

绪 论

正 名

在未曾进入正题之前，首先有必要对我们将要讨论的对象加以界定，即我们所谓的“神怪小说”包括哪些作品？因为关于这类作品争议很多，仅在命名上就莫衷一是，称志怪者有之，称灵怪者有之，称神怪者有之，称神魔者有之，称神话者有之。别说普通读者，就是专业人士也往往各执一词，众说纷纭。

“志怪”一词最早出现在《庄子·逍遥游》中（“齐谐者，志怪者也”），但既不是文体概念，更不是小说概念，而后世把纪异语怪的小说称为志怪，却是由此而来。汉魏六朝时“志怪”一词一度成为专书通称（曹毗、许氏、于氏等都著有《志怪》）。至唐代段成式《酉阳杂俎·序》则明确提出“志怪小说”的概念。到明代，胡应麟在他的《少室山房笔丛》中进一步赋予了“志怪”以小说分类学上的确切含义。至鲁迅《中国小说史略》，这一名称最终确定。当然，《中国小说史略》中的“志怪”（以神鬼灵怪为记述基本内容）主要是与“志人”（记载奇人异行为主要内容）相对的古文言小说。

“灵怪”一说，见于孙楷第先生的《中国通俗小说书目》。其中《卷一·宋元部》，列“灵怪”、“神仙”、“妖术”三类，《卷五·明清小说部乙》则只列“灵怪”一类，日本学者大塚秀高在其《增补中国通俗小说书目》中采纳了孙先生的观点，实为沿袭“宋人之旧”，由宋元的“说话四家”分类而来。其中既包括了宋元话本，也包括了明清白话章回小说。

“神魔小说”的概念是鲁迅先生在他的《中国小说史略》中第一次提出，列有专章讨论（见《中国小说史略》第十六

至十八篇《明之神魔小说》），并在《中国小说的历史的变迁》中将“神魔”与“世情”列为“明小说之两大主潮”（参见《中国小说的历史的变迁》第五讲）。主要论述对象为《西游记》、《封神演义》等为代表的明代长篇章回小说。也有人称《西游记》等为“神话小说”（如王运熙主编《中国文学批评通史·明代卷》）。

“神怪小说”之称，早在清末小说评论家黄摩西（《小说小话》）、冥飞（《古今小说译林》）那里就出现了。今天林辰先生、欧阳健先生等皆倾向于“神怪”之名，并分别将其相关著作命名为《神怪小说史》、《中国神怪小说通史》。

一般来讲，许多概念是约定俗成的。说“志怪”，人们往往首先想到的是汉魏六朝记载鬼神怪异的文言短篇，推而广之，也包括隋唐以降，宋元明清的同类作品；说“灵怪”，人们习惯上称指宋元话本中的相关作品（与之并列的还有“妖术”、“神仙”）；说“神魔”，专指明代的长篇章回小说的一个类别；而“神话小说”之名，不多见。相比较而言，“神怪小说”的概念覆盖面比较广，基本可以涵盖六朝以降同神鬼怪异之事相关的一切作品。

所以，我们这里所论述的神怪小说，主要指演述神、仙、魔、怪及其修行、飞升、斗法等诸如此类故事，用以折射社会现实的小说（其中包括文言小说和通俗小说两种形式）。

神怪小说的特征与类型

神怪小说的主要特征，也是它区别于历史小说、人情小说的主要标志，首先在于它所塑造的人物主要是精灵、神怪（判断一部作品是否属于神怪小说，即以神怪内容在作品中所占比重为标尺）；而这些精灵、神怪也都有了社会人的意味儿，被赋予了社会人的属性，或者说被“人化”了，他们的世界，不论是天（神）界、人界还是幽冥界，其实都是现实社会的折光。这些审美幻象成为作家寄寓自己人生感慨的主

要载体（当然这其中也不乏单纯为志怪而志怪的作品，尤以唐前为甚）。

关于神怪小说的分类，林辰先生在其《神怪小说史·绪论》中分为四类，即神怪史话类、神怪世情类、神怪寓意类、神怪仙佛类。我们这里将之合并为三类，即史话类、佛道类、寓意类。

第一类史话类，即以真实历史事件或历史人物作为线索建构情节，展开想像，是借史事而自逞幻想。文言短篇如《汉武洞冥记》、《汉武故事》等，长篇章回小说如《封神演义》、《三宝太监西洋记》等都是。

