，即依照那名堪輿先生的指示，將亡母葬在這塊「美人獻花」的佳穴上。後代子孫相

64 葉倫書總編，《葉氏春日公派下族譜》（桃園：五美公族譜編修委員會，2003年），頁10-12，17。

信，由於祖墳風水的庇蔭，使他們得以建功立業，光宗耀祖。⁶⁵

傳統風水庇蔭觀念的特質，也在於同時具有吉／凶與禍／福相互對應的一體兩面性。子孫若是一帆風順，固然應驗了祖墳風水的庇蔭有加；相對而言，子孫若是諸事不順，甚至慘遭不測，亦可歸咎於祖墳的風水不利，以至於為家族發展帶來一些負面性的影響。如原籍潮州府豐順縣錫灘鄉黃公塘的呂氏先祖呂友河，於雍正三年（1725）渡海來臺，在淡水廳竹塹竹北大眉莊拳頭山下開疆立業，並拓墾有成。但因後代族人染上鴉片、酒、賭等不良嗜好，加上時有盜匪與原住民的滋擾，造成呂氏家族在竹塹地區的事業日趨衰敗，家族聲望也日漸下降。呂氏的家道中落也牽連出一則先祖墳地的傳說：相傳呂友河骨骸經某位堪輿師在竹北拳頭山卜擇一處坐乙兼卯的「龍穴」，並聲明骨骸先下葬百日後再舉辦祭拜。但後代族人不相信這種說法，在下葬十天左右，即於道光十五年（1835）十月十二日未時完成祭拜儀式，從此該地區雞不啼、狗不鳴，附近莊民印證此處確是龍穴，故遭到有心人士的破解，致使呂氏家族的經濟產業及其名望一落千丈。⁶⁶

通觀陰宅風水庇蔭觀的核心理念，不外是環繞於生者如何藉由墳地風水的經營，以獲得現世福分與子嗣興旺的結果。此種功利意識一旦落實在具體的行為層面上，即呈現出一般大眾對於相地營葬與風水佳穴的講究。而所謂的風水佳穴的形成，主要由專業的地理形家、堪輿地師或己身通曉風水之學的地方紳民所勘定。特定的風水佳穴一經堪輿形家之流的權威認證，往往促成地方民眾長眠於此的動機。相形之下，地方官紳為了因應民眾落葬風水寶地的心理需求，在公共墳地的擇取上，對於風水形勢的因素也多所著意，以使長眠斯土的往生者，得以承受佳穴靈氣的蔭護。例如原籍廣東的奇士陳資雲，精通星占術數，於清初渡臺後定居竹塹樹杞林石壁潭莊（今新竹縣芎林

65 彭達穎編，《來臺廿三世開耀公事記》（編者自刊，1982年），頁4-5。

66 呂學諺編，《呂尚·萬春·大正·十二郎公派族譜》（世界呂氏宗親會，1991年），頁17。

鄉）。乾隆後期林爽文率眾起事，陳資雲曾與同莊劉朝珍及六張犁莊林先坤集結鄉民組織團練，抵抗林爽文部眾的侵擾，鄉民戰歿者達數百人。亂事平定後，陳資雲等人拾聚陣亡之士骸骨，並遍尋風水佳城，令亡者入土為安。隨即有竹塹枋寮莊戴元久捐出葬地一所，陳資雲等人於是「擇吉築墳，鑿穴如倉」，將所有骸骨聚葬此地。後世相傳「此穴極佳，推冠全臺」。⁶⁷

清代臺灣南北各地官設或私立的義塚，主要目的是為了提供貧疾無力或流寓客死者的安葬處所，讓廣泛的民眾享有這項喪葬救濟事業的福利。⁶⁸清代官紳設立義塚之際，有時也會顧慮到所在地點的形勢條件，或是周遭環境的風水格局，以滿足地方人士的擇葬需求。如道光八年（1828）五月淡水同知李慎彝以竹塹城外墳地供不應求，於是購置「由金山面幹龍入脈」的南勢山一帶土地公院埔頂山場，作為義塚，任民人隨處安葬。⁶⁹道光十六年（1836）二月，淡水同知玉庚以竹塹堡南關外巡司埔尾大眾寺旁，「有公山一區，平原爽塏，可以卜葬」，乃就其地捐葬寄停無主骸罐三百餘具。⁷⁰

除了公眾義塚擇置於風水寶地的情形之外，閩粵遷臺家族的風水擇葬行為，亦是清代臺灣漢人社會的普遍現象。自宋代以降，傳統中國社會素以家族的倫常關係為中心。清代臺灣漢人移墾社會的發展，家族勢力仍舊是其中主要的組成因子。置身於風水庇蔭觀念瀰漫的社會環境中，子孫為了保障家族的興盛昌達，在其為先人相地營葬的過程中，自然不會忽略墳地本身的風水因素。而民間篤信風水庇蔭與入土為安的觀念，也表現在其為先人或己身擇葬風水寶地的實際行為。

關於清代臺灣客家族群從事風水營葬的情形，在家譜、族譜、宗譜等

67 林百川、林學源，《樹杞林志》（臺北：臺灣銀行，1960年），〈列傳·名宦〉，頁89-90。後世傳聞該地為「雄牛晒地穴」，並流傳有嘉慶年間北臺著名堪輿師林瑯的識言：「大地坐在下枋寮，晒牛形穴巧如人；貴至三公並將相，必受千人萬民朝」。羅烈師，〈客家族群與客家社會：臺灣竹塹地區客家社會的形成〉，收入徐正光主編，《聚落、宗族與族群關係》（臺北：中央研究院民族學研究所，2000年），頁127-128。

68 盛清沂，〈清代本省之喪葬救濟事業〉，《臺灣文獻》，22卷2期，1971年6月，頁28-48。

69 陳朝龍等，《新竹縣採訪冊》（臺北：臺灣銀行，1962年），卷3，頁134-135。

70 陳朝龍等，《新竹縣採訪冊》，卷3，〈義冢〉，頁132；卷5，〈義冢碑〉，頁211-212。

資料中，大多載有其家族先祖的生卒時間與墓葬塋穴的風水坐向（有時也會在發凡起例中加以明示），甚至是墳地所在位置的來龍去脈、穴形格局圖示以及當初扦點風水的堪輿地師姓名，反映出後代子孫對於祖墳風水的重視。藉由陰宅風水信仰，後代子孫將渡臺先祖的墓葬地點予以神聖化，藉此凝聚家族成員的血緣認同與在地認同，作為後嗣裔孫在新開發區內安身立命的精神寄託。整體而言，為先人或親屬相擇佳穴吉壤予以安葬的日常行為，幾乎成了家族發展的主要活動之一。例如原籍惠州府陸豐縣大安墟方角都上寮鄉的羅氏先祖羅允玉，於雍正十年（1732）偕弟渡海來臺，輾轉遷徙於淡水廳竹北二堡各地，至乾隆十五年（1750）入墾大溪墘九斗庄（今桃園縣新屋鄉九斗村）。乾隆十九年（1754），羅允玉辭世，墓葬竹北二堡楊梅壠隘口寮，穴屬獅子弄球穴，坐北壬山丙向。⁷¹原籍惠州府陸豐縣三溪鄉的徐氏先祖徐雲漢，於乾隆年間攜眷渡海來臺，寓居淡水廳竹北二堡新埔枋寮庄。徐雲漢辭世後，墓葬竹北二堡後庄塚埔墘，分金癸山丁向（坐北北東向南南西），後代子孫認定此處山明水秀且龍真穴的，定可福蔭裔孫。⁷²原籍惠州府陸豐縣吉康都崙嶺鄉黃護寨的范氏先祖范昌睦，於乾隆前期與兄范昌貴相攜渡臺，擇居淡水廳新社庄。期間相傳某曾姓人士為感念范昌睦的收容之恩，回大陸前曾點出鳳山崎（今新竹縣竹北市大眉里）一處風水寶地，穴屬「蜘蛛結網形」（亦名「錦被蓋兒」），范昌睦將亡妻黃氏墓葬該地，葬後家境頗稱順利。道光初期范昌睦裔孫范汝舟（1781 - 1865）入墾坪林、上下橫坑等處（今新竹縣關西鎮一帶）並開創基業後，於道光二十三年（1843）正月重修鳳山崎祖母黃氏墳塋，范汝舟鑑於該「牛眠吉地」原係無主狀況，為圖長久安全計，同年十月特向萃豐庄業主徐熙拱認墾承租該

