成大中文學報　第二十八期
2010 年 04 月　頁 1-34
國立成功大學中文系

老子「上德」「下德」義解及其相關問題

何澤恆*

摘　要

討論今本《老子》三十八章中若干疑義，全文分四節：

一、「下德」與「上義」同文，學者皆知其中有誤，而以臆改之，莫衷一是。自馬王堆帛書本出土，知其原無「下德為之而有以為」一句，此一久經爭訟的問題乃爽然而解。

二、《韓非子》所引本章，不唯無「下德為之而有以為」，復無「下德不失德，是以無德」；又今本「失道而後德」以下四句，《韓非子》「而後」下並多四「失」字。本文分析「道」、「德」的關係，以判異文之得失，並識疑義之所在。

三、王弼闡發老子「道」與「仁」「義」「禮」之關係，曾分別以「崇本舉末」、「崇本息末」等類似的多種不同表述來說明，對其「本」「末」的認知，學界尚有歧見，本文綜貫王弼注文及其《老子指略》所述，論證「本」是指作為本源的「道」，而「末」則為所生的形名。

四、根據老子旨義論證章末「愚」字，非謂愚昧，而當從易順鼎說，乃「遇」字假借，邪偽義；王弼注文很可能已先作此解，惜後人多未注意及此。

關鍵詞：道、上德、下德、老子、王弼

* 國立臺灣大學中國文學系教授。

The Interpretation and Related Questions on Lao zi's "Superior De" and "Inferior De"

Ho Chak-Hang
Professor, Department of Chinese Literature,
National Taiwan University

Abstract

This study is divided into four parts, which discusses *Lao zi*, Chapter 38 and its controversy in textual family as well as interpretation. We will later on extend the discussion to questions regarding commentaries, especially that of Wang Bi's.

I. Scholars failed to reach consensus on the correct original text of "Superior De" and "Superior Yi". However, "The 'Inferior De' tries to act by showing itself off" was not included in *Lao zi* on the silk material, Ma Wang Dui Han Tomb, putting a stop to the longtime debate.

II. The two sentences—"The 'Inferior De' tries to act by showing itself off" and "The 'Inferior De' tries to stick to the word of 'De', it shows that it does not possess 'De'"—were omitted in *Han Fei Zi.* Unlike the *Han Fei Zi* version, "lost" did not show up four times in the four sentences following "'De' appears only after 'Dao' is lost". From analyzing the relationship between Dao and De, we judge the pros and cons as well as the meaning of variant readings.

III. Wang Bi invoked "Honor the origin to initiate 'Mo'", and "Honor the origin to terminate 'Mo'", along with other approaches to illuminate the relationships between "Dao", "Ren", "Yi", and "Li". The meanings of "origin" and "Mo" remain controversial. From Wang's commentary and *Lao Zi Zhi Lue*, we believe "the origin" is Dao in all behavior, while "Mo" being the entity and appearance it brings.

IV. The “Yu” in “A false appearance of ‘Dao’, and the beginning of ‘Yu’” has been literally misinterpreted by most readers as “ignorance”. According to Shun-ding Yi, “Yu” was borrowed from another Chinese character, which means evil and false. This was previously purposed in Wang’s commentary, but overlooked by later generations.

Keywords: Dao, Superior De, Inferior De, Lao zi, Wang Bi

老子「上德」「下德」義解及其相關問題[1]

何澤恆

一、「下德」問題的爭訟和解決

今本《老子》書中有「上德」「下德」之說，見三十八章；茲爲後續討論之便，先錄全章：

> 上德不德，是以有德；**下德不失德，是以無德。**上德無為而無**以**為，**下德為之而有以為。**上仁為之而無以為，上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故**失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。**夫禮者，忠信之薄而亂之首；前識者，道之華而**愚之始**。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

德分上下，先秦古籍中頗不經見，外此似僅見於《文子》；至《莊子．盜跖》則分上中下三德，所言不與《老子》相侔，可不論[2]。

何謂「上德」「下德」？舊注中最受重視的河上公注與王弼注，其著眼點各有不同，而義皆可通。唯區分上、下德的「無以爲」、「有以爲」二語，後續經文尚以之分說「上仁」與「上義」，如此則「下德」與「上義」同文，於是一般認爲其中總有錯訛，學者也各自提出修正的意見。但更關緊要的問題是：經文既臚敍「上德」「下德」「上仁」「上義」「上禮」五項，其仁、義、禮三者自亦屬德目，道家異於儒家，其非上德固可無疑，然則三者究竟是與上德、下德遞降而成五，抑或可統歸爲下德而與上德總括爲兩大類？

---

1 本篇初稿曾在 2009 年 5 月 27 日臺灣大學中文系第 318 次學術討論會宣讀，今略有修訂。

2 《莊子．盜跖》：「孔子曰：『丘聞之，凡天下有三德：生而長大，美好無雙，少長貴賤見而皆說之，此上德也；知維天地，能辯諸物，此中德也；勇悍果敢，聚眾率兵，此下德也。凡人有此一德者，足以南面稱孤矣。』」案：此就人之智仁勇三德而言，與《老》義不涉。

何以有提出此一問題之必要？河上公注對此雖似未明白交代，然在王弼注中則有明確的主張：

> 凡不能「無為」而「為之」者，皆下德也，仁義禮節是也。[3]

經文「仁」「義」「禮」的定義，皆以「爲之」啓端，而並同「下德」。也就是說，「上德」「下德」的主要區分，乃在「無爲」與「爲之」；而「下德」的具體內容，即指仁、義、禮之屬。如此說來，依王弼（226-249）說，實只有「上德」「下德」兩大類之分。但下德中的「上仁」，經文說是「爲之而無以爲」，在「爲之」上固然可隸屬下德而與「無爲」之上德樹異，但在後綴的說明中卻是同於「上德」的「無以爲」。王弼解釋「上德」的「無以爲」，說：

> 上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。

「無不爲」應是「無爲」的功效[4]。他接續發揮「下德爲之而有以爲」，也說：

> 下德求而得之，為而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉；為而成之，必有敗焉。善名生，則有不善應焉。故「下德為之而有以為」也。

如此看來，其言下德的「有以爲」，也無異於「有不爲」，也是就效應而言的。可是繼此說到「上仁」時卻說：

> 無以為者，無所偏為也。……本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生。不能不為而成，不興而治，則乃為之，故有宏普博施仁愛之者，而愛之無所偏私，故上仁為之而無以為也。

此處的「無所偏爲」實指宏普博施者「愛之無所偏私」的態度，與上言「上德」之爲效應者異。而其說「上義」，云：

---

[3] 樓宇烈，《老子道德經注》，收入《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），上冊，頁 94。案：由於王弼注傳本異文參差，本篇所引，以採錄樓宇烈教授校訂本爲原則，如有例外，另加注明。

[4] 近人奚侗甚至認爲王弼本的經文原也應作「上德無爲而無不爲」，他說：「今王弼本亦作『無以爲』，是淺人據河上本所彊改，觀王注語自明。范應元亦云，韓非、王諲、王弼、郭雲、傅奕本，同作『無不爲』。」見所著《老子集解》（臺北：藝文印書館，1970，《無求備齋老子集成續編》影印民國 14 年刊本），卷下，葉 1 上。

> 愛不能兼，則有抑抗正直而義理之者。忿枉祐直，助彼攻此，物事而有以心為矣。故「上義為之而有以為」也。

如此則「上義」的「有以爲」也是說行爲的內心態度而非效應，顯然也和他說明「下德」時異其解。

河上的解讀縱有出入，也不同程度地陷入同文異解的困境之中。何以故？簡言之，經文說明幾種德目，以「無爲」「爲之」和「無以爲」「有以爲」爲兩類，分別組合以界定其不同含義。如此排列組合，只有四組可能：

