

# 《山海经》的神话思维<sup>\*</sup>

杨 义

(中国社会科学院文学研究所, 北京 100732)

**摘 要:** 该文将中国第一部集中记录神话片段和原始思维的奇书《山海经》与古埃及神话、印度神话相比较, 指出《山海经》将小说想象与奇丽而神秘的大地神思联系起来, 从人的本性以及这种本性的外化方式上思考, 模糊人、神和禽兽的种类界限, 形成了化生创世和异体合构的野性思维, 以及二元对应原则。这种神话思维, 使《山海经》具有迥异于史诗性神话的原始性、非情节性和多义性的特征, 为中国其后志怪之作提供了千姿百态的灵感触媒。

**关键词:** 《山海经》; 中国神话; 古埃及神话; 印度神话; 史诗神话; 日月神话

**中图分类号:** I276.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639 (2003) 03-0001-10

## 一、中国神话的大地情结

中国第一部集中记录神话片段和原始思维的奇书曰《山海经》, 是极其富有象征意味的。它以山海之所经, 历述怪兽异人的地域分布和由此产生的神话和巫术的幻想, 进而成为百世神异思维的经典。它呼唤着山川湖海的精灵和魂魄, 使中国神话幻想在滋生和笔录的早期, 就粘附着泥土和方域。可以说, 中国留存下来的丰富芜杂的早期神话资料, 是一种大地的神思, 较之西方经过相当高度整理、因而规模更为宏大的创世神话和战争神话, 具有更为原始的性质和洪荒的气息, 弥足为神话学者和人类学者所珍视, 也为中国其后志怪之作的层出不穷提供了千姿百态的灵感触媒。一部小说的发生史以《山海经》开端, 实际上就是把小说想象与奇丽而神秘的大地神思联系起来, 从人的本性以及这种本性的外化方式上思考小说的发生。

这种神话思维的形态, 是与华夏初民居住于山川阻隔、内陆外海的土地上所形成的地缘文化心理相联系的。因而古神话书的整理者以一种联想的合理性, 把它与征服土地的灾难、恢复土地开发的秩序的文化英雄联系起来。汉刘秀(歆)《上山海经表》称: “昔洪水洋溢, 漫衍中国, 民人失据, 崎岖于丘陵, 巢于树木。鲧既无功, 而帝尧使禹继之。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, 及舟舆之所罕到。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, 祲祥之所隐, 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》。”前人读这段话, 过多地拘泥于把该书著者伪托于几乎也是神话人物的圣君贤臣之不足为信。其不知这段话同时也透露, 华夏初民生存滋衍在相当恶劣的自然环境中, 幻想着有一群征服山川的巨人, 为他们揭破环绕着

<sup>\*</sup>收稿日期: 2003-02-05

**作者简介:** 杨义(1946-), 男, 广东电白人, 中国社会科学院文学研究所所长兼学术委员会主任, 《文学评论》主编、研究员、博士生导师。

自己、威胁着自己的山南海海的奥秘，以及山海之外的自己同类的生存状态。他们不理解山川的无情，他们又想借幻想参悟山川的情理，这就使他们的神话思维带有浓郁的土地缘分。

其次，这段话把《山海经》和古老的地理经典《禹贡》联系起来了。形成一种“神话—地理学”或“地理—神话学”的思维模式，这在人类神话思维方式上，也是非常独特的。所谓“禹别九州，任土作贡”，显然是《禹贡》开宗明义的“禹别九州，随山濬川，任土作贡”一语的节录。这就暗示了以《禹贡》为代表的远古中国人的地理文化观念，是以某种变异的形态渗入神话记录的。著者伪托为禹的助手“益”，而且还加了一个“等”字，暗示它是多人创作，并且自居于托名为禹所作的圣贤经典的下一个等级，甚至可以推想，刘秀似乎把它看作《禹贡》外传，自然是“可以考祲祥变怪之物，见远国异人之谣俗”的外传来对待的。《禹贡》是儒家六经之一的《尚书》的一篇。刘秀如此处理，似乎以别出心裁的方式，把为“子不语怪力乱神”而摒斥的神话巫术之书，嫁接在儒家的经传知识结构上。

地理与神话渗透的特异形态，使《山海经》是以地理方位，包括山川走向和海陆位置，作为其结构方式，去统系千奇百怪的神异幻想。这种别具一格的构成形式，给历代目录学造成不少迷惑。《汉书·艺文志》，归入数术家形法类，大概是看到它的内容未脱巫风，即所谓“大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度数、器物之形容以求其声气贵贱吉凶”。《隋书·经籍志》归入史部地理类，则是着眼于它以地理方位为结构的形式特征了。《四库全书总目》，称之为“小说之最古者”，后来的学者又把它列为神话书，最终超越了这种目录学的迷惑，却又忘记了迷惑中也有合理的因素在，即它是以地理方位作为神话碎片的组合结构的。在这番组合中，《山海经》跨过了大抵信实、又难免粗率的《禹贡》地理认知范围，以奇异的想象想在“五藏山经”部分深入群山险阻的细部。又在“海外”、“海内”、“大荒”诸经中，进行更为恢宏夸诞的幻想。于是，与《禹贡》式的官方文字的典重性相对照，《山海经》显示了民间想象的自由感、神秘感和神奇感，显示初民想超越自己的知识和能力，去猜测

