

中國神魔小說 文體研究

冯汝常 著



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

中国神魔小说文体研究/冯汝常著. —上海:上海三联书店, 2009. 10

ISBN 978-7-5426-3105-3

I. 中… II. 冯… III. 古典小说—文学研究—中国 IV. I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 125437 号

中国神魔小说文体研究

著 者 / 冯汝常

责任编辑 / 彭毅文

装帧设计 / 陈志皓

监 制 / 任中伟

责任校对 / 田 波

出版发行 / 上海三联书店

(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlianc.com>

E-mail: shsanlian@yahoo.com.cn

印 刷 / 上海惠顿实业公司

版 次 / 2009 年 10 月第 1 版

印 次 / 2009 年 10 月第 1 次印刷

开 本 / 890×1240 1/32

字 数 / 250 千字

印 张 / 12.75

ISBN 978-7-5426-3105-3/I·435

定价: 28.00 元

序

过去我们对文体的认识比较简单,就像《现代汉语词典》所说“文体,文章的体裁”。但 20 世纪 80 年代以来,翻译和介绍西方文体理论的著作多起来,文体研究逐渐成为热点。但文体理论本身争论颇多,好像介绍和研究文体理论的著作多,对具体作品进行文体研究的还不多,至少在古代小说方面如此。因此,冯汝常选择这个课题是有难度,有挑战性的。他精力充沛而又勤奋努力,顺利完成了博士论文,并获得福建省优秀博士论文奖。在博士论文基础上又经过五年的不断修改完善,现在呈现在读者面前的是一部比较成熟的著作了。

这个课题首先要回答的问题是什么是文体?西方一些理论比较偏重文本形式特别是语言方面。冯汝常既吸收了西方理论,又结合神魔小说的实际,认为“文体是指文学作品艺术特征构成的整体,这些特征尽管离不开语言的表达,但是却不仅仅是语言的问题,而是与文本自身含有的风格特质等关联在一起的综合体。简言之,文体就是文本内在构成呈现于外的综合特征”。

其次,要回答的问题是什么是神魔小说?这个问题没有搞清楚,就无法确定研究的范围和对象。他认为“神魔小说应当是指:明清时期以虚构对立双方相斗为情节模式,以幻神为主要叙事特征,以张扬世俗道德规范和宗教思想为指向的章回体小说。从情节上看,要有‘斗法’模式,从内容上说有‘幻神’特征,在命意上有‘证道’或‘阐道’等世间指

向”。“要突出的是超人的‘神魔’角色在神魔小说中客观存在的核心作用,给予了它在类别划分中绝对标准的地位”。

第三,在回答了什么是文体,又确定了神魔小说的研究范围之后,作者开始对神魔小说的文体构成的各个要素进行深入探讨,围绕着幻神题材特征、“内省”性命意指向、神魔人物的行动者功能与意指意义融合及叙述结构的时空模式等主要方面展开论述,比较全面地揭示了神魔小说所具有的文体特征,时见独立思考和独特见解之处。

作为一部学术论著,著者还必须尽可能地拓展研究视野,言前人之所未言。故此,该著前言部分还从神话故事的神话思维特征、志怪小说的怪异与宗教因素、话本小说的文体幻神等方面探讨了神魔小说的起源与生成;在第一章绪论部分指出了神魔小说在“对立斗法”、“叙事角色”和“宗教与道德”三个方面的类型特征并据此划分出三种类型,揭示出神魔小说在主体性、虚构性、讲说性和娱神性四方面体现出的文体特征,其“娱神性”特征指向了神魔小说的主旨及法术仪式等原型性意义。特别是在本书第二章“中国神魔小说的‘幻神’模式”中,第一次将“幻神”提炼为神魔小说的根本特征,认为神魔小说“幻神”首先体现为对题材的选择,指出并论证了“幻文”、“幻事”、“幻理”三大主要模式在构成该类文体根本特征方面的重要作用,值得注意的是在“幻事”论述中作者不仅区分了演事、叙事与幻事三种叙述,而且还总结出了神魔小说幻事的特殊模式与类型,具有一定的理论创新意义;在第三章“内省——神魔小说命意的主体转向”一章中,作者探讨了神魔小说的主题命意,认为该类小说在命意上具有主体“内省”性质,是对自我生存的现实进行反观,对现实生存进行个体“心学”性质的理性思考,认为神魔小说中的神魔斗法是现实中天理与人欲二者对立的体现;在第四章“意指与行动者融合的神魔人物”中,著者不仅认为神魔人物形象存在意念化、符号化与母题性等特征,而且重点探讨了神魔形象“神性”品格(区别于其他小说人物的性格论)与肖像描写的重要意义,指出神魔形象的行动者功能与意指意义往往是结合在一起的,突破了叙述学的简单行动者叙事功能论,进而提出了神魔小说通用人物这一新概念。在第五章

