

老子首章義理新探

郭鶴鳴

壹、問題與方法

在經典義理詮釋的方法上，至少應該有兩個不能違背的基本原則：第一是文理秩序必須求其順適，第二是義理性格必須求其相應。所謂「文理秩序必須順適」，就是我們必須先假定，一部經典，不管是思想家本人所作或是弟子所記，其文字結構本身儘管各有風貌，其表達方式儘管各具特色，但應該都足以清楚地傳述其思想，在行文時段落分明，文意前後沒有矛盾，文法上下沒有扞格，只要通過文章的理路就可以追躡到作者的思路，否則一切理解與詮釋勢將成爲泡影。因此假使不能在尊重文理秩序的基礎上去詮釋經典，這樣的詮釋便可能產生誤會與扭曲，造成勉強經典來俯就自己的結果，所以在經典的詮釋上首先就要尊重文理秩序的順適。其次，所謂「義理性格必須相應」，就是即使只是詮釋一章一句，仍必須兼顧到整部經典、整體思想，不能孤立地、片面地在某一點、線或面上任意聯想、盡情發揮，否則即使有玄思妙想，恐怕也將不免成爲穿鑿附會，與經典或思想家原本的義理性格不能相應，因此，詮釋經典，還需要特別尊重其義理性格。

就以上兩點而言，要求文理秩序的順適似乎顯得比較優先，因爲義理畢竟是要通過文理才能掌握到的。但事實上一爲形式一爲內容，二者可以說是相輔相成，兩面而一體。所以在詮釋經典時，爲求義理性格之相應，有時也不能不求助於版本、校勘、輯佚、辨僞等方法，以尋求經典文字的真實面貌；而爲了使經典的文理秩序真正順適，更必須明其文法、通其訓詁、知其修辭、審其辭氣、玩其意味，這樣才比較能夠從字裏行間領受其立言的宗趣與旨要，而有望與聖賢的心靈相契相合，在詮釋時不致於違背了經典的義理性格。

所以詮釋經典的確是千頭萬緒，遠遠不是一章一句的事。本文的寫作，就是基於上述方法上的認識，對老子首章的義理在詮釋上作一個新的嘗試。因為就目前所見，無論是眾多的哲學史、思想史，或者是研究老子的專書與論文，在提及老子書中的道、無與有、天地萬物、始與母等問題的時候，大體都是往宇宙生成的方向去思考，甚至有的還夾雜著某些科學知識之附會⁽¹⁾，這種說法到底是不是最為合適？能不能經得起文理秩序與義理性格的雙重檢驗？而除此思路之外，是不是還可以容許其他方向的詮釋？這些是本文準備去探討和處理的。

古今中外注解老子的書不知凡幾，本文在討論與詮釋時只取王弼注為主，另以河上公注為輔，作為解說辨析的基礎，因為這兩家的注代表解老的兩個主要方向，流傳最廣，其影響亦最大。⁽²⁾

貳、章旨討論與詮釋

一、道可道非常道名可名非常名

這幾句王弼注為：

可道之道，可名之名，指事造形，非其常也，故不可道不可名也。

-
- (1) 例如把「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」說成是「物質循環論」；把「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」說成是「物質不滅」的理論；把「有物混成，先天地生；寂兮寥兮，獨立不改，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』」說成是「星雲說的假設」；把「玄之又玄，衆妙之門」的「玄」字說成是「天地未開闢之原子，不可分別，不可名狀，不可言說也，故謂之『玄』。玄之又玄，則此原子之中又有原子者焉」。以上所錄皆見嚴靈峰先生《無求備齋學術新著》一書中〈先秦道家哲學中的科學影子〉一文所論、所引。台灣商務印書館，頁九七至一一二。
- (2) 解老至目前為止大體有三個方向：一、王弼的玄學方向，二、河上公的養生方向，三、韓非子的政法權謀方向。老子的文字極為簡約，表達方式又常使用詭詞，因此在義理上具有一定的開放性，往往可以容許不同意義的詮釋。但是如果不能嚴守章句間的文理秩序，尊重大體上的義理性格，導致引申過多，假借太甚，那麼恐怕就不免要成為老子的罪人了。

河上公注爲：

「道可道」注：謂經術政教之道也。「非常道」注：非自然長生之道也。常道當以無爲養神、無事安民，含光藏暉滅跡匿端，不可稱道。「名可名」注：謂富貴尊榮、高世之名也。「非常名」注：非自然常在之名也。常名當如嬰兒之未言，雞子之未分，明珠在蚌中，美玉處石間，內雖昭昭，外如愚頑。

謹案：老子這幾句的重心在「道」與「名」，意思是說凡是可以用一般的語言文字來說明、描述的道，就不是「常道」；可以用一般的語言文字來說明、描述的名，就不是「常名」。王弼在注文中指出常道、常名不是「指事造形」，不是具有形象而可以用感官知覺去感知把握的，如此說大體能得老子之意。至於河上公的注，說可道之道是「經術政教之道」，可名之名是「富貴尊榮、高世之名」，這倒反而是一種局限，不如王弼所說「指事造形」之能概括無餘；至於釋「常道」爲「自然長生之道」，釋「常名」爲「自然常在之名」，這裏即有偏差，但問題不是很大。

如果進一步再就文理脈絡上來推敲，老子爲什麼在此章一開頭就鄭重而言「道可道，非常道；名可名，非常名」呢？那應該是因爲老子在此章中所要揭示的「道」與「名」，並不是一般的道、一般的名，並不是依一般知識的、經驗的方式所可以把握得到的，所以特別先預爲說明，提醒人們不可順著慣習的思路去看此道此名，否則便不可能真正了解此道此名，而此道此名即下文之「無」與「有」。換句話說，「道可道，非常道；名可名，非常名」這幾句在本章之中只是引言、泛說，並沒有獨立自足的地位，一定要和以下的各句緊密結合，其意義才能真正顯現，其方向才能真正確定。

二、無名天地之始有名萬物之母

王弼注爲：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始。及其有形有名之時，則長之育之，亨之毒之，爲其母也。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。

河上公注爲：

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，爲天地本始也。有名謂天地，天地有形位，陰陽有柔剛，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。

