



禹神话的地域接受与大一统地理观念的形成*

向柏松 陈雪琴

摘要:中原禹神话以治水为主要内容,初步塑造出治水英雄禹的形象,提炼出中华民族天下为公的民族精神。随着中原华夏文化的外移,禹神话逐渐为中原以外地域所接受,表现出不同地域民众对中华文化的认同。不同地域的民众在接受禹神话的过程中,也对禹神话进行了再创造,从而使禹神话的情节不断发展、人物形象不断丰富,最终形成禹神话体系。体系化的禹神话是广大地域民众与中原华夏族共同创造的结果,对中华民族共同体的形成起到了奠基作用。随着禹神话地域接受范围的不断扩大,人们将“天下”地域加以整合,在更广阔的山河大地展现禹的治水及治国伟业。《禹贡》以禹治水为线索,整合“天下”地域,化为九州,绘制出了中国大一统国家的地理蓝图,对后世产生了深远影响。后世的大一统政治地理都不同程度地以它为依据,继承其中大一统的地理观念。

关键词:禹神话;地域接受;文化认同;中华民族共同体

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2025)04-0101-09

禹是真实的历史人物还是神话人物?历来备受争议,见诸典籍的记载多半带有浓厚的神话色彩,但又与远古的历史有所牵连。因此,可以说禹是反映了特定历史痕迹的神话人物,关于禹的故事多半属于神话。禹神话诞生于中原地区,最初的主要内容是禹治理洪水、为民除害,属于早期华夏文化的组成部分。随着中原华夏文化的传播,禹神话逐渐为中原以外的地域所接受。这种接受过程既是中原以外地域接受华夏文化的过程,也是禹神话不断发展、丰富的过程。同时,禹神话的地域发展进一步推动了中原以外地域民众对华夏文化的认同。随着华夏边缘的外移,禹神话被纳入更广阔的地理空间进行整合,形成了禹划九州的国家疆域神话,由此构建出中国最早的国家地理空间观,为大一统观奠定了更为坚实的基础。这不仅扩大

了禹神话的影响,形成了禹神话的体系,而且促进了中华民族共同体意识的形成与发展,对铸牢中华民族共同体意识具有重要意义。

一、禹神话的原生形态

原生态的禹神话诞生于黄河中下游的中原地域,散见于早期典籍的记载,也见于器物铭文。如《诗经》中的记载:“洪水芒芒,禹敷下土方。”^{[1]492}“丰水东注,维禹之绩。”^{[1]376}“奕奕梁山,维禹甸之。”^{[1]492}“信彼南山,维禹甸之。”^{[1]308}又如《尚书·益稷》云:“娶于涂山,辛壬癸甲,启呱呱而泣,予弗子,惟荒度土功。”^{[2]63}《山海经·海内经》云:“洪水滔天,鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”^[3]

收稿日期:2025-01-05

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“中华文化认同与中华民族共同体建设研究”(2022&ZD208)。

作者简介:向柏松,男,文学博士,武汉科技大学人文社会科学高等研究院特聘教授、博士生导师(湖北武汉 430081),主要从事民间文学、神话学研究。陈雪琴,女,武汉科技大学社会学院硕士研究生(湖北武汉 430081)。

从以上禹神话所涉及的地名来看,其诞生地均在中原,主要有六种情况。其一,禹治水所在的“梁山”即陕西省东部黄河西岸,朱熹集传《诗经》云:“梁山,韩之镇也。今在同州韩城县。”^{[4]409}其二,禹治水使“丰水东注”,朱熹集传《诗经》云:“丰水东北流,经丰邑之东入渭,而注于河。”^{[4]358}丰水与渭水均在黄河中游。其三,禹治水之“南山”,朱熹集传《诗经》云:“南山,终南山也。”^{[4]297}南山地处陕西秦岭山脉中段古城长安之南。其四,禹娶于涂山,涂山位置历来多有争议,原生态禹娶涂山神话中的涂山应在河南嵩县,原指三涂山,在今河南省洛阳市嵩县西北。北魏酈道元《水经注·伊水》云:“伊水历崖口,山峡也。翼崖深高,壁立若阙。崖上有坞,伊水径其下,历峡北流,即古三涂山也。”^{[5]1249}唐代《元和郡县图志》亦云“三涂山,在县(陆浑县)西南五十里”^[6],也说明三涂山在河南境内。其五,禹治水定九州中的九州,不同于《禹贡》中的天下九州,而是指中原范围内的具体区域。《国语·郑语》中郑桓公与伯阳有一段对话涉及九州:“公曰:‘谢西之九州,何如?’对曰:‘其民沓贪而忍,不可因也。’”^{[7]346}谢,指周宣王舅舅申伯的封国,在今河南省南阳市东南。九州在谢之西,即今南阳市西南部地区。从伯阳回答郑桓公的问话可知,九州当时还是南阳西南部处于蛮荒状态的地域,不是指天下。顾颉刚考证早期典籍中出现的九州,大致涵盖今陕西东部、河南西部。其六,禹神话所影射的治水地域,有不少学者认为相对集中于中原地区,因为这些地域开发较早,出现的洪水对人类影响较大,容易留下深刻的记忆。徐旭生指出:“洪水的发生区域主要在兖州,次要在豫州、徐州境内。余州无洪水。”^[8]沈长云认为古代洪水只发生在河济之间^[9]。侯仰军也认为“在当时的生产力水平下,大禹是不可能治理黄河、长江的,所谓大禹治水不过是把济、濮流域的洪涝排泄出去而已,大禹治水的活动范围不出今天的豫东、鲁西南地区”^[10]。这些论述中所论证的早期对人类影响较大的洪水发生地域,为禹治水神话产生于中原提供了一定的依据。神话虽然出于想象,但是其想象总有一定背景根据。正是因为影响人类的洪水早期集中于中原的一些地域,所以才在这些地域最