第二类佛道类，主要讲述佛道二教以及民间神祇出身修行、伏魔济世故事。其题材来源于世俗宗教传说，往往最能反映民众的群体信仰和接受心理。汉魏六朝时，佛老肆行，此类作品风靡一时，如《观世音应验记》等；明清时亦有如《二十四尊得道罗汉传》、《观世音出身修行传》等弘教之作。

第三类寓意类，借幻寓意、托幻刺世是它们的主要特点。它们与现实性讽谕小说有相近之处，即讽谕意味浓厚；但二者的区别也很大，寓意讽刺类必须借助幻境、借助非现实性形象达到刺世、劝讽的目的。这类作品在唐代如《枕中记》、《南柯太守传》等较为著名；明清时以《三教开迷归正演义》、《扫魅敦伦东度记》等为代表。

当然这三类并不能完全涵盖神怪小说的属性，像《山海经》、《神异经》、《博物志》一类地理博物之作，就无法包容。此外，还有不少作品也无法确切归类。所以，我们的分类并不是十分精密的类别划分，也不具有稳定的分类意义，只为探求和说明此类小说发展演化的踪迹，为了论述方便而已，事属从权。

神怪小说的历史分期

神怪小说的发展，文言与通俗（白话）两种文体交错混

融，此起彼伏，各领风骚。依照它们的不同走势，我们将之分为唐前、唐宋元、明清等几个历史时期加以讨论。

（一）唐前，这一时期相当漫长，从战国历两汉，至魏晋南北朝，包含了此类小说的起源与形成乃至文言神怪小说的第一个高峰期。不论是《山海经》、《列仙传》还是《搜神记》，对于神怪小说的发展都有不可忽视的意义。

（二）唐宋元，唐代传奇体神怪小说的诞生使文言小说的发展迈上了新的台阶，在真正意义上实现了小说文体的独立，“叙述宛转，文辞华艳”，一改魏晋六朝“粗陈梗概”的面貌。但接下来的宋元，却是文言神怪小说的低谷，除洪迈《夷坚志》等少数作品略为可观，几乎乏善可陈。同文言小说形成对照，通俗小说在唐代即有所发展，至宋元，因为“说话”伎艺的盛行，通俗小说（话本）火爆异常，“神仙”、“灵怪”、“妖术”耸人听闻，为市民阶层所喜闻乐见。话本体制的形成，为通俗小说的大规模发展奠定了基础，这一时期，成了白话章回神怪小说成熟的前夜。

（三）明清，是白话章回体神怪小说发展的黄金阶段。

《西游记》、《封神演义》等扛鼎之作皆已出现，并产生轰动效应，后起者广为效仿。文言神怪小说发展至明代，依然没有太大改观，只有《剪灯新话》等极少作品，差强人意。至清初《聊斋志异》横空出世，可谓文言神怪小说发展的又一个高峰，产生极大影响，追随者、反对者自成阵营。

第一章 唐前神怪小说

第一节 神怪小说的起源与形成

李剑国先生曾将神话传说、迷信故事、地理博物传说列为志怪小说的三大源头（《唐前志怪小说史》，第 17 页），而志怪恰恰是神怪小说特定历史时期（主要是六朝）的专名，所以，这也是神怪小说的源头。

众所周知，上古神话产生于原始宗教，而原始宗教则是先民在当时生产力极其低下的情境中对自然产生的错误认识，将人类原本正常的生老病死，自然界的风云变幻，都涂上了神秘色彩，于是将自然力转化为神，顶礼膜拜。伴随着神话同时衍生的还有传说。鲁迅在《中国小说史略·神话与传说》中说：

追神话演进，则为中枢者渐近于人性，凡所叙述，今谓之传说。传说之所道，或为神性之人，或为古英雄，其奇才异能神勇为凡人所不及，而由于天授，或有天相者，简狄吞燕卵而生商，刘媪得交龙而孕季，皆其例也。此外尚甚众。

