

《太一生水》初探

[比利時] 戴卡琳

最近，在荊門（戰國時期楚國的首都附近）發現了一篇簡短的文章《太一生水》^①。起初它散亂地與其他竹簡混雜在一起，經過文物工作者的重新整理，使其獨立成章並賦予其一標題。重整包括幾個不同的步驟。第一步是區分出郭店發現的不同文章；第二步是確定每篇文章竹簡的次序。

整理者根據竹簡的特徵（如 26.5cm 的尺寸，平頂的形狀，10.8cm 的竹簡編綫距離）和筆跡，首先將一組竹簡分離出來。這組竹簡又被一分為二：《老子》丙和《太一生水》，前者的內容使人聯想到通行本的《老子》，按這樣來看，《老子》丙和《太一生水》似乎應該歸在一起，而首次關於這次發現的出版物也確實將二者歸為一篇文章^②。由於所有新出土的《老子》材料都能與通行本的《老子》一一吻合，如果加上《太一生水》會顯得畫蛇添足，所以文物工作者還是決定把二者分離開來。另外，《太一生水》和《老子》的材料之間也確實存在着諸多的差別，這一點

① 在這些竹簡裏“大”同“太”。

② 詳見崔仁義《荊門楚墓出土的竹簡〈老子〉初探》，1997年《荊門社會科學》第5期第34頁和邢文《論郭店〈老子〉與今本〈老子〉不屬一系——楚簡〈太一生水〉及其意義》，見《中國哲學》第二十輯。

稍後會論述到。

一旦這一系列十四片竹簡被分離出來，第二步重要的重整工作，就是根據語法和內容來確定竹簡的次序。文物工作者已經把《太一生水》整理成三個部分。第二部分僅包括一片被損壞的竹簡，即竹簡 9：“天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，責於……”由於竹簡已被損壞，其長度很難確定，所以有人猜測竹簡 9 很可能屬於《老子》丙。反對改動的理由是：第一，如果將其移到《老子》丙中，竹簡 9 將會成為惟一與通行本的《老子》不同的一句；第二，竹簡 9 與《太一生水》的上下文有一定的聯繫。與前文的聯繫在於“生”和“成”。如果我們根據裘錫圭對“削”（而不是“爵”）的解釋，竹簡 9 表達的似乎是為了“生”而犧牲“成”的意思。但如按這樣的話，我無法解釋第一段（見下）。與下文的聯繫可能是“強”字：在最後一行，“強”是作為“不足於上者”的對應物在下面出現的（見再下）。

除去這一行，其餘兩大段的内容相對連貫：前者（竹簡 1—8）是關於某種宇宙生成的次序，既長於也不同于《老子》中的，但類似於其他文章^①。後者（竹簡 10—14）是更加艱澀的一段。它在一個更加抽象的高度進行聯繫，大談命名、事功、避害以及聖人的地位等等。兩段文章惟一似乎相同的地方：運動（無論是宇宙論的還是更現實的）的完美次序是基於一個靜止的、空虛的中心，即連續的、可見的秩序的不可見的强大主宰。在宇宙論中，宇宙的中心是獨一無二的，並且隱藏在水中，它產生的萬物

^① 類似的文章有：（1）《淮南子》卷三《天文訓》：一切的次序來自於無形的太昭；水在宇宙生成次序中排在陰氣和月亮的稍後；同《太一生水》的結尾一樣，此文以對天穹的稱呼結束。（2）《鶡冠子》卷五《環流》從“一”到“氣”，到“儀”，到“圖”……（3）《十六經·觀》對稱的宇宙起源次序，用了陰陽的象徵，卻沒提到水。

