

老子首章舊義新解

何 澤 恆

(一)

自1973年12月湖南長沙馬王堆三號漢墓出土〈甲〉、〈乙〉兩部帛書《老子》以還，二十多年來有關《老子》書的研究，尤其是在文字校訂與文義闡釋上，便步入了一個新方向。此期間利用帛本校釋今本，或直接對帛書進行整理，據鄭良樹先生所列舉，已有十七種；^①其實海內外此類著作，尚不止此，^②尤如陳鼓應先生舊著有《老子今註今譯》，^③嗣後得見帛書相關資料，

① 參見鄭著《老子新校·序論——帛書與西漢〈老子〉傳本》（臺灣學生書局，1997），P.XVI—XVII。

② 鄭氏參校諸書，除所舉出的十七種書外，他在〈序〉末小註中續列了七種參考書，但這七種之中，有部分寫成在帛本出土之前，未盡參用帛本。至其所未列舉者，如王光前《老子箋》（高雄前程出版社，1980），陸元熾《老子淺釋》（北京古籍出版社，1987），徐梵澄《老子臆解》（北京中華書局，1988），常梅蔭《老子道德經真義》（臺南宏大出版社，1990），周春生《白話老子》（三秦出版社，1990），馮達甫《老子譯注》（上海古籍出版社，1991），嚴靈峰《老子研讀須知》（正中書局，1992），頓占民、于義坤《老子精旨指要》（香港天馬圖書公司，1993），朱恩田《老子考辨》

即據之著手進行修訂，更名為《老子註譯及評介》再行付梓。^④這一趨勢明顯地指出，此下研究《老子》者，都不能對這兩本新出土的最早實物鈔本視若無睹，置諸不問。

在帛書本尚未出土以前，歷來研究《老子》的學者恐怕都不會否認，《老子》書由於版本繁多，其異文校勘問題的歧見以及釋義爭議之紛紜，在古籍中是少見的。^⑤按理說帛書不過是在傳世的衆多版本以外，增多兩種可供參考的版本而已。並且帛書亦非老聃親筆，也同樣是傳鈔自先秦的本子，其中也儘有錯訛，有不少地方確還比不上通行的傳本。可是相較於複雜多歧的傳世諸本，它們畢竟少卻了三四百年輾轉傳鈔的增刪改變，^⑥何況我們今日所見傳世刊本，又未必自漢魏以後便能保留完貌，一無改動。^⑦因此，帛本經歷後人改動

（遼寧人民出版社，1994），黃瑞雲《老子本原》（人民文學出版社，1995），陳國慶、張愛東注譯《道德經》（三秦出版社，1995），天谷子《老子道德經經解》（四川大學出版社，1996），孫以楷、楊應芹《老子注譯》（黃山書社，1996）等諸種，或多或少亦皆已參用帛本。其他筆者所未寓目者，尚未與焉，實際數量應更多。

- ③ 是書初版於1970年，臺灣商務印書館印行。
- ④ 是書1984年由北京中華書局印行；本文以下有所引用，則據香港中華書局1990年重印本。
- ⑤ 姑舉朱謙之《老子校釋》為例，其書所據版本總凡一〇三種，考訂參考書目則共一四六種。此書原為北京中華書局《新編諸子集成》之一種，本文所據為臺北里仁書局1985年印本，與他書共收載《老子釋譯》。
- ⑥ 帛書據學者考證，〈甲本〉鈔成於漢高祖年間，〈乙本〉則在惠帝、呂后間。而傳世古本，如河上公注，舊傳其人當戰國末年，然學者考定，其實是後漢中葉迄末造間黃老學者所偽託；說參王明《道家與道教思想研究》（中國社會科學出版社，1984）。
- ⑦ 如河上本今有王卡點校《老子道德經河上公章句》（北京中華書局，1993），校勘較備。王卡雖亦採信王明所考，推定此本約成於後漢桓、靈，然而他又說：「這樣說也不否認現存《河上章句》傳本中有魏晉以後所增益的文字。」說見是書卷首〈前言〉。再如魏王弼注本，其注文經樓宇烈《王弼集校釋》（原北京中華書局；今據臺北華正書局印本，1992）校訂注文的錯訛脫漏者又何限，則經文亦不能必其無變。

的分量，相對來說應較其他傳本為少，理應獲得學者的承認。本文即根據帛本的異文，配合舊注以至時賢的新論，對《老子》開宗明義第一章的文義重加檢討；貫通《老子》全書義旨，參酌古本古義，尤為本文特別用心之所在。古今學者無不治《老》，著作亦不啻汗牛充棟，筆者見聞譾陋，雖云新解，實本舊義，所陳管見或頗異於時賢，不過在衆多解說之外，提出另一角度的理解，聊備一說，倘或一言可采，此亦不過芻蕘狂夫之議而已。

(二)

《老子》第一章：⑧

道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者，同出而異名。

同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門。

論者多謂《老子》此章為全書總綱，八十一章不出其大範圍。然而此章含義卻無疑是歷代治《老》者聚訟焦點之所在。亦可謂此章的句讀和釋義，古今紛紛，似無定論。實則重點所在唯在二、三兩句。大抵舊讀如上文所引，然自有宋司馬光、王安石等以還，這兩句就有了一個新的讀法：

無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。

由於句讀的不同，對文義的理解也就隨之而異。兩種讀法都各有其支持者；也有些學者，前一句主張舊讀，從「無名」「有名」讀斷，而下一句則改從新讀，從「常無」「常有」讀斷。至於後文的「兩者」所指，更莫衷一是，或說「道」與「名」，或說「可道」與「常道」，以至於「無名」「有名」、「無欲」「有欲」、「無」「有」、「始」「母」、「妙」「微」，幾乎本章中凡

⑧ 本文所引《老子》章次文字，如未另加注明者，仍依通行本。

有相對之詞，都有人來主張。「此兩者」三字既承上文而來，則如能先解決了上面幾句的文義，自可有助於瞭解「兩者」所指代。

上述這些異見，可說基本上是緣於斷句不同而生出不同的理解，當然也可以說成是由於理解不同而產生不同的句讀主張，這兩者是二而一的。也就是說，這些還未牽涉到異文的問題。我們可以參考帛本，試看能否提供一些判斷上的幫助。帛本此章的文字是：

道，可道也，非恆道也。名，可名也，非恆名也。无名，萬物之始也；
有名，萬物之母也。故恆无欲也，以觀其妙；恆有欲也，以觀其所徼。

兩者同出，異名同謂，玄之又玄，衆妙之門。^⑨

試看第三句，^⑩作「无名萬物之始也有名萬物之母也」，與今本唯有兩處不同：其一，帛本多兩「也」字。其二，帛本上下兩處並作「萬物」，與今本分作「天地」「萬物」者不同。前一點無關宏旨，可無論。後一點，依古本流傳之實況考察，原當以帛本為正，大抵自東漢以下始改前句為「天地」。^⑪如說「天地」「萬物」互文同義，^⑫事實上亦可以無辨。如此則帛文此條文字的歧異，實無助於上述句讀諍議的澄清，因為帛文也同樣可以作此兩種斷句，而意並可通。但若旁參其他典籍，又有可得而說者。《史記·日者傳》引此作：

無名者，萬物之始也。^⑬

⑨ 帛本引文為求排印方便，此據高明《帛書老子校注》（北京中華書局，1996）所整理之〈帛書老子甲本勘校復原〉，〈乙〉本文字大致相同。

⑩ 句數取便說明，姑從原引文標點。

⑪ 馬敘倫、蔣錫昌並曾考證古本「天地」原作「萬物」，今帛本尤可作證。自嚴遵《老子指歸》已改為「天地」。說參蔣錫昌《老子校詁》（明倫出版社，1971），頁3～4；又鄭良樹《老子新校》，頁1。