71 祭祀公業羅允玉管理委員會編，《祭祀公業羅允玉派下族譜》（桃園：編者自刊，2004年），頁23，26，61。

72 東海堂編，《徐氏雲漢公傳下裔孫宗族譜》（編者自刊，2003年），頁12 - 13。

墳穴地權，並立單據為憑。⁷³

就實質層面而言，清代臺灣客家族群的風水擇葬行為，其實也是一種土地使用的方式。如果相中的風水吉穴位於他人的產權界內，則可透過買賣或租借契約的形式，以取得該風水墳地的所有使用權。現存一份道光五年（1825）九月〈吳朝基立賣山關字〉中，即透露出如此的歷史訊息：

立賣山關字人吳朝基，有自置荒山壹所，坐落土名打哪叭烏嶺下庄仔山。今因堂弟邦官乏地葬兄，托中前來，求出風水壹穴，坐北向南，前至坡岸為界，後至□上為界，左至青龍山為界，右至白虎砂為界，四至分明。三面議定，時直〔值〕價佛銀壹大元正，其銀親收足訖，隨將風水壹穴，照界踏付堂弟前去卜葬兄骸，任從開剝成墳，或添砂補腦，聽其自便，不敢異言。倘日後要修理，編左編右，任其改，不能阻擋，亦不敢許他人斬肩破腦、騎龍截葬傷殺等□，亦不近穴開園損壞龍脈，以及栽種樹木蔽塞風水為礙。此二比甘愿，各無反悔。口恐無憑，合立賣字壹紙，付執為照。⁷⁴

在這份契文中顯示，買方因乏地葬兄，向賣方求給其產權山場內風水（墳地）一穴，關於其四至界址的描述，展現出左青龍、右白虎的風水形勢，也就是地理五訣（龍、穴、砂、水、向）中拱衛吉穴的護砂。⁷⁵契文中聲明銀貨兩訖之後，買方在這處土地上擁有營葬墳穴暨修整風水格局（添砂補腦）的權利，賣方除了必須禁止他人任意破壞該穴風水，己身亦不得在墳穴周遭從事任何可能毀損風水或傷礙龍脈的行為，以保穴局完好，防止生氣

73 劉澤民編著，《關西坪林范家古文書集》（南投：國史館臺灣文獻館，2003年），頁9-16，102-103。

74 潘英海編著，《中央研究院民族學研究所藏道卡斯古契文書圖文冊》（臺北：中央研究院民族學研究所，2005年），頁158-159。〈山關字〉係指買賣山埔的契約，為客家用語。

75 關於「地理五訣」的要義，參閱趙九峰，《地理五訣》（臺北：武陵出版公司，1998年據清光緒2年刊本景印），卷1，〈地理總論·五常〉，頁24b-26a。

渙散。傳統風水禁忌的深入人心，於此可見一斑。⁷⁶值得注意的是，此種透過契約文書為憑證進行陰宅墓地的交易方式，仍係承襲自閩粵原鄉的傳統慣例；⁷⁷而清代臺灣客家移民實際的相地營葬行為，也可以從風水墳地的產權取得及其使用方式，略窺究竟。

乾隆五十二年（1787）三月，宛裡社土目茅貓六干因佃人羅紹英向其求給祖遺後山寮阿末坑（今苗栗縣苑裡鎮苑坑里）山場開築土窖，雙方踏明墳穴界址後，茅貓六干立下給賣山契，將此處交與羅紹英「前去掌管，任從扞葬墳塋，永為祖業」。⁷⁸乾隆五十五年（1790），蕭實生將祖遺淡水廳銅鑼灣西片松樹坑口（今苗栗縣銅鑼鄉樟樹村）一處庚山甲向的窖堆托中賣與黃漢華，先請風水地師到窖穴踏看，確認上下左右並無墳穴相礙後，蕭實生立下歸遜舊穴老窖字，將此墳地交與黃漢華「前去展築，安葬祖骸，作為禹代家城」。⁷⁹嘉慶十二年（1807）五月，漳州府平和縣籍客民張光財向業主胡裕俊承給淡水廳興直保獅頭巖角（今臺北縣五股鄉集福村境）一處山埔，作為墓場。雙方踏明墳穴四至界址後，業主胡裕俊立下給山批字，將此處交付買主「任憑剪做成墳，永為掌管」，並聲明「龍身不得另給他人」。⁸⁰咸豐三年（1853）十月，黃雁南向鍾承欽求給楊梅壠街頭內自置埔地一所，扞作「坐東向西窖墳一穴，永遠佳城」。鍾承欽以該處地瘠不能耕作，乃立下遜讓窖墳字，將界內交付黃雁南前去開築墳地。⁸¹同治四年（1865）十月，葉庚興昆仲向業主蕭乾興承給銅鑼圈打牛崎車路下山面（今苗栗縣三灣

76 本文第六部分「風水禁忌及其衍生的社會問題」中對此有更深入的探討。

77 參閱陳進國，〈事生事死：風水與福建社會文化變遷〉，第5章，頁214-240。

78 蕭富隆、林坤山編著，《苑裡地區古文書集》（南投：國史館臺灣文獻館，2004年），頁204。至道光15年（1835）12月，羅紹英後人羅親義、羅阿信兄弟因乏銀使用，遂將此祖遺舊墳地穴賣與黃添助、黃媽扶兄弟，「任從開築補塔成墳」，並立杜賣盡舊墳風水契字為憑。同書，頁343。

79 蕭富隆、林坤山編著，《苑裡地區古文書集》，頁946。至嘉慶19年（1814）11月，黃漢華因乏銀應用，再將此窖穴賣與邱石妹兄弟，並立杜賣地窖墳字為憑。同書，頁947。

80 邱水金主編，《宜蘭古文書》（宜蘭：宜蘭縣立文化中心，1996年），第4輯，頁169。道光21年（1841）12月，業主胡三槐將同保獅頭巖角一處山埔給出張清泉「剪做成墳」，並立給山批字為憑。同書，頁175。

81 臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法物權篇》（臺北：臺灣銀行，1963年），頁1102。

鄉銅鏡村境)一穴坐北向南的土窰，業主蕭乾興立下給山批字，將此墳界交與買主前去「擇吉興工，修築安葬」。⁸²同治十三年(1874)四月，葉阿古將位於竹北一保下橫坑沙坑庄(今新竹縣關西鎮新力里)山場內一穴坐西向東的土窰，托中賣與范國禎、范錦光二人，雙方議價並踏明界址後，葉阿古立下遜管土窰字，交付買主「前去安葬掌管，永為佳城」，並聲明該處絕無混佔他人墳墓為礙等情。⁸³

前舉契字中的「窰堆」、「土窰」、「窰墳」，係風水墳地的一種代稱。清代臺灣社會一般大眾所通稱的「風水」(墓地)，或指未經埋骨的墓葬用地，或指已經安葬骸骨的墳墓。在民間各類杜賣盡根窰堆風水字、杜賣盡根風水字、甘願窰堆字等契約文書中所涉及的「風水」買賣，其對象蓋指尚未埋骨的墓葬用地，也就是墓主生前事先擇定墓壙葬地，先造假墳予以充當，即稱為窰堆、土窰、窰墳，或是蔭堆、窰穴、生窰、壽域等。除了前述因不能自葬、埔地貧瘠而出售土窰的情形之外，業主也往往基於擬葬墓穴方位宜忌不適、先祖葬後不利、另謀風水佳地或急需金錢周轉等原因，而將原穴地售出。⁸⁴

