

傅承洲◎主编

中国古代 小说考论

中国社会科学出版社

傅承洲◎主编

中国古代 小说考论

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代小说考论 / 傅承洲主编. —北京: 中国社会科学出版社, 2017. 12

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1061 - 1

I. ①中… II. ①傅… III. ①古典小说—小说研究—中国 IV. ①I207.41

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 231870 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 张 林
特约编辑 文一鸥
责任校对 张依婧
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京明恒达印务有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2017 年 12 月第 1 版
印 次 2017 年 12 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 27.75
插 页 2
字 数 443 千字
定 价 128.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究

目 录

《山海经》为“小说之最古者”辨析	魏崇新(1)
《山海经》的巫文化解读	罗小东(10)
关于《幽明录》《宣验记》的再思考	张庆民(17)
唐人小说寺院游寓故事的文化解读	俞晓红(26)
宋代“说话”家数再探	王齐洲(41)
宋元小说在俄罗斯的翻译和研究	高玉海(55)
明清以来“三国”说唱文学编创经验综探	纪德君(70)
明代隋唐历史题材小说的文体探索	雷 勇(85)
从道德官场到世俗官场	
——明末清初通俗小说官场描写管窥	莎日娜(100)
招安:成功即失败	
——宋江悲剧再认识	井玉贵(109)
神怪小说批评中的偏见与误解	刘勇强(123)
论古代通俗文艺伦理叙事中角色的“道德困境”	
——以“江流儿”故事中的殷氏为例	赵毓龙(144)
《西游记》与“目连戏”渊源辨	胡 胜(158)
关于《西游补》的几个问题	傅承洲(172)
吴晓铃《金瓶梅》作者“李开先说”述议	许振东(184)
论《金瓶梅词话》叙事时间的若干问题	张石川(191)
朱谋埠《异林》小说辑佚价值初探	刘天振 卢怡羊(206)
《聊斋》丛脞录	
——说“亚魁”	赵伯陶(213)

《聊斋志异》“路遇鬼使”母题域外渊源及

冥间正义崇拜 王立花卉(225)

《四库全书总目》“退置”于小说家类的

作品考辨及其他 张红波(240)

纪昀笔记体小说及其写作思想的再认识 吴兆路(252)

《子不语》的作者命名与时代选择 李小龙(265)

雅俗之辨与《儒林外史》的隐性评价体系 张国风(279)

杨执中原型人物考论 叶楚炎(292)

生日与《红楼梦》婚恋故事的艺术构思

——从芒种饯花与怡红寿宴谈起 曹立波(323)

论《红楼梦》中婚姻习俗的文学意蕴 刘相雨(333)

《红楼梦》私人空间及相关物象书写的文化意蕴 刘紫云(350)

《红楼梦》演述《牡丹亭》折子戏的功能与价值 杨绪容(365)

家庭文化视野下的王熙凤 段江丽(379)

论清代《红楼梦》批评“幻不失真”的审美观念 薛蕾(398)

《风月鉴》作者生平及家世考 贾海建(413)

《老残游记》三论 苗怀明(426)

后记 (438)

《山海经》为“小说之最古者”辨析

魏崇新

北京外国语大学

《山海经》是中国上古的一部奇书，关于它的性质自古以来就有不同的看法，或曰地理书，或云史书，或称之为巫书，或认为是“古今语怪之祖”“小说之最古者”，众说纷纭。本文旨在梳理古今关于《山海经》性质问题的著录与讨论，探讨关于《山海经》为“小说之最古者”的渊源脉络，辨析《山海经》之于小说史的意义。

一 目录学著录中的《山海经》

在现存文字材料中最早提及《山海经》的是司马迁的《史记·大宛列传》，司马迁称：“言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言之也。”^①认为《山海经》记载了众多怪物与神话，不是真实的地理之书。最早著录《山海经》的是东汉班固的《汉书·艺文志》。在《汉书·艺文志》中，班固将《山海经》列入“数术类”“形法家”一类图书的部首。根据班固的说法，“数术者，皆明堂羲和卜史之职也”。数术类的内容比较驳杂，含有天文、历谱、五行、占卜、形法等。“形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之

