

第一章 万有始于一

文明的开端始于文字，文字的开端始于数字，数字的开端始于一。

因此，从终级的意义上说，哲学家把“一”确定为万有之始，同《说文解字》把“一”列为汉字之始，其中同样蕴含着意味深长的道理。

在神秘数字的王国里，也许没有哪个数字比“一”更加神奇，更加重要，更加具有基础和本源意义了。由于“一”的神秘化和抽象化，中国古人从这个最简单的数目中引申、敷衍出一系列的异名和别称，如“壹”、“太一”（泰一）“太极”、“混沌”、“道”、“元始天尊”等。每个名称背后都有一段奇妙历史或一个流传久远的故事。

第一节 “一”与“壹”的神话学破译

《庄子·天地》因袭创世神话观的一段话说：

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；动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。

这一段说的是宇宙生物从无到有的创生过程，语言虽较抽象，却多少保留着创世神话的原型表象——“一”。郭象注：“一者，有

之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。夫一之所起，起于至一，非起于无也。”成玄英疏：“一（者）道也，有一之名而无万物之状。”作为哲学理念的“一”也就是“道”的同义语，对此可以找出大量佐证，殆无可怀疑。

值得深究的是，“一”与“道”两个看似风马牛不相及的概念如何会有意义上的认同关系？看来字源学的考察同神话学相结合便不难找到合理的答案。而这答案对于理解老庄关于“一”的玄奥义理也是至关重要的。

“一”作为汉字中最简单的一个字，的确无法从字形中窥见多少神话表象了。不过，“一”的另一种写法“壹”字中却完整保留着神话表象。姜亮夫先生《释一》一文从语音上推考汉字孳乳增多之迹象，指出：“一”孳乳为“壹”，缓读为“壹壹”，又作“氤氲”，后起者还有“壹郁”“夭遏”等。这个“壹”字至今沿用在人民币等标示金融价值的场合，作为大写字与“一”并行不悖，可是两个字之间的神话关联却早已被人们忘记得一干二净了。

《说文》解释“一”字完全因袭创世神话的观念：“惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。”在这十六字“真传”之中已包孕着中国哲学宇宙发生论的观念系统，它与神话实在是不可分割的。马叙伦《说文解字六书疏证》引严可均曰：“宋本太作大。纽树玉曰，《玉篇》引同，《韵会》始作极。成作生。可见“太极”、“太一（泰一）”化生等重要哲理范畴均与“一”密切相关联着。王筠《说文句读》对此四句的解说是：

惟初太极。此论道非论世，故举《系辞》易有太极以立言，大徐本作太始，非也。……道立于一。《系辞》：“天下之动，贞夫一。”造分天地。“太极生两仪。”化成万物。乾道变化，坤作成物。

按照这种解释，许慎在注说“一”字本义时完全依照《易》。

系辞》的宇宙发生论敷衍出十六字哲学命题，未免有点小题大作或故作高深之嫌疑。庄有可说，“许说太精深，反欠亲切。古以筹计数，纵横皆始于一。专属于横，后人分析也。古或以为天，或以为地。”郭沫若更通俗地解释说，数生于手，古文一二三三都是手指的象形。马叙伦也赞同这种化繁为简的说字策略，甚至干脆怀疑那十六字哲言不是许君所写，而是晋人吕忱作《字林》时后加上的。今本《说文》是吕书与许书混合后的产物。

看来这桩公案暂时还难下定论。中国的文字学之父许慎为什么在解说九千三百五十三字的第一字时摇身一变成了阐发《易》理的哲人？这一问题单单局限在《说文》学史的领地之内是难以解决的。不过，从推本溯源的神话思维立场上或许很容易找到现成的解答。