某些時候，賣主基於經濟的考量，將風水墳地作為商品來進行交易，以獲取實質的利潤。如道光四年(1824)十一月張九如因葬親乏費，將座落於六股莊山頂大旱坑排(今新竹縣關西鎮東平里)內一穴坐西向東的土塋，托中賣與林尚鵬前去興工築墳，在所立杜賣土塋字中申明該窰穴係「久年廢墳，併無安葬骸骨，上下左右亦無侵礙他人墳墓」。⁸⁵至道光五年(1825)二月林尚鵬因「不欲自葬」，再將該窰穴賣與宗兄林茂堂。⁸⁶值得注意的是，林尚鵬向張九如買進該土塋花費銀十二大圓，賣出價則為銀六大圓，

82 王正雄、施金柱主編，《臺灣古文書專輯》(臺中：臺中縣立文化中心，1996年)，頁206。

83 劉澤民編著，《關西坪林范家古文書集》，頁154-155。

84 臺灣慣習研究會原著，黃連財等編譯，《臺灣慣習記事》，第2卷上，頁133。

85 三田裕次藏，張炎憲主編，《臺灣古文書集》(臺北：南天書局，1988年)，頁163。

86 三田裕次藏，張炎憲主編，《臺灣古文書集》，頁166。

前後相隔約僅三個月，一經轉手，賺得銀四十八大圓，為最初買價的四倍，可說是一筆利潤甚高的「陰宅」投資。又如道光十七年（1837）十二月，曾益能向竹塹墾戶金廣福承給金山面公館前（今新竹市龍山里、金山里附近）山埔中坐南向北的窰築墳堆壹穴，雙方踏明四至界址後，墾戶金廣福立下給山批字，將此地交付曾益能前去「開築大墳埋葬，永作佳城」。⁸⁷至道光二十六年（1846）八月曾益能因「別尋吉穴」，將先前於道光十七年承給墾戶金廣福金山面莊公館隘寮對門山埔地內所築墳堆，以佛銀四十二大圓的價錢托中賣與林繩傳前去開築墳墓，並立遜讓山埔土窰字為憑。⁸⁸對於賣主而言，出售風水墳地的所得，自然是一筆收入；對於買主來說，風水墳地的取得，則提供了他們日後營造佳城、入土為安或轉手投資的憑藉。在這種風水地權的轉移過程中，一方面顯示出風水墳地本身具備「有利可圖」的功利色彩，另一方面，也反映出民間人士對於擇地營葬的慎重其事。

另外值得一提的是，買賣墳穴的情形不僅存在於生人與生人之間，傳統中國社會所流傳的「買地券」（或稱墓地券）的堪輿習俗，即是一種向陰間神祇購置墓地權屬所建立的契約關係。當生人替往生親屬擇定穴地安葬的時候，在形式上與陰間地主代表（如武夷王、張堅固、李定度等）立下一份買墳陰地契字，於落葬之際由道士或地師火化後，將紙灰放入棺材內或金甕中；或是書寫於金石土磚等物品上，直接置於墓穴中，據以證明亡者擁有這處風水墳地的「法定」使用權，預防陰間其他神煞的侵佔爭訟。⁸⁹

買地券的習俗約起源於兩漢時期，唐宋之際已在中國大陸南北各地流傳，尤其通行於閩粵社會。學者陳進國在〈福建買地券與武夷君信仰〉一文中，曾列舉現存的幾份宋元明清時期泉州、福州地區的買地券，在這些融入道教鬼神信仰與符鎮思想的地券中，陳進國論證其基本上具備理氣派（福建

87 三田裕次藏，張炎憲主編，《臺灣古文書集》，頁131。

88 三田裕次藏，張炎憲主編，《臺灣古文書集》，頁133。

89 張祖基等，《客家舊禮俗》，頁265。

派）風水學的色彩，講究卦位宜忌之說，至明清時期則逐漸吸納了形法派（江西派）的風水觀念，兼留意墳地周遭的山水形勢，而券文中有時也會加入唐代江西派風水宗師楊救貧（即楊筠松）的名號。⁹⁰福建地區之外，如流傳於粵東惠州府客家聚落的一份同治年間造墓地契文式，也為我們提供了類似的例證。在這份券文中，署名的神祇包括：立契地主武夷王、點穴仙師楊救貧、代筆仙人白鶴仙、說合中人張堅固、李定度等，契字前半部的內容如下：

天蒼蒼、地蒼蒼，楊公急急催龍章；天靈靈、地靈靈，祖師速速來救貧。封山破土，安葬吉人；何神不服，何鬼敢當。今據大清國廣東道惠州府龍川縣廣信都高賢甲白石上半堡管下，地名小地□□屋吉宅居住，今有陽上墓丁某名，未蒙安葬，先有陰陽請得楊公仙師，登山尋龍點穴，在於本境□□地名吉龍山上，扞有牛眠吉地一穴，某山某向，兼某分金，安葬某老大人，誠為千年之吉地，萬載之佳城，別神不得冒佔。如有違者，許某老大人轉奏上天玉皇大帝，令斬施行。⁹¹

通篇文字主要確定墓主姓名、墳穴地點及其風水坐向，並引藉楊筠松的名號來對這處葬地的風水無虞加以背書，同時申明如果有附近的凶神惡煞爭奪這處墳地，亡者（墳主）尚可根據這紙契字前去「告御狀」，呈交天庭首席玉皇大帝出面懲處這些違規的神煞。行文之中，隱約將現實人際社會的契約關係與法律秩序，投射到人們心目中似幻若真的神明世界。在這份契字的後半段，則強調本處墓地風水之形勢天成，當可妥善地發揮其庇蔭亡者後代子嗣的效果：

90 陳進國，〈福建買地券與武夷君信仰〉，《臺灣宗教研究通訊》，第3期，2002年4月，頁101－117。另參閱方豪，〈金門出土宋墓買地券考釋〉，《中國歷史學會史學集刊》，第3期，1971年5月，頁1－16。

91 張祖基等，〈客家舊禮俗〉，頁264。

天地初開之時，生成吉地一穴，玄武端正，朱雀歸依，青龍扶佐，白虎朝迎，秀水拱堂。安葬某大人以後，所應招財進寶，房屋發福，家家添丁；螽斯振振，瓜瓞綿綿。今立地契一紙，付與某老大人永遠存執為據。⁹²

多子多孫、富貴滿堂，普遍是傳統漢人社會所嚮往的福分；前引契文之中經由陰間地主對於穴地風水必將造福的認證，以滿足生者追求祖墳風水庇蔭的心理需求，相信這是買地券習俗盛行於庶民社會的主要因素。

清代閩粵客家移民入墾臺灣之後，也帶來了這項傳統的原鄉習俗。例如在一份光緒十年（1884）春月地主武夷王立杜賣字中，即提到客家籍人士邱仁華為其先母擇葬新竹縣芎蕉灣莊（今苗栗縣銅鑼鄉朝陽村）一處墳地，特向陰間武夷王承買這處墳穴的使用權。全契內容如下：

天皇皇，地蒼蒼，乾州府坤化縣子午鄉立杜賣地主武夷王，今有牛眠吉地一穴，坐落土名芎蕉灣莊吉龍山中，送與陽民孝主邱仁華出首承買。即日仝中言定買價佛銀陸拾大員正，面踏界址分明，上至青天為界，下及黃泉為界，東至甲乙木為界，南至丙丁火為界，西至庚辛金為界，北至壬癸水為界，中央戊己土為界。其銀足訖，清白色風仝中兩交明白。保係此地孝主邱仁華孺人一位，后承為居住佳城，房凡富貴，戶口添丁，名標金榜，佐轉朝廷，安葬以後，倘有凶神惡鬼爭奪此地，儒人執契投明。

