

中国神话研究 ABC

序

一 这本书是企图在中国神话领域内作一次大胆的探险。同类性质的书，中国文的还没有过，东西文的，则以作者所知，也还是没有专书，法国 de Harlez 有《山海经》的翻译，然而专关于中国神话的著作，似乎还没有。英文中有一本《中国神话及传说》（详见本书篇末参考用书内所论），可是荒谬得很。所以此编之作，实在是‘开荒’的性质，因而也只是‘绪论’的性质。

二 作者对于神话学的研究，自然不敢说有怎样的精到；所以此编之不能完美，自不待言。但作者并不忘记在此编的著作时，处处用人类学的神话解释法以权衡中国古籍里的神话材料。

三 有许多意见是作者新创的，如言帝俊、羿、禹这一章，又如第六章对于《大司命》、《少司命》、《山鬼》等篇的解释。还有解释蚩尤为巨人族之一，黄帝与蚩尤的战争就是巨人族与神之战争，夸父与夸娥即一；‘终北’、‘华胥’之为中部人民的宇宙观；凡此一切创见，作者只凭推论，并不曾多找书本上的

考据。但也不是以为无须多考据，无非因为客中无书，只好作罢。如得海内同志替这些臆说再多找些书本子的证据，自然很欢迎的。

四 作者相信《山海经》的神话价值很高，所以本编有时信任《山海经》的地方还比信任《楚辞》及其他书籍(如《淮南》)为较多。汉以后的作者的神话材料(如《搜神记》、《述异记》等书所载)，有时也引用，但只作为一神话流传后经增饰修改后的最终式，或是一神话的演化的过程而已。

五 后世方士道教神仙之说兴起后的奇诞之谈，自然离原始神话的面目太远，但有时也引用，如述西王母神话时引《汉武帝内传》，月的神话引《龙城录》，这也无非表示一神话到了后来如何的被方士道教化而已。并不以此作为该神话的最终点。

六 作者对于自己的引用书籍的时代的意见，及该书在神话上的价值，都在篇末的“参考用书”内有些说明。

七 这本书一则是草创，二则是绪论性质，所以中间对于各种材料的解释、分析、和征引，都只是视叙述之方便而定，并不是把中国神话来巨细无遗地作系统的叙述。我希望另有人来做这个工作。自己倘若时间容许，或者看书方便，也想试作较大的企图。将来或者也可以呈教。只是人事变幻，不知道有没有这等时间。

八 本书在客中仓卒属稿，手头没有应参考的书，虽然有几个朋友借给些书，到底不足，所以错记及失检之处，或许难免，要请读者原谅。几位热心的朋友，或是借给书，或是替查一二条，都是很感激，可是也不噜苏记下名字来了。

一九二八、十、二〇，作者于日本东京。

第一章 几个根本问题

“神话”这名词，中国向来是没有的。但神话的材料——虽然只是些片段的材料——却散见于古籍甚多，并且成为中国古代文学中的色彩鲜艳的部分。自两汉以来，曾有许多学者钻研这一部分的奇怪的材料，然而始终没有正确的解答。此可以他们对于那包含神话材料最多的《山海经》一书的意见为例证。班固依《七略》作《汉书·艺文志》，把《山海经》列在形法家之首（形法者，大举九州之势，以立城郭室舍形；六家，百二十二卷）。东汉明帝时，王景当治水之任，明帝赐景以《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》，可知《山海经》在当时被视为实用的地理书了。王充这位有眼光的思想家也说：“禹主治水，益主记异物，海外山表，无远不至，以所闻见，作《山海经》，董仲舒睹重常之鸟，刘子政晓贰负之尸，皆见《山海经》，故立二事之说。使禹、益行地不远，不能作《山海经》；董、刘不读《山海经》，不能定二疑。”（见《论衡·别通篇》）又说：“按禹之《山经》，《淮南》之《地形》，以察邹子（衍）之书，虚妄之言也。”（见《论衡·谈天篇》）这又可见王充也把《山海经》视为实用的地理书“方物志”，而且是禹、益实地观察的记录了。《汉志》以后，《隋书·经籍志》（第七世纪）亦以《山海经》冠于“地理类”之首。（《隋志》：“汉初，萧何得秦图书，故知天下之要害，后又得《山