“一”在神话思维之中绝不仅仅是数字，它作为宇宙万物即“多”的对立面，正是创世之前的神秘状态或神秘存在物的象征。神话在描述创世前的情形时使用了各种“异形而同质”的象征性意象，如混沌、元气、鸡卵、葫芦、肉蛋、人体等等，就其象征性而言，都是与“一”的状态相同或相通的，那就是一种无差别的、未分化的、原始混一的浑融状态。随后开始的创世过程则通常被表现为此种原初浑融体的分化瓦解和万物化生。分化的第一步又通常是所谓“元气剖判，乾坤始奠”；或天父地母从拥抱合一状态的分离；或宇宙卵的一分为二：上壳为天，下壳为地；或葫芦瓜破碎为两半：上瓢成天，下瓢成地；或混沌海怪肢体被分解离异，等等。万变不离其宗，都是在演出老子所说的“道生一，一生二”的创世活剧。也只有从“二”的立场上看，即着眼于混沌存在的分解和离异，才更容易理解“一”所象征的那种无差别整体以及它所特有的完整、和同、无矛盾、整齐划一、专一不二等等价值蕴含，从而为一切宗教和哲学所标榜的“归一”、“抱一”或“反本复始”找到最初的原型范本。

无怪乎“一”或“壹”在古汉语中能够具有那样奇妙的特征，

衍化出那么多的意思来。先看看与“一”相关的语义家族：

(1) 万物之始。《列子·天瑞》：“一者，形变之始也。”

《淮南子·原道训》：“一立而万物生矣，是故一之理施四海，一之解际天地。”《汉书·董仲舒传》：“一者，万物之所从始也。”

(2) 独也。《方言》十二：“一，蜀也，南楚谓之独。”章太炎《新方言·释言》：“《管子·形势》曰‘抱蜀不言’，谓抱一也。”

(3) 专也。《书·酒诰》：“聪听祖考之彝训，越小大德，小子惟一。”《传》：“言子孙皆聪听父祖之常教，于小大之人皆念德，则子孙惟专一。”

(4) 常也。《书·咸有一德》：“始终惟一，时乃日新。”《蔡集传》：“始终有常而无间断，是乃所以日新也。”

(5) 均也。《增韵》：“一，均也。”《诗·曹风·鸛鸣》：“淑人君子，其仪一兮。”毛传：“鸛鸛之养其子，朝从上下，暮从下上，平均如一，言执义一，则用心固。”《正义》：“彼善人君子在民上，其执义均平，用心如壹。既如一兮，其心坚固不变。”

(6) 同也。《广韵》：“一，同也。”《庄子·大宗师》：“故其好之也一，其弗好之也一，其一也一，其不一也一。”

(7) 统一也。《孟子·梁惠王上》：“天下恶乎定？吾对曰：定于一。”

再看“壹”字的语义家族之例：

(1) 专壹也。《左传·昭公二十年》：“若琴瑟之专壹，谁能听之？”

(2) 均一也。《国语·晋语七》：“镇靖（一作静）者修之

则壹。韦昭注：“壹，均一也。”

(3) 同也。《左传·昭公十年》：“佻之谓甚矣，而壹用之，将谁福哉？”杜预注：“壹，同也。”

(4) 合也。《广韵》：“壹，合也。”

(5) 诚也。《广韵》：“壹，诚也。”《礼记·檀公》有子曰：“予壹不知夫丧之踊也，予欲去之久矣。”

(6) 齐也。《诗·都人士序》：“则民德归壹”。郑笺：“壹者，齐一之义。”

如果单纯从数字意义上着眼，恐怕无论如何也看不透“一”和“壹”为何会有这些相近似的引申义。按照因形求义的训诂原则，“壹”字形中残留的神话思维表象或许能告诉我们此中奥秘吧。

《说文》：“壹，专一也，从壶，吉声。”从字形上看，正是一有盖之壶的表象。朱骏声《说文通训定声》云：“《易·系辞传》：‘天地壹壹’，按：气凝聚也。亦双声连语。据壹训则吉亦意。”其实，壹壹即氤氲、絪縕。丁福保《文选类话》释为“元气也”，亦指创世前的未分化状态。而“壹”字取象之“壶”，也正是葫芦剖判创世观的活化石了。《诗·七月》“八月断壶”句毛传：“壶，瓠也。”是葫芦称壶的明证。臧克和君已指出：

