

# 關於道的名、字、號： 重讀《太一生水》\*

黃冠雲

## 提 要

《太一生水》是1993年出土於湖北省荊門市郭店村一座戰國墓葬的竹簡文獻。本文為之提出一個新的解釋，除了詳細檢討過去研究所提出的幾個主要觀點，更在新材料（包括新近發表的出土材料與過去沒有受到重視的傳世記載）的基礎上作出綜合論述：《太一生水》反映一場關於“道”與“一”的論辯。重構這場論辯，可以找回先秦思想史的一段被遺忘的故事，認識到《太一生水》與眾不同的獨特內涵，並且將之置入一個思想史的脈絡。

關鍵詞：郭店 太一生水 儒家 道家 一

郭店竹簡是1993年湖北省荊門郭店一座戰國墓葬所出土的一組寫本，總共十八篇，其中既有《五行》、《魯穆公問子思》、《緇衣》、《窮達以時》等儒家文獻，又有三件《老子》寫本（大約相當於傳世本《老子》三分之一的內容）以及整理者稱作《太一生水》、明顯具有道家色彩的一篇文獻。<sup>1</sup> 為何同一座墓葬所

---

\* 獻給周鳳五先生（1947—2015）。

1 《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。後來的研究著作，尤其重要的是《郭店楚墓竹書》（《楚地出土戰國簡冊合集》第1冊；北京：文物出版社，2011年），以及 Scott Cook（顧史考）：《The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation》（轉下頁）

出的文獻資料,可以同時反映儒、道兩種不同的思想傾向?這是郭店竹簡研究經常觸及的一個問題,是我們將這一組材料視作一個整體所面臨的最大障礙,在相當程度上,也是先秦思想史最關鍵的一樁因緣大事。

討論上述問題,我的策略是將儒、道等標籤,包括其他關於先秦思想流派的成見,都暫時擱置一旁。相反的,我希望以《太一生水》作為切入點,討論一系列的相關文獻:它們在語言形式上十分相似,卻有截然不同的主旨內容。<sup>2</sup>我的論點是《太一生水》反映一場關於“道”與“一”的論辯。重構這場論辯,我們可以找回先秦思想史的一段被遺忘的故事,為《太一生水》與相關文獻排出一個順序,並且將之置入一個思想史的脈絡。我們將看到,相對於郭店《老子》以及其他的相關文獻,《太一生水》有一個與眾不同的立場。這個發現有助我們判斷郭店竹簡的相關性和整體性。

## 一、“天道貴弱”

《太一生水》包含兩個部分。其一(簡1—8)以“太一生水”作為首句,也是整理者命名此篇的依據。其二(簡9—14)的開首具有同樣的格言性質:“天道貴弱”。兩個部分的判定,最早是整理者所提出的。不過,很快我們就會看到,不同的學者對於內容的劃分,乃至個別竹簡的順序,都有一些不同的意見。就本文而言,一個更重要、同時也更有意思的問題,是這兩個或為數更多的文本單位之間,存在如何的關係?即使它們來自完全不同的兩篇文獻(而事實當然並非如此,因為兩個部分的字體與形式特徵,包括竹簡的長度、編繩之間的距離,

---

(接上頁)(Ithaca: East Asia Program, Cornell University, 2012)。後者由作者獨力完成,詳細評介大量中外學者的各種意見,是郭店竹簡研究近年的一個里程碑。

2 除了注1提到的顧史考書,關於《太一生水》具代表性的著作還包括 Sarah Allan, “The Great One, Water, and the *Laozi*: New Light from Guodian,” *T'oung Pao* 89. 2 (2003): 237–285, 中文翻譯見艾蘭:《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》(第二版;北京:商務印書館,2010),頁173—230。較新的著作有兩篇論文使我獲益良多:鄭吉雄:《〈太一生水〉釋讀研究》,《中國典籍與文化論叢》第14輯(2012年),頁23—32,以及曹峰:《〈太一生水〉“天道貴弱”篇的結構與思想》,《近年出土黃老思想文獻研究》(北京:中國社會科學出版社,2015年),頁379—409。

以及簡端的形態，都相當一致），僅僅它們出自同一座墓葬這一點，就值得考慮。對於《太一生水》與郭店三本《老子》之間的關係，我們也可以提出相同的問題。無論這些材料原來是一件或多件文獻，我們都希望為它們出自同一座墓葬的事實，作出一個合理的解釋。

下面的討論可以從第二個部分，亦即“天道貴弱”一段開始。緊接在“天道貴弱”一句之後，有文本本身所提供的一個定義：“削成者以益生者”。剩餘的討論雖然因為殘缺而不甚清楚，但可以推測大略是截長補短、損有餘而益不足這一類意思。下文對於同一個主題有更詳細的解說。“天”、“地”有別，分別由“氣”、“土”所構成。至於“道”則僅是某一個事物的“字”，或者別名而已。於此文本本身提出請求，希望得知此物的“名”或實際稱謂。文本雖然沒有透露此“名”，但提到它是一個被聖人所依託的稱謂。聖人據以為名，所以從不居功，不吸引任何注意，也因此得以避免許多禍害。此無名之物和“道”是一體的兩面，就如同“天”、“地”也各自有“名”有“字”。因為日月星辰等天體從肉眼看來，似乎朝西北的方向移動，所以“天”或許於西北有缺。同時，在地面上，河水往東南流入大海，所以“地”或許於東南有缺。上述的這種自然物理的不平衡的狀態，與人事是相當的。萬物通過如此不均衡的狀態而達到某種均衡，就如同弱者實際上並不弱小，得與強者對立。

在《太一生水》通篇的討論中，所謂“天道”佔有一個特殊，然而並非絕對的位置。就如同上面指出的，在“天”、“地”之外尚有另一事物，而“道”僅是此物的“字”，一個非正式或暫時性的稱謂而已。這個事物的實際名稱，《太一生水》另處的討論告訴我們，就是“太一”。“天道”與“太一”雖然相互一致，卻不是等同的關係。兩者的關係在《太一生水》另處有明確的界定：太一生天，而天“反輔”太一，這是我隨後會詳細分辨的一個問題。

下面寫出《太一生水》第二部分的釋文：

天道貴溺(弱)，雀(削)成者以嗑(益)生者，伐於弼(強)，貴於□……  
 【簡9】下，土也，而胃(謂)之陸(地)。上，熒(氣)也，而胃(謂)之天。  
 道亦兀(其)恣(字)也，青(請)昏(問)兀(其)名。呂(以)【簡10】道從

事者,必慝(托)兀(其)名,古(故)事城(成)而身長。聖人之從事也,亦慝(托)兀(其)【簡11】名,古(故)社(功)城(成)而身不剔(傷)。天、地,名、慝(字)竝立,古(故)慝(過)其方,不囟(使)相尚(當)。【簡12】[天不足]於西北,兀(其)下高呂(以)弼(強)。陞(地)不足於東南,其上[□以□。不足於上]【簡13】者,又(有)余(餘)於下,不足於下者,又(有)余(餘)於上。【簡14】

上述關於《太一生水》第二部分的轉述與釋文,依據的是整理者所提供的竹簡的順序。這個方案被許多學者所接受,然而也有一些不同意的看法,其中最顯著的是裘錫圭的意見,值得詳細評論。<sup>3</sup> 我們可以從裘錫圭對下面一句話的解釋開始:“以道從事者,必托其名。”分析此句,裘錫圭強調“名”是一個直接賓語,意思是以道從事者,一定“寄托道之名於非其本名之名”。對此意見我沒有異議,因為《太一生水》上文已經提到了,“道”只是某一不可命名事物的“字”,所以聖人必托其名,一定將“道”的名稱寄託在另一個稱謂上。事實上,即使“必托其名”之“名”不是裘錫圭所認為的直接賓語,而是其他學者所說的間接賓語,亦即以道從事者一定依託“道”的“名”,這個“名”也還是“道”以外的另一個稱謂(否則就跟上文說“道”是“字”自相矛盾了)。在我看來,裘錫圭所說的直接賓語、間接賓語的區分,對於理解這段話,實際上作用有限。真正的關鍵在於我們對於上下文的文意是否充分掌握。就這裏所評論的裘錫圭說而言,

