

袁

珂

著

中国神话史

袁珂著

上海文艺出版社



责任编辑：郑硕人  
封面设计：何礼窮

中国神话史

責理著

上海文艺出版社出版、发行

（上海招\*隨**74**母〉

&彳4&经销祝桥新华印刷厂印刷

餌隼 350\* 1161 1/32 印& 18.126 的英 平 6 M *19* 字\* 357.000

**19“**半槌月第**1**患**I”**■年，。月京**L**次部桝

Rlfc.平 1 一6,的。規 «1.«00 «

ISBN 7-5321-013^3/1-ZO1

定价：4.35元（平）

定价：9.20元（精）

ISBN 7-5321-0167-3/1-124

数十年来整理和研究中国神话，在脑子里逐渐形成一种概 念,就是认为中国神话的范围，不是先前所理解的那么狭騎，需 要从狭陰的圈子里跳出来，扩大视野，才能见到中国神话的真正 丰美。这种认识起初还是模模糊糊的，到一九七二年初尝试编写 《中国神话词典》（后更名为《中国神话传说词典》,已由上海辞书 出版社出版）的时候，由于搜集到的材料日益丰富，所写的词条 逐渐增多，先前模糊的认识慢慢变得清晰起来了，因而有《从狭 ***f***

义的神话到广义的神话》那篇文章在《社会科学战线》（一九八二 年）和《民间文学论坛》〈一九八三年）上发表，初步阐述了我的广 义神话思想。但那原本是我为神话词典写的一篇序，处处就词 典立论，没有说得十分明白、透彻。文章发表后，引起学术界热 烈的讨论。有表示赞成的，有表示反对的,也有虽表示赞成而又 持有某些疑点的。针对这些情况，我又相继写成《再论广义神 话》和《前万物有灵论时期的神话》两篇文章，分别发表在一九八 四年和一九八五年的《民间文学论坛》上，两篇文章仍都是阐述 广义神话思想的。

广义神话的中心思想，就是认为不仅最初产生神话的原始 社会有神话，就是逬入阶级社会以后的各个历史时期也有神话。

旧有的神话在发展，在演变;新的神话也随着历史的进展在不断 地产生。直到今天，旧的神活没有消失，新的神话还在产生。

有了这种基本的认识，就覧彳导眼光较以往明亮了，心思也较 以往开阔了，许多东西都可以堂而皇之地纳入中国神话的园苑 来进行考察了。屮国神话并不是贫乏苍白，而是丰富多采;并不 是残破凋零，面是枝繁叶茂。

建国三十多年以来，民间文学的工作是卓有成绩的，但成绩 却多半表现在搜集整理上，対理论研究则有所忽视。这f点已 引起有关方面的注意，提出今后要加强民冋文学理论的研究，同 志们一致表示支持和拥护。神话研先的工作解放前学者们做了 不少,解放后在一段时间中，却由于这样那样的原因，处于停滞 的状态。直到最近几年，又才逐渐兴旺发达起来，以至于呈现出 风起云涌的趋势。这固然是诃喜的现象，然而工作似乎还不很 牢固、扎实，因为大彖都还处于探索途径的阶段。迄今为止，还 没有一部论述中国神话的专著岀现。茅盾先生早年写了《中国 神活研究A B C》,后更名为《中国神话研究初探》，收在《茅盾评 论文集》中,但那是半个世纪以前的事了，用作参考，是很有价值 的，对当前的研究工作，却未必能起到充分指导的作用。因此我 想，要能聚集同志，巢体编写出一部《中国神话概论》来才好，因 为有了此书，中国神话的基础理论才大约可以建立起来。而如 果要写好概论，还必须要有一部阐述广义神话思想的书先编写 出来，以解决神话研究考察对象范围的问题。这个问题如果不 解决，概论也是不大容易编写得好的。

事有凑巧，偶然从某同志编写的一本叫做《曾朴研究》的小 册子里，发现附载的《曾朴所叙全日》中，有《中国神话史》四卷。 这个发现，对我说来，其惊喜的程度，似乎不亚于当年哥伦布发 现舞大晰。《中国神话史》这个题目，“神话”而有“史”，自然便是 基于广义神话的观点的设想;如果是狭义的，这部书就无论如何 也写不起来。这个题目太好了！想不到《涯海花》小说的作者，清 末民初的一位老先生，竟有这样的识力，写出了煌煌四卷《中国 冲话史》的大文1惜其书已佚亡，作者亦早去世，不可得访询其究 竟。不过单从这个题目看，就足以将中国神话研究考察范围的 问题比较圆满地予以解决。由此使我产生一个想法：当踵先辈 的足迹，自勉自蝴，奋勇行去，写成此书,使将来“史气“论”结合， 为中国神活研究打下一点基础。

然而说到要写《中国神话史》，真是谈何容易！千头万绪，不 知话从何起。想纠集同志共同来完成这项艰巨的工作，同志们 又都散处四方，我一个普通科研人员，何能有此需要充分財力物 力人力作后盾的组织力量。自己肩负起来罢，担子又实在太沉， 唯恐力有未逮。正在彷德未定的时候，适逢先后有两个单位都 在号召订立理论研究规划和科研规划，我自然不能袖手旁观，只 好被着头皮，让这部设想、中的《中国神话史》列上了规划的光荣 榜。心想有一分热，发一分光，能作到什么程度就算是什么程度 吧。路总是需要有人去走才能成为路，不能期待在荆棘丛芜中 忽然展现一条路来。

榜上既然有名，便确实不敢懈怠，赶紧想法搜集材料，拟定 提纲，认真动手写作起来。我象是《水浒传》里描绘的发配沧州 的武郝头样的，宁肯吃杀威棒，不肯吃寄库棒，原因是寄库棒牵 肠挂肚的痛苦，尤甚于眼下皮开肉绽的痛苦。所以从去年春初 至入冬，一直写作未停。种种艰难困苦，什么老年疾病，家事纷 扰,搜集材料大为不易等，都不必细说了。经过为时将近…年的 努力，我才将这部虽然粗糙简陋，但却是前此所无、连题目也是

如今始有的《中国神话史》的初稿大体完成。

前面不是说曾朴曾经撰写过《中国神话史》pq卷明？怎么又 说这书是“前此所无、连题目也是如今始有'的呢？原来那是一个 误会，是亠个“郢书燕说”的误会。经査询证实的结果，曾朴撰写 的乃是《中国神代史》，不是《中国神活史》，是《曾朴班究》的作者 把书名弄错了。对于写作《曽朴研究》专著的作者来说.飽不该 有这样的错误（书中曾两处提到《中国神话史》），但是对我说来， 我确实要感谢他的这个小小的错误，因为它促使我一鼓作气完 成了这部本来早就应诙写出的《中国神话史》。

这部书的成就，虽然带点“郢书燕说”的喜剧意味，然而它实 在是我多年以来从心底发出的愿望和要求。“神代史”而误为“神 话史”，不过是个契机,通过这个契机，却使我潜藏的愿望得以在 较短的时期内实现了。

希腊有丰美的神话，却浅有听说有什么神话史，世界上其他 国家和民族，以我的孤陋寡闻，也没有听说有什么神话史；而我 们这个在半个多世纪以前还被有些人认为是没有神话或神话贫 乏的国家，现在居然冇了亠部神话史了。这部神话史尽管还处 于简陋粗糙的阶段，但是它也用了大鱼的材料和事实来向你说 明,中国不佢有神话,而且中国神话的丰富、宏伟和美丽，并不亚 于憤界上其他任何国家和民族。

书是属于草创性质，自然免不了还有许多毛病，甚至是百孔 千疮。是否能够站住脚，还要看将来时闾的检验°不过蔚算是 起了步了。婴儿的蹒冊,将无碍于壮夫的健步，我糸岸不来的学 者定会使它有成长的机会的。

-九八六年二月十二日袁珂于成都

前 言

中国神话本来很是丰富，但是因为如下几种原因，给人以错 觉，谡以为是贫乏无可记述的;甚至在著名学者早年编写的文学 史中，也都只字未提,或仅浮光掠影地提到一下，实在使人感到 遗憾①。

给人以错觉的几种原因是：一、中国神话零星片断地记录 在先秦和汉以后的古书里，没有出现象希腊荷马那样的“神代诗 人”，把这些零星片断的神活熔铸成为鸿篇巨制。二,后世民间 流传的神话如象'牛郎织女”、噴永和七仙女”/沉香救母”、“白 蛇传”，“望娘涟”等，在一般学人的心目中，不过是以普通民 间故事视之，并未当做神话。三、道教是中国本土产生的宗教, 已有了一千七八百年的历史，道教的仙话，更是源远流长，在春 秋战国时期,就已经有了。仙话中也有比较积极有意义的部分, 对中国文化曾产生过好的影响，过去却未当作神话予以考察. 四、中国历史人物身上，常附有许多神话因素，有些历史人物,

(D例如郑振钵先生编著的〈文学大纲，四巨册，1927年在商务印书馆出版， 论述中国文学的部分，从♦诗经•、《楚辞，开始,只字未提中国神话；39S2年 出版、1967年重加补充修订、在作家出版社出版的，插图本中国文学史、 也只在第三案'最古的记载'中论到《山海经》时，路提丁提神话。

岡时又是神话人物，如姜太公、李冰、鬃始皇等，但关于这些人的 神i,•故事，却未被视作神话。五，中国是一个多民族的国家，除 汉民族而外，历史上在这块广袤而丰饶的土地上聚居生息的，还 有其他许多民族.据统计，中国现有五十五个少数民族，他们都 有从远古流传至今的宏伟壮丽的神话传说，过去一直被忽视，未 列入中国神话考察的范围。

分迅先生不愧是富有卓识的文学家和思想家，他在J九二 三年撰写的《中国小说史略》一书里，便开始把“神话与传说”列为 专篇叙述,以为是小说的“本根'茅盾先生于一九二八年写的《中 国神话研究A.BC》一书,是中国神活新究最早的一部专著。其 后闻一多先生也写了若干篇很有质值的研究中国神话的文章， 收集在《神话与诗》（《闻一多全集》选刊之一）一书中。三位先生 对中国神话研究都做出了“箪路褴褛、以启山林”的艰辛而重大 的贡献。其他尚有作出重要贡敝的堵先生，如江绍原（《中国古 代旅行之研究》）、黄芝岗（《中国的水神》）、丁山（《中国古代宗教 与神话考》〉等，就不在这里一一缕述了。

由于有了这些先驱者对中国神话研究的重视，因而在后来 编写的一些中国文学史中，例如一九五三年林庚的《中国文学简 史》,一九五七年杨公骥的《中国文学》第一分册、一九六二年中 国社会科学院文学研究所集体编写的《中国文学史》等书中，都 有了关于中国神话专章或半章的讲述，虽然尚嫌不足，较之过 去，嵐算是迈出了一大歩。

现在却要从中国神话的发展和流传演变，以及它对后世文 学艺术的影响等等，来考察研究神话本身的问题，又还要考察研 究历代按理神话和研究神话者在樱理、研究工作中的一些问题， 其内容自然不得不大大地增加，不是象在一般文学史里那样以

- •章半章的篇幅略事点缀，而是要作纵贯的史的论述，这就要求 比从前作史大価度的近迎，其近避的幅度甚至将超过以前十倍、 侨礼

但却不是架空、凌虚，不是文学的描写和渲染，而是需要有 充分的内容作依据,将这些有依据的内容安排在「定的位置上， 按照它们各自的本来面目，如实地陈述出来，予以考察和研究。 我所设想的有比较充分依据的内容是，一、中国神话不仅有产 生自原始社会到奴隶制社会初期而登峰造极的丰富的古代神 话，还有许多后世民间产生的新神话，如前面所举的“牛郎织女” 等。二、神仙不死之说是直接从原始巫教那里来的，《山海经》 里已招不少这方面的记叙，道家仙话中比较积极有意义的部分， 也应当是神话的组成部分。三、神话化的历史人物，如姜太公， 李冰等，有关他们带神话色彩的传说，也应属于神话。四、五十 多个少数民族，各有罰烂丰富的口传神话。五、历代神话整理 者和研究者，从其整理和研究工作中，可见他们对神话所持的态 度.六、历代神话影响及于文学艺术的,般股可见。前四项固不 必说,后二顼自然也该属于神话史的考察范围。

基于以上诸端，可以见到:《中国神话史》的撰写仍是有充分 凭依和达到此一目的的可能性的。但是，却也不能不看到它的 困难。困难是在于:这条道路前人从来没有走过，充满着荆棘杂 草,得用不惧失足、不怕蹉跌的精神，慢慢地在这片荒芜的土地 上探索路径©

探索，是研究，也可以说是一种学习。我和同时代的学者 们——尤其是中靑年学者们，大家都在-••道学习。可以有不同 的看法和结论，部让妻实来作最后的说明。例如关于神话的誤 念,从史的角度看，大约可以区分为这样两种种是说，神话和 原始社会同终始，原始社会以后，神话就“消失”了；另一种是说， 原始社会以后的阶级社会——乃至近代和现代也有神话，神话 并未“消失二 我是赞成后一种说法的。后一种说法，我把它概 括为“广义神话”这样f个意思。那就是说，即使原始神话消失 了，继原始神话而起的广义神话也还并未消失，而后者和前者又 本是一脉相通的,并不是判然划分的两回事。万物有始必有终， 神话当然也不例外，有一天它自然会走到尽头而消失的）但是现 在，从中国乃至世界的范闱看，可以肯定地说，现在它还没有 消失。

是的，革命导师马克思曾经说过'神活也就消失了”这样一 句影响非常广大的名言，我们应当给予充分的尊重。但又牵涉 到不同理解的问题。首先，应该看到:马克思在写《〈政治经济学 批判〉导宣》这篇文章的吋候,是十九世纪五十年代•那时欧洲资 本主义社会的科学文化已经相当发达了，说•神话消失”，是指那 时欧洲的某些国家，从中看不出神话的产生和终结应制约在原 始社会范围之内这个意思。此其一。马克思所说的“历史上的 人类童年时代、是指原始社会开始解体,初步进入奴隶制杜会 的希腊而言，并不是指还处于文化较低阶段的原始社会的希腊， 故后面才有“有粗野的儿童、有早熟的儿童"这样的譬喩，而说 “希腊人是正常的儿童”。如果当时希腊和马克思所说的“古代 民族”都是处于原始社会状态的话，则在发展的过程中，谁都会 经历“粗野”的阶段，不会更有“粗野”丁早熟”，“正常”的区别了。 只有到了奴隶制社会初期，才会有这种区别。足见鸟克思早承 认原始神话已进入了阶级社会的门槛。我赞成杨埜先生所说: “马克思所赞扬的古希腊神话的永久魅力，非指古希腊的原始神 话,而是指希腊古典时代，经过伟大文学艺术家加工后的希腊古

U

典神话说的。这种古典神话，已经是文学艺术的亠个组成部分， 故具有艺术的魅力了①此其二。马克思所说的“神话消失”，是 专指希腊神话，而且从上下文意看，也只是指“随着这些自然力 之实际上被支配”的部分希腊神话。此其三。拿中国来说，现代 民间仍然有许多古代神话流传，从搜巢到的材料看，可以见到这 些神话在长期流传的过程中有许多变异，并不是复述古书的记 景，即此一端，已可见神话至今并没有消失。此其四。

总之，我以为学习马、恩经典著作，要实事求是地从他们当 时所处的具体环境，针对的具体事物，领会其立论的精神实质， 才比较地能够融会贯通。若是断章摘句地去理解，而且套用在 任何地方，那就难免会成为胶柱鼓瑟、凿槌难通了。

主张神话是和原始社会同终同始的同志，总是强调神话的 原始性这一点，仿佛神话离开了原始性就不成其为神话了，其实 是偏颇的说法。产生于原始社会并在那个时期焕发出异常光釆 的神活，原始性固然是构成神话的要素，但是，神话是会随着时 代的进展而发生变化的。不管是口头流传的也好，或经过文人 记录而加工润色的也好，总的趋势,都是要朝着由朴野而文明这 条路子走去的。神话的原始色彩，自然会在流传演变的过程中 而有所减退,但减退了原始色彩的神话，仍然是神话，或者毋宁 说是更高级更优美的神话，例如我们今天所见到的希腊神话，原 始性就并不那么浓厚，而颇具有灿然的文明色彩。可见原始性不 是神话的唯一要素。

说神话具有源始性,那是说，神话是原始先民思想意识的总 汇，它不仅有着属于文学艺术方面的审美的东西,还有着属于宗

(I)见V论择话的起源与发展七沖民间文学论坛1985年第1期。

敎崇拜的、哲学虑辨的、历史利科学探讨的，电方志和民俗志 的……其它多方面的东哲。后来神话发泄了，属于审美的文学 艺术力面的东西便成为神话的主流，而其它方而的东酉自然便 退居其次.原始社会的神话流传演变到阶级社会以后，情况就 是如此。我们研究神话，固然要看到神话的原始性，但也不宜过 分强调。神活的发展及其流传演变的总趋势既然是由野而文，它 总是要从原始的、复白的思想憊识的总汇里逐渐分离出来，走向 审美的文写艺术的途径。我们研究神话，终归还是要以此为主。 只要不把神话的原始性看得縫对化，那么后代新生的具有神话 色彩的神话，也就可以被我们承认而接受了。

ttcato?

*15*

后代有神活，不管称之为民间神活也好，称之为模拟神后也 好，有神活这…•点总归是事实。有的同志见我提出广义神话，以 为我会把民间传说■民间故事等通通纳入广义神话的范围，会混 治神话的界限，使“神话'一词不能得到科学的解释，从而给研究 者造成某种困难，其实是毋庸顾僕的C我在《再论广义神活》① 一文中已经说过——

神话虽然涉及多种学科，在各个方面都有它的踪影，但 并不是说，各个方面所有的东西都是神话。不是的，只是在 各个方面匍东西中能够叫做“禅谐”的那一部分才算神话。 这样神话便终究有它自己的界眼，不会和各个方街的东西 混淆，可以被入认知了。

这是从横的方更立论。从纵的方面來说，如前面所说的民冋传

1. 见＜民呵文学论注，1V84年弟3*轼.* 说、民间故事等，自然也是如此。俱事物的分类总是一件复杂细 致的工作，往往比较麻烦,很不容易做到精确。神话既涉及到各 种学料，又涉及到在历史长河中流传嬪变下来的不同的文艺体 裁，更是掌握界划的难题。这就使我们对于神话的要素不得术 作亠些初步的探讨和认识.除开一般常说的“幻想性”、'故事 性”、“原始性”等等我都表示完全赞同而外，我以为神话的要改 具体地说来，应该有如下几项——

一、 主导思想。从物我混同到万物有灵，是原始社会宗教 与神话的主导思想。《庄子•应帝壬》说,“泰氏，其卧徐徐，其觉 于于，一以己为马，一以己为牛曜便是物我混同思想的很好写 照。万物有灵,则是这种思想的进一步发展，是将万物初步拟人 化或人格化了，认为人格化了的万物是高于人而值得人去崇拜 的东西。

二、 表现形成。（一〉变化。人变成物，物变成人，一种事物 变成另外一种事物，是朴素的唯物观念在原始人头脑中的反映， 它往往构成神话故事情节的主孑。（二）神力和法术。前者是对 人类力量和本领的想象的夸张I后者的来源是原始巫术,是将原 始巫术加以文学的藻饰。二者的作用总和起来移之于物，往往 就成了神或魔使用的法宝。

三、 神话不仅是“以一神裕为中枢”（鲁迅塔），或者是表现 “神们的行事”〈茅盾■'）,更重要的,是还表现了人神同台来演出 这一出出幻想中壮丽宏伟的戏剧。这就是广义神活所持有的将 某些传说也包括在内的新的概念。

四、 有意义深远的解释作用。如共工触山解释天倾西北、地 陷东南的自然环境的形成3阅伯、实沉“日寻『肉”解释參星、商 星不相见的缘由，等等。

五，对现实采取革命的态度。此点一切优秀的民间文学皆 同然，而神话所表现的应更突出。在原始社会往往表现为对自然 的征服，在阶级社会则往往表现为对统治者及统治思想的反抗。

六，时间和空冋的视野广阔，往往并不局于一时一隅。

七、流传较广.影响较大。如“牛郎织女”、“白蛇传”等。

我能想到的，就是以上这些。或者还有遗漏，或者还不太妥 切，先提出来写在这里供大家参考。冇一些对神话要素的初步 设想比没有为好，这样便于将神话（狭义的和广义的）从其它事 物中区别出来。所设想的七项神话要素，对于每个具体的神话 来说,并不要求全都具备，只须具备其中四五项大约也就够了。 这是需要预先说明的.

有了对神话要素的概略认识，神话史的著述或者可以大胆 动手撰写了，但在临笔之前，还想到一些困难之点。

一是中国神话零星片断，散见在许多门类的古书记录中，而 某些古书的作期,常难于推断］进而要推断神话的产生时期，更 是困难。尤其困谁的是，还要根据这些零散的材料论述神话的 发展及流传演变的大概过程。二是古人的著作屮，从来没有“神 话”这样一个词汇，也没有“神话”这样一个槪念，有之但有 “怪”①、“神”②、“谐”③、“异”④等称，含义约略接近于我们现在

1. ♦论语•述而，：,子不话怪、力,乱、神。•明,丽应麟《少室山房笔丛，卷三 十二：、山海纷古今语怪之祖了
2. 《论湛-述而，涪•干宾b搜冲记，二十卷；铮迅《古小说钧沈》辑有六斯 梁•刘之连，神录〜
3. ，庄子-逍遥游六齐诸〉者，志怪.者也/。古小说钩誕有六前大・东 用无疑〈齐谐记》;梁-吴均有，续齐Wid—卷。
4. 《公•丫传•隐公三年七•&以书？记幷也..六朝朱,浏敝叔有偈■苑〉十 卷5采•任防恭，述异记》二卷。

所说的⑥神话”，或我所说的“广义神话”。但是以这类词语（还有 复合词“神异”、“神怪”等〉撰著的书籍，内容包括却极为复杂，多 有涉及野史杂轉和迷信诞妄的，并不全属神话。要从其中披沙 拣金，择其善者加以论述也不是容易的事。三是历代学人对神 话的整理与研究〈整理也是一种研究，是研究的初阶），亩于他们 大都没有近代我们从西欧按受的神话的概念，动辄拿神话和史 实相比附，对不合史实的，便斥为“异端”、•荒诞”，略有超拔之 说，又易流入道家的哲理玄谈，使将来论述到这一部分时，仍会 感到棘手。四是古文献当中常有因“言不雅驯”而被删弃、篡改 的地方，如禹化熊开山不见于今本《淮南子》，而见于《汉书•武 帝纪》颜师古注的引文;舜服鸟工龙裳以救井廩之难不见于今本 《列女传》，而见于《楚辞-天问》洪兴祖补注的引文；又《淮南 子•天文篇》所说的“爰止其女、爰息其马”，古本是“爰止義和， 爰息六螭”；《览冥篇》所说的“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以 奔月”下，古本尚有“托身于月，是为蟾蛛，而为月精”十二字①*，* 为今本所无,等等。査证到了的篡改、删削处，已所见不鲜;经删 改而无法查证到的，还不知有多少。要根据这些残缺不全的文献 材料论述古代神话，自会随时有捉襟见肘之感。五是取神话材 料写作的文学作品，本应属于神话影响的范围，而这些作品被人 传诵，不久也就成了新神话。如《穆天子传》写周穆王见西王毋， 李公佐《古.岳渎经》写禹伏无支祁，李朝威《柳毅传》写柳毅与龙 女,吴承恩《西游记》写孙悟空大闹天宫，等等，它们的性质实在 介于文学作品和原始记录之间（屈原《离骚》、《夭问》中所叙写的 一些零片神话早就具有这种性质了），要将它们安排在合适的章

①并见《初学记，卷1引.

节中加以论述,恐怕也会大赛闹章的C

虽然存以上所述的种种困难，仍然打算就力之所及，以汉民 族为主，对中国神话的发展及其流传演变，作纵贯的、概略的、史 的论逐；対五十多个少数民族瑰丽丰美的神话，也总另辟篇章， 作鸟瞰式的、横面的介绍，使读者大略鸵窥见中国神话的全貌。 此外，对神话的研究和神话的影响，亦拟各作啄章论述,篇櫥的 长短，全要看材料的多寡及如何安排而定。总之，各章所论，除 少数民族神话这一部分是多取自现代民闾口头传述而外，其它 章节所收材料，都断限至清末，因为这以后的情况，听说其它同 志尚另有专书论述，为避免車复繁琐，只好行作这样的处理.

本书简介

本书是中国第一部神话史°*幕* 者从史的角度深入细致地考察了中 国神话（广义），对历代记叙的神活 及有关材料，作了纵貫的系统的论 述；对少数民族神话到联系汉族神 话，作了横面的分类介绍：能窥见 中国神话的历史全貌。此外还专章 叙述了中国神话新究的历史状况， 前人对神话•的认识和所捻的态度， 神话对历代文学的神种影响。本书 材料丰富，对神话的发展演变等有 透彻的剖析。

著者袞珂，是中国著名神话学 家,中国神话学会主席，整理、研究 神活凡数十年，著述甚申，有《中国 古代神话,、《山海经校注》、《古神话 选释》、《神话论文集、《中国神话传 说词典》等等。

序 1

前言 11

[第一章 原始社会就期的神话 1](#bookmark97)

[1、神话传说中的中国原始社会 1](#bookmark100)

[二、 萌芽状态神话的产生时期 5](#bookmark104)

[三、 前万物有灵论——活物论时拐的神话 8](#bookmark110)

[四、 活物论时翔神话的遗迹 13](#bookmark114)

[第二章 《山海经》的神话（上丿 17](#bookmark118)

[一、 《山海经》神话的上下限 17](#bookmark121)

[二、 自然崇拜与图腾崇拜神话 20](#bookmark128)

[三、 女性开辟神的神诘 24](#bookmark132)

[四、 构成《山海经》神话的主要部分 28](#bookmark136)

第三季 《山海经》的神请（下丿 33

[一、 上帝的出现和天地逋珞的隔绝 33](#bookmark145)

二、 帝俊在《山海经》中的地位 37

[三、 诸神子孙的创造发明和怪物异人 40](#bookmark150)

[四、 西王母神话的演变 45](#bookmark153)

[五，从朴野到文明的毘仑山 51](#bookmark156)

[第四章 先秦及汉初文献中的神话 56](#bookmark159)

[一、 《穆天子传》、《诗经》与《楚辞》 56](#bookmark162)

二、 宋玉的《髙唐赋》与《神女赋》 61

三、 古史中的神话（上） 65

四、 古史中的神话（下） 69

五、 诸子中的神话（上） 74

六，诸子中的神话（下） 80

[七、《世本》、《尔雅》与《说文》 87](#bookmark172)

[第五章汉代的感生神话及其他 93](#bookmark175)

[一、 纬书所记的感生神话 93](#bookmark178)

[二、 纬书所记的其他神话 96](#bookmark181)

[三、 《吴越春秋》、《越绝书》、《蜀王本纪》 101](#bookmark184)

[四、 《六韬》、《太公金匱》、《论衡》 106](#bookmark187)

[五，《风俗通义》、《三五历纪》 110](#bookmark190)

[六、 《神异经》、《十洲记》、《洞冥记》 116](#bookmark193)

[第六章仙话及佛典中的神话 123](#bookmark198)

[一、 《山海经》中的不死思想 123](#bookmark201)

[二、 《列仙传》与《神仙传》 129](#bookmark205)

[三、 六朝以后的仙话 135](#bookmark212)

[四、 佛典中的神话 142](#bookmark216)

[第七章历史人物的神话 147](#bookmark220)

[一、 成汤、伊尹、傅说、姜太公 147](#bookmark223)

[二、 周穆王、徐偃王、伍子胥••: 152](#bookmark227)

[三、 孔子及其门徒 157](#bookmark231)

四、 秦始皇与徐福 163

第八章 魏皆六朝的神话（曰 170

[一、 《古小说钩沈》中的神话｛…） 170](#bookmark238)

[二、 《古小说钩沈》中的神话（二） 175](#bookmark241)

[三、 《搜神记》与《搜神后记》 180](#bookmark244)

[四，《博物志》、《异苑》、《述异记》 188](#bookmark247)

[第九章 魏晋六朝的神话（下） 194](#bookmark235)

[一、 闪烁神话光影的《拾遗记》 194](#bookmark254)

二、 《列子》、《西京亲记》、《古今注》 199

[三、 《华阳国志》、《续齐谐记》、《金楼子》 206](#bookmark258)

[四、 《水经注》及其他 210](#bookmark261)

[第十章潛五代的神话 216](#bookmark264)

[一、 《古镜记》、《枕中记》、《定婚店》 216](#bookmark267)

[二、 《柳毅》与《古岳渎经》 221](#bookmark275)

[三、 《朝野佥载》、《酉阳杂俎》、《宣室志》 230](#bookmark279)

[四、 《瑞玉集》、《独异志》 237](#bookmark283)

[五、 《广汉魏丛书•搜神记》与句道兴《搜神记》 244](#bookmark287)

[六、 几部地理书中的神话 249](#bookmark291)

七、 《录异记》及其他 253

[第十一章宋元的神话 260](#bookmark295)

[一、 宋代初年的神话 260](#bookmark298)

[二、 《梦溪笔谈》与《龙城录》等 265](#bookmark301)

三、 《吴船录》、《入蜀记》与《夷坚忘》等 271

[*叭*《续夷坚志》与《搜神广记》等 278](#bookmark304)

[第十二章明清的神话 284](#bookmark307)

[《琅娘记》与《开辟衍绎》等 284](#bookmark310)

[二，神话小说《酉游记》 290](#bookmark314)

[三、 《封神演义》与《四游记》 296](#bookmark318)

[四、 清束轩主人《逑异记》与諸人獲《坚瓠集》等 301](#bookmark322)

[五、 《聊音志异》及其他 3N](#bookmark326)

[第十三章怏问流传的神话 315](#bookmark329)

[一、 牛聲织女 315](#bookmark332)

[二、 董永、沉香 321](#bookmark337)

[三、 二郎 329](#bookmark342)

四、 “白蛇传•” 333

[五、 刘洛戏始、和合二仙 338](#bookmark352)

[六、 鲁班、德庆龙母 343](#bookmark356)

第十四章 中国神话研究史（上） 349

一、 传说中古代神话最早的搜集者和整理者 349

[二、 从孔子到刘向、刘歆（秀）父子 353](#bookmark360)

三、 王充《论衝》、王逸《，煲辞章句》、应窃

[《风俗通义》 359](#bookmark368)

[四、 郭噗《山海经注》 : 365](#bookmark371)

[五、 陶潜《读山海经》，刘勰《文心髒龙》 369](#bookmark375)

[第十fi：章 中国神话研究史（下） 376](#bookmark379)

[一、 罗泌《路史》 376](#bookmark382)

[二、 胡应麟《少室山房笔丛》 382](#bookmark388)

三、 杨慎《山海经补注》、王崇庆《山海经释义》、

[吴任任《山海经广注》 387](#bookmark392)

四、 汪绒《山海经存》，毕沅《山海经新校正》、

[郝懿行《山海经笺疏》 393](#bookmark396)

[五、 从俞正燮到吴承志， 400](#bookmark400)

[第十六章少数民族的神话（上） 406](#bookmark403)

[1、《山海经》中少散民族神话的遗迹 406](#bookmark406)

[*二、* 开天辟地神话 413](#bookmark412)

[三、 创造人类神话 418](#bookmark416)

[四、 始祖礎生神话 423](#bookmark420)

[五、 活有论神话 428](#bookmark424)

帯十七章 少数民族的神话（下） 435

一、 解释自然现象神话 435

二，推原神话 441

三、 风俗神话 445

四、 征服自然神话 450

五、 民间传述的神话 456

六、 散入史诗和叙事诗中的神话 464

第十八章 中国神话对文学的影响 470

1、汉赋与魏晋六朝诗歌小说 470

二、 唐代小说与诗歌 475

三、 宋以后小说、戏曲等 480

四、 现代少数民族口头传述的神话 485

〔附录〕引用书目举要 491

第一章原始社会前期的神话

一、神话传说中的中国原始社会

整个原始社会，包涵着从猿人到古人的原始群居生活和新 人出现以后从母系氏族公社、父系氏族公社到原始社会解体这 两大阶段。在母系氏族公社形成以前的这一阶段，时间基漫长 的，大约经历了从公元前两百万年到公元前四万年之久,我们叫 它做原始社会前期，相当于马克思在《摩尔根〈古代社会〉一书摘 要》里所说的蒙昧时期的低级阶段和中级阶段。

' 这段时期的历史，古代人们早已有所猎想和推测。庄周是 最早一个在这方面作推想者。《庄子,蘇箧》说，,昔者容成氏、 大庭氏、伯星氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫皆氏、尊卢 氏、祝融氏、伏戏氏、神农氏，当是时也，民结绳而用之，甘其食， 美其服，乐其俗,安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死面 不相往来。”他从远古推想到伏戏（義）、神农的时代，正是相当于 早期母系氏族公社之时，所记诸古帝的名称，大约也有一点当时 所传的古书做凭依，非纯出牡撰。但是，他把这段漫长的充满着 为生存与生活而斗争的原始人类群居生活的景象，描写得这样 和平、丰足、安谧，则是道家清静无为而致天下太平思裁的有色 眼镜造成的情覚,是不可毒的。

《亦亍》另-箱文章《盗跖》中，对原始社会的初期情景的推 想,才比较接近实际了： *“古者比兽多而人民少,*于是民皆巢居 以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。”《就非子• 五蠹》对此又有所补充，说I “上古之世，人民少而禽兽众，人民 不胜禽兽虫蛇。有圣人作，构木为巢，以避群害，而民悦之，使王 天下,号之曰有巢氏•”又说：“民食果菰蛛蛤，腥臊臭恶,而伤害 腹骨，民多疾病。有圣人作，钻燧取火以化腥臊,而民悦之，使王 天下,号曰燧人氏；从“构木为巢”到“钻燧取火）概括了原始社 会前期（相当于摩尔根分期法的蒙昧期低级阶段和中级阶段）社 会生活的大略情景。可见古代人们对这段时期的原始社会仍是 有比较正确的认识的。

也有纯出神话性质推想的，如《汉唐地理书钞》所辑《柴氏遁 甲开由图》便是。此书早佚，不知何代人作,我估计大约也是汉代 的纬书之一 c《隋书经籍志》有著录，列入子部的五行类、，作“《遞 甲开山图》三卷,荣氏撰”，其实该作“荣氏解”才更符合实际情况。 《汉唐地理书钞》的辑者王谟说「《荣氏遁甲开山图解》皆记天下 名由古先神圣靑皇发迹之处,故以开山名书，即可以为地理书开 宗第一章丁但现其辑存的关于三皇、伏義、女朔等条目者，实 在也可算是古代的历史书，是将一些虚构的神人来填充了原始 社会最早时期的空.白。例如关于三皇，书中就这么记载着——

r

五龙见教，天皇被还望，在无外柱洲昆仑山上。解日, 五龙治在五方，为行神。五龙降天皇兄弟十二人，分五方. 为十二部，法五龙之斐，行无为之化。天下仙圣，治在柱洲 昆仑山上，无分之山，在昆仑东南一万二千里。五龙天皇， 皆由此中，为十二时神也。五龙皇，后君也，昆弟四人，皆人 面而龙身，长曰角龙，木仙也I次曰徵龙，火仙也I次日商龙， 金仙也！次日羽龙，永仙也；父曰金龙，与诸子同得仙，治在 五方。

地皇兴于龙门熊耳山。解曰：地皇兄弟九人，面貌皆如 女子，貌皆相类，蛇身兽足，生于龙门由中。

人皇起于刑马山。解曰，人皇兄弟九人，生于刑马山. 身有九色。

搂着是伏羲、女蜗和女蜗以下自大庭氏至无怀氏的古帝王名号， 与《庄子礙箧》所举，大体相同,或者便是本于《庄子》。其所异者， 在《庄子》是把这些古帝王列在伏戏（羲），神农以菌，而《开山图》 则把他们列在伏義、女蜗之后，而且还说从大庭氏到无怀氏/凡 十五代，皆袭庖羲（伏義）之号”，不知何据，或者是别有所本吧。

总之不管怎样，这部书无非是以假想和虚拟,把荒古时代的 景象，作了神话色彩的描述。从解说的辞语中，还看得出来，作 者是受了道家清静无为和阴阳家阴阳五行思想的影晌的。如果 这也算是神活，当然是相当后起的神活，决非原始社会更非原始 社会前期的神话。三国时，吴人徐整所作的《三五历纪》，在记盘 古开天辟地之后，末有“后乃有三皇”一语，可知三皇是被安排在 开天辟地的盘古之后的,可惜此书早佚，盘古之事也只是从后来 的类书和书注中所引才能得见，竟未见到有关三皇的记叙。推想 起来，或者仍是带着浓厚的神话色彩，如上所引《开山图》的记叙 吧?用神话因素的东西来填补远古历史的空白，是道家之流和某 些史学家的惯技。道士徐整已开其端，唐代司马贞《补三皇本纪》 又继其后，而集此工作之大成者,乃是宋代罗泌所作的《路史》。

《路史》分'爾纟己”初后纪”两个部分，“前纪”从初三崽到无 怀氏广后纪”从太是伏戏氏到豆少康，把许多神话传说材料都转 化做了历史，作了历史的安排和处理。这部书是很有意思的，它 包括了从整个原始社会到奴隶社会初期的历程，可说是一部神 话传说性质的原始社会史.书中所记叙的，当然就是历史化了的 神话俊说。但却很少有人对它作深入细致的研究。“属句遣字 冋，尚僻隐，易滋疑窦，毎令人索解不得”（清•赵承恩《新序》）• 是一个原因/岁久传湮，原本无稽，而钱塘旧刻鲁鱼豕亥滋甚” （《重梓〈路史＞凡例》），又是一个原因；何况此书“其采典籍則五 妹、百家、《山经》、道书L言一事，靡不摭拾，几于驳杂而无伦” （明•张鼎思《豫章刻赂史葡纪后纪序》）。以其难读又荒谬无凭， 因而探究者少。我们从神话研究的角度看，此书倒是很值得注意 的。它采取的神话材料，确实丰富，虽然把它们都转化做了历史・ 安排在一定的位置上，但从其子罗苹的注中，又每每把这些材料 的来源一一注出，大致还其本来面貌，其间多有僻籍佚文不见于 今世者，为我们提供了考察、釆撷神话材料的方便。《路史》的“前 纪”共分六纪，相当于原始社会前期群居生活阶段，“后纪”共有 二纪,从伏羲，女婿开始到夏少康中兴，相当于原始社会后期母 系翻氏族公社建立到原始社会解体，奴隶制社会初步形成阶段。 罗泌将史前的这数十百万年的人类历史作了神话性质的推想， 取材宏博，构思奇伟。尤有奇者，是他所分繭、后二纪，竟恰恰暗 合原始甘会的两个重要发展阶段。神话传说一即使是经过整 理安排的神话梭说——之足为。史影”，看来具有一定的道理。

“前纪”六纪所收古帝名号共五十七，较之《庄于》所举，超过 四倍有余,把一嘤河神、山神乃至古曲人如巨灵氏、谯明氏、涿光 氏、犁灵氏、大醜氏、弃兹氏、泰逢氏、云阳氏等都列入了古帝的 行列，看来自然是舛驳不伦。但是，从这一大队古帝的名号中， 却给我们暗示出了原始社会前期的肘间之长，正如李白《蜀道 难》一诗所说’ “耄丛及意凫，开国何茫然，迩来四万八千 年……”，又从所举入神不分的古帝中，也给我们暗示出了处于 蒙昧时期的原始先民群居生活的某些侧影。

但这仅仅是从神话传说材料中反映出的中国原始社会，尤 其是它前期的一些情况的侧影,却并不是这一时期的神话。

二、萌芽状态神话的产生时期

这个时期有没有神话呢？回答是肯定的。不过得先把“神话〉 J词的概念弄明白。“神话”一词，中国古来原是没者的Q这个 词语大约是从西欧被翻译到日本.然后又从日本移植到中国来 的。中国最早使用&神话”一词，现在能够査到的,是濤光绪二十 九年（一九O三年）发表在《新民丛拟上的蒋观云《神话、历史养 成的入物》一文。对于此词的渔义，据各家辞书所述，中外学者 所说，实在是繁杂纷歧,很难从中得到明确的认识。不过有一种 通常的观念，却是错误的，应该绐予纠正，这就是认为神话的先 决条件是神，必须有“神”然后才能有“话二这是把“神话"这个 翻译移植过来的半然一体的浴词作了中国式的理解，近于望文 生义.其实“神话'”一词，本来不过是故事或传说的意思，只因 它和宗教的关系密切，宗教奉祀的神多有神话为之传述行迹，所 以才引起人们对神活必须有神的错觉。在原始社傘期，当宗 教尚处于萌芽状态,即仅有宗教意识而无宗教仪式;无所谓对神 的崇拜，因而早期神话中并没有出现后世概念中所谓的神。神 话起源的最早时期即上限.我国民族学者杨莹推断为旧石羅时

代晚期①，即蒙昧期的高级阶段，比马克思在《摩尔根〈占代社 会〉一书摘票》中所说的神活产生于野蛮期低级阶段略早，我基 本上是赞成他的推断的，因为较符合事实。而我的设想甚至比 杨埜先生的推断更早。杨埜先生推断为旧石器时代晚期，其时 已进入母系氏族社会初期，我的设想则在原始社会前期，即蒙昧 期的中级阶段，那时人类还过着原始群居生活，已经有了萌芽状 态的神话产生。这种神话，略近于后世所说的■寓言”."童话”， 而与后世概念中的“神话‘则有较大的差异。

要把这个问题说明白，须先费几行笔墨，还得从马克思《摘 要》一书说起。《摘要》曾说过神话产生的一段话,为了确切理解 它的涵义,现在全文抄录在下面——

在野蛮期的低级阶段，人类的高级属性亓始发展起来。 个人的尊严、雄辩、宗教的情感、正直、刚毂、勇敢，此时已成 为品格的一般特质，但是残酷、奸险和狂热也随之俱来。在 宗数领域中发生了自然喙拜和关于人格化的神灵以及大主 宰的模糊概念；原始的诗歌创作，共同住宅和玉蜀黍面包 ——所有这些都是属于这一时期的。它也产生了对俏家族 和组成胞族利氏族的部落所绐成的联盟。想象，这一作用于 人类发展如此之大的功能，开始于此时产,生神话，传奇和传 说等未记载的文学，而业已给予人类以强有力的影响•

从神话与宗教关系密切这一角度看，这段时期既然"在宗教领域 发生了自然崇拜和关于人格化的神灵以及大主宰的模糊概念”，

① 见《论神话的起源和发展f刊《民闾文学论坛》198B年第1期。 她该是比较发展的宗教，而不是宗教的萌芽.那么此时产生的 神活，相应地也该是比较发展的神话，而不是萌芽状态的神话。 《摘要》的前面一段，是写过'宗教萌芽”的，它这样写道，蒙昧 人……还实行着吃人之风。潜在力的进步是很大的，已有语言、 管理，家族、宗教、建筑术、财产的萌芽，也有最主要生产的萌 芽。”《摘要》对蒙昧时期情况的叙写未分阶段，恩格斯在《家庭、 私有制和国家的起源》一书中却是分了阶段的。在蒙昧时期中 级阶段，恩格斯写道「由于食物的来源经常没有保证，这个阶段 上大概发生了食人之风，这种风气，后来保持颇久疽对照《摘要》 所叙写的看，宗教的萌芽，可能产生于蒙昧时期的中级阶段。在 那个阶段，相应地也该有神话的萌芽了。

十九世纪末叶，英国人类学者泰勒提出著名的“万物有灵 论”以后，对学术界曾发生很大的影响，宗教起源和神话起源的 问题由是得到了比较充分的说明。但是，这个学说是有缺陷的， 随耆时间的推移，已一天天暴謁出它的不足来「万物有灵论七 是说万物都有灵魂，以此解释原始社会后期母系氏族社会以后 产生的关于自然崇拜、图腾崇拜……的宗教与神活是可以的，而 对以前的情况则很难予以圆满的解释。早在三十多年前，已经 有人指出：泰勤的万物有灵论/并不是完全适当的一个名词”， “在宗教发展的开头阶段，入们还没有特殊的关于灵魂的概念3 早期宗教意识实质上不过是人与自然浑然一体Z自然具有活力 这样一个一般的并旦是颇不明晰的概念曜①后来，其他亠些学 者对泰勒的万物有灵论，也都各有批评②。因而，泰勒的继承者 马利特又提出“前万物有灵论”这样一个术语来作为它的补充。

1. 见利斯文。原始文化史纲，170-171页.
2. 见列维-布留尔《原始思雑》96页, 看来，这完全是有其必要，并且是合乎实际的。

我从原始思维，主要是神话思维的角度，对前万物有灵论时 期的神话，曾作过一些探讨①。这段时期,相当于本章所述的原 始社会前期，现在就把这篇文章的内容概要加以补充修订，节述 在下面。

三、前万物有灵论——活物论时期的神话

刚从动物脱离出来的原始人类，开始制造并学会使用简单 粗陋的工具，从事集体劳动生产，在生产过程中，逐步使分节语 言发展完善起来,借以交流经验，表达思想感情，并凭借着它从 事简单幼稚的原始思维活动，这种思维活动的特征，乃是以好 奇作基因，把外界的一切东西，不管是生物或无生物、自然力或 自然现象，都看做是和自己相同的有生命、有意志的活物。而在 物我之冋，更有一种看不见的东西做自己和群体的连锁。这种物 我混同的原始思锥状态，法国学者列维-布留尔称之为原始思 维，从神话研究的角度出发，可以叫它做神话思维，由此而产生 的首批传说和故事,我们便叫它做神活。

最原始的神话当然不是什么开天辟地,创造人类之类，那 已经是相当后起的了。处于蒙味时期的原始先民还不可能有这 么宏恢深远的想象，把这些放在各民族神话的开头，那是神话故 事的璐理者（不管是巫师还是诗人、作家）有意识的安排。那时 人倡只能从物我混同的心理状态.就眼前所见疝匠的景物创造 神话。白族史诗《创世纪》第一部分”洪荒时代”描写洪荒时代的 景象说，在洪荒时代，树木会走路，石头会走路，牛马会说话，猪

① 见♦而万也有誤点时期的神话、刊•民间文学论坛, IW 年第4期.

狗会说话，鸡鸭会说话，飞鸟会说话，等等①。这些郝自己一样 能言会走的活物？就是早期原始人类创造神话的材料，自然这些 材料在他们神话思维的眼光中已先神话化了。

最早的一批神话，实在便是一批动物，植物故事，尤其是描 述禽言兽洒的动物故事是神话的核心。先秦诸子书中有些窝言 是以讲述动物故事为主的，说不定便是古代神话的转化，如4 假虎威\“濾蚌相争”、“坎井之蛙涸泽之蛇'等，但已经难于

• • •

实指。早期原始先民用神话思维的眼光齋世界，以身边切近的 动植物为题材，从而创作出的首批神话故事，就其活泼生动的表 现形式看,略近于童话;就其内容含意（任何神话故事，总是要包 含f点用意的）看，又略近于寓育。因而原始社会前期的这类神 话，流传演变到了后世,就成了童话或寓言,文学家得以利用它 来驰骋想象,哲学家也得以利用它来发展思辨。它和童话，寓官 不同之点只是在于'它所叙写的能言会走的动植物，在原始先民 的眼光里看来，都是实有的东西，而且因有看不见的纽带和这些 东西相连系,精神上还套起到一种震颤;而童话或腐言里能言会 走的动植物，却不过是拟人化的文学形象，或者竟処一种譬喩， 一种假设。但童话和寓言的总根子，还是在古代神话。无怪《韦 伯斯特英滔词典》把“寓言、童话”列为“神话”的同义词，那是自 有它的道理的。 ，

.厂, ・ • •

, I 、

在原始狩猎时代，和人们接籐最频繁的是动物,困而衷现專 言兽语，浚爽禽兽和人类打交道的动物神话，无疑占神话的主要 部分。然而这些神话或者由于失了传，或者由于流传到后代变 形成了寓言、童话之类的东西，已很难找到还具有本来面貌的例

*■ »*

④见中歎始，白族义学史＞8页・

于。明代徐应秋《玉芝堂谈荟》卷八“筒言兽语”条汇集了许多人 能解禽兽蛇虫语言的例子，给我们提供了古代确实有过动物神 话的信息——

考古解鸟语者，公冶长辨雀语，白莲水边，有车覆粟，收 之不尽，相呼共啄。见《冲波传》。……管辂见*噌鸣,*知东北 有妇杀夫:又闻鸣鸠，知有老翁携酒豚来候主人•见《别传》。 安清鸟兽之音无不综达，行见群藤，知有送食者。见《髙僧 传》。解兽语者，介葛卢闻牛鸣，知生三飢见《左传》。广陵杨 雷仲解马语。见《论衡》。李南亦解马语，见《抱朴子》。沈僧照 识南山虎啸，云国有边事，当选人丁。见《梁典》。渤海僧隆多 罗秋暑纳凉，逢轮豕，引诸豚而行，知其遇官棟止而饲群子。 见《阙史》。白龟年见李太白遗书曰，读之可辨九天禽语，九 地兽言/后闻二雀啾唧，知呼食城西民家余粟；又闻马塘， 知槽中料热不可食I见羊靱之不动，知羊盲腹中有羔，将产 然后死。见《翰府名谈》。……又《葆光录》台州民解蚁语詳辽 *史》*辽太祖从兄铎膏扎以本帐蛇鸣，令知蛇语者，神速姑知 之,谓蛇穴旁有金，铎骨扎掘之，乃得金,以为带，名日龙锡金。

其实最早一个了解禽兽语言的神话人物，这里没有记敍。《汉 书•地理志》说s “伯益知會兽。”《后汉书,蔡邕传》说，“（伯 益）综声于鸟塔L怕益才是了解禽兽语言最早的亠个人物。他是 传说中尧舜时代的人，这个时期相当于原始社会末期，从伯益这 个神话人物的身上，曲折地反映出早期原始社会由子神话思维 而感知的人和禽兽'可以语'言相通的一些情况，《玉芝堂谈荟》所 记的种种,无非都是这类神话在后世的遗存物,动物能和人类交

往,人能了解他们的语言（最典型的例子莫过于有关公冶长识鸟 音的种种民间传说），这就足够证明早期原始社会中这类神话的 传述是带有普逼性的。

植物的原始神话在古文献中几乎很难见到。虽然《山海经》 有“邓林……二树木”〈《海外北经》）、“范林方三百里”（《海外南 经》）、■寻木长千里”（《海外北经》、《淮南子•地形篇》有“建木 在都广、众帝所自上下”，等等，具有一定神话的意味，但已经不 是最原始的神活了。最原始的植物神话，推想起来，当具有“能 言、会走”属于活物论①神活范畴的这样两个条件。白族史诗有

① 这是我给前万物有灵论的拟名。我在，神活的起源及其与宗牧的关系》 （发表于1964年第5期，学术研究＞社会料学版，后收入《神话论文集＞）- 文中曾说:“原始人荫芽找态的宗教观念，还不是泰勒所谓的万物有灵论。 万物有灵，是说万物都有灵魂，原始人开始还不会有遠林深的宗敎观 念°原始人最初的宗教双念，大约认为大會然的一切，無盘賞么现象、生 物和无生物，都是拿自己…样，是有生命、有意志的活物了所倣这里说活 物论是'我结前万物有灵沦的拟名二书写成后翻阅吳泽教授1961年在棠

'棣出版社出版的，古代史》，第四编的开买部分，已有了关于从话物论到万 物有灵的论述，议论精辟，先我言之，大快于心，实在可补充我的阐述的 不足，不可不全抄于下，以飨读者：

,初期蒙快人，人们只知采集天然草木果实为食物，不知狩獲,不知損 鱼,人类和其周围外界是区分不开来；因此，蒙昧人脱身和外界作混合 的考察，以*为鸟、兽、*草,木等等东西，都营着和人堯同样的生瘩｝会走路， 会舞蹈；便是所谓潴物论后来，在传说中之'建V氏''伏療氏'时代， 入们就只知道捕鱼符猎了！人类开始发现围已的能动性，对由然开始，了认 识的端绪!但虎•、狼、鄉、马等猛啓，给予他们的威胁，仍然可怕【对于风、 雨、电、竇、水、火灾、疾幕死亡、饥、寒、梦与榛觉等峯仍鳧木可抵抗不可 思议的毛惧！因此，一面他们幻想着吃了动物的血，或鳧戴了虎尾、臨角， 就可以把况鹿等动物的猛力嘗跑的本能，转移到人身，从而以之保卫自 己，再去征服対象，出现了原始魔术。一面以为万物都有灵,，犬的肉体 外^石头本身外，虎的本身外，都有致立活动的灵魂存在着;这时的灵魂恩 想，并未把灵魂看做超畠然'永久不死的存在'的东西，仍是當有物质的 性质。相信万物冇灵，相信用魔术来使神灵的力域变化自然，造福人群, 这种万物有灵与魔术的结合形态,就产生了原始宗教』

'‘洪荒时代,树木会走崎”这洋的活，汉族古文献中尚未•见到。只 在后世民闾传说，如《中山狼》、《天仙配》等电，才见到有老杏树 能说活，诉其身世之苦透槐树也能说话，而且做了董永和七仙 好勺媒人，算咨原始植物神话的遗存。《异苑》卷三所记三国吴 孙权时，永康乂所见的龟树共语的异闻，可能览是洪古时期动植 物神话曲折俺痺下来的。

矿物如山石等原始神活的遗存物，在文献尻录中还能见到 一些，虽然已非本貌-《述异记》上说：“桀时泰山山走石泣。”山 能“走”，石能“泣”，也略带早期原始社会活物论神活囲意味，虽 然它是以记述妖异的面貌出现的。《之文类聚》卷六引《値巢子》 说:“禹产于昆石，启生于石。”《西游记》说孙悟空从花果山仙石 中迸裂降生出来:石头能生子，也该是活物论时期神话思维的产 物。段成式《酉阳杂俎•物异》说，'莱子国海上有石人，长一丈 五尺，大十围。昔秦始皇遣石人追劳山不得，遂立于此了石入和 劳山居然赛起跑来，真是壮观的景象，推本湖源，仍应是早期原 始先民的幻想，与此相类，还有一段关于秦始皇的神话。，《舆地 广记》卷九说，“秦堕山在（江阴）县西南二十九里。山在蜀川，秦 始皇驱之以塞东海，至此，不肯前，登山四望,因号秦望山。南有 蜀川油九餐了在四川省的一座山，居然被秦始皇驱赶跑到了浙 江省。此山还背了当地出产的九髪油到新迁的地方去做凭证，也 该是原始社会人类幻想的遗存。至于山崖说'话等奇异，则从前 人的笔记以及近人所集的民冋故事中，已有不少记叙，就不再津 细举例了.

四、活物论时期神活的遗迹

《山海经》是一部保存神活资料最丰富的书，就其资料的性 质看,也比较接近原始本来面貌。但那里面所能见到的,已几乎 全是万物有灵论时期以后自然崇拜、图腾崇拜……的神话，所有 •的神灵和精怪，大都是半人半兽的模样，这便是对原始自然神初 步的拟人化。将生物、无生物或自然现象等滑做是活物的簡万 物有灵论时期的神话在《山海经》里已不多见，有之唯见于《海内 南经》所记的建性和《海内东经》所记的歪気 .

《海内南经》说维知人名，其为兽如忍而人面。在舜葬 西尸作为这段材料补充的，还有《礼记■曲礼上＞所说的，猩猩 能言,不离倉誓丁说“姓源（猩猩）知人名，:咐能言。就是把 这种动物当作是与人对等的活物.从而流传了一些关于它的有 趣的故事。例如李贤注《后汉书•西南夷倦》引《南中志》所秘人 用酒和風子（草履）诱捕猩録的情形，就很有趣/獲猩在山谷;屬 酒及屐,知其设张者，即知张者先祖名字「乃呼其名面骂云，奴 欲张我r舍之而去。去而又还,相呼试共尝酒。利受少芥搁I風 子著之。若进两三升,便大醉。人出收之，藤子'相连不得去，撰述 内牢中。人欲取者、，到率边语云，猩猩汝何自相推肥者出之黛 竟相对而泣建又如《水经注•叶揄河》说，“（封溪）县有養赣龈 形若黄狗，又状/玮，人面，头颜端正，善与人言，声音丽妙，如妇 人好女。对语交言”闻之无不酸楚。”也很有意思。从动物学的 观点看，猩猩"知人名”与“能言，自然全非事实，而是神话传说, 是原始社会前期首批神话传说的遗存物。

《海外东经》说:“雷歪在其北，各有两首。一曰在君子国北丁 M就是虹字的别写。《毛诗正义》引《郭氏音义》说:“虹双出色鲜 盛者为雄，雄曰虹;暗者为雌，雌曰霓”这里斯说的僵设气大约 便是双出的虹，并霓包括而言之，故云“各有爾首气“各有两首” 的状写，就是把自然现象的虹当做是活物看待了。因而后世传 述了一些关于虹的神话。刘敬叔《异苑》卷一说，晋义熙中，晋 陵薛愿有虹饮其釜澳，须臾唆响便竭。愿辇酒灌之，随投随涸， 便吐金满釜，于是灾弊日袪而丰富岁礫。”黄休复《茹亭客活》卷 五说，“韦中令镇蜀之日，与宾客宴于西亭，或暴风雨作，俄有虹 霓自空而下,直入于亭通首于筵中，吸其食馔且尽焉。其虹霓首 似驴，身若晴霞状，公惧旦恶之。……旬余就拜中书令了等等，也 都是早期原始社会活物论神活的遗留。

除此两外,《海外北经》还记了一则“夸父与日逐走”的神话， 类书及书注所引多作•与日竞走■陶潜《读山海丝诗也说2 “夸 父诞宏志，乃与日竞走了看来作“竞走”更符合古本的原貌些。 “竞走”就是今天所说的赛跑。古代的巨人夸父居然和太阳在广 阔的平原上赛起跑来，太阳的形象也俨然是活物的形象。《淮南 子•本经篇》说”羿缴大风于青邱之泽，高诱注：“大风，风伯 也,能坏人屋舍了其实大风并非什么‘风伯、那是以后世神灵的 观念推度前古。大风就是大风，也就是大鹏。甲骨文风、凤无 别，凤字就是风字。在古人的想象中•这种鹫鸟多力善飞，它的 翅翼掠过的地方，定会有大风伴随，甚至引起拔木伐屋的灾害, 所以就拿具体的大凤（大鹏）的形象来代替了大风，也留着活物 论神话的印痕。此外，在汉族和其它少数民族的传说中，还有天 狗吃月的神话，有日兄月妹或月兄日妹兄妹结婚的神话（有的 神话还说太阳妹妹害養，拿一包金针撒在脸上，发出四射的光 芒,以免人们对姻注视\*也都保留着原始时代早期神话的痕迹。

保留早期神话痕迹最多的，自然要数少数民族神话,尤其是 经济文化发展处于较低阶段的少数民族。这类神话在少数民族 神话中屡见不鲜，以后我们还要专门谈到。这里为了避免繁琐， 只举其中一例'珞巴族的《阿巴达尼试妻》①原文较长，为省篇 帽，又节为浅近的文言一

珞巴族之祖阿巴达尼曾与飞禽、走兽，虫方为婚。I 日，达尼偕蜂妻达岗至白母鸡之村，谓白母鸡容纳日喀期 曰：“若等当无力杀死达岗卩容纳日喀遍愤而与达間斗，竟 杀死之。这尼遂与之婚。僧行至白马之乡，谓白马沙给崩 龙曰「若等当无力杀死寿纳日珞崩！”沙给崩龙竟杀死之， 达尼亦与之婚。偕行至青牛之乡，谓靑牛丝白嘎央曰「“若 等当无力杀死沙给崩龙1”丝白嘎央亦竟杀死之，达尼亦与 之婚。僧行至大森林中.达尼呼风魔涅龙也崩来，调之曰， “汝定无策杀死丝白嘎央！”风魔吹气，狂尺大作，刮倒巨树， 压杀丝白嘎央，达尼遂与風魔为婚。复从树上折釋一棍，猛 击压死丝白嘎夬之巨树，捣由一木臼，达尼因驱走风魔，而 与木臼为婚。达尼携木臼至太阳之乡，遇一老妪，谓老域 曰、吾此木臼无人能毀，不信试之。”老妪呼少女之群出，:轮 流捣此木臼，的不能毁，失望而去。老妪曰，“吾尚有一女， 可毁此臼/但闻丝溜一声，其女即出，，轻举其臼,又轻而掷 之，其臼立毁。达尼愿与此女为婚，老妪初不欲舍，思以群 女替之。达尼一一看过，俱言非是。老妪只得交出毀臼之 女，此女盖太阳之女冬妮海依，老妪即太阳所化。达尼遂与

① 引自谷徳明编《中国少数民族神活选、 冬呢海依为婚。携之至己住处,屋内唯一将死老狗及一小 鸡，余皆干箪。海依见而怜之，乃与达尼一葫芦，调之曰；持 此去，无猪可以有猪，无鸡可以有鸡。”达尼拔去葫芦塞，猪 鸡悉从葫芦中出，满园皆是。自后阿巴达尼与冬妮海依遂 皆幸福生治，愉快度日矣。

这篇神话写人和飞禽、走兽、虫芽乃至和风和木臼錯婚，其野蛮无 恵义（肴似无意义）之处,很有点象是后世的某些窟话，很合儿童 心理。然而它确实是原始初民的神话，原始初民対此信而不疑。 它以一个男主人公为主，此人贫而多娶妻，喜新厌旧，杀一个娶 一个，最后娶到太阳之女，生活才得更满幸福。它不是后世的道 德法律观念之类所能绳墨的。肯定有它深厚的象征意义，现在 还来不及作仔细的探讨。它所表现的纯全是前万物有灵论一- 活物论时期原始初民的思想意识「蜂、白母鸡、白马、皆牛、风，木 臼等等，都是和人对等的活物，和这些不同的事物结婚，从早期 原始人类物我混同的眼光看来，竟是順理成章的事，毫无不自然 的地方.只是神活后段述及太阳母女处，才略有一点拟人化•这 是神话在漫长的传述过程中自然形成的一点加工润色.它的主 干可侑为是来自远古的。

原始社会前期的神话，多把动物、植物以及自然力、自然现 象看做是活物，从而产生了许多类似童话或寓言的天真烂漫的 故事。其中一部分流传到后世，可能就转化为寓言或童话，和后 世新产生的寓言和澈话混淆起来，使我们很舰区别其新与旧了。 至于其中另外的部分呢,可能就因年代久远而残落，而連沉了, 虽说很可惜，但这也是不以人们意志为转移的客观规律之

第二章《山海经》的神话（上）

一、《山海经》神话的上下限

保存神话资料最丰富的一部札自然不能不首推《山海经》。 《山海经》旧传为夏禹、伯益所作，而复禹、伯益本身已是神话人 物，如何能作出这样一部书，故这种说法是不足凭信的。它实际 上是在相当长一段时期内，众多的无名氏的作品。根据我的初步 考察，此书大概是从战国初年到汉代初年的楚国或楚地人所作。 内容可以分为如下三个部分3

一、 《大荒短》四篇和《海内经》一篇，成书輦早,大约在战風 初年到战国中年。

二、 《五藏山经》五篇和《海外短》四篇成书稍迟，大约在战 国中年以后。

三、 《海内经》四篇*，*成书最迟，大约在汉代初年.，

有关遠方面的阐述，请參稿拙著《〈山海经〉的写作时地及篇 目考》①，这里便不綱说。

《山海经》寇部书，总共敏然只有三万一千多字，却是包罗万

①此义收在，神话企文集，一书中，上海古籍出版社岀版.

象。除神话传说外，还涉及到地理、历史、宗教、民俗、历象、动 物、植物、矿物、医药、人类学、民族学、地质学……甚至连海洋学 探讨的问题,也能在《山海经》这部书里，得到某些启发和印证。 它真诃以说是一部奇书，一部古代人们生活日用的百科全书• 正因为如此，它曾经给过去的目录学者造成分类上的困难。 《汉书•艺文志》把它列在数术略的形法类,让它和《宮宅地形》、 《相人》、《相六畜》等书在一起，迹近巫术迷信。《隋书•经籍志》 因此书多述山川地理，又把它改列在史部的地理类。清代初年纪 西修《四库全书》，又把它攻列在子部的小说彖类。纪旳在《总目 提要》中述改列的理由云/书中序述山水，多参以神怪。故《道 藏》收入太元部竞字号中，究其本目，实非黄老家言。然山川道里， 率难考据，耳目所及，百不一真。诸家并以为地理书之冠，亦未 为允。核实定名，实则小说之最古者耳。”这种分类，我认为还是 比较恰当的。而鲁迅在《中国小说史略》第二篇《神话与传说》论 《山海经》的说"所载祠神之物多用精（精米），与巫术合,盤古之 巫书也.”这个论断，又比笼统说它是°小说之最古者”进了一步。 《山海经》确可以说是一部巫书，是古代巫师们传留下来、经战国 初年至汉代初年楚国或楚地的人们（包括巫师）加以整理编写而 成的。,巫以记神事”（鲁迅《汉文学史纲要》第二编语）.宜乎在 这部书里保存了这么多可贵的神话传说材料。更可贵的，是这 些神话传说材料，比较接近原始状态，•没有经过多少涂饰和修 改。这是因为原始神话和原始宗教从神话思维这个母胎中孕育 形成的时候，还有相对的一致性，宗教对于原始氏旋社会也曾有 过某些积极的作用（如增强氏族团结、鼓舞我斗精神之类），没有 或为纯粹的迷信，故作为宗教支柱以及宗熬赖以宣传的神话能 够大致保持其原貌，无须作多大修改。战国时代的巫师,去古未 18 '

和文王的葬所。《海外西经》记有肃慎国，说国中出产一种叫做 《雄常”（椎棠）的树，“中国有圣帝代立者，则此树生皮可衣也” （郭璞注），也略具神话因素。考察肃慎，即《周书•王会篇》的稷 慎，“稷慎大塵”，足见肃慎是周代初年成王吋候才开墉交通中国 的，《王会篇》后面附载的《伊尹四方令》中尚未见之。这兢是《山 海经》所记神话的下限？自此以后，就再没有见到其他任何神活 记叙了。从以上所举《山海经》所记的神话材料的零片看，可见 在奴隶制社会，仍然是有神话的，它并不制约在原始社会的范围 以内,

二、自然崇拜与图腾崇拜神话

《山海经》所记的诸神，大都是宗教的神，是从自然崇拜开端 的。《五藏山经》每经末尾祀典部分记有诸山山神的形貌，有作 鸟身龙首的（《南山经》、《中次十二经》），有作龙身鸟首的（《南次 二经》），有作龙身人面的（《南次三经》、《中次十经》），有作人面 马身的《《西次二经》、《北次三经》），有作人面牛身、四足一臂、操 杖以行的（《西次二经》），有作羊身人面的（《西次三经》），有作人 面蛇身的（《北山经》、《北次二经》），有作彘身八足蛇尾的（《牝次 三经》），有作人身龙首的（《东山经》），有作兽身人面戴格（角）的 （《东次二经》），有作人身羊鱼的（《东次三经》），有作人面鸟身的 （《中次二经》、《中次八经》），有作人面兽身的（《中次四经汾，有 作豕身人面的（《中次七经》、《中次十一经》），有作人面三首的 （«中次七经》，宿作鸟身龙首的（《中次九经》）：形形色色，不一 而足。他们或基本上是动物形躯的拼凑，如鸟身龙首、龙身鸟 首、马身龙首、彘身八足蛇尾之类I或逐渐有了人的形貌，如人面

马身、人面蛇身、人身龙首、羊商人身等：看得岀来，自然崇拜时 期奉祀的神，虽有初步的拟人化，其形象仍是半人半兽的。再看 《海外经》所记的四方神——

南方祝融，兽身人面，乘两龙。

西方暮收，左耳有蛇，乘两龙。

北方禺彊，人面鸟身，珥两肯蛇，践两肯蛇。

东方句芒，鸟身人面，乘两龙。

郭璞分别以“火神”、“金神”、“水神”、“木神”注之，而其形躯仍大 都是半人半兽的，并未脱离原始宗教意识的范围，《五藏山经》 所记对于诸山山神的祭祀，各有不同的祀典，类皆巫师的施为， 现在抄摘两段如下，以见一斑——

凡《蔵经》之首，自钱来之山至于醜山，凡十九山，二千

九百五十七里。华山，冢也，其祠之礼I太军。潮山，神也， / 相之用烛，斋百日，以百牺，瘗用百瑜，为其酒百尊，屡以百

珪百壁。其余十七山之属，皆毛拴,用一羊相之。烛者，百 草之未灰，白席采等纯之。

凡《北山经》之首，自单狐之山至于堤山.凡二十五山， 五千四百九十里。其神皆人面蛇身。其祠之，毛用一雄鸡 瘗，吉玉用一珪，窿而不精。其山北人，皆生食不火之牧。

此经所记自然崇拜诸神,大都只有神而无神话J其中少数，除形

貌的叙写而外，还略述其行迹。例如一

槐江之山，……实惟帝之平圃，神英招司之，其状马身 而人面，虎文而鸟異，徇于四海，其音如榴。C西次四经》）

和山，……吉神泰逢司之，其状如人而虎尾〈郭羨注，或 作雀尾），是好居于育山之阳，出入有光。泰逢神责天如气 也。（々中次三经》）

平逢之山，……有神焉，其状如人而二首，名曰骄虫，是 为暴虫，实惟蜂蜜之庐。（。中次六经”

夫夫之由，……神于儿居之，其状人身而手操两蛇，常 游于江渊？出入有光。（M中次十二经》）

等等。这些只能算是神话的零片，或者半神话，前不能算是神 话。因为构成神话的故事情节，上举诸例，无一具有。只有下面 所举诸山山神记事的一段，算是唯一的例外一

铀山，其子曰鼓，其状〔如：人観而龙身，是与钦酒杀葆 江于昆仑之阳，帝乃戳之钟山之东曰帷崖。钦鹃化为大翳， 其状如雕而黑文白首，赤嗫而虎爪，其昔如晨鹄，见则有大 兵；鼓亦化为聲鸟，其状如鹃，赤足而直喙，黄文而白首，其 音如鹄，见则其邑大塁。（。四次三经＞）

这段神话鼠仍可视作是黄帝神话（文中所说“帝”即黄帝）的零 片，但从神话本身看，故事情节已比较完整了，山神内江，谋 杀无辜，作为神国最高统治者的黄帝予以严厉的惩处，将他们杀 死，而他们又各化为异物。这类故事精节完整的神话，在《山海 经》中，实在并不多见。检核起来，不过是七八段罢了。类似上 血所举，还有《海内西经》所记“危与贰负杀襄窥、帝乃梏之疏 属之山”的神话，但恐怕产生的肘期较晚,非自然崇拜时期的 神话。

构成原始宗教信仰的，除曰然崇拜而外，还有图腾崇拜。有 些学者认为图腾崇拜还早于自然崇拜。这类神话在《山海经》里 并不多见，但也略有一些。《海内北经》说——

有人日大行伯，把戈。其东有犬封国。

郭璞注、昔盘瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会 稽东海中，得三百里地封之，生男为狗，女为美入,是为狗封之国 也了郭璞的注释是不错的，因为此文之下，接着又有这样的叙 *写——*

犬封国曰犬戎国，状如犬。有一女子,方览进松食。

犬戎国的女子，正在“跪进枉（杯）食气 奉侍她的“状如犬”的丈  
夫•这就把“生男为狗、女为美入”二语形象化了 .《大荒北经》叙

I

写犬戎的情况,又略有不同一

有人名曰.犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，徴吾生弄 明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎，由食。有赤兽，马 状无首，名日或宣王尸。……有犬戎国。有神，人面善身•名 曰犬戎。

、

郭璞于“戎宣王尸”下注云，犬戎之神名也疽郝懿行于。有神”下  
注云，犬戎，黄帝之玄孙，已见上文，是犬戎亦人也，神字疑讹。

《史记•周本纪》集解引此经正作人字C”《山海经》作非一手，所 记又是据图为文，故常不免凌杂琐碎，自相抵稽。但总的看来， 盘瓠神话和犬戎神话有关是无疑问的，犬或白犬作为犬戎国的 图腾神也是无疑问的。至于犬戎神话如何演变为盘瓠神话，又 如何由西北流播到东南,则尚须专家学者作周密考证，不属本书 论述的范围了。除此而外，《海内经》尚有——

南方……有人曰苗民。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右 有首，衣紫衣,冠齒冠，名曰延维，人主得而飨食之，伯天下。 成样的记叙。郭璞注以为此神即《庄子•达生篇》所说的委蛇， 闻一多《伏羲考》谓延维、委蛇即汉画象中交尾的伏羲和女塀，乃 南方苗族的祖神，而苗族又是属于古代尚未迁徙到南方、住在黄 河上游、中原西部的龙图腾的团族之此经所写，便把这•一点 暗示出来了.

三、女性开辟神的神话

马克思在《摘要》一书中所说“在野蛮时期的低级阶段,…… 开始于此时产生神话七那时约当于原始氏族社会毋权制的晚 期，即新石器时代，恐怕已不是神话升始产生的阶段而是神话发 展的阶段了*，*因而此时期才有如《摘要》繭画说的'在宗教领域中 发生了自然崇拜以及关于大主宰的模糊的概念”等情况。前面所 挙曾然崇拜神话的丁些片断，当是在这个时期产生的。这个时期 产生的神话,首先是'已経有了\*人格化的神灵”的概念（虽然还只 是半人半兽初步的拟人化，而不是象原始社会前期神话那样只

是有生命、有意志的活物。至于“大主宰的模糊的概念，从此时 期产生的神话片断中，也可以大略看出一些来，只是大主宰并非 男性，而是女性。《大荒西经》说——

有神十人，名曰女姻之肠，化为神，处果广之野。横道 而处。

这里提到的女姉，已经是具休而微的原始开辟神的形象。女蜗的 最大功业，是造人和补天两件事。《淮南子•说林篇》记叙了女 蜗与诸神共同创造人类的一段神话“黄帝生阴阳，上骈生耳目， 桑林生臂手,此女蜗所以七十化也。”高诱注」“上骈，桑林皆神 名疽神话虽然记叙简略，但是从中仍旧可以隐然看由•它是反映 了原始母系社会以女性为中心的婚姻关系和生育情况的。造人 神话，又见于汉末应劭的《风馅適义》，佚文说她“挎黄土作人七 至于补天，仍首见于《淮南子•览冥篇》，说她“炼五色石以补苍 天' 虽然二书都较晚出，但所记录的神话仍当是产生于这个时 期的，更晚一点，才有盘古开天辟地以及盘古化生万物的神话。

盘古是一位男性的开辟神；但是根据我国古代神话发展的 情况看，最早的开辟神，应该是一位女性才对。女蜗之肠能化为 十个神人，又有造人、补天的业绩，她是完全具有作开辟神的资 格的.《说文》十二说*g古*之神圣女，化万物者也，化就是化 育、化生的•意思，女蜗正是同于盘古那样能化育化生万物的人, 以女姻为最古的开辟神，还保留着母权制氏族社会神话的迹印。 现在瑶族中传述的密洛陀神话，就是保存比较完整的女性开辟 神神话的典型例子。后来将女蜗説成是盘古，那是神活流传演 变的结果，原来的母权制让位于父权畑，而父权制则从氏族社会

的后期开始.一直延续下去,贯穿到阶级划分以后整个的阶级社 会中。因而在君建社会中期的三国时代，产生盘古升天辟地和 化生万物的说法，是并不奇怪的。有人（常任侠、闻一多）说盘古 是伏賤的音转，如所说无误，则女蜗与伏義本是配偶神，其因流 传演变而使女性的开辟神让位于男性的开辟神的迹象，更是分 明可见。

《北次三经》所记的精卫填海神话也当是这个时期的产 物—

发鸠之山，其上多痢木。有鸟焉，其状如鸟，文首，白 喙，赤足，吊曰精卫，其呜自谈，是炎帝之少女，略曰女娃。女 娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常街西山之木石，以埋于 东海。

这一神话表现了遭受自然灾害的原始人类征服自然的渴望。神 话的主角是一个溺海而死的少女的灵魂变的小鸟，不管是否有 后来流传演变的改动，这个神话带着母权制氏族社会的痕迹，则 是没有疑问的。而且女蜗和女娃，也象是一人的分化，女娃填海 的工作和女蜗补天神话中“积芦灰以止淫水”的工枠也很近似。 据我的考察，女蜗补天的主要日的还是为了治水,这在以后的章 节中还要提到［此处便不多赘。

由于以母系为中心的社会制度在啓个社会发展史上占的比 重是较小的，所以神话当中占有重要地位的女神也就寥寥无几。 酉王母最初可能是1个男性神，后来被人们望文生义，把他女性 化了。关于他的神话在下面再作详细讨论。现在只说《大荒南 经》所记的“生十日”的羲和和《大荒西经》所记的“生月十二”的

常羲,她们都是帝俊的妻子。她们原本应核是母权制氏族枚会传 述的重要女神，并且也该是和女娴一样具有开辟性质的女神才 对。最初或者只有一个，后来才化分为二,流後演变到国家形成 即奴隶制社会开始时期，才分别做了人间帝王投影的天上上帝 的妻子。郭璞注《大荒南经沪有女子名曰羲和，方日浴（应为浴 日）于甘渊、说「義和者，盖天地始生，主日月者也。故《启筮》 曰，空桑之苍苍，八极之既张，乃有夫羲和，是主日月，职出入， 以为晦明。'又曰：'瞻彼上天，一明一晦，有夫羲和之于，出于所 谷。'”郭璞所引两段《归藏•启筮》的话，恰好说明这个“主日 月”（既“主日”又I主月〃）的羲和，恐怕正是最初传说的那个唯一 无二的开辟女神，

《山海经》另记有两对女神，也呈现了只有原始母系氏族社 会才能具有的那么重要的神格一

洞庭之山，……帝之二女居之。是常游于江謝，澄沅之 风，交潇湘之溯，是在九江之间，岀入必以飘风暴雨。是多怪 神，我如人而载蛇，左右手操蛇。多怪鸟。（〈中次十二经,）

舜妻登比氏，生宵明、烛光，处河大泽。二女之灵，能照 此所方百里“（，海内北经,）

前一条郭璞注云”天帝之二女而处江为神也.、汪级注云L帝之 二女，谓尧之二女以妻舜者娥皇、女英也。”二家的说法都对，不 过都只说着了一半;不知尧之二女即天帝之二女.盖古神话中尧 的神格实在相当于天帝。后一条不用多解说，已可见到作为天 帝的舜的神格。《山海经》中舜的神话常和帝俊神话相混，可知 舜即帝俊。这里的舜妻登比氏生宵明、烛光，无非又是帝俊妻羲

27 和、常義生日月神话的演化。——-母系氏族社会传述的重要女 神，大约就是如上所述的这些了。还有--个“其名曰女尸、化为 蒸草”的“帝女”，也是具有始祖母或护国女神身分的重要女神， 留待以后有关章节再详说。

四、构成《山海经》神话的主要部分

男性的神和神性的英雄开始受到注意而被歌頰，是从原始 氏族社会母权制到父权制，乃至父权制确立以后才有的事。构成 《山海经》神话的主要部分，便是男性神与自然及社会进行斗争 的若干宏丽的图片。如象《大荒北经》和《海外北经》记叙的追日 的夸父，就可以明显地看出，那是产生于父权制氏族社会以后的 神性英雄——

大荒之中，有山名曰成都载天。育人珥两黄蛇，把两黄 蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父。夸父不量力，欲追日 景，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于 此。O大荒北经》）

夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河、滑，河、渭不 足，北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林•（《海外 化经涉）

这T神话虽和精卫填海神话同样具有征服自然的性质，但是产 生这一神话的社会背景,却大不相同了。它给我们呈现出一幅宏 阔壮丽的图景，气势可以震撼山岳。它还有着丰富的象征意义。 但对这种象征意义的理解，神话本身是不会直接吿诉我们的，只

28

好但凭后人的诠释，这就难免发生见仁见智的分歧c某些优美 的神活，性质接近寓言，道理便在这里J不过神话比窩,言更难准 确理解些。

除此而外，象羿射日除害的神话①、輟和禹治理洪水的神 话②，都是歌颂男性的神和神性英雄征服自然的，无疑也是产生' 于父权制氏族社会以后。

《海内经》对蘇禹治水神话，作了一个简短精练、概括性大、 相当完整的记录——

洪水滔天。毎窈帝之息壤以埋洪水，不待苗命。帝令 祝融杀稣于羽郊。蝶复（腹〉生禹。帝乃奇禹卒布土以定 九州Q

•全文只有六句话，四十二个字，就把有神人四人参加的活动，父 子两代的斗争，全都忠实完整地记录下来了，没有一字一句是浮 词泛语。而开头的“洪水滔天涉四个字，突如其来,宛如今日电影 序幕的特写镜头,使之笼罩全文，作为神话人物活动的有力而生 动的背景.更是凌云健笔。二千几百年前的古人能对神活作H! 如此完美的记录,真是如马克思评价希腊神话时所说的那样，是 “一种规范和高不可及的范本”，确实值得我们很好向它学习。

神活中”解腹生禹”的惰节，带着父权制氏族社会男人乔装 生子风习的痕迹。据原始社会史学者们的研究，在某些由母权 制最初进入父权制的部落里，存在着一种叫做'库瓦达"的风俗,

1. 式山海於 只技］羿和南害之一凿齿战斗的一个神活零片，加海外兩経， 和厂大荒帝经七
2. 见《海穴经》.

就是当妇女生孩子时，男子为使人确认其在家庭中的权力和地 位,竟让其刚生孩子不久的妻出去操作，而自己则躺在其妻的床 上作出种种生孩子的模样来。我国神话中的丈夫国国民，据说 每一个人都能从腋窝下生出两个儿子来，儿子一落地父亲就死 了 I大约也是这一风习在神话上的反映。

《山海经》记述的有关禹的神活，有禹杀相柳和禹命竖亥丈 最大地两个零片一

共工之臣曰相柳氏，九首，以食于九山。相御之所抵， 厥为泽谿。禹杀相柳，其血腥，不可以树五谷种。禹厥之， 三仞三沮。乃以为众帝之台，在昆仑之北，柔利之东。相柳 者，九首人面，蛇身而青。不敢北射，畏共工之台。台在其 东，台四方，隅有一蛇，虎色，首冲南方。（《海外北经》）

帝命竖亥步，自东极至于西役，五亿十万九千八百步。 竖亥右手把算，左手指青丘北。一曰禹令竖亥。一曰五亿十 万九千八百步° （《海外.东经》）

前一个神话零片还有一段异文，见《大荒北经》，相柳作相繇。后 一个零片《淮南子•地形篇》有补充记述，是禹削太章和竖亥两 个神人一个从东极到西极、一个从北极到南极同时测量大地，测 量的结果都是二亿三万三千五百里七十五步。洪水渊薮也有二 亿三万数千多个，“禹乃以息土壊洪水，以为名山' 禹的作为天 神和大主宰的神格，在上面所举的两段文字中，表现得是很鲜明 的，尤其是后面~段。

父权剖氏族汁.会产生的神话，除征服自然的以外，还有反映 部落之间战争的，如象黄帝和蚩尤的战争，就是《山海经》里叙写

形（刑）天与帝〔至此〕争神，帝断其首，芸之當羊之山。 乃以乳为目，以脐为口，操干戚以Mo （＜海外西经，）

根据我的初步考察，刑天是炎帝的属臣，常羊山是传说中炎帝的 降生处，则这里刑天所与“争神”的“帝”，应该是黄帝。和蚩尤、 夸父相似，刑天神话在流传的过程中也涂上了 '反抗神的意 愿”①的色彩，刑天可算是反抗神的神之亠,而其斗志却比蚩尤、 夸父更为猛勇、顽强。晋代大诗人陶潜《读山海经》诗说：“刑夭 舞干敍，猛志固常在。”于这位虽JS失敗却不甘心失败的断头英 雄第奋斗不懈糖神，可说是没有过誉.

除此而外，《山海经》还记有——

有崗攻共工国山。（。大充西经，）

有池名孟翼之攻顏顼之池。（《大荒西夺） 有蘇攻程州之山。（《大荒北经》）

看光景可能都是反映原始社会部落战争的（主要是黄帝和炎帝 两大部落间长期持鑫的战争），不过是把古代的神话故事转化、 压缩为具有纪念性质的地名罢了.

①高尔基语，见《苏联的文学』

第三章《山海经》的神话（下）

一、上帝的出现和天地通路的隔绝

从原始社会到奴隶社会,有个过渡时期，那就是氏族制逐惭 解体，逐渐向着国家发展，并且逐渐在社会内部划分为剥削和被 剥削两个敌对的阶级。这个时期的某些特征在神话上也有所反 映，例如上帝的出现，天和地通路的隔绝，等等。

上帝是怎样出现的呢？推想起来，必定和氏族解体时期军 事首领在部落联盟中建立的酋长世斐制有关。军事首领由于黄 袭了酋长的职位和发动掠夺战争而日益扩张其权力，反映在神 话上，因而出现了所谓的上帝。但那时候後述的上帝却非止一 个,而是有一大群。在《山海经》里，黄帝、女娴、炎帝、大魄、少昊、 颛顼、帝俊、帝尧、帝轡、帝舜、帝丹朱、帝禹、帝台等，都是当 时传述的上帝，所谓”众帝■（《海外北经》）、“群帝”（《大荒北经》） 的便是，这和当时混居中原的部落联盟的军事首领非止一个的 实际情况是大致相符的。后来国家形成，阶级划分，强大的奴隶 制国家——殷一一在中国建立了威慑四邻的王朝，反映在神话 上，这才有了独一无二、至高无上的上帝（开始是帝俊，稍后是黄 帝等）的出现。

至于说到夭和地的隔绝，既然有所谓隔绝，一定就有所谓不 隔绝.那是毫无疑问的。春秋时候楚昭王问大夫观射父说，“我 看见《周书》上这么记载者t说重和黎就是隔断天地通路、叫天和 地不相通的人，这怎么解释呢？照这样说来，若是羅、黎不隔断 天地的通路，下方的人民岂不是都可以登天了吗?”①这个天真 烂漫的问题，恰好说明了古代神话的真相。在天地的通路没有 隔绝之前，人民自然是谁都可以登天的.而且确实也有天路可 通。通天的道路是什么呢？据《山海经》所记，其一是山,著名的 有昆仑山、登葆山、灵山和华山青水之东的柴山;其二是树,有生 长在都广之野的建木:人民就能凭借着山和树做天梯而登天。② 因而瑶族传述的伏餘女娼兄妹结婚神话中，就有兄妹俩攀登天 梯到天廷去游玩的情节，其它少数民族神话也多有类似的记述， 说明神话传说中的远古时代，确实是人神交通无碍的。正如《定 直埃集•壬癸之际脸观》所描绘的那样：“人之初,天下通，旦上 天，夕上天.天与人，旦有语，夕有语。'古神活中这种有天地通路 而不隔绝的情景，生动地反映出了阶级划分以前原始社会的人 们在经济地位上和政治地位上的平等关系。

可是随着社会的发展，不可避免地原始公社逐渐瓦解了，奴 隶制社会代之而产生了,出现了阶级划分和人剥削人的现象，这 在神话上的反映就是天和地通路的隔绝。

人类社会划分为剥削与被剥削的两个敌对阶级，是人类历 史进程上的一件石破惊天的大事，因而神话上对此反映也特为 突出。《大荒西经》说——

1. 见《国语・楚诲。
2. 参见拙著呻国古代神话》第二章第四节。商务印书角出版.

大荒之中，有山名m月山，天枢也。吴炬大门，日月 所入。有神，人而无臂，两足反属于头山（上），名曰嘘（噎爲 皈顼生老童，老童生重及黎,帝令重就上天，令黎卬下地。下 "肉晴，处于西极，以行日月星辰之行次。

这在历史书上也有记叙，《书・吕刑》说，'皇帝……乃令重黎， 绝地天通。”《国话•楚语》说：“颛顼受之,乃命南正重司天以属 神.命火正黎司地以属民了讲的就是这一回事。《大荒西经》所 说的“帝令重献上天、令黎卬下地。历来注家对于“献气“卬”两 个字的涵义都不能解释，连郭璞注《山海经》也只好说：“义未详 也』但是我们参考韦昭注《国语•楚语》的说法：“言重能举上 天，黎能抑下地，令相远，故不复逋也/那么“献”、“卬”应当就是 “举”、“抑”的意思。但“献”训“举”固然可通，“卬”如何又可训 “抑”呢？后来经我考察，认为“卬〃字是“印”字之讹，“印”的本义 就是“按”和“抑”①。这样一来，韦昭的说法就完全可以成立了： 也就是说重和黎两个大神窄了上帝的旨命，各伸出-•双硕大无 明的手臂,一个尽力把天往上举，一个竭力把地朝下按，所谓“绝 地天通”的具体情景，就生动地描绘出来了。这正是人类社会阶 级划分在神话上的最形象不过的表现。

随着奴隶制社会的建立，出现了奴隶主控制奴隶的有组织 豹强力机关——国家，'先前世袭的军事酋长这时就摇身一变成 为国王,于是，神话上也就有了统治宇宙、至髙无上的上帝。我国 古代西方民族神话传说中的上帝，就是黄帝、颛顼｝东方民族神 话传说中的上帝，就是帝俊。

® 参见拙昔祉海经校注\*403—404页，上海古籍山，版社出版。

《山海经》反映的黄帝，部落酋长形象和上帝形象二者兼有， 上章讲述的黄帝与蚩尤之战等等，那是部落酋长的形象;但更主 要的还是上帝的形象。严厉惩罚神国内辽的肇祸者，如鼓和钦 為杀葆江,危和贰负杀宼•竄，黄帝都予以严惩，就是上帝形象的 表现。而作为“帝之下都”的黄帝所住的昆仑山（如同希腊神话 所说的宙斯居住的奥林帕司山）的叙写，《山海经》里凡数见，笔 触最浓的一处.是《海内西经》所记的那一大段，把帝宫的庄严弘 丽和四周的神异景色都描绘出来了，这也是上帝形象的具体表 现。而黄帝，如同帝俊-•样，从《山海经》所记的神谱看，不但 好些著名的天神，如象蘇、禹、禺虢、禺强等，就是下方许多民 族，如戒头、犬戎、北狄、苗艮等，都是黄帝的子孙，黄帝因此 成了人神共祖的老祖宗。这便在原有的英雄崇拜的基础上，又 増添上了祖先崇拜的意识。这也是神话从原始社会进入阶级社 会以后必然发生的演变。从坏的方面说，群众的思想意沢会因 此而受到束缚，甚至起到腿痹的作用：从好的方而说，先前零散 的神话到这时才渐渐有了系统，因为诸神和诸神的行事都归堵 到一个以始祖身分出现的大主宰的名下来了3许多文化英雄的 文化创造也都集中到这个大主宰的名下来。而且在后来“神往 天上升得愈高”时，从麻痹的思想意识中觉'醒过来的群众，终 于还是不自覧地产生了一种“反抗神的意愿',其结果是出现 了一批反抗神的神，或使原与自然作斗争的神帯上了阶级斗争 的色彩。因而从神话发展的趋势看，总的说来还是健康的。归 根结蒂，这是由于有广大人民群众在支配着这个发展的方向的 缘故。

悲。要不是郭瑛巨眼卓识，把这-部分“阕诞迂夸气崎怪傲傥” （郭璞《注〈山海经〉叙》）之尤甚者都注收进来，古代东方民族所 创造的这一份弘伟瑰丽的神话，恐怕便将永远沉湮埋没了。现在 且把这份幸存下来的古神话材料会聚抄衆如下一

东（南）海之夕卜，甘水之间，有羲和之国。有女子名田羲那. 方日浴（浴矿于甘涕。義和者，帝俊之妻，生十日。（“大荒南经，）

有女子方浴月0帝俊妻常義，全月十有二，此始浴之。 （《大荒西经》）

有神,人面，犬耳，兽身，珥两青蛆，名曰奢比尸O有五 采之鸟,相乡弃沙（婆娑），惟帝俊下友。帝下两坛，采鸟是 司。3大荒东经》）

（卫）丘方圓三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。

（«大荒北经》）

帝俊赐羿彤弓素籍，以扶下国。界是始去恤下地之百 限,（■海内经〉）

大荒之中，有不庭之山•荣冰穷爲。有人三身，帝俊妻 娥皇，生此三身之国。姚姓，黍\*,使四鸟.