山海天象、自然万物的秘密的新鲜粗野而又异想天开的灵魂。

## 二、迥异于史诗神话的原始性、非情节性和多义性

中国有“十里不同风，百里不同俗”的古谚，与之相应，以地域维系灵怪异物，必然带来了神话思维的一系列特征。首先就是它的原始性。当地域是以山川湖海为单位、为界限之时，每个方域都必然大体具备禽兽、物产、灵怪的众多种类，而方域与方域之间就不可避免地出现种类的重叠、芜杂、参差不齐，以及一些似是而非、似非而是的同同异异。这些同异参差遍及于禽兽异物的名号、形态、功能和巫术效应。分布既是随机状态，集合在一起又处在无序状态，缺乏足够的结构性整理和统筹，给人自然长成的芜杂感。比如《南山经》的青丘之山有兽“其状如狐而九尾”；到了《海外东经》变成了“青丘国”，“其狐四足九尾”；这个青丘国到《大荒东经》中再度出现：“有青丘国，有狐，九尾。”九尾狐的居处忽东忽南，忽山忽海，闪烁不定，而且逐渐脱落了”其音如婴儿，能食人”的恶兽特征和“食者不蛊”的巫术效应，这就难怪到了汉代的《吴越春秋》，九尾狐见于涂山而成为预示邦国昌盛的瑞兽，并形成禹娶涂山的新神话了。这种芜杂、疏漏的原始性，使旧神话具有可以补充、改造、生发、变异的巨大可能性，因而也就成为形成新神话的种子和幼芽。在这种神话与神话的多方域聚合和历史的代代层积中，中国神话形成了迥异于西方史诗神话的非情节性和多义性的基本特征。

依附和粘着于方域山川的灵怪异物，其神性是未及得到高度的提升超拔的，因而在《山海经》中不容易确指出类乎西方神话中战神、爱神、海神那种专司其职、神力达于四方的具有高度普泛性的神灵。诸神功能由随机分散到集中统一，实际上折射着社会组织由松懈到严密的发展进程。当民间族群各自为政，统一的政治或宗教力量尚不能有效地控制各地方的细部之时，各地巫师说辞互异，所产生的神话的多义性和无序

性，也势在必然。“不死药”也许是初民的生命幻想和方士长生久视之术相结合的产物，但《山海经》中似乎也没有专门掌管的神人。《海内西经》记昆仑山的开明兽之北有“不死树”，似乎这只“身大类虎而九首人面”的神兽是它的保护神。但随之记录的开明兽东面，却又有巫彭为首的几个巫师，“皆操不死之药”。也许不死树专门生长在昆仑山吧，但《大荒南经》又说那里有“不死之国”，“甘木是食”，到底甘木也是不死树了。而《海外南经》也有“不死民”，“其为人黑色，寿，不死”；《海内经》又说“流沙之东，黑水之间，有山名不死之山”，大概这些地方也有使人长寿或不死的灵异之物的。虽然《淮南子·览冥篇》记述“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月”，这个故事的广泛流传，使不死药与西王母如影随形，但是在《山海经》中这位日后非常显赫的女神，却野性未驯，似乎还未能以慈悲为怀去掌管这种神圣的药物。一种特殊的神力或作为其象征的灵物，尚未为某位确定的神专门司理，说明这种神话想象还带有自然崇拜的原始性和分散性。在这里，似乎还是自然物种（草木矿石）给神提供饭碗，而不是神法无边，可以任性役使自然百物，君临天下万民。专职大神的产生，当有一个神力由分散到集中的过程，令人联想到战争中的兼并，以及生产中的分工所经历的社会过程。由此也可知，刘歆整理《山海经》，技术处理大于意义贯通。他与公元前8世纪的希腊诗人赫西俄德使爱琴海地区不计其数的神话得到分类而消除其混乱，并且建立起强大有序的奥林匹斯神谱体系，不是同一类型的神话整理者。他基本上是述而不作，任古神话保持更多的原生状态。

灵异之物如游兵散勇散布在相对隔绝的山川湖海之间，缺乏统一的权力制约和道德戒律的遵从，它们给人间带来的吉凶祸福也就具有很大的偶然性，也就使初民对之充满神秘感、恐惧感和侥幸感。《山海经》神话片断所透露出来的初民的心理，是沉重的，充满生存忧患的。也许他们在悬想海外、大荒的远国异民时，心情稍为轻松，多少带点幽默感。比如在讲述大人国、小人国、贯胸国、泉阳国之时，奇想中不乏诙谐，但这些毕竟是虚无缥缈的绝域。一旦涉及到环绕自

己生存地域的“五藏山经”所记录的地方，就似乎处处潜藏着怪兽异禽在不可理喻地制造着吉凶灾祥了。初民的恐惧和忧虑大抵集中在三个方面：天灾，人祸，以及疾病。《五藏山经》常常记载，某物某物“见则天下大水”，“见则天下大旱”，“见则天下大风”，“见则天下大疫”。这里没有什么人间的、或非人间的道德标准，不是对非分越轨行为的报应，一切都取决于不知何由的一个“见”字，灾难的兆验是如此不可捉摸，由此可知初民对不可认识和控制的自然灾难的危机感受。他们对战争、徭役、国家兴亡等人间灾变也忧心忡忡，似乎无法从中把握自己的命运，兆验从形形色色的异物身上发出，常常是“见则国有恐”，“见则国有兵”，“见则国有土功”，“见则其国为败”。这里当然也投射有成书的周秦时代的乱世凶岁阴影，同时初民在能力和知识低下时代，无法掌握自己命运，只好通过超逻辑的神话思维去寻求偶然性背后的必然。《山海经》神话片断，是过分琐屑地联系着初民的生存危机意识了。自然其间也有理想光芒的闪烁，比如某些灵异之物“见则其国大穰”，尤其是多次出现的凤凰或鸾鸟。《西山经》记载：

（丹穴之山）有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰。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。

把人间仁政美德与美丽灵异之物相交融，无疑是富有象征性的理想颂歌。凤凰之成为中国人吉祥的表象，其功强半归于《山海经》。（在成书过程中，正如羽民国、不死药一类描述，已有方士的长生和神仙幻想渗入一样，凤凰一类描述已有儒家思想片断渗入。但这些思想渗入，对全书构成而言，是十不居一的，未能改变其为初民神话的和巫术的思维的总体面貌。）

