

國人對於神話一向有著很深的誤解，以為神話僅是不經的荒誕之談。孔子不語怪力亂神，史記對這些貌似荒誕的神話亦多付闕如；因此，神話的記錄不多，且有意排斥，故散失甚鉅。晚近國際間文化交流，方知希臘、埃及、巴比倫神話之豐盛，且構成其文化中一重要部分。對比之下，國人多以為我國神話僅存片斷，實不足與希臘諸國比，頗有自卑之感。但由於近幾十年來中國學者之努力，對神話資料之搜集及整理，自玄珠之中國神話研究至袁珂之中國古代神話出版，方知中國神話實不如想像之片斷零碎。

回顧西方對神話的着力研究，亦不過一兩百年事而已，而成績斐然，理論衆多。或以為神話源於古史，或以為神話其源為一而傳播各地，或以為源於語病，或以為僅屬消閒。上述諸理論未能適用於神話之全部，每多缺失。晚近理論，Cassirer (1874-1945) 採取文化哲學的觀點，提出神話的變形律 (law of

# 我國神話研究

洪添古：要提日書

metamorphosis)，以為神話是文化的最深層部分，是人類心靈自動的反映，神話應作字面解釋，因神話在原始人以為真實，是客觀現實的呈現。Frazer (1854-1941) 與其同路人組成的所謂劍橋學派—Cambridge School 認為神話與祭禮 Ritual 有密不可分的關係，表現了人類的基本需要，他們所提出的 Sacred King 的理論，影響很大。Freud (1856-

1939) 與 C. G. Jung (1875-1961) 所提倡的心理學派，用情意結和原始類型 Archetype 來解釋神話，獲得普遍的接受。要之，諸派皆注重神話的功能，而並非在故事上。如此說來，我國神話故事性雖或不足，而其意義性（表現的功能）則未必遜色，中國神話之研究，實大有可為。關於中國神話之研究，多受西方神話理論之影響，方法多用比較，以希臘神話及其他神話作借鑑以整理中國神話。用力之處，多在搜集資料、還原資料、整理系統上着手，對 Cassirer, Frazer, Jung 諸氏的理論，應用尚少，即多注重故事的陳述而少注重其功能之表現。中國神話之研究，第一本奠基之作，是玄珠的「中國神話研究」，資料方面肯定了「九歌」、「天問」、「山海經」的神話價值，整理方面大略地把片斷之神話資料演為較長篇之綜合陳述並指出神話之系統，方法方面多以古史為神話而還原之。鍾敬文「楚辭之神話及其傳說」，杜而味「山海經神話系統」，蘇雪林「屈原與九歌」，張壽平「九歌研究」，皆為專書研究，可看作第一類。袁珂之「中國古代神話」，用力處是諸神系統及片斷連綴，可看作是第二類。楊寬「中國上古史導論」，雖以史為依歸，但可看作是把古史還原為神話並賦予系統；森安太郎「中國古代神話研究」包括單篇論文十二篇，是着力於把古史還原為神話，可看作為第三類。文崇一「楚文化研究」雖重點在文化，但其中有神話一章，且談及楚族來源及政治二部制時，以神話作據，故亦得歸入神話研究書目中。綜觀各書，重點多放在資料整理、故事貫穿、諸神系統上，對神話功能多未注意，實為一缺失。方法上用古史還原為神話，當為正確；酌用比較方法，以希臘等神話作借鑑，亦是可取。唯杜而味、蘇雪林諸氏，以小同蓋大異，強加系統，實有待商榷。強為系統，為近人治學一大特色，如運用不當，或亦可目為一大缺失，如周世大以為易經中行一人作，李辰多以為詩經尹吉甫一人作是。下面諸書提要中，除介紹原書內容特色外，評述頗多，或稍違體例，然釐辨得失，用意至善，敬請諸書著者見諒及指正。

## 中國神話研究

玄珠

民國五十八年臺北版。新陸書局。一二六頁。

(最初發表於民國四十年)