3 裘錫圭是《郭店楚墓竹簡》初稿的審閱者,所以原來的編排順序(將簡9置於簡10—14之前),可說是得到了他的首肯。不過,他隨後放棄了自己最初的意見。關於這個過程請看《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》,《裘錫圭學術文集》(上海:復旦大學出版社,2012年),第2冊,頁345—355。贊同裘錫圭後說的學者包括上述《郭店楚墓竹書》的編者以及艾蘭,不贊同的則包括顧史考、曹峰、鄭吉雄等人,其中最詳細的評論意見見李零《郭店楚簡校讀記》(第2版;北京:中國人民大學,2007年),頁43—46,49—52。近來,鄔可晶再針對李零的意見提出反駁,為裘錫圭的後說辯護,見《馬王堆帛書〈德聖〉篇研究——兼談郭店簡〈太一生水〉的分篇、分章及其與〈老子〉的關係》,《簡帛文獻與古代史——第二屆出土文獻青年學者國際論壇論文集》(上海:中西書局,2015),頁175—191。在我看來,這些研究無論同意或反對裘錫圭的後說,都沒有真正回應該文所提出的觀點,也無法充分說明《太一生水》本身的許多特徵。這是我寫作本文的目的。

更重要的是他進一步提出的觀點，亦即“道”比天、地都優越，因為天、地可以被命名，同時具備“名”與“字”的稱謂。在我看來，這個意見有兩個主要的問題。

首先是裘錫圭將“道”與“天”看作是兩個基本不對等的事物，“道”比“天”優越。這樣不對等的情形，促使他將簡 9 關於“天道貴弱”的討論，從我所謂《太一生水》的第二個部分抽離出來，和簡 14 組成另一個單位（雖然簡 14 在原來的位置實在是文通字順）。如此劃分的結果是原來的段落只剩下簡 10、11、12、13 幾根簡，主題也從“天道”變成了“道”。<sup>4</sup> 在我看來，裘錫圭認為的不對等的情形是不存在的。如果“天道貴弱”是這個段落的首句，我們可以將隨後關於“天”與“道”的討論，看作是文本本身對於“天道貴弱”一語的闡釋。至於“削成者以益生者”的定義，請注意“益生”與下文“身長”、“身不傷”的對應。同樣的，“削成”也跟下文關於聖人排斥名聲的討論相互一致，下面我將有更詳細的說明。這些理由都顯示這個段落的幾個文句之間的緊密聯繫。作為一個整體，這個段落指出有一個“天道”主導天、地的運行。這也是上面我轉述的內容。<sup>5</sup>

把簡 9、簡 14 抽離出來，裘錫圭不僅將“天道貴弱”劃入一個相對獨立的單位，也低估了此句話作為整個段落主題的作用。這一點我的看法已如上述，下面的討論將引述其他文獻，做更詳細的論證。與此相關，另外一個問題是基於如此的理解，裘錫圭無法說明“字”與“名”的區分，或者說“道”與那個無法命

4 在這一點上，裘錫圭和曹峰的看法一致，然而曹峰又認為簡 9—14 不應該分割。這樣前後不一的情形導致曹峰必須用許多篇幅來說明一個在我看來並不存在的問題，見《〈太一生水〉“天道貴弱”篇的結構與思想》，頁 392—400，亦可參考鄭吉雄：《〈太一生水〉釋讀研究》，頁 148—149。相對於此，王博有反對裘錫圭的不同看法，見《〈太一生水〉研究》，《簡帛思想研究論集》（臺北：臺灣古籍出版社，2001 年），頁 209—213。王博又指出簡 1—8 一段的所謂宇宙生成的敘述，最終以“成歲而止”作為結束，與天體的運行有密切的關係。由此可見，“天道”的概念除了簡 9—14 一段，在簡 1—8 一段也佔有一個核心的位置。

5 “成”與“生”並舉，也見於簡 1—8 的段落，作用是描述萬物最初由太一所開展的生成過程。這跟“成”與“生”在簡 9—14 一段的使用情形並不矛盾。更重要的，簡 1—8 說太一“一缺一盈，以己為萬物經”，如此“盈”、“缺”的轉換導致一種事物的平衡，跟簡 9—14 所說的“強”、“弱”或者“天”、“地”之間的關係，都可以比附。這一點跟上注提到的王博的意見，都揭示《太一生水》兩個段落之間有一定的聯繫。

名之物的區分。這是本文下一小節的任務。我將指出,《太一生水》與其他文獻的差異,在於它將“太一”放置在一個比“道”更高的位置,指出“太一”是一切事物,包括“道”與“天”背後的最終原則。

關於上述對《太一生水》一段文字的理解,我們可以在其他文獻找到更多的證據。首先是《管子·白心》一系列具有格言性質,且以連珠形式表達的文句。我們要考慮的一段跟戰爭的議題有關。<sup>6</sup> 在強調“德”與“義”的重要性的同時,這段話跟《太一生水》一段文字一樣,也論及強、弱之間的關係:

強而驕者損其強,弱而驕者亟死亡。強而卑,義信其強;弱而卑,義免於罪。是故驕之餘卑,卑之餘驕。

在《白心》通篇的討論中,這個關於強、弱的論述後面緊接著的是“道”,跟《太一生水》以同樣的對比來評論“天道”,可謂如出一轍。《白心》云:“道者,一人用之,不聞有餘;天下行之,不聞不足。此謂道矣。”隨後《白心》討論的是如何“取”道以用,尤其強調的是個人的修養:“左者,出者也;右者,入者也。出者而不傷人,入者自傷也”,呼應的是同篇上文的另一句話:“兵之出,出於人;其<sup>7</sup>入,入於身”。<sup>8</sup> 此處“左”、“右”指的並不是軍隊的單位或握持手中的兵器,而是一個人能力所及的行爲。放在一起,兩句話表達的是同一個意思:一個人所遭遇的、或許來自戰爭與兵器的災害,都是通過自我的行爲所導致的,也都是自我所需要承擔的。

《白心》下文的討論,還是繼續延續個人修養的主題,指出君王不需從事占卜或其他數術的手段,只需“寬乎刑”即可。此處“刑”可以是自我的形體,可以是一般意義上的外觀形象,也可以是刑罰。無論如何,君王都可以“徒居而致

6 黎翔鳳:《管子校注》(北京:中華書局,2004年),頁793—799。

7 “人”字從王念孫刪。

8 有學者認為這兩句話本來就應該一起;參考 W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (Princeton: Princeton University Press, 1985-1998), vol. 2, pp. 89-90。

名”，通過無為的統治方式，取得最有效的結果。請注意名聲（“名”）與功績（“功”、“事”）的話題在此不斷出現，雖然《白心》最終是否定這些目標的追求的。換言之，君王雖然貌似無為，然而實際上卻作出許多成績，最終也因為沒有刻意追求名聲，反倒得到最響亮的名聲。這就是為何《白心》指出我們應該捨棄許多伴隨成功而來的包袱：“去善之言，為善之事，事成而顧反無名”、“能者無名，<sup>9</sup> 從事無事，審量出入，而觀物所載。”後一句的意思是聖人成就了許多事，然而不僅不居功，還製造一種事物皆可自行運作的印象，似乎他的參與是沒有必要的。我認為這就是《太一生水》兩個平行句子的內涵：“以道從事者，必托其名，故事成而身長；聖人之從事也，亦托其名，故功成而身不傷。”聖人奉行一至高無上之原則，借用此原則的稱謂（無論是“道”或“太一”），但實際上他全不居功，雖然作出許多成績，卻從來不吸引任何注意力，所以最終得以避免名氣所招惹來的許多禍害。套用《白心》的話，這樣的人可以說是“無名”或“顧反無名”。

