

# 中國典籍與文化論叢

中國典籍與文化增刊

全國高等院校古籍整理研究工作委員會  
《中國典籍與文化》編輯部

CHINESE CLASSICS & CULTURE  
ESSAYS COLLECTION

2012

第十四輯



錢大昕《演易》手稿述論 .....	邵積意(4)
《周禮正義》(夏官)校對商榷 .....	汪少華(19)
《禮記子本疏義》校錄 .....	華 喆(33)
關於孝經孔傳之成立 ..... [日]林秀一 撰 刁小龍 陸明波 譯	(57)
關於御注孝經序之疑惑 ..... [日]林秀一 撰 刁小龍 陸明波 譯	(65)
正史唐諱語詞例說 ——以《後漢書》為中心 .....	季忠平(74)
唐代碑志札記 .....	張忱石(100)
《皇朝中興繫年要錄節要》考 .....	辛更儒(111)
《宋季三朝政要》辨誤 .....	王瑞來(121)
《太一生水》釋讀研究 .....	鄭吉雄(145)

主 办 者:全國高等院校古籍整理研究工作委員會

編 輯 者:《中國典籍與文化》編輯部

地 址:北京大學校內哲學樓 328 號

通 訊:北京大學中文系轉

(郵政編碼 100871 電話 62751189 傳真 62751190)

E-mail:ccc@pku.edu.cn

出 版 者:鳳凰出版社

(南京市中央路 165 號 郵政編碼 210009)

集團地址:鳳凰出版傳媒集團

(南京市湖南路 1 號 郵政編碼 210009)

集團網址:鳳凰出版傳媒網 <http://www.ppm.cn>

## 淵源與流變

- 從《錦綉萬花谷續集》看南宋坊賈之類書編刻 …… 李 更(167)
- 從文獻記載看《分別功德論》的翻譯年代 …… 方一新 高列過(203)
- 宋紹興府華嚴會刊《大方廣佛華嚴經》題記輯錄  
…………… 馬辛民(214)
- 挽歌流變考 …………… 解玉峰(226)
- 劉昫與開運官書本杜集 …………… 張忠綱(245)
- 《華林義門書堂詩集》考述 …………… 閔定慶(255)
- 《金精風月》版本及所存宋元佚詩考 …………… 楊 鑄(279)
- 流翰仰瞻小傳…………… [清]陳 旻 撰 李 軍 整理(297)
- 張劍先生《莫友芝年譜長編》補遺三則 …………… 柳向春(307)
- 孫詒讓致黃紹箕信函十一通 …………… 陳偉歡(314)
- 俞樾著作稿抄本叙錄 …………… 張燕嬰(331)
- 黃國瑾補輯本《藏書紀事詩》 …………… 蘇曉君(357)
- 英文目錄 …………… (375)

照 排:南京凱建圖文製作有限公司

印 刷 者:南京大眾新科技印刷有限公司

國內發行:江蘇省郵政局

增刊刊號:(2008)京新出版報刊增准字第(520)號

郵發代號:28—210

國外發行:中國國際圖書貿易總公司(北京 399 信箱)

國際標準刊號:ISSN1004—3241

國外代號:Q1207

出版時間:2012年6月

責任編輯:王 劍

定 價:60.00 圓

者壯之。”據此可知，《政要》所記“蕭明”，當係“蕭明哲”之脫誤。

## 二二、景炎二年(1277)訛誤：

將淮軍及弔眼、許夫人諸洞舍軍，兵威稍振。蒲壽庚閉城拒。

按，《通鑑續編》卷二四於是年七月“張世傑會師討泉州，圍之”之下附注云：“世傑自將淮兵及陳弔眼、許夫人諸洞舍軍討蒲壽庚，兵勢稍振。壽庚閉城自守。”《宋史》卷四五一《張世傑傳》亦載：“五月，與宜中奉昱為主，拜簽書樞密院事。王世強導大軍攻之，世傑乃奉益王入海，而自將陳弔眼、許夫人諸洞舍兵攻蒲壽庚，不下。”據此可知，《政要》於“弔眼”之上脫一“陳”字。

## 二三、祥興元年(1278)訛誤：

四月戊辰，景炎帝崩於碙洲。

按，《宋史》卷四七《瀛國公紀》於景炎三年載：“四月戊辰，昱殂於碙州，其臣號之曰端宗。”《通鑑續編》卷二四於“四月，帝崩於碙洲”之下附注云：“四月戊辰，帝崩，年十一。”元人黃潛《文獻集》卷三《陸君實傳後叙》載：“又明年四月戊辰，殂於舟中。”又，“碙川”並“碙州”均為“碙洲”之形誤。《大清一統志》卷三四七載：“碙洲在吳川縣南一百四十里，屹立海中，當南北道，乃雷、化、犬牙相錯處。《寰宇記》：化州東南至碙洲鎮大海二百二十里，又有孺洲在海中。《續通鑑綱目》：景炎二年，帝欲往居占城不果，遂駐碙洲。”

## 二四、祥興元年(1278)訛誤：

以陸秀夫為丞相，張世傑太傅。

按，《宋史》卷四七《瀛國公紀》於景炎三年四月載：“庚午，眾又立衛王昺為主。以陸秀夫為左丞相。”據此可知，陸秀夫所除，於“丞相”之上當有“左”字。《通鑑續編》卷二四亦載：“以陸秀夫為左丞相兼樞密使。”又，《宋史》卷四五一《張世傑傳》載：“四月，益王殂，衛王昺立，拜世傑少傅、樞密副使。”據此可知，張世傑所拜，非為太傅，而為少傅。

## 二五、祥興二年(1279)訛誤：

陸秀夫，字君實。文筆英妙。自維揚幕入朝京師，永嘉推戴有力。及駐崖山，凡朝廷事，皆秀夫潤色綱紀之。

按，此處記事源出《文信國集杜詩》陸樞密秀夫第五十二：“字君實，文筆英妙。自維揚幕入朝，京師陷，永嘉推戴有力。及駐厓山，兼宰相，凡朝廷事，皆秀夫潤色綱紀之。”據此可知，《政要》於“京師”下脫“陷”字；於“駐崖山”下脫“兼宰相”三字。

【作者簡介】 王瑞來，歷史學博士，日本學習院大學東洋文化研究所研究員。研究方向為中國古代史與文獻學。

# 《太一生水》釋讀研究

鄭吉雄

【提要】 1993年在湖北省荊門市郭店楚墓出土的《太一生水》是該墓竹簡眾多篇章中的一篇。被學術界視為《郭店楚簡》中最重要的道家思想文獻，但對其內容的解釋，則是眾說紛紜。本文認為，《太一生水》主要提出一套以“水”為中心的“自然宇宙論”而非“宇宙生成論”，衍釋了《老子》書中的若干重要觀念。全文以“無名”、“有名”為界別。“無名”者，太一、天道，藉天與水之“反輔”而顯；“有名”者，天地、神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥，名字並立，皆屬相對相當之事物，藉由相輔相激，周而復始。思想上它屬於“尚陰”的哲學，與《周易》“尚陽”的哲學遙遙相對。該篇是戰國道家思想中“老”學一派的產物，年代較《老子》為晚，與陰陽家思想關係不深。

【關鍵詞】 太一生水 郭店楚簡 尚陰

## 一、簡要說明

1993年在湖北省荊門市郭店楚墓出土的《太一生水》<sup>①</sup>是該墓竹簡眾多篇章中的一篇。原簡共十四枚，簡形、編組痕迹和字體均與郭店簡丙組《老子》相同，顯示該篇原與丙組《老子》可能合為一冊。由於整理出首簡首句四字為“太一生水”<sup>②</sup>，整理者即以之命篇，學界迄無異議。自1998年《郭店楚簡》正式公佈以後，研究論著近一百種，主要集中在四個方面：

1. 全篇簡序與分章的問題（以及分章所呈現文章意旨的問題）；
2. 宇宙論或宇宙生成論模式的問題；
3. 重要概念包括“太一”、“神明”的理解；
4. 思想歸屬的問題<sup>③</sup>。

① 見荊門市博物館編著《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年，第123—126頁。雄按：本文正文當頁注脚引述論文及專書，出版資料從略，概見篇末重要參考書目（含引用書目），以省篇幅。

② “大”讀為“太”。

③ 並參陳麗桂《〈太一生水〉研究綜述及其與〈老子〉丙的相關問題》，《漢學研究》，23卷2期（2005年12月），第413—437頁。該文綜述《太一生水》問題時，歸納了五個研究焦點。第一是簡序問題，第二是學術派別歸屬的問題，第三是“水生”及“氣化”的宇宙論問題，第四是“水生”觀點源生的時空背景問題，第五是其中多個重要觀念的哲學意涵問題。筆者將第三、四兩個問題納入本文為第二個問題。

本篇研究，主要認為：《太一生水》分章、概念、思想淵源諸問題，均受該篇文義的解讀影響。因為解讀不同，導致眾說紛紜。這篇文獻主要提出一套以“水”為中心的自然宇宙論(natural cosmology)而非宇宙生成論(cosmogony)，衍釋了《老子》書中的若干重要觀念。全文以“無名”、“有名”為界別。“無名”者，太一、天道，藉天與水之“反輔”而顯；“有名”者，天地、神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥，名字並立，皆屬相對相當之事物，藉由相輔相激，周而復始。思想上它屬於“尚陰”的哲學，與《周易》“尚陽”的哲學遙遙相對。該篇是戰國道家思想中“老”學一派的產物，年代較《老子》為晚，與陰陽家思想關係不深。

## 二、釋文

《太一生水》是《郭店楚簡》眾多篇章中的一篇屬於道家思想的佚文。《郭店楚簡》釋文整理者有彭浩、劉祖信及王傳富，復由裘錫圭對全部書稿作了審訂，注釋中“裘按”的內容即是裘先生的意見。《郭店楚簡·太一生水》釋文注釋的“說明”說：

本組簡共存一四枚。竹簡兩端平齊，簡長二六·五厘米，上下兩道編線的間距為一〇·八厘米。其形制及書體均與《老子》丙相同，原來可能與《老子》丙合編一冊。篇名為整理者據簡文擬加。

篇中有重文號。第1、6、8、9、12、13簡較短，證以文辭內容，應為殘缺；第14簡末有墨釘。筆者經參考各家簡序以及研究結論，證以己說，訂定為下列的版本：

大一生水，水反輔大一，是以成天。天反輔大一，是以成地。天地【復相輔】1也，是以成神明；神明復相輔也，是以成𡗗易；𡗗易復相輔也，是以成四時；四時2復【相】輔①也，是以成寒熱②；寒熱復相輔也，是以成濕燥；濕燥復相輔也，成歲3而止。故歲者，濕燥之所生也；濕燥者，寒熱之所生也；寒熱者，四時③4【之所生也；四時】者，𡗗易之所生④；𡗗易者，神明之所生也；神明者，天地之所生也。天地5者，大一之所生也。是故大一藏

