

风物传说：神话时代的地理志及其思维方式

李 劫

(中央民族大学 期刊社, 北京 100081)

〔摘 要〕 神话时代物我不分的思维方式决定了风物传说所书写的地理志是囊括了叙述者在内的对自然空间的整体性阐释,它与“物我有别”的思维方式下排除叙述者的“俯瞰”或“侧望”式的“客观”地理志完全不同。自然空间对文化的发生与发展产生影响,风物传说则是人对自然空间的阐释。“物我不分”的认知方式具有整体性认知事物的眼界,但必然带有混沌性。“物我有别”的思维方式在帮助我们更深刻地认知事物的同时,亦因事物之间边界的模糊而带给我们难以克服的困惑。

〔关键词〕 风物传说; 地理志; 神话时代; 思维方式

〔中图分类号〕 K892 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1005-8575 (2014) 01-0105-08

我们知道,“九州”、“神州”、“赤县”、“四海之内”、“天下”等概念,都是中国古人对自己生活地域的一种认识框架,三山四渎五岳则是域内的标志性存在,^①是对特定空间框架的基本轮廓的构织,亦是对自然空间的阐释,^②这样的解释行为一直延伸至村庄。几乎每一个村庄对周围的山水物象都有其来历、角色的传说。各民族在认知生存的地理空间方面,也有自己的构织,这就是神话故事风物传说对所处地貌特征的各种宗教的、习俗的、传奇的解释。这样的地理志基于真实的自然地貌但又不完全相吻合,它被构织的意义显然也不仅仅在于反映真实。

今天风物传说更多是在旅游商品的推介中出

现,是旅游业所以成为文化产业的一个必要条件。出于商业的原因,这个内容脱离了历史的范畴,随处带着新近编造的明显痕迹。但显然,附会与编造又隐含着关于当下社会的其他真实信息,其实都应该是我们关注与研究的内容,只不过不是本文的内容。

与本文相近的概念有文化地理、人文地理,这些概念阐述的是文化、社会与地理环境之间的关系,强调的是地理环境对人的活动的潜在影响。而各民族,包括汉族,用风物传说建构空间,则是一种纳入的视角,是神话时代“物我不分”思维方式的一种想象,^③因为万物有灵,才可以相互“感应”,故而处处有“我”,“天地

〔收稿日期〕 2013-07-08

〔作者简介〕 李劫(1965-),女(纳西族),云南丽江人,中央民族大学期刊社编审。

① “三山五岳四渎”,见宗力、刘群《中国民间诸神》,石家庄:河北人民出版社,1986。相关的传说故事则是在后来的历史中被不断生成的。《吕氏春秋·有始》:“天有九野,地有九州,土有九山,山有九塞,泽有九薮,风有八等,水有六川……天地万物,一人之身也,此之谓大同。众耳目鼻口也,众五谷寒暑也,此之谓众异。(众异)则万物备也。”《山海经》则相传是大禹治水后写成的。我们通常只关注大禹治水的各种传说,但《山海经》其实还是神话时代地理志的典范,是该时代的人们对所处空间的主观反映。与真实的空间并不能等同。

② 公元8世纪时,南诏王异牟寻仿中原王朝做法,封境内五岳四渎,五岳为:中岳点苍山,东岳马龙山(又写为蒙乐山、乌蒙山),西岳高黎贡山,南岳无量山,北岳玉龙山;四渎为:金沙江、澜沧江、黑惠江、怒江。

③ 在对“原始文化”的研究中,有“原始思维”、“前逻辑思维”等概念对“原始”民族的思维方式进行研究,但我们不能把这些名词看成是对一种思维现象的简单命名,名字本身就包含了定名的框架,显示出其所采用的分类标准是我们今天所通用的标准,于是,就从根本上否定了“原始思维”、“前逻辑思维”本身在今天的存在意义。人们自我否定先前认识上的错误这本也属应该,但实际上所谓的“原始思维”、“前逻辑思维”在我们今天的生活中仍然广泛存在,我们必须给它们一个恰如其分的认知。这些被“科学主义”所摒弃的思维方式的显著特点:一是“局外人”无法理解局内事物及其象征符号之间的意义关系是如何建构的;二是推理过程是“弧形”的,比如一个人之所以生病,是因为某天路经水神居处时随意吐痰;三是各种认知互相间是穿插的,即所谓“混乱的”。我们无法否认这些思维方式今天仍被我们有意无意使用,尤其在艺术创作方面。“万物有灵”的观点可以帮助我们理解前工业时代各民族的文化,但这不是思维方式,而是一种观点。所谓的“灵”,其实正是源于“物我不分”。贯通万物的“灵”,正是人类自己的那一点心思,或者叫“意念”,如何把这点心思贯通于万物,古人寄望于感应,今人则寄望于“科学”。

