

《山海经》

神话政治地理观

● 叶舒宪

提 要：本文从知识社会学角度考察，认为该书出现和上古文化走向大一统的政治权力集中的现实需要相对应，可定性为“神话政治地理”书。它以山川地理志的外观描述现实与神话时空交织的内容，构建虚实相参的空间图式，展现为祭政合一的神权需求服务的宗教政治想象图景，为走向一统的文化权力提供话语证明，通过对各地山神祭祀权的局部把握，达到对普天之下远近山河的法术性全盘控制。

关键词：神话政治地理 同心方想象空间 认识地图 (mental map)
中华文明 一源中心观

中图分类号：G07

作 者：叶舒宪，1954年生，中国社会科学院文学研究所、海南大学文学院教授。邮编：100732

一、引 论

《山海经》既是一部具有挑战意义的古书，又是我们民族某些根深蒂固的观念的渊藪。

在古代，它以异端邪说之渊藪的性质对“不语怪力乱神”的正统思想方式提出挑战，对通行的经史子集图书分类法构成某种潜在的威胁；在现代，它又给既定的学科划分和专业界限造成很大的麻烦：习惯用科学思维的方式考虑问题的学者们面对一个陌生的认识对象，首

先的反应便是确认它的分类属性。就好象对动物园里的各种罕见动物，一旦标明了它是什么科什么属，就不难根据经验来给未知事物对号入座了。陌生的事物被纳入已有的知识分类体系，便可以起到化生为熟的效果。人们对未知事物的莫名的恐惧和惶惑可由此变为心安理得。

然而，《山海经》自古及今都未能让人心安理得。原因很简单，无论是中国古时候的知识分类还是现代国际通行的学科体制，都无法使它对号入座。地理学家，历史学家，宗教学家，方志学家，科学史家，民族学家，民俗学家，文学批评家，乃至思想史家和哲学家均不能忽视它的存在，但谁也无法将它据为己有。它似乎超然物外，不属于任何一个学科，却又同时属于所有学科。惟其如此，当今有不少人认为它是远古时代的“百科全书”。显然，这一美誉未免言过其实。

一般说来，20世纪以前，国人较多地把《山海经》视为地理著作（《辞海》“地理学”条目下云：“地理学一词始见于我国《易经·系辞》和古希腊埃拉托色尼《地理学》，我国最古的地理书籍有《禹贡》，《山海经》。”）而自1903年西方的“神话”概念假道日本传入中国，人们较为普遍的把它看成是上古的神话著述。作为古今见解的调和，也有人用“神话地理书”这样的合成概念来为它重新定性。这种相对化的看法的确使问题变得明朗化。还可以再进一步追问的是：如果神话是幻想的产物，具有非理性的特征，又是怎样和作为科学理性产物的地理学统合在一起的呢？在神话和地理两者之外，《山海经》还有没有其它的重要性质呢？

笔者认为，《山海经》一书的构成，带有明确的政治动机，它之所以出现，和上古文化走向大一统的政治权力集中的现实需要密切相关。因此可以说，它是一部神话政治地理书。更确切的讲，它以山川地理志的外观表现着现实世界与神话时空交织的内容，而这种虚实相间，半真半假的空间图式之实质，则是服务于功利目的的宗教政治想象图景。只要从祭政合一（或政教合一）的远古社会的政治特色着眼，

《山海经》的巫书性质和功能便容易理解了。那就是为走向一统的文化权力话语提供神权政治的空间证明，通过对各地山神祭祀权的局部认识和把握，达到对普天之下的远近山河实施一种法术性的全盘控

制。

二、地理与政治不解之缘

地理学作为人类对现实生存空间的理性认识结果，在西方学术体系中一直占有重要位置。一般又有自然地理学和人文地理学、部门地理学与区域地理学之划分。不过，随着 20 世纪以来愈演愈烈的科际整合潮流的冲击，晚近的研究已经呈现出打破旧的学科划分，寻求新的学科交叉组合的明确趋势。其中地理学与政治学的结合尤其引人注目。这种学科嫁接或知识重组的当下结果就是一门新兴边缘学科——地理政治学或政治地理学的呼之欲出。

