

# 神聖的秩序

## ——〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話及其宇宙觀

高莉芬

政治大學中文系副教授

### 一、重返創世紀：〈楚帛書·甲篇〉與世界創世神話

在豐富多樣的世界神話中，最能具體反映初民的世界觀及宇宙起源與形成的即是創世神話。世界大多數的民族都有創世神話的流傳，前蘇聯神話學家葉·莫·梅列金斯基(E. M. Meletinskij)在《神話的詩學》研究認為：創世神話是「任何神話（包括最古老神話）最主要的內涵所在」<sup>1</sup>。近代不少的神話學家已從中國少數民族的神話蒐集與採錄中，發掘出不少創世神話，成果甚豐。但對於中國上中古時期較完整的創世神話，學者仍大都舉三國時期的盤古神話為代表。而有關盤古神話的研究，日本學者高木敏雄(1876-1922)認為是受印度的影響而產生；中國大陸學者呂思勉亦論證任昉和徐整所記之盤古神話源自佛經<sup>2</sup>。因此在上中古傳世文獻中，創世神話資料的有限記載，一直是學界勾勒中國上古時期創世神話的的困境。但近幾十年隨著地下出土資料的發掘，對於中國的創世神話

---

本文初稿發表於二〇〇五年十二月臺北政治大學、中央研究院中國文哲研究所、簡帛資料文哲研讀會主辦「出土簡帛文獻古代學術國際研討會」，會後本文作了大幅度的增補。本文之修訂，筆者特別感謝審查委員們的寶貴意見，在參考文獻之提供、理論的深化以及文字的釋讀等問題上給予指正，本文也依審查意見書及《中國文哲研究集刊》決審委員意見書，做了修訂。本文為九十五年國科會補助專題研究計畫部分研究成果，謹此致謝。

<sup>1</sup> 葉·莫·梅列金斯基著，魏慶征譯：《神話的詩學》（北京：商務印書館，1990年），頁230。

<sup>2</sup> 高木敏雄：《比較神話學》（東京：武藏野書院，1924年），頁151-154；呂思勉：《先秦史》（臺北：臺灣開明書店，1970年），頁44。

研究有了較大的突破與進展。其中最重要的地下出土資料即是長沙子彈庫〈楚帛書〉。

長沙子彈庫〈楚帛書〉寫於一塊正方形的帛繒上，古文字學者研究公認〈楚帛書〉文字應分為三篇。帛繒的中部有兩篇一左一右方向互逆的文字。一篇文字居右，共八行三段，述及宇宙、四時之起源，內容即為創世神話；第二篇文字居左反置，共十三行兩段，內容為天文、星占，四周排列有圖形及十二段文字，內容為每月吉凶宜忌，可視為第三篇。此三篇饒宗頤分別命名之為「甲篇」、「乙篇」、「丙篇」，並論其各篇內容重點：

〈甲篇〉辨四時之敘，〈乙篇〉志天象之變，〈丙篇〉從而辨其每月吉凶。<sup>3</sup>

李學勤則依內容分名之為〈四時〉、〈天象〉與〈月忌〉三篇<sup>4</sup>。本文採饒宗頤之命名以及順序進行探討，即以〈楚帛書·甲篇〉也即李學勤之〈四時篇〉，為本文之主要研究探討之重點<sup>5</sup>。帛書外層四周可分為十六等區，其中分屬四隅的四區分別繪有青、黃、白、黑四木代表「四維」，其餘十二區分列十二月神，每三神為一組分居東、西、南、北四方代表「四季」，並作旋轉的排列方式。宇宙、四時、天文、月忌、四維、四季和四木、十二月神圖象或以文字或以圖象敘事共同構成〈楚帛書〉的內容。因此〈楚帛書〉的擺法應以南（即夏）為上，讀法順序應以右旋的方式讀解，也即由內層的〈甲篇〉先讀，次向右旋轉一百八十度讀〈乙篇〉，再接讀與內層并列的外層孟春之月；並依次右旋順讀十二月忌篇。從帛書的敘事順序及敘事內容而觀，也即由宇宙之創始事件為中心，做為神聖敘事的開端，繼而向右外旋，述及天文星占，最後依序歷十二月忌。時間順序是由宇宙天象及於人事月忌，從「天時」到「人時」，形成了有機的時間圖式。解讀帛書的順序也歷經了宇宙之序，四時之序與十二月之序，故馮時研究亦認為

<sup>3</sup> 饒宗頤：〈楚帛書之內涵及其性質試說〉，收入饒宗頤、曾憲通編：《楚帛書》（香港：中華書局，1985年），頁125。

<sup>4</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》（臺北：時報文化出版公司，1994年），頁37。

<sup>5</sup> 李零對〈楚帛書〉之命名及順序與饒宗頤、李學勤略有出入，饒宗頤、李學勤對〈楚帛書〉三篇命名不同，但閱讀次序則相同，皆以中段八行的文字為第一篇；但李零則以中間十三行為第一篇，命之為「甲篇」，中間八行為第二篇，命之為「乙篇」，四周邊文為第三篇，命之為「丙篇」。本文研究從神話學之角度考察，亦採饒宗頤、李學勤之順序，即以中間八行為第一篇〈甲篇〉為探討。有關李零之研究參見李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》（北京：中華書局，1985年）以及李零：《中國方術考》（北京：東方出版社，2000年），頁177-196。

帛書圖文排列之順序與右旋解讀過程實則「暗寓著天蓋的旋轉」<sup>6</sup>，證之式圖，其說不虛<sup>7</sup>。

歷來學界對於〈楚帛書〉之研究成果，大約有以下重點，一、文字的考證釋讀；二、上古歷史之考證還原；三、哲學思想之闡發；四、天文曆法之論析；五、神話視角之研究。在文字的考證注釋方面有蔡季襄<sup>8</sup>、陳槃、饒宗頤、曾憲通、嚴一萍、商承祚、李學勤、李零、高明、陳邦懷<sup>9</sup>、劉信芳<sup>10</sup>等人的研究；一九七三年澳洲巴納 (Noel Barnard) 博士出版《楚帛書譯注》(*The Chu Silk Manuscript: Translation and Commentary*)<sup>11</sup>附紅外線照片，為作者的總結性論著。在上古歷史考證還原方面，則有李學勤〈楚帛書中的古史與宇宙觀〉<sup>12</sup>、江林昌《楚辭與上古歷史文化研究——中國古代太陽循環文化揭秘》的上古史探討。在哲學思想方面，大都偏重於宇宙觀的分析，如連劭名〈長沙楚帛書與中國古代的宇宙論〉，江林昌〈子彈庫楚帛書「推步規天」與古代宇宙觀〉<sup>13</sup>且此一宇宙觀大都是置於天文學的視角進行考察。其四為天文曆法的研究，如陳久金《帛書與古典天文史料論析與研究》<sup>14</sup>，曾憲通〈楚月名初探〉<sup>15</sup>，劉信芳〈中

<sup>6</sup> 馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁13。

<sup>7</sup> 帛書以內層甲篇〈四時篇〉為起讀，再依序轉讀乙篇〈天象篇〉、丙篇〈月忌篇〉的觀點。又可見高明：〈楚繒書研究〉，《古文字研究》第十二輯（北京：中華書局，1985年），頁397-406。以及江林昌：《楚辭與上古歷史文化研究——中國古代太陽循環文化揭秘》（濟南：齊魯書社，1998年），頁280。江林昌從太陽循環的角度說明，李零從式圖來分析，馮時則從天蓋的旋轉來解釋。論述雖各有偏重，但從中可見〈楚帛書〉與上古天文學間密切的關係。

<sup>8</sup> 蔡季襄：《晚周繒書考證》（臺北：藝文印書館，1972年）。

<sup>9</sup> 陳邦懷：〈戰國楚帛書文字考證〉，《古文字研究》第五輯（北京：中華書局，1981年），頁233-242。

<sup>10</sup> 劉信芳：〈楚帛書試詁〉，《中國文字》第二十一期（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁67-108。

<sup>11</sup> Noel Barnard, *The Chu Silk Manuscript: Translation and Commentary* (Canberra: Australian National University, 1973).

<sup>12</sup> 李學勤：〈楚帛書中的古史與宇宙觀〉，收入張正明編：《楚史論叢》（武漢：湖北人民出版社，1984年），頁146。

<sup>13</sup> 江林昌：〈子彈庫楚帛書「推步規天」與古代宇宙觀〉，收入中國社會科學院簡帛研究中心編：《簡帛研究》第三輯（南寧：廣西教育出版社，1998年），頁122-128。

<sup>14</sup> 陳久金：《帛書及古典天文史料論析與研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2001年），頁73-101。

<sup>15</sup> 饒宗頤、曾憲通：《楚地出土文獻三種研究》（北京：中華書局，1993年），頁343-361。

國最早的物候曆月名——楚帛書月名及神祇研究》<sup>16</sup>，馮時《中國天文考古學》等；至於神話視角之研究則有院文清〈楚帛書與中國創世紀神話〉<sup>17</sup>、楊寬〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉<sup>18</sup>、曾憲通〈楚帛書神話系統試說〉<sup>19</sup>等。而日本學者如林巳奈夫的十二神的考證<sup>20</sup>，池澤優的文字考釋與宇宙思維<sup>21</sup>等研究皆有豐碩的成果。以上研究大都以〈楚帛書〉三篇為研究重點，並不全以創世神話為探究對象。目前學界對於創世神話的研究成果，大約有以下重點：一、少數民族創世神話研究，如陶陽、鍾秀合著之《中國創世神話》<sup>22</sup>；二、古籍文獻中創世神話的分類探討，如宣釘奎《楚辭神話之分類及其相關神話研究》<sup>23</sup>；三、單一創世神祇的研究，如楊利慧《女媧的神話與信仰》<sup>24</sup>等；四、中外創世神話的比較，如伊藤清司《日本神話と中國神話》<sup>25</sup>等，這些成果豐碩了中國神話學的研究領域。而一九四二年於湖南長沙出土的戰國〈楚帛書〉，其中所蘊涵的創世神話資料，更引發本世紀考古學家與神話學家對創世神話研究之熱情。

由於〈楚帛書·甲篇〉述及宇宙起源開闢神話，不少學者已針對〈楚帛書·甲篇〉八行的文本進行創世神話的分析，甚至有學者直接將〈楚帛書·甲篇〉文

<sup>16</sup> 劉信芳：〈中國最早的物候曆月名——楚帛書月名及神祇研究〉，《中華文史論叢》第五十三輯（上海：上海古籍出版社，1994年），頁75-107。

<sup>17</sup> 院文清：〈楚帛書與中國創世紀神話〉，《楚文化研究論集》第四集（鄭州：河南人民出版社，1994年），頁597-607。

<sup>18</sup> 楊寬：〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉，《文學遺產》1997年第4期，頁4-12。

<sup>19</sup> 朱曉海主編：《新古典新義》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁33-44。

<sup>20</sup> 林巳奈夫：〈長沙出土楚帛書の十二神の由來〉，《東方學報》第42冊（京都：京都大學人文科學研究所，1967年），頁1-63。

<sup>21</sup> 池澤優：〈子彈庫楚帛書に見る宇宙構造認識：「絕地天通」神話の意味〉，《宗教研究》第72卷第4輯（東京：日本宗教學會，1999年），頁210-211；〈中國古代の創世神話における水のシンボリズム——「大一生水」〉，《宗教研究》第75卷第4輯（2002年），頁1073-1075。

<sup>22</sup> 陶陽、鍾秀：《中國創世神話》（上海：上海人民出版社，1989年），頁3。

<sup>23</sup> 宣釘奎：《楚辭神話之分類及其相關神話研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1983年）。

<sup>24</sup> 楊利慧：《女媧的神話與信仰》（北京：中國社會科學出版社，1997年）。

<sup>25</sup> 伊藤清司：《日本神話と中國神話》（東京：學生社，1981年）。

字命之為「創世篇」者，如楊寬<sup>26</sup>、董楚平<sup>27</sup>、何新<sup>28</sup>、院文清<sup>29</sup>等；又如連劭名則直接以「神話篇」名之<sup>30</sup>，並對篇中的創世文字進行考釋論述。〈楚帛書〉的出現，似乎為混沌不明的先秦創世神話研究投下了曙光，學者們紛紛搭乘著〈楚帛書〉之引渡之舟，加入重返創世紀之旅，進而重建還原上古的創世神話之面貌。歷來學者之研究雖多，但卻各有其研究之偏重，對於〈楚帛書·甲篇〉創世神話的相關研究，研究論題雖為「創世神話」，但其研究視角或是偏重於文字的釋讀，或是著力於天文曆法的考古詮釋，或是偏重於上古史的擬構探討，較少置之於神話學的研究視野下，以「創世神話」為研究主體進行比較分析以及神話思維模式之探討。歷史考古的研究視野豐富了中國創世神話的內涵，但〈楚帛書·甲篇〉創世神話成為上古歷史考古的論證資料，又削弱了〈楚帛書·甲篇〉創世神話在中國神話學上的意義與價值。由於前輩學者對〈楚帛書〉的釋文考證已取得了豐碩成果，學界的看法漸趨一致，因此本文即以饒宗頤、李零的釋文為主<sup>31</sup>，在跨文化的比較神話學視角下，以〈楚帛書·甲篇〉的創世神話為研究主體，將〈楚帛書·甲篇〉創世神話置於世界創世神話的類型 (type) 中探討，運用母題 (motif) 分析方法<sup>32</sup>，重新分析探討〈楚帛書·甲篇〉中所具有的楚人創世神話的結構類型、神話思維模式及其宇宙論深層意涵；回歸神話文本之分析論述，以見其在中國創世神話乃至世界創世神話視域中的意義與價值。又由於創世神話主要講述宇宙的起源，而宇宙從渾沌到分化的過程，也是一種秩序化的過程。法國人類學家李維－史特勞斯 (Claude Lévi-Strauss, 1908-1994) 從人類思維的角度研究指出，神話使用的是一種隱喻的語言，因而它所建立的也是一種隱喻的秩序，而對於秩序的要求，是原始思維重要的基礎之一。故李維－史特勞斯論述

<sup>26</sup> 楊寬：〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉，頁4-12。

<sup>27</sup> 董楚平：〈中國上古創世神話鉤沉——楚帛書甲篇解讀兼談中國神話的若干問題〉，《中國社會科學》第5期（2002年5月），頁155。

<sup>28</sup> 何新：《何新古經新解——宇宙的起源》（北京：時事出版社，2002年），頁221。

<sup>29</sup> 院文清：〈楚帛書與中國創世紀神話〉，頁597-607；又見楊寬：《楊寬古史論文選集》（上海：上海人民出版社，2003年），頁354。

<sup>30</sup> 連劭名：〈長沙楚帛書與中國古代的宇宙論〉，頁40-46。

<sup>31</sup> 饒宗頤：〈楚帛書之內涵及其性質試說〉。李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁64-73；《中國方術考》，頁191-196。