早产生了禹治水神话。

由上可知,早期禹神话是产生于中原地区西周中期以前的以治水为主要内容的神话,其形式虽然短小、单纯、不成体系,但已初步塑造出了治水英雄禹的形象,提炼出了中华民族天下为公的民族精神,具有强大的生命力,对中华民族共同体的形成产生了深远的影响。

二、禹神话地域接受的表现及原因

随着中原华夏文化的外移,禹神话也逐渐为中原以外地域所接受。禹神话与华夏文化包含的政治制度、民族精神密切相关,因此成为早期华夏文化的重要组成部分。接受禹神话,即表明地域民众对华夏核心文化的认同。禹神话的地域接受范围非常广泛,禹迹不仅有黄河中下游的禹都阳城、禹东教乎九夷,而且在长江上游出现了禹生石纽、中游出现了禹开三峡、下游出现了禹会诸侯于会稽等。禹神话地域接受的主要表现形式有三种,均表现出地域民众对中华文化的认同。

禹神话地域接受的表现之一为禹神话的地名为地域所接受。禹神话的地名移植到接受地域,成为当地的地名,出现了多地域具有同一禹神话地名的情况。例如,禹娶涂山氏神话中的涂山,在全国有多处,这是禹神话在传播中为多地域接受的结果,表现了多地对禹神话的认同。神话的地名随着神话的传播而移植到传播地,已是大家认可的中国神话传播的常见现象。因接受禹娶涂山神话而移植涂山地名的地域主要有三个。

一是吴越会稽地域的涂山。始见于东汉赵晔《吴越春秋》:“禹三十未娶,行到涂山,恐时之暮,失其度制,乃辞云:‘吾娶也,必有应矣。’乃有白狐九尾,造于禹。禹曰:‘白者,吾之服也,其九尾者,王之证也。涂山之歌曰:‘绥绥白狐,九尾庞庞。我家嘉夷,来宾为王。成家成室,我造彼昌。’天人之际,于兹则行。明矣哉!禹因娶涂山,谓之女娇,取辛壬癸甲。’”^{[11]97-98}这里虽未明言涂山为吴越会稽,但所记为越王之先祖,其涂山当为吴越会稽。同时代的袁康《越绝书》中则明言涂山即吴越会稽:“涂山者,禹所娶妻

之山也,去县五十里。”^[12]《吴越春秋》徐天祐注中则具体言明涂山在会稽阴山:“《会稽志》:‘涂山在山阴县西四十五里。’”^[11]¹⁷³可见,涂山被移植到会稽,与越王认同皈依华夏文化、以禹之后裔自居有关。对此,《史记》中也有明确记载,不赘述。

二是巴蜀江州地域的涂山。东晋常璩所撰《华阳国志·巴志》载:“及禹治水,命州巴、蜀,以属梁州。禹娶于涂山,辛壬癸甲而去,生子启,呱呱啼,不及视,三过其门而不入室,务在救时——今江州涂山是也,帝禹之庙铭存焉。”^[13]⁴其中所记华阳之国也是以禹为先祖,当地接受了禹娶涂山的神话,把涂山的地名移到了巴蜀的江州。其实早在常璩之前,已有巴蜀涂山之说。《后汉书·郡国志五·巴郡·江州》引巴蜀地域接受华夏禹神话,与秦国移民巴蜀有关。《华阳国志》描述秦对巴蜀的“移民”:“戎伯尚强,乃移秦民万家实之。”^[13]⁹⁹移民带来了禹神话,并随着大一统天下的建立,逐渐为巴蜀地域所接受。

三是淮南地域的涂山,在今安徽省淮南市东北。《左传·哀公七年》载:“禹合诸侯于涂山,执玉帛者万国。”杜预注:“涂山在寿春东北。”^[14]宋代乐史《太平寰宇记》一二八卷“濠州”条下载:“濠州,钟离郡。……《史记》云:‘昔禹会诸侯于涂山,执玉帛者万国。’即郡西涂山是也。按帝王纪云:‘扬州之城当涂县有禹涂山’即此地。”^[15]清代顾祖禹《读史方輿记要》二十一《凤阳府》亦载:“《禹贡》扬州之域。古为涂山氏国。……汉初为淮南国。”^[16]濠州、扬州均属淮南地域。北魏酈道元《水经注·江水》载:“江之北岸有涂山,南有夏禹庙、涂君祠,庙铭存焉。……余按群书,咸言禹娶在寿春当涂。”^[5]²⁶⁹⁷酈道元否定了江州说,而取群书之说,认定涂山在九江。九江也属于淮南地域。这说明淮南地域比较密集地接受了禹神话,形成了涂山地名群。

