

风水的文化记忆与地域空间的意象化

——以福建地区为例

陈进国

(中国社会科学院,北京 100732)

摘 要: 中国传统的堪舆学,涉及到古代中国人对于天文和地理关系的认知,形成了一整套针对中国山川形势的整体性的、开放性的空间观念体系。风水术数赋予了不同等级的地域空间以整体性的、符号化甚至神话化的文化想象和象征意义。在针对自然空间的“意象化”过程中,地域社会的自我形象和身份认同也被有效地培植,并逐渐地形塑了中国传统社会之某些高度共享性的“文化共相”。

关键词: 风水; 文化记忆; 地域空间; 意象化; 文化共相

中图分类号: B992、G07 **文献标识码:** A **文章编号:** 1002-6924(2018)06-092-101

DOI: 10.13713/j.cnki.cssci.2018.06.013

一、前言

在传统“天下观”刺激下,古代中国习惯于从华夏文明中心的角度来理解这个世界图景,习惯将自己所绘的天下地图称作“禹贡”“华夷”“舆地”,从中透露了古代中国关于“天下”“中国”和“四夷”的一种持续性的世界观念框架。而中国传统的堪舆学,涉及古代中国人对于天文和地理关系的认知,亦形成了一套针对中国山川形势的整体性的、开放性的空间观念体系,诸如影响深远的分野观念和三大干龙龙脉说,基本上涵盖了传统中国大致的疆域范围和政治势力范围,从而为历代王朝的正统性论述平添了一个支柱。堪舆家关于世界或天下的地理观念谱系,将中国地理大格局视为一个“命运共同体”,一定程度上巩固、强化了以“中国”为文化意象的“空间化”的认同,并对历代王朝追求“大一统”及“华夷秩序”的政治运作产生了深远的影响。堪舆术数赋

予中国不同区域以符号化和象征化的文化意义,对于地方社会描述区域地理格局的人文特质,并自我想象区域历史的可能走势,同样是非常关键的。区域性的城邑及更小单位的人文地景的自我“意象化”的过程,不仅牵涉到地方治理的意识形态构建问题,同时形塑了古代中国人对超越现实的理想世界的“文化意象”^①,从而培植了地域社会的自我形象和身份认同意识,当然也限制了睁眼看另外的“天下”或“世界”的眼界。

二、莫非王土: 堪舆术数与分野观念的地方化

古代中国立足于“天下观”的文明视野,很早就一套想象中国与世界的图象的分野体系。冯时清晰地指出“古代的占星家认为,天下的某一区域与地上的某个地域会相互影响,这种影响是固定和持久的,如果某部分天区内出现不寻常的天象,这将意味着与这一天区对应的

作者简介: 陈进国,历史学博士,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,《宗教人类学》主编,主要研究方向:宗教人类学。

^①“文化意象”和“意象化”的解释,参见石守谦著《移动的桃花源——东亚世界的山水画》,生活·读书·新知三联书店,2015年版,第8-9页。

某一地域将有大事发生,这种为了用星象变化来占卜每个地方人世的吉凶,而将地上的州、国与天上的星空区域一一匹配的占星法就叫分野。”^[1]中国古代的分野体系来源于一种最原始的恒星建时方法,具有诸多不同的形式。最早的分野形式系以北斗作为一种中介星象,以借助北杓所指的方向将二十八宿区与地平方位建立起联系,从而解决了如何将天区与地域合理配合的难题。^[1]分野体系的关键并非是否符合科学实际,而是它借助一套“天地人同构”的话语,将内含中国的“天下”(王朝国家)的疆域符号化、意象化、图腾化,从而持续有效地建构了天下的“神性秩序”。分野体系不仅仅是古代中国的一种地理学和天文学的观念谱系,而且是中国精神观念中的一种连续性的巫史传统。

按分野体系涉及到古代中国的统治疆域的范围,如九州(《吕氏春秋·有始》)、十二州(《史记·天官书》)、十三州(《淮南子·天文训》、《史记·天官书》)等等代表中国的范畴。按《周礼·保章氏》,“以星土辨九州之地所封,封域皆有分星,以观妖祥”。^①《史记·天官书》曰“自初生民以来,世主曷尝不历日月星辰?及至五家、三代,绍而平之,内冠带,外夷狄,分中国为十有二州。仰则观象于天,俯则法类于地。天则有日月,地则有阴阳;天有五星,地则有五行;天有列宿,地则有州域。三光者,阴阳之精,气本在地,而圣人统理之。”“地舆之学须通天文”,因区域的分野还涉及地运变化和地方吉凶走向,更是历代堪舆家重视的问题,并反复加以论述。

诚如葛兆光所言“这种‘天下’之所以演成了古代中国主流思想中的世界图像,当然与古代中国人的视野、见闻和经验相关,不过,这种视野、见闻和经验也得到一种来历悠久的整体性的宇宙空间格局的支持,例如古代流行很广的‘分野’说,就是把天体上的星宿及其运行轨迹主要是北斗的指向、二十八宿的空间视位置与岁星运行的所在,和地面上的区域一一对应,……既然‘天若斗笠,地如棋盘’,天上的星宿只指示了这么一些,那么当然‘天下’的区域也只能有这么一些,至于多出来的只能是‘紫色蛙声,余分闰位’

的羨余小邦,从一开始就没有被上天列入文明的空间中。”^[2]因此,传统的地理“分野”观念是“正统”观念和“华夷”观念的另一种表达,包含着“天下”“中国”“四夷”等等的地理世界观,并在疆域方向涉及了中国的文明边界问题。

传统的“列宿分野”理论(二十八宿按四方固定为四片天区,分主十二或十三州)深刻地影响了宋代以后的闽人关于区域空间观念的塑造。各地方官员、士绅还经常根据分野观念,来判断一个区域在特定时间内的妖祥、吉凶,以知晓天地变化之根本,把握地域风水形势格局。各种“封域志”都有州府县的分野记载及吉祸记录。例如,明嘉靖《建阳县志》卷二《封域志·星野》称“观星以察变,尽人以合天,为政者宜知所考矣”。明《邵武府志》卷一《天文·星野》称“天有分星,地有分里,一气升沉,相得而各有合为物不贰也。近观郡国纪载,皆以天道远不言,朱其本矣。昭昭之我,必垂气于坤,维一撮土之多,必腾精光于云汉,此又何疑”云云。

