

郭店《老子》、〈太一生水〉、上博〈恆先〉的 宇宙觀及與通行本《老子》的比較

王志楣*

提要

先秦諸子中，道家老子首先提出宇宙生成哲學，以往思想史提到宇宙論者，皆以通行本《老子》為「只此一家」，後來隨著郭店《老子》、〈太一生水〉、上海博物館〈恆先〉的面世，才發現道家有不同的宇宙論體系主張，並可較完整、具體補充通行本《老子》宇宙論的抽象模糊性。

以往學界對部分道家出土之作的宇宙論已做過眾多研究，本文則以前賢成果為基點，擴大至三篇時代接近的道家出土文獻，分析它們各自的宇宙論並選擇相關重點，與通行本《老子》作比較，以期尋繹出與先秦道家老子有關的宇宙論發展脈絡。

關鍵詞：老子 太一生水 恆先 宇宙論 出土文獻

一、前言

宇宙與人生從何而來？一直是人類永恆的話題，¹古今中外對此有不同的解答，如古希臘有水、火之說，印度也有地、水、火、風四種說法，在中國，第一次提出宇宙生成哲學的，當首推道家老子。老子曾言「道生一，

* 王志楣現職為國立政治大學中國文學系教授。

¹ 人類出於對自身的好奇，從而追問自身的來源；出於對自然的好奇從而追問宇宙萬物的起源，這是人類特有的兩種強烈的「根源意識」和「歸屬感」。人類根源意識和歸屬感，在宗教上表現為祖先崇拜與對神的信仰，在哲學上則表現為各種各樣的本體論和本原論。

一生二，二生三，三生萬物」《老子·四十二章》²（按：以下引《老子》皆只標示章數），又說「夫物芸芸，各復歸其根」〈十六章〉。其言所稱實是一個道生萬物、萬物又復歸於道的宇宙演化循環理論。但這個圖式一開始即給人高度抽象籠統的印象，在通行本《老子》中，缺少對宇宙生成過程具體的描述，如道所生的「一」、「二」、「三」究竟何指？「一」又如何生出「二」？「二」如何生「三」？許多環節並未交代清楚。且在先秦諸子哲學中，後來承繼和發揮老子宇宙生成學說者，一般都以莊子、管子為代表；³它們或多或少發揮了老子這方面的思想，且被視為道家著作；而先秦儒家、法家等學派則對自然哲學的宇宙生成論不感興趣。⁴故在以往的先秦典籍中，除《老子》外，很難在其他文獻找到有關較完整的系統學說，直到後來西漢時的《淮南子》出現。「先秦哲學中，何以沒有人對老子宇宙演化作具體的發揮呢？」學者許抗生先生認為這曾是過去研究先秦哲學的一個困惑，⁵直至郭店出土的竹簡（以下簡稱郭店）〈太一生水〉面世與上海博物館的竹書（以下簡稱上博）〈恆先〉的出現，可謂解答了此一問題。

道學思想千言萬語，莫不歸宗於眾所週知的自然之道，然而，一般人都知道「道」，卻很少注意到由老至莊，其間對宇宙論的理解實是有個發展的過程，從這個發展，可以看出道家內部演變的一條線索。復次，以往有以為在莊子之前，具備宇宙生成論的道家思想只有老子，而由於〈太一生水〉及〈恆先〉的發現，才知並非老子獨此一家，思索宇宙始源的思潮應已存在；不過，從春秋末年到戰國前期，為何會產生這樣的成果？現在依然是一個謎！也是思想史今後有待闡明的課題。

² 本文引《老子》之版本皆依據魏·王弼等著《老子四種》，台北：大安出版社，1999年。

³ 《莊子·大宗師》有「夫道，有情有信，無為無形……自本自根，未有天地，自古已固存，神鬼神地，生天生地；在太極之上而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久」其中內容講的是道先天地生與道生天地，未超出老子範圍。《管子·內業》則以「精氣」釋道：「比則為生，下生五穀，上為列星，流於天地之間，謂之鬼神。」但也沒有講到宇宙萬物在時間中的演化過程，更未提出系統的演化學說。

⁴ 陳鼓應先生指出，出土的眾多先秦儒簡內容，全屬政治倫理範圍，側重的是文化問題，完全未涉及形上哲學問題。參見氏著《老莊新論》頁67，台北：五南書局，2005年。

⁵ 氏著〈初讀太一生水〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第17輯，北京：生活·讀書·新知三聯書局，1999年，頁306~315。

《老子》、〈太一生水〉、〈恆先〉三種宇宙生成論有其相似之處，例如分別從觀念上設定的「道」、「太一」、「恆」，都不是以人格神為宇宙主宰者，但都是處在世界的開端處，具有萬物的本原意義，不過，從「太一」、「恆先」對「道」字的迴避並提出不同詞彙（太一、恆先）的概念，顯示〈太一生水〉與〈恆先〉想要把自身和《老子》區別開來的努力，因此，討論這種相似與差別，對理解道家思想的發展和深化應有所裨益。

自出土文獻面世後，不少專家學者先後投入研究，故可見到許多相關議題討論的篇章，研究者通過珍貴的出土材料與傳世典籍結合，拓展了認識的視野，釐清許多觀念，特別是思想的演變。基於上述因素，本文即認為對宇宙論的理解，已不能單純的將《老子》孤立起來說明先秦的情況；由於簡文與通行本（或帛書）的差異，顯現出一些哲學思想推衍的跡象，故思考在先秦宇宙論哲學的發展中，是否出現了不斷改造與闡發原始老子的觀念？以及其間的異同如何？是本文探索的動機，並站在前賢研究的成果基礎上，選擇學術界尚未對郭店《老子》、〈太一生水〉與上博〈恆先〉同時涉及的宇宙論並觀，加以討論、比較，期能豐富先秦時期宇宙論的研究內容。⁶

二、三篇出土文獻的寫作時代、地點與學派

雖然學界多視此三篇出土文獻為先秦道家之作，但說法仍有分歧之處。由於《史記》中的老子傳記諸多疑點，使老子其人和時代成為長期爭論的焦點；郭店《老子》與其丙組所附佚文〈太一生水〉，因出土於湖北荊門郭店村戰國楚墓群，故其抄寫時間與地點被推斷為戰國前期楚地實屬合理，而學者李學勤又認為《老子》的形成應比簡本時代早，其理由之一是〈太一生水〉所本的《老子》篇章，有的不見於郭店，這說明當時的《老子》不僅限於簡本的內容，抄本自然晚於內容更多的原本。且由於郭店簡的存在，至少把抄本所依據的《老子》成書在《莊子》之後的說法排除了。⁷

⁶ 以下所引《老子》、〈太一生水〉、〈恆先〉三篇文獻分別依據：魏·王弼等著《老子四種》（台北：大安出版社，1999年）。湖北荊門市博物館編著《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）頁123~126。上海博物館編著，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年，頁285~300。

