

試論《老子》首章 「形上之道」與「無為工夫」 之關係

蕭振聲

國立中興大學中國文學系

地址：40227 臺中市南區興大路 145 號

E-mail: scs@dragon.nchu.edu.tw

摘要

《老子》首章向被視為老子形上學之總綱，其要旨側重形上之道與天地萬物之創生關係。此一創生關係，不止解釋了宇宙的起源問題，還涉及道體的性質、語言的侷限、認知的界域、治術的根據諸問題。針對這些問題，學人遂從存有論、真理論、認識論、君道論諸種不同角度詮釋首章義理。循這些研究成果出發，拙文嘗試立一新解：《老子》首章的「道」、「名」、「欲」、「玄」四組概念，除了涉及形

上之道及其性質的「形上學」問題外，尚可被理解為涉及無為思想的「工夫論」問題。要之，拙文旨就首章形上學和老子之「無為」思想進行合論，據以釐清首章的「形上之道」與「無為工夫」之關聯性。

關鍵詞：《老子》首章、形上之道、無為工夫

試論《老子》首章 「形上之道」與「無為工夫」 之關係*

壹、引言

《老子》首章¹向被視為老子形上學之總綱，其要旨側重形上之道與天地萬物之創生關係。此一創生關係，不止解釋了宇宙的起源問題，還涉及道體的性質、語言的侷限、認知的界域、治術的根據諸問題。事實上，有關《老子》首章的詞義、斷句等問題，學人之間雖未取得共識，但大多承認形上學為首章題旨，並以此為出發點對首章義理展開多元討論。例如陳鼓應先生著眼於形上之道的存有性質，認為首章旨在對「道」之非經驗性、不可言說性、精深奧妙性作出說明。（陳鼓應 2000：52-53）劉笑敢先生則從認識論角度探析形上之道生化萬物之歷程。他主張首章之「無名」即宇宙的無法回溯之初始階段，乃人類不可認識者；而「有名」則是萬物生發之後的階段，乃人們認識的對象，是故首章中心非直接論及本體論或形上學問題，而是從認

* 兩位匿名審查人針對拙文初稿之篇名、分目、表達方式、理論鋪陳諸方面提出不少改善的建議和中肯的批評。這些建議和批評不僅迫使筆者反省了許多模糊不清的觀念，亦點出了筆者在思考上的某些盲點，從而使拙文以更明晰、更具條理的面貌呈現。謹在此深表謝意。當然，若拙文有何錯漏，蓋由筆者自負文責。

¹ 拙文所稱《老子》首章，意即「道經上而德經下」的諸通行本如王弼本、河上公本、范應元本的第一章。此外，拙文凡引通行本《老子》，悉以樓宇烈校釋之王弼本為據。為節省篇幅，僅隨文註以章號，不另標示出處。出版資訊參見「參考文獻」。

知角度討論宇宙總根源和總根據（道）之「無名」與「有名」的辯證關係和特性。（劉笑敢 2009：125-126）再如張舜徽先生宣稱老子之「道」乃君人南面之術，此術因時而變，蘊之於己，微妙難識，故無可稱說。（張舜徽 1983：162）這是把「君道」視為形上之道在人類社會的落實和具象化。至乎王淮先生依「真理」學說疏解首章義理，以為真理非言詮中事，凡可論謂之真理，皆處於語言文字之相對層次，非如形上之道含有一絕對義、究竟義。（王淮 1980：2-3）朱謙之先生則以首章之「道」為一變化之總名，其所意指的乃是一變動不居的自然規律，故實不得言、無可名。（朱謙之 2011：3-5）此尤為治老學者不可不知之觀解。由這些簡介可見，從《老子》首章的形上學出發，我們實可引申出存有論、認識論、君道論、真理論、大化論諸種不同的詮釋角度。當然，這些詮釋角度不是互相排斥的，它們可被視為理解《老子》首章的不同方式。可以說，這已經越過了判定《老子》基本立場的義理問題，而是關係到詮釋的多元性和開放性的方法論問題了！²

² 附帶一提，有些西方學者並不認為形上學是《老子》首章的主題。亦即，他們否認首章的「道」是拙文所稱的「形上之道」。這裡僅舉陳漢生 (Chad Hansen) 和夏含夷 (Edward L. Shaughnessy) 的觀點作為例釋。陳漢生主張，首章的「道」是指「引導性的論述」(guiding speech)，其所意謂者乃是眾多具社會引導功能的語言系統。所謂「道可道，非常道」，並非預設一永恆的形上道體之存在，而是說任何語言系統皆可演變，而不具恆常性。(Hansen 1992: 215-217) 至於夏含夷則似乎傾向於以黃老學的時變觀理解首章的道論。他指出，首章的「道」並非如大部分注疏家所理解的那樣是指那個先天地生的宇宙本原。在「道可道，非常道」一語中，作為名詞的「道」應解作「道路」，或引申為政治意義上的「道法」；而作為動詞的「道」則應解作「引導」、「導致」。依此，「道可道，非常道」並不是指形上之道玄妙難言，而是指「一個可以循導的道路（或道法）不是永久不變的道路（或道法）」。「換句話說，能夠滿足各個不同時代和環境的道路（或道法）就是一直在演變著的道路（或道法）。根據同樣的方式，夏含夷認為「名可名，非常名」的意思是「一個可以創造的名稱（筆者按：泛指語言文化）就是按照時代演變的名稱」。(夏含夷 2012：22-25)

拙文試在上述前輩學者的研究基礎上，將《老子》首章形上學和老子以「無為」思想為主的工夫論結合起來，對首章之可能義蘊提出若干淺見。這種結合主要考慮兩個理由。一，根據史官「以天占人」的傳統及遍貫《老子》全書的「推天道以明人事」的思維圖象，形上之道的運動模式可作為人類內在修養的通則——道無為，人就當無為；道柔弱，人就當柔弱，道不爭，人就當不爭。換言之，在老子哲學中，工夫論實由形上學所導出，「無為」之工夫乃取法於形上之道創生、輔育萬物之歷程。因此，將《老子》首章之形上思想結合其「無為」思想進行詮釋，或可深化首章形上學之義蘊，以呼應《老子》貫通天人之際、融合形上形下的哲學特色。二，首章的「道」、「名」、「欲」、「玄」四組重要概念除了形上學的解釋外，尚可容納有關無為工夫的解釋。以「道」為例，相對於萬物的形下性格來說，「道」固可稱「形上之道」；而相對於「不禁其性、不塞其原」的生化萬物之歷程來說，道則可稱「無為之道」。「名」即名稱、名號，但名稱、名號一旦為人心所執，即變質為束縛生命的名望、聲譽，而膨脹為求名之「欲」。「玄」是老子描述形上之道奧密難知的形容詞，但從《老子》文本之脈絡意義、《老子》其他版本之用法、後世重玄學對「玄」字之理解諸方面來看，「玄」實可表達「損」義，而有了工夫字之身份。合言之，「道」既是「無為」之道，化解求「名」之「欲」亦為老子論「無為」的主線，「玄」所涉及的「損」義更是老子無為工夫之重要環節；依此，將首章形上學連結老子之工夫論進行詮釋，或可疏通首章「形上之道」和「無為工夫」之關係。當然，由於拙文對《老子》首章的詮解是從《老子》的哲學體系著手進行，涉及了首章以外的多個章段之義理分析，同時又關係到郭店竹簡本、馬王堆帛書本、傳奕本、王弼本、北京大學藏西漢竹簡本這些不同《老子》傳本之考察，故難免思慮不周，疏失之處定然很多，還請方家不吝指正。

貳、「道可道，非常道」與「無為」思想之關係

《老子》首章「道可道，非常道」兩句，歷來眾解紛紜，未成定論。大致上看，論者多同意「常道」為老子所認取者，而「道可道」的第一個「道」則為老子所拒絕者。而所謂「可道」，即廣被認為是「可論謂」、「可描述」或「可言說」之義。例如陳鼓應先生主張道體深微難詮，其翻譯是「可以用言詞表達的道，就不是常道」（陳鼓應 2000：52），而「『常道』之『常』，為真常、永恆之意」（2000：47）。朱謙之先生以為老子之「道」是一「變化之總名。……雖有變易，而有不變者在，此之謂常。」（朱謙之 2011：4）而此不易之常道「非不可言說也。曰『美善』，曰『言有君』，曰『正言若反』，曰『吾言甚易知，甚易行』，皆言也，皆可道可名也」（朱謙之 2011：4），其所謂「可道」，即「可言說」之義。即使有些學者反其道而行，認為「道可道」方為老子認取者，而「常道」乃老子否定者，他們仍然是把第二個「道」字從「言說」解，同時亦以「永恆」釋「常」。例如陳漢生把「道可道，非常道」譯作“Speak the speakable. The conclusion may be, first, that doing so is not constant speaking” (Hansen Chad 1992: 216)，即為顯例。陳漢生的“speaking”是指各種指導社會實踐的語言系統，這些語言系統固是可論謂的 (speakable)，但老子卻認為它們無法永恆運作 (is not constant)。可以說，無論學人如何理解這三個「道」字及老子對「常道」所抱持的態度，一般都同意這六個字代表了老子的道論甚至其哲學體系的綱領。

依句意看，「常道」當為老子所認取者，而「道可道」則是老子所反對者；依此，「非」字即表述了「道可道」和「常道」之間的互不相容性：「可道之道」和老子之「常道」是背道而馳的。現試將「道可道，非常道」置於「無為」思想之脈絡上進行詮釋。

