

# 從「太初有熊」到「太一生水」 ——四重證據探索儒道思想的神話起源

葉舒憲\*

## 摘 要

中國不僅有豐富多樣的創世神話，也有宇宙發生論的多種表達模式：太初有熊式，太一生水式，太極生兩儀式，等等。本文試梳理其間的發生學關係，從四重證據互動的新視角，著重探討被忽略和遺忘已久的太初有熊神話觀，發掘儒道思想背後的神話根源之脈絡。從天人合一的信仰背景，解讀從伏羲、黃帝到楚王的一系列聖熊名號，辨析中國思想發生史的若干原型編碼規則。

**關鍵詞：**創世神話、宇宙發生論、太初有熊、太一生水、四重證據

---

\* 上海交通大學致遠講席教授，中國社會科學院文學研究所研究員。

# **Analyses of Cosmogonic Myths “In the Beginning was the Bear” and “In the Beginning was Tai Yi<sup>1</sup>” by Quadruple Evidence Methodology<sup>2</sup> to Explore the Mythical Origins of Confucianism and Taoism**

Ye Shu-xian \*

## **Abstract**

Cosmogonic myths embodied in those newly unearthed bamboo and silk manuscripts of the Warring States Period are inclined to take the form of “In the beginning was the Bear”, which has not yet drawn enough attention from researchers both at home and abroad. This treatise is undertaken to unravel enigmata wrapped inside the traditional Chinese culture on the solid ground of Quadruple Evidence Methodology, probing into the formation and significance of this notion, which has experienced a gradually conceptualized and abstracted evolvement trace, from prehistoric bear-totem to the non-metaphysical cosmogonic conception of “In the beginning was the Bear”, and then to the metaphysical perception of “In the beginning was Tai Yi”.

**Key words:** You Xiong, bear totem, In the beginning was the Bear, In the beginning was Tai Yi, Quadruple Evidence Methodology

---

<sup>1</sup> Tai Yi: 太一。From the author’s point of view, this term is identified with Da Yi (大一), Tai Yi (太易), Tai Ji (太極) and Tai Chu (太初), and they all refer to primeval chaos. In this treatise Tai Yi (太易) is boldfaced so as to show the distinction with Tai Yi (太一).

<sup>2</sup> Quadruple Evidence Methodology: An entirely new *research methodology of Sinological studies proposed by the author*; with attempts at hermeneutics of ancient Chinese classics. The four-dimensional evidences include: ancient paper texts, unearthed non-paper texts (inscriptions on bones, tortoise shells and bronze objects, and writings on bamboo slips and silk cloths), oral traditions and folk customs, as well as excavated icons.

\* Chinese Academy of Social Sciences

# 從「太初有熊」到「太一生水」 ——四重證據探索儒道思想的神話起源

葉舒憲



圖一 河南新野漢畫像石：伏羲女媧與有熊



圖二 熊抱一為天下式

歌德《浮士德》主人公有一大膽舉動，將《聖經》所言「太初有道」改為「太初有爲」。

據《新約·約翰福音》第一章的說法：

太初有道，道與神同在，道就是神。這道太初與神同在，萬物就是藉著他造的；凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的。生命在他裏頭，這生命

就是人的光。光照在黑暗裏，黑暗卻不接受光……他（神）在世界，世界也是藉著他造的，世界卻不認識他。<sup>3</sup>

據此，「太初有道」表明太初有神，神即造物主，他主宰世界萬物的創造。此種基督教的宇宙發生論直接來自《舊約·創世記》的耶和華創世神話。類似的宇宙發生論在中國是怎樣表現的呢？受到早期漢學影響的西方學界曾經認為：中國沒有創世神話，也缺乏哲學方面的宇宙發生論。晚近的中國神話學則試圖證明，中國不僅有豐富多樣的創世神話，就連來自創世神話的宇宙發生論也有多種不同表達模式：太初有熊式、太一生水式、太極生兩儀式，等等。本文試梳理其間的關係，從四重證據互動的新視角，著重探討被忽略和遺忘已久的太初有熊神話觀，發掘儒道思想背後的神話根脈，由此辨析中國思想發生史的若干原型編碼要素。

圖一所示漢畫像的神話景觀：伏羲女媧人首蛇身交尾於下方；舞蹈狀的有熊氏位於中央上方。圖二為陝西華縣出土漢代神熊形陶罐：熊作「聖人抱一為天下式」的造型。此類圖像敘事直接或間接關聯到太初有熊的神話觀，本文末節將以此為第四重證據來探討。

### 一、太初有熊：華夏創世神話的再發掘

按照基督教的神學解釋，《約翰福音》的「太初有道」說也可以表達為「太初有言」。開闢之初沒有世界和萬物，也沒有文字，只有神的言說：耶和華以口說方式實現世界和人的創造。物理世界從混沌的黑暗到光明之轉化，源於耶和華的意念和他所說出的「要有光」這句話。西方當代哲人由此歸納出一種言說的本體論和存在論，稱「自從開始了談話我們才存在」<sup>4</sup>。替換笛卡爾的著

<sup>3</sup> 《新舊約全書》（南京：中國基督教協會印發，1989年），頁101。

<sup>4</sup> 伽達默爾《文化與詞》，《讚美理論——伽達默爾選集》，夏鎮平譯（上海：三聯書店，1988年），頁4。

名命題「我思故我在」，於是有「我言故我在」的命題。神話學家在這裏看到的是一種口頭傳承的文化傳統所建立起來的價值觀，它完全不同於崇拜文字的後代文明價值觀。在口頭言說中埋藏著神話敘事的深遠之根。

用肖恩·凱恩 (Sean Kane) 《神話講述者的智慧》一書中的話說：「講到神話，就意味著拉開了我們在這個星球上千百萬年的生命距離，那時的人類知識主要是靠口傳的記憶來傳達的。」<sup>5</sup>

文字書寫的歷史以千年為單位。以萬年為單位的則是口傳記憶之文化傳統，它必然會在早期的文字文明史留下其深刻的印記，這就表現為中國古書開篇處通常被解釋成發語詞的一些套語。其表現形式具有兩種模式化特徵：一種是表明口述性質的動詞；另一種就是表明萬物本原的名詞。以口述性動詞開篇的古書，如《尚書》虞夏書稱「曰若稽古」，對應著甲骨卜辭和金文敘事開端套語「王若曰」，此一脈相承的「若」字透露出身兼巫祝領袖之王者在降神通神語境下言說活動之神聖性質<sup>6</sup>；《天問》稱「曰遂古之初」，《楚帛書·甲篇》稱「曰故（古）」，《史牆盤銘》稱「曰古」，等等，皆以一個「曰」字標明曆久而新的口傳語境；以萬物本原之名詞開篇的古書如《周易·繫辭上》稱「易有太極」，《太一生水》稱「大一」，老子《道德經》稱「古始」、「道紀」或「有物混成」。其實這兩種表述模式都直接承繼著遠古時代神話講述的套式。下文先以《天問》之開篇為例，揭示其背後隱含的口傳創世神話之痕跡。

在文學史上一般將《天問》視為屈原的個人創作，觀其第一行文字，則可知是來源於口傳文學。《天問》開篇第一字為「曰」，清儒陳本禮注：「曰字一呼，大有開闢愚蒙之意。」<sup>7</sup>這已經點明長詩《天問》創作之旨意：以開闢神話的系列問題來展開華夏文明史的啓蒙教育。「曰」字下第一句即「遂古之初，誰傳道之？」也明確提示全篇所發問之物件內容，是得之於遠古的口傳記憶傳

<sup>5</sup> Sean Kane. *Wisdom of the Mythtellers*. Broadview Press, 1994, p.32.