《白心》接下來有一連串的問題，質疑的對象是一般俗世的期待。最後一個指出名聲與功績往往是失敗的肇因：“故曰功成者隳，名成者虧。”請注意“成”與“隳”、“虧”的對比。我們可以比較《太一生水》關於“天道貴弱”的定義：“削成者以益生者”，所謂“削”與“益”的對比，與此尤其相似。一個說的是大家所認同的成功，實際卻導致失敗；一個說的是弱小無助者，也並非全無希望。《白心》後面的討論規勸我們應該“還反無成”，跟前面“顧反無名”互相呼應。它最後說：“孰能已無已乎？效夫天地之紀？”這就將討論帶回我們應該如何循照自然世界的主題，也是《太一生水》關於“天道”所涉及的內容。<sup>10</sup>

閱讀《太一生水》，我們可以參考的另一文獻是《莊子·山木》孔子與太公任的一席對話，其背景是孔子在陳、蔡所遭遇的困境。<sup>11</sup> 太公任引述所謂“大成之人”的話，教訓夫子曰：“昔吾聞之大成之人曰：‘自伐者无功。功成者墮，名

9 “名”字從黎翔鳳補。

10 《白心》下文云：“名進而身退，天之道也”，可以跟《老子》九章“功遂身退，天之道”相比；後者見島邦男：《老子校正》（東京：汲古書院，1973年）。

11 王叔岷：《莊子校詮》（臺北：臺灣“中研院”歷史語言研究所，1988年），頁737—743。

成者虧。’孰能去功與名，而還與衆人！”<sup>12</sup>這段話有相當一部分與上述《管子·白心》幾乎完全相同。除了以“功”、“名”並舉，也一語雙關地通過“大成之人”來否定我們一般所認可的“成”。此外，太公任又指出孔子應該“削迹捐勢，不爲功名”，我們不妨看作是《太一生水》“削成者以益生者”的另一形式。跟《管子·白心》一樣，《山木》也有一個關於無爲的描述：“道流而不明，居得行而不名處。”<sup>13</sup>這提示我們，雖然《太一生水》不直接提到無爲，但是無爲的主題始終是潛伏在文本內的。這跟太一或北極星常被用來比喻無爲的情形是一致的，我將在下一小節做更多的討論。

關於《莊子·山木》引述“大成之人”所說的“自伐者无功”，在形式和內容上，我們都可以聯繫《老子》二十二章：“不自伐故有功，不自矜故長。”請注意“有功”與《太一生水》“功成”的對應，“長”與“身長”的對應。有意思的是，二十二章上文說：“是以聖人抱一爲天下式”，對於“一”的重視當然跟《太一生水》是一致的，意思也十分清楚：遵循“一”或“太一”就是接受一種與名聲相反的純粹或簡樸的原則。下面我會再回到二十二章以及《老子》其他關於“一”的討論。

最後，我們可以參考上海博物館收藏的戰國竹簡《凡物流形》(簡 18, 28)：“能寡(寡)言虛(乎)? 能𠄎(一)虛(乎)? 夫此之胃(謂)省(削)城(成)。”<sup>14</sup>此處的“削成”與《太一生水》一樣(雖然字形略有不同)。緊接在上的兩個問

12 王叔岷認爲只有“自伐者无功”一句是“大成之人”的言論，其餘都是太公任的補充，吾從之。下面我們會看到，王叔岷的依據主要是《老子》二十二章的文字。

13 對於這句話，我的理解依據的是郭象與成玄英的注釋，不過他們對“居得行”似乎都沒有解釋得很清楚。郭象說“居”是“居然”，一個即使無誤，也語焉不詳的說法。成玄英說它指的是自我與外在世界的對比(“身有道德，盛行於世，而藏名晦迹，故不處其名”)，雖然不是十分準確，但考慮的大致方向是對的。我認爲“居得行”與見於《莊子·大宗師》、《淮南子·覽冥》的“坐馳”性質接近。就如同“坐”、“馳”詞義相反，“居”、“行”也自相矛盾。相對而言，王叔岷將此句斷作“道流而不明居，得行而不名處”，雖然表面看來對仗工整，意思卻反倒難以捉摸了。

14 馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書》(上海：上海古籍出版社，2001年)，第7冊。相關的研究情形可以參考顧史考：《上博簡〈凡物流形〉初探》，《臺灣大學哲學論評》第38期(2009年)，頁1—32；《〈凡物流形〉下半篇試解》，《出土文獻與傳世典籍的詮釋：紀念譚樸森先生逝世兩週年國際學術研討會論文集》(上海：上海古籍出版社，2010年)，頁333—359。簡18後面緊接的是簡28而不是簡19，是後來學者在竹簡順序上所作的調整。



句：“能寡言乎？”質疑的是名聲，而“能一乎？”指稱的是“一”的原則，都跟《太一生水》一致。在《凡物流形》通篇的討論中，這些文句的目的是指出，君王不僅養心，同時也應該接受“一”的原則。《凡物流形》還有許多議題，值得專門討論，不過以上寥寥數語已經充分說明它和《太一生水》的平行關係，可以為以上的討論增加一條旁證。

## 二、“太一生水”

除了以“天道貴弱”作為首句的《太一生水》簡9—14的段落，《太一生水》其他的重要內容是以“太一生水”開首的簡1—8的段落。討論這個部分，我的辦法仍舊是以簡9—14的內容作為起點，甚至比較與此部分有密切關係的《老子》二十五章。如同上面我們已經看到的，《太一生水》告訴我們，我們熟悉的“道”其實只是“字”，一個非正式或暫時性的稱謂而已。這個沒有被命名的事物還有另一個稱謂，亦即“太一”。根據《太一生水》、《老子》以及其他相關文獻，我的討論將揭示出兩個截然不同的立場：一個勉為其難地討論“道”的實際名稱，一個沒有任何保留。這個認識可以幫助我們重構先秦思想關於“道”與“一”的一場爭辯，並且將《太一生水》放置在一個思想史的脈絡當中。

我們的討論從郭店本《老子》二十五章(簡21—23)開始：

又(有)牂(狀)蟲(混)城(成)，先天墜(地)生。斂(悅)繆(穆)，蜀(獨)立而不亥(改)，可呂(以)為天下母。未智(知)兀(其)名，筭(字)之曰道，虛(吾)弼(強)為之名曰大。大曰潛(逝)，逝曰遠，遠曰反。天大，墜(地)大，道大，王亦大。固(域)中又(有)四大凶(焉)，而王尻(處)一凶(焉)。人灋(法)墜(地)，地灋(法)天，天灋(法)道，道灋(法)自朕(然)。

二十五章首先提到，在萬物甚至天地的出現之前，已存在某種狀態，我們對此狀態一無所知，所以以“道”字之，同時“強為之名”，勉為其難地給它一個

“名”，亦即“大”。這裏關於“名”、“字”的細微區分透露出二十五章對於命名的重視。按照二十五章所說，我們一般知道的“道”只是一個非正式或暫時性的“字”，至於較為正式、較具有代表性的“名”，或者“大”，下文有更多的討論：“天大，地大，道大，王亦大。”這裏的“大”看起來似什麼都包括，卻實際上卻什麼都不包括，是一個廣泛到沒有意義的稱謂。它的性質如同我們對一個急切求助的人，指出上帝力量無邊、無所不在。這樣的提議無濟於事，而以“大”作為“道”的“名”，對於“大”有哪些具體的內涵，也是沒有任何說明的。

