

《山海经》中的鬼神世界

[日]伊藤清司 著

刘晔原 译

一九八九·北京

中文版序

我这本关于《山海经》的小作就要以中文刊行了，这将使它有
机会得到中国读者的批评指正，我为此感到高兴，同时也引以为
光荣。

袁珂先生是研究中国神话和《山海经》的第一流学者，李子贤
先生在神话研究方面也发表过许多优秀论文，本书能以中文出
版，多得两位先生的斡旋。对二位先生的美意，本人深表谢意。
此外，蒙中国民间文艺出版社社长杨亮才先生爽快地承担了此书
的出版业务，又蒙刘晔原女士翻译全书，在此也一并表示感谢。

《山海经》自成书以来，一直被目为地理书、神话传说集，甚
至视之为荒唐无稽之作。当然，如果仅从其外在形式看，它确实
记录了古代的地理、神话传说以及妖怪鬼神的名称、形状。但是，
如果究其内涵，则会发现它实在是了解先秦时代民众生活方面
的不可多得的宝贵资料，具有重要的认识价值。我这本小册子
就是把《山海经》专门作为民俗学资料来论述的。但是，正如我在
日文版序中所讲，《山海经》是经过不同时代的不同人之手编录成
书的，内容极其复杂，其全部内涵绝非一元论所能把握。借此书
中文版刊行的机会，我把对《山海经》形成现在所通行体例的过程
所进行历史性的研究奉献出来，以期探明《山海经》的本质。

伊藤清司

一九八七年七月十五日

日文版序

现存的《山海经》是在很长的历史时期形成的一部内容重叠的作品。也就是说，此书并非一时一人之作，也并非按照一种体例编录而成的。它是一部具有不同时代、不同社会背景、由属于不同思想系列的人编著的作品。（我认为很有这种可能性！）由于它含有几个不同时代的文化层，所以具有明显的重叠性痕迹。

关于《山海经》的成书，到目前为止已经提出了一些假说，这些假说大体上可分为两种：一说认为，应该称为“原山海经”的部分，就是现行本《山海经》前半部的山经五篇；而相反的意见则认为，后半部的海经（海外四经、海内四经、大荒四经、海内经）才是“原山海经”，此说后又分化出若干支说。这些假说是否妥当，只好俟今后的研究成果来判定。各经编成的次序、编录时间的前后关系究竟如何，也只好姑且勿论。可以确定的是，《山海经》所描绘的世界的基础部分，恰到好处地表现了中国先秦时代的民俗社会。可是，问题在于，这如此庞杂的地区及千差万别的民俗生活是由谁编录下来的？又是为了什么目的编录的？而且，如何能够具有这种全国性眼光和体系化的体例？这里面，一定有超越民众生活的高层次的思想在起统领作用。那么具有这种高层次的思想的载体又是什么呢？它是一种国家性的组织，还是具有特定思想的职能集团或个人？这些问题的确有待于今后的研究。我个人认为，即使它是后者，即是具有特定思想的职能集团或个

人，那这个集团和个人同《山海经》的关系也不能限定在一个短时期，应当说，《山海经》反映了相当长的历史时期思想意识的发展过程。如果不能把握《山海经》这一历史发展过程投影的特色，就无法明了这部著作的本质（见伊藤清司《山海经研究上的一个课题》，庆应大学文学部《史学》第55卷1号）。不拘如何，这部被目为怪力乱神的书，虽然很容易遭到冷遇，并且长时期不入流，但在了解先秦时代的民众生活方面却是不可缺少又不可多得的材料。我这本小册子是我的《山海经》研究的一个组成部分，它以《山海经》为中心，力图再现当时的民俗社会的构成情况。

伊藤清司

一九八六年六月五日

目 录

中文版序	1
日文版序	1
第一章 文明社会的外围世界	1
外部世界——“苛政猛于虎”——蛮荒野生的空间——关于《山海经》——外部世界与《山海经》——与禽兽的苦斗	
第二章 作祟的恶鬼	8
第一节 吃人的妖怪	8
食人的妖怪群——叫声酷似婴儿的妖怪——山怪·九尾狐——化为美女的九尾狐——角与妖怪表象——栖于河川的“人膝怪”——水怪与河童——怪物的空间——妖怪的巢穴	
第二节 疫病之神	17
厉鬼侵入膏肓——山川乃疫鬼之巢——化为孩童的疫鬼——瘟疫之怪·蜚——一足的疫病诸神	
第三节 招致水旱之灾的怪神	22
水害之怪神——凌空而飞的怪蛇——猿形的洪水之神——自呼其名的妖怪——烤焦大地的旱鬼——鸟兽之形的旱鬼——首二身的旱怪——干涸河川的旱鬼——殷王朝的大旱	
第四节 带来火灾、战祸、蝗害以及劳役的怪神	34
火怪回祿——火怪祝融——口衔妖火而腾飞——巨猿形怪神——蝗害之妖——穿山甲妖——战乱的悲惨场面——鲮鱼之怪——战神蚩尤——双头牛身的怪神——猿形的战乱之妖——因山而异的其他兵神——画像石上的怪神群——受到处罚的神灵	

被驱逐的众凶神——劳役之神——赋役之怪

第五节 与恶鬼周旋的指南·····54

关于怪力乱神——孔子是怪物通——山怪与水怪——个性鲜明的山川鬼神——铸于鼎上的怪神像——青铜器上的怪神——《山海图》与《山海经》——辨识万物与“百物录”——怪神与人类的邂逅——秦始皇与湘山之神——对始皇发怒的泰山神——击退妖怪鬼神之法——《白泽图》——为避免神灵降罪而举行的祭祀——神不歆非类

第三章 惠及人类的善神·····70

第一节 山川的惠赐·····70

“外部世界”的价值——危险空间的魅力——山川的馈赠——山川惠赠的主要礼物——山中的灵草

第二节 内科外科药物·····75

驱避瘟疫的特效药——佩带驱病药物——目眩与神迷——治恶梦的咒药——治耳疾的灵草——治耳疾的龟佩——治瘰疬的咒药——治疥癣的灵草——湿敷与温泉疗法——治白癣的水中之物——作为药物的蝌蚪——长生不老与染发——治虫牙的啄木鸟——用作良药的毒物——治疗痔疮的特效药——怪形蟾蜍——防皴裂的羊肉——用胡须和尾飞翔的怪兽——防治视力减退的药——村落与巫医

第三节 怀孕与避妊的药物·····101

妊娠的咒物——妇女们向往之山——鹿与多产——分娩的符咒——避妊与堕胎

第四节 家畜用的药物·····109

保牛马无恙的巫物——使马速行的咒术——驯马的巫术

第五节 善兽与瑞兽——恶鬼向善神的转化·····112

良药苦口——威吓魑魅的植物——能防御不祥的玉——能击退妖怪的神物——避凶的天狗——雷神鼓腹——避雷的咒术——避火的巫鸟——陈仓山的灵鸟传说——变为鸡形的儿童——

镇火的灵鸟——从恶鬼向善神转化——伏火诸怪——带来丰稔的怪物——主祥瑞的怪鸟——妖怪与四灵——以怪物面貌出现的古代圣人——情人眼里出西施

第四章 妖怪鬼神的底蕴	140
怪物与山神——山神的两重性——山神与百怪——《山海经》 与村落共同体——辨别万物善恶之书——“不语怪力乱神”的真谛 ——妖怪鬼神的分化	
参考文献	147
图版目录与出处	149
索引	151
人名索引	151
书名索引	154
事项索引	156
译后记	162

第一章 文明社会的外围世界

【外部世界】中国古代社会是以大浪滔滔奔流而下的黄河流域为中心发展起来的。不过，原始群开始并非落脚在黄河沿岸，而主要是生存、繁殖在黄河支流附近的丘陵、山麓。最初的聚居点称为邑。邑中的居民首先按同一血统生活在一起，构成血缘共同体。他们共同饲养着猪、羊等家畜，开垦着邑边的野地和森林，种植粟、稷并以此为主食，维持着简朴的生活。他们有时也到邑边的山林中去捕捉小动物，到河川和湖泽去网捕鱼虾贝类。但是，他们活动的全部天地还是由邑和田地组成的狭小空间，这对当时的人们来说，便是他们的小宇宙，是他们熟悉的内部世界。

在这个“内部世界”的外围，是莽莽苍苍的森林和泽藪，死一般寂静，即使在白天也十分阴森可怖。在那无边无际的原野的尽头，则耸立着云遮雾罩的山岳。在这个陌生、恐怖、蛮荒的世界里，野兽猛兽横行，蝮蛇猖獗。对这个世界，《淮南子》描述为：“猛兽食颡民，鸷鸟攫老弱。”（《览冥训》）。《韩非子》里也有“上古之世，人民少而禽兽众。民不胜禽兽虫蛇”的记载（《五蠹》）。人们平常总是处于“外部世界”的威胁之下。这种情形一直到村落共同体大大发展、膨胀成大邑之后仍无改变，甚至到了春秋战国时代（纪元前八～前三世纪）也未发生大的变化，人们依然处于外部世界蛮荒空间的包围威胁之下。出没无常的毒蛇猛兽使人们大为苦

恼震惊，所以，在当时人们的观念里，“外部世界”是一个充满危险的“负的空间”。

【“苛政猛于虎”】孔子(前551~前479年)路过泰山脚下的村子，见一位寡妇哭于墓前，悲痛万分。孔子近前寻问原因，原来是家里人被虎咬死了。这种事已不是第一次，以前，公公被虎咬死，其后，丈夫也死于虎，这次死的是寡妇的儿子(《礼记·檀弓下》)。听了这段伤心史，孔子问她，为什么不离开这危险之地搬到别处去呢？寡妇回答说：“这里无苛政”。孔子听了，马上教育弟子们说：“苛政猛于虎。”这个故事充满了儒家王道主义的感情色彩。实际上，深草荒村中的寡妇，绝对说不出“无苛政”这样有些政治意味的话。对她来说，不想搬走的原因在于：这个村落是祖传的居住地，是十分熟悉的习惯了的同族集团的“内部世界”。所以她充其量只会回答孔子说：“这里都是好人，没打算从这里离开！”这样的回答就比较实际，比较合乎情理，苛政云云，是儒家的借题发挥而已。对这个寡妇来说，由于对虎的恐怖和憎恨，加之失去亲人的痛苦，她才不顾一切地痛哭流涕。

【蛮荒野生的空间】上述的悲剧决不仅是泰山脚下一个村落的个别事件，对当时的人们来说，从自己所生活的“内部世界”跨出一步，就意味着进入一个充满生命危险的蛮荒野生的空间。晋平公(前558~前532年在位)曾有一次带着随从，乘马车出行于野外，差一点被一个带着乳虎的母虎吃掉。只是出于偶然，老虎不知为什么没有扑过来，晋平公才得以逃脱厄运。自古以来，带着乳虎的母虎总是穷凶极恶，是凶中之凶。晋平公实在是太运气了(《说苑·辨物》)！无独有偶，相传齐桓公(?~前643年)乘马外出途中也遇到猛虎，受到与晋平公一样的惊吓(《管子·小问》)。之所以有这样的记载及其评论，正说明这两例结局的不寻常。一般来说，只要遇到虎，成为老虎口中食总是难免的。不仅老虎，蛇

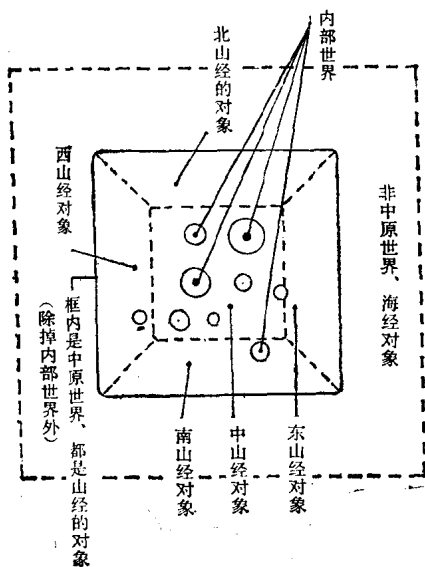
也是时刻危及人类安全的危险之敌。古时，在人们交往的寒暄语中，常有一句“无它？”就是彼此询问有没有遇上蛇害。蛇犹如阴险的刺客，常常潜入人们的“内部世界”，出人意料地袭击人畜，而不等人们惊叫声消失，便又倏忽不见，令人防不胜防。

【关于《山海经》】要探讨古代中国的“外部世界”，《山海经》是唯一不可缺少的古文献。日本古代习惯称《山海经》所记述的世界为神界。这部文献成书的时间和编者一直弄不清楚。《山海经》最先出现于汉代司马迁所著的《史记》，原著经前汉末刘向、刘歆父子整理，增加了题解，遂形成目前所见的体例。我推想，不拘怎样，《山海经》最迟也是在先秦以前形成的。《山海经》虽然有晋代郭璞的注释，但还是诘屈聱牙，所以在以后几个世纪里一直未被重视。到了明清时代，汪绂、毕沅、郝懿行等几位学者，在郭璞注释的基础上重新注解，并逐渐弄清了一些问题。尽管这样，在相当长的一段时间里，众多的学者还是因其荒诞不稽而未加重视。诚然，对于讲究实用性和真实性的中国学统来说，站在现实主义的立场观察，《山海经》的许多内容确实是非现实的，描述的是不可能兑现的非人间的外部世界，因此，认为它荒诞不稽不无道理。

以外部世界为描述对象的《山海经》，大体上说是由两部分构成的。前半部分略称之为山经，后半部分为海经。其中，山经以人们生活的“内部世界”的外围，即环绕人们居邑的山岳丘陵、丛林川泽等为描述对象，空间十分广阔。这个空间我称为“外部世界”，或“外部空间”，它和当时中原人生活的“内部世界”合称为“中原世界”。山经把“中原世界”中的“外部空间”按南、西、北、东以及中央的方位分为五个区域，依次收入《南山经》、《西山经》、《北山经》、《东山经》和《中山经》。与山经相对，海经先分为海外、海内、大荒三部分，然后在每一部分中再按东西南北分为四

经，共十二篇，此外，加上一篇独立的海内经，构成海经十三篇。与山经相比，海经不论在体裁还是记述形式上都有很大的不同之处。我推想，海经无论在内容形成过程还是在成书时间方面与山经是不可能一致的。海经的内容十分混杂、缺乏内在的一贯性。其中有一部分属于非现实的神话范畴，但作为主体还是现实中的人间情景；这个人间，是指中原之外的辽阔的异民族世界。

山经与海经所描绘的中原世界内外地域与空间的相对关系可绘图表示：



小圆圈外、实方框内是山经的描述范畴，本书所要探讨的“外部世界”就是指的这一领域。所以我前文说，要搞清“外部世界”的问题，《山海经》是不可或缺文献，就是这个意思。当然，主要是依靠山经部分的五篇。海经十三篇在谈到个别问题时也是重要的资料，可作为研究山经的辅助材料。

【外部世界与《山海经》】 如上所述，在“外部世界”中，高山

耸立，荒野无垠，丛林茂密，河川从山中发源，河水流入内部世界，把内部世界和外部世界联成一体。山经就是以这样的空间为对象，所以在记述上首先以山名为中心，然后再叙述发源于斯的河川名称。例如，《北山经》：

❧

又北二百里，曰狱法之山。漉泽之水出焉，而东北流注入秦泽。……

这些山川名称早已湮没失传，无法确认所指为今天哪一座山脉或哪一条河流。但由于山与川结合记录，河流走向归宿又比较确定，还是可以考证出一些山川名称。毕沅所著的《山海经新校正》，就出色地完成了一些地名的考证。总之，如同学们所指出的，《山海经》决不是一部子虚乌有的捏造。山经虽以山、水为中心记述，但水始终是作为山的从属物。之所以如此，是出于如下考虑：河川发源于山中，山岳是河川的母体。所以习惯上把《山海经》的前五篇称为山经，而不称“山川经”，也是山主川从观念的表现。

山经在记录了山岳和川泽名称之后，对那里繁茂的植物和栖息其中的鸟兽名称也作了附属性的记录，而且对其中的矿物、玉石之类加以描述。所以自古以来，就有人认为《山海经》是地理书或博物志。但是，如果《山海经》仅限于记录这些内容，当然也就不会被鄙薄为荒诞不稽而受到冷遇了。问题是《山海经》在上述内容之外，还描绘了盘踞于山岳水泽中的超自然的存在。这些超自然的存在给“内部世界”带来了强烈的冲击，也给《山海经》本身留下了荒唐难信的烙印。这一点，我在后面还要谈到，此处先略过。

❧

山经在叙述层次上，是把一座山和山脚下的旷野作为一个空间单位，再把几个这样的空间单位联系起来作为一个集群来处

理。每一个山群的总体记录称为“次经”。比如，《南山经》的第二个集群称为“南次二经”。《南山经》和《北山经》各自都有三篇次经，《西山经》和《东山经》各有四篇次经，唯独《中山经》详细分为十二篇次经。各次经所包含的山岳数目并不一定，比如《东山经》中的《东次四经》含有八座山，而《中山经》的《中次十一经》写了四十八座山。山岳数目多寡大约是由山群中山的高低大小以及山脚地带的狭阔程度来决定的，每一条山脉构成一篇次经。

现在，让我们重新回到那充满危险的“负空间”——“外部世界”的问题上来。在记叙外部世界的山经中，那些栖息于山林泽藪中神出鬼没般地横行并威胁人生命的猛兽和腹蛇的记录随处可见。且举三例：

又东三百五十里，曰“羽山”，其下多水，其上多雨，无草木，多蝮虫。

（《南次二经》）

西南三百里，曰女床之山，其阳多赤铜，其阴多石涅，其兽多虎豹犀兕。

（《西次二经》）

东北百里，曰荆山，其阴多铁，其阳多赤金，其中多犛牛，多豹虎。

（《中次八经》）

上述这种野兽毒蛇横行出没的情况，并不仅限于远离人世的荒山野岭和人烟稀少的穷乡僻壤。东周时代，在王都所在地的洛水和伊水流域也基本上如此。“狐狸所居，豺狼所嗥”（《左传》襄公十四年），这种充满危险的外部世界紧紧围裹着河川流域的人居地，给内部世界带来了极大的不安宁：农作物被毁，家畜被伤，甚至

危及人的生命。

【与禽兽的苦斗】 这些危害人畜，荒废农作物的野兽猛兽和蜈蚣与日俱增，为了对付它们，人们放火烧山驱使野兽逃匿，用弓箭网罟捕捉，并驯养它们。到了这一步，兽类即被纳入内部世界的生活之中了。就这样，人们一面和野生的敌人斗争，一面维持内部世界的秩序，结果人群发展，内部世界的空间不断地拓展和扩大。这一历史发展的断面从《孟子》中可以见到。《孟子·滕文公上》：

当尧之时，天下未平，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄鸟迹之道遍于中国。尧独忧于此，与舜图治，舜使益掌火烈山泽而焚之。禽兽逃匿。

这里，五谷不登，指谷物被野兽祸害无法收获。禽兽逼人即指野兽侵入人的居所带来的威胁，兽迹和鸟迹在人的“内部世界”到处可见。舜命益掌火一句，是任命益为管理山泽（外部世界）的猎人。虽然《孟子》中加进了夸大尧、舜、益等一些古圣贤作用的词语，但如果我们不拘于这些夸张之词，还是可以从了解到村落开拓发展期的普遍情形的。

第二章 作祟的恶鬼

第一节 吃人的妖怪

【食人的妖怪群】 野生的鸟兽毒蛇是扰乱“内部世界”秩序的大敌。可是在“野生空间”中还有比鸟兽毒蛇更为恐怖的东西。它们象鸟非鸟，类兽非兽，是种种无法形容、无可归类的怪物。对它们既不能象对野生动物那样追赶驱逐，也无法用网罟捕捉。空中腾飞的怪蛇就是其中的一种。《中山经》第十二有“柴桑之山……多白蛇、飞蛇”的记录。晋郭璞注：飞蛇是能兴云乘雾的神蛇。诚如郭氏所言，这当然非普通蛇类可比了。这还不算，还有一种不可思议的可怕的白蛇。白蛇和飞蛇是怎样为害柴桑山麓的村民的呢？《山海经》虽无记录，但可想见，那该是极可怖、极险恶的怪物了。

在北号山里有一种“魈雀”，象鸟非鸟，面目奇特，“……有鸟焉，其状如鸡而白首，鼠足而虎爪，其名曰魈雀，亦食人。”（《东山经·东次四经》）这种鸟用利爪攫人啄食，人们叫它作“鬼偏”，这叫法本身也流露出人的畏惧之心。

袭击人、食人的妖怪自然并不仅是天上飞的怪蛇怪鸟，令人毛骨耸然的怪兽也在山野里浪迹，并常常侵害村庄。北号山上除上面提到的魈雀，还有一种叫獬狙的怪兽。

北号山……有兽焉，其状如狼，赤首鼠目，其音如豚，名曰猯狙，是食人。

（《东山经次四经》）

【叫声酷似婴儿的妖怪】 生活在邽山上的穷奇是叫声奇特的一种妖怪，其外形也不一般：

邽山其上有兽焉。……其状如牛，鬣毛，名曰穷奇，音如獠狗，是食人。

（《西山经次四经》）

《海内北经》进一步说，“穷奇其状如虎，有翼。食人由首始。”（一说由足始）。在郭璞看来，那“状如牛”和“状如虎”的两个怪物是同一怪兽的不同形貌。但这样一来，兼有两种动物属性的穷奇就越发令人不安了。人们听到那惊犬夜吠般的怪叫，一定会震慑不已。

钩吾山的狍鸮(图1)，在外形上比穷奇更加奇险。《北山经次二经》描绘如下：

钩吾之山……有兽焉，其状如羊身人面，其目在腋下，虎齿人爪，其音如婴儿。名曰狍鸮，是食人。

这种造型集人、虎、羊于一身的怪物，善作儿啼。人们如果听见这种声音，就一定要立刻逃遁，否则，如唐僧恻隐红孩儿那样，大意受骗，靠近声音，即会被吞食。在外部世界里，类似穷奇、狍鸮那样叫声象婴儿的怪物尚有许多，少咸山的窳窳就是其中之一。

少咸之山……有兽焉，其状如牛而赤身，人面、马足，名曰窳窳，其音如婴儿，是食人。

《《北山经次一经》》

【山怪·九尾狐】 怪物之所以仿照婴儿的声音啼叫，当然是为了利用人的感情来达到欺骗的目的。然而，这种贪吃人类的恶怪，其形体却与婴儿那孱弱的声音恰恰相反，竟是一些令人战栗的模样。鳧丽山的蜚蜺(图2)更具有代表性：

鳧丽之山……有兽焉，其状如狐，而九尾、九首、虎爪，名曰蜚蜺。其音如婴儿，是食人。

《《东山经次二经》》

《广韵》是宋代的韵书。在《广韵》中，蜚蜺被形容为“九尾虎爪，音若小儿，食人”，而未提九头。但即便按《广韵》所记，只有九尾，也显然不是现实的狐狸。九尾狐在《山海经》和其他文献中都曾出现。它们变作奸佞的女人以行骗。鳧丽山中出现的是九首九尾狐，我们不能因为它头多而大惊小怪。在当时的外部空间里，令人毛骨耸然的怪物数不胜数。后面我们将看到的令人吓出一身冷汗的怪物中，不仅有多头鸟，还有多头兽。其实，古代的壁画、画像石、画砖上都出现过这种多头鸟、兽的形象，所以，关于鳧丽山上的九首、九尾狐的记录，不一定是笔误。

【化为美女的九尾狐】 居于青丘山的怪物是九尾妖狐。

青丘之山……有兽焉，其状如狐而九尾，其音如婴儿，能食人。

《《南山经次一经》》



图2 蝮姪



图1 狢鸱

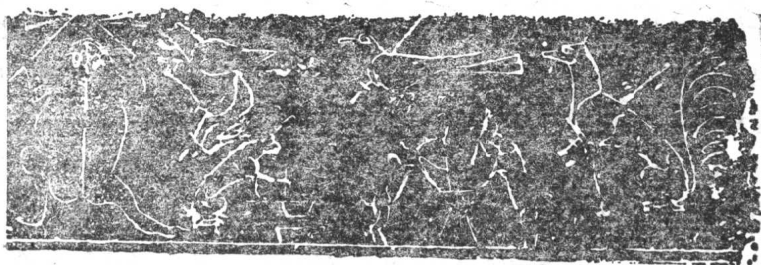


图3 九尾狐 山东省嘉祥县洪山汉画像刻石(右端)



图4 獬豸



图5 诸怀

青丘之狐虽具有狐形，但并不是一般的野兽，九尾乃是妖怪的标志。十八世纪法国研究妖怪的学者ピュフオン伯爵曾给妖怪下过定义，妖怪的标志一是身体出现了过剩部分，例如四角牛；二是身形有欠缺部分，如一足鸟；三是身体各部位颠倒错乱，如眼睛长在腋下的羊。这种分类法，是根据“内部世界”而来的：凡是与内部世界居民持不同的形态者，均为异类，均为妖怪。青丘之狐多出八根尾巴，其为妖怪无疑(图3)。九尾狐常常打扮成奸诈的美女，例如妲己、褒姒。殷纣王被迷惑、周幽王也神魂颠倒，弄得身死国亡。不仅如此，这种妖狐竟然东渡日本，变成鸟羽天皇的宠姬鸟羽前，后被安倍泰成看破，现出九尾狐原形。之后，在东国下野(栃木县)的那须野原被杀，化为杀生石。不用说，这些九尾狐是青丘妖狐的嫡传后裔，其外形特征和害人本性没有丝毫改变。当然，也有一种九尾狐，演化到了后代，竟成为太平盛世的吉祥物，成为稀世珍兽。(这与汉代发展起来的祥瑞思想有关!)

【角与妖怪表象】 说起长角怪物，那数目和种类可就太多了。外部世界不仅野兽猛禽充斥其间，而且是各种妖怪逞凶的地方。正如庄子所言“山多怪类”(《庄子·达生》)。其中妖怪不仅数量繁多，而且种类庞杂，如果一一列举出来，不仅难以尽述而且没有太大意义，在此仅就其突出者略举一二。

三危山之怪兽獬豸，体白，其豪如披裘，头上四角。

(原文见《西山经次三经》)

北狱山之怪兽诸怀，其状如牛，猪耳，同样长有四角。

(原文见《北山经次一经》)

昆仑之丘的土螭，其状如羊，也是长有四角的怪兽。

(原文见《西山经次三经》)

中野美代子在她的《中国的妖怪》一书中曾对“角”加以论述，她认为角是妖怪本质具象化后的标志。上文列举的獬豸(图4)、诸

杯(图5)、土螭(图6)都是生有过剩的角并以之威吓、攫食人类的怪物。此外，鹿吴山的蛊雕，也是这种多角怪物。它很象猛禽鹰，虽然是鸟形，头上却长着尖利的角，用婴儿啼哭的声音来诱人、食人。(《南山经次二经》)

【栖于河川的“人膝怪”】发源于山岳的沼泽或溪谷，都潜有妖怪。不仅是山间的溪流，即便是流出山间的河川的下游也是怪妖们的势力范围。如伊水中的“马腹怪”：

蔓渠之山……伊水出焉，而东流注于洛。有兽焉，其名曰马腹，其状如人面虎身，其音如婴儿，是食人。

（《中山经次二经》）

这里，伊水之怪马腹为虎身人面。可是这一记录并不完整，出现于其他文献之中的伊水之怪状貌稍有不同。时代晚一些的《刀剑录》中记载，伊水之怪一条腿在膝的部位长着头，有虎一样的面相，脚掌象虎掌一样宽，脚指甲象虎爪一样锐利，被称为“人膝之怪”。(之所以这样称呼，大约是因为此怪长着人类一样的腿吧。)为了制伏伊水怪物，后汉章帝建初八年(公元83年)，特制一把宝剑投入水中。

人膝之怪的同类在其他河川中也有，《水经注》中的沔水条载：沔水中有一怪物，形状如同三、四岁小孩儿，鳞甲如鲮鲤，箭射不进。七八月中喜上河滩晒太阳。这个怪物膝盖象虎，脚爪常浸没在水里，只露出膝头。如果小孩不知利害，上前戏弄玩耍，便被咬杀……。这种沔水的水虎，乍一见如儿童。从这一点来看，与日本的河童有很多共同点。而陵水之怪水卢，大概也是水虎的同伙吧。《荆州记》刘昭注也讲，陵水中也有怪物，形状象马，喜在河滩上晒太阳，膝盖象虎掌，名叫水卢。伊水中的马腹、沔水中的水虎、陵水中的水卢，名称不同，属性也有一些差异，但

恐怕都是同类，说来说去，与日本民间传说中将人和马拖入水中杀死的河童是相似的。

【水怪与河童】 近年，在四川省成都市郊外，发掘了一座南宋时代的古墓，出土文物中有一个相当奇妙的土俑，这种土俑尚属首次出现。土俑只有一条腿，但是在膝盖部位张开大口，露出尖锐的牙齿，成了突然睁大两眼的怪物的头。发掘报告称这种土俑为“独脚俑。”当地人称之为“吞口”。这种头和脚长得与众不同的水怪，在四川很出名。我认为，上面提到的水虎、水卢、马腹，恐怕都类似这种独脚俑的形态。当然，任何人都未曾见过水怪，现在的形象只是带有恐怖心理的虚构性描绘：叫声如婴儿，形象似儿童，却长着老虎的面孔，生有虎掌，并被称为水虎。这一系列描绘看来无不反映了人们的恐怖之心。在人们的心目中，其危害并不亚于陆地上深山野林中的猛虎。

但是，伊水流域把水怪称为马腹的缘由却不好解释。《荆州记》中也如此称呼，这可能是由于水怪形象与马相似(如长着马脚之类)。它启迪人们去思索水怪与马的深层关系。同样洛水之怪呼为“马肠”的现象，也发人深思：

 谨举之山，洛水出焉，而东北流注于玄扈之水，其中多马肠之物。

 《《中山经次四经》》

柳田国男和石英一郎曾指出，日本的河童与马的关系十分深刻。中国自古就有许多民间故事，描绘了水怪要求人类献马为牺牲的情节。有些故事说，水怪嗜食马的内脏，在水边杀马大嚼。于是，人们认为水怪是马的大敌，故而恐怖地呼之为“马腹”(马肠)。

【怪物的空间】 外部世界广阔的旷野和山岳川泽，皆是“野

生的空间”，“妖怪的空间”。成群结伙的妖怪在那里筑巢盘踞，无时无刻不虎视眈眈地窥测时机，以袭击人类，杀食家畜。《山海经》以“多”字概括了群妖的数量和种类：

爰翼之山，其中多怪兽，水多怪鱼……多蝮虫，多怪蛇
多怪木，不可以上。

《《南山经次一经》》

鹿山之尾，其南有谷曰育遗，多怪鸟。

《《南山经次三经》》

崦嵫山，江水出焉，东流注于大江，其中多怪蛇。

《《中山经次九经》》

荣余之山……多怪蛇怪虫。

《《中山经次十二经》》

以上怪物的具体名称和劣绩虽无法一一列举，但可以肯定，它们都是前面所提到的妖怪群体中的一个组成部分。

郭璞对江中的怪蛇曾作过如下说明：

今(晋代)永昌郡(云南省)有钩蛇，长数丈，尾有歧，居于水中，取岸上人、牛、马而食。

这种钩蛇与上文所举妖怪是同类。江水中的蛇怪，与马腹、水虎的区别，仅仅在于外形，其实质都是危及人畜的极其凶险的水怪。此外，还有怪兽、怪鸟、怪鱼，也同是人类生存的死敌，例如：

自崑山至于钟山，四百六十里，其间尽泽也。是多奇鸟、怪兽、奇鱼，皆异物焉。

《《西山经次三经》》

这种沼泽中的怪物与上面提到的水虎等，俱是山川中的凶恶的精灵，是魑魅魍魉。由于外部世界的山陵、旷野、溪谷川泽，到处都栖满了怪物，所以，把外部世界称为怪物的世界，或许并不是过分的夸张。

【妖怪的巢穴】 妖怪各有各的名称和巢穴，并不是随心所欲地彷徨流浪的。妖怪也有自己固定居住的山岳和河川。山经在标明山川名称之时，也写明此处有哪些妖怪，便是很好的证明。妖怪并不是在一天24小时中一直安稳地在人们生活场所的外围窥伺，而是不断地随意行动，用一个词来描述，即“神出鬼没”地杀人毙畜。那种超自然的状态对人类来说，是无法理解的奇迹。对此，《礼记·祭法》就述说：山林、川谷、丘陵能出云雾、生风雨、见怪物，此皆神。

妖怪的特性，多喜欢幽暗。它们的巢穴或在深山密林和泽藪中，或在无底的深涧、河谷。在一日之中，又多在暗夜中活动，在白昼潜伏，黑夜和黎明是它们最活跃的时刻。因此，每当暮霭降临，大人便对孩子说：快点关门关窗，狼来了！虎来了！直到上一世纪，日本的山庄和乡村还普遍存在着这一风俗。这种情景在中国也是一样存在。尤其是在往昔，照明的发展程度尚未能使暗夜如同白昼，伴随着红日西沉，内部世界便处在外部世界的侵扰之中。畏惧妖怪的人们，在太阳落山时，便早早关门闭户，息伏于屋内，怯怯地盼望天明。

第二节 疫病之神

【厉鬼侵入膏肓】 往昔，医学方面的认识与今日是很不同的，对致病原因虽有所思索，但人们相信外界超自然物的袭击和作祟是引起疾患的原因。春秋时代晋国所发生的事即是表现这种疾病观的最好例证：晋景公病，卧床，梦见厉鬼披发拖地，跳跃拍胸骂道：决不原谅你杀我孙子（《左传》成公十年）。这个厉鬼，是晋君二年前所杀害的赵同、赵括二人祖父的怨魂。晋君惊醒后，立刻宣召居于桑田的巫祝来占梦，巫说，您的病是赵同赵括之鬼为祟。景公病重，延请秦国名医来治。不久，秦医缓来到，为晋君诊脉后说“不能治了”，晋君问原因，缓说，厉鬼处在晋君的心脏（育）之上，横隔膜（膏）之下，无论是针还是药都无法达到彼处。晋君听后，称赞缓不愧是远近闻名之良医。原来，秦医到达之前，晋君又梦见厉鬼了。厉鬼是两个童子，二人商量说：“秦国来的医生是公认的高明医生，会伤了我俩的，逃到哪儿去呢？”另一个说：“钻进心脏之上，横隔膜之下，无论怎样都奈何不得我们。”

