

论《山海经》的游历底色

夏 玥**

〈目次〉

- | | |
|----------------------|---------------|
| I. 绪论 | III. 游历的逻辑与精神 |
| II. “游”作为动态空间经验的历史语义 | 1. 《山海经》的语言逻辑 |
| | 2. 《山海经》的游历精神 |
| | IV. 结论 |

I. 绪论

《山海经》作为先秦至汉代间一部独特的古代典籍，历来在学术界存在多重解读路径。西汉刘歆在《上〈山海经〉表》中认为，此书“内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物，异方所生，水土草木，禽兽昆虫，麟凤之所止，祯祥之所隐；及四海之外，绝域之国，殊类之人”¹⁾，因而将之判定为地理类著作。此后，《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》等亦皆将《山海经》列入史部地理类。《汉书·艺文志》将《山海经》列入数术略形法家的首篇，与《相人》《相六畜》等巫卜星象之书并列；《宋史·艺文志》则将其归入五行类。《四库全书》将《山海经》改列入子部小说家类，其《提要》解释道：“书中序述山水，多参以神怪，故《道藏》收入太元部兢字号中。纠

* 吉林外国语大学 助教，建国大学中韩比较语文学 博士结业。

1) 刘歆《上山海经表》现存最早版本为东晋郭璞所注，南宋淳熙七年池阳郡斋刻本。参考郭璞注，《宋本山海经》，北京：国家图书馆出版社，2017，11页。

其本旨，实非黄老之言。然道里山川，率难考据，按以耳目所及，百不一真，诸家并以为地理书之冠，亦为未允。核实定名，实则小说之最古者尔。”²⁾进入近现之后，研究者多将其作为古代地理与民族志资料加以利用，并在知识史的框架中探讨其文献价值；与此同时，亦有学者突破这一取向，转而从神话学、民俗学与叙事学等方面揭示其复杂的文化与叙事内涵。鲁迅、顾颉刚强调其背后深受巫文化思维影响，称其为“一部巫术性的地理书”。顾颉刚(2011: 314)在致学生何定生的回信中指出：“古人对于地理历史的观念并不像现代人要求客观的真实，多少含些神秘意味。并且古代的知识阶级是‘巫史’，就是没有神秘意味的东西他们也欢喜说得它神秘。”³⁾此后，顾氏(2010:282)进一步强调：“这是一部巫术性的地理书……在他们的头脑里，真中有幻，幻中有真，所以由他们写出的《山海经》也是扑朔迷离，真幻莫辨。”⁴⁾，在顾氏看来，《山海经》所承载的正是古代知识群体在巫史语境下建构出来的一种真实与想象交错的世界图景。钟敬文(2007)则从民俗学出发，指出它体现了“古代民众知识范畴”⁵⁾，谭其骧(1982:274-299)则立足历史地理学的路径，对其所载山川的范围、位置、走向与距离进行考证。⁶⁾袁珂(1988:17-55)研究中表示，《山海经》保存了大量远古神话母题，应当重视其神话价值与文化象征。⁷⁾杨义(2003)从神话学和叙事学的角度切入，对《山海经》的神话逻辑与文化框架进行了深入阐释。他指出，《山海经》以地理方位作为叙事组织的基本结构，并在此基础上展现出原始性、非情节性以及多义性的叙事特质。⁸⁾这些研究拓展

2) 永瑛等，《四库全书总目》卷一百四十二 子部 小说类 三，北京：中华书局，1965，1205页。

3) 顾颉刚，《致何定生》，参见顾颉刚，《顾颉刚书信集》卷二，北京：中华书局，2011，314页。

4) 顾颉刚，《昆仑传说与羌戎文化》，参见顾颉刚，《顾颉刚古史论文集》卷六，北京：中华书局，2010，282页。

5) 刘宗迪，《钟敬文先生的山海经研究》，《民族艺术》第1期，2007，7-10页。

6) 谭其骧，《论〈五藏山经〉的地域范围》，参见李国豪·张孟闻·曹天钦 主编，《中国科技史探索》，上海：上海古籍出版社，1982，274-299页。

7) 袁珂，《中国神话史》，上海：上海文艺出版社，1988，17-55页。

8) 杨义，《〈山海经〉的神话思维》，《中山大学学报(社会科学版)》第3期，2003，

了对《山海经》的理解,使其不仅是志书或神秘化文本,也是一部具有神话深度与叙事复杂性的文化典籍。

在这一系列学术解读之中,江绍原(1989:7)的观点尤为引人注目。他在《中国古代旅行之指南》中提出,《山海经》或许本身就是一部“旅行指南”式的文本:“所谓《山海图》却或许是实在性比较大些的物图而兼地图或云图书式旅行指南……它决不失为一部有系统的山川记……不如说(它)是不止一个地方一个时代之口头相传的或藉文字图书而表现的地理知识和游历经验。想象和神怪的分子的确很重,经验和事实的分子却不能说无。”⁹⁾这一见解将《山海经》与“游历经验”直接联系起来,使之不再仅仅是静态的志书,而是一种兼具知识性与叙事性的游历文本。也正是从这一启发出发,本文将进一步提出“游历叙事”的研究范畴,以回应既有研究在与当代文化传播对话上的不足。

《山海经》在现代影视改编中的呈现几乎总是带有探险框架。无论是上世纪的动画片《女娲补天》片段中对《山海经》元素的吸纳,还是近年来如《三生三世十里桃花》《山海经之小人国》等奇幻电影,改编者往往通过主人公的游历、探索与冒险来激活原典的奇异内容。这种叙事模式甚至成为《山海经》相关改编的“默认选项”。已有研究多将其解释为时代境遇、资本运营与影视技术共同助力的产业化结果¹⁰⁾,认为探险框架是附加于文本之上的戏剧化手段。但问题在于,如果这种框架只是外来附加的,它为何总能与《山海经》的原典内容高度契合?为什么观众与创作者会自然而然地将其与“游历与探险”模式联系在一起?这提示我们,《山海经》或许并非单纯的“志书”,而是自身就蕴含着一种“游历底色”。¹¹⁾所谓“游历底色”,是指《山海经》在叙事

1-10+122页。

9) 江绍原,《中国古代旅行之研究》,上海:上海文艺出版社,1989,7页,13-37页,56页。

10) 陈林侠,《中国神话与当下中国电影美学重建》,《山东社会科学》第3期,2025,73-82+2页。

11) 本文并不主张《山海经》的叙事结构对当代影视探险叙事构成直接的源流性或决定性影响,亦无意建立古代文本语法与现代媒介叙事之间的因果对应关系。本文所关注的,是《山海经》文本中所呈现的一种去主体化、路径化的空间展开方式,

语法与文化功能中所潜藏的行旅视点与探境属性。这一底色的深层机制在于文本语法中始终存在一个“隐形的行旅者”：他在空间推进、路径计量与功效历验的链条中不断在场，却始终以隐匿方式运作。正因如此，《山海经》既呈现为奇异世界的目录，又构造出一幅潜在的游历路线图；也正是在这一机制与功能的共同作用下，它在现代语境中能够自然转化为探险叙事框架，而非依赖外部附加的叙事手段。本文的研究目的，正在于通过系统梳理与理论阐释，揭示这一“游历底色”的叙事逻辑，并探讨其在文化想象与影视改编中的独特价值。

II. “游”作为动态空间经验的历史语义

为清晰起见，需要先区分并关联“游”与“历”两层含义：“游”偏重于动态的行进与观照，“历”则偏重于路径的计量与经验的秩序化。二者虽有侧重，但在古典文本中往往交织为一体。出于方法论上的考虑，本文采取“先游后历”的铺陈次序，本章将集中探讨“游”的历史语义脉络，而“历”的部分则将在后文结合《山海经》的空间句法与历程计量予以系统阐述。

