

唐尧时，巫山以巫咸得名。《艺林伐山》云：  
「巫咸以鸿术为帝尧医师，生为上公，死为贵神，封于是山，因以为名。见郭璞《巫咸山赋》。」  
按：巫山在唐虞以前，荒远无稽。观郭璞赋，则巫之得名，断自此始。

○学术研究部分（上）○

# 巫山神女研究

程地宇 主编

有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。  
巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。

# 巫山神女研究

○学术研究部分（上）○

程地宇 主编

## 图书在版编目(CIP)数据

巫山神女研究 / 程地宇主编. — 重庆: 重庆出版社,  
2012.12  
ISBN 978-7-229-05845-6

I. ①巫… II. ①程… III. ①神—文化—研究—重庆市  
IV. ①B933

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 262139 号

### 巫山神女研究

WUSHAN SHENNÜ YANJIU  
程地宇 主编

出 版 人: 罗小卫  
责任编辑: 陶志宏 汪晨霜  
装帧设计: 重庆出版集团艺术设计有限公司·陈永 卢晓鸣



重庆出版集团 出版  
重庆出版社

重庆长江二路 205 号 邮政编码 400016 <http://www.cqph.com>

重庆出版集团艺术设计有限公司制版

重庆华林天美印务有限公司印刷

重庆出版集团图书发行有限公司发行

E-MAIL: [fxchu@cqph.com](mailto:fxchu@cqph.com) 邮购电话 023-68809452

全国新华书店经销

开本: 787mm×1 092mm 1/16 印张: 43.5 字数: 828 千  
2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷  
ISBN 978-7-229-05845-6

定价: 128.00 元

如有印装质量问题, 请向本集团图书发行有限公司调换 023-68706683

版权所有 侵权必究



## 编辑委员会

顾 问：何事忠 徐海荣

主 任：何 平

副主任：李春奎 谭观银 刘大勇 师明萌 陈绍丛

王国琼 曹诚仲

委 员：宋传勇 袁宏勋 卢家平 程地宇 滕新才

陈卫星 张 潜

主 编：程地宇

副主编：滕新才 陈卫星

## 前言

巫山神女在中国文学和中国文化中影响之深远,恐怕是其他神话传说难以企及的。她不仅是古往今来的墨客骚人们创作激情和灵感的一个永不枯竭的泉源,而且还积淀在民族文化和心理的深层,成为集体无意识中的原型。对巫山神女的研究,涉及到神话学、民俗学、人类学、考古学、历史学、社会学、文化学、文学、哲学、宗教学等多种学科;触及到中国文化思想、中国古代社会结构、中国传统心理模式的核心问题。从某种意义上来说,对巫山神女的研究,也就是对中国古代文化的深层结构的研究。

真正地认识到这一点,始于20世纪30年代。八十多年以来,巫山神女的研究大体上经历了两个阶段。第一个阶段是从1931年前后到1962年前后的三十多年间,其主要代表人物有老一辈的著名学者郭沫若、闻一多、陈梦家、孙作云、俞平伯、袁珂等先生。其后,此项研究中断了二十多年。第二个阶段即改革开放后的近三十年,这一阶段又可分为前十年和后近二十年。前十年主要的研究者有钱锺书、钟来茵、姜亮夫、马积高、程地宇、叶舒宪、林河、龙耀宏、汤漳平、傅绍良、张君、章惠垠、褚斌杰等人(以相关论文发表的先后为序)。后近二十年主要的研究者有陈子展、孙维城、马茂元、刘毓庆、郭建勋、李定广、黄洽、吴广平、张伟然、杨明、徐国荣、何新文、刘伟生等等(同上)。此外,在一批研究中国文化史、中国古代神话以及楚辞的专著中也有一些涉猎。现就这两个阶段的主要论述作一扫描,以便勾勒线索,揭橥要义,使读者对这一论题及其展开的历史过程有一个较为明晰的概观。

### 一 第一阶段(1931—1962)

收在1931年上海大东书局出版的郭沫若先生的《甲骨文字研究》中的《释祖妣》一文,是现代巫山神女研究的滥觞之作。它虽然并不是一篇专

门探讨巫山神女的论文,但作者却从文字学入手,应用生殖崇拜理论,考释了“祖”、“妣”二字的起源及其含意,揭示了古代的寝庙制度、祭社尸女仪式,把古代文献中的桑林之祀与宋玉《高唐赋》中的云梦之游进行了对照,从而指出:

