

# 《山海经》与战国时期的造神运动

常金仓

《山海经》中绝大多数的志怪神话并非史前文化的“遗存”，而是在战国时代根据特定社会需求对前赋文化做出的新综合。记录在儒家经传上的传说故事也不是神话的历史化，倒正是《山海经》神话的原始素材。

中国在很早的时候就缺乏高昂的宗教热情而以现实主义为文化的基调。这种文化在个人生活上追求长寿、富贵、多子孙。战国诸侯在享乐腐化方面超过春秋，他们注重养生，追求长生。这样，方术之士为取信诸侯而为历史人物制造神圣故事使战国发生了一场造神运动。这一运动的主角方士以长生不死之术谒见诸侯时多备有说辞底本，临事取用。《山海经》当是神仙方术之士事先准备好的资料汇编。

**关键词** 山海经 神话学 战国造神运动 方术 中国现实主义文化

作者常金仓，1948年生，历史学博士，陕西师范大学历史系教授。

20世纪中国神话学是在进化论框架中建立起来的。最初它主要采用的是英国人朗格（Andrew Lang）的学说，50年代后则以摩尔根的影响为多。前者引导我们产生一个普遍假设，那就是一切神话都是人类童年期的作品，出现在后世文字记载中的神圣故事和神性人物都是千百年口传而来的，而且经过深度的历史化的加工，因而神话学的首要任务便是把历史“还原”为神话；后者则启发我们把所有神话故事按照文野的程度排列在各个社会进化阶段中。80年代末至90年代初，人们已经意识到中国神话的独特性，于是提出一个“仙话”概念，令人遗憾的是，诸作者似乎以为所谓“仙话”不过是宗教思想内部的事情，或曰神仙思想是传统巫觋思想的发展<sup>①</sup>，或曰仙话是山岳崇拜的一种表现<sup>②</sup>，甚至有人认为是上古神话的仙话化<sup>③</sup>，很少有人打破习惯性思想格局，从更加广阔的社会生活、更加久远的文化传统中去寻求产生神话的因素。我认为，中国神话学的探索虽已经历了近一个世纪的辛勤努力，无论早期的进化论神话学，还是晚近的仙话说，与中国历史和文化的实际仍有距离；与此相联系，有些神话学的原始文献如《穆天子传》、屈赋《天问》、《竹书纪年》、《山海经》尚须重新认识，尤其是《山海经》，论者虽多，仍不得其实，请先从《山海经》说起。

① 罗永麟：《中国仙话研究》，上海文艺出版社1993年版，第84页。

② 〔日〕窪德忠：《道教史》，上海文艺出版社1987年版。

③ 袁珂：《中国神话通论》，巴蜀书社1991年版，第17页。

## 一、《山海经》神话的来历

《山海经》神话来源非一，不可一概而论，其中确有一些神话中的主人乃起源较早的神祇，例如海外四经中的句芒、祝融、蓐收、禺强便属此类，《左传》列于社稷五祀之中，昭公二十九年传曰：

木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土……少皞氏有四叔，曰重，曰该，曰脩，曰熙，实能金木及水，使重为句芒，该为蓐收，脩及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也。后土为社稷，田正也。有烈山氏之子曰柱，为稷，自夏以上祀之；周弃亦为稷，自商以来祀之。

后土为田正，乃人间主管稼穡的农官，只是因为他们有功于人民才死后祀以为神的，然则句芒、祝融之等亦自是人间的公职人员。《国语·鲁语》展禽论古人制祀说：“夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能扞大患则祀之，非是族也，不在祀典。”根据这个原则被列入祀典的不止社稷五祀，尚有黄帝、颛顼、帝嚳、尧、舜、鲧、禹、契、冥等，这就是人们常说的文化英雄或首领的崇拜，这种宗教崇拜确实起源颇早，上文说柱“自夏以上祀之”，其属史前原始宗教无疑。文化英雄一经神化，他们的形象与众不同，非如此不能使人产生敬畏，《国语》、《墨子》曾谈到蓐收、句芒的形象，《晋语》：“虢公梦在庙，有神人面白毛虎爪，执钺立于西阿……（史嚳）曰：‘如君之言，则蓐收也，天之刑神也。’”这个形象完全是依据后起的五行观念设计出来的，蓐收金正，西方之神，故“立于西阿”，西方于四灵配白虎，故“白毛虎爪”，西方配秋天，春赏秋杀，故执钺为天之刑神。《明鬼》：“昔者郑穆公尝昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三（玄）绝（纯），面状正方……曰：‘予为句芒。’”句芒的形象也透出五行气息，句芒木正，木列东方，故“入门而左”，东方于五色属青，故衣“素服”。后世人为远古的文化英雄或部落酋长设计形象、编撰故事在各民族中并不少见，即令在中国，除句芒、蓐收，《尸子》之黄帝四面、《吕氏春秋·察传》之夔一足，《晏子春秋》汤皙长，锐上丰下，伊尹黑短，丰上锐下，皆不晚于战国，《论衡·书虚篇》说：“盖言语之次，空生虚妄之美；功名之下，常有非实之加”，正是这个道理。祝融、玄冥在《山海经》以前文献中未见其形，说明人们还未及给他们设计出相应形象来。有趣的是《左传》、《国语》这些典型的史官之书非但没有如神话学家所言将神话历史化，反而竭力铺陈其神迹，而《庄子》那样具有浓厚志怪寓言色彩的著作却把他们写成史前的氏族部落之名。如《周语上》：“昔夏之兴也，融降于崇山；其亡也，回禄信于聆隧”；《左传》昭公十八年宋卫陈郑四国大火，子产使人“禳于玄冥、回禄”，而《庄子·胠篋》把祝融氏与容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊庐氏、伏羲氏、神农氏并称同处于远古历史上如同老子小国寡民那样的“至德之世”。