謹案：檢查王注與河上公注，在句讀上兩者都是讀爲「無名，天地之始；有名，萬物之母」。這種讀法如果只在表面上就老子其他各章的文字來看，似乎也不是毫無根據，如三十二章之「道常無名樸」、「始制有名」，三十七章之「吾將鎮之以無名之樸」，四十一章之「道隱無名」。但是如此點斷，在本節也許還可以勉強講得通，到了下一節「故常無欲以觀其妙常有欲以觀其徼」就發生問題了。因爲就文法上來說，「故」字是承上以啓下的連詞，如果本節自「無名」、「有名」處點斷，則下節的「故」字便沒有著落（景龍本無「故」字，但這個本子凡遇這類虛字，多予刪去，以求合於五千言之數，恐怕不足爲據）。再者，王弼注文的意思是：當萬物尚在未形無名之時，則道爲萬物之始；而當萬物已經有形有名之時，則道爲萬物之母。這是把老子的原文看作「無名，則道爲天地（萬物）之始；有名，則道爲萬物之母」，如果真和老子的原文對照比觀，恐怕不能不說是已經有「增字解經」的嫌疑，同時這樣講和上節、下節的文意在理路上也不太能通貫順適，而「萬物之始」和「萬物之母」事實上也很難有一個斬截明確的分別。王弼想來並非不能覺察這樣講在文理上、義理上都有一些難通之處，於是注解完畢，不得不再加以說明：「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」，但這些進一步的說明其實在說理上並無太大的力量，沒有辦法解決注文中所出現的問題。

至於河上公注，我們必須指出：「無名」和「不可名」是完全不同的兩回事。本章一開頭老子就說「道可道，非常道；名可名，非常名」順著這個語意來推，「常道」仍然是一「道」，只是「不可道」罷了；「常名」仍然是一「名」，只是「不可名」罷了。所以河上公注說「無名者謂道」、「有名者謂天地」，這與老子原意之不能相應是相當明顯的。

時至今日，儘管有些學者由於老子書中在他處也出現了「無名」、「有名」的說法，所以還是堅持必須依照王弼、河上公的讀法，在「無名」、「有名」底下點斷，但大部分都已主張這幾句應當照著王安石的讀法，讀為「無，名天地之始；有，名萬物之母」。因為這樣一來，無論在文理的脈絡上或者是義理的條貫上都可以順適通暢，「無」與「有」都是不可道之「道」，不可名之「名」，與上文「道可道，非常道；名可名，非常名」緊密相扣；與下文之「常無」、「常有」也可以一氣直貫。

截至目前為止，近人講這幾句，講「無」與「有」，都是循著宇宙論、天地萬物生成的方向來思考，說「無，是天地的本始；有，是萬物的根源」；或說「無，是表現天地的原始；有，是表現萬物的根源」；或說「無，是天地形成的本始；有，是萬物創生的根源」。⁽³⁾個人的意思認為這樣講並非不能通，但此一講法以外是不是還可以容納他種思路上的詮釋？甚至，老子的本旨真的就是在指點宇宙的根源嗎？或是還有其他隱微的命意？這都是值得從各方面來再作思考與衡量的。

就個人的了解，先秦經典的第一章或者第一篇大體都具有「方向指引」與「全面涵蓋」的用意，提綱挈領地指點出思想家最根本的思路與最精華的人生智慧，而全書的要義也大抵不出於此。如《論語》〈學而時習之〉一章，指出人生在不斷地充實自我、不斷地進學修德當中才能獲得真正的喜悅，在投身人群、關懷社會才能獲得真正的快樂，至於人能不能知我、世能不能用我，則完全看機緣，不該勉強也不能勉強，故雖不知不用，也應當平心靜氣來面對，不必滿腔苦悶愠怒，這方才是一個有品有德的君子。所以論語首章之於孔學，無疑具有「方向指引」與「全面涵蓋」的作用。如《孟子》〈梁惠王〉篇一起首就提出「王何必曰利？亦有仁義而已矣」，仔細思量孟子之意，他不見得是全盤否定「利」，所以只說「何必曰」，但有國之君顯然不宜如此短視，開口閉口就是一個「利」字，因此說「亦有仁義而已」。因為「仁」是直指人性的根本，是人之所以為人最重要的根據，「義」則是針對事理的當然與社會的公道，在仁義之中一個人才能保守住人的價值，才能真定住人的意義。真能著眼於仁義，則仁義之中自有長利。所以論性善，論養氣，論進退出處，論辭受取予，論戰爭

(3) 以上三種講法依著作出版之先後，分別見於陳鼓應先生《老子今註今譯》頁五〇，台灣商務印書館；嚴靈峰先生《老子達解》本文頁九，藝文印書館；余師培林《老子讀本》頁十八，三民書局。

攻伐等等，無不歸宗於此。如莊子首篇明逍遙之旨，指出有所待就有束縛，只有在自我修養上能除盡一切向外的馳求，達到無待的地步，精神上生命上才能如懸之解，獲得絕對的自由，可以齊物我，可以善養生，可以遊人間，其德充實，合於大道之宗，應乎帝王之治。可見此義不但點出莊學的旨趣，也貫通於莊子全書。

論語如此，孟子如此，莊子如此，其他先秦諸子也幾乎無不如此，然則老子又何獨而不然？

先秦諸子，不管是因「王官失守」，或者是為「拯時救弊」，他們著書立說，重點只有兩個：一是道德修養，對自我生命負責；一是社會關懷，對人類群體負責。至於超乎社會人生而在現實之外的自然宇宙、物理世界，他們實在沒有什麼真正的興趣，即使偶有涉論，也大抵都是以譬喻的旨趣為人生社會作陪襯式的描繪而已，其實並不是他們真正關懷之所在。通觀老子一書，討論的主題顯然也只是道德修養與社會關懷而已，老子並無意對天地如何開闢、萬物如何創生等在現代科學知識中屬於宇宙生成、物種由來的問題作認真的思考與探討。那麼，在開宗明義的第一章中，以宇宙論的方向來詮釋，是不是唯一恰當的方式，可以經得起文理秩序與義理性格兩方面嚴格的檢驗？這是很值得加以探討的。