⁷ 李學勤說，根據錢穆《先秦諸子繫年》，莊子的生卒年約西元前365~290年的戰國中

此外，〈太一生水〉被認為應晚於《老子》，其證據是「太一」一詞在《老子》中尚未出現。老子不少處講到「一」，如〈十章〉、〈二十二章〉、〈三十九章〉，卻都不見「太一」；同樣地，老子很推尚水，如〈八章〉、〈七十八章〉，但不曾有「太一藏於水」的觀點，故〈太一生水〉的思想和老子殊有不同，學界目前只能理解這是在老子之後的一種發展情形。⁸如果再證諸古籍也可發現，最早道家作品中談及「太一」的，見於《莊子》〈徐無鬼〉、〈列禦寇〉、〈天下〉，以及《淮南子》〈精神〉、〈本經〉、〈主術〉、〈詮言〉等篇，年代都較晚，因此推論出〈太一生水〉不可能和《老子》同期，應是道家後學解釋老學之作。⁹

至於〈恆先〉，雖購自香港的骨董店，¹⁰但根據可靠的非正式資訊顯示，其出土地點和郭店楚簡相去不遠，應可視為戰國楚人作品。¹¹所以，綜上所述可知，郭店《老子》、〈太一生水〉、上博〈恆先〉三出土文獻皆以戰國楚地為範圍。

後期，所以屬於戰國前期時代抄本的郭店、上博簡中的書籍應都為莊子所能見。見氏著，〈孔孟之間與老莊之間〉，收於《新出土文獻與先秦思想重構國際會議論文》，2005年，頁1~6。

⁸ 邢文編《郭店老子～東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002年，頁4。

⁹ 太一概念非道家所獨有，如《禮記·禮運》為儒門後學所著，有「夫禮必本於太一，分而為天地……」之語，和〈太一生水〉有近似度。《禮記》宇宙論思想來源很清楚，就是《周易·繫辭上》的「易有太極，是生兩儀……」相互比較不難發現，太一就是太極。這一點在唐朝孔穎達時就已悟到，他在《禮記·月令疏》曰：「老子謂道生一，與易之太極、禮之太一，其義不殊，皆為氣形之始也。」太一、太極屬宇宙論範圍，在朱伯崑的《易學哲學史》中也提到。他說，中國哲學史上，關於宇宙形成的理論有兩個系統，一是道家系統，本於《老子》的道生一說。一是《周易》系統，即被後來易學家所闡發的太極生兩儀說。陳鼓應在《易傳與道家思想》則進一步表示，這兩個系統之間還存在著交互融合的關係。李學勤則認為，實際上古代傳統的宇宙論有久遠的淵源，至春秋戰國之際已趨成熟，老子及關尹一派流傳的時期，與易傳的形成年代相當，他們對當時通行的宇宙論各自做出闡述發揮，其有共通之處是很自然的。以上參考資料分別見於朱伯崑《易學哲學史》頁76，台北：藍燈文化事業公司，民國80年。陳鼓應，《易傳與道家思想·序》北京：商務印書館，2007年。李學勤，〈郭店楚墓文獻的性質與年代〉，收於《郭店老子～東西方學者的對話》，頁7。

¹⁰ 1999年1月5日的「文匯報」刊登了記者一篇報導〈戰國竹簡露真容〉，指稱上海博物館四年前(1995年)從香港文物市場購回一批少見的戰國竹簡(簡稱「上博簡」)，〈恆先〉即是其中之一。

¹¹ 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〉，收於《中國文哲研究集刊》29期，2006年9月，頁123~144。

有關學派的歸屬問題，郭店《老子》其為道家之作乍看似無庸置疑，但郭店《老子》給人最明顯的印象，是對儒家的批判文字大幅減少，這也是郭店與通行本最大差異之處；尤其是通行本〈十九章〉的「絕聖棄智」、「絕仁棄義」文字在郭店簡文中皆未見到。郭店《老子》甲組引文如下：

絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕偽棄詐，民復孝慈。

（按：本文為便書寫與閱讀，以下所引出土文本皆採今通行字體與標點）

流行的王弼通行版本及帛書甲乙本、河上公本、傅奕本〈十九章〉則是：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。

兩組對照可以看出郭店《老子》提倡絕棄的是辯、巧、詐，而不是儒家的仁、義、聖。對此差異，許多學者認為郭店《老子》因時代較早，故還沒有出現後來道家的反儒傾向。¹²也有學者說可能是郭店抄本出自道家對儒家同情者之手緣故。¹³

〈恆先〉大抵也被視為道家之屬，無太大爭議；〈太一生水〉則較複雜，一般認定其為道家老學發展作品，但也有學者存遲疑的態度，代表者如李學勤，謂其受數術家影響頗深，¹⁴；丁四新稱〈太一生水〉前半與後半係不同的兩篇，前半應是陰陽家之作；¹⁵蕭漢明也認為是陰陽家之作，他詳陳其理說，〈太一生水〉的宇宙生成圖式與老子比較，在形式與層次上有局部類似，但在語意與內容上存著明顯差異，且絲毫不涉及道家道德之意，故不能只根據「天道貴弱」四字即定為道家之屬。¹⁶

¹² 同注 4，頁 164。

¹³ 沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，收於《哲學與文化》26 卷第 4 期，1999 年 4 月，頁 298。

¹⁴ 見氏著，〈太一生水的數術解釋〉，收於《道家文化研究》第 17 輯，頁 297~300。北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999 年。

¹⁵ 見氏著，〈楚簡太一生水研究～兼對前太一生水研究的總批判〉，《楚地出土簡文獻思想研究（一）》，武漢：湖北教育出版社，2002 年，頁 183~249。

¹⁶ 見氏著，〈太一生水的宇宙論與學派屬性〉，收於《學術月刊》12 期，2001 年，頁

本文以為，即令〈太一生水〉非完全屬於道家學派性質，但從其全文觀之，其思想很難和道家擺脫關係，且對後期道家也產生了重要影響。

三、郭店《老子》的宇宙論以及和通行本《老子》的比較

郭店楚墓竹簡《老子》的章序，與馬王堆帛書本及今通行各本完全不同。簡本不但未分章，也無以「道經」、「德經」分篇的情形；簡文抄寫在三種不同形制的竹簡上（分甲乙丙三本），部分有殘失，所有字數，包含可補者共一千八百三十一字，約佔今本三分之一。

整體說來，郭店《老子》在宇宙論方面的文字不多，甲本僅可見數條，乙本勉強算有一條，其餘多是論及人事相關之理，遠不如王弼等版本中有體系性的道論與宇宙論。¹⁷不過，郭店《老子》雖未顯示完整的宇宙論思想體系，但仍有頗值得加以哲學解析之處，尤其是以下一段文字：

返也者，道動也。弱也者，道之用也。天下之物，生於有，
生於亡（無）。

（見郭店《老子》甲本，相當於通行本〈四十章〉）

這段文字將老子「反」的歧異性及豐富性簡單化，單純只就「返回」義而言，表示萬物皆朝向道之返回而動，這是道在萬物中運作所賦予的動力與所產生的效果，因為道既以分殊化的程序產生萬物，又內在其中運作，帶領萬物返回自身。然而，在其他各版本中皆可見到另有〈四十二章〉「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之文字，明確交代由道生出萬物，也就是由道論至宇宙論的步驟，如此可以見出存在根源即是變化目的的思想。可惜這段〈四十二章〉文字不見於郭店，而上述甲本竹簡的「返也者，道動也」，僅說明萬物返回於道的運作，換言之，郭店只涉及由宇宙論返回道論思想，至於其他由道而生出萬物，或萬物所遵循的自然法則，則由於相關文本付之闕如，難以詮解。