又有重阴之山。有人食甞，曰季釐。帝俊生季鳌，故曰

• 季整之国。有缗瀑，少昊生倍伐，倍伐降处塲渊。有水四方， 名日俊坛。（以上。大荒南经》）

大荒之中，有山名曰奋盧，日月所出。有中容之国。帝 俊生中容，中容人食兽、木实，使因鸟I豹、虎、熊、黑。

有司歯之圖。帝俊生晏龙，晏龙生司横，司幽生思士, 不妻3思女,不夫。会黍，食甞，是使四鸟，

有白民之国。帝俊生帝鴻，帝鸿生白民，白民舗姓，黍

食，使四鸟：虎、豹、熊、黑。

有黑齿之国。帝俊生黑齿，姜姓，黍食，使四鸟.（以上 根大角东焰）

有西周之国，姬姓,食谷。有人方耕，名曰叔均，帝俊 生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均3叔均是代其 父及稷播百容，始作将。（幺大荒汚经2

帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫莱生番禺，是始为舟。番禺 生奚仲，奚件生吉光，是飴以木为车。

帝俊生晏龙，晏龙是为琴瑟。 帝俊有子八人，是始为歌舞。

帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧唇，是始作下 民百巧。（以上么海内经\*）

关于这部分神话的解说，除“帝俊赐羿彤弓素籍”一条在下章中 总述羿的神话时再说以外，余均清参考拙著《古神话选释》①帝 俊解说部分。股民族先祖的神话，除此而外，还有舜和王亥。舜 和帝俊，本来就是一人，但在《山海经》的记叙中，已将鞄们分别 为二。“舜妻登比氏生宵明，蛆光'，前面已经讲过了，足以见到 舜的作为天帝的神格。舜的子孙为国于下方的，有載国〈《海外 南经》）;载国又叫巫载民，住居在一个得天独厚的人间乐园：“不 绩不经，服也3不稼不穡，食也'、“鸾鸟自歌，凤鸟自舞”（《大荒南 经》也渲染了天神后裔的优异性°、但这些也只是偶然保存下 来的有关舜神话的片断,至于舜本身的神话则付阙如,教人未免 遗憾。王亥神话首见此经记述，因系据圏为文，说明筒略，语焉

①《•占神话逃样。，人犬文学出版社出版.

不详，也使人引以为憾——

有因（因）民国，勾姓而（黍）食。有人曰王亥，两手操 鸟，方食其头。王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取 仆牛。河（伯）念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名日摇 民©帝舜生戏，或生摇民° 大荒东经》）

我们根据郭瑛注引《古本竹书纪年》以及《楚辞•天问》的一大段 有关王亥,王恒兄弟故事的文字，才把这段神话的内容大致勾稽 出来。它的内容大概是I殷民族的先祖王亥和王恒兄弟俩，带 了一大群牛羊到有易去做生意，一同爱上了有易王绵臣的妻子， 結果是王亥被杀,王恒被驱逐。王恒的儿子上甲微带兵复仇，得 到水神河伯的帮助,安全渡过黄河，灭了有易，杀了綿臣.河伯 和有易也有交情，不忍见它全部覆亡，便悄悄把有易的孑遗，搬 到另一个地方去，化作人身鸟足的搦曷国①a自从殷墟甲骨文出 土后，学者见卜譯上有•高程空'、嘀祖王亥”等字样,取以和《山 海经》所记的相征，竟能将沉連多年的古史探知出一个大概情 况，神话传说有助于学术研究，于此又得到一个切实的证明.

三、诸神子孙的创造发明和怪物异人

《山海经》神活中，有许多是记叙'.诸神子孙的创造发明的，即 所谓文化英雄的神话。前面所举帝侥神话的零片中，不少的记 叙，就是属于这种性质的.如叔均“始作耕”（《大荒西经》），番禺

①详•古神话选矜》王亥的注舜与解itt.

“始为舟”，奚仲，吉光“始以木为车”，晏龙“为琴瑟气帝俊子八人 “始为歌舞”，巧健“始作下民H'巧”（《海内经》）等6除此而外，《大 荒西经》还记载，颛顼的曾孙太子长琴“始作乐风气《海内经》记 载炎帝的曹孙殳“始为侯”/侯”就是射箭的絕子，鼓和延“是始 为钟，为乐风气 少昊的儿子般，“是始为弓矢”等。这些神话，看 来敏乎不大象是神话，既无故事情节，也无神奇因素，只是简单 的记述。但实际上正应该是神话。把原始社会长时期中众多人 的努力的创造发明,归结到一个人的身上，这就是神话，此其一。 进一步又把创造发明某事某物的人归结到某神的子孙，这也是 神话，此其二。这都是原始神话思维方式造成的现象，应该予以 承认，虽然或者只不过仍旧鳳于神话的零片。秦汉之间的其他 一些古书如《吕氏春秋》、《世本》里,也多有这类诸神子孙创造发 明的大同小异的记载，尤其在《世本》一书中，更集中地记述了关 于黄帝和他的臣子们创造发明的传说。单是见于诸家所辑《世 本》和《世本》宋衷注的，就有二十八种。举凡日常服用器物的发 明如衣裳、冕、旃、舟、车、鼓、镜……等，乃至学术的发明如星象、 历数、医药、音乐……等，莫不具有I似乎古代文物在黄帝时代 就已经完美无缺了。这自然是神话,不过从神话中也曲折地反 映出一部分历史的真实。

《山海经•五藏山經》里还记有许多怪神和怪物，大都形状 奇异，性情凶恶，只要它们一出现.就征兆着种种祸殃要降临人 间。推想起来，这些怪神和怪物，也该是原始社会人们幻想中的 产物，经过巫师之流的涂饰，流传演变下来，便成了经文里所记 的种种情状。这些神和兽，或“见则其国为败”（《中次十六经》丰 山的神耕父），或“见则其邑有兵”（《西次三经》淫〔瑶1水的无名 天神），或“见则天下大旱飞《东次二经》姑逢之山的獵獵兽）,或 “见则其邑有讹火”（《西次三经》章峨之由的毕方鸟），或“见则其 邑大水”（《西次三经》玉山的胜遇兽*），等水3*反映出古代人们对 自然或社会灾害的畏惑。偶然也有能致福于人的异物，如《东次 四经》钦山的当康兽』见则天下大穰"，《南次三经》丹穴之山的 凤皇和《西次二经》女床之山的*鸾岛，“*见则天下安宁”等，这类吉 祥的鸟兽为数是不多的，但也反映出古代入们对于生活幸福的 渴望。象希腊神话潘杜拉的箱子里关锁的小精灵希韻-•样，中 国神话里也有一个吉神泰逢（《中次三经》），在为苦难的人们展 示若干希望的明光。《山海经》记叙的怪神怪兽所征兆的祸福，是 和此经的成书时代——战国——的动乱情景相联系的，也可说 就是这个时代给打上去的烙印。

《五藏山经》里还记载了许多治疗疾病和预防疾病的单方， 其中有些怪鸟、怪兽和怪鱼，如象“如鸟人面”的鹫鹃（《北次二 经》），［其状如狸、一目而三尾”的欢（《西次三经》），“鸟首虺尾, 的旋龟（《南山经》），“一首而十身”的何罗鱼，“状如鲤而鸡足”的 醜鱼（《北山经》〉，等等，一眼便能看出，是出于古人的传闻和想 象，属于神话的范围，根本无法觅致，更不用说去证验它们的疗 效了。就是有些植物类的単方，如象《西次四经》焼魄山“食之已 庫（捞病〉"的丹木,《中次七经》少轻HT食之不愚”的関草,《中次 六经》阳华山“食之已疟”的苦辛（草），等等，它们实际的情况以 及疗效如何，也还带着若干传说的性质，未可深究c但是，各种 疾病的名目在经里却细致地被列举出来了，有风、痈、疽、腹病、 心痛、痔痿、同、疥、白癖、瘻、疣、疫疾、呕、狂、肿疫、聋、痴疾、疡, 劳、脂〈腊肿），底（足茧〉、散盲〉、験皮皴起八睬（大腹）、癒 （瘦）等等，也应该是医药事业逐渐发达起来的战国时期才能有 的现象,从各种文献上看，那时的卫生知识已在讲究，医生已经

（郃衍）以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其 一分耳。中国名曰赤县神州，赤县神州内自有九州，禹之序 九州是也，不得为州数。中国外，如赤县神州者九,乃所谓 九州也，亍是有裨海环之。人民禽兽，莫能相通者，如一区 中者，乃为一州。如是者九.乃有大瀛海环其外，天地之 际飢

由就是战国中年人们对于世界的概略设想\*认为中函居中为i 州，环绕中国而如中国之州凡八,连同中国称为九州，九州的四 面有小海环绕。小海之外，更有象九州的地区凡八，合此九州而 为大九州。大九州的外面又环以大瀛海，于是便接近天和地的 边际了。这种设想，是和《山海经•海经》设想中国四面环海，邻 近中国的诸国又有“海外”和“海内”之别的情景大体上相符合 的。春秋以前，中国和海外各国的交通,还未有所闻。直至战国 中年，才开始有齐威王、齐宣王和燕昭王篝遣人入海求仙之举。 想必在这个时候，中国和海外各国商业上的交通往还也有了初 步发展,’于是才有得自传闻的一大堆异形和异禀的国家来满足 人们幻想的需要。不管这些国家是纯出虚构也好，或是半虚半 实也好，都表明古代人们对于广大世界迫切的求知欲望，不惜拿 神话来当作真实，充分表现出他们天真幼稚的世界■观。

其中有些国家，如象《大荒南经》和《海外南经》所记的儻侥 即小人国,《大荒东经》和《海外东经》所记的大人国，也见于《国 语・鲁语〉爲《鲁语》记吴国攻打越国，于会稽山获得一节骨头, 须用专车装载,使人问孔子，孔子指出：这是禹所杀防风氏的骨 头；又说，“儻侥氏长三尺，短之至也，长者不过十之,数之极 也。〃可见关于大人和小人的传说，战国以前，即已有之。又经载 靑丘、黑齿、白民、貫胸诸国，亦见于《伊尹'四方令》和《周书•王 会篇》.可见也是较早的传说。再如《海外西经》和《大荒西经》所 记的巫咸国十巫，其中巫咸、巫彦都是殷代有名的巫师，见于卜 辞;《海外南经》所记的欢头国即丹朱国，是从丹朱的神话演变而 来的;《海外北经》所记的博父国即夸父国，是从夸父的神话演变 而来的；《火荒东经》所记的少昊国，是从少昊的神话演变而来 的，从《左传•昭公十七年》少廠〈昊）以鸟名官的故事中可以窺 其大概•象这些国家，大概都是古有传说，并不是始于战国，只 是战国以后才荟萃记录于《山海经》罢了。

“距国异人'神话，虽然记叙的是海内外各国人民的异形或 异禀，但是从总的方面看来，却并不存在多少民族歧视和偏见。 证据之-•就是这些异形异禀的国家，往往传说都是我们的老祖 宗一某个古帝传下来的后代•例如《大荒东经》所记的黑齿国、 司幽国、白民国,传说是帝俊的子孙;《大荒南经》所记的欢头国. 是蘇的子孙，载民国是舜的子孙I《大荒西经》所记的三面国，是 颛顼的子孙;《大荒南经》和《海内经》所记的三身国4是帝俊的子 孙,等等。而且就从经所使用的朴质的记叙文字看，我们也只能 得到一种亲切的“民胞物与”的印象而不能得到其他。这~部分 神活，它的情调基本上是健康的、有趣的，应该列入神话的范围 加以考察，使它澜后世民族歧视的调言区别开来。

四、西王母神话的演变

《口海经》所记叙的众多神人当中，西王母是对后世发生影 响最大的。尽管人们可以不知道有黄帝、帝俊、颛项等大神，但

却几乎没有不知道有西王母即王母娘姫的。而这却是产生于流 传演变过程中的误解，并非对《山海经》的西王母有真正的认识 或对他感到兴趣。

《山海经》所记西王母凡三处一

玉山，是西王母所居也。西王母其状如人，豹尾虎齿而 善啸，霆发載胜,是司夭之厉及五残。（《西次三经〉）

西王母梯几而紫胜［杖\其南有三青鸟，为西王母取 食.在昆仑虚北K海内北经〉）

西海之南,流沙之滨♦赤水之后，黑水之菌，有大山名曰 昆仑之丘。有神一人面虎身，〔有〕文〔有〕尾，皆白——处 之。其下有弱水之渊环之3其外有炎火之山，投物辄然。有 人載胜，虎齿，〔有］豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有・ （。大荒西经，〉

単独记和西王母有关的三青鸟凡二处——

< 三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里。（《西次三

经，）

西有王母之山（当作有西王母之山），……有三青鸟， 赤首黑目，一名日大鹫，一名少習，一名曰青鸟。（《大荒西经》）

从以上所引，只能见到西王母是一个野蛮人或怪神，无论如何也 不能给人以如后世所设想的“西方的王母”那样一个美好的印 象。我在《中国古代神话》第六章中曾说| “他的性别是男是女, 我们也还无从断定•”现在则更倾向于认为西王母原本是男性的

46

野蛮人。

先看成书年代最早部分的《大荒西经》的记载？ “有人戴胜. 虎齿，豹尾,穴姓，名曰西王母。”注意“穴处”二字，这个人是孤独 地居住在洞穴里的。《山海经》所记诸神，均无作■穴处”语，知所 写是人而非神。而且此处明说“有人”，不说“有神"（象前面所说 勺有神一人面虎身”那样），知所写确当是一个狞猛的野蛮人， 以窟穴为居，大约是一个部族酋长。结合此经繭面所记为西王 母取食、“赤首黑目”的三青鸟看，三青鸟当都是多力健飞的猛 禽,而非娇弱依人的小鸟［作为猎夫形象的他，以三青鸟为衬映. 自然更是鲜明。象这样犷悍的形象，即使在原始社会，以之属于 男子当比榴于妇女为愈吧。剩下一个是“戴胜”的问题。“胜”昨 玉胜，固然是古代妇女的首饰，但是在野蛮时代，男人也同样可 以戴］正如穿耳的环，男人同样可戴，并不专属妇女。

《山海经》刻绘的西王母的形象，凡经两度演化。以上所拶 的西王母，是野蛮人的西王母，也是西王母形象的基调。从《山海 经》各部分成书年代看，《大荒经》这部分的成书年代也是最早3 再看成书年代次早部分的《两次三经》所记,这里增添了“蓬发”、 -善啸”，西王母身上的狞猛之气更加重了。原先的“有人”这里 作“其状如人、“穴处”二字这里被刪去了，就把他升到了神的地, 位;最后一句"是司天之厉及五残”，明确了他的神职，从野蛮人 到怪神的西王母的形象便终于完成了。这是《山海经》内部进行 的一次西王母形象的演化，也是一次重要的演化。

再看成书年代最晚部分的《海内北经》所记，西王母梯几而 戴胜〔杖〕。其南有三青鸟，为西王母取食。”这里西王母的形象，只 有■戴胜”，什么'蓬发”、“善鄭，“豹尾”，“虎齿”、“穴处”等等，都 没有了，却添加了一个“梯几气郭璞注；“梯谓凭也，虽然添加

的只是一个小小的几，经西王母这么一“凭气也就隐然有了雍您 和平的景象。几是古时候对有才徳的老者表示尊重的专门设施 之物，也是古代文明的重要麦征之一。西王母戴胜凭凡,虽示他 已经初步女性化和王者化了，虽然还没有叙写得十分明确。这 是西王母形象在《山海经》内部进行的再一次演化。这次演化的 结果已经接近《穆天子传》的叙写了。《穆天子传》成书远在《由 海经》这部分成书以前，说不定《山海经》这部分所记叙的西王母 是受了《稼天子传》影响而删改的也未可知。

《尔雅•释地》说、'簸竹、北户、西王母、ETF.谓之四 荒。”郭璞注：“簸竹在北，北户在南，西王母在西，日下在东. 皆四方昏荒之国，次四极者了《大戴礼•少间篇》说，“首虞舜 以天德嗣尧,……西王母来献其白落。”知秦汉之际的学者，都 以西王母为国名或族名，实际上恐怕也应该是的。“西王母”之 称，除“西”表示方位外，“王牛当是外来语的译名。《山海经》 里这类译名是很多的，更多地集中在《荒经》以下数篇中，如 《大荒东经》的山麴陵于天、猗天苏门、壑明俊疾、凶翠土丘等， 《大荒南经》的神不廷胡余、因因乎等，《大荒北经》的山先槛大 逢、北极天柜等。人；犬戎的先祖，黄帝所生的融吾、苗龙、弄明 等。甚至物事也有外来语的译名，如《海内西经》所记的“圣木曼 兑”，“曼兑”恐怕也是外来语的音译。在广大的中国土地上，从 远古时期算起，郞为众多民族聚居，反映远古神话移说的《山海 经》，有这类外来浴的称谓实不足奇。则西王母一名，恐怕也当 是国族之名的译称了。将它画作代表彼国彼族的人的形貌.当 然便是如《大荒西经》所写“虎齿豹尾”、“飯胜”、“穴处”之状，而 毫无“王母”的意味。但是'王母”二字连词的中国文字给人造成 的意象毕竟是太强烈了，从春秋成国財代的古人起，就不免望文

西王母，尤其仙化得厉害，兹节抄,設看看

王母上段东偷生，著黄金楮袴，文釆锣明.光仪淑秽,有 灵飞大绶•腰侃分景之剑，头上太住督，戴太真晨婴之冠，履 玄瑜凤文之舄，视之可年三十许，修短得中，天姿掩霭，容廠 绝世，真灵人也。下车登床，帝鹿拜问寒暄毕立。国吁常 共坐。帝面南。王母自设天¥,真畛非常，丰珍上果，芳华 百味，紫芝萎食，芬芳壊棵，清香之酒,非地上所有，香气犹: 绝，帝不能名也。又命侍女更索桃果。须突，以玉盘盛他桃 七颗，大如鸭卵，形圆青色，以呈王母。王母以四颗与咅，三 癥自食。桃味甘美，口有盈味，帝食辄收其核。王母问帝。 帝曰：“欲种之。”母日：“此桃三千年一生实，中夏地薄，神 之不生。”帝乃止。于坐上酒觞数遍，王母乃令诸侍女王子 登弹八琅之球，又布儁女童双成吹云笳之篁，石公子击昆庭 之金，许飞琼鼓震灵之簧，姚凌华拊五灵之石，范成君击湘 阴之磬，段安香作九天之钧：于是众声澈朗，灵音骇空。

到此为止，仙人西王母的形象，终于大体上完成了。以后群众心 目中的西王母或王母娘娘，就是以这幅图画为基础修润而成，然 而修润的地方也并不多,只不过使她更年老更慈祥一点罢了 •从 西王母形象的演化，使我们悟解到，由野而文，是一个不可抗阻 的演化公例。各个时期的西王母.代表各个时期神话传说的特 色，都有他或她存在的理由。不能因为喜欢野蛮人和怪神（为其 具有原始性）的西王母,就排斥人王的西王母3更不能因为喜欢 人王的西王母，就排斥仙人的西王母。其实仙人的西王母倒是 在群众的心目中根深蒂固\*无论是舞台上或绘画雕刻上大都是 50



这样的西王母，尤其是王母娘娘的“蟠桃会'，纟合人的印象最深， 要抹杀也抹杀不掉。我们今无固然应该多向群众宜传他们已经 生疏了的古代的西王母，但是乾備也应当接受郡众早已认可的 西王母。不同的社会有不同的西王母，原始社会的西王母是怪 人或怪神，到了奴隶社会西王母门側或了王者。再到封建社 会，西王母又成了仙人。三变化身的西王母的形象其实又是一 气贯通的。所以我们须得打破自设的藩篱，承认广义神话的合 理性：不但原始社会以后不同的阶魂杜会可以产生新神活，原 始社会的神活人物经历不同的阶级社会也会产生不同的演变. 我们应当一视同仁地予以认可-

五、从朴野到文明的昆仑山

在《山海经》的记叙中，有一座象希腊神话中奥林匹斯山那 样庄严麴峨的大山，就是昆仑山，那是“帝之下都巳是“百神之所 在”的地方。昆仑山在中国神话中占有特殊重要的地位，除《山 海经》的记叙外.其他书籍也有记叙，如《史记•大宛列传》引《禹 本纪》说：“昆仑其高二千五百余里，日月相避隐为光明也，其上 有醴泉，瑶池/《楚辞•天冋》说，昆仑县圃，其尻安在？增城九 重，其髙几里？四方之门，其谁从焉？西北辟启，何地通焉?”虽 然着墨不多，却都能得到它的精神。正式的记录，是在《山海经・ 西次三经》一

昆冬之丘,是实惟帝之下都，沖陆吾司之。其神状虎身 而丸尾，人面而虎爪3是神也，司夭之九部及帝之囿时。有 鲁焉，其状如羊而因角，名曰土蝶，是食人。有鸟爲，其状如 垛，大如鸳鸯，名曰钦原，套鸟兽则死，蠶木则枯。有鸟焉， 其名曰鹑鸟，是司帝之百服。有木焉，其状如棠，责华赤实， 其味如李而无核，名曰沙棠，可以御水,食之使人不溺。有草 焉,名曰衰草，其状如葵，其味如葱，食之已劳。……是多怪 鸟鼠

《西次三经》还说，"槐江之山,……实惟帝之平圃，……南望昆 仑，其光熊熊，其气魂魂。”这就是以“帝之下都”而貌初次出现的 昆仑山的全部景象=它是那样宏伟庄严，然而却朴素无华。“帝” 是黄帝，《穆天子传》卷二说：“吉日辛酉，天子升于昆仑之丘，以 观黄帝之宫丁即其证。比此记略早一点，是《大荒西经》的记 叙——

西海之南，流沙之溟，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，〔暗〕約尾，穴处，名曰西王母。此山万物 尽有。

记叙得更是简单I连“帝之下都”也没有出现，倒象是住在玉山 （《西次四经》）的西王母的离宫别宅。不过有两桩重要的物事出 现在这里，即“弱水之渊”和“炎火之山”，却是其他有关昆仑山的 记叙里所没有的，应该予以重视。这里所说的a人面界身、文尾 皆白”（郭璞注；“言其尾以白为点驳'）的“有神气看亲仍应当是 司帝之下都的“神陆吾”，也即我们马上就要讲到的昆仑山的开 明兽。他原是昆仑山的主神，《庄子•大宗师》说3 “肩吾得之. 以处大山了肩吾即是陆吾，本来无所系属，到昆仑山成为黄帝的 “下都”以后，他才成为黄帝的鳳神而总管昆仑。再一变他又成 了镇山的神兽。请看下面《海内西经》的叙写——

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， 非仁羿莫能上冈之岩。……毘仑南洲深三百仞。开明兽身 大类虎而九首，皆人面，东向立昆仑上。开明西有凤皇、鸾 鸟，皆戴蛇践蛇，鹰有赤蛇。开明北有视肉、珠树、文玉树， 牙琪树、不死树。凤皇、鸾鸟皆戴脸。又有离朱、木禾、柏树、 甘水、圣木曼兑，一曰挺木牙交。开明东有巫動、巫抵、巫 阳、巫履、巫凡、巫桓夹熨麻之尸，皆操不死之药以距之成 匾者，蛇身人面，贰负臣所杀也。服常树，其上有三头人，伺 玻开树。开明南有树鸟，六首；茨、蝮、蛇、雌、豹、鸟税树■于 表池树木，诵鸟、隼、视肉，

这里“身大类虎而九首、皆人而”的开明兽，自然是“虎身而九尾. 人面而虎爪”的神陆吾的演化。古时奇食怪兽的“尾”传变为'首” 者亦有其例。例如《绎史》卷八六引《冲波传》说「鸽兮鸽兮，逆毛 衰兮L身九尾长兮曜《文选•郭璞〈江赋〉》却说，“奇鹤九头了 而《太平御览》卷八八二引《山海经》，陆吾“九尾”正作“九首”，尤 可见由“九尾”的陆吾演变成“九首〃的开明兽是很自然的。此处 所叙昆仑山的景象其宏壮、富丽，自然又超胜于《西次三经》所 记的了。《西次三经》的昆仑山，只有草木禽兽，莽莽苍苍,原始性 很浓。这里的昆仑山，除了珍奇的动物、植物之外，还出现了'九 门”、'九井”，而且“以玉为槛"，光景象是已初具宫苑的规棋。但 从后面“百神之所在，在八隅之岩力看，百神既然尚处在岩穴之 间，那么这序宫苑必然也还是比较朴陋的,不过已经初步跨进文 明的门槛了。神话由野而文的演化规律，在同书的不同部分，由 于其写作时代不同，也还是明显地表现出来。因此我们说，对于 神话的原始性，我们固然要珍视它，但也用不着过分强调，进入 文明社会的神话，总是或多或少会丧失其原始性而打上文明的 记印。只要不是矫揉造作，有意缘饰，我们还是一律抱欢迎的态 度Q例如下面《淮南子•地形篇》所叙写的昆仑山——

禹乃以息上壊洪水以为名山。据昆仑虚以下地，中有增 城九重，其高万一千里百一十四步二尺六寸。上有木禾，其 修五寻。珠树、玉树、璇树、不死树在其西，沙棠、琅开在其 东，绛树在其南，碧树、瑠树在其北。旁有四百四十门，门间 四里，里冋九纯，纯丈五尺。旁有九井，玉横维其西北之隅。 北门开以纳不周之风。倾官，旋室、县固、凉风、樊桐在昆仑 阊因之中，是其疏圃。疏圃之池，汲之黄水，黄水三周复其 原，是谓白水•饮之不死。（河水、赤水、弱水、洋水,）凡四水 者，帝之神泉，以润万牧。E.仑之邱，或上倍之，是谓凉风之 山，登之而不死；或上传之，是谓悬圃之山，登之乃灵，能使 风雨S或上倍之，乃维上夭，登之乃神，是谓太带之居。

《淮南子》所叙写的昆仑山，看得出来，大体上是本于《山海经， 海内西经》，而删其朴野，益其文明，气象乃更宏伟雍穆。这里所 写的昆仑山，值得注意的冇两点，一是说禹为了填埋淇水，从夭 上“掘昆仑虚以下地”，便原是帝之上都的昆仑山变成O'帝之下

都”；二是说昆仑山很高，从这座山上去，经过一重又-重的由， 便可以理払天廷，昆仑山实际上便成了以山为梯而登天的天梯. 这两点都有新鲜的内容，新鲜的意怂.为前叱记叙昆仑山所没 有的，

除此而外，《神异经》也记冇昆仑，主要记叙的是昆仑山“其 fii入天”的饷柱，渝张两翼覆东王公、西王母的大鸟希有，这当然 又另外是一料神奇的景象，在以后的章节中我们还要讲到它.至 于后来《十洲记》和《拾遗记》等书里所写的昆仑，则完全是道家 方士心目中的昆仑，繁缚委琐，增饰过多，就不必详细去说它了.

《山海经》所记的昆仑,除上举《西次三经》、《大荒西经》、《海 内西经》三处应是西方的昆仑而外，还有东南方的昆仑。《海外 南经》说/昆仑虚在其东,虚四方。--口在岐舌东.为虚四方； 毕沅注，此东海方丈山也。《尔雅〈释地〉》云广三成为昆仑丘。‘ 是'昆仑'者，高山皆得名之。《水经注（河水）》云，东海方丈，亦 有昆仑之称此外还有西北方的昆仑。《海外北经》说：“禹杀 相柳,其血腥，不可以树五谷种，乃以为众帝之台，在昆仑之北/ 郭璞注，此昆仑山在海外者。”郝懿行以为仍在海内。但不论海 内海外，当为西北方的另一昆仑,不应和西方的“帝之下都”的昆 仑相混。《大荒北经》所记的昆仑亦同此。但《大荒北经》的昆仑 又邻近赤水，而西方昆仑正是赤水的发源地，或者此昆仑仍是西 方昆仑的一条支脉。总之，昆仑实非一地,正如毕沅所说「高山 皆得名之”.

第四章先秦及汉初文献中的神话

一、《穆天子传》、《诗经》与《楚辞》

《穆天子传》是先秦时代一部重要的古籍，人们每每将它和 《山海经》对举，陶潜《读山海经》诗有“泛览《周王传》，流观《山海 图》”这样的语句，即其一例。从神话研究的角度看，《穆天子传》 的重要性自然远远不及《山海经》，因为《山海经》保存了丰富的 原始神话资料，而《穆天子传》不过是采取一些神话材料编写的 一部神话性质的历史小说。朱芳圃《中国古代神话与史实•西 王母考》谓西王母是西方礬族人的图腾神,西表示方位，王有神 的意思，母即鏡的音转，西王母即西方的神戏；《穆天子传》所谓 的“西膜”，即此族入，穆王所见的西王母，即当时西膜的君长，论 辩削切详明，说亦可供参考。照此说来，周穆王西游，还是有 一些历史的凭依，不过写作此传的人特地用好些神话传说做材 料来加以渲染罢了。它本来是受神话影响而成的文学作品，应 当放到影响史中去谈，但此书一出，立刻又成了新神话，对于 后世又发生很大的影响，所以这里还是将它当作神话简要地说 *说C*

《穆天子传》的神话因素，据法国学者缶米•马蒂厄研究，共

有四十八项神话母题①，诃称绷*密。*我的粗浅考察，只有六 处②，而穆天子见西王母事,则是最含神活因素的——

吉日甲子.天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王 母，好献锦组百纯组三百纯，西王骨再拜受之。

口乙丑，天子觞西王母于寤池之上。西王母为天子谣 曰/白云在天，山腿自出，道里怒远，山川冋之。将子无死， 尚能复来疽天子答之曰/余归东土，和洽诸夏，万民平均， 吾顾见汝。比及三年，将复而野了西王母又为天子吟曰，徂 彼西土，爰居其野。虎豹为群，於鹊与处。嘉命不迁，我惟 帝女。彼何世民，又将去子。吹笙鼓簧，中心翔翔。世民之 子，唯天之望

天子逑驱升于奔山，乃纪名逃于奔山之石而树之檀，眉 日西王母之山Q

这里西王母的形象，已俨然是雍穆的人王了；从她的赋诗中'我 惟帝女”一语看，她的女性的性别也才开始确定。又从“虎豹为 群”，“於（乌）鹊与处”二语.更看出神话蜕变为传说（新神话）的 痕迹。I虎豹”自然是指作为西王母本身形象的“豹尾虎齿"，“於 （乌）鹊'大约就是指为西王母取食的“三青鸟气本来是神话的浓 厚笔墨，在诗里却成了譬喻式的轻描淡写。然而却仍然透露出它 原本具有的神话性质。周穆王见西王母神话，流传到汉代以后， 又演变为东王公和西王母相会的神话；前面提到的西王母见汉 武帝神活，恐慎也正是这个神话的翻本。关于东王公和西王母

1. 见李淸安《可迪厄〈稼天子传评注与考证刊1984年第6为＜谈书七
2. 见拙著〈古初话选释，周穆王的解说。

神话，留待下面有关章节中再冷。

取神话材料制作文学作品的，在先秦时代，除《穆天子传》而 外，讀有《诗经》，后有《楚辞》。由于中国神话在早期曾有相当大 •at的佚亡，二书所叙写的神话，往在成了原始的记录】所以我们 甘先不把它们当作义学作品看，而把它们当作是神活的原始记 录看。

先说《诗经》。《诗经》里有两篇提到神性英雄“感天而生”的 神话故事。一篇是《玄鸟》,记叙得很简单，只有开头“天命玄鸟， 降而生商”两句。“商”就是殷（商）民族的始祖契。另一篇是《生 民》，写的是周民族的始祖后爰降生的故事，倒是用了浓重的笔 墨，将这位神性英雄不平凡的诞生作了精彩的叙写。现在且把 它的前半段抄录下来看看一

厥初生民，时维姜嫄。生民如何，克槎克祀，以弗无子。 履帝武钗歆，攸介攸止。载震载夙，载生載育，时维后稷。

诞厥弥月，先生如达］不圻不副，无莅无害，以游厥灵。 上帝不宁，不康源祀，居然生子。

诞置之隘巷，牛羊髒字之。诞置之平林，会伐平林。诞 置之寒冰，鸟我项之。鸟乃去矣，后我呱矣。实軍实牙，厥声 载路。……

《史记•周本纪》也有一段大致相同的记叙，周后稷，名弃，其母 有邰氏女，曰姜原，姜原为帝誉无妃）姜原出野，见巨人迹，心忻 然说，欲跳之。践之而身动，如孕者。居期而生于，以为不祥，弃 之隘巷，马牛过者，皆辟不践。徙置之林中，适会山林多人。迁 之,而弃渠中冰上，飞鸟以冀覆荐之。姜原以为神，遂收长养之. 初欲弃之，因名曰弃；这段记叙几乎就是上面所录那段诗的译 文,文字明白晓杨多了。但作为最早的谊录，前面那既诗，还是 大有可垠的。诗说,先生如达”，“达”是什么意思呢？'这”就是 羊胞胎的意思，小羊初生，胞胎完具,胞胎落地后，始破胎而出。 言后稷生时象羊胞胎那样是一团肉球的形状。这样《史记》所说 的姜原'以为不祥，弃之陰巷号才有了根据。姜原'以为不祥”者， 并非是因为践了巨人迹，无夫生子的缘故。原始母系社会，“民 知母而不知父"者多矣，伏義之生，也传说是他的母亲华胥氏在 雷泽践了大迹之故,怛未闻遭弃。后稷遭弃，实在由于他“先生 如达”，形体异常，这一点《诗经》的记叙就大有可取。后面写“鸟 覆翼之。为其是团肉球，所以不仅温暖它.还有孵育它的意思， 比《史记》所写单是温暖为佳。末后“鸟乃去矣，后稷呱矣……涉 四语，写得也非常形象生动，并且还似闻其声。毕竟是文学措 写，不同于简单的原始记录.

除此而外，《诗经》还不止一处歌颂了禹治淇水、且因治水而 缔造山川的功绩，和古神话所说的“禹乃以息土填洪水，以为名 山”（《淮南子•地形篇》' 互相印证，竟是若合符节。此外《大 东》里还有牵牛、织女的描写，是牛郎织女神话的雏型，留待以后 在有关章节中冉说。

《楚辞》中更是运用了不少的神话材料，尤其是屈原《天问》 一篇,运用的神话材料最多，有些简直可以看作是原始记录.例 如前面所说后稷诞生神话，《夭问》也有记叙一

稷维元子，帝何竺之？投之冰上，鸟何澳之了何泻弓挟 矢，殊能将之？所惊帝切激，何逢昌之？

诃四语是《诗经》后稷诞生的缩号，后四语却是后稷神话零片的 新材料。由于是以问语出之,整段神话叙写得不那么淸楚，但为 意还是能够看得出来，似乎说后稷生下来就能调弓弄矢，拟向天 帝，使天帝为之受惊而至于“切激”;终因他是天帝的裔子之故， 还是让他的后代□盛起来。此写后稷不仅能文（农事），而且会 武，且具有充分的反抗精神。由于这个神话片段的补充,神性英 雄的后稷的精神面貌也就更加完备了。

《天间》中可以看作是原始记录的神话零片，尚有以下这 些——

聘龟史衔，餃何听焉？顺欲成功，帝何刑焉？永遏在羽 山，夫何三年不宼？伯禹愎皴，夫何以变化？

羿焉弹日？鸟焉解羽？

禹之力献功，降省下土四方，焉得彼涂山女，而通之于 台桑？闵妃匹合，厥身是继〃胡维嗜不同来，而快麓饱？

帝降夷羿，革尊夏民，胡斯夫河伯，而妻彼雒嫔？

以上所举，是主要的几个神话片断S其余还有一些过于琐碎的零 片,关系影响不大,就不多举了。

首段是蘇禹治水事，“鸥龟曳衔”是独一无二的新材料，其他 古籍均未道及。爵大约是听了賠龟的献计，这才去盗窃息壤平 治洪水的。“三年不施。“施'一本作“弛”，是坏的意思丁伯禹慢 鮫”，当从闻一多《楚辞校补》作“伯鮫腹禹”。《山海经了海内经》 郭璞注引《开筮》（即《归藏•启筮》）说L稣死三岁不腐:剖之以吴 刀，化为黄龙。”可以为这段神话材料作注释和补充。“变化"当即 ■化为黄龙”之意。其次关于羿的神话材料，《天问》所述有两段，其

'妾巫山之女也，为髙唐之容，闻君游高唐，愿者枕席了王因 幸之。去而妾在巫山之阳.髙丘之阻，旦为朝云，幕 弟行雨，期朝裏暮，阳台之下。'旦葫视之，如言，故为立庙， 号曰嵌云。”……

这以下还有一段话，和故事本身无关，不必再引。而且唐代以前 的《文选》本子,就把“王”和“玉”两个字搅混，使人误以为楚怀王 梦见神女之后，楚襄王又梦见了神女，“襄王梦'且被当作文学典 故运用，屡見于诗歌的咏叹中，其实是活天冤•任。宋沈括《补笔 谈》卷一辨之甚明，这里便不多说①。这里所要说的是,宋玉的 这篇序，已非本来面貌，而是经过《文选》的编者萧统（昭明太子〉 删改的。何以知其然呢？同书江淹《别赋》注弓I《髙唐赋》述神女 之言云，“我帝之季女，名曰瑶姬，未行而亡,封于巫山之台，精魂 为草，实曰灵芝。”此处则什么都没有了，仅以“妾巫山之女也” 一 诰隐括言之；即此一端，可见其余。所以这篇《高唐赋序》所介绍 的神女神话是不足为据的。

晋代史学家习凿齿写了一部书叫《襄阳耆旧传》.曾根据未 删改的《高唐赋序》将神女神话写入书中,可惜此书已经佚亡，根 据书注和类书所引，还能略见原来的面貌。这倒是瑶姬神话比 较可靠的材料。现在我就将不同处所的两段引文，拼凑起来，写 在下面，以存大概一

赤帝女曰瑶姫，未行而卒，葬于巫山，故曰巫山之女。楚 怀王涛亍髙唐，梦见与神遇& （《文选•高唐成》注引）暧乎

O 参见拙若,神话论文集,宋玉〈神女賦〉的订迷和高唐冲女故事的寓意七

若云，皎乎若星，将行未止，如浮忽停，详而观之，西海之形。 王悦而问之。曰：“我夏帝之季女也，名曰瑶姬，未行而亡， 封乎巫山之台。精魂为草，摘而为芝，媚而服焉，则与梦期, 所谓巫山之女，高唐之姬。闻君游于高唐，愿荐枕席。”王因 幸之。既而言之曰L妾处之羚，尚莫可言之，今遇君之灵， 幸妾之搴。将扬君苗裔，藩乎江、汉之间；王谢之°辞去， 曰，'妾在巫山之阳，高邱之岖，旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮 暮，阳台之下王朝视之，如言；乃为立馆，号曰朝云。（福宫 旧討卷三引）

这里所引，文字或略有讹误，如“妾处之WV幸妾之搴”等，都不 大好理解，惜无别的引文可以核对，只能略观大意。大约是神女 自谦，说她以凡庸陋质而为怀王所幸。从以上所引的比较可靠 的瑶姬神话中，使我们联想到《山海经•中次七经》所记的辭草 神话、姑婚之山，帝女死焉,其名曰女尸。化为奮草，其叶胥成， 其华黄，其实如兔丘，服之媚于人/从前后所引两段神话看，分 明可以见到，瑶姬神话无疑是密草神话的流传演变。宋玉作《高 唐》、《神女》二赋，半取真实'楚怀王游高唐，大白天果真作了一 个“与神女遇”的异梦，因而修了一座台观叫“朝云”，这就是真 实J又半取神话传说以讽喻襄王，意谓巫山是楚国上游重地，宜 在此处设重兵戍守，以防秦人觊觎①，这又成了宋玉的讽喻。我 们看《高唐賦》的末尾，有“王将欲往见之（神女〉，必先斋戒，…… 思万方，忧国害，开贤圣,辅不逮”这样的话，明明是把神女放在 和国家同等重要的地位来看待了。《襄阳耆旧传》记神女事末尾

①见章炳麟〈勤汉闲话•二十五. 也有“将抚君苗商，藩乎江、汉之间”这样的话，更是把种女描绘 做了庄严的护国女神I而这样的话,很可能本来是《高唐赋》序上 原有而后来被萧统删掉了的。

尽管瑞姬神话有这样的寓意，然而从表面上看，它终归还是 逃不出叙写男女欢爱的圈子，虽然文人士大夫对此感到兴会淋 漓，还从文字的误解——襄王梦——发为诗文的味叹，而人民群 众的反映却是冷漠的。因而在民间，又别有关于瑶姬的神话流 传，那就是唐末道士杜光庭在《墉城集仙录》里记述的瑶姫帮助 大禹洽水的神话——

云华夫人，王母第二十三女，太真王夫人之妹也，名瑶 姬，受回风混合万景炼神飞化之道。尝东海游还，过江上， 有巫也焉，峰座挺坡，巨石如坛，留连久之。时大禹理水,驻 山下，大风卒至，崖扱谷陨不可制。因与夫人相值，拜而求 助。即敕侍女，授禹策召鬼神之书。因命大神狂韋'•虞余、 黄鷹、大翳、庚辰，莖律尊，捞禹桥石琉波，决塞导昵，以循其 流。禺尝泪之，崇蛛之擞，顾盼之际，化而为石。或倏然飞.腾， 散为轻云：油然而止•聚为夕雨。或化游龙，或为翔鹤，千态 万状，不可亲也。禹氐其狡绘怪诞，非其仙也，问诸童律。倖 曰「云华夫人，金母之女也'非寓胎禀化之形，是西华少阴 之气也。在人为人，在物为物，岂止于云雨龙鹤，飞鴻腾凤 哉I”禺然之。后住诣焉，忽见云楼玉台，瑶官琼阙森然。既 灵官侍卫，不可名识，師子抱关，天马启涂，毒龙电兽，八威 备轩。夫人宴坐于瑶台之上，禹稽首问道。因命侍女陵容 华出丹玉之笈，开上清宝文以授禹，（禹〉拜受而去，又得庚 辰、虞余之助，'遂能导波决川，以成其功凄五岳，别九州，而

天锡玄珪，以为紫庭真人（略有删节）。

这段神话，虽然已经大大地仙话化了，但其原本来自民间， 并非向壁虚造U因为相传大禹在巫山治理过洪水,而巫山又有古 籍记载的神女神话，人们很容易将这二者结合起来，成为神女帮 助大禹治水。神话的流传、发展、演变，每每是这样】或是从一个 故事化做两个以上的故事、或是把两个以上的故事合为一个故 事e瑶姬神话就是后者的一个具体的例子。从神女入楚怀王的 梦,演变而为神女帮助大禹治水，可以看出人民对神话的选择和 喜爱。人们是不喜欢那淫奔的神女，而是喜欢那为人民的事业 贡献岀一份力量的神女的：所以当后一•种神话成为文字记录出 现在诋间时，很快就居于压倒的优势，以后诗文所颂和民间所 传,都以此为主流（宋代诗人的诗，都是歌颂帮助大禹治水的神 女的；至今三峡民间所传瑶姬神话，还大体上保存着《墉城集仙 录》记叙的内容），前一种神活于是逐渐变得黯淡无光，只供少数 文人去欣赏了。

三、古史中的神话（上）

先秦及汉初的神话材料，在历史家和哲学家的著作中也保 存得不少,有的可以作为《山海经》神话材料的补充，有的则是独 立的神话片断。一般的情况是，这些神话材料经过历史家和哲 学家的运用以后,往往便被历史化和哲学化了，有的化得还相当 厉害，甚至弄得几乎而目全非。

先说历史书中的神话材料。

我国最古老而又最有名的一部历史书，叫做《尚书》,或单称 《书》，今本篇目共五十八篇,它包括从尧舜时代一直到周代初年 的若干历史文献资料，其中真伪杂出，尚待学者们去认真考辨。 《尚书》里也有一些神话材料，如象《尧典》里所说“分命義仲，宅 嶋夷，……申命羲叔，宅南交，……分命和仲,宅西，……中命和 叔，宅朔方,……”那一段，就和《山海经。大荒经》所记四方神及 四方风有关3尧使蛛治水无功和尧妻舜以二女等神话在本篇中 也略见端倪。《舜典》里有夔“击石拊石，百兽率舞”的神汚传说, 有舜使益管理“上下草木鸟兽”，益“让于朱、虎、熊、黒”的神话传 说c他们在古神话中的面目本来都该是作为部族图腾的鸟和兽 的,在这里却都被人化而为舜的臣属了。我在《古神话选释》帝俊 的解说中说明帝俊的子孙为国于下方者，为什么常有“使四鸟: 豹、虎、熊，黒”的能力，就引用了遂段历史化的神话材料。那就 是这段材料的本来面目，为省篇幅，便不在这里重述。《尚书》其 他各篇，还有关于禹治洪水和丹朱“罔〈无）水行舟”（《益稷》）、关 于蚩尤“作乱”和皇帝（颛顼）命重黎“绝地天通”（《吕刑》）等神话 传说材料，可以补充其他书籍记载的不足和与其他书籍此载的 互相印证。

此外《周书》又称《逸周书》（其实未“逸”），也是先秦时代一 部可供神话研究参考的历史典籍。从其中《王金篇》及其所附载 的《信尹四方令》里，可以见到殷、周初年传说中中国四方国家民 族情况的大要，也很富于神话色彩，可以和《山海经》“海经”部分 所记诸国、《淮南子•地形篇》所记“海外三十六国”以及《吕氏春 秋•求人篇》所记国所经历的诸荒远之地互相参证。

《周书》还有一些篇章，历史和传说杂糅，如《克股篇》、《世俘 篇》，记述殷周之际战争俘醍的情况，多侈大言之，近于小说。《太 子晋篇》记晋平公的乐师师旷往见周灵王太于晋（即后世传说的

丘明撰写《左传》，还有未用完的材料，后人将这些材料，编为J 书，叫做《国语》，故《国语》又称《外传》，郭璞注《山海经》引用此 书时就径以《外传》名之。二书撰著的实际情况如何，学人还有 争论，不过它们性质相近这一点倒是可以肯定的,二书都有不少 历史化的神话材料。最可以说明问题的，是《左传•昭公十七 年》记邦子向誓昭公所说的一段话——

我高祖少煤挚之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而 鸟名。凤鸟氏，历正也;玄鸟氏，司分者也；伯赵氏，司至者 也\*爽鸠氏，司宼也I略鸠氏，司事也I五鸠，鸠民者也。五雉 为五工正，利器用，壬度量，夷民者也。九扈为九农正，扈民 无淫者也。

就是一个比较典型的神话历史化的例子。神话里的少豔，本来 是一只猛悍的莺鸟（古挚、莺通），在东方建立了一个鸟的王国, 百鸟都是他的属臣3可是一到历史的记叙里，百鸟却变成了“以 鸟纪”的百宣,这些百官徒有鸟的称号而实际上都是人，少籐也 从猛悍的鸯鸟，变而为名字叫“挚V《周书》作“质，）的人王。神 话演变成历史的迹象，斑斑可寻。让它恢复神话的本来而貌，对 整理神话说来，自然是很有意义的。

《左传》还有一段神话材料,却大体上保持着原来的而貌，历 史化不太厉害——

昔高辛氏有二子，伯曰岡伯，季曰实沈，居于旷林，不相 能也，日寻〒戈，以相征讨。后商不臧，迁阙伯于商丘，主 辰，商人是因，故辰为商星；迁实沈于大夏，主参，唐人是因9

以服專夏育。（，昭公元年》;

“主辰”、“主参”是历史化的雕饰之词，神话的本来面貌应该就是 作为天帝的高辛氏将他这两个闹内江的儿子，一个变做了商星, 一个变做了参星，叫他们从此东出西没,彼此不相见。

《左传》的神活传说材料，除上面所举的两段而外，还有好 些。如象《昭公二十九年》所记的刘累为孔甲畜龙,《襄公四年》所 记的有穷后羿的兴亡史，等等，都有比较完整的故事。其他零星 片断的神话材料还多，如象《宣公三年》所记的禹铸九鼎，《文公 十二年》所记的叔孙得臣获长狄、《文公十八年》所记的髙阳氏才 子八人谓之八恺满辛氏才子八人谓之八元，帝鸿氏不才子浑凯 少峰氏不才子穷奇,颛顼氏不才子将机，缙云氏不才子饕饗等,都 有助于我们探讨古史，了解神话。其余过于琐碎的,就不再提了。

四、古史中的神话（下）

和《左传》性质相近的《国语》，其中也有若干神活材料。最著 名的，就是孔子回答吴国使者问“骨何为大”的那一段——

吴伐廷，里会稽，获骨焉，节专车。吴子使来好聘，且问 之仲尼。……曰、敢问骨何为大？”仲尼曰「丘闻之,昔禹致 群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车，此 为大矣。”客曰“敢问谁守为神？'仲尼B/ib川之灵，足以纪 纲天下者，其守为神。社稷之守者为公侯，皆属于王者/客 日/防风何守也?”仲尼曰：汪芒氏之君也，守封喝之山者 也,为漆姓，在虞夏商，为汪芒氏，于周为长狄，今为大人.“

窖曰：“人长之极几何? ”仲尼日广億侥氏长三尺，短之至也， 长者不可十（之〉，数之极 *歸 3*语下，）

禹诛防风的狎话，此为首凡，祓冇孔子答客问而得保存。«国语板 所见如果属实，则因孔子的博学，无忑间传播了民间神话，其传 播之功，当不可没。《论语•述而》说，子不语怪、力、乱、神。” "怪、力、乱，神”这四个字的涵义都略近于我们今天所说的神话， 箕中嘔气“神”二字义尤显著。孔子是并非不道神话的,看了上 面的记叙，就可以完全知道。说“子不语怪、力、乱、神”者，大约 是说他向学生讲学的时候，讲的都是进德修业这类人事方面的 常理,是不讲神怪之类的异事的。但是此老学沢渊博，民间传播 的奇闻，知道的自属不少，在某种时机和场合下，还是会如数 家珍地讲述岀来的。下面又是《国语•鲁活下》所记的一段——

季桓子穿井，获如土缶•其中有羊焉。使问之仲尼，曰： “吾穿井而获狗，何也?”对曰「以丘之所便，羊也。丘闾之， 木石之怪，曰變蝸端；水之怪，曰龙罔鬼；土之怪，日缺芋。”

这就是孔子“语怪”正式见诸史书记录的。同篇还记了 “冇隼集 陈侯之庭而死，權矢贯之*，*石努其长尺有題”的异事，孔子认之, 说出是“此肃慎氏之矢也”,后验之果然,也略近于“僵怪”。一篇 之中，孔于“语怪”的爭，竟三见记录。或者《国语》所记孔子的 事，本身就带有一些传说的性质。

《国语•晋语二》记述了冇关薛收的神活，虽然不算是募收 本身的神话，而是壽收显示其灵异的“神话”，有点接近迷信3 m 在我国古神话散亡缺佚的具体历史的悟况下，这种，神话”也还

是有可珍贵之处，它至少让我们看到了和《山海经》记载略异① 的馨收的形貌以及当时人们対他的信仰。《郑语》记述了有关褒 姒的传说。褒姒是一个历史人物，在她的身上又附会了一些神 话的因殺，自然不可避免地也含有若干迷信诞妄的杂质,在于使 用它的时候如何正确对待就是了。

《左传》、《国语》是春秋时代的史书；战国时代的史书则有 《酸国段》.又名《短长书》,是西汉刘向纂集先秦诸国记述战国时 事的史料而成的。此书所记大都是战国时游士纵横博辩的议论. 自然很少神话材料。但其中有些以动物作题材的寓言，如象“邠 假虎威”（《楚策一》）、“鹊蚌相争”〈《燕策二》）等等，也可能是远 古时代传留下来的神话的改装和借用，我们在本书第一章中已 经大略谈到过了，虽然不能实指，却是值得引起我们注意的。现 将“狐假虎威”寓盲抄录于下，以见一斑——

虎求百兽而会之，紺狐。孤曰广子无敢食我也，夭帝使 我长百兽，今子食我，是逆天帝命也。子以我为不信，吾为 子先行，子随吾后，观百兽之见我而敢不走乎？”虎以为然， 歆遂与之行。兽见之皆走，虎不知兽畏己而走也，以为畏 狐也。

汉代初年有一部更要的史书，就是司马迁的《史记》。《史 记•大宛传》虽然说：“《禹本纪》及《山海经》所有怪物，余不敢言 之也。”但究竟史公还是釆取了一些神话材料入书，《本纪》、《世 家》，《列传》乃至“八书"里都各有一些。《五帝本纪》说黄帝“教

①《海外西经》的记载是:“西方寧收，左耳有蛇，来两龙

熊提、狼、貓、枢、虎，以与炎帝战于阪泉之野。就不禁流露出了 神话的痕迹。《殷本纪》说简狭吞玄鸟卵生契，《周本纪》说姜嫄 践巨人迹生后稷，也都忠实地记录了东西方民族幼年时期所槎 的神话。《秦本纪》开端叙秦国先祖的经历，竟象是一篇把神谴 和族谱混杂起爪写的族谱一

秦之先，帝徹顼之苗裔孙，曰女修。女修织，玄.。陨卵， 女修吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大 费，与禹平水土，已成，帝赐玄圭。禹受曰、非予能成，亦大 费为辅。”帝舜曰、咨，尔费，赞禹功，其赐尔皂游。尔后嗣 将大出。”乃妻之姚姓之玉女。大费拜受，佐舜调驯鸟兽，鸟 兽多驯服，是为柏翳（伯益爲舜鶏姓嬴氏。大费生子二人， 一曰大廉，实鸟俗氏，二曰若木，实费氏。……大廉玄孙曰孟 戏，仲衍，鸟身人言。

从历史角度看虽然有些不伦不类.但却也在无意中替我们保存 了一些关于伯益的神话材料。此外如象《楚世家》记'陆终生子 六人，圻剖而产”;《赵世家》记周穆王见西王母事（《秦本纪》亦记 之〉，也都不避使用神话传说材料。《扁鹊仓公列传》记扁鹊事最 奇,居然说他饮了长桑君的上池水后，能够隔墙见人，“以此视 病，尽见五藏症结”，简直象是一篇微型的科学幻想小说。人说 史公“好奇”，岂虚言哉I

《史记》神话材料的保存，还集中显现在“八书'之一的《封禅 书》里。汉武帝好神仙，欲兴封禅以致长生不死，这篇《封禅书》 就记述了传说中古代封禅的原始本木以及当时兴封禅、祠祭鬼 神的种种其体情况。史公的态度是把这一切劳民伤财的宗教迷

趣，也是一篇叙写神话的好文字。这段神话也许有古代民间神 话做凭依，也许不过是当时方士向汉武帝的胡谄，无从壳考了。 但是它能说得汉武帝听后立刻发生感叹道::“嗟乎！吾诚得如黄 帝，吾视去妻子如脱5®耳「也可以想见它的“艺术的魅力”。这段 神话经史公的记述，立刻成了新神话，它在后世民冋也是大有影 响的;作为地方风物的龙须草传说在各地产生，流传至今不绝， 就是群众认可这段神话的标志。虽然它早已不带原始性，而且 把黄帝仙人化了，但是神话流传演变的大势所趋,终归是无法抗 拒的。

五、诸子中的神话（上）

战国时代,有两部关系于神活而已佚亡的古书，值得在这里 1提。一部叫《归藏》，另一部叫《琐语》，其性质都是属于卜筮占 梦方面的记述的。《晋书•束皙传》说广太康二年，汲郡人不准 盗发魏襄王墓,……《琐语》十一篇，诸国卜梦妖怪相书也了又 说：“《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》路同，繇辞则异\*郭沫若先生 以为今所见的《归藏》，就是晋荀岛对《易聽阴阳卦》的拟名，其说 近是。《归藏》早已佚亡，《易繇阴阳卦》拟名的《归藏》亦在宋代 以后佚亡，今所见的《归藏》佚文■都是宋以前书注或类书中引用 的。郭璞注《山海经》就引用了《归跋》的文字不少,现将郭引和 他书所引的略抄录几条在下面一

滔滔洪水，无所止极，伯凝乃以息石息壤，以填洪水。 稣死三岁不腐，剖之以吴刀，化为黄龙° （以上郭注〈海内 经，引）

昔绘筮注洪水，而枚占大明，曰/不吉。有初无后，

（♦博物忑•杂说•引）

昔夏后后筮，御飞龙登于天，吉。（郭注，海外西经＞引）

昔夏后启筮，享神于大陵而上钓（钧）台，牧占皋陶，曰： “不吉c”（《太平御览♦卷八二引）

从以上所引，我们可以看得出来.此书虽然穿的是卜筮外衣，实 质上却包含了许多神话材料，对于我们是很有用的。《琐语》又 明《古文琐语》，大约以其从汲冢出土时，文字有异于当时而加的 称谓吧I也有几条佚文，保留下来。姑录其中一条在下面——

晋平公梦见赤熊窺屏，器之而看疾。使问子产，子产 日，昔共工之卿曰浮溥，既败于颛顼，自没，沈淮之渊。其 色赤，其有善笑，其行善顾，其状如熊，常为天王祟。见之堂 上则止（王）天下者死，见堂下则邦人骇，见门近臣忧，见庭 则无伤。窥君之屏，病而无伤;祭順頊、共工则摩。”公如其 言而疾间。（。太平御览，卷九。八引）

在大量神话材料散亡、非复旧塩的今天，象这种幸而被保存下来 的神话零片，不管它是怎样穿着迷信色彩的外衣.对我们说来， 也是值得非常珍贵宝视之的。

先秦诸子的著述中,不论是法家的《管子》，《韩非子》也好, 儒家的《孟子》、《荀于》也好,墨家的《墨子》、《晏子春秋》也好•道 家的《庄子》也好，以及秦末汉初杂家的《吕氏春秋》、《淮南子》也 好,都有好些神话传说材料的零星片断或整段地保存在里面。它 们表现出来的情况，也各不一样I有的看来旬•象是寓言，实际上 却是神话的改装，这种情况《庄子》书中多有之'有的是将整段比 较完整的神话记录出来，作为哲理阐述的佐证，这种情况《吕氏 春秋》和《淮南子》书中多有之;有的看去好象是平淡的故事，实 际上却是古代神话重要的补充，这种情况《孟子》书中有之;有的 是在极寻常的谈论中，突然道出一段气势宏伟的新神话来，令人 耳目为之耸骇，这种情况《韩非子》书中有之。其他无法概括、不 能归类的各种情况都有，只好在谈论到的时候再略予说明。总 之一句话\*先秦汉初哲学家们对古代神话传说是极熟悉不过的。 大约终因去古未远，有未散亡的典籍可供査考，有还存在子民间 的口头传说可资凭依，为了阐述哲理，随意引来，无不得心应手， 我们也幸而得以从他的征引屮，去其尘氛，略窥古神话的丰富 奇伟。

先说《庄子》。《庄子》这部书，本身就汪洋宏肆，色彩瑰丽， 它的某些部分的浪漫主义的精神实质，•和古代神话是比较接近 的。它当中所包含的神话材料的零星点滴很多，大部分转化做 了寓言形式的东西。例如首篇《逍遥游》的开始就说——

北冥有鱼，其名为覲，鲍之大，不知其几千里也;化而为 鸟，其名为臍，鹏之背不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂夭 之云。是鸟也，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。《齐 谐》者，志怪者也］《谐》之言曰：鵬之徙于南冥也，水击三千 里•挎扶摇而上者九万里，去以六月息者也。……蜩与学鸠 笑之曰「我決起而飞，抢榆紡，时则不至而控于地而已矣. 奚以之九万里而南为？”

蜩化为鹏，“水击三千里，拷扶摇而上者九万里”，本身就是神话 的描写。经我考证，这化为鹏的“姫”，乃是北海的海神禺京，又 叫禺彊，当他以海神身份岀现的时候，他的神形就是一头大鲸， 及至“化而为鸟。他就由海神变作了风神,他的神形就是一只大 鹏一大凤①。每年夏秋之季，当海潮运转的时候，总是有这番 变化的。故鹏徙于南冥，以六月为息。蜩与学鳩都是小鸟，不 知小大之辨，故笑其“奚以之九万里而南为勺真象佣耕时的陈涉 在垄上所叹的那样，“燕雀安知鸿鹄之志哉I”（《史记•陈涉世 家》）《庄子》这则寓言的前半段，就是古代神话的改装。还有《天 地篇》所记的黄帝失玄珠的故事，玄珠寓道，看似寓言.外我考 察，仍是一段古代神话'而且从这段神话，后来又派生出了一段 新的神话，即奇相窃玄珠神话:可知《庄子》此处是取古代神话而 改装为寓言的②。

《庄子•寓言》说，'寓言十九。”郭象注”寄之他人，则十言 布九见信。”陆德明音义说、以人不信己，故托之他人。”寓言的 目的重在取譬，而不直说;\*寄之他人”，“人”改为“事”.似更贴 切。《庄子》一书，最善于通过寓言的形式阐述哲理，有时一篇当 中，接二连三，都是寓言。如《秋水》篇中的“夔怜蛟，蚊怜 蛇……\ "坎井之蛙与东海之鳖气”鸥得腐鼠而吓鹅雏”几个动 物故事便是。我疑心这几个动物故事也是早期神话的改装或遗 留，因无确切证据，只好姑且提出来供研究参考。

儒家的《论语》，确实象是孔门弟子记的课堂笔记，不见神话 踪影。《孟子》书中，记的虽也大都是孟子和他弟于们的辩难，但 在辩难中，却时有古代神话传说的影子在晃动。舜象斗争神话 就在《万章篇》中岀现过最初的闪影，只不过这闪影是以平实的、

1. 参见海经校江》248页。
2. 参见拙占神话选牌T22页•原说二

毫无神话色彩的姿态出现，并且是模糊其辞的。这一神话最重 要的内容，是完\*、浚井二事，我们演•《孟子》是如何记叙它们 的——

父母使舜完腹，捐阶，替曳焚廩。使浚井，出，从而 掩之。

就是这么几句。“捐阶”/阶'就是梯子，抽掉梯子,然后“瞥叟焚 廩二舜是死是活，毫无交代。后面记叙的更怪，“使浚井，出。 自然是舜出来了，舜是怎么出来的，也全无交代。既已出来，为 什么又还要•从而櫛之”？文固贵简,然而疏漏如此，记叙也实在 拙劣。我看被孟子斥为“齐东野人之语•”的这类神话传说，在记 载入《孟子》书中时，已是经过了 J番篡改，而篡改的手法则不能 说是髙明的。不过它终于给我们见到了这段神话最早的闪影. 而且从后面所记的'象曰：'……二嫂使治朕栖"等情况，也使我 们曲折池了解到神话产生时代的某些社会风习，自然不能没其 首先记述之功。

《孟子•离娄》还记叙了一段逢蒙杀羿的故事，逢蒙学射于 羿，尽羿之道，思天下惟羿为愈己，于是杀羿。”就这么几句话，也 很简单，可是明白清楚，毫无疑义。这是神的羿人化了以后的一 个悲剧性终场的故事，虽然故事本身没有什么神话色彩，然而却 是羿神话有机组成的部分，是羿神话重要的补充。有此一段，坦 荡无私的羿的英雄形象便愈见高大了，而那忘恩负义的阴险小 人逢蒙的卑鄙嘴脸更是昭然若揭。《孟子》反斥羿为“取友不端”， 这种迂腐的伦常说教，是从来少有人“洗耳恭听”的，而补充羿 神话的決佚,则是其首功。

此书,应当感谢作者的忠实记录和保存。

六、诸子中的神话（下）

属于墨家著作的《墨子》和《晏子春秋》里也保存了一些神话 材料的零片，虽然它们都各自染冇一些宗教迷信的色彩，降低了 神话本身的价值。例如《墨子•非攻篇》记叙的禹征三苗、成汤 伐夏，武王伐纣等.就有这种情况.独《明鬼篇》所记的杜伯报冤 事，风格特殊——

周宣王杀其臣杜伯而不辜。杜伯日：“吾君杀我而不 事，若以死者为无知，则止矣；若死而有知，不出三年，必使 吾君知之。”其三年，周宣王合诸唉，而田于31。田车数百 乘，从数千人，满野。日中.杜伯乘白马素车，朱衣冠，执朱 弓,挟朱矢，追周宣王，射之车上，中心折肴，殓车中，伏毁而 死。

这里虽然出现了鬼，但这个鬼却是猛烈、骁勇、顽强、意志坚 决的鬼，是报冤雪恨的鬼，是不屈服于命运、敢于向命运挑战的 鬼，而且“言必信，行必果”，一出场就达到了他的目的。这个鬼 魂的形象是高大的，甚至是鲜明可爱的，他教人奋振有为，而并 不教人流于颓唐。这一点就是神话和迷信的分界线。并不是神 话故事里只要出现了鬼就是\*鬼话、“鬼活”这种文学体裁实际 上是没有的,鬼神都是幻想的虚构，主要看它的内容实质。杜伯 报冤故事可以进入神话领域，正如后世流传的“王魁负桂英”故 事可以进入神话领域一样3它们都可以算是新神话。敬桂英的

形象，也是女性中不甘受欺凌、斗争意志坚强者的形象，通过幻 想的鬼魂形式的报复，终于达到了她的目的，应诙予以歌颂。在 舞台表演上,所以我喜欢老《活捉》，而不喜欢新《情探》，原因就 在于此。这是題外枝节的话，赶快收住。返观上祷所说《墨子• 非攻篇》的三段故事.虽然全部出现了神•神话的价值却低C尤 其是“禹征三苗”一段.不管天帝，天神（句芒），神性英雄（禹）全 都出了场，论其性质,倒确实有点象鬼话。所以神话、鬼话之分, 是不能单从形式上落故事扮演者的角色的。兹将《墨子》所记 "禹征三苗”一段故事引录如下一

昔者三苗大乱，天命殛之。日妖宵出，龙生于庙■犬哭 乎市，夏水，地圻及泉,五谷变化，民乃大振G高阳乃命（禹 于）玄官。禹亲把天之瑞令，以在有苗。四（需〉电诱祇（惇 振）。有神，人面鸟身，若瑾（奉珪）以侍，扼矢有苗之祥。苗 师大乱，后乃遂兀。

文字讹抗得相当厉害，只能略观大意，无非是说，三苗这个民族 自身败坏了，天命予以诛罚。禹受了上帝颛顼的旨令，去征伐三 苗。有人面鸟身的大神句芒来帮同作战，箭射三苗，使得苗 师大乱，一败涂地,三苗的后世因此就衰微了.这里写的虽然都 是神，是穿着堂皇神话外衣的神，但难道不可以说这种“神话”是 和鬼话差不多么？ 宀

《晏子春秋》里也有少量神话传说的材料，如象《内篇谏上第 一》记的齐景公将伐来时梦见二丈夫盛怒立其前，不认识是谁.

©孙诒让云:'人面鸟身之神，即《明鬼下篇》秦祿公所见之句芒也了

以问晏子，晏子说是宋的先祖成汤和伊尹，并说出他们的形貌， 汤是“晳而长，颐以髯，兑上丰下，倨身而扬声、伊尹是“黑而短， 蓬而髯，丰上兑下，偻身而下声”，和景公梦中所见完全符合，后 来便不果伐宋，又如象《内篇谏下第一》记的齐国勇士古冷子入 河斩巨電，“逆流百步，顺流九里，得電而杀之，左操勢尾，右舉饌 头，鹤跃而出”的情景，等等，对我们研究古代神话传说，还是很 有用的。

法家的著作象《管子》、《韩非子》里居然也有一些神话材料。 《管子》里的神话材料主要是关于蚩尤的。《拋数篇》说、葛卢之 山，发而出水,金从之，蚩尤受而制之，以为剑铠矛戟，是岁相兼 者诸侯九。雍狐之山，发而出水,金从之，蚩尤受而制之，以为雍 狐之戟、芮戈，是岁相兼者诸侯十二了便可以为《山海经,大荒 北经沪蚩尤作兵伐黄帝”作注脚，虽然略嫌历史化了点。《水地 篇》记述了两个精怪产生的因由和形容状貌一

涸泽数百岁，谷之不徙，水之不绝者，生庆忌。庆忌者， 其状若人，其长四寸，衣黄衣，冠黄冠，戴黄蓋，乘小身，好疾 驰，以其名呼之，可使千里外一日反报t此涸泽之精也。涸 川之精者，生于蜥，働者•-头而两身，其形若蛇，其长八尺， 以其名呼之，可使取鱼鳖：此涸川水之精也。.

这两个精怪，倒都很有趣，而且只要能够识别它们，知道它们的 名字,便可以叫它们为人类服役。这应该算是神话，因为它表现 了人制胜物的神话主导思想。后来《抱朴子•登涉篇》所记的山 中精怪，大约都是以此为滥觞的3以其繁琐猥芜，自然又等而下 之了。《韩非子》里神话材料不多，但在《十过篇》讨论音乐问题

时，忽然出现了这么一段记叙一

昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙.毕方 天镭，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在菌，鬼神在后， 腾蛇代地，凤皇履上，大合鬼神，作为《清角》。

它主要说明《清角》这首乐曲制作的来源，但却在无意中描绘出 了一幅作为天帝黄帝出场时的壮丽图景。此刻的黄帝形象，已 非《山海经》所描绘的虽有严威却也简朴的黄帝形象可比了。那 时的黄帝，还象是部落酋长3此刻则已俨同至高无上的人间帝 王。高尔基说/奴隶主愈有力量和权威，神就在天上升得愈 高。”①不错，“大合鬼神于西泰山上”的黄帝，正是“神在天上升 得愈高'时的黄帝，此刻至少已经进入了奴隶社会的门槛，说不 定还有封建社会的投影。从这段神话种种盛大排场描写展示的 景象中，再也看不到有多少“原始性”来了，然而我们还是只好承 认这仍然是属于黄帝的神话，是黄帝神话的流传演变。一切原 始社会的神话流传到各个不同的历史时期，都会发生变化的，我 们还得适当地承认它，否则神话就会失去生机，只是一堆僵死的 枯骨。

最后大路说说属于杂家的《吕氏春秋》和《淮南子》两部著 作。两部著作旧时图书分类虽然把它们同列入杂家之中，可是 它们的性质还是略有不同'《吕氏春秋》是杂而近儒，比较平实| 《淮南子》是杂而近道，比较开阔宏肆。两部书都保存有不少的 神活材料,或比较完整,或零星片断。《淮南子》书中，保存神话

CD见《苏展的文学＞•

材料的丰富，尤其多不胜数,仅次于《山海经》。

现在先说《吕氏春秋》。《吕氏春秋》所记，一般偏于历史传 说,神话色彩不太浓厚。但《古乐篇》记帝颛顼“令鲜先为乐倡”， “以其尾鼓其腹。帝嚳“令凤鸟天翟舞二却是色彩鲜明，一眼就 能辨出是含有原始意味的神活。《求人篇》记禹因“求贤”（其实 主要应当是治水）行经四方奇人异境之地，也很富有神话色彩. 保存神话材料能够称为作出贡献的，要算下面所举《音初篇》的 1段—1

有城氏有二佚女，为之九成之台，饮食必以鼓。帝令燕 往视之，鸣若谥统（溢隘）。二女爱而争搏之，覆以玉筐。少 选，发而视之，兼遗二卵，北飞，遂不反。二女作歌一终，曰1 '燕燕住飞，实始作为北音。

这就是《楚辞•天冋》所说的“简狄在台，轡何宜？去鸟致贻，女 何喜（嘉）勺也就是《离骚》所说的"望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚 女。……凤皇既受诒兮，恐高辛之先我”。更推远一点，自然也就 是《诗•玄鸟》所说的“天命玄岛，降而生商”了。此事为历代诗 人所咏歌，可知其流被民间的广溥，但可惜都语焉不详。是此书 首先忠实而生动地记录了这一神话故事的本貌，所以说它是贡 献。其后《史记•殷本纪》虽然也记了一段异文，但是两相比较， 便可以看得出来，《史记》所记的索然寡味,远不及这里所记的活 跃多姿了。

杂家而近于道家的《淮南子》，其成书年代和《吕氏春秋》相 距不远，部分内容也是取材于吕氏一书的，但是《淮南子》视野广 阔，搜羽近于道家思想的神话材料，相当宏富，却远非《吕氏春

84

秋》可比.単说《地形篇》所载,就有海外三十六国，有昆仑山的 弘伟景象，有禺使太章，竖亥步景大地，有禹•以息土填洪水以为 名山。有对九州■八殯、八統、八极的神话性质的解释，等等，几 乎就是1都《山海经》的縮写。

《淮南子》书中所记录保存的神话材料片断，可资参考的很 多，而它最大的功绩和贡献,乃是它比较完整地记录和保存了中 国著名的四大神话——

往古之时，四扱废，九州裂，天不兼覆，地不周载，火燈 炎（歲）而不天，水浩洋而不息I猛兽食蔬民，督鸟攫老弱。于 是女炳练五色石以补苍夭，断豎足以立四极，杀黑龙以济翼 州，积芦灰以止淫水。（《览冥篇〉）

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地 维绝。天倾西北，故日月星辰移爲，地不满东南，故水漁尘 埃归焉。（，天文篇＞）

尧之时十日并由，焦禾稼，杀草木，而民无所会，膜猜、 凿齿、九婴、大风、封砖，修蛇皆为民客。尧乃使羿诛凿齿于 畴华之野,杀九嬰于凶水之上，缴大风于骨邱之泽，上射十 日而下杀濮输，断修蛇于洞庭，禽封稀于桑林。万民皆喜， 置尧以为天子，于是天下广狭险易远近，始有道里。（《本 经篇》）

羿请不死之药于西王母，妲娥窃以奔月，怅然有丧，无 以续之。（《宽冥篇》）

四大神话，羿射日除害和嫦娥奔月，先秦时代已有零片记录，如 《山海经》、《楚辞》及《归藏》诸书都有所记，而惟《淮南子》所记 的，却是比较完整。嫦娥奔月神话，据《初学记》卷一所引，于“奔 月”句下，尚有“托身于月，是为蟾赊,而为月精”十二个字，为今 本所无，大约是被后世的“授绅先生，嫌其“不雅驯。删落去了。 但是补足起来，这个神话故事就更完全，也更接近原始本貌。其 他各段，大约没有什么删改。不过羿射日事，据《论衡》所引的 《淮南子》，乃是尧自己本人“上射十日”，或“上射九日”，而不是 “尧乃使羿……上射十日' 从《本经篇》后文'万民皆喜、置尧以 为天子”看.似乎说做是尧本人为民射日除害①，更近情理。尧 在古神话传说中，原也是一个能文会武的神性英雄，并不一味 那么愁眉双锁，形如八字（《尚书大传》），忧劳瘦歟《汉书人表 考》爲作此形状者，是儒家之徒把神性英雄的尧历史化了再加 上自己推想的结果。不过羿射日除害的神话零片，先秦古书已 早有记载,《楚辞•天问》“羿焉弹日，乌焉解羽”，《山海经-海外 南经沪羿与凿齿战子寿华之野”便是。因疑射日除害.原有两种 民间传说•一属之羿，一属之尧。而属之羿的更占优势，后人因 改属之尧的古本《淮南子》，使属之羿，以成今本的状态。这种改 动其实并不太费事•、只是在“尧乃”下，加上“使羿”二宇就行了， 看去也是天衣无缝，丝毫不露斧凿痕迹。流传至今动辄两三千 年的古书.其增删改易的情况是非常复杂的，《淮南子》以上二 例，只不过就其还能査考者，举出以略见一斑罢了・

四大神话中女娴补天与共工触山，《淮南子》所记，实为首 见，气魄与规模，无愧宏伟，是神话的中坚;而此书首次揭出，于 保存神话资料，应推许为做出了重大贡献。女蜗补天，其目的乃 在于治理洪水，女娴是我国神话传说中第一位治水英雄，故后世

①，论衡・氛类箱,尧时大风为害，売漫一缴一大风于斉丘之野.•可 風尧不単射日，还兼除苫.

伏義女蜗兄妹绪婚神话，常和洪水神话相联系，成为洪水遗民， 再造人类的神活，这也是一个原因。我别有解说，详《古神话选 释》有关部分，这里就不多说了。

七、《世本》、《尔雅》与《说文

秦末汉初,还有两部有关神话研究的书,值得提出来大略讲 讲L部是历史类铺《地本》，一部是小学类的《尔雅》。《世本》& 南宋时就佚亡了，今矢保存着的唯有清代诸家的辑本.一九五七 年商务印书馆出版了《眩本八种札集王谟、孙冯翼、陈其荣、秦嘉 谟、张满、雷学淇、葬洋林、王梓村八家的辑本为一书，最便学者3 《尔雅》还完好无魂地保存着，通行本有郝聲行的《尔雅义疏》。

《世本•作篇》记述了古代圣主贤臣的创造发明，这些人实 际上都是神话传说中的文化英雄，《世本》将他们历史化和条理 化了。但也幸号有这种记载，使我们能大略看到近古神话传说 中关于文物创造发明的一些侧影——

伏羲制以俪皮嫁娶之礼。*伏―.*神农作瑟。女炳 作笙簧。顎顼命飞龙氏铸洪钟，声振而远。祝融作市。*句* 芒作罗。黄帝使義和作占日，當仪作占月。伶伦造律吕。诅 诵苍颉作书。史皇作图。伯余作衣裳。尹寿作鏡。貴尤以 金作兵器。巫成作笹。巫彭作医。巫咸作铜鼓。逢蒙传射。 咳作服牛.相土作乘马。奚仲始作车。宿沙作瘾盐。化益 作井。尧造围棋，丹朱善之，绿作城郭。皋陶作五刑。舜 作箫'變作乐。艘首作虱昆吾作陶.……（张渤薛集补注本）

以上这些英雄的创造发明，有些也散见于《山海经》、《管子》、《荀 子》、《吕氏眷秋》……诸书，文字互有出入。《世本》的作者大概 是汇集了这些记载又益以当时的传闻以成此篇的。这些简单的 记叙看似平淡无奇，作者必然也是径以史实视之，其实可能全都 是神话。因为在原始时代,每种文物的创造发明,都不知道要经 历多少世纪，多少人的钻研探索、劳动实践，然后才能由极简单 粗糙到逐步细致完善起来，决非某个人一手一足，一朝一夕之 功。把种种创造发明都集中在某些圣主贤臣的身上，这本身就 是神话，也是传说。然而群众为了要滿足他们的历史知识，即对 社会发展的大概认识，是需要用这种神话待说的柢括来帮助他 们的记忆的，否则他们就会觉得以往的漫长岁月是漆黑一团，模 糊不清了。因而《世本》的《作篇》和近于“神谱”的《帝系篇》，是 既具有神话研究參考的价值，也起到一些传授历史知识，至少是 传授,史影”知识的作用的。《帝系篇》里，确实还是有J些神话 传说的材料，如象——

女蜗氏帝娥陵氏制都艮僧，以一天下之音［命圣氏为斑 曾，合日月星辰，名曰《充乐》，既成，天下无不得理。

陆终娶于鬼方氏之妹，例之女摘,是生六子。孕三年而 不育，剖其左胁，获三*人新* 制其右胁，获三人焉。其一日 类，是为昆吾J其二曰惠连，是为参胡；其三曰賞铿•是为彭 祖I其四曰求言，是为郃人［其五曰安，是为曹姓$其大曰季 连，是为芋姓。

尧玖散宜氏子，谓之女皇.女皇生丹朱。

舜时西王母献白环及保。

禹母修己，吞神珠如惹宓，胸拆生禹。（局上督本）

踣等。而最重要的一段，却保存在《氏姓篇》里一

廩君之先，故由巫诞。巴郡南郡蛮，本有五姓：巴氏、奨 氏、障〈理）氏、相氏■郑氏，皆出于五落钟离山。其山有赤黑 二穴，巴氏之子生于赤穴，四姓之子皆生黑穴，未有君长，俱 事鬼相

麋君名曰务相，姓巴氏，与樊氏，障（輝）氏、相氏、郑氏 凡五灶，俱出皆争神Q乃共掷剑于石，约能中者，奉以为君\ 巴氏子务相，乃独中之，众皆叹，又令各乘土船，雕文画之， 而浮水中，约能浮者，当以为君。余姓悉沉,惟务相独浮，因 共立之，是为廩君。

乃乘土船，从夷水至盐阳。盐水有神女，禮原君曰"此 地广大■鱼盐所出，原留共居了廩君不许。盐神暮辄来取 宿，旦即化为飞虫，与诸虫群飞。掩蔽日光，夭地晦冥，积十 余日。廩君不知东西所向，七日七夜。使人操靑缕以遗盐 神曰，'缨此即相宜，云与女俱生，宜将去。”盐神受而缨之。 廩君即立阳衣上，应青缕而射之，中盐神。拄神死，天乃大 开。（樂嘉谟糧补本）

这是一段相当优美动人,故事性强的神话,想不到竟保存在已经 佚亡的《世本》这部书里.前•人多未给予应有的重视。辑注《世 本》的诸家辑这段神话，都到此为止，没有下文。故事似乎还未 完备。有的辑本在这下面多了一句「廩君于是君乎夷城/也象 是硬凑上去的，仍然感到中间有空缺。后来在《晋书•李特载记》 里才找到这么一段——

凛君复乘土船下及夷城,夷城石原曲，泉水亦曲，廩君 望如穴状。叹曰"我新从穴中出，今又入此，奈何! ”岸即为 崩，广三丈余，而阶陛相来。廩君登之。岸上有平石，方一 丈，长五尺。廩君休其上，投策计算，皆著石焉。因立城其 旁而居之。其后种类遂繁。

和前面所辑《世本》佚文衔接起来，故事就完备了,这也就是廩君 “君乎夷城〃的具体经过。《晋书》写此，是直接叙述，并未称引 《世本》，但我疑心这仍是《世本》的佚文，被《晋书》作者当做历史 材料写进了著作。

' 廩君神话反映了古代民族从穴居野处的蒙昧状态中觉醒过 来,要求进步的心理状态，而廩君，正是这种心理状态的形象的 体现。这个人物，本身就有充分的神性,所以能掷剑而中石，乘 雕花土船而不沉，足以为众人的君长.康君也许是原始社会末 期的酋长而兼巫师，从“廩看之先，故出2K«6‘的记叙看,他可能 还出身于一个业巫的世家.掷剑和果土船,都基他巫术行为的 神话描写。难能可贵的，并不是这个英雄的神性或巫术,而是他 导引群众去寻觅新居地的途程中，遇见盆水女神的阻留而不变 其初衷这件事。对于一个容易苟安、把个人利益看得较重、把群 众利益看得较轻的人说来，'是经不起这种考验的・然而他是经 受住了。所以当他率领部众到达夷城的时候，又再度显示了他 的神性。“岸即为崩，阶陛相乘、“投策计算，皆著石焉”——这 类神异景象的出现，毋宁说是群众对这个顺乎天心民意的英雄 在回忆中通过幻想折射的颂歌。.

《山海经•海内経》说：“西南有巴国.大嗥生咸鸟，咸鸟生

乘厘,乘厘生后照，后應是始为巴人。飞世本》又有一条佚文说？ “巴氏，巴子国，子孙以国为氏了有的学者格这两条材料和廩君 “姓巴氏”联系起来•认为屢君有可能是伏叢的后裔①。“伏義鳞 身，女蜗蛇躯”《《文选•王文考〈鲁灵光殿赋〉汾，伏義女蜗俱以 蛇为图腾，原君“姓巴氏”，《说文》十四说，“巴，虫也，或曰，食象 蛇，象形。”巴字篆书作竿，画的就是一条蟒蛇，蛇腹彭亨鼓然之 形明显可见，那么囉巴氏■的廩若当也是以蛇为图腾，说他是伏 磯的后裔,也是可通的。廩君神话和伏報神话联系起来,神话的 内容就更丰富了.

《尔雅》是中国第一部词书，在释词训诂中，居然也引进了一 些神话材料。请看下面这一段一•

东方有比目鱼焉，不比不行，其名谓之绿■南方有比翼 鸟焉，不比不飞，其名谓之鹑鹳；西方有比肩兽焉，与邛邛炬 虚比，为邛邛蛇處嚙甘草，即有难，邛邛岖虚负而走,其名谓 之蟹3北方有比慮民爵，迭食両送望j中央有根首蛇焉，此四 方中国之办气也,（《释地＞）.

禽兽虫霞和人民都有这样的异状，几乎就是一部《山海经》的缩 影，这不是神话还是什么？神话的踪迹，竟走进了小学类的词书 中，可谓广远。旧时学者每叹恨中国没有神话，其实神话材料俯 拾即是。只因过于零星片断，分散在各种不同的古书中，某些人 未细察便作出此种备莽的判断罢了。神话不仅疋进了词书，还 走进了字典。东汉许慎编写的第一部宇典《说文》，便有不少地

①,路史啲作者罗泌和《世本〉辑者注之一的雷学淇便有此说・

方是以神话材料解释字义的g为说《尔雅》，顺便也把这部书说 说。请看下面这些条目——

炳，古之神圣女，化万物者也。（十二下）

瞥，周燕也。……一日，蜀王望帝淫其相妻，惭亡去，为 子崙鸟。故蜀人闻子誉呜，皆起曰是望帝也。（四上）

凤，神鸟也。天老曰，凤之像也，鸿前麟后，蛇颈鱼尾， 鹳珈鸳思，龙文虎背，燕额鸡嚥，五色备举。出于东方君子 之国，翱翔四海之外，过昆仑，饮穂柱，濯羽弱水，莫宿凤穴， 见则天下大安宁。（四上）

薦，兽之所食草。……古者神人以屬遗黄帝，帝日”何 食何处*? ”曰/*食薦。夏处水泽，冬处松柏。”（十上）

还可以再引几条,但不必多引了。所引除第三条原见《韩诗外传》 卷八以外，其余都象是新鲜的材料，未见他书记载。这或者是取 自当时的民间传说，或者是征引自早已佚亡的古籍，即此一端. 已可见《说文》替我们保存古神话资料的可贵.

第五章 汉代的感生神话及其他

一、纬书所记的感生神话

记录神话和运用神话风气的发达，和春秋战国时代百家争 鸣的学术空气是分不开的I到汉代初年淮南王刘安聚集门客撰 写《淮南子》，太史公司马迁著《史记》的时候，这种发达的风气， 也就临近尾声了.汉武帝罢fill百家.独尊儒术，实行高度的中央 集权统治，刘安和司马迁都先后道到杀身、刑狱之相，学术空气 由是沉寂下来了.代之而起的是立为官学的孔门五经，即《易》、 《书》、《诗》、《礼汉《春秋》，和伴随五经而来的各家解说五经的繁 琐章句.在这种情况下，神话的记录和运用，只好处于低潮,不 过却产生了一种异常的情况，就是有为数不少的感生神话，在这 段时期中出现了。

感生神话是古已有之的，上章讲过的《诗•玄鸟》和《生民》 记述的契和后稷诞生的神话，就是感生神话。它们往往又是和

♦

图腾崇拜联系着的，认为所感而生某祖的事物就是某族的图腾, 不过有的明显，如象“玄鸟生商（契）”，玄鸟可能就是殷（商）民族 的图勝，“姜嫄履大人迹生后稷”，大人迹是否是周民族的图腾, 还很难说，这就要隐晦些・以歌颂祖先涎生神异的感生神话，虽

是直到原始社会父权制时期，甚至是已经进入阶级社会后才特 别受到重视，但究其本始，还是母系社会"民知其母而不知其父” 〈《商君书,开塞篇》）的特定情况下的产物。那时原始先民非但 “不知其父”，并且不知道性交和受孕之间有什么直接联系，往往 误认为妇女受孕是由于作为氏族亲腐的某一外界型物（包括动 物、植物、n然现象等）——即图腾，钻进了她的肚子，于是一部 分感生神话就和图腾崇拜神话，祖先崇拜神话有了不可分割的 关系。

汉代感生神话大量出现又是适应着当时统治者愚民政策的 需要的。汉哀帝、汉平帝时，谢纬盛行,王莽大加提倡，借以证明 天命该作皇帝。汉光武帝想从王莽手里夺回政权，更加崇信懺 纬，要人从谖纬中相信他才是真正受命于天的皇帝。大量的感生 神话因此便出现在当时儒生造作的纬书中。谖是图谖，是谜语 式的预言。纬是什么呢？范文澜说，纬是一种大杂拌，其中有天 文历数学、地理知识、解说文字、叙述礼制、推演经义等。除此而 外，还有“上古时代的神话和传说。这大概就是司马迁所称'百 家言黄帝,其文不雅驯，缗绅先生难言之'的那一部分。西汉儒 生还看到这些古杂书，录入纬书中，多少保存了一些古杂书的残 余”①。由此看来，纬书的造作，虽然其目的是为了适应统治者崇 信并宣扬天命思想的需要，客观上却也保存了一部分上古时代 的神话传说.

统治阶级不但借感生神话宣扬天命思想，并且自己也创造 感生神话°这个工作在汉高祖刘邦时代就开始了。《史记•高祖 本纪》说•“刘媪尝息大泽之陂，梦与神遇。是时雷电晦冥,太公往

① 见《中国通史筒编力第2编220页.