<sup>6</sup> 參看葉舒憲《神聖言說——漢語文學發生考》，《百色學院學報》2009年，第3-4期。臧克和《釋「若」》，《殷都學刊》，1990年，第1期。

<sup>7</sup> 遊國恩主編《天問纂義》（北京：中華書局，1982年），頁10。

統。如洪興祖注：「道猶言也，傳道，世世所傳說往古之事也。」王夫之的評語說：「遂與邃通，遠也。唐虞始有書，倉頡始有字，而或侈言遠古之事，口耳相授，豈能傳遠乎？」<sup>8</sup> 古代儒生以書本知識為生計，終日以讀書寫字為職業工作，當然會對口頭傳統的文化承載能量和延續時間持懷疑態度。如今有了人類學家在世界五大洲的無文字民族中無數田野報告，世人終於明白了口傳文化的萬年傳承底蘊，也就根本不會懷疑倉頡造字之前有沒有文化傳承了。以目前所獲得的考古材料為準，唐虞時代和隨後的夏代尚未發現文字體系，只有零星的刻劃符號如陶符，王夫之「唐虞始有書」一說乃臆測之詞，不足為據。

口傳文化最古老也最常見的表述形式即所謂神話傳說。而探究萬物本源的一類神話則稱創世神話。在中國，過去關注這類神話的大都是民間文學方面的神話研究者，由於郭店楚簡《太一生水》的發現帶來的簡帛討論熱潮，才使得哲學和思想史學者也轉向創世神話。用本土話語說，創世神話即開闢神話。在西方思想史上，創世神話的主題被後來的新興的哲學家所繼承，又美其名曰「宇宙發生論」(cosmogony)。遠古之人迫於生計和求生的環境壓力，很少有對宇宙問題本身的太多雅興，他們發問世界由來的問題是要為本族人種的文化來源尋找根據，為其社會群體文化認同而建構出共同的神話歷史信念。所謂「問祖歸宗」，表面上要涉及宇宙萬有的由來，其實質和功能卻在於社會意識形態的神聖性建構，包括信仰和歷史、皇族之系譜等。因此之故，有些創世神話給出很多篇幅講述造物主神創造世界的過程，然後歸結到人類始祖和本族群的由來，如《舊約》之《創世記》和日本第一古籍《古事記》。也有些創世神話單刀直入，以遂古以來的帝王譜系展現其萬世一系的傳承和認同根據。如《易緯·乾鑿度》引用華夏文明黃帝一系的問祖歸宗之詞云：

黃帝曰：「太古百皇辟基，文籀遽微萌，始有熊氏，知生化抵，晤茲天

---

<sup>8</sup> 同上書，頁 10-11。

心。意念虞思慷寂，慮萬源無成。既然物出始俾<sup>9</sup>，太易者也。太易始著，太極成，太極成，乾坤行。」<sup>10</sup>

這一由華夏共祖黃帝親口敘述的創世神話，其特殊之處在於，透露出在「易有太極」一說之前的更加古老的文化淵源，原來是始於「有熊氏」。由有熊氏的「知生化柢，晤茲天心」，才開啓了世界萬物的萌生過程。在太古百皇所開闢文明的創造歷程中，有熊氏被排在第一的神聖位置。他以非凡的智慧和非凡的能量，為宇宙發生提供原動力。從「知生化柢，晤茲天心」二句看，有熊氏的智慧和能量來源於神聖的超自然界。「天心」即天意、神意的一種比喻，也象徵天界之中央（詳見下文關於「天心石」神話的討論）。有熊氏的創世（或稱「生化」）之功顯然代表神意和天命。從創造方式看，有熊氏以「意念」來開啓「物出」的歷程，近似於《舊約·創世記》中的耶和華。但是有熊氏沒有按照“言靈信仰”以口說方式行使創造工作。這又不同於耶和華，也不同于老子《道德經》第一章說的「無名，天地始；有名，萬物母」<sup>11</sup>。從創造程式看，第一個萌發自有熊氏意念的「物」，名為「太易」。接下來的創生程式是：「太易始著，太極成，太極成，乾坤行。」

用四段論方式概括《易緯·乾鑿度》的太初有熊創世觀，可表現為如下公式：

有熊氏 → 太易 → 太極 → 乾坤

<sup>9</sup> 此處「俾」字可解作順從。《書·君奭》：「海隅出日，罔不率俾。」王引之《經義述聞·尚書下》：「俾之言比也。《比》象傳曰：『比，下順從也。』比與俾古字通，故《大雅》「克順克比」，《樂記》作「克順克俾」。」《禮記·樂記》：『王此大邦，克順克俾。』鄭玄注：「俾當為比，聲之誤也。擇善從之曰比。」

<sup>10</sup> 上海古籍出版社編《緯書集成》上冊（上海：上海古籍出版社，1994年），頁6。

<sup>11</sup> 朱謙之《老子校釋》（北京：中華書局，新編諸子集成版，1984年），頁5。

「太易」，指原始混沌的狀態，與《易傳》中的「太極」、《老子》中的「渾成」含義相近。<sup>12</sup>《列子·天瑞》也將太易排列在宇宙發生程式的第一位置。其言如下：「故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也。」末一句「未見氣也」是對「太易」狀態的明確詮釋。李白《古風》之十三：「觀變窮太易，探元化群生。」也是將太易作為群生變化的始源。這樣一種作為創生本源的「太易」，雖近似《易傳》之「太極」，卻先於「太極」。關於太極運動而分化出陰陽四時四方八卦的原理，《易·系辭上》有經典性的論說：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」孔穎達疏：「太極謂天地未分之前，元氣混而為一，即是太初、太一也。」據此可見，作為宇宙萬物之原的太極，也是指元氣混而為一的狀態，可以和太易、太初、太一等詞作為同義詞。有熊氏既然是生化出太易即太一的更早之存在，那麼從《易緯·乾鑿度》的太初有熊創世觀，到《郭店楚簡》中《太一生水》創世說，二者之間的邏輯關聯也就呼之欲出了。

按照《天問》的追根問底之精神，今日學人不免要問：誰是有熊氏？

據司馬遷《史記·五帝本紀》，有熊氏指黃帝自己的國號。可是《易緯·乾鑿度》鄭玄注卻認為有熊氏即伏羲，其詞云：「有熊氏，庖犧氏，亦名蒼牙也。」蒼牙一名或許也隱喻著天地萌芽之意。伏羲的別稱為何叫蒼牙？原來就是以其開天闢地的功績為命名的。《易坤靈圖》：「蒼牙通靈，昌之成運，孔演命明經道。」舊注：「蒼牙則伏羲也，昌則文王也，孔則孔子也。」<sup>13</sup>這是以伏羲、文王、孔子為三位一體的道統譜系。范仲淹《明堂賦》：「粵自蒼牙開極，黃靈耀德，巢穴以革，棟宇以植。」「粵」即「曰」，「蒼牙開極」，即對伏羲有熊（一稱黃熊）開闢鴻蒙和創立太極八卦一事的高度概括。揚雄《法言·問道》：「鴻荒之世，聖人惡之，是以法始乎伏羲而成乎堯。」王嘉《拾遺記·春皇庖犧》解說伏羲又名庖犧的含義：「庖者包也，言包含萬象；以犧牲登薦於百神，

<sup>12</sup> 據《漢語大辭典》和《哲學大辭典·中國哲學史卷》（上海：上海辭書出版社，1985年），頁60。

<sup>13</sup> 上海古籍出版社編《緯書集成》上冊（上海：上海古籍出版社，1994年），頁241。



民服其聖，故曰庖犧，亦曰伏羲。」《周禮·春官·大司樂》：「以樂舞教國子。」賈公彥疏引《孝經緯》：「伏羲之樂曰《立基》。」治中國神話一般都熟知伏羲氏有一個雅號「黃熊」。現在看來，「有熊氏」一名在漢人心目中是伏羲和黃帝二者共同的名號。在戰國時期成熟起來的三皇五帝系統中，作為三皇之首的伏羲和五帝之首的黃帝共用一個「有熊」聖號，其原因何在？竊以為這是潛伏在中國思想發生史開端的一個關鍵難題，值得深入探究。

