

道与太一关系论略

李小光

(四川大学 道教与宗教文化研究所, 成都 610064)

摘要: 作为中国古代思想中的两个重要概念,“太一”与“道”的关系历来备受重视。本文以为,太一观念源自于先民之灵魂信仰,着重于万物之生命过程,而道则融摄了它,并被推之于社会进程。以太一为代表的原始宗教灵魂观对老子道的提出具有重要的启发意义,道“唯恍唯惚”的存在状态,“恃之以生”的巨大作用,以及“归根”、“复命”、“守常”的运动方式,都是参照灵魂观提出的。展开道与原始宗教灵魂观关系的探讨,对我们更深入地认识原始思维,了解宗教尤其是原始宗教向哲学的转化以及道家思想向道教的演化,都有重要的学术价值和理论意义。

关键词: 原始宗教;灵魂观;太一观;道

中图分类号: B958 **文献标志码:** A **文章编号:** 1000-5315(2009)05-0080-05

1993年冬天出土的湖北郭店楚简中,《太一生水》篇是引起国内外学术界最多重视的一篇文章。今具引于下,以便于讨论,其中的[]内为补字:

太一生水,水反辅太一,是以成天。天反辅太一,是以成地。天地[复相辅]也,是以成神明。神明复相辅也,是以成阴阳。阴阳复相辅也,是以成四时。四时复[相]辅也,是以成寒热。寒热复相辅也,是以成湿燥。湿燥复相辅也,成岁而止。故岁者,湿燥之所生也。湿燥者,寒热之所生也。寒热者,[四时之所生也]。四时者,阴阳之所生[也]。阴阳者,神明之所生也。神明者,天地之所生也。天地者,太一之所生也。是故太一藏于水,行于时,周而又[始,以己为]万物母;一缺一盈,以己为万物经。此天之所不能杀,地之所不能埋,阴阳之所不能成。君子知此之谓[□,不知者谓□]。

天道贵弱,削成者以益生者,伐于强,责于[□;□于弱,□于□]。下,土也,而谓之地。

上,气也,而谓之天。道亦其字也,青昏其名。以道从事者必诿其名,故事成而身长。圣人从事也,亦诿其名,故功成而身不伤。天地名字并立,故讹其方,不思相[当,天不足]于西北,其下高以强。地不足于东南,其上[□以□。不足于上]者,有余于下。不足于下者,有余于上。^{①[1]}

杜维明先生说:“《太一生水》在西方引起了较大的震荡。莱顿大学的施舟人教授认为,《太一生水》对整个道家哲学,特别是道家的宇宙发生论,有重大的影响。然而,《太一生水》的宇宙发生论是否是双轨的,还需要进一步研究。太一生水,水反辅太一以生天、生地,再生神明、阴阳、四时等,牵涉到许多非常复杂的问题。它们到底是民间信仰,还是中国比较早的宇宙生成论,等等,都需要专门的研究。”^[2]

杜维明先生说出了《太一生水》篇所具有的巨大魅力之原因所在。正是因为如此,关于这篇只有300余字的古佚文的研究,一时间已成为学界讨论

收稿日期:2009-04-16

基金项目:本文为国家社科基金青年项目“道教太一信仰源流考”(05CZJ007)之研究成果。

作者简介:李小光(1971—),男,山东滕州人,哲学博士,副教授,国家“985”工程四川大学宗教与社会创新研究基地青年学术骨干,主要从事宗教理论、传统文化与文化比较研究。

的热点,该篇中的诸如“神明”、“名字”等重要概念引起了学界的普遍重视与深入探讨。本文所关注的是这篇短文里竟然同时出现了对中国古代思想界有极大影响的两个概念——“太一”与“道”,这提示我们,这对于古代思想史的研究可能有很大的理论意义,有必要深入思考二者之间的关系。

一 “太一”与“一”

在《太一生水》章里,宇宙的发生是太一的功能,但是,圣人行事,则是按照道。那么,道与太一是一种什么关系呢?