楚之云梦乃楚社所在之地。其中有阳台,有高唐观,有巫山神女之朝云庙,而为为云为雨之所。“高唐”者余谓即高禖或郊社之音变。……是则楚之游云梦,与《月令》之祀高禖,燕之驰祖,齐之观社,宋之祀桑林正同,故《墨子》书如彼云云也。

这段话可说是现代巫山神女研究的总纲,以后的研究者即抓住这段话中的这点或那点,或详证、考释或引申、发挥,然万变不离其宗,无非是围绕着“高禖”或“郊社”二者展开;而关于巫山神女的种种神性说,毫无疑问也发轫于此。大凡真正的巨擘宗师,其学说的涵盖面和影响力有如大地磁场,看似无形无影,却又无所不在。除指明了巫山神女的神格神性的论证方向之外,《释祖妣》一文的研究方法也有所更新。它把文字学与人类学结合起来,在传统的考据训诂之学的基础上,引进并成功地运用了比较文化学的方法,为后来的研究者提供了一个卓越的范例。现代巫山神女研究一开始就与比较文化学结缘,这既是它的特点,也是它的优势。

闻一多先生的《高唐神女传说之分析》(《清华学报》第十卷,第四期)是现代第一篇直接研究巫山神女的论文。闻先生从郭沫若“‘高唐’者余谓即高禖或郊社之音变”的推论出发,认为“与其说高唐即高禖,不如说即高阳”。他进而指出:

古代各民族所祀的高禖全是各该民族的先妣。……因此我以为楚人所祀为高禖的那位高唐神,必定也就是他们那“厥初生民”的始祖高阳,而高阳则本是女性……在始祖的资格之下虽变成了男性,但在神的资格下,却仍然不得不是个女子。于是一人只好分化成二人了。……性别不变的,……照旧写他的“高唐”,性别变了的,……就写作“高阳”罢。

这就是说,巫山神女即楚民族的高禖,亦即他们的始祖(先妣)高唐。在现代,把巫山神女定格为楚民族的高禖神,并称之为“高唐神女”,自闻

一多始。这一论断和称谓一直沿袭至今,成为巫山神女研究中最重要的一种学说。

闻先生还根据郭沫若的提示,考证了古代的郊社制度,指出“高唐是郊社的音变”,“社神即禊神”,“先妣也就是高禊”。闻先生把高禊与郊社结合起来,提出了社神与禊神合一的观点,对后来的研究者提供了一种理论启示,或者说一种定向定位的坐标系。

闻一多把诗人奇谲瑰丽的诗情与学者旁征博引的考据融合在一起,一篇宏论竟是一篇美文。总之,《高唐神女传说之分析》在表述方式和语言风格上也对后继者产生了潜移默化的影响。半个多世纪的巫山神女研究,大都有美文化的倾向,其源盖出自这位《红烛》和《死水》的作者。

郭、闻二文一出,巫山神女便成为学术界之热门话题,一时间文章迭出,众说纷纭。所论已超越本题,成为以巫山神女为中心的文化现象之研究。其主要论文有——钱宾四:《楚辞地名考》(《清华学报》第九卷,第三期)、《屈原居汉北为三闾大夫考》(《先秦诸子系年考辩》一二七);胡厚宣:《楚民族源于东方考》(北大潜社《史学论丛》第一期);孙作云:《〈九歌·山鬼〉考》(《清华学报》第十一卷,第四期);陈梦家:《古文字中之商周祭祀》(《燕京学报》第十九期)、《商代的神话与巫术》(《燕京学报》第二十期)、《祖庙与神主之起源》(燕大国文学会《文学年报》第三期)、《高禊郊社祖庙通考》(《清华学报》第十二卷,第三期)。可以清楚地看到,巫山神女研究是一个开放性的论题,它的展开,必然深入到中国古代文明进化史上的一系列重要问题。这一阶段的讨论,在以下几个方面取得了令人瞩目的研究成果。

### (一)高禊郊社制度的源流

这个问题是界定神女神格的关键,也是中国古代社会结构—文化思想的核心。

如上所言,现代巫山神女的神格研究,发端于郭沫若“‘高唐’者,余谓即高禊或郊社之音变”一语。对这个选言判断作出选择,在逻辑上就必须弄清它的两个选言支是否相容,在理论上这就构成了高禊与郊社的关系问题。闻一多先生虽然提出了“社神即禊神”的命题,但未深入下去作进一步的阐述。对这一问题作出系统而翔实的解说者,当数闻先生的弟子陈梦家所著之《高禊郊社祖庙通考》。举其要点有:

高禊乃高密之音转,其初本指高丘密厓。高禊又称三户、三石、三户

郭、三户城，皆谓其山有一天然形式之堂室，三面有墙，一面缺；初民利用此处为交合之所，而其子孙视其发祥地为神明而拜之，亦遵其祖先之遗制，以此为野合之地。世代递降，则封土以象之，曰台曰观曰馆曰宫。

高禩与社，是一不二，古之所谓高禩，实即是社。高禩为祖妣发祥地，故祀高禩亦即祀最古之宗庙，然则所谓宗庙，与高禩郊社，并是同源分化。

古唐堂音同相假，故高唐即高堂，堂者谓之山之如堂，堂即丘，故高唐即高丘。又高唐即高密、高陵、高阪，凡此唐、丘、密、陵、阪皆谓土之高者，乃天然之山阜；而所谓台，乃人工封土为之。

此文理论意义在于揭示了高禩、郊社和祖庙三者为一，并是同源分化。问题在于这个“源”是什么？这一点乃是郭沫若点破的。他在给陈梦家的信中称此源应“求之于生殖崇拜，更为合理也”（见该文注[11]）。按郭沫若的观点，生殖崇拜早于祖宗崇拜，而后来学者竟浑然不辨，常将二者颠倒或相混同。

这一阶段的巫山神女研究，不仅在社的形制上多所发现，更为可贵的是在研究实践中形成了一种带原理性的学术思想，这一思想充分体现在闻一多先生如下一段话中：

余尝谓治我国古代文化史者，当以“社”为核心。大抵人类生活中最基本者不过二事，自个人言之，曰男女，曰饮食；自社会言之，则曰庶，曰富，故先民礼俗之重要者莫如求子与求雨，而二事又皆寓于社。（《跋陈梦家〈高郊社祖庙通考〉》）

这段话与恩格斯关于人类的生产分为两个方面，“一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的繁衍”（《马克思恩格斯选集》第四卷，第2页）的论述竟是如此接近！而社之为中国古代文化史之核心说，更是深中肯綮，它凝聚了中国文化史上的几乎所有的问题，成为解开古代社会奥秘的锁钥。

## （二）祭社尸女与祈年求雨的关系

巫山神女传说之所以流传千载，动人心魄，其重要的原因之一，就是神女“自荐枕席”的主动行为，牵动了人们心灵深处的无意识原型，因而激起了情感的共鸣。

在中国文化史上，有不少千古之谜。《春秋》庄公二十三年夏，“公如



齐观社”即其中之一。三《传》均以此举为“非礼”，而《谷梁》则“以是为尸女”。“尸女”的揭秘，对解释巫山神女之自荐枕席有很大启示。

郭沫若在《释祖妣》中根据《说文》“尸，陈也，象卧之形”，认为“尸女当即通淫之意”，即是说在祭社之时，于神前交合，此乃一种宗教仪式。“如《郑风》之《溱洧》，《邶风》之《桑中》，所咏者皆此事。”此说所昭示的是文化人类学上一种具有普遍性的现象，即祈雨仪式中的男女交媾和农业性节日活动中的集体性放纵。这几乎是全球各民族都曾有的古老风俗。神女之所以与“云雨”意象紧密联系，只能从祈年求丰的摹拟性巫术和祈雨仪式的目的性功能中得到合理解释。

力主神女为楚民族高禊说的闻一多，对此是这样阐述的：

在农业时代，神能赐与人类最大的恩惠莫过雨——能长养百谷的雨。大概因为先妣是天神的配偶，要想神降雨，惟一的方法是走先妣们的门路……后来因先妣与雨常常连想起，渐渐便以为降雨的是先妣本人了。……但是先妣也就是高禊。齐国有“尸女”的仪式，《月令》所载高禊的祀典也有“天子亲往，后妃率九嫔御”一节，而在民间，则《周礼·媒氏》“仲春之月，令会男女”，与夫《桑中》、《溱洧》等诗所昭示的风俗，也都是祀高禊的故事。这些事实可以证明高禊这祀典，确乎是十足代表着那以生殖机能为宗教的原始时代的一种礼俗。