“壶”之得名，在于“葫芦”，两器在功能上、形态上相类。高鸿缙《中国字例》：“古代之壶则极类葫芦。”《鹖冠子·学问》：“中河失船，一壶千金。”陆佃注：“壶，瓠也。佩之可以济涉，南人谓之腰舟。”“瓠”即瓠瓜，又名葫芦。“壶”之名原，在于葫芦；由是制作壶器之人亦得呼为“壶”，将其名长读，是为“昆（混）吾”。《说文·壶部》：“壶，昆吾圉器也。”窃疑“昆吾”、“葫芦”殆即“壶”之缓读也。

由此看来，“壶”取象于壶即葫芦，正可说明“壹”与“一”的宇宙论意蕴来源于葫芦剖判型创世神话。《新大英百科全书》第五卷收有《创世神话与教义》一文，其中对世界各地的创世神话做了归纳分类，计有世界父母型、宇宙卵型等共五大类型，并无葫芦剖判型。美国汉学家吉拉道特（Giradot）所著《早期道家神话及意义》一书将中国式葫芦剖判型神话列为宇宙卵型创世神话的亚型变体，并参照中国少数民族神话材料，构拟出与道家的混沌主题相关的创世神话谱系规则。这位神话学家很有见地地指出，瓜瓠与卵、混沌与无、阴阳原人（hermaphroditic giant）与乱伦配偶的原始兄妹（incestuous primordial couple）均可理解为整体和完满存在（the fullness of being）的神话表征，它们所强调的都是“性别的原初合一性”（primordial unity of the sexes）也就是男女两性未经分化离异之前的兼性统一状态。这样看来，神秘数字“一”的宇宙论意蕴背后还潜藏着一层生物学的意蕴。天地初开也好，瓠瓜始判也好，原始父母分离也好，所有的创世神话表层叙述都影射着双性同体的统一生命状态向两性分化状态的转化过渡。

从这种意义上来理解“壹”及其神话表象“壶（葫芦）”，当然会有洞若观火一般的开悟效果。附带还可以使一些相关的歧义得以冰释。如“壹”之缓读“壹壹”、“緼緼”或“氤氲”本亦指阴阳二性未分化的浑融状态。王筠《说文句读》卷二十“壹”字下云：

壹，壹壶也，从凶从壶，不得泄也，凶也。《易》曰：“天地壹壶。”《系辞》·文今本作緼緼，虞本作氤氲，《广雅》及班固《典引》作烟煴，蔡邕注《典引》曰：“烟煴，阴阳合一相扶貌也。张载注《鲁灵光殿赋》曰：“烟煴，天地之蒸气也。”《韩诗外传》：“阴阳相胜，氤氲，緼氲也。”

其实“壹壹”本指阴阳未分化之状，所谓“阴阳相胜”或“相扶”之说显然是似是而非的后起之说。

“壹”之本义即指未剖分的葫芦整体，无怪乎它兼有“合”等引申义。另外，它还有“闭塞”之义：《增韵》：“壹，闭塞也。”《管子·权修》：“臣下赋敛，竟得使民偷壹。”作“闭塞”之义的“壹”几乎与《庄子》所讲混沌君未凿七窍的闭锁状态不谋而合了，二者都是象征开辟之前未分化的宇宙生命本源的神话意象，其实质完全相同。

了解到“壹”字的神话背景，可以推知它同“一”字虽然意义相关，却各自有着不同的发生根源。只不过在应用中逐渐消解了差别，混为一谈了。宋人洪迈《容斋五笔·一二三与壹贰参同》写道：“古书及汉人用字，如一之与壹、二之与贰、三之与参，其义皆同。《鸛鵲》序‘刺不壹也’，云用心之不壹也，而正文‘其仪一兮’。《表記》‘节以壹惠’，注言‘声誉虽有众多者，节以其行一大善者为谥耳。’《华山碑》：‘五载壹巡狩。’《祠孔庙碑》：‘恢崇壹变。’《祝睦碑》：‘非礼壹不得犯。’而后碑云：‘非礼之常，一不得当。’则与壹通用也。”又由于笔划繁简之故，后人一般场合多用“一”而不用“壹”，这个数字背后的神话隐义也就彻底被集体意识所遗忘了。