> （一）無為而無以為
> （二）無為而有以為
> （三）為之而無以為
> （四）為之而有以為

經文相關名目，除去居於最末的「上禮」，因其說明方式有所不同，可不在內，總需以之爲定義者計凡「上德」「下德」「上仁」「上義」，亦恰好是四種；唯今本經文則無「無爲而有以爲」，而但有其餘三組，以三述四，無論如何皆有所重複。歷來學者，大抵都聚焦在「下德」一句，蓋今本言「下德」是「爲之而有以爲」，明與「上義」複出；而今本「上義」，則與其前後的「上仁」、「上禮」，在語句形式以至內容義理上，並有合理的貫串，因此推斷有問題的恐怕就確在「下德」一句。然則應該如何改才對？有一種改法，是據唐傅奕本改作「爲之而無以爲」，這固不與「上義」重複，卻又轉與「上仁」重複了。因此馬其昶（1855-1930）和朱謙之（1899-1972）都認爲當改作「無爲而有以爲」，馬氏云：

> 「無為」，舊作「為之」，誤同「上義」句。傅本又誤同「上仁」句。注家强為之說，皆非是，今為正之。德有上下，其無為一也，以其不失德，故雖無為之中，而仍有以為。[5]

以四組不同的文字組合分別繫屬四個德目，在邏輯上自然沒有矛盾，解決了上述重複的問題。但如此一來，這「上仁」以下三項，便與上、下德並立遞降而成五，而

[5] 馬其昶，《老子故》（臺北：藝文印書館，1970，《無求備齋老子集成續編》影印民國 9 年周氏抱潤軒刊本），卷 2，葉 1 上。

並不得與乎下德之列，倘非謂道家貶儒太甚，排擯仁義禮於德之外，殆無以爲說。況且所謂「無爲之中，而仍有以爲」云云，亦頗費解，何以「有以爲」而仍可屬「無爲」？至於朱謙之以六十三章「爲無爲」所說即同馬氏意[6]，則顯爲附會。「爲無爲」也者，謂聖人所爲者無爲，此章仍一如《老子》他章，是申述聖人循道無爲之旨，焉得謂其獨出一章來發明「下德」，以亂其全書一貫的義旨；此必不然者。因此馬說縱然在語言形式上能作出明白的分別，在思想內容方面卻並未能合理地解決。

此久經聚訟而向不可解的問題，在 1973 年湖南長沙馬王堆漢墓出土的《甲》《乙》兩本帛書《老子》面世後，居然頃刻之間便迎刃而解。蓋兩帛本此章皆無「下德爲之而有以爲」一句[7]，於是此下治《老》學者多知今本此句殆後來添入，其文字固不足恃。前人爭議不休的問題，原本並不存在。這是出土文獻提供古本異文對研治先秦古籍大有貢獻之一顯例。

二、「失道」衍生的問題

既然本章原無「下德爲之而有以爲」一句，則《老子》原文分述諸德目，只有上德、上仁、上義、上禮四種。至此回溯王弼所注，謂仁義禮都因不能「無爲」而「爲之」，因此統歸爲「下德」，便覺其合理而可從。此可知王弼注云云，自當有其舊傳援據。是則《老子》原是分述「上德」「下德」，而下德之中又依次言仁義禮之三項，實只分兩層，下層復分三種[8]。上節所提及的問題儘管已獲解決，然而後續經文云「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，「德」之外，又出「道」字。道、德二者關係如何？若說「失道而後德」，前文既有上德、下德之殊，則此失道而後之德，屬之上德乎？則道與上德離之爲二；屬之下德乎？則仁

6 朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，1984），頁 151。

7 馬王堆漢墓帛書整理小組編，《馬王堆漢墓帛書老子》（北京：文物出版社，1976），頁 1、頁 36。

8 本章後文「前識」云云，學者多謂即指「智」言，王弼亦以爲「下德」之倫。若然，則宜可謂仁義禮智四者皆爲下德。唯以其文居後，不與前述以「無爲」「爲之」「無以爲」「有以爲」爲言之上德、上仁、上義、上禮四種爲伍，故姑言之如此。

即下德，何又言「失德而後仁」？而此一問題，前人則鮮有提及，竊謂亦應有所探討。

首當辨明者，即道與德之關係。王弼說：

> 德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也。[9]

謂由乎「道」乃可以得「德」，是德必循道而致，決非違道而可成。其後朱子（1130-1200）之注儒籍，亦云：

> 德者，得也，得其道於心而不失之謂也。[10]

儒、道所主「道」「德」之關係，應無二致。

徵諸先秦古籍，《語》《孟》《老》《莊》，其始皆「道」「德」分述；即使同述於一處，亦並不連詞言之。如《論語．述而》：「志於道，據於德」；《老子》五十一章：「道生之，德畜之……是以萬物莫不尊道而貴德」，皆是。迨及《易．說卦》云：「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，雖並舉而言，而實仍爲二詞。至《荀子．勸學》：「故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極」；《儒效》：「言道德之求，不二後王」；《彊國》：「有道德之威者，有暴察之威者，有狂妄之威者」，始確然結合而成一詞。至如《莊子》書中，內篇亦無連用之例，逮外、雜篇而後有之。是皆可見其事當始於戰國後期，漢世以下遂成習用而常見。「道德」之得漸趨結合爲一詞，正足反映二字原義之緊密相關性[11]。儒籍可無論，即如《老子》所言，如上揭五十一章云云，其義固甚顯；他如二十三章：

> 故從事而道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于德者，道亦德之。同于失者，道亦失之。[12]

---

9 同註 3，頁 93。

10 朱熹，《論語．述而》「據於德」注，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁 126。

11 本文初稿在台大宣讀時，承同窗楊秀芳教授教以上古音「道」字幽部定母，「德」字之部端母，之、幽旁轉，又同爲舌尖音，語音關係密切，符合語詞滋生的條件，是亦可爲一旁證；謹此致謝。

12 今本此章文字，錯訛不可理，茲改採帛本文字，甲本有闕字，故錄乙本。唯本章在帛本中爲二十四

又如四十一章：

> 上士聞道，勤而行之……明道若昧，進道若退，夷道若纇。上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷……道隱無名。夫唯道，善貸且成。

其所言之德，皆是由道而有得者之謂，道猶原則，德則循此原則而有所得，其間關係至爲親密，上述諸例已足說明。而《老子》書中言此尤爲確鑿者，則見於二十一章：

> 孔德之容，惟道是從。

倘不從道，何足以稱德！故知儒、道所言道、德之具體內涵，誠如韓愈〈原道〉所謂「道其所道，非吾所謂道」，固迥不相侔，然道之與德，則不離不二，此在兩家本無殊異。

本此義，本章章首「上德不德，是以有德」，上德自應如王弼注所云，是指「唯道是用，不德其德，無執無用」之人；如此人乃可謂「有德」，則此「德」即指同「上德」也可知。循此下文「下德不失德，是以無德」，「無德」之「德」字的內涵，亦即同「有德」之「上德」亦可無疑；既無上德，斯其所以爲下德之歸。是以唯「上德」可以稱「德」；「下德」既然「無德」，自不得與乎「德」稱，此亦不煩細辨而可知。

然而經文下云「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，河上公注「失道而後德」云：「言道衰而德化生也」；注「失德而後仁」云：「言德衰而仁愛見也」；且問此兩處之「德」，其間有無差異？換言之，亦即可問經文「失道而後德，失德而後仁」前後兩「德」字是否同其所指？以經文句法語義衡之，答案宜爲肯定。倘謂仁義禮節即爲下德，則「失德而後仁」之「德」自應指「上德」，失去了上德，才輪到講下德。探上再以之說「失道而後德」，若說「失道而後失上德」，便顯然窒礙難通。揆諸上文的分析，應說「得道而後德」，或說「失道而後

章，與今本異。馬王堆漢墓帛書整理小組以爲諸「德」字皆通「得」，王弼注亦以「與得同體」爲解。同註 7，頁 25、頁 58。又參高明，《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996），頁 346-348。