海经》相传以为夏禹所记。’自《汉志》以至《隋志》，中间五百多年，对于《山海经》的观念没有变更。自《隋志》以后又三百余年，五代末刘昫撰《旧唐书·经籍志》亦以《山海经》入“地理类”其后北宋欧阳修撰《新唐书·艺文志》，南宋王尧臣撰《崇文总目》，皆因依旧说。便是那时候对于《山海经》颇肯研究的尤袤，他的《遂初堂书目》（今在《说郛》中）也是把《山海经》放在“地理类”的。大胆怀疑《山海经》不是地理书的，似乎明代的胡应麟可算是第一人。他说：“《山海经》：古今语怪之祖。……余尝疑战国好奇之士本《穆天子传》之文与事，而侈大博极之，杂傅以《汲冢》《纪年》之异闻，《周书》《王会》之诡物，《离骚》《天问》之遐旨，《南华》郑圃之寓言，以成此书。’又说：‘始余读《山海经》而疑其本《穆天子传》，杂录《离骚》、《庄》、《列》，傅会以成者，然以出于先秦，未敢自信。逮读《楚辞辩证》云：‘古今说《天问》者，皆本《山海经》、《淮南子》，今以文意考之，疑此二书，皆缘《天问》而作。’则紫阳已先得矣。’皆见《少室山房笔丛》）胡应麟说‘《山海经》是古今语怪之祖’，是他的灼见。他推翻了自汉以来对于此书之成见，然而尚不能确实说出此书之性质；他不曾明言这是一部“小说”（中国的广义的用法）。清代修《四库全书》，方始正式将《山海经》放在子部小说家类了。这一段《山海经》的故事，就代表了汉至清的许多学者对于旧籍中的神话材料的看法。他们把《山海经》看作实用的地理书，固然不对，他们把《山海经》视为小说，也不算对。他们不知道这特种的东西所谓“神话”者，原来是初民的知识 的积累，其中有初民的宇宙观，宗教思想，道德标准，民族历史最初期的传说，并对于自然界的认识等等。

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。神话所述者，是“神们的行事”；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。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，而风雨雷电幽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（风雷雨雪等等）以及生死睡梦等事都觉得奇怪，渴要求其解答。（Andrew Lang: Myth, Ritus and Religion, P. 48 - 52）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秘奥，结果则为创造种种荒诞的故事以代合理的解释，同时并深信其真确：此即今日我们所见的神话。

现代的文明民族和野蛮民族一样的有它们各自的神话。野蛮民族的神话尚为原始的形式，文明民族的神话则已颇美丽，成为文学的泉源。这并不是文明民族的神话自始即如此美丽，乃是该民族渐进文明后经过无数诗人的修改藻饰，乃始有今日的形式。这些古代诗人的努力，一方面固使朴陋的原始形式的神话变为诡丽多姿，一方面却也使得神话历史化或哲学化，甚至脱离了神话的范畴而成为古代史与哲学的一部分。这在神话的发挥光大和保存上，不能不说是“厄运”。中国神话就是受了此“厄运”而至于散亡，仅存断片了。