学者们在研究中发现，地理学的问题有时不能从地理学本身得到完满的解释，原因在于地理学的产生、发展和实际应用都不可避免地受到非地理的因素制约，特别是政治和军事的因素（广义的政治又可将军事包括在内）。有法国学者认为，西文中的一些有关空间的比喻既是地理的，又是战略的，因为地理学就是在军事的背景下发展起来的。可以看到在地理话语和战略话语之间存在着概念的流通。地理学者的“地区”也就是军事区域（从 *regere*，即“指挥”演变而来），“省份”为一片被占领的领土（从 *Vincere*，即“战胜”演变而来）。“区域”则使人想到“战区”。对此著名思想史家曾表示如下看法：“人们常指责我迷恋于这些空间的概念，我确实对它们很迷恋。但是，我认为通过这些概念我确实找到了我所追寻的东西：权力与知识之间的关系。一旦知识能够用地区、领域、移植、移位、换位这样的术语来描述，我们就能够把握知识作为权力的一种形式和播撒权力的效应的过程。存在着对知识的管理，知识的政治，权力的关系，它们是穿越知识的途径，当人们对它们进行再现的时候，能够指引人们通过区域、地区和领土这样的概念来思考支配的形式。政治——战略的术语表明了军事和管理事实上把它们自己刻在话语的形态和材料上。”^① 福柯认为，他与地理学专家的对话和交流足以导向一门能使双方都受惠的交叉学科。他在一次访谈中对法国的地理学杂志《希罗多德》的编辑说道：“我越是进行持久的研究，就越是认识到，对话语的形成和知识的谱系所进行的分析，不应该根据意识的种类、感知的方式和思想的形态来进行，而应该从权力的战略和战术的角度出发：战略和战术通过对领土的移植、分配、分界、控制，以及对区域的组织来实行，这样就构成了某种地理政治学，在这种地理政治学中，我所从事

的工作将和你们的方法联系起来。看来地理学确实必须成为我所关心的课题的核心。”^②

《山海经》虽然乍看起来确实很像一部地理书的架势，甚至还会给人以科学实录的假象：不厌其烦地罗列山川河流，地形地貌，物产资源，方向里程等等，但这些仅仅是些虚实难辨的陈述，总体上看则是服务于特定功利目的的政治想象图景。正因为如此，古往今来试图用纯实证的方法对《山海经》内容加以考实的种种尝试均不能令人如愿，总不免陷入公说公之理，婆说婆之理的无尽纷争之中。现代学者开始承认它为神话地理书，为走出纷争的死胡同提供了一线希望。不过，从各种角度对这部奇书进行实证研究者仍然大有人在。我们若能从政治地理的观点去考察，也许能有助于说明《山海经》的构成之奥妙。

与其说它记录着可以考实的地理知识，不如说反映的是作为权力的一种形式的知识生产模式。鉴于这一认识，我们把《山海经》当作知识社会学的分析对象来研究，要比把它当作地理知识来研究更具有学术价值。

借用福柯的词语，不妨把它视为“权力地理学”的一个古代中国个案。权力与地理学的关系是怎样的呢？下面是英国政治地理学研究家帕克的一种界说：“权力的消亡是不可避免的，其原因就像它最初诞生一样地难于理解。政治地理学家相信，权力自身是牢固地根植于世界的自然性质之中的。……现代国家的力量也是来源于它所安身立命的领土。……但是地球自身有着巨大的差异（捕捉、界定差异的需要），在气候、植被、土壤和海拔上表现不同，陆块分布不均。这些因素使得地球的表面远非只是人类历史戏剧表演的舞台。”^③地理方面的差异特征不只是科学研究所关注的，而且也是权力最感兴趣的内容之一。福柯讲到18世纪末的地理大调查时说：“那时候人们在世界上到处旅行，收集资料。他们收集的并不是原始资料，他们真的只是在探索，遵循着一种他们或多或少有着自觉意识的规划。我们在地理学可以找到很好的例子，证明惩罚系统地使用度量、探索和审查。”

《希罗多德》杂志的编辑对此也表示了看法：“地理学家的功能是把资料收集到清单中去，这些资料是未经整理的，除了权力以外，没有什

么人会对它感兴趣。权力需要的不是科学，而是大量的信息，权力的战略使它对这些资料能够加以利用。”了解到这一层关系，地理学知识对于权力机器的实际效用和它在认识论上的非科学一面就不难理解了。在《山海经》研究史上，科学维度的引入已成为现代研究的主流，而权力—政治维度的引入却还有待于展开。