我認為對老子第一章的詮釋，除了直接照文字表面上採取宇宙論的思路以外，應該還可以剝除語言的外衣而把老子立說的旨趣著落在道德修養與社會關懷上面，亦即只把「天地之始」、「萬物之母」等字眼當作是老子所擺出來的一種「姿態」，一種在說理時所採取的譬喻方式。以下即依照這樣的想法，針對「無，名天地之始；有，名萬物之母」兩句，嘗試作一詮釋：

所謂「無」，是修養工夫，也是道之本體。老子的思路一更清楚地說，是生命的體驗一是這樣的：生命中的纏縛習染（例如自私自利的自我本位心態與貪婪掠奪的侵占蠻橫特性等等，老子概括名之為「私」與「欲」，它甚至還包括造作出來的仁、義、聖、智）會障蔽人的「真我」因此如果不作修養工夫，以解除生命中的纏縛，洗滌生命中的習染，則自我的生命必然障蔽重重，充其量只是個「假我」。如果能次第作工夫，則纏縛漸解，習染漸去，最後纏縛習染完全被「無」掉（下文之「故常無」，「無」即作動詞來解，而為一種工夫用語），而達到毫無障蔽的地步，則道之本體可見，這就是老子名之為「無」的境界，也可以說是「虛」的境界，「如嬰兒之未

孩」就是老子拿來描述一個人無習染、無纏縛的譬喻之語。一個人一旦能虛能無，則「假我」可去而「真我」可得，這對自我生命而言，乃是一個嶄新天地的開始，所以說「無，名天地之始」。其次，生命中的纏縛習染，勢必會使人產生「成心」、「成見」，妨礙人的「真知」，造成對客觀世界的扭曲，甚至形成對外在萬物的宰制，萬物既被扭曲宰制，當然就不是其「自然」的本性與本相。但是如果人能夠作「無」的工夫，以達到「無」的境界，則去得一重障蔽，就少得一分成心成見，少一分成見就多一分真知，於是最後就可以如實地觀照到萬物之本相，且能夠順萬物之本性而予以尊重與成全，而不致於再有扭曲與宰制。五十章所謂「莫之命而常自然」，所謂「道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之」，就是指的這一種情況。由於這一種「生畜養育」乃是對萬物的重新認識、重新肯定，等於是發現了一個屬於萬物的新的世界，也等於是給萬物一個全新的生命，所以說「有，名萬物之母」。

因為此處的「無」，乃是向自己的內在生命作修養工夫，以去除其纏縛與習染，而不是在生命外部作鋪排塗飾，可以見聞，可以知覺，可以用一般的語言文字作經驗性、知識性的描繪與形容，所以才說它是不可道之「道」，不可名之「名」；而且老子肯定這乃是屬於人的生命的不可移易的真理，所以說它是「常道」、「常名」。「無」是體，「有」是用；「無」是修養的工夫與境界，「有」則是其所呈顯的作用。亦即「有」的作用乃是從「無」的境界中顯出。因為解除了生命中的纏縛與習染，就顯現了真心與常心，有真心常心就能夠有真知，有真知就可以觀照到萬物自然的真相與本性，於是就不但不致於將之扭曲宰制，且能予以尊重成全，所以「有」與「無」一樣，而且根本可以說兩者就是一體的兩面，也不能夠用一般的語言文字作經驗性、知識性的描繪與形容，當然也是不可道的「常道」、不可名的「常名」。

因為「無」是修養的工夫與境界，「有」是其所呈顯之作用，換言之，「有」的作用從「無」的境界中顯出，所以四十章說「天下萬物生於有，有生於無」，而就「道」而言，「無」與「有」為其一體所出、所現之兩面。馬敘倫《老子校詁》說：「史記日者傳引作『無名者萬物之始也』，王弼注曰：『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』」，他指出「無名天地之始」句中的「天地」在老子的原文中當作「萬物」。蔣錫昌認為這個看法很對，並且在他的《老子校詁》中又舉出四個證據支持馬氏的說法。^④其實

莊子在〈齊物論〉中就是「天地」、「萬物」並稱，說「天地與我並生，萬物與我爲一」，「天地」與「萬物」的含義原是互相補足的，所以牟宗三先生也說：「『天地』是萬物之總稱，『萬物』是天地之散說。天地與萬物，其義一也，只隨文異其辭耳。」⁽⁵⁾因此整個說來，「天地」與「萬物」實是互文見意，所以即使老子的原文不予更動，此處之「無」與「有」實際上根本仍只是同一回事，只因在論說的方向上、著眼點上不同，所以才姑且別之爲「無」與「有」罷了。這由本章後文說「此兩者同出而異名」就可以看出來，因爲假使「無」與「有」真是兩個在本質上截然不同的物事，卻還要去特別強調它們之「異名」，那就是多此一舉而甚可奇怪了。

以上的詮釋，單就本章而言，在義理上應該沒有什麼窒礙不可通之處，在文理上也足以承前啓後，使整章講起來通暢順適。除了本章以外，老子全書中與本章直接有關的其他各章，運用這一種由修養論入手的講法也一樣可通，甚至在某些章中比用宇宙論的講法似乎還要更加貼切合適，所遭遇到的問題與困難也比較少。

首先舉出的下列各章即是從修養論的方向來詮釋，似乎要比從宇宙論的思路還更爲順適、更爲合理的：

○…聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居…（第二章）

說明：「萬物作焉而不辭」以下各句，其主詞仍然是「聖人」，所以意思就是聖人作萬物而不辭（有的本子「不辭」作「不爲始」），生萬物而不有，爲萬物而不恃。聖人如何「作」？如何「生」？又如何「爲」？這裏如果採取宇宙論的方式，就很難言之成理。如果採取修養論的路數，則「作」是不作之作，「生」是不生之生，「爲」是無爲之爲，都是在修養上先去除自我生命中的纏縛習染，以解消自己對萬物

(4) 馬氏、蔣氏之說皆見蔣錫昌《老子校詁》正文頁三至四，東昇出版事業公司。其實，這裏並不能因爲王弼的注說「未形無名之時，則爲萬物之始」，就認爲老子的原文也是「無名萬物之始」。王弼之所以如此作注，不說「未形無名之時，則爲天地之始」，而一定要說「未形無名之時，則爲萬物之始」，乃是爲了遷就他「當萬物無名時，則道爲萬物之始；當萬物有名時，則道爲萬物之母」的特殊講法。如果因注（可能還是錯誤的注）而疑經，這是很沒有道理的。