據《乾鑿度》，黃帝所口述的比他更早的皇王伏羲已經有了「有熊氏」之名號，那麼黃帝本人也得名有熊氏，這不是可以表明二者一脈相承的族系或文化認同的關聯嗎？從《乾鑿度》所述以有熊氏為主角的華夏創世神話看，宇宙生化的本源道理，以及神秘的天意之本源即「天心」，都是從創生的終極始祖有熊氏開其端的。原文中第一個「始」字，標明有熊氏獨一無二的優先地位。第二個「始」字講的是「物出始俾，太易者也」。若將這兩個「始」等同起來看，有熊和太一就成為同一種神話宇宙發生論的不同表述之詞：第一種措辭為人格化的和具象的；第二種措辭為概念化的和抽象的。前者聯繫著更加古老的口傳神話敘事傳統，後者則開啓非神話的書面文字式的形而上推理之宇宙論，也成為「易有太極」一類哲學話語的發端。從創世程式看，前者講述原始人格神的造或生，以渾沌（鴻蒙）或有熊為先。後者講述從一到多的概念或數字演化過程。先有「一」或「太易」，再由太易衍生出太極，再由太極演出乾坤天地陰陽和萬物群生。老子將此程式概括為「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的著名發生公式。將兩類表述統合起來看，這樣的宇宙發生論程式，分明是將有熊氏作為萬有之本源，群生之祖。准此，對「有熊氏」這一神聖名號的理解就必須深入一步，進入到哲學意蘊的層次。

先講「有」字。有熊之「有」字，不光是一般性地指「擁有」，而是具有宇宙論的「存有」、「本有」意蘊，對應「太初有熊」的創世神話觀念。換言之，「有熊」的本體論意蘊對應的是老子說的「有物混成」。如此來看，以「有熊」為氏或氏族名號，就好比叫「太極氏」或「太一氏」一樣，帶有神話講述之神聖本源的「執照」證明性質，而不僅僅是要將祖先追溯到某一種圖騰聖物。以

有熊爲氏號者所建立的國家，史稱「有熊國」。《史記·五帝本紀》：「自黃帝至舜禹，皆同姓而異其國號，以章明德。故黃帝爲有熊……帝禹爲夏後而別氏，姓姒氏。」司馬遷的這一敘事容易讓後人理解爲黃帝是有熊國的創立者。但是從注釋家們引證的材料看，黃帝其實只是有熊國之傳人，不是該國的始祖或創立者。《史記集解》引譙周曰：「有熊國君少典之子也。」<sup>14</sup> 皇甫謐曰：「有熊，今河南新鄭是也。」譙周氏三國時人，皇甫謐是晉人，可知漢晉時代還能明確指出有熊國的地理位置。2006 年中國國務院頒發牌照認可新鄭爲「黃帝故里」，其歷史依據或即在此。不過漢代班固撰《白虎通·號》又曾云：「黃帝有天下，號有熊。有熊者，獨宏大道德也」。班固以官方史官的身份認爲有熊氏黃帝統一天下後的聖號，其意義是指「獨宏大道德」。如果按照道與德二字的本義去理解，道可指宇宙的本源與生命力，德則指個人所能獲得的生命能量。能夠「獨宏大道德」的事物或者生命，理所當然屬於創世神話所講宇宙創生之原動力。在道家的人格化神話中，稱此宇宙本源和動力爲「渾沌」，他被代表時間和空間的南海之帝倏北海之帝忽共同開出七竅而死。非人格化的稱謂則是「有物混成，先天地生」。用郭店簡書的說法是「大一」或「太一」；用彝族創世神話史詩《勒俄特衣》的說法，叫做「混沌演出水是一」<sup>15</sup>；筆者曾概括此類創世神話母題爲「原始大水」<sup>16</sup>，現在還需要將形而上的概念太一和形而下動物原型大（天）熊結合起來，再做知識考古式的發掘。

討論過「有」，再看「熊」。這也是古漢語中非常有來由的字，本寫作「能」。今日的詞書解釋「能」字，首先要標明其爲「傳說中的一種獸」。例證有《國語·晉語八》：「今夢黃能入於寢門，不知人殺乎，抑厲鬼邪？」韋昭注：「能，似熊。」梁任昉《述異記》卷上：「堯使鯀治洪水，不勝其任，遂誅鯀於羽山，化爲黃熊，入於羽泉。今會稽祭禹廟，不用熊，曰黃能，即黃熊也。陸居曰熊，

<sup>14</sup> 瀧川資言著《史記匯注考證》（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 1。

<sup>15</sup> 朱桂元等編《中國少數民族神話彙編·開天闢地篇》（北京：中央民族學院少數民族古籍整理出版規劃辦公室，1985 年），頁 94。

<sup>16</sup> 葉舒憲《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992 年），頁 354-358。

水居曰能。」這後一種水居動物「能」可指魚鱉類的存在，神話中又稱「三足鱉」。韓愈《憶昨行和張十一》詩云：「近者三奸悉破碎，羽窟無底幽黃能。」韓愈用的是「能」之本義。「能」字引申義則指才能、能力或有能力。《書·大禹謨》：「汝惟不矜，天下莫與汝爭能。」《墨子·尚賢上》：「故官無常貴而民無終賤，有能則舉之，無能則下之。」《易·繫辭上》：「幹知大始，坤作成物；幹以易知，坤以簡能。」孔穎達疏：「坤以簡能者，簡謂簡省凝靜，不須繁勞。以此爲能，故曰坤以簡能也。」諸葛亮《前出師表》：「將軍向寵，性行淑均，曉暢軍事，試用於昔日，先帝稱之曰能。」在關中方言裏，諷刺人過於自負稱「能不夠」。柳青《創業史》第一部第七章以長安地方人口吻說：「你呀！你太能了！」與後起的「熊」字相比，漢字「能」應該說是含義豐富而重要的哲理性概念，而這個概念也和「象」、「物」等概念一樣，以某一種巨大的陸地動物爲形而下表像即原型，甚至還連類兼及水生動物三足鱉。

從「道」與「器」合一的立場看，大一或太一作為抽象概念，是否也可以找到神話思維中的形而下表像呢？原來就可以追溯到陸地上最大的食肉動物表像——熊。做出這一判斷最直接也最有力的證據就出自郭店簡《太一生水》文本之中：

是古（故）大（太）一藏于水，行於時。洵（周）而或（又）始，以己爲萬（萬）勿（物）母。

能（一）塊（缺）能（一）涅（盈），以忌（己）爲萬（萬）勿（物）經。此天之所不能殺，地之所不能埋，陰陽之所不能成。君子智（知）此之胃（謂）……<sup>17</sup>

此處所言「能缺能盈」的二能字，寫作上方爲羽下方爲能的異體字，其文意被當代注釋者解釋爲「一缺一盈」，表明「熊」之本字「能」可作「一」的通假

<sup>17</sup> 所引《太一生水》據劉釗《郭店竹簡校釋》本，文字略有改動（福州：福建人民出版社，2003年），頁45-46。

字。換言之，用還原式思考來看，「能缺能盈」即「熊缺熊盈」。在先秦文字使用上「熊」與「一」的這種互換關係，若從神話哲學的角度審視，會是意味深長的。「能缺能盈」的觀念很可能來自人類經驗觀察到的熊隨季節而變化的生理習性。為準備漫長的冬眠期而吃秋膘造成身體脂肪堆積，這就是「熊盈」之原始表像；冬眠後在季春時節重新走出洞穴時是熊體重消耗最多之時，也就是「熊缺」之表像。戰國竹簡書中所寫這個「能」字上方加有「羽」字，這個異體的「熊」字對應的是上古造型藝術傳統中表現的「飛熊」、「鷹熊」一類神話形象（後世小說則敷衍出「飛熊入帳」一類神幻母題）。考古出土的此類神話造型可以舉出殷墟候家莊 1001 大墓出土的鷹首熊神大理石雕坐像<sup>18</sup>，以及西漢飛熊形辟邪玉壺<sup>19</sup>。「能缺能盈」或者「一缺一盈」是冬眠之熊週期變化的明顯外在特徵，和大自然的一歲一枯榮變化節奏是完全合拍的。神話思維將熊理解為擁有死而復生能量的神靈或神仙，給予特殊的崇拜，並試圖按照仿生學原則模仿熊的季節性作息規則。楚人的先祖之國得名叫「熊盈國」，其天人合一的模仿道理或出於此。從屈原《離騷》「帝高陽之苗裔兮」句可知，楚人以顓頊高陽氏為神祖，顓頊乃黃帝有熊氏之後代。那麼楚先民之熊盈國和黃帝有熊國當有一脈相承的淵源關係。這樣的譜系梳理就便於揭開二十多位楚王慣常以熊為號的歷史之謎。

