

江苏教育出版社



齐裕焜 欧阳健 主编

中国小说通史系列丛书

中国神怪小说通史

欧阳健 著

中国小说通史系列丛书·齐裕焜 欧阳健 主编

中国神怪小说通史

欧阳健 著



江苏教育出版社



中国神怪小说通史

欧阳健 著

责任编辑 王许林

出版发行:江苏教育出版社
(南京马家街31号,邮政编码:210009)

发 行:江苏省新华书店

印 刷:扬中市印刷厂

(扬中市前进北路22号 邮政编码:212200)

开本 850×1168 毫米 1/32 印张 22.25 插页 4 字数 570,000

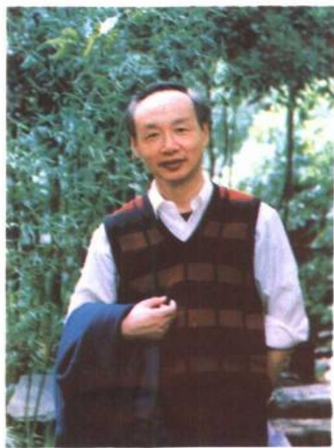
1997年8月第1版 1997年8月第1次印刷

印数 1—2000 册

ISBN 7-5343-3044-0

G·2765 定价:21.70 元

江苏教育版图书若有印刷装订错误,可向承印厂调换



作者小传

欧阳健,江西玉山人,1941年8月生,1956年5月参加工作,任中学教员二十余年。1980年经中国社会科学院公开招收研究人员的正式考试,被江苏省社会科学院文学研究所录取为助理研究员。曾任江苏省社会科学院文学研究所副所长、江苏省社会科学院明清小说研究中心主任、《明清小说研究》杂志主编。1995年9月调福建师范大学工作。现为福建师范大学中国古代小说研究所副所长,研究员。先后当选为中国《三国演义》学会理事、中国《水浒》学会理事,中国近代文学学会理事、江苏省明清小说研究会副会长、福建省古典文学研究会理事,并被聘为《古代小说评介丛书》编委、《古代小说史丛书》编委、《明代小说辑刊》编委等。主要著作有:《水浒新议》、《明清小说新考》、《明清小说采正》、《古代小说与历史》、《古代小说版本漫话》、《古代小说作家漫话》、《古代小说禁书漫话》、《两汉系列小说》、《曾朴与孽海花》、《红楼新辨》、《红学辨伪论》、《古代小说研究论》、《晚清小说史》。主编《中国通俗小说总目提要》、《中国通俗小说鉴赏辞典》、《明清小说研究年鉴》。编订《宋元小说话本集》、《宋元说经话本集》。校点注释《隋史遗文》、程甲本《红楼梦》、《平妖传》、《快士传》等。

中国小说通史系列丛书

凡 例

△《中国小说通史》是福建师范大学中国古代小说研究所规划的一套贯通古今的分题材小说史系列丛书，将上起远古、下迄当代的全部小说创作，均纳入研究视野之中，分《中国神怪小说通史》、《中国历史小说通史》、《中国社会小说通史》、《中国人情小说通史》、《中国英雄武侠小说通史》五卷。

△本丛书要求准确、明晰地勾勒中国小说演进的历史，在阐述小说发展的概况和延续轨迹的同时，较为准确、合理地划分其各个历史发展阶段，尤其注重打通古今的界限，探索贯穿中国小说史的某种带规律性的东西。

△突出本丛书既是通史、又是题材演变史的特点，既要有囊括几千年小说发展史的总体的宏观的眼光，又要侧重于突出某一题材进入小说创作领域的次第、某一题材的兴盛和衰变的脉络，溯源寻流，正确评价其在整个小说史中的比重和地位，从各自的视角出发，达到探寻小说发展规律的共同目标。

