

[文章编号] 1671-881X(2010)06-0705-07

楚帛书女娲形象钩沉

——兼谈女娲与庸国

刘玉堂 吴成国

[摘要] 长沙子弹库楚帛书甲篇向世人提供了创世纪神话方面的宝贵资料,其所展现的女娲形象有二:创世神和对偶神,后世奉女娲为中华民族的始祖神或始祖母、母亲神、婚姻神、媒神乃至生育神等,均基于女娲的创世神和对偶神形象。楚帛书的楚文化地域特色鲜明:战国时期具有浓厚巫术文化传统的楚地,是“开天辟地”创世神话故事传播的极佳土壤;楚帛书作者把过去的神话传说与历史传说中的人物有机地结合起来,并将其一一纳入楚民族的神话系统;楚帛书甲篇创世神话中涉及的几处地名,多数已被学者确定为楚地。楚帛书所载反映战国楚地女娲信仰应是无可争议的,对于研究女娲与古庸国关系的价值不容小视。

[关键词] 楚帛书;女娲形象;创世神;对偶神;楚文化;庸国

[中图分类号] I206.2 **[文献标识码]** A

本文所谓“楚帛书”,是指1942年出土于长沙子弹库王家祖山一座楚墓的帛书,初寄存于美国大都会博物馆,现藏于华盛顿赛克勒美术馆。该墓葬年代为战国中、晚期之交,帛书写作年代当与此相同或稍早。1966年,大都会博物馆用红外线拍摄帛书照片,图文清晰,成为学者释读楚帛书的主要资料依据^[1](第1-28页)。楚帛书作为一份珍贵的出土文献,对我们研究包括女娲在内的上古神话人物有重要价值是显而易见的。在全国有10余地争打女娲文化牌的当下^①,楚帛书对我们研究女娲与古庸国(今湖北竹山)关系的价值亦不容小视。

一、楚帛书甲篇释读

长沙子弹库楚帛书为四方形,中间有两组文字,一组8行称甲篇,一组13行称乙篇^②,两组文字上下互倒,四边还有文字与绘图称丙篇。为了后面讨论的方便,综合已有研究成果特别是对饶宗颐、曾宪通、陈邦怀、李零、何琳仪等先生的文字释读成果多有参考,笔者这里仅录下用现今通行文字翻译过的楚帛书甲篇原文与甲篇原文大意译文,为简省计,关于文字的释读确定与意义解释均不再一一出注。

【甲篇原文】

曰故(古)大熊雷戏(伏羲),出自□震(本字为上“雨”下“走”),尻(居)于睢□。厥□悞悞,□□□女。梦梦墨墨(茫茫昧昧),亡章弼弼。□每(晦)水□风雨是於。乃取(娶)虐(且)□□子之子,曰女皇(娲),是生子四。□是襄(壤),天践是各(格),参化法步(度)。为禹为萬(契),以司堵襄,咎(晷)天步廷。乃上下朕(腾)传(转),山陵丕疏。乃命山川四晦(海),熏(炁)气百(仓)气,以为其疏。以涉山陵,泂、汨、益、厉。未又(有)日月,四神相戈(代),乃步以为岁,是佳(惟)四寺(时)。

长曰青干,二曰朱四单,三曰白大燃,四曰□墨干。千有百岁,日月爰生,九州丕坪(平),山陵备恤。四神乃作,至于覆(天盖),天旁动,扞蔽之青木、赤木、黄木、白木、墨木之精。炎帝乃命祝融,以四神降,奠三天,□思敦(保),奠四极,曰非九天则大恤,则毋敢蔑天灵,帝爰乃为日月之行。

共攻(工)□步十日四时,□□神则闰,四□毋思,百神风雨,辰祗乱作,乃□日月,以传相□思,又霄又朝,又昼又夕。

【甲篇原文大意译文】

在天地尚未形成,世界处于混沌状态之时,先有伏羲、女娲二神,结为夫妇,生了四子。这四子后来成为代表四时的四神。四神开辟大地,这是他们懂得阴阳参化法则的缘故。由禹与契来管理大地,制定历法,使星辰升落有序,山陵畅通,并使山陵与江海之间阴阳通气。当时未有日月,由四神轮流代表四时。