之后还分别列举了后羿、姮娥、鲧及舜的传说。鲁迅指出了神话传说的主人公伴随着历史的演进不断变化，由原来的令人景仰敬畏，高高在上，而逐渐接近世俗，体现人性。其实上古神话的神多半具有自然、质朴的特点，自然属性较多，多是半人半兽的形体（如伏羲、女娲人首蛇身；西王母豹尾虎齿），就是内在品性上也多是人兽交融。伴随着神话的演进，这些神灵开始出现人格化的趋势，逐渐演变为传说。

我国上古时期的神话和传说很难划分。数量虽多，但处于分散状态，往往被“历史化”地消融在史书典籍之中。可是拨开雾障，我们还是看到许多“真实”。从盘古开天辟地、女娲炼石补天、后羿射日、大禹治水等神话中，我们感受的是先民征服自然、改造自然的强烈愿望；从夸父逐日、精卫填海的神话中我们看到的是人类不屈不挠、勇于牺牲的精神品格；从黄帝战蚩尤、刑天舞干戚的传说中我们体会到的是部族之间战争的残酷……古拙的题材、绮丽的想像，开启了后世神怪小说创作之门。上古神话传说中的人物、情节，在后来的神怪小说创作中被广泛吸收的同时，还被不断地丰富和发展着。典型者如西王母，从神话传说中“豹尾虎齿”半人半兽的怪物（《山海经》），最终演变为气度娴雅的女神（《汉武故事》等），一直到《西游记》中微带滑稽色彩的王母娘娘，这一形象的变迁，就是最好的例证。

当然，除去上古神话传说，我们还不得不看到，宗教迷信在某种意义上，对神怪小说的产生也有很大影响。

原始人的宗教观念是自发的，“纯动物式的”，与迷信尚有距离。但进入阶级社会以后，发生了改变，“自发的宗教”变成了“人为的宗教”，成为统治者愚民的工具。在中国的商周时期，巫教盛行，各种迷信活动十分火爆。至春秋战国时期又开始流行阴阳五行之学，大讲天人感应。这样的社会环境中，迷信传说大行其道。神鬼显灵、报冤报恩，卜筮吉凶、符瑞灾异，五花八门。这些迷信故事，比之神话传说，缺乏一点美感，但在题材和幻想形式上，却出现了不少新的变化，在天人感应思想的指导下，人神（鬼）可以相通。这一时期的许多故事为后来的小说家所采用，如《墨子·明鬼下》中的杜伯事，就被颜之推选入《冤魂志》，成为果报故事的典型。这种人鬼交通的故事模式对神怪小说影响极大。不论是六朝时期大量的“辅教之书”，还是蒲松龄寄托“孤愤”的《聊斋志异》，都熟练地运用了这一模式。

和神话传说、宗教迷信一样，对神怪小说产生有深远影

响的还有地理博物传说。由于先民认识能力有限，活动范围狭小，加上巫师、方士的有意神化，人们对耳目之外的遐方异域充满了神秘的憧憬，远国异民、奇花异草、灵禽异兽，对他们有一种特殊的吸引力，于是地理博物传说就开始流行。地理博物传说的集大成者首推《山海经》，对于海内外的名山、大川、物产、奇人、怪兽都有记载。以山水而论，十九出于想像，但这种空间观念却极富启发性，后世神怪小说中不断变幻的时空从这里可以看到某些影子。

第二节 战国时期的准神怪小说

神怪小说的形成经历了漫长的时间，从口耳相传，到零星散入史籍，直至最后从史籍中彻底分化出来，获得不同于史书的独立品格，这一蜕变过程极为艰难。战国时《汲冢琐语》的出现，是一个重要标志——神怪小说同史乘分离，初步形成。

《汲冢琐语》，本名《琐语》，因出自汲县战国魏襄王墓，故后人冠以“汲冢”二字；原书系用战国古文字写成，故又称《古文琐语》。据考证，当成书于战国初期至中期之间（参见李剑国《唐前志怪小说史》第二章）。全书十一篇。在体例上，它接近《国语》，以国别体纪事，但已与史书特质背道而驰，远非信史。明代的胡应麟多次提到它的内容、性质，“诸国卜梦妖怪相书也……大抵如后世《夷坚》、《齐谐》之类，非杂记商周逸事者也”（《少室山房笔丛·史书占毕四》）；“盖古今纪异之祖”（《少室山房笔丛·九流绪论下》）；“盖古今小说之祖”（《少室山房笔丛·二酉缀遗中》）。细观这部似史非史的作品，也确如胡氏所言，主要内容是卜筮占梦。大致有记卜筮之灵验（如《范献子卜猎》）、梦境之显效（如《晋平公梦熊》）、妖鬼灾祥（如《首阳之神》）以及预言吉凶等几类故事。以《刑史子臣》条为例，可见其风格之一斑。

