

郭店楚簡〈太一生水〉的天道思想及其重詮

謝君直*

摘要

〈太一生水〉作為佚文的特殊處在於它是一篇可類比為宇宙論的出土文獻。此文獻的天道思想因為「太一」概念而引起古代天文與數術思想的討論，並對「太一生水」的生成過程有所詮釋。本文首先省察「太一」概念的天文與數術背景，並說明其中所蘊含的價值觀。次而就研究者多從「宇宙論」(Cosmology)的理路來理解與詮釋〈太一生水〉的內容，本文分析如此詮解理路是否相應於簡文思想，進而後設地指出，實踐觀點纔是「太一生水」作為生成理序的理論目的，因此可結論〈太一生水〉的天道思想是以價值理序的觀念聯繫天道與人道。

關鍵字：郭店、楚簡、太一、天道、宇宙論、天文、數術、道家

【收稿】2013/10/09；【接收刊登】2014/07/14

* 南華大學哲學與生命教育學系副教授



郭店楚簡〈太一生水〉的天道思想及其重證

謝君直

壹、前言

1973 年出土的「郭店楚墓竹簡」中，〈太一生水〉被視為道家學派著作，且因其竹簡形制與書體和竹簡《老子》丙組相同，整理者將簡文編排在竹簡《老子》丙組之後¹，故從考據的角度，李學勤先生認為二者應被視為同一文獻，其中分別保存著《老子》與〈太一生水〉的內容²。周鳳五先生即依竹簡形制分類而推斷，〈太一生水〉是結合楚地「太一」思想、老子與稷下道家的傳注類資料³。唯考察「太一」不是本篇出土文獻的專名，除了眾所熟悉《莊子·天下》表述「老聃關尹」之「道術」在「建之以常無有，主之以太一」外，《鶡冠子》、《荀子》、《禮記》、《楚辭》、《呂氏春秋》、《淮南子》以及馬王堆

-
- 1 荊門市博物館編《郭店楚墓竹簡·序言》，北京：文物出版社，1998年，以及該書p.123之「說明」。
 - 2 〈太一生水的數術解釋〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），1998年8月。
 - 3 〈郭店竹簡的形式特徵及其分類意義〉，武漢大學中國文化學院編《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。



漢墓帛書〈太一將行圖〉(避兵圖)皆有太一之名⁴。而且回顧當代出土文獻中，直接表述宇宙觀或世界觀的資料甚少，〈太一生水〉作為佚文的特殊處，即在戰國《楚帛書》、馬王堆漢墓帛書〈道原〉與上博館藏楚竹書〈恆先〉之外，又一篇可類比為宇宙論的出土文獻⁵。依〈太一生水〉明確表達出「太一→水→天地→神明→陰陽→四時→寒熱→濕燥→歲」如此順序的生成關係，簡文遂被理解為論述世界或宇宙的發生與萬物起源的文獻⁶，並引發研究者討論太一與老子和莊子宇宙論的比較⁷、太一

-
- 4 強昱〈《太一生水》與古代的太一觀〉舉出《荀子·禮論》、《禮記·禮運》、《鶡冠子·泰鴻·泰錄》、《呂氏春秋·大樂》、《淮南子·本經訓·詮言訓》等文獻所述宇宙生成序列，皆以「太一」為首，並可與〈太一生水〉的生成序列作比較。《道家文化研究》第17輯(「郭店楚簡」專號)，1998年8月。
 - 5 詳參李學勤〈楚帛書中的古史與宇宙論〉，《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001年；馮時《出土古代天文學文獻研究·第一章 長沙楚帛書研究》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年；陳久金《帛書及古典天文史料注析與研究·第二章 子彈庫《楚帛書》注譯》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001年；李學勤〈帛書《道原》研究〉，《古文獻叢論》，上海：上海遠東出版社，1996年；丁四新〈帛書《道原》集釋〉，丁四新主編《楚地簡帛思想研究(二)》，武漢：湖北教育出版社，2005年；吳根友〈上博楚簡《恆先》哲學思想探析〉，出處全前。
 - 6 龐樸〈一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡〈太一生水〉〉，《道家文化研究》第17輯(「郭店楚簡」專號)。彭浩〈一種新的宇宙生成理論——讀〈太一生水〉〉，武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。
 - 7 葉海煙〈〈太一生水〉與莊子的宇宙論〉，《哲學與文化》第26卷第4期(「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究專輯」(上))，1999年4月。李存山〈莊子思想中的道、一、氣——比照郭店楚簡《老子》和《太一生水》〉，《中國哲學史》2001年第4期。



與《易》學的關係⁸，以及太一概念如何演化出古代的數術⁹與天文思想¹⁰等。其中最值得注意的是，古天文與術數思想乃和〈太一生水〉中所述「太一生水」之歷程直接相關，由此亦可探討簡文所述「天道」(道)與「聖人」之理論關係。因而本文即從「太一」概念所蘊含的天文與術數思想脈絡，演繹古代道家的天道思想，並依此重新詮釋〈太一生水〉的哲學涵義。

貳、〈太一生水〉的天文與數術背景及其省察

綜合學者們的研究，〈太一生水〉的天文背景乃與「太一」在古代作為「極星」的一員有關。此由於地球自轉加上地軸的傾斜，在古中國的天文觀測中，發現到群星圍繞著北方的「天極」(點)進行運轉，而天極是抽象的想法，它並不實際存在，但古人將靠近天極的那顆星視作「極星」，並且在宗教崇拜上將祂當作「北極神」(星官)，而「太一」正是古天文學記載中的極星。對極星進

8 邢文《〈太一生水〉與〈乾鑿度〉》，姜廣輝主編《郭店簡與儒學研究》(《中國哲學》第21輯)，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
王志平《〈太一生水〉與〈易〉學——兼談中國古代的宇宙論》，收入李學勤、謝桂華主編《簡帛研究二〇〇一(上冊)》，桂林：廣西師範大學出版社，2001年。

9 此可以李學勤〈太一生水的數術解釋〉為代表，《道家文化研究》第17輯(「郭店楚簡」專號)。

10 此以馮時先生的討論最詳細，詳見《出土古代天文學文獻研究·第二章 郭店楚簡《太一生水》研究》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年。