万物，一人之身也，此之谓大同’。“不变”的地理环境固然潜在地影响了人们的思维与活动，但正因为人有自主思维，对自然环境也就可以做出带有强烈主观色彩的阐释，给人与环境的关系涂抹上浓重的主观色彩，因而这些神话传说就具备一种整体性观照。“可以认为使神话达到完善的象征，就是唤起完整的感觉、完整的存在的标记。……也就是说，神话提供一种合乎逻辑的模式，克服了人们世界观中的矛盾”。^[1]于是，风物传说中的山水不再是客观存在，而是经过人的头脑反映出来的统一“世界”里的一个部分。

“古代神话主要产生于新石器时代，但它的发展演变，却横亘整个其见诸文字之前的历史时期”。^[2]其实，用文字记录神话，本身就是一个促使神话发展演变的重大“改编”行为，在中国，突出地表现为神话的“历史化”。^{[2] (P. 81—82) [3] (P. 23—24)}标题中的“神话时代”，不是纯粹的时间表，更为重要的是指该阶段人们的观念及思维特点，即：万物有灵的观点，物我不（难）分的思维方式。在此基础上人们对所处空间样态的阐释才成为该时代的地理志。

各民族有更为漫长的神话时代，亦是因为保留了更多神话时代的思维特征。各民族的风物传说村村相异，我们知道这些风物传说反映了他们的宗教、社会生活、历史，也反映了他们生活的地理环境，只是我们一直没有整体性地审视过这些风物传说，没有退一步在更为广大的视野中观察风物传说对生活其间的人们意义。也就是说，这些风物传说在整体上反映了本地居民的文化心理特性，^①是该文化“禀赋”的一种流露，而禀赋又是一种特别不确定的特质，能感觉到，却难以准确地捕捉、把握并描述。比如汉族的大禹治水传说，再比如大理蝴蝶泉的传说、丽江玉

龙雪山的传说、香格里拉碧塔海的传说……几乎每一个寨子都有关于周边景物的传说，这些传说多如满天繁星。这些故事对“外人”而言，因程式化而显得单调，几乎没有什么意义，在今天许多旅游者的眼中，是远方的点缀。但这些故事在当地的传承，其实已经表现出某种仪式行为的特征，即内容大家都耳熟能详，是非观也直接明了，但在一遍遍郑重其事的重复中，其中所蕴含的情感与价值结构被持续传递，培育出一代代后人，并随后人的流徙而向各处播散。

所以，我们不能再以为乡村的山野是空旷的，它们已经早就被纳入乡民的生活空间的营造中，是他们生活方式的一部分。

一、对生存空间的基本确认

风物传说，是某个人群对居所地方的气象、山水及景物特征的记述（基于真实）与阐释（展开想象）。间接反映该群体的生活方式，但更重要的是前文提到的文化禀赋。在今天大多数人的眼里，这些风物传说荒诞不经，不遵循科学逻辑，内容无法验证，对环境物象的描述缺乏准确性，故事铺展程式化，除了满足游客的好奇心，它们还有什么用处呢？

民俗学则通过对风物传说的研究，来认知不同民族的生活方式及被赋予的价值属性。本文认为，这些风物传说其实就是生活其间的人们关于本地方的地理志，通过对所处地理空间的神——人格化的想象，营造出既依托于真实山水又在此基础上获得极大延展的想象空间。^②对村庄周围每一座山、每一条溪流，包括树林、泉水、岩石、怪木的传说，甚至是当地某种特有天象的传说都是对这个空间场域的建构，因此而使“这

^① 文化心理特性是一个抽象概念，当评价某个群体具备某种心理特性时，更倾向于指他们作为一个整体状态时的明显特点，试图用个体行为来印证整体特性的评判行为随时都会碰壁。社会文化的整体性特征不是全部个体的简单相加和直接归纳，个体的多面性与多样性会妨碍我们对整体属性与个体特性间差异的理解。若干个体组成一个整体，是一种结构，达成一种新的平衡，个体的各种特性有的相得益彰，有的相互制衡，有的甚至被扼制。同坐一辆车的乘客群体与一支球队也有不一样的结构，即一种结构对结构中的个体有着强弱不同的引导性与制约性。不同范围、层次、领域的人际交往亦有通行的规则。社会文化整体性特征的变迁方向虽然容易受到政府及当权者的影响，即对该结构的原则、目的有主导性影响，但自有其内在的规定性，传统个体特性会在其中产生影响，不同的人群体结构（如职业群体、乡党、民族、国民等）有不同的文化心理特性，并寄托于相应的物质形态或其他表征，比如说服饰、建筑、艺术、行为习惯、行规、纪律等，物质形态有复杂简单之分，有精致粗糙之分，但对文化心理特性却无法因此而做出高下、强弱之分，这是文化相对论的观点。