【山川乃疫鬼之巢】 《左传》宣公十五年言：“山藪藏疾”。当时人们认为疾病的元凶厉鬼藏于山藪之中。此处所谓“山藪”，不仅指山中的深渊，而是泛指山林泽藪，也就是外部世界，侵害晋景公的鬼也是住在外部世界的。仍举晋国发生的事。晋平公生病，子产作为郑简公的使者前去探望。其时，晋国家臣叔向对子产说：君侯的病卜官占卜过了，是实沈和台骀作祟，可史官们都不知道实沈、台骀是什么鬼神，您知道吗？子产回答说：台骀是汾水之神，实沈是星神，他俩都没有侵害平公的理由。晋侯的病因在于不合理的生活。（见《左传》昭公元年，《史记·郑世家》）

子产是春秋时代远近闻名的博学的政治家，他对这两位鬼神的来历做了很详细的介绍。这则故事虽然是有关子产的传说，但也说明了当时的疾病观，即认为人的疾病是由于居住在山川的厉鬼作祟而造成的。这种观念不仅是根深蒂固，而且有很大的市场。子产最后虽然否定了卜官的说法，即否定了晋平公之病是出于台骀们侵害，但子产自己也承认：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禴之。”（《左传》昭公元年）确认对疫病同对洪水和旱魃一样，当其发生之时，应该祭祀山川中的鬼神，这也就是“山藪藏疾”的最好注解。换句话说，人们认为，侵犯人类的疫鬼是居于外部世界的山川鬼神，它们与人的疾病有着因果关系。这在当时是很普遍的思想观念。

【化为孩童的疫鬼】 我们现在再回到病人膏肓的晋侯身上。在晋侯体内作祟的是形为小童的赵同、赵括。由此联想，为什么很多故事都说厉鬼要化为孩童之形呢？譬如，江水、若水，还有居于室内暗角或放置物品的暗处的颛顼之子等等，都是小童鬼。（《论衡·订鬼》、《搜神记》十六）泽田瑞穗在他的《避疟考》中，引述了许多有关疫鬼的资料，我们可从中借用一例，大意如下：

有一位邵公，长期被疟疾折磨。有一夜正发病的时候，出现了几个儿童，他们拉住邵公的手脚。邵公很快做出睡熟的样子，引得小童们都来窥伺。邵公乘其不备，猛然抓住一个小童子的手，小童化成了黄鹤，其他小童则一溜烟地逃了。此后不久，他的疟疾便好了。

（《太平广记》三一八引《录异传》）

由上文可见，侵害邵公的疫鬼的原形是长着黄色羽毛的鹤。那么，侵入晋君膏肓的厉鬼原形又是什么呢。《左传》写晋景公梦中出

现的厉鬼是赵同、赵括灵魂的化身，这些化身肯定也有能使人看了一目了然的特征，上文因突出病因而未作具体描述。但在《左传》昭公七年有如下记录：（在上述子产使晋时间相隔六年之后，子产又一次去探望生病的晋侯，）晋臣韩宣子请子产到自己家中私下说：寡君因病卧床，到现在已三个月了，这期间，已经普遍祭祀了山川之神，但病不见轻反加重。近日梦见黄熊闯进寝宫大门，这是哪种厉鬼呢？子产先客气了一句，然后举出帝尧之时治水无功的鯀被诛杀于羽渊之时，鯀之灵化为黄熊潜入羽水深渊这一神话。子产解释说，夏代在郊外祭祀黄熊，殷周两王朝也继续祭祀。现在晋国做了盟主，尚未祭祀黄熊吧。韩宣子听后，立即派人实施郊祭，之后，晋君的病也就好了。当时，一方面有厉鬼以黄熊形态出现的俗信，另一方面也有有识者敢于避开作祟说，但子产最终还是劝晋君祭祀黄熊神，而祭祀的结果是重病痊愈。由此可知，当时既有古代传统的鬼神致病的疾病观，又有与时政、饮食相联系的新的疾病说，但二者相比，显然是妖怪、鬼神作祸致病说占上风，这种信仰尤显得根深蒂固。类似的传说又见于《庄子》：“黔首多疫，皆魅为祟。”（《太平御览》卷530，荝泮林《庄子逸篇》）上述传说表明，春秋时代人们相信，引起疫病的妖怪鬼神，能以黄鹞或黄熊等鸟兽之形出现。

【瘟疫之怪·蜚】 读《山海经》中的山经，可以具体了解古代中国人的疾病观。比如，位于河南省西南的乐马山麓的村民，认为流行病猖獗是乐马山中的兽形厉鬼所致，因而十分恐惧。《中山经次十一经》载：

乐马之山，有兽焉，其状如汇（獾鼠），赤如丹火，其名曰狻。见则其国大疫。

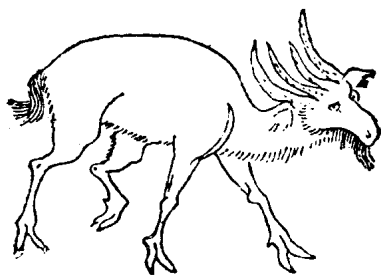


图6 土螻

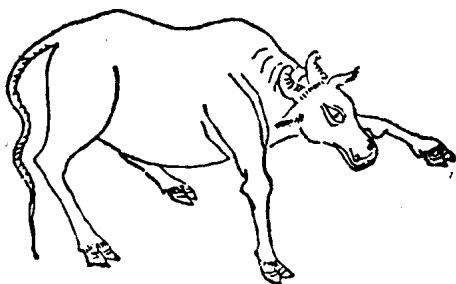


图7 蜚

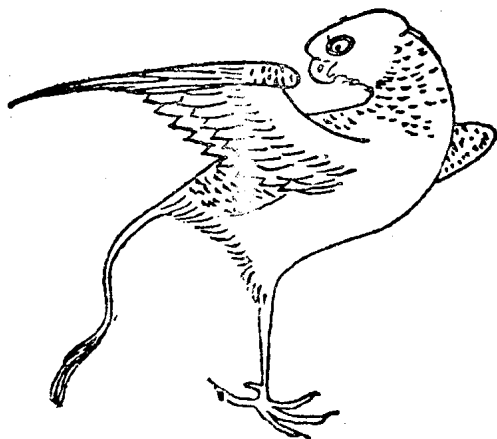


图8 跂踵

仅从对其外形的描述上，便可透视人们的恐怖之心。满身是尖利的针，而颜色却象火一样通红的兽，不用说是很吓人的。“狼”与厉、疠音通，从名称上也可见出人们对这种瘟疫之怪的畏惧。患病是一件令人不安的事，周围病人一个接一个地死亡，没病的人一个接一个地染病，更令人不寒而栗。在现代医术保护下的我们，已经很难理解古代人的恐惧程度了。古代，蔓延的瘟疫常常在不长的时间里，把一个又一个的村、邑变为摆满尸体的死亡村，即便有幸存者，也处于“明日即可能得病”的恐怖中。《墨子·兼爱下》讲：“今岁有疠疫。万民多有勤苦冻馁。转死沟壑中者既已众矣。”象这样悲惨的情景，在古代并不是稀有现象。太山中，传说也有向天下散播瘟疫的兽形厉鬼。其鬼有一副难以言状的怪相：

太山……有兽焉，其状如牛而白首，一目而蛇尾，其名曰蜚，行水则竭，行草则死，见则天下大疫。

（《东山经次四经》）

从字面看，牛形之兽却归为虫类或者会有传说吧。但无论如何，在河川沼泽中行走会导致水干涸、在山野里行走会使草木枯死，那肯定是巨毒怪物，人们之所以畏惧它，主要还是由于它一旦出现，会立刻使瘟疫流行（图7）。此外，还有以鸟的姿态出现的疫鬼：

复州之山……有鸟焉，其状如鸮，而一足彘尾，其名曰跂踵，见则其国大疫。

（《中山经次十经》）

【一足的疫病诸神】 复州山的跂踵（图8）和下面将要讲到的

独脚妖鸟、火怪毕方外形相似，两者或是同类的山怪也未可知。同类的怪神由于地域不同而有不同的名称，是不足为奇的。跂踵和毕方二名的区别在于，前者是从脚和行步的特征着眼，后者则和它的叫声有联系。然而，其原形可能会意想不到地相同，它们可能属于同一信仰体系的怪鸟。

独脚的怪神能给人间带来疫病，这种俗信直到近代尚存在于中国民间。井冈咀芳在他的《满支习俗考》中讲到，华中地区有一古老传说：在年三十来家的诸神之中，就有独脚神。这位独脚神专门在人们的卧室到处撒下疾病的种子，所以人们在除夕之夜早早地放下寝室的帐子。因此，年三十晚上放帐子的习俗也就流传下来了。据《神异经》和《永嘉记》等古籍所载，中世之时，山中有一种名叫山獠或山客的半人半猿的独脚怪物，专往家里运妖火，引起火灾，并同时散播瘟疫。

第三节 招致水旱之灾的怪神

【水害之怪神】 妖怪不仅外形千奇百怪，其危害程度也各有差别。吞食人畜的妖怪，无论从哪方面说，还只能算是小妖之类。它们与泰山之虎一样，祸害尚小。这种祸害，对受害者及其家属来说，固然是难以承受的巨大不幸，但总还可以说是个别被害者的不走运。可是，妖怪之中的另一类就不仅是杀食人畜了，它们给人类带来的是毁灭性灾难，因之被称为怪神，是更恐怖的大妖。它们搅乱了内部世界的秩序，破坏了内部世界的安宁，使人类群体陷入混乱与绝望之中。河南省新安县敖岸山中的“夫诸”，就是这样的妖怪。夫诸长有四个角，它袭击村庄，用洪水冲走房屋，使田地沦为大海，异常凶残：



图11 吐舌 楚墓出土石像



图9 计蒙

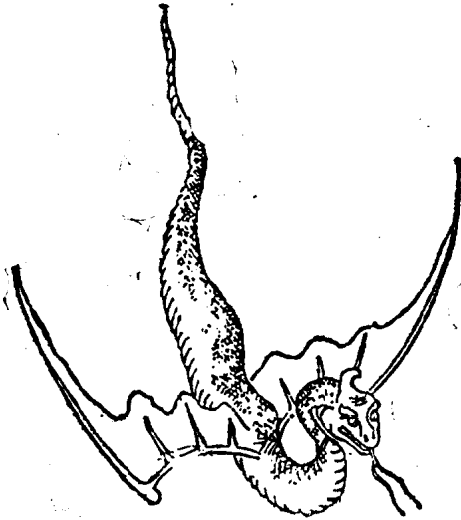


图10 化蛇

敖岸之山，……有兽焉，其状如白鹿而四角，名曰夫诸，见则其邑大水。

（《中山经次三经》）

居住在山中的水怪还有计蒙（图9）：

光山……神计蒙处之，其状人身而龙首，恒游于漳渊，出入必有飘风暴雨。

（《中山经次八经》）

头为龙蛇是司水怪神的表象，以龙蛇形出现却居于山中的怪神日本也不少见，如称大蛇为“峰之灵”，这名字本身就是证明。三诸之岳神是大蛇，胆吹之山神也时时化为大蛇形。上面说的怪神计蒙居处光山，经常去漳水之渊出游。每当此时，狂风拔地，暴雨如注，村庄在山洪中挣扎、战栗。《日本书纪》有一段说，吉备之国（冈山县）的川岛河主是一条大虬，它化身为鹿出现。从这一例证来看，人们已经想象到神是可以自由地变化形体的，然而蛇为什么化为鹿，蛇与鹿之间存在着什么样的关系，不能不引起我们的注意。敖岸山的洪水神夫诸，也是以白鹿形出现，恐怕不是没有依据的。

【凌空而飞的怪蛇】 居于光山之中的洪水神计蒙，把漳水之渊当为行宫，往来于山水之间。不过，跟山居者相比，以水为根据地的洪妖水怪仍居多数。洛水与伊水合流之处（现河南省嵩县）有化蛇居于其中。这位怪神似蛇非蛇，背上长着神秘的翅膀，是名符其实的变化多端的怪蛇，名曰化蛇（图10）。

阳山……阳水出焉，而流注于伊水。其中多化蛇，其状

如人面而豺身，鸟翼而蛇行，其音如叱呼，见则邑大水。

（《中山经次二经》）

一听见化蛇那凄厉的叫声，阳水便骤然泛滥，附近的村庄耕地顷刻化为乌有。从化蛇有翼这点来看，我们不难想象，它可能往来于阳水和阳水的发源地阳山之间。我前面提到的以柴桑山的白蛇、飞蛇为代表的各地山川中的怪蛇和飞蛇之类，恐怕与阳水化蛇同类，都是些能引发洪水的怪物。

【猿形的洪水之神】 同是妖怪、鬼神也有千差万别，各有形貌性格。同类的洪水怪神，其威慑能力也有高低大小之分。既有给一村一邑带来灾祸者，也有毁灭所有村庄耕地的。长右山的水神便是为害极大的后者：

长右之山……有兽焉。其状如禺（猿）而四耳，其名长右，其音如吟，见则郡县大水。

（《南山经次二经》）

长右这个山名，毕沅认为可能是“长舌”的笔误。我以为确实有可能是“长舌”，因为从战国时代开始直到汉代，楚地经常出土一些长舌外吐的怪兽塑像和绘画，这些画塑像上大都带着夸张的鹿角。但看不见是否为四个耳朵。其中还有一个无角吐舌像（图11）。在同一座坟墓出土的遗物中，往往还有不少与《山海经》记录的妖怪鬼神相类的图像，这启发我们关于“长舌”的联想。如果说长右是象猿一样的妖怪，那么它可能是传说被禹治服的巫支祁的族类。后世文献中，禹是在军山之麓抓住了发动水害的巫支祁的（李肇《唐国史补》淮水无支祁条）。禹去桐柏山之时，淮水之神巫支祁掀起风雷搅扰治水工程，禹一怒便把巫支祁抓了起来，当时，这个妨碍治水

的巫支祁便是以猿的形貌出现的《太平广记》卷四六七引《戎幕闲谈》。禹捕捉水怪的军山相传位于江南(今江西省),桐柏山在河南省南端和湖北省境内,都是战国时的楚境。虽然长右山为哪座山尚未明确,但从《山海经·南山经》所记录的范围(在黄河流域以南,大致到长江和长江支流地域,这已被公认为常识)看,以猿的形貌出现的长右,很可能就是巫支祁的同类。

【自呼其名的妖怪】 兴妖作怪的水神除上述之外,各处的山中还有很多,例如,玉山中有雉形的胜遇(西山经次三经)、剡山有人面猪形的合窳(东山经次四经)、材山有与夸父(神话中猿形的鬼神)相似的怪神(东山经次一经)、崇吾山中还有独眼单翅的蛮蛮鸟(西山经次三经)等等。这些形形色色的鬼影一现,必然祸害一方,有的甚至卷起无边无际的浊浪,危害天下。空桑山的轱轳即属此类怪神:

空桑之山……有兽焉。其状如牛而虎文,其音如钦,其名曰轱轳,其鸣自叫,见则天下大水。

(《东山经次二经》)

所谓自鸣自叫,意味着用具有特征的某种声音鸣叫,并因其叫声获名。这种命名法在幼儿语中多见。郭公和次苦次苦法师等,就是这一类的拟声名称。柳田国男曾指出:象征着日本妖怪的モウヤモウコ系的语言就是根据妖怪出现时所发出的叫声“毛——”来定的。“毛——”在中世纪的日语口语中是“咬死”的意思的省略,是妖怪向人发出的恐赫之声(《妖怪谈义》)。对此,也有不同的几种说法。据遇过狼的人说,狼所发出的叫声也是“毛——,毛——!”田渊实夫指出:标志着妖怪的声音“毛——”,就是源于狼的叫声的拟声词。傍晚时分也称为“毛——毛——之时”,这与傍晚放下帐

子之时狼的远远的吼叫声是有联系的(《动物风云记》)。谷川健一支持田渊说,但却反驳了柳田说(《关于妖怪语》)。不论哪种见解,都说出共同的现象:妖怪出现于人前时,一定发出某种异常的声音,这声音对人类来说,或许是可怖的具有巨大威吓力量的声音。当空桑山响起的“辘辘”声传入人类耳膜的时候,人们一定会预感到洪水即将灭顶的不安和畏怯。

【烤焦大地的旱鬼】朝朝日日滴雨不降,炎炎烈日当空照耀,河泉干涸,庄稼枯萎,大地龟裂。老人手握树皮和草根倒毙路旁,婴儿口含干瘪乳头与母亲一起在荒废的房舍中停止呼吸,饿殍发出腐臭,村子里一片尸骸。洪水描画着村庄的地狱图,而接踵而来的旱魃又逞凶狂,把人间变成了死神的世界。在接二连三的灾祸面前,人们深信,旱魃同洪妖一样,都是居于山川的怪神在肆虐。《诗经》大雅的云汉篇,便是人们在旱魃狂舞之时呻吟的乞雨歌,歌中控诉了旱魃的暴行及其给人间带来的苦难。旱魃就是旱鬼(《说文》),是带来干旱的怪神。

旱魃栖息于各地山川,因地域之不同,形貌属性各不相同,这可能与各地的信仰体系不同有关。在多数情况下,旱魃被形容为灿然发光来去倏忽的魂灵。也有不同的说法,例如潜伏在锺于毋逢山的旱魃,全身雪白,头为鲜红的蛇形(《北山经次三经》)。发光也好,红白相映的色彩也好,不外乎是烤焦大地的太阳光和熊熊燃烧的火焰的象征,这当然很可以表现旱魃的威仪。《山海经》中描写了许多与此相类的旱魃,下面挑主要的加以介绍。伊水的支流鲜水(流经河南省嵩县的河),到处都栖息着蛇形带翼的旱鬼:

鲜山……鲜水出焉,而北流注于伊水。其中多鸣蛇,其状如蛇而四翼,其音如磬,见则其邑大旱。

《中山经次二经》

这种犹如击磬所发出的高亢激越的声音，或许是旱魃飞行时发出的鸣叫，或许是它鼓动翅膀发出的响声。这种有翼之蛇，在帝囿山山麓的暗河中也有：

帝囿之山……帝囿之水出于其上，潜于其下，多鸣蛇。

（《中山经次十一经》）

沔水支流涂水中的旱鬼也为蛇形，全身黄色，边飞行边放光，名曰倮螭（图12）：

独山……涂之水出焉，而东南流注于沔，其中多倮螭，其状如黄蛇，鱼翼，出入有光，见则其邑大旱。

（《东山经次一经》）

蛇形之外，还有鱼形旱鬼。发源于子桐山的子桐河中的鱗鱼就是其中一个。鱗鱼也有翼，出入发光（《东山经次四经》）。

【鸟兽之形的旱鬼】 上述旱妖都与水结缘，这节中的旱鬼则是住在山上的。其中有鸟形的，如《东山经次一经》中所记载的居于栒状山里的一种象鸡但全身鼠毛，名叫蜚鼠的旱妖。《西山经次三经》中说，钟山里有一种象鸱的旱鬼，头白脚赤，直直的长嘴上长满黄色斑点，名叫鷩鸟。此外，还有兽形旱魃，它们多数带翼，例如姑逢山的獫狁（图13）：

姑逢之山，……有兽焉。其状如狐而有翼，其音如鸿雁，其名曰獫狁，见则天下大旱。

（《东山经次二经》）

由叫声得来的。

令丘山中的旱神颯虽然长相似泉，却有四只眼睛，其名好象

【一首二身的旱怪】太华山到后世成为五岳之一，称为西岳华山，为天下名山(图14)。其中也有带翅的蛇形旱魃：

太华山……有蛇焉。名曰肥蠃，六足四翼，见则天下大旱。

《《西山经次一经》》

与肥蠃同音的旱鬼又见于浑夕山和彭毗山：

浑夕之山，……罍水出焉……有蛇一首两身，名曰肥遗，见则其国大旱。

《《北山经次一经》》

彭毗之山，……蚤林之水出焉，东南流注于河。肥水出焉，而南流注于床水，其中多肥遗之蛇。

《《北山经次三经》》

肥蠃和肥遗之蛇当然是同一种旱鬼。“蠃”字“虫”旁意味着蛇的形态，是记录者有目的创造的字。太华山的怪神六足四翼，而罍水怪神一头二身。从表面看，二者好象是完全不同的存在物，但实体却是一样的。因为山经的记述有点象备忘录性质，十分简略，对其所要记录的对象采取只抓特色的印象主义手法，所以，对同一对象的记录往往会各有异同。另一方面，山经又是在各地方记录的基础上形成的，就越发不易统一了。这种情况并不限于对个别妖怪鬼神的描绘。比如对同一肥遗特征的说明，有的侧重“四翼”，有的侧重“一头二身”，实际肥遗是带翼的一头二身怪蛇。如果我们把太华山肥蠃和罍水肥遗特点合在一起，那这一怪神的特

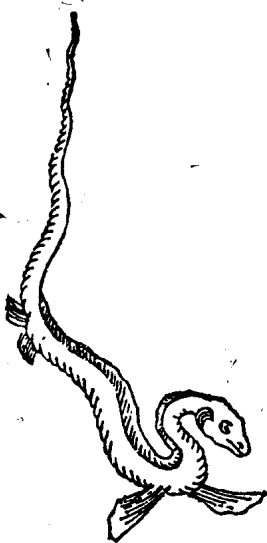


图12 傚蟠



图13 獺獺



图14 华山

征就鲜明得多了。在藏经本《山海经》中，浑夕山噐水的肥遗原是“一头两身”“有四足”的，而太华山的肥螭却是六足，可能是作者为了更突出妖怪的特征，不然的话，就是哪位抄录者所加的蛇足。

【干涸河川的旱鬼】被称为“作册大方鼎”的西周初年的青铜器以及其它青铜器上的图纹(图15、16)，都有一头二身的怪蛇。林已奈夫认为，这些图纹虽然未能描绘出足和翅，但其所表现的蛇可能就是肥遗。林氏还进一步指出，甲骨文中也有表示一头二身蛇的字(图17、18)(《殷周文物中的鬼神》)。与上述青铜器上的图纹相比，甲骨文上的肥遗有从躯干往左右伸出的四肢形的线条，这可能就是某些文献中所记载的肥遗的四只脚。但仔细观察甲骨文(图17)，那可能是脚的四条线更象是翅膀的线条化，这与太华山的肥螭有四个翅膀的描写相一致。《管子》水地篇中，记录一种能使河水干涸的水怪“螭”。其形状为：一头二身，其状如蛇，身长八尺。如果不断呼其名，便可捕到鱼鳖。林已奈夫认为螭与肥遗是同类，我也赞同其说。据清代学者汪绂考证，螭是由肥遗二字缩音而来(《山海经存》)。郝懿行则认为，把螭字音拉长，声音便接近于肥遗(《山海经笺疏》)。

附带说一下，日本和歌山县古称“纪伊”，意为树木茂密的地方。表示树的“木”的发音延长，即为纪伊，人们以此称呼其地。由此联系到汪绂与郝懿行的研究。不论是肥遗的缩音还是螭的拉长音，研究角度虽不同，但有一点是相同的，都确认螭和肥遗是同一怪物。上文提到，如果不断呼唤“螭！螭！”便能捕到鱼鳖，从这点来看，《管子》所记乃是一种捕鱼的巫术。因为螭是能够干涸河水的精灵，它手下的虾兵蟹将只要听到它的威名，莫不吓得仰面朝天、一动不动地缩身下拜，所以渔民很容易捕捞。或者说螭蛇具有烤焦山野、干涸河泉的淫威，只要一呼其名，河水立刻干得见底，鱼鳖外露，当然容易一网打尽了。不论怎样解释，螭所在

的干河，有无水之河的意义。《山海经》的大荒东经中，记录了一种带翅的龙形的旱鬼——应龙，说应龙住在“凶犁土丘”山。所谓凶犁土丘山，其含意是妨碍农耕糟踏庄稼的旱魃怪神所居之山。以此推理，上面说的“干河”，也是与凶犁土丘山相对应的旱鬼的居处了。

【殷王朝的大旱】 中国古代史上最著名的旱魃曾在殷汤之时袭击人间。据《吕氏春秋·顺民》载，旱魃连续五年逞凶，民众疲惫不堪。南朝梁的顾野王撰写的《玉篇》中说，商汤之世，一首二身四翼六足的肥魃曾出现在阳山脚下。清代吴任臣在他的《山海经广注》中引用了《成汤元纪》中的文章，说肥魃出现于阳山，从此七年大旱。根据这些记录，有关肥魃为害商汤，致大旱七年的传说在当时是存在着的。文中所说的阳山，在《山海经·中山经次二经》中有所描述：

又西三百，曰阳山，多石，无草木。阳水出焉，而北流注于伊水。其中多化蛇，其状如人面而豺身，鸟翼而蛇行，其音如叱呼，见则其邑大水。

这里虽然没有提到肥魃和其它别的旱鬼，但阳山前面便是我们已经提到过的鲜山，源于鲜山最后与伊水合流的鲜水之中，便栖息着带有四翼能引起旱灾的鸣蛇。鲜山到阳山只有三百里，郝懿行以为三百里是三十里的笔误（《山海经笺疏》），但未具体说明根据。当时的三十里相当于现在的多少里已不太清楚，这里暂且以周到前汉的度量衡换算，一里约400米左右，那也不过是十二公里左右的近距离。这样短的距离可能不是什么了不得的事。肥魃是超自然的存在物，且生有四翅，从鲜山到阳山，不费振翅之功。因而汤时的大旱，很可能就是由于鲜水肥魃在邻近的阳山出现的



图15 作册大方鼎的图像

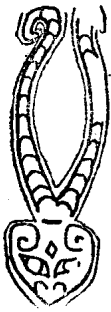


图16 青铜器的图纹

图17 甲骨文字的图像

图18 甲骨文字的图像

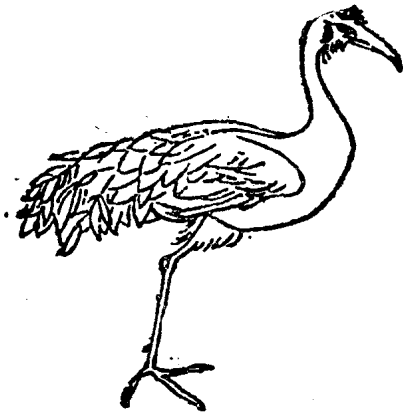


图19 毕方

结果。现在，在伊水和洛水合流处附近的偃师，发现了汤王的宫殿遗址，这使得汤时旱鬼现形于阳山引起七年大旱的传说，有了某种具体的依据。

第四节 带来火灾、战祸、 蝗害以及劳役的怪神

【火怪回祿】日本古代有关于魔风的信仰。这种信仰把风当作超自然物的有意作为，特别是把西北风看作是凶恶的精灵吹过来的“灵风”。在日本东北，至今仍把刮大风称为“风三郎来了”，就是这一魔风信仰的残余表现。暴风不仅能吹倒房屋、拔起树木，毁坏庄稼，更严重的是会引起大火。许多人甚至认为，大风会引起瘟疫，因而并不把风当作一种自然现象。中国古代生民也是一样，他们并不认为风是自然的空气流通，而以风为超自然物的意志的体现，几山中的罔鳞，狱法山中的山猊就是这种兴风作怪的超自然物：

几山……有兽焉，其状如鼈，黄身、白头、白尾，名曰罔鳞，见则天下大风。

（《中山经次十一经》）

狱法山……有兽焉。其状如犬而人面，善投，见人则笑，其名山猊，其行如风，见则天下大风。

（《北山经次一经》）

罔鳞除《山海经》之外，未见于其他文献，但从它与狱法山的山猊属性相似这一点来看，可能都是山都、山猊之类的山怪，是具体面目不明的风之神。中国古代似乎也有大风能带来疾病的俗信，

严一萍在其《中国医学起源考略》中指出：殷人关于疾病原因的探讨，除鬼神作祟外，也考虑到风等主要自然现象。丸山敏秋赞同这一观点，认为风已经不仅是气象的风，还被当作超自然的神怪（《中国古代的咒语和医术》）。风天常引起火灾，这种火灾也常被涂上神怪的色彩。宋代胡继宗编纂的《成语故事》中载，古来常说，蒙受火灾是“遇上了回禄”。这里所说的回禄在春秋时代以前就是恐怖的火灾之神。鲁昭公十八年（前五二五年）五月，融风（东北风）引起大火，殃及宋、卫、陈、郑。郑国不得不迁都，引起大骚动。当时，管土地、祭祀和祈祷的官吏都纷纷出动，到郊外祭祀回禄和水神玄冥，祈求镇火（见《左传》昭十八年）。这很容易引起误会，以为回禄是伏火助人的善神，但事实却不那么简单。回禄实质上是一位恣意纵火的荒唐神灵，它持有妖火并散布火灾。只是在得到丰足的祭祀时才帮助人们镇火。传说回禄曾在夏朝都城附近的聆隧现形，促使夏朝灭亡（《国语·周语上》）。

【火怪祝融】 怪神回禄究竟以什么面目出现，居于哪座山中，关于这一点，《山海经》也好，其他文献也好，都没有记载，无法查明。现在我们只好暂且放下，先来谈谈后世管火的神灵祝融。祝融原本也是带来火灾的凶神，殷商的开国之王成汤在讨伐夏桀之时，天帝曾命祝融火焚夏都（《墨子·非攻》）。据《山海经·海外南经》的描写，祝融是“兽身人面”。前面曾提到，鲁昭公十八年诸国发生大火之前，曾大刮融风。梓慎说，“是谓融风，火之始也。”杜预注说：“东北风曰融风。融风，木也。木，火母，故曰火之始。”这里，我们稍稍展开一点谈。杜预之说，显然是从阴阳五行说推理而来，并未能直接说明融风的本质。融风是立春左右所刮的大风，此时气候干燥，草木枯干，十分容易发生火灾。前人从怪神祝融能引放火灾的民间信仰中生发开去，于是产生了“融风，火之始”这一结论。现在我们再把话题拉到回禄身上。回禄又称

“吴回”，是祝融之弟(据郭璞说)。这样一来，回禄便和祝融一样，都是来自外部世界的兽形怪神

【口衔妖火而腾飞】《山海经》中，我们还可看到另外一些火神，它们以怪异的鸟兽之形出现于各自山中；一旦现形，怪火便烧毁村庄。居于鲜山(河南省南阳地方)能口衔怪火而飞的豨即，便是其中之一：

鲜山……有兽焉，其状如膜大，赤喙赤目、白尾，见则其邑有火，名曰豨即。

《中山经次十一经》

膜大又是什么呢？是所谓能食铁的獾？还是类似白豹的怪物？或者是西域产的形体很大的凶猛之犬？各种解释不一而足，但无论怎样解释，都强调两眼和嘴是红色这一特征，这正是燃烧着的火的象征，是火神的特殊标志。

章莪之山还有一种鸟形怪神，发出“毕方毕方”的叫声，一边飞，一边叫。只要它一飞，山脚下的村里即刻燃起妖火。《山海经·西山经次三经》对这种怪鸟毕方(图19)有所描写：

章莪之山……所为甚怪。……有鸟焉，其状如鹤，一足，赤文青质而白喙，名曰毕方，其鸣自叫也，见则其邑有讹火。

这种怪鸟之名，是据其叫声的仿音而来。袁珂先生认为，毕方即是毕毕剥剥，是竹子、树木燃烧时发出的声音，鸟以此音得名(《中国神话传说词典》)。这的确是具有深义的解释。如果这样，毕方更是名符其实的火神了。《淮南子·汜论训》中说，“木生

于毕方”。高诱注说，“毕方为木精”。这样，毕方、木精、融风、大火之间，便呈现一种极有趣的连锁对应关系。人们对于这种引起“访火”的怪鸟，直到后世仍然谈鸟色变。后汉张衡的《东京赋》中，就有关于毕方的表演。对于毕方作祟，薛综曾做如下说明：“毕方是老父神，其状如鸟，一足两翼。经常衔火，出现之家即发生火灾。”可见，毕方的出现不仅是火灾发生的预兆，毕方本身就是凶狠的火怪，它能够焚毁房屋和家庭。关于毕方的俗信，并不局限在章莪山一带，其他地方似乎也有。唐代段成式的《酉阳杂俎》中，记有一种“治鸟”，不仅能驱虎伤人，还会趁人不备，纵火烧房。这种放火的怪鸟又叫“山魃”。从这一别名可以推测，治鸟也是栖于山中的怪物。

【巨猿形怪神】 河南省南阳一带，群山连绵，妖怪盘踞。其中有座丰山，栖有“耕文”和“雍和”两种兽形怪神。《中山经次十一经》载：

丰山有兽焉。其状如猿(猴)，赤目、赤喙、黄身，名曰雍和，见则国有大恐。神耕文处之，常游清冷之渊，出入有光，见则其国为败。

乍一听雍和这一名称，很容易使人想到保护神所特有的温和的名字，实际上却是震惊遐迩的老妖怪。它全身黄毛，眼睛和嘴通红，活脱脱地犹如猩猩一般。这种以老猿形态出现的山中怪神，在其他地方也不少。只要它一出现，或者是洪水、大旱，或者是扫地狂风，摧残着内部世界的一切。因此村民们对它恨之人骨。关于英雄制服猿神的故事也在世界各地广为流传。丰山之猿之所以被称为雍和，恐怕是由于担心直呼其名会触怒于它而产生的忌讳语吧。在日本，豺被称为“山主殿下”，狼被称为“大神”。古代

