

唐尧时，巫山以巫咸得名。《艺林伐山》云：
一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。

○先秦至隋代部分○

巫山诗文集

程地宇 滕新才 陈卫星 编注

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。

巫山诗文

○先秦至隋代部分○

程地宇 滕新才 陈卫星 编注

图书在版编目(CIP)数据

巫山诗文·先秦至隋代部分 / 程地宇 滕新才 陈卫星 编注. —重庆: 重庆出版社, 2011.12

ISBN 978-7-229-03291-3

I. ①巫… II. ①程… III. ①古典诗歌—诗集—中国—先秦时代~隋代②古典散文—散文集—中国—先秦时代~隋代 IV. ①I211

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 229804 号

巫山诗文·先秦至隋代部分

WUSHAN SHIWEN·XIANQIN ZHI SUIDAI BUFEN

程地宇 滕新才 陈卫星 编注

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·蒋忠智 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 邮购电话: 023-71439677, 023-64565667

全国新华书店经销

开本: 720mm×1 000mm 1/16 印张: 41 字数: 831 千

2011年12月第1版 2011年12月第1次印刷

ISBN 978-7-229-03291-3

定价: 128.00 元

如有印装质量问题, 请向印制公司调换: 023-64565667

版权所有 侵权必究



编辑委员会

顾 问：何事忠

主 任：何 平

副主任：李春奎 谭观银 王元学 刘大勇 蹇兴银
陈绍丛 张兴顺

委 员：（以姓氏笔画为序）

向晓玲 宋传勇 陈 健 陈卫星 张 潜

罗良谷 龚小丽 程地宇 滕新才

主 编：程地宇

副主编：滕新才 陈卫星

前言

“南国多奇山，荆巫独灵异。云雨丽以佳，阳台千里思。”^[1]

巫山，不但是博大神奇、钟灵毓秀的一方热土，也是浪漫旖旎、魂萦梦牵的万缕情思。在这里，我们寻觅到了民族生息繁衍的根脉；在这里，我们虔诚礼拜朝云簇拥的东方爱神和美神。

巫山诗文，是绽放在我们民族生命之树上的一枝奇葩，是奉献在巫山神女祭坛上的一串花环。

巫山诗文，是历史遗留给当代的一笔珍贵遗产，也是中国人心路历程的记录和见证。

清理这笔遗产，我们如数家珍，充满对先人的感恩之情；诵读这些诗文，我们在重温历史中走向开创未来的征程。

中国巫文化的中心

在华夏大地上，以“巫”名县的地方只有两处——巫山、巫溪。追根溯源，“巫”之名始自传说中的唐尧时代：

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^[2]。

而巫咸则为“灵山十巫”之首。《山海经·大荒西经》云：

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。

灵山即巫山，灵、巫古本一字。《说文·玉部》：“灵，巫也，以玉事神。”所谓“从此升降”，袁珂先生指出：“即从此上下于天，宣神旨、达民情之意。灵山盖山中天梯也。”张光直先生说：“卜辞中的降字一般意思是神降或降神之降”，“即在人神沟通的意义上，神在巫师的邀请或召唤之下自上界以山为

梯而走降下来。”^[3]而“百药爰在”，〔晋〕郭璞注曰：“群巫上下此山采之也。”又《山海经·大荒南经》云：“有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。”〔晋〕郭璞注曰：“天帝神仙药在此也。”袁珂先生按：“八斋，当即是神仙不死之药。”^[4]由此可见，灵山（巫山）既是连接上下界的天梯，又是天帝神药所在之地，它是远古的一座神山，是群巫的聚集地，是中国巫文化的中心。而“十巫”则是中国巫文化的群体性代表。

在这里还建立过“巫咸国”，《山海经·海外西经》云：

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。

作为“十巫”之首的巫咸，是有史以来文字记载的第一位巫师。《说文解字》云“古者巫咸初作巫”；《世本·作篇》亦云“巫咸作筮”，足见他是巫文化的鼻祖。古代的神巫也常常是世俗社会的首领，所谓“巫咸国”，当即以巫咸为领袖的氏族部落集团。这是古代社会政教合一的典型例证。

此外，这里还曾经有过“载民之国”，《山海经·大荒南经》云：

有载民之国。帝舜生无淫，降处，是谓巫载民。巫载民盼姓，食谷，不绩不经，服也；不稼不穡，食也。爰有歌舞之鸟，鸾鸟自歌，凤鸟自舞。爰有百兽，相群爰处。百谷所聚。

以“巫咸”名国，这“咸”就与盐有关。而“载民之国”的一片繁荣景象，其经济基础也是盐产业^[5]。“载民之国”是中国远古时代理想社会的蓝图和社会理想的范型。其描写的“鸾鸟自歌，凤鸟自舞”也成了“太平盛世”的象征符号。