“改革开放”前及之后的很长一段时间，民族学研究领域对民族的定义经常用斯大林的“四要素”说：共同地域、共同语言、共同经济生活方式及在此基础上形成的共同心理素质。可以说一直以来我们对“共同地域”的理解过于“科学主义”，把它当做纯粹的“生存环境”，当然亦是源于我国各民族迁徙流变的漫长历史，局限了我们对“共同地域”的理解。我们忽视了环境与人共同体之间其实是一种互构的关系，一旦这个互构过程成为群体的共同记忆，就表明“共同地域”的影响已经进入文化心理的范畴。

^② 神话时代物我不分的认知特点与哲学中的“至大无外的宇宙”概念有某种吻合，前者形成的认知至今还在很多民族中隐性地存在，而后者所提供的认知视角却十分抽象，如果不刻意思索，通常远离我们的生活。我们更经常地是在一种“画地为牢”的方式下认识世界，因而容易忽略很多“前工业时代”民族“万物混同”的认知世界的方式。

片土地”与“这群人”有了严格的对应关系^①，今天的法律也承认这个关系的合法性。^②

风物传说是不同的人群体根据特定的自然面貌从不同角度对自己所处空间的精心“布置”，通过这些布置，自然空间才被“装饰”成风格各不相同的家园，才能被不同的人群体所辨识。所以，虽说众多的民族都有天人合一的认识，但同时也强调了生活其间的人的重要性，“祖祖辈辈休养生息”才有了实在的内容。这里有一个正好相反的意义构筑过程：生存空间的性质大同小异，不过是给生活其间的人们持续提供生存能量，但这一交换过程经过人们的实践与阐释后变得五花八门，是社会文化的主要内容；而禀赋性格各异的人或群体，在经过社会文化的“选汰”与塑造后，各居不同的空间位置，展现出各不相同的生活状态，却蕴含着一致的生活本质。^③

对生存空间的认知有一个过程，也是我们思维能力演变过程的一种表征。从神话时代的物我不分，到今天世俗社会中人们对身心内外何处是区隔的纠结，二者没有可比性。物我不分的思维特性，使人们在认知自己的生存环境时，不可能把自己抽离出来，故而使这方面的认知必然地显出万物混同体的特性，只有从这个角度，我们才可能理解那些风物传说所建构的创造者与环境空间之间的关系。^④

我们熟悉的科学的地理志是冷静而理性的，是“物我有别”中的“无我”，^⑤借以追求客观准确，用这样方式描述的特定空间能得到所有人的反复确认：经度、纬度、地质结构、海拔、气象气候，山川河流，植被物产等。这样的书写方式所透露出的态度就是把生存环境当作一个外在

于人的“客观”存在，与人分属完全不同的领域。如：冈仁波切山，东经约81°，北纬约31°，海拔6634米的金字塔型雪山，位于西藏自治区阿里地区的东南部，是东西走向的冈底斯山脉的主峰，隔雅鲁藏布江与喜马拉雅山脉南北对峙。玉龙雪山是纬度最低的雪山，与金沙江北的哈巴雪山隔江对峙。

各地的人口、行政区划建置沿革、交通、产业工商则被划归到历史与经济地理的范畴，历代也有很详细的记载，也是一种客观。二十四史、各种地方志都有地方风貌及建置沿革的记载：某地秦代时即有建置，名某某县，随时改为某县，然后唐宋明清一路考证下来，包括山川河流的走向，经过的地方，历史名称的变动，不同名称的考证与辨误，各地的产业工商的兴衰。它们追溯的是重大历史事件发生的地点及相互间的关系，是人在特定空间里的活动。中规中矩的文献提供的资料都是可以互相印证的。

历史与经济地理的阐释处处记录了人的活动，但这是“物我有别”中的“有我”，与“物我不分”的神话时代“处处有我”的混同是根本不同的。区别在于前者有意，后者无心。我们所熟知的主位与客位研究法，其实也是在一种严格的分类体系下形成的思考方式。

今天我们所认可的地理志是一种排除式的，即人在“局”外；而神话时代的风物传说所建构的地理志是涵括性的，即人在“局”内。正是这一内外有别的思维方式，使古人的思维能够升天入地，在精神上获得一种无拘无束的畅达，虽然通行无碍，但亦常常使认知混沌难明。而今天“物我有别”的方式，则能使思维更为清晰准确严密，行动有更强的目的性，但也失掉了自

① 这样的对应关系在汉族文化中也有我们十分熟悉的内容，乡村有土地爷，城镇有城隍爷。但具体的传说故事则是各地有别的。《西游记》中孙悟空每到一个陌生处，总有一个亲切随和的小老头提供本地概况，他就是神界里的“基层官员”——土地爷。其实，很多西南民族乡村所信奉的山神、水神等都有保护一方的职责。

② 人是环境的一部分，神话传说在人与环境之间建构神圣关系，特定群体获得在此繁衍生息的合法性及权属上的排他性，外界对这些权利必须予以认可与尊重。由此我们也才可以理解美洲印第安人失去土地的历史悲剧意义。