玄冥由脩、熙神化而成，昭公元年传又说“昔金天氏有裔子曰昧，为玄冥师，生允格、台骀，台骀能业其官，宣汾洺、障大泽，以处太原。”昧、台骀与脩、熙并为古代水官，然必在脩、熙之后，故传言“世不失职”、“能业其官”，是人而非神。玄冥在《庄子》始改称“禺强”，《大宗师》把他与猗韦、伏羲、维斗、日月、堪坏、冯夷、肩吾、黄帝、颛顼、西王母、彭祖、傅说并列为得道之神，按五行说五帝之中颛顼已居北方水位，号曰玄宫，玄冥便降居五神，改称“禺强”。《左传》、《国语》、《墨子》都是战国初的作品，必成于《山海经》之前，我们难以

相信《山海经》作者舍弃已成文的记载而据所谓无根无据的口头传说将五祀神话写入其书。

《山海经》中第二类神话是由作者误读古书传说而成，其原始胚胎都是现实生活中的人事，决不可能是神话的历史化。其中有来自《尚书》者数例：

（一）《海外南经》的“羽民国”，经言“其为人头长，身生羽。”羽民国毫无疑问源自《禹贡》，《禹贡》言冀州有“岛夷皮服”，扬州有“岛夷卉服”，“岛”字经文原作“鸟”，《史记·夏本纪》、《大戴礼记·五帝德》、《汉书·地理志》这些汉代著作皆作“鸟夷”，东汉经师古注也是如此，《经典释文》引马融曰：“鸟夷，北夷国”；孔颖达引郑玄：“鸟夷，东方之民，搏食鸟兽者”，引王肃：“鸟夷，东北夷国名也”。以“鸟”为“岛”始自伪孔传，而经文正式改“岛”始于唐石经，宋元以后注《尚书》之家皆承其讹，遂以“居岛之夷”作解。鸟夷是否为羽民？《大戴礼记·五帝德》述虞舜势力所及曰：“东，长（夷）、鸟夷羽民”，大戴记虽编成于汉代，然绝大部分篇章出自战国儒家后学手笔，司马迁作《五帝本纪》自称参考了《五帝德》，说明战国人即称鸟夷为羽民。战国是神仙之风煽扬很盛的时代，上自贵族下至平民多有致力于修炼以期羽化升天者，《庄子·大宗师》说：“汝梦为鸟而厉乎天”，《楚辞·远游》说：“仍羽人于丹丘兮，留不死之旧乡”，都体现了时人这种愿望，在这样的文化气氛下，《山海经》将《禹贡》之鸟夷描写成体生羽翼的仙人是不足奇怪的，《大荒南经》之“卵民国”，就是羽民国的别传或进一步发挥，东汉时《山海经》所述异物皆有图，王充不信神仙夸诞之说，于《无形篇》批评道：“图仙人之形，体生毛，臂变为翼，行于云则年增矣，千岁不死。此虚图也。”

（二）驩头与三苗见于《海外南经》，其于驩头曰：“驩头国，其为人人面有翼，鸟喙，方捕鱼。”《大荒南经》作“驩头”，并给他增添一个世系：“鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生驩头”，《大荒北经》又曰：“颡项生驩头，驩头生苗民。”其于三苗曰：“三苗国在赤水东，其为人相踵。”此二国即《尧典》所放四凶族中之二者，《尧典》：“流共工于幽洲，放驩兜于崇山，竄三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。”（又见《吕刑》、《皋陶谟》、《禹贡》），鲧与驩头共列于四凶，而《左传》文公十八年又以四凶为帝鸿氏、少皞氏、颡项氏、缙云氏不才之子，因而《山海经》作者为他们建立世系便总与鲧、颡项相联系。近人或谓驩兜即《益稷》之丹朱，此说纯属以语音相近所做的臆测，今《益稷》有“无若丹朱傲”，《皋陶谟》有“何忧乎驩兜”，此二篇原属一篇（伪孔传析为二篇），一篇而丹朱、驩兜二名并见，自非一人，所以《山海经》之驩头与丹朱无涉。四凶在后世几成为人间一切残暴丑恶的化身，《山海经》将驩头描写成捕食鱼类的猛兽形象是不难理解的。

（三）《海外南经》的交胫国就是《尚书》之“南交”。《尧典》：“分命羲仲宅嵎夷，曰暘谷；申命羲叔宅南交；分命和仲宅西，曰昧谷，申命和叔宅朔方，曰幽都。”在《墨子》书中这些地方成了唐虞时华夏势力的极限，《节用》：“（尧）南抚交趾，北降幽都”，战国百家书多袭此说，如《大戴礼记·五帝德》：“舜南抚交趾、大教、鲜支、渠度、氏、羌，北山戎、发（《少闲》作北发）、息慎”；《少闲》：“昔虞舜以天德嗣尧，布功散德制礼，朔方幽都来服，南抚交趾，出入日月，莫不率俾”；又说“（颡项）乘龙而至四海，北至于幽陵，南至于交趾，西济于流沙，东至于蟠木”；《韩非子·十过》、《礼记·王制》均有交趾之名，陈澧说“交趾是拇指相向也”，根本算不上神话。

（四）夏后启见于《海外西经》、《大荒西经》。《海外西经》：“大乐之野，夏后启于此舞九代，乘两龙，云盖三层，左手操翳，右手操环，佩玉璜。”《大荒西经》：“开上嫫于天，得‘九辩’与‘九歌’以下。”大概神话学家也不能否认启原是历史人物，《尚书·甘誓》虽未言启名，但《楚语》：“故尧有丹朱，舜有商均，启有五观，汤有大甲，文王有管蔡，是五王者，皆有元

