

中国古代文学中四方想象的成因

吴晓东

内容提要 中国古代文学中有不少关于四方想象的描述，这些想象性的描述具有一定的规律性。这种规律性的成因在于遵循太阳运行规律，误解了《山海经·大荒经》对星象的想象以及对叙事场景的描述。

关键词 《山海经》 古代文学 想象

古昔的人受到山川的阻隔，大多只能终生寓于一方，但又不甘于视野的封闭，对远方总是充满了好奇。世界荒远之地究竟是怎样的，只能凭借于无限的遐想。在中国古代文学中，不仅有一种四方的观念，而且关于四方的想象也呈现出一定规律，这在战国一些策士的文章及汉赋中表现明显，楚辞更为突出，那么，这种想象是一种凭空的猜想，还是具有一定的根据？如果说有所根据，那又基于什么？

一 太阳运行规律的影响

楚辞《招魂》有以下的描述：

魂兮归来！东方不可以托些。长人千仞，惟魂是索些。十日代出，流金铄石些。彼皆习之，魂往必释些。归来归来！不可以托些。

魂兮归来！南方不可以止些。雕题黑齿，得人肉以祀，以其骨为醢些。蝮蛇蓁蓁，封狐千里些。雄虺九首，往来儵忽，吞人以益其心些。归来归来！不可以久淫些。

魂兮归来！西方之害，流沙千里些。旋入雷渊，靡散而不可止些。幸而得脱，其外旷宇些。赤蚁若象，玄蜂若壶些。五谷不生，丛菅是食些。其土烂人，求水无所得些。彷徨无所倚，广大无所极些。归来归来！恐自遗贼些。

魂兮归来！北方不可以止些。增冰峨峨，飞雪千里些。归来归来！不可以久些。

这段招魂之辞中，对四周远方的想象表现得淋漓尽致。东方“十日代出，流金铄石”，如果去了，必定会“魂往必释”。南方“雕题黑齿”、“蝮蛇蓁蓁，封狐千里”、“雄虺九首，往来儵忽”。西方“流沙千里”、“赤蚁若象，玄蜂若壶”、“五谷不生”、“求水无所得”。北方“增冰峨峨，飞雪千里”。

楚辞中的《大招》同样对遥远的四方有一番描述：

魂魄归来！无远遥只。魂乎归来！无东无西，无南无北只。东有大海，溺水洊洊只。蛟龙并流，上下悠悠只。雾雨淫淫，白皓胶只。魂乎无东！汤谷寂寥只。魂乎无南！南有炎火千里，蝮蛇蜒只。山林险隘，虎豹蜿只。鰐鰕短狐，王虺寡只。魂乎无南！蜮伤躬只。魂乎无西！西方流沙，滂洋洋只。豕首纵目，被发鬣只。长爪踞牙，诶笑狂只。魂乎无西！多害伤只。魂乎无北！北有寒山，趯龙赭只。代水不可涉，深不可测只。天白颢颢，寒凝凝只。魂乎无往！盈北极只。魂魄归来！闲以静只。

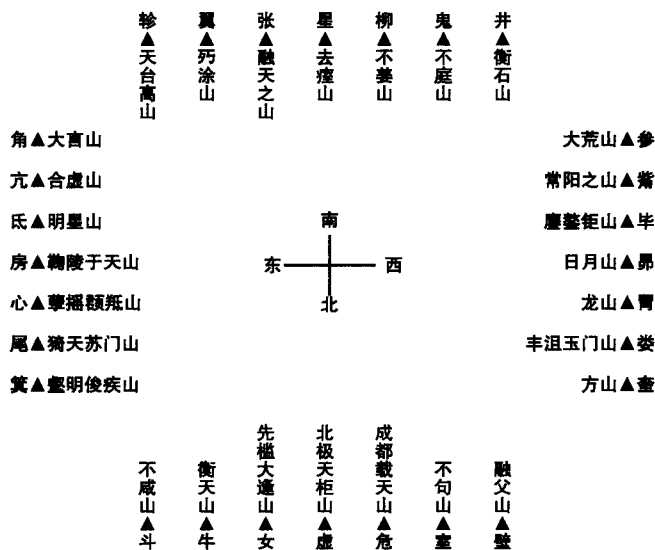
因为中国地势为西高东低，江河皆由西向东流向大海，故而“东有大海”为眼见之实，除此之外，其

他依然是与《招魂》基本一致的对四方的想象，即东边为汤谷，西边有流沙，南边为炎火千里，北边有万里冰封。虽然南方炎热与北方寒冷也是一个可感知的事实，但无限延伸下去的南、北是一个怎样的境况，古人依然只能凭借想象。在这种想象中，难免被无限夸大而有所失真。