四神的老大叫青干,老二叫朱四单,老三叫白大燃,老四叫墨干。一千数百年以后,帝爰生出日月。从此九州太平,山陵安靖。四神还造了天盖,使它旋转,并用五色木的精华加固天盖。炎帝派祝融以四神奠定三天四极。人们都敬事九天,求得太平,不敢蔑视天神。帝爰于是制定日月的运转规则。

后来共工氏制定十干、闰月,制定更为准确的历法,一日夜分为霄、朝、昼、夕^[2](第 155 页)。

二、楚帛书甲篇中的女娲形象

不断出土的甲骨文、金文以及战国秦汉简帛资料中关于中国神话传说的资料比较丰富,长沙子弹库楚帛书甲篇即向我们提供了创世纪神话方面的宝贵资料。这使我们可以看到包括女娲在内的神话人物的最初形象和起源时代以及早期神话在流传过程中的文化整合情况。子弹库楚帛书甲篇所展现的女娲形象有以下数端:

(一)创世神

在子弹库楚帛书甲篇中,女娲首先给我们留下强烈印象的是她的创世神形象。子弹库楚帛书甲篇所叙述的天地宇宙开辟的创世神话是分三章展开的:第一章谈伏羲女娲及其四子开天辟地,疏通阴阳魂魄之气,创造了大地四方与四时;第二章讲日月诞生及炎帝命祝融奠定三天四极、平定大地的情况;第三章叙述了共工以闰月来调节安排日月与四时的矛盾,并安排了风雨等百神运行出没的时节。

子弹库楚帛书甲篇所记述的不少内容,可以为传世文献的记载所证实。甲篇言伏羲之时“梦梦墨墨(茫茫昧昧),亡章弼弼”,这是说天地是从混沌蒙昧元气状态下分离出来的。《楚辞·天问》说:“冥昭瞢瞢”、“明明暗暗……阴阳三合。”《吕氏春秋·大乐》云:“太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。”《淮南子·天文训》曰:“天墜(地)未形,冯冯翼翼,洞洞浊浊,故曰太昭(始)。”所谓“冯冯翼翼,洞洞浊浊”,高诱注为“无形之貌”的意思,此种景象为伏羲、女娲所处神话时代的景象,如《淮南子·俶真训》说:“至伏羲氏,其道昧昧芒芒(茫茫)然。”《论衡·谈天》云:“说《易》者曰:元气未分,浑沌为一。儒书又言:溟滓蒙渥,气未分之类也。及其分离,清者为天,浊者为地。”“亡章弼弼”,李零先生解释为:“亡章,殆指无法度;弼古通拂,是治的意思。”^[1](第 65 页)传世文献将伏羲、女娲二神并列,首见于《淮南子·览冥训》:“伏羲、女娲不设法度,而以至德遗于后世。”有研究者认为,“《淮南子》亦是楚地士人的著作,其中‘不设法度’一语可能是直接承继楚帛书的同类说法”^[3](第 327 页)。

甲篇讲了天地初创时九州不平,山陵倾斜,这类说法也见之于《淮南子》等书的记载。《淮南子·天文训》云:“昔共工与颧顼争为帝,怒而触不周之山,天柱折,地维绝。”《淮南子·览冥训》言:“往古之时,四极废,九州裂,天不兼覆,地不周载……于是女娲炼五色石以补苍天,断鳌足以立四极。”看来,远古时期曾出现过天翻地覆、四极废而九州裂的局面,被出土文字资料和传世文献均加记载。

当然,子弹库楚帛书甲篇关于创世神话的记载也有与传世文献记载存有不同的地方。楚帛书甲篇首次谈到共工在创世过程中的伟大作用。而据《山海经·海内经》的说法,共工是祝融之子,炎帝之后;《淮南子·天文训》所记上古“天柱折,地维绝”是失败者共工有意的破坏,与楚帛书甲篇的说法不尽相