行觀測是古代天文活動的重要一環，因為通過眾星圍繞極星運行路線的記錄，可以發現它們直接對應四時的變化，據此進而規畫出農務活動的步驟，形成人們一整年行事的過程。藉由長期對極星與眾星的記錄，再配合日月運行的觀察，就可建立曆法成為古人重要的生活依據，並且演化為政治、宗教、社會活動的基礎¹¹。

根據上述，「太一」在古人的觀念中佔據著崇高的地位，並且又對祂帶有敬畏之情，這是由於「太一」的存在與運行，決定了人類的活動。〈太一生水〉一開始說：

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，是以成滄熱。滄熱復相輔也，是以成溼燥。溼燥復相輔也，成歲而止。¹²

11 上述說明主要參考馮時《出土古代天文學文獻研究·第二章 郭店楚簡《太一生水》研究》；李學勤〈太一生水的數術解釋〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號）；強昱〈《太一生水》與古代的太一觀〉，出處同前；李零〈讀郭店楚簡《太一生水》〉與〈再讀郭店楚簡《太一生水》〉，收入《郭店楚簡校讀記（增訂本）·附錄三、四》，北京：北京大學出版社，2002年；莊萬壽〈太一與水之思想探究〉，《哲學與文化》第26卷第5期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究專輯」（下）），1999年5月。宗教方面的討論，請參見李零〈三一考〉，《哲學與文化》第26卷第4期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究專輯」（上））。張思齊〈太一生水與道教玄武神格〉，武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》。

12 文獻本自荊門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，並參考李零《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，與趙建偉〈郭店楚墓竹簡《太一生水》疏證〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號）。下同此。



上引文獻明確地表述了一年中萬物得以生存發展的基本因素，即太一、水、天地、神明、陰陽、四時、滄熱、溼燥。但是太一形構了萬有的基本生存世界後，並不是與這個世界毫無瓜葛，而是以「太一藏於水」的活動繼續運作於萬物周遭中，並且對實踐者（君子、聖人）有所啟發。「太一生水」所蘊涵造物者的意義，使得「太一」與道家的「道」概念相合¹³，簡文即在後文表述「道亦其字也」。由此可知，太一作為一年（成歲）生成變化規律之發動者與原理，太一一方面是道家哲學用以說明宇宙或世界起源之「道」，另一方面，太一作為天文概念所意含的哲學觀念，乃是啟發人們關注實踐的客觀因素，而使吾人在經驗世界中，思索該如何面對宇宙變化的問題。若說道家哲學隱含著宇宙論，則其問題意識應從前述理路來掌握。馮時先生從天文考古學的立場反思哲學的產生而說：

古代哲學的根本問題在於人類對於物質產生的原始狀態的探求與詮釋，這種原始狀態乃是宇宙萬物的生成基礎。換句話說，宇宙的起源其實並不

13 《呂氏春秋·大樂》認為太一是道的別名，並以為其中蘊含樂理。王利器《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002年）。《淮南子·主術訓》認為太一通於天道，〈要略訓〉指稱「原道」即是太一，〈詮言訓〉以太一為造物主，〈天文訓〉以「天一」為太一，或為紀歲，並以為宇宙之始。劉文典《淮南鴻烈集解》，臺北：文史哲出版社，1992年。郭店楚簡整理者也認為太一在文獻中是道的代稱。



僅僅作為天文學課題，它也是人們可以藉以探索物質起源這一主題的唯一途徑。因此可以說，古典哲學的萌芽事實上是從人類有意識地對宇宙的本質及其來源的探索開始的，一種樸素的天文學研究其實正是哲學研究的前身。¹⁴

「天文考古學」是 20 世紀初興起於西方的學門，它的基本精神是「人文科學」而非自然科學，它的目的在利用考古資料，並以天文學為方法來解決歷史問題。但是馮先生認為中西傳統天文學理論有其根本上的不同，所以在研究對象相同之下，中國的天文考古學有其自身的特色。同樣是在文明起源的探索上，同樣是透過觀象授時以決定農務，中國古代思維所形成的宇宙理論內涵的確呈現出不同於西方人的思維¹⁵。倘如是，則不以西方宇宙論的架構與理論目的為視域，在中國古人的心靈當中，他們所思考的應該不是嚴格意義的物質起源問題，而是傳統文化（哲學）所省察之人的「生命」問題¹⁶，

14 《出土古代天文學文獻研究·第二章 郭店楚簡《太一生水》研究》，p.86。

15 馮時《中國天文考古學·第一章·第一節 天文考古學的理論特點》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。

16 在中西哲學比較與對照下，牟宗三先生曾強調中國哲學作為「生命的學問」的意義，以對反於西方哲學以「知識」為中心。〈關於「生命」的學問〉，收入《生命的學問》，臺北：三民書局，1984年。「生命的學問」的深入闡釋另見《中國哲學的特質·第一講 引論：中國有沒有哲學》，臺北：臺灣學生書局，1963年，與《中國哲學十九講·第一講 中國哲學之特殊性問題》，臺北：臺灣學



亦即將人的生命實踐與客觀世界建立起價值聯繫與關係，祈使人與天地萬物形成價值整體。換言之，天文探索固然反映出人類對世界的看法，但是在中國古代傳統中，對世界的探索活動毋寧是建立起面對經驗世界的價值思維，並可以有安頓自身處境的意義。若依馮先生將天文研究當作哲學前身，則中國哲學的起源或前身不應是物質與原因之間的推斷分析，而應該是出於實踐關懷來看待人與萬有的關係，進一步形成的世界觀則在試圖安排人間實踐活動的秩序（如曆法）。職是，根據上述來反省太一概念的天文問題，〈太一生水〉所啟發的天道思想除了在建立起存在界的規律外，太一的天文概念更說明了太一是作為規範存在界一切天地、神明、陰陽、四時等生成變化的價值之理。此「理」乃如唐君毅先生論老子之道之第一義的「虛理」¹⁷，其非獨立的存在實體，而是做為宇宙的客觀理則來看待。意即太

生書局，1983年。順「生命的學問」亦見中國哲學歷史之起源，詳見後者〈第三講 中國哲學之重點以及先秦諸子之起源問題〉。筆者認為，「生命的學問」即是有關生命實踐的哲學理論，其在豁顯傳統倫理學或道德哲學以及價值哲學的「哲學實踐」上，乃進而名之曰「生命哲學」。