下面幾段文獻，可以更有效幫助我們理解以“大”或其他類似詞語稱謂“道”的情形。《老子》六十七章(馬王堆本)云：“天下[皆]胃(謂)我大，大而不宵(肖)；夫唯不宵(肖)，故能大；若宵(肖)久矣，兀(其)細也。”<sup>15</sup>意思是道之所以“大”，因為它“不肖”，什麼都不像；我們不能指著某個事物說它是“道”。在我看來，二十五章與六十七章的內容是一致的，恰成對比：前者說“道”無所不在，後者說“道”無處可尋(什麼都不像)。它們對於“道”的討論，都比較空泛，都沒有具體地指出“道”的內涵。

另外一個關於“道”的稱謂的討論，見《莊子·則陽》。這段話始於如下的問句：“然則謂之道，足乎？”後面的答覆如下：

是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者爲之公。因其大以號而讀之則可也。已有之矣，乃將得比哉！則若以斯辯，譬猶狗馬，其不及遠矣。<sup>16</sup>

如同《老子》二十五章，這段話承認“道”的宏大，並且予之稱謂。與此同時，它也認識到如此的舉措並沒有太大的意義，跟《老子》六十七章也很相像。按照這段話的意思，我們給“道”一個稱謂，只是爲了更方便與其他事物的比較而

---

15 馬王堆甲本第 67—68 行、乙本第 32 行。二本分別有一些殘缺，所以此處所引的是我綜合二本的結果；見裘錫圭編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》(北京：中華書局，2014 年)，第 1 冊，頁 98、145，以及第 4 冊，頁 6、196。

16 王叔岷：《莊子校詮》，頁 1031—1042。

已。實際上，這些其他事物都不具備資格。這裏的“比”和六十七章的“不肖”是相互呼應的，兩者都指向“道”的獨特性。

現在說到《老子》二十五章與《太一生水》。比較兩者，我們首先注意到它們的相似性。《太一生水》所謂“道亦其字也，請問其名”，無疑與二十五章“未知其名，字之曰道，吾強爲之名曰大”相關：兩者都做“名”與“字”的細微區分，兩者都指出“道”只是“字”，一個非正式或暫時性的稱謂而已。不過，進一步看，兩者也有很重要的差異。二十五章說“強爲之名曰大”，透露出某種程度的保留，不得已才勉爲其難地爲之命名，而爲之命名的“大”也十分空泛，說了等於沒說。相對而言，《太一生水》提出的是一個請求：“請問其名”，而這個“名”，當我們聯繫《太一生水》簡1—8的段落，顯然就是“太一”。換句話說，《太一生水》簡9—14問“道”的“名”，簡1—8開宗明義就說“太一”，並且對太一和天地萬物的具體關係，都有明確、詳細、甚至累贅的論述。結合兩段文字，我們可以得到以下的結論：“太一”就是“道”的“名”。相對於《老子》二十五章，《太一生水》直接說出“道”的“名”，立場截然不同。<sup>17</sup>

考慮《太一生水》通篇的論述，簡9—14一段始於“天道貴弱”，強調聖人雖然功成，卻不名就，而簡1—8一段卻義無反顧地指稱“太一”，似乎兩者並不協調，至少邏輯關係不是特別清楚。我認爲可以如此理解：許多科學家認爲他們並非牟圖私人的利益，而是爲了探究所謂“科學的真理”。於是他們將研究的成果公諸於世，而不是申請專利或通過其他的方式獲得利益。對這樣的人而言，“科學的真理”是一個最高的原則，其具體的表現是所有問題的開放探索和各種知識的自由流通。“太一”之於《太一生水》，我認爲也具有相同的意義。它是聖人所奉守的一個至高無上的原則，而真正的智者認識到他們在此原則下的渺小，就如同一個科學家在面對宇宙的浩瀚或生命的複雜性時，也可能抱持著某種謙遜的態度。在此情況下，聖人可以毫不猶豫地指稱“太一”，就如同科學家宣示他們奉“科學的真理”爲圭臬一樣。至於《老子》與其他的道家文獻，

17 參考馬克 (Marc Kalinowski) 關於《太一生水》性質的討論：“其主旨並不在於引入自然世界與人類社會的形成與構造，而在於探討所有事物的現實基礎與起源單位”；見《先秦歲曆文化及其在早期宇宙生成論中的功用》，《文史》第75輯(2006年)，頁19。

它們的立場是對“太一”乃至一切事物，都表達某種根本的懷疑。回到我的比方，《老子》可能會告訴你所謂“科學的真理”，只反映你片面、有限的認知，其背後實際上還有一個更高、更宏大的原則在進行運作，而這個原則是超出你的理解的。如果逼不得已，你只能勉為其難地去描述它，給它一個像“道”那樣的暫時性的稱謂。

下面是《太一生水》簡1—8的段落：

大一生水，水反補(輔)大一，是呂(以)城(成)天，天反補(輔)大一，是呂(以)城(成)陸(地)。天[地復相輔]也，是以城(成)神明。神明遠(復)相輔也，是以城(成)會(陰)易(陽)。會(陰)易(陽)復相補(輔)也，是以城(成)四時。四時復[相]補(輔)也，是以城(成)倉(滄)然(熱)。倉(滄)然(熱)復相補(輔)也，是以城(成)濕燥(燥)。濕燥(燥)復相補(輔)也，城(成)歲而止(止)。古(故)歲者，濕燥(燥)之所生也。濕燥(燥)者，倉(滄)然(熱)之所生也。倉(滄)然(熱)者，[四時之所生也。]四時者，會(陰)易(陽)之所生也。會(陰)易(陽)者，神明之所生也。神明者，天陸(地)之所生也。天陸(地)者，大一之所生也。是古(故)太一賊於水，行於時。迺(周)而或(又)[始，以己為]萬勿(物)母。罷(一)塊(缺)罷(一)涅(盈)，以忌(己)為萬勿(物)經。此天之所不能殺，陸(地)之所不能壘(埋)，會(陰)易(陽)之所不能(成)。君子忤(知)此之胃(謂)。

我們可以在許多其他文獻中，看到以“太一”或“一”作為“道”的另一稱謂的論述，包括《呂氏春秋·大樂》：“道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之名謂之太一。”<sup>18</sup>《文子·精誠》：“道无形无聲，故聖人強為之形，以一字為名。”<sup>19</sup>以及馬王堆帛書《道原》：

18 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁259—290。

19 王利器：《文子疏義》（北京：中華書局，2000年），頁60—62。

一者丌(其)號也,虛丌(其)舍也,无爲丌(其)素也,和丌(其)用也。是故上道高而不可察也,深而不可則(測)也。顯明(明)弗能爲名,廣大弗能爲刑(形)。獨立不偶,萬物莫之能令。天地陰陽,[四]時日月,星辰雲氣,規(歧)行僥(繞)重(動),戴根之徒,皆取生,道弗爲益少;皆反焉,道弗爲益多。堅強而不損,柔弱而不可化。精微(微)之所不能至,稽極之所不能過。<sup>20</sup>