视，则见蛟龙于其上，已而有身，遂产高祖。”我们认为这就是当 时的统治者为了某种政治目的需要，自己创造的神话。而这种 “感生神话”，却是荒唐可笑、不堪入目的。虽然它被记录入了煌 煙的史册，统治者自欺地相信，群众也被欺地相信，然而我们却 绝不相值这类奇谈怪论的“神话”的。

我们倒相信那种比较朴实的、可以推断为确系产生于原始 社会的感生神话Q例如《太平御览》卷七八引《诗（纬）含神雾》 说——

大迹出雷泽，华胥履之，生宓牺。

宓牺就是伏羲。这和姜嫄履巨迹生后稷的情况是一样的。后者 如属可信，则前者自不应怀疑。而且证以后世民族民间所传神 话，也能大致相符合,这就更增加了我们的相信。后世伏羲女姻 兄妹结婚神话，多说作为家长的伏羲之父与雷公原是兄弟，雷公 和伏羲兄妹原是叔侄关系，一家人都是雷族。而《山海经•海内 东经》说:雷泽中有雷神,龙身而人头，鼓其腹丁则华胥所履的 雷泽中的大迹，自是雷神之迹，“蛇身人首”的伏羲，自是“龙身人 头”的雷神的儿子，古今神话相印证，若出一辙。虽然出于纬书， 难道还值得我们去怀疑吗？再看下面几条——

附宝见大电光绕北斗权星，照搬郊野，感而孕二十五月 而生黄帝轩辕于寿邱。（《河图稽命征》）

少典妃安登，游于华阳，有神龙首感之于常羊，生神农, 人而龙顏，好耕，是为神农，始为夭子。（涛秋仁元命奇）

黄帝时，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝

95

朱宣。宋均注：华渚，渚名也，朱宣，少昊氏。（《春秋纬元命苞，）

摇光如宽，贯月正白，感女枢生輙乳（，诗纬含神雰〉）

以上都引自清马国翰《玉函山房辑佚书》，观其内容，虽或略有徐 饰，大体上却是可以相信的。但是,如象下面一条——

尧母庆都，盖大帝之女，生于斗维之野，常在三河东南。 天大雷电，有血流润大石之中，生庆都，长大，形象大帝。常 有黄云履盖之，蔑食不饥。年二十，寄伊长孺家。无夫，出 观三河之首，奄然阴雨。赤龙与庆都合，有娠，而生尧。（。绎 史，卷九引•春秋合诚图，）

看得出来,经过的涂饰就比较多，恐怕难以相信。最根本的问题 是，神话传说中的尧舜时代，已经是原始社会的末期，那时的 “民”不但“知其母”，而且早“知其父”了。要说是尧的母亲突然 “无夫》与赤龙合■而生尧”，那是很谁设想的。主因就是已经消 失了产生神话的社会背景厂

*二、*纬书所记的其他神话

纬书除了记载为数不少的上古帝王的感生神活以外，还有 相当数量的一殽神话的零星片断被采撷记录入书中，例如下面 所引《礼纬斗威仪》的一段一

颤顼有三子，生而亡去，为疫鬼，一居江水，是为疟鬼J -居若水，是为罔废喊鬼；1居宫室区隅》善惊人＜ 小儿），为 小儿鬼。于是常以王岁十二月，令礼官方相氏，蒙熊皮，黄 金因目，元衣燻裳，決戈扬槌，率百隶及童子时傩，以索室而 驱疫鬼。以桃弧苇矢土鼓,且射之5以赤丸五谷播洒之，以 除殃疾。

不但记录了这个神话的零片，还详细地记叙了当时的礼俗风习， 为六朝时宋范峰写《后汉书•礼仪志》所本。从而使我们得到了 一段神话学和民俗学都值得参考的比较完整的材料。谁说纬书 全是诞妄，没有用处？《搜神记》卷十六本于此文•做了一个'颛 顼三子，生而亡去”神话的摘要，摘要简单明了，本来很好，但是 将“小儿鬼”误作“小鬼”澜掉一个“丿I?字，意义改变，则有未妥. 还得以此为准。由此可见,只要善于用书，虽是竹头木屑，也能 发挥它们的作用。

此外，如象《乐纬叶图征》记叙了“五凤”的名色崗鵜、发明， 焦明、幽昌、凤皇。除凤皇外,其余“并为妖”,也能开广神话的知 识见闻。又如见于《尚书中候》记叙的「尧使禹治水，禹辞天地 重功，帝钦择人”帝曰，出尔命图示乃天。'伯禹曰，臣观河，有 白面长人鱼身出，曰”吾河精也,表曰，文命治淫水授臣河图， 壁入渊。'伯禹拜辞了一段杂有避纬迷信色彩的神话，便可知道 后来《博物志》和《搜神记》记的河伯助禹治水神话，都是本此而 来的。

最重要的还有属于地理知识方面的几部书，一部是《河图括 地象》，内中有好些关于昆仑的神话材料——

E仑有柱焉，其高入天，即所谓天柱也，围三千里，圆*如* 削，下有仙人九府治，与天地同（休）息.其柱铭曰/昆仑铜

柱，其高入天，圆周如削，肤体美焉。”

昆仑之墟有五城十二楼，河水出焉，四维多玉。

昆仑山为柱，气上通天。昆仑者，地之中也，地下有八 柱，柱广十万里，有三千六百轴，互相牵制，名山大川，孔穴 相瓦

昆仑之山有弱水焉，非乘龙不得至也。

昧了上面所举而外，此书还有一些其他神话材料，如象“东方棘 林曰桑野。东方有扶桑之树，日出则桑颠鸡鸣而天曙，故名桑 野”、“龙池之山，四方高，中央有池，方七百里.群龙居之。多五 华树，群龙食之。去会稽四万五千里”、“化民食桑，二十七年化 而身裹，九年生翼■十年而死之焉。等等，都有可以值得参考之 处。以上所引，是从《汉学堂丛书》所辑的佚文。

《河图括地象》又名《河图括地图》，或简称《括地图》，《汉学 堂丛书》与《汉唐地理书钞》俱有辑录。《汉唐地理书钞》辑其佚

<

文时，将它们分别辑为二书。《汉学堂丛书》虽也分别辑录，但于 《河图括地图》下注云『即括地象。”观其内容性质.二书实在应 、该便是。书，它主要记述山川地理方面的神活传说，所收材料颇 丰，有相当大的参考价值。如象下面所引《括地图》记叙的两 条

禹诛防风氏，夏后德盛，二龙降之。禹使范氏御之以行. 经南方。防风神见禹，怒射之。有迅貫，二龙升去。神惧， 以刃自貫其心而死。禹哀之，瘗〈疗）以不死草*，皆丄* 是名 穿码国。（昆。艺文类聚〉卷九十六引校）

孟腐人首鸟身，其先为虞氏馴百善，夏后之末世，民始

• • ・ .，

食卵，孟虧去之，凤皇随与止于此。山多竹，长千仞，凤皇食 竹实，孟虧食木实。去九疑万八千里。

就是很好的神话材料。记叙了海外两个国家——穿胸国和孟舒 国——的来历。这两个国家《山海经》里都略有记叙，各见《海外 南经》和《海外西经丸 穿胸国《海外南经》作贯胸国。穿,、贯一 义，无须解说3而此处的孟薦，《博物志•外国》作孟舒国，《海外 西经》作灭蒙鸟，绕了几个弯子,却是需要略加考证的Q我在《山 海经校注》灭蒙鸟节已作了些解说，请读者自去參看，这里便不 多说。穿胸国的神话《博物志•外国》采用之，文字大体相同，只 是这里作“防风神见禹.怒射之，《博物志》作“防风氏之二 臣……见禹使，怒而射之”多了一个“使”字,情况就大不相同了： 一个射的是“禹”，一个射的是“禹使、照文字菌后所写的情景 看，防风氏射的应该是“禹方才对,所以射而不中，知道闯下大祸， 才那么惶恐，“以刃自贯其心而死气如果只是“禹使”，就用不着 杀身以逃罪了。纬书记录了神话的原始而貌，后来的记叙虽是 一个字的衍误，亦足使神话的面貌改％还得以最早的记录为依 据，此其所以可贵。除此而外，这部书还记叙了奇肱民和丈夫民 两个部族的有趣经历，可以为《山海经》所记的奇眩国、丈夫国作 注释。

和这部书内容性质相近的，还有《龙鱼河图》和《遁甲开山 图》，大约也是当时的纬书。《週甲开山图》在第一章中已略有记 叙，讲过的不再重复。现在只说此书所记的巨灵神的事。此书 所记的巨灵，要算是巨灵神话最早的记录。《汉学堂丛书》所辑, 有以下三条一

有巨灵者，偏得元神之道，故与元气一时生混沌. 有巨灵者，偏得坤元之道，能造山川，出江河. 巨灵与元气齐生，为九元其母。

巨灵是一个开辟大神的形象。《文选•张衡〈西京賦〉》已有,巨 灵巔质，髙掌远龄的描写，可见到了汉代末年，神话已为文学所 取材。《水经注•河也说:“华岳本一山当河,河水过而曲行，河 神巨灵，手荡足踏，开而为两，今掌足之迹仍存（亦见《搜神记》卷 十三，文校繁）r就是这一神话的概要。至于《龙鱼河眨所记， 则多是有关黄帝与蚩尤战争的事，下面所举的一条，记述比较 完全^~

黄帝摄政时，有蚩尤兄弟八十一人，并兽身人语，铜头 铁额，食沙、石子，造立兵仗刀篇大弩，成扳天下，诛杀无道， 不仁不慈。万民欲令黄帝行天子事，黄帝以仁义，不簸禁止 蚩尤，遂不敌。乃仰天而叹，天遣玄女，下授黄帝兵信神符，

•制伏蚩尤，以制八方。蚩尤没后，复扰乱不宁。黄帝遂画蚩 尤形象，以威天下，夭下戒谓蚩尤不死，八方万邦曾为殄伏。

•”汉学堂丛书＞辄）

这段神话所叙，有三点值得我们注意，一是“有蚩尤兄弟八十一 人”，蚩尤仿佛是巨人族的名称，《述异记》本之，减为七十二人, 至于“兽身人滑，铜头铁额”等狞猛状貌的描写，则从战国时代的 《归藏》所写“蚩尤出自羊水，八肱八迎疏首”已经启其端绪。二是 “蚩尤没后，复扰乱不宁。黄帝遂画蚩尤形象，以威天下，黄帝还, 要靠图画蚩尤的形象来威服天下，蚩尤当年的雄威猛勇可以想

ion' -

见.无怪齐祀八神，“三眉兵主，祀或尤飞《史记,封禅书》〉，汉 髙祖刘邦起兵时，也要'祠黄帝、祭蚩尤于沛庭\*（《史记•高祖本 纪》）了.蚩尤实在就是自古以来民间传述的战神。三是玄女这 个后来对民间发生重大影响的人物，此时开始登上了神活的舞 台。末一点最为重要，略加申说。

玄女之名，先秦书不载，此始有之,但尚未见其形容状貌.至 《黄帝问玄女战法》〈大约是六朝人作，其书已佚）始谓"有一妇 人,人首鸟形”，自称“吾玄女也、《广博物志》卷九引《玄女法》 （不知是否与前书同为一书）复说玄女系王母所遣，自称“我九天 玄女也”，自后“九天玄女”便定为玄女的正式尊称。杜光庭《墉 城集仙录》有《九天玄女传》,称她为“黄帝之师，圣母元君（西王 母）弟子，从此玄女的名声大著，民冋尊之为"九天娘娘”，声望 仅次于从西方来的观音菩萨。因而《水浒传》有来江在玄女庙得 天书（第四十二回）的叙写。推想这个“人首鸟形'的神话人物玄 女的来源，大约最初可能是《诗・玄鸟》“天命玄鸟，降而生商”的 玄鸟的化身,玄鸟神话渗入黄帝神话中，便成为玄女教黄帝战 法，以克蚩尤的神话。其后经过道家方士的改造和渲染，“天遣” 的玄女，便成为“王母”所遣，进一步玄女又成了王母的“弟于。 “人首鸟形”的异状自然便成为如《水浒传》所写的“九龙椅上坐 着”的“一个妙面娘娘”，完全人化了。玄女的产生及其流传演变 虽然和道家思想以及道教风习密切有关，但她终于是对民间大 有影响的人物，我们得予以承认和接受。

三，《吴越春秋》、《越绝书》、《蜀王本纪》

汉代有三部“杂史”性质的书，其中都有若干神话传说材料。

1部是赵晔的《吴越春秋》，一部是衰康、吴平的《越绝书》，还有 一部是已经亡佚的旧题为扬雄撰实际上恐怕是三国蜀谯周撰的 《蜀王本纪汉徐中舒说”现在分别将它们的情况大略讲讲。

赵晔的《吴越春秋》，略有作者的归属问题，因为晋代又有杨 方的《吴越春秋削繁》，或遂以为“是书参错小说家言，其文笔不 类汉人，或竟出杨方之手”（王芭孙《惕甫未定稿》）。是的，今本 《吴越春秋》大约就是杨方的《削繁》本，已非原书本貌。因为有 好些类书或书注所引的佚文，不见于今本。《太平御览》卷三六 四引《吴越春秋》载眉间尺头入楚王钱中，与道逢客头暨楚王头 “三头相咬”神话即不见于今本，其他可想而见。但是以“参错小 说家言二“文笔不类汉人”来推断此书非汉人作却是于义未妥。 小说其实是古已有之，并非汉代以后的人才开始做起来的。此 书和另一部同为汉末人作的《越绝书》,其实都杂有“小说家言”。 《越绝书•外传记吴王占梦》和《外传记宝剑》两篇，"小说家言' 表现得就很浓厚。不当以此来作为判断是否为汉人作的标准， 即使今所见《吴越春秋》是杨方《削繁》本，推寻本源，仍当属之赵 晔，因而就把此书来和《越绝书》一并论述了。

此书所记有关禹的神话传说，有两段是首次记录，未见于这 以前其他书籍所载一

禹父蘇者，帝颛顼之后。鯨娶于有華氏之女，名曰女 *壞。*年壮未革，嬉于砥山，得意茂而吞之，意若为人所感，因 而妊孕，剖胁而产商密。家于西尧，地曰石纽3石纽，在蜀西 川也。

禹三十未娶，行到涂山，恐时之碁，关其制度。乃辞云, 。吾娶也，必有应矣丁力有白狐九尾造于禹。禹曰，白者,

吾之服也；其九尾者，王者之证也。涂山之歌曰/绥绥白 狐，九尾庞庞Q我家嘉夷，来宾为王。成家成室，我造彼昌。 天人之苗。于兹则行。'明矣哉「禹因娶涂山，谓之女娇。

以上两段，都见于《越王无余外传》，因述越的先祖.遂推源到禹 的诞生，繇禹治水及禹的婚娶等。是书所载稣禹治水，杂糅历史 与仙话，可不具论。独禹的诞生及婚娶，是神话传说的正宗，当 大路说说。禹诞生神话，《山海经•海内经》已有记叙，说是"解 ，復（腹）生禹”。禹是直接从稣的肚子里生出来的,那是华夏民族 的古传。这里所记,又是另一异文f禹是他母亲吞蘆菠（俗呼慧 仁米）怀孕“剖胁”生出来的。“剖胁”自然还带着点“剖腹”的意 味（《初学记》卷二二引《归藏》1 '大副之——蘇——吴刀,是用出 禹了）,母亲春意苞则是神话新的添加，大约是从古代羌族人民 传出而记录入本书的，还帯有母系氏族社会的痕迹。但又和父 系社会以后的意识形态杂糅，所以记录的前言后语不免自相抵 将。既曰緜娶女嬉，又曰女嬉“年壮未孳〈字，嫁）、推想起来，大 约是未嫁的女嬉吞了蕙茵以后才为稣所娶，然后才剖胁生禹吧。 这种破绽，好些后代记录的感生神话都是有的°至于禹婚娶的 神话，则始见于《吕氏春秋••音初篇》、禹行功（水），见涂山之 女，禹未之遇，而巡省南土。涂山之女乃令其妾候禹于涂山之 阳，女乃作歌，歌曰，候人兮猗I'实始作为南音。"就是这么简 短,神话意味也不浓厚。这里却出现了九尾白狐,开始有了神话 的色彩，歌词也有民歌的味道，可以作为禹神话（正如鲁迅先生 所谓「为中枢者渐近于人性,……今谓之传说。”〉很好的补充。

至于本书所记的干将莫邪造剑（《阖闾内传》）、南林处女与 白猿化身的猿公较技（《勾践阴谋外传》）等，都应该归入于神话

的考査范围，因篇幅关系，便不再多说,

《越绝书》旧题子页撰。经后人考证，本书《叙外传记》篇有 云：“以去为姓，得衣乃成,厥名有米，覆之以庚。”又云，“以口为 姓，承之以天;楚相屈原，与之同名.”断为汉末袁康、吴平所作。 这和当时士人好为离合隐语，如“黄绢幼妇，外孙爾白《曹娥 碑》八“委时去害、与鬼为邻”（《参同契》）等的时代风尚是吻合 的。此书所记吴越时带神话性质的传说较多，如楚王召风胡子 论剑（《外传记宝剑》）、伍子胥死后,归神大海”（《德序外传记》） 之类。直接记录的古代神话较少，也有些零星点滴的材料，如 “禹忧民救水，到大越,上茅山大会计，爵有德,封有功，更名茅山 曰会稽”（《外传记地》）、'夏启献牺于益”（《吴内传》）等.可以提 供作为研究禹杀防风、益启斗争等神话的参考。

旧题为扬雄作的《蜀王本纪》，《隋书经籍志》著录，止一卷， 后亡佚.《全上古三代秦汉三国六朝文》及《汉唐地理书钞》均有 辑录。徐中舒先生据《华阳国志》末“序志”语，以为是书即谯周 所作《蜀本纪》,误题扬雄之名，又于“蜀”下误增“王”字，于是谯 周的《蜀本纪》就成了扬雄的《蜀王本纪》。①其说可信，当以为 据。谯周三国时蜀人，蜀亡犹在，去汉未远,也可算作是汉代人。 谯周劝刘禅降魏.为人固不足称道，但《蜀王本纪》记述了蜀地本 土上古的神话传说，为我们保存了极可貴的研究资料，却是有足 多者。

《蜀王本纪》为我们提供的神话材料主要有如下三部分，即 （一）蚕丛、鱼凫神话二）杜宇、开明神话三）五丁神话。就中 尤以杜宇、开明神话为现在所能见到的《蜀王本纪》佚文的中坚

©见《论,猫王本纪＞ 成书年代及其作拚，泌社会科学研究1979年第1 期。

部分一

时眉民稀少。后有一男子名曰杜宇，从天堕止朱提。有 一女子名利，从江源井中出，为壮宇妻。乃自g为蜀王，号 曰望帝，治汶山下邑曰郸。……望帝积百余岁,、荆有一人名 鳖灵，其尸亡去，荆人求之不得。鳖灵尸随江水上，至郸，遂 活，与望帝相见。望帝以鳖灵为相。时玉山由水，若尧之洪 水，望骨不能治，使鳖灵决玉山，民得安处。焚灵治水去后， 望帝与其妻通，惭魄，自以德薄，不如整灵，乃委圖授之而 去，如尧之禅舜。鳖灵即位，号曰开明帝；帝生卢保,亦号开 明。望帝去时，子*拾鸣,*故蜀人悲子挡而思望帝2堕帝，壮 宇也。

这个神话故事，虽是最早的比较完全的记录，却存在着一些疑 窦。最大的疑窦就是这样一个德博能鲜的望帝，当他化为子规 鸟即杜鹘鸟之后，“蜀人”为什么还要“悲子捣（子规）而恩望帝” 呢？而且这里、记得也比较含糊,只是说，“望帝去时，子捋鸣”,并 没有说望帝化为子规。倒是《说文》四的记叙简切朗白、蜀王望 帝淫其相妻，悔亡去,为子崔（子规）鸟。故蜀入闻子撬鸣,皆起曰 是望帝也。"蜀人”是很思念他们这个化为鸟的故君的。望帝化 鸟,其中似乎还有一段險情未从神话故事的里层揭露出来，唐诗 人自李商隐“望帝春心托柱鵰”的诗句披露后，人多疑杜宇有冤，, 作诗表示同情b其冤何在？恐怕是在神话的外衣下隐藏着一场 严重的政治斗争。《说郛合刊》卷六十辑阙名《寰宇记》说「望帝 自逃之后，欲复位不得•死化为鹃。”这几句话虽属后人的揣测之 辞，却大概说到了问题的实质。至今川西民间和部分知识分子

中口头流传的有关杜字的神话，意思都和《寰字记》所说的相近. 可见《蜀王本紀》所记,虽是较早，却是巳经经过了一些涂饰，米 必能真正代表人民的意愿。所以如今民间所传，和《本纪》记的 面目迥异，或者是经过了群众的修改、订正之后，更接近神话的 原始本貌，也未可知。总之，神话原是人民群众创造的，不管文 人的记录怎样，群众总是要通过世代的口專相传，强烈地反映出 自己的意愿来的。

《蜀王本纪》佚文中还记录有比较完整的五丁神话，为后来 常琥的《华阳国志》所本.还有意子神话的片段,即念于叫关尹喜 ”行道千日后于成都郡青羊肆上寻叠。那一段，《太平御览》卷1 九一引作《歸本纪》，王谟《汉唐地理书钞》却将它辕入《蜀王本 纪》，可见二书本来应该就是一书，连近代学者也直观地觉察 别了.

四、《六镭》、《太公金匮》、《论衡》

记述殷周之际带神话性成的历史故事的，有《六惘》和《太公 金匮》等。《六糟》也粼太公六韬》,向《太公金畳》并为《隋志》所 著录，列在子部兵家.《太公六德州r源丈玉师要薑撰，当然绝 不可信，无须深辩'《太公金暖》未塩撰人.二咁都已亡佚。今本 《六韬》是后人的缀集改造，全非喧观•据《三国志•先主传》注， 有“（先主）闲暇历观诸子及《六韬书》”语，知《六韬》原书 至迟仍当成于汉代。《太公金曜》風然不详成书时代，但因它和 《六韬》性质相近，又早巳为《隋志》著录，姑且也把它列在汉代, 和《六韬》一起论述。

《太公金匮》佚文中，有一段记崇尚的神话故薜，非常精

106

武王伐纣，都洛邑，未成。阴寒雨雪十余日，深丈余。甲 于平旦，不知何五丈夫乘车马从两骑止王门分，欲谒武王。 武王将不出见，尚父曰「不可，雪深丈余，而车骑无迹，恐是 圣人

太师尚父乃使人持一器粥出，开门而进五车两骑，日， '王在内未有出意，时天寒，放进热粥以御寒，未知长幼从何 起?'两骑曰：“先进声海君，次东海君，次西海君，次北海君， 次河伯、雨师、风伯.”帯既毕，便者具告尚父。尚父谓武王 曰；客可见见矣。五车两骑，四海之神与河伯、雨师、风伯 耳。南海之神曰祝毆，东海之神曰句芒，北海之神日玄冥， 西海之神曰醇收，河伯名冯夷，雨师名泳，风伯名姨，请使谒 者各以其名召之疽

武王乃于殿上，谒者于殿下门外引祝激进，五神皆慎， 相视而叹。祝融拜。武王日，“天阴通来，何以教之?”皆曰， '天伐殷立周，漢来受命，愿敕风伯甫师，各使奉其职。”（。北 堂书钞，卷一四四引，从严可均,全上古三代秦汉三国六朝文＞ 校补•）

这段神话故事，鲜明有力地刻画出了一个机智有谋的太公的形 象，其中心思想，是人比神更聪明，神居然能够谨顺地为入役使. 因而构成神话健康有趣的基调。这段神话又见于卢文暗辑录的 《尚书大传续补遗》，只是文字较简,大约就是《太公金匮》所本, 足见在樂末汉初它已经开始流传了。若是更往上推,《墨子•非 攻下》已启其端倪。《非攻下》说、武王践功（附，梦见三神曰， '予既沈溃殷纣于酒德矣，往攻之，予必使汝大堪之，武王乃攻

狂夫，反商之周，天賜武王黄鸟之旗.”那时武王只是作了〜个 梦，梦见“M神”来允相助;现在却从4三神”增加到了七神，并且 是大白天乘车骑马来见，大约这就是神话发展演变的规律，总是 由筒趋繁的.《封神传》本此演为小说，就不但是繁，而且简直是 枝节横生，繁缚到极点了。

《六韬》记了太公和散宜生寻求天下珍物以免文王羨里之难 及武王伐纣时遇到各种凶兆太公毫无畏惧尊传说故事，表现了 太公的勇武和智谋。还记了一段箭射丁侯画像的神活故事，则 具有着另一种不同的情调。这段故事《六韬》和《太公金匮》同记 述之,《太公金匮》记述的文字义较胜,下面所引仍用《太公金匮》 文—

武王伐纣，丁侯不朝，尚父乃画丁侯，射之。丁侯病，遣 使清臣。尚父乃以甲乙日拔其头箭，丙丁日拔目箭，戊己日 拔腹箭，庚辛日拔股箭，壬癸日拔足箭，丁侯病乃愈，四夷 闻之乃煤，越裳氏就白雉Q（«艺文类紊〉卷五九引）

这是用巫术来制胜桀鹫不驯的诸侯使之驯服，同举吊民伐罪的 义旗。在这里，太公固然被羨现为一个具有神通法术的神性人 物，但也正如鲁迅先生在《中国小说史略》里评《三国演义》写诸 葛亮说:“状诸葛之多智面近妖，《六韬》等书写太公的神通和法 术，实在也有点妖气。其后《封神演义》本此面又加以渲染，那 妖气就更是显然。这类“神话”总是糟粕多于精华的，研究考察 它们时应当给予充分的注意.

东汉时代有J部在学术思想上大放光芒的哲学著作，就是 王充的《论衡》。王充生长在那个天人感应之说横行、谶纬之书 108

充斥的迷信妖妄时代，同时又是天文学研究初步取得成效的时 代,他著书的宗旨，就是要“疾虚妄”（《佚文篇》），重“效验”（《知 实篇》）。可惜他不能分清神话和迷信的界限.往往把原属神话 的东西也当作是迷信一概加以反对a当我们看见他在引用了一 段神话材料之后（如共工触山）,不惜连篇累牍、一本正经地予以 辩斥和攻击的时候，自然就会在脑海里浮现出西班牙骑士堂- 吉诃德跃马挺察扑向风磨的形象I 一方面固然赞赏他斗志的勇 果，另方面却也不由不叹惋他看错了对象。王充在这方面的哲 学辩论虽然效果不大•但因其广征博引、态度严肃，却也在无意 中替我们保存了许多可贵的神话材料，有些还是首先在《论衝》 中掲载的，如象下面所引的几条——

《山海经》又“沧海之中，有度朔之山.上有大桃木， 其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，万鬼所由入也。上有二 神人，一曰神茶，一曰郁垒，主阅领万鬼。恶害之鬼,执以苇 索，而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人,仃，户 画神茶、郁垒与虎，悬苇索以御。（《江鬼段）

鮭條者，一角之羊也•性知有単。皋陶治狱，其罪疑者， 令羊触之.有罪则触，无罪则不触。……故皋陶敬羊,起坐事 之。（,是应篇》）

燕太子丹朝于秦，不得去，从秦王求归。泰王执留之， 与之誓曰「使日再中，夭雨粟，令乌白头，马生角，厨门木象 生肉足，乃得归疽当此之时，天地佑之：日为再中，夭雨粟， 鸟白头，马生角，厨门木象生肉足。秦王以为丢，力归之。 ”感虚篇》） 、 它们都是重要的神话，或者是具有神活性质的传说，燕太子丹。 一条，虽然在大约成书于汉代初年的《燕丹子》中巳经提到了 “乌 白头、马生角\*的事，但是其余几项,还没有提到,还是应该以此 书所引的最为完备。

《论衡》所引的神话材料，或是古书古本的异文，足资考订 者，如象第四章第六节所说的,尧上射十日七或是古书的佚文， 足资研讨者,如象上面所举'度朔山神茶都垒”神话引《山海经》， 文字和《山海经》不大相类，恐怕是妇g地图》之类的误记.《汉唐 地理书钞》辑《括地图》宿“桃都山有大桃树，盘屈三千里，上有金 鸡，母照则鸣I下有二神,一名郁名垒，并执革索，以伺不祥之 鬼，得则杀之”一条，可以用来利所引的相参校。或是古人的思 想观念和后代人有了若干距离者，从《论衛》的论辩中，也可看出 1些迹象来，如象仙人生羽翼,就是当时流行的观念，作者常以 此为准绳来衡定是否真有书传所说的“升天”之事（《道虚篇》）。 凡此种种，王充都从“疾虚妄”的唯物主义求实精神出发，把虚妄 的迷信和“虚”而非“妄”的神话一井反对了。但从他广征博引的 材崙（其中也确有不少是属于迷俏虚妄的）中，却又幸而替我们 保存了许多可贵的抻话材料。《论卸保存的神话材料之多，在 哲学著作中仅次于《淮南子》。成或者并非作者的始料之所及， 客观上无形中他竟从摧毁神活的立场转变到拥护神话的立场 来了。

五、《风俗通义》、《三五历纪》

汉代未年，另有一部书，以“辨风正俗”为宗旨，也含有反对 迷信虚妄的色彩，和《论衡》的性质大略相近，只是态度比较温

和•这就是应劭的《风俗逸义》。原本三十一卷，今所传本只有十 卷，佚亡的占了大半.卢文弗《群书拾补》辑有《风俗通义逸文》 一卷，采录颇富。从现存的本书和辑录的佚文看,它所收集的冲 话传说材料也颇不少'有关于仙人王界的，有关于公输般即鲁班 的，有关于九隆王的，有关于燕太子丹的（燕丹逃秦，又增加了 “井上株木跳度渎”一事）,等等。但是最令人瞩目的，是以下三 条

俗说：夭地开辟，未有人民，女蜗拷黄土作人。务剧力 不暇供，乃引维于泥中，举以为人。故富贵者黄土人，贫成 者妪人也。

昔高辛氏有犬戎之宼，帝患其侵葬，而征伐不克。乃访 募天下有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家， 又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰槃瓠，下令之后， 槃瓠遂衔人头造阙下，群臣怪而诊之，力吴将军首也。帝大 喜，而计槃瓠不可妻之以女，又无封繭之道，议欲有衆，而未 知所宜。大闻之，以为帝皇下令，不可违信，因请行.曾不 得巳，乃以女配槃瓠。槃瓠得女，负而走，入南山，止石室 中。所处险绝,，人迹不至。于是大解去衣裳，为仆鉴之结， 著独力之衣。帝應思之，遣使寻求，辄遇风甬震晦，使者不 得进。经三年，生子一十二人，六男六女。槃瓠死后\*因自 相夫妻，织绩木皮，染以草尖，好五色衣服，制裁皆有尾形『 其母后归，以状白帝。于是使迎诸子，衣裳斑烂，语言侏离， 好入山壑，不乐平旷。帝烦其意，赐以名山广泽.其后滋蔓， 号曰蛮夷。

秦昭王遣李冰为蜀郡太守，开成都两江，溉田万顷。江

• ♦

水有神，岁取童女二人以为妇，不然，为水灾。主者白：“出钱 百万以行聘。'冰曰「不須°吾自有女。”至时，装饰其女，当 以沈江。冰径至神祠，上神座，举酒酹曰“今得傅九族，江 君大神，当见尊顏。”相进酒，冰先投杯，但澹壺不耗。冰厉 声曰/江君相轻，当相伐耳!”拔剑，忽然不见:良久，有两 苍牛斗于岸旁。有间，冰还，流汗，谓官属曰「吾斗大板，当 相助也。若欲知我，南向展中正白者，我绶也。”主簿乃刺杀 北面者，江神遂死。蜀人幕其气决，凡壮健者，因名冰儿。

三条神话,都是此书首先记载。女蜗造人神话，虽然《淮南子• 说林篇》已有记叙，但说的大约是和诸神共同造人3单独指土造 人，此为首见记录。这种神话，世界上其他国家和民族也有，如 希腊神话说，普洛米修士和依辟美沙士二神曾经范土造人，使其 形象象神，然后叫爱洛斯给他以生命，雅西娜给他以灵％希伯 来神话说,耶和华用地上的尘土造人，将生气吹进他的鼻孔里， 就成了有灵的活人3新西兰神话说，人类是由滴奇用红土混合他 自己的血液制成的｝北美洲迈都族印第安人神话说，地开创者用 暗红笆的泥土掺和了水，做成男女两个人像，再用脂木烧锻，使 他们都活了起来，男名古克苏，女名晨星女人，以后世间便有了 人类，等等。象这类人类起源的神话，本属于开辟神话的范畴， 若是整理为各国家各民族的神活故事集.无熨是要将它们安排 在首先部分的。但是这些神话，却不是最先产生的,我赞成冯 天瑜同志在《上古神话纵横谈》一书中所说，“人类认识的历程, 总是由个别到一般，由局部到整体，由初级到高级.各民族都是 首先产生那些解释个别g然物（如某一山、某一水），个别自然现 象（如风、雨、雷、电）的神话■以后，随着生产水平的提高,人类认 识能力也有所飞跃，逐淅发现白然界的某些内在联系和共同性， 从而产生抽象思维和概括能力，只有在这时（大约是氏族社会的 末期），才有可能出现'开麝神话'和'人类起源神话'神'作为 人类意识的创造物，其产生先后次序大约是：最初出现自然神， 其次出现祖先神，最后才出现宇宙大神。”①女蜗要算是宇宙大 神了，所以有关她的神话，不但产生较晩，甚至连记录也是晚出。 而且从这条记录本身看，也明显可见有进入阶级社会以后才添 加上去的部分，如“引绝于泥中,举以为人”连同以下“富贵贫贱” 的议论就是。如果说I引籍于泥中'使简单朴质的“挎黄土作人' 神话增加了一点曲折与情趣，尚属可取，能够算是神话的发展的 话，后面的议论则只能看作是纯粹的封建性的糟粕了。

第三条所记槃瓠神话•全文原见《后汉书•南蜜传》，'《南蛮 传》此文后有注云/已上并见《风俗通》•”卢文53这才把它当作 是《风俗通夂》的秩文辑入《群书拾补》的。可能文字上会和《南 蛮传》小有出入，大体则无甚差异，《南蛮传》槃瓠事的叙写或即 本此。这是一个民族祖先崇拜的神话，又带着鲜明的图腾崇拜 色彩。从《风俗通义》以后，有~些大同小异的记录，分别见于 《搜神记》卷十四、《汉魏丛书》八卷本《捜禅记》、唐樊绰《蛮书》卷 十引《后汉书•南蛮传》（文与今本颇不同）等。从这段神话，又 引出我们后面马上就要讲到的盘古开天辟地神话，《风俗通义》 的首先记录之功，自然是不可没的。 、

第三条记录的李冰神话，也是首见此书。李冰大约是一个 历史人物，不过传说的意味非常浓厚。《史记•河渠书》说广蜀 守冰凿离碓，辟沫水之害，穿二江成都之中疽仅仅有《冰”的名而

① 见该书8页，上海文艺出版甘出版。 无姓。《汉书•沟波志》记此大略相同，惟首句作“蜀守李冰凿离 適”，才知道李冰原来姓李。汉末应劭撰《风俗通义》，晋常療撰 《华阳国总》，更记叙了有关李冰的神话传说,李冰之名始显。《太 平广记》卷二九一引《成都记》①说李冰第一次“入水戮蛟”时， “已为牛形，江神龙跃”，第二次入水时，江神也易形为牛,因而李 冰才“以大白练自束以辨”，令武士&杀其无记者”，这样，就路増 加了故事的曲折性，比原先两次都是二牛相斗为佳，大约可算是 李冰神话的发展。宋代以后又加上了李冰儿子二郎的神话，通 过民间口头传播,逐渐丰富起来，李冰神话就又得到了进一步的 发展了。

女蜗搀土造人的神话见诸文字记载不久，又出现了盘古开 天辟地神话。三国时代吴国道士徐整的《三五历纪》说——

天地浑沌如鸡子，盘古生其中，一万八千岁。天地开辟， 阳清为夭，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天.圣于 她。天日髙一丈，地日厚一丈•盘古日长一丈。如此万八千 岁，天数极商，她数极深，乾古极长。后乃有三皇。敎起于 一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。

这段神话里盘古开天辟地的情况，大有哲理意味,诚如鲁迅先生 在《中国小说史路》中所说：“已设想较髙，而初民之本色不可 见。”经近代学者研究，盘古神话大约是吸收了南方少数民族盘 瓠神话而改造制作成的.这已经有多人论说，我在《古神话选 释》里,也略有申述，就不再多赘。应劭《风俗通义》记叙槃瓠神

®做书经籍艺文合志》有声求城都记，五卷，巳俠械即此书。

话之后不久，就出现了盘古神话,也可作为盘古神话受其影响的 一个旁证。至于盘古生于“浑沌如鸡子”的天地中的哲理思想. 则和汉代末年逐渐发展起來的”军天说”（以张衢为代表）的天文 学思想有关,可以从二者的比照中见之。

盘古开天辟地神话只是竟古神话的…部分。除此而外，盘古 还有化生万物和创造人类的神话。盘古化生万物的神话，见于 清马驗《绎史》卷一引《五运历年记》——

首生盘吉，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左跟为日， 右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理， 肌由为田土，发髡为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，補髓为 珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎就。

观其书名和内容性质，大略和徐整《三五历纪》相近，或以为便是 徐整所作（如茅盾先生），这自然不排除有此可能。但此书唐宋 以前的重要古籍都未见征引，独见于《绎史》和明輩斯张的《广博 物志》。《广博物志》卷九引此，文字又不大相同，云”盘古之君， 龙首蛇身，嘘为风雨，吹为雷电，开日为昼,闭目为夜。死后骨节 为山林，体为江海，血为淮渎,毛发为草木；或所见是《五运历年 记》的别本。为了慎重起见，只好暂认此书是后起之作，时代和 撰者俱不详。这个巨人尸体化生万物的神活，世界上好些古老 民族的开辟神活中，也是所在多有。例如印度神话说，自在以头 为天,足为地，目为日月，腹为虚空，发为草木，流泪为河,聚骨为 山，大小便利为海;北欧神话说，奥定杀霜巨人伊麦，以其肉造成 土地，血造成海，骨骼造成山，牙齿造成崖石，头发造成树木花草 与一切菜蔬，慌髅造成天，脑子造成云，等等。其设想世界的构 成，虽然托之于•神”，于“巨人”的“化生”,而其中心思想,无非抠 歌人创造世界的伟大,而盘古的“垂死化生，则更是将这一思 想形象地显现出来。

盘古创造人类的神话■部分已见于上ft生万物神话中. “身之诸虫，因风所感，化为黎ffi?,这就算是创造了人类.然而 这似乎是有损人类尊严的,人们决不愿意做盘古的“身之谱虫。 所以这种说法不为大众所接受，终于沉溼了。另一种说法见于 六朝梁任昉的《述异记財《述异记》综合记叙了当时流传的各种 有关盘古的侍说，不少是涉及盘古'垂死化生.的,其中有“盘古 氏夫妻，阴阳之始也”的记叙却是关TW\*人类的.言“盘古氏 夫妻\是说盘古氏兄妹自相蠟配而为夫奏，然后才有人伦的开 始。然而这种说法，却早已为伏裝兄妹结婚的神话所代替，①也 沉湮而不闻了。有人说，伏義，庖牺、盘吉、槃瓠，声训可通，殆 属一词，②此说如果能成立幅槃瓠神话演而为盘右神话，伏綬 女媪兄妹绪嬪神话演而为“盘古氏夫妻”神话，看来便都很是自 然,毋烦多论了.

六、《神异经》、《十洲记》、《洞冥记》

汉人志怪著作中被疑为六朝人伪撰而托名的,主要有《神异 经》、《十洲记》和《洞冥记》三部。

《神异经》和《十洲记》旧题东方朔撰，但《汉书•艺文志》杂 家类仅列《东方朔》二十篇，二书均未著录，可知并非朔撰。《四

1. 汉代壁画和石刻画像中，多有蛇身入首的伏线女妈交尾图像。
2. 更常任侠《沙坪坝出土之石捎画像研究，，刊《说文月评第1卷第10、11期 合刊.

库提要》以为《神异经沪词华褥丽.格近齐梁,当由六朝文士影撰 而成勺仅凭格调文伺以定真倒，颇难服人。明胡应麟《少室山房 笔丛》卷三十六说/汉人驾名东方朔，作《神异经》了比较合乎事 实,却仍旧是推想，而无佐证。《左传•文公十八年〉〉孔新达正义 说，'服虔案，《神昇经》云，情机，状似虎，毫长二尺，人面虎足猪 牙，尾长丈八尺，能斗不退。”服虔是汉末灵帝时的人，服虔所引 《神异经》,见今本《神昇经•西荒经》，文字大盛相同，这就可以 作为比书为。汉人驾名”的坚证。东方朔为人滑稽诞谩，《汉书• 东方朔传赞》已云，顷之诙谐,逢占射覆，其事浮浅，行于众庶， 童儿牧竖，莫不眩耀。而后世好事者，因取奇言怪语，附著之 朔。”班固时已如此，可知服虔所见《神异经》之得“驾名”于东方 朔就很自然了。从时间推断，此书大约为东汉人所作。《+洲记》 既然和《神异经》同托名为东方朔作,性质也同属于地理博物类， 则作者可能也是东汉时代的人，为了论述的方便,就将它们合并 在一起，想来不会有多大差误。至于东汉初年郭宪的《洞冥记》, 虽然也有好些人疑心不是他所作，但也提不出直接的证据，只能 从他的品格（《少室山房笔丛》t “以直谏闻'），或从当时的文风 （《四库全书总目提要》「词句褥艳，不类东京”）来表示怀疑，但 这却不能剥夺他的著作权。《隋书•经籍志》杂传类有《汉武洞冥 记》一卷，题“郭氏撰"，当即此书，今本作四卷，唐时多人都侑此 书为郭宪所作，包括弟鼎右名的《史通》作者刘知几，只是到了后 来才有人怀疑。郭氏好方术，序又自称“宪家世述道书' 和作 《洞冥》的主旨正合，不应疑其伪撰。清王谟编辑《汉魏丛书》，畏 仍不信此书为郭宪作，但他说此书'殆即祖述《神异经》、《十洲 记》而作者久《洞気见政》）心去“祖述”不加倒是说到了此书的 内容实质。现在就把三部书有关神话方面的情况大略谈谈。

《神异经》书凡九篇，其格局体例，大致是模仿《山海经》，分 为东、东南、南、西南、西、西北、北、东北八荒，再加上中荒，略其 山川道里而记其珍怪神灵异人。其中神话材料片断很多，如象 《东荒经》的沃椒山，即郭璞《玄中记》的沃焦山逸们在后面的章 节中就要说到;《东南荒经》的尺郭/朝呑恶鬼三千、暮吞三百., 有点象是《述异记》所记的食子的鬼姑神，还有朴父夫妇.“\*高 千里”，由于"天初立时”，“导开百川.懒不用意”，罚他俩裸体“并 立东南、《南荒经》火山中生不尽木，不尽木中有火鼠，其毛可以 织为火浣布，又有粗稼櫃树，生甜梨,“实长九尺二食其实者“寿 一万二千岁。就是《山海经》常提到的甘粗,《西荒径》的河伯使 者，“白衣玄冠，从十二童子，驰马西海水上”，“所之之国，雨水滂 沱、《西北荒经》有玉馈之酒，“取一尊一尊复生焉七有脯名曰 “追复，食一片复一片'，很有点象经常出现在《山海经》里的视 肉;《北荒经》有横公鱼和硬鼠，都是奇异的生物，类乎《山海经》 所写的奇禽异兽,而于人有益\*《中荒经》的九府玉童玉女，象《山 海经》司幽国的司士司女，啮铁兽，象《拾遗记》卷十记的铁胆肾 模，凡此种种,都可视为有民间传说的凭依.并非出于向壁虚构。 以其设想新奇，后世注家及文人诗文中，也常引用到它。此书 最引人注目者，是关于与西王母为偶的东王公这个配偶神的创 造一

东荒山中有大石室，东王公居焉，长一丈，头发鹼白，人 形鸟面而虎尾，载一黑熊，左右顾望。恒与一玉女投壶，每投 千二百矫。设有入不出者，天为之嗦迷；将出而脱臃（误）不 接者,天为之笑。（戒流经》）

冇注云L华云言笑者,天口流火娼灼，今天不下顧而有电光，是 天笑也。"华”据说就是张华，此书如成于汉时，张华为之作注自 然也有此可能。李白诗已用此书的正文及注为典了。“天公见正 女,大笑亿千场”（《短歌行》），用的便是正文3 '帯旁投壹多玉女， 三时大笑开电光，倏躲晦冥起风雨"《梁甫吟》），既用正文也兼 用注。东王公这个配偶神，大概是粗据《山海经》西王母的形象 而摹仿创造的:西王母“蓬发戴胜，豹尾虎齿”，东王公就'头发皓 白，人形鸟面而虎尾”3西王母有“三青鸟”，东王公就“我一黑 熊，可见摹仿之迹。汉代石刻爾像和砖画中有东王公西王母画 像,都作王者形象,并未作“鸟面虎尾”之状，益足证其为摹仿之 作.此书又记有东王公和西王母相会一段神话，却是设想新奇， 富于艺术魅力——

昆仑之山有铜柱焉，其高入夭，所谓天柱也。围三千 里，周圆如削。下有回屋，方百丈，仙人九府治之。上有大 鸟，名曰希有，南内，张左翼段东王公，右翼覆西王母。背上 小处无羽，一万九千里。西王母岁登翼上，会东王公也。 （《中荒经〉）

六朝梁陶弘景《真浩•甄命授》所记的童谣，什么供著靑祷，入天 门;揖金母,拜木公气大约就是本此而来，所谓•金职，即西王 母，“木公”，即东王公。

东王公又称东王父,汉人托名东方朔撰的《十洲记》里，也大 略记了他的荷迹，'扶桑，在东海之东岸,……地方万里，上有太 帯宫，太資东王父所治处「《十洲记》全书所写，是十洲三岛上的 仙灵奇物。十洲是祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、无洲、流洲,生

119

洲、凤麟洲，聚窟洲，沧海岛附在聚窟洲后面3三岛首昆仑，次方 丈洲,扶桑附在方文洲后面，次蓬丘命蓬莱山。《云笈七饑》卷二 六的《十洲三岛》便是如此分法，也不知何所取义。大概是沿袭 旧说，人为地加以安排区分。通行本《十洲记》的排列顺序与此 略异，以昆仑殿在最后。此书所扭各洲舁物，涉及于神话者，有 祖洲的不死草，炎泌的凤生兽,聚窟洲的反魂树等，而续弦胶及 猛兽二物，更具有神话意味——

凤麟洲，多凤麟。凤嗫及膝角合煎作膏，名之为续弦 胶。曲胶能续弓弩巳断之弦，刀剑飾折之金，更以胶连续 之,使力士掣之，它处乃断，所续之处，终无断也。武帝夭汉 三年，西国王使至，献此胶四两。时武帝幸华林园射虎，而 弩弦断.使者时从驾，又上胶一分，使口濡以续弩弦。命惊 瓦“异物也乃使武士数人，共对挈引之，终E不脱，如未 续时也。 ：

征和三年，武帝幸安定，西胡月支国王遭使献猛善一 头，形如五六十日犬于，大似狸而色黄。帝见之，问使者， “此小物可弄，何谓猛兽?”使者曰”猛兽一声叫发，千人伏 息了于是帝使使者令猛兽发声，试听之。使者乃指咎，命唤 r声。兽就唇良久，忽叫，如天大雷露雳。帝登时颠蹶，掩 耳震动，不能自止，侍者及武士虎贲皆失伏伏地。诸内为牛 马豕犬之属，皆绝绊离系，惊骇放荡，许久成定。帝忌之，因 以此兽付上林苑，令虎食之。于是虎闻兽来，乃相聚竊积■ 如死虎伏。兽入苑，径上虎头，溺虎口，去十歩已来，顾視 虎，虎辄闭目。帝恨使者言不赴，從收之，明日失使者及猛 兽所在。（以上二条，陥有删节。）

岁时记》……凡六朝人著书，已相承采用沮所记山川都邑•皆秦 汉时地理故事，并不及魏晋,此书必汉人所著。辛氏在汉本陇西 大姓，特失其名为可惜耳L其说看来是可以相僖的。从所辑的 数十条佚文看，非常富有神话色彩，如“陈仓山神博”条、龙首山 黑龙”条、“白鹿原狗伽堡”条、“那山神女\*条箸都是。最有意思 的，是关于鲤鱼跳龙门的神话，《书钞》辑录了下面两条佚文——

河津一名龙门，巨灵迹犹在，去长安九百里，悬怒而行， 两傍有山，水陆不通。龟鱼之属其能上。江海大鱼薄集龙 门下，数千，不得上，上则为龙。故云暴飓龙门，垂耳辕下。

龙门在河糸界。禺雷山断门一里余，黄河自中流下，两 岸不通车马。每暮春之际，有黄鲤鱼，逆流而上，得者便化 为龙。又林登云「龙门之下，每岁季春，有黄鲤鱼自海及诸 川，争来赴之。一岁中登龙门者不过七十二。初登龙门，即 有云雨随之，天火自后说其尾，乃化为龙矣。

两条佚文，内容大同小异,大概是由于不同书籍的征引。后一条 引林登所说天火烧尾化龙事，富于哲理，益人心志，更是难得。唐 李白《赠崔侍郎》诗说、黄河三尺鲤，本在孟津居；点额不成龙. 归来伴凡鱼疽便是用此典故。



第六章 仙话及佛典中的神话

一、《出海经》中的不死思想

在中国古代，有一种和神话同属幻想虚构，然而性质却比较 特殊的故事，这种故事以寻求长生不死途径为其中心内容，进而 幻想人能和仙人妇打交道，终于由仙人们的导引而升天.故事 的大体模式虽是広样，表现出来的而貌仍是多种多样，丰富多 采。这种故事，我们叫它做仙活。仙话和神话，就其精神实质函 论，有它相同的〜面，也有義舁较大的一面。相同的一面，是神 话不屈从于自然和命运的支配，仙话也是如此。万物有始必有 终，有生必有死，人亦同然，用科学的眼光看，这实在是一个无法 违抗的自然规律.而仙话爰现的种种,竟然违抗了它，用幻想的 胜利——升仙，来向威胁人类最大的恶运——死亡进行了挑战:。 神话中我们曽叹赏“精卫填海”、“夸父遣日'"愚公移山'的精神 为勇壮，为“知其不可为而为之”的魔能可贵,仙话在这方面表现 的精神，似乎也差足当之.不同的一面，是仙话的出发点,•终于 是个人主叉彌利巴主义的，它斓古神话里所爰现的神人们的奋 斗牺牲、拯民济批的精神当然是很有差异。古仙话已是如此，道 敎建立以后，那种专跃惭HI行瀛食采补为能事的后代大多数

仙话，更是等而下之，少有可观了。

从仙活与神话同属幻想的虚构、二者精神实质有梢同的一 面这两点看，我认为仙话中的一部分，或者竟是极小的一鄒分・ 可以肉到神话的范屬内去进行考察，有的不妨便可将它看做是 神话。

其实“神”和“佃”在中园语言文字上，区分并不太大。《说文》 八说，仙，长生仙去了《释名•释长幼》说/老的不死曰仙3仙， 迁也，迁入山也,故其制字人旁作山也「《说文》仙作&云。人在 山上免（貌），从人从山"据二书所释,所谓仙人，就是长生不死 且迁入山中的人。而《庄子•遇遥淞却说，藐姑射之山，有神 人居羸……不食五谷，吸风饮露「此“神人'者，实在就是后世 所说的仙人。证以《史记•封禅书》说广公孙卿曰警'仙人可见， 而上往常遽，以故不见.*今*陸下可为观为聚城，覽枣脯，神人宜 可致也了前说'仙***N***,后变言"神人”，那么仙人也就是神人。《封 禅书》又说”乃作通天茎台,将招来仙、神人之属了仙人与神人 无别，更是明威 故晋代葛宗为诸仙人立传，总称《神仙》。4神 仙”二字后来竟成了概括一切“神”与』仙'的通用名词。在普通 群众的眼光中，由凡登仙的仙人圄然可以叫做神仙，如目洞宾、 铁拐李、张果寇之鄭就是一般本来是抻的畠然神，如雷神、火 神、海神……力至主宰宇宙的玉皇大帝，在一般群众的心目中. 何尝不以为都是神仙?甚至连外来的神怫，如观音、审陀，四大天 王、八大金剛等，也都得以神仙之名称之.如象《西游记》第一回 说/那洞中有一个神仙,称名须菩提祖师/便是。这样看来却f 与“神.之间实在并没有一条不可逾越的鸿沟，把部分较有意义 的仙话纳入神活的范围予以考察研究，无论从学理上或从事实 上说来，都是应该被允许的。 '

終则仙话是从什么时候开始有的？

第一部仙话专集，自然不能不首推四名刘向撰的《列仙椅》 （有人以为是六物人的伪托，我并不这样唐，说详后），但在这以 前数百年的战国时代，仙人徐松•王乔之名，就已见于《楚辞•远 游》了I而带折浓厚他给色彩的神话'嫦娥奔月，也倚好于这个 时拐或箱前见诸现巳佚亡的《归藏》的记载；这和抻仙家盲昌盛 的当时时代气氛是相应的，说明他话不始于刘向。然而仙话是 否战国时代的产物呢？我先前是倾向于这种假想的，现在却要 稍微修改一下这种设想,把时代更往前推一点。

我们都承认《山海短》是一部早期中国抻活总的结集，它记 录了从原始社会初期一直到奴隶社会中后期（成汤一周文玉） 的神苗湎以璋始社会的神话为主。原始社会神话，绝大部分是 属于这1时期的.而在《山海经》的记录中，却不止一处出现了 仙话的影子。如《海外南经》有不死民：《大荒南经》有不死国3 《海内经》有不死山I《海外西经》有轩辕国，'其不寿者八百罗气 有白民国的乘黄鲁，“乘之寿二千岁、《海内北经》有大戎国的文 马，•乘之寿千岁1M大荒西经》有』颛顼之子，三面一臂，三街之 人不死'J《大荒南经》巫山有'帝药，八耕,郭喫注s "天帝神仙药 在此也了同经云南山，“有赤石焉生栾，黄本，赤枝，育叶,群帝焉 取药丁郭璞注，言树花实皆为神药。”均以长寿、不死或"药■为 言，非仙活的影子而何？ “药”郭璞释为［神药”或,神仙药，完全 是正确无误的,既是'帝铲或囑帝”有兴趣去,狄的“药，就决 非普通药物，而是不同凡响的’神仙药”或财药，更准确地说， 当称之为“不死药”。

“不死药”这种药物，《由海经》里也有记叙，而且还连带记叙 了一个神话故事的片断一

（毘仑）开明北有……不死树。……开明东有巫彭、巫 抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相.夹奕竄之尸，皆採不死之药以距 之（郭璞注：为晅胃死气，求更生）。赛痛者，蛇身人面，贰负 臣所杀也。（脇内可经》）

寞竄为贰负和他的臣子危同谋杀害的神话故事，此经篇首亦已 简略记之,性质和鼓与钦鹃同谋杀害葆江的故事相类，是1个神 国内订、遭到天帝严厉惩罚的故事。而从上面所记的神话片断 看，天帝不仅严厉惩罚了整祸者,还竭力救治无辜的被害者。诸 巫操不死药以活窮麻，当亦奉天帝之命，而非自擅。郭瑛《图赞》 云、窦眾无罪，见害贰负;帝命群巫，操药夹守；遂沦弱渊,化为， 龙首疽是能得其情状者。这里不但出现了不死药,而且出现了不 死树；推情度理,不死药当即采自不死树上的花实炼制明成的， 然而邮注意的，是正式见诸神话专集《山海釜》所记叙的这种 不死药的功用，却非吃了使人长生不死，而是吃了 （或涂擦了，多 半是后者〉使人起死回生的。这大约是不死药的最初涵义。

类乎此者，还有上章第二节讲封紙括地图》所记的穿胸国 神话广禹哀之，瘗（疗）以不死草，皆生，是为穿胸国。”其功能也 是起死回生。

见于题名刘向编撰的《列仙後》（其材料亦当取自先秦或汉 初）者,其中记叙的上古仙人JS神农时的券松于、黄帝时的宁封 于♦，他们釆用的登仙手段，却大鄢是“作火气.自烧”，未闻有服 不死药而登仙者。故不死药最初的涵义科功能，应只是如《山海 经•海内西批》所写,只是起死回生，联系穿胸国神话看，这种药 有点象是特效的刀伤药，正是人们幻想中高级天神所宜掌握嫁

用的。至于《山海经》所记的不死民、不死国、“顓顼之子……不 死”等，那是天生的不死，禀性笄常，却非服了什么药物§人们只 能在幻想中企而羡之，却无法通过实践向他们学习。也许这倒 正不失为古神活的特色,虽然其中仿佛有些仙话影子，然而并非 仙话.我先繭以为这是仙话口侵入”神话造成的现象，现在觉得 毋宁说是古神话中本来有一部分究其性质是接近仙话的，这样 才更符合实际。

照一般的规例，某种神话传说产生的时期，总是和某种神话 传说所展示的历史内容相距不通的，如上所说的“帝令群巫、操 药夹守（絶竄尸神话•禹以不死草疗防风臣神话，应该仍旧是原 始社会末期到奴隶社会初期产生的，但巳经有了仙话的苗头了。

刘向《列仙砖》所集的可以列入神话考察范围的某些仙话， 如赤松子、宁封子等仙话,照上面所说的规例，那就应该仍旧是 原始社会或原始牡会末期的产物，决不会在原始社会的代爰人 物神农、黄帝之后两三千年，忽然有人把赤松子、宁封子等仙人 的行迹附会在神农、黄帝身上的。地方凤物的神话附会，一山~ 水一木一石，见景生慵，附会到某些神话人物或历史人物身上 去，倒是常见'一个神话传说人物附会到另外一个神'话传说人物 身上去，恐俗罕有'所以要论定赤松子、宁封子仙话产生的时 代,恐怕还是只得琳说中的抻农、黄帝那个时代去寻求。

人类珍爱生命釣观念、不死的观念，可能在原魏社会时期就 已经有了，上述神话、仙话所表现的，就是一个证明。在少数民 族神话中，也可举出类献的例证，如象纳西族神话有繰人抛期 寻不死药》，说灵潛不死药可以起死回生］固幌神榜眷由》, 说榜香由瞥盗食天上立楼仙果，可活千年万载面不死等等。

但是古仙话如赤松子，宁封子仙话中表现肉不別是“入火

自烧”，毁去现存的肉体，求得灵魂的永生,而不是肉体常在甚至 轻身飞举的真正的不死。古神话中的不死国、不死民的不死，也 是禀性殊鼻,并非出于服药修炼；不死药的功能只是起死回生， 未闻服之可以长生不死.

不死药服了可以长生不死乃至升天成神的，大约只有a嫦娥 奔月”神话亠例，可以作为说明。嫦娥奔月神话，虽然早见于已 经供亡了的《归戲》，但是正式记录，还是始见于《淮南子•覧冥 篇》。《览冥篇》“奔月”句下，高涛注云:“奔月或作盆肉，药全肉， 以为死畜之，肉可复生也。”这几句话，人多未予注意，或是因其 不好理解，忽略过去，然而是值得注意的。高诱说'奔月或作岔 肉*%唸*肉'盖是《淮南子》别本的异文;奔岔月肉形俱梱似.有 以致异。全，步阕说,有聚义，根义，照高诱的解释，药有聚肉之 功，为疗死而耆此葯，则死者散亡之肉，可以厦生'，嫦娥所窃不死 药的功用，还是起死囲生。或者当时竟有这样一种不同的说法。 不过联系《淮南子》下文♦（羿）怅然有丧，无以续之”的话看，还是 以作“奔月■为宜，否则羿不会因为嫦娥窃了不死药带感到'“怅 然”的。不死药使人飞升成仙成神.这和古神话、古抽亲部不大相 干，这是后来仙话描写的主干，淮南王和唐公房服药■鸡犬升天” （《神仙传》、《水茨注》），王老者服药挨至连打麦&W 到了天上 〈《续仙传》），就是鎌好的例子。因而嫦娥奔月神话中的嫦娥服 药奔月，与其視为古神话的固有恩想，毋宁视为仙话（春成战国 时代的仙话）与神活交流、仙话侵入神话的范围似其适宜。《西 次三经》所记黄帝在寇山种玉和服食玉膏事，神话中近高无E的 天帝的形象，就陵浸染上了仙话的色彩，使他看来象个道者羽流 的模样了.

二、《列仙传》与《神仙传》

汉晋时代，有两部最重要的仙话的結集，一部是题为刘向摄 的《列仙传》，另一部是著《抱朴子》的葛洪撰的《神仙传》，其中都 有不少材料，可以作为神话研究考察的对象。

题作刘向撰的《列仙传》,《书录解题》谓不类西汉文字，必非 向撰。《四库提要》谓或是魏晋间方士所为，托名于向軌但东汉 王逸注《楚辞•天问〉"已引《列仙传》（今本无）文云，"有巨灵尤 鳌，背负蓬莱之山，而拌舞戏沧海之中。”王逸去刘向不过百多 年，故说此书是刘向所撰亦大有可能。不过今本经过后人整理 重编，与原本篇目文字多有出入是可肯定的,如王逸注《天问》言 “崔文子学仙于王子侨、子侨化为白覽……”，洪兴祖补注云「崔 文子事见《列仙传》但今本《列仙传》只有崔文子卖药事，而无 学仙、化霓等事，即其例证。前而所说王逸注弓I《列仙传》“巨鳌负 山力神话,亦不见于今本，亦其例证。此书即使不是刘向所作，亦 当是王逸之前的东汉人所作，要为近古。其中所记赤松、宁封、 王乔、师门等事，也有关神话传说，可以列入神话考察研究的范 围——

•赤松子者，神农时雨师，服水玉以教神农，能入火自烧。 至昆仑山上，常止西王母石室中，随风雨上下。炎帘少女追 之,亦得仙俱去。至高辛时复为雨师，今之雨师本是焉。

宁封孑者，黄帝时人也,世传为黄帝陶正。有（异）人过 之，为矣掌火，絶出五色烟。久则以教封子■封孑积火自烧， 而随烟气上下，视其灰烬，猊有其骨Q时人共葬宁北山中，

I枷

故谓之宁封子焉。

以上两条，讲的都是仙人火化登仙的故事，故能'入火自烧”，或 “税&自烧”。闻一多《神仙考》①认为这种火化登仙的思想，*是* 由于古代西方羌族人民火葬的风俗习惯而来，其说有理，可从。 宁封子登仙的憤景，火葬的迹象更是明显。如今四川省灌县青 城山所传的宁封子神话，说宁封子是为了架火烧陶，升窑顶添柴 火,不意窑强柴突然塌下，宁封便葬身火窟，壮烈为民柄也人见 窑顶有宇封形象,随着烟气冉冉上升，人便说宁封火化登仙了。 火葬的内容实质和古仙话表现的并不两样，经过民间的改造制 作,原本意义不大的仙话，便显得格调髙昂，不同寻常了。

另一条关于师n火化登仙的仙话，则和孔甲驯龙的神话结 合起来，成为一个比较曲折的仙人复仇的故事

師门者，啸父弟子也，亦能使火，食桃李葩，为夏孔甲龙 舞。孔甲不能顺其意，杀而埋之外野。一旦，风雨迎之，讫.

•则山木俱焚。孔甲祀而祷之，还而道死。-

孔甲驯龙的故事,始见于《左传•昭公二十七年》，大意说, 夏正孔甲敬事上帝，上帝赐给他以乘龙，黄河，天汉各有二头，有 離有雄。孔甲不能饲养它们，因为没有得到豢龙氏那样的人。后 来陶唐氏的后代有刘累的，在徐龙氏那里学得了驹龙的方法，便 来服事孔甲，能够料理龙的饮食，孔甲很嘉奖他。哪知一条遞龙 生病死了，刘果便把堆龙的肉剁做肉酱奉献给厘王吃：夏王密

①见《闻~多全集•神话与淅. 了龙肉.不知道这便是病死的維龙，又向刘累索取雌龙。刘累没 法交爰,只好逃到鲁县去。至于上面所引的师门朋龙故事，格局 有点象是第四章所说的杜伯报冤故事，然而隐叢在这个故事外 贫里的，仍是仙人火化登佃。师门“亦能使火”，这就是他登仙的 手段/一旦，风雨迎之，讫，则山木俱焚”，这就是他登仙的实质。 不过在此以前他曾被杀■在此以后他又向暴君报了被杀之仇。

王逸注《楚辞,夭问》引的一段《列仙传》故事,不见于今本， 现在把它繊集起来•略示于下一

崔文子学仙于王于侪（乔），子侨化为白霓，持药与文 于，文子悼棱，引戈击之，因堕其药。俯而视之，王于侪之尸 （履）也。量之室中，展以蔽笹。须臾则化为大鸟而鸣:幫飞 而去。

这个故事所表现的看来非常奇诡,而其中心内容■则不外乎是助 药登仙。“于乔化为白霓，持药与文子”，所持者即不死药,.要读. 崔文于是否有为仙的根街，是否能够见怪不怪。崔文子的他提 差一点，把到口的不死药打掉了。所以药一変为履，再变为木 鸟，“翻飞而去”，仙梦成空。这倒充分具有神话的寓言意味。

《列仙传》以其记叙的大都是古仙话，不同流俗，和神话的某 些格调、性质能够互相沟通，如江妃二女，马师皇医病龙、琴高乘 赤鲤、萧史、弄玉吹策引凤、祝鸡翁养清升仙等，多可当作优美的 神话故事看待。例如萧史、弄玉吹箫引风一段仙话 一

萧史者，秦暮公时人也，喜吹箫，能致白铐孔雀于庭。移 公布女名弄玉，好之，公遂以女妾爲。日教弄玉作凤鸣。居

数年，皈似凤声，凤凰来止其屋。公为作凤台，夫妇正其上 不下。数年，一旦，皆随凤凰飞去。故秦人为作凤女祠于雍 宫中，时有第声而已。

萧史夫妇吹箫数年,“一旦，皆随凤凰飞去”，幻设的情景何等美 妙！象这样的仙话，为何不可以当作神话看待？《太平广记》卷 四引《仙传拾遗》记比事最后说「一旦，弄玉果凤，箫史乘龙，升 天而去。”虽加增饰，反不如原来的佳趣天成。而原来的隹趣，乃 是和神话的原始性联系着的。“一旦，皆随凤凰飞去气是说萧史 和弄玉都象凤凰样地生了羽翼，随着它们升天而去。古仙话中 仙人生羽翼的设想，就是古仙活的原始性,它和神话的原始性是 相通的，因而仙话得以进入神话的领域。

东汉末年，张陵（张道陵〉倡导五斗米道.，奉老子为薮主，以 《老子五千文》（即《道徳经》）为主要经典，于是道教逐渐形成，张

► 陵便成子道敎的开山祖师.仙话自然不始于道教的创立「但是 道敬成立以后，却又大大地推动了仙话的发感，并使它带上了浓 厚的宗教色彩。晋代葛洪著《抱朴子》内篇二十卷，整理并阐述 解以来神仙方术的理怆，丰富了道敎的思想内容。其中所述， 虽涉宗教迷信，但以作者的洽側博识，无意间亦常在书中提供出 神话传说资料的点滴■可供后人采择。、如《对俗篇》说8 "太昊师 蜘蛛而结网了《释滞篇》说2 “女蜗地出，……石修九首，又说, “（稼王）三军之众L朝尽化，君子为鹤，小人成沙。”《登涉篇》 说，昔圆丘多大蛇，又生好药。黄帝将登焉。广成子教之佩雄 黄,而众蛇皆去了等等。

继《抱朴于》内篇之后，葛洪又著了《神仙传》十卷，据其自 序,此书之作,乃是为了回答他的弟子滕升提出的问题古之得

余人，股炭流汗，无敢久临视之者，莫不却退而还•谢不能 得。昇一人乃日、神之所护，何;i之有？圣挿在此，终不使 吾死亍谷中耳；师有教者，必是此桃有可眷之理故耳。”乃从 上自掷投树上，足不蹉跌，取桃实满怀。而石壁险峻，无所 華援，不能得返。于是乃以桃掷上，正得二百二颗。陵得而 分赐诸弟子各一，陵自食（其一），會一以待昇。陵乃以手引 昇，众视之，见陵臂加长二三丈引昇，瞬忽然来还。乃以所 留桃与之。昇食桃毕。陵乃临谷上,戏笑而言曰2 I赵异心 自正，能投树上，足不蹉跌c吾今欲自试投下，当应得大桃 也。”众人皆谏，惟昇与王长嘿然。度遂投空，不落桃上，*失* 陵所在，四方曾仰。上则连天，下则无底，往无道路，莫不惊 叹悲涕。惟昇、长二人，良久乃相谴曰师则父也，自投于 不测之崖，吾何以自安!”乃俱投身而下，正堕陵前，见陵坐 局脚床斗怅中。见昇、长二人笑曰，“吾知汝来。”乃授二人 道毕，三日乃还。归治旧舍。诸弟子惊悲不息。后陵与昇、长 三人，皆白日冲天而去，众弟子仰视之,久而乃没于云中也。

文章繁冗拖沓，不算写得怎样好;但所写情景，却是充分具有神 话的意味。在万分险难之中考验一个人，始能见那个人的信心 是否坚定;赵昇百折不挠，通过七试而登仙,就其思想意义而言, 也要算是很好的。象这样的仙话，何不径当它作神话看待，何必 定要把它挨弃在神话的视野范围以外呢。

三、六朝以后的他话

稍后于《神仙传》，府六朝梁陶宏景的《真诰》,也值得大略提 提。此书凡二十卷，分《运象篇》、《甄命授》……等七篇，所记大 都是仙真传授真诀等,举凡神仙岀处，仙官位次，洞夭福地景象， 延年却病医方，无不尽有，实在就是一部庞杂的降仙笔录。其为 诞妄，不辨可知。但其中也倨有接近神话的仙话片断，发入深 思一—

昔有傅先生者，其少好道，入焦山石室中。积七年，而 太极老君诣之。与之木钻，使钻'一石盘，厚五尺许。云「穿 此盘便当得道建其人乃昼夜穿之,积四十七年。钻尽不穿， 遂得神丹,乃升太清为南岳真人。（《甄命授第一，）

这段仙话又见《搜神记》卷一，文甚简略，且作"有人。而不名0今 本《搜神记》已非于宝原书，系后人杂集干宝书散佚文字又爨入 以后一些材科而成，故此段记叙仍应以《真送》为本°它说的虽 是升仙法，但为学、治事和养生的要旨大约也都包括在里面了。 它的意象是丰富的，作为神话考察的对象,我看并没有什么不可 以。除此而外，此书还记叙了仙女尊绿华,童谣'木公、金母”等， 也可供研究神活参考。

隋唐五代时期，仙话的专集很多，仅就《太平广记》一书所 引，就有什么《续神仙传》、《集仙传》、《洞仙传》、《仙竹拾邊》、《武 陵十仙传》、《十二真君传》，《列仙谭泉》、《传仙录》、《原仙记》、 《女仙传》等,大都已经佚亡，难于考索。从《广记》所引，见得这 类仙活大都文笔繁缚，描摹细务有类小说，恐非原始记录。这大 约也是那个小说之风盛行的时代-——唐宋一时代风尚的•袁现 吧.唐裴芻遠曾把J段有名的仙活I裴航遇云英'写入他的小说 第《传奇》中

唐长庆中秀才裴館，游鄂渚，佣舟还都。同载有獎夫 人，国色也，乃赂其婢,扱以诗。樊答诗日L一饮球浆百感 生，玄霜捣尽见云英♦蓝桥便是种仙路，何必崎岖上玉京。〃 后航过置桥驿，见路旁一老妪绩麻，航渴求浆，妪呼云英捧 一瓯饮之。航見云英姿容绝世，饮其浆，真玉液也，因谓欲娶 此女。妪曰，昨有神仙与药一刀圭，须玉杵臼捣之，欲娶云 英•須以玉杵白为牌，为捣药百日乃可。”航求得玉杵臼，遂 受云英。乃务獎夫人名云終，云英姊，刘纲仙君之妻也。后 航夬妇俱入玉峰，饵埠啓琼英之丹，仙去。

以上所述，是《太平广记》卷五十引《传奇》的节写，原文之长，实 七八倍于此，由此可见作者在叙写这段仙话时，如何将它当作小 说一般地描绘了。果然这段仙话对后世影响很大，演为戏剧、播 为小说者数见不鲜,如元庾天锡有《裴航遇云英》杂剧，今不传］ 明龙膺有剧曲《蓝桥记》，杨之炯有《蓝桥玉样记》，即演此事3《清 平山堂话本》卷二也有《蓝桥记》，内容与裴S9《传奇》全同，只是 文字更通俗易晓一些。这段仙话，为何竟这样深入人心,影响不 绝?据我看它的底子，实在就是一个难题结婚型的民间传说故事, 虽然所出的难题只有一个:玉杵臼搗药百日，但终归还是难题。既 有深厚的民冏传说做基础，又有仙话的变幻飘忽作外衣，自然能 够深入人心，为大众所喜爱。象这类仙话,把它看作是优美的神 沽故事，曷尝又不可以？可加卄身丁钓申姉而又完秘的故爭， 却世并不多见，大都只是故事中的一瘀零星片版，才能列入神话 考多的范围,就不必过织地缕述列举了。

唐代末年，出了一个学问源博的道士杜光庭,他平生撰著的 书籍有二十多种，都是有关道穿修炼的。其中《神仙感遇传》、 《墉城集仙录》两部仙话集子，和一部杂记异闻的《录异记》，颇彰 示了作者在文学这方面的创造才能。

《录异记》凡八卷，所录多蜀地异闻，亦兼涉其他各地3内中 不乏可以当作零星神话材料看的，如卷四所记的盘古三郎庙，卷 五所记的海龙王宅，大鱼吞巨蛇，卷七所记的钱塘江潮与伍子 行•卷八所记的陈州、房州伏羲女蜗庙，等等。而卷五的柳子华 一条，宜可着作是一段简短朴素的神话故事——

柳子华，唐期为成都令，一旦方午，有车翳犊车，前后女 讀导从，径入厅事。使一介告柳云鄭龙女且来矣。”俄而下车. 左右扶卫升阶，与子华相见。云产宿命与君佥为匹偶。”因 止，令酒乐极欢，成礼而去。自是往复为常，远近成知之。后 子华罢秩，不知所之;俗云，入龙官为水仙矣Q

《墉城集仙录》凡六卷，序称其作书之旨，乃在•记古今女子 得道升仙之事”。但也有本来就是仙人的，如所记的西王母、九 天玄女、瑶姬等，都是将神话人物作仙话叙写的.，瑞姬一篇，•更 是直接采自民间神话传说，给它穿上了仙话的外衣，第四章第二 节已有论述,这里便不多说a这篇所记叙的，就其内容的充实和 文笔的优美而论，都可作为此书的翘楚。另有记花姑为野象拔 箭、徐仙姑以禁咒制僧、樂仙姑侬膏鸟作伴等事，也都含有神话

意味,可以作为神话考察。

另有《神仙感遇传》不分卷，《云笈七籤》卷一一二至一一三 收录之，所录共四十二人。其中叶迁韶救奇公一条，李筌遇骊山 老母J条，崔生登上其妻领巾所化虹桥一条，卢杞随麻婆上天入 水晶宫一条，等等，都设想超妙，很富神话色彩。尤以罗公远导 唐明皇游月宫一条，神话色彩更是浓厚，启人遐想 一

罗公远八月十五日夜侍明皇于宫中玩月。公远曰：“陛 下莫要月宫看否？”帝唯之。乃以柱杖向空掷下，化为大桥, 桥道如银。与明皇昇桥，行若十数里，精光夺目，寒气侵人, 遂至大城。公远日：此月宫也；见仙女数百，皆素练冤*衣,* 舞于广庭。上问其曲，名曰《霓裳羽衣》也。乃密记声调。旋 为冷气所逼，遂复蹑银桥回。返顾银桥，随步而灭。明日召 乐工依其调作《竟錢羽衣曲》，遂仟于世。

但此条所记唐明皇游月宫事，尚有其他异文:《异闻录》以为是与 申天师及洪都客，《集异记》以为是与叶法善，要皆传闻各异，不 可考实。元白朴有《唐明皇游月宫》杂剧，今不传。总之象这类 仙话已多含民间神话因素，故易于传播流行，而为群众所接受 喜爱。

五代末叶南唐时代沈为《续仙传》中的小部分，就是这类性 质的东西。序称珍生而慕道,感于神仙之事，'国史不书，事散于 野”，“他时寂无遗声,今故编录其事，分为三卷”云云。所录凡三 十六人，《正统道藏》全收入之，《云笈七籤》收入者仅二十五人。 繁芜无可釆取的仍居多数，仅有蓝采和（八仙之一）唱踏踏歌一 条,朱橘子食狗杞根一条，王老全家升天、“空中犹闻打麦声”1

138

OH 整建Am來晏諸LmN点。資宝歸夥。無 < 噩：海女糸归 ■#次都藜」女陋癸版卜•棄快书股承壬顾回任』州醉与 蛟擊瞄荣编\.爪物«。<誉呎收。N線不曜。絆瓣緡 *is* 。村才华斗曄対 源楸慎林。整發血+瓶¥嫌案。好<槊塚』区吧鴛4<»s 鸳6N驰咪而和奔上，珍機H-炳。川艰赠出戡\*R，N囲W 糅。禅双签回好•東TN曲寢苗。虫栈始袱食•国龚斓諏景 *爻*。立疎既損承姓>峥旧贓-K發繽郞。峯抹馭歧•：？§:鄴 ——台菽羅膨M娘揪•袱瀚郡N。落雇S:回啤卜段m尊 Ms .wwg鼻族帮虹卜牝諷1HIS塩S藥《e佃w密》 Kis«s匸備斗《地佥厚忌》蘇y晏淄怅1世些亲柠 EK即些念《艰蒲Is》念•顆曲剂驚£密密案如@-HS«:E広諷I S池MM與環M粗林6《HIy<抵•财禊旧剧》袱蟹郞国瓯孃知 。.爍N團勺周"帝m\*衆辭我N 噬剳。炽赠睇圄黑囈4泱釈嚇官。引FRKKA疫N建皿恣 。遅果円米耕皿版。口俱観岌。加极晦•並林M思(劉)。悠斥 赠找冬職領茕。«剑眼懈-银亚熟•卅秫嫁公。期標好 驾别。\*或械滤-Ne长傘湛割•削碧K 尋韻贝SN账瀚哗齢嚙牟翎艰\*徐。対柴陀粼•哗如|贮』跖 潔源。詳尊扼眠，麟HA-YBI崩。官宾补•劉^辭吠滂

再兴，吾当复岀；铁柱若正，其妖永除疽由是水妖屛连，城 邑无虞。孝武宁康二年，其君白日拔宅界天。,

《太平广记》卷十四〃许真君”条引“十二真君传”亦记许逊诛蜃 事，内容大略与此相同，唯无铁柱镇蛟的叙写。宋刘斧《青锁高 议》卷一也记有许真君斩蛟龙,亦无铁柱事。冯梦龙暗世通言》 第四十卷“旌阳宫铁树镇妖”所记许迎故事，可能即本《通仙全 传》。又唐段成式《酉阳杂俎•玉格》说—— 、.‘

晋许旌阳，吴猛弟于也,当时江东多蛇祸，猛将除尤. 选徒百余人，至高安，令具旋百余斤，乃度尺而断之,置诸坛 上。一夕，悉化为玉女，惑其德。至晓，吴猛香令弟子，无不 涅其衣者。唯许君独无。力与许至辽江。及遇巨蛇，吴年 衰不能制，许遂禹步敕剑，登其首斩之。

内容所斂很有澈思，也算是许逊仙话的珍贵轶闻5《列仙全传》 和《警世通言》均载此事，.唯又将它移作许逊试验其弟子。可见 有关许逊的这类仙话，也早已经故事化了，故其情节可以随需裹 而郷移替代。

'明代以后的仙话，大量保存在各地地方志中，若是要将它们 全部搜集起来.•那可真就要“汗牛充栋”了。估计繁琐猥芜、少有 足魂的居多。或者在某些有关地方风物的传说中，还能披沙拣 金,得出一些材料，可以和神话等同看待，然而著者已无此时闻 精力双充分条件来做这种工作了，只好暂不讨论。

四、佛典中的神话

西汉末年，印度佛教由西城大月氏传入中国，这以后将近两 千年中，它对中国思想学术文化，曾发生很大的影响。佛教经典 中的一些神活人物，如飓世咅（观音）、善财、龙女、文殊、普贤、 韦驮、四大天王、十八罗汉、夜叉、哪吒、龙王、弥勒佛、散 花天女等,通过僧侣们对经典的讲述，和寺庙壁画雕塑的“现身 说法，一般群众早已对他们逐渐熟悉了。岂但熟悉，还根据这 些人物的不同特点，创造了一些纯全是中国风格的神话。这些神 话，有的人物就是故事的主角，如哪吒闹海神话中的哪吒,有的 虽暂居于配角地位，却仍旧是很重要的角色，如二郎擒孽龙中的 观音菩萨。不管是什么样的情况，它总使人直观地就能感到1这 些神话人物虽然出自佛教典籍，但人物形象和故事本身却已经 经过一番中国化，成为具有中国特点的东西了。

以夜叉神话为例。夜叉是梵文Yak遍的音译，亦作“药叉”、 戏叉' 夜乞叉、意为"能啖鬼气“捷疾鬼”優印度神话中一种 半神的小神灵。佛教中作为北天王毗沙门的眷属，列为天龙A 部之一。虽然有的文学作品将他写作恶魔，有的文学作品却并 不玫样着待。可是到了中国，夜叉却一无例外地恶魔化了。唐 宋时代传述的一些夜叉故事'其形象都很凶恶。从下面一段，可 略见一斑——

章仇兼琼镇蜀日，佛寺设大会，百戏在座。有十岁儿童 舞于竿杪。忽有物状如雕鹑，掠之而去。群众大骇，因罢 乐。后数日，其父母在高塔之上,梯而取之。则神如痴，久

142

*之方语。*云：“见如壁画飞天夜叉者，将入塔中，日饲果实 饮條之类，亦不知其所自。”旬日，*方浦神*如初。（唐李绰，尚书 故我》）

旧题为届郑还古（？）撰写的《博异志》中，其“马侍中”条云8 '（马 燧）见一物长丈余，乃夜叉也。赤发蝴奋，金牙锋悟，臂曲麼木， 甲舉兽爪，衣豹皮桶，携兵直入室来。吐火咲血，跳掷哮吼，铁石 消株.燧之慌栗，殆丧魄忘情矣。”则是关于夜叉狞猛形象的淋 漓描写。《太平广记》专门辑有夜叉事凡二卷,十多条，大抵都是 唐代以后流传于士大夫或民间的传说。不难看出，。夜叉”一名 虽来自佛典，却已经完全成为中国神话的夜叉了。

类乎此者，还有龙女、观音等等。唐代神话小说,柳毅”中的 那个泾河牧羊的龙女，就是一个具有中国格调的神女，当在下面 有关章节中再详述。上节所说“入龙宫为水仙”那个柳子华追随 的龙女，虽然写得比校筒路，但仍看得出来，是中国式的龙女。至 于救苦救难的观音菩萨，在广大人民的心目中,她也纯全是I个 中国式的慈惠女神，有关她的神话•多半和宗教粘附紧密，成为 4灵验记”一类的宗教宣传，自然无足采取。下面一段白族古籍 《白古通记》记载的神话故事，因关系到地方风物，宗教的气味较 少,可以作为中国格调的观音神活的具体例子一

音珥河之地，有罗刹一部国焉，啖人睛、人肉，号罗渕 围。观音愍其受害，力化为梵僧，牵一犬自西天来，历古宗、 神川、义督、宁北、蒙茨和，入灵应山德源城，主喜赊张敬宗。 敬，罗弟舅臣也，见梵僧仪容，深礼敬之，介以见罗刹王. 王甚喜，乃具人晴、人肉供之.僧辞日1“不惠肉会，王诚巻

礼，愿受隙地一庵居，罗劉许之，且曰、“广狭自裁疽僧云， '止欲我袈裟一展、我犬二跃之池,足矣/罗剥笑其少。僧 云，王勿后悔，请立契券/倾匡观者百万人。既成契约,僧 辭袈裟一廣，盖其国都；叫犬令跃，一跃足其东西，再跃尽其 南北。罗制张皇失声曰她如今我无居址矣丘僧曰'“不然， 劉有乐国胜汝国了乃幻上阳溪石室，为金楼玉殿，以螺为人 府，饮食供张百具。罗剃喜，遂移居之。一入而石室遂闭， 僧化为蜂由隙出。自此罗刹之患乃息。今此山及海东有犬 跃之迹存焉。（王叔我。云南古佚书钞》辑）

明杨慎《南诏野史》下卷说”罗刹封石。点苍山五台烽上阳溪谷 口,有方石如楼状，世传观音大士闭罗刹于此，又名戳魔石了这是 现存的地方风物，优美的神话和这类地方风物结合起来,就更显 得栩栩如生了。正如四川灌县有王婆崖，传说二郎降孽龙的时 候，观音大士曾化身为姓王的袈妪,在这里卖面.将铁链化作面 条，帮助二郎擒锁住了饥饿就餐的孽龙。

善财童子、散花天女及五百罗汉等在中国也都各有神话，为 其侷于支离琐碎，就不再多说，以免浪费纸墨。

佛教典籍中的萍话人物移到中国来，化为中国神话故事中 的英雄，其最大成就，莫过于哪吒闹海神话中的哪吒。这段神话 故事,首见于《三教搜神大全》卷七——

哪吒本是玉皇鸾下大罗仙，身长六丈，首帯金轮,三头九 眼八臂，口吐青云，足踏盘石，手持法獐，大啾喊）一声，云 降丽从，乾坤烁动。因世间多魔王，玉帝命降凡，以故托胎于 托塔天王李持母（妻〉素知夫人。生下长子军（金）吒，次木吒,

人，即毗沙门天王之子那吒太子也。以护法之故,拥护和尚时已 久矣。'‘可见哪吒之名，唐时已从西方传来。至于哪喋的叛逆、 反抗精神，实在不亚于孙悟空大闹天官。孙悟空闹天宫反抗的 是神权的统治，哪吒闹海反抗的却是封建家长的统治。哪吒'割 肉还母、剔骨还父”就是这种不妥协的反抗精神的最深刻、最具 体表现。他后来得到佛祖的救助，竟将“碧藕为骨、荷叶为衣.而 再生了。象这样的神话虚构所造成的意境，给人的印象是非常 深刻的。宋释普济撰写的禅门要典之一的《五灯会元》卷二说: “那吨太子，析肉还母，析骨还父，运大法力，为父母说法/当便 是这段神话最早的渊源。元杂剧有吴昌龄《那吒太子眼睛记》, 明有无名氏《猛烈那吒三变化》，俱演鄒吒事，惜前者失传。元明 小说戏文常以哪吒为题材,可见这个神话入物是相当深入人心 而为群众所喜爱的。我们当然要把这类虽然来自佛典却早已中 国化了的神话人物及其故事，纳入我们神话考察的范围之内.

第七章历史人物的神话

一、成汤、伊尹、傅说、姜太公

研究神话,有一个需要予以解决的问题，就是神话人物本身 性质的间题。不能简单地判定，神活人物都是虚构的。不，问 题不会有这样简单。固然，大部分的神话人物，例加开天辟地的 盘古,火神祝融，水神玄冥，木神句芒，金神輝收，土神后土，幽都 的守卫者土伯兩伯，雨师，风伯，四海海神，诸山山神，玄女，素 女，瑶姬，精卫，刑天，共工，烛龙，相柳，钦玮，贰负，套窮等 等,一望而知确属虚构。这类神话人物，自然是最纯捽的，是百 分之百的神话人物。可是论到其他一些神话人物，比如说与盘 古同属开辟神的女塀吧，问题就没有这么简单了。女蜗蛇身人 面，造人补天，论理应该算是虚构的人物，然而却不能说女姻 这个人物是百分之百、千分之千的虚构。在女朔的身上，在百分 千分之中，似乎总还有那么一二分残留着——或者不如说是闪 动着一远年历史上“大祖母”的影子吧。女朔当然并不代表具 体的某一祖母，然而却能够代表某一段历史时期的祖母之群。近 十多年来我是逐渐比较相信“史影”之说了，我认为大部分神话 并不都是凭空虚何的，从神话的五光十色的三棱镜中，总会或多

或少曲折地反映出一些历史的面影来。神话人物的是否纯属虚 构，就当以此为检验的标准。女蜗身上虚构的成分固然极多，但 在百千分中，总还能见到有一二分史影。至于西王苒，她身上的 史影可能就更多些。“蓬发戴胜、豹尾虎齿”，可能就是远古时代 某偏远地区的一个部落酋长幻想折射的写像，后来演化为雍穆 的人王，当然是顺理成章的率。论到黄帝、尧、舜、禹等神话人 物，他们身上的历史面影就更为浓厚•黄帝在神话中虽然一方面 表现为具有上帝身分的至高无上的天神，另方面从他和炎帝以 及蚩尤的战争情况看，又隐隐显示了在原始社会后期作为部落 联盟大酋长的身分。神话中的尧、舜、禹，除禹的天神性较重而 外，尧和舜都巳经由神性渐趋向于人性了。因而要把这些神活 人物看做是纯属虚构，那是很难作出这么勇敢的判断的。只能 这么说，他们有可能是虚构的，但也有可能是原始氏族社会时期 的著名领柚，确实替人民作了不少好事，受到人民的尊崇敬爱， 因而在传说中将他们神话化了。

还有一种是，历史上确有其人,由于他们所作的事业得到人 民的拥护,人民在他们自己的口头文学一民间传说中,给这些 人附会上了不少神活的因素，使他们一方面既作为历史人物，同 时另方面也并不妨碍以神话传说人物的身分出现在神话传说 中。髙尔基说:“古代'著名的'人物，乃是制造神的原料（《苏 联的文学》）不错，这是完全有此可能的,象伊尹、傅说、成汤、姜 太公、李冰等，这些都是确凿有据的历史人物，然而也都几乎成 了半神的人物。以这些历史人物为题材而创作的神活（自然先 是口头创作，然后才记录为书面文字），那怕是零星片断,我们也 该予以承认，纳入神话考察的范围。

有文字记载的历史时期，在中国,大约应从殷代开始。殷代

开国的第1个帝王是成汤，辅佐成汤的第一个贤臣是伊尹.他们 是历史人物，同时也是神话人物。成汤的神话故事，《山海经》里 已有记叙，我们在第二章第I节里已经提到过了：那个斩断夏 桀臣子夏辨头颅使他无首而逃避罪咎的，正是祥性英雄忒汤。在 《墨子■非攻下》里，记叙了火神祝融来帮助成汤诛灭夏桀;《吕 氏春秋》、《淮南子》等书里，记叙了成汤祷雨.自焚祭天，“火将 然，即降大雨”的神异：凡此种种，都使成汤从历史人物走向神 话人物，使他荣具了历史人物与神话人物的双重身分。

伊尹的神话故事，主要表现在他诞生的非同寻常中——

有俛氏女子来桑，得婴儿于空桑之中，献之其君，其君 令蜉人养之。察其所以然，曰：其母居伊冰之上，孕，梦有神 告之曰：“臼出水而东走，舞顾。”明日，视臼出水，告其邻，东 走十里，而顾其邑，尽为冰，身因化为空桑。故命之曰伊尹.. （布氏春秋•本味篇》）

这是一个感生型与“陷湖”型相绪合的神话传说，它粘附在胃尹 的身上，就使伊尹从一个历史人物而具有了神话人物的色彩。《楚 辞•天问》说，成汤东巡，有莘爰极，何乞彼小臣，而吉妃是得？ 水滨之木，得此小子，夫何悪之，媵有莘之妇?”有莘就是有俛，也 就是这个空桑中的婴丿L伊尹降生之国。成汤到东方巡游,于此国 发现伊沪,知道他有贤才，于是求婚于有莘之君，有莘之君遂嫁 女于汤，以伊尹为媵臣。《天问》讲的就是这件明主求贤臣、贤臣 得明君的古老值以不同形式再三出现的传说故事。后来《帝王推 纪》的作者■晋代的皇甫溢恕写这个故事的吋候，又加上了成汤“梦 见有人负鼎抗俎对己而笑”、后来果然得到善于烹调的伊尹这样 的情节，伊尹身上神话的色彩就更浓厚了。至于说'伊尹死，大 雾三日”。，则略涉迷值，未足采取.

殷代中叶，和伊尹遇成汤的传说相似■又有傅说遇武丁的传 说——

武丁夜梦得圣人,名曰说，以夢所见，视群臣百吏，皆非 也。于是乃使百工营求之野，得说于傅险中。是时说为胥 庵，筑于傳险，见于武丁。武丁曰「是也。”得而与之语，果 圣人，举以为相，殷国大治。（《史记,殷木纪》）

故事原见《尚书•说命》，《史记》的文字比较简单明了，就暂用 《史记》。但《尚书》还记有武了即位,三年不言的事。起初群臣以 为他居丧尽礼，可是满了三年，还是不言。群臣叩询其由，他才 “作书以吿。说明他所不言，是欲得贤人为辅，现在正梦见了一 个贤人.于是群臣根据武丁所绘的形象，四处寻求，最后才在傅 岩地方得到一个舟做说（音悦）的人,和图形相似。武丁一见，果 是梦中贤人，这才,举以为相，股国大治"的。因系得诸傅岩，所 以称他为傅说。《史记》说的“傅险”，就是“傅岩气说的項靡”， 就是系缚起来的奴隶。武丁早知其贤，要擢用这个奴隶,怕国人 不服，故托为梦境，弄了这番玄虚。这段传说的中心内容大约就 是这样，已经带有一些神话色彩了S而古书记叙傅说死后的情 景,那神话的色彩就更是浓厚。《庄子•大宗师》说一

傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕、是，而比

①《汉学衣丛书。揪张霸&谕书・百两篇、

这段记叙也见于《博物志•界闻》荷飞较简。仅仅因为姜太公的 “有德二述山神的女儿也得避避而不敢触犯他。究其实际，“有 德”恐:白只不过是他一个次要的方面，更重要的,是他原本是具 有神惶的人物。故《六韬》、《佥览》等书既记述他有画丁侯图形射 之使病，乂有拔之使愈的本领8又记述他当七神雪天远来助周灭 殷时.有设计探知其名使诸神惊叹拱服的智谋丁姜太公在此，百 无禁忌二这句民间流传的俗语，说明了作为历史人物而兼神话人 物的他的特殊身分，泰山狎女所以要迴避他，自然是无足为奇了 •

二、周穆王、徐偃王,伍子胥

周代开国国君周武王身上的神话因素不多，可是到了他的 玄孙周穆王，却又骤然一跃而起，成为一个著名的神话英雄人 物。局稼王好漫游，于是就有传说说,他是那个好漫游的丹朱神 托梦给他的母亲生出的儿子（《国语•同活上》）3又说他养了一 只猛狗，粹身白毛，名叫耗（《博物志•物名考》〉，能够一天当中 奔跑千里路程，连老虎、豹子都能被它吞吃掉（《述异记》上）3他 还有吹笛止雨的本领（同前书）,当他带领大军去征伐徐国的时 候，到了东方的九江，没有渡船,他竟能呼喝大团鱼、大鳄角来作 桥梁将人马渡过去（《古本竹书纪年辑校订补》L强王的神住，从 以上神话传说的片断中，可见一斑。

周稜王西游见西王母的神话，我们在第四章已经大略说过. 就不再多说。在穆王西游前后，《列子•周穆王篇》和《汤问篇》 又分别记叙了化人施用幻术导周穆王神游和偃师制作机械人向 用穆王献技等神活。《列于》是晩出的伪书，所记有的有古神话 传说做凭依，有的也不可尽侑。例如上述两种，就当分别对待。

152

化人故事中所写化人那种危“入水火、贯金石、反山川、移城邑气 林变无方的幻化手段，便实在并非中国古代所经见，多半是受了 佛经故事的影峋而造作出来的C至于偃师故事，有古神活传说 凭依的成分，就要大些。因为传说中的巧健、公输般即鲁班、墨 翟等，都是中国的能工巧匠,能用他们的聪明智慝制造各种灵巧 的机械，乃至到了“巧夺天工”的惊人程度。偃师故事就是这些 能工巧匠糖神的再现——

周樺王普巡狩，越昆仑，下至套山，反还，未及中国，道 有献二人名促师，稽王荐之。间日，“若有何能？”偃知曰】 “臣惟命所试5然臣已有所造，愿王先观之了穆王曰：“日以 頂制吾与汝俱观之丁'翌日，偃师谒见王，王荐之，曰丁若与

•偕来耆何人邪尸曰，“臣之所造能侶者/穆王惊视之，題步 俯仰，信人也。巧夫，気其欧则歆合律，捧其手则舞应节，千 变万化，惟意所适。壬以为实人也，与盛姬内御并观之Q伎 将终，偈者瞬其目曲招王之左右侍妾，王大慈，立欲诛偃师。 偃师大椽，立剖散偶者以示王•皆傳全革、木，胶，漆、黑、白. 丹、青之所为/王料之：内则府、胆、心、肺、脾、胃、肠，外则 筋骨、文节、皮毛、齿发，皆假物也，而无不•毕具者，合会复如 初见。王试废其心，则口不能言；废其肝，则目不能视;废其 肾，则足不能步。穆王始悦而叹曰：“人之刁乃可与造化者 同功乎广诏贰车载之以归。（，列于•汤问篇。

偃师未必实有其人，而周穆王却是确有其人的，于是偃师献技的 这段神话就附会到賦穆王身上，成了冏穆王神话的一部分了。这 确实是1段完整的优美的神话，可以作为没有神而有神话的典

型。有些人所说的“科学神话”，这一段实可当之3不意在一千几 百年前的中国，就已经启其端倪了，《列子》所载的科学神话，还 不止这一段，它如同篇所记的扁鹊易心术,《周穆王篇》所记的周 尹氏与役夫之梦，内容和格调都与此相近,也可以称之为科学神 话。自然•上而所举，是最典型的例子。

传说和周穆王同时的徐偃王（据有些学者从历史角度考证, 二人实程并不间时），•也有神话。《博物志•异闻》引《徐偃王 志》说

徐君宫人娠而生卵，以为不祥，弃之水滨。独孤母有犬 石鹄苍，猎于水涙，得所弃卵，衔以东归。独孤母以为异，履 暖之，遂螞成儿。生时正偃，故以为名。徐君宫中闻之，乃更 录取。长而仁智，袭君徐国。后鸽苍临死，生角而九尾，实 黄龙也。偃王又葬之徐界中，今只存。偃王既袭其国，仁义 著闻。欲舟行上国，乃通沟陈、蔡之冋，得朱弓矢。以巳得天 瑞，遂因名为弓（号），自称徐偎王。江、淮诸侯皆伏从，伏从 者三十六国。周王闻，遣使乘驱，一日至楚，使伐之。偃王 仁，不忍斗害其民，逃走彭城武原昙东山下，百姓随之者以 万数。后遂名其山为徐山。山上立石室，有神灵，民人祈裱, 今皆见存。

我过去引用这段材料时，有嶽删去了 “后鹄苍临死•…“”以下几 句话，以为涉及封建迷信。现在觉得它可能关系到古代民间风 俗信仰，还是谨慎一点，全文录出。从这段记事，可以见到，徐偃 王的一生一从生到死，都充满着神话色彩，短短的几百字中. 雄辩地说明了历史人物并不妨碍他同时兼做神话人物.