由上述可知,涂山地名多集中于巴蜀、淮南、吴越三个中心,说明禹娶涂山神话由黄河流域进入长江流域后,逐渐贯穿长江上中下游,并形成了长江流域民众的中华文化认同。

禹神话地域接受的表现之二为禹神话与地域神灵相融合,形成了融合共生的新神话。宜昌西陵峡三斗坪地域原有黄陵庙,祭祀黄牛

神。禹神话为该地域接受后,便与黄牛神相融合,产生了黄牛助禹劈峡开江的新神话。宜昌三斗坪长江西陵峡南岸黄牛岩山麓有黄陵庙,主祀大禹。该庙原称黄牛庙、黄牛祠,又称黄牛灵应庙,从庙的名称来看,当初祭祀对象应为黄牛,这与当地地理环境和民间信仰中的牛神神格有关。黄牛祠地处西陵峡南岸的黄牛峡,江中乱石耸立、犬牙交错,河道九曲回肠,水急礁险,号称黄牛滩,行船至此非常危险。为了战胜险滩、保护行船安全,人们不得不求助于专司镇水的水神。由于江南岸崖壁有岩石形似黄牛,人们便奉黄牛为镇水水神,这源于原始信仰中的黄牛水神崇拜。黄陵庙的原型神灵为黄牛水神,黄牛神之所以与禹神发生联系,是因为二者都具有水神的神格。黄牛神因镇水而成为水神,禹则因为治水而成为水神,人们建立禹庙,奉禹为掌管水域的水神,凡祈雨、治水、镇水等活动都要祭祀禹。禹神话即为黄陵庙地域所接受,并形成了禹神与黄牛神共荣互补的现象,产生了黄牛神助禹开通西陵峡的新神话,这是华夏文化与地域文化深度融合的表现。

禹神话地域接受的表现之三为由禹神话衍生出地域的禹神话景观。由史料所载大禹治水立国神话所衍生出的物质文化遗产和非物质文化遗产也称为“禹迹”,如文化遗址、纪念建筑、传统祭祀礼仪等,其中的物质文化遗产部分即属于禹神话景观。《中国禹迹图》共收录全国323个禹迹点,涉及26个省(自治区、直辖市),分属长江、黄河、淮河等11个流域。其中共收录物质文化遗产308处,均属禹神话景观,包括全国重点文物保护单位31处,省级文物保护单位27处,市县级文物保护单位11处。由《中国禹迹图》可见,西部的汶川、东部的绍兴接受禹神话后,形成了两大禹神话景观群。

2020年,以大禹的诞生为核心文化内容的《汶川禹迹图》编成。这本禹迹图展现了四川接受禹神话而产生的众多景观。汶川、理县、茂县、松潘、小金等地,均有禹神话景观,其中宫庙祠遗址类18处、碑(石)刻类15处、其他类2处。著名的禹神话景观有“石纽山”“禹穴”“涂禹山”“天赦山”“飞沙关”“剗儿坪”“洗儿池”“景云碑”“吞碑树”等,其中汶川最多。2018年,《绍

兴禹迹图》发布,共收录绍兴等地禹神话景观127处。其中陵、庙、祠类景观21处,山、湖自然实体类景观25处,碑刻、摩崖、雕塑类景观59处。2019年,在《绍兴禹迹图》的基础上,《浙江禹迹图》编成出版,收录浙江禹迹209处。其中“防风氏遗址”4处,“越地舜迹”37处,“浙江大禹前后时代新石器文化遗址”30处。《绍兴禹迹图》《汶川禹迹图》先后编制完成,标志着大禹出生和归葬之地的全部禹迹串连为一个整体,绍兴在东,汶川在西,两地禹神话景观横跨中国东西部,说明禹神话为中原以外广大地域所接受,禹神话景观已成为广大地域中华文化认同的符号。

禹神话在中国大地上广为接受的原因是多元且相互交织的,主要有以下三个方面。

一是中原农耕文明与治水经验的影响。中原地区作为早期农业文明核心区,至公元前3000年左右已形成以粟作农业为主体的精耕体系。以《夏小正》为代表的文献记载表明,先民通过构建沟洫系统实现了对水资源的精细化调控,二里头遗址出土的公共水网与蓄水设施更印证了早期水利技术的成熟。大禹治水神话实为中原地区治水经验的符号化呈现,其中的疏导理念与考古发现的二里头文化水利设施具有内在一致性。值得注意的是,龙山文化晚期至商周时期,随着农耕技术沿黄河、长江流域向外扩散(如石犁、骨铲等工具的传播),附着于生产经验之上的禹神话亦随之被不同地域族群接纳。这种技术传播与神话叙事的共生关系,使禹的形象超越了单一部族英雄的范畴,成为中国大地先民共同生存智慧的象征。

二是轴心时代政治整合与意识形态建构的需要。西周分封制虽以“普天之下,莫非王土”构建了政治地理的一统框架,创立了大一统的思想观念,但至春秋战国时期,列国纷争加剧了文化认同危机。诸子百家展开了对大一统思想的阐释,掀起了大一统思想讨论的热潮。诸子百家虽然学说各异,却共同将“大一统”作为理论建构的终极目标。儒家的创始人孔子明确地表达了大一统思想:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”^[17]天下秩序合理,则一切重大事务皆由天子掌控,意