宋代以来,福建堪舆家常常将天文分野与地域自然与人文特征相互关联起来。分野体系和堪舆术数其实有互补性,都涉及天地的对应和时空秩序的和谐,这种互补性进一步刺激了分野观念的地方化进程,成为一种地方性的民俗知识。这些观念体系其实也是一把双刃剑,既有助于地方“顺天命”以应时势的变化,也可能导致术士借妖祥之应来扰乱地方的治理。例如,蔡发论述了“十二分野即列宿辰次所临之地”问题,强调“故遇日月之交会、星辰之变异,即以所临之次占之,或吉或凶,当有知之者矣”。^②直至清代,民间地理书还有“星宿分野”关系地方人事变动或吉凶之说。如清代某风水书载“《汉书》谓二八宿各诸侯分野,以治地方。譬如秀峰出于巳酉丑方,必主巳酉丑年生人出仕,主楚赵越地。余仿此推。”^③

堪舆家所用的“通天地之变”的罗盘,至迟是宋代的产物,亦将周易的八卦学说同分野体系有机的结合起来。清代乾隆年间闽西童文科《枕中秘决书》抄本“二十四山十二宫分野”条曰:罗经

①《周礼·保章氏》,《十三经注疏》,中华书局影印本,1980年版。

②见(宋)蔡有鹏辑《蔡牧堂集·星辰篇》,载《蔡氏九儒书》一卷,光绪十三年刊本。

③此书乃清代抄本,未有书名,乃长汀罗祖教徒、地理先生WZF(汀州镇西山原城隍庙长住)提供。WZF,民国十五年生,罗祖教徒、风水先生。访谈时间:2004年5月10日,访谈地点:长汀县汀州镇西山原城隍庙内,是庙已于2004年下半年被拆。

二十四山,统为十二位,上察太阳行度,下经地理分野。如子癸同宫,为齐分青州,即今山东青州府、北海郡、济南府、临淄郡、登州府、东牟郡、莱州府、东莱郡等处是也。丑艮同宫,为吴越分扬州,即今浙江杭蕻并南直隶、江西、福建、广东等处是也。……盖天上有星,地下有曜,各有界限。世人但知食禄有方,不知风水所致也。卜氏云:“细看八国之周流,详察五星之变化,嗟天罗网之用,至此尽矣。”地理之学,无余蕴矣。在上以经天,在下以纬地。天禽禽在人,各有所主,苟能消息阴阳,辨其吉凶,论其情性,安其分野,则天星立而垣,占山川所产,察人物之差凶,祸福不爽,鬼神莫逃,造化在于我手矣。

清代《三十六层罗经解名目》(抄本)^①之“二十二层九州岛岛分野”条曰:九州岛岛分野,应天盘正针十二宫合二十八宿。……用法以穿山透地所推之,子父才官,贵人禄马,金水日月,三奇八门,落在何方(按:这些乃术家用来格定山向的专用术语,也指来龙线路)。若此方峰峦秀丽,即以分野推之,则知居官食禄在于何州。但木州群殊名,昔之群国,今变而为省府县。

我们从区域的堪舆家有关区域“星宿分野”与风水吉凶关系的描述,多少可以窥见一些中国历代王朝意识形态的知识构成和文化取向,以及与底层社会共通共享的知识背景,^②构成这种知识背景的正是一整套有关天人关系和时空吉凶的观念系谱,如阴阳、岁月、方位、星斗等,以及“华夷秩序”和“天下观念”等等。而包含这种宇宙论观念成分的风水术数,有效地提供了一套“城市及其各部分与神祇和自然力联系起来的象征体系”,^[3]并确立了一种关于统治疆界的文化象征和历史权利,以便于不断塑造政权的合法性与持续性。

诚如周密《癸辛杂识》后集《十二分野》的批评是尖锐的,倘若以二十八宿配十二分野,并仅仅以毕昂二宿统辖异域各国的话,“殊不知十二州之内,东西南北不过绵亘一二万里,外国动是数万里之外,不知几中国之大”。^[4]关于九州分野和堪舆吉凶的关系的论述,固守着一种天地人

感应的观念体系,一定程度上也混淆了地理空间与文化空间的差异,限制了地域社会人群“睁眼看世界”的视野。

三、龙飞承天:风水与帝都恒局的符号化

在传统中国的思想观念中,中央王朝的疆域范围和堪舆学所谓“三大干龙”龙脉的延伸区域是密切相关的,龙脉及地运的观念同分野体系一样,将土地和国家连成一个有机的命运共同体,牵涉着国运的走向,牵涉着某些区域的兴衰成败。三大干龙的地域分野,基本涵盖了传统中国之“本邦”和“内蕃”的范围,并构成了传统中国疆域的基本势力范围和地理框架。所谓“龙脉”既是一种不断被形塑的文化记忆,也是一种绵延不绝的文化记忆,成为塑造中国的“大一统”观念和“中国”意识的符号之一。

在堪舆家关于中国的想象中,帝都的风水格局关涉到王朝政权的正统性及延续性的问题,即江山如何永固的问题。明代福建士人谢肇淛称:“自周以后,始有堪舆之说,然皆用之建都邑耳。如《书》所谓‘达观于新邑,营卜瀍涧之东西’,《诗》所谓‘考卜维王,宅是镐京’者,则周公是第一堪舆家也。然观天下都会、市集等处,皆倚山带溪,风气回合。”^[5]帝都的空间营造是统治权力的象征,包括赋予帝都的空间以神圣化,同样成为统治本身不可或缺的组成部分。

明代《地理人子须知》(明刻本)卷一引理学家朱子的话称,“河图言昆仑为地之中,中国至于阗二万里。于阗贡使自言西去四千三百余里即昆仑。今中国在昆仑东南,而天下之山祖于昆仑,惟派三千以入中国。其入夷国之山无可考,亦不足论”。宋代以来关于中国龙脉发源于昆仑山的论述,树立了昆仑山作为中国“祖山”“圣山”的崇高地位,自然也强化了中国“居天下之中”的政治想象。而“夫地理之大,莫先于建都立国。稽古之先哲王,将营都邑,罔不度其可居之地,以审其吉凶。……尧舜圣人,其所建立,未必虑及于风水之说。但圣人之兴,自合造化,圣人