在中国古籍里，最早记载有对世界荒远之地进行探索与描述的，便是《山海经》，尤其是其中的《大荒经》与《海外经》。《山海经》表面上看无疑是一本地理书，但它对四周荒远之地的描述，并非基于实地调查所得，而只是在观测基础上的一种想象。为什么这么说呢？从重建的《大荒经》叙事场景便很容易明白这一点。

《山海经·大荒经》分为《大荒东经》、《大荒南经》、《大荒西经》和《大荒北经》，其中描述的山峦非常多，但在这众多的山峦中，有一个隐藏的规律，就是在这四经中，每经都有七座在前面加了“大荒之中”四个字的山，一共是二十八座，其他的山都没有。《大荒东经》的七座为：大言、合虚、明星、鞠陵于天、孽摇顛羝、猗天苏门、壑明俊疾，《大荒西经》的七座为：方山、丰沮玉门、龙山、日月山、麤鑿钜、常阳、大荒，《大荒南经》的七座为：衡石^①、不庭、不姜、去瘞、融天、朽涂之山、天台高山，《大荒北经》的七座为：不咸、衡天、先槛大逢、北极天柜、成都载天、不句、融父。

《大荒经》的叙事具有一个特点，即《大荒东经》从东南角叙述到东北角，《大荒南经》从西南角叙述到东南角，《大荒西经》从西北角叙述到西南角，《大荒北经》从东北角叙述到西北角。结合《大荒经》的这一叙事方式，很容易看出来，这二十八座“大荒之中”山正好构成了一个环形。我们知道，二十八星宿正好也是东、南、西、北各七个星宿，在夜空中也呈一个环形，与这二十八座“大荒之中”山正好能对应起来，如下：



由此我们可以推测，这二十八座“大荒之中”山是作为观测天文的定位山，它们与处于环形中心的观象台一起构成了《大荒经》的叙事场景。《大荒经》只不过是一位观测者站在一座观象台上，以四周的山为参照物来描述定位山所指方向的天文、地理与历史。它对四方的描述，同样是出于一种想象，而非调查所得，只是这种想象又是基于它的叙事场景，基于观测者所见到的天文，其中最主要的便是太阳运行规律：东升西落，偏南运行，不至北。太阳总是从东边出来，在天空中划过一道弧线，从西边落下。因为中国位于北半球，所以太阳在天空中经过的时候，总是偏向南边，也就是说，如果一个

① 此条目在文本中已错位到了《大荒北经》，其位置当在《大荒南经》，请参见吴晓东的《占星古籍：从〈大荒经〉中的二十八座山与天空中二十八宿对应来解读〈山海经〉》（《民族艺术》2007年第3期）。

人站在太阳底下，当中午的时候，其影子一定是朝着北面的。对此邱宜文已有很有见地的观点：“《山海经》对于整体大空间的安排，既非完全纷乱无序，而以日行轨迹为依归，以太阳力量之盛衰，结合阴阳消长之意向，作为整体构思的骨架，那么每个方位的骨干内容都必须符合日行影响的大原则……东方日诞而生雷，南方日次而多火；天梯、昆仑皆位于西，体现日落光明之归宿；而大泽、幽冥置于北，体现日布至之阴湿与恐怖。”^①

首先，《山海经》里四方神的名称就透露出是受到太阳运行规律的影响。在《山海经·海外经》^②的东、南、西、北四经中，分别出现了一位四方神，如下：

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《海外东经》）

南方祝融，兽身人面，乘两龙。（《海外南经》）

西方蓐收，左耳有蛇，乘两龙。（《海外西经》）

北方禺强，人面鸟身，珥两青蛇，践两青蛇。（《海外北经》）

四方神在其他很多的古籍中也有记载，但有所改变。《月令》为东方句芒，南方祝融，西方蓐收，北方玄武。东、南、西与《山海经·海外经》一致，北方禺强变为玄武。

《淮南子·时则训》对这一观念有所传承，但也发生了一些变异，四方神已经演变为太皞、赤帝、黄帝、少皞、颛顼等五方神，而且原来的四方神句芒等都演变成了太皞等神的从属神，从属神还添加了后土：

东方之极……太皞、句芒之所司者，万二千里。

南方之极……赤帝、祝融之所司者，万二千里。

中央之极……黄帝、后土之所司者，万二千里。

西方之极……少皞、蓐收之所司者，万二千里。

北方之极……颛顼、玄武之所司者，万二千里。

《山海经·海外经》的四方神名除了不明了北方的“禺强”为何意，因而看不出它与太阳的运行有什么联系之外，其他三个神名都与太阳有关，而且，从“禺强”在别处的替代名称“玄武”来看，依然与太阳运行规律有关。

