

# 论《山海经》在两汉传播的历程和方式

顾晔峰

**内容提要** 《山海经》在两汉的传播局面可谓热闹非凡,然而对于其传播历程及其传播方式,却鲜有研究。依据传播学理论并结合相关文献的分析、梳理,纵向勾勒《山海经》在两汉传播的轨迹,并分析其传播载体,可由此描绘这一传播历程所折射出的汉代社会思想。

**关键词** 《山海经》 《史记》 两汉 传播历程

顾晔峰,南京师范大学博士研究生 210097

江苏第二师范学院副教授 210013

《山海经》在两汉的传播呈现出“其兴也勃”的特点,但它是如何逐步被接受并使当时“文学大儒皆读学”却未有过明确的辨析。其次,在传播媒介不发达、普通民众知识水平低下的情况下,《山海经》如何做到在短时间内吸引上上下下的关注,这其中传播的内在动力是什么?因此,研究《山海经》在两汉传播的历程和方式就显得尤为重要。我们以现代传播学理论为基础,勾画《山海经》在两汉时期传播过程,结合汉代社会现状界定《山海经》传播内容,并进一步梳理这一传播历程的具体传播方式。

## 一、传播历程

《山海经》之名首次见于司马迁的《史记·大宛列传》。在此之前,因其资料的残缺,我们只能依据零星的材料来推断传播的影响和规模。汉初最早收集和推荐《山海经》的是萧何,《隋书·经籍志》史部地理类序云:“汉初,萧何得秦图书,故知天下要害,后又得《山海经》,相传以为夏禹所记。”<sup>[1]</sup>从“故知天下要害”的功能来判断,萧何是把《山海经》当作类似于《尚书·禹贡》一类的地理书。萧何的图书整理和保护为景、武之际的文人得读《山海经》创造了物质条件。

随后,《山海经》传播开始在文学作品中进行,这大概是因为《山海经》中的不死神药更加符合文人对于生命永恒的抒发,因此汉初的文人对于《山海经》的传播基本围绕这个主题。如汉初贾谊的赋作

[1][唐]魏征:《隋书·经籍志》,[北京]商务印书馆1955年版,第97页。

《惜誓》篇：“休息乎昆仑之墟。涉丹水而驰骋兮”，可以判断出在汉初人们已经把昆仑作为向往之地，而昆仑神话最早就出现在《山海经》中。如果说从贾谊的赋作我们还只能是推断受到《山海经》的影响，那么稍后的司马相如当是确凿无疑地引用《山海经》中的语句：“低徊阴山翔以纡曲兮，吾乃今目覩西王母。晞然白首戴胜而穴处兮，亦幸有三足乌为之使。”<sup>[1]</sup>这里写到了西王母最主要的外形特征：“戴胜”，以及西王母的附属物——三足乌。这分明是来自于《山海经·海内北经》中的记载：“西王母梯几而戴胜杖。其南有三青鸟，为西王母取食。”除此之外，司马相如的《子虚》《上林》还取用《山海经》中的名物，如马騊、蛩蛩等物，并出《海外北经》。由此可以看出，人们对于《山海经》的接受不只是有不死药的昆仑山了，兴趣点也扩大到《山海经》中大量的奇禽怪兽，而征引这些怪兽亦体现了汉赋尚奇的特点。

到武帝时，东击高丽，南征百越，北伐匈奴，开通西域。国力强大，疆域广褭，汉朝人的眼光早已超越原本六国的范围。与此同时，汉代初期的文人愈加迫切地想了解更广阔的世界地理知识，渴望对于外部世界的总体把握，也因此，博学受到汉代文人的热烈追捧。《山海经》多记载方外之国、奇禽异兽，恰好符合是时文人的实际需要，因此《山海经》很快受到广泛的关注，首先是其地理知识的运用，其次是《山海经》中的名物。

