

《山海经》与禹、益神话

叶舒宪

【内容提要】《山海经》自古托为夏代之王禹及其臣下益所作。本文依据《尚书》中“禹平水土、主名山川”之说,结合《山海经》全书鲜明的命名类物倾向,考索禹、益神话中言灵信仰和法术思维的诸种表现,在治水行为之外归结出巫术性符号行为的重要母题,从而说明作为“巫书”的《山海经》和作为“巫师王”的禹相互依托联类的神话思维背景,并兼论巫咒、禹步等问题。

【关键词】《山海经》 禹、益神话 命名 类物 咒语 禹步

关于《山海经》这部千古奇书的始作者,现在可以看到的最早的说法出于西汉时国家图书馆的权威学者刘秀(歆)所撰《上〈山海经〉表》。尽管四库馆臣对此奏表是否真出于刘秀之手笔存有疑虑,但由于晋郭璞作序时已引录其文,可见由来已久。在没有实质性的证伪根据的情况下,仍照录于《山海经》书后。^①在这篇写给当权者看的校后记中,首先交待的便是本书的来历和写作背景,原来据传和治水定九州、创建夏王朝的神话英雄大禹有关:

《山海经》者,出于唐虞之际。昔洪水洋溢,漫衍中国,民人失据,歆阻于丘陵,巢于树林。鲧既无功,而帝尧使禹继之。禹乘四载,随山槩(刊)木,定高山大川。益与伯翳主驱禽兽,命山川,类草木,别水土。四岳佐之,以周四方,逮人际之所希至,及舟舆之所罕到。内别五方之山,外分八方之海,纪其珍宝异物,异方之所生,水土草木禽兽昆虫麟凤之所止,禋祥之所隐,及四海之

外,绝域之国,殊类之人。禹别九州,任土作贡,而益等类物善恶,著《山海经》。^②

此处把《山海经》的成书同禹治平水土、开辟下民生存空间的创业背景联系在一起,将作者确指为禹手下的功臣益等人,引发了后世一系列怀疑、争辩和否定的意见。及至今日,相信这一说法的学界中人,恐怕不会超过十分之一。然而,《山海经》是否即为禹时之书的问题是一回事,这部令后世文献学家难以归类的语怪之书为什么会同大禹发生联系则是另外一回事。这后一个问题乍听起来似乎近于荒唐——因为夏禹之时尚未有文字系统,如何能有如此大部头的著作出现,实可怀疑,但深入探究又可发现,传说中大禹的某些超凡异能与神圣功绩又确实与《山海经》书中的内容构成有一定的对应关系。考察《山海经》与禹发生关联的神话时代所提供的原由,对于理解这部书的内在性质颇有助益。换言之,虽然我们不知道将《山海经》上溯于禹或益的做法是古人的一种假托,但仍然有必要弄明这种假托的所以然之理由。

比刘向刘秀父子更早看到《山海经》的司马迁,在其《史记·大宛列传》末尾处提到《山海经》时,与《禹本纪》一书相提并论,认为二者所述内容过于怪异,不如《尚书》所言九州那样真实可信。^⑤他虽未言及《山海经》的产生时地与作者,却在同《禹本纪》相提的措辞中隐约暗示了与禹的某种关联。王充《论衡·别通篇》将这一关联全盘道出:

禹、益并治洪水,禹主治水,益主记异物,海外山表,无远不至,以所闻见作《山海经》。非禹益不能行远,《山海经》不造。然则《山海经》之造,见物博也。董仲舒睹重常之鸟,刘子政晓貳负之尸,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。^⑥

王充此说,或本刘秀上表,唯董仲舒睹重常之鸟一事为其所添加。董子(公元前 197~前 104)比司马迁年长不止一辈,假若王充此说不是出于“虚妄”的话,那么董仲舒就是迄今所知最早引证《山海经》之人。同篇讲到孝明帝读《苏武传》,见武官名曰移中监,以问百官,百官莫知,王充对此大发感慨,再次举出董仲舒与刘向据《山海经》以释解疑难的博学榜样:“‘木’旁‘多’文字且不能知;其欲及若董仲舒之知重常,刘子政之知貳负,难哉!”^⑦从这口气看,董、刘二位之事似乎在汉代已传为佳话,不象凭空捏造出来的典故,所以《山海经》在汉初已行世是可由此得到旁证的。汉人把这书的著作权远溯于禹、益之时,后来因袭此说者仍不在少数。如东汉赵晔《吴越春秋·无余外传》就有和王充相同的说法。《隋书·经籍志》则云:“萧何得秦图书,故知天下要害。后又得《山海经》,相传夏禹所记。”酈道元《水经注》序及《漳水注》云“禹著”。刘知几《史通·杂述》亦有“夏禹敷土,实著《山海经》”的记述。颜之推《颜氏家训·书证篇》又以问答的形式肯定了《山海经》为“夏

