



试论《山海经》中的“原生态叙事”

■傅修延

《山海经》中的“原生态叙事”为现代生态叙事的滥觞,华夏先民具有丰富的自然知识和开阔的生态心胸,他们把山川大地看成资源的载体,懂得万物相互依存和众生各有其形,并且萌发了资源有限的宝贵思想。在生态文明时代来临之际重温“原生态叙事”,有助于我们钩沉业已失落的生态记忆。

[关键词] 山海经 原生态叙事 资源

[中图分类号] I206.2 [文献标识码] A [文章编号] 1004-518X(2009)08-0046-15

傅修延(1951—),男,江西师范大学博士生导师,江西省社会科学院中国叙事学中心主任、教授、首席研究员,研究方向为叙事学、比较文学与世界文学。(江西南昌 330077)

《山海经》的基本格局是“依地而述”,不是“依时而述”或“依人而述”的叙事作品,所以过去的史书一般将其列入史部的地理类。然而到了小说繁荣之后的清代初期,纪昀在编修《四库全书》时将其移入子部的小说家类,因为“书中序述山水,多参以神怪”以及“侈谈神怪,百无一真”。实际上,《山海经》的非真实性并不是它作为“小说之祖”的主要原因,如果仅仅是这样,《山海经》时代还有许多文献属于这一范畴。小说的本质在于叙事,“小说之祖”与后世小说的相通之处只能是叙事,虽然《山海经》中的叙事还处于原生与原发状态。

叙事即讲述故事,我在以前的研究中提出过“前叙事”概念,将其界定为人类学会讲述故事之前的预演。“原生态叙事”与“前叙事”一样,也属于萌芽状态的叙事,但本文使用该概念还有一层意思,这就是“原—生态叙事”可视为今天生态叙

事的滥觞。时下方兴未艾的生态叙事以批判人类中心主义为己任,提醒人们以文明的方式对待生态,其对立面是过去那种以人为世界中心的狂妄叙事。时至今日,许多人已经意识到将人类视为“宇宙的精华”是多么有害,人类再伟大也只是一个物种,而地球上任何物种都是整个有机整体(世界)的一部分,其扩张都必须是有限制的,否则便会影响到整个生态系统的平衡——失衡的结果将是包括所有个体在内的整体毁灭。

带着这样的观念来读《山海经》,可以看出它是人类中心主义建立之前的产物,因为书中的叙述者并没有把自己与自然界分开,以往的研究者用来形容《山海经》的一些词语,如“朴野”、“荒芜”之类,恰好说明古人并未自诩为“万物的灵长”。《山海经》中虽有少量秦汉时羈入的内容,但在传世文献中,也许没有哪本书比它更多地保留了远古的思维。本文认为,生态叙事并非始于现

代环保运动，早在开天辟地之初，筚路蓝缕的华夏先民就把山川大地看成了资源的载体，就在讲述万物相互依存、众生各有其形的故事，并且已经萌发了资源有限的宝贵思想。

一、有/无——空间承载资源

《山海经》以空间命名，并按“山”、“海”、“荒”这样的地理格局展开叙述，却不能说是空间叙事，因为它所关注的与其说是空间，不如说是空间中分布的可供人类利用的资源。《山海经》中的叙述模式大致可以归纳为“某处有某山，某山有(多)某物，某物有何形状与功用”；“某物”在叙述中充当逻辑主语，它们基本上都是满足人类需求的各类资源，具体来说就是鸟兽虫鱼、花草树木与金玉铜铁等。“某物”的出现一般以“有……焉”、“有……”或“多……”为引导，据统计，书中一共出现“有……焉”202处、“有……”155处、“多……”1007处(详见表1)：

表1 《山海经》资源句式统计表

篇目	有……焉	有	多	多水	无
南山经	23	4	67	8	21
西山经	48	7	191	0	14
北山经	39	32	143	1	37
东山经	23	3	79	4	23
中山经	65	9	526	1	24
海外南经	0	2	0	0	0
海外西经	1	2	0	0	0
海外北经	3	4	0	0	0
海外东经	0	5	0	0	0
海内南经	0	2	0	0	0
海内西经	0	8	0	0	0
海内北经	0	7	0	0	0
海内东经	0	1	0	0	0
大荒东经	0	12	0	0	0
大荒南经	0	17	0	0	0
大荒西经	0	16	1	0	0
大荒北经	0	9	0	1	0
海内经	0	15	0	0	0
总计	202	155	1007	15	119

这些表述主要出现在《山经》之中。《山经》中“有……焉”主要指奇禽异兽，其次则为草木虫鱼，后面往往还有“食之不饥”、“食之使人无子”、“可以为毒”、“见则其国大穰”之类的利害阐述，

以具体说明这些动植物的功能与用途。对比之下，“有……”和“多……”后面很少见到这类说明，据此可以判断，“有……焉”句式是叙述的重心所在，叙述者用以引出特别需要介绍的对象。从对各类资源的介绍中，可以看出古人对资源的利用已经大大超越了人的基本生存需要，书中提到最多的不是动植物的充饥果腹功能，而是更高层次更为复杂的多种用途，如人的肉体和精神力量的提升(“食之善走”、“佩之无畏”)，以及对集体命运与未来发展的兆示(“见则天下大旱”、“见则天下安宁”)等等。

需要指出，《山海经》在介绍各处的山系(不限于《山经》)时，最多提到的就是“某水出焉”，“出水之山”与“受水”之地在《山经》之末还单独作了统计。水为生命之源，是地球上最重要的物质，古人早就懂得这个道理，所以，“某水出焉”在句子中被置于非常突出的地位，远远高于山中其他资源。从这一点看，《山经》实际上是“山川之经”，江水的流注与山脉的方位处于同等重要的地位。《山海经》由“山”、“海”、“荒”三大部分组成，但“山”占的篇幅最多，超过了“海”、“荒”两者之和。根据《山经》中的叙述逻辑，“有……焉”主要是为了引出“某物有何功用”，大海与大荒(相当于今人心目中的天涯海角)的范围内按理说也应有许多资源，但“有……焉”这种表述方式在“海”、“荒”中总共只露面寥寥数次，相比之下在《山经》中却出现了198余次。这种情况说明什么呢？我认为这意味着古人在取用资源时较少将目光投向海荒之处，从这里可以发现，我们的祖先从一开始就有明显的“重山轻海”倾向，这种思维定势一直延续到晚近，决定了古代中国属于“黄色文明”而非“蓝色文明”。《山经》结束语中特别强调供给国家之用的资源“皆在此内”(详后)，可以说是这种思维的露骨体现。也许是由于对大海与大荒相对缺乏了解，《海经》与大荒诸经中匪夷所思之物更多，那些奇形怪状乃至混合了人神鸟兽特征的生灵，为后世文学提供了肥沃的想象土壤。这些生灵也并非完全对人类无用，但其功能

往往非常特殊,例如,《大荒东经》提到入海七千里,流波山上有兽名夔,黄帝“以其皮为鼓,橛以雷兽之骨,声闻五百里,以威天下”,便是利用了夔兽之皮和雷兽之骨的特异功能。

与“有……”和“多……”呈对应关系的,是《山海经》中的“无……”句式。如果说“有……焉”、“有……”、“多……”等旨在说明某处有何资源,那么“无……”则表示某处缺何资源。“无”的对象可以有很多,但《山经》中能找到的只有“无水”、“无草木”和“无鸟兽”这三种表述,显然这是因为古人认为水资源与草木鸟兽是至关重要之物。事实上,这三者构成了初民生存的必备条件,缺乏水草鸟兽之处乃是人迹罕至的不毛之地,《山海经》已经注意到有些地方是人类活动的禁区。“无……”句式在《山经》中频繁出现,计有119余处,到了《海经》和大荒诸经之中却又突然销声匿迹,这是古人取用资源时“重山轻海”的又一证明——他们压根没把大海与大荒当作可以安身立命之地。“无”者“缺”也,我们的民族思维中一直存在着一种对“缺”的忌讳,例如,“五行”(金木水火土)在旧时被认为是生成万物的不可或缺因素,如有缺失则须用其他方法做出弥补。此外,《山海经》中还有与“可以……”呈对应关系的“不可以……”、“不可……”,其作用是劝阻某种可能的行动,目的仍是为了资源的合理使用。