昊天金闕玉聖大帝陛下，交刀寸斬決，決不寬容。

點穴仙師楊救平 中人張堅固
讀契水中魚
在場李定度

92 張祖基等，《客家舊禮俗》，頁264。

代筆白鶴仙師⁹³

契字中涉及交易對象、葬地位置、風水形勢與墓主權益的內容鋪陳，並由點穴仙師楊救平（貧）、中人張堅固、讀契水中魚、在場李定度、代筆白鶴仙師等神祇署名其後的情形，概皆傳承自閩粵原鄉買地券的固定格式。清代臺灣客家人士對於買地券的運用，也具體象徵著閩粵原鄉風水葬俗在移墾社會的一種重現。

不論是生人與生人之間的風水墳地轉讓，或是人世與冥府之間環繞於風水墳地的契約關係，概皆透露出風水之說在清代渡臺客家移民相地營葬的過程中，其實具有相當重要的規範作用。在風水庇蔭觀念的籠罩下，一個人生平的豐功偉業或一個家族的顯赫發展，並不是偶然的，而是其來有自。所謂事出有因、理所固然，後世子孫的飛黃騰達，當與先祖墳穴風水的應驗有直接的關聯。客家移民為了謀求「葬後必發」的福地佳壤，往往仰賴堪輿地師的專業素養予以扞點；為能獲取風水墳地的經營維護，通常透過契約文書的明定規範加以保障，來確保先人入土為安的權益與後人承受庇蔭的根基。而此種重視陰宅風水庇蔭的觀念及其實際的作為，也展現在客家移民對於家族祠廟風水的講究。

五、客家移民對於祠廟風水的講究

相對於私人或家族成員同居的「陽宅」，宗祠家廟可視為歷代往生先祖共處的「陰宅」。在傳統漢文化社會，宗祠家廟係宗族成員奉祀同姓先祖的神聖空間，也是宗族意識的具體實踐。⁹⁴明清時期閩粵各姓子孫發展有成之

93 洪麗完編著，《臺灣社會生活文書專輯》（臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2002年），頁439。引文中的「乾州府坤化縣子午鄉」，應係陰間地府的代稱。

94 臨時臺灣舊慣調查會，《臨時臺灣舊慣調查會第一部調查第三回報告書·臺灣私法》第2卷上（東京：東洋印刷株式會社，1911年），頁116 - 118，127 - 130。

際，大多透過宗祠或祖廟的創建與整修，來凝聚血緣族親的向心力，達成慎終追遠、敦親睦族的實質效果。家族成員為了使祖先魂骸得安，持續庇蔭後代子孫，對於祭祀先人的神聖空間，通常不會忽略傳統卜擇佳地、相吉興造的風水原則。李兆麟編《重修燕樓族譜》所附〈李厝宗祠〉中提到：「夫人欲傑其子孫，必能擇其地之吉者也；地不能擇其吉，而子孫不能傑矣」，⁹⁵即傳達了類似的意念。因此，在家族祠堂選址擇建的環節上，風水觀念也不時發揮出指導性的作用。如明孝宗弘治年間，嘉應州長樂縣黃氏族人黃福俊在縣境購置尖山宅場，並於附近勘得一處「白象捲湖」的佳穴，創建黃氏祖祠，方位艮山坤向（坐東北向西南）。⁹⁶

閩粵客家人士修建祠堂之際，也往往延請堪輿地師親臨指點，仰賴他們的專業素養，以保障祠堂的風水格局完好無礙。如惠州府陸豐縣吉康都三溪鄉徐氏八世祖徐懷軒，於明清之際營建徐氏祠宇，坐東向西。至雍正年間，由堪輿師曾魁珠主事重建，方位乙山辛向兼辰戌丁卯丁酉分金，坐透地戊辰木局。此後更陸續依從多位堪輿師的建議，改易祠堂坐向、門樓或修整門前池塘格局。⁹⁷漳州府平和縣小坪盧氏家族二房祖厝，於明末崇禎十一年（1638）改為祖祠。康熙三十七年（1698），祖祠楹木頹圯，族人遂協力集資，延請堪輿師廖萬成主事祠堂修復工程，然其時前後砂水佈局尚未完成。至康熙五十五年（1716）族人復請堪輿師廖華九親臨指導，放水填補祠堂後土及左右砂，並修整羊挑腳的風水格局，盧氏祖祠自此煥然一新。⁹⁸漳州府詔安縣二都秀篆河尾大坪邱氏開基祖邱伯順，於明代初期曾在大坪一帶建立祠宇。至清代初期，後世子孫另於注坑卜擇一處風水吉地，創建邱氏祠堂，方位坐乙向辛（坐東南東向西北西），前有列峰競秀，周遭諸水

95 李兆麟編，《重修燕樓族譜》（臺北：國立故宮博物院藏1971年手稿本微縮資料），〈李厝宗祠〉。

96 黃錦煥編，《江夏堂黃氏族譜（廣東五華尖山開基分派）》，頁1。

97 徐勝一、徐元強編，《新庄子東海堂徐氏族譜》，頁25-26。

98 盧元璞，《盧氏族譜》（臺北：國立故宮博物院藏1831年手稿本微縮資料），頁21b-22a。

環繞。乾隆四十四年（1779），祠堂前案崩壞，眾議鳩資予以修復。翌年（1780），更延請堪輿師廖帝，協助族人重修祠堂。新修落成後的風水形制，坐庚向甲兼申寅丙寅丙申分金，前方水局一橫一逆，「左水到右，水流南方」。⁹⁹

在清代臺灣漢人社會形成的過程中，基於血緣關係而設立的宗族組織，也佔有相當重要的地位。¹⁰⁰由於宗祠家廟關係著子孫情誼的聯繫與家族的發展，在孝道觀念的驅策與風水信仰的帶動下，為求祖先能在這處神聖空間中起居得安，並庇佑同宗子孫世代興旺，其座落地點的風水格局是否適宜，自然必須加以留意。清代遷臺客家移民依照風水原則擇建祠堂的情形，如惠州府陸豐縣吉康都三溪鄉徐氏先祖徐立鵬，約於乾隆二十六年（1761）隨兄長渡臺，初至竹北麻園一帶，務農為生並兼營生意，未幾遷往竹塹紅毛港新庄子（今新竹縣新豐鄉重興村）定居。乾隆四十年（1775），徐立鵬購置堂兄徐宗鵬在竹塹萃豐庄的產業。此後裔孫蕃衍，乃於乾隆末年創建宗祠，風水坐向艮山兼寅，堂前闢有橢圓形的風水池，以凝聚生氣。¹⁰¹

苗栗湯氏先祖於乾隆初期入墾淡水廳貓裡（今苗栗市）一帶，溯後壠溪而上，拓地墾耕，子孫日益繁衍。乾隆五十三年（1788），湯洪鵬等人為感念祖蔭德澤，乃結合宗親合資置產，作為祭祀祖嘗。至道光十四年（1834）更相地籌建湯氏宗祠。斯時眾人引據堪輿原理以「尋龍點穴」，最終於貓裡境內擇定一塊形屬「蟹穴」的風水佳地，以該處得山川精氣，水氣旺盛，彷彿毛蟹逆水而上，當可庇蔭子孫綿延相承，家運世代昌隆。宗祠興建工程於道光十六年（1836）八月竣工，至光緒元年（1875）十二月重修。緣於風水學上的考量，湯氏族人為能長久發揮「蟹穴」的庇蔭功能，乃

