

從古史書寫到演義小說： 論《盤古至唐虞傳》對《路史》的繼承與革新

陳嘉琪^{*}

（收稿日期：107 年 1 月 26 日；接受刊登日期：107 年 5 月 30 日）

提要

《盤古至唐虞傳》是明末以上古史為範疇的演義小說，其內容與神話歷史敘事長詩《黑暗傳》及南宋羅泌《路史》的上古史記述皆有所重疊。小說作者結合了兩種層次的神話素材，進而敷演小說：一類是民間所流傳的神話傳說；一類則是史家所建構的上古史圖像。本文所探究的議題有以下幾點：其一，小說作者如何游移於「上層／文人／書面領域」的古史脈絡與「下層／民間／口傳管道」的神話傳說，在這兩類素材中進行選擇？其二，《盤古至唐虞傳》是否產生演義小說的獨立意識，衍生出自己的歷史書寫意識？本文試圖在這樣的基礎上，宏觀思考古史書寫對「上古史演義小說」形成發展的影響，進而釐清「上古史演義小說」在神話書寫中的價值與定位。

關鍵詞：《盤古至唐虞傳》、《路史》、上古傳說、歷史演義、神話小說

^{*} 國立臺灣師範大學共同教育委員會國文教育組兼任助理教授。

一、前言

明代末年出現了五部以上古史為書寫對象的演義小說，分別是：《列國前編十二朝》、《盤古至唐虞傳》、《有夏志傳》、《有商志傳》、《開闢衍繹通俗志傳》。歷來研究者對於這五部演義小說的評價皆不高，究其原因，可歸納為以下兩點原因：其一，這五部小說的全稱雖有「按鑑」之名，¹但研究者多半認為其內容未有史書的依據，而將之歸入「神話小說」與「神怪小說」的脈絡。²其二，若以神話、神怪小說定位這五部作品，其藝術成就與情節的精彩性則完全比不上《西遊記》與《封神演義》³。因而不論是針對明末這五部小說的成書，抑或本文所關注的《盤古至唐虞傳》迄今所進行的相關研究，乃寥寥可數。⁴

歷來研究對於明代末年這五部演義小說的漠視，根源於並未精準掌握書籍的性質與分類。誠然這五部小說並未完全「依史以演義」，不少內容是「依靠傳說、加上作者自己的想像去敷衍成文。」⁵然而這並不代表這五部小說的內容未有史書的憑藉。如同紀德君指出：「筆者曾將《列國前編十二朝》、《開闢衍繹》等五部演義與鍾惺訂正的這部《資治綱鑑正史大全》進行對勘，發現它們的敘事次序、主要情節內容等，皆與《資治綱鑑正史大全》基本一致。」⁶其中又以《盤古》⁷的編纂，最符合「依史以演義」的原則，全書主要

¹ 如《盤古至唐虞傳》的全名為《按鑑演義帝王御世盤古至唐虞傳》，而《列國前編十二朝》乃內題《□（新）刻按鑑通俗演義列國前編十二朝》。

² 參見歐陽健：《中國神怪小說通史》（南京：江蘇教育出版社，1997年），頁434。齊裕焜：《中國歷史小說通史》（南京：江蘇教育出版社，2000年），頁120。

³ 徐朔方批評《列國前編十二朝》「編纂草率，文字拙劣。」竺少華則認為《盤古至唐虞傳》、《有夏志傳》、《有商志傳》人物形象泰半蒼白無力。參見徐朔方：《列國前編十二朝·前言》，明·余象斗編集：《列國前編十二朝》，收錄於《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1990年，影印日本天理圖書館藏本），頁1。竺少華：《上古神話系列小說》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁18、24、30。

⁴ 歷來對《盤古至唐虞傳》研究的關注，泰半集中在《盤古至唐虞傳》與《黑暗傳》的關聯性，論述重點乃擺在《黑暗傳》的研究與價值，相關論著主要有：劉守華：〈《黑暗傳》追蹤〉，《漢學研究》第19卷第1期（2001年6月）。陳益源：〈西陵峽《黑暗傳》的發現、整理及其價值〉，《保定師範專科學校學報》第16卷第3期（2003年7月）。與萬淑娟：《〈黑暗傳〉研究》（臺南：國立成功大學中國文學系碩士論文，2007年）。紀德君：〈明末五部上古史演義小說的史料來源〉，《文獻季刊》第2期（2007年4月）。一文是對《盤古至唐虞傳》研究較為深入的論著。其餘專著，如：齊裕焜：《中國歷史小說通史》。歐陽健：《中國神怪小說通史》；竺少華：《上古神話系列小說》。多屬通論性質的介紹。《盤古至唐虞傳》的地位與研究價值尚待學界開發。

⁵ 歐陽健：《中國神怪小說通史》，頁436。

⁶ 紀德君：《中國古代小說文體生成及其他》（北京：商務印書館，2012年），頁24。

⁷ 後文簡稱《盤古至唐虞傳》為《盤古》。

依據羅泌《路史》的古史架構，參酌金履祥《資治通鑑綱目前編》、鍾惺《資治綱鑑正史大全》將艱澀、文言的敘述敷衍為通俗、白話的文字。

值得注意的是，《盤古》的情節內容與採錄於 1980 年代湖北神農架一帶的神話歷史敘事長詩《黑暗傳》，有著高度的雷同性。其中與《黑暗傳》相似處，部分亦可上承《路史》的古史記載，顯示《盤古》確實具備「歷史演義」的教育功能，「利用通俗化的形式，向群眾普及歷史知識，起到歷史教科書的作用。」⁸而史書所記載的上古歷史也透過演義小說作為的媒介，進一步回流民間，成為神話傳說的養分。就《盤古》與《路史》及《黑暗傳》的關係來看，神話、歷史與小說三者之間實存在著一種流動、互通的關係。

上古史的著述相較於其他朝代的歷史，最特別的一點是：古史著述本來就是一種「神話歷史化」的過程，《路史》亦然，羅泌的工作乃試圖在神話的範疇裡挑選、撿擇可轉化為歷史的素材，對神話的原始象徵進行詮釋與闡述，進而繫連神話與歷史的關係，將神話人物轉化為上古帝王與歷史某一階段的代詞。換言之，《盤古》的作者所面對的是兩種層次的神話素材，一類是在民間流傳已久的神話傳說；一類則是古史系統中，史家依據其史學素養所建構出的上古史演進圖像。《盤古》的編纂，使得「上層／文人／書面領域」的古史書寫有機會進一步影響，甚至成為「下層／民間／口傳管道」下神話傳說的新養分。上層與下層、文人與民間雖不是決然的二分，其間必然存有模糊的空間，然而兩者最大的差異在於：獲得新知與理解世界的主要管道。上層／文人往往通過「書面領域」以「文字」來理解、認識世界。相較下，下層／民間的升斗小民更主要仰賴「口傳管道」以「語言」來累積知識⁹。《盤古》成書以前，《路史》所產生的影響力僅限於主要通過文字的脈絡來理解世界的文人。《盤古》的出現，開闢了一種新的可能性：讓《路史》所建構的上古史知識，有機會藉由遊移於上層與下層的民間文人，將艱深晦澀、存在於書面體系的史學知識帶入民間。無可諱言，《盤古》的作者便屬於民間文人的角色，既熟知書面領域的史學知識，也熟悉口傳管道下的神話傳說。本文所欲探究的議題可分述為兩個層面：

其一，小說的創作者如何在書面／史學知識、口傳／神話傳說，這兩類素材中進行選擇？若考量到民間對於神話人物固有的崇信，《盤古》不可能完全摒棄民間廣為流傳的神話傳說。因而《盤古》的作者必然扮演著中介者的角色，游移於「上層／文人／書面領域」的古史脈絡與「下層／民間／口傳管道」的神話傳說，選擇小說素材，進而完成既能引發

⁸ 錢伯城：《盤古至唐虞傳·前言》，明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，收錄於《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1990 年，影印明書林余季岳刊本），頁 1。

⁹ 在古代，文字僅屬於貴族、知識份子的表述權力，民間最主要的敘事管道乃有兩種，其一為戲劇性質的表演，其二則為口頭性質的講述。相關論述可參見劉宗迪：〈狐魅淵源考——兼論戲劇與小說的源流關係〉，《攀枝花大學學報》第 15 卷第 1 期（1998 年 3 月），頁 37-41。傅修延：《先秦敘事研究——關於中國敘事傳統的形成》（北京：東方出版社，1999 年）。

民眾興趣，亦能推廣古史教育的上古史演義。值得思索的是，在這種推廣古史知識的書寫中，《盤古》是否產生演義小說的獨立意識，進而衍生出自己的歷史書寫意識？本文試圖在這樣的基礎上，宏觀思考古史書寫對「上古史演義小說」形成發展的影響。

二、《盤古至唐虞傳》對《路史》史觀的繼承

《盤古至唐虞傳》全名為《按鑑演義帝王御世盤古至唐虞傳》，全書分上下兩卷，共七回，講述盤古開天闢地以降乃至帝舜時期的上古歷史。書前有鍾惺序，卷首亦題名為「景陵鍾惺伯敬父編輯，古吳馮夢猶龍父鑒定」，託名鍾惺所作。鍾惺序言表示：

太史公有云：「百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。」而況三皇、盤古之時乎？又其軼，往往見於他說，**廬陵《路史》等書，可得而稽也。**然廬陵得之《洞神經》，上稽渾沌，下迄禪通，以至堯舜。堯舜中天事體昭昭矣。**今依鑒史**，自盤古以迄唐堯事蹟可稽者，為之演義，總編為一傳，以通時目……以今而見古，繇此而知來。千古之前，萬世之後，無以異也，則予是編，不幾與廬陵而竝誌不朽乎？¹⁰

序言中可以發現，鍾惺編輯《盤古》的寫作態度是嚴肅的，開頭引述〈五帝本紀贊〉其實寓有效法司馬遷作《史記》的宏志。而後筆鋒一轉便帶出羅泌《路史》，¹¹除了表明所書寫的古史內容主要以《路史》為所按之「鑒」，也絲毫不隱藏對於羅泌《路史》的推崇。「不幾與廬陵而竝誌不朽乎」乃透露了小說作者希望《盤古》能獲得與《路史》並駕齊驅的歷史地位。

然而歷來研究學者，不僅忽略上古演義創作者可能的抱負與宏志，也漠視了《路史》在其中所產生的影響力，齊裕焜指出：

歷史演義小說都是標榜「按鑒演義」，以取信讀者。所謂「按鑒」就是「按」司馬光的《資治通鑑》。可是《資治通鑑》的記事，上啟周威烈王二十三年（公元前403），下迄後周世宗顯德六年（959）。**要寫上古史，沒有什麼「鑒」可「按」，只能依據**

¹⁰ 明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁1-4。

¹¹ 文中的「廬陵」指的便是《路史》的作者羅泌。羅泌為南宋江西廬陵人，作《路史》亦署名「宋廬陵羅泌纂」。

神話和傳說。這四部小說利用《山海經》、《穆天子傳》、《淮南子》以及《楚辭》、《搜神記》、《神仙傳》諸書的材料，加以創作，所以，這四部小說不能算作「講史」，歸入神話小說，可能更為恰當。¹²

上文所指的四部小說分別是：《盤古至唐虞傳》、《有夏志傳》、《有商志傳》與《開闢衍繹通俗志傳》。¹³上述引文有兩點值得再商榷，其一，明末上古史演義小說，其所「按」之「鑒」可能意指著《資治通鑒》影響下的續作，¹⁴如劉恕《通鑒外紀》、羅泌《路史》所補錄的上古史書寫。¹⁵就《盤古》的內容來看，小說的架構與敷演明顯襲自《路史》的古史書寫，可明該書以「按鑒演義」為書名確實遵循了上古史史書的記載，進而將艱深難懂的古史書寫轉換為淺顯易懂的白話書寫。齊氏顯然忽略了上古史書寫的傳統脈絡，因而認為《盤古》的書寫「沒有什麼『鑒』可『按』」。就《盤古》觀之，其內容並非如齊氏所說直接「利用《山海經》、《穆天子傳》、《淮南子》以及《楚辭》、《搜神記》、《神仙傳》諸書的材料，加以創作」，而是透過《路史》為媒介，將羅泌藉由神話素材所建構的文化史著述，再次轉譯為上古史演義小說。

