

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〈互先〉為核心

陳麗桂

臺灣師範大學國文系教授

前言

近二、三十年來，因著先秦尤其是戰國楚地儒道古佚文獻的相繼出土，揭開了戰國楚學的神祕面紗。尤其是伴隨著簡帛《老子》的出土，流傳於戰國楚地的道家古佚文獻也逐一面世。從馬王堆帛書〈道原〉、郭店竹簡〈太一生水〉，到上海博物館（以下簡稱「上博」）竹簡〈互先〉，一再地說明了戰國時期楚地道家學說的多面性與多元發展。仔細比對其中相當於「道」之類始源觀念之推衍，較之長年以來我們所奉以為道家學說圭臬與準據的《老子》思想理論，可以相當程度地看出，戰國時期流行於楚地的道家學說之豐富內容與焦點論題。以下我們便以上述三篇出土簡帛文獻為例，來論證這些課題¹。

¹ 以下所引論三篇戰國楚文獻分別依據：長沙馬王堆出土《黃帝四經》，收入《帛書老子》（臺北：河洛圖書出版社，1987年），頁235-236、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。

一、前提——戰國楚道家之作

有關這三篇出土文獻的寫作時間、地點與學派歸屬問題，是本文所要先行確定的問題。馬王堆帛書〈道原〉與帛書《老子》及〈經法〉等其他三篇黃老帛書合置一匣，被視為黃老合卷的明證。其與〈經法〉等三篇，並被唐蘭斷為即《漢志》道家類所錄《黃帝四經》，則其所代表的，應是黃老道家的道論。其與〈經法〉等其他三篇黃老帛書的寫作時間，說法雖然相當紛歧，或春秋末、或戰國中前期、或戰國中後期，或戰國末到秦漢之際，要皆與戰國脫不了關係，因歸之為戰國之作。至其寫作地點，則〈道原〉有齊、楚二地之說的不同，然〈道原〉出土於長沙馬王堆楚墓，從其相當程度鋪衍的表達形態，及稍後另一楚人之作《淮南子·原道》與之類同的情況看來，其為楚人之作的可能性相當大。〈太一生水〉出土於湖北荊門郭店村戰國楚墓群，其寫作時間與地點推斷為戰國楚地應是合理的。〈互先〉雖購自香港的古董店，根據相當可靠的非正式消息顯示，其出土地和郭店楚簡相去不遠，應可視為楚人作品。至於學派歸屬問題，則帛書〈道原〉和〈經法〉等其他三篇黃老帛書既被認定為戰國黃老帛書，其為道家作品自無庸置疑。〈互先〉大抵也被推為道家作品，應無疑議。〈太一生水〉問題稍為複雜，一般推定為道家之作，李學勤謂其受數術家影響，與之淵源深厚；丁四新謂其前半與後半係不同的兩篇，前半叫〈太一生水〉，是陰陽家之作；蕭漢明也認為是陰陽家之作。但其實全文思想論題前後相關，後半「天道貴弱」、「不思相尚」等思想其實很難和道家思想完全擺脫關係，眾人因仍歸道家之作。先確定了三篇屬於戰國楚道家之作的的基本立場之後，才能推衍此下的論述。

二、簡短的篇幅與兩階段的論述

首先，就表面的形式看來，不論帛書〈道原〉、〈太一生水〉，還是〈互先〉，篇幅都不大，長短相去並不遠。〈道原〉約四百六十多字；〈互先〉則有十三簡，共五一〇字，都是簡短小篇；〈太一生水〉有殘，稍短，現存約三二〇字，然就其最完整之第一簡看來，也有三十字，次完整的第三、五兩簡也有二十七—二十八字，而〈太一生水〉共十四簡，若以二十八字為準，則十四支簡原先或許也有四百多字，三篇的篇幅其實是差不多的。其論述層次也頗相似，基本上都分兩大部分：前半或鋪寫道的本體性質，或論述創生；後半則涉人事名、

言之應用範疇，而以聖王（或聖人）之政事為歸趨。

帛書〈道原〉前半段「恒先之初……稽極之所不能過」，鋪寫道的本體質性、始源狀態，及其為一切事物稟性賦生之根源，屬本體論範疇。後半從「故唯聖人能察无形……索之未无，得之所以」²，論「道」的政事之用，而以虛靜無為，執簡御繁，參用刑名為其主要內容，屬應用範疇。〈太一生水〉儘管第九簡的列序，或在十三簡之前，或在十三簡之後，各家說法不一；但十四支簡的內容明顯區分兩大部分則無異辭。第一部分包括前八簡，論述「太一」與「水」透過生、反輔、相輔等方式去創生，屬宇宙論範疇；第二部分包括第九—十四簡的後六簡，有人認為應叫「天地名字」，與第二部分是不同的兩篇³，大部分人仍認為應是「太一生水」的後半部，論述道與天地之名字，以及天地之道與名之於人事政治之用，所謂聖人之從事、成功，已涉及應用了。〈互先〉共十三支簡，也大致分兩部分，第一部分自首簡至第七簡之「無謂事」，略述「互先」（或「互」）的本體質性與狀態，而詳述其創生，主要是宇宙論；第二部分自第七簡之「恙宜利」以下，迄第十三簡末，講「事」與「作」，亦即名言與禮制名物的建置，屬「道」之用，是應用論。因此，可以說，這三篇戰國楚道家文獻，儘管思想內容歧異不小，從形式上看來，卻有著某種程度的一致性。都是前半言道之本體或創生，後半討論名言政事之用。篇幅短簡或許是書寫工具不頂發達時代的竹簡文獻常有的現象；但，四〇〇—五〇〇字左右的篇幅卻是個有趣的一致性。至於兩階段的表述層次，就恐怕不是「巧合」可以籠統交代的，而似乎透露著某種情況的一致性。

三、道的本體與創生

先秦道家《老子》多言本體，少言創生。其論本體，則稱「道」為「玄牝」、為「天地之根」（第六章）；二十五章說「道」是「混成」的，「先天地生，寂兮冥兮，獨立不改，周行而不殆」。二十一章說「道」，「恍兮惚兮」、「窈兮冥兮」；十四章說「道」「視之不見」、「聽之不聞」、「搏之不得」、「不可致詰」，「混而為一」，是「無狀之狀、無物之象」，是「忽恍」，「迎