^①长汀县古城镇中都村 HQG 提供。HQG,1952 年生,风水先生,原为理发匠,初中文化。访谈时间:2003 年 2 月 11 日和 10 月 12 日,访谈地点:中都村 HQG 家中。

^②葛兆光曰:“空间的问题常常可以转换成时间的问题来思考,空间的格局常常支配着思想的框架,像从殷周考古发现的古墓葬结构,到汉唐考古发现的皇宫与长安遗址,以及一直延续到明清甚至当代的中央都市建筑,从亚形演变到以南北为中轴,两翼平行展开,布局非常整齐的格局,是否都有古代中国对于天地之像的视野影响。而这种视觉印象是否由于‘奉天承运’而成为古代中国相当多的政治观念的依据?”见《中国思想史·导论》,复旦大学出版社 2001 年版第 110-111 页。

所作,动为法则,风水固不拘,而密协于龟卜,即天造地设之自然者也。故《易》曰“王公设险以守其国。”此理固先天地而有,即风水之攸始矣。予尝稽诸历代建都之地,得正龙之所钟而合天星之垣局者,则传代多,历年久;非其正龙而不合星垣者,则皆随建随灭,岂非地理之明征乎。”“是故风水之说在于地,固有国者所当择。而祸福得丧之机存乎人,尤有国者所当慎也。”“帝都者,天子之京几,万方之枢会。于以出政行令,莅中国,抚四夷,宰百官,统万民,天下至尊之地也。地理之大,莫先于此。必上合天星垣局,下钟正龙王气,然后可建立焉。盖在天为帝座星宫,在地为帝居都会,亦天象地形自然理耳。”

在堪舆家看来,中国三大干龙都有帝都恒局,其中北龙、中龙的格局更被看好。其实,堪舆家有关主干龙脉、帝都恒局、城池格局的相关论述,一则我们不能否认是堪舆家从纯技术的视角而形成的真诚信仰(像理学家朱熹的相关论述),另则也受到王朝政治谋求合法性的观念左右,有为王(皇)权进行意识形态背书的神秘色彩。比如明代万历年间刊行的《地理人子须知》卷一“论北龙所结帝都恒局”,兼及堪舆学兼和大一统视角,为明成祖朱棣夺位定都北京的正统地位进行补充论证,并强调华夷的文明边界:

自昔之都燕者,始于召公,而极于金元。然召公诸侯也,金元乃夷狄杂气,皆不足以当其大。惟我皇朝,得国之正,同乎尧舜;拓地之广,过于汉唐。功德隆盛,上当天心,下乘地气,真万世不拔之洪基也。而议者乃谓北太近胡,距塞不二百里,无藩篱之固,而天子自为守。不知今之四夷,北虏为急,倏忽来去,边备须严。若畿甸去远而委守将臣,则非居重驭轻之道矣。故我成祖文皇帝,睿意建都于此,良谟远猷,岂凡愚之所能及哉!然当时未必虑及风水之说,而默契若此,是盖圣王之兴,动与法合,天地造化,有自然相符之理。昔尧舜禹三圣之都皆北龙。今我朝畿甸亦北龙,而形胜与风水法度又皆迈之,宜其驾唐虞,迫二代,全盛如此,是固我列圣之茂德神功鸿休骏烈之不可及。然地理之应亦或然也。愚何幸,躬逢其盛。

在堪舆家看来,南干龙所结的帝都垣局仅有金陵(南京)和临安(杭州),加上所谓《晋书·元帝纪》载秦始皇已破金陵“天子气”,并未被看重。

《地理人子须知》卷一“金陵图”直接称“金陵形胜虽优,而垣气多泄。两淮龙气大尽,而地势卑下”,“临安亦天市垣耳。若以形胜论之,则僻处一隅”云云。堪舆家对于三大龙脉及其优劣态势的话语构建,某种意义上也是借助帝都格局的问题来警示地方势力最好不要有非分之想。

有意思的是,我们发现宋以降的地方士绅对于闽中的风水格局一直有自知之明,比如福建被视为南龙支脉,并不适合做帝都。明代王世懋在分析了福州的山川形势之后,就直接明言闽中“终不能作天子都”,其实这何尝不是一种地方归顺中央的政治隐喻:

天下堪舆易辨者,莫如福州府。登行省三重楼,北视诸山罗抱,龙从西北稍衍处过行省,小山坐其中。乌石、九仙二山东西峙作双阙。其外托则东山高大,蔽亏日月,大海在其外,是谓鼓山,朱元晦所书“天风海涛”处也。西山迤邐稍卑,状若展旗,曰旗山,以配鼓。其前则印山若屏为南案,似人巧凑泊而成者。然犹未睹水所经宿已。登乌石山,望则大小二水历历在目。大江从西南蛇行方山下,南台江稍近城而行。大江复从南稍折而东北,南台江水合之,汪洋弥漫,东下长乐入海。其山水明秀如此。土人犹谓方山稍西俗名五虎,迫视有猛兽,以为微缺陷处。然予谓即东方山而平之,亦终不能作天子都。何者?愈显则根愈浅,愈巧则局愈小。省府之南山曰方山,绵亘数十里,形甚怪伟,俗名五虎山,数之正浮志言九龙鼻索之,又不足。^①

诚如李泽厚指出的,龙是“权威/秩序的象征”。“在‘龙’的权威统治下,社会秩序化、组织化、等级化,在基本或能保护人们安全的同时,也带来常规性的和规范性的剥削、压迫、掠夺和侵害,带来了各种恐惧、忧虑和哀伤,使生命、生活、生存失去它们本有的自由、活泼和欢欣。于是,它也同时会带来对这权威/秩序和规范、统治的各种反抗。……于是‘龙’飞舞着,历史在历史主义与伦理主义二律背后的悲剧中继续前行”。^[6]风水术数中的“龙脉”,特别是“天子都”作为大干龙的结穴处,更是充满着权威或秩序的象征,而边陲地区的知识精英对地域空间的“自我矮化”(不能作天子都)更是对此权力象征的理性体认,并催生了一种带有“边陲意识”(在地意识)