99 邱顯志編，《邱氏族譜》（臺北：國立故宮博物院藏1969年手稿本微縮資料）。

100 陳其南，《臺灣的傳統中國社會》（臺北：允晨文化實業公司，1989年訂正版），頁138 - 150。

101 徐勝一、徐元強編，《新庄子東海堂徐氏族譜》，頁3，34，57。

訓誡後代子孫，須經年保持正殿地面潮濕，亦不得任意填高或使其乾涸。¹⁰²

子孫妥善安置祠堂的風水佈局，以求祖靈庇佑後代富貴安康；家族祠廟的擇建地點如能經由風水觀念的認證，更可強化這處祖先崇拜場域的神聖性，達成相得益彰的效果。擇建於風水佳地的宗祠家廟，為後代子孫提供一事死如生的祭祀空間之餘，也可滿足其趨吉避凶的功利心態。隨著客家勢力在清代臺灣本土的擴張，各姓族人在先祖發跡地點擇建祠堂風水的作法，既是傳統風水觀念的實質表現，同時也推廣了風水習俗的影響層面，並可視為遷臺客家人士從文化移殖到在地認同的具體表徵。

傳統風水之說提供人們逢凶化吉的依循法則，注重造宅葬墳之適宜地點的取得。人們在心態上接受風水應驗的可能性，或將推促其積極地從事陰陽宅風水的實質經營。然而，由於符合風水學理的吉地佳壤在現實環境中的相對有限，加上民俗普遍企求風水庇蔭的功利意識，以至於風水觀念在清代臺灣客家聚落的實踐過程中，也曾滋長出一些牽涉到墳地風水的利益紛爭及群體衝突等社會問題，造成人際之間的緊張狀態。

六、風水禁忌及其衍生的社會問題

風水理論傳達一系列趨吉避凶的術數法則，這些法則通常是透過各種口訣式、通俗化的禁忌內容，來發揮其實質性的規範作用，並提供一般民眾簡易可行的不二法門。學者漢寶德指出：「對於堪輿家以外的大眾來說，不論是無知鄉民，或知識分子，演作的系統是沒有意義的，風水只是一些禁忌而已。所以把風水的禁忌看成風水的本身並不為過。禁忌是深植中國民心的風

102 湯金德主編，《苗栗湯氏宗祠中山堂》（祭祀公業湯家祀湯姓嘗，1990年），頁12-13。

水」。¹⁰³換句話說，對於風水禁忌的遵行，係民間人士實踐傳統堪輿之說的主要方式。

風水禁忌在堪輿學的理論層面上，根據轡頭派（形法）的觀點，主要著重龍穴砂水不得毀損的原則；依照理氣派（向法）的觀點，則大致強調墳廬坐向不得沖煞的原則。不論轡頭也好，理氣也罷，兩者皆以固守風水格局、防止「生氣」渙散為最高準則，以保障人們得以順利承受風水穴地的庇蔭，為家族親屬帶來榮華富貴的現世福分。¹⁰⁴

根據傳統風水理論，陰宅的建造既是堪輿地師尋龍點穴的完成，其構造的本身也是風水的一環；因此，不得毀墳傷塚的考量，自然也在風水禁忌的範圍之列。由於風水龍脈與護墳安穴的禁忌深入人心，使得地方公共建設或各項土地開發工程進行時，往往必須遷就這項習俗，以免激犯眾怒。如嘉慶二十二年（1817）六月竹塹監生林紹賢、廩生郭成金、鄭用錫、林長青以及當地生員、鋪戶、耆老等十餘人，向淡水同知張學溥呈告塹城東南金山面大崎雙溪口至鹽水港老衢崎一帶的墳山塚地，應由官方出面，確實維護民眾擇穴葬墳的權益，並嚴禁外人以築隘為名佔墾界內埔地，以致傷礙久葬墳塋；其餘坑澗谷地堪以開作田園的荒埔，在無妨礙已葬墳塋的前提下，始可聽任建隘之人拓墾為業。¹⁰⁵

清代臺灣農業的發展，與水利設施的興闢息息相關；水圳的開鑿因牽連遼闊，尤須規避風水墳塚，以免別生枝節，造成不必要的阻礙。如道光十三年（1833）林垂裕暨劉阿若、范阿台、鄧廷芳等人，向竹塹社墾戶廖財兄弟承給員山南重埔（今新竹縣竹東鎮三重里）青林山地一帶，擬建寮募丁、鑿圳築埤以墾荒成田。為了避免界內水圳的開鑿遭受風水墳墓的干擾，特於

103 漢寶德，〈風水宅法中禁忌之研究〉，《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》，3卷1期，1987年9月，頁6。

104 艾定增，《風水鉤沉——中國建築人類學發源》（臺北：田園城市文化事業公司，1998年），頁149-197。

105 《淡新檔案》（臺北：國立臺灣大學圖書館藏），編號17301-42。

是年十月同立合約字中，事先申明：「墾約內山林埔地，無論耕佃以及眾夥友等，不准墾內開窖墳堆，以致干礙圳路。若有先窆葬者不在禁內」。¹⁰⁶眾人約制不當的築造風水行為，俾使水利工程得以儘速完成，進一步開展山埔林地的拓墾事業。另一方面，當地方紳商、業戶向官府呈請水圳開墾時，官員事前的勘驗，有時也會顧慮到圳路所經有否沖礙民間陰宅風水的情況。咸豐六年（1856）八月初，竹北一保九芎林莊墾戶劉維翰向淡水廳呈請在大粗坑內築埤開圳，以灌溉墾田、收租補隘。淡水同知據報後，即遣派差役協同墾戶勘明附近埔地，「可否開墾墾圳，有無妨礙他人田園廬墓」。¹⁰⁷

基於防範墳地侵毀與風水破壞的禁忌原則，民間進行土地產權交易或鬮分之際，往往在契約字據上明文規範，申明買賣雙方必須維護界內風水墓穴，以防事後衍生權益爭執。如乾隆十九年（1754）八月淡水廳萃豐莊汪姓業戶立給佃批字中，提到其將崁頭厝（今桃園縣新屋鄉永安村）埔地一所售與鄭志耀掌管墾耕，契約後申明該處埔園「或揀擇吉穴安葬祖墳，抑或蓋屋居住，栽種樹木，聽其任意取裁，不敢異言阻擋，亦不許給戕傷情弊」。¹⁰⁸乾隆二十四年（1759）十月，楊志城將奇崙社口莊內自墾田一段、承買水田一所售與羅泰瑛、羅泰琦兄弟，在所立杜賣根田契中，除了說明買賣雙方的權益之外，並註稱「穀埕同廷坑畔內有墳墓一首，毋得滅毀」。¹⁰⁹

如果交易雙方所從事的買賣對象是風水墓地本身，在兩相甘願、銀貨兩訖之餘，賣主有時也會在契約文書上，向買主鄭重申明己方日後不得騎龍斬穴或毀損風水的附帶條件，既安買主之心，亦避免日後別生枝節、滋生事端，引發兩造之間觸犯風水禁忌的紛擾。如嘉慶元年（1796）三月張九力

106 吳學明，《頭前溪中上游開墾史暨史料彙編》（新竹：新竹縣立文化中心，1998年），頁52-55，179-180。

107 《淡新檔案》，編號17308。

108 臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》（臺北：臺灣銀行，1963年），頁71-72。

109 臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》，頁708-709。

兄弟將先祖遺下淡水廳竹南南勢坑泉水窠一處山崗，賣與鄉親劉峨雲以葬其父，在契字中批明「界外不得騎龍斬脈、栽種塞穴，界內並無他墳窆。隨意扞穴，不敢異言」。¹¹⁰此外，如道光四年（1824）十月霄裏明興莊業主蕭東盛立給山批土窆字中提到：

緣因自墾有山林埔地，址在銅鑼圈深窩仔五段田面。茲有土窆一穴，坐北向南，給與甘清喜安葬祖墳。……即日踏明窆穴基址，橫直各八丈。自給山批之後，任從甘清喜前去點穴安葬，永為作城，盛不敢騎龍斬穴，及生端滋事等情。¹¹¹