首先老子主張，若我們要恆久地把持某成效，則不妨打破常規，

轉由常規之相反處入手。此其「無為」思想的一個很重要的環節。這裡所謂「常規」，主要是指一般人慣常的行事方式，其特點是直接、正面而強烈；而「無為」作為與常規相反之行事方式，其特點則是間接的、反面的、柔弱的。劉笑敢先生將此一意義的「無為」總結為「以反求正，以弱勝強的一般性方法」（劉笑敢 2005：135），是十分恰當的。舉例說，若要成為民眾之領袖（身先），常規性的做法是以權威的姿態指揮民眾；但老子主張，站在民眾背後謙卑服務（後其身）才是所以「身先」者。（7 章）又如要獲得「有德」的美名，一般人的常態是盡量在人群面前表現德行；但老子主張，此舉往往弄巧反拙，蓋與人自我標榜之感，反被視為「無德」。老子進而指出，能做到「不德」（不自我標榜有德），「有德」之美名自然來歸，不需刻意執取。（38 章）再如一般人追求長生，故飲食優厚，又服藥自奉，此從常規爭取相關效果之另一例。但老子指出，這種積極有為的做法往往適得其反，蓋奉養過度，身體難以荷載，反對性命有損（50 章），事實上「無以生為」（不以生為生）方為長生之道。（75 章）當然，上述所論無法窮盡老子「無為」思想的複雜而豐富的內涵，但大體上我們仍然可以循此疏解「道可道，非常道」的義理。

先看「道可道」一語。學人多將第二個「道」字作「言說」、「論調」解。此解固言之成理，但它其實不排斥另一理解的可能性——根據老子「以反求正」的「無為」思想，「道可道」一語所表達的乃是他所反對的行為方式，即從意欲取得成效之常規入手而展開的行為方式。正如「生生之厚」的第一個「生」字是指對第二個「生」字所涉及的狀態之促成，意即「從促成生命長久的常規性做法入手以求其長久」，「道可道」的第二個「道」字也可被理解為對第一個「道」字所涉及的狀態之促成，意即「一行為（倘若）可從促成其成效之常規性做法入手」。然而老子認為，這些被世人遵循的常規之舉其實反而無法讓成效持續，因此它實稱不上是一種「常道」（非常道）——不屬於能恆久地維繫成效的「無為」之道。

在此有必要對「常」字作一些補充性的分析。「常」字在《老子》中有「永恆」、「長久」之意。如 16 章和 52 章分別提及的「知常」和「襲常」，即皆扣緊「不殆」一詞發言。所謂「不殆」，即持續不斷、無有消亡之时的意思。而若考察《老子》其他章段，當發現「常」和「無為」之間亦有密切關係，如 3 章「常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治」、48 章「取天下常以無事」、49 章「聖人無常心，以百姓心為心」、51 章「夫莫之命而常自然」、61 章「牝常以靜勝牡」、65 章「常知稽式，是謂玄德」等。這些用例從側面反映了「常」和「無為」思想的相干性。37 章「道常無為而無不為」一語，更直接以「常」和「無為」並言。特別要注意的是「復歸」、「無為」、「常」、「道」四者在老子思想中之關聯性。例如在 16 章「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常」一段話中，老子即以「歸根復命」釋「常」。又 28 章「常德不離，復歸於嬰兒。……常德不忒，復歸於無極。……常德乃足，復歸於樸」數句，以及 52 章「用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂襲常」一語，亦將「常」和「復歸」進行連結。要之，所謂「復歸」，就是萬物恢復其原初的「虛靜」狀態之程序——對人來說，就是返回嬰兒時期無知無欲的狀態中去。這是效法「道」返回其原初狀態的運動模式，即 40 章所謂「反者，道之動」。而要復歸此「虛靜」狀態，方法即在於「損」——「損」去心靈的偏識和情欲，以免行為有所差忒，而對萬物構成干擾或侵犯，此即 48 章「為道日損，損之又損，以至於無為」。可以看出，由於「常」即「復歸」，它是「道」返回其原初狀態的運動規律在萬物之中的體現；而「復歸」又有賴於「損」之無為工夫，故「常」字實表述一行為程序，即老子所倡的「無為」之道。³ 16 章和 52 章分別提出「知常」和「襲常」二詞，當

³ 俞樾將首章的「常」訓為「尚」，而以「尚」表「上」義，並據此論證「道可道」，

airiti

試論《老子》首章「形上之道」與「無為工夫」之關係 77

中所謂「常」，即可被理解為「常道」一詞的省語。

在《老子》中，最少有三處談及「非道」的文字可作為上述詮釋的佐證。首先是 53 章中的一段文字：

服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉！

拙文採于省吾先生之說，把「盜夸」讀作「誕誇」（于省吾 1962：242），意即浮華、粉飾的行徑。古往今來，領導層為了展露實力、宣示國威，都喜歡從外在的姿態從事文飾，「服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘」，皆浮華、粉飾之事，故老子斥之為「盜夸」。領導層積極有為，用意本在展示國家威勢，但正如「飄風不終朝，驟雨不終日」（23 章），有為至極，反而無法讓威勢持續下去，故老子即以「非道也哉」作結。所謂「非道」，可視為「非常道」之省語，即領導層之作為實與長保成效的無為之道背道而馳。易言之，「服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘」這些作為在時君世主眼中本為宣示國家威勢的一般通則，但若一味循此無限擴張（道可道），只會適得其反，

非常道」與《德經》首章「上德不德」有呼應關係：「『常』與『尚』古通。……尚者，上也。言道可道，不足為上道；名可名，不足為上名。即『上德不德』之旨也。……《道經》首云：『道可道，非尚道。』《德經》首云：『上德不德。』其旨一也。」（俞樾 1954：143）按俞樾是以「道可道」之第二個「道」字表「言說」之義。據此，「道可道，非尚道」的意思便是「道若可言說，便稱不上是上道」。然而，這一說法除了把「恆常之道」改以「最上之道」求解外，所採取的仍是「道不可言說」這一詮釋架構。然俞樾未能充份說明的是：「道可道，非尚道（上道）」的新讀法除了在字詞上或形式上稍近於「上德不德」一句外，其所涉及的「語言問題」或「認知問題」如何能與「上德不德」所涉及的「修養問題」或「工夫問題」「其旨一也」呢？反觀拙文的詮釋或能補充俞樾的不足：「道可道，非常道」可被理解為「循一般人所循之常規入手處事，稱不上是能長保成效的無為之道」；而「上德不德」則是指「循常規入手求取德名，反會使德名失喪」。顯然的，在此詮釋下，「道」、「德」兩者都涉及對相同性質的行為方式（無為）之說明，這或許能呼應俞樾道、德二經首章「其旨一也」之說。

其想望之成效反不能持存也（非常道）。

30 章亦有類似的說法：

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。善者果而已，不以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕。果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。

「不道」，在傅奕古本中作「非道」。（轉引自劉笑敢 2009：881）「非道早已」實即「非常道」之義，即無法實踐無為而使所欲達致之成效無法維持。國君攻城略地（以兵），無非是要達致「強天下」的效果，亦即以前者作為達成後者的常規，此即「道可道」之一例。然而老子認為「物壯則老」，這種一般性的通則只會取得反效果，故並非一種恆久保持成效的行為方式（不道、非道）。「不道早已」之說亦重出於 55 章：

含德之厚，比於赤子。……知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。

值得注意的是此章的「不道」二字在唐代敦煌本《老子》中作「非道」（轉引自程南洲 1985：154）。考慮到此處的「非道」是在與「知常曰明」對比的脈絡上提出的，故它亦可解作「非常道」。一般人求取健康，往往在飲食上有所增益（益生），以壯體魄，此即從促成健康的常規著手的行為（道可道）。但老子認為「物壯則老」，益生過度反會損耗體理，故謂之「非道」，反非長保康健之術也。

綜合上述分析，所謂「常道」，乃是從一般人習用的常規之相反處入手的無為之道，它比起常規性的作為更能維繫所欲獲取之成效。它所以能如此，是由於它是一種處於虛靜狀態的操作，避免了一切激烈、衝撞的手段。之所以稱此「道」為「常」，一方面是取其「恆久」之義，另一方面是取其「復歸虛靜」之義。一般人欲達成某些效果，

往往從正面入手，結果操之過急，反而弄巧成拙。例如求長生，我們往往從促成「長生」的各種一般途徑出發，結果反而傷生害性。必「無以生為」，避免執求「生」之各種因素，才說得上是求長生之道。總而言之，所謂「道可道，非常道」，實可順「無為」之思想脈絡暫得一解：一種行為方式若可循常規或一般性的做法入手進行（道可道），則並非一種可長保成效的行為方式（非常道）。

參、「名可名，非常名」和「無為」思想之關係

在「道可道，非常道」後，老子立即進入有關「名」的議題：「名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。」對於這裡的「名」字，無論如何斷句，⁴ 論者普遍作「名字」、「名稱」、「命名」解，

⁴ 附帶一提的是，學界反對將「無名天地之始有名萬物之母」斷為「無，名天地之始；有，名萬物之母」，除了因為「無名」、「有名」乃是老子的專有名詞外，還基於帛書《老子》甲乙本的斷句方式。如傅佩榮先生指出：「帛書《老子》……肯定王弼所斷句的『無名』、『有名』、『無欲』、『有欲』。……以『無名、有名』與『無欲、有欲』斷句，在王弼與帛書皆然。」（傅佩榮 2007：4-5）事實上，傅先生的說法只對了一半。帛書本《老子》「恆无欲也」、「恆有欲也」的「也」字，無疑起到了斷句的功用，解決了「無欲」、「有欲」是否《老子》首章古貌的千古疑難；然而，有關「無名」、「有名」的問題，帛書本《老子》僅作「无名萬物之始也有名萬物之母也」，這裡並不像「无欲也」、「有欲也」二句含有「也」這個虛詞充當標點。依此，帛書本此句固可斷為「无名，萬物之始也；有名，萬物之母也」，但卻也能斷為「无，名萬物之始也；有，名萬物之母也」。事實上許多學者正是同時採取「有，名……」、「無，名……」和「無欲」、「有欲」的斷法，例如朱謙之先生的做法正是如此（朱謙之 2011：3-7）。可知傅先生以「無名」、「有名」斷句為帛書本《老子》原貌，似無充足論據。依拙文管見，以「無名」、「有名」斷句除了因為此二詞為老子專有名詞外，尚有另一項值得考慮的理由：在《老子》中，當「名」字用作「命名」(naming) 時，所命之名必為單字之名。舉例說，14 章開首即謂：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。」在此，三個所命之「名」（夷、希、微）皆為單字之名。又如 25 章說：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。」老子明言他不知「道」之名，但勉強命名，則可名之曰「大」，「大」亦單字之名也。再如 34 章謂：「衣養萬物而不為主，常無欲，可