值得注意的是巫山神女神话的原始雏形也来源于巫文化。关于这一点，下文将有论述。

本书将《山海经》中有关巫山的记载尽皆收录，以供有志于巫文化研究的人士参阅。

巴楚民族的发祥地

巫山地区是巴、楚两个民族的发祥地。

蒙文通先生指出：“《大荒经》五篇，曾四次提到‘巫山’，这也是《山海经》其余两部分所不见的；同时，《山海经》中有关‘巴国’、‘巴人’的记载，也仅见于这部分”。因此，“《大荒经》部分可能就是巴国的作品”；而记载神女

神话原始雏形的《中山经》则“很可能是接受巴、蜀文化以后的楚国作品”^[6]。可见巫山神女神话与巴、楚民族有密切关系,只有弄清巫山地区这两个民族的活动及其关系,才能了解这一神话产生的历史背景和文化土壤。巫山所在的三峡是长江中、上游的接合部,是这两大区域巴、楚文化进退消长、交错融汇的通道和走廊。

三峡地区本是巴文化的发源地。位于巫山县大宁河下游左岸二级阶地上的魏家梁子遗址的发现,把巴文化的源头上推到公元前2700—前2000年之间,“魏家梁子文化类型是三峡库区乃至川、渝地区新发现的一种区别于大溪文化的新石器时代晚期土著文化类型”,“就巫山县而言,当属于本县发生的土著的新石器时代文化类型。种种迹象表明,这种土著原始文化类型与夏商西周时期的巴蜀文化有较直接的渊源关系。”^[7]而相当于夏商阶段的“早期巴文化”则“以宜昌三斗坪商周遗存为代表”^[8]。西周时期巴文化的典型遗存当数位于巫山县大昌镇龙兴村西北的双堰塘遗址,该遗址“是目前三峡库区范围内规模最大的、具重要学术意义的西周时期巴文化遗址之一。鉴于重庆库区是古代巴人的主要活动区域,而双堰塘遗址地处的巫山县境又恰恰是古代巴楚文化的交融地带,故综合双堰塘遗址现知的聚落规模、出土遗物和文化断代情况观察,目前学术界已出现推测该遗址属早期巴人活动的中心区‘巴墟’的观点”^[9]。也就是说,早在新石器时代,在巫山本土就已出现了与夏商西周时期的巴蜀文化有较直接渊源的古代居民——巴人的先祖;历经夏商,到西周时期,巫山更是成了巴人活动的中心。

巫山地区同时又是楚民族的发祥地之一。楚民族究竟从何而来?学者们引经据典提出了“东来说”、“西来说”,各执一端,各说各词,考证既繁,难分难解。但考古发现却已初步揭示,“楚文化的主源应是长江中游地区的新石器时代文化,即当地的土著文化。”^[10]严文明先生指出:“根据古史传说,那里(长江中游)曾是三苗部落活动的地区。该区较早有成背溪文化,其后发展为大溪文化和屈家岭文化。到龙山时代则发展为石家河文化。往后的发展路程虽还有一些不甚清晰的地方,但无论如何,著名的楚文化应是从这里孕育起来的。”^[11]“大溪文化”因首先发现于巫山县大溪村而得名,其分布东起江汉平原的江陵,南至湘北,北至荆山南麓,西至巫山大溪遗址。过去考古界普遍认为“大溪文化”和“屈家岭文化”没有进入瞿塘峡以西,然而1999年冬季发掘的丰都县玉溪遗址“其陶器的总体特征,与打制石器、磨制石器、燧石小石器共同呈现出一种原始性,与主要分布在西陵峡地区的城背

溪文化峡江类型相当”，且发现了“典型哨棚嘴文化早期遗物与大溪文化泥质红衣陶钵类陶器共存的现象”，而同年发掘的忠县哨棚嘴遗址较晚的一类陶器群则“呈现出一些典型的屈家岭文化因素”^[12]。这说明包括巫山在内的整个长江三峡地区，与长江中游的江汉地区在新石器时代考古学文化序列上存在着某种共同性。而“大约是属于西周中期的楚文化系统的遗存，已在鄂西至三峡的秭归和鄂西北的宜城一带发现。从这一些材料来观察，商周之际的楚文化当是长江中游某一支原有文化接受了大量周文化的因素而形成的，并且一直成为此后愈来愈宽广的楚系统的诸文化的骨干”^[13]。杨权喜先生把公元前689年楚文王“始都郢”之前的楚文化称为“早期楚民族文化”，其“分布区域大体在荆山南麓至长江边的鄂西丘陵地带”，而“早期楚民族文化”遗存亦曾在紧邻巫山山脉的“秭归官庄坪、柳林溪”发现^[14]。正因为如此，以致有的学者把“巫巴山地”说成是巴、楚民族共同的发源地，并称之为“南方文明之源”^[15]，尽管这一观点尚需进一步证实，但巫山地区与早期楚民族文化之间深远的渊源关系却是不争的事实。江汉渺渺，孕育了楚民族激越灵动的情怀；荆巫巍巍，赋予了楚民族坚韧刚毅的筋骨。