德而有奸子。”《孟子·万章上》：“禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴，朝觐讼狱者不之益而之启，曰：吾君之子也。讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：吾君之子也。”但是在墨子笔下他却变成了泰奢侈佚的君主，《非乐上》：“（先王之书）于《武观》曰，启乃淫溢康乐，野于饮食，将将（锵锵）铭苕罄以力，湛（沉）浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章（彰）闻于天。”战国后期著作如《竹书纪年》、《战国策》、《韩非子》都把他写成杀益盗国的篡逆者，《山海经》中启的形象可能就是墨书的演绎，墨书“万舞翼翼，章闻于天”可能就是《山海经》启上宾天，得九歌九辩而舞九代的原型。启的神异事迹见于《耕柱》曰：“昔者夏后开使飞廉折金于山川，而陶铸之于昆吾，是使翁难雉乙卜于白若之龟，曰鼎成三（当为四）足而方，不炊而自烹，不举而自臧（藏），不迁而自行，以祭于昆吾之虚（墟）。”这可能是对宣公三年传“昔夏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物”的夸饰，神话学家既然主张事物总是由简趋繁，对比一下《左传》、《墨子》、《山海经》的记载，孰先孰后不是一望而知吗？前面已谈到人类很早就开始神化他们的文化英雄和君主头人，《诗·大雅·文王》：“文王在上，于昭于天”、“文王陟降，在帝左右”，前引融降崇山，回禄信隧，都是神灵光顾人间信仰的表达。《逸周书·大子晋》：“吾后三年，上宾于帝所”，《史记·赵世家》说赵简子有疾五日不知人事，七日而寤曰：“我之帝所甚乐，与百神游于钧天，广乐九奏万舞，不类三代之乐，其声动人心”，秦穆公也有相同的故事，夏后启神话即使不是赵简子、秦穆公故事的复制品，也必在此信仰渲染下炮制出来的。

《逸周书》也是《山海经》志怪的重要来源之一。《王会》记周成王大会四夷于成周而远方致贡的盛事，战国方士既然要用殊方绝域不可目验之事眩惑诸侯，当然不能不取资于它。略举数例。（一）《王会》“巴人以比翼鸟”，比翼鸟本是巴人的贡品，《海外南经》增益其事曰：“其为鸟青赤，两鸟比翼”。巴人在成周西南，故《山海经》列于海外西南隅。（二）《王会·朝献》：“正西昆仑、狗国、鬼亲、枳己、闾耳、贯胸、雕题、离丘、漆齿。”《海外南经》就说：“贯胸国……其为人胸有窍”，显然是对“贯胸”庸俗化的解说。《海外东经》则说：“黑齿国，为人黑（齿），食稻啖蛇，一赤一青，在其旁。”《大荒东经》又说此国乃帝俊之后，姜姓云云。《尸子》：“四夷之民有贯胸者，有深目者，有长肱者，黄帝之德常致之”，是战国时贯胸、漆齿所传不一，周成王致夷朝贡竟变为黄帝了。（三）《王会》“奇干善芳”，《海外西经》：“奇肱之国……其人一臂三目，有阴有阳，乘文马。有鸟焉，两头，赤黄色，在其旁。”奇干国在成周大会上朝位东向，故《山海经》列于西经，善芳是鸟名，故曰“有鸟焉”。（四）《王会》“西申以凤鸟”，西申本西周番国之一，又称“申戎”，《竹书纪年》说幽王败于犬戎，“平王奔西申”，而《海外西经》：“诸天之野，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。凤凰卵，民食之；甘露，民饮之，所欲自从也。百兽相与群居……其人两手操卵食之，两鸟居前导之。”鸾歌凤舞，食卵饮露，一派神仙世界景象，如何称得上原始神话？（五）《王会》“白民乘黄。乘黄者似骐，背有两角。”《海外西经》则说：“白民之国……白身被发，有乘黄，其状如狐，其背上有角，乘之寿二千岁。”它对《王会》的发挥可谓毫无新意，若有，就是“寿二千岁”这类神仙方士所关心的不死观念。（六）《王会》“深目，珪”，这里的“深目”自然就是前引《尸子》四夷之民的“深目者”，《海外北经》说：“深目国，为人举一手，一目。”深目民可能即当时目见的中亚人种之入居中国西北者，完全不得当神话视之。（七）《王会》“禹氏驹騶駼为献”，又说“独鹿，邛邛，善走也。”禹氏应即月氏，汉以前居河西走廊，驹騶駼皆所产良马。《海内北经》：“北海内有兽，其状如马，名曰驹騶……有素兽焉，状如马，名曰蛩蛩。”以马为兽，实属传说。（八）《王会》“州靡费费，其形人身技（跂）踵”，州靡于《王会》朝位正北，故《海外北经》：“跂踵国……其为人大，两足亦大，一曰大踵。”费费（狒狒）是州靡所贡之物，人身跂踵是贡物之形，《山海经》把它误解为

州靡之人了。(九)《王会》“青丘,狐九尾”,我们难以判定“狐九尾”是九尾之狐还是狐有九只,但《海外北经》:“青丘国……其狐四足九尾”,狐有四足又何足论,它充分表现出作者既欲踵事增华而又力不从心的窘困。《王会篇》所列贡物确有人面兽身的怪物,如“在子,□身人首”;“生生(猩猩)若黄狗,人面能言”,猩猩像人,谓之人面可能尚是形象的说法,而这些却适足以满足方士惊骇人君,以售其奸的需要,故被大量采入《山海经》。过去,神话学家往往把《王会》说成神话的历史化,诚如其言,周成王所会者就不是四夷之人而是神仙大会了。《逸周书》各篇写成早晚不同,要之必早于《山海经》,《四库全书提要》:“《左传》引《周志》‘勇则害上,不登于明堂’……皆在今书中,则春秋时已有之,特战国人又辗转附益,故其言驳杂耳”;朱右曾:“(其书)虽未必果出文武周召之手,要亦非战国秦汉人所能伪托”。我们不必因一言半语之后人附益颠倒了它与《山海经》的时代关系。

《山海经》也从《左传》、《国语》中刺取素材。

(一)《海外南经》:“有神人二八,连臂,为帝司夜于此野……其为人小颊赤肩,尽十六人。”明人杨慎说二八之神即后世夜游神,清郝懿行以为是野仲、游光等恶鬼,我以为就是文公十八年传的“八元”、“八恺”。八元乃高辛氏八位才子:伯奋、仲堪、叔献、季仲、伯虎、仲熊、叔豹、季狸;八恺乃高阳氏八位才子:苍舒、隤散、祷戾、大临、龙降、庭坚、仲容、叔达。传言“舜臣尧,举八恺使主后土,以揆百事,莫不时序,地平天成;举八元使布五教于四方,父义、母慈、兄友、弟共(恭)、子孝,内平外成。”此十六人皆传说中有劳于民事者,我疑其为二八神的原形理由有二:1. 所谓“为帝司夜”应是对“莫不时序”的误解;2. 传文与八元、八恺对举的少皞氏不才子穷奇已收入《海内北经》,它是识别二八神与八元、八恺关系的重要线索。