《列子·天瑞》所稱引楚人先祖鬻熊的智慧之言，顯然也非常明確地圍繞著盈虧之間的變化哲理：「運轉亡（無）已，天地密移，疇覺之哉？故物損於彼者盈于此，成於此者虧於彼。損盈成虧，隨世（生）隨死。往來相接，間不可省，疇覺之哉？」<sup>20</sup> 熟悉《山海經》的人，很容易將此處的「損盈成虧，隨

<sup>18</sup> 現藏臺北中央研究院歷史語言研究所博物館。相關的討論見蘇瑩輝《從文字、圖像談古人的跪坐姿態》，臺灣《東吳大學中國藝術史集刊》第 13 卷，1984 年，頁 1-22，圖版陸。

<sup>19</sup> 現藏揚州博物館，圖片見古方主編《中國出土玉器全集》第 7 卷（北京：科學出版社，2005 年），頁 163。

<sup>20</sup> 嚴北溟等《列子譯注》（上海：上海古籍出版社，1986 年），頁 13。

世(生)隨死」和「往來相接」同《中山經》的熊山熊穴神話聯繫起來理解。那冬閉而夏啓的熊穴，被說成是「恒出神人」之地，折射著神熊冬眠爲死，春夏覺醒爲復生的迴圈往來之生命邏輯。這當然也符合「天之所不能殺，地之所不能埋」的神聖生命迴圈原理。從「熊」和「一」的神話對應還能看出，「大(太)一」與「大(天)熊」，分別作爲兩種創世神話類型的創生主體，其實隱約透露著相互認同和互換的關係。依照思維發展從具體到抽象的程式，應該是太初大(天)熊創世神話在先，太一生水創世神話在後。

傳說黃帝所建之有熊國都在河南新鄭縣。《通典·州郡七》：「有溱洧二水，祝融之墟，黃帝都于有熊，亦在此也。」這個人文地理命名現象之中所保存的遠古歷史記憶，體現爲「黃帝—祝融—有熊」的三聯關係，值得深究。據新出土的楚地竹簡，當時楚人祭祀本國先祖的儀式上，也遵循著一種固定的三聯式祖譜排列關係。以下是包山、望山和新蔡楚簡中的例子：

…舉禱楚先老童(童)、祝○(融)、○(鬻)畬(熊)各一牂。(《包山》2·217)

…舉禱楚先老童(童)、祝○(融)、○(鬻)畬(熊)各兩。(《包山》2·237)<sup>21</sup>

…舉禱楚先老童、祝○(融)、○(鬻)畬(熊)各兩牂。…(《新蔡》甲三：188、197)

…就禱楚先老(童)、祝○(融)。(《新蔡》甲三：268)

先老○(童)、祝○(融)、○(鬻)畬(熊)各一牂。(《望山》一·120  
《望山》一·121)

[楚]先老○(童)、○(祝)融各一牂。(《望山》一·122《望山》一·123)<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 湖北省荊沙鐵路考古隊，《包山楚簡》(文物出版社，1991年)。

<sup>22</sup> 湖北省文物考古研究所，北京大學中文系《望山楚簡》(北京：中華書局，1995年)，頁41、102。

據傳世文獻《左傳·僖公二十六年》記載：「夔子不祀祝融與鬻熊，楚人讓之。」對照出土楚簡，《左傳》說夔子不祀「祝融」與「鬻熊」，只舉出楚人先祖三聯式譜系中的後二者，省略了排在第一位的老童。楚簡中也有類似的省略情況，即上引《新蔡簡》僅舉「老童」、「祝融」二位，省略鬻熊。

考究一下三聯關係中每一個子項，彼此之間都構成神話象徵上的對應關係。先審視老童的身份和本領，不難看出這是一個典型的神話形象。老童為黃帝有熊之後，顓頊之子。《世本·帝系》還記述著老童母親一方：「顓頊娶于滕氏，滕氏奔之子謂之女祿，產老童。」《山海經·大荒西經》說老童之父顓頊有一種「死即復蘇」的生命能量，當屬熊之冬眠與復蘇現象的象徵；老童的本領，史書中雖沒有具體記述可查考，但是僅從這個名字上就不難窺其大概：那是返老還童，死而再生的隱喻！顓頊的死而復蘇是冬眠之熊逢春複出的一種象徵性表述方式，那麼以返老還童為能的老童，當然也出自同一類季節迴圈性的生命變化表像——陸地走獸熊羆或水生動物魚（鱉）類，以及水陸兩棲的魚——蛇互變性神話生物。老童作為神靈之名又稱「耆童」。《山海經·大荒西經》：「有嵇山，其上有人，號曰太子長琴。顓頊生老童，老童生祝融，祝融生太子長琴。」袁珂校注：「《西次三經》云：『騶山，神耆童居之，其音常如鐘磬。』郭璞注：『童，老童，顓頊之子。』即此老童也。」嵇康《琴賦》云：「慕老童於騶隅，欽泰客之高吟。」關於騶山的位置，李善注：「騶山在三危西九十裏。」這是指在甘肅敦煌東南方的三危山。不過中原地區黃帝有熊氏故里附近也有山名大騶山。位置在今河南密縣附近。《國語·鄭語》：「主芣騶而食溱洧。」韋昭注：「騶，山名。」《漢書·地理志上》：「〔河南郡〕密，故國，有大騶山，溱水所出，南至林潁入潁。」這樣看來，神耆童所居騶山就在祝融之墟和黃帝都于有熊的同一地區。

關於老童的後代祝融，古書中也有多種不同名稱。《山海經·大荒西經》又云：「顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎邛下地。」《周禮說》：「顓頊氏有子曰黎，為祝融，祀以為灶神。」據此，重黎或黎和祝融是一人二名。《左傳》昭公二十九年：「顓頊氏有子曰犁，為祝融。」可知黎又寫作犁。

老童亦稱「卷章」，蓋因字形相近而訛。老童之子孫的名稱見諸記載的有兩種，即兒子祝融和孫子太子長琴。後者的命名似與音樂有關。《西次三經》郝懿行注：「此亦天授然也，其孫長琴，所以能作樂風，本此。亦見《大荒西經》。」據李開、顧濤的考證，《山海經》之「長琴」、《大戴禮記》之「內熊」、《左傳》《史記》之鬻熊、包山、望山楚簡之「熒龔」，當為一人<sup>23</sup>。可備一說。相比之下，關於老童之子祝融的記述就要多得多。童書業以為祝融自己就是一種火神日神創世神話的主角：

蓋祝融為火神，亦即日神也。《呂刑》：「乃命重黎絕地天通，罔有降格。」此似為較原始之開天闢地神話，謂開天闢地者為太陽神也（此神話與埃及神話相近）。<sup>24</sup>