福柯接着说到一件有启发性的轶事：一个研究路易十四时代档案的专家，在翻阅 17 世纪外交通信的时候发现很多不断重复的有关旅行家所见所闻的叙述，这些叙述谈到各种难以令人置信的事情、奇异的植物、怪兽等，其实却是以密码形式出现的报告。它们叙述的实际上是所游历的国家的军事情况、经济资源、市场、财富和可能的外交关系。所以很多人心仪的 18 世纪的自然主义者和地理学家的天真动人的叙述实际上是非同寻常的精确报告，其密码到了今天才得以破译。^④这种以怪异奇闻方式对异族异国信息加以编码的现象，表明了政治需要和权力作用不仅会影响到叙述的内容，而且还会改变叙述的形式。这使我们重估《山海经》的撰写之谜是不是也会有所启迪呢？

地理政治的世界是一个巧妙结合而成的机制。地理政治研究所使用的方法是综合考虑产生这个总体的各种因素，以便更好地认识全局的性质。在古代中国“天人合一”式的思考方式作用下，地理现象和政治现象本来就绝不是截然分开的。古文献中有关生态政治的思想颇为引人注目，可视为政治地理观念的先河。古人叙述山川之形势，陈列物产之所出，实与国家之兴亡，天下之治乱息息相关。《国语·周语上》引伯阳父云：“夫国必依山川；山崩川竭，（国）亡之徵也。”“夫水土演而民用也。水土无所演，民乏财用，不亡何待？昔伊洛竭而夏亡，河竭而商亡。”可见在古人心目中，山川河流的秩序与人类社会的秩序就是如此唇齿相依，因果相系的。

山川地理同人及其社会之间的关系是如何建立起来的呢？

宗教思维惯常的解释是通过神灵作为中介者来建立这种关系。而抱有人本主义世界观古代思想家则以圣人或圣王来充任此一中介。

《大戴礼记解诂》目录注引曾子曰：“圣人为天地主，为山川主，为鬼神主，为宗庙主。”^⑤天地山川既然都是为圣人宗主天下而设定的，那么叙述地理和物产方面的知识也当然是为圣人治天下所

用。这就是具有古代中国特色的政治地理观。受此影响，有关国土的观念当然是以某种山川地理的集体表象为根基的，不过，这种集体表象却又同史前信仰密切相关。《山海经》一书对此种古老的联系提供了很好的例证。书中每述及一地一山，必要交代当地的祭祀情况，各种奇异的山神形象也是屡见不鲜。如法国政治社会学家迪韦尔热所说，我们目前掌握的有关史前期人与土地及环境关系的知识告诉我们，这种关系带有神秘和迷信特征：“土地、树木、植物、动物、河流、湖泊都被看作是可以与之保持人际关系的超自然力量。通过祭祀可以得到这种关系，违背禁忌就失去它们。从某种程度上讲，领土也被人格化、主体化了，而不是被看作一种外在的东西、一种客体。”^⑥这些论述有助于理解《山海经》为何在记述山川形势和动植物分布之后总要归结到祭祀的仪节方面。只有通过世代相沿的祭祀礼仪的象征作用，圣王对国土的控制才会得到传统信仰上的支持。地理知识对于维系政治权力的绝对必要性也是通过祭祀活动而得到突出表现的。由此可知，政治地理学的前身必然是某种宗教政治的地理观念。《山海经》可以作为此种宗教政治地理观的活标本来看待，也只有从这种多层面综合的维度去考察，这部远古奇书的奥秘才有可能得到充分的揭示。

三、同心方的想象空间与大一统世界秩序

现代的《山海经》研究者发现，这本书中反映的国土观念不同于儒者之“中国”观，乃是一种极为少见的“大世界观”。如蒙传铭所说：古代儒家相传之地理观念，谓普天之下，皆为中国；中国之外，则为四海。而《山海经》之作者，以为四海之内为“海内”，“海内”之中有五山，而中国在焉。四海之外为“海外”，“海外”之外为“大荒”，“大荒”为日月所出入处，且在“海外”与“大荒”之间，尚有许多国家及山岳在焉。故就地理观念言之，儒家所谓天下，犹今言“中国”；《山海经》之作者所谓天下，犹今言“全世界”也。^⑦这位学者没有注意到的一点是：不论《山海经》的“大世界观”还是儒家的“中国”观，都受制于同样一种自我中心式的想象作用，因而体现了政治地理观的特征。

阅读《山海经》一书给人的深刻印象首先就是那五方空间秩序井然的世界结构。稍加留心就不难看出，这种按照南西北东中的顺序展开的空间秩序并不是从现实的地理勘察活动中总结归纳出来的，而是

某种理想化的秩序理念的呈现。以位于中央的《中山经》为轴心向外逐层拓展的同心方区域划分，更不是客观的现实世界的反映，而是一种既成的想象世界的结构模式向现实世界的投射。为了有效地解说这种想象图景的投射机制，有必要先了解若干专业术语及理论背景，诸如“客观空间”、“认识空间”、“文化滤色镜”、“认识地图”等。