此書是對中國神話作通盤研究的開路著作。據作者自述，此書是據安得烈·蘭 Andrew Lang 的人類學理論來對中國神話材料的初步整理。全書共分八章，即：「中國神話的根本問題」，「中國神話的保存與修改」，「中國神話的演化與解釋」，「中國初民的宇宙觀」，「巨人族與幽冥世界」，「自然間的神話及其他」，「帝俊及羿禹」，「結論」。前三章中，所討論的是發源上、整理上、諸神系統上的基本問題。其中，他提出了四項重要的意見。其一，他認為中國神話經過了保存、修改、演化與解釋，原始面目一再地改變。其二，他認為中國神話是綜合了北部（如女媧神話）、中部（如九歌神話），及南部（如盤古神話），提供了諸神系統依地域分野的理論。其三，他肯定山海經是中國神話最原始的保存庫，提供了中國神話的正確資料。其四，關於中國神話現僅存零星的理由，他認為並非僅如郭氏所謂缺乏玄想及儒家之排斥，而認為最主要是神話的歷史化以及當時沒有激動全民族心靈的大事件。他提供的理由雖沒能達到使人完全信服的假設，尤其是所謂缺乏大事件，更未為公允，如公劉及盤庚事，實為可歌可泣；然目前尚缺乏使人更信服的假設。後四章分別論述初民的宇宙觀、幽冥世界、自然神話和諸神世系。這四篇專題討論，次序的安排沒有必然性，且相互間缺乏關聯。論述中，多用比較方法，受希臘神話的影響頗多，他把崑崙與奧林帕斯山並提，夸父與巨人族並論，把九歌中之山鬼看作 Nymph，把盤古開闢神話與北歐開闢神話相較等。這些比較雖或簡陋而膚淺，亦提供了一些比較神話的可能課題。至於諸神系統問題，作者先假設伏羲、黃帝、帝俊為諸神之王，而認為帝俊的可能性最多。作者於前曾分中國神話為北中南三系，於諸神系統中卻沒有運用此地域分類法而細分諸神系統，實為思辨上之缺失（楊寬即分為東西二系）。結論中啟發性最大的，是重覆其神話歷史化之說，認為如能將一部古代史還

原爲神話，便可重建中國神話及其系統。以上諸理論，對稍晚的中國神話研究者影響及啓發最大，幾乎成爲了研究的奠基石，以後的學者，多未能越其藩籬。中國神話學者由於資料片斷及起步較晚，多以西方之神話研究作爲借鑑，以整理中國神話。應用得宜，得收他山之石的效果，但運用失當，一味附會推衍，亦難免削足就履或張冠李戴。此書用力處多在資料的搜集還原與諸神系統之假設上，對神話之功能研究，尙付闕如；稍後學者亦局限於此，實爲美中不足處。

## 楚辭中的神話和傳說

鍾敬文

民國十七年（十八年）版（中山大學民俗叢刊內）

此書是對楚辭作神話研究的第一本。書前有容肇祖序，容序中提出神話傳說可分士大夫與民間兩方面，如神話中之人物，士大夫以爲是古代的官，民間則以爲是大自然的神。書後有附錄，包括「本文在大江中發表時題記」，蘇雪林「九歌的分析」，玄珠「楚辭與中國的神話」及「致大江編者論中國神話」等諸文，是當時的重要神話論文，可見其時對楚辭研究的一斑。玄珠二文，是對楚辭內容的澄清（如肯定招魂大招是原始社會招魂的遺制，九歌爲神話，天問是對神話中不合理質素之感想，與屈原底君臣諷喻無關）及對鍾敬文該書之商榷（如嫦娥奔月爲原始神話之置疑，尊收、顓頊爲水神之置疑，羲和爲神話名東君爲祭享名之置疑等）。此書本文爲七章，即：「小引」、「釋取材」、「自然力及自然現象的神」、「神異境地」、「異常動植物」、「神仙鬼怪」，「英雄傳說及其它奇蹟」。他這種分類，是據玄珠的分類而略有變更，但這種分類，頗有問題，看出作者對神話的認識未深，如所謂奇蹟、神仙鬼怪等名號，實與神話未符。神話往往超乎人力，故無所謂奇蹟；神話中人物亦有別於道教中修煉而成仙人者。由於他對神話的認識有所匱乏，各神話的分入各類情形亦大有問題。如他把九歌中的日神、月神、風神、雲神、山神、水神歸入自然現象裏，而把山鬼國殤歸入鬼怪裏，實

有所未當，蓋山鬼並非僅如後世出沒山林的魑魅，國殤無論解作爲國殉職之戰士或獵人祭（凌純聲主此）的遺留，皆不得視爲鬼怪；他如把女歧、女媧等古代神話人物與赤松王喬等仙人並列而入神仙鬼怪類，更屬未當；又如神異境地中分爲崑崙系天境系，而天境系除包括咸池等天境外，尚包含羽人之國及土伯，亦屬未當。羽人之國爲遠方殊異之境地，可稱爲原始人對遙遠樂土之企望，土伯爲幽司，皆應分開。總之，本書爲草創之作，作者對神話之本質及各神話人物的特質未能充分把握，無足深取者。