<sup>32</sup> Motif 或 Motive，漢語有譯為「母題」、「情節要素」或「情節單元」者。斯蒂·湯普遜 (Stith Thompson) 對母題的定義為：「一個母題是一個故事中的最小元素，它具有在傳統中延續的能力，為了有這種能力，它必須具有某些不尋常和動人的力量。」Stith Thompson, *The Folktale* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967), p. 415。

道：

我們稱作原始的那種思維，就是以這種對於秩序的要求為基礎的，不過，這種對於秩序的要求也是一切思維活動的基礎，因為正是通過一切思維活動所共同具有的那些性質，我們才能更容易地理解那類我們覺得十分奇怪的思維形式。<sup>33</sup>

因此本文亦從「秩序」的角度探討〈楚帛書·甲篇〉中的創世論及宇宙觀，以見〈楚帛書〉中所開展出獨有的創世神話思維及其神聖的宇宙秩序圖式。

「創世神話」一詞的定義有廣狹的不同，廣義的「創世神話」如同陶陽、鍾秀之定義：「大到宇宙的形成、日月的創造、人類的起源，小到草木昆蟲緣何而生，都包括在內。」<sup>34</sup>狹義的「創世神話」如同葉舒憲研究所強調：「必須將描述宇宙起源的創世神話同其他事物起源的神話區分開來。」<sup>35</sup>在西方神話學中則有 creation myth 與 cosmogonic myth 之別。creation myth 是關於事物的原始起源問題，故凡有存在處即有起源問題，必然涉及「創造」神話的因子。因此中國神話學界慣用的廣義「創世神話」，宜對譯於 creation myth 一詞。然在中文語境下的「創世」一詞，「創」之對象，範圍為「世」，而「世」實即包括「世」與「界」，則此一「創造」當指天地的創造而言。而「創世」之「創」與世間諸多事物之創造並不同，從耶律亞德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 宗教現象學之角度考察，是嚴格意義下的「原型」<sup>36</sup>，此一「原型」具有根源性的模範的意思。以其先有天地之創造，才有宇宙間諸多事物之創造。由於〈楚帛書·甲篇〉內容主要述及天地開闢以及宇宙發生起源的神話，而「天地開闢」及「宇宙起源」正是創世神話所講述的最主要內容。因此本文研究所指之「創世神話」即是指狹義天地開闢及宇宙起源的「創世神話」(cosmogonic myth)，以區別於廣義的創世神話 (creation myth) 中其他事物起源 (origin myth) 的神話。創世論 (cosmogony) 一

<sup>33</sup> 李維—史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》（臺北：聯經出版事業公司，1989年），頁14。

<sup>34</sup> 陶陽、鍾秀：《中國創世神話》，頁3。

<sup>35</sup> 葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁330。

<sup>36</sup> 耶律亞德之「原型」並非榮格 (C. G. Jung) 的「原型」，榮格之「原型」乃指集體無意識的結構；楊儒賓研究道：「耶律亞德思想的『原型』如同哲學上的『最高存有』，或如同『道』的地位一樣，自本自根，首出庶物，以有原型在，一切法得成——耶律亞德說：這是『上古的存有論』。楊儒賓：〈譯序〉，收入 Mircea Eliade 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000年），頁4。

詞即宇宙創生論，語源來自於希臘文 *kosmos* 和 *genesis*；*kosmos* 指宇宙秩序，其語意特別是指相對於混亂 (chaos) 與無序 (disorder) 的有序宇宙；*genesis* 指創生，「創世」一詞即是指從沒有秩序變成有序 (order) 與存有 (being)<sup>37</sup>；意指宇宙的起源以及宇宙秩序形成的過程。因此本文所用之創世神話主要對譯為 *cosmogonic myth* 一詞，屬於具有「原型」意義的「創世神話」。世界神話中的「創世神話」，在耶律亞德主編的《宗教百科全書》中從其象徵結構進行分類有以下六種類型：

- (1) 從無創生 (creation from nothing)
- (2) 從混沌創生 (creation from chaos)
- (3) 從宇宙卵創生 (creation from world egg)
- (4) 從世界父母創生 (from world parents)
- (5) 從一種出現、顯現的過程中創生 (from a process of emergence)
- (6) 經由大地潛水者創生 (through the agency of an earth diver)<sup>38</sup>。

雖然有以上六種的類型，但只有極少數的創世神話僅具有其中單一型。在世界創世神話中常是好幾種創世類型，同時表現在同一個民族創世神話的講述中<sup>39</sup>。若從「母題」的角度分析，在斯蒂·湯普遜 (Stith Thompson, 1885-1976) 的《民間文學母題索引》(*Motif-Index of Folk-Literature*) 中，編號 A. 六〇〇—A. 八九九條的“Cosmogony and Cosmology”中所蒐錄的文本，即涉及創世宇宙論的範疇<sup>40</sup>。

本文即以世界創世神話的六大類型為主，對〈楚帛書·甲篇〉創世神話進行

<sup>37</sup> 參見 Lindsay Jones ed., *Encyclopedea of Religion*, vol. 3 (New York: Macmillan, 1987), p. 1985, Charles H. Long, “Cosmogony” 條：“The world cosmogony is derived from the combination of two Greek terms, kosmos and genesis, kosmos refer to the order of the universe and/or the universe as an order. Genesis means the coming into being or the process or substantial change in the process, a birth. . . .”

<sup>38</sup> *Ibid.*, vol. 4, p. 94, “Cosmogonic Myths may be classified into the following types according to their symbolic structures: (1) creation from nothing; (2) from chaos; (3) from a cosmic egg; (4) from world parents; (5) through a process of emergence; and (6) through the agency of an earth diver. . . .”

<sup>39</sup> 大林太良研究道：「實際的宇宙起源神話中，有的是由幾種形式組合而成的，如古代兩河流域阿卡得人的神話，其前段是二個宇宙原理的組合 (Iib)，後段則是創造神的創造 (Ia) 和尸體化形母題的結合。」，參見大林太良著，林相泰、賈福水譯：《神話學入門》（北京：中國民間文藝出版社，1989年），頁59。

<sup>40</sup> Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. 1 (Bloomington: Indiana University Press, 1989), pp. 126-168.

分析研究，並從宇宙秩序的角度探究其所蘊涵神話宇宙觀的深層意義。本文研究主要以饒宗頤、李零的〈楚帛書〉釋文為依據，二人訓讀大致沒有太多的相異，若兩人之訓讀相左，特別是影響對創世神話之分析定位時，再參酌其他學者之考釋。凡戰國時代通行異體字經各家考釋已成定論者，以通行字寫出，□表殘缺文，根據文意分段如下：

- (1) 曰故（古）大熊電戲，出自帛靈，尻於鯀□。  
厥□魚魚，□□□女。夢夢墨墨，亡章弼弼。  
□晦水□，風雨是於。  
乃取暹虞子之子，曰女壹。是生子四，□是壤。天踐是各，參化法兆。
- (2) 為禹為萬，以司堵襄，咎天步□。  
乃上下朕傳，山陵不疏。乃命山川四海。  
薰氣百氣，以為其疏。以涉山陵，瀧汨滔瀟。  
未有日月，四神相戈。乃步以為歲，是佳四時。  
長曰青榦，二曰朱四單，三曰琴黃難，四曰澌墨幹。
- (3) 千有百歲，日月爰生，九州不平，山陵備蚩。  
四神乃作，□至於覆。  
天旁動，扞蔽之青木、赤木、黃木、白木、墨木之精。  
炎帝乃命祝融以四神降。奠三天，以□思敷。奠四極，曰：非九天則大蚩，則毋敢敵天靈。  
帝爰乃為日月之行。
- (4) 共工夸步，十日四時，□□神則閔，四□毋思，百神風雨，辰禕亂作，  
乃□日月，以轉相□思，又宵又朝，又晝又夕。<sup>41</sup>

本文即從比較神話學的研究視角，依各段重點進行創世神話類型及母題之分析探討，以見〈楚帛書·甲篇〉的創世結構類型及其宇宙觀。

<sup>41</sup> 釋文主要依據饒宗頤、李零之釋讀為主，二家之釋讀大致相同。參見饒宗頤：〈楚帛書新證〉，饒宗頤、曾憲通編著：《楚帛書》，頁4-35。李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁64-73。



## 二、夢夢墨墨，亡章弼弼：混沌前創世

世界創世神話或創世史詩大都把宇宙起源，天地形成，置於全篇的首章。在世界創世神話中，原初的創世前宇宙常以無分無際、無形無狀、混濁黑暗，原始大水的面貌表現。例如在《聖經·創世紀》中，原初世界是一片混沌：

在起初天主創造了天地。大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗；天主的神在水面上運行，天主說：「有光！」，就有了光。<sup>42</sup>

在《聖經·創世紀》的記載中，世界是從空虛混沌，黑暗深淵中由上帝所創生，混沌是宇宙原初的狀態。這種創世前的「混沌」為世界創世神話中普通而重要的母題。世界創世神話史詩的講述中，創世前的宇宙都是上無天、下無地，天地不分，黑暗、寂寥、汪洋的原初大水 (primordial water)、無形無狀的狀態。而「混沌」也是原始神話宇宙觀中最重要內容及宇宙生成方式之一<sup>43</sup>。此一天地未分的前宇宙狀態，也即耶律亞德與美國學者吉拉道特 (N. J. Girardot) 所謂的「前宇宙」(precosmic) 或「原始狀態」(primordial condition)<sup>44</sup>。今考〈楚帛書·甲篇〉開篇首論電戲（伏羲）的出身系譜：「出自而震」，所居之地：「尻於毳□」，所營之事：「厥□魚魚」。繼言伏羲之世時之宇宙之狀：

夢夢墨墨，亡章弼弼，□晦水□，風雨是於。<sup>45</sup>

此四句依饒宗頤的訓讀考釋為：「蓋言宇宙初闢，尙未成形。」<sup>46</sup>因此在〈楚帛書·甲篇〉原初宇宙之狀態是一片混沌。而此一混沌宇宙觀，又以「水」的意象來象徵。此一曖昧不明的混沌意象，在《淮南子》中有多處記載：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始于虛霏，虛霏生宇宙，

<sup>42</sup> 思高聖經學會譯釋：《聖經》（臺北：思高聖經學會，1968年），頁9。

<sup>43</sup> chaos 一詞常譯為「混沌」，在西方 chaos 常與 cosmos 相對，屬於負面的語義。但在中國先秦哲學語言文化系統中，「混沌」或「渾沌」其所開展的創世論中，回到創世前的混沌，反而具有永恆回歸的「原型」意義。因此不宜以 chaos 的語義來理解先秦哲學中的「混沌」意涵。由於「混沌」語義的闡發及與創世論間的關係複雜，涉及論題較廣，將另撰文論述。學界已有相關研究成果，可以參見 N. J. Girardot 以及李零、陳啓雲、楊儒賓、陳麗桂、陳忠信等學者之研究。

<sup>44</sup> Mircea Eliade, *Images and Symbol: Studies in Religious Symbolism* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991); N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)* (Berkeley: University of California Press, 1983).

<sup>45</sup> 饒宗頤：〈楚帛書新證〉，頁11。

<sup>46</sup> 同前註。

宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定，天地之襲精爲陰陽，陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物。

有未始有夫未始有有無者。天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪洋平靜，寂然清澄，莫見其形。

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟溟閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。<sup>47</sup>

「馮馮翼翼」、「洞洞瀾瀾」、「窈窈冥冥」、「芒芟溟閔」、「瀕濛鴻洞」這些形容詞皆有三大特質，一是廣大無形，一是幽冥黑暗，三是汪洋大水，而無形、黑暗與大水正與〈楚帛書·甲篇〉中「夢夢墨墨，亡章弼弼，□晦水□，風雨是於」四句宇宙創世前的混沌意象相合。〈楚帛書·甲篇〉的混沌意象實可與《淮南子·天文》中的「天墜未形」、《淮南子·俶眞》中的「天地未剖」、「陰陽未判」、「四時未分」、「萬物未生」、《淮南子·精神》中的「未有天地之時」的混沌宇宙相互印證。《淮南子》中「未」此一時間副詞，說明了秩序宇宙尚待產生的時態；而「剖」、「判」、「分」、「生」等動詞，則是秩序宇宙產生的具體行動方式。

《淮南子》雖然成書於漢代，但這種原始混沌宇宙觀的來源甚古。再證之楚地文獻《楚辭·天問》有言：

曰：遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢闇，誰能極之？馮翼惟像，何以識之？<sup>48</sup>

馬王堆本〈道原〉：

恆無之初，週（洞）同大虛，虛同爲一，恆一而止。濕濕夢夢，未有明晦。<sup>49</sup>

以楚地文獻相比較，《楚辭·天問》之「冥昭瞢闇」、馬王堆帛書〈道原〉之「濕濕夢夢」、「未有明晦」之形容描寫，與〈楚帛書·甲篇〉所述天地未開時「夢夢墨墨」、「亡章弼弼」之狀態相合；亦與《淮南子》中所述及的「天地未

<sup>47</sup> [漢]劉安撰，[漢]高誘注：《淮南子》（臺北：世界書局，1955年），卷3〈天文〉，頁35、卷2〈俶眞〉，頁20、卷7〈精神〉，頁99。

<sup>48</sup> [漢]王逸章句，[宋]洪興祖補注：《楚辭補注》（臺北：長安出版社，1991年），頁85-86。

<sup>49</sup> 饒宗頤：〈楚帛書新證〉，頁11。

剖」、「未有天地」以及「馮馮翼翼」、「洞洞瀾瀾」（〈天文〉）、「窈窈冥冥」、「芒芟溟閔」、「瀕濛鴻洞」（〈精神〉）創世前的宇宙原生狀態天地混沌之時相同。從帛書所述可知，在楚人的神話宇宙觀中，天地形成前、為矇昧混沌之狀，楚人的宇宙時空與部族歷史即是從此一未有明晦、濕濕夢夢的原初宇宙中開展而出。

〈楚帛書·甲篇〉中的原始混沌宇宙觀，就其象徵結構而論，可屬於世界創世神話中「從混沌創生」的類型。只是在先秦文化語境中的「混沌」，並不能完全對譯於 *chaos*，在西方文化語境中的希臘文 *chaos* 一詞本指無秩序狀態，是秩序的對立面，常與 *cosmos* 相對，偏向負面的語義<sup>50</sup>。在先秦楚文化語境中的「混沌」，其意涵則是指原初無有序與無序之分、無陰陽之別的自然宇宙狀態<sup>51</sup>，而有陰有陽、有日有月的時空秩序宇宙則是後來才產生的。〈楚帛書·甲篇〉中的混沌宇宙論，又可與較為晚出的「盤古神話」相比較。盤古神話雖遲至於三國時期徐整的《五運歷年記》、梁朝任昉的《述異記》中始見較完整的文獻記載，但盤古開天闢地創世的神話思維及其原始的宇宙論則應早在先秦就已見發生<sup>52</sup>。《藝文類聚》卷一所引三國時徐整《三五曆紀》云：

天地渾沌如雞子，盤古生其中，萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天、聖於地。<sup>53</sup>