在祭社或高禊时，神常常是由人扮演的，这就是尸女之“尸”。“尸”作为社神或高禊的替身与国王的交媾，是巫山神女自荐枕席与楚王梦交的现实根据，亦即宗教礼俗的本源。陈梦家指出：“《诗·采芣》：‘谁其尸之，有齐季女’，而巫山神女为帝之季女，又名女尸（尸女），是神女即尸女，尸女即巫儿；是高唐即社之确证；有齐尸女疑是齐国主祠之巫儿。”（《高禊郊社祖庙通考》）何谓巫儿？“《地理志》：‘齐襄公淫乱，姑姊妹不嫁，于是令国中民长女不得嫁，名曰巫儿，为家主祠，民至今以为俗’，不嫁而曰巫儿，犹宋赋未行而为巫女。”（《高禊郊社祖庙通考》）这就是说，以少女的身份为主祭的神尸，也就是代神与国王行交合之事的尸女。“长女不嫁，为家主祠”是这种宗教古制的市俗化流风。这是理解《九歌》媚神歌舞的关键，也是神人之恋的真正的原因。

正是以这种“尸女”制度为基础，闻先生的另一弟子孙作云在《九歌·

山鬼》考》中将《高唐赋》与《山鬼》进行了一番颇为有趣的比较。(一)故事的纲要:1. 皆人神相悦;2. 皆女媚于男;3. 男的皆是人,其人皆是楚王;4. 女的皆是神,其神皆居山上,其山在楚境。(二)属于神的细目:1. 皆容态冶艳;2. 皆佩服芬芳;3. 皆乘车,车上皆建旗;4. 皆在山之曲隅。(三)属于山的细目:1. 皆多云雨;2. 皆有猿;3. 皆有一种灵草,其草之名,或曰秀,或曰蕊,为同音字,其用皆服之媚于人;4. 皆有竹,其竹皆与神在一处。在进行了这番比较后,孙作云得出结论说:“《山鬼》之山即巫山,《山鬼》之鬼即巫山神女。”山鬼即巫山神女这个论点给人以多方面的启迪。其一,巫山神女即山鬼,亦即巫山的山林之神,这就为巫山神女为楚始国社神的观点提供了一个重要的理论前提;其二,山鬼即巫山神女说为《高唐赋》中楚王与神女的梦交提供了现实的宗教礼俗之解释,即尸女所扮之神女(山鬼)与国王(楚先王)在祭社或祈雨仪式上真实的交媾借助梦境的隐喻性表现;其三,山鬼即巫山神女的论断,使神女与云雨的关系得到了祭山(社在山中丛林)祈雨的合理阐释。

### (三)基本材料的蒐集及订正

现代巫山神女研究第一阶段的参与者,大都是学界权威、文化名人。他们有深厚坚实的国学基础,且又积极接纳外来文化思潮,在中西文化的参证中对古典文献重新审视、辨析,因而能高屋建瓴,贯通古今,发幽抉微,多所发觉。这里仅简单谈谈有关巫山神女的基本材料的集累及订讹。

关于巫山神女的传说,其来源主要有三个:其一是《山海经·中次七经》中关于帝女死,化为蕊草的神话;其二是宋玉《高唐赋》、《神女赋》所记巫山神女的传说;其三是《集仙录》中所收“云华夫人”的故事。其中《高唐赋·序》影响最大。《高唐赋》见载于《文选》,各本稍有出入。《文选》中江文通《杂体诗》注引《宋玉集》,《别赋》注引《高唐赋》互有异文;此外,《渚宫旧事·三》引《襄阳耆旧传》,《水经注》卷三十四亦略有差别。对此,闻一多在《高唐神女传说之分析》一文的注释中,陈梦家在《高禊郊社祖庙通考》一文的开篇均有详细的校订,此处不赘。

问题还在于对《高唐赋》、《神女赋》文本及其寓意和与此有关的某些史料的甄别和理解上。

究竟是谁梦见了神女

这个问题古人早就觉察到了。唐朝人于渍诗《巫山高》云:“何山无朝云?彼云亦悠扬。何山无暮雨?彼雨亦苍茫。宋玉恃才者,凭虚构《高

唐》。自垂文赋名，荒淫归楚襄。峨峨十二峰，永作妖鬼乡。”清代李调元也说：“为云为雨山之常，底事诬山诬襄王？”（《巫山高》）而宋人沈括对此论之甚详。他在《梦溪笔谈·补笔谈·卷一》中对《神女赋》提出质疑，认为襄王“从来枉受其名耳”。他指出，赋中“王”字与“玉”字互讹，应互换方才字从言顺：