同。传世文献均未说到共工在创世过程中的作用。

《览冥训》说上古“四极废,九州裂,天不兼覆,地不周载”,与甲篇说法相似,但谓炼石补天的是女娲神,与甲篇中奠定三天四极的是祝融及四方神之说就不同了。

再如,甲篇创世神话中,除言及女娲生四子外,并未有女娲造出万物之灵——人类的其他任何只言片语。女娲传说中最显著的功绩,一是炼石补天,二是抟土造人。《淮南子·说林训》又称:“黄帝生阴阳,上骈生耳目,桑林生臂手,此女娲所以七十化也。”高诱注曰:“黄帝,古天神也;始造人之时,化生阴阳。上骈、桑林,皆神名。女娲,王天下者也。七十变造化,此言造化治世非一人之功也。”《说文解字》释“娲”:“娲,古之神圣女,化万物者也。”这里,“七十”表示多数,“化”指化育、化生,是说女娲每天要化育出许多东西;且女娲和诸神合作创造了人类,黄帝助其生出阴阳(男女)性器官,上骈助其生出耳目,桑林助其生出手足。《太平御览》卷78引《风俗通》云:“俗说天地开辟,未有人民。女娲抟黄土做人,剧务,力不暇供,乃引绳于泥中,举以为人。”在帛书中,女娲除生有四子外,并未提到上述功绩,“似乎反映了有关神话的原始面貌”^[4](第262页)。

又如,按许多文献记载,共工当在禹之前,而且在禹之父鲧之前,但楚帛书甲篇却将帝俊、共工记在大禹、商契之后,这种“历史人物的出现次序和历史时代观念是前后错乱的”,“也许作者在这一创世神话中只注意了这些神话人物的作用与功能,并未十分在意他们出现的时代前后,才造成楚帛书神话人物与历史人物时代相脱节的情况”^[5](第113页)。

近20年来,楚帛书创世神话的内容和意义渐次为学者所抉发,已有多篇论文论及。连劭名称楚帛书甲篇为“神话篇”,说它“叙述宇宙起源的传说,自成体系,结构完整”^[6](第46页)。萧兵把楚帛书甲篇内容视为“南方洪水故事”^[7](第862页)。院文清认为,春秋战国之后的神话历史化后,神和神帝都具有天神、祖先崇拜的双重因素^[8](第265页)。王竊姿也认为,楚帛书中雷戏(伏羲)具有“祖神、自然天神、巫神的特殊身份”^[9](第154页),而女娲是否具有这些身份,王文则未加说明。因楚帛书中雷戏必须与配偶神女皇(娲)生育四子,展开之后的创世宇宙工程,则女娲也应具有祖神、自然天神、巫神的特殊身份。董楚平、王晖等人的文章都指出了楚帛书甲篇作为先秦时期惟一完整的创世神话及其神话学意义。

楚帛书创世神话以其完整性,也为今人探讨中国创世神话的类型学问题提供了珍贵的素材。根据当代神话学家的研究,从现有资料看,世界各地的创世神话大致可以划分为如下六种结构类型:由至高的创世主主宰的创世、通过生成的创世、世界父母的创世、宇宙蛋的创世、陆地潜水者的创世和尸体化生的创世。故而叶舒宪先生得出结论说:“上述六种答案中没有一种是我们的中国初民未曾想到的。”^[9](第333页)考古学家张光直先生曾苦于在传世先秦文献中找不到“世界父母型”神话的完整形式^[10](第374页),而楚帛书甲篇向我们展示的正是中国神话类型中“世界父母的创世”神话的一个完整形式。

