

「地方性」的生產與建構 ——六堆客家聚落拓墾傳說的風水實踐*

徐國明**

摘要

本文將重新審視至今仍流傳於六堆地區客家聚落的拓墾傳說，試圖探討其中涉及的風水實踐現象，用以凸顯中國傳統風水文化是如何藉由拓墾傳說的論述性實踐（discursive practice），形構成聚落本身的「地方性」（locality）脈絡及內涵。具體來說，透過六堆聚落拓墾傳說的敘事內容，不難發現一個聚落空間的形成和發展，不只是周遭環境景觀的改變，其中更蘊含著風水文化的靈諭（inspiration）、認知與詮釋，特別是風水師的實際操作，以及一般人對於風水文化的認識和反應。尤其，聚落空間與地理風水的相互構成，其實也反映出地方居民已經從簡單的環境認知，逐漸朝向多元複雜的空間實踐（spatial practice）發展。這樣一來，必須追問的是，在六堆地區不同聚落的社會、地理及歷史脈絡中，風水文化是如何被認識、實踐的？並且，藉由「傳說」這樣特殊的文學形式，風水文化又開展出什麼樣足以辨識、理解與應用的論述性實踐？最後，在拓墾傳說的風水實踐下，究竟生產、建構出什麼樣的「地方性」意義？而這些提問或觀察，將有助於凸顯六堆聚落的風水文化是如何借助拓墾傳說的流傳、變異，持續地改變、適應地方社會的需求，在聚落發展上產生相當的影響作用。

關鍵詞：六堆、地方性、拓墾傳說、客家、風水、敗地理

* 本文部份研究成果，承蒙當時行政院客家委員會臺灣客家文化中心籌備處辦理「六堆聚落主題一：拓墾與傳說」調查研究案（2009-2010）的補助，謹致謝忱。投稿《興大中文學報》階段，三位匿名審查委員給予的修改建議，讓論文得以更加聚焦，在此一併致謝。

** 國立中興大學中國文學系博士候選人。

The Production and Construction of Locality: The Fengshui Practice from the Cultivation Legends of Liuk Tui Hakka Settlements

Hsu Kuo-Ming*

Abstract

This paper reexamines the cultivation legends that currently exists in Liuk Tui Hakka settlements and attempts to discuss the fengshui practices involved. This paper also explores how the Chinese traditional fengshui culture is emphasized through the discursive practice of the cultivation legends and how the fengshui culture constructs the context and content of the community's locality. To be specific, according to the narrative of the Liuk Tui cultivation legends, it is obvious that the formation and development of the settlement's spaces are not merely changed according to its environmental landscape. The spatial development is also influenced by the inspiration, recognition, and interpretation of fengshui culture, the actual practices of the fengshui masters, and the acknowledgment and reaction to fengshui culture among the general public. The interaction between settlement spaces and geomancy fengshui, in particular, reflected that the environmental knowledge of local residents has gradually developed into a multiple and complex spatial practice. Therefore, it is important to examine how the fengshui culture was acknowledged and practiced among different settlements of Liuk Tui within its social-geometrical-historical context. Through the distinctive literature genre of "legends", how was the discursive practices of the fengshui culture which is identifiable, understandable, and applicable been developed is an essential prerequisite. Lastly, this paper also inquires what "locality" meaning does the fengshui practices based on cultivation legends produced and constructed. These observation and inquiries will help highlight the fengshui

* Doctoral candidate, Dept. of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

culture in Liuk Tui settlement and demonstrate the continuing changes and transformation of the application of the cultivation legends according to the local demands, which greatly influenced the settlement's development.



Keywords: Liuk Tui, locality, cultivation legends, Hakka, Fengshui, destroy the geomancy

「地方性」的生產與建構 ——六堆客家聚落拓墾傳說的風水實踐

徐國明

一、前言

關於「風水」(geomancy)概念在中國歷史的發展脈絡裡，已然經過不同朝代政體和思想學說的生產、詮釋或推衍，不只具有相當繁複、龐雜的文化論述，也相對缺乏系統性的知識結構，眾說紛紜，常覺不解。事實上，溯源「風水」一詞的生成演變時，可以發現在中國近世亦被代稱為勘輿、青烏、青囊、相墓／相宅、地理／地里等不同用語¹，並且，透過相關歷史典籍的爬梳、整理，普遍認為漢代已有一種較具規模的風水之學²，直至相傳為晉代郭璞(276-324)所著的《葬書》出現，正式確立了風水的哲學基礎與價值觀念，連繫著哲學與形相之間的關係³，特別為人所熟知的「氣乘風則散，界水則止，古人聚之使不散，行之使有止，故謂之風水」⁴，即是風水的理論根基。但值得注意的是，南宋理學家朱熹(1130-1200)曾經清楚分析冀都(今北京)的地理空間及其風水現象⁵，這一方

¹ 劉祥光：〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》第45期(2010年6月)，頁5。

² 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》第2卷第1期(1983年6月)，頁130；蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》(臺北：麥田出版，2004年10月)，頁169-174；劉祥光：〈宋代風水文化的擴展〉，頁8。

³ 漢寶德認為，《葬書》將抽象的「生氣」概念落實到可以具體觀察的風(藏風)與水(得水)，提示了山川形勢的法則，可參見漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁130-131。

⁴ 晉·郭璞：《葬書》(合肥：黃山書社，2009年，清文淵閣四庫全書本)，不分卷。

⁵ 「冀都是正天地中間，好箇風水。山脈從雲中發來，雲中正高脊處。自脊以西之水，則西流入于龍門、西河；自脊以東之水，則東流入于海。前面一條黃河環繞，右畔是華山聳立，為虎。自華來至中為嵩山，是為前案。遂過去為泰山，聳于左，是為龍。淮南諸山是第二重案。江南諸山及五嶺，又為第三四重案。」宋·黎靖德編，王星賢點

面呈現出朱熹通過《葬書》的風水原則來解釋當時的中國自然地理，突破以葬爲主的限制，進而促使風水文化開始關注山脈起伏、河川流轉的形勢，藉以認定環境形相與「生氣」之間的關係，一方面更顯示出風水的自然環境架構，在宋代時已被廣泛流傳⁶。誠然，劉祥光認爲風水文化在宋代有「擴」與「展」的變化，而朱熹流露出的風水觀真切地反映出南宋理學面對風水文化的重要轉折，尤其是長久以來，區分爲江西和福建兩大流派的風水文化論述，其分殊的起始很可能亦是源於南宋時期⁷。

無論如何，當前我們對於風水文化的認知基礎，主要還是奠基於江西派和福建派的論述框架，前者又可稱爲巒頭派、形法派或形勢派，因活動區域位於江西而得名，此一派別著重於巒頭形勢（即周圍的地形環境），希望在空間形相上達到天人合一⁸，也就是「把自然的景象，看爲宇宙生命現象的呈現」⁹；至於後者，講究的是方位理氣、五行八卦或宗廟吉凶，經常借助羅盤觀察定向，起初以福建爲流傳區域，其後衍生出三合派、三元派、游年八宅法及九宮飛星法等不同理論和方法，強調空間與時間的運動變化¹⁰。時至今日，這兩派別的風水理論或多或少也交相混融，只是分析視角和重點仍有差異。除此之外，隨著近代西方學者相繼投入中國研究（Chinese Studies）領域，所謂的風水文化也被視爲中國特殊的社會文化現象，來自不同領域的西方學者開始引入各種新興學科知識展開相關研究、對話辯證，以期發展出更爲精準的理性論證¹¹。

