

《恒先》與老子

王博*

摘要

作為上海博物館藏楚竹書中的一篇，《恒先》以其獨特的內容引起了學者的廣泛關注。本文主要從《恒先》和老子的關係出發，圍繞「恒」和「復」兩個觀念來討論《恒先》在道家思想史上的意義。文章認為，「恒」應該是在老子「恒道」的基礎之上提出的，但是對「道」概念的刻意迴避以及提出「恒」作為本原的新名稱，表現著該篇對於本原的新理解。與老子之道相比，這種新理解通過「大虛」、「自生」等說法突出了「恒」的純粹虛無的特徵，從而最大限度地排除了存在於老子之道中的「有」性，這與表現在《莊子》和《黃帝四經》中的傾向是一致的。「復」的觀念在《恒先》和《老子》中都同樣地被強調著，這使我們很容易注意到生成和復歸這個在中國古代宇宙生成論中所包含的基本模式。在這種模式下，本原不僅僅意味著開始，它同時還是目的和結束。在本原的確立中，宇宙生成論者也確立了自己的終極價值和追求。

關鍵詞：恒、道、虛無、自生、復

2005.4.28 投稿；2005.5.18 審查通過；2005.5.27 修訂稿收件。

* 作者現職為北京大學哲學系教授。



Heng xian and Lao Zi

Wang bo

Abstract

As one of the texts included in the Shanghai Museum's collection of excavated texts from Chu, the Heng xian (The abiding beginning) has, due to its unique content, widely attracted the attention of scholars. The following article begins by examining the relation between the Heng xian and Lao Zi and proceeds to discuss the concepts of "heng (abiding)" and "fu (return)" in order to discern the significance of the Heng xian within the intellectual history of Daoism. We posit that the use of "abiding" in the Heng xian originally derived from Lao Zi's "heng dao (abiding way)", but that its intentional avoidance of "way" and its use of "abiding" as a new term to describe the source of all things represents a new understanding of this source. Compared to the "way" of Lao Zi, this new understanding utilizes ideas such as "da xu (great emptiness)" and "zi sheng (spontaneity)" to expound the pure emptiness characteristic of "abiding". Consequently, it completely eliminates the "being" aspect of the "way" of Lao Zi. This inclination is similarly manifest in the Zhuang Zi (Master Zhuang) and the Huang Di si jing (The Yellow thearch's four classics). The concept of "return" is emphasized equally in both the Heng xian and the Lao Zi, which allows us to easily notice the basic pattern of creation and return included in ancient Chinese cosmogony. In this model, the source of all things not only implies beginning, but at the same time also embodies destination and completion. In establishing a source of all things, the cosmogonist also establishes his own ultimate value and purpose.

Keywords: abidingness, way, nothingness, spontaneity, return



一、恒

道家作品中往往都有宇宙生成論方面的內容，現存文獻如《老子》、《莊子》、《淮南子》是如此，近些年來的出土文獻《黃帝四經》、¹《太一生水》、《恒先》等也不例外。關於萬物本原之名，現存文獻中以「道」最為典型，這一點是學者都熟悉的，不必舉證。但是出土文獻卻也提供了新的東西，最明顯的當然是《太一生水》中的「太一」。該名也曾見於《莊子·天下篇》和《呂氏春秋·大樂》等，卻未受到充分的注意。有賴於《太一生水》的發現，才讓我們更清楚地認識到其作為萬物本原的意義。在《恒先》中，也出現了一個「新」的概念，這就是「恒」。該篇開始就說：

「恒先無有，樸、靜、虛。朴，大樸；靜，大靜；虛，大虛。」

李零、李學勤等先生都把「恒先」連讀，²其依據是馬王堆帛書《道原》的首句「恒先之初」。但帛書該句中的「先」字，原釋文作「無」字，李學勤先生前些年提出「無」當為「先」，³但從文意上來說，作「無」顯然是更好一些。⁴如果作「恒先之初」讀，其中的「先」和「初」兩字語意重複，未免有拖泥帶水的感覺，所以《道原》未必能成為將「恒先」視為一個成詞的理由。從《恒先》後文來看，「恒」明顯是該篇的一個重要概念，⁵如：

「恒莫生氣，氣是自生自作。」

「恒、氣之生，不獨，有與也。」

可以看出「恒」是一個和「氣」一樣，而且比「氣」更為重要的概念。如果進一步考慮到該篇中再也沒有出現過「恒先」的提法，那麼把

¹ 即馬王堆漢墓出土的《老子》乙本卷前古佚書4篇，唐蘭認為就是《漢書·藝文志》道家類中著錄的《黃帝四經》四篇，得到了很多學者的贊同。唐說見其所著《黃帝四經初探》，《文物》，1974年第10期，頁48-52，以及《馬王堆出土老子乙本卷前古佚書的研究》，《考古學報》，1975年第1期，頁7-27。