按一系列的二（陰—陽，冷—熱，濕—乾）或四（四季）的形式排列着，最後形成一整年。^① 在人事上，次序依賴於名字，而名字本身又依賴於不可名者。^②

一 組 概 念

雖然學者們對周代諸子百家是否有如此清晰的劃分，以及在這些被發現的文獻所處時代（公元前4世紀晚期——公元前3世紀早期）^③ 是否確實存在一個道家有所懷疑，但在關於三組《老子》和《太一生水》應合在一起歸為道家著作的問題上，大家達成了普遍的共識。在這次發現中，其他文章一般來說與儒家有關，或可能與其特定的一支，即子思子有關。我們祇能說，《太一生水》所高度涵括的思想、價值以及術語更接近道家的文獻，而相對來說，很少出現儒家的或其他派別의思想和術語。

下面是在文物工作者重整的基礎上，聽取了其他學者的建議而整理的《太一生水》的第一段。為求第一手的材料，釋文均依據文物出版社出版的《郭店楚墓竹簡》一書：

① 關於神明是否是一對相反的方面曾有過爭論。邢文把它們看作精神；王博將它們解釋為分別代表太陽和月亮。主要是依據《鶡冠子》，我認為它們至少有以下幾個意思：（1）能與聖人相互影響的既微妙又強有力的精神。（2）聖人自己敏銳的洞察力的兩個相反方面。在《鶡冠子》卷五《環流》中，神和明被解釋為兩類相反的光：前者從中心伸展出來；後者從邊緣返回中心。二者都由聖人產生。

② 關於空虛、靜止的中心和運轉有序的天空的聯結見下和葛兆光文《衆妙之門——北極與太一、道、太極》，《中國文化》1990年第3期，50—55頁。

③ 如根據與包山一號墓的相似，其日期可推至公元前323年（或公元前322年），如根據一本占卜書裏提到的關於一些政治事件的日期，其日期又要向後推七年。惟一有據可查的歷史事件是公元前323（或322）年楚國對魏國發動的一場戰爭。關於這些文籍最後提到的時間是公元前278年，當時秦國侵佔了楚國，極大程度上影響了楚的墓葬風格。最早的時間則無法根據考古學的證據獲得。

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〔四時之所生也〕。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，大一之所生也。

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^①為萬物經。

此天所不能殺，地之所不能埋^②，陰陽之所不能成。君子知此之謂……（《太一生水》，竹簡 1—8；《郭店楚墓竹簡》，第 125—126 頁）

雖然祇是同《老子》而不是其他文獻有相同的術語出現，在某種程度上是一件不可避免的事情，但某些詞的出現和缺失仍然令人驚奇。這段文字令人驚奇地聯想到《老子》上的一些詞彙：“水”，“反”，“母”和“一”，^③更常見的詞彙有：“大”，“天”和“地”（或‘天地’）以及“生”。^④但這段文字也有一些《老

① 依據裘錫圭把忌解釋為己。文物工作者認為應解釋為紀，因為其經常出現在《老子》裏……

② 依據李零的會議筆記，參考《荀子》八《儒效》：把如仲尼一樣的大儒看作為是：“天不可殺，地不可埋”。

③ 經過粗畧的統計，《老子》中出現“水”的地方有：第八、四十三、七十八章；出現“母”的地方有：第一、二十、二十一、二十五、五十二、五十九章；出現“一”的地方有：第十、十一、十四、二十二、二十五、三十九、四十二章；出現“反”的地方有：第四十、六十五、七十八章；出現“復”的地方有：第二十八、五十二、六十四章。見王博《老子思想的史官特色》，臺北，文津出版社，1993。

④ 經過粗畧的統計，《老子》中出現“大”（從積極意義上講）的地方有：第十八、二十五、三十四、三十五、四十一、（四十五）、五十三、六十三、六十五、六十七章；出現“天”和“地”的地方有：第五、六、七、二十三、二十五、三十二、三十九章……；出現“生”的地方有：第七、十、二十五、三十四、三十九、四十、五十、五十一、五十九、六十四、七十五、七十六章。

子》中所沒有的東西：“大一”或“太一”，“神明”以及那條長長的經過陰陽，四季，滄熱和濕燥的宇宙生成次序。

在解釋這點以前，我們先來看看更加晦澀的第二段：

下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。道亦其字也。清昏其名。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，故功成而身不傷。