第二节 “一”与“混沌”，

“一者，数之始也。”“数始于一。”中国古代这一常见的说法，道出了“一”在自然数列中的生成秩序。显然，这里的“一”表示客观事物的一种数量关系，是被抽象地理解的。然而，原始初民头脑中的“数”，并不具备这种智慧属性，哪怕在今人看来极为简单的“一”，也经历了长期的智力劳动，以人类智力进化的漫长历程作为背景和前提。

在神话思维时代，人类还没有抽象思维的能力，物与数只能浑融交织在一起，因此，“一”不是指代一个事物个体，而是表现为对人或物的整体划分和记忆。假如有一群确定的和相当有限的人引起了原始人的注意，他必定连同这个人群的一切特征一起来记住这个人群。在他的记忆中，这一群人就是“一”连同这个群的所有特征。如果这群人再度出现，他就通过整体记忆认出这群人是否还是原来那群人，在数量上是多了还是少了。同样，当阿比朋人猎捕野马或者屠宰家马回来，没有一个阿比朋人这样问他们：“你带回来多少马？”而是问：“你赶回家来的马要占多大的地方？”

这种以整体划分和记忆来表征的“一”，从严格的意义上说，还不属于真正意义上的数而是数的萌芽，因为它并没有将“一”从事物的具体形态中抽离出来，只是处在被抽离的过程中。诚如法国人类学者列维·布留尔所言：

原逻辑思维（即神话思维——笔者注）不能清楚地把数与所数的物区别开来。这种思维由语言表现出的那个东西不是真正的数，而是“数—总和”，它没有从这些总和中预先分出单独的 1，要使这种思维能够想象从 1 开始的、按正确序列排列的整数的算术序列，必须使它把数从其所表示的那些东西中分离出来，而这恰恰是它所办不到的。（列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆 1985 年版，第 185 页）

“一”的这种整体的、未分化的、未能从事物具体形态中被抽离出来的特征，是与原始先民对世界的朦胧而混沌的感知方式相应的。在整个史前社会，人类尚未从理性上把握自身的独特本质，尚未达到明确的自我意识，人同自然是混为一体的。这种混同为一的现象，寄寓在神话宇宙观中，表现为创世神话中的混沌母题。

换言之，混沌构成“一”的神话语汇。

在中国古代创世神话中，混沌被视为天地万物产生以前的初始状态，这是一个具有相当普遍性的原型母题。混沌有时以人格化的形式出现，如《庄子》中的混沌大神；更多的情况下是以非人格化的形式出现，表现为混沌大水或混沌之气。

《庄子·应帝王》中有一则“混沌七窍”的神话故事：

南海之帝为儻，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儻与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍，以视听食息，此独无有。”尝试凿之。日凿一窍，七日而浑沌死。

在这则神话中，浑沌是天地开辟以前最早的一位创世大神，他善待“南海”“北海”两位大帝，两位大帝则商量报答他的恩德，替他凿开七窍，以便使他像人那样“视听食息”。两位热心的朋友日凿一窍，七日七窍，不料七窍开而浑沌死。浑沌虽然死了，但却换来了天地开辟。正如袁珂先生所说：“这个有点滑稽意味的寓言，包含着开天辟地的神话的概念。混沌被儻忽——代表迅疾的时间——凿开了七窍，混沌本身虽然是死了，但是继混沌之后的整个宇宙、世界也因之而诞生了。”（袁珂：《中国神话传说》，中国民间文艺出版社1984年版，第66页。）在这一神话中，“混沌”无窍无面，象征着蒙昧不清的原始状态，它先天地而生，先于时空而存在，成为宇宙发生的古始原型。

在著名的盘古创世神话中，混沌母题以宇宙卵的方式出现：

天地混沌如鸡子，盘古生其中。万八千岁，天地开辟，阳清为天，阴浊为地，盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈，如此万八千岁。天数极高，地数极深，盘古极长，后

乃有三皇。数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九，故天去地九万里。（《三五历纪》，《艺文类聚》卷一引）