而鮮有例外者。根據這一立場，這幾句話的大意是：「可以說出來的名稱，就不是恆久的名稱。沒有名稱之時，是天地起始的狀態；有了名稱之後，則是萬物出現的階段。」把這裡的「名」字解作「名稱」，既合乎「名」字之通義，亦不違老子「吾不知其名，字之曰道，吾強為之為曰大」（25章）的說法，同時也呼應老子「道不可道」（道不可言說）的基本立場，可謂持之有故、言之成理。而若考察「無名」、「有名」等詞語在《老子》其他章段中的脈絡意義，以及老子對「名」字的其他用法，我們或許能夠挖掘出這幾個有關「名」的句子和無為工夫之關係。

無疑的，老子的「名」確有「名稱」、「名字」等義。例如「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。……繩繩兮不可名」（14章）以及「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」（25章）中的「名」，顯然必須解為「名字」、「名稱」。而在此用法外，老子的「名」，尚有解作「名望」、「聲譽」者，如「名與身孰親」（44章）一語的「名」，學界一般都讀為「名望」、「聲譽」，句意為「名聲與身體哪一樣較親近」。這裡嘗試指出，「名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母」這段話中的「名」字，在表述「名稱」(name) 問題之外，尚可被理解為表述「名聲」(fame) 問題。和上文「道可道，非常道」的詮釋一樣，此一「名聲」問題亦可在「無為」的工夫論脈絡上立一別解。

名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。」相對於「衣養萬物」而言，道之名為「小」；而相對於「萬物歸焉」而言，道之名則為「大」。「小」、「大」亦為單字之名。由此五例可見，老子實有一用詞習慣：「名」若作「命名」解，則該名必為單字之名。循此觀點出發，由於「無，名天地之始；有，名萬物之母」的斷句主張無和有分別有「天地之始」和「萬物之母」兩個名稱，因此，這便與老子以單字進行命名的習慣不相協合。這或許能夠從一個新的角度支持以「無名」、「有名」斷句的合理性。

一、「名可名，非常名」釋義

根據前文對「道可道，非常道」的詮釋，這兩個短句或涵一「無為」觀念——一行為若可從常規入手，實非讓成效長久維持的方法。事實上，若從「名聲」而非「名稱」的角度看「名可名，非常名」一語，當發現它亦可循相同的方式理解——在求取、維繫名聲的過程中，若可循常規入手（名可名），並非讓名聲長久保存的方法（非常名）。約言之，所謂「名可名，非常名」，可被看作為「道可道，非常道」在名聲問題上的一種應用性的說法。侯王求取聲譽，往往積極把持其作為最高領袖的尊榮之名，這是古來今來一般統治者求名之常規。但以此自我膨脹，結果反會使名聲敗亡，所以老子說「侯王無以貴高將恐蹶」（39章），如此實非持存其尊貴之名的可行之道。要主名顯赫，歷久不衰，老子的建議是「侯王自稱孤、寡、不穀」（39章）、「人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱」（42章），即君主自處卑賤之名，才贏得民眾的尊重，而後名聲可以長存。可補充說明的是，「人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱」一語，在新近面世的北京大學藏西漢竹書《老子》（下簡稱北大漢簡本《老子》）中作「人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以自名也」。⁵以「孤」、「寡」、「不穀」這些卑賤之名「自名」，就是不以求取尊貴的聲譽為務，亦即打破求名的常規之謂。蓋兢兢求取尊名（名可名），只會弄巧反拙，非使名聲常在之道（非常名）。此或即「名可名，非常名」一語所涵蘊之無為工夫。

值得一提的是「名可名，非常名」在北大漢簡本《老子》中作「名

⁵ 拙文凡引北大漢簡本《老子》，悉據北京大學出土文獻研究所編著之《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》，不另註明。出版資訊參見「參考書目」。

可命，非恆名也」。曹峰先生認為，與「名」字的「言說」義相較，「命」字的使用毋寧更強調「命名」義：

「名可命，非恆名也」，意為形下世界中的『物』可以被命名，或者說可以讓「名」自發地發揮規範自我、約束自我的作用。而處於形上世界之「恆名」立場者，則是不可被命名所制約的。（曹峰 2011：65）

曹先生把這種「命名」活動放在先秦時代的政治哲學思潮中進行審視，無疑是很有啟發性的。有別於曹先生的思想史觀點，這裡試從《老子》各版本對「命」字的用法詮解「名可命也，非恆名也」一語。考「命」字在通行本《老子》中主要有兩種用法，一是「本來狀態」，如「歸根曰靜，靜曰復命」（16章）中的「復命」，即「恢復本來狀態」之意；二是「命令」，如「莫之命而常自然」（51章），即「（道）不命令萬物而任其自生自長」之意。在通行本中，似乎找不到以「命」表「命名」的用例。若以這些用法思考「名可命，非恆名也」一語，則似無充份理由主張「名可命，非恆名也」中的「命」意味著某種命名活動。反觀「命令」一用法更能符合拙文的詮釋。蓋「命令」預設了上位者控制下位者的權力。通過權力的運作，上位者意圖制服下位者，從而鞏固其高高在上的尊榮之名。但這種「以正求正」的方式並非求名之要道，故老子遂有「自矜者不長」（仰仗權力，無法領導別人）（24章）、「執者失之」（把持反會失喪）（29章）、「物壯則老」（膨脹至極終必消退）（30章）之說。依此，所謂「名可命，非恆名也」，乃可在「命名」之入路外進一新解：名聲若可藉擴張權力而求得（名可命），則此名聲不可長保也（非恆名）。由於權力之擴張對一般人來說乃是獲得聲譽的常法，和老子的「無為」觀念恰成對反；故老子反對以權力之擴張作為求名之方，正可被視為（無為思想下的）「名可名，非常名」的一種說明方式。

當然，曹先生的「命名」之說確有充足的文獻根據。蓋在北大漢

簡本《老子》中，「命」字除上述兩義外，尚因取代了通行本中某些句段中的「名」字而有了「命名」的涵義。如通行本 14 章「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微」，北大漢簡本作「視而弗見，命之曰夷；聽而弗聞，命之曰希；搏而弗得，命之曰微」，此「命」即「命名」之義。有了此一依據，「名可命，非恆名也」實可確立一「命名活動」的解釋。但除此以外，北大漢簡本《老子》的「命」字其實有著第四種用法，即「顯露」之義。通行本 47 章「不見而名」，北大漢簡本作「弗見而命」。考諸 22 章「不自見故明」和 24 章「自見者不明」，可知「不見而名」即「不見而明」，意即不自我炫耀，反使名聲顯露。依此，「名」即「明」，而以「命」代「名」，「命」遂表「顯露」之義。倘此說不誤，則「名可命，非恆名也」亦可詮解如下：名聲若可藉自我顯露的方式求取，則此名聲無可久存——這顯然也可看作（無為思想下的）「名可名，非常名」的一種說明方式。由這些分析可知，無論是通行本的「名可名，非常名」還是北大漢簡本的「名可命，非恆名也」，除了可循「命名活動」一線索進行合理的解讀外，亦可扣住「名」、「命」等字在《老子》各種版本中的用法說明老子之無為工夫。

二、「無名」與「有名」之關係

和「名可名，非常名」一樣，「無名，天地之始；有名，萬物之母」亦可被看做是涉及「名聲」問題的一種探討。觀乎《老子》中「無名」、「有名」二詞所出現的脈絡，當可看到此二詞毫無例外地和討論化解欲望（無欲）的文字有密切關係。而化解欲望的主張，正是構成老子「無為」觀念的一個要素。由於追求名望、聲譽也是一種欲望，因此，這裡試把「無名」理解為某種「無為」的方式——即不著力於名望、聲譽的追逐和把持，以免出現激進、衝撞的行為。

先以 32 章作一例釋。32 章說：

道常無名，樸。雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。

在這段話中，「無名」是和「樸，雖小」連言的。「小」也者，乃是老子稱許「道」沒有宰制、操控萬物的欲望的一個形容詞，34 章「衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小」可證。由此推之，所謂「道常無名，樸，雖小」，乃是道雖衣養萬物，卻不以「主」之名自居（無名）之謂。在此詮釋下，「侯王若能守之，萬物將自賓」亦可得順解——侯王像道那樣衣養萬民，而不以「主」之名自詡，人民才會心悅誠服地自然歸順。由這些分析可知，老子所謂「無名」，亦可被理解為不（執意）追逐名聲之義，由是可被放在「無為」的思想脈絡上而被賦予工夫論的意涵。耐人尋味的是 37 章「道常無為而無不為」一語，在帛書《老子》甲、乙兩本皆作「道恆无名」。而 37 章中段的主題正是「欲」。這或許反映出帛書《老子》的作者是從化解欲望的觀點看待「無名」，從而把「無名」視為從側面表達「無為」思想的一個概念。

老子有「無為而無不為」（37 章、48 章）之說。在此語中，「無為」乃是達成「無不為」這一結果的程序。照此而論，「無名」若可被視作「無為」的表達方式，則「有名」乃是「無名」這種程序所達成之結果——亦即，不執意把持名望、聲譽，才可使名望、聲譽長久保持。

這裡再從 32 章「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣也」一段話作出申論。「天下莫能臣」即從反面表示「道使萬物臣服」之義。在此，「天下莫能臣」乃是「無名」的結果。衡之於 34 章，可知「天下莫能臣」乃「有名」之內涵。34 章謂：

衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。

顯然的，「萬物歸焉」在意義上近於「天下莫能臣」。由於「萬物歸焉」乃前句「衣養萬物而不為主」的結果，而「衣養萬物而不為主」乃是「小」，於老子屬「無名」的層次，由此可推知「萬物歸焉」作為「大」，乃屬「有名」的層次。依此，「天下莫能臣」亦屬「有名」的層次。老子接下來宣稱「侯王若能守之（守無名之道）」可獲得「萬物將自賓」的結果，即表示一種由無名而有名的進程——「賓」是相對於「主」來說的，「自賓」即意涵侯王雖不以「主」自名，而萬民心悅誠服，自甘為其「賓」也。自甘為「賓」，即以「主」之「名」加諸侯王。此即涵有一「無為」觀念：侯王不自居為「主」（無名），只是默默輔助萬民，終於獲得萬民的支持，而被賦與「主」此一尊貴的名號（有名）。

根據上述對「無名」、「有名」二詞所作的「無為」式的詮釋，現可回頭考察「無名，天地之始；有名，萬物之母」之意涵。根據 32 章「道常無名，樸。雖小」及 34 章「衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小」二語，「無名，天地之始」中的「無名」當是「小」義，即：道對於天地萬物只有創生活動和輔育活動，而不進行制宰活動；萬物只知自行化育，而不知自行化育之所以然。故道在萬物之間一開始並不存在任何名望——道並不執意追逐作為萬物之主的聲譽，而萬物亦不以「主」之名歸諸道，這就是道之「無名」。稱之為「始」，僅表示道對於萬物的根源性。然而，如同 52 章「天下有始，以為天下母」所示，此「始」實可成為萬物的母親，故首章於「無名，天地之始」之後，立言「有名，萬物之母」。正由於道始終默默輔佑萬物的生長遂成，而不對之有任何強力的主導或改造，故道終於獲得了萬物的信任，這就是 34 章的「萬物歸焉而不為主，可名為大」。「萬物歸」，即反面表述萬物以己為子、視道為母之義，所以「有名」的「名」，應是指「名為大」的「大」，亦即由於萬物之歸附而取得了世間最大的名望之謂。而此一最大的名望，乃是由於道不逕求「主」的聲譽（無名），而永遠在背後加持萬物，終於取得萬物心悅誠服的

支持所達成者。此即 34 章末句「以其終不自為大，故能成其大」之義。

綜言之，所謂「無名」，可被詮釋為不著力於追求、把持名望、聲譽；於是所謂「有名」，即可被理解為名望、聲譽之獲得。兩者之關係可如此理解：「無名」乃是達成「有名」的工夫、程序，「有名」乃是「無名」所達致的結果、成效。據此，所謂「無名，天地之始」，是指道雖產生萬物，但非以高高在上之威勢干涉其發展，這是不追求作為萬物主宰的名望、聲譽的一種表現（無名）；而所謂「有名，萬物之母」，是指道始終默默輔助萬物之成長，終取得萬物之歸服；萬物以己為子，是視道為其母也，如此道即成就了作為萬物之主的聲名（有名）。故道之「無名」，乃其所以「有名」者，這正是「無為而無不為」之義——道不追求作為萬物之主的聲名（屬於無為），才能廣納萬物，而成此聲名（屬於無不為）。這樣看來，「無名」實是「有名」之先行條件，即要取得聲名，則不妨從放棄聲名的追逐入手。道的這種不求名望的表現，實為人間的侯王提供了治術的形上基礎——侯王欲維繫「侯王」之名，必須「以反求正」——培養以「孤」、「寡」、「不穀」這些人之所惡的污名以自調的胸襟，若以「侯王」之名自矜自見，要結人心，則此尊名實不可常。29 章所謂「為者敗之，執者失之」是也。此又可見「形上之道」和「無為工夫」之關係也。

肆、「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」 和「無為」思想之關係

在討論「無名」、「有名」之後，老子馬上連繫到「無欲」、「有欲」的問題上去：「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」「故」字表示「無名」、「有名」二句和「無欲」、「有欲」二句有一種前

後相承的語意關係。這裡試指出，「無欲」、「有欲」乃是承接上句的「無名」、「有名」所涵攝的無為思想而來，我們不僅無需將「無」、「有」二字和「欲」字從中分開，亦可由此出發，進一步把「形上之道」和「無為工夫」結合起來進行討論。

一、「無名」和「無欲」、「有名」和「有欲」之關聯性

先看「無名」和「無欲」之關係。32 章說：「道常無名，樸。雖小。」對於無名之道，老子以「小」稱之。34 章則謂：「衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小。」在此，老子亦以「小」表道之「無欲」表現。由是「無名」和「無欲」即可通過「小」的概念連結起來。首章「故常無欲，以觀其妙」的「妙」字，王弼注曰「微之極也」（樓宇烈 1992：1），正是「小」義。可知首章的「無欲」，也是扣住「小」而立論。又由於「小」含「無名」之義，故「常無欲，以觀其妙」，亦可謂扣住「無名」而立論也。事實上，「故常無欲，以觀其妙」可被看作是「無名，天地之始」之引申說明。這一點留待後文分析。

「無名」和「無欲」之關係可由「小」的概念連結，「有名」和「有欲」之關係則可循「大」的概念看出。25 章說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。

老子對於作為萬物之母（天下母）的道，強以「大」一名冠之。由於「有名，萬物之母」，可推知「有名」即「大」。又 34 章說：

衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。

「萬物歸」三字，實可與首章「常有欲，以觀其微」的「微」字相呼

應。「徼」，王弼注曰「歸終也」（樓宇烈 1992：2）。王博先生恰當地指出：

「歸終也」，正是「萬物歸焉」之義。可見，第一章所說的「常有欲」，其實就是在「萬物歸焉」的意義上使用的。
（王博 1993：213）

依王博先生之說引申，如果「常有欲」即「萬物歸」，則由於「萬物歸」可「名為大」，而「大」又是「有名」，遂可推論出「有欲」和「有名」之關聯性。

二、「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」疏解

上文指出，「妙」即「小」，而「小」又含「無名」之義；據此，「常無欲，以觀其妙」一語，實可被理解為對「無欲」和「無名」之關係的某種說明。當中的「觀」字，王博先生認為不是指「觀察」，而應作「顯示」解。（王博 1993：212-213）今從其說。依此，「常無欲，以觀其妙」之義理可疏解如下：道對欲望的化解（無欲）顯示為（以觀）它對名望、聲譽的不追求、不執持（妙）。至於「常無欲」之「常」，主要是就「復歸」來說。16 章說「歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常」，故「常」的「復歸」義主要關連到「靜」的狀態。參以 37 章「不欲以靜，天下將自定」，可知「靜」乃是化解欲望（不欲）後的結果。據此，「常無欲」乃是指化解欲望以保持「靜」的狀態，而化欲而求靜的程序則表現在不著力追求聲名的作為上。

至於「常有欲，以觀其徼」，問題則比較複雜。「有欲」一詞一直對古今論者造成很大的困擾。他們多認為「有欲」與老子思想不合，且《老子》他章並無「有欲」之用例，故主張斷為「常有，欲以觀其徼」。在帛書《老子》出土之前，這種做法無可厚非。然而，帛書《老子》卻提供了兩項證據推翻上述做法。一是斷句問題，一是用例問題。

就斷句問題說，帛書甲本作「〔故〕恆无欲也以觀其眇恆有欲也以觀其所〔噉〕」，乙本作「故恆无欲也〔以觀其眇〕恆又欲也以觀其所噉」。當中的「也」字，正好把「無欲」、「有欲」二詞和「以觀」句分開。可知秦漢古本正作「無欲」、「有欲」。而就用例問題說，通行本 24 章和 31 章的「故有道者不處」，在帛書《老子》甲、乙二本均作「故有欲者弗居」。⁶ 誠如高明先生所說：

帛書甲、乙本將前文與此文同寫作「有欲者」，恐非偶然。「欲」字如係訛誤，則甲、乙本前後數處均將此字寫誤，如此巧合，實屬不能，其中必有緣故。（高明 2011：389）

高先生認為其中的緣故在於形、音、義上的通假問題：「欲」假借為「裕」，而「裕」字在音、義上皆與「道」字相同，因此，甲、乙本的「有欲者」當讀為「有裕者」，與「有道者」詞異而義同。（高明 2011：338、389-390）高先生的觀點雖然得到陳鼓應先生的支持（陳鼓應 2000：172），但他的論證其實是可待商榷的。一，即使「道」可假借為「裕」，但「裕」卻未必能假借為「欲」。高先生認為「欲」可通假為「裕」，卻沒有細說這種「通假」是什麼意義上的通假。事實上，現存古書中仍不見「欲」、「裕」互用之例。二，倘「有欲」即「有道」，則帛書「恆有欲也以觀其所噉」是否亦應讀作「恆有道

⁶ 尤可注意的是，通行本 24 章和 31 章的「有道者不處」一語，在北大漢簡本《老子》中亦作「有欲者弗居」。雖然北大漢簡本《老子》的抄寫年代人言人殊，有謂惠帝朝者，有謂武帝朝者，亦有謂早於呂后執政期者，但大致上看，說北大漢簡本《老子》抄寫年代不晚於武帝朝當無大誤，此正與帛書《老子》乙本抄寫時期相距不遠。又觀北大漢簡本和帛書甲、乙本在措辭、造句、分章及虛詞之運用等方面均甚有差別，或可證三者抄寫所據版本來源不同。如此，三種版本以上的《老子》均有「有欲者弗居」一語，這實構成了很有力的理由否定了「有欲」一詞是傳抄有誤所致。有關北大漢簡本《老子》之年代問題，可參考王中江先生的〈北大藏漢簡《老子》的某些特徵〉（王中江 2013：38-40）及韓巍先生的〈西漢竹書《老子》的文本特徵和學術價值〉（韓巍 2013：2-5）兩篇大文。