## 中國上古史導論

楊寬

原稿民國二七年改定，收入呂思勉編古史辨第七冊內。古史辨第七冊出版於民國三十年。臺北萬年書店重印。

此書目的雖放在上古史的研究上，由於其手段在還原古史爲神話，而其中討論諸神系統及其分化，故今列於中國神話研究書目內。作者自云：「本書所論，僅將古史傳說還原爲神話，特初步之研究耳，故命名爲導論」。書中雖沒明言受玄珠神話歷史化之啓示，但從註脚中知其曾閱讀此書。神話衍爲古史傳說之原因，是由於祖先廟號神祇稱號後衍爲古史帝王之稱號，故神王一變而爲人王，而神話一變爲古史。「后」「帝」「皇帝」「皇」本爲神祇稱號，因古人祖先廟號襲用神祇稱號，古人神視其祖先，故得演變爲古史中帝王稱號。作者分神話爲東西二系，東系爲東夷神話，即殷民族神話，西系爲西夷神話，即周民族神話。後周滅殷，兩系神話即有所相混，而殷神話每多被毀謗。其初，各地有各地之社神，各神各有其地域，亦有其族類。周人勝後，對殷民族每多詆謾，對其社神亦如是。如舜本爲英雄，周則詆謾爲淫佚之君。但對東夷之上帝——帝俊、帝嚳、帝舜（皆上帝之分化），則沒有詆謾；因爲，其時之宗教觀念，社神是邦國之神，以國分，上帝唯一，沒有邦域

的分別。據此，更謂天問多因東西二系神話之衝突矛盾而發之疑問。除上述神話衍爲古史的神祇廟號之理論及東西二系神話及周人對殷人神話詆謾二理論外，作者另一建樹，是肯定諸神往往爲一神之分化，而努力還原爲一。如認爲帝俊帝嚳帝舜本東夷上帝之分化，丹朱驩兜朱明祝融爲一傳說之分化，據此理論而得將片斷紛雜之衆神話傳說歸爲一。其結論歸納古史中聖帝賢臣之原形如下：一、本爲上帝者：帝俊、帝嚳、帝舜、大皞、顓頊、帝堯、黃帝、泰皇。二、本爲社神者：禹、勾龍、契、少皞、后羿。三、本爲稷神者：后稷。四、本爲日神火神者：炎帝、朱明、昭明、祝融、丹朱、驩兜、閼伯。五、本爲河伯水神者：玄冥、馮夷、鯀、共工、實沈、臺駘。六、本爲獄神者：四岳、伯夷、叔由、皋陶。七、本爲金神刑神或牧神者：王亥、蓐收、啓、太康。八、本爲鳥獸草木之神者：句芒、益、象、夔、龍、朱、虎、熊、羆。綜觀全書，其理論、方法、系統皆有條不紊，取材亦復豐富，可謂自成一家之言。然而，神話之學無涯而繁複，未必一如本書所述之簡單一貫，故每多爭論。顓頊與堯爲周人西戎上帝之說，董書業即有所置疑，又如朱虎熊羆爲鳥獸草木神之說，實不如以圖騰解之。此書名爲導論，粗具規模而已，實有待進一步之辨審離析。（古史辨中尚有論文多篇，皆以神話衍爲古史爲理論基礎，而體制不及楊寬此書，不贅）

## 中國古代神話

袁珂

民國四十六年增訂版。香港龍門書局有售。三二三頁（四十年初版）

此書是迄今內容最爲豐富敘述最有系統的一本中國神話。全書分十章，即：「導言」，「世界是怎樣開始的」（上、下），「黃帝和蚩尤的戰爭」，「帝俊帝嚳和舜」，「后羿射日嫦娥奔月」，「鯀和禹治理洪水」，「遠國異人」，「夏以後」（上、下）。從天地創始而及於諸神而終於帶有神話色彩的商周帝王。本書最大的特色