又清代馬驥《繹史》載三國吳人徐整《五運歷年記》盤古神話如下：

元氣濛鴻，萌芽茲始。遂分天地，肇立乾坤。啓陰感陽，分布元氣。乃孕中和，是為人也。首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲為雷霆，左眼為日，右眼為月。四肢五體為四極五嶽。血液為江河，筋脈為地里，肌肉為田土。髮髭為星辰，皮毛為草木，齒骨為金石，精髓為珠玉，汗流為雨澤。身之諸蟲，因風所感，化為黎甿。<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 對於先秦哲學中的混沌的概念研究可以參見 Girardot, pp. 49-56。

<sup>51</sup> 葉舒憲研究道：「追索混沌母題在中國創世神話及宇宙發生論中的多種表現形式，可以看出它是一種本來不含有褒貶色彩的中性存在。」參見葉舒憲：《老子與神話》（西安：陝西人民出版社，2005年），頁135。

<sup>52</sup> 陳啓雲：〈中華古代神話的「轉軸」理念和心態〉，《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001年），頁53。

<sup>53</sup> [唐]歐陽詢等撰：《藝文類聚》（臺北：文光出版社，1974年），卷1，頁2。

<sup>54</sup> [清]馬驥撰：《繹史》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》，第365冊），卷1，頁2b-3a。

從文獻記載之內容判斷，盤古神話是混沌母題與宇宙卵 (world egg) 母題的結合而產生的創世神話。而盤古尸身化成宇宙，又屬於「神體化生」的母題<sup>55</sup>。日月星辰、山川江河、自然宇宙為盤古所化生，盤古當然是萬有宇宙的創生者，此為神話學者已有的定論。但學者卻甚少注意在此一文獻記載中，盤古所生前的宇宙狀態為：「天地渾沌如雞子」、「元氣鴻蒙，萌芽茲始」的「渾沌」。與〈楚帛書·甲篇〉相較，伏羲所處之世亦是「夢夢墨墨，亡章亡弼」的「混沌」。盤古生於渾沌之中，〈楚帛書·甲篇〉中的伏羲也是生處於「夢夢墨墨，亡章亡弼」之世，盤古與伏羲皆出自「混沌」的宇宙。從神話主題來說，〈楚帛書·甲篇〉中的伏羲處混沌之世的神話與《淮南子》中的宇宙生成論，乃至於晚出的盤古神話，都表述了相同原始宇宙論。也即原初宇宙狀態是混沌未分，其後才有「分」、「剖」、「判」、「生」的運動，進而形成陰陽有序的宇宙。從秩序的角度論述，也即原初宇宙並無有序與無序之分，萬有宇宙秩序的建立：「陰／陽」、「天／地」、「日／月」、「天／人」的分剖、對立與相合，乃是自「夢夢墨墨」、「亡章弼弼」的混沌前宇宙開展而出。

### 三、電戲取女壹生子四：配偶始祖神生殖創世

在世界各民族的創世神話中頗多始祖神創世的神話傳說，伏羲即是在中國上古時期主要的創世始祖神之一。而〈楚帛書·甲篇〉中的電戲，也即伏羲。〈楚帛書·甲篇〉：

曰故（古）大熊電戲，出自帛電，尻於鯀□。

厥□魚魚，□□□女。夢夢墨墨，亡章弼弼。

□晦水□，風雨是於。乃取暹慶子之子，曰女壹。是生子四，□是壤。天踐是各，參化法兆。<sup>56</sup>

〈楚帛書〉首章從追述楚人創世祖神伏羲開始，而伏羲所處之世即是「夢夢墨墨，無章弼弼」天地未開、四時未分的混沌宇宙。這種居於原初混沌的宇宙大神是世界創世神話中的重要母題之一。有序宇宙之初創，則是自伏羲娶女壹後才

<sup>55</sup> 陶陽、鍾秀將宇宙起源神話分成自生型、胎生型、蛋生型、開闢型、創造型、變成型六種，其中變成型中又分成「神巨人神力變萬物」、「神巨人身軀化生萬物」、「動物軀體化生萬物」三類。陶陽、鍾秀：《中國創世神話》，頁162-165。

<sup>56</sup> 饒宗頤：〈楚帛書新證〉，頁4-14。

開始。〈楚帛書·甲篇〉：「乃取暹虞子之子，曰女臺。」女臺依饒宗頤之訓讀為「女皇」即「女媧」，饒宗頤引鄭玄《注》：「帛書有女皇，當指女媧，下文又記共工，事正符合。」<sup>57</sup>嚴一萍訓讀「取」為「娶」，亦謂「女皇即女媧」<sup>58</sup>。何琳儀隸定為「女瑤」即女媧<sup>59</sup>，李零釋云：「『女臺』，多為女媧，但釋字均有未安，李文懷疑非女媧」<sup>60</sup>，伏羲所娶之「女臺」，學者訓讀不同，但不論伏羲所娶是否為「女媧」，帛書此段是敘述伏羲娶妻生四子、成天地的創世神話。而「生子四」一句學者也有不同之訓讀，饒宗頤認為「生子四」為楚俗習用語，但李學勤研究認為：「澳大利亞國立大大學的巴納先生已經指出，「四」字應連下讀。」<sup>61</sup>，不論「四」應連上讀或連下讀，神話學者大都一致認為此處文字記載了電戲娶妻之神話敘事。從「乃取」一詞判斷，僅可說明電戲「取」女臺為妻，兩人為夫妻關係；並未說明是否為兄妹關係。

〈楚帛書·甲篇〉中言：「是生子四」以伏羲娶女臺生四子，共同創世。〈楚帛書·甲篇〉中的天地開闢是自伏羲娶女臺後生四子，以配對神生殖創世的方式開始。從此，「天踐是各，參化法兆」，混沌宇宙從此二分，天地有別、星辰運轉，在〈楚帛書〉中的伏羲女臺以夫妻關係同為開天闢地的創世祖神。而〈楚帛書·甲篇〉電戲娶女臺的記載，一方面可見楚人以創世神的婚娶說明宇宙生成過程的象徵敘事；另一方面又可見神話敘事中家庭婚姻制度的解釋涉入。

「女臺」依饒宗頤、何琳儀、嚴一萍、劉信芳、馮時、董楚平等之訓讀皆以為「女媧」，神話學學者據此大都以〈楚帛書·甲篇〉此段為伏羲娶女媧神婚之神聖敘事。在傳世文獻中，女媧之名首見於《楚辭·天問》：「登立為帝，孰道尚之？女媧有體，孰制匠之？」<sup>62</sup>其意為：若女媧是宇宙間最早的創世神祇，那女媧的身體又是誰所創造？依學者之研究，〈天問〉此句中，應單獨指女媧事

<sup>57</sup> 饒宗頤：〈楚帛書新證〉，頁13。但楊寬則認為：「『女』下一字不識，有人以為即女媧，並無確證。」參見楊寬：《楊寬古史論文選集》，頁371。

<sup>58</sup> 嚴一萍：〈楚帛書新考〉，《中國文字》第七卷（臺北：國立臺灣大學文學院古文字學研究室，1967年），第26冊，頁3010-3011；馮時亦從其說，見馮時：《中國天文考古學》，頁18。

<sup>59</sup> 何琳儀：〈長沙帛書通釋〉，《江漢考古》1986年第2期，頁78。

<sup>60</sup> 李零：〈《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》補正〉，《古文字研究》第二十輯（北京：中華書局，2000年），頁170。

<sup>61</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁49。

<sup>62</sup> 王逸章句，洪興祖補注：《楚辭補注》，頁104。

蹟<sup>63</sup>。考之於《山海經·大荒西經》中，亦僅見對女媧之單獨記載：

有神十人，名曰女媧之腸，化爲神，處栗廣之野，橫道而處。<sup>64</sup>

晉郭璞《注》道：「女媧，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七十變。其腹化爲此神。栗廣，野名。」<sup>65</sup>從文句及注釋判斷，《山海經·大荒西經》中的女媧腸化生神人的神話，屬於世界創世神話中的「神體化生」型神話<sup>66</sup>，在斯蒂·湯普遜的《民間文學母題索引》中的A.六一四條亦有「宇宙從創世者身體創生而出」(Universe from parts of creator's body) 此一類的母題<sup>67</sup>。《說文解字》釋「媧」云：「媧，古之神聖女，化萬物者也。」<sup>68</sup>以「化」萬物爲女媧的神聖事功。這些文獻中皆強調女媧之「化爲神」、「化萬物」、「一日七十化」——「化」的功能。「化」做「創生」、「化育」、「孕育」解，但應也有「變化」之意涵。李豐楙研究先秦變化神話論道：「根據鄭玄注語中所反映的先秦、兩漢人的觀念，清楚表明凡是種、類相生即是生或生產，而非類相生則爲化、爲變。」<sup>69</sup>故萬物非類爲神聖女「女媧」所「化」；而〈楚帛書·甲篇〉中的「四子」「同類」，爲女媧所「生」。先秦、兩漢變化神話中的「生」與「化」乃至於「變」，都具有生命繁衍、生殖的意涵<sup>70</sup>，是宇宙生命生殖、繁衍的不同形式。

<sup>63</sup> 游國恩引清人周拱辰《離騷草木史》道：「蓋此四句當併屬女媧事。周拱辰說是也。」參見游國恩主編：《天問纂義》（北京：中華書局，1982年），頁280、284。

<sup>64</sup> 袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982年），卷16，頁389。

<sup>65</sup> 同前註。

<sup>66</sup> 陶陽、鍾秀：《中國創世神話》，頁3。

<sup>67</sup> Thompson, vol. 1, p. 127.

<sup>68</sup> 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1976年），卷12，頁623。

<sup>69</sup> 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁294。

<sup>70</sup> 袁珂聯繫文獻中有關「女媧」與「化」字之記載分析表示：「要確切地解釋『七十化』這個『化』字，就應當把《說文》所說女媧是『化萬物者也』的『化』和《淮南子》所說在諸神創造人類的工作中『此女媧所以七十化也』的『化』聯繫起來考察。『化萬物者也』的『化』，很顯然，是『化育』、『化生』的意思。更確切一點地說，應該解釋做『孕育』。《呂氏春秋·過理篇》說：『（紂）剖孕婦而觀其化。』就是這個『化』。不過後者用作名詞，義爲『胎孕』，前者用作動詞，義爲『孕育』罷了。作爲創造人類、修補天地殘破、使世界獲得重生的大神女媧，古傳說中說她孕育了天地萬物，似乎也很自然，於理並無不通。如這個『化』當作『孕育』解，則『一日七十化』的『化』，自然也該作『孕育』解，才說得過去。」袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社，1982年），頁18-19。楊儒賓研究《說文解字》釋「媧」中「化萬物」以及《楚辭·天問》王逸《注》：「一日七十化」二條表示：「這兩處的『化』字都不當作『變化』解，而當解

而女媧可「生」四子，其生殖功能十分明顯。而《山海經》中的女媧亦具有強大的生殖力，除了見於古籍文獻的記載外，在現今中國地方民間信仰中仍可見其做為生殖女神的崇拜信仰<sup>71</sup>。

可以「化萬物」的女媧，在《山海經》中僅見單獨記述，未見與伏羲相配的敘事，更未見二者為夫妻關係的記載，女媧無疑為獨立的創世始母神。故伏羲、女媧在上古時期應原本各自分屬於獨立的神話系統。由於〈楚帛書〉中的女媧歷來學者之訓讀或釋為「皇」，或釋為「瑤」，或釋為「童」<sup>72</sup>，或釋之為「堇」<sup>73</sup>，或釋之為「填」<sup>74</sup>頗有紛歧，李學勤對歷來訓讀提出質疑：「包犧所娶是另一人，不是女媧」<sup>75</sup>李零亦以釋字未妥，若再佐以《山海經》中之記載，僅見女媧為獨立的創世始母神，未見兄妹相婚之記載，據此則伏羲所娶是否即為「女媧」，尚待考辨。但可確知者則是伏羲所娶之妻也如同「女媧」一般，具有強大的生殖力，可以「生四子」與伏羲以配偶神方式生殖創世。〈楚帛書·甲篇〉的伏羲娶女媧生殖創世神話體現了較原始的先秦楚人古史觀。

在現今傳世文獻中，以伏羲女媧二神並列敘述，首見於西漢《淮南子·覽冥》的記載：

伏羲女媧，不設法度，而以至德遺於後世。<sup>76</sup>

在《淮南子》〈原道〉、〈精神〉中又有「二皇」、「二神」做為創世神祇的記載：

太古二皇，得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方。是故能天運地

---

成「創化」、「化育」之意。換言之，女媧是個創造神，她化育萬物，一天之內即可多次創生。」，見楊儒賓：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》第20期（2002年3月），頁398。神話學者大都強調化之生育意涵。但依李豐楙研究先秦變化神話，從「常」與「非常」的觀點考察道：「從變與化的取象構字而言，基本上仍屬同類同種的形體改變，所表現的其實仍是「常」態下的生命現象。真正的非常變化則是指非類相生、異類相生，經由這種方式的改變才是徹底而完全的：就是不同形體的改變形狀，始得謂之化。」李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，頁294。

<sup>71</sup> 楊利慧：《女媧的神話與信仰》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁144-165。

<sup>72</sup> 安志敏、陳公柔：〈長沙戰國繒書及其有關問題〉，《文物》1963年第9期，頁55。

<sup>73</sup> 陳茂仁：《楚帛書研究》（嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，1996年），頁149。

<sup>74</sup> 李零：《中國方術考》，頁193。

<sup>75</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁49。

<sup>76</sup> 劉安撰，高誘注：《淮南子》，卷6〈覽冥訓〉，頁98。

滯，輪轉而無廢，水流而不止，與萬物終始。<sup>77</sup>

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形。<sup>78</sup>

聞一多在〈伏羲考〉一文中，即以「二皇」與「二神」爲伏羲、女媧<sup>79</sup>。《淮南子》中的二皇、二神是否即爲伏羲、女媧，尚待進一步考辨。但從《淮南子》：「別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形」的敘述中，亦可推見宇宙的形成與創生是從混沌中創生的「二神」，「經天營地」的結果。也即宇宙天地之形成是由「二皇」、「二神」以對偶成雙的方式所結合完成。二皇「天運地滯」、二神「經天營地」，「天」與「地」之「運」、「滯」、「經」、「營」，形成開關，被想像成二元（或二性）的靈體共同創生的結果。

這種二元創生體系尙可見於《易經》的宇宙生成哲學論述中。〈彖傳〉釋〈乾卦〉卦辭之義曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形，大明終始，六位時成，時乘六龍以御天，乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞，首出庶物，萬國咸寧。」<sup>80</sup>、〈彖傳〉釋〈坤卦〉卦辭之義曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天，坤厚載物，德合無疆，含弘光大，品物咸亨。」<sup>81</sup>以大哉乾元爲萬物資始，屬天；至哉坤元爲萬物資生，屬地；「乾元」代表「大生之德」，「坤元」代表「廣生之德」，天地聚合，於是廣大悉備<sup>82</sup>。「坤元」在神話學的視角中，即爲地母神。漢代樂府郊祀之歌〈惟泰元〉云：「惟泰元尊，媪神蕃釐，經緯天地，作成四時。精建日月，星辰度理，陰陽五行，周而復始。」<sup>83</sup>亦以天父地母爲宇宙創生之始，繼而「經緯天地」、「作成四時」、