普遍來說，對於風水文化的探討、實踐，幾乎關係著我們的日常生活，像是住宅方位和坐向格局可能影響的運勢吉凶，或者是如何透過祖墳風水的地理位置、空間狀態來判斷個人或氏族興盛衰敗的原因，甚至是維繫社會文化的和諧關係及道德倫理。藉此，不難理解風水文化發展出來的獨特空間架構——建立在一

校：《朱子語類》第一冊（北京：中華書局出版，1988年8月，清光緒庚辰賀瑞麟校刻本），頁29。

⁶ 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁146。

⁷ 劉祥光：〈宋代風水文化的擴展〉，頁24-25。

⁸ 張昶：《臺灣奇譚：民間地理風水傳說》（臺北：臺灣書房出版有限公司，2008年3月），頁13。

⁹ 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁134。

¹⁰ 張昶：《臺灣奇譚：民間地理風水傳說》，頁13-17。

¹¹ 葉春榮：〈風水與空間：一個臺灣農村的考察〉，《空間、力與社會》（臺北：中央研究院民族學研究所，1995年12月），頁324-325。

套氣、山、水的觀念上¹²——反映出的是中國傳統天人合一、天人感應的宇宙觀（worldviews），也就是「以人所站立的位置為中心，建立自然景物與我們之間的相對關係」¹³。簡要地說，漢寶德認為「風水是我們對自然的看法」¹⁴。然而，林開世卻對此拋出相當具有批判力的反思，他認為風水實踐的主要目的是為了「擇址」，而風水的原則或規律往往來自於重複地引用過去那些具有權威的形上學概念與分類架構，以致於「所謂的和諧或感應，其實就是如何推算、操弄出一個符合這些框架要求的位置」。有鑑於此，林開世提醒我們，「研究風水的重點應當轉向它們是如何被組合起來、如何被使用，以及如何繼續地演變」，藉以凸顯更具經驗性和動態生成（becoming）的研究取向¹⁵。

顯然，在這樣看似針鋒相對的風水論辯裡，關鍵問題在於當前的風水研究缺乏一個重要的思考向度，亦即「風水不只是一種理論上的論述，它還是具體的實踐活動。我們不能只討論它呈現在文本之中的理想與模式，而忽略其在實際脈絡中所產生的效果與生產出來的東西」¹⁶。的確，當中國風水文化自 17 世紀開始，伴隨著閩粵渡海來臺參與拓墾的移民而落地生根時，無論是「居葬擇地、聚落形成與地域拓墾，逐漸在臺灣這塊海外新天地擴展漢族風水信仰的文化版圖，並形成一種『在地化』的生活方式」¹⁷，清楚展現風水文化的在地實踐。因此，倘若我們試圖重探臺灣風水文化的生成、發展及實踐，並且，從中觀察風水文化如何因應當時臺灣各地方社會的自然環境、歷史情境及族群關係，隱而不顯地發揮其文化效能或社會實踐的功能時，便能夠具體掌握、呈顯風水文化本身具有的脈絡性意義（context-sensitive）。

藉此，本文將重新審視至今仍流傳於六堆地區¹⁸客家聚落的拓墾傳說，不同

¹² 葉春榮：〈風水與空間：一個臺灣農村的考察〉，頁 328。

¹³ 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁 136。

¹⁴ 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁 125。

¹⁵ 本段引述林開世對於風水研究的批判性思考，皆出自於林開世：〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，《臺灣人類學刊》第 5 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 72-73。

¹⁶ 林開世：〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，頁 65。

¹⁷ 洪健榮：〈清代臺灣士紳與風水文化的互動：以「開臺進士」鄭用錫為例〉，《臺灣史研究》第 19 卷第 4 期（2007 年 12 月），頁 72-73。

¹⁸ 一般所稱的六堆地區，主要位於臺灣高雄市、屏東縣兩地，其形成脈絡是從清代康熙 60 年（1721）發生的朱一貴事件開始，當時借助客家聚落的動員，組織成為一種特殊的半軍事化民兵組織，劃分為六營（前營、後營、左營、右營、中營、先鋒營），「若

於直接探討地理空間的風水格局，或是風水師、風水術的實踐樣態，特別著重於風水文化的文學生產、歷史再現與認同建構等「地方性」¹⁹ (locality) 課題，誠如胡萬川說的，種種和風水有關的傳說 (legend)，除了強化風水信仰，成為風水文化體系不可或缺的一部分之外，更反映了一種和命運有關的價值認知²⁰。也就是說，當渡海遷徙至臺的客家先民身處於一種不穩定、不安全的拓墾狀態時，如何透過地方集體成員的認知、感應，再次將中國傳統風水文化中的信仰意念重新內化於人的命運、生命，與其生死與共，進而構築出一個地方 (聚落) 重要的精神結構，像是生命禮俗、祭典儀式、宇宙觀等，而「傳說不只是作為信仰的反映而存在，傳說的流傳實際上更強化了信仰的深度」²¹。更重要的是，聚落空間與地理風水的相互構成，其實也反映出地方居民已經從簡單的環境認知，逐漸朝向多元複雜的空間實踐 (spatial practice) 發展，藉此生產／再生產「地方性」的意義建成，以期能夠形成象徵著整體聚落命運的風水論述。

並且，由於六堆地區客家聚落分別坐落於不同的地理方位、自然環境與族群關係，以致於聚落本身的風水文化在具體實踐的過程中，也會產生殊異的脈絡性意義及評價。尤其，那些牽涉到聚落拓墾、地方開發或宅位規模的「擇址」的風水實踐，更可能關係著社會政治權力的運作與心理層面的效果。因之，在確立分

賊亂平定，將營改成堆，以別官營之目」。到了日治時期，根據伊能嘉矩的調查，當時六堆地區共有 13 大庄、64 小庄，而這些庄頭聚落即是拓墾傳說踏查、採集的重要基礎。宋九雲纂輯：《臺南東粵義民誌》(手抄影本，1885 年)，頁 3；伊能嘉矩：《增補大日本地名辭書·第三篇·臺灣》(東京：富山房，1909 年)，頁 807。

¹⁹ 這裡指稱的「地方性」是援引自阿君·阿帕度萊 (Arjun Appadurai) 所定義的：「作為社會生活的現象學性質，作為一種情感結構，既由意向行動的特定形式產生，也會帶來各種特定的物質成果。」按照阿帕度萊的說法，「地方性」是關係性的、脈絡化的，而非空間的，並且，可以透過「鄰坊」(neighborhood) 一詞來呈現「地方性」能以各種方式實現其中的實存社會形式，用以意指在特定處境中的共同體。清楚地說，「地方性」是由固定地域內的人群互動與生活經驗所培養出來的，不只是地理空間(當然還是與空間有關)，更是一種以特殊社會關係作為基礎的生產與再生產的形式，包括生存脈絡、主體能動性、人際互動等一系列鏈結所構成的。可參見阿君·阿帕度萊 (Arjun Appadurai) 著，鄭義愷譯：《消失的現代性：全球化的文化向度》(Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization) (臺北：群學出版有限公司，2009 年 11 月)，頁 255-261；丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《臺灣人類學刊》第 10 卷第 1 期 (2012 年 6 月)，頁 98。