(二)《山海经》有三处说到羿的故事。《海外南经》:“羿与凿齿战于寿华之野,羿射杀之,在昆仑东。羿持弓矢,凿齿持盾。”这里与羿大战之凿齿必为人,故《大荒南经》明言“有人曰凿齿,羿杀之”,其中没有一点神话的成分,我以为“凿齿”就是由《庄子·齐物论》(又见《应帝王》、《天地》、《知北游》、《徐无鬼》)中之得道者“瞿缺”演化而来。《海内经》中的羿已具神话色彩,说“帝俊赐羿彤弓素缃,以扶下国,羿是始去恤下地之百艰。”至于羿射十日、取西王母不死之药以及与嫦娥的感情纠纷,在《山海经》中尚未形成。《庄子·齐物论》:“昔者十日并出,万物皆照,而况德之进乎日者乎?”意思是圣德所临,无幽不烛,胜似十日并出。《竹书纪年》“胤甲居西河,十日并出”,说的是祲祥灾异,与羿皆无关系。《左传》襄公四年谈到夏初一件重要史事,谓后羿取夏民而代夏政,后用奸人寒浞,浞又杀羿而有其国。这段历史成为后世沉痛的教训,《论语·宪问》:“羿善射,奭荡舟,俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下”,意思是恃射艺而穷兵黩武不及造福于民而得善果。从文献的先后顺序看,羿由有穷氏之君进而至于射杀凿齿、射落十日,取西王母药,嫦娥飞月是逐次由人而神,断非什么神话的历史化。有的神话学家对此感到棘手,于是打算将《左传》之羿与《山海经》之羿一分为二,说“(羿)非夏代之有穷后羿”,但是你若细读《左传》原文,其或称羿,或称后羿、夷羿、帝夷羿,故分裂他的事迹是徒劳的。

(三)《左传》有一则与后羿相关的传说。昭公二十八年:“昔有仍氏生女,黥黑而甚美,光可以鉴,名曰玄妻,乐正后夔娶之,生伯封,实有豕心,贪婪无厌,忿类无期,谓之封豕。有穷后羿灭之,夔是以不祀。”后夔娶玄妻所生之伯封又曰封豕,乃由本性贪狠而得名。封豕是大野猪,喻为毒蛇猛兽,定公四年申包胥说:“吴为封豕长蛇,以荐食上国”,即此之谓,由于伯封是后羿所灭,故神话里产生了羿射封豕长蛇的故事。《海外西经》有兽名“并封”,“其状如

彘，前后皆有首，黑。”几乎照抄《王会》之文，是到《逸周书》作者之手伯封（周书作豸封）已是野猪之名，如《山海经》之文另有来历，何以与《王会》丝毫不爽！

《山海经》中另一类看似古怪的人物实际是人们曾经目验的历史事实，根本不是神话。如《海外东经》：“大人国……为人大，坐而削船”。大人国有很久的历史，《论语》：“吴伐越，堕会稽，获骨焉，节专车……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？’仲尼曰：‘山川之灵，足以纪纲天下者，其守为神，社稷之守者为公侯，皆属于王者。’客曰：‘防风，何守也？’仲尼曰：‘汪芒氏之君也，守封、嵎之山者也，为漆姓，在虞夏商为汪芒氏，于周为长狄，今为大人。’”神话家见“禹致群神”，就把禹收入在神籍的簿记中，外传明言所谓“群神”乃主祀山川神灵的地方君长，因其为神灵的人间代表而蒙以神名。这个体格魁伟的民族在历史上先称汪芒、次称长狄，春秋末称大人，文公十一年《左传》备述春秋之世他们屡遭各国剿灭的悲惨历史：“酆瞒侵齐，遂伐我……十月甲子，败狄于咸，获长狄侨如……初，宋武公之世，酆瞒伐宋，司徒皇父帅师御之……以败狄于长丘，获长狄缘斯……晋之灭潞也，获侨如之弟焚如。齐襄公二年，酆瞒伐齐，齐王子成父获其弟荣如……卫人获其弟简如，酆瞒由是遂亡。”这个居住在晋卫宋鲁齐五大国间的民族，其屡战屡败的事迹皆有年代可记，如果把“禹致群神”理解为神话，那么春秋五国岂不是与神的子孙作战吗？

与大人国对举的就是周饶国，这种现象在《山海经》中还有一些，如丈夫国与女子国，三首国与三身国，长臂国与长股国，这种对应关系在《山海经》以后还在陆续发展，如《神异经》以东王公对西王母，我们很难想像史前的中国人就创造了如此整齐的神话体系。《海外南经》之周饶国即《大荒南经》之焦侥，周饶、焦侥皆侏儒之音变。《论语》：“焦侥氏长三尺，短之至也。”注家炫耀博学，不知进止，往往引《神异经》、《博物志》之类以为谈助，如《括地志》以大秦国南矮人当之，尽管希罗多德确曾记载了居于非洲的侏儒<sup>①</sup>，但春秋时中国与域外的交往断不及此。林惠祥说马来半岛、安达曼群岛、菲律宾、新几内亚、缅甸居住的海洋尼革罗系矮人<sup>②</sup>，可能就是中国古书上提起的侏儒民族，如《通典》说汉明帝时此族曾通使中国，“其人长三尺”，故《山海经》置之荒远的《海外南经》，这些散居在印度洋和南太平洋岛屿上的居民近代人类学家写过好几部专门的调查记，有人甚至认为他们是人类进化阶段上最古老的民族，<sup>③</sup>关于他们的故事决不是什么神话。