<sup>77</sup> 同前註，卷1〈原道訓〉，頁1。

<sup>78</sup> 同前註，卷7〈精神訓〉，頁99。

<sup>79</sup> 聞一多：〈伏羲考〉，《神話與詩》（上海：華東師範大學出版社，1997年），頁15、16。

<sup>80</sup> [魏]王弼、[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1982年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷1，頁6a-7b。

<sup>81</sup> 同前註，卷1，頁22a。

<sup>82</sup> 方東美：《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1983年），頁160。楊儒賓對此有詳盡之論述：「乾坤兩卦乃仿效天地而來，所以自然可『體天地之撰』；而此處所說的天地，乃道體生機活潑的外在顯現，所以自然也可『通神明之德』。」見楊儒賓：〈從氣之感通到貞一之道——《易傳》對占卜現象的解釋與轉化〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），頁154。

<sup>83</sup> [漢]班固：《漢書》（北京：中華書局，1995年），第4冊，卷22〈禮樂志〉，頁



「精建日月」、「星辰度理」，其宇宙創生之秩序可與〈楚帛書〉、《易經》、《淮南子》中的二元始祖創世相印證。雖然《易經》中蘊涵形上哲學思維，《淮南子》中具有濃厚的漢代陰陽哲學思想，但以《易經》的「乾元」、「坤元」，《淮南子》的「二神」、「二皇」做為天父地母的象徵，與〈楚帛書·甲篇〉中伏羲娶女媧以二位創世神祇生殖創世相較：一為哲學語言，一為神話敘事，但皆以天地二元神靈創生的深層象徵意涵卻可相互印證。

雖然有學者質疑〈楚帛書·甲篇〉中「伏羲取女媧」神話的真實性<sup>84</sup>。但不論伏羲所娶為「女媧」或是「女皇」或是「女童」，此一「女媧」為包犧之妃偶則無疑。若從神話學母題分析方法檢視，在創世之初，天地父母以配對神的關係開天闢地、生成宇宙，為世界創世神話中的重要類型之一。世界許多民族皆有配對神生殖創世的神話，例如在希臘神話中，最初宇宙狀態為混沌，大母神蓋婭(Gaea)從混沌而生，蓋婭生下天神烏拉諾斯(Uranus)後，烏拉諾斯又與大地之母蓋婭結合，而生出六對男女巨神，他們又彼此結合，再生出日月星辰，成為神、人的始祖<sup>85</sup>。又如日本神話中亦有配對神伊邪那岐命和伊邪那美命兄妹成婚結為夫妻，創生出日本十四個島嶼和三十五個神祇的創世神話<sup>86</sup>。其中希臘的創世神話與〈楚帛書·甲篇〉創世神話類型近似，宇宙之初皆為混沌一片，創世神祇自混沌而生，只是希臘神話中自混沌而生的始祖是大母神蓋婭，而〈楚帛書·甲篇〉為電戲。此祖神又再與另一配偶神祇結合生子後續創宇宙，可屬同一類型的創世模式。

斯蒂·湯普遜的《民間文學母題索引》中有A. 六一〇條「由造物者創世」條下「A. 六一〇·一」條為：「配對神創世」<sup>87</sup>，內容為宇宙萬物由配對造物主（或為夫婦或為兄妹）所創生而出的神話。伏羲娶女媧生四子<sup>88</sup>，開創天地，參化萬物，即屬於創世神話中配對神創世的神話。宇宙起源與創世神祇婚娶生子相互隱喻，以象徵的語言，講述宇宙秩序自混沌中初步創生建立。葉·莫·梅列金斯基研究云：

1057。

<sup>84</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁49。

<sup>85</sup> 程義譯：《希臘羅馬神話故事》（臺北：星光出版社，1999年），頁21-26。

<sup>86</sup> 史習成主編：《東方神話傳說》第八卷（北京：北京大學出版社，1999年），頁221-222。

<sup>87</sup> Thompson, vol. 1, p. 126.

<sup>88</sup> 伏羲、女媧所生的四子，依饒宗頤、曾憲通之訓讀即下文之「四神」，四神主司四時序。

在繁盛的神話中，不無祭司玄學思辨的痕跡，宇宙的形成過程可被想像為神系的沿革：一些神模擬種種自然客體，時而以非慣常方式（作為超自然的表徵）而生；另一些神則模擬這一或那一自然片段，甚至模擬抽象概念。最古老和廣為流傳的配偶始祖神為天父和地母。<sup>89</sup>

在二神生殖創世前，先有「取」的婚姻活動，創世神祇的婚娶促成天地的結合，「神婚」是神創宇宙工作的必要程序之一。做為創世神的伏羲所具有的創造力——「作八卦」、「別陰陽」，以及創世母神女媧所擁有的強大生殖力，以「婚娶」兩相結合，進而「參化法兆」，參錯陰陽、化生萬物。《淮南子·本經》：「天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘人氣者也。」高誘《注》：「天地合和其氣，故生陰陽，陶化萬物。」<sup>90</sup>《淮南子》的宇宙生成之說，可與〈楚帛書〉相互印證。

天地合和、陰陽相合，宇宙萬物始化育滋生。〈楚帛書·甲篇〉以創世神祇婚娶的神話敘事講述楚人宇宙生成論。《易經》、〈楚帛書〉、《淮南子》乃至於漢代墓室畫像石中大量出現的伏羲、女媧交尾圖所透露出的符號意義：乾與坤、陰與陽、日與月、規與矩、男與女、天與地，共同反映了二元相合的宇宙生成觀。因此伏羲、女媧做為天父地母配對始祖神生殖創世，不但可視之為楚人部族「始祖」的宇宙化，也是楚人宇宙的人倫化、秩序化過程。在人倫化、秩序化後的宇宙始能脫離混沌而新生。在〈楚帛書·甲篇〉的神話敘事中，天地之分，宇宙之生，是由伏羲、女媧婚娶配對生殖創世所完成。

#### 四、禹、萬、四神咎天步數：創世主步量天地

天地初成，原初宇宙從混沌中而生，分別出天蓋與地輿：天地既成，成然後數，遂由禹、萬「以司堵壤」、「咎天步數」<sup>91</sup>，二人步推天周度數，規畫九州，並平治「山陵不疏」的大地無序的亂象。〈楚帛書·甲篇〉云：

<sup>89</sup> 葉·莫·梅列金斯基著，魏慶征譯：《神話的詩學》，頁228。

<sup>90</sup> 劉安撰，高誘注：《淮南子》，卷8〈本經訓〉，頁115。

<sup>91</sup> 饒宗頤訓讀道：「司堵壤與平水土有關。……《尚書大傳·洪範五行傳》：『帝令大禹步于上帝。』鄭注：『步，推也。』此指推步，五帝紀所謂『數法日月星辰』也。」見饒宗頤、曾憲通編著：《楚帛書》，頁16。

爲禹爲萬，以司堵壤，咎天步數。<sup>92</sup>

禹爲大禹，「萬」依商承祚等學者之訓讀即商契<sup>93</sup>，〈楚帛書·甲篇〉以禹、契並舉共治水土之說，又可於《史記·殷本記》：「契長而佐禹治水有功。」<sup>94</sup>禹、契平水土，「以司堵壤」規範天下九州大地<sup>95</sup>。大禹治水乃是用填堵之法，大禹填堵治水，在水上敷布土壤，創造可爲人類生息的大地。《山海經·海內經》：「禹、鯀是始布土，均定九州」<sup>96</sup>、「帝乃命禹卒布土以定九州」<sup>97</sup>，《詩經·商頌·長發》：「洪水茫茫，禹敷下土。」<sup>98</sup>「布土」從大地潛水者創世神話的觀點來看，即是神話中創世主把息土敷放在水面，生成大地。不論禹是自行布土或依帝命布土，禹之「布土以定九州」的創世功績是十分明確。胡萬川從創世神話「撈泥造陸」的母題分析大禹神話道：

經由神話母題的對比研究，禹的神話本相也就隱然而現。原來禹就是撈泥造陸神話中，那位把入水撈泥者取上來的泥土（息壤）鋪在水上，造出大地的造物者。<sup>99</sup>

<sup>92</sup> 同前註，頁14-16。

<sup>93</sup> 以萬訓讀契，參見商承祚：〈戰國楚帛書述略〉，《文物》1964年第9期，頁8-20；陳邦懷：〈戰國楚帛書文字考證〉，《古文字研究》第五輯（北京：中華書局，1981年），頁239；馮時：《中國天文考古學》，頁19；饒宗頤：「萬當即冥，冥爲玄冥。」，饒宗頤、曾憲通編著：《楚帛書》，頁15。

<sup>94</sup> 〔漢〕司馬遷撰，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1981年），卷3，頁2。

<sup>95</sup> 「萬」字釋讀學界仍有分歧，《史記》的資料雖可爲旁證，證據乃較單薄。但董楚平研究道：「契，安志敏、陳公柔、商承祚、連劭名等釋，可從。契是商族祖神。近年一些學者釋爲虫，與本文精神不符，帛書年代已到戰國中晚期之交，〈甲篇〉所寫遠不是原始形態的創世神話，創世諸神已徹底人文化，皆爲人神，不可能有某蟲之神。」董楚平：〈楚帛書「創世篇」釋文釋義〉，《古文字研究》第二十四輯（北京：中華書局，2002年），頁348。董楚平從神話學角度來考察，其說可從。但本文研究旨在神話母題及類型分析，故持保留態度，採李零之釋讀。

<sup>96</sup> 袁珂：《山海經校注》，卷18，頁469。

<sup>97</sup> 同前註，頁472。

<sup>98</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》（《十三經注疏附校勘記》本），卷20之4，頁2b。

<sup>99</sup> 大禹治水有功爲歷史的敘述，但神話傳說並不同歷史。神話學者從母題、類型的比較重構出大禹治水的歷史敘述，其深層神話本相爲撈泥造陸創世神話。胡萬川研究道：「在神話中，禹是大地的創造者，因爲有他，才有『九州』，因此在歷史化的過程中，他就可能是『朝代』之始的創始者。……創世之初的洪泉，成了爲患人間的洪水，息壤生長成大地，成了息壤治水。」胡萬川：〈撈泥造陸——鯀、禹神話新探〉，《真實與想像——神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2004年），頁40-41。

經由神話母題的對比分析，大禹治水神話實屬於世界創世神話中「大地潛水者創世」(through the agency of an earth diver)的類型。故大禹亦為創世造物主，其創世功績即是治水布土，均定九州。從〈楚帛書·甲篇〉第三段言：「千有百歲，日月爰生，九州不平，山陵備岌」可證，「九州」之「平」乃是由禹所奠立，萬為其輔佐，平治水土，均定九州，完成秩序宇宙之初創世。在〈楚帛書·甲篇〉中「為禹為萬」，雖然「萬」字的訓讀，學界仍有紛歧<sup>100</sup>，但帛書以萬配禹，萬為其輔佐者。從神話母題考察，在世界「大地潛水者創世」的神話中，創世造物者在原水中布土創造可為人生息的大地，常常都有「輔佐者」的角色，也就是可為人生息的大地是由布土的造物者與取土的輔佐者所共同完成的<sup>101</sup>，〈楚帛書·甲篇〉中的「以司堵壤」的神聖布土之功，也是由「禹」、「萬」二神共同完成。禹、萬「以司堵壤」、「咎天步數」，先平治水土，又步量土地，均定九州，具有世界「大地潛水者創世」神話中創世者撈泥布土、步量大地的角色功能<sup>102</sup>，〈楚帛書·甲篇〉又記載禹、萬之功：

乃命山川四海。薰氣百氣，以為其疏。以涉山陵，灑汨沼瀆。<sup>103</sup>

言大禹借助山川四海之陰陽之氣，以導疏山陵，歷涉「灑汨沼瀆」，以暢四散漫衍的洪水。〈楚帛書〉中大禹「以司堵壤」之記載與《詩經·商頌·長發》：「洪水茫茫，禹敷下土」<sup>104</sup>相合；大禹導山導水，並在茫茫洪水中堵壤布土，「布土」象徵著創生的力量<sup>105</sup>，禹、萬「以司堵壤」，始可在「山陵不疏」的初生宇宙中，創造出可為生息的有序大地。

而大禹「以司堵壤」創造出九州大地後，又「咎天步數」為天地步界立度，

<sup>100</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁54。

<sup>101</sup> J. A. MacCulloch ed., *The Mythology of All Races*, vol. 4 (New York: Cooper Square Publisher, 1964), pp. 191-216.

<sup>102</sup> 功能 (function) 依呂微研究道：「普洛普說：我們『必須把民間故事人物的功能看作是故事的基本結構成份』，『故事中的人物做了什麼的問題，對於民間故事的研究來說是一個重要的問題。相比之下，故事中由誰來扮演各種不同的角色，是怎樣扮演的，這些問題成了附帶研究的問題』，也就是說，功能不是具體人物的具體行動，而是劇本角色的某種「類」化的行動。」呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁7。從神話敘事考察，禹、萬的行動，具有創世主的角色功能；禹、萬之間的關係也具有大地潛水者創世神話中創世主與輔佐者間的角色功能意義。禹、萬以及禹、契神話之考察，筆者將另撰文論述。

<sup>103</sup> 饒宗頤：《楚帛書新證》，頁17-19。

<sup>104</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《毛詩正義》，卷20之4，頁2b。

<sup>105</sup> 楊儒賓：《吐生與厚德——土的原型象徵》，頁414。

以確立宇宙運行之秩序。咎，可讀爲晷，《釋名·釋天》：「晷，規也，如規畫也。」<sup>106</sup>即規畫之意；《周禮·考工記·匠人》：「野度以步」<sup>107</sup>，步有度量之義，與「咎」皆有規畫測量之意。而禹之「咎天步數」，又可見於《山海經·海外東經》中的記載：

帝命豎亥步，自東極至于西極，五億十選九千八百步。豎亥右手把算，左手指青丘北。一曰禹命豎亥。一曰五億十萬九千八百步。<sup>108</sup>

《淮南子·墜形》亦有類似記載：

禹乃使太章步，自東極至于西極，二億三萬三千五百里七十五步；使豎亥步自北極，至于南極，二億三萬三千五百里七十五步。<sup>109</sup>

創世祖大禹導山治水、「步量」天下的神話，同樣屬於世界創世神話中的重要母題。在「經由大地潛水者創生」的世界創世類型中，創世主或潛水者在造地成功後，常有丈量、巡視初造大地的情節。「丈量大地」是創世神話中一個重要的母題，例如在北美地區流傳的創世神話中也有造物者創造大地後，命令一個人或動物丈量所造大地的情節<sup>110</sup>。

在〈楚帛書·甲篇〉中的「步」，古代天文曆算上的度量。依馮時研究道：「『步數』意即步算天數。天數即曆數，乃周天度數，古人分赤道周天爲三百六十五度又四分度之一即此也。」<sup>111</sup>在先秦天圓地方的宇宙觀認爲天蓋與地輿相連，因此量天亦所以測地，步天亦即步地。《廣雅·釋天》：

天圓廣南北二億三萬三千五百里七十五步，東西短減四步，周六億十萬七百里二十五步，從地至天一億一萬六千七百八十七里半，下度地之厚與天高等。<sup>112</sup>

天、地之數，皆以步爲度。因此〈楚帛書·甲篇〉記載禹、萬之「咎天步數」，

<sup>106</sup> [漢]劉熙撰，[清]畢沅疏證：《釋名疏證》（臺北：廣文書局，1971年），頁1b。

<sup>107</sup> 鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》（《十三經注疏附校勘記》本），卷41，頁27b。

<sup>108</sup> 袁珂：《山海經校注》，卷9，頁258。

<sup>109</sup> 劉安撰，高誘注：《淮南子》，卷4〈墜形訓〉，頁56。

<sup>110</sup> MacCulloch ed., vol. 4, p. 326; Anna B. Rooth, "The Creation Myths of the North American Indians," in *Sacred Narrative*, ed. Alan Dundes (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 169.