日本学者菊地利夫《历史地理学导论》一书指出，各学科中的空间概念有很大不同。地理学中的空间概念发展为区域、景观等各种概念。19—20世纪间，其他学科也明确地采用了区域概念。研究者已经意识到，基于文化背景的空间认识与此类概念的使用密切相关。

“来自生物学的报告指出，人类以其陆上生活的特有体形所能认识的空间，与鱼类和鸟类所认识的空间是根本不同的。精神病理学的报告指出，正常人所认识的空间与精神病患者所认识的空间也是根本不同的。文化人类学则告诉我们，不同文化的空间认识也各具特色。爱斯基摩人的地图标示着道路与河山弯曲的形状及其数值，图示出一天能够旅行多远；密克罗尼西亚人具有以星座和一系列岛屿为基准而标示出正确海路的非对象性海图；巴厘岛人通过方位来表述人类行为，如把桌子拉向南面，朝东方敲击钢琴等；美国有很多人不知道其居住在 哪一条河流域，可是日本人和英国人通常却都有这种空间认识；萨摩亚人看待景观是陈述其整体印象，摩洛哥人却描述构成景观的逐个要素。人类是戴着‘文化’这一滤色镜来认识空间的。”^⑧菊地利夫还认为，发达的文化能够正确表现其所认识的空间，但空间认识本身及其可能表现方式却因文化水准不同而有所差异。空间表现方式的建立有赖于社会公认的符号、手段和技术，在此基础之上，进而会获得未曾具体经验过的空间概念，如真空空间、无限空间等概念。即使是在相同文化集团的内部，每个人心理中的地图映象即空间认识也有不同之处。这是由于每个人有着不同的亲身经历和文化素养。但同一文化集团所持的空间认识具有广泛的共同性，可以将其和其它文化集团相区别。

古今《山海经》研究的一个误区是：把认识空间当成客观空间去考证，以求对号入座。结果不免方枘圆凿，大家只能各执己见，无法达

成一致。

人类集团以其固有文化对客观环境加以认识，从而获得了人为的“认识环境”，这就是相对于“客观空间”（Objective space）的“认识空间”（Mental space）。这种认识环境，是由人类集团的环境映象所构成的空间形态。环境映象具有与人类集团特定目的相对应而层次排列着的结构。人们所得到的环境映象是人类集团意志决定的基础，人类集团的行为由此而产生；因此，人们又将其所认识的环境称作行为环境。行为环境以区域、景观而具体化，如果人类集团的文化发生变化，与此相应，就要形成新的认识环境，区域、景观也将再生。同一客观空间中也包含有与不同文化集团相应的认识空间。同时同一文化集团中的每一个人，也都在其间持有几个于客观空间中为实现各自不同目的而形成的认识空间。这种认识空间是相对空间。因而，每一个人或集团，都在各式各样相对空间的交叉中生活着。这种认识空间的地图，可以应求各种目的而根据环境映象进行描绘，称之为“认识地图”，（Mental Map）。认识地图是对绝对空间地图所进行的地图改观。在客观环境中，与某种目的、文化相应的行为环境曾不断随历史而变化。与此相伴，人类空间行为也发生了变化。^⑨我们在《禹贡》和《山海经》中看到的同心方地理格局便可视为“认识地图”的直接产物。

所谓的“同心方”空间模式，是以“中原”为中心的文化展开的层次结构，反映着由“中央王国”（中国）的自我中心意识所投射出来的辐射性的空间区域分布。李约瑟在《中国科学技术史》第5卷《地学》中两次讲到中国上古流行的同心方地图传统。第一次是针对《禹贡》五服说而加的评语：

有不少人认为，在《禹贡》中似乎包含有一种朴素的同心方地图的思想。这种看法上从这部著作结尾的几句话产生的。这几句话说，从王都起，五百里之内的地带是“甸服”，再向外五百里调谐同心带之内是“侯服”，再次是“绥服”，再向外是“要服”，最后一个带是“荒服”。但是在文中并没有任何迹象足以证明这些带是同心方这一传统观点。这种观点很可能只是根据地是方形的这种宇宙观设想出来的。^⑩

李约瑟还在插图的注文中补充说，这种以帝都为中心向外扩展的空间观念，在古埃及和古罗马曾有过类似的表现。我们可以肯定地说，就象儿童思维有自发的自我中心倾向一样，每个民族最初产生的世界观都难免以我族或我国为中心和基点。