禹及益所记”,认为其中一些秦汉以后才有的地名只能表明后人羈入的痕迹,不足以质疑原文的古老性。^⑧余嘉锡从唐无名氏《文选集注》、陶渊明《读山海经》诗注引公孙罗《文选钞》中找到已佚《山海经序》之三句,其词云:

禹治水,巡行天下,遂令伯益主名川。(川上疑脱山字)^⑨

从上述材料看,自西汉至唐之间,《山海经》为夏禹或伯益所作的说法流行不衰。我们只能按时间先后排比出各家所言,却难以确定这一著作权之说究竟是谁在何时提出的。下面将参照《山海经》的内容特色而分析此书被归于禹与益的内在原因。

诸家述及禹(或益)著《山海经》的动机,时常说是“主名山川”、“主记异物”或“命山川,类草木,别水土”等。这里所说的“名”、“记”和“命”、“类”、“别”都含有命名而加以区别的意思。《山海经》中每述一地、一山、一水、一物均有“曰××”和“其名曰××”的句式,显然与一般猎奇志怪的小说有不同旨趣,其命名类物的意向几乎贯穿于全书。兹引录其首篇《南山经》及末篇《海内经》之首节以示其例:

南山经之首曰崑崙山。其首曰招摇之山,临于西海之上,多桂,多金玉。有草焉,其状如韭而青华,其名曰祝余,食之不饥。有木焉,其状如穀而黑理,其华四照,其名曰迷穀,佩之不迷。有兽焉,其状如禺而白耳,伏行人走,其名曰狌狌,食之善走。丽𩚑之水出焉,而西流注于海,其中多育沛,佩之无瘕疾。^⑩

东海之内,北海之隅,有国名曰朝鲜;天毒,其人水居,倭人爱之。西海之内,流沙之中,有国名曰壑市。西海之内,流沙之西,有国名曰氾叶。^⑪

在前段引文中,叙述者先后交待出崑崙山、招摇之山两种山名,祝余、迷穀两种植物

名,和狴狴一种动物名。如果再加上水名,总共是六种事物的名称穿插在首段叙述中。后段引文依次交待了三个国度的地理位置和它们的国名。不难看出,《山海经》前五篇构成的《五藏山经》与后面的《海经》虽在叙述内容对象和文字习惯上有明显的不同,但是在强调事物之名称这一点上却表现出惊人的一致性。这就不能不让我们思考,这样一部记述千奇百怪之物的古书究竟有怎样的撰述动机?为四方百物确定名称这样一种现象与夏禹有什么关联?

这样提出问题之后,我们很容易在上古传说背景中找到解答的线索:原来禹在古人心目中的伟大文化功绩除了治水一项外;还有一项就是命名。而且记载禹命名之功的是比《山海经》要权威得多的上古“信史”《尚书》。其《吕刑》篇云:

乃命重、黎,绝地天通,罔有降格。群后之逮在下,明明棗常,鰥寡无盖。皇帝清问下民鰥寡有辞于苗。德威惟畏,德明惟明。乃命三后,恤功于民。伯夷降典,折民惟刑;禹平水土,主名山川;稷降播种,农殖嘉谷。三后成功,惟殷于民。^⑧

所谓“绝地天通”指开辟以来的最重要的一件大事,“使人神不扰,各得其序”(孔安国传),确立宇宙秩序,为万物和人类规定其生存空间。“三后”即伯夷、禹与稷在“绝地天通”的新秩序建立之后,分别奉上帝之命完成了创设刑典、平水土名山川和发明农业耕种的三大功绩,可视为神定的宇宙自然秩序之上的文化秩序。在此值得注意的是禹的“主名山川”,因其治水勋业声誉远播,反倒使这一非生产的符号创举相对不为人所重视,几乎淡忘掉了。