^① 司马迁：《史记》，中华书局1989年版，第3179页。

度数、器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。”^①《汉书》“形法家”所列的书目有《山海经》《国朝》《宫宅地形》《相认》《相六畜》《相宝剑刀》六部，由此可以推知“形法”类似于相术，大者可以相山川地形、城郭、宫殿房舍，与后世所谓的“看风水”相似；小者可以相人、六畜以及剑、刀等器物。在班固眼中，《山海经》是相山川地形、相人、相物的，属于风水占卜巫筮之书，具有巫术性质。既然是相山川地形，与地理也有一定的关系，只是地理附属于相术。章学诚在《文史通义》中指出：“《汉志》仅据刘氏《七略》，而于职方图籍领于他官者，未尝著录，是以不立地理专门。而形家之书，幸见收于任宏之《兵略》，《山海》之经，乃仅见于术数家之形法，皆非地理之正文。”^②指出“形法家”虽非地理类但与地理有一定的关联。《汉书》之后的目录学著述，多将《山海经》纳入史部类的地理著作，如《隋书·经籍志》就将《山海经》与《神异经》《十洲记》一起列为地理类著作。之后的《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》皆沿袭《隋书·经籍志》的做法，将《山海经》列入地理类著作。

到了宋代，对隋唐著录将《山海经》视为地理书予以质疑，陈振孙《直斋书录解題》虽然将《山海经》列入地理类，但又对其持怀疑态度，在著录时引用司马迁关于《山海经》的评价，认为《山海经》并非真正的地理书，因将《山海经》视为地理类之书是古今相沿已久的习惯，所以才“姑以冠地理书之首”。郑樵的《通志》认同司马迁的说法，将《山海经》看作记述远方怪物与神话之书，将其与《神异经》《异物志》一并列入“方物类”。宋代的《道藏》则将《山海经》作为记述天地之道与神灵事迹的著作收入其中，使《山海经》成为道教的典籍。^③元人修《宋史》就沿用宋人的观点，在《宋史·艺文志》中把《山海经》列入“五行类”，回溯到班固《汉书·艺文志》的分类系统，再次确认《山海经》作为形法之书的占卜巫术性质。而《明史·艺文志》与清初黄虞稷的《千顷堂书目》，则又将《山海经》拉回到地理类，值得注意的是《千顷

① 班固：《汉书》，中华书局1989年版，第1775页。

② 仓良修编：《文史通义新编》，上海古籍出版社1993年版，第348页。

③ 陈连山认为是张君房首先将《山海经》收入《道藏》的，见氏著《〈山海经〉学术史考论》，北京大学出版社2012年版，第107页。

堂书目》将《山海经》与吴承恩的《西游记》同列入地理类。

至清代纪昀主编《四库全书》，则正式将《山海经》列入子部“小说家”“异闻”类之首。《四库全书总目》称《山海经》：

叙述山水，多参以神怪，故《道藏》收入太元部竟字号中。究其本旨，实非黄老之言。然道里山川，率难考据，案以耳目所及，百不一真。诸家并以为地理书之冠，亦为未允。核实定名，实则小说之最古者。^①

《四库全书总目》否定了将《山海经》作为“地理书之冠”的看法，认为《山海经》是最古的小说，将其定性为古代小说的开山之作。其理由有两点：一是《山海经》虽叙山水，但所讲的多是神怪内容；二是《山海经》所记录的山川道里“百不一真”，虚多实少。这种观点受到了明代胡应麟的影响。纪昀将《山海经》列为志怪小说，或与其本人对志怪小说的兴趣有关，纪昀著有志怪小说《阅微草堂笔记》，内容笔法模仿汉魏晋六朝小说，在《姑妄言之》卷首，他提到自己所推崇的汉魏朝作者：“缅昔作者，如王仲任（充）、应仲远（劭），引经据古，博辨宏通；陶渊明、刘敬叔、刘义庆，简淡数言，自然秒远。”^②其中陶渊明、刘敬叔、刘义庆皆为小说作者。《阅微草堂笔记》：“俶诡奇谲，无所不载；洗洋恣肆，无所不言。”^③内容以志怪奇闻为多，成为《聊斋志异》之后清代志怪小说的代表。