(5) 見《才性與玄理》頁一三〇，台灣學生書局。

扭曲與宰制的心態，從而能夠順萬物自然之性而予以尊重成全的意思。如此講則詮釋上的困難就可以迎刃而解了。

○道冲，而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。（第四章）

說明：關於這一章，陳鼓應先生在其所著《老子今註今譯》的註解中說：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，這四句是五十六章錯簡重出，因上句『淵兮似萬物之宗』與下句『湛兮似或存』正相對文，所以應將中間插入的這四個文句刪去。」嚴靈峰先生在他的《老子達解》〈校議〉中也說：「譚獻曰：『五十六章亦有「挫其銳」四句，疑羈誤。』馬敘倫曰：『「挫其銳」四句，乃五十六章錯簡，而校者有增無減，遂複出也。』陳柱曰：『按馬說是也。「淵兮似萬物之宗」與「湛兮似或存」相接。若閒以「挫其銳」四句，文義頗為牽強。』按：此四句與上下文俱不相應，似當刪去。」⁽⁶⁾其實，這一章如果照前文所論，即在第一章中講「無」與「有」的修養論的理路來解，謂「道冲，而用之或不盈」為以虛無的工夫來修養自己，其道雖似冲虛無為，而用之則不盈，則「挫其銳」四句正是合於「冲虛」的修養之道。如此整章就可以一氣貫串，在文理、義理上兩皆通達無礙。如照宇宙論的路數來講，到「挫其銳」這四句便講不下去，當然會覺得「文義頗為牽強」，「與上下文俱不相應」了。所以「挫其銳」四句在本章中應該沒有問題，只能視為複出，而不宜輕遽地斷為五十六章的錯簡，馬氏「校者有增無減」云云，其實並沒有多大道理。

○視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一，其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。（十四章）

說明：這一章從王弼以來，也都是從宇宙論的、直接描述道體的方向來了解，但

(6) 陳說見《老子今註今譯》頁五八，嚴說見《老子達解》本文頁二二至二三。

是這樣去了解，似乎仍不如直接作一個人修養到纏縛習染盡去的虛無境界來了解之貼切，因為這樣的內在修養境界，正可以說它是「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物」。而且「執古之道，以御今之有」，「古之道」正指本章前文所描述的「惚恍」之物，實際上也就是「無」或「虛」。執古之無，御今之有，老子謙言此虛無之道為古人所證悟、所發現，若是指宇宙之體，則宇宙之體如何有古今？而「視之不見」以下至「隨之不見其後」若是純為宇宙之體性狀的客觀描述，又怎能為人所執，來御今之有？這恐怕是有些牽強難通的。

○致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（第十六章）

說明：「致虛極，守靜篤」，這正是第一章所揭示「無」的修養工夫，致之至於極而守之至於篤，就可以使「無」的最高修養境界朗朗呈現。而「萬物並作，吾以觀復」，這正是「有」的作用，因為我既虛既靜，則萬物得以不受宰制扭曲而勃然興作，同時我也因此而可以觀照到萬物的本相和自性。萬物能復其本相與自性對萬物而言，這叫作「歸根」。因為我能虛能靜，萬物就不會受到干擾，這種不受干擾的情狀叫作「靜」；因為這是萬物原本的生命形態與生命秩序，所以叫作「復命」；因為這才是萬物的真常面貌，所以叫作「常」。人如果能夠洞燭萬物的真常面貌，當然可以稱為「明」；反之，不知常而以己意妄作胡為，謂予為天，謂予為帝，則必有凶災。照這樣去理解，則本章正好可以作為五千言中第一章最好的注腳。

○孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。（二十一章）

說明：這裏的「道」，從修養論的觀點來看，即是「無」的工夫與境界。「無」

的境界，雖然不是從一般經驗的、知識的外求方式所可以接觸或了解，但它確然是一個真實的修養境界，而且還是一切美德善行之依歸，所以說「孔德之容，惟道是從」。如果此處的「道」不是描摹「虛」「無」之道，而是指實宇宙之體，則德如何從？為什麼說它是「恍惚」、「窈冥」呢？因為它是內在於人的生命修養之中的；為什麼說它「有象」、「有物」、「有精」、「甚真」、「有信」呢？那是因為這種修養境界雖然不是可見可聞、可觸可摸的具體物事，但它卻是可證可驗真實無妄的。這種境界、這種修養自古長存，而且有了這樣的修養，達到這種境界，才能「閱衆甫」，亦即了徹萬物之本相與自性。所以這裏的道應當是內證的修養境界，而不是外求的宇宙之體。

○道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤寡不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之，強梁者不得其死，吾將以為教父。（四十二章）

說明：這一章假使把「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」視為老子的「宇宙生成論」，則與下半段文字在義理上確實是「毫不相屬」，所以免不了又要被說成是「他章錯簡」。⁽⁷⁾但是真的只能說是錯簡嗎？其實只要把本章詮釋的方向作一扭轉與調整，視之為修養論而非宇宙論，那麼整章的文理便秩序井然，整章的義理也順適浹洽，絲毫不顯得勉強。「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，這可以視為「天下萬物生於有，有生於無」，或「無，名天地之始；有，名萬物之母」的另外一種表達方式。「一」、「二」、「三」的意義自古稱為難解，至今也未有定論。在個人看來，「一」、「二」、「三」固然可以執實言之（一即無，二即有，三即無與有所形成之和），但是也儘可以作普泛而沒有特定意義的詮

(7) 陳鼓應先生《老子今註今譯》四十二章〈引述〉：「本章原分兩段，後一段文字是『人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之，強梁者不得其死，吾將以為教父。』本章是說萬物的生成，和這一段文義毫不相屬，顯然是他章錯簡。」見該書一六〇頁。嚴靈峰先生《老子達解》此章校議也說：「本章自『道生一』至『沖氣以為和』各句，與下文不相應，疑當在第五章『天地之間，其猶橐籥乎』句上。」見該書一八四頁。