32~37。

¹⁷ 通行本中老子涉及的形上哲學約可分成幾項內容：（1）世界本原問題，見〈一章〉、〈二十五章〉。（2）宇宙生成問題，見〈四十二章〉。（3）宇宙變動歷程，見〈四十四章〉、〈二十五章〉、〈五十一章〉。

另外是該段最後一句「天下之物生於有，生於亡（無）」所牽涉的「有」、「無」問題，可謂引起聚焦性討論。

有、無原是老子哲學思想中的一對範疇，有、無在通行本〈一章〉和〈四十章〉都是指稱道體；〈二章〉和〈十一章〉的有、無，則是指現象界的事物，屬於認識論或人生論的一對相反相成概念，本文今只專論指稱形上道體的有、無。通行本〈四十章〉之文字是「天下萬物生於有，有生於無」，郭店簡本是「天下萬物生於有，生於無」，雖只是一字之差，但在哲學上的解釋卻有極大的差別，因為前者是屬於宇宙生成問題，後者則可屬於本體論範疇。本來，有、無都可謂「道」的一體兩面（「同出而異名」），二者並無本末先後問題，但今本的「有生於無」語意，易導致本末先後的判斷，遂給老學體系帶來不一致的解釋；學界又因受到王弼解《老》的影響，更增加詮釋上的分歧。由於王弼執意主張「以無為本」，並將道與萬物視為母子、本末關係，遂凸顯道體之「無」，而略去道體之「有」，甚至將「有」降至萬物同一層面，這使得許多人在面對今本〈四十章〉「有生於無」的文句時，將「無」等同於「道」，而將「有」具象化為天地、陰陽等，但這種解釋與〈一章〉矛盾，因為〈一章〉的「有」絕非囿於天地現象之屬。今本〈一章〉中云：「此兩者（無、有），同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」換言之，通行本〈一章〉形上的有、無，是各自在描述道的既超越又實存的一面，「無」和「有」同是形上之道開顯的兩個辯證環節。若對照郭店簡文「生於有，生於無」，其中有、無關係可以解釋為對等性質，指稱道體之本體論，如此便和通行本〈一章〉論點一致。馮友蘭先生在半世紀多前就發現了通行本〈四十章〉與〈一章〉不一致的問題，故他提出所謂的「有生於無」說，並不是指時間的先後，而是指邏輯的順序。¹⁸

有關老學中「有生於無」引起的議論，其實在歷史上早已眾說紛紜，時間綿延甚長¹⁹。那麼，真相究竟如何？是哲學史曾誤讀了《老子》？還是郭店本抄漏了一個「有」字，以致引起軒然大波？對於後者，並非是不無可能，甚至是十分可能的情形。²⁰如果郭店本抄漏的猜測可以成立，則單獨從該段

¹⁸ 見氏著，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社出版，1998年，頁329~337。

¹⁹ 老子開啟的有、無議題，到了魏晉成為玄學探討的根本，「有生於無」更為何晏、王弼之「貴無」派所本，後又引來裴頠的「崇有論」；其後僧肇著《不真空論》提出非有非無說，至宋明理學「無極而太極」的命題，都可算是與「有生於無」相關的學術論辯。

²⁰ 沈清松指出，一般而言，抄者的專精程度不一定很高，因此竹簡抄錯的情形不少。

義理來看就甚為一致，因為「返也者，道動」是指萬物向根源的返回，也就是向道的返回；而接下來的「弱者道之用」，是說萬物若不凸顯自己的主體，則可隨道的自發規律發展，至於「天下萬物生於有，有生於無」則是指出天下萬物生自有，而「有」則生自無名的域界，稱之為「無」，這是往萬物存在根源的回溯，是由宇宙論追溯本體論的依據。至此，該段文字語意完整即可終止。不過，因為本文前已述及，由道至萬物的生成歷程，即「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之類似內容，並未在出土的郭店本中找到相關的文本參考，因此，頂多只能說郭店本呈現出由宇宙論往本體論的追溯傾向，至於涉及的根源，展現出何種程序的生成狀態？則未見呈現。

關於另一種可能，也就是郭店簡並未抄漏任何文字符號，也因此出現與其他傳世本有異，而另成為「生於有，生於無」可以將宇宙道論詮釋成近似現代西方哲學本體論的義理，陳鼓應認為此說不僅澄清老子有、無的本體論意涵，更是在古代哲學中居創始突破的地位。²¹但本文以為此種說法亦不無商榷之處。首先，從郭店簡文「天下之物生於有，生於無」的文字中，不能確定作者是說天下物生於有、「同時」又生於無；在中文語法，文句的先後雖不一定表示時間次序的先後，但也不宜率爾認定其必為時間上的「同時」，再說從該句中也看不出有「有無相生」的暗示，因此以增加字詞的臆測作為文本意義的依據，將可能出現解讀上的困境。

郭店《老子》是迄今發現最早的抄本，但仍無法確定是最接近原本的抄本，且因殘缺不全，故不能呈現老子完整而系統的道論和宇宙論。但既是一種抄本，往往也就是一種詮釋的呈現，若一時之間無法找到原本，那麼也只能解讀已面世的文本可能意涵，觸發不同之思維。

四、〈太一生水〉的宇宙論以及和通行本《老子》的比較

一九九三年與郭店《老子》同時出土的楚簡〈太一生水〉，其書體、形制與《老子》丙組相同。在郭店包括儒、道總共十餘種出土文獻中，所涉及的議題領域之廣、內容之多，可說以此篇為最；從哲學到宗教神學，從天文星象到曆法數術，其研究資料五花八門，且已被討論到相當程度。²²

沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，頁 305。

²¹ 陳鼓應主編，《道家文化研究》第 17 輯，頁 44-46。

²² 綜觀學界對〈太一生水〉思想研究所關心的焦點，約可歸納如下幾項：第一，簡序問題。第二，時代與學派歸屬問題。第三，水生與氣化的問題。第四，構成內容核

〈太一生水〉共十四簡、三百零五字，從目前整理過的編排來看，文意約可分成兩大部分，即第一簡到第八簡，為通篇綱領，總論宇宙生成的原理及內容；第二部份是從第九簡至十四簡，內容上，基本可視為對前八簡之人事名言推闡。本文將集中於第一部分簡文，探索其太一生成系統的邏輯結構。不過，對「太一」與「道」的實際關係，以及簡文對每一具體範疇的具體詮釋如何？因從簡文中無法窺悉，故本文姑且從略，而擬就〈太一生水〉獨樹一幟的宇宙生成情況，梳理學界相關研究資料並提出個人淺見。首先根據李零〈郭店楚簡校讀記〉²³釋文徵引〈太一生水〉一至八簡如下：

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」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『相』輔也，是以成寒熱。寒熱復相輔也，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，寒熱之所生也。寒熱者，『四時之所生也』。四時者，陰陽之所生『也』。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。是故大一藏於水，行於時，周而又「始，以己為」萬物母；一缺一盈，以己為萬物經。此天之所不能殺，地之所不能理，陰陽之所不能成。君子知此之謂「□，不知者謂□。」²⁴

文本表達了從「太一生水」到一年時序推移結束而「成歲」的過程，環環相扣，每一環節的所生和所以生都敘述的十分清晰，是一個完整的宇宙生成邏輯系統。以下擬分成幾項作為問題探索主軸：