- 17 唐君毅先生認為老子言「道」之第一義——有通貫異理之用之道——是抽象的「虛理」，「所謂虛理之虛，即表狀此理之自身，無單獨之存在性，雖為事物之所依循，所表現，或所是所然，而並不可視同於一存在的實體」。《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，p.371。又唐先生論老子言「道」之第二義——形上道體——乃「實有之存在者」，亦即道「自有實作用及實相之真實存在之實體或實理」。同前，p.372。換言之，「太一」之道理固然有客觀作用可言。



一做為價值的實有，可比擬為《老子·七十七章》「天之道，其猶張弓歟」所論，亦如〈五十一章〉「道生之，德畜之，物形之，勢成之……道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之」，以及〈三十九章〉「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」所述。太一乃是自然律則或宇宙原理，即《韓非子·解老》所謂：「道者，萬物之所然也……萬物各異理，而道盡稽萬物之理」。由此可見，「太一生水」的理則固然具有明顯的客觀性，唯其理則更轉化為實踐規範，使得「太一生水」的客觀性亦應從價值實踐來理解纔是。

至於太一的數術背景則與「天一」概念有關。「太一」在漢代開始寫作「泰一」，「大」、「太」、「泰」在古文相通，而在先秦文獻的記載當中，「太一」的前身是「天一」，「天一」也是極星，這二顆星在天文觀測中曾被記錄下來並現存著。因為地球自轉加上繞太陽公轉，現代所觀測到的極星並非是它們其中之一，但經過推算，在二千多年前，甚至更早以前，「太一」與「天一」確實很靠近天極。就天文的觀測，「太一」與「天一」當然是不同的星辰，但古人根據天文觀測所進行的詮釋當中，「太一」與「天一」其實是一樣的，因為它們都是極星與北極神，因此就內涵而言，太一與天一在概念上具備同樣的指謂¹⁸。馮時先生進一步指出，太一作為數術的基本

18 馮時〈郭店楚簡《太一生水》研究〉，李學勤〈太一生水的數術解釋〉，強昱〈《太一生水》與古代的太一觀〉，李零〈讀郭店楚



概念來自於「天一」的數字理念，天一所強調的是「一」而不是天，因為「一」在古人的術數觀念中被視為「天數」與「陽數」，它是數字的基礎，同時通過奇為天、偶為地，以及奇為陽、偶為陰的設定，數字加「一」減「一」可以形成天地之間的概念與陰陽的互相轉換，所以「一」被借喻為萬物之源，而成為「道」的前身¹⁹。故從哲學詮釋而言，「天一」（太一）的概念乃有萬物起始或本源之義，它象徵著世界的出發點，而這個始源又隨時運作在其所生化的萬有中而與它們同在，就如數字可分為眾多「一」的總和，顯現出萬變總不離其源。

再者，從天一的概念而言，「太一生水」即是「天一生水」，由數術來看即「一生水」，這樣的理解就進入更具體的數術觀念中。綜合生成數、後天八卦與五行方位的配合，下面畫出一「九宮圖」以為說明：²⁰

簡《太一生水》與〈再讀郭店楚簡《太一生水》〉，莊萬壽〈太一與水之思想探究〉。

19 馮時《出土古代天文學文獻研究·第二章 郭店楚簡《太一生水》研究》，p.82-83，與〈第三節「道」與「一」〉。

20 此圖參考馮時《出土古代天文學文獻研究》所附錄圖版「九宮八卦方位圖」與「太一下行九宮圖」而繪製。同上註，p.328。



巽四	離九 南-火	坤二
震三 東-木	中五-土 太一	兌七 西-金
艮八	坎一 北-水	乾六

按照古代數術的想法，太一是「主氣之神」，其所居中宮（紫宮）象徵極星所在，八卦之宮配一年中的主要八個節氣，而東南西北方位主掌四時。參考鄭玄《易緯乾鑿度注》的說法，太一的運動過程是從坎宮開始，終於離宮完成一歲，而後返回中宮，週而復始。從上述天文觀點來說，「太一生水」即是一年變化的開始，而簡文又說「太一藏於水，行於時」，此即表述吾人必須依靠太一所象徵的極星，指引出四時八節的變化，「行於時」應當理解為「行於四時」，意即太一行九宮始於北方水行的坎宮，運行到達離宮完成一周行，由此建立起一年四時的變化次序²¹。從前述說明可知，「太一生水」即指出太一

21 參考馮時《出土古代天文學文獻研究·第二章·第二節《太一



是年歲變化之始源，依據簡文云：「太一藏於水，行於時。周而又始，以紀為萬物母；一缺一盈，以紀為萬物經」。太一觀念應該以存在根源來理解，而且從術數的觀點來詮釋「太一生水」，也應從它試圖規畫人間秩序來領會。

李零先生指出，〈太一生水〉的數術哲理就在它具備宇宙論的「終極關懷」——「道」²²。唯筆者認為，「太一」作為「道」，其詮釋仍須從實踐層面來肯認，因為這關乎到數術的基本精神。數術又作「術數」²³，其理論基礎是對日月星辰運行和四時變化作觀察，另外再配合五行進行闡釋，進而推演人事，因此，術數基本上與天文觀念有關²⁴。而且在古人的

生水》思想的數術基礎》與李學勤〈太一生水的數術解釋〉。又筆者觀察到，鄭玄說太一行九宮的順序是依「坎一坤二震三巽四乾六兌七艮八離九」之天地生成數，此明顯不合於《說卦傳·第五章》之八卦變化順序，亦即與後天八卦方位之左旋右轉的順序不合。由此可見，漢代易學數術體系的細部差異，值得深入探討。

22 〈讀郭店楚簡《太一生水》〉，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》p.215。

23 「數術」一詞源自《漢書·藝文志》的〈數術略〉，唯曾聖益〈「數術」與「術數」之名義辨析〉考證，《漢書》中「數術」與「術數」並用，但二者含義有別，後者偏向法家治國御臣之道，前者則是一般所熟悉曆書、五行、命相、占卜之術。並且因為南北朝隋唐混用「數術」與「術數」，元明清《漢書》版本誤用二詞，加以《四庫全書總目》將《漢志》「數術略」分類改作「術數類」，遂造成現今論述以使用「術數」為主。《輔仁國文學報》第30期，2010年4月。拙文論證仍舊義，以「數術」行文，或因引述所及，則依引文表述。