①(明)王世懋《闽部疏》,清宝颜堂订正本。

的地域身份认同意识。

四、维龟正之：风水与地方城池的文化共相

我们从反映官方意识形态话语的地方史书中，常见有城池的风水营造活动的各类记述，反映了一般性的风水知识、观念对于塑造区域空间观念和人文格局的深远影响。历史文本常常涉及“箭垛式人物”——堪舆家的文化活动进行集体想象和话语建构。^①

郭璞(276-324)被尊为风水理论鼻祖，《晋书·郭璞传》《世说新语·术解》《南史·张裕传》等皆有其风水实践的描述。随着北方移民的入闽及风水知识、观念在地方社会的积淀和生成，郭璞日渐成为一个“箭垛式人物”。

宋代梁克家《淳熙三山志》记载，晋太康三年(282)严高治郡城时以图咨郭璞，城成，璞著“谣讖”《迁州记》述城边形势及“人事更改”，“是宜城，后五百年大盛”，“千载不杂，世代兴隆。诸邦万古，繁盛仁风”云云。^②

子城

闽越王故城，今府治北二百五十步。晋太康三年(282)既诏置郡，命严高治故城，招抚昔民子孙。高顾视险隘，不足以聚众，将移白田渡，嫌非南向，乃图以咨郭璞。璞指其小山小阜曰“是宜城，后五百年大盛。”于是迁焉。唐中和中观察使郑谔始修，广其东南隅(先是开城南河，有人得石记云“五百年城移东南本地，合出连帅。”逢太康至是适五百年，闽川名士傅以为陈岩闽人，为连帅之应。旧记作七百年，文德元年陈岩复修。)

迁州记

桑田为海，人事更改(洪水浸田，人事多变)。旬甲子，当见其害(六六之数，当见其害)。重着衣，周回重载(见三重墙，复而修之)。郑国归朝，重关为待(东南有水，潮入其音)。鸟出木空，千载不昧(无朱雀山，千年无咎)。前有双眉，重施粉黛(九仙、乌山为之眉，方山为之黛，是太阴宫也)。

溪涧水来，尽归于海(南台有江，出其地户去也)。

主揖其客，客住主在(莲花山、高盖山、方山相应)。

稳首东日，高山镇寨(卯山见高盖为日门，鼓山为威胆之位)。

本自添金，因成右兑(在乾为金佛国，兑赤金色也)。

但见蛇影，莫知坐亥(木行巳街，正坐壬也)。

事过方知，知而未会(久后出人，见了方知)。

龙山高山，光照其代(建水为阳福之水，光显朝廷)。

巧妇能裁，得令人爱(迁出于巧妇，裁人俱爱之)。

若解修心，得其终倍(云民得慈心，得长寿。信生阳数，即长龄也)。

市笼放火，聚集磊磊(去效为市横山，有赤路三二，顶峰为火龙)。

有一老翁，手把竹筒(乾为主阳之位，主山也。艮山入为主，艮震为苍茛山竹也)。

重添新宰，在言不在(云在是乾为主山，云不在是巫山遮也)。

铭曰：

泰康之载，迁插瓠基。四色牢城，层峦三径。

洪许南流，瑞龙地应。其主螺女，现对花峰。

千载不杂，世代兴隆。诸邦万古，繁盛仁风。

其城形状，如鸾似凤。势气盘拏，遇兵不谨。

遇荒不掠，逢灾不染。其甲子满，废而复兴。

古渡

旧有人得一石，于城南钓龙台刻云“按晋太康三年(282)太守严高图越王山南之西势，以咨郭璞，云‘方山秀拔于前，二山环峙于后，八百年后大盛’。讖曰‘其间萃兀创危亭，八百年前兆此名。天降元精如汉佐，岳陶灵气似周臣。中坻不见客航路，古渡应无病涉人。好是褰裳待今日，置浦坊中人挺生。’”年世寔邈，石刻今不复存。惟故老口传，犹可据云。

明何乔远《闽书》、明黄仲昭《八闽通志》、清陈云程《闽中摭闻》、清林枫《榕城考古略》亦有相近文字。写于清乾嘉之际或更后的话本小说《闽都别记》第八回“周启文献开闽图讖，王节度

^①胡适称，古典文学创造了许多“箭垛式人物”，如屈原、包公、关公等。人们借用某些人物作箭靶，将善与恶、忠与奸、智与诈、勇与怯、清与浊等抽象品质射向他们，以致在靶子上集中了超量的箭簇。见胡适《〈三侠五义〉序》，载姜义华主编《胡适学术文集·中国文学史》，中华书局，1998年版，第1038页。

^②(宋)梁克家《淳熙三山志》影印文渊阁《四库全书》第484册，台湾商务印书馆，1983年版。

发造城库银”^[7]绘声绘色地编入郭璞卜城之故事。郭氏堪舆事迹在志书及民间小说中的传布印迹,堪称是风水一般知识、观念与信仰扎根于闽中的象征,隐约透露了王朝社会之官方与民间在观念系谱和知识构成上的“共识”。

郭氏是否卜过城池,已难考订。从《晋书·郭璞传》的表述来看,“璞中兴初行经越城”很可能观察过福州城的形胜,留下一些关涉城址风水的评述。我们可断严高请郭璞卜城事为非,并不意味着《迁州记》绝非郭璞所著。从概率学的角度看,由于历史的不可回溯性,郭璞说与未说过这些谣讖的概率是相等的。今世堪舆家也常常对着东家诉说“真实的谎言”。题为郭璞著的谣讖虽也有可能后人伪托,但在讖纬巫术一向发达的国度中,“凡事预则立”是社会的普遍信条,这些有趣的讖语可视为“戏剧话语”,不仅是“在地化”的汉人在拓殖过程中的借口或动力,更是汉人追求人地和谐的文化意识的典型记录。辨伪者若不悟其中“心法”,不关注这些知识生成的思想背景,强将这种玄虚的文化表达一概诬蔑之为“伪造”或“虚构”,并不太妥当。宋梁克家曰:“讖纬,识者不取,然不可以耳目所不接尽废者。”赵清献作《成都集》记曰:“‘神恠之事,不可以为教。’书之何也?吾将以待天下之穷理者也。今耆旧所传与记籍可考者始载之。”是为公允之论。我们不能过于纠缠表述者的历史客观性问题,而忽视了谣讖所象征的另类社会文化真实。