顾颉刚先生在《秦汉统一的由来和战国人对世界的想象》说：“在那个时候，大家但有种族观念而没有世界观念。”^⑫这一断语恐有绝对化之嫌，或许可以换一种说法：当时人的世界观念是以种族观念表现出来的。四夷环绕我族的空间分布格局因袭着远古以来的“图腾编码世界观”^⑬。“非中国”作为认知对象的提出，在当时应具有重要的文化史意义。正如“非西方”随着西方殖民进程而成为科学研究的对象一样。

把中国与“非中国”统合在同一种空间构架之中的，应该是历史上最早出现的一统性政治信念，诸如“普天之下”、“率土之滨”等。以政治强制性话语来创设和维系地缘上的一体认同，这是对地方主义各自为政局面的挑战。因为多元分立则为统治者带来离心的麻烦，大一统政治不肯容忍政治肌体破裂的现象，所以总要消解多元，要竭力把各种各样的差异放置于众星拱月式的闭锁性空间结构之中，使“多”成为“一”的向心环绕展开方式。作为《山海经》地域观念基础的同心方式想象空间结构就是由此而生成的。随着多民族统一国家的形成，一统天下的政治观有必要取代小国寡民式地方主义，其在《淮南子》中的表达最为典型：

夫天之所覆，地之所载，六合所包，阴阳所化，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而阅一和也。是故槐榆与桔柚合而为兄弟，有苗与三危通为一家……是故自其异者视之，肝胆胡越；自其同者视之，万物一圜也。^⑭

这里的同异比较法，语出《庄子·德充符》“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”这种“同”的眼光也就是庄生在认识论上所标榜的“齐物”观。借助于此，“一切逻辑的区别都是不真实的和虚幻的”。^⑮从原始人睁大好奇的眼光扫视周围一切的异己部落与异己民族，到早期哲人对“一”和“同”的体认，是地域性文化封闭格局被打破，文化间的交往和理解增强的直接表现。

正是在春秋战国的多元纷争格局中孕育了统一的理念。同时期的老庄哲学也完成了对“一”的认识。用“一”的眼光来审视寰宇，才会有《山海经》这样的空前气魄的全景地图出现。它表面上好象在叙述地理和民俗知识，实际上在确认权力的统一，让四方之人对“一统河山”表示服从、认同。这也就是对所谓中央大帝国的朝贡体制的认同与屈从。对此，我们可以通过古汉语中“国”这一概念的发生学解析而获得更具体的认识。

“国”概念的产生也和同心方式的空间想象有关。《说文》：“国，邦也，从口从或。”《说文》释或字云：“或，邦也，从口从戈，以守一。一，地也。域，或又从土。”高鸿晋等认为，“或即国之初字。从口一，为地区之通象。合之为有疆界之地区之意。”^⑥若把国或两字所从之口理解为方形的疆界，那么就符合古人以四方划界的地域观念。象城邑之围拦或者城郭往往筑成方形。所以“国”字又兼指城或都城。《礼记·礼运》：“国有学。”注：“国，谓天子所都。”《孟子·万章下》：“在国曰市井之臣。”注：“国，谓都邑也。”国又可指城墙之内的区域。《周礼·天官·序官》：“体国经野。”疏：“国谓城中也。”《周礼·地官·乡大夫》注：“国中，城郭中也。”《礼记·曲礼上》：“入国而问俗。”注：“国，城中也。”陈梦家说：金文中的或字从戈从回。甲骨卜辞中亦有这回字形，“象邑外四界之形。”^⑦引而申之，大凡人为划界的区域均可称“国”，即所谓“方国”。于是我们在《山海经》中看到众多的“国”。杨树达认为，国或两字所从之“口”，象东南西北四方之形，也许就是四方之方的本字。口又可省形作区，区在《说文》中读作方，可旁证口亦当读如方。^⑧用武器（戈）来保卫一块人为设定的方形区域，这恐怕就是国（或）的造字初衷吧。

在《周礼·考工记·匠人》中有关于建国、营国的具体要求。贺业钜先生解释说：“所谓‘国’，意即指‘城’。营国就是营建城邑。西周有封国建侯制度，封国意味着作邑作邦，建立城邦国家。营国包括建置城池、宫室、宗庙、社稷，并规划所属的田地和农业奴隶的居邑，即所谓治野。有国有野上西周城邑建设的特殊体制。所以那时建一个城，实际上是建立一个以城为中心连同周围田地所构成的城邦国