失德」[13]。

若必謂經文「失道而後德」云云無誤，後世道流亦有其解。《文子．精誠》：

> 道散而為德，德溢而為仁義，仁義立而道德廢矣。[14]

又同書〈微明〉：

> 道者，物之所道也，德者，生之所扶也，仁者，積恩之證也，義者，比於心而合於眾適者也。道滅而德興，德衰而仁義生，故上世道而不德，中世守德而不懷，下世繩繩唯恐失仁。[15]

謂「道散而爲德」、「道滅而德興」云云，其義正與今本文字相協；此或即河上公注之所本，但豈能說是即等同老氏「孔德之容，惟道是從」、「萬物莫不尊道而貴德」之意？

諸如上引《文子》云云，多重見於《淮南》之書[16]，其自身解說，亦非無歧異。如《文子．精誠》：

> 老子〔文子〕曰：夫道之與德，若韋之與革，遠之即近，近之即疏，稽之不得，察之不虛。[17]

有毛曰皮，去毛曰革，熟皮曰韋，則韋之與革，本質其實相同。又同書〈上禮〉：

> 老子〔文子〕曰：循性而行謂之道，得其天性謂之德，性失然後貴仁義，仁義立而道德廢，純樸散而禮樂飾，是非形而百姓眩，珠玉貴而天下爭。[18]

---

13 若謂河上主分爲五層，則兩「德」字皆可指下德而言，邏輯自通，而擯仁義禮於下德之外，以至五者文字之糾纏，依然有其不通。

14 李定生、徐慧君，《文子校釋》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 67。又見《淮南子．俶真訓》。案：自宋以來，學者多疑《文子》爲僞書，但 1973 年河北定縣四十號漢墓出土竹簡中有與《文子》相同者凡六章，另有若干疑似佚文，可證其中應存先秦舊籍。但原簡凡稱「文子曰」，今本皆改爲「老子曰」；說詳是書前言〈論文子〉。

15 同前註，頁 284。又見《淮南子．繆稱訓》，文字大同小異。

16 馬驌云：「《文子》一書，爲《淮南鴻烈解》擷取殆盡。彼浩淼，此精微。」兩書關係密切，往往互見。見所纂《驛史》（濟南：齊魯書社，2001），第 3 冊，卷 83，頁 1693。

17 同註 14。又見《淮南子．覽冥訓》。王利器釋之云：「謂韋與革名不相近，實則相邇，故以取譬道與德也。」見所著《文子疏義》（北京：中華書局，2000），頁 72。

18 同註 14，頁 475。

此謂「循性而行謂之道，得其天性謂之德」，以性統道德，故繼之曰「性失然後貴仁義，仁義立而道德廢」，道德一而不二，此意自較與老子本義相合。《淮南子．齊俗訓》亦曰：

> 率性而行謂之道，得其天性謂之德。性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，禮樂飾則純樸散矣，是非形則百姓眩矣，珠玉尊則天下爭矣。[19]

其文顯就《文子．上禮》後修，然其以性統道德亦一猶〈上禮〉，則「性失然後貴仁，道失然後貴義」雖分言，「性」「道」實無異「道」「德」，故下句亦云「仁義立而道德遷」，知兩者義無大歧，要之並與前引所謂「道滅而德興」者爲殊旨。

《文子》雖多原《老》義，而所闡發，則頗不一致。試再舉一例言之。其〈道德〉云：

> 文子〔平王〕問德？老子〔文子〕曰：畜之養之，遂之長之，兼利無擇，與天地合，此之謂德。何謂仁？曰：為上不矜其功，為下不羞其病，於大不矜，於小不偷，兼愛無私，久而不衰，此之謂仁也。何謂義？曰：為上則輔弱，為下則守節，達不肆意，窮不易操，一度順理，不私枉橈，此之謂義也。何謂禮？曰：為上則恭嚴，為下則卑敬，退讓守柔，為天下雌，立於不敢，設於不能，此之謂禮也。故修其德則下從令，修其仁則下不爭，修其義則下平正，修其禮則下尊敬，四者既修，國家安寧。故物生者道也，長者德也，愛者仁也，正者義也，敬者禮也。不畜不養，不能遂長，不慈不愛，不能成遂，不正不匡，不能久長，不敬不寵，不能貴重。故德者民之所貴也，仁者民之所懷也，義者民之所畏也，禮者民之所敬也，此四者，文之順也，聖人之所以御萬物也。君子無德則下怨，無仁則下爭，無義則下暴，無禮則下亂，四經不立，謂之無道。無道不亡者，未之有也。[20]

此謂德、仁、義、禮四者修立，方爲道之行；否則爲無道。試問此一「老子」，其與八十一章之老子，安得同爲一人！故《文子》《淮南》乃後出黃老之說，其與老氏原旨，有合有不合，未可偏據。

---

[19] 張雙棣，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997），下冊，頁 1109。

[20] 同註 14，頁 192-193。

復次，再及王弼之意。王弼云：

> 夫大之極也，其唯道乎！自此已往，豈足尊哉！故雖盛業大富而有，萬物猶各得其德。雖貴以無為用，不能捨無以為體也。（不能）捨無以為體，則失其為大矣，所謂「失道而後德」也。以無為用，〔則〕（德）〔得〕其母，故能己不勞焉而物無不理。下此已往，則失用之母。不能無為，而貴博施；不能博施，而貴正直；不能正直，而貴飾敬。所謂「失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」也。[21]

王弼分辨道德，蓋以「體用」爲說，道體而德用，此所謂德，應指上德。德乃「以無爲用」，「無」即指道言。「雖貴以無爲用，不能捨無以爲體」，其意即同後世體用一源之說，以爲無其體將無其用，故又說倘「捨無以爲體，則失其爲大」，「大」即「道」之謂，故「捨無以爲體」就是「失道」。何者爲得道？王弼云：

> 天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。

此天地、聖王皆能合道，由道以得德。故又說：

> 上德之人，唯道是用。

「道」是用之母，則「唯道是用」猶言得用之母。此皆德與道合，是所謂「孔德之容，惟道是從」者。何者爲失道？王弼既陳上德，乃云：「下此已往，則失用之母。」失用之母，易言之即失道，亦即彼所謂仁義禮之下德。仁義禮則不能「以無爲用」，不能「無爲」而「爲之」，故是「失用之母」，因此統歸爲下德，實則也不足以稱德。

以體用並舉爲說，或謂出於佛氏，然據顧炎武（1613-1682）所考，則始於東漢魏伯陽（約 151-221）《參同契》[22]。王弼指言老氏本義如此，縱嫌武斷，然今既知

---

21 此據武英殿聚珍版引錄，參取樓宇烈教授校改若干文字，如兩「捨無以爲體」，下句之前「不能」二字衍之類；唯「雖貴以無爲用」以上，樓據《道藏》本《道藏集注》本補入二十四字，因而影響斷句有所不同，今以原文已可窺王氏主張，增入文義反見歧出，茲不取。見四部要籍叢刊《老子》所收《老子道德經注》（北京：中華書局，1998），上冊，頁 101-102；又樓宇烈校釋《老子道德經注》，同註 3，頁 94、頁 101。

22 顧炎武，《亭林佚文輯補．與李中孚手札》，凡四通，其一札考經傳言體用者固多，但未有對舉爲言者；又一札考並舉「體用」始於東漢魏伯陽《參同契》。見《顧亭林詩文集》（香港：中華書局香港