《四库全书》将《山海经》作为小说之祖的观点，对后来的中国古代小说研究者有很大启示与影响，20世纪以来的中国小说史著述，大多将《山海经》作为古代小说的源头。如鲁迅在《中国小说史略》中把《山海经》称为“古之巫书”，作为志怪小说的源头。袁行霈、侯忠义编的《中国文言小说书目》首列《山海经》，李剑国的《唐前志怪小说史》

① 《四部精要》第10册《四库全书总目》，上海古籍出版社1993年版，第677页。

② 纪昀：《阅微草堂笔记》，天津古籍出版社1995年版，第356页。

③ 盛时彦：《阅微草堂笔记序》，载《阅微草堂笔记》附录，天津古籍出版社1995年版，第561页。

将《山海经》称之为“古今语怪之祖”，作为战国时期的“准志怪小说”予以论述。^① 廖群的《中国古代小说发生研究》第一章专章论述了《山海经》与中国小说的起源问题，分析了《山海经》神话中包含的小说因素，将《山海经》视为中国古代小说的源头之一。^②

二 关于《山海经》志怪性质的讨论

汉代以来关于《山海经》的目录学著录，对《山海经》的属性定位从相书到地理书再到小说之祖，不仅反映出历代著者对《山海经》性质的认识，也折射出人们心目中的小说观念，从一个侧面反映出随时代而变化的小说观念的发展。历代学者在论及《山海经》时关注讨论的焦点是其中的志怪描写与神话叙述，对《山海经》志怪叙述的不同认识与理解，则成为判定《山海经》属类性质的关键因素。因《山海经》在地理叙述的框架之内包含了丰富的巫术、志怪、神话内容，自汉代起就引发了关于此书志怪性质的讨论。司马迁在《史记·大宛列传》中说：

太史公曰：《禹本纪》言“河出昆仑。昆仑其高二千五百余里，日月所相避隐为光明也。其上有醴泉、瑶池。”今自张骞使大夏之后也，穷河源，恶睹本纪所谓昆仑者乎？故言九州山川，《尚书》近之矣。至《禹本纪》《山海经》所有怪物，余不敢言之也。^③

司马迁借用张骞出使西域穷河之源实地考察的结果，否定了《禹本纪》关于“河出昆仑”的记载，也否认了《山海经》中关于昆仑山及其神话叙述的真实性。司马迁从史家追求“实录”的角度认为《禹本纪》《山海经》所述多“怪物”，虚诞奇怪，不切实际，其言外之意是说《山海经》不是记载世纪地理状况的地理书，而是“志怪”书。司马迁是第一个将《山海经》定性为“志怪”的人。

① 李剑国：《唐前志怪小说史》，南开大学出版社 1984 年版。

② 廖群：《中国古代小说发生研究》，山东教育出版社 2016 年版。

③ 司马迁：《史记》，中华书局 1989 年版，第 3179 页。

西汉的刘向、刘歆父子奉命整理中秘图书，曾校订《山海经》，刘歆写了《上〈山海经〉表》，将《山海经》的著作权归于上古治水的大禹及其臣子益与伯翳，称他们：“内别五方之山，外分八方之海，记其珍宝奇物，异方之所生，水土、草木、禽兽、昆虫、麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。禹别九州，任土作贡；而益等类物善恶，著《山海经》，皆圣贤之遗事，古文之著明者也。其事质明有信。”并称“朝士由是多奇《山海经》，文学大儒皆读学，以为奇，可以考祯祥变怪之物，见远国异人之谣俗。”^①刘歆承认《山海经》有志怪内容，但有意为《山海经》的志怪内容辩护，称《山海经》是大禹治水考察山川的记录，其中的志怪是真实的存在。为了印证《山海经》具有信史的性质，刘歆将《山海经》的志怪内容解读为大禹君臣“类物善恶”的道德善行，赋予其神圣色彩，同时从“博物”的角度阐发了《山海经》的实用价值。我们从刘歆的言说中仍可以看出，当时朝士们热衷于阅读《山海经》，是出于好奇心，被《山海经》记载的“祯祥变怪之物”“远国异人之谣俗”所吸引，看重的仍然是《山海经》的志怪内容。