△在处理小说混类问题时，各部通史所关注的作品既允许有适当的相互渗透，更要注意有所分工、各有侧重，从不同的切入点去观照同一部作品，从而显示中国小说通史的总体风貌。

△在处理重要作家作品和一般作家作品的关系上，注意突出重点，以较多的篇幅集中剖析在小说史上有地位、有影响的作家作品，并以此为中心论及其他一般的作家作品，避免平均使用力量。

△在充分吸收前人研究成果的基础上,重新审视、评价所涉及的小说作家作品,力求有所突破和创新,尤其注意从每位作家、每部作品所提供的前人所没有的新的东西,及与同时代作家作品的比较、对后世小说创作影响诸方面揭示其在小说史上应有的地位。

△详细占有原始资料,从资料本身中引出固有的结论,提倡经过认真思考的有创见的新论。

△体现小说史著作的中国作风与中国气派,重视在作家考证、版本考证、背景考证等方面充分发挥自身的特长,也注意突出情节结构、人物形象、艺术风格、思想倾向、审美情趣等方面的论析,做到传统研究方法 with 新型文学理论的有机结合。既要克服庸俗社会学的影响,也不追求时髦、采用未被真正弄懂的“新方法”,力求做到形式新颖、结构紧凑、语言流畅,可读性较强。

E235/03

目 录

引 言	1
第一章 神怪溯源	5
第一节 “原始思维”、“神话思维”说质疑	5
第二节 《山海经》——追溯中国神怪观念源头的可靠材料	9
第三节 从物到“神”——神怪观念产生的途径之一	15
第四节 从人到“神”——神怪观念产生的途径之二	24
第五节 “神话的历史化”和“历史的神话化”	27
第六节 古老神怪故事的非小说载体	36
第二章 两汉时期的神怪小说(公元前 206—公元 220)	45
第一节 《神异经》与《十洲记》	46
第二节 《列仙传》	50
第三节 《洞冥记》、《汉武故事》与《汉武帝内传》	53
第四节 《风俗通义·怪神篇》	58
第三章 魏晋时期的神怪小说(公元 220—公元 420)	63
第一节 曹丕及其《列异传》	63
第二节 《博物志》与《玄中记》	68
第三节 干宝及其《搜神记》	74
第四节 葛洪及其《神仙传》	85
第五节 东晋时期的志怪小说家群	90
第六节 王嘉及其《拾遗记》	104
第四章 南北朝时期的神怪小说(公元 420—公元 589)	108

第一节	陶潜及其《搜神后记》·····	108
第二节	《观世音应验记》及佛教报应小说·····	115
第三节	刘义庆及其《幽明录》、《宣验志》·····	124
第四节	《异苑》与《述异记》·····	134
第五节	《齐谐记》、《续齐谐记》与《殷芸小说》·····	145
第六节	颜之推及其《冤魂志》·····	153
第五章	隋唐五代时期的神怪小说(公元 581—公元 960) ···	157
第一节	隋代的神怪小说·····	157
第二节	初盛唐时期的神怪小说·····	165
第三节	戴孚及其《广异记》·····	175
第四节	现存集外的单篇神怪小说·····	186
第五节	中唐时期的神怪小说·····	198
第六节	牛僧孺的《玄怪录》及其仿作、续作 ·····	213
第七节	段成式及其《酉阳杂俎》·····	229
第八节	晚唐时期的神怪小说·····	242
第九节	张读及其《宣室志》·····	263
第十节	裴铏及其《传奇》·····	271
第十一节	敦煌写本中的神怪小说·····	283
第十二节	五代时期的神怪小说·····	297
第六章	宋金元时期的神怪小说(公元 916—公元 1368)·····	311
第一节	《太平广记》·····	311
第二节	北宋时期的神怪小说·····	315
第三节	洪迈及其《夷坚志》·····	327
第四节	南宋时期的神怪小说·····	339
第五节	金元时期的神怪小说·····	345
第六节	宋元话本中的神怪小说·····	352
第七章	明代的神怪小说(公元 1368—公元 1644) ·····	366
第一节	罗贯中及其《三遂平妖传》·····	366