中国，也称虎为虞吏，称狼为当路君，这些都是隐语。《山海经》中有很多难解的隐语，雍和仅是其中一例而已。这种称谓，如投影般地再现了当时许多人们对凶神妥协退让、乞求免灾的心理。

丰山的另一位凶神耕文，常赴清冷的渊水游玩，每去一次都把渊水变红并放出妖光，耕文出现在哪个国家，那个国家必生大变故，举国将陷人不幸。至于具体为哪种不幸却不得而知。袁珂先生以为是指国家灭亡。的确，从引文来看，“败”最普遍的解释就是灭亡，但也有“凶年”或“祸害”的意义。如果说，名称能表示这位怪神本质的话，那么这位耕文可能是与农耕有关系的怪神。这样说来，耕文也许是这样一位凶神，它象光山之神计蒙一样，用暴雨狂风毁坏农田，或者用干旱使人们陷入饥荒之中。《文选·南都赋》李善注：“耕文者旱鬼也。”如果李善注所持之说是从古就有的话，那么“败”，显然是指逞凶，是“败坏农业”的意义。总的来看，《山海经》中使用的“败”，多指国土荒废而言。

山西省闻喜县南的景山之中，还有六眼三足的怪神酸与：

景山……有鸟焉。其状如蛇，而四翼、六目、三足，名曰酸与，其鸣自叫，见则其邑有恐。

（《北山经次三经》）

前面说过的太华山肥螭是六足，而景山的酸与（图20）却是六目三足，二者有不同之处，但都是蛇形并带四翼，二者外形基本上是相通的。因此，酸与带给景山一带的恐怖，大概也是干旱。

【蝗害之妖】一提到パール・パツケ女士所作的《大地》，任何人头脑中都会马上浮现出那大批蝗虫遮天盖地而来的情景。无数蝗虫发出震撼人心的叫声，不顾一切地扑向庄稼。倾刻之间，栉风沐雨辛苦经营的庄稼化为乌有。光秃秃的田地，留给农民的只有

饥饿与苦斗。蝗虫和稻田的浮尘子(害虫名)带给农民的灾难与水旱的结果是一样的。王禛在《农书》中叙述：查春秋时代二百四十二年的记录，能作为丰年的仅仅二年。相反，水害、旱灾和虫灾之年竟多到无法一一计数的程度。《农政全书》的作者徐光启也有统计，从春秋到战国的四百几十年间，受蝗害的记录竟达一百一十一次之多。大群蝗虫的频繁袭击，必置人们于生死困境，此灾自古已然。古代祭歌《大田》的歌词，在庆贺雨水适度的同时，也讴歌作物免遭蝗虫毁坏。如是，蝗虫和水旱同样是内部世界的天敌，是使内部世界陷于混乱和饥饿的大祸害。正由于这一原因，蝗害也被看作是超自然物的作祟。余莪山一带的居民，认为蝗虫之神是兽形的怪物，名叫狢狢：

余莪之山……有兽焉。其状如菟而鸟喙，鸱目蛇尾，见人则眠，名曰狢狢。其名自叫，见则蠢蝗为败。

《《东山经东次二经》》

见人而眠，意味着装死。《广韵》中说“狢狢是兽而象鱼，蛇尾豕目，见人则佯死。”似鱼则应栖于水中，嘴巴尖，尾巴长，却又象兔，这真是难以形容的怪物！但是，它具有水陆两栖的穿山甲的特征。穿山甲一受惊，立刻把头藏在两个前肢中间；遇到强敌，便把身体团起来，竖起鳞甲自我保护。上文说的见人而眠也好，装死也好，恐怕是出于对穿山甲的习性的观察。其名所以叫做狢狢，恐怕是由其叫声“抽出”而来。

【穿山甲妖】实际上狢狢和穿山甲的属性一模一样，是实有的动物，但从当时人所信仰的妖怪观来说，穿山甲也是符合妖怪条件的。嘴象鸟，尾巴象蛇，是四足兽又不完全是兽，似鱼又非鱼，它兼具了鸟兽虫鱼的特色，不是妖怪又是什么？按照ピエフ



图20 鹖与



图21 鳧溪

オ关于妖怪的定义，即四肢五官“过剩成妖”、“欠缺成妖”，“颠倒配置成妖”，狻猊是兼有鸟兽虫鱼的几种特性的动物，可称为“合成妖怪”，当然是双料的妖怪了。其实，它的外形本身有超自然的表现，《山海经》中出现的合成体妖怪，至少比上述三种类型的妖怪要丰富得多。

狻猊具有穿山甲的特征，它遇人而睡的记录给人以逼真的印象（因为穿山甲遇人会把身体缩成一团），但说狻猊一出现便会发生蝗虫之害，二者之间显然有一种失调感，与实际也有矛盾。“见人则眠”是不是后人信笔所加，姑且勿论，但为什么把穿山甲的特征与蝗虫怪神相联系，便很难理解。这一点至今也不过是任意现象；也许当时有穿山甲象征蝗虫的传说也未可知。在日本，蝗是战死者斋藤别当灵魂的寄所。在中国，传说蝗虫是在战场上死于非命的刘猛将军的化身。蝗之所以能与两位将军结缘，是因为将军身上穿着铠甲（伊藤清司《中国民间故事追踪》）。恰在这一点，穿山甲是名符其实的披甲穿山的“将军”，二者在甲冑特征上产生了一致性。狻猊栖止的余莪山，相当于今天什么地方的哪座山，还不十分清楚。但它出现于东山经，按常识应是中原以东或东南地区的山名。根据周尧的《中国早期昆虫学研究史（初稿）》，古代以山东为中心的东海一带经常发生蝗害。《史记》、《汉书》等古代史书记录的蝗灾，以青州即山东半岛为多发地带；此外，书上还有多处醒目地写着蝗虫群“从东方飞来”的字样。

毁坏农作物的害虫并不仅限于蝗虫，浮尘子尤其是水稻的大敌。它们也都带甲冑。根据这一点，日本也把蝗称为“实盛虫”或“别当虫”。最近的研究表明，至今仍然被称为生态之谜的浮尘子，在日本和中国华北等地不能越冬，其发生地在东南亚，乘低气压往东北飞，从华南、东南沿海一直到华中、华北成灾（岸本良一《浮尘子渡海》）。以长江下游南部为中心的东海一带种稻区，流传

着刘猛将军传说，其所涉及的害虫，不仅限于蝗虫，浮尘子之类水稻害虫也包括在内。《史记》、《汉书》中关于灾害的记事，多限于华北旱地。古代山东半岛以南的淮河、长江流域的农作物被害的实际情形和所采取的对策以及习俗、信仰的资料无从了解，古文献中几乎没有从昆虫学的角度去记载蝗及蝻的知识。受这种条件限制，我只好大胆推论了：穿山甲栖息之地，多在长江流域以及江南，所以，能以蝗虫为害的余莪山的狢狢，便有可能是以穿山甲为模特儿形成的怪神。

【战乱的悲惨场面】 中国自古以来苦于水、旱、蝗、兵四害。兵乱与洪水、干旱、蝗灾并论，正揭示其为害之深。战争把农民驱入军役，粮食、牲畜被强行征调甚至被掠夺，耕地夷为战场。不论哪一方面胜利，留给民众的，都是战后的废墟。春秋战国之时，战祸不已。据天野元之助的调查，春秋二百四十二年大小兵乱高达297次，加上战国二百四十八年间的数字，战乱总数竟达到519次之多（天野元之助《中国古代农业的发展》）。此外，周围其他民族侵扰中原也日趋频繁，战祸一起，田园荒芜生灵涂炭。春秋时代的晋国贤人子华子对此曾发出叹息：“夫乱世之民，长短颡聃百疾，民多疾病，道多裸裎，盲秃伛佝，万怪皆生。”（《吕氏春秋·季夏·明理》）子华子所感叹的不是一家人的失散，他描绘的是弃儿满途，瘟疫流行，伤残者比比皆是的惨状。对于生活于闭锁乡村中的生民来说，并不认为兵乱是人类自身的产物。他们以为同水旱蝗害一样，战祸也是超自然物的有意作恶。对于村落共同体来说，人们并不关心是内战还是外寇，当战争袭来时，人们承受了与水旱蝗灾同样深重的苦难，不能不追究苦难的原因，在百思不得其解之后，自然会联想到藏在战争背后的妖魔。

【鲮鱼之怪】 甘肃省渭源县处于渭水上游，此地流传一种信仰，一旦在渭水里出现鲮鱼，远近的村庄都要蒙受战争之害：

鸟鼠同穴之山……渭水出焉，而东流注于河。其中多鱓鱼，其状如鱓鱼，动则其邑有大兵。

（《西山经次四经》）

鱓鱼是什么样的怪鬼呢？我们可以从鱓鱼入手进行探索。郭璞注说鱓鱼口在颌下，是遍体鳞甲的大鱼，类同鲟鱼。《本草纲目》说，鱓鱼是巨鱼，大的重达千余斤，体长两三丈，其他书中也都说是巨鱼。其中，郭璞注鱓鱼为鲑鲤（郝懿行以为鲑鲤的鲤是鱼字的笔误），引人注目。鲑即日本的鲑。鲑鱼在地下活动会引起地震，这种俗信在日本流传极广；包括中国在内的东南亚的广大地区，都有关于地下巨鱼或巨龟身体转动会带来灾害这一民间传承（详见伊藤清司《日本神话和中国神话》）。我以为，渭水的巨鱼鱓一动，会引起兵乱这一地方俗信，或者是从上述信仰变化而来。但是在另外一些记载中，鱓的形状又象蛇（《韩非子·说林下》）。《淮南子·说林训》又有“鱓蛇与蚕螭相类似”之说。鱓同音，则鱓是象蛇的鱼。如果鱓的形状类似蛇或者鳗，会令我们联想到古代的兵主神。

【战神蚩尤】 所谓战神，系指蚩尤而言。结束战国混乱局面，变中国为大一统的秦始皇，曾在巡游原齐国领地山东之时祭祀它。以后，汉高祖刘邦又在沛县（今江苏省境内）拜祀它。据说，战神蚩尤具有牛的形貌，它“人身、牛蹄、四目、六手”（《述异记》）。蚩尤的原貌果真是牛形吗？答曰未必。尽管《述异记》同时还记述说，在山西太原地方的某村“祭蚩尤不用牛头”（指假面）。这种记录对确定蚩尤原形为牛形，也还存有疑问。在汉武帝之时，有蚩尤神白昼现形，龟足、蛇首的记录。唐代苏鹗选集的《苏氏演义》，把蚩尤描绘为“龟足蛇身”。蚩尤有时又写作蚩虺、蠹虺，从

虫。由此令我想到，蛇形怪似乎要比牛样的四足兽更贴切。陈梦家以蚩尤为蛇形，森安太郎也认为蚩尤具有蝮蛇的特点，支持这种说法的还有熊谷治（见陈梦家《商代的神话与巫术》，森安太郎《黄帝传说》，熊谷治《蚩尤考》）。古代中国的神灵本是各地独自发展起来的，后代用特定的神名对它们进行了统一整理，形成了划一的神谱。比如农耕神后稷，即是一例。在幅员辽阔的中国，诸侯纷争长期不断，很难想象各国的军事神都以同一姿态出现，又都以同一名称传承。战神的名称虽经后代划一，统一为蚩尤，但具体形态并未划一，各地仍保留有原初形态的某种特征。这样，就出现了蚩尤形态的多样化，有“兽身，人语”的（《龙鱼河图》），有“人身、牛蹄、四目、六手”的（《述异记》），有“八肱八趾、疏首”的（《归藏·启筮》），也有“龟足、蛇首”的。这里顺便提一下蚩尤的性格，据《山海经·大荒北经》等篇，蚩尤是暴虐好战的，因此被黄帝讨伐。蛇形是战神蚩尤的形象之一，所以，以蛇形出现的渭水螭鱼，被视为恐怖的兵灾之怪也就不足为奇了。

【双头牛身的怪神】居于各地山川之中的兵乱之神，其形象和属性亦因地而异。《西山经·次三经》载：

槐江之山……爰有淫水，其清洛洛，有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵。

把槐江山的怪神直接称为天神，恐怕是出于畏惧的奉承之词。上文提到，日本把狼称为大神，中国云南把虎称为“山王”（《滇行纪程续抄》），也可引为佐证。至于说其鸣声如“勃皇”，具体含意却不够明了，也许这位天神从形态上有牛形蚩尤的一半影象吧。仅从“八足二首”这一描述来看，人们不禁会联想到，这是两只四足兽合成的怪物。不用细说，它和上引《归藏》中的蚩尤是很相象的。

据说，《归藏》是比《易经》更古老的占卜书。其逸文载，居于羊水的蚩尤就是“八肱、八趾、疏首”的。“疏首”的具体含意很难用一句话讲清，但疏字本身含有“分”的意思是毫无疑问的。从这个角度讲，疏首可能指把两个头分开。如果真的分成两个头，那么蚩尤的形象与槐江山的天神就完全吻合了。另外，关于两个头，《述异记》的记录亦有启发。该书说蚩尤“四目、六手”。两个头合起来自然是四目。“六手”实际是把八肱中的二肱当作两只脚了，而把剩下的六肱当作六只手。这样一解释，四目六手的蚩尤、八肱疏首的蚩尤和八足二首的天神应属于同一怪物。上述形象不过是人们怯惧心象的投影。从心象投影到口述笔录其特征，会因场合不同而产生一些细微的变异，这是十分正常的。

【猿形的战乱之妖】 甘肃省东部的小次山一带，也有关于兵火之怪的俗信。其怪叫朱厌，带有猿猴的特征。《西山经次二经》载：

小次之山……有兽焉。其状如猿，而白首赤足，名曰朱厌，
见则大兵。

山川鬼神的名称之中，有很多隐语，朱厌可能带有隐语性质。中国的农民根据毛色把鼯称为“黄”，把针鼠称为“白”，把一般老鼠称为“灰”（永尾竜造《支那民俗志》）。朱厌的厌字与猿字通音，故朱厌可能意为四肢殷红的怪猿。另外，河南省镇平县西北的倚帝山一带，也有状似猿猴的兵主之怪的俗信。《中山经次十一经》载：

倚帝之山……有兽焉，状如猓鼠，白耳白喙，名曰狙如，
见则其国有大兵。

貙是鼠的一种（《尔雅》），而狙却是猿的一种（《说文》），养猴为业的人从前称为狙公（《庄子·齐物论》）。以此推论，狙如的形象可能为猕猴。毕沅以为狙如可能是巨猿。小次山位于倚帝山麓，所以会有类似的信仰。

【因山而异的其他兵神】 战火带来的不安到处都有，所以有关兵主神的信仰随处可见。不过，信仰的形式是千差万别因山而异的。位于倚帝山以南的历石山以及四川省东北部的蛇山之中，也有狸或狐形怪点的兵主怪神：

历石之山……有兽焉。其状如狸，而白首虎爪，名曰梁渠，见则其国有大兵。

蛇山……有兽焉，其状如狐，而白尾长耳，名弛狼，见则国内有兵。

（依次见《中山经次十一经》，《次九经》）

鹿台山位于有朱厌信仰的小次山以东，那里有鸟形的兵主之怪（图21）。《西山经次二经》载：

鹿台之山……有鸟焉，其状如雄鸡而人面，名曰鳧僂，其名自叫也，见则有兵。

在《太平御览》所引的文章之中，“鳧僂”写作“岛溪”。这种怪鸟用以威胁人类的叫声是“鳧僂……”，还是“岛溪……”，现在已无法确定，但根据它鸡的形态推测，似乎应取《太平御览》的说法。

【画像石上的怪神群】 我们研究山东沂南所保存的汉代石制坟墓，可以发现石墓前室北侧的壁面上，阳刻着一些怪物图。其中有个怪物位于画像石的中央偏左，张着大口，面目狰狞，左手握



图22 蚩尤像

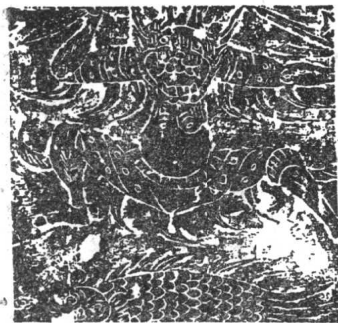


图23 蚩尤像



图24 蚩尤像

一戟，右手挥剑。刘铭恕在《关于沂南汉画像》中指出，这一怪物和山东省武梁祠后室的画像石上的蚩尤有很多共同点，因此，这一怪物图也可能是表现兵主之神蚩尤的图象。对此，林巳奈夫发表了不同意见。他认为沂南这一怪物图(图22、23、24)表现的是天神的使者，他振奋武力以击退邪恶妖魔(《汉代的鬼神世界》)。其实，林氏之说和主张怪物为兵主神的刘氏之说并不牴牾。有很多邪鬼恶灵，原本是禳祓的对象，但到了后代，渐渐地位移变质，特别是到汉代之后，更一反原初，成为肩负击退邪鬼重任的善神。发生这种转变的例子不在少数。例如，在追傩仪式中充当主角的方相氏就很典型。还有，《山海经》没有记录的大风怪飞廉，也是一例。飞廉鹿身雀头而带角，遍体豹文，蛇尾，形状怪异。在汉朝飞廉是作为鸟神受祭祀的，秦始皇和汉武帝又把它作为军事之神拜祀。在日本长期受祭祀的蚩尤神，究其老根，原来也是撒播战火的恐怖之神。沂南画像石上，还有其他一连串的怪物，在兵主怪的左端，还有手执长矛盾牌的龙蛇状怪物，其右端有尖牙利爪怪和挥剑妖怪，昂头的独角兽，以及挥动大斧冲锋的人头独脚怪，另有夹在其中的拉弓的鸡形怪鸟(图25)。我想这一幅怪物图，如果不是表现与兵乱有关的鬼神的争斗场面，就是为了展现各种怪物的威风。而中间那个射箭的怪鸟最有趣，它好象是再现了鹿台山皂傩的形象，又跟下面所要说的钟山里的兵主怪钦鴝相似。

【受到处罚的神灵】 相传黄帝曾经在崑山采玉。崑山以西的钟山，也是一座带有神秘色彩的高山，山上栖有兵乱之怪。此怪象雕，名叫钦鴝，白首赤喙，体有黑纹。据说它一出现，就会发生大规模的战祸。它和前面讲过的主干旱的怪神鷓鴣，有着某种关系：

钟山，其子曰鼓，其状如人面而龙身，是与钦鴝杀葆江于

昆仑之阳。帝乃戮之钟山之东曰瑶崖，钦鹵化为大鹵，其状如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鹵，见则有大战。鼓亦化为鷩鸟，其状如鷩，赤足而直喙，黄文而白首，其音如鷩，见则其邑大旱。

《《西山经次三经》》

钦鹵和龙身的鼓（图26）被天帝诛伐而死，其后再生，都化为鸟形；反过来说，钦鹵在未被诛之前，有可能和鼓一样呈龙蛇形或兽形。之所以有此推测，是因为有以下古书的启发。章怀太子引述的《山海经》文中，钦鹵写作钦豨，带上了马字边。《后汉书·张衡传》所引的文章中，也同样把钦鹵写作钦豨。据豨字推测，钦鹵前身与其说是鸟，不如说是兽。钦豨成为兵主之怪，跟它用武力杀害葆江有关。上面提到的兵主之怪蚩尤，也是好用武功，终被黄帝诛杀。人们认为，死于非命者，不论死因如何其灵魂常变为威胁人类生命的恶鬼。这方面最好的例子要数颛顼的三个儿子。《搜神记》第十六载，颛顼氏的三个儿子死后，其灵魂变为疾病之神。其一化为扬子江的疰鬼，其二成为若水中的魍魉。最后一个成了小鬼，藏在人家的角落和日照不到的阴湿角落，威吓孩子们，使他们痉挛或哭夜。于是，每到正月，便请方相氏来驱逐它。

【被驱逐的众凶神】在上述逞凶的鬼怪之中，有不少是受过惩罚的。《左传》中就有关于四凶受惩的记录。原文较长，摘要翻译如下：

从前帝鸿氏有不才子“浑敦”氏。……少暭氏亦有不肖子，他毁信废忠，崇饰恶言……天下之民谓之“穷奇”。颛顼氏也有一个不肖子“檮杌”，好做恶事。除这三凶之外，缙云氏有不肖子“饕餮”，也是与三凶同样无行的无赖。舜成为帝尧的重

臣之后，把这四凶处以流放罪，发配到四方边境去了。

然而，传说这些被驱逐到外部世界去的怪物，后来却担当起保护境内人民的任务。它们帮助人类抵御魑魅魍魉的攻击。到了汉代，竟成为傩师方相氏手下的四个大将，在驱除疫鬼、保护生民方面异常活跃，被列入十二神兽而名扬四方。我们在论述蚩尤时曾谈到，原本是为非作歹以致被驱除的妖怪，以后却成为驱除邪鬼的善神。这四凶的位移和性质变化，增加了此说的例证。

有关钟山之神钦鸠的传说如此完整，这在《山海经》是很少见的。按理说，主兵乱的天神、朱厌、狙如、梁渠、狔狼、鳧僊等以及嗜好吃人的妖物、为害人类的旱、火、风之怪等，应该有各自不同的来龙去脉及其有关翔实记录，可惜《山海经》里这样的记载极少。因此，把《山海经》誉为古代的神话传说集是不全面的，或者说只是说对了一部分。仅就山经而言，由于记录过于简略，称之为神话传说是不妥当的。

【劳役之神】水旱蝗兵已经民不聊生，苛刻繁重的赋役，又进一步逼民于绝境。特别是在从邑制国家向领域国家过渡的社会发展过程中，伴随着中央权力的扩大，劳役愈益苛重，严重冲击着人们正常的生产和生活，由此悲剧不断发生。此外，大大小小的地方治水工程、日常公田种植及山野开垦，也要邑人负担。农事自然不用说了。农事之外要筑城，要为执政者修缮馆舍、殿阁、陵墓。各种劳役，名目繁多，无止无休。管子曾经说过：春十日，不害耕事。夏十日，不害芸事。秋十日，不害敛实。冬卅日，不害除田（《管子·山国轨》）。希望徭役不致于妨害农耕。《礼记》等书中也充满劝戒希望当政者切莫赋役过重，莫在农忙时兴役劳民。这反映了当时徭役之重，已成耕稼之害。《晏子春秋》记录了当时楚国人民的哀叹：“楚灵王作倾宫，三年未息也。又为章华之台，

五年 又不息也。乾溪之役八年，百姓之力不足而息也。”（《晏子春秋》卷二景公为邹之长涂晏子谏第七）以上这两项记录，程度虽有不同，但足以说明，沉重的劳役已超过百姓的承受能力。这种情形，不论走到哪一国都大同小异，到了简直无法摆脱的地步。于是乎，百姓也就畏惧起“土功之怪”来了。《东山经次二经》载：

卢其之山，无草木，多沙石。沙水出焉，南流注于潞水。其中多鸛鵒，其状如鸛鵒而人足，其鸣自叫，见则其国多土功。

按照郭璞的解释，沙水流域人们所忌嫌的鸛鵒，很象鸛鵒、塘鹅。但是，这里的“鸛鵒”并不是鸛鵒的笔误，而是这种水鸟叫音的拟声字，亦因此获名。换言之“鸛鵒”不过是音标而已。因为这种水鸟贪吃水中的小鱼，所以在民间俗称淘河、掘河。《庄子·外物篇》说：“鱼不畏网而畏鸛鵒”，强调的正是它贪婪于河川沼泽之鱼，必欲尽而后快的本性。《诗经·侯人》中，也把鸛鵒写作贪鱼无厌的恶鸟。另外，我感到，从此鸟又名“淘河”这一点来看，似乎应有此鸟得名原委的传说。淘河谐音逃河，可能是由一个偷肉而逃进河里的家伙化生的吧。《汉书·五行志》载，此鸟在汉昭帝之世，曾飞到昌邑王殿，惹起一场骚动。总之，此鸟常被视为晦气不吉的征兆。那么为什么单单把这种凶鸟同土木工程相联系并加以忌讳呢？完全弄清楚是办不到了，但是似乎可以从“掘河”（既指挖河也指污染河流）和“淘河”这两种民间俗称上得到启发，它令我们想起疏浚河道，挖出并运走河底泥沙的工作或者筑堤的浩大工程，也许存有这种鸟和土木工程相关的某种传说。

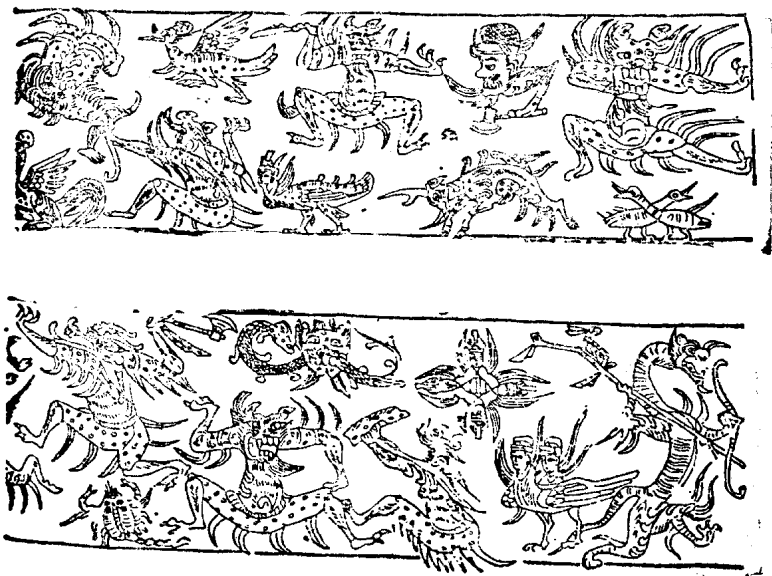
【赋役之怪】 异兽怪鸟的出现会招来令人生厌的徭役，这种俗信在柜山和尧光山一带传布十分广泛。



图25 沂南古墓墓室透雕



图26 螭



室北壁上横額的画像

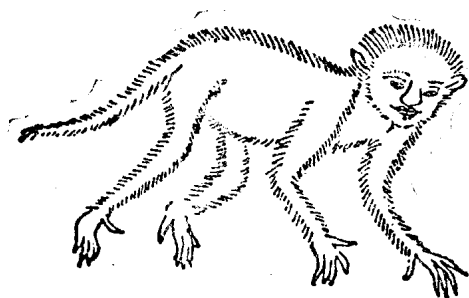


图27 狻猊

柜山……有兽焉，其状如豚，有距，其音如狗吠，其名曰狸力，见则其县多土功。

尧光之山……有兽焉，其状如人而彘鬣，穴居而冬蛰，其名曰猾褊，其音如斫木。见则县有大徭。

（《南山经次二经》）

狸力、猾褊(图27)同饕餮一样，都带有实体动物的明显特征，但是否是具体的某某兽则无法肯定。这些役神唯《山海经》记载，却不见于其他文献。也许又是隐语，或者是原有传说已失传，只好存疑不论了。

暴风骤雨、烈日干旱等自然现象被神化为雨神旱神也就罢了，连徭役这等人现象也要神化，这在他处尚不多见。然而，如同厌恶战祸的人们，必然相信有兵火之怪存在一样，土功之怪的产生，大概是这种相类的心理效应。它明白无误地表达出人民对于无休止的劳役的恐惧和厌恨。孔子有言“苛政猛于虎”，为我们深刻理解人民的这种心情提供了生动的注解。

第五节 与恶鬼周旋的指南

【关于怪力乱神】据说，孔子“不语怪力乱神”（《论语·述而》）。朱熹以为，孔子所避谈的怪力乱神，是指“怪异、勇力、悖乱之事、非理之正，”也就是异常的不合情理的事象。但我认为，孔子再三强调避开的或者说最明显不谈的是超自然类现象，也即神怪、妖怪是否存在的问题。这话当时是为了训戒子路而言的。安井息轩由此联想到，当时谈神论鬼的并不仅是一个子路，在动荡不定的生活中，一有风吹草动，人们全都在谈神说鬼（《论语集说》）。应该说，安井的推测是独具慧眼的。子路幼年时代为生活所迫，负

米于百里之外，往来于山间野路（《孔子家语·致思》）。必须经常出没于“危险的空间”。虽然子路成人后在孔门弟子之中以大力有勇而闻名，但是过去那种历险的恐怖体会犹记忆在心，所以常常会不经意地向老师吐露出来。当然这一训戒无宁说是稀里糊涂，似是而非的。在当时的村民中，人们三句话不离妖怪，谈神论鬼是常事。关于这一点《墨子》有如下描述：

若是何不尝入一乡一里而问之。自古以及今，生民以来者，亦有尝见鬼神之物、闻鬼神之声，则鬼神何谓无乎。

（《墨子·明鬼下》）

当时，也有一部分自作聪明的人，一方面认为世界上并未真正存在神怪，村民关于鬼神妖怪的议论是迷信、是错觉；另一面却又认为只有被称为圣人的明达有识之士，才能看见神怪。这种认识见于文字是这样：

水生蛟蜃，山生金玉，人弗怪也。老槐生火，久血为麟，人弗怪也。山出啞阳，水生网象，木生毕方，井生犢羊，人怪之，闻见鲜而识物浅也。天下之怪物，圣人之所独见，利害之反复，知者所独明达也。

（《淮南子·汜论训》）

【孔子是怪物通】 孔子虽然力图不谈妖怪鬼神，但在鬼怪方面他既非无知，也并非不关心。我们从子产逸闻中可以知道，孔子对鬼神之事实际上是很通晓的，只是尽力不形诸语言罢了。古籍中曾有几处记载孔子论怪力乱神的逸事（这里姑且不论其真伪），它显示了孔子在这个领域的博学多识。《孔子家语》载：

齐有一足之鸟，飞集于公朝，下止于殿前，舒翅而跳。齐侯大怪之，使使聘鲁问孔子。孔子曰：“此鸟名商羊，水祥也。昔童儿有屈一脚振肩而跳，且谣曰：‘天将大雨，商羊鼓舞。’今齐有之，其应至矣。急告民趋治沟渠，修堤防，有大水为灾。顷之大霖雨，水溢泛诸国，伤害人民。唯齐有备不败。”

（又见《说苑·辨物》）

商羊带来大水这一传统俗信，在当时恐怕仍很盛行，“怪物通”孔子肯定是知道的。《史记·孔子世家》和《国语·鲁语》也载有孔子解释怪物的传闻。兹略述如下：

吴伐越，坠会稽，获骨焉，节专车。吴子使来好聘，且问之仲尼。……仲尼曰：“丘闻之，昔禹致群神于会稽之山，防风氏后至，禹杀而戮之，其骨节专车，此为大矣。”

吴使又问防风氏是哪种神灵，孔子作了如下说明：

山川之灵，足以纲纪天下者，其守为神……，（防风氏）守封禺之山者也。

这也即是说，各地山川之中皆有鬼神，他们执掌风雨之权并藉此施惠于民或施罚于民，防风氏即其中之一，它居于封山、禺山，是一个身材巨大的鬼神。

【山怪与水怪】《史记》也载有孔子通晓怪力乱神的小插曲。

鲁国季桓子穿井得土缶，中若羊，问仲尼云“得狗”。仲

尾曰：“以丘所闻羊也。丘闻之，木石之怪夔、罔闾，水之怪龙、罔象，土之怪墳羊。”

这里，之所以分为木石之怪，水之怪，土之怪，是因为妖怪鬼神的栖所不同。也即是说，同是妖怪鬼神，有的居于山林，有的处于水泽，正如《庄子·达生》所说的“水有罔象，丘有峯”，《淮南子·汜论训》所记的“山生鸣阳，水生罔象”，都是以居处划分的。《山海经·山经》记载了各地山川及其栖息的怪物，如：

基山……其阴多怪木。

《《南山经》》

章莪之山，无草木……所为甚怪。

《《西山经》》

苟床之山，无草木，多怪石。

《《中山经》》

崦嵫山，江水出焉，东流注于大江，其中多怪蛇。

《《中山经》》

上述怪类，可以说正是孔子所讲的木石怪、水怪之类。但是，它们并不都称为夔、魍魎或罔象。夔、魍魎或罔象大概是山水之怪中最脍炙人口的怪物的名称，不然的话，就是山水之怪的统称。我感到，无论是苟床山之怪石，江水之怪蛇，还是下面即将说到的陈仓之怪石，都应该有它们固有的名称和特定的传说。陈仓怪石传说可见于《史记·封禅书》、《秦本纪》、《搜神记》八，大意如下：

秦文公十九年(前744年)，得一怪石，在陈仓(陕西省宝



图28 殷铜鼎的夔纹



图29 青铜器上的怪兽纹 鱼龙纹盘 西周末



图30 兽面纹卣盖 殷末



图31 兽面纹大钺 殷末

鸡县以东)的北阪城祭祀。但是，其神或一年不来，或者一年来多次。来时常在夜里，光辉象流星，从东南来集于祠城。神的形象类似雄鸡，其叫声迫云；神的叫声一起，野鸡便不等拂晓，一齐鸣叫响应。怪石被认为是陈仓之宝，所以又呼为“陈宝”，并受到崇拜。

【个性鲜明的山川鬼神】 山川之怪各有自己固定的名称和居处，并不是无目的地徨于山野的。有这样两则传说。一则是：晋平公曾在浍水(山西省翼城县东南)之滨，遇到过乘马车的怪物。怪物是一只象狸的野兽，长着狐狸尾巴。平公问师旷该怪为何物，师旷回答说：“狸身而狐尾，名叫首阳之神”(《太平广记》二九一引《古文琐语》)。首阳是山名，位于山西省永济县东南。另一则是：齐桓公讨伐孤竹国时，在离卑耳的溪谷(山西省平陆县西北)不到十里的地方，突然有一个身长仅一尺左右，穿衣戴帽的小东西，象疾风一样飞快地在桓公的马前跑过去了。桓公问管仲这是什么怪物，管仲立刻回答说：“是登山之神俞儿！”(见《管子·小问》)第一则传说认为，狸身狐尾之怪住在首阳山；第二则传说认为，人形的小矮鬼叫俞儿，住所在“登山”。两则传说告诉我们外部世界里的妖怪鬼神，是各有个性的，它们不但有独特的姿态、独特的叫声，而且居于不同的山林川泽，具有特殊的名称。