其实,从宋代梁克家记录的种种福州的谣讖,我们可知时人已借用“天运”的观念来解释这座福建首府的命运走势(如“八百年后大盛”),并将福州进一步“意象化”为一个“文明之地”,诸如“建水为阳福之水,光显朝廷”、“诸邦万古,繁盛仁风”云云。关于福州城池风水的历史叙事,仍然是在地汉人利用区域空间的象征营造来构建地域或群体认同的主题,而风水知识和观念只是汉人培植本土意识和诠释地方历史的一种资源罢了。无论郭璞卜城说真实与否,通过文本、舆图、口头叙事等等象征性的编码,有关福建城池的历史图像,已经存储、内化为一种“神话化”的历史记忆,却是不争的事实。

宋以来地方精英的文化表述,如梁克家“建水为阳福之水,光显朝廷”的注释,王世懋“终不

能作天子都,何者?愈显则根愈浅,愈巧则局愈小”的判断,以及闽中属于淮海之地扬州南部,“在吴越之交,其当天文斗牛、虚女之间”的分野知识系统,其所隐约传递的集体意识,何尝不是一种有关边陲或周边地区的空间政治观念,以及诸野内聚的社会族群对中央王朝政治的某种距离感和安全感呢?

梁克家题福州府治云“州自严高大相兹土,告卜于晋,乃定宅方位,迄今不移。”应非虚言。考古学者所绘“福州古代城圈位置变迁图”^①,佐证了古城池变迁深受堪舆卜城传统的深刻影响。比较明王应山《闽都记》卷首所附“汉冶城图”“晋子城图”“唐罗城图”“梁夹城图”,可知福州子城之建置是遵循周人的卜城传统,并影响了唐罗城(天复元年王审知创筑)。

堪舆图宅术在城池营造中的运用历来数不胜数。几乎各地方的城池空间营造,都被堪舆家“符号化”为一个整体性的文化空间,赋予了天地相应、兴衰吉凶的象征意义,从而强化城池作为一个区域政治和文化中心的合理性,并深化了城池的历史感、地方感、使命感。在风水观念的刺激下,古人城池营造的思维是天人交感的思维,同样具有强烈的模式化、规范化、审美化的倾向,比如中轴线、四(八)方、吉凶祸福、天数、地运等等概念。诚如班固《汉书·艺文志》讲过“形法者,大举九州之势以立城郭室舍形,人及六畜骨法之度数,器物之形容,以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短,而各征其声,非有鬼神,数自然也。然形与气相首尾,亦有有形而无其气,有其气而无其形,此精微之独异也。”九州之势、城郭室舍、人畜器物,都有相似性的“形法”,都是阴阳二气贯通的生命体。

古代中国这种地理选择的思维,其实是一种整体性的、有机论的、全息论的空间构造思维。天地大宇宙,人体小宇宙,山川形势一则是血缘世系和人体结构的双重模拟,所以有太祖山、宗山、父母山、少祖山等宗法之论,有祖山、出身、枝干、行度、枝脚、开帐、缠护、剥换、行止、入首、穴星等等拟象之说,所以《锦囊经》称“万里之山,各起祖宗而见父母,胎息孕育,然后成形。是以认形取穴,明其父之所生,母之所养”云云。城池的选择遵循的也是“祖宗父母孕育”的道理。龙脉

①录自吴春明、林果著《闽越国古都城考古研究》,厦门大学出版社,1998年版,第217页。

就是人体的骨架,桥梁、水系就是人体的经络,县城特别是府衙就是人体的生殖器。我们试举福建城池的营造略为说明:

(1) 唐太和三年(829),泉州刺史开凿清渠,引笋浯二水入泉州城,名天水淮。北宋筑此沟成南护城壕,曰八卦沟,“古时以八卦瓶埋置于先天方位。至明弘治十一年(1498),御史张敏开城中沟,于西南隅掘得大磁瓶,上陶‘巽’字,盖取其方位之相配,非凿沟如八卦形也”。^①

(2) 后周安溪始令詹敦仁《五代初建安溪县记》以八卦配天干记本邑之形胜“矧新邑发冈自乾、亥而来,转势从辛、兑而入,向丙、巳以奉离明之化,流寅、甲以伸震迭之威。左环右接,如抱如怀;前拱后植,若揖若拜。析为四乡一十六里,通计一邑几三千余户。梓列以图,卜契我龟。”^②

(3) 宋《临汀志》提及术家白鹤仙占汀郡堪舆之事“汀州地脉良来,常二龙过水,石含当是也。”^③“旧传白鹤仙迁郡之初,谓形如斗,令于城内按斗象掘地为七井,以七星名之。”“白鹤仙云‘辛兑抱城归巽辰’是也。”因汀州府城沿卧龙山南面而建,形家将其形胜喝形为“佛挂珠”。^[8]

(4) 明冯梦龙《寿宁待志》曰“按八宅书,县治亥龙,其来脉颇厚,宜作壬丙、癸丁之山向,方合东四宅局。因丙丁向上,正当山夹坳风,约数丈阔,天生缺陷,故昔日建基为丑山未向,坐靠镇武,向对翠屏外之形势,森然可观,而来龙未免相背矣。内宅丑未复兼癸丁一二,东西间杂,尤属不伦。此皆缘势坐两难,虽形家亦未如之何也。”^[9]

清代杨澜《临汀汇考》卷一《山川考》(清光绪四年刻本)有关汀州郡之“自然地理”特性的文化表述,可谓富有代表性:

天下之水皆东,汀水独南。南为丁位,以水合丁,其文为汀,故以名郡。近时又有言,汀府正当京师正中南度,东西两溪之合正直丙丁者,大与宛平唐范阳郡地,为幽燕雄镇。天宝之乱,列郡望风而靡。汀七闽穷处也,蕞尔一城,孑然于蛮风蜚雨之中,桂海水天,南北万里。今以新法测望揆之,知其晷度之相同,异地同天,固不得以闽衣文蛇相嘲也。天地灵异之气,磅礴之

为山川,毓钟之为人物,必阅数十百年,用一呈露。汀不得称财货乡,独不可为山水郡乎?杭董浦乃谓,闽山童赭堆阜,无佛图、仙观,可以恣游士之眺。陟其水,涕泪浹汨,与石峡咽,进尺退寻,篙师鼓力,一舟惶骇。许慎以为“人本蛇种”,魏收以为“鸟声禽呼”,岂通论欤?