⑫ 說參古棣、周英合著《老子校詁》（為《老子通》上册，吉林人民出版社，1991），〈上篇〉頁5。

⑬ 《史記》（明倫出版社，1972），卷一百二十七，頁3220。按：末「也」字或以為非《老子》語，然此無涉解義，可置勿論。

這很明白是以「無名」為讀。而從河上公〈注〉、王弼〈注〉以來，注家也多自「無名」「有名」讀斷，可知自來都是如此理解的。但宋代新說一出，也有不少注家改而遵從。所以這兩種就今而言，其實都屬傳統舊說的分歧，便一直沿襲到現在。為便於指稱，姑分以新舊名此兩說。主新說者或謂理解古籍當在求真，不能唯古是從，更不應少數服從多數。^⑭這自是無可質疑的，其實引申推開來說，唯應求真求是，其他之或古或今、或眾說或獨議，自可不問。然而擺在我們面前的，只如莊子〈齊物論〉所指出，各家莫不因其所是而是，因其所非而非，往往使讀者莫知所從。既然自西漢以來，皆主舊說，何以後人又別出新義呢？我們可試看近來著作中主新說者所持的論點。如陳鼓應先生云：

主張「無名」「有名」為讀的人，也可在《老子》本書上找到一個證據，如三十二章：「道常無名，始制有名。」然而若以三十二章的「無名」「有名」作為本章上標點的根據，則「無名」猶可通，而「有名」則不可通。因為「始制有名」的「名」是指區分尊卑名分的「名」，這種「名」乃是引起爭紛的根源。引起爭紛的「名」，則不當成為萬物的根源（「萬物之母」）。再說，「名」是跟著「形」而來的，如《管子》說：「物固有形，形固有名。」「有形」不當成為萬物之母。所以似不宜以「有名」為讀。^⑮

盧育三也說：

只有有形的具體事物才有名。按照老子的邏輯，有形的具體事物如牛馬、草木、金石等有限之物是不可能成為「萬物之母」的。^⑯

兩者的觀點是一致的。古棣的《老子校詁》同樣主張以「無」「有」為讀，他說：

^⑭ 同注^⑫，頁4。

^⑮ 《老子註譯及評介》，頁57。

^⑯ 《老子釋義》（天津古籍出版社，1987），頁42。

此章如讀作「無名」「有名」就扞格不通了。「無名」，怎麼能成了萬物的創始者？「有名」怎麼成了萬物的母親？也不能說給它起個名叫「無名」，起個字叫「有名」，這於理難通。^⑰

誠如諸家所論，如果「有名」「無名」確是這樣的含義，那麼我們自該承認，這是決說不通的。可是漢魏人的句讀又如此清楚明確，他們何以都不知此義呢？若我們回頭去細讀古注，自會明白古人對此句的句讀雖如此主張，對文義的理解卻並不如後人所想像。我們仍舉河上〈注〉與王〈注〉為例。河上〈注〉云：

無名者謂道，道無形，故不可名也。始者道本也，吐氣布化，出於虛无，為天地本始也。有名謂天地。天地有形位，〔有〕陰陽、有剛柔，是其有名也。萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子也。

⑱

王弼則云：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，〔萬物〕以始以成而不知其所以〔然〕，玄之又玄也。^⑲

兩家釋義用語容有相異，若就大旨觀之，則可謂都認為這兩句乃是在說明「道生成萬物」的過程。王〈注〉更近古本經文，^⑳我們且先看他的說法。我們應特別注意王弼在解釋「無名」「有名」兩詞的字面之前，固然分別加上「未形」「有形」兩詞來補充區分其義，但他並沒有直接以「無名」為「萬物之始」，更沒有以「有名」為「萬物之母」。〈注〉文在「無名」「有名」之

⑰ 同注⑫，頁4～5。

⑱ 據王卡點校《老子道德經河上公章句》，頁2。

⑲ 據樓宇烈《王弼集校釋》，頁1。

⑳ 馬敘倫、蔣錫昌並據王〈注〉「故未形無名之時，則為萬物之始」一語，推證王本經文兩句原皆作「萬物」，與《史記》所引相同。參注⑪。

下，都明有「之時」兩字，是別有一「物」，在「無名之時」如何，在「有名之時」又如何。此「物」為何？即「道」之謂。是王弼之意，萬物何由以生？乃由於道；何由以成？亦由於道。萬有皆從無中生，若非原來是「無」，便無所謂「始」，故說「凡有皆始於無」。但並非說道就是「無」，^②而是說無中何以能生出有，乃由於道使然。而既生之後，不即遽成，其在「有」的階段中，尚有長育亭毒種種，此亦無不由於道使然。這個「無」，就是「有」尚未生出以前的狀態，都是就萬物存在而言的。所以王弼是說，道是徹始徹終無所不在的。〈注〉中所謂「故未形無名之時」、「及其有形有名之時」，是就「道」的處境，分開兩階段而為言。「及其有形有名」以下的後一段，四個「之」字，以至「為其母也」的「其」字，自很清楚是指萬物的「有」而言。至於「為萬物之始」、「為其母也」這兩語所略去的主詞，無疑不指「無名」「有名」，而是他在下文所點出的，同指「道」而言。再簡而言之，王〈注〉謂「道」分別在「無名」「有名」兩階段時為「萬物之始」「萬物之母」。「始」「母」皆指「道」而言。

河上〈注〉便與王弼不同。第一，他的上下兩句顯然已確然以「天地」「萬物」分述了。其次，他明指出，「無名」就是「天地之始」，「有名」就是「萬物之母」；不過他同時又說，「無名」即道，「有名」即天地。換言之，其意即無異謂「道為天地之始，天地為萬物之母」。所以河上認此處所言為道生萬物的過程，此與王弼相同；但他在「道」與萬物之間，增出「天地」作為中介。這一方面符合古人對萬物生成的看法，^②而更重要的，必得如此解釋，才可以直接認「無名」為天地之始，否則就誠如上引一些現代學者所疑，「無名」何得創始萬物，而「有名」又焉得為萬物之母。如此說來，今本兩句分作「天地」「萬物」，若依河上之解，實分道、天地、萬物三層，也不如古

② 道包有無兩面而言，乃一整體。樓宇烈逕以「道」解「凡有皆始於無」之「無」，疑與王弼此處文意尚不甚合。見《王弼集校釋》，頁2。

棣所說「天地」「萬物」為同一義。^②雖然我們只能大略推測，而不能確斷「天地」兩字是何時改進去的，總之這一改動，在文義的理解上還是有影響的。而河上這一解說，我們也只能拿來和其他說法較其高下，或者辨別其說產生的時代，似乎也不能即說他全不可通。

明白了以上兩家的注語，我們可知古讀以「無名」「有名」為斷者並非不可通。今從帛本並作「萬物」來看，王弼〈注〉似應更近先秦古本原義。^④

(三)

今進一步去看本章下面一句，也有「常無欲」「常有欲」與「常無」「常有」兩組異說。這亦如同上句，前者是較古的讀法，帛本、河上、王弼莫不皆然；後者也是自宋司馬光、王安石、蘇轍等開始才有此新讀。至近代學者，多採新說，反對舊說。帛書〈甲〉〈乙〉兩本雖然俱作「恆无欲也」、「恆有欲也」，但是學者仍多未採信。最足代表此一觀點者為嚴靈峰先生，他說：

《老子》全書言「無欲」者多，……反之，見「可欲」，則「心必亂」。此句關鍵在於「觀」字，即如何「以觀其微」（依通行本）。老子觀物方法，以虛靜為本，……常常有欲之人，自難虛靜，何能「觀妙」、「觀微」？是知帛書雖屬古本，「也」字應不當有，而此句亦當從「

② 何浩堃、黃啓樂〈從道的二重性看老子哲學體系的特點〉說：「在老子看來，世界是統一的，由『道』的運動產生的。古人認為，從世界產生的時間順序來說，是先有天地的分化，然後才有萬物的出現，『有天地，然後萬物生焉。』（《易傳·序卦》）老子也認為『天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名。』（三十二章）由於天地相合，產生萬物之後，才有名（概念）的出現。」（轉引自陳鼓應《老子註譯及評介》，頁56）其說非即河上意，而所述天地生物之義，可藉以說明河上增入「天地」一層之用意。

③ 同注②。

④ 對「萬物之母」的解說，本文與王〈注〉有異；說詳下文。

有」字斷句；而「欲」字作「將」字解，為下「觀」字之副詞。^{②⑤}大抵反對以「常無欲」「常有欲」為讀者，基本上便是持類似嚴先生所說的觀點，因此即使看到帛書作「恆无欲也」「恆有欲也」，從行文語氣來看，決不能另讀，而仍然認為這兩部目前所見的最古鈔本不足為據。當然也有少數主張以帛本為是的，特別是以帛本為主的校釋著作，如張松如《老子說解》、黃釗《帛書老子校注析》、高明《帛書老子校注》等，然而相對於反對的主張，他們的聲音顯然微弱得多，難以相抗。但是有趣的是，「無欲」是老子所極力提倡的，「有欲」自然與其主張大相逕庭，此略知道家思想者所無不知，何以古注如河上、王弼仍主此句讀？試看河上〈注〉，他說：