（一）太一及其本體

首先需了解「太一」的終極義。「太一」在〈太一生水〉中寫作「大一」，亦可名為「天一」，乃因太、大、天在古文中通用之故。²⁵學者們從古籍的

心的幾個關鍵語詞詮解，如太一、反輔、相輔、藏、青昏等等。

²³ 收於自陳鼓應編《道家文化研究》第17輯，北京：生活讀書新知三聯書店，1999年，頁475~477。〈太一生水〉文本參考湖北荊門市博物館編著《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年，頁123~126。

²⁴ 文本之古體字、異體字均以通行字代替，闕文之補字以「」號表示；脫文之補字以『』號表示。無補字之空白處以□表示。

²⁵ 鄭玄《易緯·乾鑿度》注曰：「太一者，北辰之神名也。居其所曰太一，常行於八卦

記載²⁶歸納出「太一」約有三種意涵：A、作為哲學上的終極概念，是「道」的別名。B、作為天文學上的星官，是天極的所在，是星辰時歲運行的中心。C、作為宗教至尊神靈之名，是祭祀崇拜的對象。²⁷

從眾多古籍文獻中出現的「太一」一詞看來，可以推斷出「太一」在孔、老之後，屈、莊之前已開始流行，而〈太一生水〉更將「太一」取代「道」之名，提高至與「道」相同的宇宙生成系統的總根地位，世間萬有皆由其生成，並且在每一環節的下生過程中，太一直接或間接地介入其中，由太一生水生天生地，生神明生陰陽，生四時生寒熱生濕燥，直至一歲的形成。但時歲的形成後並不代表太一作用的休止或終結，恰恰相反，當人們與萬物體驗到歲歲相續、時間的持恆時，就可以體悟到作為形上根源太一的存在，其作用當然也是永續綿延的，並充滿無限的生命力，故〈太一生水〉說「太一藏於水，行於時，周而或始，以己為萬物母。一缺一盈，以己為萬物經。」以萬物母、萬物經來形容，可知太一的存在，在一定意義上來說是超越現象界的；儘管其作用存在於其作用物之中，但是它並不受作用物的局限，故〈太一生水〉云：「此天之所不能殺，地之所不能埋。」學者丁四新認為，太一這種自身獨在不受有形束縛的本體超越性質，最終會走向神學的領域，這從〈太一生水〉的義理中已見到伏筆。²⁸

依據以上文本內容，可總結太一的存在狀況有兩種，一是形上的超越性存在。所謂超越，乃生物者不生、物物者不物之義。一是形下的即物而存在。二重存在的狀況是相對而統一、體用相融的。

（二）太一何以能生水？以及水在轉化中的作用

有別於傳統文獻所呈現的「氣化」觀念，〈太一生水〉幾乎是從本根上揭示水所具有生成天地的「水生」意義，這在〈太一生水〉以前的道家著作及解釋上聞所未聞，因此也是它問世後舉世震撼的重要原因，後經學界諸多考證，已經證明水實際上即有固態、液態、氣態之分，在常溫下具自

日神之間曰天一……故《星經》曰：天一、太一，主氣之神。」孔穎達《禮記·禮運》亦疏謂：「太一者謂天地未分，混沌之元氣也。極大曰天，未分為一，其氣極大而未分，故曰大一。」

²⁶ 引證「太一」的典籍甚多，包括有《楚辭》、《莊子》、《管子》、《鶡冠子》、馬王堆「兵避太歲戈」上的圖文、《禮記》、《荀子》、《呂氏春秋》、《黃老帛書》、《文子》、《淮南子》、《列子》、長沙子彈庫楚帛書、《史記》、《漢書》以及道教相關文獻。

²⁷ 李零，〈讀郭店楚簡太一生水〉，《道家文化研究》第17輯，頁320。

²⁸ 見氏著，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年，頁89。

然蒸發的特性，這應是古人認為「水」可變化為「氣」而生成天地萬物的思想基礎，因此〈太一生水〉的宇宙生成論其實與我國傳統的氣化論在本質上是一致的，〈太一生水〉中有言「上，氣也，而謂之天」可見也有氣的概念；至於它以「水」為第一生成物，而非如《老子》或一般哲學在字面上的生氣、生天地原因，可能與水鄉澤國的楚地農耕環境背景有關。²⁹

除了地理因素外，若從哲學理論上探討，太一何以能生水？因太一一旦取得至上之道或如同上帝般的地位，則其生水是不成問題，問題是它何以直接生成了水，而其他環節卻都需藉由「反輔」、「相輔」去間接生成？這和老子的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的直接生成很不一樣，且太一在生成過程中也離不開水，那麼，水在生成轉化中究竟起了何種作用？從邏輯上看，〈太一生水〉的水，實已被提高至本原的高度，但還不算本原。³⁰從「水反輔太一」（反過來輔助）一語，可說水扮演了促進、催化、轉化太一在生成天地萬物中不可或缺的腳色；〈太一生水〉共有九個生成項目（水、天、地、神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥、歲），唯有「太一」生「水」是沒有經過「反輔」而生成，其他八項均有所「輔」而後生，有所輔即意味著生成轉化有條件，無所輔則反之，由此可見太一和水之間，除了水沒有創生功能外，其他幾無差異。「太一生水」是無條件的、絕對的，其餘八項卻是有條件、相對的，由此可看出水在其中的地位。

〈太一生水〉的尚水現象或可源自道家創始者老子對水的肯定，³¹但老子尚水意義多表現在道德與政治方面，水仍屬具象之物，《老子》中未到視水為宇宙天地之根的本原程度。不過考證歷史上對水的認識甚早，從《尚書》開始，其中〈洪範〉的「九疇」第一排序即稱「一曰水」，再通觀《易》、《詩》中古人對水的態度、對水之源已做了神性的上推；³²再經由老子對水的重

²⁹ 陳麗桂在〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題〉指出，楚域江鄉水澤，無論是農耕所賴的雨水、溫度、溼度，還是節候時令的冷熱寒暖，基本上都和水有關，這應是〈太一生水〉系列生成理論的推衍背景，也是它以水為第一生成物，以水為生成之核心關鍵的原因。《中國文哲研究集刊》29期，2006年9月，頁130。

³⁰ 至《管子·水地》才直接把水提到萬物本原的高度：「是故具者何也？水是也。萬物莫不以生，為知其托者能之正。具者，水是也。故曰：水者何也？萬物之本原也。」

³¹ 眾所周知《老子》傳世本內容對水甚為推崇，認為其性近於道，有「上善若水，水善利萬物而不爭」（八章）、「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（七十八章）等之語。

³² 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》頁98~104。

視、《楚辭》裡太一神與水的密切關係，或《管子·水地》中無所不在的水，都可令人斷定，從先秦遙遠的時代開始應已隱含有太一生水的普遍思想，也因此使〈太一生水〉作者加以吸收，成為其宇宙論命題的時間序列及邏輯序列；並且這種尚水思想甚至發展至後來《呂氏春秋》中的太一造萬物和造水、西漢《淮南子》的太始生水……不一而足。水的地位與功能亦可見一斑。