① 原簡作“復輔”，學者多依文句結構補一“相”字，作“復相輔”，可從。

② “寒熱”原簡作“倉然”，整理者釋為“滄熱”，其後學者均直接讀為“寒熱”，諸家無異議。

③ 第4簡至此止，依簡的長度應無漏字，但李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（中國人民大學出版社，2007年8月）於第4簡補入“四時之所生也”一句，將原第4簡末“四時”二字歸入第5簡，似是無心的疏漏。陳偉《〈太一生水〉考釋》（楚文化研究會《古文字與古文獻》試刊號，臺北，1999年10月，第65—72頁）仍維持第4簡末“四時”二字，後補入“之所生也，四時”於第5簡之前，用意與李零相同，但添加的位置以陳偉較勝。雖然第4、5簡之間並未缺簡，但依此補入，語義文義均較一致且顯豁，故今從其說。

④ 原簡“𡗗易之所生”下無“也”字，依前後文應有，故李零加一“也”字。可從。

於水，行於時，周而又①【始】，□□□②6萬物母。一缺一盈，以己為萬物經。此天之所不能殺，地之所7不能釐③，𡗗易之所不能成。君子知此之謂……④8

天道貴弱，削⑤成者以益生者，伐於強，積⑥於【弱】……⑦9下，土也，而謂之地；上，氣也，而謂之天。道，亦其字也；請問⑧其名？以10道從事者必託其名，故事成而身長；聖人之從事也，亦託其11名，故功成而身不傷。天地名字並立，故過⑨其方，不思相【當】。天不足⑩⑪12於西北，其下高以強；地不足於東南，其上□□□。⑫【不足於上】⑬13者，有餘於下；不足於下者，有餘於上■14……

以上是筆者訂定的版本，也就是《郭店楚墓竹簡》刊佈時的簡序⑬。

另有陳偉的簡序，是將第9簡置於第13簡之前，故其排列方式為：第一

① 原簡作“或”，裘錫圭稱“或”可讀為“又”。（《郭店楚墓竹簡》，北京文物出版社，1998年，第126頁，注12。）

② 第6簡下缺四字，首字裘錫圭（《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》，刊安徽大學古文字研究室編《古文字研究》第22輯，中華書局，2007年7月，第219—224頁）、陳偉、李零均補“始”字，第2—4字，李零補“以己為”。

③ “釐”，裘錫圭引《後漢書·梁統傳》“豈一朝所釐”注：“猶改也。”李零、陳偉讀“釐”為“埋”。

④ 李零於第8簡末補入“【□，不知者謂□。■】”趙建偉《郭店楚墓竹簡〈太一生水〉疏證》（刊《道家文化研究》17輯，三聯書店，1999年，第380—392頁）引馬王堆帛書《德聖》“知天道曰聖”，認為應補“聖”或“聖人”，郭沂意見相同，認為應補“聖人”，裘錫圭表示同意。廖名春《試論郭店簡〈太一生水〉篇的綴補》（收入《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會論文集》，文物出版社，2004年，第274—283頁）認為第8簡後缺字數為七字，從韻部相同，贊成首字補“聖”即完備，“人”字則不必；而第2至7字，當補“不知此之謂冥”，理由是1—8簡正反對言（由“太一”至“成歲”，復由“成歲”返言“太一”），末二語亦應正反並立。筆者認為廖說有據，但補入“聖”字須更慎重，後六字未有確據，更當謹慎。因於注脚備一說，供讀者採擇。

⑤ 本作“雀”。《釋文》“裘按”：“疑‘雀’可讀為‘削’。”諸家均讀為“削”。

⑥ 原作“貴”，裘錫圭、陳偉均讀此字為“積”，可從。下缺數字之首字，可以肯定是“弱”字，故於此徑補。

⑦ 崔仁義、陳偉、劉信芳等將此簡置於第13簡之前，後缺字讀“弱，是故天不足”。陳麗桂贊成其說，認為文義較勝。裘錫圭將第9簡置於第14簡前，後缺字讀“弱，是故天不足於上”。

⑧ 《釋文》讀為“請問”，陳偉同。夏德安、李零、陳麗桂讀為“青昏”。

⑨ 李零《校讀記》讀為“訛”。

⑩ 原簡“當”字下半缺，主要的研究者均依上半訂為“尚”或“當”。

⑪ 缺三字，廖名春《試論郭店簡〈太一生水〉篇的綴補》補“厚而壯”。

⑫ 整理者《注釋》：“此處約缺七字，據簡文文例，後四字試補作‘不足於上’。”李零《校讀記》亦補“不足於上”四字。

⑬ 李零排列的簡序略同。據裘錫圭《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》稱，原整理者本將第9簡置於13簡之前，與陳偉所排列的次序相同。裘先生審訂時將之置於第8、10簡之間（即列於前後兩段之間），而裘先生認為當時他的判斷是錯誤的，故有《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》的撰著。在這裏，邢文的意見有參考價值。他將《太一生水》區分為兩章，首章論“太一生水”，次章討論“天道”或“道”。（邢文《著乎竹帛——中國古代思想與學派》，臺北，蘭臺出版社，2005年，第132頁[雄按：以下簡稱《著乎竹帛》]）不過，邢文的想法是將《太一生水》的文義與《老子》丙組的文義作比附與聯繫。這一點筆者持保留態度，關鍵仍在於邢文與大部分學者將首章解釋為一層生一層的宇宙生成論，與筆者理解不同。



段：“大一生水……大一之所生也”，含1,2,3,4,5簡及第6簡上半；第二段“是故大一藏於水……故功成而不傷”，含6簡下半及7,8,10,11簡及12簡上半<sup>①</sup>；第三段“天地名字並立……有餘於上”，含1簡上半及9,13,14簡<sup>②</sup>。陳先生的考慮，除了文義之外，主要還是認為本篇與丙組《老子》存在解釋的關係，認為上述三個段落，“依次與傳世本《老子》第42章、第25章和第77章對應，似為闡釋《老子》這幾章大義的傳”<sup>③</sup>。

裘錫圭也有一套不同的簡序，其排列方式，分為《太一生水》、《名字》、《天道貴弱》三章，其排列方式為：第一段“大一生水……君子知此之謂……”，含1,2,3,4,5,6,7,8簡；第二段為“下，土也……地不足於東南，其上……”，含11,12,13簡；第三段為“天道貴弱……有餘於上”，含9,14簡。裘先生區分為“三章”的簡序的原因，是認為三章各有其論旨。首章論太一生水，次章論名字，三章論天道貴弱。裘說之特色，關鍵在於對“青昏”一詞的理解，以及與此理解有關的“名字”章關於“託其名”的“其名”是“託”字的直接賓語或間接賓語的問題<sup>④</sup>。

本文訂定簡序，首先認為《太一生水》固然是在衍釋《老子》的內容，但目前的證據却不足以認定其內容一定是對於某幾章作解釋。這是本文沒有採納陳偉分章方式的主要理由。另一方面，筆者支持裘錫圭讀“青昏”為“請問”的說法，而且從文義上與11,12,13簡結合，均怡然理順；然而，筆者並沒有採納裘先生三章的分法，主要是認為李零兩段的區分原則已經足以將文義完全顯豁地鋪陳出來，沒有足夠證據證明《天道貴弱》與《名字》章非區分為兩章不可。如果說第9簡和第14簡必須繫在一起，那麼還有一個可能性，就是將第14簡向上挪，置於第9,10兩簡之間。這樣一來，《太一生水》（分為兩章）的第二章，就是先論“天道貴弱”在於“削成益生”、“伐強積弱”，其昭顯於宇宙，即在於上下（即天地）不足、有餘的動態消長。接著第10—13簡再深入討論上為氣謂之天、下為土謂之地的關係，以及天地名字並立為有、“道”則恒為無名的區別。從文義上說，這其實也是一個合理的簡序。備一說於此，以供方家採擇。

第1—8簡為一堅實的整體，諸家無異辭；至於第9—14簡，依筆者的研究，必須依序排列，才能呈現完整的意義。扼而言之，第9簡揭示“天道”的問題，與以下數簡所討論的“道”的名與字、天地上下等論題，共同鋪陳出一連串有發展性的文辭。第9簡確立了“天道貴弱”，並且說明這種“貴弱”的特點，在於“無名”和“削成益生，伐強積弱”，映照出“有名”的“天地”以下，皆為上高下低、有餘不足，彼此間在“名字並立”，相等相當的狀態下，互動互推的關係。如

① 陳偉所加的“始”字及後三漏字置於第7簡之前，依第6簡下缺之情形，應改置第6簡末。

② 廖名春《試論郭店簡〈太一生水〉篇的綴補》（第276—278頁）認為陳偉的簡序最合理。

③ 陳偉《〈太一生水〉考釋》。

④ 在此我必須表達我對裘先生的敬佩。他的《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》是一篇扎實而有啟發性的短文。筆者有很多想法，與裘先生不謀而合，也有更多受裘先生啟發之處。

果將第9和14兩簡，從10,11,12,13簡中拆出來另立一章，不但理由不夠充分，也會將這六支簡當中互相支持的意義關聯拆散了。這是我最後選擇區分為兩個段落的主要理由。

### 三、重要觀念之注釋

本文主要奠立於前賢的研究，避開了一些彎路，尤其陳麗桂教授《〈太一生水〉研究綜述及其與〈老子〉丙的相關問題》<sup>①</sup>對於2005年以前約十年間的研究概況，有非常客觀而詳盡的綜述，讓筆者省了不少工夫<sup>②</sup>。首先在此致謝。

#### 1. “太一生水”解題：cosmogony 抑或 cosmology?

本文特別要提出一個有別於諸家的觀點，主要認為《太一生水》講的並不是宇宙生成論（cosmogony），而是一套以《老子》思想為本，以“水”為核心概念、建立於自然環境的宇宙論（cosmology）。由“水”中心的宇宙論，而推演“天道貴弱”的要旨，並說明天地各有限制、上下損益、相互依存的關係，以襯托“道”恒無名而無不足的偉大<sup>③</sup>。

第1—8簡講的是“水”在天空地面之間的循環，而“太一”即是促成此種循環的力量。地面之“水”上蒸而成為雲，其質量之大足以潤澤萬物，這是作者觀念中“天”之所以為“天”之偉大處；天上之“水”下降而成為雨，土壤接受了水而養育了一切飛潛動植，這是作者觀念中“地”之所以為“地”之偉大處。換言之，“是以成天”的“天”是指能普降甘霖潤澤萬物之自然之天，並非講述宇宙星象之“天”；“地”是指承載雨露霜雪繁育萬物，生機盎然的大地，並非講述砂石土壤之“地”<sup>④</sup>。從一個寬鬆一點的角度考察，這樣的思想在戰國諸子中，並不特別新奇。《管子·度地》：

山川涸落，天氣下，地氣上，萬物交通。

① 陳麗桂《〈太一生水〉研究綜述及其與〈老子〉丙的相關問題》，第413—437頁。

② 陳麗桂《從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈恒先〉為核心》，《中國文哲研究集刊》29，臺北，“中央”研究院中國文哲研究所，2006年9月，第123—144頁。

