

《穆天子传》小说性质辨析

阳清

(云南师范大学文学院, 云南昆明, 650500)

摘要: 迄今为止,《穆天子传》的撰者、成书年代、文本性质等,均可谓学术疑案。从叙事动机出发,依据战国初期前后相关文献的巨大差异,可以认同此书源出赵国后嗣对祖先的追崇。《穆天子传》体式近似起居注,风格却呈现恍惚无征之态,它既非信史著作,亦非上古神话抑或次神话之类。基于社会风尚和读学心理来审视,穆王故实在虚实相生中形成的小说境界,曾一度受到战国末期神仙思维、汉晋时世造仙运动先后影响,最终在历史误读中造就了后人所谓的神话品格。

关键词: 《穆天子传》; 叙事动机; 起居注; 小说; 神话品格; 误读

中图分类号: I207.41

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2013)04-0172-05

一、叙事动机与学术界说

探究《穆天子传》的神话品格,着实需要一种相对客观的文本界说。毕竟千百年来,无论是从撰写人和创作年代出发,还是围绕着原书的性质、价值、流播等,有关《穆传》的学术命题,总是在众说纷纭、百家争鸣之中让读者无所适从。造成这种现象的根本原因,在于这部先秦时代记载简略、《汉书·艺文志》亦不曾载录的先秦典籍,在西晋武帝时代被偶然发现,作为流传至今的汲冢竹书,其书名和现存书稿,曾一度出现好几百年的时间真空。

那么,如何在多种可能性当中,选择一种较为合理的解释?笔者以为,以叙事动机为着眼点,藉此解决《穆传》的种种学术疑案,不失为科学而合理的方法。

所谓叙事动机,通俗地讲,亦即由特定需要所引起的叙事激励机制抑或叙述意愿。这里首先需要解决的问题是:《穆传》所载是真实的,抑或是虚假的?今检读原书,《穆传》叙述周穆王“驾八骏之乘,右服盗骊,左骖騄耳,造父为御,犇戎为右,万里长骛,以周历四荒,名山大川靡不登济。东升大人之堂,西燕王母之庐,南轹鼇鼉之梁,北蹊积羽之衢。穷欢极娱,然后旋归”^{[1](479)},真可谓威风八面,举世惊骇。但令人费解的是,如此重大的历史行为,西周甲骨文、青

铜铭文、《诗经》、《尚书》、《易经》等早期文献,均无相关记录。而较为晚出的文献,譬如《左传·昭公十二年》记载:“昔穆王欲肆其心,周行天下,将皆必有车辙马迹焉。祭公谋父作《祈招》之诗以止王心。王是以获没于祗宫。”^{[2](1341)}又如《国语·周语》记载:“穆王将征犬戎,祭公谋父谏曰:‘不可’。王不听,遂征之,得四白狼四白鹿以归,自是荒服者不至。”^{[3](1-9)}又如《逸周书·祭公解》载有祭公劝诫穆王偃武修德的长篇大论^{[4](986-1094)}。说法如斯,大多与穆王西征的惊世之举差异甚大。如此可以断定:其一,史上周穆王确有抑文崇武之风,《穆传》叙述周穆王游行之事,自非空穴来风之谈;其二,《穆传》亦绝非真实可靠的信史记录,而是撰者据《左传》、《国语》、《逸周书》等文献资料增饰而成。换句话说,《穆传》实际上产生于真假和虚实之间,可谓目的性颇强的故事新编。

关于《穆传》撰写时代,学界有西周说、春秋末战国初说、战国说、汉以后伪作说等多种观点,其中持战国说论者,有卫聚贤、顾颉刚、靳生禾、杨义等诸位先生。^{[5](47-49)}综合前贤各种界说,笔者倾向于顾氏观点,认为此书源出赵国后嗣对祖先的追崇。^{[6](1-21)}

《穆传》“战国说”可从多方面寻找根由,其中最为重要的证据,在于有关穆王西征的文献资料,于战国初期前后形成了鲜明的分界线。事实是:在战国初期及其之前,西征记载多与《穆传》龃龉难通,在战国中后期的文化典籍中,相关叙述往往符合《穆传》的情节内容。譬如《竹书纪年》记载:“穆王北征,行