（三）〈太一生水〉的兩層生成邏輯系統

〈太一生水〉一至八簡完整的宇宙生成系統，可說以「生」與「輔」二字作為邏輯的關鍵詞，並可分析出兩個轉化生成系統，一是「反輔」系統，即太一生水、太一生天、太一生地。另一是「復相輔」系統，從天地以下至年歲依次相遞而生。兩系統由太一至年歲共十項，生成項則有九項。

先詮釋「生」與「輔」。〈太一生水〉中的「生」應解為創生、化生、產生之意，龐樸先生說，這個「生」不是派生，它不是生出一個獨立於母體外的第二代，而是絕對化為相對、抽象化為具象。³³準此，太一相當於最高之道，那麼前項「太一」和後項「水」就不處於同一平面上；用「反輔」而不用「輔」，正說明太一和水有邏輯前後順承關係而非並列關係。太一和水因不在同一語義邏輯平面上，也不在同一哲學邏輯平面上，故無法互相創生，只有單向創生，然而因後文又有「太一藏於水」之語，故又可謂在同一哲學邏輯層面。³⁴就辯證關係言，「太一」和「水」兩者相互對待但也相互依存並可以互相轉化，「反輔」就是一種轉化，既有轉化就在同一哲學邏輯層面了，是以「太一生水，水反輔太一，是以成天」之句，既言生成又講轉化，「成」就是生、生成之意。³⁵

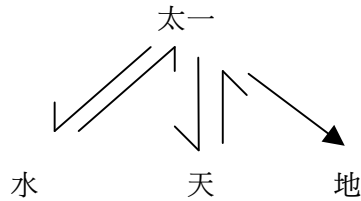
太一先生水，然後生天，最後生地。第一次（生水）太一自動地做，另外兩次（生天生地）有它所生者反回輔助它，「反輔」說明了在生水生天生地的這一層次系統階段。參見圖示：³⁶

³³ 見氏著，〈一種有機的宇宙生成圖式〉，收於《道家文化研究》第十七輯，頁 303。

³⁴ 郭沂也說過太一和水既在不同層面，又在同一層面，致使水不具創生功能，但又能使太一存藏於水。參見《郭店竹簡與先秦學術思想》，北京：科學出版社，2001 年，頁 139。

³⁵ 劉學文，〈論郭店楚簡太一生水本體生成系統〉，《新疆大學學報》第 31 卷第 3 期，2003 年 9 月，頁 43。

³⁶ 此圖引自法·賀碧來在〈論太一生水〉中之圖解。收於《道家文化研究》第 17 輯，頁 334。



「復相輔」則完全不同，是由兩兩相對之物，分別為：天與地、神與明、陽與陰、四時（春夏與秋冬）寒與熱、濕與燥互相相輔相成後，分別生成神明、陰陽、四時、寒熱、濕燥、年歲。「復相輔」的作用意義即在於透過前項兩者間的對立、交融、依存而生成後項結果。劉學文先生認為從反輔系統到復相輔系統因產生漸進的中斷，故兩系統間是不相連續的；反輔的兩端只有「水—太一」、「天—太一」，而沒有天反輔水，即沒有「天—水」之兩端，當然也就沒有「水生天」之說。同時可看出太一生水與太一生天、太一生地是同一系統上的命題，與天地生萬物是兩個層次。³⁷若將〈太一生水〉中「復相輔」的文本內容加以整合羅列如下，即可眉目清楚：

天地復相輔也，是以成神明。	天—地
神明復相輔也，是以成陰陽。	神—明
陰陽復相輔也，是以成四時。	陰—陽
四時復相輔也，是以成寒熱。	春夏—秋冬
寒熱復相輔也，是以成濕燥。	寒—熱
濕燥復相輔也，成歲而止。	濕—燥

下面文本接著陳述的過程，與前面的「復相輔」剛好相反，文本陳述，經過同樣的回反階段，最後回到太一：

故歲者，濕燥之所生也。
 濕燥者，寒熱之所生也。
 寒熱者，四時之所生也。
 四時者，陰陽之所生也。

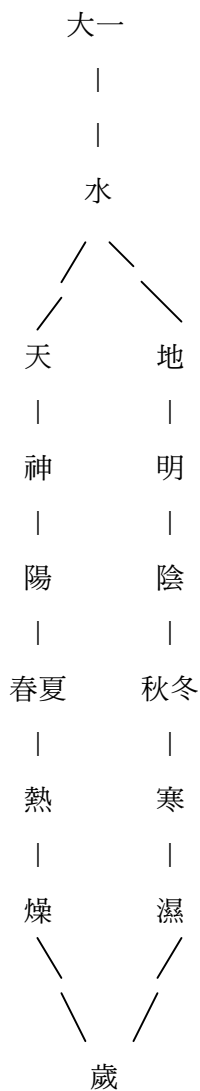
³⁷ 劉學文，〈論郭店楚簡太一生水本體生成系統〉，頁 44。

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。

有學者將兩層次的全部生成邏輯系統以圖示如下：³⁸



³⁸ 李零，〈讀郭店楚簡太一生水〉，《道家文化研究》第17輯，頁325。

前文提及，中國自古的宇宙生成邏輯說有二，一是道家體系，一是《周易》體系，從《周易·繫辭上》「天一、地二……天數五、地數五」以及「天一生水於北，地二生火於南」的說法，可以看出《周易》「天一生水」體系，是以五行方位象數為參照的邏輯生成系統，而〈太一生水〉的「太一生水」是以宇宙本體及其衍生物為參照的邏輯生成系統，兩大系統雖並行不悖，但在郭店發現之前，一般只知道五行象數的生成體系，不知古代尚有一完整的本體生成論。象數系統說「天一生水，地二生火」但天、地又是什麼產生？象數系統並未有明確回答，本體系統的〈太一生水〉則給了答案。

（四）〈太一生水〉與《老子》的比較

老子在歷史上首先提出宇宙生成學說，而學界對後出的〈太一生水〉往往都會依據老子相關的命題與概念去比對、論證〈太一生水〉前八簡的思想，如指出「太一生水」有如《老子》的「道生一」，水的作用就如同「氣」一般重要，它是太一生成天地的輔助者，不僅具有輔助功能，並且在創生萬物後，又將太一孕育其中，「太一藏於水」的說法，也是老子「道生之，德畜之」〈五十一章〉思想的延續。其次，在太一生萬物的過程中強調「反輔」作用，而「反」即「返」，亦是老子之「復」、「周行」循環往復的觀念。循環可包括二方面論述，一是宇宙循環相生的過程，如水反輔太一而成天、天反輔太一而成地。另一即是指宇宙循環運行的規律，揭示了萬物周而復始的活動，也合於老子「相生」、「歸根、復命」〈十六章〉之說。〈太一生水〉除了所講的太一、水、反輔等重要概念與老子之道、歸復近似外，其他如貴弱、伐強以及功成而不傷、有餘補不足等，也都被認為直接來自老子。³⁹

不過，〈太一生水〉與《老子》也有明顯的區別，首先是《老子》在道與天地間沒有水的位置，「太一生水」思想畢竟是〈太一生水〉作者加進去的，原因可能如同本文前述是受到南方楚地水澤之國尚水的影響，而重要的是〈太一生水〉整個生成系列所要強調者，不同於老子之道是如何生成萬物的哲學思維，而是特別關注於時歲的形成運行。就有學者指出，在以農業為基礎的先民眼中，宇宙生成過程的終點應是風調雨順的好年景。在歲、時周而復始的運行下，萬物蓬茂孳長欣榮以生；因歲、時有消長、有盈虛，故萬物也有生滅，這種盈缺周行循環的情況，就是歲時運行的永恆