句芒是东方之神。“句芒”一词最初的原意与光有关，句芒的“句”是词头，读 gou，与“勾”同音，无实意，“芒”即光芒。太阳每天从东边升起，光芒每天从东方开始出现，故称东方之神为句芒。

祝融是南方之神。祝融亦名朱明，“祝”是朱的同音异写，意即红、热，“融”是暖的意思，至今有“暖融融”的说法，这都是对太阳炎热的写照。因中国处于北半球，太阳总是偏向南方，造成南方火热炎融，故而得名。

蓐收是西方之神。蓐收即溽收，“溽”意思是闷热，湿润。蓐（溽）收，顾名思义就是炎热消退了。这是因为日薄西山，一天的炎热至此消退，故把西方之神称为蓐（溽）收。四方神中的西方之神在《山海经·大荒经》里称为“弇兹”，《离骚》中写为“崦嵫”。崦嵫后来演变成了传说中的日落之山，故而《楚辞·离骚》有诗句云：“吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。”“弇兹”同样与落日有关，《说文》云：“弇，盖也。”也就是掩盖的意思。兹，即滋，指繁盛，茂盛，如滋阜（繁盛），滋盛（众多，兴旺），滋繁（益繁，滋生繁多）。弇兹、崦嵫，都是掩兹的意思，即太阳落山，闷热潮湿被掩盖消失了。其含义与《海外西经》的“蓐收”一致。

北方之神除了在《海外经》称为“禺强”之外，在别的地方也叫玄武，此名称意思也十分明显，

① 邱宜文《〈山海经〉的神话思维》，台湾文津出版社2002年版，第99页。

② 《海外经》是《大荒经》的另一版本，与《大荒经》共用同一叙事场地。

也就是幽暗不明，玄即黑，冥即昏暗。这正好与南方的炎热明亮形成对比。这是因为太阳总是偏南，人们相信，如果一直往北走，一定会走到太阳到达不了的地方，那里被想象成黢黑的世界。

《大荒经》的叙事场景证明了这部著作与观测太阳有关，其文本中很多描述都与此不无关系，“十日”的描述即如此。《招魂》里渲染东边的“十日代出，流金铄石”，正好反映了这是受到《山海经·大荒经》中“十日”历法规律的影响又有所误解所致。十日代出，乃是十个太阳轮流出来，这样是不会造成“流金铄石”的后果的，造成这一后果的乃是十日并出。十日代出是古人所想象的正常规律，而十日并出乃是想象中的天象紊乱，导致了后来后羿射日神话的产生。前文已分析，《大荒经》东、西两边的七对定位山是观测日月出入以定时节的，“十日”的概念来自历法中的旬制，即十日为一旬。太阳在七座定位山之间的区域内变换位置升起，观测者需一一记录，其记录是以旬为单位。这十日以十天干来命名，名甲的太阳值日即为甲日，名乙的太阳值日即为乙日，以此类推。这逐渐被后人误以为天上有十个太阳，这十个太阳轮流值日，每天有一个太阳东升西落，而其他九个太阳则在大地底下或扶桑树上休息。东方是太阳出来的地方，那里一派清新，《招魂》所说的“流金铄石”只不过是作者为了灵魂不远走而故意渲染的。

楚辞《大招》里关于东方的描述没有出现“十日”，而是“汤谷”，即“汤谷寂寥只”，《大荒东经》在讲到“孽摇颠羝”这座山的时候，有一段关于汤谷的描述：

大荒之中，有山名曰孽摇颠羝。上有扶木，柱三百里，其叶如芥。有谷曰温源谷。汤谷上有扶木，一日方至，一日方出，皆载于鸟。

《海外东经》也有相应的描述：

汤谷上有扶桑，十日所浴，在黑齿北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。

虽然观测者从观象台上可以看见孽摇颠羝山上的扶桑树，并以为之日月所出的定位参照物，但关于汤谷为十日所浴的故事并非其所见。其实，汤谷是暘谷的演化，太阳从山谷里出来，在冒出山顶之前，一直是处在山谷之中的，人们称其为暘谷，与此相应，把西边落日的山谷称为昧谷。或许是误写，暘谷逐渐演变为汤谷，也就产生了“十日所浴”的神话。《淮南子》云：“日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。登于扶桑，爰始将行，是谓朏明。”此处既保留了“暘谷”的原始写法，又接受了太阳浴于水中的说法。