² 見《黃帝四經》，收入《帛書老子》，頁235-236。

³ 參見丁四新：〈楚簡太一生水研究——兼對前太一生水研究的總批判〉，《楚地出土簡帛文獻思想研究（一）》（武漢：湖北教育出版社，2002年），頁183-249。

之不見其首，隨之不見其後」。根據這些說法，《老子》之「道」是超越一般時空、虛寂無形、非感官知覺對象，生化天地萬物，為萬有之根源，帛書〈道原〉所述「道」之本體質性基本上不出此。

（一）帛書〈道原〉的黃老道說

從篇名看來，顧名思義，〈道原〉當然是探討「道」的本體，其與〈經法〉等三篇，並被唐蘭斷為即《漢志》道家類所錄《黃帝四經》，則其所代表的，應是黃老道家的道論，宗旨很清楚，就是推闡「道」的始源性徵與狀態。但它對於這個始源的稱呼卻不一致，先稱「恒先」，後稱「道」。開篇便說「恒先之初……」，其下則稱「上道……」、「道弗為益多……服此道者……」，可見「恒先」就是指「道」，「恒先之初」就是「道之初」。以後這「恒先」一詞又成為上博楚竹書的篇名。只是在那裏，主要講道的創生，〈道原〉卻鋪衍道的本體質性。〈道原〉說：

恒先之初，迥同大虛，虛同為一，恒一而止；濕濕夢夢，未有明晦；神微周盈，精靜不熙。古未有以，萬物莫以。⁴

道的本始狀態是混沌渺茫，至虛至無的，它似乎潤澤不枯澀，卻又混沌不分；精微、靈妙、全備圓滿，細緻、寧靜卻不明顯。夢夢，蕭漢明以為通「濛濛」，「濕濕夢夢」意謂潮溼的霧狀，釋義不錯。蕭漢明並說，〈道原〉這「濕濕夢夢」的說法是由〈太一生水〉「太一生水，水反輔太一，是以成天……」改造而來⁵。個人認為，與其說得這樣迂曲，還不如直接說是受「太一藏於水」之類說法影響而來較好。因為，龐樸說，「太一生水」又「藏於水」是指的「太一生出水來以後，水既非外在於太一，太一亦不外在於水，太一就藏在水中，水就是活生生的太一」。王博說，「太一藏於水」是指「太一」存在的方式⁶。循龐、王兩家的說法，「太一」顯現為水，以水的狀態存在，其「濕濕夢夢」也就是必然的了，因此說，這樣講比較好。但〈道原〉的「恒先」是否就等於「太一」，仍有討論的空間。而「恒先」因為是最初的始源，因此前所未有，萬物一時也尚未由此孳生，因此說「古未有以，萬物莫以」。這小節是描述「道」的始源狀態。

⁴ 見《黃帝四經》，頁235。

⁵ 參見蕭漢明：《道家與長江文化》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁163。

⁶ 龐說見龐樸：〈一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡太一生水〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第十七輯（北京：三聯書店，1999年），頁303；王說見王博：〈太一生水研究〉，《簡帛思想研究論文集》（臺北：臺灣古籍出版社，2001年），頁220-221。

這樣的表述和上博簡〈互先〉的意思基本上是差不多的，〈互先〉說：

互先無有，樸、靜、虛。樸、大樸，靜、大靜，虛、大虛。自默不自忍。……往者未有天地，未有作行，出生虛靜。爲一若寂，夢夢靜同，而未或明，未或滋生。⁷

在天地未生成前，「道」的始源狀態是極其虛無、質樸而寧靜自然的。這裏的「夢夢」可通「朦朦」，應是指模糊不清的樣子，故其下曰「未或明」。〈道原〉與〈互先〉對於「道」始源狀態的表述，有相當大的類同，不但同稱之爲「互（恒）先」，而且也都以「夢夢」來描述其狀態。「夢夢」可以通「濛濛」，也可以通「朦朦」，不管有沒有水氣，都是模糊不清的樣子。故〈道原〉其下說「未有明晦」，〈互先〉其下說「而未或明」，都是模糊看不真切的意思。〈道原〉因爲「夢夢」之上加了「濕濕」兩字，所以蕭漢明釋爲潮濕霧狀，通「濛濛」。

其次，〈道原〉說「恒先之初」是「迴同大虛」、「精靜不熙」；〈互先〉則說「互先」是虛、靜、大虛、大靜。〈道原〉說「恒先之初」是「濕濕夢夢，未有明晦」；〈互先〉則說「互先」是「夢夢靜同，而未或明」。〈道原〉說「恒先之初」是「古未有以，萬物莫以」；〈互先〉則說「互先」是「未或滋生」。兩者之間的表述相當有對應性。

二文所述「恒先」的狀態、性徵和《老子》所述「道」的部分質性，也大致相合。《老子》說：「有物混成，先天地生，寂兮冥兮……」（第二十五章）說「道」不可聞、見、搏，十六章說：「凡物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜。」萬物由「道」生，終必復返寧靜本始的「道」，道的本始是虛無、寧靜、質樸、自然的。但〈互先〉重在言創生，故述及本體者不多，立即轉言創生。〈道原〉則不同，它旨在鋪衍道體，故接下去是一連串對道體各種體貌、性徵的鋪寫。它說：

古无有形，大迴无名。天弗能覆，地弗能載。小以成小，大以成大，盈四海之内，又包其外。在陰不腐，在陽不焦。一度不變，能適歧螻。鳥得而飛，魚得而游，獸得而走，萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其形。……上道高而不可察也，深而不可測也。顯明弗能爲名，廣大弗能爲形。獨立不偶，萬物莫之能令。天地陰陽，

⁷ 李零：〈釋文考釋·互先〉，馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁288-289。

〔四〕時日月，星辰雲氣，蚊行蟻動，戴根之徒，皆取生，道弗爲益少；皆反焉，道弗爲益多。堅強而不潰，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。⁸

「道」至廣大，也極精微，無形也無名，超越天地，充滿一切，卻又涵蓋一切，適應一切；是根源，也是作用，天地間一切的存在都以它爲根源。它是萬物稟性賦生的依據，日月星辰、草木蟲魚、飛禽走獸莫不由之而生；它同時也是百事成敗的關鍵。它獨立，無與相偶，永恆而絕對，統合一切相對，在它的籠罩之下，一切的大小、內外、陰陽、明晦、多少、堅柔、強弱，通通統合爲一。這是〈道原〉對「道」的鋪寫。

這樣的說法，表述上雖較繁複，事實上是運用了排比的句法，援引了較多的現象事物爲例證，去鋪衍解證《老子》稱「道」爲「玄牝」，說「道」是「天地之根」（第六章），「獨立不改」（第二十五章），「長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」（第二章）之類觀點，而重見於《淮南子·原道》，規模卻更大，鋪衍更甚，詮釋更周詳。〈原道〉的作者，應該是看過〈道原〉之類篇章，而撰寫〈原道〉的；〈原道〉說：