在這份合同書中，即清楚地傳達彼此應謹慎維持墓地完好的訊息。類似的情形，如道光四年十二月陳阿二因別尋風水葬地，乃將原本於大旱坑排內（今新竹縣關西鎮東平里）自扞的一穴坐西向東的曠墳，托中賣與林喜三前去興工築墳，並立斷賣曠墳字為憑。契字中特別聲明此墳穴內「並無安葬骸骨，上下左右亦無侵礙他人墳墓」，藉以平息買主的風水禁忌疑慮。¹¹²道光八年（1828）四月，劉集觀、劉集珠將淡水廳竹南二保矮山仔一穴坐西向東的土窆，賣與同保隘寮腳庄許家，賣主特在契約中，保證此墳穴風水並無他墳的沖煞：「上無騎龍塞穴，下無墳墓塞穴，四圍遍處並無他人墳墓干礙」。¹¹³光緒十八年（1892）三月，新竹縣竹南一保頭份街童生張贊元向楊新富等人商議加給南港小港圓山仔山場，以重修埔界內的張家祖墳。雙方踏明四至闊加界址後，楊新富等人在契字上批明界內任憑張贊元等修整祖墳，楊氏子孫人等俱「不得前後左右做窆堆為礙，亦不得栽種樹木、抵塞傷

110 《淡新檔案》，編號22507-2。

111 臺灣銀行經濟研究室編，《清代臺灣大租調查書》，頁575；臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣私法物權篇》，頁1113。

112 三田裕次藏，張炎憲主編，《臺灣古文書集》，頁165。

113 《淡新檔案》，編號35207-2。

墳」。¹¹⁴

基於風水禁忌的考量，若是自家的風水墳地、龍脈聚局遭到外人的侵毀損傷，以致於生氣渙散、庇蔭失效且有沖煞親屬之虞，自然不會輕易地善罷干休。緣於吉地佳穴一地難求的吸引力，清代臺灣客家聚落因侵葬墳塋、盜葬墓塚或混葬他人祖墳地界而引發的訟案，也不乏其例。如咸豐二年（1852）五月淡水廳竹北二堡新埔莊民劉滿福位在鳳山崎坪頂的父墳風水，遭坎頂莊民曾不在墳左畔后土內明堂砂水間佔葬戕傷，並掘毀其父骸罐。劉滿福姪劉明等人前往查明時，復為曾不率眾毆傷。劉家墳地遭人葬傷侵毀之後，六房子孫同感坎坷不安。劉滿福於是將曾不葬傷毀墳、沖煞親屬等情事，呈告淡水廳衙門處置。淡水同知張啟煊飭差勘驗後，判定曾不佔葬戕傷劉家祖墳一事屬實，即傳訊被告予以究辦。¹¹⁵

光緒四年（1878）二至七月間，新竹縣竹北二保溪州莊民呂標、呂碧與同莊范輝雲等人，因苦苓腳埔業的墳塋地界問題而引發訟爭。呂標、呂碧指控范輝雲貪圖界內呂家祖墳穴吉，僱工趁夜掘毀墳骸，強行佔葬；范輝雲則宣稱自己係在距離呂家祖墳相隔五百餘步之處，新扞一塊巽山乾向（坐東南向西北）的墳穴，並無毀墳盜葬之事。署臺北知府兼攝新竹知縣林達泉根據雙方控詞，飭派差役協同當地總理、保正前去查驗契字，實地勘明墳塋界址。眾人在相隔范家祖墳兩步之側發現平毀的痕跡，初步判定為呂家祖墳的原葬地點，故推斷范輝雲侵界佔葬一事似乎屬實，隨即將此情呈告新竹知縣拘訊究處。¹¹⁶

光緒十八年（1892）三月，新竹縣竹南一保頭份街童生張贊元欲重修造橋口圓山仔的祖墳，乃向山主楊新富等人加給山批丈尺，以擴展墳地風水堂局。同年八月，張贊元擇吉重修之際，林恒、林友傳等人以張家祖墳的拓

114 《淡新檔案》，編號35212-2。

115 《淡新檔案》，編號35201。

116 《淡新檔案》，編號22505。

地範圍，恐將傷礙其下方的林家祖墳，於是出面阻止張贊元的修墳進度，彼此因而結下怨隙，隨後於同年十二月對簿公堂，控爭墳界。新竹知縣葉意深為此，特遣派中港街莊總理陳如藩、地保葉文和前往調處，規勸張贊元將穴場稍移左側，免傷林家祖墳龍脈，以使兩造祖墳相安無事。翌年（1893）二月，雙方互立具甘結狀而息訟。¹¹⁷這是子孫為保祖墳免遭他墳沖礙而控爭墳界的案例。

在民眾控爭墳山地界或爭奪風水葬地的訟案中，通常由於年代久遠而滄桑物換，使得訴訟雙方所持契約內載界址與現實地形、地物之間偶有落差，官府人員既不易辨明確切的產權地界，針對兩造之間的證詞也未能遽下論斷，以致於訟案往往陷入膠著狀態，延宕多時而難予息訟。如同治九至十年（1870 - 1871）淡水廳城民柳波以胞兄柳所葬於北埔赤柯坪山的墳骸，遭到竹北一保金廣福佃戶溫阿佛毀滅骸罐並佔地築陂，乃具告淡水廳衙門予以究辦。由於原告柳波所指稱的地界，牽涉到金廣福墾戶姜榮華與被告溫阿佛的業佃關係，增添了此案內情的複雜性，一時之間難以結案。¹¹⁸光緒四至六年（1878 - 1880）間，新竹縣竹南二保貓裡街童生劉福受與南勢坑葉阿義、葉阿松等人，因龍頸坪唇一帶的墳界權屬問題而對簿公堂，彼此互控對方越界毀墳佔築風水，以爭取自家名實相符的祖墳葬地。此案興訟數年，亦懸而未決。¹¹⁹光緒六年（1880）五至八月間，新竹縣竹南四保頂店莊民陳希賢與同莊陳炎控爭埔地山業一案，其中因涉及界內風水窖穴的侵佔及歸屬問題，令雙方的權益糾紛備顯激烈，同時也加深了地方官員判定是非對錯的困難度。¹²⁰在前述各項案例中，主政官員遣派差役前去查核契據與地界，以作為判案的參考；卻因書面與實際的界址混淆不清，難以精確斷定，而影響

117 《淡新檔案》，編號35212。

118 《淡新檔案》，編號22407。

119 《淡新檔案》，編號22507。

120 《淡新檔案》，編號33902。

全案的處理進度。

另一方面，訴訟雙方控爭墳地的目的，自然是為了追求最終的勝訴，因而在證詞之中，通常會渲染對於己方有利的條件，硬指對方的不是之處，如此一來，也使得案情易於陷入疑雲重重、撲朔迷離的局面。如光緒八年（1882）十月新竹縣竹南二保牛欄埔莊民吳振益控告二湖莊彭阿苟、彭阿吟昆仲層墳佔築、霸業滅骸一案，吳振益在呈文中，提到他承祖遺置大埔頂山崗一處，內有土窖二穴，分別安葬其叔祖和叔祖母。同治年間，二湖莊彭阿苟昆仲先在吳家祖業地界內私立窖堆，賣予楊義賢築葬。吳振益因其私築土窖之處對於吳家祖墳並無大礙，所以未加追究。然而，彭阿苟昆仲卻得寸進尺，又在地界內另謀一穴，對外招賣圖利。吳振益見其貪得無厭，於是出面勸阻，仍舊無濟於事。彭阿苟兄弟續於光緒八年（1882）八月掘毀吳振益叔祖母墳墓，將原墳穴假借土窖之名，再賣給楊義賢築葬。¹²¹相形之下，當被告竹南二保二湖莊彭阿苟得知吳振益的控詞之後，隨即呈稟新竹縣衙門申訴冤情。呈文中，彭阿苟舉證他於咸豐十一年（1861）十月自鄭養買過二湖莊營盤頂一處山埔；到了同治年間，楊義賢向他購置山界內兩穴墳地以葬親骸，嗣後更就山批界內開築窖堆一穴，以維護此二墳墓免遭外人葬傷。不料光緒八年（1882）八月牛欄埔莊吳振益竟指稱楊家墳墓為其祖墳窖堆。彭阿苟以契字為憑，宣稱吳振益在營盤頂界內既無寸土產業，又無祖墳墓穴，可見其滅骸佔築的呈控，全屬子虛烏有的誣陷。新竹知縣徐錫祉根據兩造之間的控辯證詞，遣派差役前往查勘，檢閱山埔契字，並傳訊當事者，覆案雙方控詞予以究辦。¹²²姑不論本案最終的判決為何，在雙方針鋒相對的控文中，其實仍有一項交集，那就是墳地風水的權益攸關且有利可圖，令兩造之間互有力爭到底、勢不罷休的態勢。