由于中国处于北半球，太阳在空中运行的时候总是偏南，因而古人想象南方一定是一个非常炎热的地方，那里定是大片热带森林，毒蛇猛兽出没其间，正如《招魂》里说的“蝮蛇蓁蓁，封狐千里”、“雄虺九首，往来倏忽”，生活在那里的人也把自己纹身成这些毒蛇猛兽的样子，成了所谓的“雕题黑齿”。《山海经》关于南方的想象，同样体现在南方是一片适合飞禽走兽生存的地方，因为南方炎热，鸟类等动物一定滋长繁多，是动物的天堂，那里有羽民国和卵民国：

有羽民之国，其民皆生毛羽。（《大荒南经》）

有卵民国，其民皆生卵。（《大荒南经》）

《大荒经》的作者还相信，如果一直往南走，一定会出现一个立竿无影的国度，这个国度《大荒经》里称之为寿麻之国，《海外经》里称为厌火国。关于寿麻之国，《大荒西经》^①云：

有寿麻之国。南岳娶州山女，名曰女虔。女虔生季格，季格生寿麻。寿麻正立无景，疾呼无响。爰有大暑，不可以往。

《淮南子·天文训》记载了一则测量天高度的方法，其中写道：“树表高一丈。正南北相去千里，同日度其阴。北表一尺，南表九寸，是南千里阴短寸。南二万里则无影，是直日下也。”这是说，要想知道天的高度，可以在南北相隔一千里的两个地方各树立一根一丈高的竿，在同一天测量这两根竿阴影的

^① 这一条目当出现在《大荒南经》，另文详论。

长度。北面竿的阴影为一尺，而南面竿的阴影为九寸。这说明每往南走一千里，一丈高的竿的阴影就会缩短一寸。那么，可以推测，如果在往南走二万里的地方树立一根竿，这根竿的影子便会缩到没有，也就是说，它处于太阳正底下。现在的人都明白，只要在南北回归线的区域内，都可以出现立竿无影的现象。

古人根据立竿侧影的经验做出这样的推测，并推想这样的地方一定非常热，即“爰有大暑，不可以往”。寿麻之国在《海外经》称为厌火国，并想象厌火国国民“兽身黑色，生火出其口中”。不仅被太阳晒得黝黑如炭，还口中冒火，实在是夸张之极。这也极好地说明了《山海经》中的地理，在很大程度上出于一种想象，但这种想象并非向壁虚构，而是基于一定的科学观测后得出的结论。南方虽没有其想象口中吐火的厌火国，但南方炎热的事实不容置疑，而且立竿无影的推测也完全正确。

《淮南子》里说南方有“不死之草”，同样是出于这种想象，即那里很热，常年没有冬天，草一年四季常青，故为不死之草。

太阳在西边落下消失，西方被想象成死亡的地方，即《淮南子》所说的“形残之尸”。在《大荒经》里，对西方的想象正是一些形残的国度：

有人名曰吴回，奇左，是无右臂。（《大荒西经》）

有一臂民。（《大荒西经》）

正因为如此，《大荒西经》才有主管死亡和新生的西王母，才有群巫们采不死之药救助窆臙的场面：“开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窆臙之尸，皆操不死之药以距之。窆臙者，蛇身人面，貳负臣所杀也。”

与对南方的想象相反，古人对北方的想象又是另一番景象。因为中国处于北半球，古人观测到太阳总是偏南，因此想象，如果一直往北，肯定有太阳照不到的地方，那里会是一个黑幽幽的世界。如前文所叙，《大荒经》叙事语境的西面有七座定位山，从南到北为大荒之山、常阳山、麇鳌钜山、日月山、龙山、丰沮玉门山、方山，冬至日那天太阳从大荒之山落入山谷，之后每天太阳落山的位置都会北移一点，在夏至日那天到达方山，然后又开始南移，所以方山这个位置是日落最北的地方，古人想象在这个位置有一位司日之神阻止了太阳往北前行，再往北太阳就去不了了。太阳不到的地方一定是一片漆黑，伸手不见五指。因为长期处于黑暗的世界里，视力受到影响，慢慢退化，北方出现了深目民与一目民，这好似长期处于黑暗岩洞里的盲鱼一样：