《山海经》志怪还有一部分完全是在误解或曲解古书基础上形成的，这种情形往往被神话家疏忽。例如，（一）《海外北经》有聂耳国，经云：“聂耳之国……使两文虎，为人两手聂其耳，县（悬）居海水中，及水所出入奇物，两虎在其东。”聂耳即摄耳。摄，持也。由于耳大出奇才须两手摄持。我以此国即由老子附会而来。先秦文献上老子又曰老聃，老为高寿之名，聃从耳，《说文解字》训“耳曼也”，段玉裁注：“曼者，引也。耳曼者，耳如引之而大也。”《史记·老子列传》：“老子者……姓李氏，名耳，字聃”，古人名、字意义相因，则老子之耳必为高寿之相，故本传又说：“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁。”相人之俗至少在春秋已有记载，《左传》僖公二十三年晋文公流亡至曹，“曹共公闻其骀胁，欲观其裸”，则骀胁必为异相。晋侯名

① 希罗多德：《历史》，商务印书馆 1997 年版，第 124 页。

② 林惠祥：《中国民族史》，商务印书馆 1993 年版，第 331 页。

③ 卡特法日著《矮人》，勒罗伊有同名著作，W. 施米特著《矮人在人类发展史上的地位》，另外施氏《比较宗教史》（中译名《原始宗教与神话》，上海文艺出版社 1987 年版）设专节予以阐述，详见第 238 页。

“重耳”，也暗示大耳与前程的关系。战国时相人之术已成方家谋生之手段，《庄子·徐无鬼》：“子綦有八子……召方九欺曰：‘为我相吾子，孰为祥？’”方九欺便是江湖术士之一员；《应帝王》郑有神巫季咸“知人之死生存亡，祸福寿夭，期以岁月旬日，若神”；《荀子·成相》：“请成相，世之殃，愚暗愚暗堕（毁）贤良”，足见相人术之炽烈及为害之深。《老子》书在战国流传很广，老子其人在方士中仙气越来越浓，把他作为修仙得道的实例来渲染，便成海外一国了。

（二）如果把聂耳国与柔利国联系起来，更能证明上说不误。《海外北经》：“柔利国……为人一手一足，反膝（膝），曲足居上。一曰留利之国，人足反折。”此国《大荒北经》又作“牛黎国”，且言“有牛黎之国，有人无骨，僂耳之子。”僂即聃，经言“僂耳之子”，则此国便是老子的子孙之国了。人所共知，老子贵柔，他用了很多比喻宣讲这个思想，如“含德之厚，比于赤子……骨弱筋柔而握固。”所谓“骨弱筋柔”只是一种比喻，平庸的方士不能理解抽象幽深的哲理，只好把它说成反膝曲足的海外一国，而“赤子”、“婴儿”就是老聃之子了。

（三）形夭故事见于《海外西经》：“形夭与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山，乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”形夭之名虽不见于《山海经》以前的文献，但这一构思的蛛丝马迹犹可寻绎。陶潜《读山海经》诗形夭作“形夭”，《太平御览》引《山海经》亦作“形夭”，说明今本“形夭”乃“形夭”之误。《淮南子》很多篇章与《山海经》有渊源关系，《地形》篇：“西方有形残之尸”，“尸”、“夷”古通，而“形残之尸”实指“形夭”，取形体夭折残损之义。这使我们想到《庄子》书中描写的众多肢体残缺之人，如《养生主》之独脚右师，《人间世》之支离疏，其为人“颐隐于脐，肩高于顶，会撮指天，五管（官）在上，两髀为胁”，简直就是形夭的再现。另外如《德充符》之兀者王骀、申徒嘉、叔山无趾、闾跂支离无脰、瓮盎大瓠，《至乐》之支离叔，《盗跖》之无足……庄周塑造这些形象在于歌颂那些体道全真，与流俗和命运抗争的有道之士，犹如今日宣传身残志坚的人物一样，那么形夭故事就是《庄子》寓言人物的庸俗化，而不是什么在炎黄斗争中前仆后继的断头英雄神话。今之论者或用文字训诂做凿空之说，或曰“夭”训为“颠”，颠为首，故“形夭”就是断头，并改“形”为“刑”；或曰惟女性有丰隆的乳房，“以脐为口”是女阴的暗喻。如此任逞胸臆，使人感到加强学术规范的紧迫性。

（四）夸父追日故事出于《海外北经》曰：“夸父与日逐走，入日，渴欲得饮。饮于河渭，河渭不足，北饮大泽，未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。”《大荒北经》又说他“珥两黄蛇，把两黄蛇”，并给他谱列世系，“后土生信，信生夸父”。给神话人物做家谱可能受战国《帝系》、《世本》之类著作影响，值得注意的是，《海外北经》的“与日逐走”在荒经作“欲追日景（影）”，这是一个很重要的信息。《庄子·渔父》：“人有畏影恶迹而去之走者，举足愈数而迹愈多，走愈疾而影不离身，自以为尚迟，疾走不休，绝力而死。不知处阴以休影，处静以息迹，愚亦甚矣。”这是一则宣传清静无为政治的寓言，万料不到在方士手中成为夸父追日的素材。《汉书·艺文志》著录《山海经》十三篇，论者多以《山经》五篇、《海内经》四篇、《海外经》四篇当之，《大荒经》以下五篇不著刘向校书款识，且与《海外经》内容多有类同，乃收集于民间未经整理的篇章，荒经“欲追日影”即令不是故事的原始形态，至少也是传说之一种。

（五）烛阴神话载《海外北经》云：“钟山之神，名曰烛阴，视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏。不饮、不食、不息，息为风。身长千里，其为物，人面蛇身，赤色，居钟山下。”故《大荒北经》又名“烛龙”。战国人对自然界天旋地转、日月推移、云行雨施开始做新的思考，《庄子·天运》一段话足以代表这种倾向：“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主张是？孰维纲是？孰居无事，推而行是？意者其有机缄而不得已邪？意者其运转而不能自止邪？云者为雨乎？雨者为云乎？孰隆施是？孰居无事淫乐而劝是？风起北方，一西一东，上有彷徨，孰嘘