初，刑史子臣谓宋景公曰：“从今往五祀五日，臣死。自臣死后五年，五月丁亥，吴亡。以后五祀，八月辛巳君薨。”刑史子臣至死日，朝见景公，夕而死。后吴亡，景公惧，思刑史子臣之言。将死日，乃逃于瓜圃，遂死焉。求得，以虫矣。

完全以丛语琐谈、搜奇摭异为特色，尽管有着浓重的史的味道，但已和史书信实风格相去甚远。可以说是在历史散文和神怪小说之间架起了一座桥梁。这一点对后来史话类神怪小说影响极大。不论是文言的《汉武故事》、《拾遗记》，还是白话的《封神演义》等作品，都是把历史幻想化，要么借神演史，要么借史演神，既没有脱去史的胞衣，又酝酿着新变，真假虚实杂糅。所以，可将《汲冢琐语》视为神怪小说的开端，称其为准神怪小说，应不为过。

另一部号称“古今语怪之祖”（胡应麟语）的《山海经》同样是一部具有小说因子的准神怪作品，对神怪小说的发展有着不可忽视的作用。

《山海经》共计十八卷，包括《五藏五经》五卷、《海外经》四卷、《海内经》四卷，《大荒经》四卷，又另有《海内经》一卷。关于它的成书及作者众说纷纭，甚至影响到对此书性质的界定。西汉末年刘向之子刘歆作《上山海经奏》：

《山海经》者，出于唐虞之际。昔洪水洋溢，漫衍中国……禹乘四载，随山刊木，定高山大川。益与伯翳，主驱禽兽，命山川，类草木，别水土。四岳佐之，以周四方，逮人迹之所希至，及舟輿之所罕到。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。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。

认为《山海经》产生于尧舜之世，为益所作。这一说法影响极大。

后来，明人杨慎又有新说：“《左传》曰：‘昔夏氏之方有德也，远方图物，贡金九牧，铸鼎象物，物物而为之备，使民知神奸，入山林不逢不若，魑魅魍魉，莫能逢之。’此《山海经》之所由始也。”（《杨升庵全集》卷二《山海经后序》）他认为《山海经》有图（“九鼎之图”即《山海图》）、有文，文由图而来。此说得到清代学者毕沅、阮元以及近代的余嘉锡等的赞同。事实上，《山海经》的成书应是“战国中期至后期间先后有巫祝方士之流采摭流传的神话传说、地理博物传说，撰集成几种《山海经》的原本。因其性质相近，秦汉人合为一书，定名为《山海经》，最晚在汉武帝时已完成了这一工作”（李剑国《唐前志怪小说史》第100页）。

说到《山海经》的具体内容，相对而言，“山经”部分风格比较平实，神话内容较少，以记山为主，旁及草木、禽兽、矿产。但必须看到，“山经”有着浓厚的巫术迷信色彩。一是它记录了许多难以稽考（或者说根本就不存在）的动植物，如《南山经》的狐状九尾兽，灌灌鸟，《中次八经》的瑶草等，它们都具有某种神秘性能，可以招致吉凶祸福。另外，巫祝事鬼通神的宗教仪式在“山经”中时有出现，每介绍完一组山名之后，就不厌其烦地介绍山神如何，进而介绍如何祠神（如《中次十经》），难怪《汉书·艺文志》将其列为术数略形法家之首。鲁迅先生称其为“古之巫书”（《中国小说史略》第二篇），实则渊源有自。

“山经”以外的部分，后人合称为“海经”。主要记述远方异域的奇国异民及神话传说，巫术意味淡化而方术气味渐浓。书中多处提到“不死民”（《海外南经》）、“不死国”（《大荒南经》）、“不死山”（《海内经》）、“不死树”（《海内西经》）、“不死药”（《海内北经》）。对“不死”的瞩目，对长生的执著，可视为人类脱离蒙昧，生命意识开始觉醒，试图超越生命极限的一种渴望。这种长生意识在后世神怪小说