有人方食鱼，名曰深目民之国，盼姓，食鱼。（《大荒北经》）

深目国在其东，为人举一手一目。（《海外北经》）

有人一目，当面中生。一曰是威姓，少昊之子，食黍。（《大荒北经》）

一目国在其东，一目中其面而居。一曰有手足。（《海外北经》）

鬼国在貳负之尸北，为物人面而一目。（《海内北经》）

有趣的是，深目民也是一目的形象。黑暗与鬼相伴相生，因此北方有鬼国，长期处于黑暗的鬼国国民自然也是一目，对北方的想象在强调视觉方面可见一斑。

《大荒经》的想象并未到此结束，人们还好奇在这个黝黑的世界里怎样解决光明的问题，这便出现了烛龙神话。《大荒北经》云：“西北海之外，赤水之北，有章尾山。有神，人面蛇身而赤，直目正乘，其瞑乃晦，其视乃明，不食不寝不息，风雨是谒。是烛九阴，是烛龙。”这在《海外北经》有异文：“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮，不食，不息，息为风。”

二 误解《山海经》对星象的描述

《淮南子·墜形训》对四方进行了简单的想象性描述：

南方有不死之草，北方有不释之冰，东方有君子之国，西方有形残之尸。

《淮南子·墜形训》对东方的描述与楚辞似乎有些迥异，既不是十日，也不是汤谷，而是君子之国。关于君子之国的想象显然与太阳运行规律相去甚远，那么其想象的根源何在？

除了受到太阳运行规律的影响，人们对四方想象的描述还来自对《山海经》的误解。前文已经分析，《大荒经》的叙事场景是一个观测天文的场景，《大荒经》的这一叙事场景不仅说明了它是用来观测日月出入的，同时也是观测星象的，二十八座“大荒之中”山与二十八星宿的对应就足以证明这一点，这里再补充两个原因：第一，只要东、西两边的定位山就可以完成观测日月出入的任务，而这一场景南、北也各分布有七座定位山，这说明也是用来观测星象的；因为星辰布满整个夜空，而不仅仅是东、西两边，为此，人们在南、北两边也各选定七座定位山，与东、西两边的七对定位山相呼应。正因为人们是用二十八座山作为定位参照物来观测星辰的，夜空四周的星辰才被相应地划为二十八宿。与定位山相对应，东、西、南、北四边各七宿。第二，从这些山名也很容易看出这一点。《大荒东经》最中间的定位山叫鞠陵于天山，鞠是一颗星名，《夏小正》里有“正月，鞠则见，初昏参中，斗柄县在下”的星象描写，意思是说，正月的时候，鞠星就出现了，黄昏时参宿出现在南天的中部位置，北斗的柄悬在下方。鞠星正月出现在哪里，《夏小正》没有明确说明，《大荒经》却明确地告诉我们，是出现在东边七座定位山最中间的那座山的山顶上，因此这座山被命名为鞠陵于天山，也就是鞠星高挂在天上的意思。除此之外，其余的很多山也与星象有关，例如合虚山、明星山、日月山、衡石山、北极天枢山。“合虚”即与二十八宿中的虚宿吻合，“衡石”是一星宿名，二十八宿之参宿中的三连星名为“衡石”，《史记·天官书》云：“参为白虎。三星直者，是为衡石。”“北极天枢”原文写为“北极天柜”，“柜”乃“枢”之误，北极天枢山是北边最中间的山，对着北极星，因为整个夜空的星星都围绕着北极星旋转，它好似一个门枢，故称为天枢。

那么，《大荒经》为什么不直接明说星象，而要把这些星象分别说成各种国家呢？这是因为中国古代有一种星象分野的观念，认为天上的星与地上的人是对应的，所以，通过观测夜空中的星星，便能知道其所对应的人以及其所属国度是怎样的，或会发生什么吉凶。后人不明了《大荒经》的主要内容是关于星象的隐晦描述，误以为是真的有这样的国度。

《淮南子》说东方有“君子之国”，这正是受到《山海经》的影响。《大荒东经》云：“有东口之山。有君子之国，其人衣冠带剑。”与此对应，《海外东经》描写为：“君子国在其北，衣冠带剑，食兽，使二大虎在旁，其人好让不争。有薰华草，朝生夕死。”《大荒经》是以山为定位参照的叙事方式，即先说某一座山，再说这座山所对应方位的天文等事物，东口之山挨近合虚山，所指向的星宿是亢宿，它一共由四个星组成，像一座屋子，《史记·天官书》：“亢为疏庙。”又索隐：“《元命包》曰：亢四星为庙庭。”这里的庙是指庙堂，古时候是“朝廷”的意思。《史记·天官书》正义：“听政之所也。”在朝廷听政的臣子们，着装格外讲究，而且朝有朝规，讲话都得彬彬有礼。《大荒东经》与《海外东经》描述的这些“衣冠带剑”、“为人好让不争”的君子，正是在朝廷听政的臣子。