²⁰ 胡萬川：〈土地·命運·認同——京官來臺灣敗地理傳說之探討〉，《臺灣文學研究學報》第 1 期 (2005 年 4 月)，頁 4。

²¹ 胡萬川：〈土地·命運·認同——京官來臺灣敗地理傳說之探討〉，頁 4。

析視角時，應當著重於風水實踐製造了哪些可以被辨識、理解與應用的論述性實踐（discursive practice），而不是能否構成一套合理且完整的風水文化體系²²。在接下來的討論中，透過六堆聚落拓墾傳說的敘事內容，我們不難發現一個聚落空間的形成及發展，不只是周遭環境景觀的改變，其中更蘊含著風水文化的靈諭（inspiration）、認知與詮釋，特別是風水師的實際操作，以及一般人對於風水文化的認識和反應²³。這樣一來，必須追問的是，在六堆地區不同聚落的社會、地理及歷史脈絡中，風水文化是如何被認識、實踐的？並且，藉由「傳說」這樣特殊的文學形式，風水文化又開展出什麼樣足以辨識的論述性實踐？最後，在拓墾傳說的風水實踐下，究竟生產、建構出什麼樣的「地方性」意義？而這些提問或觀察，將有助於凸顯六堆聚落的風水文化是如何借助拓墾傳說的流傳、變異，持續地改變、適應地方社會的需求，在聚落發展上產生相當的影響作用。

二、六堆聚落拓墾傳說的風水實踐

顧名思義，所謂的拓墾傳說，即是與聚落開拓、墾闢有關的傳說故事，大多描述聚落一開始的拓墾淵源、開基（開創基業）歷程，或是開墾荒地的先民，最初抵達聚落空間時所面臨的環境狀態與族群關係，有時，拓墾傳說的敘事內容還會細緻地記錄并力墾殖的先民姓氏及其中國原鄉。由此，在某種程度上，拓墾傳說可以反映出特定聚落的集體成員對於「地方」（place）的認知、詮釋和實踐，展現聚落成員對於自身「共同來源」（common origin）的意義建構。事實上，丁仁傑就認為，不少有關於漢人聚落的「地方性」研究，「往往是以一個聚落為單位，通常是起源自集體移民歷史與傳統農業聚落中的生活經驗，並被以特定的宇宙觀和超自然世界附上一層神聖化的面貌」²⁴，但更為重要的是，其中隱含的宇宙觀經常是以風水文化為基礎——建立自然環境與我們之間的相對關係——這不只是覺察（awareness）或認識（recognition）眼前影響生存至關重要的自然環境，更是在形成聚落共同體的實踐意識中，藉由不同生態符號（森林、荒地、海洋、沼澤或河流）來標示各種邊界，指示著非人力／非人類的範疇肇始何處，用以擘劃

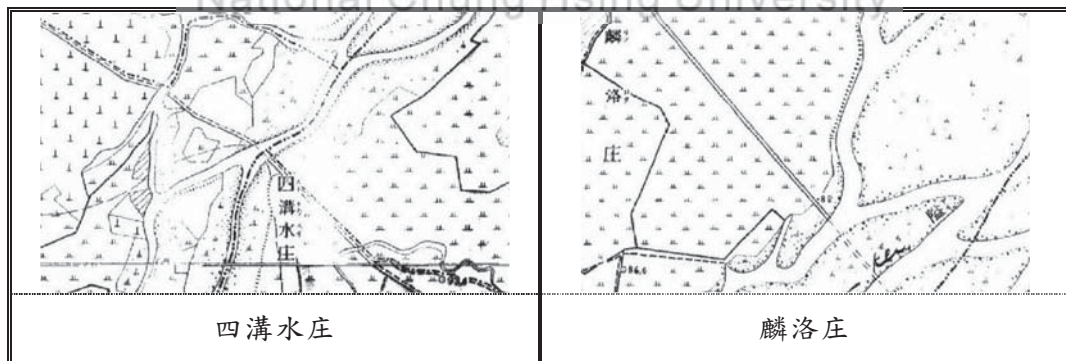
²² 林開世：〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，頁 65。

²³ 葉春榮：〈風水與空間：一個臺灣農村的考察〉，頁 319。

²⁴ 丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，頁 99。

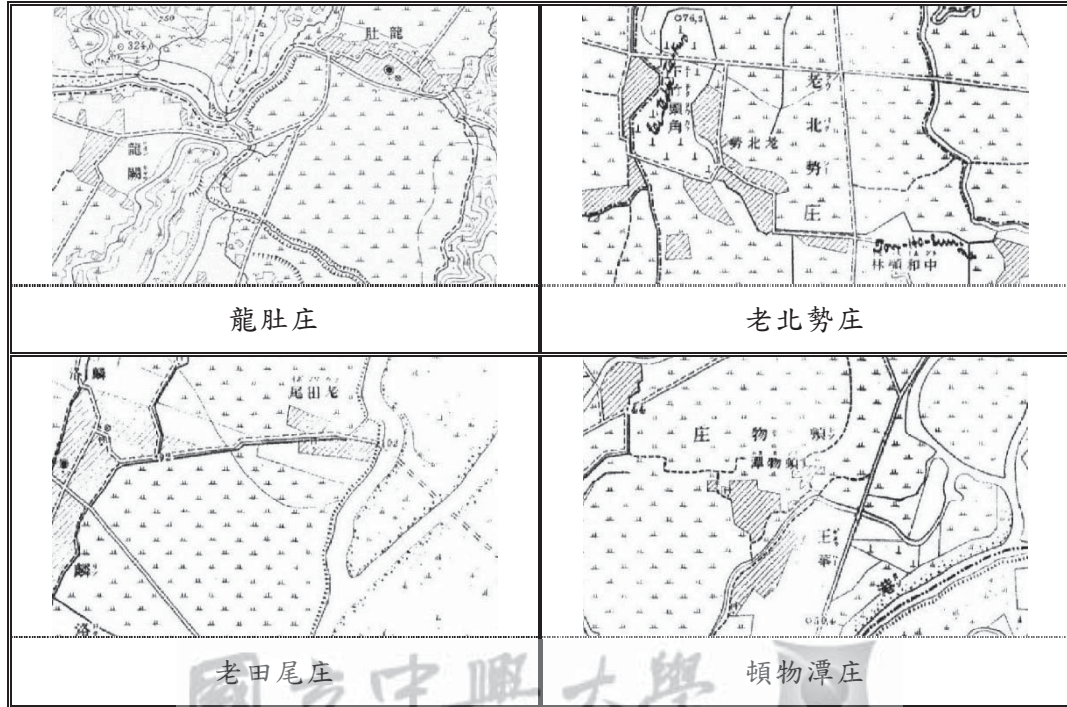
生態的、社會的或宇宙論的地域²⁵。

藉此，透過目前蒐整得到的六堆聚落拓墾傳說，當中明顯呈現風水文化的聚落，分別有：四溝水庄、麟洛庄、龍肚庄、老北勢庄、老田尾庄與頓物潭庄。倘若我們進一步借助臺灣總督府所繪製的「臺灣堡圖」（1898-1904）進行聚落空間的環境比對的話，就能夠輕易發現前述幾個涉及風水實踐的拓墾傳說，其聚落地理環境大多鄰近於水系或山系（可參見「圖一 具有『風水文化』拓墾傳說的六堆聚落地形圖」），並且，這些生態符號或地形特徵經過聚落成員複雜且有意地行為實踐後，逐漸將空間與時間予以地方化、社會化，而這樣的實踐其實是宇宙論的或儀式性的。值得注意的是，阿帕度萊特別提醒我們，無論是地名的命名、新屋的座落或共同體邊界的劃分等記載這類技術的相關文獻，實質上就是記錄時間與空間社會化的文獻——更準確地說，即是地方性的時空性生產的紀錄²⁶。由此來看，這些有關於風水文化的拓墾傳說，經常描述著地方獨特的巒頭形勢或環境形相是如何影響整體聚落的發展趨勢，隱然牽引起聚落成員的集體命運，在相當程度上，拓墾傳說的風水實踐，不只是記錄時間與空間地方化、社會化的文獻，更具有將「地方」成爲「在地」（locale）的重要意義。