就中国现存的古籍而搜集中国神话，我们不能不说中国民族确曾产生过伟大美丽的神话。为什么我们的神话不能全部保存而仅余零星的片段呢？鲁迅在《中国小说史略》内说：“中国神话之所以仅存零星者，说者谓有二故：一者华土之民，先居黄河流域，颇乏天惠，其生也勤，故重实际而黜玄想，不更能集古传以成大文。二者，孔子出，以修身齐家治国平天下等实用为教，不欲言鬼神，太古荒唐之说，俱为儒者所不道，故其后不特无所光大，而又有散亡。然详案之，其故殆尤在神鬼之不别。天神地祇人鬼，古者虽若有辨，而人鬼亦得为神祇。人神淆杂，则原始信仰无由蜕尽；原始信仰存则类于传说之言日出而不已，而旧有者于是僵死，新出者亦更无光焰也。”胡适在《白话文学史》内说：“故事诗（Epic）在中国起来的很迟，这是世界文学史上一个很少见的现象。要解释这个现象，却也不容易。我想，也许是中国古代民族的文学确是仅有风谣与祀神歌，而没有长篇的故事诗，也许是古代本有故事诗，而因为文字的困难，不曾有纪录，故不得流传于后代；所流传的仅有短篇的抒情诗。这二说之中，我却倾向于前一说。‘三百篇’中如《大雅》之《生民》，如《商颂》之《玄鸟》，都是很可以作故事诗的题目，然而终于没有故事诗出来。可见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，白昼做梦。所以‘三百篇’里竟没有神话的遗迹。所有的一点神话如《生民》、《玄鸟》的‘感生’故事，其中人物不过是祖宗与上帝而已（《商颂》作于周时，《玄鸟》的神话似是受了姜嫄故事的影响以后仿作的）。所以我们很可以说中国古代民族没

有故事诗，仅有简单的祀神歌与风谣而已。后来中国文化的疆域渐渐扩大了，南方民族的文学渐渐变成了中国文学的一部分。试把《周南》、《召南》的诗和《楚辞》比较，我们便可以看出汝汉之间的文学和湘沅之间的文学大不相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子与想象的能力。我们看《离骚》里的许多神的名字——羲和、望舒等——便可以知道南方民族曾有不少的神话。至于这些神话是否取故事诗的形式，这一层我们却无法考证了。（《白话文学史》页七五至七六）

据胡先生的意见，则古代中国民族因为“生长在温带与寒带之间，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，白昼做梦。所以‘三百篇’里竟没有神话的遗迹”。但是我觉得只就“三百篇”以论定中国古代（北方）民族之没有神话，证据未免薄弱了些罢？为什么呢？因为“三百篇”是孔子删定的，而孔子则不欲言鬼神。况且“时时要对天然奋斗”的北方民族也可以创造丰富的神话，例如北欧民族。因为自然环境的不同，北欧的神话和南欧希腊的神话，色彩大异，这是事实。“神话是信仰的产物，而信仰又是经验的产物。人类的经验不能到处一律，而他们所见的地形与气候，也不能到处一律。有些民族，早进于农业文化时代，于是他们的神话就呈现了农业社会的色彩……但是同时的山居而以游牧为生的民族，却因经验不同，故而有极不同的神话。”（Mackenzie's *Myths of Crete and Pre-Hellenic Europe* Introduction, P. 23-24）可见地形和气候只能影响到神话的色彩，却不能淹没一民族在神话时代的创造冲动。现在世界上文化程度极低的野蛮民

族如南非洲的布西曼 (Bushmen) 族, 只会采掘植物的块根, 打些小鸟小兽过生活, 又如奥伐赫莱罗 (Ovaherero) 族, 尚在游牧时代, 他们都在热带, 不必时时和天然苦斗, 他们很可以懒洋洋地睡在棕榈树下白日见鬼, 白昼做梦, 然而他们也只有绝简陋的神话。中国古代 (北方) 民族之曾有丰富的神话, 大概是无疑的 (下面还要详论); 问题是这些神话何以到战国时就好像歇灭了。“颇乏天惠, 其生也勤。”不是神话销歇的原因, 已经从北欧神话可得一证明。而孔子的“实用为教”, 在战国时亦未有绝对的权威, 则又已不像是北方神话的致命伤。所以中国北部神话之早就销歇, 一定另有其原因。据我个人的意见, 原因有二: 一为神话的历史化, 二为当时社会上没有激动全民族心灵的大事件以诱引“神代诗人”的产生。神话的历史化, 固然也保存了相当的神话; 但神话的历史化太早, 便容易使得神话僵死。中国北部的神话, 大概在商周之交已经历史化得很完备, 神话的色彩大半褪落, 只剩了《生民》、《玄鸟》的“感生”故事。至于诱引“神代诗人”产生的大事件, 在武王伐纣以后, 便似乎没有。穆王西征, 一定是当时激动全民族心灵的大事件, 所以后来就有了“神话”的《穆天子传》。自武王以至平王东迁, 中国北方人民过的是“散文”的生活, 不是“史诗”的生活, 民间流传的原始时代的神话得不到新刺激以为光大之资, 结果自然是渐就僵死。到了春秋战国, 社会生活已经是写实主义的, 离神话时代太远了, 而当时的战乱, 又迫人“重实际而黜玄想”, 以此北方诸子争鸣, 而皆不言及神话。然而被历史化了的一部分神话, 到底还保存着。直到西汉儒术大盛以后, 民间的口头的的神话之和古史有关者, 尚被文人采录了去, 成为现在我们所见的关于女娲氏及蚩尤的神话的断片了。