为天下一统。儒家传人孟子提出了天下若要安定,必须实现天下一统。另一位儒家代表人物荀子提出天下一家、利益共享的观点:“四海之内若一家。”^{[18]172}“一天下,财万物,长养人民,兼利天下,通达之属莫不从服。”^{[18]51}道家的“道”与“一”合一的世界观则为大一统观提供了哲学支撑。墨家从思想认识角度提出了“尚同”的主张,要求“壹同天下之义”^[19],就是要通过统一天下人的思想达到大一统的目的。法家主张君主一统天下:“事在四方,要在中央;圣人执要,四方来效。”^{[20]52}在此背景下,反映政令一统的禹神话被重新诠释为政治整合的合法性符号。这是禹神话为广泛地域接受的政治基础。

三是道德人格的层累建构与价值共鸣。禹神话反映的禹治水的丰功伟绩及以天下为公的品德,历来受到普遍推崇。禹的形象在先秦典籍中经历了从治水英雄到德政典范的演变过程。儒家着重凸显其“卑宫室而尽力乎沟洫”的民生关怀,墨家强调其“形劳天下”的奉献精神,法家则将其塑造为“诛防风”的法治先驱。这种多元诠释赋予禹多重道德内涵,使禹成为“德”“法”“俭”等核心价值的具象载体。在这种背景下,禹逐渐成为一种象征高尚品德的文化符号,成为历代君王和民众效法的楷模。特别值得一提的是,根据战国竹简《容成氏》等出土文献,禹的“禅让”叙事在诸侯争霸的乱世中被反复言说,暗含对天下为公理想的政治期待。这种道德符号的开放性,既满足了上层统治阶级对“圣王”的政治想象,也契合民间社会对救灾英雄的朴素崇拜,最终在汉代谶纬思潮中将禹升华为“三代圣王”谱系的核心人物。这是禹神话为广泛地域接受的伦理道德原因。

总之,在多种因素的作用下,中原禹神话实现了跨地域接受,在不同的接受地域实现了文化认同。随着禹神话接受地域的不断扩大,禹也从史前神话的部族领袖逐步蜕变为中华文明的精神原型,其影响贯穿几千年的农业社会,至今不衰。

三、禹神话在地域接受中的新发展

禹神话的地域接受不仅是禹神话的传播,而

且是禹神话的再创造。不同地域的民众在接受禹神话的过程中,也参与了禹神话的创造,从而使禹神话的情节不断发展、人物形象不断丰富,最终形成禹神话体系,成体系的禹神话是广大地域民众与中原华夏族共同完成的。在很大程度上可以说,禹神话的地域发展过程,也是中华民族共同体形成的缩影。在禹神话发展过程中,会稽、西羌、洞庭这三个重要地域具有重要意义。

浙江绍兴会稽地区民众在接受禹神话的过程中,发展出“禹斩防风氏”“禹葬于会稽”等重要情节。大约在战国时代,越地的会稽地区开始接受大禹神话,并逐渐形成了大禹在会稽的新神话。在会稽新神话的叙事中,禹治水到会稽,召群神集会,结果防风氏后至,禹即杀之。《国语·鲁语下》记载:“昔禹致群神于会稽之山,防风氏后至,禹杀而戮之……”^[7]¹⁴¹《韩非子·饰邪》中也有类似的记载:“禹朝诸侯之君会稽之上,防风之君后至而禹斩之。”^[20]¹⁴⁸⁻¹⁴⁹可见,当时的禹已不仅仅是治水之神,也是统领治水大军的首领。会稽新神话中还增加了禹死后葬于会稽的情节。《墨子·节葬下》记载:“禹东教乎九夷,道死,葬会稽之山。衣衾三领,桐棺三寸,葛以缄之,绞之不合,通之不坎,土地之深,下毋及泉,上毋通臭。”^[21]⁹⁹

大禹杀防风氏和死后葬于会稽的故事,构成了大禹东巡会稽的新神话。大禹东巡会稽是会稽地区接受中原大禹神话的产物,并不符合史实,所以历来备受争议。汉代王充《论衡·书虚篇》载:

儒书言:“舜葬于苍梧、禹葬于会稽者,巡狩年老,道死边土。圣人以天下为家,不别远近,不殊内外,故遂止葬。”夫言舜、禹,实也;言其巡狩,虚也。舜之于尧,俱帝者也,共五千里之境,同四海之内;二帝之道,相因不殊。《尧典》之篇,舜巡狩东至岱宗,南至霍山,西至太华,北至恒山。以为四岳者,四方之中,诸侯之来,并会岳下,幽深远近,无不见者,圣人举事,求其宜适也。禹王如舜,事无所改,巡狩所至,以复如舜。舜至苍梧,禹到会稽,非其实也。实舜、禹之时,鸿水未治,尧传于舜,舜受为帝,与禹分部,行治鸿水。尧崩之后,舜老,亦以传