24 參閱張永堂〈中國古代術數的流傳與運用〉，《歷史月刊》第68期，1993年9月。



想像力中，天象的變化可以反映人間的吉凶，此即所謂的「占星術」²⁵，「占星術」作為術數的前身，後來成為整個術數發展的一支²⁶。無論是數術（術數）或占星術，如此技術性思想之聯繫天象與人事的關係，存在著神秘性與超乎邏輯之處，倘如從實證觀點來看，數術不啻巫術或迷信，而且不具備嚴格的知識意義。勞思光先生即從「自由的領域」和「決定論的領域」的區分來看待術數，他說：

任何術數都含有決定論的成分在內。一般人談術數，不過就是想瞭解人被決定的那一面。通常我們是通過知識，通過既有的經驗來了解。這種方式是比較明確的途徑。但是，一切的民族在遠祖神話時期都有神秘經驗的傾向。而這種傾向就落在想要運用神秘的能力或經驗，從這種角度來瞭解自己被決定的是些什麼。²⁷

勞先生從知識論或認知科學來分判術數的知識地位，指出術數並不具備可測試性的知識語句，術

25 馮時《中國天文考古學·第二章 上古時代的天文與人文》，p.69-70。

26 參閱張永堂〈中國古代術數的流傳與運用〉，《歷史月刊》第68期，1993年9月。

27 〈關於術數的反省〉，《哲學雜誌》第3期，1993年1月。勞先生於文中更從「義命分立」的立場來看待術數與天命的關係，而把術數歸於「命」的範圍，使其與「義」的自由意志、自我主宰區隔開來。勞先生並另外承認術數具備如同藝術活動般的意義，但是多帶神秘直感而言，故不若科學般精確。



數的內容無法被精準的檢證，並且知識活動必與外界有所關連，而術數根本不具備這些知識結構，因此術數不是一種明確的知識，不能用成立知識的標準來認識術數。然而誠如張永堂先生所言，術數的性質不外「選擇」與「預測」²⁸，意即實踐上以數術（術數）操作預先進行選擇，乃為了價值抉擇，故儘管操作者對於數術有經驗觀察與使用上的設定，但是價值目的影響了人對數術運用的整體詮釋。面對世界變動與人事活動，詮釋者並不認為二者毫無聯繫，而是在實踐中形成人事與世界的結合。數術做為面對客觀世界的思想工具，將自然天象視為上天的警告和人間禍福的徵兆，其「極數知來之謂占」（《繫辭上傳·第五章》）²⁹的思想活動乃輔助吾人抉擇價值之所在，亦即選擇與預測乃互為表裡，當人們猶疑不決時，會希望透過占卜來幫助選擇，同時也是人們無法掌握未來時，會思考從天象的變動中預測禍福吉凶。換言之，當人們處於憂患中，面對客觀限制，經由歸納周遭經驗世界的變化，並轉化為數術操作，以此將自身的命運交付給技術性預測所蘊含的可能性，而以為實踐價值。因此，數術的作法雖然在計算天地人世的生滅發展規則，但排除控制、妄測、投機等等消極想法，數術思想的正面意義乃在盡了種種人事努力後，以價值思維面對客

28 張永堂，〈中國古代術數的流傳與運用〉，《歷史月刊》第68期，1993年9月，p.53。

29 《周易注疏》，本自阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。



觀限制，使吾人勇於面對命運的困頓，《繫辭下傳·第七章》云：「作易者，其有憂患乎」。此即是從人的實踐困境提出數術方面的解決之道，喻示數術乃因著解決價值問題而發明。是以〈太一生水〉的天道思想所涉及的數術背景，乃至天文背景，從思想的詮釋而言，應是在反映人的存在的價值觀，關乎此，請見下文論述。

參、〈太一生水〉的哲學詮釋

由於〈太一生水〉與竹簡《老子》丙組抄寫在同一形制的竹簡上，遂使研究者聯想〈太一生水〉與竹簡《老子》思想的關係，或以為注解《老子》文獻，或從名詞的使用與敘述文脈的相似性，會通為老子或道家思想。

如李學勤先生認為〈太一生水〉所述太一生成天地陰陽四時的過程，很明顯就是對王弼本《老子·四十二章》「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的引伸解說³⁰。郭沂先生以為從簡文太一本寫作「大一」，而老子的「道」又可作「一」解，所以〈太一生水〉還包括對竹簡《老子》所說「有~~也~~混成，先天地生，斂穆，獨立

30 李學勤〈荊門郭店楚簡所見關尹遺說〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。



不改，可以為天下母。未知其名，字之曰道，吾強為之名曰大」(對應王弼本〈二十五章〉)進行闡釋，並以老子思想為〈太一生水〉「宇宙生成論」的基礎³¹。陳偉先生則主張，除了〈四十二章〉與〈二十五章〉外，依〈太一生水〉說：「天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，積於弱。是故天不足西北，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」，這段敘述即與《老子·七十七章》「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足」密切相關³²。前引說法代表著研究者多以宇宙論或宇宙生成論來理解〈太一生水〉的敘述內容，然而仔細考慮「宇宙論」(Cosmology)的觀念在探研究生成變化的因果關係、變化現象的規律與其因素，以及宇宙本質的思辨問題，倘以之對照簡文後段表述聖人的實踐參與，則宇宙論的理論目的顯非〈太一生水〉的本懷。易言之，在以物質性原理為理論對象下，宇宙論所肯定客體世界乃預設著自然原則的獨立運作，所謂的宇宙論研究，亦僅是變化的基礎規律的確認，並解釋自然運動的現象

31 《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年，p.744。以「宇宙生成論」詮釋〈太一生水〉，亦見於魯瑞菁〈《郭店楚簡·太一生水》的思想特色〉，《鵝湖》第25卷第9期（總號297），2000年3月，p.14。以及朱心怡《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究》，臺北：文津出版社，2004年，p.67-69。

32 陳偉〈《太一生水》校讀並論與《老子》的關係〉，《古文字研究》第22輯。2000年7月。



的本原。在一般的 (general) 宇宙論中，絲毫不存在人為的因素與介入，因而也就沒有實踐者的存在地位。

另外還有宇宙論結合形上學的詮釋，丁四新先生即在承認太一概念是哲學本體論及宇宙論的想法下說：

總結太一的存在狀況，有兩種，一種是形上的超越存在，一種是形下的即物而存在。所謂超越，乃生物者不生、物物者不物之義。太一是其自身的圓滿規定，即使是其生物、物物、即物的特性，亦皆是太一自身的內在規定。這樣太一的形下存在即已經預設於太一存在的形上定律中，所以太一的兩種存在狀況是統一的。³³