③ 王博《太一生水研究》（《簡帛思想文獻論集》，臺北，臺灣古籍出版社，2001年5月，第209—229頁）其實已注意到該篇非講宇宙生成論，他提出“成歲而止”，表示太一衍生過程最終極是“歲”而非萬物，“不是對萬物形成的解釋，而是對天道的說明”，的確值得學者注意。

④ 龐樸《一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡人太一生水》，《道家文化研究》17輯，第301—305頁）說“萬物是如何生成出來的，在這裏被從略了”，其實只要我們對於“是以成地”的“地”字，理解為充滿動植生命的大地，就會知道此一意義並沒有“從略”。《莊子·在宥》：“今夫百昌皆生於土，而反于土。”“百昌”，《經典釋文》引司馬彪：“猶百物也。”《鶡冠子·度萬》：“所謂地者，言其均物而不可亂者也。”古人用語“土”、“地”，都不是專指承載萬物的土壤石塊而言，而是包括土地上生長繁育的一切生物。

《呂氏春秋·大樂》：

陰陽變化，一上一下，合而成章。……萬物所出，造於太一，化於陰陽。

“天氣下，地氣上”，“陰陽變化，一上一下”，豈不正是我所說的大地之水上蒸成雲、天上之雲下降為雨、遂使萬物繁衍蕃息的原理？

“太一”作為背後的抽象力量，驅動了“水”在天地間循環運行；而“水”的循環運行，又反過來體現了“太一”的存在。“水反輔太一”的“反輔”二字之義，即在於此。“水”作為大地萬物生命生長的要素，主要藉由“天”的降雨而獲得，故“天”佈雲降雨，潤澤萬物，反過來體現了“太一”賜予生命的神秘力量。“天反輔太一”的“反輔”二字之義，亦在於此<sup>①</sup>。萬物生死皆繫於“水”的有無，一歲的變化也繫於“濕燥”的消長。這套宇宙論的特點是“尚陰”的，和《周易》“尚陽”的哲學<sup>②</sup>恰好成為對比。

第9—14簡承前文“尚陰”的宇宙論，確立“道”“無名”“貴弱”之旨。“貴弱”之道，在於“削成益生，伐強積弱”。凡有生之初必始於柔弱，而已壯之生命必將死亡。“無名”之道，在於無有不足，但必須託名而行；“天地”名字並立（舉“天地”則可涵括“神明”“陰陽”等五個概念），則各有其方，各為對等，彼此互相依存、互為消長。

過去研究《太一生水》的學者，大多視此篇為一種“宇宙生成論”。李零用《易傳》“易有太極，是生兩儀……”一段加以比較<sup>③</sup>。我們試看《淮南子·天文》“太始、虛霏、宇宙、元氣”的生成過程，以及《易緯·乾鑿度》“太易、太初、太始、太素”的生成過程，支持了王博所說“生成”的定義：“所謂的生成過程，是一個由沒有分化的混沌狀態開始，而一步步分化的過程。”<sup>④</sup>我認為，《繫辭傳》：“易有太極，是生兩儀……”一段文字，以及《太一生水》三百多字所講述的實在

① 據此，則過去以“太一”為星辰、以《太一生水》為宇宙生成論之首要概念的理論，都講偏了。李澤厚《初讀郭店竹簡印象紀要》（《世紀新夢》，安徽人民出版社，1998年，第206—207頁）稱《太一生水》可能是先民對巫舞致雨的客觀理性化的提升理解，亦可參考。李先生此一解釋，可能是參考了章太炎關於“儒”的起源的論述。章太炎在《國故論衡·原儒》釋“達名之儒”引《說文》“儒者，術士也”。章氏以《周易》“需”卦《象傳》“雲上於天，需”以釋“儒”，證《說文》“儒者，術士也”，謂儒者“知天文、識旱潦”，“靈星舞子吁嗟以求雨者，謂之‘儒’”。

② 關於《周易》是“尚陽”的哲學，簡而言之即是一套以“太陽”為中心的宇宙論，這在很多方面，都有具體明證。如自卦爻辭即已有“陽大陰小”、“陽尊陰卑”之現象，戰國《易傳》和後世《易》家均有所演繹。說詳拙著：《論易道主剛》及 Dennis C. H. Cheng, “Interpretations of ‘Yang’ in the Yijing Commentarial Traditions,” in *Journal of Chinese Philosophy* (Blackwell publication) vol. 35, No. 2, June 2008, pp. 219—234.

③ 李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，第263頁。

④ 王博《〈太一生水〉研究》，第216頁。

不能算是宇宙生成論<sup>①</sup>。就《太一生水》來說，它並沒有類似清晰的階段性描述，所以它其實並不能循宇宙生成論的方法切入分析。不少學者如李零、邢文、趙東栓都運用圖表的方式、利用線條的上下或箭頭的方向性來表現出一種派生、衍生的發展階段<sup>②</sup>。但這樣分析《太一生水》是有困難的。一旦確立了這樣的圖式或派生關係，通篇文義就很難講得通了。

當然，《太一生水》不是宇宙生成論，並不表示該篇沒有絲毫涉及宇宙生成的論題。作者認為“水”之運行，發生了一連串的作用，誘發了生命的誕生與繁衍，物種日益浩繁，百而化千，千而化萬，藉由“反輔”與“相輔”的流程，演成龐大的生物世界。主導其間的是貴弱而偉大的“太一”。關於此一點，下文討論各個概念時再加說明。

## 2. 太一、生、藏

“太一”一詞，廣為戰國諸子百家以至秦漢學者所用，思想家依照其思想體系，賦予此一概念種種不同的意涵，或為天神之名<sup>③</sup>，或為星辰之名<sup>④</sup>，或為無窮盡的抽象概念<sup>⑤</sup>，諸子百家無不如是。如道家文獻，或用為宇宙道體代名之一<sup>⑥</sup>，在儒家學者亦用此名指涉天地未形之前宇宙唯一的主宰力量<sup>⑦</sup>。戰國晚期氣論逐漸成熟，“太一”的用法與定義也因此變得更為清楚<sup>⑧</sup>，漢代思想文獻總體承繼了先秦諸子百家的用義<sup>⑨</sup>，或稱“道”為“大”，或稱“道”為“一”，又或為複合名詞“太一”，包括數術家亦用此名<sup>⑩</sup>。

① 拙見認為，《繫辭傳》此段文字主要是運用《易》的語彙，推究《易》理範疇的發展（簡而言之，《繫辭傳》此四句是說，“八卦”生於少陽老陽、少陰老陰的“四象”，“四象”則源出於“陰陽”的兩儀對立，“陰陽”則統一於“太極”的觀念。在此四句中，“太極”與“陰陽”的關係，究竟是“一陰一陽”即是“太極”抑或“一陰一陽”之所以然是“太極”，尚難據文義確定），與具體描述天地創始階段性演化的“宇宙生成論”，並不相同。

② 關於這一類的圖，邢文、李零和許多學者都曾畫過。讀者可參邢文《著乎竹帛》，頁128，以及李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》“附錄三”，第210—213頁。趙東栓《太一生水篇的宇宙圖式及其文化哲學闡釋》（《齊魯學刊》總163期，2001年4期，第72—79頁）引述了這些圖形，並宣稱“《太一生水》的宇宙化生圖式很可能是迄今我們所能見到的諸子之中最早形成的哲學化的宇宙圖式”。（第73頁）

③ 《楚辭·九歌》有“東皇太一”。

④ 《韓非子·飾邪》：“此非豐隆、五行、太一、王相……歲星非數年在西也；又非天缺、弧逆、刑星、熒惑，奎台非數年在東也。”又《史記·天官書》：“中宮天極星，其一明者，太一常居也。”《春秋元命苞》：“北者，極也；極者，藏也，言太一之星高居深藏，故名北極。”

⑤ 《莊子·天下》記惠施之指：“至大無外，謂之大一。”

⑥ 《莊子·天下》：“建之以常無有，主之以大一。”“大一”或稱之為“一”。帛書《道原》：“一者其號也，虛其舍也。”《十大經·成法》：“一者，道其本也。”《韓非子·揚權》：“道無雙，故曰一。”可謂一針見血。

⑦ 《荀子·禮論》：“夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神，其降曰命，其官於天也。”又有文理“合而成文，以歸大一”“復情以歸大一”等。《禮記·禮運》亦有近似的內容。

⑧ 如《呂氏春秋·大樂》：“太一出兩儀，兩儀出陰陽。”又：“萬物所出，造於太一，化於陰陽。”

⑨ 《淮南子·原道》：“所謂无形者，一之謂也。”高誘注：“一者，道之本也。”

⑩ 《周易·乾鑿度》：“太一行九宮。”

李零歸納“太一”具有“哲學上終極概念亦即‘道’的別名”、“天文學上的星官，是天極所在”、“作為祭祀崇拜的對象，是天神中的至尊”等三種含義<sup>①</sup>，大致上概括了學術界眾多的解釋。此外特別要補充用中國古代數術的傳統理解“太一”論點的學者也很多，不可忽視。艾蘭釋“太一”為北極星，“水”則是銀河<sup>②</sup>。李學勤、馮時亦釋“太一”為北極星，並認為《太一生水》含有天文數術思想<sup>③</sup>。李零亦本諸“數術”，又參用辯證法“正反合”的理論，認為太一生水、水反輔太一生天，天反輔太一生地，是一種“三一”之論<sup>④</sup>。劉大鈞亦用數術解釋，以漢人諸說論證“一”居北方，屬水，故“太一”即“天一”，亦即《繫辭》所謂“貞夫一”、《彖傳》所謂“乾元”<sup>⑤</sup>。丁四新則不認為“太一”為抽象概念，而是“仍是具有獨立性質的實體”<sup>⑥</sup>。綜合研判，《太一生水》中的“太一”既與“天地”均有動態的關係，而且“藏於水”，它就絕無可能是北極星，更與銀河無關。將充滿歧義性的“太一”一詞坐實為宇宙生成論的第一階段，是有困難的。

由“太一”的討論又引申出《太一生水》的宇宙生成觀點是“水生”抑或“氣化”的討論。討論的學者很多，但不外乎主張“水生”、主張“氣化”以及二者兼取等三種觀點<sup>⑦</sup>。由於先秦思想史中，“氣化”思想雖然早，將“氣化”觀念作理論性的發揮却很晚，“氣”思想可以說是愈往戰國晚期愈趨成熟。《太一生水》不特別突出“氣”觀念，顯示了它是相對較早的文獻，其時“元氣”、“精氣”之論尚未成熟，“尚水”觀念，仍屬於廣義的“氣化”思想，只是未明顯建構“氣論”罷了<sup>⑧</sup>。

筆者認為此篇之“太一”並非用為星辰名稱，因為下文有“太一藏於水”一語。但如果說“太一生水”，“水”又可“反輔太一”是指天上的“太一”星乃人間“水”的來源，而前者又創生了後者，繼而創生了萬物，這樣的解釋令人費解。“太一”和“水”的關係，並不能用一般“創生”或“派生”的觀念理解。既然說“太

① 李零《讀郭店楚簡〈太一生水〉》，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，第267頁。

② 艾蘭《太一·水·郭店〈老子〉》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社2000年，第525—537頁。