【铸于鼎上的怪神像】 纪元前606年，当时迅速上升为一级强国的楚，仗恃自己的实力，觊觎周王室的宝器九鼎(象征至高无上的权力)，公然问鼎之轻重，藐视逐渐衰败的周室权威。面对挑衅，周室大夫王孙满回答说，鼎之价值并不在于大小轻重，能否保有九鼎关键在于有德无德。他还就鼎上所铸的图象作了说明：

从前夏朝正是有德的时候，把远方的东西画成图象，让

九州的长官进贡青铜，铸造九鼎，把图象也铸在鼎上。各种“物”都很齐全，让百姓认识神物和恶物。这样百姓进入川泽山林，就不会碰上不利于自己的东西。魑魅魍魉这些鬼怪都不会碰上。

（《左传译文》宣公三年）

不用赘言，这里所说的“物”，包括怪物、魑魅魍魉。《左传会笺》注说，百物是指居于各山川之中的数以百计的怪物，“神奸”是指神异的奸怪，总而言之，即是怪力乱神。其中，居于川泽山林中的“不若”，也是怪物。与此大致相同的记载又见于《论衡·儒增》，后者还直接把“不若”两字改写为“恶物”。所以，物、百物、神奸、不若，都是藏匿于山川中的妖怪、鬼神，是它们的同义词。王孙满的一番议论说明，在夏王朝的全盛期，远方诸国献上的有本地的怪神图象，这些图象全部铸在鼎上。老百姓借九鼎图象预先识别众多鬼怪，万一进入山林或水泽，即使遇到了鬼怪，也能分辨出是何种鬼怪，想办法不受其害。

【青铜器上的怪神】众所周知，殷周时代的青铜器上铸有各种各样的神秘图象记号（图28、29、30、31）。林已奈夫指出，这些图象之中就有属于王孙满所说的“百物”之图（《殷周青铜器的图象记号》）。我们即使可以接受林氏之说，也并不能认为铸造这些怪神象的目的完全如王孙满所说，是为了预防厄害。林氏又说，青铜器上的图象记号，是由各民族集团所祭祀的族神的图象发展而来的，或者说是由象征记号发展而来。但是，我感到，出现在《山海经》中的妖怪、鬼神，很多是由怨鬼所化，或者是受万物有灵论的制约而产生，未必都具有族神前身的性质，也未必都是随历史的发展演变而成。殷周铜器上的图象所表现的意义，是一个值得研究的课题。虽然殷周青铜器多作为祭器、礼器使用，我们无法

认定王孙满的说法都是合乎史实，但他的鼎上怪神图象说，对我们研究《山海经》还是有很大启发的。

【《山海图》与《山海经》】 在接触这一问题之前，我想首先谈谈《山海图》。现在流行本《山海经》中或卷末，附有诸怪的绘图，这些图经常被引用，很受重视。可是，这些图像均为明代以后的作品，恐怕只是在正文说明的基础上加以适当的想象而绘制出来的。传说南朝梁的张僧繇曾画过《怪神图》，宋代舒雅修曾以此为基础创作了《山海经图十卷》。晋代陶渊明也在张僧繇的基础上创作了《谈山海》的诗作。但是，陶的诗中又有“流观山海图”的诗句，这意味着除张氏所画之图外，还有关于《山海经》的别的什么图为陶渊明看到。不仅如此，最早为《山海经》做注解的晋代郭璞曾有《山海经》韵文集，题名《山海经图赞》。从这里，我们可推知，郭璞见过有关《山海经》的图。不用说，郭氏所见的图是相当古老的传世之作。遗憾的是，它的具体情状、问世年代、与现在通行的图有何关系等等，没有留下任何线索，难以详细说明。因而关于《山海经》的成书也就有了种种假说。其中一种认为，《山海经》是先有图画，以后才有为图所作的说明，《山海经》是汇集图的说明而成书的，以后由于《山海图》散失，只剩下《山海经》。明代的杨慎可说是此说的代表人物。他认为《山海图》(图32)是鼎上所铸怪物图像的说明(见其所著《山海经后叙》)。其实，杨慎之说不过是基于郭璞《山海经图赞》的存在，根据王孙满之言加以想象而提出的假说，并无确凿的佐证。但由此可以得到启发，如果允许自由想象的话，我也不妨提出以下假说：如同王孙满所说(王所言是否为夏代之事另当别论)，诸国的长官描画了本地的妖怪、鬼神的图象并报给中央，然后有一个什么人将这些报告编述、集成，形成《山海经》的基础文献，可称为“原山海经”。

【辨识万物与“百物录”】 在王孙满的鼎上怪神图说之中，有

一个引人注目的提法，如果事先识别妖怪鬼神，就有可能避免灾厄。这实际上提出一种实用功能说。本章曾说过，晋平公在涪水边遇见狸身狐尾乘马的怪物之时，师旷根据他的叙述认定是首阳山之神；齐桓公在卑耳的溪谷中遇上小童怪，管仲指出那是登山之神俞儿；孔子在一足怪鸟飞来之时，认为它是水怪商羊，并指出要对洪水之害采取对策，结果成功地避免了水害。真不知管仲、师旷和孔子等人究竟是从哪学得这些知识的。如果不具备有关诸怪的丰富知识，要确切地回答上述提问是不可能的。也许，管仲等人的传说并不完全是史实，但是可以肯定，当时的知识界中，有人对山川鬼神及各种物事掌握了相当丰富的知识。他们随时可以教给人们“那是某山之神名叫××”，“这是某河的某某怪物”，随时可以回答人们提出的各种问题，满足人们的好奇心理。这也就是说，当时确有一些“百物通”，他们假托管仲、师旷、孔子这样的一流智者阐发自己的见解，于是形成上述传说。那时候的百物通们好象持有“百物记录”，因而具有关于怪物的许多知识。为了了解和掌握，他们把山川中所有的形形色色的妖怪、鬼神一一加以登记，写好名称属性，编成“户籍”做点“提要”，这就构成了《山海经》中《山经》的主要部分。也就是说，山经是关于中国各地山林川泽中所有的怪力乱神和野生猛兽凶禽爬虫的博物志，是人们最恐怖最讳嫌的声名狼藉的山川歹徒的一览表，是山川“劣绅录”。

【怪神与人类的邂逅】 妖怪鬼神与处于内部世界之中的人类相遇大致可分为两种情形。其一是妖怪自己侵入到内部世界中来。这种情况可以水怪商羊飞到齐宫以及汾水之神台¹¹⁴使晋平公卧病等为例，上文已经详述，不再列举。其二是人类离开内部世界进入外部世界，踏入妖怪、鬼神的领域，这种事例其实上文也已经谈过，这里再补充一个。

齐景公举兵将伐宋。师过泰山，公梦见二丈夫立而怒，其怒甚盛。公恐觉，辟门召占梦者至。公曰：“今昔吾梦二丈夫立而怒，不知其所言。其怒甚盛，吾犹识其状，识其声。”占梦者曰：“师过泰山而不用事，故泰山之神怒也。”

（《晏子春秋》卷一）

景公听后诚惶诚恐，立刻命祝史准备祭泰山神，其后，因晏子否定了占梦者之言，未能实行。景公梦见泰山神以巨人姿态出现，对其擅自侵入神的领地表示了愤怒。虽然以恶梦的形式出现，实际上是人类侵犯外部世界所引起的鬼神与人的冲突的一个例证。相同的事例还有前面所谈的齐桓公与登山的俞儿在单耳溪谷的冲突，此不详述。

【秦始皇与湘山之神】秦始皇与湘山之神的相遇，更能说明问题。《史记·秦始皇本纪》载，始皇帝巡游南方，在渡江途中，突然遇雨，御船被风雨打翻不能前进，始皇帝知道这是湘山之神作怪之后，暴怒异常，命令三千囚犯砍掉湘山所有树木，使山体裸露，以此报复湘山之神。在施行报复之前，始皇帝曾向同行的博士询问：“湘山之神是哪位神灵”，博士回答说：“说听是帝尧之女、帝舜的妃子。”——这是有传说根据的。尧的两个女儿娥皇和女英是帝舜的后妃，舜南巡途中死了，娥皇女英追舜而来，投湘水殉死，尸体就葬在湘山。湘山之神，又称湘君、湘夫人，因在洞庭湖水域兴风作浪被称为凶神。冈本正论述说，舜之二妃被附会为湘君、湘夫人，两种传说逐渐同化合一。这种同化其实从很早时代就已经开始。（《湘君湘夫人传说论》）。《山海经》中，也载有洞庭山女神司风雨的同样故事。《中山经次十二经》载：

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。

因为无法肯定洞庭山与阻挡始皇帝御船的湘山是否为同一座山，所以也无法弄清镇守洞庭山的两位“帝之女”与湘山的湘君、湘夫人是怎样的关系。单从湘夫人这一称谓来看，其为女神是没问题的，但湘君就有可能是男神，很容易使人联想到二者是夫妻神，不一定非是姊妹神不可。湘山之神与洞庭之神即使不是同一神灵，从地理位置看两山也是近邻，两地的人们有可能把同一种信仰寄托在各自所特有的山上。

【对始皇发怒的泰山神】 秦始皇报复了湘山神的作祟行为，使湘山裸露曝晒，这一点与始皇帝的身份是相称的。它表明皇帝连神灵也不惧怕。始皇帝是当时中国境内拥有最高权力的统治者，需要显示其非同一般的威严。秦始皇不仅在湘山显示其威风，在有名的泰山，也有类似的行为。始皇临泰山，想在山上开出车道，以便舒舒服服地坐在车上登临绝顶。当时，有识者曾提议：“不能毁伤泰山的土石草木，请用蒲包裹住车轮再登山”。当然，这个识者是认为泰山的一草一木皆属泰山神私有，草木遭到蹂躏，毁伤玷污，会招致神怒。但是始皇帝既未虔诚地祭祀，也未听有识者的忠告，便悍然登山，并在山顶举行了封禅仪式。后来，果然在山腰遭到暴风骤雨的袭击。人们耳闻目睹神灵之威，无不非难他。这一传说见于《史记》，它使人们仿佛亲身感受到山神对触犯其空间的人的震怒。始皇帝在湘山和泰山的故事，虽然意在表现专制君主的权势，但也确切表明了以下的见解：冒犯鬼神尊严的人一定会招致灾殃。

【击退妖怪鬼神之法】 无论是妖怪鬼神侵入内部世界，还是人类涉足外部世界，双方都想避开冲突。但是，当二者不可避免地相遇时，人类并不甘心伏首瑟索地受鬼神妖怪的摆布。人们极

力奋争，力图把灾祸限制在最小限度之内，尽力减轻灾祸造成的危害，这充分表现了人类的智慧。对吞食人畜的猛兽、毒蛇，人们以火、网和弓矢防卫驱逐，对那些难以战胜的鬼怪，则选试各种对策，极力避免受害。然而，究竟采取何种对策威吓、击退出现于面前的妖怪呢？或者是用何种办法乞得神怪的宽宥、使之迅速退散呢？人们为此费尽脑筋，渴望掌握某种法术。当人们遇到鬼怪的时候，为了驱散它们，纾灾解难，首先发明并使用了各种咒术。所谓咒术，是指对抗咒术，也就是大声喊叫比眼前的鬼怪更强大的妖怪、鬼神的名字，并持举各种奇形异状的怪物模拟体来威吓它们。这些模拟怪物，有上文提到的方相氏及穷奇等十二神兽。人们装扮其模样，登场以驱鬼，也是很好的例证。在后世的大雉中，能消灾弭祸、击退疫鬼的神怪，原来也是魑魅魍魉的同伙，是给人类社会带来灾厄的疫鬼。（小林太市郎《汉唐古俗和殉葬土偶》；伊藤清司《古代中国的化装和祭仪》）其次，是大声呼叫所出现的怪物的名称，使它现出原形。关于这一方法，晋代葛洪在《抱朴子·登涉篇》中曾讲到，一心想往成神成仙的人，如果能熟知记录天下鬼神名称的《百鬼录》，熟悉《白泽图》、《九鼎记》的内容，即使在山林中遇到邪鬼，也能够使之自行退避。《百鬼录》现已不存，究竟是本什么样的书，已无从知晓。我想也许是《山海经》插图中的怪类图，或者是带有妖怪、鬼神素描并加以图解的书吧。《白泽图》和《九鼎图》也都是逸书，今天已无法推知其内容了。从《九鼎图》的名称来推论，或许即是王孙满所说的怪物图册，它汇集了九鼎上铸刻的各地怪物图象。人们可根据这些图册上各种各样妖怪的原形识破遇到的邪鬼，甚至直呼其名。邪鬼害怕暴露自己的真面目，便主动隐藏起来了。因此可以说，《白泽图》或《九鼎图》，是后人进入深山老林时随身携带的避邪驱鬼用的人山符（图33）的前身。

【白泽图】 关于《白泽图》，《隋书·经籍志》记载有《白泽图》一卷。之后，又有在此基础上增写而成的《新增白泽图》五卷，后者见于《南史·梁简文帝纪》。在《云笈七签·轩辕本纪》中还有关于《白泽图》的有趣传说，简述如下：

黄帝巡游全国之时，在东海地方捕到一个奇妙的怪兽。怪兽能说人话，通晓万物，名叫白泽。黄帝从白泽口中得以详细了解天下妖怪鬼神之事。白泽声称，鬼物由远古的精气和徘徊在宇宙中的灵魂演变而来，共计一万一千五百二十种。黄帝即命令臣下把白泽所言之鬼怪逐一描画成图，并以此昭告天下之人。

唐代的释道世在其所撰的《法苑珠林·审察》中引用了残存的《白泽图》文：火之精怪毕方，听到有人叫它的名字，即立刻逃走。《太平御览》卷八八六中也保留了《白泽图》的文字：藏在军队行李中的精怪叫宾满(图34)，象人形，没有躯干，红眼睛，一见人便旋转，一叫它的名，便立刻逃走。怪物在人前出现时肯定有各种异样的形态，有时变化成小童以接近人类，也喜欢模仿人声、喜欢象幼儿一样哭泣，以此引诱人到近处。如果对此不了解，轻率地靠近声音，便立刻被吞食掉。所以，抵御妖怪的手段，开始是呼其名，以后又发展为使用符咒。名称关系着实体和本质，是实体和本质的反映。妖怪的名字被点破，也就意味着它被了解、掌握，这是妖怪最害怕的。古代日本也曾有此种俗信。

【为避免神灵降罪而举行的祭祀】 《左传》昭公元年，郑国执政者子产说：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是乎禴(祭)之。”可见，当时的人们认为，如果人与外部世界的怪神发生冲突，会招致可怕的灾殃。为避免鬼神惩罚，于是举行祭祀，以求宽宥。但

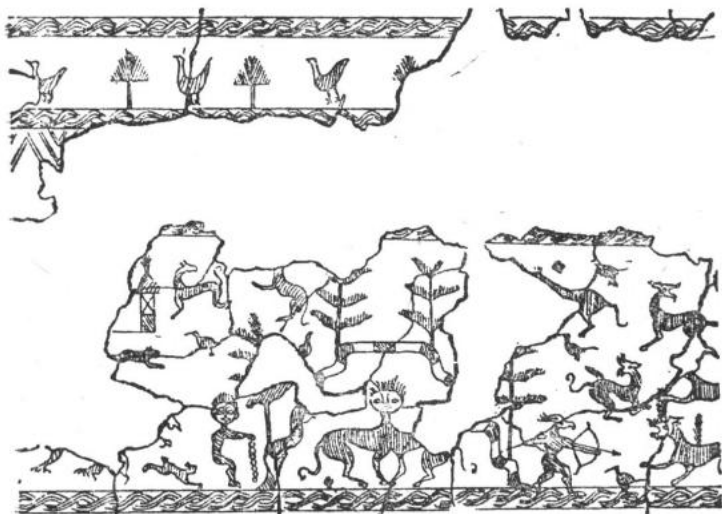


图32 山海经图 河南省辉县山彪镇一号墓出土
 盃上刻纹(春秋后期)中央是山,山里有树
 林,周围有野兽、怪物

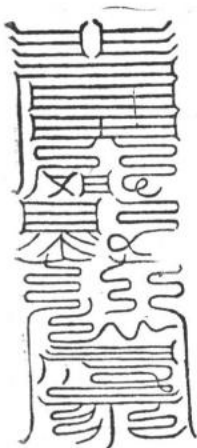


图33 入山符



图34 宾满 沂南古墓墓室前室北壁上
 横额的画像

不论是攘除也好，祭祀也好，在举行具体仪式之前，都必须对眼前出现的妖怪鬼神有所认识，要了解是哪路怪神，居在哪里，怎样称呼，具有哪些属性。因为眼前的神不是作为一般意义的的神，也不是抽象意义上的妖怪。所以，咒语和祭祀也必须具体、有针对姓。《左传》昭公元年所说的祭祀山川鬼神妖怪，属于一般意义的泛论，这只是为了论述祭祀的要旨而已。一旦进行具体的祭祀，则必须具体了解该怪神的名称和所在地，才能获得预期的效果。也就是说，在对首次出现的神进行祭祀时，要称呼它为“某山的某神”，加上具体的名字，然后献上与其地位相应的供品，根据实际情况献上牺牲，再举行一定的祭祀仪式，说出自己的祈求，请神来享祭。换言之，祭祀必须根据具体对象决定具体祭祀方法。《左传》昭公十六年载，郑国国君在旱魃袭来之时，命令屠击、祝款去祭祀桑山。这是基于如下认识而采取的相应措施，旱灾不是别的，是桑山鬼神为祟的结果。

秦昭王时，任命李冰为蜀郡守。李冰之前，四川成都地方盛行祭祀江神。江神是苍牛形，每次祭祀要以两名少女作为牺牲（《风俗通义》）。据说，这位牛形的江神是好女色的，它常常为祸，几乎每年都要发起洪水。为了避免受害，只好投其所好，每年献给它两位妙龄少女。

【神不歆非类】 祭祀神灵要有与神灵相适应的祭法。《史记·赵世家》的记述可引为例证，其大意如下：

纪元前六六二年，晋献公命赵夙攻打霍国。霍公求不能抵挡，逃遁到齐国。这时旱灾袭击晋国，晋君命人占卜旱灾起因，占卜的结果是霍太山之神所为。于是，晋献公不得不立刻命令攻打霍国的将军赵夙去齐国请回霍君，使其重新执掌霍国，以祭祀霍太山。晋国的旱灾也就得以解除，秋季又

获丰收。

晋献公明知给晋国带来旱灾的是霍太山之神，为什么不去祭祀霍太山的山神而一定要恢复那个已经灭亡了的霍国，追回逃亡的霍君，让他去祭霍太山呢？原来，在当时人们的意念中，每位神都要由固定的人来祭祀，并不是随便接受任何人的祭祀的。这也就是《左传》僖公十年所说的“神不歆非类”。由此可见祭祀不仅有各自不同的祭法，而且有固定的祭祀人，祭法不当或祭祀人不当，祭祀便不被神灵嘉许。晋国之所以使逃亡的霍君复位，是因为他是霍太山神的固定祭祀人。

第三章 惠及人类的善神

第一节 山川的惠赐

【外部世界的价值】 中原人生存的共同体和存在空间，我们称之为内部世界，而围绕着内部世界的则是外部世界。外部世界被妖怪、鬼神盘踞，所以小松和彦把它称为“负的空间”和“恶的空间”。他认为外部世界“是充满危险、应当加以隔离的凶恶的空间”（见《众神的精神史》）。事实确实如此，外部世界充满了实在的危险，这不仅指上古的原始氏族时代，即使后来的中国古代也仍然如此，我们对此已经作了充分的强调。但是，也应该反问一下，外部世界仅仅具有纯粹的否定性价值吗？仅仅是需要永远隔离的负的空间存在吗？进而，我们更进一步自问，外部世界能够在实际生活中隔开吗？那么，结论又当如何呢？

在现实生活中，人们害怕进入鬼神栖居的山林川泽，但又不能总龟缩在村落中闭门不出。前面我曾把妖怪和人类接触的机会大致分为两种情况，即妖怪鬼神越境侵入内部世界，隐伏出没在村落小径和居室的角落伺机袭杀人畜；或者是人类自己踏入外部世界，碰到鬼神。这就产生了一个问题，即人为什么要不顾危险故意迈进鬼魅妖魔的领地？这一问题可用两句话概括地回答：为了生存，为了更好地生存。子路少年时代，背负谷物往返于恐怖世界，也不外乎是为了养家度日。人类涉足外部世界，可以大致

分为两种情况。其一，是村落存在着某种不足，给生活带来严重困难，而解决困难、周济不足的物质却只存在于外部空间，所以，为了获得内部世界缺乏的稀有物，人们不得不步入危险的境地。其二，是为了扩大生活空间，主动入侵妖怪鬼神的神圣领域。举具体例子，前者如砍柴（砍伐山林）、摘取山菜、猎捕兽鱼等；而后者主要是开垦土地。往昔，人们“以处草莽，跋涉山林”（《左传》昭公十二年）。而草莽山林恰是“狐狸所居，豺狼所嗥，我诸戎除翦其荆棘，驱其狐狸豺狼”（《左传》襄十四年）才能定居。为了糊口度日，又必须开垦荒地，扩大生活圈，以谋求满足和安定。换句话说，人们已经认识到外部空间存在的肯定性价值，虽然那里确实游荡着各种妖怪鬼神，但它并不仅仅具有负价值，不应该、也不可能进行永久隔离。

【危险空间的魅力】 诚然，侵入外部世界是危险的，这和人们越过国境侵略邻国会立即遭到反击的道理没什么两样。擅自侵犯的结果，必然激起妖怪鬼神的愤怒。鬼神要对这些不速之客加以制裁，于是便发生了种种难以胜数的麻烦和磨擦。日本《常陆国风土记》行方郡条中就记有这样的传说，大意如下：

郡官衙的西面有个山谷，山谷中有块苇塘，一个叫麻多智的人在这里开荒，想要造一块新田。这时，从山中来了位蛇身的神，神头上长角，极象野鬼。这位夜刀神带领着蛇家丁，不仅阻止麻多智开垦荒地，而且把麻多智从西山谷驱逐出来，保卫了自己的圣境。

以上传说中，神怪仅对人威赫胁迫，可以说还算是轻怒。有时妖怪鬼神的愤怒，并不是对人威赫一下便能平息的。它们常常采取更严厉的惩罚手段，踏入危险空间的人，屡屡因此受伤、生病甚至发狂而

死，或者遭遇种种意外的不幸，总之会付出极大的代价。曾在中印度的门答族中作过调查的山田隆治写过一个报告，他说：门答族的先民在砍伐热带丛林、开垦土地建造村落的时候，不断遇上野兽，染上疾病，灾难一个接一个，频繁至极。他们相信，这都是山中怪神作祟的结果(Oo double Nature of the Mt-sprits in Middle India)。《常陆国风土记》也记载说，夜刀神制裁侵犯者，有时竟然以“打破其家门，灭绝其子孙”等残忍手段进行报复。但即使付出如此高昂的代价，也并未使人们在危险面前裹足不前。因为人们已经认识到，外部世界存在的巨大价值，足可以弥补人们付出的代价并带来更多的利益。人们不仅可以从外部世界获得柴薪山菜鸟兽鱼贝之利，不仅可以在外部世界开垦荒地以扩大耕田面积，更重要的是，妖怪鬼神所住的山川可能蕴含着更为宝贵的物产，人们可以获得更为有用的东西。所以管子说：“山林藪泽溪谷，可供其利。”(《管子·算地篇》)

【山川的馈赠】“山林川谷丘陵，能出云，为风雨。”(《礼记·祭法》)风雨的两重性是明显的，一方面暴雨成灾，山洪突发，冲倒房屋，卷走田土；暴风刮倒树木庄稼，掀翻屋顶，毁坏村落。另一方面，甘霖普降，喜雨解旱，又会带来农作物的欣欣向荣。风亦如是，微风过处，田野飘香，所以世界上有的民族也有“风多收获高”的谚语(德意志谚语)。风雨为山川所生，于是人们认为金秋丰穰是山川的惠赠。《春秋公羊传》说山川能施惠百里，也即这个意思(见僖公三十一年)。《礼记·祭法》则更进一步认为，“山林川谷丘陵，民所取财用也。”可见，妖怪鬼神所居的危险空间，藏着各种各样的财富，取到它便可使生活富足、充实。《山经》便记录了许多财物，试举几例：

潘侯之山，其上多松柏，其下多榛櫟。其阳多玉，其阴

多铁。有兽焉，其状如牛而四节生毛。名曰旄牛。

《《北山经次一经》》

皮山，多罍，多赭，其木多松柏。

《《中山经次十一经》》

雅山，澧水出焉，东流注于视水，其中多大鱼。其上多美桑，其下多苴，多赤金。

《《中山经次十一经》》

鼓钟之山，帝台之所以觴百神也。

《《中山经次七经》》

以上所举是山川中生息繁殖的鸟兽虫鱼草木及矿产之类。下面我们将具体涉及其主要者。

【山川惠赠的主要礼物】 如果我们具体地列举一下《山海经》所记录的动植物和矿物，我们会发现，这些植物和矿物都是与人类生活有直接关系的必需品，如药用等，但是，又不是一般的日用品。作为日常食物和器具的原料，在《山海经》中很少出现，比如供给人们日常食用的野兔和野雉等。提到野兔，我们自然会联想到著名的“守株待兔”的寓言，它说明荒山野岭中，野兔是最常见的跳来窜去的活跃分子，但在《山经》所提到的450座山中，却没有多少是直接记录野兔的，仅有的几次也多是为了描述怪兽异鸟形状而提及。比如前文说过的余莪山的玃狻，在描写它的具体属性之时，曾说它“如兔”，在天池山（《北山经次三经》）里，也说“有兽焉，其状如兔而鼠首……其名曰飞鼠。”在说明特殊鸟兽属性之时，经常以野兔类比。野鸡的情形也是如此，蔓联山（《北山经次一经》）的鸡以雄鸡来作比，单张山（《北山经次一经》）以野鸡来说明白鹤，灌题山（《北山经次一经》）又用雌鸡来比况怪鸟竦斯，它们的登场显然是陪衬、是说明。山经所记动物、植物、矿物六十余种，其中极普通的为人所熟知的鸟兽之名，几乎都是在描写特殊鸟兽时

作为比较才出现的。这种倾向也同样表现在水栖动物及草木的状写之中，凡在现实山川中繁殖生息已成为人类所猎取采集对象的动植物，几乎都未被记录。那么，山经所记录的主要的动植物、矿物在实际生活中具有怎样的价值，又怎样使用呢，我们可围绕下文涉及的《山经》所记的物产进行具体探讨。

【山中的灵草】《中山经次十二经》载：

洞庭之山……，其草多茝、蘼芜、芍药、芎藭。

洞庭山上的植物显然并非膳食所用的普通山菜野草，它们具有餐食以外的用途，以散发浓郁香气而知名。除洞庭山以外，其他诸山条也多记录此类香草。这些香草中，茝为兰草，也即是华泽兰之类。《诗经·郑风·溱洧》描写，三月上巳之日，郑国的青年男女相携相随，来到春波荡漾的溱水洧水两岸，采摘这种香草并相互馈赠。《楚辞·离骚》中，也吟咏那位身佩兰草的抒情主人公，从这些诗中可见，兰草能驱除邪气和秽物，能用来斋戒使身体洁净，并可用来招致神灵，是一种巫草。同样，蘼芜也不是野菜、山菜之类，应该说，它和茝等一样，都是在祭祀礼仪中所用的灵草或供给药用的花草。《管子·地员》罗列香草名称，把薜荔、白芷、蘼芜、椒、连并称为“五臭”，认为它们能寡疾难老，士女皆好。后世的《神农本草经》也记录了有关蘼芜的传说：

（蘼芜）能避邪恶，除却蛊毒鬼魅，去三虫，久服能通神。

这则传说表明，自古以来人们就珍视这种草花，把它们作为拔除邪鬼，预防疾病的特效植物。这种传统似已源远流长。芍药芎藭也同样如此。《神农本草经》说它们能驱除邪气，对治疗腹痛和头痛具有特效。据说秦代有一位千岁翁，名叫安期生。他之所以保持长命不衰，其妙方就是每日饮服芍药。在《左传》宣公十二年冬（前

597)，楚国军队包围萧国军队的这段记载中说，山鞠藭的草花可以驱除风湿病，也就是说具有治疗腹泻的特效。这里所说的鞠藭也就是芎藭。

《中山经次十经》载：

虎尾之山，其木多椒楛。

椒即山椒，也是芳香性植物，制成香料，即能涂抹墙壁，也能食用，还常常在招神时使用。《楚辞·离骚》写道：“怀椒糈以要之，神其翳兮降临。”《九歌·东皇太一》也说：“奠以桂酒椒浆。”这些都是把椒作为饮料供奉神灵的情景。椒酒还有预防百病的明显效果，从古代开始就被作为迎春的屠苏酒，据古文献载，其源可上溯至先秦时代。水上静夫指出，除上述用途之外，椒还作为多产、避邪的巫物而被珍重（见其所著《中国古代的植物学研究》）。

第二节 内科外科药物

【驱避瘟疫的特效药】《山海经》对苘、芎藭、椒等普通药草，在标明其产地后，仅止于说出它们的名字，而对它们的具体形状、属性、效果，并不附加说明。而对另一些稍微特殊的植物，则连同其形状特点、药效一并解说出来。这大概是为了让采集者容易辨认、方便使用吧。位于现在陕西省华阳县东南的阳华山有这样的传说：

……其草多蒨芎，多苦辛，其状如楛，其实如瓜，其味酸甘，食之已疟。

（《中山经次六经》）

在渤海湾山群中的北号山也有止虐草药：

北号之山临北。有木焉，其状如杨，赤华，其实如枣而无核，其味酸甘，食之不疰。

（《东山经次四经》）

这里，没标出北号山之木的具体名称，我想恐怕是文字脱落的缘故。《尔雅》讲，有一种无核的枣树叫皙（图35）。受此启发，我们不禁联想到山东省北部的乐陵，近世出产一种无核枣，郝懿行已经有所记录。北号山之树或者就是这种皙吧。北号山的无名树有治疗疟疾的特效，所谓疟疾即打摆子，据《周礼》和《礼记》载：疟疾多于秋季流行，发病时伴有高烧，病人畏冷，体温不稳定，在古代，这是人们最害怕的恶疾之一。人们曾试行过各种疗法，有关记载可参考《史记》中《扁鹊·仓公列传》等。阳华山奇苦的果实和北号山之木的果实都是作为解除这种难治疾病的特效药而流传的。驱避瘟疫的特效草药还有薰草，它生长在现今西安市东南秦岭山脉中的浮山，其特征如下：

麻叶而方茎，赤华而黑实，臭如薜茘，佩之可以已疴。

（《西山经次一经》）

这种薰草恰如其名，是一种芳气四溢的香草，别名薜草，据说与兰是同类。至于在植物分类上，是否真的与兰同系是另外的问题，但即使不是同种植物，以其芳润的香气，很可能在用途方面有一致性。所以前面提到的西山经次一经有“佩带此物，能够止疴”的记录。疴也是一种恶性疾病，据《说文》讲是特殊季节的流行病。人们一旦生病，便立刻进浮山采薰草吊在腰带上。或者如郑国三月

上巳的风习——村民们在一定的季节登上浮山采薰草带在身上，以此来预防流行病。

为治病或防病而进山采集的药物，并不仅限于植物。河南省南阳境内有一座董理山，山中有一种状如喜鹊的青鸟，当地民俗认为，用这种青鸟的羽毛便能防治流行病。

董理之山……有鸟焉，其状如鹊，青身白喙，白目白尾，名曰青耕，可以御疫，其鸣自叫。

（《中山经次十一经》）

这种山鸟为什么会成为祛除瘟疫的巫物，至今尚无人能解答。其毛羽为青色，叫声类似青耕，其名也叫青耕，也许是以此鸟为季节标志，与新绿萌生、春耕开始的节气有关。

【佩带驱病药物】中国五岳之一的嵩高山，又称南岳、泰室之山。山中生长一种菝葜草，也是贵重的巫草。

泰室之山……有草焉。其状如茱，白华黑实，泽如蓂莢，其名曰菝葜草，服之不昧。

（《中山经次七经》）

有关“昧”（眯）后面还要详细叙述，可能是身体发生的异常症状。泰室山麓的人们为了避免发生这种病，便不辞劳苦地登山采摘这种果实很象野葡萄的植物，然后把它附在衣服的某一部分，或者插进头发之中做为巫物。如此这般，便可防病治病。这曾经得到普遍的认可，形成一种风俗。《山海经》记载的这种风习几乎随处可见。“服用”一词，现在多在“内服”、“饮服”、“一次服下”等意义上使用，意为把药物从口腔送人体内，也就是“喝药”的意思。但

图35 誓

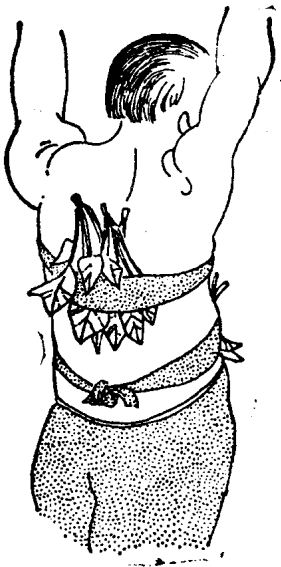


图36 海南岛佯人用药图

是，在古代是按字面意义使用的，它指的是在身体的外部佩带着。这可从以下两例中得到证实：

户服艾以盈要兮。

《《楚辞·离骚》》

衣白衣，服白玉，食麻与犬。

《《礼记·月令》》

具体地说，“服”是指吊在衣服外侧，还是缀在衣服的裏面，或者是拴在贴身的某个部位呢？这一点已不得其详了。《山海经》中除“服用”之外，还有佩带药物的巫术性疗法，——大概是直接带在身体的某些部位上。五月五日用菖蒲水沐浴，把菖蒲叶贴在腹部或头部以驱除邪气、求得健康，这种习俗在日本一直保留到现在。据金关丈夫的调查报告讲，海南岛黎族的俾人，一旦胸疼背痛，便采摘一种叫“Buhahah”的植物，把这种植物的叶子贴在腹部和背部，然后用布带缠好(图36)。我想，这或者就是《山海经》所说的“服”的方法吧。