这则神话与庄子的混沌神话相比，相对晚出，记载它的《三五历纪》，其作者徐整为三国时人。但也因为晚出，其容量比前者更为丰富。在这里，混沌是天地、阴阳分化而出的本源，它形如“鸡子”（鸡蛋），浑圆一团，被类比为具象化的宇宙空间，盘古在混沌世界中孕育成长，经历了“万八千岁”的时间周期和“去地九万里”的空间距离，终于成为顶天立地的原始神祇。这一完整的创世过程，是以“数起于一，立于三，成于五，盛于七，处于九”的数符形式来反映的。如果形如鸡子的浑圆整体象征那混沌未分的原初状态，用数来表示不正是“一”？

在许多创世神话中，混沌母题表现为原始大水，这一表象是以黑暗与未分化的液状形式存在的。古犹太人的《圣经·创世纪》和古巴比伦的创世神话，以混沌大水作为天地开辟之前的原始状态。有一则古老的埃及传说，将创世之初说成是从原始大水中生成的一个蛋，当它浮出水面，就从中流溢出光明之神，兆示着光明从黑暗中喷薄而出。屈原的《天问》，也突出了创世之初那种黑暗与未分化状态：

遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭
 罔暗，谁能极之？冯翼惟像，何以识之？明明闇闇，惟时
 何为？

郭沫若便是用“混沌”来翻译这段话的：

请问：关于远古的开头，谁个能够传授？
 那时天地未分，能根据什么来考究？

那时是浑浑沌沌，谁个能够弄清？
有什么在回旋浮动，如何可以分明？
无底的黑暗生出光明，这样为的何故？

这种混沌未开的状态，对道家哲学观念产生重要的影响。老子的整个思想体系便是以混沌创世神话作为基础，所以在他的著作中，作为宇宙本源的“道”也可以混同于混沌。我们从其对“道”的具体描述中，依稀可辨原始大水的原型：

敦若朴，混若浊，旷若谷。（第十五章）
道冲，而用之久下盈。渊乎似、万物宗。（第四章）

将上述叙述合而观之，“道”所具有的先天地生、混沌溟濛、如水如渊、为万物之源等特征，都与大水有关，对原始混沌的说明。

我国众多的少数民族神话，乏原始大水的描述。象彝族经典《勒俄特依》借助于从一到一的整齐的数符演，表现了由洪水到天地开辟的过程：

天地还未分明时，
洪水还未消退时。
一日反面变，
变化极反常，
一日正面变，
变化似正常。
混沌演出水是一，
浑水满盈盈是二，
水色变金黄是三，
星光闪闪亮是四，
亮中偶发声是五，

发声后一段是六，
 停顿后又变是七，
 变化来势猛是八，
 下方全毁灭是九，
 万物全殒尽是十，
 此为天地变化史。

（见《凉山彝文资料选译》第一集）

这里的“一”不仅指代原始大水的孕育生成，也与“混沌”构成类比和对应。

从混沌的原型表象到“一”的原始含义，可以看出“一”的原始发生与神话宇宙观的密切联系，或者说，在原始人的认知水平上，正是混沌的现象世界，构成了“一”以整体、未分化的意义。即使在社会进入文明阶段以后，这种原初意义仍然保留在汉语语言里，成为破解“一”的发生之谜的“活化石”。《礼记·檀弓》有言：“一国之人皆若狂”；“一国”就是全国；《公羊传·隐公元年》：“何言乎王正月？大一统也”；“一统”就是统一或一个整体；陆贾《新语·怀虑》：“故管仲相桓公，诎节事君，专心一意”，“一意”意为全心全意。类似的例证还可找出许多。考其源流，都可追溯到那遥远的混沌世界中去。

第三节 太一·太极·太阳神

在“一”的语义家族里，“太一”、“太极”颇值得注意。这不仅因为它们频繁出现在古代典籍中，构成重要的哲学语言，也因为它们具有共同的神话原型，衍生出不同的文化现象，隐藏着神圣的象征蕴含。