异物散布和对频繁灾祸之偶然性的琐屑恐惧，牵累着初民神话思维常常出现巫术化的攘祸祈福的倾向。这使中国神话存在着与日用起居有千丝万缕联系的特点，相当多的场合，是日常生活内部的变数，而不是日常生活之外的超越性的存在。这种神话巫术化就是让神灵异物盘桓地面，而不过分地遨游于高不可攀的天国，并且通过巫师和巫术仪式对之实行祭祀沟通，甚至某种

反控制，在某种非自然逻辑的状态中求取自身吉凶安危的保证。《山海经》记述异物的巫术效应，有三种方式：一是“见”，为遥感效应；二是“佩”，为接触效应；三是“食”，为体内吸收效应。前两种非常虚玄，因为远远地看见某种异物，就会出现大水、大旱、大兵、大疫，实在防不胜防。防卫的方法就是“佩”，如《南山经》记载某些怪兽和旋龟，“佩之无瘕疾”，“佩之不聋”，“佩之不畏”，“佩之宜子孙”。《西山经》记某种怪兽，“席其皮者不蛊”，当也是接触效应。这类效应非常有限，只及个人，最多及于家族，效应范围也没有越出少数疾病、心理障碍和生育，对于遥遥一“见”就降临的大兵大疫，无异于杯水车薪。对于“食”所发生的体内吸收效应，《山海经》记载最多，其中的一些当是其时医药知识渗入。它列举了许多草木虫鱼可以治病，包括种类繁多的皮肤病，以及一些脏腑病、精神病。由于不少药效生物是怪异之物，其巫术色彩也是浓重的。比如有一种病叫“眚”，即是梦魇，显示了对梦的困惑和关切。治这种病的药，《西山经》记载有“鱼身蛇首六足，其目如马耳”的“冉遗之鱼”；《中山经》记载有“其状如鼈而有角，其音如号，名曰蜃蜺”的怪兽；另外还记载有“状如山鸡而长尾，赤如丹火而青喙”的怪禽，以及形状似蓊、白华黑实、色泽如山葡萄的“蓊草”。这些禽兽鱼草已无从查找，只能从初民四方求药中，体悟到他们把梦魇视若灾难预兆的恐惧心理而已。有意味的是在同一卷《中次七经》中，记载了蓊草化生的来由：“帝女死焉，其名曰女尸，化为蓊草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。”蓊草在这里是女色的象征，到了二百余里外（这在《山海经》里程中是近邻），便成为治疗梦魇的灵药，在初民心目中，女色与梦魇是否有相感应、相沟通之处？这也是值得深思的。

以上所述均为一般的民间之巫术思维，还不是职业化的巫师和巫术仪式。《山海经》的巫师已具有沟通神人的特种职权，其最著者《海外西经》有巫咸国，“右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也。”《海内西经》记昆仑山，有巫咸诸巫“皆操不死之药”。《大荒西经》有灵山，巫咸等十巫“从此升降，百药爰在”。

以“十”或“群”来称巫，且具有名字，以操蛇显其异态（该书操蛇或珥蛇、践蛇者多为神异之人兽），以操百药（包括不死药）显其异职，以上下天庭人间显其异能，可见已被人间尊为半神而受崇拜了。巫师的职业化和半神化，必然伴随着和带动着掌管一方的方位神，以及相对固定的巫术仪式的出现。《山海经》中的方位神都有异相，如《北次三经》“其神状皆马身而人面者廿神”，“其十四神皆彘身而戴玉”，“其十神状皆彘身而八足蛇尾”。这些异相神皆粗俗狞怪，未经五行化和雅化的。对他们的祭祀仪式已有相当规模，如《西山经》记载祠山神，用庭燎火烛、百牺百瑜，烫上百樽酒，还要陈列百珪百璧。《中次十二经》记祠神，要宰割雄鸡母猪，献上少牢太牢，埋下吉玉，还须陈列精米好酒。在这类仪式中，初民似乎把山神看作饕餮而好财货的异在，巫师大概就是人与神之间的疏通关节、或协调行为者了。鲁迅非常重视这类记载，谓《山海经》“记海内外山川神祇异物及祭祀所宜”，“所载祠神之物多用糈（精米），与巫术合，盖古之巫书也”。（《中国小说史略》第二篇）。神话与巫术浑融未分，神话寄居于巫书之中，使中国神话保持原始秘术的实用状态，有求必应，应与不应都是神话想象的中止，这与希腊神话脱离具体的巫术仪式，在比较纯粹的形式中张扬想象，形象完整的故事形式，是存在着不同生成和发展机制的。

### 三、化生创世和异体 合构的野性思维

中国山川湖海的广袤、复杂、险阻，以及动植物的丰富多彩，为初民的神话想象提供了丰富的灵感源泉。面对变化多端的天象地貌、千奇百怪的鸟兽虫鱼，初民在惊异其不可思议中，思议着天地万物的起源、变异，各种形式的相生相克，彼此不同的命运遭际。由此衍化出他们神话思维的种种思路或原则。由于相对缺乏集中升华和超越性的想象，中国古神话除了相对后出的盘古之外，并未产生君临万象的创世神，如古埃及神话的拉（Ra），《旧约·创世纪》的耶和华，

因此他们对天地生成，人类起源，物种原始的神话解释，是非主神式，而是功能式。比如他们在惊异于物种丰富性之时，以原始思维解释物种的起源，就出现了“生”与“化”两个概念。《大荒北经》说：“黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬，白犬有牝牡，是为犬戎。”《海内经》说：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”这便是“生”的概念，人的嗣续谱系中出现了白犬、白马的异类分支，这不是降低了人格，反而显示了神性。《大荒西经》载：“有神十人，名曰女娲之肠，化为神。”《西山经》载：人面龙身的神物“鼓”，因谋杀罪被“帝”诛戮后，“鼓亦化鵙鸟，其状如鸱，赤足而直喙，黄文而白首”。在这里，“化”比“生”更为奇幻，它不是肉体的传代，而是精魂的转借。二者是从两个不同的幻想层次上，解释物种神族的生成和转化的。这种没有创世主，而借助化生创世的方式，是与哲学中“道生万物”的说法相呼应的。它也成了中国先秦神话资料的一个重要特征。