唐代以后的史籍，明确记载有一个大人国，是在新罗与日本之间，并产生了一系列航海者从巨人手中脱身的历险故事。这些故事在宋元明清不断被重复和夸大，最为有名的是出现在《镜花缘》中的大人国。学者们都清楚，这个大人国最早见于古籍中的是在《山海经》，但尚未意识到《山海经》里的大人国是对东边的大角星的隐晦式描述。《大荒东经》云：

有波谷山者，有大人国。有大人之市，名曰大人之堂。有一大人踰其上，张其两耳。

作者所描述的大人国是处于波谷山所对应的方向，也就是大概位于《大荒经》叙事场景里那个观象台东南角的方向。所谓的大人国，是观测者根据星象的分野观念来想象、推测星象对应着这样的国家。大人国所对应的星象是大角星。大角星在角宿附近，是一颗非常明亮的星。《史记·天官书》正义：“大角一星，在两摄提间，人君之象也。”又：“摄提六星，夹大角，大臣之象也。”这里的大臣，正好

对应“大人”。仰望夜空，不难看出呈角状的左摄提三星与右摄提三星把大角星夹在中间，宛如两只大耳朵，所以《大荒东经》说：“有一大人踰其上，张其两耳。”

紧挨着大人国的是名叫大人之堂的大人之市，相应的，与角宿同属东宫的房宿附近就是天市星、市楼星。《史记·天官书》云：“旗中四星曰天市，中六星曰市楼。”《史记·天官书》正义：“天市二十三星，在房、心东北，主国市聚交易之所，一曰天旗。明则市吏急，商人无利；忽然不明，反是。市中星众则岁实，稀则岁虚。”这两处说法有点不一样，一说天市为四颗星组成，一说天市有二十三星，但不管怎样，这个天市都是在与角宿同为东方七宿的房宿和心宿附近，难怪《大荒东经》在描述了大人国之后便要提起这熙熙攘攘的交易市场。这市场归大人所有和管理，他坐在市楼里，这便是“大人之堂”。

三 误解《山海经》对叙事场景的描述

《大荒经》叙事场景是由四周的二十八座定位山与中间的观象台一起组成的，其叙事方式是以山为定位来描述星象，即先说山再说山所对应方向的星象，所以其提及的山峦都在观测者可视范围之内，并非传统上理解的那样，以为其描述的山川都远在蛮荒之地。《大荒经》里的扶桑、交趾、流沙与昆仑，其实也都是处于这个叙事场景之中，处于观测者视线范围之内，但由于后人不明白《大荒经》的真相，误以为这些“国度”分别处于遥远的蛮荒之地，并逐渐与现实中的国度挂钩。

古代文学中，对东边的想象有一个扶桑国，这个国家后来又被坐实为现实中的日本。这也是对《大荒经》叙事场景的误解所致。在《大荒东经》里，扶桑其实是观测者用来作为定位参照物的一棵大树而已，它并不出现在东边最中间的定位山，即对应东极的鞠陵于天山，而是在旁边的孽摇颡羝山，可见《大荒经》只是一种写实的记述而已，并没有把它作为东极的象征。在《大荒经》著者的眼里，日出的点不止有扶桑树的孽摇颡羝山一处，而是从最南边的大言山到最北边的壑明俊疾山之间的整个区域，其中重点观测的有七个点，即东边的七座定位山，孽摇颡羝只不过是其中的一座。树木作为定位山山上更精确的参照物，只是对自然物的利用而已，有则用，没有就不用。正因为如此，在整个《大荒经》里，出现类似树木的山不多，只有两棵，在《大荒西经》的方山上也出现一棵：“大荒之中，有方山者，上有青树，名曰柜格之松，日月所出入也。”方山是《大荒西经》里七座“大荒之中”定位山最靠北的一座，其上的柜格之松从名称上透露出了些许作为参照物的蛛丝马迹。格乃格物，具有对照的意思。由于这棵柜格之松没有被渲染，所以不像扶桑树那样被后人广为流传。

由于脱离了《大荒经》的叙事语境，扶桑被想象为东极的一棵神树，后来又逐渐演变为扶桑国，《梁书》云：“扶桑国者，齐永元元年，其国有沙门慧深来荆州，云扶桑在大汉国东二万余里，地在中国之东，其地多扶桑木，故以为名。”最后还把这个想象中的扶桑国坐实为现实中的日本国。日本人不自觉地接受了这一外来的他称，致使如今的日本国旗成了一面太阳旗，因为扶桑是日出的地方。另外，“日本”这个词也有日出的含义，即太阳的根本，也就是太阳的出处。