第二节	明前期的文言神怪小说·····	377
第三节	《西游记》·····	391
第四节	《封神演义》·····	409
第五节	《天妃济世出身传》、《西洋记》与《东度记》·····	418
第六节	《盘古至唐虞传》、《有夏志传》与《有商志传》·····	434
第七节	明后期的白话神怪小说·····	450
第八节	明后期的文言神怪小说·····	457
第八章	清代的神怪小说(公元 1644—公元 1902) ·····	465
第一节	清初的文言神怪小说·····	465
第二节	蒲松龄及其《聊斋志异》·····	478
第三节	《女仙外史》与《后三国石珠演义》·····	493
第四节	李伯川及其《绿野仙踪》·····	506
第五节	《子不语》与《阅微草堂笔记》·····	515
第六节	清中期的文言神怪小说·····	529
第七节	李汝珍及其《镜花缘》·····	560
第八节	清中期的白话神怪小说·····	572
第九节	清后期的文言神怪小说·····	582
第十节	清后期的白话神怪小说·····	603
第九章	神怪小说在现代的命运(公元 1902—) ·····	620
第一节	“小说界革命”与非神怪、反神怪小说 ·····	620
第二节	神怪小说的翻新和神怪格局的借用·····	631
第三节	神怪小说在现代的变形之一——科学小说·····	653
第四节	神怪小说在现代的变形之二——童话·····	691
结 语	·····	701
附: 主要参考书目	·····	705

引 言

神怪小说是中国文学史上年代最为久远、数量最为丰富的以神怪鬼魅等非人世、非现实的事物为描写对象的作品。历代许多著名的文人士，如曹丕、张华、干宝、陶潜、刘义庆、祖冲之、牛僧孺、段成式、温庭筠、洪迈、罗贯中、吴承恩、蒲松龄、袁枚、纪昀、王韬等，都曾怀着饱满的激情，为后人创作了大量堪称为不朽之作的神怪小说。神怪小说同以历史上曾有的人事为对象的历史小说（包括英雄传奇）、以现实中实有的人事为对象的世情小说（包括侠义公案），构成了中国小说史的三大主流，共同谱写了中国小说史的辉煌篇章。

可是，古老神怪小说的真正价值，它对于弘扬中国民族优秀文化的深远意义，长期以来并没有得到足够的认识，推究起来，其源盖在对于神怪小说两种既有区别、而又有着内在联系的误读：

一、在中国人的正统观念中，总以为神怪是无益有害的东西，如顾炎武在《日知录》卷十九“文须有益于天下”条中说：“文之不可绝于天地间者，曰明道也，纪政事也，察民隐也，乐道人之善也；若此者，有益于天下，有益于将来，多一篇，多一篇之益矣；若夫怪力乱神之事，无稽之言，剿袭之说，谀佞之文：若此者，有损于己，无益于人，多一篇，多一篇之损矣。”将“怪力乱神之事”同“无稽之言”、“剿袭之说”、“谀佞之文”相提并论，皆视为“有损于己、无益于人”之文，实可代表古代多数人的见解。进入现代以来，在破除迷信思潮冲击之下，开明者如鲁迅先生，针对社会上有人认为以神话教儿童只能养成迷信的观点，也只是说：“在我以为这要看社会上教育

的状况怎样,如果儿童能继续更受良好的教育,则将来一学科学,自然会明白,不至迷信,所以当然没有害的;但如果儿童不能继续受稍深的教育,学识不再进步,则在幼小时所教的神话,将永远以为真,所以也许是有害的。”(《中国小说的历史的变迁》)一些思想更为激进的人们,则执定神怪小说是宗教迷信的产物,它被道教利用来宣扬神仙方药、鬼怪变化、炼形长生,被佛教利用来宣扬神灵不灭、轮回报应、祈求来世,从而把人民带到宗教迷信的幻境里,以麻痹人民的斗志,使之屈从命运的安排,为巩固现实的封建主义政治服务。因而,神怪小说是唯心主义的怪诞谬说,是麻醉人民的精神鸦片,是必须舍弃的糟粕,必须批判的毒草。