²⁵ 阿君·阿帕度萊：《消失的現代性：全球化的文化向度》，頁 261-262。

²⁶ 阿君·阿帕度萊：《消失的現代性：全球化的文化向度》，頁 258。



製作／徐國明

圖一 具有「風水文化」拓墾傳說的六堆聚落地形圖²⁷

National Chung Hsing University

舉例來說，在四溝水庄的拓墾傳說中，就清楚描述了當地居民在歷經洪災沖毀原本生活的聚落後，如何借助風水文化的靈諭與風水師（堪輿家）的操作，重新擇址、遷移至當前聚落的經過：

四溝水舊址位於「水坂頭」，即今五溝村與內埔間龍東橋東北面一帶，距今泗溝村約 2 公里。後來，不幸在一次洪災中，沖毀了四溝水舊址。相傳有天，祭祀伯公之牲禮豬腳竟被野狗給叨啣而去，村人尾隨追去，這麼追到一片叢林內，野狗竟然將口中的豬腳棄置逃逸，此處即今泗溝村福德壇。村人咸認此為吉兆，經四處勘查，周圍竟有 36 個高墩。經詢問堪輿家，認為此乃 36 星盤之風水佳地。村人便有是否遷村之議，經擲筊請示

²⁷ 圖片擷取自中央研究院 GIS 團隊編製：「臺灣新舊地圖比對——臺灣堡圖(1898-1904)」(網址：http://gissrv5.sinica.edu.tw/GoogleApp/JM20K1904_1.htm)，2013 年 8 月 2 日上網。

伯公，伯公亦降筆示意甚佳，適合遷居至此，才遷於現在的聚落位置。²⁸

首先，在這則傳說敘事的前半部份，除了明確提出聚落舊址的地理位置，更以揉合上天旨意的「動物聖顯」方式，引領居民尋找得以安居樂業之處。在此，所謂的聖顯（hierophany）是指「某種神聖之物將它自身呈現給我們覺知」（something sacred shows itself to us）²⁹，亦即神聖自我顯示的行動，藉以展現這個地方並非居民自由選擇的，而是透過聖顯角色的協助去尋找、發現的。到了後半部份，藉由風水師的實際操作，運用了風水文化經常調度的框架、符號及象徵系統，指出該地特殊的 36 個高墩地形乃是三十六星盤的風水佳地（這可能是挪用自三十六天罡星的概念），形成一套修辭完善的風水文化論述。並且，由於二度拓墾的關係，當中還結合了客家聚落在地的伯公信仰，用以強化四溝水庄的擇址確實是源自吉祥徵兆的天人感應，再加上人們賦予伯公於地方上的功能和意義，也構成了一種獨特的「地方感」（sense of place），有助於統合在地的情感與利益³⁰。

同樣地，老田尾庄也有類似的地理風水的拓墾傳說，該聚落內的七星墩地形與四溝水庄同樣具有「墩一星」的風水框架：

National Chung Hsing University
在麟洛鄉境內有七個高墩（高墩是局部隆起的土堆地形），稱之為「七星墩」，相傳是七座南北一脈相連的高墩，地理風水師謂之龍脈來自大武山的說法。如果由南到北來區分七星墩的話，第一個高墩是位於田心村小份巷，第二個高墩是小份巷敬字亭，第三個高墩剛好就在陽泰伯公（阿烈伯公）的位置，第四個高墩是新田村觀音廟（湧源堂），第五個高墩是新圍庄的高墩伯公，第六個高墩就是李屋夥房後方，第七個高墩應該是在新圍庄河水伯公旁。而麟洛鄉新田村的邱屋夥房和李屋夥房都是倚靠著高墩而興建起來的，一旁民族路旁也有個高墩伯公，更說明了這個地區的地形。

31

²⁸ 尹章義總編纂：《萬巒鄉誌》（屏東：萬巒鄉公所，2008年10月），頁95。

²⁹ 余秀敏：〈聖俗辯證的體現——伊理亞德的宗教象徵體系之介紹〉，《教育暨外國語文學報》第1期（2005年6月），頁112。

³⁰ 丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，頁99。

³¹ 黃瑞枝：七星墩（網址：http://archives.hakka.gov.tw/category_detail.php?id=TG0909000501），

從關注環境形相與生氣之間關係的江西派觀點來說，「自地理形勢上看，山、水與陰陽相同，是並存的」³²，因此，「龍」是山脈、亦是水脈，除了肉眼可及的山水之外，還包括遠處的山水。而老田尾庄南北一脈相連的七星墩地形（可參見「圖二 老田尾庄『七星墩』的空間關係」），其風水龍脈是延續自遠方的大武山系而來。在這裡，值得注意的是，拓墾傳說詳細地指出七星墩各個高墩目前的所在位置，並且，多數高墩現已形構為不同的宗教建物，像是敬字亭、伯公壇、觀音廟等，阿帕度萊便認為這樣的「生命禮俗的空間象徵」其實是生產「本地人」的社會技術，關注的是地方主體³³。此外，透過高墩地形構築而成的宗教建物，無形中也拓展為老田尾庄的祭祀圈，與地方社區（local community）具有密切關係，而祭祀圈的範域（territory）也是聚落本身涵蓋的範圍³⁴。同樣地，丁仁傑也曾提到，「地方的整合原則，除了宗族以外，最主要就是村落層次的宗教，而其表現形式也就是圍繞在神明靈驗的超越性的展現，其範圍與自然村的範圍間往往相當符合」³⁵。由此看來，立基於老田尾庄的七星墩地形所衍生出的風水文化現象，清楚地呈顯環境形相、生命禮俗與地方主體的連帶關係，更藉以風水實踐的「宇宙性的調整」（cosmic adjustment）來形塑聚落的命運。