首先,来看《太一生水》里的两个概念:

是故太一藏于水,行于时,周而又[始,以己为]万物母;一缺一盈,以己为万物经。此天之所不能杀,地之所不能埋,阴阳之所不能成。君子知此之谓[□,不知者谓□]。

在这段话里,知道太一运转特色的主体是君子。而在下面论述天道的时候,能够遵道而行的主体则变成了圣人:

以道从事者必託其名,故事成而身长。圣人之所以从事也,亦託其名,故功成而身不伤。天地名字并立,故託其方,不思相[当,天不足]于西北,其下高以强。地不足于东南,其上[□以□。不足于上]者,有余于下。不足于下者,有余于上。

很明显,在这里,君子和圣人地位明显不同。其实,在道家思想中,这个区别应该说是普遍的。《庄子·外物》中说:

圣人之所以馘天下,神人未尝过而问焉;贤人所以馘世,圣人未尝过而问焉;君子所以馘国,贤人未尝过而问焉;小人所以合时,君子未尝过而问焉。

在《庄子·天下》篇中,这种区别很清楚:

以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人。以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,熏然慈仁,谓之君子。

在上述说法里,圣人的地位显然高于君子,君子和圣人的地位区别,显示了太一与道的地位区别。

从《太一生水》来看,因为天、地、水直接由太一生出,因此,天、地、水三者蕴藏着太一,“是故太一藏于水,行于时”。也许正因此,太一在古代,同巫术的关系非常密切。李泽厚先生说:“我疑其来由或根源仍在上述先民的原始巫术仪典。很可能,上古先民

将巫术仪典中所可感受却不可揣度难以言说的巨大神秘力量谓之‘太一’。”^{[3]418}

这个“可感受却不可揣度难以言说的巨大神秘力量”,我的理解应该就是先民灵信仰中的“灵”,因为灵信仰是巫术发生作用的前提和基础。实际上,由于先民的物质生产能力十分低下,在他们的生活中,并不象现在的我们,身边充满了人造的冷冰冰的“制品”,在先民的眼中,一切事物都是有生命的,也就意味着是有“灵”的,这样,我们才能更好地理解巫术在先民那里发生巨大作用之依据^[4]。应该说,泰勒的“万物有灵论”,有很大的合理性,但是,他所说的万物有灵,是指万物各有各的灵。弗雷泽在《金枝》中解释得更明确,人的灵是人体内有一个小人,动物的灵则是它体内的小动物,人有人灵,兽有兽灵,物是各有各的灵的,如此则万物就有上万个各不相同的灵了^{[5]19-20}。列维·布留尔在《原始思维》中指出,如果物各有灵,灵与灵之间就没有相互流通、交感的共性,原始巫术的神秘互渗律,即通过接触、模拟可以交感通灵的感应律,就失去了依据,也就不会有在原始社会中普遍存在的巫术思维与行为了。列氏提出,不是物各有各的灵,而是物皆“同灵”、“共灵”,只是因为物所具有的“灵”在数量上有多少的不同,才有物形上的,即自然物质上的差别。又因为物与物是同灵共灵的,像体内都含有水分一样,因此是只有共通而没有非此即彼的排他性的矛盾的,所以能够像水乳可以交融一样进行互渗。如果物各有灵,就有对立排他性的矛盾,就像金属等具有不可入性一样,即使泡在水中,二者也不能交感、互渗。故而,列氏用“互渗律”来取代弗雷泽的“交感律”,用“万物同灵论”来取代泰勒的“万物有灵论”^{[6]230}。

从万物有灵论到万物同灵共灵论,在中国古代有明确的发展脉络。颛顼时“家为巫史”可以理解为一种“万物有灵”信仰的滥觞,他进行“绝地天通”改革后,与灵的沟通被集中到巫师集团手中,这可以认为是万物有灵信仰最终走向万物同灵共灵信仰的第一步;大禹的“铸鼎象物”的做法,将各族的信仰对象集中到了一起,这是走向万物同灵共灵信仰的第二步;商代的帝、周代的天等观念的提出,则可以认为是万物同灵共灵信仰的完成。但是,这种完成并非是一劳永逸的,至少在战国后期,各个族团自己的信仰仍然存在并发生作用,在楚地流行的太一观念就是一个最佳例证。

《礼记·礼运》：“是故夫礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于无。”这里所说的“其降曰命”，显然意味着所有事物与太一的关系，很明显是一种“被生出”的关系。在《太一生水》中，太一通过直接生成天、地、水，进而间接生成了万物。这样，我们有理由将太一思考为万物共同的本原，万物因为是“被生出”的，因此，它们的存在以太一的存在为前提。也就是说，万物的生成是因为太一在它们那里的作用。由于太一“藏于水，行于时”，因此太一是流动的，这个流动是借助水的特性来实现。方东美先生曾说：“中国先哲所谓宇宙，其实包括物质世界和精神世界两方面，并须使之浑然化为一体，不像西洋哲学往往把它们截作两个片段来看……中国人的宇宙观是精神物质浩然同流的境界，这浩然同流的原委都是生命。”^{[7]12-13}从《太一生水》所展示的太一在宇宙中的地位而言，此言极是。太一的这种生之本源意义，在《老子》中有明确的体现，那就是老子对“一”的论述。郭沫若先生曾经推测《老子》第二十五章“强为之名曰大”中的“大”后夺“一”字^{[8]351}。此说得到周勋初^{[9]67注3}、刘屹^{[10]154注3}等人的赞同。本文亦采此说。