作为徐偃王神活补充的，还有《苟子，非相篇》所记的“徐偃 王之状，目可瞻焉。”梁启雄《荀子柬释》说,焉是颜的借字，颜，颔 也\*徐偃王的眼隋能自顾其额，当然算是弄相。《尸子》（辑本） 胳下说/徐僵王有筋而无骨。”也是异相。同书卷下又说：“徐偃 王好怪，没深水而得怪鱼，入深山而得怪兽者，多死于庭＜/则是 这个怪人的怪习。从二书所记徐偃王事迹的零片，可见从战国 末年起已有关于他的神话流传了。《博物志》所弓I《徐偃王志》的 记叙，可侑并非向壁虚造，而是有古代民间传说作凭依的。单 从徐偃王是卵生这一点就可以作为证明。徐本羸姓，是中国古. 代东夷民族的一个分支。在古代中国东方民族中普遍流传的， 是关于鸟和卵生人的神话，故《左传•昭公十七年》记叙有少昊 氏“以鸟名官”的神话，《诗•玄鸟》记叙有“天命玄鸟，降而生 商”的神话,《史记•秦本纪》也记叙有\*女修织、玄鸟陨卵，女修 吞之”、生子后遂为“秦之先”的神话，《论衡•吉验篇》、《后汉 书•扶余传》等也都记叙有夫余王东明卵生的神话,等等。这里 徐偃王神话也说他是由于神犬衔徐君宫人所弃卵回家，遂覆暖 成儿，足见确实是有古神话传说做凭依的。

周穆王和徐偃王之后■还有些历史人物如褒姒，萇弘等，也 有着〜些近乎神话的记载,但是繁冗琐碎，兼涉迷信诞妄，剖析 述之太费篇辗，只好略过不提算了。

紧接着是春秋末期、我国初年的所谓“吴越春秋”时代.这时 代有亠个著名的历史人物伍子胥，他身上也有相当的神话因素。 他的神话因素是逐渐浓厚起来的。伍子胥自杀将死时，《国语・ 吴语》是这样记叙的K胥）曰、以悬吾目于东门「以见越之入. 吴之亡也。'王愠曰、孤不使大夫得有见也。'乃取申胥之戸，盛 以鸦藕（草囊），而投之于江了《史记•伍子胥列传》本之锻有多

大变动。二书大约都是照史实记叙，看不出什么神话•意味.可是 到了《笑越春秋》，将伍子胥作了小说的叙写后，伍子胥就成了神 话人物了。当然这个神话人物的塑造，可能还是有民间传说作 凭依的。《史记》已透露岀一点消息来，吴人怜之，为立祠于江 土因名曰胥山疽原来是人民对忠而被害的英雄的同情。所以 《吴越春秋•夫差内传》便顺随着民间的愿望，一面仍将伍子胥的 F身，,盛以IS藉之器，投之于江中” L面却教吴王“断其头，置 高楼上，谓之日，日月炙汝肉，飘风読汝眼，炎光烧汝骨，鱼鳖食 汝肉，汝骨变形灰，又何所见?' ”然而神异变怪的事终于发生了。 同书《勾践伐吴外传》说L越兵追奔,攻吴兵，入于江阳、松陵。欲 入胥门，未至六七里，望吴南城,见伍子胥头.巨若车轮，目若派 电，须发四张，射于十里。越军大惧，留兵假道。即日夜半，暴风 疾雨，雷奔电激■飞石扬沙，疾如弓弩。越军败坏，松陵退却，兵 士僵毙，人众分解，莫能救止。'后来是范蠡、文种“拜谢子胥，愿 乞假道气这才得到伍子胥托梦允许，让越兵入了吴都。

同篇记叙文种在越国也遭遇到和伍子胥相同的不幸结局, 巳故多年的伍子胥对于这个敌国的神交朋友所表现的更为神 奇、越王葬神于国之西山。……葬一年，伍子胥从海上穿山胁而 持种去，与之俱浮于海。故前潮水潘侯者，伍子胥也■后重水者, 大夫种也/两个人都做了潮水之神。

唐末杜光庭《录异记》卷七把作为潮神的伍子胥的形象描摹 得更是具体、生动一

伍子胥屡谏吴王，忤曾，赐属偿剑而死。临终，戒其子曰I ,景吾首亍西门，以观羅兵之来伐昊；以酸鱼皮裹吾尸，投于 江中,吾当朝暮乘潮，以观吴之败。”自是海门山，潮头汹涌

高數百尺，龍钱塘，追鱼浦，方渐低小。到幕再来，其声震怒. 雷奔电激，闻百余里。时有见子胥乘素车白马，在潮头之中。

《锦绣万花谷》卷五说，子胥乘索车为潮神。”《月令广义•岁令 一》说,“潮神即伍子膏』宋明以来民间相传，便把伍子胥象这样 当做为潮神了。

三、孔子及其门徒

和伍子管同时而稲后的我国历史上J个最著名的人物，是 孔子。孔子生年卒年，平生事迹，般般可考，是一个最翔实的历 史人乳《论语》又曾经说他"不语怪、力、乱、神L象这样一个 专以研究政治、伦理、道鶴为务的极平实的学者，教育家和思想 家，照一般的情况而论，应该和神话很少关联了 •是的，传说孔子 还极力否定过神话。象“黄帝四面”（《尸子》）、“夔一足《韩非 子》）之类的神话传说,孔子都一柵不予相值，而巧妙地用历史的 现象去解释它。孔门弟子一个个也都脚踏实地地研究学问，从 不发表略带幻想玄虚的言论。如果将孔子和他的门徒，和'神话 人物'这样的済词联系起来，一定有人会感到吃惊，而且会觉得 是对于圣贤的亵渎。

然而事物却往往依从辩证法的规律，向着自己相反的方向 发展。孔子和他的几个著名弟子，在民冋传说中,都渐渐被附会 上了许多神话传说的因素，使他们不自觉地从历史人物走向了 神话人物***，***最后是兼二者于一身•

寧孔子来说吧，《论语》说他“不语怪，民间传说里他却大量 地"语” 了“怪”，我们在第四章第四节里已略有论述了。现在只说

157

孔于本人身上的神话因素。《史记•孔子世家》说:“颜氏女祷于 尼丘，得孔子，生无咨上坪顶严坪顶”，就是四労高而中间凹，是 个凹脑袋，相貌就很奇特。《法苑珠林》卷八引《春秋演孔图》说： “孔子长十尺。y大平御览〉〉卷六九引《论语隐义注》说丁孔子股 长一尺四寸，与凡人异。”《吕氏春秋•慎大篇》说：“孔子之劲，举 国门之关。”《淮南子•主术篇》说/孔子足蹑郊菟。”菟是虎的意 思，楚人方言，谓虎为菟;孔子一脚可以踢翻山野的老虎。以上传 说,都把孔子描绘做:雄赳赳的武夫,一点也不象是文质彬彬的学 者。《琴操,孔子厄》写孔子被匡人所围，“数日不解，弟于皆有 饥色。……孔子乃引琴而歌，音曲甚哀。有暴风击拒，军士僵仆， 于是匡人乃知孔子圣人，瓦解而去了孔子的奪音，竟能呼来暴 风，驱散匡兵，似乎比诸葛亮“借东风"还要神效，岂不是把孔子 当做是一个具有神性的人物了么?孔子似乎确实有些不同寻常， 从下面一个故事当中更充分地表现出来一

孔子厄于陈，弦歌于徳中。夜有一人，长九尺余，著皂 衣高冠，大吒，声动左右。子贡进，问，何人耶？”便挺子貢 而挾之。子路引出，与曲于庭。有顷，未胜。孔子察之，见 其甲车间时时开如掌。孔子曰：“何不探其甲车，引而奋登V 子路引之，没手扑于地，乃是大缓鱼也，长九尺余。孔子日， “此物也，何为来哉？吾闻物老则群精依之，因衰而至。比其 来也，岂以吾遇厄绝粮，从者病乎？夫六畜之物，……老则为 怪，杀之则已，夫何患焉。……”弦歌不辍。子路盛之，其床 孩，病者兴。明日，遂行。（成神记\*卷十九）

孔干能见怪不怪,指挥门徒和妖物作战，毙而食之，解了陈蔡之

围，确实有超人的胆识。然而此非历史故事,乃是神话幻想，孔 子和子路在这个幻想故事中一同染上了若干神话的色彩。

最使孔子具有神话色彩，成为神话人物的，是下面一个故 事一

昔鲁人有浮海而失津者，至于亶洲，见仲尼及七十子瓣 于海中。与書人1木杖，令闭目乘之，使归告鲁侯，筑城以备 寇。鲁人出海，投杖水中，力龙也。具以状吿，鲁侯不信J俄 而有群燕数万，街土培城，誓侯力大城曲阜。迄，而齐冠至， 攻咨，不克而还。（♦太平御览》卷九二二引崔鸿■（十六国春秋）北凉录〉） 这是孔子死后多年的事了,忽然被鲁人发现他竟安然无恙，和七 十门弟子俱游于海上的亶洲，而且由于爱国心的激发,还授与.曾 人一条龙杖，叫他乘了回去告知鲁侯，筑城备寇，后来事情发展 经过竟悉如预料，这里的孔子及其门人岂不都成了神人或仙人 了么？

是的，不仅孔子身上神话的因素浓厚,就是孔门的几个著名 弟子，象颜渊、子路，澹台子羽、公冶长等，都各有不同程度的神 话因素。

比如孔子最称赞的“贫而好学气“不幸早死"的顏衡在民间 传说中，他居然还是一个无畏的勇士——

颜渊、子路共坐于门.有鬼魅求见孔子，其目若日.其形 甚伟。于路失魄口禁。颜渊乃纳屐拔剑而前•卷扯其腰，于 是化为蛇，遂斩之。孔子出观，叹曰，勇者不惧，知者不感， 仁者有勇，男者不必有仁了（《古小说钩沈，辑祁讥》）

与“鬼魅”战斗，自然也是神话幻想，颜渊和孔子在故爭中部充当 了神话人物。论到颜渊的不幸早死，也有一段近乎神活的传说 来作为他早死縁由的说明。《太平御览》卷八九七弓I《论衝》说， “儒书称孔子与颜渊俱登鲁东山，望吴阊门，谓曰"尔何见?'曰' '见一匹练，前有生兰。'孔子曰，'噫，此白马芦葺。'使人视之，果 然。”今本《论衡•书虚篇》无■白马芦苔”语，后面却有“孔子抚其 日而正之，因与俱下。下而颜渊发白齿落，遂以病死”几句话，把 前后两段结合起来看，孔子箱颜渊在泰山上比赛眼力，颜渊“精 华竭尽，故早夭死”（《论衡》语）的情况就大略可知了。孔子能准 确地八千里外看见吴阊门的“白马芦苔”，颜渊视力不及孔子，只 能仿佛“见一匹练、前有生兰气假如这是事实，定然会成为海外 奇谈，谁也不能相信。不过这只是有趣的神话传说罢了。对于 这种附会在实有人物身上的神话行事，我们只能按照毛泽东同 志在《矛盾论》中提出的“幻想的同一注”去认识它，欣然予以承 认，而不必象东汉学者王充那样竭尽力气去剖辨其是非有无，

子路在孔门弟子当中自然也是神话因素浓厚的，繭面提到 的在陈蔡之厄中杀死妖物大醍（舗）鱼就是一个例证。《群书拾 补》辑《风俗通逸文》说:“子路感雷精而生，尚刚好勇。”连出生也 是这么不平凡。《指海》本《博物志》卷八说丁子路与子贡过郑神 社，社树有鸟，子路捕鸟，社神牵李子路■子贡说之，乃止。?莽闯 的子路竟冒犯了社树的神鸟而受到惩罚，也算是子路身上的一 种神话因素Q

孔门弟子中,连那个并不太貝名的公良孺，也表现出了一点 神话色彩来。《瑯螟记》卷上说，公良孺多力，仲尼为桓應伐其 所庇大木，仲尼将行,公良孺拔其根，立木面去。明日魅视，木更

生,根活矣。”神话色彩就在于伐断的树，立之而“木更生、根活 矣”这上面。也许是在歌颂“桓睡其如予何”（《论语•述而》）的 圣人孔子，但公良孺毕竟还是因此成了具有神话色彩的人物。

澹台子羽入水斗蛟的故導，神话色彩就更是浓厚了。《博物 志•异闻》说——

澹台子羽渡河，赍千金之璧于河。河伯從之，至照使波 起，两蛟夹船。子羽左掺璧，右操剑，击蛟皆死。既渡，三投 璧于河，汚伯跃而归之，于羽毁而去。

写得真是凛凛有生气。澹台子羽的义勇，连水神河伯都被慑服住 了。只此~段叙写，就足以使他成为一个给人深刻印象的神话 人物。与此故事相类的.还有次非斩蛟故事，也是“两蛟夹绕其 船”，不过前者是河伯求壁，后者是水神索取宝剑。此事《吕氏春 秋》和《淮南子》并载之，恐怕便是濾台子羽故事的分化。

孔子的门弟于中，神话因素最浓厚的人物，恐怕莫过于公冶 长了。公冶长能'识鸟音”，懂得鸟雀们的语言，和神活传说中的 伯益”知禽兽气“综声于鸟语”的情况相同，而公冶长却是实实在 在的历史人物。这就充分说明：历史人物并不妨碍同时兼作神 话传说人物。公冶长神话最早见诸记载的是皇侃《论语义疏》引 《论释》——

公冶长自卫返鲁，行至二摄上，闻鸟相呼「往清渓食死 人肉。”须臾见一老妪当道而哭。冶长问之，妪曰/儿前日 出行，于今不反，当是死亡，不知所在。”冶长曰L向闻鸟雀 相呼，往淸溪食肉，恐是妪儿也，妪往看，即得其儿也，已

死。妪即告村司。村可问妪”从何得知之?”妪曰「见冶长 道如此。”村官曰「冶长不杀人，缘何知之?”因录冶长付狱。 主问冶长何以杀人，冶长曰她解鸟语，不杀人也曜主曰L当 试之。若必解鸟语，便相放也;若不解，当令偿死。”驻冶长 在狱中六十日。卒日，有雀子缘狱栅上，相呼啧啧曜喋，冶 长含笑。吏启主「冶长笑雀语，似是解鸟语。”主果问冶长: “雀何所道而笑之?”冶长曰：“雀鸣啧啧唯權，白莲水边，有 车翻复黍粟［牡牛折角，收敛不尽，相呼往啄。”狱主未信，遣 人往看，果如其言，于是得放。

公冶长识鸟音的故事，流传到了后来，又演变为大同小异的各种 故事，其中一个，还和爱国主义的精神挂起钩来，使故事内容更 显得生气蓬勃。明代田艺衡的《留青日札》卷三1说，公冶长贫穷 赋闲在家，有雀来告诉他说，南山有只老虎扔弃的死羊，叫他快 去取来分而享之。公抬长如雀所言去取得了那只羊，自己吃了 肉，将羊肠给雀吃了。后来羊主寻亡羊，踪迹到公冶长家,看见壁 上挂的羊角，以为是他偷的。告到官,于是公冶长被关进了监狱。 虽有孔子去向鲁君伸诉他的冤屈，只因嫌疑重大，还是未能释 放。后来有一天——

……子长在献舍，雀复鸣其上，呼之曰「公冶长，公冶 长，齐人出师侵我輟；沂水上，峰山旁，当亟御之勿彷徨了子 长介狱吏，白之鲁君，鲁君亦勿信也。姑如其言，往迹之，则 齐师果将及也。急发共应敌，遂荻大胜。因释冶长，厚赐

始皇。秦始皇的情况是极为飢杂的。一方面，他站束了战祸频 仍.群雄兼并的战国时代，使中国走向大一统，这种局面一直 被历代统治者维持了两千多年，直到如今。偶尔也出现分裂的 局面，但为时不久，又归统一，统一的局面毕竟占绝对优势。这 是人心所向，大势所趋的局面。这种局面的造成,秦始皇有首创 之功，这就是他为我们所作的最大贡献，对于我们这个帽员辽 阔，民族众多的国家的事业说来，当然是最有利的。所以他的席 卷六合的雄强英姿，在历代人民的幻想中,竟使他成了半神性的 英雄。而他的大兴土木、修造宫殿陵寝，筑万里长城，遣徐福入海 求仙，焚书坑儒等等举动，又充分暴露了他的贪婪、自私、残 酷、愚妄。当时他就使人民受到很大的伤害，他所统治的国家也 在他死后不久，在揭竿而起的被压迫群众的呼啸声中遭到了覆 亡,而他也成了几乎和桀、纣一样的暴君的典型。秦始皇就是这 样一个兼有二重性的复杂人物:神性英雄和暴君同具一身，暴君 的身影经常投被在神性英維的身上。

传说中的“赶山鞭”是使他成为神性英雄的一件最具体的宝 物，然而这件宝物是直到近代才由民间口头将它完成的。传说 秦始皇修万里长城，有一条赶山神粳，能将天下石头都駆赶到长 城下面，以供筑城之用。赶山粳的影子虽然可以远溯到魏晋六 朝时代无名氏的《三齐略记》，但直到五代范资的《玉堂闲话》里, 才开始有了和赶山鞭近似的“驱山铎”这一名称。说宜春钟山有 渔人垂钓，得一金锁链，引之数百尺，获一如铎形的钟。正想举起 它,忽有声如霹雳，天骤转暗，山川震动，钟山一面摧崩五百多 丈,渔人登时沉舟落山。后有知其事的人说，这就是秦始皇驱山 铎造成的影响。董若雨《西游补》第五回也提到駆山铎，不过是 把它拿来作为文章谐噱的点缀,以后就似乎未再有人提起了。而

它的溯源，乃在于千数百年曲传述的汶样•-个神话故:吳

始皇作石源，欲过海观日出处8于玷有神人，能空石下 海。城阳一山，石尽起立，嶷嶷东礙，状似相随而行。云石去 不速，神人辄綬之，皆流血，石莫不悉赤，至今犹尔。（伏平御 览》卷八八二引。三齐略记＞）

神人以維驱石下海，是为了给秦始皇造石桥，供他“过海观日\ 以鞭驱石的神人，并非秦始皇，后来为什么又和秦始皇联系起来 了呢？原来当时又另有一种说法，说“秦始皇作石桥欲渡海观日 出处，旧说始皇以术召石，石自行”（同上书卷九〜三引《齐地 记》爲既然秦始皇自己也有'术力能"召石气令“石畠行”，那么 将神人的鞭子移到秦始皇的手中又有何不可呢？这就是传说秦 始皇有赶山鞭的来由.至于拿了这鞭于作何用途，那就任随他 的心意了。作石桥是一说，修长城又是一说，还有说是驱山填海 的。駆山填海说近代民间传说中仍有之J古代则有宋欧阳恣《舆 地广记》卷九说，秦望山，……秦始呈驱之以塞东海。”又有明黄 宗蠢《四明山志》卷五弓［《丹山图志》说广秦皇神将有王鄭，驱由 塞海溺其身;葬于水底不填筑，号作邮江今见存。”只是把他本人 的神力又移之于他的“神将”王鄭身上罢了。

与鞭石神话紧密相连，又有海神竖柱神话，都是关于秦始皇 造石桥的——

秦皇于海中作石桥，或云，手人工所建，海神为之罢建。 始皇感其惠，乃敬通于禅，求与相见。神云「我形丑，釣莫 图我形，当与帝会，始皇乃从石桥入海三十里，与神人相

165

见c左右巧者潜以足画神形，神怒速去！”即转马，前 脚狄立，后脾随崩，仅得登岸。（《古小说钩沈偈，小说，）

这里神性英餞的身上就投下了暴君的影子。然而这段记叙谁能 否定它不是神话一不是神和人同台演出的惊险雄奇的富有戏 剧性的神话呢？和这类似的，还有汉代木年人所作的《辛氏三秦 记》的一段记载——

始皇时作阁道至骊山八十里，人行桥上，车行桥下，金 柱见存。西有温水Q俗云，始皇与神女戏，不以礼，女唾之 则生疮。始皇怖谢，神女为出温泉洗除，后人因洗浴太平 御览，卷七一引）

海神为始皇竖柱和神女唾始皇面生疮的事，大约都是属于地方 风物神话而附会到秦始皇身上去的。秦始皇雄才大略，又迷信 神仙，为了巡狩和求仙，他的游踪广远，履迹所及一乃至未及 之地，都常有神话传说伴随，表示后人对他的崇仰.如象《水经 注•河水》说、（齐）鬲城东南有蒲台，秦始皇东游海上，于台下 蟠浦系马。至今每岁蒲生，紫委有若系状。■酉阳杂俎•物异》 说/莱子国海上有石人，长一丈五尺，大十围。昔秦始皇遣此石 人追劳山不得，遂立于此疽《太平寰宇记》卷二二说，孔望山，在 （胸山）县南一百六十里。山前石上有二盆。*故老传云,*秦始皇 洗头盆，盆边发隐隐，并山上马迹犹存。■汉唐地理书钞》辑《吴 地记》说、秦始皇东巡，至虎丘，求吴王宝剑。其虎当坟術踞，始 篁以剑击之，不中，慢〈误〉中于石。其虎西走二十五里，忽失。剑 无复获，乃陷成池，古号剑池。”等等。在这些神话传说里，作为 神性英雄的秦始皇的神性鲜明可见:蟠蒲系马而蒲萦委若系，石 盆洗发而盆边隐隐见发，遣石人迫劳山不得而遗下石人,剑击丘 上虎未中而成剑池……还有什么能说明这个举世闻名的历史人 物不同时又是神话人物呢？

反映秦始皇时代面貌的神话，不管是属于他本人的,还是属 于同时代其他人物的，真是所在多有，如果把它们通通搜集起 来，不雎成为一本不算顶单薄的册子。这可算是比较奇特的现 象，为其他时代所无，秦始皇求神仙，又牵涉到一些仙话，这些 仙话，也应该放到神话的范围内去给予考察。那时最著名的两 段仙话是关于安期生和王次仲这两个传说人物的——

安期先生者，琅瑞阜乡人也，卖药于东海边，时人皆言 千岁翁，秦始皇东潜，请见，与语三日三夜，赐金壁度数千 万，皆置去。留书以赤玉舄一量为报，曰后数年，候我于蓬 莱山。♦穴列仙传》卷上）

大湖山、小翩山在妫州。昔有王次仲，年少入学而家 远，常先到。其师怪之，谓其不归，使人候之，又实归在其 家。同学者，常见仲提一小木，长三尺余，至则著屋间，欲共 取之，辄寻不见。及年弱冠，变荏颉旧书为今隶书。秦始皇 遣使征之不至。始皇怒，槛车囚之赴国。路次化为大鸟，出 车而飞去。至西山，乃落二朝，一大一小，遂名其山曰大、小 翩山述异泥土下）

安期生这个仙人见诸记载最早的，是在《史记•封禅书》。 《封禅书》载方士李少智向汉武帝说:“臣尝游海上，见安期生，安 期生食巨枣大如瓜。安期生仙者，通蓬莱中，合则见人,不合则

隐」《列仙传》所说的安期生嘱秦始皇“候我于蓬莱山”,大约就 是本此而来。李白曾有“我昔东海上，劳山餐紫霞，亲见安期生， 食枣大如瓜”（《寄王屋山人孟大融》）这样的诗句;《瑯媛记》卷上 引《贾子说林》又有,昔冇人得安期大枣，在天河之南，煮三日始 熟，香闻十里，死者生,病者起，其人食之，白日上升，因名其地曰 煮枣”这样的神话，见得这个仙人并非无名之辈，是早对我们文 化生活有相当影响的人物。王次仲神话，《水经注•深水》也有 记叙，文较简。《太平御览》卷五引《仙传拾遗》记此神话的后半 段说丁次仲化为大鸟，振翼而飞,使者惊拜，曰:'无以复命，亦恐 见杀，惟神人悯之,'岛徘徊空中，故堕三翻,使者得之以进。始皇 素好神仙之道，闻其变化，颇有悔恨。今谓之落翩山，在幽州界 描写次仲化鸟时情景更细致。果如所说，那么秦始皇真可算是 &有眼不识泰山”了。但“三翻”似乎仍当作“二翩”才对，因为大 翩山、小翩山是实有的地名，在今河北省延庆县西北。

秦始皇遣徐福入海求仙，徐福也是一个实有的历史人物。徐 福带领童男女'五百人\*《十洲记》）、或说“千人”（《顾野王舆地 志》），入海寻蓬莱仙山，从'此一去不返。他的形象似乎只是一个 骗子，再也没有什么神话因素可说了，然而却也不然。徐福求仙 之前，《广博物志》卷七引《楚地记》有这样的记叙/秦始皇入湘 观衡山，道此渴甚，徐福以如意击地，清水涌出；后人就此凿井， 名秦皇并。”求仙不返之角，《太平广记》卷四引《他传拾遗》又有 这样的记叙，“唐开元中，有士人患半身枯黑，求仙方。至登洲大 海侧，挂帆随风，可行十余日，近一孤岛。岛上有数百人，如朝谒 状。岸侧有妇人洗药，指中心床坐须鬓白者曰，（此）秦始皇时 徐福也。'揉登岸，求其医理。徐着以塩药数丸令食，食讫，痢黑 汁数升，其疾乃愈曜徐福既身有神术，又从秦朝一宜活到唐朝.

第八章魏晋六朝的神话（上）

一、《古小说钩沈》中的神话（一）

鲁迅《中国小说史略》第五篇“六朝之鬼神志怪书（上）”说： “中国本信巫，神仙之说盛行，汉末又大畅巫民，而鬼道愈炽3会 小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故 自晋讫隋,特多鬼神志怪之书。其中有出于文人者，有出于教徒 者。文人之作，虽非如释道二家，意在自神其教，然亦非有意为 小说，盖当时以为幽明虽殊涂，而人鬼乃皆实有，故其述异事，与 记载人间常事，自视固无诚妄之别矣。”这段话把魏晋六朝时期 的思想发展影响及于小说者论述得筒明扼要，非常精辟。六朝 文人所写记异闻的笔记，乃是信其为实有,虽可纳入小说类作考 察研究，但他们却非有意为小说。这一点和原始先民信神话为 实有的心理状态是相通的，大约都没有脱离宗教观念的影响。 那个时期的鬼神志怪书确实很多，单是鲁迅《古小说钩沈》所辑 的佚亡小说便有三十五种①，大部分是属于志怪类的。除了《钩 沈》所辑,现在还比较完全保存下来的，也不下二三十种。在这一

①清史子—种系周代人所作，未计在内. 大堆庞衆的书籍1E,可以作为神话传说考察研究的，实在并不算 少。为其材料过于零碎分散，无法一一列举出来加以论述，只能 择其重要者，大概说说。先说《古小说钩沈》所辑。《古小说钩 沈》所辑的佚t：小说中，属于志怪类或神话因素较浓厚的，有以 下三十种——

《小说》十卷。梁殷芸著。

《水饰》一卷。撰人缺。

《列异传》三卷。I口题魏曹丕撰，或系伪托，或有増益。

《古异传》三卷。宋袁王寿著。

《戴祚醃异传》三卷。东晋戴祚著。

《述异记》十卷。齐祖冲之著。

《荀氏灵鬼志》三卷。东晋荀氏著。

《祖台之志怪》二卷。东晋祖台之著。

《孔氏志怪》四卷。东晋孔氏著。

《神怪录》撰人不详。

《刘之遴神录》五卷。梁刘之避著.

《齐谐记》十卷。朱东阳无疑著。

《幽明录》二十卷。宋刘义庆著。

《谢氏鬼神列传》*一卷。*谢氏著，时代无考.

《殖氏志怪紀》三卷。晋殖氏著。

《集灵记》二十卷。齐颜之推著。

《汉武故事》二卷。齐王俭（？）著。

《异闻记》后汉陈实著。疑伪托。

《玄中记》撰人不详I传郭璞著。

《陆氏异样》晋陆氏著。

《曹毗志怪》东晋曹毗著。

《郭季产集异记》宋郭季产著。

《王浮神异记》晋王浮著。

《续异记》撰人不详。

《录异传》撰人不详。

《杂鬼神志怪》许氏等著。

《祥异记》撰人不详。

《宣验记》三十卷。宋刘义庆著。

《冥祥记》十卷。齐王琰著。

《旌异记》十五卷。陈侯白著。

其中除《宣验记》，《冥祥记》、《旌异记》宗教色彩较浓以外，其余 都或多或少冇一些神话传说材料可供参考例如所辑题作魏曹 丕撰的《列异传》，就有关于眉间尺的神话——

干将莫邪为楚王作剑，三年而成。剑有雄雌，天下名器 也,乃以雌剑献君，蔵其雄者。谓其妻曰、吾藏剑在南山之 阴，北山之阳球生石上，剑在其中矣。君若觉，杀我S尔生 男，以告之建及至君觉,杀干将。妻后生男，名赤舞，告之。赤 鼻祈南山之松，不得剑［忽于屋柱中得之。楚王梦一人，*眉* 广三寸，辞欲报仇。购哀甚急，乃逃朱兴山中。遇客，欲为 之泉；乃刎首，将以奉楚王。客令钱煮之，头三日三夜跳不 烂C王往观之，客以雄剑倚拟王,王头堕钱中；客又自刎，三 头悉烂，不可分别，分葬之,名曰“三王冢”。

此神话又见《搜抻记》卷十一，记叙较详。《列异传》如确是曹丕 撰,则记录时间当较早。戒说掀早当是刘向的《列士传》,但《列 士传》恐非向作。揆其实际，最早还该数《吴越春秋》。《太平御 阪

览》卷三六四引《吴越春秋》说:“眉间尺逃楚入山,道逢…客落问 曰，子眉间尺乎?'答曰，是也。''吾能为子报仇。'尺曰，父无 分寸之罪，枉被荼毒，今君惠念，何所用耶?'客曰8 '须子之头，并 子之剑。'尺乃与头。客予王.王大赏之，即以钱煮其头，七日 七夜不烂。客曰，此头不烂者，王亲临之。'王即看之。客于后 以剑斩王头,入镶中，二头相啮。客恐尺不胜，自以剑拟头入僕 中，三头相咬。七日后一时俱烂。乃分葬汝南宜春县，并三冢。” 所引今本无，当是此书的佚文。描写非常生动，惜乎只保存了故 事的下半段，所以仍用《列异传》文.这个故事，流传很广。除了 “为楚王作剑”之外，尚有“为晋君作剑”（《太平御览》三四引《列 士传》）之说。又据《太平寰宇记》卷一。五“芜湖县。下说/楚干 将摸鍬之子，复父仇。三人以三人头共葬，在宣城县。即芜湖 也。”同书卷一四“宋城县”下说/三王陵在县西北四十五里。晋 伏滔《北征记》云，魏恵王徙都于此，号梁王，为眉间赤、任敬所 杀。三人同葬，故谓三王陵L同书卷四三“临汾县”下说\*郡 国志》云，县西南三十里有大池，一名翻镀池，即煮眉间尺处。锻 探，因成泄，池水上犹有脂润。'”是除了晋、楚二说之外，尚有其 他异说。

《列异传瘀记有秦稼公时陈宝神话和秦文公时怒特祠神话 等，以他书也有记述，而且意义不是很大.就不多讲了。

《钩沈》所辑冬种古佚志怪小说，值得提出来大略讲讲的, 有郭璞《玄中记》、刘义庆《幽明录》、祖冲之《述异记》，股芸《小 说》等。

《玄中记》记各地异闻奇事，体制略同《山海经》。郭璞注《山 海经》犬封国、丈夫国，即用《玄中记》文字而不引书名，知此书为 郭氏所作。试举“丈夫民”、“姑获鸟二■沃焦山。各一条如下，以

见内容一斑F-

丈夫民。殷帝太成，使王英采药于西王母。至此绝狼， 不能进，乃倉木实，衣以木皮。终身无妻，产子二人，从背胁 间出，其父则死。是为丈夫民，去玉门二万里。

姑获鸟夜飞昼藏，盖鬼神类。衣毛为飞鸟，脱毛为女 人。一名天帝少女，一名夜行游女.一名钩星，一名隐飞。鸟 无子•專取人子恭之，以为子。今时小儿之衣不欲夜露者，为 此物爱以血点共衣为志，即取小兀也.故世人名为鬼鸟，荆 担为多。昔豫章男子，见田中有六七女人，不知是鸟，匍匐 往，先得其毛衣，取藏之，即住就诸鸟。诸鸟各去就毛衣，衣 之飞去。一鸟独不将去，男子取以为妇，生三女。共奪后使 女问父，知衣在积稻下，得之，衣而飞去。后以衣迎三女，三 女儿得衣亦飞去。今谓之鬼车。

夭下之强者，东海之沃焦焉；水灌之而不已。沃焦者, 山名也，在东海南，方三万里，海水灌之而即消，故水东南沆 而不盈也。

关于丈夫民神话,郭璞注《山海经》丈夫国用此文，只是'王英彷作 “王孟”，“从背胁间出”作“从形中出”，余全同。关于姑获鸟即鬼 军神话，宋周密《齐东野语》卷十八说/鬼车，俗称九头鸟。世 传此鸟，昔有十首，为犬噬其一，至今血滴人家为灾咎•”《杨升 庵全集》卷八一“鬼车”条引《小说》说”周公居东周，恶闻此鸟, 命庭氏射之，血其一首，余九首疽便是对它“九首”来源的 传闻不同的解释。但这里似乎还无“九首”之说，只是和“毛衣 女”的民冋传说联系起来，作为它的附属故事，说明为什么“衣毛

为飞鸟，脱毛为女人”的缘出。“毛衣女”故事是f个具有世界性 的民冋传说故事，想不到一千六七百年前西晋时代的郭瑛，就为 我们记录下了这个故事的梗概，足见他的思想开阔，对民间的东 西深感兴趣。最后一条沃焦山神话，也是一个很有趣的民间神 话的片断,解释了《天问》曾经提出的“东流不溢，孰知其故”的道 理。古人于此各有解释，《庄子•秋水篇》称之为“尾闾”，说“尾 阊泄之，不知何时己而不虚勺《列子•汤问篇》称之为“归墟”，说 “八紘九野之水，天汉之流，莫不注之，而不增减气 后来的注家 又把尾冋联系到沃焦上，说尾闾就是沃焦。《文选，养生论》注 引司马〈彪）说:“尾闾……在扶桑之东，有一石方圆四万里，厚四 万里，海水注者，无不焦尽，故名沃焦/至于沃焦的来历，《庄 子•秋水篇》成玄英疏引《山海经》却提出了一个新鲜的说法' '羿射九日，落为沃焦。”所引《山海经》不见于今本，也不象是《山 海经》的文字，可能是《山海经》郭璞注或《玄中记》管的佚文，不 *怎样,*都是对于羿神话的很好的补充。其实在第五章末节我们 提到过的《神异经》，已经早有关于沃椒山即沃焦山的记叙了.

二，《古小说钩沈》中的神话（口

刘义庆的《幽明录》也是很有特色的，记录了一些富于神话 色彩的民间传说,如黄金潭钓金牛传说、“痴龙”传说等。最引人 注目的，是刘晨、阮肇入天台山取谷皮遇仙女的传说一

汉明帝永平五年，剥县刘晨、阮肇共入夭台山取谷皮, 迷不得返。姫十三日，采山上桃食之。下山以杯取水，见王 若叶流下甚鲜，复有胡麻饭一杯流下。二人相谓曰，去人

175

不远矣。'乃渡水，又过一山，见二女，零颜妙免，呼農、學炷 名，问郎糸何晚也。因遂至家，段钧盆待，拳滔作乐，众女俱 夹相贺；遂留半年。后求归，至家，子孙已七世矣。晋大元八 年，忽気去，不知所终」原文较樂，节述梗槌如此Q

这个传说,和任昉《述异记》所记王质入山观仙人下棋，归时斧柯 已烂的传说布局构思有相似之处。俗语所谓,洞中方七日.世上 已千年”，正是这种情景的精练概括。外国也有类似的故事。*染* 国华盛顿-欧文《见闻杂记•睡洞的传说》就是这样：吕柏带狗 和枪上山打猎，在睡洞里看了妖稲玩九柱戏以后，吃醉了酒L陲 醒来，狗已不见，枪管已锈坏，胡须已长到肚下，回到村中，已无 一个认识的人，原来他已经睡了二十年了。据说欧文写此，是根 据-个德国的民间传说,可是给穿上美国的外衣之后，却成了美 国本地妇孺皆知的传说了。可见这类传说，也是带有世界性的, 深符群众心理。刘、阮入天台故事，看似仙话，其实很富神话色 彩。它不宣传一般仙活求长生的思想，血是别有新意，教普通劳 动者的刘晨、阮肇忽然进入异境，经历了世所未有的展示肯春芳 华的怙趣，然后如象大梦方醒地回来，才发觉已经隔了好几个世 代。大概有人生飘忽，须及时行乐的寓意，是释道思想混合的产 物,但还未至流入颓唐。这和《捜神后记》卷一所记袁相、根硕入 亦城山遇仙女的故事是同一类型的。袁、根二人也说是啖1县民”, 弥城山又是天台山附近的一座小山，登天台者必先经赤城，则前 后两个故事当都是同一故専的分化。后面一个故事看来要质朴 一点，影响不大;前一个故事则是经过加工润饰的，它对后来戏 剧有较大的短响。明初王子一有杂剧《刘晨阮肇误入天台》.简名 《误入桃源》，即演此事，见成晋叔编《元曲选》。元马致远、明初 汪元享、陈伯，将等都樱有此剧，题名大同小异，惜均不传。

《钩沈》所辑齐祖冲之《述异记》，部分文字和梁任喃的《述异 记》混同，缘唐宋诸书所引《述异记》，大都未題撰人姓名，这就使 辑者发生了困准。鲁迅此辑是比较谨严的，然亦不免有少量任 昉文字拦入。今就可信为祖著而又具有神话意味者移录一段如 下，略见一斑——

南康等都县沿江西出，去昙三里，名梦口，有穴，状如石 室，名梦口穴。旧传，尝有神鸡，色如好金，出此穴中，奋翼回 制，长鸣响彻，见之，辄飞入穴中，因号此石为金鸡石。昔有 入耕此山倒，望见鸡出游戏，有一长人操弹韓之，鸡遥见，便 飞入穴，弹丸正著穴上,丸径六尺许，下垂蔽穴,.犹有间隙， 不复容人。又有人乘船从下流还县，未至此崖数里,有一人 通身黄衣，担两笼黄瓜，求者载，因载之。黄衣人乞食，船主 与之盘酒。食讫，船适至崖下。船主乞瓜，此人不与，仍唾 盘上,径上崖，直入石中。船主初甚忿之，见其入石,始知禪 异,取向食器视之，见盘上唾，悉是黄金。

《钩沈》所辑的《小说》，乃十卷本梁殷芸的《小说》，见于《隋 书•经籍志》卷三。《隋志》所载《小说》原有两家,〜即此，题“梁 武帝敷安右长史殷芸撰。梁日，三十卷”;另一五卷，未题撰人。 三十卷本的殷芸《小说》,到隋代只剩了十卷。鲁迅《中国小说史 略》说此书？明初尚存，今乃止见于《续谈助》及原本《说郛》中，亦 采集群书而成，以时代为次第，而特置帝王之事于卷首，继以周 汉，终于南齐”，大约可信。从所辑《小说》条文看，有一些是属于 神话传说类的，如“秦始皇作石桥”条•“长人十二见于临洗”条,

“厄井”条，“王子乔慕”条，“老子乘白鹿入母胎中”条，“颜源与鬼 魅战”条，子路怀石盘欲中孔子'条，“矣郡临平石鼓"条，“咨髙 山大穴空"条,等等，都很有意趣。但独有一条很重要的神话材 料，《钩沈》未辑，余嘉锡辑本及不久前上海古籍出版社出版的 周楞伽辑本《殷芸小说》均未辑录。这条是明冯应京《月令广义• 七月令》引《小说》所记的牛郎织女神话。关于这，这里暂不具 论，留待后面论到民间流传的神话时再详说。

余下还有两部《钩沈》所辑而不太重要的志怪书，在这里也 大略提提。一是宋袁王寿的《古异传》，原有三卷,现在只辑存了 —条

斫木（啄木，本是雷公采药使，化为鸟。

虽是短短两三句，神话意味却很充足。雷公，传说是黄帝时的名 医,和歧伯齐名。《抱朴子•极言篇》所谓“黄帝著体诊则受雷〉 歧二说的就是雷公、歧伯。雷公的采药使奉雷公之命前往采药， 大约在山林里迷失了归途，因而化为啄木鸟。啄木鸟啄木的形 象略近于采药，故有这段虽简短却优美的神话产生。

二是《刘之避神录》，梁刘之遴撰，原有五卷，今辑存的佚文 仅三条，其中一条是一

由拳县，秦时长水县也。飴皇时，县有童谣曰「城门当 有血，城略没为湖。”有妪闻之和惧，每旦往窥城门,门侍欲 缚之，妪言其故。妪去后，门侍杀犬，以血涂门。妪又往，见 血走去，不敢顾。忽有大水，长欲没县，主笄令干入白令。令 见干曰”何忽作鱼？”干又曰］“明府亦作鱼！”遂力沦陪为

178

谷。老母牵狗北走六十里，移至伊莱山得免。西南隅今处有 石室9名为神母庙；庙滅石上，狗迹犹存。

此记虽也见于今本《搜神记》卷十三，但文较简略，无此丰润。关 于陷湖的神话，汉时日有之。《淮南子•俶真篇》说，“历阳之都. 一夕反而为湖了高诱注鄭历阳，淮南国之县名，今属江都Q昔有 老妪，常行仁义.有二诸生遇之，谓曰，此国当没为湖。’谓妪视 东城门脚有血，便走上北山，勿顾也。自此妪便往视门岡，阍者 问之,妪对曰如是。其暮门吏故杀鸡，血涂门间，明旦，老妪早往 视门，见血便上北山，国没为湖。与门吏言其事，适一宿耳。”高诱 所述，当便是最早的有关陷湖的神话。其次是《搜神记》卷二十 记的“古巢石龟”和“邛都老姥”，后而一个，又和龙母神话结合起 来，使故事情节又有新的变化。其实第七章第一节所说伊尹生 空桑的神话，就已经有了陷湖神话的影子了，它是感生神话和陷 湖神话结合的唯一的例证，虽然二者都表现得并不十分显著。汉 晋以后，陷湖故事还不断地在许多地方产生。见于各个时代地 方志的，可说是“史不绝书”。大都以亠老妪作为故事的枢纽.由 子他人的戏弄，误认神示，弄假成真，而致城邑村镇，陷没为湖。 这些都又略涉迷信，就不必去细说了。

三是原题班固撰实是六朝人（有人说是齐王俭〉伪托的《汉 武故事》，原有二卷，今只辑存了若干条。这书的内容性质大略 同于第三章第四节提到过的《汉武帝内传》，主要部分仍是写汉 武帝见西王母，也兼记其他杂事,文笔较《内传》雅洁，写作时期 当在《内传》以前。试举"东方朔偷桃”一条如下——

东郡送一短人,长七寸，衣冠具足。上嶷其山精，甞令

179

在某上行，召东方朔向。朔至，呼短人曰：“巨灵，汝何忽叛 来？何母还未?”短人不对，因指朔谓上曰：王母种桃，三千 年一作子，此儿不良，已三过偷之矣。遂共王母意，故被谪来 此/上大惊，始知朔非世中人。

这也是写得很有意趣的。它早已形诸文人的诗句,柳宗元《摘櫻 桃贈元居士》诗说：“蓬菜羽客如相访，不是偷桃一小儿；即其 例，《西游记》第五回写孙悟空偷食王母桃园中蟠桃，或者也曾 受到这段故事的影响。

三、《搜神记》与《搜神后记》

其次说说现在还比较完全保存下来的其他一些志怪小说。 首先要着重讲述的，是千宝的《搜神记》。如果说《山海经》是保 存中国神话材料最丰富的一部书，那么晋代干宝的《搜神记》，其 保存神话材料的丰富，就要算是第二了。干宝,字令升，新蔡（今 河南省新蔡县）人，生卒年未详，•晋元帝时为著作郎，曾修撰国 史。《晋书》本传称他擀好阴阳术数。由于目睹家庭的变怪二 事，“宝以此遂撰集古今神祇灵异人物变化，名为《捜神记》，凡三 十卷。以示刘快，快曰，卿可谓鬼之董狐。'”干宝为此书写了 一篇序，《晋书》载其后半段，自说他作书的本旨，乃在"明神道之 不诬”。千宝《搜神记》原书已佚，今所见本是后人的缀集。据考 证，可能是明代胡元瑞（应麟）从《法苑珠林》、《太平广记》诺类书 辑录而成的，原书三十卷，今止輯为二十*卷。*辑本多数条目大抵 出于干宝原书，也偶有阙遗或滥收他书造成的错误。总之从今 本仍可见到干宝原书面目的大概。

今本《搜神记》的内容，除了一部分涉及妖异、桃祥、迷信、诞 妄毫无可取而外,大部分都或多或少能提供神话研究作参考,尤 以所记录的民间神话传说部分，最有价值。如卷十四的［盘级”. “蚕马”，卷十一的“三王墓”、“韩凭夫妇”，卷四的“如愿”、“灌坛 令二卷八的“陈仓祠”，卷十三的“河神巨灵”，卷一的“董永”，卷 十六的“紫玉与韩重气卷十八的“细腰”、“怒特祠”、“张华与斑 狐”，卷十九的“寄女气“何铜”，“孔子厄陈。卷二十的“断蛇丘\*、 “古巢老姥”、“董昭之”，等等。此书最大的贡献，是记录了一段 前此他书未见的蚕马神话一

旧说，太古之时，有大人远征，家无余人，唯有一女。牡 马--匹，女亲养之。穷居幽处，思念其父，力戏马曰：“尔能 为我迎得父还，吾将嫁汝。”马既承此言，乃绝缰而去，径至 父所。父见马惊喜，因馭而乘之。马堕所自来，悲呜不巳。 父曰鄭此马无事如此，我家絳无有故乎?”重乘以归3为畜 生有非常之情，故厚加刍养。马不肯食。每见女出入，辄喜 怒奋击。如此非一。父怪之，密以问女。女具以吿父，必为 是政。父曰，“勿言，恐辱家门，且臭出入/于是伏弩射杀 之，暴皮于庭。父行，女与邻女于皮所戏，以足蹙之曰，'汝 是杏生，而欲取人为妇耶？招此屠剥,如何自苦？”言未及竟, 马皮蹶然而起，卷女以行。邻女忙怕，不敢救之，走告其父。 父还，求索，已出失之。后经数得于大树枝冋，女及马 皮，尽化为香，而绩于树上。其壅纶理厚大，异于常蚕。邻 妇顼而养之，其收数倍。因名其树曰桑。桑者，麦也。由斯 百姓竞种之，今世所养是也。（卷十四） 这段神话《五朝小说》和《旧小说》也有辑录，题张俨撰，俨三国时 吴人，恐不足据。这是推原神话之一I推原，就是推寻事物的本 源,蚕桑的起源就用这段神话来作解释，自然是古人天真朴质的 幻想。《山海经，海外北经》说/欧丝之野.在大（支）踵东，一女 子航据树欧丝。”已略具蚕马神话的雏型。只是但有女子欧丝，而 无马的形象。《荀子•蚕赋》说：身女好而头马首。”女子和马结 合起来了，又把神话的想象向前推进一步，只是还无故事情节。 到此文所记，蚕马神话才完备起来。这应当是一个古老的神话, 看得出来，记录此~神话时，是被烙上了时代的烙印的.父亲向 女儿说的，勿言，恐辱家门。”就是给烙上时代烙印的凭证。魏 晋六朝的人,最重家世门第，故有此语。而文中所说则为“太古 之时气即使那时已经产生了人兽不可通婚的思想观念（更早的 阶段是连这种观念也没有的），但也决不会想到有什么“家门”可 “辱”。所以说这是无意中流露出来的时代的印痕。衆马神话流 传演变到后来，又有了新的变化，并且还经过一番仙话化。《太平 广记》卷四七九引《原化传拾遗》说——

蚕女者，当商辛帝时，蜀地未立官长，无所统摄。其人 聚族而居，递相侵噬。蚕女旧迹，今在广汉，不知其姓氏。其 父为邻邦撩去，已適年，唯所乘之马犹在。女念父帰绝，或 废饮食，其母慰抚之。因告誓于众曰，“有得父还者，以此女

嫁之； 这就是神话流皆到某一地区发生的地方性的变异。.这种变异是 比较好的，它把原始社会末期部落战争掠夺的情况，更真实地反 映了出來。以后情节发展大体同于II」记。但是到了女化为蛋'・

“父母悔恨、念之不已”的时候，又突然来了个大的转折。“忽见 蛋女，乘流云，驾此马，侍卫数十人，自天而下，谓父母曰，'太上 以我孝能致身，心不忘义，授以九官仙嫔之任，长生于天矣，无复 忆念也。"这就不但是仙话化，也是无聊的封建说教，未免有点 大煞风景。因而在这篇经变异的神话中，是精华与槽粕并陈，分 析时不可不予以注意。另一处记了一段民间神话“如愿”，也很 有意思

,庐陵欧明，从贾客,道经彰泽湖。每以舟中所有，多少

/投湖中，云以为礼。积数年，后复过，忽见湖中有大道，上多 风尘。有数吏，乘车马来候明，云「是青洪君使要。”须臾 达，见有府舍，门下吏卒，明甚怖。吏曰：“无可怖。青洪君 感君前后有礼，故要君。必有重遗君者。君勿取，独求如愿 耳。”明既见青洪君，乃求如愿。使逐明去。如愿者，育洪君 婢也。明将归，所愿辄縛。数年，大富。（卷四）

神话到这里为止，本来已经完足了，但是《古小说钩沈》所辑撰人 不详的《录异传》,在这下面还记了一段，说欧明致富以后，“意渐 骄盈,不复爱如愿。岁朝鸡亠鸣。呼如愿，如愿不起。明大怒。 欲挿之，如愿乃去，明逐之于粪上。粪上有昨日故岁扫除聚薪， 如愿乃于此得去。明不知，谓逃在积薪粪中，乃以杖捶使出，久 无出者，乃知不能。因曰：’汝但使我富，不复捶汝。'今世人岁朝 鸡鸣时，转往捶粪，云使人富也。”从文学审美的角度着，后面这 一段记叙，自然是多余的蛇足。但民间神话往往又和民冋风习 有关。后面的记叙就关系着民间风习，因而反倒成了不可少的. 《荆楚岁时记》说,“正月一日，……又以钱贯系杖脚，回以投粪扫

上，云令如愿了就是这种风习的流传演变$杜公瞻注也引此故 事以证之。

“韩凭夫妇”、“寄女”等，都是此书首见记录的民间神话传 说，歌颂了妇女的坚贞和英勇无畏,前者对后来文学发展且有较 大影响，但因篇幅较长，不及详细论述了。

《搜神记》除二十卷本的以外，还有《汉魏丛书｝八卷本和唐 代写本句道兴《捜神记》，后者编入在王重民等编的《敦煌变文 集》中。八卷本《搜神记》有唐时州名，部分内容和句道兴《捜神 记》相同，疑亦是唐人编撰，所以将此二书留待以后再论述。现在 且大略说说《搜神记》的一部续作•《搜神后记》。

《搜神后记》十卷旧题陶潜撰，后来有些人疑非潜作】鲁迅 《中国小说史略》也说/潜性旷达，未必拳拳于鬼神，盖伪托也了 不过梁慧皎《高僧传序》已有“陶渊明《捜神录）尸高《隋志》又正 式題作“陶潜撰”，其时去渊明未远，闻见较切，固不容因I些枝 节琐细的问题（如书中有后人附益的记陶潜死后十多年的事之 类）便遽定其为伪托。现在还是把它列在陶潜的名下略加论述。

这部书中最有名的是卷一的《桃花源记》，所记叙的正是一 段神话因素浓厚的民间传说，同卷书中类似的记载不下四五则。 除此记而外还有煮相、根硕入赤城山遇仙女的记叙.也是“桃花 源”式的异境的展现。它们都曲折地反映了那个动乱时代的人 们在释老思想影响下的避世心理。《幽明录》记叙的刘阮入天台 事,又是袁、眼入赤城的异文，并且作了较大的艺术加工，前面已 经说过了。

值得称为民间神话并对后来文学有较大影响的，有卷五的 ■白水素女”一则，原文较长，节述其梗概如下一

谢端少喪父毋，夜卧早起，躬耕力作。后得一大螺.归 贮瓮中。端每至野还，以有饭饮汤火，谓翊人为之，便往谢 邻人。邻人曰：“卿已自娶妇，而言吾为之炊耶？”端心疑，潜 归，于篱外窃窥其家.见一少女从瓮中出，至处下燃火。端 便入门，径至瓮所视螺，曰"新妇从何所来？”女大惶惑，欲 还瓮中，不能得去。答曰，'我天汉中白水素女也。夭帝哀卿 少孤，使我权为炊烹。卿无故相窥掩，吾形已见，不宜复留。 虽然，尔后自当少差，留此壳贮米谷，常可不乏了端请留，终 不肯。时天忽风爾，翕然而去。

这段神话任昉《述异记》、宋洪迈《夷坚志》和《锦绣万花谷》前集 卷五引《坡诗注》等均记之，文略同。唐皇甫氏《原化记》也记述 了这段神话,却是它的流传演变。略谓县吏吴堪少孤，得一白螺 归，螺变为美女，助其炊爨。后与堪婚。县宰闻堪妻美，欲图其 妻。乃向堪索虾蟆毛及鬼臂二物。堪得妻助，以二物纳县宰。县 宰又向堪索祸斗，妻牵一形如犬之兽以致之。兽食火又粪火, “宰身及一家，皆为髭烬,乃失吴堪及妻”①。故事加入了祸斗等 情节.更富意趣洋富了神话的内容，满足了人民的意愿，并且使

*i*

它从民间神话走向了民间传说的途径。

山猱在中国神话里是一种鬼魅类的异兽，有关它的传说由 来已早。韦昭注《国语•鲁语下》说，“夔一足•越人谓之山缥，音 骚,或作臊，富阳有之，人面猴身能言。”这是最早把山棟和一足 的夔联系起来作明确僻释的。~足夔在《山海经》里原是东海流 波山的牛形怪兽。到三国韦昭时［弋它在艮间传说中早已由牛形

① 见。太平广记、卷十三哭堪'条,

演变为猴形了。《神异经•西荒经》说:“西方深山中有人爲，身长 尺余，袒身，捕虾腰。性不畏人，见人止宿，暮依其火，以炙虾 蟹。……名曰山朦，其音自叫。人尝以竹著火中，爆婦而出，臊皆 惊惮。犯之令人寒热。此虽人形而变化，然亦鬼魅之类，今所在 山中皆有之。”就可以作为韦昭简略注语的补充。韦昭注说山臊 “富阳有之”，恰好《搜神后记》卷七就有一段富阳人斗山澡的民 间传说故事——

宋元嘉初，富阳人姓王，于穷渎中作餐断。旦往观之， 见一材长二尺许，在断中，而断裂开，,繫出都尽。乃修治断， 出井岸上。明往视之，材复在断中，断败如荀。王又治断出 材。明晨祝，所见如初。王疑此材妖异，乃取内蟹笼中•挛 头担归，云至家，当斧玩燃之。未至家二三里，闻笼中作悴 动。转头顾视，见向材头变成一物，人面猴身，一手一足，谱 王曰L我性皤盤，此日实入水破君蟹断，入断食蟹。相负己 尔，望君见恕，开笼出我。我是山神.当相佑助。……”…… 王回顾不应。物曰广君何姓名？我欲知之。”频问不巳，王遂 不答。去家转近。物曰、既不放我，又不告我姓名，当复何 计，但应就死耳！”王至家，炽火焚之，后寂然无复声，土俗 消之山猱，云知人姓名，则能中伤人，所以勤勤问王，欲告人 自免。 .

这段故事•，神话色彩很浓，表现了人能以预见和谋略战胜妖物. 保障生活的安全,正是民间神话通过幻想进行斗争的特色：

《四库全书总日提要》虽亦不信此书为陶潜作，但也承认•其 中丁令威化鹤，阿香桥车诸事，膚宋词人，并递相援引承用”/要 .

不可谓非六代遗书也”。所举化鹤、雷车二事，确实已成为文学 常用的典故'尤以雷车-•爭,实在可以列入神活研究的范围进行 考察一

永和中，义兴人姓周，出都乘马，从两人行。未至村，日 暮。道边有一新草小屋，一女子出门，年可十六七，姿态端 正，衣服鲜洁。望见周过，谓曰、日巳向暮，前村尚远，临贺 讴得至？”周便求寄宿，此女为燃火作食。向1更中，闻外有 小儿唤河香声，女应诺。寻云广官唤汝推雷丰。”女乃辞行， 云，“今有事当去。”夜遂大雷雨。向晓，女还。周既上马，看 昨所宿处，止见一新冢，冢口有马尿及余草。周甚惊惋。后 五年，果作临贺太守。

谁都知道，雷是一种自然现象，但在还不能解释此种自然现 象的古代人，只好造作神话以解釐之。《山海经•海内东海》说I “雷泽中有雷神，龙身人头，鼓其腹则雷①。”雷原是一个半人半 啓的怪物从肚子里放出来的。《论衡•雷虚篇》说：“图画之工， 图雷之状，累累如连鼓之形。又图一人，若力士之容，谓之雷公, 使之左手引连鼓，右手推椎，若击之状，意以为雷声隆隆者，连鼓 相扣击之意也;其魄然若數裂者，椎所以击之也。”这里所写的 “雷声隆隆”，又变做了一个“若力士之容”的雷公“引连鼓”而击 之发出来的:比半人半兽的怪物从肚壬里放出雷来，在想象上又 有了进歩。这种雷公的形象一直维持到近代，只不过近代的雷 公又在力士的外形上，添加了鸟形的尖嘴和双翼，成为J种新的

① 则雷二字，从，史记,五帝本纪④正义引补。 半人半兽状态，以使他的工作更能顺利地进行。在这神演变的 过程中，神话却又别出一支，就是上面所说的阿香推雷车。阿香 是一个新死的少女，就被派去作司雷雨的工作，而发雷降雨，依 靠的工具乃是雷车。这种设想当然是比较新颖的：说明随着文 明的进步，神话也有了不同的内容。到了唐代，.又有霹雳车之 说，见段成式《酉阳杂俎•雷丸 霹雳车的设想，大约也是根据雷 车而来，不过车上又有幢幡等复杂的装置，看光景除了施行霹雳 以外，还以之用作闪电。可见神话不是僵固不变的，新神话总是 从古老神活的母胎中，适应人们幻想的需要■以多种形态产生出 来，使神话园苑的花卉日益繁富。这就是我们的神话学为什么 要扩大视野考察对象的缘故。

四、《博物志》、《异苑》、《述异记》

魏晋六朝志怪书其重要性仅次于干宝《搜神记》的，有晋张 华的《博物志》，六朝宋刘敬叔的《异苑》和梁任防的《述异记》三 部书。《博物志》和《述异记》以前有好些人疑其为伪托，后经研 究,其实也并不伪，不过是经过后人的篡改删削，显得有些凌杂 罢了。

《博物志》原本十卷，《隋志》著录，今本亦作十卷。此书有两 种版本，一种是常见的通行本，收在《广汉魏丛书》、《古今逸史》、 《稗海》等丛书中，于十卷中又分三十九目；一种是黄丕烈刊《士 礼居丛书》本，止作十卷，不分目，次第也和通行本不同，据黄氏 说此本系汲古阁影抄宋连江氏刻本，收在《指海》、《龙溪精舍丛 书》中。内容则二书悉同。通行本因分出了子目.査检反较方 便。今仍依通行本对此书略加论述。

此书前三卷记的都是山川地理物产、外国、异人，异俗，异 产、异兽、异鸟、异虫、异鱼等,性质大路相当于一部《山海经》的 缩写，内容部分釆自古籍，又杂以新的传闻。其他各卷也是古籍 与新闻兼取。今略举新异者数条如下——

大人国。其人孕三十六年，生白头，其儿则长大，能乘 云而不能走，盖龙类。去会稽四万六千里。（着二：矽卜国》）

九真有神牛，乃生渓上。黑出时，其斗即海沸；黄或出 斗，岸上家牛皆怖，人或遮，则驛雳，号曰神牛。（卷三

夏桀之时，为长夜宫于深谷之中，男女杂处，十旬不出 听政，天乃大风扬沙，一夕填此宫谷。（卷七，〈异闻〉）

夭门郡有幽山竣谷，而其士人有从下经过者，忽然踊出 林表，状如飞仙，遂绝迹。年终如此甚数，遂名此处为仙谷。 有乐道好事者入此谷中,洗沐以求飞仙，往往得去。有长意思 人，疑必以妖怪C乃以大石自坠，牵一犬入谷中，犬复飞去。 其人还告乡里，募数十人，执杖，霭山草，伐木，至山顶观之。' 遥见一物，长数十丈，其高隐人，耳如簸箕。格射剌杀之。所 吞人骨，积此左右有成。封蟒开口，广丈余，前后失人，皆此 蟒气所奮上。于是此地遂安稳无患。（卷十：〈杂说下〉）

《杂说下》还有“天河支机石”一条，是全书中最精采而且是首见 的神话记录，留待以后讲牛郎织女神话时再说.现在只大略说说 上面所潍的最后一条，天门郡诛蟒”。这1条讲的是妖蟒为祟， 不少的人被蟒蛇吸吞，还以为是飞升成了神仙。后来被一个智 勇兼全的人用智谋识破妖蟒的行藏，然后以勇武铲除之。故事 本身便是一段神话,神话当中又包含有破除迷值的意味■所以值 得称道。后来一些地方志中和笔记4中，也每有类似的记叙，如 象《四川总志》记的迎龙观①，《王堂闲话》记的狗仙山②等都是 从此演化而来的。

刘敬叔《异苑》十卷，今全部保存，其中所记除属于一般志怪 性的东西以外，風于神话或可以当作神话材料考察的也颇不少。 例如卷三和卷六记的一

吴环权时，永康县有人入山，遇一大龟，即束之以归。龟 便言曰/游不量时，为君所得丁人甚怪之。担出欲上吴王。 夜泊越里，填舟于大桑树。有中，树忽呼龟曰：“劳乎元绪， 奚事尔耶？”龟曰，'我被拘系，方见烹曬。虽然,尽南山之 樵，不能溃我。”树曰、诸葛元逊博识，必致相苦。令求如我 之徙，计从安出？”龟曰广于明无多辞，祸将及尔，树寂而 止。既至建业，权命烹之I焚柴万车，语犹如故。诸葛恪曰I “燃以老桑树，乃熟。”献者乃说龟树共言。权使人伐桑树煮 之，乃立烂。今京龟犹多用桑薪。野人故呼旬为元绪。（卷三） 元嘉中颍川宋寂，昼忽有一足鬼长三尺，遂为寂驱使。 欲与邻人杨蒲而无五木，鬼乃万祈庭间杨枝于户间作之，即 烧灼，黑白虽分明，但朴耳。（卷六）

如上所举两段，便可以看作是民间神话。前面一段，可以见到原 始社会前期动植物神话遗留的影子，在人们古老的记忆中，是相 值动物、植物和人一样会说话的。和这个神话类似的，还有《列异 偿》记的“怒将祠”神话，说是泰文公伐南山大梓，树疮随合I叫四

① 见。古0图％集成•禽虫典，卷1八三引。

2见，太平广记，卷四五八.狗仙山'条引.

十个人持斧去砍，还是不断。一人伤足卧树下，夜晚听见鬼和何 说话。树说、秦公伐我，能把我怎样?”鬼说：“用赤灰祓你，M 如？”树不说话了。卧者•告诉有司。文公叫兵士都穿赤衣，随所 斫，用赤灰祓树，树断，有責牛跃进水中。后来秦人为立怒特祠。 其事《史记•秦本纪》也简略载之，可知神活传说产生之早。龟树 共语正是这一类型的神话，只是已更富民问谐趣罢了。后面一个 “一足鬼”的神话，就是山澡神话的异闻，为害于人的山臊现在 已经供人役使了，这自然是人们的愿望，也是神话正常的发展 演变。

下面所记的一段,也可以当做是神活材料来予以考察一

世有紫姑神，古来相传，云是人家妾，为大妇所嫉。每 以秽事相次度，正月十五日感激而死。故世人以其日作其 形，夜于厕间或猪栏边迎之。祝曰、子胥不在，是其婿名 也广曹姑亦归，”曹即其大妇也；“小拍可出或，捉者觉重， 便是神来，奠设酒果，亦觉貌辉辉有色，即跳麽不住。能占 众事，卜未来蚕桑。又善射钩，好则大舞，恶便仰眠。平昌孟 氏恒不信，躬试往捉，便自跃茅屋而去，永失所在也。（卷五）

这主要记的是一段带有神话性质的民间风习。梁宗懐的《荆楚岁 时记》也说正月十五日，……其夕迎紫姑，以卜将来蚕桑并占 众事。”注就引了《异苑》的这段记叙，以后各种类书的岁时门也 多引用。这是一个含冤而死的“被侮辱与被损害者'而为民间小 儿女所同情、所奉祀的神，岁时年节迎之以为戏乐，虽略涉宗教 •迷信•然而大体上却充满着民间的情趣。可惜故事不太明显。象 这类有关民间神祇来历及风习的记叙，我们还是应当当它是神 话材新而予以考察。同卷中记叙的宫亭湖神.观亭江神、青溪 小姑神等，均属此。《异苑》还记了一些近于神话的传说，如象 卷一的“美人虹”，卷八的“三足虎”•等等，也值得作为研究神话 的参考。

梁任昉的《述异记》，记了许多神话传说，有的比较完整，有 的却零片琐碎，举不胜举，述之为鹿。现在只能择其重要的大略 谈谈。此书首先记叙了古代神话在秦汉以后的发展演变，试举 盘古和蚩尤两段记叙为例一

昔盘古之死也，头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发 为草木。秦汉间俗说，盘古氏头为东岳，腹为中岳，左臂为 南岳，右臂为北岳.足为西岳。先儒说盘古氏泣为江河，气 为风，声为雷，目瞳为电。吉说盘古氏喜为睛.怒为阴。吴 楚间说盘古氏夫妻，阴阳之始也。今南海有盘古氏墓，亘三 百余里，俗云后人追葬盘古之魂也。桂林有盘古氏庙，今人 況祀。南海中盘古国，今人皆以盘古为姓。昉按：盘古氏夭 地万物之祖也，然则生物始于盘古。

轩辕之初立也，有蚩尤氏，兄弟七十二人，铜头铁额，食 铁石，轩转诛之于涿鹿之野。蚩尤能作云雾。涿鹿今在翼 州。有蚩尤神，俗云，人身牛蹄，四目六手。今冀州人掘地 得所髅如铜铁者，即蚩尤之骨也。今有蚩尤齿，长二寸，坚 不可碎。秦汉间说•蚩尤氏耳鬓如剑戦，头有角，与并辕斗， 以角抵人，人不能向。今翼州有乐名“蚩尤戏”，其民两两三 三，头黄牛角而相抵。汉造角抵戏，盖其遗制也。太原村落 间祭蚩尤神，不用牛头。今冀州有蚩尤川，即涿鹿之野。汉 武时，太原有蚩尤神昼见•龟足蛇首,口（大？）疫，其俗遂为

第九章魏晋六朝的神话（下）

一、闪烁神话光影的《拾遗记》

在魏晋六朝的志怪书中，晋王嘉著、梁萧绮录的《拾遗记》是 别具一格的书。它把许多神话性质的东西，附托在从开辟以来 “春皇庖牺”算起到西晋末年为止的历史人物身上，也算它是历 史;要用现代语言来说，那就该叫做“神话历史” C所以书名“拾 遗”，就是拾历史之遗而补历史之阙的“拾遗补阙”的意思。然而 所补的阙遗，则多半是神话。《隋》、《唐》二志都把它归在杂史 类,清王谟《汉魏丛书〈拾遗记〉跋》以为“谬矣”.又说％（文献）通 考》以入小说家，尚为近之”。我们也觉得这种神话性质浓厚的 书,入小说家比入杂史好，因为它的历史成分确实是太薄弱了。

书本来是西晋末年的方士王嘉字子年者撰著的，据录此书 的梁萧绮的序说，书凡十九卷，二百二十篇，因遭伪秦之乱，书多 亡败，“今搜检残遺，合为一部，凡一十卷,序而录焉”，说得很是 明白，萧绮是辑录王嘉之作而成此书的恨为繁冗气中间又略 有些删削。可是胡应麟不信《拾遗记》萧绮序文说的是真话，说 “盖即萧绮撰而托之王嘉”（《少室山房笔丛》卷三二〉，羌无佐证, 1个“盖”字就轻轻把王嘉的著作权剥夺了，这样的疑古辨伪，自

然是不足取的。《伪书通考》未辨真伪，竟亦列之伪书当中,现在 还该让它将王嘉的著作权恢复过来。

《拾遗记》•-书，事多诡异，文尚浮艳，固然是其弊端;但因此 便说它是“凿空著书。亦未免太过。要之它是根据若干古代神 话传说的影子，便掇辞擒藻，铺张扬厉，大事渲染;或者是故弄玄 虚，自造诡辞，杂入其中。王嘉原书想来已是如此，又经萧绮删 补修订，情况更是复杂，真伪莫辨。对这样一部情况复杂而又闪 爆着神话传说光影的书，只有凭我们的识力，用一些可作旁证的 资料,去决定研究考察的去取了。例如卷一“皇娥生少昊”一条， 我以为便是一段有着古神话凭依，写得很优美的神沽故事一

少昊以金德王。母曰皇娥，处璇官而夜织，或乘椁木而 昼游,.经历穷案沧茫之浦。时有神童，容貌绝俗，称为白帝 之子，即太白之精，降乎,水际，与皇娥嫌嬉，奏嫂娟之乐，游 漾忘归。穷桑者，西海之滨，有孤桑之树，直上千寻，叶红横

、

紫，万岁一实，食之后天而老。帝子与皇娥泛于海上，以桂 枝为表，结熏茅为旌，刻玉为鸠，置之表端，言鸠知四时之 候，故《春秋传》曰“司至”是也。令之相风,此之遗像也。帝 子与皇娥并坐，抚桐峰桦瑟.……皇娥倚瑟而清歌,……白 帝子答歌。……及皇娥生少昊，号日穷桑氏，亦曰桑丘氏.

这段神话故手的凭依是什么呢？我看可能是《春秋纬元命苞》所 说的，“黄帝烏，大星如虹，下流华渚，女节梦接，意感而生白帝朱 宣了宋均注：“华渚，渚名也。朱宣,少昊氏疽这原本是一个感生

I

神话，这类神话，岑代纬书中常记有之,有的多加涂饰，弄得神秘 气氛很浓，象这二段所写，还比较朴质无华，可信为接近原始本

貌。原始先民对某些英雑人物的降生是由于他母亲受了星或日 月光华等自然现象的触感这一点，是深信不疑的。壬嘉本此，在 写作这段神话故事的时候，便把自然现象的星来拟人化了，于是 出现了“容貌绝俗”的“神童”“降乎水味”，来和皇娥（女节）“嫌 嬉”。这是一个神话文学化的过程，这种过程，在神话发展的途 径上，完全是正常而且应该被容许的。希腊神话所以那样优美 动人，一个不可否认的重要原因是，它早已经被古代希腊的诗 人、文学家和艺术家作了许多艺术加工了。马克思、恩格斯所见 的希腊神话，已经不全是“不自觉的艺术加工”的希腊原始神话， 而是有相当大一部分是半自觉甚至自觉加工的文学化的希腊神 话。被马克思、恩格斯在其经典著作中不止一次提到的普罗米 修斯，能够从一个不很知名的某一庙堂的小神一跃而为赫赫大 神，就是文学化的结果。原始状态的神话，我们一般叫它做神 活•从神话研究的角度出发，这种神话当然很是可贵，值得我们 高度重视。文学化的神话，一般我们叫它做神话故事，只要它有 古神话的凭依，渲染澹饰不太过分，这倒是使神话发扬光大，使 它成为济渡群众升到神活彼岸的津梁的好办法，我们应抱热忱 的态度给予赞扬而肯定之。

在这里，王嘉就以他创新的精神和清新而优美的文学笔调• 给我们写作了一个繭此未有的神们之间的恋爱故事。希腊神话 有许多神与神、神与人之间的恋爱故事，中国神活在这方面确实 有些自惭形秽，望尘莫及。固然在羿和禹的神话中・也略微有 点恋爱故事作为点綴，但却过于简朴，未足祢道。惟独王嘉所写 的这一段，实在堪和希腊神话中的恋爱故事相匹敌，而又有中国 自己的情趣和格调，意境很高。封建社会末期的卫道士已经很 不了解上古纯真的风习,看了这段描写，不禁用他们被污染而浑 浊的眼光，连声惊呼，帝子圣母而有桑中之戏、淸歌七言乃见轩 皇之世乎？子年之妄极矣!”（马舔《绎史》卷六）'如皇娥宴歌之 尊，……或上诬古圣《四库全书总日提要》二十七）"甚者至以 《卫风•桑中》托始皇娥,为有淫決之行，诬罔不道如此。”（《汉魏 丛书•拾遗记》王谟跋〉等等。不知'桑中之戏”原是原始社会青 年男女的普遍现象,《卫风・桑中》托始皇娥，曷尝不可？ “圣母” 有此，也决不算是“淫決之行"，如何值得这些头脑多少有些冬供 的先生的大惊小怪！子年为神话作出了卓越的贡献，子年不妄。 不过“清歌七言”，确实也渲染得过分了些，马骊的批评是恰当 的,所以这里的引文就干脆删去“清歌七言”的部分，以见神活原 有的精神。

《拾遗记》记叙很杂，许多事情,看来确实恢诡不经。但要说 它全是凿空杜撰，一个人的头脑决难有此力最。它总要根据一 些材料，或古籍记载，或民间口传,来进行写作。在写作的过程 中,也有可能掺入一些自己虚幻的构想，所以它是真贋杂糅的东 西,我们对它的选择自当持慎重态度。下面几条,我以为神话的 真实性较大，可以作为在原始记录上略经加工的神话看待——

尧登位三十年，有巨查浮于西海，查上有光，夜明昼灭。 海人望其光，乍大乍小，若星月之出入矣。查常浮绕四海， 十二年一周夭，周而复始，名曰贯月查，亦谓挂星查。〈卷一）

尧在位七十年，有祇支之国献重明之鸟,一名双就，言 双靖在目。状如鸡，鸟似凤，时解落毛羽，肉翩而飞。能博逐 猛兽虎狼，使妖灾群恶不能为賽。帶以琼膏，或一多数来, 或数岁不至。国人莫不扫洒门户，以望重明之集。其未至 之时，国人或刻木，或铸金，为此鸟之状,置于门户之间，则

魅魅丑类，自然退伏。今人每岁元日，或刻木铸金，或图茵

\*

为鸡于牖上，此其遗像也。（卷一〉

昔始皇为塚，敛天下球异，生殉工人，做远方奇宝于塚 中，为江海川演，及列山岳之形，以沙棠沉檀为舟楫，金银 为凫雁，以琉璃杂宝为龟鱼，又于海中作玉象鲸鱼，衔火珠 为星，以代膏烛，光出暮中，精灵之伟也。昔生埋工人于塚 • 内，至被开时皆不死。工人于塚内琢石，为龙凤仙人之像， 及作碑文賛赞。汉初发此塚，验诸史传，皆无列仙龙凤之 制，则知生埋匠人之所作也。后人更写此碑文，而辞多怨酷 之言，力谓为怨碑。（卷五）

遂明国有大树名燧，屈盘万顷。后世有圣人游日月之 外，至于其国，息此树下。有鸟啄树，灿然火出。圣人感焉， 因用小枝钻火，号燧人氏。太平夠览力卷七八引 < 壬子年拾遗录》）

第一条&贯月查"说,“有巨查浮于西海气和此书同时的《博物志》 也有浮楂泛海到天河之说，可见同为当时民间传说，而贯月査的 构想尤奇，接近现代的科学幻想小说即科学神话,可以以神话视 之。第二条“重明鸟”，恐怕是舜神话的异文7重明鸟“双睛在目”， 而舜目重瞳，自古相传，屡见于载籍。《太平御览》卷八一引《尸 子》且说，“昔舜两眸子，是谓重明。”“重明”二字全同,这是一。重 明鸟“状如鸡，鸣似凤，而舜也是玄鸟即凤鸟的化身°凤凰鸡 属，故《法苑珠林潼四九引《孝子传》说:“舜父夜卧，梦见一凤 皇，自名为鸡。”实HP舜，又与重明鸟的状貌相合，这是二。重明

♦

鸟尧时由稲支国献至，“能搏逐猛兽虎狼”，为民除害，备受人民 欢迎J舜由四岳推荐与尧，替尧执掌国政，相传也曾“流四凶族, 以御楚魅”，又行其他善政，因而也极受人民爱戴。行迹相合又是

曷尝不都有深刻的寓意？所以首先当视“愚公移山”为神话，然 后再以寓言目之，何况故事中有“操蛇之神”、有“夸娥氏二子负 二山”等，本身也就具有了神话的因素呢。

《汤问篇》中首见记载的神话，以下面两段最引人瞩目——

渤海之东，不知几亿万里，有大壑焉，实为无底之谷，其 下无底，名曰归墟c八珍九•野之水，天汉之流，莫不注之，而 无增减焉。其中有五山焉，一曰岱舆，二日员岷，三m方壶， 四曰瀛洲.五曰蓬莱。其山高下周围三万里，其顶平处九千 里，山之中间相去七万里，以为邻居焉。其上台观皆金玉, 其上禽兽皆统缩于珠开之枇皆丛生，华实皆有滋味，食之皆 不老不死。所居之人皆仙圣之种，一日一夕飞相往来者不 可數焉。而五山之根无所连著，當随潮波上下往还，不得暂 峙焉。仙圣毒之，诉之于帝，帝恐流于西极，失群圣之居，乃 命禺彊，使巨鳌十五，举首而黄之「迭为三番，六万岁一交 焉，五山始路。而龙伯国有大人，举足不盈数步而暨五山之 所,一钓而涟六鳌，合负而趣，归其国，灼其骨以数焉。于是 岱舆、员毎二山流于北极，沉于大海，仙圣之播迁者巨亿计。 帝凭怒，侵减龙伯之国使阿，侵小龙伯之民使短，至伏羲神 农时，其国人犹数十丈。

禹之治水主也，迷而失途，谬之一国，滨北海之北，不知 距齐州几千万里，其国名曰终北。不知际畔之所齐限，无风 雨霜露，不生鸟兽虫鱼草木之类。四方悉平，周以乔陟。当 国之中，有山，山名壶领，状如魅甄了顶有口，状若员环，名曰 滋穴。有水涌岀，名曰神淡。臭过兰椒，来过醪8L -源分 为四埒,注亍山下，经营一国，亡不悉遍。土气和，亡札疡。

人性婉而从物，不竟不争3柔心而弱骨，不骄不忌。长幼侪居， .不君不臣；男女杂游，不媒不聘；缘水而居，不耕不稼丨土地 温湿，不绶不衣］百年而死，不夭不病。其民滋阜亡数，有喜 乐，无衰老哀苦。其俗好賞，相携而迭谣，终日不掇音。饥 倦则饮神養，力志和平,过则醉，经旬乃醒Q沐浴神湧，肤色 脂泽，香气经句乃歇。

前面一段神话看得出来已经有了〜些仙话的意味了，归墟 五神山实际上是根据海上三神山的传说发展而来。三神山传说， 《史记•封禅书》已记之，那是历代帝王寻求仙人及不死药的终 极目标。这段神话虽然未把求仙等作为故事的中心内容，但它 仍绐我们展示了仙山上种种富丽丰饶景象，而且丛生的珠升之 树的花果，吃了还能'不老不死”，确实是有诱惑力的。题列御宼 撰面后来佚亡了的《列子》,大约成书于汉代初年，与《淮南子》同 时，这段神话当便是张湛所辑《列子》佚文的一段。至于巨鳌戴 山的神话，则《楚辞,天问》已记叙之。《天冋》说，噎戴山捽，何 以安之? ”王逸注弓I《列仙传》（今本无）说”有巨灵之螯，背负蓬 莱之山而抨舞戏沧海之中•”可见的确是一个源远流长的神话•故 事。虽受仙话浸染，仍然是优美的神话！神话，仙话并没有裁然 的分界,往往类此。归墟五神山神话，其想象力之宏恢，实在令 人惊叹。诚如辑存并注释《列子》的张湛所说「以髙下周围三万 里山而一鳌头之所戴，而此六鳌复为一钓之所引，龙伯之人能并 而负之，又钻其骨以卜，计此人之形当百余万里，飯鹏方之，犹蚊 始蚤虱耳’则太虚之所受,亦奚所不容哉I"谁说我们中华民眺不 富于想象，没有创造神话的能力？这段神话就可以给他作坚强 有力的反证.