(如《西游记》、《韩湘子全传》等)中或隐或显,反复出现。

可以说《山海经》既有巫书性质,同时又具有地理博物书性质,这一点不论是书名还是体例都有所反映。如果从小说史的角度讲,《山海经》无疑又具有神怪小说性质,可称之为准神怪小说。所以,清代《四库全书总目提要》将其从“史部地理类”改入“小说家”,是较为准确地捕捉到了《山海经》的小说特质——“侈谈神怪,百无一真”(《四库全书简明目录》)。《山海经》中大量“宏诞迂夸”的言辞,开启后世语怪的风气。同时它的地理博物书性质又影响了后世神怪小说的创作,成为各代神怪小说取之不尽的源泉。美中不足的是,《山海经》的内容过于芜杂、支离,缺乏完整故事情节,单从这一点来讲,它甚至还比不上《汲冢琐语》。但称它为“准神怪小说”同样说得过去,毕竟其中蕴含了不少有价值的神话资料、零星情节,且许多人物形象成为后世神怪小说的加以生发点染的原型,如西王母。关于“她”的记载,《山海经》中有多处:

又西三百五十里,曰玉山,是西王母所居也。西王母其状如人,豹尾虎齿而善啸,蓬发戴胜,是司天之厉及五残。(《西次三经》)

西海之南,流沙之滨,赤水之后,黑水之前,有大山,名曰昆仑之丘。有神——人面虎身,文尾皆白——处之。其下有弱水之渊环之,其外有炎火之山,投物辄然。有人戴胜,虎齿,豹尾,穴处,名曰西王母。此山万物尽有。(《大荒西经》)

西王母梯几而戴胜,其南有三青鸟,为西王母取食。在昆仑虚北。(《海内西经》)

西王母原本是位于西方的一个原始部落的名称。《尔雅·释地》曰:“觚竹、北户、西王母、日下,谓之四荒。”郭璞注:“觚竹在北,北户在南,西王母在西,日下在东,皆四方

昏荒之国次四极者。”所以，西王母极有可能是以豹子为图腾的一个部族，而这一部族的首领，也被中国人称为西王母。可见西王母应是人的身份。而《山海经·西次三经》中的西王母则是瘟神、杀神，“司天之厉及五残”，人兽合体，蓬发戴胜，居于玉山。而《大荒西经》中的西王母似乎又从玉山搬迁，穴居而处，依然半人半兽，“有人”二字费人猜疑，究竟是一人，还是一群人，无从考辨。至《海内西经》则不再提豹尾虎齿的怪模样，但相貌究竟如何，还是半遮半掩。与前两处记载不同的是，“她”不仅住上了昆仑山，身边还添了三只青鸟，多了几分浪漫色彩。西王母由人变神，主要原因大约在于《山海经》的那些创作者——战国时的巫覡，为自神其教，故弄玄虚，有意将原始神话和地理博物传说神秘化，以至于《山海经》“所记人物率禽兽其形，以骇庸俗”（胡应麟《少室山房笔丛·三坟补逸下》）。于是，西王母被描写成丑陋狞厉的凶神。

但这一形象还是为后世神怪小说的创作留下了许多余韵，成为小说家较为偏爱的人物。后来两汉流传的神怪小说中“她”的形象再一次发生变化，成为风姿绰约的美妇人。《汉武故事》为她安排了一位配偶神黄眉翁；《十洲记》则伴太真东王父，居东海太帝宫；《神异经》为她找的老伴是东王公。至于相貌，和《山海经》已有天壤之别，“修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世”。当然，再后来的《西游记》中，她的老伴又成了玉皇大帝。由此可见这一人物的艺术生命之强。