吸是？孰居无事而披拂是？这一连串的疑问与《楚辞·天问》异曲而同工，人们怀疑大自然背后有一只巨手操纵着它，大自然像人一样嘘吸而成风云。《齐物论》：“夫大块噫气，其名为风”。《庄子》将自然拟人化的地方很多，所以烛阴应该是宇宙观念拟人化的结果。任昉《述异记》：“先儒说，盘古泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说盘古氏喜为晴，怒为阴。”中国盛传的盘古开天地实际上运用的也是同类手法。

类此情形还有很多，看来，《山海经》中的神话真正传自史前的很少，绝大部分是通过历史传说的神话化转变而来，该书所采文献非常广泛，所以中国神话就显出零星片断、不成系统的特点来。

## 二、《山海经》产生的社会文化背景

中国神话学体系之需要重新审视是一个显而易见的问题，为此，把《山海经》放在中国文化精神和战国社会的背景下加以考察，或许有助于清理我们的学术思想。我曾在一篇讨论中国文化类型的文章中说，一个民族的宗教热情取决于两个因素：第一，是否有发达的巫术；第二，该民族崇拜的主要神祇是否由图腾崇拜转化而来，因为这两个因素都有助于建立自然物的人格想像<sup>①</sup>。《国语·楚语》说：

及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不蠲其为。嘉生不降，无物以享。祸灾荐臻，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝地天通。

这则传说表明，在颛顼的宗教整顿中，中国史前巫术遭到一次沉重打击，而中国古代崇拜的主要神灵又不像埃及、巴比伦是由图腾经过地方守护神的阶段发展起来的，它是伴随农业以及与之密切相关的早期天文学发展起来的星辰崇拜，所以三代奉祀的最大神祇都缺乏相应的神话故事，所见神话中多有无足轻重的属于怪力乱神的行为。上述因素决定了中国在很早的时候就缺乏高昂的宗教热情而以现实主义为文化的基调。尽管中国人也说“国之大事，在祀与戎”，但这里的宗教乃是服务于人事的“神道教”，不能与那些政教合一的民族相提并论。希罗多德说古代埃及人一年中举行的最隆重的集会布巴斯提斯市的阿尔铁米司祭和布希里斯的伊西司祭，“在这个祭日里所消耗的酒比一年剩下的全部时期所消耗的酒还要多，参加祭日的人，单是计算成年男女，不把小孩计算在内，根据当地人的说法，便有七十万人”；在伊西司祭仪式上，“成千上万的全体男女群众在牺牲式结束后捶胸哀悼……住在埃及的卡里亚人在这个日子里做得比他们还要过火，这些卡里亚人甚至用小刀把自己的前额割伤。”<sup>②</sup> 这样的宗教虔诚即使在中国宗教发展的高峰期亦未曾见。因此我们必须承认文化的多样性，不可在单线进化论的误导下根据埃及、希腊做出中国必有丰富原始神话的假设。《逸周书·史记解》总结历史教训时说：“昔者玄都贤鬼道，废人事天，谋臣不用，龟策是从，神巫用国，哲士在外，玄都以亡”，一语道尽了中国人的宗教态度。神话创作与宗教热情是不可分割的，在宗教感情比较平淡的中国上古时代说她曾有丰富如希腊的神话，令人不可思议。

大凡研究中国传统文化的学者都认为它是一种现实主义文化。这种文化培养的社会责任心

① 《中国古代文化类型及其成因》，《东北师大学报》1993 年第 6 期。

② 《历史》，第 137 页。

就是立德、立功、立言，把他的德行、事业、教导永远留在现世；在个人生活方面的追求无非是长寿、富贵、多子孙。《洪范》五福：“一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命”，与之相对而使中国人避之唯恐不及者为六极：“一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。”前引郑穆公见句芒，神给他带来的是“帝享女（汝）明德，使予锡（赐）女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂”；《庄子·天地》华封人说：“寿、富、多男子，人之所欲也”，《至乐》：“夫天下之所尊者，富贵寿善也。所乐者，身安、厚味、美服、好色、声音也”；《大戴礼记·武王践阼》说周武王为铭自我儆戒，带之铭曰：“火灭脩容，慎戒必恭，恭则寿”，履之铭曰：“慎之劳，劳则富。”儒道政治主张不同，而人生追求如出一辙。这里先放下富贵、子孙二项，单说长寿。

在传世和新发现的青铜器铭文中，作器人祈求长寿是公式化的时代语言，或曰“万年无疆”，“眉寿万年”，或曰“用祈眉寿”、“黄耆弥生”、至于“其万年”，是绝大多数铭文通用的<sup>①</sup>。这类语言也反映在诗中，《豳风·七月》曰“万寿无疆”，《小雅·南山有台》曰“万寿无期”，《信南山》有“寿考万年”，《大雅·江汉》有“天子万年”、“天子万寿”，《鲁颂·閟宫》言“俾尔耆而艾，万有千岁”，《行苇》言“酌以大斗，以祈黄耆”、“以引以翼，寿考维祺”，《商颂·烈祖》言“绥我眉寿，黄耆无疆”，这类语句遍布于《诗经》各种体裁的作品中。虽曰万年万寿，其实只愿享尽天年，没有人想做不食人间烟火的神仙。古人大约以百年为人自然生命之极限<sup>②</sup>，所以在《诗》、《书》时代，《山海经》一类饱含不死思想的书无由出现。