后面一段神话，乃是从古以来小有产者在社会动乱时代头 脳里产生的桃花源式的仙乡乐土的幻想；而《桃花源记》所写的 桃花源，还“有良田美池桑竹之属，阡后交通,鸡犬相国气这些都 是劳动创造的结果，还比较接近现实。而这里所写，却是“不耕 不稼”，“不织不衣”，“饥倦则饮神灘”，无需劳动就可以存活，所 以是神话。其实这种神话，《山海经》的记叙里早已有了，《大荒 南经》说，帝舜生无淫，无淫降载姓，是谓巫载民。巫裁民盼姓, 食谷，不绩不经，服也J不稼不穡,食也。爰有歌舞之鸟，鸾鸟自 歌，凤鸟身舞。爰有百兽，相群爰处。百谷所聚了《海外西经》 说：“诸夭（沃）之野（沃民是处），鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤皇卵， 民食之;甘懈，民饮之，所欲自从也。百兽相与群居『写的都是 无需劳动便可以丰衣足食、快乐生活的人间乐园。小有产者也 是劳动者，经常居于剥削者与被剥削者双重身分的地位,对被剥 削的痛苦，他们最敏感，所以在他们的幻想中，愿意去寻求这样 1种有着天然的简单食物、无需劳动、免遭剥削的世外桃源，终 北国神话便提供了这样一个世外桃源的范本。那里的居民还过 着原始社会前期“长幼併居，不君不臣，男女杂游，不媒不聘”的 原始群居生活，思想意识则给涂上了一层道家清静无为、返朴归 真的色彩，因而这段神话是扭曲的，是被哲学化得较厉害的神 话，只能居于次要的地位。

葛洪叙录的《西京杂记》也是这样一部真伪难辨、聚讼纷统 的书。据葛洪序，原是西汉刘歆所写史料的一部分，他不过是录 存其书罢了。今本六卷，《隋志》、《唐志》俱二卷J《隋志》不著撰 人姓名，《唐志》称葛洪撰，后人又以为是吴均撰。为了慎重一 点，现在仍暂定是葛洪撰。此书大都云叙汉代西京长安的宫室 园苑，轶闻琐事，也略有神话性质的东西，如象下而的两条一

东海人黄公，少时为术，能制蛇御虎。佩赤金刀，以绛 増束发，立兴云雨，坐成山河。及衰老，力气羸败，饮酒过 度，不能复行其术。奏末有白虎，见于东海，黄公乃以赤万 往厌之。术既不行，遂为虎所杀。三轴人俗用以为戏，汉帝 亦取以为角抵之戏焉。（卷三）

昔有人游东海者，既而风恶船深，不能制，船隨风浪，不 知所之。一日一夜，得一孤洲，其侣欢然，下石植缆，登洲煮 食,食未熟而洲没。在船者斫断其统，船复深荡。向者孤洲乃 大鱼，怒掉扬機,，吸波吐浪而去，疾如风云，在洲死者十余 人。（卷五）

前面一条写一个巫师的日暮途穷的悲剧，略带滑稽意味,连带也 记叙了汉代的乐舞风习。汉末张衡的《西京赋》在叙写宫廷角抵 百戏的时候，也这么说:“东海黄公，持刀粤祝，冀厌白虎,卒不能 救了可见确实是当时扮演的实景.后面一条写海里的鱼大如,孤 洲”，写得很富神话意味。《山海经•海内北经》说/大慎在海 中/已启其端倪。然而记叙简单，未作描写渲染。郭璞注也仅 仅说：“盖千里之蟹也。”后来在他所著的《玄中记》里，才见到有 如下叙写的文字，'尝有行海得洲渚，林木甚茂,乃维舟登岸，M 于水傍，半炊而林没于水。遽断其缆，乃得去。详视之，大蟹 也，几声就是这里所记大鱼神话的覇版t可知这类海洋生物是 很能启仏古代人们的幻想的。

最后再略说一说具有同样情况的《古今注丸《古今注》三 卷，旧题晋崔豹撰;后唐又有马镐《中华古今注》，亦三卷。《四库 全书总目提要》说：'豹书久亡，镐书晚出，后人摭其书魏以前事

腰为豹作。”当系实情。但魏以前事既然已经从马镐书中分出而 为此书，亦不能说此书完全与崔豹无关。因仍暂定为崔豹所作， 略说其大要。

《古今注》共分舆服、都邑、音乐、鸟啓、鱼虫、草木、杂注及向 答释义八门，考释名物制度及其起源等，乜关系到神活传说，有 一些可供参考的零碎资料，如象——

大驾指南车，起黄帝与蚩尤陲于涿鹿之野，蚩尤作大 雾，兵士皆迷，于是作指南车以示四方，遂擒蚩尤而即帝位。

华盖，黄帝所作也。与玄尤龍于涿鹿之野，常有五色云气, 金枝玉叶，止于帝上，有花葩之象，故因市作华蓋也,卷上）

鲸鱼者，海鱼也，大者长千里，小者数十丈，一生数万 子。常以五六月就岸边生子，至七八月，导从其子还大海中. 鼓浪成笛，喷沫成雨，水族惊畏，皆逃匿，莫敢当者。其雌曰 说，大者亦受千里。眼为明月珠。

永君状如人，乘马，众鱼皆导从之。一名鱼伯。大水乃 有之。汉末有人于河际见之，人马有鳞甲，如大鲤鱼，但手 足耳目与人不异耳。见人良久，乃入水中。（卷中）

世称皇帝炼丹于番砚山，乃得仙，乘龙上天。群臣援龙 须，须墮而生草，日龙须。（卷下） \*

&中华古今注》中，也有两三条神话资料，附记如下——

昔禹王集诸侯于涂山之夕，忽大风雷震，云中甲马及九 十一千余人，中有服金甲、铁甲及不被甲者，以红绢抹其首 額C禹王问之，对曰「'此抹额盖武士之首服。”皆保刀以为

204

卫从，乃是海神来潮也。（卷上）

女婿作笙簧，向曰，上古音乐未和，而会制笙簧，其义 云何?”答曰，女端伏羲妹，城身人首，断鳌足而立四极，人 之生而制其乐，以为发生之象，其大者十九簧，小者十二簧 也。”（卷下）

其他都用不着详说了，单就《指南军”和“笙簧"二事略说一说。指 南车实际上就是中国四大发明之一的指南针的神话化，它把这 种创造发明推丽到黄帝和蚩北作战的时代，说'蚩尤作大雾。黄 帝便'作指南车以示四方，遂擒蚩尤而即帝位气这是一说。这个 说法有点潜意不明，或可能是黄帝自作，或可能是黄帝命人所 作。《太平御览》卷十五弓I《志林》说，'蚩尤作大雾弥三日，军人 皆惑。黄帝乃令风后法斗机作指南车，以别四方，遂擒蚩尤「作 者就非常明确了，是黄帝的臣子风后。但是也有说是玄女的。 《事物纪原》卷二引《黄帝内传》说：玄女为帝制司南车，当其 前。力更有说指南车是周公所作，事件也另外是一回事。《太平御 览》卷七七五引《鬼谷子》说“肃慎氏献白雉于文王。还，恐迷 路,冋周公•因作指南车以送之。”于此可见古代神话传说的分歧 无定。关子笙簧，这里说女蜗制笙簧，是“以为发生之象”：取象 于人类的滋生繁衍。解释是不错的，只是仅仅把“笙”来作了“生” 的谐音解释,稍为觉得简单些。实际上笙即芦笙,簧只是笙中的 薄叶，芦笙就是以葫芦为底插竹管于上方制作的乐器，它还联 系到后世传说的伏磯女蜗兄妹入胡芦中逃避洪水然后结婚的神 话，芦笙的制作便与此神话有关。葫芦是瓜类植物，它本身也有 着“绵绵瓜瞧”（《诗•綿》）、子孙众多的象征意义,作为大祖母神 的女媪，她之作笙簧，自是其宜。

三，《华阳国志》、《续齐谐记》、《金楼子》

魏晋六朝时代还有三部性质各异而多少有些神话传说材料 的书,它们是:（一）晋常琥的《华阳国志》，〈二〉梁吴均的《续齐谐 记》三）梁萧绎的《金楼子》,也在这里大略讲讲。

《华阳国志•蜀忠》记有一些关于蚕丛、鱼凫、杜宇，开明的 历史化了的神话，有些和《蜀王本纪》所记大体相同，就不再重 述。也有，些异文:如记蚕丛，说“其日纵，始称王，死作石棺石 椁，国人从之，故俗以石棺椁为纵目人冢也”，就有些值得研究的 东西。李冰神话只见于卢文昭辑的《风俗通逸文》，《华阳国志》 所记主要是李冰在蜀兴修水利的情况，亦约略涉及有关他的神 话传说——

（李冰）西于玉女房下白沙邮，作三石人，立三水中，与 江神要：水竭不至足，盛不没肩。时青衣有沫水，伏行地中， 会江南安，触山肋溷磐，冰脉漂疾，破醫舟船，历代患之。冰 发卒凿平溷岩，通正水道。或曰，冰凿岩时，水神.怒，冰乃操 刀入水中，与神斗。迄今蒙福。

末尾数语几乎就是《风俗通》所记李冰斗江神神话的缩写。记得 最详细的，是关于竹王的神话，《南中志》说——

有竹王者，兴于遁水。有一女子浣于水滨，有三节大竹 流入女子足间，推之不肯去。闻有儿声：取持归，破之，得一 男儿，长养有材武，遂雄夷狄。氏以竹为姓，捐所破竹于野,

成竹林.今竹王祠竹林是也。王与从人尝止大石上，兪作 羹，从者曰：“无水。”王以剑击石，水出•今（竹）王水是也。破 石存焉。

竹流足间，破竹得儿，这实际上还是一个变相的感生神话。《后 汉书•南蛮西南夷列传》也简略地记了这段神活.说/西南夷 者,在蜀郡徼外。有夜郎国。……夜郎者，初有女子浣于週水， 有三节大竹流入足间，闻其中有号声，剖竹视之，得一男儿，归而 养之。及长,有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。”此夜郎侯便是 竹王。常環首先为我们记录了这段神话的全部概要，是值得称 赞的。

吴均的《续齐谐记》只有薄薄的一卷，共十七条，然而所记大 都关于神话传说，很有特色。如象“黄雀衔环气“鹅笼书生”等， 就是大家都比较熟悉的。“桂阳成武丁”一条，关系到牛郎织女 神话，我们当在论述民间神话时再去讲它。《续齐谐记》所记十 多条记事中，最有特色的，乃是记了相当数量的有关民间风俗的 神话传说。试看下而所举的五条——

汝南桓景随费长房游学累年。长房谓曰"九月九日，汝 束中当有灾，宜急去，令家人各作绛囊，盛某萸以系瓣，登商 饮菊花酒，此祸可除。”景如言，齐家登山。夕还，见鸡犬牛 羊，一时暴死。长房闻之曰「此可代也。”今世人九日登高 饮酒，妇人带茱萸囊，盖始于此。

宏农邓绍尝八月旦入华山采药，见一童子，执五彩囊， 承柏叶上露，皆如珠滿饕。绍问日丁用此何为？ ”答曰广赤 松先生取以明目。”言终便失所在。今世人八月旦作眼明袋,

207

此遣象也。

屈原五月五日投汨罗水，楚入哀之。至此3,以竹筒子贮 米，投水以祭之。汉建武中，长沙区曲忽见一士人，自云三闾 大夫，谓曲日，'闻君当（尝）见祭，甚善。常年为蛟龙所窃•今 若有惠，当以棟叶塞其上，以彩丝缠之.此二物蛟龙所惮。” 曲依其言。今五月五日作粽，并带楝叶,五花丝，遗风也。

吴县张成夜起，忽见一妇人立于宅南角，举手招成，成 即就之。妇人曰广此地是君家蚕室，我即此地之神。明年 正月半，必作白布，泛膏于上祭我也，必当令君蚕桑百倍， 盲绝失之。成如言作膏粥，自此后大得蚕。今正月半作白 膏弗，自此始也Q

吴兴故邺县东三十里有梅渓山，山根直竖一石，高可百 余丈，者而圆，如两冋屋大。四面斗趋，仰之干云，外无登陟 之理。其上暖有盘石，圆如车盖，恒转如磨，声若风雨，土人 号为石磨。转快则年丰，转迅则岁俭，欲知年之丰俭，验之 无失。

象这类联系着节日风习的神话传说，在古书的记莪中，并不多 见，可说是别具一格。其他都没有什么可以阐述的，只是“五月 五日粽”和“蚕神”两条，还有点异文可说。关于前条，今本《续齐 谐记》的“区曲”,据《艺文类聚》卷四引，作'欧回”，想是字形的讹 误，作“欧回”是。又《太平寰字记》卷一四五引《襄阳风俗记》说， “屈原五月五日投汨罗江，其妻每投食于水以祭之。屈原告妻, 所祭皆为蛟龙所夺。龙畏五色丝及竹。故妻以竹为粽，以五色 丝缠之。今俗其日皆带五色丝，食粽，言免蛟龙之患疽屈原所告 的乃是其妻,是又这一神话的异文。关于后条，《由小说钩沈》辑 《齐谐记》说，正月半，有神降陈氏之宅，云:'我是蚤神,若能见 祭，当令蚕桑百倍。'今人正月末作糕糜，为此也。”书蛍出《续齐 谐记》之前，但“张成”作“陈氏）而且记叙简略，当是此书所记的 异文，不得便谓此书剿袭前书。

最后略说说梁元帝萧绎的《金楼子》。此书原有十卷，共十 五篇，久已散佚。今存本六卷，十四篇,系辑自《永乐大典》，然亦 不全。也有一些零星神话传说资料散在书中，可供参考。如《兴 王篇》说『帝舜……母曰握登，早终，瞽叟更娶生象。象傲，瞽叟 顽，后母囂，常欲杀舜。使舜入井，舜凿井傍行二十里。”又说2 “周幽王嬖爱褒姒,褒姒生子白服，废太子而立之，用褒姒为后。 褒姒者，周宣王时歌云3 '蛾嫩白服，实亡罔国。'周宣王下国内有 白服者杀之。时褒姒初生,父母不养而弃，白服者闻婴儿啼，因 取以奔褒，后褒人以姒赎罪，因名褒姒焉。”以上两段，未见其他 古籍记载，也算是舜和褒姒神话的异文。至于其他神活传说资 料点滴，则大都集中在《志怪篇》中——

大秦国人长十丈。小秦国人长八尺。一足国人长九寸。 秦王遣徐福求桑椎于碧海之中。海中止有扶桑树，长 数千丈，树两根同生，互相依倚，是名扶桑。仙人食其棋，而 体作金光，飞腾元官也。

浣纱女死，三蛟至葬所；窦武母生，蛇击柩前。罗含之 鸡能言，西周之犬解塔。合浦桐叶，飞至洛阳；始兴鼓木，奔 至临就。乐安胡氏，枯骨吟啸’辽水浮棺.有人言语。鬼来 求助，张林使鬼而致富；神女为養永织缭而免灾。怀德郡石 解语，临川间山能啸。泗水却浇，盖泉赴节。虫食叶成字， 俗口面作书。狐屈指而作簿书，狸群叫而讲经传。鲨头戴

最钗.将料帯金铃。成皋之幽号柢，华阴之狗涕零C武昌郡 阁，杖有瑾花，长安城门.斧和全叶……

头条所•云'大秦园人”、“小秦国人”或是根据已经秩亡的《河图玉 版》."一足国人长九寸”则是他书所无，此为首见・第二条徐福 求扶桑柔堪,“仙人食其格，体作金光，飞腾元宫”，亦是异闻。后 面一条，杂记奇闻异事，还有半段，嫌其冗衆,不再抄录了。中间 有脱文讹字,也无从校改。可能是半杂妖异灾祥的记录，半杂神 话传说的缩写，不能仔细分辨了。录存于此，聊供参考。

四、《水经注》及其他

属于地理性质而又保存有丰富神话材料的书，只要不把《山 海经》也算上去（《山海经》虽然曾被归入地理类，但是实在并非 地理书，说已详第二章第一节），那么在古往今来的地理书中，北 魏郦道元撰著的《水域注》就要数第一了。《水经》旧题汉桑饮撰， 实不详何人。自晋以来，注者凡二家，郭璞注三卷已佚，今惟郦道 元注四十卷在。这部书的最大一个特色，就是于河川所经的名 胜古迹，常以神话传说实之。所据材料，有的是征引古籍，有的 则是直接釆自目见耳闻。征引古籍的部分，因所引今多佚亡，已 足珍貴I直接釆自目见耳闻的部分，因其材料新鲜，就更加可貴 了。如象下面所举的几条——

I

（九由九由庙）又有百虫将军显灵碑。碑云”将军姓伊 氏,讳益，字諭散,帝高阳之第二子伯益者也。晋元康五年 七月七日，原人吴义等，建立堂庙。永平元年二月二十日， 210

刻石立颂费。”示后贤矣。（潞水，）

穴水东南流，历平川中，调之婿乡水，曰婿水川，有唐公 祠。唐君字公房，成固人也，学道得仙。入云台山，合丹服 之，白3升天，鸡鸟天上，狗吠云中。惟以鼠恶留之。鼠乃 感激，吐肠胃更生，故时人谓之唐鼠也。公房升仙之日，婿 行未还，不获同阶云路。约以此川为居，言无繁霜蛟龙之 患，其俗以为信然，因号为娼乡，微水亦名焉。沔水》）

泗水又南，获水入爲，而南流径彭城县故城东。周显王 四十二年，九鼎没泗洲。秦始皇时，而鼎见于斯水。始皇自 以缥合三代，大喜，使数千人没水求之，不得，所谓期伏 也c亦云系而行之，未出，龙齿啮断其关。故语云广称乐大 早，绝鼎系。”当是孟浪之传耳。G泅水，）

称和禹同治洪水的伯益为“百虫将岑”，井为之“建立堂庙” •民间 神话的色彩灿然，非常天真活泼可爱。《水经注》的作者能不避 浅俗,将所见•百虫将军显灵碑的碑文全录下来，为神话研究和民

I

俗研究提供一份珍贵的资料，实在难得。不过据明五新张《广博 物志》卷十四说，'伯益字階敬，为唐泽虞，是为百虫将军。”有注 说:“今巩洛嵩山有百虫将军庙是也，自汉有之;《水经》云：'晋元 康五年七月顺人吴义复立所引《水经》，当然就是《水泾注》。 今本作“建立气董斯张所见本却作，复立”,看来作“复立，更妥当 些。因董斯张已云此庙“自汉有之、而白虫将军显灵碑既曰“显 灵'，亦必先有堂庙而后才能“显定二不管怎样，于此可见於间 神话中的这种奇特而亲切的物泪，是由来已久的了。唐公房升 仙和唐鼠的神活传说，虽然其他书籍也有记叙，而以此记灯传主 事迹和眼前歴物有机地结合起来，神话色彩最为饒明*，卷*味对最 終隽永。关于唐鼠，比《水经注》成书稍早的南朝宋刘敬叔《异 苑》卷三也说广唐鼠形如鼠，稍长，青黑色，腹边有余物如肠，时 亦污落，亦名易肠鼠。昔仙人唐昉拔宅升天，鸡犬皆去，唯鼠坠 下不死，而肠岀数寸，三年易之。俗呼之为唐鼠，城固川中有 之。”说法又稍有不同，算是此一传说的异文。秦始皇派人打拼 宝鼎的事，我们至今还能从山东嘉祥武梁桐的汉代石刻画像里， 见到一幅刻绘得很生动的图画：泗水桥上桥下众多的人，正在那 里忙碌着打捞宝乱，宝鼎已经被绳子曳出水面了，鼎内忽然钻出 一条神龙，伸头将绳子咬断，拖鼎的人都跌了个四脚朝天。图画 表现的就是绳断刹那的景况。《水经注》所记的“亦云系而行之, 未出,龙齿啮断其系”，便可以和石刻倾像所刻绘的相印证。

除上面所举以外，《水经注》还记了两条富于神话意味的民 间传说一

范文，日南西卷县范椎奴也。文为奴时，山涓牧羊，于 洞水中得两鲤鱼，隐藏挟归，規欲私食。郎知检求，文大慌 恨,起托云、将砺石还，非为鱼也了郎至鱼所，见是两石，信 之而去。文始异之。石有铁，文入山中，就石冶铁，锻作两 刀。举刀向郭，因祝曰/鲤鱼变化，择石成刀，斫石郭破者, 是南神灵，文当治版，为国君王3折不入老，是刀无神灵。”进 斫石障，如龙溯干将之斩芦藁。由是人情渐附。今祈石尚 在，鱼刀犹存，传国子孙，如斩蛇之剑也*。（嚨於）*

（武强县）人有行于途者，见一小蛇，廢其有灵。持而养 之，名日担生。长而吞噬人，里中患之，遂捕系狱。担生负 而奔，邑沦为湖，县长及吏，成为鱼矣。（，浊漳水〉） 前面一条，《述异记》卷上和《晋书。南蛮传》都有记述，文甚简 路,远不如《水经注》所记的富有情趣，而《晋书》所记或又本于道 元的书。后面一条，也可算是另外一种格调的陷湖传说。唐戴 君孚的《广异记》撰写了一篇叫做“担生”的故事，原文较长，把它 节略概述如下一

有书生路逢小蛇，因收养*渐大,*毎担之，号曰担生。后 不可负，放之范县东大泽中。四十余年，蛇如覆舟，号为神 蟀，人往泽中，必被吞食。书生老迈.经此泽畔。人曰、中 有大蛇会人，君宜无往。”时盛冬寒甚，生谓冬月蛇藏，遂过 大泽。忽有蛇逐书生，尚识其形色。遥谓之曰”尔非我担 生乎？”蛇便低头.良久方去。回至范县，县令闻其见纯不 死，以为异，系之狱，断刑当死。生私忿曰她担生，养汝翻令 我死，不亦剧哉I”其夜蛇遂攻陷一县为湖，独狱不脂，书生 荻免。太平广记〉卷四五八引）

大约根据的就是《水经注》这段简略的记叙，从这里也可见到神 话传说发展演变由简趋繁的一般情况了。

这段时期的地理类书籍中，著名的有南朝宋盛弘之《荆州 記》及陈顾野王《舆地志》，二书已先后佚亡，《汉唐地理书钞》有 辑录。从辑本看，内中还是有一些神话传说材料可供参考。先 看盛弘之《荆州记，里面的几条——

空泠峡，绝崖箜立数百尺，飞鸟所不能栖，有一火烬插 崖壁间，望见长可数尺。相传云.尧洪水时，行者泊舟于崖 侧，蒙于此，余烬插之，至今犹存，故曰插灶。

貞道县句将山下有三泉。传云，本无此泉•居者皆苦远 汲，人人多卖水与之。有一女子，孤會褴楼，无以贸易。忽 有一乞人，衣俎（貌H）,疮痍竟体，村人见之，无不秽恶。唯 女子独加哀矜，割饭饲之。乞人食毕，曰；我感姬行善，欲 思相报，为何所须？"女答曰，'何忍可报？且今所须之物，非 君能得广因问所须。女子曰，'正愿此山下有水可汲。”乞人 乃顼腰中书刀，剌山下三处，即飞泉涌出°因便辞去，忽然 不见。

武陵郡西有阳山，也有两头兽如鹿，前后有头，常以一 头食一头行，山人时有见之者。

襄阳城北湧水有姣为智，太守邓退勇果兼人，时人方之 樊哙。拔剑入水，蛟绕其足，遐自挥剑，截蛟数段，流血丹 水。自此无害。

再看顾野王《舆地志》里面的几条——

老子祠，即老子所生旧宅。老子者，道君也，三皇之始, 乘白鹿下托于李母，炼体易形，复命胞中，七十二年,生于楚 国。李母，星名也，在斗魁中。老子，星蒲也，为人黄色，美 目，面有寿征，黄额，广耳，大目，疏齿，方口，厚唇。額有三 五达理，日窟月角，鼻有双柱，耳有三漏，足路二五，手把十 文。十二圣师，各有三法，凡三十六法。

盐山县有见兮城，秦始皇遣徐福发童四女千人至海求 蓬莱仙,因筑此城，侨居童男女，号兆兮城,一名千童城。

江否症山紫筲峰下有石室，室中有禹刻篆文Q有好事 者缱入幕之，凡七十奈字，止有“洪荒漾，余乃撵'六字可辨，

214

余叵识.后复进寻•己惑其处。

上面所挙的七八条，自然不是二书佚文中神话传说材料的全部, 但已足见大概。它们的特点,都是象《水经注》那样，结合着地方 风物来叙写一些神话传说，有些神活传说本身就成了地方风物 的有机组成部分，如象《荆州记》的'插灶气《舆地志》的均卩兮 城”、'禹刻篆文”等。从严路意义讲，这些固然还不能说便是神 话传说，但至少可以提供给研究神话传说者作为参考Q中国历 代这类属于地理性质的书籍？替我们保存的神话传说材稔的零 片，总的来说还是不少的。

第十章唐五代的神话

~、《古镜记》、《枕中记》，《定婚店》 '

中国神话发展到了唐代，便产生了一些新的变化。唐以菌 的神话，大体是以笔记体的形式,作朴质的记录，保存在书本上。 到了唐代，其中一支，还沿袭着以往的道路，以笔记体的形式记 录着往古的神话和新产生的神话J而另外一支，则以一些神话传 说作材料，开始有意识地作起神话小说来。

明胡应麟《少室山房笔丛》卷三六说/凡变异之谈，盛于六 朝，然多是传录舛讹，未必尽设幻唐。至唐人乃作意好奇，假小 说以寄笔端。”这是说得十分中肯的，鲁迅《中国小说史略》第八 篇“唐之传奇（上）”曾引用它。所谓“变异之谈”，其中有相当~ 部分，就是神话传说。唐以前的人对于它们，大都是比较忠实 地“传录舛讹”，虽叙述异事，却債以为实有。所录的神话传说， 虽然都可归入小说这一个大类,而记录神话传说的人，却不是有 意识地在做小说。到了唐代，风气一变，许多人在搜奇记逸的基 础上,渐渐有意识地做起小说来。这种小说，一部分是取材于神 话的,我们可以叫它做神话小说。神话小说，其实也就是神话故 事，不过它是艺术加工更多的神话故事罢了。它影响及于后世 民冋，往往比原始记录的神话和只作少许艺术加工的神话故事 还大，我们考察研究神话时，自然不能不把这一部分损弃在视野 之外。

过去研究神话，每说“神话是不自觉的艺术加工”3是的，记 录中比较接近原始状态的神话，那是不自觉的艺术加工。但是， 已有相当数量的神话，在我国的文献记录中，是进入了半自觉加 工的过程了。象盘瓠、蚕马这类神话，大约是经过了半自觉的艺 术加工。希腊神话，最早见于《伊利亚特》和《奥德赛》两部史诗 中,已经经过荷马或其他无名诗人的“熔铸气其时他们虽然还没 有脱离信神的宗教思想•.但终归还是把神话作了初步的文学化， 也就是说作了半自觉的艺术加工。稍后一点的赫希俄德的《神 谱》，情况也和上述谢部史诗差不多，却更要系统化些。到奥维 德的《变形记》，半自觉加工的程度，就算到了登峰造极，虽然还 不能当它做纯粹的文学创作。马克思，恩格斯经典著作中所称 引的希腊神话，全是这类经过半自觉加工后的文学化的神话，然 而它们并无碍于我们去了解希腊神话的精神，因为它们正是沿 着神话本身的发展道賂,发扬了这种精神的。

我们现在要说的神话小说，那就更进了一步,是用一些神话 材料来作为素材，有意识地进行文学创作,用我们现在的术语来 说，就是全自觉的艺术加工。用这种加工方式写作的神话小说， 为其更有神活魅力，更能深入人心，问世不久，马上就成了新神 话,群众不但从文学方面欣赏之，而旦有的还会从宗教方面信仰 之。《柳毅》神话小说问世后，洞庭湖便有了狷庭神君，孙悟空形 象成《西游记》的作者塑造出来后，某些地方便有了齐天大圣庙, 即是其例。象这类的神话小说，它们既然在群众中已经生了根, 我们还能不承认它是神话么？所以，即涣用全日觉加工方式写 出来的神话故事，即神话小说，只要一、它的主要取材仍然是来 自民间］二、广泛地受到人民瑕众的浚赏、欢迎，我们便应当承认 它是神话。即使两个条件不能全备，也当列在神话的考察范围 内予以考察硏究才是。

下而我们就打算把这样几篇神话小说享来略作讨论——

一、 王度《古镜记》。

二、 沈既济《枕中记》。

三、 李复言《定婚店》。：

四、 李朝威《柳毅》。

五、 李公佐《古岳渎经》。

王度是隋末唐初人,他作的《古镜记》，文章很长.大约说他 从侯生那里得到一曲黄帝铸造的古镜，能降精魅。后来他的弟 弟王勣（绩）出门远游，借镜防身，也杀却若干鬼怪。古镜终于隐 化而去。《中国小说史略》论此文时说：“然仅缀集古镜诸灵异 事，犹有六朝志怪流风。”论断是精辟有识见的C《古镜记》是一 篇承上启下的神话小说,故虽幻设为文，还不能不遗留下这种比 较稚拙的缀合的残痕。

王度所假拣得自侯生的黄帝古镜，其实就是照妖镜。李商 隐诗“我闻照妖镜;及与神剑锋”（《李肱所遗画松书两纸得四十 韵》），已揭其名。《洞冥记》卷一说:“望蟾阁十二丈.上有金镜， 广四尺。元封中，有柢国献此镜，照见憊魅，不获隐形G”《抱朴 子•登涉篇》说，'古之入山道士，皆以明镜九寸悬于背后，则老 魅不敢近人。若有鸟兽邪魅，皆其形貌皆见镜中矣了都是此物。 而《西游记》第六回说广见那李天王，高擎照妖镜，与哪吒住立云 端。真君道，天王，曾见那猴王么？'天王道：'不曾上来,我这里 照着他哩。'”则此物在神话小说中已直接被神人用作镇压妖物 的法宝。《古镜记》歐然影响不是很大，但是它的来龙去脉分明， 我们还该成汲它是-篇升创局面的神话小说。

対后世影响较大的神话小说，是沈埃济的《枕中记》。《枕中 记》故事大略说,开元中，有道士吕翁行邯郸道中，息邸舍，见旅 中有少年住像叹息，乃探囊出~青磁枕授与他。少年俯首就枕， 梦娶淸河崔氏，举进士，官至陕牧，入为京兆尹，用破戎虏，转吏 部侍郎，迁户部尚书兼御史大夫，为当权者所忌，以流言蜚语伤 他,贬为端州刺史，以后在宦海里再沉再浮，一直到晋封为燕国 公，生五子，有孙十余人，享尽人间荣华富贵。然而大限到来•终 于婴疾，医药无救而薨。欠伸之际,方觉身尚偃卧邸舍，目翁坐 其傍，主人蒸黍未熟。《太平广记》卷八十二“吕翁”条引《异闻记》 作“主人蒸黄粱未熟气后世传说的“黄粱梦”一语，便是本诸《广 记》所述。小说的主要思想,虽然没有离开从魏晋以来遍及于士 林的佛道二家出世思想的影响，但对竞逐荣名利禄的当时社会， 也不啻J剂有效的清凉剂，因而受到各阶层人士比较广泛的欣 赏。其后又有李公佐的《南柯太守传》，记一士人,白昼梦入宅南 古槐穴中，与槐安国公主为婚，任南柯太守，凡二十年，生五男二 女，备极显荣。后与敌战而败，公主亦薨，生罢郡还国，威福日 甚，为王所疑，遣归本里。忽然梦醒，己身尚卧堂东虎下，二客濯 足于榻，西垣斜日犹在。倏忽之间，已历一生。便寻槐穴，斧以 观之，见种神蚁聚奇景，不忍毕看，遽令掩覆。其夕风雨,蚁皆迁 *去。*此篇命意布局，和沈既济《枕中记》全同，而设想则较《枕中 记》更为新颖，结尾取现实以证虚幻，带有充分的童话色彩。明 汤显祖本此作剧陆《南柯梦》，为临川“四梦”之一泅而“南柯梦” 就成了后世人们的口头熟语。唐人小说又有《樱桃青衣》，也是 这类作品，为其影响不大,就不去多说。

其实沈既济《枕中记》的构想，又缘于六朝来刘义庆《幽明 录》所记的焦湖庙柏枕一

焦湖庙祝有柏枕，三十余年，枕后一小圻孔。县民汤林 行贾经庙祈福，祝曰：“君婚姻未？可就枕圻边。”令林入圻 内，见朱门、琼官、瑶台胜于世。见赵太崇，为林婚，育子六 人，四男二女，选秘书郎，忽迁黄门郎。林在枕中，永无思归 之怀，遂遭违忤之事。祝令林出外间，遂见向枕，谓枕内历 年载，而实俄忽之间矣O （#迅〈古小说钩沈力辑）

从这段记叙可以看见，作者只是根据一段神话性质的传说，照祥 录厶文字朴质无华，甚至有点笨拙，因而造意虽新，还是湮没不 ，彰。而《枕中记》本此加上文学的点斑，境界的幻设，其委宛曲折 之处，就使人有了生动而真实的感觉，自然深入人心，传为故实。 因而不但元代马致远有《黄粱梦》杂剧，明代的汤显祖也有《邯郸 记》（一作《黄粱梦》）传奇，不过《邯》剧误以戶翁为吕洞宾，其实 吕洞宾是唐末人，和此剧中的卢生并不相芨。“黄粱梦”后来又 真成了地名,在今河北省邯郸市北，为一小镇，当京汉铁路线上， 相传便是唐卢生在邯郸逆旅遇道者吕翁的地方。清李绿园《歧 路灯》亠。一回对此地已有记叙，说“单说凌、谭、盛三人……走 到'黄粱梦'，家人各看行李,三人上卢生庙着做梦处”，即其地。 可见这篇神话小说的影响之大。

李复言的《定婚店》，叙写了一个月下老人的神话故事，对后 世民间也有相当影响。故事大略说,唐韦固旅次宋城南店，遇一 老人倚囊坐，向月下检书。韦问所检何书，老人说是婚牍。又 问囊中所盛何物，老人说是红绳，只要以此绳系夫妇足上，虽是 220 ,-

仇家异域，也必然好合。韦问己妻，知是店北卖菜独眼老妪之 女,才三岁，丑陋一如老妪。韦怒，遣奴刺其女，伤眉。韦与奴逃 免。后十余年，韦参相州军，刺史王泰以为能，以女妻之。女容 丽而眉问常贴…花子，韦怪而问之，始知就是从前遣奴刺伤的幼 女,郡守怜其孤贫，抚为己女。因而愈屈钦爱，所生男女都贵显。 宋城宰闻之，题其店曰“定婚店' 俗因称媒妁为月下老人，或简 称月老，俗谚也有“千里姻缘一线牵”这样的话。明初刘兑有《月 下老定世间配偶》杂剧，即演此事。这篇神话小说不知所本，可 能是根据当时的民间传说，虽然略帯宿命论色彩,却并不阴森可 怖.赤绳所系，还隐隐现出希望的明光，而月下老人的形象，复和 蔼可亲，平易近人,因而易于为群众接受，流传久远.

二、《柳毅》与《古岳渎经》

唐代的神话小说，影响后世最大的，要算是李朝威的《柳毅》 和李公佐的《古岳渎经》两篇了。

李朝威的《柳毅》，略谓柳毅应举下第，过泾阳，为牧羊女传 书，遂至龙宫。乃知女为洞庭龙君小女，误嫁匪类，困辱于泾川 龙子。其叔钱塘龙秉性刚暴，闻而憤往擒食之，携女还，因欲以 女妻毅。毅以义所不当，峻拒之，然意不能无惓惓。后辞别龙 君，载赠遗珍宝归家，初娶张氏、韩氏，皆相继亡，乃徙家金陵，再 婚于范阳卢氏。居月余，毅因晚入户，视其妻，深觉类龙女，而逸 艳丰厚，则又过之。因与话昔事。妻曰：“余即洞庭君之女也。” 后又徙南海，复归洞庭。表弟薛嘏尝遇之于湖中，得仙药五十 丸。此后遂绝影响。

《柳毅》原文甚长，约四五千字，这里只是节述梗概。作为神

话小说.这篇文章的艺术加工是很有特色的，试举一 •段如下——

W未毕，而大声忽发，天拆地裂，宮殿摂發，云技沸涌。 俄有赤恐\*千奈尺，电目血舌，朱鑑火被，项犖金梳，锁牵玉 柱，千雷万兴，激缝其身，竅雪茁之.一时曾下。乃舉音夭而 飞去。毂恐廠仆地。君亲起捶之曰：“无供，后无害厂及良 久稽安，乃获自定。13告辞日：“愿很生归，以这安来。”首 曰；“必不如此。其去则然，其来则不然。幸为少尽缱绻。” 因命酌互举，以款人事。钱而祥风庆云，融融怡怡，幢节玲 珑，箫剖以随。红妆千万，笑语座照。后有一人，自然蛾眉， 明科满身，堵穀参差。迫而视之，乃前穿辞者。然若喜若 悲，零泪如系。须臾红知蔽其左，紫气舒其右，香气环旋，入 于官中。君笑调毅曰、丝水之囚人至矣。”

这是用浓丽的色彩，活泼跳跃、回旋如意的笔锋，给我们描绘的 两种不同动态的景况，使人如亲临其境，闻见俱在目前。这种艺 术加工，自然是前所未有的，它是唐代那个特定时期的产物。唐 是在隋的本来就繁荣的经济基础上建立起来的一个大国，它和 四邻尤其是西域堵国有密切的经济文化上的联系。异邦文物， 络绎输入中土，叢以外来宗教和本土宗教的合流，生活方式变得 丰富多样。唐代的传奇文，便是在这种形势下接受了外国文化 的影响而发展兴盛起来的。其中印度、波斯、阿拉伯等国家的 影响，尤为显著。但虽接受影响，却不是生搬硬套“全盘西化”， 而是釆取如象鲁迅所说的“拿来主义”的方法，拿它过来,溶解消 化，成为我们自己身上血肉的一部分。观于《柳毅》文中所写，可 见中外文化合流的大路情况：龙女、龙王、龙宫等设想或者来自 佛经，场景、气氛、布局等又有诃能受到阿拉伯、波斯神话传说故 事的熏染①；而总的风格气派，却又是中国式的，宜乎此篇一 出，立刻成了新神话，深入人心，受人喜爱。摹作者继起:小说则 有唐末不著撰者的《灵应传》，传中的龙女乃是善女湫的九娘子 神;戏曲珊有元遥仲贤的《柳毅传书》、明黄说仲的《龙策记》、句 吴梅花墅的《橘浦记》等。又有元李好古的《张生煮海》，则是柳 毅神话的翻案文字，深具民间神话的情趣,大意说——

湖州张羽读书于海滨石佛寺，遇东海龙王女琼莲夜来 折其鼓琴，爱而赠以冰蚕致绡帕，嘱其持此为信，于八月中 秋至龙官求婚。及期，张羽寻至沙门岛•见白浪滔夭，入海 无路。万号呼天地，拜祈神柢，朝夕无间。遇华山毛女仙姑 经此，悯其痴情，以银锅、金钱、铁杓三宝予之。令黄金钱于 银锅，以铁杓舀海水而煮之，水煎一分，海水当去十丈。张 生如其法而煮之，海水沸涌，龙官生焰，水族惶恐万状。尤 王令巡海夜叉讯得其情，不得已，乃以琼莲卖之，迎张生于 龙宫成婚焉。

元尚仲贤也有剧曲名《张生煮海》，今佚，内容想必大致相同。明 周揖《西湖二集》卷二十三首'引子"讲述了这一个故事，很生动， 可以参看。明人作诗，有“旧井潮深柳毅祠”、“封书谁识洞庭君” 之句，见胡应鱗《少室山房镭丛》卷三六，知柳毅神话已用为 典实。

柳毅神话流传到了后代，更有地方风物及神庙塑像以附会

① 阿牡偵I天方夜谭，成书较后，这里仅指其潦传于民间的故事而言。 之。《古今图书集成•坤舆典》卷四十说:“岳州府柳毅井，在君 山，唐柳毅为龙女传书处，一名传书并。”而《说郛》色六二辑宋范 致明《岳阳风土记》说，'君山崇胜寺，旧楚兴寺也，有井曰柳毅 井了知自宋以来此并已传。更有意思的，是不知何时，还在洞庭 湖畔为柳毅塑了神像，名曰洞庭神君。淸东轩主人《述异记》卷 上说：“洞庭神君相传为柳毅。其神立像，赤面，療牙，朱发，狞如 夜叉。以一手遮额覆目而视，一手指湖旁。从神亦然。舟往来 者必临祭，舟中之人,不敢-•字妄语，尤不可以手指物及遮額。不 意犯之，则有风涛之险。”文弱书生的柳毅，不知何以转变为这种 凶卷的形貌。又幸有蒲松龄《聊斋志异》（会校会注会评本〉卷十 一縛成》末附记为之解说云相传唐柳毅遇龙女，洞庭君以为 婿。后逊位于毅。又以毅貌文,不能慑服水怪，付以鬼面，昼裁 夜除。久之渐习忘除，遂与面合而为一。毅揽镜自惭。故行人 泛湖，以手指物，则挺其指己也，以手覆额，则疑其窥己也：风 波辄起，舟多覆了《聊斋志异》的解说，实际上又发展了这一 神话。

柳毅神话虽是文人根据一些神话零片的幻设虚构，但它却 广泛地赢得了群众的喜爱，取得了他们的信仰，成为有生命力的 活物。以上所举,都是它生命力的表现•或者还有挂漏。象这样 的神话，我们还能不把它排列在正式神话的行列中，而去另眼相 看么？从定义出发的所谓“不自觉”或“自觉'的加工等等，我看 都是不必要的争执,应该打破这种界限。

李朝威写这篇神话小说，也根据了一些神话材料，主要的神 话材料有下面这样一段——

秦时中宿县十里外有观亭江神祖坛，甚灵异，经过有不 恪者，必狂走入山，变为虎。晋中朝有质子将归洛，反路，见 一行旅，寄其书云t “吾家在观亭亭庙前，石间有悬藤即是 也。君至但扣藤，自有应者/及归如言.果有二人从水中 出，取书而没。寻还云，“河伯钦见君。”此人亦不觉随去。便 睹屋宇精丽，饮食鲜香，盲语接对，无异世间。今俗成言观 亭有江伯神也。（《异苑〉卷五'

至于《柳毅》文中所说“昔尧遭洪水九年者，乃此子（钱塘龙）一怒 也;近与天将失意，塞其五山”等等，则是采取古代神话的零片以 为点缀，并不真正忠实于原作。“尧遭洪水九年”，古神话说是 “共工振滔”之故，并不关系于钱塘龙广天将……五山，大约就 是《列子•汤问篇》所说的帝命禺彊使巨鳌十五首戴五山，“天 将”就是禺彊，然而未闻与钱塘龙有什么“失意”之事。这些都不 过是信笔点染，增强故事的神话气氛，神话小说的作者完全有权 利这么作。

李公佐的《古岳渎经》，见《太平广记》卷四六七“李汤”条引 《戎幕闲谈》•也是一篇取材于神话、幻设为文的神话小说。故事 说，李汤于永泰（唐代宗年号）年间任楚州刺史，闻渔人见龟山下 水中有大铁锁，乃以人牛曳岀之。刹时风涛陡作，有一怪兽，形 如猿猴•身髙五丈，闯然上岸，顾视人群，观者见之，惊恐奔走。兽 亦徐徐引锁曳牛入水去，竟不复岀。当时李汤与楚州知名之士, 皆错愕不知其由。其后李公佐到东吴访古,泛洞庭，登包山，入 灵洞,探仙书，得《古岳渎经》第八卷，才知此兽名无支祁，原来是 禹治水经桐柏山时降伏的一个水怪。故事的主要部分，便集中 在禺擒无支祁的经过上一

突，頊土，三至桐柏山，悼风走雷，石号木驾，五伯拥川， 天老声兵，功不能兴。禹怒，召金百灵.投鬱夔龙，桐相等山 片长稽賞请命。禹因囚溜娄氏、章商氏、兜卢氏、犁娄氏，乃 茨淮涡水神，名无支祁应对言语，辨江淮之浅深，區恩之 远近，矽若猿猴，缩鼻高额，荷遂白首.金目雪牙，颈停百尺， 力逾丸象，搏击勝肆疾奔，轻利倏忽，"祗不可久。禹扱之 竟哮，不能制；授之鸟木由，不能制；授之戾辰，能制。暗脾 桓胡木魅水灵山炊石怪，奔号聚绕，以数千哉。庚辰以戦逐 去。颈锁大索，鼻穿金發，徙沿阴龟山之足下，俾淮水永安 流注海也。

■

这段记叙据说便是《古岳渎经》里所写的。虽然一眼便能看出这 是李公佐的幻设虚构，但和李公佐同时的李肇已在其所著《唐国 史补》“淮水无支奇”条隐括其事云「楚州有渔人，忽于淮中钓得 古铁锁，以告官。刺史李阳大集人力引之。锁穷,有青尊猴跃出 水，其没而逝。后有验《山海经》云，’水兽好为害,禹锁于军山是 下，其名无丈奇。'”刺史李阳，自然就是李汤;所谓《山海经》，其 实戒是《岳渎经》，李肇的记录可说就是李公佐小说的节述。无 支祁神活经过二李的宣扬，便广被到了民间，后来更演为泗州 僧伽降伏水母的故事。宋罗泌《路史•余论九》“无支祁”条略 谓，禹锁无支祁，“而释氏乃以为泗州僧伽之疥降水母者气宋王 象之《舆地纪胜》卷四四也说、水母涧，在龟山寺,俗传泗州僧伽 降水母于此，又说、龟山，在旺旳县北三十里。其西南上有绝 壁，下有重凱噸是这段神活演变的最早记录。《清重修庙记》 *弓!《扉泗*志〉〉说t “巫支祁屡为水患，僧伽大圣拄锡泗州，说法禁 制，定灵辭塔，准涸乃安『飢更清楚明白,僧伽所降的水母，就是

-- — •-

226 ■

禹锁的无支祁，从-••个神话已演变为另…个神话了。而旺吟当 地民间传说晒说.水母娘娘挑水一担行道巳欲将神出东糸尽化 泽国。张果老闻知，急倒骑毛驴来见水母,请饮麥以水，以舒畜 牲长途跋涉之困。妖精不识神仙，欣然听驴饮水。神驴伸嘴一 饮，竟饮尽两桶所盛五湖四海之水，但余些须水脚。妖精涼士・ 忿而将桶中余水倾之于地,顷刻卷起滔天狂澜，从肝昭漫向泗州 （BJ跆城与泗州城原只一•桥相连），数十万生灵悉葬水怅G这便 是所谓“水淹，泗州气果老怒水妖残暴,乃以铁索锁之，打入肝贻 县老子山都帝庙神井中。神话到此，又一变再变。可见它即使 是文人笔下的幻设虚构，而本身却具有活泼强大的生命力。象 这样具有生命力的神话故事，我们就应该理宜气壮地承认它是 神话而不该是4拟神话”或别的什么。

《古岳渎经》所写的神话故事虽是虚构，但无支祁这个神话 人物（动物）形象的塑造，却仍旧有它的本源。本源维何？那就 是古神活中的夔，以及后来神话传说中的山狼。《山海经》所记 的夔，原是东海流波山的一头牛形的一足怪兽，演变到后来，便 成为韦昭注《国语•鲁语》所说的“夔一足，越人谓之山绿（猱）， 人面猴身能言”的山猱了。无支祁“形如猿猴”、“力逾九象”，正 是从夔到山猱结合牛力猴形于一身的自然发展演变。而楚州渔, 人见龟山下有大铁锁，后刺史李汤以人牛曳出怪兽事，又和六朝 以来屡屡见诸塁记的有关金牛的神话传说十分相类——

巴丘县自金冈以上二十里，名黄金澤，莫测其深；上有 谶，亦名黄金瀨。吉有钓于此*潭，荻一*金锁，引之遂满一船。冇 金牛出，声貌葬壮，钓人被骇,牛因夺勇,，鉄而还潭。锁乃将尽, 钓人以刀斫得数尺。潭瀬医此取名。技古小说钩沈顽,宙羽录，）

晋康帝建元中,有渔父垂钓，•得一金锁。引锁尽，见金 牛.急挽出。牛断，犹得锁，长二尺。也异苑》卷二）

储泽.威和二年剌吏（史）朱伟所立。尝有渔者钓于此 潭，得金锁索，引舟中，长数百丈。忽一物随锁而來，其形如 水牛，眼赤，角白，及见人，惊骇拽走，而渔以刀断得敬尺，不 知其所由然也。汉唐地却书钞》辑《頭野王與史；A）

居风山去郡四里。夷人从太守裴庠求市此山，云出金， 既不许。寻有一妪行田,见金牛出食，斫得鼻锁，长丈余。人 后往往见牛夜出，其色光耀数十里。（《太平徂览》卷六四四引《刘 欣期交州记，）

从以上所引各条记叙看，《古岳沸经》所写的无支祁神话仍然是 有其渊源本自的。不但神话的构思布局本身及无支祁形象的创 遣有其渊源本自，就是无支祁这个形象,也影响到后来另一著.名 神话人物形象的创造，那就是《西游记》里的孙悟空。当元代吴 昌龄写杂剧《西游记》，孙悟空形象还在雏形阶段，还只叫做孙行 者时，作者就已在词曲中评述这个孙行者说，“巫支祈是他姊 妹。”可见他们之间的联系。因而鲁迅《中国小说史略》说，明吴 承恩演《西游记》，又移其神变奋迅之状于孙悟空。”这话也是可 信的。不过应当注意到，孙悟空形象的创造，除此而外,还曾受 到印度史诗《罗摩衍那》中神猴哈奴曼的影响，这样认识就比较 全面了。至于无支祁这个神话人物受到后世文人学士的注意， 如朱熹《楚辞辨证》中尝斥僧伽降伏无支祁为俚说，罗泌《路史• 余论九》有无支祁辨等，又其余事了。苏轼《濠州涂山》诗云:'川 锁支祁水尚浑，地埋汪罔骨犹存;樵苏已入黄熊庙，乌雀犹朝禹 会村。”四句四事，皆凝禹神话的隐括，首句即以&做支祁”为言,

效其刀*于绪*，學酬其直。C太平广记》卷三九叫引） 这里所写，就是人和大自然的斗争.谁说只有在原始社会，才能 呈现这种斗争？神话的产生，芥个历史肘期俱有，不限于原始社 会，观此记叙，也就可以明白了。更有意恩的，是陈鸾凤竟能代 替雷神行雨，被人号称为“雨帅勺其实他所施行的,不还与《三国 波义》里描写的诸葛亮“草船借箭”一样，故意吃雷所畏忌的黄鱼 杂彘肉，激其怒而用其愚，借他的雷雨以泽惠乡人罢了。这是歌 颂人的智勇，歌颂“愿杀一身，请苏万姓”的仗义敢死的无畏品 德。它和古神话里羿、蘇、禹之伦的精神完全是息息相通的。这 当然要算后世产生的优秀神话之一。

裴铜《传奇》中，尚有《樊夫人》、《裴航》、《韦自东》、《文箫》等 篇,都是瑰奇优美的作品，应列入神话考察范围。此书《唐志》著 录三卷，《直斋书录解题》作六卷，今佚，有上海古籍出版社出版 的周楞伽辑注本，共收三十一篇,可见其大概。

三、《朝野佥载》、《酉阳杂俎》、《宣室志》

笔记体神话的一支，在唐代，还继续沿袭着以往的道路发 展.不时有所表现。然而较之魏晋六朝时代的志怪书来，唐代记 异闻的专著并不太多，搜罗起来，只有这么四五种，可以大略 说说。

最早的一种，要数张鶯的《朝野佥载》。强驚，字文成，是初 唐时期f位颇为有名的文学家，他的小说《游仙窟》传到日本，甚 为彼邦人士所推重。《苞野佥载》主要记武后一朝的朝野见闻， 兼记了一些鬼神异事。原书二十卷,久佚，今本辑为六卷，在第

230

五、六卷中,也保存了一些神话传说材料

辰州东有三山，鼎足直上，各教平丈。古老传曰.邓夸 父与日竞走，至此煮饭.此三也者，夸父支鼎之石也。（卷五） 东海有蛇丘，地险多浙湖，众蛇居之，无人民。蛇或有 人头而蛇身。（卷五）

并州石艾,寿阳二界有妒女泉，有神届，泉水沉洁澈千 丈。祭者投钱及羊骨，皎然皆见。俗传妒女者，介子推妹， 与兄竞，去泉百里，寒会不许举火，至今犹然。女锦衣红鲜， 装束盛腋，及有人取山丹、百合经过者，必雷风电雹以震之。 （卷六）

夸父追日神话，原是极振奋人心的。因而在古代各地民间 相传，容易为地方风物所附会。单从《太平御览》所引的几处夸 父遗迹看，就已经可以略见一斑。如象卷四七引《郡国志》说: “台州覆釜山，有巨迹,云是夸父逐日之所践。”卷五六弓I《安定图 经》说，“振履堆者，故老云，夸父逐日，振履于此，故名曜卷三八 八引《荆州记》说/零陵县石上有夸父迹。？等等。这里记叙了辰 州夸父“煮饭”的“支鼎石”，更足见夸父行迹在民间传说中的活 跃。

至于妒女泉的传说，任昉《述异记》上亦记之而文较简，较详 者当从唐李連的《〈妒神颂〉序》①。大意说推妹趾兄要君,积霸自 焚，至冬至后日积一薪，至百日烈火焚之，为易清明节寒食之俗。 寒食,据说是因介之推遭燹、“神灵不乐举火”而兴起的风俗。“妒

①见淸俞鲜茶香室三鈔》卷十九“妒神'条引林券溥\*开務偶得〉。

女”，一般是女性嫉妒女性，而此则是妹妹嫉妒她哥哥“要君”直 焚，民间为之寒食不举火，她便于此时积薪自焚以易其俗。张SJ 此处的记叙尚嫌模糊，只说妒女“与兄竞，去泉百里，寒食不许挙 火”，似乎在“泉百里”以内，妒女也“不许举火”，其实不然。后面 所记凡衣红鲜盛服的妇女以及取山丹、百合鲜艳花卉经过此泉 者，必遭风雷电雹之震，倒正是妒女的本色，但却可能是将其他 有关妒女的传说，与介之推妹这个特定的妒女的传说糅混在一 起而作的记录。段成式《酉阳杂俎•诺皋记上》记了一段妒妇津 的神话，倒也很有意思，可以和此处所记的对看——

\*

临清有妒妇津。相传晋大始中，刘伯玉妻段氏，字明 光，性妒忌。伯玉常于妻前颂《洛神赋》,语其妻娶妇得 如此，吾无情矣!”明光曰：“君何得以冰神为美，而欲経我， 吾死，何愁不为水神！ ”其夜乃自沉而死。死后七日，*托梦与* 伯玉曰，“君本愿神，吾今得为神也建伯玉寤而觉之，遂终身 不复渡水。有妇人渡此津者，皆坏衣枉妆，然后敢济，不尔 风波暴发。丑妇虽妆饰而渡，其神亦不妒也。……故齐人 语曰鄭欲求好妇，立在津口，妇立水傍，好丑自彰疽

再如此书——《朝野金载》卷五记的赵州桥石飾.卷六记的 封溪猩猩，还有中华书局版“补辑”中记的肃州敦煌鲁般、咎君谟 “啮镶法”等，都可以作为研究神话的参考。关于鲁般神话，以后 讲述到民间神话时还要讲到它，这里暂且不提。

其次是段成式的《酉阳杂俎》。这部书里所保存的神话材料 或可以当作神话材料看待的，其数量之多，仅次于晋代干宝的 《搜神记》。较之《搜神记》，它所保存的神话材料,更富有民间神 话色彩。《酉阳杂俎》全书共三十卷，前集二十卷，续集十卷，各 卷中又分出-•些小的栏目，如卷一有“忠志礼异二“天咫”，卷 二有“玉格”、“壶史，等,所记大都是诡异不经之谈，涉及释道灵 异、历史传闻的地方尤多，而民间神话传说往往错出其中，试举 关于月的神话传说两段如下一

旧言月中有桂，有蟾蛛。故异书言，月桂商五百丈，下 有一人常所之，树创随合。人姓吴，名刚，学仙有过,谪令伐 礼

大和中郑仁本表弟不记姓名，常与一王秀才游嵩山，扪 萝越洞，塊极幽复，遂迷归路，将暮，不知所之。陡倚间，忽觉 丛中酣睡声。披養视之，见一人布衣，甚洁白，枕一撲物，方 眠熟。即叩之曰，某偶入此径，迷路，君知向官道否？”其人 举首，略视不应，复筱。又再三呼之，力起坐，願曰，来此。” 二人因就之，且问其所自。其人笑日，“君知月乃七宝合成 乎？月势預丸，其影日蛛其凸处也，常有八万二千石修之， 予即一数疽因开演，有斤凿数事，玉屑饭两軽（裹），授月二 人，曰”分食此，虽不足长生，可一生无疾耳。”乃起，与二人 指一径「但由此自合官道矣。”言已不見。（，夭暦）

所记两段关于月的神话传说，吴刚伐桂一段，几乎已经成为家喻

*t*

户哓的神话了。,唐以前并无吴刚伐桂之说，自段成式《酉阳杂 俎》记叙以后，忽然取得群众的公认，不15而走，流传开来。它使 后世的人们都知道：月中的住户，不但有嫦娥，还有吴刚。这就 是离开原始社会已远的后世产生的，经过群众批准的新神话. “吴刚伐桂、乃是对月中阴影的解释，属于解释自然现象的神 后。直到唐代，人们对于月中的阴影还发生这么浓厚的兴趣•作 了不同于以往的新谢薛。《楚辞•天问》说，'夜光何德，死则又 育？腋利维何，而顾菟在腹?”“夜光”指月，这是没冇问题的［“死 则又育”，是说月晦而复明，也没有什么问题。独“顾菟力一词，旧 来诸家咸以“顾望之兔”释之则非。闻一多《天问释大》举有十一 证来证明顾菟即蟾涂，这才解释对了。人们对月中阴影最早的 认识就是蟾蛛。窃药奔月的嫦娥,据古本《淮南子》的记叙，也是 “化为蟾蜂，而为月精”（《初学记》卷一引〉的。到汉代刘向的《五 经通义》,又在蟾餘之外，更增一兔，说“月中有兔与蟾蛛”。到晋 代傅玄的《拟天问》,却说:“月中何有，白兔捣药；又舍蟾蛛而単 言兔了。足见人们对月中阴影的认识，都只是猜测，并未作充分 肯定。“吴刚伐桂"之说自然也是猜测，然而较之蟾蛛、玉兔等，却 更广泛地取得了群众的公认°其实此说在晋代已有了一点模糊 的影子，虞喜《安天论》说，俗传月中仙人桂树，今视其初生，见 仙人之足，渐已成形，桂树后生焉。”①“仙人桂树”恐怕就是“吴 刚伐桂”的雏型，不过当时并未揭出吴刚，也无神话'故事以充实 之，没有引起人们充分的注意罢了。下面一段是“玉斧修月”，使 现实人物和神话人物同在一个场所演出了一段戏剧性的会晤， a

也是很有意趣的，自然可以作为神话考察。王安石《题画扇》诗 说“玉斧修成宝月团疽知此一神话在宋代已用作文学典故了。

还有如象《玉格》记叙的吴猛选拔弟子去诛妖蛇'夜以木炭 百余斤化为美女试诸弟子，弟子百余人衣皆染污，独许逊无染, 便和许逊同去除了蛇害J《壶史》记叙的唐玄宗学陷形于罗公远, 罗不尽教之，或露衣带、或露巾脚，玄宗怒欲杀之，罗走入殿柱,

① 自，五经通又〉以下三条均从《太邛御览，卷四弓1“

和《酉阳杂俎》分量略相当的有张读《宣室志》，书凡十卷。其 书多记神仙妖怪灵异之事，有的记叙较长，颇有唐人小说的格 局3有的则较简短朴质，仍沿六朝志怪的作风。其中也有一些材 混，可以当作神话考察。如象卷一记的云花寺七圣画——

云花寺有画殿，长安中谓之七圣画。初殷宇既制，寺僧 求酒工，将命施彩绘，責其宜，不合寺僧所求，亦竟去。后數 日，有二少年诣寺来谒，曰「某，善画者也。今闻此寺耕命 画工，某不敢利其值，愿瑜工，可乎？。寺僧欲先阅其笔，少年 曰「某兄弟凡七人，未尝画于长安诸寺，宁有迹乎？”……寺 僧利其无值，遂许之，后一日，七人果至，各挈彩绘，将入毆 宇，且为僧约曰，“从此去七日，慎勿启吾之户，亦不劳赐 食。……”偕从其语。自是凡六日，阊无他闻。僧相语曰「此 '必怪也，当不宜果其约。”遂相与发其封。户既启，有七鸽翩 •翩望空飞去。其殿中彩绘，俨若四隅，惟西北牖未尽饰焉。 后画工来见之，大慎曰，“其神妙之笔也!”于是莫敢继其 色者。

就很有意趣，神话的色彩灿然。宋张邦基《墨庄漫录》卷十说I “襄阳天仙寺，在汉江之东津,去城十里许。正殿大壁，画大悲千 手观音菩萨像。世传唐武德初，寺尼作殿,求良工图绘。有夫妇 携一女子应命。期尼以扃殿门，七日乃开。至第六日，尼颇疑 之,乃辟户，闻其无人,有二白鸽翻然飞去。视壁间圣像已成，相 好奇特，非世间所能c独其下有二长臂结印手未足，乃二白鸽飞 去之应也疽大约就是这段神话的流传演变，诃见它也是有生命 力的。又如同卷记叙的“消面虫、它本是藏在某生体内使其赢

瘦致病的害虫，然而胡人求得了它，却拿它去探索海中的奇宝， 某生也因此致富，也是一篇很象《天方夜谭》的神话。其他如象 卷三记的两段夜叉异闻，卷五记的地下肉芝，卷八记的张果老识 千岁鹿等，都可以放在神话的范園内予以考察。

四、《瑪玉集》、《独异志》

唐代初年，有一部分类大略如《世说新语》、格调却很富民间 情趣的书,名御玉集》，作者不详。原书十五卷,今仅存唐写残 本十二、十四两卷。其书记事，以类相从，分出许多篇目，如《聪 慧篇》、《壮力篇》、《美人篇》、《丑人篇》等。所征引的古书如《蔡 琰别传》、《同贤记》、*《语*林》■《晋钞》，《王智深宋书》等，今多 不传。其中如象《感应篇》引《同贤•记》记的孟仲姿觅夫哭崩长城 事，就是如今所传孟姜女故事的雏型。他如此书所记神农时共 *工、*黄帝时欧默等，都是其他书籍所未见。现在把其中可供参 考的神话材料摘抄几条如下——

共工，神农时诸侯也，而与神农争定夭下。共工大怒, 以头触不周山，山角，天柱折，地维绝，故夭倾西北隅，地 供东南角。又女蜗炼五石以补天缺也。出《淮南子》。（•壮 力侖）

刘向字子政，汉高祖从父兄楚元王刘交之后也，汉宣 帝时开输属山之岩石，善（岩）下得二人，身被桎梏，将至长 安，变为石人。宣帝见之大惊，广集群臣，多召方士，问其所 由，皆无知者。唯向对曰，“此人是黄帝时诰密国臣，犯干大 逆,黄帝不忍诛之，乃枷械其身，置输属山，幽在微谷之下.

237

芳值明王圣主，当得出外建宣帝不信，以向言妖，执向下狱。 向子改字子.骏，自出应慕，云须七岁女子以乳之•石人当变。 帝如莫言，令女子乳之,即变为人，使能言语。帝冋其状，皆 如有父子之言。宣帝大悦，拜向为大中大夫，散为宗正°…… 出《炎,炫〔明海）

欧默，皇（黄）常苛人也，家著五挈神珠。而欧无子，唯 有三女，各嫁诸侯为妻。欧得病，临终，语左右曰：“可投五 理于南海中，吾死之后，吾女若来，可以语之疽 及欧默没 （殁〉，三女奔喪，因问神決。左右答曰、已投南海也。”三女 于是倶往海迎，「J漁号泣，五視神珠为之详出，遂即得之也。 （嚇应部——火数卞决損,以怠补足）

伯貞，殷时辽东孤竹君之子也，与弟叔齐俱让其位而归 于国，见武王伐纣，以为不义，遂隐于首阳之山，不食周粟，以 薇菜为浪。时有王糜子往难之曰丁虽不食周粟而食我周木 何也？”伯夷兄弟遂绝食七日。天遣白鹿乳之，径由数日.叔 齐腹中私曰，'得此鹿完啖之，岂不快哉卩于是鹿知其心，不 发来下，伯夷兄勇俱饿死也。出《列士传丸.G感应篇〉）

从以上所引的几条神话传说材料，可以见到此书的一个最大将 色，就是它把引自古书的神话传说民间化了。事情的根由或者 是出自古书，但实际写的却是当时民间的口头传说。如象第一 条共工触山神话，以前古书所记，只知道他是奁囊顶或高辛争 帝，这里却说他是“神农时诸侯”、“与神农争定天下”，可算异闻。 第二条汉宣贸开输属山,于岩石下得二人事，是本于《山海经・ 海内西象》♦记“危与贰飢杀定窥“神话而来，刘秀（歆）《卜K山海 经〉表》说，'孝宣帝时，击磁石于上郡，陷得石室，中有反缚盗械 人。时臣秀父向为谏议大夫，言此贰负之臣也。诏问何成知之， 亦以《山海经》对了故事的本源便在这里。郭瑛注说，“石室中得 一人,徙踝被发，反缚，械一足"，穴约仅及于“贰负之臣”危。而 此一神话流传到唐初，据《瑞玉集》所记，那就是贰负与危俱被系 缚了 c至于“须七岁女子乳之”、石人“即变为入”的神话,那就完 全是先前所无，而是唐初才发展起来的新神话了，此条所说“出 《类林沪，《类林》不知是何书，但大约也不是照书直录，而是添加 了一些新鲜的东西。此条所记，后来李冗的《独异志》卷上亦记 之，内容大略相同，文字却较顺适，读者可自去参看。第三条"五 曜神珠”神话.完全是新鲜的神话，以前未见他书记呆，以后也未 被入们提起，就这样倏然而来，倏然而逝，意义不大，却仍旧表 现出一种纯朴的天真烂绶的格调，可供研究参考。此条未注所 出，不知本于何书。第四条天遣白鹿乳伯夷兄弟神话，渊源很 早。《楚辞•天问》说，涼女采薇鹿何祐?”就是这段神话的本 源。闻一多《楚詫校补》说:惊女二字当互易，惊读为警，就是戒 的意思，女戒采薇而鹿祐之，神话的初貌就是如此。谯周《古史 考》（缉本）说，伯夷叔齐隐亍首阳山,采薇而食之。野有妇人谓 之日，'子义不食周粟，此亦周之草木也。'于是饿死。”记叙了这 段神话的上半段。《绎史》卷二十引《列士传》说「武王伐纣，夷 齐不从，隐于首阳山，釆薇而食。王摩子入山，难之曰，君不食 周栗，而隐周山，食周薇,奈何?'二人遂不食薇。经七日，天遣白 鹿乳之。二人私念、此鹿食之必美。鹿知其意，不复来，二子遂 饿而死。”这里记叙的也说是“出《列士传》”，但和他书所引的 《列士传》有相当不同。他书所引《列士传》，是把白鹿不来的 缘由，说成“二入私念，此鹿食之必美气 这里的记叙却是“叔齐 腹中私曰X '得此鹿完啖之，岂不快哉I' ”把罪實完全推在叔齐的

身上,而为伯夷的清高开脱，可知这又是神话的发展演变，而不 是直录原书。凡此变异，都使此书所记的古代神话传说新鲜诃 贵，足供研究参考。

继《瑪玉集》之后的一都重要书籍，是李冗的《独异志》。李 冗或题作李亢，生平不详，大约生在唐文宗到唐僖宗（八二八〜 八七四）时代。原书凡十卷，早已散佚，今所存三卷本是后人就 原书残本编成的。从这个残本看，此书保存的神话传说材料也 不少一:

老君耳长七尺，在母腹中八十1年，剖左胁帀生。及生， 须发靖白。

隋有麦铁杖，一夕行一千百里。歹发洛阳往宋州为盗， 及明却返。宋人因见其所盗之物者，执麦告之，为吏所劫， 乃承徳。

李广利拔佩刀刺山石，異涌。

《由海经》有大耳国，其人寝,常以一耳为席，一耳为衾。 唐韩干善画马，闲居之际，忽有一人，玄衣朱寇而至。干 问曰：“何缘及此广对曰，我鬼使也。闻君善画良马，愿賜 一匹。”干立回焚之。数日因出，有人揖而谢0/f君惠骏 足，免为山水跋涉之苦，亦有以酬劳/明日，有人送素缭百 匹，不知其来，千收而用之。（以上巻匕）

《玉籍记》曰鄭前汉刘子光西征过山，而渴无水。予光 在山问见一石人，问之曰，何处有水?'石人不答。乃拔剑 斬石人。须臾，穷山水出，

玄宗御舍元殿，望南山，见一白龙横亘山上，问左右, 曰，不见。”冷急召元宝。问之，元宝曰/见一白物横在山

昔宇宙初开之时，只有女蜗兄妹二人在昆仑山，而夭下 未有人民，议以为夫归，又自羞耿。兄即与其妹上昆仑山， 咒曰，'天若遣我兄二人为夫妻，而烟悉合;若不，使烟散； 于是烟即合。其妹即来就兄，乃结草为扇，以障其面。今时 人取妇执扇，象其事也。（卷下）

这段神话记叙非常朴质，确可信为是当时民间所传的神话。有 几件事值得我们注意。一、只说是“女蜗兄妹，而不说“伏羲女 蜗兄妹”或“伏義兄妹。犹存原始氏族社会母权制时期尊崇女性 的遗迹。二、“宇宙初开”、'只有女蜗兄妹二人在昆仑山,而天下 未有人民气没有提到洪水的事，可知伏羲女娼入葫芦逃避洪水 或是后来才附加上去的，诚如闻~多氏在《伏羲考》中所说。这种 不附带任何条件的兄妹结婚神话，似更能反映原始先民血缘婚 姻的真实。但“羞耻震天'等叙写，仍是后来道徳风俗有了改 变以后追忆往古的神话折射的产物，若在当时，则本是順乎自然 的行为，连这些都完全可以不存在了。*三、*“结草为扇，以障其 面”，更是后世凤习附会在神话上的3 “今时人取妇执扇”，其渊源 决不会追溯到伏羲女蜗兄妹结婚那样久通。总之这条神话材料 给我们提供了从多方面研究早期原始社会婚姻关系的资料，实 在是太可貴了。

唐人传述并记录的神话，有一篇全文载于清陈元龙《格致镜 原》卷九十中，因系唐人的作品，虽由清人转引，还是把它附在这 里略加论述——

张路斯，颖上人，清初明经登第，景龙中为宣城令，夫人 美州石氏生九子，自宣城罢归，常約于焦氏台之阴。1日， 顾见钓处有官窒楼殿，遂入居之。自是夜出旦归，归掠体寒 而湿。夫人惊问之〉曰：“我龙也，蓼人郑祥远者亦龙也，骑 白牛据吾池，自谓郑公池。吾屡与战未胜，明日取决。可使 九子助我。领有绛绡者我也，青绡者郑也「明日，九子以弓 矢射青绡者，中之。怒而去，公亦逐之。所过为溪谷，达于 淮。而青堵者投于合肥之西山以死，为龙穴山，九子皆化为 龙。（•赵耕龙公碑〉）

此说亦见宋曾曾《类说》卷一七引欧阳修《集古目录》引（唐）赵耕 《张龙公痺》，文较简路，或有删节，仍当以此引为准。明陈仁锡 《潜确类书》卷十六说』龙穴山，在六安州，上有张龙公祠。《记》 云,张路斯，颖上人,仕唐为宜城令，生九子。每夕，戍出丑归，体 湿且冷。夫人石（氏）异之。公曰：'吾龙也，蓼人郑祥远亦龙也， 据吾池，屡与之战，不胜，明H取决。令吾子射，系鬣以青绢者郑 也，绛絹者吾也。'子遂射，中青绢者。郑妞，怒投台肥西山死，即 今龙穴（山）也。”这里是从地方风物出发，附记了这段神话传说・。 张龙公神话，唐时已有碑，有碑自然有祠庙,又有碑中所说的山， 到明代，由和祠庙都经证实还存在，于此可见它在民间传说中植 根的深厚。但它也有本源，它的本源就是《风俗通》所记的李冰 斗姣神话。它是以这一神话为模式而创造出来的全新的神话， 正如我们在下一章就要讲到的柯山张大帝神话，是以禹化熊开 山神话为模式而创造出的全新的神活一样。它们被人民接受 了，人民为这些神话中的新神建立了庙字,布且以各种风俗仪礼 崇祀他们，所以我们只好承认他们。

五、《广汉魏丛书•搜神记》与  
句道:湫搜神记》

唐代的志怪小说中，有两部《搜神紀》，是保存神话传说材辑 最多的书，值得在这里蓍重提提：--部是题作晋于宝瘻收在《广 汉魏丛书》里的八卷本的《捜神记》（《稗海》、《说库》所收同），另 一部是句道兴的写本残卷《捜神记》，收在王重民等编的《敦煌变 文集》下集中。现在先说题作晋于宝摸的八卷本《搜神记》，为什 么要列在唐代的志怪小说中予以考察研究呢？理由很简单，因 为这本来是唐人挑著的一部书籍，只是误题了摸人。我把八卷 本《搜神记》和句道兴《搜神记》对照比勘了一下，发现文字内容 大略相同的竟有十四条之多，占全书总数三十六条的小半;再拿 它和二十卷本《搜神记》相比，竟很少有相同的。这难道不是-・ 个极有力的证据，说明八卷本《授神记》和句道兴《搜神记》是出 于〜个系统，而和二十卷本《搜神记》大有区别么？固然如今二 十卷本《搜神记》也是后人缀辑于宝殁文而成，并非干宝原著，但 也不能设想竟还有八卷三十六条是在缀集的范围以外的。何况 此书清王谟跋文已云“有魏时人，宋元嘉齐永明中暮，唐时州 名”，单就这几点而菖已可判定决非千宝所作书。我又把它和 《隅玉集》,句道兴《捜神记》二书的文风比勘，发觉它们之间的用 词造语，几乎如岀丄撇，都是当时的民间口浴，而非古典化的文 学语言。从以上诸端，我只好把旧题干宝換收在《广汉魏丛书》 里的八卷本《搜神记》，暂判为唐人的作品，放在唐代神话中予 以论述。

八卷本《搜神记》，有些是古代神话的转述,但一经转述，便

面貌全新,带着充分的民间色彩，给人以新鲜活泼之感.如象下 面一例一

昔周宣王信谗言，杜伯无罪，王信佞而诛之。杜伯曰： “臣无罪而加我，若死有知，臣将上报.不起三岁，必雪深冤

:矣!”王曰：汝但努力。我是万乘君王，杀汝三五小之美，有 何患乎？”乃戮之。经三年余，宣王出猎，行至城外山泽之 间，将欲布猎，忽见杜伯着朱衣，果白耳，冠蓋，前后鬼兵数 百，当道而来，弯弓执矢射王。王惧，无处避之。百僚悉见， 射中王心。王即心痛，归言至日而蒐。故语云，凡人不可枉 滥，冤必至矣。（卷三）

这本来是见于《墨子•明鬼篇》的一段古老的神话传说，我们在 第四章第六节里已略有论及。一经转述，故事内容依旧,人物形 象突然鲜明生动。尤其是宣王说的那几句话，是从民众的内心 里体会而出的：愚莽的暴君声口如画。犹如《瑪玉集•美人篇》 写褒姒之美，说她“一笑有百廿种媚。较之白居易《长恨歌》说杨 贵妃“回头一笑百媚生”还添加了二十种，也是唐4弋市井说书人 的声口，这都给古老神话输入了新鲜的活力。

八卷本《搜神记》也记有盘瓠神话，但是神话所写高辛氏当 国时的忧患，却不是什么“犬戎之寇”①，而是“房王作乱，看光 景不是外患而是一场内乱，这又是民间的一种异说，或者这种异 说更近于古。因为据谯周《古史考》说「高辛氏或曰房姓，以木 德王。”高辛氏的儿子阕伯、实沉又曾经■日寻干戈、以相征讨”

4）见•后汉书•南蛮传》，♦風俗通，枳二十卷木4搜神记》略同。

（《左传•昭公元年》爲 高辛氏化身的舜也曾和他的弟弟象进行 过艰巨的斗争。一种传说总是要以不同的形式再三出现，所以 说“房王作乱”之说或者更近于古。八卷本《搜神记》替我们保存 了这种异说，当然非常可贵。

此书所记民间神话比较特异不和他书相同的，有泰山皇帝 试陈龙文一条，部分格局和我们后面就要讲到的田章神话相象， 这里便不多讲.另--条是东方朔泛海求宝，原文不长，全部抄录 在下面一

■

汉武帝与越王为亲，乃遣东方朔泛海求宝，惟命一周 回，朔经三裁乃至。未至间，帝问左有，'朔久而不至，今寰 中何人善卜？”对曰”有孙宾者，极明易筮。”帝乃更庶服潜 行，与左右鹿绢二匹往卜，扣宾门。宾由迎而延坐，未之识 也。帝乃启卜，卦成，知是帝，惶■起拜。•帝曰/睬来觅物， 卿勿言。”宾曰/陛下非卜他物，乃卜东方朔也。朔行七日 必至，今在海中，面因招水大叹。到日请话之建•至日朔至。

、 帝曰，卿约一年，何故三載? ”朔曰/臣不敢禮程，探宝未得 、 也了帝曰/七日前期在海中面西招水大叹何也? ”朔白/臣 非火别，叹孙真不识夭子，与帝对坐，茵也而叹。”帝深异之。 （卷四） -

这段民间神话，描写了汉武帝时代传说中的两个异人,孙宾善 卜，东方朔善算，隔海数千里，二人竟同时卜算到了对方此刻的 行事，恍如目睹，今人读了觉得很有风趣。而写那个微服出访的 汉武帝，既觉得他平易近人，又不失帝王身分；从东方朔和他的 对话中，毋宁说这种身分还大大地抬高了。这大约是唐代市井

齐桓公猎，得一鸟鹤，宰之，嗪中得一人，长三寸三分， 箸白圭之袍，黄剑持刀，骂詈瞋目。后又得一折齿，方圆三 *尺。*间群臣曰/天下有此及小儿否？”陈章答曰，“昔秦胡克 一举渡海，与齐鲁交&，折伤板齿J昔李子敖于鹿鹤嗦中 长三寸三分了

看得出来,这就是田章神话较古记载的零片。陈、田古本一姓， 《史记•田敬仲完世家》说/〈陈公子）完之奔齐,……以陈为田 氏。”则陈章当就是田章。《韩非子•外储说右下》说、田節教其 子田章曰’'欲利而身，先利而君3欲富而身，先富而国。'”田章其 人书传竟有之，而且看来似乎还曾受到良好的家庭教育。近人 张凤编的《汉晋西陲木简二编》亦有田章一筒，文云/……为君 子。田章对曰：天下之高万万九千里，地之广亦与之等。山丘溪 谷，南起江海……”此文上下俱阙，只剰此数语，但已可见田章的 传说由来已久了.

田章对天子所说的"在蚊子角上养七于，犹嫌土广人稀，其 蚊子亦不知头上有鸟”的小鸟倨18,首见于《晏子春秋•外篇不 合经术者第八》，说"东海有虫，巢于景（蚊）睫，再乳再飞，而蚁 不为惊.……东海渔者，命曰焦冥/《列予•汤问篇》作焦螟,《神 异经•南荒经》作细蟻。所说4在鹤嗦中游戏'的李子敖，《神异 经•西荒錠》亦有大路相同的记述，说，“西海之外有鹤国焉，男 女皆长七寸，好么纶拜跪。其人皆寿三百岁。其行如飞，日行 千里。百物不敢犯之，唯畏海結，过辄吞之。亦寿三百岁。此人 在鹤腹中不死，而鹄一举千里.”可见田章神话是有深厚的民间 神话作基础的.

六、几部地理书中的神话

唐代还有几部地理类的书籍，其中也保存了~些神话材料 的零片，值得在这里大略说说。

一部是陆广微的《吴地记》,《文献通考》著录，明陶宗仪《说 郛》得以釆入书中，清王谟《汉唐地理书妙》复从《说郛》录出。但 《说郛》所收尚非足本，因宋王应麟《困学纪闻》引此书發鱼之说 尚出《说鄆》所收本以外，知原本文字已有散佚。此书所记，自言 系自周敬王六年（公元前五一四年）至唐乾符三年（公元八七六 年）凡一千八百九十五年①吴地事，其中干将、莫邪铸剑一段，最 为精釆——

匠门又名干将门。……国闾使千将于此铸剑，材五山之 希，台五金之英，使童女三百人祭炉神，鼓秦“金银不销,铁 汁不下。其妻莫那曰，铁汁不下水可）有计?”干将曰，'先 师欧冶铸剑之颖不销，亲妹耳。以□□成物口口，可女人聘 井神七当得之，其邪闻之，口入炉中，铁汁遂出。成二剑，雄 号干将，作龟文I雌号莫邪，鳗文；余铸得三千，井号□□文 制。,千将进雄剑于吴王而藏其雌剑，时时悲鸣忆其雄也。

,干将、莫邪铸剑神话,始见于《吴越春秋•阖闾内传》，也是说“天 气下降，金铁之精不销沦流”，莫邪问计，干将说/昔吾师作冶, 金铁之类不销，夫妻俱入冶炉中，然后成物.。莫邪闻言，便“断

①按和止導一千三百九十年.

发、剪爪，投于炉中，使童男女三百人鼓橐装炭，金铁刀濡，遂以 成剑二在生产水平低下的吉代，象冶铸这样技术性强、危险性 大的工作从事起来就很困难了，因而在神话传说中常有用人来 作柄牲祭炉神的情节，而牺牲者往往便是剑工本人或他的妻子。 这是何等壮烈的行为！这里写莫邪“断发、曲爪”，是以部分代替 全体.，也是以身为牺牲的意思。不过不是直接牺牲，而是成了宗 教仪式的一种表现。《吴地记》所写，却是“莫邪闻语口（跃）入 炉中,铁汁遂出”，是直接以身为牺牲。或者后者更接近原始本 貌。•陆广微记录中保存了这段更原始的材料，所以可贵,仅管此 段缺文错字稍多，不无遗憾。此外此书还记录了琴高乘赤鲤、虎 丘剑池等神话，就不再详说/

另一部是刘恂的《岭表录异》，凡三卷,卷中记录有韩朋鸟神 话——

• ・

韩围鸟者，乃凫鸯之类。此鸟每双飞，泛溪浦。'水禽中 有酒館、鸳香、捋齢,岭北皆有之,惟韩朋鸟未之见也。案干 宝《搜神记》曰•大夫韩朋（原注云凭〉，其妻美，宋廣王夺 之。朋怨，王囚之，朋遂自杀。妻乃阴腐其衣，王与之登台， 自投台下。左右捉衣，衣不胜手。遗书于帯，曰，愿以尸还 韩氏荷会葬。”主怒，令埋之，二冢相望。经夜，’忽见為梓木 生二冢之上。根交于下，枝连其上。又有鸟如鸳鸯，恒栖其 樹，朝暮悲鸣。南人谓此禽即韩氏夫妇之精魂,'.故以韩氏 名之。 ' .

这里只不过复述了一个《搜神记》已经记录过的神话故事，然而 却是根据当时的民间传说，将《搜神记》所说的鸳鸯，说做是“有 ,■250

鸟如鸳鸯「，并说此鸟“即韩氏夫妇之精魂”，谓之为“韩朋鸟。这 就有了新邮的内容和意思,算是此一神活的发展。

唐代还有一部分量较大的地理类书籍，便是李泰的《括地 志》,共五百五十卷，其书早亡，《汉唐地理书钞》有辑本二卷。这 部^5里有好些神话传说的片断材料,今从辑本录出若干条，略见 -斑——

I ・ \*

算亭神，在道县北六十里©故老传云，舞葬九衆，.象来

' < .

至此，后人立相，名鼻亭神卷匕）

火山国在扶风南本大湖海中，其国中山皆火然。火中 有白鼠皮及树皮，境为火浣布。. ;

小人国在大秦南，人才三尺？其耕稼之时，惧鹤所食， 大泰卫助之。即偉侥国，其人穴居也。

佛上忻利天，为毋说法九十日。……曾上天責梯，今变 为石，没入地,唯余十二磴，磴间二反余。,彼（身毒国）耆老 云，梯入地尽，佛法灭。（卷下） -

' ' - ,、q -

・ 、

第亠条所也是一段相当重要的神话材料,它说明古神话中舜的 弟弟象，本来的面貌确实是-头野生的作为动物的长鼻大耳象， 所以后人立祠.，竟以象，的最富特征的“鼻”来做了他神祠的名称， 谓之为“鼻亭神”。有关这一^\*话的阐释,牵连.较广,请参看拙著 《神话.论文集,关于舜象斗争神话的演变》第五节，这里便不多 讲。末条转述的是一段佛典中的神话加上当地（身毒国）的民间 砖说，虽是外国神话,但它对中国古代神话中有关以山为梯而登 天的天梯神话，却是一个有力的旁证.

稍后于《括地志》,又有梁载言的《十道志》?共十六卷，也在

宋代就佚亡了，《汉唐地理书钞》有辑本二卷。从所辑佚文看，也 有相当神话材料。如象一

覆船山。尧遭洪水，维舟树下，船因覆焉。

鼎鼻山。周道衰微，九寿沦没于此山之下，其水清澄， 今民犹或见其鼎耳。

南昌山。以極章有钥山，山中有洪井，飞流悬注，其深 无底是也。山有洪崖先生炼腐之井，亦号洪崖山，有石臼存 焉。

增城县东北二十里，深洞无底。北岸有石，殉围三丈， 渔人见金牛自水出，盘于此石。义熙中.县人常于此潭石得 金锁，等之不已。俄有鱼从水中引之，渥不禁，以刀扣新，得 数段，人遂富.年昼上寿。其后义兴周灵甫尝见此牛榕伏石 上，旁有金倾如绻焉。灵甫素窮身，往掩之.此牛掣断其锁， 得二丈许.遂以射雄也"卷下）

最后一条，实在可以作为本章第三节所讲无支祁神话有关金牛 传说的补充。这类传说,在六朝和唐代初年，原是屡见不鮮的. 唐代还有一部卷秩较繁现今尚存的地理书,李吉甫的《元和郡县 图志》，总四十二卷〈今存三十四卷）。可惜由于作者的宗旨是在 '辨州域之應里，只注意到"山川瞻塞"：攻守利害-和郡县的沿 革，而对“尚古远者或瘻古而略4采爵俗者多传疑而失实，饰州 邦而叙人物，因丘墓而徵鬼神”种种地理书编撰者的作法，却认 为是“流于异端，莫切根要”①］因而我们在这部以地理书正统自

①见本书。序、•

十余里.姪狭桥組路还家的灵异。我们当然并不以这类“灵应” 的事迹为神活材料，但是“盘古三郎庙”却是值得研究的课题。我 们知道自盘古神活被记录出来流播民冋以后，就有了很大的影 响8《述异记》上说：“今南海有盘古氏墓，亘三百余里，俗云，后 人追葬盘古之魂也。桂林有盘古氏庙，今人祝祀疽《路史•前纪 一》注云丁今赣之会昌有盘古山，本盘固名。其湘乡有盘古保, 而零都有盘古祠，盘固之谓也。……成都、淮安、京兆皆有庙 祀。……荆湖南北今以十月十六日为盘古氏生日。……《元丰九 域志》;广陵有盘古冢、庙可见盘古神话流被之广。这里所记 的广都县，是汉代所设的县，故治在今四川成都县和双流县之 闾，盘古而有“三郎”，仿佛李冰有“二郎”，都是神话在民间的发 展,具有民间构思的特色，可惜盘古三郎的故事未记录下来，大 约已经失传了。

'《录异记》所记其他地方的异闻，还有几处庙、墓一

隊州为太昊之墟，东关城内有伏裝女齒•庙。东关外 有伏義基，以铁翎之，触犯不得，时人谓之翁婆慕。

房州上庸界，有伏囊女朔庙，云是挎土为人民之所，古 迹在焉。又华陕界黄河中，有小洲岛，古树数根，河水泛涨， 终不能没，云是女烟墓。大历年中，连日风雨晦冥，雷电不 •,已，睛雾之后，忽失此墓，不知所在。

蔡州西北百里，平舆县界，有仙女墓，•即董仲舒为母追 葬衣冠之所。传云童永初居玄山，仲舒既长，追思其母，因 筑慧焉。（以上卷八）.

.

>

陈州有伏義女蜗庙,又有伏義墓，伏羲墓而又被“时人谓之翁婆 墓，这也反映了伏義女蜗兄妹结婚神话在当地的流传。至于房 州上庸界的伏義女蜗庙,其地“云是挎土为人民之所”，则恐怕不 是单指女蜗，而是指伏羲与女蜗共同“挎土为人民二这种神话至 今在汉族民间仍有流传，并说因为天下雨，收检泥人不及，弄出 了些缺胳鹏断腿的泥人，所以至今世间有些残疾人。这条记录 也给我们提供了一点追寻根源的线索。末条蔡州平舆县界的仙 女墓，以董永为董仲舒的父亲，仙女为他的母亲，这也是神话附 会在历史人物身上造成的东拉西扯的可笑情景，然而从側面也 可见到童永与仙女（不一定是七仙女）神话在当时的盛传。

除杜光庭的《录异记》而外，余下几部书里的神话材料在这 里也大略谈谈。一部是王定保的《摭言》，凡十五卷，《说库》本不 分卷，中有〜条说一

王勃字子安，文中子之孙，早负俊声。其父福时，官洪都' 朝自汾省亲，舟次马当，阻凤涛不得进。因泊庙下，登岸纵 观。忽见一叟坐石矶上，须眉皓白，顾盼异常。遥谓勃曰： •少年子何来？明日重九滕王阁有髙会，若往会之，作为文 词，足垂不巧矣了勃笑曰丁此距洪都，为程六七百里，岂一 夕所能届耶？”叟日：“兹乃中元水府，是吾所司，子若决行， 吾当勘汝丁勃方拱谢，忽失叟所在。依其言发将，清风送 帆，倏抚南昌，次旦入谒，果不爽期。

按滕王阁在南昌，咸亨二年（公元六七一年），阎伯屿为洪州牧， 重修此阁成，九月九日，宴宾僚于阁上。欲夸其婿吴子章之才, 令宿构序「勃既与宴，阎请众宾序，至勃，不辞。阎恚甚，密令 史，得句即报，至“落霞与孤蛰齐飞，秋水共长天一色”二句，始叹 道、此天才也.”这就是有名的《滕王阁序》。神话便说王勃得了 马当神之助。明冯梦龙《醒世恒言》卷四十“马当神风送滕王阁”. 即演此事。

刘崇远《金华子杂编》卷下，有一条记龟宝的神话，也很有意 思一—

・ 、

徐太尉颜若之赴东南，将渡小海。元随军将息，您于浅 渤中得一小琉璃瓶子，大如嬰儿之拳。其内有一小龟,长可 一寸，往来旋转其间，略无暂已•瓶口极小，不知所入之由 也。因取而藏之。其夕，忽觉船一頰压重，及晓視之，即瑕 众龟层登乘船而上。其人大惧,以将涉海，虑道不度，因取 所藏之瓶子，祝而投于海中，众龟遂散。既而话于海船之胡 人.胡人曰广此所谓龟宝也，希世之灵物，情其遇而不能得. 盖福薄之人不能胜也。苟或得而藏于家，何慮宝藏之不率 哉!”胡人叹惋不已・’

輦有意思的还是于迅《闻奇录》所记的“画中人” 一段神

唐进士赵颜于西工处縄一款悻.图一妇人甚丽。颜调 画工曰丁世无其人也，如何令生，某愿纳为妾。”通工曰余 神画也;此亦有名，曰真真，呼其刍百日，昼夜不歇，即必应 之j应即以百家彩灰酒灌之，必活。”颜如其言，遂呼之名百 日，昼夜不止，乃应曰：诺疽急以百家彩灰酒灌之，.遂活。下 步盲笑，饮食如常。曰广谢君召妾，妾愿事箕帚。”岁终，生 一儿。儿年可两岁，友人曰“此妖也，必与君*为蚯* 余有神

剑，可斩之。”其夕，乃遗颜剑。剑才入室,其真乃泣曰『妾 南岳地仙也，无何为人两妾之形，君又呼妾名，既不夺君息， 今君疑妾，妾不可住/言讫，携其子却上软悻，财出先所饮 百家彩灰酒。睹其轉，惟添一孩子，皆是画焉。

设想实在超妙。《西厢记》第二本第四折说，'他做了个影儿里的 情郎，我做了个画儿里的爱宠。”恐怕便是用此典故。明吴炳有 《画中人》剧，即本此去而点染为之。说明于逖所记这段神话在 后代是有相当影响的。

最后说说徐铉的《稽神录》。《四库提要》说，“晁武公《读书 志》载其自序，称自乙未岁至乙卯，凡二十年，则始于后唐废帝清 泰二年，迄于周世宗显德二年，犹未入宋时所作。”把它放鄭五代 这段时期来论述，自然是合适的。此书共六卷，所记都是神怪之 事，其他皆少可取，独有卷一的“番禺村女”和卷五的“金精山木 鹤”两条，略近神话，可以用作研究参考一

庚申岁，番禺村女有老姥与之饷田，忽云兩晦冥6及 霁，反失其女。姥号哭，乃求访诸邻里，相与寻之不能得。后 月余，复云雨昼峰。及葬，而庭中陈列筵席，有厲脯、干鱼、 果实、酒裝，甚丰腆。其女盛服至，而姥惊喜持之。女自肯 为雷师所娶，将至一石室中，亲族甚众，婚剣之礼，一如人

—■

间。今使归返，而他日不可再归矣。姥问，'霄胡'3得见耶？” 曰『不可得。”留数宿，一夕忽风而晦冥,遂不-4见矣。

处州处化县金精山，昔长沙王吴芮时女张丽英飞升之 所，遂馆在焉。岩高数百尺，有二木鹤，二女仙乘之。铁翎 展于岩下，非傍道所至.不知其所从。其二褥嘴隨四时而

转，*初*不菱。威顺义道中百胜军小将陈师粲者，能卷葷为 并，跃而出入，尝与乡里女子遇于岩下，求娶焉。女子曰， “君能射中此鹤，姻即成。”师粲一发而中，臂即无力，归而病 卧如梦。梦见二女道士绕床而行舞，it辄以手拂‘师粲之目 数四而去，竟致失明而卒。所射之鹳自尔不复转，其一犹转 如故。辛酉岁，其女子犹在，师粲之子孙至今犹为军士。

所引第二条“金精山木鹤”，性质接近神话，读者们自去研究，这 里不准备多说。只拟对第一条“番禺村女”略说见句。这是一个 人神婚媾的神话，叙写人间女郎和天上神祇的婚媾，多少带点粗 暴的强迫掠夺的性质.不同于历来神话里叙写的人间男子和天 上仙女恋爱那样具有旎猗的风光，故总说是经过“云雨晦冥”或 《风雨嗨冥”之后，便“失其女”，而所婚的雷郎，亲友也不可得见. 和这相类的神话，在六朝梁任昉的《述异记》卷下里，也能找到这 么一条——

河间郡有圣姑祠，姓郝字女君。魏青龙二年四月十日， ■■与邻女樵采于濾、深二水处。忽有数妇人从水而出，若令之 青衣，至女君前曰；“东海使聘为妇，故遣相迎。”因數茵于水 上，请女君于上坐，青衣者侍侧，顺流而下。其家大小奔到 岸侧，惟泣望而已。女君恰然曰，'今幸得为水仙，愿勿恍 忆，语讫，风起而没于水。乡人因为立祠Q又置东海公像 于圣姑祠侧，呼为姑夫.

表面上好象是很文雅有礼，其中恐怕仍然隐藏着一个象'河伯 娶妇”那样的悲剧。“其家大小奔到岸侧，惟泣望而已”，这就是

258

第十一章宋元的神话

一，宋代初年的神话

中国的神话，到了宋元时代,民间口传的神话，逐帝有了发 展，而文人记录或根据一些神话材料写作的神话小说或神话故 事，却呈现出明•显的衰退状态。在这个时期，几乎举不出一部 比较集中的保存神话材料的重要书籍。《夷坚志》虽是一部分量 颇大的书，原书共有四百二十卷，今所存者也有二百。六卷（据 温芬楼排印本），但多涉神怪迷信，能当作神话参考硏究的还是 很少。现在我们只好实事求是地，从各书所拥有的材料本身出 发,略以时代先后为次第，择其较重要者大路讲讲。

首先遇到的是宋初张唐英《蜀槻机》里记的一条关于“奇相” 的神话 \*

炭蒙氏之女窃黄帝元誅，化为此神〈奇相），即今江渎庙 也。（卷上）

《蜀祷机》共二卷，所记皆五代王建、孟知祥据56事。此记虽短短 数谱，却绐我提供了一个比较有用的神话材料。黄帝失玄珠神 260

话，原是一个古老的神话,始见于《庄子•天地篇》，虽然已经把 它哲学化、精宮化了。三国魏张揖《广雅•释天》说/江神谓之 奇相丁“奇相”之名始见于此。王念孙疏证，飞史记・封禅书》引 庾仲雍《江，记》了奇相，帝女也，卒为江神」郭璞《江赋》，奇相得 道而宅神，乃协灵爽于湘娥。'义本此癡以上便是奇相神话的零 片散见于古籍者。唐王璀《轩辕本纪》（见《云笈七饑》卷一百） 说、（黄帝）遗其玄珠，使明目人离娄求之不得，使象罔求而得 之，后为蒙氏之女奇相氏窃其玄珠，沈海去为神。”开始把奇相神 话和黄帝失玄珠神话联系了起来，然而却说“沈海去为神”，与古 说“卒为江神-略有不合。此说“沈江而死”，与古说完全吻合。又 就眼前景物加以附会，说是,即今江渎庙（神）也七就成了独特的 带有地方色彩的神话。故清张濁《蜀典》卷二“奇相”条谊此神话 时据《一统志》引《山海经》说、神生汶川，马曽龙身，禹道江，神 实佐之。”所引《山海经》今本无，只是《中次九经》篇末曾说广岷 出……其神状皆马身而龙首.”这大约便是本于民闾传说而又附 会到《山海经》去的。至于江渎庙呢，唐李泰的《括地志》（《汉唐 地理书钞》辑）已早有记叙广江渎祠在成都县南八里。”可以和 《蜀祷机》所记的相印证。至于说奇相是“帝女，若是和黄帝神话 联系起来，那末她就该是黄帝之女，但又说她是fl蒙氏女。又 如何解释呢？推想起来，大约因为黄帝在早期神话传说中，其神 职是霄神,震为雷，囉蒙氏女力，或当便是質帝之女，或当是作为 雷神的黄帝的弟兄之女,始有税玄珠的机便。一切神街,都是象 这样由零星片断牵连粘附而来，推想甚至趣希腊神话也是如此, 不会有太大的例外9我们研究神话，不妨从一些綱小的蛛丝马 迹处,求零片缀合的痕迹;却无须太花力气去加以辯驳，力圈去 拆散它，如果这样做.那就会成为真正的书呆子，也就将会使古 往今来可以称道的神话日益减少了。

黄休复的《茹亭客话》，凡十卷,杂录蜀中轶事，始于五代，终 于宋真宗时。所录虽多涉神怪，但也偶然有些零片，足供研究神 话参考。如象一一 , •

（

郡城西南青羊宫，即我君降生之所。减乎中兵火荡焚， 惟降生、元阳二台存焉。潰址荒圮，鞠为茂草。（卷—绯道都条） 蜀有蚕市，每年正月至三月，州城及属县，循环一十五 处。耆旧相传，古蚕丛氐为蜀主，民无定居,虚蚕丛所在致 市居，此之遺风也。又蚕将兴以为名也，因'是货養农之具， •及花木果隼药什物。（卷九當茏骨，条〉 ,

> \* .

