

郭店楚簡〈太一生水〉之宇宙論

張佑任

輔仁大學哲學系碩士在職專班

摘要：〈太一生水〉此篇佚文主要論述太一、水、天地、神明、陰陽等順序的生成關係，文中提到的「萬物母」、「萬物經」、「天道貴弱」文字均表明此佚文與道家的關聯，是道家重要的思想文獻之一。多數學者已指出文中所言之「太一」蘊含了古代天文術數的觀點，本文則藉由對「太一」概念的歸納、釐清，並對〈太一生水〉中所揭露宇宙論模式做一重新詮釋，認為〈太一生水〉乃藉由「水」試圖對《老子》若干觀念進行衍釋，且提出一有別於「水生論」與「氣論」的特殊宇宙論模式，而〈太一生水〉將「太一」與「水」作一連結的特殊觀點，則顯示其應是一篇產生於水生論過度至氣化論時的宇宙論，是一偏重尚水思想的氣化論作品。

關鍵詞：太一、水、天、地、神明、陰陽

壹、前言

〈太一生水〉是 1993 年於湖北荊門郭店楚墓出土的眾多篇章之一，此篇佚文主要論述「太一」、「水」、「天地」、「神明」、「陰陽」、「四時」的生成順序關係，屬道家重要的思想文獻。¹近人對其研究則主要集中在

¹ 李學勤先生曾提出把「太一」與水的聯繫看作是道家特殊一支的標誌，而這支特殊的道家則與關尹有關。李學勤：〈荊門郭店楚簡所見關尹遺說〉，收入 姜廣輝 主編：《中國哲學》第 20 輯—郭店楚簡研究，瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年。此外，佚文中出現的「萬物母」、「萬物經」、「天道貴弱」等概念，亦被視為是對《老子》的承繼。

於四個方面：一、全篇簡序、分章與文章意旨問題；二、宇宙論或宇宙生成論模式問題；三、「太一」、「神明」等概念的理解問題；四、思想歸屬問題。²而〈太一生水〉之所以特別，乃是因其以「太一」作為生成過程之起點，並且在生成過程中「水」具有極為重要的地位與作用。本文依 1998 年荊門市博物館編所公布之分章簡序，首先對「太一」的根本含義進行梳理，其次針對〈太一生水〉1 至 8 簡簡文中所揭露宇宙論模式重新做一詮釋。

貳、「太一」之名的含義

學界對於〈太一生水〉簡文中，「太一」一詞的來源有不同的看法，丁四新先生認為：「從這一部分，甚至全部 14 支竹簡來看，並沒有直接、可靠的證據表明太一即道，所以如果不經過嚴格的證明就遽然斷定太一即是道，或者認為道就是太一，那麼這種學術態度是值得懷疑和批評的。」³郭沂先生也同樣指出，「太一」為宇宙終極創生者，未必就是「道」的代稱，至於郭先生根據簡文後段「周而又始」、「一缺一盈」的描述進而認為「太一」的原型為月亮的觀點，因未做深入論說，⁴故無法採信。而譚寶剛先生所認為，「太一」之名首先來自于素樸的哲學概念而非星名和神名，時間上不會早於老聃，是道家創始人

² 鄭吉雄先生參閱 陳麗桂：〈〈太一生水〉研究綜述及其與《老子》丙的相關問題〉。將陳麗桂先生所歸納之五個研究焦點中的「水生」及「氣化」的宇宙論問題與「水生」觀點源生的時空背景問題二者納入宇宙論或宇宙生成論模式的問題。本文採鄭吉雄先生四點分類之說法。鄭吉雄：〈〈太一生水〉釋讀研究〉，《中國典籍與文化論叢》第 14 輯，北京：北京大學出版社，2012 年。

³ 丁四新：〈楚簡《太一生水》研究-兼對當前《太一生水》研究的總體批評〉，收入 丁四新 主編：《楚地出土簡帛文獻思想研究(一)》，武漢：湖北教育出版社，2002 年，頁 183-249。。

⁴ 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001 年，頁 138。

老聃基於素樸的生活經驗而抽象概括出來的哲學概念。⁵而筆者認為古代的思維方式應源於對現實世界的直觀把握⁶，是以認為譚先生此一觀點純屬推測而缺乏直接的證據證明。此外，與譚先生不同者，如李零先生即認為「太一」以水為媒介化生天地的論述來源與古代的「三一」說有關。⁷而龐樸先生與李學勤先生則分別提出「所謂『太一』就是開始的開始，或最最開始的意思，別無奧秘。」⁸與「太一」之名乃源於天文數術⁹的觀點。深究龐樸先生之說，考察「太一」一詞之字義，《廣雅·釋詁一》：「太，大也。段曰：後世還言，而以為形容未盡，則作太。」¹⁰《廣雅》所表明的，即「太」字有比大還大、比大再多一點的