天地名字並立，故過其方，不思相（當，天不足）於西北，其下高以強。地不足於東南，其上……者，有餘於下；不足於下者，有餘於上。（《太一生水》，竹簡 10—14；《郭店楚墓竹簡》，第 125—126 頁）

這一段的第一部分使人很容易地聯想到《老子》裏所關注的一些問題：“謂”和“名”、人長壽而不受傷害、以及一般來說“聖人有事功”。^①《太一生水》似乎比《老子》更承認在具體事上對名字不可避免的依賴。雖然對我來說“字”和“名”之間的聯繫並不十分清楚，正像《老子》第二十五章裏的那樣，“字”似乎可以加上別的東西；而“名”則意思模糊：在《老子》第二十五章裏，它的意思是“大”，在這裏則是“清昏”。在這裏，我不同意整理者的解釋，而是遵從 Don Haper 的建議，直接按原文解釋為清昏，而不同意整理者的更正——請問。

① 經過粗略的統計，《老子》中出現“名”的地方有：第一、十四、二十一、第二十五章（與字聯在一起）；《老子》中出現“謂”的地方有：第一、六、十、十三、十六、十七、二十二、二十七、三十、三十六、三十九、五十一、五十三、五十五、五十六、五十九、六十五、六十七、六十八、六十九、七十四、七十八章；《老子》中出現“生”的地方有：第七、九、十三、十六、四十四、五十二、六十六章；《老子》中出現“長”壽的地方有：第七、十、二十二、四十四、五十一、五十四、五十九章；《老子》中出現“功”的地方有：第九、十七、三十四、四十七、七十七章；《老子》中出現“事”的地方有：第二、五十二、六十三、六十四章；“聖人”在《老子》中出現了八十多次。

段落結尾的一句話使人聯想到《淮南子》卷三《天文訓》的記載：由於天塌西北，地陷東南，導致西北方向的地高，東南方向的天高，於是天上的銀河從東南流向西北，地上的黃河從西北流向東南，這兩條源於太一的大河把萬物聯繫起來。^①

雖然《老子》和《太一生水》有諸多共同的術語和關注的問題，但這並不意味着《太一生水》就屬於道家的文獻。將其與其它的典籍及司馬遷的《史記》中對道家的描述進行比較，我們會發現另外一些不同的術語。值得注意的是，“道”僅在第二段中提到過一次；“天道”祇在兩段之間的那塊損壞的竹簡上出現過；第一段在對君子的論述中結束。與一些學者所假定的恰恰相反，^②《老子》中並沒有兩大段中所涉及的術語和主題——最突出的是“太一”和“神明”，以及那條長長的宇宙生成次序（使人聯想到後來的一些文章，公元前3—公元前2世紀），再加上司馬遷對道家的描述，還有《淮南子》、《莊子》後面的一些篇章、《鶡冠子》、《呂氏春秋》……，所有這一切都表明《太一生水》在《老子》之後。

道家的一支？

在達慕斯大學的交流會上，一些中國學者提出檢查一下道家（嚴格來說應是老學）特殊的演變過程，看能否將它和與其類似的思想系列區別開來。《太一生水》這篇文章裏最值得注意的地方是較其他文獻更早地提到了“太一”及其與水的聯繫。《管子》

① 傳說共工被顓頊打敗以後，頭撞不周山，把西北方撐天的柱子撞倒。見《淮南子·天文訓》和《列子·湯問》。

② 見上面的崔仁義和邢文文。其他的來源可追溯到漢或周的最後一個世紀。

卷三十九《水地篇》中水的地位最突出，卻沒提到“太一”，也沒特別強調“統一”或“一”。^①管子對水的討論也無法使我們聯想到老子對水的觀點：雖柔弱卻勝剛強，渾沌未分化而有潛能。“太一”最早是出現在幾本周朝後期的文獻裏，更明確提到則是在漢代的文獻裏：《莊子》後面的幾章^②、《楚辭》^③、《荀子》^④、《呂氏春秋》^⑤、《鶡冠子》^⑥、《淮南子》^⑦、《文子》^⑧、《史記》^⑨、《禮記》^⑩、《大戴禮記》^⑪、《漢書》^⑫、《黃帝內經》^⑬、漢代緯書^⑭，……