先从文字学与训诂学的层面，“游”自早期字形起便呈现出不同于单纯位移行为的语义特质。《说文解字》释“游”为“旌旗之流也”¹²⁾，这说明“游”的最初涵义与旗帜的旒带飘动紧密相关，强调的是一种动态的流转感，而非静态的行走。商承祚(1983:63)在甲骨文与金文字形研究中进一步指出，甲文中的“游”是“子执旗，全系象形，从水者后来所加，于是变象形为形声矣”¹³⁾，据此可见，“游”的早期构形以“人手执旗”为核心图像，后加“水”旁为语义增益；“水”的介入并非本源，而是沿着“由流到动”的观念链条所产生的次生贴合。换言之，“游”的构形史同时保留了两条清晰的语义线：其一，经由旡(旗)意符，

如何在当代视觉媒介中被重新激活为可供调用的审美资源与叙事潜能。此种关联更接近于文化形式在不同时代语境中的再阐释与再功能化，而非结构意义上的继承。

12) 许慎，《说文解字》，北京：中华书局，1962，140页。

13) 商承祚，《说文中之古文考》，上海：上海古籍出版社，1983，63页。

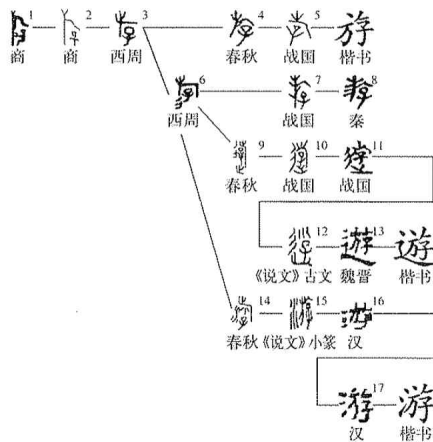
凸显礼制与群体行动中的可视化流动；其二，经由水媒介的“浮行/涉水”，将“流动”转写为自然与行动层面的经验描写。继而从制度语境来看，《周礼·春官·司常》所见旗制条文：“王建大常，诸侯建旂，孤卿建旒，大夫士建物，师都建旗，州里建旗，县鄙建旒”¹⁴⁾“祭祀，各建其旗”¹⁵⁾，表明旗旒之设与等级、场域、仪节紧密对应，旗旒在典礼与军旅中承担着标示方向、凝聚队列、区分尊卑的功能。由此，“执旒而舞”的动作不只是身体位移，更是秩序的表演。通过飘带的连续视觉效果把“流动”从物理现象提升为社会可读的符号流程，完成方向指引、身份标识与队伍组织的三重任务。于是，“游”的最初内涵可概括为一种仪式化的动态行为——它以“旗”为物质载体、以“流”为观念内核，在礼制场景中把“动作、流动、指引与秩序”联结为一组稳定的语义簇。

游

yóu 喻纽、幽部；以纽、尤韵、以周切。

liú 来纽、幽部；来纽、尤韵、力求切。

xiū 邪纽、幽部；邪纽、尤韵、徐由切。



〈图 1〉“游”字形演变¹⁶⁾

14) 郑玄注，贾公彦疏，《十三经注疏》，北京：北京大学出版社，1999，733页。

15) 同上，736页。

16) 李学勤·赵平安，《字源》，天津：天津古籍出版社，沈阳：辽宁人民出版社，2012，

进入《诗经》语境，“游”逐渐脱离单一动作词的范畴，在抒情结构中不断情感化。它一方面保留“浮行”“徜徉”的动态意涵，另一方面又在徭役、礼乐和自然意象的交错中，被赋予漂泊、阻隔与情思的色彩，成为情感发动的核心语素。

《邶风·谷风》有句“就其浅矣，泳之游之”，朱熹(2011:29)释“游”为“浮水”¹⁷⁾，孔颖达(2019:73)则从整体句意着眼，发挥其兴寄：“随水深浅，期于必渡，以兴己于君子之家事，随事难易，期于必成。”¹⁸⁾此解读强调“渡水”的比喻功能，将其转化为关于家务治理与人伦秩序的象征。然而，在诗境之中，浅水中的“泳”“游”并非轻快的徜徉，而更贴近弃妇徘徊无依的处境。浅水意味着不深不固的立足点，动作的反复则暗示了无法停驻的姿态。由此可见，“游”不仅是身体动作的摹写，也是一种情感的象征化，成为身世飘零与寄寓难成的抒情表达。《秦风·蒹葭》反复吟咏“溯洄从之，宛在水中央”，并以“溯洄”“溯游”的对举刻画主体在水势中的追寻。朱熹(2011:97)在《诗集传》中解说：“溯洄，逆流而上也；溯游，顺流而下也。”¹⁹⁾二者虽行动方向相反，却皆指向同一追寻姿态；而再“秋水方盛”之时，“彼人”终在水之一方，“上下求之而皆不可得”。²⁰⁾由此可见，“游”的动作无论顺逆，皆无法真正抵达所欲企及的对象。在这一结构中，“游”既是现实中的水上位移，也是情感的符号化呈现：顺逆之间的反复象征欲望的执著与延宕，使追寻本身转化为一种无所归着得抒情状态，并构成先秦诗学中情感漂泊的典型模式。《郑风·山有扶苏》中的“隰有游龙”则是另一种形态。说文段注：“旗之游如水之流，故得称流也。”引申为放纵，形容茼草枝叶舒展貌。²¹⁾这里的“游”已经离开水义，而转化为自然生命的舒展。枝叶的蔓生被描绘为“游”，表明这一词汇可以超越身体和徭役经验，承担自然意象

614页。

17) 朱熹，《诗集传》，北京：中华书局，2011，29页。

18) 程俊英·蒋见元，《诗经注析》，北京：中华书局，2019，73页。

19) 朱熹，前引书，97页。

20) 朱熹，前引书，97页，“言秋水方盛之时，所谓彼人者，乃在水之一方，上下求之而皆不可得。然不知其何所指也。”

21) 程俊英·蒋见元，前引书，187页。

的描绘功能。在爱情诗的语境中,这种自由的舒展更是与青春情思暗相呼应,构成一种非人格化的抒情寄托。综合来看,在这种反复、未竟与延宕的抒情结构中,“游”完成了由动作描写向情感机制的转化,不再指向“人走向何处”,而是持续追问“人如何被卷入无所归着的流动”,并由此确立为先秦诗学中具有母题意义的核心意象,为后世“游子”“羁旅”“思归”的传统奠定了深厚基础。

〈表 1〉《诗经》案例

篇章	原文节选	语义功能	情感/象征意义
《邶风·谷风》	“就其浅矣,泳之游之”	涉水动作 → 比喻徘徊	弃妇漂泊、无所依
《秦风·蒹葭》	“溯游从之”	顺流追寻 → 徒劳延宕	欲望执著与不可得
《郑风·山有扶苏》	“隰有游龙”	自然舒展 → 生机象征	青春与爱情的隐喻

在《庄子》里,“游”则完成了一次根本性的转化,成为思想史上极具创造力的哲学范畴。《逍遥游》开篇以大鹏抟扶摇直上的壮阔图景对照蜩与学鸠的局促之飞,正是通过不同层次的“游”来揭示境界的差异。鹏之“徙于南冥”,行程九万里,是顺乎大道的无碍之游;蜩与学鸠则因目短、志小而局限于一隅,讥笑鹏之不可企及。这里的“游”,已超越单纯的物理位移,而成为标示精神姿态的空间隐喻。

郭象(1961:20)注曰:“天地之正者,即是顺万物之性也;御六气之辩者,即是游变化之涂也。”²²⁾所谓“乘天地”,即摆脱功利之拘,任运于自然。“游”在此获得了本体论的深度:它不再是身体的移动或心绪的漂泊,而是灵与道合的无待之境。晋人支遁亦以“游无穷于放浪”论逍遥²³⁾,强调其与至人心性的内