古本《老子》原無「下德爲之而有以爲」一句，老子蓋僅分言上德、下德，而下德復依次分言仁義禮之屬，則以「體用」結合「得母」、「失母」作解讀，亦堪桴鼓相應，較諸河上以下，所謂「道衰而德化生」、「道滅而德興」云云，應更與老義相近。但進一步看，王弼既云「捨無以爲體，則失其爲大矣，所謂『失道而後德』也」，則此「德」不應是「以無爲用」、「唯道是用」的「上德」，而應是「失用之母」的「下德」。然《老子》下文接言「失德而後仁」，上仁已是「下德」，又安得謂失下德而後仁！因此依理而言，「失德而後仁」之「德」，必爲「上德」而後其義可通。但若認此處所指爲上德，則前一句「失道而後德」又不能同其所指。是王弼解讀雖精，而套入《老子》原文，此兩處銜接無隙之「德」字，除非解爲分指「下德」與「上德」，愚固見其枘鑿不能相入。若更嚴格言之，「下德」無德，又何能稱德？故王弼解義，在此似尚有一間隙尚待彌縫。然若就此一問題的本質而言，其原蓋出於經文本身，不應偏怪王弼。

討論至此，可再提到《韓非子．解老》篇。此篇幾乎全引《老子》本章，唯《韓子》書寫文例，乃分段解說，每先之以發揮，終之「故曰」以引述《老子》經文。所引經文蓋裁爲九段：

（一）「上德不德，是以有德。」

（二）「上德無為而無**不**為也。」

（三）「上仁為之而無以為也。」

（四）「上義為之而有以為也。」

（五）「上禮為之而莫之應。」……「攘臂而仍之。」

（六）「失道而後**失**德，失德而後**失**仁，失仁而後**失**義，失義而後**失**禮。」

（七）「禮者，忠信之薄也，而亂之首乎。」

（八）「前識者道之華也，而愚之首也。」

（九）（所謂「大丈夫」者，謂其智之大也。所謂「處其厚不處其薄」者，

分局，1976），頁 249-250。

> 行情實而去禮貌也。所謂「處其實不處其華」者，必緣理不徑絕也。所謂「去彼取此」者，去貌徑絕而取緣理好情實也。故曰：）「去彼取此。」

其異於今本《老子》之最要者凡四：一無「下德不失德，是以無德」句；二無「下德爲之而有以爲」句；三則今本「上德無爲而無以爲」，彼作「上德無爲而無不爲」，「以」作「不」；四則今本「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，彼作「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮」，四「而後」下並多四「失」字。

與前所討論相關者在第四項。有清以降學者對兩本異同之意見，正反不一。主張依從今本者，如盧文弨（1717-1796）、馬敍倫（1885-1970）。盧氏校《韓非子．解老》，云：

> 下「失」字衍，凡「而後」下俱不當有「失」字。[23]

以爲當據今本《老子》以正《韓非》。

馬氏云：

> 孔穎達《禮記正義》引同此。《後漢書．崔駰傳》注引無四「而」字。〈朱穆傳〉注引有。《輔行記》一之三引更有「失禮而後智，失智而後信」兩句。然各本及《莊子．知北遊》引並同此。又諭義亦不當有此兩句及四「失」字。[24]

蓋亦謂各本所引多同今本。以《輔行記》所多兩句不當有之，自屬正確；但連帶說到《韓子》四「失」字諭義也同樣不當，則仍有進一步探討的餘地。《韓子》與今本文字的含義，近人劉咸炘（1896-1932）說：

> 吾謂有「失」字與無「失」字義同，要皆言其先後之次第耳。[25]

倘如其說，馬敍倫的意見自不足據。但試再參考劉師培（1884-1919）的解說：

---

[23] 盧文弨校，《群書拾補初編》（臺北，藝文印書館，1968，《百部叢書集成》影印清乾隆盧文弨校刊《抱經堂叢書本》），第 7 冊，葉 10 下。

[24] 馬敍倫，《老子校詁》（北京：中華書局，1998），收入四部要籍叢刊《老子》，下冊，卷 3，頁 1657。

[25] 劉咸炘，《推十書．誦老私記》（成都：成都古籍書店，1996，影印劉氏家刻本），第 2 冊，頁 1088。

據此文（案：謂〈解老〉）觀之，則王本、河上本均脫四「失」字。《老子》之旨，蓋言道失則德從，德失則仁從，仁失則義從，義失則禮從；後失者從之而失也。觀《韓子》所解，以為德屬於道，仁屬於德，義屬於仁，禮屬於義，其旨可見。如王注、河上注之說，蓋謂道失斯有德，德失斯有仁，仁失斯有義，義失斯有禮，與《韓非子》義殊。[26]

揆劉氏此段語意，或易認彼主《韓非》文，其實未必盡然[27]。但就今本與《韓非》所引兩本異文，謂兩者義旨相同，殆難從信，自當以劉解所分辨爲勝。

然則依〈解老〉之文，蓋謂道失而德從而失，德失而仁從而失，仁失而義從而失，義失則禮從而失；其義實與今本《老子》不同。謂道失而德從而失，此道德不離之說，理當不悖《老》義。然繼此「失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮」云云，則誠如劉師培所言，《韓非》解說，以爲德屬於道，仁屬於德，義屬於仁，禮屬於義，自身固並無扞格。若問前此致疑於王弼注中上德、下德之分合，其於《韓非》如何爲解？通讀〈解老〉一篇，根本無此問題之存在。試觀上述〈解老〉所引《老》文九節，不只無今本「下德爲之而有以爲」一句，更無其前「下德不失德，是以無德」兩句。易言之，其所言之德，並屬上德，通〈解老〉所引本章全篇文字，了不涉「下德」之文。而彼既以道德仁義禮相屬爲說，故續謂後失者從之而失，貫串成義，自不相妨。過去治《老》學者，雖明知〈解老〉無「下德爲之而有以爲」之文，但以其裁句隨在闡釋，篇中所涉解讀諸章，詳略不一，故有辨其多四「失」字之義者；亦有就其「上德無爲而無不爲」，辨其與今本「上德無爲而無以爲」之異者[28]；獨無據以疑今本「下德爲之而有以爲」爲衍文者。迨至馬王堆兩本

26 劉師培，《老子斠補》，《劉申叔先生遺書》（臺北：華世出版社，1975，影印民國 25 年寧武南氏校印本），第 2 冊，頁 1041。

27 如朱謙之《老子校釋》即節引其說，而與馬敍倫分屬兩種不同主張。然劉氏有《攘書．孔老》篇，主孔變出於老，云：「《論語》言『道之以德，齊之以禮』，即矯《老子》『失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮』之說也。」則從今本；見《劉申叔先生遺書》第 2 冊，頁 766。《攘書》成於民前九年癸卯（1903），《老子斠補》後出於民國五年丙辰（1916），要之馬之主張明確可無疑，劉則似只將兩種文本作客觀文義之分疏，並未有明白之主張。

28 王弼正以「無不爲」爲解，故兩本亦無大歧異。唯近人陶鴻慶、奚侗皆主張當從〈解老〉作「上德無爲而無不爲」，今本下句「下德爲之而有以爲」亦應隨改爲「下德爲之而有不爲」；二人皆謂王弼注文即申此義，疑王氏所見本正作「無不爲」、「有不爲」，今本經文先誤，注文又隨而誤。陶說見

帛書出現以後，以與〈解老〉相證，然後知當去此一句者始漸多。至於〈解老〉所缺之「下德不失德，是以無德」，則因帛本同於今本，亦已有之，故學者未再疑及。實則依《韓子》義解，自亦不得有此兩句，否則依然將落入上下德的糾結之中。

〈解老〉篇雖然擺脫了下德的惱人問題，但以道德仁義禮相屬爲義，曰：

> 道有積而德有功，德者道之功。功有實而實有光，仁者德之光。光有澤而澤有事，義者仁之事也。事有禮而禮有文，禮者義之文也。[29]