人常能無欲，則可以觀道之要，要謂一也。……常有欲之人，可以觀世俗之所歸趣也。……名無欲者長存，名有欲者亡身也。^{②⑥}

可知河上亦非不知「有欲」有違老子之旨，但把兩句的「其」字，上面說成道，下面卻說成世俗；又牽連及於下文「異名」為「無欲」「有欲」其名各異；這般解釋，自然很難獲得後人的贊同。王弼則說：

故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。微，歸終也。凡有之為利，必以無為用；欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之微也。^{②⑦}

此章既以「無欲」「有欲」並說，王弼則以十一章「有之以為利，無之以為用」之「有」「無」並說者為解。但我們可注意到他特別將十一章此語來注「觀其微」一句。這是因為他認為「微」是「歸終」，而他所說的「終」，實和他解經文前句時所說的「及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也」，其義是相貫相承的。也就是萬物自無生有，既有則長育亭毒，發

^{②⑤} 《馬王堆帛書老子試探》（河洛圖書出版社，1976），頁59。

^{②⑥} 同注^{①⑧}。

^{②⑦} 同注^{①⑨}，頁1～2。按：「常無欲空虛」，樓宇烈疑「空虛」二字為讀者釋文誤入而衍；其說可從。

展至盡，復歸於無，這才是歸終。²⁸所以他所說的「無欲」「有欲」依然是分承道之「始」、「成」萬物這兩方面來作解的。萬物要到最後，復歸於無，才算是真正的完成，故說「適道而後濟」。我們可參看嚴復一段話，他說：

不言「無物」，而曰「無欲」，蓋物之成，必有欲者。「物」果而「欲」因也。棄果言因，於此等處，見老子精妙，非常智之可及也。²⁹

照這講法，「無欲」「有欲」其實相當於「無物」「有物」。不過若說「無物」「有物」，好像只在存有上立言，把話說滯了；說「無欲」「有欲」就帶有一種行動趨向的意味，從無生出有，從有之始生以至成長終了動進都可包涵在內。姑勿論他這一說法是否有當於老子的本義，這一番話也許可以幫助我們對王弼注語的理解。果如此說，自然和老子的宗旨也是毫不矛盾的。但十一章只是強調了有皆賴於無而為用，³⁰卻似並不涉及王弼所謂始終萬物之意，他牽連說此章「有欲」，恐怕是稍嫌牽強的。³¹

根據上述的說明，我們可以知道無論河上公或王弼，都知道世俗所謂「有欲」是不符老子所主張的。在處理這個問題上，河上不另作解，只沿用了一般語義的用法，而認為「有欲」云云，是會「亡身」的。王弼則改從《老子》的內部含義來作解釋，認為此處的「有欲」非即世俗物欲、私欲之謂，那麼便與老義無悖。河上之說，於文理不順；王弼之說雖深微，亦不免迂曲。我們若比

²⁸ 王弼實以十六章「夫物芸芸，各復歸其根」之意釋之，是即彼所謂「歸終」之義。

²⁹ 《評點老子道德經》（廣文書局影印本，1975再版），頁1。

³⁰ 《老子·十一章》王弼〈注〉：「言有之所以為利，皆賴無以為用也。」按：「言」下原有「無者」二字，樓宇烈《王弼集校釋》引日人波多野太郎以為二字衍文（見頁27）；今從其說。

³¹ 亦有以六十四章「欲不欲」以說此處之「有欲」者，意謂所欲唯無欲，則有欲猶無欲。參鄭曼髯《老子易知解》（臺灣中華書局，1985二版），頁2。然「欲不欲」之語法，亦猶「學不學」、「為無為」、「事無事」，老子未嘗改云「有為」「有事」等，而視為同義。縱有此義，亦只應獨自為義，不應與「無欲」相提對立為說。

觀宋以下的新句讀、新解釋，自然覺得明暢舒朗得多了，所以難怪近來學者多從新說。即如力主帛本句讀者，他們所作的解釋，也不能盡如人意。張松如解「常有欲」一句，說：

不言自明，物或道之「名」，乃是由人之志欲情欲（善惡、愛憎、喜怒）而命名，從而成為觀念中的物或道，也就是為我之物或為我之道了。所以「恆有欲，以觀其微」。只有「有欲」，就是帶著人的功利目的、志欲要求，才能觀察到「道」之所循所求，也就是「有名」的「為我」的萬物的施用、運行。……總之，上股「恆無欲，以觀其妙」，是指自在之物，自在之道；下股「恆有欲，以觀其微」，是指為我之物、為我之道。……這個「欲」字……與世俗之聲色狗馬，寵辱尊榮所謂「人欲橫流」者，是風馬牛。^③

如此辨別「欲」字非指世俗人欲，以「客觀自在之道」與「主觀為我之道」來說解兩者的不同，亦煞費苦心。但是若依此說，則一面站在「道」的立場，一面又站在「人」的立場，豈老子「人法道」之旨？

黃釗釋此兩句，則說：

經常保持無欲的精神狀態，就可以靜觀無名之「道」的微妙；經常為欲念所糾纏，則只能粗察有名之物的顯露之處。^④

這一說，似乎稍近河上之義，「常有欲」還是要不得的。只是對於道的瞭解，「有欲」可以粗知，「無欲」才能精察，這一意思，通《老子》書別無痕跡可尋，找不到其他支持的論據。

高明的《帛書老子校注》於此基本上接受了蔣錫昌的說法。蔣氏以「無

③ 《老子說解》（齊魯書社，1987），頁9～11。按：張氏訓「微」為循、求。

④ 《帛書老子校注析》（臺灣學生書局，1991），頁5。按：黃氏讀「微」為「噉」，本義為玉石之白，因引申為顯明義。

名」為泰初時期，「有名」為泰初以後之時期。高明引其說云：

蔣氏所謂「無名時期」，係指遠古時代宇宙間一切空虛清靜，既無人類，亦無所謂思欲。他說：「此種境界不易體會認識，故為道之極微妙深遠處。二十一章所謂『道之為物，惟恍惟惚』，即指此境界而言也。」所謂「有名時期」，係指近古時代，既有人類和人類之慾望，因慾望無限發展，必至互相爭奪，而不能長保。他說：「故《老子》之『常無欲，以觀其妙』，欲使人知無欲之為妙道，而迫於虛無也；『常有欲，以觀其徼』，欲使人知有欲要求之危險，而行無欲以免之也。」^{③④}

這依然有河上〈注〉的影子，《老子》上下兩句，一句是他要提倡的，另一句則是意在言外，他告誡人不要去犯的。這一解，大義是說通了，但「徼」便與上「妙」字絕無干涉，與全章遣詞每相對為義者不協；而且從欲求而致相爭，以致於危亡，引申也嫌過遠；所以蔣說雖甚早，卻並未受到太多學者的認同。倒是鄭良樹引楊丙安〈老學新詮〉云：

這兩句有兩種讀法。王〈注〉……言无事无為，可以體察「道」生萬物的深微玄奧；而有事有為，則需體察「道」終萬物之邊際。……當並存以資參較為善。

姑不論楊氏闡說王〈注〉是否悉稱王氏原旨，他認為兩說理可並存，這是一個比較寬廣的主張。鄭良樹繼之以案語云：

二說雖皆可通，然以前說為古耳。^{③⑤}

前文中提到，漢魏古人都從舊讀作解，後人則多感古注不夠理想，然而解說不夠理想，古人難道全無感受嗎？何以他們仍不作其他句讀的考慮呢？鄭良樹所

^{③④} 《帛書老子校注》，頁 226 ~ 227。按：蔣氏亦以要求釋「徼」字。

^{③⑤} 並見鄭著《老子新校》，頁 2 ~ 3。按：筆者未獲睹楊著，僅從鄭書見此簡引數語，自難斷其是否全符王意。然而從其文字表面看，他這一說法與鄙意卻略較相近。未知楊著是否尚有更詳之發揮，但他既本於王解，則縱有亦未必與本文所述悉合。