自春秋晚期始，各国君臣逐于权势，竞相奢侈，不仅给社会带来极大苦难，同时也使统治集团陷入以物役生、以生殉物的境地。老子为了疗救那个病态的社会，于是便借用传统的长寿观念提出“贵生”、“摄生”理论来警告当权者。他说：“夫唯无以生为者，是贤于贵生”，就是说只有懂得不以生命为代价追求权势和享受的人才是真正爱惜生命的人。又说：“盖闻善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”，陆行、入军皆比喻，意谓善于持守生命的人，任何外物莫能加害于他。他指出过分的物质享受必致伤生，故言“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨”。他质问君主们“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？”“如何万乘之主，以身轻天下？”老子的贵生论并没有使贵族们在名利面前知畏却步，我们看到战国诸侯在享乐腐化方面比春秋有过之而无不及。《韩非子》说有客为周君画策须三年才能完工，宋人为燕王在棘刺之端雕刻母猴，宋人为其君用象牙雕楮叶费时三年竟至以假乱真，而齐宣王吹竽三百人可容冒滥者。我们不必问是否实有其人其事，但不能否认这些故事所反映的诸侯生活作风。如果说老子贵生论也曾对这班人产生过作用，那就是提醒了他们怎样在保持腐化水平的前提下寻找长生之方。上有所好，下必为之，于是方术之士中便涌现出一批“学生者”。《庄子·达生》中周威公问田开之：“吾闻祝肾学生，吾子与祝肾游，亦何闻焉？”说明当时不仅有专攻此道者且授徒讲学之。《山木》里太公任曰：“予尝言不死之道”，皆属此类人物。《韩非子·外储说左上》：“客有教燕王不死之道者，王使人学之，所使者未及学而客死”；《观行》：“有贵育之强而无法术，不得长生”，这法术就是养生术。闻一多先生曾讨论过以追求长寿的现实主义态度反而导致神仙思想的问题，但他很快把论题转到羌人的火葬以及姜齐政权建立之后把中国西部的灵魂永存信仰带到沿海，后来顾颉刚先生把战国神仙分为“昆仑

① 请参考徐中舒《金文诂林释例》，载《中央研究院历史语言所集刊》第六册。

② 《礼记·曲礼》：“百年曰期”，《论衡·气寿篇》：“百岁之寿，盖人年之正数也，犹物至秋而死，物命之正期也”。

系”、“蓬莱系”大概就受他的启发<sup>①</sup>，未免歧路亡羊。

中国神仙思想，《庄子》是一铃键，但庄周本人并无永生不死信念，他只提倡摆脱人生烦恼，省却人间俗务，减少生命的不必要损耗。不过他的书中确实包含了不少积极持守生命的学说，叫做“卫生之经”，并列举了一些成功的实例，如《大宗师》南伯子葵问女偶：“子之年长矣，而色若孺子，何也？”《在宥》黄帝问广成子：“治身奈何而可以长久？”答曰：“故我修身千二百岁矣，吾形未尝衰。”从他的著作中可以看到当时流行的养生之方有避谷、导引呼吸、按摩、养气、服药<sup>②</sup>，还未发展至销炼五石，九转还丹，黄帝素女采战之术。这些方术便是术士们出入诸侯之庭的资格证书。

战国游士谒见诸侯多预先备有说辞的底本，然后临事取用，《韩非子》有内外储说就是明证，而墨子教弟子见好战之君说以兼爱非攻，见腐化之君说以节用节葬，说明他们的学说也是事先做好的，所以《山海经》恐怕也是神仙方术之士事先备好的资料汇编。

方士们要想歆动诸侯，所说必须有验，然而世上毕竟没有令人不死的仙药，因而他们不得不把仙人仙药安置在不可目见的殊方绝域，韩非说画鬼容易画马难谓其无质也，恐怕其中就有讥刺这些方士的蕴意。为此他们便取用了邹衍的大九州说。《史记·孟荀列传》概述邹子大九州说与现存《山海经》非常相似，司马迁说：“先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。”他又在《封禅书》说：“燕齐海上之方士传其术，不能通，然怪迂苟合之徒自此兴，不可胜数也。”这些人所传邹子之术非《山海经》所记而何？

方士以长生不死蛊惑诸侯，然死亡是不可抗拒的自然规律，于是他们不得不到同样遥远而不可目验的历史上去制造成仙得道的“事实”，当时被塑造起来的长生不死、羽化升天的人物首先便是黄帝。《韩非子·外储说左上》说“郑人有相与争年者，一人曰：吾与尧同年。其一人曰：我与黄帝之兄同年”，可知黄帝已是当时公认的寿考之人。《大戴礼记·五帝德》中宰问孔子黄帝三百年，同样是惑于黄帝仙化的流俗之言。同篇又说黄帝“乘龙扈云”，前引《尸子》之黄帝四面，以及稍后形成的黄帝生而神灵，弱而能言，则是进而为他编制神仙故事了。《汉书·艺文志》神仙家著作多托名黄帝，司马迁说“百家言黄帝，其文不雅驯”，就是这班人的创说。另一个长寿人物是彭祖。据《楚世家》，彭祖乃陆终六子之一，《大戴礼记·虞戴德》、《论语·述而》皆称他“老彭”，说明彭祖高寿乃出旧传，因神仙之说盛行于世，诸子著书不免采入，彭祖于《庄子》凡四见，皆高寿的代表，如《逍遥游》：“彭祖乃今以久特闻。”第三个是周穆王，因为《尚书·吕刑》说“王享国百年，耄荒”，于是成为方士神仙家炙手可热的理想人选，给他编制一个与西王母会于昆仑的故事。《庄子·在宥》有个得道之人广成子，自称享年千二百岁，注家或以为就是老子，即使他不是老子，老子在战国也是不折不扣的神仙，不然司马迁何以说他百六十余岁或二百余岁？这样一来，为取信诸侯而为历史人物制造神圣故事便使战国时发生了一场造神运动，这场运动的主角即是方士。本世纪前期学术研究中令学者们感到人神难辨的传说人物，其神异色彩多半是在这场运动中被涂抹上去的。

方士为神仙设计的生活方式除了像他们自己身体力行那样吸风饮露、采芝合药外，上仙往往可以乘云游雾，无所不至。《庄子·天地》华封人谓尧曰：“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡”；《大宗师》：“黄帝得之（案：谓得道）以登云天。”这个奇特的设想怎样产生？我以

① 闻一多著《神仙考》见《神话与诗》，华东师范大学出版社1997年版，第165页；顾颉刚著《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统》，载《中华文史论丛》1978年第2辑。