² 李零說見《上海博物館藏楚竹書》（三），上海古籍出版社，2003年12月，頁288。李學勤說見《〈恒先〉首章釋義》，《中國哲學史》，2004年第3期，頁80。

³ 李學勤：〈帛書〈道原〉研究〉，《古文獻論叢》，上海遠東出版社，1996年。

⁴ 參見丁四新〈帛書〈道原〉集釋〉，簡帛網。

⁵ 上引丁文已經指出這一點。

「恒先」分讀為恒和先，應該是更合理的理解。不難發現，這是一篇以「恒」為主的敘述，所以開始就把它提了出來。但「先」字也並不是沒有著落，它應該看作是對「恒」意義上的補充。廖名春認為「『恒先』並非『恒』之『先』，而是『恒』與『先』，『恒』即『先』，『先』即『恒』。『恒』、『先』並為『道』之同義詞。」⁶這種理解大致是不錯的，但應該區別「恒」是一個專門表達本原的概念，而「先」只是對此本原的形容，因為作為本原的「恒」出現在任何的存在物之先。我們不妨暫時回到《老子》⁷，那裡就有用「先」來描述「道」的例子：

「吾不知其誰之子也，象帝之先。」（4章）

「有物混成，先天地生。」（25章）

「先」的說法強化的是「道」的本原地位，但我們顯然不能把「道」和「先」的意義等同起來。換言之，「先」只是從某一方面對「道」進行的描述，即道在時序上位於萬物之先，並不足以表達「道」的豐富內涵。「恒」和「先」的關係也應該作如是觀。

在《恒先》看來，恒的最基本的規定性是「無有」。這個在《莊子》中常用的辭彙，表現的是某種一無所有的狀態，被莊子詩意地稱之為「無何有之鄉」。⁸恒的狀態就是「無」，不摻雜任何的「有」的內容，所以能夠用「樸、靜、虛」來進一步地描述。這種「樸、靜、虛」非針對具體事物而言，不是某一物之樸、靜、虛，所以加之以「大」字作為限制，成為「大樸、大靜、大虛」。在道家的文獻中，「大」字既經常使用，⁹又被賦予特殊的意義。《老子》25章「強字之曰道，強為之名曰大」，以「大」為「道」之名，所以道可以稱為「大象」。¹⁰這裡的「大虛」一詞，也見於《道原》：

「恒無之初，洞同大虛。虛同為一，恒一而止。」

從該篇後文「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也」來

⁶ 〈廖名春上博藏楚竹書《恒先》新釋〉，《中國哲學史》，2004年第3期，頁85。

⁷ 本文引用《老子》文字基本以帛書本為主，參見高明《帛書老子校注》，中華書局，1996年。

⁸ 《莊子·逍遙遊》。

⁹ 典型者如《老子》25、41、45章等。

¹⁰ 《老子》35章「執大象，天下往。往而不害，安平大。」所謂大象，即是道的別稱。

看，「大虛」顯然是對恒和道的描述。如果將《道原》與《恒先》對觀，兩者的相似性是顯而易見的。我們甚至也可以把《道原》提到的「恒」同樣看作是表達萬物本原的概念，而不是一個普通的修飾詞語。不難發現，這裡提到的無、虛、同、一等字眼，在《恒先》中都有使用：

「自厭不自忍，或作。有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。未有天地，未有作行，出生虛靜，為一若寂，夢夢靜同，而未或明，未或滋生。」

這是《恒先》描述的一個從「恒」開始的生成論模式。在完全自然的狀態中，「或」出現了。廖名春讀「或」為「域」，大體是不錯的。但說它指「空間」，¹¹意義不明。從後文來看，它指的就該是「上下未形」¹²的混同狀態。或之後是氣，氣之後是有，有之後是始，始之後是具體的生成物。接下來的諸句又回過頭來描寫「恒先無有」和「域」的狀態，與《道原》非常類似。《恒先》繼續說：

「氣是自生，恒莫生氣，氣是自生自作。恒、氣之生，不獨有與也。或、恒焉生。或者同焉，昏昏不寧，求其所生：異生異，畏生畏，韋生非，非生韋，依生依。求欲自復，復生之生行。濁氣生地，清氣生天。氣信神哉！云云相生，信盈天地，同出而異生，因生其所欲。」

如果與《太一生水》相比的話，對氣的強調無疑是《恒先》的一個重要特點，並與那裡對水的強調形成鮮明的對比。¹³氣當然出現在恒之後，但是《恒先》突出氣是自生，而非恒之所生。這一點在先秦道家的生成論中是很特別的表述，我在稍後會有討論。該篇似乎是認為，以「無有」為基本規定性的「恒」是沒有「生」的功能的，因此為了解釋萬物的發生，就需要另外的因素作為動力，這就是氣。氣與恒相配合，一起產生了萬物，這就是「恒、氣之生，不獨，有與也」的含義。「不獨」是說非恒或者氣所獨生，「有與」指二者的互相配合。下面的一句，一般都