³⁹ 陳鼓應，《老莊新論》，頁 54-56。

規律，總言之，〈太一生水〉的宇宙生成講的是具體歲、時的形成，也是萬物在歲、時循環往復中的生成。⁴⁰

復次，〈太一生水〉與《老子》的生成模式也有明顯差異。《老子》由道→一→二→三→萬物，是直線型單向軌跡，而〈太一生水〉因有反輔與相輔過程的動態思維，表述宇宙生成演化過程是雙向軌跡，故比起《老子》來的曲折繁複。

〈太一生水〉與《老子》或殊有不同，但是無論如何都可說是《老子》思想進一步的具體發揮和闡述。若言及〈太一生水〉在思想史上的價值意義時，沈頌金先生認為，〈太一生水〉恰好彌補了先秦哲學關於宇宙生成論的缺環，是《老子》到《淮南子》之間的過渡。⁴¹它發揮了老子思想卻更加系統化，又具有不同於《老子》的獨創性，它的出土無疑開拓對認識先秦學術的新思路。⁴²

五、〈恆先〉的宇宙論以及和通行本《老子》的比較

〈恆先〉乃上海博物館館藏之道家楚地竹簡，共十三簡五一〇字。此一作品前半篇是講宇宙萬物之本源生成，後半部份主要是攸關社會人事內容，而本文只對有關宇宙論問題部分提出討論觀點，事實上相關的研究已夥，但這些成果在成為本文考察起點的同時，也留下不少疑點和困境，其整體性意蘊的把握，尚有進一步探索之空間。

（一）恆先：宇宙萬物的本原及其狀態

無論是出土或傳統文獻，道家有別於儒家的特點之一，即是作品中往往有形上學的宇宙論內容，至於萬物本原的名稱，則以「道」最為人熟知，出土的〈太一生水〉面世，才提供了具本原意義的新稱呼「太一」，⁴³而〈恆先〉也出現了一個新名稱概念「恆（先）」，該篇開宗明義即云：

恆先無有，樸、靜、虛。樸，大樸；靜，大靜；虛，大虛。

⁴⁰ 陳麗桂，《中國文哲研究集刊》29期，頁131。

⁴¹ 《管子·水地》中雖將水提升為最高哲學範疇，使水成為萬物之本原，但並未發展出宇宙生成和演化的完整體系，只是談了天地萬物的構成元素。

⁴² 見氏著《二十世紀簡帛學研究》，北京：學苑出版社，2003年，頁205~208。

⁴³ 「太一」之名雖曾見於其他典籍卻未受到充分注意，參見本文前述。

「大」即「太」之意；「恆先」原簡寫作「互先」，至於相當本原意義的是「恆」？抑是「恆先」？有不同的說法。李零、李學勤都把「恆先」連讀，⁴⁴但王博先生認為，從〈恆先〉後文看來「恆」明顯是該篇重要概念，如「恆莫生氣，氣是自生自作」、「恆，氣之生」，且在篇題首句之後就再也沒有「恆先」的提法，故知「先」只是對作為本原「恆」之形容，因此應分讀恆、先才合理。⁴⁵

「恆」義為「常」，是先秦哲學常用字，帛書《老子》與郭店《老子》都作「恆」，如首章有「恆道」；通行本用「常」乃是避漢文帝劉恆諱而改。因此「恆」與「道」的關係是研究者關注最多的地方，但〈恆先〉中除了「天道既載」一句外，並未出現其他「道」字，而「恆（先）」卻有等同本原「道」的概念，這不禁讓人懷疑〈恆先〉的作者是否有意迴避言「道」？其因何在？學者郭梨華認為「『恆先』並不是作為『道』的代換詞而已，而是對於『道』所產生的易混淆性所提出的哲學始源概念，並發揮此一概念的哲學作用。」⁴⁶王中江先生亦有相似看法：「如果以『恆先』為『道』反而遮蔽了〈恆先〉宇宙觀的個性」，他並指出「『道』是老子宇宙觀的核心概念，但在〈太一生水〉和〈恆先〉的宇宙觀都不是。」⁴⁷

如果「恆先」指的是宇宙原初，那麼就需闡明是怎樣一種原初狀態？〈恆先〉說是「無有」，同時是「樸、靜、虛」。「無有」從字面的解釋是「沒有有」，也就是「無」，但此「無」應是如同老子無名無象的無，不可能是絕對的空無。「無」是原初狀態，而其樸、靜、虛則是道狀態的屬性，⁴⁸但恆先不是指一般現象界事物的樸、靜、虛，故〈恆先〉稱之太樸、太靜、太虛。樸、靜、虛是《老子》與後來道家的重要概念，也是道境的呈現，只是《老子》沒有用「太」字。⁴⁹〈恆先〉發明了太樸、太靜、太虛，「太」

⁴⁴ 李零說見《上海博物館藏楚竹書（三）》，上海古籍出版社，2003年，頁288。李學勤之說見〈恆先首章釋義〉，《中國哲學史》頁80，2004年第3期。

⁴⁵ 見氏著，〈恆先與老子〉，《政大中文學報》第3期，2005年6月，頁35~36。

⁴⁶ 見氏著，《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓，2008年，頁193。

⁴⁷ 見氏著，〈恆先的宇宙觀及人間觀的構造〉，《文史哲》2008年第2期。

⁴⁸ 在此較大的爭議是「樸」，李零釋讀為「質」，李學勤釋為「全」，但本文認為「樸」較恰當。

⁴⁹ 「恆先」的性徵和《老子》中的「道」大致相合，道的本始是虛靜質樸，如《老子·二十五章》言「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改……」〈十六章〉有「致

可解釋為「至」，即至高無上之意，故恆先就是至樸、至靜、至虛，這與〈恆先〉下文對宇宙原本狀態的描述一致：

自厭不自忍……未有天地，未有作行、出生，虛靜為一若寂
寂，夢夢靜同，而未或明，未或滋生。

〈恆先〉描述一個從「恆」開始的生成模式，這段具體說明了宇宙本原是一不變不動不明的虛靜狀態。⁵⁰既然恆先是自本自根的宇宙原初狀，那麼它自然是自足完滿的，〈恆先〉稱之為「自厭」，但它不會停頓在此狀態，既是根源就會有「生」的活動形式，〈恆先〉稱之「不自忍」，也就是不壓抑、自然而然地出現施化。這和《老子》中的自然、自化、自正、自樸等肯定萬物出自自己的意義相同，道家一般都主張任運自然不加外力約束控制，因此可知，做為宇宙本原的「恆先」，它本身不僅是自足的「自厭」也是任其自然的「不自忍」。

（二）從或（域）到氣：宇宙的生成演化

〈恆先〉在簡述了「恆」的至樸至靜至虛自足的本始狀態後接著說：

或作；有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。

依照恆先從無到有的宇宙生成模式，依次出現的是恆→或→氣→有→始→往，過程中沒有直接說「生」，看來是一個演化的進程。較難解的是「或」這一層次，其意涵眾說紛紜，據李學勤、廖名春、龐樸之意，「或」通「域」、「宇」，應是空間的概念；⁵¹先有了空間概念，跟著出現的是「氣」，而代表時間的「始」、「往」則較晚。有關〈恆先〉陳述「或」與「氣」的生成時說：