22) 郭庆藩 撰,王孝鱼 点校,《庄子集释》,北京:中华书局,1961,20页。

23) 方勇,《庄子鉴赏辞典》,上海:上海辞书出版社,2010,7-10页,“夫逍遥者,明至人之心也……至人乘天正而高兴,游无穷于放浪……则道然靡不适,此所以逍遥也。”

在契合，表明在魏晋语境中，“游”已被普遍理解为超越功利、契合本体的自在境界。更重要的是，《庄子》通过否定性的推演揭示“游”的无定性。“至人无己，神人无功，圣人无名”，此处的“无己”正是“游”的前提：唯有松动主体执着、消解功名目的，方能进入逍遥无待的境界。现代学者亦从不同角度阐明这一转化。刘笑敢(2006)强调，“游”的意味在于忘却身世、摆脱拘束，超越有限生命经验，进入与道同在的整体性。²⁴⁾田柳(2025)则认为“游”呈现出由“物性之知”到“我性之知”，再到“逍遥之知”的递进：其终极意义在于“无待而游”。²⁵⁾这些解读说明，《庄子》语境中的“游”，已经不再依赖行动的表征，而是升华为形而上的自由状态。这一思想上的转折，正好为本文提出“无主体的游历”提供关键启发：如果文本中呈现的“行旅”不依附于具体人物的冒险，而是以空间与物象的层层罗列来展开，那么它所潜藏的正是一种“无主体”的游历逻辑，与庄子哲学中的“逍遥游”形成深层呼应。

进入秦汉时期，“游”的语义进一步转向知识化和制度化。随着大一统帝国建立，行旅活动在政治、军事、赋役与交通网络的背景下被高度制度化，而“游”在此语境中逐渐积累了地理观察、空间记载与知识组织的功能。荀子所言“出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也”²⁶⁾，正体现出疆域认知在秩序建构中的基础意义，而“游”由此成为实现这一理念的重要方式。《史记·大宛列传》记张骞出使西域，他的“游”是带有明确知识目的的旅行。张骞之行对丝绸之路的开辟，其意义在于以身体经验换取空间信息，使“游”成为地理知识的来源与验证。这一转向也体现在汉代方志与游记的萌芽。班固撰《两都赋》、张衡作《西京赋》，虽为文学体裁，但其中对道路、宫殿、山川的铺陈，显然承继了行旅与观览的经验。游历不仅是身体移动，更是观察、记载与知识化过程。刘歆《西京杂记》、应劭《风俗通义》中的行旅叙述，亦

24) 刘笑敢，〈从超越逍遥到足性逍遥之转化—兼论郭象《庄子注》之诠释方法〉，《中国哲学史》第3期，2006，5-14页。

25) 田柳，〈物性之知、我性之知与逍遥之知——《庄子·逍遥游》小大之辨疏解〉，《商丘师范学院学报》第7期，2025，7-13页。

26) 王先谦，《荀子集解》，北京：中华书局，2013，253-254页。

皆强调通过“游”而获得对地域、风俗的认识。这说明“游”的语义在秦汉时代已和“观”“识”“记”形成了复合关系,逐渐具备了“知识旅行”的性质。《淮南子·览冥训》多处借“游”来观照天地、地理与神话,显示出其明显的知识化取向。如以神兽“游冀州”²⁷⁾对应风雨雷霆的自然秩序;又通过“过昆仑”“饮砥柱”²⁸⁾等描写,将游历嵌入具体山川空间,使神话想象与地理记载交织。由此可见,汉代语境中的“游”已超越身体徜徉,成为观赏自然、整合知识的核心机制。这种趋势也在同时期制图与山川记载中表现得尤为明显,《尚书·禹贡》所遗留的九州框架,在汉代重新被赋予地理志书的形态;《汉书·西域传》对各国道路、距离、山川的详细描述,则展示出游历经验如何被转写为知识文本。江绍原曾指出,《山海经》可能源自一种“物图-地理记”的传统,与秦汉地理书和旅行记忆之间关系密切。这一论断表明,游历活动在知识化的过程中,不仅积累了地理信息,也逐渐催生了“志书、游记与图籍”的多重形态。

由此可见,“游”并非线性演进的语义单位,而是在不同历史语境中不断被重写与重释的文化母题。正是在这种情感经验、哲学思考与知识实践的多重张力中,“游”在《山海经》这样的文本里呈现出独特的叙述面貌:它既延续了徘徊、观照与记录的经验结构,又表现出行旅主体的弱化与空间展开的突出特征。这一特征,为理解《山海经》的叙事方式提供了新的切入角度。

III. 游历的逻辑与精神

《山海经》的叙述方式自有其独特的动力结构:空间不断被打开,路径在不断延展,见闻在不断累积,形成一种可追踪的旅行节奏。正是在这种节奏中,“游”所蕴含的动态性转化为可被排列、推进与组织的“历”。因此,《山海

27) 陈广忠,《淮南子》,北京:中华书局,2012,316页,318页,“赤螭、青虬之游冀州也……震动天地,声震海内”。

28) 陈广忠,同上书,318页,“过昆仑之疏圃,饮砥柱之湍瀨,遄回蒙汜之诸。”

经》的空间书写并非简单的条目堆叠，而是通过方位、里数与节点的链条结构，呈现出一种可被感知的“游历逻辑”；与此同时，这种逻辑又在更深层的观念层面生成了相应的“游历精神”。换言之，“游历逻辑”是《山海经》文本组织的内在机制，而“游历精神”则是其在思想文化上的外化显影。二者既相区分，又相贯通，前者为后者奠基，后者为前者提供文化阐释的深度。

1. 《山海经》的语言逻辑

《山海经》的独特性，不仅体现在其内容的庞杂与异质，也体现在其语言组织方式的特殊。若从文本生成的角度观察，可以发现它的语言主要通过两种机制来维系：一是观察性语法，即在句子层面，通过主语缺省、谓语重复与感官描写，构造出一种持续的“观察与记录”逻辑；二是空间句法，即在篇章层面，通过“又+方位+里数→曰某山”的链式结构，将这些观察单元串联成一条不断推进的游历路线。前者属于微观的句法机制，解释每一个“有X焉”如何成为一次田野记录；后者属于宏观的叙事机制，说明这些记录如何被组织成“在路上”的节奏。二者并行不悖，相互嵌套，共同塑造了《山海经》“既非故事又非志书”的独特文本面貌。

1) 观察性语法：句法结构中的游历痕迹

《山海经》自古以来常被视为一部内容庞杂、体例特殊的志怪地理书，其语言风格也因缺乏明确叙事主体与线性时间线索而被归入“非叙事”文本范畴。然而，若深入分析其句式结构，尤其是贯穿全书的大量“有兽焉”、“其状如……”等句型，可以发现这些表面上只是客观陈述的语言形式，实际上蕴含着一种持续性的“观察-记录”逻辑。本文尝试提出“观察性语法”²⁹⁾的概念，用以

29) 本文提出的“观察性语法”概念，指《山海经》文本中通过特定句式所体现的“观察与记录”逻辑与潜在观察者在场感，仅作为一种描述性分析工具，用于说明该书在空间、物象铺陈过程中所呈现出的叙述取向与组织方式。这一用法并非意在建构新的语言学意义上的语法理论，亦不主张其为《山海经》所独有的叙事法则，而是

指称《山海经》中特定的语言结构，其核心特征在于通过主语的系统性缺省、谓语的高度重复以及描述内容的感官性整合，暗示了一个潜在但始终在场的观察者在进行连续的、动态的感知与书写。