从上文的论证而观，中国北部民族曾有神话，大概可以置信了。现在我们就可以看一看现有的中国神话的断片内，何者是可以算是北部民族的产物。《淮南子·览冥训》云：

往古之时，四极废，九州裂，天不兼覆，地不周载；火
燃炎而不灭，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（高诱注：
天废顿，以鳌足柱之），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，狡虫死，颛民生。

这一段可说是中国的洪水神话的片断。北欧神话说神奥定（Odin）杀死了冰巨人伊密尔以后，将他的头盖骨造成了天，又使四个最强壮的矮人（在北欧神话内有矮人，与神同时存在，居于地下穴，善工艺）立于地之四角，撑住了天，不让天崩坠下来。这里所说北欧神话的四个矮人撑住了天，把天看成了青石板一样的东西，和我们的女娲炼五色石补天，断鳌足为柱，撑住了天，实在是很有趣味的巧合。北方民族大概是多见沉重的阴暗的天空，所以容易想象天是一块石板。这是从自然现象的关系上推测“女娲补天”之说大概是北方的神话。再看《淮南子·天文训》又有这样一段话：

昔者共工与颛顼争为帝，怒而触不周之山（高诱注：
不周山在西北），天柱折，地维绝；天倾西北，故日月星辰
就焉，地不满东南，故水潦尘埃归焉。

这里所说共工氏的破坏工作，大概是在女娲补天立柱以后从《列子·汤问》里的一条同性质的记载，我们更可以明白：

故昔者女娲氏炼五色石以补其（天）阙，断鳌之足，以立四极。其后共工氏与颛顼争为帝，怒而触不周之山，折天柱，绝地维，故天倾西北，日月星辰就焉；地不满东南，故百川水潦归焉。

补《史记》的《三皇本纪》却有很不相同的记载：

诸侯有共工氏，任智刑，以强霸而不王，以水垂木，乃与祝融战，不胜而怒，乃头触不周山，崩。天柱折，地维缺。女娲乃炼五色石以补天，断鳌足以立四极，聚芦灰以止滔水，以济冀州。于是地平天成，不改旧物。

把女娲补天作为共工氏折断天柱以后的事，未见他书，所以《三皇本纪》云云，显然是修改了传说，然而修改得太坏了。《淮南子》成书较早，所据旧说，自然较为可靠。所谓“天倾西北……地不满东南”，正是北方人民对于宇宙形状的看法；由此也可想象女娲的神话大概是发生在北部了。

我们再看《楚辞》内有没有说到女娲及共工氏。《离骚》中有“路不周以左转兮”一句，并未说到女娲。《天问》里既言“女娲有体，孰制匠之？”又言“康回凭怒，壅何故以东南倾？”八柱何当，东南何亏？康回是共工之名；“壅”训“地”，所以“康回凭怒”及“八柱何当”等句大概就是指共工氏头触不周山以至天倾西北，地不满东南而言。但是可注意的是屈原未言及女