上述的三段話分別以“太一”或“一”作爲“道”的“名”、“字”、“號”,並且都對如此的做法表達相當的保留。在語言特徵上,《呂氏春秋》和《文子》的兩段話跟《老子》二十五章幾乎完全相同。至於《道原》,除了上引的一段話,還有“顯明弗能爲名,廣大弗能爲形”一句,說的也是“道”無法以語言描述的情形。<sup>21</sup>簡言之,三者都認爲“道”無法被命名,三者都和《老子》二十五章基本一致。我們可以根據這一點,說這是道家思想的一個特色。相對而言,《太一生水》不具備如此的特色,可謂自成一格。

關於此處所說的兩種立場,我們可以通過《老子指歸》再做更深入的探討。《老子指歸》相傳爲嚴遵所撰,其中有一段文字直接涉及“道”與“一”的關係,對於上述的討論很有幫助:

一,其名也;德,其號也;無有,其舍也;無爲,其事也;無形,其度也;反,其大數也;和,其歸也;弱,其用也。<sup>22</sup>

這段話跟《道原》在形式上十分相似,無庸贅述。除了指出“一”是“道”的名,

<sup>20</sup> 裘錫圭編:《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》,第1冊,頁140—41,以及第4冊,頁189—191。

<sup>21</sup> 《道原》上文云:“人皆以之,莫知丌(其)名;人皆用之,莫見丌(其)刑(形)”,如果看作是針對《老子》二十五章與《太一生水》所作的一個答覆,可以更加豐富我們對於這篇文獻的認識。具體而言,《道原》雖然極力吸收“一”的討論,卻仍然遵循《老子》二十五章所說、“道”無法被命名的教條。換言之,如果“名”不清楚,“字”是“道”,那麼唯一剩下可以討論的就只有“號”而已。這正是我們在《道原》所看到的。

<sup>22</sup> 王德有:《老子指歸》(北京:中華書局,1994年),頁9—10。

它的下文還有如此的說明：“一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖”，“一”是“道”的“子”，比“道”次要。換句話說，“一”雖是“道”的“名”，但“一”不能等同於“道”，是“道之子”，次於道。這一點我認為可以跟《老子》二十五章、《呂氏春秋》、《文子》、馬王堆《道原》等文獻互相比附。後面這些文獻首先指出“道”無法被命名，然後勉強給出一個它們也承認只是臨時性的一個稱謂。

不過，我想強調的是《老子指歸》的最後一個部分，可以圖示如下：

道>一>神明>太和>天地

如此的概括，令人想到學者討論古代宇宙生成論時常提到的《老子》四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”如同上述的幾段文字，這段話也論及“道”與“一”的關係，也先“道”後“一”。這跟《太一生水》有明顯的不同，因為《太一生水》將“太一”放在一個最優先的位置。現在我可以說一個故事。

最初有《老子》二十五章。

接著出現《太一生水》，它借用二十五章的語言特徵，而對其進行改寫。

跟《太一生水》一樣，《呂氏春秋·大樂》、《文子·精誠》、馬王堆《道原》、《老子指歸》等文獻都論及“一”的概念；然而它們都認為“道”無法被命名，都先“道”後“一”，在各方面都跟《老子》二十五章比較接近，可視作其後續的發展。

至於《老子》四十二章，請注意“一”的概念數見於《老子》，包括“得一”（三十九章）、“抱一”（十章、二十二章）、“混而為一”（十四章），甚至“三十輻共一轂”（十一章）。不過，跟四十二章一樣，這幾章全都不見於郭店。

如果二十五章（見於郭店）代表《老子》較早的層次，那麼四十二、三十九、十、二十二、十四、十一等章（不見於郭店）就是較晚的層次。

事實上，如果我們將考慮的範圍擴大至《老子》關於水的討論，比如八章與七十八章，請注意這兩章也不見於郭店。我認為它們也應該歸入《老子》較晚的層次，甚至是因為《太一生水》，才被收入傳世本的《老子》的。

有幾個剩餘的問題。第一是《老子》二十五章用以描述“道”的“歟(悅)繆

(穆),蜀(獨)立而不亥(改),可曰(以)爲天下母”。這個句子在傳世本以一個相當不同的面貌出現：“寂兮冥兮,獨立而不改,周行而不殆,可以爲天地母。”除了開首的幾個形容詞,兩者最顯著的差異是傳世本多了“周行而不殆”一句。有意思的是,這個多出的句子跟《太一生水》(簡6)描述“太一”的“周而又[始,以己爲]萬物母”十分相似。有鑑於上面的討論,我認爲《老子》傳世本是因爲《太一生水》的緣故,才將此句加入其中的。“周行”云云的討論雖然不見於二十五章的其他內容,對《太一生水》卻關係重大,因爲“太一”時常被比附爲有星體圍繞的北極星。<sup>23</sup>

第二個問題是馬王堆帛書《十六經》的《成法》。<sup>24</sup> 力黑回答黃帝關於“一”的提問,有如下的答覆:“一者,道其本也,胡爲而無長?”說“一”是“道”的根源。<sup>25</sup> 表面上看,這樣的表述跟《太一生水》先“一”後“道”的立場相近,不過,我們需要同時考慮《成法》上文的討論:

昔者皇天使馮(鳳)下道一言而止。五帝用之,以扒(揆)天地,以揆(揆)四海,以壞(懷)下民,以正一世之士。

《成法》說“一”或“一言”乃“皇天”所賜,實際上是把“一”放在一個相對次要的位置,應該說更近似《老子》四十二章的做法。如同淺野裕一指出的,這個關於“皇天”的討論是有一些不尋常的,因爲無論是《太一生水》、《老子》二十五章或其他的相關文獻,“一”或“道”都是先於“天”的。<sup>26</sup> 淺野裕一推測這反映的

23 這個分句不見於馬王堆的甲乙兩本,卻見於北大簡(簡187—189);見《北京大學藏戰國竹書》(上海:上海古籍出版社,2012年),第2冊,頁156。我估計它是在戰國時代結束前就被增入的,因爲它跟見於《韓非子·喻老》引《老子》首章的一段文字十分相似:“聖人觀其玄虛,用其周行,強字之曰道,然而可論。”見陳奇猷:《韓非子新校注》(上海:上海古籍出版社,2000年),頁414—416。

24 裘錫圭編:《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》,第1冊,頁134—35,以及第4冊,頁165—166。

25 這句話的“其”有表達主從關係的作用。一個類似的例子是《管子·心術下》:“民人操,百姓治,道其本至也”,意思是人民得到掌控,百姓得到治理,道的基本原則才算實現,“其”可作“之”解;見黎翔鳳:《管子校注》,頁782。

26 淺野裕一:《黃帝書〈十六經〉的宇宙生成論》,葉國良、鄭吉雄、徐富昌編:《出土文獻研究方法論文集》(臺北:臺灣大學出版社,2005),頁233—264,尤其頁249—251。

是《成法》比較保守的立場,原因是它屬於一個有別於南方的中原傳統。

與《成法》相似的還有《呂氏春秋·園道》。所謂“園道”指的是萬物持續運作背後的一個原則,就好比黃帝因為不斷周遊天下而居無定所。它對“一”有如下的描述:“以言說一,一不欲留,留運為敗,園道也。一也齊至貴,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其終,而萬物以為宗。”<sup>27</sup> 這段話討論“一”,說它無法以語言描述,無論在形式或內容上,都跟上述許多關於“道”的討論十分相似。不過,與其說它將“一”與“道”等同起來,倒不如說它是將兩者放在一個相當的位置,說“一”與“道”相像,亦即“一也齊至貴”。最後這句話似乎不無語病(“一”難道不是獨一無二的嗎?)。或許我們可以理解這是《園道》為了協調“一”與“道”才提出的說法,目的是不偏袒任何一方。一個可能隱含的意思是兩者都可以被追溯到黃帝,也是《園道》的核心人物。如果此說無誤,那麼《園道》與《成法》可以看作具有某種平行的關係。《園道》在指出“一也齊至貴”的同時,似乎又暗指一個較“一”為早的來源。