121 《淡新檔案》，編號35208。

122 《淡新檔案》，編號35208。

類似的訟爭情形，如同治十一年（1872）四月淡水廳竹南二保貓裡西山莊民林進華具告徐東桂等人盜賣田業、毀傷祖墳一案，原告林進華於呈文中指稱其先前承祖遺置莊內一處田業，旁有祖墳一穴與此業毗連。同治十年（1871）七月，其堂叔林阿五將田業私賣予徐東桂及其孫徐欽賜等人；翌年（1872）正月，徐東桂偕孫率領人丁掘毀田界旁林進華祖墳，將骸骨移置他處，並將原墳地開闢成田。淡水同知據告後，初步認定林進華的控辭疑點重重，隨即飭差驗契加以究辦，查明該田業係由林阿五憑中立契賣與徐東桂等人，而田界內亦無林進華的祖墳；先前林進華的控辭中所謂盜賣田業、越界毀墳之事，純屬無中生有的捏辭誣控，冀圖從中獲利。是年七月，此案經雙方具立甘結狀後息訟。¹²³在這場藉毀墳之名而興訟謀利的案例中，當事者捏控對方盜賣田業而另闢田園的情節，特以毀傷祖墳為焦點，來爭取官府對於己方的同情，此舉正強化了毀墳一事本身所具有的「聳動力」。

在風水觀念濃厚與孝道思想普及的傳統漢文化社會中，陰宅風水的妥適與否，既攸關先人亡靈的安息，也影響到後代子孫的發展。由於陰宅風水本身的重要性以及吉壤佳穴的有限性，進而凸顯出毀墳傷塚行為的嚴重性。明清時期閩粵原鄉地區即常因墳山風水的佔奪毀壞，引發各鄉族姓之間激烈的利害衝突。¹²⁴流風所及，清代臺灣各地家族與家族之間或家族親屬之間，也往往因墳墓風水遭受侵毀而投官興訟。如同治四年（1865）淡水廳竹南一保中港街民林良賀將買過同街謝春元的大湖尾埔田，轉售予同保中港海埔莊民許明智，原契內批明界內抽出謝家祖墳一穴，不得混佔侵毀。至同治十三年（1874）三月林良賀聯同謝春元遺孀謝李氏長子謝連勝等人，指控許明智在契界內開築埤塘而毀傷謝家祖墳，此後並數度向其索討原本地界內的風水墳穴。許明智出面澄清卻未獲對方的釋懷，兩造之間隨即爆發一場針鋒相

123 《淡新檔案》，編號33801。

124 胡煒崙，《清代閩粵鄉族性衝突之研究》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所，1997年），頁422 - 426。

對的爭訟。¹²⁵光緒十五年（1889）四月，新竹縣竹北一保北埔莊民劉細苟田埔遭吳鳳、吳章昆仲等人強行侵佔，並毀傷界內三穴祖墳。劉細苟於次月八日呈告新竹縣衙門，予以拘訊究辦。¹²⁶

清代閩粵客家移民開發臺灣的方式，主要仰賴於農墾事業的拓展；而客家移民從事各項農業生產，首先必須奠基在耕地的取得及其有效的利用。清代中後期由於渡臺人口的持續增長與臺地生齒的日益繁衍，在土地的供應相對有限的情形下，逐漸醞釀出人際社會種種涉及土地使用問題的磨擦。人煙群集的客家聚落往往因田園埔地相互交錯，造成產權界域的混淆不清，這時，各家的祖墳通常可以作為確認地界的辨識物。然而，當地方民眾闢墾農地的過程中，若是有意或無意地越界傷礙別家的祖墳風水，也不免衍生出彼此間的糾紛。如同治十年（1871）淡水廳竹南二堡黃芒埔莊民吳阿福將石埔莊內一處水田，賣與邱貴秀昆仲承管。田園內原有吳家祖墳一穴，雙方立契時曾踏明墳地界址，並約定邱秀貴昆仲不得越佔築傷。嗣後吳新福因原籍粵東嘉應州祖祠為太平軍毀盡，乃返回內地修理。邱貴秀昆仲趁吳新福離去之際，與賴琳恩、林劍峰等人同謀，在距離吳家祖墳後五丈的墳界內築造一座茅屋，並將原墳堂削盡，開作田地。吳新福於光緒八年（1882）歸來後，見祖墳地界遭到損傷，十一月向新竹縣衙門控告邱貴秀等人背築傷墳、削墳墾田，呈請官府驗訊究辦。縣令徐錫祉據報後，即遣飭差役前赴該地，勘察墳界並覆核契字。¹²⁷此外，如光緒二年（1876）新竹縣九芎林莊民盧義以胞弟盧茂秀葬在員嶼仔崁下塚埔界內的墳骸，遭員嶼仔莊民甘阿房、甘辛元父子闢田掘毀，移置在附近有應廟之處，乃於同年六月呈告新竹縣衙門處置。¹²⁸光緒十年（1884），新竹縣竹南四保營盤口莊民李溪水位在社尾

125 《淡新檔案》，編號35205。

126 《淡新檔案》，編號22425 - 52。

127 《淡新檔案》，編號35209。

128 《淡新檔案》，編號35213。

營盤前莊的父墳，遭同莊郭九盤等人掘毀後開田播種。李溪水向阻被辱，投訴總理、保正亦莫可奈何，於是將父骸移徙別葬。翌年（1885）春，郭九盤復在李家墳地周圍闢田作坵，並陸續侵佔李家房孫鬮分田業。光緒十二年（1886）十一月，李溪水將郭九盤等人毀墳佔闢情事，呈告新竹縣衙門拘訊究辦。¹²⁹

傳統風水理論強調，先人墳穴如果遭到外人的侵毀佔葬，將不利於子孫的身家性命。¹³⁰由於一般民眾普遍相信祖墳風水的庇蔭對後代子孫有直接的影響，一旦人際之間產生現實的利益衝突，某些時候，也會刻意將對方的祖墳地穴毀壞，以使亡者庇蔭無效、生者災禍臨頭，來作為報復的手段。如乾隆前期陸續拓墾淡水廳竹北一堡六張犁（今新竹縣竹北市東平里六家）一帶的林氏家族，其族人林繩褒於道光十一年（1831）中式武舉，翌年相度頭前溪北岸一處「龍舟吐珠」的吉穴，掘土填池，創建問禮堂，作為家族裁判所。建堂不久後，林氏第五房林繩玷長男林其孝忽告夭折，林繩玷、林繩魁、林繩仲將此不幸事故，歸咎於林繩褒建堂之際敗壞地理，以致殃及族親，乃私下掘毀林繩褒祖父林先坤墳墓以為抗議，而將該塋墓原屬「烏鴉落洋」的吉穴格局予以敗壞。此後，林氏族眾亦相繼指責林繩褒破壞地理所衍生的不良後果，於是造成家族成員之間的對立心結。而林先坤的墓穴風水，不竟成為這場糾紛中無辜的「替罪羔羊」。¹³¹這是族親之間因風水問題而引發糾紛，轉而將對方直系祖墳毀傷以資報復的例證。