¹¹ 〈廖名春上博藏楚竹書《恒先》新釋〉，《中國哲學史》，2004年第3期，頁84。

¹² 語出屈原《天問》，指天地未分化之前的狀態。

¹³ 在關於《太一生水》的討論中，許抗生曾經指出道家宇宙論中存在著「尚水」與「尚氣」兩種不同的模式。許說見〈初讀太一生水〉，收入陳鼓應主編《道家文化研究》，第17輯，三聯書店，1999年，頁306-315。



如整理者一樣讀作「或、恒焉，生或者同焉」，但我覺得在「生」字下斷句似乎更合理也更好理解一些。一方面，「或」並不能等同於「恒」，另一方面，也沒有一個「生或者」。「或、恒焉生」，仍然是在重複「不獨有與」之說，「或者同焉」既指出了「或」的性質是「同」，又引出了萬物之「異」。在「同」之中，由於「氣」的作用，出現了不同的欲求及趨向，隨之也就出現了不同的事物。在不同事物生成的過程中，出現了兩種模式，一種是類生，¹⁴即「異生異，畏生畏」之屬，如「濁氣生地，清氣生天」。另一種是相生，即「韋生非，非生韋」之屬，如「云云相生，信盈天地」。萬物雖然都出於「同」，但是在氣的作用之下，各自的性卻不相同，因此呈現出一個豐富多彩的世界。

如果與老子進行比較的話，《恒先》的一個突出特徵是提出了「恒」的觀念，並有關於「生」的新理解。很顯然，「恒」的角色與老子的「道」非常接近，它們都處在這個世界的開端處，充當著萬物的本原。我們也可以看到《恒先》對於「恒」的描述和老子描述「道」之間的很多相似性。但是對「道」字的迴避，以及提出另一個概念本身就顯示出該文獻想要把自己與《老子》區別開來的努力。討論這種相似和差別對於我們理解道家思想的深化和發展是大有裨益的。

我們還是先從聯繫的方面說起，如果追溯「恒」概念提出的背景，《老子》無論如何是不能被忽略的。《莊子·天下篇》敘述關尹、老聃的思想是「建之以常無有，主之乙太一」，李學勤已經指出「恒」與「常」通，¹⁵證之以帛書《老子》，¹⁶這應該是很合乎邏輯地推斷，由此可知「恒」在老子思想中的重要地位。的確，為了把自己新提出的道和一般所謂的道區別開來，老子第1章很正式地命名他自己所謂的道為「恒道」：

「道可道，非恒道也。名可名，非恒名也。無名，萬物之始也；有名，萬物之母也。故恒無欲也，以觀其妙；恒有欲也，以觀其所徼。此兩者同出，異名同謂。玄之又玄，眾妙之門。」

老子也講道和名，但不是一般的道和名，而是恒道和恒名。因此，

¹⁴ 見陳麗桂〈《恒先》的義理結構〉，簡帛網。

¹⁵ 李學勤〈《恒先》首章釋義〉，《中國哲學史》，2004年第3期，頁80。

¹⁶ 通行本《老子》中的很多「常」字，在帛書本中作「恒」。「恒」該是本字，後世因避漢文帝劉恒之諱，易「恒」為「常」。

恒也就構成了老子之道的最核心標誌。道總是與「恒」聯繫著，如本章的「恒無欲」與「恒有欲」，以及他章中的很多說法，如：

「道恒無名，樸，雖小，而天下弗敢臣。」(32章)

「道恒無名，侯王若能守之，萬物將自化。」(37章)

與此類似的，與恒道相通的德也被冠以「恒德」之名。¹⁷這種對「恒」的強調顯然為進一步地把「恒」視為本原提供了基礎。

另一方面，《恒先》對於「恒」之性質的描述，即「樸、靜、虛」，在老子中都可以找到源頭。如「樸」字，老子中多見，如：

「見素抱樸，少私寡欲。」(19章)

「沌呵其若樸。」(20章)

「恒德乃足，復歸於樸……樸散則為器，聖人用之以為官長。」(28章)

「道恒無名，樸，雖小，天下莫敢臣。」(32章)

「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。鎮之以無名之樸，夫將不欲。不欲以靜，天地將自正。」(37章)