釋，不去強求其解，指人在「無」的修養（道即無的修養）下，才能夠順萬物的本性而一一地予以成全，如此萬物也才能一一重獲其真生命，亦即「無」可以生一生二生三以至於萬物。「萬物負陰而抱陽」指萬物皆具有陰陽（或正反）兩個面向或兩種可能，唯有人能夠具有「沖虛其氣」的修養，才能夠使萬物得到自然之太和。否則其氣不虛，恣意肆志，妄作亂行，就可能欲益而反損，強梁剛暴者甚至要「不得共死」了。這樣講來通達順暢，便沒有「他章錯簡」的疑慮。

○道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之；生而不有，為而不恃，長而不宰：是謂玄德。（五十一章）

說明：「道生之，德畜之，物形之，勢成之」這幾句如果從宇宙論的方向來論，四個「之」字便很難一氣貫通，交代得各有著落。但是如果從人的修養境界來講，這一個顧慮就不存在了。第二章經文說「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有、為而不恃，功成而弗居」，作萬物而不辭、生而不有，為而不恃的自然是「聖人」。本章「生而不有，為而不恃」兩句與第二章完全相同，因而生之者、為之者自可以推斷仍然是「聖人」，只不過在本章的文字上「聖人」隱而不見罷了。因此，所謂「道生之，德畜之，物形之，勢成之」，即對於萬物，聖人以道生之（「天下萬物生於有，有生於無」，「無」即是此處之「道」），聖人以德畜之，因物之本性而形之，順自然之勢而成之。人倘使真能在面對萬物時「尊道而貴德」，則萬物必然可以「莫之命而常自然」，即在自然的秩序與不被強制的原則下，受到尊重成全，而得以完成其自己。所以「道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之；生而不有，為而不恃，長而不宰」，這就是聖人的「玄德」。為什麼說是「玄德」？因為聖人對萬物之生畜長育、亭毒養覆，乃是「生而不有，為而不恃，長而不宰」，這種「德」深微玄妙，大異於一般世俗之所謂德，所以謂之「玄德」。本章以這個方向來詮釋，整章無論在文理上，無論在義理上，都相當妥貼順適，同時其意也可以和第一章互相發明。

除了這些，還有以下各章，如果把其中的「道」視為「無的工夫或境界」，則在

詮釋時也仍然是不窒不礙，非常順適的。例如：

○有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

說明：本章一般都認爲是對道體的描述，但是此「物」此「道」如直接視之爲一個人修養到「無」的境界，而「大」、「逝」、「遠」、「反」即是指這種修養境界所產生的影響作用可以彌綸周徧、無遠弗屆，這樣的詮釋對於文理、義理兩方面仍然是毫無違礙的。

○反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（四十章）

說明：道之運動變化從自「無」而「有」中表現出來，無而能有，這就是「反」。爲什麼說是「反」？因爲「無」掉了自己才能成全萬物，才能真正「有」了我之外的萬物。道之作用從解除一個人的纏縛習染、屏去其成心成見中表現，因爲能如此修養，才能對萬物不操縱不宰制，這就好像是俯而順物之性，依老子的說法這就是「弱」，就是「柔」。所以說「天下萬物生於有，有生於無」。如此講去，這一章上下文才見綿密的連繫。

○不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名（明），無爲而成。（四十七章）

說明：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。」從這裏可以印證老子所強調的工夫，完全是向著內在的自我生命去做的，乃是以解除清滌生命中的纏縛習染爲依歸，而不是一般經驗性的、知識性的向外馳求與增益，是故不行而可以知，不見而可以明，不爲而可以成。此義第四十八章說得更明白、更顯豁。

○爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。（四十八章）

說明：「爲學日益，爲道日損」，這裏清清楚楚地指出：生命、道德的修養工夫和經驗性、知識性的學問在方向上是完全背道異趨的。但這倒並不意謂老子必然輕忽知識、反對知識。一般總說道家「反智」，其實所謂「智」，恐怕必須再作進一步之別辨：如果「智」是指客觀的知識，則客觀的知識旨在表述真實，它畢竟是中性而不帶有任何主觀色彩的，道家實在沒有反對的理由；但是，如果「智」是指人所捏造製作出來的一套一套的觀念，則這樣的觀念乃是執一以概、坐井觀天而不具有真實普遍性的，它只是「道術之裂」，只是一偏之見。這種智確實能夠形成「成心」，產生「成見」，勢必會對天地萬物、客觀世界造成扭曲，這就十分危險。道家所反之智，應當是指後面的這一種。本章在老子只是指點出爲學與爲道的方向有本質的不同而已。其次，「爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲」，這裏從「無爲」可以進一步貞定「無」的意義，因爲倘使「無」不涵蘊「有」，則「無」將只是鑿空蹈虛，即有境界，也只是一個靜止死寂的境界；但是既然說「無爲而無不爲」，則「無爲」的意義其實乃是「能無而爲」，如此一來就有肯定客觀世界、肯定群體社會的意義。老子：「虛無」之旨，恐怕必須從這裏重新認識、重新衡定。⁽⁸⁾

○天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤；開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂習常。（五十二章）

(8) 老子八十一章之中，涉論之大宗除了道德修養以外，即是治國化民之道，可見人群與社會始終是老子極大的關懷對象，這正是老子所謂「有」。晉書裴秀傳引裴頠的〈崇有論〉說：「觀老子之書，雖博有所經，而云『有生於無』，以虛爲主，偏立一家之辭，豈有以而然哉！人之既生，以保生爲全；全之所階，以順感爲務；若味近以虧業，則沈溺之變興；懷末以忘本，則天理之真滅。故動之所交，存亡之會也。夫有非有，於無非無；於無非無，於有非有。是以申縱播之累，而著貴無之言，將以絕所非之盈謬，存大善於中節；收流遁於既過，反澄正于胸懷。宜其以『無』爲辭，旨在全『有』，故其辭曰『以爲文不足』。若斯則是所寄之塗，一方之言也。」個人認爲這是極有見地的話，以無爲本來凸顯有，相當能夠了解老子立言之宗旨所在。