也以觀其所噉」？如應作此讀，則前句「恆无欲也以觀其眇」豈非應讀作「恆无道也以觀其眇」？如不應作此讀，則何以「恆有欲也以觀其所噉」可維持「有欲」的讀法而「有欲者弗居」卻需易以「有裕」和「有道」的讀法？其分別的標準為何？事實上，高先生是認可蔣錫昌之說，以為「常有欲以觀其微」表示「欲使人知有欲要求之危險，而行無欲而免之也」。（高明 2011：227）按此，「有欲」即「有欲望」之意，然則同為「有欲」，何以「有欲者弗居」之「有欲」反作「有道」解？三，如果「有欲」即「有裕」，而「有裕」即「有道」，則如何解釋帛書甲、乙本「天下有道」（46 章）和「唯又（有）道者」（77 章）二句中「有道」一詞的使用？寫作「天下有欲」和「唯有欲者」在文字上不是更為統一嗎？

經由上述分析，可知高先生的處理方式雖可讀通「有欲者弗居」一語，但卻引來更多難以回答的問題，尤其無法與「恆有欲也以觀其所噉」的「有欲」一詞構成一致的用法，故似非可取之道。事實上，「有欲者弗居」和「常有欲，以觀其微」中的兩個「有欲」乃是同一意義，無需分拆解釋。正如「有名」是承接「無名」而來的結果或成效，「有欲」亦可被視為承接「無欲」而來的結果或成效。前文已論證由「無名」而「有名」（不著力追求聲名，乃所以取得聲名的途徑）乃是「無為而無不為」的一種具體說法，依此，由「無欲」而「有欲」亦當表達了相同的「無為」意涵。然則該如何說明？

故嘗試論之。前文指出「無欲」一詞乃是在「化解欲望」的意義上使用的。根據「無為而無不為」的原則，「有欲」遂可被理解為「實現欲望」。這是說，正由於道化解了成為萬物之主的欲望，而只是默默地在背後養育萬物，終於得遂其成為萬物之主的欲望。當然，「有欲」一詞驟看很有誤導性，它很容易給人以「滿足私欲」這樣的負面印象。但如同劉笑敢先生所主張，老子對於「有欲」的「欲」字是有特殊規定的：

何為《老子》之大欲？《老子》並未明言。然據「道法自然」一語，《老子》之最高追求顯然不是統治天下，而是天下之自然和諧、安定。如果可以自然而然地取得天下，治理天下，《老子》並不反對；但是如果處心積慮、窮兵黷武地追求統治天下，《老子》絕不贊成。（劉笑敢 2009：309-310）

根據劉先生的說法，「無欲」、「有欲」之殊義可如此理解：「無欲」是化解以剛烈、衝撞的手段達成統治天下的欲望，而「有欲」則是實現了天下之自然和諧安定的欲望。而要達成後者，必以前者為先行條件。「無欲」和「有欲」的這種關係，老子多有述及，如 34 章即如此結尾：

萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。

「不自為大」即「無欲」，意指沒有宰制萬物而成為萬物之主的欲望；而「成其大」即「有欲」，意指實現了「萬物歸」（成為萬物之主）的欲望。但請注意：「成其大」之「有欲」並不是對萬物的強勢掌控，而是萬物之自然歸趨。而萬物自然歸趨之「有欲」的達成，乃是由於「衣養萬物而不為主」有以致之——即輔佑萬物（衣養）而無掌控萬物（不為主）之欲，所謂「無欲」也。又 61 章以大國對待小國之應有態度作出說明：

大國者下流，天下之交。天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所欲，大者宜為下。

「大國以下小國」的「以下」，即「以靜為下」，即沒有吞併小國的意欲，這屬於「無欲」；而其結果則是「則取小國」——取得了小

國的歸附，老子稱之為「得其所欲」，這則屬於「有欲」。換言之，所謂「有欲」，並不是指滿足了吞併別國的野心，而是指取得了別國的信心，維持了國與國之間的友誼，從而實現了「天下安定」的大欲。顯然的，這種「有欲」的結果乃是藉由「無欲」的程序而達成的。

根據這種對「有欲」的分析，「有欲者弗居」一語或無需作「有道」解。帛書《老子》甲本相等於通行本 24 章的文句是：

炊者不立，自視不章，〔自〕見者不明，自伐者无功，自矜者不長。其在道，曰餘食贅行，物或惡之，故有欲者〔弗〕居。

「弗居」是指不從事「自視」、「自見」、「自伐」、「自矜」這些作為。何以有欲者不從事這些作為？因為這些作為都有炫耀能力、展示威勢以逼迫別人認可的用意在。如此即與「無欲」背道而馳。由於「無欲」（化解統治欲望）是「有欲」（實現天下和諧的欲望）的先行條件，意即「有欲」無法越過「無欲」之程序而得；因此，「有欲者」若要其「欲」（章、明、功、長）得以實現，便得拒絕「自視」、「自見」、「自伐」、「自矜」這些違反「無欲」的作為，故曰「弗居」也。

循此線索，現可回到對「常有欲，以觀其徼」一語的考察。如上指出，「徼」即「歸終也」，取 34 章「萬物歸」之義。而「萬物歸」的「歸」字意味著道之「大」一名非由強勢把持而得，從而喻示了道和萬物之間的和諧關係，此正是「有欲者」所希望實現的天下安定的大欲。依此，此句可疏解如下：道的欲望的實現（有欲），顯示為（以觀）它可讓萬物自然歸從（徼）。又由於「萬物歸」可「名為大」，此為道的「有名」；因此，「常有欲，以觀其徼」又可理解為道的「有欲」是通過它的「有名」顯示出來——道的欲望的實現顯示為它終於得到了「大」之名。而「大」一名，正是道得到了萬物的支持而被

萬物所賦予的。而「常有欲」的「常」字，仍然是取 16 章「歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常」的「復歸」義：因為萬物歸附、天下安定的欲望雖已實現，但不能以此自驕或讓權力過度伸張，而必須返回「靜」的根源處，繼續讓萬物安頓於自然的秩序。16 章說「知常曰明」，即謂做到「復歸」就是「明」。參以 52 章「見小曰明」、34 章「常無欲，可名於小」諸語，可知「常」即「復歸」，「復歸」即「明」，「明」即「小」，「小」即「常無欲」。以此推之，「常有欲」的「常」，仍然暗示了復歸「無欲」的本來狀態。所以 32 章認為在「名亦既有」（有了聲名）之後便要「夫亦將知止」（禁止欲望擴張、保持虛靜心靈），這樣做才能「不殆」，即讓聲名得以持續。52 章亦謂「既知其子，復守其母，沒身不殆」，意即萬物歸從之大欲（知其子）實現之後，仍然要返回「無欲」（守其母）的狀態，如此才能使「萬物歸」（子）之大欲得以恆久維繫（沒身不殆）。

如果前文的分析是恰當的，則我們便可瞭解為什麼老子要在「無名」、「有名」二句和「常無欲」、「常有欲」二句之間加一「故」字。因為「故」字的作用正在於表示後二句乃是上承前二句的引申說明。依句意看，「常有欲，以觀其徼」上正省一「故」字，其實義當為「故常有欲，以觀其徼」，以其上承「有名，萬物之母」而言故也。依前文所述，「無名，天地之始」是指道不追求作為萬物之主的聲名，只是輔助萬物之生成化育，是以（故）這種「無名」的作為顯示了（觀）道對（追求聲名或掌控萬物的）欲望的化解（常無欲）。反過來說就是道之「常無欲」顯示為（以觀）其「妙」，「妙」即「小」，「小」即「無名」也。同理，「有名，萬物之母」是指道因為輔助萬物成長而獲得了萬物之主的聲名，是以（故）這種「有名」的結果顯示了（觀）道的（萬物歸從或天下安定的）欲望的實現（常有欲）。反過來說就是道之「常有欲」顯示為（以觀）其「徼」，「徼」即「大」，「大」即「有名」也。綜言之，在「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」數語中，「形上之道」和「無為工夫」之關係正由「欲」之主題

而得到說明。

伍、「玄之又玄，眾妙之門」與「無為」思想之關係

在「常無欲」、「常有欲」二句之後，老子提出了「玄」這個概念：「此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」幾乎古今中外的學者都以「奧妙」、「神奇」、「深遠」一類意義來理解首章的「玄」字。考其原因，一則「玄」字本含「奧妙」之義，二則《老子》中亦的確有此用法，如 10 章「滌除玄覽，能無疵乎」和 15 章「微妙玄通，深不可識」，三則受到了「道不可言說」這種主流詮釋的影響。蓋道體不可言說，非思辨對象，乃經驗所不及處，故可云玄妙難知也。既然首章「道可道，非常道」廣被解作「可以言說的道並非恆存的道」，而涵衍了「道不可言說」之義，則將首章的「玄」字解作「奧妙」以呼應「道可道，非常道」之「不可言說」義當是合乎邏輯的做法。這裡將指出，首章的「玄」字除了境界字的身份外，尚可作工夫字之運用——它可被視為表達了和「無為」思想有關之修養程序。

一、「玄」字可作為一工夫字之理據

(一) 《老子》「玄」字的脈絡意義

首先考察《老子》「玄」字的用法。連同首章的用例，「玄」字在通行本《老子》中有多達十例左右，如 6 章「玄牝」、10 章「玄覽」、「玄德」、15 章「微妙玄通」、51 章「玄德」、56 章「玄同」、65 章「玄德」。論者多以這些「玄」字表「奧妙」之義，而