我们或许可以将地方精英这类有关本地“山川灵异”或“异地同天”的地理表述,解读为是对传统“边陲(周边)-中心”政治格局的文化确认。这种藉由堪舆知识而引发的边陲或诸野意识,同样是一种认同乡土的在地意识。

因此,地方城池的堪舆设置及相应的谣谶、传说,乃至分野知识,是否也蕴含着入闽汉人在信守王朝政治的“正统”或“大一统”的基础上,呈现出了一种有关地域认同的“在地意识”的苏醒呢?谣谶、传说、分野背后的文化逻辑,恰恰透露了边民对生于斯、长于斯的吾乡吾境的地域认同和文化自觉,是对本区域的发展历史趋势的深度的人文关切。这种在地意识也建立在关于区域宇宙观念的基本准则之上。当然,随着聚族而居的入闽汉人涉入乡土利益关系愈来愈深时,在地意识也发酵为一种糅杂着地缘、血缘关系的身份认同和族群分类观念,从而有效地形塑了一些地区性的“文化共相”。

五、度地居民:风水与地域空间的意象化

随着风水术数的落地生根,不独都邑、城池,很多区域的地理空间往往作为一个整体被符号化了,并被赋予了特定的文化想象和文化意义,比如关于胜境/圣境的文化意象。这类文化意象作为一种地方的历史标识,负载了种种文化记忆形式,自然有助于塑造地方的历史感和文化感,甚至是神话化的地方历史,从而培植当地人认同乡土的文化意识。特别是地理家直接赋予了山川形势以特定的价值设定和吉凶想象,鼓吹不同的地理和景观将造就不同的行政布局、人文气象和区域特质,带有“地理决定论”的色彩,自然也会影响到当地人的历史心性和行为模式。

明清之际,住锡于江苏茅山及浙江普陀山的

①清道光《晋江县志》卷九。

②清乾隆《安溪县志》卷一一《艺文上》。

③按乾隆《汀州府志》卷三《山川》之“长汀县卧龙山”条曰“卧龙山在府治后,郡之主山也。环城四面平畴,中突峙此山,偃卧如龙,故名,又名九龙山,亦名无境山。按旧志云‘山脉分于赣之宁都虎头山,历石城,过瑞金界石含渡脉,由长龙湿地翠峰狮岩,直渡横溪而来。’”

淮右禅师“自浮帆到赣州,携黄公记语,历验诸记地”,^①后来泉州历览五县(安溪、永春、惠安、南安、同安)山水,并浮游至澎湖、台湾等地。其称泉州“海内共推胜地,此非他岳所得而方”,^②“喜泉州水秀山清,曾得吉地七十二,以为泉人造福”。淮右禅师记录了这些地区的山川形势之美恶,并赋予它们以特定的文化意义,形塑出一些具有区域特征的文化意象。像《清源图》录有《澎湖总论》《台湾内山总序》《澎湖总图》《台湾内山图》,描述了台湾的地形地貌及原住民的生活情况,澎湖的山川形势、地脉走向和兵家布阵等。明万历二十五年(1595)之后,泉州府(同安、金门)籍的移民开始有规模地开发澎湖,泉州的“峦头派”风水很早影响到澎湖的墓地、建筑、聚落及城镇的选择。^③淮右关于澎湖于福建为南北向,大山屿红毛旧地乃形胜之地,与清林豪对澎湖峦头风水的描述相近。^④著名史家连横还略述了淮右之书传至台湾情形。^⑤

关于澎湖和泉州的地理形胜,淮右展示出他独特的美学观念。诸如《清源总论》细论了泉州“胜(圣)景”清源山的风水格局,《青牛泉郡歌》将泉州形胜同当地的文明气象及社会历史趋势相勾连。

澎湖总论

澎湖为台湾要地,守者必据,攻者必争。其地土瘠民贫,皆石田也。可容兵万五千人。其中谷粟所收,足供万人。饮必取给诸台地。其中形胜之区,莫如红毛旧城。后靠北山,前对罩屿,外港盘行曲折,又有甘泉供军,敌锋未易入,即失机宜。敌据平地,亦可自高趋下,长枪劲戟,促之入海,故守兵特盛也。于福建为南北向,子癸间,海中是。避飓风,则中墩屿、狮公礁;避三面风者,则岛掩屿、湾贝屿。凡敌舟在北山屿界、或竹篙湾界,皆可命水手入水沉舟。盖此二屿与澎湖脉路相通,下多细沙密石,水行可无碍也。

清源总论

闲说清源薄而无厚,紫帽背而无情,其说荒诞。清源自溪头乡至柳洋后界几百里,皆清源后幢,安得为薄?紫帽原龙,清源龙案,彼中龙自成结作,自立门户,安有无情之说?清源郡镇其气势,并落平洋,故结地特少,又水神皆绕城垣,则山虽有地,而水源生旺,难得倚为用神。龙山气深厚,一湾一曲,亦成美构;凭高枕股,亦收众秀,难可弃也。