于禹。舜南治水,死于苍梧;禹东治水,死于会稽。贤圣家天下,故因葬焉。吴君高说:会稽本山名,夏禹巡守,会计于此山,因以名郡,故曰会稽。夫言因山名郡,可也,言禹巡狩会计于此山,虚也。巡狩本不至会稽,安得会计于此山?宜听君高之说,诚会稽为会计,禹到南方,何所会计?^[22]

王充在这里用中原大禹神话的材料说明了大禹的活动范围不可能到达会稽,从而否定了大禹的东巡。清代梁玉绳《史记志疑》中也对大禹东巡故事深表怀疑,认为禹巡狩会稽之事,起于春秋后诸子杂说,不足为据。直到20世纪,仍有学者认为禹是北方领袖,不可能进入南方越地,当然也不可能进入绍兴会稽。吴聚贤明言:“夏是北方民族,越是南方民族,两不相干。”^[23]

笔者以为,这种否定禹东巡的观点,是将原本属于中原神话的材料当成了信史。根据中原禹神话的材料,禹的行动轨迹应不超出中原地带。这也从一个方面说明,禹治水神话原本属于中原神话,后来会稽等地出现的禹治水神话,既是地域接受的结果,也是文化认同的结果。林惠祥指出:“《史记》言越王勾践为夏禹之后,此不过越人托古之辞。”^[24]所谓“托古之辞”,即可以理解为对上古禹神话的接受。以会稽为中心地域对于禹神话的接受,发展了禹神话的重要情节,以至于数千年来,人们一直将会稽认作禹的葬地,建有禹陵、禹庙,拜祭会稽禹陵的香火一直不断。也正是由于禹神话在会稽地域的接受与发展,越地也与中原文化有了更紧密的联系。

中原禹神话在西羌地区的接受也是禹神话发展的一个重要契机。禹文化研究中有一种重要观点,即“禹兴西羌”说。这一说法可追溯至司马迁《史记·六国年表》的记载:“禹兴于西羌,汤起于亳,周之王也以丰镐伐殷,秦之帝用雍州兴,汉之兴自蜀汉。”^[25]¹⁷⁷其后,东晋《华阳国志》直接承接“禹兴西羌”说,并加以具体化。笔者以为,这同样是将禹神话当作信史来看待,显然失之偏颇。对于“禹兴西羌”说错讹的形成,学界已有很好的解释。王明珂指出:“在战国至汉代,在部分华夏知识分子间,便有‘禹西夷之人’或‘禹生于西羌’的说法。战国思想家们以这社会历史记忆作为一种极端的例子,以说明圣人

之所以为圣,在于其事功,而不在于其出生何处或生于何种社会背景。至于‘禹生于西羌’是否为历史事实,对他们而言,并不重要。但对于汉晋时期居于蜀的华夏知识分子,这便非常重要了。由于乡土认同,他们开始认真地将大禹出生于蜀之‘西羌’,建构为一‘历史事实’。”^[26]可见,“禹兴西羌”说是当时的人们出于对华夏文化认同的一种历史建构。

从上古神话接受论视域来看,禹兴起于西羌则是西羌地域接受中原禹神话而创造出的新情节。有学者指出:“晋代以来,大禹出生在汶山郡广柔(或石纽)此一历史记忆不断地被处于西方华夏边缘的新华夏——蜀人所强调;他们共同祭祀当地的禹庙、大禹遗迹,并将这些写入地方志之中……在如此的历史记忆背景下,在上世纪初,整个汉代‘汶山郡’可能包括的地方,如当今北川、汶川、茂县、理县等地,都有‘刳儿坪’、‘石纽’或大禹出生地之类的古迹。”^[27]正是出于将自己的文化身份融入华夏的需求,汉晋时期西羌的知识分子及民众,以西羌为载体接受禹神话,并对其进行了重构与创新,不仅重构了禹神话的语言叙事,而且创造了大量的以禹出生遗迹为中心的禹神话景观叙事,以彰显自己的华夏身份与文化认同。

禹征三苗是禹神话向南传播而形成的神话。关于三苗的地望聚讼纷纭,但比较明确的说法是指湖南洞庭湖一带。《史记·孙子吴起列传》云:“武侯浮西河而下,中流,顾而谓吴起曰:‘美哉乎山河之固,此魏国之宝也!’起对曰:‘在德不在险。昔三苗氏左洞庭、右彭蠡,德义不修,禹灭之。’”^[25]^[2166]司马迁在这里引用吴起的说法,显然说明至迟在战国时期已有三苗活动于洞庭、彭蠡地域的认识。由此,我们亦可得出这样的结论,禹征三苗神话至迟是战国时期洞庭、彭蠡地域形成的神话。《墨子·非攻》载:“禹亲把天之瑞令,以征有苗,四电诱祗,有神人面鸟身,若瑾以待,扼矢有苗之祥,苗师大乱,后乃遂几。禹既已克有三苗,焉磨为山川,别物上下,卿制大极,而神民不违,天下乃静,则此禹之所以征有苗也。”^[21]^[83]禹借助神人之力,战胜三苗,这是古人描写战争的通常方式。这里明确说禹征三苗是为了天下太平,由此可见,通过战争,