【目眩与神迷】 刚才提到泰室山菖草之时，曾说此草“佩带后不眯”，这种“眯”是具体的。《说文》把眯字解释为：草入眼中，也即是平常说的眯眼睛的意思。草或糠等细物钻入眼睛，会引起眩晕，有时也把由此带来的眼疾称为眯。农村日常的农活，诸如脱粒、收割、锄草等，在操作过程中，很容易有糠皮、尘芥眯眼睛，因此，很容易患晕眩和其他眼病。古往今来的农民，几乎都程度不同地为此而苦恼，《庄子·天运》等篇中都记载了有关农业生产中杂物侵入眼中引起的眩晕(眯)。但是，眩晕症的出现，并非仅仅由尘埃等侵入眼睛才引起的，闪烁的光也会引这种现象。进一步说，人们也认为超自然力的作用会带来目眩，而且会在睡眠

中使魂魄眩晕。魂魄一眩晕，人就会在梦中呻吟。所以，眯、眯二字中，也包括在睡眠中遇到梦魇的意义。徐锴曾就梦魇的原因作过如下解释：睡眠的时候，把手放在心脏的位置上，就容易造成梦魇。这是因为，睡眠中要做梦，而梦则是灵魂从体内脱离出来游逛。可是，由于手放在胸部，就妨碍了灵魂的出游，使之难以脱身，故而形成梦魇。此外，《庄子·天运》则说，把祭祀用过的刍狗（用草束成狗状）再拣回来放在床底下，然后在这张床上睡觉，就会做恶梦，会屡屡遭到梦魇。

睡眠中会出现梦魇，这一现象连现代人也不容易解释。古代人对梦和幻觉所产生的内心感觉，当然又会超出现代人的想象程度，因此，也产生了针对恶梦的种种巫术。

【治恶梦的咒药】 秦室山地区的人们相信，人之所以在梦中受苦，是由于恶魔邪鬼附体所致，而能够避开恶鬼的有效巫物即是前面所说的蓍草，对它异常珍重。梦魇似乎给古代人们带来极大的烦恼，因此，各地产生并实行种种回避梦魇的巫术，因之对山中的巫物有了更大的需求。魔山（河南省洛阳市西方的魏山？）山谷栖息的鸱鸺和翼望山中的鸱鹞，被认为是治梦魇的巫物。

魔山，多磬琇之玉。其阴有谷焉，名曰藿谷，其木多柳楮。其中有鸟焉，状如山鸡而长尾，赤如丹火而青喙，名曰鸱鸺，其鸣自呼，服之不眯。

（《中山经次六经》）

魔山之鸟的羽毛极其鲜艳，毕沅推断此鸟可能是鸱鸺，不知是否确切。后面将要说到，把鸟或螽斯的羽毛带在身上可以避免雷击，还可以保佑产妇平安，这种以物祈祷的方法古来就十分流行。《春秋繁露·郊语》也有鸱羽可去眯的记载，也是以鸟毛回避眯目的巫

术性习俗的体现。此外，朱石曾在《逸周书·集解校释》中也说，都郭……奇干善芳，善芳者头若雄鸡，佩之令人不昧。这里所出现的奇干，是奇余的错笔，而善方与奇干同位，应该是同一种鸟的名称。小川琢治则认为，善方是善笑之误，下面的“善芳者”三字是衍字，正确的说法应是“都郭……奇余善笑，头若雄鸡，佩之令人不昧。”这也即是说，都郭族贡来了头似雄鸡的鸟，名叫奇余(鹑鹖)，佩带这种鸟的羽毛就不会被昧。《支那历史地理研究续集》在翼望山里，传说也有这种鹑鹖鸟：

翼望之山……有鸟焉。其状如鸟，三首六尾而善笑，名曰鹑鹖，服之使人不魇，又可以御凶。

（《西山经次三经》）

翼望山这种奇形鸟，竟然三首六尾。从其属性来推断，不外乎是一种空想的产物，即妖怪之类。但另一方面，又绝不会有以实际上不存在的鸟为巫物的习俗。我们在山东省沂南所保留的汉代画像石中，看到了三头多尾的怪鸟图（图37，鹑鹖，沂南古墓墓室前室北壁上横额的画像）。其中可见到有关鹑鹖的形象。可见，在该墓画像制作时，鹑鹖的传承形象还是活生生的。怪异之鸟栖息在翼望山深处，因此，凡在山中拣到某种鸟的羽毛，便被附会为鹑鹖鸟的神羽。由于人们相信上述传说和误解，佩带鸟羽的习俗也就形成并沿袭下来。至于鹑鹖鸟的得名，可能与都郭族的奇干鸟一样，因为都具有驱避梦魇和凶鬼恶魔的作用，都是用于巫术的奇鸟，所以不知是谁模仿了谁，遂形成了不同的名字。但不管怎样，翼望山的鹑鹖显然是山中的一种宝物，而鸟羽又是人们喜好的能采集到的宝物。

【治耳疾的灵草】《礼记·王制》列举了残废恶疾的病名，并

指出作为人君，应保护身受障碍之苦的人民。但是《礼记》的文章是叙述一种比现实政治高明的理想政治，而非实指当时情况。其时，对受障碍之苦的肌体所有者来说，既无法施加治疗，也无法实行生活保护。特殊的待遇没有的。无脚的残废人的最好机遇是做门官，可见适应残废人的工作之少。实际上，很多残废人无法就职，一旦身体残废，便不得不孤苦度日，受尽凄凉。所以，人们一听到有什么防治身体病患的特效物，便铭记在心，明知危险也要搜求，甚至不顾生命安危而深入深山泽国去寻求。从《山海经》中我们可以看到，在山西省祁县和沁源县，人们曾深入阴山寻求治愈耳聋的药物，在陕西省渭水盆地东南的华县，人们也深入符禺山采药治聋：

阴山……其中多彫棠，其叶如榆叶而方，其实如赤菽，食之已聋。

《《中山经次一经》》

符禺之山……其上有木焉，名曰文茎，其实如枣，可以已聋。

《《西山经次一经》》

阴山的“彫棠”是现在的哪一种植物，已不好确定，如果推断的话，恐怕是“彤棠”的误笔。人们采摘彤棠所结的象红豆一样的果实，采集符禺山文茎的果实，作为治疗听觉障碍的药物。文茎的果实象枣，说明它可能是枣的别名或者枣的一种。之所以有这种推测，是因为六朝以来，枣就作为主治耳聋的药物，这在六朝以后的医药书中屡屡出现，如在《名医别录》、《药性本草》中，都记载着山茱萸（蜀酸枣）能治疗各种听觉障碍。《食疗本草》也列举甘枣为治疗耳疾的药物。《山海经》所记的民间疗法，有许多继承了中世



图37 鹓鶵 沂南古墓墓室前室北壁上横额画像

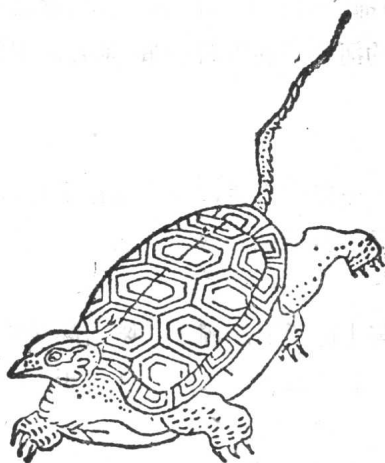


图38 旋龟

纪以来的中医学，丰富和发展了诸多验方，文茎已聋可能就是其中一例。

【治耳疾的龟佩】发源于柞阳山的怪水之中，栖息着一种川龟，这也是治聋的巫药(图38)，

柞阳之山……怪水出焉，而东流注于宪翼之水。其中多玄龟，其状如龟而鸟首虺尾，其名曰旋龟，其音如判木，佩之不聋，可以为底。

《《南山经次一经》》

这里，龟不是治疗耳聋的直接药物，而是作为巫物带在身上的。这种习俗又见于《抱朴子》以及唐宋时代的本草书类。其中记载说，把石龟尾巴阴干，研成粉末，耳鸣时，把粉末涂于外耳道，即可止鸣；听力减退时，把龟尿滴入耳穴，有特效（见《本草拾遗》、《本草纲目》）。由此我们不难看出，龟的药用可以溯到龟作为巫物的时代，从《山海经》到《本草拾遗》，其传承之迹十分清晰。此外，位于洛水流域的河南省新安县一带，也有类似的巫术疗法。《中山经次六经》载：

密山……豪水出焉，而南流注于洛，其中多旋龟，其状鸟首而鼈尾，其音如判木。

豪水中的旋龟与上面所说的源于柞阳山的怪水中的旋龟属性基本一致，却没有明确记载其药效，也许由于二者相同的缘故，密山条的记录在编撰时才有所省略。

那么，对于耳聋的病因，当时的人们又是怎样解释的呢？上面，我们已经探讨过，对于其他疾病，人们归咎于乐马山的猴、

太山的蜚以及复州山的跂踵等妖怪鬼神，但是无论是《山海经》还是其它古籍，却都不曾说到人们对耳疾成因的分析。对此，我们只好到卜辞中去查找。卜辞说：贞，耳疾有祟？从这一句卜问之中，我们可以发现，人们同样也认为耳疾是超自然物的作恶。为了预防和治疗耳疾，人们要捕捉怪水和豪水中的旋龟，把它们带在身上。这种巫术与殷代卜辞所表现的超自然物作恶致使耳聋的疾病观是一脉相承的，都是同一文化背景所产生的思想观念。

【治瘰疬的咒药】 日本民间故事《瘤子老头儿》中的主人公，脖子旁边长了个瘤子，这种瘤子是良性肿瘤，也叫瘰疬。关于长瘤的原因，古代人们是怎样思考的呢？殷周时代已无法考证，战国以后出现了各种说法。《淮南子·地形训》说，有“险阻之气”的土地易生瘤，《吕氏春秋·尽数》说，“轻水之所”易发瘤，《博物志》以为是“山居之民”所患之疾。综合上述各论，不过是把肿瘤当作一种地方病。长瘤之普遍可见于《太平御览》卷六二所引的戴延之的《西征记》，其中提到：伊水上游的新城县和陆浑县，不分男女老幼，人人长瘤。森鹿三在其所著的《瘰杂考》中记述了一则类似于笑话的传说，大意是说，生长于这种地方病环境之中的人们，人人长瘤，因而不长瘤的人倒被目为异类，被当作外人。笑话终归是笑话。虽然人人长瘤，长瘤不算怪事，但脖子上吊着一个葫芦样的东西终究不方便，人们对此是很遗憾的，一旦摘掉瘤子，定然欣喜异常，所以才会产生“长瘤子老头”那样的故事。陕西省南部横亘着东西走向的秦岭山脉，其中一山曾被称为“天帝山”。此山周围即是所谓的“险阻之地”，人们多生瘰疬。天帝山中生长有一种象葵的草，人们用它当药治疗瘰疬。

天帝之山……有草焉，其状如葵，其臭如靡芜，名曰杜

衡，可以走马，食之已瘕。

《《西山经次一经》》

杜衡似为冠葵科植物，在后代的药书《证类本草》、《本草纲目》之中，确是做为治疗瘕、瘤药物的。秦岭山脉中还有一座苦山，连接着嵩山的西部。苦山周围的人们可能也多患瘕病，人们到苦山深处采集“无条”，以此来预防这麻烦的病症：

苦山……有草焉，圆叶而无茎，赤华而不实，名曰无条，服之不瘕。

《《中山经次七经》》

现已无法确定植物学上无条为哪种花草，也无法知道它被佩在身体的哪个部位上，所以也就无法弄清人为什么会把这种草作为预防瘕的药物。但是，如果从仅仅佩带此草便可防止瘕病这一点来看，仍是上面所说的疾病观念的体现。

【治疥癬的灵草】 不知是因为营养不全还是水土所致，古人似乎多患有某种皮肤病，疥癬即其中一种。此疾多发于指丫、腋窝、阴部等处，常由于发炎而引起奇痒，是一种传染性皮肤病。虽然并不危及人的生命，但极容易蔓延，因此人们十分苦恼。《管子·地员》说：“五沃之土……，其人坚劲，寡有疥骚，终无瘖醒(头痛)”。从这一记述推测，五沃之地以外的地方，受疥癬之苦的人是很多的。由于此病覆盖面极广，因而《山海经》多记有各地山中所产的治癬之物。

在与西岳华山西部相接的石脆山，就产有治癬疥之物。这一带的人们常入山中采集“条”草的果实，以治疗疥癬。

石脆之山，其木多榑柀，其草多条，其状如韭，而白华黑实，食之已疥。

《《西山经次一经》》

条在植物学的哪一科哪一目不甚明了，采来做药吃的是条的黑色果实。另外，在石脆山以西，渭南县东南的竹山上，也有治癣疥之物黄藿。竹山地区的村民进山采集，用它泡水洗浴以治疗疥癣：

竹山……有草焉，其名曰黄藿，其状如糝，其叶如麻，白华而赤实，其状如赭，浴之已疥，又可以已附。

《《西山经次一经》》

据郭璞注，所谓“其状如赭”，并非指果实的形状，而是指果实的色彩，但从上下文看，其色彩用语却重复烦杂。所以我想，如果这一句不是衍文的话，赭便是描写果实内核的文字，意为内核象赭土。不论所指是颜色还是形状，都说明竹山的黄藿果实可以做汤疗之药。此外，黄藿煎汤对浮肿也有疗效。浮肿是由于心脏病引起的。心脏病造成血液流通不良、积水，导致皮肤、肌肉肿大；轻者下肢浮肿，出现脚气；重者全身臃肿。

【湿敷与温泉疗法】《史记》有一篇关于医疗的文章，记载了先秦名医扁鹊和汉初名医仓公的治病方法。扁鹊采用的疗法中有一种“药熨”，即用药液浸湿布条或布片，然后贴在患处，刺激患处。仓公治病则有灌水之法。一次，畜川王因晕眩而头疼，发烧，痛苦不堪，仓公用灌凉水的方法治好了他的病。宫下三郎在其所著《中国古代的疾病观与治疗方法》中论道，药熨和灌水等疗法的产生和采用，是基于驱除潜人体内的恶灵的需要，是根据恶灵为祟的观点产生的巫术性疗法。因为无法弄清竹山所生的黄藿在植

物学上的科目及其药效，所以依据宫下氏的解释，汤疗很可能是由最初的巫术疗法发展而来的。这里顺便提一句，用药煎汤洗浴疗法从远古即被人们所采用，在《山海经》编纂成书之前，就已有温泉疗法的记载。《太平御览》卷45引《山海经》逸文说：汤山，汤水出焉，此水能愈疾。由此可以推断，当时人们曾经特意进山去洗温泉以治疗各种病症。

【治白癬的水中之物】 山西省河曲一带的人们是从渠豬水中寻求治疗疥癬的妙药的。《中山经次一经》载：

渠豬之山……渠豬之水出焉，而南流注于河。其中是多彘鱼，状如鲋，赤喙尾赤羽，可以已白癬。

白癬又称白头癬，多生于头部。《太平御览》卷939引用了《山海经》这一记录，文字稍异：……食之可已白疥。无论哪种说法，都说明当时是把河鱼作为治疗皮肤病的药饵的。这种食饵疗法在《山海经》多次出现过，如赤鱃(图39)：

青丘之山……英水出焉，南流注于即翼之泽。其中多赤鱃，其状如鱼而人面，其音如鸳鸯，食之不疥。

（《南山经次一经》）

河南陕县彘水一带居民，也把水中的脩辟做为治皮肤病的药饵：

彘山……彘水出焉，而北流注于河。其中多脩辟之鱼，状如鼯而白喙，其音如鸱，食之已白癬。

（《中山经次六经》）

鼃，指蛤蟆、蛙之类，脩辟之鱼也即是蛙的一种。所以称为鱼，是因为它是能在水中游泳的动物。正如穿山甲被称为鲮鱼一样，蛤蟆、蛙也被称为鼃鱼、坐鱼、蛤鱼。这种把水陆两栖动物当作“鱼”来称呼的例子是很多的。

唐代陈藏器的《本草拾遗》及后来的本草书，都把青蛙及蝌蚪作为治癣的涂药原料，治疗包括腹股沟癣在内的各种顽固皮癣。蝌蚪还可作为治疮之药，制成解毒剂饮用。本草书记载的这一类疗法，在《山海经》成书之时，已被人们运用。

【作为药物的蝌蚪】《东山经次一经》载：

藟山，……湖水出焉，东流注于食水，其中多活师。

（《东山经次一经》）

藟山、湖水相当于今日哪座山、哪条河，不太好确定。“其中多活师”这句，也很奇妙。活师即是“活东”或“聒子”（《尔雅·释鱼》），都是蝌蚪的别名。蝌蚪在任何沼泽水田沟渠之中都成群止息。记述古代官制的《周礼·秋官》中记载：由于蛙的叫声过于喧嚷嘈杂，官府特别设置“蝈氏”一职，负责撒播除虫菊的灰，以此来杀死蝌蚪和成蛙。这告诉我们，古代的蛙是数量极多随处可见的。但是，在山经四百五十条的记述中，仅藟山一处特意记录了蝌蚪的生息，其中肯定有某种特殊的意义。蝌蚪自古以来就是作为治疗疥癣和解毒药物使用的。《本草纲目》载：

俚俗三月三日，皆取小蝌蚪，加水吞服，不生疮。亦能解毒治疮。

《山海经》关于湖水活师的记事表明，湖水附近的居民也是把蝌蚪

作为治疗皮肤病的珍贵之药。此外，蝌蚪似乎还有另外一种用途——本草家们用它来染头发、染胡须。据《本草拾遗》讲，把蝌蚪和青胡桃的外皮一起捣成稀糊状，能将白发白须染黑，而且永不褪色。唐以后的文献中，也能看到用蝌蚪染发的记录。《本草纲目》卷四十二引用《蚺蝼神书》云，三月三日采蝌蚪，阴干之后，加熟透的桑椹，染白发有特效。《蚺蝼神书》现已散佚，其内容可能与神仙家、道家有关。下面，我们谈一下长生不老与染发的关系。

【长生不老与染发】 现代民间把染黑白发和白须叫做“还童法”，这种俗称自有渊源。往昔，染发染须是长生不老的神秘之术。汉代刘向的《列仙传》和晋代葛洪的《神仙传》中，记有夸耀仙人道士的神奇故事，其神奇表现之一，便是一夜之间使白发变黑的不老奇术。弗雷泽在《金枝》中收集了许多弑杀王者的俗例：王者一旦表现出苍老的征候，便会被部下杀死。其中有一则故事说，十九世纪初叶，非洲兹尔族的暴君恰卡，误把整发油当作长生不老的秘药，引起西欧人的欣羨。在古代中国也有类似的事。相传篡夺汉朝权柄的王莽，在建立新政权时，就把白发染黑，以此显示自己是与天下帝王之位相应的强壮的王者。他诏令天下美女在旁侍候，从中选出杜陵史氏的姑娘作为皇后，并举行了豪华的婚礼。现在，我们虽然已无法肯定王莽染发用的是哪种药，但可以断言，王莽和非洲暴君恰卡一样，都是把能染黑须发的东西当作返老还童的妙药了。

综上所述，不管是染发也好，治癣也好，在当时人们的思想里，蝌蚪确是被当作财物、药物来对待的。当然，蝌蚪并非稀有，甚至可以说是随处可见，为什么只有崑山特别把它标出，的确令人费解。为了解决这一问题，我们先看看有关“朱”、“菊”和“玉”的产地的介绍。《神农本草经》中，驱除毒虫、邪气所用的“朱”，

以旧齐国代郡所产的朱丹最为著名。据说此地朱丹质量特别优秀，效果也非同一般地好。过去的本草家们，特别珍重菊，认为菊是延年益寿的最佳药物之一，以河南郟县（内乡县东北）所产为最佳。由此看来，同一种宝物，常标出最佳产地。这种例子很多，以玉来说，古来便以于阗玉最有名。中国各地多产玉（参见伊藤清司《〈山海经〉与玉》），之所以特别指明于阗玉，是因为西域所产的玉质量最好，最受珍重。由此推断，蠡山条特意标明“多活师”，是因为此地蝌蚪药用、巫用效果最佳，是一种最特殊的财物，在当时有着很高的知名度。

【治虫牙的啄木鸟】 皮肤病有疙瘩、肿瘤、肉刺、疣等，自古开始，人们已经知道分别采用不同的疗法。我们先看看有关治疣的记录。《山海经》中多处记载了治疣的药物，但这些药物不知为什么多是水生动物，滑水的滑鱼即是其中的一种：

求如之山，其上多铜，其下多雨，无草木。滑水出焉，而西流注于诸皞之水。其中多滑鱼，其状如鲋，赤背，其音如梧，食之已疣。

（《北山经次一经》）

据郭璞注，鲋类似蛇和鳗，是淡水鱼，滑鱼可能是与此相近的鱼类。此外，在《西山经次三经》的乐游山条，也出现了滑鱼：

乐游山……桃水出焉，西流注于稷泽，是多白玉。

其中多滑鱼，其状如蛇而四足，是食鱼。

此处的滑鱼，一说是鳃鱼之误。它与求如山的滑鱼应是同一种类，正确地说，都是爬虫类。疣本是在皮肤上突起的角质小块，是疣、胼胝、粉刺之类的总称。《神农本草》卷二也说鼈的甲对疣、疥、死肌有疗效。大概是因为两栖动物背上生有颗粒状的

鳞甲，从外形看象疣，而蜥蜴类则长着更大的疣状的鳞甲，人们便用它来治疗疣。鲟鱼的情况也正是如此。人们企图以大疣来制服皮肤上的小疣并相信能达到这种效果。从出发点来看，这应该是一种对抗性的巫术性疗法。

《淮南子·说山训》在叙述古代医疗情况时说：“狸头愈鼠，……斲木愈龋。”后者所说的啄木鸟，有啄食树木中的害虫的习性，认为啄木鸟能够治疗虫牙病，剔出牙中的蛀虫。这显然是出于对啄木鸟习性的模仿，属于巫术性质。前者认为如果被鼠咬伤，用狸(猫)头的血涂在患处，就能愈合伤口。这当然也是对抗性的巫术。此外，“鼠疮”也是一种病，多发在颈部和腋部，症状很象被鼠所咬的伤口。人们于是认为这种病与鼠有关，因此叫它鼠疮。“狸头”又称狸(黎)豆，是豆类槲的果实。狸能治鼠，狸头与黎豆相通，鼠代表鼠疮，这样推论下来，黎豆便可以治鼠疮了。不论从哪个角度说，这些都属于对抗性的巫术。虽然这是一种语言游戏味道很浓的推理，但是在古代医术中，基于语言因素而产生的巫术性疗法却是很普遍的。

【用作良药的毒物】 刚才所说的黎豆(槲)，很象葛藤，有延伸的蔓，所结的果实象皂荚子。治鼠疮的药物还有植楮，生长在脱扈山里，与槲比较相似：

脱扈之山，有草焉，其状如葵叶而赤华，荚实，实如榘荚，名曰植楮，可以已瘰，食之不昧。

（《中山经次一经》）

植楮同槲虽然相似，但不可能是同一种植物。从名称上看，植楮和槲之间，似乎也找不到狸头与鼠那样的语言游戏性的对应关系。那么，为什么把植楮也作为治瘰之药呢？或许是由于这种荚所结

的实，能使人联想到鼠疮吧。因此，它可能也是一种对抗巫物。这种植物既然对癩极有疗效，于是人们进山采集它也就自然成为一种习俗。此外，鼻涂山还有一种能“毒鼠”的“无条”，其叶的形状如植楮，也呈葵状：

鼻涂之山……其上有草焉，其状如藁茺，其叶如葵而赤背，名曰无条，可以毒鼠。

《《西山经次一经》》

从“毒鼠”这一作用来看，无条被当作杀鼠剂是无疑的，然而这一点，却又是不好解释的。《山海经》里确实有作为杀鼠剂使用的东西，如含有砒素的石头。可是，此处不能用石头来比况无条。藁茺本是香草，与它相似的无条当然不会含有杀鼠的毒性。毕沅认为无条是靡茺。如果毕沅的结论正确的话，那么无条治疗癩病的可能性是很大的。《名医别录》等本草书，列举了一些治鼠疮的药用植物，其中就有当归、芎藭等一些芳香植物，还有榛子以及香草的籽实。由此推断，鼻涂山的无条，应和这些植物一样，都是治疗鼠疮的药用植物。毒字照字面解释是有毒或者毒害、毒物的意思，这个意义常常使用；但是在治病方面，在用于药物的时候，毒字又具有正面的意义，它指的是能够提供治疗的用途。《周礼·天官·医师》说：“聚毒药恭医事。”这是毒药特殊用法的一个例子。鼻涂山的无条能够治疗癩病，所以也加了个毒字，二者的意义大致相同吧。

【治疗肿疮的特效药】 治疗肿疮的药物在各地的山林川泽之中都有，山西省西南的中条山中有座金星山，山中生长着一种很象野兽骨头的天婴。当地人们认为它是治疗肿疮的特效药。



图39 赤鱖



图40 鲮



图41 能与贛



图42 藏羊

金星之山，多天婴，其状如龙骨，可以已瘥。

《《中山经次一经》》

在记述古代治水事业的《史记·河渠书》中，有掘土发现龙骨的记载。《述异记》更有详细的描述：汉惠帝七年夏天，激雷引起大火，南山树木被火烧光，金山化为焦土，紧接着又下起了倾盆大雨。雨停之后，南山深处便露出了上面所说的那种龙骨，人们发现了它，把它拾了起来。据一些本草书及有关文献所记，龙骨常在山西省发现，该省山里的溪谷边有洞穴，穴中有龙的遗迹。由此推论，龙骨当是某种动物的化石，或者是埋在土中的某种形体巨大的兽骨；人们不明就里，且怀有神秘感，故称之为龙骨。金星山出土的天婴，肯定也是此类化石或兽骨。

龙骨还是治疗疟疾的特效药，古来很有些名气。《神农本草经》及其它本草书中，特别指出龙骨能击退老魅、精怪，驱除魑魅魍魉，并能治疗头痛咳嗽。

百里不同俗，各方有各方的宝物。祗山地区的人，是把山中栖息的鲮作为消肿药的(图40)。

祗山，多水，无草木。有鱼焉，其状如牛，陵居，蛇尾有翼，其羽在鲮(肋)下，其音如留牛，其名曰鲮，冬死而夏生，食之无肿疾。

《《南山经次一经》》

鲮具有冬眠的习性，栖息于丘陵地带的水边。具体形态已无法确定，大致类似中国南方深山幽谷中的穿山甲(鲛鱼)或鲩鱼(山椒鱼)，尤其和后者最为相似。当然，穿山甲也好，山椒鱼也罢，决不会在肋下生翅膀。上述记录的形象与它们有不相吻合的地方，

也是可以理解的，因为人们视怪模怪样的鲛鱼为神秘物，容易产生夸张或误解。

【怪形蟾蜍】 过分神秘、过分夸张的东西，会使人们产生误解，山川的耐用之物尤其如此。由于夸张和误解，河南省狂水中便出现了三条腿的龟。

大聿之山……其阳狂水出焉，西南流注于伊水，其中多三足龟，食者皆无大疾，可以已肿。

《《中山经次七经》》

《尔雅·释鱼》解三足鳖为“能”，而同样是三足的龟又叫贲(图41)。说来说去，狂水的龟就是贲，就是能，就是生长于从水的治蛊病有特效的三足鳖(《《中山经次七经》》)。关于能，有一则传说，即帝尧所诛罚的鲧，投身羽渊化为能。以此类推，贲也应当有其来源传说。据郭璞注，江苏省宜兴县南部的君山上有池塘，池塘里生活一种三足六目的甲鱼。如果追根的话，它恐怕就是能的末代子孙吧。

世界各地都有关于畸形足的动物传说。日本茨城县筑波岭山上，盛传有一种“四六蛤蟆”。这些蛤蟆奇形怪状，成群而居。它们一旦看见自己的奇怪形状，身上就会冒出一种油来。这种油对刀伤及皮肤病特别有疗效。街巷的小贩都知道此说，可见其传承面之广。于是，这“四六蛤蟆”成了筑波山所藏的民间医药之宝。我们可以推测，治肿疮的狂水三足鳖，原本可能和筑波的流油蛤蟆一样，有关于其药用效应的风俗传说，只是后来失传而已。

【防皴裂的羊肉】 关于治皮肤的药物，我再介绍一种。钱来山耸立在华山以东，山中有一种羴羊，形体很大(图42)。《西山经次一经》载：

钱来之山……有兽焉，其状如羊而马尾，名曰羴羊，其脂可以已腊。

郭璞曾指出，大月氏国内有一种形体高大的羊，大如驴马，尾巴也象马尾。羴羊大概也是分布在西亚、中亚一带的大尾羊。这种羊的尾巴根的两侧，长着相当大的脂肪肉块。人们切下做肉干，同时把切口缝合，过一段时间原地方又会长出新的脂肉块来。所以羴羊这名字，也应是“尽管一取再取却不会减少的脂肉贮藏库”的意思（参见榎一雄《大月氏的大尾羊说》）。钱来山麓的人们，每当寒冬腊月，手脚皸裂，为治裂口，他们便用羴羊的脂肪来涂抹手脚。这说明，羴羊不仅提供皮毛和食物，而且具有药用价值。《山海经》所记录的山川宝物，不仅有食物、用具，而且有一大批药物和巫术用物。这些宝物如同羴羊一样具有广泛的用途。人们利用它们对抗那些威胁人类生存的妖怪、邪鬼、疾病，使内部世界得以安宁。下面，我们再举一些能够治疗眼疾的山珍河宝。

【用胡须和尾飞翔的怪兽】 眼的疾病是多种多样的，治疗眼病的药物种类也是多种多样，陕西米脂县以北的上申山一带，有一种群居的名叫当扈的鸟，能治眼病。

上申之山……其鸟多当扈，其状如雉，以其翼飞，食之不眴目。

（《西山经次四经》）

《说文》把眴目解为目光摇摆不定，患有这种病的人无法对准所视目标，看不清对象物，实际也即是眩晕花眼。颠眴病，俗称风眩，症状可能与眴目相同。病虽属常见，可是治疗它的药却实在少见。能够用须髯飞行的鸟当然是奇鸟，推测起来，上申山的当扈可能

是鼯鼠、大飞鼠之类。它们能在树间飞来飞去。人们只观察到这种形态，便以讹传讹，形成了“以其髯飞”的错误描写。我们参考丹熏山的耳鼠，共同探讨当扈的原形，便会有启发。

丹熏之山……有兽焉，其状如鼠，而菟首麋身，其音如獾犬，以其尾飞，名曰耳鼠，食之不睬，又可以御百毒。

（《北山经次一经》）

身形象麋，而状如耳鼠，前者是指形体大小，后者则是外表形象。头长得象兔子，外形又象老鼠，很可能是山里的某种小型动物，起名耳鼠正说明了这一点。至于用尾来飞行，郭璞注只是说：“用髯飞行。”一直到了清代，学者吴任臣和郝懿行才指出，耳鼠即鼯鼠、飞鼠一类动物。当扈没有翅膀，却能在树间飞行，这种奇特的习性是被歪曲了的记录，以尾飞行的耳鼠当然也属于这种情况。耳鼠作为药物，治疗的对象是睬。关于睬，有三个问题要解释。第一，睬是肠道内积有气体，使腹部胀满的症状；第二，睬与妇女妊娠有关；第三与安产有联系。关于第三点我们后面还要讲到。

【防治视力减退的药】 防治视力减退的药也藏在山中。山西省永济县东南有座甘枣山，相传，当年伯夷叔齐兄弟为殷朝守节就曾在这里采薇为生，苟延残喘。甘枣山又名首阳山、历山、蒲山，山里有一种野生的草花“箝”。其茎象葵，叶象杏叶或象楷叶，开黄色的花，籽实象葵，似乎可以确定其植物学上的科目。甘枣山麓的人们相信，箝能治眼病，“可以已瞽”（《中山经次一经》）。瞽，古代一直认为是“盲目”，只有余云岫指出，这是一种老年人所患的病，是由眼睛老化而引起的，其症状是“见而不清，视而不明”（见余云岫著《古代疾病名候疏义》）。另外，小侯山一带

的村民，又把山中的一种鸟捕来作药，以治疗视觉障碍：

小侯之山。……有鸟焉，其状如鸟而白文，名曰鸕鹚，食之不濡。

《《北山经次三经》》

郭璞注指出，濡与瞬同，瞬就是瞧，指视力减退，眼睛功能发生障碍。遗憾的是，现在已经无法弄清箠和鸕鹚成为眼药的具体原因了。为了节省篇幅，我把主要疾病和相应的药物以及所藏处的山河名称列表如下：

山陵川泽名称	药名	症状	篇名
阳山的留水	鮠父(鱼)	呕吐	北山经次三经
大骠山	菹(草)	腹痛	中山经次七经
梁渠山	器(鸟)	腹痛、下痢	北山经次二经
祷过山的浪水	虎蛟	痔疾	南山经次三经
天帝山	栝(鸟)	痔疾	西山经次一经
牛首山的劳水	飞鱼	痔、下痢	中山经次一经
鼓箠山	荣草	中风	中山经次一经
北器山	鸕鹚	中暑	北山经次二经
翼望山	瓊	神经衰弱性反应	西山经次三经
单张山	白鸕	喉痛	北山经次一经
泰器山的观水	文鰪鱼	狂气	西山经次一经
北猷山的诸怀水	鲧鱼	狂气	北山经次一经
阳山	领胡(兽)	狂气	北山经次三经