《山海经》的叙事策略,或者说我们祖先对自然的关注,表现在只把目光聚焦于那些对人有意义的物体,其他用途不明之物统统付之阙如。这当然是一种明智的选择,《山海经》全书仅3万余字,这样的篇幅不可能用于面面俱到的介绍,更何况四方八面之物多如恒河沙数,弱水三千只能取一瓢饮。列维-斯特劳在《野性的思维》中这样引述研究者的报告:

在植物和动物中,印第安人用名字来称呼的只是那些有用的或有害的东西,其余种种都含混地包括在鸟类、杂草类等等之中。

我还记得马克萨斯群岛的朋友们……对我们1921年探险队中的那位植物学家对

他所采集的没有名称的(“没有用的”)“野草”发生的(在他们看来完全是愚蠢的)的兴趣笑弄不已,不懂他们为什么想知道它们的名称。^{[1](P4)}

这是一种现代人无法理解的实用主义态度,穴居野食的初民眼中,只可能映入那些于人有利害关系之物。与《山海经》的功能相似,《左传》宣公三年中提到的夏鼎也旨在教人认识自然:“昔夏之方有德也,远方图物,贡金九牧,铸鼎像物,百物而为之备,使民知神奸。故民入川泽山林,不逢不若,螭魅魍魉,莫能逢之。”对这段话历来有多种解释,我觉得“使民知神奸”道出了它的主旨:夏鼎上的面积有限,不可能真正做到“百物而为之备”,“使民知神奸”就是在老百姓进入“川泽山林”之前,先教他们认识那些有用和有害之物。

对《山海经》的研究一般多注意其空间属性,对其生态内涵的关注则有待加强,本文认为:从“有……”、“无……”这类句式入手,容易把握住《山海经》这部奇书的基本性质——这是一部站在实用立场上编绘的生态图。许多学者都持《山海经》有图说,意思是《山海经》为某部已佚画本(“山海图”之类)的文字说明,旧时坊间印行的《山海经》上,奇禽异兽成了插图作者表现的主要内容。似此可以这样来对《山海经》做出概括:该书以山川海荒为经,以东南西北为纬,绘出了一幅以动物(鸟兽虫鱼等)、植物(花草树木等)、矿物(金玉铜铁等)和怪物(形状怪异乃至混淆了人与其他生物界限的生灵)为主要表现对象的空间图景。换句话说,《山海经》实际上是“山海之物经”,古人认识水平虽然低下,《山海经》却能够凿破混沌,从人类自身的需要出发,将世间万物组织成一个相对有序的资源系统,茫茫宇宙因之显示出清晰的内在秩序,这不能不说是该书的一大贡献。

二、小我/大我——万物相互依存

《山海经》虽按人的需求巡视四方天地,但人在书中并不是世界的主宰,也未归入什么特殊的类别。就表述方式而言,“有人焉”与“有兽焉”、

“有鸟焉”、“有木焉”、“有草焉”等完全一样,并无尊卑高下之分。诚然,人的生存发展不能不以其其他物体的消耗为代价,但《山海经》在指出某物可为人的食物(或药物、祭物、卜物)的同时,也说到某物“是食人”,这就是说人也是大自然食物链中的一环,还没有伟大到可以免于列入掠食者的菜单。除了人和动植物之类外,《山海经》还有多处写到神,《山经》中各路山神的出现尤多。从形貌上看,山神绝大多数都是人面兽身,与山中出产的怪兽没有本质区别,叙述者在提到他们时语气并不特别恭敬。《山经》中还有数处使用了“有神焉”这种表述,如《西山经》以此句式导出帝江(名前有“帝”者均来历不凡),但这位帝江颠覆了后人心目中庄严的神明形象,因为它“状如黄囊,赤如丹火,六足四翼,浑敦无面目,是识歌舞”,分明是一位提供娱乐服务的搞笑角色。神似乎也是可以用巧计诓骗的,《大荒东经》载“旱而为应龙之状,乃得大雨”,可见,神的判断并不那么高明,读者似乎可透过这段话隐隐看见叙述者的逗乐嘴脸。

既然对神的叙述都是如此,那么有理由说《山海经》的确做到了众生平等。所谓“众生”,在这里不仅指现代人概念中的有生命之物,也包括日月星辰这样的自然物,它们当时还未上升为接受人类顶礼膜拜的神,而是由人类生育、抚养和节制的人格化对象:

东南海之外,甘水之间,有羲和氏之国。有女子名曰羲和,方浴日于甘渊。羲和者帝俊之妻,生十日。(《大荒南经》)

有女子方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之。(《大荒西经》)

大荒之中,有山名日月山,天枢也。吴天门,日月所入。……颛顼生老童,老童生重及黎,帝令重献上天,令黎邛下地。下地是生噎,处于西极,以行日月星辰之行次。(《大荒西经》)

按照《大荒西经》和《大荒南经》的这些叙述,帝俊之妻在生下太阳和月亮后,也和生下别的婴儿一

样对其进行洗浴;天地之分乃人力之所为,帝颛顼的后代掌管着日月星辰的运行秩序。在此语境下读《海外北经》中的“夸父逐日”故事,可知夸父是把太阳当作平等的玩伴来戏耍追逐,神话学家袁珂将文中“入日”二字释为“(夸父)走进太阳火热的光轮里”^{[2](P208)},如此说来,夸父还是这场游戏的胜者,只不过他为胜利付出了太大的代价。付出同样代价的是《北山经》中的“炎帝之少女”女娃,因为她在东海中游泳“溺而不返”,我认为东海在这里也应理解为一个拟人化了的故事角色,否则无法圆满解释女娃化为精卫后“衔木石以堙东海”的行为,明摆着女娃是把东海当作有意识的生命物体来对待。

不过,我又不同意把“精卫填海”看成一个悲壮的复仇故事。《山海经》故事主要反映的是上古时期的思维,那时的人对生与死的界限缺乏认识,认为死亡带来的只是肉体的消亡,灵魂连同性格还可以转移到另外的躯壳中去。似此,变成精卫的女娃对东海的愤怒不会像后来人想象的那样激烈,它将木石衔来丢入东海之中,是不是以此来代替自己以往的“游于东海”呢?《海外西经》中刑(刑)天断头后“操干戚以舞”,似乎也在说明习惯与个性不会随同生命一道消逝,我们不必从斗争哲学出发对其做出过度解释。与此相印证,《山海经》叙述了不少这类“形变而性不变”的故事:《中山经》说天帝之女死后变为姑山上的草,“服之媚于人”;《南山经》说爱山中有种“自为牝牡”的兽,“食者不妒”;《西山经》说汉水边有种“黑华而不实”的草,“食之使人无子”;《大荒东经》说夔牛出入水时“其声如雷”,以其皮为鼓能“声闻五百里”。可以这样说,《山海经》中一些动植物的功能用途,都是依据这种“形变而性不变”的逻辑推演出来的。列维-布留尔在《原始思维》中反复阐述的“互渗律”,与这种逻辑可谓异曲而同工,书中提到英属哥伦比亚的人相信“给不孕的妇女喝黄蜂窝或者苍蝇熬的汤汁能使她们生孩子,因为这些昆虫能以巨大数量繁殖”^{[3](P266)}。

“互渗律”的基础是初民信奉的万物有灵观,

爱德华·泰勒在《原始文化》一书中深入探讨了万物有灵观的起源,他的论述有助于我们更好地理解《山海经》中那些“形变而性不变”的现象:

正如关于人的灵魂的概念应当是关于灵魂的第一个概念,然后才由于类推而扩展为动物、植物等等的灵魂一样,关于灵魂迁移的最初的概念也包含在下面的直接而合乎逻辑的推论之中:人的灵魂是在新的人体内复活,而这是由于家族中下代与上代的相似而被判明的,后来这种思想就被扩大为灵魂在动物等的形体内复活。在蒙昧人中就有一些完全符合这一观点的明显而确定的概念。动物的那些半人性质的特征、动作和性格,成了蒙昧人——同样也成了儿童们注意观察的对象。动物是众所周知的人的特性的真正体现,那些被用来作为形容词的名称,例如狮子、熊、狐狸、梟、鸚鵡、毒蛇、蛆虫,在一个词中就集合了整个人的生活特征。根据这一点,在研究蒙昧人中关于灵魂迁移的学说的细节的时候,我们看到,动物在性格上跟那些灵魂仿佛转移到它们身上去的人的本性显然相似。^{[4](P42)}

从万物有灵观到万物依存论只有一步之遥。以上对《山海经》的举述,实际上涉及人与自然之间千丝万缕的联系:人是日月天地的创造者和管理者,又能变形为其他动物与植物,而它们又会反过来作用于人或服务于人。在我们古人的想象世界中,生命不断循环,万物依存而共生,众生之间没有不可逾越的生命界限。凯伦·阿姆斯特朗用“本体论的鸿沟”来形容这种界限:“神话所关注的不是现代意义上的神学,而是人类经验。人们认为神灵、人类、动物和自然是不可分割地联系在一起的,服从于同一种法则,由同一种神圣物质所构成。最初之时,在诸神世界与男人女人的世界之间并没有本体论的鸿沟。”^[5]阿姆斯特朗所指的当然是西方神话,不过希腊罗马神话中虽有大量变形故事(奥维德的《变形记》集其大成),却不大注意反映众生之间的依存关系,而《山海经》中的世界才是真正超越了“本体论的鸿沟”——通过“生育”、“变化”

和“使用”等桥梁,人与天地万物紧密地连接在一起。

万物依存论体现的是一种雏形的整体观,与当今生态学者大力倡导的整体主义在本质上一致。整体主义思维用“小我”指代人类,用“大我”指代有机整体,这种“小我/大我”的表达方式完全不同于人类中心主义的“我/你”思维,后者虽然也知道“我(人类)在(你(自然))中”,但其实践往往导致“你死我活”,甚至下意识地认为只有“你死”才能“我活”。而整体主义思维则认为“小我”与“大我”息息相关,“大我”是放大的自我,处于“大我”中的“小我”不能罔顾“大我”的健康,一味追求自己的发展和扩张。“没有一个个体能够获救,除非全体都得救。”^{[6](P67)}《山海经》通篇渗透着“小我”处于“大我”之中的朴素思维,并用看似荒谬的故事反映了万物之间的依存和共生关系,因此说它是“原生态叙事”并不为过。

三、正常/怪异——众生各有其形

《山海经》被认为是一部奇书,它给一般读者留下的主要印象是怪异,鲁迅《阿长与山海经》一文描述的阅读感受可为代表。怪异的印象来自书中怪异的形象,来自那些牛头马面和人不像人、神不像神的生灵,《山海经》为什么要不厌其烦地展示那些令人不大愉快甚至是毛骨悚然之物?读者在掩卷之余可能提出这样的问题。然而在回答之前我们又不妨反躬自问:为什么我们会提出这样的问题?这样的问题是不是暴露出我们总喜欢“以人为本”——以人类自身为标准去衡量其他事物?由此又可引出下一个问题:难道世界上的衡量标准只有一个,不符合这个标准就是不正常?经过这样的反问之后,我们或许会更心平气和一些,对《山海经》中各种形象的态度也会更加公允一些。

人类经过几千年的发展进入全球化时代,终于悟出不能以一把尺子去丈量地球上不同的对象,不能以一种文化为标杆去制定置之四海而皆准的普世价值。以人类对自身的审美为例,本来

这是一个“各花入各眼”的不确定问题,然而,由于西方文化与媒体所处的强势地位,符合欧美审美观的某些人种特征(譬如说金发碧眼)成了“美”的同义语。这一“标准”通过广告、影视和选美比赛等在全球范围内广泛传播,使得不具备此类特征的人种遭受许多无形排斥,有识之士已经对此提出批评。在对其他生物的观察上,我们也倾向于根据已知、已有的现象和规律去做出判断,这种判断往往会受到“定见”的影响。渊博睿智如恩格斯,也曾根据“哺乳动物不下蛋”这一“定见”对鸭嘴兽做出错误判断,得知事实后他向这种怪异的动物表示了道歉^①。鸭嘴兽长着一张鸭子般的嘴巴,这类混合了禽兽特征的动物在《山海经》中比比皆是,似此书中那些怪物也不能说完全没有生物学上的依据。《沉重的肉身》的作者在“引子”中讲述了自己起初未能公平地给“美猫”与“丑猫”喂食、后来在邻家女孩劝导下幡然猛省的故事^{[7] (P8-10)},这本身就是一种伦理叙事,说明对美丑的“定见”如何影响人的行为。至此我们可以回答前面提出的第一个问题,《山海经》的目的之一是表明众生各有其形,大千世界内没有一个统一的标准,大自然并没有规定什么正常什么不正常。古人对世界的了解未必有现代人深刻,但他们的生态心胸远比现代人开阔,至少那时候还未形成以人为中心的种种“定见”。现代人若要做到与自然和谐共处,恐怕先得把这些“定见”丢开,恢复人类过去那种能够包容万千殊像的博大襟怀。

有了这样的认识,我们才能怀着一种同情乃至喜爱的心情去对待《山海经》中的初民思维,听出其中独属于人类童年时代的天真询问:人和动物的肢体可否增减数量?可否多长几个脑袋几条尾巴?四肢和躯体的长度形状是否可以变化?五官可否增减数量或者挪动位置?没有四肢甚至没有脑袋会是怎样的结果?动物之间乃至人和动物之间可否混用肢体、器官和毛羽?《山海经》中有大量叙述寄托了这种思维:

有鸟焉,其状如鸡而三首六目、六足三

翼。(《南山经》)

有兽焉,其状如赤豹,五尾一角,其音如击石。(《西山经》)

三身国在夏后启北,一首而三身。(《海外西经》)

长臂国在其东,捕鱼水中,两手各操一鱼。(《海外南经》)

长股之国在雄常北,被发。一曰长脚。(《海外西经》)

大人国在其北,为人大,坐而削船。(《海外东经》)

有小人,名曰菌人。(《大荒南经》)

一臂国在其北,一臂、一目、一鼻孔。(《海外西经》)

有人一目,当面中生。(《大荒北经》)

泉阳国在北胸之西。其为人人面长唇,黑身有毛,反踵。(《海内南经》)

形(刑)天与帝至此争神,帝断其首,葬之常羊之山。乃以乳为目,以脐为口,操干戚以舞。(《海外西经》)

相柳者,九首人面,蛇身而青。(《海外北经》)

有羽民之国,其民皆生毛羽。有卵民之国,其民皆生卵。(《大荒南经》)

以上所举只涉及视觉上的怪异,《山海经》中有的怪物还有体外之躯或曰“物”外之“神”,其形态更加不可思议。《海外北经》写道:“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,身长千里。在无启之东。其为物,人面,蛇身,赤色,居钟山下。”这也就是说,“在无启之东”的烛阴是一种身长千里之“神”,其眨眼与呼吸决定着昼夜与冬夏的更替,但是作为外观上的可见之“物”,它又是钟山下一种赤色的人面蛇身动物。无独有偶,《海外东经》中的水伯天吴也兼具神兽二形:“朝阳之谷,神曰天吴,是为水伯。……其为兽也,八首人面,八足八尾,皆青黄。”按照这一逻辑,《山海经》中那些由人或神变化而来的动植物(或者是那些从名字看与人或

神有联系的),可能都有类似的“物”外之“神”,只不过有关内容在记录时被省略了。

对照一下世界上同类性质的民间叙事,我们对这种“物”“神”分离的生存形态会有更深入的理解。J. G. 弗雷泽在《金枝》中记录了许多发生在非洲的故事,其中一则为:

北卡拉巴的埃克特附近有一个圣湖,湖中的鱼都被小心护养,因为人们以为自己的灵魂寄附在那些鱼的体内;如果杀死一条鱼,就立即有一个人死亡。不多年以前,卡拉巴河内有一条巨大的老鳄鱼,民间都说有一位酋长本人住在杜克市内,他的体外灵魂就寄居在那条老鳄鱼的体内。爱好狩猎的副领事们时常去猎取这条鳄鱼,一次一位官员设法击中了它,于是那酋长马上就腿上有伤卧床不起。他宣称被狗咬了,可是那精谳巫术的占卜者却摇头不肯相信这理由不足的托辞。^{[8](P639)}

泰勒在《原始文化》中则举述了欧洲的例子:

鞑靼人关于灵魂化身的信仰表现在一个关于巨人恶魔的怪诞然而十分合理的故事里,不能杀死这个巨人恶魔,因为它的灵魂不在它的体内,而是在一条十二头蛇的身体里,它把蛇装在袋子里带在马上。故事的主人公知道了这个秘密之后,杀死了蛇,而巨人也同时死去了。这个故事是很有趣的,它鲜明地表现了一整类众所周知的欧洲平民故事的特有的意义。……由此看来,灵物在世界上自由地飘荡,寻找外界的物神,以便借助它来起作用,定居在它们里面,并且对于自己的崇拜者成为可见的。^{[4](P527)}

不妨进一步推测,在持万物有灵观的初民眼里,人和动物的形态是难以确定的,由于相信“物”外有“神”,他们的眼神变得迷茫,观察和叙述也就难以准确。怪异本身就是一种力量,把看到的东西说得神奇一些,有助于增加叙事的魅力,符合听故事者的心理期待。人类的想象大抵都是相同的,世界上许多民族都有自己的“山海经”,《原始

文化》第十章中对此有大量举述。其中,如“头如狗头一样”的安达曼群岛土著、“嘴和眼睛长在胸膛上”的布伦米人、“耳朵当斗篷”的西非矮人、“没有鼻子”的突厥人、“只有一只胳膊、一条腿和一只眼”的锡克教徒和“双脚与众相反”的对跖人等,它们与《山海经》中的叙述真是“何其相似乃尔”!特别值得《山海经》研究者注意的是:泰勒深入分析了一些怪异形象的产生原因,发现有的是源于语言的夸张含混,或是传播中的以讹传讹。例如,因鼻子过于扁平而被说成“没有鼻子”;因没有国王而被称为“无头的民族”;因耳饰过重而被说成是“耳朵当斗篷”,接着又夸大睡觉时以一耳为垫一耳为盖;因未开化而被说成是“半边人”,进而讹变为“只有一只胳膊、一条腿和一只眼”^{[4](P301-340)}。据此想来,《山海经》中许多海外怪物的“原型”,可能也是在人们的口耳相传与夸张想象中被“妖魔化”的。我们对这种情况并不陌生,相互敌对的古代民族常会将彼此视为妖魔鬼怪,利益冲突的现代国家之间往往也有这种情形发生。

怪物既有成因,其怪异也就不那么可怕。事实上,《山海经》中的怪物虽然称得上千奇百怪,其构成规律却又相当简单:无非是肢体器官的增减、形状位置的改变以及物种界限的混淆而已。古人的想象非常大胆,但再大胆的印象也不能无中生有,构筑“虚构的世界”的元件还得来自日常生活。所以,书中的怪物大多是由人和常见动物的“零部件”混合组装而成,如人面、牛身、马尾、鹿蹄、羊角、虎齿、蛇躯、鼠毛和鸟翼之类。同样的道理,怪物的颜色不可能超越古人习惯的青赤黑白黄等五种颜色,它们发出的鸣叫除了“其鸣自呼”之外^②,大多也像是人耳常听到的声音——婴啼、狗吠、人笑、鼓鸣和击石等。一言以蔽之,怪物就整体而言是令人诧异的,其局部和细部又是人所熟悉的。钱钟书所谓“故事情节之大前提虽不经无稽,而其小前提与结论却必须顺条有理”^{[9](P592-595)},说的就是这种道理,在“顺条有理”的“小前提”基础上,演绎出种种“不经无稽”的“大前提”,应当是人类一切

想象活动的共同规律。当若干个熟悉的局部“组合”成一个陌生的整体时,本来不怪的东西变成了神奇的生灵。

时至今日,对于叫不出名字的陌生动物,人们仍倾向于用已知动物的肢体进行“组合式”描述。例如《新民晚报》2008年10月10日A7版刊出一则社会新闻,标题为《乌龟背,甲鱼腹,穿山甲尾——奇:这只‘三不像’姓啥名谁》,说的是读者“姜先生”在浙江建德出差时,从偏僻山村的农民手中买到一只“怪物”：“这个家伙背部有乌龟一样的几何图案,腹部和甲鱼相仿,尾巴又粗又大像穿山甲。”将这些内容按《山海经》叙事模式改写,岂不就是“有兽焉,鳖腹龟背而文,其尾大如鲛鲤”?这则新闻从标题到内容都在告诉我们,《山海经》的认知方式仍未退出历史舞台,人类对大千世界的惊诧还在继续,我们的想象能力就是由这类惊诧锻炼出来的。神话中“虚构的世界”属于“可能的世界”之一,人类为什么要以叙事为手段去探索形形色色的“可能的世界”,原因在于真实的世界毕竟是一种有限的存在,已经实现的可能与未实现的可能相比,犹如一粟之于沧海。举例来说,生活中的牛只能长着牛角牛蹄,而故事中的“牛”却可以长出鹿角、羊角、犀角和猪蹄、马蹄、羊蹄;大自然中不是每种花都有各种颜色,而“虚构的世界”中的每种花都可以有任意一种颜色。更何况,实现了一种可能,便意味着失去了实现其他可能的可能(当了神仙便不能再做享受世俗生活乐趣的凡人,所以旧时戏文中神仙也会“思凡”),为此需要通过讲述故事来做出弥补,在“虚构的世界”里实现那些未能在真实世界中实现的可能。

《山海经》是古人探索“可能的世界”的最初尝试,真实世界提供的“零部件”在这里被重新搭配,组合成许多“可能的动物”与“可能的植物”。不要小看了这种貌似简单的组合方法,古代神话中的龙、凤和麒麟,西方神话中的飞马、不死鸟和独角兽,都是运用这种方法创造出来的。龙是中华民族的象征,按照闻一多在《伏羲考》中的描

述,它是以大蛇为主体,同时“接受了兽类的四脚,马的头,鬣的尾,鹿的角,狗的爪,鱼的鳞和须……于是便成为我们现在所知道的龙了”^[10] (P27)。如果不是司空见惯的话,龙也许是我们认识的“可能的动物”中最骇人的一种,与其相比,《山海经》中的怪物皆可谓小巫见大巫。西方人对我们的龙甚为恐惧,世界第一部科幻小说《弗兰肯斯坦》中的怪物就是由人兽器官拼成^③。诚然,闻一多(还有李泽厚)在解释龙凤形象的成因时,主要运用的是图腾合并与融化的概念,但其实质仍为本文所说的“零部件”组合,这种思维方法在《山海经》中留下了极为明显的痕迹。

怪异的对立面是正常,《山海经》虽以被“妖魔化”的生灵为主角,但偶尔也会写到被“神圣化”的动物,其中最突出的是在“山”、“海”、“荒”中都露过面的凤鸟:

有五采鸟三名:一曰皇鸟,二曰鸾鸟,三曰凤鸟。(《大荒西经》)

有鸟焉,其状如鸡。五采而文,名曰凤皇,首文曰德,翼文曰义,背文曰礼,膺文曰仁,腹文曰信。是鸟也,饮食自然,自歌自舞,见则天下安宁。(《南山经》)

有萑民之国。帝舜生无淫,降萑处,是谓巫萑民。巫萑民繇姓,食谷,不绩不经,服也;不稼不穡,食也。爰有歌舞之鸟,鸾鸟自歌,凤鸟自舞。爰有百兽,相群爰处。百谷所聚。(《大荒南经》)