收稿日期: 2013-01-04; 修回日期: 2013-03-25

基金项目: 2009 年度教育部人文社会科学研究青年基金项目“宗教造神运动与先唐叙事文学的嬗变”(09YJC751077); 2011 年度云南省哲学社会科学规划课题“八代叙事习尚研究”(QN201124)

作者简介: 阳清(1979-), 男, 湖南衡阳人, 文学博士, 云南师范大学文学院副教授, 主要研究方向: 早期叙事。

流沙千里，积羽千里。”“穆王十三年，西征，至于青鸟之所憩。”“穆王十七年，西征昆仑丘，见西王母。其年来见，宾于昭宫。”“穆王西征，还里天下，亿有九万里。”^{[7](46-52)}又如《列子·周穆王篇》记载，穆王在“化人”影响之下“大悦”，“不恤国事，不乐臣妾，肆意远游”，于是“命驾八骏之乘”，“驰驱千里，至于巨蒐氏之国。巨蒐氏乃献白鹄之血以饮王，具牛马之湏以洗王之足，及二乘之人。已饮而行，遂宿于昆仑之阿，赤水之阳。别日升于昆仑之丘，以观黄帝之宫；而封之以诒后世。遂宾于西王母，觞于瑶池之上。西王母为王谣，王和之，其辞哀焉。西观日之所入。一日行万里”^{[8](94-98)}。又如《楚辞·天问》曰：“昆仑县圃，其尻安在？增城九重，其高几里？四方之门，其谁从焉？西北辟启，何气通焉？”“穆王巧梅，夫何为周流？环理天下，夫何索求。”^{[9](92-110)}又如《史记·赵世家》言：“造父取骥之乘匹，与桃林盗骝、骅骝、绿耳，献之缪王。缪王使造父御，西巡狩，见西王母，乐之忘归。而徐偃王反，缪王日驰千里马，攻徐偃王，大破之。”^{[10](1779)}如此种种，结合上述著作的其它叙述，可见战国以来的相关载录，虽然部分保留了《左传》、《国语》等文献的简略内容，却在很大程度上呈露出不同于春秋社会的文化信息。

结合战国时代文化背景，基于史实夸饰而成的故事新编，其创作动机及其实现方式，大概存在着哲学思辨、文学感悟、宗教效应、史学重构等四种可能。譬如《列子》与《天问》，以哲学思辨为叙述激励机制的周秦诸子，通常伪托寓言来阐明思想，以文学感悟为叙述意愿的战国末期诗歌，往往调动主观幻想来抒情言志。从文本主题和形态上分析，《穆传》似乎都不属于上述两种，其原因是今本《穆传》并无明显阐释和抒情的痕迹。刘师培指出：《穆传》“非后人贗造之书矣”，穆王“所至之地，均今葱岭绝西，然证以《山海经》诸编，则古贤遗裔恒宅西陲，西周以前往来互达，穆王西征，盖亦率行轩辕大禹之轨耳”。^[11]这种实证主义的观点，虽然存在着历史根据略显不足之弊，但间接指出原书与哲学思辨、文学感悟等背道而驰，则是值得肯定的。

相较之下，《穆传》的史学重构则异常明显。以《史记》为例，史学重构惯于吸收前代种种材料而做目的性较强的改编。就其方式而言，甚至不排除在内容和情节方面增饰本事甚而是夸张。就其动机来说，这种增饰和夸张，抑或惩善扬恶的实录意识所致，抑或缘于叙事主体颂扬开国、中兴之君以及其它先祖们的丰功伟绩。而后者的发展趋势，则是与宗教效应紧密关联的历史神话化。