夫道者，覆天載地，廓四方，析八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形。原流泉淖，沖而徐盈；混混滑滑，濁而徐清。……約而能張，幽而能明，弱而能強，柔而能剛。……甚淖而淖，甚纖而微。山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星歷以之行，麟以之游，鳳以之翔。……無爲爲之而合于道，無爲言之而通乎德，恬愉無矜而得於和，有萬不同而便於性，神託於秋毫之末，而大宇宙之總。其德優天地而和陰陽，節四時而調五行。煦諭覆育，萬物群生。潤於草木，浸於金石，禽獸碩大，豪毛潤澤，羽翼奮也，角觝生也，獸胎不贖，鳥卵不輟，……跂行喙息，蠖飛蠕動，待而後生，莫之知德；待之後死，莫之能怨。得以利者不能譽，用而敗者不能非。收聚畜積而不加富，布施稟授而不益貧，旋輾⁹而不可究，纖微而不可勤。累之而不高，墮之而不下，益之而不眾，損之而不寡，斲之而不薄，殺之而不殘，鑿之而不深，填之而不淺。忽兮恍兮，不可爲象兮；恍兮忽兮，用不屈兮；幽兮冥兮，應無形兮；遂

⁸ 見《黃帝四經》，頁235。

⁹ 「旋輾」本作「旋縣」，茲依王念孫校改，說見〔清〕王念孫：《讀書雜誌》（臺北：廣文書局，1963年），志9之1〈淮南內篇第一·原道〉，頁1a-b。

兮洞兮，不虛動兮；與剛柔卷舒兮，與陰陽俯仰兮……。¹⁰

先秦以來，對於「道」本體的鋪寫，到《淮南子·原道》，可說發揮到了極致。漢代楚道家的本體道說，和戰國道家詳略容或有別，基本觀點是相因承的。

（二）〈太一生水〉的水生、反輔與相輔

其次說創生。三篇出土楚道家文獻中，〈道原〉只論本體，不談創生；〈互先〉與〈太一生水〉卻專論生成。〈太一生水〉以「太一」為生成之源，有關「太一」是否能等同於《老子》之「道」，「太一」與「道」的關係，「太一」的確切意涵等等問題，學者有不同看法，討論資料不少，姑從略。這裏要提的是，〈太一生水〉和〈互生〉裏所呈現，前所未見，獨樹一幟的創生情況。〈太一生水〉以「太一」為創生始源，說「太一」先生出「水」，再透過「水」去生出天、地，而且生成的順序是，天先成，地後定。天地生成之後，再透過天、地及其兩兩成對之生成物彼此之間的「相輔」，依次生出紛紛紜紜的各類自然條件，〈太一生水〉說：

太一生水，水反輔太一，是以成天；天反輔太一，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¹¹；寒熱復相輔也，是以成濕燥；濕燥復相輔也，成歲而止。¹²

這個「成天」、「成地」、「成陰陽」……的「成」便是「生」的意思，因為下文接著說：

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。¹³

這裏很清楚地可以看到，除了做為創生始源的「太一」及其初生物——水——之外，一系列的生成，不論透過「反輔」還是「相輔」的過程與作用，大致上都是兩兩對生——神明（依王博釋為「日月」）、陰陽、四時（春夏、秋冬）、寒

¹⁰ [漢]劉安撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（臺北：文史哲出版社，1992年），頁1-5。

¹¹ 「寒熱」釋文本作「滄熱」，魏啓鵬云：「滄熱」猶言「寒熱」，說見魏啓鵬：〈楚簡太一生水東釋〉，《楚簡老子東釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1999年），頁71。各家因多直釋為「寒熱」，今從之，此下所引皆然。

¹² 荊門市博物館編：〈太一生水釋文注釋〉，《郭店楚墓竹簡》，頁125-126。

¹³ 同前註。

熱、濕燥。即使是生成有先後的「天地」，也仍是相對的。尤其特殊的，整個生成系列所要表述的，且並非如《老子》、〈互先〉、《淮南子》、或中國哲學傳統中的一般情況：生成萬物、萬類、萬象；而是要生成「歲」。換言之，它所表述的重點，王博認為，不是整個宇宙如何生成，而只是「歲」的形成，只是陰陽成歲、行時成歲的問題¹⁴。因此呈現著一系列陰陽質性相輔對生的論述，難怪丁四新和蕭漢明都不願認可這部分是道家之作，而歸之為陰陽家之作¹⁵。因為，在先秦，只有陰陽家在宇宙一切生成中，會如此獨特地關注和在乎陰陽成歲、行時成歲的問題。我們只要看《管子·五行》、《禮記·月令》、《呂氏春秋·十二紀》，以及《淮南子·時則》所呈現的陰陽學說，便可以明白這種狀況，其內容就是行時成歲的天人統合大藍圖。班固《漢志》說，陰陽家之長是「敬順昊天」、「敬授民時」，主要當然是為了民命所繫的農耕。粗略地說，除了出土地點——楚域的江湘水澤外，不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，這應該就是〈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，也以「水」為生成之核心關鍵的原因。而它所講的，就是一個「歲」的形成與運行；〈太一生水〉說：

太一藏於水，行於時。¹⁶

「太一」既生水，又「藏於水」，「太一」和水看似相離，實相融。在生成過程中，「太一」和「水」是一體的。如龐樸所說，「太一」變化為「水」，卻並不消失，它就在水中，「太一」是本體，水是現象，則「太一藏於水」便是本體與現象合一。另一方面，「太一」假「水」以生成，故曰「水」反輔「太一」，以生成天、地……系列。這「反輔」、「相輔」的表述，都說明了「太一」之不能直接生成，「水」是它唯一的直接生成，其他都須藉由「反輔」、「相輔」去間接生成。這樣的生成，和《老子》的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（第四十二章），以及〈互先〉之自生、類生，都是直接生成，是很不一樣的。

¹⁴ 王博說 (1) 從天地到燥濕的系列，其結構明顯是兩兩相對的。(2) 從天地到燥濕的系列中，除了「神明」之外，每個對子的意思都很清楚，也很具體，「神明」不該模糊。(3) 釋「神明」為「日月」古已有之，《莊子·天下》：「神何由降？明何由生？」荀爽注〈說卦傳〉曰「神者在天，明者在地；神以月光，明以晝照」，都以「神」為日，「明」為月。(4) 「日月」置「天地」與「陰陽」間，位置很恰當，蓋陰陽之義本由日月向背而來。見王博：〈太一生水研究〉，頁220-223。