⁵ 譚寶剛：〈再論《太一生水》乃老聃遺著〉，《徐州師範大學學報(哲學社會科學版)》，30 卷 4 期(2004/07)，頁 22-27。

⁶ 馮時先生即從天文考古學的角度提出：「天文學不僅導致了君權神授、天命觀念的形成，而且直接關係到原始宗教觀、古代祭祀制度及禮儀制度的建立。而就古典哲學而言，如果說儒家哲學的天命、中庸、道德等核心思想乃是對傳統宇宙觀的繼承的話，那麼道家的思辨哲學簡直就是借助天文學的研究完成的。」馮時：《文明以止：上古的天文、思想與制度》，北京：中國社會科學出版社，2017，頁 12。此外，馮先生亦指出：「太一不僅為北辰神名，而且也是主氣之神，這個意義當然也應來源於北斗的建時作用。」馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010，頁 526。

⁷ 李零先生在〈郭店楚簡校讀記〉中提出〈太一生水〉原釋文從內容上來看，似分為兩章，並據此以 1-8 簡為第一章，9-14 簡為第二章。李零先生認為在第一章中，「太一」以水為媒介化生天地與古代的「三一」說有關，第二章有與《淮南子·天文訓》相類似的說法，是《繫辭》「太極」說之外的另一種宇宙論表達。李零：〈郭店楚簡校讀記〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 475-476。

⁸ 龐樸：〈一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡〈太一生水〉〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 302。

⁹ 李學勤：〈太一生水的數術解釋〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 297-298。

¹⁰ 清·王念孫：《廣雅疏證》，北京：中華書局，2008 年，頁 5-6。

意思，而「一」則是指「數之始也，物之極也。」¹¹是以，「太一」一詞所指就是最最初始或最最終極的意思，在時間上是指最早最早的時候，空間上則是指最源最源的地方。筆者以為就字義上而言，龐樸先生之說是沒有疑義的，並能與李學勤先生之天文說相結合，兩觀點是不相衝突的。因為，對於古人而言生存乃首要之大事，要確保農畜的生產唯有仰賴準確的曆法，因此，天文與曆法對於古人而言也即是農事開始的開始，而「太一」與群星的關係則是曆法的開始。亦即，「太一」是生命的最最開始。

而就現有文獻記載檢視，「太一」之作為語詞使用李零先生認為「太一」當有三種含義：一是作為哲學上的終極概念，是「道」的別名；二是作為天文學上的星官，是天極的所在；三是作為祭祀崇拜的對象，是天神中的至尊。¹²以「太一」作為祭祀崇拜的對象意義而言，《楚辭·九歌》首篇「東皇太一」¹³即是對神靈「太一」的讚頌；至於「太一」作為星宿意義，其所指的則是最靠近天極點的星辰，如《史記·天官書》：「中宮天極星，其一明者，太一常居也。」¹⁴然而無論「太一」所指的是神靈亦或是星宿，二者對古人而言都是至高無前、天下第一的。至於「太一」作為具有哲學義涵的用法，如：《莊子·列

¹¹ 宋·陳彭年等：《新校宋本廣韻》，台北：紅葉文化，2001年，頁468。

¹² 李零：〈讀郭店楚簡〈太一生水〉〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第17輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，頁320。

¹³ 《楚辭·九歌·東皇太一》：「吉日兮辰良，穆將愉兮上皇。撫長劍兮玉珥，璆鏘鳴兮琳琅。瑤席兮玉瑱，盍將把兮瓊芳。蕙飭蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿。揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，陳竽瑟兮浩倡。靈偃蹇兮姣服，芳菲菲兮滿堂。五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康。」王逸注曰：「太一，神名，天之尊神。祠在楚東，以配東帝，故云東皇。」朱熹：「此篇言其竭誠盡禮以事神，而願神之欣悅安寧，以寄人臣盡忠竭力，愛君無已之意，所謂全篇之比也。」宋·朱熹：《欽定四庫全書：楚辭集註》，北京：中國書店，2015年，頁55-58。

¹⁴ 漢·司馬遷、南朝宋·裴駰、唐·司馬貞、唐·張守節：《史記三家注》，台北：七略出版社，1991年，頁509。

御寇》：「太一形虛。」¹⁵《呂氏春秋·大樂》：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一。」¹⁶《淮南子·詮言訓》：「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。」¹⁷此三者所謂「太一」都是作為「道」來指稱，「太一」與「道」同屬一範疇、異名同謂，都是萬物的本根。

再者，從中國古代重視實踐、實用與經驗的積累，十分關注現象和具體事物的思維方式特點來看，古人要憑空創造一個抽象概念無疑是有其難度的。從文獻中對於「太一」這個語詞的三種指涉，神靈、星宿與哲學意涵，星宿無疑是三者中最具體的事物與現象，比之神靈與抽象的哲學意涵，現實上則更容易作為被觀察與理解的對象。是以星宿作為被觀察的具體對象，其本身所具有的規律與特性，使古人在經由長時間的觀察中便能夠發現群星是依著某一規律圍繞著天極點運轉的現象，但由於所謂的天極只是一個想像的空間，實際上並沒有任何的星辰居於其中，因此古人便將最靠近天極點的星辰當作極星，並給予「太一」這個稱呼，用以表示其時間與空間的特性。¹⁸