謂「前說爲古」恐怕正揭出了真相。今從兩本帛書看來，只許有一說，不能有二說。因此河上、王弼都不作他想，恐怕是在他們的時代，相傳確知當如此讀，所以他們會儘在這個句讀模式下來求解。雖然我們不能確定帛本即爲《老子》初文，但此兩句中的「也」字正使其不得有兩可之異讀。而古注的通行本，儘管都已無兩「也」字，而實並同這一讀法，可證古讀向來只此一說。否則不會一千幾百年間，一無異讀的痕跡留存。況且帛本第三章：

恆使民无知无欲也。

今本作：

常使民無知無欲。

帛本第三十四章：

恆无欲也，可名於小。

今本亦作：

常無欲，可名於小。

這兩句今本也同樣省去了「也」字。只不過這兩處「無欲」在意義上不發生疑義，故無可爭論而已。因此首章中這種情況也不是孤立的例子。若謂宋以下之新說於義更佳，此則可以無辨。因爲一切古籍之流傳，無論其爲本文之改動，以至注解之新出，苟非淺人妄改或無根臆測，自然是可以後出轉精的。

(四)

除了校勘學的根據外，還有沒有其他徵候可供判斷古讀是如此的呢？竊意以爲即就文意用語的角度來觀察，亦有可供參證者。若依新讀，「欲」字屬下讀，與「以」連文，則此「欲」字自應如嚴靈峰先生所說，訓「將」，而爲下文「觀」字的副詞。^{③⑥}此類句型，經傳中亦有其例。但就文意的實質含義論，

^{③⑥} 如將此兩「欲」字作動詞，訓釋爲思或想，則於文義並不甚通。

如從「常無」「常有」爲讀，則作「故常無，以觀其妙；常有，以觀其徼」，於義已足，何必多加此將然之詞的「欲」字？況且「欲以」連文，而「欲」字作「將」義副詞的用法，在《老子》的其他篇章中找不到任何例證。《老子》全書「欲」字共用二十五次，^{③⑦}除卻本章兩處外，尚有二十三次，大致歸納其用法，僅得兩類：其一作名詞，欲望、貪欲義，如：

少私寡欲。（十九章）

化而欲作。（三十七章）

其次則用作動詞，期求、願望義，如：

保此道者不欲盈。（十五章）

是以欲上民，必以言下之。（六十六章）

至作副詞「將」義者，竟無一例。如要作這種用法，在《老子》書中，乃逕用「將」字，如：

渙兮若冰之將釋。（十五章）

夫亦將知止，知止可以不殆。（三十二章）

其與「以」字連文者，亦是如此。如：

強梁者不得其死，吾將以爲教父。（四十二章）

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。（六十五章）

這都直接用本字，作「將以」，而不作「欲以」。特別是《老子》中還有以「將欲」連文的，如：

將欲取天下而爲之，吾見其不得已。（二十九章）

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。（三十六章）

此等「將」字便是嚴先生所指的副詞，其下諸「欲」字自是動詞，非副詞。全書中「欲以」二字相連者僅得一例，即：

^{③⑦} 此以通行本文字爲據。

無名之樸，夫亦將無欲，不欲以靜，天下將自定。（三十七章）

這數句帛本作：

鎮之以无名之樸，夫將不欲。不欲以靜，天地將自正。^⑳

河上本則作：

無名之朴，亦將不欲。不欲以靜，天下將自定。

依此看來，似應以作兩「不欲」者為古，「不欲」即不起貪欲之意，與「無欲」義相通相近而微有別。總之，「不欲以靜」中，「欲」與上「不」字連文成詞，而不與下「以」字文意連讀，是很清楚的。所以這一條實亦不是「欲以」連文，非首章這兩例之比。如此說來，豈不可說通《老子》全書用字之例，無有「欲以」連讀之例。所以綜合來看，可判定古來首章這兩句是以「無欲」「有欲」為讀的，也就是說，即使這樣的讀法不能令後人滿意，老子的原意，恐怕是即此立義的。

再簡單地總括說，今既知古本原都從「欲」字讀斷，則只應再問其義與老子義旨有無違背，若能通說，則至少當如楊丙安所主，應新舊兩說並存。甚或可本鄭良樹所謂「前說為古」之義，進而推定舊說方為老氏本旨；新說就算義理再精善，再能和老子的宗旨相配，也只是後人一種在義理上尚屬正確的誤解。

（五）

上文已討論過河上與王弼兩注的解說，雖然不致如近人所疑，與老子的主張基本相乖，但他們對局部語句以至於通章義旨的全盤闡釋，都嫌勉強迂曲，因此也難獲後人的首肯。那麼，依照古本的句讀，《老子》第一章究竟能否通

^⑳ 帛書〈甲〉〈乙〉二本兩「不欲」並作「不辱」，高明以「辱」「欲」二字古為雙聲疊韻，音同互假。說見《帛書老子校注》，頁427。

解呢？依筆者拙見，應該是可以說得通的。以下試就個人所體會，略加申述。

我們首先當問，《老子》首章所言主旨為何？自是言「道」，這毋庸多言。然而「道」究竟是甚麼？王弼說：

夫「道」也者，取乎萬物之所由也。……涉乎無物而不由，則稱之曰道。^{③9}

然則萬物之以生以長以成以毀，莫不由於道，故道包「有」「無」，承學之士無不知之。所以就時間的觀點而言，亙古未有天地之先，以至生發萬有，萬有之發育成長，衰老毀滅，從不存在到存在，從存在復歸不存在，都是道。老子本章的道是否說這意思呢？鄙意以為通全書而言，固即指此道；然而本章之所重，老子則特別在「無」「有」之間指出道的一個特質，教人效法。

章首開宗明義的兩句，此可道之道，可名之名，自非老子所主之道，故老子開始只批評一切可道可名的，都不是常道常名。既非「常」，則自會「變」。至於世間究竟有無一種不變的常道存在；如有，則我們的人生，究竟是應遵照這個常道呢？還是既然一切無有不變，我們是否即當接受這一切日新日變呢？這兩句中固未提出答案，然而我們若通讀五千言，自然知道老子確然是主張有這一常道存在的，當然他也主張我們人生當遵從這一常道。老子可謂從世間種種無常中，要尋出一常，我們甚至可說，老子或許還厭惡此無常之萬變。只他所說的這個常，是不可道、不可名的；否則他的道也將與世間一切可道可名的道同類，一般的無常，這樣在老子的標準來說，就不足以爲道了。^{④0}因此接下來老子其實就立刻說到他的常道。

這個常處在那裏？這個道中的常處只見於萬物的「無」「有」之間的接榫

^{③9} 語見《老子指略》，收載樓宇烈《王弼集校釋》，頁196～197。

^{④0} 朱謙之說：「蓋『道』者，變化之總名。與時遷移，應物變化，雖有變易，而有不易者在，此之謂常。」見《老子校釋》，頁4。是朱氏亦知此義，唯其繼之極推與時應變之義，與本文所論殊旨。

處。萬物的生發，就時間而言，自無中生有，①無有之間有臨界點。自此溯前，一往俱無；自此向後，並是一有，而此一有此下自可有種種發育成長變化，未必保其初貌，然其為有則一。倘使我們想像這種發展形態為一直線，則一端為無，另一端為有，中間一點為其交接點，老子的道常，即此之謂。其實更好是借用後世流傳的太極圖來說明。（參見附圖）②依一般講法，太極以黑白雙魚環抱成圓圖，猶陰陽二氣，此消彼長，此盛彼衰；而又動靜互為其根，動中涵靜，靜中涵動，循環往復不已。圖中魚尾為其氣之初起，魚頭為其氣極盛；白魚之黑眼乃陽極所蘊之陰，黑魚之白眼則為陰極所蘊之陽。今借以狀有無，陽猶有，陰猶無；則老子所指即是這條黑魚的白眼。



〔附圖〕

老子自言這一道中之常，即指出：

無名，萬物之始；有名，萬物之母。③

黃釗云：

① 《老子·四十章》：「天下萬物生於有，有生於無。」

② 太極圖舊傳有三種，此採胡渭《易圖明辨》所載流傳甚廣之陰陽魚圖。此一種陰陽魚圖形最早見於宋張行成《翼玄》，稱「先天圖」；明趙仲全《道學正宗》則稱「古太極圖」；明趙搗謙《六書本義》則又稱「天地自然之圖」，並謂南宋蔡元定得於蜀之隱者。各款雖略有參差，要為同一圖式。參《易圖明辨》卷三（重編本《皇清經解續編》，漢京文化事業公司影印本，冊1，頁160）；李申《太極圖淵源辯》（《周易研究》，山東大學周易研究中心，1991年第1期）；束景南《中華太極圖與太極文化》（蘇州大學出版社，1994），頁12～14。