青羊官是成都祀老子的道观名，它的由来已久。《太平御览》 卷一九一引谯周《蜀本纪》说：“老子为关令尹喜著《道德经》， 临别，曰，子行遣千日后，于成都青羊肆寻吾r今为青羊賜是 也。”据此,则“青羊”本肆（市）名，老子以前已经有了，后建道观， 祀老子，称青羊观,就是后来的青羊宫。从这条记录可知这座道 明宋初毁于兵火的情况。至于说“即老君降生之所七则为神话 ''的异闻。《蜀中名胜记》卷二引《古今集记》说：“老子乘青羊降, 其地有台存。”老子是乘青羊降身于其地，，而不是“降生气或者 '生”.是“身"的音讹乎？至于蜀的蚕市，是从相传古代蜀民无定 启，随“教民养蚕”的蚕丛所在“致布居〃而来，尤可以见到风俗习 惯的形成，多和神话传说有关。 「

宋代初年蜀中神话，又有“送子张仙”这么二条。“张仙•'之 名,•始见于《苏老泉先生全集》，卷十五《题张仙画像》说一

洵尝于天圣庚午重九m,至玉局观无碍子卦肆中，见一 国像，罷法清奇，乃云张仙也，有感必应。因解玉环易之。洵 尚无子，毎旦必露香以告。逮数年，既繹轼，又得辙，性皆嗜 书，力知莫人急于挨物，而无碍子之言不妄矣Q

这本是涉及迷信的一段记事，并无可取；但它却关系到历史传 说，也关系别神话。清褚人穫《坚瓠三集》卷四“张仙”条说丁世 所传张仙像，乃蜀主孟昶挟弹图也。昶美丰姿,喜猎，善弹。乾 德三年，蜀亡，花薔夫人随辇入宋，后心尝忆昶,因自画昶像以 祀c之祖见而问之，答曰：'此我蜀中张仙神也，祖之令人有子』 历言其成仙后之神异。故宫中多奉以求于，传于民间。郎仁宝 云,张仙名远宵,•.五代时游青城山得道者，苏老泉尝梦之，挟二 弹，以为诞子之兆，宠泉奉之.果得轼、辙，有《赞》见集中。人但 知花蕊假托，不知真有张仙也。”清赵翼《欧余丛考》卷三五说， “《续通考》云，张远霄LB有老人持竹弓一，铁弹三来质钱三百 千，张无断色。老人曰，吾弹能辟疫，当宝用之。后老人再来，遂 授以度世法。熟视其目，有两瞳子。越数十年，远筲往白鹤山• 遇石像名四目老翁,乃大悟，知即前老人也。'眉山有选宵宅故 址丁又说，陆放翁《答宇文使君问张仙子》诗自注云，张四郎常 挟弹，视人家有灾疾者，辄以铁丸击散之。'”观以上所引,可知张 仙神话的流传演聋，本为辟疫之神，以“弹子”与。诞子”谐音，便 又敬了送子之神。,总之不管辟疫也好,送子也好，•都有益于人 世，因而它为民间传述不衰：张仙神话自然也当列入中国神话 的行列°

和苏洵同时而稍前的，有欧阳修，在他的《归田录》二卷里, 也有一条对研究神话传说有参考价值的材料，抄录如下—— 切63

俚谚云，赵老送灯台，一去更不来。”不知是何等语，虽 土大夫亦往往道之。

这是一个著名的員间传说故事的概括。如今民间有“赵巧送灯 台”的传说，云赵系鲁班弟子，常以巧自负，所以称&赵巧，亠次 鲁班造桥，龙王兴波,无法施工。鲁班命赵巧送木制避水灯台到 龙宫去镇压水波，赵感到师父作的灯十分陋拙，不称己意，俏悄 用自己预作的精巧灯台换掉它，企图取得龙王欢心和宠信。不料 油漏灯天，江涛大作，赵便葬身水窟。民间因有"赵巧送灯台,一 去永不来”的谚语。“赵巧”或作“赵显”，都是传说的音变。宋时 俾谚所说的“送灯台”的“赵老”，自然就是如今民间传说故事的 “赵巧”或“赵显”了。不牌在欧阳修的笔记中，竟找到了它较早 （姑且不说它是最早）的源头，可见神话传诡生命力之强，虽历经 将近千年而尚如新。 *、」'•*

和这句俚谚情况类似的，还有宋代流传的一句“地震鳌鱼 动”的俗语。清命棚《茶香室丛钞》卷十E说：“宋刘放《彭城集》 有《地震我王深父》诗，自注曰，俗云地震鳌鱼动。'按今尚有此 俗说。”这种“俗说”确实是近代民间还流传过的。僻放爾不久四 川乡下还有“鲨鱼眨眼地翻身，这样的说法，岂不就鬼“地震菱鱼 动”的翻版。而论其渊源，则更是古老。《楚辞•天问》说「鳌戴 山拄，何以安之?，王逸注/《列仙传》曰，有巨灵之鳌，背负茏莱 之山，而捽舞戏沧海之中。'独何以安之乎?”大约就是自宋以来 鳌动地震俗语的所本。这也足以说明神话传说的坚强生命力。

二，《梦溪笔谈》与《龙城录》等

沈括的《梦溪笔谈》二十六卷和《补笔谈》、《续笔谈》各若干 条，是世所知名的科学著作，包罗极广，几乎概括了自然科学和 人文科学的各个方•面.尤其令人惊异而值得称道的，是在《笔 谈》和《补笔谈》中，还为我们记录下了两段相当重要的神话材 料。《笔谈》卷三说一

解州盐泽，方百二十里，久雨，四山之水，悉注其中， 未尝溢，大早未尝涸，卤色正赤，在版泉之下，俚俗诅之蚩 尤血Q

从这条记录，可知古代关于黄帝和蚩尤战争的神话,在唐宋 时代，已经从北方河北省的涿鹿，逐渐向西南方转移，到了山酉 省設南部的解县一带地区了。所以“解州盐泽。才被说做是“在 版泉之下〃，连“版泉”这个与涿鹿相邻的古地名，也拉到了盐 泽的附近。南宋时作《路史》的罗泌大约是者见这一段材料的, 所以在《后纪四•蚩尤传》中，才作了这样一个通脱的解释说' “《黄帝成战执尤于中其而殊之.爱谓之解•”既说明了解卅这个 地方得名的缘由。是因为杀了蚩尤，使蚩允身首分解开来］又 说明了解州盐池因其卤鱼赤而有“蚩尤血”之称之故。总之神话 传说中黄帝和蚩尤角逐斗争的战场，到唐宋时代已由北转南到 解州之地了。梁任昉《述异记》两称“太原村落间祭蚩尤神不用 牛头”、“太原有蚩尤神昼见”，便是这由北转南的桥梁,枢纽，看 看地图，就可以厭然于胸。

4

《补笔谈》卷三中记述了一段带着评论的有关钟帽的神话传 说，尤其值得我们研究参考——

禁中旧有吴道子画钟尴，其卷首有唐人题记曰，明皇开 元讲武骊山，幸翠华还宫，上不烽，因炫作。将逾月，巫医雅 *伎,*不能致良。忽一夕梦二鬼，一大一小6其小者衣绛棲 鼻，屡一足,跣一足，悬一腰，捲一大筠纸扇，窃太真紫香囊 及上玉笛，绕殿而奔。其大者戴楫衣蓝裳，袒一臂，喜双足， 乃捉其小者割其目，然后擘而啖之。上问大者曰广尔何人 、也? ”对曰L臣武举不捷之士也，誓与陛下除天下之妖孽建 梦觉,/苦顿瘻，而体益壮。乃诏画工吳道子；吿之以梦， 曰/试为朕如梦写之了道子奉旨，恍若有睹，立笔图讫以 进。……上大悅，劳之百金，批……告夭下，悉令知悉。…… 观此题相记，似始于开元时。皇祐中，金陵上元县发一冢， 有石志,乃米征西将军宗懑母郑夫人墓，夫人汉大司农郑众 女也•憊有妹，名钟尷。后魏有孚钟纏，隋将乔钟尴，杨钟 尴：’然则钟旭之君，从来亦远矣，非起于开元之时。开元之 Hh始有此茵耳。骨纏字亦作钟葵。•'''

这段笔记，不但给我们提供了钟尷神话的原始材料.并且也提供 了研究此一神话的线索\*原来钟尷之名，并不始于唐开元年冋 吴道子画钟尴之时，而是在六朝时代便早已有了，不但文武官员 中有以钟尷为名的，甚至连女性中也有以钟尴为名的.这就很 是奇怪鄭钟IT究何所取义呢?沈括未明言，但又说“钟道字亦作 钟葵。就使我们自然想到《考工记•玉人》所腰的“杼上终葵首” 的“终葵”，这就是钟尴的正字。然则“终葵”又是什么呢：疏说」 266：

,齐人谓椎为终葵疽原来终葵是古时齐国入对椎——木*棒——* 的称谓，急色之为椎，緩言之则为终葵。椎以击邪，古人取名钟 道，盖含有駆邪御凶之义。后来把它人物形象化了，就成为吴道 子所画的钟尷捉鬼图。唐入题记，自然又是后来所加，大约也是 根据民间传说，写了这么一段神话故事。这段神话故事为沈括 所见，直接抄录下来并加以评论，为我们保存了一段后世产生的 新神话的原原本本。这就是他在中国神话史上做出优异的贡献。

这段神话，被大家承认以后，又有新的发展，那就是,钟旭嫁 妹神话的流传。钟尷嫁妹神话，首先表现在图画上。明胡震亨 《长物志》卷五“悬画月令”条说：“十二月，宜钟尴迎福、驱魅、嫁 妹。”“钟尷迎福”、“驱魅”、“嫁妹”都是一系列有关钟尴图画的名 祢，则明时已有钟尷嫁妹图.清宋牽《筠廊偶笔》卷上说”武胜 某氏藏吴道子水蚩曾贤像，颇胜余家旧藏钟危小妹图。”既然有 单独的“钟遊小妹图”，科然便可能有“钟尷嫁妹图”。明期应麟 《少室山房笔丛》卷二二“钟靖＞ 条说，“画家钟尷嫁妹图亦有 因。〃就证实了“钟施嫁妹”，确实是从明代以来就形之于图画的。 而钟旭之有小妹，传说还要更早。宋孟元老《东京梦华录》卷十 说「至除日，又装钟尷小妹、土地、灶神之类。”宋代民间每年年 终辞旧迎新的渚神队伍中，已有了钟俺小妹这样一个角色°后 世据此，不独作了“钟赠嫁妹”的图画，还敷衍出多种“钟尴嫁妹” 的剧本。清代传奇《天下乐》有“钟您嫁妹”一出，大意说唐钟尴 落弟自戕后，感杜平埋骨之义,遂率众小鬼将妹送到杖家，为其 完婚。昆剧、京剧、川剧、滇剧讐均有此剧目。这种由钟帽神话 新发展的钟尷嫁妹神话，通过艺术,文学等手段将它表现出来以 后，也取得了群众的公认，成为钟蟾神话的有机组成部分了。

有一部托名唐柳宗无、实是宋王籍伪撰的叫做《龙城录》的

书，其中也有一些神话传说材料，值得提提。对于伪书，只要 认清它的时代作者就行了。并不需要对它的内容一概抹杀。尤 其是神活传说的部分，真书也可以作伪，伪书也可以存真，决谁 以因书的真伪而判定材料的真假。’如象下面节录的「段赵昱斩 蛟神话——

赵昱，清末拜嘉州太守。时锭为潭中有老蛟为害，昱率 甲士千人，及舟属男一万人,夹江岸鼓玖，声蔑夭地。昱乃 持刀没水，顷江水尽赤，石岸半崩，吼声如雷。昱左手执蛟 首，右手执刀，奋液而出。州人項戴，事为神明。隋末大窝， 潜以隐去，不知所终。时嘉陵涨溢，永势汹然，蜀人思昱。 顷之，见昱青雾中，骑白马，从数格者，见于波面，扬鞭而过。 州人争呼之。太祖文皇帝，賜封神勇大将军，庙食灌江口. 昱斩蛟时，年二十六。 ;'

这段神话，写得虎虎有生气,确实具有鲜明的神话色彩，想必定 有它的源源本自，决难设想是纯粹出于向壁虚构。《三教搜神大 全》卷三说"清源妙道真君，姓赵名昱，俗円灌口二郎，朱真宗 朝，追尊清源妙道真君/而《汤显祖集》诗文集卷三四《宜黄 县戏神清源师庙记》则说：奇哉清源师，演古先神圣八能千唱之 节，而为此道。初以爨弄参鹘，后稲为末泥三姑旦等传奇，长者 折至半百，短者折才四耳。予闻清源,西川灌口神也，为人美好， 以游戏而得道，流此教于人间，讫无相者了西川灌口二郎神的赵 見,又成了宣黄县的戏神，神话传说在民间的流传演变，情况复 杂，难于究诘，往往类此。

传说中的海口二郎神，共有三个，一个是李冰的儿子李二

郎，朱熹《朱子语类》卷三说了蜀中灌口二郎庙，当是因李冰开凿 离堆有功立庙，今来现许多灵怪，乃是他第二儿子……"即此摂 一个是隋赵昱•便是以上所引《龙城录》所叙。还有一个是杨敬・ 起得最迟。明代神魔小说《西游记》、《封神榜》始记之，《西游记》 但提了一个姓杨的“灌口显圣二郎真君”，未掲出其名•《封神榜》 写杨础助周灭殷及降梅山七怪等事，却未说他是灌口二郎。直到 清末说唱鼓词如《沉香救母雄雄剑》等（见杜颖陶编《董水沉香合 集》）出，始明言杨戳是“临江灌口二郎神七 于是杨灘便和赵昱 及李冰之子二郎鼎足而三，同为“灌口二郎神”了。而宋代的达 官貴人中，却真有那么一个杨戢，停说他有些怪异的行事，见于 陆游《老学庵笔记》卷十，大略说——

中贵杨戳•于堂后作一大池•环以廊虎，扃镭周密。每 浴时，屏人跃入池中游泳•尊移时而出，人莫得窺。一日，戳 独寝堂*中甬盗*入其室，忽见床上乃一蚯蝶，大可一米，两目 如金，光彩奸人。盗为之惊仆，而稣蝶复变为人，乃俄也。掷 一银香球与之，盗不敢受，拜而出。后以他事系开封狱，自 道如此。

杨戳是宋徽宗时的人，陆游是朱高宗时的人，其生年与之相距不 远，已经记其变怪的传闻如此，则明清小说把他附会为什么灌口 二郎神，自然也是大有可能，不足为怪了。

见于宋人笔记的一段相当重要的神话,是祠山张大帝神话， 吴曾《能改斋漫录》卷十八“广德王开河为猪形”条说——

广德军祠山广德王•名漸，姓张，本前汉吴兴郡鸟程县

269

横山人，始于本郡长兴县顺灵乡发迹，役阴兵，导通流，欲抵

.广德县，故东至长兴荆溪，疏凿河渎。先时与夫人李氏密议 为期，每饷至，鸣鼓三声，而王即自至，不令夫人至开河 之所。族后因夫人遗殮于鼓，乃为乌啄，王以为鸣鼓而饷 至。洎王至鼓坛，乃知为乌所误。巡夫人至，鸣其鼓，王 以为前误而不至。夫人遂诣兴*工之所.*见王为大猪，驱役阴 兵开凿河渎。王见夫人，变形未及。从此耻之。遂不与夫 人相见，河渎之功遂息。逃于广德县西五里横山之顶。居 民思之，立庙于山西南隅。夫人亦至县东二里而化。时人 .亦立其庙。由是历汉唐五代，以至本朝,水旱灾沙，祷之无 不应。郡人以王故，呼猪而日乌羊'

这段神话，也象张龙公神话那样，是渊源久长的民间神话，直到 宋时才见诸记录。治水疏浪，化为猪形，成无疑便是禹化为熊、 通辍辕山神话的摹拟3就连整个鸣鼓馈饷等情节，都是涂山氏愤 饷情节的摹拟，然而某些细节又不尽相同（如乌啄鼓等），因而使 它成为民间传述的新神话，历久不衰。明田艺衡《留青日札》卷 二八“祠山张大帝”条说，'武当人张秉遇仙女山中，谓曰广帝以 君功在吴分,故遣我为配，生子以木德王其地。'且约逾年再会。 女如期往,仙女抱幼子归策，曰」当世世相承，血食吴楚/后生 子渤，为祠山之神。……（神）以二月八日生，先一日必多风，.后 一日必多雨。俗人相传，以为神请其夫人之小姨饮酒，故加 以风雨，欲见其足也。可谓渎神矣。然至今此日风雨甚验，亦 异事也。”这大约又是神话后来的发展，可以作上文记叙的补 充。清顾禄《清嘉录》"冻狗肉”条说：“（二月）八日为祠山张大 帝诞，相传大帝有风山女、雪山女归省，前后数日，必有风雨,

•庙。新作庙前门楼甚壮，下临大江，名曰都江。李太守琉江 驱龙，有大功于西蜀，祠祭甚盛，岁驾羊五万。

从这段记叙，关于李冰治水神话■可以得到三点了解，一;&神活 发展到了宋代，确实已经加入了二郎神话的成分，所以伏龙观 （至今樹存,在灌县离堆公园内）中有名逐家孙太古画的“李氏父 子像”，崇德庙（今称二王庙）滑是“李冰父子庙食处二 二是最早 神话传说的李冰斗輝，宋时已发展演变为“李太守锁孽龙”，按近 于近代民冋所传。三是当时民众在崇德庙对李冰父子的祠祭， 至于“岁到羊五万”.可见其盛；这当中当然有政治宗教种种覚 杂的原因，但人民的崇德报功心理应该还是主要的。基于这种 心理而传述的有关李冰父予的神话，那就确实是神话宝库当中 发光闪辉的东西，是只有肯定而没有用任何理由去加以排斥的。

二书同时写到三峡中的黄牛峡、神女峰的一些情况，对照参 詹，也很有意思。如写黄牛峡一

晩次黄牛庙，山复高峻。……庙灵感神，封嘉应保安 侯。……传云，沖佐夏禹治*水有飢*故食于此。……黄牛峡 庙后山如屏风叠，嵯浚插天。第四叠上有若牛状，其色赤 黄，前有一人如著帽立者。（＜入猊记》卷六）

八十里，至黄牛块，上有沼川庙，黄牛之神也，亦云助禹 筑川者。庙背大蜂，发壁之上,有黄迹如牛，一黑迹如人牵 之，云此其神也。（，吴船录\*卷下）

黄牛峡上的人牛迹，《水经注•江水》已记之，只说是“髙岩间有 石，色如人负刀牵牛，人黑牛黄，成就分明、却无什么黄牛神“佐 夏再治水有功”之说，这一说想来是唐宋以后民间因景物而附会 的传说，然而已经立庙奉祀，且见于陆，范二书所记，也就成了众 所公认的新神话了。虽是零星点滴，却也不可废弃。又如写神 女導和神女庙—

二十三日，过巫山凝真观，谒妙用真人祠。真人即世所 谓巫山神女也。祠正对巫山，峰峦上入霄汉，山脚直插江 中,彼者谓太华衡庐皆无此奇。然十二峰者，不可悉见，所 见八九峰，惟神女峰最为纤麻奇峭。祝史云，每八月十五 夜，月明时，有丝竹之音，往来峰顶，山猿皆鸣，达旦方渐止° 庙后山半有石坛平旷，传云夏禹见神女授符书于此。坛上 观十二峰，宛如屏嘩。是日夭字晴霁，四顾无纤翳,惟神女 峰上有白云歌片，如鸾鹤翔舞徘徊，久之不散，亦可异也。祠 旧有乌数百，送迎客舟，自唐夔州刺史李贻诗，已云“群乌聿 難余”矣，近乾遒元年忽不至，今绝无一乌，不知其故。（＜A 掷记，卷六）

三十五里，至神女庙。•…“庙中石刻，引《墙城记》，瑶 姬，西王母之女，称云华夫人，助禹驱鬼神，新石疏波有功见 纪,今封妙用真人，庙额曰凝真观。从祀有白马将军，俗传 所驱之神也。……庙有驯鸦，客舟捋来，则迓于数里之外， 或直至县下。船过亦送数里。人以饼饵掷空，鸦仰啄（喙） 承取，不*失*土人谓之神奥，亦谓之迎船薦°〈■吴胳录,卷 下）

两篇记叙中所写的巫山神女，都是杜光庭《墉城集仙录》曽经写 到的，是助禹治水的神女而不是宋玉《高唐赋》、《神女赋》所写的 淫奔的神女。从这里可以见到瑶姬神话的发展演变。人民创造 了他们自己心目中理想的神女形象。杜光庭也只是根据民间传 说而作了J番仙话化的记录。两篇记叙所写，将地方风物和神 话传说溶而为一，尤其是陆《记》写得空灵透彻，画意诗情，兼而 有之，神女的身影，隐显在山水明月中，显得更是超尘拔俗了。这 是艺术斌予神话的魅力，使神话的内在美，得到了充分的发扬。 神话不应当只求简单枯燥的记录，经过诗人,文学家笔触下浸润 的神话，往往更能见到活泼的生机。陆《入蜀记》所写，实在可以 作为瑶姬神话的组成部分關范《吴船录》所记，从祀的,白马将 军”，俗传为瑶姬“所驱之神”，是杜光庭所记瑶姬诸佐使神如黄 魔，大骚、庚辰、童律等中所无的，大约真是后来民间所传的神， 此亦可补其缺佚。至于神鸦迎船，虽已早见唐人诗句，然而正式 记录,还从二书开始e自然也是有趣的景象，可以渲染神话的气 氛。故二书所记蜀中见到的古神话的遗迹，实在也是研究神话 的重要材料，不容忽视。

宋人著的志怪体笔记小说中，分量庞大的洪迈的《夷坚志》 当然要推第一。原书四百二十卷，已残阙，今所存者，以涵芬楼 排印的二百零六卷本较为完备。此书的取名，是从《列子•汤 问》“夷坚闻而志之”一请而来,大有续《血海经》之意。但内中所 写,多涉神怪迷信，可以当作神话考察研究的并不很多，兹抄录 *二条于*下，略见一斑一

明州人泛海，值昏雾四塞，风大起，不知舟所向。天稲 开,乃在一岛下。两人持刀登岸欲伐薪，忽闻拊掌声，视之， 乃一长人，高三四丈，其行如飞。两人急走归。其一稍缓. 为长人所执，引指穴其肩成窍，穿以巨藤，缚诸商树而去。俄

顷间，首黛一釜来,此人从树杪望耳之，知其豆烹己，大恐。 始忆腰何有刀，取以斫藤，忍痛竭力，仅得断.遽登舟祈缆， 离岸已远。长人入海追之，如履平地，水才及腹e遂至前执 船，发劲弩射之不退。或持斧祈其手，断三指落船中，指粗 如椽。（《乙志》卷八咔人圍'条）

光州七里外村媪家，植枣二株于门外，秋日枣輙，一道 人过而求之。媪日［“儿子出田间，无人打扑，任先生随意啖 食/道人摘食十余枚。媪延道人坐，烹茶供之。临去，渣人 将所侃葫芦系于木杪，顾语曰L谢婆婆厚意，明年当生此样 枣，既是新品，可以三倍得钱」'遂去。后如其言。今光州尚 有此种，人怀核植于他处•则不然」从《篮驟秘巢\*卷五'葫芦吳” 条转引，文较佳。）

“发人国”，条对后来第记作者有较大的影响。元周致中《异域 志》所写长人国即本此，而文笔不逮。《旧小说》戊集二《西樵 野记》写的海岛长人和清褚人稚《坚瓠余集》卷二写的巨人指，其 内容格周，也全是从这里变化出来:可见这一神话的深入人心。 “葫芦枣”一条朴质平淡，亲切有味,并不渲染神异而神话的色彩 自见。

朱刘斧《青琐高议》别集卷四有一篇附会刘禹锡诗写的题名 为4•王榭”的神话小说，相当有情趣。大略说——

唐王材，金陵人，家巨富，枢以航海为业。一日，樹具大 舶，欲之大食風。行逾月，忽海风破舟，榭附一板，为风涛飘 荡，至一洲，为皂衣翁媪所敏。週养月余，引见其王，王亦皂 袍，乌宠，亍榭硕加礼遇。命有一女甚美，榭爱之，王乃遗酒

275

淆采礼，助结姻好。成婚之夕，携询其国名，曰，岛衣国 也。”榭居久思归，女知不可留，覺酒悲泣，为诗赠别。王令 射闭目，坐一鸟毡兜子中，又同翁姐扶持偕去。榭阖目，但 闻风涛怒号，既久，开目，已至其家。堂上四顾无人，惟梁上 有双燕呢喃C榭仰视，乃知所止之国，燕子国也。其事流传 众口,因目榭所居处为乌衣巷。刘禹編《金陵五咏》有《乌衣 巷》诗云：朱雀桥边野草花，乌衣巷口夕阳斜，旧时王榭堂 前燕，飞入寻常百姓家"即知王褂之事非虚矣。

査《刘宾客文集・乌衣巷》诗,“王榭”实作■王谢”，是说晋、宋时 代的豪族王氏与谢氏，此则以“王谢”为当作人称的“王榭”，且引 刘诗以证实之，自然是小说家的附会,但从神话本身而论，这种 附会也是常见，并不妨碍其有民间传说的依据。

南宋时盛传的主魁负桂英故事，在民间流传影响很大，后曾 被多次演为戏剧，明叶子奇《草木子•杂俎篇》甚至说”俳优戏文 始于《王魁》建可见故事早已为妇孺皆知的了。潮其原始,实当在 北宋末年。周密《齐东野语》卷六说'世俗所谓王魁之事殊不经， 且不见于传记杂说，疑无此事气 又引初虞世说云、有妄人托夏 IB姓名，作《王魁传》，实欲市利于少年狎邪辈，其事皆不然。”此 传大约就是最早的王魁故事的记录，惜今已不存。从宋阙名所编 《侍儿小名录拾遗》（旧题宋张邦畿撰,不确〉中，尚可见其大路'

王魁遇桂英于莱州北市'深巷。桂英的酒，求诗于魁。魁 时下第，桂英日/君但为举，四时所须，我为办之。”由是魁 朝去暮来。逾年，有诏求贤，桂英为办西游之用。将行，往 州北，望海神庙盟曰广吾与桂英，誓不相负，若生离异，神当

大类书，一部《太平御览》，-千卷，•一部《太平广记》，五百卷，保 存自古以来的神活传说材料尤多，学人如须深入研究神诣，实 非具有此二书不可。

四、《续夷坚志》与《搜神广记》等

在宋代和元代之冋，南宋时代,北方还存在过一个短暂的金 代.和南宋相对峙。金代也有几个学者和文学家，其中最著名的 J个，是元遗山，在他所著杂记异闻的《续竟坚志》四卷中，也有 少量可以当作神话看待的，如象下面所记的两条一

阳曲北郑村中社，铁李者，以捕狐为业。一 E张网沟北 古墓下，系一鸽为饲，身在大树上伺之。二更后，群狐至，作 人语云「铁李铁奉，汝以鸽赚我耶？汝家父子.驴群相似，不 肯做庄'农，只学杀生。俺肉作六亲，都是此賊窖却，今日天 数到此，好好手榭来，不然，锯倒别说话疽即闻有拽锯声，大 呼拷镇煮油，当烹此贼。火亦随起。铁李惧•，不知所为。顾 腰，惟有大斧，总树倒，反乱新之。须史大晓，狐乃去，树无 锯痕，勇有牛肋数枝而已。铁季知其变幻无实，其夜复住。 未二更•狐至，泣骂俱有伦。李腰悬火罐，取卷爆潜諦之;掷 树下。药火发，猛作大声，群孤乱走，为两所冒，瞑目待毙， 不出一语。以斧椎杀之。（卷二F锯树”条）

天坛中吾，有仙猫洞。世传燕真人丹成，圣鸡犬亦升仙， 而猫独不去，在洞已数百年。游人至洞呼仙哥，间有应 者。王屋令临潼薛鼎成，呼之而应•亲为予言。己亥夏月， 予自阳台官，将之上方，命儿子叔仪呼之，随呼而应，声殊清

278

s

is。ss昭帜驟衲gffi魚wKaN 职湖如誓落 6is温®M 拢相収收aw。風#指—即眦曰，<m尽契惓@如检。理収岬嗯衆 梅S賑魅临紀産出隴撫王痞、曰切眠林6N^8MY,柠N 叔燃涅长除應机溫湛聲磕銀爍半很N由理皐轡^11 。积条£輙嚙嚥e爆•园\*玄令萩好包。冀矣女齢型煽 用(験和3起3如®髪製話赣：¥?卅莅»翅般禊3-嶠氏顚不・舞 EP-H我.《«禳椎驚》®哉关勲1邮•崎”常蜒推«¥沢 成鼠®sm耳餐饮那\*x3些液氏貞esH^q盟 6吨、伽回器令#疋折•翼落掘#宅盜三XEH舛。食N«刺床> 8蛔照景 > 划尴吉岬密翘輝。W報羣臓却極卸如极气tf<+— 建耳(対遂)检餐饮剃，“泻SI11骐《单拙歟斗队》。枳意毎的蟋代 蘭\*》湿)冬®#礙龈樓ffi愈<蜜旧二魚代芻麼NSK粽。起度 代®楓顒如。魚代掘如

。S榆获段R噥^1- o^-s <酬B厢Y鄭•<餃即w\*s照耗X号靈。岩義®底S:H银 希.<回岷炊匐6®®庭宣*-irs^s^ss* 粗琳奪。嗅皿相王環0Kr4MK^gh哦氣®1弟・(《关虞・如願 宋my壓,姓域£/瑟喔區喫嶺11噩。掖凋哦赚也好x』©«:< *8*。騎^\*解麒极。誉諷照鹹・¥盟晰¥，題幽納瞬£昌雇6跟

Gr題=rK難)。早蚓

钟岐西山，有帷游观。每到中秋，车马喧阑，十里若闇 豪杰多召名蛛善讴者，夜与丈夫间立，握臂连踏而唱， 惟对答敏捷者胜。大和末，有书生文策住观，睹~姝甚妙。 其词曰「若能稲伴陟天纭，应得文箫驾彩鸾，自有绣襦并甲 .艇，琼台不怕雪箱寒。”生意其神仙，植足不去。姝亦相盼。 歌罢，独乗烛穿大松径将尽，陟山扣石，冒险而升。生踱其 踪。妹曰：“莫是文箫耶？”相引至绝顶坦然之地。后忽风雨， 裂椎履机（几九俄有仙童持天判曰"吴彩鸾，以私欲泄天 机，谪为民妻一纪了姝乃与生下山，归钟陵为夫妇。（春上）

这段仙话原见唐裴铜《传奇•文箫》，它是那篇文章精要的节写, 所表现的是人神（仙）恋爱，把时代风尚，社会习俗都反映了进 去■而又那么超群拔俗，可算是别具风格，应该放在神话的范围 内加以考察。关于吴彩鸾的事，也见《宣和书谱》卷五，略说彩鸾 与文箫寓钟陵，“箫拙于为生,彩鸾以小楷书《唐韵》一部,市五千 钱，为糊口计。然不出一日间，能了十数万字,非人力可为也。钱 囊羞涩，复一日书之，且所市不过前日之数。由是彩鸾《唐韵》, 世多得之。历十年■箫与彩鸾，遂各乘一虎仙去，《书谱》又说, “彩鸾自言西山吴真君之女，吴真君■，就是晋时有名的仙人吴猛。 这些记叙,当然也都是神话传说，可以作为林坤所记的补充Q此 书还有一些条目，也是他书鮮见，具有神话的性质。如象——

蔡州丁氏女，蒲于女红，每七夕祷以酒果，忽见流星堕 斃中，明日瓜上有金校，目是巧思益进。

海人鱼状如鱼，眉目。操手足，皆如美丽女子，无不绩

尾。皮肉白如玉，灌少酒便如桃花。发如马尾，长五六尺。

又还有节述古书概要的，如象—

崔生入山，遇仙女为妻。还家得隱形符，潜游宮禁，为 术士所知，追捕甚急。生逃还山中，隔洞见其妻告知。妻掷 锦袜成五色如桥度崔，追者不及。

抜超梦神女从之，自称天上玉女，东郡人，姓成，字智 疎，早失母，天帝哀其孤苦,令得下嫁。起当其梦也，嘉其非 常，觉寤钦想，如此三四夕。一旦显然来，驾辎轿车，从八 婢，服罗绮之衣，状若飞仙，自言年十七，遂为夫妇。

前面一条，是据《神仙感遇传》，《云笈七籤》卷一一三载之3后面 一条，是据《搜神记》卷一，原文都较长，一经节编改写，去掉繁琐 枝蔓，更觉清新鲜泽，神话的湾神因而焕发了出来。这样的例 子,在此书里能找到不少，可说也算是此书的一种贡献。

元代有一部极重要的采录民间神话的著作，初名《搜神广 记》,后更名《三教搜神大全》.无名氏撰。卷首有叶德辉序，大略 说，曩阅毛晋汲古阁宋元秘本书目，子部类载有元板画像《搜神 广记》前后集二本，后得明刻绘图本《三教源流搜神大全》七卷, 即元版《搜神广记》之异名。惟又增入洪武以下神号及附刻神庙 楹联等，知为坊估所杂窜。然于圣宋皇元字抬写多仍其旧，犹可 推见元本真面。因重刊之，使六七百年民间风俗相沿之故，复显 于世。云云。此书所搜诸神履贯事迹，大都杂取小说、民间口头 传说及释道等书,可以作为神话研究的参考。其中有些记叙，可 作为神话的原始记录看待，如我们在第七章第四节所引卷七中

记叙的哪吒神话便是。其余象“灵官马元帅”.“福神”、“门神” 等，性质亦略近神话，可以放在神话的范围内考察。“灵官马元 帅”即《四游记》中《南游记》所写的华光，记叙较凌乱，多封建糟 粕,兹不录，节录“福神气'门神"二条如下，略见一斑——

福神者，本道死刺吏杨公讳成。昔汉武帝爱道州矮民， 以为宮奴玩戏。杨公守郡，以表奏闻，云：“臣按五典，本州 只有纓民，无矮奴也了武帝感悟，更不复取。郡人立祠，绘 像供养，以为本州福神。后天下黎民士庶皆绘像敬之，以为 福禄神也。｛卷四）

按传，唐太宗不球，寢门外拖砖弄瓦，鬼魅呼号，太宗以 告群臣。秦叔宝出盜奏曰了愿同胡敬德戎装立门外以伺曜 夜果无警。因命商工图二人之像悬于官技为左右门3邪祟 以息。后世沿袭，遂永为门神。（卷七）

元代还有一部地理性质的书籍,就是周致中的《异域志》，分 上下两卷，把历史和神话传说杂糅,记叙了许多历史上曾经有过 现在也还存在的国家，如象朝鲜、日本等J或历史工曾经有过现 在已不存在的国家，如大秦国、三佛齐国等「也记叙亍许多根本 上是神话传说的国家，大都从《山海经淬书中钞录而来,如羽民 国，聂耳国等。有些虽是钞录，又略带新意，如象——

穿胸国在盛海东，胸有窍；尊者去衣，令卑者以竹木贯 胸拾之，俗谓防.风氏之民。因禺杀其君,乃刺其（胸），故有 是知 .. .

有些则是根据古书记载而又把它发展成为故事的，如象一一

女人国。其国乃纯阴之地，在东南海上，水流数年一 泛，莲开长丈余，桃核长二尺。昔有舶舟款落其国，群女携 以归，无不死者。有一将者，夜盗船得去，遂传其事。女人 遇南风课形，感风而生。

《山海经•海外西经》说广女子国在巫咸北，两女子居，水周之。 一曰居一门屮。”郭璞注/有黄池，妇人入浴,别即怀妊矣。若生 男子，三岁辄死。”就是这段故事之所本。不过这段故事是把入 黄池洗浴怀妊改为遇南风裸形感生罢了。还有是未见他书记载、 独见于此书的，如象一

后眼国，凡良河牴粗曾见，不知国在何处。其衣帽与胡 人同，项后有一目。其设狼戻，糞塹多畏之。

后代记述的海外异国中，这是很独特的，国。还有~国，见于淸 陆次云的《八紘荒史》，也附记于就一 ' -

I

\*

鸭人国在海外，人形鹤（鸭）脚。遇雨，一足伫立，1足 上竖，展其掌以为盖。 ,■

除此而外，还有淸李汝珍在《镜花缘》第二十五回中所记的两面 国，说其国人正面痢颜悦色、谦恭可爱”，反面则“鼠眼鹰嬴 舌 如钢刀' 这个国家只是小说中的描写，木见古籍记载，说其景 况・略近于《异域志》所记的后眼国。

第十二章明清的神话

一、《琅媳记》与《开辟衍绎》等

明代志怪书中，有一部神话传说材料相当丰富的书,就是桑 悸的《琅媛记》，凡三卷。旧题元伊世珍摸,《四库提要》说f “语皆 荒诞猥琐,书首载，张华为建安从事，遇仙人引至石室，多奇书。 问其地，曰，琅娘福地也。'注，'出《元观手钞》。'其命名之义盖 取乎此。然《元观手钞》亦不知为何书，其余所引书名大抵真伪 相杂.，盖亦《云仙散录》之类。钱希言《戏瑕》以为明桑怪所伪托, 其必有所据矣。”这一段话大体上是说得中肯的。此书所引书 名，确实是“真伪相杂”，如引《元虚子仙志》、《致虚阁杂俎》等, 便所未闻见，“不知为何书”；但如引《江湖纪闻》这样的书，就 知道它是元郭筲凤撰，有案可査了。《提要》说它“荒诞猥琐”，那 倒未必，因为神话传说性质的东西，在正统派学者看来,本来都 当归入荒诞之発'而猥琐呢,不过是纤巧的别名。是的，本书所 记故事，多属儿女凤月，会给人以纤巧的感觉，但有些故事，却使 人感到清新奇丽，如象下面所举数条一

周穆王迎意而子，居灵卑之宮，访以至道。后欲以为司 徒，意而子恢然不说，奋身化作元鸟，飞入云中。故后人呼 元鸟为意而。（卷拓|"二虚了仙志，）

昔有仙人凤孑者，欲有所度，隐于农夫之中。一日大 雨，有邻人来借草履，凤子曰：“他人草履可借，我之草履乃 不借者也。”其人怒詈之，凤子即以單履掷与，化为鸽飞去。 故后世名草履为不借。（卷上引《致虚阁杂俎》）

石尤凡者，传闻为石氏女嫁为尤郎妇，情好甚笃。尤为 商远行，妻阻之，不从。尤出不归，妻忆之，病亡。临亡，长叹 曰鄭吾恨不能阻其行，以至于此。今凡有商旅远行,吾当作 大风，为天下妇人驚之。”自后商旅发船，值打头逆风，则曰I “此石尤风也。”遂止不行。妇人以夫炷为名，故曰石尤。 （卷中引♦江湖纪闻，）

上面所举数条，最后一条引《江湖纪闻〉〉记石尤风事,是最可 靠也是最有意思的。“石尤风”之名，六朝时候就有了，六朝宋孝 武帝《丁都护歌》说:“愿作石尤风，四面断行旅』唐戴叔伦《瘡裴 明府》诗说、知君未得去，惭愧石尤风，可见这一传说起源必相 当早。《江湖纪闻》记录了这一传说而为《琅娘记》所引用，给我 们留下了民间神话一段宝贵的篇章，自然是值得称道的。至于 一二两条,虽然所引书不是那么确切，或者属于作者故弄玄虚， 借这些五花八门的虚构的书籍来抬高著作的地位，但所述内容， 却不一定纯属虚构，多少或有传说的凭依。如燕称憲而，始见 《庄子》。《山木篇》说，鸟莫知于鹘剧/陆德明音义*/鶴％*燕 也。”鹳繭自然就是意而。又如草履名不借，也早见晋崔豹的《古 今注〉為卷上说，“不借，草履也。以其轻腰易得,……不假借于 人，故名不借。”名目有了，《琅媛记》更以神话故事实之，就覚得 觥奇可喜。在没有确凿的证据征明它是有意编造以前，是不该 贸然置它于神话考察的视野范围以外的;如果那样做，似乎便近 于愚鲁粗暴了。

除《琅嬢记》而外，陆粲的《庚巳编》共十卷，也是杂记异闻的 书籍，其中象“芭蕉女子”条、“巨蚌”条，“海岛马人”条和“九尾 龟”条等，也略具有神话的意味，可供参考。试举卷十的“九尾龟” 条如下，以见一斑——

海宁百牲王屠与其子出行，過渔父持巨亀径可尺余。买 龟系著柱下，将羹之。邻居有江右商人见之，告其邸翁，清 以千钱赎焉。翁怪其厚，商曰“此九尾龟，神物也疽……S 偕往验之。商踏龟背，其尾之两旁，露小尾各四，便持钱乞 王。王不肯，便烹作羹，父子共啖。其夕大水，自海中来，平地 高三尺许，底榻尽浮，十余刻始退。及明午，翁怪王屠父子 不起，坏户入視之，但见衣衾在床，父子都不知去向。人或 ,云，嘗神龟■为永府摄去杀却也。

明周游的《开辟衍绎通俗志传》，共八十回，所述自盘古开天 辟地起，到周武王伐纣止，是一部讲史小说。内容杂糅神话传说 与历史史实，把神话传说也都当做了历史。正因为如此，却幸 而从中保存了一些民间神话的片断，很可珍贵。如象第一回。盘 古氏开天辟地"就这么写着——

（盘古）将身一伸，天即淅高，地便坠下。而天地更有相 连者，左手执凿，右手持斧，或用斧家或以凿开，自是神力. 久而天地乃分，二气升降，清者上为天，浊者下为地，自是而

混茫开矣。

盘古以斧凿开天辟地，这对三国时徐整在《三五历纪》用叙写的， 那种哲学化的、纯粹是气体变化的开天辟地说来，可说是大大的 进了…步，或者无宁可以说，是根据民间神话的精神，恢复了古 神话的本来面貌。古神话里开天辟地的神人，在这当中，一定会 有所作为，不会单让气体在那里发生变化的。斧和凿这两种劳 动工具的添加，让盘古拿在手里，真是气势宏伟，光挥緇目，使古 老的开天辟地神话忽然焕发了青春。这虽是神话的一个零片. 一个细节，难道不应该让它从讲史小说里区画出来，归入在我们 的神活宝库中吗？再如象第十八回末尾所载王子承的《释疑》 中，更记述并评论了当时有关炎帝神农的民间传说——

后世传盲神农乃玲珑玉体，能见其肺肝五藏，此实事 也。若非玲珑玉体，尝药一日遇十二毒，何以解之？但传炎 帝尝诸药，中毒者能解，至尝百足虫入腹，一足成一虫，炎帝 不能解，因而致死，万无是理……

《释疑》中记叙的，大约是一个民间传说的两个部分，它们之间， 本是有机组成，并无矛盾3无所谓信•也无所谓疑。可是《释疑》 作者未免大迂拘了，却对前者信之，后者疑之。不过他却在疑信 半参中，为我们保存了这一段可贵的民间神话材料，这是他的 功凱 、

明代类书性质的书中，有一部值得一提、较有特色的类书， 就是陈仁锡的《潜确类书》。全书百二十卷，内容分玄象、岁时、 区宇、人伦、方外、艺习；察受、瓶遇、交与、服御、饮啖、艺植、飞 跃十三部，一千四百余类。引书达一千五百余种，虽然多是转販 自其他类书，但也有僻笈遗文，为他书所未载者。其区宇部分内 容最为丰富，常有一些神话传说材料，可供参考。如象——

八鱼源，在宝鸡城东南。俗传太公钓时，有八鱼迫钓至 此。（卷六）

百丈山，在昌化，一名潜山。《吴兴地志》，尧时洪水， 此山潜而不没，其商在水面犹百丈。上有王仙洞，昔仙人王 太伯尝居之。里人有见洞口曝盐数十袋者，即之，不复见， 始信为神仙窟宅。山下两石相峙，名秦皇石，又名双峰。相 传始星欲作石桥渡海，此石驱之不去。（卷二十）

辛女岩在辰州府卢溪县大江之左。奇峰绝壁，髙峰插 天，有石屹立如人。相传高辛氏女于此化为石。隔江对峙 一岩，有机一乘，船一只，悬于岩孔，乃其遗迹也。（卷二十六）

仙女洞，在龙安府治南。山势盘旋，岩涓深远，水自中 出，百里流入剑南。故老相传，风日晴和，遥见仙女観妆浒 行君上，或理发，或浇衣于涓壑中，隐显不常。洞中石乳融 结，状甚奇怪，色如碧玉，取可供玩。（卷二十八）

段（思平）之先名俭魏者，佐蒙氏有功，擢清平官，段愚 平其六世孙也。生有异兆，杨千贞忌之，毎阴使索捕。思平 乃变姓氏为猎者,牵一犬自随。至品甸，宿逆放.旅舍中有 戦一枝，牛革四叠。卧冋，风倒戦，洞贯牛革。乃问主人t “戟何为？ ”答：“防盜耳疽曰，防盗莫如吾犬，请以易之。”主 人诺。乃将戟去.又前自叶镜池，见神马自出，因板乘之, 得脱。又前饥，摘野桃食之，核有文曰“青昔”。自解云，“膏 乃十二月，昔乃二十一日；今杨氏乱，吾当以是曰举义乎?”

启面“浴仙池”条，无疑是田章神话的同型，说明这类神话，已广 泛地在民冋流传。前面“吉云草”条所引的《洞冥记》，见今本卷 二，但文字与此多异。前段无“臣种一千九百九十九年矣”语，后 段自“帝许之”以下三十\*字全无，此引当为较早的古本。

明代还有两部书,也值得提提。一部是徐应秋的《玉芝堂谈 荟》,三十六卷,多采小说杂记综述而成。全书以事为类，连类而 及，各标以目，如“解鸟兽语二'斩龙刺虎”給备引诸书以证之。 虽不免有时流于繁琐猥芜，但其中于旧闻传说、名物掌故的征引 极为丰富，可供研究采择。我们在第一章第三节里已引了该书 “解鸟兽语”一段文字了，这里就不再多引。,别一部是冯应京的 《月令广义》,共二十五卷，杂采故事,兼及流俗传闻*，*虽然也有繁 琐猥芜之弊,却不能抹杀它的特殊贡献。它的最大黄献，就在于 曾引《小说》，首先比较完整地记述了牛郎织女神话，我们在下一 章中论到民间流传的神话时再引述，这里暂不引。除此而外，如 象《岁令亍》所记的“花神” r潮神”等，也可以略供参考。

二、神话小说《西游记》

明代具有神话色彩的小说，共有三部，一部是吴承恩的《西 游记％一部是许仲琳的《封神演义》;还有一部是余象斗编的《四 浴记》。但是能称为神话小说的，只有《西游记》一部，其他两部, 有一些个别情节，可以当做神话考察，至于名称要用'神活”丄词 去概括则嫌太过，为了实事求是，仍只好用鲁迅先生在《中国小 说史略》中的拟名,暂名之为神魔小说。

吴承恩的《西游记》，说它慝神话小说，有两大原因,一是它

290

创造了I个居于全书最主要地位、贯彻始终的袒话英雄人物孙 悟空】二是它是演化小说，是根据民间传说的积累逐渐演化而 来，包括孙悟空形象的创造在内'有此二因.所以我们认为《西 游记》名正言顺地应该享有神话小说的声誉，而此书所表现的一 切，也应该理直气壮地视为后世产生的新神话。

先说第i个原因。在宋人话本小说《大唐三藏取经诗活》 里,我们可以看见，作为孙悟空形象雏型的猴行者形象，已经登 上了小说的舞台，但是这个猴行者，虽然具有神通法力，却还只 是秀才般的文约约的模样，缺少“神变奋迅”（鲁迅语）的精神。而 吴承恩笔下的孙悟空，则是既有法力神通，又具神变奋迅的精 神,因而成功地被塑造成为一个新鲜活泼的艺术形象，几百年以 来,至于家喻户晓，妇孺皆知。

《大唐三藏取经诗话》王国维跋云鄭书中载元奘取经，皆出 猴行者之力，即《四游演义》所本。又考陶南村《辍耕录》所载院 本名目，实金入之作，中有《唐三藏》-,本。《录鬼簿》载元吴昌龄 杂剧有《唐三藏西天取经》，其书至国初尚存。《也是园书目》有 吴昌龄《西游记》四卷;《曹棟亭书目》有《西游记》六卷；《无名氏 传奇汇考》亦有《北西游记》云。今用北曲，元入作，盖即昌龄所 撰杂剧也。今金人院本，元人杂剧皆佚J而南宋人所撰话本尚 存，岂非人间希有之秘笈乎? ”观上所述，知逍在吴承恩撰写小说 《西游记》以前，从宋、金、元直到明代初年，已有相当多的小说, 戏剧作家，在他们就小.说，戏剧著作中，为吴承恩《西游记》提供了 写作材料，孙悟空的形象，也是由逐渐累积而形成的。死吴昌 龄杂剧有“无支祁是他姊妹”浴，知道从那时起,孙悟空（行者）形 象的塑造，已颇取材于无支祁神话。而吴承恩笔下的孙悟空，据 近代学者研究，则还不只取材于无支祁神话，还间接从,印度史诗 «罗摩衍那》的猴王哈奴曼那里受到影响。我们研究了史诗的全 部梗概，觉得这一说法是可以相信的。那么孙悟空这个神话英 雄人物的诞生，就不单是作家的艺术创造（当然这一点也是非常 重要的），而是有中国古代和外国古代民间神话悠久的渊源。它 的根基是很深厚的，在它诞生以前,广大人民群众对它已经有了 初步的一般的印象，它诞生以后，这一印象就突然变得鲜明，生 动而深刻了。因为孙悟空巳经成了活鲜鲜的神话英雄人物，人 们爱而敬之，崇而信之。在《西游记》问世后的一百多年,人们已 经先后在福建福州、广东潮州给这位神话英雄人物建立了庙宇, 叫做齐天大圣庙，说它“甚壮丽'“香火甚盛”。①请看神话的威 力，它竟播身一变，成了人们信仰的宗教，神话人物也变成了宗 教人物，在广大群众中产生了不可磨灭的影响。这样说来，《西 游记》岂不应该视为民间新神活而享有神话小说之誉么？

再说第二个原因。就是《西游记》系由历代民间口头材料相 传逐渐累积而形成，并非作者一朝一夕向壁虚构之功。在讲述 第一个原因时，第二个原因已大略涉及，再充一些如下。关于 唐僧取经的传说,唐人著的书籍已开始提到它，《少室山房笔丛》 卷四十一引李冗《独异志》（今本无）说一

沙门玄焚俗姓陈，偃师县人也9幼輟慧有操行。唐武德 初，住西域取经。行至歸宾国，道险，（多）虎豹，不可过。奘 不知为计,乃锁房门而坐。至夕开门.•见一异僧，头面疮痍, 身体肢血，床上独坐，莫知来由。奘乃礼拜勤求，僧口授《多 心经》一卷，令奘诵之。遂得山川平易，道路开辟，虎豹藏

①见《坚瓠余集》卷二•齐天大圣庙”条引。艮布杂也》及，聊斋志界，卷十一岛 评引〈艮赛雅志％

形，魔鬼潜迹。至佛国，取经六百余部而归。

从上面的引文可以看见，这已经几乎便是一部《西游记》神话最 早的雑型。唐僧西天取经，赖以禁御沿途的虎豹魔鬼者,是勵宾 国异僧所授的《多心经》一卷J而《西游记》所写，则全凭齐天大圣 孙悟空作唐僧的护法使者，才得战胜所有的妖魔鬼怪，直赴西天 取经而回。《西游记》只是以具体的人物代替了《独异志》所写的 经文禁咒。二者的情况各异，格局则一。到了明代初年，有杨讷 （景贤）的《西游记。杂剧由来，就可见到和后来吴承恩的《西游记》 小说在格局和人物上都大体相同了。此剧凡六本，每本四折，共 二十四折。全剧题目正名，第一本作：“贼刘洪杀秀士•老和尚救 江流,观音佛说因果，陈玄奘大报仇七第二本：“唐三藏登途路, 村姑儿逞嚣顽，木叉送火龙马,华光下宝德观” 3第三本:“李天王 捉妖怪，孙行者会师徒，沙和尚拜三藏,鬼子母救爱奴、第四本， "朱老公告官司，裴海棠遇妖怪,三藏托孙悟空，二郎收猪八戒七 第五本，“女人国遇险难,采药山说艰难，孙行者借扇子，唐僧过 火焰山、第六本广胡麻婆问心字，孙行者答空禅，灵鹫山广聚 会，唐三藏大朝元”。从戏剧标日，可知唐三藏,孙行者、猪八戒、 沙和尚师徒四人已经配备齐全了。可见吴承恩并不是凭空把这 些人物创造出来的，他只不过在已有的《西游记》故事的基础上• 又加入他所知道的民冋传闻，对人物、故事都进行了细致的艺术 加工。

从此书所叙，还可以发现两点，证明《西游记》是演化小说而 非创作小说。一是本书写唐憎西天取经，途经九九八十一难，书 末且开列出一个清单，逐谁条记。可是按其实际，却只有二三十 璀，并无八十一之数.“八十一难”云者，是把诸大难化为诸小 唯，以足“八十-•”之数，有-•,难而化为两焜的，i难而化为三难 的，甚至有一难而化为四难侬。如遇红孩儿之难,就是一•难而化 为四难的；阻天水之难）是二淮而化为三难的。最可笑的，在阻 天水难中，“鱼篮现身”也算一难.既以遇救，还有什么“凍”之页 言呢？明见其是在凑数罢了。为何定要凑足此数？大约因为民 间相传，唐僧取经，曾遭九九八十一难，如不凑足此数，便交不了 爰'，不能取信于民间.可见此书格局大要，原本来自民间。还 有，此书叙写神魔靂兵及途中经历种种奇异危焼的事，固然是淋 漓尽致了，而病之者却总觉得屡起观音未免重要,殊不知这正是 缀集民间传说为一书接棉的痕迹。盖民间视观音为唯f敕苦救 难之尊神，迄至近代,供奉犹不稍衰I故设想能解彼唐僧师徒的 困厄者，只有观音菩萨。各地讲述西游故事片断的，不约而同都 以观音为结束。及至写集成书，观音便屡皴清出。这也足见此 书的故事情节，有许多乃从民间取来。'既有上述外因，又有此两 点内因，故说吴承恩的《西游记》是亠部演化牲质的神话小说，大 约可以成立。

'但吴承恩对西游故事并不只是作简单、忠实的记录，而是把 民间传说的东西缀集起来;进行了再创作，作了复杂细致的艺术 加工，把原来简单粗糙的神话故事文学化了，使它达到南国文学 艺术的一个高峰。这是吴承恩创作成分在《西游记》中所起的重 大作用。这当中自然不排斥作者自己的虚拟和*m.*书申最大 的虚拟和构想，我看是前七回所写孙悟空大闹天宮的神话；*'这* 段神话，是全书中最好的段落，也是最富有神话色彩的段落，虽 然在唐代段成式《酉阳杂俎-诺皋记上》所记张天翁事已略有它 的影子，但是整个的构思布局仍应是吴承恩的自出机杼。•

孙悟空这个富有反抗性的神话英雄人物性格的塑造，全在

诃德和山差邦。二位作家所处的时代这么相近，构思又如此巧 合，真是很有意思。

三、《封神演义》与《四游记》

稍后于《西游记》的含有神话因素比较丰富的文学巨著，是 许仲琳的《封神演义》。《封神演义》我们只说它'含有神话因素” 却不说它便是神话小说者，最主要的原因,姑它没有写出1个能 贯穿全书、站得住脚的神话英雄人物，象《西游记》里的孙悟空一 样。姜子牙固然是此书的主要人物,却太苍白无力，只觉得他身 上除了有几分酸气和几分妖气以外，竟别无所有，绝不能当神话 英雄之称。哪吒闹海数回写哪吒事迹是全书最精彩的部分.哪 吒可算是神话英雄人物，但哪吒却不能贯穿全书,发扬不了此书 应有的神话光彩。此书所见,只是神魔盛兵，喑惨阻沉，带着浓 厚的宗教迷信色彩，所以不能以神活小说目之，只得暂时仍名之 日神魔小说，或名之曰历史神怪小说，

既然不能称之为神话小说，何以还要在这部神话史上予以 讨论呢？那是因为，在这部神魔小说或历史神怪小说里,还含有 着不少的神话因素。它是杂采古书里的若干神话材料以构成此 书的。清俞橄《小浮梅闲话》说——

武王伐纣，1戎衣天下大定。而世俗有《封神传》一书， 费如许崗争，一切仙佛，.皆来助我。余按：东晋人伪作《武 成篇》有云：“维尔有神，诺克相予，以济兆民。”便有此 意。……太公封神之说，相传甚古。《史记•封禅书》「始皇 遂东游海上行礼，祠名山大川及八神，求仙人羡门之属，八 神将自古而有之。或曰：太公以来作之。”此即太公封神之 说所自来。《太公金匮》云，武王伐纣，都洛邑，明年阴寒， 雨雪十余日。甲子平旦，五大夫乘马车,从两骑，止王门外。 尚父曰：'四海之神与河伯、风伯、雨师耳。'使谒者各以其名 召之，五神皆惊6武王日/天為（阴），乃远来，何以教之？' 皆曰，'天伐殷立周，谨来受命'”云云。此亦可附会为大公 封神之一征。……考《太公金匮》云：“武王伐纣，丁侯不朝， 尚父力画丁侯于策，三旬射之。丁侯痛大剧，问卜者，占云， '祟在周。'丁侯恐惧，乃遣使诣武王，清举国为臣虏。尚父 力以甲乙日拔其目箭，戊巳日拔其腹箭.庚辛日拔其股箭， 壬癸日扳其足情。丁侯病愈,四夷闻之皆煤，各以其职来 贡。”赵公明事，即本此敷衍也。它如元頰天尊，为道教之祖， 见《隋书•经籍志》;广成子为古仙人，见《庄子•在*柵勵3* 赤松子见《史记•留侯世家》;赤精子见《汉书•李寻传》'九 天玄女见《史记•黄帝本纪》正义引《龙鱼河图》。《旧唐书・ 经籍志•兵书》有《黄帝同玄女法》三卷，云玄女揆。《元史• 舆服志》有东、南、西、北天王旗，并绘神人，右手执戟，左手 奉塔。然则托卷天王亦有本也。哪丘事媛亦出佛书,《史坚 志》“程法师”条云，值黑物如礼从林间直出，知为石精，遂 持哪吒火球咒，俄而见火球自身出，与黑块相击。”然则弊帏 风火轮，亦必有本。姐已见《尚书•牧誓》、《史记•殷本 纪》，固经史明文也。……《代酵篇》引《古今事勝考》，谓“南 妲已，狐精也3或曰雄精，犹未斐足，以帛裏之，宫中效焉。” 委巷之谈，即今衍义家所本。……骊山老母，亦有其人，.非 子虚也。《史记•泰本纪》「申侯言于孝王曰，昔我先骊山 之女，为戎胥轩妻，生中満，以亲故，归周，保西垂，西垂以其 故和睦r”……《汉弔•律历志》载张王寿言：“郦山女亦为 夭子，在殷、周间。”考郦山女为戎胥轩妻，正当商、周之间， 意其为人，必有非常材艺，为诸侯所拴服，故后世传闻，有为 天子之事，而唐宋以后，遂以为女仙，尊日“老母”……

以上所述，就是《封神演义》一书杂采自史传及神话的若干材料， 俞檄所论,大体上算是都具备了［还有一些材料，如书中所写各 种遁法及使用的法宝等，也偶然在野史第乘中见到。然而它并 未构成一部神话小说，原因就是它并没塑造成功一个作为神话 小说中心人物的英雄形象。 ■ ,

其次要讨论的処余象斗编的《四游记》。《四游记》是四部小 书组合而成,一曰《上洞八仙传》，亦名《八仙'岀处东游记传》，二 卷五十六回，题兰江吴元泰著；二曰《五显灵官大帝华光天王 传》.即《南游记》,四卷十八回，题三台山人仰止余象斗编3三曰 《北方真武玄天上帝出身志传》，即《北游记》,四卷二十四回，亦 余象斗编;四曰《西游记传》，就是吴承恩《西游记》的节本，且节 得潦草粗率，十四回以前，大体仍照原本逐回刪节，十四回后，为 欲使和其他三记分量相当，削落渐多，以至陋不成文。对于《西 游记》的这个节本，自然是没有什么特别要说的话。对于扫匕方 真武玄夭上帝”的故事呢，以其妖妄的成分较多,也不想多费笔 墨。独对八仙故事和华光故事打算大略讲讲。因这两个故事比 较接近神话。前一个，在民间流传湖源久长，简直就可以视为民 间神话。兹录鲁迅在《中国小说史略》中所节述的两个故事的梗 概如下——

传言铁拐（姓李名玄）得道，度钟离权,权度目洞宾，二 人又共度香湘、曹友，张果老、蓝采和、何仙姑則别成道，是 为八仙，一日偵赴蟠桃大会，归途各履宝物渡海。有龙子 爰蓝采和所踏玉阪，摄而夺之，遂大战。八仙”火烧东洋”，龙 王敗绩，请天兵来助，亦敗。后得观音和解，乃各谢去，而 “天渊,回别天下大平”之侯，自此始矣。

书官有妙吉祥童子以杀独火鬼忤如来，贬为马耳振娘 子，是日三眼灵光。具五神通，报父仇，游灵虚。缘盗金枪, 为帝所杀。复生炎魔天王家，是为晃耀。师事夭尊，又诈取 其金刀，炼为全砖以作法宝。终闹天宫，上券鼎沸。玄天上 帝以水服之，使走人间，托身萧氏，是为华光。仍有神通，与 神魔服，中界亦鼎沸。帝乃赦之。华光因、失金砖，复欲制 炼，寻求金塔,遂遇铁馬公主，擒以为妻，又降诸妖，所向无 敌G以忆其母，访于地府•，复因争执，大闹阴司，下界亦鼎 沸。巳而知生母实妖也，名吉芝陀圣母，食萧长者磯…幻作 其状，而生华光，然仍食人，为佛所执，方在地狱，受恶报也。 也光乃救以去。（母仍食人，）于是张榜求医，有言唯仙桃可 治者，华光即幻为齐天大圣状，窃而奉之，吉芝陀乃始不思 食人。然齐天被嫌，询于佛母，知是华光，则来讨,为火舟所 烧，败绩J其女月享有骷洛骨,击之敌则头痛，二日死。华光 被术，将不起，火炎王光佛出而议和，月李削骨上击痕，华光 始愈，终归佛道云。.

八仙神话，流传较早,从唐代以来，已经开始分别流传。最 早的一个是张果老,他是唐玄宗时代的人，有异术，见于唐人笔 M的就有好几端。其次是吕洞宾、钟离权、韩湘、蓝采和等，大约 在五代及宋初也卄始流传了。何仙姑和曾国以〈友）都是宋代

oos

wss义武M蜘 8IS11S3

哽昭Y蜩卻。戒君B第昭竖二距1《r尘知耳<骚带手》楓《貿課 令口回职月》杨说0寧酬盪

。澳旧注荣狷曄W，報，，実阳，爵號与母枪地敦my ^ws ,jfH牺.•飛<志<城。餐is头采书契算M/\*4wf芻层头 王編也繫M<廉由一整匡荣希期桿Mm衆辑-规晨蔡藩<< •q-林恂贝•冬荣装布毎碧源■収出。弟胫藉N報距<•必潴 *s£*』奇teN贓昨\*擊-震藝«藥皿・茁燈刘旱<

—斌會4<"£斛性如靱eg《ry庭積》。荥 &YY包<請r斐利，，批間强旱<型 。頌魅帰勺勰論钮gNtesY•臨痕毎墓Y¥BJH/理m。® 辱1圳-燉雑哦題。藥晚—彩』蟀备£桜媒梃•埋最 f ®<sus •藩沸挺糸置<，>舞疽<蕭患Iyw《!y酒 决》。無腿-K—S想蕙皂<凝*《*衆痣怅》<椚。螂戒w<g頊底 *s^s^s*『対<®利驰属由招四。H釆履静>»/£ 紀鈴w翠栄回去4卜眼》製SSW实卜認®』w<gw监《収德 \*》<四。华技泥我因録四叱SM。上禮眼，娥 婴忒褪區,眼咪湛瑁呆4军<恤用邵《艰泣M垛 松拥1|1》衆二、混遍鬆会回贵旧四嘗

<混一距安@二距標《妝«w<》g鄰籾米弟孩上匡氣」义貌gs< 。歩\*能瞬蝦握圈-S-嗷取SYX联爲服回服苞娜S環赣\*粉S g羣。匡殺¥攵建畏爾网彥•帰星£<\*捧@691§岬地浇X •frYm瞰増裕％\*。牝泉卜卧W溫K-茨湘鴻egLW华它沌・Y

材，不是没有原因。象这样的民间传说故事，自然应该以优美的 神话视之。可惜《东游记》中精粕较多，作者还没有能够把八仙 神话熔铸起来，使它成为真正的神活小说。

《南游记》所写华光故事，华光其人的形象，有点象是齐天大 圣孙偌空的翻版。他比孙悟空还厉害，孙悟空只大闹天宫，华光 却是天宫、人间、阴司都大闹过了，三界为之“鼎沸七华光大约 是个火神。因而明谢骚湖《五杂俎》十五以华光小说比拟《西游 记》，说是“皆五行生克之理■火之炽也,亦上天下地，莫之扑灭, 而真武以水制之,始归正道/知道在万历年间，此书已有。沈德 符《野获编》二十五论剧曲时，也有“华光显圣则太妖诞”语，复知 当时这类故事，已经演为刷本。华光事除此以外，别无所见.只 是《三教搜神大全》卷五有"灵官马元帅”一条，二者对照比勘，知 道灵官马元帅就是《东游记》所写的华光。《三教搜神大全》的祖 本是《搜神广记》，成书于元代，那么华光故事也算得是渊源有 自，大约到《东游记》成书时■已经流传两三百年了。但是观其内 容，确实是如沈德符所说,有许多'妖诞"的东西，不好径以神话 小说视之，只得仍名之为神魔小说。因为其间东拉西扯、生编硬 造的所在,亦灼然可见。不过有些细节.还可以当做神话考察, 如象对待《封神演义》那样。

四、清束轩主人《述异记》与褚人穫《坚瓠集》等

潰代初年，有一部性质大略和任昉《述异记》相近的志怪体 笔记小说，也叫《述异记》,凡三卷，题东轩主人著,其人的里貫姓 字竟无可考，大约是渐江地方的人。书里也有一些神话材料，可 供参老M略举数则如下一

石门沈无征先生，言其乡人因天早浚河,于土中得一铜 炉，方回径尺，有盖，泥沙沾溃，不以为异。后遇一远商，以 百钱买之，细为洗期，盖上有十二生肖，口倶张开，焚香则每 一时烟从一肖口出。惊为至宝，什袭而去6不知其何代神 物也。•（卷上,十二时炉■条）

楚南滝县■西溪老龙王庙，水旱祷雨极灵，列于祀典。凡 有早灾，祈甬者到溪结坛拜祷，无不立应。洞中有旋涡，深 不可测，龙处其中。……近溪有一老人，龙王时邀与围棋。 入洞，见府第壮丽，龙王乃一白髯老人，出洞则绝无所睹，唯 见岩穴而巳。三洞有十八龙于，号大太孑、二太子、三太子 等称。诗之，亦能致虱（卷上'南漳龙神'条）

江西南昌郡城内，铁柱宮东南隅有小殷，段中有池，云 铁注在池中，其实非其迹也。'真铁柱宫，离城数十里，地名 ，生米渡，宫中有池,池中有铁柱，乃许真君瑣蛟之处。其地 居民，每岁制铁锁一条，置毀地内，经宿即有旧铁锁在池側， 而新餓不见矣。其旧锁两头微锈，中间一段，明消逾常，似 受锁磨光者•殊不可Mo （卷中,铁柱宫，条）

康熙癸酉六月，仁和皋亭山中，骤雨大风,有龙与貌斗。 龙吐冰世，犯吐火，在黑云中，或陰或现，一一可辨。泓如師 子，龙则如常所画者。所过之树俱煤毀，斗至钱塘江而没。 一路桑麦，俱为冰卷所报，厚者积至一二尺。（卷下"龙与恨 斗■冬）

离分宜县一二十里，临江山壁，有一大石做碑，长可二 丈，阔可七尺，就山石番成，上下四旁，皆山石也。上有楷书 四行，毎行八字，笔画模糊，不能尽读。招传碑下江中，有仙 1302

人遗金妈七只.满药金宝，遍比永底，此碍万仙人遺笔也。如 有人能尽渎禪字，则七船浮露以鶴。会有异人嗔至三十字, 七船帆楷尽露，因二字不能读，复沉水底C （卷下匕金船”条）

关于第1条“十二时炉”，曾记有一个与之相似的民I旬传说“十二 时虫”，载于近代人所作的笔记，说是有人掘地，得一瓦缶，泥糊 斑驳，置之门倒。有胡商见而奇之，约于明日辇钱十千来易此 缶。其人愧此摩偵，乃将泥糊洗净以待。胡商辇钱来，见而跌足 叹道、此缶已一文不值了!”其人急问故。胡商乃吿以泥糊中有 十二时虫,竦天每时能随不同方位从泥糊孔中探头出来报时。这 个传说似较这里所记的更有意思，更发入思考，说不定它就是这 条笔i己的演绎。第三条“铁柱宫”，褚人粳《坚瓠会集》卷二“铁柱 宮”条说，南昌铁柱官，晋许真君镇蛟之所，铁柱在池中，径尺 余，水退可见。昔有人携灯池上，水遂沸腾,急灭灯乃已。盖真君 与蛟誓，铁柱开花释之，蛟见火，将谓铁柱开花也,，至今池上不 敢燃灯，这两条实在可以互作补充。第四条“龙与狐斗”亦见钮 球《瓠臘》卷四“吐火兽”条，所写情景与此六略沏司。《綱腾》说 是康熙二十九年事，此晒说是康熙癸酉，忌三十二半,年代相近， 却又相差数年，可见原是神话传说，并非历史纪实。

谈到褚入夜的《坚瓠集》，这部书也值得提振。褚入獲是淸 代初年的人，和《述异记》的作者东轩主人大约同时①。《坚瓠 集》是一部大书，有《正集》四十卷，《续集》四卷，《广集》六卷，《补 集》六卷，《秘集》六卷，《余集》四卷，共六十六卷。古今人物之 迹，里卷谐噱之谈，无不广收博采。时有神话传说资料存于其

① 约当康熙年间,1662~1722。

间，试挙二条如下

宁国府城外地名猪羊荡。野中有黑白二石，名数有余。 黑者为黑，白者为白，各聚一处，绝不冋乱。土人云，昔传有 一人驱羊豕各一辭，行至此地。道旁一人见之，疑而问曰】 *“尔莫不是神佛神身?*何故徒行，管摄许多猪羊?”其人闻 言，忽不见，猪羊悉化为石矣。至今石尚存，色不改。（《广 集，卷五“猪羊荡）•条引〈挑灯集异力）

明初，沈万山贫时，夜梦青衣百余人祈命。及旦，见渔 分持青蛙百余，将事刻割。万山感悟，以锻买之，纵于池中G 將后喧鸣达旦，聒耳不能寐。晨往驱之，见俱环聚一瓦盆。 异之，持其盆归，以为盥手具，初不知其为宝也。万山妻于 盆中灌溜，遗一银记于盆中，巳而见盆中钗记盈满，不可数 计。以金银试之，亦如是，由是财雄天下。高皇初定貓，欲 以事杀之，賴圣母谏，始免其死，流窜岭南，抄没家资。得其 盆，以示识古者，曰「此聚宝盆也余集》卷二引同书）

以上二条,神话因素都很浓厚。所弓I《挑灯集界》，为明代周八龙 撰，共八卷.见《千顷堂书目》子部小说类，其书已罕见,不知存 亡。赖有《坚瓠集》引之，使珍貴的资料得以保存,这是此书广捜 博釆之功。除上所举，此书《四集》卷三记叙的“儿回来气《五集》 卷一记叙的'三足蟾”、《续集涛四记叙的'五谷树气《余集》卷二 记叙的“巨人指”，以及《秘集》卷三记叙的或桃园盟。等等，对神话 传说的研究，都或多或少有一些參考价值。

清初屈大均的《广东新语》，共二十四卷，大旨来《广东通 志》，略其旧而详其新,故名。全书分天语、地语、山语、水语、石 语、神语等等二十四蹈.所载事物，各以类相从。内中时或也 紀有带神话意味的民间传说，如刘三妹、曾州雷神庙、西江潜牛、 罗浮山龙公竹等.试举“刘三妹”与“雷州雷神庙”二条如下——

浙兴女子有刘三妹者，相传为始造歌之人。生唐中宗 年间，……善为歌，千里内闻歌名而来者.或一日，或二三 目，卒不能酬和而去。三妹解音律，游戏得道，……尝与白 鹤多一少年登山而歌.粤民及瑶僮诸种人围而观之，男女数 十百层，咸以为仙。七日夜歌声不绝，俱化为石。主人•因祀 之于阳春/石岩。……月夕辄闻笙鹤之音。岁丰熟则仿佛 有人登挡顶而歌。三蘇今称歌仙。（卷八）

雷州英榜山有雷神庙。神端冕而纬，左右列侍天将，一 辅髦者捧樹物.色垩，为神之所始.，盖鸟卵云。堂后区有雷 神十二瓶，以应十二方It,及雷公电母风伯雨师像,6其在堂 复（房），则雷神之父陈氏鉄也。《志》称陈时，雷州人陈梁无 子，其业捕猎，家有九耳犬，甚灵。凡将猎，卜诸犬耳。一耳 动则获一鲁，动多则三四耳，少则一二耳。一日出猎，而九 耳俱动。铁大喜，以为必多得兽矣。既之野，有丛辣一区. 九耳犬围绕不去。异之，得一巨卵；径尺，携以归,，雷雨暴 作。卵开，乃一男子，其手有文,左曰备，右曰州。有神人尝 入室中哺乳。乡人以为雷神也,神之。天建三年,果为雷州 刺史，……长因祀以为宵神。（卷六）

刘三妹就是现在人们称呼的刘三姐，-她的故事至今还流传在广 西地区，据说她就是广西壮族人。以上所衆，就是有关她的神话 传说的较早的记录。清初陆次云《桐溪时志志余》说，“诸溪相初 不知歌，善歌自刘三妹始也。•三妹不知何时人也，瀧戏得道，于 山谷侏离之音，所过无不通晓，皆依其声，就其韵，而作歌与之， 以为谐婚跳月之辞，其入各奉之以为式。……其时有白鹤秀才 者,亦善歌，与三妹登粤西七星岩绝顶，相唱酬，音如寧凤，听之 者数千人,皆忘返，留连往复。已而歌寂然,见两人g亭相对，已 化为石矣。至今月白风清之夜，犹隐隐闻玲珑宛转之音「诸苗： 瑶、偵、僮之属，遂祀刘于洞中勿替.后有作歌者，先必陈祀于 刘，始得传唱。其南山之南•别有刘三妹洞，闻游人遥呼三妹，妹 辄应云丁也可以和以上所录的记叙互相补充。至于“雷州雷神 庙”一条，其事唐代沈既济的《雷民传》（见《龙威秘书》四集）巳记 之。《雷民传》的开始杂述广州雷民诸异事，继言牙门将陈义即 雷之凿孙，为陈氏于雷雨时所得大卵覆育成儿者。又说有雷民 畜十二耳犬，一日犬之诸耳皆动，出猎遂得十二大卵以归。*后经* 风雨，卵破而遗甲.郡人宝之，分其卵甲，岁时祭奠，以得其遗甲 为豪族,《雷民传》所记大约就是此条所记神话故事的雏型。看 得出来它还比较零散，经历几个朝代的发展演变，才有如屈大均 所记的较完整统一的状态。这是神话传说发展的一般规律，也 是《广东新语》作者对此一神话所作的值得称道的贡献D

清代的笔记体著作很多，象王士稹的《池北偶谈》、《夫于亭 杂录》、《陇蜀余闻》，钮瑟的《細媵》，袁枚的《子不语》、《横子不 语》，纪的的《阅微草堂笔记》，翟戳的《通俗编》,宋犖的《筠廊偶 笔》，梁绍壬的《两般秋雨庵随笔》，周亮工的《闽小记為薛福成的 《庸仪筮记》，顾禄的《清嘉录》,俞梱的《春在堂随笔》、《茶香室丛 钞》等等,在这些书箱里9或多或少地也为我们记录保存了一些 神话传说材料，要逐1加以论述，太嫌繁琐，也无此必要。聊举 数例如下，以见一斑一

曰，'我能赍缴往，乞饮酒，饮大醉，自投于海，若有神人決 掖之者，俄而以“醋”字出。锡意必八月廿一日也，遂以是日 兴工。潮旬余不至，工遂成。……人不知而以其事附蔡端 明，且以为传奇中妄语矣。（央举^臨隅笔，卷下）

神为五代时统军兵马使林愿第六女，能乘席渡海，云游 岛屿，人呼龙女。宋薙熙四年，升化湄州，后常衣朱衣飞翻 海上。宣和中……特赐烦济庙号，绍兴时，以郊典封灵惠夫 人，淳熙朝易爵以妃。（翟额无不宜斋本〈通俗编》卷十九“天妃'条引 ，潜说友临安志》）

所引诸条前三条不必多说。第四条“洛阳桥”，是有名的民间神 话较早见诺记录者。蔡锡是明代人3蔡端明即蔡襄则是宋时人， 民间传说有“蔡状元重修洛阳桥”语，“状元”指的就是蔡襄。又 说醉卒的名字叫夏（下）彳导海。所附会的便是这样，其余事迹则 大体相同。惟褚人穫《坚瓠六集》卷一“造洛阳桥”条记蔡襄造洛 阳桥事最奇，又加入了九良星等情节，使神话更饶意趣。大意 说，蔡襄造洛阳桥时，其日正犯九良星，襄策马当之，说、你是九 良星，我是蔡端平，相逢不下马，各自分前程!”遂兴作无忌。这 便是民间神话所塑造的英維人物形象，它使蔡襄果勇的精神跃 然纸上。第五条“天妃”，始见《元史•祭祀志》，说，南海女神灵 惠夫人护海运有奇应，加封天妃。”明田汝成《西湖灘览志》卷二 十一说「天妃宫，在孩儿巷北，以祀水神，洪武初建，名号不见于 经史。”这就是天妃祠祀始见记载者。后渐普及于闽、浙沿海各 地,也称妈祖官或妈祖庙，乃至澎湖、台湾及日本均有之。日本 崛田善卫小说《鬼无鬼岛》第一章说「妈祖禅是从唐朝福建省渡 海而来的。……往古，唐代福建南海富浦名甫田者，此浦渔家林 氏生一女有灵异,岁十余，即称我乃海神之化身，应入海保祐往 来航船，忽尔投海死去。……其入海之尊骸，漂流到此山（按指 鬼无鬼岛）之海滨，则捞取之葬之于山上，其后遂冇种神灵异之 事。”这是妈祖神话流传到日本后产生的一些变异，因而五代时 兵马使林愿的女儿又成了唐讨的渔家女了。

五、《聊斋志异》及其他

蒲松龄的《聊斎志异》是淸代志怪小说中一部大放异彩的奇 书，全书十六卷，凡四百三十i篇。•-九七八年上海古籍出版社 出版的张友*咲y*会校、会注、会评”十二卷本，将各本所收篇 章相互补充，共得文四百九十一篇，连同附录九篇，较通行本增 补近七十篇：这是作者一生心血之所萃。鲁迅《中国小说史略》 第二十二篇“清之拟晋唐小说及其支流”说广（《聊斋志异》）虽亦 如当时同类之书，不外记神仙狐鬼精魅故事，然描写委曲，叙次 井然，用传奇法，而以志怪，变幻之状，如在目前，又或易调改弦， 别叙畸人异行，出于幻域，顿入人间;偶述琐闻，亦多简洁，故读 者耳目，为之一就/这种分析论述，是比较全面而且中肯的。《聊 斋》的特色，确实是兼有六朝志怪和唐人传奇之长。但是正因为 如此•此书看来虽然神活色彩浓厚，却既难称之为神话也难称之 为神话小说，因为论志怪则并非实录，论传奇或又显得有些胶 著。当然,这只是就大体而言。其中也有个别篇章，如象卷四的 《罗刹海市》，卷五的《莲花公主》，卷十一的《织成》，《竹青》等，仍 可列为神话考察的対象。今试举《竹青》一篇为例.节述故事的 梗概如下-

鱼客，湖南穷弓生，下第归，资斧断绝。饿甚，憩吴王庙 中，多吴王使人引之去，授与黑衣，补黑衣队缺，化为神鸦， 迎送客船，会舟上客旅所投肉，得无馁。吴王怜其无渭，复 配以赃，名曰竹青，雅相爱乐。鱼每取食，塚驯无机。竹青 劝之不听，终为其弹之中胸而毙。乃忽如梦醒，则身卧庙 中，居人讯知其由，纹贤送归。后领荐归，重谒吴王庙，以 少牢之礼祠吴王。已，乃散肉以饷乌友。是夜宿湖讨，方秉 烛坐，忽有二十许丽人執然自空下■询之测竹青也。两情欢 恋，宛如夫妻之久别。生将偕与俱南，女欲邀与俱西，两谋 未决。寝初醒，生觉身在舟中，盖已抵汉阳矣。女曰广妾家 即君家，何必南I”生与竹青同住两月，忽思归。女由黑衣授 生，曰：“此君向所著旧衣,如念妾，衣此可至。”生归家数月， 苦忆汉水，因潜出黑衣著之。两胁生翼，翕然凌空，未久便 达。回翔下视，见孤陶中有楼舍，遂飞堕,则竹青居所也。竹 青命婢子为解衣，觉毛羽划然尽脱。竹青曰，君来恰好，妾 旦夕临醇矣了数日后果产一胎如巨卵.破之得男，因名汉 产。汉水神女皆携服食珍物来相贺。居数月，女以舟送生 JB,不用帆楫，飘然自行。由是住未不绝。……

这以下还有一些故事情节，就全是些家务琐屑，没有什么神话意 味了。大略说鱼客的妻子和氏苦不生育，思见汉产，既见而爱过 己出，留之不返，竹青以术伪令儿殓，招之使返，然后双生男女各 一，始令汉产偕父返等等。神话杂糅在现实生活中，多少使人感 到有些冗赘和不协调。而前而鱼客化鸦、有偶生子的构想，却是 神话色彩灿然，不妨说还富有童话的意味。清宋辇《筠廊偶笔》 卷上说/楚江富池镇，冇吴王庙，祀甘将军宁也。宋时以神风助 漕运，封为王。灵显异常，舟过庙前必报祀。有鸦数百，飞集庙 傍林木，往来迎舟数里，舞噪帆稀上下,舟人恒投肉空中餃之，百 不一坠。其送舟亦然。云是吴王神鸦『《竹青》所写，就是以这 样的现实景物作为背景的。馁而思食■先有化鸦之想，故梦中果 然化作了鸦，后来竟成为神话的现实。其他数篇大体同此:是现 实生活和神话境界的交织。另外有些则是篇中所述的内容片断. 仍可当作研究神话传说的很好材料。如象卷一《稲神》篇叙写的 雹神李左车一

王公筠苍，莅任楚中，拟登龙虎山谒天师。及湖，甫登 舟，即有一人驾小艇来，使舟中人为通。公见之，貌修伟，怀 中出天师刺，曰广闻验从将临，先遣负弩。”公讶其预知，*益* 神之，诚意而往。天师治其相款，其服役者，衣冠须覚，多不 类常人。前使者亦侍其侧。少间，向天师细语。天师谓公 曰"此先生同乡，不识之耶？”公问之。曰/此即世所传雹 神李左车也。”公愕然改容。 、

按《史记•淮阴侯传》，记有李左牟其人，初仕赵，封广武君。赵 既败，韩信募得之，用其计下燕齐诸城。其为雹神，未详始于何 时，独见此篇标出之，就有参考的价值。又如象卷十一《齐天大 圣》篇叙写的齐天大圣庙——

许盛，衮人，从兄成，贾于闽，货未居积。客盲大圣灵 著，将祷诸祠。盛未知大圣何人，与兄俱往。至则殿阁连 蔓，穷极弘丽。入殷瞩仰，神猴首人身，盖齐天大圣孙悟 空云。

这和褚人穫《坚瓠余槃》卷二“齐天大圣庙”引《艮斋杂说》记的 “福州人皆祀孙行者为家堂，又立齐天大圣庙，甚壮丽。四五月 间，迎旱龙舟，装饰宝玩，乐鼓喧闻，市人奔走若狂。视其人坐中 一狒猴耳”如出-•辙c “贾于闽”的许盛所见•当即是此。这岂不 是可以互相参证吗？

较《聊斋志异》撰写的时代稍后，又有李调元编纂的《新搜神 记》十卷，也是中国神话史上应当引起注意的一部著作。•可惜这 部署作，虽经我多方访求，至今尚未得见。只是从作者本人的 《童山文集》卷四里査到一篇《新搜神记序》，现将此序移录如

骨干宝作《搜神记》，而所记不尽皆神。盖昔之所谓神， 非今之所谓神，故出处生辰多略而不載。兹书所记鬼神独 多，然必据正书夕而核其原委，考其事迹，大抵以人事为先， 而绝不以神道设教，亦敬远之义也。向余所著二十卷，分 天、地，人、物，苦其卷帖浩繁，因册为十卷，别名《新捜神 记財其曰神考者，但摘取今时所祭祀之神，而一以正书证 之，以便观览。其所以仍其名而言新者，思以补干宝之遗 也。知此者则知鬼神之德，庶免民磐能久之叹矣©

任继愈主编的《宗教词典》一。九八页也对此书作了简略的介 绍，《新搜神记》，志怪小说。清李调元撰。十二卷。于道教及 民间信仰渚神多所考证，各地神怪灵异亦多有记载。〃卷数比作 者序中所说多出二卷，不知是什么原因。作者自己编纂的丛书 《函海》里，收了他本人的许多著作，独这部《新捜神匡》未收入0

遂作女像，配以刘伶（杨升庵说）；水草大王乃五代时诙诵之 语，指为金日禅（《因话录》）'邺中西门豹像，像后出一約尾3 舂陵象祠，塑一象垂鼻形……此皆诬之又诬考也，总之，聪 明正直为神，余作《释神》，分为十门，搜采子史诸籍，旁及 方外，第不能考核精当，聊供闲窗一展而已。

书的内容，大抵杂取《三教搜神大全》（讹作《増搜神记》）、《云笈 七籤》、《图绘宝鉴》等书为之，大都偏于宗教方面的神，于神话方 面的神，则辑录较少。又对所录神祇的出处的材料■也是晩出的 居多，原始的绝少。如象卷六'吉神”条，作者就引《山斋杂录》说, “泰逢，吉神也，如人而虎尾，居和山五曲，出入有光。”便可见一 斑。吉神泰逢，原出《山海经•中次三经》，此经本有“和山……吉 神泰逢司之，其状如人而虎尾”等语，以作“吉神”的释语，岂不更 为直截？何必去引什么《山斋杂录》之类二、三手材料。又如惭 道”条下，作者不去直接引宋沈括《补笔谈》中所记的唐人题记材 料，却去引什么明杨慎《丹铅录》的一些考证钟尴名号来源的议 论。这些都是欠妥的。此书我在北京图书馆建和宫古书部曾亲 自看见，是一部未曾完稿的稿本。有些卷中的神名，但有标目， 尚缺内容，如卷九“仙教”中的“赤松子”、“王子晋气“东方朔”等 便是。检点全书，也没有什么新鲜的东西。不过因其采集丰博， 又能将诸神分门别类，使其条贯井然，也有可以略供参考之处。 半个多世纪以前鲁迅先生将它介绍给青年做研究中国神话入门 的初阶，也是可以理解的。希望此书能够标点整理出版，以供参 考需要Q

第十三章民间流传的神话

一、牛郎织女

凡是神话都是通过民间而流传的，这里何以又另辟“民间流 传的神话” 一章，以叙述某些前面所未提及或提而未详的神话 呢？这是因为多数神话，虽然早在民间流传，一经文人记录，便 巳比较完整、比较定型，如象唐赵耕《张龙公碑》记叙的张龙公神 话、五代杜光庭《墉城集仙录》记叙的瑶姬神话、宋吴曾《能改斋 漫录》记叙的桐山张大帝神话,等等，都是。这些神话后来虽然 都有某些发展和演变，却只是细节上的一些变化，故事轮廓还是 大体依旧。象这类的神话，就不把它放在我们现在要讲述的民 间流传的神话范围以内。现在要讲述的，是经过长时期民间口 头传述，有些是由零星点滴渐渐集成较完整的故事，后来又续有 发展，迄未定型，如象牛郎织女神话、二郎擒孽龙神话等；有些 是由其他一些神话片断串联附会而成目前的神话故事，故事未 见古籍记录，故事本身亦未定型，如和合二仙神话、刘海戏金蟾 神话等］有些神话，渊源很早，有较早的古籍记录，后来民间又续 有发展，精神面貌为之一新，超过了古籍的记载，如董永与七仙 女神话；也有些神话，从未见古籍正式记载，只是广泛流传于民

间，见于小说，戏曲，唱本、鼓词等，也未十分定型,如沉香救母神 话、白蛇传神话等。凡此种种，情况都有异于我们前面所说的， 因而将它们汇在一起，作为专章叙述。

先讲牛郎统女神活。这一神话,确实起源很早。《诗•大东》 里已经略见其面影了一

维天有汉，监亦有光。跤彼织女，终日七襄。虽则七襄， 不成报章。晚彼牵牛，不以服箱。

这里的织女、牵牛，当然还只是天上的星座，但又说他们在从事 “七襄服箱”的工作，似乎他们都在劳作，劳作而又无功，这就 把星座作了初步的拟人化’使星座的光影后面出现了人物的形 象。但看来却又仅有譬喻，而无故事。直到汉代末年《古诗十九 首》中的《迢迢牵牛星》一

迢迢牵牛星，咬皎河汉女。纤纤擢索手，札札弄机杼。 终日不成韋，涕，泣零如雨。河汉清旦浅,相去复几许？亙盈 一水间，脉脉不得港。

才算是具有了故事的轮廓，和后世传述的牛郎织女神话的终局 大致吻合。值得注意的是“终日不成章、涕泣零如雨”二语，仍是 沿袭《诗•大东》“虽则七襄，不成报章”的意思而来，而所表现的 织女的悲苦心情特为鲜明。推想起来，或者是古神话相传：由于 织女和牛郎恋爱，违犯了夭规天条，被天帝罚作织布的苦工，允 于“成章”之后，让二人相会。但这不过是天帝的故弄狡脍，实际 上却凭借他的神力不令其”成章” •正如零仙有过”的吴刖，被滴

到月宫去砍伐桂树,桂树随砍随合，再也砍它不倒。“不成章” 既然沿袭“不成报章”而来，”不成报當”当亦有所实指，不仅是 瞥喻了。推而言之,牵牛的“不以腋箱”（不可以用来拖拉车箱）， 当亦不仅是譬喻.而是有所实指了。那就是早于《诗•大东》和 《古诗十九首》所写景象，还该有一段古代民冋传说，牛郎织女因 私自相爱之故，触忤神旨,各均受罚，一者织布而不能成章，一者 驾车而不能挽箱，他们只好隔河相望.不能聚首。神话所反映 的，当是从奴隶制社会到封建社会这段时期家长统治的严酷，牛 女二入便成了不合理社会制度下面的牺牲者。《太平御览》卷三 1引《日纬书》①说：“尝见道书云，牵牛娶织女，取天帝钱二J■备 礼，久而不还，被驱在营室是也。”“营室”是星名，掌织作营造，借 为罚作苦工之地。多亏这部“道书”的记叙，从另一个侧面反映 了天帝的丑恶嘴脸，加深了我们对牛女神话本质的认识。

人们同情他们純真的爱情,不满意他们遭受的严厉处罚，因 而早在汉代初年的《淮南子》里，就有了这样的记叙、乌鹊填河 成桥而渡织女疽②汉末应劭的《风俗通义》也说，'织女七夕当渡 河，使鹊为桥《岁华纪丽》卷三引〉宋罗愿的《尔雅翼》卷十三 本此说「涉秋七日，鹊首无故皆髡，相传是日河*鼓嶂牛）*与织女 会于汉东，役乌鹊为梁以渡•故毛皆脱去。〃作为牛女神话补充的 鹊桥神话于是大体上完成了。 •’

牛女神话明显见诸记载的*，*还是六朝梁殷芸的《小说》——

（

夭河之东有织女，天帝之子也。年年此杼劳役，织成云 锦天衣。帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎；嫁后遂废织经。天

1. 心文决聚"卷十亦引此，作。荆楚岁时记、
2. 今本《淮南子》无，据。岁时广记》卷二六引.