什么是“太一”，就字义言，“大”、“太”，“泰”相通，都有原初、极大、无以复加之义。朱骏声释“大”一词，曰“经传又

多以泰以太为之”。（《说文通训定声》十三）曾国藩释《淮南子·泰族训》之“泰”字，曰“一之又一日泰一”。（刘文典《淮南鸿烈集解》卷二十引）照此说来，“泰一”、“大一”、“太一”均为“一”的变体。至于“一”，已如本章第一节所述，是“道”的同义语。在剖析“太一”之前，我们首先列举几例“一”的用法，以把握由“一”向“太一”演绎的轨迹。

《老子》一书中多处用“一”表征“道”这一哲学范畴：

载营魄，抱一，能无离乎？（十章）

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。（十四章）

圣人抱一为天下式。（二十二章）

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。

（三十九章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（四十二章）

这里的“一”皆可与“道”互为注脚。不过，当人们面对“道生一”这一命题时，多少会有一些困惑：既然说“道生一”，“道”怎么会等同于“一”？实际上，老子的“道”有两种性质：一种是“无”，一种是“有”。老子认为“天下万物生于有，有生于无”。（四十章）他说的“无”是无形无象，“有”是有形有象。作为无形无象的“道”就是混沌，就是浑然一体的存在，所谓有形有象的“道”就是“一”。所以他的“道”是“自根自生”的，“道生一”就是“道”产生自己。同样，老子的“一”也具有两重性。一方面它是“道”，是本体，另一方面又是“道”派生出来的。作为本体而言，它是无所不包的整体，作为“道”产生出的具体事物来说，它又是“一”。所以说“道生一”，“道”即“一”。

庄子深受《老子》的影响，也以“一”作为“道”的表现

式。《庄子·天下篇》有言：

神何由降？明何由出？圣有所生，王有所成，皆原于一。

郭象注：“使物各复其根，抱一而已。”成玄英疏：“原本也。一，道。虽复降灵接物，混迹和光，应物不离真常，抱一而归本者也。”

在沿用“一”的基础上，《庄子》又有“大一”、“太一”等术语。这里的“大一”、“太一”本质上还是“一”，但加上“大”、“太”等修饰词，似乎“道”所具有的包容一切、至大至极的范畴意义得到最大限度的发挥。如《天下篇》所说：“建之以常无有，主之以太一。”成玄英疏：“太者，广大之名；一以不二为名。言大道旷荡，无不制围，囊括万有，通而为一，故谓之太一。”

老庄以后的哲学家也纯熟地使用“大一”、“太一”。例如：

故至备情文俱尽，其次情文代胜，其下复情以归大一也。天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明。（《荀子·礼论篇》）

万物所出，造于太一，化于阴阳。（《吕氏春秋·大乐篇》）

帝者体太一，王者法阴阳，霸者则四时，君者用六律。（《淮南子·本经训》）

洞同天地，混沌为朴，未造而成物，谓之太一。
（《淮南子·诠言训》）

这些例证表明，老庄之后的哲学家无论儒家道家，都以“大一”、“太一”术语表示阴阳未分以前的本原状态，这一用法是非常普遍的。

“太极”也是一个重要的哲学术语。所谓“极”本义指栋柱，

指天宇（屋顶）的最高处。朱熹云：“太极者，如屋之有极。天之有极，到这里更没去处。”（《朱子语类》卷九四）《说文解字诂林》释“极”一词，解为栋，解为中，解为无穷尽。从上述释义可见，“太极”早有至高、至极之意。

在《易传》那个著名的创生模式中，天地万物的本源被归之于“太极”。《系辞传》曰：

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

根据这一模式，从生成的意义上说，太极处于终极的位置，表示原始的未分化状态，正是以它为核心，才产生出宇宙万物的无穷裂变。如果将这一变易过程用“一——二——四——八”的数字符号形式加以抽象化，处于宇宙初始状态的“太极”不正是那神秘的“一”？

《易乾凿度》将这一“一生二”的生成过程说得更为具体：

孔子曰：易始于太极。太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。

在这一模式的阐释中，“太极”被视为创生万物的源头，天地开辟的起点，实际上也是“一”。

值得注意的是，《礼记·礼运》中出现了与《易·系辞传》相类的生成模式：“是故夫礼必本于太一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时。”将《礼记·礼运》与《易·系辞传》加以比较，我们发现两者对天地万物生成过程的叙述竟如此相近，差异仅在于一为“太一”，一为“太极”，完全可以互换。难怪钱宝琮先生在对两者孰为先后的考释之后，惊呼“倘使《礼运篇》的著作在