我們若對照《盤古》與《路史》的關聯性，《盤古》上古帝王譜系的排序，不僅大抵採納《路史》的帝系，也接受了《路史》以緯書十紀作為天地開闢以降的時間紀年，¹⁶認為天地開闢至孔子獲麟，共歷經「二百二十七萬六千歲」的時光流逝。¹⁷《盤古》之所以以「按鑒」為名，可以解釋為對《路史》史觀繼承的表彰。本文將以下列兩點：（一）居住史：兩個有巢氏（二）婚嫁史：几蓬氏、燧人氏為例，進一步說明《盤古》如何透過對《路史》史觀的繼承，將人類文明的演進史轉化為歷史演義體例下的帝王傳說。

（一）居住史：兩個有巢氏

《盤古》於卷三〈有巢燧人氏為政 倉頡製字融作樂〉的帝王傳說提及了兩個有巢氏，

¹² 齊裕焜：《中國歷史小說通史》，頁 120。

¹³ 參見齊裕焜：《中國歷史小說通史》，頁 118。

¹⁴ 關於《通鑒》影響的續作，可參閱日・內藤湖南：《中國史學史》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 165-172。

¹⁵ 參見紀德君：《中國古代小說文體生成及其他》，頁 21。

¹⁶ 參見【附錄二：《路史》與《盤古至唐虞傳》帝王譜系對照表】

¹⁷ 《春秋命歷序》：「自開闢至獲麟二百二十七萬六千歲，分為十紀。」日・安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994 年），頁 885。

一個出現在卷三的開端；一個出現在卷三的後半部，昊英氏之後。¹⁸若比對兩個有巢氏帝王傳說的內容，便會發現《盤古》有意利用兩個有巢氏的帝王譜系，詮釋人類的居住史是由穴居進階到巢居而後始有地面的屋舍建築：

話說太古時節，那些人民不過居在土穴，處在郊野，與物類相為友……有巢氏作，栖於石樓之巔，見民與那獸相搏，人多則獸避人，人少則人避獸，人逃不及的，多少血淋淋，被那猛獸所傷。**有巢氏呼集眾民，教民折下樹梢，從矮枝架高枝，層層搭成如梯一般，可扳緣至大樹末，架成一個巢窠，上蔽得風雨，下又栖得身，教民居在其中，**曰：「若遇猛獸，便爬上樹，他就無奈我何。」（卷3，頁38-40）

又卷3後半部寫道：

後又有有巢氏作，駕六龍，從日月，是曰古皇。這有巢氏不是前的有巢氏。先有巢氏教民巢居，**木處顛風生燥，木顛處常跌傷人。燥生時，常夭折人。**這有巢氏乃教民曰：「權木可編而為廬舍，糧草可緝以為門扉，便不消巢居，又避得風雨，豈不為美？」民去編廬緝扉，不須爬樹上栖息，民益便利，故亦號有巢氏。（卷3，頁59-60）

將兩個有巢氏同時著錄古史譜系，最早見於三國時人項峻所撰述的《始學篇》：「上古皆穴處，有聖人教之巢居，號大巢氏。今南方人巢居，北方人穴處，古之遺俗也。」¹⁹項峻顯然已有人類先由「穴居」過渡「巢居」，進而進入「屋舍」時期的歷史發展概念，因而將第一個有巢氏別稱為「大巢氏」，試圖藉由兩個「有巢氏」的古史帝系詮釋人類居住史的發展。至《通鑑外紀》依舊將兩個有巢氏著錄古史帝系，但未有進一步的說明。真正透過帝王傳記清楚區別、定位兩個有巢氏的象徵意義，可說是《路史》。《路史·前紀五·有巢氏》：

太古之民，穴居而野處，搏生而咀華，與物相友，人无妒物之心，而物亦無傷人之意。逮乎後世，人氓機智，而物始為敵。爪牙角毒，槩不足以勝禽獸，有聖者作樓木而巢，教之巢居以避之，**號大巢氏**。²⁰

¹⁸ 參見明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁39、59。

¹⁹ 宋·李昉：《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館，1997年），卷78，頁492。

²⁰ 宋·羅泌著，羅苹注：《路史·前紀五》（臺北：臺灣中華書局，1983年，《四部備要》影印本），頁2A。

《路史·前紀九·有巢氏》：

昔在上世，人固多難，有聖人者，教之巢居，冬則營窟，夏則居曾巢。未有火化，搏獸而食，鑿井而飲。撿菰稭以為蓐，以辟其難。而人說之，使王天下，號曰有巢氏。木處顛，風生燥，顛傷、燥夭。於是有聖人焉，教之編槿而廬，緝蘿而扉，埤塗茨翳，以違其高卑之患，而違風雨，以其革有巢之化。故亦號有巢氏。（前紀卷9，頁3A）

羅泌承項峻之說，將第一個有巢氏稱為「大巢氏」所代表的是「作樓木而巢」的巢居時代，有別於第二個「教之編槿而廬」的有巢氏，所指涉的是地面居所時期。《路史》對兩個有巢氏的解說，承襲了古史書寫中前賢所累積的知識結晶，試圖透過古史帝系的傳說記事進一步詮釋：開天闢地以降，兩百多萬年的時間洪流中人類文明進程的發展。換句話說，《路史》作為一部記敘上古史的史書，事實上是將上古帝王指稱為某一歷史時空的代詞，進而編寫人類文化史的發展，當中對於帝王史跡的描述皆具有一定的文化象徵意義。

此外，作為明末上古史演義小說的《盤古》幾乎是直接轉譯與吸取《路史》的精髓，並以淺白的文辭加以敷演。如《盤古》「話說太古時節，那些人民不過居在土穴，處在郊野，與物類相為友」乃對譯於《路史》「太古之民，穴居而野處，搏生而咀華，與物相友」而《盤古》卷3後半於「先有巢氏教民巢居」後補述「木處顛風生燥，木處常跌傷人。燥生時，常夭折人。」這一句頗為饒口又晦澀難明的文字，應是為了詮釋《路史》所載「木處顛，風生燥，顛傷、燥夭。」的意義。

歷來不乏有學者質疑《盤古》的作者，認為該書託名於鍾惺。然而觀察全書的編述，不難發現《盤古》的作者除了具備一定程度的史學素養，同時也能掌握民間語言與市場閱讀需求，既能兼顧閱讀的娛樂性，也肩負起向市井鄉民傳遞歷史知識的任務。²¹今日我們雖無法得知《盤古》於明末的銷售情況，然而透過下文例二，可以證明《盤古》一書確實影響與教育了市井小民對人類文明發展的理解。

²¹ 晚明小說的創作與出版，已從單純的商業考量邁向施行教化的弘志。胡萬川即認為馮夢龍編輯《三言》「所從事的通俗文學編輯工作，多半不只是要其『諧里耳』，更是希望它們能『入文心』的。」參見胡萬川：〈從馮夢龍編輯舊作的態度談所謂宋代話本〉，收錄於胡萬川：《話本與才子佳人小說之研究》（臺北：大安出版社，1994年），頁142。胡萬川：〈「說話」與「小說」的糾纏——馮夢龍《三言》、《石頭點》序言、批語的話本小說觀〉，收錄於胡萬川：《真假虛實——小說的藝術與現實》（臺北：大安出版社，2005年），頁335。

（二）婚嫁史：几蘧氏、燧人氏

《盤古》除了藉由兩個「有巢氏」說明人類居住史的演進，也透過几蘧氏與燧人氏教育百姓：人類始祖是由「知母不知父」的母系氏族制，過渡到以男性為主體的婚姻、家庭觀念。《盤古》一書不論是透過几蘧氏書寫上古「知母不知父」的時代，抑或以燧人氏書寫「男子三十而娶，女子二十而嫁」的禮俗，所描述婚嫁史的發展，皆源於《路史》的記載。《盤古》云：

（几蘧氏）百姓日出，則成群相邀同行，攜手的，拍肩的，摘草的，觀魚的，憑他意好；日晏則各人尋自己意愛，同類而處，有先歸的，有後到的，有經宿不回的，有同別夥遊行的。不拘生熟，男女相愛。即相交媾，未曾分別甚麼丈夫妻子，交罷各東西去了。及到生下兒子來，也只識得有個母親，何常認得父親？百姓居住，如鶉鳥一般，也無一個常居住處，今日東鄉，明日西村，到處為家。飲食如穀飲一般，隨處覓食，似那穀之待母哺而活模樣。也不見有求于人，也不見稱譽一人，死了槁鼻風化而已。當時叫作知生之民。（卷2，頁35-36）

《路史·几蘧氏》：

天下之人，惟知其母，不知其父。鶉居穀飲而不求不譽，晝則旅行，夜乃類處。及其死也，槁鼻風化而已。令之曰：知生之民。天下蓋不足治也。（前紀卷5，頁1A）

若比對《盤古》與《路史》的內容，可以明顯發現，《盤古》先以一段民間性的語言說明、鋪墊「知母不知父」的前提，同時帶出母系制度下類近於群婚的概念，待「及到生下兒子來，也只識得有個母親，何常認得父親？」便完全對譯於《路史》的記載。從上述兩段文字的比對來看，《盤古》一書除了擷取、轉譯《路史》的知識性文字，同時也利用補述之筆達到兩種功能目的：一來詳加解說《路史》所欲傳達的古史觀念，如透過對几蘧氏時代的細節刻畫，帶出「惟知其母，不知其父」背後所涵藏的群婚概念。二來也利用鋪陳情節的筆法，讓整體的敘述更具故事性。這樣的文字特性也在燧人氏時代的說明得到體現，《盤古》云：

（燧人氏）當時民血食，慾心淺淡，今得火食，慾火更熾。男子見女人有貌的，便摟抱去交歡，全不顧人看，如畜類不甚相遠，且不計其數的取樂，多至精血虧損，

療病起來。燧人氏見民情慾蠢動，不知保養元神，乃道：「我今制法，不許你們胡亂浮蕩。男子三十，娶一女人為妻；女人二十，嫁一丈夫為夫。日間同食，夜間同睡。這是因參天兩地之數，以定了這個制度。」自此，民間始有婚姻之禮，生下子女，方曉得有父，父便愛起子來，子也孝起父來。（卷3，頁48-49）

《盤古》以對話的方式，帶出「婚姻之禮」的起源，行文重在因果關係的敘述與情節的鋪陳，相較下《路史》作為一部上古史著述，較不注重故事性的細節刻畫，預設讀者具備一定的史學素養，因果關係的連繫需仰賴讀者的知識背景。《路史·遂人氏》：

人滋反醇，情慾蠢動，好嗜外迫，則冒禮而忘形，以賤其神。乃至男子三十而取，女子二十而歸。以息其民為之進退，以恥其凡。是故父老而慈，子壽而孝，著之世姓，而法自是作，禮繇此顯矣。²²（前紀卷5，頁5B）

比對兩段文字，《盤古》雖承襲《路史》的記敘，但兩者的講述重點已不盡相同。《盤古》主要吸收了《路史》記載燧人氏時代「男子三十而取，女子二十而歸」的概念，但演繹的重點乃在於：「自此，民間始有婚姻之禮」百姓有了禮法的約束，行為開始脫離禽類的交歡，人類的性因為婚姻而被賦予神聖的意義。相較下，《路史》闡述的重心是為了表述燧人氏的帝王事蹟，行文雖帶出當時開始有婚姻制度，百姓因而知所進退，行為有了規範，但表述的重點乃在於：「法自是作，禮繇此顯矣」。