③ 此從古本文字，其辨已詳上文。

「無名」、「有名」皆為「道」之別名，奚侗曰：「無名有名皆謂道。」不過二者又稍有區別：「無名」指「道」處於剖判未分之時；「有名」指「道」已化生為具體有名之物。故「有名」由「無名」演化而來。易佩坤曰：「無名生有名也。」^④

此一說近是，而似尚不如王弼〈注〉之無病。王〈注〉上文已引述，他用「未形無名之時」、「有形有名之時」來釋「無名」「有名」，這兩處「之時」字面，驟看似有增字解經之嫌，然而正如此解，始可避免逕以「無名」或「有名」為道的誤會。無名時期、有名時期，道無不在，只是老子此處所要說的道的常處，則既非無名，亦非有名；也可說既是無名，又是有名；就在這一而二、二而一的接榫處。若說「有名」為道，或「有名」即「萬物之母」，此說之不通，近人駁辨已多；即以「無名」為道，則「無名」實亦非不可道。唯獨此「無」「有」之接榫處，是不可道的，不可名的。惚兮恍兮，恍兮惚兮，說此即遺彼，不足以盡之。我們姑借用蘇東坡的一句詩「橫看成嶺側成峰」來作比喻說明。在此一點上，前後各有一方，即無與有。若站在「無」的一邊來說，這時節尚無萬物，自然是無名，但自時間的連續言之，可說不待剎那，萬有即由此生出；站在「有」的一方來看，這將出未出之際實為一切「有」的源頭，在觀念的分際上，已可視為有名的一個最早開端了。何以能自此生出？乃由於道，所以說道在這一刻既是「萬物之始」，同時也是「萬物之母」。若借太極圓圖來說，這一處就好比那黑魚的白眼。

其實黑魚的白眼和白魚的白尾是很難分的，因為它們幾乎繼踵相禪，難以分割；但老子所說的這處畢竟只能是白眼，不能是白尾，因它是無中之有，或說是無中含有。所以白眼是白色的，屬有，但卻要放到黑魚頭去；若是白魚尾，則純是有而不含無了。所以這一白眼，就其位在黑魚之身而言，可稱「萬物之始」；就其色白而言，則可稱為「萬物之母」。「始」居「無」的盡頭，

^④ 《帛書老子校注析》，頁4。

「母」居「有」的始端。通《老子》中所謂「母」，皆言其「本」。二十章：
我獨異於人，而貴食母。

二十五章：

有物混成，……可以為天下母。

五十二章：

天下有始，以為天下母。既得其母，復守其子；既知其子，復守其母，
沒身不殆。

五十九章：

有國之母，可以長久。^{④⑤}

母所以生子者，因此母為子之本。「萬物之母」，是指萬有皆由此生出，只是萬有的一個起源處。王弼把這處的「母」字錯認了，便把既生以後的長養畜育發展，都算到這個「母」的範圍內，不知道這個「母」依然無形；一旦有形，成為真正具體的「有」，便是「子」。「母」仍是黑魚中的白眼，「子」便已是白魚的魚尾了。因此這「萬物之始」和「萬物之母」，其實是同一所指，都是指此道，不過成嶺成峰，唯視立言的地位不同而異其說法而已。此處的「始」與「母」義近，如必欲分辨，則勉強借用《易傳》中的講法，「始」近乎「乾元」的「萬物資始」，「母」則近於「坤元」的「萬物資生」。

這一個「無」「有」的交接點，便是萬物的起源處，自其無的一邊言之，無以名之，因說「無名」；自其有的一邊來說，萬物由之而生，不過這一個有的端倪處，則可稱為「妙」。王〈注〉：

妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生。^{④⑥}

無中生有，事實上先要無中生微，微已是有的，這個微之極的端倪處便是妙。所以後世又有「妙有」一詞。《文選·孫綽〈遊天台山賦〉》：

④⑤ 王〈注〉謂「國之所以安，謂之母」，是即猶云有國之本。

④⑥ 見樓宇烈《王弼集校釋》，頁1。

太虛遼廓而無闕，運自然之妙有。

李善〈注〉：

妙有，謂一也。言大道運彼自然之妙一而生萬物也。……《老子》曰：「道生一。」王弼曰：「一，數之始，而物之極也。」謂之妙有者，欲言有，不見其形，則非有，故謂之妙；欲言其無，物由之以生，則非無，故謂之有也。斯乃無中之有，謂之妙有也。^{④⑦}

既稱「妙有」，其立名自是靠在「有」的一邊，如換在相對「無」的一邊看，其實也同是一般非有非無，似有似無，然並不得以「妙」稱之，所以是「無名」。所謂「無名」「有名」、「萬物之始」「萬物之母」，所指同此恍惚一點。這一個「妙」，猶今語所謂「新生」，即我所謂的端倪處，雖尚無形，而有形即自此出，故是自「有」的立場為言的。

事物一旦有此新生，自會接踵賦形成「微」，漸次長成發展，循至於巔峰極盛，然後折轉陵夷，漸趨終結。這一個轉折迴旋點，便是「微」。《易傳》：「日中則昃，月盈則食」，所謂物極必反，正指此處。陸德明《老子音義》：

微，邊也。^{④⑧}

微是邊際、界限之義。其實「妙」之與「微」皆是臨界轉變處，只前者由無而有，後者由有而無而已。「微」就好比是太極圓圖中白魚的黑眼，與「妙」正相對應。此兩種過程，老子皆主張要去「觀」，故就「妙」「微」兩面分繫「無欲」「有欲」之詞；而這兩句是不易講的。我們從他的動詞「觀」字來看，主詞自然是人，是說我們當觀察物自始至終，來回往復的發展過程，如此才可以知得萬物生成和變動的真相。何以要觀物？自然是要吸取教訓，好來指導人生。兩句中上下兩「其」字，依然是「道」的代詞。所以王弼分別用「可

④⑦ 《文選》（五南圖書出版公司，1991），上册，頁270。按：此與佛家「真空」「妙有」相對為言之「妙有」，其旨不同。

④⑧ 《經典釋文》（鼎文書局影印本，1972），卷二十五，頁356。

以觀其始物之妙」、「可以觀其終物之微」來作解，那麼「妙」和「微」字都是指道在萬物所施之作用而言，^{④⑨}即一面要觀察道始萬物的極微妙處，看它自無生出有的生發；另一面則要觀察道終萬物的盡頭，看它盛極而衰的轉折。^{⑤⑩}這樣說來，所謂觀物，其實是觀道，觀道徹始徹終在萬物的作用。

今再進一步來說，就「無」「有」兩面來說「道」，只是就人的思想觀念而有此分別；若就道的自身來說，其終始萬物固是一以貫之，無此分際。這兩句便是老子觀此不可道不可名之常道的全體，而就其全體中指出其道中之常。此道之常乃表現在兩方面：其一即上述所謂道恆在無處生有；其二即在既有之後的一種不變的動向原則。萬物既生，以長以成，莫不仍是道之使然，亦可謂都是道的作用，此即道的一種動向。嚴復說：

動必有復，故觀其微。^{⑤⑪}

我們也可以反過來說，觀其微，便見其動之必復。所以四十章又說：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

前一句正是「觀其微」所宜得的結論；後一句則是「觀其妙」的注腳。這個「反」字，自是「復」義。^{⑤⑫}道的動向是回頭返回到它的原本。從何處開始回頭？到了萬物的微，萬物的盡處，它便回頭。「觀其妙」是本章主旨所在；

④⑨ 「以觀其微」，帛〈甲〉〈乙〉兩本並作「以觀其所噉（微）」，多一「所」字，更與王〈注〉語意相協。

⑤⑩ 王〈注〉：「微，歸終也。」因釋觀微為觀其反本，其所謂「終」，與本文此處所指不同。本文所謂「盡頭」，實只指此物極處而言。參注 28 及注 35。又按：陸氏《音義》另錄「微」字兩解：一曰「小道」，一曰「微妙」。若說其恍惚微妙，難以執以為有，或執以為無，則「妙」之與「微」固有其相似處；但用「微妙」字面，則自亦可視同於王弼「歸終」之所指。至於「小道」云者，古與「邪途」相提並說（說參王念孫《讀書雜誌·漢書敘傳》「據微」條，樂天出版社影印本，1972，頁 403），則只能與本文所解相合，不得同王〈注〉。