“交趾枕南荒，昆弥临北户。”这是唐代诗人骆宾王《从军中行军难》中的诗句，更早的《礼记·王制》也有关于交趾的记载：“南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。”交趾一直是古人对南荒的想象，后来又被坐实为现实中的越南。其实，正如扶桑只不过是《大荒经》中用作观测定位参照的大树一样，交趾也只不过是《大荒经》叙事场景里南边七座定位山最正中那座名称。《大荒南经》云：“大荒之中，有山名曰去瘞，南极果，北不成，去瘞果。”“去瘞”是“交趾”的异写，这一名称应该来自立竿侧影：在正南方立一竿，早上太阳从东边出来，日影呈东南—西北向，黄昏时太阳西沉，日影呈西南—东北向，两者在立竿处交汇，宛如交叉的两只脚，故名交趾。在观测者眼里，这座山对应着南极这个方向。《尚书·尧典》云：“申命羲叔，宅南交，曰明都。”南交就是南方的交趾。可是后

人不明白这个道理,便以为这是南方的一个国度,而且就像把扶桑坐实为日本国一样,交趾也被坐实为越南,在西汉的时候,开始在目前越南的区域设置交趾郡。

在《招魂》与《大招》里,对西方的“流沙”做了很大程度的渲染,那么,这一流沙的观念来自何处?第一种原因可能是中国的西域确实存在沙漠,但春秋战国时期的西域生态远比现在好,楼兰古国等一些地方依然适于居住,是古丝绸之路的重要驿站。第二个原因当是对《大荒经》叙事场景里一条真实小河望文生义的误解,也就是说,《大荒经》的叙事场景西部,真的有一条叫流沙的小河。只是后人不明那是作者站在观象台上就可以看见的一条小河,而误认为是遥远的西方存在广袤的沙漠。在《大荒经》中记载了流沙的地方一共有四处:

西北海外,流沙之东,有国曰中扁,颛顼之子。(《大荒北经》)

西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。(《大荒西经》)

南海之外,赤水之西,流沙之东,有兽,左右有首。(《大荒南经》)

西南海之外,赤水之南,流沙之西,有人珥两青蛇,乘两龙,名曰夏后开。(《大荒西经》)

在观象台的西面,共出现了四条由北往南流的河流,一条是赤水,一条是黑水,一条是青水,还有一条就是流沙。不少人误以为这是对沙漠的描述,进而把西方想象成无边无界的沙漠。

也有人认识到流沙是一条河流,不过由于没有认清《大荒经》的真面目,误认为流沙河远处于中国的西部,受这一观点的影响,《西游记》唐僧师徒西天取经所过的流沙河,自然而然被放在了西边。要知道,流沙不仅出现在《大荒西经》,同时也出现在《大荒北经》与《大荒南经》。《大荒经》所描述的所有的山都不超过观象台四周的环形大荒之外,流沙无非也是一条在观象台西面由北往南流淌的河流而已。正因为如此,流沙既出现在《大荒西经》,也出现在《大荒北经》和《大荒南经》,其身影忽北忽南。

昆仑一直是中国文学永恒的主题,吟诵昆仑的诗歌无数,对昆仑进行绘声绘色的想象性描绘的篇章数不胜数,这些都出于对《山海经》的误解,《山海经》所提及的昆仑,皆在环形大荒之内,而且并非只有一座,而是三座。一座在环形大荒内的西北部,叫昆仑之虚;一座在环形大荒之内的西南部,叫昆仑之丘;一座在环形大荒之内的东南部,叫昆仑虚。

关于西南角的昆仑之丘,《大荒西经》云:“西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神,人面虎身,有文有尾,皆白,处之。其下有弱水之渊环之,其外有炎火之山,投物辄然。有人戴胜,虎齿,有豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。”其位置很明确,在“西海之南”,也就是在《大荒经》叙事场景里观象台的西南方向。其具体位置在“流沙之滨,赤水之后,黑水之前”。赤水、黑水都是发源于环形大荒之内,处于西北的昆仑之虚,即:“赤水出东南隅……黑水出西北隅。”然后向南流去。赤水在汜天山之处看不见了,即“南海之中,有汜天之山,赤水穷焉”。黑水流经南边定位山之一的不庭之山,然后消失于视线之外,因此可以推论,这一昆仑之丘与西北的昆仑之虚是两座不同的山。这一昆仑之丘在流沙、赤水、黑水几条河流快要看不见的地方,这座昆仑虽也不小,但很矮,是山丘,故称为“昆仑之丘”,是西王母的处所。