首先，从地理知识来看。武帝时期随着对西域的开拓，汉代人是将《山海经》当作地理书来传播的。《史记·大宛列传》记载张骞出使西域之后回来向武帝报告曰：“安息长老传闻条枝有弱水、西王母，而未尝见。”<sup>[2]</sup>显然是将《山海经》中的西王母作为实有的人物进行过一番实地考察。这种观念一直延续到东汉时期：和帝永元九年，“班超遣掾甘英穷临西海而还。皆前世所不至，《山经》所未详，莫不备其风土，传其珍怪焉。”<sup>[3]</sup>想必甘英在出使过程中是以《山海经》作为行进的参照的，只是当时人认为已经超出了《山海经》的范围。汉人的这种认识在《汉书·艺文志》的著录中得到了进一步体现。《山海经》列于《汉志》数术略形法家之首。班固云：“形法者，大举九州之势以立城郭室舍形，人及六畜骨法之数度、器物之形容以求其声气贵贱吉凶。”<sup>[4]</sup>所谓“大举九州之势”，就是指根据地理形势来建造城市和房屋，说明“形法家”具有地理的含义。

其次，从《山海经》名物的角度来看。武帝时期至少有两个大学者读过《山海经》并征引了其中名物。一个是在当时以博学而著称的东方朔。刘歆《上山海经表》：“孝武皇帝时尝有献异鸟者，食之百物，所不肯食。东方朔见之，言其鸟名，又言其所当食，如朔言。问朔何以知之，即《山海经》所出也。”郭璞《山海经序》进一步交待：“东方生晓毕方之名。”<sup>[5]</sup>毕方鸟见《西次三经》《海外南经》。此处所说识异鸟之事，应东方朔为是。从刘歆角度看，他所说的内容写给皇上的奏折，不该言辞不准确，再说刘歆距东方朔的时间较之王充要近百年，应当刘歆的更为准确。再从东方朔的角度看，东方朔本就以博学著称，西晋文学家夏侯湛在《汉太中大夫东方先生画赞并序》中所写“先生瑰玮博达，思周变通”。在严谨的《史记》中还曾经记载东方朔辨认“驺牙”等异物的经历<sup>[6]</sup>。

司马迁和东方朔基本算是同时代的人，其真实性应当是毋庸置疑的，从中看出东方朔渊博的学识的确不虚。刘歆说东方朔曾经辨认出《山海经》记载的毕方鸟，也应当是给当时人留得深刻印象，这样才能使后世学者追记其事。退一步讲，不论是东方朔还是董仲舒都可以看出人们认识到《山海经》有丰富的远国异人、神物怪兽等名物，而运用这些知识就可以在当时产生轰动性效果，可想而知这种效果

[1][汉]班固：《汉书·司马相如传》，[北京]中华书局1962年版，第2596页。

[2][6][西汉]司马迁：《史记》，[北京]中华书局1959年版，第3164页，第3207页。

[3][南朝]范晔：《后汉书》，[北京]中华书局1965年版，第2910页。

[4][东汉]班固：《汉书》，[北京]中华书局1962年版，第1775页。

[5]袁珂：《山海经校注》，[成都]巴蜀书社1993年版，第540-541页。

对于《山海经》的传播将是“高屋建瓴”式的。另一个运用《山海经》进行名物辨认的是汉代大学者刘向。刘向专事经学,著有《洪范》《说苑》等书,对《山海经》也独有所钟。据刘歆(秀)《上〈山海经〉表》称其父向利用《山海经》解释上郡石室“反缚盗械人”,此事后世称为“刘子政辨盗械之尸”,因是其评说父辈,加之汉代人以“孝”为先,故刘歆不会刻意造假。

《淮南子》是中国古代文献中保存神话资料较多的著作之一,《淮南子》一书中的神话大量征引《山海经》中的材料,有许多神话的大体轮廓都是依此而来。其中《地形》《本经》《齐俗》《汜论》《人间》《修务》《时则》等篇所记内容有大量与《山海经》相同。

《淮南子》成书于汉景帝中、后期和武帝即位之初。《汉书·淮南王传》载:“初,安入朝,献所作《内篇》,新出,上爱秘之。”“招致宾客方术之士数千人,作为《内书》二十一篇”<sup>[1]</sup>。“初”,指的是汉武帝建元二年。《淮南子》写作时代距战国不远,汉代学术氛围尚有战国风气,因而此书运用了许多儒家正统以外的材料,明刘绩《淮南鸿烈解题识》曾指出《淮南子》的征引状况:“《淮南》一书,乃全取《文子》而分析其言,杂以《吕氏春秋》《庄》《列》《邓析》《山海经》《尔雅》诸书,及当时所如宾客之言,故其文驳乱,序事自相舛错。”<sup>[2]</sup>可见刘安等编撰此书时一定对《山海经》作了较深入的研究。