<sup>111</sup> 馮時：《中國天文考古學》，頁20。

<sup>112</sup> [魏]張揖撰，[清]王念孫疏證：《廣雅疏證》（臺北：廣文書局，1971年），卷9上，頁281b。

以天文曆數是由禹、萬推步而得，也即天之周徑、地之廣狹，空間與時間都在度量釐定的範圍之內。

從神話母題分析，禹、萬之「咎天步數」，屬於「大地潛水者創世」此一類型中「創世主丈量大地」的母題。而不論是丈地——丈量大地，或者是步天——釐測天象，在世界創世神話的講述中，只有具備創世者或造物主的身分者，才能擁有宇宙天地的測量權。因此在神話講述中，將丈量大地、步算天數之功歸大禹，禹、萬無疑亦為有序宇宙的創世神祇。與世界創世神話相比較，創世主所測量者多為「大地」，在創世的進程中，大都強調「空間」的形成界定。在〈楚帛書·甲篇〉中創世主大禹也是先釐定「空間」秩序——「以司堵襄」，以平九州的神聖功績。但禹、萬除了對「空間」的整治外，又有「咎天步數」之舉，又強調對天象天文的制定。〈楚帛書·甲篇〉中對「天時」、「天數」的掌握，尤其楚人神話思維之特色。楚人已具備了一定的天象觀察知識，並逐步建構天文與人文相應的存在宇宙。楚人的秩序宇宙，是在天行有常，大地合數的相應結構中建立創生。

〈楚帛書〉言伏羲、女媧創生天地；禹、萬平治水土，以定九州，再「咎天步數」，「上下朕傳」，步算周天曆數，自此天地合數，宇宙有序。但此一初創經釐測後的宇宙，日月尚未產生——「未有日月」，於是又有「四神相戈，步以為歲」。以伏羲、女媧所生的四子，分守四方，交替步算天數，以定時間的順序。此四神之名為：青榦、朱四單、蓼黃難和澗墨榦，以青、朱、白、墨四色以配四時。此四神即司掌春分、夏至、秋分、冬至，此二分、二至之神。此四位掌分、至之神，學者研究認為即是《尚書·堯典》中的掌四時的羲和四子，是主司天文曆象的神祇<sup>113</sup>。伏羲、女媧婚娶生殖創世，禹、萬之步算釐定宇宙時空秩序，四神之步算司掌歲時秩序，從混沌到天地二分，到空間，再到時間，秩序宇宙初步建立，伏羲、女媧、禹、萬、四神共同參與了宇宙開闢的神聖事件，同為〈楚帛書〉中的創世神祇。

<sup>113</sup> 馮時研究云：「四神即司掌二分二至之神，亦即《尚書·堯典》之羲和四子。古以四方象徵四時，春分主東，秋分主西，夏至主南，冬至主北。此實四神所居之地，文獻及式圖均有明確反映。」見馮時：《中國天文考古學》，頁23。李零研究亦云：「他們是四位從遠古一直到夏、商，世代相襲、掌守天地之職的神官，被稱為「四神」。……從各方面看，他們顯然應當就是古書中的重、黎或羲和四子。」李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁32。

## 五、炎帝、祝融、帝俊、共工：宇宙諸神再創世

〈楚帛書·甲篇〉開篇講述伏羲從混沌中娶女媧生四子創生，開天闢地，又有禹、萬咎天步數，四神相代，以成四時的創世系譜。原初混沌宇宙自此有了秩序的時間與空間。但創世後的秩序並非恆常不變，初創和諧的宇宙，隨著時間的推移，宇宙又再度失衡，於是又有諸神再創世的神聖事件，炎帝、祝融、帝俊、共工諸神參與了宇宙的再度重整與再創造：

千有百歲，日月爰生，九州不平，山陵備岌。

四神乃作，□至於覆。<sup>114</sup>

天旁動，扞蔽之青木、赤木、黃木、白木、墨木之精。

炎帝乃命祝融以四神降。奠三天，以□思敷。奠四極，曰：非九天則大岌，則毋敢敷天靈。

帝俊，乃為日月之行。

共工夸步，十日四時，□□神則閏，四□毋思，百神風雨，辰禱亂作，乃□日月，以轉相□思，又宵又朝，又晝又夕。<sup>115</sup>

帛書此段言伏羲創世後千百餘年，「九州不平，山陵備岌」原創世秩序宇宙空間傾側毀壞，於是乃以青木、赤木、黃木、白木、墨木「五木之精」扞蔽守護毀傾的大地。炎帝命祝融以四神降，「奠三天」、「奠四極」重整宇宙失衡的空間。「三天」與「四極」皆與古代的宇宙論「蓋天說」有關。「三天」乃指蓋天家所言二分、二至的太陽運行的軌道：內衡、中衡、外衡三衡<sup>116</sup>。趙爽《周髀算經·七衡圖注》云：

內第一，夏至日道也；出第四，春、秋分日道也；外第七，冬至日道也。<sup>117</sup>

天體運行的三衡軌道概念在新石器時代已產生<sup>118</sup>。帛書「奠三天」乃指四神奠立

<sup>114</sup> 四神下二字，李學勤存疑，董楚平、馮時考釋「乃作」，何新考釋為「相戈」。

<sup>115</sup> 「則毋敢敷天靈」之「敷」依李零之釋文。饒宗頤作「蔑」。李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁69。饒宗頤：《楚帛書新證》，頁29-31。

<sup>116</sup> 馮時：《中國天文考古學》，頁26。連劭名：《長沙楚帛書與中國古代的宇宙論》，頁40-46。

<sup>117</sup> [漢]趙君卿注，[北周]甄鸞重述，[唐]李淳風注釋：《周髀算經》（影印文淵閣《四庫全書》，第786冊），卷上之3，頁1b-2a。

<sup>118</sup> 馮時：《河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究》，《文物》1990年第3期，頁52-60、69；

太陽運行的軌道，使天行有常，天體有序「奠四極」之四極，應是指東、西、南、北四方之極<sup>119</sup>，東、西、南、北四極皆各其四時、四方的帝及神祇所執掌。因此奠立四方之極，必經由四神協助重整，失衡的宇宙始得以修復重建。

帛書中言天帝以五木扞守天蓋，天蓋由天柱所支撐，「五色木」的天柱立於中央加四極之位，以奠立宇宙的時空秩序。而初創宇宙失衡四極廢、九州裂的神話，又見於《楚辭·天問》：

幹維焉繫，天極焉加？八柱何當？東南何虧？九天之際，安放安屬？隅隈多有，誰知其數？<sup>120</sup>

《淮南子·覽冥》亦有相關的記載：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顛民，鷙鳥攫老弱，於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顛民生。<sup>121</sup>

〈楚帛書〉中奠三天、立四極者為四神，與《淮南子》所記女媧立四極不同。帛書中以青木、赤木、黃木、白木、墨木之精「五色木」扞守天蓋；而《淮南子》中則是以「鼇足」立四極、以「五色石」補平蒼天。

「五色木」據李零研究認為，就是用以承天的五根柱子，而以五木承天覆的母題，又可見於納西族民間史詩〈創世紀〉的神話講述中<sup>122</sup>。在納西文《延壽經》講述神人九兄弟和七姊妹開天闢地的神話道：

天和地的維繫壞了，天地的聯接馬上就要斷了的樣子，一點好的辦法都沒有了。白頭的洛大神只好這樣地說：「應該趕快去把天開得牢牢地，地開得穩穩地的做一趟了。」於是神人九兄弟派他們來做開天的師傅，在東方，立起白海螺的頂柱；在南方，立起綠松石的頂柱；在西方，立起黑玉的頂柱；在北方，立起黃金的頂柱；在天地的中央，立起頂天的鐵柱。<sup>123</sup>

〈紅山文化三環石壇的天文學研究——兼論中國最早的圓丘與方丘〉，《北方文物》1993年第1期，頁9-17。

<sup>119</sup> 四極之說見於《淮南子》的記載，劉安撰，高誘注：《淮南子》，卷5〈時則訓〉，頁83-85。

<sup>120</sup> 王逸章句，洪興祖補注：《楚辭補注》，頁86-87。

<sup>121</sup> 劉安撰，高誘：《淮南子》，卷6〈覽冥訓〉，頁95。

<sup>122</sup> 李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁71。

<sup>123</sup> 李霖燦、張琨、和才：〈麼些象形文字延壽經譯註〉，《中央研究院民族學研究所集刊》



這種以具五色之五柱立於中央、東、南、西、北五位以承覆天蓋的宇宙思維，與〈楚帛書〉相合。〈楚帛書〉的五色木也就是立於中央以及四方的支撐天蓋的天柱，具有創世神話中「宇宙柱」、「宇宙軸」的象徵功能。〈楚帛書·甲篇〉中的五色木，又可與帛書四隅的四種植物枝葉圖案相應<sup>124</sup>。在帛書的四隅，分別繪有東北隅的青色、東南隅的紅色、西南隅的白色、西北隅的黑色。四顆四色木，若再加上中央隱而未見的黃色木，暗喻了秩序化的時間與空間。〈楚帛書〉以文字、圖象，共同建構了楚人的秩序宇宙。與《淮南子》相印證，一者為石，一者為木，皆為「五色」，而此五色又相應於五方，一為補天之石，一為承天之柱，皆扮演著修補或支撐天蓋，維繫或重建宇宙秩序的重要功能<sup>125</sup>。〈楚帛書〉所講述的就是宇宙空間秩序由失序到重建的歷程。而執行補天立柱的神聖事功者者——炎帝、祝融、四神，也就是秩序宇宙的創建者。

宇宙失衡除了以五色天柱支撐外，炎帝、祝融、四神之「奠三天」、「奠四極」在宇宙重整中亦扮演重要角色。《呂氏春秋·孟夏紀》：「其帝炎帝，其神祝融。」<sup>126</sup>《山海經·海內經》：「祝融降處於江水，生共工。」<sup>127</sup>炎帝與祝融同為南方的神祇。炎帝與祝融重建宇宙，安置九天，於是「帝俊乃為日月之行」。帝俊又名帝嚳，《初學記》卷九引《帝王世紀》：「帝嚳，姬姓也。其母不覺，生而神異，自言名俊。」<sup>128</sup>在《山海經》中帝俊與日月之生關係密切。《山海經·大荒南經》：「東南海之外，甘水之間，有羲和之國。有女子名曰羲和，方日浴于甘淵。羲和者，帝俊之妻，生十日。」<sup>129</sup>又《山海經·大荒

第8期（1959年秋季），頁99-100。

<sup>124</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁64。

<sup>125</sup> 楊儒賓論通天之柱與四極之木的關係道：「四極之木就像扶桑——若木的兩極之木一樣，它們不可能座落在物理學意義上的天地之中。然而，唯一處在天地之中的建木也罷，東西兩極的扶桑——若木也罷，青、赤、白、黑的四極之木也罷，甚至於『八極』或更多的『極』也罷，它們的功能都是要通天，也就是要作為聯繫天界與地界的管道。『一極』、『兩極』、『四極』、『八極』之『極』雖各不相同，但同樣有維持宇宙秩序之意。數目不同，只因秩序所安置的參考架構不一樣而已。」參見楊儒賓：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第22期（2005年6月），頁66-67。

<sup>126</sup> 陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1985年），上冊，卷4〈孟夏紀〉，頁185。

<sup>127</sup> 袁珂：《山海經校注》，卷18，頁471。

<sup>128</sup> [唐]徐堅等輯：《初學記》（臺北：鼎文書局，1972年），卷9，頁197。

<sup>129</sup> 袁珂：《山海經校注》，卷15，頁381。

西經》：「有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之。」<sup>130</sup>在《山海經》中，生「十日」的羲和與生「十二月」的常羲皆為帝俊（即帝俊）之妻，可見帝俊與天文曆數間有密切之關係<sup>131</sup>。〈楚帛書〉言在建立天地四時後經過了漫長的時間，日月才由帝俊創造產生、正常運行。〈楚帛書〉「日月之行」為帝俊所造；而《山海經》中「日月之生」由帝俊之妻所為，二說相合。帝俊是楚人有日有月時間秩序宇宙的創造者。

炎帝、祝融遣四神奠三天、四極，帝俊為日月之行，宇宙秩序又再度建立。又有「共攻（工）夸步，十日四時」是共工與宇宙秩序之建立也有關係。考之於文獻，在《淮南子·天文》中，即可見共工與天地秩序形成間之關係，《淮南子·天文》云：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難。故天先成而地後定，天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣為水，水氣之精者為月。日月之淫為精者為星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕。天傾西北，故日月星辰移焉；地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。天道曰圓，地道曰方。<sup>132</sup>

在《淮南子·天文》的敘述文脈中，共工與顓頊爭帝，導致天柱折、地維絕的敘事是置於宇宙形成的歷史中論述。也就是原初的混沌宇宙，由於共工之爭帝觸

<sup>130</sup> 同前註，卷16，頁404。

<sup>131</sup> 「帝俊」，李學勤釋讀認為：「看來帝俊一名在帛書中實際是不存在的」（李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁54）李學勤認為當讀為「帝允」；李零從文義判斷指出道：「『帝俊』，李文以為『曰』字以下是祝融所說，當讀為帝允，以為是炎帝許之之義，但從文義看，『曰』字的主語還是以解釋為炎帝更好，這裏仍作帝俊解。」（李零：〈《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》補正〉，頁172）李零從文義上釋讀作「帝俊」，若從神話內容判讀，學者亦持相同之看法，如劉信芳：「李學勤先生（1984）讀為『帝允』，乃為日月之行。」否定帛書中有『帝俊』存在。信芳按，帝俊之傳說本起源於日月之暱俊，本書將四子理解為司四時之神，將帝俊理解為司日月之神，而不取李說。」（劉信芳：《子彈庫楚墓出土文獻研究》（臺北：藝文印書館，2002年），頁46）因此若再輔以〈楚帛書〉中之神話內容、母題判讀考察，〈楚帛書〉的四子為司二分二至之四時之神，而帝俊為司日月之神，且〈楚帛書〉中的創世神話具有階段性，以及祖神創世之特色，因此本文採饒宗頤、曾憲通、嚴一萍、李零、商承祚、陳邦懷、劉信芳、董楚平、馮時等學者的釋讀。