，是利用了最豐富的資料，包括語源上的，典籍上記載的，古祠堂畫刻繪的，綜合了前人的各種意見，把片斷鱗爪的神話資料加以暢通連綴成爲活潑暢達依時間順序的故事敘述，有類於 Hamilton 在其所著 Mythology 中對希臘神話的處理，用力之深與勤令人驚嘆。中國神話之片斷零碎向爲學者所自慚，此書一出，令人耳目一新，足以糾正中國神話零碎不足觀之錯誤觀念。作者對不同的資料加以精密的選擇，如后羿之死，有被逢蒙射殺及爲家臣寒泥所殺二說，作者以前說較爲原始而採用；對相互啓發的神話加以併述，如述及伏羲與女媧的兄妹兼夫婦關係時，不但採用古書記載及祠畫作證，並將廣西融縣羅城侬民的傳說並述，互相印證；對片斷窒礙之處，則加以貫通，如后羿從天降以救民，論理不必求不死藥，作者則以爲九日爲帝俊諸兒，后羿射殺九日觸怒上帝而喪失神的身份。諸項調解，雖未必能一一使人信服，但足見其用力所在。就學術言，全書最大缺失，或在於作者對故事之重述，加入作者許多筆墨穿插，過於文藝化與合理化，有失神話的原始型態；幸而，每章末有詳細的資料來源，價值極高，可供學者參證。退一步言，即使稍失學術之嚴謹性，然使中國神話成爲感人可讀的故事，利於推廣，亦功不可沒。

## 山海經神話系統

杜而味

民國四十九年。臺北華明書局。一五六頁。

此書是對山海經一書的專門論著。作者以爲全書是一系統完整的月山神話。作者在序中謂：「經中的月山、月神、以及無數的草木鳥獸蟲魚等都是一個神話系統，都屬於一個月山神話的範疇」，但論證貧乏，僅謂山海經與周易有關係，周易爲雜亂月象，則山海經亦必爲月山神話及其他零碎資料而已。作者據此尚未證實的前題，即目山海經爲月山神話系統而逕述正文，距離學術要求頗遠。書中分十編：即：「四季與方色」、「論月

山」、「論神話數字」、「論月獸」、「夜月與鳴聲」、「人物與長生」、「月神」、「論至上神」，「與山海經相關書籍」，「尾語」。初看洋洋灑灑，有迫人信服之勢，然冷靜釐析，則殊屬不然。作者以結論作前題，以有色眼鏡觀山海經，故一山一神一獸一草一木皆與月有關，然事實上，皆未免與月有關，作者於各現象中強加一「月」字規範之而已。如談及山海經的四季問題，作者即首下結論，謂「南山經敘述的是夏天的月亮，西山經敘述的是秋天的月亮，北山經敘述的是冬天的月亮，東山經敘述春天的月亮」，然細察該章文字，僅足以證明南山經爲夏天景色，西山經爲秋天景色，北山經爲冬天景色，東山經爲春天景色而已，實與月亮毫無相關；東南西北與春夏秋冬相配，自屬自然，何必爲月山？談到方色問題時，作者指出南紅、西白、北黑、東綠，然方位與顏色相配，何必必爲月山？談及陰陽時，作者以「其上」釋「其陽」，「其下」釋「其陰」，殊可商榷，蓋山海經中另有「其上」「其下」諸詞。論及神話數字時，作者謂一、三、四、五、七、九皆爲月亮神話數字，如此說來，二爲四之半，八爲四之倍，六爲三之倍，九位數字皆包含其中，何者爲非月亮神話數字？可謂不思；且諸數字實未必與月亮有關，作者之論證殊爲牽強。一字代表上下弦月，已未必盡然；三字作者謂亦指月形，但文中沒確言爲何月形；五字指月色五彩繽紛，更屬臆測。月經周期爲二十八，故四與七爲月亮數字或屬可信。作者除用二十八天月經周期外，又謂月亮在陰曆爲二十七，故三及九亦爲月經數字，與此二十八天相矛盾而亦並善之，可見作者之一味附會。再如討論月山名稱時，作者指出山海經中山名與實際山名相應者不多，但據此實不能推論諸山必爲月神，僅能推論諸山爲神話之創造爲烏有之山而已。作者又指出，以獸名山者有六十餘條，以鳥名山者近二十條，以草木名山者約五十餘條，以山名者一百數十條，以神人名者三十餘條。上述歸納，只能證明山海經中諸山形狀如諸獸，或多長某草木，或某種人曾居而已，何必爲月山？作者毫爲證據，即謂：「月亮神話在山海經中整個的彼此相關，獸有鳥的成分，即草木也有時和鳥獸相關；山有水的成分，水有山的成分，因水自山出，水中又有和山相關的東西，所以整個的山海經都打成一片了，還不是一部有意的神話系統嗎？」據此僅能證明山海經中一山一草一物皆著有神話色彩，表現初民的宇宙觀而已，何必月亮