帝怒，责令归河东，但使一年一度相会。

殷芸《小说》早已佚亡,此从明冯应京《月令广义・七月令》引，但 标《小说》。考《小说》作者四家，除殷芸外.还有六朝宋刘义庆《小 说》十卷，六朝佚名《小说》五卷，均早亡S又有唐刘偉《小说》三 *卷,*即今《隋唐嘉话》。鲁迅《中国小说史略》第六篇'六朝之鬼神 志怪书（下尸说,殷芸《小说》，“明初尚存”測《月令广义》所引之 《小说》，应即是股芸《小说》。但鲁迅、余嘉锅、周楞伽三家所辨 《殷芸小说》，都未辑入“牛郎织女”这~条（即使存疑,也当辑 入〉，应是疏漏。《佩文韵府》卷二十六上“牛”字亦引此，文字几 乎全同，惟作《荆楚岁时记》，茅盾《中国神话研究初探》从之，恐 不足据。因《韵府》晚出，《荆楚岁时记》是一部有名的岁时书，今 本有残阙,唐以后类书如《艺文类聚》，《太平御览》等在“岁时”目 下于此书多所征引，独此条未被引用，①《韵府》从何单独引用此 条？在有些问题疑而未决时，暂时只好相信这就是殷芸《小说》 的佚文。

但是这条记衆，恐怕已非民间传说的本来面貌，而是经过了 封建文人笔下有意无意的篡改，因而才将牛郎织女被罚阻隔天 河，单方面诿之于织女嫁后贪欢，懒情废织，而不说牛郎同时也 废了牧。并且看来天帝是这么好心而公正，赏罚严明，实际上无 非是通过神话的表现给封建统治者涂脂抹粉。近代民间流传的 牛郎织女神活，要比《小部所录的内容健康得多。神话大都说 牛郎是人间一个不幸的孤丿L,依哥嫂过活，被不公平地分家出 来，靠一条老牛自耕而食。有一天织女和诸仙女下凡游戏，在银

①即使是殷芸，小说七此条亦不当在遺弃之列，宋张艾潛斉。七夕诗■，内容 全硅此条，可见他呈见过此条的。

河洗澡.老牛劫牛郎夺取织女對衣裳，织女便做了牛郞的妻子. 婚后男耕女织，生一儿一女，生活美满幸福。不料被天帝査明， 派王母娘娘下凡押解织女回天廷受审,恩爱夫妻便活活拆散,牛 郎上天无路，悲愤万分。逾死的老牛又叫牛郎在它死后剥下它 的皮，披在身上，自能上天。牛郎果然剥下牛皮披在身上，并用 夢筐担了一对儿女，上天去追寻妻子。看着快要追到了,王母娘 娘忽然拔下头上的金簪，凭空一划，登时成为一条波澜滚滚的天 河。夫妻俩无法过河，只有隔河对泣。终于感动天帝，允许他们 在每年的七月七日，由乌鹊架桥，在天河相会。这个故事除了 “隔河对泣、感动天帝”为不大符合敢于抗击封建礼法的牛郎织 女的性行之外，其余都朴茂可取。

牛女神活，不管是古书记叙的或近代民间传说的，大都以夫 妻恩爱、被迫分离为主题，但也偶有异文,讲的是牛郎织女婚后 由于某些原因，感情不睦，时常争吵，由织女拿金钗或由王母娘 娘拿玉簪划空为河，使两人睽隔，不得常聚。一九八五年七月号 《民间文学》上发表的两篇牛郎织女故事，《织女变心》和《牛郎织 女堵冤仇》就是这么讲的。其内容情节，读者可自去参看，这里 不拟重述。只想举出古书的一段记叙，以见这样的异文早也就 有了渊源。宋龚明之《中吴纪闻》卷四“黄姑织女”条说一

昆山县东三十六里，地名黄姑。古老相传云？尝有织女 率牛星，降于此地。织女以金第划河，河水涌溢，窄牛不得 渡。今庙之西，有水名百沸河’纟人异之，为之立相。

记叙未免过于简略。但观其所写情景，是•织女以金篦划河”阻 隔牵牛使“不得波，这就和《织女奁心》一文所写的情景近似,而 《织女变心》故事流传在“苏北泗阳南洪泽湖边一带”，此所记昆 山县牛女神话，恰又产生在苏南，地近太湖，这岂不是表明异文 所述的神话古有渊源么？

..总之民间神话由于众口流传，又经历长久时间，常于主干上 又萌发一些新枝，产生若干变异，是其特点;并且由于结合了不 同地拯豹地方特色，加入了当地民情风俗的描绘,还有逐渐使神 话发展演变为传说故事的倾向。一九八五年七月号《民间文学》 所发表的一组“牛郎织女故事”，就充分把上述的特点和倾向表 现出来了。

牛郎织女神话，因其美丽动人，故为世间艳称。除了正面的 若干记叙而外，还有一些侧面的记叙，来作此一神话氛围的渲 染。这里选录三则，略见一斑——

桂阳成武丁有仙道，常在人间。忽谓其弟曰，'七月七 日，织女当渡河，诸仙悉还官3吾向被召，不得停，与尔别

•:矣摆弟问曰：“织女何寧渡河？兄当何还?”暮曰广织女暂诣 f牵牛。吾后三年当还°”明旦，失武，丁所在。世人至今犹云， 七月七日织女嫁 牵 牛。（六朝梁吴均《续齐谐记》，文字有讹挽，从宋 陈元靓〈岁时广记噬二六引文补设）

旧说云，夭河与海通。近世有人居海渚者，年年八月有

;浮盖，去来不失期。人有奇志，立飞阁于槎上，多赍糕，乘槎 而去。十余日中，犹观星辰日月。自后芒芒忽忽，亦不觉昼 夜.去十余日，奄至一处，有城郭状，屋舍甚严，遥望宫中多 织妇。见一丈夫，奉女渚次饮之。牵牛人力惊冋曰：“何由 至配尸此人具说来意，并问此是何处。答曰；君还至蜀郡. 访严君平则知之。”竟不上岸，因还如期。后至蜀问君平］

某年月日，有客星犯牵牛有了计年月，正是此人到天河 时也。（（诲物志•杂说下幻

昔有一人寻河滤，见妇人浣纱，以间之。曰/此天河 也。”乃与一石而归。问严君平，曰丁此织女支机石也，（＜文 平彻宽，卷八引谈林，）

二、董永、沉香

董永和七仙女神话，也是很早就开始流传的一个神话故事， 它始见于《法苑珠林》卷六二引刘向《孝子传》一

董永者，少偏枯,与父居，乃肆力田亩•鹿车载父自随。 父终，自卖于富公以供丧事。道逢一女，呼与语云：“愿为君 妻」遂俱至宙公。富公日「女为谁?＞答日、永齊，欲助偿 债。”公曰、汝织三百匹，遣汝疽一旬力毕。出门谓永曰，'我 天女也，天令我助子偿人债耳。”语毕，忽然不知所在。

《孝子传》不见著录，或疑为伪托，但是东汉画像石已有董永鹿车 载父画像，三国魏曹植《灵芝篇》诗也说鄭董永遭家贫，父老财无 遗。举假以供养,佣作致甘肥。责家填门至,不知何用归。天灵 感至德，神女为秉机。”叙写了这个神话的另一异说。可见汉三 国时期，董永神话已有流传，刘向作《孝子传》是有此可能的。《孝 子传》也称《季子图》,《文苑英华》卷五O二（唐）许南容及李令琛 «对策》均称须向修《孝子之图》”，可以作为一个旁证，证明此书 或当早于晋于宝作《搜神记》以前。今本《搜神记》卷一亦载此事, 文字内容与此大体相同，唯于主人（富公）多恕辞。这表现在:一, 置永卖身葬父，“主人知其贤，与钱一万，遣之”，主人是何等的明 智慷慨。二、董永三年丧毕，与道逢女俱至主人家櫻债，“主人谓 永曰，以钱与君矣。"活未说完，潜台词大概应该是，'尚来此何 为? ”主人又是何等的恢弘大度，把借出的债一点也不放在心上， 大有1笔勾销的意思0三、即使终于实行高利贷剥削，“但令君 妇为我织嫌百疋”，较之《孝子传》的“织三百匹,，忽然减去三分 之二，剥削实际上已经很轻微,见得主人颇有“克己”的仁德。这 些无疑都是神话在发展过程中，经过封建文人的手，对故事的内 容作了有意的篡改，使它起到掩盖阶级矛盾的作用。其实这段 民间神话所曲折反映的，正是富族豪门对贫苦农民的残酷剥削， 人们幻想通过天女之助，用快速织绢的方式来偿清债务,寻求理 想的美好生活。《孝子传》所写，还比较朴素，忠实地反映出阶级 剥削压迫的关系3《捜神记》所记,在这一点上，显然就大大地减 弱，或者诃以说是背离了。

但《孝子传》的记叙也有不足之处，主要是把神话制约在“行 孝”这个封建道德的范畴以内，对生活理想的追求，就表达得很 不够，因而天女织绢助董永偿债毕，出门便“忽然不知所在'似 乎除了完成帮助董永“行孝”的任务，便无需更有其他。这恐怕 在记录时已经作了适当的枣动，并不完全符合民间口传的原意。 因而在唐代的《董永变文》①中，又在原故事情节的末尾增叙了 一段\*天女与董永在富公家生一子名董仲，返乡途中，将婴儿交 付给董永，然后乘云上天。董仲长到七岁，被街头小儿骂为“没 阿嬢”。董仲哭泣寻母，遇孙宾先生筮卦，教他到阿耨池旁去等 *候。*三个天女来此澡浴，董仲抱取紫色衣裳，认得其母，便随三

①见王重民等编《散境变文集勘上册. 女上天暂住短时。母与金瓶遣归下界，堇仲抱瓶去见孙宾先生， 灭火忽然从瓶中发出，烧却孙宾一切卜筮灵验之书，“检寻却得 六十张，因此不知天上事，总为董〈仲）觅阿嬢”。《董永变文》所作 的补充，为董永神话增添了民间传说的喜剧性的色彩，这可能更 符合广大人民群众的心愿。

明洪概编的《清平山堂话本》所收宋元小说中，有，篇叫《董 永遇仙传》，所写内容大体和《董永变文》相近，不过前段已有槐 荫树下相遇相别的记叙｝后段写织女上夭，生下一子，名董仲舒， 亲自送还，与董永抚养，这以下就和《变文》稍稍有异了。现在略 记其相异部分的梗概如下——

仲舒十二岁时，得严君平教，往太白山中寻母。母与金 瓶、银瓶各一，嘱将金瓶寄严先生，银瓶自用。严君平得金 瓶，忽进火星，烧尽命相书，熏瞎双目。仲舒开视银瓶，有米 七合，自思母教我日食一粒，如何得饱,乃并七合煮而食之。 不期身忽暴长，半月冋身长一丈，腰大十围。其父老病，*受* 惊死去。仲钎葬父已毕，守喪三年，不思饮食。忽一日对众 曰/前者，母与我仙米，我掷不知，一顿吃了，不科形体变 异。今玉帝差火明大将军宣我上天，封为鹤神之职。毎遇 壬癸巳上天，亥巳酉游，归东北方四十四日后，还夭上一十 六日也了仲铮力在太岁部下为鹤神。

明清以后的戏曲、挽歌、评讲、弹词及地方戏中，便都对董永 神话中的“槐荫会”和“槐荫别”一尤其是“槐荫别”——这样的 情节多加渲染，这不但使神话的内容有了新的发展，变得更加充 实，也使董永和七仙女真挚的爱情在悲剧的气氛中得到充分的 烘托。在旧本黄梅戏《董郎分别》①这一场中，已可见七仙女这 个神话人物逐渐人情化、生活化了，她不再仅仅是奉行玉帝使命 的使者•而是对玉帝的苛暴有所憎愤,对人间生活、夫妻感情有 所眷恋向往。虽然还描绘刻画得不够，那是时代的局限性使然， 总的倾向应当说是好的，是表达岀了人民群众的意愿的。解放 后经过整理的黄梅戏《天仙配》与川剧《槐荫记》，根据“取其精 华，弃其糟粕”的原则，作了对于这个民间神话的细致的修补恢 复工作，使它的面貌既是焕然一新，又保留了古代神话原来应有 的特色。现在综合二剧，简述故事的内容如下——

七仙女是天上的织女，因忍受不了天廷的寂寞，偷偷来 到凡间。瘴遇卖身葬父的孝子董永，爱上了他，就托土地主 婚，请老棵树为媒，与董永成了婚配。

结婚以沼，夫簧双双到傳员外家上工,因卖身文契上原 写着“无牵无挂”，如今多了一个女人，傅员玲不肯收留。经 过恳求和争论，才限定董永夫妻当晚织成云綿十匹，如果织 出来，三年长工改为百日，否则三年之后再加三年。七仙女 马上答应，黄永却非常焦愁。

当天晚上，七仙女劝董永先睡，自己烧起一炷下凡时姐 姐们赠送她的“难香”，请她们来帮助。顷刻之间，天上的众 仙女闻香赶到，一齐动手，"请动天丝”、"'经'将起来，'椀' 将起来”。果然在一夜之间，织出了绚丽的云锦十匹。

第二天夫妻俩把云锦送交主人，主人大为位异。但因 有约在先，无法留难。到百日期满，他们就欢喜地回家去

①见社新陶编，蔥永沉香舍集,・

托病未去。其兄二郎觇得其情，乃怒提华山，压之于地下洞 中。三娘于洞中产子，取名沉香，遣夜叉送去扬别认父。时 刘已娶王氏，生子秋儿，乃同抚育长大，入学读书。同学有 秦丞相孑官保，讥沉香为无果子，沉香、秋儿怒，同打死官 保。王氏以秋儿入狱抵罪，纵沉香逃难，且住救其母。几经 波折，沉香终到华山，遇何仙姑授以仙法，并窃得洞中萱花 神斧，而与其舅大期于华山。变化易形，各显神通。诸仙成 来救助沉香,二郎亦得众神之助。神仙混親，胜负未分。玉 帝力敕太白金星下界说合二家，贵令收兵。沉香因得斧劈 华山，敢出亲娘，母子团圆，玉帝敕封仙职。沉香返家，复于 法场救出狄儿，“刘向奏明皇君”，皇君蜀封沉香为“太子”。 故沉香又弥“沉香太子'

沉香故事，见于唱本鼓词者,大同小异，略如上述。唯弹词《宝莲 灯华山救母》于沉香救母故事而外，又增二郎神劈山救母缘起。 大略说，西汉书生杨夭佑修道桃山，张仙姑下山与杨配合，生一 男一女。男名二郎，女名三娘。事闻玉帝,敕旨压仙姑于桃山以 罚之，得二郎劈山救母。有了这个缘起，就为后来沉香化形为外 公外婆责舅忘本事作了张本，也加深了神话的主题思想。神话所 叙写的神人恋爱受到压制，又有亲属以神通法力来反对这种压 制，当然是产生于封建时代的神话，它通过幻想的折射对不合 理的封建压迫进行了抗议和斗争。最有意思的是，反封建的英 雄，劈山救母的二郎神，后来竟搖身一变，成为封建道德的维护 者，不惜手提华山压其亲妹。二郎神性格行为的变化，最启人遐 想，引人深思。这个人物的形象是人民群众在长期杜会实践中 的哲学创造，它向我们揭示了一条真理:人是会随着所处的不同 的社会地位而发生变化的，要永远保持青春活力和斗争精神并 不是那么容易的。

沉香神话，除唱本鼓词所写而外,今别无所见。元杂剧有张 时起《沉香太子劈华山》①•又有李好古《劈华山神香教母》②，明 徐渭《南词叙录》记载宋元戏文亦有《刘锡沉香太子》，惜均亡佚， 不知内容究竟。观其标目，大约和近代说唱文学所写还是比较 相近。溯其原始,则在唐戴君孚《广异记》所记的华岳神女、元阙 名《异闻总录》所记的华阴庙三娘子事中.已略具故事部分的维 型。《广异记》所记的大略如下一

士人某应举赴京，宿关西逆旅。有丽人自称公主，拥奴 仆亦来投宿，遂与同居。乃偕还京，住广厦大宅，贵盛无比。 七岁，生二男一女。公主忽欲为士人娶妇，云她我本等人， 不令久为君妇。”士人亦竟别婚,而仍与公主往来不绝。婚家 以其一往辄数日不返，使人候之，见某恒入废宅。心果，潜 令术士书符以间之。公主怒，来相责让，且与诀绝。某问其 居，兼求名氏。公主云，'我华岳笫三女也孝言毕诀去，出 *门不如*

《异闻总录》记的却说，韦子卿到长安赶考，路过华阴庙，见华岳 三女塑像美丽,说道:“我擢第回，当娶三娘子为妻/后来登第回 家的时候，三娘子就派人将他邀住，结为婚姻。过了二十天，子 卿要带三娘回家。三娘子対子卿说，我乃神女；固非君匹［君到 宋州，剌史将嫁女与君偶。”子卿果然娶了宋州刺史的女几为妻。

1. 见元钟国成《录鬼簿七
2. 别作，巨灵神劈华岳，，见〈也是园书目〉. 后来刺史女儿得了病，有一个道士作法惩责了三娘子。三娘子 便来责骂于卿，把子卿处死。这个故事的前半段,更和后来的传 说相近。

两个故事都有术士书符或道士作法镇妖这样的情节，这个 情节在沉香神话里便用二郎神提山压妹来作代智。二郎神是南 来时才兴起的一个神话人物，有赵（爆八李（李冰子）、杨（散）三 姓之别•沉香神活中的二郎神.弹词说是杨天佑的儿子,那就该 是明清小说所说的二郎神杨截，这个神话人物的登场，其抖擞 威风当然远胜先前传述的道士之流。《西游记》第六回写孙悟空 大闹天宫,玉帝遣灌口显圣二郎真君前往擒之，孙悟空笑对二郎 说，'我记得当年玉帝妹子思凡下界，配合杨君，生一男子，曾使 斧劈桃山的，是你么?。这就是杨二郎斧劈桃山最早见诸记述的， 它和后来弹词唱本所说二郎神桃山救母完全一致。论其渊源. 可算是早。说不定沉香华山救母还是二郎神桃山救母的羣拟， 因元人杂剧虽已有《沉香太子劈华山》等名目，而来经记录的二 郎神斧劈桃山①神话便早在民间流传了。其实桃山、华山，也都 当是传说中一地的异名。《山海经•中次六经》说：“夸父之 山,……其北有林焉，名曰桃林。”郝懿行注，“案（夸父）山一名泰 山，与太华相连，在今河南灵宝县东南。”太华就是华山，桃林就 是古代的桃林塞,它们都相距不远。故二郎神斧劈桃山,可以传 为沉香斧劈华山；而劈华山事又有古代巨灵神劈华山神活作它 的蓝本。这样摹拟，代替，传承，发展，神话的内容就逐渐丰富起 来了。

①二郎神斧劈桃山应该是南来时兴起的这一神话人物飽主耍事迹。

三、二 郎

三个二郎神的神活，我们已经略述其二（第十一章第.二节讲 过关于赵煜的神话），剰下还有一个最重要的李二郎的神活，应 该比较详细地着重讲讲。

李二郎神话，极为丰富，大都流传在现代民间口头，单是著• 者手边掌握到的材料，就有《金马河和银马河》、《伏龙观》、《伏龙 观（异文）》、《通济埼》、《通济玲（昇文）》、《二郎擒孽龙》、《海 眼》等六七种。可是古书记载的，却只有零星片断，而且都比较 晚近。

汉末应劭《风脩通义》记叙的李冰神话，只是说李冰入水和 苍牛相斗,没有提到他的儿子。到《太平广记》卷二九一引《成都 记》①才说到李冰“入水戮蛟，“江神龙跃”，也没有提到他的儿 子,不过已为后来所传“《李）冰锁孽龙”②或"二郎锁孽龙”倒露 出了一些苗头。至于李冰有子，其说还是较早,《舆地纪胜》卷J 五一引六朝梁李膺《治水记》说，“蜀守父子擒健蛙，囚子离堆之 趾了李冰的儿子这时忽然登了一下场,隋唐时代又未见记载，忽 又消失了踪影。到北宋蜀人张唐英的《元祐初建二郎庙记》④， 才明确地说:“李冰去水患，庙食于蜀之离堆，而其子二郎以灵化 显圣疽李二郎之名至此才正式出现。这和朱熹的《朱子语类》卷 三所说“蜀中灌口二郎庙，当是因李冰开凿离堆有功立庙，今来

① 疑即唐卢求《成都记〉，见♦唐书•艺文志、 但见a蜀中名胜记'，卷六引范石湖■离堆诗序〜

1. 见清李调元《井蛙杂记》卷丸。
2. 见《宋代蜀文辑斜卷干三.

现许多灵怪，乃是他第二儿子……”可以互相印证，虽然后者的 记载，又要晩一百多年。

《蜀中名胜记》卷六引宋赵朴《古今集记》说;“李冰使其子二 郎作三石人以镇湎江，五石犀以厌水怪，凿离堆以避沫水之害， 穿三十六江，灌溉川西南十数州县疽二郎的行迹初见于此，却并 非神话。二郎神话的记叙，始见于清李诵元的《井蛙杂记》卷 九一

漕县离堆山，即李太守所凿以导江之处，上有伏龙颱， 下有深潭。传闻二郎锁孽龙于其中，霜降水落，时见其锁. 云每有群鱼游深潭面，深露背龍，其大如牛，或投以石，鱼亦 不惊,人亦不敢取之，盖异物也。

这段记叙主要只是“二郎锁孽龙于其中”一语，其余都是渲染•直 到半个多世纪以前，又才有罗骏声《灌志文徵，李冰父子治水 记》说/二郎……喜驰猎之事,奉父命而斩蛟，其友七人实助之， 世传梅山七圣。”钱茂《都江堰功小传》说''二郎为李冰仲 子,……又假饰美女，就婚蟹鱗，以入祠劝酒了看得出来,这些已 经是根据近代民间传说的片断所作的记录了。现在就把二郎神 话在民间流传比较完整的一则节述如下一

秦天屬，秦王命李冰为曷守，二郞亦僧其父同至蜀。时 蜀地多水患，二郎奉父命往寻洪水祸源，思有以治之。二郞 跋山涉水，白秋徂冬，从冬及春，杳无消息。一日入山林，遇 猛虎，二郎射虎死，方割取虎头。七猎人出，二郞举虎头示 之，七人成惊。乃求共往侦水患，二即允之。遂同至港县城 边一小河，闻茅屋内有哭声，觇之，力老妪哀其幼孙将往祭 水怪孽龙者，知洪水息害，乃在于淅耳。遂与七友同往白 父，李冰授以擒孽龙之法，众人依计而行。至祭日，二郎持 三尖两刃刀，与七友同入江神庙，伏神座后。顷之，孽龙随 风雨入庙攪祭物。二郎率七友遽出，齐战孽龙。龙不支，窜 出庙。四山锣鼓喧天，人声如潮。龙惧入水，二鄭与七友亦 俱入水；龙上岸，亦俱上岸。遂擒孽龙。二郎与七友斗疲， 暂惣于王婆岩下，而费龙于河中。河有龙涓，通崇庆州河， 孽龙乃句机潜逃。二郎以三尖两刃刀置河上，倾耳近柄而 听之，惊曰：“龙遁矣！”乃与七友急往觅龙，终复擒之于新 津县童子堰。方返至王婆岩.遇前日泣孙老妪，持铁链来谢 赠之。二郎即以此链锁孽龙，系之于伏尤观石柱下深潭中， 后遂无水患。

二郎擒孽龙神话，在流传的过程中，又有其他一些神话来粘 附在这个神话上面，例如望娘滩神话、梅山七圣神话、观音數难 神话等。在上面节述的那段神话中，所粘附的梅山七圣神话和 观音救难神话已略露端倪，七猎人在其他传说中就是梅山七圣， 持铁链来赠的老妪就是昵音菩萨。梅山七圣，《封神演义》第九 十二回说是梅山的猿、猫、羊、牛、狗、螟蚣，蛇七怪，因助纣为虐， 被杨截、哪吒收斩。这里却说是助二郎擒孽龙的七个猎户。七 个猎户在别的传说里又称煤山七友，因二郎擒孽龙所在的灌县 玉垒山一带;都是产煤之地，七友大约是古代的七个采煤工。灌 县二王庙旧有七圣殿，塑七友像，以其形状诡异，俗亦称之为“七 怪”。这就是梅山七圣神话的粘附。至于观音救谁神话的粘附, 那是有的传说说，二郎追捕孽龙,草龙走投无路，幻化为人，逃往

育城山。二郎在后面紧追不舍，追至大面山。观音助二郎•臂 之力，化为王姓老妪，在路旁卖面。學龙腹中饥俄，买面吃了。而 条遂化为铁链•锁住了學龙的肺肝，孽龙便被追来的二郎擒获。 这段神话又常和望娘滩神话结合在一起，一同粘附在二郎神话 上面。或者说，二郎擒孽龙和观音救难神话一同粘附在望娘滩 神话上，也无不可。关于这，林名均《四川治水者与水神沢《说文 月刊》三卷九期）文中有比较忠实完整的记录，兹移录如下——

昔有一孝子，家贫，刈草以奉其母。夭向其孝，赐以茂 草一丛，日刈复生。异之，掘其地，得大珠一。藏米模中，翌 日启视，米巳盈検。置诸钱柜，钱亦满箱。家因以富。邻里 异之，探得其故，求观此珠，而群起夺之。其人大窘,乃纳诸 口中，珠滚入腹。渴极求饮，尽其缸水，犹有未足，遂就饮于 江。毋追之，见已化为龙，仅一足犹未变化。母就执之，愉 且恨曰汝孽龙也!”于是兴波作浪，随江而去。然犹频频 回首视母，回视处辄成大滩，敌有二十四望煥源之名也。龙 因痛恶乡人之相逼也，乃兴水志以为报复。其后李冰降伏 此龙，遂与龙斗。其子二郎佐之，龙不胜，化为人形遗去。有 王婆者，观音菩萨之幻形也,助冰擒此孽龙，设面肆于路旁。 龙饥住食，面化为铁锁，乃将铁锁系于深厚铁桩之上，故今 庙名伏龙观也。

以上所述，就是二郎擒肇龙神话和观音救难神话~同粘附在望 娘滩神话上的。这种粘附，竟成了画蛇添足，不伦不类，大大有 损于被追吞珠化身为龙的孝子的形象。化龙的孝子所以称为“孽 龙”，就为了不忍和儿子分离的母亲在气愤中的一句诅咒汝尊 拋

龙也。于是他就真成了孽龙而需要李冰父子再加上观音菩萨去 癖伏了：这自然是落后的封建意识在群众头脑中的作祟，是属 于神话的糟粕，不足以取。

但这种糟粘的存在,还是由来已早，并不开始于近代c宋苏 轼《神女庙》诗说广蜀守降老建，自今带连锻了胡仔注「秦时蜀 守李冰降毒龙蹇氏，锁之于江上，水害遂息疽从诗和注，便知道 李冰父子降孽龙神话早已和望娘滩神话粘合起来了/望娘滩神 话中的孝子化龙时，一足为母所执未变而跛，跛者蹇也，故诗称 老蹇，注称蹇氏，也有较早记录的单独的望娘滩型神话,未作任 何粘附的，如象李调元《井蛙杂记》卷一记的L大足化龙桥，相传 溪中有珠,浮水上，邑人聂姓，得而吞之，遂化龙去，因此为名丁 聂姓的'聂”，当然就是孽龙的“孽"的谐音。可惜记述太简单了, 似乎仍只是神话的零片，看不清它的全貌，既然姓聂（孽），亦必 有降此聂（孽）姓之人，是否又和二郎降孽龙神话有关，就不可得 而知了。

四、綃蛇传。

帕蛇传。也是很早就流传于民间的神话，它大约产生于南 宋时代。明田汝成《西湖游览志余》卷二十说：“杭州瞽者，多学 琵琶，唱古今小说平话，以觅衣食，谓之'陶真'*。*大抵说宋时事， 盖汴京遗俗也。……若《红莲》、《柳翠》、《济颠》.《雷峰塔》、《双鱼 扇坠》等记，皆杭州异事，或近世所拟作者也。”作为说唱材料之 一的《雷峰塔》即“白蛇传”，已于明代中叶为民间艺人所演唱，演 唱的内容为发生在南宋年间的•个神话故事。在当时民间艺人 演唱的那批节目中,所依据的材料，是古今小说评话。靖注意古 今小说评话的“古”字，是说除了一部分是“近也所拟作者”以外， 还有…部分是自古相传下来的。《留峰塔》即“白蛇传”神话，我 们以为应当属于后者。

我们今天所能见到最早的“白蛇传”神话故事，就是收在明 末冯梦龙所编《警世通言》第二十八卷的《白娘子永镇雷峰塔》。 其他如象上面提到的“杭州男女瞽者”演唱的唱本《雷峰塔》，以 及明代戏剧家陈六龙编写的戏曲《雷峰塔传奇》①等，都已佚亡， 不可得见了。不过收入冯梦龙短篇小说辑本的这篇，我们切勿 小视。冯所编辑的“三言”②共收宋，元、明三个时代的小说一百 二十篇，实是此三个时代小说的总汇，其中不少是经过他加工润 色的。我们从“白娘子”篇中所写的社会生活情景，和宋周密《武 林旧事》、罗炸《醉翁谈录》诸书所记的南宋风习相印证，知道此 篇作品的雏形，应当在南宋时期就有的了。或者便是南宋时的 话本小说之一，明代杭州瞽人得据以改编传唱者。冯梦龙将它 收入《警世通言》，又作了~些应有的加工，这便是我们根据现在 可考的若干材料所作的一些推测。如果推测大致无误，说明盛 传于广大民间的“白蛇传”神活故事的渊源，其实也是较早的。

这个故事的内容情节早已为大家熟知，本来用不着多说，不 过为了便于讨论，姑仍将《警世通言•白娘子永镇雷峰塔》的大 概情节节述如下——

宋绍兴年间，杭州有李将仕生药店主管许宣者，于西湖 遇美妇白娘子及使女青青，同舟避雨。后因索还借伞至白

CP见祁彪佳。远山堂曲品》。

②七官\*即《喻世明言》、《警世通言》、■醒世恒富喻世明言"又称《古今小 说滲。

象，白方寡居，自媒于许。白许婚后，白屡现怪异，许不能 堪。遇镇江金山寺寺僧法海，予一钵孟，令持归罩其淒，白， 青悉被罩钵中，乃千年成道白蛇、青鱼也。法海遂携钵盂, 至雷峰寺前,令人搬砖运石，砌成十七级宝塔，名雷峰塔，留 福云，'西湖水干，江湖不起；雷峰塔倒，白蛇出世丁

清陆次云《湖坪杂记》说，雷峰塔五代时所建，塔下归有雷峰寺, 废久矣。俗传湖中有青鱼、白蛇之妖，建塔相镇疽这座闻名遐迩 的雷峰塔，实在是五代时钱俶为他的妃子黄氏所建，一九二四年 倾圮。俗传为法海建此以镇白娘子，则纯系民间传说的附会。神 话开始产生时，大约只是一个因妖害而降妖、镇妖的记异闻的传 说故事，《湖坪杂记》所说的“俗传湖中有青鱼、白蛇之妖,建塔镇 之”二语，已把传说故事的内容大概和中心思想表达尽致。后来 在流传发展的过程中，群众对故事的主要人物白娘子寄予了莫 大的同情,使她身上的妖氛渐除，而増加了若干神话的因素，后 来又渲染了她的神通和法力，添加了盗灵芝、水漫金山等动人心 魄的情节，从而使故事成为内容比较完螯丰富的神话故事。这 个故事通过各种民间文艺形式一小曲、唱本，鼓词、宝卷、滩 簧、地方戏及口头传说表现出来,至今尚未完全定型。

《警世通言》所截的“白蛇传”神话，大概是经过了冯梦龙的 一番加工润色，正处在表达群众要求的转折点中，一方面白娘子 还显示出一些怪异,妖氛未曾尽除I另方面她已经具有了相当的 人情味。白娘子纠缠许宣，怪异处无非是盗窃官物以为许用，并 没有危害许的意思;而对许的惓惓之情，却是值得令人称赏I则 法海钵盂之惩，未免手段过于毒辣了。因而随着明清时代资本 主义思想在封建社会母腹中的萌芽，群众的情绪自然逐渐转向 为同情支持白、许的富有浪漫色彩的爱情，而憎恨破坏这种爱情 的封建势力代表者的法海了。因而在他们口头传说和民间说唱 艺人的讲唱中，逐渐将白娘子塑造成为一个坚贞果毅、专爱不

I

迁、具有神通法力的英雄人物，而对法海呢，则多方谴责之，甚至 用遁入歷腹以逃死、终于变成盤和尚这样的故事以嘲弄之，群众 的分明爱憎，岂不是表现得很明显么？

“白蛇传”神话虽是开始产生于南宋时代，但在唐阙名撰的 《白蛇紀》（《古今说海》及《旧小说》均收录）里，已可找到一点点 它的影子。故事内容大略如下——

唐元和中，陇西李瓒因调选至长安，于东市遇r白衣 女，招之入一 I曰宅，假贸易事，向李贷钱三十千，遂与女谐。 李一住三日，第四日归家，仆人觉李有腥臊气，李亦自觉身 重头旋，遂病不起。被底但觉身渐消尽，揭被而视，空注水 而已，唯有头存。家人惊骇，亟令人去寻旧宅所在，乃一空 园，有一皂荚树，树上有十五千，树下有十五千，余无所见。 问被处人，云，往往有巨白蛇在树下，更无荆物。

这当然只是妖怪变异之谈，是不能称为神话的。"白蛇传”最初 的形态，想必和这也有些相近：都是妖精害人，而害人的妖精恰 好又都是白蛇变形的美女。所不同者，《白蛇记》的妖精害了人 就算了，“白蛇传”的妖精则受到镇压。原型的'白蛇传'自然也 是不能算作神话的，最多只能算它是一个讲述妖怪变异之谈的 传说故事。

《清平山堂话本》所收宋元小说有《西湖三塔记》一篇，写宋 孝宗淳熙年间，住在函湖涌金门的奚统制的儿子奚宣赞，遇见喜

五、刘海戏蟾、和合二仙

剩下还有两段不定型的、由于名字离析错讹而传为神话的 民间神话，I是“刘海戏蟾。一是“和令二仙”，也在这里大略 讲讲。

先讲“刘海戏蟾气清巻顯《通俗编》（《丛书集成初编》本）卷 一说丁刘元英号海蟾子,海端二字号，今俗呼刘海，更言刘海戏 蟾，舛谬之甚孝卷十九又说：“今演剧多演神仙鬼怪，以眩人目， 然其多荒诞,张果曰张果老，刘海蟾曰刘海戏蟾，此类甚多。”由 此可知清代初年所演神仙鬼怪的戏剧中，角色有张果老,剧目冇 刘海戏擔。张果是唐玄宗时代的方士，相传多异术，由方士而变 成神仙，不算是怎么荒诞3唯有刘海蟾竟变成了“刘海戏蟾”这样 一出戏，就确实是有些'荒诞〃了。

然则刘海蟾究竟是怎样一个人呢？宋李石《续博物志》卷二 说「海蟾子，姓刘，名昭远，华山陈挎馆之道院，与种放往来。”这 大约是关于此人最早的记叙，据所呉，他是五代宋初的人。柳永 《巫山一段云》词已有“贪看海蟾狂戏,不道九关齐闭”这样的话， 他在北宋时代，就已经成为民间传说中放浪形骸的仙人了。“海 蟾狂戏。大约就是后来民间所传的•刘海撤金钱'之戏；这也是 有来由的。《列仙全传》卷十说——

刘玄英，号海離子，初名操，事刘中光为相。一日忽有 道人来谒，索鸡卵十枚，金钱十文，以一文置几上，累十卵于 钱若佛图之状。海蟾惊异之，曰，“危哉！”道人曰，'人居荣 禄之场，厦位患之地，其危殆甚于此。”淬蛇繇是大悟，潼迹 于终南山下。丹成，尸解，鬲-白气自顶门豈，化无鹤，飞 冲天。

仙人刘混蟾的履贯事逑在这段记叙中已经大略概括无遗了。所 谓的“海蟾住戏”，大约就是海蛤因悟道，而撒金钱于地之戏。则 海蟾所戏的，本当是钱，并未戏蟾，尤其并未将自己的姓名离析 开来，成为“刘海戏蟾”——自己去戏弄自已。造成这种误会，都 是民间的讹传。《古今图书集成•神异典》卷二五一引《凤阳府 志》说:“唐刘海,旧传呼蟾于县治西北井中，今井在城内，液多 水，夏无蛙声/这大约就是“刘海戏蟾”讹传的开娟，将五代宋初 的刘海蟾误传为唐刘海“呼峪于县治西北井中”了。

画家笔下也早就有了刘忠戏蟾图。清褚人夜《坚瓠五集》卷 一说/海蟾姓刘名嘉，十六登甲科，仕金，五十至相位,……入终 南山学道而仙。今画蓬头跣足嘻笑之人，持三足蟾弄之，曰此刘 海戏蟾图也，直以刘海为名，举世无知其名者疽清李绿园小说 《歧路灯》第七回说：“孝移进了书房门，四周详看。只见右边一 个刘海戏蟾,笑嘻嘻，手拿着三条腿的虾蟆,铜丝儿貫着钱,在头 上悬着了而以和上面所述的相印证，其实这种图画，明代已经 有了。清俞椎《茶香筌丛钞》卷十八引明李FJ华《六砚斋笔记》 说，“黄越石携来四仙古像，一为海蟾子，哆口蓬发.一蠣玉色者 戏踞其顶，手执--桃,连花时，鲜活如生，

由此可知“刘海戏蟾'乃是山于一个仙人的姓名离析讹传而 产生的俗称。而家既绘为图逝，戏剧作者也搬演之以为戏文，则 必有民间所传的神话故事以实之。然则这个故事究竟是怎样的 呢？清代初年所演此戏的内容已不可知，如今尚有湖南花鼓戏 剧本《刘海戏金焰》，大略両以介绍其梗概如下一-

刘海砍柴奉母,遇狐女.诱之婚配，助其樵采。时有块 妖名石罗汉者，谋劫狐女，夺其宝珠，波斧头神及狐女设计 擒之于井中。刘海万于井旁以蟾妖所炼之七枚金钱戏之, 此所谓“刘海戏金蟾”也。

由四川清音改编的川剧也有此剧，内容和上述湖南花鼓戒大体 相同，或者是根据同一民闾传说编写的。二剧的神话意味都非 常浓厚，但都似乎尚未十分定型。

“和合二仙”神话讹传演变、错综复杂的情况，也和“刘海戏 蟾”的情况大略相似。

这两位仙人正式见诸记载是比较晚的。明万历年间，由浙 江书贾汪云勝刊印了一部《列仙全传》，刊刻工致，印刷优良，还 附了许多精美的插图，所枚自上古至弘治末年的仙人共五百八 十一人，可算集群仙之大成。书中已有刘海蟾，却还没有料合二 仙之名。和合二仙的正式出现，是见于淸李汝珍《镜花缘》第一 回—

……说话间，四灵大仙过去，只见福、祿、痔，财、書五位 星私同着木公、老君、彭祖、张仙、月老、刘海赡、和合二仙， 也远远而来。

群仙都是去赴王母的蟠桃盛会的。他们都是民间传说中经常提 到的神仙。和台二仙便杂在这些人的队伍中。但要追询二仙的 根底,却又模糊了。明田汝成《西湖游览志余》卷二十三说，“宋

340

时，杭城以腊月祀万回哥哥。其像蓬头笑而，身著绿衣，左手擎 鼓，右手执棒，云是和合之神，祀之可以使人万里亦能回来，故曰 万冋c今其祀绝矣。”万回哥哥，大约就是和合二仙的原型，然而 和合二仙是“二仙”，万回哥哥却是一神。这个神，历史上据说是 实有其人的。唐郑槃《开天传信记》说——

万回师，芻乡入也，神用若不足，谓愚而痴无所知，虽父 母亦以豚犬畜之©兄被戍役安西，音问隔绝，父母谓其诚死. 日夕涕泣。万回忽跪而言曰/'涕泣岂非忧兄也？某将观焉， 忽一m朝赍所备，夕返其家，告父母曰广兄乎善哉了发书视 之，乃兄迹也，一家异之。弘农抵安西万余里，以其万里而 回，故谓之万回。

万回原来是唐玄宗时代的一个异僧C宋时祀此僧为和合之神 者，大约因为他能够万里传达音书，和合家人之好的意思。清租 颗《通俗编》（无不宜斋本〉卷十九“和合二圣”条说「今和合以二 神并祀，而万回仅一入，不可以当之。”这话说得是有道理的。因 此紧接着他又说，“国朝雍正十一年封天台寒山大士为和圣，拾 得大士为合圣了他的意思似乎是说“和合二圣”应是唐代的高僧 寒此拾得。

不论是“和合之神”的异僧万回也好，或是“和台二圣”的高 僧寒山、拾得也好，他们都是唐代的僧人。但民间却总把他们称 为'二仙”。旧时风俗，还常把他们的图像蓬头笑面的二人， 一个持荷花厂-个捧圆盒,取和（荷）合（盒）谐好之意-一-在婚礼 时陈列悬挂出来。也有常年悬挂在中堂的，大约也是取和好吉 利之意.这种风俗,可能始于明代，到淸时已普遍盛行。何以家 3引

人和台的'和台之神分又分身为二,成了象征婚姻谐合的0和合二 仙”了呢？这也是有其根源的。《周礼•地官•媒氏》疏说「三十 之男，二十之女，和合使成婚姻/汉焦赣《易林•小过之益》也 说，'使媒求妇，和合二姓。”应该便是“和合”二字的正解。因而 在民间传说中，此家人和合之神自然便逐渐演变为婚姻和合之 神,原作蓬头笑面、擎鼓执棒的一神图像者，也就化身为仍是蓬 头笑面、一持荷、一捧盒的二神圏像，粕合神也改称为和合二圣 或和合二仙了。

一九七九年第八期《民间文学》所载民间故事《和合二仙传 友情》，仍以和台二仙为寒山、冶得，末尾说：“宜到现在，苏州寒 山寺里还存在着f块背石碑，碑上刻着弟兄俩的形象，上面写着 寒山、拾得的名字。但是，老百姓不识字，历代来只知道一个拿 *'荷'，一*个拿'盒'，因此称之为'和合二仙'。” “和合二仙”神话的 原貌如何现在已未易探寻，乃节述此文所述故事的梗概于下，以 备参考——

寒山、抬得同居北方某远対，虽异姓而亲如兄弟。寒山 年路长，与拾得共爱一女而寒山不知・，临婚始知，乃弃家去 江南苏利何土枫桥，削发为僧，结庵修行。拾得亦舍女往觅 寒山。探知寒山住地，乃折一盛开荷花前往礼之;寒山见拾 得来，亦急挂一盛斋饭之盒出迎。二人喜极，相向而舞。遂 俱为僧，开山立庙曰寒山庙。后金得传道，东渡日本，日本 因有拾得寺，寒山、拾律遂为团结友爱之象征；而荷与金， 亦适谐“和合二仙”之名。

六、鲁班、德庆龙母

除此而外，还有关于鲁班的传说，以及关于德庆龙母的传 说，也是很早就流传于民间，神话的因素都比较浓厚，可以将它 们视为民间神话而列入神话考察的范围。

蠻班，是历史上一个实有的入物，他就是和墨翟同时的公输 般,亦称公输子。《孟子•离委篇》说广离娄之明，公输子之巧 赵歧注、公输子,鲁班，鲁之巧人也。或以为鲁昭公之子。”除了 末语可以存疑而外，其说大体可信。鲁班，或又写作鲁般。《淮 南子•齐俗篇》说、世传言曰，鲁班巧，亡其母也。言巧工为母 作木车马，木人御者，机关备具，载母其上，一驱不还，遂失其 母了清卢文瑁《群书拾补》辑《风俗通逸文》说”门户铺首。谨案， 百家书云，公输般见水上蠡（螺），谓之曰，开汝匣，见汝形。'蠡 适出头，般以足画图之,蠡引闭其户，终不可得开。般遂施之门 户，欲使闭藏当如此周密也，从以上所引，可知从汉代开始，鲁 班这个人物，就成了众所艳称、带有神话传说色彩的人物。

到了六朝时代，关于魯班的神话传说,更进展到了一个新的 境界。《水经注•渭水》说，渭水之上有梁，谓之渭桥。旧有忖 留神像，此神尝与稗班浴。班令其人出，忖留曰：'我貌很丑，卿 善图容物，我不能出。'班于是拱手与言，曰:'出头见我。,忖留乃 出首。班于是以足画地，村留觉之，便还没水。故置其像于水, 惟背以上立水匕。忖留之像,曹公乘马见之掠，又命下之了这大 约是《风俗通》所记公输般见水上蠡（螺）的发展和演变。梁任肪 《述昇记》下说：“木兰舟在汙阳江七里洲中，……有鲁班刻木兰 为舟。……天姥山南峰，有鲁班刻木为鹳，一飞七百里，后放于 北山西峰上。汉武帝使人往取之,遂飞上南峰。往往天将雨，则 翼翅摇动，若将奋飞。鲁班刻石为禹贡九州图，今在洛城石室 山。东北岩海畔有大石龟，俗云，鲁班所作，夏则入海，冬复止于 山上。陆机诗云：'石龟尚怀海，我宁无故乡？''这里鲁班的造作 更多，有的还充分具有神话色彩°

到了唐代,有关鲁班的神话传说，更发展成为比较完整的神 话故事。段成式《酉阳杂俎续集》卷四引《朝野佥载》（今本无） 说——

'鲁般者,肃州敦煌人也，莫详年代。巧侔造化，于凉州 造浮图，作木莺，每击撲三下，乘之以归。无何，其妻有妊， 父母诘之，妻具说其故。其父伺得莺，楔击十余下，乘之，遂 至'吴会。吴人以为妖，遂杀之。般又为木莺乘之，遂获父 尸I怨吴人杀其父，于甫州城南，作一木仙人，举手指东南。 吴地大早三年。卜曰：殺所为也。赍物具千数谢之，般为断 其一手。其日吴中大雨。

这里所叙写的鲁般（班），不仅具有能工巧艺，还兼有神通法术。 这个鲁般（班），已经脱离了历史人物公输股的范围，而成为只知 其为“肃州敦遼人”、而“莫详年代”的神话传说的鲁般〈班）了。以 后民间传说中塑造的鲁班形象，便大抵本此作基础，使他成为一 个工艺与神通兼具一身的神话色彩十分浓厚的人物。鲁班修赵 州桥这个民间神话，便是一个很好的例证。

赵州桥在今河北省赵县城南，又名安济桥，乃是隋代大建筑 家李春所设计修造，距今已有一千三百多年。唐张鸞《朝野佥 载》卷五已有关于赵州石桥异闻奇事的记叙。一股人以其造作 甚工■年久犹存，不知其究竟，便造为神话传说，把建造此桥之功 妇于民间向来崇奉的鲁班。宋人鲍记和诗中已经提到了赵州桥 的神异。周蝉《北辕录》说：“六十里至赵州，……渡石桥。桥从 空架起，工极坚致，•…“有张果老驴迹杜德源《安济桥》诗也 说广休夸世俗遗仙迹，自古神丁役此工。”虽然都没有正面提到 鲁班,却已隐隐呼之欲出。元代初年阙名撰的《湖海新闻夷坚续 志》后集卷二所记的赵州桥神话，就和现在所传的基本上一致

赵州城南有石桥一座，乃鲁般（班）所造，极坚固，意谓 古今无第二手矣。忽其州有神姓张，骑驴而过桥。张神笑 曰/此桥石坚而柱壮，如我壮，能无震动乎?”于是登桥,而 桥摇或若倾状c鲁般在下，以两手托定而坚壮如故。至今 桥上有张神所乘驴之头尾及四足痕，桥下黒有鲁般两手痕。

现在民间所传的关于赵州桥神话，可以拿一九五六年四月号《民 间文学》所刊的《赵州桥》作代表，大略说——

品州有石桥二，一在城南，一在城西。在城南者较大， 即所谓赵州桥，传系鲁班所造。鲁班与其妹鲁萎较技，鲁班 修城南大石桥，鲁姜修城西小石桥，相约从初更至鸡鸣便须 将桥修好。半夜，鲁姜桥已成•'往城南觇其兄，见鲁班正赶 大群绵羊迎面至，悉洁白细润之石也。姜自知不及其兄，乃 返巳桥精雕细琢，于桥栏雕成“牛郎织女气"丹凤朝阳”等美 丽图案，未天明而亦成G因学鸡呜，众鸡皆驾。魯班尚差二 石未安下，闻鸡呜急安下.而呜甫止，样亦毕工，大桥坚固 奇巧，袤传通近，八洞神山亦闻其名。张果老骑驴，驴背搭 裱装太阳月亮；柴王推独轮车，车载四大名由，亦来观光此 棉。芽、车上挤，桥身晃动，行将坍塌。鲁班急跃身桥下，用 双手托定拱腹，桥始安然无恙。桥身、桥基经此重压，不但 未损丝毫，反更牢固坚实。闻至今桥面尚留有张果老驴迹 及柴王车撤迹；拱腹有二大手印，云即当年鲁班造桥、神仙 相试之所遗。

这段民间神话，设想真是宏伟壮丽：褚裱内装太阳月亮,柴车上 载四大名山，真配得上那座古老的、驰名中外的赵州桥，而作为 神话英雄人物的鲁班的艺术形象，也借这一类幻想的描述巧妙 她烘托出来了。

至于德庆龙母神话传说，则比鲁班神话传说产生的时代退 些，其发展演变也要单纯一些。它主要见于古书的记叙。唐刘 恂《岭表录异》卷上说——

温妪者，即康州悦城县孀妇也，绩布为业。尝于野岸拾 系，见沙草中有五卵，遂收归置绩筐中。不数日，忽见五小 蛇壳，1斑四青，遂送于江次。固无意于扳也。妪尝濯浣于 江边。忽一日，鱼出水跳跃，戏于媪前。自尔为常。渐有知 者，乡里咸谓之龙母，敬而事之。或询以灾福，亦言多征应， 自是妪亦渐丰足。朝廷知之,遣使征入京贩，至义全岭，有 疾，却返悦城而卒。乡里共葬之江东岸。忽一夕，夭地冥 晦，风雨随作。及明，已移其冢，并四面草木，悉移于西岸矣。 这大约就是最早蒐诸讪载的。虽然在此之前，还有李绅及许泽 的方，偶尔也提到媪龙。如李绅诗说、音书断绝听蛮鹊,风水多 虞说媪龙。"许浑诗说-火探深淄燕，香送远潭龙建原注，“患州 悦城县有温妪，龙随水往，舟船至人家或千里外，皆以眷酒果送 之。”这和《岭表录异》的记叙基本上是一致的。康州悦城县，故 治在今广东省德庆县东，悦城龙母实际上沈是德庆龙母。宋代 初年乐史编撰的《太平寰宇记》，其卷百六十四引《南越志》，又有 关于德庆龙母的记叙一

昔有温氏媪者，端渓人也，居常涧中捕鱼以资日给。忽 于水侧遇一卵，其大如斗，乃归置器中。经十许日，有一物 如手掌（守宫），长尺余，穿卵而出。媪因任其去留。稍长五 尺，便能入水捕鱼，日得十余头。再长二尺（丈）许，得鱼渐 多，常游波中,潔润媪侧。妪后治鱼，误断其尾，遂遺巡而 去，数年乃还。媪见其辫光炳摧，谓曰「此龙子也，今复来 也。”因得之蟠旋游戏，亲驯如初。秦始皇闻之，曰，此龙子 也，朕德之所致。”诏使者以赤珪礼聘媪。規恋土不以为乐， 至始安江，去端溪千余里，龙瓠引船还，不逾夕至本所。如此 数四，使者惧而止，卒不能召煥。媪殒，葬于江陵。龙子常 为大波至墓侧，萦浪转沙以成坟土，人谓之掘尾龙。南人为 船为龙掘尾，即此也。

端溪是汉置县，就是如今广东省的德庆县。徳庆龙母的正式称 谓，大约便是从这时候开始。看得出来，这段神话是前段《岭表 衆异》所述神话的发展演变，原来粗略的故事变得细致了，原来 时代不详的被安放到秦始皇时代了 ■原来说是温妪“绩布为业” 现在则说“捕鱼以资日给。原来说“见沙草中有五卵”现在则说 “遇一卵、其大如斗' 这些都使故事的内容情节更加合理了。至 于媪误浙龙尾及以后龙引船回等情节的加入，更使神话的思想 性和艺术性得到増强。德庆龙母神话至此便大体上完备动人 To所引《南越志》，疑即是沈怀远《南越志》，新旧《唐书•艺文 志》均著录，共五卷，已佚亡;却未见《隋书•经籍志》著录，知作 者亦应是唐人，可能比刘恂的时代稽后。

明清以后，记载龙母事迹的方志笔乘渐多，有《肇庆府志》、 屈大均《广东新语》、李调元《粤东笔记》、刘后麟《南齐春秋》、卢 龙兴《悦城龙母庙碑记》及康熙四十九年程鸣重刊的《孝通庙旧 志》等,都是踵事増华，多有粉饰,反失去了先前朴质的本真。尤 其是《孝通庙旧志》，谓为集龙母传说之大成，实际上却是繁冗猥 芜，并无足观。《广东新语》卷二一说，.德庆冑旗山有三足鹿. 初.秦时龙母蒲蠟常乘白鹿以出入，农人悪其害稼，母乃断一足 以放之，至今鹿有三足者了这也算是德庆龙母神话的异闻，不过 械来的“温姐”这里却变作“蒲媪”了 •

'中国神活研究史”这样的章节，是必须把神话的搜集整理者也 都包括进去的。

《山海经》这部书，是一部多学科的书，它包括的内容广袤， 举凡历史、地理、物产、医药、宗敎等都可在这部书中见到。从 神话研究的角度看，它是第一部搜集神话材料最丰富的书。它 的作者非一人，写作的时期也非一时，据我初步的考察，它大约 是从战国初年到汉代初年楚国或楚地人的作品①。但是早年人 们又有另外一种说法，说《山海经》是禹、益所作②，后来的学者 多以为非，我们也认为此书决不能成就于文字刖躡创造发明，还 处于非常幼稚阶段的原始衬:会味期的国、益时代，连禹、益本身 都是神话传说人物，自然不会写作出象《山海经》这样以记叙神 话传说为主的书籍。不対，我们如果认为《山海经壮盖古之巫书” （鲁迅语）这样的论断是可以成立的话，那么把奠定此书基础的 根子湖源到传说中的禹、益那个时代也未始不可。唐代学者啖 助在《春秋集传纂例》文中说——

古之解说悉是口传，自汉以来，乃为章句。如《本草》皆 后汉时郡国，而題以神农。《山海经》广说殷时，而云戛禹所 记。自余书籍，比比甚多。是知三传之义，本皆口传，后之 学者，乃著皆帛，而以祖师之目翅之。

我以为这要算是通达之言。作为巫书的《山海经》，它的各部分 的内容，在尚未用整体的文字将它们记录下来之前，从历代巫师

① 参见拍著，神活论文集•〈山海&日作的时地及溢口考％

③ 见刘秀，上山海经表，、里充〈论衡-剤通篇》、赵畔〈吴苞春秋-雇E元余 外传》。

的口耳相传，或从巫师们承传的图画，或从零星片断的文字记 录，已经日积月累地在做这种工作，总还可以推溯到传说中的 萬、益时代。而传说中的鲁，考察研究起来，他的确又可能是以 部落酋长而兼任巫师的职务。

扬雄《法言•重黎篇》说"巫步多禹疽注，禹治水土，涉山 川，病足而行跛也，而俗巫多效禹步；《广博物志》卷二十五引 《帝王世纪》说鄭世传禹病偏枯，步不相过，至今巫称禹步是也6 从这两条材料推想起来,大约由于禹因治水，涉历山川，多知鬼 神的情况，但又“病足而行跛”，故后来巫师便有意识地模仿禹那 种“步不相过'的特殊步调以禁御鬼神。这是较早的一种说法， 所谓'禹步”，即“效禹”之“步' 可是，后来又有一种新的说法。 《洞神八帝元变经.禹歩致灵第四》说:“禹步者，盖是夏禹所为 术，召役神灵之行步G此为万术之根源.玄机之要旨。昔大禹治 水,……届南海之滨，见鸟禁咒，能令大石翻动。此鸟禁时，常作 是步。禹遂模写其行，令之入术。自兹以还，无术不暖。因禹制 作，故曰禹步了这是说/禹歩”者，乃禺模仿鸟禁咒时的行步而 制作的一种施行法术的步调，目的在于能召神役鬼。这一种说 法自然也属推想，可能是后来道士们的推想，然而这种推想似乎 比“禹病偏枯”那种推想更为合理而有依据。推想中描写的禹， 就是巫师的形象。后世道士和古代巫师原本也是一脉相传，所 以对于远年传说中作为他们祖师的禹的形象，有更深刻而准确 的理解c “禹步”就是禹所行的步■也就是"巫步”，而不是后人的 模仿。我们试看《墨子•非攻下》所说的“高阳乃命（禹于）玄宮， 禹亲把天之瑞令，以征有苗”以及《墨子间诂》辑《随巢子佚文》所 说的“昔三苗大乱，天命殛之，夏后受于玄宫”等，禹身上的酋长 而兼巫教主的形象，是相当鲜明的=故设想禹原本便是巫师，能

行巫术，并不为过。杜光庭《墉城集仙录》说神女瑶姬“授禹石 神役鬼之书”，盜非泛泛之写，那是接触到作为巫师的禹的本 质的。

这样说来，《山海经》相当大一部分神话材料的搜集保存，确 可以远湖到禹、益那个时代了。传说中的禹，益如果确有其人的 话（并不能绝对断言没有），那么他们就是对于这部瑰伟的巨著 作了口传图绘的最早的有贡献的人物。由于后世神话材料不断 地积累加多,最早的搜集者和保存者的禹，竟也成了《山海经》中 描绘的显赫的神性英雄人物之一了。

禺、益时代口传的《山海经》的神话内容是可以理解的，图绘 又是怎么一回事呢?这也是有所根据的。《左传•宣公三年》说： “昔夏之方有德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之 备,使民知神奸，故民入川泽山林•不逢不若瀨魅期魁莫能逢 之。用能协于上下，以承夭休/《汉书•郊祀志》也说：“禺收九 牧之金，铸九鼎。皆尝觞亨上帝鬼神/两段记叙所说的是一回 事，就是禺曾经铸鼎象物。所象之物，就是神话传说中山林川泽 间的魅魅麵魁 也就是司月迁所说的“余不敢言之”的《禹本纪》 和《山海经》中所有的“怪物“°清代学者如毕沅、郝懿行等多把 《山海经》的成书和禹铸九鼎的传说联系起来作了若干推论，不 为无据。这样说来，禹对古代神话除了口传以外,还作了图绘的 传授，也是有此可能的。

作为神话英雄的禹和益，假如他们是由历史人物而附会为 神话人物的话，那么他们对于神话研究，便是如上所述，首先作 了贡献，虽然不必一定是著书立说。

对神话研究的先驱者的行列中，后来还添上了一个夷坚。 《列于•汤问篇》说「终发之北，有溟海者,天池也，有鱼焉,…… 其名为靈,有鸟焉，其名为鹏，……世岂知有此物哉?大禹行而见 之，伯益知而名之，夷竖闻而您之丁《列子》是晋人张湛缀辑。列 子》残文而成的书，真伪参半。《汤问篇》多载古代神话传说，这 一段是本于《庄子•逍遥游服《逍遥游》说’ “北溟冇鱼,其名为 覗,……化而为鸟，其名为鹏”，但却没有说什么“大禹……夷坚” 等，只是说，“《齐谐》者，志怪者也，《谐》之言曰：'鹏之徙于南 溟也，水击三千里、，转扶揺而上者九万里，去以六月息者也。'” 释文释《齐谐》说：“司马及崔并云，人姓名9简文云，书了我是比 较赞成后-说的。从《庄子》原文的语意看，也应该是书，而不该 是人。《列子》此段本于《庄子》，却把鲍鹏二物说成是大禺所见， 伯益所名，夷坚所志，岂夷坚所志的，即此《齐谐》之书么?书是庄 子所见到的，而且在他的文章中直接引用了书中的片断言语，那 就是前而所写的几句话,竟成了这部佚亡古书的仅存的佚文。而 夷坚这个人呢，却仍然是传说人物，是否写了《齐谐》这部书，还 当存疑，不过传说中有夷坚这么一个人，对古代神话作过搜集整 理的工作罢了。夷坚的名字既然和大禹、伯益的名字连系起来， 他搜集蜷理神话工作的范围，或者竟及于《山海经》，也是未可料 定的。总之，以上所说三个人物，都是传说中中国神话最早的捜 集者和整理者。

二、从孔子到刘向、刘歆（秀）父子

半个世纪以前，曾经有过这么一种说法，说中国神话只存零 星片断的原因，是因为孔子出世，讲究的是修身，齐家、治国、平 天下的一套实用的敎训，上古荒唐神怪的传说，孔子和他的学生 们都绝口不谈，因此后来神话在以儒家思想为正统的中国，不但 未曾光大，反而乂有散亡。这一说法啓经彼记录在鲁迅《中国小 说史路》第二篇“神活与传说叮K似乎孔子対中国神话的发展， 起了严重的阻碍作用。拿今天的眼光来检查，这种说法,即使在 某神昼度上可以成立，但至少是很不全面的。

儒家的主导思想固然是重实际,轻玄想，这对神话的发展或 有不利的影响，但也不可笼统一概而论。如如《论语,述而》所 说“子不语怪、力、乱、神”这句活罢，长时期以来几乎成了孔子为 人治学的定论，其实是孔门弟子片面的记录丁子不语怪、力、乱、 神”，四个义项可以合并为“怪”这个义项Q门人弟子的课堂记录 说是“予不语怪”，见诸古藉记载的倒是孔子■厝怪”的处所最多。 最显著的就是《国语，鲁语》所记孔子答客问讲述的禹诛防风氏 那一段。禹诛防风氏，是禹神话的一个片断，孔子当众向人讲 了，岂非说明孔子对神话怀有浓厚兴趣而随着兴之所至传之播 之吗？《国语》是和孔子同时而稍后的左丘明所作，这段记叙基 本上应当视为信史，不能说它是瞎编胡凑。这样看来孔子本人 并没有阻碍神话的发展，实际上倒是在起着传播神话的作用。

《鲁语》所记孔子“语怪”的事，还有孔子对季桓子使者所说 的“木石之怪，曰夔蜩嫩;水之怪，曰龙罔象;土之怪，曰項羊”等， 那就真是在“语怪”了。不过这类的'怪”，是传说中的精怪之类， 仍属神话考察的范围。VC鲁语》还记有孔子认出•'有華集陈侯之 庭而死”所贯的楮矢，是”肃侦氏之矢”也略近于“语怪”，可以作 为神话考察,一篇当中，所记孔子“语怪气竟有三处之多。可 见就在当代，人们便把孔子视为博学能知一切怪异事物的人 物了。

后枇的人们，又陆续传述了一些孔子“语怪”的故事。如象 《说苑・簪物》所记的“萍实”和嘀羊”两个故事，《太平御览》卷

物，余不敢言之也"这样的结论。作为一历史学家，能将神话传 说和历史区别开来,不让非历史的材料混入历史的范围中，这是 谨严求实的科学态度。然而由于“史公好奇。还是把…些他爱 而不能畲的神话传说材料，拦入他所著的书中，这和“余不敢言” 的宣称.自然又是大相径庭的。在这方面,词马迁的情况有点和 孔子类似，赖有这点内在的矛盾，所以哲学家的孔子和史学家 的司马迁终于能突破局限，而对神话的发展，作出他们应有的 贡献。

和司回迁同时而稍前，还有一个东方朔.一个董仲舒，据说 对《山海经》也都有过研究。刘秀（歆）《上＜山海经〉表》说：孝武 皇帝时，尝有献异鸟者,食之百物所不肯食』东方朔见之，言其 鸟名，又言其所当食，如朔言。冋朔何以知之，聞《山海经》所出 也「至于这异鸟为何？刘秀〈歆）并未明言,恐怕只是根据传说， 连自己也不大弄得清楚。直到晋代郭璞《注〈山海经〉叙》才为之 补充说，“若乃东方生晓毕方之名，刘子政（向）辨盗械之尸。”而 东汉王充《论衡•别通篇》所说又略有不同，说是f “黄仲舒睹重 常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》了貳负尸即盗械尸， 这没有什么问题，我们下面就要讲到。独“董仲舒睹重常之鸟” 和“东方生晓毕方之名”，人和鸟都是两回事，可知其为传说，不 足完全先信，但也不能完全否认。我们只能说和司马迁同时代 的这两个人，一个博学滑稽L个好言灾异，都有熟知《山海经》 的可能，所以才播为传说，彼此之间路有抵帰罢了。

真正对《山海经》有研究并对此毛的整理作过贡献的，还要 数西汉末年的刘向，刘歆父子。刘歆在建平初年更名刘秀，此时 他对《山海经》的校勘整理工作已经完毕，在给汉哀帝刘欣上的 表文中说-——

孝宣帝时，击隋石于上郡，所得石室，其中有反缚盜城 人。时巨秀父向为谏议大夫，言比贰负之臣也。诏问何以 知之，亦以《山海经》酉。其文曰广贰负杀宾贬，帝乃梏之疏 展之山，桎其右足，反缚两手了上大惊。朝士由是多奇《山 海经》者，文学大係皆读学。

从表文中知道他的父亲刘向也象汉武帝时的东方朔一样，对《由 海经》是非常熟悉的。所以才能根据《山海经》的记载，考察出了 当时发现的变怪景象。东方朔识异鸟的事可能是根据传闻，他 父亲识菰负尸的事应当是实在的事。不过也许是由于当时釆握 巨石时，偶然从古墓中发掘出一具遭受刑戮殉葬的奴隶尸身，恰 和《山海经》记叙中贰负臣的情景相合，解符了这个当时无人能 解的难题，朝士由是多奇《山海经》者,文学大儒多读学”，引起 了大家对《山海经》的重视，其实是对《山海经》神话的误会。

刘秀校录《山海经》，校录的是《五藏山经》、《海外（四）经》和 《海内〈四＞ 经》这三个部分，《荒经》以下五篇未校录，直到郭璞注 《山海经》时，才收进了《荒经》以下五篇。刘秀《上〈山海经〉表》 却说3 “今定为十八豚”郭璞收进了《荒经》以下五篇，还是十八 篇,这是怎么一回事呢？关于这个问题，情况比较复杂，说来太 费篇幅，可参考拙著《神话论文集•〈山海经〉写作的时地及篇目 考》，这里就不多说。

总之刘秀校录《山海经》，在校录的过程中，就分出了篇目次 第。然后是作校勘记，将别本异文用“一曰”的字样附记在正文 后面。《五藏山经》部分大约没有找到诃以用作校勘的本子，因 而这种工作就没有作。其余《海外（四）经》及《海内〈JS）经》都有 357

'一日”的校勘字样。试举数例如下一＞

长臂国在其东；搜鱼水中，两手各操一鱼。一曰在焦侥 东,捕鱼海中。（嚙外南经》）

女子国在巫成化，两女子居，冰周之。一曰居一门中。

（〈海外西经》）

黑齿国在其北，为人黑齿，食稻啖蛇。一赤一青，在其 旁。一曰在竖亥北，为人黑首，会稻使蛇。其1蛇赤。（《海外 东经，〉

鬼国在贰负之尸北，为物人面而一目9一曰贰负神在其 东，为物人面蛇身。（《海内北抜》）

校勘记所举的别本舁文，虽仅一两字之差，也使我们有所参考， 丰富了神话材料的内容。尤其是最后一例，竟从别本异文中，得 知贰负神的'人面蛇身”的形状，大可补原本记叙的漏略。这些 都是非常可贵的，是刘秀研究整理《山海经》所作的具体贡献。

但他也有失误的地方。他的最大失误，就是由于过分重视 此书，要将本来是匾历”含义的《山海经》尊为“经典”含义的《山 海经》，在分出篇目的时候，纂改了《五藏山经》中的部分文字。具 体的说就是将原来“南山”了西山”……下加了 “经”字，将原来的 “南次二山\ “南次三山”……“西次二山气“西次三山”……的 “山”字,一律改为魅〃字，成此不词之词（一经纂改,便成了《南 出经》、《南次二经》、《南次三经》等），也非著书之体。其目的就 是为了要让此书和其他儒门溝经同列，用意虽好，却歪曲了古人 算书的原貌。我在《山海经校注•海经新释》篇首注中已赂労论 述，这里也不详及。

至于说到刘秀对《山海经》的认识，那倒是简单明了，可以从 他《上〈山海经〉表沪-段话中见之——

《山海经》者，出于窓虞之际。音洪永汪洋，漫衍中国， 民人失据，府限（崎匝）于丘陵，巢于树木。保既无功，而帝 尧使禹继之。离乘四载，随山家（刊）木，定高山大川。*益与* 伯翳主驱禽兽，命山川，类草木，別水土。四岳佐之，以周四 方，逮人迹之所希至，及舟舆之所罕到。讨别五方之由，外分 八方之海，纪其珍宝奇物，异方之所生，水土草木禽兽昆虫 麟凤之所止，祯祥之所隠，及四海之外，绝域之国，殊类之 人。禹别九州，任土所员；而益等类物善恶，著《山海经》。皆 圣贤之遗事，古文之著名者也。其事质明有信。

他相信《山海经》就是尧舜时代禹治洪水经历殊方异域所见的一 切而与益共同笔之于书的。“其事质明有信，这就是他对《山海 经》经过考察以后下的结论I此书是远年的历史，并非神话L切 世间罕见之物，都是实有，切勿以虚诞日之。接着他就举了孝武 帝时东方朔识异鸟和孝宣帝时他父亲辨贰负臣尸两个例子，以 明《山海经》所言皆信而非妄。于是《山海经》就有了他在表文末 尾所说的“奇可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗”这样两 个功能，也就是他把此书当作是纪实的书而寄予的重望的所在。

三、王充《论衡》、王逸《楚辞章句》、

应劭《风俗通义》

和西汉末年刘秀（歆）信神话为实有而持肯定态度相反，东

359

汉初年的王充却因为反对当时盛行的谖纬迷信之说，他把神话 传说也都包括在这里面,认为是“虚妄”的东西,而持否定态度。王 充由于不相信神话传说,便在他所著的《论衡》一书中，对神话传 说作了连篇累牍的辩驳，态度那么严肃认真，辩驳得那么费劲用 力，这在今天的我们看来，诚然未免有点象西班牙作家西万提斯 笔下所写的堂•吉诃德和风磨战斗的情景，是以风磨为魔鬼，看 错了对象。但.却赖有他这严肃认真的辩驳,好些神话传说材料， 经他引用，竟得保存。于是他客观上又从扫荡神话的莽夫一变而 为保卫神话的护法使者C这我们在第五章第四节中已略有论述， 现在只就他对神话传说的辩论，姑引两段，以见一斑一-

图画之工，图雷之状，累累如连鼓之形。又图一人，若力 士之容，谓之雷公，使之左手引连鼓，右手推推，若击之状C其 意以为雷声隆隆者，连鼓相扣击之音也I其魄然若敝裂者， 椎所击之声也3其杀人也,引连鼓、推推，并击之矣。世又信之， 莫谓不然3如复原之，虚妄之象也。夫雷，非声则气也。声与 气,安可推引而为连鼓之形乎？如审可推引，则是物也。相 扣而音鸣者，非鼓即钟也。夫隆隆之声，鼓与？钟邪？如审是 也,钟鼓而不空悬，须有笛液，然后能安，熱后能鸣。今钟鼓 无所悬著，雷公之足无所蹈履，安得而为雷？……

传书或言’颜渊与孔子俱上鲁太山。孔子东南望，吴间门 外有系白马，引颜渊指以示之，曰，若见吴同门乎? ”颜渊 曰/见之疽孔子曰丁门外何有?”曰“有如系练之状疽孔子 抚其目而正之，因与俱下。下而颜渊发白齿落，遂以病死。 盖以精神不能若孔子，彊力自极，精华竭尽，故早夭死。世俗 闻之，皆以为然，如实验之，殆虚言也。案《论语》之文，不见 此言；考六经之传，亦无此语。夫颜渊能见千里之外，与圣 人同，孔子诸子，何讳不言？盖人目之所见，不対十里，过此 不见，非所明察，远也。传曰：太山之高巍然，去之百里，不 见蝶螺（曜块），远也，案鲁去吴，千有余里，使离朱望之，终 不能见，况使颜渊，何能审之？……

所引两段的下面，还有许多辩驳,真是细致精微，现在看来，却是 未免罗苏累赘。前段所辩，在当时那种迷信虚妄的环境里，确实 还能起到破除迷侑的作用3后段引述的，不过是个传说故事，却 也不惮用屈力气，进行辩驳,就未免觉得白费精力，多此一举。不 过确实也赖有《论衡》的这类辩驳，才替我们保存了许多有关民 俗学的、神话传说的、古书别本异文的……宝贵的东西。例子很 多，就不一一举出了。

东汉时代,王逸注《楚辞》,对神话研究，也作出T应有的贡 献。《楚辞•天冋》一篇，虽是神话传说材料在诗歌方面的运用， 但因好些材料是首见，且又极多，实在可以视为神话材料的汇 编。不过因全系以最突兀的问语出之，章法奇崛，文义不次，就 是汉代的人，自太史公而下，已多所不解。赖有王逸为之注释, 叙中自豌“今则稽之旧章，合之经传，以相发明，为之符验，章决 句断，事事可晓，俾后学者永无疑焉。一部分确实是做到了。如 象下面所举的三例——

羿焉群日？乌焉解羽？王逸注：《淮南》言尧时十日幷 出，草木焦枯，尧命羿仰射十日，中其九日，日中九乌皆死• 堕其羽翼，故留其一日也。弹一作弹，一作毙。

（羿〉胡貌夫河伯而妻彼锥嫔？王逸注：胡，何也；锥嫔,

水神，谓瑟妃也。传曰：河伯化为白龙，游于水旁，羿见狭 之，眇其左目。何小上诉天帝，曰，为我杀羿。”天帝日”尔 何故佃晃票?”河佗曰/我时化为白龙出游。”天帝曰，'使汝 深守神灵，羿何从得犯汝？今为虫兽，曾为人所歌，固其宜 也，界何罪欤？'深一作保。羿又梦与維水神宓妃交撵也°一 本胡下有羿字。联一作射。

鳌戴山扑,何以安之？王逸注：鳌，大龟也；击手曰林。 《列仙传》曰，有巨灵之鳌，皆负蓬莱之山，而作舞戏沧海之 中，独何以安之乎？戴一作載。

羿骅乌解羽、射河伯妻雑嫔及鳌戴山打三事均《天问》首见，王逸 各引书传以释之，遂各俱晓然明白，而所引的书传，或为今本所 无，或是首见的神话材料,这就是他注释《天间》为我们作出的贡 献。类乎以上所举的例子还有一些，但也并不太多。比较多的 还是些不能作出正确解释的无据的臆说。《天问》一篇，确实难 解，至今许多问题,还是聚讼纷纭，未有定论，因此我们也不能苛 责古人。王逸能以神话解释神话，就是他在神话研究上突出于 前人的地方。

汉末应劭的《风俗通义》对神话也有过一些研究，却是从民 俗学的角度来看待神话的。例如《杷典第八,祖》说一.

谨按:《礼传為“共工之子曰修，好远游，舟车所至，足迹 所达，摩不穷览，故祀以为祖神了祖者，祖也。《诗》云：“韩 候出祖，清酒百壺。”《左氏传》:“襄公将适楚，梦周公祖而遣 之「是其事也。《诗》云］“吉日庚午。”汉家盛于午,故以午 祖也。

这就把共工之子修为祖神的“祖。作为“徂（往）”的涵义解释得 非常明白。又如《怪神第九•鲍君神》说——

J

巡案汝南绢阳有于田得虜者，其主未往取也，商车十余 经泽中，行望见此囈著绳，因持去。念其不事，持一鲍鱼置 其处。有顷，其主往，不见所得感，反见鲍君。译中非人道 路，怪共如是，大以为神。转相告语，治病求符，多有效睑。 因为起祀舎.众巫数十，帷帐钟鼓，方数百里.皆来祷祀，号 鲍君神。其后敬年，鲍鱼主采，历祠下，寻问其•故，曰：“此 我鱼也，当有何神？”堂上取之，遂从此坏。传曰：“物之所 聚，斯有神丁言人共奖成之耳。

这一段也把某些神的成因叙写得极其明1勺。接着下面“李君神” 和“石贤士神”讷段，情况也大略相同。民间奉祀的神中,常有这 类以极平常的事物，因偶然的机遇便成了神的。尝见宋入笔记 中有“草粧大王”这样的神,那是因为行人息古道树下，戏以穿旧 了的草轮抛挂树枝,久之税千百炳，又冇入刮去树皮，戏书.“草鞋 大王”四字于树上，不久这里就真立了四柱小庙，三年以后，又改 建大庙.祠宇壮丽，备极灵盛。这岂不是《风俗通义》所说的“物 之所聚，斯有神”、“人共奖成之”的缘故么？这类泥叙，不仅在当 时说来，対于破除陋俗迷信，大冇好处3即使对后世研究神活的 我们，对了解某些民间神话产生的原因，也是极窗启示性的。

清卢文暗《群书拾补》所辑《风俗通逸文》中，有女朔挎土造 人神话和李冰斗犀神话，我们在第五章第五节中，已冇引述，便 不重复。值得注意的是，女蜗挎土造人神话末有'故富员者黄土 人，贫贱凡庸者缱人也”二语，就是从民俗学的观点来看待这J 神话的。不过这种民俗，是打上了封建社会思想意识烙印的民 俗，是民俗的糟粕，而作者却肯定了它Q这个肯定却是应该否定 的。又有李冰斗犀神话，末尾有“蜀人慕其气决，凡壮健者，因名 冰儿。语，这也反映出了另一种民俗，这个民俗却是好的，完全应 该肯定，作者的态度也该予以胃定。

《风俗通逸文》所引述的神话传说，大都涉及到民俗。例如 上章第六节记叙的公输般见水上蠡（螺）而制门户铺首的传说就 是。再举两个例子——

俗说，高祖与项羽槻，败于京索间，遁丛薄中。羽追求 之。时鸠正鸣其上，追者以为必无人，遂得脱。及即位，异 此鸟，故作鸠杖以赐老人也。

密不作酱，俗说，令人腹内雷呜，谨案，子路感雷潴而 生，尚刚好勇。死，卫人臨之；孔子覆臨，每闻雷，心恻 怛耳。

从民俗学的观点看待古代神话传说，这就是《风俗通义》一书的 特色。其所解释，大都恰当J但也偶有未妥的地方，.如象《逸文》 中的下面一例

禹入裸国，欣起而解裳。俗说，禹治洪永，乃播入裸国3 君子入俗，不改其恒，于是欣然而解裳也。原其所以，当言 皆裳。裸国，今吴郡是也，被发文身，裸以为饰，盖正朔所不 及也,猥见大圣之君，悅禹文德，欣然皆著衣裳也。

呂入裸国解裳的传说，早见于《呂氏春秋•贵因篇》「禹之裸国， 裸入衣出，因也了又见于《战国策•赵策》:“禹袒入裸国。”原 是古冇成说，记载明白的。禹能随方就俗，正是禹的“文德勺 这里却要芯把“解裳”用谐音去释为“皆裳”，说裸国之民见了 “大圣之君•'的禹，“欣然皆著衣裳”，真是本术倒置，曲说无 当了。

四、郭璞《山海经注》

继刘秀（欲）校录《山海经》而后，西晋初年的郭璞又将此书 全部加以注释，并收进了《荒经》以下五篇在书中，这就是他对这 部神话古籍所作的最大贡献。他注释本书的目的，在他的《注 〈山海经〉叙》中说得很明白：“盖此书跨世七代，历载三千，虽暂 显于汉而寻亦寝废。其山川名号,所在多有舛谬，与今不同，师 训莫传，遂将湮泯。道之所存，俗之所丧,悲夫！余有惧焉，故为 之创传，疏其壅阂，辟其弗芜，领其玄致，标其洞涉。庶几令逸文 不坠于世,奇言不绝于今，夏后之迹，鄙菜（刊）于将来，有闻于后 裔，不亦可乎。”郭璞为此书作注的最大缘由，就是因为此书“暂 显于汉而寻亦寝废”，怕它“湮泯”，所以才"为之创传注意”创 传”二字，《山海经》的有注，确实是从郭瑛开始的］郭璞之前，未 有闻焉①。

池对《山海经》中神话传说所持的态度，完全和首次校录《山

① 済郝聲往〃山海经笺\*序，说：“郭注\*南山建■两屮賤曰'，其注《南荒 经"'记吾之师'又引《音义》云云，是必郭以前咅训注輟人。”是的，郭璞以 能可能已有人对此书作过零昇诠释，但全面、系统地注释此书，巧当首推 郭戊；也白波为之创住’，建丈金W以相莅的。

海经》的刘秀一样，是信书中所述皆为实有的。这在他的《叙》中, 表爵得很是明］孔“世之览《山部经》者，皆以其宏诞迂夸，多奇 怪俶傥之言，莫不疑焉。尝试论之曰，庄生有云，'人之所知，莫 若其所不知。'吾于《山海经》见之矣。夫以宇宙之寥廓，群生之 纷纭，阴阳之煦蒸，万殊之区分，精气浑淆，自相浪薄，游魂 灵怪，触象而构，流形于山川，丽状于木石者，恶诃胜言乎？…… 阳火出于冰水，阴鼠生于炎山，而俗之论者，莫之或怪。及谈《山 海经》所载，而戚怪之，是不怪所可怪而怪所不可怪也。不怪所可 怪，则几于无怪矣;怪所不可怪，则未始有可怪也了总之一句话， 司马迁。不敢言”的W山海经》所有怪物”，都是实有的东西，并不 可怪，并II以他的'不敢言”为“悲，接着举了后世许多人见怪 识怪的例子；“若乃东方生晓毕方之名，刘子政辨盗械之尸，王 顾访两面之客，海民获长臂之衣，等，认为是“精验潜效,绝代县 符”：怪物不仅见于古书记载，后世也陆续有所发现。这比刘秀 《上〈山海经〉表》的口气，更是深信不疑。

郭璞信神话为实有，这是魏晋六朝时代一般人的思想观念, 非独郭璞个人为然，我们不能以今天的眼光苛求古人。而郭璞 注释《山*海经》,*却有明显诃见的两大功绩。一是郭璞以前，无人 注释，郭璞有首创之功。二是《荒经》以下五篇，是原先刘秀校录 《山海经》时所未收的，郭瑛将它们收入进来。第二项功绩更是 亘大。毕沅《山海经新校正・大荒东经》下按语云丁郭注本目录 下有云，《海内经》及《大荒经》本皆进在外。'案此经末又无建中 校进款识，乂不在《艺文志》十三篇之数。惟秀奏云，今定为十八 篇。详此经文，亦多是释《海外经》诸篇，疑即秀等所述也曜毕沅 这个论断是错误的。首先，《荒经》以下五篇，是未经整理、刘秀 时“进在外”或“逸在外“的古姪，不是“秀等所述，“秀等”也决 366

“述”不出这样的经文。其次，它也不是“释《海外经》诸篇、它現 面包含有许多极重要的神话传说材料，尤其是有不少关于帝俊 的神话，《海外经》诸篇里只字俱无，如似能谓之为“释二总之刘 秀时未被收录的这部分古经终于被郭璞收录进来了，这项功绩， 比他注祥《山海经》約功绩还要大数倍。

说到郭璞注释《山海经》，虽然注文字数不多，据郭懿行统 计，全经经文三万零八百二十五字，注文才二万零三百八十三字, 较之经文，还少一万零四百四十二字，但郭璞在注文中，却表现 了后来注家所谁于具有的好些特色。概括说来,有下面三项。

一是在注中引用若干佚亡古书所载的神话偿说。例如——

《大荒东经》「王玄托于有易河伯仆牛，有易杀王亥，取 仆牛。”注「《竹书》曰，“殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之 君榇臣杀而放之。殷主（上）甲微假师于河伯以伐有易，灭 之，遂杀其君麟臣也。”

《海内经》鄭洪水滔天。緜窃帝之息壊，以埋洪水。”注， “《开館》（《归藏•启箴》）曰；滔滔洪水，无庶止极，伯，乃以 息石息壌，以填洪水。”

二是在注中引用作者当代所闻的神话传说。例如一

《海外南经》，“长臀国在其东,捕鱼水中，两手各操一 念。”注：“旧说云，其人手下垂至地。魏黄初中，玄菟太守王 硕讨腐勾丽王宫，穷追之，过沃沮国。其东界临大海，近日 之所由。问其耆老，海东复有人否。云尝在海中，得一布 凋，身如中人，衣逐袖长.三丈，印此长礴人衣也r

《海外西经加“丈夫国在维鸟北，其为人衣冠带剑，注： “殷帝太戊使王孟采药，从西王母至此絶粮，不能进。食本 实，衣木皮。终身无妻，而生二子，从形中出，其父即死，是方 丈夫民疽

三是在注中记述了作者所见的古《山海经》图。我们知道《山 海经》在古代是图文并重的，《海经》的部分，似乎还以图为主，文 字不过是图画的说明。所以陶潜诗有：“流观山海图'这样的涪 句。但是古图佚亡不可得见，幸从郭璞的注文中还可想见其大 概。如象《海外南经》羽民国，注云g “画似仙人也，讓头国，注 *云\** “画亦似仙人也了厌火国，注云广画似佛猴而黑色。”（狄山） 离朱,注云：“木名也，见《庄子》；今图作赤鸟。”注中的“木名气 当是伙名”之讹建见《庄子》”者,《庄子•天地篇》所记黄帝失玄 珠神话有离朱其人、今图作赤鸟”者，是把离朱又当作了日中的 神倉。《北山经》谯明山孟槐，注云：“亦在畏兽画中曜得此一 语，使我们知道《山经》古图中的奇禽异兽,其格局和我们如今所 见的吴任臣本《山海经》图还是比较相近，是分类汇编的。《海内 西经》“冰夷人面，乘两龙”，注云，“画四面各乘灵车，驾二龙疽郝 懿行以为“灵车”当是“云车”之伪。照郭注推想起来:既然“四面 各乘云车、驾二龙”，就应当是四车八龙而冰夷居中了。总以上 诸注所述古图的情况，不管怎样,都是值得我们参考研究的。

郭璞注释《山海经》，抱着一种诚恳老实的态度，注中常见有 “未详”，“所未详也”的字样,开注家注书的生面。如《西次二经》 “铃而不精二注云：“铃,所用祭器名，所未详也。”《中次十一 经》“倚帝之山……就鼠”，注云：“《尔雅》说鼠有十三种，中有此 鼠，形所未详也。”《海内西经》“开明南有……鸟秩树'，注云，'木 名，未详。”《大荒东经》“有百彩之鸟，相向弃沙，注云：“未间沙 义，同经“惟帝俊下友”.注云：“亦未闻也。”这种严谨不苟的治 学态度，是值得我们学习的。

郭璞《山海经》注，大体精当，也小有未凱如《海外西经》“群 巫所从上下二郭注云f “采药往来。”其实“上下”是“上下于天”， 下宣神旨，上这民情之意；“采药”特其余事耳。又如《大荒南经》 “義和者，帝俊之妻，生十日。明明就是義和生了十个太阳，郭注 却云，'言生十子各以卩名名之，故言生十日，（日）数十也。”欲以 人事现象释神活，自然是迂阔无当。

还冇少数注文，硬要把老庄思想的哲理玄谈渗入其中，以展 示作者对神灵变怪的理解。如象《海外北经》的夸父遂日，郭璞 注云："夸父者,盖神人之名也3其能及日景而倾、河渭，岂以走饮 哉,寄用于走饮耳。几乎不疾而速，不行而至者矣。此以一体为 万殊，存亡代谢，寄邓林而遁形，恶得寻其灵化哉!”《海内北经》 的王子夜（亥）尸，郭注云“此盖形解而神连，貌乖而气合，合不为 密，离不为疏。”此等处所，就真有点象是在梦吃，于理解神话，毫 无助益，不过是作者在那里浪费纸墨罢了。

五、陶潜《读山海经》、刘勰《文心雕龙》

晋代大诗人陶潜有《读山海经》诗十三首,表现了作者对《山 海经》和《穆天子传》二书的理解和认识，这是用诗体来作为二书 神话的述评的，含有研究的性质，所以我们把它列在“神话研究 史”这个章节来论述。

陶滞《读山海经》诗十三首，第一首是序诗，写他在'孟夏草 木长，绕屋树扶疏”、“微雨从东来，好风与之俱”的时候，读《山海 隆》和《穆天子传》这两部书的快乐：'泛览周王传，流观《山海 图》，附仰终宇宙，不乐复何如。”值得注意的是他读此二书的态 度，是“泛览，是“流观”，既不象司马迁那样'余不敢言气疑而畏 之，也不象刘秀（歆）、郭瑛那样，信而崇之；看他那潇洒自如、心 领神会的光景，就知道他确实是将二书所述，当作是神话传说， 从文学艺术的审美角度来欣赏它们的。这对正确地理解二书的 精神，陶潜所持的这种态度，较之他的同时代人,无疑是有长足 的进步。

《读山海经》诗第二首至第八首，都是结合着《山海经》、《穆 天子传》所叙，描绘并表述了一些神仙不死的情况与思想。淸代 何焯说，“安溪先生云，公崇尚六经，绝口仙释，而且超然于生死 之际，乃为《读山海经》数章，颇言天外事，盖托意寓言，屈原《天 问》、《远游》之类也。”正是这样，这不过是渊明因二书偶然寄情， 并非执著的追求。试看下面咏三靑鸟一诗，便可了然一

翩翩三青鸟，毛色奇可怜。朝为王母使，暮归三危山。我 欲因此鸟，具向王母盲'在世无所须，惟酒与长年。

向王母乞寿，是从古以来世人一般的习俗，“羿请不死之药于西 王母”已肇其端，而向王母乞酒，则古今只有渊明一人，末二语表 现了作者特殊的韵调和风致，惟渊明始能出之。渊明《挽歌诗》 说\* '但恨在世时，饮酒不得足.'他之向王母祈长年者，也不过 是为了多饮几杯酒罢了。所表现的，略无修仙慕道之心.而有 玩世诙谐之意，这正是一个达观的文学家对神话传说表现的会 心精神，这种精神是和相同时代的郭璞，阮籍等都没有能够达 到的。

陶潜《读山海经》诗述评神话的部分是在后面五首，尤其从 第九、第十两首中，见到他对神话认识的深刻——

夸父诞宏志，力与m竞走。俱至虞渊下，似若无胜负。 神力既殊妙，倾河焉足有。余迹寄邓林，功竟在身后。

精卫衔微木，将以填沧海。刑天舞干戚，猛志固常在。 同物既无虑，化去不复悔。徒设在昔心，良辰讴可待。

从这两首诗中，《山海经》里的几个重要神人，夸父、精卫、刑天 的精神都充分地表现岀来了。鲁迅在《〈题未定〉草六》①中说1 “就是（陶渊明的）诗，除论客所佩服的'悠然见南山’之外，也还 有'……猛志固常在'之类的'金刚怒冃'式，在证明着他并非整 天整夜的飘飘然。”是很中肯的。王应麟《困学纪闻》说广陶靖节 之《读山海经》，犹屈子之賦《远游》也,精卫刑天云云，悲痛之深， 可为流涕疽也是能深知渊明者。陶渊明有闲适恬澹的一面，却 也有慷慨激昂赞美斗争精神的另一面，而这另一面恐怕还是他 更主要的一面。能写出精卫，刑天以及《咏荆轲》等这样的诗句， 才能有“不为五斗米折腰”这样的精神。总之，从《读山海经》诗， 见到他对神话是有较深刻的认识的，非強以'怪”视之而已。

用诗体的形式来表述对神话的研究的,除晋代的陶潜而外, 还有唐代的柳宗元，这里也附带谈谈。柳宗元的《天对》，见《柳 河东集》第十四卷，就是用和屈《天问》近似的四言诗体形式来 “对”《天问》之所冋的，从这当中表现了他对《天问》所提神话传 说问题的理解。《天问》一问，《天对》一答。然面非常遗憾，从《天

①见《且介亭杂文二集、 对》中，我们芨现这位具有法家思想的文人学者，是根本不理解 也不赞成神话传说的。

最明显的例子，就是\*天问》问：“羿焉骅日？乌焉解羽？”王 逸注：'尧时十日并出，草木焦枯，尧令羿仰射十日，中其九日， 堕其羽翼，故留其一日也。”王逸的注释完全是正确的，《天问》所 问，正是陇意。而柳宗元《天对》解答却说：“焉有十日，其火百 物;羿宜炭赫厥体，胡庸以支屈/“支屈气是射箭的姿式,凡射必 直左屈右.对语的大意就是：哪里有什么十个太阳，如果有，凡 百物事都会燃烧起来，羿也会在大火中被烧成焦技，还容许他支 左屈右地从容射箭吗？这种以现实事物衡量神话真伪的观点和 东汉时代王充《论衝》的现点简直没有两样。又如象《天问》的“应 龙何画？河海何历?”王逸注：“或曰，禹治洪水时，有神龙以尾 画地，导水所注,当决者，因而治之也了王逸注所引的民间传说， 也正是此问的确解。可是《天对》不赞成王逸之说，又别出心裁 地解答云：“胡圣为不足，反谋龙智.畚镭究勤，而欺画厥尾。”这 比《尚书》的语言还要诘屈聲牙，翻译出来，大意就是：难道禹的 圣不够，还去谋求龙的智憩，畚镭竟限制了勤劳,还要期望龙的 尾巴去画地。总之一句话，就是不相信神话。用这样的态度来 对答《天问》所提的间题,可说全是答非所问。

《天问》所提有关神话传说的问题,就在屈原时代，部分已经 开始沉湮了，恐怕就连屈原，也不能完全解答。后世这种清况自 然更甚。加以或有文字的伪揽、脱简，错简等问题，更难凭后人 的臆想予以解答。屈原《天问》,虽然是借用神话题材以抒愤懑， 但屈原是赞成神话的，这一点自无疑问。而柳宗元的《天对》，基 本上却否定了神话，这和屈原词賦的全部精神都是背道而驰的， 如何能回答《天问》之问呢？所以《犬对》-义，虽然或在柳宗元

庵有伏尸之版;《列子》有移山跨海之谈;《淮南》有倾夭折地 之说：此踏驳之类也。是以世疾诸（子〉，混洞虚诞。按《归 藏》之经.大明迂怪，乃称弗毙十日，嫦娥奔月。殷汤（易）如 兹，况诸子乎？

蚊睫雷霆,见《列子■汤问篇》J蜗角伏尸，见《庄于•则阳篇》J 《列子》移山跨海，是《汤问篇》的愚公移山、龙伯大人跨海；《淮 南》倾天折地，是《天文篇》的共工触山，都是瑰丽宏伟的神话或 神话性质的寓言,而作者斥之为“踵驳（驳杂不纯）之类”。后面虽 以《归藏》亦载“羿毙十日，嫦娥奔月“等“大明迂怪”的事为诸于 开脱，作者对这类“路驳”的东西的不满之意，也是表现得相当明 白的C

有的同志认为作者并不反对神话，那是不大,符合事实的，贬 抑不满，就有反对之意。作者不反对的，只是某逐貌似神话的东 西在文学上的运用。《正纬篇》说一

若乃裝、农、轩、映之源，山渎钟律之要.白鱼赤鸟之符. 黄金紫玉之瑞，專丰奇伟，辞富膏腴，无益经典而有助文章。 是以后来辞人，采摭英华。

这些出自纬书里的貌似神话的东西，如“白鱼赤乌之符，黄金紫 玉之瑞”等等，其实多半是符合统治者需要的伪神话，作者反以 赞赏的口吻称它们是“事丰奇伟,辞富膏腴”，认为这些虽'无益 经典而有助文章，是以后来辞人，采摭英华气作者比较肯定的 还是这些货色-其儒家正统思想灼然诃见。虽说后面几句话大 约也可适用于《辨骚篇》及《诸子篇》申所举的那些真正的神话，

374

但作者对那些真正神话的评语却是“诡异”、“透怪”、“踌驳”，岂 不说明作者所持的态度了吗？作者对神活所持的态度，就是轻 视、贬抑;正如作者在全书中未对当时已经逐渐发展起来的小说 （尤其姑已经成为魏晋六朝小说主流的志怪小说）只字未加评述 所持的态度是••样的。这两件事便是作为文艺理论家的刘勰局 限性的最显著的表现。至于他把曾经写过《读山海经》诗十三首 的大诗人陶潜也完全放在视野之外，倒把-•些作颂赞铭箴的三 四流作家滔滔不已地论述若，那又在其次了。

第十五章中国神话研究史（下）

一、罗泌《路史》

隋唐五代，对中国神话研究说来，除了前面所举柳宗元的 《天对》略有关涉而外，几乎可以说是一片空白。直到南宋初年, 罗泌作《路史》，又才把神话研究这条线路继续起来。罗泌生平 不详，只知道池字长源，卢陵人，卢陵就是现在江西省吉安县, 和宋代大文学家欧阳修生同地。他在《路史》书成时写了一篇序, 末署“乾道龙集庚寅亚岁”，乾道庚寅是宋孝宗乾道六年，即公元 ~一七。维,假定这书是在他五十岁成书，往上推五十年，那么 他的生年该在宋徽宗宣和三年，即公元一一二一年，故说他是南 宋初年的人。关于《路史》，我们在第一章第一节中已略有论述, 那是说他将•许多神话传说材料转化为历史，扩大了人们对历史 掇讨的视野，足为“史影、对神话的研究探讨，也有一定的帮助。 现在再具体谈谈他是怎样对待神话传说，又是怎样将神话传说 转化做历史的。