何谓“主名山川”?孔安国传云:“禹治洪水,山川无名者主名之。”孔颖达疏:“伯禹身平治水土,主名天下山川,其无名者皆与作名。”又云:“山川与天地共生,民应先与作名。

但禹治水,万事改新,古老既死,其名或灭,故当时无名者禹皆主名之。言此者,以见禹治山川为民于此耕稼故也。”^⑨周秉钧先生将“主”和“名”二字分开来训释,以为指“主其名山川也。”^⑩从比较神话学的通例看,创世神话中有一种类型就是语言创造世界万物,常见的表现形式就是创造主——上帝一类全知之神用命名的方式来展开创造活动。希伯来人的《圣经·旧约·创世记》让耶和华神扮演的这种语言创世最具有代表性,其内在的哲理又可用老子《道德经》中“无名,天地之始,有名,万物之母”这句箴言来概括。^⑪人类语言学家和宗教学家用“言灵信仰”和法术思维来解释此类语言造物观念,并且论证了这种语言崇拜及其实践在史前和初民社会中的普遍性。

《古埃及巫术》一书作者沃利斯·巴奇指出:古代埃及人对关于名称的知识抱有极为敬重的态度。起名和呼名的知识不论对于活人还是对于死者都具有法术性魔力。人们确信,只要掌握了某一个神灵或鬼怪的名字,当面呼叫其名,那么该神或该鬼就会答应他并听任其调遣。对古埃及人而言,人的名字就是和其灵魂一般重要的生命组成部分,或者就是其身体或另一半。此种观念由来甚久。早在公元前3200年的法老培皮一世(Pepi I.)金字塔墓壁上,就可读到如下铭文:

培皮已经获得净化。他手中拿好王权,准备好自己的王位,并在众神之船上就坐下来。拉神让培皮朝向西方航行,并在那些活人头上写下培皮之名……培皮向前行进,培皮对他的名字感到高兴,他和他的另一半“卡”在一起。^⑫

法老之名与身体构成他的存在的各一半,名字的重要性如何,于此不难看到。涂掉一个人的名字就意味这个人的毁灭。叫出一个人的名字,是死者复归阳界的条件。

在一则埃及创世神话中讲到,万物和众

神都未出现以前,唯有创造主单独存在。他创世的方式是说话:“我形成了我的嘴,喊出了我那具有魔力的名字,这样我便加入到凯波拉神(Khepera)的发生过程之中,由时间初始的原始物质中造出我自身。在我之前无物存在。”^⑧由此可知,古埃及人把创世事件视为神自呼其名的结果,主持命名的符号行为显然具有非同小可的神圣意义。这也可帮助我们反过来理解禹与益的“主名”工作在神话思维时代的特殊重要性。在“有名万物之母”的逻辑支配下,山川和动、植物等在未得到神圣命名之前似乎根本就不存在。掌握“名”的知识者往往拥有超常的认知能力或预卜能力,因而可以成为神秘信息的传授者角色。《汉学堂丛书》所辑《河图扩地象》中有一则神话,将半人半兽之神说成神秘名称的拥有者,是他预卜了灾难的降临,并启导禹帮助人民安度灾难:

八年水厄解,岁乃大旱,民无食。禹大哀之,行旷山中,见物如豕,人立,呼禹曰:“尔禹,来岁大旱,西山土中食,可以止民之饥也。”禹归,以问于太乙曰:“何应欤?”太乙曰:“腥腥也。人面豕身,知人名也。”禹乃大发民众,以食于西山。太乙,亦禹之师也。^⑨

“知名”与“呼名”在这个故事中的神秘法术意义十分明显,其背后潜在的信念是,“名”的知识是由某超自然神力所支配的,获得这种知识能与超自然力交通的乃是祭司或巫师长。这种政教两职合一,一身而二任的情形,可以理解禹身为王者兼有异能的现象提供参照。有关他与超自然力相交的记载几乎史不绝书,原因亦在于此。

《楚辞·天问》云:“河海应龙,何尽何历?鲧何所营?禹何所成?”王逸注:“或曰禹治洪水时,有神龙以尾画地。导水所注当决者,因而治之也。”“言鲧治鸿水,何所营度,禹何所成就乎?”孙诒让纠正说:“营,惑也。乱也。