此诸天之野,鸾鸟自歌,凤鸟自舞;凤皇卵,民食之;甘露,民饮之;所欲自从也。百兽相与群居。在四蛇北。其人两手操卵食之,两鸟居前导之。(《海外西经》)

有沃之国,沃民是处。沃之野,凤鸟之卵是食,甘露是饮。凡其所欲,其味尽存。爰有甘华、甘相、白柳、视肉、三骝、璇瑰、瑶碧、白木、琅玕、白丹、青丹,多银铁。鸾凤自歌,凤鸟自舞,爰有百兽,相群是处,是谓沃之野。(《大荒西经》)

从引文可见,凤鸟是一种能歌善舞的吉祥鸟,它

的出现标志着天下安宁,其栖息之地堪称地上乐园,那里的人民拥有无比充足的自然资源,渴时可饮甘露,饥来则食凤卵和百谷,无须耕织而能衣食无忧,还有歌舞不休的凤鸟与自己做伴。

这当然是一种天真的幻想,但这几段文字足以引起当代生态主义者的共鸣,因为其中透露出初民对生态和谐的憧憬与追求,描绘了最古老的生态乐园。试看,凤鸟在这个理想国中扮演着主导者的角色,“自歌自舞”、“饮食自然”显示出它的自得其乐和自由自在,而“两手操卵食之”的人类则以一种寄食者的面目出现,他们享受着物产丰饶带来的巨大好处(“不绩不经,服也,不稼不穡,食也”),但还没有因此变得过分贪婪,因为他们的一切需要和爱好都能在这里得到满足(“所欲自从”、“凡其所欲,其味尽存”)。由于众生之间相处友好,乐园里的动植物资源高度集聚(“百兽相与群居”、“百谷所聚”),呈现出一派欣欣向荣的喜人态势。在生态文明旗帜指引下,国家目前正在大力提倡“环境友好型”与“资源节约型”的科学发展模式,而“环境友好”与“资源节约”正是凤鸟乐园的精髓。《山海经》行文惜墨如金,然而在有关凤鸟乐园的叙述中,笔墨的挥洒较前自如,叙述者的价值取向昭然若揭。“环境友好”意味着情感的投入,《山海经》固然通篇都在写环境,但唯有在写到凤鸟乐园时,叙述者对自然美的欣赏态度才有毫不隐晦的流露。凤鸟叙事是《山海经》的一大亮点,值得认真研究和思考。

需要指出,《山海经》中的凤鸟虽然也称“凤凰”,与后世被神化的凤凰还是有很大区别。凤鸟的外形并无神奇之处,《南山经》形容它“其状如鸡”,书中所有描述都未提到它身上带有其他动物的“零部件”,也未说起它的脑袋、翅膀和脚爪有什么异常。凤鸟的“五采而文”也算不得什么稀罕,许多鸟儿身上都有多彩的羽毛和靓丽的纹理,至于这些纹理似何符号有何意义,那是后来人带有主观色彩的揣测。“首文曰德,翼文曰义”之类的内容显系汉儒整理《山海经》原文时臆入,应与初民的观察无涉。实际上,按照《西山经》中的外形描述——“有鸟焉,

其状如翟而五采文,名曰鸾鸟”,凤鸟很有可能是当时一种体姿优美、鸣声悦耳的大型雉鸡(“翟”为长尾野鸡)这种雉鸡栖息之处泉甘林茂,正是人类宜居的沃野,因此古人认为它的出现预示着吉祥。直到今天,南方野地里仍可见到野鸡拖着长长的尾巴从远处飞过,人们在乡间活动时常与其不期而遇,据此想来上古时代这种美丽的动物一定很多,古人大量采食野鸡卵是完全可能的。

而神化之后的凤凰则完全不同,它像龙一样也是由各种动物的“零部件”组合而成,许慎《说文解字》如此描写这种“可能的动物”：“凤,神鸟也。天老曰:凤之像也,羴前鹿后,蛇颈鱼尾,龙文龟背,燕颌鸡喙,五色备举,出于东方君子之国,翱翔四海之外,过昆仑,饮砥柱,濯羽弱水,暮宿风穴,见则天下大安宁。”经过这样的变形和赋予“翱翔四海”的神通,凤这只“凡鸟”终于成了可与行云布雨之龙并列的神奇动物,这个由凡而圣的过程具有太多象征意义,同样值得细细咀嚼和玩味。

四、需求/拥有——欲望永难满足

凤鸟叙事代表了古人对美好社会的憧憬。需求导致行动,有时一个微小愿望释放出的动力,通过逐级传递而不断放大,竟能成为驱动伟大故事的引擎。《山海经》中实际叙述的行动不多,勉强能称为“故事”的不过寥寥数则,故袁珂称之为有“神”而无“神话”。然而,《山海经》有大量内容涉及人的意愿与需求,从欲望为行动之母这个角度说,《山海经》仍然属于叙事文本,只不过其中许多事件处于尚待“孵化”的阶段。

神话之所以是神话,主要原因在于它保存了大量人类童年时代的幻想,这些幻想沉淀在民族记忆的底层,遇到合适机会就会生长出新的故事。儿童的行动能力远逊于成人,但他们对未来抱有更多的憧憬,先民天真无邪的愿望为神话注入了无穷的魅力,使《山海经》之类的作品成为罗兰·巴特所说的“可写的文本”。神话的不朽表现为它总是被后人重述(即重写),重述构成了世界各民族叙事的一个重要生长点——越是伟大的神话,被重述的几率就越

高,而吸引后人重述的正是人类童年时大量萌发的希望。马克思说:“希腊神话不只是希腊艺术的武库,而且是它的土壤。”^{[11](P113)}这句话可以帮助我们理解《山海经》在中国叙事史上的意义。

本文第一部分的标题“空间承载资源”已透露出消息,《山海经》中的大自然主要是作为资源的载体而存在,并不是一个纯粹客观的对象,书中无论是说某处有某物还是说某处无某物,都是以人的需求为判断标准。可以这样说,《山海经》的山川海荒处处反映了人的需求,大自然用一种邀请式的姿态展示着自己,那些描述空间的文字后面潜藏着人类的声音:山川为我流金出银,草木助我健体强心,鸟兽供我肉食寝皮。书中虽未直接写出人类对资源的利用,但觊觎者的意图已是呼之欲出。这种情况令人想起“文化研究”学派对欧洲传统女性——体画的批判,按照这一学派的说法,那些油画中虽然没有男性人物(偶尔出现也是穿着衣服的)的出现,但男人的目光构成了绘画的潜在主宰:“在一般的欧洲裸体油画中,主要的角色从来没有被画出来过。他是在油画前面的一个观察者,并且被假定为是一个男人。所有的东西都对他说说话,所有的东西都必须好像是他在场的结果。正是为了他,那些画中的人物才扮演了裸体的角色。”^{[12](P83)}《山海经》的大部分篇幅中,人类也在扮演这种“缺席的在场”角色,许多“镜头”看上去似乎是空荡荡的,其实浸染着观察者热切的目光。

“看”与“被看”的关系并不完全是单向的,“被看”的呈现固然是一览无余,但落到“被看”上面的目光也会产生某种反弹效果,使人依稀瞥见“看”的语境,以及观察者(同时也是叙述者)的面目轮廓。《山海经》的实际作者已不可考,但读者仍能通过叙述感受到“观察/叙述者”的存在,从书中大量提到山海中的出产来看,“观察/叙述者”后面是一批目的明确的行动者,他们在林下水边逡巡主要不是为了寻觅食物,而是为了涉及更高层次需求的药物、饰物、兆物乃至种种强心、健体和美容之物,换句话说,是为了拥有一切可以提高生活质量的东西。请看这样一张代表了各

种需求的清单(同类从略):

医药——有木焉,其状如杨,赤华,其实如枣而无核,其味酸甘,食之不疢。(《东山经》)