据笔者考察，历史神话化的典型叙事范式：一是宗教造神，譬如神仙思潮对历史人物及其事迹的吸收和利用；二是政治神学，譬如历代正史为宣扬君权神授和皇命正统而编造神异故事。两种叙事范式所致，共同孕生了秦汉以来的神秘文化。较为特殊的是，《穆传》恰恰产生于春秋之后、战国神仙思潮之前，因此不符合宗教造神的叙事范式。胡应麟指出，《山海经》乃战国好奇之士“本《穆天子传》之文与事，而侈大博极之，杂傅以汲冢《纪年》之异闻，《周书》、《王会》之诡物，《离骚》、《天问》之遐旨，《南华》、《郑圃》之寓言，以成此书”。^{[12](412)}事实是：《穆传》因为产生于《山海经》之前，由此并未受到战国末期造仙运动的时代影响，这正是原书虽具地理博物之文本特征，却毫无志怪和神话意趣的根本原因。相反，《山海经》则明显吸收和利用了《穆传》文本。就其叙事动机而言，《穆传》看似倾向于政治神学思维。但笔者以为，《穆传》虽在《左传》、《国语》、《逸周书》等文献资料基础上历史重构，却因为时代原因和其它种种因素，其具体叙事仅有增饰和夸张之风，而毫无神化痕迹，由此并未达到历史神话化的境地。政治神学在两汉神学时代才得以高涨，经过正史、杂传以及其它叙事文本的综合实践，终使“历史神话化”相关记录蓬勃发展。

要之，依据叙事激励机制抑或叙事意愿，《穆传》的史学重构，并不是惩善扬恶的实录意识所致，而是缘于叙事主体颂扬先祖们的丰功伟绩。可以肯定的是，《穆传》亦尚未达到历史神话化的境地。动机如斯，这正是周穆王叙事在战国中后期异军突起的客观原因。

二、小说境界与神秘元素

《穆传》文体性质如何？《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《直斋书录解題》、《通志·艺文略》等书目，大多将其归入起居注类，《郡斋读书志》、《玉海》等归入传记类，《宋史·艺文志》归入别史类，《四库全书》则归入小说家类。客观而论，依照《穆传》的现有内容和风格，上述四种归类，因其抓住了原书的某种特征，由此都存在着一定的合理性。但是，从《隋书·经籍志》到《四库全书》，从起居注到传记、别史乃至小说家，有两种现象较为明显：一是古代学者逐渐贬低了《穆传》的史料价值；二是古代有关“小说”的认识日趋混乱。

依照《四库全书简明目录》的解释，《穆传》“所

纪周穆王西行之事,为经典所不载,而与《列子·周穆王篇》互相出入。知当时委巷流传,有此杂记”^{[13](552)},故而归入小说家类。这是以古人观古人所致的古代“小说”观念。这种观念根深蒂固,陈陈相因,历来正史艺文志和经籍志都竞相沿袭。据考察,《四库全书》所谓小说家,虽然分作杂事、异闻和琐事三类,却不是近代所谓的小说,“当白话小说已经高度发展到能产生《红楼梦》的时代,《四库全书》还是不收白话小说,把小说家仍限制在传统的子部范围内”^{[14](2)},对于《穆传》这种产生于两千年前的文言叙事,自然只能当作委巷流传的杂记。

而真实的情况是,即使在先秦时代,某些文言叙事亦具备了相当的文学价值。针对《穆传》,胡应麟认为,全书“文极赡缛,有法可观,三代前叙事之详,无若此者,然颇为小说滥觞矣”。^{[12](456)}换句话说,《穆传》长达数千字,其记载人物之多,叙述事件之繁复,绝非那些“小说家流”可比。倘若以近代意义上的“小说”观念来加以审视,《穆传》亦可谓在虚实相生中形成了自身的小说品格。

这其实不难证明。近代意义上的“小说”,主要包括人物、情节以及环境三个要素,亦即以刻画人物为中心,通过完整的情节和具体的环境描写来反映社会生活的一种文学体裁。《穆传》的主人公是周穆王,全文还涉及到河宗伯夭、西王母等其它地方宗主。《穆传》亦有故事情节,其中叙述穆王会见河宗伯夭、西王母尤其细致翔实。《穆传》既有自然环境的描写,亦有社会环境的暗示。更为重要的是,为了某种现实目的,《穆传》吸收历史题材而做了艺术加工。清人檀萃指出:“后世起居注令人阅之惛惛欲睡,此书阅之令人神旺惟恐篇尽者,则以其善引人入胜耳。”^[15]原书的小说意趣和文学价值由此可见。