以此考之，则“其夜王寝，梦与神女遇”者，王字乃玉耳。“明日以白玉”者，以白玉也。王与玉字误书之耳。前者梦神女者，怀王也，其夜梦神女者，宋玉也。

20世纪60年代，著名学者俞平伯先生曾撰写了《宋玉梦神女非襄王梦神女》（《光明日报》1961年5月21日）。认为“沈氏此说，情理均合，宜从之”。袁珂先生发表在《光明日报》1962年8月19日上的《宋玉〈神女赋〉的订讹和高唐神女故事的寓意》也对沈括之言表示赞同。

但是，人们似乎忘记了闻一多先生也曾经对此发表过另外一番高见。孙作云在《〈九歌·山鬼〉考》一文中征引闻氏之言曰：

游高唐者先王，非襄王。襄王则仅至云梦，未尝至高唐，高唐与云梦非一地也。后人误以高唐在云梦中，遂谓襄王亦至高唐，不思之甚矣。夫高唐远在巴蜀，云梦虽大，不及蜀境，襄王游于云梦，焉得同时复在高唐乎？实则赋明言：“襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观”，望谓自远望之，盖云梦为楚君臣所履之地，高唐则登台之际，遥瞩所及耳。

虽然闻一多也认为“世皆谓楚襄游高唐，梦遇神女”是“误说”，但却不同于沈括“前者梦神女者，怀王也；其夜梦神女者宋玉也”的看法，而是认为“（襄）王梦遇神女，在云梦，不在高唐”。而且产生这种“误说”的根本原因不在“王”“玉”二字互讹，而是因为“读宋赋未谛”，也就是说未能弄清“高唐与云梦非一地也”。关于这一点，闻氏之前，清人周宪斌在《阳台高唐解》（清光绪十九年（1893年）《巫山县志·三十二·艺文志》）中已有论述。

……夫高邱山上有阳台，山半又有高唐，由来旧矣。然郡志引《子虚

赋》孟康注云：“梦中高唐之台”谓高唐实在云梦，不在巫山，此说非也。……故宋玉言楚先王游高唐，昼寝成梦，是游高唐而入于梦中。彼乃误会孟康注，而指为云梦之高唐也。况宋玉《高唐赋》明明言：“惟高唐之大体”，“巫山赫其无侔”及“状若砥柱，在巫山下”数语，以是知高唐确在巫山无疑也。

闻氏之言与此所见略同，只不过周氏强调先王游高唐而入梦中，闻氏强调襄王游云梦而梦神女，至于高唐在巫山（巴蜀）不在云梦，二人则完全一致。细究周、闻之言，竟比沈括更切合赋文，且更合乎情理。上文说过，神女（尸女）与国王的交合是一种古代的祭祀礼俗，倘若从巫山神女的文化人类学内涵来看，则宋玉为梦主之说不可取也。然而这个问题并没有形成共识，直到21世纪初，新一代的学者们仍然为《神女赋》的梦主究竟是谁而苦苦求证。

#### 神女所居之巫山在哪里

钱宾四先生在《楚辞地名考》中提出，宋赋的巫山高唐在南阳，不近夔州，并且确定这巫山是今湖北随县西南一百二十里之大洪山。钱先生的第一个理由是：襄王既东迁，都于陈城，不会去游那远道的夔州的巫山。其实，这理由前人早已提出。清光绪十九年（1893年）《巫山县志·三十一》载马永卿言：“怀、襄孱主也，与强秦为邻，是时大为所困，破汉中，斩上庸，猎巫黔，拔郢都，烧夷陵，势盖駸駸不已。于是襄王乃东徙于陈，其去巫峡远甚，此亦可以为验也。”针对钱先生的观点，孙作云在《〈九歌·山鬼〉考》中加以驳难：“我只问钱先生一个问题，襄王二十一年迁陈，钱先生怎么知道他游高唐，必在二十一年以后，而不在以前呢？”接着他又指出，宋赋中的高唐朝云庙，是“昔者先王”来游，因梦神女而立的。这先王是楚之远祖（孙氏认为宋赋中之“先王”系泛指楚之远祖，非特指怀王）。巫山若是大洪山，则在随国境内。“神不歆非类，楚之先王怎么会跑到随国境内去立庙呢？”

钱先生的第二个理由是：赋言“游云梦之台，望高唐之观”，云梦不在四川，故知高唐巫山决不近夔州。孙作云对此驳道：“一国的先妣所居之山当在其国都附近。……则楚最初的国都在丹阳，神女最初的老家乡自然也必在丹阳附近的巫山了。”“楚都陈城不过三十余年，靠近这边纵有巫山，怎能和数百年旧都的丹阳附近的巫山比呢？”“像《高唐》、《神女》赋以及