观察性语法在《山海经》中并非零散偶现，而是构成全书语言风格的主干之一。《南山经》开篇段落即展现了这一语法逻辑的典型形态：

南山经之首曰雝山。其首曰招摇之山，临于西海之上，多桂，多金玉。有草焉，其状如韭而青华，其名曰祝馀，食之不饥。有木焉，其状如穀而黑理，其华四照，其名曰迷穀，佩之不迷。有兽焉，其状如禺而白耳，伏行人走，其名曰狴狴，食之善走。丽廌之水出焉，而西流注于海，其中多育沛，佩之无瘕疾。³⁰⁾

先由“有草焉”“有木焉”“有兽焉”“有水焉”层层铺陈外在对象，接着用“其状如……”描绘形貌细节，再辅以“名曰……”完成命名与记忆。尤其值得注意的是“食之不饥”“佩之不迷”“食之善走”“佩之无瘕”等谓语结构，它们不仅表明观察者注意到了物体，更进一步指向其使用效果和功能价值，体现了感官观察与实用判断的结合。这一语言链条将观察、描绘、命名与判断整合于一个格式化的模组之中，构建出一种如临其境的感知节奏，仿佛将读者置于一个不曾明言其身份却持续在场的观测者身后，使语言本身成为一套博物与田野记录的工具体系。

这一结构性的语法逻辑并不限于山川初段，而在后续的资源物产、水系分布与异兽描绘中持续展开：

又东三百八十里，曰猿翼之山，其中多怪兽，水多怪鱼。多白玉，多蝮虫，多怪蛇，多怪木，不可以上。

又东三百七十里，曰柶阳之山，其阳多赤金，其阴多白金。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。怪水出

尝试从叙述机制层面对其文本形态作出描述性界定。

30) 袁珂，《山海经校注》，北京：北京联合出版公司，2024，1页。本文所引《山海经》原文皆据此版本，故不再逐一注明出处。

焉，而东流注于寃翼之水。其中多玄龟，其状如龟而鸟首虺尾，其名曰旋龟，其音如判木，佩之不聩，可以为底。

“其阳多X，其阴多Y”清楚地表明观察视线在空间维度上的流动，“其状如……”“其音如……”则展示了从视觉到听觉的多感官介入，而“佩之宜子孙”“可以为底”等效用性表达则指向经验知识的整合。这类语言单位不再是静态的列名描述，而是带有空间勘察、分类命名与用途判断的动态链条，背后浮现的正是被语法召唤出来、虽不具明晰人称却具有高度认知能动性的观察者形象。然而，值得注意的是，这些不同维度的观察要素——形状、声音、用途——在逻辑上并不属于同一范畴，却在《山海经》的句法结构中自然地组合在一起而不显突兀。为什么会如此？黄高飞(2009)的研究提供了一个解释。他认为，《山海经》的描写句体现了汉语语义句法的一种生成机制：谓语前的语义中心统辖、规定谓语后的语义，使句子前后的意义保持一致。³¹⁾例如“其音如鸳鸯”，表面上似乎把“声音”和“鸳鸯”两种不同范畴硬性并置，但由于“其音”作为前项发挥了语义筛选作用，迫使后项“鸳鸯”仅被理解为其发声特征，从而维持了句子在语义上的自洽。这说明，《山海经》中频繁出现的“其状如…其音如…”并非随意的语义拼接，而是一种句法机制的必然结果。本文所谓的“观察性语法”，正是这一“前管后”语义生成逻辑在《山海经》语境中的具象化表现：它把观察者的感官经验转化为句法链条，使语言成为一种可重复的感知与知识生产工具。

即便是在《海外西经》《大荒东经》等更具神话叙述色彩的篇章中，观察性语法亦以变体形式存在，显示其已成为《山海经》全书语言运行的深层结构：

奇肱之国在其北。其人一臂三日，有阴有阳，乘文马。有鸟焉，两头，赤黄色，在其旁。有波谷山者，有大人之国。有大人之市，名曰大人之堂。有一

31) 黄高飞,〈汉语语义句法“前管后”的生成机制——以《山海经》中描写句为例〉,《安庆师范学院学报(社会科学版)》第1期,2009,33-36页。

大人踰其上，张其两耳。

这些片段虽描写异域人国与神话生物，仍保留了“其状如”“有X焉”“名曰…”等语法结构。在“其人一臂三日”“张其两耳”等描述中，视觉观察仍为主导感官，呈现出一种幻想与感知交织的观看逻辑。读者依旧无法定位观察主体，但其语言操作与《山经》中对山川草木的勘察如出一辙，显示出《山海经》整部作品在语法层面所维系的连续性认知视角。

当然，《山海经》作为先秦文献，其大量主语省略现象确实受到当时语言习惯的影响。柳相镇(2024)指出，主语省略是古汉语中常见的表达方式，既与人称代词尚未定型有关，也与书写节约与语境理解能力有关。³²⁾然而，《山海经》中的主语省略并非仅是文言文语言简洁性的泛化结果，而是带有明确的指向性与结构性。其省略集中发生于对自然物象、人文现象的描写中，配合“有X焉”、“其状如Y”等高频句式，形成一种格式化、可重复的语言模组。这种模组所指涉的，并非泛泛的作者或文献编纂者，而是一个拟想的“观察记录者”——他虽在语法层面缺席，却在语言行动中反复显影。正是在这一语法规则的推动下，文本中构建出一种近似田野报告的语言节奏，每一个“有X焉”的句子，几乎都可以看作是一个新的现场记录的开场，其后细节描写则成为感官知觉与经验判断协同工作的结果。

也因此，《山海经》并非一部仅凭想象编织的奇幻之书，而更可能是一系列观察经验、地域勘察、感知记录的集合体，其语言自身即承载了行动轨迹与知觉痕迹。这一点与《禹贡》中“禹敷土，随山浚川”中由国家治理者主导的叙事不同，也区别于《穆天子传》中“天子乃东征”所呈现的英雄行迹。《山海经》中的主语并不明确，路径也未必线性，但它却通过反复的句法结构与密集的物象呈现，营造出一种持续在场、感官推进的隐性游历经验。在这一结构中，读者不再是被动的文本接收者，而是被卷入到语言节奏所引导的观看与辨识过程中，仿佛自身也参与了一场无声的地理考察与博物巡游。

32) 柳士镇,〈文言文中的主语省略〉,《七彩语文》第44期,2024,3-6页。

从这意义上来说，观察性语法不仅是一种语言现象，更是《山海经》所体现的一种原始知识生产方式的语言刻痕。它生成于经学体系尚未确立、知识世界仍依赖身体感知的时代，其书写方式承袭了先秦巫史、方技传统中“以身涉物”的经验逻辑。《汉书·艺文志》将《山海经》归入“形法家”³³⁾而非“诸子”或“六艺”，正是对其知识属性的准确识别：它所组织的并非义理推演或逻辑论证，而是感官获取、实用归纳与经验性命名。这种以感知为基础的知识书写方式，体现了在经验中命名，在命名中分类的认识机制，不依赖抽象范畴建构逻辑体系，而是以语言模拟实践，以语法承载行动，而非借助抽象范畴完成的理性建构。在此意义上，《山海经》不仅是“记物”的文本，更是“记行”的文本，它的语言是一种具有实践性、流动性与在场感的观察性语言，而非脱离身体感知的规范性语言。《山海经》正是在此世界观尚未收束之际，对世界进行的原始感知与语言标记。它之所以在后世被视为“奇书”“异书”，也许不仅因其内容的离经叛道，更因其语言形式与知识逻辑的陌生——它属于一种未被经典规范化的知识行动，其语法中的“观察性”，正是这一陌生性最鲜明的体现。