由于《山海经》所载地理风物难以确考以及遍布全书的志怪内容，汉代知识阶层对《山海经》作为地理书的性质已经开始质疑，在认识上存在着心理上的矛盾，一方面因儒家“子不语怪力乱神”的传统，他们极力回避《山海经》的志怪性质，并从不同角度对志怪性质进行辩解；另一方面好奇探异的心理使他们对《山海经》的志怪内容津津乐道。如淮南王刘安编著的《淮南子》中大量抄录《山海经》的志怪内容，王逸编注《楚辞》多处引用《山海经》的神话材料作为注解《楚辞》的例证。胡应麟曾论及这种社会心理：“子之为类，略有十家，昔人所取凡九，而其一小说弗与焉。然古今著述，小说家特盛；而古今书籍，小说家独传，何以故哉？怪、力、乱、神，俗流喜道，而亦博物所珍也；玄虚、广莫，好事偏攻，而亦洽闻所昵也。”^②喜道怪异之事，珍夸博物多闻，是社会各阶层的普遍心理，《山海经》的志怪内容迎合了这种猎奇的社会心理。从思想史的角度看，两汉时期一方面是独尊儒术，另一方面谶纬学

① 转引自郭世谦《山海经考释》“附录一”，天津古籍出版社2011年版，第759页。

② 胡应麟：《少室山房笔丛》“九流绪论下”，上海书店出版社2001年版，第282页。

说及神仙方术之道兴起，一些文人对两者兼收并蓄，由此造成了他们对待《山海经》态度的矛盾心态。

晋代郭璞为《山海经》作注，在《〈山海经〉序》中，郭璞表达了自己对《山海经》志怪内容的看法：

世之览《山海经》者，皆以其宏诞迂夸，多奇怪俶傥之言，莫不疑焉。尝试论之，庄生有云：“人之所知，莫若其所不知。”吾于《山海经》见之矣。夫以宇宙之寥廓，群生之纷纭，阴阳之煦蒸，万殊之区分，精气混淆，自相渍薄，游魂灵怪，触象而构，流形于山川，丽状于木石者，恶可胜言乎？然则总其所以乖，鼓之于一响；成其所以变，混之于一象。世之所谓异，未知其所以异；世之所谓不异，未知其所以不异。何者？物不自异，待我而后异，异果在我，非物异也。……夫玩所习见而奇所稀闻，此人情之常蔽也。……及谈《山海经》所载，而咸怪之。是不怪所可怪，而怪所不可怪也。……非天下之至通，难与言《山海》之义矣。呜呼！达观博物之客，其鉴之哉。^①

郭璞肯定了《山海经》“宏诞迂夸”的志怪特点，认为天下之大无奇不有，《山海经》的志怪内容并非虚构，而是由于我们的认识能力有限，尚无法认知这种现象，因此大多数人在阅读《山海经》时就会“怪所不可怪”，只有通达天下的博物之士才能理解《山海经》之怪。郭璞本人就是通达博物之人，《晋书·郭璞传》载：“（郭璞）好经术，博学有高才，而讷于言。论辞赋为中兴之冠，好古文奇字，妙于阴阳算历。……洞五行天文卜筮之术，攘灾转祸，通致无方。”^② 据《晋书·郭璞传》所载郭璞的人生故事，多占卜灵验除凶消灾神异之事，颇类志怪小说。郭璞是一个文人兼方士的人物，《山海经》的巫术志怪性质正投其所好，所以他不仅注释《山海经》，而且写了三百余首《山海经图赞》的诗歌，诗歌的内容以吟咏《山海经》中的奇珍怪兽、异国奇人、神话人物为主。郭璞注《山