¹⁵ 丁說見丁四新：〈楚簡太一生水研究——兼對前太一生水研究的總批判〉，頁245；蕭說見蕭漢明：《道家與長江文化》，頁32-37。

¹⁶ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，頁125。

此其一。

其次，因為行「時」以成「歲」，不論「歲」還是「時」的運行，都是周而復始的；就在這「歲」、「時」周而復始的運行之下，萬物蓬茂孳長、欣欣以生。而歲、時之運行有消長、有盈虛，萬物因之有生滅、有凋亡。這種周而復始，盈缺循環的狀況，是歲時運行的定則和鐵律，永恆不變，〈太一生水〉因此說：

太一藏於水，行於時，周而又〔始，以己爲〕萬物母；一缺一盈，以己爲萬物經。此天之所不能殺，地之所不能埋。¹⁷

以上是〈太一生水〉的生成論，講的是歲、時的形成，也是萬物在歲、時周而復始中的生成。

（三）〈互先〉的自生、氣化與類生

〈互先〉卻不同，它前半講的是宇宙萬物、萬類的生成，這種生成且是「氣」化的過程。換言之，它講的是氣化萬物、萬類的過程。只是這萬類的稱謂它用了異、鬼、非、哀等意涵不明之特殊語詞來稱代。〈互先〉在簡述完「道」（「互先」）至樸、至靜、至虛、全備自足的本始狀態後，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。¹⁸

在「道」的生成過程中，第一階段出現的是「或」，然後依次出現氣、有、始、往……。這個「或」的意涵也是眾說紛紜，廖名春說，通「域」、「宇」¹⁹，指的應該是空間概念。一如〈太一生水〉一樣，作者首先安排的是，系列生成的空間概念。〈太一生水〉的天地是空間，〈互先〉的「或」，依廖名春之說，也是空間概念。有了空間概念，創生才能展開。首先出現的是「氣」，從下文看來，「氣」在〈互先〉中是被當作創生質素來論證。這裏從或→氣→有→始→往，顯示的不是生成關係、子母關係，而是先後關係，因此用「焉有」。代表時間觀念的「始」、「往」，是後於空間觀念的「或」出現的。有了空間概念與創生質素，才開始談創生。

〈互先〉論述「或」與「氣」的生成，說：

往者，未有天地，未有作行，出生虛靜，爲一若寂，夢夢靜同，而未或

¹⁷ 同前註，頁125-126。

¹⁸ 李零：〈釋文考釋·互先〉，頁288-289。

¹⁹ 參見廖名春：〈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。

明，未或滋生。氣是自生，互莫生氣，氣是自生自作。互氣之生，不獨，有與也。或，互焉，生或者同焉，昏昏不寧，求汴所生：異生異，鬼生鬼，韋非韋，非生非，哀生哀。求欲自復，復生之生行。濁氣生地，清氣生天，氣信神哉！²⁰

在極早的過去，天地未產生前，一切是止息的，沒有任何活動跡象，它混沌、整全、虛無、寧靜、茫昧不明。一直到「氣」出現後，生機才綻現，創生活動才開始。「氣」是啟動創生的關鍵。而「氣」卻是從一片寂靜而茫昧不明的始源狀態中自然興生。根據〈互先〉的說法，它的創生大約有幾個特點：

- (1) 互、氣、或有先後關係、相與關係，而沒有母子相生關係。
- (2) 作為空間概念的「或」與創生質素的「氣」，都是「自生自作」，都沒有外在動力、沒有根源、沒有來路，自然而然地顯現、興生。
- (3) 〈太一生水〉「天」、「地」的產生是由「水」反輔「太一」而生，其生成有先後：「天」先成，「地」後生。〈互先〉的「天」、「地」則是「氣」化而來，而且是由不同質性之「氣」化生，濁者生地，清者生天，並無所謂先後問題。
- (4) 互、或、氣儘管只有先後關係，沒有子母關係：「氣」及其所生的天地、萬類，卻明明是有子母關係的。「氣」生成天地，又充滿天地，化生萬物、萬類。
- (5) 不管是天地，還是天地間萬類的生成，都是同時生成的，只是各依其相異之性類而分生出不同的東西（所謂「同出而異生」）。換言之，萬物萬類的「氣」化生成雖然紛紛紜紜，繁富多樣，卻是同時進行，各自分生的。
- (6) 「氣」的化生，有著類生與復生的自然傾向。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，各自在自己的群類中循環地生生不已，大宇宙、大自然的運行也就賴此而久久長長、永不止息。

這便是〈互先〉的生成論。所論的，是天地宇宙萬類的氣化生成，與〈太一生水〉的水生天地、陰陽以成歲是不同的。但〈太一生水〉說「太一」在行「時」的時候，也是「周而又始」的，同樣是一個「復」的觀念。

這種「氣」化的生成論本是先秦以來中國哲學傳統生成論的普遍說法，從

²⁰ 李零：〈釋文考釋·互先〉，頁288-292。

《老子》以下，《莊子》、《鶡冠子》都一樣。到漢代，更蔚為大國，發展為漢代道家哲學的普遍命題與最大貢獻。從《淮南子》、《老子指歸》到《老子河上公章句》、張衡《靈憲》、《易緯·乾鑿度》皆然。《老子》說，從「道生一……生萬物」（第四十二章）的過程是依著「負陰而抱陽，沖氣以為和」的形態與模式而來的，顯然是「氣」化。但《老子》是由道而下，一貫地母子相生，不像〈互先〉或〈太一生水〉有那麼多曲折和側出，以後《淮南子》〈原道〉、〈俶眞〉、〈天文〉、〈精神〉……各篇的宇宙論，以及《靈憲》、《乾鑿度》基本上都是循著《老子》，以「氣」為生化質素，圍繞著《老子》「道生一……三生萬物」的命題，作詳略不一的推闡與開展。《莊子·知北遊》也說：「臭腐化為神奇，神奇化為臭腐，故曰：『通天下一氣耳。』」則不但是「氣」化，而且明顯是循環地「復生」。

從〈太一生水〉的「反輔」、「相輔」，與〈互先〉對「焉有」、「復」生、「自生自作」、「X生X，O生O……」等等的嚴格區分與強調看來，較之《老子》，顯然曲折、複雜許多。