充斥于后世文艺中的巫山文学,在原则上恐怕也只有这最老的巫山才能产生。”严格地说,孙作云这种驳难不是理论证明,而是直觉判断,但却不无道理。只要读读《高唐赋》,恐怕很难把巫山同大洪山联系起来。那些不承认巫山在三峡的人,常常使人怀疑他们是否到过三峡。他们热衷笔墨官司,不过空余纸上烟云。倘若到此一游,那苍茫的巫山云雨,那巍峨的巫峰雄姿,定会使人顿悟到,只有这伟大的山川,才能产生那瑰丽的神话传说。但宋赋中的巫山究竟是何地的巫山毕竟是一个在理论上争议的问题,在21世纪初的研究中,不仅有人重新提及,而且有激化的趋势。

#### 巫山神女传说的寓意何在

现代巫山神女研究的一大特点,是破译这一传说深层所隐含的文化人类学信息。但也有从社会学层面对之进行研究,而寻求其政治意义的,其代表是袁珂先生的《宋玉〈神女赋〉的订讹和高唐神女故事的寓意》。袁先生是从《高唐赋》的序和正文之间在内容上明显存在的断裂这一文学史上非常奇特的现象入手,来探寻其寓意的。他指出,《高唐赋》的正文,和前面的序比较起来,总令人感到在情景上是迥然不同的两回事。序里写的楚怀王梦见神女,神女向楚怀王倾诉情爱,是那么风光旖旎。但是正文里这种旖旎的风光忽然一下子都不见了。所见到的只有巫山的山川之险和那里的动植物之奇,充满着一种严威肃杀之气。因此,袁珂先生认为这种异乎寻常的现象所形成的强烈的反差中必定蕴含着某种寓意。他引证了章炳麟《菡汉闲话·二十五》中的见解,其词略云:

……楚上游之险,惟在于此。怀王虽被留,犹不肯割以予秦;襄王既立,宜置重兵戍守,而当时绝未念及,故玉以赋感之。人情不肯相舍者,莫如男女,故以狎爱之辞为喻。

袁珂据此加以发挥,指出《高唐赋》本文之后有“‘王将欲往见之,必先斋戒,差时择日。……往自今(按,“今”应作“会”),思万方,忧国害,开贤圣,辅不逮’这样的话,明明是把神女和国家放在一样重要的地位等同看待”。述神女的美好,巫山的险峻及楚怀王对神女的欢爱情状者,其目的无非是要引起楚襄王对神女所在地的巫山的措意、留心。因为这地方是时常被敌人觊觎、关系着楚国存亡的险要地方,若是这个地方不保,楚国就危殆了。显然,这种对文学作品社会化、政治化、历史化的阐释,是一种中国

文学批评的儒家传统,但与楚辞托物咏志,以美人香草寄寓政治理想的表现手法所造就的欣赏定势也有关系。袁先生说:“所抱歉的,后世的文人学士们对于这两篇赋的理解,差不多都忽视了它暗藏的重大政治内容的那一方面,只是看到它描绘男女欢爱的这一方面。”一般说来确实如此,但在章炳麟、袁珂之前,持政治讽喻观点的也大有人在。例如,收录在清光绪十九年(1893年)《巫山县志·三十二》中的王闿运《神女考》就说:

宋玉之赋,巫山有高唐朝云之事,其曰先王幸之,故为立庙祀神女,以况先后也,讥楚后王弃先君之宗庙,徙夔、巫故郡而乐郢、陈,将不保其妻子。故曰巫山之女为高唐之客。高唐、齐地,言其务于东而失之于西;得于齐而失之于秦。

又如同卷中所收杨启学《神女辨》亦言:

秦于怀王既虏已,要以割巫、黔中,后遂南烧彝陵,举郢郢,楚襄鼠窜,东保于陈。……巫峡乃楚塞也,及秦拔巫郡、黔中,楚襄王复收东兵取江旁邑以距秦,左支右绌,未获息肩,安肯轻离国都出绝险之外,反逍遥游衍,登高作赋,履畏途以为娱,有是理哉!然则,斯赋何为而作也?……玉托言先王与神遇以尼其行,因寓讽谏之意。故吾谓屈子之赋《离骚》,居泽畔而怀帝阍,言香草美人,慕君也,悯怀、襄也。宋玉之赋《高唐》、《神女》,登云梦以望巫峡,悲屈子,喻孤臣也。玉意屈原宅近巫峡,固其精魂之所依托也。古人每借男女之情,以寓思慕之切。要之,皆本于忠孝,此作赋之旨也。