《山海经》幻想之至为奇特者，是模糊人、神和禽兽的种类界限，以怪诞性或夸张性的想象重新组合异物形态，在人、神、兽的形体错综连接的形式中，容纳了人性、神性和兽性的杂糅。这是一种充满野性的神话思维，初民把洋溢着野性的情感和想象投射于其间，以令人咋舌的方式与他们一知半解的世界实行了有声有色的生命交流。没有疑问，初民对生命世界的认识，是从自己日常习见的生物开始的。《五藏山经》所记的豪彘、鸛鹑、寓鸟（蝙蝠）和《海内南经》所记的犀牛之类，至今尚可指认，当为古民所实见。但是用语言来描绘某物是不可能绝对妥贴的，必须捉住其间一些特征，进行比喻、渲染，并有人主观印象的介入。尤其是初民的观察和语言都非常粗简，一经比喻，再经口耳相传，由惊诧而夸张，势必发生愈来愈大的变形。比如《北山经》写人鱼，“其状如鯪鱼，四足，其音如婴儿”，还使人依稀可辨是鲛鱼。到了《海内北经》则谓“陵鱼人面，手足，鱼身，在海中”，可能因为产地遥远，口耳相传，变形也就更巨大了。其所谓“人面”、“四足”之类，都含比喻，一经耳闻而未目见者绘成图谱，就离原形十万八千里了。这种在道听途说中由常入异，以变形来显示

对物种繁富性的惊奇感，大概只能说是神话思维的初阶，《山海经》的物种思维起步于此，而远不是止步于此。

致使《山海经》成为旷世奇书的，是那些人神禽兽鱼虫异类合体的稚拙而又神奇的想象。这种异体合构以不入规矩绳墨的怪异面目和野性气质，体现了一种惊天地、泣鬼神的原始激情。想象是神话世界的造物主，在造物过程中实行了情感的移入和生命的馈借。有趣的是，不少异物是“人面兽身”、“人面鸟身”、“人面鱼身”、“人面蛇身”或“兽身人目”。即便现代人，当他从狗儿猫儿身上看到人的神态，就可说明他与这些小东西有了感情交流，这可以反证出原始人把自己的面目移植于鸟兽鱼蛇之时，也把自己的情感、灵性和精神移植过去了。比如《海内南经》写橐阳国，“其为人（状），人面长唇，黑身有毛，反踵，见人笑亦笑，左手操管。”这种异物已被移入了人情味和喜剧味，他笑时长唇掩住眼睛的视线，人们就可以让它抓着空竹管而脱身。看似只在勾勒异物的形相，实则把初民对待异物的游戏心态也勾勒出来了。如此说来，这种神话的实际的“造物主”是人，是充满好奇心、求知欲、危机感和神秘思维的原始人，是这种人把自己的内在本质和创造欲望在陌生物种上加以外化，赋予他们此特异的形体、品性、能力，从而形成一种超人间的生命移植和精神控制。这就是神话思维中的情感移入和生命馈借的原则，它讲的是初民主体和异物客体的关系的。

至于作为神怪之物的客体的结构原则，乃是异体合构，即不同种类的生物躯体匪夷所思地组合在一起，于神异的组合中焕发出神性。异体合构实际上是人类原始神话的一条常见的神怪形体结构原则，比如埃及神话中的创世神、太阳神拉（Ra）就是隼首人身，头饰日盘和圣蛇。拉的儿子（有时又与拉合体）霍鲁斯是众神之王，连埃及历代法老都被称为王位上“活着的霍鲁斯”，他最初也是鹰首人躯，还有一个著名的化身就是狮身人面像斯芬克斯。《死者书》所载的“衡星灵魂”，是埃及神话最为驰名的故事之一，冥国主神安努毕斯是豺头人身，他掌管巨大天秤，正在用一根象征正义的羽毛衡量死者的心。在侍立进行神圣记录的背后，还蹲着狮身、马身、鳄

鱼头的阿美麦特，他时刻准备吞吃经检验不合格的心。印度神话的三大神大梵天、毗湿奴和湿婆，也有四首四躯八臂、或四臂四手、或三目五头等奇异的形相，至于为人排忧解难的智慧之神象头神（Ganesa）和神猴哈奴曼也是为人熟知了。如此等等，在各国原始神话中是不胜枚举的。《山海经》的异体共构更为质朴，却方式多姿多彩。其异体共构的具体方式，大抵有加（多类合体）、减（一体缺肢）、乘（夸大体形）、除（缩小体形）等分别，有时也会出现两种或两种以上方式的交叉。夸大或缩小体形，如大人国、小人国（靖人）、长臂国、长股国之类，都赋予对象以特异的功能或幽默趣味。《海内南经》记载“巴蛇食象，三岁而出其骨”，以吞食对象之大来反衬蛇之大，以消化过程之长（三年）来反衬蛇身之长，不须提及尺寸，而其大其长已足以任人想象。《海外北经》写钟山之神烛阴，则是标明尺码的：“身长千里”。如此极端夸大其体形，乃是为了渲染其神力：“视为昼，瞑为夜，吹为冬，呼为夏，不饮、不食、不息，息为风”，仅凭其自身呼吸眠醒之功能，已足以支配人世的时间和气象了。一经夸张，便带上创世者气息。