青牛泉郡歌

温陵一片不相凡,地旺人才艺。乾冈亥骨自分明,实称人心情。

宛特回龙艮落势,下头自青翠。犹如青蛇赶灵龟,万代足光辉。

丁未安城辛兑水,更接连坤位。紫帽尊星庚土迎,拜相居皇城。

石甸卓立瑞峰秀,宝物家家有。丁未潮成一带蓝,潮退自东南。

巨门已上相朝应,书生日日盛。风水回挽左边来,千古永无灾。

尊星癸上如文笔,文武官僚出。公卿将相在其山,时师醒眼看。

红旗日日庚上置,丁未拔峰起。辛兑员峰接水迎,人物多知名。

下犂水口重重抱,黄龙辛水到。归未辛兑七龙行,珍宝日蕃盛。

就中才艺多精巧,吉水重重到。湾湾三拍吉神方,亦出艺精郎。

武曲西沈百余里,天下搬财至。此水龙来日里长,镇重无灾殃。

或去或聚或平坦,安城只在板。四山拢布如人行,今古绝刀兵。

龟蛇相赶似神物,丁水藏深窟。天下凶辰咫尺疆,此地永□殃。

①(明)淮右《穴证挨指图诀序》,载《淮右师泉郡地理讖图说(中)》,清道光年间抄本。

②(明)淮右《清源总图》,载《清源图》,清道光年间抄本。

③参见刘敏耀《澎湖的风水》,澎湖县立文化中心,1998年版,第16页。

④(清)林豪曰“澎湖屹峙巨浸中,自泉郡清源山发轫,蜿蜒至东南入海,一线隐伏波涛中,穿洋潜渡,至澎之北礁隐跃水面,形如吉字,俗名北礁;缭绕而南,始浮出水,曰吉贝屿,是过脉处;起伏水中三十余里,至北山屿之瞭望山,起高阜十余丈,周二、三里,是起龙脉起处;过北山屿十余里,由中屯屿过峡二里许,特地结一大屿,名大山屿,在澎湖中央,磅礴仑菌,幅员约五百里,厅署、镇营皆在焉。大山屿之中,一山镇峙,周围四五里,地势独高,名大城山,为厅治少祖。山分四大支,一支出东北,为林投奎等澳;一支出西南五里,至东西卫澳社,为旧厅治(文石书院亦在此);又西去五里,至妈宫社(镇营、厅城、街市俱在此),内开一港,为商哨聚泊之所。港口有龟蛇二山,南北拱城,护卫周密,为全澎正口。所谓险口不得方舟,内溪可容千艘者是也。山之北一支为鼎湾、瓦碇各澳;南一支为蒔里澳一带,联络至风柜尾社,回抱妈宫口与西屿之内、外塹,形势相倚。此大山屿之胜概也。”(《澎湖厅志》,光绪二十四年刊本)

⑤连横《释华右遗书》,载《雅堂文集》卷三,台北古亭书屋影印台湾银行经济研究室点校本,1979年版,第144页。

文武官员无限数,丙上安庚鼓。紫衣穴法连丁未,山水皆相对。

龙舞跪伏来相朝,卓卓出官僚。五百年来一小劫,莲花开四叶。

一百年后产英雄,人物更多丰。^①

因此,不同地理区块在风水格局上的差异性特征,有助于塑造出一种具有地方性、整体性的文化感觉,形塑在地化的文化共相,强化了地方性的认同感和归属感。而地理环境影响区域人文格局的观念不独为风水家所强调,宋明理学家亦然。宋代黄干曰“度地居民,为城邑,为乡井,其居之安,其生齿阜以蕃,则其山川融结磅礴深厚,宛委回复,必有可观者。若夫萃为中和,散为项华,涵濡孕育为哲人才士,则其环伟绝物,必有大可观者焉。盖人禀阴阳以生,川流山峙,阴阳之大者,其刚柔厚薄盈虚聚散,宜悉相似也。”^②

明清以来,伴随着乡族社会的“文治化”进程,地方士绅往往对故乡的自然景观进行类型化和审美化的表述,并形成了一些高度共享性的“文化共相”,塑造一种清晰可感的故乡形象。^③这种对生活地景之“意象化”过程,有助于将地域空间整体地升华为一个“文化符号”,从而成为地方性认同可资凭依的基础。而地域社会正是通过“空间化”的媒介手段成功地建构故乡之“记忆的场域”。这些故乡的胜境或圣境,负载了开拓此域的祖先或乡亲的回忆,也是后来者可资回忆的“记忆之所”。^[10]

当然,这些诗意化的胜境,主要是乡绅等文化人的主动参与,并融入一般性的风水知识和观念的内涵,才能有机地整合本地的自然地景和定居者的历史记忆等要素,从而将普通的地理空间添加了一层超凡的文化意义。这类文化意象其实是近世“乡族意识”勃兴的文化后果,是乡族聚落的“识别地图”,是地方强化身份认同和提升自身生存质量的凭照。

我们试举两个事例,以期探讨地域社会关于生存空间的意象化塑造,如何有效地形成了一种高度共享性的文化形式,并催生各个地方相似性的“同体感”。因东南地区多丘陵多小盆地的环境,很容易形成相对独立的定居空间。那些针对

村落地理空间“藏风聚气”的意象化营造,往往寄托着一种自给自足和耕读传家的农业社会的理想生活场景,并天然地暗藏着一个带有隐逸色彩的理想世界的文化符号。

一是据清流《平阳郡巫氏族谱》记载,同治六年(1867),本族裔孙明经进士候选儒学正堂巫道南,为巫氏定居的故乡写了“龙溪乡图记”,撰写了龙溪“八景诗”。其中每一景各写七首诗,并对八景作了详细地说明:

文峰凌汉:乡北里五有峰,似笔,凌汉冲霄,兴祖祠遥对,术家称为文笔峰。

白马横虹:村首澄清桥,旁有石如马,桥若横虹,因以名景。

云烟古砚:村沙口一山,端员垂象,有时云烟飞起,雨露常滋,方之古砚,更觉天然。

狮象踞关:水口左右二山,形肖狮象,溪流迴抱,有重卫之形。

东湖夜月:东郊有湖,当月明夜,如冰壶悬镜,玉盘荡珠,堪为名胜。

西寨朝云:西山有鸭脑寨,朝云旭照,路甚崎岖,当年避寇之所。

北溪流碧:北村一溪,环如玉带,风翻碧浪,谷纳绿波,观水者有胜溯迴。

南漳浮岚:南有渔峡龟山,遥看列嶂,四时岚色,真堪图画。

上述乡绅对故乡山水的意象化和标签化,并非要打造一个真正的“胜景”,而是借助对故乡的一种美学化的叙述,来呈现自我对美好生活的理想之境,其中既表达世俗上的功名追求(文峰凌汉),也含藏着精神上的隐逸情怀(东湖夜月)。诗境即心境,“八景诗”本质上是乡族文人对于地方历史的一种情感化的书写和自我生命的绘画。