事實上以「奧妙」解之亦深合老學義理；但若考察這些「玄」字所出現的脈絡，我們或能發現它的另一種用法。

以 10 章和 51 章為例，這兩章皆有「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」這一段話，其大意是「道生成萬物而不據為己有，輔育萬物而不炫耀才能，領導萬物而不強加制肘」。可以看到，這段話對「玄德」的說明皆涉及某些行為：不加掌控（不有）、不作炫耀（不恃）、不施制約（不宰）——這幾句話公認表達了老子的無為思想。也就是說，「玄德」一詞應當還隱藏著某種行為義，以與「不有」、「不恃」、「不宰」之無為義相呼應。依此，「玄德」的「玄」字，除了用為作「奧妙」解的境界字外，尚可用為作「損」解的工夫字，其義為「從事減損工夫之品德表現」。「玄」、「損」之關係可從兩方面得之。首先，就發音問題來說，「玄」、「員」上古音同屬匣紐，音近可通。48 章「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為」的「損」字，在郭店竹簡《老子》乙組中正作「員」：「學者日益，為道者日員。員之或員，以至亡為也。」（魏啟鵬 1999：43）據此，「玄」、「員」一聲之轉，而「員」又為「損」，這便為「玄」、「損」通假提供了聲韻學、文字學的基礎。其次，所謂「損」，主要是指減損知見、欲望，以免行為受到知見、欲望之干擾，而對萬物構成傷害，這是「無為」的先行工夫，故 48 章曰「損之又損，以至於無為」。而減損知見欲望之修養（損），見之於行為，就是「生而不有」、「為而不恃」、「長而不宰」——此正是「無為」這種特殊行為方式之表現。由此可知，「玄德」一詞之所以被放在「不有」、「不恃」、「不宰」的脈絡上，或與「損之又損，以至於無為」的「無為」觀念相關。依此，「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」，當可被理解為「做到生成而不把持，輔育而不逞能，領導而不制肘，這就是從事減損工夫之品德表現」。這種對「德」的理解，和 38 章「上德不德，是以有德」的「不德而德」的思路正相一致——「不德」即心態上不自以為有德，即「損」之工夫；實現為行動，正是「不

有」、「不恃」、「不宰」，即「無為」之事。「不德」即「玄」，「有德」即「德」也。

65 章也有「玄德」一詞：

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

這裡提到「常知稽式，是謂玄德」一語。所謂「常知稽式」，就是指知道「以智治國，國之賊」和「不以智治國，國之福」兩者之差別，而對後者有所認可。如果「不以智」就是「稽式」，而「知稽式」就是「玄德」，則顯然「玄」字也是在行為脈絡上使用的——「不以智」正是「損」的一項內容。尤可注意者是「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至於大順」這個結語。參以 48 章，所謂「與物反」，指的正是「為學日益」、「為道日損」之對比——當為學者積極增益各種知識、從事各種競爭活動時，為道者卻反其道而行，將各種人為的價值觀念和容易導致紛擾的情識一點一點消耗掉（損之又損）。而「乃至於大順」，就是指為道者透過「損」的工夫而避免出現激進行為（以至於無為），如此才能保持世界的和諧（無為而無不為）。「大順」也者，就是指「無不為」的後果而言。如果這種看法成立，則「玄德深矣，遠矣」的「玄」正是指「為道日損」的「損」，而「深矣遠矣」則是對「損之又損」的工夫所涵攝的持之以恆的毅力的嘆語也。

又 56 章論「玄同」之說亦堪重視：

塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。故為天下貴。

和「玄德」的用例一樣，「玄同」一詞的脈絡意義也是行為性的——「塞其兌，閉其門」講的是克除欲望，「挫其銳，解其分，和其光，同其塵」講的是收斂鋒芒。顯然的，克除欲望和收斂鋒芒恰好指涉一「損」之工夫。因此，「玄同」一詞固可解為「奧妙齊同的境界」（陳鼓應 2000：286），但亦可解為「從事減損工夫以達致齊同之境」。而「同」（齊同之境）也者，即後文「親疏」、「利害」、「貴賤」的差別性之泯除——蓋克除欲望、收斂鋒芒的「損」之工夫，所擺脫的正是對「親」、「利」、「貴」這些價值的認知和追求。

（二）北大漢簡本《老子》的「玄」、「損」關係

前文從聲韻、義理的角度論證老子之「玄」字或可用作一工夫字，其義通「損」，即減損知見、欲望以達至「無為」的一種工夫程序。所謂「玄德」、「玄同」，在「奧妙的德」、「奧妙齊同之境」之義外，也可表「從事減損工夫之品德表現」和「從事減損工夫而達至齊同之境」之義。事實上，「玄」、「損」的關係，還可在《老子》文獻中獲得實證。北大漢簡本《老子》有一個值得注意的現象：相當於通行本 48 章的「損之又損」一語，北大漢簡本作「〔損〕之有損之」；而相當於通行本首章的「玄之又玄」一語，北大漢簡本則作「玄之有玄之」。「損之有損之」和「玄之有玄之」在措辭上、句式上的一致性，啟發了我們對首章的「玄」字之可能義涵的重新思考。

曹峰先生提醒我們「玄」、「損」二字在北大漢簡本《老子》中之互通性：

「玄之又玄之」文本的出現，決不是偶然的現象。首先，這種表現方式和「損之又損之」恰好形成對照，促使我們去思考這樣一種可能性，即「玄之又玄之」中的「玄」也應該讀為動詞，「玄」同樣應該理解為減損或否定，「之」

是「玄」所減損或否定的對象。（曹峰 2013：12）

「玄」要否定的「之」正是「有欲」和「無欲」，即首先「玄之」否定的是人外在的各種欲望，如果與「損之又損之」及《莊子·知北遊》聯繫起來看，那就指的是「仁」、「義」、「禮」這些儒家所鼓吹的東西及相應的知識與智慧。……其次，「又玄之」否定的是對「有欲」、「無欲」二元因素作出思考的主體思維活動本身。（曹峰 2013：16）

曹先生的意思可歸納為兩點：一，「玄之有玄之」和「損之有損之」的同構現象反映出「玄」字有否定、減損之動作義，不需依傳統將之理解為表「玄妙」義的形容詞。二，「玄之有玄之」所要減損、否定者，乃是各種欲望和儒家鼓吹的人為價值。大體上看，這兩點皆合老義。雖然曹先生把「有欲」、「無欲」二者視為「玄」的對象這個觀點可再討論，而此文對於「玄」的說明和曹先生另文對於「名」的說明亦似有不一致之處；⁷ 然而他對北大漢簡本《老子》「玄」、「損」

⁷ 曹峰先生對首章「玄」、「名」二字之說明似乎未能一致。這裡僅提一點。在分析「名」時，他說：「既然『名』是構成形下世界的主要因素，既然『名』是可以『命』的，那麼由誰去『命』，如何去『命』，……就是政治的首要課題之一。……唯有聖人能由『道』而『名』，並建立政治秩序，它保證了君主在政治上的壟斷權。……唯有最高之統治者能夠把握『常道』，處於不可命名、不可制約的『常名』的位置，從而使自己立於政治的最高點。」（曹峰 2011：63-67）。而在分析「玄」時，他則借王弼之「玄」有工夫義以助己說：「在王弼這裡『玄之又玄』可以理解為，對『道』的追求過程，同時就是不斷擺脫名號稱謂束縛的過程，以不斷否定的方式，最後返回於『道』，這和『損之又損』顯然是同一原理。……『玄之又玄之』……即對外物影響以及主體執著的排除和否定。……『又玄之』否定的是對「有欲」、「無欲」二元因素作出思考的主體思維活動本身。」（曹峰 2013：14-16）要之，曹先生談「名」的重點有二：（1）聖人可立於「無名」之形上層次而對形下世界的萬物作恰當的命名；（2）聖人對「名」的使用，構成了政治秩序，亦保障了其對權力的壟斷。其談「玄」的重點亦有二：（1）「玄」是指「損」的減損欲望的工夫，當中包括對名號稱謂的解脫；（2）「玄之又玄之」旨在消除主體思維活動。顯然地，「命名萬物」

二字之關係的發現，確實在文獻證據上有力地支持了「玄」可用作一工夫字之假設。

(三) 重玄學的詮釋

前文分從《老子》中「玄」字之脈絡意義及《老子》古抄本之句式來支持「玄」作為一工夫字之可能性。這兩項理由皆是扣住《老子》文本而提出者。事實上，從後人對老學的解說來看，以「玄」表「損」義或為古已有之的傳統。這裡姑就唐代興起的重玄學作一初探。

學界一般認為重玄學乃受佛教三論宗有關「非有非無」的中觀學說所影響，⁸ 而針對《老子》首章「玄之又玄」一語所發展起來的一種道家修養工夫論。無論其產生原因為何，有一點應是沒有疑問的，那就是重玄學主要是把《老子》首章的「玄」視為一種和「損」有關的修養工夫。以成玄英為例，他對首章「同謂之玄」的「玄」字有一界說：

玄者，深遠之義，亦是不滯之名。……深遠之玄，理歸無滯，既不滯有，亦不滯無。二俱不滯，故謂之玄。（成玄英 1974：24-25）

和「擺脫名號」是互相矛盾的，而「壟斷權力」和「減損欲望」亦難以調和。由於曹先生這兩段對「名」和「玄」的討論都是針對《老子》首章而提出的，因此，既然他對「名」和「玄」的討論是互相矛盾、難以調和的，這就涵蘊了他對《老子》首章的說明是缺乏邏輯一致性的。

⁸ 當然也有其他看法。如董恩林先生同意蒙文通先生之說，主張重玄一派始於梁陳，盛於唐初，其重點在於宗教修煉，實即「道士派」，並以其深遠挽救魏晉清談陳義虛薄之失。（董恩林 2003：47-48）又曹峰先生主張王弼《老子指略》將「玄之又玄」理解為不斷擺脫名號稱謂束縛的否定過程，這和「損之又損」顯為同一原理，實開啟了後來重玄說的先聲。（曹峰 2013：14）