“神魔小说叙事时空的存在与作用”里，他剖析了神魔小说结构三层次的空间跨越与两种时间的转换，不仅将空间三层次与时间真幻二种状态进行区分，而且还论述了它们在神魔小说结构建构等方面的特色，至于把神魔小说结构状态划分为路线型、转世型与杂合型更是自出新意。至于第六章“神魔小说文体的流变思考”则是为了弥补论著史性流变之不足。

虽然，本书“幻文”一节已经对神魔小说的叙述语言有过诸如“饕笔渴墨”等分析，但因侧重文体之幻文而未深入分析。作为研究神魔小说文体的一部专著，我觉得对于语言问题也可进一步的探讨，因为语言也是体现文体特征的一个重要方面。例如，《西游记》的语言奇幻、幽默、诙谐，是构成其奇幻诙谐的美学风格的要素之一，与《三国演义》等历史演义小说有明显的不同。当然，多数神魔小说的语言比较粗糙，但以《西游记》为样板的许多神魔小说也还有着他们相近的语言风格，还是可以作些归纳和分析的。

冯汝常是河北大名人，而大名地属燕赵。他曾于河北求学，又在部队工作多年，在他身上既有燕赵的遗风，又有军人的品格。豪爽、直率，讲义气，勇挑重担。博士毕业后，转业到福建师大协和学院任教。承当了繁重的教学任务，又不间断地进行科研工作。待人真诚友善，工作塌实认真，颇得师生的好评。作为师友，我感到由衷的高兴。我相信，在今后的人生征途上他会走得更积极、更稳健，取得更大的成绩。

齐裕焜

2009年9月5日于芙蓉园寓所

前 言

中国神魔小说的文体起源及生成简史

本研究课题所探讨的中国神魔小说，它虽是指向明清小说中与历史演义、英雄传奇、世情小说等并列的一个类别，但是它的文体起源并不限定于明清时代，其“幻神”特征也显然并不肇始于明清时代那些关于神鬼妖魔故事的传说。作为古代小说大家族中的一员，它的源流衍变也与其他小说的起源一样，众说纷纭。

众所周知，是鲁迅先生在《中国小说史略》中最早提出神魔小说这个名称的，他说：“且历来三教之争，都无解决，互相容受，乃曰‘同源’，所谓义利邪正善恶是非真妄诸端，皆混而又析之，统于二元，虽无专名，谓之神魔，盖可赅括矣。”^①鲁迅先生对于神魔小说的分析，并非在于它的文体起源，而是侧重于分析宗教思想对小说创作产生的显著影响，指出了神魔小说与社会思想系统存有的关系根源。关于这种思想根源，在《中国小说的历史的变迁》中，鲁迅先生又进一步指出：“当时的思想，是极模糊的。在小说中所写的邪正，并非儒和佛，或道和佛，或儒释道和白莲教，单不过是含糊的彼此之争，我就总括起来给他们一个名目，叫做神魔小说。”^②后世学者也多认同这个“三教同源”的思想背景，却

① 鲁迅：《中国小说史略》上海古籍出版社，1998年版，第104页。

② 鲁迅：《中国小说史略》人民文学出版社，1973年版，第295—296页。

没有对神魔小说在中国古代小说史上的起源问题给予回答与追溯。

在《关于中国古代小说起源的再思考》一文中,笔者认为先秦时代“小说”一词含有的意思主要是指其思想学术方面,与今天的小说有很大差异,认为“作为中国文化一部分的古代小说应当是先秦大文化背景下的产物,很难在先秦为小说找到一个单一的可以追认的始祖门户,这也正是后世一直鄙视小说为‘小道’的原因之一”。^①