① 郭璞注，毕沅校：《山海经》卷首，上海古籍出版社1989年版。

② 《晋书》卷七十二，上海古籍出版社《二十五史》第2册，第1456页。

海经》，特别感兴趣的是其中的志怪内容，而对于山川道里的注释考订则简单而多疏漏，因此遭到毕沅的批评。^① 郭璞不仅注《山海经》，还为小说《穆天子传》做注。郭璞喜好《山海经》的志怪内容，体现的不仅是其个人所好，也受时代风气的濡染。“魏晋好长生，故多灵变之说；齐梁弘释典，故多因果之谈。”^② 魏晋南北朝时期道教神仙之风与佛教鬼神因果报应之说盛行，志怪小说创作兴盛，谈神说怪蔚为风气。不仅是郭璞，大诗人陶渊明亦如是，陶渊明的《读山海经十三首》受到郭璞的影响，关注的也是《山海经》的志怪内容，比如关于西王母“王母怡妙颜，天地共俱生，不知几何年”。昆仑山、三青鸟，关于神树、不死民，关于夸父、精卫化生神话等，聚焦的是《山海经》有关长生的志怪、神话内容。苏轼《和读山海经十三首》序称：“陶渊明《读山海经十三首》，其七首皆仙语。余览《抱朴子》，有所感用其韵赋之。”^③ 说明了陶渊明喜欢《山海经》的原因。魏晋南北朝时期神仙方术鬼神报应之风弥漫于儒林文苑，也引发了志怪小说创作的兴盛，如魏文帝曹丕写了《列异传》，史学家干宝著有《搜神记》以“发明神道之不诬”，喜欢神仙方术的葛洪编写了《神仙传》，陶渊明著有《搜神后记》，张华著有《博物志》，方士王嘉撰写了侈谈鬼神的《拾遗记》。在这样的时代环境中，《山海经》不仅受到文人的重视与喜爱，也影响了当时志怪、博物小说的创作。

明清时期，随着小说创作的兴盛及小说观念的变化，人们对《山海经》志怪性质的认识也随之而变。明代思想活跃，学风自由洒脱，人们多从文学角度看待《山海经》。^④ 尤其是胡应麟从小说创作及小说史的角度考察《山海经》的志怪特点，提出了“《山海经》，古今语怪之祖”的观点。胡应麟在《少室山房笔丛》的“四部证伪”与“二酉缀遗”中论证了《山海经》的性质，认为《山海经》一书“至异禽、诡兽、鬼域之状充斥简编”，“盖是书也，其用意一根于怪，所载人物、灵祇非一，而

① 参看阮沅《山海经新校正序》，载郭璞注，毕沅校《山海经》卷首，上海古籍出版社1989年版。

② 胡应麟：《少室山房笔丛》“九流绪论下”，上海书店出版社2001年版，第283页。

③ 《苏东坡全集》“续集”卷三，中国书店1994年版。

④ 参看陈连山《〈山海经〉学术史考论》第五章“世俗化的明代《山海经》研究”，北京大学出版社2012年版。

其形则若魍魎魍魎之属也。”^① “《山海经》专以前人陈迹附会神怪，而读者往往不能察”^②，由此他认定《山海经》是一部志怪之书，是志怪小说的源头。胡应麟还就《山海经》的成书与作者问题提出自己的看法，他发现《山海经》在文体上与《穆天子传》相似，在内容上与《离骚》《天问》《庄子》《周书·王会》相近，进而得出：“故余以为战国好奇之士取《穆王传》、杂录《庄》《列》《离骚》《周书》、晋《乘》以成者。自非熟读诸书及此经本末，不易信也。后世必有以余为知言者。”^③ 认为《山海经》出于战国“好奇之士”之手，是在杂取《穆天子传》等书神怪内容的基础上而成的。胡应麟知识渊博，擅长考据，眼光敏锐，他关于《山海经》的考论与评价确有真知灼见，他将《山海经》定为志怪之祖，并发现了《山海经》在志怪方面与《穆天子传》、楚辞、《周书》之间的关联，但他关于《山海经》成书的结论却失之草率。胡应麟明确指出《山海经》是志怪小说，这一观点对《四库全书》的编者及后世关于《山海经》小说性质的讨论产生了深远的影响。

清代的《山海经》研究受乾嘉学派的影响，多认为《山海经》是一部地理著作，从考据学的角度对《山海经》的地理问题进行训诂考证。如毕沅就认为“《山海经》未尝言怪，而释者怪焉”。“《山海经》非语怪之书。”^④ 但也有人认为沿袭胡应麟的观点，将《山海经》列为志怪小说，如陆心源称“自来志怪之书，莫古于《山海经》，按之势理，率多荒唐。延其流者，王嘉之《拾遗记》，干宝之《搜神记》，敬叔之《异苑》，徐铉之《稽神》，成式之《杂俎》；最行于时”^⑤。以考据著称的清代学者崔述说：“世传《山海经》为禹与益所撰。余按：书中所载，其事荒唐无稽，其文浅弱不振，盖搜辑诸子小说之言以成书者。”^⑥ 崔述虽然对《山海经》的荒唐无稽不满，但他指出《山海经》属于小说家流，无疑也承