古人在長期對極星與群星(主要是北斗星)的觀察、紀錄下，發現它們之間的運行位置可以直接對應於四時的變化，古人依照此一運行規律建立曆法，並據此規畫出相應的農務活動步驟，而成為古人重要的生活依據，並且最終演化為政治、宗教、社會活動的基礎。¹⁹由此，「太一」星也具有初始、根源的本質意涵，此一意涵與「太」、「一」之原始字義「大也」、「數之始也，物之極也」亦相符合。是以對古人而言，

¹⁵ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，頁1042。

¹⁶ 許維遹、蔣維喬等：《呂氏春秋集釋·佚文輯校》，台北：世界書局，2010年，頁220。

¹⁷ 何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，2010年，頁991。

¹⁸ 古人所觀察到的天極星，在時間上，天極星不分四季皆受眾星圍繞，在空間上，天極星為天極點唯一之星晨，不受眾星侵犯。

¹⁹ 馮時：《文明以止：上古的天文、思想與制度》，北京：中國社會科學出版社，2017年，頁314-350。馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010年，頁526。

「掌握天象規律並進而敬授民時卻往往成為最原始的權力的來源。」²⁰乃源於曆法的建立與農務之收成息息相關，並對生命生存產生莫大影響。換言之，「太一」即是古人政治權力來源的根本之一，這個根本來自於古人對生命生存的渴望，從而使「太一」具有無上的崇高性，「太一」無論是作為星宿、神靈，亦或是政治權力，其所展現的崇高性對古人而言，已然不可分。此一崇高的地位甚至到漢代仍舊不改，依然受天子立祠奉祀。²¹

「太一」之為極星，受眾星朝拱，其特點是永恆的、不變的²²，其地位是唯一的、至高的。因此，「太一」與群星間的運行關係、規律，也帶有這些特點，這些特點進而使「太一」一詞有了抽象化、哲學化的可能。「太一」所具備的特點與所衍生的律則、立法，在抽象化、哲學化後，在〈太一生水〉佚文中則成為世界生成的準則、依據。簡言之，「太」、「一」原初作為語詞使用時並無哲學意涵之指涉，但在合用為星宿之名後，「太一」一詞便帶有極星之特點，而此「太一」在抽象化後便與道家之「道」可相比擬，這個比擬在《莊子·天下》中，說的尤為明白：「建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。」²³這裡說的「太一」實等同於「常無有」，而「常無有」即是《老子》「道」之別稱。²⁴

²⁰ 馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010，頁17。

²¹ 《史記·封禪書》：「今天子所興祠，太一、后土，三年親郊祠，建漢家封禪，五年一脩封。」漢·司馬遷、南朝宋·裴駰、唐·司馬貞、唐·張守節：《史記三家注》，台北：七略出版社，1991年，頁554。

²² 由於古人並不知道地軸與地球自轉的關係，因此先秦時期的人在觀察星象時並未察覺極星其實是會隨著時間緩慢改變位置而遠離天極點，這一錯誤要到漢代以後才逐漸被修正。因而我們今日所見到的極星已非古時的太一星。馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010，頁127-137。