成玄英繼承傳統看法，以「玄」表「深遠」之義。除此之外，他亦提出一突破性的見解，即認為「玄」指涉一「不滯」之工夫。所謂「不滯」，即擺脫知見情識對心思和行為的干擾之謂。成玄英指出，不滯之工夫修煉至化境（深遠之玄），知見情識便不被外物誘發（既不滯有），同時此一境界之維繫亦無需再依靠不滯之工夫（亦不滯無），換言之就是把外物和工夫本身兩者都擺脫掉（理歸無滯）。成玄英對「玄之又玄」的分析尤見「玄」之工夫義：

有欲之人，唯滯於有；無欲之士，又滯於無。故說一玄，以遣雙執。又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病，而非不滯於滯，亦乃不滯於不滯。此則遣之又遣，故曰玄之又玄。（成玄英 1974：25）

在此，成玄英把「玄」和「又玄」區分為兩種層階之工夫：「玄」旨在「遣雙執」，所謂「雙執」，即「滯於有」和「滯於無」兩者。「有」（誘於外物）、「無」（制於工夫）固有別，但以其俱有依賴性（滯），故皆有所偏執（執）。「遣」，即泯除、解消之義，即「不滯有」、「不滯無」之「不滯」也。但成玄英指出，當修行者以「玄」之工夫遣除雙執時，「玄」之工夫本身或會質變成另一種「執」（滯於此玄），故需行「又玄」之工夫對之作後一層次之遣除（更祛後病）。亦即，修行者不單要作「不滯於滯」（遣除「滯於有」、「滯於無」兩種滯）的「玄」之工夫，亦必須作「不滯於不滯」（遣除或將另成一滯的「玄」之工夫）的「又玄」之工夫。換言之，修行者不止要遣，亦要遣其遣，此之謂「遣之又遣」，成玄英認為這正是「玄之又玄」之真義。

從成玄英的說法可見，他主要是把「玄」理解為「遣」之工夫。由於「遣」有「不滯」之義，即擺脫知見情識對心思和行為的干擾，故對成玄英來說，「玄」實是當作一工夫字來使用的。「玄」作為一指涉「遣」之工夫，成玄英在另疏中謂之「損」。如 48 章疏謂：

為學之人，執於有欲；為道之士，又滯無為。雖復深淺不同，而二俱有患。今欲祛此兩執，故有再損之文。既而前損損有，後損損無，二偏雙遣，以至於一中之無為也。（成玄英 1974：311）

首章疏的「今說又玄，更祛後病」，在 48 章疏中說作「祛此兩執，故有再損之文」。「又玄」和「再損」，俱是指對前一層次之「玄」或「損」之工夫或將另成一滯的可能性之遣除。所謂「前損損有」，即以「玄」之工夫對治「滯有」、「滯無」之層次；而所謂「後損損無」，即以「又玄」之工夫對治「前損」之層次。要注意的是，成玄英將「有」、「無」之「損」稱之為「二偏雙遣」，即把兩種偏執同時解消之意。可知在成玄英的用法中，「損」、「遣」、「玄」三字乃「自一」之概念，俱是從不同角度對同一修養工夫之描述也。

事實上，將《老子》首章之「玄」視為一工夫字，乃是唐代以來不同重玄學者所遵守之共法，不獨成玄英而然。諸如李榮、唐玄宗、杜光庭等以「遣」、「不滯」等工夫字闡「玄」字俱反映了這種觀念。（董恩林 2003：114-115、162-163、239-240）合上述三點而言之，將老子之「玄」字用作一工夫字，以其指涉「損」之工夫，無論是從《老子》之用法來看、從《老子》之古抄本來看，還是從老學之詮釋史來看，都是有足夠理據成立的一個論斷。

二、《老子》首章「玄」字所涵蘊之無為工夫

現既確立了「玄」、「損」二字之互通性，則由於「損」之工夫乃是所以達致「無為」者，可知「玄」作為一工夫字，乃是構成首章「無為」思想的一個環節。依此，我們遂可循此「玄」字之新釋通解「此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門」這一段首章結語，從而與前文對「道」、「名」、「欲」三組概念的「無為」

詮釋構成邏輯的連結。

有關「此兩者，同出而異名，同謂之玄」這段話中的「此兩者」何所指，歷來爭訟不已。高明先生對古人王弼、河上公、王安石、范應元以及今人高亨、張松如等人的說法作了很好的歸納，並指出：

舊釋已將經文中相對詞語如「道」與「名」、「恆道」與「可道」、「無名」與「有名」、「無欲」與「有欲」、「無」與「有」、「始」與「母」、「妙」與「徼」等等，皆已講遍，諸家理解不同，各抒己見，而使讀者無所適從。
(高明 2011：227-228)

受篇幅所限，這裡無法逐一評論上述各項有關「兩者」的見解，故僅指出這些見解的共同點——這些見解皆以「兩者」所指為具有對反關係的兩組概念。高先生謂「舊釋已將經文中相對詞語……皆已講遍」，即有此強烈意味。而若循拙文對「玄」字之詮解出發，我們或可從一個全新的角度挖掘「兩者」一詞的可能意義。

「此兩者，同出而異名，同謂之玄」的「兩者」，或可被理解為「無名」和「無欲」。理由是：一，老子謂兩者「同出而異名」。「同出」，意思是來源相同；「異名」，意思是稱呼有別。而「無名」（不逐聲名）和「無欲」（化解欲望）雖在措辭上有所分別，但同樣是道所顯示出來的表現，故謂「無名」和「無欲」兩者皆源出於道，亦於義可通。二，老子說「此兩者」「同謂之玄」，意思是「兩者」皆可用「玄」字稱之。而本節既已論證「玄」可視為和「損」相通之工夫字，則可知「兩者」一詞應能置於「損」之工夫脈絡上理解。經前文分析可知，所謂「無名」，意思是「不著力於追逐、把持名望、聲譽」；而所謂「無欲」，意思則為「化解欲望」。顯然的，「化解欲望」（無欲）本身正是一「損」之工夫，而「不追逐聲名」的作為本身，正是化解欲望的一種表現方式，因而亦屬於「損」之工夫。以此推之，「此兩者」可被看作是「無名，天地之始」和「故常無欲，以觀其妙」之

合語，而「同謂之玄」則是對「無名」、「無欲」的共同性之概括——「無名」和「無欲」兩者（此兩者），雖然稱呼不同，但皆為「道」之表現方式（同出而異名），兩者同樣可稱為減損工夫（同謂之玄）。即使以帛書本、北大漢簡本的「（此）兩者同出，異名同謂」為古貌，前述詮釋亦可應用——「無名」和「無欲」皆源出於道（兩者同出），兩者雖稱呼有別，但指謂同一種行為方式（異名同謂）。在此，「異名同謂」一語更能貼切地指示出「無名」和「無欲」之一體性——蓋在拙文的詮釋下，「無名」乃是「無欲」之某種表現；亦即，「無名」所指謂的行為方式，亦必為「無欲」所指謂的行為方式之所涵。而「異名同謂」一語正好反映了「無名」和「無欲」兩者之「自一」關係。⁹

⁹ 廖名春先生曾質疑帛書本《老子》「異名同謂」一句的語意。他指出：「如果以『異名同謂』連讀，則『異名』與『同謂』矛盾。因為既是『異名』，所『謂』（謂）就應當不同，而不應當『同謂（謂）』。所以，我們只能說帛書本『同謂（謂）』後有脫文，至少脫落了一個『玄』字。如果是『兩者同出異名，同謂（玄）』的話，這些矛盾就自然消除了。」（廖名春 2011：41）廖先生質疑古本的求真態度值得敬佩，在此僅對其說法提出一點補充性的意見：廖先生認為「異名」和「同謂」是矛盾的，意即「異名」必涵衍（entail）「異謂」。然而，廖先生對於「謂」（謂）字何義未有詳細說明。考先秦文獻「謂」字主要有二義：一是「意義」（meaning）或「意思」（sense），一是「指謂」（denotation）或「指涉」（reference）。如果「異名同謂」是指「不同名稱有相同意思」，則這並無廖先生所擔憂的「矛盾」，因為一詞多義的情況本就是正常的語言現象，此所謂「歧義」（ambiguity）也。老子之「異名同謂」是否有「矛盾」（contradiction），端視該兩名是否同時斷定了兩個不能同時成立之概念或命題；若該兩名只是承載著不同的意思，而老子強行等同之，則老子最多只是混淆了不同名稱或詞語的用法，而算不上是矛盾，因為「混淆不同名稱或不同詞語之用法」不等於「同時斷定兩個不能同時成立之概念或命題」。又，如果「異名同謂」是指「不同名稱有相同指涉」，則這和「矛盾」當是不相干的。因為不同名稱能夠指涉相同的項目也是正常的語言現象。如「晨星」和「昏星」乃不同名稱，其意思亦互有差異，但俱指涉「金星」這一星體。由上述分析可知，無論「謂」指「意思」或「指涉」，「異名同謂」一語都沒有廖先生所說的「矛盾」。從文脈看，「異名同謂」的「謂」字，當從「指涉」解，即「無名」和「無欲」這兩個不同的名稱（異名）俱指涉「玄」或「損」這一相同的修養工夫（同謂）。這是前文以「自一」概念詮釋「異名同謂」一語的理由。由此出發，我們便可在保留帛書古貌的情況下讀通此句，而不必以通行本為標準強行更改之了。

至於「玄之又玄，眾妙之門」兩句和無為工夫之關係，亦可循上述線索而得以顯豁。「玄」既指減損工夫，而上文亦已論證「玄之又玄」和 48 章「損之又損」有相通之誼，則「玄之又玄」即可理解為此一減損工夫之持續進行。老子認為，此一減損工夫之持續進行乃是「眾妙之門」。在老子的用法中，「門」字旨在譬況一產生某種結果的條件。如 6 章說：