① “集於天地。而藏於萬物。”在這章的結尾，對“一”有一些強調：“故水一則人心正……一則欲不污。”內容由宇宙論轉向政治。

② 三分之二的引述是關於太一和水的聯繫：

《莊子》卷二十四《徐無鬼》：“知大一，知大陰，知大目，知大均，知大方，知大信，知大定，至矣。大一通之。大陰解之。大目視之。”

《莊子》卷三十二《列禦寇》：“漱精神乎蹇淺。而欲兼濟道物。太一形虛……若是者。不知太初。彼至人者。歸精神乎無始，……水流乎無形。發泄乎太清。”

《莊子》卷三十三《天下》：關尹和老聃“建之以常無有。主之以太一。以濡弱謙下為表。……關尹曰：‘……其動若水。其靜若鏡。’”

③ 《九歌》中的第一歌就是《東皇太一》，據《文選》中保存的劉向的注解，32.616，東皇太一是東楚的神。關於其它的有關太一出現的研究，詳見李零的《太一崇拜的考古研究》，Early Medieval China 第二期（1995—96：22，2）。這篇文章的中文版沒有發表。《天問》一章是《楚辭》裏最具宇宙論色彩的，可以結合《淮南子·天文訓》來讀。

④ 《荀子》卷十九《禮論》：關於在宗教儀式上，“文”和“禮”處和諧一致，“以歸大一，夫是之謂大隆。”在這章的以下部分，回歸太一似乎相當的消極：情感不為文字所控。但這一章仍然十分強調“一”和聖人與禮儀是道之極的思想。

⑤ 《呂氏春秋》卷五《大樂》：關於音樂以太一為基礎，生兩儀，生陰陽，等等……；《老子》第二十五章裏，道被稱為“大”（可能同大一、太一一樣，李零，1995—96：21）；亦在《呂氏春秋》卷十七裏，（五宮）關於一個智慧的國王，把自己與日月和“自己的太一精神”融為一體。

⑥ 《鶡冠子》卷十《泰鴻》和卷十一《泰錄》是有緊密聯繫的兩章——二者都是混沌狀態主宰的名字——太一作為九皇和太皇的主人。通覽《鶡冠子》全篇，會發現其更加強調“一”不同於“道”，正如中心不同於圍繞其有序運行的群星一樣。雖然“一”也可以被看作是一種最有力、最核心的“道”。

⑦ 太一的有關表述（在《文子》中也可找到）：

《淮南子》卷三《天文訓》載：“紫宮者，太一之居也”，“淮南王元年，太一在丙子（一種循環紀年方法）”，更多的是基於宇宙論的推測而不是實際的觀測。

在這方面，關於《太一生水》有兩點值得指出：較早提到太一（約公元前300年晚期）並相當明確地提到水先於天地。在1998年4月第8期《中國文物報》上，李學勤曾提出把太一和水聯繫在一起可以看作是道家特殊一支的標誌，這支特殊的道家與關尹有關。除了《太一生水》外，最明確地將太一和水進行聯繫，是在《莊子》卷三十三《天下篇》最後一章中，在那裏，作為老子的合作者，關尹被認為“其動若水”和“主之以太一”。

《淮南子》卷七《精神訓》無欲無求的人“處大廓之宇，游無極之野，瞪太皇，憑太一。玩天地於掌握之中。”

《淮南子》卷八《本經訓》載：“帝者體太一，王者法陰陽……乘太一者，牢籠天地，彈壓山川，含吐陰陽，伸曳四時，紀綱八極，經緯六合……”。

《淮南子》卷九《主術訓》把自己的兩個心靈復歸黑暗的人“守而勿失，上通太一，太一之精，通於天道。”

《淮南子》卷十四《詮言訓》載：“洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異分而為萬物，莫能及宗（太一）”，“真人者，未始分於太一者也。”