③ 冯友兰在《中国现代哲学史》（广州：广东人民出版社，1999）中介绍了金岳霖的《论道》一书，金书阐发了一个认知：现实并行不悖，现实并行不费。“道”以万千样态存在，本质上互相并不抵触；大千世界万象万物芸芸众生，其实可用“道”一以“串”之。

④ 人们在应对环境时不是万能的，我们习惯说的“适应环境”还包含了犯错、妥协、无奈与无措，将来亦如此。而神话时代的人们“就是错把偶然的联系和巧合当作真正的联系。我们可以通过科学逻辑的训练，学会克服这种倾向，然而，这种倾向总是存在，它是人类心智中的一个永恒的‘幽灵’”。见[英]R. R. 马雷特（张颖凡，汪宁红译）。《心理学与民俗学》，山东人民出版社，1988：69。

⑤ 王国维在《人间词话》（上海：文汇出版社，2007）中说：“有我之境，以我观物，故物皆着我之色彩。无我之境，以物观物，故不知何者为我，何者为物。”“无我之境，人惟于静中得之。有我之境，于由动之静时得之。故一优美，一宏壮也。”“物我不分”不是“无我”，恰恰是处处“有我”，即“物皆着我之色彩”，所以那些风物神话传说都给人以强烈的宏壮感，正是在这样的浓墨重彩中，人的主体性渐渐凸现出来。“物我有别”则是一种十分清醒的认知状态。“物我有别”亦分“有我”与“无我”两个境界，前者倡导自强不息，后者勉以与物同归。

在，甚至失掉了信马由缰的思维能力，清晰的思维反倒是让我们更清楚地看到各种局限而心怀忐忑。

由风物传说构成的地理志，要旨不仅是告知这片土地是怎样的，重点更在于是“我们”把它营造成“这样的”空间，“我们”当然地拥有这片土地，它是“我们”世代休养生息的地方，这片土地与我们融为一体，拥有共同的记忆。所以，这样的风物传说地理志带有强烈的处处有我的主观色彩，是生活其间的人们的自我意识的空间表达。

在这样的认知体系中，冈仁波切山就变成神采奕奕的存在：它是雪国里的第一神山，佛教与本教法师斗法时，比赛谁先登上峰顶，本教法师乘法鼓登山，佛教法师乘旭日的光芒登山，本教法师知道败落后心慌把法鼓滑落，法鼓在山体上留下了深深的沟槽。不仅藏传佛教和本教，还有印度教、耆那教都把冈仁波切视做神山，常有信徒转山，到山神的本命年，转山的人更多。玉龙雪山与哈巴雪山是兄弟二人，玉龙雪山曾化身为白盔白甲骑白马的将军保护丽江坝子，因为它被南诏王封为北岳，祭祀建筑又叫北岳庙，内塑白盔白甲骑白马的将军。

最广为存在，又曾经被我们当做迷信的最为传统的地理志，就是这样充满了想象。民间口耳相传的神话传说故事有很多都是关于村寨周围的山水地形森林物象的传说，但若干年来，我们没有认真审视过这些五花八门的故事是怎样建构了我们故乡的空间，构筑出超乎其上的精神世界，而只是简单地把它们当作描述“更重大命题”时无足轻重的背景之一。

可见，地理志有不同的写法。自从科学主义成为思想盟主后，我们把由各种传说与想象写成的“地理志”视为无稽，把测量出来的各种数据当成对“故乡”的描述，准确而干巴的数字把家乡“变成”了生存环境。

即便在今天，地理空间也要参与人们的成

长，特定的地理空间与生活其间的父老乡亲构成我们成年以前最主要的记忆，空间与人物不是谁更重要的问题，而是不可分割的一体，父老乡亲的形象都是在劳作中，那些劳作的方式把人与地理空间连为一体，是我们日复一日的生活。人们可以想法逃离自己的家乡，但却无法逃避成长的过程。

很多地方志记录了民间对乡村山野环境的想象，在地方志的艺文志或志怪志中多有记载，但更多地存在于人们的口耳相传中，它构筑的只是一个或数个村庄范围的想象空间，表现为对周围地貌的人格化阐释，是把生活其间的人们与周围地貌结为一体的想象，既表现为信仰行为，如祭神树林、拜山神或水神，又表现为习俗行为，如扫寨。从“科学”的角度看，这些想象（即传说故事）遮蔽了这些信仰与习俗行为赖以产生的“科学”根源（如树林可以涵养水源、封山可以育林，扫寨可以驱疫），研究者的任务是揭示这些林林总总表象下的“科学的”因果关系，为各种生活方式找到一种更具普遍意义的阐释理论。但正是这些揭示，在实现其科学研究价值的同时，对乡村生活则是一种无情的解构：千百年来所推崇的生活信念及生活方式被反复拆穿后由丰满变得干瘪，甚至可笑。^① 这是一个把家乡（故乡）“变成”生存环境的过程。这样的研究行为，只“注重精神的外在形式的历史”，而置“说明和解释人类心灵的活动”于不顾。^[4]