巫山是巴楚民族共同的家园。但在远古社会生产力还很低下的情况下，巴楚之间争夺生存空间、争夺盐资源的战争一直伴随着长江三峡和巫山地区的开发史和文明史。

1. 巫山在远古三峡及周边地区经济生活中的重要地位

人类不可须臾离开食盐；盐资源是一个民族生存繁衍的生命线。任乃强先生对此曾作过深刻论述，他指出：

1. 产盐的地区，或食盐供应方便的地区，便是人类乐于聚居的地区。相反，取得食盐不便的地区，必然是人口稀少、甚至无人居住的地区。2. 人类最早的商品交换，虽以农、牧生产品、猎获品与手工艺品的数量为多，但具有商场控制的主要力量还是食盐。可以说，食盐是最早推动商业发展的商品。3. 人类文化，总是从产盐地方首先发展起来，并随着食盐的生产和运销，扩展其文化领域。文化领域扩展的速度，殆与其地理条件和社会条件是否有利于食盐运销的程度成正比例。起码，在十七世纪以前，整个世界历史，都不能摆脱这三个基本条件。^[16]

巫山地区的大宁河盐泉，以及三峡奉节盐碛坝、云阳万军坝、开县温汤

井、万州长汤井、忠县眷溪和涂溪、彭水的郁山盐泉、长宁县的安宁盐井，构成了一个被称为“巴东诸泉”的盐产业地带。巴盐曾经是楚国取得食盐的主要来源，而长江水道则是食盐流通的主要渠道。巴、楚“世相攻伐”，巴、蜀、楚、秦对巫山和三峡地区的反复争夺，归根到底争夺的就是盐资源。此类战例，史不绝书，贯穿于楚民族自立国直至灭国的800多年间，而斑斑血迹，莹莹盐晶就是这段历史的主题词。楚成王三十九年（前634），楚国一举灭掉楚宗室熊挚在巫山地区建立的夔子国。这固然是为了巩固政权，翦除闹分裂的异己力量，但熊挚“自窜”于巫山之阳、秭归之乡，居然能站稳脚跟，独霸一方，成其独立王国，亦是仰仗巫山地区的盐资源。故而指斥其数典忘祖，“不祀祝融、鬻熊”只不过是借口，真正的目的是要夺回夔子国的盐业专擅权。周慎王五年，秦灭巴，“执王以归”（《华阳国志·巴志》），楚襄王则乘机伐栈灭巴子，其目的也是为了占领“巴东南片褶地区的全部盐泉”，从而引发了长达近三十年的盐泉争夺战，最后以楚国的灭亡告终^[17]。《战国策·燕策二》云：“楚得枳而国亡。”可见楚之兴也盐，亡也盐。

2. 巫山在古代军事史上的战略地位

楚是一个从山地走出的民族，对山的依恋是楚民族的集体无意识。周成王封熊绎“以子男之田，姓芈氏，居丹阳”（《史记·楚世家》）。旧说丹阳在秭归，今考古界多认为在“沮漳河之西”^[18]；楚武王五十一年（前689）楚“始都郢”，即今江陵之北5公里的纪南城遗址。此后楚开疆拓土，统一南方，国土覆盖了半个中国。然而，直到楚顷襄王二十一年（前278）秦将白起拔郢，烧楚先王墓夷陵，“楚襄王兵散，遂不复战，东北保于陈城”（《史记·楚世家》），其间411年楚国的政治、经济、文化中心都在以郢为核心的鄂西沿江地带。这里离长江三峡不远，可以说楚国的中心区域紧紧依偎着巫巴山地，而大巫山则成为楚国国都安全的屏障。前面说楚灭夔子国是为了夺取巴东盐资源，但同时也是为了把与楚国命运生死攸关的巫山关隘牢牢地掌握在手中。楚庄王三年（前611）置巫郡，把巫山地区正式纳入楚国的版图，获得了对三峡天堑的控制权。