此一說法固然和其後「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮」相貫爲義，但覈諸《老子》本文：「上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲。上禮爲之而莫之應，則攘臂而扔之」，仁義禮雖同繫「爲之」而顯有等級之別。故就此而論，在看待道德仁義禮的關係上，韓非更近儒義，而與老子似尚有間。故端就區分仁義禮的等次關係而言，王弼應該更符合老子之意，也就是論「失德而後仁」云云，更能與十八章「大道廢，有仁義」相應；但在其上道與德之關係上，《韓子》「失道而後失德」之義卻更爲合理。至於今本「下德不失德，是以無德」的刪存問題，因非辨義關鍵所在，姑置勿論[30]，若就以上分析來看，《老子》經文，如能結合〈解老〉與今本，前句取〈解老〉，後續則採今本，作「故失道而後失德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，則無論保留「下德不失德，是以無德」與否，皆最可全章通解而無礙。惜乎迄今所見各本異文，無一足可佐證。尤可惜者，時代早於帛本的《郭店楚墓竹簡》甲乙丙三組抄本，居然皆不及此章[31]，故今僅得就經文本身思想含義以至後來文獻解讀，推索而識其所疑，以俟知者。

陳引馳編校，《陶鴻慶學術論著．讀諸子札記一．老子》（杭州：浙江人民出版社，1998），頁 5-6。奚說見所著《老子集解》，參註 4。案：此說擺脫本篇前節所述文字、義理解讀之糾葛，最爲通論。唯此皆在今本之文字架構中謀解，今既知帛本、《韓非》皆無下句，自可不究。

29 「德有功」，清顧廣圻謂「德」當作「積」；「事有禮而禮有文」，陶鴻慶謂兩「禮」字皆當作「理」。近時注家多從其說；見陳奇猷，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000），上冊，頁 378-379。

30 以義言之，此兩句僅可存於今本，而「下德」之義，解從王弼；若在〈解老〉，則不得有此。

31 《郭店竹簡》本究爲《老子》的節抄本，抑或是定本形成過程中的一種雛本，學者意見不一。若謂雛本，則本章猶在後；若謂節抄，則抄者不錄本章與今本第一章，其選錄標準亦與後世學者大相逕庭。

三、「崇本舉末」與「崇本息末」的異同

王弼注《老》，對本章的注解可說是八十一章中最用力的一章。王弼注書，辭尚簡約清通，故各章多僅在關鍵處加注，且鞭辟近裏，要言不繁，與漢人章句風格大異；甚如第六十六章，乃通篇不注一言，然如本章則撰注略逾千言，居各章注文字數之冠，其重視本章的解說也即此可見。

王弼在本章注文之末，特別說了一段仁義禮不足之故，而提出對策：

> 守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。……捨其母而用其子，棄其本而適其末……功在為之，豈足處也。

他在此提出「守母存子，崇本舉末」的說法，「母子」、「本末」地位相當，在其前王弼也已說明：

> 本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生。

則「本」、「母」並指「道」而言。此意之本原即在《老子》之中。第一章：

> 無名，天地之始；有名，萬物之母。

王注云：

> 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。

蓋謂「道」爲天地萬物之「始」與「母」[32]。

二十五章：

> 有物混成，先天地生。……可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。

王注：

> 混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰「混成」也。不知其誰之子，故先天地生。……能生全大形也，故可以為天下母也。

[32] 說詳拙著〈老子首章舊義新解〉，收載《先秦儒道舊義新知錄》（臺北：大安出版社，2004），頁 298-306。

三十九章：

天得一以清……天無以清將恐裂。

王注：

用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也。故為功之母不可舍也。是以皆無用其功，恐喪其本也。

此皆以道爲母之意。《老子》於「道」，又嘗言「强爲之名曰大」（二十五章），故經中凡稱「大」者，皆以合道取義。如三十五章；

執大象，天下往。

王注亦云：

大象，天象之母也。

道之爲母，在王注中從不曾含糊。「母」亦可言「本」，王注「食母」（二十章）：

食母，生之本也。

其意尤明白昭示於五十二章：

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。

王注：

母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。

「道」爲「母」之與「本」是毫無疑義的。但相對另一端的「子」與「末」，則不見得如此單純。今且回顧王弼解說本章的一段話：

本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生。……以無為用，〔則〕（德）〔得〕其母，故能己不勞焉而物無不理。下此已往，則失用之母。……故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬事存焉而不勞也。……故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯

之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止。雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂。功在為之，豈足處也。

「本在無爲，母在無名」，無爲、無名便是本與母；末與子則是「形以成」「名以篤」中的形、名。王弼意，蓋謂仁義禮即是屬於子、屬於末。非謂仁義禮等要不得，而是仁義禮有兩種：一種是「仁德之厚」、「行義之正」、「禮敬之清」的真正自然而理想的仁義禮；另一種則是「爲之猶僞」的仁義以及徒務外飾、「忠信之薄」的禮。前者乃政治社會的理想效應，唯此種理想結果非刻意爲之所可求得，只有恪守無爲，自然不求而得，捨此別無他途。此即「以無爲用」然後可以得「無不爲」之大用，故可臻「形名俱有」而「大美配天」；本章「載之以道，統之以母」的上德即是。若反之，「功在爲之」以求，則功大而不濟、名美而僞生，論其效應，「必有不周」、「必有患憂」；本章下德之歸的「上仁」「上義」「上禮」之屬即是。在此王弼稱前者「守母存子」、「崇本舉末」，稱後者爲「捨母用子」、「棄本適末」。

但在王弼他章注文中，往往又另用了一些不同而近似的表述方式，例如「得本知末」、「舍本逐末」（五十二章）、「立辟攻末」（五十七章）、「崇本息末」（五十七章、五十八章）。其中「崇本息末」，王弼以爲是通《老子》全書最大宗旨之所在，後代學者亦以之爲王弼發明《老》義的重要命題，然其文字的解讀，則頗有疑竇。此緣「息」之爲義，本有生息、止息二訓，若從前訓，則「崇本息末」與「「崇本舉末」同義而弼之注語前後爲一貫；若從後訓，則字面顯有矛盾，而必得另求區分其義的解釋。

王弼《老子指略》曾專門針對所說「崇本息末」有一段詳細而明白的解說：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣瞻，眾則同類。解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。嘗試論之曰：

夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨，唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。[33]

此段申發「崇本息末」的義旨，專以邪、淫爲對象，觀其「嘗試論之」的闡發以此啓端即可知之，更無論其遣詞用語之間，如云「閑邪」「息淫」「絕盜」「止訟」，就其整體文義以至「息」字用義，皆明白可見「崇本息末」之「息」，當訓止息義無疑。「崇本息末」中所謂「末」，應指邪、淫之屬，「閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其爲也，使其無心於爲也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，爲之於未始，如斯而已矣」云云，其意即謂「閑邪」「息淫」「絕盜」「止訟」等「息末」之事，唯賴「存誠」「去華」「去欲」「不尚訟」等諸「崇本」，而不在「善察」「滋章」「嚴刑」「善聽」等之「捨本攻末」。倘能崇本，息末自然而致，固不在捨本而「攻其爲邪」。此亦一如「崇本舉末」，都是自然而然，並亦捨此別無他途。因此結語說「見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂」。

如此說來，「崇本舉末」與「崇本息末」的「末」字，字面雖同，而所指實異：前者是指崇本之所興舉，後者則指崇本之所止息。而「舉末」之與「息末」，實也可謂是二而一的。如同上文所說的仁義禮等形名，是所謂「末」，唯其實指則裂分爲二，無爲而自然產生之仁義禮即屬於「崇本舉末」；有心爲之而終不免於浮僞的仁義禮，其實即是假仁假義假禮，此種「末」自應消弭，而止之之方亦只有回歸無爲之「崇本」，才可以「息末」。

[33] 同註 3，頁 198。

任繼愈（1916-2009）主編的《中國哲學發展史》採取了商聚德（1935-）的意見，說：

> 王弼的政治謀略思想集中體現在「崇本舉末」和「崇本息末」這兩個命題裏。所謂「本」含有本原、根本原因、主要矛盾幾層意思，「崇本」就是從大量事物的複雜關係中找出最重要最有決定意義的東西。所謂「末」指的是社會政治生活中的各種具體現象，正常的應該取得和掌握，不正常的應該取消和止息，所以有的要舉，有的要息。[34]