③ 李學勤《〈太一生水〉的數術解釋》，《道家文化研究》第17輯，第293—300頁；馮時《〈太一生水〉思想的數術基礎》，《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會論文集》，第251—254頁。

④ 參李零《三一考》，《哲學與文化月刊》26卷4期[總199]，第359—367頁，以及《再讀郭店楚簡〈太一生水〉》（李零《校讀記》增訂本附錄四）。

⑤ 詳劉大鈞《太一生水管窺》，《周易研究》2001年4期[總50期]，第4—5頁。

⑥ 丁四新《簡帛〈老子〉思想研究之前緣問題報告——兼論楚簡〈太一生水〉的思想》，《現代哲學》2002年2期，第90頁。

⑦ 詳陳麗桂《〈太一生水〉研究綜述及其與〈老子〉丙的相關問題》，第416頁。

⑧ 陳鼓應認為《太一生水》突出“水”的地位，卻並不忽略“氣”的重要性，二者環環相扣，相互作用。（參陳鼓應《〈太一生水〉與〈性自命出〉發微》，《道家文化研究》17輯，第393—411頁）艾蘭（Sarah Allen）認為“水生”與“氣化”觀念並不衝突，因為“氣以水氣為原型”、“氣概念以水的各種樣態為原型”。其說均可參。（參艾蘭《太一·水·郭店〈老子〉》及《郭店楚簡新見老子道德經與中國古代宇宙觀》，收入《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會論文集》。）

一”“藏”於“水”之中，“太一”就不會是“水”，也不能在有形的意義上（像動物生產幼兒一樣）“生”出“水”來<sup>①</sup>。因為“太一”和“水”的關係如此微妙，我們只能說：“太一”是一個抽象概念，就是促成“水”在“天”“地”之間循環不息的原理與動能<sup>②</sup>，是讓“水”網緼天地、潤澤萬物的神秘力量<sup>③</sup>。借用朱子“不離不雜”的觀念加以對照，就會非常清楚：“太一”和“水”也是“不離不雜”的。“太一”沒有“水”不能具體表現，“水”沒有“太一”不能循環運動，這是“不離”；“太一”和“水”一抽象一具體，這是“不雜”。我們也可以說，“水”就像軀體，“太一”就是靈魂。人體之所以能創造種種有意義的活動，都是因為靈魂的作用；水之所以能動態循環於天地之間，都是因為太一的作用。《太一生水》的“生”字應該不是“生育”的意思，而是“主導”的意思，指的是一種抽象的原理、主導著水在天地之間的循環。龐樸提出“化生”說講得很好：

“太一生水”的“生”，不是派生，而是化生。就是說，不是像雞生蛋那樣，太一生出一個水來，而是如同蛋生雞，太一自己變化成了水。那時節，滿宇宙都是水，太一便藏在其中；所以文中有“太一藏於水”之句。不過這個“藏”，也不是像魚兒藏在海中那樣，而是如同道之無所不在，是普遍藏于個別之中。或者更準確點說，同抽象藏于具體之中，無藏于有中<sup>④</sup>。

龐先生“抽象藏于具體之中，無藏于有中”是很精到的看法。雖然他仍囿於宇宙生成論中求解，但他注意到如何適切解釋這個“生”字，可謂獨具隻眼。陳松長更進一步從語法上加強了龐說的可靠性，也很有貢獻<sup>⑤</sup>。從此一角度理解，“太一藏於水，行於時”就怡然理順。換言之，要具體看到“太一”是不可能的

① 其實研究者中亦有學者注意到“生水”與“藏於水”之間的衝突不易解釋。丁四新認為“水的生成是由‘太一’自身直接給予的”（丁四新《簡帛〈老子〉思想研究之前緣問題報告——兼論楚簡〈太一生水〉的思想》，第90頁），似與“太一藏於水”的命題顯然違悖。“太一生水”和“太一藏於水”兩個命題看似矛盾。劉學文認為先有“太一生水”然後有“水反輔太一”，然後才有“太一藏於水”，因此“不能把下文的‘太一藏於水’與上文的‘太一生水’形成語義替換，進而把‘生水’與‘藏於水’等同起來”。（劉學文《論郭店楚簡〈太一生水〉本體生成系統》，《新疆大學學報》31卷3期，社會科學版，2003年9月，第43頁。）王春就特別注意到“如何協調地理解‘太一生水’與‘太一藏于水’”，參王春《太一生水中的“太一”試詮》，《山東大學學報》，哲學社會科學版，2003年9月，第29—33頁。

② 王春認為“‘太一’不會就是雲，因為雲是具體的、有形有象的可感之物，而‘太一’則頗具一定的形上色彩”，王春《太一生水中的“太一”試詮》，第32頁。丁四新在《簡帛〈老子〉思想研究之前緣問題報告——兼論楚簡〈太一生水〉的思想》中提出“‘太一’仍是具有獨立性質的實體”，和龐樸和我的看法都截然不同。

③ 王春認為“‘太一’不會就是雲，因為雲是具體的、有形有象的可感之物，而‘太一’則頗具一定的形上色彩”（王春《太一生水中的“太一”試詮》，第32頁），其實他想到“雲”，已經非常接近本文的理解；只可惜學者給予“太一”一詞太多的形而上學的想象，反而講偏了。

④ 參龐樸《宇宙生成新說》，《尋根》，1999年第2期；又參龐樸《一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡〈太一生水〉》，第303頁。

⑤ 詳陳松長《太一生水考論》，刊《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，第542—546頁。當然，本文所指出的水在天地之間的運行以及其與《易經》、《易傳》的關係，龐樸和陳松長都未提及。



(如釋“太一”為星辰就更不可能),但無法具體看見,並不代表不存在。若說沒有“太一”,那麼“水”何以能在天地間循環,養育萬物呢?

### 3. 反輔、相輔

這兩個詞語引起了學者對於宇宙生成論的“創生說”種種推論,也因為其語義不明而引起了困擾。首先,陳偉提出將“輔”讀為“薄”<sup>①</sup>,有文字學上的根據,但義理上較難講通。其後學者多讀“輔”,讀“薄”者很少。

“輔”字字義,原指車子的一個輔助部件,引申為“輔助”之意<sup>②</sup>。李零藉“反輔”推論出“三極循環”之說<sup>③</sup>,又認為“相輔”“是表示二元概念的對稱性”。但將此兩種解釋施用在《太一生水》篇,實在無法產生清楚的解讀。趙建偉在“復相輔”之下都補上原本省略掉的“太一”二字去解讀<sup>④</sup>,似難通解。陳麗桂認為“反輔”“相輔”的曲折不會在《老子》、《周易》出現過<sup>⑤</sup>,事實上,《周易》六十四卦中,像“泰”䷊、“既濟”䷾二卦的結構,內卦與外卦就是“相輔”的關係<sup>⑥</sup>,天地的交通、水火的升降,形成了此兩卦的卦象。要注意《周易》是西周時代的作品,距離《太一生水》的撰著有幾百年了。可見“反輔”、“相輔”的概念既不曲折,亦不算太新穎<sup>⑦</sup>。

但畢竟“反輔”與“相輔”是不同的。如果說“相輔”的語義是“互相支持”,那麼“反輔”語義,應該是指“反過來支持”。依照本文提出的“水”宇宙論解釋,“太一”與“天地”間的關係,恰好就是天地反過來支持著太一。也唯有“天”、“地”與“太一”的關係,可以稱得上“反輔”。因為“道”是無名無形的,我們雖然

① 陳偉“薄”,原作“甫(從木)”,下同。整理者讀為“輔”。恐當讀為“薄”,為迫近、交接之意。《周易·說卦》云:“天地定位,山澤通氣,雷風相薄”;《淮南子·汜論訓》云:“夫雌雄相接,陰陽相薄”,簡書“反甫(從木)”、“相甫(從木)”也就是“反薄”、“相薄”之意。”(陳偉《〈太一生水〉考釋》,第67頁)陳先生也引《禮記·樂記》“陰陽相摩”、《淮南子·泰族》“神明接,陰陽和,而萬物生之”等記載,強調“相薄”有“相摩”、“相接”之意。

② 《說文解字》“輔”字無解釋,僅引《左傳》“輔車相依”以為解釋。段玉裁《注》:“今按:《呂覽·權勳篇》:‘宮之奇諫虞公曰:“虞之與虢也,若車之有輔也。車依輔,輔亦依車,虞虢之勢是也。”’此即《詩》‘無棄爾輔’之說也。合《詩》與《左傳》,則車之有輔,信矣;引申之義,為凡相助之偶。今則借義行而本義廢,豈有知‘輔’為‘車’之一物者矣。”

③ 李零《郭店楚簡校讀記(增訂本)》,第264頁。

④ 趙建偉《郭店楚簡竹簡〈太一生水〉疏證》,第383頁。

⑤ 陳麗桂《〈太一生水〉研究綜述及其與〈老子〉丙的相關問題》,第420頁。

⑥ “泰”內乾外坤,卦辭“小往大來”,即地之力量上升與天合,天之力下降與地合,《象傳》所謂“天地交泰”即指此。“既濟”卦內離外坎,水性就下,火性炎上(《象傳》:“水在火上,既濟。”),兩者相輔相交,故為既濟。

⑦ 龐樸對於“反輔”的分析,也很有參考價值:“反輔之說,是這個宇宙論的最大特色。在這一宇宙論的同時或先後,中國還有兩種宇宙發生論,那就是《老子》的‘道生一,一生二,二生三,三生萬物’,以及《易》的太極生兩儀,兩儀生四象,四象生八卦。它們都有反輔的思想,祇是由本元一路作用下去。後來漢代緯書中的太易、太初、太始、太素說,更是一種平滑的演化論。現在我們有幸看到的這篇《太一生水》,敢於提出宇宙本元在創生世界時受到所生物的反輔,承認作用的同時有反作用發生,在理論上,無疑是一種最為徹底的運動觀,是視宇宙為有機體的可貴思想。”詳龐樸《一種有機的宇宙生成圖式》,第303頁。

看不到有一個具體的“太一”,但我們看得到凝聚水氣、佈雲降雨的“天”,也可以看到承受雨水、繁育萬物的“地”,更可以看見天地之間水氣循環,而萬物生生不息。“水”在天地間的循環,驗證了“太一”的偉大。這就是抽象“太一”的運作與推移,藉由具體天地的動態循環而被呈現了。故天地的動態恰好是“反輔”了“太一”的存在。中國古代確實有數術的傳統,但《太一生水》和數術沒有太多關涉<sup>①</sup>。