作為《路史》的讀者，我們必須追問：羅泌為什麼在沒有前說可循的情況下，認為婚嫁制度起源於燧人氏？「男子三十而取，女子二十而歸」的婚嫁觀出於《周禮·地官》與《白虎通義》²³，至羅泌《路史》將此說與燧人氏相結合，接著闡述婚姻制度的出現同時也象徵著人倫觀念的萌芽。《路史》實乃藉由燧人時代的婚姻制度，試圖詮釋《禮記·序》所記載：「尊卑之禮起於遂皇也。」²⁴顯然在羅泌的理性思考下，「尊卑之禮」必然晚於「婚姻制度」的崛起，因而將婚姻禮俗由伏羲、女媧時代上溯至燧人氏。

令人玩味的是，即便這樣的說法並不契合燧人發明用火的帝王形象。然而男子三十而娶，女子二十而嫁的嫁娶觀念，不僅被《盤古》所吸收，甚而保存在《黑暗傳》的流傳。

²² 宋·羅泌：《路史·前紀五》，頁5B。

²³ 參見漢·鄭玄注，趙伯雄整理：〈卷十四地官司徒〉，《周禮注疏》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年，重校宋本周禮注疏附校勘記本），頁425-430。清·陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），頁453。

²⁴ 唐·孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：廣文書局，1971年），頁2。

《神農架《黑暗傳》多種版本匯編·原始資料之四》：

燧人氏，有道君，鑽木取火教萬民，楊夏柘來取火，秋杏冬檀取火星。定婚姻，教嫁娶，**男子三十娶下親，女子二十嫁出門**。百姓個個喜歡心，有父有母到如今。²⁵

羅泌將「男子三十而取，女子二十而歸」的嫁娶觀與上古帝王燧人氏時代相結合，其實有縝密的歷史思維做為支柱。然而民間顯然不需要知道過於深奧的歷史解釋，因而《盤古》轉而利用燧人時代用火的發明，向民眾解說「今得火食，慾火更熾」勾起了群婚雜交，「燧人氏見民情慾蠢動」因而制定婚姻的禮法。這是小說作者試圖利用民間語言，對百姓進行歷史教育的權宜之計。至民國時期所傳誦的神話敘事長詩《黑暗傳》，依舊保留了燧人氏時代「男子三十娶下親，女子二十嫁出門」的歷史記憶，甚至受限於歌謠體省去了因果關係的解釋。顯示：燧人氏時期有婚姻制度，因被保存在喪葬儀式傳誦下的歷史長詩，使得其中所傳達的歷史記憶擁有不可質疑的神聖性。

關於燧人氏時代「男子三十而取，女子二十而歸」歷史記憶的建構過程，可以透過這三本書特殊的媒介關係，整理成下列圖表：

表一：《路史》、《盤古至唐虞傳》與《黑暗傳》的比較

歷史記憶	燧人氏時代「男子三十而取，女子二十而歸」		
典籍	《路史》	《盤古至唐虞傳》	《黑暗傳》
性質	史書	演義小說	神話史詩
時代	南宋	明末	民國
意義的轉變	神話歷史化的建構	歷史教育	神聖化

婚嫁觀源於燧人氏一說，為羅泌《路史》所記載。此說出於羅泌理性的歷史推論，認為：燧人氏有尊卑之禮，自然是建立在婚姻禮俗的前提下。事實上，《路史》便是在「漸進式」發展史觀的基礎下，利用「神話歷史化」的建構歷程所完成的上古史著作，企圖建構人類的居住史、婚嫁史、喪葬史與法治、貨幣史等文明發展的沿革。²⁶明末《盤古》的作者顯然受到《路史》的影響，以文明史的概念來詮釋上古帝王的神話傳說，除了本文所列舉的居住史與嫁娶史，尚可爬梳出《盤古》一書利用有巢氏（大有巢）與吳英氏試圖刻

²⁵ 中國民間文藝研究會湖北分會編：《神農架《黑暗傳》多種版本彙編》（武漢：中國民間文藝研究會湖北分會，1986年），頁64-65。

²⁶ 參見：陳嘉琪：《南宋羅泌《路史》上古傳說研究》（花蓮：東華大學中國語文學系民間文學博士班博士論文，2016年）。

畫喪葬史的發展；利用史皇氏、軒轅氏與葛天氏釐清法治與貨幣史的沿革。當中的種種描述，皆與《路史》有一脈相承的關係。²⁷《盤古》企圖將《路史》的內容轉化為通俗性讀物，進而對民眾進行歷史教育的雄心抱負是不容質疑的，這也是明末上古史演義小說的價值所在。民國時期於湖北神農架所採錄的《黑暗傳》則驗證了明末上古史演義小說的影響力，劉守華指出：

將小說內容簡化和通俗化，改編成便於口頭歌唱的長篇敘事歌本，在明清時期已蔚成風氣，《黑暗傳》也未能例外。但《開闢演義》和《盤古傳》（按：即為《盤古至唐虞傳》）兩部小說對歌本的影響又有不同的特點……小說作者在「遵鑒史通紀為之演義」的主旨下，吸取一些民間口頭傳說予以充實，實為當時小說創作的風尚。面向大眾的《黑暗傳》又將小說中富有泥土氣息的有關敘說吸收進來化為歌本，正是順理成章的事。通俗小說的創作努力吸取民間口頭文學素材，民間文學又在小說刺激下更趨活躍興盛，兩者互相刺激相得益彰，成為明代社會文化的一大特徵。其影響延伸後世，歷久不衰。²⁸

《黑暗傳》為湖北神農架地區歌師於喪葬儀式所傳唱的神話歷史敘事長詩，因為傳唱場合的特殊性，也使得該詩具有一定的神聖性，被研究者定位為「漢民族神話史詩」²⁹。值得深究的是：明末上古史演義小說的內容為何得以進入神聖場域喪葬儀式的傳誦？如同劉氏所說，「通俗小說的創作努力吸取民間口頭文學素材」使其趨於同化，應該是至為關鍵的因素。這也說明了《盤古》並非僅是單純的「按鑒演義」譯介史書內容，而是有意識地運用民間語言，並懂得尊重民間知識與固有神話的流傳，進而調整演義小說的內容，方能成功地將新的歷史知識帶入民間，進而成為民間「信以為真」歷史，保留在神聖性質空間場域的傳述中。

三、《盤古至唐虞傳》的民間性書寫

《盤古》雖然接受了《路史》以文化史的角度，書寫上古歷史，然而並非全盤採納羅

²⁷ 參見【附錄二：《路史·前紀》《盤古至唐虞傳·上卷》文明演進對照表】。

²⁸ 劉守華：《〈黑暗傳〉追蹤》，頁320。

²⁹ 參見胡崇峻搜集整理：《黑暗傳·劉序》（臺北：雲龍出版社，2002年），頁5-10。

泌對上古帝王的闡述，尤其涉及民間所熟悉的三皇五帝，其說更與《路史》出現極大的歧異性。例如，《路史》以伏羲、女媧、神農為三皇，《盤古》則以伏羲、神農、有熊為尊。若歸納《盤古》一書對《路史》的採納原則，其取捨標準為：以百姓所能接納的歷史知識與文化的傳承為優先考量。就細部內容來看，或可衍生出以下兩點較為具體的原則：

1. **《盤古》對《路史》多取具有情節性的描述與文化解釋，不取過於抽象的哲理性議論**：如同上節所闡釋，《盤古》卷2與卷3大體依循《路史》「因提紀」、「禪通紀」所建構的「人代史」帝系，以文化史進程的概念來詮釋上古帝王的歷史定位。³⁰然而《盤古》卷1僅抄錄了《路史》「循蜚紀」由羅泌所獨立建構的二十二氏上古帝王的名號，³¹保留帝王形象的描述，卻將羅泌闡述「循蜚紀」為「神代史」的定位，較具哲思性卻十分重要的議論性文字全數刪除。因而就《盤古》卷1的內容來看，已無法得以一窺《路史》「循蜚紀」的價值所在，其中所描述「循蜚紀」的歷史定位也顯得曖昧不明，僅徒留「作意好奇」的寫作價值，帶給讀者獵奇式的閱讀樂趣。

2. 若《路史》的記敘與民間觀念相抵觸，《盤古》則主要採納民間對上古帝王的既定認知：以神農氏為例，在《路史》十紀時間觀的架構下，三皇之前已歷經了五十八位上古帝王，人類文明的進程也來到軒轅氏、尊盧氏、葛天氏所代表的貨幣制度成熟、商業行為活絡的時代。³²因而羅泌判斷農耕文明的起源必定不會晚至《易傳》所說的神農氏時代，甚至認為伏羲氏已有農耕，³³而將神農氏定位於發明金屬農具，將農耕文明推向高峰的時代。《路史·炎帝神農氏》：

於是修火之利，范金排貨，以濟國用……乃命赤冀創採鉄為杵臼，作粗耨錢鑄、桐鬻井竈以濟萬民；燿盭剗鑄，以蒸以甕，民始播食而不胜。（後紀卷3，頁2A-3A）

然而《盤古》卷3雖承襲《路史》之說，認為軒轅氏時代已「教民以火鎔鑄，以為錢刀，以兌換金玉幣帛之貨」³⁴至葛天氏乃「令民間交易，興錢帛金玉等之貨幣，各方因貨幣，處處相通作生意」³⁵商業行為已十分活絡。然而至卷5「神農氏」時代，依舊遵循《易傳》

³⁰ 參閱【附錄二：《路史·前紀》《盤古至唐虞傳·上卷》文明演進對照表】。

³¹ 《盤古至唐虞傳·卷二》「循蜚紀」帝系將「鬼驪氏」刪除，自行增補了「元皇氏」，其餘的帝王大抵沿襲《路史》「循蜚紀」的帝系，參閱【附錄一：《路史》與《盤古至唐虞傳》帝王譜系對照表】。

³² 參見【附錄二：《路史·前紀》《盤古至唐虞傳·上卷》文明演進對照表】。

³³ 《路史·事始》：「是伏羲先耕而為杵臼，神農不以耒耜而耕，而《易傳》之言且不信矣。」宋·羅泌：《路史》，餘論卷2，頁3A-3B。

³⁴ 明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁55。

³⁵ 明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁57。

之說，認為神農氏為農耕的發明者。《盤古至唐虞傳》云：

古時百姓，只滿山野摘草木果品充飢，與搏禽獸之肉以食，**全不曉耕稼之事**。神農氏相天有四時之氣，百物皆春生夏長，秋實冬落；相地有高有下，有原有隰，當春令看那高下原隰、宜植百穀處，**教民耕稼**。土堅不能播種，教民削尖那木，**作耜以起土**。又**屈木為耜柄以為耒**，民始知樹藝五穀，而農事始興。世號為神農氏。（卷5，頁78-79）

《盤古》省略《路史》記載炎帝神農氏「修火之利，范金排貨，以濟國用」、「乃命赤冀創埴鉄為杵臼，作耜耨錢鎛」等有關金屬農具發明的記載。改記《易經·繫辭》所載神農發明耒耜：「斫木為耜，揉木為耒，耒耜之利，以教天下。」雖符合百姓一般對神農氏的認知，卻造成文化史進程的混淆，使得全書的敘述出現極大的瑕疵與矛盾：文明的發展先有商業制度，後有農耕文明。

《盤古》作者的學識涵養，理應不該犯如此嚴重的錯誤，極可能是寫作者刻意為之。《路史》對三皇五帝歷史的描述，與民間歷史記憶中的三皇五帝存有極大的歧異。《路史》以緯書十紀作為歷史時間的紀年，在三皇五帝以前補錄五十八位上古帝王，所建構的三皇歷史，已是道教「九皇說」底下的「後三皇」歷史，「五帝」的歷史論述則與道教「五老君」神譜的形成密切相關。³⁶因而羅泌稱神農為「後帝皇君」³⁷，改易女媧「風姓」之說，考定為「雲姓」³⁸，尊稱女媧為「女皇氏」³⁹，極度關注古史中女性的角色與地位。並隱射老子化身為三皇五帝的老師，⁴⁰大量徵引緯書、道經中的古史敘述。種種跡象皆反映：羅泌所建構的古史體系應與讖緯、道教史觀密切相關。