丁先生一方面區分出太一有形上形下兩種狀況，一方面又透過太一的超越性可以即物而存，因此說太一的形上規律已經規定了太一可以存在於形下狀況中。我們可以看出，丁先生藉由「生物者不生、物物者不物」的超越性來詮釋太一統一形上形下二種存在，說明太一可以內在於萬物，如此說法固然表示出相當論述，但是這樣的表述方式是否充分詮釋出土文獻的內容？著實令人不安。猶有進者，一旦標舉太一為「本體」，又以為太一可以超越

33 《郭店楚墓竹簡思想研究·第二章《太一生水》考論》，北京：東方出版社，2000年，p.90。



生物並即物而存，如此不免混淆形上學與宇宙論的界線，亦即使形上最高實體與宇宙變化的本原成為同一存有。而且，依本體（*onto*）作為超越經驗界的概念，其內涵也無法充分傳達〈太一生水〉陳述其生成過程中，水與天地反輔太一，神明、陰陽、四時、滄熱、燥溼相輔成歲的互動世界觀。換言之，即使「太一生水」的過程隱喻宇宙論式的描述意義，但仍不具備形而上的第一因與因果型態的規範性意義來詮釋〈太一生水〉的世界觀。

上所引述研究者的詮釋或可以思想比較的角度給予肯定，然而，如此詮釋能否適當且充分地解讀文本？不無疑慮。〈太一生水〉中直接與老子或道家有關的文句在：「**道亦其字也**……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」。對比「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰……」（《老子·二十五章》）、「功成而弗居」（《二章》）、「功成事遂，百姓皆謂我自然」（《十七章》）與「從事於道者，道者同於道」（《二十三章》），前引簡文確實具備老子思想的背景，但如果再進一步說文獻可以對應《老子》的哪一部份，則可能就是過度詮釋了。進而言之，若文獻的思想脈絡與研究者的詮釋架構存在著差異，則逕自援引如宇宙本原、宇宙本體、形上實體、終極創造者等概念來說明簡文的思想或主要概念，必將造成理解與詮釋的混



淆。其實，研究者們曾藉著探討〈太一生水〉而指出中國古代的宇宙論是「天、地、人」皆談³⁴，中國哲學家的宇宙論是為了解決人生和政治問題而設立³⁵，比利時學者戴卡琳（Carine Defoort）也認為〈太一生水〉的宇宙論背景與宗教、政治、兵戰有關³⁶。他們的觀察固與「聖人之從事」的實踐觀有關，然也指引我們理解「太一生水」所描述的生成過程非是純理論的宇宙論，而是關乎實踐的天道思想。依據本文上節說明太一的背景概念，包括天文觀測所導引的人文活動，以及數術觀念所推算的行事準則，皆涉及實踐事務，則太一生成世界的過程，即無法單純地從實體之間的因果聯繫來理解，太一並非作為靜態的形上實體而存在著，太一所演化的生成過程亦非僅是吾人所能認知到的宇宙現象而已。是以宇宙論或結合形上學的理路，無法一致而有效地詮釋〈太一生水〉的思想。

讓我們回顧〈太一生水〉對於生成次序的描述：

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，是以成滄熱。滄熱復相輔也，

34 同註22。

35 《郭店竹簡與先秦學術思想》，p.749。

36 〈太一生水初探〉，劉海波譯，收入《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號）。



是以成溼燥。溼燥復相輔也，成歲而止。故歲者，溼燥之所生也。溼燥者，滄熱之所生也。滄熱者，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。

「生成」意謂發展順序，唯簡文內容僅涉及發生之後的狀況，描述太一以後的化生活動，但並未說明形成世界的起源的自身面貌，亦即太一概念本身不從居於形上界來敘述，所以本體義不顯。而且嚴格觀之，「太一」除了做為天文學的星宿外，它不並具備「實體的」(substantial)客觀性，凡是數術或宗教的作用，皆是經驗的推測與崇拜心理，「太一」既不是物質實體，亦非精神實體。依據上引文，太一做為哲學思考的對象，是被當成萬物生存環境的根源。太一作為起源所營造的是一個具時間性的存在世界，對比《淮南子·天文訓》之「宇宙生氣」，其乃以「氣」為天地陰陽四時的本質，倘據此陰陽之氣為參照，則〈太一生水〉所謂「神明」應無神秘義，而是各自對應「天」與「地」，以為象徵化生陰陽之氣。至於四時、滄熱與溼燥，則是陰陽所變化之具體氣象。而且，從太一到成歲過程的反輔與相輔之活動，顯示活動歷程不是直線、單向的運動，而是在水、天地、神明、陰陽、四時、滄熱、溼燥與太一的互動下來完成³⁷。〈太一生水〉云：「太一藏

37 強昱〈《太一生水》與古代的太一觀〉引馬王堆黃老帛書《黃



於水，行於時。周而又始，以記為萬物母；一缺一盈，以記為萬物經」。其循環反覆的規律，傳達太一做為萬物的活水源頭的重要性質，且此運作蘊含造化之道理的存在，亦表達出太一運化世界的整體性。

〈太一生水〉的內容未解釋何謂太一、天地、神明、陰陽等主要環節的概念，而是直接反映古代學者如何理解時空萬有的生成，在生活世界的觀察中，詮釋太一的活動過程乃表現為週而復始，以及太一做為萬物母與萬物經的造物之理。〈太一生水〉的思想不僅與現代科學的宇宙論有著本質上的差異，而且文獻內容也未試圖證成存在物的本質、自然現象背後的因果律則、終極存有者、形上本體、宇宙實體等觀點，亦即實體性的思想模式，難以用來分析與說明簡文。然而，前述判斷並非意謂「太一」本身不具客觀真實性，因為順〈太一生水〉後半段所表述的價值觀念，簡文的天道思想（天文、數術）在提出世界觀下，進一步則有理論上的實踐目的，這其中關涉實踐者在〈太一生水〉天道思想的理論結構，請見下節分析。