在「老童—祝融—鬻熊」的三聯關係中，學者多以為鬻熊即穴熊，後者完全對應著《山海經》熊山熊穴神話的編碼原則，熊穴冬閉夏啓的季節迴圈對應著熊的冬眠與複出，以及老童的返老還童，無需多論<sup>25</sup>。楚人祭祀的三聯神祖中只剩下一個祝融，這個名稱可能和鬻熊是一聲之轉的關係。翦伯贊《中國史綱》首倡此論點，後有畢長朴、文崇一、御手洗勝等繼續發揮論證。如御手洗勝根據《說文》釋熊之字音「炎省聲」，認為東北風「融風」又叫「炎風」，祝融、陸終、鬻熊三者均為聲轉關係<sup>26</sup>。文崇一指出，楚王室自熊渠以前多屬傳說人物，所謂鬻熊事文王，熊繹封于楚，事多假託，人物個性自不肯定。<sup>27</sup> 如今以

<sup>23</sup> 李開、顧濤《新蔡簡楚先祖「某熊」當為「宀（肉）熊」即「鬻熊」、「嬭（犮）熊」考》，北京大學國學研究院編《國學研究》（北京大學出版社，2007年），頁1-14。

<sup>24</sup> 童書業《春秋左傳研究》（上海：上海人民出版社，1983年），頁29-31。

<sup>25</sup> 葉舒憲《鯀禹啓化熊神話通釋》，《興大中文學報》第二十三期增刊《文學與神話特刊》臺灣中興大學，2008年。

<sup>26</sup> 御手洗勝《顛項與幹荒、昌意、清陽、夷鼓、黃帝——關於嬴姓族的祖神系譜》，王孝廉譯，臺灣《大陸雜誌》第51卷第5期，1975年。

<sup>27</sup> 文崇一《楚文化研究》，臺灣省民族學研究所專刊之十二，1967年，頁9。

「神話歷史」眼光來審視楚族的祖先譜系傳承，其脫胎于以大熊為首的創世神話的跡象，就顯得較為清楚了。以祝融為主角的創世神話，無非是太初有熊神話原型的某一種置換形式。如果以伏羲為有熊，對應的就是從「太初有熊」到「易有太極」的哲理化展開模式；如果以黃帝為有熊，對應的則是以黃帝為初祖的族系衍生譜：如《世本》云：「黃帝生昌意，昌意生顓頊，顓頊生鯀。」《山海經》云：「顓頊生老童，老童生祝融，祝融生太子長琴。」作為創生的生命本源，不論是伏羲、黃帝還是顓頊，每一位均可視為太初有熊的置換化身。

中國古史的遠古時代歷來號稱三皇五帝，作為三皇之首的伏羲和作為五帝之首的黃帝，居然都統一在「有熊」這一具有宇宙本體和本源性認同的聖名之下。司馬遷撰寫《史記》時只採納了華夏人文初祖黃帝有熊國一系的敘事，沒有採納創世本源性的伏羲太初有熊一系的敘事，導致以神熊為本源和動力的創世神話幾乎湮滅無聞。若不是緯書和楚帛書的殘存文本，這兩條線索之間的隱蔽關聯將難以得到梳理和重構。筆者曾在《中國神話哲學》中對黃帝一系的族譜敘事做創世神話的原型分析，歸納出一種太陽創世主的編碼敘事規則。如今需要補充說明的是，太陽創世與神熊創世兩種編碼之間有互為隱喻的對應關係。像「顓頊（高陽）生老童」或「祝融生鬻熊」這樣的表層敘事，即可理解為神熊創世與太陽創世之間的轉換編碼。其轉換原理在於：神熊冬眠與復蘇的週期和太陽運行的年週期完全一致。從神話意象方面看，太陽孕生在黑暗的混沌狀態，神熊則是混沌狀態的人格化表現，甚至是先於混沌狀態而存在的。傳世的文獻《乾鑿度》和出土文獻《楚帛書》分別對此提供了原型性敘事。

## 二、二重證據：《楚帛書》再證「太初有熊」神話觀

《易緯·乾鑿度》這樣的緯書，在經學佔據國學主流地位的古代學術中，不會得到其應有的重視。現代以來的神話學研究者也大都忽略其所敘述的太初有熊創世神話。只有等到埋藏地下的同類簡帛古書重見天日，太初有熊的母題才終於因為有了多方參照而恢復出其神話的本來面目。20 世紀四十年代湖南



長沙子彈庫出土楚帛書和九十年代湖北郭店出土楚簡書的先後面世，將使《乾鑿度》敘事和材料源自先秦的可信性大大提升。

首先，太初有熊的創世觀，在《楚帛書·甲篇》開篇第一句「曰故天（大）熊電□」得到充分驗證。這表明宇宙萬物「始有熊氏」的說法，不是《乾鑿度》獨有的孤例。其次，「大熊電□」之說也給伏羲號有熊提供了旁證，表明其來源就在於先秦時期流傳的創世神話。其三，郭店簡《太一生水》與《乾鑿度》在創世觀上的相似性表明，二者的素材、用語和觀念應該產生於同一時代。如邢文所指出：

如果「太極」確與「太一」其義不殊，那麼《乾鑿度》與《太一生水》只是論述的側重點不同，其基本理論框架與材料幾乎如出一源：《太一生水》重在講天道，《乾鑿度》重在講筮數；《太一生水》講太一生水、成天地、神明、陰陽、四時、冷熱、濕燥，成歲而止。《乾鑿度》講太極分而為二，生天地、四時、陰陽、剛柔、八卦，卦當歲。《太一生水》講太一藏于水、形於時，一缺一盈，以己為萬物經，《乾鑿度》講太一行九宮，四正四維，皆合於十五；《太一生水》講天不足於東南、地不足於東北；《乾鑿度》講天道左旋，地道右遷。《太一生水》是科學發掘的戰國時期的考古文獻。《太一生水》與《乾鑿度》的關聯說明瞭《乾鑿度》內容的可信與材料的早遠。<sup>28</sup>

從抽象化和理論化程度看，傳世文獻《乾鑿度》的創世說要弱於新出土文獻《太一生水》的創世說。與《乾鑿度》創世神話敘事更加接近的是出土文獻《楚帛書·甲篇》。一提到楚地新出土文獻，人們習慣上會理解為戰國時楚人如何如何。其實從文化傳承淵源看，楚文化突出地承襲著殷商文化的餘緒，由於沒有

<sup>28</sup> 邢文《〈太一生水〉與〈淮南子〉：〈乾鑿度〉再認識》，《中國哲學》第二十一輯《郭店楚簡與儒學研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁222。

受到中原儒家理性主義的排斥，楚國的早期書寫文獻中保留的不只是楚地一地的人文資訊，也包含著夏商周三代以來的古老神話題材及神話人物，尤其是西周以前的珍稀文化成分。這是我們審視戰國時代楚帛書竹簡書的一個必要的觀念背景。

郭沫若、童書業、陳夢家、蕭兵等學者一致認為，在《逸周書》記載的武王克商以後發起叛亂的熊盈族十七國，就是楚人先祖鬻熊的別稱。而熊盈族諸國之所以在商周易代之際起來反叛周人的統治，就因為他們與殷人同出於淮夷，也是殷商在東方的同盟國。熊盈族受周人壓迫，才南下長江中游一帶，成為楚文化的緣起<sup>29</sup>。有了這樣的文化源流背景，楚地出土文獻中一些與中原北方傳世文獻不同的記載，也就不足為奇。除了諸如容成氏、伏羲氏等見於《莊子》等戰國子書的人物之外，還有女填（皇），萬、十二神等不見於經傳的人物。由於人的認知習慣是用已知來解未知，所以女填就被輕易等同為女媧，其實該人物真相究竟如何，若沒有新的參照材料出現，是永遠無法測知的啞謎。為了適應或妥協於我們已有的神話知識框架，女填也就只好先被當做女媧來接受了。以下，筆者擬參照上一節所分析的楚人名號中熊的特殊意蘊，揭示《楚帛書·甲篇》創世故事中佔據首屈一指地位的「大（天）熊」母題及其神話學底蘊。茲先引錄全文如下：