而《盤古》一書十分小心的刪除了《路史》敘述中帶有道教色彩的描述，相較於《列國前編十二朝》與《開闢衍繹》將開天闢地的盤古比擬為佛門弟子「毘多崩娑那」⁴¹，演

³⁶ 參見陳嘉琪：〈第一節《路史》史觀中的五帝〉，《南宋羅泌《路史》上古傳說研究·第七章》。

³⁷ 宋·羅泌：《路史·後紀三》，頁1A。《洞神八帝妙精經·九皇圖》標舉伏羲、女媧、神農為「後三皇」，並稱神農為「後人皇」。

³⁸ 皇甫謐《帝王世紀》、司馬貞《三皇本紀》、劉恕《通鑑外紀》皆記載女媧承伏羲制度「亦風姓也」。羅泌承襲《洞神八帝妙精經》之說，將女媧由風姓改易為雲姓。參見宋·羅泌：《路史·後紀二》，頁1A。

³⁹ 羅泌稱女媧為「女皇」亦可歸本於《洞神八帝妙精經·九皇圖》。

⁴⁰ 羅泌將老子與黃帝地位並列，又襲道教的造說，認為伏羲師鬱華子，神農師大成子，黃帝師廣成子，帝堯師務成子。參見宋·羅泌：《路史·後紀一·伏羲氏》，頁3B；《路史·後紀三·神農氏》，頁2A；《路史·後紀五·黃帝》，頁3A；《路史·後紀十·帝堯》，頁5A。

⁴¹ 參見明·余象斗編集：《列國前編十二朝》，頁8-9。明·周游：《開辟衍繹通俗志傳》（成都：巴蜀書社，1999年），頁5。

義小說有顯著的佛教思想，《盤古》的寫作立場較為中立，僅偶爾利用民間所信奉的佛教神祇混作小說人物。值得注意的是，《盤古》刻意不採《路史》所記載三皇的歷史，除了一律不取道教色彩下的三皇形象，同時也捨棄了《路史》所建構的三皇文明圖像。《路史》認為：伏羲氏時代已是「國土既分，城池斯立」⁴²的城邦國家。至神農氏時代已有「太倉」國家糧庫的出現，農耕的收成，足以養民、甚而供養軍隊。⁴³

《盤古》之所以摒棄《路史·後紀》對三皇的描述，轉而記載：伏羲教民「作書契」、女媧以五色石補天、神農「教民耕稼」「民始知樹藝五穀，而農事始興」⁴⁴明顯背離《盤古》上卷依循《路史·前紀》所建構的文化史進程，理由只有一個：《盤古》的著述者察覺羅泌對三皇歷史的建構，明顯脫離民間對三皇形象的認知，因而割捨了《路史·後紀》的內容，改以民間所據信的神話傳說填補三皇的描述。從史書著述的角度來看，《盤古》對於歷史進程的混淆與錯置是一個極為嚴重的錯誤。然而若從演義小說的角度觀之，小說內容得以與民間所熟知的傳說、文化相接軌，得到百姓的共鳴與認同，似乎才是最重要的著述前提。

上述兩點《盤古》對《路史》的改易，表面看來似乎凸顯了《盤古》一書的瑕疵，實際上或許是小說作者深思熟慮後的做法，同時也是史書轉化為演義小說的過程中，不得不然的變革與變異。而這樣的變異性也反映在小說作者積極向民間靠攏的創作敘事，本節將分為以下兩點：（一）民間敘事模式的運用、（二）民間傳說內容的保留，進行闡述。

（一）民間敘事模式的運用

關於天地宇宙的形成，《盤古》一書雖與《路史》相同，皆以「盤古氏」（渾敦氏）⁴⁵作為帝系之首，然而《盤古至唐虞傳》卻將創世者擬人化，以故事性的情節，大篇幅的改寫《路史》宇宙氣化說下世界的生成。《路史》開篇云：

易變而為一，一變而為七，七變而為九。九者究也，九變復而為一。一者形變之始也，清輕而騫者為天，濁重而墜者為地，沖粹而生者為人。天地壺緼，萬物化醇，男女會精。萬物化生，而庶彙繁矣……天地之初，有渾敦氏者出為之治。（前紀卷1，頁1B-2A）

⁴² 宋·羅泌：《路史·後紀一》，頁5B。

⁴³ 宋·羅泌：《路史·後紀三》，頁1B-3A。

⁴⁴ 參見明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁68、75、78。

⁴⁵ 《路史·前紀四注》：「盤古氏亦曰渾敦氏。」宋·羅泌：《路史·前紀四》，頁6A。

又《盤古至唐虞傳》：

盤古氏時，天地四維，有半輕清在上的，有半重濁墜下的。清的漸漸成天，濁的漸漸成地。有處要輕清在上的，卻被那重濁的粘帶住，盤結不得上升。盤古氏見這去處道：「似此相粘，未免閉塞了陰陽之氣。四面東西南北四維，獨西方屬金鄉。土最堅剛，我且於西方覓得一個至堅之物鑿破他這天地混沌之竅，豈不為妙？」行至西方，覓了一塊尖利的石，他認得是西方金精化就，這石斧，能大能小，能扁能圓。盤古得了這物，滿心歡喜，只是沒了一個敲斧的椎……盤古氏又明得這正是敲金斧的椎，所以如斧一般的能大能小。拿椎并斧，見有粘帶不得開交的，把斧一鑿，滑喇喇的一聲響，天拔上去，地墜下來。于是兩儀始奠，陰陽分矣。（卷1，頁5-7）

比對兩篇文本，可以發現《盤古》除了將盤古擬人化，同時增補了兩樣《路史》所沒有的故事元素：「西方金精」與「石斧」。就全文主旨來看，《路史》以宇宙氣化說的概念詮釋天地與人類皆是從精氣中誕生，〈前紀一〉將盤古別稱為「渾敦氏」也是旨在以帝王名號指涉氣化的概念。而小說作者在帝王名號的選擇上，以民間較為熟知的「盤古」代稱之。此外也僅針對天地的生成進行說明，花了大篇幅的筆墨解釋盤古如何在精氣中開創天地，並設想在開創天地的過程中可能遇到的困難，同時也細心的想到了人類製作物品尚需工具，更何況造物主盤古要開創的是天地，因而帶出了來自「西方金精」的「石斧」作為開鑿天地的工具。

《盤古》以盤古執石斧開闢天地的情節，不僅保留在漢民族的《黑暗傳》，也保存在少數民族創世史詩《苗族古歌》的傳唱之中。《神農架《黑暗傳》多種版本匯編·原始資料之七》：

往西方，有顆星。盤古摘來星星看，西方金星來變化，變一石斧面前存，盤古一見喜十分，不象金來不像銀，也不像鐵匠來打成，原是西方庚辛金，金精一點化斧形。盤古連忙用手拎，拿在手中萬斤重，喜在眉頭笑在心，拎起斧子上昆侖……盤古來到昆侖山，舉目抬頭四下觀，四下茫茫盡黑暗，看是哪里連著天。原是連天是石柱，不砍石柱南開天。手舉斧上下砍，東邊砍，西邊砍，南邊砍，北邊砍，聲如炸雷冒火星，累得盤古出大汗。眼看清氣往上升，那就成了天，濁氣往下墜，那就成地元。（頁96-97）

又《苗族古歌》：

盤古公公老人家，他從東方走過來，拿來一把大斧子，來劈兩塊薄板兒，兩塊裂開去兩邊，天上得到了一塊，地上也得到了一塊。⁴⁶

以工匠為喻，使用鑄造的方式創造天地，廣泛的流傳於西南少數民族，除了苗族以外，拉祜族、哈尼族與納西族的創世神話亦以鑄造的方式開闢天地。⁴⁷以鑄造的方式開闢天地，是西南少數民族所流傳的一類創世情節，而創世神話往往反映了一個民族獨特的思維方式，再加上流傳場合的神聖性，主要情節不易變動。《盤古》作為明末的演義小說，其影響力應不至深入到漢人以外的少數民族，並改變了該民族具有神聖性的創世流傳。《盤古》以盤古執石斧描述創世情節，若非小說作者對民間神話傳說的吸收，便是十分熟悉民間語言的思維邏輯與口頭敘事的模式，信手拈來便可使用民間所熟悉的器物與比喻方式轉化史書《路史》抽象的創世記載。此外，如果我們就《盤古》一書的敘事模式來看，也十分貼近民間口傳系統下創世情節的講述。如下表所列：

表二：《盤古至唐虞傳》與民間創世神話傳說常見的敘事模式

敘事模式	天地原始狀態的描述→	困難發生→	造物主或英雄整修天地→	現今天地的模樣
《盤古至唐虞傳》	盤古氏時，天地四維，有半輕清在上的，有半重濁墜下的。	有處要輕清在上的，卻被那重濁的粘帶住，盤結不得上升。	（盤古）拿椎并斧，見有粘帶不得開交的，把斧一鑿，滑喇喇的一聲响，天拔上去，地墜下來。	于是兩儀始奠，陰陽分矣。
《黑暗傳》	混沌之時出盤古，洪濛之中出了世，說起盤古有根痕。當時乾坤未形成，青赤二氣	天為鍋來地為盆，青絲嚴縫扣得緊，用頭頂，頂不開，用腳	盤古來到昆侖山，舉目抬頭四下觀……手舉斧上下砍，東邊砍，西邊	眼看清氣往上升，那就成了天，濁氣往下墜，

⁴⁶ 燕寶整理譯著：《苗族古歌》（貴陽：貴州民族出版社，1993年），頁24。

⁴⁷ 參見陳嘉琪：《中國西南少數民族史詩創世思維研究》（花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所碩士論文，2008年），頁115-117。

	不分明，一片黑暗與混沌。	蹬，蹬不成，天無縫來地無門，看來天地不好分。	砍，南邊砍，北邊砍，聲如炸雷冒火星，累得盤古出大汗。	那就成地元 ⁴⁸ 。
《苗族古歌》	悠悠最初古時候，天上剛剛生出來，地上剛剛生出來，天地兩塊還很小。	天上那塊他去喂，地上這塊他來養，來吻兩塊小薄板，多吻了來它就長，長成兩塊厚篤篤，長厚了就相黏貼。	盤古公公老人家，他從東方走過來，拿來一把大斧子，來劈兩塊薄板兒，兩塊裂開去兩邊，天上得到了一塊，地上也得到了一塊。	盤古老人熱心腸，狠狠擎著天向上……他撐著天千萬年，天就升高千萬尺 ⁴⁹ 。
土家族創世神話	上古洪荒之世，天地連成一片。地上有個大鰲魚，鰲魚的背頂住天。	鰲魚打了個大翻身，把天撞通了，把地撞漏了。	張古老聽了玉帝的吩咐，搬來五色石補在天上，這五色岩頭就是五色雲彩……（李古老）慌慌張張地用兩手把地一捏，捏成一些疙疙瘩，這就成了今天的山山嶺嶺 ⁵⁰ 。	

《盤古》一書的作者利用了推源的思維來重新詮釋世界的誕生。這一類型的創世敘事往往不強調天地最初的由來，而是透過天地的再造帶出造物主的創世，以解釋現今世界的模樣。就傳說內容來看，土家族創世神話與《盤古至唐虞傳》乃至《黑暗傳》的共通性皆不高。張古老、李古老造天造地的神話傳說，不僅沒有盤古與石斧兩項重要的故事元素，對天地原始型態的描述也不盡相同，然而卻具備相同的敘事模式。此一創世敘事模式多出現在強調「二次創世」的民族神話當中。如：普米族認為宇宙間原本充滿大水，癩蛤蟆吸乾大水後的才出現先今的天地，⁵¹佤族則認為遠古時期天地靠得很近，造成人們生活的不