应该看到，怪诞也是一种力量，一种震慑人心的神秘力量。夸大缩小形体，不及合体或缺肢来得怪诞，因而那种神奇的、或神秘的心理力量往往也不及后者（也许除个别例外）。诸如有兽“状如牛而三足”、“状如羊，一角一目，目在耳后”、“状如牛而白首，一目而蛇尾”；有鸟“状如鴞，而一足彘尾”；以及三足龟、一目国、一臂民之类，都是五官四肢不全或反常的。四肢短缺牵涉形体轮廓和行动方式，眼睛在五官中最有精神，因而初民在异物的形体减项时，着重注意这两种器官。夔，由于孔子释之为人，有一而足，故变得特别有名。《大荒东经》则谓：“有兽状如牛，苍身而无角，一足，出入水则必风雨，其光如日月，其声如雷，其名曰夔。”这里减其肢体，反得神异，而且在黄帝蚩尤之战中发挥了威力：“黄帝得之，以其皮为鼓，橛以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下。”正常牛皮只能做人间的鼓，少了三足的夔之皮，却可以做成威震天下的神鼓了。一经减项，已有雷神的影子。

减肢的反面是增肢，《山海经》中这种变异

更多，而产生神秘莫测的力量更大。变化数目少者，有神物“人面二首”，或“人身方面三足”。变化数目最大为十，如“何罗之鱼，一首而十身”；更复杂一点的是多项目变化，如《北山经》写儵鱼，“其状如鸡而赤毛，三尾、六足、四首”。这些变化多在首尾，兼及身与足。而最有神力的变化，多在八与九这两个数字上。《海外东经》写名为“天吴”的水伯，“其为兽也，八首人面，八足八尾”。《海外北经》写相柳，“九首人面，蛇身而青”；《海内西经》写开明兽，“身大类虎而九首，皆人面”；《大荒北经》写九凤，“九首人面鸟身”。天吴与开明兽之类，八首者为水神，九首者为山神，似乎有些对应着偶数为阴、奇数为阳；或者和《易·系辞》所谓“阳卦奇，阴卦偶”，从不同角度反映了初民对数字的神秘感。

在人、兽、禽异体组合中，加、减、乘、除的幅度愈大，愈怪诞，其所产生的神性和力度也就愈为可观。《西山经》写“帝之平圃”的财宝守护神英招，“其状马身而人面，虎文而鸟翼，徇于四海。”《海内北经》写穷奇，“状如虎，有翼，食人从首始。”相互组接的异类形体相差很远，组接于一体产生极大的反差，这就在怪诞中散发着野性的趣味以及对大善大恶的崇拜和恐惧。由此可知，中国初民的神话思维是崇尚一种怪诞的、野性的、神秘的生命，这和儒家温柔敦厚的诗教不相干，与古希腊雕刻从健美的人体比例中呼唤出神性，更是迥异其趣。他们是在打破人体的正常比例和正常结构中，追求一种怪异的、杂糅着人、神、兽形体本性的野性美、强悍美，其审美趣味带有浓郁的非文明的原始气息，甚至在神经细腻的文明人眼中是一种审“丑”趣味。那位在日后经过文明化变异而愈趋美丽慈祥的西王母，《山海经》偏偏给她描成一副青面獠牙的怪模样：“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。”那在日后几乎成了爱情或夫妇情之化身的“帝二女”，《山海经》偏偏为之渲染出一派阴森恐怖的环境气氛：洞庭之山“帝之二女居之，是常游于江渊。……出入必以飘风暴雨。是多怪神，状如人而载蛇，左右手操蛇。多怪鸟。”这种混合人兽、神魔、美丑之两端，充满着野性骚动，充满着强悍

力度，正是《山海经》神话的原始审美的趣味。截去西王母身后那条尾巴，或抽掉帝二女周围载蛇操蛇的怪神，是会损伤或丧失《山海经》的神韵的。

#### 四、二元对应原则与海外奇思

异体合构给人一种印象：东亚大陆的初民不像爱琴海古民那样欣赏人体美，而是把自己的器官肢体毫不吝惜地移植到共居于莽莽山川间的禽兽虫鱼身上，连同自己的野性激情，颇有点“奉献”精神。但是读了《海外经》《大荒经》便会发现，东亚大陆初民还是记挂自己的族类，空间愈是推远，愈是推至洪荒旷远的不名之地，他们愈是急切地呼唤着“人”，呼唤着形形色色、多为子虚乌有的国别人种，把自己的这个世界点缀得五花八门。《海外经》自西南的结匈国，到东北的劳民国，国外不下四十个，再加上《海内经》《大荒经》的重复和推衍，其名目更增加许多。在描述这些五花八门的国度时，初民到底是开始欣赏人类的五官四肢了，但这不是静态的陶醉，依然以原始强力对本族类的躯体进行恶作剧的揶揄，或伸缩，或嫁接，在种种变形把戏中不是还躯体以完美，而是以有缺陷的组装来发掘想象中可能有的潜在功能。而且由于空间推远到人迹未经之地，这就给他们的奇思妙想以更充分的自由度了。

当《山海经》展开那幅凭一分传闻、九分幻想设计成的海外大荒地图之时，它似乎也遵着某些潜在的神话思维原则，其中至为明显的是二元对应原则。比如有“大人国”，就有“小人国”（或焦侥国）；有“长臂国”，就有“长股国”；有“三首国”，就有“三身国”，都是躯体、身首、肢体互有伸缩增减，凡你之不足皆我之有余，相互掩映，谐趣盎然。与“一目国”相对应的是“三目国”，与“深目国”相对应的是“聂耳国”，五官移位，比例失调，露出一派滑稽相。“丈夫国”和“女子国”使人群的性别上互立壁垒，在“豳头国”使人长上翅膀飞上天之后，又在“氐人国”使人安上鱼身潜入水。这些对应性的奇思妙想，似乎在对人的正常健全的躯体开玩笑，似乎在说：以你对称均衡的躯体面对世界时，你采