2) 空间句法：链式推进的游历节奏

与句内“观察性语法”的微观机制相呼应，《山海经》在篇章层面展现出

33) 关于《山海经》被《汉书·艺文志》列入“形法家”的问题，学界历来存在不同看法。明代焦竑即认为此为误入，应归入地理类；毕沅则猜测因有图而被列形法。章学诚在《文史通义》中提出“形法之家，地理则其言”，虽肯定其地理属性，但仍对归类摇摆不定。现代学者中，有人批评此归类不恰当，甚至将形法家视为巫书。沈海波则主张《艺文志》所收仅为《海经》十三篇，不含《山经》，理由是《山经》偏重地理记述而少涉祲祥。茅盾则从宏观角度肯定《汉志》与《隋志》之间的延续性，认为五百年间对《山海经》的观念并未改变。陈连山对此作出系统辨析，认为形法家之学本质在于通过“相”来观测天地人万物的形质与气数，其范围涵盖相地、相人、相畜、相器，核心目的在于“通万物之道”。《山海经》既叙山势水形，又记禽兽物产与海外异族，兼具地理志与物象志的性质，正与形法家“以形求道”的方法相符。所谓“非有鬼神，数自然也”，揭示了此类知识虽带巫术成分，却仍以客观观察为基础。因此，《山海经》在汉代被归入形法家，意味着它被视为自然与人文地理的实用知识，而非纯粹的巫书。此一归类也与刘歆《上〈山海经〉表》所言“禹臣见闻”一致，显示汉人普遍认可其地理志性质。参考陈连山，《山海经学术史考论》，北京：北京大学出版社，2012，52-56页。

一种以空间为核心的链式句法，其典型表现即“又+方位+若干里→曰某山”的反复结构。此类句法在《山经》中层累出现，并在每一支系末尾辅以“凡X山，若干里”的合计句予以收束，从而在宏观上建构出路径与总量的秩序。例如《西山经》：

西四十五里，曰松果之山。澗水出焉，北流注于渭，其中多铜。又西六十里，曰太华之山，削成而四方……又西八十里，曰小华之山……又西三百二十里，曰槐江之山。丘时之水出焉，而北流注于泅水。其中多羸母……凡《西次四经》自阴山以下，至于崦嵫之山，凡十九山，三千六百八十里。其神祠礼，皆用一白鸡祈，糈以稻米，白菅为席。右西经之山，凡七十七山，一万七千五百一十七里。

这一叙事模组通过“又”的不断衔接制造出“抵达、观察与再出发”的节奏性循环，使文本呈现出一种持续的“在路上”的运动感；而篇末的合计句则赋予其秩序化的宏观框架，既确保了链式推进的连贯性，又以总量统计的方式强化了整体的空间意识。换言之，《山海经》不仅在逐点记录，更在语法层面生成了一条可复述、可累积的游历路径。尤为重要的是，在这一推进机制中，叙事主体几近彻底隐身。文本鲜少出现具名的“行者”，其逻辑并不在于“谁在行走”，而在于“如何行走”。王建军(2000)曾指出，《山海经》中存在句的使用频率极高，文本不断申述“某地有某物”³⁴，由此“存在”成为唯一的叙事驱动力。这种去主体化的语言取向，使游历节奏得以完全依托方位、里数与节点而维系，叙事由此转换为一种近乎“无我”的空间书写。

若将这一机制与《海经》《大荒经》的记述比照，可以看到同一叙事法则在不同材料上的适配：或以山川与物产为主，或以国邑、人群、神话事件为主，但都以方向、距离、命名、见闻为基本语法单元。譬如《大荒东经》虽重神话母题，仍以空间节点串联异事：

34) 王建军，〈从存在句再论《山海经》的成书〉，《南京师大学报(社会科学版)》第2期，2000，139-144页。

东海之渚中，有神，人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇，名曰禺虺。黄帝生禺虺，禺虺生禺京。禺京处北海，禺虺处东海，是惟海神。

有招摇山，融水出焉。有国曰玄股，黍食，使四鸟。

有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。王亥托于有易，河伯仆牛。有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。帝舜生戏，戏生摇民。

这些条文虽内容各异，但在叙事机制上高度一致。首先，“东海之渚中，有神……名曰禺虺”“有招摇山，融水出焉”以地点和山川为切入点，延续了《山经》“有山…水出焉”的空间句法，说明即便叙事材料扩展到海域与神祇，文本依然以地理节点为首要。其次，“有国曰玄股，黍食，使四鸟”“有困民国，勾姓而食”等条目，则以国邑为节点，将风俗与族姓附着其上，体现了抵达后观察的链式推进模式。最后，“有人曰王亥……名曰摇民”一组，虽然涉及人物活动与建国传说，却依旧通过“有人曰”“名曰”这种存在句式进入叙事，从而在人物和事件的层面上仍服从空间先行的语法逻辑。由此可见，《大荒东经》即便着重神话母题，其叙事仍以空间节点为纲，依次附着神祇、山川、水系、国邑、族类、人物等信息。换句话说，故事并非以事件链条为核心，而是被纳入以方位与命名为主的空间链式推进中。正是在这种机制下，《山经》《海经》《大荒经》虽材料重心各有不同，却都通过方向、距离、命名与见闻这些最小语法单元保持了叙事上的一致性。这一点也提示我们，《山海经》并不能仅仅被视作神话与故事的杂糅，而是通过篇章层次本身展现出古代人对世界的空间性认识。正如李硕九(2018)所指出的，它实际上是“世界认识的表征”，在篇章逻辑上分别对应了“封闭回归”“开放游动”与“时间循环”三种世界表征模式。³⁵⁾而这种“世界表征”并不仅是篇章层次的格局划分，更是通过具体的语法机制得以实现的，即宏观的世界模式最终依赖于微观的句法链条才能在文本中显影。

进一步与其他古代文类对照，更能凸显《山海经》的叙事机制。与《尚

35) 이석구, <<山海經>>神話文本性與篇章結構象徵考察>, <<중국어문학논집>> 제 108집, 2018, 243-259쪽.

书·禹贡》相比,两者同样以内任的空间秩序为组织原则。童强(2011)指出,《山海经》和《禹贡》恰好记录权力在最初空间开发过程中的不同状况。《山海经》依据东西南北四个方位的模式描绘地理空间,几乎没有显见的权力规划痕迹,可以说仍是空间尚未充分开发时代的产物;而《禹贡》不仅提出九州的概念,而且在地理划分上更为准确,它通过对九州物产和贡赋的描述,将辽阔的疆域纳入一个完整的统一体之中。³⁶⁾由此可见,《禹贡》的整体格局是以疆域、物产和赋役为核心,目的在于确立政治统治的行政秩序;《山海经》则呈现出以路线、物象与神异为核心的链式推进,其空间逻辑并不服务于行政管理,而是强调游历经验的铺陈与扩展。唐宋时期的地理志与游记,如酈道元《水经注》、范成大《吴船录》,依旧承续着“抵达、观察与再出发”的逻辑,这说明《山海经》所奠定的链式句法事实上成为了中国游历叙事的深层原型。与其说它是志书的前身,毋宁说它是游历叙事的原型文本。

从叙事学角度³⁷⁾看,这种空间句法至少带来三重效果:其一,它以可重复的格式与固定的时空步幅,制造出类似行军图或行程表的节律感,读者在“又+方位+里数”的等距步伐中体验持续推进;其二,它以“抵达与观察”的单元化表达,令见闻而非故事成为叙事最小单位,叙事张力由人物冲突转为信息新异;其三,它通过合计句将局部路径纳入整体框架,完成由线性浏览到面状地图的认知过渡。此种文本生成方式,既解释了《山海经》可读如志书、可看如图经的双重面貌,也说明了它何以为后世探险式改编提供天然的叙事骨架——在缺位的人物叙事之上,已经具备了可直接载人的路径与节拍。换句话说,《山海经》的“游历叙事”并非人物与事件的铺排,而是以“方向、里数、节点与见闻”的语法化链条组织空间;“抵达、观察与再出发”的循环,则是该语法的运行模式。正因如此,它呈现为一种由空间驱动叙事的文本:叙事被空间所