神話？其他諸章所論，亦大致如是，「月亮」一詞，實爲作者強加。作者目山海經爲月山神話者，實由於崑崙一詞之故。作者於序中引山海經「崑崙月精」一語，即疑崑崙山可能爲月山神話（作者於此用可能二字，但正文中即以之爲前題）；於「月山名稱檢討」中，指出南山是終南山，也就是崑崙山，但古傳說崑崙在西方，進而謂「月生於西」，而謂崑崙指月亮；於「崑崙問題」中，引 Palau, Ceram, Samca 諸島土著稱月亮的讀音近似崑崙；據此說，崑崙原義爲月，或屬可信。但作者即據此謂山海經每一座山都是月山，毫無疑義，以一概全，實屬大謬。作者進而謂本質上本有一月山一月神，他山他月神皆爲其分化，其他鳥獸、植物、諸神皆可納於月山神話之系統中；作者更進而竟謂月神之上，有一無形至上神，即爲上帝，山海經中黃帝、句芒諸帝神爲上帝神之分化，而遂其一神先於多神之願，其宗教動機昭然若揭，可堪一笑。作者自序中，曾謂先有以山海經爲月亮神話之動機，然後購書閱讀，但連續數日，皆找不出與月亮神話相關的痕跡。其後崑崙月經一語及古波斯文稱月亮爲 *Surah* 而推衍爲月山神話。足見其初觀正確，其後則由於以一概全，走火入魔，泥足愈深，以至推衍爲此不經之論。然廢去「月亮神話」一詞，其歸納之功夫，亦誠足參考。

## 楚文化研究

### 文崇一

民國五十六年。南港中央研究院民族學研究所專刊之十二。一七〇頁。

此書爲楚文化的綜合研究，然書中有「楚之神話與宗教」一章，而於他章中，亦間以神話佐證，可謂神話應用於文化史上的嘗試之作。全書分六編，即：「楚民族之形成」，「楚的經濟制度」，「楚的政治組織」，「楚的社會結構」，「楚的文化與藝術」，「楚的神話與宗教」。論及楚民族形成時，作者引用神話以明其演變。謂獸祝融演變爲神祝融，再演變爲人祝融，成爲楚民族之始祖。祝融八姓，楚即出於芈姓。又謂祝融即陸

終，陸終六子，季連半姓，爲楚之祖。祝融八姓，陸終六子，皆爲一事之異傳。論及楚民族及其政治組織之二部制時，除引五帝本紀：「顓頊崩，而玄囂（少皞）之孫高辛立」，而顓頊與少皞不同族以證明其爲二部制外，尙引重黎絕天地通之神話作證，實爲作者一大創見。謂少皞執政時，宗教上主民神不雜，轉入九黎執政時爲民神雜糅，再回到顓頊（重黎）執政時重主民神不雜，轉入三苗執政時又主民神雜糅；傳至堯，則取折衷辦法。據此以證明楚族本爲二部制，其政治轉移爲二部輪值，而其宗教思想亦互爲更迭。討論楚神話時，作者強調民族性地域性及文化功能，分神話分類爲四，即：天地神話（如重黎絕地天通），自然神話（如東君山鬼神話），神怪神話（如委蛇、封豨），英雄神話（如祝融、后羿）。又楚國神話中，可分爲「本楚」神話與「非楚神話」，如重黎絕地天通爲本楚神話，楚辭中所載女媧補天鮫化黃熊爲非楚神話，自北方傳來。對個別神話的研究中，可稱道者爲據招魂大招以證明楚人觀念中天堂地獄本無別，皆無恐怖之地；又比較北太陽神羲和楚太陽神東君，北雲神豐隆楚雲神雲中君，以見南北神話之同異。諸神中，對后羿神話論述最詳，羿有夷羿、仁羿、后羿、帝羿諸異名，作者之建樹在指出羿爲南人，爲楚人的可能性最大。其理由如下：山海經海內南經大荒西經所載羿爲民除害事在南方；淮南子本經訓及海經荒經所述爲一事，且所舉桑林其地屬楚；天問及本經訓言羿射日，當與南楚之旱災有關。作者又指出，羿的活動時間很不穩定，從堯舜以至夏周，都有其踪跡。作者謂羿本亦爲獸，則尙有待商榷。