基于女娲创世神的形象,女娲同时具有自然天神、始祖神、巫神的形象,故而人们视女娲为中华民族的始祖神或始祖母、母亲神都是可以成立的。

(二)对偶神

尽管有伏羲、女娲对偶神起源于周秦甚至商代的假说,但征之传世文献,似乎伏羲神话和女娲神话最初是分属两个独立的系统。据闻一多先生《伏羲考》,在绝大部分先秦典籍当中,言伏羲者不同时言女娲,言女娲者不同时言伏羲。正如闻先生所举说的,最早记载伏羲的《易·系辞下传》却不见女娲,最早出现女娲的《楚辞·天问》却不及伏羲^[11](第58页),以至于让人怀疑二者初不相干。把二者并称的文献始见于《淮南子·览冥训》这部汉代的作品。虽然许多学人相信伏羲女娲的配偶关系来源颇古,但材料上限毕竟不出汉代,这些材料也包括汉画像石等考古材料的发现与考定^③。

有研究表明,《山海经》曾袭用过甲骨文的一些材料,从而使先秦文献中女娲之名似较伏羲之名出现得更早。胡厚宣先生《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》一文论证了《山海经》中有袭用甲骨文的材料之后,《山海经》中载有四方风名的《大荒西经》的内容的古老性质得到了确认。于是《大荒西经》中关于“有神十人,名曰女娲之肠(或作‘女娲之腹’),化为神,处栗广之野,横道而处”的记载就有可能记录

商代就已经存在的神话。

除了《大荒西经》，先秦文献中较早记录女娲神话的要数《楚辞·天问》了。“登立为帝，孰道尚之？女娲有体，孰制匠之？”语出战国中后期楚国诗人屈原《天问》之篇，据此，顾颉刚、杨宽、童书业先生共撰的《三皇考》十九《女娲地位的升降》认为这是“女娲”之名在文献中首见的记载^[12]（中篇第 155 页）。早在东汉，王逸作《楚辞章句》时，即主张“登立为帝，孰道尚之”两句就是讲的伏羲，宋人洪兴祖为《楚辞》作补注时对王逸之解不以为然。至清代，又有人曾对屈原的女娲之问有不同的理解，认为前两句指伏羲事，但同是清人的周拱辰《离骚草木史》曰：“《天问》中尽有上句不说出人名，下句才指出者。……盖上二句先述事迹，下二句才倒出人名，问中有此句法。”^[13]（第 280 页）

这似乎更加加深了学者们对伏羲神话与女娲神话最初是分属不同神话系统的推断。著名历史学家吕思勉先生对伏羲、女娲就曾有过这样的考论：伏羲等“古代帝王”，“踪迹多在东方，而其后率传之于西，盖因今所传者，多汉人之说，汉世帝都在西，因生傅会也”；而女娲则为“南方之神”^[14]（第 24、49 页）。

现在，我们知道楚帛书甲篇的霄戏、女皇（娲）创世的神话文本中的霄戏、女皇（娲）即伏羲、女娲，就可以将二者的配偶关系明确上推至先秦时代，而不只是把对二者并称的开始仅仅停留在如《淮南子·览冥训》这类汉代人的记叙上。

楚帛书甲篇第一章说，“梦梦墨墨（茫茫昧昧），亡章弼弼”之时，伏羲女娲二神结成夫妇，生子四人，参化天地，治理土地，分守四方；以及禹、契疏通山川四海魂魄之气。但这时“未有日月”，于是“四神相代，乃步以为岁，是惟四时”。这守四方并轮流安排四季的四神，老大叫青干，老二叫朱四单，老三叫白大燃，老四叫墨干。楚帛书作者所描绘的创世神话是从伏羲女娲的结合开始的，他们结婚生子，才有天地万物，这是化育创世的开始。也就是说，从混沌之气剖分为天地四方四时，都是伏羲女娲创世神创造的，而这对创世神首先是对偶神。