36) 童强,《空间叙事:从《山海经》到《禹贡》》,《文学评论丛刊》第1期,2011,48-56页。

37) 这里所谓“叙事学角度”,并非仅指句法层面的语言描述,而在于这些效果最终指向叙事的组织与阅读经验:节律感对应叙事时间的步幅,最小单位的转变改变了叙事的构成要素,认知过渡则关乎读者如何由文本生成空间图景。即空间句法在此不仅是一种语言形式,更是一种叙事逻辑。

结构，空间又被里数与节点量化，而“游历”因而获得了形式上的稳定与可复现性。

2. 《山海经》的游历精神

《山海经》是一部以游历书写为基本特征的典籍。其叙事不以终点为收束，而是依循路径的不断推进展开：山与山、川与川之间以链式结构连接，神祇、物产与地景则在延展中依次铺陈。由此形成的并非静态的空间描摹，而是一种以行旅为轴的生成性叙事。在这一过程中，空间与意义不再是预设的，而是随着行旅的展开不断生成。所谓“游历精神”，即指这种以过程替代终点、以生成取代预设的世界想象，它在不确定的延展中不断生产意义，并展现出与礼制秩序及哲学超越截然不同的宇宙观念。

1) 中心在路上：《山海经》的游历想象

在中国古代的天下观念中，“中心与边缘”的秩序结构极为显著。自《尚书》《周礼》以来，王畿被视为文明的核心，四夷则被归入化外之地。中心与边缘之间不仅是空间划分，更是政治、文化与文明等级的象征。《尚书·禹贡》所载：

五百里甸服。百里赋纳总，二百里纳铨，三百里纳秸服，四百里粟，五百里米。五百里侯服。百里采，二百里男邦，三百里诸侯。五百里绥服。三百里揆文教，二百里奋武卫。五百里要服。三百里夷，二百里蔡。五百里荒服。三百里蛮，二百里流，东渐于海，西被于流沙，朔、南暨声教，讫于四海。禹锡玄珪，告厥成功。³⁸⁾

这段文字清晰展现了以王畿为中心的同圆心结构。内者尊贵，外者卑贱，边缘之地只能以“夷”“蛮”命名，其意义在于烘托中原的正统性与文明性。与此

38) 孔颖达，《尚书正义》，上海：上海古籍出版社，2008，240-247页。

形成鲜明对比的,是《山海经》的叙事逻辑。它并非依照礼制的“中心与边缘”顺序来排列世界,而是以游历者的行旅路径为线索,从《南山经》《西山经》一路铺陈,到《海外经》《大荒经》逐步推进。在这一过程中,本应属于“荒服”的远方,却可能成为宇宙秩序的核心。昆仑便是最突出的例证:

西南四百里,曰昆仑之丘,是实惟帝之下都,神陆吾司之。其神状虎身而九尾,人面而虎爪;是神也,司天之九部及帝之囿时。……河水出焉,而南流注于无达。赤水出焉,而东南流注于汜天之水。洋水出焉,而西南流注于丑涂之水。黑水出焉,而西流注于大杆。是多怪鸟兽。(《西次三经》)

昆仑虚在其东,虚四方。一曰在歧舌东,为虚四方。(《海外南经》)

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。面有九井,以玉为槛。面有九门,门有开明兽守之,百神之所在。在八隅之岩,赤水之际,非仁羿莫能上冈之岩。……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。(《海内西经》)

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。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。(《大荒西经》)

关于《山海经》中的昆仑意象,学界已有多种解释路径。刘宗迪(2003)提出“明堂说”,认为昆仑并非自然地理的实山,而是古代礼制建筑“明堂”的神话化投影。昆仑之所以被描绘为“帝之下都”“百神之所在”,并具备“九井”“九门”“司天之九部”的秩序性结构,正是明堂在神话叙事中的再现。³⁹⁾因此在他看来,昆仑象征的是一个固定、唯一的宇宙中心。钟宗宪(2011)则从神话体系的角度出发,强调昆仑是古代宇宙秩序的核心框架,可以分为“小昆仑”(帝与百神的居所)、“大昆仑”(环绕群山)、“泛昆仑”(凡与帝迹相关之地)。⁴⁰⁾在他的论述中,昆仑与黄帝密切相连,往往被设定为黄帝或上帝的“下都”,从而呈现出宗

39) 刘宗迪,《昆仑原型考——〈山海经〉研究之五》,《民族艺术》第3期,2003,28-39页。

40) 종중헌,〈論《山海經》記載中的黃帝〉,《외국학연구》제15집,2011,303-322쪽.

教与政治意义上的中心性。此外，也有韩国学者从地理文化的角度指出，昆仑并不是单一的地理实体，而是随着族群迁徙而在不同区域不断投射的“神山”，因此全国各地皆有名为昆仑的山岳。尽管其地望有差异，但“地之中央”“文明发源地”的象征含义始终得以延续。⁴¹⁾总体而言，以上诸说虽然解释路径各异，却都共同强调了昆仑的中心地位，并普遍将其理解为一个稳定的、唯一的宇宙轴心。然而，这样的理解仍不足以揭示《山海经》文本自身的独特性。本文认为，《山海经》并非依循礼制或神话秩序的先验中心来组织空间，而是通过游历叙事不断生成空间。昆仑的“中心化”并不是预设的，而是在旅行推进、边界跨越、路径抵达的过程中被建构出来的。正因如此，文本中才会出现“昆仑在西北”与“昆仑在其东”等看似矛盾的方位指认。这并不意味着存在多个昆仑，而说明中心在叙事路径中不断被重置。换言之，《山海经》以游历的书写方式，使边缘转化为中心，完成了从“政治礼制”到“神话宇宙”的空间逻辑转换。

文本可知，昆仑的叙述并不以“王畿、诸侯、蛮夷”的等级作为组织原则，而是在“海内、海外、大荒”的叙事推进中，让读者随行旅视角不断越界，从而目击“边缘成为中心”的过程。也就是中心不再由政治礼制保证，而由游历抵达的神圣地景生成。详细来看：

其一，昆仑的方位与指认本身就揭示中心可移动性。《海内西经》云“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都”，直指其处于“海内”西北的边远之隅；而《海外南经》又言“昆仑虚在其东…为虚四方”，似乎改变了参照的朝向与定位。这种看似矛盾的“在西北或在其东”，并非简单的地理错误，而是行旅视角不断迁移的结果：当叙述轴线从山经转向海经、再推进至大荒，空间参照系随之移动，中心也被不断重置。由此昆仑的中心性并非预设，而是在游历的叙事路径中被建构出来。

其二，昆仑在文本中被赋予神治的中心性，直接取代礼制中心的权威。《海内西经》称其为“帝之下都……百神之所在”，《西次三经》又记“神陆吾司之……司天之九部及帝之囿时”，并有“开明兽”守“九门”“九井”。这些叙述共同

41) 우귀호, 〈昆仑、女媧—山西呂梁山南端地區之考察〉, 《중국인문과학》 제41집, 2009, 409-427쪽.