① 胡应麟：《少室山房笔丛》“四部证伪下”，上海书店出版社2001年版，第315页。

② 胡应麟：《少室山房笔丛》“二酉缀遗上”，上海书店出版社2001年版，第355页。

③ 胡应麟：《少室山房笔丛》“四部证伪下”，上海书店出版社2001年版，第315页。

④ 参看毕沅《山海经新校正序》，载郭璞注，毕沅校《山海经》卷首，上海古籍出版社1989年版。

⑤ 陆心源：《夷坚志序》，载《夷坚志》中华书局2006年版，第1839页。

⑥ 崔述：《崔东壁遗书·夏考信录卷之一》，上海古籍出版社1983年版，第110页。

认了《山海经》志怪小说的属性。尤其是《四库全书》将《山海经》定性为“小说之最古者”，对《山海经》的评价具有盖棺论定的作用。

综上所述，历代关于《山海经》志怪性质的认识与评价，与对《山海经》内容的虚与实、常与怪的认识理解有关，也与时代思潮及小说观念的演变密切相连，从中可以看出古代小说观念的变化。在《山海经》的传播接受史中，受人关注的是其志怪内容，是志怪内容所体现的非现实的虚构与想象，此点恰与古代小说的性质吻合。对这一问题讨论关注较多的是两个时期：一是汉魏六朝时期，这是古代小说的发轫期，也是志怪小说的兴起时期；二是明清时期，是古代小说创作与理论发展的兴盛期。《山海经》的志怪内容影响到对其在小说史上的定性评价，对古代小说的创作尤其是志怪小说与博物类小说的创作产生了影响。因此，《山海经》之于中国小说史的意义值得重视。

《山海经》的巫文化解读

罗小东

北京外国语大学

关于《山海经》的性质，不同时代有不同的解读。西汉刘歆在《上〈山海经〉表》中将其视作地理书，云：“内别五方之山，外分八方之海，纪其珍宝奇物异方之所生，水土草木禽兽昆虫麟凤之所止，祯祥之所隐，及四海之外，绝域之国，殊类之人。”在此后相当长一段历史时期的史籍目录如《隋书·经籍志》《旧唐书·经籍志》《新唐书·艺文志》中，都以刘歆的论述作为依据，把《山海经》归入史部地理类。但至明代，这一状况有了改变。胡应麟称《山海经》为“古今语怪之祖”，将其视为志怪小说的开山之作。或许是受胡应麟的影响，清代《四库全书》把《山海经》列入了“子部·小说家”类，理由是：“序叙山水，多参以神怪，故《道藏》收入太元部竞字号中。究其本旨，实非黄老之言。然道里山川，率难考据，案以耳目所及，百无一真，诸家并以为地理书之冠，亦为未允。核实定名，实为小说之最古者。”1923年，鲁迅《中国小说史略》定《山海经》为“古之巫书”，此说影响颇大，直至20世纪80年代才基本被否定。现在一般仍把《山海经》视为地理博物书，认为它涵盖了上古时期的自然地理和人文地理。虽然鲁迅把《山海经》定为巫书有失允当，且鲁迅也没有就其观点展开翔实的分析考察，但笔者认为，《山海经》确实实实在在地反映了上古巫术流行的情况，本文将以此为起点，对书中所描写的巫术内容进行梳理和阐释。

关于“巫”，《说文解字》卷五上云：“巫，祝也，能事无形，以舞降

神者也。象人两袖舞形，与工同义。”又云：“覡，能斋肃事神明者也。在男曰覡，在女曰巫。”在上古，巫被视作人、神的媒介，她（他）们通过舞蹈等方式，可以上达人的祈愿，下达神的意旨，调动鬼神之力为人消灾致福。巫、覡本不固定，但随着宗教活动越来越繁杂和神秘，出现了少数精通宗教仪式、谙熟宗教知识的专职巫师。他们带领氏族进行宗教活动，又兼为部落首领或他们的重要助手。《山海经》中关于巫的描写涉及巫师、巫术活动等方面。巫师是巫文化存在的载体。《山海经》中的巫师有“六巫”和“十巫”之称，“六巫”为《海内西经》的巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，“十巫”为《大荒西经》的“巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗”。在这些巫中，巫彭、巫抵为重复，另据郝懿行《尔雅义疏》考证，巫履与巫礼、巫凡与巫盼、巫相与巫谢，属于音近通假，也为重复，因此，十六巫实为十一巫。^①