实际上，楚帛书四周的文字与绘图即丙篇，对我们认识伏羲女娲对偶神形象不无裨益。楚帛书四周所绘图像中也有作二蛇相交者，该图像旁注“余取女”三字^[1]（第 147 页“图版伍(B)”）。有研究者认为，“‘余’为四月别名，见《尔雅·释天》，‘余取女’盖言四月适宜娶妇，正与伏羲女娲始制婚姻等传说相合。”^[15]（第 12 页）而楚帛书四周所绘二蛇相交图像亦为楚地上的出土考古实物所证实，曾侯乙墓所出漆箱盖面上绘有两条双首人面蛇，反向互相缠绕，有学者主张此即传说中的伏羲女娲。曾侯乙墓双首人面蛇漆画的形象，较之汉画像石的伏羲女娲像显然要原始得多。

楚帛书虽然是目前所能见到的记载伏羲女娲对偶神形象最早的出土文字材料，但伏羲女娲崇拜的年代仍可继续上溯。据张光直先生《中国青铜时代》说，安阳出土商代木雕中即已出现交蛇图案^[10]（第 374 页），虽不能确定当时即已具体为伏羲、女娲二名，但却说明中国的交蛇崇拜至少可以追溯至商代。看来，汉代大量伏羲女娲交尾图实是上古神话的子遗。

由楚帛书伏羲女娲对偶神的记载，可知伏羲、女娲之为配偶的说法由来已久。此后有关伏羲女娲关系的种种记载不外乎是承认还是否定血婚的问题。现存关于伏羲、女娲有兄妹关系的最早记载当是东汉应劭《风俗通义》的“女娲，伏羲之妹”（宋人罗泌《路史·后纪二》注引《风俗通》）。《路史》等文献也就把伏羲、女娲奉为婚姻神、媒神乃至生育神。

三、楚帛书的楚文化地域特色兼谈女娲与庸国

楚帛书出土于楚地，其楚文化地域特色越来越受到学者们的关注与重视。

首先，战国时期具有浓厚巫术文化传统的楚地，是“开天辟地”创世神话故事传播的极佳土壤。

关于楚帛书的作者，刘信芳认为，“楚帛书关于神人关系的论述，很忠实地继承了春秋晚期数术家观射夫的思想，因此可以断言，楚帛书的作者乃观射夫之一派传人。”^④就是这位叫观射夫的楚人，是最早把巫应有的素质说得最明确、最透彻的人。《国语·楚语下》记观射夫论巫：“民之精爽不携贰者，而能齐肃衷正，其知能上下比义，其圣能光远旁照，其明能光昭之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觐，在女曰巫。”

由观射夫论巫知,虽有男觋女巫之分,但他们是可以统称为巫的。在楚人心中,大巫是社会的精英,《国语·楚语下》记楚昭王时王孙圉论“国之宝”,首推观射夫,次推倚相,而这两人都是楚国的大巫^[16](第44页)。惟其如此,故而主张楚帛书文字的内容与性质属于“巫术品说”者不在少数^[17](第198-203页)。

对于楚文化的巫学传统,研究者们多认定其为荆楚文化的一大特色和传统。范文澜先生说:“楚国传统文化是巫官文化,民间盛行巫风,祭祀鬼神必用巫歌,《九歌》就是巫师祭神的歌曲。”^[18](第288页)楚人如此崇巫,楚史专家张正明先生谓为“巫学”,“所谓巫学,当然不限于巫术、巫法、巫技、巫风。也就是说,它不全是原始的宗教,其中也荟萃着早期的科学和早期的艺术。”^[19](第2页)饶宗颐先生则说:“楚文化一名词,所以能够成立,因为楚可说是南方文化的综合体。它吞并许多小国,‘汉阳诸姬,楚实尽之’。吸收北方中原华夏文化,和南方若干地区土著民族独特的崇祀鬼神的巫文化融合、升华,构成楚文化的特色。”^[20](第126页)

王逸《楚辞章句》在介绍《天问》的由来时说,屈原的《天问》是根据楚先王之庙及公卿祠堂中所绘天地山川神灵及古贤圣怪物行事的图画所作,即所谓“仰见图画,因书其壁,呵而问之”。因此,论者指出:“创世神话是庙堂壁画的重要内容,王逸所说的‘天地’应指开天辟地”;而“民族学资料表明,创世神话的产生与流传都具有全民性质。它的主要传承者是巫师,主要传播途径是宗教祭祀活动,因此,庙宇祠堂往往是创世神话的重要载体”^[2](第158页)。信鬼重巫是楚文化的重要传统,巫风甚盛的战国时期楚地是创世神话故事传播的极佳土壤。