製作／徐國明

圖二 老田尾庄「七星墩」的空間關係³⁶

2017年2月6日上網。

³² 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁135。

³³ 阿君·阿帕度萊：《消失的現代性：全球化的文化向度》，頁257。

³⁴ 林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第62期（1986年秋季），頁105。

³⁵ 丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，頁95。

³⁶ 圖片擷取自中央研究院GIS團隊編製：「臺灣新舊地圖比對——臺灣堡圖(1898-1904)」

前述提及的拓墾傳說，主要是通過「墩一星」的宇宙觀來建構三十六星盤和七星墩的風水文化論述，而這樣的地理風水其實普遍存在於臺灣各地，尤其是關於七星墩的風水傳說，更是分佈於桃園的七星釣地、彰化的七星墩、高雄的七星石及七星塔，開展出相當獨特的「七星墜地」的地物、傳說及信仰。但是，也因為臺灣各地的七星墩地形，在歷史、社會、環境與文化不同層面的影響作用下，產生相當程度的變異，以致於座落各地的七星墩都具有在地的脈絡或意義。也就是說，七星墩的地理形勢原本只是標誌地物所在的空間認知，在經過風水文化的行為實踐後，逐漸轉化為具有地方主體內涵的生命禮俗，成為一種特屬於聚落的地物崇拜或信仰文化³⁷。藉此，林開世指出，風水理論經常使用的各種符號象徵系統（像是天干、地支、五行、八卦、陰陽等模型），是各自具有循環性與自主性的，可以自己解釋自己，卻又在面對經驗世界時具有開放性，以致於只要有方向、有位置、有人、有天、有地，就可以應用風水理論，但更重要的是，「這種抽象性的框架與現實世界的關係，對當事者來說，不是一種抽象，反而是具有一種神秘或神聖不可懷疑的關聯」³⁸。

除此之外，如同前述曾提過的，風水文化發展出一套特殊的氣、山、水的空間架構，「氣隨山勢而走，水則用以止氣」³⁹，顯示出地理環境所具有的生氣，能夠氣化形生、胎息孕育，用以化育自然萬物，也會影響人類的身體狀態，甚至帶來命運禍福。在這樣的情況下，風水與人類產生直接的互動。而流傳於老田尾庄的八卦碑傳說，即是清楚呈現氣、山、水的風水實踐，藉以維繫聚落成員的集體命運：

此地為麟洛新庄地區，前方低凹處為古隘寮溪。古隘寮溪河水氾濫後，形成深潭，帶來瘴癘之氣，因此新庄地區老年人常患哮喘之病。民國二十年代，經新庄觀世音菩薩指示，設立八卦碑，以鎮住河水帶來的不祥之氣。

（網址：http://gissrv5.sinica.edu.tw/GoogleApp/JM20K1904_1.htm），2013年8月2日上網。

³⁷ 蔡蕙如：〈從地形地物傳說到地形地物信仰——以「七星墜地」傳說為例〉，《臺灣風物》第54卷第3期（2004年9月），頁136。

³⁸ 林開世：〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，頁114。

³⁹ 葉春榮：〈風水與空間：一個臺灣農村的考察〉，頁323。

八卦碑由庄內水泥師父徐阿春先生率領庄丁共同完成之後，新庄居民從此不再受哮喘疾病的困擾。此八卦碑形制採文王後天八卦，遙對中央山脈，吸收天地靈氣，以佑本區居民。觀世音菩薩及天地神靈誠可信也。⁴⁰

很明顯地，敘事中提及的八卦碑是屬於近代修築的建物，也被賦予宗教信仰的神聖指示，但有趣的是，這則傳說卻透顯出過去聚落先民在拓墾時，必須面對的自然環境的不安全感，甚至是居住、佔地或定居儀式伴隨而來的焦慮感。然而，不同於傳統風水文化著重於藏風得水的原則，爲了因應臺灣南方的風土氣候容易產生瘴癘之氣，威脅到生命安危，八卦碑的設置雖然也適時運用了風水文化的概念與架構，卻更具有在地脈絡的地方性意義——也就是阿帕度萊說的，地方聚落中生活經驗的基本特質。

最後，作爲地方性的時空性生產的紀錄，麟洛庄的拓墾傳說主要描述著聚落地名的命名由來，並且，借助風水師的論述性實踐，以「有龜必有麟」的傳統文化認知，象徵著「麟趾呈祥」⁴¹的聚落命運：

徐俊良先賢，由原鄉渡海來臺後暫住濫濫庄（今萬丹鄉四維村），有一天閒暇，沿麟洛河向北行捕魚捉蝦時，發現一片千年未斧的密佈叢樹之大平原，喜出望外，即刻回原鄉招募徐氏同宗在渡海來臺從事開拓，選定沿河不遠的現麟洛警察分駐所（今街仔巷）定居，就地取材搭了竹柱茅草屋。徐俊良先賢等人在庄北開設水圳時發現大龜，依地理師之言：「出現大龜之處，亦是麒麟居處。」意指水源地為神龜所居，有龜必有麟，出現麟趾呈祥的好預兆，所以命名為麟洛庄，一稱麟樂庄。後來的人依據麒麟的位置，取名麟頂、麟蹄、麟趾、麟心（今麟洛鄉田心村）等與麒麟有關之村名。⁴²

仔細來看，傳說內容不只交代了麟洛庄的拓墾淵源與開基經過，還明確記載著可

⁴⁰ 抄錄自屏東縣麟洛鄉新田村「八卦碑解說牌」，修建於2007年1月。

⁴¹ 施添福總編纂：《臺灣地名辭書卷四 屏東縣》（南投：臺灣省文獻委員會，2001年10月），頁385。

⁴² 麟洛鄉公所編印：《麟洛鄉簡介》（屏東：麟洛鄉公所，1996年）。

供指認的人、事、地、物等不同訊息，展現拓墾傳說經常「將歷史寫入地景中」（write history into landscape）的特點。另一方面，當先民在開鑿對於生存相當關鍵的聚落水源時，意外發現具有文化象徵的大龜，而這樣的「中介者」多少也隱含聖顯的意義。尤其，透過風水師的認知詮釋，更強化了其中天人感應的正當性基礎，「在周圍鄰近地方的區塊中，區別出自己所屬的地方來，這也就更確立出了自己地方的起源性」⁴³。

總體來說，六堆聚落拓墾傳說的風水實踐，大致可區分為兩種類別：其一，描述聚落的文化景觀或建物方位，說明當時建造的目的和功能，以此對應出周遭環境的地理風水，賦予景觀、建物的風水意義，像是老田尾庄的七星墩傳說；其二，歷經較為複雜的行為實踐或認知詮釋，融入風水理論的巒頭形勢、環境形相或宇宙觀式的符號象徵，用以形塑聚落成員的集體命運和共同來源，展現其地方性的脈絡。例如，此一類別的拓墾傳說大多關注於聚落的氣、山、水，有時也會透過風水框架來「形象化」當地特殊的自然環境，藉此重新經驗、詮釋聚落的精神結構。更重要的是，由於拓墾傳說本身具有口傳性、變異性與集體性的特質，可以捲動聚落成員透過講述、聽聞與傳播的「口傳」過程，一同參與拓墾傳說的論述性實踐，而這也造就了以生存脈絡、人際互動及地方主體為基礎的拓墾傳說，較為容易形成共同的情感結構或精神氣質，在無形中呈現一種聚落共同體的身分疆域。

三、敗地理作為風水文化的空間實踐

透過六堆聚落拓墾傳說的風水實踐探析，不難發現當中經常隱含著一種象徵聚落命運的風水論述，顯示出聚落共同體的「自利性」傾向；但相對地，在闢地墾荒的過程中，也會面臨到資源競爭或社群衝突的實際情況，這時，便會以「抗拒性」的立場來處理聚落與他者之間的利益關係。林開世提醒我們，「風水的理論與實踐被視為一種繼續變動發展的傳統，它不斷的與所在的社會脈絡中的各種傳統、思想、制度對話，因此我們必須同時考察當時其他並存、互動的知識傳統與政治力量」⁴⁴，也就是說，風水可以依照不同時代、地區的需求而進行變化。藉