要之,《穆传》以历史线索为基础的艺术加工,以夸张和增饰为具体手段的人物刻画、情节描写以及环境构设等,最终形成了有别于琐屑之言、残丛小语和街谈巷语的小说境界。

尽管如此,小说境界并不等同神话境界。《穆传》虽在虚实相生中形成了小说品格,其实与神话传说并无多大关系。一般来说,神话以故事的形式表现远古人民对自然、社会现象的认识和愿望,是“通过人民的幻想用一个不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”。^{[16](113)}神话以神为主人公,它们包括各种自然神和神化了的英雄人物。《穆传》可以看作一个故事,但从故事本身的内容和情节来看,根本毫无神话特征。换句话说,以历史线索为基础的艺术加工,虽然借助了夸饰和幻想的方式,其结果可以是小说形态,

并不一定是神话传说。在没有切实证据的情况下,不少论著认为《穆传》是神话作品,其实并无现实根据。而退一步讲,倘若务必探究《穆传》与早期神异叙事的紧密关联,那也只能说原书因为出现了某些虚假的神秘元素,最终给人以神幻怪诞的错觉。

检读《穆传》,书中真实保存了西周时期西北各民族的居地、习俗、分布与迁徙状况,其中让后世饶有兴趣之处,集中表现为穆王与河宗伯夭、西王母的遇合。前者出现于原书卷一,其主要事迹包括:辛丑,“河宗之子孙崩,柏絮且逆天子于智之口”,穆王受礼;甲辰,穆王猎得“白狐玄貉”,“以祭于河宗”;戊寅,“河宗伯夭逆天子燕然之山”,穆王受礼;癸丑,“天子大朝于河水之阿,穆王授河宗璧,河宗伯夭受璧,西向沉璧于河,祝沉牛马豕羊”,河宗亦以天帝名义,祝福穆王“永致用时事”,并且“示春山之琚”,诏“昆仑口舍四平泉七十”,穆王受命再拜;己未,穆王“大朝于黄之山”,“披图视典”,伯夭“皆致河典”,乃为穆王先,“以极西土”。^{[17](6-8)}

而事实上,《穆传》中的“河伯”或“河宗”,乃居住于黄河流域一带,并对周王朝造成重大影响的宗主或诸侯。李炳海指出:“古代河宗氏实有其地,河伯也是实有其人,从各种传统推测,河宗氏应是夏部族成员。”^{[18](53)}李剑国亦认为:“河宗氏是奉祀河神的部族,其首领名柏夭。”“柏夭是河伯的人间代表,这就是他的部族也称作河宗的原因。”^{[19](289)}至于穆王与河宗伯夭的会面,可谓一次礼尚往来的邦交记录。这里,穆王对河宗(实际上是河宗祖先)的祭祀,不失为怀柔政策的表现;河伯在其势力范围内对穆王的礼遇,亦印证了周王朝天威远播乃至四夷臣服的历史背景。

后者出现于原书的卷三,其主要事迹包括:癸亥,至于西王母之邦;甲子,天子宾于西王母。穆王跟西王母的遇合,虽然出现了不少情节刻画和细节描写,而事实是,作为外宾的周穆王与西方部族女王西王母进行了正式会见。从会见程序来看,首先是来访者对东道主的献礼,穆天子“执白圭玄璧以见西王母,好献锦组百纯,口组三百纯”,而“西王母再拜受之”;接着便是见面礼和寒暄之后的宴会,宴会在友好融洽的气氛中进行,通过赋歌的特殊方式,双方表达了团结合作和希望再次会晤的强烈愿望;尔后是宴会结束后的相关活动,穆王“纪其迹于弇山之石,而树之槐”,以见证两邦建交的深刻友谊;最后是这次外交活动的社会影响,所谓“世民作忧以吟”^{[17](14)},亦即通过歌谣的形式,表达了人们对此外交活动的感想和纪念。在《穆传》中,如果说河伯颇具地方领主的性质;那么西王母则因为母系社会的文化遗留,从而呈现出“富