這段話特別點明「末」是指社會政治生活中的各種具體現象，而有正反之不同，愚意以爲這一看法是正確的。

學者皆知王弼同時並提的「崇本舉末」和「崇本息末」不會有實質的矛盾，而或礙於「舉」「息」字面之相反，故謀爲表面看來語義矛盾的兩者作調和，往往將王弼所謂「本末」分析部居爲兩種不同的應用範疇。例如王曉毅教授（1954-）便說：

> 王弼在用本末表達政治哲學觀點時，其具體內容也隨對象不同而變化，主要涉及兩種關係：第一、無為與有為兩種政策之間的關係時，無為是本，有為是末。王弼要求「崇本以息末」，即崇尚無為，抑制有為的政治手段。第二，宇宙本體與萬物（社會）之間的關係。宇宙本體是本，萬物是末，王弼則要求「崇本以舉末」或「守母以存子」。即通過崇尚本體以達到完善萬物（人類社會）的目的。[35]

所述「崇本以舉末」的內涵，問題不大，但謂「崇本息末」，即崇尚無爲以抑制有爲，凡此類所謂「末」皆指統治手段而言，此則大有可商。其實這一解讀不只將兩個「末」說爲不同層次，同時也把兩個「本」字也離析爲二，一指本體，一指政策。

前文已引王弼詳述其「崇本息末」的論旨，「息」爲止息義，大抵已多獲學者之認同，但正因「崇本息末」與「崇本舉末」的因果關係，在因的一面是相同的；在果的一面，則呈現爲兩種不同面相的陳述。勉有一比：如說有好的種子，可以栽

---

[34] 任繼愈主編，《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》（北京：人民出版社，1988），頁 94。其說本於商聚德，〈「崇本舉末」和「崇本息末」〉，《中國哲學史研究》3（1985）。

[35] 王曉毅，《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996），頁 266-267。

植出好的果實；也可以換一角度說，有好的種子，可以防止長出壞的果實。這兩種不只毫不矛盾，並且相輔相成。而王弼論述，確也常常同時說到。如上引「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作」，「守母」、「崇本」是因，「形名俱有而邪不生，大美配天而華不作」是果。在果之中，「形名俱有、大美配天」便是「舉末」；而「邪不生、華不作」則是「息末」。

由於義理具有相通的關聯性，若將王弼注文斷章讀之，自然易生誤會。如《老子指略》中言「崇本息末」的結語云：「故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。」「見素樸」、「寡私欲」之爲「崇本」可無疑，則極易逕認「絕聖智」、「棄巧利」爲「息末」。王教授便正據此而認爲「竭聖智」、「興仁義」和「多巧利」之類統治策略，屬於「有爲」範圍，它們是「末」[36]。本來無爲與有爲是勢不兩立的兩種策略，能無爲自必會絕有爲，但王弼之言因如同其言果，有時也會從兩面來說。所以「絕聖智」、「棄巧利」固然是策略，但這兩者和「見素樸」、「寡私欲」是同一回事，都屬無爲，是皆同言「崇本」。因此，所謂「絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨」云云，當然也不是「息末」，這些都是所以「使民愛欲不生」者，使民無欲是「崇本」，則「絕司察」云者，乃是崇本之方。此須通篇求義，若斷章爲解，難免偏差。所以王教授所指「竭聖智」、「興仁義」和「多巧利」之類，實非所謂「末」，而是「棄本適末」或「捨母用子」。如用前比，猶如以壞種子栽種，自然會得壞結果。「竭聖智」、「興仁義」依然是「因」，不是「果」；壞因結壞果，假仁假義的邪僞才是果。王弼說：

> 夫素樸之道不著，而好欲之美不隱，雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。則乃智愚相欺，六親相疑，樸散真離，事有其奸。蓋**舍本而攻末**，雖極聖智，愈致斯災，況術之下此者乎！夫鎮之以素樸，則無為而自正；攻之以聖智，則民窮而巧殷。故素樸可抱，而聖智可棄。[37]

可見「見素樸以絕聖智」是一體之兩面，至「竭聖智以治巧僞」，則是所謂「捨本

[36] 同上註，頁 267-268。

[37] 《老子指略》，同註 3，頁 198。

攻末」，或「捨本治末」，「竭聖智」不是「末」，「巧僞」才是「末」。

王教授同樣的誤解也出現在對五十七和五十八章王注的解讀中：

> 王弼在行文中每次提出「崇本息末」的主張時，都是指統治手段而言。「夫以道治國，崇本以息末。」（五十七章注）「以光鑑其所以迷，不以光照求其隱慝也。所謂明道若昧也，此皆崇本以息末。」（五十八章注）「我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也，此四者（無為、好靜、無事、無欲），崇本以息末也。」（五十七章注）[38]

所列舉的三處，是王弼注文使用「崇本息末」爲解的全部；此外，王弼如說到類似意見，則以其他用語表述。因此綜合此三處用例，以與《老子指略》的說明相發，自當爲探求「崇本息末」含義的最佳途徑。可是王注呈現爲依經裁截爲解，更易爲斷章所誤。若暫棄經文，嘗試只將上下注文連結來作理會，或較易窺其真意。

今且將王注作較完整的接連引述，五十七章：

> 以道治國則國平，以正治國則奇（正）〔兵〕起也。以無事，則能取天下也。上章云，其取天下者，常以無事，及其有事，又不足以取天下也。故以正治國，則不足以取天下，而以奇用兵也。夫以道治國，**崇本以息末**；以正治國，**立辟以攻末**。**本不立而末淺**，民無所及，故必至於〔以〕奇用兵也。利器，凡所以利己之器也。民強則國家弱。民多智慧，則巧偽生；巧偽生，則邪事起。立正欲以息邪，而奇兵用；多忌諱欲以耻貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏（多）〔弱〕，皆**舍本以治末**，故以致此也。上之所欲，民從之速也。我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者，**崇本以息末也**。

此章注文兩出「崇本息末」，唯結處所謂四者，對應經文爲「我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」，其義實無異於「崇本舉末」。此處粗看實易致誤解。蓋因崇本的效應自正面言之，是可以「舉末」，反面言之則可以「息末」，兩者是二而一的。今既知「息」、「舉」字訓之相反，故不能逕以「民自化、民自正、民自富、民自樸」爲「息末」，這是毋庸置疑的。換言之，王弼在此結處只強調了「崇本」，至於「舉末」也好，「息末」也好，皆自然而致。

[38] 同註 35，頁 267。

這一寫法也與《老子指略》論「崇本息末」的結處相近似。至於「本末」是否可以理解爲不同的範疇觀念？試觀其上文：「夫以道治國，**崇本以息末**；以正治國，**立辟以攻末**。**本不立而末淺**，民無所及，故必至於以奇用兵也。」依王弼對《老子》的解讀，「以正治國」是不可以的，因爲這種治國的方式是「立辟以攻末」，辟是法度，攻亦治也，此即猶王弼他處所言之「舍本攻末」、「舍本治末」。「立正欲以息邪，而奇兵用」，「立正欲以息邪」即是「立辟以攻末」；至於何以謂反招奇兵之用，王弼的解釋是「本不立而末淺，民無所及，故必至於以奇用兵也」。奇謂奇衺，與「以正治國」之「正」適爲對反。王弼注五十八章「正復爲奇」，云：「以正治國，則便復以奇用兵矣」，可互證。「本不立」猶言「捨母」、「棄本」。所謂「末淺」，就類似於三十八章注中「棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，僞亦必生」，以及「捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止。雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂」之意。如能守母崇本，其末自然不會淺。「立辟以攻末」與「末淺」之「末」，是所謂形名之屬，指政治社會之現象和效應，皆極爲明白，王弼既以「以道治國，崇本以息末；以正治國，立辟以攻末」相提並論，「崇本息末」之「末」又何得獨外此而得另指統治手段之其他範疇！「本不立而末淺」之「末」是謂其離本則所致正果不足。是「末」指形名，其爲正爲反，視所從言之異路而定；「立辟攻末」、「舍本攻末」所欲攻者惡果，以其棄本，所求未達，適得其反，而惡果益深。明乎此，然後可見崇本既可息末、也可舉末而并存不悖之所以然。