⑤⑪ 《評點老子道德經》，頁 1。按：嚴氏乃自王〈注〉引申其義，今只借用其語。

「觀其徼」則為後面第二章的張本。張爾岐云：

徼，如邊徼之徼，物之盡處也。朱子云：「如邊界相似，說那應接處。」蓋事到盡處，必有相承接底，如下章（按：指第二章。）「美惡」、「善不善」之類。人於此留心，方可處事。^{⑤③}

張氏其實也並不贊成從「無欲」「有欲」斷句，但他說下章即承此句而來，則大有思致。有關這一意思，下文將再補充說明。

現在我們再回過來看「常無欲」「常有欲」的解釋。無論照河上公也好，依王弼也好，都認為「觀」的主詞是人，這應是沒有問題的；但一牽連上文的「常無欲」「常有欲」，便不好解。上文已引河上、王弼的講法，論其義旨，應皆無大悖老子所主張，毛病只發生在未能與經文協合。我們可再參看嚴遵《老子指歸》的說法，他說：

謂無欲之人，復其性命之本也。且有欲之人，貪逐境物，亡其坦夷之道，但見邊小之徼，迷而不反，喪其真元。^{⑤④}

這或可說是漢人留下來最早的一種解釋了。^{⑤⑤}我們可以注意到，他也是以「無欲」「有欲」為讀的，可見古注無不如此，未有異見。而他的解釋，意謂無欲

⑤② 此句注家或強調其對立相反與轉化，因主張「反」為相反義；或強調其返本循環義，則以通「返」或以「復」為訓；亦有學者兼取兩義。按：河上以「反本」為解；王弼亦以「以無為用」為說，而且他在解二十八章「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸於樸」三語時，即舉此句為證互發。可知古注是以復其本始，返而歸無為義的。況且下文即承此句而言「弱者道之用」，蓋弱者雖有而不離於無；最後兩句即釋其所以返無用弱之所以然；故就文理而而言，亦似以古注義長。二十五章：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」可以參證。

⑤③ 《老子說略》（齊魯書社，1993），頁4。按：是書與張氏《周易說略》合刊。

⑤④ 元劉惟永《道德真經集義》引，轉引自王德有《老子指歸輯佚》，《老子指歸全譯》（巴蜀書社，1992），頁233～234。

⑤⑤ 嚴遵傳說生西漢中葉，王莽篡政以後隱遁。《指歸》一書，後人有疑其出偽託者，鄭良樹《從帛書老子論嚴遵道德指歸之真偽》考其應為西漢末嚴遵真著，文見《古文字研究》（北京中華書局，1979），第七輯。

的人見道，有欲的人不見道，^⑥基本上和河上所謂無欲長存，有欲亡身的道理較為相近。但我們可以發現嚴遵和河上、王弼有一點不同，就是他遺落了兩個「以」字不說，因此「觀」者便分別是「無欲」和「有欲」這兩種人。

從以上的分析，我們可知如果將「無欲」「有欲」同屬之「觀」者，這觀者如為同一人，則一忽兒無欲，一忽兒又有欲，是決不可通的。至如嚴遵分別繫諸兩種人，這邊是講通了，卻又對兩個「以」字存而不論，似乎也不理想。其實只要我們理會這兩句是老子教人觀道之法，亦即分從兩面來看道在萬物之施用，文意上是承接上文所謂「始」「母」的「道」而自兩面來續作發揮，則漢人一正一反的觀點便正相契合。亦即正面教人看合道守道的人的結果，反面則教人看違道離道的人的下場。此即猶二十三章所說的道理：

故從事而道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於德者，道亦德之。同於失者，道亦失之。^⑦

這樣說來，如漢人舊注的解釋，將「無欲」「有欲」說成是「無欲之人」「有欲之人」，也不是不可以的。只須知道這兩種人並不是觀者之自身，而是觀者觀道之所根據、所憑依。欲得此句確解，對句中兩「以」字是絕不應輕易放過的。至此我們回頭去看河上和王弼不約而同地都用「可以」兩字來注經文的「以」字，其實並不錯。「可以」不是「能夠」之意，而是相當於「可以憑」、「可以用來」的意思。^⑧我們可以根據他的「無欲」，拿他合於道的一面來看，道在他身上的作用是生生不已而自無得有，因而得以「長存」；反之，可以依據他的「有欲」，從他悖於道的一面來看，道在他身上的作用是使他走到

^⑥ 嚴遵因此將「微」釋為「邊小之微」，以與「性命之本」相對。按：此說亦可與《釋文》「小道」之說相通。

^⑦ 此段各本異文參差甚多，今從帛〈乙〉本，以其文意最通暢而完整。然此章在帛本中為第二十四章，與通行本篇次不同。

^⑧ 經文「以」字，當訓資、由、用。參王念孫《廣雅疏證·釋詁》（新興書局影印本，1965），頁132。

盡頭，因而遂致「亡身」。^⑤

進一步來說，這裏的「無欲」「有欲」若推擴而以「物」言，當更周延。固然人本來就是萬物中之一物，以人爲言或更見其爲深切著明，而在《老子》書中，也不乏其例；但亦當知老子所言，屬此兩類的例證，固不止於人。前者如：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。（七章）

上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。……夫唯不爭，故無尤。（八章）

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。……（十一章）

大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜爲下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。（六十一章）

合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土。（六十四章）

江海所以爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。（六十六章）

萬物草木之生也柔脆，……柔弱生之徒。（七十六章）

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。（七十八章）

這些都是處無近道，如同人之無欲無爲，因之而得生得有之類。後者如：

飄風不終朝，驟雨不終日。（二十三章）

夫兵者，不祥之器。物或惡之，故有道者不處。（三十一章）^⑥

物壯則老，謂之不道，不道早已。（五十五章）

萬物草木……其死也枯槁。故堅強者死之徒，……兵強則不勝，木強則兵。（七十六章）

若此之類，則與人之有欲有爲相似，因而不能保全。故凡「無欲」之類，常守

^⑤ 「長存」「亡身」乃借用河上〈注〉語，然此處是言外推衍之義。

^⑥ 今本作「夫佳兵者」，帛本無「佳」字，今從帛本。說參陳鼓應《老子註譯及評介》，頁191～192。

其無，因亦常得其妙，此即所謂「長生久視之道」（五十九章）；「有欲」之類，背無求有，反速其微，此即所謂「不道早已」。

（六）

本章最後幾句話也有不同的句讀：「此兩者同出而異名」，多主作一句讀，然亦有主張從「同」字逗者。^{⑥①}帛本並作：

兩者同出，異名同謂，玄之又玄，衆妙之門。

或者認為這幾種讀法不同，不過使得句型不同，或某些字的詞性有所改變而已，論其含義，應無大歧。^{⑥②}這一意見，其實也不盡然。主要關鍵在於「兩者」究何所指？前文已提及，這「兩者」，歷來注家幾乎將本章所有相對為文的詞組都作過了解釋，何以如此難以論斷？竊意正因對本章主旨未能充分把握，所以帛書異文出現以後，本來可以彼此證發者，反而引起疑惑。如黃釗云：

帛書甲乙本前句併作「兩者同出，異名同謂。」兩相比較，通行本義長。因為「異名同謂」一語不通。……「名」、「謂」義近，既「異名」，怎麼又能「同謂」呢？^{⑥③}

假如帛文確實是如此解釋的話，則「兩者」無論作「無」「有」或「無名」「有名」等各種解釋，都顯然是說不通的。其實此處「謂」即指謂之意，實即

⑥① 主自「同」字斷者，如陳景元、吳澄、釋德清、嚴復、馬敘倫、蔣錫昌。嚴復云：「『同』字逗。一切皆從『同』得『玄』。」見《評點老子道德經》，頁2。至或斷為「此兩者，同出而異名」，則自與讀為一句者同義。

⑥② 如依嚴讀，「兩者同」的「同」字為形容詞；如「同出」連讀，則「同」字為副詞。又如帛本「異名同謂」的「謂」字名詞，通行本「同謂之玄」則為動詞。按：高明即以爲各本異同於經義「無原則差異」，參《帛書老子校注》，頁227。