說明：「天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆」，一般講這一節，也都是循著宇宙論的方向，但似乎仍不如從修養論的角度來詮釋之直接，而且又能與下節文字相貫串。「天下有始，以爲天下母」，意同「無，名天地之始」，也就是損其嗜欲，滌其習染，使生命修養達到「無」的境界，「無」的境界即是「天地之始」，這也就是「天下有始」。有了這樣的修養境界才能真正尊重、成全天下萬物的生命，所以說是「天下母」。「既得其母，以知其子」，也就是由「無」而「有」，即五十一章所謂「道生之，德畜之，物形之，勢成之」，生、畜、形、成乃所以肯定客觀世界，關懷群體社會。但不管如何，其根本源頭仍在「無」的修養，所以必須「既知其子，復守其母」，乃能「沒身不殆」。⁹⁾ 這樣講和「塞其兌」以下的文句就可以完全貫通，一氣直下，而無打成兩橛之虞。所謂「母」，所謂「子」，所謂「兌」，所謂「門」，都是譬喻性的用字，這也是整章一貫的。

以上所徵引討論的已相當繁重，但是經過這樣的檢驗，大體應可確定，「無，名天地之始；有，名萬物之母」如果採取修養論的方向來詮釋，那麼即使就老子全書中其他相關相類的各章來印證，也都是貼切而不覺扞格的，甚至這樣的詮釋方式對老子的思想而還有「定性」的功能與作用，可以確定其義理的性格。

三、故常無欲以觀其妙常有欲以觀其徼

王弼注爲：

妙者，徼之極也。萬物始於徼而後成，始於無而後生。故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。徼，歸終也。凡有之爲利，必以無爲用。欲之所本，適道而後濟，故常有

⁹⁾ 這裏似乎牽涉到「道德的保證」的問題（此處「道德」取一般義）。在老子，什麼是一切道德行爲的最後保證呢？那就是「無」的修養境界。人若不能切己反思，痛下工夫以解除生命中的纏縛，清滌生命中的習染，而至於無私無欲的地步，則自以爲善者說不定正是惡，自以爲道德者說不定正是邪惡，更不要說名義上光明正大、而內心中亦自知其真正意圖實在不堪聞問的虛偽之舉了。所以從理論上來說，必須在人的生命徹底清明淨化之後，一切道德行爲方才真正是道德的行爲，這與一般道德教條是不能相提並論的。

欲，可以觀其終物之微。

河上公注爲：

妙，要也。人常能無欲，則可以觀道之要，要謂一也。一出布名道，讚敘明是非。微，歸也。常有欲之人，可以觀世俗之所歸趨也。微，古弔反。

謹案：王注「故常無欲以觀其妙」還可以理解，注「常有欲以觀其微」就不容易理解了。「欲之所本，適道而後濟」兩句，可能是順上面「凡有之爲利，必以無爲用」說下來，意爲「欲之所本在有，有必合於無之道然後濟其用」⁽¹⁰⁾，但不管如何附會其意、圓成其說，「常有欲」如何能夠「觀其微」，怎麼講都覺得很難通。河上公注「常有欲之人，可以觀世俗之所歸趨」，就老子的思想來看，也是不可曉不可解，道理上說起來相當牽強的。

今日大多數學者都了解，之所以會造成這種困擾，完全是因爲讀法出了問題。這幾句應當讀爲「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微」，如此在文章脈絡上不但可以完全承接上文的「無，名天地之始；有，名萬物之母」，而下文「此兩者同出而異名」的「此兩者」也才有明確的著落。否則，「此兩者」就不知道究竟何所指，以致於王弼要說成是「始與母」，河上公要說成是「有欲、無欲」了，這種說法姑且不問義理上對不對，至少在文章理路上顯然是不通不順的。

近人在正確的讀法下，這幾句的詮釋是：「所以常體『無』，以觀照『道』的奧妙；常體『有』，以觀照『道』的端倪」；或是「所以，常自『無』的觀點去觀察『道』的微妙；常自『有』的觀點去觀察『道』的究竟」；或是「所以常處於『無』，以觀照道體的奧妙莫測；常處於『有』，以觀照道用的廣大無際」。⁽¹¹⁾個人認爲這樣講固然可通，但透過修養論的詮釋方式似乎可以講得更爲貼切。以下即依照修養論的思路試著加以說明：

(10)樓宇烈先生釋「欲之所本，適道而後濟」兩句爲「有欲必須不離於無，然後才能有所歸止」，放在王弼整段注文中來看，意思仍很費解，此僅錄出以供參考。見樓著《老子周易王弼注校釋》頁四，華正書局。

(11)以上三種講法分別見陳鼓應先生《老子今注今譯》頁五十，嚴靈峰先生《老子達解》本文頁十，余師培林《老子讀本》頁十八。

承接前文「無，名天地之始」，「故常無，欲以觀其妙」，是說常通過解除纏縛、洗滌習染的工夫，以觀照、領悟自我生命在「無」的境界中所體現的奧妙。這裏的「觀」，是向自我生命或內在修養的一種反觀自照，「妙」則是形容此一虛無的修養工夫、虛無的修養境界之幽深微妙，不可名狀。承接「有，名萬物之母」，「常有，欲以觀其微」，是說我既修養至無的境界，則習染盡去、纏縛盡除，萬物自可不受我成心成見的扭曲與宰制，而得以恢復其本性與自然，所以我在「常無」之同時，隨即顯出「常有」的作用，而可以觀照萬物之歸向。這裏的「觀」，是通過虛無的智慧以向外觀照萬物，了解其生命秩序的本來面目。「微」字，有的解為「歸終」，有的解為「邊際」，老子用在這裏，應該是指萬物基於自然與本性而有的演變與歸趨，此中千態萬狀，廣大無邊，與人內在的生命天地同樣的不可思議。老子通過「常無」、「常有」的工夫，兼重內在的自我生命之澄清淨化與外在的人群萬物之生畜長育、亨毒養覆，其意在於合內外、通人我。因此，如果把老子看成只是偏虛執無，或者甚至是深於權術陰謀⁽¹²⁾，這恐怕都是只知其一不知其二的曲解。