有人情味的殊方女主的面目”。^{[20](73)}

《四库全书总目提要》总结：《穆传》“所纪虽多夸言寡实”，“然所谓西王母者，不过西方一国君，所谓悬圃者，不过为飞鸟百兽之所饮食，为大荒之圃泽，无所谓神仙怪异之事。所谓河宗氏者，亦仅国名，无所谓鱼龙变见之说，较《山海经》、《淮南子》，犹为近实”。^{[21](70)}这种观点较为客观。笔者以为，《穆传》体式形似起居注等，其风格却呈现出恍惚无征之态，它既非信史著作，亦非上古神话抑或次神话之类，而是借助以历史题材为基础的艺术加工，造就了具有明显文学意趣的小说境界。

三、阅读视角与神话品格

《穆传》虽近似写实，却有恍惚无征之态。以历史题材为基础的故事新编及其虚实相生的小说境界，着实吸引了不少读者。这里的问题是，原书所谓虚假的神秘元素，亦即穆王与河宗伯夭、西王母的遇合，为何给人以神幻怪诞的错觉？换句话说，一种毫无神话特征的叙事，为何能给人以神话般的感受？据笔者考察，其可能的因素应该有三点：

其一，记载穆王西征的事迹在战国以前非常简略，在战国秦汉之际虽有所拓展，却没有单行本流传，尔后班固《汉书·艺文志》亦不曾载录，直至西晋武帝时代才被偶然发现。作为流传至今的汲冢竹书，《穆传》书名和现存书稿，因为出现了好几百年的时间真空，自会增添读者的浓厚兴趣。

汉代王充指出：“世俗之性，好奇怪之语，说虚妄之文。”“实事不能快意，而华虚惊耳动心。”^{[22](1179)}与此相关的是，记载上古时代有关中原文明与其它地方边缘文明交往的典籍非常罕见，而根据《穆传》卷四，全书记载穆王西征往返三万五千里，其交通路线复杂难究，所载西北部族、邦国，就有犬戎、焉居、禺强、崩人、河宗氏、膜昼、容口氏等三十余种，所历山川、泽薮、大原等，所见动物、植物、矿产以及绝域胜境，亦大多不见于它种文献所载。在这种情况下，闻所未闻却令人足以增广见闻的西征事件本身，不仅让人产生种种神秘幻想，而且符合世人搜异猎奇的普遍心理。

其二，犹如郭璞所言：“世之所谓异，未知其所以异；世之所谓不异，未知其所以不异。何者？物不自异，待我而后异。异果在我，非物异也。故胡人见布而疑罽，越人见罽而骇毳。夫翫所习见而奇所希闻，此人情之常蔽也。”^{[1](478)}从阅读视角看，经过战国末

年和秦汉之神仙思维，历经原始道教诞生、造仙运动以及神仙道教孕育，河伯冯夷、黄帝、丰隆、容成氏、昆仑、悬圃等方士和道徒们常用的神名和仙境，以及那些类似于《山海经》和其它博物志怪的相关叙事，那些在绝域所见所闻的稀奇物产，已经在包括读者和研究者在内的大多数世人眼中，烙上了神仙印记，抹上了仙话色彩。

胡应麟认为：“自始皇、武帝好言神仙，一时术流方士，张大其说，文士又从和之，遂以穆王为厉阶戎首。而不知穆天子传所记，山川草木鸟兽，皆耳目所有，如《山海经》怪诞之文，百无一二也。”^{[12](450)}事实上，从《山海经》到《神异经》、《海内十洲记》，博物志怪已通过书写神祇和神仙、陈述神异物产、描绘仙境美景等三种较为典型的表达方式，来具体演绎主体对神性世界的华美构想，由此亦客观展示出其自身走向仙话的叙事不变。《穆传》产生于战国晚期神仙思维之前，全书所记载的一切，大多具有历史根据，其本身却无任何神异之处。但是在《穆传》被发现之前，穆王西征所至所见，亦即原书直接关涉的族名、地名、物产等，早已被《神异经》、《十洲记》时代的造仙运动充分利用，甚至被改造成为了仙话文本中的常用素材，无怪乎容易给人以神话般的阅读错觉了。