往者，未有天地，未有作行……氣是自生，恆莫生氣，氣是自生自作。恆、氣之生，不獨，有與也。或，恆焉，生或者

虛極，守敬篤……歸根曰靜。」

⁵⁰ 〈恆先〉對「恆」的描述內容，接近於《黃帝四經·道原》的「迥同太虛，虛同唯一，恆一而止；濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不熙。」

⁵¹ 分別參閱李學勤，〈楚簡「恆先」首章釋義〉，《中國哲學史》2004年3期，頁81~82。廖名春，〈試論郭店楚簡太一生水篇的綴補〉，《出土簡帛文獻叢考》，武漢：湖北教育出版社，2000年，頁56。龐樸〈「恆先」試讀〉，《中國古代思想史研究通訊》第二輯，2004年6月，頁21。

同焉。昏昏不寧，求其所生。異生異，鬼生鬼……濁氣生地，
清氣生天，氣信神哉！

天地未生前本是混沌虛無茫昧不明，一直到氣出現才開始創生活動。氣雖是生成關鍵，但氣卻是從或（域）的始原狀態中自然興生，根據〈恆先〉文本，上述宇宙的生成演化可歸納成幾個重點：⁵²

第一：恆、或、氣有先後關係，但沒有母子相生關係。⁵³

第二：具有空間概念的「或」與創生的「氣」，都是自生自作，不靠外在力，而是自然而然的顯現興起，這也是〈恆先〉宇宙觀的特點。〈恆先〉的天、地是氣化而來，而且是由不同質性的氣化生，濁者生地，清者生天。

第三：恆、或、氣雖只有先後關係無母子關係，但氣所生的天地萬類卻有母子關係，即氣生天地又充滿天地，化生萬物萬類。

第四：氣的化生有同類相生和循環往復的自然傾向。一切的生成各依其類，自然分生，所謂「異生異，鬼生鬼」，這種依類各自分生的氣化且是循環式的。

以上便是〈恆先〉的宇宙天地氣化生成論大要，值得注意的是〈恆先〉之氣與產生天地的問題。在先秦，分氣為陰、陽並以此說明天地自然的現象變化是常見的公式；⁵⁴在漢代，分清、濁來解釋氣也是通行的作法，如《淮南子》、《老子河上公注》、《說文解字》等，但屬先秦的〈恆先〉中即已分氣為清濁，尚是頭一遭，也是文獻首次提出天、地分別由清氣、濁氣生成。⁵⁵在《老子》，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的模式中，並未直接顯示

⁵² 恆、或（域）氣的生成關係，本文主要參考陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題〉的說法，《中國文哲研究集刊》第29期2006年9月，頁131~132。

⁵³ 對〈恆先〉的氣論，學界始終無法得到統一的認識，關鍵在於恆（先）與域、氣之間的關係，如果只視恆（先）為道，那麼恆與域、氣在本體論上就有第一性、第二性的關係。如將恆（先）域、氣視為道的不同面貌，則此三者就相當於道的別名。若視恆（先）為時間上的起點，那麼，氣作為天地萬物生成的基本要素，就具有宇宙始原本原的性質，如同《莊子》所言「通天下一氣耳」。

⁵⁴ 如《老子·四十二章》「萬物負陰而抱陽，充氣以為和」、《莊子》的〈大宗師〉、〈秋水〉、〈則陽〉均有言及，文繁不贅引。

⁵⁵ 《列子·天瑞》有「清輕者上為天，濁重者下為地」之句，但《列子》通常被視為先秦偽書。而清、濁在先秦原本較多被指為水質狀況而不是指「氣」，如《老子·十五章》「混兮其若濁，孰能濁以靜之徐清」，《孟子·離婁上》有「滄浪之水清兮可以濯我纓，滄浪之水濁兮可以濯我足。」

「天地」這一層次是處在那一階段？「二」往往被視為陰陽二氣而非天地；《老子》也未闡明「氣」何時化生天地萬物，故不能和〈恆先〉之氣類比。⁵⁶〈恆先〉與〈太一生水〉則都有天地的生成，只是一為氣化一為水生的不同，且從〈太一生水〉的「反輔」與〈恆先〉的「自生自作」、「焉有」（於是）等等的區分與強調，顯然比《老子》由道的一線式下貫有較多的曲折複雜。

（三）始與往：萬物的生成和活動

通常一個宇宙論體系要從形而上的抽象延續到形而下的世界才算完整，〈恆先〉的宇宙生成也可分成兩層，從恆→域→氣是一層，是萬物出現前的描述；以下則是另一層引出人事萬物。

〈恆先〉以氣的清氣濁氣產生出有形的天地「有氣焉有有」，最後一個「有」是指天地；天地之後繼之是「始」：「有有焉有始，有始焉有往者」，「始」即萬物的開始產生。因為氣充塞天地之間，是以生萬物，實際上就是天地之氣的作用，故〈恆先〉說：

氣信神哉！芸芸相生，信盈天地，同出而異生，因生其所欲，
察察天地，紛紛而多綵物。

意謂「氣」非常神妙，在其作用下萬物都產生了，但又各自不同，因都出於各自的欲望不同，在昭昭天地間呈現出豐富多姿樣態。此外，〈恆先〉還有兩兩相對的生成觀規律：

先有中，焉有外；先有小，焉有大；先有柔，焉有剛；先有
圓，焉有方；先有晦，焉有明；先有短，焉有長。

顯示對事物彼此相對辯證的關係，在《老子》那裡亦屢屢可見，以〈二章〉為代表「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾……」重點是在彼此相對關係中，《老子》與〈恆先〉都有偏重一方並相信立足於此方就能獲得另一方面的傾向，且立足的邏輯都是顯著的、強大的先要通過微小的、柔弱的累積才能生成出現。

在〈恆先〉的宇宙演化中還有重要的「往」的階段，主要指萬物生成之後的生存與活動。〈恆先〉認為天地萬物雖有生滅變化不同，但終是循環不已的歷程，《老子》用反（返）復說明事物活動和變化的自然律則，「反」

⁵⁶ 郭梨華，〈恆先及戰國道家哲學論題探究〉，收於《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓，2008年。

與「復」是可以互相界定的詞彙，包括萬物狀態之間的轉化以及返本歸真的運動。〈恆先〉似也把「復」視為「往」的演化法則：

明明天行，唯復以不廢……舉天下之生同也，其事無不復。
天下之作也，無迨極，無非其所。舉天下之作也，無不得其
恆而果遂。

天道唯一不變的就是歸復，而萬物生存活動是有法則的，此法則即是「復」，復歸至本原之處。換言之，往、作的生成活動是以「復」為規律向目標本原「恆」作準備，回到「恆」的至樸至靜至虛。就在這樣的有→始→往→恆→域→氣→有的循環確立中，〈恆先〉的宇宙論者也確立了自己的終極價值追求。