娲补天之事。屈原是长江流域即中国中部的人，他很熟习并且喜欢神话，如果中部民间也有女娲补天的神话，则屈原文中未必竟会忘记了引用。然而竟没有。即此便可想见那时楚与北方诸国虽交通频繁，而北方的神话尚未全部流传到南方的楚国。这又是女娲神话源出北方的一个旁证了。

《列子·汤问》的北山愚公移山的故事，也显然是曾经修改过的北方神话的片段。原文如下：

太行、王屋二山，方七百里，高万仞，本在冀州之南，河阳之北。北山愚公者，年且九十；面山而居，惩山北之塞，出入之迂也，聚室而谋曰：“吾与汝毕力平险，指通豫南，达于汉阴；可乎？”杂然相许。其妻献疑曰：“以君之力，曾不能损魁父（谓小山）之丘，如太行、王屋何？且焉置土石？”杂曰：“投诸渤海之尾，隐土之北。”遂率子孙，荷担者三夫，叩石垦壤，箕畚运于渤海之尾。邻人京城氏之孀妻，有遗男始龀，跳往助之。寒暑易节，始一反焉。河曲智叟笑而止之曰：“甚矣，汝之不惠！以残年余力，曾不能毁山之一毛，其如土石何！”北山愚公长息曰：“汝心之固，固不可彻，曾不若孀妻弱子！虽我之死，有子存焉；子又生孙，孙又生子，子又有子，子又有孙，子子孙孙，无穷匮也，而山不加增，何苦而不平？”河曲智叟无以应。操蛇之神闻之，惧其不已也，告之于帝；帝感其诚，命夸娥氏二子负二山，一厓朔东，一厓雍南，自此冀之南，汉之阴，无垄断焉。

这是一段很有哲学意味的神话，主要目的在说明太行、王

屋二山之方位之所以然。二山既在北部，所以此神话亦显然是北部的产物。愚公和智叟或者本是“半神半人”的人物，伪造《列子》的人加以最后的修改，成了现在的形式，便很像一个“寓言”了。

再看黄帝讨伐蚩尤的神话。先秦的书，常常说到蚩尤，例如《管子》云“蚩尤受卢山之金而作五兵”。《山海经》十七云：“蚩尤作兵伐黄帝。黄帝乃命应龙攻之冀州之野。应龙蓄水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃。雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。”《史记》亦载黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，但已完全剥落了神话的性质而成为历史了。太史公抉择史料的态度，素来是严格的；他既然采取了蚩尤的传说，可知这是当时极盛行的传说。黄帝是中国古代（北方）民族的一个半神性的皇帝，——或者竟可以说是全属神话，而涿鹿又是北方，所以我们很可以说蚩尤的神话是产生于北部。屈原的《离骚》和《天问》屡言及“鲧、禹、启、羿”，也说到共工和女娲，但是没有黄帝和蚩尤，这又是一个旁证，使我们相信黄帝和蚩尤的神话不但产生于北方，而且在屈原的时代尚未盛行于中部的长江流域。

上文引过胡适对于中国神话的意见，现在我要从胡先生的议论中再提出一点来作为研究的端绪。胡先生说：“后来中国文化的疆域渐渐扩大了，南方民族的文学渐渐变成了中国文学的一部分。试把《周南》、《召南》的诗，和《楚辞》比较，我们便可以看出汝汉之间的文学和湘沅之间的文学大不相同，便可以看出疆域越往南，文学越带有神话的分子和想象的能力。我们看《离骚》里的许多神的名字——羲和、望舒等——