取这么一种生活方式；一旦把对称均衡打破，你面对的世界势必倾斜或变异，你将遇到别一样的欢乐和恐惧、获得和失落、方便和不方便。这是人对自我的神话式超越，人站在“人”的对面去调侃“人”，并在变异人体中，变异着世界的存在方式和行为方式。初民们的海外神话构想，依然没有脱离自己这块具有南、西、北、东方位（在《大荒》诸经为东、南、西、北）的土地，不是把神话安排在土地上方（天空）或下方（地底），而是安排在土地的遥远边缘。因而这些神话是开阔的，平远的，而不是纵深的，超拔的，它的原始平等意味大于等级意味。而且在这部典籍的山经、海外、海内、大荒等四轮方位排比中，前三轮都以南方居首，这或许透露出它多为南中国的神话智慧的信息，它多与楚地及诸蛮百越的巫风相联系，而与《穆天子传》多与北中国魏赵之地的礼文化相联系，在想象的幽邃和雄奇上颇有不同。

对应是两两逆反的，分拆开来，就意味着单一国度人之形体的片面发展，或单方向的变异和夸张。片面的变异的结果，就是人体某部分潜能的充分发现和夸大显示，以及一些属于飞禽走兽的体质功能在人体上的移植。这就形成了异形异禀的诡谲怪异的海外奇观。体形略作变异，而获得飞禽走兽式功能者，有羽民国、钉灵国。《海内南经》说：羽民国“其为人长头，身生羽。”《海内经》说：钉灵之国“其民从膝已下有毛，马蹄善走”。这是初民在山川阻隔中，希图通过改造人的肢体，以达到高飞远走之功能的幻想。神话思维尽管神异，到底也脱离不了人间生活方式和生产方式的启迪。渔猎生活在一些片断中投下影子，比如《海外南经》记豳头国，“其为人人面有翼，鸟喙，方捕鱼”，似乎幻想人可以化作善于捕鱼的鹭鸶。《海外南经》又记长臂国人“捕鱼水中，两手各操一鱼”，其手下垂至地，长至二丈，是非常便于捉鱼的；但不利于涉水，于是郭璞注《海外西经》，称长股国人“脚步过三丈”，“长脚人常负长臂人入海中捕鱼”。极力夸大海外异人手脚长度，不是让他们揽月摘星，而是让他们涉海捕鱼，神话思维到底未失东亚大陆古民的务实风度。某些神话片断已溶入了原始生命意识，即初民对生育和寿命的幻想流露

出他们对性文化和生死体验的神秘的好奇心、困惑感和力图超越的想象。初民已对性的问题作了一些颇有趣味的猜测,有些怪禽异兽自为牝牡,或共体比翼。《海外西经》写“并封”,“其状如彘,前后皆有首。”闻一多《伏羲考》谓并封当作“并逢”,“并”与“逢”皆有合的意思,乃兽牝牡相合之象。而恰恰在《海外西经》写并封的前前后后,记载了“丈夫国”和“女子国”。如果说并封为牝牡相合之象,那么丈夫国、女子国恰好相反,为两性隔绝分离。然则他们何以生育?这就引发了带有生育神秘感的幻想:丈夫民从背肋间产子而为父者死,女子国窥神井而感育其胎。对于初民,死和生是一样神秘的。《海外北经》记无臂之国,其人无嗣,郭璞注:“其人穴居,食土,无男女,死即埋之,其心不朽,死百廿岁乃复生。”这就由男女生育,转而思考人的死生大限了。如何超大型越死生界限,似乎是初民充满焦虑和惶惑的幻想,因此他们在《大荒西经》幻想“颡项死即复苏”,以后千百年间志怪小说“死后复生”的奇闻,当以此为滥觞。然而,死也者,毕竟是一个黑色的界限,于是便有了不死药的幻想。便有了《海外西经》轩辕之国“其不寿者八百岁”的记载,以及《海外南经》不死民“其为人黑色,寿,不死”的记载。生男育女和寿夭生死,已经成了初民生命意识的重要命题,他们不仅关切着形体变化中的特异功能,而且关切着功能的延续和长存了。

然而在初民幻想着凌云入海、不寿者八百岁的时候,天灾、时疫以及持久的战祸,已给他们自身平凡的肉体 and 短促的生命造成严重的危机感了。因此他们渴望着遥远的大地边缘上,存在着理想境界。《海外西经》说:“诸夭之野,鸾鸟自歌,凤鸟自舞。凤皇卵,民食之;甘露,民饮之,所欲自从也。百兽相与群居。”他们向往物产与民欲相称,人与自然相亲和的境界,从而吟就了这首富有皈依自然意味的神话诗。他们的人生是过度劳碌了,极盼能略有闲暇,喘息一口气,于是《大荒南经》有戴民之国,为舜帝后人所居,“食居,不织不经,服也;不稼不穡食也。爰有歌舞之鸟,鸾鸟自歌,凤鸟自舞,爰有百兽,相群爰处。百谷所聚。”即使在海外大荒之地,初民们也幻想着拉长手足,甚至恨不得插翅

生蹄,以加强劳作的 ability;同时又幻想得天厚赐,百欲所聚,群兽相安,不致于像无臂民那样穴居食土,死后百廿年复生,才看到太平世界。神话理想的空隙中,闪烁着人间生存的焦虑,在艰难的进化途中,初民的心诚可谓不朽了。

## 五、日月神话人伦化与英雄神话

《山海经》叙事,多描绘异人异物的形状而少描述情节,多透露灾难预感而少陈述凶神恶兽的为凶过程,它的直觉性或感应性是大于戏剧性的。若打个不甚恰切的比喻,它的叙事特征更近乎画,是空间艺术,而不甚像诗,不是时间艺术。因此它在画面组合中,留下大量的时间空隙;它陈列了复杂而紊乱的神话片断,却未能囊括远古全部神话,尤其是某些富有情节性、或戏剧性,因而流传久远、影响巨大的神话;它留下的时间性和情节性的空隙,不能不有待于战国秦汉诸子记录神话,以及后来述异志怪之作张扬神话以资补充,渐趋叙事的完整性。《山海经》除了丰富的神话片断之外,还以它巨大的框架和开阔的空白,获得中国神话史上的开拓意义和启迪灵感的价值。它的神话成分是一个开放的体系。