如前所述,司马迁在《山海经》的传播过程中也是位关键的人物。《山海经》之名最早见于《史记·大宛列传》,司马迁将《禹本纪》《山海经》和《尚书》中《禹贡》篇进行对比,指出《尚书·禹贡》篇是较为正确的地理记载,而《禹本纪》和《山海经》因其中大量的“怪物”,大大削弱了两书在地理记载方面的准确性,故“不敢言之也”<sup>[3]</sup>。对于这一点,太史公在《五帝本纪》中进一步表明了自己的立场:“学者多称五帝,尚矣!然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。”<sup>[4]</sup>在“好学深思,心知其意”的理性主义学者司马迁眼里,《山海经》的意义和价值基于两点:一是地理学的,如若不然太史公不会拿《山海经》和《禹贡》进行比较的,而《禹贡》是确认的早期的地理学著作。二是历史学的。因五帝的年代久远,因此司马迁撰写《五帝本纪》不得不运用“百家言”,《山海经》自然属于太史公所认为的“百家言”。《太史公自序》篇也体现了采用“百家言”的创作理念。司马迁说《史记》的著述宗旨是“厥协六经异传,整齐百家杂语”。而“杂语”概指《山海经》《离骚赋》《贾谊文》一类载籍,包括大量的诗赋作品、神话、小说、医经、天文、方技、术数等著作。

在司马迁之后对《山海经》作全面审视的是两汉之际著名学者刘歆。刘歆是刘向少子,刘向去世后,刘歆继承父业,总校群书,著有《七略》等书。刘氏在总校群书中,将所收集的《山海经》各种册本校编为34篇,最后定为13篇,于建平元年四月进呈。刘歆校《山海经》时,作了一些文字增删,其《上山海经表》指出《山海经》为禹、益等圣贤之作,内容的真实性不容怀疑。这里交待了几个问题:首先,书籍产生的时间是“唐虞之际”;其次,作者是辅助大禹治水的益;再次,迎合当时对于博学的需要,宣扬该书博学的功能,阅读《山海经》“可以考祲祥变怪之物,见远国异人之谣俗,博物君子,其可不惑焉”<sup>[5]</sup>,更是指出《山海经》在当时引起的巨大反响“朝士由是多奇山海经,文学大儒皆读学”。刘歆这一说法略有夸大其辞,但作为上书给皇帝的表,也不至于完全失实,在一定程度上反映了是时《山海经》的传播状况。

在刘歆稍后的东汉王充(27—约97)是一位不同流俗、颇具批判意识的思想家,但对《山海经》的认识和刘歆并无二致。王充云:“禹、益并治水,禹主治水,益主记异物,海外山表,无远不至,以所闻

[1][东汉]班固:《汉书》,[北京]中华书局1962年版,第2145页。

[2]何宁:《淮南子集释》,[北京]中华书局1998年版,第1504页。

[3][4][西汉]司马迁:《史记》,[北京]中华书局1959年版,第3179页,第46页。

[5]袁珂:《山海经校注》,[成都]巴蜀书社1993年版,第540—541页。

见,作《山海经》。然则《山海》之造,见博物也。董仲舒睹重常之鸟,刘子政晓贰负之尸,皆见《山海经》,故能立二事之说。使禹、益行地不远,不能作《山海经》;董、刘不读《山海经》,不能定二疑。”<sup>[1]</sup>刘歆和王充皆为饱学之士,是颇有影响的学者,他们的看法一方面代表了太史公之后对于《山海经》内容性质的权威认识,另外一方面,由于其特殊的地位加速了《山海经》在社会的传播速度。

由于当时人对于博学知识的重视,以及对于“秘书”的崇拜,《山海经》在社会上蔚然成风。赵晔《吴越春秋》、卫宏《汉旧仪》、高诱《淮南子》注、许慎《说文解字》、应劭《风俗通义》等都提到或同时又引证过《山海经》。比如《风俗通义》:《山海经》曰“‘祠鬼神皆以雄鸡。’鲁郊祀常以丹鸡祝曰:‘以斯翰音赤羽,去鲁侯之咎。’今人卒得鬼刺痒悟,杀雄鸡以傅其心上。病贼风者作鸡散治之,东门鸡头可以治蛊”<sup>[2]</sup>。汉代末期的文人对于《山海经》的接受更多是地理学的。范晔《后汉书》记载东汉明帝赐水利专家王景《山海经》以用于治水。永平十二年(公元69年),王景受命治河,朝廷“赐景《山海经》、《河渠书》、《禹贡图》”。《河渠书》《禹贡图》是公认的古代地理学方面的著作,朝廷将《山海经》与之并列,显然当时是把《山海经》当作导山治水的地理书并运用于实践之中。