²³ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，頁1087。

²⁴ 《老子·1章》：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。」樓宇烈：《老

叁、〈太一生水〉的宇宙論模式

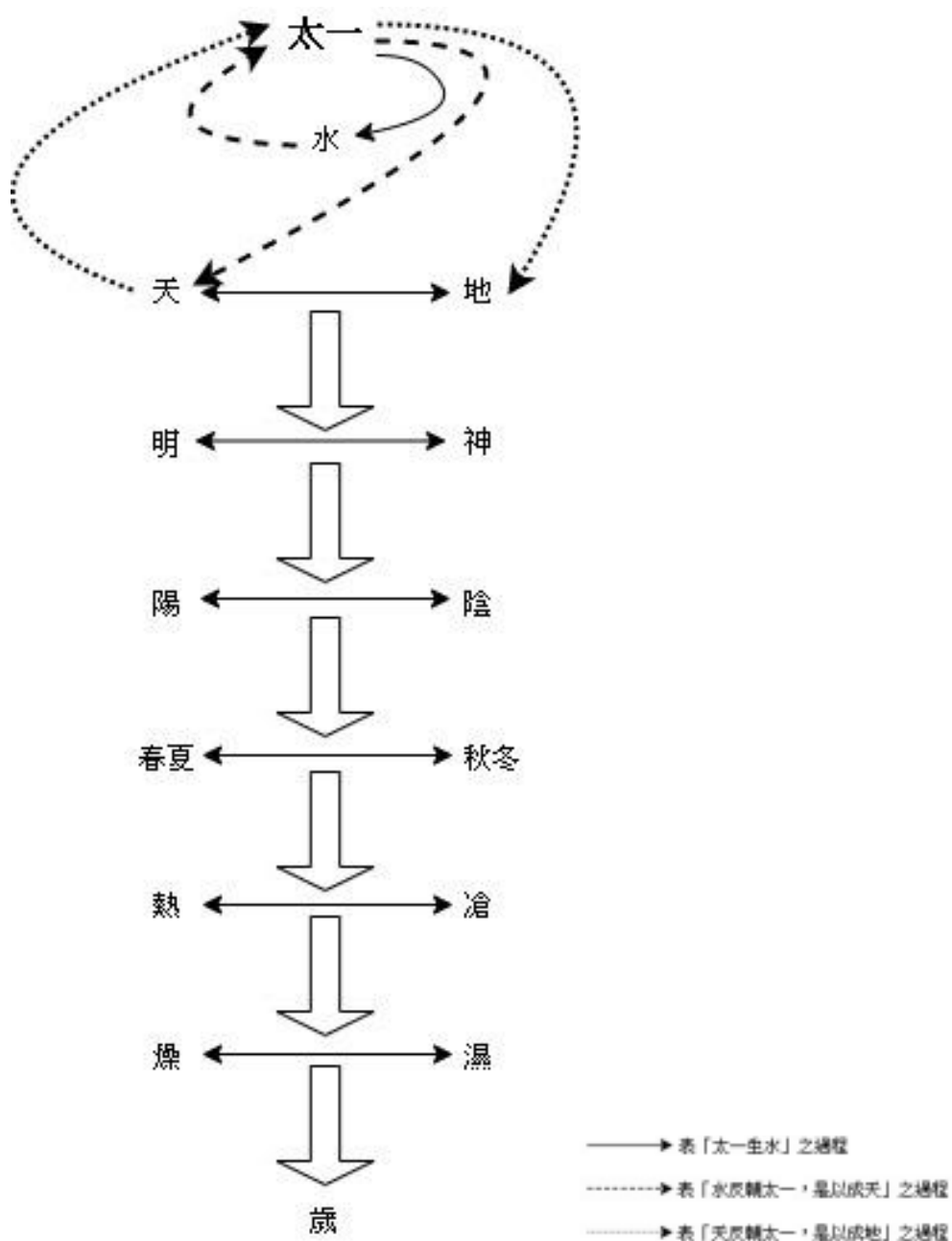
根據上述我們對「太一」的考察，極星「太一」的存在與運行決定了古人的生存活動，因此「太一」對古人而言是具有崇高地位的。但在人類文明開化以前，天地萬物即已存在，古人對此一存在自有其理解與解釋，而〈太一生水〉即是此一理解與解釋之遺跡。簡文一開始即首言生水，經由「反輔」過程，然後生天、生地，自此以後，天地、神明、陰陽、四時、滄熱、濕燥相輔相成，終於成歲，此是古人對世界生成的一種認知與推導，其所描述的過程非常具體。茲錄〈太一生水〉1 至 8 簡簡文如下：

太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地□□□也，是以成神明；神明復相輔也，是以成陰陽；陰陽復相輔也，是以成四時；四時復輔也，是以成滄熱；滄熱復相輔也，是以成濕燥；濕燥復相輔也，成歲而止。故歲者，濕燥之所生也；濕燥者，滄熱之所生也；滄熱者，四時者，陰陽之所生；陰陽者，神明之所生也；神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時，周而或□□□□萬物母。一缺一盈，以紀為萬物經。此天之所不能殺，地之所不能釐，陰陽之所不能成。君子知此之謂……²⁵

依此內容，筆者試做一簡圖表示如下：

子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008 年，頁 1-2。

²⁵ 荊門市博物館 編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998 年，頁 125。此後若有〈太一生水〉引文皆出於此，引註時便不特別列出處。



(圖一)²⁶

²⁶ 李零先生曾於〈讀郭店楚簡《太一生水》〉一文中提出圖解(參閱附件)，筆者認為該圖解未將〈太一生水〉中「反輔」以及「復相輔」的作用與「天地者，太一之所生也」這個概念明確顯示出來。李零：〈讀郭店楚簡《太一生水》〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》

一般對於生成論中「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」²⁷的定義無甚疑慮，而在上引〈太一生水〉簡文與圖示中，卻以「太一」生水開始，「成歲」為終點，從簡文內容來看，其所表現出的是所思考的對象是那些有助於人理解組成人所經驗的世界的個別物體的普遍性概念，較著重在世界的統一性上，非只強調生成過程，而是延伸至人在宇宙中的地位、角色探討，是以當以宇宙論角度視之而非單以生成論觀之。而簡文如此明言「太一生水」，使我們不禁要問，簡文所謂的「太一」是甚麼？為何「太一」要先生水，而不是先生「氣」或直接生成天地就好？對此，龐樸先生認為：「水何以有如此重要的先於天地的位置？這裡面，大概有一個歷史演化的痕跡。就是說，這個宇宙論，可能是脫胎于此前的水生論；而「太一」這個絕對物，則是後來加上去的。」²⁸換句話說，「太一生水」在水生論的基礎上，從一開始「太一」即被設定為生成起點、世界的根源，作為這個宇宙論最初的環節，不存在從何而來的問題，之後「太一」生出水，並且在水的反輔下形成了天，然後再經由天的反輔而形成了地，而之後簡文說「天地者，太一之所生也」則是對「太一」與天地的關係，對「太一」的根源性地位做出總結。然而，「太一」從一抽象物化形為具象的水之後，並非表示水就外在於「太一」，「太一」就獨立外在於水，而應該是「太一」就藏於水之中，水就是「太一」的外在具體展現，如此，水才有反輔「太一」的可能。因此，「太一生水」中所謂的「生」不應作派生解，而是化生的意思，同時，「反輔」也是一個重要的程序，缺少「反輔」這一過程則天無可成、地無以在。