太一是万物得以生成的本原。那么，一同样具有这样一个特征。如“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，王侯得一以为天下贞”。在《老子》、《庄子》屡屡出现的“一”，应该是从太一推省而来的。这亦可谓证明之一。

二 太一生万物

老子虽然明确提出了“万物得一以生”的思想，但是，对于太一如何生万物没有阐述，大概在那时，太一生万物是一个人人皆知的常识吧。到了道家另一位巨子庄子，则对此进行了详细的阐述。《庄子·天下》云：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。性修反德，德至同于初，同乃虚，虚乃大。合喙鸣；喙鸣合，与天地为合。其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。

最早，宇宙是一片混沌，无形无象的太一从中生出，万物因为分有了太一而“得以生”，而拥有了灵性，并因为所得早晚、多少等时空数量的差异，而各以所得为“德”，这就是万物在质性上的差别。故物

德因其万殊而称万物，但是万物之灵却又都得之于太一之一灵，即万物的生命、命灵来自一源，故万物是同灵的。因其同灵，故巫术可以通灵，可以通过摹拟、接触等行为而在物灵之间进行神秘的互参与交感。物得灵为德，物灵为一，物德万殊，这就是中国古代哲学一再提出的“一”与“多”的关系，一散则成多，多聚则为一。因此，可以说，一灵万物的关联就成为“一即多，多即一”这一哲学命题的原始依据。

“未形者有分，且然无间谓之命”。“未形”，即“有一而未形”，是无形无象的灵。灵的功能是使“物得以生”，以明，所以“有分”。这个“分”，就灵本身来说，是指它既能弥漫流转，笼罩充塞于天地之间，即“洞同天地”，广阔无边；又能逢隙而入，遇孔即穿，虽细分如丝，又不绝如缕，这是灵的分散的“分”。对万物而言，则是“物得以生谓之德”时所得的“份额”的“分”。

万物“得以生”的“灵分”，虽然在数量上有差别，但因为同灵，此物之灵与彼物之灵是能够交感流通没有隔阂障碍的，故为“无间”。“且然”意同“但是”，指“未形”的灵，虽是“有分”，但在物得其分后，仍然彼此无碍无间，灵仍然在物与物之间交通流转。由于这种交通流转，物灵就有增有减，有得有失。得增则物盛物昌，减失则物衰物丧。由于这种物灵“有分”而又“且然无间”的流转，导致物的盛衰得丧，对物来说，就是命运的“命”。很明显，这个“命”，是由灵本身所具有的流动性来决定的。这样，我们就很容易理解原始的狩猎族在进行狩猎活动前，先要举行摹拟巫术的狩猎仪式的原因所在。因为他们深信，要取得猎物的命，必先损伤猎物的灵，只有在猎物的灵被猎人用巫术使之流失之后，才会被猎人杀伤杀死。

“留动而生物，物成生理谓之形”。留为止，动为行，义谓灵的流动在止而不行，即“留动”时，也就是“物得以生谓之德”而具有物质物性时，这个物也就“生”出来了，故说灵是“留动以生物”的。在物得灵以生具有物质物性的德时，这个所得的德行就构成物的“生理”。生理是指自然性的生成生长的“文理”或“理路”，犹如水流的有水文、水理，在人就是血液流动的脉文、脉理。这种生机理路即生理的生成，也就是物体物形的生成，故云“物成生理谓之形”。很明显，庄子认为，先有灵，然后生物，这与《太一生水》的思想是一致的。

从上面的分析,我们可以看出,庄子的这种“一即多,多即一”的观念,也就是他视“天地与我并生,而万物与我为一”的“齐物论”。其实,儒家主张的“天人合一,民物胞与”的思想也与此有关,都蕴涵了原始的万物同灵共灵的原始观念。