帝四經》)〈十大經·姓爭〉「夫天地之道，寒熱燥濕，不能並立。剛柔陰陽，固不兩行。兩相養，時相成」，表示帛書內容與〈太一生水〉的相輔相成思想相應。從比較而言，〈姓爭〉在引文之後云：「居則有法，動作循名，其事若易成。若夫人事則無常，過極失當，變故易常；德則無有，措刑不當。居則無法，動作爽名，是以戮受其刑」。則其人事效法天道之思想，與本文下節論證「太一生水」之過程乃關連到實踐關懷，遙相呼應。



肆、生成理序的實踐意涵

〈太一生水〉所描繪的世界圖像乃是為實踐者做出指引，其云：

太一藏於水，行於時。周而又始，以記為萬物母；一缺一盈，以記為萬物經。此天之所不能殺，地之所不能釐³⁸，陰陽之所不能成³⁹。君子知此之謂聖人⁴⁰。

引文說明君子成為聖人的要件在知曉太一的周行，領悟太一的運行是萬物的始母與經緯，其過程不是天地陰陽可以單獨減損、改變與停止。由於簡文殘缺，無由得知簡文是否進一步表述君子之所以必須知道「太一生水」的緣由，但是簡文在敘述太一的生成次序與整體循環後，強調君子成聖的條件在明瞭生成世界的圖像，則文獻內容存在著天人關

38 「釐」有更改的意思，見原整理者注，《郭店楚墓竹簡》p.126。

39 「成」在聲韻上通假為「停」，詳見魏啟鵬〈楚簡《太一生水》箋注〉，收入氏著《楚簡〈老子〉東釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999年，p.75。

40 「君子知此之謂」以下殘損，李零先生認為或可補「…不知者謂之…」，「知此之謂」是褒義，「不知者謂之」是貶義。《郭店楚簡校讀記（增訂本）》p.33。趙建偉〈郭店楚墓竹簡《太一生水》疏證〉認為「知此之謂」以下可補「聖」字，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號）。郭沂〈試談楚簡《太一生水》及其與簡本《老子》的關係〉認為「知此之謂」以下可補「聖人」，《中國哲學史》1998年第4期。後二者皆據簡文後段「聖人之從事」而補，故從之。



係的思想是可以確認的。易言之，「太一」的存在及其所演化的世界，對觀察者而言，並非僅是作為客觀的自然對象與律則。觀察者其實是將「太一生水」的一系列過程視為實踐規範，進而使太一的生成歷程成為人的實踐依據，亦即從存在體驗處來親證太一的創化，體會實踐者的存在地位，並肯定人與世界的互動關係。〈太一生水〉後段敘述太一與聖人的關係，其云：

……道亦其字也……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。

簡文以「道」為太一的別名，而聖人表現為以道之名來從事者，以道之名從事即是將實踐活動取法於「太一生水」作為「道」的運化生成模式，並經此獲得行事的成果以致保住身存。根據裘錫圭先生的考據，在文獻的脈絡中，「名」與「字」有別，「字」是一般人給的稱呼，而「名」則是直接反映所對應事物的關連⁴¹。故聖人之實踐之所以需有以道為名的作用，即是強調吾人當須依「道」從事活動，如此才能實現事功。進而言之，吾人非僅是以旁觀者的身份看待太一所生成之天地萬物之世界，做為實踐者，我們所存在的世界即是太一的世界，而太

41 裘錫圭〈《太一生水》「名字」章解釋——兼論《太一生水》的分章問題〉，《古文字研究》第22輯，2000年7月。



一所象徵的「道」乃是聖人實踐之基礎，依道而行纔有「事成而身長」與「功成而身不傷」之價值意義。換言之，太一之道實際是價值世界的實踐原理，「太一生水」的歷程與人的關係，應從實踐意涵來貞定。

猶有進者，果如從文獻形制的聯繫，強調〈太一生水〉與老子哲學的關連，則對照以下《老子》經文，亦可見一斑。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道……人法地，地法天，天法道，道法自然。（〈二十五章〉）

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱。故物，或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之：強梁者不得其死，吾將以為教父。（〈四十二章〉）

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（〈五十一章〉）⁴²

42 王弼《老子道德經注》，本自樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。



研究老子哲學者多引上文以為宇宙論或形上學（本體論）的文獻，唯如袁保新先生的省察所指出，《老子》的文獻內容不具備西方哲學「第一因」、「無限實體」或「自然律則」的概念架構，老子哲學非是以形上原理或原因來在理論上說明存在界與個別存有物，更重要的是，如此具有普遍必然性的「存有原理」無法與人生實踐的「應然原理」形成邏輯推導關係，因而老子哲學的「道」的首要意義，唯有依「價值根源」來理解，方能避免可能的理論困難⁴³。質言之，在道家哲學脈絡中，先天地生的道雖是獨立周行，卻也是人間的最高規範，道所生萬物之陰陽諧和的模式，亦是行事之教導，而且道生德畜之自然，乃為「生而不有，為而不恃，長而不宰」之價值表現。在大道所生化而成的秩序下：

整個存在界即是價值世界，而「道」也就是規範這一切事物的地位與關係的價值之理。亦即從後設反省的觀點來看，所謂「道」也就是老子心目中，人類理解自己在存在界中的地位，決定自己與其他物、鬼、神、天地之間關係底意義基礎，或規範一切的價值理序。⁴⁴

作為「價值理序」的「道」在老子哲學中，一方面具有生成天地萬物的自然意涵，「道」是「天地

43 《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，p.99-100。

44 《老子哲學之詮釋與重建》p.102。



之始」與「萬物之母」；另一方面，以「自然」為內涵的「道」非是與人相對的客觀「實體」，其乃敞開一切，並融攝萬物與人事可以自生自濟自長的實踐之道⁴⁵，亦即道的客觀性在於實踐，而非以最高存有實體來面對實踐者，故人唯有在自然之道下纔有價值實踐的意義。進而言之，雖然〈太一生水〉比《老子》更具體地描述天地萬物的生成程序，但依簡文云：「太一藏於水，行於時。周而又始，以紀為萬物母；一缺一盈，以紀為萬物經」。則〈太一生水〉的作者確實意識到「太一」可做為發生根源來認知，其在理論上不僅具有客觀性，而且可再就「太一生水」的過程做為價值理序，而視「太一」之為價值實踐的根源。意即「太一」作為「道」之所以能使聖人「事成而長」與「功成而身不傷」，乃因「太一」本身的運行與生化使萬有相輔相成且循環不息，聖人效法此律則以為實踐準則，乃有價值上的功成事遂。故「太一生水」是價值理序之開展，「太一」乃作為價值之源而開創意義世界，且看以下戰國至漢初有關「太一」的文獻：