光緒十三年（1887）十一月，竹北二堡五份埔莊監生詹渠源侄親詹阿深等人，欲佔築詹渠源位於五份埔山頂的田業，因詹渠源未予允准，詹阿深等人遂於同年十二月六日率領黨徒各執器械，將五份埔山頂詹渠源的老母壽墳（生墳）毀廢，並將聞訊前來阻止的詹渠源次子詹阿坤強擄而去，加以禁

129 《淡新檔案》，編號22516。

130 徐善繼、徐善述，《地理人子須知》，〈瑣言〉，頁3a-b。

131 林保萱編著，《西河林氏六屋族譜》，頁20-21。

錮。詹渠源於十二月中向新竹縣衙門呈控詹阿深等人佔築毀墳情事，知縣方祖蔭隨即飭遣差役前往該處查辦，究懲為非作歹之徒。¹³²這是族親因侵佔埔地不遂而毀棄對方界內墳墓以資報復的案例。

從前述各類爭葬墳地、侵毀風水的實際案例中，我們可以看到風水墳地在清代臺灣客家族群心目中的重要地位。地方人士為了保障自家不容外人侵犯的墓葬權益，若是自力救濟無功或私下調解不成，終須仰仗官方的力量來主持公道，以「還我墳地」。清代臺灣社會因毀墳佔葬所引發的衝突事件，適足以反映風水庇蔭觀念既深且廣的影響力。值得注意的是，在這些風水糾紛事件之中，往往也牽連到客家、福佬的族群背景或閩粵、漳泉的祖籍成分。光緒十一年（1885），新竹縣竹北二保新埔街潮州饒平籍劉姓業主因在鳳山崎頂牛埔塚地內栽植茶欖，不准外莊人士牧牛，並且戕毀界內墳墓，糟蹋亡者骸骨，而與竹北一保新社莊泉州永春籍的羅、林、呂、周、盧等數姓，以及包括新社原住民在內的其他人士結怨。同年八月下旬，羅姓率眾百餘人攜械掘毀劉氏地界內茶欖，另洗劫劉家財物，自此引爆一場為期三年的爭訟。由於彼此之間存有福、客祖籍的身分差異，使得這場紛爭的背後，平添了幾許地緣群體對立的色彩。¹³³

在本文前面所舉證的多項爭葬墳地、侵毀風水的案例中，除了族親之間的糾紛之外，清代後期淡水廳（新竹縣）竹南與竹北等保閩粵異籍雜居的地區，不同族姓之間涉及墳界控爭或佔葬毀墳的利害環節上，某方人士如有持械鬥毆的暴力行為，特別會引起地方官員的注目。尤其在北臺各地分類械鬥頻傳的時刻，這些鄉族性的風水衝突事件更令官方備覺敏感。官方針對不同族姓之間爭葬墳地、混葬風水與毀墳發塚的紛爭，大多擔任仲裁者的角色居中協調，或訴諸法令以嚇阻類似的不當行為，以平衡臺灣社會各群體之間的

132 《淡新檔案》，編號35211。

133 《淡新檔案》，編號22514。

利益關係。風水禁忌在清代臺灣客家聚落的茲事體大乃至於在整個漢人移墾社會的牽連甚廣，於此可見。

七、結論

有清一代，閩粵客家移民重新在臺灣社會延續原鄉的生活方式，在因地制宜的同時，也將傳統風水葬俗帶入移墾地區。遷臺客家移民對於相地營葬的重視與風水寶地的講究，秉持陰宅庇蔭的觀念為己身或先人妥擇風水吉地的作為，最終目的還是回歸到現實利益層面的考量，以滿足生人心理上的「趨避」需求。透過風水葬俗的日常實踐，「一命二運三風水」、「山旺人丁水旺財」的傳統價值觀念，也逐漸散佈在十七世紀以來閩粵漢人新闢的這處海天孤島上。

另一方面，風水葬俗的實踐，有時也為清代臺灣客家聚落製造出一些衝突事件與脫序問題，舉凡爭葬墳地、侵毀墓塚之類的社會衝突，以及據墳勒索、盜葬圖利而致對簿公堂、訟爭不斷的權益紛擾，使得「風水」這套講究吉凶休咎的術數法則讓不少當事者嚐到了咎由自取的苦果。通觀這些社會問題的產生，大多導因於「風水」本身所具有的功利色彩，以及民眾過度迷信吉壤佳穴的庇蔭效用所致。此種現象，也間接印證了客家研究者羅香林之「客人頗迷信風水」的說法。¹³⁴然而，不容否認的是，這類風水糾紛事件的本身，既從側面反映出客家移民勢力的擴展，並可視為清代臺灣移墾社會的形成過程中所衍生出的流俗弊端。

傳統風水葬俗的庇蔭觀，其實是以家族為中心所形成的價值觀；藉由這套價值觀念的實質運作，既維繫族親之間血濃於水的倫常關係，同時也攸

134 羅香林，《客家研究導論》，頁174。

關於遷臺移民與新闢土地之間的緊密聯繫。過往習於「處處為客處處家」的客家族群藉由風水葬俗的實踐，陸續在清代臺灣各處落地生根，繼而開枝散葉；透過陰宅風水的庇蔭觀念，後代子孫賦予先祖墓葬所在地一神聖化的色彩，藉此凝聚家族血緣認同與空間地域認同，作為家族後嗣在臺灣這塊「新故土」上安身立命及未來發展的心理憑藉。學者謝劍在〈為有源頭活水來：客家研究的回顧與前瞻〉中指出：

和海外華人移民的其他族群相比，客家人雖也重視事業有成可以光宗耀祖，不同的是強調落地生根和表現出對「客居」地的高度適應，而非祈望返回故里以便落葉歸根。這不是說客家人沒有思念故鄉的情懷，而是反客為主執著在新居地的發展。¹³⁵

對於遷臺客家移民而言，風水墳地與祭祖祠廟的存在，使得臺灣這個原本的「他鄉」變成了「故鄉」，這既是一種在地認同的具體象徵，也就此成為後代子孫墾殖臺灣本土的精神寄託。如以海峽兩岸的歷史因緣作為思考主軸，這固然是一種民俗文化傳承的「內地化」；但若以臺灣為主體加以考量，則遷臺客家移民的落葬斯土，也可視為一種落地生根的「在地化」（土著化）。¹³⁶而傳統科舉制度中以祖墳有無來認定應試者是否入籍臺灣而非冒籍的規定，亦強化了遷臺客家族群此種「在地化」的趨勢。¹³⁷

本文以風水葬俗為對象，考察清代臺灣客家族群如何經由「內地化」的民俗行為完成其「在地化」的墾殖結果，在福爾摩沙島上逐漸擺脫「東方吉普賽人」的宿命。最終，筆者猶希望藉由本文的初步研究結果，作為進一步探索古往今來臺灣客家族群之風水民俗的起點，最終能建構出一套針對臺灣

135 引見賴澤涵主編，《客家文化學術研討會論文集》（臺北：行政院客家委員會，2002年），頁6-7。

136 有關「內地化」、「土著化」（「在地化」）的內涵，參閱陳其南，《臺灣的傳統中國社會》，頁151-180。另參閱黃永達，〈從「開基祖」稱謂及開臺祖派下「公號」與移墾地的關係看臺灣客家人的在地認同〉，收入賴澤涵主編，《客家文化學術研討會論文集》，頁39-53。

137 莊吉發，〈從檔案資料看清代臺灣的客家移民與客家義民〉，頁267-270。

客家風水學之理論與實務的認知體系。至於清代臺灣客家族群的風水葬俗與閩粵原鄉的差異性，或是臺地客家與福佬兩大族群的風水葬俗究竟有何不同之類的課題，容有待來日另文探究。¹³⁸

¹³⁸ 感謝國立中央大學歷史研究所吳學明教授督促筆者撰寫本文，同時感謝國立臺灣師範大學歷史學系莊吉發教授對於本文的指教。當然，本文如有任何缺失，由筆者負責。