<sup>132</sup> 劉安撰，高誘注：《淮南子》，卷3，頁35。

山，導致天柱折、地維絕，才有「日月星辰移」以及「水潦塵埃歸」的宇宙。但若從「破壞／創建」、「死亡／重生」的對立義來解讀則是：共工「破壞」了原初的宇宙，「創建」了新的「日月星辰移」、「水潦塵埃歸」的宇宙<sup>133</sup>。原初舊有宇宙毀滅「死亡」，而新的宇宙從毀壞中「重生」。在「破壞／創建」、「死亡／重生」的宇宙秩序形成與建立過程中，「共工」是關鍵的神祇。《淮南子·天文》中的宇宙觀與〈楚帛書〉可相互印證。在〈楚帛書〉中楚人「有宵有朝，有晝有夕」的生存宇宙也是因共工所造成的。而〈楚帛書〉的記載不同於《淮南子·天文》之處是，造成「有宵有朝，有晝有夕」的楚人現存宇宙，起因並非共工與顓頊爭帝，而是「共工夸步十日」所造成。而「共工夸步十日」，「步」應是「推步」之意，與帛書所言「禹、萬咎天步數」之「步」相同，但禹、萬步推以空間為主，而共工之步則是以時間為主，重在天文曆法之釐定。

在世界創世神話母題中，只有創世主、造物主才具有步量宇宙的權力。共工在〈楚帛書〉的記載中，無疑也是楚人宇宙創世神譜中的一員。且依《山海經·海內經》載：「祝融降處於江水，生共工。」<sup>134</sup>共工為炎帝後裔，祝融之子，而炎帝、祝融又是奠三天、立四極的神祇，〈楚帛書〉將共工置於炎帝、祝融之後，可見一脈相承，合於楚人神話世系之系譜。

因此炎帝、祝融遣四神奠三天立四極，而後有帝爰為日月之行，此為天體宇宙重整後的宇宙秩序，為「天時」之確立。而後共工再步推十日四時，造成「有宵有朝」、「有晝有夕」的人間歲時秩序，也即「民時」、「人時」的形成。從天時到人時，楚人生存的宇宙秩序歷經了炎帝、祝融、帝爰、共工的重整與再造終至完成。從宇宙的起源、形成與發展歷史而觀，炎帝、祝融、帝爰、共工並非開天闢地原創宇宙的創生者，而是參與了宇宙秩序毀壞並予以重整再造的再生者。但從對立義來說，再生者當然也是毀壞宇宙的創生者。

<sup>133</sup> 頗多神話學者以「共工」為水神，而且是宇宙秩序的破壞者。如楊寬：《楊寬古史論文選集》，頁321-332、365；王孝廉：《水與水神》（臺北：漢忠文化事業公司，1998年），頁164。陳啓雲從神話主題意義考察研究認為：「在「盤古」、「混沌」、「共工」神話中，「破壞」和「創建」二義是可以互相轉易的。」陳啓雲：〈中華古代神話的「轉軸」理念和心態〉，頁63。

<sup>134</sup> 袁珂：《山海經校注》，卷18，頁471。

## 六、從無序到有序：創世宇宙與「數」的秩序

神話是上古人民對宇宙自然的解釋模式與抽象認知的方式之一，也是人類思維從渾沌無序走向有序的過程之一。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話，敘述宇宙從有序無序、無形無狀的混沌中開闢，歷經了有序無序的秩序、失序，再回歸有序的過程，其實也就是一篇講述宇宙、人與秩序的神話。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話，從渾沌到二神到四子、四神；到四晦、九州、三天、四極；到四時、十日，宇宙從混沌到分化，分化後的宇宙，即是秩序化後的宇宙，創世的過程即是宇宙秩序化的過程。

宇宙的創生、秩序的生成，除了表現在一系列神祇的出現以及空間（地界）與時間（天時）的確立外，神話思維中對「秩序」的關注，也表現在對「數」的神話敘事中。卡西勒 (Cassirer, 1874-1945) 研究神話思維即道：

除了空間和時間，數是決定神話世界結構的第三個重大形式主題。假若我們要了解數本身的神話功能，也必須將它同數的理論意義和理論功能明確區別開來。……在邏輯思維看來，數具有普遍的功能和意義，而在神話思維看來，數始終是作為一種原始的「實體」，它把其本質和力量分給每一個隸屬於它的事物。<sup>135</sup>

因此在神話思維中，「數」的概念不是單純的序數，不僅標誌著一個綜合、普通系統中的位置。數，更有它自己的獨特性質和力量。《周易正義》引顧懽語：「神雖非數，因數而顯」<sup>136</sup>，即言「數」為神意作用的表述形式。《周髀算經》曰：

商高曰：數之法出於圓方，圓出於方，方出於矩，矩出於九九八十一，故折矩以為句廣三，股脩四，徑隅五，既方外外，半之一矩，環而共盤，得成三四五，兩矩共長二十有五，是謂積矩，故禹之所以治天下者，此數之所生也。<sup>137</sup>

在《周髀算經》的天學敘述中，「數」之法，出於圓方，上古天圓地方的宇宙觀，是「數」產生之根由。而「圓又出於方」，「方」又是由「矩」所量測而

<sup>135</sup> 卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁158、161。

<sup>136</sup> 王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《周易正義》，卷7，頁20b。

<sup>137</sup> 趙君卿注，甄鸞重述，李淳風注釋：《周髀算經》，卷上之1，頁2a-4b。

出，故矩為「數」發生的根源。考古學家張光直研究認為：《周髀算經》時代圓方都是工字形的矩所畫的。到東漢墓葬壁畫中常有的伏羲持規女媧持矩，可能表示規矩在漢代以後的分化<sup>138</sup>。《呂氏春秋·季春紀》的〈圜道篇〉云：「天道圓，地道方。」<sup>139</sup>象徵天地的方、圓為數之法所出。而「數之所由生」又與創世神大禹發明勾股之數而治天下有關，以度量天地之功歸大禹。〈楚帛書〉中言禹、萬之「咎天步數」之「數」即是天地方圓、宇宙秩序的釐測制定。

因此在〈楚帛書〉中，創世之進程是伏羲從混沌而生，娶女媧生四子，至禹、萬「咎天步數」，四神「步以為歲」後，晷步天地，定立天周，天地合「數」後，秩序化的宇宙自此建立。在〈楚帛書〉首段言伏羲、女媧「天踐是各」、「參化法兆」是知天地已成，第二段言天地初成，遂由禹、萬規劃九州、九天，步算周天曆數，以紀日月星辰之迹。故在〈楚帛書〉中，與宇宙時空秩序有關的「數」，如「四時」、「千有百歲」、「九州」、「三天」、「四極」、「九天」、「十日四時」等大都是出現在「為禹為萬，以司堵襄，咎天步數」宇宙秩序初生的神聖敘事之後，「數」與創世之進程有關，在創世神話中具有重要的意義。

在〈楚帛書·甲篇〉中「數」做為宇宙生成的象徵符號之一，其結構模式與先秦哲學化創世神話間有異形同構的對應模式。葉舒憲研究黃帝神話指出黃帝四面即是創造主太陽神的循環運行欽定了四方和四時，進而分析其創世結構模式與抽象數序的對應關係為：

一 → 二 → 四  
 黃帝 → 陰陽 → 四面  
 太極 → 兩儀 → 四象

葉舒憲研究認為黃帝四面之「四」做為神聖數字，與人類四方空間意識的發生有關<sup>140</sup>。其實「四」做為空間秩序的宇宙聖數 (sacred number)，驗之於〈楚帛書·甲篇〉，「四」在〈楚帛書〉創世神話中的神聖性，比黃帝四面神話更為突出，例如：伏羲從混沌而生，娶女媧，生四子的生殖創世，其抽象數序的結構關係亦為：

<sup>138</sup> 張光直：《中國青銅時代》第二集（北京：三聯書店，1990年），頁43。

<sup>139</sup> 陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，上冊，卷3〈季春紀〉，頁171。

<sup>140</sup> 葉舒憲：《中國神話哲學》，頁219。葉舒憲：《中國古代神秘數字》（北京：社會科學文獻出版社，1998年），頁60-61。

混沌→伏羲取女媧（配對神）→生四子。

一 → 二 → 四

從中可見也即宇宙的起源、諸神的出現，與抽象的數序間有相應的結構。而這種以諸神出現與抽象數序敘述宇宙起源的象徵講述，亦可見於埃及神話中。諸如拉—阿圖姆自孕而生舒和泰芙努特（是為男性本原空氣以及女性本原濕潤的化身，為兩配偶神），舒和泰芙努特又生大地神格卜（男性）和蒼天神努特（女性）兩配偶神，而格卜和努特復生奧西里斯、伊西絲、塞特和奈芙蒂斯「四神」<sup>141</sup>。其數序結構也是：一→二→四，配對創世神從祖神而生，又再生四子，抽象的數序與神祇的出現、宇宙的起源相對應，「數」的宇宙神話，不但講述了宇宙的起源生成，也隱喻著宇宙的時空秩序。

「數」的出現與變化，在〈楚帛書·甲篇〉中常居於創世事件中的關鍵地位。其中涉及了宇宙的生成、時間的順序、空間的塑造等抽象意涵。如「四神」、「九州」、「三天」、「四極」、「九天」等。在〈楚帛書·甲篇〉出現的數字中，以「四」出現的比例最高，計有「是生子四」、「山川四晦」、「四神相戈」、「是佳四時」、「四神乃作」、「以四神降」、「奠四極」、「十日四時」。

「四」或與創世神祇合成詞如「四子」、「四神」，或與空間組合成詞如「四晦」、「四極」，或與時間組合成詞如「四時」。「四」在〈楚帛書·甲篇〉中被用於宇宙創始神話，是表述神祇、時間、空間的「聖數」。而以「四」為宇宙創造的聖數，尚可見於世界各民族的信仰中，例如：古希臘畢達哥拉斯學派以「四」為「創造諸神和人類的神聖的數」<sup>142</sup>，前蘇聯學者托波羅夫研究認為：「三」是動態完美的象徵，而「四」則是靜態完美的意象<sup>143</sup>，也即「四」具有觀念範疇穩定的結構。證之於〈楚帛書·甲篇〉，從「數」的觀念考察：宇宙自混沌中「一」而創生，而經伏羲、女媧，生「四子」後，始「天踐是各，參化法兆」；而禹、萬「步以為歲」、「是佳四時」後，宇宙始祖完成初步創建，「四」象徵著時間秩序與空間結構的相對穩定。「四」與宇宙模式的主要神祇——「四子」、「四神」；宇宙空間——「四極」、「四晦」；宇宙時間——「四時」，相互對應。「四」象徵著宇宙時空秩序之確立，是楚人生存宇宙的依歸。

<sup>141</sup> 葉·莫·梅列金斯基著，魏慶征譯：《神話的詩學》，頁204。

<sup>142</sup> T. 丹齊克著，蘇仲湘譯：《數：科學的語言》（北京：商務印書館，1985年），頁34。

<sup>143</sup> B. H. 托波羅夫著，魏哲譯：〈神奇的數字〉，《民間文學論壇》1985年第4期，頁89。

〈楚帛書〉的四隅又繪有「四」木、圖象的四木，同樣隱喻了四方、四時的秩序結構。如果省去〈楚帛書〉上的四隅之木，則整個〈楚帛書〉就呈現出一個「亞」型的圖式，而此一亞型的圖式，也即象徵著秩序宇宙的原型圖式<sup>144</sup>。先秦的陵墓造型、漢代的式盤、與〈楚帛書〉中的圖象、文字、數字反映出相同的宇宙圖式與秩序思維。

〈楚帛書·甲篇〉中的「數」與創世神祇、宇宙時序、宇宙空間同具神聖性，也是宇宙時空秩序轉換的關鍵。而〈楚帛書〉中對「數」抽象概念的確立，也就是楚人對所處宇宙「秩序化」的過程與方法。天地成「數」，宇宙始立，秩序後的世界是經聖化後的宇宙，才能剔除蒙昧，成為人所「定居」(dewelling)的宇宙。

## 七、生與再生：建立秩序與重返秩序

楚人宇宙之發生與創造可分為兩階段創世，第一階段是由「混沌」到「創世」階段，參與創世的神祇有伏羲、女媧、禹、萬、四神，其「數」的秩序是由一→二→四，此一階段為四方宇宙的初步建立。第二階段創世則是由「毀壞到再創世」的二次創世，屬於天地調整的創世。參與創世神祇有炎帝、祝融、帝俊、共工。此階段「數」的秩序是三→四→五→十→四，三天、四極、五木、十日、四時，由天及地，再及於四時人間秩序，宇宙經天象與地理秩序的重整，人間歲時秩序終至完成。〈楚帛書·甲篇〉二階段創世模式是：混沌→創世→毀壞→再創世，而這種模式是具有連續性及反覆性的特色。〈楚帛書·甲篇〉的宇宙形成模式就是生與再生的永恆循環。

據考古調查報告，〈楚帛書〉出土發現時，是作八摺放置於竹筍之中<sup>145</sup>。帛書與墓葬制度與喪葬儀式應有一定的關聯；而〈楚帛書〉開篇所述即為創世神話，則創世神話的宇宙觀以及楚墓葬制的生死觀間又存在著一定的聯繫。〈楚帛書·甲篇〉開篇道：「曰古黃熊電戲」，以「曰古」一詞提綱，此一語法亦見於先秦的金文及文獻中，如《尚書·堯典》：「曰若稽古帝堯，……」<sup>146</sup>，《尚

<sup>144</sup> 艾蘭 (Sarah Allan) 著，汪濤譯：《龜之謎》（成都：四川人民出版社，1992年），頁81-123。

<sup>145</sup> 李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，頁1-11。

<sup>146</sup> [清]孫星衍：《尚書今古文注疏》（臺北：文津出版社，1987年），頁2。

書·皋陶謨》：「曰若稽古皋陶，……」<sup>147</sup>李學勤研究指出「曰古」：「是古人追述往史的常用體裁。」<sup>148</sup>《楚辭·天問》亦有：「曰遂古之初」之語，〈楚帛書·甲篇〉以「曰古」一詞引述出楚人創世的神話與歷史，表明創世神話被「講述」的特質。若從宗教儀式的角度來探討，在許多原始初民社會中宇宙開闢神話，時空結構圖式，常伴隨一定的人事活動與儀式進行講述或說明。耶律亞德研究印度神話時指出，印度古老的部落如畢勒族 (the Bhils)、桑塔勒族 (the Santals)、拜該族 (the Baigas) 他們利用吟誦宇宙開闢神話，讓不能復原的已逝生命，象徵性地返回太初之時<sup>149</sup>。這種在喪葬儀式中吟誦創世神話的活動，至二十世紀仍保存在世界少數民族的儀式活動中。學者何楊波於一九九二年六月至中國雲南省文山州壯族進行喪葬儀式與喪葬經文之田野調查研究發現，在現今壯族布儂支系的喪葬儀式中，仍有吟誦喪葬經文《摩荷泰》的儀式，喪葬經《摩荷泰》共三十六篇，開篇即講述部族之創世神話：