装饰——又北二百里,曰景山,有美玉。(《北山经》)

兆示——有兽焉,其状如犬而豹文,其角如牛,其名曰狡,其音如吠犬,见则其国大穰。(《西山经》)

强心——有鸟焉,其状如鸠,其音若呵,名曰灌灌,佩之不惑。(《南山经》)

健体——有木焉,其状如棠,而员叶赤实,实大如木瓜,名曰櫟木,食之多力。(《西山经》)

美容——有草焉,其状如藜,而方茎黄华赤实,其本如藁本,名曰荀草,服之美人色。(《中山经》)

避孕——有草焉,其叶如蕙,其本如桔梗,黑华而不实,名曰蓐蓉,食之使人无子。(《西山经》)

庇佑——有兽焉,其状如马而白首,其文如虎而赤尾,其音如谣,其名曰鹿蜀,佩之宜子孙。(《南山经》)

其他——有草焉,其状如蓍,赤叶而本生,名曰夙条,可以为簪。(《中山经》)

不管怎么说,这张需求清单表明《山海经》时代的社会形态已由渔猎经济走向了农耕经济,人们之所以无须在山林中进行掠夺性的觅食,是因为他们已经学会在平原上种植粮食和饲养禽畜。《山海经》在介绍各山系之余,总不忘提到对山系之神的祠礼,而祠礼的主体“毛”(猪鸡犬羊)和“糈”(精米)等只能来自山下。用山下的农副产品去孝敬山神,带有一种明显的“以物易物”意味——不能说那时的人就已经有了生态平衡意识,但从书中此类叙述来看,他们对自然资源的取用既是有度的,也是有偿的。《西山经》数次提及某物“可以毒鼠”,令人揣度当时山下已有仓鼠之患,这或许是大量窖藏谷物招致的结果,考古发掘已经证

明：“公元前6000多年，中国北方已有了能储藏十几万斤粮食的窖穴。”^[13]从“服者不怒”、“食之不昧”、“佩之不惑”、“席其皮不蛊”、“养之可以已忧”等表述来看，当时对动物资源的利用包括了服食、佩带、席卧、饲养等多种方式，并非只有从口腔进入体内一途。其中饲养方式较为文明，因为它不需要剥夺动物的生命，后世领养宠物的习惯可能始于“养物已忧”。对资源的利用还有更为间接的手段，《山经》中频频提到某种动物的出现寓何吉凶，这种以物为兆的预测方式（物占）更不会对生态本身带来任何损害。

人的欲望是其自身处境的折射，根据饥饿者容易梦见美食的道理，我们可以从作者列举的种种需求中，进一步窥见那个时代的生活质量。书中出现的“已疟”、“已疥”、“已聋”、“已肿”、“已疽”、“已痒”、“已瘰”、“已垫”、“已痔”、“已风”、“已疔”等显示，那时的人们正为罹患疟疾、疥疮、耳聋、痈肿、疽疔、黄瘰、颈瘤、湿气、痔疮、风痹和麻风等疾病而烦恼。其中的“已痔”、“已瘰”和“已肿”等表明，痔疮和肿瘤之类并非像今天人们想象的那样是现代生活的产物，古人早就在遭受这类疾病的折磨。有意思的是，《中山经》说三足龟“食之无大疾，可以已肿”，今天民间也还有人用龟鳖之类来治疗肿瘤。以上诸病仅涉及内外科和皮肤五官科，《山经》中还有“已忧”、“已狂”、“已寓”、“无痴疾”、“不愚”、“不魔”、“不昧”等记述，它们对应的是精神、心理乃至智能方面的症状，如抑郁、癫痫、昏忘、痴呆、糊涂、梦魇和神思恍惚之类，这些在一般人印象中更与工业社会结下了不解之缘。“已忧”、“无忧”等词语的反复出现告诉我们，古人承受的精神压力并不亚于今人，为此他们才要去山里寻找忘忧草与开心果，或者靠捕养鸟兽来解除郁闷。

在治病的药物之外，《山经》亦提到许多动植物有助于开发人的潜能。通过对它们的“服”、“食”、“佩”、“席”、“养”，人的体质可望发生积极变化，获得“不劳”、“善走”、“多力”、“无卧”、“不睡”、“不寒”、“不饥”、“不溺”、“不夭”等能力；有

的动植物甚至能增强人的心理素质，达到“不畏”、“不怒”、“不惑”、“不妒”、“不忘”等境界。这些自然都无法验证，但其中寄寓的大胆幻想弥足珍贵，初生牛犊不怕虎，那时的人不但希望战胜疲劳、困倦、寒冷、饥饿乃至死亡，甚至还想拥有很高的情商与智商。如果真能实现这些愿望，人类将变成无比强大而又无须补给的永生人！《山海经》还记述了一些与人体美相关的需求：“服之媚于人”、“服之美人色”的花草，能够使容颜变得明媚艳丽；“可以已瘰”、“可以已腊（皮皱）”、“可以已脑（皴裂）”的鸟兽油脂，能够祛除痤疮并润泽枯涩的皮肤（今人仍然使用羊油之类润肤）；“服之不字”、“食之使人无子”的植物果实，具有节制生育的奇妙功能。令人忍俊不禁的是，书中甚至还提到食用某些鱼类能够使人“无骄（狐臭）”或“不羶（放屁）”，这说明当时有些人已经非常注意保持自身形象的完美，连细枝末节处也不放过。将这些与前面提到的“养物已忧”等联系起来，可以看出古人在调养身心上动过大量脑筋，他们对生存质量的要求比我们原先想象的要高出许多。

需求有大小缓急之分，与关乎生命存续的安全与温饱相比，身心方面的琐细需求又显得无足轻重了。《山海经》中的飞禽走兽多有兆示功能，从物占可以看出人们对未来的最大愿景。经统计，《山海经》中正面兆示有“安宁”2次、“大穰”3次，负面兆示则有“大旱”13次、“大水”9次、“兵”10次、“疫”4次、“大风”2次、“火”2次（详见表2）^④：

表2 《山海经》物占统计表

兆物	安宁	大穰	大旱	大水	兵	疫	大风	火	恐	土功	繇	风雨	蠱	国	放士	疫客	总计
鸟	2		4	2	2	2		1	1	1	1				1		17
兽		2	1	5	6	2	2	1	2	1			1			1	24
虫			5	1													6
鱼		1	3	1	1												6
神					1							2		1			4
总计	2	3	13	9	10	4	2	2	3	2	1	2	1	1	1	1	57

这说明那时人们最憧憬的是平安与丰收，最畏惧的是破坏“安宁”与“大穰”的洪涝、干旱、战争与

瘟疫（佛家大三灾水火风、小三灾兵饥疫之说与此相符）。物占之术不能完全视为迷信，古人比我们更懂得万物相互依存的道理，气象学家所说的物候实际上就是某种意义上的物占。即使在今天，人们仍通过观察生物的变化来判断生态：蓝藻暴发意味水体污染，桃花水母出现标志水质优越，白鹤来栖说明湿地保护良好。当然，将物占的适用范围盲目扩大到人类社会，将异常的生物现象与人间祸福挂起钩来，那就是占卜术士的无稽之谈了（虽然自然变化有时确实会影响到人类社会）。先秦典籍中涉及物占的灾祥记述甚多，反映出那个时候人们普遍相信“天启”，努力猜测上天垂象的种种内在涵义。^{[14] (P379-397)} 孔子对未知世界从不轻易议论，但“凤鸟不至”令其感叹“吾已矣乎”（《论语·子罕》），而“西狩获麟”又使其涕泪沾袍（《春秋公羊传》）——祥鸟隐形与瑞兽罹难，对圣人来说都是“吾道穷矣”的朕兆。

综上所述，《山海经》既介绍天下各类资源，又通过点明其用途来反映人的需求，那么接下来的问题自然是：天下的资源是否取之不尽用之不竭？大自然的出产是否可以满足所有人的欲望？《山经》结束之时，叙述者用一段“禹曰”回答了这个问题：