再看王教授所引五十八章注：「以光鑑其所以迷，不以光照求其隱慝也。所謂明道若昧也，此皆崇本以息末。」孤立這幾句來看，誠如王教授所推論，「崇本息末」似皆指統治手段而言。但如接連其上注文觀之，則殊不然。經文云：

> 是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不燿。

注云：

> 以方導物，（舍）〔令〕去其邪，不以方割物。所謂「大方無隅」。廉，清廉也。劌，傷也。以清廉（清）〔導〕民，（令去其邪），令去其汙，不以清廉

> 劌傷於物也。以直導物，令去其僻，而不以直激（沸）〔拂〕於物也。所謂「大直若屈」也。以光鑑其所以迷，不以光照求其隱慝也。所謂「明道若昧」也。此皆崇本以息末，不攻而使復之也。

「以光鑑其所以迷，不以光照求其隱慝」二語是對「光而不燿」的說解。王弼注四十一章「明道若昧」，即以「光而不燿」爲注而相互證發。此外，五十二章「用其光，復歸其明」，王弼云：「顯道以去民迷，不明察也」，亦同其義。「以光鑑其所以迷」和「顯道以去民迷」是一樣的意思。假使以「顯道以去民迷」取代「以光鑑其所以迷」，再與「以方導物，令去其邪」、「以清廉導民，令去其汙」、「以直導物，令去其僻」合觀，歸結而言「此皆崇本以息末」，則其義豈不已甚分明！至於「以方割物」、「以清廉劌傷於物」、「以直激拂於物」、「以光照求其隱慝」，則王弼「立辟攻末」之謂。「不攻而使復之」，「攻」即指「立辟攻末」；「復之」即猶言「復歸其明」，其實是「息末」的必然效果。以此對照《老子指略》以「閑邪在乎存誠」、「息淫在乎去華」、「絕盜在乎去欲」、「止訟存乎不尚」以爲說，其義亦見爲一致。

綜上所析，可知王弼所謂「崇本舉末」與「崇本息末」，不唯毫不矛盾，抑且義蘊相同。「本」所指是作爲本源之因的道，而「末」則爲所生的形名，在「崇本舉末」與「崇本息末」的命題下，同爲其末流之果，「舉末」猶言揚善，「息末」猶言止惡，是一體之兩面。若借用佛家造成善惡果報的業因爲說，善業、惡業分別爲樂果、苦果之因。「崇本」即猶善業，「舉末」是興樂果，「息末」則猶止苦果。如棄本捨母，而適末用子，是爲無本之末，實爲惡業，則無論其原來目的爲「舉末」抑或「息末」，其結果是必不能遂而適得其反。王弼的理論，有點類似傳統中國醫學中的一種基本理論，祛邪保健的最佳途徑，不在治標，而在固本培元。

在王弼注中，「崇本舉末」唯一見[39]，而「崇本息末」則在注中凡三見[40]，在《老子指略》中也使用了三次，並強調說《老子》一書幾可以此一言而蔽，可見王弼意中，似乎後者更能掌握《老子》的思想核心。若就《老子》著成的學術背景來看，

[39] 三十八章。

[40] 五十七章二見，五十八章一見。

其書的確富含先秦諸子書共有的針砭時弊精神。第三章：

常使民無知無欲，使夫知者不敢〔不〕為。[41]

三十七章：

化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。

「鎮」不是有爲之鎮壓，而實有安定之義，蓋謂以無爲之道使之歸於無欲而自致於靜定。五十八章也說：

人之迷，其日固久。

針對既有的社會沈痾而言，療治自是當務之急，然則王弼之重言「崇本息末」，其於《老子》本書，亦可謂信而有徵。

王注雖只一出「崇本舉末」，但尚有「守母存子」[42]、「得本知末」[43]、「固根營末」[44]、「圖根營末」[45]等相類似的其他表述方式。至與「崇本舉末」、「崇本息末」的反面表述，亦有「捨母適子」、「捨母用子」[46]、「用子棄母」[47]、「棄本貴末」[48]、「棄本適末」[49]、「舍本逐末」[50]、「立辟攻末」、「舍本治末」[51]、「舍本攻末」[52]等各種不同的字面形式，而其內蘊則是相通的。

41 帛書《乙本》「敢」下有「弗」字，同註 7，頁 53。《想爾注》本亦作「不敢不爲」，見饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 6。案：「不敢不爲」與「無知無欲」對；無知斯無欲，不敢言心，不爲言行。帛書、想爾本是。

42 三十八章，又見《老子指略》。

43 五十二章。

44 五十四章。

45 五十九章。

46 俱見三十八章。

47 《老子指略》。

48 二十章。

49 三十八章。

50 五十二章。

51 俱見五十七章。

52 《老子指略》。

四、「愚」非愚闇

最後附帶提到一個小問題，本章在仁義禮之下，又及「前識」，王弼謂亦「下德之倫」，並以「竭其聰明」、「役其智力」釋之，故學者多謂其猶言「智」。經文云：

> 前識者，道之華而愚之始。

河上注：

> 言前識之人，愚闇之倡始。[53]

智愚相反，也頗符《老子》行文常有「正言若反」之風格，故後世注家多承其解。近人易順鼎（1858-1920）獨持異議，曰：

> 竊謂「愚」當作「遇」，即《書・盤庚》「暫遇姦宄」之「遇」，又即《淮南》「偶睒智故」之「偶」。《呂氏春秋・勿躬》篇「幽詭愚險之言」，王氏《書義述聞》以為「愚」即「遇」，愚、遇古字通用；此書亦然矣。愚之始，謂邪偽之始也。[54]

是謂「愚」非智愚之愚，而當爲假借字，讀爲「遇」，姦邪詐欺之義。指出古籍中多有此一假借用例者，爲清王引之（1766-1834）《經義述聞》，易氏即本其說。王氏考「暫遇姦宄」字義云：

> 經凡言「寇賊姦宄」……皆四字平列，此「暫遇姦宄」亦然。「暫」讀曰「漸」，漸，詐欺也。……「遇」讀「隅目睒智故」之「隅」，字或作「偶」，《淮南・原道》篇曰：「偶睒智故，曲巧僞詐」，皆姦邪之稱也。〈本經〉篇曰：「衣無隅差之削」，高誘注曰：「隅，角也；差，邪也。」全幅為衣裳，無有邪角，衣邪謂之「隅差」，人邪謂之「偶睒」，聲義皆相近矣。《呂氏春秋・勿躬》篇曰：「人主知能、不能之可以君民也，則幽詭愚險之言無不戢

53 《老子道德經・河上公章句第三》（臺北：商務印書館，1975，《四部叢刊初編》縮印本第 31 冊），卷下，頁 13。

54 易順鼎，《讀老札記》（臺北：藝文印書館，1970，《無求備齋老子集成續編》影印清光緒 10 年《寶瓠齋雜俎》刊本），卷下，葉 1 下。

> 矣」，「愚」亦卽「暫遇姦宄」之「遇」，（「遇」、「愚」古字通。《晏子春秋．外篇》：「盛爲聲樂以淫愚民」，《墨子．非儒》篇「愚」作「遇」。《莊子．則陽》篇：「匿爲物而愚不識」，《釋文》：「『愚』一本作『遇』。」《秦策》：「今愚惑，與罪人同心」，姚本作「遇或」。）故以「幽詭愚險」連文，《荀子》曰：「上幽險則下漸詐」，是也。「暫」、「遇」之義，唯《莊子》、《荀子》、《呂覽》、《淮南》可考而知，而說經者皆不尋省，望文生義，錯迕滋多，蓋古訓之失傳久矣。[55]