最後,可以提到《莊子·齊物論》一段關於“道”的討論。<sup>28</sup> 這段話首先指出“道”無法被歸“類”。“雖然,請嘗言之”,在語言上與《太一生水》的“請問其名”十分相似。下文的討論即以“一”為主,將“一”描述為天地萬物乃至自我的結合。與此同時,這段話指出如果過度重視這個原則,可能導致禍患無窮:有“一”就有“二”、“三”,直到我們被諸事纏繞乃至無法尋回“無”的起點:

既已謂之一矣,且得無言乎? 一與言為二,二與一為三。自此以往,巧歷不能得,而況其凡乎! 故自無適有,以至於三,而況自有適有乎! 無適焉,因是已。

這個觀點可以結合《齊物論》上文:

<sup>27</sup> 陳奇猷:《呂氏春秋新校釋》,頁174—175。

<sup>28</sup> 王叔岷:《莊子校詮》,頁70—72。



有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有、孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎、其果無謂乎？

有鑑於前面的討論，我們可以說《齊物論》雖然承認“一”的重要性，同時又認識到它的侷限，因此再強調還有比它更優先或更重要的原則，亦即“無”，或者《齊物論》他處提到的“道”。看來《齊物論》與《太一生水》雖有若干相似的地方，它的主旨還是跟此處所涉及的大多數道家文獻比較一致。

### 三、《太一生水》與《老子》

以上是我對於《太一生水》兩個部分所提出的一個全面的解釋。所謂“天道貴弱”主張的是一個以柔弱為理想的立場，否定的是伴隨功績而來的名聲。與此同時，《太一生水》雖然依附《老子》，將“道”認定為一至高無上之原則的“字”，卻又指出此至高無上之原則即“太一”。於是，雖然在形式上《太一生水》近似《老子》以及其他相關文獻，在內容上卻有截然不同的立場，自成一格：天地萬物的起源並非不可言說；它就是“太一”。

作為一個旁證，我們可以參考第一小節已經提到的《凡物流形》。這篇文章跟此處的討論有關，也可以按照內容分為兩個部分：第一部分由一連串的問題所組成，論及的對象包括萬物的生成、鬼神的存在，以及自然世界的各種現象；而第二部分反覆闡述“𠄎(一)”的概念。這個區分十分明顯，以致至少一位學者推測此篇本來是兩篇文章，後來才被合而為一。<sup>29</sup> 在《太一生水》的對照下，我們可以對《凡物流形》的兩個部分作出如下的解釋：第一部分提出問題，而第二部分作出答覆。跟《太一生水》一樣，《凡物流形》也是以暗示的方式強

29 淺野裕一：《上博楚簡〈凡物流形〉之整體結構》，周鳳五編：《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》（臺北：臺灣大學出版社，2013年），頁283—326。

調“一”或“太一”的重要。至於兩者之間的差異,包括它們時間上的先後,相關問題有待專文討論,這裏就不多說了。

在本文的最後,我要回到郭店,尤其是三本《老子》的問題。如同上面已指出的,在所有郭店出土的文獻當中,三本《老子》與《太一生水》的關係最近,在字跡與形式特徵上都同屬一組。我們的討論可以從圍繞著《老子》十九章的一個爭議開始,亦即傳世本“絕仁棄義,民復孝慈”,郭店本作“𡗗(絕)憊(爲)弃(棄)慮(慮),民复(復)季子”的差異。衆所周知,因為傳世本否定的“仁”、“義”是儒家反覆論述的概念,此句通常被視作是《老子》針對儒家的批評。與此相對,郭店本否定的是別的概念,不是“仁”、“義”,所以就引出如下的問題:究竟郭店本反映的是一個較早的《老子》傳統,後來才被改成一個人批判儒家的面貌;或者郭店本本身已是某種改動,而改動後的思想與儒家並不矛盾?換句話說,郭店本究竟是原本,還是一個被改寫過的本子?

面對此問題,最詳細也最重要的著作是裘錫圭《關於〈老子〉的“絕仁棄義”和“聖”》一文。<sup>30</sup> 裘錫圭列舉許多極有說服力的證據,說明郭店本《老子》十九章早於傳世本。首先,傳世本雖然否定“仁”、“義”,卻又回到“孝慈”如此一個同樣受到儒家重視的行為準則,顯然不合邏輯。更合理的文本應該提倡回到“道”或者一種比較樸素的生活狀態,亦即郭店本所說的“民复(復)季子”。此外,傳世本十九章云:“絕聖棄智,民利百倍”,郭店本對應的句子作“𡗗(絕)智(知)弃(棄)支(辨),民利百怀(倍)”。傳世本否定“聖”的做法,與《老子》的其他內容格格不入,因為《老子》的其他內容給“聖人”極高的評價(就如同我們在二十五章看到的那樣)。裘錫圭將十九章傳世本的立場歸因於戰國晚期的一個激進化的道家傳統。這個傳統也反映在《莊子》“外篇”的一些篇章。

裘錫圭的討論雖然針對《老子》十九章,但毫無疑問直接影響到我們對郭店三本的理解:郭店本早於傳世本,而只有在傳世本,十九章才被改動為現在我們看到的樣貌,亦即批判儒家的立場。在這方面,裘錫圭明確指出他回應的

30 裘錫圭:《關於〈老子〉的“絕仁棄義”和“聖”》,《裘錫圭學術文集》,第2冊,頁512—522。

是周鳳五先前關於郭店《老子》，尤其十九章代表某種“儒家化”文本的意見。<sup>31</sup>按照周鳳五的理解，郭店本與傳世本的關係跟上述裘錫圭的結論剛好相反：傳世本早於郭店本，而後者是一個按照儒家思想所改編的本子。在表面上，因為裘錫圭的研究舉證歷歷，結論具有相當的說服力，周鳳五所謂“儒家化”的說法似乎全面破產了。不過，我認為這個局面的前提，是建構在郭店三本《老子》相對孤立的基礎上。如果將三本《老子》和郭店其他的發現放在一起考慮，周鳳五的觀點是否全無價值，我認為還是一個值得討論的問題。上述關於《太一生水》的討論，或許可以為我們帶來一些啟示。

如果上述的分析是正確的，《太一生水》代表一個與《老子》截然不同的立場，那麼三本《老子》與之同出一墓，我們對於《老子》理解也連帶受到影響。具體而言，《老子》二十五章提出一個難題（“道”僅是一無法命名之物的“字”，而此物的“名”卻不為人知，難以捉摸），而答覆即見於距離不遠處的《太一生水》（此物的“名”即“太一”）。任何關於《老子》的理解，現在都不能只看到問題而忽視郭店所自有的答案，都需要通過《太一生水》的媒介而重新認識。這裏我可以借用來自早期基督教研究，關於所謂“靈知學派”（Gnosticism）的一系列的描述，比如“protest exegesis（抗議的注釋）”、“inverse exegesis（逆反的注釋）”、“value reversal（價值倒轉）”、“creative misprision（有創意的誤讀）”等極其生動的表述。<sup>32</sup> 根據 Michael Allen Williams 的研究，所謂“靈知學派”的著作與時代為之更早的經典，關係十分複雜：這些著作所提出的解釋，表面上雖然貌似

31 周鳳五：《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000），頁 53—63。關於《老子》三本的意見見頁 60 注 6。