曰故（古）天（大）熊電出□，自□，尻（處）於睢乎□，畢（厥）  
 □□魚魚，□□□女，夢夢墨墨，亡（無）章弼弼。□晦水□，風雨  
 是於。乃取（娶）□子之子曰女填，是生子四。□□是襄，而（天）踐  
 是各（格），參化唬（號）逃（兆），為禹為萬（萬），以司堵襄（壤）。  
 咎（畧）而（天）步達，乃上下朕（騰）（轉）。山陵不（衛），乃命山  
 川四晦（海）。□□（熱）（氣）倉（滄）（氣），以為斤（其）（衛），以

<sup>29</sup> 參看郭沫若《兩周金文辭大系·自序》（北京：科學出版社，1958年），第1冊。童書業《春秋左傳研究》（上海：上海人民出版社，1983年），頁47。蕭兵《楚辭文化》（北京：中國社會科學出版社，1990年），頁74-75。

涉山陵，瀧汨氾滿（瀨）。未又（有）日月，四神相弋（代），乃（止）以爲歲，是佳（惟）四時（時）。

俵曰青□櫛，二曰未（朱）四單（檀），三曰□黃難（燃），四曰□墨（黑）櫛。千又百歲，日月爰（允）生。九州不坪（平），山陵備□（逼），四神乃乍（作），至於複天旁（動），攷（捍）畀父（蔽）之青木、赤木、黃木、白木、墨（黑）木之木青（精）。炎帝乃命祝融以四神降，奠三天維（？），思（使）孚父（敷）奠四亟（極），曰：「非九天則大□（逼），則母（毋）敢睿父天靈（靈）。」帝爰（俊）乃爲日月之行。

共攻（工）誇步，十日四時（時）。□□神則閔，四□母（毋）思，百神風雨、晨（辰）禱亂作。乃逆日月，以（傳）相土，思（使）又（有）宵又（有）朝，又（有）晝又（有）夕。<sup>30</sup>

上引敘事可分爲兩個單元。第一單元講從大熊開啓的宇宙發生過程，到四時成歲爲止。第二單元講四方、日月、九州、天維、地極的建立，到朝夕晝夜的秩序運行為止<sup>31</sup>。第一單元敘事與《太一生水》在主題和結構上有著明顯對應性。主旨在於解釋年歲即時間迴圈週期（四時）的產生。二者的區別是：帛書傾向於故事化、人格化的敘事，更像神話文學；郭店楚簡書則向哲理化、抽象化的方向發展，創世活動中已經沒有了人格神，由太一這樣的形而上概念來引領全篇。本文上節推考「大一」（太易）這個抽象觀念的原型，其實就潛藏在《太一生水》篇中，即所謂「能（熊）缺能（熊）盈」（一缺一盈）。「熊缺」與「熊

<sup>30</sup> 參考陳斯鵬《戰國楚帛書文字新釋》，《古文字研究》第26輯（北京：中華書局，2006年）；饒宗頤《楚帛書新證》，見饒宗頤、曾憲通《楚地出土文獻三種研究》（北京：中華書局，1993年）；李零《長沙子彈庫戰國楚帛書研究》（北京：中華書局，1985年）。

<sup>31</sup> 當代學人以創世神話視角研究《楚帛書》，已經積累較多成果，較新的論述參看高莉芬《神聖的秩序——〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話及其宇宙觀》，《中國文哲研究集刊》第三十期（臺北：中央研究院文哲研究所，2007年3月）。

盈」的交替變化，是熊隨著季節而增減體重體型的生理變化。郭店簡的當代釋讀以「一」替換「熊」後，文句為「一缺一盈」，這在文理上當然也能講得通順。但是用「一」替換「熊」的理由卻不充分。熊作為初民觀察到的陸地上最大猛獸，在神話思維中本來具有物候成歲的意義。除了《山海經》有「熊穴冬閉夏啓出神人」的神話，還有《說文解字》提示的熊為蟄獸的認識，二者對於解讀太初有熊神話編碼的信仰觀念之原型，給出非常實際的啓示。

《說文解字》：「熊，獸似豕。山居冬蟄。從能，炎省聲。」<sup>32</sup>《周禮·秋官》中有官名穴氏，其職務是「掌攻蟄獸」。鄭玄注：「蟄獸，熊羆之屬，冬藏者也。」《易通卦驗》：「小雪陰寒，熊羆入穴。」《史記正義》：「熊羆冬至入穴而蟄，迨春而出也。」熊的冬眠能力，在初民神話思維中理解為「蟄」，即生命在寒冬陰盛陽衰之季節的自我收縮與潛伏。動物冬眠時既不進食也不活動，一幅沉睡的樣子。《易·繫辭下》云：「龍蛇之蟄，以存身也。」虞翻注：「蟄，潛藏也。」《淮南子·墜形訓》：「夫熊羆蟄藏，飛鳥時移。」干寶《搜神記》卷十二：「蟲土閉而蟄，魚淵潛而處。」「蟄」這個字也可作名詞，指冬季藏伏起來的動物。《史記·曆書》：「昔自在古，曆建正作于孟春。於時冰泮發蟄，百草奮興，秬鳩先淥。」張衡《東京賦》：「既春遊以發生，啓諸蟄於潛戶。」二十四節氣中的驚蟄，在西漢以前本稱「啓蟄」，是由於避諱漢景帝劉啓之名而改的。「啓蟄」這個名稱對應的神話觀念正是《山海經》熊穴「冬閉夏啓」的規則運行。夏代君王大禹和他父親鯀的神話均有「化熊」母題，而大禹的兒子名叫「啓」，祖孫三代譜系中透露著熊神週期性降臨的神話資訊。熊在所有的啓蟄類動物中，應該是個頭體積最大者。先民在構思世界萬物由來的神話敘事時，以大熊形象代表宇宙生命之源和創生的能量之本，當然是順理成章的，也體現著仰觀俯察的直觀經驗和在此基礎上的類比推理。

吳承恩《瑞龍歌》有句云：「神奇自古驚流傳，蟄地飛天總成瑞。」讓能夠冬眠蟄伏的最大生物充任萬物發生的源頭，顯然也蘊含著華夏傳統特有的祥

<sup>32</sup> 桂馥《說文解字義證》（濟南：齊魯書社影印清咸豐二年版，1987年），頁855。

瑞意義。荷蘭考古學家亨利·法蘭克福在分析古希臘哲學的宇宙發生論起源時，將目光鎖定在古埃及和美索不達米亞的創世神話，開闢了從神話到哲學的研究路徑。他認為，神話思維中的神靈，其實際功能無非是初民以人格化形式解釋現象世界中因果關係的。<sup>33</sup> 一旦這種解釋走向非人格化方向，概念和推理的哲學思維就出現了。我們在《楚帛書·甲篇》看到的是完全人格化的創世神話，在《乾鑿度》看到的是半人格化、半抽象化的創世神話，在《太一生水》中看到的則是非人格化的宇宙發生論。將三者對照起來審視，從神話故事到理論演繹之間過渡跡象十分明顯：《楚帛書》開篇敘事「曰故大熊庖口出」，伴隨著有關混沌狀態的大段描寫。《乾鑿度》假託黃帝講述的創世神話始於「太古百皇辟基，文籀遽微萌，始有熊氏」；雖隱去伏羲（庖犧）名字，卻還保留著「百皇」和「有熊氏」等人格化形象，這就給後文中出現的「太易」「太極」「乾坤」等抽象概念保留著形而下的原型形象。

《太一生水》則徹底摒棄掉創世敘事的人格化、形象化表述方式，改換為概念化的說理。文中雖然也還保留有「天地」「神明」「聖人」等來自神話的詞語，但已經脫離具象化的想像世界，推衍出一整套始於「大一」終於「歲」之時空發生程式，並且讓宇宙發生論作為人生哲學的推理基礎，在篇末強調提示出「天道貴弱」和「功成而身不傷」順變處世妙方。在這樣的增刪變化中，導致富有華夏本土鮮明特色的太初有熊創世觀被湮沒，而儒家的天人合一價值觀和道家的與時變化人生觀則由此而發端。在戰國時期以下的諸子百家爭鳴中，儒道兩家思想終於在對立和互補中脫穎而出，又經過漢代官方意識形態的改造，大一的原型「大熊」或「有熊」卻被哲理化的抽象過程徹底摒除和遺忘，只是以遠古帝王神聖名號的編碼方式，依稀地殘留在有關伏羲和黃帝的聖王譜系中，變成莫名其妙的空洞符號。

通過以上簡單的對照比較，不難看出早期華夏文明中既不缺乏創世神話的形而下敘事傳統，也不缺乏宇宙發生論的形而上話語。前者源自遠古口傳文

<sup>33</sup> Henri Frankford. *Before Philosophy*, Penguin Books, 1949, p.26.