（四）水生與氣化

「水」在《老子》的哲學中，地位是特殊而崇高的，它是「道」在現象界中的化身。《老子》一切對「道」的質性與應用之哲學表述，往往用「水」來喻證，說「上善若水，水善利萬物，而不爭」（第八章）。然而，在帛書〈道原〉裏，我們卻看不到任何有關「水」的推闡與論述。在〈互先〉中，我們所看到的，也是對「氣」的敷論，而不見任何相關於「水」的推闡。在〈太一生水〉中，「水」卻被當作如〈互先〉及《老子》，乃至先秦兩漢大部分宇宙論中的「氣」一樣，成為生成的關鍵性初階與質素，或隱或顯地推闡。「天」的形成固由「水」反輔「太一」而來，即神明、陰陽、濕燥、寒暑、四時之生成，亦無一而不與水息息相關。王博釋「神明」為「日月」，我們如果從其說，則《淮南子·覽冥》說：

夫燧²¹取火於日，方諸取露於月，……以掌握之中，引類太極之上，而水火可立致者，陰陽同氣相動也。²²

²¹ 此句本作「夫陽燧取火於日」，王念孫以為，「夫燧」即「陽燧」，與「方諸」相對為文，「陽」字乃後人所加，當刪，其說見王念孫：《讀書雜誌》，志9之6〈淮南內篇第六·覽冥〉，頁3b-4a，今從校改。

²² 劉安撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，頁195-196。

〈天文〉也說：

方諸見月，則津而爲水。²³

陰陽家確實是以日月爲與水火有相當的繫聯關係，照〈覽冥〉的解釋，這是「陰陽」之「氣」相互結合、運作的問題。取凹透鏡對日聚焦可以引火，以銅製器具置月下，藉著金屬熱脹冷縮，與晝夜溫差變化之理，可以凝聚空氣中的水氣，這是近人皆知的物理現象，古陰陽家卻由是而將日月與水火繫聯起來。因此，神明、濕燥、陰陽、寒暑……在古陰陽家看來，或許可以歸結爲水火二元。因陰陽水火而有乾濕、冷熱（寒暑），形成了四時運轉的「歲」。我們不知道，這是否就是〈太一生水〉撰作者的基本意象。更不知道〈太一生水〉的作者如果只談萬類生化，而不是論行時成歲的時候，會不會也主「氣」化，如同絕大多數的宇宙論推衍者一樣？因爲在第十簡，它不也說「上，氣也，而謂之天」？「天」固由「水」反輔「太一」而生成，它同時也是充滿「氣」的。而且「陰陽」本身也很難說它跟「氣」一點也不相關。因此，我們實在很難說，這「水生」與「氣化」的生成說，一定是絕對對立不相容的體系。

四、道的執用與名言

其次，我們再來探討〈道原〉等三篇簡帛第二部分——人事名言的應用範疇。〈道原〉、〈互先〉與〈太一生水〉三篇，最後都涉及人事名言的建置與政治問題。茲先說〈道原〉。

（一）〈道原〉的握道執度、察形授名

前文已說過，〈道原〉所代表的，是黃老道論。黃老之學的基本特徵是天道、政道一理相通，在馬王堆黃老帛書〈經法〉、〈道原〉等文獻中，這樣的理論推衍，路線非常清楚。〈經法·君正〉說：

天有死生之時，國有死生之政。因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武。〔文〕武並行，則天下從矣。²⁴

〈道原〉的後半，緊接著前半對道體廣大、虛靜、絕對的質性大肆推衍後，也極力鋪論其「得道之本，握少以知多；得事之要，操正以（政）〔正〕（畸）

²³ 同前註，頁82。

²⁴ 見《黃帝四經》，頁196。

〔奇〕」、「抱道執度，天下可一」的體道、用道哲學，它說：

唯聖人能察无〔刑〕〔形〕，能聽无〔聲〕，知虛之實，后能大虛，乃通天地之精，通同而无間，周襲而不盈。服此道者，是謂能精。²⁵

「聖人」能體道，因此能與道同體，行事能精微周密、虛無通達，「察稽知極」，無所不能，能「知人之所不能知」、「服人之所不能服」，無好無惡，天下大服。細索其內容與步驟，仍是黃老虛靜無爲、授名定分的基本原理；〈道原〉說：

无好无惡，上用□□而民不迷惑，上虛下靜而道得其正。信能无欲，可爲民命。上信无事，則萬物周遍。分之以其分，而萬民不爭；授之以其名，而萬物自定。不爲治勸，不爲亂懈。廣大弗務及也，深微弗索得也……前知大古，后□精明。²⁶

〈道原〉說：「聖王用此，天下服。」透過對道性的了解與掌握，執政者當能了解虛靜無爲的治事原則。運用依名定分的方法，去讓一切的事理各自歸位，管理起來自能執簡御繁，以一應萬，永遠通達無礙。這正是黃老靜因、刑名、無爲統御術的雛型，基本上可視爲《老子》哲學的術化與刑名化。

值得注意的是，在前半論述本體狀態時，〈道原〉說「恒先之初」是「无有〔刑〕〔形〕，大迥无名」的；後半涉及執道治政時，卻說要「分之以其分」、「授之以其名」，才能讓「萬名不爭……萬物自定」。而《老子》則不論本體、應用論都一貫主無名，這是黃老與《老子》最大不同。

（二）〈太一生水〉的天地強弱與託名成事

其次，我們看〈太一生水〉。〈太一生水〉在前八簡講完「太一」之行時成歲後，第九—十四簡開始討論天、地之道的名字及其高下強弱之理，基本上可以視爲前八簡的人事名言之推闡²⁷。它說：

下，土也，而謂之地；上，氣也，而謂之天。道亦其字也，請問其名？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

²⁵ 同前註，頁235-236。

²⁶ 同前註，頁236。

²⁷ 有關〈太一生水〉後六簡的排序，個人係依陳偉、廖名春之見，列序爲十、十一、十二、九、十三、十四。陳說參見陳偉：〈太一生水校讀並論與《老子》的關係〉，《古文字研究》第二十二期（北京：中華書局，2000年），頁227-229。廖說參見廖名春：〈試論郭店楚簡太一生水篇的綴補〉，頁55-71。