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，
用之不勤。

在本章中，老子以「玄牝之門」形容產生天地萬物的本根（天地根），亦即以玄牝之門為天地萬物得以產生的條件。據此用法，我們可以如此理解「玄之又玄，眾妙之門」的意思：減損工夫之持續進行是使「眾妙」這種結果得以產生的條件。至於「眾妙」何義，我們還是得回歸到 48 章有關「無為」的說法中求解。48 章說：「損之又損，以至於無為，無為而無不為。」老子認為減損工夫持續下去，便是一種「無為」的行為表現，而此一「無為」的行為表現可讓一切事情皆能順當地完成（無不為）。按照此一思路，所謂「眾妙」，乃是針對「無不為」所提出的一個形容詞——「眾」即「一切事情」之謂，而「妙」則是對「無為」的行為表現使得一切事情皆能順當地完成的讚嘆之詞。也就是說，所謂「玄之又玄，眾妙之門」，應可有意義地連繫到「無為而無不為」的觀念——只要不斷地從事減損工夫，便是一無為的行為表現（玄之又玄）；踏出這一門戶，便可通向萬事皆成的坦途（眾妙之門）。這一對「玄之又玄，眾妙之門」之工夫論詮釋，除了 48 章的「無為而無不為」外，在《老子》中尚有各種說法，如「為無為，則無不治」（3 章）、「及吾無身，吾有何患」（13 章）、「執大象，天下往」（35 章）、「上德不德，是以有德」（38 章）、「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」（57 章）等。由此可知，《老子》首章的「玄」論，實可與《老子》

其他章段的「無為」之說彼此呼應。

陸、結論

根據前文對「道」、「名」、「欲」、「玄」四組概念之分析考察，當可發現《老子》首章的形上學實未嘗不具實踐的意義。這一被置放在工夫論脈絡上所作的詮釋，既能對首章各句之說明提供連貫性，亦能與《老子》整體思想維持一致性，在各種出土的《老子》簡帛本之釋讀上也能展示應用性。當然，拙文著眼於首章的形上之道和無為工夫之關聯，實無可避免地忽略了首章中「道」與「名言」之詭譎關係及老子「以言去言」的語言策略，¹⁰因而在立論上稍異於存有論、認識論、真理論、君道論諸種廣被接納的說法。但應當指出，以「無為」思想詮釋《老子》首章之目的並不在於排斥眾說或標新立異，而在於揭示首章義理的一個可能的側面，並由此彰顯老子以形上知識支持實踐原則之哲學特色。

¹⁰ 關於《老子》中「道」與「名言」之關係、老子批判名言卻又使用「可道之道」等「詭譎為用」的言說方式諸問題，在當代學人中應以袁保新先生所論最為通透。袁先生認為老子之「名」，除了一般名言概念外，還意味著某種特定的、相對的認知方式。這種特定的、相對的認知方式在人間活動是必須的，但卻造成了人類心靈對名器的執著，這就是老子批判名言、主張致虛守靜的理由。(袁保新 1991:87、93-95、168-182)倘此理解不誤，則袁先生所謂「無名」，所取的仍然是「沒有名謂」之義，但其解讀卻能把此一意義下的「無名」邏輯地連貫到「無為」的思想脈絡上去。這不僅較其他學人（如俞樾）難以貫通「語言」（無名）和「行為」（無為）二域來得合理而全面，甚至能在不違眾說的基礎上充份說明形上之道和無為工夫之關係。

參考文獻

中文：

- 于省吾 YU Xingwu, 1962, 《雙劍謠諸子新證》*Shuangjianchi zhuzi xinzheng*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 王中江 WANG Zhongjiang, 2013, 〈北大藏漢簡《老子》的某些特徵〉*Beida cang hanjian laozhi de mouxie tezheng*,《哲學研究》*Zhexue yanjiu*, 第5期 Vol. 5: 33-40。
- 王 淮 WANG Huai, 1980, 《老子探義》*Laozi tanyi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press (Taiwan), Ltd.]。
- 王 博 WANG Bo, 1993, 《老子思想之史官特色》*Laozi sixiang zhi shiguan tese*, 臺北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin Press]。
- 北京大學出土文獻研究所編 Beijing Daxue chutu wenxian yanjiusuo Ed., 2012,《北京大學藏西漢竹書〔貳〕》*Beijing daxue cang xihan zhushu II*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai Guji Press]。
- 成玄英 CHENG Xuanying, 1974, 《老子義疏》*Laozi yishu*, 臺北 [Taipei]: 廣文書局 [Guangwen Book Company]。
- 朱謙之 ZHU Qianzhi, 2011,《老子校釋》*Laozi jiaoshi*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 俞 樾 YU Yue, 1954, 《諸子平議》*Zhuzi pingyi*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。

- 夏含夷 Shaughnessy, Edward L., 2012, 〈非常道考〉Feichangdao kao, 《中國哲學》*Zhongguo zhexue*, 第4期 Vol. 4: 21-26。
- 袁保新 YUAN Baoxin, 1997, 《老子哲學之詮釋與重建》*Laozi zhexue zhi quanshi yu chongjian*, 臺北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin Press]。
- 高明 GAO Ming, 2011, 《帛書老子校注》*Boshu Laozi jiaozhu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 張舜徽 ZHANG Shunhui, 1983, 《周秦道論發微》*Zhouqin daolun fawei*, 臺北 [Taipei]: 木鐸出版社 [Muduo Press]。
- 曹峰 CAO Feng, 2011, 〈《老子》首章與「名」相關問題的重新審視——以北大漢簡《老子》的問世為契機〉*Laozi shouzhang yu ming xiangguan wenti de chongxin shenshi*——yi beida hanjian Laozi de wenshi wei qiji, 《哲學研究》*Zhexue yanjiu*, 第4期 Vol. 4: 58-67。
- , 2013, 〈「玄之又玄之」和「損之又損之」——北大漢簡《老子》研究的一個問題〉*Xuanzhi you xuanzhi he sunzhi you sunzhi*——beida hanjian Laozi yanjiu de yigewenti, 《中國哲學史》*Zhongguo zhexueshi*, 第3期 Vol. 3: 13-19。
- 陳鼓應 CHEN Guying, 2000, 《老子今註今譯及評介》*Laozi jinzhu jinyi ji pingjie*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press (Taiwan), Ltd.]。
- 傅佩榮 FU Peirong, 2007, 〈《老子》首章的文義商榷〉*Laozi shouzhang de wenyi shangque*, 《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review*, 第33期 Vol. 33: 1-14。
- 程南洲 CHENG Nanchou, 1985, 《倫敦所藏敦煌老子寫本殘卷研究》

- Lundun suocang dunhuang laoji xieben canjuan yanjiu* , 臺北 [Taipei] : 文津出版社 [Wenjin Press] 。
- 董恩林 DONG Enlin, 2003, 《唐代《老子》詮釋文獻研究》 *Tangdai laoji quanshi wenxian yanjiu* , 濟南 [Jinan] : 齊魯出版社 [Qilu Press] 。
- 廖名春 LIAO Mingchun, 2011, 〈《老子》首章新釋〉 *Laozi shouzhang xinshi* , 《哲學研究》 *Zhexue yanjiu* , 第 9 期 Vol. 9 : 35-42 。
- 劉笑敢 LIU Xiaogang, 2005, 《老子：年代新考與思想新詮》 *Laozi: niandai xinkao yu sixiang xinquan* , 臺北 [Taipei] : 東大圖書公司 [Dongda Book Company] 。
- _____, 2009, 《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上、下卷 *Laozi Gujin: wuzhong duikan yu xiping yinlun (revised version I, II)* , 北京 [Beijing] : 中國社會科學出版社 [China Social Sciences Press] 。
- 樓宇烈 LUO Yulie, 1992, 《老子周易王弼注校釋》 *Laozi zhouyi wangbizhu jiaoshi* , 臺北 [Taipei] : 華正書局 [Huacheng Book Company] 。
- 韓 巍 HAN Wei, 2013, 〈西漢竹書《老子》的文本特徵和學術價值〉 *Xihan zhushu laoji de wenben tezheng he xueshu jiazhi* , 收入陳鼓應編 CHEN Guying Ed., 《道家文化研究》 *Daojia wenhua yanjiu* , 第 27 輯 Vol. 27, 北京 [Beijing] : 三聯書店 [Joint Publishing] : 1-35
- 魏啟鵬 WEI Qipeng, 1999, 《楚簡老子東釋》 *Chujian Laozi jianshi* , 臺北 [Taipei] : 萬卷樓圖書有限公司 [Wanjuanlou Books Company Limited] 。

airiti

試論《老子》首章「形上之道」與「無為工夫」之關係 109

西文：

Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.

On the Relation between “The Metaphysical *Dao*” and “*Wu-wei* Practice” in the First Chapter of the *Laozi*

SIU Chun-Sing

Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

Address: No. 145, Xingda Rd., South Dist., Taichung City 40227, Taiwan

E-mail: scs@dragon.nchu.edu.tw

Abstract

As the core of Laozi’s metaphysics, as scholars put it, the first chapter of the *Laozi* has been widely seen as making an assertion that the metaphysical *Dao* creates the myriad things, which not only explains why the universe exists, but also refers to issues including the essence of the *Dao*, the limit of language, the range of empirical knowledge, as well as the basis of how a ruler governs his or her country. Such a complexity enlightens scholars who have interpreted the first chapter of the *Laozi* from different approaches, approaches that are ontological, epistemological, political, or even pertaining to the theory of truth, respectively. This article, based on the researches as mentioned, attempts to provide a new interpretation that besides pertaining to the metaphysical *Dao* and its characters, the four key concepts in the first chapter, namely,

dao, *ming*, *yu*, and *xuan*, also refer to so-called *wu-wei* practice or action with acting held by Laozi. In short, this article aims at combining the metaphysics in the first chapter with Laozi's thought of *wu-wei*, clarifying how Laozi defines the relation between the metaphysical *Dao* and the *wu-wei* practice.

**Keywords: First Chapter of the *Laozi*, Metaphysical *Dao*,
Wu-wei Practice**