化的深厚根脈，能夠追溯到夏商及更早的史前時代；後者則是從前者脫胎而產生的，其年代即在戰國時期。20 世紀以前的學人既沒有神話觀念也沒有哲學觀念，談不上對這筆華夏文明精神遺產的理解和認識。20 世紀的學人受西學東漸之賜，雖然有了神話學和哲學的視角，但是彼此受制於學科本位主義立場，難以將二者打通起來研究，使得太初有熊創世神話隱而不彰，乃至被眾多的思想史、哲學史研究者忽略或視而不見。在 21 世紀的前十年裏，隨著新出土的楚竹書研究形成井噴般的熱潮，學者們逐漸意識到哲學與神話的必然關聯及其在發生學上因果規則。在此種超學科的視野的形成過程中，將《楚帛書》、《乾鑿度》、《太一生水》乃至《易系辭》等新老文本做整合研究的條件已經成熟。這些體現創世神話主題的文獻，不僅以各自的文本特徵昭示出從具象的神話到抽象的哲理之演進軌跡，彰顯出中國漢語創世神話的多樣性和豐富性，還給出了「太一」、「太極」一類後世難解的形而上概念之形而下原型，因而顯得彌足珍貴。

### 三、三重證據：軒轅、有熊、大熊、穴熊、熊盈通解

上文以傳世文獻《山海經》熊穴季節性迴圈神話，對照解讀太初有熊神話及出土文獻《太一生水》的「熊缺熊盈」敘事。不難看到，要論證「熊」作為宇宙生命本源與動力的象徵性意涵，「能」字的語義發生過程本身即是最佳證明。「能」的形而上引申義直接來自它的形而下造字表像——熊，這就給出漢字的字源學研究線索。利用比較神話學知識，將獲得打開字源學寶庫的又一把鑰匙。根據太初有熊神話，有熊作為宇宙生命的本源與生命的動力，雙重意蘊合二為一。熊的本字為能，能字的造字表像直接取象於熊，其本義也與熊冬眠的神話信仰有關。能字另一讀音為耐，意義與「耐」通，似乎也來自熊冬眠不死的神話：生命受得住饑寒考驗。《漢書·晁錯傳》：「夫胡貉之地，積陰之處也，木皮三寸，冰厚六尺，食肉而飲酪，其人密理，鳥獸毳毛，其性能寒；楊粵之地，少陰多陽，其人疏理，鳥獸希毛，其性能暑。」顏師古注：「能，讀

曰耐。此下能暑亦同。」南朝梁宗懷《荊楚歲時記》：「椒是玉衡星精，服之令人身輕能老。」河南新鄭黃帝故里的熊莊（能莊）民衆的有熊敘事<sup>34</sup>，以口傳記憶的形式折射著大地上的中央、黃帝和有熊的關聯。筆者將此類活態的和口傳的文化傳承視為第三重證據。

按照天人對應的中國神話邏輯，地上的中央、黃帝、有熊，還可以有其天上的原型。

以下擬從天文星象神話觀入手，再考察「大一」、「太一」、「太乙」等概念與北極星的原型關係，以及圍繞北極星旋轉的北斗星之神話類比含義。北斗在古漢語中又名「帝車」，在巴比倫和古希臘星象神話中稱「大熊星座」。中國的帝車與西方之大熊的對應關聯，看似偶然，實際上可能隱藏著尚不為人知的文化秘密。從夜空的中央天神（帝、帝星）隱喻，看黃帝崇拜的天文神話依據，透視和分析黃帝的兩個雅號「軒轅」和「有熊」之間的內在聯繫，將使得帝車與軒轅，有熊與大熊星座的奇妙吻合現象獲得比較關照的契機。

在先民仰觀星象的普遍經驗中，北極星居於天空之中而固定不動，群星則圍繞它旋轉的現象，被理解為帝王居中而衆人拱之的天界神話景觀。此類神話觀念在上古的流行程度，有孔子在《論語·為政》中的一句比喻名言可以為證：

子曰：為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。<sup>35</sup>

北辰即北極星，它端居天體中央而不動，眾星則如拱月一般圍繞它而旋轉。有德的統治者也是如此，天下人之歸順他就像眾星環繞北辰一樣。在初民的神話聯想中，北斗是天帝之車，天帝乘坐著由北斗組成的車，巡行四方，其行一周為一年。同時，觀測者根據帝車之旋轉區分出一一年中的陰陽兩個半年，分判出四季和節氣等。這就給出「太極生兩儀，兩儀生四象」的主題線索。如《淮南

<sup>34</sup> 參看荊雲波《熊與能：有熊部落故里新鄭能莊考察記》，《熊圖騰》附錄（上海文藝出版總社，2007年），頁215-221。

<sup>35</sup> 劉寶楠《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁37。

子·天文訓》所說：「帝張四維，運之以鬥，月徙一辰，複反其所。正月指寅，十二月指丑，一歲而匝，終而複始。」這段話透露出西漢時利用北斗星象確定季節的方法。也說明星象中的帝車如何能夠演化出陰陽四時變化的規則。這也給太初有熊和太一生水的創世神話提供出天文參照系。

「太一」亦作「太乙」，即道家所稱的「道」，指宇宙萬物的本原、本體。《莊子·天下》：「建之以常無有，主之乙太一。」成玄英疏：「太者廣大之名，一以不二為稱。言大道曠蕩，無不制圍，括囊萬有，通而為一，故謂之太一也。」《呂氏春秋·大樂》：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，強為之（名），謂之太一。」太一也可指天地未分前的混沌之氣。《孔子家語·禮運》：「夫禮必本於太一。」王肅注：「太一者，元氣也。」據宋玉《高唐賦》「醮諸神，禮太一」一句可知，在太一的哲理概念背後，潛隱著一位至尊天神。《史記·封禪書》：「天神貴者太一。」司馬貞索隱引宋均云：「天一、太一，北極神之別名。」「北極星即帝星。」按照天人合一的邏輯，北極星被認定為天體之中心，圍繞北極而旋轉的是北斗星。與之對應的是大地上的中心，在地理學上是五嶽中的嵩山，位於中原；在神話地理上就是《山海經》的《中山經》，在其四方圍繞著《東山經》《南山經》《西山經》和《北山經》，四山之外則有海外四經和大荒四經等。值得注意的是熊山熊穴的位置，恰好處在中山，與天庭上的中央即北極帝星構成上下的對應。

相傳有熊國位於中原。今河南新鄭人自認為本地是黃帝有熊氏之故里。當地有一村莊名為熊莊，今人改稱能莊。似乎呼應著當年黃帝的國號。筆者 2009 年 10 月 17 日採訪中原民間神話的資深調查者陳江風教授，瞭解到新鄭當地百姓口碑，有所謂「天心石」故事，而且該地區一直保留著天心石實物。以為該圓石即自古傳下來的座標符號，對應著天上的中心北極和北斗。據陳江風教授說：「天心石是原始人在中原確定地之中心，與天感通的標誌。是以『中』為尊，崇尚天國的具體文化物。」<sup>36</sup> 鑒於有熊國故地民間傳承的天心石信仰及神