《淮南子》卷二十一《要畧》在第一章中將原道描述為“太一之容”。

⑧ 《文子》四十二，四十八。

⑨ 《史記·武帝本紀》卷十二 456, 458—59, 467, 469—73, 474—77, 480—81, 485; 《禮書》卷二十三 1169; 《樂書》卷二十四 1178; 《天官書》卷二十七 1289; 《封禪書》卷二十八 1386, 1388, 1393—96, 1398—99, 1401, 1403; 《平準書》卷三十 1438。

⑩ 《禮記》，尤其是《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。”

⑪ 《大戴禮記》，(1.4) 離散本。

⑫ 《漢書·武帝紀》卷六 185; 《禮樂志》卷二十二：1045, 1060; 《郊祀志》卷二十五上、下 1218—20, 1227, 1230—33, 1235, 1237, 1243—44, 1248, 1257—59, 1264—65, 1268; 《天文志》卷二十六 1274; 《地理志》卷二十八上 1547, 1585; 《藝文志》卷三十 1753, 1759, 1763—64, 1767—68, 1772, 1779; 《霍光金日磾傳》卷六十八 2940。

⑬ 在《黃帝內經》裏，有時太一會被看作是天神或他居住的那顆星。在《太素》28.4（九州與八風）裏，太一繞九州而行，於冬至起止於北方。在太一裏不正常的改變（風）與政治責任有關（北——冬至——統治者）。

⑭ 見 Choso isho shusei 的索引卷六，關於太一的出現，亦見於李零的《太一崇拜的考古研究》，Early Medieval China 第二期（1995—96），p.2。

其他提到關尹的早期材料完全不是宇宙論式的。^①但也可能是《太一生水》的作者對宇宙論有興趣，同時受了有關關尹文獻的啓發，而關尹對水和太一都很尊崇。宇宙論的風格很可能是他自己的。

由於資料貧乏，所以任何關於道家的譜系或關尹傳說的結論都是不成熟的。太一和生水之間的聯繫，雖然不太明確，但在其他文獻裏亦出現過。《莊子》卷三十二《列禦寇》裏的一些話就與這一段的太一有關：“彼至人者。歸精神乎無始……水流乎無形。發泄乎太清，”從這種意義上講，較弱的聯繫甚至更加常見，以至初始狀態往往與“一”或“太一”有關，由於有共同的水字部首，其不同的名字經常表示與水性物質或液態混沌有關：清、鴻、洞、瀾、渾、濁……這篇文章裏的清昏可能也是（根據Harper的解釋）。圍繞太一和水的這一組概念，無論如何仍然很有趣。

太 一 和 水

和水一樣，太一也有諸多的意義和廣泛的聯繫。對它們進行推測會得到這篇文章的解釋以及其原文或歷史的背景，甚至它被埋在這座墳墓裏的原因。在達慕思研討會上提出的這些解釋有哲學的、宗教的、占星學的、軍事的和政治的。

^① 李學勤認為關尹是老子的一個弟子，雖然關尹最先是在《莊子·天下篇》裏提到的。其他出現的地方有：《莊子》的《達生》中有他回答子列子關於保存純氣能產生力量的記述；《史記》卷六十三《老子韓非列傳》記載他是一個叫尹喜的關令；在《呂氏春秋》卷九《審己》裏有他和列子關於統治國家和射箭作比較的對話；《呂氏春秋》卷十七《不二》中把關尹描繪成一個與老聃、列子完全不一樣、“崇尚純清”的人；見《漢書》卷三十《藝文志》。

一些中國學者如李學勤和許抗生提出《太一生水》可以作為對《老子》第四十二章的一種哲學上解釋的嘗試，十分神祕的《老子》第四十二章的“道生一，一生二，二生三，三生萬物”這一句在郭店發現的《老子》三組裏並沒有。^① 這種觀點是基於一個在中國學者圈子裏的共識，即老子作為一個有五千年歷史的人物正像公認的版本一樣存在於郭店文本的前面，而郭店文本祇不過是其選編而已。因此，李學勤明顯地傾向於具有哲學思辨色彩的《老子》，而不是他傳說中的學生關尹關於宇宙論的評論。