“道”是超越於存有界的根源,“反輔”是在無名之“道”對於“天地”的絕對的作用下,“天地”反過來體現了“道”的存在;“相輔”則是“天地名字並立”以後,神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥在存有界的層次上,二元相對的互動。因此“反輔”、“相輔”的界綫,恰好和“無名”與“有名”的界綫相當。仔細一點講,“天”、“地”各有其方域,彼此為對等,故彼此互為消長,此所謂“故過其方,不思相當”<sup>②</sup>。第10—13簡討論“名字並立”,其實不止“天地”如此,“神明”、“陰陽”、“四時”、“寒熱”、“濕燥”無不如此,只不過舉“天地”為例,則可以概括其餘。換言之,“無名”之“道”是絕對的,其下所有相對觀念都是“名字並立”,都是屬於相對(存有)的層次,無不“相當”,都不會“過其方”。請注意“不思相當”的“思”字,在古漢語中是沒有實質意義的語助詞<sup>③</sup>,換言之,“不思相當”就是“不相當”之意。“故過其方,不思相當”的意思,約略相當於《老子》32章所說的“始制有名。名亦既有,夫亦將知止”。正由於兩兩並存的概念彼此“相當”,“相輔”的關係才能成立。然而,“太一”之“道”就不同了。“道”非實存,與物無對,故有“字”而無“名”,也就是說“道”並沒有與它“相當”的概念,只能靠著“天”、“地”的運作——反輔——而讓我們感受到它的存在。這與第9—14簡討論“名字”有對應的關係。這留待下文“名字”一節再繼續討論。

### 4. 神明

關於“神明”的研究,也是研究者專注的所在。如王博、李零、許抗生<sup>④</sup>、熊鐵基<sup>⑤</sup>、彭浩<sup>⑥</sup>、近藤浩之等都曾討論過。王博在1998年達慕思研討會上已明確提出“神明”是指“日月”,後來撰寫《〈太一生水〉研究》時也沒有改變初衷。

① 劉大鈞說“凡物稟氣于天,受形于地,故‘品物流形’即坤受乾氣而成形,此即‘天反輔大一,是以成地’。”(劉大鈞《太一生水篇管窺》,第6頁。)亦已經觸及此義。

② 裘錫圭《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》釋“故過其方”為“超出自己的一方”是正確的,但將“不思相尚”解釋為“大概是不願相互尊尚的意思”則不確。第224頁。

③ 王引之《經傳釋詞》卷八“思”字條,“思”字有“語已詞”、“發語詞”、“句中語助”三種用法,皆無實質意義。楊樹達《詞詮》卷六亦區分“思”字為“語首助詞”、“語中助詞”、“語末助詞”,均注明“無義”,其解釋與王引之相同。

④ 許抗生《初讀太一生水》,《道家文化研究》17輯,第306—315頁。

⑤ 熊鐵基《對“神明”的歷史考察——兼論〈太一生水〉的道家性質》,《郭店楚簡國際學術研討會論文集》,第533—537頁。

⑥ 彭浩《一種新的宇宙生成理論——讀〈太一生水〉》,《郭店楚簡國際學術研討會論文集》,第538—541頁。

他提出《說卦傳》有：“幽贊於神明而生蓍”，東漢荀爽《注》：“神者在天，明者在地。神以夜光，明以晝照。”即是以神為月，以明為日。根據這個解釋看《莊子·天下》的“神何由降？明何由昇？”“神明”指“日月”的意思就更加顯豁。王博的解釋，得到陳麗桂的贊同。

李零注意到王博的講法，但並不同意。他指出“神明”古書多聯言，但簡文既稱“相輔”，自有分讀之義。此詞屢見於《易傳》、《莊子》和《鶡冠子》，有些也是分讀。它們或以道器別，或以水火異，是與天地或陰陽對應的兩種神靈<sup>①</sup>。他針對王博引《說卦傳》，認為《易傳》的“神明”與古書一般用法，都是泛指神靈。荀爽《注》所說的“神者在天，明者在地”，“想說的祇不過是，‘神明’是與天地的幽明有關”，並沒有明確說“神明”就是“日月”<sup>②</sup>。

邢文反對將“神明”釋為“日月”，認為“神明”只有一種可能的解釋，就是“神祇”<sup>③</sup>；而邢文所謂“神祇”即鬼神，又引韓祿伯的說法，認為與“神明”與陰陽對立有關<sup>④</sup>。

近藤浩之也不同意“日月”之解。他強調《易傳》中的“神明”在古書中的用法一般都是泛指，其含義與我們常說的“神靈”差別不大。這種神靈可以是泛指的神，也可以是某種精神境界。他同意有“聯言”和“分讀”兩種讀法：就“聯言”來說，原指“鬼神的明智”，派生為“神靈的世界”、“神靈的總稱”；就“分讀”來說，則通常指與天地、陰陽相應的兩種神靈，並引《墨子·公孟》“儒以天為不明，以鬼為不神”支持其說。他也指出“神明”一詞在先秦典籍中也指“精神”、“明智”<sup>⑤</sup>。

參考幾位主要討論的學者的觀點，“神明”的正解，應該是“神祇”、“神靈”。它不是籠統的泛指，而是如李零所說，和前面文的“天地”，後文的“陰陽”有對應關係，亦即涉及“幽、明”的區分<sup>⑥</sup>。參照《繫辭傳》“一陰一陽之謂道”，“道”之下，直接就是“陰陽”，並沒有“天地”和“神明”。“陰陽”如再分老少，即為少陽（春）、老陽（夏）、少陰（秋）、老陰（冬）“四象”，亦即四季。“易有太極”一段結構即指此<sup>⑦</sup>。倘與《繫辭傳》比較，《太一生水》有兩個特色，第一、是添加了幾個階段：“太一”生“水”，經過兩個“反輔”的程序（水反輔太一，天反輔太一）才

① 李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，第264頁。

② 李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，第49頁。

③ 邢文引述韓祿伯的講法，證以《禮記·禮運》及《鶡冠子》等文獻，認為“神明”本身具有“陰陽”、“水火”對立之義。參邢文（Robert Henricks）《著乎竹帛》，第131頁。

④ 詳邢文《著乎竹帛》，第129頁。

⑤ 近藤浩之《“神明”的思想——以〈易傳〉為中心》，收入鄭吉雄、佐藤鍊太郎合編《臺日學者論東亞經典詮釋中的語文分析》，臺北，臺灣學生書局，2010年，第80—85頁。

⑥ 荷蘭漢學家J. J. M. de Groot(1854—1921)在其鉅著《The Religious System of China》中多次論及“靈魂”的二重性(duality of soul)，下卷第一章（第4冊）尤有詳細發揮。余英時《東漢生死觀》亦有論及古代中國人“魂、魄”的關係，研究者均可參照。關於此一問題，我將另文討論。

⑦ “易有太極”，“易”就是“太極”，“太極”生“兩儀”那就是“陰陽”。所以仍是“一陰一陽之謂道”的架構。“兩儀生四象”，“四象”就是“四時”，亦即陰陽老少所指涉的春夏秋冬四季。

有了“天地”。又歷經“天地”、“神明”之後才成“陰陽”。接著“陰陽”、“四時”、“寒熱”、“濕燥”之後，才成“歲”。第二、“神明”佔據了較“陰陽”更高的位置。《太一生水》的“陰陽”和“四時”、“寒熱”、“濕燥”等都屬於自然現象，依照宇宙生命衍生發展的程序來看，“神明”不應有太多超過自然層面的意涵；但它上接“天地”，向下促成“陰陽”、“四時”、“寒熱”等的互動，僅僅釋為“日月”，又不足以扮演此一角色。所以將各種分析一併考慮，“神明”此一概念仍應依邢文和近藤的解釋，釋為與天地、陰陽相對應的“神靈”或“神祇”。

不過這裏“神靈”、“神祇”的內涵，仍需深入講清楚。這個觀念之所以能緊接著“天地”之後，又置於“陰陽”之前，我認為應該是涵括了“生命”的含義在其中。（前文分析“天地”，指普降甘霖之天、生機盎然之地，已經突顯了生命的元素。相對上其他的概念，從“天地”一直到“濕燥”，都不直接涉及生命。）生命的死亡與誕生，恒常隨著天地互動的力量在流動轉移。具而言之，水氣在天地之循環，孕育了天地間飛潛動植之各種生命。生命的具體作用，有生有死，“生、死”，借《易經》（卦爻辭）的術語就是“初、終”，用《易傳》的術語就是“終、始”<sup>①</sup>。有生死終始，遂有了“神明”的作用。天地之間水氣循環、誘發了生命以後，有一種終始循環之理，主宰著生命的出生與死亡，將已死物種的靈祇，散佈於天地之間，促成陰陽變化。物種生生死死的無形力量，與天地匹配，而成為“神靈”、“神祇”，也就是《太一生水》所說的“神明”。《繫辭傳》“精氣為物，游魂為變”的思想，即導源於此種古老的信仰<sup>②</sup>。生死、終始、精氣游魂，亦猶如天地之間水氣循環的運作。生命的聚散，為宇宙氣化運動在生物界的體現，而“神明”即主宰於其間。

## 5. 陰陽

“陰陽”原作“𡈼”、“𡈼”，二字有其古老的淵源。文字學上說，“陽”原指日照，“陰”指雲覆日<sup>③</sup>。但自《詩經》、《尚書》以及金文資料的用法，均引申用為地理方位，也就是《詩經·大雅·公劉》“相其陰陽，觀其流泉”所表述的以日照與陰影的角度考察聚落的地理位置。故《說文解字》“陰”字說“陰陽”為“水之南，山之北”，正忠實表達了經典中實際運用的意義。“陰陽”之用為表述地理方位，本與日照有關；其後却衍為“氣”觀念。《春秋》昭公元年《左傳》“六氣曰

① 說詳拙著《論〈易傳〉對〈易經〉哲理的詮釋》，刊北京大學國際漢學家研修基地主編《國際漢學家研究基地通訊》第3輯，北京大學出版社，2012年7月，第59—79頁。

② “精氣為物”即宇宙氣化而賦予萬物生命，故出生即“精氣為物”；“游魂為變”即動植物生命結束而重歸於氣化之宇宙，故死亡即“游魂為變”。“游魂為變”以後又回歸“精氣為物”，“精氣為物”以後又復“游魂為變”。《繫辭傳》所謂“原始反終”，即此義。

③ “陽”原作“𡈼”，《說文解字》義為“開也”，段玉裁《注》：“此陰陽正字也。陰陽行而𡈼易廢矣。‘開戶謂之乾’，故曰‘開也’。”“𡈼”字，段《注》云：“‘𡈼’者，雲覆日；‘𡈼’者，旗開見日。引申為兩儀字之用。今人作‘陰陽’，乃其中之一端而已。”朱駿聲《說文通訓定聲》：“𡈼者，見雲不見日也；𡈼者，雲開而見日也。”

陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節”顯示春秋時期“陰陽”已發展爲相當成熟的“氣”觀念<sup>①</sup>。

在《太一生水》中，“陰陽”亦是“氣”觀念而非“地理方位”觀念。“陰陽”前爲“天地”、“神明”。“天地”是“名字並立”亦即存有層次的最高概念(超過此則爲“無名”之“道”)，“神明”如釋爲“神祇”那就有生命和超越生命的意涵。“陰陽”以下則爲“四時”，如前所述，那就是“四象”即“少陽老陽、少陰老陰”的循環。然而《太一生水》作者尚不認爲“四時”或“四象”足以“成歲”，它還需要促成了“寒熱”，而“寒熱”又促成了“濕燥”，“濕燥”(有水、無水)的互相鼓盪，才成爲直接促成“歲”的要素。作者揭舉“水”爲篇首要義，最後仍歸結於“水”，顯然是故意爲之。