由神话传说表达的对生存空间的构织，既有积极的角度，也有消极的角度。对于上天安排的特定的自然空间，人们总是带着感恩之心接受，但也会曲折地表达出对一些不利于生存的自然条件的无奈接受。如后羿射日、打旱魃、杀黑龙，武陵山区土家族的洞神崇拜等。

二、空间与群体间—— 对应的不可逆关系

今天的地理志描绘空间的方式具有准确性，

^① 这正如魔术师的魔术被拆穿后的难以为继一样。日常、单调、重复的日子是需要装点的。四壁空空的屋子需要毫无实用价值但看上去能让人赏心悦目或产生联想的装饰品，是想象让生活成为生活。很多到乡村调研的人们都有这样的经历，对习以为常的某些现象，村民大多说不清其来由，解释不清这个事象的原因，只说是祖辈传下来的，或是迎合附会解释一番。神秘性、莫能知是敬畏感的来源之一。反倒是研究者把其中的因果按“科学逻辑”予以推测，“局内人”的情感因素由此被剥离。愤怒、恐惧、悲伤、高兴是人的四种基本情感，“情感常常被用来铸造社会关系，建立和保持对社会结构与文化的承诺，或者摧毁社会文化缔造的文明。可以说社会的每一维度都由情感所凝聚，但也有可能因情感而四分五裂”。参见【美】乔纳森·特纳（孙俊才，文军译）：《人类情感——社会学的理论》，北京：东方出版社，2009：1。但是，“追求真理”作为现代文明核心理念之一，势必对既有的大小传统与知识进行反复的“验真”，此中是非难以概言。

但同时割裂了特定空间与人们群体之间一一对应的不可逆的关系，生活环境成为纯粹的“生存环境”。

这个倾向与农业时代向工业时代转换相关，农业时代的安土重迁与工业时代的随处迁徙导致人们对自然环境有了完全不同的认知，越来越多人的生活不再与土地发生直接联系，不同的自然空间作为一个个审美对象不过是一幅幅上天的“作品”。

神话时代的风物传说则在各个人们群体与自然空间之间勾出连线，将他们结为一体，并强调这个联系的唯一性与不可逆性。^[5]

纷繁多样的风物传说的内核是一致的，但又各有角色构造及故事情节，把山山水水与生活其间的人们结为一体，有保佑他们的神灵，危害他们的凶神，各种物象的变化预示着未来的吉凶祸福，恩怨情仇剪不断理还乱……总之都非常具体，人与空间因此存在一种严格的一一对应关系，这是“发祥地”、故乡的意义。

汉族先民在这方面有极为丰富的表达，各地的土地老、后土、城隍都是保护一方平安的神明。盘古开天，共工怒触不周山，天倾东南，女娲炼石补天，大禹治水分九州，愚公移山……这些故事，都营造出一种共识：这块土地，是我们千辛万苦开垦而成，土地与我们彼此之间的联系天然而又密切。神话时代之后进入王朝地理志时代，建置沿革成为主流内容，山川河流被详细考证，在严谨而准确的描述中，混同的关系变成有节制的规范的关系——溥天之下莫非王土，即“大传统”对空间的阐释。超出这个视角的叙述，则被认为荒诞不经，退至边缘，风物传说的意义被消解，相关的人们群体就被视为“他者”——“他们”。^①

其实，包括文人创作，如果抛开地理因素，也是无法理解的。比如对屈原的作品，如果抛开洞庭湖、湘江，楚地多山且湿润多雾的气候，是

无法理解的；汉族古代文化与华北、黄淮平原的气候物象也直接相关，十年九旱使祈雨习俗盛行，龙崇拜从祈求风调雨顺演变为对皇权的崇拜，民间则有逐旱魃习俗。边疆各民族的风物传说也在创建自己的世界，而村寨周围的自然物象成为营造这个“世界”的重要标志物。

也只有在这个角度上，我们才有可能理解何为浪漫——有切身的出发点但又是通行无碍的！但如今我们已经丧失了对宇宙万物混同一体的认识本能，^② 我们的“浪漫”在“心物一元”的古人面前显得多么的捉襟见肘。

物我有别是继物我不分之后认知世界的方式，身心内外的平衡、^③ 对等只出现在婴幼儿阶段，我们经常可以看到幼儿在自己设置的玩耍情境中安排所有的角色，身旁的物件都有情感与情绪表达。但是随着物我有别意识的萌芽与成长，原有的身心内外的平衡逐渐被打破。在佛教教义中，一切生灵都被视作“有情”，在基督教中，所有的信徒都是兄弟姐妹，这是建立新的平衡的修持观念。