## 九歌研究

張壽平

民國五十九年。廣文書局。三一八頁。

本書爲研究九歌之專著。據作者自云，本書之主要理論是據凌純聲「銅鼓圖文與楚辭九歌」及「國殤禮魂

與獻首祭梟」二文所揭示之「九歌爲濮獠民族祀神樂舞」之說而成。全書五編，卽：「總論」，「九歌之名稱性質時代及其作者」，「九歌之體例」，「九歌內容之分析」，「九歌校釋」。凌純聲謂沅湘之間，古爲濮獠所居地，屬印度尼西安系，九歌諸神與印度尼西安系各族祀典相較，體制相同；九章祀九神，該九神爲東南亞古代文化特質之一，如婆羅洲 Milanaus 族的神偶爲九個，花蓮南勢阿美的里漏社信奉的神，除祖靈外是九神，與九歌中之九神性質相同。張壽平據此以釋九歌，謂九歌九篇，以東皇太人居首，其下兩篇兩兩相次，計四組；附國殤、禮魂二篇，亦成一組。各篇篇次，概依其所祀神鬼之尊卑親疏而定。東皇太一卽天帝，在天神中最爲尊貴，爲南楚濮獠民族所奉創造神。東君爲日神，雲中君爲月神（凌純聲以爲雲神。張壽平據阿美族等多信奉月神，又日月相對，故以爲主祀爲月神；雲神乃因雲與月的密切關係而牽及）。二神同隸天神，又爲其族之保護神。湘君、湘夫人同爲沅湘之神，又沅湘爲其族居地，二神卽其族社神。大司命、少司命同爲司命之神，主生人壽夭，善惡果報，爲天帝部屬，非獨立主宰，位不甚尊。河伯、山鬼爲一般山岳河流之神，九神中最爲卑微。國殤、禮魂皆祀人鬼；國殤乃祭梟之遺制，所謂死於國事者，爲異族被獵之人頭；禮魂本作祀魂，爲本族安然去世者。此書於論述中，除運用比較神話的方法中，尙多史證與內證，而印度尼亞安系與楚民族關係密切，故其所說可信性極高。作者除論述九神身份外，並進一步歸納九歌中的鬼神觀。謂：一、諸神之間亦有尊卑，一如人類社會。二、諸神有陰陽之別，一如人類之有男女。三、諸神亦有情感與理性，一如人類。四、諸神非萬能。五、諸神皆爲善神，其於世人，善者佑之，惡者禍之；近則親之，遠則疏之。六、東皇太一爲天帝，一如人君；其屬下大司命司陰陽循環、人命壽夭，少司命司人子嗣有無，保護嬰穉之成長，又兩神皆兼司善惡果報，一如人之有官守。七、湘君與湘夫人爲一方之神祇，猶吾人之有地方行政長官。八、人死爲鬼，卽成爲保護其社羣之靈質。九、獵來敵首，便可招其魂魄，使保護己族之社羣；剛強勇敢之敵人，死爲鬼雄，其首愈見可貴。十、對於諸神之祭祀，當依尊卑親疏定其先後。總之，諸神鬼，乃相當人格化、社會化、理教化，而非甚爲怪誕者。見解平實而一掃淫祀之說，相當可取。