便可以知道南方民族曾有不少的神话。[†]《白话文学史》页七六)是的,南方民族曾有不少的神话,靠《楚辞》而保存至今。但是我们也可以说,若就秦汉之间的时代而言,《楚辞》确可算是南方民族的文学,因而《楚辞》内的神话也可以称为‘南方民族’的神话。然而若就现有的中国神话的全体而观,则《楚辞》内的神话只能算是“中部民族”或沅湘文化的产物;因为后来有“更南方”的民族的神话也变成了中国文学或神话的一部分了。对于这一点,我们在下节内再来详细讨论。现在先须问《楚辞》内的神话是否真正中部民族的产物,或竟是北部民族所造而流传至于沅湘流域?自然我们也承认《楚辞》有不少北部的神话,例如上节所举北部神话亦有见于《天问》者。可是中部民族(姑且说楚是代表)有它自己的神话,却也是不可否认的事实。我们不能因为“汝汉之间的文学”没有神话分子而断定只有南方民族的神话,也不能因为《楚辞》中有些神话是属于北方民族的信仰观察而遂谓都从北方流传来。

中部民族的楚国确有它自己的神话,可从王逸的《天问》叙见之。王逸说:“屈原放逐,忧心愁悴,彷徨山泽,经历陵陆,嗟号昊旻,仰天叹息;见楚有先王之庙及公卿祠堂,图画天地山川神灵,琦玮僂佹,及古贤圣怪物行事。周流罢倦,休息其下,仰见图画,因书其壁,呵而问之,以渫愤懣,舒泻愁思。楚人哀惜屈原,因共论述,故其文义不次序云尔。”

王逸这一番话,有些是不可信的。譬如他说“周流罢倦,休息其下,仰见图画,因书其壁”,全出附会。屈原的时代,书写的工具尚甚繁重,书壁这事,很不方便。但他说“楚有先王之庙及公卿祠堂,图画天地山川神灵,琦玮僂佹,及古贤圣怪物行事”,大概可信。这些“天地山川神灵”;“古贤圣怪物行事”,

便是神话的材料。我们知道希腊古代的神庙及公共建筑上大都雕刻着神话的事迹；我们又知道现在所有的古埃及神话大部得之于金字塔刻文，及埃及皇帝陵墓寝宫的石壁的刻文，或是贵族所葬的“岩壁墓道”石壁上的刻文。可知在古代尚有神话流行于口头的时候；先王之庙’和‘公卿祠堂’的墙壁上图画些神话的事迹，原是寻常的事。这些神话当然是本地的出产而非外来货品。《天问》中言及‘昆仑’，言及‘鳌戴山抃’，言及‘羲和’，言及禹化熊而涂山女化石的神话，大概都是楚民族即中部民族自己的神话。

然而最足表现温带地方的中部民族对于自然现象的想象力的，是《楚辞》中《九歌》的几首。王逸谓：昔楚国南郢之邑，沅湘之间，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌乐鼓舞以乐诸神。屈原放逐，窜伏其域，怀忧苦毒，愁思沸郁，出见俗人祭祀之礼，歌舞之乐，其词鄙陋，因为作《九歌》之曲。可知《九歌》是当时民间的祀神歌而经屈原修饰改作的。古代人民的祀神歌大都是叙述神之行事，所以也就是神话。《九歌》中的《东君》是祀太阳神之歌，其词曰：

暾将出兮东方，照吾槛兮扶桑；抚余马兮安驱，夜皎皎兮既明。驾龙辀兮乘雷，载云旗兮委蛇……青云衣兮白霓裳，举长矢兮射天狼；操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆，撰余辔兮高驰翔，杳冥冥兮以东行。

这是说太阳神青衣白裙，乘雷车而行，举长矢射天狼；长矢自是象征太阳的光线，而天狼也许是象征阴霾的云雾。把太阳神想象成如此光明俊伟的，原不限于温带地方的人民；但

是《楚辞》是中部的楚民俗的产物，所以我们很可以认《东君》的太阳神话是属于中部民族的。又如《山鬼》一篇云：

若有人兮山之阿，被薜荔兮带女萝；既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕；乘赤豹兮从文狸，辛夷车兮结桂旂。被石兰兮带杜衡，折芳馨兮遗所思。