这两则言论,不仅都注意到了两赋所暗藏的政治内容,且章氏、袁氏所论,与之如出一辙。其实,在咏巫山神女事的历代诗歌中,持政治讽喻态度者亦不在少数。

综上所述,现代巫山神女研究第一阶段确立了以楚民族高禖为其身份的神女神格;对古代社制的探讨取得了显著成果,形成了高禖、郊社、祖庙三者实一,并是同源分化的共识,且追溯了其共同的本源——生殖崇拜,揭示了“尸女”仪式的文化人类学内涵;提出了以社为核心的中国古代文化史思想,而且初步形成了传统考据学与比较文化学相结合的方法论;汇集了不少资料,并对主要材料进行考核、辩证和校勘,从而为以后的研究打下

了坚实的基础,提供了进一步深入探索的理论前提。

应该指出,这一阶段在学术理论建构上发挥主导作用的是闻一多先生及其弟子们。这一理论体系的核心是高禖之祀。然而,闻先生的观点却存在着某种结构性矛盾。他把高唐神女定性为“楚民族的先妣”,而这位老祖母竟然向其后代子孙称“妾”,并自荐枕席,其后代子孙居然“幸之”……如此行径给闻说蒙上了一层暧昧的迷雾。闻氏的弟子孙作云先生在当年就已经发现了这一暗疾隐患,他提出了一种“遗忘说”来为其师补苴弥缝,他说:“在祭法上,先妣是早已因‘去埤为鬼’而不受祭了的,既不受祭,则其先妣的资格势必终于被人忘却。在这种情形之下,先妣之失去其先妣的名分而专为山神,是必然的趋势。”但闻先生不是说为楚人所祀的先妣高唐神,“与夏的始祖女娲,殷的始祖简狄,周的始祖姜嫄同例”吗?为何夏人没有忘记其先妣女娲、殷人没有忘记其先妣简狄、周人没有忘记其先妣姜嫄的资格和名分,而独独楚人忘了呢?为何夏王、殷王、周王都没有对其先妣非礼,而楚王却独有此行?多年以后,仍有马积高、褚斌杰等先生沿袭这一“遗忘说”为闻先生辩解。其心意洵可称善,其言论则不足为训。

## 二 第二阶段前期(1985—1995)

巫山神女的研究在沉寂了二十多年后,又重新成为热点。这一现象有其鲜明的历史文化背景。首先,新时期对外开放,对内搞活的宽松社会环境对于学术思想的繁荣,特别是对中外文化交流十分有利;其次,所谓“文化热”的兴起,更是对巫山神女研究的一个有力推动。这是一个中国学术史上少有的时代:方法论的革新所激发的思维方式的巨变,文化热的流行所诱发的反思意识的觉醒,竟引起了民族之魂的骚动。巫山神女作为民族潜意识中的一个情结,忽然之间复苏了……

1985年《文学评论》第三期发表钟来茵《论〈高唐赋〉的源流影响》一文。钱锺书先生见到此文后,于1985年7月23日致信作者,其中写道:

《文学评论》上睹大文,甚有心思。拙著承征引,尤荣!拙稿原有千余字考释此词,颇能发覆探原,振甫恐招物议,劝削去,幸稿尚存,他年当刊出耳。

这“千余字考释此词”的文字即钱先生《男女之事乃天地之大义——“云雨”欢媾写法有雅俗之分》一文。“振甫”即周振甫先生，是钱先生《管锥编》的责任编辑。在极“左”思潮横行的年代，不要说语涉“云雨”的论题是不能触动的禁区，就是“云雨”这两个字，也是莫大的忌讳。周先生惜才，怕因小失大，影响到《管锥编》的出版，便谨慎地删去（参见钟来茵《李商隐爱情诗解》学林出版社1997年7月第1版，第2页）。钱先生的此文虽然当时未能面世（直到1990年，花城出版社出版《钱锺书论学文选》，该书第二卷第三十七节才收入了钱先生这一未发表的“手稿”），但他致钟来茵的这封信，却标志着“神女之春”的来临。钱先生将此文命题为《男女之事乃天地之大义》，这是一个意义深远的人文宣言，也是一种学术无禁区的大义昭示。