32 所謂“靈知學派”的著作，散見於早期的基督教文獻，在新約聖經本身也略見蹤跡。不過，近代學者對此議題的關注，主要來自 1945 年在埃及 Nag Hammadi 所發現的一組文獻，以埃及文的 Coptic 寫於紙草（papyrus）。根據文字以及紙草的年代，學者將此組文獻的時代訂於公元 350 至 400 左右，然而也有學者從內容上判斷其時代可能早至公元 50 至 100 年左右，甚至早過新約聖經中最重要的馬克、馬太、路克與約翰福音。需要指出，現在大多數的學者都對“靈知學派”的標籤表示懷疑，因為許多一般不如此歸類的文獻亦表現出相同的傾向，而如此歸類的文獻又有各種互相牴觸的情形。相關的質疑，包括對於整個研究歷史的重新評估，可參考 Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2003) 以及下個注腳即將提到的著作。近來另一部著作是 David Brakke, *The Gnostics* (Cambridge: Harvard University Press, 2010)，對各家都有評論。

顛覆或者挑戰另一個更傳統的解釋,然而適當的說法是它正嘗試解決一個蘊含在經典本身的疑難問題。<sup>33</sup> 我認爲如此的描述適用於《太一生水》與《老子》的關係。我們可以想象一個離經叛道的門人(《太一生水》),他以一個新的觀點取代了老師(《老子》二十五章)的教條。就我們所知道的,這位門人的目的,只是爲了釐清老師所留下的某個問題,將老師的意見修改到盡善盡美而已(否則他大可直接刪除之,也無需如此大費周章了)。然而,因爲他的改動,這個師門的面貌遭受到徹底的改變,並且因爲此位門人的後出,導致他現在取代其師,而成爲師門的新的代言人。如果我們借用周鳳五的說法而稱此新面貌爲“儒家”,考慮到儒、道二家長期以來的對立情形,或許並不爲過吧!<sup>34</sup> 換句話說,我認爲周鳳五的想法對於郭店整體內涵的思考,仍然有其意義。我與他的差異只在於我不會援引《老子》十九章來作爲我的證據,因爲如此的做法需要假設在郭店本之前,尚有一個完整、與傳世本一致的《老子》文本。這樣的假設不僅沒有任何考古發現支持,也不符裘錫圭關於《老子》十九章的結論,也跟本文的討論無法協調。然而,這畢竟只是扔擲出去的洗澡水而已。

儒、道之爭是先秦思想史最關鍵的一道命題。假如我們延續剛才關於老師與門人的想象,將老子本人與孔子本人放置在一個對話的情境中(事實上,如此的假想有相當數量的文獻支持,只不過學者一般都以不是信史的理由而不予採納而已),可以設想二人代表兩種不同的人生觀:一個是積極進取的,對人事的興趣遠大過天命;一個是消極被動的,認爲人的認知有限而且片面。二人都是極富智慧與學識的,二人都對對方懷有基本的敬意,就如同中外歷來曾經偶然相遇的許多智者那樣。在對話的過程中,我的一句話可能引出你的答覆,而你的答覆可能又引發我的另一個想法。如果有第三者在一旁側聽,他可能因爲開始聆聽的時間不同,而對對話的進展有不同的認識,以爲他聽到的第

---

33 Michael Allen Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996), 54-79.

34 這個觀點最早也是周鳳五所提出的,他認爲《太一生水》“明確反映儒家學者借用楚國原始的‘太一’信仰,揉合‘稷下學派’的道家與陰陽數術之學對《老子》一書的改造”,見《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》,頁54。

一個聲音就是此場對話的始作俑者，是二人中較“早”的一位，於是就導致後世對於兩人，甚至兩個學派先後的爭辯了。試想：即使這第三者始終在場，並且忠實地記錄每一句對話與每一個舉動，是否這就是此場對話的全貌呢？對話的起點，或許可以追溯至二人尚未齊聚一堂的某一霎那，當我根據我對你的認知，開始對此次的對談進行準備。同樣的，這席對話又終於何時？因為二人都有弟子、門人或其他的好同好，可以分別以自己的方式延續這場對話。上面我提到傳承與顛覆的許多不同可能。現在或許我們開始認識到，這些推測都沒有充分體會這是一場對話的事實。從胡適與馮友蘭到周鳳五與裘錫圭，這場對話一直都沒停，我們也不需要認為它有一天會停。<sup>35</sup>

郭店竹簡所反映的，當然只是這場對話的一個剪影。三本《老子》與其他文獻同置一墓，說明當時由這些文獻所代表的思想，並沒有被視作是水火不容的。我認為這可以說明為何《太一生水》的作者是以改寫而不是抹滅的方式來化解它與《老子》之間的衝突，並且回答《老子》所提出的問題。不過，在郭店之後，兩者之間的差異就遭到渲染、擴大，使得兩種思想的傾向被認為無法調和。這樣的極端化與二家各自在內部確定其自身教條的做法，是密不可分的，或者說是同一枚硬幣的兩面。同樣的情形一定也發生在那些描述老子與孔子對話的文獻記載，使得它們也增加了更多的戲劇色彩。我們要找回這場對話的真相，就需要將這些論述層層剝開，直到來到事實的核心為止。

在論文的最後，我要以兩個例子來說明以互證方式重讀郭店簡的一些可能性，希望可以為更深入的研究做到示範的作用。第一個例子與《性自命出》有關。<sup>36</sup> 過去許多學者已指出，《性自命出》有一句話（簡 14—15），可以跟《老

35 《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版公司，2016年）是楊儒賓近來一本專著的書名，以《莊子》為例，十分形象化、也相當巧妙地捕捉到儒、道兩家之間的微妙關係。另外值得一提的是那義田：《畫外之意：漢代孔子見老子畫像研究》（臺北：三民書局，2018年），是作者畢生研究的結晶：一個資料彙編。然而，關於此議題的實際內涵，如同作者自己坦承的，是“仍然待解的謎”。我個人認為這些畫像與本文所討論的文獻，分屬兩個不同的傳統，相距甚遠。造成這個距離的因素有很多，除了載體與時間上的落差，從這些畫像製作大多十分粗糙的情形看來，應該還包括社會階層的差異。

36 《性自命出》的另一個本子見馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書》，第1冊，《性情論》。

子》首章互相比較：“術(道)四述(術)，唯人術(道)爲可術(道)也；丌(其)叺(三)述(術)者，術(道)之而已。”此處《性自命出》以十字路口作爲比喻：在四條可能的道路當中，只有一條是有效的，亦即“人道”，所以說它“可道”。至於其他的可能僅是“道之而已”，只指向此條唯一的道路，並非此條道路本身。

比較《性自命出》與《老子》首章，可以發現它們雖然在形式上有相近之處，在內容上卻幾乎完全相反。《性自命出》看重的是“人道”，所以說“唯人道爲可道也”。相對而言，《老子》認爲“可道”的道只是一般的道，只有不可言說的道才是“常道”。有趣的是，兩者都在不同程度上涉及經典文獻的主題。《性自命出》在隨後的討論(簡14—18)，列舉《詩》、《書》、《禮》、《樂》，說明經典如何是人爲的產物，如何爲聖人所傳承以教化他人。至於《老子》首章，我們通過《淮南子·汜論》、《道應》與其他文獻所徵引的情形，可以看到它批評的“可道”之道，在一些早期的論述中是被理解作書寫資料乃至經典文獻的。<sup>37</sup> 這些記載皆爲學者所熟悉，此不一一贅述。這些同中有異、異中有同的情形說明《性自命出》與《老子》首章皆來自同一思想背景，並且可能針鋒相對。