(《淮南子·原道训》)精神乱营,卢辩注云,营,犹乱也。)言鲧禹同治水,何以鲧独惑乱,而禹独成乎?王注失之。”^⑩自古流行的说法是,鲧禹治水,前者失利,后者成功,主要在于方法得当与否。《山海经·海内经》则把这一事件叙述为政治上的得失:“洪水滔天,鲧窃帝之息壤以堙洪水,不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”^⑪治水本是善事,只因鲧之治水“不待帝命”,且偷窃帝之息壤,有欺君犯上之罪,所以竟遭杀身之祸。禹则是奉帝之命去治水,成功的背后有至上神的绝对意志,难怪会有超自然力的启发和帮助。墨子对鲧禹二位的评价便依照天神圣意为标准,他说:“然则亲而不善,以得其罚者谁也?曰若昔者伯鲧,帝之元子,废帝之得庸,既乃刑之于羽之郊,乃执照无有及也,帝亦不爱。则此亲而不善以得其罚者也。然则天之所使能者谁也?曰若昔者禹、稷、皋陶是也。”^⑫从《天问》提供的线索可知,禹后来居上取得治水的成功,主要在于超自然力的作用。洪兴祖《楚辞补注》引《山海经图》云:“夏禹治水,有应龙以尾画地,即水泉流通。”林云铭《楚辞灯》亦云:“应龙佐禹,画地泉流,是物无不效命矣。”吴任臣《山海经广注》引《山海经佚文》也有类同上述的说法,都将战胜洪荒的秘诀——疏导之法归于应龙的发明。《拾遗记》还对此补述了又一个细节:

禹尽力沟洫,导川夷岳,黄龙曳尾于前,玄龟负青泥于后。玄龟,河精之使者也。龟颌下有印,文皆古篆,字作九州山川之字。禹所穿凿之处,皆以青泥记其所,使玄龟印其上。^⑬

《尸子》中另有河精为禹献上《河图》之说;《水经注》又有洮水中长人受黑玉书的记载,凡此种种,可知顺应神意的禹是如何得到种种神异力量的佐助。若不是他生有异能,独具与超自然世界相交通的本领,这些特异

事件都是不可想象的。治水也好，主名也好，同样表明禹作为社会集团的首领，兼备了巫师长的神秘职能。有关禹步的神话传闻可以为此提供又一旁证。

《尸子》云：“禹之劳，十年不窥其家，手不爪，胫不生毛，偏枯之病，步不相过，人曰禹步。”^④《法言·重黎》则有不尽相同的说法：

或问“黄帝始终”。曰：“托也。

昔者姒氏治水土，而巫步多禹；扁鹊，卢人也，而医多卢。夫欲辨伪者必假真。禹乎？卢乎？终始乎？”

李轨注云：“姒氏，禹也。治水土，涉山川，病足，故行跛也。禹自圣人，是以鬼神、猛兽、蜂蛰、蛇虺莫之螫耳，而俗巫多效禹步。”^⑤由此不难看出，无论“禹步”是生理缺陷所致，还是巫者作法的表演，后代的巫师们毕竟已从职业行为上认同了由禹所开创的这一步法，古书也衍生出一些专门词语。如《列子·力命篇》说的“偶偶步”和《登徒子好色赋》中提及的“旁行踽傴”。白川静先生主张联系汉字“禹”的构形来解释这类词语：

偶偶，踽傴者，乃是屈背而行之意，其脚步谓之禹步。因此，“禹”字象作由“虫”、“九”而表示虫的屈进之形。^⑥

这后一判断似乎推测的成分多了些，说服力并不很强。至于他还认为禹是人面鱼身的洪水之神，同样尚缺乏足够的证明力量。笔者倾向于从巫步的角度去理解禹步，至少还可以举出古人的看法作为参证。马王堆出土汉墓帛书《五十二病方》中可以看到巫医治疗传统自上古即采用了禹步。如治疗“虫元”即毒蛇咬伤之法有：

湮汲一音（杯）入奚蠹中，左承之，北乡，乡人禹步三，问其名，即曰：“某某年□今□。”饮半音（杯），曰：“病□□已，徐去徐已。”即复（覆）奚蠹，去之。^⑦

这段话的意思是说，治疗毒蛇咬伤的方

法是用大瓠瓢作道具，配合去病之咒语和作法用的禹步。这样如法操作的就可将蛇毒徐徐排出体外。同书中又有治疝病和小儿惊痫的祝由之法，同样采用“禹步三”的法式配合咒语。^⑧从上古巫与医不分的情况着眼，治病所用之禹步显然是巫术功能的体现。葛洪《抱朴子·登涉》写到禹步法式的技术要求和应用范围：