⁴³ 丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，頁 102。

⁴⁴ 林開世：〈風水作為一種空間的實踐：一個人類學的反思〉，頁 84。

此，當我們回過頭來重新審視龍肚庄至今仍繼續流傳的拓墾傳說時，不只是具有積極傳說（active legend）的地方活性而已，其後衍生出的不同版本的敘事內容，亦是因應當時所處的社會脈絡——可能是族群關係、知識傳統、地方政治等不同力系運作所造成的，但是，其中共通的傳說事件即是所謂的「敗地理」（地形破壞）空間實踐。也因此，敗地理的過程中，多少會映照出各自的立場、目的或功能。

在目前可以蒐整得到的最早版本的龍肚庄拓墾傳說，是記載於《龍莊古紀》的〈附錄龍肚各有之異事記〉，裡面這麼提到：

龍闕未鑿以前，其山接連南北，下有孔竅，龍肚眾水皆會此而出，若有霖雨，則不能遽達，近處低田，常常被浸。庄中蕭姓之田，多在低處，議欲鑿之，庄人阻之不聽，開鑿此闕時，今日鑿之，明日往視，土復擁起，屢鑿皆然。夜往捕之，若有人在，彼覆土者，逼如視之，無形跡也。後有一人，教以石灰、斬鋸等物，埋於其處，鑿者從之埋後，其山忽鳴有聲，如輕雷鳴，數日，遂崩斷焉。後世談地理者，深歎惜之。龍闕若不斷，河邊寮一帶田地免被洪水沖壞，不特談地理者惜之，即論地利者，由當深惜也。⁴⁵

事實上，這則傳說主要是敘述龍肚庄「龍闕」地形的開鑿緣由和經過，當中提及在龍闕尚未鑿穿之前，附近位處低窪的田地經常會遭受水勢淹沒，以致蕭姓居民飽受田地淹水之苦，因而計議開鑿龍闕。但是，在敗地理的鑿挖過程中，卻屢次遭遇怪異現象，直至某個人告訴蕭姓居民要把石灰、斬鋸埋入挖掘之處，才順利開鑿完成。藉此，不同於前面討論的拓墾傳說的風水實踐，龍肚庄的拓墾傳說未必成就了正面的地理風水，但對於蕭姓居民來說，這樣的地理環境是有助於生計考量上的利益⁴⁶，便於農作、避免淹水之苦。

然而，我們也可以發現在龍肚庄的拓墾傳說中，有關於敗地理的描述是以無法解釋的超自然現象作為敘事主軸，而這個部份，也是日後龍肚庄相關拓墾傳說

⁴⁵ 美濃鎮誌編纂委員會：《美濃鎮誌》下冊（高雄：美濃鎮公所，1997年4月），頁1216-1217。

⁴⁶ 林欣育：《土地與認同：美濃地區客家墾拓傳說之研究》（新竹：國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文，2007年），頁56。

所特別凸顯的關鍵事件，進而交會著不同目的或功能的敗地理的空間實踐。首先，在《美濃鎮誌》一書中，就收錄了鍾鐵民撰述的〈大小龜山的傳說〉，就傳說內容來看，約略與〈附錄龍肚各有之異事記〉大同小異，只是在部份的細節描寫上，更為強調神靈形象的刻畫和神祕色彩的營造，以及如何破解龍肚庄地理風水的敗地理方法：

從大小龜山一直到土庫以西，一大片平原全是荖濃溪河邊的沙岡，在堤防還沒有建築以前，每年夏季洪水暴漲，總要有幾次被洪水淹沒。當地居民的田地家園慘遭沖毀，既危險又痛苦。同遭水淹之苦的，在荖濃溪南岸還有武洛里港地區的眾多居民。所以，只要雨季一到，當地居民無不想盡辦法，構築工程來阻擋洪水。可是荖濃溪水勢太過盛大，滾滾濁流看過去就像大海。居民所構築的小型防水工事，根本沒有作用，洪峰一過就不見了。但是，同樣遭遇淹水，荖濃溪南岸的居民卻發現北岸美濃地區受害較輕，再仔細觀察終於發覺，原來是處於美濃平原東南邊，緊靠著荖濃溪的大小兩座龜山，每次洪水一發，他們就活動起來，他們用自己的身子游來游去阻擋住直衝美濃的濁流，保護了整個美濃地區。他們正是美濃的保護神。這事雖然美濃人自己不知道，但是，在南岸的居民卻十分的不服氣，因為北岸的水被阻擋後，南岸的受害就更嚴重了。所以，這兩座龜神自然成了他們心中的最恨。正好美濃地區父老打算在龍闕里挖斷龍山，以便利美濃及龍肚庄的交通。南岸人便在術士指導下，派人帶了山鋤、鐵棍、鋤頭、畚箕，假借做工，企圖一舉挖斷龍山及大小龜山的龍脈和靈氣，破壞美濃的風水。可是再怎麼挖也沒有用，今天挖的土坑第二天又恢復原狀，連一點痕跡都沒有。大家用盡手段，就是沒有效果。直到有一天，一個老討食仔在龜山腳下過夜。那天夜裡，他聽見龍山的山神和龜山的山神在談天，一邊嘲笑挖山的人徒勞無功，並表示除開鑿子、鋸子，不怕任何工具。那個工人無意中知道了這個秘密，當然第二天就告訴南岸的民眾了。聽說當鑿子和鋸子在挖好的土坑埋下去之後，血水就不停的冒出，染紅了整條荖濃溪，流了好幾天才停止。大小龜山的靈力遭破壞了，雖然仍聳立

在荖濃溪畔，但是已經不能再移動位置，為美濃阻擋洪水了。⁴⁷

很明顯地，這則大小龜山的傳說，一方面如實延續了〈附錄龍肚各有之異事記〉裡，開鑿龍闕地形的原因、過程，還有鑿挖時所遭遇的超自然現象、敗地理的方法，一方面在鍾鐵民的重新改寫下，也將傳說事件裡的利益衝突，從蕭姓居民的聚落內部層級，提升至荖濃溪南岸（武洛里港地區）和北岸（美濃地區）之間，跨聚落、甚或跨族群的區域利害關係，也因為南北兩岸居民的利弊影響，對於大小龜山的實際地形產生正／反兩面的評價⁴⁸。但值得注意的是，透過地景銘刻的形象化書寫（大小龜山作為美濃地區的保護神靈），以及龍山具有的風水龍脈，不只強化了風水文化的空間實踐——也就是說，敗地理對於傳說流傳範域的聚落居民來說，是指正面的地理風水遭受敗壞，但〈大小龜山的傳說〉卻是屬於不同聚落之間，為了謀求自身的利益（自利性傾向），積極思考如何敗壞對方的地理風水⁴⁹——或許，我們更可以大膽推測，這樣的利益衝突背後實際存在著具體脈絡運作，有可能是涉及到現實生活中的力系作用，以致於〈大小龜山的傳說〉明顯具有特定的社會脈絡或政治目的。