這樣論述的意義，必須透過《周易》的宇宙論相對參照，才能窺見其特殊之處。《周易》是一套“尚陽”的哲學，“尚陽”者，即以“陽”爲主，也就是視日照於四季長短強弱的變化，爲一年轉移的關鍵。蒼蒼上天以“太陽”爲主體，太陽軌軌不息，日照的強弱、長短變化，決定了一年四季的遞換，促成了萬物的生長循環。在這套理論裏，“陽”的力量是正面的、主要的，“陰”的力量是負面的、輔助性的。故雲氣覆日、暴雨成河，代表了“陰”消滅了“陽”的力量；反之則代表了“陽”的蕃息。這種宇宙論是以“剛健”爲主的。

《太一生水》則認爲蒼蒼上天以“水”(以雲的形態存在)爲主。一年之中，“水”在天地循環，而產生“神明”、“陰陽”、“四時”、“寒熱”、“濕燥”，最後則“成歲而止”。和前一種宇宙論一樣，這套宇宙論的循環時程亦是以一年爲單位<sup>②</sup>，只不過它否定了“太陽”爲中心的理論，改以“水”爲中心：一旦“雲”消失了，“水”不能反輔“太一”而烈日炙照，“天”當然也不能反輔“太一”而佈雲行雨。“天地”不能“相輔”，萬物生命無法繁衍孕育，接下來也無法促成神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥的互動。這套宇宙論是以“陰柔”爲主的，“陰”的力量屬於正面、主要的；“陽”的力量反而是負面的、輔助性的。

① 說詳拙著《試從詮釋觀點論易陰陽乾坤字義》，刊《中國經學》第6輯，廣西師範大學出版社，2010年6月，第33—52頁。

② 關於“歲”字的涵義，劉國勝認爲“歲”是一個帶有終止意味的形態標誌。它有氣、陰陽、四時、五行、八方等一些要素，似乎一定程度上具備了宇宙所持有的框架。……這個‘歲’字可能就是意謂貫通天地、包容萬物的宇宙秩序。”(劉國勝《楚地出土數術文獻與古宇宙結構理論》。)就《太一生水》“太一生水”至於“成歲而止”一大段內容，“一歲”即標誌了宇宙一個階段的變化歷程，也的確不簡單；不過劉說推衍爲“貫通天地……”云云，不免解釋太過。龐樸稱“這個‘歲’，似乎又不是年或四時的意思；因爲‘四時’在前面早已生成了。”(龐樸《一種有機的宇宙生成圖式》，頁304。)關於龐先生的顧慮，並非無解：“歲”字就是指“一年”，而“陰陽復相輔也，是以成四時”只是說“陰陽”將會進一步衍化出“少陽、老陽、少陰、老陰”之區別而已。

## 6. 青昏<sup>①</sup>

“青昏”一詞解讀的歧異一直存在。姜聲燦和河井義樹首先指出“道亦其字也，青昏其名”與《老子》第二十五章的意旨是一致的，又認爲“土”和“氣”是“地”和“天”的名，“地”和“天”則是字。“名”指的是本名、真正的名；“字”則是慣用名，是通稱<sup>②</sup>。裘錫圭贊成其說，並補充了“託名”是“寄託道之名于非本名之假名”的新說<sup>③</sup>。由此一對“名字”的理解，裘錫圭即確定“青昏”當讀爲“請問”，其後贊同者有陳偉。至於李零則不贊成此說，而認爲“青昏”即“道”之名，或指“天地未生時的混沌狀態”<sup>④</sup>。贊同此說者甚多，人數超過贊同“請問”之說的，包括趙建偉、丁四新、陳麗桂等，所釋大致與李零的解釋相近。筆者姑且以裘錫圭說和李零說作爲兩種異說的代表，前者讀“青昏”爲假借字，後者讀如字。此一問題，涉及文義的理解，並不是單純的文字學的爭議。

筆者贊成裘錫圭的見解，主要理由有二。第一、“青昏”一詞不見於先秦典籍，李零據夏德安所引的馬王堆帛書較晚出，難以往上推證郭店楚簡。我無法確定“青昏”說的支持者，在缺乏足夠證據的情形下，是否單從這二字的表面義，聯想到“青天”或“昏濛”，進而判斷此一語詞和天地形成前的混沌狀態有關。若果真如此，那麼這樣的聯想其實很危險。第二、“青昏”如視爲“道”之名或“天地未生時的混沌狀態”，與《太一生水》乃至《老子》“道恒無名”之說有衝突<sup>⑤</sup>。“道”是無名的，將“青昏”此一複合詞，視爲音義統一、與“實”相副的“道”之“名”，很難講得通。從上下文義判斷，“道”與“天地”不同，關鍵正在於前者“無名”而後者“名字並立”。這仍須回來討論第9—14簡文義的理解。

## 7. 天地、名字

“名”、“字”的問題，姜聲燦與裘錫圭“‘名’是事物的本名、真正的名；‘字’則是慣用名，是通稱”<sup>⑥</sup>的解讀是可靠的。《莊子·逍遙遊》說“名者，實之賓也”最足以說明先秦時期“名”的本質以及“名實”的關係；“字”則是一個通行

① 丁四新《楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批判》，刊《楚地出土簡帛文獻思想研究(一)》，湖北教育出版社，2002年，第183—249頁。

② 姜聲燦及河井義樹譯注《太一生水》，見《郭店楚簡之研究(一)》(東京：大東文化大學事務室，1999年，第24—61頁)，“青昏其名”條(河井義樹撰)見第56—57頁，“天地名字並立”(姜聲燦撰)見第59頁。

③ 裘錫圭《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》。

④ 李零特別引述夏德安(Donald Harper)引馬王堆帛書《却穀食氣》講天地六氣有“清昏”一詞，而認爲“青昏”二字“也可能是指天地未生時的混沌狀態或天地所由生的清濁二氣”。(《郭店楚簡校讀記(增訂本)》“附錄三”，第266頁。)趙建偉或以爲是“陰陽未分之氣”(《郭店楚墓竹簡〈太一生水〉疏證》)，丁四新《楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批判》亦認爲是天地未分的狀態。

⑤ 馬王堆帛書《十大經·觀》：“群群□□□□□爲一，無晦無名，未有陰陽，陰陽未定，吾未有以名。”亦強調道恒無名。

⑥ 裘錫圭《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》，第222頁。

的、慣用的代稱，與“名”有本質上的區別。“名”的討論，在中國有一個很古老的傳統<sup>①</sup>。裘錫圭關於“名字”的解釋，符合中國上古“名”“字”的用義。嚴格來說，“名者，實之賓也”是先秦思想界的通義，“名”應該受到“實”的制約，借用《馬王堆帛書·經法·稱》所說的：

有物將來，其形先之。建以其形，名以其名。

“物”先有形，“名”屬後起；治物的人，最好的辦法是因應其形，而名以其名。所謂“名以其名”，可能和“聲訓”的現象有關，就是建立字義與讀音的絕對關聯——“音讀”同時反映“意義”。《經法·論》說：

物自正也，名自命也，事自定也。

徐幹《中論·貴驗篇》引子思曰：

事自名也，聲自呼也<sup>②</sup>。

“物自正也”就是說：事物的規則與定義不是外鑠的、而是內存的。“名自命也”似即子思所說的“聲自呼也”，說明了古人常用聲訓之法以解釋“名”的原因。像孔子“政者，正也”<sup>③</sup>、孟子“庠者，養也；校者，教也；序者，射也”<sup>④</sup>，都是這一類辦法，藉由聲音來確定某一字在政治倫理上具有某種絕對性的涵義。“事自定也”，那就是說掌握了前兩者，就可以怡然理順地治事。這都是強調“物”的實體存在而有“形”，依存其“形”而“名”以其“名”，治事就可以無往而不利。《老子》本於“道無名”的思想，強調“道”是“字”而不是“名”<sup>⑤</sup>，與《太一生水》的思想相同。李零懷疑“青昏”如讀為“請問”，則下文沒有答案，所以傾向讀為“青昏”。問題是“道”是字而非名，而且“道無名”是《太一生水》以及老子思想的一個主要前提，直接讀為“青昏”而以之為“道”之名，邏輯上是講不通的。至於答案有没有可能在14簡以後，今已佚失？抑或是根本没有答案？都只能推測。總之，順著簡文文義閱讀，“青昏”恐怕只能讀為“請問”；而所謂“託名”，即是裘先生說的“寄託道之名於非本名的假名”<sup>⑥</sup>。

第12簡“天地名字並立”一段是第二章文義的關鍵。第9簡“天道貴弱”

① 先秦經典很早即記載古人對於“名、實”、“形、名”關係一致性的重視，並認為政治混亂，往往起於名實關係混亂。所以政治家、思想家每認為重新將“名實”關係擺正了，可以收到重要的政治效力，儒家所謂“正名”，法家所謂“循名責實”，均指此而言。《春秋》重視一字之褒貶，“貶天子，退諸侯，討大夫”，即因孔子處於亂世，欲重建“名”的秩序，以“名”論推擴至倫理禮制各個層面，而引發了戰國諸子關於“名”的廣泛討論。在儒者的立場而言，名實相符，正是禮制的必要基礎；但反儒的諸子，則多配合其政治倫理思想，推出新的“名實”關係理論，墨家的“墨辯”之論，莊子的“齊物”之說、惠施的“歷物”之說，公孫龍子的“指物”之論，都屬於此一類。胡適《諸子不出於王官論》就注意到先秦諸子百家各有其名學。

② 《中論》，第15頁。

③ 《論語·顏淵》，《論語注疏》，臺北，藝文印書館，1979年，第109頁。

④ 《孟子注疏》，臺北，藝文印書館，1979年，第91頁。

⑤ 《老子》“吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。”

⑥ 裘錫圭《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》，第223頁。

上承第1—8簡論“水”為中心的“尚陰”的宇宙論，而說明“貴弱”的原則就是“割成益生，伐強積弱”。“天道貴弱”，是指天道貴尚柔弱之物。“天道”本身並不弱。所以“貴弱”的“貴”字，和“託名”的“託”字一樣，都是外動詞（transitive verb）。接著藉由天地名字並立而反襯“道無名”，故須“託名”（託於假名）的事實。“天地”名字並立則不須“託名”，而其本名即各有其方（方域、範疇），每一對名字（神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥）都是“相當”的對等關係。正如《老子》：“故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。”由此再討論，“並立”的關係不是靜態的，而是動態的：不足於上則有餘於下，不足於下則有餘於上。要注意“天不足於西北……，地不足於東南……”已不是討論“天地”之名，而是討論“天地”之實了。何以不論“名”而論“實”呢？正因為“名者，實之賓也”，討論了“實”，也就等於討論了“名”。所以無論如何，“名字並立”四字的意思，就是名實一致。天地的不足與有餘，也是“天道”“割成益生，伐強積弱”的一種作用，就是一切維持相當、對等和互動的狀態。這是該篇作者在“割成益生、伐強積弱”以外，對於“天道”如何“貴弱”的另一個補充說明。