二、在文学研究的领域里,则又逐渐形成了一种思维定势,研究者以为,神怪小说和历史小说、世情小说一样,都是人的社会现实生活的反映,只不过采用了一种非人或超人的离奇谲诡的形式,充其量是历史社会小说的一种变形而已。因此,最通达的研究者也只能做到承认“神怪形式”的采用(尽管其中染有神异的色彩、袭用了迷信落后的形式),能收到赋予小说以赏心悦目的艺术效果的程度;在大多数场合,研究者关注的只是其中所反映的社会生活内容的“内核”,而将神怪当作次要的、多馀的、甚至是带有严重缺陷的“外壳”,竭力将它剥离开来、剔除出去,好从中去发现或找出那非神怪的成分,亦即人间的、现实的内容。于是,从事研究神怪小说,就和从事研究世情小说、历史小说的目标趋于同一,其关注的重点也获得了完全的一致。其结果无异于取消了神怪小说自身的价值,取消了神怪小说的特殊地位。

前一个误读,根源于哲学上的标签论。长期以来,学术界爱以“唯物”“唯心”为品鹭魏晋游仙诗的尺度,对于神怪小说,则更喜欢滥用此类术语褒贬予夺,其实都是不合适的。尤其需要指出的是,神怪小说、连同它背后隐藏着的神怪观念的产生,都不是用“宗教迷信”一类的简单判断所能解释的,而是有着更为深刻的认识论的

原因,从根本上讲,它们实际上来源于人类对于天地万物、亦即整个自然环境的关注,来源于人类对于自身的命运、包括如何充分发挥自身的潜能以争取更大程度自由的关注,等等。

后一个误读,根源于文学理论上的庸俗社会学。诚然,多数古代小说几乎都包含有神、史、人三个要素,它们在一定意义上,确是可以归结到人的因素上去的。说神怪小说中的神仙、妖魔、鬼怪本质上都是“人”,神仙世界、鬼怪世界都是人的世界,在某种程度上也是对的。但是,神怪小说又有自己的特殊性,因为它不光关注于人与人的关系,而且还关注于人与自然的关系。中国的传统文化的要点之一,就是对天人关系的重视。《庄子·达生》云:“天地者,万物之父母也。”人之生命,人之衣食住行,须臾不可脱离大自然的恩赐;天、地、人“三才”的协调统一,“天道”与“人道”的内在联系,构成了中国文化的核心。就整个人类历史的本质而言,人类自身(包括人性)的发展从来不是孤立的,它总是与大自然的发展变化密切关连、相伴而行的。人与人之间的关系,在一定程度上也可以说是建立在人与自然关系的基础之上的,或者说是由人与自然的关系派生出来的;而人在处理与自然关系的过程中,也就顺理成章地解决了人与人之间的关系,或者说人类在处理自己与自然关系的过程中,无形中会受到大自然的熏陶和感化,使人与人之间的关系相应地得到协调,从而也使人性得到优化。惟此之故,中国传统的文学作品,除了十分重视反映人与人之间的关系,还十分突出地反映人与自然之间的关系。这一方面,尤其是神怪小说所独擅的领地,也是它独特的价值所在。神怪小说的本质在于,它不期待人类去主宰大自然,而是期待着人类与自然界的万物相互间的平等对话。而这,正是神怪小说最重要的内核、本质性的内核,是它的精髓所在。因此,在对中国文学史的全过程进行审视的时候,必须给神怪小说以特别的关照。