而身不傷。天地名字並立，故過其方，不思相〔尚〕。²⁸

這後六簡儘管有學者認為應該和前八簡分開，當做兩篇看，如丁四新²⁹；個人還是願意暫視為前八簡之後續。因為依前八簡之論，「天地」生成以後，才是陰陽相輔對生以成歲的開始。「天地」雖是這一系生成的第二階段，卻是陰陽成歲、行時成歲的關鍵性階段。一切的神明、陰陽、濕燥、寒暑、四時之生成遞遭，都要在其間進行。因此，所謂「道」，應該就是指的「天地之道」。值得注意的是，這裏提到了「道」，也提到了「事成而身長」，「功成而身不傷」，似乎與《老子》一系道家學說相關，但卻強調「名」，要「問其名」、「託其名」，這與《老子》一系主「無名」是大不相同的。關鍵應該是在它要強調「以道從事」、「聖人之從事」，所謂「事」，當然是人間事物，人間事物不比自然生成，它不只是存在，也需要被認可，因此須要求正當性、合宜性，需要立名、建名，以取得普遍的認可。聖人深知其理，故慎守名言，以成其功。我們如果併同前八簡來看，則首簡說天地的生成雖然有先後——天先而地後；但在人事的名言世界裏，天地卻是一體相對，不分軒輊的。換言之，「天地」的生成有先後，「天地」之名的建置卻是同時相對成立，無有先後，也無分軒輊的，因此說「不思相尚」。

最後，這九、十三、十四三簡論述天地之道削強補弱的特質，說：

天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，積於……〔天不足〕於西北，其下高以強；地不足於東南，其上〔……不足於上〕者，有餘於下；不足於下者，有餘於上。³⁰

正因前文所說「事成而身長」，「功成而身不傷」，以及這「天道貴弱」章的三簡，令我們很難將〈太一生水〉全然歸屬陰陽家之作，而和《老子》一系道家完全切斷關係，而寧可視之為楚道家與陰陽家結合的產物。這三簡實舉中國地形西北高、東南低的現象為例，論證《老子》一系道家削強補弱之理，為文章作結。戰國陰陽家學說的特點，若從《管子·五行》、《禮記·月令》、《呂覽·十二紀》、《淮南·時則》看來，當然是以陰陽行時成歲為核心論題；但若從《史記·孟荀列傳》所載鄒衍遺說（大九洲說），以及《淮南子·地形》看來，顯然也重視地理，關注地理。〈太一生水〉前半言天地與歲時之形成，後半論天地強

²⁸ 荊門市博物館編：〈太一生水釋文注釋〉，頁125，「尚」字依頁126註17補。

²⁹ 參見丁四新：〈楚簡太一生水研究——兼對前太一生水研究的總批判〉，頁219。

³⁰ 見荊門市博物館編：〈太一生水釋文注釋〉，頁125。唯「天不足」原缺，依頁126註17補；「不足於上」原缺，依頁126註18補。

弱互補之性，舉實際地理為證，是否和陰陽家專長與素養有關，可以稍加考慮。但，經由上述的分析，則〈太一生水〉與楚地陰陽家關係密切，已是不可否認的事實了。

（三）〈互先〉人事名言的建置

最後我們再來看〈互先〉人事名言的建置。這一部分和前半論自然的生成一樣曲折繽紛。〈互先〉在第五簡前半論述完「或」與「氣」化的系列宇宙生成之後，從第五簡後半開始，轉出了人事與名言世界建構的論述，這部分，大約分三層表述，它說：

有出於或，性出於有，音出於性，言出於音，名出於言，事出於名。或非或，無謂或；有非有，無謂有；生非生，無謂生；音非音，無謂音；言非言，無謂言；名非名，無謂名；事非事，無謂事。³¹

這個「音」，與《管子·內業》「音以先言，音然後形，形然後言，言然後使」之「音」同作「意」解。此段指名言世界的建置，和自然世界一樣，依然是從「或」開始，依次造生出：

（或）→有→性→音→言→名→事

宇宙自然的生成與人事名言世界的建構是同源的，都以「或」為先決條件。所不同的，自然創生以「氣」為母源質素與關鍵；人事名言之建置，以「有」為前階。值得注意的是，這裏用的是「出於」，這「出於」即使不直接就是子母關係，至少顯示其有淵源，比「焉有」的先後關係緊密。此其一。

宇宙本體「為一若寂」、「夢夢靜同」、「自猷不自忍」，一切是那麼虛無、安靜、自然。論其生成，因此強調「自生自作」、強調依類自然興生。人事的名言建構不同，它出於人為的造作與衍生，是「有」領域裏的事，有一個較為具體落實的對象或概念在，因此要注意其準確度，以免產生紛亂困擾。〈互先〉說：

詳宜利，主采物，出於作³²，作焉有事³³，不作無事。舉天〔下〕之事，

³¹ 李零：〈釋文考釋·互先〉，頁292-294。

³² 此三句不從李零四字為斷，分作兩句；而採龐樸之說，三字為斷，分作三句，文義文氣都好。說見龐樸：〈互先試讀〉，《簡帛研究》，2004年4月26日。網址：<http://www.jianbo.org/admin3/list.asp?id=1169>。

³³ 此句廖名春因上句「作」下有重文號，補為「作焉有事」，文氣較好，因從之。說見廖名春：〈上博藏楚竹書互先新釋〉，二〇〇四年六月十三日臺北中央研究院中國文哲研究所「經典與文化的形成」第九次讀書會所發表論文。

自作為事，庸以不可更也³⁴。凡多采物，生者有善，有治無亂。有人焉有不善，亂出於人。³⁵

「宜利」通「義利」，泛指一切人事層面的是非價值，「采勿」通「綵物」，泛指一切禮制器物。〈互先〉認為一切人事的是非價值以及禮制器物的出現與訂定，都是為了區分辨明等級、名分，也都是人為的造作。制作之初，立意原本都是善的。其制訂出於人，其不善生亂也由於人，是人在執行層面出了問題。此所以作者要極力叮嚀名、言稱呼指謂的準確性，而有一連串「X非X，無謂X」的論述。此其二。

除了義利等是非價值的判斷，以及禮制器物之制作外，針對經驗世界中，如《老子》所說的對立名言——中外、大小、剛柔、方圓、晦明、長短等等的建置，〈互先〉也逐一判定其先後，而作了先中後外、先小後大、先柔後剛、先圓後方、先晦後明、先短後長的結論。其實，這些在《老子》，原本是對立地同時相生的，〈互先〉卻作了似乎是先陰後陽之類的判定。相較於《老子》之主無名，〈互先〉基本上是極其肯定名言建置在人事世界的重要性與功能，而且認定它們的建置既然出於人為，當然有先後。此其三。

不過，最後，它還是回歸到道家的基本立場，以消抹對立、統一是非、回歸本源為歸趨，將一切「天下之生」、「天下之名」、「天下之作」、「天下之為」通通統合在「道」的「無」與「復」之下，而戒人君，為政當能知此通迥為一之理。它說：