“名字”的討論，有一個關鍵性值得討論的要點，就是“天地名字並立”一句如何解讀。如前所述，我同意“名”是事物的本名、真正的名；“字”則是慣用名，是通稱之說，但姜聲燦認為“土”和“氣”是“地”和“天”的名，“地”和“天”則是字。裘錫圭依從其解讀而說：“天”名“氣”字“天”，“地”名“土”字“地”<sup>①</sup>。馮時的解讀與二人相同<sup>②</sup>。對於幾位學者的講法，我並不同意。管見所及，先秦典籍未嘗有“天”本名為“氣”、“地”本名為“土”這樣的義解；但秦漢以前，却有“天，顛也”、“地，底也”一類<sup>③</sup>聲訓的材料，用以說明“天地”二字音讀與意義的絕對性和一致性。那麼“天”因“顛”之音義而呼為“天”，“天”就是名而不是字。漢代劉熙《釋名》，所釋者正是被視為“名”而非“字”。正如《鶡冠子·度萬》說：

所謂天者，非是蒼蒼之氣之謂天也；所謂地者，非是膊膊之土之謂地也。所謂天者，言其然物而無勝者也；所謂地者，言其均物而不可亂者也<sup>④</sup>。

可見“天”之為言“天”、“地”之為言“地”，因為這兩個“名”都有“言其……”的實質意涵：“天”因其“然物而無勝者”，故呼之為“天”；“地”因其“均物而不可

① 裘錫圭《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》，第224頁。

② 馮時說：“地的本質是土，故‘土’為地之名，而‘地’為字；天的本質是氣，故‘氣’為天之名，而‘天’為字。”馮時《中國古代的天文與人文（修訂版）》，中國社會科學出版社，2009年，第242頁。

③ 《說文解字》“天”字，《廣雅》同。劉熙《釋名》“天”：“天，顛也，在上高顛也。”又“地”：“地，底也，其體底下載萬物也。亦言諦也，五土所生莫不信諦也。”《廣雅》：“質，地也。”《白虎通》“天地”：“天者何也？天之為言鎮也，居高理下，為人鎮也。地者易也，言養萬物懷任，交易變化也。”（《白虎通疏證》卷九，第420頁）漢儒煞有介事地連聲聲音近同的字來解釋“天地”，不是為了“釋字”，而是為了“釋名”。當然，釋了名，也就釋了字了。

④ 關於《鶡冠子·度萬》的討論，讀者可參強昱《太一生水與古代的太一觀》《道家文化研究》17輯，第369—371頁。



亂”，故呼之爲“地”。如果此一推論成立，那麼第10簡“下，土也……”一段文字的意思就應該是：“天”在上其實質是一團氣，人不呼之曰“氣”却呼之曰“天”，故有“天”之名；“地”在下其實質是一片土，人不呼之曰“土”却呼之曰“地”，故有“地”之名。這樣一來，“天地名字並立”的意思，就是：天地“名”與“字”是統一（“名”就是“字”，“字”就是“名”）<sup>①</sup>，接下來“神明”、“陰陽”一直到“濕燥”都是“名字並立”。相對上，唯有“道”不是“名字並立”，因爲“道”是有“字”而無“名”，這是“道”必須“託名”的原因。萬物名字並立，如《經法·論》所說“物自正也，名自命也，事自定也”，這是在存有界層次，人人皆知的；但“道”之無名，却鮮少爲人所知，人所知者僅其“字”而已。“道”雖無名，但聖人是治世之人，既須以“道”從事，也就不得不用“託名”的辦法，作爲一種法門，說明其治國的方略與原理。這也就說明了作者何以要特別用第10—12簡“以道從事者必託其名，故事成而身長；聖人之從事也，亦託其名，故功成而身不傷”一段話來闡述“託名”的理由與功效。

#### 四、討 論

##### 1. 與丙組《老子》的關係

關於《太一生水》與丙組《老子》的關係，從考察方法來說，學界有兩種角度，其一根據簡的形制、銜接等，也就是文獻的關係；其二則根據思想內容比較。結論則大致分爲三種：其一是兩種文獻完全可以合爲一體，因此本來很可能是合編爲一；其二是認爲《太一生水》部分歸屬《老子》而部分不是；其三是認爲兩種文獻各自獨立。

李學勤根據原簡的狀況，率先提出“簡本《老子》丙原應有28支簡，包括見於傳世本《老子》的各章和《太一生水》之後”<sup>②</sup>，加上郭店簡整理者指出“簡形、編組痕迹和字體均與郭店簡《老子》丙相同”，等於形制上已給予研究者一種無形的指引。王博“形制的相同並不是同屬一篇的充分條件”<sup>③</sup>的考慮固然很對，但學者也並不是只注意形制，李學勤、陳偉等學者指出簡文對於《老子》若干章節的解釋，之後就很多學者贊成其說。邢文比對了兩種文獻的內容，從文義上補充李先生的說法，即認爲《太一生水》甲組和丙組《老子》都有密切關係（與乙組《老子》關係則疏遠），尤其與丙組《老子》“可以還原成一篇精心編輯、層次井然、主題鮮明、內容重要的學術文獻”<sup>④</sup>。同時他也提出了郭店《老子》

① 王博《〈太一生水〉研究》注意到“並立”究竟說的是“天地”還是“名字”。他認爲多數學者主張是“名字”，但他特別主張“天地”也是並立的。他說：“關鍵是天地是並立的，當然它們的名字也是並立的。”此一論點與本文基本上是一致的。

② 李學勤《太一生水的數術解釋》，第297頁。

③ 王博《〈太一生水〉研究》，第209頁。

④ 邢文《論郭店〈老子〉與今本〈老子〉不屬一系——楚簡〈太一生水〉及其意義》，《著乎所帛》，第136頁。

與今本《老子》不屬一系的推論。然而，這一類的看法，我認爲需要保留，一方面邢文對“太一生水”的理解是宇宙自混沌逐步演化生成的過程。出於這樣的理解，文義的比較基礎即不可盡信；另一方面，邢文提出兩種文獻層層對照的觀點，其實，如不著眼於丙組《老子》而轉而著眼於今本《老子》，仍然可以推論《太一生水》的確是在發展《老子》某幾章的思想內容這樣的結論。換言之，找出《太一生水》與丙組《老子》兩種文獻在某些思想觀念上相同，並不足夠去證明這些“相同”所具有的獨特性，能完全支持兩者原爲合編或互釋。

至於認爲《太一生水》部分內容歸屬《老子》，部分則獨立的觀點的幾位學者，通常的理由是認爲1—8簡和9—14簡風格與內容截然不同<sup>①</sup>。陳麗桂曾綜述過這個問題的討論。陳先生自己則是反對這種觀點的，正在於他認爲整篇《太一生水》文義一貫，沒有不完整或前八簡與後六簡風格迥異的問題<sup>②</sup>。由上述兩種觀點的歧異可見，關於《太一生水》與丙組《老子》的關係，爭議點始終不外乎在文義的解讀。所以我們仍要回到根本的問題，亦即《太一生水》的文義解讀上。我仍要強調一點，《太一生水》所講述的“水”循環思想及“貴弱”的天道觀，是明顯發展自《老子》尚水、貴柔的思想，但其思想架構則又有明顯不同。簡文的內容高度一貫：“反輔”是專指作爲“無名”之“道”的“太一”<sup>③</sup>與“天”、“地”之間的關係，這種關係不是“相輔”，不是“水”與“太一”相輔，也不是“天”與“太一”相輔，而是“太一”在一個絕對的位階，將其力量貫徹在“天”與“地”的動態激盪之間，而其具體憑藉即是“水”。至於“天地”及以下共五組概念，則是“名字並立”，在一個個相對的位階進行“相輔”的互激互盪的動態活動。這套思想架構，在各方面如尚陰、貴柔、貴弱、反復等觀念都可以在《老子》中找到（部分也存在於《周易》，說詳下），但卻沒有完整地在任何版本的《老子》中鋪陳過。

##### 2. 思想源流

關於《太一生水》思想源流，包括三方面：其一、道家，其二、陰陽家，其三、數術思想。三者並未互相排斥，有學者認爲其兼有兩種或以上。

大部分學者都認爲其屬於道家學說。如黃釗認爲它可能是稷下道家遺著<sup>④</sup>。丁四新原先提出本篇是南方楚道家思想文獻，後則修正其說，認爲1—8

① 艾蘭、戴卡琳(Carine Defoort)《〈太一生水〉初探》，刊《道家文化研究》17輯，第340—344頁。賀碧來(Isabelle Robinet)《論〈太一生水〉》，刊《道家文化研究》17輯，第332—339頁。均持近似看法。

② 陳麗桂《〈太一生水〉研究綜述及其與〈老子〉丙的相關問題》，第426頁。

③ “太一”也是託名。

④ 李學勤《荊門郭店楚簡所見關尹遺說》，刊《中國文物報》1998年4月8日第3版（後收入《中國哲學》第20輯，1999年，第161頁）。



簡《太一生水》是兼融數術的楚陰陽家作品，以下《天地名字》的部分則屬楚道家作品<sup>①</sup>。李學勤《荊門楚簡所見關尹遺說》最早提出《太一生水》是戰國《老》學一派的遺說，其中1—8簡文“顯然是對《老子》第四十二章的引申解說”。但李先生也強調全篇思想反映戰國中晚期“道家深受數術家影響的產物”，“與天文數術有直接密切的關係”。將《太一生水》視為“數術家”思想的主張，除了李先生外，彭浩亦作如是觀，並且由“數術家”進一步和“陰陽家”拉上關係。彭先生認為該文“應是數術和陰陽家對道家學說充分改造過的理論”<sup>②</sup>，蕭漢明則直指這篇文獻為陰陽家受到老子影響的作品，認為“太一”若不含混沌未分的氣，陰陽二氣從何而生，無法解釋。因此他主張改為從陰陽家的立場看，就可以較清楚地解釋從“太一”到“神明”、“陰陽”的整個過程。蕭先生也認為其寫成是在“渾天說”與“蓋天說”轉換之際<sup>③</sup>。然而筆者認為，學者之所以聯想到“數術”，顯然是考察《太一生水》的內容，在論述“天地”以下“神明”、“陰陽”、“寒熱”等一連串弘大的自然觀念，皆推本於“太一”之“一”，而學者又從宇宙生成論的角度切入考慮到天文曆數的問題，故有此種推測。然而這樣的推論，本身已不夠清楚，因為“數術思想”一詞有其模糊性，這樣指出，意義不大。像《老子》“道生一，一生二，二生三，三生萬物”、《莊子·齊物論》：“一與言為二，二與一為三”，都較諸《太一生水》更多出“二、三”之數，從來也沒有學者認為老、莊此說是數術思想。至於李澤厚提出《太一生水》出於“巫舞致雨的客觀理性化提升理解”之說，既欠缺證據，亦難以扣緊簡文內容徵實而言。李學勤說：