风物传说所建构的物我关系延伸进人们群体内部，成为建构成员间关系的基础，而特定的社会存在也会投射到人们对自然空间的解释中，所以，特定的社会文化与所赖以生成的山川地理有着密不可分的互为因果关系，并伴随该群体所有成员的成长与生存的过程而不可逆转。所以，人们一旦离开自己成长的地方，都或多或少地会感到不安与压抑，^④ 如果是群体的迁徙，就会在本群体的社会心理与社会文化上打下烙印，成为后代口耳相传的共同记忆。

也就是说，根据实际生存空间而创造的各种神话、传说、故事，内容越是丰富，就越是把这片土地与生活其间的这些人联系在一起，结成一种不可替代的唯一关系，并因时间的一维性而不可逆。这就犹如父母与子女。从自然的角度看，

① 我、你、他是一组相对的概念，“如在此山时觉彼山是彼山，到彼山时也觉彼山是此山”。宗喀巴（法尊译）。菩提道次第广论（附录三）[M]。西宁：青海人民出版社，2012，286。由此及彼，时间与空间的变化，也会带来景象的不同与主体性的转移。

② 所谓“宇宙万物混同一体”的认识论框架，是我们今天的总结，一旦有了这样的判断，我们也就不可能再自然地持有这样的思维方式了。我们今天有谁还能像古人一样升天入地地抒发情感与情怀呢？只看今天诗歌的衰败便可知一二。科学揭开了人类赋予对象世界的神圣面纱，所以，“解构”不是“后现代”的特征，而是人类自我否定的一遍又一遍轮回。

③ 此处的内外包括不同的范围：身心的内外、群体的内外，群体可指家庭、家族、职业群体、地缘群体、政治集团、民族、国民等。

④ “当人们珍惜的制度被废除，传统信仰被视作过时之际，一种不祥的预感向某些人袭来，如同一种冒险降临到人身上。”参见[美]戴维·E·阿普特（陈尧译）：《现代化的政治》序言[M]。上海世纪出版集团，2011。可是现代化不是一个可以任由人选择的过程，当它迎面而来时，我们必须学会接受它。所以，作者又说“远离史诗般的时代也并不是可怕的、残酷的，理解这些现象（指现代化的消极一面）就变得更为紧迫。”

父母（或子女）也只不过是世间普通的男女，但在子女（或父母）的心目中，除了血缘，还因为有了共同的生活记忆（收养关系的要义也正在于此），在彼此的心目中就与普通的男女完全不同。所以，一个人生活或成长于某个地方，这个地方就必然地参与他的社会身份的建构，^①给他涂抹上深浅不同的色彩，一旦他远离家乡，同源的色彩就成为他在新环境中寻觅温暖的“路标”。“老乡”在这个意义上才有了最为实际的内容，是家乡的生活空间在他乡的延伸。

血缘是一条纵向的建构社会身份的经线，地缘则成为一条横向的纬线。社会复杂化，即是建构我们每一个人社会身份的经线与纬线越来越多，我们也因此越来越难于判断人与人之间的远近亲疏关系——标志多了等于没有标志。

三、同一空间里的历时性存在

自然空间在我们的理解中，是一个相对于人类社会要稳定得多的存在。回望历史，我们时常会有“物是人非”的感慨。这是因为我们习惯于把自然空间与人的社会性存在分割开来认识，但由于前文所说的物我不分的思维方式，神话时代的各民族把持续不断的社会建构过程投射到对自然空间的阐释过程中，使数千年来在视觉上并无显著变化的自然空间在人们的想象世界中展现出时间轴上的变化。

比如说某些地貌风物的传说中，会附和上有确切年代的历史故事，因而使那些风物显现出时间上的先后关系，生活空间因此有了过去与未来。即便是有文字的民族，丰富的传说故事仍然生机勃勃地存在于民间，并成为“雅”文化的重要源头。^②经历的重大历史事件及本地事件都会被整合进传说中，从各种维度对空间施以拓展，同时体现出时间的流逝。虽然自然物象相对于人类社会要稳定得多，但经过持续建构之后，自然物象的“气质”也就有了相应的变化，体现出整体性的演进。比如先祖们披荆斩棘的地方

后来成为物产丰美的家园，搏击厮杀的古战场如今成了荒草萋萋的原野……“明月照今古”成为中华文化中的一种独特审美风格。

也就是说，相对稳定的共时存在的自然，因为附着其上的历史事件的发生时间的不同而表现出历时性特点，并因此而显出一种特殊的禀赋——沧桑与包容；而发生于不同时代的事件，在经过生活其间的人们的思维整合后，附着于某个自然物象上，共存于一个统一的空间，在人们的口耳相传中成为群体记忆的一部分，这是对本区域意象空间在心灵维度上的拓展。^③