那么,从先秦大文化背景下追溯中国神魔小说这种文体的起源,我们直接可以上溯到先秦文学中与中国古代小说有关的史传、诸子、神话、地理博物志等类著作,也可从中找出史传叙事、人物塑造、艺术手法等方面的文学影响,但是由于神话与原始宗教、鬼神观念等关系密切,更有可能充当神魔小说“幻神”特征的原始祖先。

原始神话的“万物有灵”与“灵魂不死”观是统摄所有神话思维的纲领性标志。“在原始人看来,自然力是某种异己的、神秘的、超越一切的东西。在所有文明民族所经历的一定阶段上,他们用人格化的方法来同化自然力,正是这种人格化的渴望,到处创造了许多神。”(恩格斯《〈反杜林论〉材料》)。应该说,原始神话的产生是从造神运动开始的,原始人以人类自身的想象命名了许多人本身之外的“神”——关于自然的诸神。当然,随着社会的发展,人类在思考自身“我”从何来的时候,也创造了不少始祖神与超人神,如西方的《圣经》等宗教经典中的神圣,而中国的《山海经》、《淮南子》等书中也保存了部分远古神话时期中各式各样的神灵,如《女娲补天》(《淮南子》)中的部落女神女娲,《后羿射日》(《淮南子》)中长于射箭的羿,《鲧禹治水》(《山海经》)中的鲧与禹等,而《夸父逐日》(《山海经》)中的英雄巨人(超人)夸父,其与日竞逐,死而身体四肢变化为自然,这也是万物有灵而灵魂不死之一印记。

《中国神怪小说通史》中认为神怪观念的产生途径之一是“从物到神”,在进行一系列论述后说“人们从‘怪’这种异己物的存在中,产生了

^① 参见书后附录三《关于中国古代小说起源的再思考》一文。

神奇、神异、神秘的感觉，从而升华出了‘神’的观念。”^①神怪观念产生途径之二是“从人到‘神’”，认为“对于海外民族异形的悬想和描摹，毕竟是人类‘勇敢的想象力’的产物……《山海经》写了那么多海外奇闻，充分表明了先民对于海外世界的关注”，作者根据对《山海经》海外各国奇异人形的分析，指出了《山海经》中的神怪的来源。但是，我们要思考的问题在于，我们的先民从对“物”与“人”的认识中，如何超越具体而创造出了抽象的神，这是一种无意识的创作抑或是一种有意识的幼稚解释？

《中国神话研究初探》说“根据最近的神话研究的结论，各民族的神话是各民族在上古时代（或原始时代）的生活和思想的产物”，这样的说法总使我们觉得很笼统，先民们在“生活和思想”时是如何或怎么产生神话的呢？作为回答，论者说“但是，这些‘神们’不是凭空跳出来的，而是原始人民的生活状况和心理状况之必然的产物。”接着作者详细分析了原因，“原始人民的心理，有可举之特点六：一为相信万物皆有生命，思想，情绪，与人类一般；此即所谓泛灵论（Animism）。二为魔术的迷信，以为人可变兽，兽亦可变为人，而风雨雷电晦冥亦可用魔术以招致。三为相信人死后魂离躯壳，仍有知觉，且存在于别一世界（幽冥世界），衣食作息，与生前无异。四为相信鬼可以附丽于有生或无生的物类，灵魂亦常能脱离躯壳，变为鸟或兽而自行其事。五为相信人类本可不死，所以死者乃是受了仇人的暗算（此惟少数原始民族则然）。六为好奇心非常强烈，见了自然现象（风雨雷电等等）以及生死睡眠等事都觉得奇怪，渴求其解答。（Andrew Lang: *Myth, Ritual and Religion*, P. 48—52）”。作者引述了英国作家安德鲁·郎格 1899 年出版的《神话仪式与宗教》一书的大段文字，从六个方面解释了为什么原始人民会创造“神们”的故事，“原始人本此蒙昧思想，加以强烈的好奇心，务要探索宇宙间万物的奥秘，结果则为创造种种荒诞的故事以代合理的解释，