《系辞传》或《乾凿度》之后，我想我们一定要读到‘是故夫礼必本于太极’了。钱宝琮：《太一考》，《燕京学报》十二期。这说明，“太一”与“太极”在表示天地本源的终极意义上具有一种异名而同构的关系。如果我们以《吕氏春秋·大乐篇》“太一出两仪，两仪出阴阳”为例做一点补充，恐怕对此更会有一种豁然贯通的感觉吧。

“太一”与“太极”的关系不仅表现在形式上，更重要的是，它们在本质上也有某种一致。丁山先生将《礼记·礼运》、《吕氏春秋》中的“太一（大一）”与《易传》之“太极”、《老子》之“道”加以比较研究，得出这样的结论：

由《礼记》“大一，转而为阴阳，变而为四时”说，“大一”即是《周易·系辞传》所谓“易有太极，是生两仪，两仪生四象”的太极。由《吕览》“大一不可为形，不可为名”说，大一也即《道德经》所谓“道可道，非常道；名可名，非常名；无名天地之始，有名万物之母。”（丁山：《三皇说之成立》，《中国古代宗教与神话考》，《上海文艺出版社》1988年版，第461页）

这便将太一、太极、道这些范畴都统一起来了。也正是在天地本源、万物生成的意义上，它们都是“一”。

“太一”与“太极”的同构，只是一种偶然的巧合，还是具有内在的联系？这是我们的讨论中面临的又一个问题。

就“太一”、“太极”的命名功能而言，它们具有相似之处。在文献记载中，“太一”首见于《庄子》；“太极”首见于《易传》。前者属道家系列，后者属儒家范畴，但人们在追溯它们的语义发生时，却不约而同指向一个共同的来源——“道”。将强为之名的“大”视为“太一”、“太极”的变形。《老子》曰：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾

不知其名字之曰‘道’，强为之名曰‘大’。(《二十五章》)这里的“大”，给予人们不同的认识。持“大”为“太一”说者，认为“大”即“太”；“道”即“一”；“大”为“太一”勉为其难的表述。

《吕氏春秋·大乐篇》中有“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之〔名〕，谓之太一”之语，几乎照抄《老子》原话，而将“道”的别名“大”，称之“太一”，持“大”为“太极”说者，认为《老子》之“大”与《易》之“太极”在本质上相通，包涵了“太极”的基本精神，是“太极”不够完整的表述。这些说法想为“太一”、“太极”的命名找到各自的来源，可到头来还是碰到了一起。它似乎在启示人们：两者之间或许存在某种发生上的联系。

人类的理性思维是从神话思维中脱胎而来的，作为宇宙万物生成的哲学范畴，总是关于某一两种事物运动的个别原理推衍的结果，具有形而下的神话原型。“太一”、“太极”既然在宇宙生成变化的意义上与“一（道）”相通，两者之间也应有共同的发生基础。

作为宇宙万物生成、变化的普遍法则的“道”，具有一个突出的特征，用老子的说法叫“周行而不殆”。周者，圆周，环绕也。周行，指的是循环往复的运行，因此可以说“道”的原型可以追溯到神话意识中周期性变化的物象，而在大千世界中对人类影响最大的周期性变化物象无疑是太阳。太阳朝出夕落，巡行于阳界与阴间，造成白昼与黑夜的交替，这一永恒运行生生不息的自然物象启示人们形成阴阳对立的神话宇宙观，形成阴阳互相转化、互相依存的哲理，因此，从终极的意义上说，太阳即为原生形态的“道”。再者，就太阳的运行法则而言，在神话思维中，太阳白昼自东向西运行于天上，夜晚自西向东运行于地下阴间，合起来构成一个封闭的圆。太阳在循环运行中不断地重返自己的出发点。因此，在西天落下的太阳与在东方复出的太阳实际上只是同一个太阳，或者说是同一个“道”的表现而已。不难看出，太阳是