靜、虛等也是如此。由此可知「恒」之觀念與老子的密切聯繫。

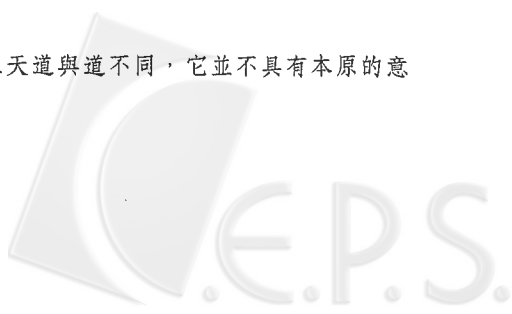
當然，無論如何突出「恒」的意義，面對《老子》時，我們都要承認「道」是毋庸置疑的主角，「恒」只是對於道的界定。這使得問題變得更加有意義，是什麼因素讓《恒先》的作者用「恒」來取代了「道」？換言之，「恒」與「道」的區別究竟何在呢？

在目前的研究中，我們看到的基本上是忽略或者漠視它們之間區別的態度。「恒」被方便地當作了「道」，或者「道」的別名，研究者有意無意地迴避了《恒先》中一次也沒有提及「道」的事實。¹⁸但是在我看來，「道」的缺席是必須引起重視的。

如前所述，按照《恒先》的理解，作為本原的「恒」，其存在狀態是「無有」。對「無有」一詞的理解，既可以是「什麼都不存在的虛無狀態」，如《莊子》經常使用該詞時的意義，也可以是簡單地「沒有有」，

¹⁷ 《老子》28章。

¹⁸ 「天道」的說法在《恒先》中出現過一次，但天道與道不同，它並不具有本原的意義。



即對「有」的否定。兩種理解的意義當然可以統一起來，譬如它們都指向「恒」所具有的「無」的特點，如《道原》「恒無」一詞所顯示的。以「無有」來描述「恒」，突出了世界本原的「無」性。任何形式的「有」都是從此「無」中發生的。《恒先》說：

「自厭不自忍，或作。有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者。」

在無有之中，或出現了，然後是氣、有、始和往者，構成了一個清晰的生成系列。這些詞很顯然都與老子有關。特別該提到的是《老子》的 25 章：

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」

《恒先》中的「或」字，廖名春、李學勤等讀為「域」，並舉《老子》此章為證，學者多從之，應該是正確的。「往者」讓人聯想到這裡的「逝」「遠」等詞，指道所產生的萬物。¹⁹至於「始」字，《老子》中經常可以看到，其意義多與「道」相關。如：

「無名，萬物之始。」(1 章)

「天下有始，以為天下母。」(52 章)

但是在《恒先》中，老子意義下的「始」幾乎已經失去了「始」的意義。可以看出，在「始」之前，還存在著若干的環節。也許在它看來，「始」總暗含著與萬物的關係，如「萬物之始」，或者「有始焉有往者」，因此已經是某種形式的「有」了。這離本原的「虛無」要求顯然是太遠了。《莊子·齊物論》中也有對於「始」的反思：

「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。」

¹⁹ 學者大都依照李學勤先生的意見，把「往」解釋為「歸」。但從文意上來看，並結合《老子》25 章的內容，「往」應該指的是從本原到萬物的生成過程。陳靜對此有明確的討論，見氏著《自由和秩序的困惑——淮南子研究》，雲南大學出版社，2004 年，頁 238。

這裡有明顯地否定「始」的意味，與《恒先》有類似之處，顯示出道家對於本原問題思考的深化。大體說來，從老子到黃老學派和莊子，對於道的理解一直都呈現出「虛無」化的趨勢。²⁰如果說在老子那裡，「道」和「有」的關係還糾纏不清的話，那麼，在後來的發展中，「有」已經被徹底地從「道」中排除了出去。在《恒先》中，「有」被安放在「氣」之後，這裡所體現的精神和黃老學派以及莊子是一致的。不知道是不是出於這些考慮，《恒先》才拒絕使用帶有老子痕迹的因此也是容易引起誤解的「道」字，並提出一個新的本原概念——「恒」。

在老子那裡，我們當然能夠看到明確地把「道」和「無」聯繫在一起的努力，譬如 14 章的如下描述：

「視之而弗見，名之曰微；聽之而弗聞，名之曰希；搏之而弗得，名之曰夷。三者不可致詰，故混而為一。一者，其上不曠，其下不昧，繩繩不可名也，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂忽恍。隨而不見其後，迎而不見其首。」

弗見、弗聞、弗得以及無物、無狀等都指向了「無」，但是即便在此章中，「無狀之狀，無物之象」的說法也似乎暗示著無中之有。如果我們閱讀 21 章的話，這種暗示就變成明白的敘述了：

「道之為物，唯望唯忽。忽兮望兮，其中有象。望兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」

在這個關於道的敘述中，連續出現的幾個「有」字是引人注目的。如果再結合第 1 章的論述，老子的道基本上可以看作是有和無的統一體，並在它們的相互轉化中呈現其法則的意義。²¹這樣理解的「道」，顯然和《恒先》所規定的「恒」的「無有」、「大虛」的性質相距甚遠。