同屬道家的莊子，書中也多有類似老子「常無」、「常有」的工夫描述，例如大宗師篇說：

夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无

(12)理學家站在民族文化的立場對佛家多所攻排打擊，站在道統學統的立場對道家亦多貶抑曲解，因此涉論時便往往只顧尋瑕索隙，不太能夠平心靜氣。例如程子論老子：「老子書，其言自不相入處如冰炭。其初意欲談道之極玄妙處，後來卻入做權詐者上去，如『將欲取之，必固與之』之類。然老子之後有申韓，看申韓與老子道甚懸絕，然其原乃自老子來。」（遺書卷第十八）朱子論老子：「老子之術，須自家占得十分穩便方肯做，才有一毫於己不便，便不肯做。」；「伯豐問：『程子曰：『老子之言竊弄闖闕』者，何也？』曰：『如『將欲取之，必固與之』之類，是它亦窺得道理，將來竊弄。如所謂『代大匠斲則傷手』者，謂如人之惡者，不必自去治它，自有別人與它理會。只是占便宜，不肯自犯手做。』」；「老氏之學最忍，它閑時似箇虛無卑弱底人，莫教緊要處發出來，更教你枝梧不住，如張子房是也。」（以上三條皆見《朱子語類》卷第一百二十五）

古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也，其名爲撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。

達生篇說：

梓慶削木爲鑿，鑿成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：「子何術以爲焉？」對曰：「臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將爲鑿，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，无公朝，其巧專而外滑消。然後入山林，觀天性；形軀至矣，然後見成鑿，然後加手焉。不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其由是與！」

大宗師篇中女偶所謂「守」，可以視爲一種去除纏縛習染以澄清自我生命的「無」的工夫，所以境界漸進而日新，由「外天下」而「外物」，而「外生」，而「朝徹」，而「見獨」，而「無古今」，而「不死不生」。達生篇中的梓慶雖然只是削木爲鑿，但他的「齊以靜心」也仍然是一種「無」的工夫，所以能由「不敢懷慶賞爵祿」而「不敢懷非譽巧拙」，而「忘吾有四肢形體」。梓慶去除了這些習染與纏縛，萬物之真相與本性才能在他的觀照下顯現出來，所以他這時候才能「入山林，觀天性」，而這就可以說是「有」了。這層意思在庚桑楚篇中說得更加明白精細：

徹志之勃，解心之謬，去德之累，達道之塞。貴、富、顯、嚴、名、利六者，勃志也。容、動、色、理、氣、意六者，謬心也。惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也。去、就、取、與、知、能六者，塞道也。此四六者不盪胸中，則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則无爲而无不爲也。

其他所謂「喪我」，所謂「心齋」，所謂「坐忘」，其所代表的意義也都是非常相近的。莊子這些話都是在說明：生命的境界與萬物之真相都是層層剝除蕩滌之下層層顯現開展的，這就是老子的「有生於無」，因此，「常無」所以證其體，如此可以「觀其妙」；「常有」所以顯其用，如此可以「觀其微」。

四、此兩者同出而異名同謂之玄玄之又玄衆妙之門

王弼注爲：

兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也，在首則謂之始，

在終則謂之母。玄者，冥也，默然無有也，始母之所出也。不可得而名，故不言同名曰玄，而言同謂之玄者，取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然，則不可以定乎一玄而已，則是名則失之遠矣，故曰玄之又玄也。衆妙皆從同（疑爲「玄」之訛）而出，故曰衆妙之門也。

河上公注爲：

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，亡身也。玄，天也，言有欲之人與無欲之人同受氣於天，天中復有天也，稟氣有厚薄，得中和滋液則生聖賢，得錯亂污辱則生貪淫也。能知天中復有天、稟氣有厚薄，除情去欲，守中和，是謂知道要之門戶也。

謹案：對於老子的這一段話，王弼注文的思路頗爲費解，以下嘗試加以疏通：

王弼的意思應當是這樣的：「始」與「母」兩者同出於「玄」，「玄」就是冥，就是默然無有，亦即不可見、不可聞的虛無之體。爲什麼說「異名」呢？因爲所施不可（「可」字疑爲衍字，在此似屬多餘）同，在首則謂之「始」，在終則謂之「母」。「始」與「母」既是從「玄」而出，所以不能再「名」之爲玄，而只能「謂」之玄，因爲「名」與「謂」在此其意義是不相同的。「玄」是一個定名，亦即是一個有特定涵義的專屬名詞，既已用來名此則不可以再用來名彼，所以「始」與「母」不可以再名爲「玄」。但「始」與「母」既是從「玄」而出，則雖不可以再「名」爲「玄」，卻亦得因其從屬之性質而「謂」之「玄」。但是如此一來，玄就不僅僅「定乎一玄」，而且也不可以「定乎一玄」了。既然實際上已經是「玄」之後又有「玄」（此「玄」即王弼所謂「始」、「母」），所以只好說「玄之又玄」。因爲如果不這麼說，那麼「名則」（命名之規範、原則）就不免失誤錯亂得太厲害了。衆妙皆從「玄」而出，所以說是「衆妙之門」。

以上乃是順著王弼的思路而加以疏通，意思應該大致不差。但是這樣的思路對照老子的原文來看卻是十分奇怪的，我認爲王弼的注解在此比較注意到文字表面上名詞異同的辨析，而並沒有真正顧及到本章整個義理上的貫串，甚至連在文理上求其與原文互相呼應都覺得有所不足，如果不是與《老子微旨例略》對照著來仔細推敲，從而

知道「名」與「謂」兩個字在意義上的不同，這一節注文是不容易了解的。⁽¹³⁾

其實老子這一段的意思應該可以如此來看：這「無」與「有」二者都是同出於「道」，「無」為修養的工夫與境界，「有」則是由此工夫與境界所呈顯的作用，因為這兩者有這麼一個性質上的不同，所以儘管一體同出，相應的也就有兩個不同的名稱。但是不論名之為「無」，或者是名之為「有」，它們都不是屬於一般知識性、經驗性的範疇而可以用普通的語言文字來指稱描述與具體形容的。它是以自我內在生命的清靜（即虛、無）來成全天地萬物的自然之性的（此在我而言則謂之「有」，在萬物而言則謂之「自化」），這其中的道理異常的玄妙深微，不易曉解，道之既不可盡，名之又不可窮，所以說它是「玄」。「無」固然玄，「有」也是玄，正是「玄之又玄」，而這極盡精微奧妙的道理乃是天地萬物所有要道妙理的根源。