- (1) 引經：死者已經死了，我無法救活他，我很羞愧，但還是要把遠古的故事說給大家聽。
- (2) 分天地：原來天地不分，人獸共居，過了不知多少年代，布洛陀用鐵柱撐天，銅釘釘地，才分開了天地，人獸才分居。
- (3) 分陰陽：世間萬物因陰陽未分，經常爭上下，布洛陀就用秤來稱，輕的是陽，重的是陰，天輕地重，故天在上，地在下，男輕女重，故男為陽，女為陰。<sup>150</sup>

在三十六篇的《摩荷泰》喪葬經文中，共分為二個主要內容。第一至十篇為創世神話，第十一到三十六篇為送魂。在這兩部分的經文中分別以宇宙及亡靈為主體的敘述中，都蘊涵了秩序重構的過程。而中國西南彝族支系潑人的喪葬儀式中的葬歌——〈俚潑古歌〉，也是一部完整的創世神話，內容追溯天地、人類、萬物的起源以及祭儀的來源<sup>151</sup>。創世神話的吟誦、講述與部族的來源、發展、遷徙歷史以及人的「重生」、「死亡」事件關係十分密切。

<sup>147</sup> 同前註，頁77。

<sup>148</sup> 李學勤：〈楚帛書中的古史與宇宙觀〉，頁146。

<sup>149</sup> Mircea Eliade 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，頁71。

<sup>150</sup> 何楊波：〈秩序重構——雲南文山州壯族布儂支系喪葬禮儀及葬經考釋〉，《廣西民族研究》1994年第3期，頁112。

<sup>151</sup> 孟慧英：《活態神話——中國少數民族神話研究》（天津：南開大學出版社，1990年），頁165。



在〈楚帛書·甲篇〉中開篇的「曰古」一詞，既是講述者追溯楚人宇宙的創世史，以及楚人本身的系譜史的用語；「曰古」一詞更說明了〈楚帛書〉中的創世神話是以一種追溯，回溯歷史的方式去言說。神話內容是以一代一代的被講述，一代代被記憶的方式而流傳。楚人宇宙秩序與人的生與再生的秩序，藉由語言的具體形式，或說或寫的方式宣讀、記載下來。反映出一種原始天人相應的薩滿式交感宇宙觀<sup>152</sup>。這種交感宇宙觀與思維模式主要是宇宙自然系統與人的生命有對應之關係。而這種對應性即反映在宇宙時間、空間與人事活動相應的架構上。由於創世神話的講述、吟誦，具有神聖性，因此其講述的時間、空間與講述者皆有一定的規範與禁忌。創世神話在原始部族中，大都只有巫師、祭師才能掌有講述權，而創世神話中涉及的宇宙天文知識以及部族譜系歷史的神聖知識，也只有巫師才可以獲取與傳承。

在中國先秦時期，巫是溝通天地的人物，其專職亦在考察天象，古代巫覡實乃掌握宇宙天地之數以及部族譜系歷史的重要人物。李零研究認為〈楚帛書〉應是戰國中晚期楚地正史占卜時日禁忌時所用的「日書」，而創世神話即是「日者」追述衆神開闢宇宙的過程，以加強日書的神聖性和權威性<sup>153</sup>。李學勤則研究認為〈楚帛書〉的內容述及大量的天文曆法，而天文曆法之言，又為戰國時期陰陽家一派「曆象日月星辰、敬授民時」的專技有關<sup>154</sup>。〈楚帛書〉的性質，學界仍有不同的歧義與討論<sup>155</sup>；但〈楚帛書〉應與先秦巫覡文化以及陰陽家之說應有密切的關係，則有一定的共識。因為〈楚帛書·甲篇〉就是一篇講述宇宙天地之數，與部族譜系之史的創世神話。而〈楚帛書·甲篇〉創世神話以「曰古」一詞為開端的語言講述楚人宇宙的創建重整，以及歷史譜系的神聖性，可與現存中國

<sup>152</sup> 伊利亞德研究說：「在心神恍惚的預備階段，薩滿擊鼓，呼喚那些幫助他的精靈，講一種『秘密語言』或是『動物語言』，並且模仿動物的叫聲，特別是禽鳥的鳴唱，他以此將自己帶入某種『第二狀態』，激發起語言的創造以及抒情詩歌的韻律。」參見米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯：《宗教思想史》（上海：上海社會科學院出版社，2004年），頁961。

<sup>153</sup> 李零：〈楚帛書與日書：古日者之書〉，《中國方術考》，頁177-196。

<sup>154</sup> 李學勤：《簡帛佚籍與學術史》，頁50。

<sup>155</sup> 對於〈楚帛書〉性質的討論，具有代表性的有以下幾種，分別有文告說、巫術品說、月令說、曆書曆忌說、陰陽數術家說、天官書說等。以上五說除文告說外，大多不脫離「數術」之學。屬於《漢書·藝文志·數術略》中所稱之天文、曆譜、雜占之類，故曾憲通研究認為其思想與「陰陽家者流」較為接近。參見曾憲通：〈楚帛書研究述要〉，收入何新：《何新古經新解——宇宙的起源》，頁306。

雲南省壯族《摩荷泰》經文相比較：

- (1) 二者皆與「語言」的講述以及薩滿巫術的力量有關
- (2) 講述的內容與死亡儀式主題有關。
- (3) 講述的內容與儀式皆處理宇宙創生事件以及人類自身譜系史。

在神話思維中，講述創世神話不但是宇宙秩序的重新確立，也具有個人生命更新的象徵意義。在神話思維中，時間並非線性的流逝，而是可逆的循環。因此時間的可逆與秩序的建立，可以通過對古代創世神話，以及諸神的創世功績而重構。黃俊傑研究儒家歷史思維指出：「中國人的時間的可逆性，則多半是通過對歷史上的黃金時代（如「三代」）或古聖先賢（如堯、舜、禹、湯、周文王、周武王、周公、孔子……）及其嘉言懿行的思考而創造的。」<sup>156</sup>與〈楚帛書·甲篇〉創世神話相較，楚人神話時間的可逆性，也是透過對過去神聖歷史以及伏羲、女媧、禹、萬、四神、炎帝、祝融、帝俊、共工這些創世神祇的神聖創世功績而創造的。哲學與神話，以不同的語言表述了相同的思維模式。楚人透過對過去神聖歷史的追述參與，重構現存的宇宙。

〈楚帛書〉的神聖性來源，因為它賦予神聖歷史一種物質性的存在，〈楚帛書·甲篇〉就如同是楚人記載宇宙發生史及部族譜系史的神聖「檔案」。它具有與純粹歷史接觸的作用，因為正如李維一史特勞斯所言：「檔案賦予歷史一種物質性存在，因為只有在它們之內，已完成的過去和過去在其中延存的現在這二者之間的矛盾才能被克服。檔案是事件性的具形的存在。」<sup>157</sup>過去的歷史在檔案中展示了歷時性的存在。因此〈楚帛書·甲篇〉的創世神話在「過去」與「現在」之間建立了連結的橋樑，在「生」、「死亡」與「重生」之間編織了不斷的連續。〈楚帛書·甲篇〉中以「曰古」的詞語力量，歷數楚人宇宙歷史的創生史；以神祇的「名稱」及其創世功績，構築出楚人宇宙創世歷史的神聖性以及神聖創世時空的可逆性。

神聖創世的歷史檔案，把過去帶入現在；而墓葬儀式則把現在帶入過去。卡西勒研究語言意識與神話思維時指出：「唯有憑藉它（語詞）的媒介，『混沌』才得以轉變為一個倫理——宗教的『宇宙』。」<sup>158</sup>在埃及的墓葬文化中，講述神

<sup>156</sup> 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，頁9。

<sup>157</sup> 李維一史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》，頁305。

<sup>158</sup> 恩斯特·卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》（臺北：桂冠圖書公司，1990年），頁43。

祇創世歷史以及神祇之名稱是引渡亡魂的媒介<sup>159</sup>；而在〈楚帛書·甲篇〉中的以「曰古」之詞追述出楚人宇宙發生史以及一連串的神祇名稱及其創世歷史，也同樣有將原初的「混沌」轉化為一個倫理的、宗教的秩序化宇宙的象徵功能。因此〈楚帛書〉做為死者的墓葬品，其中寓涵著「宇宙秩序」的文字與圖象，應具有著引領墓主亡靈回歸宇宙創始太初的神聖時空，回歸原初生命範型的原型意義。且根據考古學者考證，在中國的上古時期，墓葬制度與上古天文學間具有密切的關係。而上古天文知識的承傳，又常以創世神話的語言而記錄講述。〈楚帛書·甲篇〉與上古天文學以及墓葬制度間應有密切的關係。綜觀〈楚帛書·甲篇〉言創世之史、四時之序、主宇宙之「常」；而〈乙篇〉言天象之異，主宇宙之「變」；一常一變皆強調天的秩序，〈丙篇〉則言人事宜忌。故〈楚帛書〉的內容講述了天地之秩序到人的秩序法則。而在有序的宇宙中，天的秩序、地的秩序與人的秩序形成有機的對應關係。在生與再生的循環中，掌握此宇宙法則，也掌握了人的生命法則。

## 八、結語：以神之名——秩序化的宇宙與生命

宇宙從「混沌」到「創世」，再從「創世」到「崩壞」到「再創世」的過程中可見，創世並非單一事件，而是連續性的持續事件，創世是一種需要多次重覆的行爲。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話可分為二階段創世，第一階段是：從混沌創世，宇宙歷經了混沌創生、配對神生殖創世，以及大地潛水者創世，是由三種創世類型所組合連續完成。第一階段的創世完成了宇宙初步之秩序，第二階段創世是有序的初創宇宙，歷經崩壞的失序過程，諸神進行再創世的宇宙調整神話。〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話是由多種創世類型組合而成；而且是具階段性及連續性的創世神話。而宇宙秩序從非秩序到秩序，再從秩序到失序到有序，宇宙秩序的建立，是由多位神祇所共同完成的。創世諸神在不同階段中扮演著不同的功能與文化象徵。〈楚帛書·甲篇〉中的創世宇宙觀可表圖如下：

<sup>159</sup> 同前註。

創世階段	宇宙演化	宇宙狀態	創世神祇	創世功績	宇宙秩序	創世類型	
第一階段	創世前	混沌	夢夢墨墨 亡章弼弼	伏羲	是生子四 □是壤	有序無序	混沌創世 神話
	初創世	伏羲娶 女媧 生四子	□晦水□ 風雨是於	女媧	天踐是各 參化法兆	有序	配對神 生殖創世 神話
	初創世	四時產生	山陵不疏 未有日月 四神相戈	禹 萬 四神	以司堵襄 咎天步數 乃步以爲歲 是佳四時	秩序初立	大地潛水 創世神話
第二階段	再創世	奠三天 (天) 奠四極 (地) 日月之行	九州不平 山陵備岌 天旁動	炎帝 祝融 帝舜	扞蔽五木 奠三天 奠四極 乃爲日月之行	時空秩序確 立	宇宙調整 神話
	創世終	十日四時 (歲) 朝宵晝夕 (時)	百神風雨 晨禕亂作	共工	十日四時 又宵又朝 又晝又夕	歲時秩序確 立	宇宙調整 神話

從宇宙創造首部曲到完結篇，〈楚帛書·甲篇〉也是以創世神祇爲敘事主軸的祖神創世神話。其創世之神祇參與的次第過程是：

伏羲→女媧→禹、萬→四神→炎帝→祝融→帝舜→共工

綜觀〈楚帛書·甲篇〉的創世神話，可謂一篇神創宇宙史，創世諸神在宇宙形成中具有重要的作用。帛書中參與創世的神祇共有十二位，而這十二位神祇分別代表著不同的宇宙時空秩序。在〈楚帛書·甲篇〉中與時間秩序有關的天數又多於與空間有關的地數，如有四時、千有百歲，三天、九天、十日等，象徵著宇宙從「天時」到「人時」的秩序確立，此十二位神祇應與天文曆法有密切的關係<sup>160</sup>。

〈楚帛書〉創世神話中宇宙的起源與秩序化的過程表現爲一系列神祇的出現，〈楚帛書·甲篇〉中的神祇之名是楚人創世神聖史的記憶符號，代表著宇宙創生的不同階段以及不同的「數」的秩序。卡西勒研究語言與神話道：

<sup>160</sup> 馮時從天文學角度研究認爲：「帛書中記載的這十二位神人，無疑都是最早的天文官，不過在稍後的文獻中，還有其他一些人物也與天文占驗有關。《世本》說：『黃帝使羲和占日，常儀占月，后益作占歲，史區占星氣，伶倫造律呂，大桡作甲子，隸首作算數，容成綜斯諸術而著曆法。』這些記載所要說明的主題十分清楚，它表明中國天文學的主要部分似乎在黃帝時代就已完成了。」馮時：《天文學史話》（臺北：國家出版社，2005年），頁20。

一個事物的名稱和這個事物本身不可分離地結合在一起：單純的語詞或意象包含著一種魔力，通過這種力量，那個事物的本質呈現給我們。<sup>161</sup>

創世的進程隨著神祇之名的一一出現而逐步開展；宇宙的秩序隨神祇之名而逐次建立。神祇的名稱以及創世之「數」的變化，在創世進程中尤具神聖性。從伏羲、女媧歷帝俊、共工，歷經兩階段的創世終於重新開啓宇宙秩序，完成再創世的神聖歷史。〈楚帛書〉中的創世神話，論及楚人古史觀以及原始宇宙觀，源流分明，系統完整，不但印證了先秦、兩漢創世神話的發生其淵源甚早；而神話完整的創世結構圖式，也豐富了上中古零星片斷的創世神話的資料記載。