虽然巴、楚对三峡地区的争夺旷日持久，然楚却终占上风，迫使巴国屡屡迁都，由枳（今涪陵）而江州（今重庆渝中区）而垫江（今重庆合川市）而阆中（今阆中）。近年来三峡库区考古发现为这段历史提供了实物证据。考古工作者在三峡地区发现了大量楚文化遗物，在“巫山大溪（上层），奉节老关庙、新浦村，云阳李家坝等东周时期遗址中，都发现有楚文化典型器‘鬲’。

在奉节上关发现有典型的楚人墓葬，器物组合为鼎、敦、壶。巫山麦沱发掘出3座典型的战国时期的楚墓，器物基本组合为鼎、钊、鼎、壶，另还有铜焦壶、勺、带钩等。忠县崖脚清理出的30余座战国楚墓中，属于战国中期的楚墓共20余座，器物基本组合是鼎、敦、壶、豆、盆、匜等。另还出土有青铜器（兵器）剑、矛、钺、镞等。这些楚墓的墓葬形制，随葬器物的组合乃至器物的形态等与湖北当阳、枝江、江陵等地战国时期楚墓一样，“这与我国史籍中记载东周时期‘江州以东，其人半楚’的历史是大致相吻合的。”^[19]楚人对巫山地区的控制，使楚国解除了后顾之忧，为楚国的大发展提供了保障。

到了战国后期，中国处于大统一的前夕，秦楚则是当时历史舞台上的两大主角。巫山的战略地位更加突出，从军事的角度讲，谁占据了巫山，谁就能拥有天下。张仪在说楚怀王时，已把这一点讲得清清楚楚：

秦西有巴、蜀，大船积粟，起于汶山，浮江已下，至楚三千余里。舫船载卒，一舫载五十人与三月之食，下水而浮，一日行三百余里，里数虽多，然不废牛马之力，不至十日而据关。关惊，则从境以东尽城守矣，黔中、巫郡非王所有。秦举甲出武关，南面而伐，则北地绝。秦兵之攻楚也，危难在三月之内，而楚待弱国之救，忘强秦之祸，此臣以为大王患也。（《史记·张仪列传》）

张仪之言，固然是为了威胁并诱惑楚怀王，拆散齐楚联盟，虽不无夸大之词，然而形势之严峻，却乎如此，且为日后的事实所验证。

当其巫山尚在，三峡可凭之时，楚虽屡为强秦所挫，然犹能卷土重来。如楚怀王“十七年（前313）春，与秦战丹阳，秦大败我军，斩甲士八万，虏我大将屈匄、裨将逢侯丑等七十余人，遂取汉中之郡”。楚怀王“二十八年（前301），秦乃与齐、韩、魏共攻楚，杀楚将唐昧，取我重丘而去。二十九年（前300），秦复攻楚，大破楚，楚军死者二万，杀我将军景缺。……三十年（前299），秦复伐楚，取八城”。顷襄王元年（前298）秦昭王“发兵出武关攻楚，大败楚军，斩首五万，取析十五城而去”（《史记·楚世家》）。楚在这些战争中虽屡受重创，元气大伤，但以其疆土之辽阔、物产之丰饶、人力之富足，尚能与秦周旋，以图时日。然而一旦巫山失守，屏障摧毁，则楚国危在旦夕。顷襄王二十一年（前278）“秦拔我郢，烧夷陵，王亡走陈”（《史记·六国年表》），楚都虽破，楚国未亡。楚顷襄王“二十二年（前277），秦复拔我巫、黔

中郡”(《史记·楚世家》)。顷襄王虽是“辱主”,但在国难当头之际,也不得不倾其全力,作最后一搏。“二十三年(前276),襄王乃收东地兵,得十余万,复西取秦所拔我江旁十五邑以为郡,距秦。”(《史记·楚世家》)但“大约在考烈王之世,楚仍失去了巫黔中”^[20]。巫山复失,楚不过龟缩在钜阳、寿春苟延残喘罢了。负刍五年(前223)秦“王翦、蒙武破楚,虏其王负刍”(《史记·六国年表》),楚国遂灭。由此可见,巫山乃楚之国脉所系,其得巫山而兴、而强,失巫山而弱、而亡。

秦灭楚240多年后,公孙述倚巫山之固,割据蜀中,跃马称帝,刘秀灭之,白帝气尽。又其后近200年,先主刘备讨伐吴,缘山截岭,巫峡连营;陆逊以火攻拔之,刘备兵败猊亭,魂断峡江。在整个历史时期,巫山烽烟聚散,战火明灭,在峡江的军事史上,写下了溅满血泪的一页。

本书《历史文献部》对与巫山战事相关的文献资料多有辑录,在《散文部》也选录或摘引了反映巫山战略地位重要性的若干篇章。请读者留意。

巫山神女的故乡

巫山不仅是巴楚世代争夺的军事要地,而且还是巴楚民族的精神家园。巫山神女神话,乃是巴楚民族文化的结晶。

1. 巫山神女的原始雏形——《山海经》帝女神话

巫山神女神话见于文献记载的最早文本是《山海经·中山经·中次七经》:

又东二百里,曰姑媯之山。帝女死焉,其名曰女尸,化为蓼草,其叶胥成,其华黄,其实如菟丘,服之媚于人。

著名考古学家张光直先生在论述什么是神话的时候说过:“神话材料必须要包含一件或一件以上的‘故事’。故事中,必定有一个主角,主角必定要有行动。就中国古代神话的材料来说,一个神话至少得包含一个句子,其中要有个句主,有个谓语,而谓词又非得是动词。”^[21]根据张先生的论述,《山海经》中这段文字,是符合神话学要求的。首先,它有一个完整的故事;故事中有个主角,就是“帝女”;其次,这个主角有行动,即死后变成了蓼草。同时,这段文字是一个完整的陈述句,句主是帝女,谓词是动词:“死”、“化”。

张先生还说：“神话的材料必须要牵涉‘非常’的人物或事件或世界——所谓超自然的、神圣的，或者是神秘的。”《山海经》中这段文字所牵涉的人物是“非常”的，其描述的事件也是“超自然的、神圣的、神秘的”：帝女死后化为蓂草，“服之媚于人”，岂不神秘？由此可见，《山海经》中有关“帝女”的叙述是具备全部神话要素的，是严格意义上的神话。

这个神话中的主角“帝女”，《文选·高唐赋》李善注引《襄阳耆旧传》作“赤帝女”。“赤帝”即“炎帝”。而“帝女”名曰“女尸”是理解其身份的关键。“尸”是古人在祭祀时，代替神或者祖先接受献祭的活人。《礼记·曲礼上》〔唐〕孔颖达疏云：“祭天地社稷山川四方百物及七祀之属，皆有尸也。”其“尸”由“巫”充当。在祭神的仪式中，“巫”的任务和身份是双重的：既是迎神、送神的主角，又是神灵的代表和替身。可见，“帝女”生前是一个女巫，她以“尸”的身份迎神、送神，并充当神的代表和替身，所以就以她的身份和职业作为她的名字——“女尸”。由此可知“帝女”亦巫女，有人认为即“灵山十巫”中的“巫姑”，这尚需进一步的论证，但《山海经》中的“帝女”神话，当与“十巫”同源，属以巫山为核心的原始巫文化系统，这一判断当是确定无疑的。

古代学者们认为“蓂草”即“灵芝”，当今学者也多从此说。但是也有人提出不同看法，认为“灵芝”是大型真菌类植物，无叶、无花、无实，与《山海经》所记载的“其叶胥成，其花黄，其实如菟丘”不合。以现代植物分类学的标准来鉴定，“草”与“灵芝”自是判然有别，但以神话思维来观察，则物类之变，洵属正常。《文选》李善注引宋玉《高唐赋》曰：“精魂为草，寔曰灵芝”；《渚宫旧事》引《襄阳耆旧传》曰：“精魂为草，摘而为芝”；《太平御览》引《襄阳耆旧记》曰：“精魄依草，实为茎芝。”说法略有不同，实质则都是对蓂草与灵芝的关系作出解释。古人认为灵芝是一种具有神奇疗效的药材，有“起死回生”的作用。虽然这种说法未免夸张，但是它的药物功效确实显著，现代药物学的分析研究也证明了这一点。

蓂草“服之媚于人”的功能，固然是因为灵芝具有神奇的药物作用，吃了灵芝，生命力健旺，容光焕发，光彩照人，令人一见钟情。重要的是它是一种以自然灵崇拜为基础的原始巫术思维。植物崇拜是自然灵崇拜的一种，帝女化蓂草的神话，即其典型例证。值得注意的是，“帝”，这个被后人认为世界最高统治的神秘力量，最初就来源于植物崇拜。吴大澂、王国维、郭沫若等学者指出，其字形是“花蒂”的象形。以花蒂之形为“帝”的感性显现，其