其次,楚帛书作者把过去的神话传说与历史传说中的人物有机地结合起来,并将他们一一纳入楚民族的神话系统。

甲篇提到的传说人物有:伏羲和女娲,伏羲和女娲所生四子^⑤,炎帝,祝融,帝俊,共工,禹和契。帛书作者首先将女娲的配偶伏羲作为楚人之先祖,谓之为“大熊”。“熊”为楚人氏姓,楚之先人除穴熊、鬻熊外,其后皆称为熊某,如鬻熊子曰熊丽,熊丽子曰熊狂,熊狂子曰熊绎。因此,楚王之所以称为“熊某”,极有可能是因为楚人以熊地地名作为氏姓的结果^[21](第2页)。李零先生说:“帛书所提到的这些传说人物经与古代文献对证,可以清楚看出,他们是属于南方、特别是楚民族系统的神话传说,特别是其中的祝融,按古书记载是包括楚人在内的八个氏族(‘祝融八姓’)的共同部落首领。”李先生并在后面的“释文考证”里,再次引证文献考证炎帝、祝融、共工的关系,指出:“这都说明帛书所记炎帝、祝融以及下文的共工等人也是反映楚人的传说系统。”^[1](第33-71页)董楚平先生也认为:

帝俊的名字在传世文献中仅见于《山海经》,而且是《山海经》里最重要的天神。《山海经》与楚帛书都是南方人的著作,都崇拜帝俊,而中原文献未见帝俊一字。又,帛书甲篇第三段专写共工一人。中原文献中的共工,是个凶顽之人,更未见有推步历法的记载。楚帛书把他专列一段,令人瞩目。其实,共工制历法,并非空穴来风,中原典籍无此印痕,而《山海经·海内经》记载:“共工生后土,后土生噎鸣,噎鸣生岁十有二。”生岁十有二,即生了十二个儿子,代表一年的十二个月。上古时代,历法职司,往往是一家世袭,噎鸣管历法,也即共工管历法。看来,楚帛书与《山海经》的关系,要比与中原典籍的关系密切得多。^[2](第158页)

再次,楚帛书甲篇创世神话中涉及的几处地名,多数已被学者确定为楚地,这更是显示帛书楚文化地域特色的极好证明。

甲篇开头说伏羲“出自□震,厖(居)于睢□”,这里“出自”、“居于”下的两字让学者们颇费心思。李零先生认为,“‘出自’、‘居于’下面皆为地名,无可考。”^[2](第65页)也有读家将“出自”下的第二字释“震”(帛书该字从雨走声)。饶宗颐先生考证认为,《楚世家》云:“楚先祖出自颛顼。”《风俗通·六国篇》:“楚之先,出自帝颛顼。”“出自”二字同此。并援引姜亮夫先生读此句即为“出自颛顼”。“睢”字,饶先生同意即“沮”字,睢山即沮山,在今襄阳南漳县,其地当荆山东麓^[17](第7-10页)。若这些看法得到认可,帛书作者不仅将伏羲与楚先祖颛顼相联系,而且伏羲所居沮山,也正是楚文化的发祥地,即荆山楚水之地。