本文研究發現可歸納以下四點：一、運用比較神話學神話類型、母題研究方法，回歸神話文本的考察，發掘〈楚帛書·甲篇〉創世神話具備了世界創世神話中「混沌創世」、「配對神生殖創世」、與「大地潛水創世」三種類型。歷來研究〈楚帛書·甲篇〉之創世神話大多關注於「混沌創世」與「生殖創世」二類型，然本文經由母題分析，進一步闡釋「禹、萬咎天步數」除了在上古天文學意義之外，尚可歸屬於世界創世神話「大地潛水創世」類型中「創世丈量土地」的母題，從而破譯神話語言的表層敘事，以見〈楚帛書·甲篇〉創世神話的多元結構類型。而此一多元的結構類型又與創世的進度相結合，具有層次性與秩序性。〈楚帛書·甲篇〉創世的進程又可分為「創世前一初創世」、「再創世—創世後」二大階段，以上三種創世類型都出現在第一階段的創世，第二階段則是初創世後的宇宙重整神話。在不同階段創世都是以神祇為中心而開展，而這些神祇又多以親族關係來承繼，〈楚帛書·甲篇〉的創世神話可謂一部以神祇為敘事中心的祖神創世神話。二、從秩序思維的觀點考察，闡明〈楚帛書·甲篇〉的創世神話建構了一套秩序建立與重構的宇宙模式，「數」的秩序與〈楚帛書〉中的文字、圖像反映出相同的宇宙圖式與秩序思維。三、結合喪葬儀式考察，經由世界其他部族創世神話講述時空語境分析與喪葬儀式關係之考察，進而突顯〈楚帛書·甲篇〉創世神話的神聖敘述 (sacred narrative) 特質。四、從宇宙論之視角考察，〈楚帛書·甲篇〉中的神祇伏羲、女媧不但是天地的奠定者，也是陰陽萬物的生成者與化育者，此一配對神生殖創世的宇宙生成論相較於先秦、兩漢典籍中氣化宇宙論的哲學思辨，〈楚帛書·甲篇〉具有較質樸的神創宇宙觀。〈楚帛書·甲篇〉中的伏羲、女媧、四神、禹、萬、炎帝、祝融、帝俊、共工是創世之

<sup>161</sup> 恩斯特·卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，頁198。

神、秩序之神，也是古史傳說中的人間祖神。

本文研究重心不在神話的復原重構，而在神話結構類型考察及其宇宙觀所隱喻的秩序思維之闡釋。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話，不但解釋了楚人宇宙的起源，大地的形成；四時與日月的發生，更說明了楚人豐富的天文探索與神話想像。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話雖具備了世界創世神話中的重要類型母題，有其跨文化的共通性存在；但整體而觀，其「聖數」的秩序思維，以及譜系式的神創宇宙觀仍具有濃厚的戰國楚文化色彩，自有其文化殊性的特色。因此本文對於〈楚帛書·甲篇〉的創世神話類型分析以及深層意涵的發掘，對於中國神話學之研究，以及中國神話思維結構模式的闡釋應有一定的意義與價值。

## 神聖的秩序

### ——〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話及其宇宙觀

高莉芬

長沙子彈庫〈楚帛書〉三篇中的〈甲篇〉（四時篇）述及先秦文獻中少見的創世神話，彌足珍貴，為研究中國創世神話的重要資料。本文即以饒宗頤、李零的釋文為主，在跨文化的比較神話學視野下，運用母題 (motif) 分析方法，重新檢視〈楚帛書·甲篇〉中所具有的創世神話的結模類型、神話思維模式及其宇宙論。又由於創世神話主要講述宇宙的起源，而宇宙從渾沌到分化的過程，也是一種秩序化的過程。因此本文亦從「秩序」的角度探討〈楚帛書·甲篇〉中的創世論及宇宙觀，以見〈楚帛書〉中所開展出獨有的創世神話思維及其神聖的宇宙秩序圖式。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話可分為二階段創世，第一階段是：從混沌創世，第二階段是初創宇宙歷經崩壞失序的過程，諸神進行再創世的宇宙調整神話，〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話是由多種創世類型組合而成。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話，不但解釋了楚人宇宙的起源，大地的形成；四時與日月的發生，更說明了楚人對天文的探索，以及豐富的天象觀察與神話想像。〈楚帛書·甲篇〉的創世神話具備了世界創世神話中多種重要類型母題，有其跨文化的共通性存在；但整體而論，其聖數的秩序思維，以及譜系式神創宇宙觀仍亦富含濃厚的戰國楚文化色彩，自有其文化殊性的特色。

關鍵詞：〈楚帛書〉 宇宙起源神話 創世神話 宇宙論 秩序 神聖數字

## Sacred Order: Cosmogonic Myth and Cosmology in Part I of the Chu Silk Manuscript

KAO Li-fen

The Chu Silk Manuscript is the earliest and most complete astronomical text from ancient China. Part I of the Chu Silk Manuscript is a rare pre-Qin text that makes cosmological myths available in a complete version. This paper attempts to explore the mythological types and symbolic structures of the cosmogonic myth in the Chu Silk Manuscript, from the points of view of comparative mythology and motive analysis. Cosmogonic myths can be divided into two stages: the first stage is the creation from chaos; the second stage is the re-creation of differentiated order by the gods. Therefore, this paper also further analyzes the relationship between cosmogonic and social order. The cosmogonic myths in the pre-Qin Chu Silk Manuscript still have their original and symbolic power and efficacy. They explain not only the origin of the Chu people's universe, but also the creation of the earth, the appearance of the seasons, the sun and the moon, as well as other astronomical explorations. There is a rich store of observation of astronomical phenomena and of mythological imagination. The cosmogonic mythology of Part I of the Chu Silk Manuscript does have some archetypal motifs known from world cosmological myths, showing some cross-cultural similarities; but generally, its concept of the sacred numbers that constitute order, and its spiritual cosmogony really give it an intensively Warring States period Chu style, that is unique to the culture that produced it. The basis for symbolic thinking in Chu culture was not only those elements of cosmogonic myth that could lead to explicit astronomical and philosophical principles, but also the overall concept of world order.

**Keywords:** the Chu Manuscript cosmogonic myth creation myth  
cosmology order sacred number



## 徵引書目

- 大林太良著，林相泰、賈福水譯：《神話學入門》，北京：中國民間文藝出版社，1989年。
- 方東美：《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業公司，1983年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1982年。
- 王孝廉：《水與水神》，臺北：漢忠文化事業公司，1998年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1982年。
- 王逸章句，洪興祖補注：《楚辭補注》，臺北：長安出版社，1991年。
- 卡西爾著，黃龍保、周振選譯：《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992年。
- 司馬遷撰，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1981年。
- 史習成主編：《東方神話傳說》第八卷，北京：北京大學出版社，1999年。
- 安志敏、陳公柔：〈長沙戰國繪畫及其有關問題〉，《文物》1963年第9期，頁48-60。
- 朱曉海主編：《新古典新義》，臺北：臺灣學生書局，2001年。
- 江林昌：〈子彈庫楚帛書「推步規天」與古代宇宙觀〉，收入中國社會科學院簡帛研究中心編：《簡帛研究》第三輯，南寧：廣西教育出版社，1998年。
- ：《楚辭與上古歷史文化研究——中國古代太陽循環文化揭秘》，濟南：齊魯書社，1998年。
- 米爾恰·伊利亞德著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯：《宗教思想史》，上海：上海社會科學院出版社，2004年。
- 艾蘭 (Sarah Allan) 著，汪濤譯：《龜之謎》，成都：四川人民出版社，1992年。
- 何琳儀：〈長沙帛書通釋〉，《江漢考古》1986年第1、2期，頁51-57、77-87。
- 何新：《何新古經新解—宇宙的起源》，北京：時事出版社，2002年。
- 何楊波：〈秩序重構——雲南文山州壯族布儂支系喪葬禮儀及葬經考釋〉，《廣西民族研究》1994年第3期，頁110-123。
- 呂思勉：《先秦史》，臺北：臺灣開明書店，1970年。
- 呂微：《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 李零：《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》，北京：中華書局，1985年。
- ：《中國方術考》，北京：東方出版社，2000年。
- ：〈《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》補正〉，《古文字研究》第二十輯，北京：中華書局，2000年。
- 李維一史特勞斯著，李幼蒸譯：《野性的思維》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。
- 李學勤：〈楚帛書中的古史與宇宙觀〉，收入張正明編：《楚史論叢》，武漢：湖北人民出版社，1984年。
- ：《簡帛佚籍與學術史》，臺北：時報文化出版公司，1994年。
- 李霖燦、張琨、和才：〈麼些象形文字延壽經譯註〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第8期，1959年秋季，頁81-138。

- 李豐楙：〈先秦變化神話的結構性意義——一個「常與非常」觀點的考察〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁287-318。
- 孟慧英：《活態神話——中國少數民族神話研究》，天津：南開大學出版社，1990年。
- 思高聖經學會譯釋：《聖經》，臺北：思高聖經學會，1968年。
- 宣釘奎：《楚辭神話之分類及其相關神話研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1983年。
- 胡萬川：〈撈泥造陸——鯀、禹神話新探〉，《真實與想像——神話傳說探微》，新竹：國立清華大學出版社，2004年。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1995年。
- 恩斯特·卡西勒著，于曉等譯：《語言與神話》，臺北：桂冠圖書公司，1990年。
- 孫星衍：《尚書今古文注疏》，臺北：文津出版社，1987年。
- 徐堅等輯：《初學記》，臺北：鼎文書局，1972年。
- 袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982年。
- ：《古神話選釋》，臺北：長安出版社，1986年。
- 院文清：〈楚帛書與中國創世紀神話〉，《楚文化研究論集》第四集，鄭州：河南人民出版社，1994年。
- 馬驢撰：《釋史》，收入文淵閣《四庫全書》第365冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 高明：〈楚繪書研究〉，《古文字研究》第十二輯，北京：中華書局，1985年。
- 商承祚：〈戰國楚帛書述略〉，《文物》1964年第9期，頁8-20。
- 張光直：〈中國創世神話之分析與古史研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第8期，1959年秋季，頁47-76。
- ：《中國青銅時代》第二集，北京：三聯書店，1990年。
- 張揖撰，王念孫疏證：《廣雅疏證》，臺北：廣文書局，1971年。
- 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1976年。
- 連劭名：〈長沙楚帛書與卦氣說〉，《考古》，1990年第9期，頁849-854。
- ：〈長沙楚帛書與中國古代的宇宙論〉，《文物》1991年第2期，頁40-46。
- 陳久金：《帛書及古典天文史料論析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001年。
- 陳邦懷：〈戰國楚帛書文字考證〉，《古文字研究》第五輯，北京：中華書局，1981年。
- 陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1985年。
- 陳茂仁：《楚帛書研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，1996年。
- 陳啓雲：《中古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社，2001年。
- 陶陽、鍾秀：《中國創世神話》，上海：上海人民出版社，1989年。
- 曾憲通：〈楚帛書研究述要〉，收入何新：《何新古經新解——宇宙的起源》，北京：時事出版社，2002年。
- 游國恩主編：《天問纂義》，北京：中華書局，1982年。
- 程義譯：《希臘羅馬神話故事》，臺北：星光出版社，1999年。

- 馮時：〈河南濮陽西水坡45號墓的天文學研究〉，《文物》1990年第3期，頁52-59。
- ：〈紅山文化三環石壇的天文學研究——兼論中國最早的圓丘與方丘〉，《北方文物》1993年第1期，頁9-17。
- ：《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- ：《天文學史話》，臺北：國家出版社，2005年。
- 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 楊利慧：《女媧的神話與信仰》，北京：中國社會科學出版社，1997年。
- 楊寬：〈楚帛書的四季神像及其創世神話〉，《文學遺產》1997年第4期，頁4-12。
- ：《楊寬古史論文選集》，上海：上海人民出版社，2003年。
- 楊儒賓：〈從氣之感通到貞一之道——《易傳》對占卜現象的解釋與轉化〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- ：〈譯序〉，收入 Mircea Eliade 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版事業公司，2000年。
- ：〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究所集刊》第20期，2002年3月，頁383-446。
- ：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁59-98。
- 葉·莫·梅列金斯基著，魏慶征譯：《神話的詩學》，北京：商務印書館，1990年。
- 葉舒憲：《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992年。
- ：《中國古代神秘數字》，北京：社會科學文獻出版社，1998年。
- ：《老子與神話》，西安：陝西人民出版社，2005年。
- 董楚平：〈中國上古創世神話鉤沉——楚帛書甲篇解讀兼談中國神話的若干問題〉，《中國社會科學》第5期，2002年5月，頁151-163。
- ：〈楚帛書「創世篇」釋文釋義〉，《古文字研究》第二十四輯，北京：中華書局，2002年。
- 聞一多：《神話與詩》，上海：華東師範大學出版社，1997年。
- 趙君卿注，甄鸞重述，李淳風注釋：《周髀算經》，收入文淵閣《四庫全書》第786冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 劉安撰，高誘注：《淮南子》，臺北：世界書局，1955年。
- 劉信芳：〈中國最早的物候曆月名——楚帛書月名及神祇研究〉，《中華文史論叢》第五十三輯，上海：上海古籍出版社，1994年。
- ：〈楚帛書試詁〉，《中國文字》第二十一期，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- ：《子彈庫楚墓出土文獻研究》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 劉熙撰，畢沅疏證：《釋名疏證》，臺北：廣文書局，1971年。
- 歐陽詢等撰：《藝文類聚》，臺北：文光出版社，1974年。
- 蔡季襄：《晚周繪書考證》，臺北：藝文印書館，1972年。

- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1982年。
- 嚴一萍：《楚繪書新考》，《中國文字》第七卷第26冊，臺北：國立臺灣大學文學院古文字學研究室，1967年。
- 饒宗頤：〈楚帛書新證〉，收入饒宗頤、曾通憲編著：《楚帛書》，香港：中華書局，1985年。
- ：〈楚帛書之內涵及其性質試說〉，收入饒宗頤、曾通憲編著：《楚帛書》，香港：中華書局，1985年。
- 、曾憲通：《楚地出土文獻三種研究》，北京：中華書局，1993年。
- B. H. 托波羅夫著，魏哲譯：〈神奇的數字〉，《民間文學論壇》1985年第4期，頁88-90。
- Mircea Eliade 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版事業公司，2000年。
- T. 丹齊克著，蘇仲湘譯：《數：科學的語言》，北京：商務印書館，1985年。
- 池澤優：〈子彈庫楚帛書に見る宇宙構造認識：「絶地天通」神話の意味〉，《宗教研究》第72卷第4輯，1993年3月，頁210-211。
- ：〈中國古代の創世神話における水のシンボリズム——「大一生水」〉，《宗教研究》第75卷第4輯，2002年3月，頁1073-1075。
- 林巳奈夫：〈長沙出土楚帛書の十二神の由來〉，《東方學報》第42冊，1967年3月，頁1-63。
- 伊藤清司：《日本神話と中國神話》，東京：學生社，1981年。
- 高木敏雄：《比較神話學》，東京：武藏野書院，1924年。
- Barnard, Noel. *The Chu Sik Manuscript: Translation and Commentary*. Canberra: Australian National University, 1973.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of Eternal Return*. New York: Harper, 1959.
- . *Images and Symbol: Studies in Religious Symbolism*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1991.
- . *Le sacre et le profane: Heilige und das Profane*. Paris: Gallimard, 2002.
- Jones, Lindsay, ed. *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987.
- Girardot, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (Hun-tun)*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Thompson, Stith. *The Folktale*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- . *Motif-Index of Folk-Literature*. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Macculloch, J. A., ed. *The Mythology of All Races*. New York: Cooper Square Publisher, Inc., 1964.