從〈太一生水〉的這一生成過程中，很容易令人聯想到《老子》說的「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」²⁹是以李學勤先生提出〈太

第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 324-327。

²⁷ 王博：〈〈太一生水〉研究〉，收入 丁原植 主編：《簡帛思想文獻論集》，台北：臺灣古籍出版社，2001 年，頁 216。

²⁸ 龐樸：〈一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡《太一生水》〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 303—304。

²⁹ 《老子·42 章》。樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，

一生水〉所述的生成過程很明顯是對《老子·42章》的衍釋。³⁰然而歷來對《老子》「道生一，一生二」的「一」的解釋，有說是「道」，是「無」，又或是「氣」三者，但無論做和何種解釋，我們都無法明確得知「一」是如何的化生成天地或陰陽的「二」。但若我們單就〈太一生水〉所說「太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地」的這個過程，將「太一」看作是「道」，「水」看作是「一」，則〈太一生水〉這個生成天地的過程確與《老子》的「道生一，一生二」過程若合符節，甚至〈太一生水〉還更進一步說明天地化生的過程，並且天地的化生是有其先後的。雖然，「太一」化生天地之後出現的「神」與「明」，無法與《老子》「二生三」中的「三」概念相對應。但，我們仍然可以說〈太一生水〉生成天地的這個過程確如李學勤先生所言，可以視之為是對《老子》「道生一，一生二」這部分的衍釋，而「天地□□也，是以成神明，……成歲而止」這部份則應另有所本，無法以李學勤先生之說概括。此外，從〈太一生水〉與《老子》文句來分析，「水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地」這一段話用《老子·39章》的「天得一以清；地得一以寧」³¹作為對照來看，水自「太一」而生，天之所成乃水反輔「太一」的結果，換言之，也就是天得「太一」，而此正是「反輔」³²的功能展現，這個「反輔」的作用則可以視為是對

2008年，頁117。

³⁰ 李學勤：「〈太一生水〉把『道生一』那套道家思想與太一周行結合，正是其時思想潮流的一種表現。」李學勤：〈太一生水的數術解釋〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第17輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，頁300。

³¹ 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁106。

³² 龐樸先生：「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

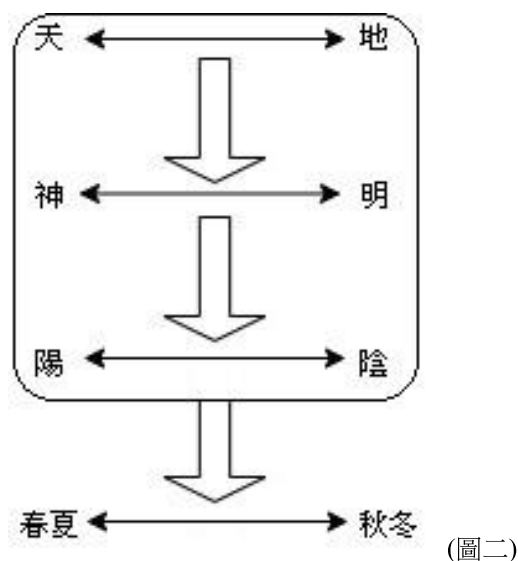
《老子》「反」、「復」、「周行」的循環往復觀念的衍釋，這在〈太一生水〉中，一方面指的是宇宙循環相生的過程，另一方面則是指宇宙循環運行的規律、萬物周而復始的活動。³³

至於天地生成後的「神明」、「陰陽」、「四時」等現象的產生與說明，因古人常有將天、明、陽視為一組概念，地、神、陰視為另一組概念，兩者相互對立又相互支援。³⁴是以，筆者對「太一」化生天地之後，在「復相輔」的作用下，陸續成「神明」、「陰陽」、「四時」的過程中，將「天地」、「神明」、「陰陽」看作是不同的表現形式的同一物質，可以「二」視之，而「四時」即是春、夏、秋、冬的表示，那麼我們則可以將「天地□□□也，是以成神明；神明復相輔也，是以成陰陽；陰陽復相輔也，是以成四時」這個過程以一簡圖表示：

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。」龐樸：〈一種有機的宇宙生成圖式－介紹楚簡《太一生水》〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 303。

³³ 陳鼓應：〈〈太一生水〉與《性自命出》發微〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年，頁 399。

³⁴ 如《禮記·禮運》：「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。」清·阮元 校刻：《十三經注疏《禮記》（清嘉慶刊本）》，北京：中華書局，2009 年，頁 3081。《淮南子·天文訓》：「天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明。」何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，2010 年，頁 169。