另一種解釋注意到了太一的宗教本質。太一是漢武帝（在位時間公元前 140—公元前 87）統治時期一個重要的神。最早提到對太一的國祭設在兩個不同的聖壇上就是在他的統治時期。^② 考古學上的證據表明太一崇拜先於漢朝：在一個叫包山的無論在時間（約公元前 323—316）還是在地點（距離約 2000 米）上都非常接近郭店的埋葬地址的一號墳墓裏，太一是占卜書裏主要的神靈。《九歌》作為“楚國的哀歌”其第一歌就是關於“東皇太一”的，這也表明在楚國對太一有廣泛的崇拜。^③ 宇宙論順序始於太一很可能是基於對存在的儀式的明智的辯護。賀碧來（Isabelle Robinet）堅持認為，無論如何，在《太一生水》裏太一既無所不在又隱藏在水中，更是說明了與水結合的可能，從而認為太一是

① 其他對《老子》第四十二章的解釋：

——《淮南子》卷三《天文訓》載：“道日規始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽和合，而萬物生，故曰：一生二，二生三，三生萬物”。

——《淮南子》卷七《精神訓》，也是以一個從混沌到兩個精神再到陰陽的宇宙論為結尾，但仍然沒有弄清一、二和三代表甚麼。

② 漢武帝的官員包括很多楚國人。見葛兆光《衆妙之門——北極與太一、道、太極》，《中國文化》1990年3期53頁。關於對兩個聖壇詳細的記述見李零前文（1995—1996：28）。

③ 見葛兆光前文（1990：53）和李零前文（1995—1996：22）。

一種神祕主義而不是一種宗教儀式或某一個與特定的位置、名字、儀式和能力有關的神。

第三種對這篇文章的解釋是基於對占星學的興趣，這當然是受這篇文章的主角太一的啓發。雖然在中文資料裏，關於哪一顆星是太一並沒達成共識，但一般認為它位於北極附近，並與天穹的支柱有關。^① 產生這種分歧的原因之一可能是太一星至少與北極有所遠離，因此它的位置在幾個世紀裏都在緩慢地改變着；另一個原因可能是它作為天的中心獨一無二的象徵價值，以至於掩蓋了它實際的天文位置的重要性。在漢朝占卜的儀式裏，太一事實上與天地之極即天柱有關。^② 另外，早期一些文獻含有與《太一生水》十分相似的宇宙論順序，不同的是它們開始於太極。^③

雖然在《太一生水》的兩段裏沒有明確的討論，另一個可能的聯繫是與軍事用途有關（據葉山 Robin Yates）。這一點也為考古學上的證據所確認。在荊門車橋的一座墳墓裏發現的“兵避太歲”戈（在1960年）裏：戰神被描繪成“大”，並戴着一種將軍的帽子——“鶡冠”。^④ 馬王堆三號墓藏有一幅“避兵圖”，裏面的另一個“大”神被確認為太一，也戴着之字型鶡冠。作為軍人英勇的象徵，在《後漢書》裏，鶡冠被描繪成左右插有雉尾翎的帽子。^⑤ 它與太一天文學意義的緊密聯繫，可能起源於對理想戰