（四）〈恆先〉與《老子》的比較

如果要與《老子》進行比較，本文選擇最突出的特徵即是〈恆先〉提出的「恆」及與它相關的「生」。

許多研究者莫不把〈恆先〉的「恆」與老子的道作比對，事實上從本文前述看來，恆與道的內容相似性甚高，那麼，作者何以要選擇用「恆先」不用「道」？〈恆先〉與《老子》的異、同何在？

先從兩者相關處說起。《老子》的重要概念「道」與「德」總是與「恆」相聯繫，亦可稱為「恆道」、「恆德」，如〈一章〉、〈三十二章〉、〈三十七章〉、〈二十八章〉；〈恆先〉對恆的性質描述是樸、靜、虛，也多見於《老子》中。至於二者的歧義處，首先可說來自「道」與「有、無」的關係。在《老子》，具有本原意義的「道」與「有、無」的關係始終說不清，尤其是「道」與「有」，據〈一章〉，道可看做是有、無的統一體，然〈十四章〉與〈二十一章〉就可能令人費解，再加上其他也有模糊不清之處。但在〈恆先〉中作為本原的「恆」，其狀態明顯是「無有」，是對「有」的否定，具有「無」的特點，清晰地突出宇宙本原「無」的性質，至於「有」、「始」，則都被安置在氣之後，明顯指稱現象界事物，這也失去了老子形上意義的有、始。對〈恆先〉這樣的立論，王博先生表示，大體說來，從老子到黃老和莊子，對道的理解持續呈現虛無化趨勢，在後來的發展中，「有」已被徹底的從「道」中排出，〈恆先〉所體現的精神和黃老、莊子是一致的，這也顯示〈恆先〉對道家本原問題思考的深化。⁵⁷

⁵⁷ 王博，〈恆先與老子〉，《政大中文學報》第三期，2005年6月，頁41。

復次，是〈恆先〉與老子對「生」的態度有所不同。老子雖然說過道法自然，並以「生而不有，為而不恃，長而不宰」〈五十一章〉強調道不具主宰性，老子語言也常暗示修道者應處在自我克制狀態中，如不敢為天下先、後其身等，或許這是當時政治社會上的生存技巧，但畢竟透露出某種主體的壓抑性，不一定就是道的自然本原之貌，故在〈恆先〉中，可以看到對這種自我克制性提出否定的說法，如「自厭不自忍」，「恆」是不自忍的，因此從它之中可以演化出域和氣，也才是純屬自然之物。

綜言之，〈恆先〉有可能不滿意老子道論的某些內容，因此有意識地使用了「恆」概念，以取代老子之「道」，顯示其對宇宙本原的新理解，但〈恆先〉顯然也承繼了一些老子恆道的思想，並在保持道的意義基礎上完成對老子之道的改造。⁵⁸

六、結論

以往思想史上提到具備宇宙生成論者都只舉道家通行本中的《老子》（帛書內容與通行本無異），但隨著竹簡《老子》的出土，才發現從超過西元前三百年時期，就已有好幾種《老子》文本在廣泛流行。郭店〈太一生水〉與上博楚簡〈恆先〉的發現，又進而表明從戰國中前期開始，在《老子》之外，還存著好幾種宇宙生成論的道家思想，分別揭示各自獨立的宇宙論述，形成並立局面。

道家老子的後繼之作，從老子開創之源中，不斷以繼承及批判式繼承的姿態，發掘、深化老子的思想，構成了前後綿延不斷的文化傳統，郭店與上博文獻的發現，正是這一傳承下的代表作，三篇竹簡均有和宇宙論相關者，但內容與通行本《老子》宇宙觀相比又可說是各出機杼。從形式上看，〈太一生水〉、〈恆先〉的篇幅相差不遠，論述層次也一致地分成兩層，前半段論道之創生，後半段論人事之用，這樣的巧合是否也算反映戰國時期，某些社群對道家思想產生了共同的議題焦點？不過，本文所引據的三篇文本，皆無具體知識的論述與典章制度的背景說明，純屬概念與命題相互關係的演繹，其中因文字的簡略，或存在邏輯的跨越，以致增加不少分析研究的困難度；例如簡文對每一具體範疇的理解如何？與道生成關係究竟如何？往往無法確知，然而如果承認傳統文化是有機系統的存在，則其

⁵⁸ 同上注，頁 43。

就具有共時性的價值，可通過當時共存的各種文本所具有的內容加以揭示；又因是歷時性的，亦可通過前後的文獻加以闡明、比較，以釐析思想演進的脈絡，即使研究的努力永遠只能是近似的而非確切的。

事實上本文只概括討論了與道家老子宇宙論相關的主要論題，還有許多觀點未能納入，對出土文本句法、文意、思想內涵的真相蒐尋，在研究進行間，往往發現歧異之處多於相同之處，幾乎處處都可能產生疑義，故可想見，在今後一段時間內，在沒有更新的出土材料可以面世判剖前，不同的研究者若選擇不同的切入角度，組合出不同的見解，還將會出現眾說紛紜的現象，不過，誠如劉笑敢先生所說，儘管永遠不可能達到和證明絕對的、唯一的歷史真相，但永遠不能放棄盡可能接近真相的努力，捨此則無研究無學術。⁵⁹

參考書目（依筆畫序）

一、文本引書

1. 上海博物館編著，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
2. 魏·王弼等著，《老子四種》，台北：大安出版社，1999年。
3. 湖北荊門市博物館編著，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

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，《楚地出土簡文獻思想研究（一）》，武漢：湖北教育出版社，2002年。
3. 邢文編，《郭店老子～東西方學者的對話》，北京：學苑出版社，2002年。
4. 沈頌金，《二十世紀簡帛學研究》，北京：學苑出版社，2003年。
5. 陳鼓應，《老莊新論》頁67，台北：五南書局，2005年。

⁵⁹ 氏著《老子古今》上卷，頁535，北京：中國社會科學出版社，2006年。

6. 郭沂，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年。
7. 郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓，2008年。
8. 劉笑敢，《老子古今》上卷，北京：中國社會科學出版社，2006年。

三、期刊論文

1. 王中江，〈恆先的宇宙觀及人間觀的構造〉，《文史哲》2008年第2期。
2. 王博，〈恆先與老子〉，《政大中文學報》第3期，2005年6月。
3. 沈清松，〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，《哲學與文化》26卷第4期，1999年4月。
4. 李零，〈讀郭店楚簡太一生水〉，收於《道家文化研究》17輯。
5. 李學勤，〈楚簡「恆先」首章釋義〉，《中國哲學史》2004年3期。
6. 高莉芬，〈楚帛書·甲篇中的創世神話及其宇宙觀〉，《中國文哲研究集刊》30期，2007年3月。
7. 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〉，《中國文哲研究集刊》二十九期，2006年9月。
8. 賀碧來，〈論太一生水〉，收於《道家文化研究》第17輯。
9. 廖名春，〈試論郭店楚簡太一生水篇的綴補〉，《出土簡帛文獻叢考》，武漢：湖北教育出版社，2000年。
10. 劉學文，〈論郭店楚簡太一生水本體生成系統〉，收於《新疆大學學報》第31卷第3期，2003年9月。
11. 蕭漢明，〈太一生水的宇宙論與學派屬性〉，《學術月刊》，2001年12期。
12. 龐樸，〈「恆先」試讀〉，《中國古代思想史研究通訊》第二輯，2004年6月。