关王用筮第一章“沇,汨,益,厖”句的释读,饶先生释此句为“雨水泛滥淹没之象”^[17](第10-20页)。

“陈邦怀先生则以泂汨皆楚国水名,此句谓二水荡洪远漫。”^[17](第 306 页)这是将前两水作楚国地名解。何琳仪先生释“泂汨益厉”皆楚国之水名,并指出这四水均在《水经注》中有载。经笔者查对《水经注》知,卷 38 载,“泂”即“武溪水”。“武溪水又南入重山,山名蓝豪,广圆五百里,悉曲江县界。崖峻险阻,岩岭千天,交柯云蔚,霾天晦景,谓之泂中。悬湍回注,崩浪震山,名之泂水。”“汨”即“汨水”。“湘水又北,汨水注之……汨水又西径罗县北,本罗子国也,故在襄阳宜城县西,楚文王移之于此,秦立长沙郡。”“益”即“资水”。“茱萸江又东径益阳县北,又谓之资水。应劭曰:县在益水之阳。今无益水,亦或资水之殊目矣。”卷 32 载,“厉”即“厉水”、“溲水”。“溲水北出大义山,南至厉乡西赐水入焉。水源东出大紫山,分为二水。一水西径厉乡南水,南有重山,即烈山也。山下有一穴,父老相传云:是神农所生处也。故《礼》谓之烈山氏。……亦云赖乡,故赖国也。有神农社赐水,西南流入于溲,即厉水也。赐、厉声相近,宜为厉水矣。”厉水在今湖北随州市“神农故里”——烈山镇。“泂汨益厉”四水均在楚地,其中前三水在今湖南境内,故而何琳仪先生说:“如果以湘水为南北中轴线,‘泂汨益厉’四水恰在其南东西北四方。这或许与帛书出地——长沙处于南楚中心有关。”^[22](第 80 页)

由楚帛书的楚文化地域特色,我们最后想谈谈女娲与庸国(上庸,今湖北竹山)的关系。曾随同周武王灭商的古庸国(建都上庸,今湖北竹山西南),前 611 年,为楚国所灭,楚在庸国故地上置县,名上庸县。古庸国及其周边地区地处秦巴山地,高山峡谷,青山秀水,是我国早期人类“郧县人”的生息地;这一带也是上古苗蛮部落居住的地区。据《山海经·海内经》载:“有人曰苗民。有神焉,人首蛇身。”《说文解字·虫部》“蛮”字条下释:“南蛮,蛇种。”这就是古代许多图画中把女娲(还有伏羲)描绘成为人首蛇身的原因;古庸国地区更是我国巫文化的发祥地之一,入楚后成为楚国巫学传统的组成部分。

就笔者所见,最早将女娲与竹山相联系的是唐末五代道士杜光庭《录异记》:“房州上庸界,有伏羲女娲庙,云是抟土为人民之所,古迹在焉。”而清《康熙字典》则将竹山与女娲“炼石补天”连在一起:“女娲山在郧阳竹山县西,相传‘炼石补天处’。”

这些材料显然晚出,像楚帛书一类的出土文字资料表明,早在先秦时期,楚地就有完整的创世神话文本,作为创世神、对偶神的女娲、伏羲即已被纳入楚国神话系统,虽然神话与信史存在区别,但楚帛书所载反映战国楚地女娲信仰应是无可争议的。

注 释:

- ① 详见匡裕从《女娲及其文化研究三则》,载曹明权:《女娲文化研究》,湖北长江出版集团、湖北人民出版社 2007 年版,第 34 页。匡文列了包括湖北竹山在内有女娲遗迹的 13 处地方,其所列第 12 地“山东济宁市西 40 里的承住山”之“承住山”当为“承匡山”之误;承匡山传为女娲诞生地,山下有女娲庙,东南又有女娲陵。另,笔者再补 2 处:江西定南县归美山有女娲石;江西于都县君山有女娲宫。
- ② 关于楚帛书中间两段文字的先后,一直以来有两种读法:蔡季襄、饶宗颐、巴纳德、林已奈夫等人以 8 行一段为先即甲篇;而董作宾、商承祚、陈梦家、陈公柔、严一萍、李学勤、李零等人则以 13 行一段为先即甲篇。见李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》第 29 页的介绍。本文采 8 行一段为先即甲篇说。
- ③ 例如,山东嘉祥武梁祠、河南南阳、四川郫县等地汉画像石中大量人首蛇身(或龙身)交尾状伏羲女娲像的发现和考定。详见夏超雄:《汉墓壁画、画像石题材内容试探》,载《北京大学学报》1984 年第 1 期。
- ④ 刘信芳《楚帛书论纲》,见氏著《子弹库楚墓出土文献研究》,台北艺文印书馆 2002 年版。转引自王窃姿:《试论楚帛书中雷戏的创世神话》,载《民俗研究》2007 年第 4 期。
- ⑤ 李零先生认为“四子”就是古书中的重、黎、羲、和,他指出:“从各方面看,他们显然应当就是古书中的重、黎或羲、和四子。重、黎或羲、和四子是巫史之祖,古人说‘数术家’是出于‘羲、和史卜之职’(《汉书·艺文志·数术略》),他们在帛书中有这样重要的地位,与帛书出于数术家之手是分不开的。”见李零《长沙子弹库战国楚帛书研究》第 32 页。