禹曰：天下名山，经五千三百七十山，六万四千五百六里，居地也。言其《五臧》，盖其余小山甚众，不足记云。天地之东西二万八千里，南北二万六千里，出水之山者八千里，受水者八千里，出铜之山四百六十七，出铁之山三千六百九十。此天地之所分壤树谷也，戈矛之所发也，刀鋸之所起也，能者有余，拙者不足。封于太山，禅于梁父，七十二家，得失之数，皆在此内，是谓国用。

治理过九州大地的大禹在这里仅仅是一个叙述者符号，这位“介入叙述者”（intrusive narrator）传达的是带有结论性质的观点：世界不仅是有限的，而且是有明确尺寸的（东西与南北分别为二万八千里和二万六千里。《海外东经》则曰：“帝命竖亥步，自东极至于西极，五亿十选九千八百

步”）。其中较有价值的“出水之山”只有八千里，“受水”之地也只有八千里（包括“出铜之山四百六十七，出铁之山三千六百九十”），这些就是“天地之所分壤树谷”、供给国家之用的主要来源。那些“封于太山”、“禅于梁父”的“七十二家”国君，所得所失都在这个范围之内。既然一切物产都集中于此，那么大家在这里你争我夺就是不可避免的了，“此……戈矛之所发也，刀鋸之所起也”点出了这种争夺的血腥，“能者有余，拙者不足”更直接说出有限的资源不可能满足所有人的需要。时光流转到公元1640年，《山海经》的预言成为现实，《天工开物》的作者宋应星看到明代人口增长给资源环境带来的巨大压力，奋笔写下“争教杀运不重来”的诗句，其中“杀运”二字与“戈矛”、“刀鋸”的提法正好形成呼应。^⑤

不言而喻，与《山经》中那些“朴野”的经文相比，“禹曰”透露出来的认识似乎是有些过于清醒和超前了，因此毕沅在《山海经新校正》中认为这段文字“当是周秦人释语”，郝懿行在《山海经笺疏》中也说是“周人相传旧语”。然而，就算是出自“周人”或“周秦人”笔下，“禹曰”中的远见卓识也称得上石破天惊。人类只有一个地球，古往今来的战争多因争夺资源而发，这些今人耳熟能详的观点，竟然早已在《山海经》中露出端倪！《山经》的曲终奏雅，使古老的先秦文献散发出生态主义的清新气息，仅凭这段“禹曰”，《山海经》就不能看成是单纯的地理之书，这也证明了本文选取的研究角度是符合对象特点的。过去的研究对这段文字未予充分注意，一个可能原因是它所处的位置不够显著（夹在《山经》与《海经》之间），其实将“禹曰”附于《山经》之末不无道理，前已提到古人资源观中有“重山轻海”倾向，他们把海荒之处看成“化外”，因而认为只有山脉纵横的内陆（“中国”）才是物产的可靠出处。此外，古本《山经》可能有较长时间的单独传播史，学界认为它到后来才与《海经》等汇合，而此时“禹曰”已经成了《山经》中不可分割的部分。

重读“禹曰”还能使我们领悟中华疆域形成

的奥秘。“分壤树谷”一词强调了物产的农业属性,华夏民族以农立国,一个地方该不该开发,能不能成为“中国”的一部分,关键在于它适不适合农业生产,能不能种植出养活众多人口的粮食。《山海经》中渗透着这种以农为本的思维,古人之所以不把海荒看作资源的承载之地,归根结底是因为那些地方当时不适合发展农业。从表面上看,这种思维使我们的国家失去了由“黄色文明”向“蓝色文明”发展的机会,但历史学家对此有更为深刻的辨析。葛剑雄说:“儒家一向认为,尧舜地方不过数千里,并不是一味求大,主张一个国家要有适度的疆域,不要不顾自己的国力和实际需要,盲目扩张,过度开发。例如,海上一些岛屿,我们的祖先早已发现了,却一直没有开发。现在有的让别国占了,大家感到遗憾。但可以设想,当初要是统治者让老百姓放弃自己的田园故乡,到人烟荒芜的海岛上去,对统治者、对老百姓都没有好处。我们不要脱离历史,正因为中国历代都遵循这样的原则,所以中国的疆域并非世界最大,却是基本稳定、逐步扩展的,没有像有些文明古国那样大起大落,它们往往大规模扩张,却很很快分裂、消失了,而中国一直存在了下来。”^[15]

“禹曰”开启的话题历久而弥新,两千多年后两位英法哲人不约而同,就这个话题展开了更为深入的讨论。英国的亚当·斯密在其《国富论》(1776)中,比较了“野蛮人”的供给不足与文明人的物质丰裕:

在未开化的渔猎民族间,一切能够劳作的人都或多或少地从事有用劳动,尽可能以各种生活必需品和便利品,供给他自己和家内族内因老幼病弱而不能渔猎的人。不过,他们是那么贫乏,以致往往仅因为贫乏的缘故,迫不得已,或至少觉得迫不得已,要杀害老幼以及长期患病的亲人;或遗弃这些人,听其饿死或被野兽吞食。反之,在文明繁荣的民族间,虽有许多人全然不从事劳动,而且他们所消费的劳动生产物,往往比大多数劳动者所消费的要多过十倍乃至百倍。但由

于社会全部劳动生产物非常之多,往往一切人都有充裕的供给,就连最下等最贫穷的劳动者,只要勤勉节俭,也比野蛮人享受更多的生活必需品和便利品。^{[16](P1-2)}

亚当·斯密认为这种巨大的反差是因“劳动分工”而产生的,文明社会改进了人类的生产方式,使得“社会全部劳动生产物非常之多”,可以让“一切人都有充裕的供给”。然而,在《国富论》出版22年前,法国的卢梭却发出了另一个声音,他在《论人与人之间不平等的起因和基础》(1754)中表达了对“野蛮人”生活的羡慕之情:

把如此这般成长起来的人得自上天的种种超自然的禀赋,以及他通过长期的进步而获得的后天的才能,都通通剥夺掉,换句话说就是,完全按照他从大自然的手中出来时的样子观察他,我发现,他既不如某些动物强,也不如某些动物敏捷。不过,从总体上看,他身体的构造是比其他动物优越得多的:我看见他在一棵橡树下心满意足,悠然自得;哪里有水就在哪里喝,在向他提供食物的树下吃饱了就睡;他的需要全都满足了。^{[17](P50)}

我们之所以求知,是因为我们希望得到享受。不难想象:一个既无欲望又无恐惧感的人是不会花心思去进行推理的。欲望的根源来自我们的需要,而它们的发展则取决于我们的知识的进步,因为人之所以希冀或害怕某些事物,是由于人对它们已经有了某些概念或者是出于纯粹的自然冲动。野蛮人因为没有任何知识,只具有来源于自然冲动的欲望,所以他的欲望不会超过他的身体的需要。^{[17](P59)}

亚当·斯密和卢梭正好处于两个极端:一个主张尽力发展以满足人的各种需求,一个主张节制欲望以获得内心安宁。《国富论》诞生于18世纪后期的英国,它宣传生产劳动可以带来财富的大幅度增长,目的是为工业革命后的资本主义鸣锣开道^⑥;卢梭的学说则是对此的当头棒喝:人类需求有

限而欲壑难填,幸福并不单单取决于物质的丰富,相反倒是文明社会造成了人类之间的不平等。现在越来越多的人认识到资源环境对经济发展的约束,地球已经不能提供足够的产品去满足人们近乎无限的消费欲望,于是卢梭的学说再一次引起了当代人的共鸣。诚如“英伦才子”阿兰·德波顿所言:“现代社会前所未有地提高了我们的收入,至少使我们看起来更为富有。实际上,现代社会给人们真实的感受却是使我们愈来愈感觉到贫穷。现代社会激发了人们无限的期望,在我们想要得到的和能够得到的东西之间、在我们实际的地位和我们理想的地位之间造成了永远无法填补的鸿沟。我们可能比原始社会里的野人更觉得一无所有。”^{[18] (P57-58)}在对世界的认识上,《山海经》时代的人比我们更为实际,他们没有现代人那么多欲望与需求,因而也就少了许多幻灭之苦。