为了探求文学史研究的新境界,人们以往较多关注的是方法

论的更新,但是,更重要的是基本观念上的突破。这部专门的神怪小说通史,将力求改变对神怪所作的简单化理解,把神怪小说当作神怪小说来研究;不是将神怪看作表现社会生活内涵的外壳和形式,而是将神怪本身看作内容,看作一种生动而真实的客观实在,一种真正重要的内核、带有本质性的内核,在此前提之下,具体追溯神怪观念的源头,考察它经历了怎样的演变过程,以及它所包涵的历史的和审美的内涵,揭示神怪小说的真谛及其在中国文学史的地位。

出于将本书写成一部真正意义上的神怪小说史的考虑,书中所涉及的作品,必须是神怪小说;它所论及神怪小说,又必须从神怪的角度入手。比如,在写到《搜神记》时,将不涉及《干将莫邪》;写到《幽明录》时,也不涉及《卖胡粉女子》;同样,在论到《西游记》时,一般不谈它的玩世主义和现实精神;论到《镜花缘》时,也不多谈它的妇女观,等等。本书在写法上还有一点与通行作法不同,即它将不再罗列各个时代的历史背景,并据以为论述的前提,这是因为,一则笔者自问不曾发现或掌握多少属于自己的史料,也无多少属于自己的历史研究心得,不可能讲出什么有价值的历史新见,徒然去重复前人的成说,既索然无味,且可能犯以讹传讹的错误;二则也因为本书是一部纯题材的小说通史,着眼点乃在钩稽某一题材的发展脉络和演进轨迹,除非绝对的必要,不准备与政治史、经济史之类作不必要的纠缠。

第一章 神怪溯源

神怪从本质上讲,只是一种观念的东西,神怪小说所创造的超自然超人间的境界,在现实的世界中是不存在的。研究中国神怪小说发展史,不能不首先探究“神”、“怪”的观念是如何发生的问题,不能不涉及人们已经谈论得很多的“神话”是不是小说创作的源头以及神话与“志怪”的关系问题。

第一节 “原始思维”、“神话思维”说质疑

著名的神话学家袁珂先生指出:“‘神话’一词,中国古来原是没有的。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,现在能够查到的,是清光绪二十九年(1903)发表在《新民丛报》上的蒋观云《神话、历史养成的人物》一文。”(《中国神话史》第5页)不过,中国古来没有“神话”这个词语,不等于中国历史上不曾有过神话的创作;相反,学者大都肯定中国远古神话的存在,且“多认小说起源于神话”(鲁迅:《中国小说的历史的变迁》),其中自然也包括了所谓的“志怪”:

志怪之作,庄子谓有齐谐,列子则称夷坚,然皆寓言,不足徵信。《汉志》乃云出于稗官,然稗官者,职惟采集而非创作,“街谈巷语”自生于民间,固非一谁某之所独造也,探其本根,

则亦犹它民族然，在于神话与传说。（鲁迅：《中国小说史略》第二篇《神话与传说》）

神话究竟是不是小说（包括“志怪”）的“本根”和“源头”？学者对此进行了多方面的研究，取得了可观的成果，但在神怪观念如何产生的问题上，似乎并没有给出令人信服的答案。

我们看到，研究者一般都爱引用马克思《〈政治经济学批判〉导言》中的话，把神话称作“人类童年时代”的艺术，有的神话学者还提出了“原始思维”和“神话思维”的学说，为的是对神话的产生作出理论上的阐述。袁珂先生在《中国神话史》中说：

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。而在物我之间，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维状态，法国学者列维—布留尔称之为原始思维状态，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，我们便叫它做神话。（第8页）

按照这种学说，原始思维的特征是“物我混同”，亦即是从物和我之间“同”的一极去认识外界事物的：原始人类因为自己是有生命、有意志的，所以把外界的一切东西也都看做是“和自己相同”的有生命、有意志的活物。更有一些学者认为，“在人类思维发展史上，最早的观念形态的东西是从宗教开始的，最初的原始神话便是