⑥③ 《帛書老子校注析》，頁5。

與指趣、意義同意。所以帛文不但是講得通的，並且文義比通行本更爲明確。只要知得「兩者」指義，便不致生疑。近數十年來論著，以主張指「無」「有」者居多，由其前文既多已主張以「常無」「常有」爲讀，則此一後續之解釋自是順理成章了。然而若以「常無欲」「常有欲」爲讀，則這「兩者」顯然不能說是「無欲」和「有欲」，^{⑥4}我們不妨再看王弼的注解：

兩者，始與母也。^{⑥5}

他說「兩者」是指「萬物之始」與「萬物之母」，這一個講法近人幾無人採用，但依上文所述本章章旨，自知王氏這一說法自非向壁虛造。蓋上文所述，皆在說明這一個不可道不可名的道常，這道常就其施爲的不同兩面來看，在「無名」的一邊道始生萬物，所以叫做「始」；及至「有名」的一邊，則也是萬物之所由生，所以叫做「母」。既言「同出」，此同出處，自是同一點。^{⑥6}

所謂「同出」，猶言同時並生，同時並起。因這「始」「母」先後的分別，只是觀念上有這樣一種辨別而已，究其實可說是難以判分的，所以帛本才說「異名同謂」，名雖殊，所指的內涵則實爲同一物。因此帛本這兩句文義其實是比傳本更清楚的。至於這同出異名的一點，更無以名之，只能謂之「玄」而已。^{⑥7}何謂玄？《說文》：

玄，幽遠也。象幽而入覆之也。黑而有赤色者爲玄。

^{⑥4} 河上〈注〉則確是以「無欲」「有欲」作解，云：「兩者，謂有欲無欲也。同出者，同出人心也。而異名者，所名各異也。名無欲者長存，名有欲者亡身。」見《老子道德經河上公章句》，頁2。但這說法極牽強。

^{⑥5} 樓宇烈《王弼集校釋》，頁2。

^{⑥6} 王弼既誤解「萬物之母」爲通「有」之全程而言，故釋「同出」乃謂「同出於玄」，而又以玄言解「謂」字，辨其與「名」字不同所在。所謂歧路亡羊，失之遠矣。

^{⑥7} 嚴復所主「同」字逗，固不止「兩者同」一語，其下「同謂之玄」蓋亦主讀爲「同，謂之玄」，意謂此兩者實屬相同，而此相同處則謂之玄；於義亦通。參注^{⑥1}、^{⑥2}。又按：依帛本文義，「玄」但爲形容詞，並沒有「同謂之玄」之名詞意味，其實語意更顯豁。

段〈注〉說末句云：

此別一義也。^{⑥⑧}

蘇轍《老子解》則云：

凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以玄寄極也。^{⑥⑨}

范應元《老子道德經古本集註》亦云：

玄者，深遠而不可分別之義。^{⑦⑩}

若如此說，則深遠之與玄色，其義亦非無關涉。玄色為黑中帶紅，亦或泛指黑色。其實一日之中，日薄虞淵之際，向晚之天色即近之。此時視野模糊，不易分辨景物。深遠無所至極，亦得此感。^{⑦⑪}這一種無從分別、不能分別之感，若以《莊子》語言之，則猶「渾沌」，蓋一片糊塗，更無分別。老子所指此兩者同出之點，言此則遺彼，無以名之，不可道，不可名，欲加分別，末由也已；此非「玄」而何？「玄之又玄」，猶說玄而更玄，則其玄乃更難辨，^{⑦⑫}然而一切新生之「有」，皆自此一點而生發，故謂「衆妙之門」，一切的「妙有」都從這個門戶走出來。嚴復說：

「衆妙之門」，即西人所謂 Summum genus。^{⑦⑬}

此詞源自拉丁語，以英語字面直解之，即 the highest genus，蓋「最高種」或「最高類」之謂，乃為一切分類所從出。物各有其妙，自其妙端繼進發展，即各成其物。衆妙皆自此道之常處而出，而漸成萬物。朱子說：

⑥⑧ 《說文解字注》（藝文印書館影印本，1970），頁161。

⑥⑨ 卷一。收入《無求備齋老子集成初編》（藝文印書館，1965），第五函。

⑦⑩ 卷一。同上，第七函。

⑦⑪ 《易·坤文言》：「天玄而地黃。」玄之為色，學者亦有異見，有以青色為說者。要之，即如其說，其義固當如《莊子·逍遙遊》所謂「天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？」其所指，亦猶大鵬九萬里而視下，一切更無分別。

⑦⑫ 若依嚴復讀，「同，謂之玄，玄之又玄」，玄既指此同處，則「玄之又玄」猶云「同之又同」，是亦猶言「大同」，乃亦指此最無可分辨處。

⑦⑬ 《評點老子道德經》，頁2。

玄只是深遠而至於黑窅窅地處，那便是衆妙所在。^{⑦④}

這話也可說是對的，只此黑窅窅之處，便是那看不清其是有是無的糊塗處罷了。

總上所論述，可知《老子》首章固言「道」，而實有一綱領爲其中心，此即道之生發萬物之處。此一「無」「有」接榫之點，即他所說的「玄之又玄」，不可道、不可名的大糊塗處，卻是道生發萬有唯一不變的常處。它總在這一點生出「衆妙」來，生生不已。而一部《老子》，便都是教人走向這一點，固守勿離。請續再略申此義。

(七)

《老子》的第一章，可說是就時間的觀點來說宇宙萬物的生成過程。第二章，以「天下」二字始，此「天下」固指天下之人，然亦可謂《老子》此章乃自空間而言人生。第三章謂「不尚賢，使民不爭」，則進而及於政治社會問題，然亦猶第二章，自一「聖人」而言之。所以《老子》也像很多先秦古籍一樣，各章的篇次雖不見得盡皆有理可說，但開始的幾章顯然不是隨意編排的。準此推想，則前引張爾岐即以第二章「美惡」、「善不善」之類來說「以觀其微」，似乎不是無跡可尋的。

一切事物的發展，都在「有」的範疇內進行，而其發展至極盡，亦即到其「微」，就會轉化成相反的一面，如所謂「美」「惡」、「善」「不善」等等。自道之施用於萬物而言，萬物何以會步上微而轉反？老子意，乃由於「有欲」。證之第二章：

天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。故有無相生，

^{⑦④} 《朱子語類》（京都中文出版社，1979年縮印本），下冊，卷一百二十五，頁1346。

難易相成，……是以聖人處無爲之事，……

此章學者多說是講的相反相成，對立之雙方，相互排斥，又相互依存，互爲條件。^{⑦⑤}如此，這一章的重心便在「有無相生」以下那幾句。竊謂相反相因之說固不誤，然此章之宗旨則不在此，而應在最後一段「是以聖人處無爲之事，行不言之教」云云。既以「是以」爲連接語，則前文自是述說聖人如此作爲的因由。但是相反相因不得爲聖人無爲的緣由，^{⑦⑥}則前文的重點應在更前面的「天下」兩句；後面「有無」「難易」「長短」「高下」等等，不過是續舉對立並生之目。此一切對立之目固然是相比較而有，然更重要者，乃此對立並生的一方會轉化爲其對立之另一方。意謂此等相對並生者，其相與循環之理，皆與「天下」二句所言者相同而已。所以比照前兩句，我們自亦可說「天下皆知有之爲有，斯無已」、「天下皆知高之爲高，斯下已」之類。今且問：何以「天下皆知美之爲美」，便反而會變成不美？這問題是出在「知」上。我們都知道，老子是反知的，書中反對「知」的話不止一處。何以要反對知？第三章云：

常使民無知無欲。

這裏便道出了原因。原來老子認爲「知」是「欲」的根源，有一知，便生一

^{⑦⑤} 參盧育三《老子釋義》，頁49。

^{⑦⑥} 如陳鼓應先生因認本章主旨皆在說明相反相因的觀念，所以在下文就採高亨說，以爲本章「是以」以下「文意截然不相聯」。高氏尙只謂「是以」二字後人所增，陳先生甚至懷疑其下整段文字是錯簡。說見《老子註譯及評介》，頁66。然而傳世各本以至帛本並有此段文字，亦非絕不可解，則所疑未必是。何況如陳先生所釋前二句，謂「天下都知道美之所以爲美，醜的觀念也就產生了；都知道善之所以爲善，不善的觀念也就產生了。」所謂「天下」當然是「天下的人」，何以要天下的人都知道了美之爲美，才能產生出醜的觀念？「有無相生」以下所說的相反相因之意，自是不成問題的，但前面加上這「天下皆知」云云，若作如是理解，則於理不通，也顯爲不必要之辭。這「天下」是相對於下文「聖人」而言的；聖人之治，便是針對「天下」。所以去掉了下文，上面的文字便變成無著落。