认同《山海经》为地理著作的还包括赵晔的《吴越春秋》。赵氏也主张《山海经》为禹、益所作,并将禹、益作书的神话故事具体化。赵氏杜撰禹、益作书故事虽系荒诞,却曲折地肯定了《山海经》在治水中的实用价值。此外,赵晔又把《山海经》一书的主要内容归纳为“山川脉理,金玉所有,鸟兽昆虫之类及八方之民俗,殊图异域土地里数”,也是认识到《山海经》的地理科学内涵:

(禹)遂循行四渎,与益、夔共谋,行到名山大泽,召其神而问之。山川脉理,金玉所有,鸟兽昆虫之类及八方之民俗,殊国异域,土地里数。使益疏而记之,故名曰《山海经》。<sup>[3]</sup>

《山海经》中记载的方外之国甚至出现在正史中,《后汉书·东夷列传》:“故天性柔顺,易以道御,至有君子、不死之国焉。”这两个国都是《山海经》中所记载的。《山海经》曰:“君子国衣冠带剑,食兽,使二文虎在旁。”《山海经》又曰:“不死人在交胥东,其为人黑色,寿不死。”除此之外《东夷列传》中还提到女子国、裸身国和黑齿国。

上述所提到的系列人物都是在《山海经》传播过程中起到重要作用的社会精英。精英在社会生活中的特殊地位使他们能够自上而下地影响社会大众,又能够自下而上地影响政治上层,从而对整个社会观念、意识形态产生影响。传播学中称这类人为意见领袖:“那些能提出指导性见解,具有广泛社会影响的人,叫意见领袖,又称舆论领袖,是结成社会精英的群体。就一般而言,意见领袖具有崇高的社会威望,能够生产意见……意见领袖,具有高尚的政治品格和引人敬慕的气质,能在公众中产生一呼万从的感应。他们的人格魅力和高深的创见,产生引导思想的力量。”<sup>[4]</sup>他们对于《山海经》的传播所起的作用不言而喻。

## 二、传播方式

在两汉政权一统、经济相对繁荣这一背景之下,《山海经》传播方式也在发生着显著的变化。同时两汉时期厚葬盛行,石刻技术日益精进,与前代传世经典相比,增加了新的传播方式。“从传播学的角度看,人类的文化活动向来是与传播技术不可分离的。”<sup>[5]</sup>《山海经》传播方式可以从文本传播、图像传

[1]刘盼遂:《论衡集解》,上海古籍出版社1957年版,第275-276页。

[2]吴树平:《风俗通义校释》,天津人民出版社1980年版,第312页。

[3][东汉]赵晔:《吴越春秋》,[南京]江苏古籍出版社1999年版,第96页。

[4]刘建明:《舆论传播》,[北京]清华大学出版社2001年版,第76页。

[5]陈卫星:《传播的观念》,[北京]人民出版社2004年版,第278页。

播和口头传播三种方式来分析。

1. 文本传播 我国直到东汉造纸术才发明,用纸抄写传播始见于西汉,如《汉书·外戚列传下》载:“武发篋中有裹药二枚,赫蹏书。”颜师古注:“孟康曰:‘……染纸素令赤而书之,若今黄纸也。应劭曰:赫蹏,薄小纸也。’”<sup>[1]</sup>《后汉书·贾逵传》载肃宗赏贾逵:“书奏,帝嘉之,赐布五百匹,衣一袭,令逵自选《公羊》严、颜诸生高才者二十人,教以《左氏》,与简纸经传各一通。”<sup>[2]</sup>竹简和纸并为赏赐物品,这说明纸已经作为抄写传播介质,但还是“稀有物”,并未完全取代竹简、木牍、绢帛等书写载体。