三 道与太一

理解了太一的生之本原(灵)意义,那么,它与道的关系或可转化为灵(魂)与道的关系。老子的道本不可言说,但是在老子的强为之言中,我们发现它具有明显的“万物同灵共灵论”痕迹。在老子那里,道象泛滥的河水一样,周流左右,无处不在。“大道泛兮,其可左右”(三十四章);“道生一,一生二,二生三,三生万物”(四十二章)。道广泛博大,无处不在,万事万物都是道的派生体,都能从中找到道,这与太一一灵生万物,万物皆分有太一的观念十分一致。

老子把道描述成一种既看不见,也听不到,又感触不着,无形无象的东西。“视之不见名曰夷,听之不闻名曰希,搏之不得名曰微。此三者不可致诘,故混而为一。其上不徼,其下不昧,绳绳不可名,复归于无物。是谓无状之状,无象之象,是谓恍惚。迎而不见其首,随而不见其后”(十四章)。道是没有形体的,迎着它不见它的前头,跟着它不见它的后背。“道之为物,唯恍唯惚。恍兮,其中有象;惚兮,其中有物。幽兮,冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。自古及今,其名不增”(二十一章)。老子认为,道虽然恍惚幽微,具有不可感触性,但恍惚之中却有形象,恍惚之中却有实物;深远暗昧之中却蕴涵着极细微的精气。“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”,道的作用还是能被人感知的;“自古及近,其名不去”,道的形态始终没有发生变化,它的名字始终如一。值得注意的是,原始人看待灵也是这个态度。我们可以把老子笔下的道与英国宗教学家爱德华·泰勒所概括的灵魂特征作以下比较:“灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像;按其本质来说,虚无的象蒸汽、薄雾或阴影(道之为物,唯恍唯惚)。它是赋予个体以生气的生命和思想之源(其中有精,其中有信);它能独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意志和意识;它能离开肉体并从一个地方迅速转移到另一个地方;尽管在大多数情况下,它是看不见摸索不着的,但他同样地显示着物质力量,尤其看起来好像醒着或睡着的人(其中有象,其中有物);一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵,它继续存在和生活在死

后的人的肉体上;它能进入另一个人的肉体中去,能够进入动物内甚至物体内,支配它们,影响他们(渗于无间)。”^{[11]416}一些原始民族认为,灵魂的活动能力是与人的肉体状况及其在世时的能力相一致的。澳洲加尔维岛上居民相信,胖子的灵魂是胖的,瘦子的灵魂是瘦的;肉体的哪个地方负伤,灵魂也同样负伤;小孩死后,其灵魂始终是小孩,不会长大;老人的灵魂也是衰老的,强壮者的灵魂也异常强大^{[12]181}。可见,老子提出,道“自古及近,其名(命一灵)不去”,同原始人心中灵魂永远不会发生变化是一致的。

老子对道的描述,显然与当时对太一的认识有关,“道之出口,淡乎其无味。视之不可见,听之不可闻,用之不可既”(第三十五章)。道的这种不可感知性,早期是从太一(灵)恍恍惚惚、飘来飘去、不可触觉借用过来的,老子采用了更加抽象化、思辨化、哲学化的语言。所以,老子笔下神秘的“道”的本体存在状态很可能就是人们心目中太一(灵)存在状态的翻版。

在老子思想中,道显然也囊括了太一的“生生不息”的作用:“道冲,而用之或不盈,渊兮,似万物之宗;湛兮,似或存。吾不知谁之子,象帝之先。”(第四章)道似亡而又实存,是万物的本源。“道不可须臾离也,可离非道”,道分秒也不能离开。这一点与上文所分析的太一(灵)极为相似。“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根”(第六章)。谷神(道)是永恒存在的,它具有不可思议的强大生殖能力,天地万物都从中产生。它“绵绵若存,用之不勤”(第六章),虽然渺渺茫茫,若存若亡,可是却有无穷无尽的力量。因此,从作用上讲,道与太一(灵)有更多的相似之处。有之则生,离之则死,是生命的主宰,所以说“道者,万物之奥,善人之宝,不善人之所保”(第六十二章)。原始人认为各种事物都具有灵魂。照这个思路推理下去,那么天地、宇宙也是有灵魂的。它们的灵魂又是什么呢?老子对此的回答是:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,可以为天下母。吾未知其名,强字之曰道。”(第六十二章)老子给这种生天生地、无声无形、类似灵魂状态的东西起名叫做“道”,道就是天地、宇宙的灵魂。如果换成哲学的语言,也就是说道是世界的本原。