新时期以来的巫山神女研究具有更为开阔的文化视野和跨文化、跨学科、多角度、多层次的研究方法，以及不受陈规拘束的胆识和勇气，这些都是前一阶段的研究所不能相比的。但是，作为一个科学命题，它有自身质的规定性和范畴。因此，在新时期的巫山神女研究中，我们依然可以透过绚丽多彩的现象辨认出脉络骨架。也就是说，新时期的研究仍然是沿着前一阶段的路线发展的。一方面它继承了前阶段已取得的学术成果，另一方面它又在此基础上朝纵横两个向度拓展，扩大了研究范围，深化了这一论题的学术内涵，使在千年云雨中出没隐现的巫山神女的真面目，逐渐向揭秘、显影、定格的目标逼近。

### （一）关于神女神格的新一轮论证

#### 楚民族高禖神新证

在新时期巫山神女神格的研究中，多数论者仍然沿袭闻一多的高禖说，即指认巫山神女为楚民族的高禖神。如钟来茵、叶舒宪、龙耀宏等人均如此。所不同的是，这些论者都比前人更自觉地以神性（功能）论证作为神格认定的手段，更自觉地、更密集地运用世界各民族的人类学资料。这是一种理论的自觉，但也是一种理论的循环。也就是说，它类似于自然科学中对某一原理的反复论证，每一次论证都是新的，每一次结论都是旧的。

在神女神格的新一轮论证中，真正有新意的是张君提出的“高唐的主要原型是女性的颞项”论（《论高唐神女的原型与神性》，载《文艺研究》1992年第3期）。张君根据龚维英先生的观点认为，《山海经·大荒西经》中关于颞项死化为“鱼妇”及《世本》、古本《竹书纪年》“颞项产鲛”等记载



证明,颛顼乃是一个女性,颛顼即高阳,而高阳即楚人所祀的高禖神。张君认为《大荒西经》所反映的是一种“阿都尼斯”型的仪式,先妣神颛顼每年都要死去一次,她死后先化为蛇;北风吹来,雨季降临后,她又化为淫泆的鱼妇。颛顼于是复活了。饶有趣味的是,张君还认为,瞿塘滩之西为古鱼复县,“鱼复”显然是“鱼妇”的异写;又,瞿塘之瞿,古音与高相近,可相通转,故瞿塘也就是高唐。鱼妇、高唐作为地名用在两个相邻的地点,无疑隐含一段鱼妇(颛顼)型高唐神女的传说。张君此说抓住颛顼一年一死化为鱼妇,与“阿都尼斯”型神祇死而复活的特征相吻合而立论,颇见新意。而且又联系“鱼复”与“鱼妇”,“瞿塘”与“高唐”,推断高阳乃颛顼,颛顼为女性,系楚民族的高禖,也别开生面,令人耳目一新。特别是瞿塘、鱼复均在今四川奉节,此处古属楚境,且近丹阳,与楚始国的地望相连,亦有相当之可信度。但“阿都尼斯是一个植物神,特别是谷神”,“阿都尼斯的死亡与复活的仪式也一定是植物生命的衰谢和苏醒的戏剧表演”(弗雷泽:《金枝》第497、491页)。所以颛顼一年一死,死而复活的特征,更接近稷(谷)神的神性。假若此说成立,那么,在鱼复(颛顼)型高禖的神性深层,还隐含着作为自然崇拜的稷神的内核。

#### 社神及神社尸女说

从郭沫若开始的三代学者中,不少人在对女神格的界定上常常在高禖与郊社之间游离不定。主张高禖说的论者,一般都满足于高禖郊社合一的结论;而今之论者,亦普遍承认云梦为楚社所在地,而不承认或不明确承认巫山神女为楚社神。究其因,恐怕大多是接受了闻一多先生的影响,树荫之下,其苗不壮。为新时期的巫山神女研究特别是神女为楚社神说奠定理论基础的是姜亮夫先生的《“示”“社”形义说》(《中华文史论丛增刊·语言文字研究专辑》)。如前所述,陈梦家曾指出了高禖、郊社、祖庙同源分化的事实。然而分化的过程怎样?在发生学上孰先孰后?这个问题直到姜亮夫才回答清楚。姜说:“社之旧制,自野人之礼升为国家庙堂之仪:左祖右社,俨然典则。于是男根之崇拜,遂分化为高禖之祀。……高禖建石,盖社之建石之遗也。”姜亮夫对社分化的支别作了系统的概括:

盖社之初,其含义至多,即礼文美备,神格全具,一神不能理二事,属之大地之事,仍在郊行之,是谓地神;属之祈报之事,则移之于国,谓之社稷之神(神曰后土);而属于男女匹合之事,又别为高;至人先祖孙之感,又别为