^① 欧阳健：《中国神怪小说通史》江苏教育出版社，1997 年版，第 22 页。

同时并深信其真确：此即今日我们所见的神话。”^①但是，我们认为与其说原始人在“创作”神话，还不如说是对未知世界的“解释”，因为原始神话是“通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身。”（《马克思恩格斯选集》第二卷，人民文学出版社1972年5月第一版113页）“神话的世界成了一个虚假的世界，成了其他什么东西的一种伪装。它并不是一种信念，而是一种十足的弄虚作假。……虽然神话是虚构的，但它是一种无意识的虚构，而不是有意识的虚构。”^②因此，我们有理由认为“幻想”是神话的文体特色，而“不自觉”是其“创作”的主体特征，“自然和社会本身”则是神话这一文体关涉的内容。正因如此，德国哲学家恩斯特·卡西尔才说“原始人在他的个人情感和社会情感中都充满了这种信念：人的生命在空间和时间中根本没有确定的界限，它扩展于自然的全部领域和人的全部历史。”^③

我们今天所见的中国远古神话，除了一些出土文物上的图画外（如辽宁牛河梁红山文化“女神庙”遗址中的彩绘女神头像等），大多散见于各种典籍中，尤其是《庄子》、《山海经》、《淮南子》中记录与存有较多。从《山海经》记载的神话中，我们可以看出其神话有将自然与社会关联的踪迹，这或许为后世学者窜改而为。如《山海经·南山经·南次二经》中有：

又东五百里，曰鹿吴之山，上无草木，多金石。泽更之水出焉，而南流注于滂水。水有兽焉，名曰蛊雕，其状如雕而有角，其音如婴儿之音，是食人。^④

《山海经·南山经·南次三经》中有：

又东五百里曰丹穴之山。其上多金玉。丹水出焉，而南流注

① 茅盾：《中国神话研究初探》上海古籍出版社，2005年版，第5页。

② [德]恩斯特·卡西尔：《人论》西苑出版社，2003年版，第128页。

③ 同上，第138页。

④ 《山海经》华夏出版社，2005年版，第11页。

于渤海。有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤皇，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁。

又东四百里曰令丘之山。无草木，多火。其南有谷焉，曰中谷，条风自是出。有鸟焉，其状如枭，人面四目而有耳，其名曰颡，其鸣自号也，见则天下大旱。^①

地理著作《山海经》中的文字一般是先记述某地地理特征，然后再记载物产。从本书所选的三则神话故事来看，这里的神话具有如下特点：

首先是肯定所记载的事与物，证明自然中存在神怪；

其次是描摹绘形，就是对记载的事物给予形状描绘；

第三是为物指名，即指出该物之名；

第四是特征概括，即该物的物性；

第五是物性引申，指出该物的作用与影响等。

这里有两个方面值得注意，一是所记载的“物形”皆怪异，一是故意将自然中存在的物与人类社会相互关联。第一点，显然这些“怪异”的“物”具有我们人类不常见的“形”，究竟是彼时真有这样的形状还是依据传说“创作”而成，我们不得而知，但是，这至少反映了神话倾向中的一大特点，即“幻形”，指出怪异之形往往具有特异之功用；第二点，将自然中存在的“怪异”与人类社会相互关联，这正是证明神话“历史化”与“社会化”的表现，但是，我们却认为这也正是神话乃“人类”的“幻想”使然，它与人类相关联正是出于对人类社会与自然的关注。

据此，我们这里又可以把神话与神魔小说进行联系，因为以“幻神”为特征的神魔小说，其作者也为妖魔鬼怪创造了各种各样的奇异形状而造成“幻形”，而且不也同样把妖魔鬼怪与人类社会的一切都联系起来而进行“幻文”、“幻事”与“幻理”的吗？

^① 《山海经》华夏出版社，2005年版，第15页。

再看记载神话较多的另外一书中的神话：

《淮南子·览冥训》载：

往古之时，四极废，九州裂。天不兼覆，地不周载。火熅炎而不灭，水浩洋而不息，猛兽食颛民，鸷鸟攫老弱。于是女娲炼五色石以补苍天，断鳌足以立四极，杀黑龙以济冀州，积芦灰以止淫水。苍天补，四极正，淫水涸，冀州平，狡兔死，颛民生。^①