我们看这《山鬼》是多么窈窕妩媚！王逸注谓：“《庄子》曰，山有夔；《淮南》曰，山出噪阳。楚人所祠，岂此类乎？”自然不是的。我以为这所谓“山鬼”大概相当于希腊神话中的 Nymphé (义为“新妇”)，是山林水泉的女神。在希腊神话中，她们有许多恋爱故事。我们的“山鬼”也是不免于恋爱的，所以她要“折芳馨兮遗所思”，要“怨公子兮怅忘归”，要“思公子兮徒离忧”了。《山鬼》所描写的自然境界，所表现的情绪，都是中部湘沅之间的，所以是真正中部民族神话。

我以为《九歌》的最初形式大概很铺叙了一些神们的恋爱故事。譬如《大司命》是“运命神”的神话，而《少司命》便像是司恋爱的女神的神话。（此在下面第六章尚要详论。）自来的解释《楚辞》者都以为是屈原思君之作，便弄得格格难通了。“巫山神女”的传说，在当时一定也是洋洋大观，可惜现在我们只能在宋玉的《高唐赋》里找得一些片段了。

如果我们承认了上述的对于中国神话的北部中部的分法是可以成立的，那么，我们自然而然会发生了另一问题：即南方民族是否也在大中国的神话系统内加进一些材料。我们的回答是“有的”。但在探讨此问题以前，让我们先来注意另一

问题，即两汉以前的古籍中没有一些关于天地创造的神话。女娲补天的神话，显然是天地创造以后的事；有许多民族的神话都说到天地创造以后复有一度的破坏，然后由神再行修补，“重整乾坤”此在希腊神话为“洪水”，在北欧神话为 Ragnarok（神的劫难）。中国的北部人民大概也有类乎北欧的 Ragnarok 的神话，而女娲补天即其尾声。既有再造宇宙的神话，应该也有始辟天地的神话。然而先秦之书如《山海经》和《楚辞》，西汉的书如《淮南子》，都没有“开辟天地”的神话的影踪。《天问》起首言“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？……圆则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？”并无一言说到天地的创造。就今所知，天地开辟的神话始见于三国时吴国徐整的《五运历年纪》：

首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆。左眼为日，右眼为月，四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，发髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金玉，精髓为珠石，汗流为雨泽；身之诸虫，因风所感，化为黎甦。

又据《太平御览》七八所引徐整的《三五历纪》（言三王五帝之史，故曰《三五历纪》）的逸文则谓：

天地混沌如鸡子，盘古生其中；万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地；盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈。如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长，后乃有三皇。

把这两段话合起来，便是开辟天地的神话。徐整是吴人，大概这盘古开辟天地的神话当时就流行在南方（假定是两粤），到三国时始传播到东南的吴。如果这是北部和中部本有的神话，则秦汉之书不应毫无说及；又假定是南方两粤地方的神话，则汉文以后始通南粤，到三国时有神话流传到吴越，似乎也在情理之中。（汉时与南方交通大开，征伐苗蛮，次数最多；因战争而有交通，因此南方的神话传说也流传过来了。）后来的《述异记》云：

盘古氏，天地万物之祖也，然则生物始于盘古。

昔盘古之死也：头为四岳，目为日月，脂膏为江海，毛发为草木。秦汉间俗说：盘古头为东岳，腹为中岳，左臂为南岳，右臂为西岳。先儒说：泣为江河，气为风，声为雷，目瞳为电。古说：喜为晴，怒为阴。吴楚间说：盘古氏夫妻，阴阳之始也。今南海有盘古氏墓，亘三百余里，俗云后人追葬盘古之魂也。

《述异记》旧题梁任昉撰，但和《列子》一样，是后人剽窃诸小说而伪托任昉（依《四库全书提要》的论断），它的价值，很可怀疑；所以这一条关于盘古的记事的“秦汉间俗说”一语，也未必可靠，不能据以证明秦汉间已有盘古的传说。反之，《述异记》说“南海有盘古氏墓”而《路史》则谓“湘乡有盘古保，云都有盘古祠，荆湖南北，以十月六日为盘古生日；《元丰九域志》：广陵有盘古家庙”，也帮助我们想象盘古的神话本产生于南方而后渐渐北行的。