《太一生水》這一章晚於傳世本《老子》各章，證據是“太一”一詞在《老子》中並未出現。《老子》不少地方講“一”，如第十章、二十二章“抱一”，三十九章“得一”，却不見“太一”。同樣，《老子》很推崇水，如第八章“上善曰水”，七十八章“天下莫柔弱於水”，但也不曾有“太一藏於水”的觀點。《太一生水》章在思想上，和《老子》殊有不同，只能理解為《老子》之後的一種發展<sup>④</sup>。

李先生最早將《太一生水》視為發展自《老子》思想的戰國道家文獻。直至目前為止，這仍是最穩妥的推斷<sup>⑤</sup>。至於“太一”一詞則僅為抽象觀念，與天文、數術學說均無直接關係。

① 詳丁四新《太一生水考論》（收入《郭店楚墓竹簡思想研究》，東方出版社，2000年，第110—112頁）、《楚簡〈太一生水〉第二部分簡文思想分析及其宇宙論來源考察》（《學術界》[總94期]，2002年3月，第177—188頁）、《楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批判》。

② 彭浩《一種新的宇宙生成理論——讀〈太一生水〉》，第540頁。

③ 蕭漢明《〈太一生水〉的宇宙論與學派屬性》（《學術月刊》2001年12期，第32—37頁。關於部分學者主張《太一生水》為陰陽家作品之說，參丁四新《簡帛〈老子〉思想研究之前緣問題報告》，第90頁。又丁四新《楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總批判》，收入丁四新《楚地出土簡帛文獻思想研究（一）》，第245頁。

④ 李學勤《荊門郭店楚簡所見關尹遺說》。

⑤ 李學勤早已指出這一點。但是否“關尹”遺說，則未可知。

筆者接受李學勤、裘錫圭等學者認為《太一生水》屬於道家學說的觀點，但對於簡文內容的理解，尤其是“太一”一詞的涵義，却與學界前賢明顯不同。因此我想進一步做一點說明。同樣重視“水”，《老子》僅說“上善若水”、“水善利萬物而不爭”，當然提到了“水”作為一種自然之“象”，既養育了萬物（善利萬物），又符合柔弱、卑抑的要旨。但畢竟《老子》並未明確將“水”提升為一套理論的核心概念。《太一生水》提出“水”是宇宙生命演化的根源，顯然是一個發展。也許讀者會覺得我將“太一”與“天地”的關係，僅僅講成水氣的“上蒸成雲，下降為雨”，好像太簡單了，太卑之無甚高論。其實江河雨水，即使對現代人而言，亦自有其偉大神秘之處，遑論古人？缺水足以讓動植物全部死亡，洪水則殺一方萬物於一瞬間。對缺乏大氣學的先民而言，雨水來自於積雲，是一種什麼樣的力量，讓如斯大量的水蘊積飄浮在空中，在不知何時之時，降而為雨，潤澤萬物，孕育生命；但在時雨浸灌之際，又造成暴雨山洪，淹沒大地山谷呢？

治《易》的學者每以陰陽互濟、乾坤並建，故多認為《周易》中心思想即如此，不知陰陽剛柔亦非完全對等，主剛尚陽，才是《易》理中心要義<sup>①</sup>。而《周易》之所以主剛，乃因其哲理奠基於以“太陽”為中心的宇宙論，以日照長短強弱變化，作為其學說的基礎。相對於《周易》的“尚陽”以“日”為主，《太一生水》以“水”為主的“尚陰”思想，置於先秦思想史中，如果不以《周易》加以對照其思想，實不容易明白其突顯“水”的思想史意義所在。

《太一生水》之所以在先秦思想史中有如斯的重要性，主要是它在短短三百多字中，提出了一套清楚以“水”為中心的“尚陰”的宇宙論，闡發了《老子》的若干重要觀念。同時它也與《周易》“尚陽”的哲理遙遙相對。《周易》和《太一生水》兩種文獻，內容多寡相差極大，但它們却有四個有趣的共同點：

A. 在理論基礎上，都是以自然環境為基礎的宇宙論。

B. 在思想體系上，都強調天地力量的互激互蕩，在《周易》是“泰”卦內乾外坤、“既濟”卦內離外坎的內外卦關係所呈現的上下力量交相激蕩，在《太一生水》則是一連串的“相輔”。

C. 在時間單位上，都以“一年”為時程：《周易》以“日”為主，強調日照的長短強弱，決定了一年四季——少陽（春）老陽（夏）少陰（秋）老陰（冬）的循環<sup>②</sup>。而《太一生水》則以“水”為主，強調雲雨江河的循環，水氣的有無，推動了所有“相當/相尚”概念的互動互蕩，而它提出的時程也是一年（成歲而止）。

D. 《太一生水》“貴弱”觀念，強調了強壯的邁向衰亡，柔弱的逐漸壯大，所謂“削成益生，伐強積弱”。這樣的觀念也存在於《周易》陰陽消息思想體系中。如“復”䷗一陽在下，卦辭“七日來復”，即指陽氣的滋長；“姤”䷫一陰在下而卦

① 自卦爻辭即已有陽大陰小、陽尊陰卑的思想，《易傳》亦如此闡發，傳統說《易》大家，包括摻入《老子》學說注《易》的王弼，亦往往不自覺闡發陽尊陰卑的觀念。

② 卦氣說的十二消息卦，或六日七分、七十二候等學說，亦均以一年為時程。

辭繫以“女壯”，則在柔弱之中昭示其終將壯大之理。

《周易》和《太一生水》在思想體系上，都在上述的相對互動關係中，突顯一個“絕對”的力量作為主體；不過，在《周易》突顯的是“主剛”之“乾”，《太一生水》突顯的則是“貴弱”的“太一”。這兩種文獻的思想，是同中有異的。

也許有學者懷疑，陽光和雨水對於人類同樣重要，缺一不可，是普通常識，何以先秦思想家仍標舉“日”或“水”作為宇宙論的核心觀念？這個問題，可以從兩方面回答。第一、《周易》和《太一生水》雖各標舉“日”、“水”作為核心觀念，但兩種文獻內容中也強調兩兩相對力量的“往來”、“相輔”的互動關係，並不是舉一而廢百；第二、這兩種文獻之所以在強調“往來”、“相輔”的同時，仍要歸結出其中之一，作為核心觀念（在《周易》是尚陽、剛強，在《太一生水》是尚陰、柔弱），主要是出於政治理念的需要，是要借“日”或“水”的“象”（image），鋪陳出一套治世治事、自治治人的意識形態（ideology）。它們都是以“象”為教，往上可以追溯到殷周兩朝意識形態的不同，在戰國時期則反映了儒家禮樂思想與道家隱退思想的歧異。關於這一點，筆者在幾篇拙著中有所闡述，在此不多談。

## 五、結 論

《太一生水》分章、概念、思想淵源諸問題，均受該篇文義的解讀影響。因為解讀不同，導致眾說紛紜。全文 14 支簡，宜分為兩章。1—8 簡為第一章，主要論述“太一”藏於水、行於時，周而又始，成歲而止的反輔、相輔過程，其學說是藉由“水”在大氣上下循環，而論天地萬物生成，均因為有雨澤滋潤的緣故。9—14 簡為第二章，主要論述天道貴弱而無名的具體作用，以及天地名字並立、天地上下相當相等、互激互蕩的動態關係。它主要提出一套以“水”為中心的自然宇宙觀而非宇宙生成論，衍釋了《老子》書中的若干重要觀念，以“無名”、“有名”為界別。“無名”者，太一、天道，藉天與水之“反輔”而顯；“有名”者名字並立，名實一致，皆相對、相當之事物，即天地、神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥，藉由相輔相激，周而復始。《太一生水》在思想上屬於“尚陰”的哲學，與《周易》“尚陽”的哲學遙遙相對。

要解讀《太一生水》，與《周易》的哲理相參照是必要的<sup>①</sup>。簡文汲取了一部分《周易》的思想，將之進一步發展成一套顛覆了《易》理、具有系統性的宇宙論。該篇與陰陽家思想關係不深，年代較《老子》為晚，是戰國道家思想中“老”學一派的產物，確立了尚水、尚陰的戰國道家思想的宇宙論。

【作者簡介】 鄭吉雄，香港教育學院講座教授，攻治《周易》中國思想史及清代學術。

<sup>①</sup> 因為一個世紀以來治《易》的學者普遍認定《周易》六十四卦只是占筮迷信的紀錄，而拒絕去探索其哲理，遂使《太一生水》的解讀過程中，失去重要的對照。

## 淵源與流變

——從《錦綉萬花谷續集》看南宋坊賈之類書編刻

李 更

【提 要】 本文通過對《錦綉萬花谷續集》內容的考察梳理，分析其材料來源、編錄方式，揭示了該書對《初學記》、《名賢氏族言行類稿》、《職官分紀》、《輿地紀勝》、《方輿勝覽》等唐宋典籍、類書的簡單因襲，以及現存三個版本系統間的源流關係、變化特點。並借此例，展示出南宋以來書商類書運作的特點，以及使用相關書籍應注意的問題。

【關鍵詞】 錦綉萬花谷續集 源流 類書 圖書運作 價值特點

作為既可增長知識，又可備查檢，更可為詩文寫作提供輔助的資料彙編，類書固有的工具性，也使其蘊含着可觀的市場價值。在經濟文化高度繁榮的南宋時期，隨知識的普及，日常生活中文化色彩逐漸濃重，造就了對類書的空前需求，適應不同層面的各種類書層出不窮，以書籍出版“射利”的書商，也成為其間不可忽視的重要角色。他們的工作成果進入了當時和後世人的文化生活，也成為今天的學術資料。而這些出自坊賈的類書，其材料來源、纂錄方式是怎樣的，或者說，其資料性究竟如何，后人却很少有機會瞭解。本文即借助《錦綉萬花谷續集》，對此稍作探討。

《錦綉萬花谷》編者不詳，今可見者計有前集四十卷、後集四十卷、續集四十卷、別集三十卷，可謂卷帙浩繁。因自序作于淳熙十五年（1188），“而紀年類載理宗紹定、端平年號，帝后誕節類載寧宗瑞慶節、理宗天基節諸名，並稱理宗為今上”，四庫館臣已指出“是當時書肆已有所附益，並非淳熙原本之舊矣”<sup>①</sup>。清末楊守敬《日本訪書志》則提出“其人初成此書，只前集四十卷，厥後屢增屢續，遂有四集”、“余意此書特書賈之稍通文理者所為”<sup>②</sup>。近年，日本學者芳村弘道通過對存世宋刊本及未經改竄之原序的考察，澄清了這部書的基本情況，得出本書原編僅四十卷，因受社會歡迎，增補續編也隨之出現，後集、續集、別集皆為其後書肆編刊的結論，並指出此書原編舊貌已經喪失、實應算作坊間的產品<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> 影印文淵閣《四庫全書》本《錦綉萬花谷》卷首《欽定四庫全書提要》。

<sup>②</sup> 楊守敬《日本訪書志》卷一一。

<sup>③</sup> 芳村弘道《唐代的詩人と文獻研究》第三部第五章《本邦傳來的宋版〈錦綉萬花谷〉》，（日本）中國藝文研究會，2007年，第644—645頁。有關本書的研究，還有王嵐《〈錦綉萬花谷·別集〉編刻考》，見《文史》2009年第三輯。