⁴⁸ 中國民間文藝研究會湖北分會編：《神農架《黑暗傳》多種版本匯編》，頁 94-97。

⁴⁹ 燕寶整理譯著：《苗族古歌》，頁 22-30。

⁵⁰ 土家族造天造地的神話收錄於鹿憶鹿編著：《中國民間文學》（臺北：里仁書局，1999 年），頁 25。

⁵¹ 參見雲南省社會科學院歷史研究所編：《雲南地方民族史論叢》（昆明：雲南人民出版社，1986 年），頁 286-287。

便，婦人用舂米的杵棒將天頂高。⁵²皆符合這一類型創世的敘事結構。演義小說的作者顯然熟悉民間口承神話的內容與敘事模式，因而融入《盤古》一書的編寫，進而推廣了史書中較為形而上的氣化創世哲學，並透過《黑暗傳》扎根於民間。同理可證，《盤古》之所以能成功的將上古史知識帶入民間，應可歸功於小說作者對民間口承敘事模式的熟稔與仿效。

（二）民間傳說內容的保留

相較於《盤古至唐虞傳》「上卷」的帝王傳說，多徵引《路史·前紀》的文化史敘述，其「下卷」所記三皇的帝王傳說，則多保留民間所熟悉的傳說內容。導致上卷與下卷的文化史觀呈現一種衝突、矛盾的現象。例如，上卷由盤古氏到無懷氏，文明的發展已進入貨幣通行、商業發達的法治時代。⁵³然而「下卷」的「女媧氏」依舊保留了女媧補天的神話傳說、「神農氏」保留了發明農耕的傳說。⁵⁴顯示作者在從事上古演義小說的編纂工作時，有一個重要的原則：對於民間熟悉的神話人物，多以民間的歷史認知加以描摩。

就此來看，《盤古》一書有其理想性的一面，同時也有世俗性的一面。就理想性來看，小說作者試圖利用民間語言轉化史書中的上古史知識，蘊藏於演義小說之中。就其世俗性來看，或為了書籍銷售商業利益的考量，小說一旦觸及民間所熟悉的神話人物，往往服膺於民間所據信的傳說、歷史，積極收錄與神話帝王人物相關的傳說事蹟與民俗信仰，例如：神農氏一日遇七十二毒，民間所耳熟能詳的傳說，亦收錄於演義之中。《盤古至唐虞傳·卷5》：

神農氏果然嘗百草。一日遇十二毒神，腸翻腹痛，而皆得服解毒草木之藥力化之，遂作方書，某毒用某藥解，某病用某藥療。百姓有疾者服之，莫不立效，而民知醫者眾矣。那十二毒神，知他著方書，把他毒性毒名，都疏明出來，商量道：「我和你諸人，卻作惡不得了，不如躲在深山中藏身。」所以毒藥多生在深山裡。（頁 79-81）

又《盤古至唐虞傳·卷6》：

東村裡，捉得一個小兒怪……小兒募入門道：『兒要乳吃。』用拳擊之，隨拳墜地，

⁵² 參見鹿憶鹿編著：《中國民間文學》，頁 31-32。

⁵³ 參見【附錄二：《路史·前紀》《盤古至唐虞傳·上卷》文明演進對照表】。

⁵⁴ 參見明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁 75、78、79。

又曰：『兒要乳吃。』家人以棒乱擊，小兒骨頭，節節解散，散而復合者數四。叫家人以布囊盛住，提去三五里遠，投入一枯井中。次夜又至，手擎布袋，在庭上拋來擲去，跳躍自得。家人又擁出擒住，復以布囊如前盛之，緊緊捆縛，又把索子懸個大石頭，沉在河水深處去了。次夜又來，左手拿囊，右手執索，趨走戲弄如前。我家人已預備大木，鑿空其中，待他來，擒于空木中藏之，以大鐵葉壓住他兩頭，以釘釘之，把酒肉同往，懸巨石，流之太江……將酒肉奠祭之，今不復來矣。」（頁 110-112）

小說除了將七十二毒神改易為十二毒神，其餘情節架構皆與民間流傳相仿。神農一日遇十二毒神以辨識毒草與顓頊時鬼怪猖獗的事蹟，《路史》與相關史書多未記載，⁵⁵然而故事的闡述乃有跡可循。神農遇十二毒神故事乃源出「神農氏，於是作蜡祭，以赭鞭鞭草木，始嘗百草，始有醫藥」⁵⁶的歷史定位。顓頊時鬼怪猖獗，則與顓頊是在「少嗥氏之衰也，九黎亂德，民神雜擾，不可放物」⁵⁷的前提下即帝位有關。小說利用生動的故事情節與人物對話的方式，解釋為什麼毒草多生長於深山，將民間知識融入小說的創作之中。而顓頊時百姓捉鬼的故事亦描述得十分生動，添以詳細的情節。

《盤古》所記載的這兩則傳說，皆可在《黑暗傳》的抄本中找到極為相似的內容。《神農架《黑暗傳》多種版本匯編·原始資料之七》：

神農嘗草遇毒藥，腹中疼痛不安寧，急速嘗服解毒藥，識破七十二毒神。要害神農有道君，神農判出眾姓名，三十六七逃了生，七十二種還陽草，神農採回救黎民，毒神逃進深山林。至今良藥平地廣，毒藥平地果然稀。（頁 113-114）

《神農架《黑暗傳》多種版本匯編·原始資料之七》：

顓頊高陽把位登，多少鬼怪亂乾坤……東村有個小兒鬼，家家戶戶要乳吞，東村人人用棍打，打得骨碎丟江心，次日黑夜又來了，東村擾亂不太平。將一大樹挖空了，放在空樹裡面存。上面用牛皮來蓋緊，銅釘釘得緊騰騰。又將酒飯來祭奠，這時小鬼才安寧。（頁 121-122）

⁵⁵ 神農一日遇十二毒神以辨識毒草雖為《神農本草經》：「神農嘗百草，日遇七十二毒，得茶而解之。」的變形，但內容旨趣已大不相同。

⁵⁶ 日・瀧川龜太郎：《史記會注考證·三皇本紀》（臺北：大安出版社，2003年），頁7。

⁵⁷ 日・瀧川龜太郎：《史記會注考證·曆書》，頁445。

我們可以發現，屬於書面文學創作的《盤古》與口承性質下帶有神聖性的神話歷史長詩《黑暗傳》實有不少重疊之處。部分重疊的內容，例如：兩個有巢氏的記載與燧人氏時代男子三十娶親，女子二十出嫁的說法乃源自史書《路史》的記載，經由《盤古至唐虞傳》帶入民間口承系統，變成神話傳說的一部分。而另有部分重疊的內容，例如：神農遇十二毒神與顓頊時百姓捉鬼的故事，則明顯是《盤古》一書吸收民間傳說與信仰，試圖將小說的內容與民間接軌。而從這兩本書高度的關聯性來看，應可證明《盤古》一書的寫作策略是成功的，雖然從史書的角度來看，《盤古》上下卷的史觀是斷裂、矛盾且衝突的，然而從結果來看，卻成功偷渡了史書的記載進入民間口承系統，不僅完成上古演義小說試圖教育百姓歷史知識的使命，也成功改變了民間對於上古歷史的認知，進而影響神話的流傳。此外《盤古》並未完全對譯於《路史》，於史觀所呈現的瑕疵，反映演義小說雖深受古史書寫的影響，但已產生自身的書寫意識，而有取捨、判斷小說素材來源的標準。

四、古史書寫對「上古史演義小說」形成與發展的影響

關於《盤古》的書寫意識，我們或許可以從書末所載書林余季岳的識語一窺一二：

邇來傳志之書，自正史外，稗官小說，雖輒極俚，謬不堪目觀。是集出自鍾、馮二先生著輯，自盤古以迄我朝，悉遵鑑史通紀為之演義，一代編為一傳，以通俗諭人，總名之曰《帝王御世誌傳》。不比世之紀傳小說，無補世道人心者也。四方君子，以是傳而置之座右，誠古今來一大帳簿也哉！（頁150）

誠如上文余季岳所言，小說編寫者針對上古歷史的範疇其實有一套編寫計畫，套書的總名為《帝王御世誌傳》，內容除了《盤古至唐虞傳》尚有《有夏志傳》、《有商志傳》。而這三本書的全名皆有「按鑒演義帝王御世」的頭銜，以及「景陵鍾惺伯敬父編輯，古吳馮夢龍父鑒定」的題名。此外這套上古演義小說的編寫目的也極為清楚：「自盤古以迄我朝，悉遵鑑史通紀為之演義，一代編為一傳，以通俗諭人」因而《盤古》的開頭乃仿效史書附有「歷代統系圖」清楚標記盤古以降到大明一統的朝代更替。若說《盤古》以《路史》為所按之鑒，《有夏志傳》雖然沒有特定的史鑒可按，卻也參考了不少典籍史料「如《史記》中的《夏本紀》和《殷本紀》的開始部分，《尚書》中的《甘誓》、《湯誓》等；其次，參

考和汲引一些古代神話、傳說，如大禹治水一節，較多的取材於《山海經》。」⁵⁸

早期研究者多認為，這三部上古演義的小說，「並沒有《通鑑》可按，也沒有依照史書撰寫小說。」實則是低估與誤判了上古演義小說的價值，而這樣的低估或許是建立在小說研究者對於中國上古史著述的漠視，因而認為上古演義「以神話故事來再現歷史，這就給作者在創作上造成很大的困難。」⁵⁹並未留意到明末上古演義的書寫是建立在上古史著述的基礎上，一來接收了古史著述的帝系架構及其內化的時間觀；二來也吸收古史著述以文化演進的史觀所演繹「神話歷史化」的上古記事，並非僅是單純的「以神話故事來再現歷史」。此外，產生於明末的「上古史演義小說」並非單向的接收古史書寫的內涵，或者僅擇其要加以通俗化。事實上，小說作者在創作的過程中，乃參酌史書進而建立新的歷史時間架構以及歷史觀察，以下將分為：上古演義小說歷史時間觀與書寫意識的建立，兩個面向來加以說明闡述。

（一）「上古史演義小說」歷史時間觀的建立

據統計，明代所刊刻的歷史小說共有三十八部，其中屬於「上古演義小說」乃佔有五部，皆出刊於明末崇禎、萬曆年間。⁶⁰有一個問題值得思考：明代歷史演義小說的盛行崛起於羅貫中的《三國演義》，而後帶動了《隋唐兩朝志傳》、《殘唐五代史演義》、《大宋演義中興英烈傳》與《全漢志傳》、《南北宋志傳》……等斷代史歷史演義的書寫，為何到了明末開始興起一股通史性質、非信史歷史時空下「上古演義小說」的出刊熱潮？針對這個問題，程國賦的一段話值得我們參考：

明代書坊主在刊刻歷史小說的過程中體現強烈的「全史」意識（或稱「全書意識」），也就是說，他們對刊刻歷史題材的故事抱有極大的熱情，希望將歷朝歷代的史實加以演義，編成與正史並傳不朽的小說作品；或者將幾個相關的朝代歷史放在一起進行演義，這種「全史意識」在一定程度上促進了歷史小說流派的產生……明代書坊主的「全史意識」更多地源於當時讀者階層尤其市民群體對歷史知識的需求，源於豐富多變、競爭激烈的出版市場。「全史意識」的存在直接推動了歷史小說流派的

⁵⁸ 明·鍾惺編輯：《有夏志傳·前言》，《珍本中國古代歷史演義小說叢書》（北京：群眾出版社，1996年），頁67。

⁵⁹ 竺少華：《上古神話系列小說》，頁18。

⁶⁰ 參見程國賦：《明代書坊與小說研究》（北京：中華書局，2008年），頁241-243。

形成與發展。⁶¹

正如程氏所言，明末上古史演義小說的創作，應是在這股「全史意識」的氛圍與需求下催生。這或許也解釋了為什麼書商計畫性地出版了《盤古至唐虞傳》、《有夏志傳》、《有商志傳》一系列的套書編寫。另外還有一個現象值得關注：明末五部上古史演義小說的內容乃有內在的延續性，並非全屬全新的創作彼此毫無關聯。從刻本的時間序來看，這五部小說最先出刊的是《列國前編十二朝》，以盤古為紀首，書寫開天闢地以降至商朝的歷史。而《開闢衍繹通俗志傳》同樣以盤古為紀首，所記朝代雖延至周，但內容多沿襲《列國前編十二朝》，文字大同小異，可視為《列國前編十二朝》的翻刻本。⁶²《盤古》與《有夏》、《有商》三本演義小說則是在前兩部的基礎上，進行新編。換言之，《盤古至唐虞傳》系列著作的誕生，正反映出：《列國前編十二朝》雖已補足了盤古以降至商朝演義小說的空缺，但其內容並無法滿足明代「全史意識」下，市民百姓對歷史知識的需求，書商嗅到上古史演義仍有潛在的出版商機，因而有系列性的出版計畫。