有趣的是，這種具有社會脈絡或政治目的的傳說內容，在〈龍龜對話〉的傳說敘事中，更為明顯地呈現出來：

話說，龍肚地形在地理學上屬相當顯貴。傳聞古時候有位皇帝身邊的國師來查訪，發現龍肚地形非常地特殊，有「龍」形、有「龜」形、還有「獅」形，預言未來必定會出皇帝。當時中國的皇帝聽到這個訊息，便派遣大將來此，想破壞這邊龍、龜、獅的靈氣。

但，原本只想說在龍山中挖斷它的靈氣就可以了，但是大將手下的小兵們挖了許久都毫無辦法，常常白天已經挖了一個大洞，奇怪到晚上龍山又會悄悄地恢復原狀。

⁴⁷ 美濃鎮誌編纂委員會：《美濃鎮誌》上冊，頁 530-531。

⁴⁸ 范姜烜欽：《臺灣客家民間傳說研究》（臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2004 年），頁 39。

⁴⁹ 林欣育：《土地與認同：美濃地區客家墾拓傳說之研究》，頁 50。

後來，有個將軍的手下告訴這位大將，說出他曾經在夢中似乎聽到龍神與龜神之間的對話。龍說：「我什麼都不怕，只怕射牙狗（鋸子）。」龜也說：「我什麼都不怕，只怕天上ㄅㄨㄣ ㄅㄨㄣ ㄅㄨㄣ ㄅㄨㄣ 響的（雷公）。」於是，將軍就派手下把鋸子埋在龍山低凹的地方，果然很快地就流出了很多的黃金水，再加上連下幾天大雨，低凹地方一夜就崩潰了。

而在此之前，龜山原有大龜、小龜，在荖濃溪洪水爆發時，還能在洪水裡游來游去，也會像堤防一樣擋住洪水以保護龍肚地區。龍氣散去之後，大龜、小龜也被雷公打死了。只剩龜殼留在龍肚的南方成為荖濃溪的天然堤防。⁵⁰

作為 1990 年代末期採集、撰述的傳說文本，〈龍龜對話〉具有顯著的共時性，並且，除了延續〈大小龜山的傳說〉的主要內容外，更融入了敗壞地理、爭奪風水的利益衝突，藉以流傳於臺灣各地的「京官來臺敗地理」母題，強化傳說敘事的普遍性與可信度。胡萬川認為，這種敗地理的空間實踐，致使該地不能出人才，特別是不能出帝王的觀念，其實反映出帝王專制時代「天無二日，地無二主」的思想，還有強烈維繫於地理風水的帝王格局。因為這種風水理論主要是強調一個好的地理風水能使人發達興旺，那麼，最好的地理風水就是能夠出現帝王，以至於「京官來臺敗地理」不只是牽涉到某一地方獨特的地理風水，其中更隱含著自我定型化和族群定型化（self-stereotypes and ethnic stereotypes）的重要意義，也就是自我（臺灣）和他者（京官）的區別⁵¹。

值得注意的是，在《重修鳳山縣志》中，便記載著龍肚庄拓墾傳說的敗地理發生原因，而所謂的龍關的敗地理，其實是源於一場真實發生的龍山崩塌：「（雍正）十三年（乙卯）夏五月，蛇山崩，石隕；聲聞數里（時有黑氣蔽峰頭，久乃散）。秋七月，大水溪溢，半屏山石隕，冬十二月，地震。」⁵²倘若我們仔細對照前述提及的龍肚庄拓墾傳說，確實可以發現崩塌事件的情節內容，被日後產生的

⁵⁰ 鍾沐卿、洪馨蘭：〈龍龜對話〉，《大家來寫龍肚庄誌——大家來寫村史：民眾參與式社區史種籽村建立計畫》（南投：行政院文化建設委員會中部辦公室，1999 年 12 月），頁 7-9。

⁵¹ 可參見胡萬川：〈土地·命運·認同——京官來臺灣敗地理傳說之探討〉，頁 15-20。

⁵² 王瑛曾：《重修鳳山縣志》（南投：臺灣省文獻委員會，1993 年），頁 380。

拓墾傳說賦予了不同風水文化的詮釋。可想而知的是，龍肚庄並未發生開鑿龍脈後流洩大量血水，而是龍山崩塌所造成的環境變遷，崩塌之處便成為現在龍闕地形的由來。

如此一來，需要探問的是，為何日後會出現這些以敗地理為主題而重新詮釋過的拓墾傳說呢？顯然，傳說歸傳說、歷史歸歷史，所謂的風水文化更帶有高度的宇宙觀式框架，但我們必須清楚瞭解到這些聚落拓墾傳說的重要意義，並非在於「真實性」，而是它為不同聚落的來源、範域或命運建構出得以自我存在的地方主體，以及認知周遭地理環境的中心點或立足點。並且，從這個地方主體的立基位置向外擴充出界線、範圍、次序，甚至發展出地方聚落的生命禮俗和節慶儀式，「經由儀式性的重複，而得以將起源重現與再生」⁵³，也可以重複經驗拓墾傳說所標示出的空間認知，例如龍肚庄後來設立的龍亭、水圳三恩公、文昌祠、蛤蟆漂水伯公等，其建物由來都與聚落拓墾傳說密切相關。更重要的是，透過風水理論所提供的具有解釋性的符號象徵系統，以及面對經驗世界時的開放性，就可以讓這些拓墾傳說隨著具體脈絡運作，重新認知、詮釋或改造現實環境與符號象徵之間的關聯，提供我們重新理解現實事物各種可能的假設，並且，得以繼續凝聚、轉化與再創造聚落的在地脈絡。