<sup>36</sup> 陳江風《漢畫與民俗》（長春：吉林人民出版社，2005 年），頁 232。



話，可以對上博簡《容成氏》大禹建立中央熊旗一事，以及各種考古圖像中神熊居中位元的現象，做出整合性的打通理解。從而對前人無解的各種以熊為聖名聖號的上古文化現象，提出新解的可能性。如有熊、大熊、穴熊、熊盈、熊虎等。來自民間的三重證據還提示出解釋黃帝的兩種名號軒轅與有熊之間隱蔽關係的線索。

同樣，中原大地上的軒轅黃帝，在天上也有相應的同名星座名。《史記·天官書》：「權，軒轅。軒轅，黃龍體。前大星，女主象；旁小星，禦者後宮屬。」張守節正義：「軒轅十七星，在七星北。黃龍之體，主雷雨之神，後宮之象也……二十四變，皆軒轅主之。」本文最後要探究的不是天上的軒轅星系，而是有熊氏的後裔秦人類比北斗帝車而人工製作的青銅熊車之象徵意蘊。

#### 四、四重證據：秦先公墓出土熊車為軒轅帝車原型說

20 世紀中國學術發現的最重要的領域在考古學，新發掘材料的出土如雨後春筍，令傳統的文史研究者應接不暇。大家過去習慣於從書本文獻中尋找真知，現在則可以借助於新材料，一步跨越王國維和司馬遷的時代，看到前人無法看到的遠古實物和圖像。筆者將此類例實物和圖像資料視為繼二重證據和三重證據之後的第四重證據，希望神話學和國學研究改變文本至上的舊研究範式，多多關注新的圖像材料所蘊含的神話觀念和神聖敘事，給文明探源和思想史探源帶來前所未有的多重視角之變革。

筆者自 2006 年在各地調研熊圖騰神話以來，陸續注意到一些前人尚無確解的熊形圖像材料。在《熊圖騰》一書中，筆者提出《周禮》六器之祭祀北方的玄璜玉禮器，常常有雙獸（熊）首的造型，其源頭可追溯到紅山文化出土的玉雕雙獸首三孔器<sup>37</sup>。但是熊作為神話動物與北方的特殊聯繫是什麼，尚未能

---

<sup>37</sup> 葉舒憲《熊圖騰——中華祖先神話探源》（上海：上海文藝出版總社，2007 年），頁 211。

解決。後來多次看到文物圖像中熊與朱雀對應的造型，這就在我們熟知的四神系統——東方青龍、西方白虎、南方朱雀、北方玄武（龜蛇）——之外，提示出耐人尋味的失落文化資訊：在漢代文物中定型的北方玄武形象之前，是否有一個北方神熊形象呢？河北滿城西漢劉勝墓出土的青銅器熊雀形器足一對，呈現為立熊站在朱雀背上的奇妙造型（圖三，引自《中國美術全集》青銅器（下））。與此形成對照的是新近在陝西省涇河工業園光明飲品廠工地出土的編磬架座造型：神龜臥在下方，朱雀立在龜背上方（圖四，攝於 2009 年 9 月 22 日，首都博物館，新中國考古與發現展）。



圖三 河北滿城漢墓出土熊雀形器足



圖四 陝西涇河出土編磬架座：朱雀立於玄武背上

如此對照之下，可以看出，神熊與作為玄武之龜，具有相互置換的可能。這意味著，在玄武崇拜登場以前，曾經有以熊為北方之象徵的觀念存在。那麼熊為什麼和北方相聯繫呢？最大的可能性出自天文星象神話。巴比倫人和希臘人都將夜空中的北斗星系稱為大熊星座。其所依據的理由，無非是視覺觀測到星座印象的神話式類比。中國古代天文觀念中雖然沒有明文記載的大熊星座和小熊星座，但是初民從同樣的視覺印象中做出同樣的神話式類比，其可能性也是有的。由於北極星和北斗帝車在天象總體格局中被認同為中央，所以象徵北

方的熊也常常象徵中央的至尊神位。例如本文開篇處圖一所示，河南新野出土伏羲女媧漢畫像石，在伏羲女媧男女二神上方中央位置，刻劃出一隻舞蹈狀的神熊。圖五則為漢代陶鼎蓋上的天體四神圖：東方蒼龍對應西方白虎，北方神熊對應南方朱雀。圖六也是朱雀對神熊的漢畫像。



圖五 漢代綠釉陶鼎蓋：四神中的玄武被神熊取代，2009年12月攝於西安



圖六 河南方成縣漢畫像：朱雀在上，神熊在下



圖七 陝西神木大保當出土漢畫像門楣：牛頭西王母和雞頭東王公分列兩旁，配以月亮蟾蜍像和太陽三足鳥像，位於天庭中央的是一舞蹈狀神熊

圖七所示，漢畫像天界圖：神熊位於中央，左面有西王母和月亮，右面有東王公和太陽。僅從天界的位置上判斷，神熊處在北極即帝星位置。《史記·天官書》云：「鬥為帝車，運於中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆系於鬥。」此處的「鬥」，即指北斗。《詩經·小雅》有「維南有箕，不可以簸揚。維北有鬥，不可以挹酒漿。」這都是依據形狀輪廓的相似性而得出的神話聯想。一旦將北斗比作中央，其至尊地位就會突顯出來。熊在古代神話世界中的位置，既有居中央者；也有位於和朱雀相對應的北方位置者，道理或即在此。觀察者不禁要發問：居中央位置的熊，究竟代表何方神聖呢？還有的漢畫像構圖表現神熊與柏樹，成為生命力之生長的象徵。上博簡《容成氏》中講到大禹建立五方旗幟制度，日月蛇鳥四種意象代表東西南北四方，讓它們如同眾星拱衛北極星一樣，拱衛著中央之旗上的唯我獨尊的熊神。此種取象圖示，是怎樣依照天人合一邏輯而形成的呢？回到天象方面的仰觀視角，答案或許就呼之欲出。

圖八為漢畫像中的北斗帝車造型：鬥狀四星為車箱體，斗柄三星為車轅。車上端坐著的是中央天帝。有眾神鳥飛翔於帝之左右。圖九為甘肅禮縣出土秦先公墓的神秘青銅車形器，對其形制和用途等，目前學界尚未有合適的解釋。據嬴秦為顓頊後代的事實可知，秦人也是黃帝有熊氏後裔。秦人之姓「秦」，據李玄伯論證為「熊」的通假字。秦人祖先在西陲之地為周王養馬有功，受封秦地。其祖先時代的銅車造形完全不同於後來秦始皇陵兵馬俑坑出土的實用性馬車，應為具有神話象徵意蘊的崇拜禮器。試解讀如下：由四鳥和四虎所拱衛

的銅車或為模仿天象之帝車或軒轅車，而車頂中央的神熊則表明對顓頊和黃帝有熊氏之祖先圖騰記憶。軒轅和有熊兩個聖號就這樣統一在熊車造型中。



圖八 北斗帝車，類比漢畫像圖案而作，攝於北京天文館



圖九 帝車神話的實物原型：甘肅禮縣出土秦先公墓青銅車形器：四鳥四虎拱衛帝車，車頂中央有駕車者，其身後的帝位上端坐一隻神熊





圖十 北斗星與天文神話觀的大熊星座示意圖，攝於北京天文館

至於北斗帝車的天文神話觀念與北斗七星為大熊星座的神話觀念之間，究竟是何種關係，中國古代先民會不會獨立產生自己的熊形星座觀念等問題，本文暫不展開，留待日後的研究。

## 五、尾聲

從方法論意義上總結本文的討論，可對四重證據法的應用前景做出某種展望。

有鑒於 20 世紀考古學的大發現，新世紀的中國神話學研究，以及廣義上的古史研究，將突破文本中心主義的局限，以文字材料和非文字的實物材料參照之下的互勘互證為一大新方向，形成打通式的比較研究範式，以期從多角度和多層面的立體方式，重新進入和認識華夏文明特有的「神話歷史」。