① 李零前文（1995—1996：24）：（1）位於北斗七星弓上方的星形成的那個角；（2）北斗七星柄上方的一顆星。

② 見葛兆光（1990：52）。《淮南子》卷三《天文訓》和《鶡冠子》卷五《環流》都有記載北極星的運行與一年的劃分有關。

③ 《呂氏春秋》和《周易·繫辭傳》裏的太極以二或四為系列。

④ 見李零《湖北荊門〈兵避太歲〉戈》，《文物天地》第三期（1992），pp. 22—25。

⑤ 關於這些考古發現，見李零前文（1995—96：13—14），鶡冠是趙武靈王發明的，用來區分軍事官員，後傳播到秦國。見《後漢書·輿服志》，p. 3670。

爭的描繪，在那裏，一切圍繞着將軍有序地進行着，就像羣星圍繞着天之極或“招搖”——北斗星裏一顆經常被太一替換的星。^①

太一的最後一個方面可能與政治有關。關注一般意義上的秩序是戰國時期精神生活的一個興奮點，雖然思考並不僅僅局限在這個方面。《太一生水》的第二段更是與政事、命名以及君子如何趨利避害有關。雖然未必很政治化，但這種關切顯然是現實的，另外這段話很容易使人聯想起其他類似的更清晰描述太一包含政治含義的文章。《呂氏春秋》卷五《大樂》就是一個例子，在那裏首先把音樂尊為宇宙的祖先即太一，然後把太一等同於“至精”，無形無名的道，最後以強烈要求政治上的統一而結束。文章開始時的藝術、儀式、宇宙、哲學甚或神祕主義與結尾處的政治並沒有明顯的衝突。《黃帝內經》裏的一篇文章做了相似的聯繫。在《太素》28.4《九州與八風》裏，太一繞九州而行，於冬至起止於北方。在這詳實的天文部分之後，緊接着是關於一個巨大的政治機構被任命來掌管太一裏的颶風的政治部分。

有時，太一會發生在一個安謐、祥和、同一甚至神祕的境界裏；有時它又會像一個權力至上的國王統治着整個宇宙。即使那些認為幾乎任何中國古代的哲學的著述都會含有政治成份的讀者，可能也會為這種結合感到驚訝。但幸運的是，我們有甚至比上面的引述更加明確的文獻，在這些文獻裏，把中心無別的靜止與圍繞中心有序的運動明確地結合起來，正如一個勳章的兩面。葛兆光充分注意到了這一點。^② 被一分為二的《鶡冠子》卷三

① 關於這些記載，見《鶡冠子》卷十二《世兵》和卷十七《天權》。戴卡琳，《〈鶡冠子〉：一本修辭學讀物》，紐約：SUNY，1997：191。《禮記》卷一《曲禮》裏有一篇與後者十分相似的文章。

② 見葛兆光前文（1990：50—55）。

《夜行》的最短的一章就是一個例子。前面部分，以散文的形式，一般性地描述了這個可見的、可測的以及可證實的世界裏的宇宙和政治的關聯；後面的部分，則是用韻文的形式，描述了不確定的、模糊的、不可名的但卻強大的主宰。

太一的雙重性證實了天上和政治中的洞察力，權力中心制定並執行法律。這樣的思考，雖然首先可能是基於政治，但並不局限於政治也不能應用於所有的政治。充其量祇不過是表達了一種與眾不同的政治觀點：如當混亂發生時，應用暴力予以鎮壓，但應讓其發展到一定的程度再快速予以鎮壓。聯繫到這次考古發現的其他方面，如墳墓的地址接近楚的首都，對太一和水的偏愛很可能是表達了一種對更強大的中原政治排斥的南方觀點。

這些解釋並非盡善盡美，依然留有諸多疑問。它們不能解釋為甚麼這篇文章會和一具屍體埋在一起。艱難地解釋像《太一生水》這樣的中國古代文獻，不禁讓人認識到一個關於哲學的、宗教的、占星學的、軍事的或政治的解釋正以我們的而不是別的範疇在進行。太一可能是不可見、不可分的天中心的一個神。因此，不同於其他地方的神，太一崇拜很可能具有一種更神祕的本質。^①但同時它也十分的現實。提到太一的文獻，或強調“一”或統一的重要性，或強調有序的天作為政治和軍事事務模型的重要性；另一方面，強烈地意識到太陽中心極端重要的位置，並相信人有能力去融合它。^②

（劉海波譯）

^① Marianne Bujard 在《〈漢書·論犧牲〉與漢代的國教》（《法國遠東學院通報》1997年84期，pp.117—119）一文中認為對太一的崇拜與戰爭、道德以及當地的人文風俗有關。

^② 見上文。在《鶡冠子》和《淮南子》中有關於這種聯繫最清晰的記載。關於前者，見戴卡琳（1997：208—210）。