【村落与巫医】 以上我们已经说过，人类插足于妖怪、鬼神所栖息的危险领域，主要是为了开垦土地，攫取生活资财。《墨子·节葬》篇说：“收关市、山林、泽梁之利以充仓廩、府库。”对统治者来说，山林的产物和泽川的捕获物与关市的税收，占有同

等地位，都是重要的财源。类似的议论在《左传》中也可见到，楚国的军政长官司马芳掩在给下属人员的指示中就明确提过，为了确保国库的收入，一方面要登记田畴、估量山林之材、计算菽泽池河的出产，同时也要区别台地和丘陵（见襄公二十五年条）。这就是说，山林川泽之中，藏有丰富的财物，它会使国家财政获得收益。《国语·楚语下》讲，云梦泽生产金木竹箭，能供给各种龟珠角齿皮革羽毛，以供财用，结交诸侯，因而云梦泽被誉为楚国之宝。正由于山泽蕴藏如此巨大的财富，所以山泽之利也就成了专制君主权力的重要经济基础（增渊龙夫《中国古代的社会和国家》）。这一点我们后面还要讲到。过去流行的观点认为，《山海经》是一部地理书，或者是物产博览志。全面地看，《山海经》的确有很多地理性的记录，而且记述了各地所产的各种鸟兽鱼贝和草木，甚至直接标明了金玉等财宝产地，但是，在所有这些记录中，记录得最具体、最仔细的却是药物和巫术用物，药物和巫物在质量和数量方面都最突出。我们探讨《山经》的本质，必须正视这一特点。

日本的《常陆国风土记》载，麻多智侵犯了夜刀神的神圣领域，惹恼了大神。后来麻多智在内部世界和外部世界的边境树起了这样一块标牌：

敬告夜刀神：“从此地开始是神的领地，我等尊奉不逾。从此地往下，作为人的田地。从今以后，我愿做神的侍者，永世敬奉祭祀，但愿以此平息神的愤怒，不再作祟”。随即建立神社开始祭祀。

这则传说说明，祭祀了山中的怪神，便可解除神的仇恨，避免受其制裁。柳田国男认为，祭祀山神虽然与近代矿山繁荣和狩猎有关，但大多数情况下，祭祀山神是为了祈求采樵和开垦土地不受

阻碍，这应该是最初的祭祀动机。因为怠慢了山神，往往要受其制裁，或者是受伤，或者是发狂，甚至死亡，种种不幸常常会接踵而来(《山人考》)。

中国古代的祭祀也是这样。为了开垦土地、取得财用之物而必须进入危险空间之时，一定要举行祭祀仪式，求得鬼神的原谅。当时中国的村民有的同麻多智一样，把自身献给神，自愿充当神的侍者，更多的情况则是以村落共同体中的广见博识者来充当侍神者，这就是巫祝，并以巫祝为中心举行祭祀活动。巫祝充当祭祀主角，成为山川药物、巫物及财宝采集者的中心人物，当然也都通晓药物。在一个把鬼神作祟视为疾病原因的社会中，人们普遍承认，祭奉神灵的巫祝是当然的医师。所以古代，祭神的巫祝和治病的医师是相通的概念，连称为“巫医”。关于“巫医”，《逸周书》有这样的说法：“乡设巫医，备百药，以备疾灾。”由此可见，在古代社会中，巫医在村落共同体中，是兼有行医祭祀两种职能的。汉代也是“乡设巫医，以解疾病、以修祭祀。”(《汉书·晁错传》)可见，汉代是继承了先秦巫医合一的传统的。综上所述，巫祝不仅在祭祀中唱主角，而且在取得山川财富如药物，巫物等方面也有重要作用，同时，他们又兼作民间医生。我认为，《山海经》的山经部分，所记之事多与上述神职者即巫祝的职务有关，或者说，与产生这些巫祝的村落共同体的宗教生活有关，是巫祝活动与作用的投影。所以，《山海经》的山经部分，绝不是单纯的博物志或地理书。我将在下文进一步探讨山经的性格并进一步证明我的观点。

第三节 怀孕与避妊的药物

【妊娠的咒物】 自古以来，中国人以多福(财富)多寿(长命)

多子(多男孩)为人生最大幸福,人们都盼望实现这三多。有时,尽管多福多寿,却没有子嗣,这样的人生不仅空虚无聊,而且会断绝对祖先的祭祀,这被认为是对祖先的最大不孝。所以无子者、尤其是未能生育男孩的妇女,无不希望能得到生育儿子的灵药。其欲望之迫切是可以想象的。春秋时代鲁国叔梁纥的妻子颜氏,在尼丘山祷祈生子,产下了孔子,这个故事被收进《史记·孔子世家》,是鼎鼎有名的。这说明,当时不知有多少说不出名的女子为了求得儿子和分娩的平安而祷告神灵。在中国古代传说中,脩己吃了薏苡的籽实而孕育了禹,简狄吞了玄鸟卵而怀孕生契。姜嫄则是出行于原野时踩踏巨人的足迹而怀孕生弃。这些传说,强调了夏商周各朝的始祖出生的神秘性,即通常所说的感生神话。在这种感生神话的背后,不难发现古代祈祷求子的习俗。也就是说,古人是经常进行祈求的,而且有各种各样的求子和希求平安分娩的巫术性习惯行为。《诗经》周南《采芣苢》,以简单的诗句反复唱道:“采采芣苢,薄言采之……”吟咏了妇女的采集劳动。在这首诗里,妇女们所采的芣苢(图43),不象是供日常膳食用的蔬菜。我认为,她们是为了药用而采芣苢的。据闻一多考证,“芣苢”在古代与“胚胎”音通,是有怀孕的意义的词汇(见《匡斋尺牍》)。《逸周书·王会》叙述了西方的康民“桴苡之实如李”的体会,接着说:“食此宜生子。”桴苡与芣苢是同音同义的一组文字。

芣苢是大车前子,而大车前子结籽数量极多。人们由草多籽而联想到人多子,认为吃了多籽草,便会如草多籽那样多生儿子,也就是说,人们是从这种感染性巫术的想法出发,把芣苢做为促进怀孕的药饵的。闻一多先生认为,鲧妻脩己所吃的薏苡是与芣苢、桴苡同样的药饵,而薏苡恐怕就是芣苢、桴苡的变化词。我认为,薏苡当是稷粟一类鸠麦,与芣苢、桴苡并非同一种植物。但是,鸠麦的籽实也很丰富,所以芣苢、桴苡、薏苡虽然分别有

已有特定的名字，但都是作为多子意义的词汇而被应用的。

【妇女们向往之山】 在崇吾山一带，长着一种果实类似枳实的植物，据说这种植物的果实能促使妇女妊娠。

崇吾之山，在河之南……有木焉，员叶而白柎，赤华而黑理，其实如枳，食之宜子孙。

（《西山经次三经》）

这里没有指明这种植物的名称，因而无法确定其植物学上的科目。那么，当这开红花、花又被包在白色花萼之中的植物的果实成熟的时候，是这一带的妇女上山采摘以求子呢，还是他们的丈夫或亲人上山来摘，然后让孕妇服下以保分娩顺利呢？对此，水上静夫曾指出，酸果类对妊娠反应有特效，这种与枳果相似的植物果实，恐怕也是酸果的一种，应当是妊妇所用的药物（见《中国古代的植物学研究》）。如果照水上静夫所说，那么人们是把它作为既能缓和妊娠反应之苦、又能促使胎儿正常发育和平安分娩的药物了。

洛阳市以西的新安县西北，有一座高山，古代称为青要山，发源于青要山的畛水注入黄河。站在青要山上，两河流汇处遥遥在望，广袤大地尽收眼底。这座青要山，自古以来就在女性心目之中享有盛名。据说畛水中的水鸟，对妇女不妊具有特殊的疗效。

青要之山，……南望攀渚，……是山也，宜女子。畛水出焉，而北流注于河。其中有鸟焉，名曰鸇，其状如鳧，青身而朱目赤尾，食之宜子。

（《中山经次三经》）

鸕从外表看象鳧(鸭)，脚长在身体后部，靠近尾巴，在陆上行走显得很笨拙，是头鸕、鱼蛟之类的水鸟。一说是青鹭，不知孰是，但无论具体为哪种鸟，都是在浅水中跋涉的游禽类。令人遗憾的是，为什么会把这种游禽作为治疗不孕症的药物？这最重要的一点疑问无法解答。由于情况不明，只好存疑了。此外，青要山上还生长一种荀草，也是妇女们喜爱的财宝：

……有草焉，其状如苘，而方茎黄华赤实，其本如藁本，名荀草，服之美人色。

荀草是香草，籽呈红色，女人身上佩带它，便会美丽娇艳。说“此山宜女子”的确是名符其实的评价。

【鹿与多产】 柎阳山生长的鹿蜀，也与生子有关。当地无子的妇女都希望得到这宗宝物(图44)：

柎阳之山……有兽焉，其状如马而白首，其文如虎而彘尾，其音如谣，其名曰鹿蜀，佩之宜子孙。

《《南山经次一经》》

鹿蜀应是鹿科的野生兽，《抱朴子》说鹿“一雄出游，百牝随之”，《本草纲目》卷五十一说鹿“一牡常与数牝交”。自古以来，鹿是强精药物之最，特别是它的茸角，是强壮不老和产后恢复体力的妙药，一直被世人所珍贵。其中麝香鹿之类，对妇女分娩有催生、顺产的特效，是产妇之大宝。或许柎阳山的鹿蜀也具有麝香鹿的性能，类比之下，妇女们便以之为巫物，无子者带在身上以求生子，孕妇带在身上祈求分娩平安。当然，鹿是大体形兽，谁也不可能把整鹿带在身上，大概只是取其一部分而已。郭璞说：“鹿蜀

图43 芡苳



图44 鹿蜀

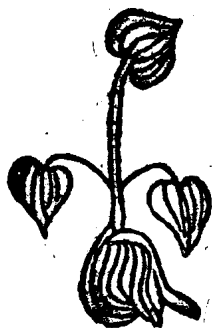
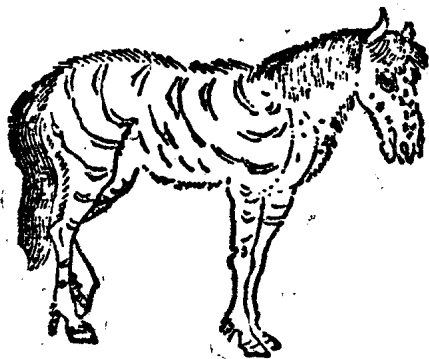


图45 杜衡

之兽……佩其皮毛，子孙如云。”若照此说，则在郭璞生活的晋代，似乎仍然存在着身带鹿的毛皮的习俗。后世中医之所以把鹿角、鹿茸做强精剂和产妇良药，可能也来源于这种巫术性的习俗。六朝时代，民间盛行一种产育巫术。这种巫术佩带一种叫鹿葱的巫物（《周处风土记》）。鹿葱别名叫萱草，是一种开花植物，求子的妇女把它作为符咒带在腰上，据说可以怀孕，而且必生男儿，因此俗称“宜男草”（《太平御览卷九九四引《风土记》）。曹植曾作鹿葱颂，咏的即是此草的致孕功能。鹿被称为“阳兽”，“鹿葱”这一名称或许同它存在着某种联系（伊藤清司《中国古代的妊娠巫术与其它》）。

【分娩的符咒】作为分娩符咒，妇女们要用多种物件。中世纪的本草书说，临近产期的孕妇佩带河獭的皮毛可促进分娩，产妇坐在红马的皮革上等候分娩，也可以使生产顺利。此外，鸚龟、文鳐鱼、海马等也都曾作为祈求减轻产妇痛苦的符录。日本风俗中让新娘娘带上纸糊的狗，用龙形纸扎装饰屋柱，都是与妇女结婚生育有关的巫咒性习俗。在产育方面常用一些小动物作为巫物，其中包括飞鼠和鼯鼠。陶宏景的《名医别录》和其他本草书中说，捕捉飞鼠和鼯鼠后，以其毛皮做产褥，产妇可避免难产。以齧齿鼯鼠科的动物做为安产药物，这一习俗源于先秦。前面提到的丹熏山的耳鼠就是其中一例。能在林中飞翔的耳鼠，在《山海经》中具有“不睬”的效用。关于“睬”的语义，诸桥辙次的《大汉和辞典》（卷五）解释为腹部涨大，这是根据郭璞注释（郭氏解为“大腹”）的意义而来的，此可谓睬字的第一个意义。睬字的第二种意义与女子妊娠有联系。郝懿行认为，睬指难产而言。胎儿已经足月，却呆在母腹内难以出生，睬是表现这种痛苦的文字。我认为，郝懿行的解释是很恰当的。耳鼠作为促使产妇顺利分娩的催生剂，当然受到人们的珍重。

山西省静乐县东北的天池山，也有一种类似耳鼠的动物，当地人们称其为飞鼠。不用细说，大家一看名称，便知道这是根据此种动物无翼而能飞的特殊生态而起的名字。

天池之山，…有鼠焉，其状如兔而鼠首，以其背飞，其名曰飞鼠。

《北山经次三经》

天池山的这种飞鼠，可能是大飞鼠、鼯鼠之类的鼯鼠科动物，不然的话，就是蝙蝠类。《山海经》只写了这种飞鼠的存在地，却没有说出它的效用，这是一种省略形式，即把说明过的部分略去不提，避免重复。这种省略方法在山经部分的记叙中已经反复出现，所以天池山的飞鼠与单熏山的耳鼠是同类，都是促进产妇顺利分娩的药物。附带说一下有关茺赢的记录。《南山经次二经》载：

洵山……洵水出焉，而南流注于闾之泽，其中多茺赢。

茺赢的茺是染紫色用的草，由此类推，茺赢可能是紫色的螺。南朝宋刘义庆所作的《幽明录》记录了一个故事，这里简要转载如下：

……

汉武帝的面前出现一位老人，献上一个紫色的螺，并说：“这个螺里装的是蛟龙的精髓，涂在脸上会使皮肤光艳照人，如果有妊娠的女性，把龙髓给她，她就会轻松地分娩。”老人说完就不见了。于是汉武帝把紫螺拿到后宫去试验，效果极佳。

《山海经》没有说明洵山的茺赢虫如何使用，这同飞鼠的情况

相同，或者是为了避免重复，不然的话，就是与湖水的活师等记录一样，对众所周知的用途，不再重复说明。

【避妊与堕胎】盼望怀孕，盼望生子，本是古今不变的人情世理，但有时候也有人希望避免怀孕、避免生育。之所以产生这种现象，或者是由于人们生活的艰苦，或者是由于所孕非婚生子女等可以想象得到的原因。古代村里也常有不喜欢生育子女的女人，有时为了从妊娠的不安中解脱出来，她们就要悄悄地堕胎，甚至不得不杀婴，这种情况并不是个别的。

甘肃省清水县蟠冢山一带的妇女在不想要子女的时候，就到蟠冢山中去采一种叫做萐蓉的避孕药草。

蟠冢之山……有草焉，其叶如蕙，其本如桔梗，黑华而不实，名曰萐蓉，食之使人无子。

《《西山经次一经》》

《太平御览》卷四十引纬书《河图括地象》也记载说：“蟠冢山……山上有异花之草，名曰骨容，食之无子。”上面两条记载，都没有具体地说明希望避孕的妇女究竟食用骨容那黑色的花还是食用骨容那象桔梗似的根。骨容作为避孕的药物，只开花不结果，人们很可能是想模仿这种植物的习性。我认为这是一种感染巫术。

地球上的各个地方，自古以来有为数众多的催淫剂和避孕秘药。北美洲亚马逊河上游有一种叫做“霹雳霹雳”的植物，是最好的避孕药，类似的避孕植物，竟达到2200种之多。中国洛阳以南的苦山一带，妇女们把一种叫做黄棘的植物，作为避孕的符咒。

苦山……其上有木焉，名曰黄棘，黄华而员叶，其实如兰，服之不字。

住在台湾兰屿的雅美族妇女，据说是用一种臭气很强的草花做为堕胎的符咒，在她们不想要孩子的时候，便去摘一些黑麦类植物的叶，用火焙干，在下腹部或背部施加咒法以奏效。对此，鹿野忠雄在《南方土俗》五卷3、4号中有详细的报告。或许，苦山一带的妇女们，也偷偷地把黄棘贴在皮肤上，施行回避妊娠的咒术吧。

第四节 家畜用的药物

【保牛马无恙的巫物】 害怕妖怪鬼神袭击，并不仅限于人类，牛马等家畜也不例外。一旦被疫鬼邪灵侵害，牛马就会受伤、生病。人们不得不到山陵、川泽去寻求保护家畜平安的巫物和治疗牲畜疾疫的药物。对当时的人们来说，家畜本是重要的财产，尤其是牛马，更加贵重。一旦死伤，损失重大，所以人们象害怕家族成员受伤、生病一样，害怕牛马生病、受伤，这种感情不是不可理解的。与西岳华山相连的石脆山一带，人们挖取一种红土来防治牛马的疾患：

石脆之山…灌水出焉，而北流注于禺水。其中有流赭，以涂牛马无病。

《西山经次一经》

铁氧化之后，便带有褐色，用红褐色的赭土作色彩颜料，涂抹家畜以求避邪，这种作法在六朝时代便已经实行了。郭璞说，为了驱除邪气，用红色涂抹牛角，曾是一种习俗。《山海经图赞》也有赭能“除牛之疴”的诗句。古代，红色曾是神圣的色彩，常被用来除魔驱鬼。山经之中记述了许多山陵中出产赭的情况，从表

面看，赭虽然当色彩用，但实质上是巫物，这是可以想象的。

保全牛马的巫术用物并不限于赭，东始山一带的人们，把东始山中生长的“芭”当作巫物带在马身上：

东始之山……有木焉，其状如杨而赤理，其汁如血，不实，其名曰芭，可以服马。

（《东山经次四经》）

这种芭可能是柳、疖子柳之类的树木。郭璞注曰：“以汁涂之，则马调良”。也就是说，以这种芭的树液涂在马身上，马就容易调教好，骑在马上便会感到舒服。芭树的纤维是红色的，树液如同鲜血一样红，从这一点看，用芭汁涂马的习俗同用赭涂牛马以防御病害的习俗完全没有区别，原初都是一种驱邪去害、护理牛马身体的巫术。

【使马速行的巫术】对于给马涂上红色的习俗，郝懿行曾做过解释，他认为这种风俗应起源于对汗血马的模仿。汗血马是西域所产的良马，跑起来速度快，出的是红（血）汗，汉王朝对这种骏马十分看重。后来形成流俗，人们以为马的速度快与出红（血）汗有关，于是以红色涂抹马身，期待自己的马也能疾驰千里。不用细讲，这自然是一种类比巫术。但是，郝懿行所言，应是西域汗血马传来中原以后的事，而且这种流俗要待汗血马的传说播展开去才能形成。对上述起源说我是表示怀疑的，我认为在时间的先后顺序上，与郝懿行所言刚好相反，这种流俗发生得很早，是中国的一种十分古老的习俗。

前面曾提到东始山一带的调马术，按照郭璞的说明，其做法是用芭树红色的树脂涂抹马身。我要补充说明的是，这种调马术恐怕不仅仅限于涂抹，可能是让马直接佩带。前面我已经讲过，

“服”是指带在身上，并没有涂抹的意思。芭树纤维呈红色，因而具有驱除邪鬼恶灵的神力。那么养马、驯马以及乘马人，给马带上芭以便使马加速奔跑，因之形成习俗，也不是不可能的。

【驯马的巫术】为调理马的体力，驯练马的适应力，使之舒展本领，给马佩带某种植物的咒术行为，在秦岭山脉的天帝山一带也普遍实行。那里的人们仰仗天帝山供给的植物杜衡来实行巫术。《西山经次一经》载：

天帝之山……有草焉，其状如葵，其臭如靡芜，名曰杜衡，可以走马，食之已瘦。

杜衡属葵类，又叫冠葵，是一种香气浓郁的芳草。《楚辞·九歌·山鬼》咏道：“被石兰兮带杜衡”。从这句诗中可知，杜衡和薰草、兰草等一样，常佩带在身上，并以之清洁袪除身上的污秽，招致神灵。它是请神时必需的一种巫用植物。天帝山麓的村民，也以香草调马、驯马，在这种巫术行为之中，杜衡成为常用之物。我感到，杜衡之所以如此受重视，与其叶的特殊形状是不无关系的（图45）。杜衡的叶很象马蹄形状，俗称“马蹄香”（见《唐本草·图经本草》）。上文提到芣苢，由于结籽丰富，人们因而模仿比况，用为妊娠的咒药。同样，杜衡那马蹄形的叶，也极容易使人联想到骏马的脚力，因此，在众多的香草中，杜衡作为特别灵验的调马吉祥物被单选出来。

四川省的高梁山，处于秦岭和大巴山之间，与天帝山遥遥相对。在这一带也流传着大致相同的驯马习俗：

高梁之山……有草焉，状如葵而赤华，荚实白柑，可以走马。

（《中山经次九经》）

由于此条记录漏掉了植物名称，所以高粱山一带调养马的巫术有许多具体细节是不易弄清的。但是，从对这种植物属性的描述中，我们仍然可以推测出，人们在高粱山中所采的草花，也是一种芳香植物。用这种香草调马的习俗与天帝山一带用杜衡调马的习俗应该是相通的（参见伊藤清司《古代中国的养马巫术》）。

第五节 善兽与瑞兽——恶鬼向善神的转化

【良药苦口】 中国的医疗起初是与宗教和巫术混然一体的。由于长时期的经验性的知识积累，到了战国至秦汉时代，新的医疗法才蒙生出来。这也即是说，中国的中医学是在秦汉时才初步形成的（参见宫下三郎《中国古代的疾病观与疗法》）。从战国到秦汉这一漫长的历史发展过程，应该是中国古代疾病观、医学理论和临床疗法的蜕变期和转换期。自古以来占支配地位的宗教巫术疗法与新的经验性的科学疗法不断产生碰撞，二者的差异逐渐被人们认识，因而产生了自觉的分离。科学的疗法开始取代巫术疗法、并逐渐为人们接受、相信。《史记》记录的扁鹊和仓公的临床病例也正说明，在汉武帝时代，新的医学疗法逐渐占了优势地位。新的医学体系自然有新的疾病观，尤其是在发病原因的解釋方面逐步形成了新的理论。以往认为，人之所以生病，是疫鬼恶灵潜入体内而引起的。现在人们从鬼灵作恶的错误观念中摆脱出来，用象征阴阳的二元论来解释病因，形成了一套新的理论体系。这种理论认为，大的宇宙是由阴阳二气形成的，同大宇宙的生成原理一样，人的身体就是一个小宇宙，也是由体内的阴阳二气调和来支撑的。体内的阴阳二气一旦失调，处于不平衡状态，就会发生疾病。所谓治疗，就是采用某种手段来平衡体内阴阳二气，使之恢复正常状态。当然，这种疾病观和治疗观的形成是经过相当长的

时间的。旧观念的改变过程不仅极其缓慢，而且呈现出多种不平衡，地域性的不平衡和社会阶层的不平衡混杂交错，彼此之间差别也很大。尤其在偏僻地区，在乡村平民之中，万物有灵论和基于这种认识的巫术疗法仍然拥有很大的势力。从《山海经》中出现的各种疗法来看，显然是巫术疗法占有支配地位。重新审视一下，就会发现这些巫术疗法归纳起来有两种。第一种是用巫术和巫物威吓袭来的疫鬼恶灵，强迫其退去，这是防范于未然的预防性方法。第二种是恶魔已经潜入体内，要从内外两方面施行强刺激，使之退出体外，即治疗性方法。而后者，又可以大致分为二种：其一是向体内输入带有痛苦的刺激物，即吞服苦药，以药驱魔、去恶鬼。所谓“毒药苦口利于病”（《史记·淮南王列传》）、“药不吓人不病”（《书经·说命上》），都是这种疗法的写照。在古代的神话传说中，具有古帝王和文化英雄双重身份的神农氏跋涉山野，亲尝百草，一日遇毒七十余次，仍然坚持不懈，终于创立了医药之道（《淮南子·脩务训》）。这则传说所描述的正是用苦药、毒药驱逐体内疫鬼的巫术性疗法，这种医药之道，标志着以药驱鬼疗法的形成。其二是从体外对恶鬼施加强烈刺激，具体地说，便是用针灸（或者针扎，或者火灸，参见宫下三郎论著）、按摩、膏药等，在疫鬼潜入的部位施加压力以驱鬼。顺便提一句，《山海经》也介绍了箴石的产地，在此仅举一例。《东山经次一经》载：

高氏之山，其上多玉，其下多箴石。

箴石，即是制造石针的原料，人们到高氏山去采石，是为了医疗。

【威吓魑魅的植物】《山海经》的山经部分记录了使内部世界获益的各种财富。其中最主要的是药物和巫物，这一点通过以上的分析，我们已经很清楚了。中尾万三在其所著的《谈〈山海经〉》

中做了统计，在药物、巫物之中，能带在身体和衣服上做为护身符、咒物使用的财富竟达二十九种之多，此外还有许多属于巫咒药物范畴的财富。这一事实说明，在编撰《山海经》时代，基于万物有灵论的疾病观以及由此而来的充满巫术色彩的宗教疗法仍然占支配地位。其时，万物有灵论的世界观依然很有势力，这种观念不仅体现在疾病观及医疗体系之中，在人们看来，洪水、旱魃、蝗害等自然灾害也是恶神作怪，甚至连纯属人为的兵乱和徭役也被视为超自然物制造的灾殃，人们因之害怕见到这些超自然的形象。另一方面，外部世界虽然是危险的空间，是恶鬼的居处，却同时藏有各种药物，能治愈恶鬼带来的病痛，击退妖怪鬼神并解除它们带来的灾祸，这些药物保护着内部世界的秩序。因此，妖怪的世界又是一个藏宝贮财的世界。此类例子极多，在讲山，就有可以御凶的植物。

讲山，其上多玉，多柘，多柏。有木焉，名曰帝屋，叶状如楸，反伤赤实，可以御凶。

（《中山经次七经》）

清代汪绂解帝屋为茱萸，不知准确与否。关于茱萸，《周处风土记》说：

九月九日……，折茱萸之房以插头，能避恶气。

（《北堂书钞》卷一五五引文）

采茱萸插头鬓能避恶气御初寒。

（《养余月令》卷一六引文）

梁朝吴均的《续齐谐记》中有一则故事也提到它。费长房能随心所

歆地支使鬼神，汝南的桓景向他讨教，费长房告诉他在手腕上挂一个口袋，口袋中装上茱萸，便可免除全家的灾难。此外，在《淮南万毕术》中，也记有在窗户上挂茱萸籽能驱除鬼魅的故事。我想，帝屋之所以能迴避凶事，不仅因为它与茱萸一样有极苦味的籽，而且因为它的叶端长着锐利的刺，人们相信它能给来侵犯的鬼魅造成威胁。日本人在正月之时把柊树和杠树叶挂在自家房屋的人口处，相信它们能够驱除邪气。帝屋的巫术性用法与日本的上述习俗应是出于相通的观念。

【能防御不祥的玉】 在《山海经》的山经部分，有关玉的出产地的记录是很多的。

崑山……其阳多玉。

《《南山经次一经》》

求如之山……其下多玉。

《《北山经次一经》》

山经共记提到五百五十余座山，而和玉有关的山就有二百零七座，占总数的46%。可是，在这与玉发生关联的众多的记录中，明确介绍玉的用途的记录却仅仅一条，这或许因为，当时玉的用途是人所共知，无须特意说明的。下面，我们来看一下那条唯一涉及到玉的用途的记录：

崑山……其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是享……瑾瑜之玉为良，坚栗精密，浊泽有而光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食是享，君子服之，以御不祥。

《《西山经次三经》》

据《说文》讲，瑾瑜自古以来，便与昆仑玉并称，是享有盛誉的美玉，《楚辞·九歌》也把它咏为高贵的玉。《山海经》的记录表示，优质的玉，形同符录，特别为统治阶层的士人君子所宝贵。他们佩带它，用它防御灾祸、守卫身体。普通庶民也带玉，用意相同，但是玉的精粗、质量的优劣则大有区别了。《吕氏春秋·重己》篇讲得很清楚：

不爱人之昆山之玉，江汉之珠，而爱己之一苍璧小玕，有利之故也。

贫穷人当然无法持有西域所产的美玉和江水、汉水所出的夜明珠了。那些都是高价品，穷人不敢问津。他们只能以苍璧、即含石头很多的劣质玉和小玕（小而差的珠子）以及假玉假珠来祈求平安，这些低廉的东西足以使他们爱不释手，珍惜异常。这里我们且不论玉的质量优劣，反正它们不是单纯的装饰物。关于玉在古代的使用方面已经有许多论著，而且论述得很具体很详细。概括起来，有以下几种用途。主要用途是带在身上以避除邪气，即巫术用途。其次是用它招请神灵，用做祭祀的供品。当时，村落共同体常举行定期的和不定期的祭祀，村中的长老和参与祭祀的人们，事先便斋戒入山，采玉加工，然后用它作为供品，来祭享山川诸神，请其宽恕或者乞求保护。《山海经》里，以玉祭祀山川众神的记录很多，下面仅举两例：

崇吾之山至于翼望之山，凡二十三山，六千七百四十四里。其神状皆羊身人面。其祠之礼，用一吉玉瘞……

（《西山经次三经》）

自管涔之山至于敦题之山，凡十七山，……其神皆蛇身

人面。其祠：毛用一雄鸡彘，用一璧一珪，投而不糝。

（《北山经次二经》）

【能击退妖怪的神物】《山海经》山经部分不仅有带来灾祸、专起负作用的妖怪鬼神，也有保护人类、在凶灾来临时起正作用的妖怪鬼神，它们保护内部世界并给内部世界带来幸运。翼望山的讙就是正面妖怪中的一个。

翼望之山……有兽焉，其状如狸，一目而三尾，名曰讙，其音如囊百声，是可以御凶，服之已瘳。……

（《西山经次三经》）

所谓“凶”，到底是哪些灾祸，《山海经》没有具体说明。但总不外乎邪鬼恶怪作祟之类。而姿态奇异的善妖善怪们却具有驱除凶物的能力。讙的外形十分奇特，一目三尾，丑陋不堪。《太平御览》卷九一三的引文说，讙的叫声为“讙讙”，它的名字就是其叫声的象声词。讙的吼声极大，能掩盖其他声音，压住附近的噪音怪响，所以人们相信它能够吓退妖怪和恶灵。

《山海经·西山经》所记录的对象范围，包含了陕西省凤翔县南八里堡秦大郑宫的遗迹。早年那里曾出土过一份与讙的形象有关的资料。在发掘出来的瓦当中，有类似狗的动物纹。发掘者称为“双獾纹”。我不大清楚发掘者命名的根据，仅从纹样看（图46）似乎是睁大眼睛，张开大口，正在吠叫。鬼瓦和鬼面纹一样，都是为了威吓那些想要钻入居舍的妖怪鬼神。人们期待它们能够抵御妖魔保护屋内的人们，这就是瓦当的作用，我们能够觉察出来。望翼山的讙被说成一目三尾，正反映出它的形象的神秘化，其中积淀着传奇化怪异化的色彩。就其原形而论，不过是山狗或狼之

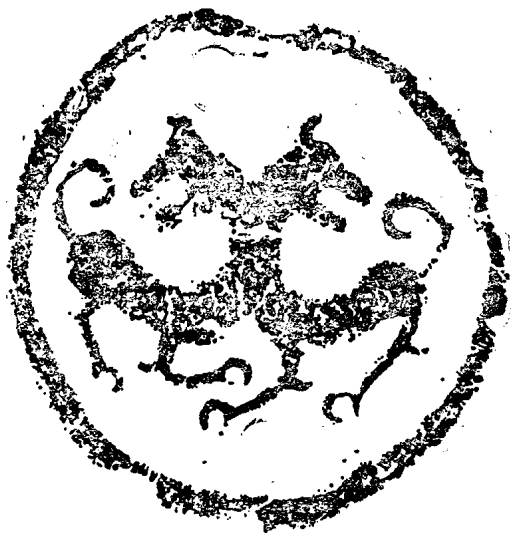


图46 双獾纹瓦当 直径15.6厘米
陕西凤翔县南八里堡秦大郑
宫遗址出土



图47 天狗

类的野兽。或者说，是根据山狗、狼之类的形象创造出来的。

【避凶的天狗】与翼望山的獯十分相似的善兽，也出现于谯明山和阴山之中，而且都具有防御凶恶的效能：

谯明之山……有兽焉，其状如狸而赤豪，其音如榴榴，
名曰孟槐，可以御凶。

（《北山经次一经》）

阴山……有兽焉，其状如狸而白首，名曰天狗，其音如
榴榴，可以御凶。

（《西山经次三经》）

谯明山的孟槐和阴山的天狗，可能与獯一样，都是因为叫声特别而具有灵性。三者即使不是同一种兽，也不会是不同类，这可从以下几方面得到证明。关于阴山的天狗，《太平御览》卷九一三说其形如狸。正因为其外形象狗，所以才会被称为天狗。但是，日本的天狗却是红脸，长长的鼻子，二者形象相差很大。天狗的名字与其具有的非凡的超自然的神力是很相称的（图47）。《尔雅·释兽》讲：“狼，牡曰獯、牝曰狼。”《太平御览》的另一处（卷五一）又说，獯形态恰如家狗，尖嘴、短腿。此外，在四川省的方言中也有把獯称为天狗的传统叫法（见李时珍《本草纲目》卷五十一）。这些都暗示我们，獯与天狗虽然不是同一动物，但至少也是相似的族类。谯明山的孟槐其状如獯，我们似可断定，孟槐与天狗同为犬狼系统的四足兽，二者应属同类。凌纯声在《古代中国及太平洋区的犬祭》中指出，现存的杀狗或者用草编成小狗来驱除不祥的风俗信仰表明，古代社会中清被礼仪用狗和巫术用狗的情况是很普遍的。《神农本草经》说，在马的胸前挂上狗尾，可以驱邪气，避免惊马。同样，带上狗牙，也可避邪。这种风习，在天帝山一