在上面的討論，我根據《太一生水》與《老子》二十五章的分析，針對《老子》四十二章等篇章提出了一個假設：這些篇章是《老子》文本在受到了《太一生水》的影響後才出現的，屬於《老子》文本的一個晚出的層次。同樣的解釋也適用於《老子》首章。《老子》首章不見於郭店，然而在形式、主題上又跟《性自命出》如此相近。有沒有可能它是《老子》文本在受到了《性自命出》或相關文獻的刺激後，才出現的另一個篇章呢？我認爲這樣的可能是值得考慮的。所謂後出，並不意謂它們就比先出的篇章遜色。相反的，後出轉精，因爲這些後出篇章更有效地表現了《老子》思想的特色，所以在《老子》文本的形成過程中，就被視作最具代表性的那些篇章。就《老子》首章的例子而言，它甚至被放到了《道經》的開首的位置。

37 何寧：《淮南子集釋》(北京：中華書局，1998)，頁921—934、850—853。它們的對應文字分別見於《文子·上義》、《上仁》，見王利器：《文子疏義》，頁469—472、435—436。其他相關的討論包括《韓非子·解老》，見陳奇猷：《韓非子新校注》，頁414—416。《莊子·天道》與《韓詩外傳》卷五雖然沒有引用《老子》首章，但都有與上述相關的文字。

我的第二個例子直接涉及《太一生水》，相關的文獻是同出郭店的《五行》。研究《五行》的學者都知道，《五行》有一個相當不尋常的特徵：所謂“五行”包括仁、義、禮、智、聖等五種德行，然而“聖”又是五種德行的總和。在概念上，如此的特徵亦見於另外一個“五行”的系列，亦即金、木、水、火、土的概念：“土”是“五行”的成員之一，然而“土”以及對應的“中”（相對於東西南北的四方）又佔有一個中心的位置，凌駕在其他四個成員之上。與其說這是一種循環的論證方式，倒不如說它表現出“五行”各個成員之間的關聯性，其背後的思想，我認為可以比附《太一生水》開首的“太一生水，水反輔太一。”過去學者對此發表過許多議論，不解的是為何太一生水，水又可以反過來輔助太一。如果結合《五行》，我們可以發現這是同一種論述的邏輯。我們可以嘗試將作為“五行”之一的“聖”標示為“聖<sub>2</sub>”，將作為“五行”總和的“聖”標示為“聖<sub>1</sub>”，再套用《太一生水》的格式，將《五行》關於“聖”的討論試寫如下：“聖<sub>1</sub>生聖<sub>2</sub>，聖<sub>2</sub>反輔聖<sub>1</sub>。”這種你中有我、我中有你的情形，或許反映的是同一位作者的獨特的思維。事實上，如此的聯繫一直都在，只是你我未曾留意，或者不知應該留意而已。

（作者：香港城市大學中文系及歷史學系助理教授）

## 引用書目

### 一、中文

#### (一) 專書

- 《北京大學藏戰國竹書》。上海：上海古籍出版社，2012年。
- 《郭店楚墓竹書》，《楚地出土戰國簡冊合集》第1冊。北京：文物出版社，2011年。
- 《郭店楚墓竹簡》。北京：文物出版社，1998年。
- 王利器：《文子疏義》。北京：中華書局，2000年。
- 王叔岷：《莊子校詮》。臺北：臺灣“中研院”歷史語言研究所，1988年。
- 王德有：《老子指歸》。北京：中華書局，1994年。
- 何寧：《淮南子集釋》。北京：中華書局，1998年。
- 島邦男：《老子校正》。東京：汲古書院，1973年。
- 馬承源編：《上海博物館藏戰國楚竹書》。上海：上海古籍出版社，2001年。
- 陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》。上海：上海古籍出版社，2002年。
- 陳奇猷：《韓非子新校注》。上海：上海古籍出版社，2000年。
- 裘錫圭編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》。北京：中華書局，2014年。
- 黎翔鳳：《管子校注》。北京：中華書局，2004年。
- 艾蘭：《水之道與德之端——中國早期哲學思想的本喻》(第2版)。北京：商務印書館，2010年。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》(第2版)。北京：中國人民大學，2007年。
- 楊儒賓：《儒門內的莊子》。臺北：聯經出版公司，2016年。
- 邢義田：《畫外之意：漢代孔子見老子畫像研究》。臺北：三民書局，2018年。

#### (二) 論文

- 周鳳五：《郭店竹簡的形式特徵及其分類意義》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。武漢：湖北人民出版社，2000年，頁53—63。
- 王博：《〈太一生水〉研究》，《簡帛思想研究論集》。臺北：臺灣古籍出版社，2001年，頁209—213。
- 馬克(Marc Kalinowski)：《先秦歲曆文化及其在早期宇宙生成論中的功用》。《文史》第75輯，



頁 5—22。

曹峰：《〈太一生水〉“天道貴弱”篇的結構與思想》，《近年出土黃老思想文獻研究》。北京：中國社會科學出版社，2015 年，頁 379—409。

淺野裕一：《上博楚簡〈凡物流形〉之整體結構》，周鳳五編：《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》。臺北：臺灣大學出版社，2013 年，頁 283—326。

淺野裕一：《黃帝書〈十六經〉的宇宙生成論》，葉國良、鄭吉雄、徐富昌編：《出土文獻研究方法論文集》。臺北：臺灣大學出版社，2005 年，頁 233—264。

裘錫圭：《〈太一生水〉“名字”章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題》，《裘錫圭學術文集》，第 2 冊。上海：復旦大學出版社，2012 年，頁 345—355。

裘錫圭：《關於〈老子〉的“絕仁棄義”和“聖”》，《裘錫圭學術文集》，第 2 冊，頁 512—522。

鄔可晶：《馬王堆帛書〈德聖〉篇研究——兼談郭店簡〈太一生水〉的分篇、分章及其與〈老子〉的關係》，《簡帛文獻與古代史——第二屆出土文獻青年學者國際論壇論文集》。上海：中西書局，2015 年，頁 175—191。

鄭吉雄：《〈太一生水〉釋讀研究》。《中國典籍與文化論叢》第 14 輯，頁 23—32。

顧史考：《〈凡物流形〉下半篇試解》，《出土文獻與傳世典籍的詮釋：紀念譚樸森先生逝世兩週年國際學術研討會論文集》。上海：上海古籍出版社，2010 年，頁 333—359。

顧史考：《上博簡〈凡物流形〉初探》。《臺灣大學哲學論評》第 38 期，頁 1—32。

## 二、英文

Allan, Sarah. “The Great One, Water, and the *Laozi*: New Light from Guodian,” *T'oung Pao* 89.2 (2003): 237–285.

Brakke, David. *The Gnostics* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

Cook, Scott. *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation* (Ithaca: East Asia Program, Cornell University, 2012).

King, Karen L. *What is Gnosticism?* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2003).

Rickett, W. Allyn. *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China* (Princeton: Princeton University Press, 1985–1998).

Williams, Michael Allen. *Rethinking “Gnosticism”: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

## Rereading “Grand One Gives Birth to Water”

**Kuan-yun Huang**

(City University of Hong Kong, Department of  
Chinese and History, Assistant Professor)

### **Abstract**

This study provides a new interpretation of “Grand One Gives Birth to Water” (“Taiyi shengshui” 太一生水), a manuscript discovered in the Warring States tomb in Guodian, Hubei Province, in 1993. Responding to earlier studies of this text and also taking into account relevant textual evidence that has only recently come to light, both among excavated texts and the received literary records, the present essay shows that “Grand One” is distinct from the *Laozi* and other materials that bear only a formal resemblance to it. In fact, “Grand One” was at the center of a debate about the Way and that other elusive notion in Early Chinese thought, “One.” The reconstruction of this debate restores a forgotten episode in ancient intellectual history and places “Grand One Gives Birth to Water” in a context vis-à-vis other textual sources.

**Keywords:** Guodian, “Grand One Gives Birth to Water”, Confucian thought, Daoism, One