其三，《穆传》留给人们的阅读错觉，还在于郭璞作注时的神化改造，引导着读者进一步走向神秘玄想，最终在道教仙话阅读视角的引导下推波助澜。《四库全书总目提要》指出：“郭璞注《尔雅》于‘西’，至‘西王母’句，不过曰‘西方昏荒之国’，于‘河出昆仑墟’句，虽引《大荒西经》，而不言其灵异。其注此书，乃颇引志怪之谈。盖释经不敢不谨严，而笺释杂书，则务矜博洽故也。”^{[21](70)}这种奉儒尊经之说，未尝不可参考借鉴之。与上述说法迥异，严粲《〈穆天子传注疏〉后序》认为：“读《山经》、《穆传》，见四天之下有如许大世界，竖亥步之所不能尽，穆满车辙马迹之所不能周，而眈眈逐逐于江外掌地，以造逆而犯顺，何其駭也。宏农喜注书传者三书，何以知《山经》、《穆传》之传注？为悟王敦也。宏农之注《尔雅》在夷陵，至今有《尔雅》台，则是其父为建平太守，因从之南游，注《尔雅》于此。当天下太平，其得意时也。其传《山经》、注《穆传》，则在拘姑孰时。题卷首曰记室参军郭璞，则王敦所辟举之官号也。宏农尝为王导等参军，皆不著记室名，名记室者，则王敦之参军也。拘于敦所，幽愁忧思而释二书，则不得意之时也。”^[23]这里则认为郭璞注《山经》、《穆传》与《尔雅》不同，乃出于政治穷困、人生失意之际的谏主意图。

世传郭璞非但擅长文学，而且好奇文古字，性喜

博物,有志怪小说《玄中记》,注《尔雅》、《方言》、《山海经》、《穆天子传》诸书。更为重要的是,郭璞亦是著名方术家,他熟谙经术,尤其偏爱数术,《晋书》本传历举其卜筮方术之灵验,谓其“妙于阴阳算历”,从郭公受业,“洞五行、天文、卜筮之术,攘灾转祸,通致无方,虽京房、管辂不能过”^[24](1899)],史传《洞林》、《新林》、《卜韵》等卜筮之作,即是明证。根据上文,既然《山海经》曾吸收《穆传》素材,那么郭璞诠释《山海经》时使用的文献资料,亦很有可能运用于《穆传》作注之中。从风格上看,《山经》郭注、《穆传》郭注毕竟不同于《尔雅》郭注,因为注疏意图、文化习惯以及时代思潮的影响,《穆传》郭注已在很大程度上改变了原书应该留给人们的朴素印象,其“考传论辩”,不由“使读之者鼓舞欢欣,恐卷或尽,不复以短烂缺漏舍去”。^[23]可以说,郭璞一方面发扬和传承了《穆传》,另一方面亦改变了《穆传》的客观印象,最终在一种晋代社会的阅读视角中,走向了所谓的神话叙事。

如果说,因为阅读视角差异以及由此而致的历史误读,使得《穆传》具备了本来缺乏的神话品格;那么,缘于秦汉造神思维对上古神秘文化的吸收利用,《穆传》中生活于上古时代的部族及其首领,犹有可能在历史演进中被逐渐神化,他们从自身的真实状态变成半人半神,又从半人半神之状过渡至神灵的代表,从而使《穆传》中相对朴素的故事新编,具备了更为原始的文化意义。