洞庭、彭蠡的三苗接受了禹神话及其所代表的德治。实际上,禹在征伐三苗的同时,也采用了德治教化的方式。《吕氏春秋·上德》载:“三苗不服,禹请攻之,舜曰:‘以德可也。’行德三年,而三苗服。”^[28]《韩非子·五蠹》也载:“当舜之时,有苗不服,禹将伐之。舜曰:‘不可!上德不厚而行武,非道也。’乃修教三年,执干戚舞,有苗乃服。”^[20]^[539]这两则记载看似与禹征三苗说法相矛盾,实则不然,二者均反映了教化方式在洞庭、彭蠡三苗最终接受禹神话及其所代表的德治的过程中发挥了重要作用。禹征三苗的神话反映了洞庭、彭蠡地域三苗接受禹神话及其德治的历史过程。在洞庭、彭蠡地域的禹征三苗神话中,禹已经由统领治水大军的酋长发展为统领征战大军的首领。

由上述可知,兴起于西周的中原禹神话在春秋战国时期通过文化交融与族群迁徙等方式,分别向东、西、南三个方向传播,形成了具有地域文化特色的新神话。中原禹神话向东传播至吴越地区时,结合当地治水记忆与部落征伐历史,发展出“禹斩防风氏”的惩戒型神话,凸显了禹作为部落联盟首领的权威形象。中原禹神话向西传播过程中,与羌戎文化相结合,衍生出“禹生于西羌”的族源叙事,将禹塑造为华夏与西羌共同尊奉的祖先。中原禹神话向南传播至荆楚之地后,则与南方部族历史记忆相融合,形成“禹征三苗”的战争叙事,强化了禹作为军事统帅的神格特征。

这些地域化的新神话不仅极大地扩展了禹神话的叙事维度,更通过文化反哺推动了中原禹神话的体系化建构。在会稽地区的禹神话治水叙事中,禹被提升为统领九州治水工程的最高首领,这种神职扩展催生了“禹合诸侯于涂山”的政治神话。而在南方征三苗的战争叙事中,衍生出“禹铸九鼎”的情节,这一象征神圣权力的表达,最终与中原地区的“禹都阳城”“禹建夏国”的政治神话形成互文。这种跨地域的神话互动呈现出双向建构的特征:一方面,不同地域民众在接受中原禹神话的过程中,通过文化转译重塑了禹的形象;另一方面,经过不同地域改造后形成的新神话元素又通过朝贡、征伐等方式回传到中原地区,在持续的文化碰撞中实

现神话母题的交融与增殖。最终,多元地域文化基因与中原禹神话核心叙事经过数百年的整合,形成了涵盖创世、治水、征伐、建国等多重维度的复合型神话体系。这种体系化的大禹神话不仅为周秦之际的华夏认同提供了神圣谱系支撑,更通过“九州同源”“天下一统”等神话主题,为秦汉时期政治大一统格局的形成奠定了深层的文化心理基础。大禹神话的这种在地化传播与再中心化过程,实质上成为早期中华文明多元一体格局形成的重要文化实践。

四、禹划九州与大一统地理观念的形成

一般认为,《尚书》中的《禹贡》成书于战国晚期,其中所载禹划九州的神话是战国晚期的产物。《禹贡》载:“茫茫禹迹,划为九州。”其中叙述禹导山治水,行迹遍布茫茫天下,并将其划分为九州疆域,同时叙述了九州地域物产、交通(主要是水路)、风俗、贡赋级别等状况,表现出九州虽各有特色但又自成一体的格局。禹划九州涉及“天下”地域,显然这不可能是真实的历史,而是人们整合天下地域对禹神话进行的改造。《左传》中也有“芒芒禹迹,画为九州”的记载,将禹塑造为最早实现“天下”秩序化的圣王。这种叙事策略使禹神话成为跨越列国疆界的意识形态黏合剂,为秦汉帝国的政治统合提供了历史先例与文化基因。

20世纪以来,《禹贡》研究者对禹划九州这一说法的真实性多持否定态度。陈明远《从甲金文再思考〈诗经〉中禹的形象》认为,《尚书·禹贡》所载大禹治水“足迹遍布九州”的说法显然出于“世代传说层层累积”的夸张,离历史现实可能性太远^[29]。徐旭生用大量的史料考证禹治水区域,得出的结论是:“洪水的发生区域主要在兖州,次要在豫州、徐州境内。余州无洪水。禹平水土遍及九州的说法是后人在把实在的历史逐渐扩大而成的。”^[8]葛剑雄认为:“九州制只是当时学者对未来统一国家的一种规划,反映了他们的一种政治理想。……从这一角度来讲,九州从来没有成为中国的现实。”^[30]学者们对禹划九州说法的否定,具有一定的合理性,因

为禹治水不可能达到九州,当时九州也并没有成为实际的中国。

但是,我们如果将禹划九州这一说法作为神话来看待,则会得出更有意义的结论。神话属于幻想的范畴,不存在所谓真实与否的问题。禹划九州神话产生于战国晚期,是当时大一统观风行的产物。经过多代君主为建立大一统王朝的不懈努力,到战国时期,天下一统已成大势。虽然天下纷争、战事不断,但战争的目的已不再是各国争雄独立,而是统一天下,大一统观念已成为有识之士的共识。《禹贡》正是在这种大一统思想的深刻影响下产生的,它以禹治水为线索,通过“禹迹”整合天下地域,划为九州,将地理区划转化为文化共同体认同,从而绘就了一幅国家疆域的蓝图。