带也可见到。《西山经次一经》载：

天帝之山……有兽焉，其状如狗，名曰谿边，席其皮者不蛊。

（《西山经次一经》）

据郭璞注，蛊是妖邪之气。谿边象狗，应为天狗族动物。铺上谿边的皮可以避邪与上文所说用狗尾狗牙避邪明显属于同一系统的巫术。日本民间继承了以狗避邪的治病方法，据传说，先代朝潮关(人名)以最优秀的相扑力士“横纲”（日本相扑最高级别“大关”中的最优秀者称为横纲）著称。当他因腰腿疼停止出场的时候，为了治病，日常坐卧都离不开山狗皮。这种治疗方法与天帝山一带以谿边皮为巫咒物的疗法很可能一致，二者恐怕有渊源关系。

【雷神鼓腹】 日本把雷霆现象叫做“神鸣”。中国古代也认为雷是超自然物的有意所为。每当天空霹雳一响，人们便诚惶诚恐地祷告，请求神灵息怒。连大思想家孔子在遇有迅雷疾风之时，也要敛容肃正，不敢怠慢（《论语·乡党》）。《礼记·玉藻》则说，遇有大雷大风，哪怕是半夜，孔子也要整肃衣冠，端然正坐，以待雷息风停。古代知识分子的这种行为显然不是针对人间的。它表明，在人们眼中霹雳是天神对人类社会的警告，落雷是天神的惩罚。孔子的上述行为正是受这种报应思想的支配。这也说明，雷神信仰无论在统治阶层还是在民间都有很强的基础。其时人们普遍认为，震雷是超自然物即雷鬼的有意识行为。雷鬼在民间的信仰中，有各种各样的形态，有的头是猪形而遍体鳞甲，有的是带翅膀的鸟形(图48、49、50)。《山海经·海内东经》载，雷神住在雷泽，形象为“龙身人首”；它一旦“鼓腹”，便会雷声隆隆。相同的记述又见于《淮南子·地形训》。这大同小异的记述告诉我们，

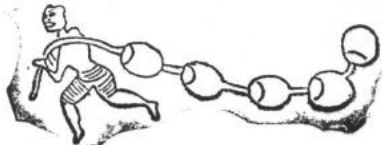
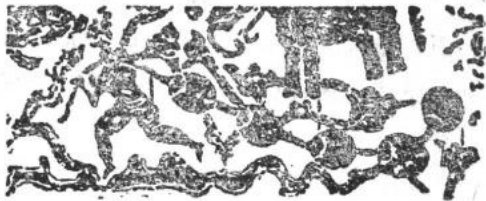


图48 雷神 江苏省铜山县
洪楼地区画像石



图49 风神 江苏省铜山县小李村苗山
汉墓画像石

图50 雷神 江苏省
铜山县洪楼地
区画像石



龙形雷神的传承形象在西汉初期还很盛行。

【避雷的咒术】 为了逃脱雷神那副震撼天地的大铁锤，人类创造了无数的巫术。日本民间认为“桑原桑原”的咒语很灵验。石田英一郎认为，这种巫俗源于养蚕文化的发源地——古代中国，与养蚕有密切关系的桑树信仰是上述咒语的产生的基础。当然，也有持不同见解者。石田的根据在《搜神记》和《酉阳杂俎》等中世纪的书中。两书都有躲在桑树下或者藏在蚕中逃脱雷击的故事。但从中世纪上溯到远古便会发现，那时的人们似乎是用山陵提供的植物和鸟类作为巫物来避雷的。

位于嵩山以西的半石山(河南境内)一带的人们为了避雷，常去嵩山采一种“嘉荣”草来带在身上：

半石之山，其上有草焉，生而秀，其高丈余，赤叶赤华，
华而不实，其名曰嘉荣，服之者不霆。

《《中山经次七经》》

我们无法确定嘉荣草在植物学上属于什么科目。在蛇山、葛山(《《中山经次七经》》)以及杳山(《《中山经次十一经》》)都生长这种比较普通的植物。大约这些山麓的人们也都有佩带嘉荣以避雷的习俗吧。

陕西省榆次山一带，人们相信鸟能避雷。这种鸟名叫橐蜚，是一种一条腿的怪鸟(图51)。《《西山经次一经》》载：

……其状如橐，人面而一足，曰橐蜚，冬见夏蛰，服之
不畏雷。

橐是昼寝夜出的鸟，而一条腿的怪鸟橐蜚却夏眠冬不眠。马塞尔·古拉耐早已指出，古代中国有一种足踏风箱很容易使人联想

到一足鸟。“橐龠”之名的读音也使人联想到拉风箱吹火的声音以及铁水冒出的爆音，这些声音，很象雷声。因为有了这种联系，人们便把橐龠作为厌胜物用以避雷，这是十分可能的，当然，详细情况已弄不清了。按郭璞说法，人们如果佩带这种鸟的羽毛，便不会遭受雷击。

【避火的巫鸟】 本书前面已经介绍过，红眼睛的彘即兽、一条腿的毕方鸟以及回禄等都带着妖火，都是能够把村庄化为灰烬的火灾之妖孽，它们在鲜山，章峨山等山中栖息。同样能躲避火灾、降服妖火的灵兽神鸟也栖息于山陵之中。在西岳华山，有一座叫小华山的峰峦，活跃着一种能防火的红色山鸟。《西山经次一经》载：

小华之山……鸟多赤鷩。可以御火。

赤鷩又称鷩雉，属山鸡、雉一类，或者就是我们现在的锦鸡。因一身艳红的羽毛得名并成为禳除火灾的灵鸟。这种信仰一直被保留在后代的习俗之中。唐代陈藏器的《本草拾遗》以及其它文献记载，饲养了这种鸟，便可免受火灾。雄鸡能招来早晨的阳光，于是人们便认为，鸡能驱禳邪气，具有巫术符咒的性能。这种俗信在东亚各地均可见到。日本神话有在天岩户引颈长鸣呼唤天照大神的鸡，便是一例。鸡象征太阳，象征火，因此在中世纪帝王的迎春仪式中经常出现。《宋书》记载，元旦在宫殿悬鸡的巫术用意，是以象征太阳的鸡来驱逐那些害怕阳光的邪鬼和恶灵。近代，新春正月，民间常常在门上张贴大红公鸡年画，用它作为符咒以防火灾（参见永尾龙造《支那的民俗》）。方才提到的小华山赤鷩，也出现于嶧冢山（《西山经次一经》）和牡山（《中山经次一经》）等地，那么，小华山一带的避火习俗与信仰，很可能也存在于这些地方。

【陈仓山的灵鸟传说】 防火的灵鸟各处都有。虽然赤鷩因为披着一身色彩鲜红的羽毛而格外受重视，但并不是说只有红羽毛的鸟才能防火。小华山以西的符禺山，有一种象翡翠的小鸟，河南省丑阳山有一种象乌鸦的山鸟，四川省岷山有一种象梟的山鸟，都被赋与防火伏火的特殊功能：

符禺之山……其鸟多鷩，其状如翠而赤喙，可以御火。

（《西山经次一经》）

丑阳之山……有鸟焉，其状如鸟而赤足，名曰驺騼，可以御火。

（《中山经次十一经》）

岷山……有鸟焉，状如鷩而赤身白首，其名曰窃脂，可以御火。

《中山经次九经》

这些山鸟因为什么会成为防火的巫鸟呢？首先是因为它们和防火鸟赤鷩有某些共同处。鷩的嘴巴，驺騼的脚、窃脂的身体都呈红色，与火的颜色相同。其次，这些鸟可能都有一些与赤鷩不同的特殊之处。《艺文类聚》卷九一引《辛氏三秦记》，其中有一则山鸡的神奇故事，简述如下：

长安以西耸立着太白山，太白山以西有座陈仓山，山上栖息着一只石鸡一只山鸡。秦朝赵高想赶走这两只鸡，便命使者来烧陈仓山。结果山鸡飞走了，石鸡任凭火烧就是不动。到了第二天早晨，山顶上又响起了鸡啼声，清脆的鸣声响彻三十里。

这故事使我想到，也许上面提到的鷩、驺騼、窃脂也象陈仓山的

石鸡一样，各有自己的神奇传说，这些传说无不反映了灵鸟避火信仰和习俗。

〔变为鸡形的儿童〕 在陈仓山一带，还有秦文公的陈宝传说，其内容在上文之中已经介绍过了。另外还有一个怪异故事。兹将这个故事的简介如下：

秦穆公之时，有个男人在陈仓挖地，挖出一个似猪非猪，似羊非羊的离奇动物。这个男人想把它献给秦穆公，于是便牵着这个怪物上路了。途中遇到两个小童。小童说：“那怪物叫媪，专在地下吃死人的脑髓，很不好对付，要想杀死它，只能用柏木刺它的脑袋，其它办法都杀不死！”说完，两小童便跑开了。这时，媪说话了。它说：“那两个小童叫陈宝，谁得到雄的便可为王，得到雌的能够为霸。”于是，那个男人扔下媪去追小童，小童一下子变成野雉，飞到平林中逃掉了。秦穆公听说后，立即命令捕捉野雉，终于捕到一只雌的。可是，这只雌鸡却又化成了石头。秦穆公把这只不可思议的石头鸡扔在沔水和渭水之间。文公之时，开始在陈仓立祠祭祀。因为那只雄雉往南阳方向飞去，秦便在那里设立了雒县。以后，每当陈仓祭祀的时候，雒县方向就会飞来十几丈长的红光，一直进入陈仓祠。此时，轰鸣的声音恰象雌雄两雉和鸣。

（《搜神记》卷八）

当然，那似羊非羊，似猪非猪的媪也是妖怪。两个鸡童看破了媪的来历，而媪也揭露了两童子的原形。所谓得雄雉者为王，得雌雉者为霸的话，恐怕是媪为了自己脱身而临时编造的谎言。当然，两个鸡童也是妖怪，其本性，原是在内部世界撒下灾恶的凶魔。秦文公对它施以丰厚的祭祀，恐怕就是害怕它们做祟吧！可是通

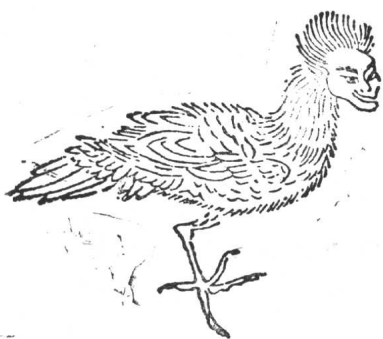


图51 豪喈

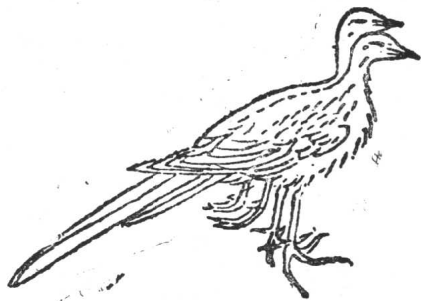


图52 鹑

图53 四足鸟



图54 比翼鸟

过祭祀，两个鸡怪却变成了陈宝，变成了正面神灵。雄鸡飞来时放出长长的红光，这一现象启示我们，陈宝神原本是火怪。古代陈仓山一带的村民，还把象征火怪的两只红色的鸡，绘成年画，贴在门上或村口，这难道不是一种防火的巫俗吗？

【镇火的灵鸟】 相传，在翠山一带生存的鸛鸟具有避火、镇火的特殊功能(图52)：

翠山……其鸟多鸛，其状如鹤，赤黑而两首四足，可以御火。

《《西山经次一经》》

吴任臣、毕沅、郝懿行都认为鸛是鸛的误字。《说文》解鸛为鼯鼠一类的小动物。当然，无论是哪种动物，现实中都不会有二首四足的怪鸟怪兽。可是，现实生活中却存在着关于“比翼鸟”的信仰，二鸟比翼，当然是二首四足了。所以，二头四足的奇形鸛鸟在传统信仰和传承形象方面又是实实在在的(图53)。前文提到，秦大郑宫遗址出土的瓦当上的双獾文，也许就是以二首、八足的图案来表现两只雌雄双飞的鸛。人们把鸛画像作为符咒悬挂房门口及村子的入口处，可能就是为了防止火怪侵人为祟。

【从恶鬼向善神的转化】 前面曾经谈到，日本《常陆国风土记》之中，载有夜刀神和麻多智的故事。麻多智在村子附近的山边闯了祸，得罪了蛇身的神，被神驱逐出山。之后，他在山脚下立祠，祭祀那位长角的怪蛇，并祈求蛇神宽恕，不要作祟。小松和彦在他的《异人论》中谈及日本神灵观的存在方式及神妖的区别。他指出，故事中的祭祀正是区别神灵与妖怪的标志。原来，对外部世界那些超自然的存在物，内部世界的人们是充满敌意的，只是把它们当作逞凶为祸的负价值物。这种对立一直保持到外部

世界的超自然物成为祭祀对象时为止。祭祀使这些超自然的存在物发生了性质上的转变，外在超自然物成为祭祀对象后，变为保护内部世界的秩序与安宁的正价值物。这一见解也可以用来说明，祝融和回禄是怎样从妖怪向神灵转变的。祝融也好，回禄也罢，原来同毕方鸟一样，是携火威胁人类的妖怪。然而，它们自从接受了人类要求宽恕的请求，款享了人类的祭祀以后，其保护神的性格逐渐强化并被突出表现出来，终于成了镇火、伏火的神灵。《左传》记载，郑国遭受大火之时，郑人郑重地祭祀回禄，祈求这位暴烈蛮横的火怪早一点离开郑国。从这一点看，火怪纵火案，实际是回禄由负价值物向正价值物转变的一出闹剧。如果再进一步动脑筋的话，那么鸛以及赤鷖、鴟、馵𪚩、窃脂等避火鸟很可能也象回禄一样有一个正负价值的转换过程，其传说由于年久失传，终被湮没。

【伏火诸怪】 降伏火灾的种种巫物并不仅限于怪鸟。鲜山的彘即是纵火的怪形兽，作为它的对立面，也是能从火灾中拯救人类的兽形怪神。带山中栖息的马形独角兽臚疏便是其中之一(图55)：

带山……有兽焉，其状如马，一角有错，其名曰臚疏，
可以辟火。

（《北山经次一经》）

这里所说的“错”，郭璞认为是鳞甲，郝懿行认为是砥砺。鳞甲也好，砥砺也好，无非是形容角表面粗糙、不光滑罢了。所以，归根结底，带山的灵兽，应是长有粗角的独角兽。此外，即公山还有一种怪兽，也能防火。据《中山经次十二经》载，此怪叫𪚩，白身赤首，形似龟。至于涿光山罽水中的怪鱼就更奇特了。《北山经次一经》载，罽水怪鱼名叫𪚩，其状如鹄而十翼，鳞皆在羽端，

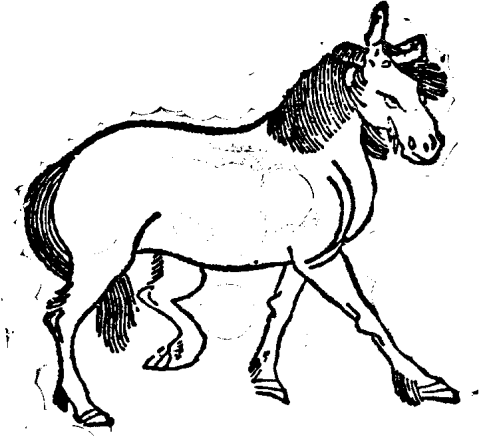


图55 驪疏

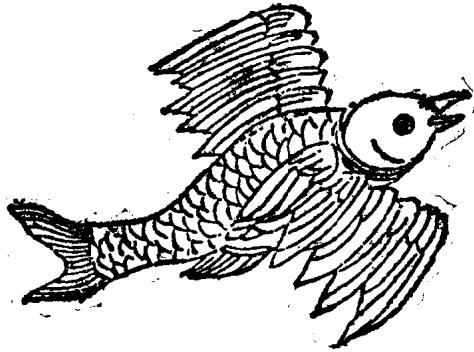


图56 鯢鱗

其音如鹄，不仅可以御火，还能去病(图56)。遗憾的是，上述鱮鱮、臄疏、蛭等，是怎样成为伏火怪的，其来历现在已经无从查找了。

【带来丰稔的怪物】 正如俗语所说：有凶神也有喜神。山川之中，既有充满敌意的危险怪物，也有维护人类的善妖善鬼，二者往往互相对立又互为补充。恶鬼带来水旱蝗害，毁坏了辛苦换来的庄稼，而善神善鬼则驱除灾害、保护庄稼、带来丰稔。作为后者，钦山的怪物当康是较为突出的一个：

钦山……有兽焉。其状如豚而有牙，其名曰当康，其鸣自叫，见则天下大穰。

《《东山经次四经》》

根据当康状貌的描写，这种动物可能是山中的猪（当然是野猪）。“当康”这一名字很象是此兽叫声的拟声词。康，具有无饥荒、无灾害等意义，令我们想到安康的康。当康即意味着本年的作物应当丰稔。另一方面，康也可能有糠、稻皮的意义，现在多指谷物的薄外皮，而原来是指粳稻米而言（藤堂明保《汉字的语源研究》）。这样，当康就越发成了预言丰收的吉利话。钦山的怪兽叫着“当康！当康！”人们把它当作丰稔的吉祥物，期待它出现并感谢它的光临。此外，玉山一带的人们，也有类似的信仰。他们仰望玉山，盼望善兽狡能快些出现，以带来金秋的丰庆：

玉山……有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡。其音如吠犬，见则其国大穰。

《《西山经次三经》》

【主祥瑞的怪鸟】 山林川泽之中，那些煽动战乱劳役的妖怪鬼神，

搅得人们坐卧不安，使千家万户陷于不幸；另一方面，也确实能消弭战争、安定民生的妖怪鬼神。丹穴山的凤凰又是其中之一（图57，58）：

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。

（《南山经次三经》）

这只极其艳丽的神鸟，周身文彩斑斓，各部位象征着德、义、礼、仁、信五种意义。对此种象征德义之说，顾颉刚曾指出，这可能是瑞应思想、五行思想和五帝五教说发达之后的加笔，是汉代学者的附会（《五藏山经试论》）。然而，盼望珍禽奇兽出现的观念却十分古老。我们从《尚书》和《论语》中皆可见到此类记载。《尚书·益稷》说：“凤凰来仪”。《论语·子罕》曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”《诗经·大雅》也把凤凰、狝虞、麒麟等异类动物的出现作为祥瑞来欢庆。由此我们可以窥见以当康、狡等现形为祥瑞的思想肇端。下面，我们再谈谈女床山的鸾鸟。它和凤凰相似，也是一种瑞鸟：

女床之山……有鸟焉，其状如翟而五采文，名曰鸾鸟，见则天下安宁。

（《西山经次二经》）

在后代，鸾鸟常常和凤凰并称。我们翻看《山海经·海外经》以下各篇，不难发现鸾鸟也是以瑞鸟身份频繁出现的。起初，鸾鸟的出现不过是天下安泰的象征，后来，逐渐和统治者的德行联系起来，成为



图57 凤凰
商凤纹 商代

图58 凤凰 沂南古墓墓室前室
北壁正中一段画像



圣王明君问世的预兆，这种俗信逐渐发展成为理念性的瑞应思想。关于以瑞兽为中心的瑞应思想的形成，中尾万三作了如下论述：

天下泰平之时，交通相对安全。即使从遥远的边境获得珍奇的鸟兽也有可能献到中央来。反之，战乱不绝，盗贼横行，社会治安混乱，即使有奇物要献也极其困难。所以，凤凰、鸾鸟等珍禽异兽的出现，并不是天下安定泰平的预兆，而是天下太平的结果，两者的因果关系恰恰相反。

（《读〈山海经〉》三）

中尾的因果倒置说，与古代华夷思想也有关联。古代以中国为世界中心，认为四周未开化的民族，皆靠天子之德来教化。《逸周书·王会》讲，规规之国，西申之民、氏羌之族都倾慕中国天子，分别以麒麟、凤凰、鸾鸟作为贡物，万里来朝。这些记述，也可用中尾的因果倒置说来解释。现在的问题是，为什么会把凤凰、麒麟作为瑞鸟、瑞兽，以至于形成瑞应思想？下面，我就具体考察一下其中原委。

《吕氏春秋·应同》说：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。”文明本萌芽于民众生活的母胎，在上古时代，国家理想政治的标准往往是在庶民的信仰和思想基础之上形成的。凤凰和鸾鸟的信仰正是如此。凤凰和鸾鸟本是一种惠及人类的怪物，民间对其出现是翘首以待、热切盼望的。只是到了后来，它们才沦为统治阶级的思想工具，成为充满虚伪矫饰的瑞应思想的附属物。

【妖怪与四灵】 凤凰的本质，与山陵川泽中的妖怪鬼神并无区别。它也生活于外部世界，只是偶然在内部世界出现，并且以其所起的作用与内部世界的秩序紧密相关。其怪异形态，也与其他妖怪没什么差别。凤凰是雌雄合称的灵鸟，凤为雄、凰为雌，属性尤

其复杂。在《说文》中凤凰的形象是，前身为雌麒麟，后身为鹿，颈象蛇，尾似鱼，有龙一般的纹，龟一般的背，其颌如燕，其喙如鸡，可谓奇特之极。凤凰周身各部位的花纹象征五种德行的说法，当然包含了后世的许多假托附会。但是，这种粉饰又不是完全没有基础，因为这种山鸟本来就是极为奇特的怪鸟，其复合性的构架为以后的增饰提供了可能性。关于凤凰的原型，亦有种种考辨，有埃及神话中的不死鸟说、孔雀说、山鸡说等等（详见出石诚彦《凤凰考》，杜而宋《凤麟龟龙考释》）。但无论哪种说法，它的形象构架，也即是凤凰之所以成为凤凰的基本构成，是非世俗性的鸟兽类的合成物，其妖怪性质没有变化。具有五彩鸡形的鸾鸟（《说文》）也是如此。它是凤凰的同类（《广雅》），基本性质也同凤凰一样，是合成性的异形鸟兽，与山陵川泽中的妖怪鬼神没有什么本质之差。同样道理，在战国到西汉期间发展、喧赫起来的龙与麒麟等四灵，也是由许多动物的某部位的相似物合并而成的。其形象之怪，堪称妖怪、鬼神的典型。龙是马首蛇尾，长着鹿角，其余各部分则是驼头（顶部）、蛇项、鱼鳞、鹰爪、虎掌、牛耳，共由九种鸟兽虫鱼的某些部位的相似物组成（《尔雅翼》）。不用说，这种龙的形象是竭尽虚饰的思辩化的结果，究其实质，也不外是一种合成兽而已。麟的形象也是拼凑而成的合成兽，它麋身、牛尾、头上饰有一角（图59）。四灵之中，只有龟是现实中的实有动物。尽管如此，也在它的头尾两处加了蛇形，并有异形四足，背上添加了鳞类的甲壳，所以也仍然是一种合成性动物。它栖于水中，看来是鱼，但又居于陆地，本性象兽。如果拿古代鸟兽虫鱼等动物的分类标准来划分，它什么都不象，完全是一种不伦不类的怪物（图60）。为了强调龟的灵性，以表明它不亚于其它三灵，人们又创造了龟蛇合体的玄武。凡此种种作为四灵之一的龟，其本质也仍然离不开怪异二字。



图59 麒麟 山东省武梁祠画像石

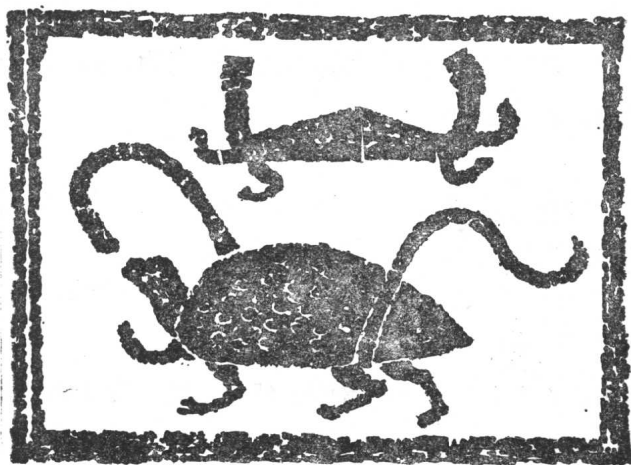


图60 玄武 陕西省绥德县刘家沟汉墓石刻门框

【以怪物面貌出现的古代圣人】 中国古代超自然性的事物都具有怪异的形态。这种以怪体为载体的怪异性并不限于吉祥物四灵及其他凶神恶煞，在神话传说中的圣明天子身上，也毫无例外地表现出这种特性，如伏羲、女娲，人面蛇身（《史记》）。《列子·黄帝》篇甚至说伏羲长着牛头虎尾。神农氏也是人身牛首（《史记·三皇本纪》），其他人更不用说了。综观历史的黎明期登场的众多圣明王者，没有一个是正常以人形出现的，因为非世俗性的存在物必然要以超脱凡俗的怪异形态来表现。人们给妖怪、鬼神所下的定义，可以一成不变地应用于三皇、五帝身上。他们与山川妖怪在类型上是极端相似的存在物。中国创世时期十分活跃的蚩尤、女娲、共工、相柳，其原初形态也是合成性的动物，因而也无一不是妖怪性质的神灵。这些在古老传说中本来是无遮无掩的奇形怪态的神灵，在被后人编入历史的序列时，或者被加上了帝王的衣冠，或者被描绘成创造了种种文物的人类先祖，形态逐渐人化。祝融等火怪形态的演变已经是很好的例子，且不必细说，就连那位年仅三十许，个子不高不低，气质高贵能诗会歌的美后西王母（《穆天子传》），原本也是山中怪物。《山海经》是这样记载她的容貌居处的：

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。

（《西山经次三经》）

这位玉山的女主人公虽然带着簪子（胜），却披头散发，且又长着猛虎一样锐利的牙齿，这副极端恐怖的尊容，与山川之中的恶鬼凶相毫无二致，不用说，也是上述有负价值作用的妖怪的典型代表。她带给内部世界的灾难是无数的，从地震、洪水、旱灾到瘟

疫，无所不降，此所谓天厉（据郭璞注）。五刑，指加给人们的各种刑罚。所以，西王母可以说是凶神的总代表，恶鬼的元凶。胡钦甫在其所著《从山海经的神话中所得到的古史观》中已经指出，儒家所渴慕景仰的黄帝、尧、舜、禹等等，就其原始形象而言，我怀疑他们都是兽类。这一结论虽然在个别形象上尚有探讨余地，但无疑是准确性极大的推测。我们甚至可以这样说，伏羲、女娲的蛇尾形象犹如考古学所谓的“化石”，足以证明它们自己曾有作为妖怪生存的时代。

【情人眼里出西施】 俗话说：“情人眼里出西施”。这句话有道理。我们把话题回到《山海经》中，便可明白上面所举的丹穴山的凤凰、女床山的鸾鸟以及带来丰穰的钦山当康等禽兽，都不外乎是山神水怪，是栖身于“外部世界”的妖怪鬼神的同伙。在曲折漫长的历史发展过程中，它们逐渐变为善神善鬼，作为保护人类、惠顾人类的鬼神，受到了人类的欢迎，成了人类的祭祀对象，它们原有的非同寻常的怪异性也逐渐向灵妙性的表象转化。与此同时，人们原来对妖怪所抱定的恐怖感也在祭祀过程中逐渐产生亲切感，于是，“情人眼里出西施”，它们最终变成了人们思慕景仰的对象。西汉之后，人们对人面蛇尾的伏羲、女娲不仅不感到怪异、反感、恐怖，反而把它们抬到三皇五帝的高位加以尊崇，即是明证。

凤凰、龙、麒麟等怪物的演变过程大体也如上述。它们被纳入统治阶级的思想意识之中，备受称颂。随着赞誉声起，它们原有的怪异性的触角被丢弃、遗忘，其耀眼突出的异常性被提炼加工，最后升华为高贵、典雅的代表物。所谓“上有所好下必效之”，四灵的转化就是如此。另一方面，那些仍然停留在负价值之中、给内部世界造成种种不安的妖怪鬼神，则依然是凶神恶怪，是人们憎恶恐惧的对象，其怪异性也就一成不变地传承下来，形成千奇百怪的妖、鬼的种种形象。

第四章 妖怪鬼神的底蕴

【怪物与山神】《山海经》山经部分合计有二十六次经，各次经末尾，都介绍了各山山神的姿容，现举几例：

凡雒山之首，自招摇之山，以至箕尾之山，凡十山，二千九百五十里。其神状皆鸟身而龙首。……

（《南山经次一经》）

凡北次三经之首，自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山，万二千三百五十里。其神状皆马身而人面者廿神。……其十四神状皆鼠身而载玉。……其十神状皆彘身而八足蛇尾。……

（《北山经次三经》）

凡济山之首，自辉诸之山至于蔓渠之山，凡九山，一千六百七十里。其神皆人面而鸟身。……

（《中山经次二经》）

由于山神全都怪模怪样，我们几乎也要把它们错看成妖怪鬼神了。这种情况不仅限于《山海经》，日本的山神也形同妖怪，形貌不伦不类。据《古事记》讲，当倭建命侵犯胆吹山山神圣境之时，山神便以白猪的形象出现在倭建命面前，并给他带来种种麻烦。《日本书纪》则说，胆吹山神当时是化为大蛇出现的，倭建命错以

为大蛇不是山神，至多是山神属下的喽罗。只要杀死了山神，其手下喽罗不攻自散，所以他无视大蛇之存在，冒然进入山中。当他深入山坳之时，以猪或蛇身出现的山神立刻聚合乌云，降下冰雹，使倭建命吃尽苦头。山神调集的云雾弥漫天空和群峰，使山谷一片幽暗，道路莫辨。倭建命迷失方向，东跌西撞，徘徊难进，终于疲惫不堪而丧命。

【山神的两重性】 从以上传说可以看出，山神具有同山妖同样的奇形异态，这绝不是偶然的现象。山岳本身就是非世俗性的“外部世界”的中心，是外部世界的象征。山岳高耸，峰巅入云，是外部世界中最富宗教色彩的部分。人们之所以对山岳怀有宗教性的畏惧，是因为山岳接近天空。中国古代，曾经广泛流行过山岳崇拜，人们把山岳视为登天的阶梯，灵魂的归宿。这种“山上神界观”给山岳带上了先验性的神秘性与宗教性，二者紧密结合，难解难分。池田弥三郎曾论及折口信夫的“常世论”，他认为：常世之国是神的国度，也即是“神国”，人们相信那是幸福的地方，同时又怀有畏惧，认为那也是具有灾祸的国度（《见折口信夫——异人论》）。所谓“神国”，其实与超自然物所栖身的外部世界并无区别。山陵川泽是“异常空间”，特别是山岳，与“神国”一样，既是幸运的源泉，也是灾祸的国土。这也就是说，“外部世界”是一个神圣的空间，其本质具有两重性，而栖身于外部世界的山神，也兼有正反两种面目，其本质即是正负二重性。《东山经次三经》载：

自尸胡之山至于无皋之山，凡九山，……其神状皆人身而羊角。……是神也，见则风雨水为败。

尸胡等山神每次出现，都风雨大作，洪水暴发，令人战栗。但是，它们所辖之山，却生云播雨，滋润耕地，提供河川水源，其山蕴

藏着丰富的资源，为人们提供各种有用财宝。山神的两重性，可以从上述尸胡等山神的两重性中得到集中体现。百怪皆居山中，正负价值，善恶作用兼备，不言而喻，山神也具有这种两重性。

【山神与百怪】那么，山神与众多鬼怪的关系又如何呢？我且以钟山诸神为例，具体说明这一问题。

钟山之神，人面羊身。钟山之中，栖息着类似鸱的鷓鸟，鷓鸟是旱灾之怪(详见28页)，据说是山神的子神。可是，钟山山神与鷓鸟真是亲子关系吗？这一点十分可疑。正如上文所说，鷓鸟的前身是鼓，鼓人面龙身(一说赤羽、人面、马身)鸟形。鸟身也好，龙(马)身也好，都与羊身的钟山神的嫡亲子息的形态极不相称。所以，所谓亲子关系只是传说意义上的提法，实际上应是主神和从属神的关系。了解了这一点之后，我们再来看一个更富有启示的传说，这就是有关秦始皇的传说。

相传秦始皇巡游到东海，听说蓬莱岛上有不死的仙药。他一心要得到这种仙药，一天夜里，他梦见自己和海神打起架来，那海神的形象很象人。秦始皇向占梦的博士作了叙述，博士说：“水神不可见，以大鱼蛟龙为候。今上祷祠备谨，而有此恶神，当除去，而善神可致。”(《史记·秦始皇本纪》)这传说讲的不是山中的事，而是发生在海上的事。海是海神的圣洁领域，因为人类的侵犯，海神发怒抗拒。从这一点来看，大海与陆上山泽的情形完全一致。面对始皇帝的强行侵犯，海神用巨鱼和蛟龙进行了反击。兴风作浪的不是海神本身，而是海神的属神或家族中的恶神恶物，它们代替海神行使权力。如果始皇帝能够按照博士的解说，郑重地祭祀海神，海神或许会敛起那降罪的锋芒，作为补偿或许还会派善神、善物来帮忙。但是，始皇迷信自己的权势，他竟要惩治神灵。于是，海上出现了大鱼，始皇亲自弯弓以箭射杀。不久，始皇帝患了重病，死在途中了。当时的人们断言，这是由于始皇