如此一來即可看出此一過程與〈繫辭〉中「兩儀生四象」的概念相似，即由相對的兩組概念交互產生四個不同的概念，同樣的，若是將「四時」(春→夏→秋→冬)看作是四個時間順序，而將春、夏、秋、冬與滄、熱、濕、燥同樣看作是自然現象，那麼由「四時」的概念產生的八種自然現象也與「四象生八卦」的概念相似。由此可以說〈太一生水〉自天地生成後，所使用的觀點應與〈繫辭〉有絕對之關係。至於〈太一生水〉中提到的「復相輔」概念同樣可以在《周易》的「泰」、「既濟」二卦中找到，「『泰』、『既濟』二卦的結構，內卦與外卦就是『相輔』的關係，天地的交通、水火의升降，形成了此兩卦的卦象。」³⁵然而，《周易》只呈現了「相輔」的關係，而〈太一生水〉則是更強調了「復」的概念，亦即〈太一生水〉認為兩相對立的概念或現象(天地、陰陽等)不只相輔，還多了反復、循環的過程，因此也可以說〈太一生水〉在此一「相輔」的變化、運動過程比之《周易》是更加的進步。

³⁵ 鄭吉雄指出：「『泰』內乾外坤，卦辭『小往大來』，即地之力量上升與天合，天之力量下降與地合，《彖傳》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。」鄭吉雄：〈〈太一生水〉釋讀研究〉，《中國典籍與文化論叢》，第14輯(2012)，頁154(註62)。

歸結以上所論，簡文「太一生水，……是以成地」這一段是講空間，即天地的創造，這個天地生成的概念可與《老子》的「道生一，一生二」相對照；而「天地□□□也，……成歲而止」這一段則是講時間，即四時、成歲的創造，這個時間的生成實乃「復相輔」所結果，與《周易》所說：「天地交，而萬物通也」³⁶的作用相同。

肆、〈太一生水〉的哲學意涵

〈太一生水〉前 8 簡簡文在說明天地生成以後，逕直說明「神明」、「陰陽」、「四時」、「滄熱」、「濕燥」的生成關係，而原來的「太一」便好似不存在似的。然而，事實並非如此，從簡文「天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時」與「太一生水，水反輔太一，是以成天」兩相對照來看，可知這個「太一」在生水之後便在「反輔」與「復相輔」的變化過程中潛藏於「神明」、「陰陽」、「四時」、「滄熱」、「濕燥」當中。簡文雖沒有直接論及萬物是如何生成的，但「成歲而止」一語卻也為萬物生成作了開端，因為「歲」³⁷在古代即有農事、穀物收成的意思，而年復一年的穀物收成正是古人與萬物賴以生存的根本。這也就是簡文為何能夠說「太一藏於水，行於時，周而或□□□□萬物母」的原因。

然若將簡文中所說「水」、「天」、「地」、「神明」、「陰陽」等，自然現象之所以生的根本原因歸於「太一」使然的内容，參照以《莊子·天地》：「泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。」³⁸則「太一」相當於「泰初有无」、「一之所起」的狀態，是未形的狀態，是「『道』的創生活動中向下落實一層的未分

³⁶ 《周易正義·泰·彖傳》。清·阮元 校刻：《十三經注疏《周易》(清嘉慶刊本)》，頁 54。

³⁷ 《左傳·哀公》十六年：「國人望君，如望歲焉。」杜預注：「歲，年穀也。」清·阮元 校刻：《十三經注疏《左傳》(清嘉慶刊本)》，頁 4731。

³⁸ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012 年，頁 430。

狀態」³⁹。是以，從自然觀的角度來看簡文所說：「下，土也，而謂之地；上，氣也，而謂之天。」與「太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。」則「天」是由「水反輔太一」所形成的，同時也是一種上升之「氣」。換言之，「天」形成的根本原因乃是因為「太一」的作用而產生的結果，而「水反輔太一」所形成的就是「氣」。而「水」與「氣」二者在古人的觀點中，則是可以相轉換的物質與觀念，如《莊子·天運》：「雲者為雨乎？雨者為雲乎？」成玄英疏：「夫氣騰而上，所以為雲，雲散而下，流潤成雨。」⁴⁰即認為雲氣與雨水是可以相互轉換的。是以，若以「氣」來解釋「太一」，則「水」才有反輔的根據。由此，「太一生水，水反輔太一，是以成天」與「上，氣也，而謂之天」便可以合理解釋為最原始的「氣」化生成水，「水」在昇華後反輔於最原始的「氣」而產生名為「天」的「氣」，而「天反輔太一，是以成地」與「下，土也，而謂之地」則可以理解為「天氣」在反輔「太一」這個原始之「氣」後，形成名為「地」的「土氣」。然而，無論是「天氣」的概念，還是對「土氣」的認知，都與古人對於天、地都是「氣」的看法一致。⁴¹是以，葉海煙先生說：

太一無形無狀，而太一所生之水又與太一相反而互動，正是有無相生之道。同時，以氣為天，天之所以成者又是水反輔太一所致。由此看來，有無相生實為一氣化過程，這似乎是「道生

³⁹ 陳鼓應：《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2018年修訂二版，頁303。

⁴⁰ 清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，頁496-498。

⁴¹ 《國語·周語上》：「古者，太史順時視土，陽瘳憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底于天廟，土乃脈發。」又「伯陽父曰：周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。」陳桐生 譯注：《國語》，北京：中華書局，2013年，頁16、28。是以，古人認為農作耕種與否在於「土氣」是否震發的關係，甚至王朝興衰都同樣是由於「天地之氣」是否失序所造成。除此以外，《莊子》亦有「天氣不合，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精，以育群生」的說法，表明「天地之氣」與萬物生養的關聯。清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年，頁395。