关于东南角的昆仑虚,《海外南经》云:“昆仑虚在其东,虚四方。一曰在歧舌东,为虚四方。”按从西南角讲述到东南角的叙事顺序推定,其位置已处于观象台的东南方。参照《大荒南经》与《海外南经》的对照,可以认定这座昆仑虚与《大荒南经》里的俊坛对应,此昆仑虚“四方”,而俊坛亦“四方”。另外,俊坛的位置与此昆仑虚的位置一致。俊坛是放在重阴之山这个位置来叙述的,而重阴之山是在去痃山的东边,挨着融天山。去痃山是南部这一列山的中心点,对观象台来说,俊坛便是在东南部了。因此,此昆仑虚不可能是昆仑之丘,也不可能是处于西北的昆仑之虚。

最为有名的昆仑乃是处于西北的昆仑之虚,《海内西经》云:“海内昆仑之虚,在西北,帝之下都。昆仑之虚,方八百里,高万仞。上有木禾,长五寻,大五围。而有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神所在。在八隅之岩,赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩。赤水出东南隅,以行

其东北。河水出东北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所导积石山。洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。弱水、青水出西南隅，以东，又北，又西南，过毕方鸟东。昆仑南渊深三百仞。开明兽身大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。”发源于昆仑之虚的河流除了河水之外，还有赤水、黑水（上游叫洋水，故云“洋水、黑水出西北隅”）、青水（上游叫弱水，故云“弱水、青水出西南隅”），这三条河流都是流向西南方向的。

西南方的“昆仑之丘”与西北方的“昆仑之虚”有很明显的区别。第一，名称不同。一座叫昆仑之丘，一座叫昆仑之虚。后人无视这一小小的差别，其实作者是有意为之，以示区别。第二，地理位置不同。一座在西南角，一座在西北角。西北角的昆仑之虚不仅比昆仑之丘海拔高，而且所处的地势也高一些，这里是多条河流的发源地。不过，西北边的昆仑之虚虽然被浓墨重彩地渲染，但与西王母却毫无关系。

由于后人明白了《山海经》的叙事方式，不明白它所说的昆仑只是大荒之内这块弹丸之地的昆仑，而且凡是神圣的山也都可以称为昆仑，其所记述的处于大荒之内的昆仑有三座，地理位置不同，所以后人被这种忽而西北，忽而西南的方位记载搞得晕头转向，到处去寻找昆仑，并最终将其定位于目前中国的大西北。加上道教的渲染，对昆仑山的描绘成了中国文学中永恒的主题，它也成了遥远西方的象征。当然，想象中的昆仑十分复杂，另一条演变路线是昆仑逐渐成了世界的中心。

【作者简介】吴晓东，中国社会科学院民族文学研究所副研究员。出版过专著《苗族图腾与神话》等。

（责任编辑 孙少华）

· 学术信息 ·

“子藏第二批图书新闻发布会暨诸子学现代转型 高端研讨会”召开

2014年4月12—13日，“子藏第二批图书新闻发布会暨诸子学现代转型高端研讨会”在上海隆重举行。来自中国大陆、港澳台地区以及新加坡、韩国、马来西亚等国家的一百三十多位专家学者及相关领导出席了本次会议。本次大会提交论文近八十篇。与会学者就“子学精神”与多元文化发展、“新子学”与西学关系、“新子学”如何处理“经”、“子”关系等传统议题，以及“新子学”与中华文化复兴、“新子学”与当前和谐社会建设等时代问题展开多方探讨。

中国社会科学院文学研究所党委书记刘跃进研究员认为，“新子学”的提出，具有推进中国传统文化现代化进程的重要意义。华东师范大学中文系徐中玉教授则指出，“新子学”可以直接丰富“海派文化”的内涵与内容。北京大学中文系张双棣教授提出，诸子多元的发展应该是“新子学”的首要工作，建设“新子学”，应当彻底了解传统子学的内涵与真谛。中国社会科学院文学研究所孙少华副研究员则认为，“新子学”的创新，应当重点从传统选题的深化与突破、传统方法的改善与突破、传统观念的更新与突破等方面着手。“新子学”与跨学科学术建设，也是与会学者十分关心的议题。上海社会科学院研究员、五缘文化研究所所长林其铨指出，建构“新子学”学科，是应时代的需要，也是子学历史发展的必然。安徽大学中文系孙以昭教授认为，“新子学”的提出，高瞻远瞩，有统领诸家学派、各门学术的气势。韩国圆光大学姜声调副教授则认为，“子学”自有博大精深的含义，不同学科人员自由活跃地接受发挥，科际整合，贯串为一，符合“新子学”学科建立与学术研究的理念。

（华东师范大学先秦诸子研究中心 叶蓓卿）