《列國前編十二朝》嘗於卷首云：「斯集為人民不識天地開闢、三皇五帝下商諸事跡，皆附相訛傳，固不佞搜採各書如前諸傳式，**按鑑演義**，自天地闢起，至商王寵妲己止，將天道星象、草木禽獸，并天下民用之物、婚配、飲食、藥石等，**出處始制，今皆實考**，所不至於附相訛傳，以便觀覽云。」⁶³文中雖屢屢提及「按鑑演義」、「出處始制，今皆實考」但並未特別標舉出哪一本史書為所按之鑑。然而爬梳文本《列國前編十二朝》應有參詳《路史》、《通鑑續編》與《資治綱鑑正史大全》⁶⁴等史書，然而大多屬片面徵引，細究其內容多有不盡周詳之處。

就歷史時間觀的建立來看，《列國前編十二朝》雖然書寫開天闢地以降的歷史，但並未吸收上古史書的時間論述，進而丈量開天闢地以降到夏商周究竟已過了多久？小說對於時間觀的建構，主要僅在〈天皇降世定干支甲子〉、〈地皇分晝夜日月三辰〉的章回中以天干為十父、地支為十二母，來詮釋民間紀年方式的由來：

天皇氏又教之曰：「天干降合，地支生長，每與相配。甲配子，乙配丑，輪流配合而為六十甲子者，萬物滋生於下。因盤古治天既開，未製支干之名，地既闢，而四

⁶¹ 程國賦：《明代書坊與小說研究》，頁 247-248。

⁶² 參見樓含松：《從講史到演義——中國古代通俗小說的歷史敘事》（北京：商務印書館，2008 年），頁 323。

⁶³ 明·余象斗編集：《列國前編十二朝·前言》，頁 3。

⁶⁴ 參見紀德君：〈明末五部上古史演義小說的史料來源〉，頁 120。樓含松：《從講史到演義——中國古代通俗小說的歷史敘事》，頁 322。

時位未定。吾今立十干以定歲，立十二支以定時，歲時既定，則民始知天道。」⁶⁵

《列國前編十二朝》以故事體的方式，說明天皇氏與地皇氏創立六十甲子，而百姓開始有了計算時間的方式。雖然文中亦載：「《通鑑》載：『天皇兄弟一萬八百歲，天皇氏治天下乙萬零八百年。』」⁶⁶試圖帶出「邵子以自有天地至于窮盡謂之一元，一元有十二會，一會有一萬八百年。」⁶⁷看似欲以元會運世說下的時間觀，來說明天地開闢以降的時間流逝，卻未有清楚的闡述。反觀《盤古》開篇於〈盤古氏開天闢地 定日月星辰風雨〉第一回即先帶出元會運世說的時間觀：

話說自有天地以來，到得天地混沌時，叫作一元。一元有十二會，一會共有一萬八百年。十二會，即子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥，十二個時辰是也。子會生天，丑會生地，寅會生人。至戌會，天地之氣漸漸消耗，人物漸閉，故不生而消滅。至亥會，則消天而消地，卻不是混沌了。至亥末交子會，則又生出天來，而循環無窮矣。（頁1-2）

《盤古》全書的帝系排序雖然遵照《路史》所徵引緯書十紀的時間觀，認為盤古開天後，乃經歷五龍紀、攝提紀、合雒紀、連通紀、敘命紀與循蜚紀的時間紀年，⁶⁸以文化史演進的角度帶出上古帝王的事蹟。然而綜觀全書，並未明言十紀時間觀最重要的核心概念：天地開闢到孔子獲麟共歷經了「二百二十七萬六千歲」。反而於卷首開宗明義的以邵雍的元會運世說，為開天闢地以降歷史時間的發展定下基調，認為：「一元便是代表這個世界的文明形成到毀滅終結的基數，由開闢以後到終結的中間過程之演變，便分為十二會，每一會中又有運世的變化。」⁶⁹

《盤古》雙線的時間觀乍看下是混亂的，卻極可能是作者刻意為之的結果。《盤古》一書的上古帝王雖大體遵照《路史》帝系的排序，卻會改易、更動帝王事跡的內容。如同之前所說，《盤古》上卷雖大抵對譯於《路史》，下卷對三皇事跡的闡述已迥異於《路史》的敘述。而《盤古》一書在天皇氏、地皇氏與人皇氏帝王事跡的闡述，除了參照《路史》

⁶⁵ 明·余象斗編集：《列國前編十二朝》，頁19。

⁶⁶ 明·余象斗編集：《列國前編十二朝·前言》，頁20。

⁶⁷ 宋·金履祥：《御批資治通鑑綱目前編》，收錄於《欽定四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁692-4。

⁶⁸ 參見明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁20-22。

⁶⁹ 南懷瑾《中國文化泛言》收錄於南懷瑾著述：《南懷瑾選集》第6卷（上海：復旦大學出版社，2003年），頁419。

與《列國前編十二朝》，採納了《路史》對三皇形象的描述，與《列國前編十二朝》所載天皇定干支甲子、地皇分晝夜星辰的紀年推源。⁷⁰同時亦載錄：「天皇氏十二兄弟，各一萬八千歲。」⁷¹的情節，顯示：《盤古》卷首所記元會運世說的時間觀，是針對《列國前編十二朝》歷史時間架構的缺失所做的增補。《盤古》雖以《路史》為主要參照系，但成書的動機確實意在補錄《列國前編十二朝》的不足，企圖以更準確的歷史記事完成上古歷史的演義，滿足明末市井百姓對於上古歷史知識的需求。

本文推測《盤古》之所以同時徵引了兩種不同紀年的時間觀，原因可能是：一來該書以《路史》作為「按鑒」之本，自然也連帶接受了《路史》以緯書十紀為紀年的時間觀。然而邵雍《皇極經世書》的元會運世說於明代被《西遊記》所徵引，⁷²恐怕已廣泛流傳。可以推估的是，百姓對於識緯的時間紀年應是比較陌生的，然而在《西遊記》的影響下，元會運世說的時間觀應是升斗小民所較為熟知的時間紀年。而《盤古至唐虞傳》與《西遊記》相仿，於卷首提及元會運世說的時間觀，恐怕也有仿效前賢經典的意味。可明《盤古》雖以史書為尊，但在吸納古史書寫精華的同時，已產生小說自我的歷史時間架構與書寫意識，「不以正史作為衡量真實性的唯一標準，而認為小說是對歷史事實的補充，兩者不可偏廢」⁷³。

（二）「上古演義小說」歷史書寫意識的建立

如同前所述，《路史》以緯書十紀作為時間紀年，將伏羲、女媧、神農比賦為道教「九皇說」下的後三皇，在在顯示《路史》所建構的是一種道教史觀下的上古歷史記事。《列國前編十二朝》雖參照《路史》的部分內容，卻選擇了迥異於《路史》的宗教立場，具有濃厚的佛教色彩，除了標舉「西方世尊」、「十恆河沙」、「毘多崩娑那」、「阿難啟佛」等佛門用語，⁷⁴甚至在小說中引渡了佛教的勸世觀念，《列國前編十二朝》：

民間必以為三皇焉。其後歷劫：稟清氣者為忠臣，為子孝，輕財仗義，慈心不殺，聞善則喜。至有罪，為獸則為牛、羊、豕、獅、象、麒麟等類，為禽則為鳳凰、鴛鴦、鵲鴿等類，為虫則為蜂、蟻、魚、蝦等類。稟濁氣者為臣不忠，為子不孝，貪

⁷⁰ 參見明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁 12-13。

⁷¹ 明·鍾惺編輯：《盤古至唐虞傳》，頁 15。

⁷² 參見明·吳承恩原著，周中明、朱彤注：《西遊記校注》（臺北：里仁書局，1996 年），頁 1。

⁷³ 樓含松：《從講史到演義——中國古代通俗小說的歷史敘事》，頁 326。

⁷⁴ 參見明·余象斗編集：《列國前編十二朝》，頁 3-5。

財為惡，好殺執性，不樂善事。至有罪，為獸則為豺、狼、虎、豹……四大部洲歷劫已久，蠢動含靈，為心生百邪，善善惡惡，或人至為禽獸，或禽獸至為人，更變不常。故有天堂、地獄，皆自心造，不能悉舉。⁷⁵

小說中巧妙帶入了佛教的輪迴觀，藉以勸人行善。然而到了《盤古》雖然同時參照史書系統下的《路史》與演義系統下的《列國前編十二朝》，卻能同時屏除道教與佛教觀念信仰的歷史論述，僅保留了少數佛教神祇的名號，如「日光菩薩」、「月光菩薩」與「天上玉真娘子」等。若以劉知幾史論下「才」、「學」、「識」的角度來觀照《盤古至唐虞傳》，小說作者確實透過古史著述、演義小說與民間傳說的選材，進一步表述了小說史觀下獨到的歷史見解：不涉入宗教性的歷史詮釋，亦能適時地徵引古史著述闡述文化發展的脈絡，同時也取法民間傳說，以虛實參半的筆法兼顧了小說的趣味性與故事性。如同明代嘉靖、萬曆年間，歷史演義小說的編寫、刊行者熊大木所說：

或謂小說不可紊之以正史，余深服其論。然而稗官野史實記正史之未備，若使的以事跡顯然不泯者得錄，則是書竟難以成野史之餘意矣……質是而論之，則史書小說有不同者，無足怪也。⁷⁶

明代演義小說蓬勃的創作風氣，也帶起小說創作者對於「歷史演義」定位的思考，一派創作者認為歷史演義與正史只是在語言上的差別，在史料的考證上甚至要比正史更加詳實。⁷⁷另一派以熊大木、蔣大器為代表的創作者則提出：對於歷史的傳述，小說與正史各有不同的定位。主張「小說主要『記正史之未備』，以表達『野史之餘意』。這種『餘意』其實正是小說不同於歷史的特殊藝術效果。」⁷⁸換言之，便是認可小說作者可以在正史的基礎上，增加來自野史傳說或者作者虛構創作的材料。

《列國前編十二朝》到《盤古》的蛻變，除了表現在文化史論述的深化，也展現在小說創作者已可以靈活的運用民間語言，延伸書寫上古歷史可能的進程。《列國前編十二朝》其實已意識到古史書寫裡，所賦予上古帝王傳說文化演進的闡述，也將這樣的觀念展現於回目之中，如「有巢氏教民架屋避害」、「燧人氏取火煮食結繩」、「伏羲畫卦以定天下」與

⁷⁵ 明·余象斗編集：《列國前編十二朝》，頁12-14。

⁷⁶ 明·熊鍾谷編輯：《大宋演義中興英烈傳·序》，《古本小說叢刊》（北京：中華書局，1991年，影印日本內閣文庫藏明嘉靖32年楊氏清江堂刊本）。

⁷⁷ 強調歷史小說尊重史實，羽翼信史的，以林瀚、修髯子、蔡元放等為代表。

⁷⁸ 孟昭連：〈明代小說創作虛實論〉，《南開學報》第2期（1998年4月），頁42。

「炎帝神農教民耕五谷」等回目皆在彰顯：小說作者欲以文化起源的角度闡述上古帝王傳說。然而實際操作起來，卻顯得不夠細膩，如：有巢氏的帝王傳說雖帶出人類由巢居到地面居所的發展，卻沒有承襲《路史》以兩個有巢氏架構出歷史時空的間隔，彰顯文化的發展是緩慢且漸進的。再者，又如《列國前編十二朝》所記載：

自此人皇氏之治，君乃明君，而主不虛王，臣乃良臣，而臣不虛貴。制治漸敷，而政教所由興，禮義漸備，而君臣自此起。飢食渴飲，而民食用漸著矣，男女交媾，而民婚姻漸長矣。⁷⁹