原因不外两个。一是“古人固不知有所谓雄雌蕊,然观花落蒂存,蒂熟而为果,果多硕大无朋,人畜多赖之以为生。果复含子,子之一粒复可化而为亿万无穷之子孙。所谓鞞鞞鄂不,所谓绵绵瓜瓞,天下之神奇更无有过于此者矣。此必至神者之所寄,故宇宙之真宰即以帝为尊号也。”^[22]二是花蒂散发香气,直接作用于人们的嗅觉,影响人们的精神;而香气又与药性相联系,有异香者必为奇药,先民们认为这也是这种神秘力量的感召和恩赐。因此,香气是植物崇拜的重要原因之一。从屈原作品中可以看出,古人祭祀必有鲜花、香草,这是植物灵崇拜的明证。当然,“蓐草”主要不是通过香气而是通过其药物功效被神化的,这种神化又主要体现在能激活和增强人的性功能和生命力上。它是以植物灵崇拜为表征的巫术思维的产物。《山海经·海内西经》曰“六巫”“皆操不死之药”。这“百药”之首、“不死之药”便是灵芝。在古代“巫”即是“医”,而“巫”为人治病,巫术与药物并用,特别是那些所谓“神药”,更是不可或缺。灵山(巫山)是天帝神药所在之地,而“草”又是帝女的化身,这再次说明帝女神话与以巫山为核心的远古巫文化的血缘关系,同时也为帝女演化为巫山神女提供了坚实的神话学和文化人类学的根据。而前引《山海经·中次七经》里所云之“姑媯之山”即缘于“帝女死,化为草”的神话,“媯”同“蓐”,“姑媯之山”即“姑蓐之山”。而《文选·杂体诗》李善注引《宋玉集》、《文选·别赋》李善注引宋玉《高唐赋》、《渚宫旧事》引《襄阳耆旧传》、《太平御览》引《襄阳耆旧记》皆云神女“名曰瑶姬”。“媯、蓐、瑶一字,亦即上揭《山海经》草之字。”^[23]“瑶姬”亦即“媯姬”、“蓐姬”,都鲜明地表露了与“蓐草”的关系。

2. 屈原《九歌·山鬼》中的“山鬼”即巫山神女

在屈原的《九歌》中,有一位多情的山鬼。她独立山巅,满怀思恋,等待着“公子”——她的情人。悲凉、孤寂伴随着凄风苦雨;哀怨、猜疑终归于惆怅失望。这野性而执著的神,在失恋中逸荡着如此灼人的情热,在苦盼中流露出这般刻骨的相思!屈原《九歌·山鬼》中的“山鬼”是鬼,还是神?楚人为何祭祀她?这些问题困扰了古今多少皓首穷经的学者!

屈原创作的《九歌》是用于祭祀的一套歌舞组诗,共11篇,即《东皇太一》、《云中君》、《湘君》、《湘夫人》、《大司命》、《少司命》、《东君》、《河伯》、《山鬼》、《国殇》、《礼魂》。屈原的《九歌》,历来是《楚辞》研究的重要课题,涉及的问题很多,其中关于“山鬼”的神格问题,是争论的焦点之一。关于“山鬼”,主要的有两种说法,即“精怪说”和“巫山神女说”。

(1)“精怪说”

“山鬼”为何物？宋人洪兴祖在《楚辞补注》中说：“《庄子》曰山有夔。《淮南》曰：山出嘯阳。楚人所祠，岂此类乎？”宋人朱熹也在《楚辞集注》里说：“《国语》曰：木石之怪，夔、罔两，岂谓此耶？”此后，历代不少学者追随其后，辗转论证，“精怪说”遂大行其道。此外，也有一些学者提出了种种不同的观点。

刘毓庆先生把楚辞研究史上对《九歌·山鬼》的各家观点归纳为“山鬼之精怪说”、“鬼、神同义说”、“托鬼言情说”三种；在《〈山鬼〉考》一文里对这三种主要观点的起源、流变及其内涵作了翔实的考证，尤其是对古代文献中有关“山鬼”的记载几乎搜罗殆尽，为深入研究提供了丰富的资料^[24]。

洪兴祖和朱熹提出的“山鬼精怪说”实际上不过是一种以疑问句提出的一种推测。虽然其肯定的倾向十分明显，但毕竟不是断语。而其后持“山鬼精怪说”的学者所作的种种考据，实际上都是在坐实洪朱臆测，而并非是诠释《九歌·山鬼》文本，从而造成了在《山鬼》研究中论证对象的错位。

“精怪说”把人类山神崇拜发展过程中的动物神和人兽合体神阶段绝对化，混淆了民间传说中的“山鬼”和《九歌》中的“山鬼”之间的区别，而无视《九歌》中的山鬼是山神崇拜高级阶段的产物，亦即人格化神这一事实。山鬼“精怪说”的古今论证者不仅在方法论上失当，而且在诠释学上亦失据。

人类自然神的信仰，经历了一个由简单到复杂、由低级到高级的发展过程。在这一过程的不同阶段上，“神”曾有过许多感性形式，最后才出现了人格化的神。在先民的山崇拜意识的演进上，《山海经·五藏山经》提供了一个完整的范本，也为我们研究山神崇拜的演变过程提供了最为翔实材料。