天道既載，唯一以猶一，唯復以猶復。互、氣之生，因言名，先者有疑，荒言之，后者校比焉³⁶。舉天下之名，虛樹，習以不可改也。舉天下之作，強者果，天下之大作³⁷，其□□³⁸不自若作，庸有果與不果，兩者不

³⁴ 數句釋文本作「……不作無事舉。天之事，自作為事，庸以不可更也」，義奧澀難解，茲依龐樸校改，說見龐樸：〈互先試讀〉。

³⁵ 李零：〈釋文考釋·互先〉，頁294-295。

³⁶ 數句李零本斷作「互氣之生，因言名先，者有疑，荒言之后者校比焉」，義不可知。今依陳靜斷此，義較明爽，見陳靜：《自由與秩序的困惑——淮南子研究》（昆明：雲南大學出版社，2004年），第7章〈《淮南子》宇宙生成的理論前史——互先解讀〉，頁246。「荒」通「妄」，「荒言之」，謂姑且稱說之。

³⁷ 數句釋文本作「舉天下之作強者，果天下之大作」，義牽強難解，今依陳靜斷此，其說見同前註，頁247。

³⁸ □□兩字，范麗梅釋作「鴻蒙」，或亦可從。說見范麗梅：〈上博楚簡考釋四則〉，將刊登於《上海博物館藏戰國楚竹書（三編）》（上海：上海古籍出版社，2006年），頁1-3。

廢。舉天下之爲也，無舍也，無與也，而能自爲也。舉天下之生同也，其事無不復。天下之作也，無忤極³⁹，無非忤所。舉天下之作也，無不得忤得忤恆而果遂。庸或得之？庸或失之？舉天下之名無有⁴⁰。法者與天下之明王、明君、明士，庸有求而不慮。⁴¹

「一」指消抹對立，「復」指天道之運作會回返本源⁴²。就自然之興生而言，它是消抹對立，回返本源（復）的；就人事之名言建置而言，雖然言之鑿鑿而明確，其實還是不實在與非絕對。普天之下，一切的人事作爲與名言，包括那個始源創生的「或」與「氣」，也都是一時的稱謂，都是虛無的。在人事的名言世界中，當然要求果、遂、強；其實，從道的始源〈互先〉迴觀，那有什麼絕對的果、遂、強？身居人事名言世界中的領導者應該深明此理。這是〈互先〉站在道家較高層次的觀點上，對全篇自然創生與人事名言建置所作的統合性結論。

結論

帛書〈道原〉、竹簡〈太一生水〉與〈互先〉三篇被指稱爲戰國楚地道家文獻，或和道家學說有相當關係的文獻，在形式上表現出相當程度的一致性，篇幅都不大，大約都在四〇〇—五〇〇字左右，論述層次也相當一致地分兩層——前半論道的本體或創生，後半論道的人事政治之用，而涉及名言。這是否多少反應了戰國某時期楚地某些學群共同的焦點論題及其所流行的表現形式。

其次，就第一層的論述內容而言：〈道原〉專論本體質性，〈太一生水〉專論生成，〈互先〉則略論本體而詳述創生。〈道原〉鋪衍本體雖較繁富，基本上不出《老子》道的基本特徵——渾沌質樸、絕對無偶、虛無、寧靜、無形也無名，而與〈互先〉所提挈「道」、「樸、虛、靜」之始源狀態相合，其表述也呈現出相當一致的對應性：都稱這個始源爲「（互）〔恆〕先」，都以「夢夢」、「未明」形容它，都說它寂靜、渾樸。〈道原〉的鋪衍且呈現出與其後《淮南

³⁹ 「無忤極」李零本釋作「無許恆」，李銳以爲「恆」字當作「極」，廖名春讀「許」爲「忤」，「無忤極」謂不違背其則。李說見李銳：〈恆先淺釋〉，《孔子2000》，2004年4月17日。網址：<http://www.confucius2000.com/qhjb/hengxianqs.htm>；廖說見廖名春：〈上博藏楚竹書互先新釋〉，頁9。

⁴⁰ 此句整理小組原至其下「法者」爲斷，今從陳靜改此。見陳靜：《自由與秩序的困惑——淮南子研究》，頁247。

⁴¹ 李零：〈釋文考釋·互先〉，頁295-299。

⁴² 同前註，頁246。

子》彷彿的氣味與風格，應是黃老道論很基本的樣式。〈太一生水〉透過水生、反輔、相輔的不同過程與方式，去論述陰陽成歲的歷程，所重的是與農業行為息息相關的歲時之形成與運行。嚴格說來，是水生、氣化並重，和著重生化萬物之一般宇宙論不同。〈互先〉謹守先秦道家虛靜、質樸、自然的基本質性，卻在創生的推演上有了不同於一般傳統的曲折和側出。它是：

- (1) 生成次第（或、氣、有、始、往）與子母關係（氣及其所生）並重。
- (2) 自生與類生區隔。自生者如或、氣，只有先後次第，沒有子母關係。類生者，如萬物萬類，各循其軌，同時氣化分生，有子母關係，沒有先後問題。
- (3) 凸顯生化的空間概念（或）與母源質素（氣）。
- (4) 自然之生成與其後人事名言的建置皆以「或」為始。

〈互先〉所論創生內容之繁複多樣，是迄今所見道家宇宙論中最豐富繽紛的。〈太一生水〉以行時成歲為目的的生成論，反映出戰國楚地陰陽道家的終極關懷。〈互先〉不同於傳統子母一貫相生，而為有先後次第，則無子母關係；有子母關係，則無先後次第的生成論，是很特殊的，它反映出楚道家開闊的思維。

再次，就三篇文獻第二層的論述內容看來，三篇都從對始源的論述（不論是本體還是創生）轉入人事政治與名言的討論，肯定其重要性與價值，大大側出了《老子》的觀點。〈道原〉一本黃老道家循天道以論政道的傳統，從無形無名的天道中提煉出察形授名的政道，做為人君執握，以定天下之度的要項。〈太一生水〉則由「太一」及其所生、所藏之水與「天地」之道中，一則轉思名、字於人事功業之重要，一則不忘天地削強補弱的自然之理。三者相較之下，〈互先〉對於人事、事物與名言的建構，內容最為豐富，它以和自然生成相同的「或」為始，循著和《管子》之〈心術〉、〈內業〉一系相同的名言論，推出了意、言、名、事的系列。它並且一反《老子》之統合相對與主無名，不但對於人事世界中之許多對立名言，明確地做出先後的判準，而且積極肯定名言建置在人事世界的重要與功能，和其生成論一樣地，大大地側出了老學的傳統。然卻在最後的一節，站在道（天道）的較高層次上，以「一」和「復」的哲學，一方面破除先前所主的名言之絕對性，另一方面統合一切果與不果，得與失的名言與人事對立，讓普天之下一切的名、作、事、為，通通泯除界際，回歸自然之本源，作為英明領導者之最高行事原則。像這樣，先別異，後會統，從自然創生到人事名言，大開大闢的論述，較之《老子》的虛無、恍惚、正言若反，與《莊子》的「荒唐無