小說藉由禮義與政教的發展，進而帶出交媾與婚姻的關係。《列國前編十二朝》這一段對於文明發展進程的刻畫，乃出於對《路史》的解讀。《路史·泰皇氏》：

地皇氏逸，于有人皇。九男相像，其身九章。胡洮龍軀，驤首達腋。出刑馬山、提地之國……道裏高厚，何德之僭。其所付畀，與人天參。離艮是仇，有佐無位。主不虛王，臣不虛貴。政教君臣，所自起也。飲食男女，所自始也。當是之時，天下思服。日出而作，日內而息。無所用已，頽然汔終。（前紀卷2，頁2B-3A）

對照上下文，可以發現文字有相承對應的關係「君乃明君，而主不虛王，臣乃良臣，而臣不虛貴」可對應於「主不虛王，臣不虛貴」；「而政教所由興，禮義漸備，而君臣自此起。飢食渴飲，而民食用漸著矣」則對應於「政教君臣，所自起也。飲食男女，所自始也」《列國前編十二朝》直錄《路史》的內容，文字甚至沒有太大的變動，進而在《路史》的基礎上帶出交媾與婚姻的先後關係。然而《盤古》則在兩篇材料的基礎上，轉出更為細膩的歷史詮釋：

人皇氏生于刑馬山提地國，生得胡洮龍軀，驤首達腋。時萬物雖已群生，民風尚沕稷而深微……有才德的人，俱依著人皇氏呼召，于是有君有臣了。你看他天下百姓，是何光景：渴飲清泉，飢摘木檠。暑相邀以納涼，寒同樂而蓄雪。飲食適然漸開，男女交而無別。無你我之相戕，無彼此之交舌。忠政教以相安，與君民而同悅。當時民尚無衣制，惟卉服敝體。雖有人欲，而人欲未侈。男女雖然有交媾，未嘗有交爭，淫愛微薄，無有貪戀。為君的不見他是君，一心要為人立命；為臣的也不見他

⁷⁹ 明·余象斗編集：《列國前編十二朝》，頁45。

是臣，一心要相君輔治。百姓也不見甚麼主尊臣卑，也不曉得甚麼出作入息。（卷1，頁17-19）

我們推測，《盤古》應同時參考了《列國前編十二朝》與《路史》兩份材料，因而引述了未見於《路史·泰皇氏》，出自《列國前編十二朝》的「男女交媾」說。《盤古》試圖透過這個段落，從文化史觀的角度闡述當時「尚無衣制」而「男女雖有交媾」尚無婚姻的文化進程。相較於《列國前編十二朝》直接由「男女交媾」帶出「民婚姻漸長矣」，《盤古》言人皇氏時期「男女雖有交媾」接軌几蘧氏「知母不知父」的時代，再到遂人氏「民間始有婚姻之禮」，顯然更是細膩的呈現文化進程發展的軌跡。另外，《路史》對於衣服史的刻畫是透過次民氏「穴居之世終矣」⁸⁰作為鋪墊，而後進入辰放氏「教民撻木、茹皮，以禦風霜」、「衣皮之人」⁸¹的時代。《盤古》則選擇在次民氏「穴處之世終焉」與辰放氏「衣皮之民」之前，增補人皇氏「尚無衣制」的時代，無疑是針對《路史》所記載人類穿衣史的進程所進行的補錄。由此來看，《盤古》不僅補錄了《列國前編十二朝》不足之處，甚至也達到了「記正史之未備」的功能。

五、結語

歷來學者多認為《盤古》沒有歷史文本的依據，將之歸為個人創作意識下的「神話小說」，⁸²遂而以《西遊記》神怪小說的高標準，來審視《盤古》的價值，不是以藝術性的角度批評小說「書中的人物形象大都是蒼白無力的」⁸³便是認為小說作者「不敢按神怪小說的路子大膽地幻想和虛構，因而使這幾部作品失去了藝術光彩。」⁸⁴使得《盤古》一書，甚至是明末五部上古史演義小說的評價向來不高，然而這類評價泰半忽略了《盤古》對《路史》的繼承，連帶漠視了《盤古》作者的史學素養與著述用心。

若以宏觀的角度來審視《盤古》的成書，《盤古》作者不僅將向來僅保存在「上層文人／書面領域」的古史知識成功地引渡到民間，也針對明末「上古史演義」作品的缺陷進行修正，同時帶出自我的「書寫意識」，並非單純的白話譯介《路史》的內容，而是有意

⁸⁰ 宋·羅泌：《路史》，前紀卷3，頁10B。

⁸¹ 宋·羅泌：《路史》，前紀卷4，頁1A。

⁸² 參見歐陽健：《中國神怪小說通史》，頁436。竺少華：《上古神話系列小說》，頁18。

⁸³ 竺少華：《上古神話系列小說》，頁18。

⁸⁴ 齊裕焜：《中國歷史小說通史》，頁120。

識地運用民間語言來引渡《路史》中的文化史論述，同時也排除了《路史》道教史觀下帝王形象的建構。值得注意的是，《盤古》作者實際上也投入參與以上古神話傳說為媒介的文化史編修，增補了人皇氏「尚無衣制，惟卉服蔽體」、「男女雖有交媾」尚無婚姻的記敘，對人類穿衣史與婚姻史的過程進行了補錄。

歸納本文對於《盤古》的分析，可以發現：相較於《路史》所代表的是史家的著述，《盤古》作者明顯以「演義小說」的寫作者自我定位，所衍生出的「書寫意識」基本上皆環繞於理想與現實的平衡：一方面既能滿足書商的牟利需求；一方面亦有所寓託，期許演義的書寫能補「正史之未備」，同時達到普及民眾古史知識的教育目的。在這樣的「書寫意識」下，《盤古》僅引介民眾可理解與接受的文化史進程，甚至為了與民間接軌，修改了部分文化史進程的重點，把上古帝王作為主體的史學著述，以故事體的方式，重新展演為適合市井小民閱聽、吸收，富有教育意義的上古史演義。相對地，《路史》中過於深晦以及與民間認知互有衝突的古史知識，《盤古》作者皆選擇割捨。

《盤古》的價值正表現在：有意識地運用民間語言與敘事模式，成功引渡了《路史》的古史知識進入民間。按理來說，史家所建構的上古歷史與民間保存在神聖場域的神話「歷史記憶」，各自分屬封閉性的傳承管道，然而卻因為「上古史演義」作為媒介，文人保存在「書面領域」的知識結晶，得以流入民間的「口傳管道」，重新成為神話傳說的養分。此外，不論是從「全史意識」下的成書規劃，抑或期許與《路史》「竝誌不朽」的寫作企圖來看，《盤古》的成書價值顯然長期受到低估，小說作者並非胡亂拼湊傳說、史料，進而編輯完成，而是運用了虛實相映的小說筆法，一方面上承《路史》的史觀，另一方面也在建構「上古史演義小說」脈絡下歷史表述的話語權。

【附錄一：《路史》與《盤古至唐虞傳》帝王譜系對照表】
《路史》

時間	帝王	時間	帝王	時間	帝王
初三皇紀	渾敦氏	因提紀上	辰放氏	禪通紀	女皇氏
	初天皇		蜀山氏		炎帝神農氏
	初地皇		脰傀氏		
	初人皇		渾沌氏		
中三皇紀	天皇氏		東戶氏		
	地皇氏		皇覃氏		
	泰皇氏		啟統氏		
五龍攝提合雒連通敘命		因提紀下	吉夷氏	疏仡紀	黃帝有熊氏
循蜚紀	鉅靈氏		几蘧氏		小昊青陽氏
	句彊氏		豨韋氏		帝顓頊高陽氏
	譙明氏		有巢氏		帝嚳高辛氏
	涿光氏		遂人氏		帝堯陶唐氏
	鉤陣氏		庸成氏		帝舜有虞氏
	黃神氏	禪通紀	史皇氏		帝禹夏后氏
	巨神氏		柏皇氏		
	犁靈氏		中皇氏		
	大騶氏		大庭氏		
	鬼醜氏		栗陸氏		
	弇茲氏		昆連氏		
	泰逢氏		軒轅氏		
	冉相氏		赫蘇氏		
	蓋盈氏		葛天氏		
	大敦氏		尊盧氏		
	雲陽氏		祝誦氏		
	巫常氏		昊英氏		
	泰壹氏		有巢氏		
	空桑氏		朱襄氏		
	神民氏		陰康氏		
	倚帝氏		無懷氏		
	次民氏		太昊伏羲氏		

《盤古至唐虞傳》

時間	帝王	時間	帝王	時間	帝王	
混沌紀	盤古氏	因提紀	辰放氏		伏羲氏	
			蜀山氏		女媧氏	
			脰傀氏		神農氏	
			渾沌氏		有熊氏	
	天皇氏		東戶氏			
	地皇氏		皇覃氏			
	人皇氏		啟統氏			
五龍攝提合雒連通敘命			吉夷氏		少昊金天氏	
					顓頊	
					帝嚳	
循蜚紀	鉅靈氏		几蓬氏		帝堯	
	句彊氏		豨韋氏		帝舜	
	譙明氏		有巢氏			
	涿光氏		燧人氏			
	鉤陣氏		庸成氏			
	黃神氏		史皇氏			
	巨神氏		柏皇氏			
	犁靈氏		中皇氏			
	大騶氏		大庭氏			
			栗陸氏			
	弇茲氏					
	泰逢氏		軒轅氏			
	冉相氏		赫蘇氏			
	蓋盈氏		葛天氏			
	大敦氏		尊盧氏			
	雲陽氏		祝融氏			
	巫常氏		昊英氏			
	泰壹氏		有巢氏			
	空桑氏		朱襄氏			
	神民氏		陰康氏			
	倚帝氏		無懷氏			
	次民氏					
	元皇氏					

【附錄二：《路史·前紀》《盤古至唐虞傳·上卷》文明演進對照表】

紀別	帝王名	文明演進		文明史參照系
		《路史·前紀》	《盤古至唐虞傳·上卷》	
	人皇氏	無	當時民尚無衣制，惟卉服敝體。	穿衣史
因提紀	辰放氏	乃教民撻木、茹皮，以禦風霜。命之曰「衣皮之人」	辰次氏見民不耐風霜，教民道：「爾眾人欲避此惡風嚴霜，我教爾兩手揮那木，看那柔軟不堅硬的，茹那皮來，披在身上，便可御得風寒。」……時皆曰衣皮之民。	穿衣史
	有巢氏	民之葬者，猶未詳焉。過者顛泚，於是厚衣之薪而瘞之，不封不植也，掩覆而已。	當時，民有死的，只將來拋在深溝巖壑裡，後因有孝子，從巖壑處過，見他親的屍首，被狐狸咬吃，與那蠅蚋蛄嘍，不覺的額門上嚇出汗來。不忍正目視，回來不拘柴石竹籜，負去把親掩埋了。自此有死的，各將柴薪厚厚埋住。尚不諳封之以泥土，植之以樹術，也不曉得栽種，也不曉得火化。	喪葬史進程一
禪通紀	史皇氏	法度以出，禮樂以興，刑罰以著為政	分了這些尊卑，有不識尊卑的，便有這些政教法度；訓誨他學習，便有這些禮樂；不遵政教法度的，便有這些刑罰約束他。自是政教法度已立。	法制史進程一
	軒轅氏	作制乘車，相輪璞較；伐山取銅以為刀貨。	教民以火鎔鑄，以為錢刀，以兌換金玉幣帛之貨。	貨幣史進程一
	葛天氏	封泰山，興貨幣，以制數會，故沈滯通，而天下泰矣。	令民間交易，興錢帛金玉等之貨幣，各方因貨幣，處處相通作生意。	貨幣史進程二
	尊盧氏	革天下之故，惟以幣行。	無	貨幣史進程三
	祝誦氏	三綱正，九疇序，是以天下洽和，萬物咸若。	祝融師於廣壽，無所造作，全不施刑罰，而民自勸化，物自咸若。	法制史進程二
	昊英氏	人帝之世，不麋不卵，官無共備之勞，而死不得用享。	民之死者，厚用柴薪埋葬。	喪葬史進程二