禹划九州,将“天下”整合成一体的九州疆域,即冀州、兖州、青州、徐州、扬州、荊州、豫州、梁州、雍州。九州的地界虽不能囊括整个中国,但确实有一定的现实基础,在很大程度上能够与实际存在的地名相对应。“以今日之地理约略言之,则冀州在今山西省及河北、河南省之一部,兖州在今河北与山东省之一部,青州在今山东省境内,徐州在今山东及江苏省之一部,淮水以南今江苏、安徽等处则为扬州,荊州在今两湖境内,豫州略包括今河南省,梁州包括今四川、西康及陕西省之一部,雍州则起自今陕西省东界,并包括甘肃等地。”^[31]研究《禹贡》的大多数学者都持这种见解。这也说明《禹贡》是基于真实的地名划分出的王朝疆域蓝图,是建立在真实基础上的大一统天下空间的想象。

禹划九州是通过治水来进行的,所以禹治水的行迹就将九州连成一个整体。禹划九州,必须要导山。山重水复,必须劈山开水。《禹贡》载:

导岍及岐,至于荆山,逾于河。壶口、雷首至于太岳。砥柱、析城至于王屋。太行、恒山至于碣石,入于海。西倾、朱圉、鸟鼠至于太华。熊耳、外方、桐柏至于陪尾。导嶓冢至于荆山。内方至于大别。岷山之阳至衡山,过九江至于敷浅原。^{[2]83}

此即《史记》总结的导九山,只有九山开,九川才能疏通。

禹划九州,中心任务是导水,即疏通天下河

流。《禹贡》载：

导弱水，至于合黎，余波入于流沙。导黑水，至于三危，入于南海。导河、积石，至于龙门；南至于华阴；东至于砥柱；又东至于盟津；东过雒汭，至于大伾；北过降水，至于大陆；又北，播为九河，同为逆河，入于海。嶓冢导漾，东流为汉；又东，为沧浪之水；过三澨，至于大别，南入于江。东，汇泽为彭蠡；东，为北江，入于海。岷山导江，东别为沱；又东至于醴，过九江，至于东陵；东迤北，会于汇；东为中江，入于海。导沅水，东流为济，入于河，溢为滎；东出于陶丘北，又东至于荷；又东北，会于汶；又北东，入于海。导淮自桐柏，东会于泗、沂，东入于海。导渭自鸟鼠同穴，东会于沔，又东会于泾；又东过漆沮，入于河。导雒自熊耳，东北，会于涧、瀍；又东，会于伊；又东北，入于河。^{[2]85}

此即《史记》总结的导九川。禹治理、疏通天下河流，不仅仅是为了消除水患，更重要的是为了建立天下水运体系，开通地方向中央王朝（尽管当时尚未建立实际的中央王朝）进贡的道路，从而建立大一统国家治理体系，即所谓五服贡赋制度，实现所谓的“九州攸同”：“四隩既宅，九山刊旅，九川涤源，九泽既陂，四海会同。”^{[2]87}

禹导山导水所经九州，虽然是想象的成分多于实际，但《禹贡》这种基于禹治水神话而来的国家地理想象，绘制出了中国大一统国家的地理蓝图，对后世产生了很大影响，以至于后世的大一统政治地理，都不同程度地以《禹贡》为依据。《汉书·地理志》《水经注》《元和郡县图志》《太平寰宇记》，以及唐宋以来许多地理著作如《大元一统志》《大清一统志》等，均不约而同地引用九州观念，继承其大一统地理观念。

结 语

起源于中原地区的禹神话，因其深刻地反映了农耕文明对水利治理的核心需求与天下为公的政治伦理，伴随着华夏文明的辐射性传播，逐渐突破地域边界而被不同文化群体所接纳。在此过程中，禹神话经历了多层次的文化重构与叙事整合，最终演变为具有统合性意义的民

族精神象征。这一文化现象的嬗变轨迹，为中华民族共同体的形成奠定了坚实的基础，主要体现在三个维度。

一是禹神话的跨地域传播为文化认同奠定了基础。通过周代分封制度下的礼制推广、秦汉郡县制下的文化整合，特别是儒家思想对禹德的政治诠释，大禹治水英雄的形象逐渐转化为超越部族界限的公共文化符号。从黄河流域到长江流域，从齐鲁之地到巴蜀地区，生活在不同地域的族群通过对禹神话的本土化演绎，在差异性叙事中建立起对华夏文明核心价值的共同认同。

二是禹神话在不同地域的多元共创建立了中华民族共同体的雏形结构。不同地域群体在参与禹神话的重构时，既保留了本土特征（如川西羌族的石纽传说、越地的禹穴遗迹），又主动融入中原叙事体系，这种双向互动塑造了“多元一体”的文化格局。特别是大禹治水叙事中强调的协作精神与奉献品格，为后世“中华民族”概念的形成提供了原始的情感基因与道德范式。

三是《禹贡》对禹神话的地域整合创建了一统观的疆域意识。《禹贡》通过禹划九州与建立“五服”治理体系的叙事，将亦实亦虚的地理知识与理想政治秩序相结合，绘制出了早期国家疆域的蓝图。其中蕴含的“普天之下，莫非王土”的疆域观念，使地理空间转化为文化认同的心理坐标，不仅为秦汉大一统王朝提供了法理依据，更是成为中华民族对疆域完整性的集体记忆。