[参 考 文 献]

[1] 李 零:《长沙子弹库战国楚帛书研究》,北京:中华书局 1985 年版。

[2] 董楚平:《中国上古创世神话钩沉——楚帛书用筮解读兼谈中国神话的若干问题》,载《中国社会科学》2002 年第 5 期。

- [3] 吕 微:《神话何为——神圣叙事的传承与阐释》, 北京: 社会科学文献出版社 2001 年版。
- [4] 院文清:《楚帛书中的神话传说与楚先祖谱略证》, 载王光镐:《文物考古文集》, 武汉: 武汉大学出版社 1997 年版。
- [5] 王 晖、王建科:《出土文字资料与古代神话原型新探》, 载《北京师范大学学报》2005 年第 1 期。
- [6] 连劭名:《长沙楚帛书与中国古代的宇宙论》, 载《文物》1991 年第 2 期。
- [7] 萧 兵:《楚辞的文化破译》, 武汉: 湖北人民出版社 1991 年版。
- [8] 王竊姿:《试论楚帛书中雷戏的创世神话》, 载《民俗研究》2007 年第 4 期。
- [9] 叶舒宪:《中国神话哲学》, 北京: 中国社会科学出版社 1992 年版。
- [10] 张光直:《中国青铜时代》, 北京: 三联书店 1999 年版。
- [11] 《闻一多全集》第 3 册, 武汉: 湖北人民出版社 2004 年版。
- [12] 顾颉刚:《古史辨》第 7 册, 上海: 上海古籍出版社 1981 年版。
- [13] 游国恩:《天问纂义》, 北京: 中华书局 1982 年版。
- [14] 《吕思勉读史札记》(上), 上海: 上海古籍出版社 2005 年版。
- [15] 陈斯鹏:《楚帛书甲篇的神话构成、性质及其神话学意义》, 载《文史哲》2006 年第 6 期。
- [16] 吴成国:《六朝巫术与社会研究》, 武汉: 武汉出版社 2007 年版。
- [17] 饶宗颐、曾宪通:《楚帛书》, 香港: 中华书局香港分局 1985 年版。
- [18] 范文澜:《中国通史简编》第 1 册, 北京: 人民出版社 1955 年版。
- [19] 张正明:《巫、道、骚与艺术》, 载《楚文艺论集》, 武汉: 湖北美术出版社 1991 年版。
- [20] 饶宗颐:《道教与楚俗关系新证》, 载《饶宗颐史学论著选》, 上海: 上海古籍出版社 1993 年版。
- [21] 饶宗颐:《楚缙书疏证》, 载《“中央”研究院历史语言研究所集刊》第 40 本(上), 台北:“中央”研究院历史语言研究所 1968 年版。
- [22] 何琳仪:《长沙帛书通释》, 载《江汉考古》1986 年第 2 期。
- [23] 胡厚宣:《释殷代求年于四方和四方风的祭祀》, 载《复旦学报》1956 年第 1 期。
- [24] 郭德维:《曾侯乙墓中漆匱上日月和伏羲、女娲图像试释》, 载《江汉考古》1981 年第 1 期。

(责任编辑 何坤翁)