道的巨大作用也是有太一观做凭据的。老子极可能套用了当时人描述太一作用的语句来描述道:“大道泛兮,其可左右。万物恃之以生而不辞,功成

而不有,衣被万物而不为主,可名于小。万物归之而不知主,可名于大。”(第三十四章)“小”与“大”的关系,其实就是上文分析庄子时所说的“多”与“一”的关系。显然,这里“道”的作用已经将“太一”的作用完全融摄了。

“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”(第三十九章)这正是万物有灵论的翻版。无论是天、地、神、谷、万物、侯王有了一,才能生存,才能各得其所,保持宇宙间的稳定与和谐。而这个一因为被道所融摄,因此,道的作用也就不再限制在生命领域了,它被推广到了社会领域,扩充到了治国安天下的社会政治活动中。这个道对宇宙万物是多么重要:“其致之也,天无以清将恐裂,地无以宁将恐废,神无以灵将恐歇,谷无以盈将恐竭,万物无以生将恐灭,侯王无以为贞而贵高将恐蹶。”(第三十九章)离开了道,和谐的世界将是另一幅末日图景:天倾覆了,地破裂了,河流溪谷干涸了,万物灭绝了,国家混乱了。

从道的运动方式来看,就是太一(灵)的运动方式,“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观其复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命,复命曰常”(第十六章)。老子认为保持心灵的清虚寂静,就可以观察到万物由生长发展到死亡循环往复的生命历

程,从而体悟道。显然,只有这样,他提倡的“万物并作,吾以观其复”的悟道途径才有意义。结合先民对生命的体认,即人死后,灵魂会脱离肉体,到另外一个世界中去继续生活。“归根”、“复命”,然后获得永恒:“知常”、“没身不殆”。实际上,这些名词都是人们形容生命和灵魂运动的,老子在这里恰恰用来描述道的运动方式,灵魂与道之间的密切关系毕露无遗。“夫物芸芸,各归其根。”这个根就是由灵魂观念演化成的哲学范畴“道”。在这里,老子遵循了生命—灵魂的运动方式,以自身的生命运动为中心,囊括了天体运动、社会运动,把天之道、人之道统一为大道,为我们构造了一幅宇宙总体运动的宏观图景。

综上所述,我们可以认为,作为前期道家集大成者的老子,承黄帝等道学先驱兼部落酋长的余绪,批判吸收原始宗教灵魂观,把灵魂观念改造成道这一哲学范畴。后世道家洞见了道中蕴涵的灵魂崇拜等原始宗教因素,对理性化的道重新进行了神秘化、宗教化的改造,形成了以“道”为核心信仰,重视巫鬼术、养生术的道教。老子“道”中蕴涵的极为丰富的生命和灵魂因素,开创了道家道教生命哲学的先河。笔者认为,展开道与原始宗教灵魂观关系的探讨,对我们更深入的认识原始思维,了解宗教尤其是原始宗教向哲学的转化,道家思想向道教的演化,具有重要的学术价值和理论意义。

注释:

①这篇引文主要采自李零《郭店楚简校读记》第32页。笔者把原文“大一”改为通用的“太一”,以便于讨论。

参考文献:

- [1]李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京:北京大学出版社,2002.
- [2]杜维明. 郭店楚简与先秦儒道思想的重新定位[C]//中国哲学:第二十辑. 沈阳:辽宁教育出版社,1999.
- [3]李泽厚. 初读郭店竹简印象纪要[C]//道家文化研究:第十七辑.
- [4]李小光. 大禹“铸鼎象物”考[J]. 江西社会科学,2004,(9):67-70.
- [5]J·G·弗雷泽. 金枝[M]. 北京:中国民间文艺出版社,1987.
- [6](法)列维·布留尔. 原始思维[M]. 丁由译. 北京:商务印书馆,1985.
- [7]方东美. 中国人生哲学概要[M]. 台湾:先知出版社,1974.
- [8]郭沫. 先秦天道观之进展[C]//郭沫若全集:历史编第一卷. 北京:人民出版社,1982.
- [9]周勋初. 九歌新考[C]//周勋初文集(一). 南京:江苏古籍出版社,2000.
- [10]刘屹. 敬天与崇道——中古经教道教形成的思想史背景[M]. 北京:中华书局,2005.
- [11]爱德华·泰勒. 原始文化[M]. 上海:上海文艺出版社,1992.
- [12]陈麟书. 宗教学原理[M]. 北京:宗教文化出版社,1999.

[责任编辑:凌兴珍]