《淮南子·天文训》载：

昔者共工与颛项争为帝，怒而触不周之山，天柱折，地维绝。天倾西北，故日月星辰移焉；地不满东南，故水潦尘埃归焉。^②

与前文所举《山海经》中神话不同，这两则神话没有对“神”外形怪异的描述，而是直接记载了有关神们的英雄事迹，以万物有灵之思维来解释自然灾害现象的发生与消失，它客观上突出或塑造了神们超越常人的行动能力，即他们可以“补天”以救苍生、因为“争帝”而造成巨大自然毁坏等。“万物有灵魂是原始人对自然界各种事物初步的拟人化，以为环绕在他们周遭的自然界物事，能够为祸为福于人。”^③《淮南子》记载的这“天裂”“天倾”的自然事件，显然影响到了彼时人的祸福。这也符合恩斯特·卡西尔的那句论断，“神话的世界乃是一个戏剧般的世界——一个关于各种活动、人物、冲突力量的世界。在每一种自然现象中它都看见这些力量的冲突。”^④

当然，我们发现此《淮南子》的两则神话与前文所举《山海经》神话也有共通之处，即这二则神话仍然是把自然与社会相关联，叙明了自然的神异力量与神灵争斗对人类社会及其生存环境的巨大影响。“神话思维是人类由蒙昧时代过渡到文明时代的发展历程中所形成的一种特

① 《淮南子译注》（赵宗乙）黑龙江人民出版社，2003年版，第307页。

② 同上，第99页。

③ 袁珂：《中国神话传说》中国民间文艺出版社，1984年版，第9页。

④ [德]恩斯特·卡西尔：《人论》西苑出版社，2003年版，第131页。

定的思维形式。它体现了人类对自然和人生的一种神性体验,是人类把握自然、超越自然的一种手段……由于人类思维的持续性和潜在性,神话思维并没有随着神话时代的消失而消失,在进入文明时代之后的相当长的历史时期,影响人们的认识和判断的也依然是神话思维,甚至在人类的科学思维和逻辑思维已经高度发达之时,神话思维在文化、宗教、艺术及政治诸领域里也有不同程度的显现。”^①这神话思维的影响,自然也会使我们把这些神话故事与神魔小说的“幻神”特征相联系,发现了其共通之处,即通过对神们英雄事迹的夸张,来阐释或表达某种具有“幻想”色彩的现实之“理”。

汉代志怪小说存世不多,据《唐前志怪小说史》言“两汉志怪有了较大的发展,集中出现在西汉至东汉末。在内容和形式上表现出三种形态:一是地理博物体志怪,有《括地图》、《神异经》、《玄黄经》、《洞冥记》、《十洲记》;二是杂史杂传体志怪,有《列仙传》、《神仙传》、《汉武帝故事》、《蜀王本纪》、《徐偃王志》、《汉武内传》;三是杂记各种神鬼怪异故事,姑名之为杂记体志怪,有《异闻记》。另有《虞初周说》可能也是志怪小说,起码是准志怪。”书中列举的小说多是后世辑佚。而且“它们是在《山海经》和杂史杂传的影响下发展起来的,内容虽有不同,但大都充满神仙家言,这又同汉代宗教迷信密切相关。”^②那么,汉代的这些小说又有什么特征呢?

根据今见所辑佚,此类小说内容多是记载一些奇异闻见,如“奇肱民善为机巧”、“大人国其民孕三十六年而生儿”、“羽民”、“怀梦草”等,也有诸如西王母与汉武帝、汉武帝与东方朔等故事传说。所述怪异与《山海经》所载神话类似,只不过更增加了人神互通的传说,使其在“浮诞”之中有了联系人间烟火与阐发“政教”的特性,而且叙述的神仙故事也更加曲折、夸张、联想或幻想化等,正如鲁迅《中国小说史略》言“文人

① 高一农:《神话思维的基本特征》,参见《晋阳学刊》2000年第6期45页。

② 李剑国:《唐前志怪小说史》南开大学出版社,1984年版,第126页。

好逞狡狴，或欲夸示异书，方士则意在自神其教”。^①但是，从其内容上分析，我们认为这些带有神话性质与有关神仙和凡人之间的故事，其突出的特点在于以下几方面：

第一，神话遗韵，故事中的思维仍然是以己观物、物我同类为主，即具有神话万物有灵特征；

第二，人为创作或模仿的痕迹明显，特别是把人间著名人物同所谓的神仙联系起来，从动机上看已经不是“不自觉”的“幻想”了，而是有意识的“创作”（“不自觉幻想”的创作，这是区分后世故事与远古神话的一个标准）；