这种层累式的文化建构过程，在实质上完成了从地域性神话到民族性象征的关键转型。禹形象从治水英雄升华为德政典范，最终演变为承载“大一统”意识形态的文化图腾，为中华民族共同体提供了历时性的精神纽带与共时性的认同基础。

参考文献

- [1] 袁愈芾. 诗经全译[M]. 唐莫尧, 注释. 贵阳: 贵州人民出版社, 1991.
- [2] 江灏, 钱宗武. 今古文尚书全译[M]. 周秉钧, 审校. 贵阳: 贵州人民出版社, 1990.
- [3] 袁珂. 山海经校注[M]. 北京: 北京联合出版公司, 2022: 378-379.
- [4] 诗经[M]. 朱熹, 集传. 上海: 上海古籍出版社, 2013.
- [5] 酈道元. 水经注[M]. 陈桥驿, 叶光庭, 叶杨, 译. 陈桥

- 驿,王东,注.北京:中华书局,2020.
- [6]李吉甫.元和郡县图志[M].北京:中华书局,1983:14.
- [7]左丘明.国语[M].韦昭,注.胡文波,校点.上海:上海古籍出版社,2015.
- [8]徐旭生.中国古史的传说时代[M].北京:科学出版社,1960:161.
- [9]沈长云.论禹治洪水真相兼论夏史研究诸问题[J].学术月刊,1994(6):71-77.
- [10]侯仰军.考古发现与大禹治水真相[J].古籍整理研究学刊,2008(2):85-87.
- [11]赵晔.吴越春秋辑校汇考[M].周生春,辑校汇考.北京:中华书局,2019.
- [12]越绝书[M].张仲清,译注.北京:中华书局,2020:173.
- [13]常璩.华阳国志校注[M].刘琳,校注.成都:成都时代出版社,2007.
- [14]左丘明.春秋左传集解[M].杜预,集解.李梦生,整理.南京:凤凰出版社,2020:842.
- [15]乐史.太平寰宇记:六[M].王文楚,等校点.北京:中华书局,2007:2528.
- [16]顾祖禹.读史方舆纪要[M].北京:团结出版社,2022:931.
- [17]论语[M].程昌明,译注.太原:山西古籍出版社,2000:215.
- [18]荀况.荀子[M].杨倞,注.耿芸,标校.上海:上海古籍出版社,2014.
- [19]孙诒让.墨子间诂[M].孙启治,点校.北京:中华书局,2017:75.
- [20]韩非子[M].王先慎,集解.姜俊俊,校点.上海:上海古籍出版社,2015.
- [21]墨子[M].毕沅,校注.吴旭民,校点.上海:上海古籍出版社,2014.
- [22]王充.论衡校注[M].张宗祥,校注.郑绍昌,标点.上海:上海古籍出版社,2013:82.
- [23]吴越史地研究会.吴越文化论丛[M].上海:上海文艺出版社,1990:329.
- [24]林惠祥.中国民族史[M].北京:商务印书馆,1936:112.
- [25]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1997.
- [26]王明珂.羌在汉藏之间:川西羌族的历史人类学研究[M].北京:中华书局,2008:231.
- [27]周书灿.大禹传说的流变与整合:“层累”说的再检讨[J].文史,2011(1):5-26.
- [28]吕氏春秋[M].陆玖,译注.北京:中华书局,2021:697.
- [29]陈明远.从甲金文再思考《诗经》中禹的形象[J].社会科学论坛,2016(4):22-33.
- [30]葛剑雄.中国实行过九州制吗?[N].北京日报,2013-04-08(20).
- [31]顾颉刚,史念海.中国疆域沿革史[M].北京:商务印书馆,2017:17-18.

Regional Reception of the Yu Myth and the Formation of the Unified Geographic Ideology

Xiang Baisong and Chen Xueqin

Abstract: The Yu myth of the Central Plains focuses on his control of flood, initially portraying the hero Yu, and distilling the national spirit of the Chinese people, which is the world belongs to all. As Chinese culture spread beyond the Central Plains, the Yu myth was gradually accepted by regions outside the Central Plains, demonstrating the recognition of Chinese culture by the local populations. The regional acceptance of the Yu myth is not only its spread, but also its re-creation. In accepting the Yu myth, local people participated in the creation of the Yu myth, which led to the continuous development of the plots and the enrichment of the characters, and eventually to the formation of the Yu myth system. The systematized Yu myth was the joint creation of the local populace and the Huaxia group in the Central plains. It played a founding role in the formation of the Chinese national community. As the acceptance of the Yu myth spread further, people consolidated the “world” regions and showed Yu’s great achievements in flood control and governance across an expanded geographical scope. The Yugong, taking Yu’s flood control as a clue, organized the “world” into nine states, and drew a vision for China’s grand unified national geography. This vision had a lasting impact on later generations, influencing the political geography of China and perpetuating the idea of a unified national territory.

Key words: the Yu myth; regional acceptance; cultural recognition; the Chinese national community

[责任编辑/漱玉]