禹步法：正立，右足在前，左足在后，次复前右足，以左足从右并，是一步也。次复前右足，次前左足，以右足从左足并，是二步也。次复前右足，以左足从右足并，是三步也。如此，禹步之道毕矣。凡作天下百术，皆宜知禹步，不独此事也。^⑨

从夏代的巫师王禹到道教传统中的禹步，可以看出原始的巫术如何伴随着文明展开的进程而蜕变为民间流行的方术。葛洪认为“凡作天下百术”都离不开禹步之法，当然不限于治病驱邪。据《洞神八帝元度经·禹步致灵》第四的解说，禹步是夏禹治水行禁咒之术时模仿神鸟的步态，而不是患偏枯症后的跛行使然。“禹步者，盖是夏禹所为术，召役神灵之行步。以为万术之根源，玄机之要旨。昔大禹治水，不可预测高深，……见鸟禁咒能令大石翻动。此鸟禁时，常作是步，禹遂模写其行，令之入术，自兹以还，无术不验。”

从出身世系方面看，禹与巫者的关系也是不难查证的。从《世本·帝系篇》、《吴越春秋》等古书的记载可知，鲧和禹乃是颛顼之后。颛顼在神话中是北方大神，在史籍中又是显赫的人间帝王。《山海经》、《吕氏春秋》、《礼记·月令》说他有“死即复苏”的本领，《大戴礼记·五帝德篇》说他“洪渊以有谋；疏通而知事。养财以任地，履时以象天。依鬼神以制义，治气以教民，洁诚以祭祀。承龙而至四海……”徐旭生先生据此判断说，他是鬼神的代表，就是说他是大巫，他是宗教主了。“帝颛顼的神通能广大到这步田地！不是大巫，

怎能够有这样广大的神通!”^②再从顓頊曾与共工争为帝,禹亦曾“攻共工国山”^③的对应情节看,顓頊与禹皆与共工为敌,隐约透露出这一神巫世家同仇敌忾的传统态度。廖平先生认为:

《山海经》全书皆为神灵所生,虽圣人不能知、不能行,惟神灵乃能名之。大约五《山经》即三垣、四宫恒星。《中山》,中恒;《东》《西》各七宿;《南》《北》各七宿。不及人民者,以太远无人民也。五篇言山川、动植、矿物,与鬼神形状、嗜好、祭品名物最详,盖其书为“天学”之天官宗、祝、巫、史所掌。学者以祭祀鬼神讥之,实则所称鬼神,皆为彼世界之人。至其时鬼神往来如宾客,亦如今外交部与外国相交涉。^④

《山海经》现存的文本中就夹杂着一些类同于巫师咒语的文字,袁珂先生对此已做过初步的识别。他指出《大荒南经》中和《大荒北经》中的各一例如下:

大荒之中,有山名曰去瘞。南极果,北不成,去瘞果。

有系昆之山者,有共工之台,射者不敢北乡。有人衣青衣,名曰黄帝之女魃。……叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者,令曰:“神北行!”先除水道,决通沟渎。

前一例中后三句,袁先生以为是渗入文中的巫咒,说明瘞果山得名之理由。后例中的“神北行”一语,“就是巫师逐魃的咒语。群众在巫师的率领下,噪呼诵咒,驱逐旱魃。并且以‘除水道’、‘通沟渎’的巫术行动来迎接水雨的骤然自天而降。”^⑤可以补充说明的是,这两例咒词中都明显运用了指称方位的“南”“北”之类语汇,这乃是上古祝咒活动中常见的套式。如马王堆出土汉墓帛书中用于巫术疗法的祝由之词就沿用了此类方位套语。《五十二病方》中专治体臭(巢者)的方

法,巫医待闪电之时,对着闪电的方向念咒语云:“东方之王,西方□□□主冥冥人星。”^⑥治蛇咬的祝由之词是:“伏食,父居北在,母居南止,同产三夫,为人不德。”^⑦再如治疗疣病亦用祝咒之法加以驱逐,类似于驱旱魃,驱逐的方位也是向北:

以月晦日之丘井有水者,以敝帚骚(扫)尤(疣)二七,祝曰:“今日月晦,骚(扫)尤(疣)北。”入帚井中。^⑧

还有类似的方法是用土块作为巫术道具以驱疣,方位的讲究依然一目了然:

以月晦日日下哺时,取𡗗(块)大如鸡卵者,男子七,女子二七。先以𡗗(块)置室后,令南北列,以晦往之𡗗(块)所,禹步三,道南方始,取𡗗(块)言曰𡗗言曰:“今日月晦,靡(磨)尤(疣)北。”^⑨

此处所述的巫医技法是咒语配合禹步,在由南向北的空间活动中实现用土块驱疣的法术效应。这些西汉年代记录的巫医文献显然反映着由来更早的民间巫术传统,可为作为“巫书”的《山海经》和作为巫师王的禹神话解读提供参照。

注:

①《四库全书总目提要》卷十八子部九云:“旧本所载刘秀奏中,称其书凡十八篇,与《汉志》称十三篇者不合。《七略》即秀所定,不应自相抵牾,疑其贗托。然璞序已引其文,相传已久,今仍并录焉。”

②袁珂《山海经校注》附录,上海古籍出版社 1980 年,第 477 页。

③沈川资言《史记会注考证附校补》卷一百二十三,上海古籍出版社 1986 年版,第 1986 页。

④⑤王充《论衡》,诸子集成本,第 133 页、134 页。

⑥参看《颜氏家训》第十七,诸子集成本,第 37 页。

⑦余嘉锡《四库提要辨证》卷十八,中华书局 1980 年版,第 1118 页。

⑧⑨⑩袁珂《山海经校注》,第 1 页、第 441~442 页、第 472 页。

⑪⑫《尚书正义》卷十九,《十三经注疏》,中华书局 1980

年,第248页。《墨子·尚贤》引用此段,称为“先王之《书·吕刑》”,见《墨子闲诂》卷二,中华书局1986年版,第56页。

⑫周秉钧《尚书易解》卷五,岳麓书社1984年版,第292页。

⑬参看拙著《言意之间:从语言观看中西文化》,《陕西师大学报》1992年第3期。

⑭⑮巴奇(Wallis Budge):《古埃及巫术》(Egyptian Magic),城堡出版社1978年版,第158页、第161页。

⑯⑰袁珂、周明编《中国神话资料萃编》,四川省社科院出版社1985年版,第246页、第251页。

⑱游国恩主编《天问纂义》,中华书局1982年版,第109页。

⑲孙诒让《墨子闲诂》卷二,中华书局1986年版,第55~56页。

⑳引自王先谦《荀子集解》卷三,诸子集成本,第47页。

㉑汪荣宝《法言义疏》卷十三,中华书局1987年版,第317页。

㉒白川静《中国古代文化》,加地伸行、范月娇译,台北,文津出版社1983年版,第34页。

㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿周一谋、萧佐桃编《马王堆医书考证》,天津科技出版社1988年版,第97页、第221页、第81页、第96页、第101页、第101~102页。

㊿王明《抱朴子内篇校释》,中华书局1985年版,第302~303页。

㊿徐旭生《中国古史的传说时代》,文物出版社1985年版,第76~77页。

㊿《山海经·大荒西经》,《山海经校注》第387页。

㊿廖平《四变记》,《廖平学术论著选集》(一),巴蜀书社1989年版,第553页。

㊿袁珂《山海经全译》前言,贵州人民出版社1991年版,第9页。

(作者职称、单位:教授;

海南大学 海口 570228)

“Shan Hai King” and the Myths of Yu and Yi

Ye Shuxian

[Abstract] The book Shan Hai King has been viewed as the works of Yu, a reputed founder of Xia Dynasty, and Yi who was Yu's subject since ancient times. Based on the statement that “Yu harnesses the rivers and names the mountains” in Shang Shu and the obvious inclination for categorizing and naming substances, meanwhile examining belief on spiritual saying and magic thought in Shan Hai King, which was taken the withcraft signs as the center throughout the action of harnessing rivers, this paper tries to explain the background of magic thought in Shan Hai King regarded as a book on sorcery and the interrelations and interdependence between this book and Yu considered as a wizard. Meanwhile, the paper also gives consideration to the incantation and the footwork of Yu.

[Key words] Shan Hai King Shang Shu myths of Yu and Yi Magic thought incantation footwork of Yu