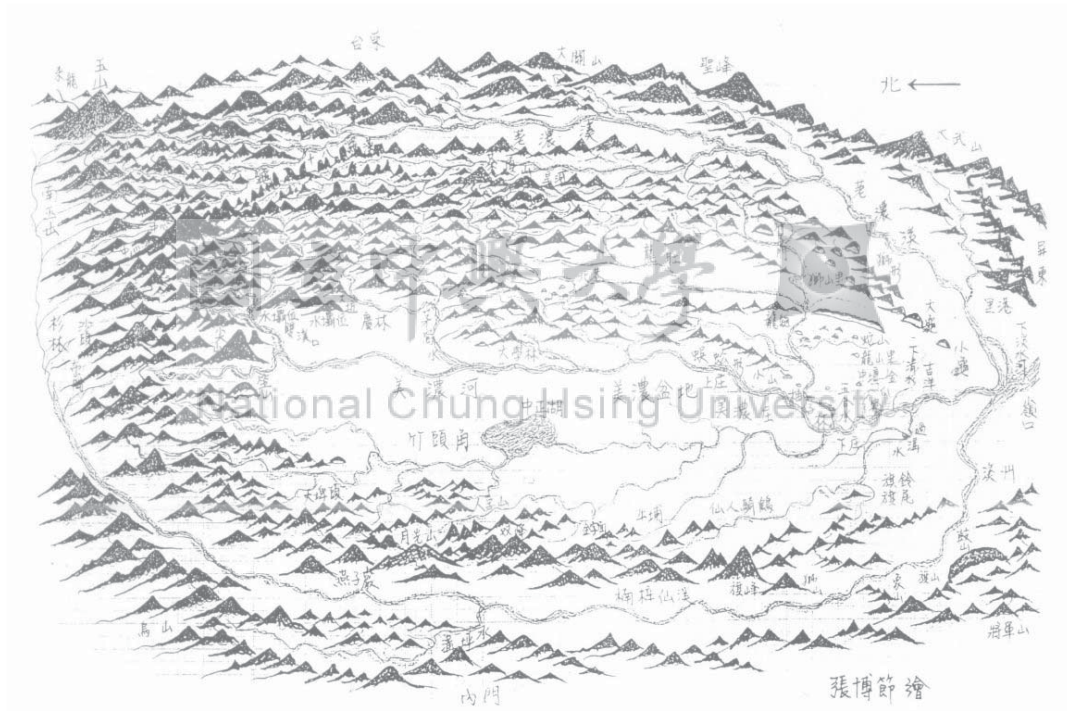
四、結論

回到本文一開始拋出的命題，在六堆聚落拓墾傳說的風水實踐下，風水文化是如何被聚落所認識、實踐的，又生產出什麼樣的地方性意義？首先，必須自承的是，在拓墾傳說的文本分析上，必然需要面對不同傳說生成的時代背景，用以論證異時、異地的行為實踐所開展出的風水殊相，但礙於時空變化的文本散佚與持續流傳的敘事演化，甚至是風水理論本身具有的循環性、自主性及開放性特質，若是過度關注文本生產的歷史考據，將無法開展、凸顯風水文化中動態生成的研究面向，而這也是林開世所提醒的，研究風水文化的重點應當要著重於它們是如何被組合起來、被使用，以及如何繼續地演變。

有鑑於此，這裡特別引述了美濃風水師張博節撰述的〈美濃山水甲天下風水論〉文章，所附錄的一幅手工繪製的美濃地理風水圖（可參見「圖三 美濃山水

⁵³ 丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，頁 101。

甲天下風水圖」)。文中，張博節運用了許多風水文化概念和框架，試圖形塑美濃地區的地理風水：「美濃主山，中心崙紫微垣局，真龍藏辛，三關三堂，萬山朝中，正有帝王之象。」⁵⁴正如同美濃地理風水圖所示，這不只是以美濃作為地理空間的「中心點」，更清楚套用了風水福地的基本空間架構，河流貫穿的美濃盆地形成群山圍護的「穴」，在風水理論中，「『穴』視為胎息，把地與人連結在一起了，『地靈人傑』的觀念反映了傳統『天人合一』思想的一端」⁵⁵。更重要的是，這篇文章還納入近期發生的反美濃水庫事件，顯示出在相當程度上，這幅手繪圖是借助風水理論的「宇宙性的調整」來改進整體聚落的命運。



繪製／張博節

圖三 美濃山水甲天下風水圖⁵⁶

因此，我們可以在這些拓墾傳說的敘事內容中，隱約感受到一種來自於「局內人」(insider) 的地方主體，這不只是關乎地形、環境或位置的空間認知，而是

⁵⁴ 美濃鎮誌編纂委員會：《美濃鎮誌》上冊，頁 250。

⁵⁵ 漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，頁 134。

⁵⁶ 美濃鎮誌編纂委員會：《美濃鎮誌》上冊，頁 254。

阿帕度萊強調的關係性的、脈絡化的地方性——一個複雜的現象學性質。尤其，透過風水文化的框架、符號及象徵系統，可以將這樣的地方性予以脈絡化或社會化，與經驗世界相互連結，甚至是具有再生產的潛能。也因此，當前美濃地區的地方性才得以再生產出來，持續地適應地方社會的需求。最後，在不同聚落的在地脈絡運作下，拓墾傳說借助風水文化所生產、建構出維繫聚落命運的文化論述，反而更具有地方主體的認同／抵抗意義。

徵引文獻

一、古籍

- 晉·郭璞：《葬書》，合肥：黃山書社，2009年，清文淵閣四庫全書本，不分卷。
宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》第一冊，北京：中華書局出版，1988年8月，清光緒庚辰賀瑞麟校刻本。

二、專書

- 八色鳥協會大家來寫龍肚庄誌編輯委員會：《大家來寫龍肚庄誌——大家來寫村史：民眾參與式社區史種籽村建立計畫》，南投：行政院文化建設委員會中部辦公室，1999年12月。
尹章義總編纂：《萬巒鄉誌》，屏東：萬巒鄉公所，2008年10月。
王瑛曾：《重修鳳山縣志》，南投：臺灣省文獻委員會，1993年。
伊能嘉矩：《增補大日本地名辭書·第三篇·臺灣》，東京：富山房，1909年。
宋九雲纂輯：《臺南東粵義民誌》，手抄影本，1885年。
施添福總編纂：《臺灣地名辭書卷四 屏東縣》，南投：臺灣省文獻委員會，2001年10月。
美濃鎮誌編纂委員會：《美濃鎮誌》上下冊，高雄：美濃鎮公所，1997年4月。
張昀浚：《臺灣奇譚：民間地理風水傳說》，臺北：臺灣書房出版有限公司，2008年3月。
蒲慕州：《追尋一己之福：中國古代的信仰世界》，臺北：麥田出版，2004年10

月。

麟洛鄉公所編印：《麟洛鄉簡介》，屏東：麟洛鄉公所，1996年。

阿君·阿帕度萊（Arjun Appadurai）著，鄭義愷譯：《消失的現代性：全球化的文化向度》（Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization），臺北：群學出版有限公司，2009年11月。

三、引用論文

1、期刊論文

丁仁傑：〈全球化下的地方性：臺南西港刈香中的時間、空間與村際網絡〉，《臺灣人類學刊》第10卷第1期，2012年6月。

余秀敏：〈聖俗辯證的體現——伊理亞德的宗教象徵體系之介紹〉，《教育暨外國語文學報》第1期，2005年6月。

林美容：〈由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第62期，1986年。

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

洪健榮：〈清代臺灣士紳與風水文化的互動：以「開臺進士」鄭用錫為例〉，《臺灣史研究》第19卷第4期，2007年12月。

胡萬川：〈土地·命運·認同——京官來臺灣敗地理傳說之探討〉，《臺灣文學研究學報》第1期，2005年4月。

漢寶德：〈風水——中國人的環境觀念架構〉，《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》第2卷第1期，1983年6月。

劉祥光：〈宋代風水文化的擴展〉，《臺大歷史學報》第45期，2010年6月。

蔡蕙如：〈從地形地物傳說到地形地物信仰——以「七星墜地」傳說為例〉，《臺灣風物》第54卷第3期，2004年9月。

2、論文集論文

葉春榮：〈風水與空間：一個臺灣農村的考察〉，《空間、力與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，1995年12月。

3、學位論文

林欣育：《土地與認同：美濃地區客家墾拓傳說之研究》，新竹：國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文，2007年。

范姜烜欽：《臺灣客家民間傳說研究》，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2004年。

四、引用報紙

鍾沐卿：〈龍山與龍肚湖的故事〉，《月光山雜誌》，第5版，1999年7月29日。

五、網路資源

中央研究院 GIS 團隊編製：「臺灣新舊地圖比對——臺灣堡圖（1898-1904）」，網址：http://gissrv5.sinica.edu.tw/GoogleApp/JM20K1904_1.htm，2013年8月2日上網。

黃瑞枝：七星墩，網址：http://archives.hakka.gov.tw/category_detail.php?id=TG0909000501，2017年2月6日上網。

National Chung Hsing University