因此,在两汉时期《山海经》的文本形态主要是以简牍的形式。但即使是竹简或者木牍也不是普通百姓可以承担的。皮锡瑞《经学历史》:“汉人无无师之学,训诂句读皆由口授,非若后世之书,音训备具,可视简而诵也。书皆竹简,得之甚难,若不从师,无从写录;非若后世之书,购买极易,可兼两载也。”<sup>[3]</sup>“难得”是指两个方面,一是价格比较昂贵,超出一般家庭的承受能力,就连在京师受业太学的王充也是“家贫无书”。二是书体过于庞大,实在不便于携带、传播。《史记·滑稽列传》:“朔初入长安,至公车上书,凡用三千奏牍。公车令两人共持举其书,仅能胜之。人主从上方读之,止,辄乙其处,读之二月乃尽。”<sup>[4]</sup>以轻便的纸作为书写介质,要等到魏晋南北朝时期。

2. 图像传播 ①《山海图》的传播。《山海经》本是有图的,《史记·大宛列传》云:“汉使究河源,河源出于真,其山多玉石,采来。天子案古图书,名河所出山曰昆仑云。”这里的“古图书”当是说《山海经》。晋代著名诗人陶渊明有“泛览周王传,流观山海图”的诗句,郝懿行在《山海经笺疏叙》中也曾就此指出:“郭注此经,而云‘图亦作牛形’,又云‘在畏兽画中’;陶征士读此经诗,亦云‘流观山海图’;是晋代尚有图也。”<sup>[5]</sup>唐代张彦远在《历代名画记》中列举的97种所谓“述古之秘画珍图”中,就有《山海经图》和《大荒经图》。据马昌仪考证,现行的《山海经图》是“明清时代绘画与流传的图本”,而且在创作过程中应该是参照了画像石的内容:“明清古本《山海经图》与古图之间,又有着古老的渊源关系。古图虽然失传了,如果我们把明清《山海经图》与目前已发现的与古图同时代的远古岩画、战国帛画、汉画像石,以及新石器时代的陶器、商周青铜器上的图像、图饰和纹样作些比较,便可以从另一个侧面发现二者之间的渊源关系是十分古老的。”<sup>[6]</sup>②汉画记载的《山海经》内容。“汉画是中国两汉时期的艺术,其所包括的内容主要是两部分:画绘(壁画、帛画、漆画、各种器绘等)、雕像(画像砖、画像石、画像镜、瓦当等浮雕及其拓片)。”<sup>[7]</sup>汉画像石和画像砖的产生和流行,是和汉代社会流行的厚葬习俗分不开的。墓室中的画像石和画像砖就是刻在墓壁上的带有墓主人生前的宗教、信仰以及日常生活场景的图画,其中也保存了许多《山海经》资料,对《山海经》在民间的传播起了极大的推动作用。纵观汉代画像石画像砖中保存的《山海经》资料,主要是神兽,其次是异国奇人,最后是神话人物。汉画中运用《山海经》的这些资料目的无非有二:一是体现了对于生命不死的渴求,如西王母的图案。二是运用神兽或远方移民的图案,要么运用狰狞面目达到镇墓的目的,如九尾狐、开明兽、陆吾等;要么是表达祥瑞灵异的氛围,如贯胸国、氏人国等。《山海经》中很多素材被直接运用于画像石的图案,因此考古工作者常从《山海经》中去找画像石图案的答案:“我们揣测《山海经》原图,有一部分亦为大幅图画或雕刻,