徵引文獻

古籍

- 漢·鄭玄 Zheng Xuan 注，趙伯雄 Zhao Boxiong 整理：《周禮注疏》*Zhou Li Zhu Shu*（臺北 Taipei：臺灣古籍出版公司 Taiwan Guji，2001 年，重桀宋本周禮注疏附校勘記本）。
- 唐·孔穎達 Kong Yingda 疏：《禮記正義》*Li Ji Zheng Yi*（臺北 Taipei：廣文書局 Guang Wen Shu Ju，1971 年）。
- 宋·李昉 Li Fang：《太平御覽》*Taiping Yulan*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan Shang Wu Yin Shu Guan，1997 年）。
- 宋·金履祥 Jin Luxiang：《御批資治通鑑綱目前編》*Yu Pi Zi Zhi Tong Jian Gang Mu Qian Bian*，收錄於《欽定四庫全書》*Qin Ding Si Ku Quan Shu*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan Shang Wu Yin Shu Guan，1986 年）。
- 宋·羅泌 Luo Mi 著，羅苹 Luo Ping 註：《路史》*Lu Shi*（臺北 Taipei：臺灣中華書局 Taiwan Zhonghua Book Company，1983 年，《四部備要》影印本）。
- 明·余象斗 Yu Xiangdou 編集：《列國前編十二朝》*Lie Guo Qian Bian Shi Er Chao*，收錄於《古本小說集成》*Gu Ben Xiao Shuo Ji Cheng*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，1990 年，影印日本天理圖書館藏本）。
- 明·吳承恩 Wu Chengen 原著，周中明 Zhou Zhongming、朱彤 Zhu Tong 注：《西遊記校注》*The Journey to the West*（臺北 Taipei：里仁書局 Le Ren Bookstore，1996 年）。
- 明·周游 Zhou You：《開辟衍繹通俗志傳》*Kai Pi Yan Yi Tong Su Zhi Chuan*（成都 Chengdou：巴蜀書社 Bashu Publishing House，1999 年）。
- 明·鍾惺 Zhong Xing 編輯：《盤古至唐虞傳》*Pan Gu Zhi Tang Yu Chuan*，收錄於《古本小說集成》（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，1990 年，影印明書林余季岳刊本）。
- 明·鍾惺 Zhong Xing 編輯：《有夏志傳》*You Xia Zhi Chuan*，《珍本中國古代歷史演義小說叢書》*Zhen Ben Zhong Guo Gu Dai Li Shi Yan Yi Xiao Shuo Cong Shu*（北京 Beijing：群眾出版社 Qun Zhong Chu Ban She，1996 年）。
- 明·熊鍾谷 Xiong Zhonggu 編輯：《大宋演義中興英烈傳》*Da Song Yan Yi Zhong Xing Ying Lie Chuan*，《古本小說叢刊》*Gu Ben Xiao Shuo Cong Kan*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1991 年，影印日本內閣文庫藏明嘉靖 32 年楊氏清江堂刊本）。
- 清·陳立 Chen Li：《白虎通疏證》*Bai Hu Tong Shu Zheng*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，1997 年）。

近人論著

中國民間文藝研究會湖北分會編 *Zhong Guo Min Jian Wen Yi Yan Jiu Hui Hu Bei Fen Hui*：《神農架《黑暗傳》多種版本彙編》*Shen Nong Jia Hei An Chuan Duo Zhong Ban Ben Hui Bian*（武漢 Wuhan：中國民間文藝研究會湖北分會 *Zhong Guo Min Jian Wen Yi Yan Jiu Hui Hu Bei Fen Hui*，1986 年）。

竺少華 Zhu Shaohua：《上古神話系列小說》*Shang Gu Shen Hua Xi Lie Xiao Shuo*（瀋陽 Chenyang：遼寧教育出版社，2000 年）。

孟昭連 Meng Zhaolian：〈明代小說創作虛實論〉“Ming Dai Xiao Shuo Chuang Zuo Xu Shi Lun”，《南開學報》*Nan Kai Xue Bao* 第 2 期（1998 年 4 月），頁 40-46。

周濤 Zhou Tao：〈在「世俗」與「經典」之間——關於「重述神話」的思考〉“Zai ‘Shi Su’ Yu ‘Jing Dian’ Zhi Jian ——Guan Yu ‘Zhong Shu Shen Hua’ De Si Kao”，《民族文學研究》*Studies Of Ethnic Literature* 第 1 期（2008 年 2 月），頁 91-96。

胡崇峻 Hu Chongjun 搜集整理：《黑暗傳》*Legend Of Darkness*（臺北 Taipei：雲龍出版社 Yun Long Press，2002 年）。

胡萬川 Hu Wanchuan：《話本與才子佳人小說之研究》*Hua Ben Yu Cai Zi Jia Ren Xiao Shuo Zhi Yan Jiu*（臺北 Taipei：大安出版社 Da'an Press，1994 年）。

胡萬川 Hu Wanchuan：《真假虛實——小說的藝術與現實》*Zhen Jia Xu Shi ——Xiao Shuo De Yi Shu Yu Xian Shi*（臺北 Taipei：大安出版社 Da'an Press，2005 年）。

紀德君 Ji Dejun：〈明末五部上古史演義小說的史料來源〉“Ming Mo Wu Bu Shang Gu Shi Yan Yi Xiao Shuo De Shi Liao Kai Yuan”，《文獻季刊》*WEN XIAN* 第 2 期（2007 年 4 月），頁 117-122。

紀德君 Ji Dejun：《中國古代小說文體生成及其他》*Zhong Guo Gu Dai Xiao Shuo Wen Ti Sheng Cheng Ji Qi Ta*（北京 Beijing：商務印書館 The Commercial Press，2012 年）。

南懷瑾 Nan Huaijin 著述：《中國文化泛言》，《南懷瑾選集》*Nan Huai Jin Xuan Ji* 第 6 卷（上海 Shanghai：復旦大學出版社 Fu Dan University Press，2003 年）。

鹿憶鹿 Lu Yilu 編著：《中國民間文學》*Zhong Guo Min Jian Wen Xue*（臺北 Taipei：里仁書局 Le Ren Bookstore，1999 年）。

陳益源 Chen Yiyuan：〈西陵峽《黑暗傳》的發現、整理及其價值〉“Discovery Arrangment and Value of Hei An Zhuan in Xiling Valley”，《保定師範專科學校學報》*Journal of Baoding Teachers College* 第 16 卷第 3 期（2003 年 7 月），頁 36-42。

陳嘉琪 Chen Chiachi：《中國西南少數民族史詩創世思維研究》*Zhong Guo Xi Nan Shao Shu Min Zu Shi Shi Chuang Shi Si Wei Yan Jiu*（花蓮 Hualien：花蓮教育大學民間文學研究所碩士論文 National Hualien University of Education Master Folk Literature Master Thesis，2008 年）。

- 陳嘉琪 Chen Chiachi:《南宋羅泌《路史》上古傳說研究》*A Study On Ancient Legend Of Luo Mi's Lushi* (花蓮 Hualian:東華大學中國語文學系民間文學博士班博士論文 National Dong Hwa University Departement of Chinese Literature PhD Thesis, 2016 年)。
- 雲南省社會科學院歷史研究所 Institute Of History Yunnan Academy Of Social Sciences 編:《雲南地方民族史論叢》*Yun Nan Di Fang Min Zu Shi Lun Cong* (昆明 Kunming:雲南人民出版社 Yunnan People's Press, 1986 年)。
- 傅修延 Fu Xiuyan:《先秦敘事研究——關於中國敘事傳統的形成》*Xian Qin Xu Shi Yan Jiu——Guan Yu Zhong Guo Xu Shi Chuan Tong De Xing Cheng* (北京 Beijing:東方出版社 Dong Fang Chu Ban She, 1999 年)。
- 程國賦 Cheng Guofu:《明代書坊與小說研究》*Ming Dai Shu Fang Yu Xiao Shuo Yan Jiu*(北京 Beijing:中華書局 Zhonghua Book Company, 2008 年)。
- 萬淑娟 Wan Shuchuan:《《黑暗傳》研究》*A Study on the Legend of Darkness* (臺南 Tainan:國立成功大學中國文學系碩士論文 National Cheng Kung University Departement of Chinese Literature Master Thesis, 2007 年)。
- 劉守華 Liu Shouhua:〈《黑暗傳》追蹤〉“A Follow-up Study On the Legend Of Darkness”《漢學研究》*Chinese Studies* 第 19 卷第 1 期(2001 年 6 月),頁 309-326。
- 劉宗迪 Liu Zongdi:〈狐魅淵源考——兼論戲劇與小說的源流關係〉“Hu Mei Yuan Yuan Kao——Jian Lun xi Ju Yu Xiao Shuo De Yuan Liu Guan Xi”,《攀枝花大學學報》*Journal Of Panzhihua University* 第 15 卷第 1 期(1998 年 3 月),頁 37-41。
- 齊裕焜 Qi Yukun:《中國歷史小說通史》*Zhong Guo Li Shi Xiao Shuo Tong Shi* (南京 Nanjing:江蘇教育出版社 Jiangsu Educational Press, 2000 年)。
- 歐陽健 Ouyang Jian:《中國神怪小說通史》*Zhong Guo Shen Guai Xiao Shuo Tong Shi* (南京 Nanjing:江蘇教育出版社 Jiangsu Educational Press, 1997 年)。
- 樓含松 Lou Hansong:《從講史到演義——中國古代通俗小說的歷史敘事》*Cong Jiang Shi Dao Yan Yi——Zhong Guo Gu Dai Tong Su Xiao Shuo De Li Shi Xu Shi* (北京 Beijing:商務印書館 The Commercial Press, 2008 年)。
- 燕寶 Yan Bao 整理譯著:《苗族古歌》*Miao Zu Gu Ge*(貴陽 Guiyang:貴州民族出版社 Guizhou People's Press, 1993 年)。
- 日・內藤湖南 Naitō Konan:《中國史學史》*Zhong Guo Shi Xue Shi* (上海 Shanghai:上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2008 年)。
- 日・安居香山 Yasui Kōsan、中村璋八輯 Nakamura Shōhachi:《緯書集成》*Wei Shu Ji Cheng* (石家莊 Shijiazhuang:河北人民出版社 Hebei People's Press, 1994 年)。
- 日・瀧川龜太郎 Takigawa Kametarō:《史記會注考證》*Shi Ji Hui Zhu Kao Zheng* (臺北 Taipei:大安出版社 Da'an Press, 2003 年)。

From Historical Record to Historical Novel: Investigating the Succession and Revolution of *Legends from Pangu to Tangyu* Through its Predecessor *Lushi*

Chen, Chia-chi

(Received January 26, 2018 ; Accepted May 30, 2018)

Abstract

Legends from Pangu to Tangyu is a Chinese historical novel from the Ming dynasty that recounts the history of ancient China. In this novel, certain historical accounts overlap with those in the *Legend of Darkness*, a folk songbook narrating the mythological history of ancient China, and *Lushi*, a historical text from the Southern Song dynasty written by Luo Mi. Specifically, the plot was developed by combining mythological elements from records of Chinese folk myths and legends with official texts and images about ancient Chinese history by historians. This study explored the following topics: (1) How the author of *Legends from Pangu to Tangyu* selects story elements from the aforementioned two types of text (i.e., official history records considered “higher-class/scholarly/written literature” vs. mythological writing categorized as “lower-class/folk/oral literature”); and (2) whether *Legends from Pangu to Tangyu* evolves from descriptions of historical facts as a historical novel and develops its own written consciousness of Chinese history. In addition, this study adopted a macroscopic approach to discussing the effects of historical texts on historical novels composed based on ancient Chinese history, to elucidate the value and position of such novels in Chinese mythological literature.

Keywords: *Legends from Pangu to Tangyu* , *Lushi*, Ancient Legend, historical novel, myth novel