一」的原初之生——此乃生之第一義，而若將此生之義擬之於創生之道，似亦無不可。⁴²

而從為「萬物母」既是「太一」所獨有的功能的角度來看所謂的「創生之道」，那麼「太一」與《老子》的「道」生萬物則具有一樣的意涵，都是作為萬物的本根看待。因此，可以將這個「太一」視之為「道」，並且與「道」一樣，在化生萬物後都潛藏於萬物之中，對萬物而言是一最高認識，同時是作為規律、律則在影響著萬物。

由上可知，〈太一生水〉的化生、反輔過程，實則就是一氣化過程，所謂的「太一」與《莊子》的「一氣」一樣，均未脫離《老子》「道生一」的範疇，並且可以分別從自然觀與認識論的角度進一步理解。換言之，〈太一生水〉是以《老子》的「道」作為「太一」的形上基礎而所闡述的宇宙論，是以天地萬物的生成變化來強化宇宙論的究竟本根意涵，從而賦予天地萬物之存在價值之依歸，而非單純以「生」作為解釋天地萬物生成變化的生成論說法而已。其次，以中國傳統的形而上學著重變化，對於本根與萬物的關係主張統屬與統一，對天與人的關係、自然與社會的秩序問題，主張統一與連續的特質⁴³來檢視〈太一生水〉，則簡文中所謂的「生」不單只作為生成變化的動態表示，更是作為本根與萬物的統屬與統一關係的靜態連接，而「復相輔」所蘊含的作用與反作用⁴⁴則使天人關係、自然與社會秩序中的統一性與連續性得以呈顯而出，使「太一」具有可以內在於萬物之中的可能，進而使萬物之存在有其價值依歸。

⁴² 葉海煙：〈〈太一生水〉與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》，第299輯（1999/04），頁338。

⁴³ 王中江：《道家學說的觀念史研究》，北京：中華書局，2015年，頁20-21。

⁴⁴ 龐樸：〈一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡《太一生水》〉，收入 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第17輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999年，頁303。

伍、結論

〈太一生水〉中所揭露的宇宙論模式乃是藉由「水」為中心提出一宇宙論模式，試圖對《老子》若干觀念進行衍釋，如：反、復、萬物母、天道貴弱。簡文中所指稱的「太一」所蘊含的天文術數思想與生水歷程直接相關，其中的化生、反輔過程實則就是一氣化過程，與《莊子》一樣，並未脫離《老子》「道生一」的範疇。此外，《老子》強調並重視「水」，不論是沖、淵、湛、汜，還是水與江海，⁴⁵都是《老子》以水來喻「道」的表示，是本體論最重要的隱喻。這些隱喻在〈太一生水〉中則被以「太一生水，水反輔太一，是以成天」的宇宙論闡述直接展示，直接明白以「水」來呈顯「道」與「太一」所表示的大用流行。然而，「水」畢竟是一可見之實體之物，若以水生論觀點視之，則無法解釋作為無形無象的「道」或「太一」如何生成有形的可確定之物——「水」的問題。因此，在無形與有形之間，當有一過渡性之物質以為中繼，應為較合理之解釋。再者，「氣」於戰國時期已是一普遍的概念，以「氣」、「水」與「道」相較，「氣」的無形無狀相對於「水」的有形可見，「氣」與「道」則更為相近，如《莊子》即以「氣」概念作為「道」生萬物的過程中的一個狀態，並且是在物質世界中一個能夠體現萬物共同基礎的物質，是一個能夠貫穿一切運動變化過程的概念。⁴⁶是以，從自然觀的角度，以「氣」來解釋「太一」，則「太一」是為萬物的本根，從認識論的觀點，以「太一」作為最高認識與律則，則「太一」與「道」無異；而自然觀、認識論兩者並成的結果，則使《老子》「道生一」與「有生於無」的觀點更加突顯。由此釋之，〈太一生水〉應是一

⁴⁵ 這些以水喻道的形容，分別見於《老子·4章》：「道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮似或存。」《老子·8章》：「上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」《老子·32章》：「譬道之在天下，猶川谷之與江海。」《老子·34章》：「大道汎兮，其可左右。」《老子·45章》：「大盈若沖，其用不窮。」等。樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年，頁10、20、81、85、123。

⁴⁶ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變（修訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2010年，頁136。

篇產生於水生論過度至氣化論時之宇宙論作品，屬「戰國道家『老』學」一派的產物，年代較《老子》為晚，與陰陽家思想關係不深。」⁴⁷與《莊子》重「一」、尚「氣」的思想不同的是，〈太一生水〉是一偏向尚水思想的氣化論作品，其中以「水」生於「太一」又先天地而生的設定，則可視為是對《老子》以「水」喻「道」的補充與展示。