第三，功利性明显，这些故事中出现的人物多是名人而几无凡夫俗子，多有“夸示”或“自神其教”的目的（也是史官文化特征的表现）；

第四，有仙话倾向，神话中的神多是具有超人性与超越自然力的巨大能力，而此讲述的神仙则多是不同于常人的奇异。

当然，汉代小说中的志怪也具有“幻神”的性质，只是这里的“神”的身份往往多是“仙”，又多是由人而成的“仙”，“神仙”们与人的关系比起神话来更近得多了。如《汉武故事》、《汉武帝内传》、《列仙传》、《神仙传》等，所载“神仙”中不仅有上古传说人物，而且汉代的汉武帝、东方朔、钩弋夫人等社会名流都可以具有神仙身份。这与神魔小说中将世俗社会与神魔世界互相连通有相似之处（在神魔小说中世俗生活中的人可以在一定手段如法术、法宝、神通等的帮助下，实现与神、仙、鬼、怪、妖等身份转换），这也是汉代志怪小说与原始神话的最大差别。

魏晋小说虽然多是“丛残小语”、“粗陈梗概”而“非有意为小说”，而且这些“鬼神志怪之书”所记述的“异事”往往是“自视固无诚妄之别”。^②但是，这个时期的志怪小说与原始神话、汉代小说有很大不同，特别是出现了不少与佛教道教有关的神通怪异故事。如“鬼董狐”干宝《搜神记》所载“天竺胡人幻术”，在今天看来虽然是魔术一类，但是，在

① 鲁迅：《中国小说史略》上海古籍出版社，1998年版，第16页。

② 同上，第24页。

当时会被看做是怪异故事。如《搜神记》卷一第21条中收撰的一则表现左慈能变化隐形的“神通”怪异故事：

左慈，字元放，庐江人也。少有神通，尝在曹公座，公笑顾众宾曰：“今日高会，珍馐略备。所少者，吴松江鲈鱼为脍。”放云：“此易得而。”因求铜盘，贮水，以竹竿饵钓于盘中。须臾，引一鲈鱼出。公大拊掌，会者皆惊。公曰：“一鱼不周坐客，得两为佳。”放乃复饵钓之。须臾，引出，皆三尺余，生鲜可爱。公便自前脍之，周赐座席。公曰：“今既得鲈，恨无蜀中生姜耳。”放曰：“亦可得也。”公恐其近道买，因曰：“吾昔使人至蜀买锦，可敕人告吾便，便增市二端。人去，须臾还，得生姜。”又云：“于锦肆下见公使，已敕增市二端。”后经岁余，公使还，果增二端。问之，云：“昔某月某日，见人于肆下，以公敕敕之。”

后公出近郊，士人从者百数。放乃贳酒一罍，脯一片，手自倾罍，行酒百官，百官莫不醉饱。公怪，使寻其故。行视沽酒家，昨悉亡其酒脯矣。公怒，阴欲杀放。放在公座，将收之，却入壁中，霍然不见。乃募取之。或见于市，欲捕之，而市人皆放同形，莫知谁是。后人遇放于阳城山头，因复逐之，遂走入羊群。公知不可得，乃令就羊中告之说：“曹公不复相杀，本试君术耳。今既验，但欲与相见。”忽有一老羝，屈前两膝，人立而言曰：“遽如许。”人即云：“此羊是。”竞往赴之。而群羊数百，皆变为羝，并屈前膝，人立云：“遽如许。”于是遂莫知所取焉。老子曰：“吾所以为大患者，以吾有身也。及吾无身，吾有何患哉！若老子之俦，可谓能无身矣。岂不远哉矣。”^①

左慈故事还见于《神仙传》、《后汉书·左慈传》等书，内容大体相同。除了变化隐形飞升，《搜神记》所收撰的这些道家仙人还有诸多超乎常人的“神通”能力，而信奉道教的干宝更是在其书中极显道教神学