## 中國古代神話研究

森安太郎著 王孝廉譯

原著昭和四十五年（公元一九七〇年）出版。

中譯本，民國六十三年。地平線出版社。二五〇頁。

此書並非對中國古代神話之綜合研究，而僅是十二篇論文之彙集，每一論文多以一神話人物作主要研究對象。每一論文末有一概說全文的摘要，便利閱讀參考。十二篇論文之安排，依發表先後逆排，大致而言，較晚者較爲圓熟。論文題目如下：「祝融考」，「殷湯與夏桀」，「河伯馮夷」，「蘇禹原始」，「舜的農神性」，「鳳與風」，「獄神考（羊神考）」，「黃帝傳說」，「伯夷叔齊考」，「數巫龍」，「恒字考」，「顧命考」。作者以爲祝融爲從天而降之火蛇，即閃電神；湯爲太陽神而桀爲暴雷；河伯馮夷乃蒲夷之魚的蒲夷音轉而成；蘇禹本義爲魚而衍爲洪水神話，舜爲農神亦爲春神，鳳爲風神的鳥而與東方部族關係密切，羊爲山神並與鬼有關，黃帝爲雷龍而爲雷雨之神，伯夷叔齊本爲狐狸，數字與八卦有關，龍與女陰有關而殷代之巫司天文數之職，恒字本義爲說天象的常則。據作者自序，認爲神話衍化爲古史，故諸篇文字之目的，在還原古史爲神話。其方法是將正史、經書和緯書中，對這些歷史人物的許多怪異記述的斷片加以集合，用文字學、音韻學、考古學等方法整理而加以實證的解釋，將原初神話的形姿做再構成的工作。方法與構想雖屬確當，唯文中推衍過程及結論實未能使人信服，可商榷之處甚多。錯誤原因，主要有二，一爲音韻學之運用不嚴謹。音近義近之說僅爲訓詁學上之一種假設，僅能適合某些現象，尙要有諸多文證方可，否則旁轉對轉輾轉而用，何處不可附會相通？聲母不外五類，喉牙口齒唇而已，韻母亦不過元音高低開合而已，單以聲音相近即以爲相同，則中國文字不得過百，豈爲合理？以「殷湯與夏桀王」一文爲例，作者證明桀契爲一，契讀如 *kiad* 或 *sia*，桀讀如 *kat*，即謂契桀兩字可以變爲互通音，殷的始祖契和桀王可以變爲同一所指，夏的暴雷桀王在另一方面變爲

使人畏敬的雷神殷商之祖契。如此單靠音近，當無法使人信服。一爲偏於小節而忽略大體。論文中往往注重小節而輾轉推衍，忽略大體上之迥異，甚或不顧正史者。以「殷湯與夏桀王」一文爲例，由於其以爲商契即桀王，其本體爲雷龍，而作者又以爲湯王爲太陽帝，而作者僅據電火是雷所生的，謂古代人可以想像太陽是一種火玉，爲雷神所生，即武斷推論，以爲雷神龍契的下一個延續當然是太陽神湯，而罔顧史記及甲骨文所載從契到湯王，從昭明到主癸的十餘代。如此草率推論，錯誤乃屬當然。此書諸論，多從險處下手，好作新見，有欠平允，僅足參考而已。書前有王孝廉譯序，介紹日本漢學家對中國神話研究的概況，簡明扼要。

## 屈原與九歌

蘇雲林

民國六十二年。臺北廣東出版社。五〇八頁。

本書分上編屈原評傳與下篇九歌。上篇重點雖放於屈原身上，而其中「屈原的學術思想」實爲下篇理論基礎所在。作者以爲中國古文化曾兩度接收域外文化（作者所謂西亞文化）影響，一爲夏朝，一爲戰國時代。戰國時候鄒衍、公孫龍皆爲域外學者，挾西亞文化而來。原因作者以爲是阿歷山大大帝侵略歐亞非三洲，故學者東來以求安頓。齊稷下即爲其安頓之所。屈原使齊，接受新知識，故天問、九歌盡源自西亞神話。下篇即以九歌中所祭祀的神，爲九重天的主神。西亞於巴比倫文化時，有七星壇之設，祭祀日月及金木水火土五星。又謂希臘文化曾受巴比倫文化影響，阿里斯多德時代天已擴爲十重，即除上述七重外，外加恆星天、動因天，連地計算在內，爲十重。進而謂古中國既受西亞文化影響，則九歌中之主神實爲九重天的主神。比附如下：日神（太陽）爲東君，月神（太陰）爲雲中君，水星（辰星）之神爲河伯，火星（熒惑）之神爲國殤，木星（歲星）之神爲東皇太一，金星（太白）之神爲湘夫人，土星（鎮星又作填星）之神爲湘君，第八重天主星爲蝕其神爲