这些不同时间段上的传说被整合为一体，构成一部由自然空间记录的关于群体的共同记忆，在解释“我们从哪里来”的同时，也为“要去哪里”的将来生活提供着精神支持。

送魂经所历数的地方，所要去的地方，都构成对所在空间的一种拓展性建构，但又是以一个人的生命期限为依托，而在物我混同的思维中，想象一个人在死亡之前与之后的时间上的绵延，构成对空间的滚动想象。

我们很熟悉的一个叙事模式是：关于这个景物，传说是这样的……又说，什么年间，如何如何……也就是说，同样的事物，会有多个传说。人事虽流变，山水仍依旧，把变与不变统一于一体，这是一种包括汉族在内的各民族都有的世界观与人生观。正如苏轼在《前赤壁赋》中的感慨“逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也。盖将自其变者而观之，则天地曾不能以一瞬；自其不变者而观之，则物与我皆无尽也。”

四、地理志书写的修辞手法

叙述一事或是一种情境，尤其是事繁境深时，必须仰仗于一定的方法，这个方法在使叙述更为清楚的同时，客观上也会使“事”和“境”的整体关联性产生疏离。这个缺陷在分类研究中

^① 过去我们通常只关注人际间的相互影响。

^② 雅的本意是“标准的、合乎规范的”，后来才引申出“高尚的、不粗俗的”等词义。《诗经》的雅，就是“标准的”之义。“广谷大川异制，民生其间者异俗……风土之音曰‘风’，朝廷之音曰‘雅’，郊庙之音曰‘颂’，其生于心一也”（王应麟著，张保见校注《诗地理考校注·王应麟自序》成都：四川大学出版社，2009）。朝廷要治理四方，所以要用标准的表达方式，在不偏不倚的同时又让各方晓畅其义。我们只须看看今天普通话与各方方言的差异，就可理解一二。所以，雅与俗或者说就是标准化与地方性的区别，这个区别在两千多年前应该更为突出，但正因为是朝廷使用的标准，其背后的“权力”使“雅”获得了高出于“俗”的价值评判。

^③ 就像现在有很多民族在介绍本民族历史时，用一些考古学上的发现来追溯本民族的远古历史，或者着力于介绍本民族那些进入主流视野的人物。

尤其明显，而神话传说及诗歌，就能够避免这种现象。《诗经·王风·黍离》整篇都是在写一个人看着一片茂盛的黍苗痴想发呆，但黍苗正长在旧王宫的废墟上。人们一致认为诗文所写的是欲说还休的亡国之痛。所以，“百闻不如一见”之“见”，显然不仅是两眼所见，而是所有感官的整体调动以及对所见的总体思索。风物传说作为一种地理志，正好把“事”与“境”结合在一起，对“境”的描述给“事”的发生、发展营造出—个空间，或者说是提供了一种氛围，而人们是如何看待此事，则在对“境”的描述中，婉转而又充沛地表达出来。^①

从盘古开天地、人类起源、洪水神话、兄妹相婚、民族源流，到每一个村庄对周围一山—水、—草—木的内容与意义的阐述，视线由远及近；从神、半人半神、英雄、圣贤、王侯，到今天的公民社会，情感模式的变化其实是人类在认知事物时从处处有我（物我不分）到物我有别的无我（科学客观）的变化，但关键是两种认知方式不论是在世界的视野还是在一个村庄的范围，都是不可以互相取代的。

不论是生于斯长于斯，还是生于斯长于彼，我们对生存的地理空间的关注也在发生变化，地理志的修辞手法总体上表现出一种从神性、诗性到理性的变化方向，顺着这个方向，叙述者澎湃的情感在消退，与之相伴的是主体从叙述场景中抽身而出。从混同于自然宇宙中，到匍匐于神性力量前，再到抽身出来，反映出人们在判断人与自然关系时态度的变化，但这样的变化是人类单方面的，这正如老子所说的“天地不仁，以万物为刍狗”，或者如毛泽东的诗文所说的“天若有情天亦老”，人类的“脑风暴”，丝毫不损于“大美不言”的天地。

风物传说的“有我”是无知无觉的，表达时依循情感的变化，而“物我有别”的“有我”（了解、掌握）与“无我”（客观、真实）都是基于一种自觉的思维，理性的控制贯穿其中。

在思考群体与生存环境之间的关系时，是“混同—体”还是“剥离出来”就完全不一样。当然，在各种风物传说产生的年代，从哪一个角

度理解这个问题，不是思维主体所能决定的，但在整体上，却表现出共同的倾向。就像婴幼儿并不是自主地选择了物我不分的思维方式，但他们都“不约而同”地表现出物我不分的思维特点。所以，从“物我不分”到“物我有别”，亦是一种必然。