二是根据宁化《谯国曹氏族谱》记载,明代嘉靖年间,曹氏受精通堪舆的邑侯仕仁的指点,在本乡之喝形“象嘴”的水口建堤,修水口庙,形成了“前有金腰带后有大象山”的风水格局,使曹氏世代得以人丁兴旺、居家富庶。为感谢恩公的指点,还将仕仁配祭在水口庙。水口的自然空间通常是建构村落的居住空间的自然边界,是村落构

①(明)淮右禅师撰《清源钟秀记》抄本复印件。

②清乾隆《福州府志》卷二十二《第宅园亭二》。

③关于“胜境/圣境的文化意象”的思考,可参见石守谦《移动的桃花源——东亚世界的山水画》,生活·读书·新知三联书店,2015年版,第12-13页。

建自我安全的最后关口。水口是否锁得紧密,藏风聚气,关系到一个村落的整体性的风水格局,因此水口的建筑往往也是一个村落除祠堂以外核心的公共空间,或者种植树木作为自然屏障,或者兴建桥梁或宫庙作为文化景观。曹氏家族通过对乡村水口之自然、文化空间的有效改善,形塑一个“桃花源”式的“胜景”兼“圣境”。这种文化意象也成为曹氏强化自我归属感的最重要的文化记忆载体。

总而言之,区域历史中的各类形胜图偈以及相应的水水人文景观,本身是地域社会族群的无形的象征资产,是他们界定特定的社会空间界限的重要文化基础。当地人潜移默化地接受了关于地方的种种清晰可感的文化意象,并借此反思这样的认同问题:我们是谁、我们在哪里、我们和他们有何差别、我们乡土的地理特性(或局限性)在哪里等等。^①一般性的风水知识、观念,早已内化为一种地方文化记忆,构成乡民生活世界的组成部分。如果我们借用哲学家李泽厚的语言,中国人借助风水术数对生存空间的“意象化”、“审美化”和“伦理化”,其实是一个“自然的人化”暗藏着一种“天人合一”的神秘的生命创造的力量,既是“以美启真”,也是“以美储善”,更是“以美立命”。^[11]

六、结语

中国关于帝都恒局或地方城池的神话化的历史叙事和象征性的营造,体现了古代中国人对于地域空间及其聚居家园的命运思考,有助于形塑一些高度共享性的“文化共相”及在地化的变异,以及在心中清晰可感的形象——有关中国或地方的“文化意象”。而这些文化意象是对超越现实之理想世界的政治或文化的想象和记忆。区域历史中的各类形胜图偈以及相应的人文景

观,本身就是地域社会族群的无形的象征资产,是他们界定特定的社会空间界限的重要文化基础。当地人潜移默化地接受了关于地方的种种清晰可感的“文化意象”,并借此反思这样的认同问题:我们是谁、我们在哪里、我们和他们有何差别、我们乡土的地理特性(或局限性)在哪里等等。一般性的风水知识、观念,早已内化为一种地方文化记忆,构成乡民生活世界的组成部分。

参考文献:

- [1] 冯时.天文考古学[M].北京:中国社会科学出版社,2010:106-107.
- [2] 葛兆光.中国思想史第二卷:七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰[M].上海:复旦大学出版社,2014:323.
- [3] (美)施坚雅,主编.中华帝国晚期的城市[M].叶光庭等译.北京:中华书局,2000:37.
- [4] (宋)周密.癸辛杂识:后集[M].北京:中华书局,1988:81-82.
- [5] (明)谢肇淛.五杂俎:卷六[M].上海:上海书店出版社,2001:115.
- [6] 李泽厚.由巫到礼 释礼归仁[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015:158-159.
- [7] (清)旧题里人何求.闽都别记双峰梦[M].福州:福建人民出版社,1987:51-51.
- [8] (宋)胡太初等,修纂.临汀志[M].福州:福建人民出版社,1990:37-38,42.
- [9] (明)冯梦龙.寿宁待志[M].陈煜奎,点校.福州:福建人民出版社,1983:6.
- [10] (德)扬·阿斯曼.文化记忆:早期高级文化中的文字、回忆和政治身份[M].金寿福,黄晓晨译.北京:北京大学出版社,2015:55-56.
- [11] 李泽厚.人类学历史本体论[M].青岛:青岛出版社,2016:588.

[责任编辑:李桃]

^①杨彦杰称,“乡”是一种“既外向又内向,既对外扩散又向外聚拢”的灵活机制。(见杨彦杰《闽西客家宗族社会研究》,香港国际客家学会、海外华人研究社、法国远东学院,1996年版第116页)。董晓萍认为客家人的“乡”概念是自我结构的概念、融通的地理概念、文化共享的观念。“‘乡’被理解为永恒的圣境兼现实的生活空间,也被当做一种超家族、超村落的自发管理行为的实践。它是民众把人文与自然资源合起来认识社会的独立词,是一个二元式的自为概念”。“风水,又是‘乡’社会概念下面的一个分类概念,它是把家族人口、农业资源和本地民俗文化合成后,又加以严格地限定使用的一个更小的独立词”。(见董晓萍《田野民俗志》,北京师范大学出版社,2003年版第189-190页。民俗学者关于“乡”(或乡社会)的叙述,并未脱离傅衣凌“乡族论”(乡族社会)的经典范式。“族”(包括拟制的)和“乡”都是分析中国近世以来的乡土社会的基本单位,二者缺一不可,以“乡族”而非“乡”为话语,更能揭示乡土社会结构及其变迁的本质。由于“乡”往往是“族”的等量或扩大,带有不确定性和伸缩性,“族”是一个更重要的更基础性的分类概念。