與此相關的，是《恒先》和老子對於「生」的不同態度。老子經常用「生」來描述道和萬物之間的關係，以顯示道的本原地位。如 40 章所說：

²⁰ 《黃帝四經》和《莊子》一再用「虛無形」、「大虛」、「虛」或者「無有」等來規定道，與老子相比，「有」的因素基本被排除了，道徹底地變成了「無何有之鄉」。

²¹ 關於道和有、無關係的討論，請參見王博〈老子哲學中道和有、無的關係試探〉，《哲學研究》1991 年第 7 期。

「天下之物生於有，有生於無。」

以及 42 章：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

或者 52 章：

「道生之，德畜之，物形之，而器成之。」

《恒先》中雖然也有「生」的說法，但更值得注意的是「自生」的說法，以及對於「生」的否定。在談到恒和氣關係的時候，《恒先》說：

「恒莫生氣，氣是自生自作。」

在老子的注釋史上，很多注釋者都用氣論來解釋 42 章的內容。如把「二」解釋為陰陽二氣，「三」解釋為二氣的結合，如果這種說法可以接受的話，那麼很顯然我們就得承認老子中有「道生氣」的主張，而「恒莫生氣」的說法可以直接看作是對此主張的否定。

問題在於，《恒先》為什麼要否定「恒」具有「生」的功能，進而強調「氣是自生自作」呢？對這個問題的思考當然有助於進一步理解恒與道的差別。第一，也許我們可以注意這樣的事實，與「生」的說法相關，老子經常使用母子的比喻來描述道和萬物的關係。這個比喻一方面肯定了道的優先性，但同時也暗示了道的「有」性。母雖然和子不同，但它仍然是一種「有」，一個特殊的「有」。事實上，老子「有物混成」（25 章）的說法也具有類似的意義。儘管清楚地意識到道和萬物的不同，但道仍然被當作是一個「物」（雖然是大物）來理解。正是由於對此的不滿，《莊子》學派才會特別強調「物物者非物」²²。同時很明顯地，老子中非常突出的「生」的說法在《莊子》那裡被淡化了。²³可以認為，《恒先》對此也有反思，因此在主張恒為大虛的同時，也就必然導致對「生」的觀念的否定。第二，從分析的立場來看，生可以是「偶生」，也可以是「故生」，而後者就意味著某種意念（「意」）的存在。在

²² 《莊子·知北遊》。

²³ 與「生」相比，莊子及其學派似乎更注重「變」和「化」的觀念。《至樂》記載了莊周妻死的寓言，其中有「察其始，而本無生。非徒無生也，而本無形。非徒無形也，而本無氣。雜乎芒忽之間，變而有氣。氣變而有形，形變而有生」之說，很具代表性。變化不同於自生和他生，但對它們都保持著意義的開放性。

《恒先》的生成系列中，「意」的出現已經是很晚的事情，並且和某種消極的東西相聯繫。而自生的說法排除了「他生」的可能性，因此也排除了「恒」之中存在「意」的可能性，從而保證了其「大虛」的特徵。第三，儘管老子一再地通過「生而不有，為而不恃，長而不宰」(51章)等說法來削弱道的主宰性，但相對於萬物而言的「生」的角色仍然給這種主宰性保留著某種可能性。並且，「生而不有，為而不恃，長而不宰」的說法暗示著道處在一種自我克制的狀態中。這種自我克制在老子那裡通過不同的語言表現出來，如「隱」、「自勝」、「不敢為天下先」、「後其身」等，在老子中，它還是一種基本的政治和生存技巧，來保證自己目標的實現。²⁴但是這種自我克制本身暗示著欲望或者意念主體的存在，自我克制者不是一個完全虛無、安靜或者樸素者，所以它不應該成為本原的特徵。在《恒先》中，我們明顯看到針對這種自我克制提出的否定性說法，這就是「自厭不自忍」。自忍就是自勝，自我克制。²⁵恒是不自忍的，因此從它之中流出了域和氣。它們非恒所生，雖然從時間上來說域和氣都在恒之後出現。

總結地說，可以這樣認為，《恒先》關於「恒」的論述是在老子「恒道」說法的基礎上發展起來的。它不滿意於老子道論中的某些內容，因此有意識地使用了「恒」的概念，以取代老子之「道」，以顯示其對於本原的新理解。這種新理解與《黃帝四經》和《莊子》對老子思想的發展有某種相似之處，但後者顯然承繼了「道」的傳統，並在保持「道」的名義之下完成了對於老子之道的改造。

二、復

天與人是道家哲學思考的兩極，言天必下及於人，言人必上本於天。一個宇宙生成論的體系也是要延續到人的世界才算完整，如《老子》25章從道開始，必論到包含著人的「四大」，才算是告一段落。但如果我們仔細地觀察，就會發現這個宇宙生成論並不是一個單向的過程，毋寧說它是可逆的或者迴圈的。在25章中，這個迴圈表現為「大曰逝，