② 见《逍遥游》、《刻意》、《外物》、《达生》以及《韩非子·说林》诸篇。

为是对道家乘自然之势，与宇宙合一思想的庸俗化。《大宗师》子桑户三友相谓：“孰能登天游雾，挠挑无极？”《逍遥游》“列子御风而行，冷然善也”，这都是一些比喻，不期而弄假成真了。按照当时的知识，飞行天空须有羽翼，《人间世》就说“闻以有翼飞者矣，无闻以无翼飞”，所以《山海经》中鸟身人首的精怪特别令人注目，实则就是为羽化升天设计的。

《山海经》还有乘龙行天的，如句芒、蓐收、祝融、禺强、夏后启，其中句芒、禺强乘龙之外复生双翼，这里的乘龙乃由乘马传说而成。《仪礼·觐礼》中天子率诸侯祀方明“天子乘龙”，《礼记·月令》中之孟春，天子“驾苍龙”，人王而言乘龙，则应取义《周礼·庖人》“马八尺以上为龙”，方士读古人之书“不能通”，马遂被演成腾云驾雾之龙了。

《山海经》中与神仙参居并处者多半人半兽的怪物，这是进化论神话家认为其书古老的一个重要理由。事实上很多民族都相信有此类物事之存在，但来源与内涵各不相同。美国人类学家鲍阿斯（F. Boas）、克罗伯（Kroeber）批评进化论时曾提出关于人类文化表现形式殊途同归的“文化辐合论”<sup>①</sup>，对于正确认识《山海经》志怪是有意义的。例如在澳大利亚土人的文化英雄崇拜中，“文化英雄的形象往往十分朦胧，尚属半人半兽”，北美印第安部落中有“动物形体之文化英雄的神话”，报导者说这都是“古老图腾崇拜的遗迹”<sup>②</sup>。而另一种情况则是对远方民族的荒唐想象，如希罗多德说美地亞人和波斯人把他们自己看成是世界上最优秀的民族，离他们越远的便是越差的，甚至处于半人半兽状态，他还举了几个实例，如从斯奇提亞人的住地出发，经过很长的一段岩石地带，可以发现，在高山脚下居住着一些人，“这些人不分男女据说生下来便是秃头的，他们是一个长着狮子鼻和巨大下颔的民族……他们被称为阿尔吉派欧伊人”。此秃头民族又说住在高不可越的山里，“是一些长着山羊腿的人，而这种人的居住地区那一面，则又是在一年当中要睡上六个月的民族。”中国古人自以为居天下之中，他们也具有按照离开这个天下中心的距离评价民族的观念，古书上叫国野制和畿服制，《山海经》怪物大都集中在海外经和大荒经，所以那些半人半兽应该是古人对远方民族荒唐想像习惯下的产物，并非古老文化的特征。

根据以上分析可以得出结论：《山海经》中绝大多数的志怪神话并非史前文化的“遗存”，而是在战国时代根据特定社会需求对前赋文化做出的新综合。记录在儒家经传上的传说故事也不是神话的历史化，倒正是《山海经》神话的原始素材。现实主义的理性思想与想入非非的非理性精神之间并没有不可逾越的鸿沟，中国人对长寿的超现实的追求终于导致新宗教形式的诞生，但是，从战国神仙思想中孕育出来的中国道教与其它世界宗教相比较仍然抹不掉现实主义的印记。

〔本文责任编辑：孟宪范〕

① 鲍阿斯：《原始人的心智》，国际文化出版公司1989年版，第101页；克罗伯：《人类学》，纽约1948年版，第540页。

② 〔苏〕谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社1988年版，第94页。

**(15) New Dialectical Conceptions: A Discourse Between Chinese Comparative Literature and Plural Cultures**

*Fang Hanwen* °155°

Given the coexistence of the contemporary theories of plural cultures and an integrated culture, Chinese comparative research on literature should create new dialectical conceptions by means of a comparative study of different national literatures and cultures. Based on the dialectical views inherent in traditional Chinese culture and taking into consideration the sublation and development of Hegalian dialectics, these new conceptions will contribute to a new understanding of the relationships between differences and unity. The establishment of these new dialectical conceptions will endow Chinese comparative literature studies with their own disciplinary mode of thought as they goes out into the world, and enable new developments to be made in the era of plural cultures.

**(16) A New Understanding of Several Questions Related to Ancient Musical Scores and the Matching of Melody and Words**

*Ge Xiaoyin Tokura Hidemi* °166°

On the basis of two papers, "Several Questions Related to the Interpretation of Ancient Musical Scores," and "The Relationships Between Melody and Words as Seen from Ancient Musical Scores," the author further explores the relationships between melody and words in the musical scores of the Tang dynasty.

**(17) The Rise of Primitive Taoism and Social Order in the Han Dynasty**

*Jiang Sheng* °179°

Primitive Taoism is one of the focal, and most difficult, areas in the study of the history of Taoism and the history of the Han dynasty. Using historical documents, archaeological finds and the Taoist classics, the author looks at natural disasters, the formation of Taoist thought, social crises, the prophecies of primitive Taoism in the Han dynasty, and the enormous impact made by primitive Taoism on the politics of the Wei and Jin periods. The author also examines primitive Taoist concepts and the role of Taoism in the political evolution of the Han dynasty, and attempts to trace its point of origin.

**(18) Shanhai jing (The Book of Mountains and Seas) and the God-creation Movement During the Warring-states Period**

*Chang Jincang* °191°

For the most part, the strange tales and myths contained in The Book of Mountains and Seas are not the remnants of pre-historic culture, but a new synthesis of contemporary cultural elements. The legends and stories in the Confucian classics provided the raw materials for the myths in The Book of Mountains and Seas. The ancient Chinese were not deeply religious and their culture was based on realism. An expression of this in peoples' personal lives was the desire for longevity, riches, honor and many sons and grandsons. During the Warring States period the nobility indulged in more creature comforts than their predecessors, they took pains to stay in good health and tried every means to prolong life. Under such circumstances, alchemists created religious myths surrounding historical figures in order to win the trust of the nobles, thus giving rise to a god-creation movement during this period. The alchemists played a leading role in this movement and took copies of their tales with them when they sold their techniques for obtaining longevity to the princes and nobles. The Book of Mountains and Seas is a collection of just such tales.

Social Sciences in China; Index for 2000