《荀子·禮論》：「貴本之謂文，親用之謂理，兩者合而成文，以歸大一，夫是之謂大隆」。⁴⁶

《禮記·禮運》：「是故夫禮，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。」

45 王弼注〈第十章〉「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」云：「不塞其原，則物自生，何功之有。不禁其性，則物自濟，何為之恃。物自長足，不吾宰成，有德無生，非玄如何」。

46 王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。



其降曰命，其官於天也」。⁴⁷

《呂氏春秋·大樂》：「音樂之所由來者遠矣，生於度量，本於太一」。

《淮南子·本經訓》：「帝者體太一……秉太一者，牢籠天地，彈壓山川，含吐陰陽，伸曳四時，紀綱八極，經緯六合，覆露照導，普汎無私，蠓飛蠕動，莫不仰德而生」。⁴⁸

〈本經訓〉：「是故體太一者，明於天地之情，通於道德之倫，聰明耀於日月，精神通於萬物，動靜調於陰陽，喜怒和於四時，德澤施於方外，名聲傳于後世」。

上引文皆有生成義，卻也分別以「太一」作為禮、音樂與治術⁴⁹等實踐事物之基礎。可見「太一」在古代學者的觀念中，與其是化生陰陽、四時與萬物的規律本質，毋寧是保障價值世界的依據。因此，「太一」作為「道」，即是在其生成運化所成的世界中，一方面表現為一客觀的存在規律，另一方面也呈現為一實踐性規範。而且綜合上述太一概念的

47 孫希旦《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。

48 劉文典先生引王念孫考證，「秉太一者」衍「秉」字。《淮南鴻烈集解》，p.258。

49 〈主術訓〉述「人主之術」亦帶入「太一」觀念以為為政者體現天道之依據，其云：「天氣為魂，地氣為魄，反之玄房，各處其宅。守而勿失，上通太一。太一之精，通於天道。天道玄默，無容無則，大不可極，深不可測，尚與人化，知不能得」。劉文典先生引王念孫考證，「通於天道」應作「通合於天」。《淮南鴻烈集解》，p.270-271。



文與數術背景，〈太一生水〉所展示的客觀世界亦是依著實踐而有的價值世界，此即唯有在人的實踐活動中，太一作為價值世界的基礎纔有意義，「太一生水」即是作為價值理序而為聖人所依循。職是，〈太一生水〉的天道思想一方面描述世界生成與發展的自然面，另一方面也指出人間的價值實踐以「太一生水」的歷程為理序，生成理序與價值實踐構成一個和諧整體的存在界，證諸簡文內容即是：「天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，積於弱。是故不足於上者，有餘於下；不足於下者，有餘於上」。「太一生水」所蘊含的天道使天地萬物在變化消長之間取得諧和的發展，〈太一生水〉的天道思想即是含括天人關係的實踐哲學。

伍、結論：天道思想的價值觀

就價值觀念而言，中國哲學向來不主張價值世界之外另有宇宙或自然界，亦即客觀世界可以是價值世界。方東美先生即提醒吾人，中國哲學中的人是隨時以其創造力滲透到宇宙中，因為他認清自己是「承受於天道」的，方先生說：

對我們來說，自然是宇宙生命的流行，以其真機充滿了萬物之謂。在觀念上，自然是無限的，不為任何事物所拘限，也沒有什麼超自然，凌駕乎自然之上，它本身是無窮無盡的生機……人和自



然也沒有任何間隔，因為人的生命和宇宙的生命也是融為一體的。⁵⁰

又說：

從宇宙論來看，自然是天地相交，萬物生成變化的溫床。從價值論來看，自然是一切創造歷程遞嬗之跡，形成了不同的價值層級。⁵¹

換言之，在人的實踐活動中，根本不存在著「價值／自然」的經驗二分，作為天地造化的一員，人類是參與者而不是旁觀者，所謂的「道」、「天道」，乃至「太一」，非是以純粹的且形而上的超越實體來為吾人所認知。因此，「太一生水」的歷程乃是大道造化流行的展示，其運化過程的意義，毋寧是從實踐的面向而為人所體會，且亦是在實踐「價值理序」中證成天人關係，實現了整個存在界就是價值世界。此即「太一」被當作意義基礎與根源，除了可以在天文與數術觀念的實踐中獲得價值意義外，亦可在歷史發展中開顯為禮樂根源、治道依據、崇拜的神祇、帝王的祭祀對象以及道教神格等多元面向。

進而言之，凡是熟悉西方傳統形上學與宇宙論

50 〈從比較哲學曠觀中國文化裏的人與自然〉，吳怡譯。收入《生生之德》，臺北：黎明文化出版公司，1979年，p.277。

51 同上註，p.278。



者，皆知它們非是屬於實踐哲學或價值理論範疇，實體存有學與宇宙起源及生成變化的規律的探討，不涉及價值原理與實踐依據。然而，中國古代天道思想的價值觀點除了可以充分涉及實踐外，其理論又可以包容宇宙存在，並對人的實踐形成價值規範，因為，天道之生成天地萬物的次序，即是實踐者的價值理序。即以「太一」作為生成秩序的根源而言，其與整個存在界的存在物之間乃是一個有機整體的關係，「太一」在如此關係中並非單純是形上實體，也不能僅視為因果序列中的第一因，客觀地說，「太一」與「太一生水」固然是實現天地萬有，並使它們和諧共生的價值理序，唯依價值理論而言，「太一」亦是實踐動力，實踐者藉由「太一生水」實現了世界事物得以永續發展，此乃「太一」所創造的客觀世界與人的實踐相結合。質言之，「太一生水」所創造的世界非是與實踐者相對的客體對象，在「太一」創生活動中，並無客觀世界與價值世界分離或孰先孰從的問題，價值實踐的世界即是客觀世界，此乃以道從事所得到的意義，或可謂即實踐即存有，即存有即價值，客觀世界與價值世界實乃並存不悖。職是，人在〈太一生水〉文獻中的存在意涵並非完全由「太一」的生化過程所決定，而是「君子知此之謂聖人」，人格價值在於證知「太一生水」的理序意義，體會「太一」的實現原理是生天生地生萬物的存在保障，並進而融入這個實現過程。〈太一生水〉說「道」亦太一的名字，並說聖人託道之名而從事，必能「功成而身不傷」，在如此思