在《穆传》被发现之前,真实可信的河伯,曾经历过一个由人到人神混杂继而终定为神的演变历程。在《竹书纪年》、《大荒东经》、《远游》、《尸子》、《龙鱼河图》等文献的载录下,河伯已逐渐演化为神灵,河伯与世人的纠葛,继而演绎成以人神遇合为主题内容的神异叙事。《穆传》中的西王母亦当如此。随着时代的发展,原书中的“西王母”已由一个地(或部族、国)名变成了西方世界的“人王”。作为“极有礼仪,能应酬,能歌谣,雄居一方”的人类成员,她已“从渺茫的似兽的人到真正的人”^[25](67)],而接下来文化传承的任务,必将使已成为“人王”的“西王母”,演变成成为鼎鼎有名的高级女仙乃至掌管生育和长寿的昆仑女神,继而产生所谓“帝王遇合高级女仙”的故事模式。在《穆传》被发现之后,还是缘于神仙思潮的直接影响,原书所载周穆王遇合河伯、西王母的叙事,更有可能为历代史传杂记和小说中的西王母传说提供重要文化资源。

必须指出的是,上述演变最初是由《穆传》的小

说品格来奠定文化基调的。穆王与河伯、西王母的遇合,绝不能归诸于神话思维的产物,其相关叙事元素却通过《列子》、《楚辞》、《史记》等其它典籍,并且借助了中古造仙运动,在丰富和刺激稗官野史之神异叙事的同时,让志怪小说家们于编撰和创作之中冥思玄想、心领神会,最终使得历代累积的河伯故事和西王母传说大放异彩。正是从这种意义上讲,《穆传》亦为后来相关神仙叙事的发展和丰富创造了条件。

参考文献:

- [1] 郭璞《注<山海经>叙》,袁珂《山海经校注》[M]. 上海:上海古籍出版社,1980.
- [2] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京:中华书局,1990.
- [3] 徐元诰. 国语集解[M]. 北京:中华书局,2002.
- [4] 黄怀信. 逸周书汇校集注[M]. 上海:上海古籍出版社,1995.
- [5] 顾晔峰. <穆天子传>成书时间综述[J]. 长春理工大学学报(社科版),2007(2): 47-49.
- [6] 顾颉刚. 顾颉刚民俗学论集[M]. 上海:文艺出版社,1998.
- [7] 方诗铭. 古本竹书纪年辑证[M]. 上海:上海古籍出版社,1981.
- [8] 杨伯峻. 列子集释[M]. 北京:中华书局,1979.
- [9] 洪兴祖. 楚辞补注[M]. 北京:中华书局,1983.
- [10] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1959.
- [11] 刘师培. <穆天子传补释>序[M]. 《刘申叔遗书》,民国二十五年刻本.
- [12] 胡应麟. 少室山房笔丛[M]. 北京:中华书局,1958.
- [13] 永瑢,等. 四库全书简明目录[M]. 上海:上海古籍出版社.
- [14] 程毅中. <古小说简目>前沿[M]. 北京:中华书局,1981.
- [15] 檀萃. <穆天子传注疏>序,檀萃《穆天子传疏》,民国二十四年南海黄氏芋园丛书本.
- [16] 马克思、恩格斯《马克思恩格斯选集》(第二卷)[M]. 北京:人民出版社,1972.
- [17] 佚名《穆天子传》,《汉魏六朝笔记小说大观》[M]. 北京:上海古籍出版社,1999.
- [18] 李炳海. 部族文化与先秦文学[M]. 高等教育出版社,1995.
- [19] 李剑国. 杂传小说<穆天子传>,《文学与文化》(第四辑)[M]. 天津:南开大学出版社,2003.
- [20] 杨义. 中国古典小说史论,《杨义文存》(第六卷). 北京:人民出版社,1998.
- [21] 永瑢,等. 《四库全书总目提要》(二十七)[M]. 上海:商务印书馆,1935.
- [22] 黄晖. 《论衡校释》(四)[M]. 北京:中华书局,1990.
- [23] 严烺. <穆天子传注疏>后序,檀萃《穆天子传疏》,民国二十四年南海黄氏芋园丛书本.
- [24] 房玄龄. 《晋书》(卷七二)[M]. 北京:中华书局,1974.
- [25] 吴晗. 《西王母的传说:西王母与昆仑山之一》,吴晗《吴晗史论集》,光明日报出版社,1987.

(下转第 194 页)