引用書目

一、文獻原典

1. 漢·司馬遷、南朝宋·裴駰、唐·司馬貞、唐·張守節：《史記三家注》，台北：七略出版社，1991年。
2. 宋·朱熹：《欽定四庫全書：楚辭集註》，北京：中國書店，2015年。
3. 宋·陳彭年等：《新校宋本廣韻》，台北：紅葉文化，2001年。
4. 清·王念孫：《廣雅疏證》，北京：中華書局，2008年。
5. 清·阮元校刻：《十三經注疏《左傳》(清嘉慶刊本)》，北京：中華書局，2009年。
6. 清·阮元校刻：《十三經注疏《周易》(清嘉慶刊本)》，北京：中華書局，2009年。
7. 清·阮元校刻：《十三經注疏《禮記》(清嘉慶刊本)》，北京：中華書局，2009年。
8. 清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年。
9. 何寧：《淮南子集釋》，北京：中華書局，2010年。
10. 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
11. 陳桐生譯注：《國語》，北京：中華書局，2013年。
12. 許維遙、蔣維喬等：《呂氏春秋集釋·佚文輯校》，台北：世界書局，2010年。
13. 樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。

⁴⁷ 鄭吉雄：〈《太一生水》釋讀研究〉，《中國典籍與文化論叢》第14輯，頁145。

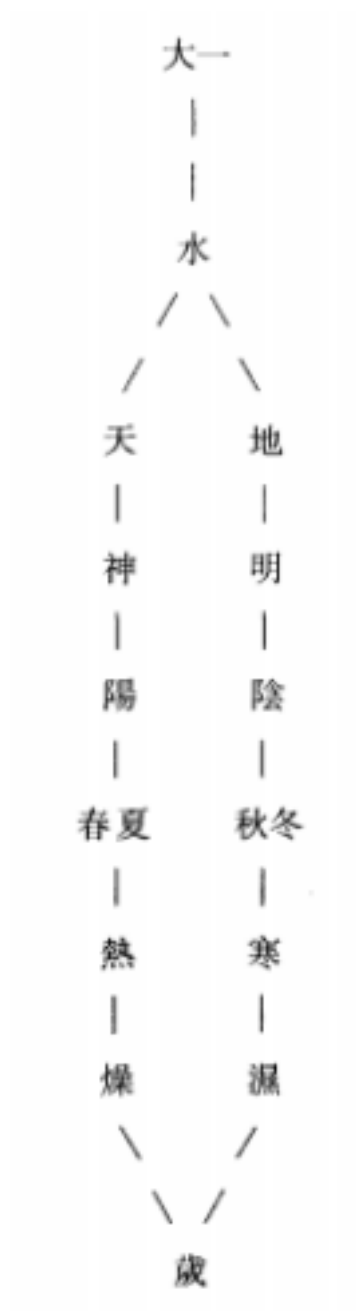
二、專書

1. 丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京，東方出版社，2000 年。
2. 丁四新 主編：《楚地出土簡帛文獻思想研究(一)》，武漢：湖北教育出版社，2002 年。
3. 王中江：《道家學說的觀念史研究》，北京：中華書局，2015 年。
4. 王博：《簡帛思想文獻論集》，台北：臺灣古籍出版社，2001 年。
5. 陳鼓應：《莊子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2018 年修訂二版(1975 年初版，曾在 1999、2011 年修訂)。
6. 陳鼓應 主編：《道家文化研究》第 17 輯，上海，生活·讀書·新知三聯書店，1999 年。
7. 姜廣輝 主編：《中國哲學》第 20 輯—郭店楚簡研究，瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年。
8. 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001 年。
9. 馮時：《中國天文考古學》，北京：中國社會科學出版社，2010。
10. 馮時：《文明以止：上古的天文、思想與制度》，北京：中國社會科學出版社，2017。
12. 劉笑敢：《莊子哲學及其演變（修訂版）》，北京：中國人民大學出版社，2010 年。

三、期刊論文

1. 葉海煙：〈〈太一生水〉與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》，第 299 輯(1999/04)。
2. 鄭吉雄：〈〈太一生水〉釋讀研究〉，《中國典籍與文化論叢》，第 14 輯(2012)。
3. 譚寶剛：〈再論《太一生水》乃老聃遺著〉，《徐州師範大學學報(哲學社會科學版)》，30 卷 4 期(2004/07)。

附件：



圖三：李零先生之〈太一生水〉篇圖解

哲學論集 第五十三期

初稿收件：2020 年 03 月 09 日 審查通過：2020 年 04 月 19 日

作者介紹：輔仁大學哲學系碩專生

通訊處：新北市新莊區青山路一段 60-3 號 14 樓

電郵：lucifer110706@gmail.com

Discourse on Cosmology in the Guodian Chu Bamboo Texts "Taiyishengshui"

Chang, Yu-jen

Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University

Abstract : The Guodian Bamboo Texts of Taiyishengshui, discovered in 1993. This lost article "Taiyishengshui" mainly discusses the formation of Taiyi, water, heaven and earth, shen-ming, and yin-yang. The words in the text all indicate the connection with Taoism and are one of the important thought documents of Taoism. Most scholars have pointed out that the "Taiyi" mentioned in the article contains the views of ancient astronomical figures. This article summarizes and clarifies the concept of "Taiyi", and reinterprets the cosmological model revealed in "Taiyishengshui".

Keywords : Taiyi 、 Water 、 Heaven 、 Earth 、 Shen Ming 、 Yin Yang