²⁴ 如「後其身」是為了「身先」，「不敢為下先」是為「成器長」等。

²⁵ 關於「自忍」的意義，有不同的說法。李學勤以為自滿，陳麗桂以為不勉強，後者意思更佳。

逝曰遠，遠曰反」，以及「人法地，地法天，天法道，道法自然」的描述。這種迴圈被認為是道的根本運動法則，即「反者道之動」。老子有時候也用「復」這個字眼來描述「反」，如 16 章所說：

「至虛極也；守靜篤也。萬物並作，吾以觀其復也。夫物云云，各復歸於其根。歸根曰靜，靜，是謂復命；復命常也，知常明也；不知常妄；妄作，凶。」

萬物之作，雖然紛繁複雜，若把握其要，其實只是一個「復」的過程，即各自向本根的復歸。老子把歸根稱之為「靜」，以與「作」相應。把復命稱之為「常」，視其為普遍的法則，這與「反者道之動」是一致的。知此法則而效法之，則為「明」，否則就是「妄」。因此老子始終要求著人向本根的復歸，典型者如 28 章：

「知其雄，守其雌，為天下溪。為天下溪，恒德不離。恒德不離，復歸於嬰兒。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，恒德乃足。恒德乃足，復歸於樸。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，恒德不忒，復歸於無極。樸散則為器，聖人用之則為官長，夫大制無割。」

知雄守雌等講的是方法，循著這些方法，人們可以復歸於嬰兒、復歸於樸、復歸於無極，從而可以保持著與本原之間的聯繫，也就是保持著自己得自於本原的本性——恒德。這裡所說也就是前面提到的「歸根」「復命」之義。

一個可以思考的問題是，老子為什麼如此強調復歸的觀念，並把「反」看作是世界的普遍法則？復歸很顯然包含著兩個不同的環節，一個是「生生者」，即「道」；另一個是被生者，即「物」，特別是人。由一般的分析就可以瞭解的，復歸的觀念至少也包含著如下幾個前提，其一是生成，有生成才有復歸的問題；其二是知止，在知止的基礎之上，復歸才有可能；第三是偏離，既萬物在被生成之後並不能夠保持其與本原的同一關係。後一項尤其是重要的，在道家關心的天人（或者道物）兩極中，他們對於天或者道總是充滿著敬意，但對於人就帶著些蔑視，以為一切的偏離和混亂都是由於人造成的。我們且看《老子》77 章中的說法：



「天之道，猶張弓也。高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。故之道，損有餘而益不足。人之道則不然，損不足而奉有餘。孰能有餘而有以取奉於天者？唯有道者乎！是以聖人為而弗有，成功而弗居也，若此其不欲見賢也。」

在天人對舉之中，文字中抑揚之意表現的一覽無餘。人與天或者道是背離的，所以老子才要求著「人法地，地法天，天法道，道法自然」，希望人可以通過對本原的效法完成復歸的過程，聖人就是復歸的模範。

在老子那裡，為了解釋生成過程中人對於道的背離，引進了「欲」和「名」的觀念。²⁶萬物的生成過程同時被老子描繪成是一個欲和名發生的過程，在它們的作用之下，混亂和失序出現了。因此所謂的「復」也就是從欲和名復歸到無欲和無名的過程。37章說：

「道恒無名，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。鎮之以無名之樸，夫將不欲。不欲以靜，天地將自正。」

從無名無欲開始了萬物的自化，在這個過程中，「欲」出現了。這是背離或者偏離，應對它的方式乃是「鎮之以無名之樸」，即重新確立其與本原的關係，如此則欲歸於不欲，作復歸於靜，天地萬物重新處在秩序之中。32章有類似的說法：

「道恒無名，樸雖小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以雨甘露，民莫之令而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」

道是無名之樸，在生成的過程中，名出現了。老子主張的態度是知止，也就是復歸，使有名復歸於無名。

與《老子》一樣，在《恒先》中，我們也發現「復」的觀念具有重要的地位。²⁷「復」被看作是天道的基本內容，因此應該是人所遵循的方向。《恒先》的宇宙論當然也是落到了人的上面。不過，人出現的那

²⁶ 這兩個觀念的重要性似乎還沒有完全得到學者的注意或承認，事實上，《老子》第1章就把名、欲與道一起討論，足見老子對於它們的重視。

²⁷ 學者對此問題已有注意，如吳根友〈上博楚簡《恒先》篇哲學思想探析〉等，簡帛網。

一刻並不被認為是美妙的瞬間，相反，它是不善和混亂的開始。《恆先》如此說道：

「先者有善，有治無亂。有人焉有不善，亂出於人。」

世界在最初的時候是善，有治而無亂。換言之，是合秩序的。只是在有人之後，不善才出現了，人是導致混亂的根源。那麼人的特殊性是什麼，或者說是什麼導致了人的不善？《恆先》同樣注意到了「欲」和「求」。我們發現，在這篇竹簡文獻中，一方面是強調氣的自生自作，另一方面則突出物的各求其所生。前者是自然的，後者顯然是故意的，或者說是出於「意」的。氣的狀態是混同自然，但從中產生的物則是各各不同，而且伴隨著欲的存在：