大司命，第九重天天主星爲慧星，其神爲少司命。又以爲山鬼代表地球本身，禮魂爲送神曲。進而謂：「上述諸神，各有其主名，亦各有其故事，且均來自西亞，地位均甚尊崇，幾乎每一位神都具有創造主的資格，其祭祀傳遍世界，不但世界所有大神均此九神所衍化，即我們中國所有山林總總之神道，也不出這幾位神的範圍」。竟將全世界神話及全中國神話均納入九重天神內，抱負可謂宏大驚人。不過，細察全書，幾乎無一立論爲必然，只是可能而已，而作者即一再推衍，蔚成大國。作者先假設所謂西亞文化爲最古，然後向各方傳播，神話系統亦如是。但此傳播學說，實未允當，古文化源於一或源於衆向無定論；即使源於一，處於今日考古學上尙沒能確定中國、印度、希臘、兩河流域何者文化發源最早之時，如何確定必爲西亞？謂中國古代曾受西亞文化影響，亦未能使人信服；夏代文化特徵或偶與西亞文化相類，安見必爲西亞傳來？蓋人類有其共通性，其影響人生者亦不過若干相同條件，其文化自當類似。作者以甲骨文中有「貞帝於東」，「貞帝於西」之語，以爲即五方之帝，未必妥當。即使爲五方之帝，何必必受西亞影響？東南西北中等方位觀念，何民族沒有？至於戰國時曾受西亞文化影響之說，亦僅屬臆猜耳。鄒衍史記已明言爲齊人，何必爲域外學者？左傳禹貢爾雅周禮既有小九州之說，擴大爲宇宙觀而成爲大九州之說，有何不可？五德終始在鄒衍而言，爲宇宙論，謂五元素消長變化，後爲政治家所借用於君王變遷，何必必指五星？何必來自西亞？又如謂夏朝即有五行觀念，更何必必自西亞來？作者謂戰國文化勃然而興，謂必自西亞來，謂戰國前文化低落，豈爲允當？可認之殷代甲骨文文字已有三千，其文化當繁然可觀，歷周代八百年農耕社會，文化根基當深厚，一週社會體制變遷，智者自能各倡其理論，而成百家爭鳴，何必自西亞來？五行之說，或指金木水火土五行星，或指金木水火土五宇宙元素。五行相剋之說，當指宇宙元素言，五星如何相剋？五星與日月爲七曜，但未必即產生七重天神話，及擴至九重天宇宙觀，亦未必產生九重天神神話。中國諸神話人物中，從內證而言，實沒法看出與九星相關之處。就九歌而言，而文辭更未涉及星座，何必必爲九重天神？湘君湘夫人明爲沅湘之神，歌辭中有遯洞庭，投佩豐浦，沅湘無波諸語。作者竟辯稱：「他們既係神靈，自可隨意游蕩，他們在洞庭沅湘間留下行踪，又何足怪？」但爲何言

洞庭沉湘而不言他地？其爲該地神祇甚明。作者謂西亞九重天主神幾乎皆具有創造主的資格，九歌中諸神除東皇太一外，實看不出其爲創造主的身份，其不符合處甚明。又西亞水星爲尼波而非水神哀亞，而作者以河伯爲水星主神，可見亦不全然吻合。足見九歌所祀諸神，爲西亞所祀九重天主神之說未確。作者除以九歌諸神比附九重天主，又以諸神話人物比附九重天主神。以夏禹及伏羲等上帝神與木星主神馬杜克相比，顓頊伏羲蒼頡與水神哀亞及水星主神尼波相比，雖未必盡如作者所述，爲西亞神話之衍化，但相互之事蹟反較九歌諸神與九重天主神爲近，誠足參考，但得待進一步之考察。蓋言之，西亞文化曾傳入中國是一回事，九重天神話從西亞傳入是一回事，中國有九重天祭祀是一回事，九歌中九神即爲九重天九神是一回事，中國諸神話人物與西亞九重天主神性質相近是一回事，不得混爲一談。作者思辨未精，據小同而略大異，以假設作結論，以結論作前題，一味推衍，差錯自所難免，而用力之勤且深，雖未足以爲確鑿之論，但亦足以視爲一新穎之假設，值得作進一步嚴格之考察與求證。

民國六十三年七月廿六日

訂閱一年者贈閱後浪詩刊一至十二期

## 詩人季刊

創刊號  
民國六十三年十月二十五日出版

本期重要內容

■ 蕭蕭的「從紀弦到蘇紹連」連載

(內容爲二十年來現代詩史總檢討)

■ 洛夫·羅門·林煥彰的最新詩作

■ 余光中序林興華詩集

■ 管點評「星期集」 (林興華詩集)

■ 每季好詩選評 (專欄)

另有許茂昌、慕隱、李仙生、莫渝、林興華、蘇紹連、司徒門、汪啓疆、陳珠彬、蕭文煌、陳義芝、掌杉等人的詩和評論。

● 編輯部：臺中縣沙鹿鎮文昌街48號

● 售價：每期十五元，一年四期五十元

● 帳號：郵政劃撥二四一九九洪醒夫