欲，無知較可無欲。到了「天下皆知美之爲美」，大家便爭揚此美，^⑦反爲不美；「天下皆知善之爲善」，大家便相爭爲此善，反爲不善。換言之，相反相因的對立兩方，之所以會自此方反轉爲彼方，皆由於「有知有欲」，進而「有爲」。天下皆知，於是天下皆生欲求而有爲，這便違背了道，遂轉化爲對立面。聖人不願如此，欲救此弊，唯有取消「有爲」，重歸於道，也就是「無爲」，才可以避免這種轉化。本章「是以」以下云云，便是說聖人明白此道，故採「無爲」的處事方式。所以老子不是不要此美此善，反而是要長有此美此善。最後三句「功成而不居，夫唯弗居，是以不去」，將這意思表現得再清楚不過了。照老子的觀察所得，世人爭於有爲以求，不但求不到所欲，結果適得其反，欲得而反失，欲有而反無。這便是上章「常有欲，以觀其微」所蘊含的意思。一旦反於「無爲」，便是回到那個道常之「無」處，如此便可以常生常發，恆得其「有」。此即上章「常無欲，以觀其妙」所昭示的道常。王弼將十一章「有之以爲利，無之以爲用」的道理來注「常有欲，以觀其微」，其實並不合適；但若移上來作爲「常無欲，以觀其妙」的一個輔助說明，卻是相宜的。所以人若要長保不失其「有」，其唯一方法便是回頭走向這個永恆生發的「玄之又玄」處，則自有種種微妙生發不已。

如再問：何以從道則得，違道則失？此即前引四十章「反者道之動」云云之故。我們可以說，這一個道，站在這一個生生不已的衆妙之門來看，它的動向是生出萬有，而又總要循環走回頭，回到這原點的「無」處來。而在這段起步向前，而又還歸其本的過程裏，它所表現於萬物的作用則如七十七章所言：

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。

^⑦ 河上《注》云：「自揚己美，使顯彰也。」見《老子道德經河上公章句》，頁6。揆諸《莊子·山木》逆旅人之二妾，美者自美，不知其美，惡者自惡，不知其惡之義，河上義自可通。

天道何以要如此？其實用今天的話來說，不過是要求取一種平衡的存在而已。對不足的，它增補一點；對過盛的，它減損一點；好讓取得一種相稱的平衡，這其實才是道的唯一的一個常。天地之間，它不會讓它萬古常無，這樣便不平衡，它將自無中生出有。有臻盛極，它便損之折之，復返於無；循環往復，萬世不已。「徼」便是它的折返點。此即觀於晝夜四時之變化更代，豈不已極其彰明較著？道只是一個道，但卻有「有」「無」的兩面；亦猶天只是一個天，卻有晝夜的不同，雖然有此不同，其實亦只是這一天。所以就整全體來說，可謂在這一面多得一分，在另一面實即等同減損一分；在這一面減損一分，在另一面則多得一分。老子說：「出生入死」（五十章），即就各人的人生而言，出乎生，即入乎死，生一日無異於死一日。所以說，這一個維持相稱均衡之道，是它最大的一個常然。就這一大常然中，又可分別歸納而從數處見出其為常例之大者：其一即「觀其妙」而可知其「補不足」，常自無而生有；其二即「觀其徼」而可知其「損有餘」，盛極必衰。總而又可知「反者道之動」，自妙而徼，自徼而妙，必返本復初而歸於無。故人法道，則當返本復初，固守其無，斯可以長得其妙；決不當縱欲有為，奔赴趨徼，以自取滅亡。所以老子除了上引第二章以外，他又說：

聖人之治，……常使民無知無欲，……為無為，則無不治。（第三章）

聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。（第七章）

曲則存，枉則直，……是以聖人抱一，為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。

（第二十二章）

以其終不自為大，故能成其大。（三十四章）⁷⁸

柔弱勝剛強。（三十六章）

⁷⁸ 六十三章亦云：「是以聖人終不為大，故能成其大。」

天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無爲之有益。

（四十三章）

知足不辱，知止不殆，可以長久。（四十四章）

治人事天莫若嗇。……重積德則無不克，……可以有國，……可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。（五十九章）

牝常以靜勝牡，以靜爲下。（六十一章）

欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。……以其不爭，故天下莫能與之爭。（六十六章）

我有三寶：……慈，故能勇；儉，故能廣；不敢爲天下先，故能成器長。（六十七章）

抗兵相加，哀者勝矣。（六十九章）

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，禪然而善謀。（七十三章）

聖人云，受國之垢，是謂社稷主；受國之不祥，是爲天下王。（七十八章）

既以爲人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害。聖人之道，爲而不爭。（八十一章）

這些都是觀其妙之所得，而法道而行的例子。當然，反之老子對於悖道而行的舉證，書中也俯拾即是，不煩枚舉。可見老子觀妙當法，觀微當戒的主張，其實是要長得其「有」，只依他對道的認知，唯獨本「無」可以得「有」，十一章所說「有之以爲利，無之以爲用」，正是此理。至於物之至微轉無，是老子所戒，所以老子「本無」，非即要無。「無」是老子所據而得「有」的一個永恆所在而已。王弼說：

天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無。⁷⁹

⁷⁹ 《老子·四十章》王〈注〉，《王弼集校釋》，頁110。

所謂「將欲全有，必反於無」，其實已將這意思說得很明白。朱子嘗辨釋老同異，曰：

佛氏只是空，豁豁然，和有都無了。……若老氏猶骨是有，只是清淨無爲，一向恁地深藏固守，自爲玄妙，教人摸索不得，便是把有無做兩截看了。

又曰：

老氏依舊有，如所謂「無欲觀其妙，有欲觀其微」是也；若釋氏則以天地爲幻妄，以四大爲假合，則是全無也。^⑧

近人劉咸忻也說：

佛家所主，不與道家相混。……佛家主空，一切俱不要；道家主大，一切俱要。^⑨

準於上文對老子觀妙、觀微的分辨，便知他們對老子有無之旨的認知，可說是信而有微的。

（八）

以上所討論，可歸結爲數點意見：

- 一、北宋以前，無論從古本或古注，或即從《老子》自身用語各種角度來檢驗，都可證明《老子》首章向來是以「無名」「有名」、「常無欲」「常有欲」爲讀的。這應是《老子》的原始讀法。
- 二、宋以下主張改以「無」「有」、「常無」「常有」爲讀的，或對古注有所誤會，以爲其與老子本旨有大相違背處。其實古注解釋經文固有不貼合

^⑧ 同注^⑦；並見卷一百二十六，頁 1353。

^⑨ 《莊子釋滯》，收載劉氏《推十書》（成都古籍書店影印本，1996），第二冊，頁 1099 ~ 1100。

- 處，但大旨則並無違背。然古注既與經文文義未盡貼合，自亦不能悉據。
- 三、依舊讀作解，宜先求其章旨之所在，就其本章自身，以及本章和他章，特別是次章的關係來論斷。本文即就此論本章幾個重要字眼的含義，雖源於古注，而解說並與古人不同，務求避免玄虛之言，而以最平實的方式通貫全章文義，又貫通而及於全書總體義旨求其解義。
- 四、通過對本章此一詮解，將更可體認老子之道，實是「本無生有」。

最後筆者必須聲明，本文的撰作，實無意挑戰自宋以來新句讀的解釋。即此提出一新解，亦未否定新句讀義解的價值和義理上的正確性。只緣於近時帛書的出土，在傳統的版本流傳上更加上了一個堅實而明確的證據，使筆者不得不對古代千餘年間的句讀，重加審視，重作思索，遂疑及古人未必能如宋以下的新思路。旨欲求是，至於是否依然「彼亦一是非，此亦一是非」，則非我所知，尚幸方聞君子有以教之。