这一观念的载体”，“以原始宗教的方式去掌握世界，决定了原始人的思维。”（潜明兹：《中国神话学》第6—7页）袁珂先生还从《山海经》保存了大量神话传说材料这一事实推测说：“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，宗教对于原始氏族社会也曾有过某些积极的作用（如增强氏族团结、鼓舞战斗精神之类），没有成为纯粹的迷信，故作为宗教支柱以及宗教赖以宣传的神话能够大致保持其原貌，无须作多大修改。”（《中国神话史》第18页）

学者没有说清楚的是：处在极其恶劣生存环境下的原始先民，他们对外界事物的认识为什么必定要运用“物我混同”这种“原始思维”呢？而从他们“神话思维”的“母胎”中，又为什么必定会孕育出“原始神话”和“原始宗教”来呢？胡适说：“古代的中国民族是一种朴实而不富于想象力的民族。他们生在温带与寒带之间，天然的供给远没有南方民族的丰厚，他们须要时时对天然奋斗，不能像热带民族那样懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼，白昼作梦。”（《白话文学史》）话虽说得有点绝对，却确实道出若干实情。不论如何，处在“人类童年时代”的原始人，真的可能有那么丰富的“神话思维”，会以“儿童的天真”沉湎于种种富于浪漫情调的遐想之中吗？

马克思在谈到“一切人类生存的第一个前提”时指出：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。”（《费尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第一卷第32页）在原始社会里，人类所面临的重大而严峻的问题，首先是生存，是如何采集或捕猎到自己所需要的食物，是如何躲避各种危害自己的敌人：一句话，是如何处理他自己与生存环境、亦即与大自然的关系。他们一方面要顺应自然环境，另一方面又要去控制并改造环境，以利于自身的生存和发展，而决不会如后

人所想象的那样，整天去苦思冥想什么有关天地开辟、人类起源一类虚妄缥缈的问题，或是“从物我混同的心理状态，就眼前所见切近的景物”去编造什么“树木会走路，石头会走路，牛马会说话，猪狗会说话，飞鸟会说话”（《中国神话史》第8—9页）之类的神话。神话不是与人类的出现同时出现的，只有当人从自然中分离出来，成为自然的对立物，他们控制和改造自然的能力逐渐加强，思维能力也日渐完善提高的时候，人才有可能把自然现象超自然化，才有可能产生想象和幻想。即便这样，同人类应付现实的艰巨而迫切的难题相比，想象和幻想也只能居于次要的地位，因为人们首先需要的，仍然是自身的生存；只有当生存获得了相当的保证之后，人们才可能去想象和幻想！

引用马克思话的人，似乎没有注意到他在《〈政治经济学批判〉导言》这篇未完成的经济学的手稿里所谈的“面前的对象，首先是物质生产”（《马克思恩格斯选集》第二卷第86页）、而不是“原始思维”或“神话思维”；只有在谈到艺术的“一定的繁盛时期决不是同社会的一般发展成比例”时，他拿希腊人或莎士比亚同现代人相比，说：“大家知道，希腊神话不只是希腊艺术的武库，而且是它的土壤。成为希腊人的幻想的基础、从而成为希腊[神话]的基础的那种对自然的观点和对社会关系的观点，能够同自动纺机、铁道、机车和电报并存吗？在罗伯茨公司面前，武尔坎又在哪里？在避雷针面前，丘必特又在哪里？在动产信用公司面前，海尔梅斯又在哪里？任何神话都是用想象和借助想象以征服自然力，支配自然力，把自然力加以形象化；因而，随着这些自然力之实际上被支配，神话也就消失了。”（《马克思恩格斯选集》第二卷第112—113页）马克思的意思是说，“随着印刷机的出现，歌谣、传说和诗神缪斯岂不是必然要绝灭”，但这些传说和史诗“仍然能够给我们以艺术享受，而且就某方面说还是一种规范和高不可及的范本”；正是在这个意义上，马克思方才将神话传说称作是“历史上的人类童年时代”的艺