构成了一套宇宙官僚制的意象：有“帝都”、有“司天”的神、有关口与禁卫、有象征秩序分区的“九部或九井”。“九”的反复出现，使昆仑呈现出宇宙缩影的几何结构：四隅分列、九门分区、玉槛为阍，显示一处由神圣法度而非王畿礼制维系的“中心”。在这样的书写里，中心合法性来源于神圣秩序，而不是“贡职来王”的政治秩序。

其三，昆仑的“不可至性”由层层禁护结构强化。《大荒西经》描述其“下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然”，并置于“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前”的多重边界之后。弱水、炎火、流沙、重水系……这些连续的“界”将昆仑从人世隔离出来，形成典型的圣域屏障。与礼制中心的可达、可朝、可贡截然相反，神圣中心以“不可达”确立其超越性：越远越中心、越不可至越具权威。这正是游历叙事的悖论美学：通过不断远游，抵达一个无法抵达之地，并以此确立与人间政治中心不同的轴心。

其四，昆仑同时被书写为自然生成的中心。《西次三经》与《海内西经》合而观之，“河水出焉……赤水出焉……洋水出焉……黑水出焉”，又分出“四隅”与“八隅”水系的行程。若以“五服”的政治逻辑，资源应当“贡职来王”，向王畿内聚；但在《山海经》的叙事里，恰恰相反：生命与水脉从昆仑向四方流布。这是一种向外辐散的宇宙图式：中心在远方，万物由彼处发生。由是，昆仑以“从发源到分流”的自然秩序，颠倒了礼制中心吸纳与汇聚的运动方向。

综上，《山海经》通过游历式的叙事重构了古代空间的组织逻辑。它不再依循“五服”所体现的同心圆等级秩序，而是以行旅路径为线索，使远方之地得以不断被建构为中心。其精神实质在于：中心可移，中心性不再是先验设定，而是在抵达过程中生成；以神代礼，秩序的合法性不依赖于贡职与王畿，而源自神圣地景与宇宙法度；越远越圣，边缘因其不可至性而获得超越性的核心地位；万物流衍，宇宙不再内聚于一统中心，而是由远方枢纽向四方辐散、生生不息。由此，《山海经》展现出一种不同于礼制天下的游历精神，即以旅行书写替代礼制中心、以动态生成替代静态秩序，从而构想出一个开放多维、不断扩展的宇宙图景。

2) 从未抵达的远方:《山海经》游历的意义

在先秦思想中, 儒道皆重“游历”, 但其意涵与《山海经》所展现的游历叙事有根本差别。儒家之游多具目的性, 孔子“周游列国”以行道求政, 《孟子》所谓“达则兼善天下”, 都将行旅视作礼乐仁政外推的手段; 即便在“观于海”之类场景中, 焦点也仍在圣人之德的象征化。道家之游则转向精神层面, 《庄子》言“独与天地精神往来, 而不敖倪于万物, 不谴是非”, 强调的是摆脱世俗与形体约束的心灵解放。所谓“游心于淡, 合气于漠”, 同样体现了超越现实疆界的精神指向。无论儒家还是道家, 游历都最终通向一个归宿——或是礼制秩序的重建, 或是个体精神的自由。相比之下, 《山海经》的游历叙事却缺乏这种终极归宿。它并不以实现仁政或达致逍遥为目的, 而是通过不断“在路上”的推进, 将陌生的山川、奇异的物种、遥远的地境层层展开。条目记述展现的是一种无终点的空间铺陈。意义不在抵达的终点, 而在过程本身: 叙事通过路径延展而生成。由此, 《山海经》的游历精神, 正是通过对“不可至的远方”的不断叙述, 把“在路上”的过程转化为意义生成的源泉。

进入汉代, 随着帝国秩序的确立与神仙方术的兴起, 游历观念被进一步制度化和国家化, 并在现实政治中显现为帝王远游。《史记·封禅书》载, 秦始皇东巡至海上, 遣方士徐市入海求蓬莱、方丈、瀛洲之药, 虽无所得, 却开创了“游于海外以求仙”的范例。汉武帝更是将此推向极致, 不仅亲幸泰山封禅, 还遣方士数次入海, 寻访蓬莱神人, 甚至出现“欲见西王母”的记载。这些远游活动虽在现实中多以失败告终, 但在文化心理层面, 却与《山海经》所描绘的《海外经》《大荒经》紧密呼应: 在远方、在海之外、在大荒之中, 存在着超越人世的神祇与不死的药物, 即帝王的远游实践是《山海经》神话空间的现实投射。⁴²⁾

42) 韩国学者郑在书已在多篇论文中论述过《山海经》不仅记载了大量关于不死药、仙树、羽人、乐园的叙事元素, 而且其内在神话原理亦为后世神仙故事的形成提供了观念基础。由此可见, 《山海经》与“游仙”的观念传统之间存在深层的渊源关系。参考

정재서, <《산해경》신화와 신선실화>, 《중국어문학》 제12집, 1986, 1-20쪽.
/정재서, <산해경에서의 삶과 죽음-변형의 동력과 도교의 발생>, 《중국어문

在帝王远游的现实之外, 汉代文人亦在思想与文本中回应了这种“向远方”的冲动。《淮南子》便是最突出的例证。淮南王刘安及其文士集团在《地形训》中大量援引《山海经》的材料, 铺陈大地条贯与海外三十六国, 目的并非实地考察, 而是为宏大的宇宙论构建一幅神话化的世界地图。陈连山因此推测, 淮南王府极可能收藏有《山经》与《海经》。但这些引用已不再是简单移用, 而是创造性的改写。王绍之(2024)指出, 《淮南子》在吸收《山海经》时, 通过扩写与重组, 把零散的神话片段整合为完整的游仙叙事。⁴³⁾这种改写表明, 《山海经》的游历叙事已成为汉代游仙话语的语法资源。最终, 《汉书·艺文志》将《山海经》列入“形法”类, 与《道书》同目, 这表明它在汉人眼中, 已经具有教人忘怀俗世、修行求道的功能。这一接受背景, 使得《山海经》的游历叙事能够渗入汉代的辞赋、乐府与纬书志怪之中, 转化为游仙诗学与宗教想象的共同语汇。两汉辞赋中对山川异境、神人仙境的铺陈, 往往可见《山海经》的母题影子; 纬书与志怪小说更是直接借助《山海经》的空间格局, 来支撑方士游仙与宗教神话。于是, 边远之地不再是蛮荒, 而被诗化为仙境; 游历不再是单纯的跋涉, 而被哲学化为超越的路径。

IV. 结论

本研究以《山海经》为中心, 通过对其文本层面的细读与相关学术语境的交叉考察, 力图揭示一种可以称之为“游历底色”的叙事逻辑。贯穿全书的语言形式、空间结构与文化语境, 显示出《山海经》并非单纯的地理志体或神话总集, 而是一种以内行旅为驱动力的复合文本。在语言表达上, 书中大量运用“有……焉”“其状如……”“可以为……”等程式化句式, 这些语法单元将“观察、

학지》 제10집, 2001, 33-46쪽.

43) 王绍之, 《唐前〈山海经〉文学接受研究》, 济南: 山东师范大学, 2024, 博士学位论文。

命名与用途判断”加以链条式衔接，使得叙事更接近一种不断累积的知识建构，而非基于人物意志的故事展开。这种以“无名观察者”为前提的观察性语法，凸显了文本在叙述过程中对外在世界的感知、分类与再现功能，也揭示了其世界观的建构是建立在经验性累积与不断指认之上的。与此同时，文本在空间句法上的规律更为显著。通过“又+方位+里数→曰某山”的不断递进，叙事形成了“抵达、观察与再出发”的链式节奏。在具体语段中，这种节奏呈现为一种无休止的推进，使得读者不断进入新的空间节点，并在节点处接受新的物象与奇观信息。在全书的整体结构上，这一链条式推进又往往在合计句中被整合为面状的认知图景，由此实现了从线性行旅到整体空间认知的转换。空间句法不仅是叙事上的组织形式，更是古代认知方式的痕迹：它将行旅本身转化为认知世界的基本方式。