[1][东汉]班固:《汉书》,[北京]中华书局1962年版,第3991页。

[2][南朝]范晔:《后汉书》,[北京]中华书局1965年版,第1239页。

[3][清]皮锡瑞:《经学历史》,[北京]中华书局2004年版,第88页。

[4][西汉]司马迁:《史记》,[北京]中华书局1959年版,第3205页。

[5][清]郝懿行:《山海经笺疏》,[成都]巴蜀书社1985年版,第3页。

[6]马昌仪:《山海经图:寻找《山海经》的另一半》,[北京]《文学遗产》2000年第6期。

[7]顾森:《中国汉画图典》,[杭州]浙江摄影出版社1997年版,第199页。

有类于今日所见画像石,……由于《山海经》具备这些特点,我们今日以之与沂南石刻相比证,是很适宜的。”<sup>[1]</sup>

3. 口头传播 “最古老的传播技术是修辞学,是通过话语来征服受众心理的。”<sup>[2]</sup>口头传播是最本质、最原始的传播形态,它早于文字传播,并和文字传播并行发展,有着文字传播不可替代的意义。《山海经》本就是非“一时一地”的被集体创作,存在着集体口头传播的过程,到了战国以降虽然有文本的保存与流传,但因经济、技术等因素的掣肘,文本数量有限,在传播过程中应该不是最主要的传播方式,此时的口头传播应该也是比较通行的方式。口头传播的缺点是传播内容的不稳定性,易于湮灭在历史长河中。但还是可以在乐府民歌中找到蛛丝马迹,大略可以管中窥豹。汉乐府诗歌《陇西行》:“卒得神仙道,上与天相扶。过谒王父母,乃在太山隅。”这里的“王父母”就是指西王母和东王公。可见西王母在当时是口头传唱的主题之一。除了西王母之外,昆仑也是口头传播的重要内容:

吾欲上谒从高山。山头危险道路难。遥望五岳端。黄金为阙班麟。但见芝草叶落纷纷。百鸟集来如烟。山兽纷纶麟辟邪其端。鸛鸡声鸣。但见山兽援戏相拘攀。小复前行。玉堂未心怀流还。……采取神药若木端。玉兔长跪捣药虾蟆丸。奉上陛下玉杵。服此药可得神仙。服尔神药。莫不欢喜。陛下长生老寿。四面肃肃稽首。<sup>[3]</sup>

这是汉代末期《董逃行》中的传唱内容,讽刺了妄求长生不老的行为。歌谣中描写的“高山”完全是世俗版的《山海经》中的昆仑世界。具有昆仑的一切元素:难以攀登的高山、怪兽和祥瑞动物的看护、不死神药。更是适应时代而更换了昆仑山主人西王母的附属物:玉兔和捣不死的蛤蟆,这种图案的组合也反映在当时的画像石中。

要之,《山海经》在进入两汉学者的视野后,立刻引起了两汉知识界的关注,在朝堂之上和民间中都得到了较为广泛的传播和利用。其中缘由,我们认为有三:一是汉代是前所未有的统一格局,汉人也因此表现出强烈的自豪感和征服感,伴随这种征服感的是对了解外部世界的强烈的渴望:“《山海经》写了那么多的海外奇闻,充分表明了先民对于海外世界的关注。”<sup>[4]</sup>《山海经》中对未知世界的庞杂而又模糊的介绍恰好满足了汉代社会这一社会思潮;二是两汉时期佛教和本土的道教尚未发达,民众在艰难的生活将本是半人半兽的西王母逐渐演化为全面膜拜的对象,并进而成为掌握生死的最高主宰者,这在很大程度上满足了世人在乱世中的精神寄托。随着佛教东传和本土道教的兴起,西王母崇拜便随之衰落;三是汉代厚葬盛行,汉代画像石图像的内容异常丰富,尤其是鬼神信仰情节,《山海图》中狰狞的异兽、西王母世界等无疑为底层工匠提供了极好的临摹对象。两汉一统的格局、缜密思想下的西王母崇拜和厚葬风气的盛行共同促成了《山海经》在两汉的快速传播,而且逐渐由知识阶层辐射到全社会。

### 三、“暂显于汉”的尴尬及其原因

郭璞曾将两汉至魏晋《山海经》传播的历程总结为:“此书跨世七代,历载三千,虽暂显于汉,而寻亦寝废。其山川名号,所在多有舛谬,与今不同。师训莫传,遂将湮没,道之所存,俗之所丧。悲夫!余有惧焉,故为之创传……庶几令逸文不坠于世,奇言不绝于今。”<sup>[5]</sup>这段话中有两点值得我们关注:第

[1]《沂南古画像石墓发掘报告》,〔山东〕文化部文物管理局1956年版,第43页。

[2]陈卫星:《传播的观念》,〔北京〕人民出版社2004年版,第91页。

[3]〔宋〕郭茂倩:《乐府诗集》,〔北京〕中华书局1979年版,第505页。

[4]欧阳健:《从〈山海经〉看神怪观念的起源》,《上海师范大学学报》1997年第1期。

[5]袁珂:《山海经校注》,〔成都〕巴蜀书社1993年版,第479页。

一,“暂显于汉”,即认为《山海经》的传播只在汉代较为显著;第二,《山海经》不传之原因在于书中地理记载多有讹误与世传不同,加之没有师徒间传授,所以自晋代行将湮灭。可见,两汉以来热热闹闹的《山海经》传播与接受到郭璞时期基本偃旗息鼓,而“暂显于汉”的原因主要有两个方面。