先民山崇拜意识的萌芽阶段，其崇拜的对象是山石、山体等自然物本身。《山海经·五藏山经》记载的25个山系中，有6个山系基本上属山体崇拜。这“6个山系没有共同的群山山神，有固定的或不固定的共同祠礼。个别山岭已出现有形象的山神与专门的祠礼，多数山未出现具象化的山神，却有山体祭祀，反映了山岳信仰的原始形态”^[25]。

《山海经·五藏山经》中记载最多的山神是动物神和人兽合体神。动物，是山中的生灵，它使亘古岑寂的山林充满生命的喧腾，跳跃着鲜活的生命踪影。动物与人类之间存在着不可分割的联系，费尔巴哈说：“动物是人不可缺少的、必要的东西；人之所以为人要依靠动物；而人的生命和存在所

依靠的东西,对于人来说就是神。”^[26]因而在相当长的历史阶段中,先民以动物或动物的复合变体为山神。《山海经·五藏山经》中记载的动物神一般都是被神化了的动物。清代《山海经》注家汪绂指出:“大抵南山神多象鸟,西山神象羊牛,北山神象蛇豕,东山神多象龙,中山则或杂取,亦各其类也。”这就是说,原始先民之所以取象于某种动物为山神之形,是由于这种动物是该地区常见的物种,在这里,生态环境和人文地理对人们意识形态的模铸作用表现得十分鲜明。

《山海经·五藏山经》中记载的山神更多的是“人兽合体”神。人兽合体神的产生,有其潜在的心理和信仰的根源。人与动物有共同的起源,人是从动物进化而来的。人与兽之间存在着同源的(homologous)结构,达尔文指出:“人在结构上是和其他哺乳动物按照着同样的模式或样板的”,不仅骨骼、肌肉、神经、血管和内脏如此,“根据赫胥黎和其他解剖学者的证明,在重要性上大于一切器官的脑,在结构上所遵循的是同一法则。”^[27]正是从这种同源结构现象入手,达尔文找到了生物进化的证据,论证了从猿到人的进化过程。在古代先民的意识中,人与兽之间并没有截然划分的界限,因而“人兽合体”山神的创造并不难理解。但值得注意的是,在这些“人兽合体”的形象中,其“人”的部分多为“人面”或“人首”——它是人类最具特征、最富感情的部位,是人类精神、智慧、情感的集中表现。以“人面”或“人首”与动物形象相结合,无疑是要把人的特征赋予这些“神”,并作为神性的标志。而只有当人完全用自己的模样造出“神”来的时候,这种“造神”的历史运动才算完成。“人兽合体”神的出现,是“人格化神”诞生的先兆;而最初的“人格化神”实际上是“人形化神”,还带着某些“兽”的胎记。

“人格化”神的出现,在神话学、文化学以及人类思维发展史上具有重要的意义。所谓“人格化”的神,不仅是指按人的面目和形体来塑造它,而且还获得了同人一样的情感、思想和意志。人格化的自然神之出现,标志着自然宗教的成熟。在《山海经》中的“帝女”和“帝之二女”就是人格化的山川之神。

屈原创作《九歌》的时代,人格化的山神早已出现,且为人信仰。与屈原前后相承的宋玉的《高唐赋》、《神女赋》中的神女当是人格化的巫山山神当无疑义。

必须指出的是,《山海经·五藏山经》所记载的各种形态的山神是并存的,呈现出某种时空上的兼容性和交错性。这说明山神崇拜发展的不平衡

性,不同形态的神的发生可能是随机的,但绝非是无序的。我们说山神崇拜的发展呈现出一定的阶段性,是从发生学序列而言的,是以发展史上的长时段内的总趋向为旨归。然而,正如人类从动物界脱颖而出以后动物并没有绝灭一样,人形化、人格化山神的出现,并不意味着动物神和人兽合体神的消失,而是彼此混杂,长期共存。于是就形成了一种复杂而斑驳的文化语境,这就造成了以山神崇拜中以较低级阶段的现象来阐释较高级阶段现象的可能性,这就是山鬼“精怪说”产生的文化人类学背景。

问题的关键在于《九歌·山鬼》中的“山鬼”究竟是动物神、人兽合体神阶段的产物,还是人格化神阶段的文化成果?这只能以《九歌·山鬼》文本为依据。“精怪说”者以“夔”、“鸣阳”、“山魃”、“木客”、“山精”等为山鬼,而所谓“夔”,分明是被神化了的动物,而另一些资料中所谓山精其形“似人”、“如人”,则为人兽合体的神灵——它们都是人类山神崇拜发展史上“动物神”以及“人兽合体神”阶段的产物,文献中关于它们的种种传说,都是这一阶段出现的文化现象。在《九歌·山鬼》文本中没有任何与动物神或人兽合体神有关的描述或暗示,歌中所塑造的“山鬼”毫无疑问是人格化的女神,她不仅具有少女美好的容颜、窈窕曼妙的身姿,而且具有人的意念和情感;她的行为亦高度人化,既具有山神的神秘,又富有人性的优雅。