如果這樣的了解並不違背老子的原意，則河上公注解之隨文漫生已意，以致思想顯得雜亂而欠缺條貫，造成解老的歧出與誤謬，這些地方也就可以分辨出來了。

五、整章大意綜述

經過以上的分疏與詮釋，茲再將老子第一章的大意作一完整的說明：

如果某一種「道」是可以由普通的語言文字清楚完盡地來指稱描述、具體說明的，那就不是永恆不變的「常道」；如果某一種「名」是可以由普通的語言文字清楚完盡地來指稱描述、具體說明的，那也就不是永恆不變的「常名」。

(13) 《老子微旨例略》又名《老子指略》、《老子指例略》、《老子指略論》、《老子略論》、《道略論》、《道德略歸》。原未著作者姓氏，嚴靈峰先生從《正統道藏》正乙部鼓字號錄出，並斷為王弼所著。（見嚴著《無求備齋學術論集》〈老子微旨例略後敘〉一文，台灣中華書局）。《老子微旨例略》說：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。故涉之乎無物而不由，則稱之曰道；求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。妙出乎玄，衆由乎道。故『生之畜之』，不雍不塞，通物之性，道之謂也。『生而不有，為而不恃，長而不宰』，有德而無主，玄之德也。『玄』，謂之深者也；『道』，稱之大者也。名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。是以謂玄則『玄之又玄』，稱道則『域中有四大』也。」（引自樓宇烈《老子周易王弼注校釋》頁一九七至一九八）例略這一段話頗有理致，但王弼注解第一章卻不見得完全按照例略所揭示的理論與原則，這是令人百思不得其解的。

而以下所提出的「無」與「有」，就「道」而言，這兩者都是一種「常道」；就「名」而言，這兩者也都是一種「常名」，它們是真正永恆不變的真理。所謂「無」，基本上是透過修養工夫所證悟的一種無私無己、無功無名的生命境界，完全化去了自我生命的纏縛習染，能達到此一「無」的修養境界，對自我生命而言，可以說是如同一個新天地的開始，所以不妨以譬喻性的詞語說「無，名天地之始」。而所謂「有」，是純粹從「無」透顯出來的。「無」不可以只是純靜態的溺虛住寂，不可以只知一味保守住自我生命的清靜，還必須回心轉向人間世界，予萬物生畜長育、亭毒養覆，使萬物得以順其本性而自化，萬物在這種情況下發展了也成全了它自己的生命，這就如同是生育長養了萬物，所以也不妨以譬喻性的詞語說「有，名萬物之母」。

既然了解了「無」與「有」的意義，所以我們必須常常體「無」，以「無」的修養工夫來反觀自照，洞燭生命境界清靜的奧妙；也必須常常體「有」，以「有」的關懷心向來涵覆承載，觀照萬物的變化與歸趨。

這「無」和「有」兩者事實上都是從「道」而出，「無」是工夫所至的本體，「有」是境界所顯的作用，根本就是一體的兩面，只是因為在方向與位置上有內外、主客之不同，所以也才有不同的名稱。但不管是「無」，不管是「有」，它都是迥異於一般人所習慣的經驗性或知識性的思考方式、表達方式，都可以說是深微玄妙。「無」固然是玄，「有」也一樣的玄，所以「無」和「有」真可以說是玄上加玄。但不管如何，以無的修養來關懷人間萬有，天地萬物所有的要道妙理的確確都是由此而發展出來的。

六、王弼與河上公注之檢討

如果說乾卦、坤卦為易之門，那麼毫無疑問的第一章則是道德經全書之門。王弼注老，很能夠掌握老子「自然無為」的思想，貫串老子書中其他的各章各句，通過辨名析理的方法，以老子本身來注解老子，其成就當然可貴可重。但是辨名析理、以老注老如不能尊重原書章句上的文理秩序，注解時就可能游移泛濫、穿鑿附會，以致發生張冠李戴的失誤。王弼正因為重視辨名析理的緣故，所以有時候就不太能注意到老

子該章文理秩序上的順適與完整，而將全章文字割裂截斷，無視或忽略了文意的起、承、轉、合，分段作孤立而不相連屬的解釋。在這種情況下，其注解表面上看來也未嘗不是「持之有故，言之成理」，但一尋索全章意旨，思繹整體義理，老子的微言就不免因此隱而不顯，甚至老子的大義竟也為之產生乖忤與扭曲，其第一章的注解就是一個最顯著的例子。王弼注解老子第一章，將全章分為「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，以觀其徼」，「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，衆妙之門」四節，第一節論道與名，第二節論無名與有名，第三章論無欲與有欲，第四章論玄之又玄。如此分，如此解，則這四節之間彼此就可以說是完全各自為政，前後上下並沒有什麼內在而條貫的連繫，整體看來，實在不能不說是支離破碎。由於王注接近權威的地位，因此第一章的注解對了解老子的真正思想，反而造成相當的障礙，即使說王弼是老子的功臣，這一點也仍然不能不認為是一個瑕疵。

至於河上公的注解，因為不解或是不顧文理，以致望文生義、牽強比附的地方更多，因此不能體貼老子義理的程度更甚。雖然也算自成一個系統，畢竟距離老子的本旨更加遙遠。若論其得失，尤恐怕是失多於得。這些地方前人討論的已經不少，同時這也不是本文處理的要點，所以此處不再細論。⁽¹⁴⁾

參、代結論

經過以上的分析、詮釋與驗證，我們在解老的時候，如果碰到道、無與有、天地萬物…等問題，是否還是一定要往「宇宙生成」的方向去思考？或者我們應該要重新檢討老子的這些用詞可能還有其他幽微玄妙的用意？老子已邈，而本文所論又與古人的注解、前輩時賢的詮釋頗有大異其趣之處，因此不敢妄下結論，但願所提出的粗淺看法，或許能夠作為研讀老子的一點參考。自知淺學小識，對老子這樣一部經典管窺蠡測，誤謬必多，懇切地盼望得到指正。

(14) 王弼及河上公注之得失，陳鼓應先生《老子今註今譯》之〈老子注解書目評介〉有比較詳細的討論，見該書頁二七五至二九〇。