作为集中了人类早期思维特征与方式的风物传说，之所以重要，是因为它阐述了人类头脑中的初始空间，它的滚动构成了历史。我们其实已经不能自然而然地从“天人合一”的角度认知今天的生存空间。比如我们把世界分为五大洲四大洋；分为东方西方、南方北方；分为第一、第二、第三世界；分为不同的文化圈，如基督教文化圈、伊斯兰教文化圈、儒家文化圈；分为不同的国家与地区，而“国家作为被强加的政治—地理单位”是对自然世界与文化范型的切割。^[6]但这一切做法却也是“地理”这个空间结构体“滚动”到今天在我们的生活中展现出的样态，是历史的空间反映。

在文化多样性的研究中，我们都承认古代各民族的天人合一、天人感应的思想在今天也是有价值的，但这些思想乃是基于“万物混同—体”的认识论框架，那么今天我们该如何来借鉴呢？我们分门别类的认知习惯已经形成，无数科学成就也验证了这个认知方式在满足人类物质需求方面的高效用，并已经积累起丰厚的物质财富，更为重要的是这样的认知积累已经形成一套完整的权力运作模式，^{[7]②}正在支配我们的日常生活。

中国神话本来异常丰富，但儒家将其做了“历史化”的工作，“为了要适应他们的主张学说，很费了一点苦心地把神来加以人化，把神话传说来加以理性的诠释。这样，神话就变做了历史”。^{[3] [P.17]}那么，我们能够恢复神话吗？当然不能，我们能做的只是在“物我有别”的前提下模拟思考“万物混同”，在一种刻意的模仿中找寻“混沌”中的自由。这就好比我们虽然已经成年了，却要模仿婴儿的思维，捕捉婴儿所思似乎不难，只是情态则未免可笑。以今人之多虑多疑，追求赤子之纯，岂止是蓬山—隔，实在不异于缘

① 用写景来表达出自己难以与人交流的心境，我们应该是再熟悉不过了。张承志的小说《黑骏马》—书开篇用了一段蒙古族民歌“漂亮善跑的黑骏马啊，拴在那门外那榆木的桩上，善良好心的妹妹啊，嫁到了山外那遥远的地方。”诗句勾画的场景由近而远，营造出—种惆怅苍茫的情绪基调。

② 所有的科学知识都已构成自身的权力运作体系，掌握某个领域的专业知识，就可以分割相应的权力。

木求鱼。^① 这恐怕就是今天保护传统文化多样性、建立非物质文化遗产名录的尴尬所在，但这样的尴尬也许古往今来就一直是我们生活中的特质。

我们花高昂代价保护青铜器，但与奴隶制无关；我们保护并致力于传承侗族大歌，但那种明

净、清亮、平和的心态却无法“复制”。我们连篇累牍地论证“整体性保护”的必要性，但显然有些痴人说梦，倒是那些文化遗产碎片在今天的生活中所展现出的互文性，给我们拓展出另一种可能的空间。

(参 考 文 献)

- (1) [美] 雷蒙德·范·奥弗(毛天祜译). 太阳之歌——世界各地创世神话·序论[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 1989.
- (2) 谢选骏. 神话与民族精神 [M]. 济南: 山东文艺出版社, 1988. 5.
- (3) 袁珂. 中国古代神话 [M]. 北京: 中华书局, 1960. 17.
- (4) [英] R. R. 马雷特(张颖凡, 汪宁红译). 心理学与民俗学 [M]. 济南: 山东人民出版社, 1988. 4.
- (5) 李劫. 崎岖的高原——两性的自然属性与社会延伸 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 2012. 6—7.
- (6) [美] 马丁·W. 刘易士, 卡伦·E. 魏根(杨瑾, 林航, 周云龙译). 大陆的神话: 元地理学批判·导言[M]. 上海: 世纪出版集团, 上海人民出版社, 2011.
- (7) 张有春. 福柯的权力观对医学人类学的启发 [J]. 中央民族大学学报(哲社版), 2013 (5).

Legends of Local Scenery: Geography Records and Way of Thinking in the Age of Mythology

LI Jie

(Journal of Muc, Minzu University of China, Beijing 100081)

[Abstract] In the Age of Mythology, the way of thinking was characterized by integrating subject into object in literature creation. This led to geography records written in legends of local scenery which included a holistic interpretation of natural space of the narrators, and which was completely different from objective geography records having distinctions between subject and object and removing bird view and side view of the narrators. Since cultural development is influenced by natural space, legends of local scenery reflect people's interpretation of space. The cognitive mode of integrating subject and object presents a holistic view of cognition with inevitable ambiguity, while the mode of thinking to distinguish subject from object can help us deeply understand objects, and at the same time, cause confusions due to its ambiguous distinction between objects.

[Key words] legends of local scenery; geography records; the Age of Mythology; way of thinking

(责任编辑 苏日娜)

^① 《金刚经》说“菩萨于法应无所住”，用一种变化的眼光认识世界，所以“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得”。白云苍狗，有无相生。