先抄一段《路史序》中他自己的话来看看

或曰古今异道，古之不可滥干今，犹蠅（烛）之不可用于 旦也。吁.亦庐臧装萩蒙盅亡志音之屏见尔。逍一而已，惟 描惟一，允.厥执中。自伏差以来，炎、黄、小顎（少吴）、妬（跚 顼），轡《帝警）、陶唐、塊虞、伯禹，俱以是传；以今井之，虽前 乎千万载，稽符合节，是旦莫之橄也。风（风后〉、容（容成）、 罷、皋（皋戏〉之徒，英灵犹在，后虽殊世，风烈犹合于时，方 其所表见，可得而言矣，曷古今之异哉。

上渐所举的那么多人物，或圣主，或贤臣，在我们看来，他 们都是神话传说人物，和后来历史有明确记载的秦始皇、汉武 帝、蒙恬、李斯、霍去树、董仲舒等自然应该有所区别。然而在 《路史》作者罗泌看来，这种观点，不过是酒门烧火的奴仆“蒙蒙 亡（无）志者之屏见尔”，“曷古今之异哉二说得明白点，就是在 罗泌的眼光里，神话传说人物和历史人物是一视同仁地被对待 的。因而他做转化神话传说为历史的这种工作就相当方便了. 他把许多神话传说材料，当作历史材料看待，“五纬百家”之书, “山经道书”之言，被他拿过手来，加以整齐排比,去其和历史过 于径庭的神话因素，代以比较雅驱的古典叙写，这就转化成功 了。例如女蜗补天一段神活，我们看他是怎样将它转化为历史 的——

太昊氏衰，共工惟始作乱，据滔洪永，以祸天下。龍天 纲，绝地纪，痕中其，人不堪命。于是女皇氏役其神力，以与 共工氏较，灭共工氏而迁之。然后四敬正，冀州宁，地平天 座，方长复生。女籽氏乃立号曰女皇氏。

就是这么简单。他把女婿补天出工触山两段神话拼合起来，写成 这么一段“共工振滔洪水气女姻“役其神力”、“天共工氏而迁之■ 的历史。然而在这段历史中，我们还能看见，共工尚能“板滔洪 *水'女蜗*还有'神力”可“役'，他们虽被转化成了历史人物，身上 的神性其实都还蜕而未尽。他不相信女蜗有“补天”之事，他在 《女蜗补天说》（见《发挥一》）一文里把神话所传的共工触山和女 蜗补天都做了历史性的解释，并且明确地说/共工氏，太吴之世 国侯也J及太昊之末,乃恣睢而跋扈，以乱天下，自谓水徳，为水 纪。其称乱也，盖在其土，故传有女蜗济其州而冀州平之说了 把神话性质的东西全部否定了。然而在实际运用这些材料的时 候，又不免还露出如上所述的一些马脚来。当然,这类神话材料 的马脚，杂糅在历史的叙写中，是触处可见的。例如《后纪七》写 小昊（少吴）广其即位也，五凤适至而乙〈燕）遗书，故为鸟纪、鸟 师而鸟名。”写伯益:“伯翳、大费①能驯鸟兽，知其话言，以服事 虞夏了《后纪九》写帝誉/帝誉高辛氏姬姓，曰誉L曰遭,…… 父侨极，取陈丰氏曰裒，履大迹而俺生誓。方轡之生，握哀莫觉。 生而神异，自言其名，遂以名。”《后纪十》写帝尧：“〈尧）于是泽兵 称旅，屠长它于洞庭，射十日，缴大风于青丘，杀窒窯，禽封豕于 桑林,乃诛凿齿于畴华之野，戮九婴于凶水之上，而后万民复生， 四方同尘，夷夏广狭险易远近始复道里。”等等。最后一例虽然 其子罗苹在注中说：“羲和君之子曰十日，……大风、九婴等皆当 时凶顽贪婪者之号,如祷机、饕饗之类了然而一望而知其为强辞 夺理，决不能掩盖其神话的本貌的。

《路史》作者见到的古书很多，取材非常驳杂,把许多各不相 干的东西糅在~起，排比整齐，而成历史。这种历史，当然并非

①•史记•秦本纪》以为伯翳、大哉是一人，即績益. 信史。不过从神话研究的角度看，叱书也还是给我们提供了i 些探讨追寻神话踪迹的线索。如象《汚纪三》说:“（炎帝）乃命刑 天作扶犁之乐，制丰年之咏。”这个“邢天”就可以和《由海经•海 外西经》所记的“操干戚以舞”的刑天结合起来进行考察。再如 《后纪叫•蚩尤传》说："（黄帝）传战执尤于中糞而殊之，爰谓之 解。”也可以和沈括《梦溪笔谈》卷三记的“解州盐洋，卤色正赤， 俚俗谓之蚩尤血”结合起来进行考察。等等。至于罗苹在注中 直接引述的若十神话传说材料之足供参考那就更不用说了。总 之罗氏父子虽意在创作一部龍此未有的史前古代史，是否成功 姑且不论，其于神话研究作出的贡献还是不可磨灭的。

附在《路史》的后面，还有作者罗泌所作的有关文史的札记 论文若干篇，分别收集在《余论》十卷和《发挥》六卷里，从中也可 看出作者对神话传说所持的态度。其所持态度大要无非三端； 一则或疑而辟之，一则或信而证之,此外则或以人事现象释之。

例如《发挥二•论槃瓠之妄》就对黄闵《武陵记》所记的“槃 瓠行迹'、狗形石象之类提岀怀疑，认为“槃瓠妻帝之女，乃生六 男六女"的神话传说是“诞妄”。推其本源，当始于《伯益经》（《山 海经》）所记“卞明生白犬”，以为这就是“蛮人之祖'但作者又辟 以"白犬”为犬的妄说道：“卞明黄帝氏之曾孙也.白犬者乃其子 之名，盖若后世之乌翘、犬子、豹奴、虎猗云者，非狗犬也。”总之， 作者认定《山海经》所记的“白犬”是人的名字而非狗，一切从此 产生的附会都是妄说。因而槃瓠神话是不可信的。

但他对《山海经》所记的“洪水滔天，蘇窃帝之息壤以埋洪 水”的"息壤”又信为实有，在《余论十•息壤》里举出多种例证以 证成之*L、“汉*元帝时临滁地涌六里，崇二丈所气二、“（汉〉哀帝 之世无盐危山土起覆章，如驰道状、三，“江陵之壊，樂镇水旱七 四,“王子融修臧丙之事，雷雨骤集”①：五、“柳子所言龙兴寺 地”②。以上五凱，作者都明确地认为是“夭地之间，自多有此' 这无疑便相信了“稣窃息壤〃那段神话是真有其事。对十日神话 也是如此，在同卷《十日》文中，对《山海经》所记的“十日居于阳 谷，在黑齿之北,一日居上枝，九日居下枝”，也采取了信而存之 的态度。不过对它们的解降是“次以甲乙，迭运中土，君有失道， 则两日并斗，三日出争，以至十日并出，火乱之道二认为“十日” 是天对失道之君所示的儆惩。但他似乎又忘了他曾经写在《后 纪十》飞尧）于是泽兵称旅……射十日。的文章，“十日〃在那里是 被视作“羲和君之子曰十日”（罗苹注）的。

另对有些神话传说，既不辩驳，也不赞同，却采取了以人事 现象释之的态度。如象《发挥二•共工水害》就对《淮南子》所记 的"舜时共工板治洪水，以薄空桑”神活，释为“梁武帝作浮山堰, 堰淮以灌寿阳，寿阳之都，一夕为鱼。共工之事，不过于此 矣。……票高埋埠，以乱天下，其欲不亡，得乎”。

总之，作者对神话传说釆取的态度,不管是信也好，疑也好, 或另作解释也好，其没有能够真正理解神话传说则一。这都由 于作者既不能用科学的眼光去探讨神活传说的成因，又不能用 文学艺术的心情去欣赏神话传说的美感，被笼罩在神话传说的 雰组中不能超拔出来，看不见它的庐山真面，虽然也偶有一得 之见（如认为《山海经》“卞明生白犬”是槃瓠神话的本源等\*但 对整个神话研究说来，罗泌是处在研究的门限之外的。古代学 者研究神话，一般都有理解不深的局限，自然不能苛求曾釜在这 方面有过一定贡献的罗泌。

1. 这是末时一段类似息壊的异间。
2. ,柳河东集玮.〈龙兴寺息壤记％

较罗泌《整史》成书时期晩十年，宋淳熙七年《公元••…八O 年），又冇•个不太知名的学者麻诗人尤袤，搜集了十几神《山海 经》本子，,参校得失”、怫无舛讹”（尤袤跋语）最后缮写出来，以 “池阳郡斋"的名义刻印行世。这个本子后来成了许多《山海经》

••

本子取资考校的祖本，颇见重于士林G现在这部书的原刻还保 存在北京图书馆善本书室①，这就是尤袤对此书的传播所作的 重大贡献。至于说到研究，他虽然没有作更深入的探讨,但从他 对此书写的题识中，也可见到他有一定正确的认识。开头他便 说一

《山海经》十八篇，世■云夏禹为之，非也。其间或援启及 有穷后羿之事，汉信云翳为之，亦非也。然屈原《离發经》 多摘取其事，则其为先秦书不疑也。

这个论断今天看来还是比较难能可贵的。但接下去他又说「是 书所言多荒忽诞谩，若不可信，故世君子以为六合之外，圣人之 所不论。以予观之,则亦无足疑也。”却在“疑”了信”这两种态度 上，把冋题岔到了一边。尤袤所持的态度，是接近刘秀和郭璞 的，所以说“无足疑”。从今天我们的眼光看，不管疑神话为“荒 忽诞谩”也好，信神话为实有也好，都不算是已经找到了打开神 话宝库之门的钥匙。但是大多数的古人，却往往只好在这两种 态度之冋徘徊。这是因为起着穿透力量的科学的光辉，还没有 照彻他们的头脑的缘故。如果定要在二者之间判分优劣，我想 无宁取信为实有的一种，因为持这种态度的人，多因信而敬之爱

① 此书已于1983年由中华书局照原本影印出版,一函三册。

之,对保存发扬神话能起积极的作用。刘秀、郭璞校注、尤衰校 刻《山海经》，就是很好的说明。

二、胡应麟《少室山房笔丛》

罗泌之后对神话有研究的，不能不推明代著《少室由房笔 丛》的胡元瑞（应麟）了。今所见二十卷本《搜神记》,据近人考证, 便是胡氏从《法苑珠林》，《太平广记》等书辑录而成的。《四库全 书总目提要》撰写时虽尚未能探知辑者是谁，但还是说她辑此书 者，则多见古籍，颇明体例，故其文斐然可观。非细核之,不能辨 耳。”足见胡氏辑录此书,确实是费了一番心力。此书于保存古代 民间神话传说，特多贡献。这贡献当然首推晋代捜集整理者的 于宝。但三十卷原本《搜神记〉〉早在宋代便已佚亡了。现在全靠这 二十卷的辑录本，才能略见原书大貌。这不能不感谢胡氏的辛苦 努力，而这也便是他在神话研究上继干宝之后作出的重要贡献。

胡氏对神话的研究，首从《山海经》开始。《少室山房笔丛》 卷三十二说——

《山海经》古今语怪之祖。兑歆谓夏后伯翳撰，无论其 事，即其文与典，谟、《禹贡》迥不相类也C余尝疑战国好奇 之士，本《穆天子传》之文与事，而侈大博极之，杂以《波冢纪 年》之异闻，《周书•王会》之诡物，《离骚》，《天忙》之遐旨， 南华、郑圃之寓言，以成此书。而其叙述高简，词义淳质，名 号倬诡，绝自成家。跳虽本会萃诸书，而读之反若诸书之取 证乎此者。

胡氏说《山海经》是“古今语怪之祖二这就定了《山海经》作为神 话资料汇编的性质,是胡氏的巨眼卓识。说《山海经》不是“夏后 伯翳〈伯益）”撰，而是“战国好奇之士”所作，大体上也是对的。但 说《山海经》是“本《穆天子传》之文与事”,'杂以《汲冢纪年》…… 《离骚》、《天问》……以成此书'，就大成问题了。他的论点是，因 此书“叙述高简，词义淳质故虽本会莘诸书，而读之反若诸书 之取证乎此者，而实弗然也结论自然就是I《山海经》必是会 萃他所开列的上述诸书而成。这种论断，当然不能作为科学的 论断，用他白己在同书同卷中指摘别人（刘歆）的话来说,那就是 “盖臆度疑似之言”。

没有文献上确切的材料，要做出《山海经》成书年代与上述 诸书孰先孰后是比较困难的。从神话研究的观点看，《山海经》 所述的通过神话三棱镜的折射反映出的原始社会生活的内容, 却要比上述诸书早得多。生活在十六、七世纪的胡应麟，自然只 能从表面的事象与文体之类看问题，不能更深入一层看岀它的 本质。作出这种错误的判断，也是情有可原。我们今天来论《山 海经》与胡举诸书的关系，就不能采用他的“会萃”、“取证”说。比 较平情之论，是《山海经》作者与谱书作者均各就其所闻见而著 书，各不相谋，亦&不因袭。其涉及神话的部分偶有相同者，盖 缘神话本民间口头传说，人俱得而听闻之，非一家所可垄断。如 此这个问题就大体上泮然冰释了。免得再象朱熹和胡应麟那样 纠缠不清。一朱熹《楚辞辨证》曾说：“古今说《天问》者，皆本 《山海经》、《淮南子》，今以文意考之，疑此二书皆缘《天问》作了 胡亟称赏之。

胡氏论《山海经》为会萃《王会》、《天问》请书而成虽非恰当, 但他论述的另外一个问题却还值得参考。他在同卷中说——

古人著书，即幻设必有所本。《山海经》之称禹也，名山 大川，遐方绝域，因本治水作《贡》之文。至异禽诡兽，鬼城 之状，充介简编，虽战国浮夸之习，乃《反贡》则亡一焉，而胡 以傅合也？偈谈《左传》，王孙满之对楚子日：“昔夏之方有 德也，远方图物，贡金九枚，铸鼎象物，百物而为之备，便民 知神奸。故民入山林川泽，魅魅想蠅，莫能连之/不觉洒然 击节曰L此《山海经》,所由作乎！”

胡氏说《山海经》的所由作是受了九鼎图象的启发，颇有见地。后 代学者如毕沅、郝懿行等，也都把《山海经》的成书和禹铸九鼎的 神话传说联系起来,作了若于推论，这都值得赞赏。不足的是他 们都把话说得笼统些•据我考察，《山海经》受九鼎图像启发主 要是《五藏山经》部分。《五藏山经》所记的飞走异物及神怪物事 和王孙满对楚子所说的九鼎情景非常相似。王孙满所说的九鼎, 当然是周王朝保有的九熱，从何而来虽不一定是如他托辞侈言 的'夏之方有德”之时，但九鼎的存在当是事实。其上镂刻鹽魅 魅鹽百物也当是有目共睹的。故周鼎所铸图像部分为《山经》所 取材当然也并不排斥。至于《海经》部分，则大体本于禹治水经 历山川，曾见到许多不同寻常的“祯祥变怪之物”和“绝域之国、 殊类之人”（刘秀《上山海经表》）的传说，以及古代巫师为病者解 禳，向四方招魂的习俗而来6这两部分的来源,应略有区别。混 同起来说是《山海经》取象九㈱，就不那么恰当了。不过这个冋 题也还正在探讨中,我只是说说我个人的看法。

胡应麟继朱熹之后，也在同卷中发表了《山海经》是据图为 义的精当的见解。不过话还是说得笼统些，严格说应该是指《海 经》部分。至于《山经》部分，则记叙条理井然，也无如朱熹所说 的“东向气“东首”，或如胡氏所说的“长臂人两手各操一鱼”「•竖 亥右手把算〃等状态的描写，应是先有文后冇图的。二者不可混 为一谈。

胡氏研究《山海经》，冇两个非常错误的观点。一个就是前 面所说的《山海经》是本于《穆传》之文而“会萃”诸书说，还有一 个就是卷三十五说的“《山海经》专以前人陈迹，附会怪神”说。在 胡氏的眼光中看来，《山海经》的全部神活,都是战国时代的好奇 之士附会编造的。这个说法更是荒谬。但他还振振有辞地举了 好兀个“附会”的例子。我们只看他所举的第一个例子

《离骚》曰/启《九辩》与《九歌》令，夏康娱以自纵疽《九 舞》、《九歌》，皆禹乐也。《天何》云，启牌宾商，《九辩》、《九 歌》。”注「旅当作梦，商当作天，以古文相似而讹。”是也。据 《夭问》之意，但谓启梦宾亍天，得二乐。而《山海经》乃以为 *上三煖*于天；又以西南海之外，有人曰夏后开，珥蛇乘尤，诡 诞如此，岂足辨哉。

其实《天问》所问的和《山海经》所记的乃是一回事，都是说启曾 到天帝那里作宾客，得到（实际上是窃到）了天乐《九辩》和《九 歌》。胡氏所引的《天冋》注，乃是朱熹的《楚辞集注》，朱熹说 “棘”、“商”二字是古文“夢、“天”二字的形误，其实“棘”和 “梦”、“商。和“天”就是古文其形也相•去甚远，何由致误。不如栄 洪兴祖《楚辞补注》说“棘”训“急”、清人朱骏声说商是帝字之形 讹之为愈，《天问》“启棘宾商”，就是“启急宾帝勺《山海经沪开 （启）上三嫔于天”，就是“开上三宾于天”，说的都是f回事，无所 谓何者为平实，何者为“诡诞气

以《山海经》为“诡诞”者，是胡氏先在了一个《由海经》出于 《穆天子传》、《天问》诸书之后，是根据这些书而“附会怪神”的主 观设想，因而以为《山海经》所记神话人物和神话故事，大都出于 任意的编造。作者在同卷中提到《大荒南经》所记的羲和生日， 《大荒西经》所记的常羲生月两个神话时，就以轻寮嘲笑的笔墨 写道『按比则義和常義皆女子，又皆舜妻，一生日十，一生月十 二，绝可为捧腹之資。”同卷别条又写道：“他如舜生三身，颛顼生 三面，近于戏矣曜这些地方,都暴露岀作者对原始神话极端缺乏 理解，幼稚无知，比起郭璞那种对神话信而存之的态度来，还要 倒退一大步。

在对待西王母叙写的问题，尤可见到胡氏思想脉络的大概 情况。《笔丛》卷三十四说一

《山海经》称西王母豹尾虎齿，当与人奏殊别。考《穆天 子传》云广天子宾于西王母，筋于瑶池之上，西王母为夭子 谣。天子执白圭玄璧，及献锦组百、纯组三百，西王母再拜受 之。”则西王母服会语言，绝与常人无异，并无所谓豹尾虎齿 之象也。《山海经》好语怪，所记人物，率禽兽其形，以骇庸 俗。發王母幸免深文，然犹异之以虎齿，益之以豹尾，甚以 其无稽也。《竹书》纪虞舜九年，西王母来甄，献白玉环玦, 则西王母不始见于周时。《庄》、《列》俱言西王母，亦不言其 诡形。惟司马相如《大人戒》，有豹尾虎齿之说，盖据《山海 经》耳。乃《山海经》则何所据戒！

在胡氏的眼光中，是把《穆天于传》、《竹书纪年》等都视为信史, 书中记载的人物，就是人物的标准形象。和这种形象背谬的，就 是“附会怪神”，这恰好把神话和传说的关系弄颠倒了。神话发展 演变而为传说，一般的标志就是由野發而进入文明。决不会回 过头来发展演变，由传说变为神话，由文明退到野蛮。历史人物 身上附会一些神话事迹是可以理解的。那是因为人们对某些历 史人物感到兴趣，尊崇他们，把他们神化了，不是让他们由文明 退至野蛮。这个公式是套不上的。而《穆天子传》、《竹书》中的 西王母，恰是由神话发展演变而来的传说人物，所以《穆天子传》 中西王母咏歌中“虎豹为群，于（乌）鹊与处”的描写，还有野蛮的 迹象蜕而未尽。《穆天子传》的作者可能未曾见到形成《山海经》 文字记载的西王母形象，但民间口头流传的西王母形象他是会 知道的。釆以为含神话因素的历史小说，使之成为雍穆人王的 光景，这种演变，本来也极自然。《山海经》何必定要背道而驰， 使之成为豹尾虎齿的野蛮人形象，“以骇庸俗”呢？而且现在我 们已经知道，《山海经》书成非~时，作者非一手，何以各个部分 所记的西王母形象都大体相同，并无抵悟，岂这些不同时代、不 同地域的作者都能磋商同谋而编造之吗？于此可见胡氏梗于主 观错误的认识，竟对《山海经》神话所写的种种，作了荒谬的判 断。附带说一句，胡氏上文所引《竹书》“虞舜九年,西王母来朝” 云云,是今本《竹书》，那是宋人的伪撰，是不足为据的。

三、杨慎《山海经补注》、王崇庆《山海经释义》，  
吴任臣《山海经广注》

《山海经》这部书遭际还是浊厄，从西晋初年郭璞第一个注 释它以来，直到明代杨慎作《山海经补注》,中间经过一千二百多 年，更无男外一个注家。可见它所遭受到的冷落。胡应麟虽然 祢它为“古今怪语之祖”，但对它也未能正确认识,而作了从根本 性质上的曲解，是相当令人抱憾的。

物慎生年比相应麟略早，著了《山海经补注》一书，其书别 行，薄薄的一册，仅数十条注文，并未和《山海经》合刊，今收在 《函海》和《百子全书》中。这些注释，总的看来，虽然并无多少要 义,总算对《山海经》研究作出了一定的贡献。 1

注释中有两条，引了两段神话传说的异闻，值得称道。一条 是《海外南经》“二八神”，郭注云，“昼隐夜见。”杨注云：“南中夷 方或有之，夜行逢之，土人谓之夜游神，亦不怪也：另亠条是《海 内经》“都广之野，后稷葬焉”，郭注云：“其城方三百里，盖天下 之中，素女所出也。”①杨注云：黑水广都,今之成都也。素女在 青城天谷，今名玉女洞。”注中所述二事，都有参考的价值。

有些注释，是作者対《山海经》所述的神话的理解，如《西次 三经》器由玉膏，杨注云，“峑音密。塁山不知所在，观其说，似 《庄子》之说建德，华胥，《列子》之谈壶领、圆解，后世之记天台、 桃洞也。”又如《海外北经沪有一蛇，虎色，首冲南方”，杨注云, “首冲南方者，纪鼎上所铸之像I虎色者，蛇斑如虎,盖鼎上之像, 又以彩色点染别之。”又如同经“欧丝之野广-女子跪据树欧丝。 郭注云”言啖桑而吐丝，盖蚕类也。”杨注云、世传蚕神为女子, 谓之马头娘。《后汉志》曰宛竄，盖此类也了等等，虽然还不十分 妥切，也就算是比较正确的理解了。

也有不妥当的理解。如象《西次四经》说10天山有神焉，其 状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑沌无面目，是识歌舞，实惟帝

①按此数语本系泾文展入郭注• 江也了杨注云，'此岂古昔用瞽人为乐官而傅会其说乎？或者实 有此物，•而以瞽人为乐师乎?”“浑沌无面留“的神帝江自是神帝 江，从何牵扯到瞽人乐师的冋题上去，杨前后二说，画俱无当。又 如《海外东经》的雨师妾，杨注云鄭雨师亦有妾哉？文人好奇，如 说姮娥、织女、宓妃之类耳。”观经文所叙的状况：“雨师妾在其 北，其为人黑,两手各操一蛇，左耳有青蛇，右耳有赤蛇了大约是 个部族名；郝懿行《笺疏》说、雨师妾盖1国名。”便是正确的解 释.三字或系译晋，如《大荒东經沪有山名曰孽揺颗抵。《大荒南 经炉有神曰不廷胡余”，何就截成两段，以已意诘之，反说“文人 好奇”，生编硬造。这都暴露出了杨慎对神诣传说理解终于未能 深切。其他或有注释得较恰当的，或有注释不当的，就不一一例 举了。

和杨慎差不多同时，又有王崇庆，著了一部《山海经释义》。 这部书注释不多，大都是封建伦理的说教，语极迂腐，用不着去 征引了。但间或也有比较独到的见解。如象《北山经》的谯明山 的何罗鱼，王崇庆释云，“何罗之鱼，鬼车之鸟，可以并观。”这就 富有启发性。不久以后，吴任臣在《山海经广注》里引《异鱼图 赞》说，“何罗之鱼，十身一首，化而为鸟，其名休旧3窃精于春 （舂?），伤损在臼；夜飞曳音，闻春（雷?）疾走/所写休旧（僧鹦） 鸟的景象，就很有点近似后世传述的鬼车鸟。又如同经石者山 的“其形如豹，而文题白身”的孟极兽，经文说它\*是善伏，其鸣自 呼气诸家于“善伏”无释，王独云；“善伏，言善藏也。”这个解释也 是中肯的。再如《北次二经》开头说：“《北次二经》之首，在河之 东，其首枕汾,其名曰管涔之山癡渚家于此皆漏路，王独云：“北 次二经之首，下当遺山字。”王所见甚是，否则便成了不辞之语 了。但据我的看法，这遗落的“山”字,还不在“之首”下，而在。之 首”上。原来的经文当是'北次二山之首，在河之东，其首枕汾，其 名曰管涔之山。”这样就完全条达畅遂了丁北次二山”的“山”字， 原来是遭了尊此书为经的人们篡改“山”字为“经〃字（其他诸经 例同此）,迨洩“山”为'经"后，始成此不辞之语①。王崇庆首先见 到这几句话不顺适，也可算是他的眼光廩利了。再如《大荒北 经》：“附禺之山,帝颛顼与九嫔葬焉。爰有鹃久、文贝、离俞、鸾 鸟、皇鸟、大物、小物。”郭璞注，'言备有也。”诸家于此无释，郭璞 的注其实也是废话。王崇庆独云：,大物小物，皆殉葬之具也。” 这一释语就很精当。所以披沙拣金，王的《释义》对《山海经》研 究还是有相当贡献的。

杨慎和王崇庆的两部注释《山海经》的书，语皆无多,还当不 了早年的郭璞。直至淸代初年吴任臣撰《山海经广注》，才又广 搜博采，搜集了许多资料，在原来郭注的基础上更予以详注，诚 于愧于“广注”之名。

在此书的前面，又冠有《读山海经语》及《山海经杂述》各一 篇。《杂述》是撮录自《吕氏春秋》至明代学者有关《山海经》的描 绘与论述，虽片.言只语，亦必录存，颇见赅博。最后还辑录了十 多条《山海经》的佚文，虽然未必都可靠，也可存供参考。《读山 海经语》是亠篇读书札记，从中可以见到作者研究此书的心得。 其他f些支节琐碎的问题都不必去管了，仅录两条关于从总体 认识《山海经》的文字如下,以见作者思想的大概——

经内纪仆牛、王亥、夏启、叔均皆禹以后人，茨沙、零陵. 缤氏、番禺皆秦汉时地名，且长右山、郡县之称非三代前语,

① 洋见拙著《山海经校注,181-183页。

对保存我国古代文化艺术所作的貨藏是相当大的。

至于说到他対《山海经》所作的广博的注释，则是冗蔓无当 的较多，可取作参考的较少。象下面所举《海内西经》“开明北有 视肉、珠树”吴任臣注便可概见一般一

任臣案《淮南子》：“增城九重，珠持在其西/《列子》： “蓬莱之山，珠开之动皆丛生。”李时珍以为成树即琅幵之村 也;盖古人谓石之美者多谓之珠，《广雅》称疣璃期瑚皆为球 是已。然下文复有痕开树,不应前后异称，且更叠见，所未 敢信也。又案熊大古《糞越集》云I “尝见蠻人得珠子树数 担。”田艺衝《日札》亦以岭南有珠子树。又《海外经》有三珠 树，则珠树当自是一种，岂即王子年所谓“珍袜”者欤？吴泓 《珠赋》云「曾城列树，开明广桂。”梁简文《南郊颂序》："珠 树素肉，趙火枝之地/王勃《九戌宫颂》，沼分瑶水，花跨珠 林疽顾起元《壮游歌》：“金枝何编翩，珠树何扶疏。”张仲素 《晏瑶池戒》，'爛翩三鸟，拂珠树以诵随疽……

下面还有几段关于珠树的诗句,不想再抄了。象这样的注释，虽 然也略有点名物异同的小考辨,然而大量引用诗賦文句作注，重 复冗沓，确实意义不大，使人厌观。注释中也偶然见有引用一点 和所释神话有关的新鲜材料的。如象《北次三经》发鸠山精卫神 话，注引《律学新说》云一

全盖山西北三十里曰发鸠山。山下有泉，泉上有庙，浊 漳水之源也'，庙有像，神女三人,女侍手擎白鸠。俗言津水 欲泳，则白鳩先见，蓋以精卫之亭而傅会之也。

392

这就比较有意思。又如象《海外北约》：“平丘在三桑东，爰有避 玉疽吴氏释云——

避玉窣墅王：松枝千年为伏苓，又F年为琉珀，又千年 为蠻。孑书云：“蛰，遺玉也。'是其解也。

也有值得参考的地方。总之，对于吴氏的《广注》,用象对待王崇 庆《释义》那样披沙拣金的功夫，还是能够得到相当收获的■

四、汪绒《山海经存》、毕沅《山海经新校正》、  
郝懿行《山海经笺疏》

从吴任臣注释《山海经》以后，清代注释《山海经》的注家蜂 起，先后有汪级、毕沅、都懿行等。王念孙也校注过《山海经》，但 是没有出版，至今还有一部他根据清康熙五十三年至五十四年 项泅群玉书堂刻本《山海经》的手校稿保存在北京图书馆。这段 时期,可说是《山海斃》研究蔚然成风的时期。

汪级,号双池，是康熙乾隆年间人，比毕沅的生年略早:他原 是江西景德镇瓷场的一个画工，以刻苦自学而成为学者。平生 著述甚富，《山海经存》九卷是他著述中的一种。这部书最大的 特色，就是他以早年画工的技艺，为《山海经》的珍禽、异兽、神 柢、灵物，另以己意绘制了许多较为生动的插图。全书缺六、七 两卷，两卷包括《海外》四经和《海内》四经这两个部分，图和注文 俱缺。这两卷的图和注文，是后来刻印时配补上去的。图是淸 末“同邑后学”余家鼎、査美珂的补绘，注文则是将原来郭璞的注

犖部抄上，再抄上几条毕沅的释洒，混合编制，牌以充数。所以 严格说来这部《山海经存》并非汪级一人的著作，而是好几个人 的集体创作。

在江级的注文中，汪把他自己的注文卸郭璞的注文混合起 来了，在他似乎觉得用这种“融会贯通而陈述之”的办法,是一种 较好的办法。然而人们必须用郭璞的注本和他的注本互相参校， 才能看出他的创见发明。这是比较费力的。这种办法并不是科 学的好办法,因为它破坏了著书的体例。随便举J个例子，如象 《南次三经》，祷过之山，……有鸟焉，其状如邊，而白首、三足. 人面，其名曰瞿如，其鸣自号也。”汪绒注去一-

鹦音嵌，足一作手，瞿音锄，号平声。蔣統似凫而小，足 近尾。自号者，其鸣声若曰瞿如，因以名之也。

和郭璞注文对看，就知道'足近尾”以前，都是郭璞注释中军零星 星说过的，汪绒只不过将它们贯串起来，用自己的话重说一遍。 后三语才是他自己的注释。全书汪注的部分，都是象这样混合 编制的。

全书体例虽然欠佳，可是在作者不多的一些释语中,还是时 有新鲜独创、值得参考的意见提供给我们。如象《中次六经》末 尾，凡鶏诋山之首，自平逢之山至阳华之山，凡十四山，七百九 十里，岳在其中，以六月祭之，如诸岳之祠法,则天下安宁。”诸家 于“岳在其中”四字俱无释，独汪级释云，此条无中岳，而曰岳在 其中，盖以洛阳居天下之中，王者于此时望祭四岳，以其非岳而 祭四岳，故曰岳在其中;此殆东周时之书矣。”汪级能将历来相传 是禹、益所作的《山海经》从此条中看出“殆东周时之书”，把此书

著作时代拉近了千数百年，不管隹否绝对正确，其眼光也算是相 当犀利了。

至于说到他对神话所持的见解，则并不算是高明。姑举二 例证之。--是《大荒东经》：“汤谷上有扶木，一日方至，一日方 出，皆载于乌。”汪注云，'汤谷当作嚼谷3扶木，即扶桑也；乌，三 足乌也3载与戴通。荒谈甚无稽，却甚有趣；“三足乌”以上数 语，又是糅杂郭球注文中的言语。作者对这段神话，一方面觉得 它“荒谈甚无稽”，另方面又觉得它“却甚有趣”，二语大约可以代 表他対《山海经》大部分神话所抱的态度。二是见于同经的关于 四方神之一的折丹的神话一

大荒之中，有山名曰鞠陵于天、东极、离薈，日月所出。

（有人）名曰折丹，东方曰折，来凤曰俊，处东极以由入风。

汪级注云——

古臭不可解。大意云，大荒中有鞠山者，其商及天，其 东方极于离督之地，当日月所出处，名曰折丹。东方之人名 曰折，其来而风浏于中国又谓之俊。是山在东极，东风所由 出入也。

神话说的是“折丹”这个神人，郭璞在“折丹”下已明注“神人°二 字，只是原姫文“折丹”上脱漏了“有人”二宇，所以汪说它,古奥 不可解”。然而只要细心寻绎，将经文所记四方神的文句对照观 之，还是可以看出大概的迹象来的。作者不肯费此功夫,却要凭 主观臆想，妄为之说，以至把人说做了山，还说了些“其来而风闻

395

于中国又谓之俊”这样莫明其妙的话。后面说'应龙”，说“十日”， 每以人事现象释神话，也大体类似。故说他对神话所持见僻不 算是高明。

汪缓之后不久，又有毕沅作了《山海经新校正》一卷,书前又 附有《古今篇目考》~卷。这部书是“校”而兼“注”的，循实立名， 倒不如琢它为“山海经新校注”的好。这个校注本有两大特色I 在校的方面，作者把经文讹说或有其他问题的地方便根据自己 的所见径补改在经文上。如《海内南经》:“夏后启之臣曰孟涂，是 司神于巴，巴人请讼于孟涂之所。”毕沅注，旧本脱-巴字，今据 《水经注》增。”同经：蠻麻龙首，居弱水中/毕沅注，'旧本作赛, 疑当从宀。”《海内经》，西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。 其城方三百里，盖天下之中，素女所出也。”毕沅注、其城方三百 里以下十六字，旧本是郭注c案王逸《楚辞章句》引此有'其城方 三百里，盜天下之中'十一字，逸后汉人，则为本文无疑。”等等。

毕沅做这件工作是较有意义的，但做得并不十分理想。一是 好坦错讹的地方，他还没有见到。例如《南山经》的源翼之山，本 该是即翼之山的，由于他没有见到，因而也就没有改。二是他本 来已经见到了，但因拿不出有力的证据，亦未敢遽改。例如《南次 二经》的“其中多茂赢”，毕只是说”郭云紫色，似茂字当作花。” 其实《太平御览》卷九四一引此婭正作“花赢'（汪級本同）。三是 有些虽然改了，却改得冒失，不如不改。如象上面所引《海内南 经沪袋樓”,毕改作“奏窥”，只是因为他“疑当从方二 又如《南次 二经》“长右之山，有啓焉，其名长右”，毕将二“长右”都改做“长 舌，说“《广韵》引此作长舌”，孤词单证，实不足据，焉却不是《广 韵瀨引。

校的方面是如此，注的方面，毕的目光所聃，是专在考证山 川古今的异同上。那就是把《山海经》当作是一部地理书，用他 自己的话来说就是：“《山海经•五藏山经》三十四篇，古者土地 之图。《周礼•大司徒》：'用以周知九州之地域，广轮之数，辨其 山林川泽，邱陵坟衍原湿之名物。‘……皆此经之类。其言怪与 不怪皆术也。”因而他又说，“《山海姪》来尝言怪，而释者怪焉。经 说聽鸟及人鱼皆言人面，人面者，略似人形，啓如经说鹦母秩激 能言,亦略似人言。而后世图此，遂作人形。此鸟及鱼，今常见 *也。*又'景吾之山有兽焉，其状如禺而文臀，豹虎而善投，名曰挙 父'，郭云'或作夸父'o按之《尔雅》，有囉父善顾'，是既猿猱之 属。举、夸、獨三声相近，郭注二书，不知其一,又不知其常兽，是 其惑也。以此而推-则知《山海经》非语怪之书矣。〃毕沅只举了 两三个例子来说明《山海经》“大尝言怪”，自然是以儡榇全，不足 服人。

正因为这样，他在校注《山海经》工作中所作的贡献,只是偏 于地理考证和名物训诂方面，对神话研究，则贡献不大。并且他 把《荒经》以下五篇，认为“亦多是释《海外经》诸篇，疑即秀等所 述”，也作了一个非常错误的判断。实际上“详此经文”，乃是刘 秀校录《山海经》时所失收的儿篇未经整理的古经，其成书年代 比其他各经都早，决非“秀等”所能“述”，其作用也不是在“释《海 外经》谱篇气关于这个问题，可参看拙著《神话论文集•＜山海 经〉写作的时地及篇目考》，这里便不多说。

清代最后一个全面、踏实地注释《山海经》的学者是郝懿行 （公元一七五七 八二五年〉。他作了一部《山海经笺疏》,

共十八卷，用他自己的话来说，就是“笺以补注，疏以证经”，是以

\*

名为“笺疏”，从其立名也可见到此书工作的细致。郝懿行生在 考据学盛行的乾、嘉时代,他本人又是通才博学，平生著述很多,

除此书外,还有《尔雅义疏》、《易说》、《书说》、《春秋说路》、《荀子 补注》等十数种，是乾嘉学派杰出的代表人物。此书对地理、训 诂、订正文字讹误等都有许多创造发明，为我们研究《山海经》奠 定了深厚的基础。这就是《山海经笺疏》的卓著功绩。

至于说到郝本人对《山海经》一书的认识，却始终没有超出 时代的局限，认为此书就是禹治洪水时所作，而有长沙、零陵、桂 阳、诸暨等地名及夏后启、文王等事者，皆由后人所廢。他的这 种观点和清代初年吴任臣的观点可说是完全一致的6和西汉时 代的刘秀（歆）、晋代的郭璞也可说是一脉贯通的。较之汪缓，反 有倒退。未免令人抱憾。从下面一段摘录自《山海经笺疏叙》的 话中，可以看到作者的态度一\*

禹作司空，洒沈浦灾，烧不暇攪，濾不给比，身执蒐垂， 以为民先。爰有《禹貢》，复著此经，寻山脉川，周览无垠，中 述怪变，俾民不眩。美哉禺功，明德远矣，白非神圣，孰能修 之。而后之读者，类以夷坚所志，方诸《齐谐》，不亦悲乎】

基于这种对《山海经》的认识，信此书为禹作，信“怪变'（神 话）为实有，因而便不免在他的注释中偶然也用人事现象来解释 神话。如象《大荒北经於蚩尤作兵伐黄帝”，郝注云，“案《大戴 礼•用兵篇》云，问曰『蚩尤作兵与? ”曰，蚩尤庶人之贪者也, 何器之能作。”'是以蚩尤为庶人。然《史记,殷本纪》云\* '昔蚩 尤与其大夫作乱百姓，帝乃弗予，有状。'是知蚩元非庶人也。又 《五帝本纪》云”诸侯咸来宾从，而蚩尤最为暴,莫能伐。'则蚩尤 为诸侯审矣建又如《海内经》所记九丘建木，经云“大峰爰过”，郭 璞注:“言庖義于此经过也•”郝懿行云，“庖羲生于成纪，去此不

远，容得经过之。”前一注释引了一些历史材料来称神话,后一注 释简単地附和郭璞之说以“过”为“经过气都未得神话要领。前一 注之非用不着多说,后一注的“过”应该是缘着建木，上下于天的 意思;诃参看拙著《山海经校注》，这里也不多说。

但郝懿行毕竟是博学有才识的人。他从诺•书参互比较中知 道纷纭异辞的神话记叙,也是客观现象的存在，因而在引书证经 时，能互存其说，没冇但凭臆想，作出主观判断。偶有推论，也比 较符合情理。如象《大荒西经》说/有人名曰吴回，奇左，是无右 臂。”郭璞注，唧奇肱也;吴回,祝敝弟，亦为火正也。”郝懿行云： "案此非奇肱国也。《说文》云，孑，无右臂也。'即此之类。吴回 者，《大戴礼•帝系篇》云：'老童产重黎及吴回。‘《史记•楚世 家》云，'帝轡诛重黎而以其弟吴回为重黎，后复居火正，为祝 避。'是皆以•重黎为一人，吴回为一人。《世本》亦同。此经上文 则以重黎为二人,似黎即吴回。故《潜夫论•志氏姓》云，'梨，颛 顼氏裔子吴回也。'高诱注《淮南》亦云：'祝融，髄顼之孙,老童之 子吴回也，一名黎,为高辛氏火正，号为祝磴。'其注《吕氏春秋》, 又云，吴国回禄之神，托于灶。'与注《淮南》异也。王符、高诱并 以黎即吴回，与此经义合，重黎相继为火官，故皆名祝融矣。”这 一段注释就根据了若干历史传说材料,把重黎、吴回分合异同的 不同情况,作了客观介绍，使人看了信服。又如象《海外西经》说： “女丑之尸,生而十日炙杀之疽郝懿行云，'十日并出，炙杀女丑， 于是尧乃令羿射杀九日也了这几句话虽是推想之词，但却符合 情理。因“十日并出”的事，书传所载，以“尧之时”（见《淮南子・ 本经篇》）为最古。古天旱求雨，有暴巫焚巫之挙。“十日炙杀” 女丑,疑乃暴巫之象，女丑疑即女巫。故郝注所作的推论，是能 够站得住足的。

郝在《笺疏叙》末段说，此姓师训莫传，遂将湮泯。郭作传 后，读家稀绝，途径榛芜。選于今日，脱乱淆讹，益复难读。又郭 注《南山姓》两引'臻曰其注《南荒经沪昆吾之师'义引《音义》 云云，是必郭以前音训注解人。惜其姓字爵里,与时代俱湮，良 可于邑。今世名家剛有吴氏，毕氏。吴征引极博，泛滥于群书； 毕山水方滋，取证于耳目s二书于此经,厥:力伟矣。至于辨析异 同，案（刊）正讹谬，盖犹未暇以详。今之所述,并采二家所长，作 为《笺疏》。笺以补注，疏以证经，卷如其旧，别为《订讹》一卷， 附于篇末c计创通大义百余事,是正讹文三百余事，凡所指捷， 虽颇有依据，仍用旧文，因而无改，盖放郑君康成注经不敢改字 之例云。”从以上所叙，此经的注释源流以及他本人在经中所作 的贡献，也就可以略见大概了。

五、从俞正燮到吴承志

较郝懿行稍后，又有俞正燮（公元一七七五 八四0

年）撰写了《癸巳类綢》和《癸巳存稿》二书,分别对神话传说的某 些问题作了考察研究.这两部书是俞氏学术研究的总的结集, 范围包括极广，从他所毕生致力的经义,到史学、诸子、医理、天 文、释典,、道藏等，都精研草思，不遗余力。有关神话传说的某些 问题，书中也适当给予了注意，并且有所发择。例如《类稿》卷二 的“黄考”，卷十的“桃狗桃符义，卷十五的“彭祖长年论”，《存 稿》卷一的“蚩尤”，卷六的“日月古证答宣城张征士炯”、“烟波钓 叟歌”，卷七的“读史记伯夷列传。卷十的“太公气“火浣布说气 卷十一的“天穿节”、“七夕者”，卷十二的“补天”，卷十三的“神茶 机全气“灶神气“祖神'、“紫姑神”等。大都论述神话传说产生之

由及其流传演变。从其所搜罗的丰富材料中，往往可以启发我 们思考。至于他对神话所作的考辨，从卷十二健卜天'条中可以 略见一斑—— ’

《涯南子•览实训》，往吉之时.四极废，九州裂,天不 兼裏，地不周裁。于是女塘竦五色石以补苍天，断鳌足以立 四殁。”注云：“女蜗.阴帝.佐慮我治者也-，三皇时，天不W 西北，故补之。可说如此。鳌，大电也，天戻倾，以整足柱 之。《愛伺》：'鳌載山扑,其何以安之？'是也。”柔《宋书・天 • 文志》引郑注《尚书》“斐机玉街”云："以玉为浑仪，貴天象 也曜其云浑仪，盖仪器讹文。女畑炼石补天者，以玉为仪 器，斷聲足以立四枚者，仪器機足也。以义推之，非有奇论。 《论衡》云、天非玉石之质，女娯长不及天，岂得补之了其辩 亦拙矣。《列子•汤问篇》革言，张漆注云，'阴阳大度，‘三辰 盈缩，即是天不足；女婿炼五常之精以调和阴阳，届度顺序， 即是补之疽然《列子》言夭不足酉北，非广言三辰盈缩2折北 为養天天门，又以蹩足立四极，故可定为仪器，张湛向鱼之 义，不足美也。郑康成以纬说经，绝不牵引汉人浑说，安徉 谓尧有浑仪，是知宋书改窜矣。

他认为女姻补天，是“以玉为仪器”，断鳌足立四极，是“仪器掘 足”，“以义推之，非有奇论”。他讥笑《激衡》之辨,其辨亦拙气张 湛之注为“向壁之义”，《宋书》所引郑康成注《尚书》的“浑仪”说 也是讹文，似乎独他的“仪器”说是正确无误的。女朔时代而有 “仪器，即使是以人事现象释神话吧，也未免在点想入非非。这 都是港代考据学家务实粘神发挥得过了头造成的抨格。不过他 在卷十三“神荼郁律”条的末尾说丁神茶郁律由桃椎展转生故事 耳。”倒又是见得准确的。所以也要看各条所述的具体情况，不 可一概而论。

作为《山海會》研究的余绪，在清末，又有俞機所作《读山海 经》一卷，冯桂芬所作《山海经表日》二卷以及吴承志所作《山海 经地理今释》六卷,等等。

《读山海经》是亠部类似明杨慎《山海经补注》的扎记体的 书，卷帙无多，只有二三十条，收在《春在堂全书•俞楼杂纂》中。 其中有些条目，还是较有识见，诃供参考的，如象——

《西山经》，“华山，冢也了注臼：“冢者，神鬼之所舍也。” 毕沅校正曰：％尔雅》曰：山顶曰冢。《释诂》曰7冢，大也/ 愚按：郭说固望文生训，而毕说亦未安。用山顶之说是犹曰 华由顶也，用冢大之说是犹曰华山大也。以文义论皆属不 辞。今按下云揄山神也’两句为对丈，冢犹君也，神犹臣也， 盖盲华山为君币羚山为臣，此乃古语相传如此。

（《西次四经》）：I是多众蛇，毕沅校正曰:“《水经注》引 经作象蛇，当为众蛇，其地无象。”愚按毕说误也。象蛇乃鸟 名，《北山经》（《北次三经》）\* “阳山有鸟焉，其状如雌雉而五 彩以文，是自为牝牡，名曰象蛇。”此经象蛇亦即是鸟。毕氏 设以象、蛇为二物，遂以其地无象，谓当为众姓，既云多，又 云众，不辞矣。

《大荒西经》，“帝令重献上天，令黎卬下地。”注曰，“古 者人神杂找无别，颛項乃令南正重司天以属神，令火正麥司 地以属民，重实上天，黎实下地，献卬义未详也。”愚按？献 读为仪，《尚书•大诰》“民献有十夫•,《困学纪闻》引《大传》 作“民仪有十夫气《周官•司専彝》“郁齐献酌”，郑司农读 献为仪，蓋献与仪古音同也。卬当为弔，隶变作卬，遂与卬 我之卬无别，俗又加手作抑。《广雅•释诂》丁抑，治也，《孟 子》："禹抑洪水而天下平，赵注亦训抑为治。然则重献上 天者，令重仪上天也，仪之言法也。令黎卬下地者，令黎抑 下地也，抑之言抑治也。因仪段献为之，而抑从古作祇，又 变作卬，读者不识为抑字，遂莫得其解矣。

都是可以紿人后发,有参考价值的。不过第二条，恐怕仍当作“众 蛇”，不能作“象蛇，因为“象蛇”既是鸟名，而产生此“鸟”的诸次 之山，却是'•鸟兽莫居”。“望文生训”（俞檄说）固然不妥,但为了 训诂确切，对上下文还是该"望”一“望”才好）“众”之为言，用现 代话翻译出来，就是'各种各样”、“形形色色”的意思L多众蛇”， 就是多各种各样、形形色色的蛇，也未为“不辞气《西次三经涮 山“其下多积蛇”，也与此大略同意。第三条认为“卬”是“旧°的 隶变，后又加手作“抑”，固是巨眼卓识，但还未达于一间。不知 “卬”本作“印”，“印”甲骨文作“带”，象以手抑人而使之聪，即训 抑,训按;后来假借为印信字，渐成为专用辞，又另造一軍”字, 来代替原有的“印”字，俗又于其旁加手，谓之为“抑二许慎《说 文》九上说:按也，从反印。其实“抑”、“印”古本一字，“邛” 就是由唧”讹变而来，一变为“卬”，再变为“瑕;更有作“邛”的, 几经书刻，便茫不可晓了。俞棚能首先探出此字的本源，是《山 海经》研究的功臣3不过其后又把“抑”训为“治”，把“献”训为 “仪”为“法”，认为是颛顼令重法上天，黎治下地，仍不免有以人 事现象释神话、隔靴搔痒的缺点。

《山海经表目》是一部索引式的工具书，将全经列为“山水”.

神人”、“金玉气“草”、，木”、'禽鸟”、“兽畜气“虫鱼”八个栏0， 然后逐经登载，将所有能归入各个栏目的名物都归入其中。校 目是纵贯式的，栏目之上又有“题”，《五藏山经》以主要的山为 题，《海外经》以下则以国族狷主要的山为题。看起来眉目清晰， 翻检方便,对研究《山海经》有一定帮助。《表目》也偶有漏略，如 象《西次三经》“笙山力题下漏了“黄帝'，同经“槐江山"题下漏了 “后稷气《西次二经沪莱山”题下漏了“飞啓神”，《中次六经》“夸 父山”题下漏了“马气等凯又冇些分类也不一定很妥当。如象 《南山经》“丽營之水,……其屮多育沛”，郭璞注，未详。”诸家于 此亦无释。《表目》却将它妇在“金玉”栏中，不知何据。又如《东 次三经沪尸胡之山……其下多棘”，棘是灌木，《表日》却推它归 在“草”栏中。等等，都可见还有不很精审的地方。然而这样的 索引被编制出来，毕竟表现人们对《山海经》的研究，开始有了企 图使其条理化、系统化,走向科学研究途径的愿望。

吴承志撰著的《山海经地理今释》六卷正是这种愿望的初步 体现者。他企图将《山海经》所有的山水国族今在何地都考释出 来,成为一部科学的著作。不过由于他没有认识淸楚《山海经》 这部书的神话的根本性质，不知道它是神话传说和现实事物的 混合体，误把神话传说也当作了现实事物，以至白花了许多力 气,走了若干弯路，者释出的东西有些诚然还诃供參考，大部分 仍不免牵强附会。但他在《今释》卷六所讲的关于《山海经》海内 四经简策错乱的问题，却是巨眼卓识，大可供我们作整理《山海 经》的参考。欲将其所说移录于下——

此经（指“句奴”节）当与下篇首条并在《海内北经沪有 人曰大行伯”之上。匈奴.、开题之国、列人之国并在西北，叔 西北椒之国，犹《海内东经》云“豆爲在东北敵”也.不言阪， 文有详省。贰负之臣在开题西北，开题即蒙此。大行伯下 贰负之尸与贰负之臣亦连络为次。今大行怕上有“蛇巫之 山”，’否王母”二务，乃下（上）篇，后稷之葬”下叙昆仑外山 形神状之文，误脱于悦。《武陝山人杂着》云，'《海内西经》 “东胡”下四节当在《诲内北经北舜妻登比氏”节后＞ “东胡 在大泽东'即蒙上“宵明烛光处河大泽”之文也。《海内北经》 “盖国"下九节当在《海内东经》“巨燕在东北阪”之后.催国 在巨誤南'即蒙上"巨燕”之文，而朝鲜、若菜并在东海，亦灼 然可信也，《海内东经》“国在流沙”下三节当在《海内西经》 “流沙出钟山”节之后，上盲流沙，故換叙中为诸国■下言昆 仑墟、昆仑山，故继以“海内毘仑之墟在西北”。脉络连贯， 史无可疑。不知何时三简互误，遂致文理浙续，地望乖违。 今移而正之，竞似天衣无缝。详审经文，顾说自近。

武陵山人是和吴承志同时学者顾观光的号，是吴的朋友。他和 他朋友的这两段议论,不是熟读《山海经》,细心寻译其错简的痕 迹，是肯定发现不出来的。我认为吴的六卷《山海经地理今释》, 其値部分自然都各有贡献，然面以这段文字的贡献为最大。

第十六章 少数民族的神话（上）

一、《山海经》中少数民族神话的遗迹

中国目前已确定为单一民族的少数民族有蒙古、满、朝鲜、 赫哲、达斡尔、鄂温克、鄂伦春、回、东乡、土、撤拉、保安、裕固、维 吾尔、哈萨克、柯尔克孜、锡伯、塔吉克，乌孜别克、俄罗斯、塔塔 尔、藏、门巴潞巴、羌、彝，白、哈尼、傣、像像，仮，拉祜、纳西、景 颇、布朗、阿昌、普米、怒、德昂、独龙、基诺、苗、布依、侗、水、伝 佬、壮、瑶血佬、毛南、京、土家、黎、畲、高山共五十五个。它们 的人口，据一九八二年统计，共六千七百二十三万三千二百五十 四人,约占全国总人口的百分之六点七。

在解放以前，一般说来，我国少数民族的经济文化发展，是 处于低阶段的水平。但是，按照马克思主义的观点，某种艺术 的一定繁荣时期决不是同社会的-•般发展成比例的。神话就是 产生于人类经济文化发展低阶段的特殊的艺术。正象马克思在 评论希腊神话时所说的：“他们的艺术对我们所产生的魅力， 同它在其中生长的那个不发达的社会阶段并不矛盾。它倒是 这个社会阶段的结果，并且是同它在其中产生而且只能在其 中产生的那些未成熟的社会条件永远不能复返这一,点分不开

4。6

的。”①正由于如此，因而在我国各兄弟民族中，还保存着大量的 神话。这些神话绝大部分是在「I头传述的，近年才由文艺工作 者搜集整理出-•小部分。从搜集整埋出的这一小部分看，已可 见到它们的丰富多采，宏伟瑰丽。以繭有些人认为中国没有神 话，中国人皺乏神话幻想的能力，那是由于他们只看到汉民族中 古丈献坚…点殁缺母散的神话材料（有的可能连这一点也没有 看到），没有注意到还有大姑痈在我国少数民族中的神话的缘 故。前而我们己把占我国人口比例绝大多数的汉民族的神话， 从史的角度大路予以评介了，但还并不能显示中国神话的全貌° 要展示中国神话的全貌，还得将中国少数民族的神话加以介绍。 这个工作是太困难了。中国少数民族有五十五个，蕴藏的神话是 那样丰富,冇些民族的神话至今还没有搜集整理出来，我目前手 中掌握的也还只有五十三个民族的五百多篇记亲文字。要详尽 无遺地评介它们，还得有…部专著，我绝対无力为此.而要从史 的角度予以评介，对我说来，更是望洋兴叹。现在只能就力之所 及，分成一些小的专题，举出少量的例证，大略予以论述。有些 少数民族,未能举到例证，有些重要的神话还可能被遗落，因为 这是很鹿做到完善的，总之我尽量照顾全面做去就是了。先作 申朗，庶免责让。

《山海经•海经》部分所记叙的拒绕在中国四周的许多国 家、民族，就是古代的少数民族在神话传说里的折射的反映。他 们或被赋予异形,或被赋予异禀，或者•和常人相差不远，总之是 把幻想的和现实的人物杂糅起来，一律信以为真而记载在经文 里的。因而经文里虽然已有三首国、三身国、结胸国、奇肱国、

① 见鸟克思小政治经济中批判＞导言》，玛克匣恩格成选您》第2卷114酒。 亠甘国、大人国、小人国、女子国、丈夫国、不死民，沃民国、巫 咸国縛异形或异禀的国家，但给我们的印象，凡所记叙都是朴 成健康的，并没有象后世那样抱有民族歧视的偏见。重要的原 因之一，就是包括记述者本身在内也都处于人类堂年的阶段，所 以天真烂漫地把各种荒诞的传闻都当做了真实。关于这点我们 在第三章第三节已略有论述，这里便不多说。

这里要说的，是流传于后世乃至近代的某些少数民族中的 神话，在《山海经》的记叙中，就已经•见到了一些端倪。例如《后 汉书・南蛮传》所记的盘瓠神话，以及流传在近代南方少数民族 如苗、瑶、畲、黎中的“神母狗父气“盘护王'等神话,就能在《山海 经》里找到一些影子——

有人曰大行伯，把戈。其东有犬封国。……犬封国曰犬 戎国，状如犬c有一女子，方號进株食。（律.；,小">

大荒之中，有山名曰融父山。嚥水入焉。有人名曰犬戒。 黄帝生苗尤，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有 恥牡，是为犬戒，肉貪。（《大荒北经

第1段“其东有犬封国”下郭璞注、昔盘瓠杀戎王，高辛以美女 妻之，不可以训,乃浮之会稽东南海中，得三百里地封之,生男为 狗，女为美人，是为狗封之国也。”于“犬封国曰犬戎国，状如犬” 下又注，黄帝之后卞明生白犬二头，自相牝牡，遂为知国，言狗 国也。”郭璞后而-••注所释数语就是根据第二段《大荒北经》所 说。《大荒北经》的“弄明”，郭璞注丁 （弄）一作卞了就是此注所说 的“卞明、《山海经》前后二文无非都是同一神话的分化，故郭璞 贯串会通解释之，而把它们归结到古代所传的盘瓠神活。郭璞的 解粹是正确的，观经文两处所写姓象，自当是盘瓠神话的雏型， 郭氏在其所著《玄中记》一书中，对盘瓠神话又有略徹不同的较 详细的记叙——

为'封氏者，高辛有美女，未嫁。犬玄为务，帝日，“有讨 之者，妻以美女，封三与户。”帝之狗名槃护.三月而杀土戎， 以其首来盘帝以为不可训〔民，乃妄之女，流之会稽东专二 万一千里，得海中土方三千里而封之，生男为狗，生女为美 女，封为狗民fflo ：«古小说钧沈》轼）

两段记叙虽有洋略和细节的小异，梗概则大体相同。它们和古 书记叙的以及近代民间口头传述的盘瓠神话最大的不同处，就 是后者说盘瓠偕其奏到南方深山穷谷去安家立业，繁衍子孙后 代，生活是在陆上;而前者却说“浮之会稽东南海中二到海岛上 去建立了国家，生活是在海上。归根究底说来，不过都是神话 传说的传闻小异罢了。

又如象伏義女朔兄妹结婚神话，不但在汉民族中自古以来 就有传述，在西南苗、瑶等少数民族中也有传述。而《山海经・ 海内託》却早有了这样的记载一

南方……府人曰苗民。有神焉，人面坨身，长如辕.左 右有首，衣紫衣,冠旃兌，名日延维。人主得而飨位之，伯 天下。

郭璞于絞文“名曰延维'下注，'委蛇。”委蛇是什么呢？熨蛇就是 《圧子•达生篇》所说的“（齐）枢公田于泽”所见的怪物。皇子告 放向柜公侮释这怪豹道，“委蛇.其大如穀，其长如辕.紫衣而朱 冠。其为物也,恶闻雷东之声,（闻）则捧其首而立。帖之者殆乎 霸。”酒《山海经》所记的延维，完全相同。故郭璞以委蛇释延维。 其实委蛇、延维本来就是一声之转。闻f多在《伏後考》i文中 说，“我们相信延维或委蛇，即伏談女蜗/他以汉代画像中所见 的人首蛇身伏羲女蜗交尾图像，完全同于二书所写延维或委蛇 的形象来证明其说,又举了三项例证作为补充，并说苗族“近代 奉伏簸女烟为傩公傩母”。我们觉得他的论断是可以成立的， 《山海经》所写的南方苗民之神延维，即后世伏羲女蜩兄妹结婚 再造人类神话的雏型。就是苗民本身，在《山海匀》里，也被神话 化了。《大荒北经》说：“西北海外，黑水之北，有人有翼,名曰苗 民。颛琐生骤头,猫头生苗民。苗民釐姓,食肉了苗民是天帝撅 顼的后裔，生有翅傍。这里并没有民族歧视的偏见。后来《神异 经》本此为说，说是'有人面目手足皆人形，而路下有翼不能飞？ 为人饕餐，淫逸无理，名曰苗民。”则是封建文人有意的轻诋，不 足为i:H To

又如后世流传在各民族〈包括汉民族）中有关天梯的神活, 《山海经》的记叙更为丰富。大概言之，天梯可分两种，一种是以 山为梯，,-种是以树为梯。先说前者，《山海经》曾多处记载 之——

巫咸国在女丑北，右手操膏她,左手操赤苑。在登成也。 群巫所以上下也。（《海外西•经力

有灵山，巫咸、巫即、巫盼，巫姑、巫彭、巫真、巫礼、巫 抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。啾我）

华山青水之东，有山右曰犖山。有人名曰柏髙，相商上

下于此，至于夭。（〈海内经，）

经文所汜的登裸山、灵山、券山，就是古代巫师或神人“上下于 天”的天梯。《淮商子・地形篇》更把以山为梯的昆仑山的天梯 性质，记叙得非常明白，昆仑之丘，或上倍之，是谓凉风之山，登 之而不死;或上倍之，是谓悬圃，登之乃灵，能使风雨，或上倍之， 乃维上天，登之乃神，是谓太帝（天帝）之居。”山的天梯在古文献 的记叙中大略就是如此了，.再说树的天梯。《山海经》里也有记 叙*9*只有--种，那就是建木

有木，其状若牛，引之有皮，若缨、黄蛇。其叶如罗，其 实如栾，其木若奁，其名曰建木二在籍竄西弱水上。（•海内 南经》）

有九丘，以水络之。……有木，青叶紫茎•玄华黄实，名 曰建木，百仞无枝。（上）有九幅，下有九枸，其实如麻，其叶 如芒。大擦爰过，黄帝所为。（•海内统，） ・

建木在《淮南子》里也有记叙。《地形篇》说成在都广，众帝所 自上下，日中无景，呼而无响,盖天地之中也。"髙诱注3 “众帝之 从都广山上天还下，故曰上下.日中时日直人上，无景畧，故曰 盖天地之中了高诱釋“上下”为“上天还下”，是清楚明白、正确无 误的J释为“众帝之从都广山上天还下”，则还未达于一间。揆此 文意，建木就是众帝所自“上天还下”者，而不是,从”什么“都广 山”。《山海经•海内经》说「西南黑水之间,有都广之野，后稷 葬焉。”说的也只是“野”而非“山气故释都广为“山名”或“泽名\* （《地形篇》另一 •处髙诱注）都非妥当，宜从《山海经》作“野Wo那 么此生于都广之野的逐木，就正是众帝以树为梯的天梯了。首缘 此树而盗天的・是传说曾“为冋王光”①的大睥帝陥牺氏=《海内 经》所说的“大矇爰过”，正是说他首缘建木，“上天还下'，对古代 相传的神话,作了大书特书的记载。旧释“过”为“经过。那是解 释错了，我在《山海经校注》中有较详细的解释，读者可以参看。

天梯神话是世界性的:不但我国有3其他国家和民族，也可 举出类似的例子。汉民族中后世也有若干天梯神话的遗迹。少 数民族一-尤其是西南少数民族中，至今还传述在人民口头的 有关天梯的神话，那就更为丰富。为了篇幅关系，只举下面三个 例子。

一个是刊于一九七九年第十期《民间文学》的《卜伯的故 事》。故事中有一段说、（雷王）伯卜伯带人再到天上去捣乱，便 把天升高起来，只留巴赤山②上的日月树作为天梯，沟通天上地 下的通路。……卜伯听了直气得翘起胡子，全身都打起颤来，马 上回家把剑磨好，决心到巴赤山那里去找日月树爬上天去。”这 是以树为天梯的。

一个是谷德明编《中国少数民族神话选》中的《月亮山》。故 事开头便说：象凤凰羽毛一样美丽的水族山乡，有座高高侬月亮 山,相传阿波就是顺着这座山爬到天上，引得仙女到人间的。”这 是以山为天梯的。毛星编《中国少数民族文学》下册说，独龙族 神话讲道鄭从爾，天和地是连在一块的，连结天和地的是九道 土台组成的梯子。”也是以山为天梯的。

面张福山、傅光宇《天梯神话的象征》⑧说，“在各民族间的神

•见，礼记•月令，正义引，布空世纪七

1. 原:注：巴赤山，是壮族民冋传说中最高的山.
2. 该文刊♦思想战1984年第4期。 话传说中，可以作为天梯的不仅是山和树，还有彩虹，彝族古歌 《演拆的歌》中说:天地相联是彩虹,天上人间相互婚媾都是通过 虹桥进行的；云彩，《阿细的先基》讲彝族先民为了到天上寻找种 子，是用'红云彩做梯板，白云彩做吊索，雾露做脚垫，手攀云彩 上天去，九十天就到南天门大楠竹，布依族的古歌《辟地撑天》 里有地上人用大楠竹把天地搂起来，厩着它可以登天的内容J铜 柱铁柱，彝族在《洪水漫天地》中讲，居木武吾啊，竖起铜铁柱， 通到天上去，天上地下就此通了婚。'而布依族在《红水河与清水 江》的传说中，叙述的是七十二个著名的能工巧匠,用木料、竹料 做成一架天梯；还有传说中讲的把巨鸟的翅膀当作上天的工具 等等。”这是以其他种种幻想的材料作为天梯的。

由此可见天梯神话在少数民族的诗歌和口头传述中极为普 遍，而《山海经》及其他古文献中所记叙的又是其噹矢、先河。

二、开天辟地神话

开天辟地神话不是最早产生的神话，在第五章第五节里已 略有论述,但是当我们在对少数民族神话作一般考察的时候，为 了叙述的方便，还是暂且从开天辟地神活说起。

少数民族的开天辟地神话，可说是宏伟壮丽，多种多样。大 体讲来，可以分为以下四种。

一种认为天地是神或神性的英雄所创造。例如彝族史诗《梅 葛》的厶创地”部分说，很古以前，天神格兹苦用九个金果变成九 个儿子，用五个去造天;又用七个银果变成七个姑娘，用四个去 造地。新开的天地常摇晃，天神又杀公鱼三千斤,母鱼七百斤去 支地，鱼不眨眼，地始稳固］又杀老虎，取虎骨撑天，天始不揺。天 神觉得人世太寂寞，又取虎的左右二膊化为日月•取虎眼化为星 星，世间才有光明。天神意犹术满，又拿虎的肠，胃化为it海，拿 虎的皮毛化为草木,从此地上才有生物。而瑶族竹神话却说，古 时万能女神密洛陀的师傅死了,密洛陀便拿师的雨帽来造天, 拿他的手脚作柱子撑起天边的四个角，拿他的身体当大柱撑起 天的中央。布朗族的神话与此相类，说是洪古时代，没有天地, 没有草木，没有人类。只有黑沉沉的云雾，随风•诫忽。神巨人顾 米亚和他的十二个儿子,立志开天辟地，创造万物。那时有大犀 牛，隨云雾飘忽，顾米亚遇见了它，便把它的皮剥下来造成天，再 寧云粉做天衣，挖出它的两眼来变做星辰，使它们在天空中闪闪 发光。更拿犀牛肉来变成地，骨变成石，血变成水，毛变成花草 树木，脑浆变成人，骨髓变成鸟兽虫鱼。而天地虚悬，无所撑托, 怕它翻塌，顾米亚又拿犀牛腿来作为天的四柱，让它竖在大地的 东西南北四角。又捕来□鳌•叫它駄地。巨鳌不想担任这苦差 事,随时都想逃遁，顾米亚便叫金鸡前去看守它，巨鳌-动，金鸡 就去琢它的眼睛。但金鸡也有疲倦的时候，巨鳌见金鸡正阖目 假寐时，便乘机蠢动，这时就会发生地震。人们便应当赶紧撤 米，唤醒金鸡。普米族唱词《捉马鹿的故事》所叙述的天地起源 的神话是，传说天神给予了巨人简剑祖一只红狗，一只白狗，- 只金狗，一只银狗，一只铜狗，一只铁狗。六只狗帮助简剑祖寻 找到了马鹿，便一箭将它射死。然后割下马鹿的头，头变成了 天,两只眼睛变成了太阳和月亮•牙齿变成了星星，淌出的血变 成了海子;又剥下马鹿的皮，皮变成了大地，皮上的毛变成了草 木'他又挖出马鹿的心、腭■肺，心变成了山，肝和肺变成了湖泊\* 掏出马鹿的肠子，大肠变成了江河，小肠变成了道路……如今世 上的一切，都是马鹿一身变化的。

不分，是神或具有神性的人将天地分开的。水族神话说,太古时 候，天地相连，昼夜不分，漆黑一片。有女神tf俣，出来开天。她 用手抓住两块，猛力一瓣，天地就分开了。再擎天向上，踏地向 下，拿铜根撑天肚,拿铁棍支地心，用藝骨撑夭的四边，支地的四 角，于是天地就稳笃，千年万裁,永不崩落了。布依族神话说，是 造物主翁嘎用大斧头扔天地劈成两半，然后再用大楠竹把夭地 撑开。侷族神话说，古时•天地紫相连,是妇女舂米,杵棒碰着天， 把天顶高了 3男人劈柴，劈芥了地.所以形成深谷高山。龚族史诗 《勒•乌特依》叙写天神恩体古兹和诸神共同做开天辟地的工作, 更是复杂细致：先让铁匠神打造铜铁叉，诸神拿了它去开缝，又 用桐铁扫帚去扫，铜铁斧头去劈、去捶打，然后才把天地开辟 出来。

第三种是天地自分说。这一说法是把天和地都设想做了人。 例如珞巴族神话说，最初，天地不分，混沌一团。后来，天从中间 鼓了起来，逐渐离开了地,但周围还是和地连在一起。天和地结 了妹。不久，大地便生了九个太阳。

第四种说法更是奇特，说是大鱼或巨兽创造了天地万物。哈 尼族神话说，远古时候，世间只是一片混沌的雾，这雾翻腾了不 知若干年，才变成极目无际的汪洋大海。从中生出一条大鱼，不 识首尾〉大鱼见世间上无天,下无地，冷清空荡。便将右鳍上甩 为天，左鳍下甩为地，又摆动身子，从脊背送出七对神和一对人。 世间才有了天、地、神和人。怒族神话说，宇宙万物都是被巨人 砍死的巨兽所变化I巨啓的血化成石头，血瞅化成金-,银、铜、. 铁，毛化成树木森林，剩下两只眼晴，一只未腐烂，化成太阳，一 只已腐烂，化成月亮。

少数民族的开天辟地神话传说，原是多种多样的，以上戸举 四种，只是大体上的分类概括，还有-•些无法进行概括分类的， 就不细说了。又还有开天辟地神活和创造人类神话糅合在一 起、不容易将它分拆开来的。例如独龙族神活《木彰哥》说，远古 时候，仃月交記，才有生物。但是所生之物，都是九棱无角的圆 块，后有雪山柿卡窝卡蒲出来，将白雪化为消水，治濯各物，除 去它们牙上的赘瘤，才分出各种生物的类别。首先现出的是人 类,为…男-•女，其次现出的是鸟、兽、虫、苞等，都各有性别。所 以男女自相交配，就成了今天的人类。其余飞、走、爬、游各物， 也都繁衍成了今天的动物。男女成亲后，虽然子孙繁衍,而世上 无粮种，其夫木彭哥愤乘FI光腾升上天，窃来粮种，等等。又例如 部温克族神话《神龟撑天》说,很久很久以前，有个佛师叫保鲁恨 巴格西的,每B每时都在专心致志地用泥土造人和万物。捏来捏 去，身边的泥土全用光了。偶然发现神龟阿尔腾雨雅肚子下面 还积压着大量泥土.佛师想用这些泥土，又不忍伤害神龟。正为 难时,忽见天神尼桑骑白马、背弓箭从日岀的地方飞奔而来。佛 师请他助一臂之力。尼桑弯弓搭箭，一箭射中神龟的颈脖。神龟 负痛，颤动着身子离开了它伏卧的地方，仰面朝天昏晕过去了。 从此神龟就用它的四只脚当支柱，牢牢撑起了苍天，只是当时冋 久了，天空压得它过于困惫时，它才不得不晃动一下身于，于是 就发生了地震。佛师从神龟腹下得到了泥土，从此他造人类、造 万物的伟业就长久地继续下去了。象这些都是不大好分类的， 只好在这一节论述开天辟地神话中附带说说。

从以上所举的一些例证，可知有些开天辟地神话的产生时 期，不会是很古的，因而有象彝族史诗《梅葛》所写的“金果”、 “银果”，水族神话併俣开天“拿铜棍撑天肚、拿铁棍支地心。弊 族史诗《勒乌特衣》所写的“铜铁叉气“铜铁扫情”，“询铁奔

头”等等事物的出现。但虽说这样，这些神话，仍应属于人类童 年时期产生的神话，因为它们反映了人类童年时期天真烂漫的 幼稚心理，只要我们不把人类童年时期制约在原始社会范围以 内就行了。

又从大部分开辟神话中，可以见到原始先民神话思维的特 点，那就是不合逻辑而自成逻辑①的表达其想象和思维的方式。 哈萨克神话所说萨甘加用高山作钉，把地钉在巨牛的一个角上， 巨牛播头駆蝇或将地从这一个角移到那一个角时，就会发生地 震，便可作为开辟神话中神话思维的一个突出的代表。只要能 够说明地何以经常保持稳定状态偶然又不太稳定的这种情况就 够了，这就是原始先民的逻辑，其他皆非所问。巨牛站在哪里？ 高山怎样能够将地钉在牛的一个角上？既然钉住了，牛何以又 能将地从此角移到彼角？在处于儿童心理状态的原始先民的思 维和想象中,这些都可不问，都是符合逻辑的，并不成为逻辑的 障碍、缺点或漏洞。此其所以为神话，有些人称它为“荒诞二有 些人却称它为“具有永久的魅力” °

三、创造人类神话

开天辟地神活经常是和创造人类神活紧密相连的。天地开 髀了，就必须有人类岀来作夭地的主人公，所以有些民族的创 世神话于开天辟地之后紧接着就叙述创造人类。如象瑶族神话 《密洛陀》即其~例。女神密洛陀开天辟地之后，便设计造人。 起初用泥土、用米饭，用苞芒叶、用南瓜、红薯造人都不成，因而

©法国学者列谁~布留尔在歧所落。原始思维》一书中称之为"原逻辑二 想造人须选择个好地方。于是相继派遣野猪、狗熊、麝、啄木鸟、 长尾鸟、乌鸦等飞禽走兽去寻找,都没有找到。最后派遣老鷹带 干粮去找,果然找到一块很好的地方。那地方温暖如春,杜鹃花 开满山谷，有蜜蜂在树洞中作樂。密洛陀将蜂窠背回，白天炼三 次，晚上炼三次，装在木箱里。銓过九个月，听见箱子里哭叫声 很大。打开箱子一看，见箱于里所有蜜蜂一个个都变成了人。密 洛陀悉心哺育他们，人群长成后便各去山头，建村立寨，开山种 地，从此以后村村邪寨、山山弄笄都有人烟了。

这是关于神创造人的一个比较典型叙写的例子。用的材料 是蜜蜂，构思相当奇特。为什么要用蜜蜂作材料呢？推想起来•大 约因为蜜蜂有勤劳、勇敢、智慧、善良，加上团结这样一些属性， 和人类的属性是近似的吧？说它含有某些象征意义，当不为过。

一般说来.神创造人用的材料还是泥土。女姻挎黄土作人 的汉族神话不用说了，就少数民族来说，达斡尔族以为人类的起 源，乃是天神用泥土将人捏出来的,所以人身上的污泥总是搓不 完。又说天神捏出许多男男女女各种长相的人后.放在阳光下 晒普，忽然下了暴雨,天神急忙收拢，把好些泥人碰坏了，所以世 间就有了缺胳膊短腿的，或者鼻于、眼睛有毛病的残废人。这种 生理缺陷的神话解释，似乎比女姻神话中的什么“富贵贫贱”的 解释要自然、合理得多。用泥土造人，独龙族、儀族也有相同的 说法。米儻族神话和鄂伦春族神话刼稍微与此不同。保傑族神 话说，大地上最初的人类乃是远古聪明神匠削木头作偶人制造 出来的。这些木偶能够行动、言语、饮食，还能生育，和真人一般 无二。神匠制造了十二个和自己形貌完全相同的木偶，自己杂 在木偶当中，连他的女儿也不能辨别。最后终于被他的妻子辨 认出来了，十二个木偶便退避到山林中去，和猿猴交配，以后产

生了各种人类，保饌便是其中的-•种。鄂伦春族神话认为人类 是由恩都力莫里根用飞肉的骨肉创造出来的。先造男人，后造 女人，男女结合,才生出后代。造女人时，由于飞儘的骨肉不足， 补充了些泥土，所以女人力小，不任重役。等等。神创造人的神 话大体就是如上所说的这些。

除此而外，还有神孕生人的神话。哈尼族神话说，踏婆和模 米两位神仙吃了怀胎水，浑身上下怀娃娃。”太阳光下生男人， 月亮光下生女人。踏婆生了百人，模米生了千人。天地一起生 万物，男女成对生儿女。大地上出现了七十七种姓，七十七种 族。”①高山族神话说，远古时候，一男神从山岩巨石中迸裂而 出，另一男神则从海浪大竹中迸裂而出。他们都系独生，往来密 切，形影不离。一天晩上并枕熟睡，不觉膝头和膝头互相摩擦。 于是奇迹发生了 ：亠神的右膝忽然生出一男儿，壮健活泼'一神 的左膝忽然生出一女孩，苗条清秀：从此二人便成为高山族雅 美人的祖先，

还有神降生为人的神话。阿昌族神话说，遮帕麻和遮米麻 两个神人,在做好造天织地的工作以后，便降生到世界上，结成 夫妻，生下九种民族,创造了人类。

'更有一种神诂是，入是由天降生的。例如珞巴族神话说, 天和地结婚，生了太阳,太阳生了老虎，老虎生了两个儿子，一个 胞日尼，一个叫日洛。日尼就是阿巴达尼，阿巴达尼的子孙，就 是现在的珞巴族；日洛就是阿巴达洛，阿巴达洛的子孙，就是现 在的藏族。又例如纳西族神话说，“很古很古的时候，天地混沌 未分，东神、色神在布置万物，人类还没有诞生' 后来，几经周

① 见哈尼族史诗。奥色密色•民族起源、

430

洪水漂到昆仑山，走出葫芦••看，花草、树木、村庄都被洪水荡 尽，世上已无人烟。乌龟、竹了、乌鸦奪物均劝兄妹结婚,再造人 烟，兄妹不允。后遇太白仙人，也劝兄妹结婚,兄妹还是不允。仙 人又教二人对山滚石廉，石磨合在一起了；隔山梳头发，头发飘 舞空屮，愈梳愈长，最后也絞结在一起了。二人才无话可说，冋 意成亲婚配,婚后嫌便怀孕，产一肉团，形似冬瓜。夫妇厌恶，用 刀砍碎•它,放在晒棚上曝晒，经过七天七夜，碎肉都变成了芝麻 和青菜籽。二人拿了这两样东西到山上去撤播。大部分随风飘 扬，落在平地上，平地上就起了袅袅炊烟,这就是汉人5少数落在 山地上2落在河边茶林地的，就是茶山瑶亍落在山坳的，就是坳 瑶,落在麦膠地的，是山子瑶;落在花竹篮的，是花篮瑶3盘里还 有一些剩余的种籽，便拿去乱撤在山里，便成了盘瑶一这就是 大瑶山有五瑶的缘始.

和这种格局类似的神话，在壮族、苗族、布依族、水族中都 有，情节大同小异。壮族神话讲的是伏依兄妹，当然就是伏羲兄 妹的音转。伏畿兄妹，在汉族的神话传说中就是伏羲和女蜗，二 人以兄妹结婚而为夫妇，早见于古代文献的记录和石刻画象与 砖画。唐代李冗的《独异志》记载了这个神话的后半段：“昔宇宙 初开之时，只有女姻兄妹在昆仑山，而天下未有人民，议以为光 妇……'没有前面雷王发洪水和伏羲兄妹入葫芦避水的情书。闻 一多《伏羲考》说洪水情节很可能是以后附加上去的，其说颇有 理。但也并不排斥汉族神话中原也有洪水遗民的情节，是记录 者记录未全，只衆了它的后半段这样-•个小小的疏忽。瑶族神 话说伏義兄妹在葫芦中随洪水漂流到了昆仑山「就斓如上所述 汉族文献的记载相衔接了。总之这个问题还可以细加研究。

在血亲婚配，繁衍人类的神话中，羌族的《姐弟造人烟》神话

最新别致。这个神话又有两种不同的传说。一种传说说，有个 顽皮的猴子从马桑树攀登到天廷去玩耍，东翻酉搞，碰翻了金 盆,泻下了洪水。有姐弟二人，急入一黄桶避水，才幸免淹死。另 -传说说，天上出了九个太阳，所冇人利动物都被晒死。有姐弟 二人同爬上一棵敬神的古相，才幸免晒死。以后的情节就大体 相同了。还有黎族神话，说的是洪水泛滥以后，母子结婚；鄂温 克族神活，则说是父女締婚。这种不同诳辈的血亲婚配,反映的 原始婚姻关系时代还要更早一些，应当是在原始社会杂交时期 的婚姻关系。不过到了产生这类神话的时候，不论说的是兄妹或 是姐弟也好，说的是母子或是父女也好，他们这种婚姻关系已经 不为当时的道德风习所容许了，所以只好让他们在最特殊的情 况下（洪水或毒日绝灭了人烟）实行之。实行的时候，连神话的 主人公自己也感到羞耻,所以事先要求神问卜，或要用特殊的方 法米蒙骗对方（黎族神活母亲験面蒙骗儿子）.结婚以后生了肉 球或无手足的孩子等怪胎，虽说切碎以后仍都变作了人,繁衍了 人类的子孙后代，但怪胎的奇异形状，也使人们得到了一个不可 近亲婚配的生理卫生上的认识。所以这类神活既是历史记录性 质的，同时又是社会风习批判性质的，它对于后世的人们起到很 好的认识作用疝教育作用。

四、始祖诞生神话

各民族神活中，始祖诞生神活是和创造人类、再造人类神话 比较接近的G所不同的，创造人类、再光人类神话所讲述的人 类,往往带着泛指的意味，而始祖诞生神话所讲述的始祖，则是 某一民族乃至某一民族的一个支系的特定的始祖。如象汉族神

423

诂的'天命玄鸟、降而生商”（《诗・玄岛》），商是禰契，就是古代 商民族的特定的始祖;又如姜原践巨迹生弃（《史记•周本纪》）, 弃是后稷，就是古代周民族的特定的始祖。少数民旅中这方面 的神话也是所在多有，并不映乏。以台湾高山族神话《俩粒蛋》 为例，可见J斑。据说高山族排弯人的始祖生在两粒圆蛋中。髙 山上有两粒圆蛋,猫狗见而爱之，抱蛋睡眠，蛋渐变黄、变大，终 于在一天朝阳初升时，迸出一男一女和两个婴儿。猫和狗绕蛋 呜鸣，表示欢喜和祝贺。婴儿成长迅速，不久便象大人。脸红, 身上长毛，有尾巴，象山里猴子。后来尾巴渐短，只是脸上还有 绒毛,还不会说话。他们想说话，可惜猫狗都不会说话，不能教 他们。他们听到林中鸟鸣，便学鸟语声。一,种鸟鸣，鸠谷！鸠 谷!”另一种鸟鸣/普纳雷！普纳雷广男的便叫自己做'普纳 剛，女的便叫自己做'鸠谷气至今排弯人敬重、爱护猫狗，不许 打杀或食用猫狗，死了就用麻袋裏起来埋葬在土中，风俗相沿至 今不变。这段神话有意思的是，它既关系到民情风俗〈男女取 名，猫狗埋葬），又关系到原始先民对进化论的模糊的认识（人是 从猴子变来的 因而可以算是始祖诞生神话中比较有典型性和 代表性的。

彝族史诗《三族起源》在始祖诞生神话中却别饶意趣。神话 大意说，大洪水后，/类仪剩居木吾吾一人，和所救的一些小动 物.吾吾折箭杆烧火取暖，一缕青烟上升到天空。天神派野公 鸡及司天、司地、日、月、云、星等六神下地査看，要逮捕吾吾。六 神怜悯吾吾，求天神将幼女尼托嫁给他，天神饶恕吾吾，但不允 婚。吾吾便和小动物商议，乌鸦、蜜蜂、蛇、老鼠等都自吿奋勇， 愿去天上说亲。乌鸦带蛇、鼠、蜜蜂等飞上天去，扰乱天神的家， 天神和幼女都病了。吾吾诸蛤蟆大哥为他们治病，病愈，天神终

以尼托嫁吾吾c婚后三年，连生三子，三子皆凍 菖吾先后请蜘 蛛、野公鸡、小天雀上天问原因。小天雀藏入天神顶楼葫芦中， 偷听到天神向他的妻子讲说治哑病的方法。者吾便去屋后斫下 三节竹，投入火中烤爆，又烧水三锅烫其三子，三子被烫都喊 “热，哑病便消失了。长子习惯于蹲坐，是为藏族之祖；次子跳 上竹笆坐，是为彝族之祖；幼子习惯坐门限，是为汉族之祖C三 子都能言语，但所说的话互相不晓。幼子吾吾拉叶知识广博，垒 石作地界，住•平原，直达海畔，是为汉族I次子吾吾拉兹挽草结作 地界,住高出，古侯、曲涅是其亲友，阿布、阿尔是其远支,是为彝 族;K子吾吾斯沙插木牌为地界，住高山，是为藏族。这段神话 主要讲的是彝族始祖的诞生，却又牵连到汉、藏两旅。汉、藏两 族在神话中，看来不过是彝族的旁支，这其实是民族同源的意 思］在中国这个多民族居住的民族大家庭里，好些民族（包括汉 族）的神话中，往往都有这层意思。这层意思是作为民族团结、 和睦共居的基点而包涵在里面的，也如'算是历史的影子,它自然 具有着进步的倾向。从神活叙写的内容看，人和各种动物为友. 又显然有原始社会前期活物论神话的痕迹，可知这类神话（包 括前所述高山族猫狗育养人类的神话）传述之早，实当从远古 而来。

此外象满族神话《佛库伦》，朝鲜族神话《天王恒雄》，蒙古族 神话《天女之惠》，傣族神话《叭阿拉武》，德昂族神话《德昂祖先》 等，大抵叙写神或人误吞异物（例如满族佛库伦误吞朱果，傣族 叭阿垃武之母误饮椰子水）、或人（包括动物）与神结婚（例如朝 鲜族埴女与天王恒雄结婚，蒙古族青年猎人与天女结婚,德昂族 仙人后裔与龙女结婚〉，因而生出该民族的始祖。这些神话虽说 命意大体相同，无非夸饰始祖诞生的不平凡（前二例尚有母系制 42S

社会的遗迹，后三例则已由母系渐转入父系），而却各具民族的 风貌和特色，内容情节也各式各样,不相出同。

在始祖诞生神话中，又有如阿昌族的《遮帕麻与遮米麻》、低 族的《西崩里》、普米族的《洪水滔天》、基诺族的《阿匹額额》等神 话，混合了开天辟地、洪水遺民等等多种类型神话而成。这类神 话-'般情节都比较复杂，趋向于故事化的途径，大都是几个简单 神话的组合。以阿昌族的《遮帕麻与遮米麻》为例,遮帕麻造天， 遮米麻织地，原本是两位开天辟地的大神I后来他们降生世上， 绪为夫妻，生下九种民族,又成了人类的始祖。以后又有遮帕麻 带兵去补天，国内出了一个反王腊旬，制造假太阳以害苦群众， 遮米底不能制止。后遮帕麻带着在外地结婚的盐神桑姑回国， 得桑姑之助，和腊笥斗法，终以毒菌杀死腊句,射落假日，使世界 又获得新生等情节。开天辟地的大神，口然可以作为人类的始 祖，汉族神话不是也有“盘古氏夫妻，阴阳之始也”（任昉《述异 记》上〉这样的记叙？但是遮帕麻带兵去补天（据说还是带着赶 山鞭去的），反王造假日等种种情节，无疑又都是后世传说的附 益,大约是根据流传在附近各民依中的神话拼凑蔭造出来的。这 类神话，中心内容虽然讲的还是始祖诞生,但又混合有其他多种 神话因素,我们只好称之为混合型的始祖诞上神话。

由始祖诞生而使人类得到孳生繁衍以后，所面临的问题，是 部族与部族之间的矛盾。矛盾尖锐化了，免不了就要发生战争。 通过神话的折射，也有反映部族战争这方面的情况的.但是寻 检起来.却并不多见，只有纳西族史诗《黑白争成》和羌族神话 《吉文大战》诃以作为代表。《黑白争战》描写居光明白界的米利 东主和居黑暗黑界的米利术主因争夺日月而引起的一场争战. 经过许多周折，最后，东族得雷神优麻及白猿之助，终将术族城

见眼前一片白雾，羌人因得逃脱。后米羌人便拿白石作为神的 标志供奉起来。这两种异文虽然记叙的也是芜戈战争，但已经 几乎接近历史，神话因素远不如前面一种浓厚了。前面一种才 直是遍过神话三棱镜的折射，反映出来的处于童年时代的羌族 人民的历史面影。

汉族著名的黄炎战争（包括黄帝与蚩尤战争）神话，也是反 映部族战争的，见于《山海经》、《列子》诸书所记。此外还有《山 海经•大荒东经》记的〃有易杀王亥”、《大荒北经》记的“修齢杀 绰人〉、《海内经》记的“术器……是复土壤，以处江水”等,恐怕也 都是有关部族战争的。不过因其记述简单，没有充分引起人们 的注意罢了。

五、活物论神话

本书第一章阐述“原始社会前期的神话”时.曾介绍了残存 在《山海经》里的属于活物论神话的两个例子，一是“各有两首” 的丟孟（虹虹）,另一是'知人名”的独波（猩猩），还介绍了《山海 经•海外北经》（还有《大荒北经》〉的夸父追日神话，《淮南子• 本经篇》的羿射十日，“缴大风”神话，说它们也残留着原始社会 早期活物论神话的印痕。汉族的活物论神话，确实是曾经有过 的，但保存在文献记录和口头传说中的，已经不多了，并且只有 零星片断的例子可以举证。面具有活物论神话因素保存在少数 民族中的，却极为丰富，几乎俯拾皆是。前面所举开天辟地、创 造人类、始祖诞生诸神活中，都杂有活物论神话的成分；现在再 举近似寓言、童话的龟兔赛鮑型神话数例,作为活物论神话浅近 的说明。

已故人类学学者林惠祥在其所著《神活论》-•书中曾说「龟 兔竟走的感言也见于原始民族中.但他们却把它当做神话。'这 活是在第五章“神活实例一一五、动植物神话”中说的，并举了非 洲尼革罗人传述的龟谜赛跑神活为例。在我国少数民族民冋故 事中，这种类型的故事诃以挙出好兀个,如象個族的《老虎与蜗 牛》，毛南族的《唳蚣与鼻涕虫》，高山族的《乌鸦与翠鸟》，等等0 故事的主题一般都是弱小的动物在和强大的动物作某种竞技 顷常是赛跑、，时,毎每依靠它们的机初、团结和毅力，取得最后 胜利而搀败竞争的対手,而强大的动物却常常由于骄傲轻敌而 遭受失败。仮族的《老虎与蜗牛》便可以作为这种类型的故事的 代羨一-

蜗牛走縛很慢，薪傲的老虎非常看不起它，要和它赛 *虹茨*方约定，途中老虎喊蜗多，如果不答应,说明蜗牛落 后了，也就输，了。比赛开始后，老虎一下跑出好远，它喊了 声：“蜗牛V前面立即答应广我在这里1”老虎急了，拼命往 前跑，再成，蜗牛『前面又答应、我在这里厂这可把老虎 吓坏了，宅认为自己输了，就夹着尾巴溜进了森林。原来，蜗 '牛爭先和同伴商量好，在赛跑的路上一段藏一个期牛，互相 响应，因此蜗厶栈胜了老虎。（毛鼠上编冲匡少数风误乂学，下册）

这类故事现在…般我们都将它看作是寓言了，其实它是处于人 类社会发展低阶段的神话，是前万物有灵论时期的活物论神话。 后世的窩言制远古时期具冇寓言性质的活物论神话的根本区 别，在于寓言每将动植物拟人化，借它们的行事以寓意，而活物 论神话却是将动植物（乃至日月星辰、风云雷雨等自然界物爭）