① 干宝：《搜神记》湖南文艺出版社，1997年版，第13—14页。

的玄秘色彩与超人神通,使其书虽云“足以发明神道之不诬”而更加具有“幻神”的精神向度与艺术特色。如从《搜神记》卷一第16至第27条条目与内容分析,就多“张皇灵异”而“称道鬼神”之神通法术故事:

16 刘根召鬼,写刘根“能召鬼”,他“借府君前笔砚书符”竟然召来太守之父母;

17 王乔飞舄,写王有“神术”,出行乘“双舄”(实为双舄,木屐);

18 蓊子训遁去,写他“持斗酒片脯”招待数百人而“饮啖终日不尽”,“去后皆见白云起”。

19 阴生乞市,这个乞丐有神通,凡侮辱他的人都遭受“屋室自坏”的惩罚;

20 常生止水,写他“数死而复生”,呼“卒常生在此”,“复雨,水五日必止”,能够对自然发号施令;

21 左慈使神通,写他能够于铜盘钓鱼、使人万里外须臾得物,而且善于变化;

22 于吉请雨,写他被捆绑曝晒而仍能够“请雨”,能够尸解;

23 介琰变化隐形,写他“能变化隐形”,“一日之中”“或为童子,或为老翁”;

24 徐光复仇,写神通法术,须臾间使种子生长,“俄尔瓜生蔓延,生花成实”;(20回本《三遂平妖传》中第11回,杜七圣用法术种葫芦事亦似此,也是为复仇。)

25 葛玄祈雨,写他“嗽口中饭,尽变大蜂数百”,“又以数十钱,使人散投井中,玄以一器于井上呼之,钱一一飞从井出。”“书符著社中,顷刻间,天地晦冥,大雨流淹。”等神通法术故事;

26 吴猛断江,写他“得秘法神符”,“尝见大风,书符掷屋上,有青鸟衔去,风即止”。而且,他还能够使死者复生。更奇的是,他带弟子回豫章时,“江水大急,人不得渡。猛乃以手中白羽扇画江水,横流,遂成陆路,徐行而过。”

27 神女饲蚕,写“园客”种“五色草”而“服食其实”,遇神女助养蚕,

后“俱仙去”。^①

从作者的道教信仰倾向上分析,《搜神记》中所收撰的这些故事,固然是为了“发明神道之不诬”。但是,从其对“神道”故事的叙述中,我们发现其突出神异怪诞的“幻神”特征是十分显豁的,也就是说,在客观效果上,《搜神记》带给我们的不是“道”的教化感觉或印象,而是具有“神通”的超人“特异功能”——“神通”的展示,即作者文本叙述的侧重点似在于表现具有“法术”或“神通”的道士们的特异功能——“神通”。这颇似神魔小说文体的“幻神”特征。

魏晋时期的其他小说,更是多记载鬼神妖物怪异事,如《列异传》所记载的内容就有,“妖怪变化及作祟事,如梓精、鳖精、金精、银精、杵精、狸精、蛇精、鲤精”等,记神仙的内容有“黄帝、蒋子文、度索君、东海君、南海君、邓卓、神女、王方平、麻姑、老子等”,“异人遁术”等神通遁术有“寿光侯、鲁少千除迷惑女人的蛇精,费长房劾魅、使神、缩地脉,北海营陵道人使人与死人的灵魂相见等”。^② 张华《博物志》中也多有“异人”、“异兽”、“异草木”、“异闻”等,而“八月槎”更是优美的神仙故事:

旧说云:天河与海通。近世有人居海渚者,年年八月有浮槎去来,不失期。人有奇志,立飞阁于槎上,多赍粮,乘槎而去。十余日中,犹观星月日辰,自后茫茫忽忽,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,见一丈夫牵牛,渚次饮之。牵牛人乃惊问曰:“何由至此?”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,曰:“某年月日有客星犯牵牛宿。”计年月,正是此人至天河时也。^③ (本则亦见于王嘉《拾遗记》卷一“贯月查”,事略有不同)

人天相通竟然可以如乘坐宇宙飞船那样去来,古人幻想的“八月

① 干宝:《搜神记》湖南文艺出版社,1997年版,第10—20页。

② 李剑国:《唐前志怪小说史》南开大学出版社,1984年版,第250—251页。

③ 卢润祥、沈伟麟主编:《历代志怪大观》上海三联书店,1996年版,第26—27页。