家。”^①

对古汉语中“国”概念的语源透析还可以对照近年来考古学界关于中华文明国家起源的类型学理论。如苏秉琦依据新石器时期的文化遗址情况提出的“国家形态发展三部曲”说。他认为，“国”的发生经历了三阶段进化：古文化（原始文化）→古城（城乡最初分化意义上的城或镇）→古国（高于部落的独立政治实体）。^②从标示最初意义上城乡分化的城镇，到形成地域文化中心的邦国，来自考古发现的实证材料和语源分析的结论就这样达成了吻合对应。

最初的“国”既然是从城镇发展出的地方邦国，其数量就会相当可观。据《左传》哀公七年说：“禹会诸侯于涂山，执玉帛者万国。”可略知夏王朝建立之前，各地方邦国林立的情形。假如我们把“万国”这个夸大的数字缩小一百倍，那也还有一百国之多，这一数字同我们在《山海经》中看到的记述倒是相距不远。据统计，《山海经》中讲到的远方古国共有135个。去掉19个互相重复的，尚有116个古国。^③关于史前之“国”出现的时间、地点、规模和形态，近年的考古学提供了前所未有的新材料。80年代在山东寿光县发现的一处龙山文化城堡遗址，由大城（外城）环绕小城（内城），大城每边长约240米，城内面积为57000平方米。城墙夯筑而成，小城先于大城而建，边长100米，面积10000平方米。山东邹平县苑城乡丁公村东也发现了龙山文化城址，城南北边长350米，东西边长310米，面积约十万平方米。城墙外有宽约20米的壕沟。其年代距今约4600—4000年之间。这样的高墙深沟形态，使武装保卫城内居民安全的功能得到明确呈现。“国”之本来面目在此清晰可观。有学者指出，“这样规模的城其营建工程是相当浩大的，在当时的条件下，只有西邦王国才有能力、有必要营建。一般的部落绝无营建能力。”^④从事聚落考古的严文明教授指出，在我国新石器时代末期，中心聚落从一般聚落中脱颖而出，随后各地又出现了土城和石头城。“现在在湖北、湖南、四川、河南、山东和内蒙古等地发现的龙山时代的城址已将近40座。其中最大的超过100万平方米，小的不到1万平方米，而大多数在10—20万平方米之间。单从大小来看似乎有等级之分，但这同后来中央都城和地方城镇的划分还是有本质区别的。不管怎样，我国史

前聚落从凝聚式统一到向心式联合体再到主从式结构，从平等的聚落到初级中心聚落再到城市性聚落的轨迹是清楚的。”²³

从以上论述可以了解到，国家的“国”原本不过是小小的城邑。这种人为划定的四方空间观念随着历史的进程而发展，经过投射和放大，才拓展为指代以都市为中心向四周展开的民族国家。如果不光把自己居住的都市看作是天下的中心，而且把自己所属的民族国家也看作是各民族所环绕的中央之国，那么就离“中国”这一充满了想象力和优越感的国家名称相去不远了。

《诗经·大雅·民劳》：“惠此中国，以绥四方。”这是汉语文献中较早出现的“中国”一词，与后世用法不尽相同。毛传：“中国，京师也。四方，诸夏也。”郑笺：“惠，爱也，绥，安也。爱京师之人，以安天下。京师者，诸夏之根本。”高亨《诗经今注》的解释略有不同：“中国，指西周王朝直接统治区域，即所谓‘王畿’。因为四方都有诸侯，所以称作中国。”不论这里的“中国”是指京师还是王畿，都反映着周人统领天下的中央意识。“畿”字同“国”（或）的一个共同点就是都从“戈”。根据字形表象的提示，一个护卫的是城，一个护卫的是田。看来要想确立中国的神圣位置，还非得凭借强大的武力不可。“绥”虽训“安”，却是要靠对四方势力的征伐和镇压才可以换来的安宁吧。以上与“中国”原义相关的这些措辞，充分体现出周王朝所拥有的自我中心的政治幻觉，其影响之广泛和深远，至今仍无形中制约着国人的空间感知方式和语言习惯。而《山海经》的同心方想象世界也正可由此找到发生契机。