端涯」來，又是另一類的開闢。從上述三篇楚地簡帛相關於道、事的敷論與推闡，楚學的多元、多面性可以想見一斑了。

此外，由春秋到戰國，封建制度解體、禮崩樂壞，名實淆亂，其間諸子論理說政，少有不及名言、名實問題的，儒家的孔子、荀子，墨家的墨辯，法家的申、韓，道家的宋、尹皆然。三篇道家簡帛之由論「道」入名言，或許也反映時代之一般風氣。

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〈互先〉為核心

陳麗桂

馬王堆帛書〈道原〉、郭店竹簡〈太一生水〉與上博簡〈互先〉三篇戰國楚道家文獻，形式上呈現出相當程度的一致性：篇幅短少，論述層次也一致地分兩層——前半論道的本體或創生，後半論道的人事政治之用，而涉及名言，可能反映了戰國某時期楚地某學群共同的焦點論題及其所流行的表現形式。

就第一層內容言：〈道原〉專論本體質性，〈太一生水〉專論生成，〈互先〉則略論本體而詳述創生。〈道原〉鋪衍本體雖較繁富，不出《老子》道的基本特徵，與〈互先〉所述相合，表達也有對應性；與其後《淮南子·原道》風格類似，應是黃老道論基本樣式。〈太一生水〉以行時成歲為目的的生成論，反映出戰國楚地陰陽道家的終極關懷。〈互先〉所論創生內容繁複多樣，為迄今所見道家宇宙論中最豐富繽紛者，充分反映楚道家開闢之思維。

就第二層內容言，三篇皆由道之始源論述，轉入人事政治與名言之討論，肯定其重要性與價值，大大側出《老子》之觀點，楚學多元、多面可見一斑。

春秋戰國封建解體、名實淆亂，諸子論理說政，少有不及名言、名實者，三篇道家簡帛論「道」轉入名言，或許亦反映時代之一般風氣。

關鍵詞：本體論 〈道原〉 〈太一生水〉 〈互先〉 生成論 名論

A Look at the Chu Daoists on Dao and Related Problems from Unearthed Bamboo Slips and Silk Writings

CHEN Li-kuei

The three articles composed on silk or bamboo slips in the Chu region during the Warring States, “Daoyuan,” “Taiyi sheng shui” and “Hengxian,” are largely consistent in form period. Besides being short in length, all three are divided into two parts: Part 1 examines the substance or creation of Dao and Part 2 investigates the application of Dao to human and political affairs together with the problem of names. It is possible that they reflect the common concerns and popular forms advanced by a certain group of scholars in the Chu region during the period of the Warring States.

As far as Part 1 is concerned, “Daoyuan” focuses on the nature of substance; “Taiyi sheng shui” dwells specifically on the problem of creation; and “Hengxian” explores the problem of substance and investigates the problem of creation in detail. Though richer and more complicated, “Daoyuan” still simply reflects the fundamental features of Dao similar to those considered in “Hengxian.” As its style resembles the “Yuandao” chapter of the *Huainanzi*, it must have belonged to the basic form of Huangdi’s and Laozi’s theory of Dao. “Taiyi sheng shui,” which aims at the description of the changes of the four seasons for the completion of one whole year, relates the ultimate concern towards organic growth of the Chu Yin-Yang Daoists. “Hengxian,” with its complicated and varied discourse on creation, is actually the richest and most colorful Daoist cosmology discovered so far. It fully demonstrates the open-minded worldview of the Chu Daoists.

As regards Part 2, each of the three articles begins with a discourse on the origin of Dao, proceeds to a discussion of human and political affairs, and finally confirms their importance and values. This is very different from the viewpoint of the *Laozi*. It shows how varied the thought of Chu scholars was.

With the disintegration of feudal systems during the Spring and Autumn and the Warring States periods, as well as the confusion of name and reality, scholars rarely left the problems of name and reality untouched in their discussions. All three articles, whose discussions proceed from Dao to Nominalism, in all probability mirror the general practices of the times.

Keywords: theory of substance “Daoyuan” “Taiyi sheng shui”
“Hengxian” theory of creation Nominalism

徵引書目

- 丁四新：〈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。
- 王念孫：《讀書雜誌》，臺北：廣文書局，1963年。
- 王博：〈太一生水研究〉，《簡帛思想研究論文集》，臺北：臺灣古籍出版社，2001年。
- 李耳撰，王弼注：《老子道德經》，臺北：河洛圖書出版社，1987年。
- 李銳：〈恆先淺釋〉，《孔子2000》，2004年4月17日。網址：<http://www.confucius2000.com/qhjb/hengxianqs.htm>。
- 李零：〈釋文考釋·互先〉，馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 范麗梅：〈上博楚簡考釋四則〉，將刊登於《上海博物館藏戰國楚書（三編）》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 荊門市博物館編著：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 莊周撰，郭慶藩集釋：《莊子集釋》，臺北：世界書局，1972年。
- 陳偉：〈太一生水校讀並論與《老子》的關係〉，收入安徽大學古文字研究室編：《古文字研究》第二十二期，北京：中華書局，2000年。
- 陳靜：《自由與秩序的困惑——淮南子研究》，昆明：雲南大學出版社，2004年。
- 《黃帝四經》，收入《帛書老子》，臺北：河洛圖書出版社，1976年。
- 管仲：《管子》，臺北：臺灣中華書局，1965年。
- 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。
- _____：〈上博藏楚竹書互先新釋〉，「經典與文化的形成」第九次讀書會，中央研究院中國文哲研究所，2004年6月13日。
- 劉安撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，臺北：文史哲出版社，1992年。
- 蕭漢明：《道家與長江文化》，武漢：湖北教育出版社，2004年。
- 魏啓鵬：〈楚簡太一生水柬釋〉，《楚簡老子柬釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999年。
- 龐樸：〈一種有機的宇宙生成圖式〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第十七輯，北京：三聯書店，1999年。
- _____：〈互先試讀〉，《簡帛研究》，2004年4月26日。網址：<http://www.jianbo.org/admin3/list.asp?id=1169>。