我们认为“精怪说”产生的根源,正在于把山神崇拜发展过程中动物神、人兽合体神阶段的文化现象用来阐释“人格化山神”,也就是说是用较低级阶段的文化现象来求证较高级阶段的文化对象,这就难免发生文化发生学上的阶段性错位和文化人类学理念上的失范。

(2)“巫山神女说”

“巫山神女说”的提出要比“精怪说”迟得多,但现代学者大多赞同此说。最早提出《山鬼》中的“山鬼”为“巫山神女”的是清代楚辞学家顾成天,他在《楚辞九歌解》中指出:

此篇旧诂引《国语》之言,而以为木石之怪,则直以魑魅当之,不应曰鬼,而列于祀典矣。按《高唐赋》怀王立神女之庙曰朝云,襄王又作阳台之宫以祀之。《巫山志》云:神女祠正对巫山,峰峦上入霄汉,山脚直插江中,每八月十五夜月明时,有丝竹之音,往来峰顶上,猿皆群鸣,达旦方止。又《襄阳耆旧传》云:“楚襄王游云梦,梦一妇人名曰瑶姬,曰:我夏帝之季女也,封于巫山之阳台,精魂为芝,媚而服焉,则与梦期。”通篇辞意似指此事。

顾成天把《山鬼》与宋玉的《高唐赋》联系起来,这是楚辞研究史上的第一次,其眼光不可谓不犀利。可以说,正是顾成天打开了《山鬼》研究的一片新天地。其后,闻一多先生写了《高唐神女传说之分析》;孙作云先生写了《〈九歌·山鬼〉考》,明确指认“山鬼”就是“巫山神女”,尤其是孙作云把《山鬼》与《高唐赋》的相似之处逐一加以对照分析,得出的结论是令人信服的。郭沫若先生也力主“巫山神女”之说,他在《屈原赋今译》中引证《山鬼》“采三秀兮於山间”一句,指出:“於山即巫山”。“三秀”即“灵芝”也就是《山海经》里所说的“蓂草”。“於”音“巫”,“於山”就是“巫山”。郭先生还指出“《楚辞》中的‘兮’字每具有‘於’(于)字作用,如於山非巫山,则‘於’(于)字为累赘。”当代学者马茂元、陈子展、聂石樵、金开诚、汤炳正都持屈原《山鬼》中的“山鬼”是“巫山神女”的观点。当然,赞成“山鬼”为巫山神女者,也不一定赞同郭沫若的训释。当代学者中也有反对这种说法的,其代表人物是安徽师范大学的潘啸龙先生。然而,可喜的是“巫山神女”说,得到了考古发现的有力支持。

1987年,考古工作者在发掘湖北荆门包山二号楚墓时,发现了大量字迹清晰的竹简,共278枚,其中有卜筮祭祷记录的竹简26枚。这批竹简对研究屈原及其作品具有重要的意义。

楚墓竹简中有“高丘”之名,研究者认为“高丘”就是巫山。何琳仪先生引屈原《离骚》“哀高丘之无女”一句王逸注“楚有高丘之山”;又引《文选·高唐赋》“妾在巫山之阳,高丘之岨”,指出“(高丘)应在三峡之中,为楚人膜拜之神山,屈(原)、宋(玉)赋与包山简可以互证”。(《包山竹简选释》,《江汉考古》1993年第4期)闻一多先生在《离骚解诂》曾经指出:“《文选·高唐赋》神女曰:‘妾在巫山之阳,高丘之岨’……高丘若即巫山之高丘,则‘哀高丘之无女’,必谓巫山神女。”由于包山竹简中有“高丘”之名,而其余祭祀的神也与《九歌》中描写的各神存在着对应关系,所以,这就为“山鬼”是“巫山神女”提供了重要的证据。包山竹简还印证了《九歌》中祭祀的神分为“天神”、“地祇”、“人鬼”三个层次,与现实生活中楚人祭祀模式相同,从而证实了《九歌》中祭祀的“山鬼”就是“山神”。本来,根据战国时代的礼制,诸侯必须每年定期祭祀天神、地祇和境内的名山大川,因此祭山是国家祭典中必不可少的内容。而在楚国,所祭名山,当是巫山。这是因巫山对楚国来说,其重要的历史文化及军事战略地位是任何别的山都不可替代的。