与中国哲学对“一”范畴的认识相应，早在秦帝国的统一霸业之前，政治家们就在理论上说明了“一”的必要性。如《荀子》论国家之起源就有“群居和一”之高论。

人力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物。²⁴
同书又云：

人之生不能无群，群而无分则争，……人君者，所以管分之枢要也。²⁵

故曰：斩而齐，枉而顺，不同而一，夫是之谓人伦。

这种“不同而一”的新人伦观，对于先儒们所坚守的“非我族类，其心必异”的夷夏大防来说，显然是一大进步。它为政治、经济和军事上的大一统准备了观念条件。《礼记·王制》云：“名山大泽不以封。”注“与民同财，不得障管。”这乃是普天之下莫非王土的公有观念，其产生必须超越儒者华夷之防的意识方有可能。天下为一家，上帝亦由一地一族之神变为天下人之神。原有的小国寡民式世界观重在异，即对“文化他者”的确认和防范，这是因为彼此间不往来之故也。而交流则发现同一性。乃有“自其同者而视之，一也”的新发现，这就为大一统的政治地理总体观念提供了种族认同之基础。

总结以上讨论，《山海经》用同心方的世界结构把处于中央帝国周围的各个“非中国”文化统合起来，用空间距离上的远近分布来取代彼此之间性质的差别。这就更充分地体现出《禹贡》所说的“四海会同”，其实质在于从山河地理的“认识空间”组合来呼应大一统的帝国秩序。

四、《山海经》：中华文明一源中心观的原型

《山海经》一书的同心方环绕结构是以“五藏山经”（简称《山经》）为内环的。它给人们最直观的影响就是认为世界是规则的方形平面，这个方形有一个永恒不变的中心。东西南北中五方之山就是方形世界的天然坐标。居于中心的国族既是文明程度最高的代表，又是文明向四周蛮荒的边缘区域播散的唯一源头。这种观念可谓源远流长，概括起来可以叫做“中华文明一源中心观”。其古代的表现形态主要是“中原中心观”，其较为现代的表达方式则是“黄河摇篮说”，即认定黄河中下游的黄土高原地带为中国文明的发祥地。我们在通行的历史教科书中对这一看法早已司空见惯了。只是到了20世纪的末期，中国境内考古发现的日益累积的证据才终于对一源论文明史观做出具有颠覆性的质疑。

我们可以通过《山海经》图式与周文化之间关系的考察，透视一源中心观的原型及其历史功用。《山经》依次分为南西北东中五经。而在五山经中处于轴心位置的则是《中山经》。了解《中山经》所指区域的“客观空间”之原型，可以有助于确认作者的中心定位。顾颉刚先生认为：“《中山经》里的山在今山西、河南、陕西、湖北、湖南、四川等省，可见作者指定的中央原是很大的。南西北东四方面都

推得很远，有许多山简直不知道在什么地方。”^②常征先生认为《山海经》的《山经》部分为周王朝官府文书，他说：“从《中山经》一百九十三山分为十三组列叙来看，八组在黄河汉水之间，一组在中条山区，二组在江汉间及洞庭湖北岸，这大体便是周王的王畿，故周人视之为‘天下之中’，而列之于《中山经》卷。”^③

孔子曾浩叹“周鉴于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”对承继了夏商传统又有所损益的西周文化表示出极大的赞赏和充分的认同。值得注意的是，与《山海经》相互呼应的五服说与同心方式“认识地图”均可溯源于周代的文献。可以确认，《山海经》较早成书的部分与西周以来的文化扩展进程是有关系的。已有学者提出疑问，《山海经》共有18篇3万多字，其中有些篇仅有三、四百字，唯《西山经》、《北山经》字数多至五、六千，这种详此略彼的现象除了说明该书“原系出于众手”^④之外，还可以说明什么呢？我们知道，与夏商相比，周人兴起于西北，或以为原来就是“氐羌中的一种”^⑤，《山海经》中记述西北方面的地理较为详细，是不是与作者所掌握的周代文献较为丰富有关呢？这种推测虽然还是用实证眼光来看“认识地图”，但对于分析原书作者的文化身份还是有一定参考意义的。因为尽管认识空间有别于客观空间，其想象的发生却还是以现实为依据的。春秋战国之际的多元纷争，如果从长焦距来看，其实也还是以西周封建以来的一元“分封”为条件的。换句话说，在华夏历史上建立第一个大一统帝国的虽是自西向东运动的秦人，但同样是自西向东运动的周文化在战胜殷商之后，实际上已经在某种程度上预演了一次文化大一统的伟业。许倬云先生认为华夏国家的形成正是周文化扩展的结果。费正清从中华历史传统中看到的那种“帝国式的知识和感觉结构”，直接的源头在于秦帝国，其远源则可溯源于西周以来日渐成熟的“中央情结”，溯源于《山海经》和《禹贡》所奠定的政治地理理想图景。