所考經傳中「愚」、「遇」通用，可稱詳確。諸證獨不及《老子》，乃成遺珠，而猶幸有易氏爲之繼起抉發。然而縱經易氏發明其字義，除一經朱謙之《老子校釋》引述，似並未獲得太多學者的注意與認可，故後起之新注，仍多沿河上誤解，故今易說尙有重申之必要。

何以知易說之爲是？此諭於《老子》書中而可知之。第三章：

> 虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢〔不〕為也。

老子反智，主無知無欲，書中屢屢言之，不煩枚舉。智、愚既反，則所謂愚者，乃老子之所鼓唱，非老子所抨闢者，亦不煩細辨而可知。即觀二十章云：

> 眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儽儽兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。**我愚人之心也哉**！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

「愚人之心」，王弼注：

> 絕愚之人，心無所別析，意無所（好欲）〔美惡〕，猶然其情不可覩，我頹然若此也。

此絕愚之心，斯正聖人所以異於俗眾之所關。又六十五章：

> 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，

[55] 王引之，《經義述聞》，阮元編，《皇清經解》（臺北：漢京文化事業公司，1980，重編影印《學海堂本》），第 18 冊，卷 1182，頁 13693-13694。

國之賊；不以智治國，國之福。

王弼注：

明，謂多（見）〔智〕巧詐，蔽其樸也。愚，謂無知守真，順自然也。多智巧詐，故難治也。智，猶治也。以智而治國，所以謂之賊者，故謂之智也。民之難治，以其多智也。當務塞兌閉門，令無知無欲。而以智術動民，邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，（防隨）〔隨防〕而避之。思惟密巧，奸偽益滋，故曰「以智治國，國之賊」也。

其言棄母用子、舍本治末之弊，亦前後一貫。是則老子所倡之政治理想，乃君民同愚；所同忌者，則在多智，而其責則尤在居上位者。「以智術動民，邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，隨防而避之。思惟密巧，奸偽益滋」云云，從知智術之所啓，實爲奸偽，而決非愚闇。至少王弼之認知如此，而此一認知，揆諸《老子》經文，可謂信焉不誣。且本章以「前識」與「禮」相提並論，曰：

夫禮者，忠信之薄而亂之首；前識者，道之華而愚之始。

孔穎達（574-648）《禮記正義》引其文，則作：

禮者，忠信之薄，道德之華，爭、愚之始。[56]

蓋禮所以止爭止亂，而反以啓爭啓亂；智所以察奸察僞，而適足以導奸導僞。「禮」「亂」字面並不相反，則此處「智」「愚」自亦不相反，而並是前者有爲，乃導致後者之惡果之義。易順鼎的解讀是正確的，也和《老子》本文義旨相符。最後可以回視王弼對此的解注：

竭其聰明以為前識，役其智力以營庶事，雖（德）〔得〕其情，姦巧彌密，雖豐其譽，愈喪篤實。勞而事昏，務而治蔑，雖竭聖智，而民愈害。舍己任物，則無為而泰。守夫素樸，則不順典制。（聽）〔耽〕彼所獲，棄此所守，〔故前〕識〔者〕，道之華而愚之首。

其言前識之所致，只言「姦巧彌密」、「愈喪篤實」，何嘗有一言及於愚闇？若再

[56] 孔穎達，《禮記正義．序》（臺北：藝文印書館，1965，《十三經注疏》第 5 冊，影印清嘉慶江西南昌府學本），頁 7。案：此或是節引，未必爲異文，且闕「前識」，文義亦未完。

重讀上文曾引過《老子指略》的一段話：

> 夫素樸之道不著，而好欲之美不隱，雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。則乃智愚相欺[57]，六親相疑，樸散真離，事有其奸。蓋舍本而攻末，雖極聖智，愈致斯災，況術之下此者乎！夫鎮之以素樸，則無為而自正；攻之以聖智，則民窮而巧殷。故素樸可抱，而聖智可棄。夫察司之簡，則避之亦簡；竭其聰明，則逃之亦察。簡則害樸寡，密則巧偽深矣。夫能為至察探幽之術者，匪唯聖智哉？其為害也，豈可記乎！

以智治國，所招者則是以巧僞相欺之奸邪，此即本章所謂之「愚（遇）之始」之確解，也就是第十八章所謂「智慧出，有大僞」之意。以王弼的兩段話相參，似乎有理由相信王弼早已以邪僞巧詐解此「愚」字，所惜由於王弼注書，對通假字不如一般注家另加揭明，而往往採用破字的釋義直接行文，融入其注解之中。清言簡約，久遭忽略埋沒，《老子》的解讀，遂長期爲河上膚說所掩奪，易氏卓然發明老氏真義，乃亦只稱及未直接揭發本章之王引之，而仍遺落王弼，是誠大可惋惜之事。

五、結論

本文討論今本《老子》三十八章中若干異文和解讀上的疑義，進而延伸論及後世注解的一些相關問題，特別是對王弼本章注釋的理解。全文分就以下四點論述：

（一）本章「下德」與「上義」的定義同文，學者皆知其中有誤，而以臆改之，莫衷一是。自馬王堆帛書本出土，知其原無「下德爲之而有以爲」一句，此一久經爭訟的問題乃奭然而解。

（二）《韓非子》所引本章，不唯無「下德爲之而有以爲」，復無「下德不失德，是以無德」；又今本「失道而後德」以下四句，《韓非子》「而後」下並多四「失」字。本文分析「道」、「德」的關係，以判異文之得失，並識疑義之所在。

[57] 此處「智愚相欺」，猶言上下相欺、君臣相欺，與本章之「愚之始」異義。

（三）王弼闡發老子言「道」與「仁」「義」「禮」之關係，曾分別以「崇本舉末」、「崇本息末」等類似的多種不同表述來說明，而其「本」「末」的含義，學界尚有歧見，本文綜貫王弼注文及其《老子指略》所述，論證「本」是指作爲本源的「道」，而「末」則爲所生的形名。

（四）根據老子旨義論證「道之華而愚之始」中的「愚」字，非如大多數解者所說的愚昧之義，而是當依易順鼎的意見，乃「遇」的假借，邪僞之意；王弼的注文很可能已先作此解，可惜後人多未注意及此。

引用書目

漢．鄭玄注、唐．孔穎達正義《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1965

漢．河上公《老子道德經河上公章句》，臺北：商務印書館，1975

魏．王弼《老子道德經注》，北京：中華書局，收載四部要籍叢刊《老子》，1998

宋．朱熹《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994

清．顧炎武《顧亭林詩文集》，香港：中華書局香港分局，1976

清．馬驌《驛史》，濟南：齊魯書社，2001

清．盧文弨校《群書拾補初編》，臺北，藝文印書館，1968

清．王引之《經義述聞》，收載清．阮元編《皇清經解》，臺北：漢京文化事業公司，1980

馬其昶《老子故》，臺北：藝文印書館，1970

易順鼎《讀老札記》，臺北：藝文印書館，1970

陶鴻慶《陶鴻慶學術論著》，杭州：浙江人民出版社，1998

奚侗《老子集解》，臺北：藝文印書館，1970 年

劉師培《劉申叔先生遺書》，臺北：華世出版社，1975

馬敍倫《老子校詁》，北京：中華書局，1998

劉咸炘《推十書》，成都：成都古籍書店，1996

朱謙之《老子校釋》，北京：中華書局，1984

王利器《文子疏義》，北京：中華書局，2000

任繼愈主編《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1988

陳奇猷《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000

饒宗頤《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991

樓宇烈《老子道德經注》，收載《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980

高明《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996

李定生、徐慧君《文子校釋》，上海：上海古籍出版社，2004

張雙棣《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997

何澤恆《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004

王曉毅《王弼評傳》，南京：南京大學出版社，1996

馬王堆漢墓帛書整理小組編《馬王堆漢墓帛書老子》，北京：文物出版社，1976