首先,随着汉画艺术的流行,《山海经》在功能上被看作是汉画艺术工作者的创作指南,以及素材重要来源。但进入魏晋时期之后,汉画艺术赖以生存的厚葬制度走向了末路——取而代之的是薄葬。这一时期薄葬习俗形成的一个重要原因是自东汉末年以来战争频仍,社会动荡,物资匮乏,于是人们将目光投向藏有大量珠玉金银的墓葬,因而盗墓现象十分严重,这无疑给厚葬以沉重的打击。例如曹操就曾亲自参与过盗墓,这一行为本身让他不得不思考死后如何让灵魂安宁。曹操是被迫转向追求薄葬,为了彻底打消盗墓分子对墓中钱财的觊觎之心。曹丕上承父制,在黄初三年颁布《终制》,是有关薄葬思想的法律性文件。之所以施行“薄葬”,正是因为“丧乱以来,汉氏陵墓无不发掘”,“祸由乎厚葬封树”<sup>[1]</sup>。皮之不存,毛将焉附,作为汉画创作工具书的《山海经》随着厚葬终结自然就无所可用了,逐渐淡出人们视野也是其必然的归宿。

其次,汉末至曹魏时期的社会思想呈现出断崖式的巨变。汉末实际统治者曹操以领袖的身份提倡“唯才是举”,摒弃东汉以来掺杂谶纬、阴阳之学的儒家思想。史称“魏武好法术,而天下贵刑名;魏文慕通达,而天下贱守节”<sup>[2]</sup>。这对魏晋社会思想的变化起到了不可估量的作用。特别是东汉中后期,连年政治动荡,皇位更替频繁,豪强势力可以利用谶纬之术帮助推翻一个政权又建立一个政权。因此,为防止他人再编造、利用图谶,魏晋统治者大都下令禁止谶纬之学,比如曹操就“科禁内学”,所谓内学,“谓图谶之书也。其事秘密,故称内”<sup>[3]</sup>。《山海经》与谶纬思想有很大的关联,书中存有大量的物占思维,所谓物占,是以某种怪异动物的出现预示着人间的灾祸。物占思想本是上古神话思维的显著特点,这一思想发展到汉代就演变为谶纬思想的核心——征验观念,即依据星象或自然界的变化的变化,来预示人间的吉凶祸福。可以说两汉《山海经》的传播与信奉天人感应的谶纬之学是互为依附关系:谶纬之学多有模仿《山海经》的著作,如《河图括地象》《括地图》等纬书基本是以《海经》为蓝本扩充而成;反之,《山海经》也因谶纬之学的流行而被更多人所熟知。对于谶纬之学雪上加霜的是,外来的佛教传播日益兴盛,人们对于经文的研究更加精湛,东汉中后期以皇帝、要臣为代表的上层社会对此又极力推崇,佛教思想完全进入主流社会而成为上至贵族下至平民百姓的精神支柱。而谶纬越发让人觉得荒诞不经。当谶纬之学失去它的市场之时,随之传播的《山海经》也必然会受到这种境况的影响。

综上所述,《山海经》在两汉四百多年的时间里从上层王公贵族到民间普通百姓,从中央到遥远的边疆地区,在两汉形成了热闹纷繁的局面。它的接受传播活动通过两种途径、三种方式,自武帝始至西汉末达极盛,东汉以后在民间思潮的影响下,再次掀起了传播的高潮。这种状况仅持续于有汉一朝。随着时代的进一步发展,《山海经》的传播很快陷入尴尬的境地。幸得郭璞在西汉刘秀校录基础上,对《山海经》做了系统的考释、研究,使《山海经》从此有了定本,后世注家也多以郭注为底本。

〔责任编辑:平 啸〕

[1][西晋]陈寿:《三国志》,〔北京〕中华书局2003年版,第482页。

[2][唐]房玄龄:《晋书》,〔北京〕中华书局1974年版,第1238页。

[3][南朝]范晔:《后汉书》,〔北京〕中华书局1965年版,第2705页。