然而值得珍视的是,《山海经》已吉光片羽般展示了初民以神话思维所构想和理解的“历史”,包括天地的“历史”和人间的“历史”。

《山海经》关于日月生成的神话,是富有人伦意味的。它把日月的父母混同于传说中的古帝古后,因而日月也同人间某一部族一样,是某个古帝的子孙。《大荒南经》说:“有女子名曰羲和,方日浴于甘渊。羲和者,帝俊之妻,生十日。”《大荒西经》说:“有女子方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之。”这类记载似乎告诉人们,日与月是同父异母的兄妹,不仅生育之,而且行浴婴礼,诚可谓人情味十足。这位帝俊,子孙是非常繁茂的,《大荒南经》记载“帝俊妻娥皇,生此三身之国,姚姓,黍食,使四鸟”。诸卷所记,还有帝俊不知与哪位妻子“生中容”、“生晏龙”、“生帝鸿”、“生黑齿”、“生季釐”、“生后稷”、“生禹号”。即是说,帝俊除了是日月之父,还有八个系统的苗裔,而且各成一“国”。而且他们还有发明创造,禹号系统后人,



“始为舟”，“始以木为车”；“晏龙是为琴瑟”；三身系统后人“始作下民百巧；后稷是播百谷，稷之孙曰叔均，始作牛耕”；《海内经》还总括一句：“帝俊有子八人，是始为歌舞”。在所有这些记载中，依稀可以领会到：帝俊是八个部族所推崇的始祖，或祖宗神，他们把日月拉过来，作为帝俊所生而与自己平列，因而在把帝俊主神化的过程中，透露出他们与日月的人伦亲和感。在他们神话幻想中，天体的历史是和人间的历史交织在一起的。

天体生成后，还有一个天体运行秩序的问题。《山海经》也是把这种秩序和传说中的古帝联系起来，《大荒西经》说：“大荒之中，有山名日月山，天枢也。吴矩天门，日月所入。……颛顼生老童，老童生重及黎，帝令重献上天，令黎邛下地。下地是生噎，处于西极，以行日月星辰之行次。”帝颛顼派遣后代分别司理天与地的事务，观察和监督日月星辰运行的秩序，采取的是家庭内部分工的方法，与日月生成上的人伦意味是可以互相参照的。至于日月运行秩序，当如《大荒东经》所说：“汤谷上有扶木。一日方至，一日方出，皆载于乌。”或如《海外东经》所说：“汤谷上有扶桑，十日所浴”，“居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。”十日轮替升空，秩序整然，分居于大木上下枝时，更是一派绚丽的景象。至于秩序错乱，十日并出，使禾稼草木枯焦，导致羿射九日，已是《淮南子》一类书的记载了，与《山海经》联想天象时的伦理情趣是不甚协调的。《山海经》记羿的事迹有四处，均未提及射日，他主要功绩在地上，尤其是射杀凿齿。《海内经》说：“帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。”《海外南经》又载：“羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之，在昆仑虚东。”写这位善射的神话英雄为下国除百艰，只及杀凿齿，未及射日，暗示着《山海经》神话对帝俊之妻羲和所生的十日，别有一番亲切的感情。十日并未成为捣乱的孩子，他们按照汤谷大木上的位置和顺序，轮班出入，似乎还带点手足的情分。从《山海经》记载帝俊妻产日浴日，到《淮南子》（《艺文类聚》卷一引）描述“尧命羿抑射十日，中其九”，折射着中国初民在以帝俊或帝尧为标志的两个时代，逐渐地从与自然亲和

的自在人生走入与自然抗衡的自为人生，它们在中国人的生存史和文化精神生成史上具有不同的价值取向。

然而英雄神话在《山海经》中毕竟出现了。它是初民在形式中，以自身的意志、力量和智慧与天地比试高低，凭借惊天动地的行为对意志、力量和智慧赋予崇尚的礼赞。除了羿杀凿齿、鲧禹治水之外，《山海经》影响深远的英雄神话有夸父逐日、精卫填海。夸父在这部书中是一个相当复杂的角色，时而“有鸟焉，其状如夸父，四翼、一目、犬尾”，时而“有兽焉，其状如夸父而彘毛”，似乎是形态混同于鸟兽的异物。对于夸父的志趣和命运也有异说，说他“不量力，欲追日景”而导致死亡，或如同蚩尤一般被应龙杀死。但夸父之驰名古今，完全得力于《海外北经》这则记载：“夸父与日逐走，入日。渴欲得饮，饮于河渭；河渭不足，北饮大泽。未至，道渴而死。弃其杖，化为邓林。”行文有囊括六合，举重若轻的气魄。夸父逐日的目的并未明言，目的就是光芒逼人地显示自我存在的逐日行为本身，他由此成为失败了的悲剧英雄，成为悲剧英雄之后，还要弃杖成林，福荫后世。在这里，一种生命的强力、意志的强力，简直是力透纸背了。

精卫填海的故事较为单纯。《北山经》说：发鸠之山“有鸟焉，其状如鸟，文首、白喙、赤足，名曰精卫，其鸣自詠”。鸟的形状色彩鸣叫，是温婉动人的，想不到其内中包含着如此不可摧折的复仇意志：“是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于东海，溺而不返，故为精卫，常衔西山之木石，以堙于东海。”这幅画面与夸父逐日相映成趣，一者气势磅礴，一者幽邃精微。西山、东海足见其远，小鸟微木与浩瀚沧海形成强烈的反差，谱出一曲小与大相较量的意志之歌。有必要补充说明，初民的灵魂毕竟是粗糙的，帝女化鸟，不是化出一腔柔情，而是化出一身侠骨。《山海经》写到的另一些女神，如帝之二女、西王母，都有一种野性强悍，都未及爱情的缠绵悱恻。置身洪荒世界，初民追求雄强而漠视温存，这里的审美趣味是崇高、狞猛、怪异，是力之美，至于低吟浅唱的优美在很大程度上还处在他们视野之外。