《山海经》不仅记载了巫师之名，同时对他们的装扮和活动方式也有较为明确的描写。《海外西经》：“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。”《大荒西经》：“大荒之中，有山名曰丰沮玉门，日月所入。……十巫从此升降。”“有互人之国，炎帝之孙名曰灵偃，灵偃生互人，是能上下于天。”从这几则描写可以看出，巫师首先有着与一般人不同的装扮。巫咸国里的巫师，“右手操青蛇，左手操赤蛇”，这种特殊的装扮，或许正显示出了巫的特别能力。其次巫师可以升降、上下于天，而“天”在上古被视为可以主宰万物的天神，《战国策·魏策》云：“休祲降于天”，天的人格化称呼是“昊天上帝”，人对于天，只能敬畏顺从，如《诗经·板》云：“敬天之怒，无敢戏豫。敬天之渝，无敢驰驱。昊天曰明，及尔出王。昊天曰旦，及尔游衍。”在人间，只有巫师能升降于天，与天神进行沟通。而巫师们升降于天的场所，不能是平原之地，而必须是高山，如这里的登葆山、灵山等。在上古，山由于与天的距离最近而被赋予了“灵”的神力。《大荒西经》十巫所升降的灵山，或许是一个虚化的叫法，其实就是其之前提到的丰沮玉门山，因为此山是“日月所入”之山，因此具有了“灵”性。灵者，从巫，雷声，本

① 参见李零《中国方术续考》，东方出版社2001年版，第49页。

义巫。《尸子》：“天神曰灵。”《风俗通》：“灵者，神也。”《说文》：“灵，灵巫也。以玉事神。”从这些文献不难看出山、灵山、巫之间的关系。

从《山海经》对巫师的描写还可以看出，至少这一时期巫师们的活动常常是以“群巫”的形式进行的。而这种形式的存在，说明了巫术活动在当时的普遍性。据《国语·楚语》记载，在少皞氏之前，民神不相杂，“有天地神民类物之官”“各司其序，不相乱也”，只有到了少皞氏的衰世，“九黎乱德”，才出现了“夫人作享，家为巫史”“烝享无度，民神同位”的人皆可为巫的现象，而后来颛顼兴起，“乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民”，才又恢复了过去的传统，“绝地通天”，神事和民事有官员各司其责，于是通神降神的职责就只有少数人才能担当了。《山海经》里所记载的巫师，他们的活动年代或许正是少皞氏衰世时的普遍巫术时期吧。

此外，据巫术研究者的研究，在上古时期的某些阶段，巫师不仅充当着神灵和人间的媒介，而且由于他们通晓人文历史，在部落中享有极高声望，所以他们又常常成为部落氏族的首领，关于这一点《山海经》也有所反映。《大荒西经》云：“大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颛顼之子，三面一臂，三面之人不死。”“西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥两青蛇，乘两龙，名曰夏后开。开上三宾于天，得《九辩》与《九歌》以下，此天穆之野，高二千仞，开焉得始歌《九招》。”颛顼、夏开（启），都是传说中的帝王，一般认为即当时某个部落的首领。颛顼的儿子面貌怪异，长着三张面孔和三只手臂，他的神力是能够长寿不死，而关于颛顼，在此章也有“死而复苏”的记载；夏开（启）是大禹之子，他有特别的装扮和能力——“珥两青蛇”，可以“乘两龙”上天盗来音乐。可以看出，这些人与前面引文所写的巫师基本相同，因此可以认定，他们既是部落首领同时又担当着部落巫师的职责。

巫术是巫师企图借助超自然力量对人或事施加影响或给予控制的方法。《山海经》中的巫术描写主要有医术、禁咒、祝祭、预言等。关于医术，《海内西经》记开明东的“六巫”“夹窆窆之尸，皆操不死之药以距之。”窆窆是被“贰负臣所杀”之人，巫师们掌握着“不死之药”，并以此救之，“距”者，救治之意也。而《大荒西经》则记“十巫”所在的