想脈絡底下，人的實踐價值即與太一之道的實現世界緊密聯繫在一起，「太一」作為「道」或「天道」，乃與「價值」同一。

參考書目

古代典籍

王弼、韓康伯注，孔穎達正義《周易注疏》，阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。

王弼《老子道德經注》，樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。

王先謙《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。

孫希旦《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。

現代專書

丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000年。

王利器，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002年。

朱心怡，《天之道與人之道：郭店楚簡儒道思想研究》，臺北：文津出版社，2004年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1963年。

李零，《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學出版社，2002



年。

荊門市博物館編，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。

郭 沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年。

陳久金，《帛書及古典天文史料注析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001年。

唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

馮 時，《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。

馮 時，《出土古代天文學文獻研究》，臺北：台灣古籍出版公司，2001年。

劉文典《淮南鴻烈集解》，臺北：文史哲出版社，1992年。

期刊與專書論文

丁四新，〈帛書《道原》集釋〉，丁四新主編《楚地簡帛思想研究》（二），武漢：湖北教育出版社，2005年。

方東美著，吳怡譯〈從比較哲學曠觀中國文化裏的人與自然〉。《生生之德》，臺北：黎明文化出版公司，1979年。

王志平，〈〈太一生水〉與〈易〉學——兼談中國古代的宇宙論〉，李學勤、謝桂華主編《簡帛研究二〇〇一》（上冊），桂林：廣西師範大學出版社，2001年。



- 牟宗三，〈關於「生命」的學問〉，《生命的學問》，臺北：三民書局，1984年。
- 吳根友，〈上博楚簡《恆先》哲學思想探析〉，丁四新主編《楚地簡帛思想研究》（二），武漢：湖北教育出版社，2005年。
- 李 零，〈三一考〉，《哲學與文化》第26卷第4期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究專輯」（上）），1999年4月。
- 李 零，〈讀郭店楚簡《太一生水》〉，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 李 零，〈再讀郭店楚簡《太一生水》〉，《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 李存山，〈莊子思想中的道、一、氣——比照郭店楚簡《老子》和《太一生水》〉，《中國哲學史》2001年第4期。
- 李學勤，〈太一生水的數術解釋〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），1998年8月。
- 李學勤，〈帛書《道原》研究〉，《古文獻叢論》，上海：上海遠東出版社，1996年。
- 李學勤，〈荊門郭店楚簡所見關尹遺說〉，姜廣輝主編《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第20輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
- 李學勤，〈楚帛書中的古史與宇宙論〉，《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001年。
- 邢 文，〈〈太一生水〉與〈乾鑿度〉〉，姜廣輝主編《郭店簡與儒學研究》（《中國哲學》第21輯），瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
- 周鳳五，〈郭店竹簡的形式特徵及其分類意義〉，武漢大學



- 中國文化學院編《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。
- 張永堂，〈中國古代術數的流傳與運用〉，《歷史月刊》第68期，1993年9月。
- 張思齊，〈太一生水與道教玄武神格〉，武漢大學中國文化學院編《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。
- 強 昱，〈《太一生水》與古代的太一觀〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），1998年8月。
- 莊萬壽，〈太一與水之思想探究〉，《哲學與文化》第26卷第5期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究專輯」（下）），1999年5月。
- 郭 沂，〈試談楚簡《太一生水》及其與簡本《老子》的關係〉，《中國哲學史》1998年第4期。
- 陳 偉，〈《太一生水》校讀並論與《老子》的關係〉，《古文字研究》第22輯。2000年7月。
- 勞思光，〈關於術數的反省〉，《哲學雜誌》第3期，1993年1月。
- 彭 浩，〈一種新的宇宙生成理論——讀〈太一生水〉〉，武漢大學中國文化學院編《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。
- 曾聖益，〈「數術」與「術數」之名義辨析〉，《輔仁國文學報》第30期，2010年4月。
- 葉海煙，〈〈太一生水〉與莊子的宇宙論〉，《哲學與文化》第26卷第4期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究專輯」（上）），1999年4月。
- 裘錫圭，〈《太一生水》「名字」章解釋——兼論《太一生



- 水》的分章問題》，《古文字研究》第22輯，2000年7月。
- 魯瑞菁，〈《郭店楚簡·太一生水》的思想特色〉，《鵝湖》第25卷第9期（總號297），2000年3月。
- 趙建偉，〈郭店楚墓竹簡《太一生水》疏證〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），1998年8月。
- 戴卡琳，（Carine Defoort）著，劉海波譯〈太一生水初探〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），1998年8月。
- 魏啟鵬，〈楚簡《太一生水》箋注〉，《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——介紹楚簡〈太一生水〉〉，《道家文化研究》第17輯（「郭店楚簡」專號），1998年8月。



On The Thinking of Tian-dao of Guo-dian Bamboo Slips ‘Tai-yi Sheng Shui’

*Chun-Chih Hsieh**

Abstract

Guo-dian Bamboo Slips ‘Tai-yi Sheng Shui’(Great One engendering water) is the lost text and excavated manuscript which analogous to cosmology. Because of the concept of Tai-yi, the thinking of Tian-dao of ‘Tai-yi Sheng Shui’ brought about discussion of Tian-un (the motion of Heaven) and Shu-shu(occultism, fortune-telling, mantic method), and interpretation of Great One engendering water. My paper, first, reflects on the background of Tai-yi to Tian-un and Shu-shu, and I illustrate the concept of Tian-un and Shu-shu of Tai-yi implying the value. Secondly, scholars mostly comprehend the context of ‘Tai-yi Sheng Shui’ by the logic of cosmology, but I doubt the interpretative schema whether corresponds to the thinking of bamboo slips, and figure out that the becoming order of Great One engendering water is about practical meaning. Therefore my paper concludes that the thinking of Tian-un (the Motion of Heaven) of ‘Tai-yi Sheng Shui’ connects Tian-un and humanity by value order.

Keyword : Guo-dian, Chu Bamboo Slips, Tai-yi, Tian-dao (the Way of Heaven), Cosmology, Tian-un (the Motion of Heaven), Dao

* Associate Professor, Nanhua University, Department of Philosophy and Life Education