「同出而異生，因生其所欲。察察天地，紛紛而多采物……先有中，焉有外。先有小，焉有大。先有柔，焉有剛。先有圓，焉有方。先有晦，焉有明。先有短，焉有長。天道既裁，唯一以猶一，唯復以猶復。恆、氣之生，因復其所欲。明明天行，唯復以不廢。」

在前面的文字中，我們曾經討論過「域者同焉」，這是對萬物出現之前狀態的描述。從「同」之中就生出差別的萬物。這個由同而異的過程也就是從一到多的過程，或者從中到外、從小到大、從柔到剛、從圓到方、從晦到明、從短到長的過程。這就是「因生其所欲」，《恆先》當然不會認為「欲」就是惡的，因為它的出現是一個自然的結果，並和「性」有關：

「有出於或，生出於有，音出於生，言出於音，名出於言，事出於名。或非或，無謂或。有非有，無謂有。性非性，無謂性。音非音，無謂音。言非言，無謂言。名非名，無謂名。事非事，無謂事。詳宜、利主、采物出於作，作焉有事，不作無事。舉天之事，自作為事，庸以不可更也。」

季旭昇先生指出這裡的「音」字應讀為「意」，並舉《管子·內業》「音以先言」句為證，²⁸該是正確的。《恆先》的生成論的確是分成兩

²⁸ 季旭昇〈上博三《恆先》「意出於生，言出於意」說〉，簡帛網。



層，「有或焉有氣，有氣焉有有，有有焉有始，有始焉有往者」，這是一層，沒有明確地提到人。此處的「有出於或」以下是另一層，由或而有，具體地引出人事。「生」就是「性」，性出於有，有出於或，或本於恒，這就把「性」和「恒」聯繫了起來。而意是生於性的，有了「意」才有言、名和事。值得提醒的是，言、名和事並非一般的語言、名稱或者事情，它們都和統治技術有關。²⁹這個鏈條中的「意」，我以為就和「欲」相當。有意欲，也就有了造作，人的不幸也就在於此。帛書《經法》有如下的說法：

「虛無形，其聚冥冥，萬物之所從生。生有害，曰欲，曰不知足。生必動，動有害，曰不時，曰時而口。動有事，事有害，曰逆，曰不稱，不知所為用。」

欲是與生俱來者，而且也是對人有害者，這是人的宿命。欲會引發動、事，會發生不時、逆的結果，這與《恒先》的想法是一致的。「作焉有事，不作無事」。人既然有意欲，當然是要「作」的，是有事的。但是天呢？天是不作的，天的不作也就是萬物的自作。「舉天之事，自作為事」句，學者或以為「天」字下缺了個「下」字，³⁰我以為是不必的。這就是關於天的描述，以與人的作為進行一個對比，並構成人之榜樣。《恒先》還說到：

「舉天下之作，強者果天下之作，其竄尠不自若作，庸有果與不果，兩者不廢。」

關於這段話的斷句，也有不同的方法。譬如中間的一行文字，一般是斷在「若」字下，我覺得不如斷在「作」字下更適當。「不自若作」該讀為「若不自作」，強者似乎認為是自己完成了天下之作，殊不知乃是天下之自作，哪裡有什麼果和不果的問題？如果聯繫後面一句，就更清楚了：

「舉天下之為也，無捨也，無與也，而能自為也。」

²⁹ 如老子的「不言之教」、「無名之樸」、「事無事」，或者「處無為事，行不言之教」。孔子也有「名不正則言不順，言不順則事不成」之說。

³⁰ 龐樸最早提出了這個看法，廖名春等從之。見龐樸《恒先試讀》，簡帛網。

天下之為其實和人的「捨」同「與」無干，乃是自為。這實際上是對「為」的否定，因為自為也就是無為。對於「名」，《恒先》也有類似的態度，「舉天下之名虛屬」，「舉天下之名無有」，都強調名其實是本於無名的，因此並不是根本之物。如果瞭解了這點，我們就不會執著於作、名等，復歸就成為自然的要求了。