其他如“帝之二女”：

……又东南一百二十里，曰洞庭之山……帝之二女居之，是常游于江渊。澧沅之风，交潇湘之渊，是在九江之间，出入必以飘风暴雨。（《中次十二经》）

这则故事同样余韵悠长，在《楚辞》则成为“湘君湘夫人”，之后汉代刘向《列仙传》则有“江妃二女”，开人神相恋的绮

丽缠绵之风。

当然，《山海经》作为“古今语怪之祖”，对后世神怪小说的影响，远不止此。关键在于它开启了人们的想像世界，提供了一种新的思维方式，引导人们将目光由身边的尺寸之地转向耳目之外的遐方异域。以绝妙的想像力虚构了众多的山川草木，奇人异兽，开启搜神志怪之风，使后世的神怪小说作家大胆地向壁虚构，走上了一条迥异于史传文学的创作道路。同时，《山海经》也成为取之不竭的矿藏，后来者不断开掘，从中提炼出更多的精品。汉代的《神异经》、《十洲记》、《洞冥记》，魏晋的《博物志》、《玄中记》，南朝的《述异记》等，都是在它影响下出现的具有地理博物性质的神怪小说。就是清代李汝珍的《镜花缘》（关于此书的归类可能会有些争议，但书中包含大量地理博物内容，则是不争的事实）中唐敖海外遨游，所历诸国十之八九也都源自《山海经》，其影响可见一斑。

第三节 两汉的神怪小说

汉代神怪小说继续发展，在《山海经》以及一些杂史杂传影响下，出现了诸如《神异经》、《洞冥记》、《十洲记》、《列仙传》、《神仙传》、《汉武故事》、《汉武内传》等一系列作品。内容虽各有侧重，但大都充满“仙气”，这主要与汉代的宗教思想影响有关。汉代阴阳五行、讖纬迷信、神仙方术极为发达，加之汉末道教初兴，为神怪小说的发展提供了丰厚的土壤。

西汉武帝重用董仲舒，“罢黜百家，独尊儒术”，而董仲舒为代表的今文经学家观点，实为以阴阳五行等学说改造传统儒学，为君权神授张本。汉末，讖纬学说又兴，统治者津津乐道所谓受命于天的神话，目的同样明确，也是为了愚民。在战国中后期兴起并流行的神仙方术之说余韵绵长，在秦代曾达到一个极致，那位始皇帝不仅自己登碣石、下会稽、射

海鱼，还派徐福入海求仙。至西汉，神仙方术空前发达。从高祖开始，文帝、武帝、宣帝、成帝、哀帝都干过“不问苍生问鬼神”的事，炼丹、访仙、采药，忙得不亦乐乎，朝廷内外乌烟瘴气。拿武帝来说，重用方士李少君，派人寻找仙人安期生，建造柏梁台、通天台、仙人捧露盘等一系列行为，比之始皇不遑多让。还有淮南王刘安，率宾客方术之士，撰写《淮南鸿烈》、《枕中鸿宝苑秘书》，大肆宣扬仙道思想，推波助澜。至东汉末年，社会动荡，不论上层人士，还是平民百姓，都希望精神有所寄托，于是早期道教产生并渐趋成型，集巫术、方术、神仙之说，阴阳五行、谶纬学之大成，信徒众多。后又分化为符箓派、丹鼎派，各行其道。

浸润在这样一种社会风气之中，人们头脑中的迷信观念之深，可想而知。这从正史的记载中也可可见一斑：仅《汉书·艺文志》所录的先秦和两汉阴阳、数术诸家就有二百四十五家，所著三千五百九十九卷，称得上是卷帙浩繁。流风所及，侈谈神怪成为当时社会的一大热点。许多神怪小说的作者，本身就是方术之士，如《洞冥记》的作者郭宪即善方术。他们的创作目的明确，只为自炫其术。有些则是方士化了的儒生为慕道而作，如刘向之作《列仙传》。所以，神怪小说在当时流行，是再自然不过的一件事情。

两汉的神怪小说，尤以充斥着神仙之说的作品为多，围绕着西王母、汉武帝、东方朔等人为中心，出现了《列仙传》、《神异经》、《十洲记》、《洞冥记》、《汉武故事》、《汉武内传》等一系列作品。

《列仙传》，西汉刘向撰。《列仙传》的创作，是刘向在当时神仙方术盛行的情况下，出于对神仙的向往而撰辑的（参见明本《说郭》卷四三佚名《列仙传叙》）。据说是以秦大夫阮仓的《列仙图》为蓝本（葛洪《抱朴子·论仙篇》），今本分上下两卷，后有赞及总赞。涉及神仙七十人（一说七十一人，一说七十二人，还有说六十三人不等）。