五、结束语

以上所论,实际上是要解决这样一个问题:《山海经》是一部什么样的书?或者说,为什么古人要写这样一本书?至此我们已经明白,与其说它描述了山川海荒的方位,不如说它着眼的是天底下的资源;与其说它介绍了各种资源的功能,不如说它更关心人的需求;与其说它是一部自然之书,不如说它是一部揭示人与自然和谐关系之书——“原生态叙事”中流露的资源有限观念,值得后人世代铭记。

懂得了《山海经》是一部什么样的书,我们也懂得了那个时代的人(《孟子·万章下》:“读其书,不知其人,可乎”),懂得了原始思维并不像列维-斯特劳斯所说的那样是一种“低级”思维。那时的人把自己当成自然界的一部分,明白万物依存而共生,也知道众生各有其形,宇宙间没有什么值得大惊小怪的生灵。我们从书中读到了他们对自然的观察、理解与所见所闻,读出了他们的欲望、需求与所受的折磨,还读出了他们务实的宇宙观与开阔的生态心胸。令现代人望尘莫及的

是,他们认识大自然中一切有用的一切,叫得出花草树木与鸟兽虫鱼的名字,具有合理利用资源、与自然和谐相处的天赋才能。

当然更为重要的是,我们通过这些反观了我们自己(古希腊特尔斐神庙铭文:“认识你自己”)。由于种种原因,我们总习惯于看到人类取得的历史进步,现在应当是看到我们失去了什么的时候了。西方生态学家认为:“我们还没有成熟到懂得我们只是巨大而不可思议的宇宙的一个小小的部分。”^{[19] (P319)}其实,我们并不是“还没有成熟”,而是从曾经的“成熟”退化了的,退化到愚蠢地将“小我”与“大我”隔离开来。孔子说学《诗》有益“多识于草木鸟兽之名”,这句话最初曾使我感到惊愕,为什么要如此强调《诗经》的认识自然功能?将《论语》中的有关论述与《山海经》联系起来,一切就显得非常合理了:认识自然是当时最重要的知识需求,还有比大自然更为重要的文本吗?遗憾的是,现代人已经不再为自己的“五谷不分”而歉疚,更不会发出“吾不如老圃”的感叹了。就人之所以为人的基本方面来说,我们实在是愧于自己的先辈。每一项现代发明都使我们失去一样珍贵东西:时钟使我们不会观察日月运行,汽车使我们的腿部肌肉萎缩,电脑使我们忘记了许多字的写法,绝大多数人已经完全丧失了在大自然中独立生存的本领,甚至连我们“养之已忧”的狗儿也不会在生病后去野地里寻药了。现代人一辈子固然要学习许多本领,但是在摘去“文盲”、“车盲”和“电脑盲”之类帽子的同时,我们却又不知不觉变成了“花草盲”、“树木盲”和“鸟兽盲”等。即便在现代人居的城市之中,我们也成了与外界疏离的陌生人,疏离感被认为是现代人最大的精神痛苦——由于对“水泥森林”中不断涌现的陌生事物缺乏了解和把握,我们经常会感受盲人和聋人那样的窘困。

这不是我们所要的生活。在生态文明时代来临之际重温“原生态叙事”,有助于我们钩沉许多业已失落的生态记忆,21世纪《山海经》研究的意义当在于此。

注释：

①恩格斯在 1895 年 3 月 12 日致康·施米特的信中说：“1843 年我在曼彻斯特看见过鸭嘴兽的蛋，并且傲慢无知地嘲笑过哺乳动物会下蛋这种愚蠢之见，而现在这却被证实了！因此……事后不得不请求鸭嘴兽原谅。”（《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 747 页）

②《山海经》中的“其鸣自呼”之类表述实为介绍动物之名。爱德华·泰勒在《原始文化》中说：“世界各种语言中，表示动物的词和表示乐器的词，听起来常常是动物叫声和乐器音调的简单模仿。”（爱德华·泰勒《原始文化》，连树声译，桂林：广西师范大学出版社，2005 年，第 164 页）

③玛丽·雪莱（19 世纪英国浪漫主义诗人雪莱之妻）著，中译本有中国人民大学出版社、天津人民出版社、外语教学与研究出版社等多种版本。

④表 2 参考了李镜池《周易探源》中的“山经物占统计表”，数据与分类有所修订。（李镜池《周易探源》，北京：中华书局，1978 年，第 397 页）

⑤宋应星《怜愚诗》：“一人两子算盘推，积到千年百万胎，幼子无孙犹不瞑，争教杀运不重来。”英国经济学家马尔萨斯的《人口论》出版于 1798 年，宋应星比他早 158 年看到人口按几何级数增加的可怕。“杀运重来”在这里指的是人口增多必然导致有限的资源被血腥争夺，从而引发危及人类自身生存的战争。多子多福思想至今仍在中国城乡弥漫，300 多年前的宋应星却对持这种想法的人（包括自己的儿子）不以为然，明确地表达了人类应当节制生育的远见卓识。

⑥不过亚当·斯密另著有《道德情操论》一书，他在书中试图证明资本主义生产虽然是从利己出发，却有利人的一面。“虽然他们雇用千百人來为自己劳动的唯一目的是满足自己无聊而又贪得无厌的欲望，他们还是同穷人一起分享他们所作一切改良的成果，一只看不见的手引导他们对生活必需品作出几乎同土地在平均分配给全体居民的情况下所能作出的一样的分配。”（亚当·斯密：《道德情操论》，蒋自强等译，北京：商务印书馆，1997 年，第 230 页）

[参考文献]

- [1] (法)列维-斯特劳斯. 野性的思维[M]. 李幼蒸, 译. 北京: 商务印书馆, 1987.
- [2] 袁珂. 校译. 山海经[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985.
- [3] (法)列维-布留尔. 原始思维[M]. 丁由, 译. 北京: 商务印书馆, 1985.
- [4] (英)爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 连树声, 译. 桂林: 广西师大出版社, 2005.
- [5] 凯伦·阿姆斯特朗. 叙事的神圣发生: 为神话正名[J]. 叶舒宪, 译. 江西社会科学, 2008 (8).
- [6] Devall, Sessions, *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered*. Salt lake City: Peregrine Smith Books, 1985.
- [7] 刘小枫. 沉重的肉身[M]. 上海: 上海人民出版社, 1999.
- [8] (英)J. D. 弗雷泽. 金枝[M]. 徐育新, 等译. 北京: 新世界出版社, 2006.
- [9] 钱钟书. 管锥编(第2卷)[M]. 北京: 中华书局, 1979.
- [10] 闻一多. 伏羲考[A]. 神话与诗[C]. 上海: 华东师范大学出版社, 1997.
- [11] 马克思. 政治经济学批判导言[A], 马克思恩格斯选集(第2卷)[C]. 北京: 人民出版社, 1972.
- [12] (英)阿雷恩·鲍尔德温等. 文化研究导论[M]. 陶东风, 等译. 北京: 高等教育出版社, 2004.
- [13] 严文明. 农业起源与中华文明[N]. 光明日报, 2009-01-08.
- [14] 李镜池. 古代的物占[A]. 周易探源[C]. 北京: 中华书局, 1978.
- [15] 葛剑雄. 儒家思想与中国疆域的形成(下)[J]. 文史知识, 2008 (12).
- [16] (英)亚当·斯密. 国民财富的性质和原因的研究(上卷)[M]. 郭大力, 王亚南, 译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [17] (法)卢梭. 论人与人之间不平等的起因和基础[M]. 李平沅, 译. 北京: 商务印书馆, 2007.
- [18] (英)阿兰·德波顿. 身份的焦虑[M]. 陈广兴, 南治国, 译. 上海: 上海译文出版社, 2007.
- [19] Paul Brooks, *The House of life: Rachel Carson at Work*, Boston: Houghton Mifflin, 1972.

【责任编辑：龙迪勇】