和《老子》一樣，《恒先》似乎也是把「復」視為物化的法則。「舉天下之生同也，其事無不復。天下之作也，無迕極，無非其所。舉天下之作也，無不得其恒而果遂」，「生」如本字讀，萬物生成之後，就必然有一個復歸的過程。天下萬物之作是有法則的，這法則就是「復」。「得其恒」也是「復」，即復歸到最本原處。於是我們看到，世界在繞了一個大圈子之後，又回到了起點。生成和復歸走的是一條路，或者說，生成正是為復歸提供一個前提，就是為了復歸。前面有「因生其所欲」，後面就有「因復其所欲」。欲是人性之所生，卻非這個世界的根本。作為本原的「恒」是「樸、靜、虛」的，因此人也要回到這種狀態，不能讓自己陷入到名言的世界。名言當然不是虛妄的，但我們也要知道它不是最根本的。「域非域，無謂域」一段話，存在著差別很大的解讀，廖名春說「此段是說無是域、有、生、意、言、名、事的本質，而域、有、生、言、名、事的區別只是表象。」³¹大體是可以接受的。這種說法正是為向本原的復歸所做的準備。既然它們是表象，我們為什麼還要執著呢？所以「惟一以猶一，惟復以猶復」，作要歸於靜，名要歸於無名之樸，意欲要歸於虛。當然，靜不是絕對的安靜，而是自作。樸不是沒有任何的分別，而是物之自名。虛也不是讓人變成無知之物，而是物各如其所是的呈現。在這裡，我們看到了和老子那裡類似的內容，「為無為，事無事」，儘管沒有無為的字眼，但無為的精神是充斥在其中了。

《老子》和《恒先》中對「復」的強調，³²讓我們可以思考宇宙生成論中所包含的一個基本模式，就是生成和復歸的模式。先是本原（道或者恒或者太一）生成萬物，然後是萬物向本原的復歸。對生成過程的描述其實是給復歸準備的道路。在這裡，本原不僅僅充當本原的角色，更重要的，它是萬物所效法者。因此，對於本原性質的描述，寄託的是

³¹ 〈廖名春上博藏楚竹書《恒先》新釋〉，《中國哲學史》，2004年第3期，頁88。

³² 對「復」的強調當然不限於道家的傳統，《周易·象傳》解釋「復」卦的「復，其見天地之心乎」之說，也包含著視「復」為天之法則的想法。



作者的政治和生命理想。譬如《恒先》這裡提到的「樸、靜、虛」，包含的是對巧文、造作、有為的批評和否定。在本原的確立中，宇宙生成論者也確立了自己的終極價值和追求。

參考書目

專著

馬承源主編，《上海博物館藏楚竹書》（三），2004

高明，《帛書老子校注》，中華書局，1996

陳靜，《自由與秩序的困惑——〈淮南子〉研究》，雲南大學出版社，2004

期刊論文

李學勤，〈《恒先》首章試讀〉，《中國哲學史》第3期，2004

許抗生，〈初讀《太一生水》〉，《道家文化研究》第17輯，三聯書店，
1999

廖名春，〈上博藏楚竹書《恒先》新釋〉，《中國哲學史》第3期，2004

其他

丁四新，〈帛書《道原》集釋〉，簡帛網

吳根友，〈上博楚簡《恒先》篇哲學思想探析〉，簡帛網

季旭昇，〈上博三《恒先》「意出於生、言出於意」說〉，簡帛網

陳麗桂，〈《恒先》的義理與結構〉，簡帛網

龐樸，〈《恒先》試讀〉，簡帛網



審查意見摘要

第一位審查人：

作者從《恆先》一文與《老子》哲學論題的關係，論述了《恆先》中兩個重要的哲學論題，就「恆」的角度，說明其在《老子》哲學中的重要性，但對於「恆」何以取代《老子》的「道」，說明並不清楚，取代後並未處理或解決《老子》哲學中所帶來的問題。因此，取代之說似無法成立。至於「恆先」一詞是否應分開為「恆」先，「先」作為一時間副詞，或者應作為「恆先」，目前學界各有其立論點，因此可備一說。作者不妨對「恆」的特質再多加申說。對於「復」的探究中加進了「名」與「欲」的重視，學界並非沒有重視，作者在此也未對此二觀念多加申說，殊為可惜。總體而論，此篇之作有其重要性，因此推薦刊登。

第二位審查人：

本論文以《上海博物館藏楚竹書》第3卷《恆先》一篇，作為關注的對象。論述以釐清道家「恆」、「復」兩個基本觀念為焦點，進一步通過《恆先》與《老子》的細部比較，探討道家哲學的一般特點及其在先秦時期的思想深化過程。所得結論一是：以《恆先》關於「恆」的論述是在老子之道的基礎上發展出來的。它有意識地使用「恆」的概念，以取代「道」，或者至少與「道」交互使用，以顯示其對於本原的新理解。二是：《老子》和《恆先》中對於「復」的強調，讓我們可以思考宇宙生成論中所包含的一個基本模式，就是「生成」和「復歸」的模式。全文構思頗具問題意識，義理間架嚴謹周密，議題清晰明確，充分提供了一個理解道家思想史的新視域。論文係屬佳作，故予以推薦刊登。