夏商、商周之间的武力争夺已不再是原始部落社会中常见的那种单纯的地盘与财富之争了。禹会万国的传说已表明某种凌驾于各个地域文化壁垒之上的盟主权利已经出现。因此，商之灭夏，周之伐商，在当时政教尚未完全分离的状态下，也可以理解为来源不同的地方文化

对中原最高祭司地位和教化特权的争夺。周人好言天命，实际上是把周王装扮成上天意志的人间代表。“他代万民祭天替诸部祈福禳灾，这叫做‘为四方望’。控制了民众观念上的超自然象征物——天，就可以用来威吓民众或向他们预言各种各样超自然的惩罚，用外国学者的说法，实际是获得了意识形态权力的基础。”^{①②③}“新创之周实际上是一个诸部族的大联盟。周人在这个超越部族范围的政治力量上，还须建立一个超越部族性质的至高天神的权威，甚至周王室自己的王权也须在道德性的天命之前俯首。于是周人的世界，是一个‘天下’，不是一个‘大邑’；周人的政治权力，铸成了一个文化的共同体。周人克商，又承认商人曾克夏。这一串历史性的递嬗，代表了天命的交替，代表了一个文化秩序的延续。这是周人‘华夏世界’的本质。中国从此不再是若干文化体系竞争的场合。中国的历史，从此成为华夏世界求延续，华夏世界求扩张的长篇史诗。”^④

在这场前所未有的文化大一统进程中，新兴的天命观并没有取消或者抛弃旧有的我族中心主义的空间价值观。只要在宇宙空间位置上居中就可以确认统领天下的权力，这就有了由“大邑商”和“中商”等前代观念发展延续而来的周人继续寻求“地中”以建新都的努力。从知识背景上看，《山海经》式的“认识空间”的出现，恰好为此种居中的情结提供出自然宇宙论方面的证明。

①②④ 福柯《权力的眼睛——福柯访谈录》严锋译，上海人民出版社1997年，第205页，211—213页。

③ 杰弗里·帕克：《二十世纪的西方地理政治思想》，李亦鸣等译，解放军出版社1992年版，第1页。

⑤ 王聘珍《大戴礼记解诂》，中华书局1983年，第1页。

⑥ 迪韦尔热《政治社会学》，杨祖功等译，华夏出版社1987年，第55页。

⑦ 蒙传铭《〈山海经〉作者及其成书年代之重新考察》，台北《中国学术年刊》第15卷，1994年3月，第264页。

⑧⑨ 菊地利夫《历史地理学导论》，辛德勇译，《中国历史地理论丛》1987年2期，第145页，第155—156页。

⑩ 李约瑟《中国科学技术史》第5卷《地学》翻译组译，科学出版社1976年，第12—14页。

- ①参看艾利亚德:《神话与现实》;萧兵《〈中庸〉的文化省察》,湖北人民出版社 1998 年。
- ②《古史辨》二,上海古籍出版社 1982 年,第 3 页。
- ③参看叶舒宪《中国神话哲学》,中国社会科学出版社 1992 年。
- ④《淮南子·淑真训》。
- ⑤胡适《先秦名学史》,学林出版社 1983 年,第 124 页。
- ⑥周法高主编:《金文诂林》卷六,香港中文大学 1975 年,第 3983 年。
- ⑦《金文诂林》卷六,第 3982 页。
- ⑧杨树达《积微居甲文说》,上海古籍出版社 1986 年,第 42 页。
- ⑨《考古记营国制度研究》中国建筑工业出版社 1985 年,第 24 页。
- ⑩苏秉琦《中国文明起源新探》三联书店 1998 年。参看俞伟超《考古学的中国梦》,《读书》1998 年第 8 期。
- ⑪梁志忠:《〈山海经〉—早期民族学资料的宝库》,《民族学研究》第二辑,民族出版社 1981 年,第 263 页。
- ⑫参看许顺湛《再论夏王朝前夕的社会形态》《夏文化研究论集》,中华书局 1996 年,第 128—135 页。
- ⑬严文明《聚落考古与史前社会研究》《文物》1997 年第 6 期。
- ⑭《荀子·王制》。
- ⑮《荀子·富国》。
- ⑯顾颉刚:《古史辨》二,第 8 页。
- ⑰常征:《〈山海经〉管窥》,河北大学出版社 1991 年,第 32 页。
- ⑱蒙传铭:前引文,第 266 页。
- ⑲顾颉刚《古史辨》二,第 2 页。
- ⑳赵世超:《论早期国家》,《西周史论文集》陕西人民教育出版社 1993 年,第 436 页。
- ㉑许倬云《西周史》,三联书店 1994 年,第 315—316 页。