而这一叙事逻辑并未在文本开端就设定中心，而是通过不断累积的行旅推进逐渐显现某些具有特殊地位的地理节点。它的中心性来自“不可轻易抵达”的叙事建构，而非外部强加的秩序设定。这种“远方即中心”的观念，正体现了古代中国文化对于空间与价值关系的特殊理解。由此可见，所谓“游历底色”不仅是一种文本的语言逻辑和空间节奏，更是一种动态的世界构造方式，它通过无尽的抵达与再出发不断生成意义。如果结合秦汉思想文化背景来观察，可以发现这种叙事逻辑与游仙传统之间存在深度互文关系。“游历”的语义在这一时期逐渐与超越、脱俗和神圣相结合，远方由此成为超越经验与理想象征的媒介。《山海经》不仅是地理与神话的复合体，同时也是一种关于“远方”的文化表达：在不断的行旅书写中，远方既是知识积累的边界，又是精神寄托的所在。这样一种叙事逻辑，使《山海经》成为古代“行旅文化”的典型体现。

在此意义上，当代影视之所以频繁借用探险与游历式框架，并非单纯出于市场机制或技术条件，而是与《山海经》所蕴含的叙事潜能形成了深层呼应。影视创作者往往通过路径的层层展开、奇观的次第呈现以及阶段性抵达的节奏来组织叙事，由此营造出一种持续在途的氛围；在镜头语言上，则借助远景定位、中景铺陈与细部标注的层级组合，使虚拟宇宙获得感官上的真实

与连贯。这些方式固然与《山海经》的链式句法和观察链条在形式上产生联想,但其意义并不在于对古代文本的逐一摹写,而在于通过“英雄旅程”的模式,将空间的推进与人物的成长相结合。⁴⁴⁾主人公的行进不仅意味着地理空间的穿越,更成为自我塑造与命运锤炼的过程。正是在这种“空间与人物”双重叙事机制中,古代母题得以转化并获得新的阐释:中心与边缘的张力被叠加到角色在权力与秩序间的进退;圣域的不可至性成为英雄试炼的终极目标;远方的象征意义则在不断抵达与离开的循环中被重新演绎。由此可见,这些空间母题并非静止,而是在现代语境中被重新编码,进而生成了独属于当代文化的美学张力与叙事逻辑。

〈参考文献〉

- 陈广忠,《淮南子》,北京:中华书局,2012.
- 陈林侠,〈中国神话与当下中国电影美学重建〉,《山东社会科学》第3期,2025.
- 陈连山,《〈山海经〉学术史考论》,北京:北京大学出版社,2012.
- 程俊英·蒋见元,《诗经注析》,北京:中华书局,2019.
- 方勇,《庄子鉴赏辞典》,上海:上海辞书出版社,2010.
- 顾颉刚,《顾颉刚古史论文集》卷六,北京:中华书局,2010.
- 顾颉刚,《顾颉刚书信集》卷二,北京:中华书局,2011.
- 郭庆藩撰,王孝鱼点校,《庄子集释》,北京:中华书局,1961.
- 郭璞注,《宋本山海经》,北京:国家图书馆出版社,2017.

44) 文中关于“英雄旅程”的提法,系借用约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell)提出的“单一神话”理论中有关“出发-回返”这一基本叙事母型。关于坎贝尔“英雄旅程”理论在中国神话及《山海经》影视改编中的系统讨论,可详见夏玥,〈新神話主義視角下中國神話的重構——以《山海經》動畫改編為中心〉,《중국문화연구》제70집, 2025, 207-232页。

- 黄高飞,〈汉语语义句法“前管后”的生成机制——以《山海经》中描写句为例〉,《安庆师范学院学报(社会科学版)》第1期,2009.
- 江绍原,《中国古代旅行之研究》,上海:上海文艺出版社,1989.
- 孔颖达,《尚书正义》,上海:上海古籍出版社,2008.
- 李国豪、张孟闻、曹天钦,《中国科技史探索》,上海:上海古籍出版社,1982.
- 李学勤、赵平安,《字源》,天津:天津古籍出版社,沈阳:辽宁人民出版社,2012.
- 刘笑敢,〈从超越逍遥到足性逍遥之转化——兼论郭象《庄子注》之诠释方法〉,《中国哲学史》第3期,2006.
- 刘宗迪,〈昆仑原型考——《山海经》研究之五〉,《民族艺术》第3期,2003.
- 刘宗迪,〈钟敬文先生的山海经研究〉,《民族艺术》第1期,2007.
- 柳士镇,〈文言文中的主语省略〉,《七彩语文》第44期,2024.
- 商承祚,《说文中之古文考》,上海:上海古籍出版社,1983.
- 田柳,〈物性之知、我性之知与逍遥之知——《庄子·逍遥游》小大之辨疏解〉,《商丘师范学院学报》第7期,2025.
- 童强,〈空间叙事:从《山海经》到《禹贡》〉,《文学评论丛刊》第1期,2011.
- 王建军,〈从存在句再论《山海经》的成书〉,《南京师大学报(社会科学版)》第2期,2000.
- 王绍之,《唐前《山海经》文学接受研究》,济南:山东师范大学,2024,博士学位论文.
- 王先谦,《荀子集解》,北京:中华书局,2013.
- 许慎,《说文解字》,北京:中华书局,1962.
- 永瑆等,《四库全书总目》卷一百四十二 子部 小说类 三,北京:中华书局,1965.
- 袁珂,《中国神话史》,上海:上海文艺出版社,1988.
- 袁珂,《山海经校注》,北京:北京联合出版公司,2024.

- 杨义, 〈《山海经》的神话思维〉, 《中山大学学报(社会科学版)》 第3期, 2003.
- 朱熹, 《诗集传》, 北京: 中华书局, 2011.
- 郑玄注, 贾公彦疏, 《十三经注疏》, 北京: 北京大学出版社, 1999.
- 우귀호, 〈昆仑、女娲—山西吕梁山南端地区之考察〉, 《중국인문과학》 제 41집, 2009.
- 이석구, 〈《山海經》神話文本性與篇章結構象徵考察〉, 《중국어문학논집》 제108집, 2018.
- 정재서, 〈《산해경》신화와 신선설화〉, 《중국어문학》 제12집, 1986.
- 정재서, 〈산해경에서의 삶과 죽음-변형의 동력과 도교의 발생〉, 《중국어 문학지》 제10집, 2001.
- 종중현, 〈論《山海經》記載中的黃帝〉, 《외국학연구》 제15집, 2011.
- 夏玥, 〈新神話主義視角下中國神話的重構--以《山海經》動畫改編為中心〉, 《중국문화연구》 제70집, 2025.

<Abstract>

Approaching Shanhaijing through the conceptual lens of “you”(wandering /traversal) allows for a clearer understanding of both its textual substratum and its mode of world-making. Within the intellectual context of the pre-Qin and Han periods, you evolved from a ritualized action into a poetic image, a philosophical category, and a knowledge-producing mode of travel, thereby providing the semantic groundwork for an itinerant mode of writing. The itinerant logic of Shanhaijing is generated through a distinctive set of linguistic mechanisms. At the level of syntax, the pervasive use of “observational grammar” constructs a constantly present yet grammatically effaced observing subject, formatting sensory perception

and functional judgment into a reproducible chain of knowledge production. At the level of textual organization, the spatial syntax—structured through repeated cycles of arrival, observation, and departure—transforms spatial measurement and route extension into narrative momentum.

This itinerant logic reshapes ancient conceptions of spatial order and destabilizes the concentric hierarchy exemplified by the Tribute of Yu (Yugong). Through the progressive unfolding of travel, certain peripheral landscapes are assigned central significance, embodying a dynamic principle in which “the center is always on the move.” The meaning of Shanhaijing thus does not arise from a pre-given, static order but is continually generated through the unfolding of movement itself. In this sense, its itinerant substratum reveals an early mode of spatial imagination in which travel functions as a primary means of producing knowledge, while also offering the deep structural foundations that later enabled the text’s transformation into exploration- and quest-based narrative forms.

Key Words : 山海经(ShanHaiJing), 游历底色(Itinerant Motif), 观察性语法(Observational Syntax), 空间句法(Spatial Syntax), 游历精神(Itinerant Spirit)