其中有些神仙本来就是子虚乌有的传说中人物，像“赤

松子者，神农时雨师也”；“宁封子，黄帝时人也”；“马师皇，黄帝时马医也”；“偃佺者，槐山采药父也”……基本上虚无缥缈，无可稽考。当然也有些是真实的历史人物，如老子、东方朔、钩弋夫人等，但他们的事迹也是“恍兮惚兮”，虚大于实。值得注意的是，列仙中除少数形象还残留着某些异征（如黄帝龙形、毛女遍体生毛、务光长耳），其他一如常人，或者说外观上已经完全人化了（当然比起后世神怪小说中骨子里彻底人化的仙真们还有一定的差距）。他们往往法力超人，像赤松子“随风雨上下（昆仑）”、涓子“能致风雨”、琴高乘鲤入水、昌容永葆青春，引人遐想。此外，道家所谓服食辟谷、胎息导引、炼形尸解、遁迹变化、飞举升天，在《列仙传》中都有涉及。总之，《列仙传》充满了“仙气”，宣扬的是“仙化可得，不死可学”（葛洪《神仙传序》）的道家思想。对后世神怪小说的影响，主要表现在对神仙家奇妙瑰丽的幻想上。此外，一些具体的篇章，也对后世具有启发意义。如《江妃二女》：

江妃二女者，不知何所人也。出游于江汉之湄，逢郑交甫。见而悦之，不知其神人也。谓其仆曰：“我欲下，请其佩。”仆曰：“此间之人，皆习于辞，不得，恐罹悔焉。”交甫不听，遂下，与之言曰：“二女劳矣。”二女曰：“客子有劳，妾何劳之有！”交甫曰：“桔是柚也，我盛之以筥，令附汉水，将流而下，我遵其旁，采其芝而茹之。以知吾为不逊也，愿请子之佩。”二女曰：“桔是柚也，我盛之以筥，令附汉水，将流而下，我遵其旁，采其芝而茹之。”遂手解佩，与交甫。交甫悦，受而怀之，中当心。趋去数十步，视佩，空怀无佩；故二女，忽然不见。《诗》曰：“汉有游女，不可求思。”此之谓也。

《诗经》典故的活用，使这一发生在人神之间的故事，充满绮

丽的色彩的同时，又带着一点淡淡的感伤，比之《山海经》中的问题故事已大大前进了一步。其他像《萧史》：

萧史者，秦穆公时人也。善吹箫，能致孔雀、白鹤于庭。穆公有女字弄玉，好之，公遂以女妻焉。日教弄玉作凤鸣，居数年，吹似凤声。凤凰来，止其屋。公为作凤台，夫妇止其上，不下数年。一日皆随凤凰飞去。故秦人为作凤女祠于雍，宫中时有箫声而已。

同样写得美艳异常。像这样人神相恋的故事，还有《赤松子传》、《犊子传》、《园客传》等。可能由于《列仙传》“神谱”性质的局限，其文字难免简略，只是粗线条勾勒，许多故事未能曲尽其美，不能不说是一大遗憾。另外，前文说过，这里的列仙形象还只停留在表面，注目于他们超乎常人的异相、异行，缺乏深入细致的内心描画，难免苍白。但我们必须看到，这种“纪传式”的小说形式，对后来的一些神怪小说还是产生了悠远的影响，晋代的葛洪作《神仙传》，南唐沈汾又作《续仙传》，可谓余脉绵长。另外，从明清时的仙道类神怪小说，如《观世音出身修行传》、《二十四尊得道罗汉传》、《吕祖全传》等作品中都能看到《列仙传》的影子。

《神异经》，今存一卷五十八则，托名东方朔作，一般认为是西汉晚期的作品。《神异经》完全是《山海经》的仿作。从全书结构框架来看，分《东荒经》、《东南荒经》、《南荒经》、《西南荒经》、《西荒经》、《西北荒经》、《北荒经》、《东北荒经》、《中荒经》，记述山川道里、神灵异物、草木飞禽。和《山海经》稍有不同的是，《神异经》在记载山川异物的同时，时时有儒家伦理思想流露，如《西南荒经》记载的饕餮“身多毛，头上戴豕，贪如狼恶，好自积财，而不食人谷，强者夺老弱者，畏群而击单”。《西北荒经》的穷奇“状似虎，有翼能飞，便剽食人，知人言语，闻人斗则食直者，闻人忠信，辄食其鼻，闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之”。《中荒经》