原始的力之美的多少具有规模的神话想象，存在于英雄神话与战争神话相交织之中。这就是黄帝与蚩尤之战。《山海经》中的黄帝，虽然子息未及帝俊繁众，但除了未生日月之外，其余子孙都比帝俊更显赫。最显赫的是他和雷祖生昌意，成为帝颛顼的祖先。所生禹号，在孙辈成为东海海神。所生骆明，孙辈以下则是著名的治水英雄鲧和禹。他的苗裔如北狄、犬戎，都在南北诸地雄据一方的。由于他是最有势力的、被主神化的古帝，他与蚩尤的攻伐也就变得异常激烈，且富有史诗色彩了。《大荒北经》载：“蚩尤作兵伐黄帝，黄帝乃令应龙攻之冀州之野。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。”至于应龙，《大荒东经》另有说法：“应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上，故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。”战场涉及冀州之野和南极，可见规模之大；双方请出应龙、女魃，以及风伯、雨师、夸父，可见阵容之盛和对抗性之强；战争过程借用风、雨、旱，使天象失常，而且黄帝可能还使用夔皮作战鼓，“檄以雷兽之骨，声闻五百里，以威天下”，可见鏖战程度之激烈。这真可谓初民心目中的“立体战争”，天上地下，人、神、天象变迁相交织，以战争神话的形式显示了“天人合一”哲学的原始风貌，加上其后述异书的渲染敷衍，黄帝蚩尤之战也就成了华夏初民最辉煌的武功了。

在战争神话与英雄神话相交织中，出现了堪称千古一绝的特异英雄：刑天。《海外西经》记载：“形（刑）天与帝至此争神，帝断其首，葬之常羊之山。乃以乳为目，以脐为口，操干戚以舞。”在《山海经》异物结构中，以肢体减损来显示其神异性能者为数甚伙，但多是少手、少脚、少目。头是身体构成的要害，是不能轻易减损的，以异乎寻常的想象力作出突破的唯有两处：一为帝江，一为刑天。“有神焉，其状如黄囊，赤如丹火，六足四翼，浑敦无面目，是识歌舞，实为帝江也。”《西山经》这则描写中是乐于无面目的（乐得歌之舞之），是混沌哲学的极好

象征。混沌又作浑沌，在《易经》和《淮南子》中，本是指天地形成之前的元气纷涌状态。《庄子·应帝王》则把它衍化成蕴含文化哲学的寓言：“南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍，以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”七窍乃是人借用视听和认知世界的孔道，以及通过饮食呼吸进行吐故纳新的孔道，七窍凿通，人就有知有欲，那种原始含混的无知无欲的状态也就结束了。帝江无面目的“浑敦”，也就是中央之帝未凿七窍的“浑沌”，隐喻着某种皈依原始、皈依自然的非文化的文化姿态。相反，刑天则在丧失首级之后，于心不甘地把面目重现于乳与脐之间，这就在无七窍的状态中重开七窍，变得有知有欲有怨有恨从而把反抗精神的象征推向极致。二者一柔一刚，一象征哲理，一宣泄意志，显示了初民神话思维不可替代的杰出创造性。这就是《山海经》的永恒魅力：它以零碎片断的形态保存自己的原始性，又以宏大的方位结构思考着山川湖海间初民的同类与异类，猜想着天体的生成和人间的历史，描绘着战争与英雄，给千百年间虚构叙事以别具一格的灵感触媒。它是野性思维的大观，野就野在它所展示的世界及其哲理，所展示的情感、智慧和意志，都带有浓郁的野人本色。要了解中国初民心灵，要了解中国小说遥远的神话源头，是不妨原原本本地、不掺杂后出文献的作料地读一读这部古奥艰涩、却趣味无穷的奇书。《山海经》以其神话片断的杂乱无序的状态，在某种意义上也是神话文化上的浑沌，神话文化上的帝江。如果过分地按照某些外国神话的事例，对之进行情节的粘合和接续，虽然对故事的普及不无好处，却也可能出现“日凿一窍，七日而浑沌死”的生命创伤。惟有返回《山海经》的原本状态，进行深刻的省悟，才能更为本色地发现中国古神话文化的特质和特征。

（责任编辑 陈寿英）

## The Mythic Thinking in *Shan Hai Jing*

YANG Yi

(*Institute of Literature Studies, Social Science Academy of China, Beijing, 100732*)

**Abstract:** A gorgeous book, *Shan Hai Jing* is the first Chinese book that collects and records the fragments of myths and the primitive thinking. This paper attempts to make comparisons between *Shan Hai Jing*, ancient Egyptian myths and Indian myths. It points out that *Shan Hai Jing* connects fictional imagination with mysterious thinking. From the perspective of externalization of human nature and the nature of social species, *Shan Hai Jing* blurs the boundaries of humans, gods and beasts, thus forming the primitive thinking of creation and the principle of duality. This mythic thinking endows *Shan Hai Jing* with particular features that are different from the primitiveness, non-plot and multi-meaning of epic myths, and provides inspirations for the creation of ghost-and-monster fictions in China.

**Keywords:** *Shan Hai Jing*; Chinese myths; ancient Egyptian myths; Indian myths; epic myths; myths of the sun and the moon

## “Xue Heng School” and Humanistic Thoughts of Modern China

SHEN Wei-wei

(*The Department of Chinese, Nanjing University, Nanjing, Jiangsu, 210008*)

**Abstract:** The resource of Occidental knowledge and thoughts of “XueHeng” School, which derives from American neo-Humanism, begets a trend of humanistic thoughts in modern China. This trend of thoughts bears the apparent non-political inclination and the principles of moral and order, while compared with the Neo-cultural and Neo-literary Movements, it has the tendency of going against the stream and the quality of self-reflection.

**Keywords:** “Xue Heng School”; modern China; Humanism; moral and order; Neo-cultural and Neo-literary Movements

## Differentiation of “Genre of Late Tang” in the Poetry of the Song Dynasty