以权力侵犯神灵，被神降罪所致。

【《山海经》与村落共同体】 广阔的外部世界，是危险的世界，也是充满宝藏的世界，它吸引着人类，诱惑着人心。所以，人们明明知道那里藏有千奇百怪的凶神恶鬼，也不能不冒险深入那妖魔的领地。正因为如此，人们必须对鬼神怪物倾注更大的注意力，不仅在嘴上常常提及，在行动上对鬼神进行祭祀，而且创造许多对付鬼神的咒语和巫术。古代文献《墨子·明鬼下》中就有关于祭祀鬼神的明确主张，大意是说：古代圣明君主都把祭祀鬼神作为国家政治的第一要义，而且为了让后世不忘此事，不忘古圣王的作法，才把它记录在竹帛上，镌刻在铜器上。此外，《墨子》还针对那些无视鬼神存在或对鬼神持否定态度的人散布的无鬼论进行了批判：无鬼论者“反圣王之务。反圣王之务则非所以为君子之道也。”（《明鬼下》）墨子力陈鬼神之存在，认为为政者应该把诚心敬事鬼神当作国家政治上的头等大事来对待：“古圣王皆以鬼神为神明，而为祸福，执有祥不祥，是以政治而国安也。”（《公孟》）在墨子看来，上古优秀的统治者都虔诚地相信鬼神有灵验，能够监视人的行为，并据此降下灾厄或赠给祸福，决定国家的吉凶，所以上古国家、社会都是安宁的。墨子所讲的鬼神，包括精灵和人死后的灵魂，并非专指山川鬼神。但是，《明鬼》等篇章告诉我们，《墨子》对于山陵川泽中的妖怪鬼神的中心地位是很明确的。从表面上看，墨子好象是站在统治者的立场上发表主张进行议论的，但实际上，他的主张与其说来自统治阶级的思想不如说来自民众的信仰，这种分析似更准确。

【辨别万物善恶之书】 我们已讲过，内部世界的外围，藏龙卧虎，鬼魅纵横，险象环生，一片荒凉；同时，善神善鬼，财富资源也藏于其中。这也就是说，“外部世界”混杂着正与负，敌与我两种力量。人们来到外部世界，或者怪物闯入内部世界，在人

妖相遇之时，妖怪不一直都是对人怀有敌意的，有时，妖怪也带给人实惠。这时候，就有一个辨别善恶的问题。要做到这一点，了解妖怪的形象，鉴别它的姿容十分必要。为此，要预先掌握山川百物的有关知识。这种知识对于内部世界的安宁无宁说是不可缺少的宝贵财产。至少，村落共同体中要有这样知识渊博的百事通来从事祭祀，掌握仪礼。这一点，上文（60~64页）已经涉及。周大夫王孙满关于鼎上的怪物图像曾有过一番议论，其中谈到了图像的作用：

铸鼎象物，百物而为之备，使民知神奸。……

（全部译文见本书59~60页）

在青铜器上铸上怪物图像，是为了教给人们认识百物的必要知识，以便在遇到怪物之时，能够识别邂逅者是善鬼还是凶神。王孙满的这番解说，富有极大的启迪意义。上古民众，能掌握文字的是极少数，让不识字的民众掌握、理解百物的形象、特点，并达到能够识别的程度，用图形标明显然比文字说明要容易得多。图像生动、具体、逼真，看上去一目了然。顺着这一思路考虑，关于《山海经》先有图后有文的说法，是很有道理的。可是，图也不是万能的，图虽然能传神地显示妖怪鬼神的形貌特点，但也有弱点，比如鬼怪的叫声、名称，及其对内部世界的具体作用等等，就很难表现出来。所以我想，即使是有了图象，也还要有种种有关的解说。这种解说开始是口头传授、讲解的，而后逐渐向文字形态发展，用文字来描写图象难于表达的内容。当然，现在我们已经无法知道这种解说文字的有关具体情况，但是我想，大概它与《山海经》的文字记录形式不会毫无联系。

西汉的刘歆，在校订《山海经》之后，曾上表给汉哀帝，其中有这样的议论：

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。

《山海经》究竟是否为禹以及禹的贤臣益所作是另外的问题，但此书确是古代圣贤（即知识渊博的百物通）所传讲的有关山川妖怪鬼神知识的集大成之作。

【“不语怪力乱神”的真谛】孔子曾说自己“不语怪力乱神”。我认为，这句话应当从相反的意义上去理解。孔子实际上就是一位能识山川怪物的“百事通”。当他被人们询问之时，曾不止一次言及怪力乱神，这一点早已被人指出，本书在55~60页亦有详论。孔子语怪，还不仅限于回答别人的问题，他曾叹息：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！”（《论语·子罕》）曾叙说：“刳胎杀夭，则麒麟不至其郊”（《孔子家语·困誓》）。一言以蔽之，孔子对善兽麒麟和善禽凤凰常常念念在口，这是众所周知的事，文献记载不止一处。此外，孔子也并不完全否定鬼神的存在，更无轻视之意。他讲：“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），“非其鬼而祭之，谄也。”（《为政》）以上说明，孔子所谓“不语怪力乱神”，是有感而发，是针对当时社会过份讲述怪力乱神的不良风气而提出的批评。朱熹把孔子“不语怪力乱神”敷衍为“鬼神，造化之迹，虽非不正，然非穷理之至，有未易明者，故亦不轻以语人也”（朱子集注），恐怕也是站在上述“有感而发”的立场上解释的。是否可以这样考虑：孔子既然十分渴望凤凰、麒麟等灵物出现，那么他所不语的“怪力乱神”，自然是单指起负作用的恶神凶怪而言。如果这样的推论合理的话，那么小川琢治有关怪力乱神的评论，便可原封不动地用来评价孔子的鬼神观。小川琢治是这样说的：

除把蛇身人首的伏羲、女娲以及牛头人身的神农等作为圣王之外，也把蚩尤等怪形的鬼神原封不动地纳于正史的记述之中，而另一方面，却排斥《山海经》中的怪力乱神，这真是不可理解。

（《支那历史地理研究》）

自古以来，《山海经》就被目为志怪之书。根据不同的前提条件，这种见解既能被否定也能被肯定。当把“怪力乱神”做为社会的不祥物，即降祸和作祟的恶鬼、凶神来理解之时，这种见解便无法被肯定。而当“怪力乱神”的涵意不仅限于凶神恶物，也包括给人类、给内部世界带来幸福和实惠的怪形善神、善物以及众多山神之时，《山海经》的山经也就确实实可以说是“怪力乱神丛书”。孔子特意强调“不语怪力乱神”，正说明当时社会鬼神信仰十分盛行，怪力乱神对人类社会尚起着极为重要的作用，《山海经》恰是为了适应时代的需要而编纂的。《山海经》的山经，正是当时社会文化背景的写照。

【妖怪鬼神分化】 最后，我们简单地花点笔墨交代一下妖怪、鬼神分化及归宿。

殷周时代大小族长，包括春秋初期称公的诸侯，一方面降服周围的群小城邑，使之从属于自己，一方面又率领大大小小的城邑、国家臣服于殷周王室，层层臣服构成了当时的社会政治结构。虽然许多山林薮泽的管理权已经由族长掌握，但是他们所管理的仅是主要山川而非全部，而且即便是族长管辖的山泽，也要由下属官吏“虞长”来负责，按照规定在某季节开放。对内部世界的居民来讲，山泽仍然具有供应生活物资、补充财用的意义（见好并隆司《中国古代山泽论的再探讨》、重近启树《中国古代的山川薮泽》）。

这种意义在中国古代典籍中也屡有记录：

山川藪泽之利，所以供民。

《春秋谷梁传》庄公二十八年、成公十八年条

林麓川泽，入之以时则不禁。

《礼记·王制》

但是，随着族长阶层权力的日渐强化，日益受到重视的山泽财源，也逐步开始私有化。族长阶层为了扩大公田而不断开垦荒地，另一方面又实行独占性的围山圈泽，划分势力范围，山泽成为地域性国家的重要财源基地。伴随着这一重大转折，平民利用山泽的权力受到严厉限制，最后甚至被剥夺，被彻底排除于山泽利益之外。以后，贵族的势力范围愈益扩大，王公频繁地入侵山泽，入侵的规模也愈来愈大，这当然会招致山川鬼神的愤怒，也引起百姓的不满，这种情况，我们从下文所引的《晏子春秋》中可以看出。齐景公患病，关于病因，景公与晏子之间有一番对答。当景公问及祭祀能否求福时，晏子回答：

臣闻之，古者先君之干福也，政必合乎民，行也顺乎神，节宫室，不敢大斩伐，无逼山林。节饮食，无多田猎，无以逼川泽。祝宗用事，辞罪而不敢有所求也，是以神民俱顺，而山川纳禄。今，君政反乎民而行悖乎神，大宫室，多斩伐，以逼山林。羨饮食，多田渔以逼川泽。是以民神俱怒。

《晏子春秋·问上·景公问欲令祝史求福晏子对以当辞罪而无求第十》

民众怨恨统治者独占了山川财用，而鬼神对失去栖息之地当然也

恨怨不已。于是，鬼神降下灾咎：或者直接危害统治者自身，或者对他所治下的国家进行制裁。

社会进入战国之后，山泽的开发更加迅猛。这不仅是统治阶层为了满足奢侈生活需要造成的，也是富国强兵对策带来的激烈竞争使然。其时，水旱蝗兵、疫病以及其它种种灾害不断发生，——无视自然界的秩序、毁坏自然生态系统的大规模狂滥开发，必然带来这种恶果。现代社会不也常被生态平衡破坏后所引起的各种想象不到的自然灾害所困扰吗！可是，当时的人们只能把这种灾害理解为侵犯神的领域的结果，理解为鬼神的制裁。于是，一方面是山林菴泽被急剧开发，一方面是妖怪鬼神不断降灾播祸，矛盾越来越明朗化，白热化。为了解决、消除这一对立，人类采取了种种办法。原来以巫祝为中心的村落共同体的祭祀活动被扩大化，改为国家组织的大规模的系统化的祭祀，各地的山泽鬼神因而被隆重地统一祭祀。与此相应，有关山泽妖怪鬼神的观念也发生了进一步的变化。在国家级祝官主持的祭祀活动大规模开展的同时，妖怪鬼神也开始两极分化。山泽的妖怪鬼神有一部分被祝官整理排列，列入祭祀对象，变为有序化的神灵。它们洗心革面，一跃而为国家的保护神。还有一部分被请进村落共同体年节岁时的活动之中，逐渐具有人格神的性质，成为人们顶礼膜拜的信仰对象。与此相反，剩下那些数量众多的反面的山泽怪神则飘零沦落，堕为知识分子们轻视、避口不谈的“怪力乱神”：有的流入民间巫覡的小庙，成为淫神、邪神；有的干脆成了威胁人类的青面獠牙的鬼魅，更加妖怪化。在以后很长时间里，它们就是以这些可怕可鄙的身份存活于里巷阡陌的冥冥空间和阴暗的角落之中。

参 考 文 献

- 天野元之助 《中国古代农业的发展》，见京都大学人文科学研究所《东方学报 京都》第30册。
- 石田英一郎 《新版河童驹引考》，见《石田英一郎全集5》，筑摩书房1970年。
《桑原考》，日本民族学协会《民族学研究》12卷1、2号。
- 出石诚彦 《凤凰由来考》，见《支那传说研究》，中央公论社，1943年。
- 伊藤清司 《古代中国的化装与祭仪》，见三田史学会《史学》30卷1号。
《山川诸神——〈山海经〉研究1~3》，见《史学》41卷4号；43卷1、2号。
《中国古代的民间医疗——〈山海经〉研究1~3》，见《史学》42卷4号；43卷3、4号。
《中国古代的妊娠巫术与其它》，见泰山社《中国学志》第7本1973年。
《中国古代的养马巫术》，见古代学协会《古代文化》24卷4号，1972年。
《〈山海经〉与玉》，见中国古代史研究会《中国古代史研究》第5，雄山阁1982年。
《日本神话与中国神话》，学生社1979年。
《从中国民间故事的流传看云贵高原农耕的礼仪》，NHKブックス，日本广播出版协会，1985年。
- 袁珂 《中国神话传说词典》，上海辞书出版社，1985年。
- 小川琢治 《支那历史研究》，《同续集》，弘文堂书房1928、1929年。
- 冈本正 《湘君湘夫人传说考》，中国古代史研究会《中国古代社会与文化》东大出版会1957年。
- 熊谷治 《蚩尤考》，广岛史学会《史学研究三十周年纪念论丛》，1960年。
- 严一萍 《中国医学之起源考略》，见《大陆杂志》2卷8期，1951年。
- 小林太市朗 《汉唐古俗与冥器土偶》，一条书房，1947年。
- 小松和彦 《诸神的精神史》，北斗出版社，1985年。
《从异人论看民俗社会的精神》，青土社，1985年。
- 胡钦甫 《从山海经的神话中所得到的古史观》见《中国文学季刊》1。
- 顾颉刚 《五藏山经试论》，北京大学潜社《史学论丛》1。
- 泽田瑞穗 《避灾考》，见《中国的咒法》，平河出版社1984年。
- 重近启树 《中国古代的山川薙泽》，见骏台史学会《骏台史学》38号。
- 杜而未 《凤麟龟龙考释》，台湾商务印书馆人文文库1966年。

- 中尾万三 《读山海经》1~8, 见东京春阳堂《本草》11号~20号, 1933~1934年。
- 永尾竜造 《支那民俗志》1卷, 国书刊行会, 1973年。
《支那的民俗》矶部甲阳堂, 1927年。
- 中野美代子 《中国的妖怪》, (岩波新书)岩波书店1983年。
- 林巳奈夫 《殷周文物中的鬼神》, 日本考古学协会《考古学杂志》46卷2号。
《汉代的鬼神世界》, 见《东方学报 京都》第46册。
《殷周青铜器的图象记号》, 见《东方学报京都》第39册。
- 丸山敏秋 《中国古代的巫术与医术》, 见《宗教研究》55卷2号1981年。
- 水上静夫 《中国古代的植物学研究》, 角川书店1977年。
- 宫下三郎 《中国古代的疾病观与疗法》, 见《东方学报 京都》第30册。
- 森鹿三 《瘞杂考》, 森博士定年退官纪念事业会《东洋学研究历史地理篇》, 同朋社1970年。
- 柳田国男 《山人考》, 见《定本柳田国男集》4卷, 筑摩书房1963年。
《妖怪谈义》, 见《定本柳田国男集》4卷。
- 好并隆司 《中国古代山泽论之再研究》, 见《中国水利史论集》国书刊行会1981年。

图版目录与出处

- 图1 豹骑 《山海经校注》1980年上海古籍出版社。以下简称《校注》。
- 图2 蚩蚺 同上
- 图3 九尾狐 《山东文物选集》1959年《文物》出版社。
- 图4 獬豸 《校注》
- 图5 诸怀 同上
- 图6 土楼 同上
- 图7 蚩 《同上》
- 图8 跂踵 同上
- 图9 计蒙 同上
- 图10 化蛇 同上
- 图11 吐舌 《长沙楚墓时占神物图卷考释》，1954年香港大学东方文化研究院
- 图12 倮倮 《校注》
- 图13 獬豸 同上
- 图14 华山 《西岳华山》，1982年中华书局。
- 图15 作册大方鼎的图像 《善斋汇器图录》，1936年考古社。
- 图16 青铜器的图纹 《商周金文录遗》，1957年。
- 图17 甲骨文字图形 同上
- 图18 甲骨文字图形 《殷虚书契》，1911年。
- 图19 毕方 《校注》
- 图20 夔与 同上
- 图21 兕 同上
- 图22 蚩尤像 《石索》
- 图23 蚩尤像 《沂南古画像墓发掘报告》，1956年文化部文物管理局。以下略称《沂南》。
- 图24 蚩尤像 同上
- 图25 沂南古墓墓室前室北壁上横额的画像，《沂南》。
- 图26 虺 《校注》
- 图27 獬豸 同上
- 图28 殷铜鼎上的夔纹 《河北省出土文物选集》，1980年文物出版社。
- 图29 青铜器上的倮倮纹 《商周青铜器纹饰》，1984年文物出版社。
- 图30 兽面纹卣盖 同上
- 图31 兽面纹大钺 同上
- 图32 山海经图 《山彪镇与琉璃阁》1959年。

- 图33 人山符 《抱朴子·登涉篇》
图34 宾满 《沂南》
图35 誓 《尔雅音图》
图36 海内岛倭人用药图
图37 鹤鹑 《沂南》
图38 旋龟 《校注》
图39 赤鱖 同上
图40 鲛 同上
图41 能与贲 《尔雅音图》
图42 羴羊 《校注》
图43 芣苢 《毛诗品物图考》
图44 鹿蜀 《校注》
图45 杜衡 《本草纲目》
图46 双獾纹草瓦当 《秦汉瓦当》，1965年文物出版社。
图47 天狗 《校注》
图48 雷神 《江苏徐州汉画像石》，1959年科学出版社。
图49 风神 同上
图50 雷神 同上
图51 橐龠 《校注》
图52 鸛 同上
图53 四足鸟 《沂南》。
图54 比翼鸟 《沂南》。
图55 臚疏 《校注》
图56 鰐 同上
图57 凤凰 上海博物馆藏
图58 凤凰 《沂南》，
图59 麒麟 《石索》
图60 玄武 《陕北东汉画像石刻选集》，1959年文物出版社。

人名索引

A

褒帝(汉) 142
安井息轩 54
安期生 74
岸本良一 41
安倍泰 12

B

褒姒 12
毕沅 3、5、25、46、80、93、127
扁鹊 87、112
伯夷、叔齐兄弟 98

C

仓公 87、112
曹植 106
朝潮关 119
陈藏器 80、123
陈梦家 44
池田弥三郎 139
出石诚彦 134

D

妲己 12
戴延之 85
杜陵氏 90
杜而未 134
杜预 35
段成式 37

E

娥皇 63

F

费长房 114

G

冈本正 63
高诱 37
葛洪 65、90
官下三郎 87、112
谷川健一 27
顾颉刚 131
顾野王(梁) 32
管仲 59、100
郭璞 3、8、9、15、36、43、51、61、
87、91、97、98、99、104、105、
106、109、110、119、123、137

H

韩宣子 19
好井隆司 144
郝懿行 3、32、43、76、98、106、116、
127
恒公(齐) 2、59、62
恒景 114
胡继宗 35
胡牧甫 131
缓 17
黄帝 44、48、66、137
惠帝(汉) 95
霍公求 68、69

J

季恒子鲁 57
榘一雄 97
简狄 102
简公(郑) 17
姜嫄 102
桀王(夏) 35
金关丈夫 79
缙云氏 49

井岡阻芳 22
景公(晋) 18
景公(齐) 63、145

K

孔子 2、45、54、55、56、57、62、102、
119

L

李冰 68
李善 38
李时珍 110
李肇 25
林巳奈夫 31、48、60
凌纯声 119
灵王(楚) 89
刘猛将军 41、42
刘铭毅 48
刘向 3、90
刘歆 3、142
刘义庆 107
柳田国男 14、26、106
鹿野忠雄 109

M

茅泮林 19
穆公(秦) 125

N

鸟羽帝 12
女英 63

P

パール・バツク 38
平公(晋) 2、17、18、59、62、107

Q

齐藤别当实盛 41
弃 102
契 102
怡长王 90
千岁翁 74

S

森安太郎 44
森鹿三 85
山田隆治 72
少藤氏 49
邵帝(汉) 90
邵公 18、19
神农氏 113、139、144
师旷 59、62
石田英一郎 14、122
始皇帝(秦) 43、48、63、64
释道世 68
叔梁纥之妻・顔氏 102
叔向 17
水上幹夫 75、103
舜 7、8、63、137
司马迁 3
苏鹗 43
苏雅修 61

T

汤王(殷) 32、34
陶弘景 106
陶渊明 61
藤堂明保 130
天野元之助 42
田渊实夫 26
屠击 68

W

丸山敏秋 35
汪绂 3、31、114
王莽(新) 90
王孙满 59、60、61、65、142
王禛 39
文公(秦) 57、125
闻一多 102
吴均 114
吴任臣 32、98、127
武帝(汉) 43、48、107

X

献公(晋) 117、118
 小松和彦 70、127
 小川太市郎 65
 小川琢治 81、143
 熊谷治 44
 脩己 102
 徐光启 39
 徐错 135
 薛综 37

Y

严一萍 35
 晏子 45、56、170、171、145、
 杨慎 61
 尧 7、34、87、
 伊藤清司 41、43、65、90、106、
 112
 益 7、8、143
 永尾龟造 45、78、123
 幽王(周) 19
 余云岫 98
 禹 25、56、170、171、137、143
 玉藻之前 19
 袁珂 36

Z

泽田瑞穗 18
 增渊庵夫 100
 章帝(后汉) 13
 章怀太子 49
 张衡 37
 张僧繇 61
 昭王(秦) 68、117
 赵高 124
 赵括 赵同 17、18、19
 赵夙 63
 折口信夫 139
 中尾万三 113、133
 中野美代子 12
 重近启树 144
 周尧 41
 纣王(殷) 12
 诸桥辙次 106
 朱嘉(朱子) 54、143
 朱石曾 81
 祝款 68
 颛頊 49
 菑川王 87
 子产 17、18、19、66
 子华子 42
 子路 54、70
 駘衍 62

书名索引

B

- 白泽图 65、66
抱朴子 65、84、104
北堂书钞 114
本草纲目 43、84、86、89、90、104、119
本草拾遗 84、89

C

- 常陆国风土记 71、72、100
成汤元纪 32
楚辞 74、79、111、116、134
春秋繁露 80
春秋公羊传 72
春秋谷梁传 145

D

- 刀剑录 13
滇行纪程续抄 44

E

- 尔雅 46、76、89、96、119
尔雅翼 134

F

- 法苑珠林 66
风俗通义 68

G

- 勾峻神书 80
古事记 138
古文琐语 59
管子 2、31、50、59、72、74、86
广雅 134
广韵 10、39
归藏 44、45
国语 41、56、100

H

- 韩非子 1、43、125
汉书 42、51、101
河图括地象 108
后汉书 49
淮南万毕术 115
淮南子 1、36、43、55、57、85、92、
113、120

J

- 金枝篇 90
荆州记 13、14
九鼎记 65

K

- 孔子家语 55、55、143

L

- 礼记 2、16、50、72、76、79、81、120、
145
列仙传 90
列子 136
龙鱼河图 44
录异传 33
吕氏春秋 32、42、85、116、133
论衡 18、60
论语 54、120、131、143
论语集说 54

M

- 孟子 7、141
名医别录 82、93、106
墨子 21、35、55、99、141
穆天子传 136

N

- 南史 66

农书 39
农政全书 30

R

日本书纪 24、138
戎幕闲谈 28
尔雅 46、76

S

山海经存 31
山海经广注 32
山海经笺疏 32、58
山海经后叙 61
山海经图十卷 61
山海经图赞 61、109
山海经新校正 5
山海图 61、104
神农本草经 74、90、91、95、119
神仙传 90
神异经 22
诗经 27、51、102、131
食疗本草 82
史记 3、17、41、42、56、57、58、63、
64、68、76、87、95、102、112、
113、136、140
尚书 113、131
述异记 43、44、45、95
水经注 13
说文 27、46、76、79、97、116、127、
134
说苑 2、56
宋书 123
搜神记 18、49、57、122、125
苏氏演义 43
隋书 66

T

太平广记 18、19、26、59
太平御览 19、46、66、85、85、88、

106、108、117、119

唐本草 111
唐国史补 25
图经本草 111

W

文选 38

X

西征记 85
辛氏三秦记 124
新增白泽图 68
续齐谐记 114

Y

晏子春秋 50、63、145
养余月令 114
药性本草 82
易经 45
艺文类聚 124
逸周书 80、100、102、133
逸周书集解校释 80
永嘉记 22
幽明录 107
酉阳杂俎 37、122
玉篇 32
原山海经 61
云笈七签 68

Z

证类本草 114
周处风土记 106、114
周礼 76、89、93
庄子 12、19、46、79、80
庄子逸篇 19
左传 6、17、18、19、49、51、57、
59、66、68、71、74、79、100、
128
《左传会笺》 60

事项索引

A

按摩 113
傲狃 12
媼 125

B

魅 48
白蛇 8、14
白癖 88
白翎 73、99
白芷 126
百物 59、60、61、101、106、113、
142
百物录 61
葆江 49
报应思想 120
贲 96
本草家 91
本草书 84、93、95、106
比翼鸟 127
必方 114
毕方 22、37、36、37、123、128
芫羸 107
别当虫 41
宾满 66
Buhahah 79
不老长生术 90
不若 60

C

髹 98、106
产后恢复之药 104
产育巫术 106
长鸣鸡 123
长右 25、45
陈宝传说 59、125、127
陈仓的怪石传说 57、124

鸱 137
魑魅(魍魉) 16、49、50、60
赤髻 123、124、128
赤髻 88
白狗 80、119
蚩尤 16、43、44、45、49、86、87、
136、144

D

大雉 87、112
大月氏国 97
胆吹山之神 41、138
当归 93
当扈 97
当康 130、131、
德行象征说 131
帝尧二女 63
帝屋 114、115
颠胸病 97
雕棠 82
鼎上怪神图说 102
对抗性疗法 92
对症疗法 93
独脚俑 14
毒药 93
杜衡 85、86、111
堕胎 108
堕胎的巫术 108

E

恶绅士录 107
耳聋 82、84
耳鸣 84
耳鼠 98、106

F

还童法 90
方相氏 48、49、50、65

防风氏 56
蜚 21、85
飞廉 48
飞蛇 8
飞鼠 73、106、107
飞鱼 99
肥遗 29、31、32、38、67
坟羊 57
风三郎 34
风神 34
凤凰 131、133、134、137、143
风鸟 143
夫诸 22、24
茱萸 102、111
伏火的咒符 127
伏火之神 128
伏羲 136、137、144
兔傩 46、50、87
肘肿 87

G

甘枣 82
感染巫术 102、108
感生神语 102
膏药 113
犷狙 9
耕文 37、38
共工 136
钩蛇 15
鼓 49、88、140
古代地理书 100
蛊 74
蛊雕 13
菴蓉(骨蓉) 108
怪力乱神 54、101、107、119、
144
怪神图 61
灌水处理法 87
龟 133
虻 31
蝇 128、130
鬼神崇拜 144
鬼神崇祸说 17、19
桂酒 128

蠪 19、96、102

H

海马 106
汗血马 110
豪鱼 88
河童 13、14
合窠 26
鸿 87
后稷 44
虎蛟 99
滑裘 54
华夷思想 133
滑鱼 91
鱠鱼 28、92
化蛇 24、25、32
灌(猫) 99、117
骊疏 128、129、130
黄鹞 18
黄棘 108、109
回禄 35、36、123、128
蕙草 76
浑敦 49
活师 89、107
火灾之神 36

J

疾病观 30、60、85、112
计蒙 24、38
嘉荣 122
苕 74、75、131
獠羊 96、97
浆 128
江汉之珠 116
江神 117
椒 75、128、129
蛟龙之髓 107
蛟 130、131
疥癣 86
瑾瑜 115、116
经验科学疗法 112
精物 95
灸 113
九尾狐 10、18、19

狙公 46
狙如 45、50
鷓鴣 28、48、140

K

欬逆 95
科斗 89、90
蝌蚪 89、90
苦辛 129、130
夸父 26
夔 57、98
昆仑之玉 116

L

腊月 97
拦路君 38
狼 37、99
獭 119
瘠 131
老魅 95
鸱 107、127、128
雷神 120、122
鸬 107
类比巫术 110
狸豆 92
狸力 54
鸢 51、90、93
黎族 79
梁渠 46、50
两重性 139
麟 134
临床医术 112
灵风 59
铃铃 26、48
鸬鹚 80
领胡 99
领域国家 144
瘤 85
龙骨 95
聋 82
痿痹 85
鲑 94、95、96
鹿葱 106
鹿蜀 104、105

鸾鸟 131、132、133、137

M

马肠之物 14、28
马腹 13、14、15、24、26、27
马蹄香 111
蛮蛮鸟 46
昧 77、79、81、136、137
门达族 72
曹 98
孟槐 119
梦寐 80、81
靡芜 74、75
鹞 124、128
鸣蛇 27、28、32
木石之怪 98

N

能 96
女魅 136
女媧 136、137、144
疰 75、76
疰鬼 49

P

鸢 99
抱鸢 9
蓬莱岛 140
霹靂霹靂 108

Q

麒麟 131、133、134、135、137、143
鸢雀 8
鸢鸢(奇余) 80、81、138
岂 110、111
强精剂 106
窃脂 124、
钦鴞 48、49、50、88
青耕 77
青丘之狐 10、12
穷奇 9、10、49、65
芎蒭 74、75
求子巫术 102、103

虬 41
执狻 39、41、42、43、73
取瘤谷 85
颞 92

R

染发 90
妊娠反应 103
人头独脚怪 82
人膝怪 13
荣草 99
融风 35

S

三虫 127
三多 102
三皇五帝 136、137
三凶 49
三足之龟 96
桑树信仰 122
骚鱼 42、43、44
山都 34
山獬 34、60
山鞠豸 75
山客 22
山上神界观 139
山王 44
山獯 22、34、60
山魃 37
山茶萸 82
商羊 56、62
芍药 74、75
神鸣 120
神奸 101
神经衰弱性反应 99
神仙家 91
胜遇 26
实沈 17
实盛虫 41
十二神兽 87
识物法 142
弑杀王者 96
水怪 97、98、101、106
水旱蝗兵 72、88

水虎 13、14、15、16
水卢 13、14
守株待兔 73
首阳之神 59、62
鼠疮 92
双獾文 117、127
四灵 135、138
四六虾蟆 96
四凶 87
酸与 38

T

獭 105
台骀 17、62
太尾羊 98
柶机 49
饕餮 49
天狗 118、119
天厉 137
天神 77、87
天梯思想 141
天岩户神语 123
天婴 93、94、95
条 86
屠苏酒 75
土怪 97
土螽 12
土木之怪 89
吞口 14
簪 98
藁蜚 122、123

W

万物有灵论的疾病观 114
万物有灵论的世界观 114
罔象 57、97、98
温泉疗法 87
文茎 80、81、82、84
文鳐鱼 99、106
闻磷 34
巫覡 146
巫医 99、101
巫支祁 25、26
巫祝 17、101、146

核枣 76
吴回 36
无条 86、93
鼯鼠 98、106、127
五帝五教说 131
五刑 136
五行思想(五行说) 36、131
五臭 74
五岳 77
物 60、142、144
物产志 99、100

X

西王母 136、137
皙 76
谿边 120
鲐父 99
湘夫人 63、64
湘君 63、64
湘山之神 63、64
祥瑞思想 12
相柳 136
器 99
峯 57
修辟(之鱼) 88、89
倭糖 28
董草 106
旋龟 84、85
玄龟 84、85
玄冥 35、61
玄鸟 102
玄武 134、135
眩晕 135
薛荔 126
薰草 76、77、131
苟草 104

Y

雅美族 109
癸窠 9、10
妖怪化 137
鸺鸟 103
蓍草 77、79
药敷法 87

药浴疗法 88
夜刀之神 71、100、127
夜光珠 116
一角兽 82
医学理论 112
宜男草 106
彘即 36、123
蕙以 102
鲑鱼 99
邑制国家 144
阴阳象征二元论 112
隐语 38、66、78、92
瘳 85、86、111
应龙 32
雍和 37、38
颛 29
疣 91、92
于闾之玉 91
虞 144
虞吏 65
俞儿 59、62、106、108
语言游戏 92

Z

赭 109
榛 124
箴石 113
鍼 113
植楮 92、93
纸狗 106
馱馱 124、128
治鸟 64
痔疮 99
柎 108
中药 141
中医 106、112
中风 99
鑫斯 137
踵 37、38、142
肿疡 143
中风 99
诸怀 12
朱厌 45、50
茱萸 82、114、115

祝融 35、36、128
追雄 82
蜚鼠 50

宗教巫术的疗法 100
骆虞 131
作册大方鼎 31

译 后 记

本书作者伊藤清司，是日本庆应大学教授，庆应大学语言文化研究所所长，以研究中国史、中国古代神话及民族学著称。十几年来，他多次来华考察、讲学，先后到过中国西南、东北等地，与中国民间文学界的专家、学者交流、切磋学艺，并著有中日神话、民间故事比较研究的多种论著。其中有《从赫夜姬的诞生谈古代传说的起源》、《日本神话与中国神话》、《从日中故事比较的角度看〈开花爷〉源流》、《中日民间文学比较研究》（在华学术报告集）、《中国民间故事的流传与云贵高原的稻文化传承》等。

近年来，伊藤清司先生致力于《山海经》研究，与我国《山海经》研究方面的著名学者袁珂先生保持学术联系，论著甚丰。仅就笔者所知，便有《古代中国的民间医疗》（一）、（二）、（三），《山川诸神》，《藏羊与箴石》，《中国古代避险的咒法》等。《山海经》中的鬼神世界，是伊藤清司先生《山海经》研究的又一力作，是山经部分的民俗巫术价值的全面考察。它从文化环境与野蛮空间的对比出发，把读者带进了充满危险、孤立封闭、人神鬼怪不分的上古时代。进而，它又以开阔、清晰的思路把我们引进了《山经》的世界，和眼前出现的益兽灵草亲切交谈。此时，你不仅认清了怪象表面背后的实体原型，而且了解到它们与古代典籍中剥落零散的神话传说的有机联系。从而对古代先民生存之艰难，认识之迷茫与科学的曲折萌芽产生一种理性的理解，从中悟到《山海经》成书的奥秘。

伊藤先生学识渊博，汉学基础尤为深厚，对许多古代典籍都

能信手拈来，为我所用。因而，这本研究《山海经》的著作能够打破古典文学研究常有的拘谨刻板，不拘一格，于民俗、神话、历史、传说、典籍中穿梭游刃，跨出了学科的限制、跟踪探索出科学的真谛。所以，这本专著不仅对中国的神话学研究有启发，而且对古典文学研究也会产生影响。抱欠的是，由于时间及条件限制，译者未能读到著者有关《山海经》研究的全部著作，对著者的治学方法和学术成果无法做出更多的介绍。加之译者日文与古文水平所限，难免有因孤陋寡闻而造成疏漏曲解，自料舛误甚多，希望读者及著者给予指正。

译者

1988年1月于北京