的不孝鸟“状如人身，犬毛，有齿猪牙，额上有文曰不孝，口下有文曰不慈，背上有文曰不道，左肋有文曰爱夫，右肋有文曰怜妇”，“畀以显忠孝也”。此外，如《西南荒经》的“天下圣人”及讹兽、《西荒经》的浑沌等，它们身上引人注目的不再仅仅是奇形异状，而是浓厚的伦理色彩。由此推知，此书的作者应是儒者，或者说是受了方术思想影响的儒生。

《洞冥记》又称《汉武帝洞冥记》、《汉武帝列国洞冥记》等。今通行本作四卷，凡六十条。作者郭宪，东汉初人，方术之士。《后汉书·方术列传》有关于他“噀酒救火等异行的记载。由于作者的方士身份，加之时风的浸染，书中充满了神仙思想，把原本真实的武帝求仙事件涂抹得幻怪迷离，笔下的海外仙山、灵禽怪兽、奇苑异木不胜枚举，引人油然而生出世之想。《洞冥记》明显受到《山海经》和《神异经》的影响，但又有所发展，加重了神仙家的意味。上承《列仙传》，下启《十洲记》。

《十洲记》旧题东方朔撰，不可信，当出东汉后期。从对道教神话传说津津乐道、大肆弘扬的态度推断，作者应为道徒。讲述汉武帝因闻王母说八方巨海中的十洲仙境，大起艳羨之心，向东方朔询问，于是东方朔详道十洲情境及沧海岛等仙山福地。《十洲记》在神怪小说当中，不是以文辞华艳，情节曲折见长，关键在于虚构了海外仙山胜境、琼楼玉宇、洞天福地，并以瑶草灵药、甘液玉英，点缀其间。后世《西游记》、《封神演义》等神怪小说中的龙窟海藏、仙居福地在这里可以看到雏形。这才是它的独特贡献。

《汉武故事》旧题班固撰。两卷。主要记述汉武帝一生逸闻，包括幼时故事、和后妃们的故事、求仙故事、其他逸事以及死后事。尽管以史为外衣，但还是包含着较浓的神怪色彩。其中关于东方朔、西王母的描写饶有趣味儿：

东郡送一短人，长七寸，衣冠具足。上疑其山精，长令在案上行，召东方朔问。朔至，呼短人曰：“巨灵，

汝何忽叛来，阿母还未？”短人不对，因指朔对上曰：“王母种桃，三千年一作子，此儿不良，已三过偷之矣，遂失王母意，故被谪来此。”上大惊，始知朔非世中人。短人谓上曰：“王母使臣来，陛下求道之法，唯有清静，不宜燥扰，复五年，与帝会。”言终不见。

作为“滑稽之雄”的东方朔居然三偷王母蟠桃，这一行为被后世的小说家移植到了孙猴子身上，于是诞生了一位前无古人后无来者的齐天大圣！西王母的形象比之《山海经》也已进化许多：

是夜漏七刻，空中无云，隐如雷声，竟天紫色。有顷王母至，乘紫车，玉女夹馭，戴七胜，履玄琬凤文之舄，青气如云，有二青鸟如乌，夹侍母旁。

这通身的气派，已远非《山海经》中“豹尾虎齿”“蓬发戴胜”的人兽合体者所能企及，令人肃然起敬；与汉武帝的未了之情，又使她平添了几分人情味儿。可知这一形象是一直进化的。

《汉武内传》则将原本不足四百字的“王母会武帝”故事，加以大肆铺排，敷为洋洋万余言：

……唯见王母乘紫云之辇，驾九色斑龙。别有五十天仙，侧近鸾舆，皆长丈余，同执彩旄之节，佩金刚灵玺，戴天真之冠，咸住殿下。王母唯扶二侍女上殿。

……王母上殿东向坐，著黄金襜褕，文采鲜明，光仪淑穆，带灵飞大绶，腰佩分景之剑，头上太华髻，戴太真晨婴之冠，履玄琬凤文之舄。视之年可三十许，修短得中，天姿掩蔼，容颜绝世，真灵人也。

可能是受了当时汉大赋创作的影响，排偶夸饰，词藻丰